

CATHOLICISM

Part One Human Existence

Richard P. McBrien

天主教之第一部分

人的存在

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译



我们是谁？

人是天主的肖像

人的存在是恩典性的存在

光启
神学
丛书

《天主教》之第一部分

人的存在

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2001年12月

HUMAN EXISTENCE
Part One of CATHOLICISM
by
Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

人的存在

《天主教》之第一部分

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2001年12月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市闵行区七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主，满足我们“信仰寻求理解”的需要；特别，若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话，则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册，并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书，其目的有二：第一，该书的翻译工作量极大，尽管他们组织了一些善心人士帮忙，但力量还不够，因此分批出版，为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者；其次，以分册形式出现，也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力，在此，我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后，我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中，发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 当今人类的现状	5
时代的征兆	5
现代社会	9
瞬息万变的世界	10
种种变迁	11
科学与技术——交通与通讯	12
物质增长与教育进步	13
进步的矛盾性	14
宗教与变更	16
现代社会中的教会	23
基要主义	26
内容概要	29
第二章 对人存在的认知	33
我们是谁?	33
众说纷纭	37

自然科学	38
达尔文	39
劳伦斯	44
艾斯利	46
社会科学	46
弗洛伊德	46
荣格	49
弗洛姆	51
马克思	52
男女平等思潮	54
哲学	56
二十世纪早期哲学	58
现象学	58
胡塞尔	59
梅洛-庞蒂	60
存在主义	61
克尔恺郭尔	62
尼采	63
海德格尔	64
萨特	67
布伯	68
过程哲学	69
怀特海	69
柏格森	70
实用主义	71

詹姆斯	71
杜威	72
逻辑实证主义	73
卡尔纳普	74
早期的维特根斯坦	74
罗素	75
日常语言哲学	76
后期的维特根斯坦	77
人类存在的哲学：综述	78
当代哲学	79
新马克思主义	79
马尔库塞	79
哈贝马斯	80
解释学	80
伽达默尔	80
利科	81
解构主义	82
分析哲学	83
思维哲学	83
现代多玛斯学派	84
史学家们	84
大陆派多玛斯学者	85
先验多玛斯学者	85
鲁伯林派多玛斯学者	86
分析派多玛斯学者	87

神学	88
现象学	88
史勒拜克斯	88
存在主义	89
布特曼	89
田立克	90
尼布尔	91
过程思维	92
德日进	92
神学实证主义	95
实用主义：解放神学	96
提倡男女平等的神学	99
先验多玛斯学派	101
拉内	101
郎尼根	105
人类存在之神学：综述	107
教会的官方教导	110
内容概要	113

第三章 人存在的神学： 自然本性、恩宠和原罪	117
提出问题	117
人	118
圣经的观点	119
旧约	119

新约	122
早期教父	125
中世纪期	126
现代期	128
人的神学：综述	129
自然本性和恩宠	131
自然本性	132
恩宠	136
旧约	137
新约	137
早期基督宗教观点	140
宗徒后之教父	140
希腊教父	141
西方教父	142
中世纪期：多玛斯·阿奎那	143
宗教改革期	145
反宗教改革期	146
现代期	147
教会官方教导	148
自然本性与恩宠的疑难问题	150
原罪	156
对信条的误解	156
圣经上的概念	158
旧约	158
新约	158

圣经后期的发展	160
早期教父; 奥斯定	160
中世纪; 阿奎那	162
特利腾大公会议	162
当今的神学家	163
教会的官方教导	166
第十六届迦太基地方教务会议	166
Indiculus	167
第二届奥伦居地方教务会议	167
特利腾大公会议	167
《人类》通谕	168
综述: 人存在的神学	168
内容概要	171
附: 英汉对照人名一览表	181

导 言

我们自问的第一个神学问题就是“我是谁？”或“我们是谁？”这是很明确的，在我们探究人生意义的过程中，必定会尝试与我们所提出的有关天主、基督、教会以及基督徒的道德行为等问题达成一致的看法。

我们提出**天主**的问题，是因为我们寻求我们所能发现的最深层、最确实的人生意义的根基。

我们提出**基督**的问题，是因为我们为这个人生意义的根基，寻求一个具体的、个人的、历史上的表达。基督是我们得以接近天主的道路。

我们提出**教会**的问题，是因为我们要寻求一些专门机构和团体来表达，作为我们人生终极意义典范的耶稣基督。教会是我们得以接近基督的途径。

我们提出**基督徒的人生**问题，是因为我们对所接受的信仰的意义寻求一些体验的实证。基督徒的生活方式是我们用来表达自身与教会、基督，乃至最终与天主之间的亲密关系的一种方法。

但我们要从自身的问题，**人的存在问题**，作为出发点来进行讨论。毕竟，是我们在相信天主，相信基督是天主圣言，相信教会是基督的身体；是我们在探索寻求这人生的终极意义，并安排和料理我们自身以及世界的事务。由

于所有的神学问题皆源于我们——我们是最早提出这些问题的发问者，因此，如果神学真正愿意理解我们所提出的问题，以及我们所尝试作出的回答，则它一定要对提问者深加重视。

因此，在本书的第一章中，我们对当今人类的现状提供了一个简略的描述。这一现状引出了诸多特殊问题，也需要对它作出诸多特殊的回答。我们生活在一个所谓的现代社会（此处，现代一词乃采用了其通俗含义，并非与许多哲学家或神学家所谓的“后现代”相对），但是，这现代性，包含了哪些内容？又究竟如何影响着现代人的自我理解呢？

在第二章中，我们对现代社会中涌现出的一些问题作出了回答。在人类学这顶大伞之下，该章包含了一连串对人的存在问题的理解；我们依次检索了在自然科学、社会科学、哲学、神学以及天主教官方教导中对该问题所提供的解答。

在第三章中，实际上，我们试图给出一个有条理的人的存在的神学〔或称“神学的人类学”（theological anthropology）〕，我们以圣经、教义，并从神学的角度来看人的意义；特别，我们对自然本性、恩宠以及原罪提供了一个神学上的理解。

神学的人类学，概括了所有的神学，因为恰是在我们对人的存在的理解中，我们才逐步取得对天主、对基督、对救赎、对教会，以及对道德和灵修生活的清晰理解。没有一门神学不涉及到人类学的，因此，若不对人的存在问题

加以关注的话,那就没有一门神学能直接着手加以研究了。

或许本书的大部分读者(特别是那些非专业的读者)会觉得本书的第二、三两章艰涩难懂,因为此两章的内容较为复杂,且跨越众多学科;又由于篇幅的关系,许多材料都是极度浓缩的,这更增加了难度。但由于这两章所讲述的主题都是一些最基本的问题,因此,我们希望每一位读者都能在这方面付出加倍努力和耐心。你们付出的辛劳是不会徒劳无益的。

第一章

当今人类的现状

时代的征兆

梵蒂冈所发布的教会文献,通常以其文句起始的两个拉丁词作为题目而公诸于世。梵二文献亦不例外,如《教会宪章》一文常被称为《万民之光》(*Lumen Gentium*);《天主的启示教义宪章》被称为《天主之言》(*Dei Verbum*)等。不过,人们也常以它们的题目来区分这些文献。梵二会议的文献中,仅有的一篇用“牧职”来作为题目的宪章,却具有特殊的意义。这篇宪章以《喜乐与期望》(*Gaudium et Spes*)而闻名;但同时,它的另一题目《论教会在现代世界牧职宪章》也广为人知。题目中所用的介词“在……(中)”(*in*),更是非凡重要。“在……(中)”的使用,清楚地表明该宪章并非论及教会和现代世界,而是论及在现代世界中的教会。前者的解释可着重于教会与世界是两个分离的个体,似乎教会与人类大家庭是两个不同的、甚至是两个有差异的实体。而现在宪章篇名的使用,却是为了强调社会

与教会的融合,教会不是“非世界”,不是与世界毫不相干的另一团体;而确实的,教会是在世界之中,而世界又在教会之中。

即使在这儿,在这样小的一个细节中,我们亦能意识到这是与传统的天主教神学研究,以及大部分新教的观点有一个根本的区别。我们在《天主教》的《简介》部分曾提及新教着重于以辩证对立法看问题,视肯定与否定相对,“对”与“错”相对,神性与人性相对,教会与世俗相对等等。而天主教则强调相似性,认为现实中总是类似点多于不同点,教会与尘世间亦是如此,相似处多于不同处。引用《牧职宪章》上的原话,便是“在各自的领域内,政府与教会是各自独立自主的机构。但两者各以其不同的名义为完成人类所有私人及社会的同一圣召而服务”(n. 76)。

《牧职宪章》本身就是二十世纪两位最杰出的天主教会领袖,教宗若望二十三世和比利时玛林-布鲁塞尔教区总主教苏能斯枢机(Car. Leo-Jozef Suenens)精诚合作的产物。1961年圣诞节,教宗若望二十三世正式以《人类之救赎》(*Humanae Salutis*)为题的诏书,发出了召开梵二会议的信息。该文件用一种完全乐观的态度引用了“时代的征兆”这一短语(用其圣经上的出典,此短语一般只局限于表示世界末日时将发生的种种可怕事件),教宗若望二十三世在一年后所写的《和平于世》(*Pacem in Terris*)通谕中,再次以乐观的语气使用了“时代的征兆”这一短语。他说,人类历史正在向前发展,基督信徒没有必要,也不应该退缩、害怕或产生抵触情绪;历史发展可能是天主启示的

工具。天主也许正召唤我们去认识新挑战、设计新方案来面对当今世界。天主也许正在召叫我们进入更深的皈依——即心灵的彻底改变(谷 1:15)。

教宗若望二十三世写道：“确实，我们把自己作为耶稣基督临在的居所，就应该知道怎样来区分‘时代的征兆’(玛 16:4)。现在，在此茫茫的黑暗之中，我们仿佛看到了预示着教会和人类美好命运的点点迹象。”

在教宗正式发出召开梵二会议的邀请书之后不久，苏能斯枢机主教就教会的现状，以及其可能所拥有的机会，给他的教区发表了一封牧函。教宗看了这封牧函后，就告诉苏能斯枢机，这篇牧函的内容恰代表了教宗自己的心声。1962年10月11日，在梵二会议的开幕式上，教宗的演讲就宣告了他受到苏能斯枢机的牧函影响之深。教宗若望二十三世打消了那批“尽会预言灾难”，“仿佛世界末日近在眼前似的忧虑先知们”的担忧。他宣布天主圣神“正以其深不可测的计划引导我们进入一个人类关系的新秩序之中”。这个新秩序之一是建立在团结合一这一基础之上，即整个教会与人类大家庭的团结合一。因此，大公会议必须同时关注社会和教会的两相合一问题；而不能只集中在孤立地讨论教会的内在生活上。

大公会议开幕后不到两个月(即1962年12月4日)，在梵二会议第一阶段(共四个阶段)的会议即将休会时，苏能斯枢机主教在全体大会上作了一次演说。他敦促他的主教弟兄们说，我们需要在审视教会自身的奥迹之外，做更多的事；我们必须反省教会和整个世界的关联问题。他

进一步提议大会应以此精神来作为修改会议议程的基础。公众评价苏枢机的演讲是这次大公会议的一个历史性的转折点；无疑，这也是《论教会在现代世界牧职宪章》文献的起源。在此之前，苏枢机曾将文稿递交教宗若望二十三世审阅。当时，教宗已经重病缠身（他于次年六月逝世）。教宗在病榻上仔细阅读了文稿，并亲自在旁边添加了少许自己的评论（参阅苏能斯枢机所著《记忆和希望》，*Memories and Hopes*, 1992）。随后，他派教廷国务卿 Angelo Dell'Acqua 总主教在梵蒂冈召见苏枢机，并告知他“教宗若望二十三世非常满意此文稿”。该演说获得了大会与会者的一致赞同。次日，米兰的大主教蒙蒂尼枢机，即后来接替若望二十三世的教宗保禄六世，在其演讲中亦大力支持苏枢机的提议。

于是，一个绝无仅有的教会文献——《牧职宪章》诞生了。其中说到，教会“一面检讨时代征兆，一面在福音神光下，替人类解释真理……因此，我们必须认明和了解我们生活于其内的世界，以及这世界所有的期望、理想及其戏剧性的特质”（n.4）。

另一方面，这一态度完完全全具有天主教的特色。它产生的世界观是：世界由天主的双手所创造，因耶稣基督和天主圣神之功能而得以拯救和更新，现在正体现了天主的临在和作为（显现在“时代的征兆”中），并最终被命定获得永恒的荣耀。从神学角度来说，《牧职宪章》提倡一种“批判性的关联法”——也就是说，“一面检讨时代征兆，一面在福音神光下，替人类解释真理”（《牧职宪章》n. 4）。

但现代世界最主要的特征是什么呢？教会是人类状况的组成部分，并为人类承担着永久的传教责任，那么，当今人类的状况又是什么呢？

现代社会

首先，让我们先对这里作为形容词的“现代(的)”以及作为名词的“现代化”概念，稍加注解。在本书中，“现代(的)”和“现代化”的用法，皆取其通俗含义，而不取近代许多哲学家或神学家在言及它们时所给出的含义，即把它们作为与“后现代(的)”或“后现代化”相对的一种说法。他们坚定不移地认为，“现代”意识把其所有的希望寄托在理性意识上，这种观点特别在十八世纪的启蒙运动中显示出来。而另一方面，“后现代”意识则对西方理性概念中所隐含的乐观主义持怀疑态度。在后现代运动中的代表人物包括克尔恺郭尔(又译齐克果, Kierkegaard)、达尔文(Darwin)、马克思(Marx)、弗洛伊德(Freud), 尤其突出的是尼采(Nietzsche)。这些先驱们在不同的领域、以不同的手段, 向“如果只有理性可自由运作的话, 那么, 现实世界就完全容易被驾驭了”这一假象发起挑战。(参阅大卫·崔西[又译大卫·特雷西, David Tracy]所著《多元性与含混性: (圣经)解释学、宗教与期望》, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, 1987)。

瞬息万变的世界

曾有人作过这样一个分析：若以六十二年为一代，则过去五万年的人类史大约可划分为八百代。在这八百代人中，大约有六百五十代是生活在原始山洞里；懂得用文字来进行交流的只是过去七十代人的事；而使用印刷文字是最近的六代人才使之成为现实；能精确计时的只有四代人；而能使用电机的只是近两代人的故事。在我们这一代的有生之年，我们目击了部分人类的劳作形式，从最早的农田耕作转向工厂生产，进而成为白领阶层的推销员、管理员、教师、记者、工程师、医生及计算机专家等等。

与此同时，在上个世纪短短的百年内，世界的人口亦经历了一个前所未有的、不可思议的突飞猛增。百年之前，全世界人口超过百万的城市仅有4个，到1900年，这样的城市达到19个，六十年代时，这个数字则猛增至141个。之后，仅在10年内，人口又翻了一倍；到1990年时，人口超过百万的城市已上升到351个；其中亚洲有140个，欧洲有53个，北美有43个。

同样，在交通领域里发生的变化，亦使人目不暇接。回溯到公元前六千年时，最快的长途交通工具是骆驼队，它的时速约为8英里（相当于一个中速田径运动员在1小时内所跑的路程）。这个“速度记录”一直保持到公元前一千六百年。那时，马驾战车的发明将交通速度从每小时8英里增加到时速20英里。这个新记录又保持了几千年，直到1825年发明了蒸汽机，交通时速才达至13英里以上，

不过那时候最大帆船的速度只达到此速度的一半。随着蒸汽机引擎的改良和发展,到十九世纪,交通速度才逐渐达到了时速为100英里。至此,人类花费了成千上万年,甚至上百万年,才达到了这一水平。令人瞠目结舌的是,此后短短的58年间,便将此记录翻了两番,在1938年,飞机的时速可达400英里。接下来,又过了25年,这个速度再次加倍。当1960年火箭载人上天时,它的速度已达4000英里/小时;航天员在绕地球飞行时的速度为18000英里/小时,月球和其他星球可成为人类下一个开发地。1989年,美国的“航空者2号”飞船飞过海王星和它的一颗卫星,并把大量清晰的图片送回地球;它在太空中以每小时38000英里的速度飞行了12年,在飞越海王星时,只比预定的时间慢了4.5分钟。

著名的社会评论家阿尔温·托夫勒(Alvin Toffler)称这个眼花缭乱的过程为“未来恐慌症——人们在极短的时间内承受过度的变迁而导致的一种神经紧张、晕头转向、无所适从的症状。”这一现象的明显后果,为社会学家的研讨留下了素材。

种种变迁

无可非议,人类社会在过去的几十年里经历了一个巨大的变迁。时至今日,这高速变化仍在继续着。接下来,我们将对变迁的种种因素和原因作一个有限的概述。希望能以此为基点和框架,进一步探讨我们所感兴趣的神学

命题,如人生的意义、天主的奥秘、耶稣基督及其救赎工程,教会在当今世界中的性质和使命等。

科学与技术——交通与通讯

通常,人们都认为世界史的现代期始于公元1500年左右。凑巧的是,这一时期也恰好是西方基督宗教团体分裂,以及理性主义和怀疑主义兴起的时期。不论从社会、经济、政治、文化、哲学,还是从宗教角度来看,我们的世界都由于科学和技术的突飞猛进而有了巨大的变化。科学试图阐述客观现象和种种机理,而技术则应用科学取得的成就来解决实际问题。于是,两者并驾齐驱,引发了这过去几百年里翻天覆地的变化。在这种种的变迁中,交通和通讯手段的变化最引人注目。

在经济发达的国家里,汽车和喷气式飞机已带给平民百姓前所未有的流动性。人们的经历和亲身体验也不再被地球空间所限制。我们能会见来自五湖四海的人们,与他们交谈,听他们阐述自己的观点,并与他们进行辩论,学习他们的经验,用我们的教导影响他们,也受他们的影响……对于那些生活在马背上,靠帆船和步行迁徙的人们,是无法想像现代世界的这种流动幅度的。

而且,现代人的经历和交流也不再局限在人与人之间的直接接触和交往上。这是由于人们的通讯方式进入了变革性的飞跃阶段。我们现在可以通过卫星、电视、广播、电话、手机、传真、电脑等通讯工具与远在天涯海角的人们直接联系。以此,我们还可以通过电影、报刊、书籍、光碟、

磁带等音像传媒,与视听者作间接的交流。在人类历史上,人们还从未有像今天这样众多的途径,把自己的思想、观点与他人进行交流。现代人就是在**对话中**与人交流的人。通过这些对话,我们能更加清醒地意识到人类是一个大家庭,成员之间是**休戚相关**的;为了建设和维护人类的大团结,每个人面临着严峻的挑战。

物质增长与教育进步

若科技变革中最富成效的进步要算交通和通讯的发展的话,那么,这些成效转而又成了科技变革的促进工具。促使物质增长和教育进步的两个最主要的因素就是交通和通讯。

多少年来——可能是五万年以来——人类社会为了基本的物质生活需求日夜劳累、含辛茹苦。但在最近的50年中,这种状态发生了根本的改变。如今,在发达国家中,充足的食物、衣物,安全舒适的住房,基本的医药用品、合适的工作以及旅游度假的机会等等都并非可望而不可及的;相反,这些都被视为达到小康水平起码的条件。当今的一些哲学家称这种状态为“超常世界”——即超越于上主最初所赋予我们的自然界的世界。我们从物质世界的原材料中提取所需的,并给予它超越于原始的一种秩序和样式。

通过发达的**通讯传媒**,我们能够知晓到何处去采集我们所需的原料,以及通过怎样的方法我们能获取这些原材料。凭借先进的**交通工具**,我们可以直接上门取货,也可

以请人送货上门。

科技变更的另一副产品就是**教育的进步**。我们的宗教信仰,以及我们的生活方式与价值观念,不再只有单一的选择;因为在现代社会中,我们有大量接触各宗教派别的机会,有见识千差万别的生活方式和价值观念的可能。我们的知识和智慧的来源,不再局限于常规习俗、亲朋好友的小圈子内,因为通过多媒体,我们可以直接与人类过去或现在最伟大的思想、最杰出的发现直接交流。

教育把人们从虚幻的梦想中解放出来,避免人们陷入因信息不足或信息错误而造成的决断失误中。教育使人们不致于只依赖能触及或亲自感受到的事物,它开阔了人们选择职业和再创作的机会。尤其,教育使人们能通过多棱镜来看待同一事物。因此,有些统治阶层就限制底层人民享受受教育的机会,惟恐他们在接受教育后,会对他们的现状提出质疑。

综上所述,通讯使扩展我们狭窄人生经历的个人领域成为可能;因为通过它们,我们能广泛地接触不同的人群、协会及科学发现,从而大大增加了我们的选择范围和成长的机会。而现代交通工具又提供给我们机会与外部世界进行交往;反过来,这些接触又丰富了我们人生成长的经验。

进步的矛盾性

物质生活和教育水平的发展也并非意义完全明确、没有矛盾产生的。随着占世界人口极小一部分人群的物质

生活达到了高层次的水平,少数富人和贫苦大众之间的两极分化现象愈演愈烈。因此,我们不仅应当关注那些由于快速进步而忽略了的问题,而且应该察觉由它而造成的新的社会问题:核武器扩散、国际间的冲突、国内纷争、经济危机、生态环境的破坏(如,恶性石油泄漏事件、贫铀等),食物和水资源的污染、大气质量的恶化(例如,破坏大气臭氧层等)、劣质与带危害性的新产品、高科技引起的罪恶行为、精神价值的蜕变、堕落等等。

教育的发展也同样蕴含着极大的分化与矛盾。教育帮助我们领会到做人的尊严与人性的独特,也使我们了解个人自由和政治权力中所包含的意义和责任。教育既为个人自由选择开拓了种种可能性,但同时,它也通过广告商的肆意修饰、通过政界、商界、甚至宗教团体的蓄意加工、或通过人的心理和社会环境等因素,巧妙地,有时甚至是炫耀地,对这些自由选择施加影响。如七八十年代出版了大量的号召个人树立自我肯定意识的流行书籍(号召人们努力成为第一名、别受他人操纵、做自己最好的朋友等);这些书籍出版的本身便表现了许多人愿意重新控制自己生活的强烈愿望。

教育还大大拓展了我们在经济、政治、社会、宗教等领域里的视野——发现它们之间交流的模式和结构并不一定要按照以往或现存的模式一成不变。事实上,这些领域里也存在着不公平现象,他们总会善待一部分人,而反对另一部分人。七十年代时,代表着妇女及少数民族、有色种族的利益而掀起的促进他们在社会上有同等地位的运

动,就是在对上述不公平现象有一种认知后才发生的。近几十年里,在众多的思潮中,提倡男女平等的运动对人类思想意识的影响是无与伦比的。自从1963年贝蒂·弗里敦(Betty Friedan)发表了《女性之奥秘》(*The Feminine Mystique*)以后,提倡男女平等的运动已大有进展地重新给出了人们所能表达与理解的,在家庭、工作单位、政府机构、学术界、军队和教会里,人与人之间关系的一种新的结构和形式。该运动也深深地影响了我们对天主、对基督、对教会、对基督徒的伦理道德灵修生活的理解。在以后的章节中,我们将进一步阐述这些见解。

在社会进步的同时,世界上反潮流的现象也层出不穷。虽然人类群体和整个宇宙之间的相互依赖关系正日益更新,但是我们发现自己还生活在种族冲突、暴力横行的时代,并且家庭和社会团体的完善性亦承受着越来越大的压力。教宗若望保禄二世在他于1979年所发表的第一篇通谕《人类救主》(*Redemptor Hominis*)中,就写道:“技术的发展和当今文明的进步都要求人类在伦理道德上亦取得同样幅度的进步。不幸的是,从目前的状况来看,人类在伦理道德上的步伐总是远远地落在后面”(n. 15)。

宗教与变更

我们生活在一个日新月异的年代,一个受到“未来冲击”的时代。科技的进步是这种种变迁的主要推动力,它的主要产物就是物质生活水平的提高与教育水平的上升;

而交通和通讯的发达,又使得这一发展全面开花成为可能。

宗教并没有躲避此社会变迁——无论好坏——所带来的影响;梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》亦承认了这一现实(n. 7)。教会在其结构组成以及对待世界的态度上都已发生了引人注目的变化。人们对许多传统价值的形式和范围提出了质疑。尤其是年轻一代,他们感到自己对已往事件不需负有责任,因为他们与历史不存或很少存有瓜葛。因此,他们希望更为直接和有效地掌管当今和未来政策的变更,特别是对那些能影响他们生活的决策。此外,另一些对传统宗教价值观的挑战则来自于妇女及少数民族、有色种族,以及贫苦者和受压迫者阶层。在他们看来,宗教往往是批准而不是批评不公正的机构、组织和行为模式。

1971年召开的全球主教团会议指出,教育“要求的是心灵的复苏,一种建立在对个人及社会造成的罪恶有所认识的心灵的复苏”。教育唤醒一种“先知性感觉”,引领我们对“生活在其中、并凭借它的价值观而生活的社会作一反省……它唤醒我们的良知对具体环境有一认识,并号召我们对全面的发展提供一个完全的保证。依靠教育,全球性的改变业已开始”(《论世界的正义》, *Iustitia in Mundo*, III, p.13)。

因此,当今世界中的这些新状况已观其效;这种体验不仅局限于年青人、妇女、少数民族和种族团体,以及那些贫苦无助的社会阶层之中,而且也体现在宗教界中:一方

面,人们更具有批判能力,能真正识别其为宗教,还是一种迷信或是对世界的一种幻术观。这种能力仍然在纯洁的宗教界中循环,人们日益急需以一种更为位格化与更为主动的方式,信仰宗教。结果,不少人对天主的信仰更为活泼。但另一方面,有日形增多的人们,放弃了宗教实践。否认天主、否认宗教,或将天主及宗教置之不理的现象,已不如往日那样,是一件不寻常的个别事例了(参见《牧职宪章》,n.7)。

本世纪发生的科技革命,以及随之而来的巨大社会变革,似乎动摇了宗教,特别是基督宗教:使之越出了历来所习以采用的基架范围。人们对一切都是超然命定的信念亦开始动摇。怀着保全福音可靠性的愿望,六十年代中期,许多基督徒对福音的理解,亦从只考虑它神圣的一面而转为考虑它与我们现世生活相关的一面。其中有些人的转变是由于受了一位年轻的德国神学家潘霍华(又译朋谔斐尔, Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)所写的《狱中手记》(*Letters and Papers from Prison*, 1962)的影响。

潘霍华(于1945年被纳粹处死)在其广为流传的《狱中手记》中写道,世界“进入了新时代”,它不再以宗教前提为当然,也不再假设天主“在高天”随时准备干预人间世事,或营救或惩罚我们。现在,我们应该了解,只有“受苦的天主”才能帮助我们。祂让我们分享祂的苦难、痛楚,以及创造的风险,要我们成为一个像“天主子”一样的人——即成为一个为他人的人。

潘霍华认为当今教会面临的迫切挑战是如何寻得一

种对世界宣讲耶稣基督是我们救主的方法；我们不一定要通过宗教形式，而可以寻找一种“非宗教化的基督宗教”的方式；我们不仅要使这种方式通俗易懂，并且要使这种宣讲具有说服力。他所说的“非宗教化的基督宗教”，并非把基督宗教中的祈祷、礼仪崇拜、信理及正规的组织机构等一并取消，而是提倡不要把基督宗教的信仰本身与这些组织机构等混为一谈。教会的组织机构应体现、表达，甚至传递基督信仰，但它们本身并不等同于信仰。换句话说，做一个基督信徒，不是完成了一些祈祷、苦行就好了，而是要像耶稣基督一样，活出一个完人的生活；像耶稣基督一样，一心为他人服务。

潘霍华提出的教会要面对的第二个挑战就是寻找在耶稣基督的精神内，使教会成为服务团体的方法；即教会要成为天主的受苦仆人。在这样一个宗教观念日趋淡薄的世界里，教会（在拉丁文中，其含意即为“接受天主召叫的人们”）的位置应在何处？世界处在硝烟迷漫的战争年代，子弹、飞炮在头上呼啸而过的时候，教会如何继续对人类作出呼吁？科学技术已经极大地改变了人们的生存环境，我们不再认为闪电霹雳和隆隆雷声是天主发怒的表示了。随着我们对物质世界的控制能力日益增强，一个纯科学的阐明看来足以使人置信时，人们也就越来越少去接受对事件的超自然解释了。

潘霍华坚持认为，不管怎样，教会传统的对教义的辩护法是不高明的；她不能把宣讲福音和邀请人们信仰基督，停留在一个消极的前提上；即建立在“人类若离开经常

不断地向上主呼吁求助,是无力来管理自己的日常事务的”这一前提上。天主存在于我们生活的中心,而不是缩在一边,只当我们感到无能为力时,才去发现祂。确实,天主是“超越在我们的生命之中”的。在当今时代,教会的迫切任务和面临的挑战,就是要使自己成为天主以受苦仆人的形象临在于我们生活之中的楷模,并以教会所有的资源、力量来帮助和服侍那些有需求的人。

潘霍华虽是一位路德派教徒,但他的思想却对天主教徒具有极大的号召力。这并不令人感到惊奇。潘霍华的神学探讨方法既是圣事性的,又是中保性的。天主圣事性地临在于世界,特别临在于有需求的邻人之间;而我们就是在此世蒙召来度服务生涯的。

六十年代的初、中期,潘霍华这种直截了当的见识为许多新教教徒和新教神学家们所采纳。这些神学家包括英国圣公会的主教、神学家约翰·罗宾逊(John A. T. Robinson)、美国浸礼会的神学家哈里·考克斯(Harvey Cox),以及其他被称为“上帝之死”(death-of-God)派的新教神学家们。尽管他们每人的风格各异,结论也往往不同,但这些年轻一代的神学家们都以潘霍华思想中一个不寻常的见识为自己的出发点,即世界已发生了戏剧性的变化,人们不再对神以及超自然秩序的存在视为当然(也许,人们从未视之为当然过)。总之,在宗教信仰与成为教会或会堂正式成员之间,并不一定要有必然的联系。罗宾逊主教在其1963年出版的畅销书《诚实待主》(*Honest to God*)中,详尽地分析了这一点。考克斯亦在1965年发表

了一部类似的成功作品《尘世》(*The Secular City*)。在“上帝之死”派神学家所发表的众多文章、书籍中,最具影响的要算1966年出版的托马斯·奥尔蒂泽(Thomas Altizer)的《基督徒无神论的福音》(*The Gospel of Christian Atheism*)。

这些作者都一致赞同现代神学应转向以尘世为主旨。教会既非凌驾于尘世之上,亦非处身其外;而是在此世界之中,并为之服务。基督不是简单地仅是天主取了人形,从而与我们人类所关注的相去甚远;基督就是一个“为他人的”。对罗宾逊、考克斯等人来说,这并非对天主或精神界的否定,而是采用一种新的方法来思考和谈论天主,用一种新的途径来理解教会的使命,以及给基督徒的存在以一种全新的风格。但对“上帝之死”团体中的神学家来说,这种思潮则意味着对神的否定,对教会的摒弃;并去致力发展一种完全独立于基督是救主的传统信仰之外的人文主义。

罗宾逊—考克斯的探索战胜了“上帝之死”派的想法。基督、教会以及基督教伦理道德的神学应根据人类状况的转变而加以重铸,应强调耶稣人性的一面,强调教会的服务功能,以及强调基督徒存在的自由性和社会责任感。

但是,罗宾逊—考克斯的探究,没能在其他各领域里盛行起来。六十年代后期出现了社会和政治混乱,在美国最为典型的例子就是反越战运动以及约翰逊总统为改革国内经济而掀起的“大社会”运动的失败;基督教行动主义内约有四分之一的成员便转向基督教禁欲派。这是从介

入于社会和政治运动中的一次大撤退,继而转移到一些新的灵修活动中去。一个显著的例子便是天主教神恩运动的复兴。此一运动始于梵二会议之后,是一个以圣经为根基,以天主圣神的功能为活力的神恩运动。他们用这种方法来更好地表达和体验教会是一个祈祷的团体。

至七十年代中期,神学思潮的钟摆再一次开始晃动;这次的运动与中心接近了。神学不再呈现出非此即彼的模式,而更多地建立在既此亦彼的基础上。耶稣基督确实是一位真正的完人,全心致力于这人世间的苍桑;但祂的人性以及祂的介入于世界,为我们深具意义的原因,首先就因为祂是天主子,是历史的主宰。教会确实是蒙召成为服侍众人的团体,但她的服务深具意义的原因,首先就因为她是基督的身体。基督徒的存在确实是追求自由和承担社会责任的生命历程,但是这一自由是由圣神所赋予,其承担的责任亦是为了天主王国的来临;基督徒通过改变普世,使之充满天主的爱和正义,以达致最终大统一的实现。

到了八十年代,宗教思潮的钟摆又一次改变位置。这次则回到了个人主义,强调自我实现和自力更生。这一现象的出现,可能与同一时期在欧美所出现的政治趋于保守的右派执政有关:1979年,撒切尔夫人出任英国首相;1980年里根当选为美国总统。罗伯特·贝拉(Robert Bellah)的《心的习性》(*Habits of the Heart*, 1985)令人信服地描述了当时新的宗教情愫。当然,这种周期性的摆动也并不是如此单一和毫无区别。就在这同一时期,神学界

也出现了对多元文化和不同性别的研究,特别对第三世界和生态危机等问题加以了关注,甚至到后来,由于过分强调这些问题,抱怨声四起,反对把神学和政治的“正确标准”强加于人。

尽管神学界对多元文化、全球主义、男女平等、生态环境等的关注一直持续到九十年代(这种趋势可从美国天主教神学学会、美国宗教研究所,以及加拿大、英国、法国、爱尔兰、澳大利亚、新西兰等国的类似机构的年会项目中,略知一二),但神学仍集中在其基本的信条和伦理问题的研究上(如天主的奥迹、罪与恩宠、救赎、教会、基督宗教的伦理道德以及灵修等问题)。新的综合性的神学辞典和百科全书开始陆续出版(如《天主教百科全书》, *Encyclopedia of Catholicism* 和《新神学辞典》, *The New Dictionary of Theology*, 1987), 神学论文被收集成册(如《系统神学: 罗马天主教的观点》, *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 1991), 以及出版了《天主教教理》(*The Catechism of the Catholic Church*, 英文版, 1994)。

现代社会中的教会

社会学家们对现代化进程各抒己见。有些人认为现代化进程通常是在不顾教会及其他宗教组织的反对和抵制中发生的;另一些少数派则主张基督宗教信仰正是科技革命成功的推动力。前者的阐述可追溯到塔尔科特·帕

森斯(Talcott Parsons)及他的追随者;后者的观点则源于安德鲁·格里利(Andrew Greeley),并在某种程度上又受了哈里·考克斯的影响。

帕森斯注意到一些竞争机构(诸如政府机关、商业组织、大学等),与教会、家庭同时发展。在原先的家庭为单位的生产与经济功能转移到新的商业团体中去的同时,教会把自己在律法、经济和福利事业上的许多地位让给了新兴的国家官方机构。对此,持反面意见的另一派社会学家,如格里利,则声称,正是基督宗教所特有的信念,才导致了以下的结局;即科学并非仅为获取知识,但同时也是为了付诸于行动;人类历史并非仅是循环轮转,它更是一个进程;宇宙的存在是有目的的,因此也是可以了解的;世界是天主临在的一件圣事,我们蒙天主召叫与祂合作,共同完成祂对世界的神圣计划。

哈里·考克斯在《尘世》中阐述了相似的观点。世俗化的进程之一,便是人们面对自身的问题时,不再一一求助于宗教的解答,而倾向于接纳人们为每天生活的质量所应承担的责任。但世俗化与福音教导并不相悖;恰恰相反,圣经本身的历史感也要求其具有现世性。圣经就是以天主命令亚当厄娃给伊甸园里的各种动物命名(创 2:19~20)而拉开帷幕。不幸的是,人类经常在责任面前退缩,这亦可追溯到伊甸园的故事;从亚当厄娃听任一条蛇操纵他们行为的那一刻起(创 3:1~7),人们就逃避承担责任。

尽管社会家们对现代化进程各抒己见,我们仍可以清晰地看到,世界在过去几个世纪里经历了前所未有的变

化,而在近几十年中,这个变化速度更为加剧。此外,科技的进步,即使不说是决定性地,至少也是强有力地为现代化作出了贡献,这是有目共睹的。至于科技究竟是在回击教会和基督信仰中才发展起来的,还是由于教会和基督信仰,或在受到教会和基督信仰的激励下才发展起来的,那还有待于讨论。

正如我们所见,科技革命的主要产物是物质的增长和教育的进步,这些进步又受到了交通和通讯手段发达的支持;而所有这一切反过来又强调了人类存在应有的样式,这一样式可能在所谓的现代社会出现之前,并未被人们充分认识。换言之,我们是先存于对话中的一群人,我们要通过对话来定义我们是人,我们是通过对话而成长、成熟起来的一群人。通过对话,我们逐渐意识到人与人之间的相互依存性,也只有通过对这一相互依赖的新的认知,我们才会逐步感到自己肩负着对整个人类的大团结所应承担的责任。

不管现代化的起因为何,教会无需感到遭受它的威胁,因为社会现代化的进程只是进一步肯定了基督和教会的一贯教导:全人类——无论其民族、种族、性别或经济状况如何——同是兄弟姐妹,都是天上唯一造物主的孩子,都蒙主召叫相亲相爱,如同天主爱了我们一样(参见若15:9~17;若一4:7~21)。现代化已向我们揭示:我们不是,也不可能,孤单地生活;只有在对话和相互支持中互相敞开心灵,我们才成为真正的人。不幸的是,人们更多的是违背这个原则而不是实践这个原则。

梵二大公会议在《牧职宪章》中，恰如其分地将现代化所带来的危机视作教会发展的一个特殊机遇。宪章中写道，当我们面临着这样的发展时，越来越多的人带着前所未有的尖锐性和紧迫感，对生命的意义提出最基本的质疑：“人究竟是什么？痛苦、罪恶及死亡的意义何在？何以人类作出了这么多进步之后，它们仍然存在？人类在付出偌大代价之后所获至的胜利，何益之有？人对社会可以作出什么贡献？又可以对它期待些什么？尘世生命完结之后，继之而来的又将是什么？”(n. 10)

基要主义

但并非所有的人都以积极，甚至乐观的态度来看待大公会议的牧职宪章《喜乐与期望》。现代化最强硬的对手是基要主义(亦称：原教旨主义 Fundamentalism)，其追随者既有天主教徒，也有新教徒，还有非基督徒。

对世界范围内的基要主义作广泛研究的两位学者是马丁·马蒂(Martin E. Marty)和 R. 斯科特·阿普尔比(R. Scott Appleby)。他们在其书《光荣与威能：基要主义者对现代世界的挑战》(*The Glory and the Power: The Fundamentalist Challenge to the Modern World*, 1992, p. 10)中指出，宗教的基要主义运动以一种直接而自觉的方法来反抗现代化。这并非说基要主义者摒弃所有现代化的产物；实际上，他们充分利用了现代化在交通、通讯、医学等领域内的杰出成就。但他们极力抵制伴随着这些

进步而来的价值观。在他们所反对的价值观中,其一为理性的优越性:他们不能容忍理性代替启示而成为获取知识的手段。其二为自由的优越性:他们也不能同意在思想和行为上,以自由意愿来取代遵奉统一的意念。

直到十九世纪末、二十世纪初,现代化才渗透到各个宗教团体中,继之,基要主义作为一股较大的势力在教会内涌现出来。它首先出现于基督新教中,其后在天主教会内,最终在犹太教、伊斯兰教、印度教,以及其他非基督宗教的宗教团体中涌现出来。基要主义者视宗教团体中的现代派为外部世界的世俗现代主义可怕疾病的携带者;而且,他们认为宗教团体中的现代派要比世俗社会中的现代主义更危险,因为,前者可以从宗教内部控制团体的发展方向和实践活动。

基要主义者与宗教保守主义者之间是有所不同的。后者乐意同现代化保持一定的距离,恪守传统教导并以身实践,而基要主义者固执己见、奋力反击。马蒂和阿普尔比评论说:“这是他们的标志,他们想要收复那些自以为是被现代主义从他们手中夺去的土地,想要恢复已被宣称为陈旧和安全的方法,想要把它们从一个正在失落的世界里拯救出来。基要主义者将不遗余力地在他们所限定的世界里担保他们自己的未来”(p. 17)。

这种重建世界的努力,需要有充满神恩和具权威性的领导成员,但同时还需要有纪律严明的核心成员,以及一群具有同感的团体成员。全体成员都要遵循一套严格的社会道德规范,使他们自己与非信徒以及信徒中的折中派

区分开来。基要主义者设置边界,对他们的敌手起名并作调查,招兵买马,并经常仿效他们所反对的权力行为。换句话说,“基要主义其实是信徒的一种宗教方式,是显示他们自身的一种策略;一群受到困惑的信徒企图通过它来保持自己那与众不同的团体身份”(p. 34)。

多明我会神父汤姆·奥美拉(Thomas O'Meara)在他的著作《基要主义:天主教的一种观点》(*Fundamentalism: A Catholic Perspective*, 1990)中,对天主教基要主义作了详尽的描述与批判。他认为天主教基要主义是天主教价值的一种败坏,特别是圣事性的一种败坏。他们把世界看成是罪恶的、危险的,却忘了天主是世界的创造者、救赎者和圣化者。它将天主恩宠表现的形式局限在一些非凡的,甚至是特异的人身上,而忘了天主正临在于普通人之中,临在于日常的生活环境之中。它将天主的恩宠只局限于接近一小撮被拣选的人——在一大群非正义的人群中的少数精英身上,而忘了天主愿意人人得救,在耶稣基督的救赎工程中,祂已为所有的人赢得了救恩(参见该书 pp. 80-93)。

天主教基要主义有两种形式:圣经派和教义派。与新教圣经基要派一样,天主教圣经基要派在诠释圣经时,采用“字面上的”和有选择的方法来诠释;只是天主教依据的关键字句与新教有所不同。天主教圣经基要派采用“你是伯多禄……”(玛 16:18~19)来作为解读圣经中其他一切文字的棱镜。天主教教义基要派在阐明教会官方教导时,亦用“字面上的”(即不考虑其历史背景)和有选择性的方

法加以阐述。和世界上其他的基要主义者相同,天主教基要主义亦倾向于好斗风格,对教会“内部的敌人”比外部的非信徒,更充满敌意。

《牧职宪章》敦促我们应持有一种不同的态度。教会应“以福音神光照耀整个世界,并将所有的人,不分国籍、种族及文化,团结于一个圣神内”为其使命,要求教会内部的人们“互相器重、尊敬及亲睦,并承认一切合法的差异”。这一使命对全体成员施加了需要进行对话的影响。“团结信友们的锁链,远较分裂他们的动机,更为坚强。在必要的事上应有统一,在怀疑的事上应有自由,在一切事上应有爱德”(n. 92)。

内容概要

1. 天主教会在梵二大公会议的《论教会在现代世界牧职宪章》文献中,第一次以官方形式表达了教会对现代化认识的积极姿态;以此相对的可参阅教宗庇护九世对现代化持强烈否定态度的《谬误纲要》(*Syllabus of Errors*, 1864)。该文献也以其拉丁文开头两词所命名的《喜乐与期望》而闻名。

2. 该文献的意义,首先见于其题目:教会“在现代世界中”,而非教会“和”现代世界。教会既不反对世界,也不与它分道扬镳;教会的世界中,世界在教会中。

3. 第二,该文献的意义在于以积极姿态强调“时代的征兆”,即天主通过那些历史事件仍在不断地与我们交谈,

并在整个创造过程中召唤我们为了天主爱和正义的王权而作出回应。

4. 第三,该文献的意义在于其所采用的天主教独特的探讨方式:比起辩证对立的方式(强调天主与人类之间的相异点),天主教更多采用类比方式(强调天主与人类之间的相似点)和“批判性的关联法”(用一种批判的方式来考虑福音讯息和世界之间的相互关系;此世界并非其它,而是要接受福音的传播并实践之的世界)。

5. 教会生活在其中的世界以及教会为之而存在的世界是一个深奥而迅速变化的世界。这个变化最明显处是世界人口的成倍增长,以及交通和通讯手段的不断提高。

6. 科学(用来理解事物如何运作)和技术(把科学应用到实际问题)使得交通和通讯的进步成为可能。其主要产物是物质的增长和教育的进步。前者把我们从为了获取必需的生活资源而辛苦劳作中解放出来,后者拓展了我们对必须接受的事物和其本来面目的视野。两者都帮助我们提高了对种族、性别平等以及全球范围内的相互依赖的意识。

7. 物质和教育的进步并非纯粹为幸事。物质的进步引发了核武器扩散、战争、污染、各种生态环境的破坏、由食品所引起的健康危害,以及各种形式的罪行等。

8. 现代化也对宗教,尤其对基督宗教产生了强烈的影响。从积极的一面看,它使得宗教逐渐清除了幻术和迷信色彩;从消极的一面看,许多人放弃了宗教实践。以前人们用宗教原则来解决问题,现在取而代之的是人们采用理

性和科学的解释。

9. 基督宗教神学在六十年代中期通过强调基督信仰的世俗或在世性的一面,对“进入了新时代的世界”(潘霍华)作出回应。耶稣是一个“为他人的人”,教会是一个服务的团体,基督徒的一生应是自由和担负社会责任的一生。

10. 六十年代末期和七十年代初期,基督宗教的活动转向外部,且迅速发展。这股新的宗教情愫(例如,天主教以神恩运动为代表)强调建立在以圣经和对圣神不可动摇的信心为基础上的自发祈祷。

11. 然而,到七十年代中期,钟摆晃回到原点。基督宗教活动家逐渐认识到祈祷和其他传统的灵修价值及实践的必要性,同时,神恩运动等更趋向于承认在生活和教会使命中,社会正义的持久重要性。

12. 八十年代,钟摆再一次晃动,这次指向个人主义,(如罗伯特·贝拉在《心的习性》中所阐述的),它与在北美和欧洲所出现的在政治上的右翼保守派并驾齐驱。与此同时,基督宗教神学开始关注多元文化、全球主义、生态环境以及种族和性别差异等方面的研究。提倡男女平等运动对多元文化、全球主义等产生了尤为显著的冲击力。

13. 九十年代和七十年代一样,钟摆再次回到了中心,并带来了以词典、百科全书、汇编和教理问答等为形式的新的综合性的成果;同时,仍继续强调对多元文化、全球主义等的关注。

14. 现代化进程的发生究竟是由于对教会及其信仰无

视或反叛而产生,亦或是由于受教会及其信仰的影响而造成,这些是社会学家们争论的主题。但不管是由哪种原因引起,教会在对待现代化问题上,基本上采取了积极的,但并非不加以鉴别的态度;这可从大公会议的《论教会在现代世界牧职宪章》中看出。

15. 基要主义是现代化最强硬的对手。作为一种普遍现象,它在天主教和新教里都有属于自己的表达形式。天主教方面有圣经基要派和教义基要派。它们强调的是真理只有一个,并且理解和表达真理的方法只有一个。相比之下,大公会议赞同通过对话来支持和丰富多元化。

第二章

对人存在的认知

我们是谁？

我们生活在一个高速发展且有实质性变化的时代。有些人相信,这些变化总的来说是有益于人类团体的;可另有些人认为人类深受这些变化之害,甚至有人认为此伤害是毁灭性的。双方的观点都基于各自对“成为一个人,这到底是什么意思?”这个问题的理解上(但往往,他们又不能明确阐明之)。毕竟,若一个人要对是什么促进了人类的进步拥有自己的见解,则他(她)首先得对人类需要的是什么有自己的观点,并能根据他(她)对人及人类赖以生存的大家庭的基本结构和目的意图的感知来区分这些需求。类似的,若一个人要对是什么阻碍了人类的进步拥有自己的见解,则他(她)首先得对是什么使我们成为人以及是什么东西可能会对整个人类造成威胁有一些预见。

人类学(Anthroplogy)像一把大伞,涵盖了我们用之来领会科学和各学科所提出的,并尝试用来回答“我们是

谁”此类问题的一切内容。人类学是我们用之来表达我们自身的一门学科。从词源学的概念来说,它的意思就是“对人类的研究”;更具体地说,它是对人类的来源,对人类在生理、社会和文化上的发展,以及对人类的行为举止作出科学的研究。人类学的问题之所以独特,是由于我们本身既是提问者,又是被质疑的对象;结果,我们的回答永远不会充足。这些解答只是引出了更多的问题,并尝试能进一步找到答案。

确实,如果有一天,我们真的能打破砂锅问到底,并能无保留地解答自身的所有疑问的话,那么,从那一刻起,我们也就不成为人了。但是,即使作出这样的一个结论,我们也不得不先对人的存在有所了解。隐藏在这个判断(即“如果我们能靠自己,最终和一劳永逸地回答所有的问题,我们就不成为人了。”)之中的是一种确信,确信人的自由和对未来的开放心态是人类状态所固有的特性。如果我们真正明白了是什么造就了今天的我们,是什么形成了我们今天的行为举止和思想方法的话,那么,每个人的思想和行为就会按照预定的程序,精确地达到自己的愿望和(或)预期的效果了。

这样的话,我们会根据自己的计算所显示出的情况,只与那些能和自己完全和谐共处的人结成终身伴侣。我们也可能只选择那些根据电子计算机得出的具有相似命运的人结交为朋友。我们还可能在职业上只与那些与我们一样能吃苦耐劳、高效率的人共同合作来增进和发展我们的事业。若是这样的话,不必担风险、没有进取机会,每

件事、每个人都被安置在固有的栅栏中了。

生命不再是我们所面对的奥迹，不再是对爱、信任、希望、惊讶的体验，也不再存有一丁点儿的焦虑和恐惧；不再有任何危机来促动人作出决策，也不再需要在相互竞争的不同对象中加以挑选；动机将不会有错地一目了然，规划也将以数学方法建立。我们的自由成了向证据低头哈腰的奴隶，或成为不合理的否定优秀和不可通融的专横者，（但即使这种非理性的展示也已经是通过计算和作过预见的了）。

未来将不再开放。我们对未来的了解将与我们对过去与现在的了解一样清晰可见。只有物质和自然界的失调（如疾病、饥荒、地震、台风等现象）才会破坏我们的精密计算。但即使是这些自然灾害，也将逐渐由人类来控制其发展的程度，而人的软弱、错误和缺乏远见应对这些灾难的形成负有首要责任。

这样的话，幽默甚至也将不复存在；因为幽默感本是源于我们有能力在同一事物上看出其所表现出的差异（事物的本身往往和它们表面所呈现出的大相径庭，从而引出人们的幽默感）。一位浮夸的将军，穿着毕挺的军服，挺胸凸肚，在大检阅时踩上了一块香蕉皮……一位在街坊邻里中称凶霸道的地头蛇，却为了一只蜘蛛吓得魂飞魄散……专横跋扈的守财奴到处自炫打赌必赢，却不料连十元押金也输得精光……其实，真正的差异可能并不存在。一切事物可能原本就如它们所表现出的那样，一个人的动机和心理终将暴露无遗。没一事情会或能使我们不加提防，但也没一事情会

或能使我们大吃一惊。正如一些哲学家所指出的，一笑了之往往是我们对疑窦隐秘满不在乎的一种表达，也是我们对未来泰然处之的潇洒态度。但若我们对任何事都了如指掌的话，则笑声将降低成为只是挖苦的嘲笑声。

不加细究的话，一些人也许会觉得这样一个完全由计算来调控的社会极具刺激性。但完全可以想像，大部分人一定会被这种思想搅得惊慌不安、丧魂落魄。但不管怎样，上述种种情况离当今世界还相去甚远。尽管现在试管婴儿已出现，电脑择偶盛行，还有各种变性行为和基因工程，但是，我们离乔治·奥威尔(George Orwell)在幻想小说《1984》(*Nineteen Eighty-Four*, 1949)中所描述的那种计算机化的世界，毕竟还有一段距离。在此期间，我们每一个人还得继续靠自己所拥有的来创造，作出带有风险的决定，把自己交托在那些我们永远也不能确定是否可以完全彻底加以信任的人的手中。

就像德国哲学家尼采指出的那样，我们还仅是一个“缺乏决断力的动物”。我们可以回顾历史，看看我们当初曾利用自己的自由意愿来推断出我们真是谁，我们的动机和行为是什么时，所采用过的方法。由于这一历史还没有结束，因此我们对自身的理解也永远是不明确的，须作不断修正。又由于这一历史是多彩多姿的，因此我们要认识自己，就只能从多广角去研究：从生物学、伦理学、社会学、经济学、政治学、心理学、文学、哲学和神学的角度去加以探讨。

本章的余下部分将从上述学科中的某些学科着手，出

发研究有关人存在的一系列问题。鉴于本书的性质特点，我们的介绍主要还是集中在神学和教义的探讨上。

对以下的内容作一个全面概括的描述，旨在为理解和评估本章结尾部分及第三章中有关神学和信理内容时，提供一些更为广泛的资料。尽管我们并不排外，但在这儿，我们特别对弗洛伊德、马克思和尼采的观点感兴趣。他们的“怀疑阐释法”给文艺复兴运动时的人文意识和人类生存状况提出了挑战：弗洛伊德揭示了无意识对人类行为的推动作用，马克思揭示了社会经济力对社会变化的推动力量，尼采则揭示了意志力可用来成为完成文化造诣的推动力（见大卫·崔西的著作《类比想像》*The Analogical Imagination*, pp. 346-351）。我们这一时代男女平等意识的涌现也起了同样重要的作用。它对我们人类团体中传统的男女之间关系之设定，起了带头的挑战作用；并对社会和教会中对于人的尊严、平等以及女性起的作用等问题，也提出了严峻的挑战。

众说纷纭

毫无疑问，以下仅是对众多学说的一个极其概括的俯瞰，若要阐述我们所提到的每个领域及其它们的主要贡献的话，那非有长篇专著不能达意。但那样的工作既非本著之目的，亦超越了本书之限度。此外，由于篇幅所限，亦有许多相关领域在本篇的概述中无法涉及，比如艺术领域中

的文学、戏剧、电影、音乐、绘画、雕塑等等。在那些领域中,或通过那些领域也刻划和表达了对人类存在的认识。若有可能,每一样都值得给予特别的与有区别的关注。在此仅举一例,当我们一提到文学,人们马上会想到格雷厄姆·格林(Graham Greene),弗兰纳里·奥康纳(Flannery O'Connor),玛丽·戈登(Mary Gordon),沃克·珀西(Walker Percy),弗朗索瓦·莫里亚克(François Mauriac),乔治·贝纳诺斯(Georges Bernanos),阿瑟·凯斯特勒(Arthur Koestler),伊尼亚齐奥·西洛内(Ignazio Silone),弗朗兹·卡夫卡(Franz Kafka),詹姆斯·乔伊斯(James Joyce),约翰·斯坦贝克(John Steinbeck),T. S. 艾略特(T. S. Eliot)等现代作家,以及那些如雷贯耳的经典作家如莎士比亚(Shakespeare)、弥尔顿(Milton)、杜斯妥也夫斯基(Dostoevsky)、托尔斯泰(Tolstoy)等等。这一长串名字还仅仅触及了小说、文学作品领域,还没有提到电影、音乐、绘画、雕塑呢。在此留下许多空白,让读者自己去填满吧!

自然科学

许多世纪以来,人类对自身的理解基本上是遵循古希腊天文学家托勒密(Ptolemy)的世界观(Ptolemaic world view),即地球是整个宇宙的中心,而我们人类由于天主的计划和意愿是万物的中心。随着哥白尼(Copernicus)革命性的太阳中心论的出现,太阳代替地球占据了宇宙的中

心位置,同时,我们人类也随之被推向了宇宙秩序的边缘。不过,在智力和智能上人类与其他受造物之间仍存在着巨大的界线,有关这点,人们还是坚信不移的。但到十九世纪中叶,这一信念也受到了考验。

达尔文(Charles Darwin, 1809—1882)

查尔斯·达尔文是位英国的生物学家。早年,他还是一位虔信的基督徒,接受如创世纪中所描述的那种观点:生物种类是天主创造的,它们的种类是固定的。但到1853年,达尔文在访问考察加拉帕斯群岛(Galápagos Archipelago, 位于厄瓜多尔西部)时注意到栖身于不同岛屿的所谓的不同种类,其实只存在着微小的差异。他的怀疑开始浮现了。他在对世界各地相隔遥远的动植物以及地质结构作了广泛观察和采集后,更进一步加深了自己的疑惑。他尝试性地给了一个结论:所有的物种皆起源于几种结构非常简单的生命形式,经过一个逐渐向上的演变过程而至今天的种种形式。他发展了自然选择法来阐明生物进化过程,特别用之阐明了物种适者生存的理论。他的这一发现都发表在他的《物种起源》(*The Origin of the Species*, 1859)一书中。

一开始,达尔文的学说受到了生物界同行的强烈反对。许多生物学家坚持认为直接观察到的现象必须符合通常定律。但不久,科学界的对手们在他于1871年出版的另一作品《人类的由来及性选择》(*The Descent of Man*

and Selection Relation to Sex)前甘拜下风。在该书中所收集的大量物种类及其强有力的证据的影响下,反对声不再四起。但此时,论战的战场完全转移到了新兴的对手——基督宗教领域里。

达尔文本人是一位为人相当谦虚朴实,不善于争辩的人。他那与教会、圣经为敌的公众形象并非全是由于他所提出的科学假设而形成;更多是由于另一位生物学家赫胥黎(T. H. Huxley, 1829-1895)的所作所为而造成。素有“达尔文的大炮”之称的赫胥黎热衷于用他自己的科学假设与神学家针锋相对。不过达尔文本人到晚年也与他所接受的传统信仰越离越远。最后,他曾总结说:“这整门学科是超越在人的智力范畴之外的……万物起源的奥秘非我们所能解释;对我来说,我应满足于仍为一个不可知论者。”

不管怎样,达尔文去世后,还是荣享国葬之殊荣,与艾萨克·牛顿为邻被安葬在威斯敏斯特圣堂的墓地中。威斯敏斯特和伦敦的圣保禄主教座堂,都为他举行了追思仪式。主礼者在讲道时给了达尔文很高的赞誉。到他过世的时候,许多基督徒逐渐对进化论有了新的认识,发现该理论与基督信仰并非完全的水火不相容。即使是极为保守的教廷亦没有将达尔文的任何著作列入禁书之名下。在教宗庇护九世的《谬误纲要》(1864)中,亦未提及进化论。对进化论的第一篇檄文出现在1909年出版的《天主教百科全书》中,但教会的关注主要基于科学领域而非神学领域。直到今天,只要达尔文的理论不是被用来解释自然

本性以及人类灵魂的起源,该理论仍被认为是合理的、但未被证实的科学假设。

对达尔文理论最直接的挑战并非来自神学的人类学领域,而是来自圣经的研究派。进化论与圣经文学所阐述的创世描写以及对“公认”的人类历史的长短进程发生了抵触。但即使在这点上,达尔文也并非唯一的或主要的“正统信仰的敌人”。在达尔文发表《物种起源》之前,地质学家詹姆斯·赫顿(James Hutton, 1726—1797)就于1759年发表了《地球论》(*Theory of the Earth*)这本书了。另一位地质学家查尔斯·赖尔(Charles Lyell, 1797—1875)亦发表了《地质学原理》(*Principles of Geology*)一书。这两部著作都指出地球的年令要比圣经文学上所假设的年岁大得多。

不管怎样,达尔文对基督教会对他理论的早期支持(例如,生物学家,新入教的天主教徒圣乔治·杰克逊·米瓦特,St. George Jackson Mivart,于1871年所写的著作《论物种起源》, *On the Genesis of Species*)并不以为然。这些基督宗教中的进化论支持者在阅读达尔文的理论时往往留下了太多的空间来归诸于神的干预和对整个进化过程的操纵。这些所谓的“神授进化论者”坚持,如果自然选择确实发生的话,那么一定存在一个全知全能的个体在后面指导整个选择的过程。

但在基督宗教学术界和学者圈之外,却是另一番景象。大部分英语国家中的天主教徒此时还没有机会接触到我们在前一章中所描述的那种全民教育的极大进步。天主教会

对欧洲大陆的学术研究的新发展以及对天主教内部所涌现出的现代思潮仍满腹狐疑。虽然那时基要主义还只在新教中呈现,但在天主教会团体中亦处处可见基要主义的迹象(只是还没有冠以“基要主义”的名号而已)。

因此,在二十世纪二十年代,新教内发动了一场反对达尔文主义的公开论战。其中最具戏剧性的例子便是田纳西州德屯市发生的所谓斯科普斯审案(Scopes trial, 1925)。此案中针锋相对的双方是持不可知论的辩护律师克拉伦斯·达罗(Clarence Darrow),与基要主义者、曾是总统候选人的克利斯琴·威廉·詹宁斯·布莱恩(Christian William Jennings Bryan),他在本案中作为检察官的助手。该案件指控一位公立学校的教师约翰·斯科普斯(John Scopes)在课堂上讲述进化论。审判结果,斯科普斯被判有罪;但之后不久又以技术性问题的名义而被释放。1967年,该法律亦被废除了。

一方面我们不应过分看重这宗所谓的“猴子案例”,正如在前一章末尾所指出的那样,基要主义所涉及的领域远远超过反对达尔文的进化论这一范畴。这是一场反对现代化对“传统的”基督价值进行“攻击”而作出的反应。但另一方面,在美国以“科学创造论”的形式出现的反进化论仍被新教基要派列为应优先考虑的教育项目。事实上,这样的新教徒已被指控带头作为当地学校部门和其他政府部门的“幕后策划者”。他们怀着不可公开的意图,希望在学校内教授科学创造论与教授进化论一样,能取得同等地位。

不幸的是,这种种事件给人们留下了一个印象,以为

不选择讲述达尔文的进化论,就只能赞同基要主义者所提出的创世论的观点。这种设想正好与天主教方面某些表面上的支持相吻合,特别是由于教宗庇护十二世发表的《人类》通谕(*Humani Generis*, 1950)。教宗在这篇通谕中公开反对人类祖先的多偶性,而赞同单偶性(即全人类出自于同一原祖父母亚当与厄娃)。

通谕宣讲,“达尔文的观点没一处可以明显地与教会训导当局在阐明原罪时所发表的文件以及所启示的真理来源相合拍。教会的教导是,原罪确实是由亚当这一个人所引发出的,并且代代相传,因此,每一个人也就带有了原罪”(n. 66)。但同时,通谕允许发展一种有条件限制的“适度进化论”。“不论是反对进化论或赞同进化论的各方,都必须严格地、有节制地、有分寸地对进化论进行全盘考察和判断。所有的进化观都要准备好服从教会的判决,因为基督把权威性地诠释圣经和捍卫信理的使命交给了教会”(n. 64)。因此,教会官方立场就是:任何对人类起源的科学阐述以及对人类种源的发展过程,只要不把天主在创世过程中,特别不把天主在人类灵魂创造过程中所起的作用排除在外的话,都是能接受的。

无论科学最终如何评论达尔文的进化和自然选择的理论,我们都不能随随便便地对他工作的重要性作过分的评价。任何一个人在对人生存的意义进行严肃反思时,不能再把我们中的任何一人看作是生活在环境和宇宙的真空中。我们并不是游魂。我们是有形体的受造物,在物质上与其他受造物,特别与其他生物紧密相连。人的理性确

实可以使我们在现实世界中与其他受造物处在本质上相异的层次上。但同样的,人的愿望、想像、情感、性欲、善感以及血肉之躯也都使我们处在了与它们不同的层次上。

在此期间,也有些自然科学家把达尔文的见解作为自己逻辑上的极端项而用于自己的研究。比如哈佛大学的社会生物学家爱德华·欧·威尔逊(Edward O. Wilson, 1929—)便主张“人的基因束缚了其文化,尽管此束缚可以非常松弛,但不可避免的是,人的价值观终将被人的基因所造成的影响所抑制”。威尔逊认为自然本性随从的第一条“诫命”就是做有利于基因需求之事。在他两部主要著作《社会生物学:新的综合》(*Sociobiology: The New Synthesis*, 1975)和《论人之自然本性》(*On Human Nature*, 1978)中,他提出的主题是人的侵犯行为、性的区别、宗教的冲动,甚至利他主义都以自然选择的产物作其生理基础。(亦可参见其另一部著作《生命之多样性》, *The Diversity of Life*, 1992)。但与其他的社会生物学家不同之处是,威尔逊并没有为战争和父权的统治优势作辩护,以为它们也是由生物基因所带来的必然结果。相反,我们已目击了在人类行为中只有极小一部分可能是由于基因的缘故而造成的。人的文化行为,无论是增强或阻碍这些基因潜能,其实只代表了可能发生的行为中的片断而已。

劳伦斯(Konrad Lorenz)

康拉德·劳伦斯是奥地利一位行为学家(行为学是生

物学的一个分枝,专门研究生物的行为特性),他追寻的一条道路与达尔文所追求的很相似。从童年时代起,他就开始观察并记录水禽的生活。他注意到环境对水禽的行为造成很大影响。他的基本观点发表在《行为的进化与改变》(*The Evolution and Modification of Behavior*, 1965)中。但他的成名作该是《论侵犯行为》(*On Aggression*, 1966)。虽然劳伦斯认识到环境对某些行为会造成影响(关于这一观点的极端形式由心理学家 B. F. 斯金纳, B. F. Skinner, 1904-1990, 所提出),但同时他也认为,其他的一些行为是由于人的基因造成的,即是“天生”的。当然,环境因素对天生就存在的内在因素提供了一个发展的温床。但想要改变一个人的行为仅靠改变环境是远远不够的。因此,他竭力反对那些主张罪行应由社会环境而非由犯罪者本人来负主要责任的这派人的观点。

每个人都具有他所称之的非理性的价值观。他说,单是这种价值观本身就可以防止人类文明的退化;因为在这种情况下,我们已经设法处理了在人类进化过程中排除其他选择的因素。人类的爱就是包含在这种所谓的非理性的价值观之中。劳伦斯提出,由于十足的商业化而引起的色情泛滥,至少就像通过传媒而引起的极度暴力一样,危害着人类。人们高级情感的毁灭,真诚爱情的消失,比之暴力行为可能更难以使我们的文化幸存下来(参见《人性的消逝》, *The Waning of Humaneness*, 1987)。

因此,劳伦斯对许多通俗作品(如罗伯特·阿德雷, Robert Ardrey, 的《地域规则》, *The Territorial Imperat-*

ive, 1966)中所表现出的观点兴趣不大,而对戴斯蒙德·莫里斯(Desmond Morris)的《裸体的类人猿》(*The Naked Ape*, 1967)更是不屑一顾。他认为后者在对待文化现象时,仿佛它与生物现象全然无关。他认为若人一定要被称为类人猿的话,至少应称他们为“文化类人猿”或是“类人猿的理想胎儿”。人类是否裸体是无所谓的,我们浑身是毛又有什么关系?我们同样能成为人。

艾斯利(Loren Eiseley)

仍有一些自然科学家对人类的存在持完全严酷和悲观的态度。人类学家洛伦·艾斯利就是其中之一。他在1960年出版的《时光苍穹》(*The Firmament of Time*)一书中,对人类进化的描述完全是另一番情景。人类的进化过程仿佛是一场自然灾害,淹没了古代的自然之音。在一些不和谐的声调中,它们不再显出自然之美,却松松垮垮猛击世界之心;它们毫无计划,像恶魔般到处窜逃;从自然中,它们可能被喷射出来,并在最后反对其主人的巨人游戏中争斗不息。

社会科学

弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)

以上所述的自然科学家们感兴趣的是人的行为与外

部世界的相互关联的问题,而心理学家更关注人的行为与他(她)的内心世界之间的联系。但即使是这种说法也不得不有所保留。它可能与现代心理学鼻祖弗洛伊德所定的标准较为适应,而与追随弗氏学说并(或)自成一派的后期心理学家们,比如卡尔·荣格(Carl Jung, 1875-1961)和艾利克·弗洛姆(Erich Fromm, 1900-1980)的理论相比,就少有关联了。

和达尔文一样,弗洛伊德对人类存在状况的新发现也是来自于他对现实的直接观察。达尔文考察了人之外的生物体,而弗氏则考察人类自身。弗洛伊德得出的结论为,人的行为是由人的无意识(也称潜意识)和动机所构成。而这些潜在因子又与人的性欲有着千丝万缕的联系。一方面,我们的精神生活存在于内心对权力和性满足的挣扎之中;而另一方面,心理与社会的约束又阻挠我们的欲念得以实现。《梦的解析》(*The Interpretation of Dreams*, 1900)是弗洛伊德最早的,也可能是最体现他思想的一部著作。在该书中,他提出了欲望得到满足的原则、俄狄浦斯的复杂性*、婴幼儿时的生活对成人期所产生的影响等。

在他那个时代,因受到机械唯物主义思想的强烈影响,弗洛伊德的基本理论显得非常数量化。他甚至认为人类文化也是一数量级的活动;在其内,文明或多或少由人本能压抑的强度或程度所决定。但是,弗洛伊德并不是一

* 译注:俄狄浦斯是底比斯王子,曾解了怪物斯芬克斯的谜,后误杀父亲并娶母亲,发觉后自刺双目,流浪而死。

位生物决定论者。他认为在人类历史中,若不选择文明也就不会有神经病症(而这样的人与动物相差无几);要不然就得选择充塞着压抑的文明,而这样选择的结果必然承继了神经病症。他看待压抑的整个进程乃是人类社会发展的必然产物。不幸的是,弗洛伊德忽视了十九世纪末及二十世纪初的许多重要社会学家的作品,其中包括卡尔·马克思、埃米尔·涂尔干(Emile Durkheim, 1858-1917),和马克斯·韦伯(Max Weber)的著作。尽管第一次世界大战给了他相当大的震撼,他对人性的看法也显而易见地变得越来越悲观和缺少理性,但他仍保持着自己最初对心理与生理上的兴趣。

弗洛伊德也不是一个心理决定论者。正好相反,他尝试把我们从那些隐藏着的、直接导致我们行为的心理控制力量中解放出来。他希望通过让人意识到有一种无意识的力量不断在人的心理工作着的这种治疗法,来帮助人们改变动机和行为。若他是一位心理决定论者的话,他就不会对这种治疗抱太大希望了。

毫无疑问,在宗教圈里,弗洛伊德的头上总笼罩着一大片乌云。对他来说,宗教是人的愿望得到满足的产物。高天上的天主取代了人世间的难免犯错且软弱无能的父亲。通过对宗教的皈依和信仰,人拖长了孩童进入到成人期的历程。因此,宗教使人永葆童心和天真烂漫之态,特别对那些犯了过错又获得宽恕的人来说,更是进入了如此状态。为此理由,宗教特别破坏了幻觉的样式。因为我们在区分现实以及我们所愿意的现实时,若这二者之间出现

了不同,宗教总是妨碍我们,使我们无法分清。

弗洛伊德对宗教的怀疑态度源自于他在生理学、神经学及医药学中所受到的训练。这三门学科都强调严格的客观性。弗氏认为,宗教鼓励并使人自我陶醉或自恋,它通过赋予它的追随者一种幻觉,让他们感到自己和一位全能全善的天主之间有一层特殊的关系,进而由于他们的德行而产生一种优越感。弗氏下结论说,信徒相信自己和一个全能的天主有着密不可分的联系,这阻碍而不是鼓励他们_们对现实产生新的认识。

尽管人们普遍认为弗洛伊德反对宗教信仰,但弗氏的作品,尤其他对宗教象征物所具力量的正确评价,得到了像保尔·田立克(又译蒂利希)(Paul Tillich, 1886—1965)等新教神学家的共鸣和接纳。田立克把弗洛伊德比作圣经里那些对信徒的盲目崇拜和对宗教领袖的权力作出无情抨击的先知(《存在的勇气》, *The Courage to Be*, 1952年发表)。但同时,田立克也批评了弗洛伊德的怀疑论调。换言之,田立克批评了弗氏所认为的“一旦宗教神话未发觉的含意被暴露出来,宗教信条的内容就必须让位给更为明朗化的自我心理理解”这种观点。

荣格(Carl Jung, 1875—1961)

弗洛伊德的同事卡尔·荣格对宗教的态度比弗氏要调和得多。是荣格率先介绍了个人无意识与集体无意识之间的区别。集体无意识源于人类的原始意象(原型)。

这些集体原初行为乃是由人类本身所决定。它在人们的梦境、想像、幻觉之中晓示于人,它亦在神话、宗教故事、民间传说,以及艺术作品中得以表达。结果,充满在人类历史中的许多图像都超过了它们原初的表达样式。这是集体经历的一种必然与深刻的表达。对于基督宗教来说,这种情况尤为真实,这是基督宗教丰富的象征体系。

由于荣格相信宗教是人类生活中一个永恒的幅度,因此,荣格的心理学说比弗氏的理论更为影响神学和宗教研究,特别对天主教的思想家产生了深远的影响。比如,多明我会士维克多·怀特(Victor White)在他的《天主与无意识》(*God and the Unconscious*, 1963 版)一书中,把荣格介绍给了广大宗教界读者。此外,还有一大批宗教研究专家对荣格的探究作了建设性的应用,例如,约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell),米尔恰·伊利亚德(Mircea Eliade),温迪·多尼加(Wendy Doniger)等。坎贝尔的代表作品有《千面英雄》(*The Hero with a Thousand Faces*, 1949)、《神话、梦境和宗教》(*Myths, Dreams, and Religion*, 1970)、《神话的威力》(*The Power of Myth*, 1988)、《神话的演变》(*The Transformation of Myths Through Time*, 1990)。伊利亚德的代表著作有《神圣与褻渎: 宗教的本质》(*The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 1959)。多尼加的作品有《妇女、阳性基因和其他神话怪兽》(*Women, Androgenes, and Other Mythical Beasts*, 1980)和《梦、幻觉和其他现实》(*Dreams, Illusion, and Other Realities*, 1984)。最后,艾拉·普罗柯夫(Ira Progoff)以及他

那风行一时的自我理解的日记体裁也使荣格的影响得到了进一步的扩大(参见他写的《深层心理学和现代人》, *Depth Psychology and Modern Man*, 1959;《荣格、同时性和人类的命运》, *Jung, Synchronicity, and Human Destiny*, 1973;《生命的研究: 通过强力日记法来体验创造性的生活》, *Life-Study: Experiencing Creative Lives by the Intensive Journal Method*, 1983)。

弗洛姆(Erich Fromm, 1900—1980)

艾利克·弗洛姆是一位德国的心理分析学者。他在学说上继承弗洛伊德的传统(事实上,弗洛姆常被称为新弗洛伊德派)的同时,亦自辟新径。他试图将弗洛伊德最重要的一些心理学探索从较为狭隘的欲望冲动理论中解放出来。与弗洛伊德不同的是,弗洛姆坚持认为大部分人的行为举止更多受控于他所处的文化环境,而非生物学的产物。文化造成了人们去与所生活的社会模式相适应;按照我们所能发现自我价值的社会的需要,而成为我们自己,并根据我们对这些社会需求的回应,我们可以成为一个或具有创造性的人,或成为一个机器般的人。

弗洛姆所谓的具有创造性的人,就是在社会中当他们创造自己在经济、感情和智力上的需求品时,相对也较独立于他人。这种人拥有自主的权力和自信的勇气。这是可靠性的真正意义。而另一方面,机器般的人愿意被人操纵、管理,忠诚地顺从控制人类行为的每一个信号。

很清楚,弗洛姆认为第二种人(机器般的人)更接近于人类群体的标准样式。我们确实是一个本性畸形的人,在这种状况下,我们体现的只是一种情况,即“只认识自身的一个活的有机体”。因此,我们就成了这样一种人,他们寻求答案来回答“为什么我要出生?为什么我要活着?”这些问题。但我们既可进步亦可退化。我们因自己的理智、爱情及与他人之间的友爱关系不断增进而得到进步;但我们也因只追求安全感而退化。根据弗洛姆的论断,尽管在人类团体中存在着像教宗若望二十三世这样的深受世人爱戴的伟大人物,他们仍在不断鼓励和提醒我们积聚力量;但我们却仿佛失去了战斗力。(参见他的《爱的艺术》, *Art of Loving*, 1963, 和《为了生命之爱》, *For the Love of Life*, 1985)。

马克思(Karl Marx, 1818—1883)

众所周知,卡尔·马克思乃集社会学家、经济学家,以及政治理论家于一身。其最具声望的著作是《资本论》(1867)和《共产党宣言》(1847)。与达尔文相似,马克思也认为人必须在和其周围事物的关系中,才能得以定义。对于达尔文来说,人类乃是宏大的自然界的一部分,而对马克思来说,人类则是宏大的社会界的一部分。“世界上人的本质并不是抽象的,内在于每个分离的个体,”他写道,“事实上,它是社会关系的总和。”与弗洛伊德相似,马克思认为人的问题皆可以追溯到“异化”所造成的冲突中。

对弗氏来说,这种异化是人与真实自我之间的离异;而对马克思来说,这种异化是人与他(她)的劳动产品(成果)之间的分离,进而导致人与工业社会以及社会其他成员之间的离异。通过我们对自我生活的表达方法,我们有别于动物世界,即通过我们的工作、各种活动、对环境的改变,特别通过我们所展示出的自己所特有的生存方法,而有别于动物世界。

马克思认为任何一个人离开了社会的得益而想充分表达自我是不可能的。只有在社会整体中,通过共同努力,我们才能在所实践的复杂方法中充分表达自我。因此,直到有了社会,人类才真正出现在历史的舞台上。

马克思强调如果每个人基本上是一个社会人,那么,每个人都应该分享到社会合作所创造的一切成果。但是由于资本主义社会的结构,人类被区分为富人和穷人、主人和奴隶、资本家和无产者。人民大众被迫与自己的劳动产品异化。他们无法通过自己的劳动果实(就如艺术家的艺术作品一样)来表达他们自己。相反,他们中的大部分人不得不把自己的产品出售给资本家以换取生存的可能。此外,他们亦无法通过活动的多样性来充分表达自己,他们只能被迫整天从事一单调重复的任务(马克思称此过程为“分工”)。马克思认为解决社会这种不愉快状况的方法,就是彻底改变社会得以建构的经济基础。换言之,仅仅去理解和阐明世界是不够的(在此,马克思谴责了德国哲学家路德维克·费尔巴哈,Ludwig Feuerbach, 1804—1872,的观点),我们还必须为改变这个世界而斗争。要将

劳动人民从异化中解放出来的方法，就是去毁灭造成这种困境的源头：私有财产和分工。我们只有在马克思称之为“共产主义”的社会里，才能共享我们自己以及社会其他成员的劳动果实。在这样的一个社会里，人人将各尽其能，各取所需。当我们拥有了我们所需要的一切后，社会将不存在嫉妒、偷窃以及其他的犯罪现象。……

马克思理论中的许多要素与西方的某些社会经济理论不谋而合。特别是大家都广泛地认识到社会经济结构必须为发展社会正义而进行改革。西方世界更充分意识到经济因素对人类思想领域以及知识积累都有重大影响。

三十年代后期，学术界值得注意的代表人物是在社会批评领域内的法兰克福学派，包括赫伯特·马尔库塞（Herber Marcuse, 1898—1979）和于尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929— ）等人。此学派长于解释为获得最大的自由，人类社会需要作些什么改变；但是他们缺乏指出哪些需要保持。他们对变化的目的亦相当模糊不清。事实上，从一开始，此学派就从来没考虑过自成为一哲学体系，相反，他们总以对已存体系的各种观点进行评头品足而自居（见哈贝马斯的《理论与实践》，*Theory and Practice*, 1973）。

男女平等思潮

二十世纪发动了提倡男女平等的运动。该运动对社会、个人以及宗教的影响之深远超过了知识界或社会运动

中的任何一个派别。贝蒂·弗里敦于1963年发表的《女性之奥秘》拉开了这场运动的帷幕。男女平等运动早期亦称为妇女解放运动,它是一场对社会精神气质进行广泛深入批判的跨学科运动。它指出在父权制的社会、政治、文化、宗教结构中,以及在以男性思想和语言为中心的体系下,妇女以及社会底层的人们由于性别、地位的不同遭受到歧视和不公平的待遇(参见吉尔达·勒纳, Gerda Lerner, 的《父权制的产生》, *The Creation of Patriarchy*, 1986)。

男女平等思潮所批判的传统人类学观点往往总假定男性的经验乃是标准的人生经验,而妇女只是从属于男子之下,起补充作用。这种补足性的哲学把男女在身体生理上的不同推广到了他们所担当的角色的内在固有的差异上:即妇女担当的角色只是生儿育女,操持家务而已,而男性则能担当公众的领袖和一家之长。

提倡男女平等者认为在人的尊严上男女是平等的。这一见解对以男性为中心的自负是一种挑战。以男性为中心的观点假设男性的经验对全人类来说是标准经验,伴随这种大男子主义而产生的陈规旧俗就认为男性的特点是有理性、有自主力、有办事能力、有开创性;而女性的特点则是凭直觉、生儿育女、多愁善感、富于同情心。这些提倡男女平等者坚持认为,男女的相像正是体现了人类性格特点的全范畴。但这并不是说,所有持该学说的人都否定男女的差异根基于性别之不同(参见卡罗尔·吉里根, Carol Gilligan, 所著《在不同的声音中:心理学理论和妇女的发展》, *In a Different Voice: Psychological Theory*

and Women's Development, 1982)。事实上,无论是在心理疗法、政治理论,还是在文学批评、神学理论上,提倡男女平等的思潮都不是单一的学派。

神学家凯撒玲·拉可纳(Catherine Mowry LaCugna, 1952-1997)写道:“不管怎样,几乎所有提倡男女平等的学说都全心投入到对降低人身份的那些机构和思想模式进行批判、解析和更新的使命中,从而来促进一种为所有的男男女女都更为丰富的人性”(《为我们的天主:天主圣三和基督徒生活》, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, 1991, p. 268)。

哲 学

到二十世纪时,传统上对科学、哲学、神学之间的区分已渐趋模糊,哲学与神学以及哲学与科学之间的区别既非静止不变,又非轮廓鲜明。事实上,即使在哲学家之间也无法对哲学的定义取得共识,因为下定义本身就是哲学思索的一部分;因此自然仁者见仁,智者见智,方法各异了。对于“哲学”的定义最为接近的描写,可能要数那些较为“中性”的表达了,他们描写说,哲学是“尝试把握住存在的终极意义”;或是“尝试对世界以及人在其中的地位提供一种系统的理解”。

很明显,在任何情况下,简单地重申哲学与神学之间那种陈旧的区别已行不通了。换言之,若认为哲学是以理智为研究的出发点,而神学是以启示和信仰为其研究出

发点的这种区分法已行不通了。确实,传统上按照唯一真理的思想方法来区分理性和信仰已不再适用,因为很明显,“理性”、“信仰”和“真理”是一些最根本的概念,它们既是当今的哲学课题又是神学研讨的中心。

但不管怎样,根据传统的天主教神学和教义(梵一会议宣布的教义),理性本身参与在我们理解信仰、分辨启示的标准和迹象的过程之中。这是一方面。另一方面,启示和恩宠是普世有效的,哲学家和神学家都能获得。在哲学家调查研究的过程中,不管这人怎样尽力,他(她)都不可避免地把自己的信仰(基督信仰或非基督信仰)带入到所碰到的问题中,并在研讨时受其影响。事实上,这些问题本身既是神学问题又是哲学问题,如:成为一个人意味着什么?我们怎样才能成为自由人?幸福的含意是什么?正义是什么?真理的标准是什么?我们为什么要追求真理?又如何来推动人们追求真理?……因此,有些哲学把问题的本身以及在该领域内研讨的哲学家直接导向天主,所以,哲学从事了“划归”在神学范畴内的课题研究。

由于神学以及有一些哲学派别声称他们所关心的是整个现实世界,因此他们所关心的是普世范围内的主题;这便使在神学和哲学之间进行区分的这问题更为复杂了。梵蒂冈第一届大公会议为此提供了一个解决方案:它说真理来自于同一个天主,因此互相之间不可能产生矛盾。但这一解决方案并不充足。比如,它没有清楚地表达,一个人是否可以既是神学家,而同时又是哲学家;或者他是否必须在此二者之间择其一。从更深的层次上来说,它甚至没有清楚地表

达“唯一真理”这个概念的真正含义是什么。

此外，除了在这些基本名词上哲学家们缺少共识之外，二十世纪的哲学在人的自然本性以及人生的意义这些基本问题的观点上所展现出的是五花八门的多重特点。例如，二十世纪初所涌现出的学派就有现象学、过程哲学、存在主义、实用主义、逻辑实证主义、日常语言哲学等。

在当代的哲学思潮中，一部分学派可归纳在所谓的“大陆派”这个范畴下，这学派包括新马克思主义、解释派和解构派等。而大部分英语世界的五花八门的哲学流派则可归纳在“分析派”这个框名下。此派在发展他们对人类存在的理论时，大量借鉴了近代学术界在逻辑、语言哲学、社会生物学、神经科学、认知科学以及人工智能等领域内的进步。

当然，还有部分哲学家继续发展奥斯定—多玛斯传统哲学。但即使在这些人中，只要他们不把自己限止在中世纪哲学历史学家的地位上，则也可根据他们所深入研究的传统而把他们归在“大陆多玛斯学派”或“分析多玛斯学派”之中。因此，即使是师从于多玛斯主义的传统研究，亦有多种门派。哲学的多样性看来成了当今学坛的一个特征。

二十世纪早期哲学

现象学

现象学主要视人为知者，而存在主义主要视人为自由

和自发行动的源泉。不管怎样,这两派哲学在认知和决定之间的联系实际上是相当接近的,因此,这两派哲学亦是紧密相关的。

胡塞尔(Edmund Husserl, 1859—1938)

爱德蒙得·胡塞尔是现代现象学的创建人。他于1900和1901年间所出版的《逻辑研究》(*Logical Investigations*),标志着这一运动拉开了序幕。该作品抨击了胡塞尔所称之为的心理主义学派(行为主义就是该学派的一种极端形式)。胡塞尔认为意识是无法通过对脑分析或根据数学定律或艺术规律对其作神经病学的探索所能充分解释的。意识具有适合于其自身的结构与规则,然而,意识却永远无法接近自身;它总是含有意图,即它总是对某些东西(现象)具有意识。

现象学研究的就是这种现象,它不像其他科学那样研究事物的本身属性,而是把现象作为意图的对象来加以研究。但现象学又没有蜕变为心理主义,因为现象学坚持现实世界和人的意识之间总是存在着一个基本的不可逾越的二重性。此二者之间的关联正如人之眼与其视野之间的相互关联一样。无眼就不可能有视野,但此二者决不可同一而语。同样的道理,无意识就无现实世界。现象学的中心任务便是根据现象在意识中表现的不同方式来描述各种现实状况并将其归类,然后,指出必须贯彻执行哪些积极的意识,以便允许这种现实范围呈现出来。

胡塞尔是海德格尔(Heidegger)的辅导老师。对于胡塞尔来说,人乃时间之物。我们过去的经历将成为我们现在的意识和个性的一部分。像石头之类的物品,在经历了无数次事件后仍不受影响,保持一成不变。而人则会因所发生的事件而改变。一个人的内心常蕴藏着对过去的记忆,因为意识常保存着过去的烙印。然而,我们永远也不会被过去所束缚。我们永远不会完全丧失改变自己的可能性,不会丧失把自己从旧我中解放出来的机会,因为现今这时刻同样向未来开放。

这一适用于个人的理论,亦同样适用于作为整体的人类团体。因此,人类的暂存性并不是一个消极的现实状况。我们并不是简单地被卷入到时间的洪流之中。通过我们的意识,我们向往未来,但也留恋过去。因此,我们被授权来从事探究我们到底是谁,我们到底是什么这些重大课题。

梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)

莫利斯·梅洛-庞蒂与胡塞尔一样,归属于同一哲学传统。他的口号与胡塞尔亦相似,皆号召大家“回归现象”,“回归知觉”(见其主要著作《知觉现象学》, *The Phenomenology of Perception*, 1945)。人在本质上是世界的存有物,我们使精神具体体现出来。梅洛-庞蒂的哲学是经验主义与唯理智论之间、现实主义和主观主义之间、决定论和萨特的绝对自由观之间的一种折中派。他说,我

们出生来到了一个特定的社会环境之中。这一环境在很大程度上决定了我们该怎样行动以及我们所见所闻之内容所在。我们不可能完全自由地抛弃这个由历史和社会条件所造成的自我。另一方面,我们的社会环境又不能决定我们的行为方式,当我们接触到周围的事物,并发现其含有超过已为它所设定的含义时,我们完全可以决定它的新意。

“若有时候一个人对于哲学的趋势总在两个貌似荒谬的极端之间被动无奈而又有些望尘莫及时,(请记住)这种被动并非偶然现象,”约翰·帕斯莫尔(John Passmore)写道,“像梅洛-庞蒂哲学所阐述的那种‘中庸之道’,是不易发现也不易坚持的”(见《百年哲学》, *A Hundred Years of Philosophy*, 1970)。

存在主义

人们常常认为存在主义是强烈反对被柏拉图《共和政体》奉为至宝的人类观和世界观的一种哲学。对于柏拉图来说,人或物之存在远次于人或物之本质。认识这个真实世界就是认识作为其本质的完整体系。同样地,柏拉图认为,人的个性都是不完美的。通过一个人在生活中的功能以及实现这些功能的种种方式,这个人被得到肯定。在这样一种体系下,没有一个人会遭到选择的痛苦煎熬,也没有一个人,作为单独个体,必须承担自己所应担当的责任。

克尔恺郭尔(Søren Kierkegaard, 1813-1855)

丹麦路德派教徒苏伦·克尔恺郭尔(亦译齐克果)和德国的伦理学家尼采一样,通常被视为现代(也许称为“后代”更好)存在主义思潮的开山鼻祖。是克尔恺郭尔第一个强调了,作为一个负责的个体必须随时准备好在没有社会,甚至没有教会的庇护下,独自面对天主。克尔恺郭尔用强调个体性和真实性来对黑格尔所强调的抽象性和普遍性提出挑战。我们的个体性是与我们的有限的意识,特别是与我们对逐渐迫近的死亡之认识休戚相关的。“疾病导致死亡”以及“恐惧担忧之心”是“存在之人”的两大特点。不过,克尔恺郭尔对这些心理的解释与弗洛伊德的解释不相同。

他在1843年发表的《恐惧和颤栗》(*Fear and Trembling*)一书中,克尔恺郭尔把“伦理之人”与“宗教之人”作了一个对照。前者使自己臣服于普遍的道德诫命之下(像康德可能有的行为),而后者则作为一个人服从直接从天主处获得的诫命,就如创世纪中的亚巴郎服从天主的命令,亲自把依撒格奉献给天主时所做的那样。对克尔恺郭尔来说,亚巴郎是一个负责任的个体的典范,他完全顺服信仰的召叫。在天主的临在之前,他无须寻找任何一个其他的证据。他与天主所缔结的完全信赖祂的盟约是建立在他个人的理智上,是通过他内心深处完全把自己奉献给天主的一种理智所维系,不需要通过服从绝对诫命的方法来保持联系。因此,对克尔恺郭尔来说,他的终极问题是,“我怎样才能成为一位基督信徒”。

尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)

与克尔恺郭尔完全相反,弗烈德里克·尼采的思想是建立在“上帝死了”这个假设上。人必须根据这一事实来学会重新审视人类的境况。若克尔恺郭尔的终极问题是“怎样才能成为一位基督徒”,那么尼采的终极求索是,“作为一个无神论者,我该怎样生活”。两位思想家都拒绝接受抽象的经典哲学。与克尔恺郭尔精神相似,尼采也希望废除外界所强加的价值观,但两人的结果却大相径庭。尼采认为,只有通过我们在内心深处所创造的价值观(他称之为“重新估价一切价值”,*transvaluation of values*),我们才能重新发现自己所丧失的自由。他在1883年发表的《扎拉图斯特拉如是说》(*Thus Spake Zarathustra*)一书中提出,超然已不再具有任何效力,它已被淹没在时代的罪恶之中。在这种情况下,人不得不把自己奉若神明(尼采的超人),但同时又得意识到在面对这个充满敌意的世界时,人本身是软弱无能的。意义并不存留在外,它正等待着人们去发现、去占用;这需要靠我们自己来创建。但由于这一过程是由许许多多的男女代代相传不断继续,人类的真实形象只有通过各种各样的团体在创建价值的活动中不断奋斗才能涌现出来。不过,当然啰,尼采不得不先假设一些价值,而这些价值却是他坚持必须被重创的。

海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)

对二十世纪神学影响最深的存在主义哲学家是马丁·海德格尔。他的《存在与时间》(*Being and Time*, 1927)可称为是二十世纪深具意义的哲学著作。确确实实,他为存在主义思潮和现象学之间提供了一座桥梁。海德格尔认为,若我们想要理解成为一个人到底是什么意思,那么,我们必须反思我们到底是谁以及我们到底该做些什么。这就需要给出一些预先的描述步骤。

首先我们必须仔细观察在人类存在的过程中,哪些现象揭示了其本身,而哪些现象又是在人的存在中能加以探视的。这种描述检验法就是把对现象的描述与我们自身通过亲自参与在其中而认知的存在作一个比较。但这不是一件容易做的事,因为存在并非是一件置在我们眼前、能从外界来加以描述的物品。我们自己就是需要被描述的存在体,而自我的认知又是最为困难的一件事。事实上,我们每个人都有一种隐瞒事实真相的倾向,不仅在外人前掩饰自己,而且对自己也不能完全坦白。我们必须撕去这个面罩。在我们这样做的时候,我们发现自己还没有准备就绪,还在行程之中,并且在任何一个给定的时刻,我们都不可能准备完全。我们既能够通过认识到向我们开放着的种种可能性而取得真实的自我,但我们也可以落伍于真实的人类存在的标准之下。

对人类存在的分析也暴露了许多必然的张力或极性

(又称截然相反性, polarity)。首先,这种极性存在于**存在与事实真相**之间,也就是存在于自由与局限之间。我们存在于世界上,因此,我们获得的可能性不可能是无限制的。通过我们发现自我的具体的有形环境,再加上人类存在所“特定的”一切,如智力、种族、性情、环境、遗传等等,都使得这些可能性成为有限的了。

第二种极性存在于**理性与非理性**之间。我们的心灵追求向往真理,但同时亦趋向虚假、谬误和幻觉。如前所述,弗洛伊德帮助我们看到了一个可怕的现象,他甚至延展出去,让我们看到我们自己的生活由那些黑暗的非理性的力量所管辖。

第三种极性存在于**承担责任和软弱无能**之间。我们认识到我们“应该”做的事,却又不能让自己按所要求的去做。正如保禄宗徒在《罗马书》中所写的:“我所愿的善,从未去做;我所不愿的恶,反而去做。我若做了我所不愿的,就表示这不是我做的,而是那在我之内的罪恶做的。因此,我发觉一条规律:当我愿意行善的时候,邪恶常是纠缠着我。在我的内心深处我热爱天主的法律;我的身体却在受另一条法律的驱使——这条法律同我内心深处的法律交战,并把我俘虏去,使我脱离不了在我之内的罪恶的法律”(罗 7:19-23)。

第四种极性存在于**焦虑与希望**之间,从某种意义上说,这一极性总括了其他所有的极性。生活在由这种种极性所引起的紧张氛围之中,人们永远无法逃避焦虑,即人们永远无法从荒谬和消极所引起的恐吓感中解放出来。

但另一方面，若我们满怀希望，认为生活从某种意义上来说是值得我们花费精力的，那么，以此希望为基础，这样的生活也就能继续存在下去了。那种把我们从现实世界的总体中分隔开的基本不同感引起了我们的焦虑不安，而同时，觉得自己属于该整体并与之休戚相关的感情又孕育了我们的希望。

第五个极性存在于个人与集体之间。人只有通过与社会其他成员之间的相互影响、相互作用，才能实现其自身并意识到他的种种可能性。性的特性和语言的存在使这一点清晰明了，不可能产生任何误解。当考虑到生殖功能的时候，每个人都是不完整的，而语言的存在揭示了人最基本的需要是能与他人进行交流。

而人存在的框架乃是由死亡来设置的。当一个人开始意识到人存在的有限性和局限性时，那么，他（她）也就认识到自身的存在也正是如此。若我们不考虑死亡，或认为未来是可以无限伸展下去的，那么，我们就不会有迫切之情也不会有责任感了。在不实在的存在模式中，死亡则被掩盖着，人们忘却它，有意忽视它。我们应用婉转的语言来谈论死亡，用与个人无关的态度来对待死亡。我们虽承认人总有一死，但又总以某种形式把自己的死亡“安排”在遥遥无期的未来。

而实在的存在则要求我们正视自己的死亡，不再躲躲闪闪，承认我们个人存在的有限性和局限性。因此我们迫使自己考虑在死亡的此岸向我们所开放着的一切可能性，并尽力使这些可能性带领我们进入到彼岸的某种合一中

(近代许多关于人性发展阶段的讨论——比如中年危机期等——是和海德格尔的观点相一致的)。因此,死亡并非简单的生命之终结,而是把生命引入一个完整的合一境界的力量(见约翰·麦奎利,John Macquarrie, 1919-,的《基督教神学原理(第二版)》, *Principles of Christian Theology*, 1977)。

海德格尔的后期作品重返其形而上学以及天主教神秘主义之起源,集中表达了天主临在于美丽的大自然、文化、艺术和诗歌中。也许,这一点可以解释为什么两位风格全异的天主教神学大师(卡尔·拉内和汉斯·乌·冯·巴尔大撒)在写作时都深受其影响了吧!

萨特(Jean Paul Sartre, 1905—1980)

对于法国哲学家让·保尔·萨特来说,“厌恶”(hau-sea)之感是我们的人生经验。通过这一经验我们得以正视人类的状况恰如种种残酷事实的堆砌。看来作为一个整体,我们无法动弹,甚至感到窒息。但如果我们中的每一个人能勇敢地面对现实所提供的可能性,他(她)会发现在这世界上毕竟还存在着为他(她)留出的空间。由于我们并不是被召成为一个特殊人物,所以我们不需要有任何地盘;我们是自由的。若我们一定要有所成,则我们将丧失自由。我们每天所扮演的角色,由自己对他人的体验中导出。他人凝视着我们,在他们道德判断的眼光中,我们逐步成了人,并取得人的品质。这品质成了我们肩负的重

担,但要从这重荷中解放出来,也不是不可能的。

海德格尔认为人对虚无的体验是相当罕见的,而萨特的观点却绝然不同。他认为人对虚无的体验自始至终融汇在人的经历之中。但即便如此,这种对虚无的体验也有其积极因素。在此虚无之中存有一种“对存在的强烈爱好之情”。这种感情渴求着成为实在的,即使这种奢望在逻辑上是行不通的。为了努力实现这个奢望,人便提出了一个能创造各种偶然性的自有者——天主。但对萨特来说,天主这个概念是自相矛盾的,我们是不可能逃避偶然性的。我们所拥有的“令人敬畏的自由”是我们所具有的最接近“真实本质”的东西,而我们的“虚无”又是我们所具有的最接近“存在”的东西。天主这个概念之所以自相矛盾,就因为它将存在与虚无汇合成一体。我们被抛弃在这个邪恶放荡、神性殆尽的世界上,孤独孑然,只在自己的自由行动中存在。除了我们自己所创造的那些价值外,无任何价值可言(参见他所写的《存在与虚无》, *Being and Nothingness*, 1943)。

布伯(Martin Buber, 1879—1965)

犹太神学家和哲学家马丁·布伯在第一次世界大战后从个体哲学转到了一种根植于社会经验的哲学思想。他的论著充满了内在的自相矛盾的反论。在每次人类的对话中,谈话的男女双方不管是多么地接近对方,但仍保持着他或她自己的本色。布伯观点的主要表白全包含在他的代表

作《我与你》(*I and Thou*, 1923)之中。在书中,他这样说,我们的关系只有两种:“我与你”及“我与它”。“我与它”的关系并没有什么不对,如果这种关系不占有支配地位,并且,它最终并不抑制“我与你”这一关系的发展的话。“我与你”这种对话的反面便是独白,而独白则意味着自私和操纵。在个人之间相互关系的价值上,布伯比克尔恺郭尔的观点更为积极。布伯认为在真诚的对话中,我们接受并肯定对方的真实自我。通过互相接纳,我们在双方心中激起神的火花,并因此使天主在世界上成为现实。

过程哲学

怀特海(Alfred North Whitehead 1861-1947)

阿尔弗雷德·诺斯·怀特海原是一位数学家,后转向哲学研究;然而,他对数学上的秩序、概念、系统等强烈的爱好却从未改变过。他始终坚持世界万象的相互关联,并认为人类知识对此关联性又独具慧眼。所谓的知者乃是对周围世界能作出反应的自然生物。但我们对世界的体验是由持续发生的事件所组成,而非由瞬时发生的孤立点所左右。否则的话,变迁便将无法领会。在转变的过程中,过去与现今相汇合,这只有在持续过程中才能实现;若是孤立的瞬间就不可能得以实现。但是,过去的事件保持了它的固定性和决定性,而未来又是开放和不定的。因为我们是自由的,我们就可以“捕捉新颖之物”,并改变事件

的进程。在此期间，宗教能帮助我们保持一些重要的观点，即帮助我们认识到在社会相互关系和不断涌现出的生活体验中，个人经历的重要性。

曾有批评家提出，没有一个人能成功地把怀特海的作品以简短的篇幅来加以描述。的确，没有一个人会怀疑这句话的真实性。怀特海的思想体系是非常复杂的。比如他所写的《过程与实在》(*Process and Reality*, 1929)曾被一位评论家称之为“眼花缭乱”的作品。

柏格森(Henri Bergson, 1851—1941)

法国哲学家亨利·柏格森和怀特海相似，把研究的重点放在时间上。他说，概念化的时间就是一条直线，而它上面的点就是每一个时刻。被体验的时间是连续不断的，而不是一连串孤立时刻点的累加。它是一个不可分割的绵延流。它的各阶段相互融化、渗透，形成一个有机的整体。只要我们不将概念与现实混为一谈，概念化不会伤害我们。一个人若想真正了解现实，他就必须“潜入到(时代的)潮流之中”。而这却是柏拉图所极力唾弃的，柏拉图更赞同一成不变的完美。

在柏格森最著名的著作《创造的进化》(*Creative Evolution*, 1907)中，生物进化被详细描绘出了一幅非机械化的图像。他提出由于内在的活力冲动把生物进化推向了组织结构的更高层次。他进而将这种过程思维方法继续应用到他对人类道德的反思中(见《道德和宗教的两个来

源》, *The Two Sources of Morality and Religion*, 1932)。在这反思中,他区分了静态和动态道德之间的不同点。静态的道德是一种责任道德,人的行为举止要征得一个制度化的团体的认可。而动态的道德则是一种具有吸引力的道德,其发源于神秘经验。前面所提到的那种内在的活力冲动,便是天主通过神秘经验而传给我们的一种交流。这种神秘经验引起了一种动态道德,而此动态道德又受到作为整体的人性见解所指导。

柏格森的弟子虽不多,但他对存在主义者和过程神学家却产生了重大影响。前者喜欢他对普通道德和高层次道德所作的区分;后者在抛弃经典有神论后,发现在一个进化世界中神性和人性的创造力量可以同时进行工作。通过他的学生杰克·马利坦(Jacques Maritain, 1882—1973),柏格森对天主教哲学和神学也起了一个冲击作用。同时,他对莫利斯·布隆代尔(Maurice Blondel, 1861—1949)也深具影响。

实用主义

詹姆斯(William James, 1842—1910)

美国哲学家威廉·詹姆斯是直接受柏格森思想影响的人之一。柏格森提出的“潜入到潮流之中”的忠告,对詹姆斯的影响尤为深远,詹姆斯的“彻底经验主义”便是受此影响的产物。在他的“彻底经验主义”中,詹姆斯排除了

“思”与“物”之间的二元对立性。他认为唯一存在的是一个经验世界，而“思”与“物”都只是此经验世界中不同的着重点而已。

在他的《实用主义》(*Pragmatism*, 1907)一书中，他以新的方法重述了传统经验主义者的观点；一个有用的概念必须建立在经验这个基础上。实用主义的方法论在于“根据实际效果”来阐明每一个所选的形而上的理论。同时，自由意愿的理论亦可以实用性地表达为在这世界上的新奇创意。至少改进是可能实现的。如果我们能努力使自己所生活的这个世界变得更好的话，我们便获得解脱的承诺。正是这个承诺和鼓励，给了自由意愿以全部的含意。

杜威(John Dewey, 1859—1952)

美国哲学家约翰·杜威接受了达尔文和过程哲学的传承。杜威思想的主要特征是对进化的强调。事实上，杜威所批判的许多内容，正是直接反对老传统形而上学理论中所强调的那些人类的宇宙一成不变的本质。杜威认为，人类思维的目的并不是为了建造一个能包揽一切现实的宇宙系统，而是为了能以智能和思索的方法来解决人世间的现实问题。人除经验之外便一无所有。我们必须接受现实，不能对它苛求；并为了与我们的处境及周遭环境相一致，则要重新构建我们的人生目标。与此同时，常人易犯的最大错误莫过于将哲学家对人生经验的反思推测为与经验本身相等同。

毫无疑问,杜威与达尔文有许多相通之处。确实,将理论和实践分开,这是一个致命的错误。一个没有实践结果的理论概念是毫无意义的,因此,这门学派被称之为“实用主义”。杜威本人还使用“工具主义”一词,他认为,思想、假设、理论都仅仅是用来达到生活中具体目标的工具。但是,如果不存在独立于实用行为的形而上学原则的话,那么,就不可能存在绝对的道德规范,而我们也就无从判断善与恶了。于是,一门伦理相对主义学说便由此而生。

逻辑实证主义

逻辑实证主义的出发点是:知识唯一可能的来源是我们自身的经验。所有的真命题都归结为报导“直接感觉”或叙述“经验所直接赋予”人们的一些知识。(这种观点一般被认为是路德维克·维特根斯坦,Ludwig Wittgenstein,所提出的,但它并不像所谓的维也纳学派的成员所述那样,可从维氏的著作《论文集》, *Tractatus* 中找到这一学说。)我们如果缺少有实质性内容的资料,那么我们既不能作出任何判断,也不能得出任何结论。我们只能与实实在在存在的东西打交道。因此,逻辑实证主义第一个原则便是事物的可证性原则。换言之,一个命题的意义取决于它的证实方法。因此,逻辑实证主义者便将事物是否可以通过观察而加以证实,作为舍弃无意义事物的一种标准。按照这一标准,形而上学便可被视为一种无稽之谈。虽然维也纳学派的逻辑实证主义者和维特根斯坦皆反对

形而上学理论,但后者的否定态度要温和得多。维氏认为,如果形而上学的见解能通过语言被清楚地表达出来的话,那么这些思想就可以是一些真知灼见,而不仅仅是胡言乱语或是感情的表达。

哲学实证主义在社会学上的代表人物是奥古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798—1857),他坚称科学所涉及的只能是事实,而非价值。

卡尔纳普(Rudolf Carnap, 1891—1970)

美籍德国哲学家鲁道夫·卡尔纳普一般被公认为逻辑实证主义的创建者。卡氏认为哲学乃是一套通用的语言体系,其唯一合法功能是用以描述和批判其他一些特殊学科所用的语言;因此,他将哲学定义为“各学科的逻辑学”。对卡尔纳普来说,哲学上的争辩之多,皆由于对各自所使用的概念缺乏充分的逻辑分析。哲学必须致力于一种由现代逻辑和数学的方法为辅助的基本经验主义。

早期的维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889—1951)

路德维克·维特根斯坦是最重要的、或至少是最广为人知的、哲学实证主义的倡导者。对他来说,对事实的调研并非哲学的任务,而是科学的任务。而哲学所应担当的任务是对我们所用来说描述世界的语言单位(如词句、命题、论述等)进行逻辑分析。有意义的命题只有两种:一种是

由经验得出和被经验所证实的真实关系。另一种则纯粹是一种逻辑关系,它不提供任何真实认知;因此它的有效性完全独立于人的经验。

实证主义在人的存在哲学的方法上所提供的理论很少。从积极方面说,它强调了我们对于现实世界应负有的责任,但它突出的是:我们对现实世界并不苛求,不强求它成为我们所喜欢的模样。从消极方面来说,实证主义缺少对人类多维经验的开放性,包括对宗教、形而上学等经验的开放。这意思就是说,实证主义尽管带着人道的意愿,却在人类重大的切身问题面前默不作声。正如维特根斯坦在《逻辑哲学论》(*Tractatus Logico-Philosophicus*, 1921)中写道:“所以,伦理命题是不可能出现在实证主义哲学中的”。

根据维特根斯坦的知识理论,一个命题及其反命题两者都是可能的,而至于哪个是真命题,纯属偶然。由于世界上每一件事都出于偶然,因此世间并无价值可言。得出此结论是因为,如果任何一事物是有价值的,则这个事实就不可能是偶然发生的。这件事就必定具有价值。而“世界上每一件事只是像它们的原本面貌,并且每一件事的发生也只是随机发生而已:无价值存在其中——而如果有价值存在的话,它也将是无价值的”(《论文集》,6. 41)。

罗素(Bertrand Russell, 1872—1970)

英国哲学家伯特朗·罗素乃是维特根斯坦求学于剑

桥大学时的导师。罗素认为所有“有意义的哲学”皆始于“对命题的分析”。他坚持认为这是一个太明显的事实,无须多加证明。因此,所有的哲学问题就是一个“逻辑”问题;这就是说,它们都是由对命题的分析而提出。他的这些观点最早出现在《对莱布尼兹哲学的评注》(*A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz*, 1900)一书中,后来又 在《数学原理》(*The Principles of Mathematics*, 1903)中得到充分发挥。

罗素将这些观点延展到对伦理和宗教的研究之中。他认为宗教信仰的本质是在缺乏证据或甚至在反证据的前题下,接受一个先验命题。因此,宗教信仰造成了坏习惯。一个人若不能在一个领域中(比如在宗教领域内)的证据基础上构成他(她)的信仰,那他(她)就不可能保持对另一领域的开放心态和科学的探索精神。更进一步,当一个信徒面对着反面证据时,他(她)常会尽力压制批评,甚至于迫害批评者。

罗素对婚姻和性爱的观点也同样引起人们的争议,尽管根据现代的标准来看,他的这些观点还不算太激进。他认为婚前性关系、节育以及维持一种没有爱的婚姻生活等都是无可非议的。因此,罗素被贬为“人们的魔鬼牧师”或“自由恋爱的魁首”等。

日常语言哲学

日常语言哲学派认为人们在日常生活中交流时所用

的语言,完全适用于哲学探讨。哲学家一旦偏离了这些日常用语,又不提供任何方法来帮助理解这种偏离,则他们便后患无穷了。这些观点在维特根斯坦后期的作品中奏出了最强音。

后期的维特根斯坦

维特根斯坦身后才出版的《哲学研究》(*Philosophical Investigations*, 1953)一书,基本上否定了他的早期作品《论文集》。后期的维特根斯坦认为在哲学的研讨中,几乎所有的争端都源于哲学家对一些关键词汇,如“知”、“看”、“自由”、“理性”等的误用。他们从这些词汇的日常用法出发,却不给予这些词汇任何明白易懂的意思;因此,他们开始没完没了地被纠缠在其中,无法解答成千上万个难题。比如,我们是否真能理解?人们是否真能思维和感受?我们是否真的见过物质体?任何人是否都能自由行事?我们是否真的有理由推测是这件事而不是另一件事将要发生?……维氏认为哲学家的任务应与医生相似,即帮助我们认清我们怎样从常识滑落到了胡言乱语之中,然后再揭示应怎样回归到这些词汇的日常用法上去。人们的智慧真是依赖着这些日常用语而取得的。

牛津大学哲学家吉尔伯特·赖尔(Gilbert Ryle)和约翰·奥斯定(John L. Austin)的观点亦与此相类似。

人类存在的哲学：综述

二十世纪出现的大部分哲学思想基本上都反对经典哲学(比如亚里士多德、柏拉图、阿奎那等人的思想)和理想主义哲学(如黑格尔的思想)。与这些传统思想中所强调的客观性、不变性、普遍性和理论性正相反,现代哲学,特别是后现代哲学,较多强调的是主观性、可变性、特殊性和实用性。因而,存在主义哲学就强调个人的义务是对其自身生命负责。存在主义、现象学、实证主义、过程思维学派、实用主义,以及一些近期出现在欧美大陆的新思潮都强调个人有义务关注现实世界和人类历史;并且我们要以它们的本来面目来对待它们,而不要按照我们本人的愿望或我们抽象的想像来对待它们。现实和历史为人类的现实生活提供了一个框架。这样的现实和历史都不是静止不动或一成不变的;它们永远处在一个动态的进程中:从固定的已完成的过去,走向一个开放的、不可知的未来。我们被召通过重现生命的经历,更新周遭的环境,并在得到良知和实践的许可下,来谱写未来的新篇章。因此,人类的存在并不是一个给我们审视的对象,而是在实现过程中的一种潜能。

当代哲学

新马克思主义

新马克思主义起源于法兰克福社会研究所的一场哲学运动。这场运动的领导人出身于犹太人家庭,因此,在纳粹执政时期,他们就从德国逃亡至美国,并在纽约建立了新的社会研究所,继续他们的研究工作。

马尔库塞(Herbert Marcuse, 1898—1979)

赫伯特·马尔库塞师从海德格尔。六十年代的美国激进学生曾把他视为英雄。他对经验主义、实证主义,以及把自己限制在客观事实领域的其他哲学派别均持批评态度。他坚持认为哲学关注的应是事物须成为的状态,而不是事物本身的状态。他认为理性具有一股“潜移默化”的力量,可用来改变人类的境况。但科技工艺的智慧能力已经造成了人性的单维化,也就是这种人全神贯注于客观事实以及如何掌握这些事实,而忘了生命的本质以及人行为举止的法则(参见《单维人》, *One-Dimensional Man*, 1964)。他辩论说科技工艺社会是强权得势的体系。

哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)

于尔根·哈贝马斯是一个比马尔库塞更为理性的思想家。他的重点是认识论,即知识怎样与人的兴趣相关联,并受到知者兴趣的影响(可参见他的《理论与实践》, *Theory and Practice*, 1973; 和《合法性危机》, *Legitimation Crisis*, 1975)。不过,他和马尔库塞亦有相似之处。哈贝马斯对经验主义、实证主义等也持批判态度,因为这些理论,就像其他许多理论一样,将设想和前提建立于在不同的历史和社会状态中的实际兴趣上。并且,哈贝马斯借鉴弗洛伊德的思路,试图通过自我反省的过程把知识和兴趣和谐地统一起来。这一点也和马尔库塞的观点相同。

解释学

解释学是哲学中涉及到理解和阐述的一个分支。它所试图解说的对象还包括语言、文字、艺术作品等本身。

伽达默尔(Hans-Georg Gadamer 1900—2002)

汉斯-格奥尔格·伽达默尔(又译高达美)是海德格尔的学生。海德格尔于1976年逝世时,伽达默尔发表了一个重要的纪念演说,题为“对消逝的天主的祈祷”。他声称海德格尔之所以一直对天主以及基督宗教保持沉默和不

明朗的态度,仅仅是由于他觉得作为一个哲学家,他缺乏合适的语言来讲述天主。

伽达默尔和晚年的海德格尔一起工作,他认为语言不仅是人类的一件工具,更是世界的一个组成部分。他写道,我们和世界的关系,从本质上来说是一种“绝对的、基本的语言关系”(《真理与方法》, *Truth and Method*, 1975)。同时他还分享了他导师对艺术的浓厚兴趣。他认为艺术是知识的一种表达形式。它包含了对真理的声称;尽管这种表达法和科学对真理的表达法不同,但绝不次于后者的表达。根据伽达默尔的论述,艺术作品向我们所显示的某些东西的现实状况要比那些只根据经验调研所发现的赤裸裸的事实,更要入木三分;因为,艺术表达的是本质精华。因此,阐述、象征、标志和想像力的应用就与观察、判断等一样,都是探究现实的必要手段。

利科(Paul Ricoeur, 1913—)

保尔·利科(又译保尔·里格尔)是法国哲学家,师从现象主义—存在主义的思想传统。他所关注和论述的许多问题都与伽达默尔相类似。不过,他对象征手法和解说的兴趣却是源于他对“罪恶”问题的探究。他下结论说,如果今天的人们想要理解(暂且不说接受)圣经中关于人类堕落的描述,那么他(她)必须掌握体现在神话和象征中的古人的深远见解。

利科认为,一个人要能成功地“对信仰进行解释”,那

他(她)首先要能通过“对怀疑进行解释”。他指出后者的想法基本上是与弗洛伊德的观点一致的(见《弗洛伊德与哲学》, *Freud and Philosophy*, 1970)。他指出, 怀疑是由于轻信片面的解释, 不愿意理解描写中更丰富的多样性和语言的复杂性。在宗教的论述中, 有五种表达方法: 预言、直述、描绘、智慧和歌咏。圣经中的这五种表达方法是互相交融在一起的; 忽视了这个事实, 那就不可能提供任何可靠的解说了。

解构主义(Deconstructionism)

当代欧洲大陆哲学流派由一种所谓的“解构”(或“拆解”)精神所主导, 这学派的主要代表者是杰克·德里达(Jacques Derrida)。解构主义对传统的定位基本上都持怀疑的态度。他们对许多传统的概念, 如价值、真理, 以及自我等概念提出挑战; 但在许多文学批评和政治理论的领域里却深具影响。理查德·罗蒂(Richard Rorty, 1931-)在其著作《偶然、讥讽和团结》(*Contingency, Irony, and Solidarity*, 1989)中, 对这一流派的一些主题提供了一个清晰的介绍。

米尔克·福科(Mirke Foucault)早期亦是这一哲学流派的积极追随者, 但到后期便逐渐转为较积极的态度, 并试图向人们描绘自我是如何构建的。当代哲学家中, 接受欧洲大陆传统(特别是黑格尔)的影响, 并且最有力地表述自我的, 恐怕该算是查尔斯·泰勒(Charles Taylor,

1931—)了(见他的《自我之源: 建造一个现代的身份》, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, 1989)。

分析哲学

我们在前面已经指出,在英语世界中,大部分现代哲学家都可归于“分析哲学”这个范畴之下,只是定位不同而已。这批哲学家往往借鉴并得益于近代逻辑、语言哲学、社会生物学、神经科学、认知科学以及人工智能学科的进步。

思维哲学

思维哲学可能是这些现代分析哲学中最活跃、最有成效的一支。在这一领域内,有两大侧翼的研讨在迅速发展,任何一种对人类较高级、微妙细致的分析描写都必须接触并把握住此两侧翼,那就是生物学和人工智能侧翼。

前者考虑的是包括意识在内的人的心智变化过程。学者们认为此过程基本上就是大脑活动过程,因此他们从神经生理学和(或)社会生物学的观点着手,对人类心智给予哲学上的描述。约翰·塞尔(John Searle, 1932—)的《思维的重现》(*The Rediscovery of the Mind*, 1992)便是这派学说的一个例子。而后者则在计算机程序模式中构想出人类的思维过程,从而借助于人工智能和认知科学上

的新进展来为人类心智提供一个哲学上的描述。丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)的《意识得到解释》(*Consciousness Explained*, 1991)便是该侧翼的一个例子。

这两种学说皆带有明显的自然主义色彩,这对传统概念上对人的理解方法提出了新的挑战。

现代多玛斯学派

和现代和后现代的许多哲学一样,多玛斯学派也是极其多元化的一种哲学。就像哲学家们绝不可能对哲学的定义或方法取得一个简单的共识一样,多玛斯学派的学者亦不可能对多玛斯学派的定义和方法取得一个简单的共识。

一般来说,多玛斯学派的学者分为两大类型:专研中世纪哲学的史学家们和那些深受阿奎那思想影响的现代哲学家们。这些现代哲学家们转而又可以再细分为大陆派多玛斯学者和分析派多玛斯学者。

史学家们

专研中世纪哲学的史学家们关注的是如何能精确地重建和阐述历史上的多玛斯的著作和观点。多伦多大学中世纪研究所的创建人吉尔松(Etienne Gilson, 1884—1978),便是其中一位重要人物。他发现士林哲学的分支实际上远远超过十九世纪的学术界所假设的那样。这一

观点后来为许多中世纪哲学史学家们所接纳(见吉尔松的著作《圣多玛斯的哲学》, *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, 1919; 和《中世纪哲学的精神》, *The Spirit of Medieval Philosophy*, 1932)。

在梵二之前与吉尔松齐名的另一位二十世纪多玛斯学者是杰克·马利坦(Jacques Maritain, 1882-1973)。但此人的学术思想不易归类。他致力于发展十九世纪的新士林哲学, 并借此来解决二十世纪人类所面临的新问题。他在这样做的同时还大量借鉴巴洛克时代著名的评论家们(包括卡耶大努, Cajetan, 1469-1543、圣多玛斯修院的约翰, John of St. Thomas 和苏亚雷斯, Suarez, 1548-1617)的多玛斯思想。马利坦还直接接受了柏格森的影响, 因此, 在他的著作中涉及面甚广, 包括对知识、历史、哲学、伦理道德、以及人类自身等问题的探讨(特别参见其著作《真正的人道主义》, *True Humanism*, 1936)。

大陆派多玛斯学者

先验多玛斯学者

后康德的欧洲多玛斯学派在康德和黑格尔两者思想的影响下, 成为一知名学派, 即先验多玛斯学派(见神学部分)。该学派在哲学上的主要代表人物为马里夏尔(Joseph Maréchal, 1878-1944); 而最重要的先验神学家则是卡尔·拉内。从某种意义上来说, 正是由于马里夏尔等

先验多玛斯学者的杰出贡献,多玛斯学派至今在天主教神学,特别在对人类的理解上,仍然保持着其强大的势力(参见吉拉尔德·麦考尔,Gerald McCool,的《十九世纪天主教神学:对大统一方法的探索》,*Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method*, 1977)。

鲁伯林派多玛斯学者

鲁伯林学派广为人知的原因就是由于其门下弟子卡罗·沃伊蒂瓦(Korol Wojtyla),他就是著名的当今教宗若望保禄二世。在多明我会神父克拉比克(Mieczyslaw Krapiec)的领导下,鲁伯林派不仅保留了由马利坦、吉尔松等人阐述的多玛斯的现实主义原则;而且在这个原则框架下,他们还进一步结合了许多存在主义思想家(包括马塞尔,Gabriel Marcel, 1889-1973、海德格尔、卡尔·雅斯贝斯,Karl Jaspers, 1883-1969,和布伯)以及现象学派思想家(舍勒,Max Scheler, 1874-1928,和罗曼·依穆加登,Roman Ingarden)的真知灼见。但在这些人中,马塞尔对此学派的影响尤为深刻。他们采用了马塞尔所强调的我和你之间的关系(亦见于布伯的著作中);提出主体间的内在关系以及相互开放适应这两个概念。若把这二者结合在一起,就意味着在两个主体之间产生一种爱的关系,两个主体合作创造了一个新的统一体——我们。他们还坚持存在高于拥有,任何一个人永远不能像一个物体一

样被人拥有或使唤,并且任何一个人也永远比他(她)所完成的作品要来得高贵、优越。这些观点特别体现在教宗若望保禄二世的著作中,包括他在1981年所发表的论工作的通谕 *Laborem Exercens* 中。

分析派多玛斯学者

在思维哲学领域内,英国有一群哲学家尽力捍卫亚里士多德—多玛斯学派的立场、观点。这些人包括伊丽莎白·安斯康伯(Elizabeth Anscombe)和她的丈夫彼得·吉慈(Peter Geach)以及安东尼·肯尼(Anthony Kenny)。伊丽莎白夫妇的思想深受海德格尔的影响,而肯尼则师从约翰·奥斯定。

与此同时,在美国亦重现一种传统上被称之为自然神学的宗教哲学思潮。圣母大学(University of Notre Dame)的哲学教授、宗教哲学研究所主任阿尔文·蒲兰汀茄(Alvin Plantinga)先生以及牛津大学(Oxford)的理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)先生便是这一思潮的中坚人物。不过,需要注意的是,蒲兰汀茄教授本人并不是一位多玛斯学者。此外,洛杉矶的加利福尼亚大学(University of California at Los Angeles)以及锡拉丘兹大学(Syracuse University)亦进行着类似的研究活动。

神 学

现象学

史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx, 1914—)

荷兰天主教神学家爱德华·史勒拜克斯采用了现象学的方法来探究人类存在的意义,这一基本的探究法与他早期在《基督——与天主相遇的圣事》(*Christ the Sacrament of Encounter with God*, 1960)中处理圣事的意义时是完全一致的。史勒拜克斯既反对实证主义亦不赞同对人性的经典定义法,他提出的人类存在的神学理论是建立在他称之为“人类学的常数”这一基础上。这些常数从总体上给人们指出了人类永久的冲力、方位和价值。这些常数包括:(1)个人与其身体的关系(一个人是一个身体,也有一个身体);(2)我们与他人的相互依存关系(人的面目为他人就是一幅自我肖像画);(3)我们与社会及机构组织的关系(这些机构组织并非外加于我们的多余物,而实在是我们生存的固有部分);(4)我们与时空的关系;(5)我们有智力(甚至有干劲)来想像一个理想世界(乌托邦),它将成为我们对未来满怀希望的推动力。

由于人类的境遇总不可避免地充塞着苦难,因此一切寻求征服苦难的行为至少都包含了一种含糊不清的、对未来的

普世意义潜在的期盼(即期盼天主的王国)。因此,我们拒绝接受屈从在一个绝对的技术统治之下(因为技术统治本身就是人类痛苦的原因之一)。史勒拜克斯最初的这种现象学探究法,现在已被对解放神学的探究法所补充。有关解放神学我们将在下面的神学实用主义部分作一概括。

存在主义

布特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976)

二十世纪主要的存在主义神学家是德国的路德派教徒鲁道夫·布特曼。是他独创,将海德格尔的存在主义哲学应用到解释新约全书上;也是他在欧洲大陆和美国创办了一个新的神学反思学派,强调要重视每个信徒的信仰和意识。布特曼的思想和方法在其著作《耶稣基督和神话学》(*Jesus Christ and Mythology*, 1958)中得到最简单明了的表达。

他写道,“天主的问题和我自身的问题乃是同一个问题。”因此,当圣经向我叙述天主的时候,其实,它在向我叙述我自身,叙述人类存在的意义。对布特曼来说,存在主义哲学为理解人的存在这一问题提供了最足够的观点和概念。它并没有对我说,“你必须以这样那样的方法存在”;它只是对我说,“你必须存在”或至少在对我述说存在到底意味着什么。

布特曼继续写道,每个人都有他(她)自身的历史,而

现在总是来自于过去,并且走向未来。我们意识到每一个“现在”都是一个作出自由决定的时刻:“过去哪些因素被保留下来了?我们对未来应该承担哪些责任?”那么,我们就认识到我们的存在。谁也没法代替他人的位置,因为我们中的每个人都必须自己面对死亡。在这种孤独孑然之中,我们认清自身的存在。

基督徒的存在(或“末世论的存在”)并非是一个尘世现象,而是在我们崭新的自我理解中的一种被实现。我与天主的相遇并非在另一人或物身上,甚至也不在我自身中,而是在天主圣言中与天主相遇。布特曼的思想是如此集中在作为个体的信徒身上,以致像约翰尼斯·梅兹(Johannes Metz, 1928—)等评论家把他的神学描写为是“私人化”的神学;在其中,人类社会政治等方面的状况不见一丝踪迹。

田立克(Paul Tillich, 1886—1965)

保尔·田立克(又译蒂利希)是另一位重要的德国路德派存在主义者。他身前曾多年在美国讲学。他强调现代人的焦虑并非精神或生理病变,而是人类状况中所固有的。这些焦虑的来源有三:其一,每个人必须使其生命赋有意义,否则他就失去了自我肯定和自我完整的力量。其二,人总是挣扎在内疚感的重压下,这种内疚感可来自于一些特别的行为或者仅作为一个不明确的通常背景。若不采取一些方法来对付自己内疚感的话,则我们将进入道

德混淆、毫无目标的状态之中。最后,在我们的潜意识中总是存在着对死亡的恐惧感。这种恐惧感造成了对自我最大的威胁。我们只有接受这个现实世界,才能对付得了这种对死亡的焦虑之感。

天主是抵制这种威胁,使之不再存在的无穷力量。我们只有渗透在天主内,才能完全获得“生存的勇气”,即使在面对这三种使人焦虑不安的现状之前。同样,当我们越是深刻地意识到历史的存在充满着模糊性,我们越是被焦烦和绝望所笼罩。而基督徒就是用“天主的王国”这一概念来回答这一切。天主的王国就是人类历史的全部意义、最终的实现和绝对的统一。田立克的《系统神学》(*Systematic Theology*, 1953-1964)以存在主义的观点对人类和耶稣作了一番分析,而最后以对历史中的天主王国的探讨来结束全文。

尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1893-1971)

美国新教神学家莱因霍德·尼布尔同样把他的注意力集中在焦虑这一范畴内。他认为焦虑是出于我们对自身存在的局限性与偶然性的认识,也是出于我们对超越现实世界的美好生活之憧憬。这样的焦虑导致了罪恶的产生,这是由于我们企图控制这些焦虑,于是自称天主赐给我们力量、知识、德行或特恩;而这些自称转而又导致了我们的骄傲、残暴和非正义。或者,为了逃避这种焦虑,有许多人自暴自弃,也有另一些人越来越内向,或沉湎于声色之中。

虽然罪恶并非不可避免,但它具有普遍性;甚至在我们沦落为罪人之前,它已存在。只是罪恶和焦虑的状况,更使我们深陷于绝望之中。我们意识到自己在同一时刻既是受束缚的又是自由的。由于我们置身于时代的潮流之中,因而受到束缚;但又由于我们立足于时间之外,我们便自由自在。意识到自己有作为旁观者的能力,因为我们能把自己作为客体来加以认识,能把自己作为罪人来加以判断,并且还能对过去和未来作一概括的探究。我们同样了解,无论我们多么乐观向上,但在历史实际运作中却没有一件事能把我们从绝望中拯救出来。只有超越于历史、超越于时空的天主,以祂宽大无限的爱,给了我们人类生命以真实的意义;而这种爱已在耶稣基督身上被完全地彰显出来了。

过程思维

德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881—1955)

在过程思维领域内,最知名的神学倡导者要数彼埃尔·夏尔丹(亦译泰亚尔,中文名为德日进)了。他对近代和现代天主教思想的影响虽难以衡量,却是不可否认的。事实上,有些人甚至认为他的精神盘旋在梵二会议的《论教会在现代世界牧职宪章》上,特别当该文献断言“人类乃由比较静观的处事观念,而过渡到比较动态及进化的观点”(n. 5)时,更是洋溢着德日进的思想。

德日进思想的基本前提是整个现实世界、所有的宇宙秩序,都朝向一个最终极点——**奥米伽点(Ω)**。在此过程中,整个秩序逐渐从一个发展阶段向另一个阶段进展,而每一阶段都较前者更为统一。物质发展的最高阶段是生物,而生物发展的最高阶段则是人类的生命。到了人类这一阶段,意识达到了能自我反思的程度。我们不仅知道,而且知道我们知道。因此,人类的存在象征了一种崭新的、独特的存在秩序(参见《人的现象》, *The Phenomenon of Man*, 1955; 和《神的氛围》, *The Divine Milieu*, 1957)。

虽然有时似乎“宇宙的内在演化”(向一个大统一的极点迈进)呈停顿状,但这些只是假象。人类生命向越来越高级的层次进步的这一发展形式(称之为**人化 Hominization**),继续以前所未有的更大力度进行着。我们可以从不断发展的、越来越使人类组织推向**社会化**的现象中来观察这一点。作为推进社会化的一个结果,人类正在继续向着意识的最高层次前进。德日进坚持认为物理、生物以及心理学等学科的研究结果都肯定了这一判断。由于人类自主自力的结果,于是生命此时此刻正进入一个自我控制、自我定位的全新阶段。我们正开始接任至今为止决定我们发展的生物因子。这整个演化过程正在持续不断地朝着大统一和精神升华的方向移动,而同时整个宇宙系统亦毫不含糊地向那个终极会聚点升华。我们将到达一个自我意识再也无法向前发展的层次,这就是德日进称之为的**奥米伽顶点**。

身为基督徒,德日进认为这一终极点就是基督。因

此,历史就处在向基督日趋逼近的运动之中。而基督已经临现于世,因此即使现在,对整个宇宙界来说,也存在一个基督幅度。在这种先验图式中,教会便是在此世反射出基督幅度的那一部分;她是人类的社会活动建立于慈爱基础上的聚焦点。确实,这就是创造的整体冲力,德日进宣布说:“创造便是统一”。整个历史便是世间一切现象不断演进达至统一的记载,特别是人类团体日趋完成大融合的史话。

但在创造过程中,一个不可避免的结果便是罪恶的出现。(显然在这一点上,德日进的想法与天主教传统教义中关于原罪的解释大相径庭。在下一章中,我们将详细讨论原罪的问题。)由于被造的现实世界是多种多样的,并且在变化运作的安排中,它从根本上说是主体;因此,“即使没有单个发生的罪恶,现实也必定会妨碍向大统一的演进,这是统计的必然结果”。

正如罪恶是不可避免的一样,基督的降生成人也必然会发生。如果没有创造者和被造物之间的融汇统一,也就不存在创造了。因为要创造,天主必定沉浸在多样性中,甚至有时不得不与多样性中的罪恶因素展开斗争。在演进过程中,另一个不可避免的必要条件和一定会实现的事实,就是基督的来临。基督的来临通过提供一个生物内在演化的焦点(此处,内在演化,同样地,再一次指“向一个大统一的极点迈进”),而维护了进化最终向整体的统一发展的结果。在基督 Ω 点上,整个宇宙进入了一个实实在在的焦点,并表现为“人化”形态。

对那些能正视这一切发生的人们,以及那些在基督之光中来察觉这整个进化过程的人们来说,世间万物都成为生动活泼的,并且都适合于用来作为崇敬天主、爱慕天主的物品。基督徒的慈爱远远不止只作为抚平人世间各种创痛的一支慰藉止痛膏,它乃是人类进入大融合过程中最完美、最积极的动力。

神学实证主义

对任何一个至此为止认真细致地阅读此书的读者来说,现在的这一思想范畴即使不使人产生怀疑,至少也是看来十分奇怪的。怎么可能存在一种思想既是实证的,却又属于神学的呢?实证主义不是否定任何一个不能直接观察的对象吗?难道能把天主排除在那些不能直接观察的对象之外吗?答案是:“是的,当然如此;但是……”我们在此所谈到的实证主义并不是把它放在专业性的哲学范畴下来加以讨论(像前面所提到的那样),而是把它作为一种通常的探究方法来看待。

实证主义把对现实的研究局限在一个范围内,在该范围内已为现实的显现限定了一个或一些来源。而神学的实证主义者乃是将神学研究和对一个或一些来源的研究同等看待。因此在这儿,神学并非是把我们对天主的体验给予表达出来的一个过程(像我们在《天主教》引言部分所定义的那样),而是对一些文件进行研究。在这些文件中,特别在圣经和教会官方教导中,我们已经把人类对天主的

体验记载和阐明了。神学的实证主义者所研讨的神学分为两部分,其一局限于研究圣经(圣经神学),其二局限于研究信理教义(信理神学)。神学或是“以圣经为标准来检验教会的信理和宣讲”(卡尔·巴特),或是传达教会的教导(梵二会议之前许多天主教神学教科书多以此为方法论上的前提)。

例如,维特根斯坦和巴特之间的相似之处,至少在表面上可从巴特所定义的神学概念上粗略显见。巴特在他的长篇巨著《教会教义学》(*Church Dogmatics*, 1936—1939)的开篇中,便将神学定义为“对基督教会用来描述天主时所用的特定语言进行科学检验”。而对维特根斯坦来说,哲学的任务便是对我们用来描述世界时所用的语言单位(词语、命题等)进行逻辑分析。在对待所描述的或所谈论的现实时,是无法越过语言这个范畴的。

在神学上,圣经中的天主圣言是赐予我们的。这一点非常简单,没有一个人会对之发生疑问或进行挑战。我们完全顺服。对有些天主教徒来说,他们也以同样的姿态服从教会训导当局所公布的信条和教义。这样的话,我们对人存在的理解也完全是从圣经以及从教会的官方教导中所获得;此时,哲学,或广义上的人类学的研讨也失去了其意义。

实用主义：解放神学

神学实用主义与哲学实用主义之间的相似处就如神学实证主义与哲学实证主义之间的关系。严格地说,就像

不存在神学实证主义一样,也不存在神学实用主义。但由于在方法和处理上与实用主义有相似处,所以,我们在此讨论神学实用主义。

当代基督宗教神学中与哲学实用主义学派比较下来最为接近的,要数拉丁美洲的解放神学学派。此派的主要倡导者在天主教方面是秘鲁的古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutiérrez, 1928—),萨尔瓦多的耶稣会神父乔恩·索布里诺(Jon Sobrino, s. j. 1938—),巴西的莱昂纳多·鲍夫(Leonardo Boff, 1938—),和乌拉圭的琼·路易斯·席昆度(Juan Luis Segundo, 1925—1996);而在新教方面则是巴西的雨果·阿斯曼(Hugo Assmann)。此学派既反对传统天主教所强调的通过教义和知识上的赞同来探讨神学的方法,亦拒绝接受传统新教只强调圣经和依赖信德来研究神学。解放神学家承认神学乃是信仰寻求理解,但对他们来说,信仰则是“为获得解放的历史实践活动。”

他们相信,天主圣言通过穷人和被压迫民众的呼声而成为我们的中保。因此,神学只能是实践的一种形式;也就是神学必须被直接用来改变现存的不合理的社会秩序。神学不能只用来阐明理论,神学还必须对所阐明的理论引起的实践结果进行反省。古铁热辩论说,只有加入到穷苦受压迫人民的斗争行列中去,我们才能真正理解福音的内涵,并使福音能真正对历史的发展起到作用。而这样做反过来又给神学研究带来一个新的特别的方法,即席昆度所谓的“诠释循环论”(hermeneutic circle)。我们对圣经的注解亦可随着我们周围世界的变化而改变。

此学派不仅与实用主义有明显的相似处,而且与实证主义亦有相近处。对他们来说,神学对实践的反思乃建立于圣经的基础上。神学在本质上是对圣经进行研究,在此范围内,可以解放为主题来解析圣经的含意。这一主题转而又通过在解放斗争中的直接参与而进行交流。最后,此派神学与马克思主义关于人类存在的观点亦有共鸣之声。

解放神学起初受到信理部的批评(见“关于‘解放神学’某些思想的指导”,*Instruction on Certain Aspects of the “Theology of Liberation”*, Origins, Sep. 13, 1984),后来,在梵蒂冈国务院(the Vatican’s Secretariat of State)的促动下,“关于基督徒的自由与解放的教导”(Instruction on *Christian Freedom and Liberation*, Origins, April 14, 1987)一文,给了解放神学较为积极的评价。该文指出:“反对非正义的斗争若不与对正义的要求以及与建立一个新的公正的社会政治秩序相提并论的话,则是毫无意义的。”

解放神学因其缺乏对妇女在教会和社会中的地位的关注,因此亦受到了第三世界提倡男女平等的神学家们的批评。这些批评可见于下列的著作之中:由维吉尼亚·法贝拉(Virginia Fabella)和梅西·安巴·奥杜约耶(Mercy Amba Oduyoye)合编的《激情与同情:第三世界妇女神学》(*With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, 1988),伊冯·根芭拉(Ivone Gebara)所著的《玛利亚,天主之母,穷人之母》(*Mary, Mother of God, Mother of the Poor*, 1989),埃尔莎·塔梅兹(Elsa Tamez)所著的《透过她的眼睛:拉丁美洲的妇女神学》(*Through*

Her Eyes: Women's Theology from Latin America, 1989) 和《反对大男子主义》(*Against Machismo*, 1987)。

提倡男女平等的神学

提倡男女平等的神学是对男性为中心的偏见进行批判的一种神学方法。在那种偏见里,天主被想像并被描绘为男性;而男性的体验又被假设为是一切人类体验的标准。妇女被认为是爱享乐、非理性的,并且妇女应为罪恶进入世间负责。正如有一种互补性哲学一样,亦有一种互补性神学;该学说认为男人完全是天主的肖像,而妇女只有通过在她们的与男人的关系中所体现出的德行,而成为天主的肖像。因此,男人是女人的头,女人要随从男人。这种偏见进而认为,根据天主圣意的安排,妇女的职责是生儿育女,并为丈夫和孩子们操持家务。

提倡男女平等的神学拒绝接受神安排的这种观点,并坚持认为男女之间在家庭、社会和教会里的传统关系并不是天主在创造世界时所预定的命令,而是在世界沦落、人性败坏之后才出现的一种关系。

凯撒玲·拉可纳在《为我们的天主》(*God for Us*)一书中写道:“妇女神学的任务是重新找回女性的体验并把它们融会到神学的反省之中;到传统中去寻找导致妇女处在服从地位的原因,并在传统中把解放妇女的因素找出来(如,耶稣对被社会所抛弃者的宣讲,祂的自我启示以及复活后显现给妇女等等)”。安妮·卡尔(*Anne Carr*)在《转化

的恩宠：妇女的经验和基督宗教传统》(*Transforming Grace: Women's Experience and Christian Tradition*, 1988)一书中对这一主题的表达,可看作此项研究的代表作。

因此,提倡男女平等的神学反对的是以男性为中心论以及由此而引发的在家庭、社会和教会中的父权制结构。该神学最主要的争论点是人们把世间的这种父权制,即对父亲身份的个人崇拜,延伸到了基督宗教中去,导致了基督宗教成了扎根在以天主的父亲身份为中心形象的父权制上了。玛丽·戴莉(Mary Daly, 著《天主不单是父: 妇女解放哲学的发展》, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*, 1973)是最早对这种形象提出批判的天主教神学家。后来,罗斯玛丽·雷德福·吕特(Rosemary Radford Ruether)所著的《性别主义与天主的话—— 妇女神学的发展》(*Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, 1983)和伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth A. Johnson)所著的《她是谁: 妇女神学论述中的天主奥迹》(*She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, 1992)更加完美地发展了这一批判思潮。

在圣经研究中,也有与提倡男女平等的神学非常贴近的对应部分,该内容特别体现在伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎(Elisabeth Schüssler Fiorenza)的《纪念“她”: 以男女平等的神学观重新理解基督宗教的起源》(*In Memory of Her: A Feminist Reconstruction of Christian Origins*, 1983)一书中。

先验多玛斯学派

乔瑟夫·马里夏尔在莫里斯·布隆代尔和彼埃尔·鲁斯洛(Pierre Rousselot, 1878-1915)的影响下,开始了一场与康德哲学的对话。在他的权威著作《形而上学的出发点》(*Le point de départ de la métaphysique*, 1922-1926)的第五卷中,他将整卷篇幅都花费在康德和圣多玛斯面对面的接触上。马里夏尔得出的结论是,康德在他自己对人类知识先决条件的先验反思中,本身含有自相矛盾之处。如果康德能前后协调一致地运用他自己的那套思维方法,那么他必能意识到,任何一个思维推理对象要成为可能的先决条件必是有一个无限的存在(即神的存在)。这样的话,康德的先验方法论带给他的将不是理想主义,而是如吉拉尔·麦考尔称之的“现实形而上学”(《十九世纪天主教神学:对大统一方法的探索》,1977, p. 256)的一个出发点。被称为“先验多玛斯学派”所采用的就是这种学说的一种新的探索方法,该学派对二十世纪最伟大的神学家之一卡尔·拉内以及他的追随者们产生了极其深刻的影响。

拉内(Karl Rahner, 1904-1984)

对卡尔·拉内(亦译为卡尔·拉纳尔)来说,人类存在这个问题并不是众多神学问题中的一个。他坚持认为,人类这个问题“必须被视为信理神学的整体问题”。他认为这样的观点与圣多玛斯·阿奎那的教诲——天主是神学研

究的主体——完全相一致的。一旦我们明白人在整个受造界中是唯一的绝对朝向天主的存在体,并且人的最最本质就是由这一方位所决定,那么,一切都将清晰明了了:对人的彻底研究必然要牵涉到对天主的研究,反之亦然。无论我们对人存在的终极意义作何陈述,与此同时,我们也在诉说天主,因为天主是所有一切的缔造者、支撑者;是人类存在的命运之神。同样的,无论我们怎样谈论天主,也是在谈论人的存在问题。

拉内建议道,这样一种人类学就必定是先验人类学。要给“先验的”(transcendental)这个词下定义,并不容易。字面上,它的意思是指“有着远于、高于、超于另外一些东西之上的能力”。因而,“超验的,或超越宇宙的”(transcendent)这个词的意思,便是指实实在在远于、高于、超于看得见、摸得着能直接达到的。天主是这位超验的自在,因为天主是远于、高于、超于万事万物之上。天主就是世间万物定位取向的终极目标。因此,把人类学理解为先验人类学,就是:当人类学不把人看作是一个单纯的生物或行为反应的集合体,而把人看作是一个存在体,该存在体的意义只有在超越于纯肉体,以及超越于物质、社会、心理、政治、经济、文化等需要的满足之上时才能被发现。并且只有当一个人将其方位取向超越于自身而朝着天主,把天主看作是他(她)存在的根源力量和终极圆满时,我们才把这个人理解为是先验的。

因此,如果一个人愿意理解人的存在,则他(她)就必须人在人身上寻求发现各类条件,而这些条件使人有可能获得对天主的认知,而这位天主正是人的定位目标。对拉内来

说,这一先验条件*就是恩宠。恩宠就是天主临在于感知者的生命之中。另一种说法就是,人有超越自身而认知天主的能力,这位天主正是人的整个一生的终极取向;这是因为天主早已寓居在人的生命之中,并作为超验的力量或条件,使人对天主的认知成为可能。

拉内表明,这种先验方法论至少从多玛斯时代便已经应用于神学理论之中了,只是由于现代和后现代哲学(也就是笛卡尔和康德之后所发展起来的哲学),以及存在主义哲学的发展,给了先验方法论一个新的、强有力的冲击力。这些哲学思想很多都是非基督宗教的,因此,它们皆起始和终止于独立自主的个体,而拒而不闻人们对天主的体验。但另一方面,这些哲学又具有最深刻的基督思想(事实上,比那些近几十年来来自于天主教新士林哲学派中的批评者所理解的还要基督化得多),因为在基督宗教对人之存在的理解中,人并非只是宇宙万物中的一个元素,须屈从于建立在事物之上的一个抽象的、没人情味的现实体系。相反,人乃是一个享受自由的人性主体;作为一个主体,整个宇宙的命运将依赖于他。

确实,这正是近年来许多哲学给我们指出的方向。人不仅是大千世界拼图中的一部分,而且是其中最积极、最活跃的因子。在圣神的指引下,人类在历史向前发展中起着

*注:这儿称之为“先验条件,或先天条件”(a priori condition),意谓:若还存在其他认知天主的条件,则在这一切条件之前应先存在的条件,称之为“先验条件,或先天条件”。

重大作用。这就是为什么当今某些哲学(以及相对应的当今某些神学)的主要命题集中在希望、社会、对意识形态的批判、自由,以及对未来的计划上。

这也是为什么现今的神学与哲学在谈及生命以及历史的终极意义和方向时,都极其强调这些问题在人类学方面的涵意。我们不会贸然接受教会所教导的“天主所启示的真理”,如果我们无法将这些真理与我们对自身的理解以及我们作为一个人所亲身体验到的经历相联系的话。对自然本性与恩宠二者之间相互关系的恰当理解,将使这一点更为清晰明了(有关这一点,我们将在下一章加以阐述)。

简单地说(也不得不冒过分简化的危险),天主并非是与他人分隔开的“一个”存在体。天主就是存在本身,渗透于人的每个部分,而同时又使人得以升华。因为天主渗透在我们之中而又使我们得到超越,所以我们不可能立足于天主之外,像以前所认为的那样,从一种分离的状态下,客观地来“仰望”天主。即使在我们短暂而犹豫地开始努力试图寻找天主和认识天主的过程之前,天主早已临在于我们的生命之中了。

相应地,我们对天主所作的任何表述都可转而用来描述我们自己的存在。天主是我们存在的一个组成部分。论述天主就是论述我们自己。天主圣言并非是发自高天的一种信息,而祂就是天主本身。这就是耶稣的宣道与众不同之处,换言之,天主临在于我们之中,祂不是以一种抽象的力量,而是作为我们存在的核心,而临在于我们(这就是士林学者称之的“非受造恩宠”——天主的自我给予)。因而,

天主自愿进入人的存在之中。

我们因这种提升我们的本原而获得生命。我们没有任何能力去超越这一本原，祂召唤我们去战胜自我，并解放我们，使我们在历史形成和变更前进方向的进程中成为一股创造力。历史并非由一些无机的静态力量或一些已经存在的因素所决定。明天可能与今天大不相同，因为天主通过寓居于历史中心的自由人类而临在于世界之中。没有任何地方比在耶稣基督身上更高度地集中和更有效地体现了这一本原，因为基督就是天主圣言降生成人。在基督身上，人类团体开始充分意识到自己是人，并愿意在天主的神恩下为创造自己的未来担当完全的责任。

郎尼根(Bernard Lonergan, 1904—1984)

另一套与先验多玛斯学派的基本观点相一致的思想，则是由伯尔纳多·郎尼根(又译罗纳根)提出的。郎尼根曾发表过两部产生广泛影响的著作：《洞见》(*Insight*, 1957)和《神学的方法》(*Method in Theology*, 1972)。郎尼根同样也摆脱了古典的哲学信条中认为人是静态的、一成不变的、不受历史迁移及环境变化所影响的这种观点。相反，他认为人是“由内涵所构成的”(constituted by meaning)。

以家庭为例，一方面，我们确信家庭是存在的。我们谈论家庭、我们认为自己看得见它，我们也觉得自己属于一个或多个家庭中的一部分。然而，事实上，没有一个人触摸得到家庭，甚至也没有人能看到家庭。家庭只是“由内涵所构

成的”一个现实状况。当我们解释家庭是一个男人、一个女人以及一些孩子所组成的一个特别的集体时，我们所讲述的要多于在纯物理层次上所显现出的内容。

此外，我们所处的时代是家庭在各方面受到压力的时代。科学家和另一些社会评论家亦将家庭分归为所谓的传统家庭、核心家庭、单亲家庭、大家庭以及社区家庭等。随着含义的改变，现实的本身也发生了变化；同样，由于含义的改变也可能导致人类存在的现实进行变化。

和家庭的情况一样，我们人亦“由内涵所构成”，因此我们不能直接通过科学调查来研究人，或者用“看”和“触摸”这类词汇的通常词意来“看”和“触摸”人。我们所看所触及的自我或他人的身体，乃是一种带有其特殊性质和行为特性的东西。但当我们判断我们或他们是“人”的时候，则完全全是一种判断。这种判断是随着我们的理解而得到的，而这种理解则又是因为我们领会了“人”之内涵而随之而来的。

这种把人视为是“由内涵所构成的”理解法与传统的经典哲学和士林哲学中将人视为“具有理性的动物”的定义是完全背道而驰的。这种“由内涵所构成的”观点是用一种动态的理解法来看待人，认为人是自我开放的，在寻求不断的发展和变化。而经典的定义则假定人之本性是一种静态的、生来就赋有的、一成不变的。此外，“由内涵所构成的”这种观点很重视人的具体的和历史性的因素，而经典哲学的观点则是抽象的。事实上，根据郎尼根的研究，正是我们这种新颖的对历史幅度的重视才使我们能突破对人性的传统

旧观,而同时又不至于全盘否认传统观点中的合理性。这种对历史幅度的重视正是当代精神中与古典论不同的一种形式。

这种新的人性观还特别为“负责任的人的存在”这概念提供了一个更为坚实的哲学和神学上的基础。作为一个“主体”的人是一个有意识的、倾向于与其他人建立内在关系的、有能力改变自己而不是坐享现成或听天由命的(即有能力“自我构建”的)一个人。通过意识在不同层次上的递升——从无意识的睡眠状态,到梦境中的意识,到体验性的意识,到智力性的意识,到理性的意识,最后到理性的自我意识——人作为一个“主体”到达了思考阶段、评估阶段、选择阶段、最后到达了行动阶段。主体是一个行动者而不仅是一个思考者。作为一个行动者,这个主体有潜力来构建自身,以及有潜力来努力改变周遭环境和他人。

当然,这个主体始终受到一个事实的条件限制,即这个主体是一个人,因此他(她)是在一个特定的时间、地点里,在一个受传统、文化所造成的特定的环境中,处在特定历史事件的冲击之下,并且受着自己及他人的自由意愿所作出的决断的影响。每个人都在暴露自我中不断继续地书写自我传记。因此,人作为一个“主体”,随同了历史上所发生的大小事件,而成为了一个人。

人类存在之神学：综述

在当代哲学中所极其强调的主体性、可变性、特殊性以

及实践性也被融汇入神学之中了。布特曼、田立克和尼布尔等神学家的**存在主义神学**集中在刻划出人存在的特点——焦虑之上：因面对虚无、罪恶及死亡而产生的焦虑；而只有天主才能帮助我们战胜人存在中所发生的偶然事件。

史勒拜克斯的**现象派神学**则专研那些偶然性的各种幅度，认为人为征服代表着人类状况特点的痛苦而在不断奋斗，并在这种奋斗中经验到超然。在这点上，史勒拜克斯的立场是与解放神学相类似的。但**解放神学**认为，人的存在充斥着经济冲突、贫穷分化和阶级压迫，以及这种种不平等现象带来的苦难。因此，神学不应只对天主或人的存在作反思而已，而应是实践行为的一种形式，即参与在代表穷人和被压迫人民所进行的斗争中的一种形式。神学所思索的应是人类的状况，而这种状况应以人类关系中压迫与被压迫的现象为其主要内容；神学还应为通过实施正义来转变人类景况提供系统的方案。在这点上，存在主义神学和解放神学是分道扬镳的，尽管他们之间还存在着一个重要的共同点，即他们共同拒绝接受一个原则，该原则认为事物走向有其必然途径，我们必须以其本有的模样来接受和对待它们。

过程神学和以上两派神学思想并不是完全没有共同之处。过程神学强调历史的动态进程，以及世间万物（包括天主）的可变性。保守派的过程思维学者较多强调这些发展进程的不可避免性，而另一些在思想上更接近解放神学的过程思维学者则注重于人在引导和创造历史进程中该有的责任心。

提倡男女平等的神学批判的是以男子为中心论和父权制。以男子为中心的思想把男子的体验认作为全人类体验的典范，而父权制又把天主的父亲身份取来作为基础，在此基础上为家庭、社会、政治制度以及教会制定一套圣统制的、父权制的体系。它们认为男子由天主和受造秩序所命定而处于统治和支配地位。

粗粗一瞥，先验多玛斯学派似乎和存在主义学派的关系密切，而与政治味十足的解放神学派则相去甚远。但是拉内所倡导的自然本性与恩宠、神学与人类学之间的极为亲密的关系的这一见解，则为存在主义学派和解放神学派之间在一些本质问题的联系上提供了一个基础：拉内像布特曼一样强调主体性，而又像解放神学学派一样强调社会政治秩序。事实上，即使在存在主义学说自身中（特别在尼布尔的学说中）也有一种政治上精细的社会正义感。对先验多玛斯学派来说，历史既非理所当然，亦非不可避免，而可被有自由意愿的人来塑造和改变。但宇宙万物的创造者天主临在于这些有自由意愿的人中，因而能使这不断的改变成为可能。事实上，天主圣言已为我们纠正和改变旧世界提供了评判的标准。确实，只有在这历史进程的前后背景下，我们才成为一个真实面目的人。

由于先验多玛斯学派综合和保存了先前许多哲学、神学流派的精辟之处，我们将采用它作为一体原则来谈论下一章的人的存在神学。

教会的官方教导

教会官方文告(即教宗、大公会议及教会的其他会议所颁布的文告)在人类存在的意义和内容上的进展如下:

1. 天主是宇宙万物的(无论物质的或精神的)创造者,祂藉着天主圣神仍然临在于此世。

2. 一切受造物都是好的,因为它们都是出自创造者天主之手,而人更是天主造物中之冠。

3. 人的尊严存在于人与天主的亲密关系之中,人有灵魂(这是人存在的超性层面)。

4. 同时,从本质上来说,人是朝向于他人的;人的存在是社会性的存在。

5. 人类状况的另一个特征是分离。我们深受软弱和罪恶之折磨,体验到自身的局限性,而这种体验又导致了人的焦虑感。

6. 然而,我们蒙天主召唤成为自身及周遭环境的主人,但我们被授权这样做却完全是由于天主的恩宠,特别是藉着基督降生成人的恩宠。

7. 死亡不是人类存在的终结,死亡只是使生命改变而非离去。我们被命定要获享光荣。

上述教诲由以下来源综合而成:

1. 君士坦丁堡地方教务会议(The provincial Council of Constantinople, 543 年)谴责了奥力振(Origen, 约 185-254)的追随者们所持有的一些立场,即他们主张先存的灵魂受罚被发配到肉身这一堕落的流亡之地。

2. 公元 561 年召开的葡萄牙布拉加地方教务会议(The provincial Council of Braga)也摒弃了源于奥力振的反物质、反身体的教导。

3. 教宗依诺森三世的《信仰告白》(Profession of Faith, 1208)是给所有从亚尔皮盛(Albigensianism)异端回归到教会的人所作的指示。亚尔皮盛异端是古代摩尼教的一个法国分支,他们认为物质是邪恶的;另一个源于法国的运动瓦勒度主义(Waldensianism)也同样主张精神和物质的二元概念,但它还有反圣职的一面,直接反对教会所表现出的世俗性和权力。

4. 拉特朗第四届大公会议(The Fourth Lateran General Council, 1215)对亚尔皮盛异端和瓦勒度异端的错误下了最后的结论,该次会议的教导后来被梵蒂冈第一届大公会议(The First Vatican Council, 1869-1870)所采用。

5. 类似的指责也可在维也诺大公会议(The Council of Vienna, 1311-1312)、佛罗伦斯大公会议(The Council of Florence, 1422)的《雅各伯法令》(Decree for the Jacobites)、拉特朗第五届大公会议(The Fifth Lateran Council, 1513)、教宗庇护九世颁布的《谬误纲要》(1864)、梵蒂冈第一届大公会议,以及教宗庇护十二世的《人类》通谕(1950)中看到。

6. 在教会官方教导中,表达得最明确却毫无攻击之意的莫过于梵二会议的文献《论教会在现代世界牧职宪章》(即《喜乐与期望》)了。有关这方面的主要教导内容如下:

(a) 我们是按照天主的肖像受造的,人能认识并热爱其

造物主。天主规定人是大地及万物的主人,目的是使人统治并使用万物而光荣天主(n. 12; 同时参见创 1:26; 德 17:3~10; 咏 8:5~6)。

- (b) 但天主创造我们并不要我们成为一个孤独者,我们被创造为男的和女的,因此,人在本质上是社会性的存有(n. 12)。
- (c) “人的崇高使命及其所体验的深刻不幸”两者都成了人的体验的一部分(n. 13)。
- (d) 因此,我们既不能轻视自己的肉体也不能藐视这个能发现自我的被造世界,即使这二者都可能成为我们痛苦和焦虑的来源。由于我们所固有的品质,我们胜过其他受造物,天主临在于我们的心中,等待着我们的回心转意(n. 14)。
- (e) “信友凭了对良心的忠实而同他人携手合作,以探求真理,并在真理内,解决私人生活和社会关系所掀起的道德问题”(n. 16)。
- (f) 只有在既非出于内在的盲目冲动,又非出于外在的胁迫下所行使的自由意愿,才能使我们心悦诚服地追随美善。但由于我们的自由被罪恶所殆害,因此,我们只能在天主恩宠的帮助下,才能使自身与天主及与整个受造界的友爱关系开花结果(n. 17)。
- (g) 在面对死亡时,人生最大的谜越趋尖锐。科学技术不能平息我们对于死亡的焦虑,生理生命的延年益寿也不能满足人心所不可避免的对永恒生命的渴望(n. 18)。

(h) “虽然面对死亡，一切幻想全部破灭，但拥有天主启示的教会却肯定：人是为了一个幸福的命运而由天主所造生的；这命运跨出了此世所有的不幸之外”(n. 18)。

7. 有关在救赎的真光下，人能享受尊严和自由的类似的积极文告出现在教宗若望保禄二世的第一份通谕《人类救主》(1979)中。

内容概要

1. 在一个高速发展且有实质性变化的时代中，人类存在的意义呈现出新而紧迫的实质要点。人们尽了各种努力来尝试回答“我们是谁？”这个问题。这些努力可归在一个统一的课题“人类学”之下。

2. 自然科学界，特别是达尔文曾对此作了回答。我们是受造物，从生物学的概念上来说，人是与其他受造物紧密相连的。人类的存在并不只是一个简单的给予，而是通过进化过程和对环境的适应而完成的。

3. 如果说自然科学关注于人的行为与外部世界之间的关联问题，则社会科学的一个分支，心理学，关注的是人的行为与他(她)的内心世界之间的联系。这是弗洛伊德的特殊贡献。人的存在并不是单纯地先了解要做些什么(知)，然后就决定去做(欲)；它还包括无意识的倾向性、各种力量和动机，这些都影响，甚至可能决定，我们的选择和行为。

4. 其他的社会科学,即社会学和经济学,把探讨的焦点集中在社会、经济、及政治领域内,人们在这些领域内发现自我。马克思与弗洛伊德一样,认为人的问题可追溯到“异化”所造成的冲突。对弗洛伊德来说,这种异化是人与真实自我之间的离异;而对马克思来说,这种异化来自于人的劳动成果,并进而导致人与工业社会以及社会其他成员之间离异。只有在社会内和通过社会,人才能像人一样生活,也只有集体才能定义我们是谁以及我们是什么。

5. 男女平等的思潮针对妇女在客观上和实践中所受到的歧视,以及由于性别不同而遭受到的不公平待遇而展现出的一种广泛的、跨学科的批判。这些歧视和不公平的待遇表现在父权制下的社会、政治、文化、宗教结构上,以及以男性为中心的思想和语言中。

6. 十九和二十世纪,哲学界对理解人类存在的探索覆盖了广泛的领域:现象学(胡塞尔、梅洛-庞蒂)、存在主义哲学(克尔恺郭尔、尼采、海德格尔、萨特、布伯)、过程哲学(怀特海、柏格森)、实用主义哲学(詹姆斯、杜威)、逻辑实证主义哲学(早期的维特根斯坦、罗素、卡尔纳普)和日常语言哲学(后期的维特根斯坦、奥斯定、赖尔)。这些哲学思想,大部分都反对客观的、不变的、普遍的和抽象的研讨方法,而强调主体性、可变性、特殊性和实践性。人的存在并非提供给我们一个审视的对象,而是在实现过程中的一种潜力。

7. 在当代哲学思潮中,有一部分学派可归在“大陆派”这个范畴下(哈贝马斯和马尔库塞的新马克思主义、伽达默尔的解释学、德里达的解构主义),而大部分英语世界的哲

学流派可归在“分析派”的范畴下。在该学派中特别要提出思维哲学的二大侧翼,生物学派和人工智能派,这两者从广义上说都属自然主义学派。

8. 现代多玛斯学派也呈现出多元化的景象,除了专研中世纪哲学的史学家吉尔松以外,还有马里夏尔的后康德的欧洲多玛斯学派,即著名的“先验多玛斯学派”、以教宗若望保禄二世而闻名的鲁伯林派,以及英国思维哲学领域内的分析派多玛斯学者安斯康伯和肯尼等。

9. 在当代神学中也存在着类似的着重点,尽管人们可以看到两个截然不同的方位:一个是存在主义者,其关注的要点是主体以及达到充分的自我理解的重要性;另一个是解放神学派,其关注的要点是主体对非正义的社会秩序进行批判和改善的责任。

10. 提倡男女平等的神学寻求重新找回女性的体验并把它们融合到神学反省之中,到传统中去寻找导致妇女受压迫的原因,以及解放妇女的因素,以此来挑战以男性为中心论和父权制。

11. 对先验多玛斯学派来说,历史既非理所当然,也非不可避免;而是可由具自由意愿的人来塑造和改变。天主临在于这些具有自由意愿的人之中,从而使新的变化成为可能。天主圣言为纠正和改变旧世界提供了评判标准。

12. 数世纪以来,教会的官方教导告诉我们天主是宇宙万物,无论物质还是精神世界的创造者。一切现实,包括身体的现实状态,都是好的。尽管我们会在生命的意义、罪恶和死亡上体验到一种焦虑感,但我们的尊严存在于我们与

天主的亲密关系之中。我们蒙召成为自身和周遭环境的主人,但我们被授权这么做,完全是由于天主的恩宠。死亡不是生命的终结,而是一个新阶段的开始。我们被命定要获享光荣。

第三章

人存在的神学

自然本性、恩宠和原罪

提出问题

在第二章中，我们概括性地俯瞰了较广泛领域内，如生物学、心理学、社会学、哲学等领域，对于人类存在问题的相关探讨。在本章中，我们要从神学领域内来对该主题进行探讨，尽力提供给读者一个有关人存在问题上的明确立场，并努力使该立场与天主教的传统教导保持一致。

人存在的问题就像有关天主的问题一样，是基督宗教信仰和神学探讨的一个基本问题。事实上，人存在的问题和对天主的探讨是同一神学问题的两个不同侧面。我们不论是在阐述有关天主和耶稣基督的道理，还是谈论有关创世和赎罪、生和死、恩宠和救恩、罪恶和审判、教会和伦理道德的问题，我们大多都是在对人类存在和人类状况的理解作一反省。

因而,若我们撇开一味追求自身的价值,那么,我们所谈论的就是天主的创造化工,就是耶稣基督为我们而进行的救赎工程的有效性,就是原罪对我们的影响和冲击,就是作为教会的一名成员参与和接受圣事的价值,就是作为一名基督徒,我们的生活意义所在,就是我们大家所共有的主要愿望:天主王国的来临。

.....

本章以对人的神学反省为开端,反省材料取自于圣经、历史和天主教传统教义资料;然后,对自然本性、恩宠、原罪作一个类似的深思。至于为什么讨论的顺序是自然本性、恩宠,最后是原罪,则将在下面给予表明。总体来说,本章中的这些主题,通常都归在**神学的人类学**这一大标题之下。

人

人是一个个体的受造物。由于天主赏赐给人自由这一恩宠,而使人有别于其他受造物。人是有形体,在形体上有男女之分,人还有心灵生命(俗称灵魂),借此,人充满了活力。这个个体的人具有社会性,但同时又具有历史性;这就是说,个人的存在是由更大范围内的人类群体所构成,而无论是个体的人还是集体的人,又都离不开历史及他们所生存的世界。确实,从某种意义上来说,人和天主合作共同创造世界和人类历史。有关这一点可参见《论教会在现代世界牧职宪章》第39节,亦可参照教宗若望保禄二世在1981

年所发表的《人的工作》(*Laborem Exercens*)通谕。他说：“人是天主的肖像，部分地体现在从造物主那儿接受命令来征服和支配这个世界。在实施这个命令的过程中，人反射出宇宙造物主的真实行动”(II, n.4, 第二段)。只有在这个更大的背景下来理解人时，即不仅仅把人看作是一个个体，而是把人看作社会的存有物，历史的存有物和世界的存有物时，我们关于人类存在的神学才有希望成为综合的和大的神学。

圣经的观点

旧约

旧约中，在述说人的其他特征之前，首先说到人是天主的造物，由地上的灰土所形成(创 2:7)。从具体有形的感觉上来形容“男人女人”的一个词是“adam”，指灰土的一个词是“adamah”，这两个词在词源上的联系至关重要。我们不是合成的存有，由身体和灵魂作为两个分离的部分所组成(如中世纪士林哲学家所称的那样)。旧约中，灵魂和肉身并不形成对比。希腊人将人看作是灵魂寄居于肉身上的一个存有物，而希伯来人的观点与希腊人不同，他们认为人就是一个充满活力的身体。我们不是拥有一个灵魂和一个身体，我们是灵魂和身体。

因此，救恩的希望被表达在身体的复活这个概念中(“你的亡者将再生，他们的尸体将要起立”——依 26:19; 亦

可参照达 12:2~3 和加下 7:14)。新约继承了这一观念并发展了它(“因为如果死人不复活,基督也就没有复活;如果基督没有复活,你们的信仰便是假的”——格前 15:16~17;亦可参照格前第 15 章;谷 12:18~25;若 6:39~40;宗 24:15)。另一方面,灵魂不灭的概念反映了一种不同于圣经神学的世界观。这种概念更类似于希腊哲学(即把人看作是精神的肉体化),而与希伯来人所说的精神(即把人看作是充满活力)相差甚远。

身体也是我们与他人之间建立关系的一个重要基础。在旧约中人类的存在就是与他人共存,而这种共存关系反过来又是建立在我们与天主之间的原始关系上。我们每个人在天主的超然面前都同样的无能为力,但同时天主前,我们每个人又都具有同等价值。天主命令我们爱自己的邻人(是的,甚至在旧约里,天主也是这样命令我们的,与流传的错觉正相反):“应爱人如己”(肋 19:18;另参照 19:9~18, 34;和 25:35~38)。先知们也再三强调我们应彼此间互相尽责:“让你们喧嚷的歌声远离我,你们的琴声我也不愿再听,只愿公道如水常流,正义像川流不息的江河”(亚 5:23~24;另参照 8:4~6;依 3:13~15)。

互相共存,甚至是互相依赖,以一种特殊的方式在性关系中被强调出来。人,受造的的男人和女人,在亲密的相爱关系中深化他们自身(创 1:27)。“上主天主说:人单独不好……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 2:18, 24)。

因此,人的存在——在依赖于天主的同时并与他人相

互依赖——是**负责任的存在**。天主给亚当下一个命令，不可吃知善恶树上的果子(创 2:16)。人生就是对天主的意愿负责任的一生。不需把尽好此责任看作是怕惧和辛劳之事，这实在是一件兴高采烈之事(列上 4:20; 咏 43:4)。不幸的是，我们不是永远忠于天主的意愿；但即使我们在犯罪时，我们也揭示了自己存在的深度；即天主创造我们成为人，给了我们**自由意愿**，使我们与其他受造物有所不同。

旧约还视人类的存在为**罪恶的存在**。尽管那时，原罪的概念还没有发展完全，但人类作为罪人，已被展现出来：人心里充满了骄傲，对天主的召叫和邻人的呼求漠不关心(例如，创 8:21; 咏第 143 篇，咏第 2 篇)。罪恶被绘描成突然爆发在世上的一场灾难，它不仅危及个人并损害了历史本身(创第 3~11 章)。当救恩史逐渐展开时，这种对罪恶的意识也越发加深。“雇士人岂能改变他的肤色，豹子岂能改变它的斑点？你们这些习于作恶的人，岂能行善？”(耶 13:23)但同是这位先知又向我们担保了天主的宽宏精神：“时日将到——上主的断语——我必要与以色列和犹太家订立新约……我要做他们的天主，他们要做我的人……因为我要宽恕他们的过犯，不再记忆他们的罪恶”(耶 31:31~34)。

因此，人的存在是或者可以是**充满了希望的存在**：希望有一位救主来临，并赐给我们救恩的时代，希望肉身的复活和新生，也希望新盟约的诺言能早日实现。

新约

新约对人类存在的理解与旧约一致，并在此基础上作了进一步的发展。在那儿，我们找不到有关人存在的抽象或思辨性的“哲学”，也没有发现在灵魂和身体，或者智慧和意愿之间存在着很大的不同。就像在旧约中一样，人类的存在是历史性的存在，生命从具体的日常生活体验中浮现并由之形成。

因此，耶稣并不是系统地阐述了一套充满了规则和条件的、抽象的博爱教义，相反，祂讲述了慈善的撒玛利亚人的故事并问道：“谁是那遭遇强盗者的近人呢？”（路 10: 25~37）。祂坚持认为我们每个人都是罪人，都需要悔改；就是说，都需要作一次思想和心灵深处的根本转变：“时期已满，天主的国临近了，你们悔改，信从福音吧”（谷 1:15）。事实上，这种改变必须是彻底的，因为要求于我们的，甚至是去爱我们的敌人：“……我却对你们说：你们应当爱你们的仇人，当为迫害你们的人祈祷……你们若只爱那爱你们的人，你们还有什么赏报呢？……你们应当是成全的，如同你们的天父是成全的一样”（玛 5:44~48）。确实，慈善的撒玛利亚人的故事向我们提出的挑战是要让我们看到，甚至我们的敌人也可以是“好”的。

当我们在末世受审判时，上主将根据我们对那些有需求者，无论是朋友还是仇人的反应来作出判决。“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的就是对我所做的”（玛 25:

31~46)。正如耶稣自己的一生就是为他人服务的一生(谷 10:45),所以我们每个人的一生也必须是在**服务中的一个共存**。

保禄对于人存在的理解是根据基督的死亡和复活而发展起来的。照此,他从耶稣本人在传道中所采用的一些人类学的内涵,引出了对人存在的理解。像耶稣和旧约一样,保禄拒绝从哲学的角度来思索人的本性和特征。他视同时代以身体和灵魂为对立二元的希腊思想为外来品。对他来说,我们每个人所期望的复活是**身体的复活**(格前 15),因为身体(soma)是人类的存在所固有的(格前 15:15~19)。“身体”不仅使精神借之进行活动,而且是指整个人;身体与腐朽的肉体(sarx)是不同的。这一有关身体的概念并没有排除传统上对于灵魂的看法,只是更强调了人是一个合一的整体。因此,心灵与肉体的对立并不是灵魂反对身体,而是作为整体的人选择永远朝向天主还是选择永远远离天主的问题。

但我们发现自己在世上是个罪人,被异化的力量所掌握,即在肉性这个范围内,各种因素蠢蠢欲动反对天主(罗 8:6~8; 10:3; 格后 10:5)。当保禄说到一个人随从肉性、是罪人时,就是指这个人远离自身,远离天主。肉体在洗礼时“必要死”(罗 8:9~13),而身体,即整个人,在复活时将得到转变(格前 15:44; 斐 3:21)。当整个人朝向天主时,是因为“居住”在我们内的圣神把生命赐给了我们“朽坏的身体”(罗 8:11)。如果我们“随从肉性生活”,我们必要死亡;“然而如果你们依赖圣神,去致死肉性的妄动,必能生活”(罗 8:

13)。一旦我们死了，爱我们的天主却使我们活于基督内（弗 2:5；格后 4:16）。

但即使是活于基督内的新受造物也生活在一种紧张状态之中，即处于基督为我们的救恩工程“已经完成”和天主王国最终的圆满“尚未到来”的阶段之中。借着信德，并通过建立在此信德基础上的生活，我们在此张力中获得救恩的实现：“（但是）信仰一到，我们就不再处于启蒙师权下了（即处于法律权下了）”（迦 3:25；亦参照罗 3:14；哥 2:12, 10）。怀着这种信德，我们对死亡不再有一丝恐惧（死亡，你的胜利在哪里？死亡，你的刺在哪里？——格前 15:55），而是期望着基督的再次显现，让我们“与祂一同出现在光荣之中”（哥 3:4）。但我们尤要把爱德放在一切德行（甚至包括信德和望德）之上，因为“爱德是全德的联系”（哥 3:14）。

若望同保禄一样认为“世界”是倾向于罪恶的，这并不是由于天主把它创造成为罪恶的，而是由于居住在世界上的是犯罪的男男女女。确实，若不是由于基督，世界可能早失落了；天主藉派遣圣子来到世上，给世界带来了一个转折点，而这一切都是出于天主爱的动机（若 3:16~17）。天主派遣子来不是为了审判世界，而是为了拯救它（若一 4:9, 14）。没有这一自上天而来的解放世人的行动（若第 3 章），我们就会被监禁于罪恶的领域内。借着对耶稣基督的信仰，我们从一个新的源泉中获取一种新生的可能性。这个新生是一个末世论的存在，它介于两者之间，即一方面，我们处在不完美的、有限的、倾向于犯罪的状态之中；而另一方面，我们已得到天主的许诺，祂的王国最终将来临。与此

同时，我们在信徒的团体和在兄弟姐妹的相爱之中，找到了一个新家；并通过我们的相爱，我们能证明自己服从天主的命令、远离罪恶（若一 3:14~18；4:19~21）。

我们是否应该“再生”，这并不由我们所决定；恰恰相反，凡不是父所吸引的人都不能到父那里去（参见若 6:44）。但是作为一名信徒，我们必须遵守基督的话并按照祂的命令行动（若一 1:6~7；2:3~6）。我们每个人都怀着一份希望，希望自己的生命达至圆满；而对若望来说，这份希望直指现在，而非未来。借着信仰，我们此时此刻找到了“新生”（若一 1:2~3；若 17:3）。在最深的意思上来说，成为人就是借恩宠而生活，即通过天主临在于我们的心和临在于我们之中来生活。

早期教父

早期基督宗教的教父们没有对圣经中的人学观作出真正的突破。所谓的教父时期的贡献就是围绕着一定的基本原则，如人是天主的肖像，宇宙的历史就是神化史和救恩史等原则，给出了一个系统的要素（以戴尔都良，Tertullian，约 160—230，的《灵魂》，*De Anima* 为起始）。这些主题清晰地表达在依雷内（Irenæus，约 140—202）的《反异端》（*Adversus Hæreses*）一书中。

依雷内的神学中心是他的“总归于基督”理论，该理论取自于保禄但延伸得更广。对依雷内来说，所有的一切自始就是朝向“总归于基督”这一原则。天主在耶稣基督——

第二个亚当内聚拢了曾由于亚当、厄娃的堕落而已受到牵连的一切受造界,并更新、保存和重组了他们。整个人类因着第一个亚当的罪而堕落。天主子为了人类降生成为人,给人类带来了再造。依雷内写道:“当祂降生成人时,祂把人类的漫长历史总归于自身,总结并赐予我们救恩,为的是使我们在基督内重新获得我们在亚当内所失去的,那就是,使我们能再次成为天主的肖像,并使我们能相似天主”(III, 18, 1)。

但在教父们的著作中,仍存留着二元张力的倾向。在东方希腊教父(如尼斯的额我略, Gregory of Nyssa, 约 335—395)的作品中,这种二元张力体现在物质与精神的对立上。人类达至圆满境界是可能的,因为人类自然本性的一方面,即精神方面,已站在天主的一边。我们的目标就是死后享见天主,而这一享见只能来自于对我们原初的纯洁进行净化和修复。对西方拉丁神学家(如圣奥斯定, Augustine, 354—430)来说,这种二元张力处在作为罪人的我们和慈悲怜悯的天主之间。“每个人都是亚当,每个人也都是基督”(亨利·隆德特, Henri Rondet, 引述,《基督的恩宠》, *The Grace of Christ*, p.136)。因此,世界的历史基本上被认为是从分离再次走向团结合一的历史,而不被视为“天主在世界上畅通无阻的历史”(拉内)。

中世纪期

直到十八世纪,尤其是十九世纪以后,自从有了达尔

文和弗洛伊德的新发现，有了马克思社会分析的新理论，以及在康德的哲学、理想主义和现代心理学中所表现出的把人作为主体的一种新关注，科学、哲学和神学在对人存在的理解上才取得了引人注目的巨大进步。

中世纪对于人存在的观点不可能，也没有，对人的特性进行公正的描述，对救恩史也几乎没有给予任何关注。人类没有成长也不会发展，他们单纯地带着一个不变的本质。

例如，中世纪神学对大小罪之间的区别甚至没有加以区分，这使得当时的神学家感到纳闷，对大小罪不加区分又如何来指导人的行为举止。同样，对于人所经验到的痛苦、欢乐和死亡等这些基本体验也没有作出真正的神学上的分析。世界和它的历史只不过是展示个人戏剧性场面的一个现成舞台。人最终是否能获得灵魂的得救？这对于世界和人类历史不会增添任何新意。如果世界和历史不在进程中的话，个人当然也就不会在此进程中了。

不过，在中世纪的神学中还是存在着一些与此相反的观点——此证明了有一些初始运动正朝着真正的人类学方向前进。如果说它们对救恩的反省没有给予一个历史性的特色的话，那么，它们坚定地把焦点集中在个体上的这种做法，即使不是有意的，却也为接下来的现代社会把人作为主体来加以强调准备了道路。中世纪的神学还强调荣福直观的重要性，即强调一个获得救赎的个体在死后能直接地、无阻挡地与三位一体天主相遇的经验。同时，中世纪神学也提供了非圣事性救恩的可能性，即所谓的愿意接受圣事。如果在一些特定的条件下，一个人的基本善

意能代替他(她)接受洗礼的需要,则关于人类的心灵、意愿和主观意识的活动和作用必定存在一些基本的、持久不变的价值。这一假设也反映在关于良心是不可侵犯的这——中世纪杰出的、有远见的神学教导中,即使这一教导与当时的教会法是互相抵触的。

士林哲学以及源于此而涌现出的士林神学,为后来对真正主体性的认识提供了被证明是真实根基的内容。如拉内所说,该内容注意到“任何事物是或正在到达与该主体本身所拥有的程度相称的地步”。或者如德日进的思想所体现的:生命朝着自我反省越来越高层次的方向运动。生命的最高形式不仅是“知道”,而是我们“知道我们知道”。我们越能意识到自身,意识到我们自己的认识能力,意识到我们的决策能力,意识到我们思想的含义所在,意识到我们的判断和行为举止,我们就越拥有自己。而我们越拥有自己,我们所到达的“真正主体性”的层次也越高。因此,这儿的重点是:尽管中世纪神学没有特别关注人类存在的主体方面([它呈现出的与此]正相反),但在中世纪的神学思想中已经预示出当代运动中那种直接指向人的主体性的一些基础和倾向。

现代期

在上一章中,我们概括地阐述了在科学界、哲学界和神学界的一些发展情况,因此,重铸传统信理中有关人类学的观念已垂手可得。不过,在上一章,该任务并没有完成。但

不管怎样,这种倾向性的迹象是明显可见的;例如,新涌现出的从历史的幅度去研讨神学;对宗教多元化和天主救恩的普遍性有了新的认识;认为世界可通过教会而得到转变的新观念;新近恢复的一种强调在灵修中建立个人与天主之间“你—我”关系的兴趣;以及近几十年来迅速发展的提倡男女平等的非凡意识等,都给出了重新改写人类学的迹象。

梵二会议没有创立一套正式的神学的人类学,但大公会议文献中所展现出的一些要素,恰恰与上述的倾向性迹象相一致。(1) 坚持良心引导我们发现真理并成为真正解决我们当代问题的指导;(2) 声明“只有在自由中……我们才能引导自身走向善”;(3) 渴望获得对更高层次的生命的反思,这个渴望“不可避免地居住在人内心”,并使我们有超越对死亡的焦虑(《论教会在现代世界牧职宪章》nn. 16~18);(4) 肯定在人类团体中,男女从根本上是平等的(同上,nn.9和29)。同时,人是社会性的、在历史上的和生活在世界上的,人蒙天主的召叫在历史的创造中,在世界的转变中,甚至在即将到来的天主的最终王国中,与天主共同合作(同上,nn. 4~10;23~29)。

人的神学：综述

圣经的观点视人为天主的造物,是充满活力的身体。我们的身体是我们与他人互相之间产生关系的基础。人类的存在就是共存。但是,这样的存在也同样充满了风险和机会。人类的存在是负有责任的,但同时也是罪恶的

和充满希望的。人类希望的中心就是身体的复活,而此希望的基础就是耶稣基督的宣讲、服务、救赎的死亡和复活。我们在信德中接受基督是救主,并且在爱德中表明我们对祂的忠诚。依照生动活泼的信望爱三德的生命来生活就是进入了一种新生,就是成为了在基督内的新的受造物。这个新生活 and 新的受造物身份是永远与他人分享的,这是与我们人类存在的社会性和共存性相一致的。此分享直接涉及的就是信仰的团体——教会。

直到当今,人存在的神学才刚刚突破了在圣经中已被表达出的意义。早期基督教父,特别是依雷内的观点是人为天主的肖像,人类历史就是救恩史——这是所有的一切总归于基督的一个过程。中世纪神学与当时普遍流传的哲学一样,把人类的存在作为一个客观事物来研讨,即认为人类的存在是受造生命的一种不变形式,它在本质上不会随了历史变迁或岁月流逝而受到影响。但在中世纪神学里有一些因素,在某种程度上,预示了现时代强调“主体性”的一种倾向;其中的一个例子就是它所强调的良心不可侵犯的观点。但另一方面,很清楚,它没有预示在二十世纪后期所出现的一种意识转变,即在人类团体中,男女在根本上是平等的。相反,中世纪神学在谈论妇女时,充满了一种否定的低姿态。

在科学和哲学迅速发展的冲击下,当代神学关注的焦点也集中在人的意识、自由度和责任感上;它关心的是人在天主的引导下不仅要与祂合作共同创造自身,而且还要与祂合作共同创建世界和人类历史。除此之外,它还关心在

人类大团体中，男女在根本上的平等性。梵二会议强调了良心、自由和内心渴望更高层次生命的重要性，而这一切又反映了导向主体性的现代转变。它强调了人存在的社会性、历史性、世界性的幅度；强调了人对他人、对世界、对整个人类历史，以及对天主王国的最终实现所应担负的责任。它对男女在根本上是平等的这一确认，不单在社会上同时也在教会里为正式的、事实上的对平等性的认可奠定了基础（见 1971 年世界主教会议发表的文件《世界正义》，*Justice in the World*, III, 第四段）。

自然本性和恩宠

我们此刻站在一个方法论的十字路口，到底应该先考虑原罪，还是先考虑自然本性*和恩宠？一种思考方式是：原罪应该放在前面，先揭示我们自然本性的软弱，然后再强调我们需要天主的恩宠。而另一种思考方式，也就是我们在本章中所采用的，先考虑自然本性和恩宠，然后再理解原罪。这种方法更符合天主教对自然本性和恩宠的理解。恩宠并不是在天主神圣的“B 计划”下赐予我们的某样东西。如果是这样的话，那么，我们若没有犯罪，天主就把我们留在无恩宠的状态下了。但由于我们已经犯了

*（译注：Nature 的中文旧译为本性，现在的很多神学书上又多译为自然；这易与大自然、自然界等概念混淆，故在本书中，我们试译为“自然本性”。）

罪，所以天主不得不行动，恩宠的赐予成了对我们新的、不愉快的困境的回应。其次，我们把自然本性和恩宠放在原罪之前考虑的另一理由是怎样能更好地理解原罪论。对原罪较好的理解是把它当作人类存在的悲惨幅度的一个表述。而另一种理解法则把原罪看作为由于亚当厄娃个人所犯的罪而世世代代遗传到我们后代子孙的身上。不管它实在的意思是什么（如奥斯定把性交看作是原罪遗传的载体！），它必须通过圣洗圣事才能得到“洗净”。若第二个理由也是一个正当理由的话，那么看来，我们宁可用自然本性和恩宠这一积极的概念来起头，而不愿用原罪这一消极的概念来起头了。

对那些宁可用第一种考虑法来起头的人，也完全无妨。他们仍可采用这些材料，只是在阅读时，把前后秩序颠倒一下罢了。然而要提醒他们的是，我们所接触到的更多的是罪而不是原罪，原罪论在整个“罪的神学”中只占极小一部分比例。

自然本性

在二十世纪前，当天主教神学谈到“自然本性”时，通常只视它为与“恩宠”相对立的一个基本概念；而在东正教恩宠神学中，“自然本性”这一概念几乎是不存在的；并且一般来说，这一概念也一直遭到新教神学的抵制，直到最近，情况才有所转变，例如，我们能从约翰·考柏（John Cobb）的著作《天主和世界》（*God and the World*, 1969）中

注意到这一变化。

天主教传统的主流神学一贯坚持认为，天主把恩宠赐给我们，并不是由于我们作为人缺少一些什么，所以祂要赐给我们恩宠。恩宠实实在在是天主白白赐予的礼物，为把我们提升到一个我们不配得到的新的存在层次上去。假设一下，我们在自然终结时，可能已处在一个洁净的状态之中；这可能就与称之为“灵薄狱”或“古圣所”的状态相似。这是一个“自然幸福”的永生境界，专为那些还没得到圣洗恩宠就过世的婴孩的；当然，这些婴孩也不可能作出一个与天主的意愿相一致的自由选择来表明自己有暗含的领洗意愿。

然而，这一真实的历史秩序已经渗透了天主的恩宠，因此，“纯自然本性”的状态是不存在的。换句话说，如果恩宠预设了自然本性，自然本性也以它自己的方式预设恩宠；在这样一个范围内，基督的恩宠支持着我们真实的存在，并把我們导向一个超然的终结，与天主永久共融。这种强调自然本性和自然秩序价值的方法是天主教在历史上和神学上的一大特点。

另一方面，东正教倾向于强调人存在的灵修一面的特点，以至于自然本性的基础似乎不见踪影。与此同时，新教的这种现象更为严重，它过分强调离开了天主的恩宠，人类天生的状况就是堕落的。因此，新教只能以彻底否定的姿态来对待自然秩序。

诚然，“自然本性”这一概念并非直接取自于圣经，而是对新约（特别是对若望福音和保禄书信）中所宣称的“藉

着基督的天主恩宠”这一说法作了不断的神学反省后，才逐步产生的。我们通过基督来反省我们将成为怎样一个人；又通过这样的反省，我们推断出作为天主的受造物的我们到底是谁。藉着基督的恩宠，我们进入与天主相共融的一种崭新关系之中，并且又由于基督之神的功能，我们的内在得到了转化。

早期基督教父们，从依雷内开始就把这种通过基督而参与到天主的生命之中去理解为是一个真正的神化。拉丁教父们，特别是圣奥斯定和教宗良一世(Pope Leo the Great, ? - 461)，采纳了这个概念并使之成为整个中世纪恩宠神学的基础。这点在多玛斯神学思想中尤为显著。

但他们强调的重点不在“神化本身”，而是恩宠的无价性这一特点。我们既不值得也不曾需要恩宠，没有它我们也不会成不了人。虽然天主完全可以在没有恩宠交流(或更好说，在没有天主的自我通传)下就创造我们，但事实上，天主在基督内和通过基督创造了我们和整个世界。

至此，“自然本性”的神学概念就是：我们是有理解力的有形受造物(即我们的存在是有意义的)，撇开神化恩宠不谈，我们也可以开放自己，成长为一个完人。即使没有天主圣子耶稣基督的降生成人，在理论上，人类和世界的受造也是可能实现的。天主的整个自我通传——在创造和降生成人中——完完全全是自愿的。不被恩宠神化的人的存在是可能假设成立的。

因此，“自然本性”既不是一个纯积极(purely positive)的概念，也不是一个纯消极(purely negative)的概

念。说它不是一个纯积极的概念，这是由于它是从对一些更高级的东西，即恩宠的反射中得到的。说它不是一个纯消极否定的概念，那是因为它指出了，撇开恩宠不谈，人具有理性，并且人与天主、与他人、与世界、与历史之间存在着最基本的关系。

当然，有关自然本性的神学概念，与它在哲学上和科学上的概念是不同的（后者我们已在上章探讨过了）。这是因为从神学的观点出发，人具有一种基本能力（即服从的潜能）来接受基督的神化恩宠。有关自然本性的这一神学概念，其要点既不是源于达尔文或弗洛伊德的实验，也不取自于马克思的分析，甚至也不是从哲学反思中衍生而来。这是从启示中得出的推论：事实上，我们都蒙召通过耶稣基督参与到天主的完全的生命之中（这句话子中的“启示”一词，显然是一个关键概念，我们将在《天主》分册中详加阐述）。

这里有必要补充一点：传统天主教所强调的“自然本性”这一概念并非没有其危险性——这是新教和东正教极其关注的一点。人们可能很容易被引入一种夸大的见解之中，以为纯自然本性的人实际上是存在的，恩宠只不过是“增添”、或“附加”在自然本性上而已。无可否认，在阐述恩宠的过程中，对于自然本性这一概念的介绍能导致，而且已经导致了，人在与天主关系中的一种二元视觉。一方面，天主是我们的造物主，而另一方面，通过基督，天主是我们的救主——在这两种情况下，天主与人有着不同的关系。到底我们该如何理解自然本性与恩宠之间的

关系呢？我们将在本章的后半部分作进一步思考。

恩 宠

恩宠这个词以各种形式出现在本章和整套书中，这是由于恩宠在天主教神学或教义中，从来不是以唯一的含义出现之故。这个词的最基本含义是指天主赐予我们的恩惠：天主把自己的生命赐给我们作礼物。但是恩宠一词也指天主给予我们的帮助以便让我们度一个圣洁的生活，指天主圣神寓居在我们心中，指圣事性的恩宠，指基督领导教会的恩宠，指天主圣言与基督人性合而为一的合一恩宠，指天主宽恕的恩宠，指成义的恩宠，甚至还指餐前传统的祈祷文等。

此外，正如多年来一直得到教会认可的拉丁手册所示，传统的恩宠神学在对这一基本命题的分析中，总是给出了各种各样不同的区分：如受造恩宠(created grace)和非受造恩宠(uncreated grace)，有效恩宠(efficacious grace)和充足恩宠(merely sufficient grace)，现恩、宠佑(actual grace)和常恩、宠爱(habitual grace)，或称为圣化恩宠(sanctifying grace)，提升恩宠(elevating grace)和治愈恩宠(medicinal grace)等。

在本章和整套书中，恩宠一词被赋予的不同含义主要根据其在所处的不同上下文中所起的作用而定。因此，在读者看到恩宠这一词时，总别忘了要与它所处的特定内容联在一起后加以解释。

旧约

在旧约中，希伯来语的名词 *hēn* 指激发起慈爱的一种品质。这个词用得最多的是出现于“在天主(或他人)的眼里获得宠幸”这样的语句中。这位获得宠幸的人完全将他(她)自己置于天主或那位赐给他(她)宠幸的人的善意之中。动词 *hānan*，“赐予恩惠”，是指对有需之人，如穷人、寡妇、孤儿等人的一种慈爱态度：通过送礼物，伸出援手和免除惩罚等来赐予他人恩惠。雅威通过恩赐礼品(创 33:11)，恩赐孩子(创 33:5)，接受祭品(拉 1:9)来赐给人恩惠。旧约中最常见的是雅威通过把以民从苦难中拯救出来以揭示祂对以民的恩赐(如，咏 4:2; 6:3; 9:13~14; 25:16; 26:11; 27:7)。出谷纪的中心事件就是雅威把以色列人从敌人手中拯救出来(如，列下 13:23; 依 30:18~19; 33:2)，甚至当以色列人犯了罪理应受到惩罚时，雅威还是继续引领他们走出埃及。这种恩赐还可以是宽赦(咏 41:4, 11; 51:3; 依 27:11; 亚 5:15)。雅威完全自由地赐予，恩宠可以被赐予也可以被收回(出 33:19)。

新约

在新约中，与恩宠相对应的名词是希腊语的 *charis**，

* 译注：希腊文 *charis* 有四种含义，相当于恩宠的四个层面：(1) 俯就和善意；(2) 白白的赠与；(3) 佳美、可爱；(4) 受惠后的感谢。具体可参见光启社出版的《神学辞典》第 353 条《恩宠》。

在基督福音中这是一个关键词汇，有它自己的历史。这个词频繁地出现在不同的使徒书信的导言和最后的祝词中，通常和**平安**一词一起使用。如“给一切住在罗马，为天主所钟爱，并蒙召为圣徒的人：愿恩宠与平安，由我们的父天主，和我们的主耶稣基督赐予你们”（罗 1:7）；这儿，该词意指天主的善意。有时，该词也用其一般的意义“恩宠”（例如宗 14:26；15:40），而用得最频繁的是关于在耶稣基督内公开体现出的天主救恩计划，以及通过耶稣基督，天主把自己通传给世人。这样的恩宠使我们**成义**（罗 3:24；铎 3:7）。保禄（和其他人）蒙恩而受召叫（迦 1:15）。天主救我们众人的恩宠已在基督内显现出来（铎 2:11）。出于天主的恩宠，耶稣为众人尝了痛苦的死味（希 2:9）。信和爱是恩宠的果实（弟前 1:14）。

在新约的其他地方用到该词时，重点不在天主的救恩意愿上，而更为强调的是：这是天主白白的赐予（雅 4:6；伯前 5:4）。天主圣言满溢恩宠，寄居在我们中间（若 1:14，16；14:23）。这是一个由于耶稣基督，我们才能完全进入的充满恩宠的仓库（罗 5:2）。基督所赐予的恩宠大大超过罪恶产生的后果（罗 5:15，20；6:11）。恩宠是在基督内赐给我们的（格前 1:4）。它满溢在基督徒团体中（格后 9:14），并伸展出去使更多人获得恩宠（格后 4:15）。先知们曾预言了天主的选民将得恩宠（伯前 1:10）。基督徒更是恩宠的继承人（伯前 3:7），蒙召在恩宠内及在对基督的认识中逐渐成长（伯后 3:18）。

有时候，恩宠与**功行**相对立，这就是说，宗教的善工没

有力量使我们得救，人的得救完全是由于天主的恩宠（罗 11:5~6；弗 2:5, 8~9；弟后 1:9）。恩宠也和法律相对立（宗 15:11；迦 2:21；5:4）。基督徒不在法律权下，而是在恩宠权下（罗 6:14~18），恩宠是一件礼物而非还债（罗 4:4）。

福音本身就可以被称为恩宠，基督徒应在其上站稳脚跟（伯前 5:12；宗 13:43）。这确实是天主恩宠的福音（宗 20:24），或说是天主恩宠的道（宗 14:3；20:32）。

恩宠也是基督徒生活、行为和使命的原则。第一位殉道者圣斯德望就是充满了恩宠和德能的人（宗 6:8）。保禄的宗徒使命就是恩宠性的宗徒职务（罗 1:5 及其他段落）。他的听众也常参与在他受到的恩宠之中（斐 1:7）。保禄宗徒借着天主赐下的恩宠，才有能力行使其使徒职责（罗 12:3；格前 3:10；弗 3:7~11）。恩宠产生善工（格后 8:1）。天主的恩宠，并非世界的智慧，却是我们行为的向导（格后 1:12）。

在三部对观福音中，恩宠一词只出现在路加福音中。在那儿，恩宠指天上的赏赐，也就是即将到来的救恩（6:32~34）。在路加福音 1:30 和 1:52 里，圣史保留了旧约中诉诸“恩宠”的用法（即在天主眼中得到宠幸），但是当他用“恩宠”这词来表达他自己的神学见解时，他用“恩宠”来表达天主在基督内并通过基督所完成的救恩工程。路加认为天主特别通过福音中的好消息以及通过把它向众人宣讲出来而赐恩给我们。总之，路加对恩宠一词的使用方法不是取自于保禄，而是反映出一种可能先于保禄的广泛流传的传统方法。

关于在新约中所出现的恩宠一词的含义，我们要作的最后一个说明是：希腊语的名词 *charis* 要与名词 *charisma* (神恩) 区分开来 (后者出现在保禄书信中，也是现代政治中的一种用词，如“充满神恩的候选人”等)。*charismata* 是 *charisma* 的复数，指信仰团体的成员因着天主恩赐的特殊礼物，有能力在教会内担任各种职务和功能。在罗马书第 12 章、格林多前书第 12 章和厄弗所书第 4 章中，都列举了这种职务。

早期基督宗教观点

宗徒后之教父

宗徒后之教父 (依雷内和其他人) 以及最初二个世纪的神学家们重复圣经中的教导，起初，立足于强调它的伦理道德要求，然后集中在更加条理化地阐明神化的效力上。直到哈默斯的《牧者》(*The Shepherd of Hermas*) 和戴尔都良的作品中，才第一次对恩宠作了神学反省，谈到了堕落所造成的各种可能性以及怎样在圣洗的恩宠下得到恢复。在第二、三世纪时，由于受到诺斯底主义的冲击，教会内第一次爆发了较大规模的论战。诺斯底主义异端认为救恩既不是普世性的也不是历史性的，救恩只赋予少数的被选精英，这些人被公认为具有特别知识 (这就是诺斯底派得名的来源，*gnosis* 意谓知识)。对这一异端进行反击的主要对手是依雷内、戴尔都良和西波吕都斯

(Hippolytus, 约 235 年过世)。

希腊教父

希腊教父们(从奥力振起),在论三位一体天主奥迹的同时,发展了一套恩宠信理。由于天主圣神是真天主,那么祂临在于我们身上,我们也真正得到了神化。这就是说,我们参与在神的生命中,我们真正得到了神化,则圣神必定是真神。通过天主圣言(Logos)降生成人,天主圣神亦进入到这个世界。依雷内写道:“祂降生成人以致于我们有可能成为神”(Adversus Hæreses, IV, 28, 1)。因此,希腊教父的恩宠信理乐观地看待救恩,就由于天主圣神真实地寓居在我们当中。

东方传统特别吸纳了若望著作和伯多禄后书中所表现出的神秘和圣事性的象征手法。若望和伯多禄在这些著作中都向基督徒进行宣讲,要他们成为“分享天主性体的人”。就像在东方传统的礼仪经文和礼节中所表达出的那样,它们坚持认为通过我们参与圣事,特别是通过领受圣洗和圣体圣事,我们分享了天主的生命。

又由于东方基督徒认为犯罪引起的最主要结果不是有罪感而是死亡,因此,许多东方教父都强调灵魂不灭就是恩宠的一个特殊效果,也就是在恩宠内,我们渐渐变得像天主一样不腐不朽。

西方教父

奥斯定和其他西方教父们更感兴趣的不是神化的知识和其丰富多彩样式，而是在意向中的伦理道德姿态。同时，还由于他们与白拉奇主义(Pelagianism)的抗争，他们把恩宠神学导向了救恩史和个人的得救上。针对第五世纪时白拉奇异端所提出的没有天主的恩宠，人也能得到超性救恩这一观点，因此，奥斯定强调，恩宠是天主白白赐予的礼物。由于人犯了罪，因此为得救恩，恩宠是必须的。但当时存在一种迹象(即使在奥斯定的作品中也不例外)，否定天主普遍的救恩意愿。他们认为某些人命定得到救赎，而其他他人却命定受诅咒。

有一点是肯定的，奥斯定对于恩宠的观点具有**圣事性**这一特点。他认为，“天主圣三的足迹”彻底地进入整个受造界，在每个人的心里都对天主有一股内心的渴望，而圣洗圣事是入门圣事，使人能进入到天主的内在生命之中。但他是在回击白拉奇主义时最初形成了他的恩宠神学，因此，他强调原罪彻底败坏了人的本性，没有天主恩宠的助佑，人从根本上是无能力来完成天主意愿的。(他在《忏悔录》，*The Confessions* 中写道：“命令你所愿意的，但是给出你所命令的”[X, 29])。

是恩宠把我们从罪的束缚中解放出来；是恩宠照亮我们的心灵，使之充满真理；是恩宠开放我们的意愿而追求善念善功。奥斯定关于恩宠的必要性和无偿性的观点，于

418年召开的第十六届迦太基地方教务会议上被结合到教会的官方教导之中。该会议谴责了白拉奇主义。在529年召开的第二届奥伦居地方教务会议上，又谴责了半白拉奇主义*。奥斯定的思想在接下来的几个世纪里，对于恩宠神学和信理的发展都起了巨大影响，处于深具意义的权威地位上。

中世纪期：多玛斯·阿奎那

士林学派在其全盛时期借用了亚里士多德的范畴和词汇，用一种新的合适的解释法给自然本性和恩宠的效果划定了精确的框架。是多玛斯·阿奎那把“圣化恩宠”(sanctifying grace)或称“常恩”(habitual grace)和“现恩”(actual grace)的不同引入教会内；前者是指天主圣神寄居在人的心中，而后者指天主给我们帮助以推动我们完成行动。具超性特点的救恩圣宠，其严密的概念是慢慢才发挥出来的。恩宠被强调为是天主白白赐予的一件礼物，我们人不论是圣人或罪人都不配得到它。

阿奎那从东西方传统中有效地总结出各种不同的关于恩宠的概念。我们不应该简单地从他的《神学大全》(*Summa Theologiae*)中的很少几篇专论去看待这一问题。《神学大全》总的结构就表达了阿奎那的神学原则，即

(*译注：该派的观点是：虽然不否认恩宠的需要，却强调人靠自己的力量起步成义。)

每一样东西都是从天主而来,并要回归到天主。多玛斯一方面采用了奥斯定所强调的恩宠的治愈功能,它可以把我们从罪恶中拯救出来;另一方面,他又采用了东方教父们所强调的恩宠的神化这一概念。更进一步,他又区分了“非受造恩宠”(uncreated grace,三位一体天主的内在生命)和“受造恩宠”(created grace,天主圣神居住在人的心中而做的转化工作)之间的不同。阿奎那真实地运用了他完整的综合手法,描写了恩宠的二个功能:一方面,恩宠使人从罪恶所受到的伤害中得到治愈;另一方面,恩宠又提升人的自然本性以参与到天主的生命中去。

借用亚里士多德所认为的最终目标为所有受造物都起了决定性作用这一概念,阿奎那下结论说,恩宠为人的自然本性是绝对必要的,没有恩宠,人绝不能使自己与天主最终共融在一起。只有通过天主圣神寓居我心,才能“修复”我们自然本性的能力,从而使我们达到最终目标。

是阿奎那给了我们这句名言:“恩宠建立在人的自然本性之上”。恩宠提升和转变人的自然本性,但人的自然本性保留着它的全部特点,包括它的软弱。因此,恩宠不会使一个色盲者成为一位伟大的画家,也不会让一个五音不全的人成为一位音乐家。恩宠为自然本性的先决条件,但是恩宠没有替代自然本性。

亨利·隆德特写道:“我们不需要提及把圣奥斯定和圣多玛斯曾经做过的工作再做一次有多么必要,可能,那一位真正能尝试来完成该事业的人还没有出世呢!”(《基督的恩宠》p. 384)。

宗教改革期

多玛斯的恩宠神学在经过连续几个世纪被其他神学家加以发挥以后，面目开始走样。为了维持恩宠的无偿性，像多玛斯·卡耶大努(Thomas Cajetan, 1469—1534)这样的神学家引进了“纯自然本性”的概念。至此，自然本性与恩宠分属两个不同层次的说法基本定型。恩宠被认为是自然本性的外部之物。这样，一个人就有两个分离的、有区分的最后结局：一个是自然的结局，人可以通过他(她)自身的努力来得到之；另一个是超性的结局，这是超越在人的能力之上的，靠人自己是绝对不能得到的。随后，这个世界逐渐掀起了大规模的无成效的争论，特别在十六世纪的西班牙，在多明我会会士多明哥·巴热兹(Domingo Báñez, d. 1604)和耶稣会会士路易斯·德·莫利纳(Luis de Molina, 1535—1600)之间展开了一场论战，争论的焦点是在人的得救工程中，人的努力和神的帮助两者到底是如何相互影响的。

也就在同一世纪，宗教改革运动掀起。天主教会内出现了新的信理异端(如杨森主义)。为了捍卫在恩宠光照下的人的自由，捍卫通过天主的圣化恩宠塑造一个真实的内在变化的新人，捍卫恩宠严密的超性特点，以及捍卫天主的普世救恩意愿，神学家们——最后是特利腾大公会议——不得不起来进行了一系列的辩护。但是上面提到的有关人怎样使自己的自由意愿与天主的帮助和谐一致

的争论(即在 Molinists 和 Banezians 之间的争论),在当时,1607 年时,没得到解决,并且直至今日仍无法取得圆满解答。

反宗教改革期

在反宗教改革运动期间出现的神学和灵修学,反映出天主教对普世性的理解,特别对恩宠的普世意义的理解有了一个新的意识。地上的教会是天主临在的一个光辉映照,它与充满喜乐、欢庆和凯旋的天上教会紧相连。这时候,在许多圣人(特别像罗耀拉的圣依纳爵、圣方济各·沙勿略、圣菲力·尼尔, Philip Neri、圣女大德肋撒)的激励下,教会进行了更新;并且,一些平信徒团体也开始投身于教会的教育、祈祷和为病者与有需求者的服务之中去了。

这时期出现的艺术作品也一样,不仅仅肯定了新教所抨击的一些内容,如童贞圣母、圣人圣女、教宗职权、圣像、圣事、善工和为亡者祈祷等;它们还进一步以各种不同的变换形式,把教会历史带入了称之为洛可可的时期:在人的存在问题上,发展了一套精心详述的恩宠神学,而对于祈祷和苦难,则给予了一系列富有表情的表达方式;此外,还有大量作品描写神秘主义、殉教者、礼仪和默想等内容。十六、十七世纪时建造的巴洛克教堂就像是一座剧场,里面充满了恩宠的戏剧性场面,如皈依、圣德的生活、神秘经验的不同层次等等,都着眼于表达自然本性与恩宠之间的相互影响、恩宠接触我们人类并感化我们的人性等。

现代期

从宗教改革到1962年梵二会议召开前夕这段时期，天主教的恩宠神学与教会神学和圣事神学一样，它们的样式都是为了适合从理性上来反对新教改革。改革派强调天主发起和掌管一切，天主教就强调人的努力和人对天主的回应；改革派主要以圣经的教导来作为他们理解恩宠的依据，天主教就从中世纪的士林神、哲学范畴中取材来理解恩宠。恩宠被定义为完全像是可度量的：是天主赐予的一些东西，是我们接受的一些东西，是可以通过我们的善工来使之增获的一些东西，是我们犯了小罪就会减少，犯了大罪就会完全失落的一些东西。

因此，梵二前的一篇标准专论《恩宠》(*De Gratia*) (于十八世纪末写成，后逐步发展起来)，在内容和调子上都是高专业化的。它以谈论现恩(宠佑)(现恩的无偿性、必然性、分配、与自由的一致、获得现恩的能力)和常恩(宠爱)或称圣化恩宠(它的必然性等)为起头。现恩反过来又细分为提升恩宠，把人提升到神的层次上；治愈恩宠，纠正我们犯罪的意向；行动恩宠，给予我们在基督内的新生命；协同恩宠，要求我们尽力做好我们的一部分工作；充足恩宠，原则上，这为获得救恩是必需的；有效恩宠，担保我们最终得救恩。关于以上最后二者之间的区分为：若一个人“只”获得充足恩宠，该人还不能够获得永生，只有有效恩宠才能使人获得永生。天主愿意人人得救，因此给予每一

个人“充足恩宠”；但天主只给某些人“有效恩宠”，担保他们能得救。

二十世纪四十年代末到五十年代时，在圣经学和大公主义运动的冲击下，以及哲学在该时期走出了新士林学派范畴，天主教恩宠神学亦进入到梵二以及梵二后的一个划时代的历史性新阶段。接下来我们将会看到，是卡尔·拉内修改了新士林学派的研究范畴。他特别提出，恩宠首先及最主要的是天主的自我通传及祂临在于我们之中。这是人类存在的历史状况的一部分。这是对普世都适合的。并且，这是每个人的日常生活体验所固有的。由于人类的存在既是社会性的又是个人的，因此，恩宠也具有社会幅度和个人幅度，它对人生命的每一阶段中所经历的团体、协会和社会结构都产生一种影响力。

教会官方教导

关于教会官方对自然本性和恩宠效应上的教导，其最主要的框架是在回应历史上两次对该主题的歪曲而发展起来的。该两次曲解一来自左派的**白拉奇主义**，该派对人的自由持了过分乐观的态度；另一来自右派的**宗教改革运动**，该派对人的自由持了过分悲观的态度。为了反对白拉奇主义所持的完全依赖自身力量的那种倾向，教会在418年召开的第十六届迦太基地方教务会议与在529年召开的第二届奥伦居地方教务会议上都正式肯定每个人的一生，从头到尾都必须有恩宠的支持。而为了反对改革派的

观点,教会在1546—1547年召开的特利腾大公会议上确定我们由于基督的恩宠已得到了内在固有的转化。由于圣化恩宠,罪人不再是天主的敌人,而是祂的朋友。正由于这种内在的转化,人在天主主动赋予的恩宠下,有能力来行使值得称赞的事,如善工。这种功绩实在是天主自身的礼物达到了登峰造极的地步,这一表达是取自于圣奥斯定。

在特利腾大公会议之后,恩宠论的注意力集中在人的自由与神的帮助(现恩)之间的关系上;但就像上面已提及的,这个主题永远也没有得到完满解答。在此期间,圣经学和教父学的观点被置于后台。一方面深受当时所存在的争论的影响,另一方面由于教会为回应改革派而作出的权威性教导的影响,天主教神学(天主教灵修学也一样),实际上开始丧失了内在更新的视野,而这些内在的更新是通过居住在我们内心的天主圣神以及通过我们领受圣体圣事与基督的个人交融而得到的体验。在教宗良十三世的影响下,才重新开始强调圣经学和教父学的观点;后在梵二会议时,该强调达到了一个新的层次。

教会官方教导的主要内容如下:

1. 第二届奥伦居地方教务会议(529年):“任何人坚持说只依靠他(她)自然本性的力量就有能力来思考对其之要求,或有能力来选择为他(她)的永远得救有益的东西,或有能力在不需要天主圣神的启发和激励下就能赞同福音的救恩信息,他(她)就是被异端之神所欺骗……”(Canon 7, 并见 Canon 3—6, 8)。

2. 特利腾大公会议(1547年):“因而,我们不仅被认为是正义的,同时,我们也被召叫成为正义的,我们是正义的。根据每一个人由同一个唯一圣神随祂选择而分别分配与人(格前 12:11)的恩宠所激活内心的程度不同,并根据每个人的个人意向及与天主的合作,人人能在他(她)自己内成义。”

3. 教宗良十三世的通谕 *Divinum Illud* 1897年):“通过恩宠,天主居住在正义的灵魂之中,就像居住在圣殿中,居住在一个最亲密和最非凡的事物中……现在,这一适于被称为‘寓居’的奇异的共融确实实由三位一体的天主的临在而产生……‘我们要到他(们)那里去,并要在他(们)那里作我们的住所’(若 14:23);不过,这要归功于天主圣神的特别德能。”

4. 梵二文献《教会宪章》(1964年):“圣神住在教会内,又住在信友的心里,好似住在圣殿内一样……”(n. 4)。

自然本性与恩宠的疑难问题

“恩宠”从根本上说是天主对世人的自我通传,其次,才是这种自我通传所产生的效果。“自然本性”指除了天主的自我通传以及这种自我通传的神性效果之外的人的存在。不管怎样,神学所支持的“自然本性”这一概念是超越在哲学或人类学的概念之上的,换言之,“自然本性”是指撇开恩宠不谈的人的存在,但同时又是从根本上对恩宠

开放、有能力接受恩宠(即具有服从的潜能, *potentia obedientialis*)的人类的存在。

自然本性和恩宠两者之间关系的问题永远是基督宗教神学中一个率先要求被解决的基本问题。自然本性——恩宠的主题构成了下面一系列问题的基础：创造与降生，理性和信仰，法律和福音，人类的自由和神的最高王权，世界史和救恩史，人类的进步和天主的王国，自然律和基督律，人性和教会等等。

自然本性和恩宠的疑难点集中在以下问题上：恩宠是否真的转变人的自然本性，如果是的话，那么人的自由又怎能得到保护？人又怎么能够自由地接受在恩宠中所赐给我们的天主的自我通传？

天主教传统神学通过对两个极端的情况作出回应而形成了它的恩宠神学。这在上面已经提及：极端左派是白拉奇主义，它过分强调自然本性的自我满足，认为自然本性实际上可浸没救恩的超然和超性幅度；而极端右派就是新教中的某些派别，它们过分强调恩宠的自我满足，认为人的自由和在救恩中的合作幅度实际上都被淹没了。在此，对新教作一附带限定说明是有必要的，因为随后的对历史的研究可以表明路德(Martin Luther, 1483—1546)、加尔文(Jean Calvin, 1509—1564)与梅兰希顿(Philipp Melancthon, 1497—1560)的主张都与最初所显现的观点在不同程度上存在着差异。

天主教传统的恩宠神学首先是建立在新约中关于基督宗教的普世救恩观点上(格前 8:6; 15:24~28, 44~49; 罗

8:19~23, 29, 30; 弗 1:9~10, 19~23; 3:11; 哥 1:15~20; 3:4; 斐 3:21; 希 1:2~3; 若 1:3; 12:32)。所有的受造物都定位朝向天主与祂的子民所订立的盟约,而这盟约转而又是以在耶稣基督内降生成人的天主子所建立的新盟约为其基础。人类团体以及该团体所赖以生存的整个世界都朝向基督,并由祂支撑。尽管在假设上,它可以是另一种安排,但在事实上,并不存在另一种安排。没有一个受造物和一件盟约不是鉴于基督的,因此,也没有任何人的存在不是鉴于基督以及鉴于我们在基督内所订立的新盟约的。

个人和整个人类团体在基督内的这种固有朝向,从根本上排除了任何自然本性与恩宠之间的二元性,或说任何分离的形式。虽然,从原则上来说,我们没有天主的启示,特别没有天主在基督内的启示,我们也能够认识天主,但事实上,没有这个启示,我们不可能,也没有认识天主(罗 1:18~28; 宗 17:24~27)。

罪就是人类利用自由意愿来反对这种关系的一种行为实践。但不管怎样,恩宠并没有被罪恶所摧毁。罪人在基本上仍保留着向皈依求宽恕开放的可能性。如果恩宠对罪人已不再适合,那么,罪人的皈依和求宽恕也将不可能实现。除非存在着一些基础使人对天主的召叫能作出回应,否则,天主召叫人悔改和皈依(格前 1:9; 迦 2:20; 罗 8:28~30)将毫无意义。恩宠甚至提供给罪人一种能力来接受恩宠。

恩宠预设了人的自然本性(这是多玛斯的名言,我们在上面已引用过)。从神学角度来说,自然本性包括了接

受恩宠的最基本的能力。这一最基本的能力，用更专业性的词汇来称呼就是一种“超性存在基本状况”(supernatural existential)。这种“超性存在基本状况”是人类心灵的一种浸透性的改变，它使人从内在得到转化而朝向天主的恩宠和荣耀。这种超性存在基本状况并不是恩宠本身，而是天主恩宠的给予。通过它，人的心灵能得到改变，使人有能力来接受或拒绝接受恩宠。每一个人都有这种最基本的能力，而许多人——可能是绝大部分人——由于接受恩宠已实现了这一能力。这并不是说，他们已经意识到了这就是恩宠；相反，如拉内所说，“经验到恩宠的可能与经验到恩宠是恩宠的可能，并不是同一件事”(A Rahner Reader, p. 185)。

如果恩宠预设了自然本性，那么，同样的，自然本性也预设了恩宠；更广义地说，就是基督的恩宠在我们每个人的存在中朝向我们，并支撑着我们。事实上，天主教神学从奥斯定到多玛斯，一直到现今都承认自然本性寻求与天主共融的愿望。只有在对天主的仰慕中，人的心灵才能够完全并最终满足渴求的欲望。没有一个有限的现实世界使这种欲望得到满足，只有在与天主、这位绝对者的接触当中，这一最深层的心灵渴望才能得到实现。

不管怎样，通过我们自己，我们永远也不能超越在这有限和被造之物的知识之上。但另一方面，这种知识又与人的存在共存。因此，我们不愿低于“人”的身份，因为我们能了解这些有限与被造之物。但事实上，天主给了我们基本能力，使我们超越于有限与被造之上。现在，在自然

本性的本身有一种最基本的能力,它不仅仅是添加给自然本性的一样东西,通过它,我们被注定认识天主。因此,在自然本性和恩宠之间所有的二元性都被消除了。在人内并不存在两个不同的结局(如卡耶大努所引进的那种说法),一个朝向直观天主,而另一个朝向除直观天主之外的人性的完成。人的存在已经是恩宠性的存在,没有纯自然本性的结局。在人类存在的确实状况中,它最根本的定位朝向天主。

同样,这也指整个宇宙是朝向天主的荣耀(罗 8:19~23)。世界史同时就是救恩史。这意思还指人类在为正义、和平、自由、人权等奋斗中所得到的真正的进步,是朝向天主王国运动的一部分(《喜乐与期望》n. 39)。

这意思还说明,我们永远不能完全离开天主的恩宠来想像人的自由,因为自由总是通过恩宠来限定其质量,并进行更改;所以,天主的恩宠也只在与人的自然本性相互作用,并从根本上转化它的情况下才进行运作。一方面是人类自由的运动和动力,另一方面是神的最高王权,这两者最终将在直观天主和在天主的王权高于一切的最终实现中,完美地会聚在一起。这时候,每一个人和整部历史都将获得它们最后的决定性意义。

上面对恩宠的综合阐述主要取自于卡尔·拉内的神学。同一主题的多种阐述也可在二十世纪其他一些重要的天主教神学家的作品中找到,特别在亨利·德·鲁巴卡(又译吕巴克, Henri de Lubac, 1897-1990)的著作《超性》(*Surnatural*, 1946)和《超性的奥迹》(*The Mystery of the*

Supernatural, 1967); 史勒拜克斯的著作《基督：体验耶稣是主》(*Christ: The Experience of Jesus as Lord*, 1980年英文版); 伯尔纳多·郎尼根的著作《恩宠和自由：多玛斯思想中的行动之恩》(*Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, 1971)等作品中找到。汉斯·乌·冯·巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)的思想比起其他几位神学家来,与卡尔·拉内的观点有较大程度的差异,这可从他的作品《神学的人类学》(*Theological Anthropology*, 1967年英文版)以及《卡尔·巴特的神学》(*The Theology of Karl Barth*, 1971年英文版)中关于“自然本性和恩宠”这一章看出来。

拉丁美洲解放神学家,像莱昂纳多·鲍夫(《释放的恩宠》, *Liberating Grace*, 1979年英文版)和琼·路易斯·席昆席(《恩宠和人的状况》, *Grace and the Human Condition*, 1973年英文版),均认为恩宠是一股解放的力量,天主临在于受到社会和政治非正义压迫的人们中间。提倡男女平等的神学家,如安妮·卡尔(《转化的恩宠》, *Transforming Grace*, 1988),把恩宠放在心理学的范畴内加以讨论,该范畴描写了妇女皈依的体验以及采用了一种对父权制制度和结构进行批判的社会学措词。此外,最近通过与自然科学及环保运动的对话所激发起的神学研究,更直接地把恩宠神学集中在以整个宇宙作为大背景下来加以研讨。他们强调天主与地球村里各种形式生命之间的关系,强调天主临在于普世万物之间,强调天主充满在整个宇宙之中并超越于整个受造秩序之上。在这方面较为突出的

作品可见多玛斯·贝略(Thomas Berry)的《与地球为友:人与地球的修和神学》(*Befriending the Earth: Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, 1991);另一类似的作品是由澳大利亚的天主教神学家丹尼·爱德华(Denis Edwards)所写的《耶稣和宇宙》(*Jesus and the Cosmos*, 1991),不过它明确地被归在基督论范畴中。

原 罪

原罪是一种状态,由于亚当和厄娃犯了罪,所以整个人类从一开始就处在原罪的状态中。这一词可从两个层次上去加以反省:最初,“原罪”(originating, “original sin”)是亚当和厄娃所犯的罪,称为“因性原罪”;继后,“原罪”(originated, “original sin”)也指普世性的人类所处的恶性氛围,称为“果性原罪”。

对信条的误解

对原罪的信条,一般存在三种较为普遍的误解。第一种误解的表现就是设想原罪的信条否定了人的自由,因而拒绝接受该信条,豁免自己对世界和人类关系的处境所应负的责任。在正确的科技、政策和教育的帮助下,我们能够,而且必须,为克服社会和个人的罪恶而奋斗。

第二种误解的表现是:盲目地接受原罪的信条,但冠

之于一个不同的名号。原罪与人类存在的荒谬行径等同起来；对此，我们人类无能为力，只得听之任之。我们人类从根本上彻底地充满瑕疵。这种观点是悲观的存在主义的一种观点，通常与萨特的观点相一致。

第三种误解的表现是：把原罪和本罪看成为等同的——本罪成了以某种形式强加在我们本可以是无罪的肩膀上的一样东西。对原罪所持有的这种观点，强迫我们把原罪简单地当作一个“奥秘”或是接受，或是一笔勾销；或者把它当作一种内在互相矛盾的信条而加以抵制。一个人怎能在不认识和不赞成的情况下，就因他人所犯的罪而承认自己真正有罪呢？

今天的神学家可能会同意哲学家保尔·利科的观点，把原罪的信条看作是关于罪恶奥秘的一个合理的神话描写。我们中若有少数人怀疑在个人、社会、历史、自然和宇宙幅度内的罪恶现实的话，那么，原罪的信条就给这一罪恶现实以一种解释和表达的方法。

（对于历史上所提供的参考资料，包括新约的资料，多把原罪归在亚当一个人身上，而不是归在亚当和厄娃身上。圣经上有两处把罪明确地归诸于厄娃，一处提她名（弟前 2:14~15），一处只说是“女人”（德 25:33）。很清楚，参考资料降低了她作为一个女人的身份。显然，原罪是诉诸于双方；忽视厄娃的平等地位，反映了过去拒绝接受在人类团体中男女在根本上是平等的这一状况。不过，文献的材料已不能改变，在此提出这一事实，只是希望能与当今所拥有的意识保持一致。）

圣经上的概念

旧约

在旧约中，并没有正式的原罪的概念。很明显，圣经意识到罪的存在，并特别意识到罪恶的败坏所导致的结果（创 6:12）。但是我们不能撇开创世纪的第 4~11 章的内容而单独来解读创世纪 2:8~3:24 所描写的亚当和厄娃所犯的第一个罪的故事。创世纪第三章只是一个引言，介绍了这一系列的故事，目的是为了晓示我们罪是怎样第一次进入到世界，随后又是怎样蔓延到每一角落，在它不停息的蔓延中，又是怎样带给了我们死亡和毁灭的。

新约

在新约中，特别在保禄书信中，我们才发现了原罪信条的真正含义（格前 15:21~23；罗 5:12~21）。在罗马书的这些段落里，保禄在说到原罪时，首先在亚当和基督之间给出了平行章节（5:18）。由于亚当，我们众人都成了缺少天主圣神引导的罪人（5:19），但是由于基督，祂的圣神在我们内心积极活动（罗 8:9~11），我们成了天主救恩意愿的对象，因而处在客观的得救状态之中。一方面由于亚当所犯的罪，另一方面由于基督的救恩工程，这两方面所产生的结果都是人的自由和个人作出决定的前提。我们所做

的一切或由于个人的罪恶而认可亚当的行为(5:12),或由于对基督的信仰而认可基督的行为。

保禄没有,他也不可能,阐述这一切是怎么会发生的,我们没有作出任何个人的决定,怎么会由于亚当的罪而深受其影响。他只是坚持,这一切已经是如此了,并且他从死亡的普世性来加以论述。由于我们都要死亡,而死亡是罪恶的结果;因此,我们都被牵连在罪恶之中。我们共同包缠在罪恶中的这种观念,与圣经上的人类团体是团结一致的以及人的共存性的概念是密不可分的。有时候,这一观念又与依撒意亚先知书第40章到50章所说的天主的受苦仆人的观念紧紧相连。

对保禄来说,死亡是罪恶的结果,但死亡(基督之死)也可以是罪恶被毁的工具。我们与基督一起已死于罪恶,我们也要与基督一起得到解放(罗6:1~23)。通过基督的死,我们进入了新生,我们与基督同死,也要与祂一起复活(格前15:3,17;迦1:4)。我们与基督同死同活并没有减少心灵和肉体之间的持久冲突,但是我们可以通过基督和圣神达到最终的胜利(罗8:1~17)。

尽管以后所颁发的原罪信条可以追溯到保禄的致罗马人书,但事实上,不论是圣经学者或是神学家都不同意说在保禄书信中已含有了原罪信条。保禄的意向很简单,只是为了表明我们都是罪人,我们共同分享从创世之初就已经存在的一种普世性的境遇。他真正的焦点并不是原罪,而是作我们救主的基督。

圣经后期的发展

早期教父；奥斯定

圣经中关于原罪的教导是极其简单的。直到奥斯定时,该教导才得到迅猛发展。早期教父们,如罗马的克莱孟(Clement of Rome)和安提约基亚的依纳爵(Ignatius of Antioch),对于基督救恩工程的反省都只粗略地提到了罪恶的根源以及我们已从罪恶中得到了救赎。希腊教父们(依雷内、巴塞尔,Basil、尼斯的额我略等等)由于要全力以赴对付诺斯底和摩尼教异端(该两派异端都竭力主张一切物质都是罪恶的),因此没多化力量在原罪信条上;但从另一方面,他们企图揭示给众人基督降生成人是如何提升和转化了整个受造秩序。此外,如儒斯定(Justin)和圣金口若望(John Chrysostom)否定我们要为亚当所犯的罪承担罪恶感。只有当我们在意愿上模仿我们的原祖而犯罪时,我们才应受处罚,该有犯罪感。亚当的罪是一种模式,或称一种原型。

对奥斯定来说,情况恰恰相反,他所面对的不是一群拒绝接受自然本性之善意的人,而是一群给予自然本性过分荣耀的人,即他面对的是白拉奇主义者。奥斯定描绘原罪(他是第一个使用这一词汇的人)是一种境遇,在这一境遇中,整个人类发现了自身;但从这一境遇中,只有某些人完全是由于天主仁慈的白白恩赐而获得了拯救。尽管天主愿

意所有的人在基督内得到救恩,但只有那些由于信仰和受了洗礼而成义的人才能确实得到救赎。(白拉奇否定无邪的婴孩需要通过受洗来得到罪的赦免,因为婴孩不会犯罪。)

奥斯定把原罪和贪欲(*concupiscence*,即人希望得到物质和肉体上满足的一种本能的欲望)联系起来。这是原罪的一个结果,并通过性交而传播开,即通过父母相爱而产生情欲,使得一个小生命存在了。在很大程度上,贪欲影响了每一个人的行为,我们所有的行为从某一观念来看,都是有罪的。奥斯定没有认为每一个如此的行为都是一个新的罪,但是他从来也没有多作努力来区分原罪与本罪之间内在的不同;因为对他来说,这两种罪所导致的结果在下世是相同的。

奥斯定的这种观点有一部分早已体现在早期拉丁教父的思想之中,从戴尔都良开始就有了这种倾向。他认为在亚当的罪和我们随后的人类状况之间有着一种直接的败坏关系;他说到每个人犯罪的倾向是由家长播种在每个灵魂上的。迦太基的西彼廉(*Cyprian of Carthage*,约200—258)是第一个认为婴孩须受洗的主教,他认为亚当遗传了“死亡的病毒”给后代每一个人。这些观点通过盎博罗削(*Ambrosius*,约339—397)和他的追随者一直在西方教会内广为传播。直到奥斯定时,他对原罪的观点在教会内保持了最完整和最持久的形式。

中世纪;阿奎那

到中世纪时,从剑桥的安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033—1109)起,原罪的性质就逐渐被发展为等同于由于亚当确实所犯的罪而使得众人缺少了圣化圣宠。(圣化圣宠是中世纪神学所使用的一个新词汇,意谓天主的寓居。)至此,贪欲简单地显现为原罪的结果(阿奎那所言)。因而,人们有可能来阐明圣洗圣事怎样抹掉了原罪的污点,而同时又没有取消一切它所引起的后果,包括贪欲和死亡。

对多玛斯·阿奎那来说,恩宠临在人的身上,首先是为了让基督徒行走在他们特别的人生命运的旅程上时,有一个活泼的人生;其次才看作对原罪的一个治疗。但是恩宠在神学上的相应对手并不是罪,而是人的自然本性。原罪作为一种“疾病”而存在,它虽然使人的自然本性变得软弱和受到伤害,但是它并没有使得人的自然本性变得丑恶不堪或从根本上堕落潦倒。

特利腾大公会议

特利腾大公会议的第六会期(1547年)同意新教改革派所提出的原罪是由亚当的罪所引起的;它影响了我们所有的人(除圣母玛利亚之外),并可通过成义而真正征服它。但是,会议也反对新教所提倡的比奥斯定更为悲观的

立场。特利腾大公会议坚持原罪并不在于贪欲本身，贪欲本身甚至也保留在成义之中。更确切地说，原罪是缺少原始正义和圣善。

特利腾之后的神学试图回答传统上关于原罪信条所表现出的一些暗淡的难题，如怎样解释才可能把对亚当和厄娃的谴责和咒骂转移到我们自身上来？

当今的神学家

当今神学家(特别是卡尔·拉内)拒绝接受这样一个概念，即把原罪简单地看作是原祖父母的一个有罪行为，或看作是集体犯罪的一个问题。这是由于这两种观点都导致了矛盾的说法；在任何情况下，原罪的信条并不需要这种观点。

罪是一个奥秘，就因为恩宠本身是一个奥秘。天主的自我通传先于我们的自由决定或发生在显示我们有任何价值的迹象之前，并且天主的自我通传限定和制约了我们的道德生活，因此同样的，缺少圣善也先于我们的个人决策，并限定和制约了我们的道德生活。因为原罪这一奥秘被列在恩宠这一奥秘之下，因此，在圣经中，原罪的出现也是在明确地表明我们因圣神能神化之后(可参阅罗马书第5章)。

当今神学家也不同意奥斯定和其他神学家所提出的原罪比救赎更为渗透、更为普遍这一观点。奥斯定他们认为每一个人都受到原罪的影响，但并不是每一个人都有效

地被基督的十字架和复活所接触。而当今神学家认为情况恰恰相反,尽管原罪和(客观上的)救赎是人类境遇的两个基本组成部分;在此境遇中,罪恶的力量虽强大并不断蔓延,但是恩宠的力量和天主的普世救恩意愿较之前者更为强大、更为渗透。

当今神学(特别是拉内神学)的一个积极陈述,包括以下几个原则:

(1) 天主通过基督赐予全人类恩宠和救赎,而且并不是简单地就他们是人类或他们是人类团体中的一员而已。赐予我们的这个恩宠是**宽赦我们的罪**。确实的,耶稣自己认为祂死于十字架上就是“为大众”作的赎价。

(2) 天主的意愿是所有的人都将获得恩宠。因而,如果恩宠还没临在,这是由于犯罪而自动招致的结果(否则这与天主的意愿相违)。即使这个人不需要为恩宠的缺失负有责任,然而,这恩宠的缺失(一种因犯罪而自动招致的状况)也同样与天主的意愿相悖。因此,这种恩宠的缺失,应该是不存在的。若从一个类比的角度上来看恩宠的缺失与罪之间的关系时,可以说它非常**像罪**,因为它与天主的意愿相悖逆;但同时,它也不**像罪**,因为它没有牵涉到用一个自愿的决定来反对天主的意愿。天主不顾亚当和厄娃所犯的罪仍然爱护我们。祂自愿地赋予我们诸多恩宠,不是鉴于亚当,而是鉴于基督。作为亚当和厄娃的子孙后代,我们没有恩宠,但是作为在基督内的天主的儿女们,我们得到恩宠。

(3) 因为我们都是罪人,恩宠的缺失是我们每个人的—

种内在状况,但它也是一种境遇性的状况。我们出生在一种“境遇”之中,在那里,由于亚当和厄娃所犯的罪,恩宠已不再像天主所愿意的那样适合于我们,任我们支配了。因此,我们不得不在**贪欲和死亡**的冲击之下,为获得救恩作出自己的决定,而贪欲和死亡都是原罪导致的结果。我们若不考虑基督已为我们作的救恩工程,单为了恩宠的缺失,我们每个人仍在每天的日常生活中直接受到原罪的侵袭。从这一限度来说,我们在自然本性的力量上受到了伤害,成为软弱无能的。

(4)但另一方面,这并不是说死亡和私欲偏情完全是反常的,并不是说若亚当和厄娃没有犯罪,我们就不必体验死亡和私欲偏情。死亡和私欲偏情只是向我们指明了恩宠的胜利还没有达到完满的地步。死亡和私欲偏情从一开始就是人类历史中的一部分。

(5)在面对一个自愿的道德决定前,我们的人类境遇总是辩证地被加以限定:我们既在由亚当和厄娃所引起的原罪状态下,但同时也永远朝向基督,我们的救世主。我们既由于个人的犯罪而自愿地认可原罪的状态,但我们也可以通过信、望、爱三德而自愿地认可我们被救的状况。我们的境遇只是一个。在此境遇中,我们决定所认可的,总是受到二方面的限制,一方面是根据私欲偏情和死亡,另一方面是根据我们已获得救赎这一事实。但不管怎样,我们在天主前的道德立场总是,并最终由我们的自由选择所决定,即使该选择是脆弱的。

(6)除了以上已经提出的几点之外,原罪的信条指出

了：

- a) 恩宠是历史上天主赐予我们的一份礼物，并非人类存在的必然物。
- b) 恩宠是从基督而来并鉴于基督的功劳（因此，即使是圣言成为血肉之前，恩宠也是适合的），而不是从历史开始之初由亚当和厄娃而来。
- c) 在基督为我们的救赎工程的光照下，今日历史的目标要比历史之初时的目标更为伟大。
- d) 我们所处的死亡、贪欲以及体验人类有限性的种种境遇都不可能简单地从历史上被废除，因为从一开始，它们就存在着。
- e) 我们为克服原罪所引起的种种后果（如非正义、战争等）而作的努力构成了一个我们不可推卸的任务。这个任务不能在现世彻底完成，因此，它要求我们为整个人类历史化出毕生精力。

教会的官方教导

第十六届迦太基地方教务会议

公元 418 年召开的第十六届迦太基地方教务会议聚集了 200 位主教。会上谴责了不列颠隐修士白拉奇的谬误。白拉奇减轻了亚当和厄娃所犯的罪的性质，而只把它当作是一个坏榜样。白拉奇还坚持认为恩宠为人的得救并不是绝对必要的。该次会议的法典（或主要信理条款）

随后由教宗佐西穆(Zosimus, d. 418)批准。

Indiculus

Indiculus 是于 435 年到 442 年间所发表的有关恩宠信条的一篇综合论文,可能是由奥斯定的门徒普罗斯珀(Prosper of Aquitaine, d. 460)着手整理而成。普罗斯珀是反半白拉奇主义的急先锋,因为半白拉奇主义认为我们中任何一个人在起初都不需要恩宠的帮助,但以后当我们需要的时候,天主会赋予我们恩宠的。普罗斯珀所整理的论文后得到教宗的批准。五世纪末,它成了教会关于恩宠论教导的标准评注。

第二届奥伦居地方教务会议:

529 年召开的第二届奥伦居地方教务会议为反对半白拉奇主义给出了最后的定调。这次会议接受了奥斯定的另一位门徒伽肋斯(Caesarius of Arles, d. 542)的教导以及普罗斯珀提呈的材料。教宗鲍尼法二世(Boniface II, d. 532)批准了奥伦居行动。

特利腾大公会议

特利腾大公会议的第六次会期(1547 年)发表了《成义》谕令,其中说到: 由于亚当之罪我们不再纯净无邪;我

们不单从亚当处遗传了死亡,而且还遗传了罪恶。然而,我们由基督已内在获得了救赎,而不是仅由一个保持我们内心不变的神谕而得救。尽管我们仍遭受到原罪的影响,但天主的正义从一开始就存在于我们内(特别参见谕令的第16章)。1546年所发表的《原罪》谕令再次陈述了迦太基和奥伦居地方教务会议的教导:亚当和厄娃所犯罪的后果,通过繁殖而不是通过模仿遗传到我们后代身上。每个人生来就处在罪恶的状态中,即处在心灵死亡的状态中,而这种状态只有通过基督的救赎工程,并通过圣洗圣事作为中介,才能得到赦免。为反对路德,大公会议还提出贪欲源出于罪恶,在受洗后仍继续存留,但贪欲本身并非罪恶。

《人类》通谕

教宗庇护十二世的《人类》通谕坚称超自然界的无偿性特点(即天主创造我们并非为获得光荣),并强调人类源出于同一原祖父母(单偶论)的重要性。

综述: 人存在的神学

至此为止,我们能明显地看到,神学与会计学、法律、化学或政治经济学、统计学等都不同,我们不能遵循单一范围的同一条清晰的线条来讨论神学。例如在讨论人类时,神学涉及的是人的存在这一问题,但人的存在只能通

过人来加以研究。我们自身提出了关于我们自己的问题。在本书第一章里，我们已经提及我们找不到任何一个出发点能使我们以一种客观的姿态来“仰望”天主，把祂作为孤立观察的对象。这就因为天主不单渗透在我们之中并且超越于我们。完全同样的理由，我们也找不到任何一个出发点能使我们以一种客观的姿态来“观看”我们自身，把我们自己作为孤立观察的对象。因为我们既是探究的主体，同时又是被探究的对象。结果，我们对人存在的问题之回答将永远也得不到合适的答案，因为一个答案将引出更多的问题，并进一步希望得到更好的回答。

基督徒的“出发点”不可避免地会受到一定的限制，它必须被限制在确信天主是真实的，这位真实的天主对我们是合适的，并且这位真实而又适合我们的天主是我们每个人内心的意识、知识和道德行为的第一原则。这一限定对任何人也不会改变，即使对那些不公开提及天主临在的人，或对那些公开抵制承认在人的存在中具有神为根源和原则的可能性的人。

我们人是有自我意识的（即，我们不单知道，我们还知道我们知道，并且我们知道，自己是知情者）。我们作为一个存在主体为我们自己所拥有，即使在我们有机会以各式各样的观点来反省我们的存在之前，这种状态早已存在。

我们中任何一人在有机会作一个系统的调查和反省之前，就对自身有一种认知，这种认知被称为先验认知（*a priori knowledge*）（这词是与后天认知 *a posteriori knowledge* 相对应，后天认知是指通过学习和检测，我们

发现了自己对某些事物的知识)。对于基督信徒,确切地说,对每一个宗教信徒来说,我们对自己作为一个人的先验认知,包括对信仰之光的先验认知,就是卡尔·拉内称之为的“超性存在基本状况”。换一个说法,天主作为自我认知的原则和力量,从起初就存在于我们之中。我们“自出世之初,便受到同天主交谈的邀请”(《喜乐与期望》n. 19)。我们并不是通过一步一步地对一些资料、争议或证据进行调查研究后,才能得到对天主的认知;相反,从一开始真正意识到自己是一个存在主体,是一个人,并且意识到作为一个人所暗含的一切内容起,我们就对天主有认知了。

基督徒知道自己是一个受造物,是一个有限的、受到原罪侵袭的、有瑕疵的受造物。但是基督徒同样知道他(她)是天主在历史中与之交谈的人,是被天主在基督内(救赎)的临在(恩宠)所接触和转化的一个人。基督徒认识到他们从宗教信条、特别从圣经中所了解到的有关他们自身之事,是与他们已在自己的信仰中所了解到的是相吻合的。对人存在意义的一些权威性的陈述内容,人几乎是自发地承认它的真实性。阿奎那称这种情况为“人生来所固有的知识”。根据普通人的自我意识和经验,它听起来就像一向所应有的那样真实。所陈述的内容与在自我意识行为中所即刻能体验到的内容是和谐一致的。

恩宠使得人的自然本性的能力生来就有可能接受在天主圣言(基督、圣经、宣讲)中的天主的自我通传。从假设上说,人的自然本性即使没有寻求天主的能力也可存

在。但从历史上看，人的自然本性确实有此能力，并且不可能没有此能力。但不管怎样，人的自然本性总是在恩宠中对天主的自我通传开放，但又绝不能要求天主的自我通传。因为恩宠永远是一件天主自愿赐予的礼物，是得到天主的宠幸。我们没有资格要求得到恩宠，然而，天主已赐给了我们真实的历史秩序并赐给我们祂的意愿（普世拯救意愿），没有恩宠，我们就不是真正的人。

神学的人类学包含了其他所有神学的原则，即包含了基督徒信仰的每一个主要信理要素，特别是包含了天主的奥迹。然而，基督论是神学的人类学的概要。只有在基督内，我们才能充分地了解到我们作为一个人到底是谁，以及了解到超越于现世和时空之上的我们的最终命运到底是什么。

内容概要

(1) 尽管一个个体的受造物，一个个人是由其与其他人之间的社会关系，由历史，由他（她）所生活的世界所组成；但实在的，这个个人是在某种程度上与天主合作来共同创造世界的一个人。

(2) 旧约中对人最初的理解是一个有形体的受造物（而不是简单地，人有一个身体），人对得救的希望是用身体的复活这一概念来表述的。形体的概念指与其他的“有形体”共存，特别在性关系中共存。这样一种共存关系必须

是**负责**的。但由于人可以滥用自己的自由,人的存在也可以是有罪的。若不考虑罪的泛滥这一点,人的存在是充满着**希望**的。

(3) **新约**同样理解人的存在是**历史性的**存在。这是一个有限的存在,是被罪所限定了的存在。**耶稣**召叫我们每一个人**皈依**和**悔改**,召叫我们不间断地通过改变与他人的相互关系来努力获得救恩。同样,**保禄**谈到人存在的**整体**状况,以及谈到我们愿身体得到复活**的共同愿望**;这一愿望是建筑在基督的救恩工程和天主圣神的德能上。对**圣史若望**来说,成为一个人就是借助**恩宠**而活,即借助天主临在于我们的心里和临在于我们之中来生活。若我们不寻求基督以及祂带给我们、让我们现在就享用的**新生的**话,我们有罪的自我和有罪的世界就会丧失。

(4) **早期教父**们并没有在我们对人存在问题的理解上作出实在的突破。他们(如**依雷内**及其他教父)有力地强调人是天主的肖像,人类史就是**神化史**和**救恩史**。是基督在祂内**重演**了人在他(她)自身内及在历史中所经历的一切。但此阶段潜伏了一种把物质和精神两分的倾向。

(5) **中世纪**在理解人的存在时,主要集中在作为**客体**的人,人是一切受造物中的一个受造物:人的地位低于天使而高于整个动物界。“人”的本质是不会改变的,不受环境和历史的变迁而变化。但在这一阶段,至少开始出现了一种把人作为**主体**的音调,如中世纪的神学承认一个人可以通过**愿洗**而获得救恩,这是一个主体原则强于客体原则的例子。

(6) 在上一章所列举出的科学、哲学和神学发展的冲击下，我们对人存在问题上的一个根本转变在所谓的现时代发生了。此时，我们所强调的是作为个体的我们的自我意识，强调我们的自由和责任，以及强调在人类团体中男女之间的平等性。这一新的指导思想在梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》中一目了然。

(7) 自然本性是指撇开恩宠不谈的人类状况，但它具有基本能力来接受恩宠。纯自然本性是一个假设的概念，它不单指撇开恩宠不谈的人类的存在，而且还指没有基本能力来接受恩宠的人的存在（中世纪士林神学称接受恩宠的能力为服从的潜能，而当代的先验多玛斯神学称之为“超性存在基本状况”）。

(8) 恩宠预设了自然本性，但自然本性也以它特有的方法预设恩宠。在这一范畴内，基督的恩宠在我们确实的历史存在中支撑我们，并使我们朝向一个共同的超然终结——在天主最终王国中的永生。

(9) 自然本性不是圣经中的一个直接概念。它是对新约中关于在基督内的恩宠的新秩序的宣讲作了不断的反省后所推断出来的一个概念。在反省通过基督的恩宠我们已成了怎样一个人的同时，我们推断出了作为天主的受造物，我们是谁。

(10) “自然本性”的概念也从根本上强调了天主自我通传的无偿性这一特点。我们是有形体的受造物，就是撇开恩宠不谈，我们也是充满了智慧、对人的成长持开放态度的一个受造物。但历史的事实是：我们被赋予了接受恩

宠的最根本的能力，因此，我们成长的完美就与我们在基督恩宠中的成长牢牢地紧系在一起了。

(11) 自然本性的概念也并非不存在危险性。它很容易把我们对人的存在的理解引入到一个二元的认识论中，好像恩宠仅仅是外加给自然本性的一样东西。

(12) 另一方面，圣经又圆满并有意地表达了恩宠这一事实。在旧约中，它在文字上的意思就是“得到宠幸”。天主赋给我们恩宠来满足我们的需求，让我们获得从受挫和罪恶中得到解脱的体验。

(13) 在新约中用来表达恩宠的词是慈爱(charis)，它成了基督讯息中的一个关键词汇，指出了天主在基督内所表明的自己的善意，并且也产生了像正义、信德、爱德和新生等**效验**。恩宠与**功行及法律**相对立，我们不能通过后者本身来得救。我们的**得救**是天主白白赐下的礼物，不是我们作了善工或服从了法律而赚取的。

(14) 恩宠的**信条**是在一些较大异端的冲击下，为对他们作出回应才系统地发展起来的：**诺斯底主义**对恩宠和救恩的**普世意义**提出了挑战；**白拉奇主义**对恩宠为得救是**必需的**提出了挑战；而历史上的**宗教改革派**又对恩宠为我们内心的转化所起的**有效作用**提出了挑战。对此三种异端进行还击的主要对手是**依雷内、奥斯定以及特利腾大公会议**。

(15) 东方教会的传统把恩宠看作**神化功能**，而西方教会则把恩宠看作把人从罪恶的束缚中解放出来的**治愈功能**，更多强调恩宠在**道德上**起的作用。阿奎那综合了这两

方面传统,强调恩宠在治愈和神化两方面的功能。

(16) 多玛斯的这种平衡观点被随之而来的好几世纪所引进的“纯自然本性”概念以及关于恩宠和自由之间无休止的争论所破坏。纯自然本性把恩宠看作是自然本性之外的一样东西;而在多明我会与耶稣会之间又展开了有关自由和恩宠之间的关系的一场无休止、无成果的争论。

(17) 天主教神学小册子《恩宠》的出版是为了反对宗教改革运动;教会从十七世纪一直到梵二会议之前,一直沿用该小册子的教导。它强调了恩宠的诸多样式,并详述了获得恩宠、失去恩宠、增加恩宠、减少恩宠等程序。而梵二以后,恩宠首先被看作是天主的自我通传,然后再从不同的角度理解恩宠,如从历史的角度,从适合于普世的这一角度,从作为普通人的存在的角度,从人的存在既是个体性的又是社会性的这一角度等来理解恩宠。

(18) 天主教官方对于恩宠的信条包含在第十六届迦太基地方教务会议(418年),第二届奥伦居地方教务会议(529年),以及特利腾大公会议(1546-1547)的《成义》谕令的教导之中。每一个人的一生,从起始到终结都必需有恩宠的助佑;因为恩宠固有地在我们内心转化我们,使我们有能力做在天主眼中值得称赞的善工。

(19) 天主教神学传统在对待自然本性和恩宠之间的关系时,放弃了两个极端的情况:其一过分强调自然本性而从效验上减少恩宠的价值。而另一极端则过多强调恩宠以致从效验上压制了自然本性的作用。

(20) 天主教神学传统扎根于新约中的**基督为中心的普**

世观点上。该观点认为一切受造物都是朝向在基督内天主与人类所缔结的盟约。

(21) 虽然从假设上来说,我们即使没有“超性存在基本状况”(即天主从最初就赋予我们获得恩宠的基本能力),也能认知天主,但事实上,我们没有这一先验的条件,就不可能认知天主。

(22) 这一“超性存在基本状况”并不是恩宠本身,而只是天主恩宠的提供,且提供给每一个人。因此,恩宠预设了自然本性,即恩宠预设了接受恩宠的基本能力;但是自然本性也以某种方式预设了恩宠,使人有一种“本性上的意愿”追求与天主共融。只有在这个共融中,我们渴求认知的愿望才能最终并完全地得到满足;也只有在这一共融中,我们才能成为自己所感到被召叫要成为的模様。

(23) 整个普世宇宙也借着恩宠而朝向天主的王国。世界史同时也就成了救恩史。因此恩宠不单转化个人并且转化整个受造界(罗 8:19~23)。

(24) 当今的恩宠神学深受卡尔·拉内神学的影响。但同时也具有解放神学、男女平等思潮及生态环保意识的幅度。

(25) 不过,我们对自然本性和恩宠二者之间关系的理解还必须容纳罪恶(本罪与原罪)这一现实。原罪是一种状态,由于亚当和厄娃所犯的罪,所有的人都生于此一状态之中。

(26) 旧约中没有正式的原罪概念,虽然很明显,旧约意识到犯罪,也意识到罪恶所引起的广泛的败坏结果。

(27) 新约，特别是保禄，发展了“原罪”的概念；保禄用平行地比较亚当之罪和基督救恩工程（罗 5:12~21）的这一手法来描绘出该概念。我们既可通过个人的犯罪来认可亚当之罪，也可通过信德来认可基督的工程。但是保禄没能表达我们到底是怎样由于亚当之罪而确实受到了影响。不过，我们受其影响是明确的，这可以从我们都要死亡这一事实上看出。保禄把死亡理解为是罪恶所导致的后果。我们只有与基督同死，才能克服罪恶所引起的这一毁灭性的结果。

(28) 圣经中的教导一直保持到奥斯定时才得到了进一步的发展。面对白拉奇主义者过分地扩大了自然本性的优点，奥斯定就强调每个人的有罪和受伤害的状况。他坚持，每个人都受到了罪的影响，但事实上并不是每个人都得到了拯救。追随他的这一强调，在神学上出现了一种命定论。奥斯定还极其强烈地把原罪与贪欲联系在一起，以致于他提出了罪恶（与它所引起的最主要的后果之一，贪欲）是通过我们父母亲的性交而传递给后代子孙的。

(29) 中世纪时特别是由于阿奎那，贪欲被简单地看作是原罪的结果；而罪恶本身很明了就是缺乏圣化恩宠。因而，通过受洗，人的罪完全被抹去了（这是圣化恩宠赋予人的），尽管罪所引起的结果还保留着。

(30) 当今神学家，特别是卡尔·拉内，拒绝接受原罪单纯作为原祖父母所犯的罪或原罪是集体所犯的罪这种说法。他们认为，这种观点不能得到圣经上和神学上的支持。并且，他们也拒绝接受奥斯定所认为的原罪比恩宠更

为渗透和更为普遍这一观点。

(31) 当今神学家积极地认为: (a) 天主提供给每一个人恩宠; (b) 恩宠的缺失是由于人的犯罪而自动招致的; (c) 恩宠的缺失也可以随了人的境遇本身而引起, 在此境遇中, 原罪的后果削弱了我们的能力, 以至于我们不能作出有利于获得救恩的决定; (d) 但是, 死亡和私欲偏情并不完全是反常的, 在历史开始的瞬间, 此两种状态就已存在; (e) 因此我们人类的境遇辩证地被加以限定, 即我们既由于罪恶的影响而受到伤害, 但同时又朝向我们的救主, 基督; 我们为克服原罪所引起的后果所作的一切努力构成了我们的一个任务, 该任务不能在现世彻底完成, 因此, 这是一个应化我们毕生精力去为之奋斗的任务。

(32) 教会官方教导坚持原罪的现实状况, 坚持为了得到救恩, 恩宠是绝对必需的, 也坚持这些恩宠的内在固有作用。这些教导可见于第十六届迦太基地方教务会议(418)的教导, *Indiculus* 论文, 第二届奥伦居地方教务会议(529)的教导, 特利腾大公会议(1547)发出的谕令, 以及教宗庇护十二世的《人类》(1950)通谕。

(33) 要构建一部神学的人类学, 其困难在于一个不可逃避的事实, 即, 我们自己既是调查者, 但同时又是被调查的对象。我们不可能圆满地找到一个出发点; 因为无论从哪儿出发, 我们都不能对人类的存在形成一个纯粹的、无阻挡的、完全的、客观的理解。

(34) 但不管怎样, 我们每一个人都有有一种基本能力, 使我们在天主现实的光照下来认知我们自己是一个人, 同时

认知天主就是我们在成长和完成每一个奋斗时所朝向的最终目标。从假设上来说，人类的自然本性没有寻求恩宠的能力也可以存在，但事实上，没有它我们不能存在。

(35) 只有在基督内，我们才能充分了解作为一个人我们到底是谁，以及超越于现世和时空之上的我们的最终命运到底是什么。

附：英汉对照人名一览表

A

Altizer, Thomas	托马斯·奥尔蒂泽
Ambrosius	盎博罗削
Anscombe, Elizabeth	伊丽莎白·安斯康伯
Anselm of Canterbury	剑桥的安瑟莫
Appleby, R. Scott	R. 斯科特·阿普尔比
Aquinas, Thomas	多玛斯·阿奎那
Ardrey, Robert	罗伯特·阿德雷
Assmann, Hugo	雨果·阿斯曼
Augustine	奥斯定
Austin, John L.	约翰·奥斯定

B

Balthasar, Hans Urs von	汉斯·乌·冯·巴尔大撒
Báñez, Domingo	多明哥·巴热兹
Barth, Karl	卡尔·巴特

Basil	巴塞尔
Bellah, Robert	罗伯特·贝拉
Bergson, Henri	亨利·柏格森
Bernanos, Georges	乔治·贝纳诺斯
Berry, Thomas	多玛斯·贝略
Blondel, Maurice	莫利斯·布隆代尔
Boff, Leonardo	莱昂纳多·鲍夫
Bonhoeffer, Dietrich	潘霍华(又译朋谔斐尔)
Boniface II	教宗鲍尼法二世
Bryan, Christian William Jennings	克利斯琴·威廉·詹宁斯·布莱恩
Buber, Martin	马丁·布伯
Bultmann, Rudolf	鲁道尔夫·布特曼

C

Caesarius of Arles	伽肋斯
Cajetanus, Thomas	多玛斯·卡耶大努
Calvin, Jean	若望·加尔文
Campbell, Joseph	约瑟夫·坎贝尔
Carnap, Rudolf	鲁道尔夫·卡尔纳普
Carr, Anne	安妮·卡尔
Chardin, Pierre Teilhard de	彼埃尔·夏尔丹(又译泰亚尔, 中文名: 德日进)
Chrysostom, John	金口若望

Clement of Rome	罗马的克莱孟
Cobb, John	约翰·考柏
Comte, Auguste	奥古斯特·孔德
Copernious,	哥白尼
Cox, Harvey	哈里·考克斯
Cyprian of Carthage	西彼廉

D

Daly, Mary	玛丽·戴莉
Darrow, Clarence	克拉伦斯·达罗
Darwin, Charles	查尔斯·达尔文
Dennett, Daniel	丹尼尔·丹尼特
Derrida, Jacques	杰克·德里达
Dewey, John	约翰·杜威
Doniger, Wendy	温迪·多尼加
Dostoevsky,	杜斯妥也夫斯基
Durkhiem, Emile	埃米尔·涂尔干

E

Edwards, Denis	丹尼·爱德华
Eiseley, Loren	洛伦·艾斯利
Eliade, Mircea	米尔恰·伊利亚德
Eliot, T. S.	艾略特

F

Fabella, Virginia	维吉尼亚·法贝拉
Feuerbach, Ludwig	路德维克·费尔巴哈
Fiorenza, Elisabeth Schüssler	伊丽莎白·许斯勒· 菲奥伦扎
Foucault, Mirkel	米尔克·福科
Freud, Sigmund	弗洛伊德
Friedan, Betty	贝蒂·弗里敦
Fromm, Erich	艾利克·弗洛姆

G

Gadamer, Hans-Georg	汉斯-格奥尔格·伽达默尔 (又译高达美)
Geach, Peter	彼得·吉兹
Gebara, Ivone	伊冯·根芭拉
Gilligan, Carol	卡罗尔·吉里根
Gilson, Etienne	艾泰因·吉尔松
Gordon, Mary	玛丽·戈登
Greeley, Andrew	安德鲁·格里利
Greene, Graham	格雷厄姆·格林
Gregory of Nyssa	尼斯的额我略
Gutiérrez, Gustavo	古斯塔沃·古铁热

H

Habermas, Jürgen	于尔根·哈贝马斯
Heidegger, Martin	马丁·海德格尔
Hermas	哈默斯
Hippolytus	西波吕都斯
Husserl, Edmund	爱德蒙得·胡塞尔
Hutton, James	詹姆斯·赫顿
Huxley, T. H.	赫胥黎

I

Ignatius of Antioch	安提约基亚的依纳爵
Imgarden, Roman	罗曼·依穆加登
Irenæus	依雷内

J

James, William	威廉·詹姆斯
Jaspers, Karl	卡尔·雅斯贝斯
John of St. Thomas	圣多玛斯修院的约翰
John Paul II	教宗若望保禄二世
John XXII	教宗若望二十三世
Johnson, Elizabeth A.	伊丽莎白·约翰逊

Joyce, James

Jung, Carl

Justin

詹姆斯·乔伊斯

卡尔·荣格

儒斯定

K

Kafka, Franz

Kant

Kenny, Anthony

Kierkegaard, Søren

Koestler, Arthur

Krapiec, Mieczyslaw

弗朗兹·卡夫卡

康德

安东尼·肯尼

苏伦·克尔恺郭尔

(又译齐克果)

阿瑟·凯斯特勒

梅克佐斯瓦·克拉比克

L

LaCugna, Catherine Mowry

Leo

Lerner, Gerda

Lonergan, Bernard

Lorenz, Konrad

Lubac, Henri de

Luther, Martin

凯撒玲·拉可纳

教宗良

吉尔达·勒纳

伯尔纳多·郎尼根

(又译罗纳根)

康拉德·劳伦斯

亨利·德·鲁巴卡

(又译吕巴克)

马丁·路德

Lyell, Charles

查尔斯·赖尔

M

Macquarrie, John

约翰·麦奎利

Marcel, Gabriel

伽伯利埃尔·马塞尔

Marcuse, Herber

赫伯特·马尔库塞

Maréchal, Joseph

乔瑟夫·马里夏尔

Maritain, Jacques

杰克·马利坦

Marty, Martin E.

马丁·马蒂

Marx, Karl

卡尔·马克思

Mauriac, François

弗朗索瓦·莫里亚克

McCool, Gerald

吉拉尔德·麦考尔

Melancthon, Philipp

菲力·梅兰希顿

Merleau-Ponty, Maurice

莫利斯·梅洛-庞蒂

Metz, Johannes

约翰尼斯·梅兹

Milton,

弥尔顿

Mivart, St. George Jackson

圣乔治·杰克逊·米瓦特

Molina, Luis de

路易斯·德·莫利纳

Morris, Desmond

戴斯蒙德·莫里斯

N

Neri, Philip

菲力·尼尔

Niebuhr, Reinhold

莱因霍德·尼布尔

Nietzsche, Friedrich

弗烈德里克·尼采

O

O' Connor Flannery

弗兰纳里·奥康纳

O' Meara, Thomas

汤姆·奥美拉

Oduyoye, Mercy Amba

梅西·安巴·奥杜约耶

Origen

奥力振

Orwell, George

乔治·奥威尔

P

Parsons, Talcott

塔尔科特·帕森斯

Passmore, John

约翰·帕斯莫尔

Pelagius

白拉奇

Percy, Walker

沃克·珀西

Pius IX

教宗庇护九世

Pius IX

教宗庇护九世

Pius XII

教宗庇护十二世

Plantinga, Alvin

阿尔文·蒲兰汀茄

Proffoff, Ira

艾拉·普罗柯夫

Prosper of Aquitaine

普罗斯珀

Ptolemy,

托勒密

R

Rahner, Karl	卡尔·拉内(又译拉纳尔)
Ricoeur, Paul	保尔·利科(又译里格尔)
Robert, Bellah	罗伯特·贝拉
Robinson, John A.	约翰·罗宾逊
Rondet, Henri	亨利·隆德特
Rorty, Richard	理查德·罗蒂
Rousselot, Pierre	彼埃尔·鲁斯洛
Ruether, Rosemary Radford	罗斯玛丽·雷德福·吕特儿
Russell, Bertrand	伯特朗·罗素
Ryle, Gilbert	吉尔勃特·赖尔

S

Sartre, Jean Paul	让·保尔·萨特
Schillebeeckx, Edward	爱德华·史勒拜克斯
Schler, Max	马克斯·舍勒(又译谢勒)
Scopes, John	约翰·斯科普斯
Searle, John	约翰·塞尔
Segundo, Juan Luis	琼·路易斯·席昆度
Shakespeare,	莎士比尔
Silone, Ignazio	伊尼亚齐奥·西洛内
Skinner, B. F.	B. F. 斯金纳

Sobrino, Jon

St. Ignatius of Loyola

St. Teresa of Avila

Steinbeck, John

Suarez

Surnens, Leo-Jozes

Swinburne, Richard

乔恩·索布里诺

罗耀拉的圣依纳爵

阿维拉的圣女大德肋撒

约翰·斯坦贝克

苏亚雷斯

良一乔·苏能斯枢机

理查德·斯温伯恩

T

Tamez, Elas

Taylor, Charles

Tertullian

Tillich, Paul

Toffler, Alvin

Tolstoy,

Tracy, David

埃尔莎·塔梅兹

查尔斯·泰勒

戴尔都良

保尔·田立克

(又译蒂利希)

阿尔温·托夫勒

托尔斯泰

大卫·崔西(又译特雷西)

W

Weber, Max

White, Victor

Whitehead, Alfred North

马克斯·韦伯

维克多·怀特

阿尔弗雷德·诺斯·

怀特海

Wilson, Edward O.

爱德华·欧·威尔逊

Wittgenstein, Ludwig

路德维克·维特根斯坦

Wojtyla, Korol

卡洛·沃伊蒂瓦

X

Xavier, Francis

方济各·沙勿略

Z

Zosimus

教宗佐西穆

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第一部分

人的存在



上海市新闻出版局
内部资料准印证(2001)第219号

CATHOLICISM

Part Two God

Richard P. McBrien

天主教之第二部分

天主

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

圣父、圣子、圣神
三位相互寓居
彼此渗透



光启
神学
丛书

《天主教》之第二部分

天主

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2005年8月

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

天主

《天主教》之第二部分

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2005年8月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

出版前言	1
引言	1
第一章 信与不信:寻找天主	3
问题的提出	3
有关信仰的传统论证	9
奥斯定	9
阿奎那	9
巴斯噶	10
纽曼	11
十九世纪有关天主与宗教的争论	12
尼采	13
关于“信与不信”问题的某些近代观点	14
汉斯·昆	15
罗纳根	17
鲍姆	18
布格	22
拉内	25
拉席	25

教会的官方教导	26
总 结	29
本章概要	30
第二章 启示:天主的自我通传	35
问题的提出	35
启示的圣经学概念	36
旧 约	36
神的显现和神谕	37
西乃山盟约	38
预 言	38
申命纪	39
历史文学	40
放 逐	41
智慧文学	41
末世文学	42
新 约	42
对观福音	43
宗徒大事录	44
保 禄	44
若 望	46
方法论上的注解	47
早期基督宗教中的启示概念	48
宗徒教父	48
护教者	49

早期希腊作家	50
早期拉丁作家	51
中世纪的启示概念	52
特利腾大公会议	54
从特利腾大公会议到梵蒂冈第一届大公会议	55
梵蒂冈第一届大公会议	58
现代主义和二十世纪初天主教思想	59
梵蒂冈第二届大公会议	62
梵蒂冈第二届大公会议之后的教导	64
当今神学上的启示观	64
客观上的和(或)认知上的启示	65
主观上的和(或)人格上的启示	67
启示的“中庸”观	68
从男女平等思潮看圣经中的启示	70
迈向一种启示神学	72
一些神学要素:创世、历史、预言、奥迹	72
创 世	73
历 史	78
预 言	81
奥 迹	84
综合:一种启示神学	87
特殊问题:私人启示和启示的结束	91
本章概要	94

第三章 三位一体的天主

一与三的问题	99
圣三论的定位	101
圣经中的天主	104
旧约	104
新约	106
早期基督宗教作家笔下的天主	110
宗徒教父们	111
护教者	112
第三世纪的作者们	113
四世纪在神学和教义上的发展	115
亚略主义	115
尼西亚大公会议	117
尼西亚大公会议的后果	119
卡帕多西亚	121
君士坦丁堡第一届大公会议(381年) 和罗马地方教务会议(382年)	123
奥斯定	125
安瑟莫	129
拉特朗第四届大公会议	131
中世纪的士林学派	134
多玛斯·阿奎那	135
里昂第二届大公会议;佛罗伦萨大公会议	138
新教和特利腾大公会议	140
巴斯噶	143
梵蒂冈第一届大公会议和一些先行者	145

康 德	145
黑格尔	147
士莱马赫	148
克尔恺郭尔	149
梵蒂冈第一届大公会议	150
二十世纪对天主的理解	151
梵蒂冈第二届大公会议	156
天主圣三: 信理上的一个综合	158
天主圣三是绝对的奥迹	158
天主是三位一体的天主	158
天主圣父	160
天主圣子	161
天主圣神	161
生发、关系、位格和性体	163
天主圣三: 神学上的一个综合	165
本章概要	172

第四章 天主论中的一些特殊问题 181

天主上智的安排	181
概 念	181
圣经中所谈到的“天主上智的安排”	182
圣经后期的反省以及教会的官方教导	184
神学意义	185
奇 迹	189
观点谱	189

圣经中的奇迹	190
圣经与神学上的准则	191
未答复的问题	193
教会的教导	194
罪 恶	195
观点谱	195
圣经中提到的罪恶	196
教会的教导	197
神学准则	198
祈 祷	201
问题的提出	201
圣经中的祈祷	202
神学意义	202
天主是位格	204
天主是父	205
耶稣与天主的父亲身份	205
神学反省	207
天主 - 语言	209
本章概要	213
第五章 宗教及其多样性	217
问题的提出	217
宗教的概念	219
宗教的定义	219
宗教的特点	225

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(Catholicism)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也

更接近了。这本书确实能帮助我们认识天主,满足我们“信仰寻求理解”的需要;特别,若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话,则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册,并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书,其目的有二:第一,该书的翻译工作量极大,尽管他们组织了一些善心人士帮忙,但力量还不够,因此分批出版,为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者;其次,以分册形式出现,也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力,在此,我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后,我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中,发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

引 言

现在我们从人存在的问题转到了神的问题,因为我们要定义“成为一个人”到底是什么意思,那必须让神这一实体参与在其中。

但如果天主教在人的存在问题上是如此基本、如此重要,那为什么我们中有许多人还否认天主教这一现实,或实际上无视祂的存在?为什么相信天主教是如此困难?但又为什么我们中的许多人——不管是否基督徒——终究还是相信神的存在?(第一章)

相信神,必定起源于人对天主的经验——不管这种经验是清晰的还是含糊的。那么,天主教这一实体以什么方式、在什么时候、在什么地方、在怎样一种环境下,对我们成为合适的呢?天主的自我通传,或说天主的启示,是否存在着可辨认的标志呢?天主的通传又是什么呢?(第二章)

基督宗教的核心内容,就是三位一体天主的信理。天主教圣三的教义是怎样从圣经中一步步发展到今天的信理形式的?它最主要的要素是什么?在基督宗教信仰全部的表达和实践中,该信理所处的地位和重要性又如何?(第三章)

在历史中,三位一体的天主教是怎样和我们发生关系的?天主的上智安排(divine Providence)是什么?天主教是否奇迹般地介入在我们的生活和人类的历史中?罪恶的问题是什么?我们的祈祷能否影响天主?我们用什么语言来谈论天

主,并与天主讲话? 我们说天主是一位或说是天父时,是指什么意思?(第四章)

其它宗教是怎样来谈论神的? 如果非基督宗教也是天主对整个人类大家庭救恩之爱的标志和工具,那么,我们在哪一范围内这样说? 在救恩历史中,基督宗教是否具有一种唯一的特殊地位?(第五章)

每一个神学问题都是天主这一神学问题的变异。总之:三位一体天主的奥迹和信理告诉我们:创造我们、支撑我们、将来审判我们,并给予我们永生的天主,不仅是一位离我们无限远的天主(天主圣父),而且是一位与我们亲密无间的、在我们人类大家庭中,以真正的肉体形式在历史中与我们交流的天主(天主圣子),同时还是一位临在于我们心灵深处,及临在于我们无限延展的人类历史的中心,成为启迪我们个人和团体的根源(天主圣神)。

三位一体的信理是基督宗教信仰的心脏与中心。

第一章

信与不信：寻找天主

问题的提出

要定义“成为一个人”到底是什么意思，那必须让神这一实体参与在其中。人的存在从一开始就已经被界定，天主给了人一种根本上的能力（“超性存在基本状况”，supernatural existential，服从的潜能，potentia obedientialis），使我们超越自身，不断向外与那使我们超越的绝对者（the Absolute）接近，并使我们不断向上达到一个存在的新层次——分享绝对者的生命（恩宠）。换言之，天主的问题隐含在人存在的问题之中，反之亦然。一旦我们提出了天主的问题，我们立即会面对人存在的这个问题。

但如果在人的存在上，神处于如此中心地位，那么，为什么我们中有这么许多人还要拒绝和无视天主这一现实呢？天主为使我们获得恩宠而赋予我们的那根本上的能力（服从的潜能），怎么可能是偏颇的而非普遍性的？简而言之，为什么世界上存在着信神者与不信神者呢？

不信的问题比较复杂，这是由于不信总是相对的。不信是一种否定的概念；它预示了自己所否定的某些东西是肯定

的。从宗教信仰这一观点来看(不论是基督宗教信仰、犹太教信仰、还是伊斯兰教信仰),不信就是对神存在的一种否定,至少是对神存在的一种回避。但从另一种观点来看,这些宗教传统的本身,可能就是某种不信的形式。如对注重意识形态的马克思主义者来说,宗教信仰可能就是不相信辩证的历史进程,或不相信社会有阶级性。而对实证主义者来说,宗教信仰可能代表了对科学实验所作出的结论持有一种顽固的不相信态度。

在本章,当我们用不信这个词时,我们用来指,否定神的存在,或至少漠视神的存在(在这儿的“神”,可被称为“天主”、“上帝”、“终极关怀”,或“超然者”、“绝对者”,或“超越在我们之上者”,或“俗世经验的终极幅度”,或“存有”,或任何其它的称呼)。当然,不信有各种不同的类型和不同的程度,并且不信还可以出于不同的根源。

根据梵蒂冈第二届大公会议,无神论(在此,我们且把它等同于“不信神”)有多种不同的形式。《论教会在现代世界牧职宪章》作了如下的总结:古典无神论(即公然地否认天主);不可知论(即拒绝对是否相信天主作出决定;其实,这是作出了不相信天主的有效决定);实证主义(即否定一切不能被科学试验加以证明的实体);极端的人文主义(即夸大人有能力通过技术和实施自己的理智与自由意愿来控制整个宇宙);还有一些无神论者以假设一些官方信条给天主捏造了一些错误的概念,从而来否定天主;把终极关怀从天主(超然的一位)转移到了物质世界(完全内在的事物);或把对那些因个人、团体和环境力量所造成的社会罪恶的谴责,转嫁给

天主，认为天主把我们的注意力从现世转移到来世，从而阻挠我们为解放自己而奋斗。

《论教会在现代世界牧职宪章》宣布：“当然，人不依随良心的指示，而故意拒绝天主，故意逃避宗教问题，是不能无过的”，但大公会议进而发出了一个非凡的自我批评，“但有信仰的人往往亦应负一部分责任。……信友因了忽视信仰教育，因对教义所做的虚妄的诠释，或因自身在宗教、道德及社会生活上的缺陷，不仅未将天主及宗教的真面目予以揭示，反而加以掩蔽”（n. 19）。

一些主要的宗教社会工作者会同意大公会议所表达的主要部分，但他们的分析是建立在范围更广的基础上。1969年在罗马召开了专题讨论会，其发起者之一，就是梵蒂冈非信徒秘书处（即现在的宗座与无信仰者协谈委员会）。在会上，社会学家罗伯特·贝拉（Robert Bellah）提出，十八世纪之前，不信神的现象是有限的，牵涉到的只是一些知识分子和文化精英的小团体。到十九世纪，这些阶层向外延展了（特别是通过教育以及相随的阅读写作能力的增强），一种新精神很快向大众传播开去：一方面，人们更加推崇个人的尊严和自由探索的重要性；另一方面，却导致了一种反权威的（至少是反独裁主义的）反作用。就像我们在《人的存在》分册中所指出的一样，随之而来的就是哲学所强调的重点从客观规律转向了主观规律。信仰也越来越不成为一种施加影响的体系，反而成了个人抉择的问题。

照这样说，十九世纪的许多理性主义者和实证主义者所断言的宗教的转让就应该广泛地向外传播，并改变整个社会

了？但事实上，这种情况从来也没有发生过。为什么呢？那就因为反宗教的势力犯下了某些宗教界人士曾犯下的同样错误：他们把宗教上的信条与认知上的信条混为一谈。因而，随了认知上的信条之倒塌，紧相随的宗教上的信条自然也付之东流了。

但绝大部分宗教信徒从来也没有把认知上的信条，或称从知识中得来的信条，作为他们宗教生活的基本信条。相反，他们所信奉的是一种具体的真理，这真理的传播并非通过下定义或逻辑论证，而是通过描述、想像和礼节礼仪。这种洞见与《论教会在现代世界牧职宪章》所坚称的完全一致。该文献教导说，在救治无神论时，比向不信神者展示一种合适的教会教导更为重要的是，教会“必须有赖于活泼而成熟的信德，在世人前替天主作证。……该信德应深入信友整个生活……推动信友实行正义仁爱，尤其对贫者；并为使天主彰显于世界，最得力者是信友彼此间的友爱精神”（《论教会在现代世界牧职宪章》n. 21）。

根据贝拉与其他社会学家们的观点，信仰深深地植入我们的生存环境中，它是我们人类存在结构的核心部分。——贝拉所正确诉诸的这一洞见，不但可见于巴斯噶（Blaise Pascal, 1623 - 1662），齐克果（Soren Kierkegaard, 1813 - 1855），同时也可见于卡尔·拉内（Karl Rahner, 1904 - 1984）和伯尔纳多·罗纳根（Bernard Lonergan, 1904 - 1984）。因此，宗教并不是“会与科学发生某种抵触的一条客观认知上的主张，而是一种象征性的形式，一个人在这种形式内愿意听天由命”（参阅《不信的文化》*The Culture of Unbelief*，p. 46）。

从而,信仰是一种内心的真实性,伴随着信仰所产生的信条,有自己的独立准则,并不随俗。但这并不是说,信仰和信条纯粹是私人的事。这样的信仰和这样的信条使我们与他人、与整个人类团体,事实上,与整个宇宙紧密相关——甚至带领我们到达为他人而牺牲生命的地步。

那么,人们对于信仰的反面——不信——又有怎样的普遍看法呢?同样地,这也要依据一个人是如何来定义它而定。但至少从某种意义上来说,每个人都是信徒,每个人都相信某些重要的东西。当人们表达他(她)所相信的内容时,他(她)就是一个“宗教信仰徒”。例如,从美国的情况来说,这样的信条,就是被贝拉称之为“世俗宗教”。——它把一个人寻求个人的真实性与他(她)对民族地位和国家宗旨的感情紧密地连结在一起。在肯尼迪(John F. Kennedy, d. 1963)当总统时所创建的“和平警察”(the Peace Corps),可算是一个最著名的例子了;它具有世俗隐修院制度的某些特色,发愿过贫穷的生活,无私而英勇地把自己奉献给为他人服务的事业。

但如果一个人把“相信”用来指公开地肯定天主的存在,那么,“不信”所涉及的范围就要普遍得多。显然,现在“不信者”的人数明显地超过以往任何一个世纪,——再说一遍,这是由于教育越来越进步,特别在识字和交流上变得越来越普及之故;同时,也由于当代的哲学研究越来越向“主体”研究转移之故。

为此,与天主的问题针锋相对的,就成了“不信者”的问题的。事实上,只有在这一具体规定的条件下,天主——信者和不信者的天主——的问题,才成为一个问题。根据圣

经,以及根据以先验多玛斯学说为代表的哲学性神学,天主完整地临在于我们历史上存在结构的核心中。因此,一个人,如他(她)不“敬畏天主”(根据圣经的意思,敬畏天主,就是顺从地回应天主的临在与召叫),从某种角度来说,他(她)就不存在;这一个人的自然本性,以某种方式次于,或有别于,人类的本性。但从另一方面看,不信者确实存在。他或她就在眼前。这就是问题之所在。在本章以及本书的任何一个地方,我们并不打算解决这个问题。我们除了接受这是我们历史处境(一个“所给予的”现实)的一部分之外,我们实在一无所能,只是尽可能地以明智与建设性的态度来对待该问题。

因而,信与不信的问题,首先并不是为了让每一个人都能了解天主,并在了解的过程中接受其为真理,而急于把有关天主的正确讯息传达出去这样一个问题。信与不信的问题,也不是针对一个已经获得了这些信息,而由于自身懒惰或意志不坚而不信者的问题。恰恰相反,我在这儿再说一遍:信与不信的问题是人存在的问题。人的存在最终是否有价值?人生是否有意义?它是否有明确的宗旨?是否可以理解?人最终是否到达一个超越于自身的什么地方?或者另一方面,人的存在很简单,只是“充满了噪音和暴怒,毫无意义”?其实,人存在的问题与天主的问题,正是一个硬币的两个面。因为有关人的存在是否能理解,是否有目的,是否有价值等问题,总是从天主方面,或那些用来代替天主的某些用语上,求得答案——不管人们从正面或反面来加以回答。

有关信仰的传统论证

奥斯定

天主教的理论知识取自于两个不同的哲学传统：柏拉图 (Plato, 427 - 347 B. C.) 哲学与亚里士多德 (Aristotle, 384 - 322 B. C.) 哲学。奥斯定 (Augustine, 354 - 430) 对柏拉图哲学情有独钟, 其神学深受柏拉图思想的影响。他说, 天主就是真理本身。太阳是光的源泉, 通过光我们的眼睛能看到有形的世界; 同样地, 天主是启迪我们心灵的源泉, 通过启迪, 我们的心灵能了解永恒的真理。真理把我们的心灵吸引到它本身, 但是人的心灵却被罪恶的意愿搞得心烦意乱; 罪恶的意愿又把我们的的心灵拖进了低级趣味之中。只有当我们的意愿在基督的恩宠下得到了治愈, 我们的心灵才能到达真理。是人心的不得安宁, 把我们引向了天主 (“天主, 直到我们安息在祢内, 我们的心灵不得安宁”)。为了发现天主, 一个人必须窥视内心。坎特伯雷的安瑟姆 (Anselm of Canterbury, 1033 - 1109) 在其本体论的论说中, 最彻底地表达了这一探索的方法。他说: “天主是一个最伟大的存有, 我们不能想像还有哪一个存有可以比祂更伟大!”

阿奎那

多玛斯·阿奎那 (Thomas Aquinas, 约 1225 - 1274) 把亚

里士多德的哲学传统带入了天主教的神哲学之中。知识的途径,和通向天主的途径,不是从内在起步,而是从外面开始的;它起始于经验的感觉。我们从可见的物质世界中所得到的知识来推断出不可见的心灵世界中的不可知物。因而,他提出了可用“五种方法”(或称“五路”)来“证明”天主的存在;而这五种方法全部建立在对事物本身进行观察,并查看这些事物在外部世界的运作方法这一基础上。这五种方法分别是“运动”(motion,物体运动必定有一个最初的原动力)、“因果关系”(causality,每一个结果必定有一个起因)、“必然性”或“可能性”(necessity or contingency,一切存有都可能存在,既然如此,就必定存在一个必然存有,或称绝对存有)、“等级性”或称“典范性”(gradation or exemplarity,我们的想法有好有坏,有更好或更坏,这种情况就假设了有某种完美的标准存在)、设计(design,整个宇宙持久不断、和谐一致地运作,则必定有一个极有智慧、目标明确的设计家)(参阅《神学大全》*Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 3)。事实上,没有一个论证可以“证明”天主的存在。它们都是一些简单的方法,对于一个已经相信天主的人来说,这些简单的方法,就足以让人确信天主的存在。

巴斯噶

布莱兹·巴斯噶(或译帕斯卡尔,Blaise Pascal,约1623 - 1662)承认,不存在清晰的证据可证明天主的存在。我们所面对的是“隐藏着的天主的临在”。天主是否存在?祂怎样

临在于我们之中?这是一个无止境的游戏。如果一个人把宝押在“天主不存在”上,那么,天主存在的话,这个人不可能赢任何东西,反而输掉了一切。相反,若一个人把宝押在“天主存在”上,那这个人能赢得一切而不会失去任何东西。我们只有在认识耶稣基督中,才能接近天主。除基督外,“一切与天主之间的交流都被切断了”。

纽曼

康德(Immanuel Kant,1724 - 1804)有效地遏制了本体论的论证法,而其余被归结为从设计的角度来探讨的一切论证,也被达尔文“适者生存”的学说所抹杀。传统上所采用来“证明”天主存在的方法走到了尽头,这意味着我们需要有一种不同类型的护教方法。

因而,在若望·亨利·纽曼枢机主教(Cardinal John Henry Newman, 1801 - 1890)的作品中,重新采用了奥斯定的内在固有性方法。对纽曼来说,在主体内导引我们朝向天主的,就是由一个人的良心所责成而获得的经验。这并不是一种天真的论调,认为天主把祂的法律刻在人的心头。相反,这是纽曼试图用之来进行分析,为什么一个人能把自己的结局体验为一种“应该”,也就是以某种方法来责成自己。纽曼承认,他并没有构建一种“证明”的方法。但正如他在《论一种赞同原理的辅助物》(*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, 1984, orig. ed. 1870)中最后所辩论的那样,我们并不是由于一种决定性的演绎证明而不赞同大部分的立场,却是

由于支持这一证明而“涌现出的多种可能性”之故。在这种观点中,良心的辩解,看来很有说服力。

同样,我们还能在莫里斯·布隆德(Maurice Blondel, 1861-1949)的“内在固有法”(the method of immanence),以及伯尔纳多·罗纳根的作品中发现这种观点;后者深受《赞同原理》的影响。

十九世纪有关天主与宗教的争论

世俗社会在批判基督宗教的信仰与实践方面,分成几个阶段。第一阶段是启蒙运动(如自然神论者[the Deists]、伏尔泰[Voltaire, 1694-1778]等)的批判。他们给基督宗教戴上了迷信的面具,并且把自然宗教作为合理的替代品推荐给大众。第二阶段(如狄德罗[Diderot, 1713-1784]、达兰贝尔[d'Alembert, 约1717-1783]、休谟[Hume, 1711-1776]等)大力奚落自然宗教,结果打击了所有的宗教,没有一种宗教得以幸免。此攻击的基础建立在一种假设上,它认为宗教从根子上是理性中的一种过失,是逻辑上的一种错误。宗教是愚蠢的,而不应予以理会。

.....

到十九世纪,这一批判到达了一个非常重要的阶段;在关于天主与宗教所进行的争辩中,无神论把反宗教作为自己应尽的道德责任。若说休谟等以反对宗教来获得乐趣;则费尔巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-1872)、马克思(Karl Marx, 1818-1883)、尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)和弗洛

伊德(Sigmund Freud, 1856 - 1939)等却因宗教会引起伤害而反对它。一个人不应该只满足于成为一个“不信神者”,他(她)还必须成为一个反宗教的积极分子。人们可能会说,启蒙运动对宗教提出了一种知识上的批评,而十九世纪的运动却把宗教推上了道德的被告席。

尼采

在这一点上,没有一个人比弗利德里克·尼采所表达的更为清楚的了。在《快乐的科学》(或译《快乐的知识》, *Die frohliche Wissenschaft*, 1882)一书中,尼采勾划出了一个以著名的狂人为比喻的主题。这或许是尼采所有的作品中最著名的章节。在那儿,他第一次宣布了“上帝已死”。以下几点是值得引起注意的:

(1)狂人到一个市场中去寻找天主,当市场里的人嘲笑他时,使他发出了“上帝已死”的宣称。狂人宣布说,市场里的这些人和他一起杀死了天主,但是这些人不承认自己卷入在这一行为之中。

选择市场作为故事的发生地是很重要的。尼采憎恨十九世纪的商业化世界。他看见在社会上存在着达尔文主义的“狗咬狗”现象(即那些能适应大吵大闹的资本主义市场者就可生存下来),天主的观念已不再与这个社会相干。正为了这个理由,市场中的人们“杀了天主”。但是十九世纪的资产阶级没有能力来面对这种行为的本质,他们不采用能使底部强固伦理道德的形上学而力图去维护犹太-基督宗教的

伦理道德。尼采认为这是对“上帝已死”所引起的惊慌结果的一种卑劣借口。

(2)尼采为这些结果设计出了大量的想像——“地平线消失了”，“地球脱离了轨道，不再围绕太阳旋转”，在空旷的太空中各类射线运动乱了套、失去了方向，“无上无下、无前无后”，无止境地陷入到一个真空中。尼采所“设计”的一切，都为人在面对一个“上帝已死”的世界时，产生一种充满恐怖的沉重感。这恐怖是，正在维护的基督宗教伦理道德只是一种偏见，一种懒于动脑的形式，可能也是对一个非道德世界的真相暴露后所产生的过分恐惧的一种逃避。

(3)狂人下结论说，他宣布得太快了（这是经常出现在尼采文字中的一种形象化比喻），人们还没有思想准备来聆听“上帝已死”的信息。但他确信，不管人们喜欢与否，现代欧洲不可避免地要面对这一残酷的事实。

(4)生活在一个没有天主的世界中，是我们无法忍受的事。对世界的不道德进行反抗，这超出了人类的承受力。为此，人应该超越自身。同样，在他写的后一本书《查拉图斯特拉如是说》（*Thus Spake Zarathustra*, 1883 - 1891）中，他宣称“超越自身”的人，就是超人。只有超人能生活在这个以没有天主为幻觉的世界中。

关于“信与不信”问题的某些近代观点

对近代讨论天主问题的大部分主要人物来说，以往所采用的“证明”天主存在的方法已经过时（一个引人注目的特

例,可能是圣母大学的一位加尔文学派哲学家 Alvin Plantinga)。他们所采用的途径,较多的是追随了纽曼和布隆德的探讨法。下面是一些典型人物对此的探讨。

汉斯·昆

瑞士神学家汉斯·昆(Hans Kung, 1928 -)是德国杜宾根大学的教授,他在自己的作品《做基督徒》(*On Being a Christian*, 英文版, 1976)中,讨论了信与不信这个问题。他强调说,“为了回答天主这一问题,必须假设这个人已经在原则上接受了他(她)自己的存在,也接受了作为一个整体的现实……”(p. 70)。若假设我们最终总要与天主接触,则我们对待现实的态度必须具有最基本的信任感和确信感。这样的信任感并不能自动地排除每一种类型的不确定性。现实作为一个事实存在这儿,然而,它又总是保留着不可思议性,没有任何清晰可见的支撑或目的。我们所面临的挑战就是去发现某种满意的答案;在这样的寻求中,信徒与非信徒就成了竞争对手。哪一方更能令人信服地解释人存在的这一基本问题呢?

那些并不认为天主存在的人,若能在最低限度上同意这个假设:“如果天主存在的话”,那么,或许这就已经为人类存在的问题提供了一个基本解决的方法。我们可以把天主看作所有一切的终极根源、现实的终极支撑、终极目标和终极核心。这样,人们就能克服由死亡、生命的无意义、惨遭摒弃,一无所是等所引起的恐惧。但是在这儿还仅仅是假设,

我们不能从对天主的假设直接跳到天主的真实性上。

除此之外,人们也可以给出一种相反的假设:天主并不存在。一个人也必须退一步承认,否定天主这一现实的可能性确实也是有的。从表面看起来,人们也不能完全驳倒无神论或不信者(这是其最公开的形式)的观点。关于现实有着足够的不确定性;这些不确定性可用来辨明,至少可用来解释,为什么有人会坚决否认天主的真实性。但另一方面,无神论也没有能力来正面排斥“天主确实存在”的信念。如果有可能来否认天主,那么,同样有可能来肯定天主。就像无神论者在决定现实的终极意义(或毫无意义)上驻足不前一样,同样,信徒也在那问题上止步。就像存在着足够的有关现实的不确定性可用来表达“不信”,或许甚至还能“不信”作辩护一样,同样,在现实中存在着足够的清晰透明度可用来表达“信”,甚至可用来证明“信”是正当的。

因此,这个问题的界限清晰可见了。如果天主存在,那么,我们对现实和对人的存在中所产生的大部分最根本的疑问,都能在天主那儿找到答案。那个天主是不可能超出我们合理的怀疑范围之外,被证明、被阐述、被创建。一个人最终要接受一个现实,那只能建立在对该现实真实性确信的基础上。而由于这个“证据”(指天主存在)是如此地不明确,因此,它不能最终强迫我们接受。这也为人的自由意愿留下了空间。我们有选择的自由:肯定现实和人的存在基本上是有价值的,或者否定它们是有价值的。两条路都充满了危险。决定不作出决定(即不可知论),其本身就是反对现实的完整性和目的性的一个决定。这是一种不带有确信感的选择;信

与不信的全部内容,真的,就是一个确信。

罗纳根

尽管伯尔纳多·罗纳根可能也会同意汉斯·昆对问题的分析,但他所采用的是一种比汉斯·昆更为明显的、以哲学观为出发点的分析法。罗纳根以对人的理解与对意识的结构进行探讨来作为自己分析的出发点。他说,宗教的基础是建立在推动人去理解这一点上。他写道,“天主的问题隐含在我们所有的询问中”(《神学方法论》*Method in Theology*, 1972, p. 105)。即使我们已经拥有健康、教育、安全、财富等各种利益,我们仍然渴求知道我们是谁。从我们渴求去了解这一点,就可推断出这种饥渴有其明智的源泉。

他继续说,“在我们的视野中,有一个领域是神圣超凡的,有一个神龛是为终极圣善的。这一点不容我们忽视。无神论者可能宣称这是空虚的;不可知论者可能怂恿说,他发现自己的调查尚无定论。当今的人文学家将谢绝人们提出这一问题。但是他们的否定却预示了在我们的肉体中闪烁着火花,我们天生是朝向神的”(p. 103)。

那么,信与不信到底有什么不同呢?信徒关心他(她)自己的意识所给出的资讯,而不信者却漠视这一切,或至少对这些资讯给予了不同的解释。由于没有一个人看见过天主(若 1:18),我们所面对的永远是一位静默无言的、不可见的天主。一些人“看见”了天主,而另一些人“看不见”天主。一个无宗教信仰者,就像是一个耳聋或色盲的人。至少,这是

信徒们的观点。但可能,信徒所感知的那些东西,并不一定明确可见。因此,信徒永远也不能确定他(她)所相信的是绝对准确和真实的。

但另一方面,正是在信仰中,现实呈现出了可理解性。他写道:“相爱中的人们不需要由理智来告诉他们自己已堕入情网。护教者的任务就是帮助他人理解天主的恩典与他们所活出的安宁同在”(p. 123)。

鲍 姆

加拿大神学家格利高利·鲍姆(Gregory Baum)并没有步罗纳根的后尘,而是追随了法国哲学家、神学家莫里斯·布隆德来探索一种类似的分析。信仰并不是把某些靠不住的谈论天主的故事,都当作确实无疑的真实因素而全盘接受,信仰是以一种特殊的方法来解释人的存在。

布隆德为他的这种探索法取名为“内在固有法”。基督宗教的信息启示我们,这种隐藏的(超然的)动力临在于我们人类生活中的每一处。这一信息对我们的生命并非无关痛痒的,它表达了在人的生命中所持续不断进行的是什么,以及我们最终将被带往何处去。

鲍姆在自己的著作《信仰与教义》(*Faith and Doctrine*, 1969)中,进一步引申了布隆德辩证式的探索方法。他把常人所经验到的因素,都视为相同的,尽管这些因素提供给信徒所得到的回应,与提供给不信者所得到的回应可能截然不同。他称这种经验为“深层次的经验”,即这是普通人值得记

忆的经验,它们是人们作出许多重大决策的根源,也使得人的生活得以整合。那些深层次的经验可以是特殊的宗教经验,也可以是世俗经验。但最终,这些经验都具有宗教性,因为它们最后都能使我们与天主相接触。

特殊的宗教经验就是圣善的经验(experience of the holy)和偶然的经验(experience of contingency)。而所谓的世俗的深层次经验就是友谊(friendship)、相遇(encounter)、良心(conscience)、真理(truth)、人类的大团结(human solidarity),以及富于同情心的主张(compassionate protest)等经验。

世界宗教文学充满了圣善经验的见证。这就是威廉·詹姆斯(William James)在他的《宗教经验多样性》(*The Varieties of Religious Experience*, 1985, orig. ed. 1902)中所描写的那种经验。他把这种经验描写成“一种真实意识、一种客观临在的感觉,我们称什么东西‘有道理’时的一种感知;近代的心理学假设通过一些特殊的、独特的‘感觉’,存在实体被普遍地启示出来,但深层次的经验比任何一种这样特殊、独特的‘感觉’还要来得深刻与普遍”。另一位宗教经验的主要分析家是鲁道夫·奥托(Rudolf Otto, 1869 - 1937),他强调一个事实,那就是神圣的感觉,或说超然的感觉,纯属一种先验范畴(a priori category)。他在其经典著作《圣善的思想》(*The Idea of the Holy*)中辩论说,它不是从感觉的经验中所能获得的一样东西;相反,神圣的经验扎根于“一种原始的、不可推导的心灵能力;这种能力被灌入‘纯理智’之中,完全独立于一切感知”(很清楚,这一点与卡尔·拉内的“超性存在基本状况”的概念相似)。

偶然的经验是我们彻底依赖的感觉，它使我们感到了自己的有限，甚至感到了自己的无价值，并随之而产生一种不安全感。但同时，我们深刻地意识到我们属于另一个更大、更有力、更关爱、永远可信赖的一位；我们意识到自己是大团体中的一小部分，这个大团体是有意义的，由它作砥柱，我们能找到力量来面对人生。耶稣基督曾多次亲自暗示了这种经验（如，祂给出的田野中的百合，以及天空的飞鸟等比喻）。十九世纪的一位新教神学家士莱马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834）在他的著作中把这一思想作了系统的发展。

友谊的经验给了我们一种新的沉着镇定感。当我们被他人接纳时，我们与自己也越来越能和谐一致。由于我们越来越成为我们自己，因此，也更有精力愿意为人生的使命服务。与友谊的经验极其接近的就是相遇的经验（如老师与学生之间的关系），而相遇的经验深深地转变了我们的生活，并使之定型。犹太哲学家和神学家马丁·布伯（Martin Buber, 1879 - 1965）是对相遇经验作系统分析的主要人物之一。

同样，良心是一种很深刻的经验。这是一种道德责任的经验。我们意识到自己蒙召超越自身，超越我们的个人得失，去为他人而采取行动。这样做的时候，我们感到自己顺应了内心深处的召唤；因而，我们得以开放自己，接纳现实和生命的真实面目，以及它们被注定的那种情形。我们在上面已提到，把良心置于基督宗教神学的核心地位的思想家，就是若望·亨利·纽曼枢机主教。

真理是又一个深层经验。在我们生命中的某些确定时

刻,无论是在交谈、搞研究,还是在阅读时,我们抵制真理的情绪被克服,并体验到自己的心灵向意识的更高层次皈依。我们突然之间瞥见了这一意象。正因为发现了这一点,我们就有能力来作计划,使自己的生活改变方向,以一种全新的方法作出决定,并在更深层次上整合自己的人格。在一系列已明了生活就是向真理皈依的智者中,圣奥斯定尤为突出,同样,伯尔纳多·罗纳根也是佼佼者。

人类大团结的经验使我们意识到人类大家庭的团结合一,并意识到人类大家庭成长与修和的共同目标。这一经验超越了我们各种意识形态,甚至把它们彻底粉碎。我们意识到人类是相互依赖的。我们与全世界各族人民共享欢乐与痛苦。我们也承认在偏见、仇恨与不公平待遇中,有着致死与不人道的特点。鲍姆认为教宗若望二十三世是使这种经验结出令人震惊的果实的开拓者之一。此外,还有一位也能加入这一伟大事业的行列之中,那就是发展了劳伦斯·科尔伯格(Lawrence Kohlberg, d. 1987)理论的卫理公会神学家詹姆斯·福勒(James Fowler),他把信仰发展的第六阶段,称之为“普世性信仰”。

与人类大团结的情感紧密相关的另一深层经验,就是富于同情心的主张。具有这种经验的人,常常为那些在非正义、剥削和战争氛围中过着悲惨生活的人们深感忧虑。他们把自己与那些在世界上看不见希望的人等同起来。这些人像先知、声援者、批评家一样疾呼,他们甚至不考虑自己的名声、个人安危、生活安宁等是否会受到威胁。马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr., 1929 - 1968)就是这种经验的化

身。同样有这样经验的或许还有拉丁美洲研究解放神学的神学家们。

像这样的深层经验,带领我们接触到了现实的最深层次,在这样做的过程中,这些经验也使得我们与自身有所接触。换一种说法,当我们反省我们人存在的内容和意义时,我们开始发觉我们所生活出的远远超过了我们的双眼所能见到的,并且我们也意识到确实存在着一种可理解性(intelligibility,采用罗纳根的词汇),它可为所有的这一切找到根源、作出解释,并指明方向。所谓相信,就是肯定现实的这种可理解性。或用鲍姆的话来说,相信,就是承认我们的深层经验是有意义的。这些经验使我们能与那内在固有于人类生命中的天主相接触。这些经验表达了我们生命的意义,并为我们指明了生活的方向。

伯格爾

彼得·伯格爾(Peter Berger)是路德宗传统中的一位宗教社会学家。他发展了一种与鲍姆的观点相类似的辩解法。他在自己的作品《天使的传说:现代社会及超性的重现》(*A Rumor of Angels: Modern Society and the rediscovery of the Supernatural*, 1969, pp. 61 - 94)中,也为一种以人类学为出发点的观点进行辩论。如果在常人的经验中确实有某些东西能唤起超现实的信仰,那么,这是什么呢?鲍姆称它为“深层次的经验”,而伯格爾称之为“超然的信号”。他为这些“信号”下定义说,“这是在我们‘自然’现实的领域中被发现

的现象,但那些现象的显现所瞄准的是超越于那现实之外的东西”(pp. 65 - 66)。就这点而言,它们表达了我們存有的基本面貌。它们与荣格(Carl Gustav Jung, 1875 - 1961)所说的“原型”(archetypes)不同,因为这种现象并不是无意识的,它需要人们从心灵深处去挖掘出来。它们属于人们日常生活中的寻常经验。

伯格尔把它们区分为五个方面:我们对秩序有倾向性,我们遵守游戏规则,我们永不失望,我们嫉恶如仇,我们幽默风趣。

伯格尔站在历史哲学家埃里克·弗格林(Eric Voegelin)的立场上,他认为我们对秩序具有倾向性,而这种倾向性是建立在我们相信或切望所有的现实最终都是“在秩序中”的这一基础上。这一超然的秩序具有一个特点,那就是我们能信任自己,并且我们的命运最终朝向它——这超然的秩序。人类之间的爱情——父母对子女的爱,男人对女人的爱等——公然蔑视死亡。死亡不能毁灭这一现实,也不能歼灭爱情之果。有一种秩序能消除混沌,并将带领所有的一切进入一个最终的大融合。相信天主,证明了我们倾向于秩序是正确的。

游戏同样是超然的媒介物。当一个人在进行游戏时,他(她)就处在一个不同的时段;游戏时间的度量不再由周围世界的标准衡量单位所界定,而是由游戏本身独具的衡量单位所决定。现在可能正是1999年3月5日,星期二,上午11点钟,但是在游戏天地中,现在可能正进行到第二回合、第四圈、第五场比赛,或者正好是全场球赛结束前的两分钟等等。

游戏天地中的时间结构具有其独特的性质——永恒的某种类型。相信天主，证明了童年时代、欢声笑语、各类嬉戏姿态的最终重演是正确的。

甚至连哲学家恩斯特·布洛克(Ernst Bloch, 1885 - 1977)也认为,我们只有把自己与对未来充满希望的那种不可抑制的倾向性联系在一起,才能充分地理解人的存有。当我们想方设法来克服眼下所遇到的困难和有限性时,我们才意识到自己正处在计划中。一位生了重病艺术家,努力去完成自己的创作作品而奋斗。一个人甘冒自己的生命危险去抢救他人。在这样做的时候,我们体现出对死亡的一种蔑视,甚至否定了死亡这一现实。很明显,当我们面对他人的死亡,特别当这垂死者是我们钟爱之人时,我们尽力抵制死亡的来临。在这里,我们大声疾呼的每一件事,首先就是为了一个希望,而这个希望使我们不顾常人的经验所揭示给我们的事实。这种态度有着如此深刻的根基,以致有人或许会下结论说,这是人的存在的最本质部分。相信天主,证明了满怀希望和勇气的这种姿态是正确的。

从诅咒或愤恨的角度来加以论证,正是从希望的角度加以论证的反面。有些罪恶(如纳粹所犯下的战争罪行)是如此地臭名昭著、令人憎恶,以至于我们确信,它们的冤情上腾于天,要求复仇;我们同样确信,那些罪行将招致谴责和惩罚。相信天主,证明我们根深蒂固地确信天主对罪恶的惩罚要超过人类对之惩罚的信念是正确的。

最后,还有一种从幽默出发的论证。在一笑之中,我们超越了所呈现的一切,超越了所得到的东西。我们看到了相

互之间的差异。邻里的恶作剧，只不过是对于蜘蛛感到害怕至极。一个惯于爱挑剔的作家，却自己出了一个令人嗤笑的语法大错。所以，我们认识到我们所受缚的当今环境，并不是最终的结局。事情并不是永远如它所表现出的那个模样，它们会改变。相信天主，证明我们常微笑是正确的。

拉 内

对于卡尔·拉内来说，经验天主是一种超然的经验，也就是经验到更高、更远、更广的现实，远远超过我们所见、所闻、所嗅、所感的现实生活。在这种杰出的超然经验中，包含着受威胁的怕惧感、无比的欢乐感、绝对的责任感、忠贞与爱、在一切看来无望的情况下仍无条件地充满希望、孜孜不倦地追求真理等经验。

拉内认为，在所有这一切情景中，“使之成为可能的条件，就是天主。即使人们并没有明确而客观地阐述祂，但祂永远可使得人们经验祂和接受祂。即使有些人从来没有听说过‘天主’这个词，也从来没有把‘天主’作为超然经验的最终方向和目标，但天主确实是可被经验、被接受的”（《信仰的实践：当代灵修手册》*The Practice of Faith : A Handbook of Contemporary Spirituality* ,1983）。

拉 席

英国神学家尼古拉·拉席(Nicholas Lash)认为，在深受

威廉·詹姆斯的影响下,宗教经验的整体概念已被曲解。詹姆斯的探索是把宗教经验作为一种与其它经验相隔离的特殊类型的经验;可能这种经验只是对一个特殊的客观对象(天主),或特殊类型的客观情况(神圣)的经验。拉席反对这种说法,他宣称说,宗教经验是总体经验中的一个组成部分,是体验每一样东西的一种方法,而不是只对某一类事情的一种经验(参阅《日常生活中的复活节:反省人的存在和认识天主》*Easter in Ordinary: Reflections on Human Experience and the Knowledge of God*, 1990, 原版, 1988)。

耶稣会神学家迈克尔·巴克利(Michael Buckley)早就向我们晓示,现代无神论的产生是由于在十七、十八世纪神学把它反省天主的任务让给了哲学的缘故(《现代无神论的起源》*At the Origins of Modern Atheism*, 1987)。哲学以各种不同的方法尝试在论证时发现其本身处理天主问题的途径,就如我们在前面已见到的。每一种方法都受到哲学批评家的质疑。他们所失去的正是有关宗教的任何一种经验之谈。是纽曼开始转变了这一状况,并且它还在不断地改变,这一章中所罗列出的作者——从汉斯·昆到拉席——都在改变中起了作用。

教会的官方教导

前面所提到的那些辩护式的探讨宗教经验的方法,看来,并没有与梵蒂冈第一届大公会议的官方教导相抵触,而且显然,与梵蒂冈第二届大公会议关于它的教导是和谐一致

的。梵一会议声明,“天主是万物的起始与终结。从一些通过人类理智的自然本性之光所创作的事物的确实性中,我们能认知天主,因为‘天主的存在虽是看不见的,但从创世以来,祂永恒的德能和神性都可以从祂所造的万物中辨认出来’(罗 1:20)……”(《天主教信仰信理宪章》*Dogmatic Constitution on the Catholic Faith*,第二章)。

梵一会议的教导并没有否定恩宠的必然性。但它也坚称,信仰为获救是必需的,它总是恩宠的工程(第三章)。并且,我们也已经在前面与拉内和其他各位神学家一起辩解过,人的理智并不是存在于历史的真空中。我们人类的历史就是救恩史。我们的理智,确实地说,我们的整个意识,已经通过天主所提供的恩宠而得到了彻底的改观。没有一种实体的秩序,是一种纯自然本性的秩序。同样地,没有一种理智,是一种纯自然本性的理智。从假设上说,这种情况可以存在;但事实上,这种情况并不存在。因而,当梵一大公会议认为我们通过人理智单独的力量,就能够认知天主时,那个教导并不没有与另一种观点相悖,后者认为通过天主,通过提供给我们的恩宠,通过“超验存在基本状况”,我们对天主的认知是可以获得的。

在本章的前面,我们已经指出,梵二会议承认造成不信的理由有很多,至少,其中的一个原因,就是教会没有活出她自己所教导的信仰生活。如果教会要劝说世界相信天主的存在,她就一定要通过比纯粹只交流教义更为有效的方法来使之完成。要使世界相信天主,最主要的要通过教会把福音实践出来(参阅《论教会在现代世界牧职宪章》n. 21)。

看来,梵二会议也正在追求以上概要给出的同样的神学方针。教会知道“她所宣报的真理,是符合人心极其秘密的愿望的,……不唯不削弱人性,反而倾注有利人性发展的光明、生命及自由。……‘主,我们受造是为了祢,直到安息于祢,我们的心不会平安’(奥斯定的《忏悔录》)”(n. 21)。为此,我们必须随时准备着彼此交流——不管相互之间是信徒或非信徒,以便从他人的经验中学到东西,并且在解释彼此的经验中相互提掣。(参阅 n. 21 和 n. 23)。

最后,对于在世界上持久地存在着的不信者,教会是怎样教导我们的呢?根据梵二会议的教导(《牧职宪章》nn. 19-22,《教会宪章》n. 16,《教会传教工作法令》n. 7),并不是每一个明确的无神论(即公开反对天主)的实例,都被认为是个人罪过的结果和表达。即使是无神论者,如果他(她)是按照了自己的良心在行事,则他(她)也能被认为是正当的,并能得到救恩。与早期教科书的教导相反,梵二大公会议呈现出这种观点:一个正常的成年人完全有可能长期,甚至到他生命终结时,仍持有一种明显的无神论观点,但这并没有表示这位非信徒要受到道德上的谴责。

同样地,大公会议看来也排除了这样一种观念,即那些善度一生,但直到死也没有明确地表示自己相信天主的人,只能被命定得到自然本性所能享受到的某种幸福的形式。在《教会传教工作法令》中,大公会议含蓄地肯定了一个主题,即自然秩序已经被赋予了恩宠,人的存在不可能具有纯粹的、可区分的自然终结。即使是那些所谓的“不信者”,他们没有接受福音的公开宣讲,也可以获得一种救恩信仰。

总 结

信与不信是人存在的同一硬币的两个不同侧面。它们代表了对人存在奥秘的两种不同解释。信徒的解释是：现实和人的存在最终是有价值的，是可以理解的，也是有目的的。不信者的解释则是：现实和人的存在至终也不能理解，无意义；因此，也就没有终极价值。单靠论证是不能来创建或反驳信与不信的。信徒看见了不信者没有看见的东西。尽管如此，信徒的感知并不是武断的。人的经验具有多重幅度，除了在天主这一前提下——我们可以称天主为“深层经验”、“超然的信号”，或任何其它的说法——我们不可能完全地来表达人的经验。这并不是说，显而易见，优势在相信这一方；而只是表明，相信天主的这种情况，并不是没有得到担保的。

罗纳根的一个弟子迈克尔·诺瓦卡 (Michael Novak) 很生动地在他的书《信与不信》(*Belief and Unbelief*, p. 24) 中阐述了这一问题，尽管当他在写该书时，那时代所用的语言带有某种性别歧视的倾向：

信徒们为了这世界所受到的苦难而不必原谅天主，就像约伯一样；他甚至可以当面责问天主。但他仍然保持自己良心的忠贞；最终，他的良心会提醒他不要灰心丧气。他知道，相信天主或许会是一种空洞的幻觉，甚至可以成为反对自己人性的一种暴行。他知道自己所下的“赌注”。如果他忠于自己的良心，并能清楚地认识

自己而不自欺欺人,那么,在他的心里就不可能有自满的余地,也不可能存在使高尚的人厌恶的那种假宗教所给出的、甜言蜜语的“平安”。情况恰恰相反,尽管他明了支撑他的一丝希望是如此地渺小;在黑夜中,希望的光线几乎不能看见,但他的信仰,是稳定的。他把自己交托给良心的做法,使他保持了忠诚;而他的日常经验又使他的交托像萨特(Jean - Paul Sartre, 1905 - 1980)的经验一样看来是真实的;事实上,除了死亡之外,没有一种终极方法能用来证明孰是孰非。每一个人都只能活一次;但在一生中,人的选择可以是两者取其一。那一选择会影响他一生中的许多事情,不过,只有一件事不受其影响,那就是一个人对自己良心(无疑,是在与他人的友谊之中已成型的良心)的依赖,当作是自己唯一的关爱和慰藉。

没有人看见过天主。

本章概要

1. 信与不信的问题集中在以下这些问题上:如果在人的存在上,天主处在如此中心的地位,那么,为什么还有这么多人显而易见地拒绝或忽视天主?怎样来理解,他们从根本上接受恩宠的能力是不能被实现的?此外,“不信”,是一个相关的概念,那它是与谁或与什么情况相干?本章提到的“不信”是指否定天主这一现实,至少是漠视天主这一现实。

2. 不信有许多不同的根源或理由:拒绝作出决定(不可

知论),拒绝所有不能被科学加以证实的现实(实证论),过分夸张了人对整个宇宙的控制能力(偏激的人文主义),对天主教错误的概念,以物质利益代替了天主(物质主义),把对社会罪恶的谴责从因人与制度的错误转嫁为宗教信仰造成的后果。

3. 梵蒂冈第二届大公会议承认信徒们没有活出自己的信仰是导致不信的重要原因之一。

4. 宗教社会学家认为,由于教育普及、提倡自由,以及哲学上转向对主体的研究等,使天生爱批评的知识分子队伍扩大,从而使不信者的人数倍增。信仰越来越成了个人所决定的一件事,而不再是对社会施加影响的教义。

5. 但十九世纪信仰的衰退,并没有导致宗教的坍塌,这是由于所衰退的信仰是一种认知上的信念,而不是对神的宗教信仰。非认知上的信念(信仰)深深地植入我们生存环境之中,是人类经验结构的核心部分。

6. 有些人认为完全不信的人是不存在的。既然每一个人都寻求个人的真实性,则表明每一个人都相信某些东西是相当重要的。另一方面,如果信仰被理解为是公开地承认天主这一现实,那么,我们周围有许许多多非信徒,那些只要说,或暗指自己完全不考虑天主存在的人与制度,都是不信者。

7. 信与不信的问题归根到底是关于天主的问题与关于人存在的问题。至于其理由,我们已在《人的存在》分册中加以阐述了。相信天主就是相信人的存在是有价值的,是可理解的,是有目的的。

8. 传统上对于信仰的论证,包括奥斯定(人的心只能在

天主内才能得到安息),阿奎那(“五种论证法”)、巴斯噶(“押宝”),以及纽曼(良心)等方法。

9. 十九世纪,费尔巴哈、马克思、尼采和弗洛伊德等人直接以道德为基础对相信天主发起攻击,导致了当今有关信与不信的讨论。尼采的批判特别苛刻与严厉。

10. 当今天天主教的探索试图把对天主的信仰以及对人存在的肯定结合在一起。汉斯·昆承认,不管是信或不信最终都不能被加以证实;但是若以天主作为前提,那么,相信天主比不相信天主在回答现实及人存在的意义和目的等诸多问题上,就可以有更清楚的答案。相信,就是以确信的态度来探讨现实。伯尔纳多·罗纳根认为,“相信”就是对我们自己的意识结构和对人类理解的进程进行反省后所得到的结果。我们无限制地渴望了解,暗指了这种对理解的渴求是有着明智的源泉。格利高利·鲍姆追随了莫里斯·布隆德的探索,提供了一种内在固有论。相信天主,表达了我们人类的深层经验,并为此经验给出了方向。天主存在于我们的生活中,成为我们生命意义的根源,成为我们生命运动的原则。彼得·伯格尔的探索与之有些类同。鲍姆所称的“深层经验”,被他称为“超然的信号”。对卡尔·拉内来说,经验天主就是经验超然。而对尼古拉·拉席来说,宗教经验就是我们体验每一样东西的方法,而不是只对某一样东西的一种体验。

11. 梵蒂冈第一届大公会议教导说,我们可以单独通过本性的理智来认识天主。这一教导与我们当今对于自然本性与恩宠之间的关系的理解(参见《人的存在》第三章)并不相悖。根据梵一会议的教导,理智是一种蒙恩的理智,它可以

认知天主是万物的起始和终结。

12. 此外，梵蒂冈第二届大公会议坚称，教会的信息与人心中大部分的秘密愿望是和谐一致的，换言之，在相信天主与自我意识之间，存在着一种相互关系；这种观点，确实就是当今神学家们所强调的要点。因此，在我们以前的教科书上所假定的那种说法——即所有公开拒绝和忽视天主的人都应受到惩罚，成为下地狱的对象——是错误的。即使是非信徒也能获得一种救恩的信仰，这种信仰隐含在那些按照自己的良心行事的人身上；这些人的价值观和行为反映出神的存在。

第二章

启示：天主的自我通传

问题的提出

圣经本身指出“天主，从来没有人见过”（若 1:18）。然而，我们总是在谈论有关天主的事，并以天主的名义做一切。我们是从哪儿获得有关天主的“信息”的呢？天主是怎样与我们交流的呢？这样的交流又是在怎样的状况和环境下发生的呢？我们又怎样能确定，我们是真的与天主相“接触”，而不是如弗洛伊德所主张的，我们只是接触了自己“愿望的投射”（wish - projection）和想像？天主除了把自己通传给我们之外，是否也通传给他人？或者，天主故意安排自己隐藏在我们人类大家庭的各民族之中？

天主自我揭示的形式是通过语言文字？是戏剧性的？奥迹性的？发生在历史上的？社会性的？政治性的？自然的？宇宙的？还是怎样的？祂对我们交流和揭示了些什么？关于天主与“来世”的说法是真实的吗？它就是天主的自我吗？我们是否能认知祂已经启示给我们的东西？如果祂没有启示给我们，我们能认知吗？如果天主确实启示给了我们，那又为什么有如此多的人看来漠不关心，或忽视神的启

示呢？难道抓住天主“超然的信号”是极其困难的吗？

因此，对启示问题所引起的疑问，就与上一章中由信与不信的问题所引起的疑问是相同的事。在本章中，我们将阐明同样的问题，不过，我们会用一种更为深思熟虑的圣经学、历史学、信理学和神学观点来加以阐明。

启示的圣经学概念

旧约

天主在言语和行动中作启示，是旧约的中心内容：“天主在救援史里所兴办的工程，彰明并坚强了用语言所表明的道理及事物；而语言则宣讲工程，并阐明其中含有的奥迹”（《天主的启示教义宪章》n. 2）。以色列信仰的中心就是确信和肯定天主介入在人类历史中，更改了以色列历史经验的进程，同时也改变了以色列人的个人生活。

尽管对于这样的一个过程，旧约并没有使用启示这一专用词汇来加以描述，但它所采用的“雅威的话”这样的表述法，与这一意思相当接近。即使在神的显现这样的事件中（如《创世纪》18:1-33 所描写的天主取了人形显现给亚巴辣罕，向他宣报依撒格的诞生和索多玛的毁灭），最重要的事实并不是看见天主，而是聆听到天主圣言，把后者作为是天主在历史事件中的显现。

早期的信仰陈述（申 6:20-25, 26:5-10；苏 24:2-13）、颂歌（出 15:1-18）、圣咏（咏 78, 105, 106）、叙述（若苏厄书

和列王纪),都肯定了天主在历史中揭示自己。天主也在大自然的荣耀中(咏8,104)、在宗教经验中,特别在礼仪环境下(咏18:7,48:9)启示自己。

神的显现和神谕

旧约“启示”的最早阶段是以突出神的显现和神谕为其特点。天主显现自己以便订立盟约,并把亚巴郎的名字改成亚巴辣罕(创17:1-22;此外,在创26:2,32:25-31,35:9中,天主还显现给依撒格和雅各伯)。不过,我们不可能恰如其分地确定这种显现的性质是什么。有时候,这种显现仿佛是公开可见的,而其它时候,显现又是内在的。一般来说,旧约反映出的是它特有的东方式的背景;也就是说,圣经所采用的技术性语言,充满了其文化氛围的特色,例如,占卜、托梦、预示等。当然,这些词汇已涤荡了多神论或魔幻法术的内涵。

战争之前,或结束约定之前,以色列将通过先知,特别是通过司祭“求问”天主(撒上14:37,22:15)。以色列承认天主会在梦中显现出来(创20:3,28:12-15,37:5-10;撒上28:6;列上3:5-14)。古圣若瑟因善于解梦而获胜(创第40-41章)。渐渐地,以色列开始区分天主是否真的在梦中与先知们进行交谈(户12:6;申13:2),或只是那些职业性的占卜者所做的梦(耶23:25-32)。

西乃山盟约

西乃山盟约是启示史中的一个决定性篇章,但它只能依据整部救恩史来给予正确评价。通过该盟约,雅威成了民族的首领,把以色列从埃及拯救出去。作为回报,雅威要求以色列人民信守法律,即遵守被称为“天主十诫”的盟约(参阅出 20:1-17,34:28)。这些法律展示了神的意愿。听命引来天主的降福,而犯罪便带来诅咒。至此,以色列的整个命运和继后的历史都牢牢地与天主的意愿紧系在一起;通过把以色列人从埃及的奴役下解救出来这一事件,天主的意愿得到了表明。先知们孜孜不倦地把西乃山盟约的影响应用到各时代所发生的事件中。不管遵循的是什么法规,他们都视之为天主十诫的延展。

预言

预言的现象同样作为天主启示的基本概念而出现在旧约中。梅瑟是先知们的范例(申 34:10-12,18:15、18),但是直到撒慕尔先知时,预言才在以色列的历史中成了一件经常出现的事(撒上 3:1-21)。那些在充军之前(译注:充军时期指公元前 587 年拿步高举师攻陷耶路撒冷起,持续到公元前 538 年居鲁士谕令释放以色列人回归祖国止)的先知们,如亚毛斯、欧瑟亚、米该亚、依撒意亚,以为自己是根据西乃山盟约所制定的道德秩序的指导者和捍卫者。他们的宣讲永远是召唤人们行使正义、忠于全能的天主,并为祂服务。但由于以色列频频

违背盟约，因此，由先知们所表达出的神的话语常常是带着谴责的口吻，并警告以色列将受到惩罚（亚 4:1, 5:1, 7:10 - 11; 欧 8:7, 14, 13:15; 米 6 - 7; 依 1:10 - 20, 16:13 - 14, 28:13, 30:12 - 13, 37:22, 39:5, 7）。

耶肋米亚在此占据了一个特别重要的位置，因为他尝试做其他的先知没有做过的事，即通过某些能够被认出的、具有权威性的天主的话语来限定神启的一些准则：（1）先知的预言会实现，即先知所说将要发生的事发生了（耶 28:9, 32:6 - 8; 申 18:21 - 22）；（2）所发出的预言要忠于雅威与传统宗教（耶 23:13 - 32）；（3）先知本人常作英勇的见证（耶 1:4 - 6, 26:12 - 15）。对耶肋米亚来说，雅威的话永远高于他自己以及高于其它的一切。雅威把自己的话放在他口里，就像放了一件物体在他口里一样（耶 1:9）。有的时候，天主的话就像是为他提供了美味佳肴（耶 15:16），但又有的时候，他的话成了他痛苦的根源（20:9, 14）。先知通过天主的话，号召以色列忠于法律和盟约。天主的话是独立的，是不可抗拒的动力和力量：“我的话岂不是像火？——上主的断语——岂不是像击碎岩石的铁锤？”（23:29）

申命纪

在申命纪这本书中，两股潮流——法律和先知——会聚到了一点。在此所强调的法律和盟约之间的关联，是其它任何一个地方不能与之相比的。以色列的历史就是忠与不忠交替的历史。如果以色列希望存活的话，它就必须“实行这

法律上的一切话”(申 29:28),因为这些从天主而来的法律是一切生命的根源(申 32:47)。同时,申命纪还详述了在出谷纪中已给出的“雅威的话”的意思。它不再仅指十诫而已,同时,它也适用于天主与以民所订立的盟约的每一项条款(申 28:68),即雅威的话就是道德、民法、宗教、刑法等整部法典。每一件事都置于梅瑟的法律之下(申 28:69,30:14,32:47)。法律之言是深入人心的话:“其实,这话离你很近,就在你口里,就在你心里,使你遵行”(申 30:14)。这法律显而易见包含在这句话中:“你在那里必要寻求上主你的天主,只要你全心全灵寻求,你就可寻到祂”(申 4:29)。

历史文学

与先知潮流和预言潮流平行的就是历史文学(若苏厄书、民长纪、撒慕尔纪,以及列王纪),在此,天主的话被置于更全面的一个历史背景中。从此以后,以色列永远在历史范畴内来思考其宗教。是天主的话语形成了历史,并使之成为可理解的。雅威的话贯穿在列王的悠久历史中,渗透于事件的进程中,并表达了以色列宗教的深远意义(如列上 3:11 - 14,6:11 - 13;列下 9:7 - 10,21:10 - 15)。

最有意义的段落就是纳堂先知的预言(撒下第 7 章),这段话为王室的默西亚主义提供了基础。由于该预言的缘故,达味王朝直接并永久地与雅威结成联盟(撒下 7:16,23:5)。此外,这预言也成了由纳堂先知详尽阐述的一种神学的出发点,它突出天主的诺言,永远指向未来。这种神学与建立在

西乃山盟约基础上的神学正好形成一种对照，因后者的诫命也必须应用于现今时代。

放 逐

在充军时期，先知性的预言继续不停地成为一种充满了活力的话，并逐步形成了一种书面语。天主委托给厄则克耳先知的的话，写在书卷上，先知在把这些内容宣布出来之前，必须先吞下这卷书卷(则 3:1-3)。厄则克耳说出的话一直保持着一种审判的口吻。厄则克耳不断重复同一句话，天主要执行审判，为的是让以色列知道他们的天主是雅威，采取行动的一位正是雅威，雅威是圣的(则 6:14, 7:9、27, 11:12, 12:20, 13:23)。同时，在以色列充军时期，厄则克耳试图形成一个新以色列。他的话同样充满了安慰和希望(则 33:1-9)。但是人们不能仅满足于聆听天主的话，他(她)还必须活出这些话(则 33:32)。在依撒意亚先知书的第二部分(依第 40-55 章)，这些话大胆地体现出一种动态的现实状况，并发展了历史本身。天主的话统管了整个历史(依 45:19, 48:16)。“从我口中发出的言语，不能空空地回到我这里来；反之，它必实行我的旨意，完成我派遣它的使命”(依 55:11)。

智慧文学

最后，雅威在以色列忠实信徒的聪明行为中启示自己。聪明人就是那些谨守天主法律的人(德 15:1, 19:18, 24:35；

训 12:13), 因为一切智慧来自于天主(箴 2:6)。天主的智慧展现在天主的工程中, 并通传给那些热爱天主的人(德 1:8 - 10; 智 9:2; 约 28:12 - 27)。智慧在创世之前, 就由天主的口中生出(德 24:3 - 31)。因而, 智慧本身就等同于天主的话。它既具有创造性而同时又具有启迪作用(智第 7 - 9 章)。

事实上, 创世本身揭示了天主的真实。整个受造界回响着那位命名这些受造物的话, 并且一切受造万物都表明了神的临在、壮丽和智慧(咏 19:2 - 5; 约 26:7 - 13; 箴 8:23 - 31; 德 42:15 - 25、43; 智 13:1 - 9)。

末世文学

充军回来以后(公元前 539 年之后), 一种独特风格的文学作品逐步发展起来, 这就是当代圣经学者称之为的“末世文学”(Apocalyptic Literature, 希腊文的“末世”为“apocalypsis”)。其特色就是强调天主隐秘的计划, 它阐述了一个人在历史中所遭受到的痛苦。天主把这一计划启示给一个独特的先知或预言家(例, 达 7:15 - 16; 哈诺客一书 1:1 - 2, 37:1 - 5), 这计划担保了天主与受迫害者站在一起(达 7:23 - 27), 并给他们未来在最后灾难性的审判中获得成义带来了希望(达 8:18 - 27, 12:1 - 13)。

新约

旧约的重要主题——创世、历史、预言、法律、智慧和启

示,在新约的耶稣基督身上再次被扼要地重述了:“天主在古时曾多次并以多种方法,借着先知晓谕我们的先祖,但是在我们这个末期日子里,祂藉着自己的儿子晓谕我们,天主立祂为万有之嗣子,并藉着祂缔造宇宙。祂是天主光荣的辉映,天主本体的神表,祂用祂大能的命令支撑着万有”(希 1:1-3)。基督是启示的巅峰和实现。

天主在话中(若 3:34;6:63、68)、在历史中(宗 7:2-53),以及在宗教经验中(格后 12:1-9)启示自己,而这一切都集中在耶稣基督身上(若一 1:1-2)。是耶稣基督启示了天主的本性和祂既定的旨意(宗 2:22-36),祂是天主杰出的圣言(若 1:1-18)。

在马尔谷福音的第 13 章(以及对观福音的平行章节)、保禄的部分作品(得上 4:13-5:11;格前 15:35-58),以及启示录中,也同样有力地展现了启示的主题。

对观福音

在对观福音中(玛窦福音、马尔谷福音、路加福音)中,基督以宣讲天主的王权(the Reign of God)的好消息以及有权威性地教导天主的话语,来作启示(谷 1:14-15;玛 23:10,5:21-7:29,24:35)。祂启示的权力是建立在祂为子的身份上。作为天主子,祂知道父的秘密:“除了父之外,没有人认识子,除了子和子愿意启示的人,没有人认识父”(玛 11:27,另参阅路 10:22)。随之,这些宗徒接受了基督的委托,把他们在基督身上所见所闻的一切传递给他人(谷 3:14)。他们宣讲福

音并邀请男男女女在信仰中接受这些福音(谷 16:15 - 16)。

启示的本质内容就是救恩,它以天主王权的形式提供给整个人类,这是由基督亲自宣布并给予了明确的认可的(谷 1:15)。时期已满。天主让人们与祂和好的力量(这就是“天主的王权”的象征意义),已在我们中间。让我们打开自己的心迎接它吧!让它来转变我们的意识和行为吧!因此,基督在自己的语言、事工和临在中,启示了天主的王权。

宗徒大事录

宗徒大事录把宗徒们的行动描写为基督行动的继续延展。宗徒们亲耳听见了基督所说的话、祂的宣讲和教导;并且他们也获得了为祂的复活和祂的工程作见证(宗 1:1,22, 10:39),把祂的指示和教导向大众宣讲(2:42)的委任权。因此,他们的使命就是做祂的见证人和传令官。他们向大众宣讲和教导自己所看见和所接受的东西(如宗 8:5,9:20),也就是向大众宣讲天主的道(宗 15:35,18:11)、基督的事(18:25),以及关于基督的真理(28:31)。更加具体地说,他们宣讲通过基督人人都能得救的好消息(10:36,13:26,20:21),宣讲天主已使基督复活了(2:32),祂就是默西亚、上主、我们的救主。

保 禄

对保禄来说,启示是天主自愿和亲切的行为,通过它,天

主向我们提供了在基督内并经过基督而恩赐给我们的救恩(罗 16:25-27;哥 1:26)。天主通过启示把自己的旨意通传给我们,这一奥迹正是祂在基督内概要地为一切所定的计划(弗 1:8-10)。由于这是一件奥迹(即不可见的通过有形可见的展现出来,但仍向万有保持着完整的不可见),因此,揭示或启示出来的东西仍向万有保留了完整的隐秘性(格前 2:7)。但不管怎样,还是有一些确定的证人——即宗徒们和先知们——已“看见”了它(弗 3:5);并且这奥秘也已在教会内被具体地意识到了(弗 3:8-11)。

但是,天主的启示在耶稣基督内最丰满地体现出来(罗 8:3;迦 4:4;斐 2:7)。使徒书信同样也期待着一个末世启示,即天主最终完全的显现。当基督再次来临时,天主将要比在降生成人时更为清晰地启示自己(格前 1:7;得后 1:7;伯前 1:7,13)。因此,同样地,基督徒的荣耀也将得到启示(罗 8:18-21;伯前 1:5,4:13,5:1)。

保禄仿佛也说到了神学家们曾称之为的“自然启示”(根据我们在《人的存在》中已反省的自然本性和恩宠,以及纯自然本性在历史上来看是不可能的,因此,“自然启示”即使不是完全无意义,也必定只是一种假设性的概念而已)。在旧约中,雅威通过大自然显现自己(如智 13:1-9),因此,同样地,对保禄来说:“天主的存在虽是看不见的,但从创世以来,祂永恒的德能和神性都可以从祂所造的万物中辨认出来”(罗 1:20)。

最后,他还说到了对他本人的“私人”启示(格后 12:1-7;迦 2:2),并期待其他的基督徒也将体验到某种启示,从而

使他们能更深刻地理解福音(弗 1:17;斐 3:15)。这些个人的启示是奥秘性的洞见,只恩赐给某些个人。

若 望

若望认为启示就是天主圣言成为血肉(或称“道成肉身”)(若 1:1-18)。圣言(道)在创世时已被显示(若 1:3),后又通过法律和先知(1:11),最后通过降生成人,显示给我们。基督的整个一生为造物主作见证,祂的证词在其内容和表达中达到了完美的巅峰(17:4、6、26)。祂是天主圣言(道)(1:1-2)和圣父之子(1:18)。祂把自己从父那儿看到和听到的一切都通传给了我们(8:38,8:26、40)。我们能接受圣言就是天主子,因为圣父亲自通过派遣圣子来完成祂的工程(5:36,10:25),并且还通过吸引我们走向基督(6:44-46)的固有行动,证实了圣言就是天主子。

在若望的启示神学中,基督既是天主的启示(1:18,4:26),又启示了天主(1:1,14:5-6)。对若望来说,天主圣言在血肉中显现(3:6;若一 1:1-22)。祂既是光明又是生命(若 9:5,8:12,12:46,17:3)。因此,无论谁看见了耶稣基督,就是看见了天父(14:10-11)。天主圣神将完成耶稣的启示,并且担保宗徒们的教导是准确的(14:26,16:13)——无疑,这是在受到早期教会中所出现的伪启示和伪先知的激发后所给出的一个强调。

方法论上的注解

在此,我们不能忘记在上一章中所承认的内容。信仰既不能被处于一切合乎情理的怀疑之外而得到论证,也不能从正面去加以反驳。对于不信,这些有限性是同样的真实。那么,对于上面刚总结的启示的圣经观,我们能说些什么呢? **第一**,圣经并没有证明启示这一事实。圣经只是证实了它所相信的天主是一位生活的天主,这位生活的天主已在各个不同的时代,以各种不同的方法向我们揭示了自己,而在耶稣基督身上,天主的启示达到了最完美的程度。**第二**,圣经呈现出了历史上的一种解释。从以色列和早期教会的经验可**推断出**:天主通过法律、先知、以色列的智慧,以及最重要的通过基督,在我们的团体与个人生活中活动。但是这种观点总是一种推理而已。天主在基督内——或在其它任何地方——的临在和救恩行动,并不是不言而喻的。对于有些人来说,他们可能正在“看”,但还没有“看见”。

因此,我们在圣经中所有的,是对启示的一种理解;它并不一定是启示本身,而是对我们所经验的天主作了某些推测后得到的结果。圣经在对那些经验作出解释的同时,报道了各种各样的启示经验。

让我们回到《天主教简介》分册的第二章,在那儿,我们曾给出的一些大纲:(1)我们对天主的体验,是通过天主的自我揭示(启示)而逐渐获得的,我们承认和接纳在基督内对天主的经验(信仰);(2)在信仰的团体内,我们反省该经验的性

质和意义,并清楚明白地把我们所反省的内容表达出来(神学);(3)我们通过信仰团体的教导(教义)和崇拜礼(礼仪),并通过我们以个人与共同的形式生活出自己的信仰(门徒身份),而更深地被吸引去经验天主;最后(4)我们进一步对这些途径作出反省,在我们的历史和我们的生活中已发生了对天主的原始经验(启示神学)。

至此为止,我们在本章中正着手于第四阶段,即试图识别和总结圣经中对启示的理解,但这种理解并不是去寻求启示的原本面貌;而是寻求理解启示这一概念的意义。

直到十八世纪的启蒙运动以后,启示才成为一门主要的、独立的神学课题;因此,本章接下来所叙述的只是极简单的纲要性的介绍,我们所引用的相关历史资料极其有限。

早期基督宗教中的启示概念

宗徒教父

对宗徒期的教父(罗马的克莱孟[Clement of Rome, 88 - 97 在位]、斯米纳的玻里加[Polycarp of Smyrna, 69 - 155]、安提约基雅的依纳爵[Ignatius of Antioch, 50 - 107])来说,启示就是救恩的“好消息”。基督是启示至高的传令官和体现者。宗徒们,就如在他们之前的先知们一样,是启示的信使;而教会接受了宗徒们的教导并把它们代代相传。

安提约基雅的依纳爵追随了若望和保禄的传统,坚称天主的话首先显现在受造界中(《写给厄弗所人的信》*Epistle*

to the Ephesians 15:1), 随后又通过先知们显现在旧约中 (*Epistle to the Magnesians* 9:1-2; *Epistle to the Philadelphians* 5:2)。而天主之言的这些较早期的显现, 全都指向在基督内圣言的最高显现, 并且还表明在基督内天主之言达到了巅峰。耶稣基督是唯一的师傅、我们的主, 只有祂一个能提供我们对天父的认知 (*Epistle to the Ephesians* 15:1, 17:2; *Epistle to the Magnesians* 9:1)。

依纳爵的作品频繁地猛烈抨击异端和错误的教义(如犹太教、诺斯底派、马西翁主义)。对他来说, 真实教义的三重准则就是基督、宗徒, 以及由主教和他的司铎们为代表的教会。对主教个人的忠诚就是对教会的忠诚, 从而确保了对基督的忠诚 (*Epistle to the Smyrneans* 8:1)。

护教者

护教者(指儒斯定[Justin the Martyr, 约 d. 165]与其他教父)对于启示的理解与宗徒教父们的理解相同, 但他们倾向于把焦点较明显地集中在哲学方面。这是由于他们写作和进行对话的对象是当时的知识分子团体; 他们希望向这些人尧示, 所有哲学家所热爱和追求的逻各斯(logos 真理), 就体现在“道成肉身”的耶稣基督(Logos)内。基督徒是基督的学生和门徒, 是祂学校的成员。

其中, 依雷内(Irenaeus, 约 140-202)的观点特别具有意义。他强调启示所拥有的那动态的和历史上的特点, 他着重于启示的运作、它的发展, 以及它深奥的一致性。他认为天

主圣言包含在万事万物之中——在创世之初,在对先祖的神显之中,在法律之中,在先知口中、在基督、宗徒们和教会内。对依雷内来说,启示是从天主到天主的一次运转:从三位一体的天主到荣福直观(我们在天上不需通过媒介而直接经验天主)。基督就是该运转的中心。启示就是天主在基督内的显现。

为反对马西翁主义(Marcionism),依雷内认为在基督内,旧约与新约前后相衔:旧约预报了基督要来临,而新约宣讲的是基督来临已成事实。启示是天主圣子的教导,是福音的信息,是宗徒的传承,是教会的信仰,是基督宗教的奥迹,是不变的真理,是救恩的准则、是生活的规范,是基督本身。因此,启示不是一条人的教义而是一件爱的礼物,它邀请我们作出信仰的回应,引导我们进入永生。

早期希腊作家

早期希腊作家中,有两个主要学派:亚历山大(Alexandrines)学派和卡帕多西亚(Cappadocians)学派。亚历山大学派(克莱孟[Clement,约140-217]、奥力振[Origen,约185-254]、亚大纳修[Athanasius,295-373]、济利禄[Cyril,d.444])发展了一种与护教者们极其类似的对启示的理解。对克莱孟来说,基督是我们所寻求真理的答案。但真实的认知只有通过慈爱才能获得,道成肉身的基督召叫我们活出这种爱的生命。基督启示了天父和永恒生命的奥秘。宗徒们分享了祂教导的权威性,并受基督委托向整个世界宣讲福音。

他们把自己所接受和保存的信仰宝库完整无缺地传递给了教会。

卡帕多西亚学派(巴西略[Basil, 约 329 - 379]、尼沙的额我略[Gregory of Nassa, 约 335 - 394]、纳齐盎的额我略[Gregory of Nazianzen, 约 329 - 390])率先从事于抵制圣三论和基督论异端的伟业;特别是抵制一种由优诺米乌(Eunomius, d. 394)为代表的新亚略主义(neo - Arianism)。但在抵制过程中,他们也间接发展了一种启示神学。根据他们的教导,我们接近天父有两种方法:通过有形可见的受造界,以及通过信仰的教导。我们只有在天主圣神启迪的力量下,通过基督,才能理解神的奥迹。基督是圣言成为人,祂见证了神的奥迹,并把它教导给我们。宗徒们的使命就是把此奥迹作为好消息向世人传扬。

早期拉丁作家

早期的拉丁作家(戴尔多良[Tertullian, 约 160 - 230]、西彼廉[Cyprian, 约 200 - 258]、奥斯定),从整体上来说,他们在对待启示上不像希腊作家们那样精于思考。奥斯定的启示神学是在评论若望福音以及在他的《论基督的恩宠》(*De Gratia Christi*)中逐步展开,这与他的启迪论(doctrine of illumination)紧密相连,其中心就是作为真理之光的天主。因此,启示更多是一种内心之光,通过它我们才有能力来相信,而不是把启示作为一个信条而提出。

这唯一的天主圣言既是不可见的(天主圣神的启迪和默

示),但同时又是可见的(基督)。在基督内,我们既有天主的启示,又有被启示的天主。先知们和宗徒们参与在基督之光中,为他们所见所闻的一切作见证。这些使徒见证和教导包含在圣经和教会的宣讲中。在此世,我们漫步在信仰之中,但我们的信仰热切渴望着荣福直观。

奥斯定的教导在西方的早期基督教会中一直处于支配地位。启示被持续不断地理解为任何一种形式的神的启迪。直到十三世纪出现了经院学派以后,启示这个词汇才限于“超性知识”内,并最终成了教会教义的内容。

中世纪的启示概念

波那文都拉(Bonaventure,约1217-1274)的神学,强有力地继承了奥斯定的传统;但同时,波氏还把启示与天主的启迪行动,或与由天主的行动而引发的主观上的启迪,看作是同一回事。波那文都拉并没有很清楚地区分启示和默示这两个概念;常常把这两者混为一谈。但另一方面,波那文都拉把启示奥迹置于一个更大范围的、历史上的与进行中的背景下来理解:首先把它与天主圣三相关联,然后再把它与救恩史、与天主在自然界中的自我揭示、与沉思,最后又与荣福直观相连接。

多玛斯·阿奎那在自己的作品中,特别强调认知。对他来说,启示是天主的救恩行动,通过该行动,天主为我们提供了得救所必需的真理。启示发生在历史中,在它的推动下,我们越来越能理解所启示给我们的真理。这些真理的神圣

宝库从旧约中我们的先祖和先知们的时代就已建立,并逐步积累,直到宗徒们的时代。而基督的降生成人标志着启示的完成和到达了巅峰。

尽管阿奎那承认,启示除了宣布救恩的好消息之外没有其它的目的,但他还是对启示的接受者和承担者(特别是先知)是如何消化和传递天主的启示深感兴趣。他把这样的一种进程描绘成基本的认知。感谢天主给先知一种特别的启迪,以使他怀着确信来判断天主愿意向我们通传的真理,并在呈现于我们面前的各种各样对象中正确无误地抓住这真理。大多数人并没有这种能力来直接接受启示。天主的启示总是通过了宣讲这一媒介而获得;而反过来,这一宣讲又由于天主所提供的奇迹和其它信号而成为可靠的(《反异教徒大全》*Summa Contra Gentiles*, bk3, ch. 154)。但不管怎样,要到荣福直观时,启示才达到圆满的顶点(bk4, ch. 1)。

阿奎那在《神学大全》第二部分的下半部,提供了他对启示内容完整的讨论。在启示中和通过启示我们发现了一些什么呢?发现了“在圣经和教会的教义中所显现的第一真理”(q. 5, a. 3)。我们怎样才能认识这“第一真理”呢?通过在人的心灵中所出现的接受与拒绝的声明或主张(q. 1, a. 2)。对天主启示最主要的表达,包含在教会的信经之中(q. 1, aa. 6-9)。

阿奎那追随了奥斯定的观点,坚持认为我们绝对需要天主从内心启迪我们,这可以提升我们的心灵以发觉和接受天主所启示给我们的东西。在这一点上,阿奎那与奥斯定的观点相同。但他并没有把神在我们内心的启迪与启示本身等

同起来;在这一点上,他与奥斯定的观点就不同了。对于阿奎那和他的学派来说,启示更具有一种客观的特色。

当然,有一点是很重要的,那就是在看待阿奎那的启示神学时,要把它放在其哲学与神学思想的整体系统下来讨论。对阿奎那来说,全部的认知只有在判断的行为中才能得以完成。启示,是认知的最高形式,它暗含着接受某些资料,并且也指出了启示是一种光照,通过它,我们才能对该资料的真伪性作出判断。往往,“本性知识”就是这种情况;而“超性知识”同样也是这种情况。许多真理被推荐给了心灵,我们就赞同这些真理。在启示中,神的真理通过宣讲而被提出,并通过奇迹而成为可信的。在信仰的光照下,我们对这些真理给予了超性的赞同(q. 173, a. 2)。

因此,对阿奎那来说,理智是人心灵的一种从受造界朝向天主的向上运动;而同时,启示是一种屈尊行动:天主在启示中,自愿地以通传的形式,使神的真理进入到人的心灵。启示有两个阶段:在现世,我们在信仰中接受天主圣言的神圣真理;而在来世,我们能面对面地享见天主,不再需要信仰。

许多世纪以来,这就是天主教会在论信仰与理性的关系时,所采用的一个标准观。

特利腾大公会议

特利腾大公会议(The Council of Trent, 1545 - 1563)并没有对启示问题给予明显的公开教导;而是通过讨论“启示的

根源”，以及讨论“信仰是什么”来间接引出大公会议对启示观的立场。福音是“一切救恩真理和行为准则的源泉”，它包含“代代相传给我们的书面与非书面形式的传统；这些传统都是宗徒们直接从基督的口中，或从天主圣神口述的内容中所接受到，并忠实地一代一代传递下来……在天主教会内成为不间断的遗产被继承下来”（《论被授予的圣书和圣传法令》*Decree on Sacred Books and on Tradition to Be Received*，第四会期，1546）。

这一教导是为了反对当时刚出现的基督新教所主张的“只有在圣经中的天主圣言是有效的”（唯圣经），以及它所主张的，圣经藉了天主圣神的德能，是自我证实、自我解释的。

我们在《天主教简介》分册中讨论信仰时已了解到，这次大公会议也是针对了新教，特别是路德宗所强调的因信成义的观点。大公会议在《成义法令》（*Decree on Justification*，第四会期，1547）中声明，“成年人对于行使正义是具有意识的，当他们在神的恩宠帮助下产生意识时，他们从聆听中经验到信仰（参阅罗 10:17），并自愿地被引向天主，相信神所启示给我们和给出的诺言都是真实的……”（斜体字是作者所强调）。

从特利腾大公会议到梵蒂冈第一届大公会议

在十六、十七世纪所出现的理性主义思潮的影响下，无论是天主教或新教神学家们都转成一种新的、更加刻板的经院主义的倾向，有关启示的正式辩论开始了。

特利腾大公会议后的经院学者(苏亚雷斯[Francisco Suarez, 1548 - 1619]; 和德卢戈[de Lugo, d. 1660]) 强调启示客观上的特性。天主通过使者和媒介启示自己。启示是某种静态的现实, 一个人可在其他的人或事上获得。但随着对启示的整体概念逐步发起了攻击, 那些传统基督宗教信仰的捍卫者在该主题上就变得越来越坚定不移。

反对派的名字中包括了一些在哲学史上享有盛名的人物: 斯宾诺莎(Benedict or Baruch Spinoza, 1632 - 1677) 认为, 理智还没有使我们获得的认知, 启示也一点不能使之增加。若望·洛克(John Locke, 1632 - 1704) 认为, 启示形成了许多只有理性能认识的可靠真理, 但不管怎样, 绝大部分人对此都漠然置之。康德认为, 思辨理性或纯理论理性是不可能认识天主的, 只有实践理性(即良心的呼声) 能认识天主。乔治·黑格尔(Georg Hegel, 1770 - 1831) 认为, 启示是绝对之神通过历史进程中的辩证逻辑而必然的自生, 而不是一个有品格与仁慈的天主在历史中的自由介入。路德维希·费尔巴哈认为, 天主的思想就是人的一种心理透射作用, 除此之外, 并没有什么更多的东西。

在理性主义者(斯宾诺莎、洛克) 和唯心主义者(康德、黑格尔) 的双重冲击下, 天主教神学家重新开始全力以赴地对待启示这个问题。早期的一些努力失败了, 因为他们过多地接纳了一些原本他们希望能加以纠正的错误思想。因而, 我们有了天主教半理性主义者(乔治·海穆斯[Georg Hermes, 1775 - 1831]、安东·巩特尔[Anton Gunther, d. 1863]、雅各伯·夫洛夏梅[Jacob Frohschammer, 1821 - 1893])。他们接

受“启示是有根据的”这种观点,但同时,他们又主张理性同样可以独立地创建所有的启示真理。在另一个极端上,我们有天主教的唯信主义(路易斯·波丹[Louis Bautain, 1796 - 1867])和天主教的传统主义(路易斯·德波那[Louis de Bonald, 1754 - 1840]、弗里西德·德·拉梅内[Felicite de Lamennais, 1782 - 1854]、奥斯定·波内底[Augustin Bonnetty, 1789 - 1879])。前者过低评价理性的力量,而后者是唯信主义的一个特例,它认为天主从创世之初就形成了一个总启示。从此以后,人类就靠这总启示而“生存”。

天主教的主流学派试着对理性主义与唯心主义所体现的新精神达成协议,但又不至于重蹈左派的半理性主义与右派的唯信主义和传统主义的覆辙。于是,由罗马学院(即现在的宗座圣额我略大学)的一些耶稣会神学家如若望·贝洛内(Giovanni Perrone, 1794 - 1876)和约翰内斯·富兰慈林(Johannes Franzelin, 1816 - 1886),以及杜宾根学派的神学家约翰内斯·亚当·莫勒(Johannes Adam Moehler, 1796 - 1838)、英国的若望·亨利·纽曼,以及德国学者玛窦·谢奔(Matthias Scheeben, 1835 - 1888)为代表的天主教主流神学家队伍形成了。

谢奔以一种值得称道的、平衡的神学方法强调了启示的两个幅度:外在的历史性幅度与内在的超性幅度,而这两个幅度在基督身上达到了巅峰,祂是一切启示的圆满。祂既是天主启示性临在的标记,又是这种临在的实体。谢奔还区分了三种不同层次的启示,或称三种不同的启示形式:自然启示——天主通过创世工程显现自己;恩宠启示——天主通过

由先知、基督、宗徒和教会所表达的神的语言来显现自己；荣耀启示——在末世的荣福直观中，天主完完全全地显现自己。天主在这三方面的启示，都是命定为人类大家庭的。

梵蒂冈第一届大公会议

梵蒂冈第一届大公会议(the Council of Vatican I, 1869 - 1870)的教导既有积极的一面,也有消极的一面。从消极意义上来看,大公会议为了反对各种主义而提出它的教导。它反对理性主义(宣称人类的理性是完全自律的)、物质主义(否定不朽的和精神的实体)、泛神论(认为每一个存有不单是天主的一个显现,而且与天主等同)、半理性主义(接受启示这一事实,但又肯定即使没有神的帮助,理智也有能力分辨启示真理)、唯信主义(认为理性在认知上不起任何重大作用)、传统主义(唯信主义的一种形式)。

从积极意义上来看,大公会议教导说,启示可以包括自然界的真理;并且还教导说,存在着可以启示给我们、并已经启示给我们的奥迹,这奥迹就是完全超出理性分辨的自然本性能力之上的信仰的真理。启示隐含在受造的自然界中,同时也明显地通过基督、先知、宗徒和教会的教导通传给我们。

启示给我们的内容就是天主本身和祂旨意的永久法令。天主赐予了我们权力,并在神恩的帮助下,我们才能接受祂启示的内容;但接受启示的能力不是建立在理性论证的基础上。

全人类都是启示的接受者。有些真理,离开了启示也能

被我们抓住,但一定会遇上极大的困难。而另一些真理若没有天主的启示,我们永远不可能掌握。因此,对大部分的人来说,启示从道义上来说为他们获得自然界宗教真理(如灵魂的不死不灭)的认知,是**必不可少的**;而对所有承认超性界真理(如三位一体的天主)的人来说,启示更是**绝对必要的**。教会的任务就是忠贞地引导信徒,以正统的——有时以不会错误的——方式,来阐述由基督和宗徒们委托给她的启示真理。另一方面,信仰的赞同既不是盲目的,也不是专横的。它必须“与理性和谐一致”。

当然,我们必须从当时的历史背景下来理解梵蒂冈第一届大公会议所发出了这一教义。《天主教信仰信理宪章》(即《天主之子》宪章, *Dogmatic Constitution on the Catholic Faith*)发表的意图,并不是把它作为论述启示意义的一篇完整陈述,而是为了对当时威胁着我们信仰完整性的各种神哲学系统作出一个回应。梵一对于启示的教导,没有特利腾大公会议的教导那么具体和具有历史性;但毫无疑问,它比后者更为抽象。该文献缺少圣经中的语气,也不大含有人格化的声调(梵二会议为这两者作出了很大贡献);但作为补偿,它给出了非凡的概念上的澄清。

现代主义和二十世纪初天主教思想

可惜,梵一会议所给出的澄清并没有控制住天主教会内一个神学家团体,这些神学家正站在半路上迎接自由主义大致。该运动被称为现代主义,它的拥护者们企图使天主教能

适应现代思潮中那些被认为有效的东西,甚至冒险引进一些在信条的新形式与教会以往的教导之间不连贯的东西。他们对传统的天主教提出挑战,提倡对圣经进行科学的探索,批判古典的形而上学,号召平信徒摆脱圣统制的束缚、积极从政。现代主义者中的重要人物有阿尔弗莱德·罗依西(Alfred Loisy, 1857 - 1940)、乔治·梯瑞尔(George Tyrrell, 1861 - 1909)和爱道拉特·勒若易(Edouard Le Roy, 1870 - 1954)。

他们采用十九世纪后期新教自由派的作品,把启示等同于一种普遍的人类经验——一种在日常生活中所获得的、不断展开的个人对天主的认知。因而,他们贬低了启示的信理内容、它的超性根源以及通传的进程。

与其说现代主义是一种正式的思想体系,倒不如说它是一种知识“方位”(或“趋势”),但尽管如此,教会还是发出了三个文献来谴责现代主义:教义部于1907年发表了《可悲》法令(*the Decree Lamentabili*),教宗庇护十世(Pius X, 1903 - 1914 在位)于1907年颁布了《牧养》通谕(*Pascendi*),以及同一教宗于1910年发表的自动诏书《反现代主义誓词》(*Oath Against Modernism*)。这些文献在反对现代主义上宣布说:(1)启示既具有超然的特色,又有内在的特色;(2)启示因天主的一个特别介入而发生;(3)启示具有一教义幅度;(4)启示是天主自愿给予的一件礼物,而不是由于人的要求而给予,或者已经存在于人身上的某样东西。由于这些文件,特别是《牧养》通谕,所总结的内容与这些现代主义作家的思想或作品都不相吻合,后者感到自己是被严重地误解和

歪曲了。

根据当今的神学标准,这些反现代主义的文献从观点上看来未免过于狭窄。它们倾向于把这些主题建立在一种纯训诫的基础上——免去现代主义者的教师地位,审查他们的著作,并通过臭名昭著的 *Sodality Pianum* (后来被教宗本笃十五世列为禁书),鼓励人们秘密监视那些被指控为持不同意见者——而不是试图对现代主义者正在努力解决的各种各样难题提供一些有益及稳固的答案。现在我们在看待这些问题时就很清楚,教会可以认同现代主义所提出的许多论点,而同时,这样做并不会削弱启示的传统概念,或实在的,并不会削弱整个超然界的传统概念。

在应对现代主义时,莫里斯·布隆德给出了天主教会中最有建设性的回答。正如我们在前面已提到过的,布隆德的神学与卡尔·拉内以及格利高利·鲍姆的类似,但他走在他们之前。他既不接受现代主义过分的内在论(这种理论排除了任何超然幅度),但也不赞同反现代主义文献过分的外在论(这种观点倾向于把启示描绘成完全来自于外在的某样东西)。布隆德把他这种中庸平衡的立场称之为“内在固有论”。他提议道,对人类行为进行的一种分析向我们揭示出,有一股动力驱使着我们朝向一个超出我们自身力量所能达到的目标;但如果这一动力作为一件超性礼物赐予我们,那它将使我们成为一个完人。二十世纪初所发起的超验多玛斯主义运动(若瑟·马雷夏[Joseph Marechal, 1878 - 1944]、亨利·布亚尔[Henri Bouillard]等人),就直接受惠于布隆德。

梵蒂冈第二届大公会议

梵蒂冈第二届大公会议在《天主的启示教义宪章》中，重申了以往大公会议和圣座的官方文献所提出的有关启示教义的各种要点。以下是与早先的教导有点区别的梵二大公会议的一些观点：

1. 它认为启示从本质上来说就是天主的自我通传，这是一种充满爱情、彻底慷慨的邀请，让人们像朋友一样与天主进行友好的交谈(nn. 2-4、14、17)。

2. 它把启示的问题和奥迹置在救恩史的背景下来加以认识(nn. 3、4、6、7、14、15、17、21)。

3. 它认为启示不单单是神在说话，或者是特殊真理的交流，而且也是包括了言与行两者的一样东西：“这启示的计划借内在彼此联系的动作和言语形成，以至天主在救援史里所兴办的工程，彰明并坚强了用言语所表明的道理及事物；而言语则宣讲工程，并阐明其中含有的奥迹”(n. 2)。

4. 天主的话是动态的，而不仅仅是概念：“天主藉圣言创造并保存万物”(n. 3)。

5. 它谈到，启示是在基督内被揭示出的神的“奥迹”(单数)，也就是天主为全人类所定的最终救恩计划(n. 2)，而不是像梵一会议所说的，启示是一连串的“奥迹”(复数)。

6. 启示既是宇宙性的，也是历史性的，即启示是借创世工程通传给人类，而且启示也贯穿在以色列历史中、基督身上、以及早期教会内(nn. 3-4)。

7. 基督不单以言语和教导向我们作启示,而且还通过祂的救赎工程本身,特别是藉了祂的受难、圣死、复活和荣耀来作启示(n. 4)。

8. 信仰的宝库并不是一个静止的存在体,教会对它的理解是正确地向前进展的:“原来教会随时代的运转,不停地朝着天主的圆满真理挺进,直到天主的言语在教会内完成为止”(n. 8)。确实,天主至今仍不断地在对我们说话(nn. 8、25)。

9. 尽管教会可靠地解释了天主之言,但是教会的训导权“并不在天主的言语之上,而是为天主的言语服务。教会训导权所教导的,仅是由传授而来的;原来她是谨遵主命,并藉圣神的默佑,虔敬地听取、善加护守,并忠实地陈述天主的言语……”(n. 10)。

10. 它更有力、更普遍地强调了圣经在教会中所处的地位(如“教会的一切宣道……应当受到圣经的养育与统辖”[n. 21])。

大公会议也承认在其它宗教中也能发现对天主的认知(《教会宪章》n. 16;《教会传教工作法令》n. 3;《教会对非基督宗教态度宣言》n. 2);承认天主通过那些在福音的光照下而得到阐述的“时代征兆”,持续不断地对我们说话并召唤我们去行使传教使命(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 4);承认神学家与主教们一起负有特殊的责任来分辨时代的声音(n. 44),并形成一种新的语言以便能更恰当地把启示的基本真理与人进行交流(n. 62)。

梵蒂冈第二届大公会议并没有删除教会以前的任何正

式教导,但它增加了一个更为新颖、更加完美的神学幅度,以保持与二十世纪圣经研究和天主教神学的进展步调一致。

梵蒂冈第二届大公会议之后的教导

自从梵蒂冈第二届大公会议以后,天主教会在官方文献和大公对话两方面进行了一系列进一步的教导,神学也对这两个重要主题作进一步反省。第一个主题牵涉到方法的问题,怎样才能把非常基本而又普遍的经验,如人类遭受痛苦的经验,与天主的话语和祂的救恩行动的表述联系起来。这主题在教宗若望保禄二世的通谕《富于仁慈的天主》(Dives in Misericordia, 1980) 劝谕《救恩的痛苦》和(Salvifici Doloris, 1984)中得到了发展。第二个主题牵涉到非基督宗教的角色问题,怎样理解它们是启示和得救的预备途径。这一主题在教宗保禄六世的宗座劝谕《在新世界中传福音》(Evangelii Nuntiandi, 1975)以及教宗若望保禄二世的通谕《人类救主》(Redemptor Hominis, 1979)和通谕《主及赋予生命者》(Dominum et Vivificantem, 1986)中得到了发展,而且还在宗教间的对话以及最近的神学作品中铺展开来。

现在,我们来俯瞰一下当今天主教神学领域中的一个概况。

当今神学上的启示观

当今的神学立场至少表现了四种范畴:(1)继续强调客

观上和(或)认知上的启示面貌;(2)最初从主观和(或)人格范畴内逐渐展现出的启示;(3)把主客体两个因素结合在一起;(4)从女性的角度来看圣经中的启示。

客观上的和(或)认知上的启示

尽管从纯认知上来理解启示曾在二十世纪成为天主教神学教科书中的一种共同的启示观,但现在已不再如此严格地提出了。即使相当保守的研讨,如若望·阿尔东(John Hardon)的《天主教教理问答》(*The Catholic Catechism*, 1975);由罗纳德·劳勒(Ronald Lawler)、唐纳德·维尔(Donald Wuerl)和多玛斯·劳勒(Thomas Lawler)共同编辑的名著《基督的教导》(*The Teaching of Christ*, 1976),以及《天主教教理》(*The Catechism of the Catholic Church*, 1992)也反应出梵二会议的那种广博的圣经学、历史学和人格学观点,而同时,他们还是继续注重启示在客观上的特色,也强调信仰赞同的一面。

所谓的客观上的强调,今天仍继续出现在一些颇令人感到惊讶的作品中,特别出现在一位德国路德派的神学家潘南伯(Wolfhart Pannenberg, 1928 -)的作品中。天主不是直接地被人认知,人们通过在历史长河中所展示与实践出的那些神教恩的非凡行动而认知天主。事实上,潘南伯的主要作品之一,取的名字就是《启示即如历史》(*Revelation as History*, 1968)。潘南伯坚决主张在历史中的启示能被任何一个人认出,即使是一个非信徒也能认出。实际上,他陷入了理性主

义,至少他持有半理性主义的立场。

天主教神学家爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx, 1914 -)在其作品《启示与神学》(*Revelation and Theology*, vol. 1, 1967)中,提供了一种修改后的“启示即如历史”的探讨法。天主教在历史中启示自己,但是在旧约和新约中天主的话对启迪和澄清那些历史事件的启示特色是必不可少的。这是一种折衷的立场,类似于上面所总结的梵二文献《天主的启示教义宪章》中那引人注目的立场。

关于这一种观点的另一种变体出现在解放神学的作品中。天主教在历史上的解放实践活动中揭示自己。天主圣言通过那些使我们痛苦和沉思的环境作媒介而对我们说话。今天,天主圣言通过穷人和受压迫者的哭声而传达给我们。古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutierrez)是解放神学的倡导者之一;根据他的观点,“历史就是天主把自己的奥迹启示给祂子民的舞台。祂的圣言在我们亦介于其内的历史进程中,接近我们”(“信仰如同自由”载于《视野》*Faith as Freedom, Horizons 2/1*, Spring 1975, p. 32)。一个人除非能为了天国的缘故愿意将自己付诸转变的过程,否则天主圣言就被歪曲和疏离了。这样致力于心灵解放的行动,给我们提供了成为一个真人的新方法;提供了信奉、生活和思考我们信仰的新方法;提供了蒙召聚集在一起成为教会团体的新方法。因此,当我们承认和接受天主的召唤,参与到为解放事业而奋斗的历史进程中去时,启示发生了。

主观上的和(或)人格上的启示

如果前面所提到的启示理论所定义的启示,几乎完全是从天主作为观察点,那么,其它的定义是集中在信仰的主观层面上——这与当今哲学的基本趋势保持一致。这种探索是由新教的鲁道尔夫·布特曼(Rudolf Bultmann, 1884 - 1976)有力地提出的。当我们张开双眼盯住一个可靠人生的各种可能性时,当我们开始对天主圣言的转化能力作出回应时,启示发生了。宣讲召唤我们作出决定。在宣讲和由于宣讲而唤起我们作出决定的能动中,我们就有了启示事件。

在天主教方面,卡尔·拉内追随了先验多玛斯主义和海德格尔(Martin Heidegger, 1889 - 1976)的存在主义哲学传统(至少是部分地),给出了一个类似的主观上的强调。天主恩宠的召叫(即“超性存在基本状况”,我们在《人的存在》分册中提到过),使得我们不停地追寻天主。天主临在于我们每一个人身上,并在恩宠中把自己奉献给任何一个自愿向神的临在开放的人。对拉内来说,启示既是超验的,也是可以被断定的。

超验启示就是由于天主临在于人身上而引起的我们视野或世界观的转变。可被断定的启示就是在历史事件和正式教导(圣经、教义等)中已经赐给我们的那些东西。但可以被断定的启示永远处在超验启示之后。一旦恩宠赐给了一个人内在生命,并且他(她)愿意接受恩宠(超验启示)后,在信徒的思想、信仰和道德行为中,就不可避免地将被表达出

来(可被断定的启示)。

基督是这两种启示的至高点。基督既是天主完完全全临在于祂身上的一位,而同时,祂又在历史中对此临在给出了最完美的表达。用拉内的话来说,基督是“天主亲自作通传,又对这通传给予了人的接受,并且是这种奉献和接受在历史上的最终显示”(“启示”《简明世界圣事》“Revelation”, *The Concise Sacramentum Mundi*, 1975, p. 1462)。

在天主教传统内,启示的主观上(人格上)探索法的各种变体,还体现在格利高利·鲍姆的著作《成为人》(*Man Becoming*, 1970)和加俾厄尔·莫伦(Gabriel Moran)的著作《临在的启示》(*The Present Revelation*, 1972)中。

启示的“中庸”观

我们并不否认像卡尔·拉内这样的神学家相信启示具有客观与主观辩证的两面;不过,我们也注意到了在当今神学中还有着一些其它的探索成果,以达到在这两极之间的一种“中庸”立场。天主教神学家阿维列·杜勒斯(Avery Dulles, 1918 -)所采用的就是具有这种特色的立场(可参阅他写的《启示的模式》*Models of Revelation*, 1983)。启示和信仰以对话的形式相互影响,这样信徒就能创造性地回应天主的自我显现。这种回应不单发生在他(她)作为主体的心灵深处,而且还发生在宇宙和历史之中。因此,启示既不是一种强加于一切警觉的、开放心灵的观察者身外的信息资料(潘南伯),也不是一个人所拥有的主观上的自由表达(布特曼),

而是在一个团体和一种传统的信仰庇护下所展现出来的一种训练有素的回应。

杜勒斯和那些看来遵循着这种“中庸观”的神学家们，本身就处在拉内的传统之中；但是他们断言他们比拉内本人更强调拉内所提出的可断定的启示这一概念（启示作为外在的表达）。杜勒斯坚称，超验启示永远不会单独存在，除非它辩证地与它的配对物、可断定的启示结合在一起。并不存在笼统的启示，就像没有笼统的信仰、笼统的宗教一样。启示只有在一个所给出的历史环境中，在一个团体和传统中，才会发生并被表达出来。从这层意义上来说，启示就可有基督宗教启示，伊斯兰教启示，印度教启示，等等。

杜勒斯的这种观点是对启示的一种自我描述的“象征性”探索法（《启示的模式》pp. 131 - 154）。一个“象征”，就是我们可以透过它而对某样东西粗略地看一下。它是一个标记，但它的全部意义只能逐步地、间接地、隐喻式地被引出。启示事件（出埃及、神的显现、预言等等）都是“象征，伴随着的是一种深层意义，而不是清晰概念，也不能被所采用的语言充分地加以传达”。每一个象征包含“一整套的连锁意义，这些意义不能以客观概念性的论述给予适当的详细说明”。一个启示始于一个象征性交流，然后渐渐引出一系列的反省和解释来阐明它的意思。因而，善牧的隐喻可以被重新表达为：耶稣关心祂的追随者就像一个忠心耿耿的牧童关心他的羊群一样。教义一方面对在基督宗教的象征中所能发现的意义确定了限度，但教义本身并不是启示。教义的存在只是依靠了这些象征的力量。

杜勒斯写道：“启示的真正内容，那就是天主的意图以及人在这些事件和话语中所发现的意义。通过参与在信仰的团体中，每一个信徒可以有一个可靠的通道接近这些标记和象征所启示的意思，天主的自我通传就是通过了这些标记和象征而发生，并且天主的救恩计划也是通过这些标记和象征而让众人认知”（“信仰和启示”《系统神学：罗马天主教观点》“Faith and Revelation”，*Systematic Theology : Roman Catholic Perspective*，方济各·许斯勒·菲渥伦扎[Francis Schussler Fiorenza]和高尔文[J. Galvin]主编，pp. 97 - 98）。

从男女平等思潮看圣经中的启示

女性的圣经研究学者和神学家大部分是天主教徒，她们包括伊丽莎白·许斯勒·菲渥伦扎(Elisabeth Schussler Fiorenza,《纪念她》*In Memory of Her*，特别见 pp. 3 - 40)，桑德拉·史奈德(Sandra M. Schneiders,《启示文本：把新约作为圣经来介绍》*The Revelatory Text : Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*，1991，特别见第7章，pp. 180 - 199)，以及罗斯玛丽·罗·吕特(Rosemary Radford Ruether,《宗教与性别歧视：在犹太和基督宗教传统下的妇女形象》*Religion and Sexism : Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*，1974)等。她们把从圣经章节中，从书写圣经时的文化背景中，以及从随后这些世纪以来教会对这些章节所作的解释中所体现出的以男子为中心的和父权制的特点曝光于众人前。大部分人在对女性的解释进行

分类时,把当代在圣经解释上的学术研讨区分为三种类型:修改性的、重建性的和解放性的。有些还增加了象征性的一类,而另一些又用解构性的这一词汇来代替重建性的。但不管怎样,当这些提倡男女平等的学者们持续不断地相互影响时,这种分类也就不存在了。

修改性的解释对我们重述了圣经的故事,他们在讲述中强调了妇女的作用和贡献,而这些内容以前在以男子为中心所作的解释中都被忽略或使之暗淡了。比如,他们在对路加福音 10:38-42 所叙述的玛尔大和玛利亚的故事重作解释时,描绘了玛利亚是一个追随耶稣的门徒,而不是如传统上所认为的一位稳健的沉思者,玛利亚所遵循的学徒之路与耶稣的男性门徒所遵循的完全一样。

重建性的(或解构性的)解释更直接地揭露出在这些圣经章节和随之的解释背后所体现的父权制和以男子为中心的那种偏见。例如,天主阻挡了亚巴郎祭献他的独生子(创第 22 章),但是天主没有阻挡依弗大奉献出自己的女儿(民 11:30-40)。

象征性的解释逐步把女性的积极意义显示出来,如厄娃是“众生之母”(创 3:20),一位妇女身披太阳(启 12:1-6),以及教会和新耶路撒冷,就如新娘(厄 5:25-27,启 21:2)。

解放性的解释提醒大家注意圣经中那些坚强的妇女形象,天主授权于她们,而她们再授权给他人,如德波辣(民第 4-5 章)、友弟德和艾斯德尔都是人民的救星;撒玛利亚妇女和玛达肋纳的玛利亚都是为主作见证的门徒(若 4:39-42; 20:18)。解放性的解释还为那些压制性的章节打上了非启

示性的标记,因为在教会的整个历史中,这些地方都被滥用以控制妇女、达到自己的私利。比如,弟茂德前书 2:11 - 16 力劝妇女“在学习时,应安宁、谦恭”,不允许任何一个妇女“教训或管辖男人”。她们必须保持静默。这段圣经甚至认为“受骗的不是亚当”,而是妇女(厄娃)受了骗,陷入了罪恶;“虽然如此,妇女若庄重宁静、恒持信仰,仁爱为怀,坚守圣洁,就会因生儿育女而得救”。

迈向一种启示神学

一些神学要素:创世、历史、预言、奥秘

与大部分基督宗教的教义神学网络一样,启示只能在与其它的教义以及与基督信仰的象征联系在一起时,才能被充分理解。因此,我们对启示概念的理解也受到了我们对天主、对人的存在、对基督、对教会、对恩宠、对自然本性、对历史等概念的理解之冲击。确实,一个人可以指着基督宗教教义系统的任何一个主要部分(无论是人类学,或历史学,或基督论,或甚至启示论本身),就可以正当地提议说,在这里体现和(或)隐含了神学的整体。

因此,如果要对启示神学作一完整的总结,那就需要我们对每一个主要教义,或者对所有的教义作一些实质性的反省。但由于这整套书只是试图对整个天主教传统作一个全面的、系统的阐述,因此,不论从哪一方面来说,要在此作大量反省,既不切合实际,也没有这个必要。为此,在本章接下

来的章节中，我们只对一些重要的教义要素给出一个综述，而这些要素在本书的其它任何地方也不可能再作正式介绍了。《人的存在》、《耶稣基督》、《教会》都有独立的分册，而本分册就是《天主论》，因此，现在我们就把阐述限定在启示与创世，与历史，与预言，与奥迹的关系上吧！

创 世

首先，我们必须说，创世的问题不是只局限于讨论一切现实的起始。即使我们假设世界从一开始就一直与天主在一起，但创世这个问题仍将呈现其自身。换言之，讨论创世，我们就不得不讨论天主与现实之间的那种永恒关系，特别是天主与我们人类之间的那层关系。（当然，这部分的内容，我们还将在本分册的第4章“天主的上智安排”中详加阐述。）

无论是天主论还是启示论，都预设了创世论。除非天主以某种合适的形式与我们接近，我们怎么能知道确实有一位天主呢？除非通过受造界，天主又怎能以合适的形式与我们接近呢？除非我们察觉了自己与天主之间的关系，否则又从何开始来表达我们对天主的认知呢？这种关系就是造物主和受造物之间的一种创造关系。天主是我们每一个存有的创造者和维持者。

创世论也与我们在《人的存在》中所讨论的自然本性的问题密切相关。“自然本性”就是自然本性。一个存有体的自然本性就是用以与其他的存有体相区分的那一性质。从人的存在这一方面来说，“纯自然本性”就是我们内除了召唤

我们成圣的那部分,甚至除了我们所具有的聆听和回应那一召唤的根本能力之外,所余下的部分(即除了“超性存在基本状况”或“服从的潜能”之外的我们自己)。但事实上,人的纯自然本性是不存在的。从一开始,我们就向神的恩宠开放。

从整个受造界方面来说,“自然本性”的意思就是“存有”或“成为”(取自于希腊词“physis”之意)。因此,以海德格尔的概念来说,自然本性是“从隐藏到浮现的一个不断提升的过程”(《形而上学入门》*An Introduction to Metaphysics*, pp. 13-15, 17)。每一个受造物都处于“无”与“有”之间,并与其他受造物的接近程度也处于不同的等级上。我们人类既是整个受造界中与众不同的一类(只有我们知道我们能认知),但同时又与其他受造物一起,成为整个受造界中的一部分。

教会初期有些异端派(诺斯底派和摩尼教派)坚持认为,物质是罪恶的;但事实并非如此。物质出自于天主的创造之手,它与天主所展示出来的精神体,同属一个创造行动;“天主看了祂所造的一切,认为样样都很好”(创 1:31)。

在那些精神体中有天使。这个字是从希腊词“angelos”而来,而它是希伯来语“mal'ak”的译文,意思是“使者”。在此,我们对天使的存在作相关的神学反省有两个理由:(1)天使提醒了我们一个事实:受造界并不仅仅是我们确实能见、能听、能尝、能感觉的现实世界;(2)除了天主之外的一切精神体都不能与天主相比,即这些精神体与我们一样是受造界的一部分;在为世界提供好处或植入罪恶方面,这些精神体本身并不是天主的对手(在 1215 年所召开的拉特朗第四届

大公会议,以及在 1869 - 1870 年所召开的梵蒂冈第一届大公会议上,都签发了“天使作为天主的创造物而存在”这一正式教导)。

在圣经中,天使的功能就如他们的名字所揭示的那样——他们是天主的使者(撒下 14:17;列下 19:35;出 14:19;并参阅《启示录》)。耶稣经常提到天使(如路 12:8 - 9);加俾厄尔天使预报了洗者若翰的诞生(路 1:11 - 20)和耶稣的诞生(1:26 - 38)。当耶稣在革责玛尼山园处在极大痛苦中时,一位天使帮助了他(路 22:43);另一位天使把盖在耶稣坟墓口的石头移去(玛 28:2 - 3)。一位天使向前来墓地的那些妇女们宣报复活的信息(玛 28:1 - 7),而到最后审判时,天使们将为天上的法庭服务(玛 13:34 - 41,25:31 - 46)。

由于天使也是有理智的受造物,具有自由意愿,因此,他们与我们一样,也有能力来拒绝天主。圣经描绘那些已拒绝了天主的天使们,就是撒旦军旅中的恶魔(格前 15:24;弗 2:2)。换言之,并不是每一个来自于超然世界的“信号”,必定承载着天主的信息。超然世界与有形世界一样,也存在着含混分歧,并充满了罪恶。

在以后的几世纪中,在对于天使的思考上,或许较多受到的是当时的哲学思想的影响,特别是受了柏拉图主义的影响,而不是受圣经的影响。这样的思考方式,形成了天使的等级制理论,为每一个等级设计了不同的名字。在中世纪思潮中,特别在阿奎那的作品中,对天使本性的思考为反省人类思想和行为的性质提供了一个机会。至于那关于有多少名天使能在针尖上跳舞的知名论证,其意图只是作为一个逻

辑上的练习,而非作为一个严肃的课题。

我们必须再重述一次,创世永远是一个恩宠的行动,是天主自我给予的一个行动。天主是一个满溢的存有,因此,一定有其他的存有能分享神的存有。天主自我给予的最高行动发生在降生成人的奥迹中;在此奥迹中,天主与一个受造实体(基督的人性)的关系是如此密切,以至于天主与受造实体独特地成为了一体。(我们在《耶稣基督》分册的降生神学中将再次提到这一点。)确实,整个创世过程直接指向在耶稣基督内的神人合一,并因此在基督内达到巅峰。

如果没有创世事件,我们就不能认识天主,因为根本就不存在一个认识天主的人。如果没有创世事件,就没有自然界,因为自然界是创世的成果。自然界由创世的行动而兴起,其本身是从“无”向“有”发展的。创世事件同样使历史成为可能,这样说的时候,并不是单从“在历史可能存在之前,必须先有实体存在”这一角度来加以考虑,而是从更深刻的意义上思考,即“在历史可能存在之前,必须先有实体在运动”。而创世就是向越来越高级的存有层次运动的一个持续不断的进程。正是在这个不断进步的历史运动中,天主对我们“说话”。

事实上,创世被认为是救恩历史中的第一乐章。创世,作为不断向前发展的现实,而成为整个救恩进程的基础。天主不单通过那些从无到有的实体的出现来揭示自己,并且还通过已存在于“我们眼前”的那些实体的持续和动态的运动来启示自己。我们来观察一下已存在的现实界,发觉它的结构和规则是多么奇妙(自然科学家可能比神学家或哲学家更

能欣赏这一切)！现实界本身并不能“证明”天主的存在,但毫无疑问,它结构和秩序的奇妙更容易使人诉诸于有一个目标明确的智者在管理,而不是把之归因于偶然的“机会”。“因为从受造物的伟大和美丽,人可以推想到这些东西的创造者”(智 13:5)。

教会的官方教导是:天主创造了整个世界——精神界和物质界(反对各种形式的二元论,特别反对诺斯底派和摩尼教),世界和天主是不同的(反对泛神论);天主自愿地创造了世界,为显现天主的美善和荣耀。因此,一切受造物都是好的。确实,它们都拥有自己正当的自主权,而不是单纯作为心灵终极的一些工具。

这些教导包含在拉特朗第四届大公会议(1215)的文献中,也包含在佛罗伦萨大公会议的《雅各伯法令》(Decree for the Jacobites, 1442)、梵蒂冈第一届大公会议的《天主教信仰信理宪章》(Dogmatic Constitution on the Catholic Faith, 1870)、教宗庇护十二世的《人类》(Humani Generis, 1950)通谕,和梵蒂冈第二届大公会议的《论教会在现代世界牧职宪章》(1965)中。最后一篇文章特别重要,因为它强调了受造界的自主,并为这样的自主权拟定了重要的实际含义,也就是“各门科学的研究方式,如果真是科学方式,而又依循伦理原则进行,则不可能反对信德;因为人世间的一切和属于信仰的种种,都发源于同一天主”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 36)。

为了同样的理由,我们或许可以在这儿补充一点,如果我们通过受造界能发现天主,我们就不必低估通过大自然而

发现的启示特色,轻蔑地认为它是“自然”启示(并因此,它不是一种从严格的神学或信理概念上的真正启示)。正相反,我们只有一位唯一的造物主,祂以各种各样的方法和各种各样的形式把自己提供给我们。就像并不存在“纯自然本性”的那种实体一样,也不存在任何“自然启示”这样的现实。一切启示,不管是通过受造界,还是通过先知、基督、宗徒和教会,都出自于同一位天主。

生态学上的一点说明:当今,创世论特别可与生态危机相联系。它提醒我们应尽好一位管家的责任,而且还提醒我们应尊重和敬畏天主亲手创造并送给我们的礼物。但是,有些人把创世纪里所记载的创世,表明为我们进行环境开发的理由。有人说,基督徒取了其中的章节(如创1:26-28)来指出:天主给了我们一张空白支票,让我们随自己的意愿来对待受造界。最近,创世神学已在进行探索以驳斥那种指控;该神学强调天主(特别是圣神)无所不在,祂存在于宇宙万物之中,从而从底部根除了天主与宇宙之间的二元论观点,这种观点长期以来已成为西方基督宗教传统的一个特点(参阅于根·摩特曼[Jurgen Moltmann,1926-]的《创世中的天主》*God in Creation: A New Theology of Creation and the Spirit of God*,1985)。

历 史

对基督宗教来说,历史并不是简单地指天主向人类通传永恒真理的场所或背景。历史本身就是天主的一个创造行

为，天主通过历史把自己显现给世人，并还将继续显现。历史的最高峰时刻，永远是耶稣基督事件。

由于天主在创世行动中并通过创世行动揭示了自己，又由于这些创世行动（我们对这一行动作出回应，并与这行动进行合作）组成了历史，因此我们在反省人类历史以及我们个人史中的重大事件时，逐步认识了天主。在我们之前的以色列就已经这样做了，他们坚定不移地把自己的注意力特别固定在出埃及这一事件上（申 6:20 - 25；民 6:8、13；依 10:26；耶 2:6；则 20:5 - 6；咏 78:12 - 16, 105:23 - 38；以及大量段落不可能一一列出）。我们基督徒也这样做，我们不仅反省旧约中天主的非凡行动，而且还反省天主在基督身上所做的最崇高的创造行动；与此同时，我们也反省那些“时代的征兆”——那些继续刻划出人类经验和历史进程的时代征兆。在整部圣经中，路加福音和宗徒大事录最充分地展示了这一观点。

自从依雷内在自己的作品中撒下了把救恩史神学作为单独的神学分支这粒种子后，人们就开始争论，到底有两个不同的历史还是只有一个历史，也就是救恩史是否与人类史并列出现，甚至有人提出，救恩史是否从人类史中涌现出来？在奥斯定的《天主之城》（*City of God*）中，也再次浮现出依雷内的这一基本理解法。弗洛拉的约亚金（Joachim of Flora，约 1130 - 1202）构建出了另一种框架，他根据至圣圣三每一位的工程相应地提出了历史的三个时代。

但直到十七世纪时，这些概念才在约翰内斯·戈杰尤斯（Johannes Cocceius，1603 - 1669）的作品中得到了清晰的发

展。约翰内斯是一位加尔文派信徒,他对恩宠的盟约以及工程的盟约作了对比。在圣经中,对恩宠的盟约与所有的历史事件有详细的描述,这些事件都为耶稣基督作准备,而且也都是由耶稣基督所发出。戈杰尤斯成了十九世纪神学运动的先驱者;在该运动中,一种救恩史思潮的正式研究(Heilsgeschichte)从德国欧朗根大学(Erlangen University)学术小组的作品中涌现出来,其小组的主要代表人物是约翰·霍夫曼(Johann Hofmann, 1810 - 1877)和马丁·卡拉(Martin Kahler, 1835 - 1912)。而欧朗根学派又为二十世纪旧约圣经学者吉哈尔特·冯拉德(Gerhard von Rad, 1901 - 1971)和路德派神学家奥斯卡·库尔曼(Oscar Cullmann, 1902 - 1999)的发展提供了一个基础。库尔曼比任何一位神学家更尽职地为救恩史提供了一种相当平衡的、不偏不倚的观点,这种观点特别可见于他的著作《基督与时代》(*Christ and Time*, 1946, 1964 重版)。

这种救恩史的观点清楚地呈现在梵二大公会议的《教会宪章》(nn. 2 - 4, 9)和《天主的启示教义宪章》(nn. 2 - 4)中。为反对布特曼所提出的信理上的存在主义观点,库尔曼曾就该主题发动了多次神学上的斗争,而救恩史的探索法,是深具说服力的。鉴于布特曼和某些学者具有一种古代马西翁异端的倾向,否定旧约中的启示特色(他们认为,旧约中的启示特色完全被新约所取代);库尔曼、冯拉德和其他学者坚持认为新旧约之间有着一种本质上的联系,它们在作为启示文献这点上具有同等的地位;是耶稣基督把这两者连结在一起,旧约是为耶稣基督作准备,而新约是以耶稣基督为出发点。

但不把握好救恩史探索法的舵，就会导致一种自然本性与恩宠、世俗与神圣之间的二元论倾向；并且，也很难把这种探索法作为一种神学工具来加以接受。历史——不管在这名词之前冠以什么定语——总是出自于天主的创造之手。通过创世以及创造事件，我们可以认识天主，而历史又是由创世以及创造事件所构成，因此，在这种情况下，我们可以说，通过历史，我们可以认识天主。这个历史是整个世界史、整个人类史，是我们每个人的个人史，而不单单是以色列的历史、耶稣基督的历史和教会的历史。圣经上说了，最终，历史将彻底地得到转化（格前 15:35 - 58），天主将成为“万物之中的万有”（格前 15:28）。

只有死亡作为“最后仇敌”（格前 15:26）一直存留在历史中，但历史本身启程前往荣耀而非死亡。这一点已决定性地在耶稣基督的降生成人，特别在祂的复活中启示给了我们（伯前 1:3 - 4；格后 4:14；斐 3:10；弟后 2:11；若 11:25, 6:39 - 44, 54；格前第 15 章）。

预 言

先知，从文字上来说就是被召叫代替另一人说话的人，而在此，指代替天主说话的人。先知与训导者的角色正相反，他们有别于自己置身的社会，而以批评家和判官的面目出现。先知所宣讲的信息就是一个命令。正因为先知声称是在替天主代言，因此，先知既是启示的携带者，又是启示的阐释者。他们所说的是天主的话。天主的话临到并启示给

先知们,不是为了先知本身的利益,而是为整个团体的利益。

因此,预言的初衷,并非为预报未来(那是一个神谕者和透视者的职责)。但由于先知也对事件提供一种解释,并对一种(或另一种)行为形式会产生什么结果,或是否会导致失败等进行讨论,从这层意义上来说,先知确实也关心未来。

在旧约中有许多先知性的声音:撒慕尔、加得、纳堂、厄里亚、厄里叟、亚巴辣罕、亚郎、米黎盎、依撒意亚、厄则克耳、耶肋米亚、亚毛斯、欧瑟亚、米该亚等等。当然,这些先知没有一个比梅瑟先知更大的了。同时,圣经中还列出了许多“假先知”(依 3:1-3;耶 5:31;则 13:1-23等);真先知不管碰到多大困难,不管个人遭遇多大危险,都能代替天主说话(耶 1:7,6:11,20:9;亚 3:8)。

新约也坚持不懈地提到天主通过先知们发言(玛 1:20,2:15;路 1:70;宗 3:18,21;罗 1:2)。洗者若翰被接纳为一位大先知,而对于耶稣是否把自己理解为是一位先知,还不清楚。当然,从一种意义上来说,耶稣必定是最高的先知,因为祂能最清楚并最有权威地代替天主说话,但祂与其他的先知又不一样,因为祂以祂自己的权威说话。

早期教会中也存在着许多先知,这可以由大量圣经章节加以证明(启 11:27,21:10-11,13:1-3;格前 13:2,14:3-5,24-25;弗 3:5等)。在教会的正式职位中,先知职也列在其中(罗 12:6;格前 12:10,28-29;弗 2:20,3:5,4:11)。

由于天主的启示赐予众人而不是只恩赐给少数人,因此,在以色列和教会之外,也能发现预言。又由于启示并不局限在历史的某一时段中,而是发生在历史的整个进程中,

因此，不能认为好像所有的预言已经完成了似的。天主通过各种事件（“时代的征兆”），并通过那些在身上体现出了神的临在，且能大胆地代表临在于他们身上的神讲话的许多人，不断地在向我们启示祂自己。

真预言的标记永远不会非常清晰明了，以至于一切怀有善意的人都会一致赞同他（她）是一位先知，或不是一位先知。如果要作出判断，从而可以宣布他（她）真是先知，或可把他（她）当先知看待，那么，判断的标准是什么呢？（1）先知是代替天主在说话，特别是代表了天主的王权在说话。（2）先知所说的话，其最终起的作用是使教会和人类大家庭团结合一。若先知的的话是破坏团结合一的，那么，这样的话本来就不可信。（3）一个人发表了先知性的语言，但他（她）的生活与所说的话背道而驰，那么，这样的话完全失去了可信度。（4）若先知的的话非同寻常，不能与日常生活产生可见的关联，那么这种话也只能被置于可信的边缘。预言永远不是为了炫耀“先知”自己，或为了提高他（她）的地位。（5）预言永远不会是只能在极少数人之间进行交流，或已经过筛选的词语。预言永远是公开的，面对团体的。否则，我们再次跌落到诺斯底派的错误之中。

教会对于预言的正式教导极其稀少。最明确的教导是由梵一文献《天主教信仰信理宪章》所给出的，在该文献中，把预言和奇迹联系在一起，作为“与天主圣神的内在帮助结合在一起的……天主启示的外在证据”。举个例：根据这句话的真实意义，如果我们能接受已故的教宗若望二十三世是一位先知的的话，那么，他的话、他的牧职、他以整个人生为我

们所作出的榜样,都能轻易地使我们相信(事实上,也使许多教外人士相信),天主是真实的,并且这一真天主在这位仁慈的、喜乐的、在牧职上敢作敢为的司铎身上,把自己展示给了我们。

奥迹

在梵蒂冈第二届大公会议第二期的开幕式上(1963年),教宗保禄六世提到了教会是一件奥迹,即“是天主隐密的临在渗透其中的一个实体”。在对奥迹这一词所作的定义中,不容易再找到比这一个更好的定义了。因为天主是完完全全与我们不同的一位,因为天主完完全全是一个灵界的精神体,因为天主对于我们的身体感觉来说是无形无像的,因此,我们对天主的体验永远是中介性的。我们体验天主是通过我们体验造物,或特殊的人物、特殊的事件;或是通过对神临在的一种心理上的感受(神秘主义)而来。因而,每一次与天主的接触,都是奥迹性的,或说圣事性的。这位隐藏的天主渗透在一个有形的现实之中。在领会那个有形的现实中,我们领会了隐藏在内的天主。

因此,一切启示都有奥迹性的,或说圣事性的特点。(在此,我们用奥斯定的那种意识来理解“圣事性的”,即把它作为“一个无形现实的有形标记”。)天主通过媒介来揭示自己,而非直接揭示。我们确实可以获得对天主的真知灼见,但是这种认知永远是中介性的。采用伯尔纳多·罗纳根的表达法,我们是“通过意义作为媒介”来认识世界的。对阿维拉·

杜勒斯来说,启示是通过象征物为媒介来传达的。因而,最主要的,耶稣并不是带给我们一些新真理,带给我们另一世界的一些新“信息”;而是用一种新途径来阐明现实,揭示它的新意。

但启示永远是为了人类的得救。因此,奥迹首先涉及的是天主对于人类历史的救恩计划(哥 1:1-2:6;弗第 1-3 章)。但同时,它也诉诸天主的不可思议。天主永远存留着不可言喻性,超越在我们的理解之上。上主居住在“人所不能接近的光明之中,没有人见过祂,也没有人能看见祂”(弟前 6:16)。许多早期的基督宗教作家都提到当梅瑟想与天主交谈时,他就进入一座黑暗的山。多玛斯·阿奎那充满睿智地写道,“我们对天主最深的了解,就是认识到,我们不了解天主”(De Potentia, 7, 5, ad14)。有一种倾向试图通过把天主的主题作为众多神哲学主题之一而使天主通俗化;新教改革派十字架神学中的一个主题,就是针对这种倾向提出抗议。

正如我们在前面已经谈到的,在十九世纪时,天主教会面临了两个在本质上彼此对立的立场:一种立场认为我们不可能认知天主,除非天主启示给我们,而他们所谓的启示是指一种非常狭义上的话(某种直接来自天主的交流形式);而另一种立场坚持,我们只需要通过理智就能认知有关天主的每一件事。梵一会议驳回了这两种立场,也就是既抵制了作为右派的唯信主义,也拒绝接受作为左派的理性主义。用当时的神学用语来说,通过受造界(历史、事件、人物、预言等)天主可以被我们认知,但祂永远保留着不可言喻性,永远不能被完全理解。因此,我们对天主的认识永远是圣事性的,

也就是在奥迹和象征的层次上来理解天主。

我们是向天主无限开放的人,这是因为天主是无限的,因此我们在认知上的进步和自由度可以持续向越来越高的层次前进,越来越接近天主这一实体。但正因为天主已经以某种切实的、有形的、有限的、世界上的、个人的、历史的形式接近我们,我们才能恒久地迫切要求自己更完美地领会天主。事实上,我们渴求天主的这种根本能力(天主把这种能力作为我们人类本性的一部分早已灌注给了我们),使得我们有可能达成认知,并享有自由。

基督是一个奥迹,祂是天主临在于我们,以及我们对这临在给予回应的最伟大的圣事和象征(弗 1:9-10)。为了类似的理由,教会也一样,她是一件奥迹(弗 5:32)。圣事和信仰的真理(象征),是委托给宗徒们保管(格前 4:1)的奥迹。因此,基督宗教的信息是一个完全能被接受的整合体,而不是把一些为使人们相信而提出的真理并排放在那里,简单地收集成册。基督宗教信息是关于一件奥迹的信息;这奥迹就是天主,祂圣事性地向我们启示自己:天主在自然界中,通过历史事件,通过充满神恩的人物(先知们),通过最伟大的奥迹、耶稣基督,通过宗徒和早期教会,并且毫无疑问还通过所有由人类经验和人类历史所形成的那些深具意义的事件、事物和人物,向我们启示了祂自己。

当然,我们永远不能确定天主以怎样一种特殊的方法、怎样借用这一个或那一个人物与事件,向我们展现自己。我们也永远不能确定天主通过这些特殊人物和事件召叫我们做些什么。天主既是隐秘的,但同时又是敞露的。我们不能

逃出这含糊不清的界域。信与不信的挑战无情地摆在我们面前。有些人“看见”了这些启示,而其他人却看不见。就如我们在上一章中所提到的,并不存在绝对的证据来支持或反对相信,也没有绝对的证据来支持或反对不信。但另一方面,相信并非不需理智。在这里存在着一个奥迹性的问题。同样地,在这里所展现出的是天主教神学和天主教传统那与众不同的特色之一:圣事性原则。

综合:一种启示神学

启示是天主的自我通传。这是天主发起的一个进程,但也需要我们承认和接受;但我们能承认和接受它,就由于天主赐给我们一种根本上的能力,使我们在历史中和个人生活中,能向天主的临在和作为开放自己。天主永远圣事性地、奥迹性地、象征性地揭示自己。天主的启示,或说天主“揭开面纱”,发生在自然界和历史事件中,祂通过一些特殊人物(先知、宗徒等)、特殊团体(特别是教会),最重要地,通过耶稣基督并在耶稣基督内启示自己;基督既是“天主的启示”,而同时又“启示了天主”。全部历史,因此也是全部启示,朝向基督事件,它是历史的中心和核心。

但我们如何避免两个极端呢?即如何既避免极左的现代主义,又避免极右的一种颓废的新经院主义?现代主义的观点认为,天主完全内在于世界,因此启示的内容与普通人从经验和认知中所获得的东西完全相同;而那种新经院主义

的观点把启示看作是真理的传递过程,即把这些真理从一个团队传达给另一团队(如先知传达给以色列,基督传达给宗徒,宗徒传达给教会,教会传达给其成员和广大的世界)。要回答这个问题,我们必须再次采用我们对人存在的理解,特别是对自然本性与恩宠的理解。

启示是天主的自我通传,作为自我通传,它就有历史。这个通传是超性的、原则上对任何一个人都合适。启示是超然的(即超越在物质、受造界之上),但它永远并且只在历史(包括个人史)中运作。如果它不是以这种方法运作的话,我们就不能认识它,因为我们是置身于历史中的人;而“历史中的”、“个人的”只是必需的背景,有了这背景,我们才可以寻求知识、爱情,并行使我们的自由权。因此,启示永远是中介性的,它总是以历史和个人为媒介。换言之,我们永远不能直接体验天主,甚至不能在一种所谓的神秘经验中直接体验天主。我们只是圣事性地体验天主,也就是,我们在一些人与事中,以及通过一些人与事来体验天主;这些人与事既不是天主又不是我们自己,但天主正是通过他(它)们作自我通传。

启示有两方面。首先,启示是天主向我们进行通传的过程;第二,由于天主的自我通传总是中介性的,因此,启示是这一通传的产物或标记。这个产物或标记可以是一个人(因而,基督是启示),或它也可以是一个概念性的明确表达(如圣经、教会的信理)。天主自我通传的这一中介性的产物或标记是启示性的;它引发和见证个人或团体对天主的体验。基督永远是启示的最高峰,祂既是启示的进程又是启示的产

物或标记,因为只有唯一的**中保基督**内,天主的自我交流完全得以传达,因此,这位传达信息的中保和被传达的信息是唯一的,也是同一的。基督不仅是在我们与天主之间进行沟通的一位,祂同时还是信经中所说的,是“**真天主的真天主**”。基督既是为我们传达信息的一位,但同时又是传递给我们的真神。

因此,在世界史和启示史之间并没有线条分明的界限,就如在世界史和救恩史之间不存在线条分明的界限一样。换言之,救恩的启示在人存在的通常结构中是可以被获得的。在此,天主教的圣事性原则再一次发挥作用。“还有一些人,非因自己的过失,尚未认识天主,却不无天主圣宠而勉力度着正直的生活,天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑”(《教会宪章》n. 16)。但没有信仰是不可能获得救恩的(希 11:6;特利腾大公会议,梵蒂冈第一届大公会议),而没有启示是不可能**有信仰的**,因为信仰就是个人对天主自我通传的接纳。

教会的官方教导和新约本身(弟前 2:4,4:10)所确信的**救恩的普世性**,假设了(但没有正式清楚明白地表达)一种神学立场,即每一个人通过自己意识深处的天主恩宠,因而有**能力**得到提升。即使这种渴求恩宠的能力并没有引起人的主意,但它作为一种基本的寻求天主的倾向一直临在并在运作。因而,每一个人在自己存有的核心内,已在根本上向神的**启示**开放,天主作为恩宠的提供者临在于人的内心最深处。

但是天主不仅在我们内心启示我们,更以其它方式启示

给我们。这儿的“更以其它方式”，就是我们在信经中所承认的：天主以自己在以色列民族、在基督内和在教会中所行的救恩行动启示祂自己。这儿的“更以其它方式”，也指天主在历史的许多人物和事件上，以及通过受造的宇宙界本身向我们启示祂自己。

天主在人的意识核心中给予我们每个人的启示（不包括在基督本身和在教会不会错误的教导上所作的启示），不可避免地会与错误、歪曲、误解、夸大等混合在一起。事实上，那些尝试单从外在的基本因素来研究启示神学的人（即把启示看作是从高天上通传下来的某些真理），最终也不得不向启示内在的、超越的一面作出让步。只有当一个人在信仰中把启示作为启示来接受时，启示才发生；就如一棵众所周知的大树，若倒下时，在响声所达之处，没有人在，就没有人知道树倒了。一个人、一个事件、一个自然现象被认为是奥迹性的或圣事性的，即我们把他（它）们看作是天主临在信息的携带者和传递者，那只有在我们天生的寻求天主的能力发挥了潜力的时候。那就是阿奎那所谓的“先天性认知”。

因此，现代主义者忽视或抵制那必然出现的、历史上的、有关天主临在于每个人内心深处的表达，是错误的。而外在论者把启示局限在只发生于人之外与人的意识之外的事，也是错误的。

但不管怎样，说“启示总是通过中介而发生”，还是不够的。中介性至少有两个层次：传递信息的人或事件（标记），以及对所传递的信息作解释。只有在“‘基督-标记’那无法超越的力量”（杜勒斯语）中，我们才能在唯一的和同一的一

位上(即在耶稣基督身上),使所传递的信息以及对所传递信息的解释合二为一。

例如,出谷纪(出埃及事件)传达了天主临在的信息。先知们传递了所传达给他们的信息:他们解释发生了些什么,并称之为救恩启示的一个行动。同样,教会的信理本身并不传递天主临在的信息,它们只是解释了所传达给它们的信息。在某种情况下,它们解释了前人根据已传递的信息所作的解释。在别的情况下,它们对解释的解释作解释(如,梵二会议可能清楚地解释了特利腾大公会议的解释,而特利腾大公会议是清楚地解释保禄书信,而保禄尝试解释耶稣基督的信息)。基督永远是我们的唯一中保(传递者),祂决定性地解释了其他所有的中介者和中介性事件。教会作为基督在历史中的承继者,参与在基督的中介工程中。教会决定性地解释了基督——我们的唯一中保。

特殊问题：私人启示和启示的结束

私人启示是指那些启示给私人,而不是启示给团体大众——不管是教会或人类大家庭的其它族群——的启示。原则上,私人启示在任何时候都可能发生。事实上,即使那些公开启示也是给予一些特殊的个人,如先知或宗徒。因此,当说到随了最后一个宗徒去世,“启示结束”了时,只是指基督事件已经发生过了——基督事件是明确的、标准化的天主的自我通传,其它一切通传都是依赖于基督事件而得以衡量与经受考验。

在此作一类比可能有助于读者的理解。基督就像一把万能钥匙。原则上,我们在基督身上认知天主已完全足够了:天主在耶稣基督身上完全显明了自己(祂的仁慈、爱、忠诚、公义等等),无一丝遮掩。但事实上,许多(实在地说,绝大部分)通过基督来认识天主的人,并不能认识天主的全貌。但也有可能,其他一些并不是通过基督来认识天主的人,倒可能认识天主更多一些。他们可能没有机会接近基督这把万能钥匙,但他们拥有属于自己的钥匙,有些钥匙能打开许多门,而有些钥匙只能打开少数几道门,甚至只能打开一扇门。但这些人也有某种接近的办法。原则上,一个人拥有了万能钥匙,一定要比只拥有能打开少数几道门的钥匙来得强。但事实上,天主在基督身上的启示并没有担保那些接受基督的人能够比他人更加认识天主,或更加爱慕天主。那些并非通过公开地信仰基督的途径来获得天主自我通传的人,可能在认知神和爱慕神上都要超过他们的基督徒兄弟姐妹。(显然,人们要问一个问题:“那么,为什么要成为一个基督徒呢?”我们将在《教会》分册第四章中更为直接地阐述这一问题。)

天主继续像以前一样,不单向一些个人揭示自己,而且还向团体以及广大的世界揭示自己:祂通过自然现象、历史事件、先知人物、圣人们的真实生活,及“时代的征兆”来揭示自己。另一方面,那些启示越是私人化,对主体批判性的详细审查和考验就越少,这样就更容易产生某些失真、错觉、偏见、曲解的倾向。当然,有些私人启示吸引了大众的兴趣,并获得了公众在某种程度上的接纳,比如,冉·达克、圣女玛加

利大(与九个头瞻礼六),以及圣母在露德和法蒂玛的显现等。而另一些明显地显得稀奇古怪,很快就受到了谴责,甚至受到通常是小心谨慎的教会当局的谴责,尽管这类“启示”(大部分都是与圣母的显现有关)继续不断地吸引着追随者。

在任何一种情况下,私人启示若要对整个教会造成影响的话,则它一定要接受审查。若教会(普世教会和地方教会)要宣称一个人直接从天主,或通过圣母玛利亚,得到了一个启示的话,教会应用的标准是什么?(1)这个启示是否与圣经中的公开启示,以及与教会官方和信仰的主要见证者及神学家们对该启示所作的解释保持一致?(2)这个私人启示是否对建设基督的身体和人类大家庭有利,或它最终造成的是分裂?(3)这个私人启示是否对我们认识天主以及对人类所负的责任有所贡献,或它涉及的只是不寻常的和稀奇古怪的事(如“圣母玛利亚命令所有的修女再次穿上修女服,所有的女信徒都要戴上蓝色的贝雷帽。”)?(4)这些领受了私人启示者本身是否对全体基督徒和人类作出了好榜样与见证,或者他们最后成为孤僻的、古怪的、很难相处的人?(5)从这所谓的私人启示所引发的敬礼实践是否得到该教区对信仰和良好秩序负有责任的地方主教的批准?

私人启示,即使是可信的私人启示,也永远对教会内的其他信徒没有约束力。它们只对那些直接领受了该启示的人,以及对那些相信该启示并自愿选择受其约束的人具有约束力。比如,教会为了虔敬的目的,已批准圣母在露德和法蒂玛的显现,但并没有要求每一个天主教徒必须相信这一私人启示。同时,天主教徒有理由和权利怀疑那些所谓的私人

启示,尤其不能轻信那些还没有得到教会批准,或者更糟,已经受到了教会反对的私人启示。

本章概要

1. 启示的“问题”与信与不信的“问题”是同一个问题。我们怎样才能“认识”天主?天主把自己通传给谁?这样的通传是怎样发生的?通传的内容是什么?为什么如此多的人显而易见地错过了天主所发出的信号?

2. 以色列信仰的中心是确信天主介入在历史中,对以色列的命运,并最终对整个人类的命运发生兴趣。天主通过许多形式通传自己,如通过受造物、神显、神谕、梦、预言、法律、智言、历史事件等,特别通过与梅瑟所签定的盟约,以及把以色列从埃及的奴役中解救出来等事件,天主把自己通传给我们。盟约(出谷纪的主题)贯穿在整部旧约之中,并形成了以色列人对天主以及对天主之“言”的最基本理解。

3. 旧约的全部主题都扼要地在新约中重现,但新约的主题集中在耶稣基督身上,通过祂,天主说了最后的话(希 1:1-3)。耶稣启示了天主的王权,祂自己就是“圣言成为血肉”(或“道成人身”)(若 1:1-18)。宗徒们和早期教会是基督的见证人和传令官;我们期待着天主第二次来临时,天主的“面纱”将被完全揭开。

4. 对于早期基督宗教的作家们来说,天主启示给我们的就是救恩的好消息。基督是启示的最高传令官和体现;先知、宗徒和教会是启示的信使。

5. 圣奥斯定的传统在天主教神学中一直占着支配地位；直到十三世纪时，这一传统才在多玛斯·阿奎那的作品中有了一个转变，启示转向了认知和知识的那一侧面。启示是天主通过先知、基督、宗徒和教会向我们通传的真理。因此，启示是认知的最高形式。

6. 特利腾大公会议针对了新教所提出的唯有信仰的概念，强调启示的客观特点，即强调已启示给我们的内容，以及我们在信仰中必须赞同的内容。

7. 特利腾大公会议后，即十六与十七世纪时，天主教神学与当时的世俗思潮背道而驰：天主教神学成了极其严格的新经院神学，而世俗思潮变成了理性主义至上的思潮。启示论作为单独的主题，第一次成了神学探讨和思考的对象。

8. 十九世纪，天主教神学包含着从半理性主义到唯信主义的所有思潮。但这两种派别都受到了梵蒂冈第一届大公会议的抵制。随后，由莫勒、谢奔和纽曼枢机主教发展了一种中庸的立场。

9. 根据梵蒂冈第一届大公会议，启示既发生在受造的自然界中，也通过先知、基督、宗徒和教会而传递下来。

10. 理性主义精神在现代主义（罗依西、梯瑞尔、勒若易）中再次浮现，他们企图再次把天主教的思想改编为当时的哲学研究和圣经学术研究。现代主义强调启示的自然性而非超性，强调它的主观性而非客观性。尽管教宗庇护十世谴责了现代主义，但它所引起的合理关心和疑问，以一种更为平衡的样式，由布隆德发扬下去。布隆德的观点预先展示了超验多玛斯主义的发展，以及在当代的一些神学家，像卡尔·

拉内和格利高利·鲍姆等作品中所表现的观点。

11. 梵二会议对启示的理解回到了一种更注重圣经、人格、历史、宇宙和大公合一的幅度，这与梵一会议所采用的高度概念性的探讨法形成对比。启示是神的“奥秘”在基督身上的展示，而不再是单纯的、该怀着信仰相信的一整套“奥迹”。它由语言和行动两方面组成；启示不再是静止不变的，而是动态的；通传给我们的不是概念性的真理，而是天主和天主的旨意；甚至在当今，天主也继续在对我们通传自己。

12. 梵二之后教会的教导，特别是教宗若望保禄二世在其通谕中的教导，强调天主的话和天主的救恩行动也在人所遭受的痛苦和人类其它的普遍经验上表达出来；此外，教会的教导还强调启示和救恩也临在于非基督宗教中。

13. 当今的神学，可划分为四种基本的探讨法：(a) 继续强调启示的客观和认知幅度（潘南伯、史勒拜克斯、古铁热）；(b) 强调启示的主观和人格幅度（布特曼、拉内）；(c) 尝试平衡以上两者（杜勒斯）；以及(d) 提倡以男女平等的方法来解释圣经中的启示（伊·斯·菲渥伦扎、桑·史奈德、罗·吕特尔）。

14. 没有创世或许就不可能有启示。创世行动本身就是一种启示，是天主的自我通传。“大自然”是从创世行动中出现的。正是通过自然界，天主持续不断地在历史中的基督与第二次来临的基督之间的这段时间内、在一个不断向前的运动中揭示自己。

15. 天主既是物质界的造物主，又是精神界的造物主。精神界中还包括天使们，或称天主的“信使们”；圣经中多次提

到他们。他们的存在得到教会官方教导的肯定(拉特朗第四届大公会议和梵蒂冈第一届大公会议)。

16. 因此,教会的官方教导是:(a)天主创造了整个世界——精神界和物质界(反对各种形式的二元论,特别反对诺斯底派和摩尼教);(b)世界与天主有本质上的不同(反对泛神论者);(c)天主自愿地创造世界,以彰显神的美善和荣耀。因此,一切受造物都是好的,他(它)们有自己正当的自主权,而不是单纯作为心灵终极的工具(手段)。

17. 由于天主通过创世行动,并在创世行动中揭示自己,由于这些创世行动构成了历史,包括构成了个人史,因此,当我们反省人类历史和我们自己的个人史中那些重大事件时,我们逐步认识天主;就如在我们之前的以色列以及其他个人曾做的那样。

18. 预言就是代替天主说话的那一行动。先知是启示的阐释者,而不是启示的工具。

19. 我们对天主的体验永远是中介性的。这意思是,所有的启示都具有奥迹性、圣事性和象征性特色。无形无像的天主,总是,也只是,通过有形可见的实体来使人认知。因此,任何包含着天主临在和传达了天主临在的有形实体,就能被称为一件奥迹。基督是最伟大的一件奥迹。同样的,教会也是一件奥迹。天主既是隐藏的,但同时又是敞露的。天主的临在永远不会如此清晰可见,因此,信仰是必需的;但也永远不会含糊不清,因此,信仰是可能的。

20. 启示既是天主进行通传的一个过程,又是这通传的一个或多个产物或标记(如圣经、教会的信理等)。只有基督是

唯一的，祂既是被通传的现实，而同时又是这一现实的根本标记。

21. 一种平衡的启示神学必须避免两个极端倾向，即避免极左派的现代主义，和极右派的外在主义。启示在人主体之外有着其根源和基础，但若启示发生的话，它必发生在人主体的意识之中。

22. 原则上，启示对每一个人都合适。所有的人都蒙召获取救恩，但没有信仰，救恩是不可能的；而没有启示，信仰也是不可能的。

23. 说启示终止了，只是从“基督事件已经发生”这一种意义上去理解。另一方面，说启示仍继续发生，因为天主是永活的天主，祂永远保持着对我们适用。但是天主不会在基本上更改或取消在基督身上已发生的自我通传。

24. 所宣布的一种私人启示——这种启示通常被指称为圣母玛利亚的显现，并不对任何一个人严加约束，即使这种显现和随之的敬礼都已得到了教会的批准，这种约束力也只对启示所赐予的那个(些)人有效。

第三章

三位一体的天主

一与三的问题

在这一章中，我们并没有废除任何已经规定的东西，也就是说，天主的存在不能单靠理性的论证来加以证明或加以否定。但是天主已经在特殊的人物、事件，或神秘经验中启示了自己的这个判断，永远只不过是一个判断而已，不管它可以有多合理并有多少根据。说实在的，就像我们在第五章中将加以讨论的那样，世界上有许多宗教而不是只有一个宗教，因为在一切事中，“没有人见过天主，也没有人能看见祂”（弟前 6:16）。我们永远也不能绝对肯定，我们已经经验到了天主，或者我们是否已正确地发觉、阐述和表达了那种经验。由于天主只是通过某些有形的和圣事性的方法来接近我们，因此，天主的自我通传永远将受到祂所启示的那些个人和团体所处的历史环境的限制。换言之，启示要根据接收者的方法而被个人或团体所接受。为此，我们在此必须再次发扬在《人的存在》分册中已经提出的一点，即天主的问题其实与人存在的问题是同一硬币的两个不同面。

在本章中，我们将呈现给各位的是基督宗教在经验天主

时所独特的一种陈述和描绘方法——从历史上、神学上,以及信理发展的角度来阐述我们的经验。但由于基督徒也是人,与他人一样处于历史之中,因此,基督徒在信仰中对经验天主的理解、阐述和表达,原则上,也会碰到模糊不清、错误和曲解之处。但另一方面,基督徒又以特殊的方法确信天主教在纳匝肋人耶稣身上如此清晰、如此明确地展示了自己,因此基督徒在自己信仰中所理解、阐述和表达的、自己对天主的经验不存在根本上的错误。若有根本上的曲解存在,也只能是有关信条中的一些次要问题。但不管怎样,意思表达得含糊不清总是会发生的,这是由于天主是不可言喻的,而人的语言又是生来就有限的。

但是基督徒那独特的确信,却在神学上引发出了一个大问题:如果天主是唯一的,那么怎样来理解圣经和教会的信经中所肯定的在天主内的多元特色?即怎样来理解天主有圣父、圣子、圣神三位呢?基督徒所承认的耶稣基督的上主身份,密不可分地与基督徒所相信的三位一体的天主紧相连;因为相信耶稣在救恩史中处于重要地位,只是由于我们相信祂由圣父所派遣,并且祂与圣父一起派遣天主圣神来治愈、更新和重新修好因人类的罪而造成的创伤。换言之,基督徒除了在圣三论和在对耶稣基督其人、其工作的表述中来阐明对天主的认知外,是不可能把自己对天主的认知完全表达出来的(《耶稣基督》分册将专门对基督论进行更深入的探讨)。多玛斯·阿奎那写道:“不相信三位一体的信理而明确地相信基督的奥迹,这是不可能的;因为基督的奥迹,包括了天主圣子取了血肉;包括通过天主圣神的恩宠,祂更新了这

个世界；而且还包括祂因圣神降孕”（《神学大全》II - II, q. 2, a. 8）。

本章很当心不使“一个天主”与“三位一体的天主”，一分为二。把“一个天主”与“三位一体的天主”区分开来，即使是为了神学分析的缘故，也从根本上歪曲了基督宗教所特有的对天主的理解。因为对基督宗教来说，只有唯一的天主，而这唯一的天主是三位。

下一章将专题讨论与天主的奥迹和信理有关的特殊问题，如天主的上智安排、奇迹、罪恶、祈祷、位格和天主 - 语言，特别与天主的父亲身份相关的一些内容。

圣三论的定位

由于三位一体的奥迹是基督宗教神学的基础和中心，因此，在综合性地陈述基督信仰时，该教义既可以放在开端也可以放在结尾。放在开端，它为整个神学领域的探究途径预示了方位，也为探究者提供了一个观点，预示了将发生什么。放在结尾，它为前面已提到的内容作了一个总结和综合，并为探究者提供了一个内容充实的纵览。

但还有第三种可能性，也是本书所采用的一种方法，即把天主圣三的教义放在接近中间的地方，即与在个人意识和人类历史中起作用的人类发明进程相一致。圣三论预设了某些对天主的意识，以及对天主在耶稣基督内主动亲切临在的意识。而这种意识反过来又预设了对慷慨地把这种意识赐予我们的那位超然者的某些经验。但是我们确实对天主

已经有了一种经验的判断,同样预设了对某些知识的理解,比如,预设了我们能理解成为一个人是什么意思,理解人类的日常经验是有限的等等,因为根据定义,经验天主就是携带我们朝向日常的、每天的、“客观”的、单凭经验可证实的体验,并带领我们超越这些体验之限度。

因此,圣三论作为一个焦点或一个整体原则展示在本书中。这条教义是一条途径,基督徒用之系统地描述人类存在的最深沉意义,系统地表达他们所体验到的该意义的最终根源,那就是三位一体的天主——通过耶稣基督并通过作为修和与合一工具的天主圣神在恒久不断的活动中所展示出的三位一体的天主。

如果圣三论预设了人类存在的神学,预设了启示神学,甚至预设了基督论,那它在研讨教会神学、基督徒门徒身份和伦理道德神学的时候,也暗示了一种基督神学(theology of Christ)。因此,当我们在讨论三位一体的天主时,我们既总结了至此为止我们已探讨的内容,同时又为更加详细地讨论基督论、教会论、伦理道德和灵修制定了议程。

由于三位一体的奥迹与基督的奥迹之间存在着一种独特的信理关系,因此,可能有人想尽力说服我们,把对三位一体的探讨有系统地放到基督论之后去研究,而不是放在它之前(本书正是把圣三论放在基督论之前)。本章所提供的是整个基督宗教中有关天主论的一个综合。就如上面所提到的,教会一贯相信只有唯一的天主,但同时教会也承认,我们相信耶稣基督的上主身份;在这外表上看来存在着矛盾的压力面前,教会发展了三位一体的正式信理。从这一意义上来

说,基督论引起了圣三论,并必须由圣三论所预设。

但另一方面,基督宗教也免不了受到某种基督一元论(Christomonism,某种主张天主第二位的“一位论”形式)的影响;在这种观点中,作为造物主和审判者的天主(圣父),以及作为修和者和圣化者的天主(圣神),事实上都被那位站在我们人类一边、作为一个“为他人”服务的天主(圣子)所取代(就如二十世纪六十年代所出现的“上帝已死”派的神学观)。此外,基督一元论也削弱了我们对教会以及对基督徒生活的理解。正因为我们受了这种论调的影响,所以拉丁基督宗教在意识、敬礼,甚至在神学上长期以来都把天主圣神排除在实践之外;作为对这一现象所作出的一个剧烈反应,我们发现最近西方教会涌现出了对天主圣神的临在和德能重新作出非凡探索这一现象。

由于基督论中,作为前提的一些最基本因素出现在圣三论之前,因此,给人的感觉就是,我们对三位一体教义的阐述是随在基督论之后,而非在它之前。但另有一种感觉就是,基督论若不是在更广的圣三论的背景下来加以讨论的话,就不可能得到完美的发展,(只要我们别陷入基督一元论的状态之中就好了)。事实上,基督的独特性是建立在祂与天主圣父同实体(译注:homoousios,以前翻译成“同性同体”,现在我们按照谷寒松神父在《天主论·上帝观》上的用语,翻译成“同实体”)这一根子上。因此,要理解基督的这一独特性,其先决条件必须是理解三位一体的天主。

圣经中的天主

旧约

在犹太教和基督宗教之间有着极其紧密的联系,这可从新旧约的完璧合一中体现出来。基督宗教对于理解天主的一个历史性演变,必须从旧约中去寻找起始。

至此为止,有一点几乎已成为一条神学公理,即在旧约中的天主子民并不对哲学思辨感兴趣。他们对现实的看法和领会,倾向于采用一种注重实际和具体有形的方法。这一原则特别应用于他们对天主的理解上。例如,中世纪时在本质(essence)和存在(existence)之间所作出的区分,或许对于希伯来思想来说完全是陌生的。他们的天主是一位活生生的天主,他们知道祂的名字叫雅威,而这名字是天主亲自告诉梅瑟和他的后代子孙的(出 3:13-15)。对以色列人来说,无论在何处,只要人们知道、承认和恳求天主,天主就临在该处并在那儿活动。呼叫雅威,就是请求雅威。雅威的名字是光荣的(咏 72:19)、伟大的(列上 8:42)、可畏的(申 28:58)、高贵的(咏 148:13)。祂的名字还是解救的根源(咏 54:3)和高举的希望(咏 33:21,89:25)。雅威的名字既是确实的支持(咏 124:8),同时又是可靠的依赖(咏 33:21;依 50:10)。认识雅威的名字就是认识雅威(依 52:6,64:1)。因此,对梅瑟的使命取得成功的决定性要素,就是发现天主的名字:

梅瑟对天主说:“当我到以色列子民那里,向他们

说：你们祖先的天主打发我到你们这里来时，他们必要问我：祂叫什么名字？我要回答他们什么呢？”天主向梅瑟说：“我是自有者。”又说：“你要这样对以色列子民说：那‘自有者’打发我到你们这里来。”天主又对梅瑟说：“你要这样对以色列子民说：上主，你们祖先的天主，亚巴郎的天主，依撒格的天主和雅各伯的天主，打发我到你们这里来，这是我的名字，直到永远；这是我的称号，直到万世。”（出 3:13 - 15）

到底雅威的名字是什么意思，这很难加以决定。在学者中对于它的出处没有能达到统一的想法。但不管怎样，看来还存在着一些总体上的赞同，雅威这称号与动词“是(to be)”的古体形式有着某些词源上的联系。著名的圣经考古学家奥尔布赖特(W. F. Albright, d. 1971)把这称号与使役词形式连在一起；他提议道，雅威是全称“yahweh - aser - yinhweh”中的第一个词，而全称的意思就是“祂是使万物形成的那位”（“He who brings into being whatever comes into being.”）。因此，这名字表明了天主的创造威力。但也有人认为这名字的意思是“我是将来也同在的那位”（I am who I will be.）；因此，该名字启示了在进程中的一位天主，祂召唤我们与祂合作共建未来。

不管这文字词源精确的表达到底是什么，雅威这一称号清楚地把以色列人的天主与其它任何一个恳求者对神的称呼（如厄罗亨）加以了区分。只有雅威是造物主。只有雅威是启示者。只有雅威统管了历史和人类。只有雅威审判和

拯救众人。只有雅威具有统管祂自己所创造的一切的权利。只有雅威是永生的天主(苏 3:10;撒 17:26、36;列下 19:4、16;咏 42:3,84:3;依 37:4、17;耶 10:10;欧 2:1)。只有雅威赐予人生命(约 12:10;申 32:39;撒 2:6;咏 133:3)。确实,天主赐生命给那些遵守神的诫命的人(申 30:15-20)。一个人是靠了听从雅威的话而生活(依 55:3;则 20:11、13、21)。

由于旧约出现于基督宗教之前,因此它没有提供任何对三位一体天主的理解。但这并不是说,旧约对天主的认识与随后发展的基督时期对三位一体天主的认识是完全不一致的。旧约中的天主是活生生的天主,密切地介入在以色列人的历史中,通过先知和“时代的征兆”传送祂的话——这话与其根源是如此地相一致,以至于称这话就是雅威的话。如果提出在旧约中也含有一些圣三论的“先兆”,或许在神学上不能作出有力的辩护;但与此同时,旧约中那些与天主不同,但又不是纯粹为天主与世界之间媒介的神力或形态的拟人化表现(如“话”、“智慧”,和天主的“神”),或许给基督宗教所认识的三位一体的天主提供了一种确实的先声。

新 约

我们在第五章讨论世界宗教时将要指出,并非只有犹太教和基督宗教才相信只有唯一的天主。基督宗教所独有的对天主的理解,是把天主与纳匝肋的耶稣等同起来。天主在耶稣基督身上的启示,并非像发生在旧约中的先知身上那样,只发表一些先知性的语言而已。相反,天主在这一位真

人基督身上通传自己。在天主和耶稣基督之间有同一性。若望福音的序言就像新约中任何章节一样，很清楚地表达了这层意思：

曾有一人，天主派遣，名叫若翰。他来作证，为光作证，使众人因他而信。他并不是光，而是为光作证的。道是真光，道进入世界普照众人。祂早在世界上，世界由祂而成；而世界不认识祂。祂来到本家，而家人不接待祂。凡接待祂，而信祂名的人，祂授以权能，使之成为天主的儿女……

道成人身，寓居我们中间。我们见了祂的光辉——唯一圣子，受自圣父的光辉，祂充满圣宠和真理。

(若 1:6 - 12、14)

在致希伯来人书中，有一个类似的“序言”：

天主在古时曾多次并以多种方法，借着先知向我们的先祖说话，但是在这个末期日子里，祂藉着自己的儿子向我们说话；天主立祂为万有之嗣子，并藉着祂而缔造了宇宙。祂是天主光荣的辉映，天主本体的神表，并以自己大能的话支撑着万有。

(希 1:1 - 3)

因此，在耶稣内，天主的本体在有形可见的、位格形式中展现。不过，新约通常把希腊语中的 *ho theos* (天主) 的称号保留给耶稣基督的天父。耶稣是天主子。我们用了“通常”一词，因为“天主”这一称号也在多处用于耶稣身上，如若望福音一开头就写道：“道”就是天主(若 1:1)，多默宗徒在看

见了复活的主而表白自己的信仰时,也说:“我主,我天主”(若 20:18)。此外,“我们伟大的天主和救主基督耶稣的光荣”(铎 2:13)这句话显现出,没有一个人能比耶稣获得更大的光荣了;另外,耶稣自己说祂与父是一体(若 10:30)。

在耶稣基督内,不仅是圣言成为血肉,而且在旧约中雅威的一切救恩特性都被实现了。天主通过基督来宽恕众人(弗 4:32),通过祂使世界与天主修好(格后 5:19)。天主通过圣子派遣圣神(若 15:26,16:7)。基督徒属于基督,而基督属于天主(格前 3:23)。

在基督和圣神内,并通过基督和圣神而行动的天主是一位慷慨宽恕人的天主(玛 6:14;谷 11:25;路 15:1-32);一位慈悲为怀的天主(路 1:72,78,6:36;格后 1:3;弗 2:4;弟前 1:2;铎 3:5;伯前 1:3);一位仁慈善良的天主(玛 19:14;路 11:13,18:19;雅 1:5);一位充满爱心的天主(若 3:16,16:27;罗 5:5,8:37,39;弗 2:4;得后 3:3);一位忠信可靠的天主(格前 1:9;得后 3:3);一位富于耐心的天主(罗 15:5);一位拥有一切恩宠的天主(宗 20:24;罗 5:15;格前 1:4,3:10,15:10;格后 1:12;弗 3:2,7);一位给人希望的天主(罗 15:13);一位赐予和平的天主(罗 15:5;格后 1:3-4;得后 2:16);一位救恩的天主(路 1:47;弟前 1:1,2:3,4:10;铎 2:11;伯后 3:9);一位愿意全人类得救的富于同情心的天主(玛 18:14;弟前 2:3,4,4:10;铎 2:11;伯后 3:9)。

即使说圣三论的观点并没有出现在旧约中是有据可查的,但也不能根据某种排除法的程序而得出结论说:圣三论在新约中是清晰可见、毫不含糊的。新约也只是简单地

“天主”，与在旧约中运作的天主：亚巴辣罕的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主，是同一位天主。即使是新约的作者们也没有从一开始就称耶稣为“天主”（除了极少数的特例，如若望福音的序言），因为对他们来说，这样称呼耶稣，就使得耶稣和圣父等同了。但另一方面，新约承认圣子的神性。在此，圣子作为一位先存者出现，祂是在神的王国内（若 1:1；斐 2:6-11）。祂是天国的临现（玛 12:28；路 11:20），是安息日的主（谷 2:23-28, 3:1-6）；是充满了圣神的一位（路 4:18）。

但是在新约中并没有具体指定用哪个词来说明圣父与圣子之间的关系，也没有在圣父、圣子、圣神之间给出一层明确的关系。它只是假设了在三者之间存在着某种关系（玛 11:27；若 1:1, 8:38, 10:38；格前 2:10）。圣父“派遣”圣子和圣神（若 14:16, 26, 17:3；迦 4:6），并通过圣子而派遣圣神（若 15:26, 16:7）。其它有许多内容是更明确地集中在父子关系上（如谷 12:1-12；若 1:1, 14；格后 4:4；希 1:3）。但这些材料中无一处单独或合在一起表达了一种像现在这样的圣三神学。这些章节提到了天主对于教会的影响力。除了表达天主的内在生命之外，它们还必须表达天主在世界内的活动；也就是，救恩工程中的圣三（我们所体验到的救恩史中的圣父、圣子、圣神）和内在的圣三（在天主内，圣父、圣子、圣神三位的存在和相互之间的关系）是相对的。教会经过了三四百年的时间，才开始形成一个合适的区分，才超出了圣经和信经所给出的框架，并且才开始领会“救恩工程中的圣三”就是“内在的圣三”，这两者是完全相同的唯一天主；也就是

说,与我们在一起的天主就是天主的本体。

我们所经验到的天主圣三是三位一体的天主。但我们不能在新约中加以核对,更不能在旧约中找到出处。三位一体的神学和教义大约经过了十五个世纪才慢慢地在坎坷中发展起来。

早期基督宗教作家笔下的天主

后圣经时期,教会马上需要面对的一个重大问题,就是把子与全能者天主之间的关系理顺。关于天主圣神的陈述是作为基督论陈述的一个必然结果。天主圣神被看作是天主的同义词。但是对于子来说,情况就非如此了,这是由于圣子有其特殊的地位,人们察觉祂与全能者有着不同的身份。那么,是否子次于父,不是“出自真天主的真天主”,或者祂与父是同实体,确实是“出自真天主的真天主”(尼西亚大公会议,325年)?

因此,早期基督宗教作家的圣三神学是以反省救恩史,即反省救恩论,或称救赎神学,为其出发点。基督同等的神性是迫在眉睫急需解决的主题,这倒不是由于我们必须保护教义的纯洁性,而是由于我们的得救已成了岌岌可危的了。如果基督不是真天主,那么祂就与我们一样,是一个受造物,在天主面前也没有什么特殊地位可言。那么,我们就仍然在罪恶之中。

尽管早期基督宗教的探索方法基本统一,但是在希腊作者的神学和拉丁作者的神学之间还是存在着一种能辨别的

差异。希腊神学家主要针对了“救恩工程中的圣三”，而拉丁神学家主要针对了“内在的圣三”。

宗徒教父们

“唯一的天主”、万物的大父和造物主的教义，从一开始就是教会信仰的一个基本前提。基督宗教继承了犹太教的传统，以一神论来捍卫自己的信仰，并以此来反对外邦人的多神论、马西翁的二元论（现实来自于两个对立但具有同等势力的方面，一个是好的，一个是恶的），以及当时各种各样的异端派别。可是，基督宗教神学在教会历史的最初阶段仍处于一种未开发状态。

从公元一世纪的宗徒教父们那儿，我们所能得到的有关这方面的材料实在是微乎其微。第四任罗马主教克莱孟（Clement of Rome, 88 - 97 在位）在敦促格林多的基督徒们终止争吵、分隔、分裂，及出自内心的其它敌意时，曾宣布说：“我们信仰的不是只有一个天主、一个基督、一个赐恩的圣神吗？圣神不是把祂的恩泽沛降给我们吗？”（《致格林多人书》*Letter to the Corinthians*, 42）。安提约基亚的依纳爵在《致厄弗所人书》（*Letter to the Ephesians*）中，也把圣父、圣子、圣神的身份与天主等同起来，并提出了三位之间的相互区别。他写道：“你们承认自己是圣父宫殿的砖瓦，为建造天主圣父的大殿而时刻准备着；并由耶稣基督这部起重机，即十字架，把你们吊向高空，而同时天主圣神又像绳索一样为你们服务；你们的信仰就是你们心灵的轭轡，你们的爱情就是

引领你们向上直达天主的道路”(para. 9)。

护教者

尽管在儒斯定的作品中有些含糊不清的地方,但这是由于他原来是一位柏拉图主义的哲学家之故,他坚称我们“崇敬和赞美”圣父、圣子和预言者圣神,我们的信仰被固定在耶稣基督上,祂是“由圣父所生的唯一圣子,是祂的圣言和首生者……”(《第一辩护学》*First Apology*,第6章和第23章)。圣子的生发是由于圣父的意愿,祂是圣父意愿的一个产物。但是这样的表达,并没有在圣父和圣子之间形成任何分隔。相反,儒斯定和其他的护教者一样,总是孜孜不倦地努力捍卫天主的唯一性。

但不管怎样,没有一个神学家像依雷内一样,如此有权威性地总结了第二世纪的这种思想。他从两个方面来探索天主的奥迹,即从天主的自体,以及在救恩工程中所显示出的天主这两方面着手探讨。在历史中所揭示出的有关天主的一切(即天主是三位一体的天主),从永恒起就实实在在地在那儿。为反对马西翁的二元论与诺斯底主义,依雷内宣称,“只有一个唯一的天主、我们的造物主——祂超越于任何一个王国、权力、统管和德行之上;祂是天父、祂是天主、祂是创建者、祂是主人、祂是造物主……祂是我们的主耶稣基督的父亲:通过祂的圣言——即祂的圣子,通过祂,天主把自己启示和显现给一切祂所启示的人,因为只有那些已受到圣子启示的人,才认识祂”(《反异端》*Against Heresies*, II. 30)。

天主不单是万物的创造者,天主还是为他(它)们的未来作出安排的支撑者,天主以美善、仁慈、忍耐、智慧和正义来统管万物(III.25)。

第三世纪的作者们

至此为止,教会早期的一些神学家们对教义的关注都在天主的唯一性和统一性上。当对天主唯一性的挑战平息以后,他们就把自己的注意力转到了天主在创世、救赎和修和中所显现出的多元特色(这就是我们所熟知的“救恩工程中的圣三”)。但是,这种有意转向从三位一体的幅度去理解天主,产生了自找的问题和疑问;问题的焦点是:如果我们承认耶稣基督与全能者天父是平等的话,我们该如何来维护全能者天主(Pantokrator)的传统教义?

戴尔多良试图通过类比法来解决该问题;一方面他从生理角度进行类比,另一方面从人类学的角度加以类比。首先,圣父和圣子就像是同一生物体上的不同部位,但这生物体的本身是不可分开的,它的动力来源也是唯一的。其次,尽管圣父和圣子彼此之间有区别,但在心灵和意愿上是完全和谐一致的。但这两种类比都不能解决这一问题。因为这两种类比法都处在想像的层次上,而这问题却是属于思想这一层次(参阅他的《类比法》*Apology* 和他的《驳普拉克索斯》*Against Praxeus*)。

奥力振是第三世纪最伟大的神学家,无疑,他在整个教会史上也是一个很有天才的神学家。他从一种更高的层次

来探索这一问题。奥力振以当时的柏拉图哲学思想为工具，坚持认为我们只有唯一的真天主，但，我们也有道(Logos)，祂是发源于这唯一的天主，并作为这唯一天主美善的肖像而参与在祂内。圣父是这位天主(奥力振只对天主圣父采用这明确的条文)。道不是这位天主，但道的确是天主，这是从柏拉图哲学观中的生发和参与这角度而言的。道是一位“第二序”(the second order)的天主。作为第二序的天主，道是一位经减缩的神，这是因为在柏拉图主义的“安排”中，“生发”包含了存有者的身份具有某种程度的降格之意(参阅他的《原则》*Principles* ,《驳采尔苏斯》*Against Celsus* 和《若望福音评注》*Commentary on John*)。

不幸的是，奥力振提出的解决方案与教会确实的信仰并不符合，即，教会承认道是天主，祂的神性并不低于父。奥力振在处理该解答时所用的最好的哲学工具——柏拉图的哲学——完全不能提供一个答案。但不管怎样，奥力振的尝试直截了当地为亚略的解决法铺平了道路；亚略(Arius, d. 336)是亚历山大利亚的一位司铎，最终被宣判为异端，他认为道是天主的受造物，尽管祂是一位最完美的受造物。祂是从无中就开始存有，但“有一段时间，祂不存在”。

罗马的狄奥尼修(Dionysius of Rome, 259 - 268 在位)是第 26 任罗马主教，他在发展圣三论的探索上，为当时的神学家们提供了另一种思想导向。在他任教宗时，已经存在了三种可清晰区分的异端派：萨培里派(Sabellianism, 也以“形式派”Modalism 而知名，该异端被希腊教父称为萨培里派，而被西方拉丁教父称为“圣父受难派”)，该派认为天主是一位，根

据祂三种不同的功能,在三种不同的角色——圣父、圣子、圣神——中显现出来。附属说(Subordinationism),该派承认一个天主有三位,但是只有天主圣父有完整的天主性,圣子低于圣父,圣神低于圣子。三神论(Tritheism),该派非常强调三位之间的不同,因此,一个天主有三位却成了三个天主了。

狄奥尼修教宗召开了一次罗马地方教务会议,并写了一封信给亚历山大城的主教,他也叫狄奥尼修,传说这位主教也有一些不正统的教导。教宗坚持认为,以上所提到的三派的观点都是错误的。从积极方面看,我们必须坚持:(1)只有一个全能者;(2)耶稣基督是上主,即,祂是全能者;(3)基督这位全能者是圣子,就其本身而言,与全能者天主圣父是有区别的。

当然,这位罗马主教也没有解决问题的根本,但就像大部分权威之干预一样,至少他的教导澄清了在讨论该问题时的一些限制,并且也强调了正统性的原则,不管提出怎样的阐述或解决方法,都必须坚守这一原则。

四世纪在神学和教义上的发展

亚略主义

在教会史的每一阶段,神学家们在面对信仰奥迹时,都采用三种不同的方法中的一种:第一,他们实际上排除了奥迹的存在,“简化”每一件事,使之都能被理性所掌握(自由主义或理性主义的探索方法);第二,他们放弃一切努力,坚称

奥迹是如此地不可测知,我们不应该进一步追问下去(信仰主义或反理智的探索方法);第三,他们承认自己永远不可能去解决奥迹,但不管怎样,他们不顾困难地继续奋进,希望至少能澄清问题,并能达到某种程度上的理解(主流派的正统探索方法)。

亚略所从事的是第一种探索法。我们怎么才能保留天主的唯一性而又不否定圣子在整个创造宇宙的过程中的卓越地位呢?亚略主义完全无视圣子在救恩工程中的高超地位,而极其简单地认为,圣子是与我們一样的受造物。祂的奥迹性并不多于你或我。亚略推论说,如果说圣父和圣子都是永恒自存的,那就必须认为有两个不同的天主。但这是与一神论相矛盾的,在这一点上,亚略希望自己能忠实地维护古犹太教的信条。因此,他坚持只有圣父是永恒自存的,是真天主,而圣子是由圣父所造。亚略的教理标语是:“有一段时间,祂不存在”。

但是,这并不是说,亚略对解决天主奥迹的尝试,在最初就是一种简单草率的轻浮行为,并且在其所作出的结论上也是随心所欲或不负责任的。事实上,他坚持认为,圣子拥有高于一切受造物的尊严。但考虑到人聪明的天性,必定最终会有人提出“怎样”和“为什么”这类问题。我们总是从描写(我们看待事物的方法)转到定义(事物本身的一面)。圣经描写了天主的创造活动、救赎活动和圣化活动:圣父、圣子、圣神。这三个位格,特别是圣父与圣子之间,是怎样确实地互相联系的?如果我们定要坚持,圣子与圣父完完全全是等同的,则与此同时,我们是否还能维护天主的唯一性?

另一方面,亚略主义的争辩并不是仅仅停留在知识的争辩上。迫在眉睫的是我们在基督内获得救恩的一个实际问题,而关于这一点,同一本圣经很清楚地证明了它。若圣子不是完全的全能者天主,在神的性体中不是与圣父处在一个平等的立足点上,那么圣子就不是我们的救主,我们也就不能获救。因为如果圣子是一个像我们一样的受造物,祂在造物主面前就不能有一个特殊的地位来与我们这些犯罪的受造物形成对照。祂为我们所作的补偿,也就不会有最终的效果。

尼西亚大公会议

尼西亚大公会议是由罗马皇帝君士坦丁大帝于325年召集的,旨在希望修复教会内的团结合一,并对亚略问题给出一个决定性的回答。“我们相信唯一的天主,全能的天主圣父,祂是一切有形无形的万物创造者;我们相信唯一的天主圣子、耶稣基督,祂由圣父所生,祂是唯一的受生者。”至此为止,信仰的肯定完全是根据传统的教导,与早期的信经以及圣经中的信理公式完全一致。但接下来,大公会议的教导接触到亚略争端的核心问题:“这唯一的受生者由圣父所生,是由圣父的性体所生,祂是出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主……”因而,天主圣子不是发源于圣父的意愿,不是一个受造物,而是出自圣父的性体;这一个起源的独特模式与创造的行动在根本上是不同的。因此,圣子是“受生而非受造”。祂不是在神序外的一个最完美的受造物,

祂在神序内受生,并保留在其内。祂的存有与受造毫不相干。最后,祂是“与圣父同实体”的。

因此,尼西亚大公会议不单描写了圣子的受生性质,而且定义了它。圣子的出于圣父是以一种唯一的、独享的方法所实现,是作为子受生,而不是作为一个受造物被造。这就是(父与子)“是一体”或“同实体”的意思。这就是圣子!若望·考特尼·默里(John Courtney Murray, s. j. d. 1967)写道,“这一来,形成了一种概念转换:从‘为我们的圣子’这一概念转换成‘圣子、基督的本体’这一概念。这一转换,使我们的理解模式从一种描写性的、相关的、人际关系的、历史上存在的理解法,转变到了一种定义性的、解释性的、绝对的、本体论的理解法。理解模式的变更并没有改变断言的意义,只是使尼西亚的断言以一种新的形式出现”(《天主的问题》*The Problem of God*, p. 46)。

不管怎样,人们很快就清楚地发现,尼西亚大公会议所定义的“同实体”并没有明确地澄清天主与基督之间的关系。人们必须在不损害圣父与圣子之间的真实区分的情况下,找到一种能令人感到更为满意的方法来谈论天主和基督、圣父与圣子之间的等同性。这一工作将留给随后的四世纪神学家们去加以探索了(参阅凯撒玲·莫里·拉可纳[Catherine Mowry LaCugna, 1953 - 1997],《为我们的天主:三位一体的天主和基督徒生活》*God for us: The Trinity and Christian Life*, p. 37)。

尼西亚大公会议的结果

反对尼西亚信经来自两个极端派：即来自于左派的亚略主义者，与聚集在凯撒肋雅的安瑟伯（Eusebius of Caesarea，约 265 - 339）周围的保守右派，通常，安瑟伯被认为是教会中第一个真正的历史学家。该保守派希望在谈到圣子时不要超出圣经所给出的范畴，即圣子在一切事上“像”（*homoios*）圣父。这同一观点也展示在 361 年所召开的君士坦丁堡地方教务会议所发出的信理公式中。他们坚持认为：“同实体”（*homoousios*）不是圣经中的用词，因此，尼西亚的信理公式不能成为我们的信仰公式。

当然，教义的发展是一个更深奥的问题。安瑟伯派与历来的传统主义者一样，拒绝承认在理解教义时可以有不断改进的可能性，更谈不上改进的适宜性了。其实，他们内心都是原教旨主义者、圣经学的实证主义者。安瑟伯他们这种特别偏向于对过去的重建（拟古主义），或许就引起了相反的倾向，即产生了一种观念，认为没有一个信仰的断言可以给出最终的定论（现代主义）。

尼西亚的信理公式防止了这两种极端。它通过把圣经上有关圣子的断言改写成一种新的理解模式，但又永远与圣经上的意思保持一致，来驳回拟古主义。同时，它也驳回了现代主义观念，因为“同实体”的概念对信仰的理解设定了一个最终限度。在我们理解这一奥迹时，可以有，也必须有进一步的发展，但是这个发展的方向和幅度，永远也不得超

越尼西亚信理公式所给出的最终限度。而尼西亚的信理公式又为随后所召开的厄弗所大公会议(431年)和加采东大公会议(451年)提供了一个纲要和先例;后两次大公会议也不得不越出圣经中的阐述方法,并尝试用“性体”和“位格”这样的哲学词汇来表达基督的内在性(有关在基督论上的争论和教义,将在《耶稣基督》分册中详加阐述)。

通过亚大纳修和波阿帖的依拉利(Hilary of Poitiers, 约300-368)的努力,安瑟伯派(即所谓的“本体相似派”*homoiousian*)最终与正统的同实体派(*homoousians*)握手言和。依拉利在他的作品《论大公会议》(*On the Councils*)中主张,双方都是正确的,双方也都有责任来承认对方在本质上正统的观点。由于尼西亚大公会议承认在天主内有不同的位格,因此,同实体派也不能完全否认本体相似派的原则。而对于“本体相似派”来说,他们若认真地相信三位在本质上完美的相似性,就应该承认本质上的合一(同实体)。

于362年在亚历山大所召开的地方教务会议上,两派的修和成了定局。亚大纳修是该次会议的主席;大会宣布了安瑟伯派所提出的“三位格”公式的合法性,这表达了在圣三内有三个不同的位格。从此以后,一个新的正统的信理公式浮现出来,那就是“一个实体,三个位格”(one *ousia*, three *hypostases*,即三位一体)。

对于希腊作者来说,这一区分所强调的是真理:天主(全能者、圣父)通过圣子和圣神来到我们中间。天主通过圣子启示自己;并通过圣子,在圣神中与我们接触。因此,我们与天主的“交往”,或更确切地说,天主与我们的“交往”,是

历史上显而易见的(通过圣子),也是直接发生的(在圣神内);这与当时的各种异端的观点——如形式派、萨培里派、亚略主义等——正相反。

不管怎样,希腊作者们成功地根据传统的哲学范畴来详细阐述天主的一个实体——或本性,与三个位格(这“位格”的意思与我们现在所说的“位”的意思有所不同)之间的关系。从而从三位在救恩史中的特殊功能来推断出这些位格的具体特色。

卡帕多西亚

在天主圣神与圣父之间的关系,天主圣神与圣子之间的关系上,还存留着一些问题。从奥力振时代起,神学上对于天主圣神的反省就跟不上信众对天主圣神虔诚敬礼的速度。但是在受到否定天主圣神神性的冲击(比如,埃及有一个基督徒团体认为,圣神是天主从虚无中使之存在的一个受造物),亚大纳修就开始了一项明确的神学任务:清楚有力地表明圣神与圣父及圣子有相同的神性;教会的三个重要神学家和牧首甚至以更为系统的方法对圣神作了神学上的探索。这三位神学大师就是巴西略,他的弟弟尼沙的额我略,以及他们的朋友纳齐盎的额我略;有名的卡帕多西亚就是指这三人的组合。

巴西略敦促人们必须给予圣神荣耀、尊敬和崇拜,就像给予圣父和圣子的一样;尼沙的额我略强调天主圣三的每一位分享同一的天主性;纳齐盎的额我略坚称,圣神和圣子一

样与圣父同实体(亚历山大的济利禄[Cyril of Alexandria, d. 444]在他的作品《论圣而同实体的圣三文选》*Thesaurus on the Holy and Consubstantial Trinity*中,对此作了进一步更完整的发挥)。

对巴西略来说,圣神发自天主,但圣神不是像圣子一样为受生者;而是作为从“天主口中呼出的气”。对纳齐盎的额我略来说,圣神就像若望福音所说的那样,单“发自”圣父。但对尼沙的额我略来说,圣神在“天主中”,是“基督的”神。圣父是无起因的,圣子和圣神是有起因的。圣子是直接受生于圣父,而圣神是圣父通过圣子而发出,但不存在任何从属的痕迹(驳斥异端所说的,圣三的三位有那么一点不相同)。

卡帕多西亚有关天主论的基本要素是:一个天主同时以存有的三个方式(或称“三个位格”)存在,三位的每一位是天主的体或本性,这三位彼此之间的区分只是根据相互之间的关系,而这些关系倒过来又是由它们的根源所决定了的。因而,圣父与圣子有区别,只是在于圣父是无起源的,而圣子是通过受生的过程由圣父所生;圣子与圣神有区别,只是在于圣子是受生的,而圣神是圣父(通过圣子)而生发的。(这些内容表达在巴西略的《论天主圣神》*On the Holy Spirit*; 尼沙的额我略的《书信集第38辑:论天主圣神》*Letter #38, On the Holy Spirit*, 以及《不是三个天主》*Not Three Gods*; 和纳齐盎的额我略的《第五次神学演讲》*The Fifth Theological Oration*中)。

纳齐盎的额我略所表达的圣三奥迹,完全代表了卡帕多西亚的立场:

但是三者所显示出来的不同……或者更确切地说，三者彼此之间的关系，是引起三个不同称呼的原因。确实，并不是由于在子内有任何不足而妨碍了祂成为父（因为做子并不是一种不足），不过，子并不是父。如根据这样的论调，父没有成为子，那也必定在父内有某些不足了。父不是子，但并不是由于[父]本性的不足，或本性有一种从属关系；真实情况是，成为自存者，或受生者，或生发者，是给予第一位父的称号，给予第二位子的称号，给予第三位我们所称之的圣神这一称号；这样来区分的三位保留在天主同一的本性和尊严中。

（《第五次神学演讲》）

希腊神学对于三位一体天主奥迹的整体探索，后来由大马士革的若望(John of Damascus, 约 650 - 750, 又译为若望·达玛森 John Damascene) 在他的作品《认知的根源》(*The Source of Knowledge*) 第三部分“论正统信仰”(On the Orthodox Faith) 中作了总结。

君士坦丁堡第一届大公会议(381 年) 和罗马地方教务会议(382 年)

尼西亚之后的神学在两次教会会议上获得了正式认可，一次是大公会议，另一次是地方教务会议。君士坦丁堡第一届大公会议(The First Council of Constantinople, 381 年 5 月 -

7月)是由迪奥多西皇(Emperors Theodosius, 379 - 395 在位)和格拉蒂安君王(Gratian, 375 - 383 在位)所召开。当时,这两位君王共同执政,前者任东方君王,而后者任西方君王。参加该次会议的全体主教都来自东方。有186位主教出席了会议,其中有36位被谴责为“异端”,余下的150位主教重申了尼西亚大公会议的信仰。

为反对亚略主义,大公会议教导了基督与天主的同等性;为反对阿波林主义(Apollinarianism),它承认了基督完整的人性;为反对和拒信有关圣神的异端(Pneumatochians)和马赛道尼(Macedinians)的异端(他们否定圣神的神性),大公会议提出了圣神与圣父及圣子是同实体、共永恒的。大公会议结束时,还颁布了《尼西亚-君士坦丁堡信经》(*Nicene - Constantinopolitan Creed*),该信经从第五世纪末就逐步在东西方教会中传扬开来,但直到1014年,罗马才正式采用。这份信经并不是由与会的主教们亲自创作,他们只是接受了一份手头现成的信经(可能是由耶路撒冷的济利禄介绍给大公会议的,这是他们所用的《耶路撒冷洗礼信经》*Baptismal Creed of Jerusalem*),主教们认为这份信经与尼西亚的信理公式完全一致。今日,在整个天主教会的主日弥撒中我们仍背诵这篇信经来表达我们的信仰。

教宗达玛苏一世(Pope Damasus I, 366 - 384 在位)没有参加君士坦丁堡大公会议,并且也没有历史证据可证明他正式接受该次会议的决定。但是次年,他在罗马召开了一次教务会议,在那次会议上他签发了绝罚书,谴责那些错误地教导有关圣父、圣子、圣神的人。随后,这份谴责文集以《教宗

达玛苏一世卷册》(*Tome of Pope Damasus I*)而闻名。罗马教务会议肯定地教导我们,一个天主是三位——相互平等、共永恒的三位,三位彼此之间有区分,但不是区分为三个独立的神。

奥斯定

在拉丁礼的西方教会中,尽管依雷内、戴尔多良、依拉利及其他神学家们为神学作出了重大的贡献,但相比之下,还缺少一种思辨性的神学;而奥斯定填补了这一领域的空白。奥斯定深受维克多利努斯(Victorinus, d. c. 380, 原是新柏拉图主义者,后归依到教会)著作的影响,毫不犹豫地接受了天主圣三的教义,即一个天主是三位,圣父、圣子、圣神,三者既有区别但同时又是同实体的。

值得注意的是,奥斯定并不尝试以任何方式来证明这一教义。他把它当作启示的一份资料来接受,在他看来,圣经中的每一页几乎都宣布了天主的启示。他所关心的并不是如何来证明它,而是如何来理解它;这与他所认为的,神学就是信仰寻求理解(“我相信以便我能理解”)这样一种基本概念相一致。

奥斯定与他的希腊同行不一样,他不是以天主三位在我们的得救历史中所起的作用为出发点,再回过头去探究三位在天主内的合一。相反,他是从天主的性体本身出发,然后试着去理解三位是如何分享着这同一神性却又不会使之分裂。任何一种从属的观点都被驳回。对天主所作的任何一

个断言,完全等同于对三位中的任何一位所作的断言(《论圣三》*On the Trinity*,第五卷第九章)。“就神性而言,不仅圣父的神性并不大于圣子神性,而且圣父圣子一起的神性也不比圣神的神性大;并且,三位中任何一位的神性也不比圣三本身来得低一些”(8,1)。因而,我们在这儿所叙说的,并不是三个独立的个体,像我们在谈论三个分离的独立人一样。在天主,并没有三个意愿,而只有一个;神的行动没有三个根源,而只有一个。

人们认为奥斯定破坏了三位所担任的一些角色(并因此而认为他陷入了形式论之中);针对这些明显的异议,奥斯定辩论说,即使是圣子(而不是圣父)降生成人,受苦而被钉死,但是在圣子降生成人、受难而又复活的整个过程中,圣父完全与圣子在一起、共同合作。但是,在这些事件中,是圣子被显示出来而成为有形可见的;这是由于圣三中的每一位以一种独特的方式拥有神性,并由于在天主对外的运作中,考虑到每一位的根源在天主内,且适合于一个特殊位格所承担的角色,被固定地归诸于一位之故。不过,三位总是作为一体而完全参与在每一个外在的活动中。

奥斯定对于基督宗教中有关天主论最具独创性的贡献之一,就是后来多玛斯·阿奎那更愿意以真实的关系或自立性的关系(*subsistent relations*)称之的那一概念;同时,奥斯定也采用了这一概念对指控他为形式派的那些人给予了最有力的驳斥。奥斯定早在安瑟莫(*Anselm, 1033 - 1109*)和佛罗伦萨大公会议(*the Council of Florence, 1442*)之前,就教导说,在天主圣三内,除了由于三者之间的相对关系(比如,父是自

存的,子是受生者;父不是子)而造成的不同之外,其余一切都是纯一的;奥斯定以此来反对亚略的观念,后者认为在天主内的不同,或是本质上的(在这种情况下,天主不再是唯一的,而是三个天主了);或是非本质上的(在这种情况下,天主就不再是纯一的)。

称天主为圣父、圣子、圣神,是指三者之间的关系(参阅《论圣三》,第5-7卷)。因此,一个天主是三位;这儿的“三”不是建立在性体的“三”上,也不是建立在从属的“三”上,而是建立在关系的“三”上:圣父是自存的,圣子是受生的,圣神是生发的。

所以,奥斯定对圣三神学最具有创新意义的贡献,或许就是他所采用的用人的意识来表达天主的内在生命的类比法。他指出,在感知的每一过程中,都存在着三个不同的要素:外在的对象、对该对象的心智表现、集中在该心智上的行动。当外在对象变动时,我们甚至涌现出一种更高级的三重层次;最高级的相对于第一层,因为现在这过程完全在心灵内发生,因而是“唯一的和同一的本体”,即记忆的印象;固有的记忆图像;和意愿的聚焦。

奥斯定在《论圣三》中,以下面这种“唯一含三”的方法,在三个连续发展的进程中详细地阐述了类比法:(1)心灵、心灵对自身的认知、心灵对自身的爱(9,2-8);(2)记忆,或心灵对自身的潜在认知、理智、爱(10,17-19);(3)心灵作为记忆天主、认识天主、爱慕天主(14,11-结束)。奥斯定认为第三个“唯一含三”的类比最令人满意。只有当心灵以记忆、认识和爱慕的全部力量集中在造物主身上时,作为天主肖像的

人才能够得到彻底更新。“由于记忆、认识、意志，不是三个生命而是一个生命；不是三个心灵而是一个心灵；因此它们必定不是三个本体而是一个本体”（10,11）。

奥斯定自己也是注重实际的人，意识到这种类比探索的有限性。不断类比下去的话，就要走样了。它们在告诉我们某样东西与另一样东西相像的同时，又在警告我们，我们所作比较的东西彼此之间并不一样。因此，人意识的运作决不能用来等同天主圣三的内在运作。记忆、认识和爱慕，是人心灵中三个分开的才能，而在天主内，没有相区分的能力。天主是绝对唯一的。此外，在人的心灵中，这三个才能独立地运作，而在天主内每一个行动和运作都是纯一的、不能分割的（15,43）。再者，为什么只有两个生发，和只有三个位格呢？

归根到底，我们相信这是奥迹：圣经和基督宗教教义所描绘的天主是在三位中行动的天主，但圣经和基督宗教教义也同时坚定地、毫不含糊地声称天主是唯一的天主。

尽管奥斯定的探索是重要的，也是有用的；但是它使得“内在的圣三”和“救恩工程中的圣三”之间的关联变得模糊不清，并且它使得圣三论的教义仅仅成为了一个抽象的、思辨性的神学研讨问题；在牧灵上，圣三论不再显得重要，比如，在讲道台上也没有圣三论的地位，或许司铎只在每年的天主圣三瞻礼日，才会提到天主圣三（至少在西方教会中是这种情况）。

但不管怎样，有一点是肯定的，那就是奥斯定对他之后的基督宗教信仰和神学的影响之深是不可估量的。在他之

后的好几个世纪中,只有波哀丢斯(Boethius,480-525)还流传下来了一个定义:位格是作为“具有理性性体的个别自立体”,而其他没有一个人能与奥斯定竞争神学影响力的宝座。奥斯定探索的一个更为直接的效果,也是不容忽视的。在五世纪末所出现的所谓的亚大纳修信经(Athanasian Creed,即Quicumque)明显地镌刻着奥斯定思想的印记。这一份被错误地冠以了“亚大纳修”名字的信经,从那时以来一直作为西方教会关于圣三信理的经典陈述而在教会内占有一席之地。

奥斯定还直接影响了特雷多第十一届地方教务会议(the Eleventh Council of Toledo,675年)的商议。该次会议引用了亚大纳修信经以及奥斯定的作品,为教会奉献了一份信仰表白书,在文献中,宣布了天主既是一又是三(即三位一体)。

安瑟莫

若望·斯考托·伊利基那(John Scotus Erigena,约810-877)是第九世纪最享有盛名的一位学者和教师,也是最后一个试图把古希腊哲学和基督宗教信仰融合起来的一位神学家(参阅他的著作《论本性的区分》*On the Division of Nature*,在这篇著作中,他提出的好像是一种泛神论的观点)。尽管忽略了这位起分水岭作用的神学家,基督宗教对天主的理解史就不再成为完整的,但在此,我们还是跳过他而把注意力转移到剑桥的安瑟莫身上,他是在奥斯定与多玛斯·阿奎那两位神学大师之间最重要的一位神学家。

安瑟莫对基督宗教在理解天主上,至少作出了三个贡

献:为天主的存在提供了所谓的存有论证;补赎欠债的赔偿理论;以及在天主内,除了在三位中的对立关系外,每一样都是唯一的这一原则。看来,只有第三个贡献在经过了随后的批判性分析后存留了下来。在论证第一点时,安瑟莫坚持认为天主是“人所能想像的最大的一个存有”。但是他在论证时说,如果这样的一个存有只存在于心灵或者只存在于想像的领域内,那么,“那不能想像有比祂更大的这个存有,就是那能够想像的比祂更大的一个存有。因而,毋庸置疑,存在着一个存有,这是所能想像的最大存有,祂既存在于人的理解中,也存在于现实中”(*Proslogium* ,第二章)。这一论证后来被阿奎那和康德驳回。在心灵界中可能是真实的东西,在客观现实界中不一定是真实的。

在论证第二点时,安瑟莫认为亚当的罪只有在为该罪向天父献上了足够的补赎以后,才能得到宽恕。但是只有一位神,才能够合适地来解决由人的罪所欠下的债。因此,如果我们恢复与天主的友谊关系,天主就必须降生成人(有关赔偿论,将在《耶稣基督》分册中再次谈到)。

在论证第三点时,安瑟莫追随了奥斯定的传统,他认为天主绝对是一位,除了在谈到三位之间的相对关系时才谈到位格的多元性。圣父、圣子、圣神是唯一的天主,只有在说圣父从无始自有、圣子受生于父、圣父圣子生发圣神时,才诉诸三位(参阅他的《论圣神的生发》 *On the Procession of the Holy Spirit* ,第一章)。这一原则是圣三相互寓居、彼此渗透(circumincession、perichoresis)这一教义的神学基础:圣父永远在圣子和圣神内,圣子永远在圣父和圣神内,圣神永远在

圣父和圣子内。佛罗伦萨大公会议在它所签发的《雅各伯法令》(*Decree for the Jacobites*)中采用了这一原则：“唯有父从自己的性体生子，唯有子是只由父所生者，唯有圣神，是只由父及子同时所共发者。这三位是一个天主而不是三个天主：因为三位共有个体、一个质、一个本性、一个天主性、一个无限、一个永远；哪里没有互相对立的关系，那里也就一切都是共有的”（《天主教会训导文献选集（第二版）》，施安堂译，p. 400）。

在最后总结中，安瑟莫相信三位一体天主的奥迹是“如此崇高”，它“超越在人类智力的见解之上。为此，我认为最好是克制自己，不要企图来表达这些事是怎么一回事”。对安瑟莫来说，能认识到在天主本身与我们所了解的天主之间“并没有因任何理由而引起矛盾”（*Monologium*，第64章），这就已经足够安全了。因为神学本身就是“信仰寻求理解”（*fides quaerens intellectum*）。

拉特朗第四届大公会议

当一位新教宗被选出以后，他最先的一些官方活动之一，就是接收罗马教区主教座堂——拉特朗大堂的财产。当然，教宗既是罗马主教，又是普世天主教会的牧首。教会曾在拉特朗大堂召开过五次普世大公会议。拉特朗第四届大公会议（the Lateran Council IV, 1215年）是在教宗依诺森三世（Innocent III, 1198 - 1216在位）任职期所召开，该次大会提出了一篇有关天主圣三的信仰宣言，同时也签发了一份论三

位一体天主实体的信理声明。

大公会议的信仰宣言承认“我们只有一个真天主……父及子及圣神：虽有三位，却共有一个质、一个性体，或一个完全单纯的本性：……父是生者，子是受生者，而圣神是（由父子所共）发者：大家是同一性体的、同等的、同是全能而同是永远的：一个万有之原：一切有形与无形的、以及神体与形体的创造者”（《天主教会训导文献选集（第二版）》，施安堂译，p. 305）。这一信经断言是直接针对了教会史上最严重的异端之一——亚勒比根派（Albigensianism）而提出的。

二十世纪在说英语的教会团体中，最享有盛名的历史学家之一、菲利普·胡克（Philip Hughes, d. 1967）认为，确实，教宗依诺森三世（Innocent III, 1179 - 1180 为伪教宗，1198 - 1216 在位）从教宗亚历山大三世（Alexander III, 1159 - 1181 在位）中分离出来的那十七年（1181 - 1198 年），是中世纪最危急的一段时期；在所有具有威胁性的危害中，最严重的就是摩尼教（Manichaeism）的重新振兴；它的复苏在一百年前就已经开始，但到那时候，它已经传遍了整个法兰西（省）南部，以及意大利北部的大部分地区”（《天主教会通史》*A Popular History of the Catholic Church*, 1949, p. 115）。

该派别的名字叫亚勒比根派，是因为他们起源于法兰西省南部的亚勒比城（又译阿尔比城）而得名。该宗派的神学观是：物质是罪恶的，它不是来自于真天主这一根源。正因为物质是罪恶的，我们就必须规避食物、婚姻，特别要绝对禁欲。这一派别有很好的组织能力，它异乎寻常地频频得手，从有教养的贵族和有钱的商人中招募到信徒。

起初,教宗依诺森三世试图用说服和宣讲的方法来与这些异端派别作斗争,但这些方法都失败了;于是,他采用了一些更为进攻性的方法:举措之一就是召开了拉特朗第四届大公会议,而另一举措,就是为杜绝这一异端及其它异端而设立了宗教裁判所(欲了解这方面的详细情况,可参阅厄玛努耳·勒罗依·拉迪里[Emmanuel LeRoy Ladurie]的 *Montail-lou: The Promised Land of Error*, New York: Braziller, 1978)。

拉特朗第四届大公会议教导说,天主既是物质的又是精神的创作者,基督是既有完整人性又有完整神性的真天主。在它所发表的第二篇文献中,大公会议亲自处理了佛罗拉的约亚金(Joachim of Flora,约1130-1202)和彼得·隆巴(Peter the Lombard,约1095-1160)之间那苦涩的争论。这场争论是东西方在探讨圣三奥迹时,从历史上所遗留下来的不同方法的一个缩影。就如我们在前面已提到的,东方教会在探讨时,是以三位在历史中的救恩行动为中心;而西方教会的探讨,主要扎根在奥斯定的探讨法上,其中心是天主唯一的神性存在于圣父、圣子、圣神内。彼得·隆巴在他的《名句》(或译《格言》*Sentences*)中,以后一种方法进行探讨,天主的神性是他思考问题的中心。约亚金对彼得·隆巴进行了攻击,指控他“杜撰”了天主第四位——“共有的天主性体”。

大公会议保护了彼得·隆巴,抵御了对他“杜撰了天主第四位”的指控,批准了有关圣三神学的一份教义;后来,该教义成了大部分士林神学家探讨圣三论的依据:“在天主内,只有圣三,而不是‘圣四’,因为三位中无论哪一位,都是一个

‘有’，即共有一个性、一个质、一个天主本性。唯有这‘天主性’是三位共有的原始，除此之外，便不能还有别的原始。而且，这个‘有’，不是生者，也不是受生者，也不是受发者，而是那生子的父，与受生的子，以及那受发的圣神，好使天主圣三，在位方面，各有区别；而在性体方面，是一样的。为此，虽然，父是父，子是子，圣神是圣神，但这不是别的，而父之所以为父，子之所以为子，圣神之所以为圣神——（即三位之天主性），则完全是同一的，好使我们，按公教会的正宗信理，相信圣三是同性体的”（《天主教会训导文献选集（第二版）》，施安堂译，p. 308）。

中世纪的士林学派

奥斯定对中世纪士林学派的影响极其深远，多玛斯·阿奎那使之更为强化，但没有从本质上去改动它。另一种圣三神学是由维克多的理查德（Richard of St. Victor, d. 1173）、海尔斯的亚历山大（Alexander of Hales, 1138 - 1245）和波那文都拉（Bonaventure, 约 1217 - 1274）所促动；这种探讨保持了希腊东方教会的特点，更强调爱的心理状况而不是它的理解机制。

理查德和奥斯定不同，他在其著作《论圣三》（*On the Trinity*）中，以位格而非本性开始作探讨，他依靠了人友情关系中的那种毫无私心的爱来反省圣三之间的那种无私之爱（毕竟，我们人都是按照天主的肖像而造的）。在天主内，只有唯一的无限之爱和三位无限的爱人：由爱人派生出了被爱

者,而爱人与被爱者又是一双同等的互爱者的生成原则。海尔斯的亚历山大表达说,神通过“美善流溢于自身”这一原则而发出。天主圣三内在生命的特点就是完美的慈爱。在波那文都拉的作品中,我们发现,他同样强调“纯粹的美善”和“相互之间的爱”,以此作为理解天主内在生命的动力和多元的原则(参阅他的《评注“名句四册”》*Commentaries on the Four Books of Sentences*)。

或许,这几位方济各会士没有像奥斯定和阿奎那一样对圣三论提供一种清晰的说明,因此,他们并没有成功地创建他们自己的圣三神学。尝试对这两种探索进行某种有建设性的综合,也只不过是近年来的事;在过去漫长的岁月中,圣三神学一直处在士林神学与新士林神学的影响下。

多玛斯·阿奎那

阿奎那对天主的理解是如此精确、如此详细,而现在要在这儿以最简短的方法加以总结。但不管怎样,它的主要组成有两方面:(1)在天主内,本质和存有的同等性,即天主的本质就是“存有”;(2)受造界参与在天主的存有中,祂是万物的第一因。

关于第一点,阿奎那的依据停留在出谷纪 3:14 的句子;即天主雅威在“回答”梅瑟的提问时给出了“我是自有者”这样的“定义”(译注:根据谷寒松神父在《神学中的人学》中的讲解,认为更恰当的译文该为“我是同在者”,可参阅天主教上海教区光启社出版的该书, p. 145)。对阿奎那来说,这一称呼是最适合天主的一个称号(《神学大全》*Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11)。

他写道：“每一样东西存在，就因为它存有。因此，若一样东西的本质并非它的存有，这样东西就不是通过它的本质，而是通过参与在某样东西中，而成为它自己。但是这种要通过参与在某样东西中的存有，不能成为第一存有，因为，在它之前已有存有，以便让它参与在其中而成为存有。但天主是第一存有，没有一样东西先于祂的。因此，天主的本质就是祂的存有”（《反异教徒大全》*Summa Contra Gentiles* ,I,22）。

由此推导出来一个原则，每一个受造实体参与在天主这一存有之中。天主是永恒不朽地、直接临在于存有世界中，因为天主是存有本身，是其他任何一个存有物存在的条件（《神学大全》I, q. 8, q. 104）。这与自然神论的神不同，它们所说的神在最初造了世界，然后就允许万物自由发挥（这样的神更像是一位制造钟表的钟表匠），而阿奎那的天主，既是超越于世界，但同时又是内在于世界的神（《反异教徒大全》，II,21；III,67-68）。

但是天主亲密地介入在祂所创造的宇宙内，却没有因此而破坏自由载体的完整性。“天主在万物中运作，但是祂在让万物仍有它们合适的运作方法这样一种意义上运作。”否则，“如果万物通过存在于其内的运作力不能产生任何东西的话，那么赋予万物的这股运作力将不起任何效果。确实，如果一切受造物缺少一种适应它们自己的运作能力，从某种意义上说，它们将被看作毫无目的的；这是由于每一样东西的目的，就是它的运作”（《神学大全》，I, q. 105, a. 5）。

阿奎那所理解的天主的存有和行动，包含在他有名的用来论证天主存在的“五路”（或称“五种方法”）中：这“五路”

为:(1)运动(物体运动必定有一个最初的原动力);(2)因果关系(每一个结果必定有一个起因);(3)必然性(一切存有都可能存在,既然如此,就必定存在一个必然存有);(4)等级性或典范性(我们的想法有好有坏,有更好或更坏,这种情况就假设了有某种完美的标准存在);(5)设计(整个宇宙持久不断、和谐一致地运作,则必定有一个极有智慧、目标明确的设计家)(参阅《神学大全》,I,q.3,a.3)。

这些论点并不是阿奎那首创的;他广泛地吸纳了柏拉图、亚里士多德、阿维森纳(Avicenna,980-1037,译注:伊斯兰教徒、医学家、哲学家、波斯人,著有《治疗论》、《医典》等学术名著)、奥斯定的思想,尤其,他从犹太哲学家梅瑟·迈蒙尼德(Moses Maimonides,1135-1204,译注:法学家、哲学家、科学家,生于西班牙,定居埃及,著有阿拉伯语的《密西拿评注》,希伯来语《犹太律法辅导》,及融合宗教、哲学和科学的《迷途指津》等)处吸收了其思想观点。阿奎那的所有论点可简化在一个论点——因果关系内。没有一种论点能够“证明”天主的存在。这些方法都很简单,信友都能从这些事实中悟出,他(她)相信天主是“合情合理”的(我们已在《天主》的第一章中提及了这一问题)。

只因天主为宇宙万物命定了他(它)们的终极目标,天主是有远见的,即天主“预见”并确保了在世界终结一切完成时,必然要发生的一切(《神学大全》,I,q.22,a.1)。人类,作为被赋予了理性的受造物,“他(她)是在天主的命定之下,以一种特殊的意义分享天主的上智安排,因为他(她)关于自己和其它事物也是有远见的(I-II,q.91,a.2)。有理性的受造物分享天主的永恒律(I-II,q.19,a.4),这被称为“自然律”(q.91,a.2)。与自然律并行的,是福音和天主圣神的新法

律,这一新法律授给了那些相信基督的人(q. 106, a. 1)。受造界和再创造的宇宙,即自然界和恩宠界,都只能有唯一的一个终极目标——那就是天主(I, q. 103, a. 2)。

最后,特别提一下有关圣三论的问题。阿奎那完成了由奥斯定初创,又由安瑟莫发展起来的、以心理学的类比法来表述至圣三之间的关系。是阿奎那第一个辩论说,有两种不同的、能区分的生发(产生[generation]和发生[spiration]),这是因为一个精神体有两个运作:智慧和意志。而这两种生发又产生了四种真实的关系:父的身份(paternity)、父子关系(filiation)、发生(spiration)、生发(procreation),但其中只有三种关系是使彼此之间能通过相关的对立而真正区分的关系:父的身份、父子关系,和被动发生(passive spiration)(I, q. 28, aa. 1 - 4)。因此,一个天主有三位,并且只有三位(I, qq. 27 - 43)。

中世纪时其他一些重要的神学家,如童斯史各都(又译:思高, Duns Scotus, 约 1265 - 1308)同意阿奎那的结论,但不同意他的论点。童斯史各都预示了希腊东正教的立场,认为不单是对立的关系才能区分圣三的三位,绝然不同的关系(如,被动产生和主动发生)也能区分三位。因此,不一定要说圣神也发源于圣子(参阅《名句评注》 *Commentary on the Sentences*, I, d. 11, q. 2)。

里昂第二届大公会议;佛罗伦萨大公会议

这两届大公会议有一个共同点,那就是都关注已持续了

两个世纪的东西方的分裂问题。这两次会议都尝试达到某种形式的修和,但每一次的修好所维持的时间都不长。正因为东西方的分裂包含了对天主理解上的分歧——特别在理解三位一体天主上所存在的分歧,为此,我们在这儿对大公会议的文献饶有兴趣。

1274年召开的里昂第二届大公会议(Lyons II)正式通过了所谓的《弥额尔八世的信仰宣言》(*Profession of Faith of Michael Palaeologus*),它取自于拜占庭皇帝弥额尔·巴拉依罗古斯(Michael Palaeologus, d. c. 1282)的一封信。在这封信中,皇帝几乎全盘照搬地把教宗克莱孟四世(Pope Clement IV, 1265 - 1268 在位)于1267年就有关信仰的宣言向他所作的提议重复了一遍。克莱孟教宗相信,如果希腊要与罗马重新合一,就必须在这些信仰的宣称上保持一致;而弥额尔渴望与罗马合一,于是他本人亲自签署了该宣言。

这是预料之中的事,文献所反映的是拉丁教会处理圣三论信理的方法:先说到天主是唯一的,然后再说到一个天主是三位,在论及圣神时,说祂是由圣父及圣子所共发(而不是像希腊教会所说的,圣神由圣父藉圣子而生发)。在另一篇文献《天主圣三和天主教信仰宪章》(*Constitution on the Holy Trinity and the Catholic Faith*)中,大公会议阐明了拉丁教会论圣神之源的信理。针对东方教会中某些恶意批评者,大公会议坚称圣神由圣父及圣子所共发,这并不意味着在天主内,有两个源头。

佛罗伦萨大公会议(Council of Florence, 1438 - 1443)对于天主论的教导包含在两个文献中:《希腊法令》(*Decree*

for the Greeks, 1439) 和《雅各伯法令》(*Decree for the Jacobites*, 1442)。在《希腊法令》中,大公会议阐明了圣神是由圣父及圣子所生发,但也允许采用东方教会所喜爱的用法,即圣神由圣父藉圣子所生发,但必须把圣子理解为像圣父一样完全,在圣神的生发上同是“原因”(cause),或说同为“本原”(principle)。拉丁和希腊代表团共同签署了《合一法令》(*Decree of Union*),但是当希腊代表团回到君士坦丁堡以后,公众的不同观点迫使他们对所签署的法令加以批判,两个教会直到今天仍没有合一。

随后,叙利亚雅各伯教会的代表们也来到了罗马,经过了类似的商讨以后,一致同意签署了《雅各伯法令》。该文献相当重要地强调了彼此渗透、相互寓居(circumincession or perichoresis)这一概念,即一位永远临在于其他两位内:“圣父完全在圣子内,也完全在圣神内;圣子完全在圣父内,也完全在圣神内;圣神完全在圣父内,也完全在圣子内。”该法令在本质的阐明上也是深具意义的:在圣三内,所有的一切都是纯一的,只有在相对关系上有区别。

新教和特利腾大公会议

如果不了解改革派新教的神学,是不能理解特利腾大公会议(Council of Trent, 1545 - 1563)对于天主论的教义阐述的。马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1546)感到对内在的天主圣三(the immanent Trinity,即从天主的内在生活来了解圣三)并不难以理解,他感到困难的是救恩工程中的天主圣

三(the economic Trinity, 即从天主在世界中的行动, 特别是在人类生活中的行动来了解圣三)。路德相信并承认至圣圣三的奥迹;但他不能接受天主教的大公原则:即天主愿意每一个人都得救、天主在本质上是一位亲切的天主, 以及天主愿意我们在祂实施的救恩工程中自愿地与神的恩宠合作。

相反, 路德认为我们自身不能做任何事(唯靠恩宠, *sola gratia*)。天主要怜悯的是祂愿意怜悯的人(参阅罗 9:18)。天主“愿意(祂的)威力在(我们的)毁灭中被彰显出来”(《罗马书演讲集》*Lectures on Romans*, 第八章)。但是路德同样也坚持认为, 真天主说:“我决不喜欢恶人丧亡, 但却喜欢恶人归正、离开邪道、好能生活”(则 33:11)。“天主对一众人人都像祂对达味一样, 即天主宽恕人的罪, 如果人承认自己犯罪, 请求天主的怜悯, 祂就会怜悯我们”(《圣咏演讲集》*Lectures on Psalms*, 圣咏 51:1)。

但路德在《意愿的奴役》(*Bondage of the Will*)一书中, 极其强调天主的先见之明和天主的全能, 以至于天主没有给我们自由的回应留有一席之地。当然, 在基督内, 我们与天主的意愿和心灵接近了。如果天主在基督内与我们在一起, 谁还能反对我们(参阅罗 8:31)? (参阅路德的《大教理问答》*The Large Catechism* 中对天主十诫第一诫的注释。)

若望·加尔文(John Calvin, 1509 - 1564)是另一位有名的宗教改革家, 他把预定论带入了宗教改革之中。他从字面上去解释罗马书 9:13 所记载的那句话:“正如圣经上所说:‘我爱了雅各伯, 而恨了厄撒乌’”, 因此他下结论说, 天主爱某些人而恨另一些人。另一方面, 加尔文在《基督宗教概要》

(*Institutes of the Christian Religion*)一书中承认,“天主为我们的利益和得救预定了一切……我们幸福所需要的一切,没有一件会缺损”(第14章)。

然而,“由于天主的命定……天主自愿地提供给某些人救恩,而另一些人却被隔离在救恩之外……祂并不是毫无区别地接纳所有的人获得救恩的希望,相反,祂把这希望赐给某些人,而拒绝赐给另一些人”(文集 III,第21章)。救恩并不是任何一个人能自己赚取的,因此,天主如果拒绝给某些人救恩,天主并不是不公正的一位。此外,如果天主不会惩罚人的话,祂的怜悯又怎能显示出来呢(第23章)?

宗教改革者在对待天主救恩意向上的态度再一次强调了新教与天主教在神学与灵修学上有着极大的历史性的不同之处。就像我们在《人的存在》分册中讨论自然本性与恩宠时所提出的那样,新教传统倾向于强调人在根本上是没有价值的,即使天主为我们已做出了救赎行动以后,人仍然是无价值的。而在另一方面,天主教传统坚持认为,天主不但宣告我们能获得祂的救恩,并且事实上,祂居住在基督和圣神内转化我们,使我们成为新的受造物。

天主为每一个人都提供了这种内心的转化,没有一个例外。没有一个人被预先排除在外。只有当一个人以自由意愿拒绝天主所提供的恩宠时,他(她)才会阻止天主的救恩意愿。圣公会神学家若望·马奎里(又译约翰·麦奎利 John Macquarrie, 1919 -)认为这种预定论观点——预定下地狱或预定升天堂——是“把神的主动性荒谬地夸张成一种宿命论,这是一种令人反感的理论,不单单是因为它使人失去了

人性,而且因为它向我们展示了天主是一位不值得我们敬拜的神”(《基督宗教神学原则》*Principles of Christian Theology*, p. 341)。

特利腾大公会议的《成义法令》(*Decree on Justification*)教导我们说:“所有人”都被召叫成为在基督内天主的嗣子女(第2章),但是每一个人也能自由地拒绝接受天主认我们为义子的恩宠(第5章)。如果我们能为神的临在开放自己,那是因为天主圣神的光照已触及了我们的心灵(同上)。

我们从作为第一亚当的一个孩子、处在罪恶的状态下,转变成在基督内的天主义子的身份,这一转变的过程就称之为成义(第4章)。成义“并不只是一个人的罪得到了赦免,而且也是一个人通过自愿接受恩宠和礼物,使自己不断成圣并作内在的更新,从而,从一个不义者成为一个义人”(第7章)。天主愿意每一个人都获救,天主愿意这个目的能实现,“除非人类本身败于接受天主的恩宠”(第13章)。事实上,大公会议的第六条法典公开谴责了一些人,因为这些人说“不是人的力量造成了我们的罪恶道路,而是天主招致了罪恶的作为,就像天主招致了有益的作为一样;天主这样做,不单是通过允许罪恶的作为存在,而且还适当地、直接地造成它,因此,茹达斯的出卖耶稣与保禄的获得圣召,都是天主的工作,不分轻重。”

巴斯噶

巴斯噶(又译,帕斯卡尔,Blaise Pascal, 1623 - 1662)是数

学家、科学家和灵修作家；或许，最为人所知的要数他那有关相信天主的独特的护教论证（参阅第1章），他为我们提供了一种比较平衡的对天主的理解法。他指出，基督宗教教导我们有关这个天主的两个密切相关的事实：“有一个天主，是一位人类能接触的天主；但在人的本性中存在着一种堕落，致使他们认为自己在（天主）前是无价值的。”我们牢牢记住这两个事实是相当重要的。“单靠一个人的认知，其结果有两：一种是哲学家的骄傲，这些人知道天主却不了解人类的不幸；另一种是无神论者的失望，这些人知道人类的不幸却不知道他们的救主。”

只有在我们认知耶稣基督中，我们才能同时抓住这两个事实；也就是，我们一方面能接近天主，一方面承认自己是需要得到宽恕和修和的受造物。因此，基督徒相信的天主，就是亚巴辣罕的天主、依撒格的天主、雅各伯的天主；祂是“一位爱与安慰人的天主；一位充满在人的灵魂和内心的天主，这些人的心已经被（天主）捕获；一位能使人深深地了解自己的不幸并了解祂的仁慈是无限的天主；一位能使人们的心灵成为充满了谦虚、喜乐、确信和爱的居所的天主；一位向人们展示祂的能力是超越在其它一切人事物之上的天主”（同上）。这一位天主，永远是一位“隐藏着”的天主，但通过耶稣基督，我们失明的双眼张开了，“只有通过耶稣基督，否则我们与天主之间的一切交流都会被切断”（#246）。

欲对巴斯噶在教会历史和基督宗教神学中的重要性作一个更为详尽的陈述，一般来说，就必须对十七世纪法国的文化和教会状况、对加利刚主义（Gallicanism，是一种深具法

国民族特色的运动,它不单是一种单一的思想,而且是一套包含整个神学及政治理论、管理及法律实施,以及宗教情绪的复合体;最主要的一点,它强调地方教会的自治权要超过罗马和教宗权)和杨森主义(Jansenism,是于十七、十八世纪流行于法国及荷兰境内的一种异端运动,它以极端的方式强调人性的败坏及需要恩宠的力量;巴斯噶曾与该运动有过联系)的发展,以及对当时那些与费内伦(Fenelon, 1651 - 1715)、鲍苏哀(Jacques B. Bossuet, 1627 - 1704)等人有关联的各种灵修运动,作一个更完整的描述。

梵蒂冈第一届大公会议和一些先行者

康 德

康德(Immanuel Kant, 1724 - 1804)在他的著作《纯理性的批判》(*Critique of Pure Reason*)一书中抵制了对天主存在的传统论证法;他通过大卫·休谟(David Hume, 1711 - 1776)的因果关系分析法,已从自己的“信理沉睡”中醒了过来。由于对天主的定义完全是在不同的领域中进行的,因此,天主的“客观现实,仅仅通过人的思索理性,是不能来加以证实,也不能来加以反驳的”(第7部分)。由于天主在道德秩序中运作,因此,如果我们能理解的话,也一定是在这一领域里对天主有所理解。由于我们每个人都寻求最高美善,因此,首先我们必须有能力假设,这种追求是有可能的。

“我们承认纯道德律作为一个命令(不是作为一种明智

的规则)无情地束缚着每一个人,正直的人可能会说:我希望有一个天主;我希望我在此世存在,也同样希望能在一个纯净世界中存在,这个纯净世界是超越在我们这个与本性有关的体系之外的一个世界;最后,我还希望自己能无穷尽地持续存在下去”(《实用理性的批判》*Critique of Practical Reason*,第8部分)。由于我们追求这世界上最高美善的想法引导我们去假定有一个更高级的、有道德的、最圣洁的、全能的存有者,只有祂能把我们对幸福的追求与我们对责任的服从统一起来,因而,道德不可避免地把我们引向宗教。天主成了那充满力量的道德立法者,祂的旨意是一切受造物和人类活动的最终结局(《在纯理性限度内的宗教》*Religion Within the Limits of Reason Alone*,第一版的前言)。

我们感到内在有一股力不断地驱使我们去寻求那最高的美善,甚至是一种责任在催逼我们去寻求,但单靠我们自己,我们实在是无能为力达到这个目的。我们发现自己正生活在一个由道德统治者管理的伦理共同体中,这位统治者是创造者、是守护者、是管理者。但这位立法者的善行,却由于人与这神圣法律的合作而受到限制。说“天主是爱”,其意思就是我们在服从法律的情况下,天主就赞成我们。说天主是三位一体的天主,是说天主超越在纯理性的限度之外,我们不可能完全了解天主的确实本体,但只有在天主为我们这些处于道德律之下的存有[启示自己]的时候,我们才能了解这位为我们的天主(文集 III)。

黑格尔

另一方面,黑格尔(Georg W. Hegel, 1770 - 1831)谈到了三位一体天主的现实,但是他把圣三这一实体完全建立在纯哲学的基础上。他整个思想体系(在《心灵现象学》*Phenomenology of Spirit* 中表达得最完整)的中心是一种洞察力,也就是所有的实体都是辩证地发展的,即经过重重矛盾向前发展而得到一个解决办法;论题(创建认知)、对立面(矛盾)、综合(达到统一)。

天主这一实体同样是在这种方法中进展的。绝对精神体——指天主——把自己处在与其它东西——指物质——的对立面上,并以一种永恒地回归到祂自身的方法来解决这不同。圣父是在其内并为其的一位(Being - in - and - for - itself)绝对精神体;圣子是另一位,是绝对精神体在有限宇宙内自我实现的行动;圣神是单一的,是普遍性与特殊性的结合、是绝对精神体圆满的自我意识。天主圣三为在一切实体内所要发生的事提供了范例,这些实体无可避免地要通过普遍性和特殊性、同一性和不同性的辩证过程而向前移动。宇宙万物最终都要行进到圣神的王国,唯有在那儿,万物将越来越认识这一有位格的天主(参阅《宗教哲学的演讲》*Lectures on the Philosophy of Religion*, 第三部分)。

再说一次,只有一个较完整的历史、哲学、神学的讨论,才能够对这非凡的冲击作出公正的评论,康德在伦理道德和基本神学领域内,黑格尔在系统神学领域内,都已经赶上,并

还在继续赶上基督徒的思想——即使不说世俗的思想。事实上,黑格尔的思想已经影响了当今的德国神学——无论天主教神学还是新教神学;我们不能轻易地对这些影响作出过高的评价。黑格尔对拉内、梅兹、潘南伯和摩特曼的影响尤其强烈。康德对我们的冲击一般来说也相当普遍;它使我们在启示和信仰中对天主认知的传统概念作出了修正,也使我们对真理的理解作出了修正。在基本神学领域内工作的严肃神学家,没有一个不受康德的“革命运动”所影响的;而另一方面,康德在道德神学或在基督徒伦理学上却对新教起了支配作用。

士莱马赫

士莱马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834)发扬了当时传统的新教观,坚持人的心灵无能力去掌握天主的现实——当然,这一立场与新教在理解自然本性和恩宠之间的关系上的那一经典立场是相一致的。士莱马赫讲解说,从本质上来说,信仰就是我们绝对依赖的感情。如果我们发现天主临在于一切之中,那么,我们也会发现天主临在我们的意识中。但由于天主圣三并不是从我们人意识的分析中才涌现出来,因此,祂不能被认为是基督徒信仰的最原始资料(参阅他的著作《基督徒信仰》*The Christian Faith*,在该书中,他把“天主圣三”放在附录里)。

或许,我们说士莱马赫是十九世纪和二十世纪初新教自由学派的主要先驱者,是很公道的。在第一次世界大战前

后,他和阿道夫·冯·哈奈克(Adolf von Harnack, 1851 - 1930)一起成了由卡尔·巴特(Karl Barth, 1886 - 1968)所发起的新正统派复兴运动的主要打击目标。哈奈克拒绝把天主圣三论作为一种难以接受的、把基本的基督信息希腊化的表达。对巴特来说,天主圣三论完全就是天主教在耶稣基督内所启示给我们的最基本和最中心的内容。

克尔恺郭尔

克尔恺郭尔(又译齐克果, Soren Kierkegaard, 1813 - 1855)创建了一种既与黑格尔不同,又与士莱马赫有别的立场。针对黑格尔的观点,克尔恺郭尔认为“一种在性质上的无限不同”把我们与天主教分开了;事实上,我们并没有被吸收进充满在普世的圣神内,反而,在天主面前,我们保留着个人的自我。确实,克尔恺郭尔非常强硬地坚持,每个人在天主面前所尽责任之重要;以至于人们通常都认为他是现代(或后现代)存在主义思潮的开山鼻祖。

对克尔恺郭尔来说,天主教是完全超然的一位,根本不需要我们。相反,如果我们想成为一个真实可靠的人,那么,是我们需要天主教!我们蒙召在内心深处作悔改,以便让我们成为一个执着的人,完全专注于天主的旨意。针对以士莱马赫为代表的自由主义的观点,克尔恺郭尔辩论说,“当代的基本错误……是建立在一个事实上,也就是把天主与人类之间那种质上的巨大深渊迁移掉了。……在天主面前,(人)实在是一文不值的”(《日记》*Journals*, #712)。此外,克尔恺郭尔

把圣三论保留在基督信仰的中心地位上。

克尔恺郭尔对卡尔·巴特产生了极大的影响,特别当巴特发展他那天主是“完完全全的另一位”这种概念时。克尔恺郭尔或许通过卡尔·巴特而成了二十世纪初期与中期在新-正统信理和新-新教改革思潮形成过程中的一部分;他的主要贡献是强调了天主的超越性,叙述了我们人与天主之间的关系,以及与此相应的,告诫了我们基督信仰应具有社会幅度。

梵蒂冈第一届大公会议

梵蒂冈第一届大公会议(the First Vatican Council, 1869 - 1870)所面对的就是这些不同的观点以及一些主义,如物质主义、理性主义、泛神主义等所提出的对天主的探索方法。因此,大公会议在《天主教信仰信理宪章》(*Dogmatic Constitution on the Catholic Faith*)中教导我们,“有一个真的、生活的天主,【祂是】天与地的创造者,又是天与地的主宰,是全能的、永远的、无限的、不能予以彻悟的、在理智与意志以及在一切美善方面,是无限的;祂既然是独一无二的,完全单纯的,是不能变的神体,那就应该被宣称为:论事实论本质,【祂】都与世界不同(有区别),……且是无言可喻地超越在除祂以外所存在的,所能想像的万有之上”(《天主教会训导文献选集(第二版)》,施安堂译, p. 734)。一切与此相反的立场,都明确地受到绝罚。

二十世纪对天主的理解

欲获得梵二之前基督徒团体对天主理解的一个完整纵览,可能需要对二十世纪的神学有一个综合性的大纲。若望·马奎里在他的著作《二十世纪的宗教思潮》(*Twentieth - Century Religious Thought*)中,试图给出一个大纲;约翰·考柏(又译:柯普,John B. Cobb,1926-)也在自己的作品《新教神学中的逼真选择》(*Living Options in Protestant Theology*)中,进行了类似的工作,尽管他给出的范围更为有限。在《天主教》这套书中,我们也在第一部分《人的存在》和第八部分《天主教简介》中,对于这样的大纲提供了一个最不加渲染的框架:在《天主教简介》部分,我们对当代神学的各种类型给出了一个描述性的列举;而在《人的存在》部分,我们又对当代各种对于人存在的理解给出了一个梗概。下面给出的是各种神学研究方法的简单概要,这些研究方法都体现了对天主的一种特殊理解法。

第一,自由主义与新自由主义神学(liberal and neoliberal theology)。该种神学倾向于把信仰的超性内容缩小到最低程度的普通命名上。在强调神人关系上,特别在谈到其社会和政治幅度时,这种神学总是着重于人。对于自由主义的整体方案来说,天主圣三的正统信理已显得微不足道。在这一点上,自由主义神学采用了教会内的士莱马赫的观点,以及教会外的费尔巴赫和尼采的观点。神学中的自由主义最初是新教的一种现象,但后来已不再为它所独有。

第二,正统和新正统神学(orthodox and neoorthodox theology)。这两种神学也以宣信神学(confessional theology)而闻名。在天主教方面,这一神学强调天主与人的不同、祂的不可更改性,并强调了在耶稣基督与圣神内,并通过耶稣基督和圣神,展示了天主上智的安排。在基督新教方面,这一神学强调神的审判,以及强调天主与我们完全不同。但在历史上天主教强调成义相当于转化,而新教强调成义就是宣信,从这一点上看,在强调天主(与人)的不同性上,基督新教比天主教更为强烈,而另一方面,在强调天主在我们日常生活中的圣事有效性时,则天主教就比基督新教更为有力了。

第三,激进神学(radical theology),或称“上帝之死”神学(“death-of-God” theology)。这种神学承袭了费尔巴哈、黑格尔和尼采的思想精神,认为这位超然的天主已死;超然本身已崩溃而变成完全的内在;不管我们称之为“神”或称之为“超性”,都只是用另一种方法来描述人类和本性而已。这是六十年代中自由主义和新自由主义以简单化的方法认识天主时所采用的夸大化观念,这一思潮一直延续到二十世纪。

第四,世俗神学(secular theology)。这是六十年代神学的另一类产物,与自由主义和新自由主义神学同时发展起来。该神学强调天主和基督徒信仰的俗世特点,但没有沿用基督宗教传统的内容。相反,该神学非常强烈地坚持基督宗教的社会和政治幅度,把它们描绘成与新旧约中的原则,以及与新约后的基督宗教教义原则相一致,甚至认为正是这些原则在要求我们这样做:天主召叫我们通过基督仆人(一个为他人的人)和圣神的修和,在这个世界里并为这个世界过

一个负责任的生活。确实,在体验“亲善的邻人”的过程中,我们能体验到“慈爱的天主”(约翰·罗宾逊[John A. T. Robinson], d. 1983)。

第五,拉丁美洲的解放神学和黑神学(Latin American liberation and black theologies)。这种神学在强调信仰的社会和政治幅度时,具有自由主义和新自由主义神学的类同点;而在强调圣经中的概念,把天主描写为使人从罪恶中得到拯救的审判者和解放者时,它又与正统和新正统神学类同。解放神学和黑神学中的天主,是一位充满激情的天主;祂最大的热情(即使不说祂唯一的热情),就是使那些遭受着经济和种族奴役,或遭受到社会剥削的被压迫者得到解放。尽管拉丁美洲解放神学和黑神学的根子扎在梵二之前的洞见中,但在很大程度上是梵二之后的一种现象。

第六,政治神学(political theology)。这种神学比解放神学所包含的内容更为全面。在这种神学中,天主,特别是天主的王权,被看作是评判的原则,通过这原则来审判全人类、全社会,以及各政治实体。天主是我们最终用来衡量正义、仁慈、和平、爱等一切概念的界定。

第七,提倡男女平等的神学(feminist theology,也称女性神学或妇女神学,本套书统一称为提倡男女平等的神学)。该神学对那种以男子为中心的神学偏见提出了批判,这种偏见把天主的形象和概念都男性化了,并紧随这种观点采用了一种父权制的注释法来理解社会和社会关系。尽管在提倡男女平等的思潮中有着各种不同的学派,但他们所提出的主要论点都在同一范围内,也就是人们把父权制认作为对父亲

的个人崇拜,并且在基督宗教内也在这一意义下来作解释;人们通过把天主的父亲形象置于中心,而使基督宗教成为父权制的体系了。

第八,存在主义神学(existentialist theology)。这种神学强调个体的信徒是一个“场所”,在这儿,天主的救恩行动以最集中,甚至最标准的形式发生。该神学与十九世纪的克尔恺郭尔所描绘的立场,以及与继后由田立克、布特曼及二十世纪的其他神学家所发展起来的观点相一致;它把天主理解为一个真实可靠的人格之源泉。愿意接受天主圣言,就是愿意向悔改和成长的原则打开心灵。天主并不是[众存有中的]“一个”存有,祂是存有本身。更确切地说,天主是“神圣的存有者”(马奎里)。当今存在主义神学对天主圣三正统教义的理解模糊不清,而且不置其为信理中心;当然,这种情况不包括马奎里在内。

第九,过程神学(process theology)。该神学很明显地受到了黑格尔学派对实体理解的影响,但更为直接的是,他们深受二十世纪神哲学家,如怀德海(Alfred N. Whitehead, 1861 - 1947)、德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881 - 1955)等人的影响。天主永远处在一个变化的状态之中,不断向前运动、与我们一起继续不断地创造历史。天主既不是静止的,也不是固定不变的。天主是一个偶极(两极)性的天主,祂更多地是处在成为另一个的过程之中,而不是仅停留在现在的状态之上;祂处在包含着辩证关系的一个过程之中,即处在以“天主”来表达的一切,以及以“世界”来表达的一切之辩证关系中。天主既是绝对的(天主的存在不依赖于任何其他的

存有),但同时,天主又是相关的(祂的实在与所有其他的存有相关)。确实,唯有天主与其他的存有相关联,唯有天主感动其他一切存有,并被这一切存有所感动(查尔斯·哈茨霍恩[Charles Hartshorne],1897-)。历史不可避免地朝着奥米迦点(Omega Point)不断运动,那时候,天主之国将处于完美的状态中(德日进)。

第十,创造神学(creationist theology)。它在受到了与自然科学和生态保护运动对话的激励下而得以发展起来,神学研讨的中心是天主与世上一切生命形态之间的关系,以及天主临在于(他)它们之间——在此宇宙内,并超越之而进入整个受造界。

第十一,先验多玛斯主义(Transcendental Thomism)。该神学领域中最著名的代表是卡尔·拉内;他们理解天主是先验超然的、高于一切的、超出理解的,遍及万物的。天主是万物朝向归附的唯一真神,万物通过在他们内固有的一个原则而朝向天主。这一原则就是天主。天主就是“超性存在基本状况”(supernatural existential),它使得一切实体认识这位绝对者并朝向祂成为可能。在完成这一运动的过程中,我们——无论个人或团体——都发现了我们人类的完美性。因此,天主并不是与我们人类相分离的“一位”存有,而是渗透在我们内,并同时又超越我们的那位存有本身。由于天主既渗透于我们,又超越于我们,因此,不存在一个立足点,可以让我们从它出发,客观地去“看”天主。

天主完全浸透在人存在的组成中,以至于我们叙说有关天主的一切,就可以转化成宣布有关我们自己存在的一切。

这并不是把谈论天主降低为一种哲学探讨,而只是为强调在先验多玛斯主义中,神学和人类学之间的那种紧密联系。天主在耶稣基督内临在于历史中,并以一种特殊的方法通过教会而临在于历史中;在教会内,人类团体明确地意识到自己最终与天主之间的那层关系。这种说法与黑格尔的解释表面相像,但再说一次,它们是不同的。

以上的各种神学思潮范畴有着各种各样的结合;其中,有些思潮具有内在的结合和一致性,而另一些却体现出它们的随意性或不加批判的折衷性。

梵蒂冈第二届大公会议

这次大公会议并没有签发一份全面的天主的神学,而展示出了一份与任何一件事都或多或少相关联的神学——教会的神学,我们在《教会》分册中,将详细论述这一点。这次大公会议对天主的理解,是从对其它问题的理解上推断出来的,即我们从对非基督宗教的救恩价值、对教会的性质,以及对教会在世界中的使命等问题的理解中来理解天主。

大公会议最关注的是合一问题,不单是教会内的合一,而且是整个人类大家庭的合一。“各民族原是一个团体、同出一源,因为天主曾使全人类居住在世界各地(参阅宗 17:26)。他们也同有一个最后归宿,就是天主;祂的照顾、慈善的实证,以及救援的计划,普及于所有的人(参阅智 8:1;宗 14:17;罗 2:6-7;弟前 2:4),直到被选的人集合在圣城,就是天主的荣耀将要照亮的圣城,各民族都将在祂的光明中行走

(参阅启 21:23)”(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 1)。

《论教会在现代世界牧职宪章》宣称：“教会深知唯有她事奉的天主，才能满足人心的最深愿望，尘世的养料决不能使之满足。”因此，“唯有依自己肖像造生人并救人于罪恶的天主”，才能对人存在的种种问题“提供圆满的答复。而这点又是依仗祂降生成人的圣子基督的启示。凡追随这位完人基督者，他(她)自身也更将成为一个人”(参阅 n. 41)。

天主的神学和人存在的神学在基督的神学这一点上会聚了。天主临在于世的最完美启示，就是“信友彼此之间的兄弟姐妹般的友爱精神。他们应同心同德，为福音的真理而通力合作，以成为团结的标志”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 21)。这个信仰团体，即教会本身，就是三位一体天主行动的产物。教会蒙天主圣父召叫、在天主圣神圣化德能的帮助下，继续发扬天主圣子的工程(参阅《教会宪章》nn. 2 - 4)。“所以，普世教会就好像‘一个在父及子及圣神的统一之下，集合起来的民族’”(《教会宪章》n. 4，句中的引语取自圣西彼廉、圣奥斯定和圣若望·达玛苏)。

召叫我们合而为一的神学基础是建立在三位一体天主的奥迹上。“在天主圣三的互相契合与天主主义子们在真理及爱德内的互相契合之间，暗示了某种类似点”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 24)。

天主圣三：信理上的一个综合

天主圣三是绝对的奥迹

天主圣三是一个绝对的奥迹，这就是说，即使天主圣三已经启示给了我们，我们仍然不能理解这一奥迹。说它是奥迹，是因为它“隐藏在天主内，除非天主自己启示给我们，我们不能了解”。说它是绝对的奥迹，是因为它永远是隐秘的，永远不可能被我们完全理解。这就是梵蒂冈第一届大公会议的《天主教信仰信理宪章》所教导我们的。但不管怎样，“奥迹”这一概念在那届大公会议上并没有得到解决。一件奥迹，至少是明显地超出我们普通的理性和概念所能理解的能力，并且超越于人类一切想像、我们每天所获得的认知范围和资源之上（对于“奥迹”这一概念较全面的讨论，请参照上章）。

天主是三位一体的天主

天主是三位一体的，这是教会训导当局明确而持久不变的教导。尼西亚大公会议（325年）对于教会正式当信的信仰作证说：“我信唯一的天主。全能的圣父……我信唯一的主、耶稣基督、天主的独生子……我信圣神。”君士坦丁堡第一届大公会议（381年）确认了尼西亚大公会议所作证的信仰，并

给了我们所谓的尼西亚-君士坦丁堡信经,每个主日,在弥撒感恩祭中,天主教徒和其他的基督徒都不断地背诵这篇信经。君士坦丁堡大公会议的教导在来年所召开的罗马地方教务会议上再次得到了肯定,它被记录在《教宗达玛苏一世卷册》(*The Tome of Pope Damasus I*)中。该次罗马地方教务会议宣布,一个天主是三位——相互平等、共永恒的三位;每一位与其他两位有区别,但是一个天主,而不是三个分离的神。

到中世纪,为了反对亚勒比根派异端的攻击(该派认为一切物质都是罪恶,因此由逻辑上的推理而导致了否定耶稣基督的降生成人),拉特朗第四届大公会议(1215年)坚决相信并承认:“只有一个真天主……圣父、圣子、圣神:确有三位,却共有一个质、一个性,一个天主性……”为了反对约亚奎等人提出的“天主圣四论”,大公会议也教导说:“在天主内,只有圣三,而没有‘圣四’……”。为了对东西方的大分裂作出回应,里昂第二届大公会议(1274年)和佛罗伦萨大公会议(1438-1440年)再次重申了圣三论;至此为止,双方关注的几乎都是一些最根本的问题,而不再在圣神生发的这一敏感问题上——圣神由圣父(及?藉?)圣子所生发——纠缠不休。

从此以后,圣三论的教义,确切地说,圣三论的信理,更多是出现在教会的官方文件中,而不是对固有的内容作进一步的发展或给出官方正式的重申。教宗保禄六世(Pope Paul VI, 1963-1978在位)所发表的信仰表白《天主子民的信经》(*Credo of the People of God*)是一个次要的特例,它一开始就用这样的词句来表达我们的信仰:“我们相信唯一的天主,圣父、圣子、圣神……”此外,在《天主教教理》(*The Cate-*

chism of the Catholic Church, 1992) 中, 也以一种更正规的方法重申了我们的信仰。

天主圣父

关于天主圣三的信仰表白, 同时要表白两个方面, 圣三是一个天主, 一个天主是圣三。从尼西亚大公会议到教宗保禄六世所表白的信仰中, 有规律地都是从“我们相信唯一的天主……”开始。天主圣父是救恩史的主, 是万物的创造者。天主圣父是“无始自有”的, 但祂的行动, 只能在圣子和圣神的共融中进行。天主圣父生天主圣子, 并与圣子一起发出圣神。

675年, 在西班牙所召开的多雷铎第十一届地方教务会议, 尽管不是一次大公会议, 参加者也只有17位主教, 但是给了教会一篇有关三位一体天主的信仰表白。在以后的好几个世纪中, 这篇表白受到了教会的珍爱和尊重。在信仰的表白中, 对于天主圣父所用的词句极其简洁, 从信理上明确地给出了一个表达公式, 在整个教会史中, 我们可以在任何一个地方发现这样的表达:

我们承认圣父非受生, 亦非受造, 而是从无始自有的; 祂是无根源的根源, 圣子是由祂所生, 圣神是由祂所发。因此, 圣父是天主性体的源泉和本原。圣父是祂自己本体的父, 从祂不可言喻的性体、以一种不可言喻的方法生了子。但祂所生的子, 与祂自身没有一处不一样: 天主生天主, 光明生光明。因此, “上天下地的一切家族都是出自祂”(参阅弗3:15)。

天主圣子

子由父所生而非父从无中所造——像亚略异端所声称的那样,是一个受造物。子与父有相同的性体。因而,子与父有完全平等的神性,并且与父一样共永恒。圣子是圣父的圣言,或称为“道”,通过圣子,圣父在救恩史以及在圣三内在的生活中被表达出来。因为圣子与圣父同实体(或译为:同性同体),因此圣子的子身份与我们这些按照传统的习惯被称为“天主孩子”的子女身份完全不同。在人类大家庭中,只有耶稣基督一个能够被说成是与圣父有同性体的一位。在尼西亚信经中,有这样的词句:

我们相信唯一的主、耶稣基督、天主的独生子。祂在万世之前,由圣父所生。祂是出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主。祂是圣父所生,而非圣父所造,与圣父同性同体,万物是藉着祂而造成的。祂为了我们人类,并为了我们的得救,从天降下,而成为血肉做人,祂受难,而第三日复活。祂升了天并还要降来,审判生者死者。

天主圣神

天主圣神是圣父通过子给我们的一件礼物。通过圣神,圣父直接把自己通传给我们,也是通过了圣神,我们才有可能接受圣父的自我通传。作为天主的自我通传,圣神是在爱

中赐给我们的天主,并在这爱中,祂充满了修和与更新的力量。圣神与圣父同性体,然而,祂与圣父与圣子又有区别。圣父及(藉)圣子发出圣神(不顾东西方在这一点上令人痛苦的争论,佛罗伦萨大公会议允许前置词“藉”作为一个合法的、可供选择的词来替代一个更喜爱用的连接词“及”)。

发生与产生不同,否则这可能会推断出有两个子;圣神也不是单单作为圣子把自己通传给我们的一种模式。圣神由圣父及圣子所共发,与父及子各有着不同的关系。这可以用来说明圣神在天主内在生命中[与圣父、圣子]有着不同的位格,在历史中圣神也承担了不同的救恩使命(这并不损害三位相互寓居、彼此渗透,一位在其他两位中这一原则)。

在君士坦丁堡第一届大公会议签发的信经中,有这样的词句:

我们相信圣神,祂是主及赋予生命者,祂由圣父圣子所共发。祂和圣父圣子同受钦崇,同享光荣,祂曾借先知们发言。我们相信唯一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会。我们承认赦罪的圣洗只有一个;我们期待死人的复活,及来世的生命。

小资料:第一,“及由子”(Filioque)这个词是于第六世纪在西班牙开会后加入的,然后从那里出发,这种用法又传到了高卢和德国。最终由教宗本笃八世(Pope Benedict VIII, 1012-1024 在位)引进到罗马礼仪中。希腊东方教派忽视“及由子”的用法,并认为西方教会没有权利在君士坦丁堡大公会议所给出的经典信经中增加任何词语。

第二,教会这一实体、罪的赦免、死人的复活、来世的生命,都是我们对圣神加以肯定的组成部分,因为这些内容直接诉诸于在救恩史中圣神所起的作用。同样的,这并不损害三位相互寓居、彼此渗透的原则。

生发、关系、位格和性体

我们从“发现”天主圣三特点这一观点来经验圣三的话,首先我们经验的是神的内涵生发,或说“使命”——我们体验到圣神是由圣父及由(或藉着)圣子所派遣的,并且我们也体验到圣子是由圣父所派遣。而生发也使我们联想到三位格(persons,或具有独特自立性[*hypostases*])的三位)之间的相互关系(relations);不管怎样,三位以相互平等、共永恒、同实体参与在天主本性(nature of God),即神性内。罗马天主教会的官方教导(在此,“罗马”这个定语是有意加上的,以便与许多世纪以来,一直被东方教会所认为的、类似的“官方”教导相区别)并没有对这些重要的信理词汇提供任何最终的定义;不过,它们对于这些词汇提供了明确的基本信理原则:

1,在天主圣三内有两个,并且只有两个生发:产生(*generation*)和发生(*spiration*)。

2,在天主圣三内有四层关系(父与子[*paternity*];子与父[*filiation*];主动发生[*active spiration*];被动发生[*passive spiration*]),但其中只有三个关系——父与子、子与父、被动发生——是自立关系(*subsistent relations*);也就是只有三层关系是相互对立的关系,因而彼此之间可以加以区分(但不是

与天主的本性加以区别);而主动发生(即父及子发圣神/父藉子发圣神)并不与“父与子”或“子与父”产生对立,因此,这种关系不构成第四种自立关系。

3,在天主内,除了三位之间的关系有对立之外,其它都是统一的。正因为有这种对立关系的存在,因此,三位之间彼此有相互独立的存在关系,或称为自立性(hypostases)。为此,在一个天主内有三位:圣父、圣子、圣神。

4,由于天主本性、两个生发,以及形成三位的自立性都是共融的,因此三位是彼此渗透、相互寓居,一位在其他两位内,其他两位在这一位内;也就是圣子从永恒就在圣父内,圣父从永恒就在圣子内;等等。

这些教导明确地表达在佛罗伦萨大公会议的《希腊法令》(*Decree for the Greeks*, 1439)和《雅各伯法令》(*Decree for the Jacobites*, 1442)中,但不是只有在这两部法令中才有这方面的内容。

当然,我们必须相当小心,不要把早期基督宗教中的作者以及在过去的大公会议中所用的具有特别意义的词汇,与当今我们在使用这些相同词汇时所具有的意思相混淆。在应用位格(人)这一词汇时,这种情况尤应引起注意。对于当今的大部分人来说,谈到位格(人)就不可避免地与意识联系在一起。一个人(译注:person,在英语中就是“人”,我们习惯对此译成“位格”),就是一个个体的中心、一个意识的主体。不管怎样,当今在科学、哲学、心理学领域里都兴起一些新思潮,强调人与人之间的社会性,特别强调人与人之间的位际关系。费尔巴哈、黑格尔以及其他一些哲学家在十八、十九世纪就

认为,人只有在相互关系中才存在。在二十世纪时,各种后批判主义运动,通过给予作为存有和认知模式的相互作用和共同分享以优先权,从而改变了笛卡尔的二元论和个人主义的传统观点。一个存在于世界上的“自我”所具体表达的,就是基本关系(有关这部分的内容,可参阅《人的存在》分册,第二章)。

但是在天主内只存在一个能力、一个意愿、一个自我——临在、一个行动、一个真福等等。三位中的每一位即使可以被描写为“自我意识”(这儿至多是一种类推的说法),这种自我意识是取自于同一个神性,并且这一自我意识对圣三中的每一位都是共同的。不过,只有在讨论天主的有效因果关系时,我们才使用这一公式。它并不影响唯有道(或说圣子)降生成人这一真理;也不影响非受造恩宠的理论,这理论叙述,天主圣三内的每一位都与我们有一种特殊的关系。如果我们不是如此理解的话,则就有可能贬低了圣三论,把它只削减到语言表达的层面,并且也可能使基督徒对天主的理解趋于一种不合格的一神论。

天主圣三:神学上的一个综合

对于太多的基督徒来说,圣三论仅仅是知识上好奇心的一个问题,或从另一方面来说,圣三论只是对我们信仰的一个有些专断的检测。仿佛耶稣在行使祂的训导牧职时,把门徒们召到一边,对他们说:“顺便说一声,还有一点你们应该知道的,那就是在天主内有三位:圣父、圣子、圣神;不过,仍

然只有一个天主。你们要相信我的教导,这是相当重要的。你们欣然应允并愿意相信,就将是你们相信我、相信我的话、相信我的使命的一个标记。”

因此,天主圣三的奥迹和信理,在基督宗教的全部纲要中,经常被归属到一个完全不起眼的位置上。卡尔·拉内,就像教会中许多成员亦已关注的一样,曾建议道,这条信理可以从教会信仰的宝库中完全被删除,而在许多灵修作品、布道、热心事工,甚至神学论文中,在作了一些极小的词语上的调整以后,可以为它保留一席之地。

对于天主圣三在神学和牧灵上的一个正确理解,有赖于我们对所谓的救恩史上的天主圣三与所谓的内在的天主圣三之间的同一性的感知。事实上,梵二之前的神学和教理问答把这两者分开了,并且在实践中几乎把前者(救恩史上的天主圣三)全部遗忘了。因此,天主圣三的信理仿佛仅仅作为对天主内在生命的一个神秘描述而被人们接受——天主内在的生命在任何情况下都不能被我们直接观察到。在这种观点下,我们要探索与天主关系的网络,必定只关注天主一方面,而不是我们这方面;除了一点是与我们相关的,那就是基督要求我们相信祂关于这一奥迹的“启示”,把这奥迹看成是我们相信祂和相信祂全部信息与使命的一个标记。

但事实上,天主圣三的奥迹并不是以这种方法启示给我们的。在任何地方我们都没有发现主召叫祂的门徒到一边,“启示”给他们天主圣三的道理;就好像我们在每周的教理问答的课程中所教导的那样。相反,教会最终能对天主的内在性给出某些结论是经过了一个逐步而艰辛的旅程;教会以人

类经验和人类历史中对天主的经验为基础,才得出这一结论的。换言之,教会是从神学与信理的探索中逐步得出这一结论的,也就是教会通过对两个相对议题(我们的天主是否与传统的一神论所描绘的天主有所不同?或者是否存在着两个或三个神,甚至是否可能存在一个不完全拥有同等权利的神的小团体?)作了苦思冥想后,才得出了最终的结论。

当教会日益不断地反省三位一体的天主在历史上与我们接触的经验以后,教会最终认识到我们的天主是三位一体的天主。然后,教会宣称我们在历史上所经验的三位一体的天主(救恩工程中的天主圣三),在本质上也必定是三位一体的,即在天主的内在生命中,也必定是三位一体的(内在的天主圣三)。

在传统范畴内,救恩工程中天主圣三的启示,就是内在的天主圣三的启示。我们并不是首先“听到了”有关内在的天主圣三,然后在我们的生活中去探索天主圣三的行动标记。在那种情况下,内在的天主圣三的启示可能就仅成为一种词汇上的、极其抽象的通传。相反,我们对内在天主圣三的“理解”,显然是由于我们在生活中对天主圣三在实践中的救恩行动进行反省的结果。之所以这样,是由于天主“与我们建立关系的存有方法(也就是天主的位格方式),就是这位天主作为天主本体存有的一个最完美的表达。唯有在天主内,位格与存有、自立性(hypostasis)和本性(ousia),是完全相一致的。为我们的天主,就是内在的天主”(拉可纳,《为我们的天主》,pp. 304 - 305)。因此,天主圣三的信理不单单是一种纯理论的信理。它是我们用来表达我们与我们的救主天

主之间最基本关系的一种方法,也是天主与我们建立关系的一种方法。

今天我们之所以反省天主圣三的奥迹,就因为信理已经在此,它就是赐予我们基督徒经验、意识和信仰的一件礼物。在最早的基督徒团体中——即在门徒们、宗徒们、圣史们,以及教会的第一批信徒中——该信理的种子已经“赐下”;但是在新约中,还不存在这种形式的圣三论。在宗徒信经中,尽管有关圣三的某些信条已经流通,并且有少许还能在新约中找到出处,但也不存在这种形式的圣三论。

早期的基督徒也是逐步“注意到”天主的救恩工程中有三位一体的幅度。最初,他们通过耶稣基督本身,然后,又通过了宗徒们的宣讲,再以后又通过他们自己在教会史中那不寻常的时刻、亲自参与在体验三位一体天主的不寻常经验中(如在五旬节时经历了天主圣神的降临等),而觉悟到圣三的幅度。但在承认这一切时,显然,圣三的奥秘归于一个奥迹——一个绝对的奥迹。

如果天主在耶稣基督(圣子)内和在天主圣神内的自我通传,确确实实是天主的自我通传,那么,这些自我通传必须诉诸于天主本体。“为我们的天主,就是内在的天主。”

因此,天主的自我通传有两个基本模式:真理的模式(道,或圣言)和爱的模式(圣神)。作为真理,自我通传经由一个特殊的人物、在历史上发生了。作为爱,它带给我们人类开放的心灵,朝向在基督内的天主的临在,同时使我们有可能是接受天主的临在。天主自我通传的这两种形式,并不是完全没有区别的,但它们在一起构成了天主的自我通传,

即天主在真理和爱中显示自己。然而,这两个自我通传的形式(或说两个生发、两个使命),存在着一个真实的区分:在一个模式中,圣父作为真理而得以表达;在另一个模式中,圣父在爱中被接受和被认可。

在圣三论中最明显的困难之一是因为教会采用了位格这个词来识别神之间的各项关系。我们也同样采用位格,把它看作在神学上没有商量余地的一个用语。除了用“唯一的天主和三个位格”这一术语之外,我们没有任何其它更简单的方法来谈论三位一体的天主了。然而,新约并没有使用位格这样的词汇。事实上,这一词汇也是逐渐被引入到教会的用语之中的。

甚至当教会不再像圣经中那样以简洁的语言来详述我们的信仰时,教会的神学家们和官方的训导当局也不是立刻就坚持采用位格这一词汇的。最初,自立体(hypostasis)是他们的优先选择;该词可用于表述任何一个存有,不仅仅是表述理性的存有。它适用于任何一个在自身内存在的存有。

而另一方面,位格总是指那些有智力的自立体(intellectual subsistent)。此外,当采用“位格”这一概念时,尤其给这个问题带来了更为复杂的情况,因为在此,位格这一概念是紧紧地与分离的、独立的主体,或与意识的中心,这种想法捆绑在一起。因此,我们现在仍然采用“位格”这一词汇,却不对圣三论作出任何修正,或许会导致人们想到在圣三内有三个意识、三个自由意愿,最终成了三个天主。

这些会引导我们走向何方?难道我们可以完全抵制最初由亚历山大地方教务会议(Council of Alexandria, 362年)所

提出的传统公式：“一个实体，三个位格”？我们既不能改写历史，也不可能创作出一个更好的信理公式——一个能使人们普遍理解、接纳，并能对整个教会产生约束力的信理公式。

但至少，若我们怀着更新的决心，就能追随着由新约本身作为出发点而给出的某些样式做一点工作。我们在谈论圣三时，总可以把它放在救恩史的背景下来加以阐明；在使用圣父、圣子、圣神的名号时，总不要忘记，我们始终谈论的是唯一的天主。我们可以谈论天主以三种明显的、能加以区分的方式临在于人类的救恩史中；同时也可以谈论天主以三种不同的方式在自身内成为天主。

毫无疑问，在使用方式这个词时，有其优点也有其缺点。优点之一就是它可以帮助我们了解到所谓天主的三位是指彼此之间的关系，而这些关系是有区别的；关于天主三位之间的区别，我们已经明确指出，也一直如此在叙述。圣父、圣子、圣神是一个天主，并且是同一性体的天主，但是以不同的方式存在。

只有在考虑到自立体的存在方式时，我们才能把“三”这个数字用于天主身上。从天主圣三的对立关系上加以考虑，存在的一种方式与存在的其它方式是有区别的；从神性完全一致上加以考虑，存在的方式是真切实在的。以这一种方式存在的那位天主，就是我们的真天主。

但用方式这个词，显然也是冒风险的。确实，它与形式派(Modalism,或称“圣父受难说”)只差一小步,该派有力地否定天主圣三(救恩史中的圣三或内在的圣三)这一现实,即否认在圣三的位格间有实际的区别,而认为圣父、圣子、圣神

只是同一个天主所具有的不同形式、外观,或能力而已。我们必须特别留意到伯尔纳多·罗纳根的提醒,鉴于存有的一种模式就是一种方式,一个自立体就是存有按自立自足的方式存在于自身。因而,在天主内,父子关系并不是存有的一个模式,而被用来称天主是圣父。在天主内有三位,对这三位于一体的天主,我们可以称之为“祢”(参阅 *Divinarum Personarum Conceptionem Analogicam*, 1957, pp. 172 - 175)。

最后,什么是所谓的圣三论的心理表达法呢?这种方法最初由奥斯定提出,后来又由多玛斯·阿奎那将之发展完善。它采用了人类心智形态,并尝试对人意识加以分析来阐明天主内在生命中的两个生发:产生和发生。尽管这并不是教会的官方教导,至少不是直接的教导,但是这种研讨方法还是很有帮助的。“按照形而上学的人类学观点,精神的存在只有两种基本表现形式:知识和爱;一切都显得合情合理。显然,这两个基本表现形式也可以平行地用于天主的两个生发上”(卡尔·拉内,“圣三论”《简明世界圣事》, *The Concise Sacramentum Mundi*, p. 1764)。

从另一方面来说,心理探讨的方法也有其自身的困扰之处;因它包含了某种程度的循环论证。这种“对圣三论的探讨,采用了一种以人的知识与爱为模式的假设,但它既存留着一些疑点,也没能清楚地表明,是否存在一种模式可以超越这有限的人类认知范畴。而现在就应用这种模式来阐明天主圣三。换言之,这种阐明并没有告诉我们,为什么在天主内,知识和爱要求作为圣言,或作为‘寓居在爱中的被爱者’来进行生发”(卡尔·拉内,《圣三论》, pp. 117 - 118);并

且离开了这样的生发,就不存在以自立体形式出现的真正的天主圣三了。

从我们对天主圣三的阐述中,到底圣三的奥迹和信理的意义何在?那就是“天主作为爱的奥迹生活在人中间。如果我们就是以这一位天主的肖像所造的,如果我们被命定与这一位天主以及与天主所爱的受造物永远生活在一起”,那么,我们基督徒的圣召,就是在与天主和天主创造的万物共同居住的“家园”中,创建生活的形式和结构,以便使我们能以最佳状态像耶稣基督一样生活,把天主圣神揭示于众,并最终都能被神化(凯撒玲·拉可纳,《为我们的天主》,p. 378)。

那位创造我们、支撑养育我们、将来审判我们并赐予我们永生的天主,不是一位无限远离我们的天主。我们的天主是一位绝对亲近的天主;是一位真正在血肉和历史中、在我们人类大家庭中与我们交流的天主;我们的天主是启迪和团体的根源,临在于我们人类的心灵深处,同时也临在于我们正展示着的人类历史的中心。

天主圣三的奥迹和信理是起始、是终结,并且它是所有基督宗教神学的中心。

本章概要

1. 在对于天主的确信上,基督宗教与众不同之处是,我们相信天主在纳匝肋人耶稣内降生成人,并且相信天主是三位一体的天主,一个天主是三位:圣父、圣子、圣神。

2. 如果天主是唯一的,那么,耶稣怎么也是神?此外,天

主怎么会是三位一体的天主？在最初的四、五世纪内，在基督宗教神学史上因广泛加以探讨而形成了这些主题。

3. 基督宗教对天主的理解是扎根在旧约上的；在旧约中，天主（雅威）是一位活生生的天主，即祂是临在于以色列的历史中，并积极行动的一位天主；是全人类的主，赋万物以生命。不过，在旧约中，并没有圣三论信理的“预示”。

4. 在新约中也没有正式的圣三论信理。但不管怎样，在新约中（特别在若望福音的序言中），还是给出了耶稣与天主有同等身份；新约指出，在旧约中属于天主的一切救恩性质，在基督内再次得以实现。同时，新约还把一个重要的救恩角色归于天主圣神，但是新约并没有对圣父、基督和圣神之间的关系作出详细的区分。

5. 为了反对多神论异端，最早期的宗徒教父和护教作家强调一个天主的信理，天主是万物的创造者和维持者。

6. 到第三世纪的时候，教会不能再回避所面对的、具有明显差异的难题，即教会一方面相信天主是唯一的神，这是绝不可以妥协的，而另一方面，教会又注意到在圣经、礼仪生活和祈祷生活中清楚地所见证的天主是圣父、圣子和圣神。在这种情况下，教会在天主论上的强调重点就从天主的唯一性转移到了天主的三位一体上。

7. 对于天主圣三这一最基本的信仰表白，最初并不呈现在以哲学的思辨方法来探讨天主的内在生活（即所谓的“内在圣三论”）中，而是体现在我们对天主在世界上的行动（即所谓的“救恩工程中的圣三论”）所作出的一个回应中。

8. 有许多人试图来解决这“一与三”的难题，其中最早的

解决法之一,就是被证明为不正统的亚略解决法。亚略以基督高于一切人,但却低于全能者天主(Pantokrator),来解决这一难题。这暗含的意思是严重的:如果基督与我们一样是一个受造者,祂在天主面前就没有特殊的地位,那么,我们也仍然处在我们的罪恶中。

9. 尼西亚大公会议对于亚略主义给出了正式的回答。圣子并不是由圣父的意愿所发出的一个受造物。圣子是“圣父所生而非圣父所造”。祂与圣父“同实体”(或说“与圣父同性同体”,homoousios)。教会第一次在定义自己的信仰时,正式从圣经的范畴转到了思索、推断的范畴。

10. 这一转变的发生,并非没有遇到对手。凯撒勒雅的爱瑟伯的弟子们(Eusebians)宁可采用圣经上所说的,而不愿意表达得更多;也就是,他们宁可说圣子“像”圣父(homoiou-sios,本体相似派)。通过亚大纳修和波阿帖的依拉利的努力,同实体派与本体相似派修和了。在亚历山大利亚的地方教务会议(Council of Alexandria, 362)上签署了协议,从此出现了一个新的正统的信理公式,那就是“一个实体,三个位格”。

11. 到第四世纪时,注意力又转移到天主圣神与圣父及圣子的关系上。是称之为卡帕多西亚的神学家们(巴西略、尼沙的额我略、纳齐昂的额我略)最早提出了圣神与圣父和圣子具有相互平等的神性,这层关系并不有损于天主内实体的完整性。

12. 在第四世纪末,教会的条件已成熟,她综合了以前的教导,并正式以最新的信经形式系统地表达了对三位一体天

主的信仰。在君士坦丁堡第一届大公会议上签署了所谓的尼西亚-君士坦丁堡信经,在天主教所举行的主日弥撒圣祭中,我们都背诵这篇信经。

13. 奥斯定从一种不同的出发点来探讨圣三的奥迹。奥斯定没有按照在天主的救恩工程中,以三位的救恩行动为起始(就像东方教父们所用的方法),然后回到天主的共融上;反而,他从唯一的天主性出发去试图理解三位是如何分享这一神性,而又不使之分割开来。

14. 奥斯定说,天主内的三位,是建立在三者的关系上:(父)生(子),(子)受生于(父),以及(父与子)生发(圣神)。他采用了人的意识(记忆、理解、爱)作类比,以表达圣三的内在生命;或许,这是他对圣三神学最独特的贡献。同时,他也预先提出了中世纪佛罗伦萨大公会议的教导:天主内的一切都是纯一的,只有三位之间的关系彼此不同,即圣父和圣子是同一天主,只是父生子,子受生于父;等等。

15. 安瑟莫承继了奥斯定主义的原则,认为天主绝对是纯一的,除了在表述三位之间或三位中的关系时,是一个例外。而这一原则又为圣父、圣子、圣神三位相互寓居、彼此渗透提供了神学基础:圣父永远在圣子与圣神内,圣子永远在圣父与圣神内,圣神永远在圣父与圣子内。

16. 拉特朗第四届大公会议(1215年)批判了亚勒比根派,后者是在对教会所进行的所有攻击中最危险的派别之一,因为该异端学派拒绝接受万物在本质上是美善的。该次大公会议教导说,天主是物质的也是精神的创造者,基督是既有完整的人性又有完整的天主性的真天主。同时,这次大

公会议也产生了一个圣三论的信理公式,它成了大部分士林神学的基础。

17. 在中世纪,由多玛斯·阿奎那极力形成的士林神学探讨期间,“少数派的报导”是极其有限的,换言之,由维克多的理查德、海尔斯的亚历山大和波那文都拉为代表的方济各学派的探讨方法是与希腊教父的探讨法比较接近;但是他们在圣三神学方面的贡献,直到最近才受到较广泛的支持者们的注意。

18. 多玛斯·阿奎那持久不断地论述在天主内的本质与存有的同等性(天主的本质就是“存有”[to be]),以及受造界参与在天主的存有中,天主是万物的第一因。在这种情况下,天主为一切人、事、物规定了他们的目标;天主是一位有远见的天主。由于对一切实体(不论是受造界或再造界)来说,只有唯一的一个目标,因此自然本性的秩序与恩宠的秩序从根本上来说就是同一个。阿奎那也追随了奥斯定对圣三论奥迹的探讨法,采用了类似的心理学的表述来阐明天主三位之间和三位之中的关系。

19. 里昂第二届大公会议(1274年)反省了拉丁教会强调天主圣神是由圣父及圣子所共发(Filioque)的圣三论处理方法。佛罗伦萨大公会议(1438-1440年)重新肯定了拉丁教会的处理方法,但是也允许采用希腊教会的处理方法,即天主圣神是由圣父藉圣子所发出(per Filium)。对于希腊教会来说,“及由子”暗指了在天主内的一种双重原则;而对拉丁教会来说,“藉子”暗指了圣子次于圣父。双方都认为对方的想法中有着某种暗示,许多争论由此而起,事实上,这些都是

不必要的。

20. 佛罗伦萨大公会议还铭记了一个原则,那就是天主内的一切都是统一的,只有三位之间的关系彼此不同。

21. 特利腾大公会议(1545 - 1563 年)的主题是直接针对了天主的问题,它这样做是为了对宗教改革派中的主流(特别是对马丁·路德与加尔文)作出回应;宗教改革派坚持认为天主故意并明确地把某些人从救恩的行列中排除出去(预定有些人受斥责)。从特利腾大公会议起,天主教会传统一直教导说,天主不但宣告我们能获得祂的救恩,并且事实上,祂居住在基督和圣神内转化我们,使我们成为新的受造物,并且天主把这一个转化恩宠赐给每一个人,没有一个例外。只是在我们这一边,由于人有自由行动的意愿,而使得我们拒绝接受天主普遍的救恩意愿。

22. 在宗教改革后,特别在特利腾大公会议与梵蒂冈第一届大公会议之间,基督徒对天主的理解呈现出曲折的倾向,大批新教哲学家和神学家,比如黑格尔和士莱马赫等人,都参与在其中。

23. 梵蒂冈第一届大公会议(1869 - 1870 年)拒绝接受其中的某些立场(理性主义、泛神论等等),坚持宣称天主的独特性,强调祂与世界是不同的。

24. 梵蒂冈第二届大公会议(1962 - 1965 年)教导说,由于天主是一切的根源,全人类都蒙召合一。教会蒙召成为天主在世界上的一件圣事,成为共融合一的一个标记,这合一应与在天主圣三内所发现的共融相一致。

25. 教会对于圣三论的官方教导,已发展了以下这些原

则：(1)天主圣三是一个绝对的奥迹，即它超越在我们人类的理解能力之上，即使当天主已经启示给我们，并让我们了解以后，我们仍不能完全理解。(2)天主是三位一体的天主：圣父、圣子、圣神，相互平等、共享永恒，然而每一位与另两位有区别，但是一个天主而不是三个天主。(3)天主圣父是唯一的根源，祂生圣子，并(和子一起，或藉着子)生发圣神。(4)圣子受生于圣父，但祂不是一个受造物(亚略主义的观点)；圣子与圣父同实体，是“出于天主的天主”(尼西亚)。(5)天主圣神是由圣父(及由圣子，或藉着圣子)所生发，在历史中有着独特的救恩使命：创建信仰团体(教会)，宽恕我们的罪，赐予我们新生，等等。

26. 在天主内有两个生发，或称使命：产生和发生；也就是，圣子和圣神都受圣父“派遣”。

27. 而生发又是在三位格或三自立体(位格和自立体不同，因为位格是有理性的自立体)之间和之中关系的基础。三位之间存在四层关系：父与子，子与父，主动发生，被动发生；但只有三个自立关系：父与子、子与父，和被动发生；因为主动发生(即父及子发圣神/父藉子发圣神)并不与“父与子”或“子与父”产生对立，因此，主动发生与“父与子”或“子与父”并没有真正的明显区别。

28. 这些自立关系使得彼此相对，因而存在了自立体，或位格(再说一次，这两个词并不完全等同)。这自立体或位格被称为：圣父、圣子、圣神。

29. 尽管有三位，但只有一个天主性体，或说只有一个本体。由于本体是完全合一的，因此三位之间相互寓居，即一

位在另两位中;这也被称为彼此渗透。

30. 这样的教导一直贯穿在整个教会史中,特别贯穿在最初的十五世纪中,而到佛罗伦萨大公会议(1438 - 1442 年)时,教会对于这些教导给出了综合性的宣布。

31. 尽管教会对于圣三奥迹的教导,内容极其丰富,但一些基本的疑难点仍保留着,特别是围绕着位格这一个概念而反复涌现出的模棱两可的含意,因为新约并没有使用这一词汇。当今的人们把“一位(一个人)”理解为一个个体的中心,或一个意识的主体;但这不能应用到天主圣三的三位上。不过当今另一个对位格更为大众化的理解却能应用到圣三的三位上,即把位格理解为关系。

32. 在救恩工程中的天主圣三,与内在的天主圣三是完全相一致的。那位与我们同在,在救恩史中主动为我们的天主,就是天主本体;最先启示给我们的并不是内在的天主圣三,而是救恩史中的天主圣三。

33. 天主以三种能区分的存有方式临在于历史中与我们接触,即圣父、圣子、圣神以创造者、救赎者、圣化者临在于我们中间。

34. 那位创造我们、支撑保养我们、将来审判我们并赐予我们永生的天主,不是一位无限远离我们的天主。我们的天主是一位绝对亲近的天主;是一位真正在血肉和历史中、在我们人类大家庭中与我们交流的天主;我们的天主是启迪和万体的根源,临在于我们人类的心灵深处,同时也临在于我们正展示着的人类历史的中心。

第四章

天主论中的一些特殊问题

本章讨论的是有关基督宗教在理解天主时所思考的一些特殊问题：天主上智的安排（或称天佑、天主的照顾，divine providence）、奇迹（miracles）、罪恶（evil）、祈祷（prayer）、天主的位格（the personhood of God）、天主的父亲身份（the Fatherhood of God）、通常在诉说天主时的用语（God - language in general）。

天主上智的安排

概 念

“天主上智的安排”这一问题是一个极其困难的问题，因为它既是一个全面的问题，但又是一个复杂的问题。说它是全面的，因为该问题总括了天主与世界以及与整个历史的关系；说它是复杂的，因为它提出了天主的君权与人的自由之间那相互作用的问题。前者（天主的君权）永远不能满意地被描述出来；而后者（人的自由）又永远不能满意地被表达出来。因此，思考天主上智的安排这一问题，使我们尽可能地

与天主问题的核心接近。但当我们越接近问题的核心,我们越成了哑口无言的了。

首先,天主上智的安排,从字面上来说,就是指天主的“远见”。这与天主本身形成和指引人类历史和受造界的方法有关,也与天主关爱整个受造界,特别关爱人类所采用的方法有关。“神的照顾”并不是基督宗教所独有的概念,甚至也不是一切宗教所专有的概念,其实,还有许多关于“神的照顾”的俗世说法。我们发现早在公元前五世纪时,这个概念就已被采用,特别是在斯多亚哲学(Stoic philosophy,译注:斯多亚主义又译斯多噶主义,是公元前四世纪至公元后二世纪间希腊罗马时代的一种哲学派别,它强调严肃的生活与心灵的宁静。请参照天主教上海教区光启社出版的《神学辞典》, p. 694。)中被采用。在宇宙中存在着一种由非位格的神,或被奉为神圣的理性所确保的有秩和谐。莱布尼茨(Leibniz, 1646 - 1716)援用了一个类似的概念:一种预先设立的理性和谐。启蒙运动中所提出的、历史必定向前进步的这种概念,也是基督宗教所理解的“神的照顾”的一种世俗变奏;此外,黑格尔关于世界理性的概念,马克思对历史辩证运动的解释等,同样都是“神的照顾”的一种变调。

圣经中所谈到的“天主上智的安排”

在希腊文化思想的影响下,在较晚成文的旧约中才出现了“天主上智的安排”这一词汇(约 10:12; 智 6:7, 14:3, 17:2)。但更为重要的是,尽管这一词汇出现较晚,但这一概念在旧约中早就表现出来了。旧约很清楚地描绘天主雅威是

一个强有力的、有智慧的、仁慈的、关爱人的天主。创造万物、拣选以色列子民、带领他们出埃及等等，这一切都显示了天主对世界，特别对祂所拣选的子民的持久关爱（出 16:1 - 36, 17:1 - 7; 户 11:4 - 35, 20:2 - 13）。历史本身就是天主救恩行动的一个舞台（咏 9:2, 26:7, 40:6, 71:17, 72:18; 依 9:5, 28:29, 29:14）。

约纳的故事阐述了天主的关爱甚至延展到动物世界（纳 4:11）。而在对圣人圣女的描写中，更证实了天主上智的奇妙安排：如，厄里亚奇迹般地由乌鸦来养活（列上 17:6）；撒罗满尽管排位较低，他的受孕和出生又是始自道德败坏的端由，但是最终他却登基、戴上了王冠（参阅撒下第 11 - 12 章，列上第 1 章）；尽管古圣若瑟是在弟兄们的敌意下而被卖到埃及去的，但是他在埃及取得了高位，并成功地救助了他的家庭（创第 37 - 50 章）。特别，在最后一个例子中，天主上智的安排被明显地表达了出来：“你们原有意对我作的恶事，天主却使之变成好事，造成了今日的结果；挽救了许多人的性命”（创 50:20）。

新约同样证明了天主对世界关爱这一基本信仰；但现在，新约显然把天主的爱和照顾与相信耶稣基督联系在一起，基督就是天主爱和眷顾的最伟大标记。耶稣针对了祂的听众在物质需要上的焦急不安，而训诫他们说：“你们看那天空的飞鸟……田野中的百合花，是怎样生长的；……你们的天父知道你们需要这一切”（玛 6:26 - 34，并参阅玛 10:29 - 31）。新约中还有其它的章节也谈到了天主的计划，或说天主预定的目标（罗 8:29 - 30；弗 1:5, 11），这种概念尤其体现

在新约对救恩史的理解中。天主的救恩计划已经在基督的死与复活中被展示出来了(宗 1:22 - 24)。确实,即使在新约中所出现的恶人——黑落德和比拉多、外邦人和以色列人——看来,也都是天主介入人类历史的工具:他们“完成祢的权力和祢的智慧早就预定要发生的一切事”(宗 4:28)。在厄弗所书 1:3 - 14 中,救恩史的观点得到了更完美的发展,基督被视为与神计划的中心等同,以使“天地万有全归属于基督元首”(1:10)。“那位按照自己旨意处理一切”的天主,在基督内挑选了我们。而且这一切都“盖上了圣神的印记。圣神是我们继承嗣业的保证,天主将以自由赐给属于祂的人,用以颂扬祂的荣光”。

圣经后期的反省以及教会的官方教导

教会从一开始就恒久不变地相信天主上智的安排。当然,对依雷内的历史神学来说,天主上智的安排是其中心(如《反异端》*Against Heresies*, 第 25 章);奥斯定为反对白拉奇(Pelagius, 约 354 - 418)(后者过分强烈地坚持人类的自由在没有协助下也能产生强大的力量)而展开的争论中,也是以天主上智的安排为其中心;对多玛斯·阿奎那来说,天主上智的安排是他论述天主的“神圣信理”的中心(《神学大全》I, q. 22 在该论题中,天主上智的安排被描写成是受造界直到终极所遵循的秩序,预先就存在于天主的意愿中)。多玛斯主张,尽管天主永远明了并绝对无误地知道一切事,就像万事已经展现一样,人的自由并没有因此而受到连累(《神学大

全》I, q. 14, a. 13)。

梵蒂冈第一届大公会议也直截了当地教导说：“天主通过上智的安排来保护和统管祂所创造的万物……”（《天主教信仰信理宪章》，第1章）最后，梵蒂冈第二届大公会议也敦促我们在“时代的征兆”中分辨“天主的计划……天主亲在的真正信号”（《论教会在现代世界牧职宪章》n. 11）。

神学意义

基督徒相信天主上智安排的这一现实，并对此深信不疑。但基督徒对天主上智安排的理解，却完全是另一回事。在此，我们再次面对了自然本性与恩宠之间的关系这一问题。有些天主教徒在解决这问题时，却过分强调了神的力量，明显地以神的力量来替代人的自由和当尽的责任。天主是整部剧本的作家，我们只是表演者；祂在写作时，早已经把结局决定了，根本不在乎我们是否在我们的航线上把一切搞得一团糟，并且对我们给出的暗示也漠然置之。因此，我们不需要为世界的不公正烦扰自己。天主最终会关心每一件事。

而另一种极端却是，有些人在解决问题时，使尽浑身解数，赞成人努力的持久价值。天主只是剧本的“制作商”，金钱和影响力的赞助者；而整场戏的最终成功完全依赖于演员、导演、设计家，以及舞台上的全体工作人员。因此，我们不通过自己的政治努力来推翻世界上的不公正，那么这不公正最终将把我们吞没，历史也将彻底完蛋。

还有一些人在解决问题时,采取一种折衷的立场,把神和人参与其间的活动以 50% 和 50% 来分配(我们完全可以自由行动,但同时天主必须赞同我们的自由决定,并且给它们赋予效验)。

中世纪后期,即特利腾大公会议以后,关于“天佑”这一主题的争论并不是很广泛地与“天主上智的安排”相关联,而主要集中在对宠佑(actual grace)的讨论上。有关这个争论,基本上是无成果的。教会从来没有以官方立场来代替巴搦派(Banezians)或摩里纳派(Molinists)的观点,因为这两派都承认每一个自愿赞同行为的本身都是来自天主的恩宠(如果不是这样认为的话,就成了白拉奇了,因而也就不正统了)。

卡尔·拉内的观点代表了今日天主教在神学和信理传统上对“天主的上智安排”的理解:我们要从自己所处的环境出发。我们承认自己的信仰并参与在宗教实践中,这包括恳求天主介入到我们的生活之中;包括奇迹、理解人类史就是救恩史,人被授予了神圣的权利;还包括我们有一本来自天主的充满了灵感的书、有代表天主临在的礼仪庆典等等。另一方面,我们的神学出发点仿佛在说,“天主到处都在,就因为祂正是每一样事物的根由;天主到处都不在,就因为每一样已具有根由的事物却还要被塑造,并且在我们的经验世界中以这种方法所显现出来的每一样事物,都与来自天主的绝然不同;天主与那些非天主的事物之间所存在着的绝对鸿沟,把两者相分隔”(《基督信仰的基础》*Foundations of Christian Faith*, p. 82)。

拉内追随了多玛斯的原则,认为天主通过第二因——即

工具因——作工；也就是，天主是最终原因，但祂并不只是在诸多原因中的一个原因。说天主是一个起因，那是针对了作为整体的这个世界而言，而不是针对这世界中的某些特殊事物而言。换言之，当我们说天主介入于这个世界，并不是说：天主现时现刻在这儿、在那儿，在这一事件中、在那一事件中，在这个人身上、在那个人身上行动。不是！我们应从另一种感觉去领会：即天主永远在这儿。这个世界从基本上和根本上向天主开放。“尽管天主的介入世界，是完全自愿的，不能加以推论，但天主每一次真正的介入，总是成为历史上的、具体有形的‘介入’；在这样的介入中，天主作为世界超然的根基，从一开始就已经扎入这个世界——天主进行自我通传的一个场所”（同上，p. 87）。

所以，我们现在又回到基督徒认识天主的那个基本问题上：天主怎么能既是与我们完全不同的一位，而同时又是临在于这个世界中——比如在基督身上、在教会中、在圣事中——的一位呢？我们可以牺牲第二部分，并以此作为代价来夸大第一部分；反之亦然。

拉内怀着尽量避免造成两个极端的愿望，提供了一个例子。从这例子中，我们倒得到了一个“好主意”。它好像来得“很突然”。我们可以以一种纯生理和心理的方法来解释它，而且下结论说，天主不是从这样一种意义上来介入于我们之中的。或者说，我们可以使自己作为从基本上向天主开放的一个主体（即作为一个“先验的主体”，transcendental subject），来体验自己的经验。在我们接受这经验的那一时刻，这“好主意”就成了历史关系和世界关系整体网络中的一部

分,它的意义和一致性是天主所赐予的礼物。从这个意义上来说,这“好主意”就是从天主来的一个“灵感”。

拉内写道:“当然,如果我在自由意愿中与天主建立一种先验关系,这关系将成为一种积极的、得救的具体途径;我只要沿着这一条途径来接受我的生活定位和在世位置,就可以把每一样事物都看作是天主的一种特殊安排,是天主的一次介入。但看待问题的这种方法,可能会遭到他人的反对。针对这种异议,我们可以简单地反问:情况为什么不可能真的就是这样呢?”(p. 89)。拉内继续写道:“因为主体在自由中作出了回应,而对主体——他(或她)——来说,这回应的本身就是预先赐给他(她)的一份真正的、确实的东西。因此,主体所拥有的负责任的行动特色不会失去,反而,每一个好的决定,随同了作为媒介所预示出的每一件事,都恰好具有天主介入的特点;即使这种事情是在人的自由意愿下,或通过了人的自由意愿才发生,情况也是这样。所以,人们可以从功能性的角度上,也就是在历史时空中客观因素的基础上,对天主上智的安排作出解释。”

因此,除非我们自己为得救而采取了一个行动,天主的一个救恩行动永远不会强加于我们。我们的行动是真正自由的,但同时,这些行动又是建立在天主的恩宠与临在的基础上。没有天主恩宠的感动,我们甚至永远不可能与天主合作做点什么,或者去接近天主。另一方面,天主为使我们将得救而发出的行动,如没有我们的合作和自愿,也是不会发生的。

是的,我们还没有解决自然本性与恩宠、神的君权和人

的自由、天主的上智安排等一系列问题。但至少我们已经区分了问题本身,并注意到了我们的局限性;在此局限中,所有试图得到解决的问题必须有所进展。如果人们(如白拉奇主义、自然神论等)认为天主对历史不需负责,那么,对于天主上智安排的任何一种此类的解释,都不会符合教会关于圣经、神学、信理的传统。但如果人们(如奥斯定主义的极端派、加尔文主义等)认为人对历史不需负责,那么,在这样的解释中也不可能有任何一种是充足的。天主作为内在的原则临在于每一个人身上,也临在于历史本身;天主的临在没有任何损害人的自由,却使人有能力向超然运动。我们不知道这一切到底是怎样实现的,但我们可以像卡尔·拉内以及其他人一样,把回答建立在特殊的哲学前提上;不过正如人们常说的一样,这些解释永远是“马后炮”。神学并不能产生赐给我们的礼物,它只是对这些礼物作反省;神学并不使赐予成为“可能”,它只是对赐予我们的“可能性”作反省;最终,神学并不是信仰,它只是信仰寻求理解。

奇 迹

观点谱

在处理神学问题时,有极少数问题总不能令人感到满意,对奇迹的处理就是其中之一。我们对奇迹的讨论总是从一个极端转到另一个极端:极右派以一种基要主义的观点简单化地全盘接受(它们的发生就是完完全全按照圣经中所描

写的,或按照圣经后期人们所描写的那种情况发生——比如,圣母玛利亚在法国露德的发显);而对极左派来说,他们原则上拒绝接受一切奇迹,他们认为这些奇迹破坏了自然与物质的不可更改的规则。

在这两种极端的观点之间,还有着多种不适当的解释。我们确信,奇迹这一事实并不重要,重要的是奇迹的深远意义。以上所谈论的拉内的探讨法提醒我们,天主作为自由行动的原则,处处临在;因此,不管发生什么事,都是由于天主的恩宠;从这一意义上来说,每一件事都是一个奇迹。

圣经中的奇迹

圣经没有直接使用“奇迹”(miracle)这个词,它用“标记”、“奇事”、“征兆”、“德能的工作”等词汇,或干脆,直接用“事业”来表达。在圣经中,有三个重要地方描写了一连串的奇迹。最重要的一处是在旧约中,描写雅威把以色列人从埃及解救出来,带领他们到客纳罕(见《出谷纪》)。第二处表现在厄里亚-厄里叟的故事里,描写了雅威与巴耳之间的较量。第三个地方,包括了耶稣和祂早期的门徒们所行的奇迹,这些地方都与天主王权的介入联系在一起。比如,保禄以直接见证人的身份阐述了他自己与其他人所行的奇迹(迦 3:5;格前 12:9-10;格后 12:12;罗 15:18-19)。但是,这些奇迹的可靠性,就像保禄所说的那样,依赖于它们是否宣称了“基督的福音”(参阅罗 15:18-20)。

旧约中的大部分奇迹都是传奇式的,用之来庆祝以色列

的来源和它的那些男女英雄们。新约中的奇迹通常都归属于“奇迹故事”这一大范畴之下,然后再细分为驱魔的奇迹、治愈的奇迹、主显的奇迹(神的显现)、营救的奇迹(从危难中得到拯救)、赐恩的奇迹(非凡地提供食品等),以及规则的奇迹(强固宗教规则)。

新约的作者们采用了奇迹的故事来给出宗教要点。例如,马尔谷福音的前半部分给出了许多奇迹故事,而在后半部分谈论的都是十字架;两部分旗鼓相当、互为平衡,以此来教导我们耶稣的真身份是天主子,但是这一身份要在十字架上才被认识到。在若望福音的前半部给出了七个“灵迹”,它们都与表明耶稣真实身份的事件相联系。例如,耶稣治愈胎生瞎子的奇迹,主要并不是为阐述耶稣恢复了瞎子的视力,而是为了表达祂带给他心灵的洞见,以此启示出耶稣是“世界之光”(若9:5)。

当耶稣诉诸祂所行的奇迹是“事业”(若5:36)时,是为了向我们揭示,耶稣把奇迹看作是天父交给祂的“事业”中的一个完整部分(若5:17,14:10),但同时也是天主在旧约中所作的“事业”的一个继续;它们与创世(创2:2)及出埃及(出34:10;咏66:5),同是天主的救恩工程。

圣经与神学上的准则

在对待新约中耶稣所行的奇迹这一问题上,以下这些准则可能有助于我们的理解:

1. 在耶稣行使祂的牧职时,祂所行的奇迹与祂的宣讲同

样重要。它们表达了天主的救恩德能在耶稣所行的治愈病人、喂饱饥饿者、甚至在复活死人等奇迹上被公诸于众。事实上,当若翰的门徒来到耶稣前,询问祂是不是那许诺将要来的一位时,耶稣就叫他们回去,把他们自己的所见所闻报告给若翰:“瞎子看见了,跛子行走了,癩病人洁净了,聋子听见了,死人复活了,穷人接到了喜讯”(路7:22)。

2. 奇迹是与信德联系在一起的。“我若不做父的事,你们尽可不信我”(若10:37,亦见15:24)。但另一方面,也有可能人们只把它当作是一个神奇的表演,而不把它看作是一个奇迹(请注意这点,例如,即使在耶稣行了增饼和增鱼的奇迹以后,仍有许多人不能相信或拒绝相信耶稣——若6:26)。事实上,耶稣在祂的家乡“不能行什么奇能”,祂为他们的无信心“感到诧异”,取而代之的是“周游四周各村教训人”(谷6:5-6)。

3. 奇迹的故事是为了唤起信德,但不是所有的故事都处在同一水平。基要主义者忘了,圣经里的阐明既不是目击证人的报导,也不是以科学方法来检验的文件,又不是历史上、医学上,或心理学上的档案资料。相反,它们都是一些纯朴的、大众化的叙述,目的是为了把我们的信仰代代相传下去:耶稣基督就是我们的主!最近的圣经学研究向大众展示出,在诸多的描写中所体现出的层次各不相同:有些模仿了旧约的格调;有些遵循了犹太和希腊故事中所流行的叙事风格;有些简单地把圣史们的记叙(编辑后的概要)收集在一起,给人产生一个印象,耶稣基督持续不断地广行了大量的奇迹。

4. 但显然有许多不同寻常的事件发生了,不单是耶稣的

朋友们,甚至祂的敌人们都认为这些事件是奇妙的。比如,病人得到了治愈;耶稣的敌人对耶稣提出了挑战,但他们并不是由于祂行了奇迹,而是对祂在安息日行奇迹的适当性提出挑战。

5. 在几个奇迹中,给出了极其详细的描述,以至于不可能有杜撰的余地,同时描写又充满了人情味、极其逼真,使人想到有一个目击者在场。例如,治好附魔儿童的奇迹(谷 9:14-29),就是一个合适的例子。

未答复的问题

最后,我们留下更多一些问题,而不是答案;让读者自己思考。当风暴突起时,耶稣是否真的步入水面,命令波涛平息,或者该故事是事后构建出来的,以把它作为在我们遇到危难、寻求天主的助佑时,天主聆听我们众人祈祷的一个“标志”? 那些“附魔者”难道仅仅是暂时解除了精神病痛的折磨? 也许,这些人在耶稣良善性情的影响下,还消除了更为严重的情感问题! 耶稣和伯多禄纳税的故事,难道仅仅是为了回应耶稣要求抓一条鱼来支付人头税? 其它许多故事,如把会堂长的女儿从死亡中唤醒等,是否也预示了基督的复活,以便展示出耶稣是生活与死亡的主?(请记住,当福音写成时,已经是历史上的耶稣死而复活后的好几十年了。)

不管怎样,在耶稣生平和传教期间,一定发生了一些极有意义且令人印象深刻的事件,这些事件伴随着祂的宣讲和教导。祂对人们——病贫者、忧闷者、丧失亲人者——有极

大的影响力,这一点使得祂与其同时代的人形成了明显的区别。确实,祂自己指出,祂做善事的那一刻,正是天主的德能临在祂身上并通过祂在运行。

教会的教导

耶稣完成了作为启示标志的奇迹,显然,这是新约教会和圣经后期官方教会所深信不疑的。梵蒂冈第一届大公会议在《天主教信仰信理宪章》(第3章)中也有这些教导:奇迹和预言是外在的实证,它们在内在的天主圣神的助佑下,创建了神的启示真理。梵蒂冈第二届大公会议也承认了奇迹的存在,至少,它在《教会宪章》中附带地这样教导说:“耶稣的奇迹也证明天国已临人间……”(n. 5)。

但对那些从科学观、或那些以经验出发来对事物加以证明,或那些从客观的角度来看待这些事件的人来说,也就是说,当一个人不是从信仰的角度来看待这些事件时,他们可能不会轻易说这些都是奇迹。但不管怎样,我们至少应该排除极左派和极右派的那种过分简单的解决方法,并且也不应该赞同当今某些神学在实践中回避这一问题的做法。

奇迹显示了天主的德能,同时它也与天主的上智安排相一致。它们是耶稣传教事业的中心,也是我们信仰的基础。除此之外,对许多问题的思考仍打开着大门,欢迎人们进行探究。

罪 恶

观点谱

现在我们从一个难以解决的问题转移到一个几乎不可能解决的问题：**罪恶的奥秘**；这儿的罪恶包括物质上的罪恶（或缺陷）和道德上的罪恶（或缺陷）。同样地，围绕着该问题也有着大量过于简单的回答。极左派会说，并没有描述天主介入在罪恶中，因为祂也没有极其介入于善事中。而极右派会说，天主完全而且直接被牵连在罪恶中。天主有意地，几乎是无情地造成痛苦和悲伤，目的是为了叫我们吸取教训，或为了使得到一些尚不得而知的更大好处。介于这两者之间，通常，我们有传统的教导：天主并没有导致罪恶，只是允许它发生。或者，罪恶本身并不存在，它只是恩宠的缺乏而已。

当然，对许多人来说，无论是物质上的罪恶，还是道德上的罪恶，到处可见，例如，一场可怕的自然灾害、一个得了绝症的孩子、父亲或母亲的突然死亡、一起残忍的谋杀、9·11恐怖行动、奥兹维辛集中营的暴行、南京大屠杀等等都是我们在日常生活中可见的罪恶；人们拿这些“罪恶事件”来作为反对天主存在的最有力证据，或至少用来反对基督宗教中的天主的存在。但在另一方面，他们却不乐意解释，为何在一个（被认为是）没有天主的世界上，却如此充满着善良和崇高的博爱行为。

在前面讨论奇迹的时候,我们已注意到,我们比较容易接受奇迹的意义,而不太容易接受奇迹这一事实。而在罪恶这种情况下,恰恰相反,我们容易接受罪恶这一事实,但不容易理解它的意义。

圣经中提到的罪恶

在旧约中,罪恶与不道德、不忠于盟约等同(民 2:11 - 15;撒下 12:9 - 10;列上 2:44)。它的根源来自于人心(箴 6:14,21:10;训 8:11),并被表达在许多方面:如崇拜偶像和背教(申 4:25;列上 11:6),不服从天主的诫命(撒上 15:9),假先知(申 13:5),谋杀者(撒下 12:9),假见证(申 19:18 - 19),通奸和乱伦(申 22:21 - 24),偷窃(创 44:4;申 24:7)等等都是罪恶。人自己作恶多端、招致灾祸(申 31:17 - 18;依 3:9),但是天主能带我们走出罪恶(耶 15:21);天主通过仁慈的行动(出 32:14),或通过回应一个不忠者的悔改(耶 18:8, 26:3、13、19;纳 3:10,4:2),取消了处罚罪恶的打算。最后,罪恶的存在,也提升了人们的理解力(约 42:2 - 3)。

罪恶与奇迹一样,是一股力量;但罪恶与奇迹又不一样,因为罪恶是一股反对生命的力量,而不是滋养生命的力量。这股力量是如此强烈、如此集中,以至于可把它人格化,称它为撒旦(该词来自于希伯来词 *satan*,其意为“敌手”)。

新约继承了犹太宗教中对于恶神以及魔鬼的通常教导,魔鬼是恶者(玛 13:19)、是仇敌(路 10:19)、是说谎者的父亲(若 8:44)等等。魔鬼特别反对耶稣基督,他对祂的敌意在耶

稣受难时达到了狂热的程度(路 22:3、31;若 13:27;格前 2:8),但最终魔鬼仍被打倒了(格前 2:8,若 12:31;启 12:7-12)。不过,在教会历史中,魔鬼仍不断地继续对抗,直到有一天他将被永远降服、永世无穷(启 20:2-3、8、10)。

教会的教导

世界上充满了罪恶,这是显而易见的。这样的罪恶经常是大规模的、集体性的(如大屠杀等),但同时也可以是非常个人化的,这些都是明显的事实。但罪恶的核心究竟是什么,我们并不很清楚。教会尽其所能地以官方的形式教导这些问题,教会训导当局正式肯定魔鬼和恶神的存在,承认他们在历史的进程中所起的反面作用,并且坚持认为,魔鬼就像受造界(物质的与精神的受造界)中其它的一切事物一样,都在天主的君权之下。人们从近代的小说和电影中所获得的印象或许与此正相反,恶神在压制人的自由和责任感上,是不能控制我们的(可参阅特利腾大公会议的《原罪法令》*Desree on Original Sin*)。

如果罪恶的存在是明显的,那么,同样明显的是,天主与罪恶作战,并且我们被召叫以各种形式参与在天主与罪恶的斗争之中,如为社会的公正、为受压迫者、为不忠贞、不诚实等等进行斗争。“人既生活在这斗争中,又想坚定于善,则必须作战”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 37)。确实,天主派遣祂的儿子来到世上,把我们从“黑暗和魔鬼的权下”(《教会传教工作法令》n. 3)拯救出来。

神学准则

罪恶的这一事实是不能否认的,但是,为什么会有罪恶呢?如果以下的这些内容,哪怕能给你一点点慰藉的话,希望读者不要错过这些明确的表述。在人类历史中,就算是一个有着最了不起头脑的人(不管他是否为基督徒),也不能够想出办法,为该问题提供一个引人注目的答案;我们在此也不想步他人后尘,做前人不能做的事。我们能做的只是,面对着回应罪恶这一问题时(比如,对于无辜者的苦难),给出一些主要的区分原则,然后尝试决定,哪些是最明智的回答,哪些与基督徒的信仰最相一致。

首先,我们可以挥动愤怒的拳头,即使不是对真天主提出抗议,也可以对某些习惯上对天主的想法进行反叛。这种做法就是陀思妥耶夫斯基(Dostoevsky)在《卡拉玛卓夫弟兄》(*The Brothers Karamazov*)中所描绘的卡拉玛卓夫的行为,也是阿尔贝·加缪(Albert Camus, 1913 - 1960)在《叛逆者》(*The Rebel*)一书中所描写的方法。第二,我们可以努力咬紧牙关、坚忍不拔地忍受一切,避免问自己“为什么”。我们对那些既不理解也不能改变的现况,只是听天由命地接受。或者,第三,我们可以与约伯站在一起,即使面对无从理解的事由,却完全信赖天主;并且,我们也能与耶稣基督站在一起,从祂那儿我们获得了天主愿意把我们从罪恶中拯救出来的好消息。事实上,在基督的受难和死亡中,受苦本身可以作作为对我们每一个人的拯救,也可以作为对整个人类的拯救。

但即使耶稣也没有解释痛苦这个问题。祂是天主眼里的无玷羔羊，却忍受苦难（参阅伯前 1:19）。然而，在耶稣的复活中，祂受的苦难和死亡获得了超越其本身的意义。这样的意义并不是永远、也不是经常显而易见的。基督教导我们，苦难可以有一个意义；或者，苦难可以获得一个意义。我们可以从苦难中学到一些东西。我们可以通过它而成为一个更高贵的人。我们可以经受苦难而得到成长。因为天主在我们的苦难中与我们接近，祂从内在了解我们的痛苦，就像祂在耶稣基督内经受了祂的痛苦一样。

确实，天主是一位同情（我们痛苦）的天主。尽管罪恶和痛苦是一个现实问题，但天主是一位仁慈的天主，祂原谅我们，也同情我们每一个人。此外，天主已允诺我们，只要我们在罪恶和痛苦中能保持自己坚定的信念、毫不动摇，我们就将得到永生，获得天国；在那儿，天主“将擦干我们的眼泪；不再有死亡，不再有悲伤、哭泣或痛苦。旧世界已成过去”（启 21:4）。

最后，道德上的罪恶与无辜者的痛苦这些问题，同样向我们启示了天主的爱隐藏在其中。如果我们不相信天主是一位公正仁慈的天主，一位仁爱和平的天主，一位真实忠贞的天主，或许，我们就不能在心灵深处认识到罪恶这一现实；更重要的，我们或许也不会受到激励，甘愿为了他人的利益而冒自己的生命危险。（事实上，很多否定天主的人，行了恶却还称之为善）。例如，如果我们在道德和政治理想上没有 一个很高尚优雅的情操，那么，我们或许就不会为某些政府官员的腐败行为忧心忡忡，并为之操劳繁忙。但对某些人来

说,腐败只是嘲弄和否定了完美(愤世嫉俗者的反应);而对另一些人来说,腐败却是他们的理想,甚至愿意不顾一切地迫切追求它。

但是,道德上的罪恶和无辜者的痛苦这一事实继续存在着。一般来说,我们对于罪恶不能做什么(也就是说,我们不能彻底地把它们从世界上完全铲除),即使在一些具体的问题上(在我们日常经验中所遇到的、被证明为恶的事),我们也只能相对地尽自己的微薄之力。但是,对那些无法避免、不得不发生的事所采取的回应的态度,却是在我们的控制之下。我们是自由的,但反过来,我们的自由又是使得某些道德上的罪恶发生的一个条件。

我们自由的回答将是反叛的、被动的,还是可信赖的、对我们的成长有更新作用的?除了相信天主之外,罪恶这一问题是不能得以解决的(而罪恶常常会破坏我们对天主的信赖!);并且,除了相信基督和祂受苦、圣死的救赎价值之外,罪恶和无辜者的痛苦也完全失去了其积极的意义!

教会坚持奇迹的意义,而有时候在承认它们的实在性上显得有点结结巴巴。但是在对待罪恶的问题上,教会参与在人类大家庭中,承认罪恶可鄙的实况,除此之外,教会还向他人分享她对巨大痛苦的独特解释。不管怎样,教会在罪恶问题上从来不是结结巴巴的。教会的信德和对天主的信赖,就像约伯一样是直率坦白的,这信赖是建立在耶稣基督这一磐石上,并在天主圣神的德能下变得越来越坚固。以基督徒看待现实的观点,那么,十字架的背后是复活。

祈 祷

接下来的这一问题,不论在目的上还是在范围上,都讨论得极其有限。它的主旨,并不是要对祈祷在天主教的生活和虔诚中所具有的性质和地位给出一个完整的神学综述(有关这一点,将保留到《基督徒的灵修》分册中去讨论)。在本章我们只是应用“祈祷”来看看那一恒久不变的问题——即神的君权和人的自由之间的关系。因此,祈祷在此只是简单地作为自然本性与恩宠的问题来看待,以及由祈祷所得到的几个推论,包括上面我们已经讨论过的两个问题:天主的上智安排和罪恶。

问题的提出

我们是否能够通过祈祷来改变事件的进程?我们是否能够通过祈祷而改变天主的意愿,获得天主的降福,否则这些恩典有可能从我们身边悄悄溜走了?我们是否能够通过苦苦哀求天主拯救我们,从而阻挡某些罪恶的发生?

祈祷的问题是一个难以解答的问题,因为它是另一些难以解答之问题的一部分,换言之,祈祷与天主的上智安排,及与罪恶休戚相关。祈祷与神的君权和人的自由之间的相互作用有关。上面我们已经谈过,如果我们过分夸张了,就会扭曲了天主上智安排的真意;同样,如果我们认为祈祷是操作天主心灵的一种方法,或者从另一极端,认为祈祷是一种

完全无用的行为,它并不比自我暗示或积极思考的力量更为卓越或神秘,那么,我们也扭曲了祈祷的真意。

圣经中的祈祷

旧约中,祈祷是雅威和以色列之间正在进行的一次交谈,这交谈建立在天主与以色列所制定的盟约的基础上(申4:31)。对以色列人来说,只有雅威能够把他们从敌人手中拯救出来;最具有决定性意义的例子,就是天主把以色列人从埃及的奴役中解救出来(出第32章);当以色列人需要力量时,他们就毫不犹豫地及时呼求。有一点是肯定的,以色列人相信他们能够改变天主的心灵,并能影响历史事件的进程(如,咏124、126、129)。

新约所呈现出的祈祷功能有正反两方面。从消极方面看,耶稣谴责冗长祈祷的伪善,因为那些伪君子作假意的祈祷却忽视他人的需要,甚至对他人造成伤害(谷12:40;路20:47)。从积极方面看,耶稣说到祈祷就像是慈爱的家长和孩子之间的对话(玛6:9-13,7:7-11;路11:9-13),并向我们担保说,天主将聆听我们的祈祷,并回应我们(若15:7、17,16:26)。当耶稣遇到困难、传教工作进行得不顺利时,祂亲自为我们提供了一种祈祷模式——感谢天父(玛11:25;路10:21)。

神学意义

天主主动接近我们,与我们进行交谈;祈祷就是对天主

的这一行动作出一个回应。它是一个行动,通过祈祷我们接纳自己是一个从根本上向天主的临在开放的主体。祈祷是有意识的、深思熟虑的一个行动,我们带着自己真实的处境来到天主面前;就像传统的定义所指出的,祈祷就是“把我们的的心灵和头脑举向天主”。当我们确实留意到自己与天主之间的这层关系时,我们就在祈祷。我们把自己所履行的每一个行动,都有意识地看作是与天主建立关系的一种表达方式,那么,这个行动就是一次祈祷。由于我们毫不含糊地相信天主,因此为了一个更高尚的道德或灵修目标,我们愿意牺牲自己的个人意向,这样的—个行为就是祈祷。

因此,祈祷总是信德与望德的一个行动,在我们把自己交托于天主的爱中时,我们就完成了祈祷。在赞颂和感恩祈祷中,我们经过深思熟虑,把自己对天主最高权威和君权的臣服感情,把自己在整体计划中所处的现实位置,以一种更为公开的形式表达出来。在忏悔祈祷中,我们承认自己没有重视与天主的那层根本关系,愿意重新开放自己的心灵,让天主永远临在我们身上;由于天主的临在,以致使我们有可能成为一个新人,成为一个比现在的我要好得多的人。在求恩祈祷中,我们直接把自己和他人的需要放在天主面前。我们从来也没有像这时候那样敏感地觉悟到自己应尽的责任,我们恳切哀求,愿意尽其所能以使自己或他人的需要得以实现。当求恩祈祷在公开场合下进行(比如在弥撒圣祭中),我们就应设法使团体的其他成员一起关注众人的需要,并邀请他们也把自己的需求分享出来;这样做的同时,扩大了我們自己的视野,使我们能更好地意识到他人的境遇,知道困

境不是只发生在我们自己及我们所爱的人身上。

但求恩祈祷是否会扭转或改变天主的意愿？我们在祈祷中所说所做的任何一件事，是否会改变天主的想法？从一种意义上来说，答案是“不”；那就是说，在我们陈述自己的需要之前，天主已经知道我们之所需，那么，我们的祈祷并不能在天主前扮演一个意料之外的请求。但从另一种意义上来说，答案是“是”；那就是说，我们的祈祷从一开始就已经是天主上智关爱的一个完整组成部分，天主关爱人类历史，也关爱我们每人的个人史。如果天主是在一种永恒的“即时”中看待每一件事，那么，天主在决定我们人类史和个人史的进程并导引我们时，已经把我们的祈祷也一起“考虑”进去了。

但不管怎样，问题最终总是多于解决的方法。到头来，我们并不能完全理解祈祷在天主方面、在人类史上、在我们自身上的功效，因为这些功效被交迭在天人关系的奥秘（自然本性和恩宠、天主上智的安排、罪恶、等等）之中。那就让我们记住圣依纳爵的名言：“工作时，仿佛每一件事全依靠你；但祈祷时，仿佛每一件事全依赖天主。”

天主是位格

天主是“一个位格”吗？我们在提这个问题时，并不是针对天主圣三来说，我们知道一个天主是三位。我们在此提出的问题，相当于这样一个问题：天主是否是一切存有中一个分离的存有？如用这种方法提出问题，答案是：“当然不是。天主不是一个位格，因为天主不是任何一样事物，或任何一个人。”

但是,如果我们在这儿是使用类比的方法、借用“位格”这一名词,那么,回答就不同了。我们称之为“天主”的那一实体所拥有的特性,是否可以用来诉诸于人?是的,当我们理解“位格”就是知识、爱情、同情、亲切、忠诚的中心,特别,当我们采用“位格”来表示有能力建立相互之间的关系时;我们就借用“位格”来表达天主了。

毫无疑问,当我们说到“天主”这一个词时,就已经综合了这一切品质。换一种说法,把天主说成是“有位格的”,要比把祂说成是无位格的、无意识的宇宙力量来得好。以后面这种方法所描写的这个天主,不是新旧约中的天主,不是基督宗教传统中的天主,也不是基督徒在日常生活中的经验到的天主。但不管这样,我们必须牢牢记住,我们用位格来叙述天主时,永远是以类比的方法在阐述,即,天主像一个位格,但天主也完全不像一个位格。最后,天主在耶稣基督这个真人身上启示自己,暗示了天主更喜爱被诉诸为有位格的天主。天主的爱、同情、忠诚,以及与我们建立关系的能力,只有在耶稣基督身上被最完美地表述出来了。

天主是父

耶稣与天主的父亲身份

如果耶稣仍活在当今历史上,生活在我们中间的话,祂在说到祂与天主的关系时,是否会用子与父?在说到我们与天主的关系时,是否会用孩子与父亲?或者,那种引起我们

意识到受到性别歧视和压制的、以男性为中心的语言与思想模式,是否也会影响耶稣的宣讲和教导?当然,这问题完全是一种推测;但是根据我们的当代意识,认为“耶稣在谈及天主时将在相当程度上修改自己用词”的这种说法,看来也是合情合理的。

但有一点是可以肯定的,那就是当耶稣在世时,祂所呈现出的姿态与当时的文化是背道而驰的。比如,祂自由地与妇女接触,并强调在天主面前男女在根本上具有同等的地位。祂所召叫的门徒,既有男子也有妇女,并且当祂复活以后,祂首先显现给妇女。当今,即使那些最强烈地提倡男女平等观的代表者们,在对制度化的基督宗教进行批判时,也总是把耶稣免除在外。

不过,事实是,耶稣生活在一个特定的历史时刻、一个特定的地方、在一群特定的人物中、以特定的社会、文化、经济、政治作背景。祂既是祂那时代的产物,而同时又是祂那时代的先知。我们承认耶稣在谈及天主的父亲身份时,受到了历史的限制,但我们也必须承认在耶稣的叙述中,有着超越历史的意思在内。也就是说,即使耶稣在谈及天主时,把祂说成是我们的母亲(就像教宗若望保禄一世在某次的非正式演说中所称呼的),但祂通传给我们的天主,仍然具有这些最基本的信息。

在天主的父亲身份中,暗含了什么信息呢?它告诉我们,天主是爱我们、关心我们的天主(玛 6:5-8,26-34,7:11,10:29-31,18:14;路 11:13),祂的爱激励我们爱他人,甚至爱我们的仇人(玛 5:48),同时,天主还是一位宽恕人的天

主,是原谅人的模范(玛6:14-15,18:35;谷11:25)。天主对我们爱的表达,没有比在浪子回头故事中所描写的更为感人了,这则故事也被称为慈悲的父亲(路15:11-32)。

此外,耶稣在谈及祂与天父的关系时,只是强调了耶稣与天主之间的亲密程度(并不在乎把天主被说成是父亲或母亲,丈夫或妻子,兄弟或姐妹)。耶稣与天主的意愿完全相同(玛26:39-43;谷14:35-39;路22:41-42,23:34,46)。天主是耶稣威能和权力的根源(若1:14,18,16:15)。认识耶稣就是认识天主(若14:7-9),因为耶稣与天主是一体(若10:30)。耶稣在天主内,天主在耶稣内(若10:38,14:10)。耶稣所教导的全部来自于天主(若8:28-38)。耶稣所行使的是天主的工程(若10:32,14:10)。除了经过耶稣,没有人能到天主那儿去(若14:6),但是天主比历史中的耶稣来得大(若14:28)。耶稣派遣祂的门徒们出去传播好消息,祂赋予他们德能,而这德能正是天主派遣祂时赐给祂的(若20:21)。

在前面所引用的新约章节,确实地说,每一处都是用了父,而不是像上面那样,全部采用了天主这个通用词。但事实是,我们可以如此不费劲地用天主来代替父——甚至没有注意到它们之间的这种替换。这一事实向我们指出,对耶稣来说,重要的不是天主的父亲身份,而是父亲的天主身份。

神学反省

就像有些天主教神学家已经提出的那样,在时间的进程中,天主的父亲身份变得“无望地纠缠在以一种父权制的概

念来加以理解”之中(拉可纳,《为我们的天主》, p. 393)。把对神的君主政体的想法用到政治领域中,结果为世上的君主政体以一个合法的借口;把之用到社会中,结果为各种类型的统治阶层——宗教界、道德领域、重男轻女、政界——提供了合法的理由。人们把神这位君主说成是不会改变的、没有痛苦的、自给自足的;如此类推,家庭或团体中的族长,毫无疑问就拥有绝对权威,统管着整个家族,仿佛家族中的一切,包括妇女在内,都是他的财产,他可以随心所欲地支派他们。

伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth A. Johnson)写道:“在基督宗教的论述中,把对神所作的比喻扎根在父权制上时,就不可避免地支持了男性支配女性的统治权”(《她是谁:在男女平等神学探讨中的天主奥秘》*She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, p. 38)。事实上,她描绘出了这种扎根在父权制上的观点之特色,这是一种偶像崇拜的形式,也就是,使用这种方法来作为神的代表形象,其象征性的和唤醒世人的特点就丧失殆尽了。这种想像,而不是所揭示出的现实,被误解为是现实本身。确切地说,如果天主是一位父亲,那么,在人存在的秩序中,一定存在着某些真实的重要结果,特别在男女关系中,以及妇女在社会与在教会中的地位上,有着真实的重要结果。

天主圣三的信理本身是从父权制与帝国文化中发展起来的;在这样的文化背景下,人们很容易承认,在生命的产生过程中,男人是积极主动的行为原则,而女人是消极被动的行为原则。因此,在一切社会管理中,男性拥有领导地位,而女性只能处于边缘和顺从的地位。

对比之下,五世纪的卡帕多西亚力劝教会在思考天主的父亲身份时,不要把它看作是自给自足、不与他人分享权力的标志(这是 Eunomius 的观点,即认为天主不能与圣子分享祂的神性),相反,应把它看作是“与另一位之间的平等关系”(拉可纳)。比如,纳齐盎的额我略就取笑那些由于称天主为父就认为天主是男性的人。他说,毕竟,称天主是圣子的父亲,这与婚姻、怀孕、助产,或者冒流产的危险等等都绝不相干。

事实上,卡帕多西亚详细阐述了对天主的一种理解方式,它包含了一种非父权制的正统教导的萌芽,但是随后的信理发展却使这萌芽几近夭折。好在,现在这一“萌芽”正在全面开花。

天主 - 语言

提倡男女平等者对基督宗教神学以及崇敬礼提出批评,认为它们采用的是一种排外的、父权制的、纯然从文字表面意义来作解释的阳性语言,这样一来,天主的形象与偶像崇拜只差毫厘。这样的批评是以一个最重要的公理作为依据,那就是天主超越于一切词汇、观念和想像之上。

基督宗教所使用的主要语言,忽视了圣经中对天主所采用的极其丰富的不同形象和隐喻,却用排外性的男性词汇来命名天主;其余的词汇都被忽视或被置于边缘。而当他们在**使用这些形象时**,比如在称天主为父亲的这种情况下,他们又用纯文字上的意思来理解,好像天主拥有了人父的一切特

性和特点。最终,天主象征性的典范就从一个世界中浮现出来,在这儿,男人在一个父权制的体系中统管着一切。

伊丽莎白·约翰逊指出,“提倡男女平等的神学分析清楚地指出,在谈论天主时采用排外的、父权制的、从文字表面意义作解释的词汇,存在着一种双重的负面效果。既显出了它的陈腔滥调,又禁止把妇女的形象作为类比天主的合适隐喻;这种演说把男子的专制以及损毁妇女的权益都认作是正当的。同时,这样的演说还严重地减缩了神的奥迹,只把它限制在单一的、具体化的、男性统管一切的比喻上;奥迹本身的象征失去了宗教的真意,也失去了指明最终真理的能力。换言之,它成了一种偶像崇拜”(《她是谁》,p. 36)。

这两个负面效果不可分离地损害了天主在我们心中的形象,也扭曲了我们对造物主的认知,我们都是以祂的肖像所创造。约翰逊继续写道:“以虚假的方法来对待他人和伪造天主的想法,正是手拉手结伴同行的一对伙伴。”总之,一种排外的、父权制的、从文字表面意义来解释天主的语言,既是压制性的,又是偶像崇拜式的。

为使谈论天主的语言从压制性的和偶像崇拜式的特点中解放出来,约翰逊提供了三种方案来重新谈论天主。第一,对于基督宗教神学和崇敬礼中所使用的天主这一词汇,给出其悠久的历史;应该继续使用这一词汇,但是“必须结合隐喻,以及从妇女的体验中所经历到的价值观来对此作出新的指导”(p. 43)。第二,由于排外性地使用天主这个词汇,使得天主与世界关系中许多最杰出的特点——比如,天主的忠贞、同情心、解放我们的大爱等——都遭到了受压制的危险,

因此,较为合适的,是以位格的象征性语言来谈论天主。但为了缓和长久以来对天主所采用的阳性专制形象的有害影响,当我们在使用位格的象征性语言时,必须对妇女的确切体验进行反省,从而来形成我们所采用的语言。第三,这些象征不应该简单化地把女性的特质归给天主,或揭示天主内的一种女性幅度。谈论天主的语言,必须以“均等的方法”来表达天主的完美性——天主不但具有女性的完美、男性的完美,还具有大自然的完美(p. 47)。

尽管天主是超越于性和性别的,但天主是所有以天主的肖像所造的男人与女人的创造者,也是男人与女人成为完人的根源。因而,两者都可以平等地被采用来作为揭示天主奥秘的隐喻。比如,在路加福音中,有两个平行的比喻:善牧寻找失落的羊,妇女寻找失落的钱币(路 15:4 - 10);这两个主角都不辞辛劳、精力充沛地寻找他们所丢失的东西,当他们找回以后,都是欣喜地邀请他人一起同乐。这两个故事所表达的天主的特性完全是一样的,并没有在一个比喻中被表达出来,而在另一个比喻中被隐瞒起来。这两个比喻所采用的是当时的男人和女人所从事的传统行业(牧羊人和家庭主妇),不相上下地使用了男女的形象,目的是为了直接指出天主的救赎行动。寻找钱币的妇女,她所表达的天主形象,并不次于那寻找亡羊的牧羊人。但在圣经中所使用的这种平衡的语言,在教会传统一成不变的叙述中却失去了效用,天主对世界的重要救恩工程都通过男人去完成了,而妇女却被排除在外或被置于边缘之地。

· 约翰逊认为,只有当女人和男人以各自的完整性来共同

作为天主的象征时,那么“那种把天主定位在男性上的偶像崇拜才能被粉碎,天主奥秘的真理,以及全人类和全宇宙都获得解放的好消息,才会在我们的时代中涌现出来”(p. 56)。

不过,凯撒玲·拉可纳提醒我们不要完全放弃使用传统上诉说天主的语言,而用功能性的语言来取而代之:即用创造者来叙述圣父,用救赎者来叙述圣子,用圣化者来叙述圣神。根据奥斯定的模式,功能性的语言“适合”于圣三三位的某些活动,这样做的目的只是为了增援我们思考天主圣三是不同的三位。此外,一种功能性的探索方法也同样会使我们偏离三位一体信理的核心声称:天主是三位一体的天主,这是奥秘中之奥秘。

拉可纳还提醒我们,在谈论天主圣神时,不要把其作为女性以用来平衡用阳性的口吻叙述圣父圣子。在用女性的形象来比喻天主时,千万不要重蹈覆辙,不要像在父权制下那样,让人们接受天主更多的是具有女性的姿态。把圣神视为女性,也同样会暗指,天主确实主要是男性,只是也含有女性的一面。

总之,叙述三位一体天主的语言不需要固有地带有性别歧视或家长式的语气。相反,“三位一体的信理清楚明白地给出了关于天主的一种视野;在这种视野中,天主既不分等级,也不分高低;三位只是一种相互关系,这种关系建立在相爱、相关、自我给予、自我接受、自由与共融的基础上。这些价值就是提倡男女平等神学的主旋律”。

拉可纳继续写道,“与一神论派(这是某些基督宗教中提倡男女平等神学的首选)明显不同的是,以永恒的爱共融

形式存在的天主,是基督身体真正共融的一个稳妥基础,在那儿‘不再分犹太人或希腊人,奴隶或自由人,男人或女人’(迦3:28;哥3:11)”(“三位一体天主的奥迹”选自《系统神学:罗马天主教的观点》“The Trinitarian Mystery of God” in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*,卷1, pp. 183 - 184)。

本章概要

1. 天主上智的安排,其实就是天主对于祂所创造的受造界及历史的“远见”。无论在新约或旧约中,都展示了天主是一位有远见的、关怀爱护的、有力量的天主。历史是天主的历史,但也是我们的历史;历史就是救恩史。天主的计划和设计是以基督为中心;派遣圣神是针对了在基督内所提供的完美救赎的“首要交付”(first payment)。

2. 在圣经后的整个教会历史中,人们都相信天主上智的安排,但是对该信条的理解方法各不相同,有些人强调神的力量,而对人的自由作了明显的嘲弄;而有些人的理解恰好相反。

3. 以卡尔·拉内为代表的先验多玛斯主义采用了多玛斯的观点,认为天主通过第二因工作。一方面,天主从无始就临在,而世界也从起始就对天主完全赤露开放。另一方面,我们的行动保留着完全的自由,但同时,这些行动却是建立在天主的恩宠,或说天主的临在上。到底天主是如何安排的,我们并不知道,但我们能做的,就是明确地拒绝接受任何

既减损天主的君权和人的自由,又令人不满意的解决方案。

4. 奇迹引起了另一个难题,它确实是天主上智安排的一种变奏。人们容易对奇迹的意义作出决定,但对它的实在性却难以决定。不过,明显的是,(1)奇迹对耶稣的牧职非常重要;(2)奇迹对信仰提出挑战;(3)新约在“报导”这些奇迹时,在很大程度上作了改变;(4)有些奇迹是如此确实,即使耶稣的敌人也没有对它提出挑战;(5)有些奇迹的“报导”过分详细,过分逼真,容易使人不予考虑。

5. 对于奇迹的理解,我们要排除两种极端的观点:一种是拒绝接受任何一种形式的奇迹,不愿意把它们作为一个原则问题来看待;另一种是以一种全盘肯定的、基要主义的方法来接受奇迹这一事实。归根到底,奇迹是天主临在和威力的显示,并且与天主上智的安排这一教义相一致。除此之外,对许多问题的探讨仍保留开放态度。

6. 罪恶就像奇迹一样,是一股力量;但是与奇迹又不同,因为罪恶是反对生命的一股力量,而不是滋养生命的一股力量。当天主的王权以它圆满的形式出现时,基督战胜罪恶的凯旋胜利也将最终完美地彰显于世。

7. 罪恶问题的背面就是奇迹的问题。我们对于奇迹的实在性还存留着疑难点,但对罪恶的实在性却深信不疑。相对地,我们觉得为奇迹的意义提供一个解释并不困难,但是对于罪恶的意义要给予一个解释却相当不易。

8. 人们回应罪恶的方法可能有三种:(1)反抗;(2)顺从;(3)信赖与希望。第三种方法就是旧约中的约伯与新约中的耶稣基督所采用的回应方法。由于基督的缘故,痛苦成了救

赎。我们的天主真真实实是一位富有同情心的天主,当我们受苦时,祂与我们同在。天主与罪恶作斗争,并寻求我们与祂一起合作,为反对黑暗势力作不懈的斗争。

9. 祈祷是有意识的、深思熟虑的一个行动,我们带着自己真实的处境来到天主面前,并承认自己的真实状况。通过祈祷,我们接受自己与天主之间的关系,并越来越意识到这层关系的含义。但是我们在理解祈祷时,既不能对天主的君权产生偏见,也不能对人类的自由以及应负的责任产生偏见。

10. 天主是“一位”吗? 答案是肯定的,也是否定的。说是“不”,那是由于天主不是任何一样事物,也不是一个人。说是“是”,那是从一种类比的意义上来说的。天主像是“一位”,因为天主是爱的天主,祂关心、同情、原谅人,祂对人忠贞,祂有建立关系的能力。这些位格的特点,在耶稣基督身上得到了最完美的表达。

11. 天主是父亲,但不是从排除他种性别的意义上来说天主是父。天主超越于性别之上,祂既不是男性也不是女性。祂是爱、关心、同情、原谅人的一位……我们主要要表达的是父亲的天主身份,而不是天主的父亲身份。

12. 提倡男女平等的神学对用来表达天主的语言进行批判,认为这种语言具有排外性、父权制和从字面上来理解的三重特点。它使用了男性的形象,却排除其它的一切形象,比如在解释“父亲”时,用文字表面的意思来解释隐喻;并使得社会上男女之间的关系变成了男人统管女人的一种关系。与此相应,在讲解天主时使用了阳性的词汇,既起了压制作用,又导致了偶像崇拜。用于天主的语言,必须向妇女的经

验开放,并且采用由这种经验而得到的反省和具体表达的象
征;不要否定女性象征与男性象征的“平衡性”,两者都能用
来表达天主这一现实。

第五章

宗教及其多样性

问题的提出

对于宗教这个词的意思,总是有着不同的争论。随着各种小宗派、极端派别、各种运动的发起等等,因此不容易来决定哪一派别或类型在法律上可称得上是一个宗教,而哪些不能被称之为宗教。词语学也帮不了我们什么大忙。

宗教这一词汇,取自于拉丁文的 **religio** 这一名词。但是与之相关的有三个动词:**relegere**(意思是:“不断地转向”,或“凭良心作观察”,所关注的对象一定是值得关注的);**religari**(意思是:“把自己捆绑于”来源和目标);**reeligere**(意思是:“再次作选择”);而我们也不能清楚地知道三个动词中哪一个与 **religio** 最贴近。确切地说,每一个动词都指出可能存在的三种宗教姿态,但归根结底,一个纯词语上的探究,并不能解决这含糊不清的问题。

但是,让我们暂且作出一个假设:宗教是有关我们对神这一实体的理解以及对祂作出的回应。那么,接下来的问题就是,为什么我们不是只有一个宗教,却是有许多不同的宗教?并且为什么在许多宗教中,有些类型是处在社会学的边

缘,甚至令人感到稀奇古怪?

什么是主流宗教,或所谓的世界大宗教呢?这些世界宗教的真正存在(更不用说他们信徒的人数庞大),是否会破坏基督宗教传统所宣称的我们是唯一的、至高的宗教?如果我们尊重他们,把他们看成或多或少是天主救恩工程的合法标记和工具(就像梵蒂冈第二届大公会议的《教会对非基督宗教态度宣言》中所教导的),那么,这是否暗指了他们获得了神的某种形式的启示,并且,至少在某种透明度上,对这一启示作了解释?

非基督宗教是在怎样的环境下、以怎样的中介形式,在神的启示中与祂接近?他们根据什么标准来解释神对他们启示的确实经验,并且忠诚地坚持这些启示?

犹太教是什么?毫无疑问,教会与犹太教的关系和教会与其它非基督宗教的关系不同。基督宗教是从犹太教中脱颖而出。耶稣本人就是一个犹太人。教会接受旧约是天主对我们说的话,就如接受新约是天主圣言一样。事实上,在基督宗教初期,教会就谴责了马西翁主义异端,并且从来也没有放弃她在教义上的主张:新旧约的基本原则是统一的。现在,犹太教是否完全被取代了?犹太人是否不再是天主的选民了?基督徒是否还能从犹太教中学习一些东西?

宗教(任何宗教)与它所处的社会之间的一般关系是怎样的?宗教,从它的本质上来说,是否对人类的福利有害?宗教是否为自由、理性、政治责任感的敌人?为什么有许多人从这种观点下来看待宗教?当今,各大宗教更趋向于介入到社会和政治的历史进程中,这种做法与宗教最本质的目标

和功能是相一致的,还是背道而驶的?

最后,宗教与制度化之间的一般关系是什么?从本质上来说,宗教强调的是个人和内在的灵修,那么,宗教是否可以和必须避免组织结构的表达方式?换句话说,一个人是否可以“宗教”人,而不属于一个特殊的宗教团体,或者不积极参与在一个特殊的宗教团体的活动中?确切地说,是否会发生“无宗教性的基督宗教”(religionless Christianity,潘霍华之言)这种情况?

宗教的概念

宗教的定义

一个人试图给宗教作出定义,但这做法的本身就有问题。因为他(她)本人就已经带着一种宗教观来完成这任务——这一观念不可能与在人类史的整个进程中所显示出的各种迹象全部一致,也不可能超越地球表面所揭示出的内容。比如,被西方社会称之为的宗教,在原始社会里只是日常生活整体中的一部分,人们从来没有认为可以把它从其它事物中区分出来,或者体验到它与其它的事物有什么不同。再比如,印度教认为,从一种真实的意义上来说,每一样事物都是神圣的。因此,几乎每一样事物都能够成为具有宗教意义的事物,也可以被一个派别或其它派别赋予它一个宗教的真义。再比如,在佛教的各种形式中,都否认有一位超然的造物主的存在;他们赞同存在一种无法定义的、无位格的、绝

对的根源或向度,这一根源能被人灵性的深处所体验。

多少世纪以来,在西方世界中,宗教这一概念在各种范畴下被人们所定义,比如,人们从哲学、人类学、心理学、社会学、现象学、文化和神学的范畴下来定义宗教。看来,最好的定义方法也许是从一切范畴的描写中集合其基本要素,然后加以定义;这要胜过只从一两门学科取意来加以定义为好。但总体来说,情况并非如此。

有些学科已把自己限制在一种抽象的哲学研讨中。他们不考虑各种宗教的特殊性,反而想用宗教的纯因素来替代一切。另有一些学科采用一种纯现象的研讨方法,寻求把某些可见的、典型的普遍性用于世界各大宗教。还有的研究方法采用了一种狭隘的神学方法,坚称世界上只有,也只能有唯一的真宗教——基督宗教。

还有的研究把宗教体验中的心理幅度(感到需要绝对的依赖,一种成圣的经验)孤立开来,从而限制了宗教的性质和范围。更有的把宗教看作是人类愿望的一种起码的宣泄,即把宗教看成是人们在依赖感、焦虑、甚至贫穷的不堪重负下所涌现出来的一种现象。

也有人从功能的角度来定义宗教,把它放置在社会学 and 文化的交界处;认为宗教是对人类处境的一种“恩赐”,要从整体结构的组成下来加以观察和研究,根据它与社会需求、与所形成的文化相遇时所担当的角色来加以定义。

如果有人提议要从如此不同和复杂的情况下来定义一个像宗教这样的实体,那么,没有一个单独的方法有能力来定义它。因此,我们需要用一种哲学的分析法来定义宗教;

这种分析法需要关注到事物的性质,但也要符合原则,符合理论和法律,这些理论和法律既要超越在细节和特性之上,而同时又能用来帮助阐明和表达事物的性质。

但是这样的哲学分析法还必须根据现象而不断加以发展。即使是最狭义的中世纪哲学也不是从稀薄的空气中去收集基本要素的。在对事实的真相进行调查时,都要从亲身经历出发。每一个人在作出结论,告诉人们这些要素是什么之前,必须先仔细看看在这些要素之外还有一些什么。这样的方法也适合于用在定义宗教上。如果我们要给宗教下一个真实的定义,而不是纯粹从一个哲学家的头脑里想像出来的一个定义,那么,我们就应该从宗教的方方面面来加以思考——这几乎是一个不可能完成的任务。

深入地对周围现象进行勘察,将揭示出宗教中明显的社会和文化幅度;它将影响人际关系,影响社会政治和经济机构,并影响艺术音乐建筑等。因而,任何一种试图用哲学和现象学的方法来对宗教下定义,都将具有一种明显的社会学的幅度。

但对宗教的社会幅度进行仔细观察的话,将暴露出这种种社会的表达只不过是心灵转化为善(或为恶)的一种反照——这些转化发生在一个宗教徒身上。宗教无疑触及人类内心深处的需求,以寻求生命的意义;同时,它也触及到相应的社会需求,以寻找一个能相互分享并能维持这生命意义的团体。因此,对任何有用的并可理解的宗教定义来说,心理幅度是必不可少的。

最后,不管怎样,宗教定义中也一定具有神学幅度,除非

我们切断了宗教与启示,或宗教与神之间的一切关联。事实上,大部分说自己有宗教信仰的人,或大部分根据哲学、社会学和心理学范畴的标准视自己是具有宗教信仰的人,都证实他们毫不动摇地确信:神就是他们宗教信仰的“对象”,并且不知何故,神已经设法通过一种自我通传的行动(或几种行动)——即我们熟知的启示——跨越神人之间那“质上的无限距离”(克尔恺郭尔语)来接触世人。

教会最早期的那些神学家(如,儒斯丁、戴尔都良、依雷内、亚历山大的克莱孟、奥力振等)都强调应把当时希腊哲学中的“道”(Logos,真理)与基督信仰中的“道成血肉”(Logos-made-flesh)联系在一起。无论何时,只要人的思想和行为是由“道”所决定,并且朝向“道”,那么至少我们已经站在宗教的门槛上了。对于这些神学家来说——后来的奥斯定也是这样认为的——不存在许多宗教,而只有一个宗教,就如没有许多 Logoi(真理),而只有一个 Logos(道)。由于天主圣子与天主圣父共永恒,所以哲学家及其他人,甚至在基督来临之前的人,所寻求的“道”,就是同一个在基督内成为血肉的“道”。因此,唯一的真宗教“已经从外观上被表达出来了,以前是以许多名称和标记来表达一个真理,而现在这一真理在另一个名称之下继续展示;以前这真理比较不为人知,而现在更为开放;……然而,这是唯一的和同一的宗教。……这宗教的救赎恩宠是唯一真实的,唯有通过这一宗教,我们获得了真正的救恩许诺;而且,这宗教的救赎恩宠永远不会拒绝给予任何一个值得获救恩的人……”(奥斯定,《书信集》*Letter*, #102)。

同样地,对多玛斯·阿奎那来说,每一个人都有可能认知天主,因为这种认知是起源于对天主在世界上活动效果的公认。这样的认知就是“信仰的导言”之一(即,除了基督和教会的公开教导之外,人们也能认知这些真理;而且对基督信仰本身来说,这些真理也是它必不可少的基础)。

阿奎那认为,宗教是义德(the virtue of justice)的“潜在部分”之一,宗教在其中承担了许多行使正义的作用;但同时,它还不能满全该德行的全部意义。正义的本质扎根在使每个人都得到他(她)所应有的。当一个人得到了他所应有的,那么,平等就能得以创建或修复。但是在天主和我们之间是不可能存在平等的。因此,宗教在某个方面与义德相像,但事实上与义德并不完全一样。

多玛斯认为,一种纯粹从词义上来表达的宗教,最终是不能揭示出宗教的真义的。很简单,因为宗教这个名词到底来自于哪一个动词并不清楚。但没关系,每一个出处都与宗教“恰当地指出了与神之间的一种关系”(《神学大全》II-II, q. 81, a. 1)这一观念相一致。

宗教是为了天主的好处还是为了我们自己的好处?“我们光荣崇敬天主,不是为了天主的缘故(因为天主充满了荣耀……),而是为我们自己的缘故;根据一个事实:当我们光荣崇敬天主时,我们的心灵从属于天主;这是由于某样事物能成为完美的,是通过它从属于其上级的缘故,所以我们在崇敬天主中,我们的心灵也成为完美的了。……”(a. 7)。

二十世纪,先验多玛斯主义和其它一些学派把多玛斯主义和早期教父们的观点结合在一起。因我们是通过一个超

越我们自身的原则而生活,所以,我们不仅仅有能力超越自身到达天主,而且事实上,我们还蒙召这样去做,这就是宗教行为所包含的一切内容。这也是梵蒂冈第二届大公会议所采取的一种立场;换言之,大公会议教导说,我们“受其天性的驱使,负有道德责任去追求真理,尤其是有关宗教的真理”(《信仰自由宣言》n. 2)。

因此,宗教是有关人存在的整体问题,而不仅仅是人生的某些特殊问题。天主的临在不但在我们与天主的位际关系中与我们整个人接触;而且在我们与他人的关系中,在与整个宇宙天地的关系中,天主的临在也与我们整个人接触。宗教是完整的综合体,包括我们的态度、确信、情感、姿势、礼仪、信条,以及我们愿意服从的制度,我们所表达的与大实在(Reality, 天主与由天主的双手所创造的整个受造界)之间那层最根本的关系。

那层关系由我们称之为启示的这一进程所揭示。因此,宗教是我们对启示(或多或少)有组织的回应。在定义大实在(Reality)这个词时,我们用了大写字母开头(译注:中文翻译时,用了“大实在”,以至区分),目的是为了不至于把宗教与其它任何的“生命哲学”混为一谈。在宗教行为中,我们有意使自己朝向天主、到达天主。我们察觉到天主在我们所能见的人、事、物中;也就是天主圣事性地临在于人、事、物中。宗教预设了信仰,并且从信仰中涌流出来。如果一个人所想的只是目睹的现实,除此之外一律不想的话,这人不是宗教徒。宗教徒相信,他(她)被在他(她)之外的另一元所接触,被“超越于生命中”(潘霍华之言)的另一幅度所触及。

但这并不是说,每一个有信仰的人就是宗教徒。一个人完全有可能对天主只有隐含的信仰。即使那些自认为是无神论者,在他们的心灵深处,也可以是一个有信仰的人。这种人可能拒绝接受对天主的那些错误观念,就像梵二会议所承认的。在任何情况下,这些人可以在无意识中,通过他们自己对爱情、正义,及对其它德行坚定不移的交托,而使自己朝向神。并不是一个公开地说自己相信神的人,就可以得救;如果我们的信仰(不管是公开的,还是隐含的)是由顺从天主的旨意而涌现出来的,这才使我们能获救(玛7:21,并参阅玛25:31-46中,山羊和绵羊的比喻)。但另一方面,一个有隐含信仰的人,他(她)的行为并不能被称为宗教行为,除非在对“宗教行为”这一词汇的适用范围扩大化的情况下,才能如此界定。在这儿,我们所理解的宗教,就是一个个人、一个社团、一个组织机构以某种公开的形式表示自己相信神。

宗教的特点

1. 宗教的一个最基本的特点,就是它的神圣性。社会学家埃米尔·迪尔凯姆(又名涂尔干, Emile Durkheim, 1858 - 1917)认为,神圣不像世俗和亵渎,它没有任何功利的目的。它是由于其本身的缘故而受到人们的尊敬。它是由我们自身的一种敬畏感——如宗教现象学家冯特莱乌(G. van der Leeuw, d. 1950)所称之的——所引起。宗教礼节的执行并非要获得什么东西,甚至也不是为了表达我们的态度。换句话说,敬畏感在礼仪中逐渐展现出来。

对涂尔干来说,神圣还有许多其它的特点,我们发觉,神圣是一种力量,它并不是十分明确的,它是不可见的、它具有灵修特色,它有不可认知的幅度,它得到外在赋予的力量和支持,做一个信徒或敬拜者,就需要有神圣性(《宗教生活的基本形式》*The Elementary Forms of the Religious Life*, 1965, 原版, 1915)。

鲁道尔夫·奥托(Rudolf Otto, d. 1937)也分析了被他所称之为的“神圣的思想”(The Idea of the Holy, 1917)。他认为,神圣的思想是“超自然的”,也就是指某种超越于理性和伦理道德之上的内容。它具体表达了一种奥秘,这种奥秘是隐藏的、深奥的、超越在一切受造物之上的东西;我们只能用感情去加以体验。神圣是一种既让我们甘心屈服,又让我们心醉神迷的奥秘。它是“完完全全的另一个”(为此,新教神学家卡尔·巴特把神圣归诸于天主),彻底超越在通常的、完整的、熟悉的领域之外。根据奥托所说,神圣的经验在信徒心中唤起了自己一文不值的感受。

2. 宗教不但要接受神圣对我们的冲击,而且还要对神圣作出我们的回应。宗教必定包含信仰,不管这信仰是公开的,还是隐含的。这信仰的内容,可能对于不同的宗教,不尽相同,即使在同一宗教中也可能有明显的不同解释;但是从基督宗教观来说,宗教必定对圣善、对神圣、对终极、对天主有某种自我意识和反省意识,否则,那就不是宗教。

3. 在大部分例子中,宗教给出了各种类型的信条:有大众化的、有官方的(信理、信经)。越是思想深刻的宗教,越具有可靠的神学传统,甚至是系统神学。

4. 宗教也从多种活动中被表达出来:与信条相一致的道德行为、礼仪(或称信条的仪式化)。

5. 宗教也能滋养一个团体,使团体成员一起分享感知、意义和价值观。每一个这样的团体,都至少有某些最基本的组织结构。

在原始宗教灵感和逐渐成长起来的团体之间的关联,在此值得一提。基本的宗教经验,实际上就是神恩。马克斯·韦伯(Max Weber, 1864 - 1920)定义神恩为“个人人格的一种确定品质,通过神恩之德,这个人就与普通群众有所区别,人们视他(她)充满了超性德行,是一个超人,或至少具有某种特异力量或品质的人。他们所拥有的这些品质,并不是一个普通人所能获得的,而是来自于神这一根源,或被认为是典型的示范;以这些品质为基础的个人,被视为一个领导者”(《社会与经济组织的理论》*The Theory of Social and Economic Organization*, pp. 358 - 359)。神恩的三个主要特征就是非同寻常的、自发的、创造性的。

当神恩成为“常规化”以后,就到达了第二阶段。纯神恩只存在于发起时的行为中。当团体的领导过世以后,他(她)的门徒就面临了一种危机。这团体将解散,还是继续存在?如果他们决定继续存在下去,那么,就要以某种方式让制度化和结构化的因素加入到神恩中来,否则是不可能永久持有神恩的。团体中必须要有稳定的思想、实践活动和组织结构。

每一个希望能维持长久的宗教团体,即使对那些把自己描写为“充满神恩”的团体,也呈现出一种稳定的组织形式。

既使一个团体一致同意在确定的时间、确定的地点会面，一致同意从事确定的活动而不在乎这些自发的活动会变成什么样，但仍然没有一个团体完全只是神恩性的。举行全国性大会、研讨会，出版杂志、每周通讯等等，所有的这一切都表示了原始的神恩激励已进入了常规化，即使对那些把自己描写为“充满神恩”的团体，情况也是如此。

只有当一个团体对组织结构的兴趣超过了神恩，或甚至替代了神恩后，常规化的进程就变成了一个严重的问题了。每个宗教团体必须持久不断地反省它原初的宗旨，反省该团体创办人的价值观，以及反省对天主和对人生的确信，最初正是由于这种确信才使得这个团体得以成立。必须注意到，团体的每一个制度形式和行为模式应对这些基本宗旨起到促进作用而不是阻碍它的实现。对一个宗教团体进行挑战，看它是否能对最初的神恩保持忠信，其方法并不是寻找解除制度的途径，而是根据团体恒久的信德找到更新制度的途径。另一方面，一个宗教团体，却没有任何制度化的形式，那么，这样的团体只是社会存在中的一个细小分支。根据神恩的真正本质，除非团体有着某种形式的常规化，否则，神恩就渐渐窒息了；也就是说，除非团体找到了合适的制度化的表达方式，否则，这团体的神恩就会消失。

宗教的批判

宗教的概念无论从里从外都会受到人们的批判，事实上，已经受到了内外的批判。从内部来说，宗教被描述为是

人努力的产物,并以此断言来反对天主。但是在启示中,是天主主动向我们进行通传。我们只是突然被天主的启示所碰上,并接受这些启示就是天主的话。超出了这样的认为,企图从我们这一方来“处理”天主的话,那都是把宗教放置在启示之上了。对于宗教的这一特殊批判观,一般认为是与卡尔·巴特有关的,在某种类似的情况下,也与埃米尔·布鲁内(Emil Brunner, 1889 - 1966)有关,他们俩都坚持排他性的基督宗教启示,因此,其它任何一种“宗教”都存在着其内在固有的错误。

保尔·田力克与潘霍华也从宗教内部对其进行批判;他俩拒绝接受把基督宗教导向一种与生活脱节的趋势。当然,许多世纪之前,以色列的先知们就已经对宗教在实践方面的情况作了内部批判。纵观教会历史,充满了各种改革运动的情况:比如,灵修改革、隐修院改革、禁欲生活作风的改革、教会权力改革、教会法典改革,礼仪改革、修院改革等等。值得注目的是,基督宗教本身在众所周知的十六世纪的宗教改革运动中遭受到了最严峻的分裂的痛苦。

宗教也是外部世界批判的对象。人们认为宗教是人心灵的一种反射。对路德维克·费尔巴哈来说,天主是我们自身在客观领域内的最高投射。约翰·杜威(John Dewey, 1859 - 1952)的立场与此相似。而弗洛伊德认为宗教是一种幻觉,是儿童感到无助和不安全时的衰退现象,是希望获得成功的心里产物。马克思认为,宗教是麻痹人们的鸦片,以至当人们在经济问题上遭到不平等待遇时,可以有能力对之无动于衷。其他人,比如阿尔贝·加缪认为,宗教并不是在有

限处境中的唯一回应,它只是那些需要经受考验的最基本的价值观中的一个价值而已。加缪在长篇小说《陌生人》(*The Stranger*)中描写了一个第二天就要被处死的人,但在他冷淡的、对一切满不在乎的脸上所展现出的是平静的神色。

最后,还有一种对宗教的批判,是对宗教轻易地进行分类提出挑战。这种批判既不是来自于非信徒,也不是来自于宗教改革家。这些反宗教的批判是来自于那些自称为信徒的人;他们或许坚称自己相信神,甚至相信耶稣基督,但是他们否定任何宗教制度、组织结构,以及对信仰和信条签发官方阐述的必然性。他们好像是某种类型的宗教个人主义者;在美国,这些人就像是安妮·哈奇森(Anne Hutchinson),多玛斯·派内(Thomas Paine),多玛斯·杰斐逊(Thomas Jefferson),拉尔夫·沃尔多·爱默生(Ralph Waldo Emerson),亨利·大卫·梭罗(Henry David Thoreau),以及瓦尔特·惠特曼(Walt Whitman)等人。这种情况的当今形式,在罗伯特·贝拉(Robert Bellah)的书《心的习性》(*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*)中有详尽的描写。

宗教的类型

我们若把出发点建立在一个原则上,即建立在天主是超然的但同时又是内在固有的这一原则上,或说建立在天主是“我们中间的无与伦比者”这一原则上,那么,由于各宗教的基本原则或强调天主的超然本性,或强调天主的内在固有

性,而相互之间有了区分。当然,我们这儿所给出的区分是建立在基督宗教的观点上,也就是建立在耶稣基督降生成人这一基督宗教的核心信理上:天主在降生成人的奥迹中,既启示了祂的超然性,又启示了祂的内在固有性:圣言成了血肉。

因此,我们可以辨别出两种基本的宗教类型:一种是强调天主的超然性,另一种是强调天主的内在固有性。在每一种类型中,强调的层次又各不相同。因而,在强调天主超然性的宗教中,有的宗教或许就过分着重于天主的与众不同性,以至于天主与存有世界之间几乎没有联系,自然神论就是持有这种观点;而另一方面,在强调天主内在固有性的宗教中,有的宗教过分着重于天主的普世性,以至于天主与存有世界成了完全相一致的,泛神论就是其中之一。

强调天主超然性的这些宗教,对历史和末世感兴趣,他们的崇拜礼倾向于客体性的,并且注重于语言的使用;他们依据自己对天主的信仰,需要有一种道德意识,并且他们对自己所相信的内容,又作某种程度上的理性反省(神学)。而另一方面,强调天主内在固有性的这些宗教,倾向于用一种永恒性的、无历史性的方法来理解神;他们的崇拜礼更讲究精巧的礼节;他们的个人宗旨在于全神贯注于神,而非绝对服从神的旨意;他们喜爱神秘的经验,远超过作理性的反省。

强调天主超然性的宗教有犹太教、伊斯兰教和孔教(儒学);强调天主内在固有性的宗教有佛教和印度教。当这些宗教趋于极端的时候,前者陷于无神论的观点,而后者却陷于拜物教。前者中的极端派认为,天主与这个世界格格不

人,因此完全从这个世界的现实中消失了;后者中的极端派认为,天主与这个世界的现实是如此相一致,以至于这个世界的每一样事物都具有神本身的特点(参阅若望·马奎里的《基督宗教神学的原则》*Principles of Christian Theology*, pp. 161 - 170)。

非基督宗教

古老宗教

埃及、客纳罕

在古埃及(公元前 2778 - 2263),人们朝拜的对象是国王。后来,当神圣性从国王的王冠转移到太阳上去了以后,人们就把国王尊为太阳神的儿子。到中王朝代(公元前 2052 - 1786),一神教就凸现出来了;最高的神是阿蒙神(Amon)。阿蒙神不但是中王朝代的最高神,也是新王朝代(公元前 1580 - 1085)的最高神。或许,古埃及宗教最大的特点就是沉迷于来世的生命,这一信条从金字塔的建造中最具体地表达出来了;在埋葬国王的陵墓里,储备了大量财宝,目的是为了国王在来世去享用。

古代东方另一个重要的宗教被认为是客纳罕人的宗教(说它是重要的,就因为客纳罕是天主赐给以色列人的土地,该地的宗教情景成了以色列宗教的一部分)。乌加利特地区(Ugarit,今叙利亚的北部)的神话和礼节集中在努力使大自

然得到丰产上。不管怎样,最高神埃尔(EI)展示了他在暴风雨中和赐予丰产上的威力,都超越在巴耳(Baal)之上。

古希腊

古希腊文化中有许多神(多神教),这些神是希腊文化中对美丽、智慧、力量等理想的化身。只有这些神是不朽的。宙斯(Zeus)是诸神之父,因而他是最高的神。他与其他诸神统管着奥林匹斯山,在那儿,他关注着整个现实世界,包括未来。因此,他是神谕的一个伟大来源。宙斯有两个弟弟:阎王(Hades)——地狱之主,和海神波塞冬(Poseidon)——深海是他的宫殿;而阿波罗(Apollo)是宙斯的儿子——他永远显示出青春的魅力。他具有治愈和原宥的能力,在他的多重功能中,他是正义、法律和制度的来源,同时他还是智慧之神。但另一方面,酒神狄俄尼索斯(Dionysus)激励一种野性的热情,经常在他的弟子面前放荡狼藉,常在半人半兽和人面兽心的动物、人之间为自己开庆典。希腊的祭献礼节集中在祭献餐上,它的最初目的是为了显示友谊。崇拜礼的中心场所是神殿,在神殿中,保留着诸神的图像,有一个司祭要为这神殿服务。

古罗马

古罗马万神庙挂着三神一组的神像,首先是朱庇特(Jupiter)、玛尔斯(Mars)和奎利纳斯(Quirinus);然后是朱庇特、

朱诺(Juno)和密涅瓦(Minerva)。朱庇特居住在山顶上,是暴风雨的起源,在战争中,他赋予战士以力量;他对忠贞和正义的人给予报酬。玛尔斯是战神,奎利纳斯和他相像,也是战神。朱诺是朱庇特的妻子,是婚姻的守护神,她的角色就像是希腊神话中宙斯的妹妹赫拉(Hera)。古罗马中还有许多神都与希腊神话中的神有着明显的平行角色,如密涅瓦与雅典娜(Athena)相同,尼普顿(Neptune)与波塞冬相同,维纳斯(Venus)和阿佛洛迪特(Aphrodite)相同,墨丘利(Mercury)和赫耳墨斯(Hermes)相同等。和古希腊一样,古罗马最重要的宗教活动也是祭献。祭品是动物和谷类,祭献的时候,还要祈祷,并举行礼节。罗马国的大祭司长被称为 *Pontifex Maximus*,这一称号一直被历代的教宗们所采用,直到最近的教宗若望保禄一世和教宗若望保禄二世,才开始不再使用这一称呼。维斯塔贞女(Vestal Virgins)是女司祭。虔诚的敬礼是与诸神建立正确关系的关键,在人的一面,要求在人与人之间忠实地尽义务,特别要对自己的父母亲尽爱的职责。对皇帝的朝拜是后来才发展起来的一种义务。

玛雅、阿兹特克和印加

在东方和欧洲的某些地方,以前还存在一些古代宗教,但现在已不复存在。在现在的拉丁美洲地区曾有玛雅宗教(看起来,该宗教主要朝拜雨神恰克[Chac])、阿兹特克宗教(他们还有活祭)和印加宗教(朝拜太阳神 *Inti*, 和月亮神 *Mama Quilla*)。就如通常一样,他们的崇敬礼也是在庙宇里

举行,里面有代表太阳神的金盘,还有过世皇帝的木乃伊。他们的司祭职很有组织系统;同样,他们也与中美和南美的其它宗教一样,有一个信条,那就是相信死后能得到幸存。

当代的各宗教

以下是对各宗教所作的最简单的总结,目的是帮助基督徒起步去了解一下其它宗教;我们从基督宗教的观点出发,仅化几个段落来对各大宗教作一个概括论述。欲对各宗教有一个更为完整的了解,可参考书后列出的书籍,特别可参考16卷的《宗教百科全书》(译注:这些书名我们省去了,因考虑到它们全部都是外文书。而那些希望对各宗教有一个大致了解的人,可参考天主教上海教区光启社出版的《神学辞典》)。

拜火教

拜火教(Zoroastrianism)是波斯(即今伊朗)的古代宗教,它的创始人被认为是生活在公元前1000年与600年之间的Zoroaster,他的演讲和教导代代相传直到今天。由于拜火教的两个原则:两元论(在善恶之间的挣扎)以及末世论(根据一个人在世时的行为举止,决定他死后将受到奖励或惩罚),标记着这是一个宗教。据说,这两个原则对犹太教、伊斯兰教和基督宗教都产生了某些影响。

印度教

印度教(Hinduism)是印度各古宗教中之一,也是现在印度七亿总人口中(译注:指作者写书的时代,二十世纪九十年代)70%的人所信奉的宗教。印度教的来源并不很清晰——在印度历史中,一种模糊之感无疑与某种确定的永恒之感紧密相连。我们所了解的印度教的早期情况,是从印度的圣典《吠陀》(*Veda*,意“知识”)中得知的,该书告诉了我们神奇的礼仪和司祭的威力。他们的司祭(Brahmans 梵,或称“婆罗门”)逐渐成了最高者,他们的智慧在《奥义书》(*Upanishads*,Upa的意思是“接近”;ni-shad的意思是“坐下”)中反映出来。这些书名就指明了学生在接受神圣知识时的地位,即他们是从导师处得到传授的。

《奥义书》与《吠陀》有点不同,前者的观点较为悲观。生活的悲痛在轮回循环(cycle of rebirths)的信条中被反映出来,轮回循环是每一个人在世时的善恶行为的必然结果。只有通过神秘的全神专注于对真实现实(即那绝对者)的认知,人才能获得救恩;这绝对者就是梵,这是一切存有的最终根源和目标。梵是一切存有的原因,一切存有都是从梵发出,梵就是一切有生命的存有的本身(即梵我不二)。

印度教虽然没有有关天主的信理,但是梵也可被认为是一个有位格的“最高神”(通常作为保护神毗瑟拏[Vishnu],或者作为破坏神湿婆[Shiva])。毗瑟拏在世上所显现的多种形式中,克利须那[Krishna]是最重要的一位。毗瑟拏以克利

须那的形式出现在《博伽梵曲》(*Bhagavad - Gita*)中。在这儿,他宣讲宗教和道德的真理。印度著名的宗教领袖圣雄甘地(Mahatma Gandhi, 1869 - 1948)最喜爱阅读的篇章,就是基督的山中圣训和《博伽梵曲》。

印度教伦理道德的核心是相信一切生命的合一、对生命的相互尊重,以及对一切有生命的存有都怀有一种亲切的平等感。印度教也是一个强烈地提倡苦行和默思的宗教,瑜伽(yoga)就是其中的一种实践法。

佛 教

佛教(Buddhism)也是发源于印度,他是从佛陀(Buddha)而得名;佛陀意为“觉悟者”;第一位佛陀就是释迦牟尼(本名为悉达多·乔达摩, Siddhārtha Gautama, d. 480 B. C.)。他出身名门,据说父亲是国王,但他喜欢走出王宫到外面旅游;在此期间,他接触到了许多人间的痛苦,最终他选择了做一个无家可归的苦僧侣(和尚)。传说,有一晚,他坐在一棵无花果树下默思时,获得了菩提(bodhi,意思是“觉悟”)。他在讲道中,宣布了这个启示。这些内容称之为律法(dharma),佛教的信理。它教导说我们遵循了“中庸之道”(middle way),并完全避免在世寻欢作乐和过分的苦行,就能摆脱那轮回的严酷循环,而进入涅槃(Nirvana)。涅槃意味着战胜一切欲望,并根据自己的行为而能获救,不需要外来的救主。

最初,佛教运动只局限在和尚中进行,后来发展到允许尼姑加入,最后才发展到在俗者也可参加。佛教的规诫,无

可避免地有严厉与不很严厉之分。小乘佛教(Hinayana Buddhism)认为只有通过僧侣团体,才能进入涅槃。而大乘佛教(Mahayana Buddhism)接纳了许多在俗的佛教信徒,他们认为每一个人都能得救,只要他(她)忠诚地敬重早期的佛陀和至今为止的一切佛陀。西藏的佛教属于大乘佛教,他们的喇嘛被认为是佛陀转世。

道家 and 道教(译注:本节根据《神学辞典》重编)

道家 and 道教(Taoism)发源于中国。道家指以老子(年代不明)、庄子(约公元前 369 - 286)思想为主的哲学体系;而道教是公元二世纪末出现的一古老的民间宗教;名字的来源是取自于“道”。虽道家 and 道教不能混为一谈,但因道教没有启示教义,因而它仍是以道家的宇宙观和人生哲学为其基础。

道家的哲学体系建立在几个主要论题上:(1)道与德:道是万物的根源,而当“道”被个别事物所拥有时,就成为事物的“德”;即“道”因其“德”的力量及临在,而存在于万物之中。(2)道与一:在宇宙发生的整个过程中,阴阳是两个基本元素;万物都由于阴阳的交感互动而产生。(3)母亲与女性:道是“万物之母”、生命之源。(4)无为与空:万物来自终极的“无”或“无有”,“道”因“无为”而为;这是“道”的真相。(5)复归或返:“道”在宇宙内运行,并复归其根源——道本身。

道教分成东西两部,其组织严谨、阶层健全。西部的始人为张道陵,其教义以《道德经》为本;他在思索宇宙秩序以后,把传统的众神庙里的众神都摆到一边,而以万物唯一

与超越的根源——“道”取而代之。东部的创始人为张角，他受于吉“太平道”的影响，于公元175年就开始派遣弟子出外宣传教义，与西部道教几乎有着相同的习俗。到南北朝时，由于道教的宗教领袖们的努力，将民间宗教的诸神整合到道教的众神庙里，因此，道教赢得了中国社会各阶层的归附，于是盖庙建观，发展出一套高度规划的礼仪。

最高神祇是“玉皇大帝”，被安置在神庙第33层天的正中，其他神祇则位于两侧，各神明都有其位。此外，还有被人们敬礼的神，他们原本是人，因受到民间的虔敬而被尊为神（如妈祖、关帝等）。道教中的最大的圣职人员是道士和法师，前者能举行隆重礼仪，而后者只能担任解释工作。

神道教

神道教(Shintoism)是日本的一种古老宗教，它同样集中在“神”的“道”上。本来，它是一种敬拜自然的多神宗教。在公元六世纪时，佛教传入了日本；这以后，神道教就与佛教结合在一起。那些相信佛陀赐恩的信徒，被担保能进入天堂乐园。佛教的教义通过对《Lotus of the Good Religion》(Hokkekyo)的默想，而被吸纳到神道教中。禅宗佛教由中国传入日本，其许多学派至今仍保留着以静坐敛心为其修炼的中心要点。

伊斯兰教

伊斯兰教(Islam)是阿拉伯的一种古老宗教，“伊斯兰”

从字面上来说,就是“顺主得安”。该教的起源可追溯到先知穆罕默德(Mohammed,571-632),他经历了真主安拉(或译:阿拉,Allah)的一次召叫,派遣他去宣讲唯一的神。他从麦加(Mecca)开始宣道,重点为末日的审判、复活,以及相信安拉就是唯一的真主。但他遭到了麦加贵族阶级的反对,于是,穆罕默德就从麦加迁至麦地那(Medina);在他逃亡的过程中,创立了穆斯林的新纪元(622年7月16日为回历元年)。

就是在麦地那的地方,穆罕默德及犹太教决裂,他祈祷时面向麦加,而不再面向耶路撒冷。他把更新亚巴辣罕的一神教视为自己的使命。他早期的门徒们记录或默记下他的教导,而等他逝世以后,就把这些内容收集成册,这就是《古兰经》(*Koran*)。《古兰经》共有114章,以节加以区分。它并不是按照逻辑上的秩序,也不是按照年代的先后加以编排。但在麦加的章节与麦地那的章节中,还是有区别的:在麦加的章节中,传达了传统上的着重点,强调安拉是创造者和审判者,还论述了复活、地狱等;而在麦地那的章节中,包括了权威性的指令。穆罕默德的继承人被称为哈里发(caliph),他对团体的教产利益承担着责任。

在伊斯兰教中,安拉是永恒的、唯一的、全能的、超越于一切的真主。在心灵与现世之间没有什么区别。安拉所做的一切,全都是公正的。任何事的发生,都是安拉造成的。我们可以自由地选择善与恶,而安拉针对人的选择来创设人的行为。安拉派遣先知们(易卜拉欣[亚巴辣罕]、穆撒[梅瑟]、尔撒[耶稣]、穆罕默德)以他的名义说话。安拉是天使、魔鬼的创造者,甚至也是神灵(jinn)的创造者。伊斯兰教也

相信来世的生命(天堂和地狱)。

安拉将宽恕我们的一切罪过,但是背教的罪不能得到赦免。他敦促信徒们关注有需求者、孤儿、朝圣者、监囚者等人。信徒为能成为一个忠于所订立的盟约、避免遭遇灾难而向真主祈祷。“伊斯兰教的柱梁”,就是祈祷(每天要念诵五次)、宣称自己的信仰、救济贫穷者、守斋,并在一生中至少要到麦加去朝圣一次。伊斯兰教的法律(Sari)取自于《古兰经》、穆罕默德的亲身榜样(Sunna)、类推(qiyas)和谨慎的审判(ra'y),以及从学习到的或从人们的习俗中产生的大众观念(伊斯兰教灵活的原则)。

八世纪的时候,伊斯兰教遭受到一次分裂,分成了什叶派(Sufi)和比较更正统的逊尼(Sunnites)派。Sūf的意思是“羊毛”,指粗羊毛外麾,有些人模仿基督徒中的苦修士,穿这样的羊毛外麾。对于逊尼派的人来说,爱安拉就是根据所给出的规章崇敬和服从安拉。而对什叶派的人来说,我们有可能与安拉结合在一起,但逊尼派的人厌恶这样的教导,因为他们认为真主与我们绝然不同,因此我们与真主不可能互惠。到九世纪时,什叶派就已经迅猛地发展;直到今天,它已成了穆斯林道德的基础。基督徒最初认为伊斯兰教是犹太教中的一个异教运动(比如,圣若望·达马苏[St. John Damascene]就持有这种观点)。后来,当穆斯林入侵西方,而西方又在十字军东征时入侵穆斯林以后,两者之间有了接触;随之,也进行了广泛的对话,有关这一点,可以从大量的作品中得以证实,特别,可以在多玛斯·阿奎那的《反异教徒大全》(*Summa Contra Gentiles*)中看到。但是,当十六世纪与土

耳其之间的战争开始,以及 1918 年奥斯曼帝国(Ottoman Empire)垮台以后,对话就停止了(直到梵蒂冈第二届大公会议后,又重新打开了对话的大门)。

犹太教

犹太教(Judaism)的起源是建立在以色列的十二支派这一基础上,有些旧约学者认为,若苏厄书第 4 章所描写的在十二支派中各选派一人在约旦河中心约柜所在地竖立十二块石头,就是代表了犹太教的起始。其他的学者认为,在这之前,以色列人就已经敬拜雅威,约柜壮大了以色列,但不是创立以色列。还有些人认为,犹太教是在以色列人于公元前六世纪从巴比伦放逐回归以后这段时间里才涌现出来的,那时,大部分充军回国者都属于犹大支派(参阅厄上第 1-2 章);他们自认为是被净化了的“以色列存留者”,也就是,他们是在遭到了被俘的大灾难以后的幸存者,他们也顺从地相信这是天主对他们所犯的罪恶的审判(特别参阅厄上 6:13-18)。

犹太教的主要特点是它对缔结盟约、福地、历史、天主之国的意识。

(1) 犹太人最基本的信念就是永远确信他们是一个盟约的民族:雅威是以色列的天主,而以色列是雅威的子民(出 19:4-6;苏第 24 章)。临在于以色列子民中的天主是有威力的天主(依 45:14)。天主对以色列的父辈们所许下的有关子孙后代的诺言,就是根据这一盟约来加以理解的(创 13:

16,15:5,26:4,24,28:14,32:13 等)。

但这位盟约的天主,并不是像基督宗教所做的那样,成为了系统神学反省的对象。以色列的天主是一位神圣的天主,祂召叫以色列人成为圣者,他们显赫身份的标记就是他们遵奉与天主的盟约有关的诫命:他们遵守安息日和守斋日、诵读祈祷文、遵守取洁的法律、行割损礼、保持祖辈们的传统、对得救充满希望。在公元初的六世纪里,这些圣经上的法律被犹太教中早期的拉比圣贤们逐渐发展到了巅峰。

在整个犹太人的历史中,甚至到今天,以色列的神圣天主永远是一位仁慈和公义的天主,祂关心子民,给他们指导和谴责,激励他们具有正确的行为,并通过神圣法律的指导抑制了他们不忠的冲动。就像在伊斯兰教中一样,即使是每天生活中那些最平常的世俗活动,也在天主的君权下转变成了圣化自己的一些机会;天主永远临在,并且祂的临在成为了人们日益进步的有效力量。

(2) 犹太教的第二个主要特点,就是**尊重和尊敬犹太人的历史**。犹太人在面对艰难、寻求生活勇气时,就去回顾和反省过去的光荣史——天主对他们的父辈所作出的承诺,以及那使天主和犹太人结合在一起的神圣礼物——天主十诫(参阅创 24:7, 50:24; 出 13:5, 11; 户 14:16; 申 4:31, 6:23 等)。最令人瞻仰的就是出埃及时的规则,以及在西乃山上天主启示给他们的律法;这一连串的事件成了圣经与同时代的犹太拉比崇敬礼的基础。通过《米德拉西》(*Midrash*, 犹太教对圣经的注解书,书成于公元 2 - 11 世纪)文学流派,回忆往事已成为犹太人生活的一种模式且一直沿用至今。

(3) 犹太教与福地有着密切的关系, 视之为天主教在盟约中所给予他们的许诺。犹太人永远不会放弃天主承诺给他们的土地, 即使到今天也是如此; 1948 年以色列复国的时候, 用圣经上的话宣布说: “你们应该遵守我今日吩咐你们的一切诫命, 好能有力量去占领你们过河要去占领的地方, 并在上主向你们祖先许诺要给他们和他们后裔的地方, 即流奶流蜜的地方, 得享长寿”(申 11:8-9)。

(4) 最后, 犹太教相信天主之国的来临, 这一确信既总结了其它几个特点, 也与它们合在一起成为了一个整体。有时候, 天主的王者身份这一概念极其民族化, 比如在玛加伯 (Maccabees) 时代 (公元前 170 年 - 公元后 70 年), 或者在巴尔·库克巴 (Bar Kochba) 领导起义的时候 (公元 132 - 135)。而在另一些时候, 却以一种更普遍的观点把它用来表达默西亚将把犹太人从俘虏中拯救出来的愿望。这时候, 默西亚的时代, 就被想像成是一种有主同在的喜乐而可靠的生活; 这与神对全人类的拯救意愿相吻合。

不过, 请大家不要把犹太教对获救的希望, 与传统的基督宗教对每一个人获得永恒生命的希望, 混为一谈。一般来说, 犹太教对在现世生活中依靠了天主的帮助所能完成的那些事抱着乐观的态度 (咏第 8 首; 匝 1:3; 拉 3:7), 这与任何个人蒙召超越现有的生活而获得真福的这种观念无相同之处。犹太教所强调的是: 以色列子民将得到幸存和获得成功, 而不是特指团体中的任何个人。

犹太教的资料来源是托拉 (*Torah*), 即梅瑟五书, 这是

犹太教中诉诸法律的一个最常用词汇。托拉既有文字形式,也有口语形式。文字形式的托拉,就是希伯来圣经(*Tanakh*),它包括24部书。而口语形式的托拉,最重要的可在拉比文学,特别在《密西拿》(*Mishnah*,意为“传统”、“重复讲述”,是犹太教律法书《塔木德经》[*the Talmud*]的前半部和条文部分,共6卷,62篇)中找见。这是一本把圣经法律和随后的传统犹太教义进行了净化后,以法典的形式编纂的一部书。犹太拉比的观点都收集在一本知名的大经典《塔木德经》中,而《密西拿》是它的核心部分。《塔木德经》的解释范围从哲学到实践,应有尽有;但是在任何一种情况下,都寻求方法来训练它的读者进行一种抽象思维,并不管在环境如何改变的情况下,都应用不朽的法律原则。圣经解说文集,即知名的《米德拉西》,与大经典相辅相成,两者整全了道德法律(*halakhah*)和叙述性的讲道集(*haggadah*)。

犹太教与所有世界大宗教一样,在整个历史过程中有了改变。旧约为伊斯兰教和犹太教在基督来临之前的历史经历提供了一个完整而丰富的描述。公元70年耶路撒冷圣殿被毁后,犹太教进入了宗教生活的一个全新时代。以色列团体中的领导们继续不断地在研究中进行探索;他们在没有一所圣殿、没有政治上的独立,并且在被其它民族和宗教(特别是基督宗教和诺斯底派团体)包围的、新的多元环境中,仍继续不断地实践自己的法律(*Tarah*)。

在犹太教和希腊哲学相互交换的过程中,一种活跃的犹太“系统神学”诞生了。而到中世纪时,犹太思想受到了新柏拉图主义和亚里士多德思想的影响,于是就呈现出一种伊斯

兰教的倾向。在这一阶段中,犹太·哈列维(Jehudah Halevi, 1075 - 1140)和梅瑟·迈蒙尼德(Moses Maimonides, 1135 - 1204)是犹太教中伟大的哲学家和神学家之一;前者强调启示的优越性要超过理性,而后者强调启示和理性(哲学)两者之间基本上是一致的,并且通过理性来领会启示也是必要的。但有时候,梅瑟·迈蒙尼德受到了当时犹太教内的猛烈抗议,就像多玛斯·阿奎那在理解信仰时,有魄力地利用了理性这一工具,而引起了天主教一股强烈的反应一样。

但是,在另外一些派系中(有点像现在的普世性的团体),他们认为在犹太宗教整个传统中,梅瑟·迈蒙尼德是一位最伟大的有理性和有哲学头脑的人。尽管如此,犹太·哈列维对于理性的那种主张,直到十八世纪中叶,仍保持着活力;当时一种尖锐的理性主义倾向在梅瑟·门德尔松(Moses Mendelssohn, 1729 - 1786)的作品中被再次表达出来。这一倾向为二十世纪的一些神学家,如赫尔曼·科恩(Hermann Cohen, d. 1918)、弗朗兹·罗森茨维格(Franz Rosenzweig, 1886 - 1929)、马丁·布伯等人那种具有洞察力的神学打好了基础。同时,为了回应现代世界快速的变化,犹太教发展了改革派、正统派和保守派;而在当今时代,我们还发现了犹太教中的重构运动。

基督宗教和其它各大宗教

就如我们在《人的存在》第一章中已经指出的那样,我们通过多元性和多样性的体验,正以一种前所未有的方法,在

刻划当今世界的特点。我们越来越意识到,多样性正是人类大家庭的一个特色。就像哥白尼帮助我们了解到,我们的地球并不是宇宙的中心;达尔文帮助我们了解到,物种并不是独立地从其它的生命形式中“蹦”出来的;同样,对多元性和多样性的认可尽管来迟了,但它也帮助我们了解到,世界上充满了“异端”,也就是世界上充满了各种对现实有选择性的感知,以及对真理有选择性的理解。在这样一个世界上,即使是基督宗教信仰也仿佛成了“异端”(参阅保禄·格利菲思[Paul Griffiths]编辑的《非基督徒眼中的基督宗教》*Christianity Through Non-Christian Eyes*,1990)。

那么,为什么世界上有许多宗教而不是一个宗教?原则上,就像天主的恩宠适合每一个人(拉内所称的“超性存在的基本状况”)和所有民族(因为我们总是以社会群体形式出现)一样,宗教作为我们以(或多或少)组织结构的形式来回应天主的自我通传,因此,在原则上也适合每一个人和每一个民族。但由于“从来没有人见过”(若1:18)天主,因此,我们永远也不能绝对肯定地说,我们确实确实经验到了天主,或者我们已经正确地发现、解释、表达了这种经验。

此外,只有当天主的善意与我们有形的存在相一致时,也就是天主以圣事性的形式与我们人接触时,天主才能适合我们。每一次经验天主,或从另一方面来说,每一次天主的自我揭示,都不可避免地受到条件限制,这是由于天主与之交流的人或团体都处在不同的环境下。圣事性的经验天主,既是中介性的,也是团体性的。那些团体由于所处的时间、地点、文化、历史、语言、气质、社会、经济等条件不同,而相互有别。

因此,天主的启示,总要根据接受者的方式而被接受,这句话的引证类似于多玛斯的原则(“*Quodenim recipitur in aliquo recipitur in eo secundum modum recipientis*”《神学大全》I, q. 79, a. 6)。由于宗教是我们以(或多或少)组织结构的形式,对所接受的天主的启示给予回应,因此,我们的回应就会按照接受者的方式而形成。事实上,天主圣子是在一个特定的时空中降生成人,祂诞生在一个特定的文化和宗教环境下,成为一个特定家庭、特定国家、特定民族团体中的特定人物。

当一个人像我们上面大致上所做的那样对宗教过去与现在的全光谱进行扫描时,那他(她)就会对基督宗教与世界其它各大宗教之间的惊人类似点——它们对神的最高权能的共同感、它们的道德核心、它们的敬拜礼节、它们的司祭身份、它们召叫人们进行悔改、皈依和更新——加以赞赏。突然之间,对许多基督徒来说,以前他们对非基督宗教持有怀疑的态度(“怎么可以相信这种宗教?”),现在他们反而自问(“为什么我们会认为我们基督宗教要比其它宗教来得好?”)。这种情况可能会提升一种宗教无差别性的态度,认为所有的宗教都是同样有效。

与此相反,另一些基督徒坚持一种排外的立场,主张基督和教会之外无救恩(“*extraecclesiam nulla salus*”)。近几十年以来,尽管天主教会本身也承认,非基督徒(至于非天主教徒那更不容置疑了)若对基督有隐含的信仰,或者他(她)有成为教会一员的隐含愿望,也可以得救;但是那些排外主义者却急切地号召重新努力进行“福传”。他们对“福传”的理

解不是根据教宗保禄六世在 1975 年所发表的宗座劝谕《论现代世界的福传》(*Evangelii Nuntiandi*)中所说的那种以广泛而全面的方式去福传,即宣讲圣言、举行圣事庆典、为基督作共同的见证,参与在为正义与和平的奋斗之中等(nn. 27 - 29, 41);而是以一种狭窄的观点要求人们“皈依”,或者要求把“堕落”的天主教徒重新带回到教会中来。

前一种团体(认为宗教无差别)或许已经破坏了基督宗教信仰的唯一性、独特性这一问题。他们没有认识到该信仰能够使人信服地把天主的启示独特地在耶稣基督内表达出来,但同时并没有把基督宗教信仰视为天主启示的唯一标记和工具。而第二种团体所相信的好像是,只要通过采用敢做敢为的方法,或者通过委派大量有献身精神的传教士,基督宗教传教的现有状况就可以得到改观。但是天主教会在几个世纪之前所呈现出的一些结果已说明,通过这样的方法来传教,只会把基督宗教在现实中的存在与整个国家,甚至整个大陆隔离开来。我们能想到的例子很多,比如,十六世纪时,在耶稣会士利玛窦(Matteo Ricci, 1552 - 1610)领导下的传教士到中国去传教,最初取得了很大的成就,但是当罗马教廷拒绝接受发展本土化的礼节,反对基督宗教适应中国文化后,传教工作中途夭折了。

除此之外,世界其它各大宗教还混杂着它们本身的地理位置所决定的各种社会、政治、种族、文化等诸多因素:伊斯兰教与阿拉伯世界(以及其它信奉伊斯兰教的地区),犹太教与一个特殊的民族,印度教佛教与亚洲文化,道教神道教与东方文化等等。从基督宗教观来看,好像世界从一种相对恒

久的状况,转到了现在宗教多元化和多样化的状况。在中国和日本,只有不到百分之一的人口信奉基督宗教,而在印度,基督徒也只占百分之二(译注:请注意,这是作者写书时的统计)。依照法国多明我会士伊夫·孔加尔(Yves Congar, 1904-1995)的话来说,我们是“广袤世界中的一个小教会”。这是一个事实:我们既可以一筹莫展地紧搓双手,也可以以现实的、有建设性的牧职方法来作出回应。

梵蒂冈第二届大公会议在对待其它宗教上,呈现出了令人惊讶的积极态度:“天主教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素,并且怀着诚恳的敬意,考虑它们的作事与生活方式,以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主教所坚持、所教导的有所不同,但往往反映着普照全人类的真理之光。天主教在传扬,而且必须不断地传扬基督,祂是‘道路、真理、生命’(若 14:6),在祂内人类获得宗教生活的圆满,藉着祂,天主使一切与自己和好了(参阅格后 5:18-19)”(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 2)。

那些既反对极左的宗教无差别主义者,也不接受极右的排外派的神学家们,正在尝试着以同样积极和具建设性的方法来对待宗教多元化和多样化的挑战。这样的探索方法有成千上万种,在这儿只介绍其中的三种:

第一种观点认为,世界上仍然只有一个真宗教;而其它“宗教”有形地表现出可靠的价值,甚至得救的恩宠,那是因为它们是“无名基督徒”团体。一切恩宠是在基督内的恩宠,祂是唯一的中保(弟前 2:5)。因此,恩宠的所有接受者,至少从原则上来说,是在基督内的一个新受造物;这些人过着隐

含的道德生活,这是由于基督在他们内心工作使他们获得了新生。这种立场特别与卡尔·拉内相一致。

第二种观点承认,在每一个非基督宗教内都存在着救恩价值,并且强调启示和恩宠的普世性,这一点与前者相同。但他们不认为其它宗教是“无名基督徒”,而只是含蓄地认为它们是较小的、相关的、非凡的救恩工具。这种立场可以在梵蒂冈第二届大公会议的教导中发现,而在当今的天主教神学家中,持有这种立场的人数,可能正在减少。

以上这两种观点也以包容主义观而著名,因为它们探索如何把非基督徒团体也“包含”到神在基督内创建,并通过教会得以完成的救恩计划中去。

第三种观点对基督信仰的独特性和真理并没有任何偏见(这是一个至关重要的鉴定指标),它肯定了世界各大宗教固有的宗教价值,而且比第二种观点更进一层,坚称基督宗教与它们进行对话的必要性,坚持我们值得这样做。世界其它大宗教并不仅仅是可以容忍的,甚至也不单是值得尊重的;我们还可以发觉它们中的某些东西对我们有教导作用;我们不但可以从它们那儿了解到它们本身的价值和它们所拥有的“教义”,而且我们还可以从它们那儿学到有关神的知识、有关人生、有关基督;也就是我们可以从它们处学到我们自己的教义。这种观点并不是把世界其它各大宗教只作为基督宗教的一种不完美的表达,或作为天主在基督内救恩的次要工具。

这第三种观点至少隐含在梵蒂冈第二届大公会议号召我们与非基督宗教进行对话中(例如,《教会传教工作法令》

n. 34,《天主教教育宣言》n. 11),梵二之后所创建的宗座与各宗教对话委员会,也暗指了这种观点。与这种观点相一致的天主教神学家包括汉斯·昆(Hans Kung)、海因兹·罗伯特·史莱德(Heinz Robert Schlette)、雷蒙多·巴尼卡(Raimundo Panikkar)、伽奋·达科斯达(Gavin D'Costa)、若瑟·迪诺伊阿(Joseph DiNoia)及其他人;作为代表作可以参阅伽奋·达科斯达主编的《基督宗教独特性重议:多元宗教的神话》(*Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Religions*, 1990)。但是,这第三类的观点与达科斯达书卷中所描写的“懒惰的多元主义”是有区别的,后者展现在若望·希克[John Hick, 1922 -]与保禄·科尼特[Paul Knitter]所主编的《基督宗教独特性的神话:朝向宗教的多元神学》(*The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, 1987)一书中。

尽管这三种观点互相之间有区别,但每一种观点都尊重基督宗教的独特性和真理,也以各种不同的等级承认非基督宗教那固有的宗教性和救恩性价值。

然而,我们也为对话的形式留有空间:鼓励其它宗教显示出他们传统中所拥有的最好与最深刻的内涵,但同时也鼓励它们作些自我批评和更新。但由于对话是双方面的事,因此,也号召我们教会自身要作出平等的自我批评和更新。我们应该赞赏自己所拥有的更新的传统,应该从其它宗教和传统中发现好的东西,并向它们学习,“在对话时应该公正地对待该宗教传统的信徒所表达出的与我们的观点有所不同的宣称”(若瑟·迪诺伊阿,《宗教的多样性:基督宗教的一个观

点》*The Diversity of Religions : A Christian Perspective* , 1992)。

基督宗教在与其它宗教进行对话时,不能减缩对我们自己所拥有的独特性的强调,但与此同时,对话也应日益向世界其它各大宗教中的丰富内容和内在救恩价值开放。

由于在基督宗教和犹太教之间有着一层历史上的独特关系,犹太教为对话提供了一个特别的机遇。耶稣本人就是出身在犹太民族中的一位犹太人。祂起初就是直接对犹太人讲道,祂最早的那些门徒们都是犹太人。旧约是早期基督徒团体所用的圣经,直到今天,它也是基督宗教圣经的一个完整的组成部分,并与新约享有同等的可信性。福音预示了律法和先知。但在基督宗教初创时期,犹太教与基督宗教无视两者之间所拥有的许多共同之处,反而互相争执。新约学者们已经注意到在若望福音中的反犹太人的争辩声,而在第二世纪拉比的祈祷文中,犹太人在每天不断重复的祷文中,包括了对“异教徒和纳匝肋人”进行诅咒。

根据档案记载,圣经以后的基督宗教和犹太教之间的关系充满了敌意,它们极其疏远,相互之间还有暴力行为,这种情况一直延展到最近。十字军东征时,犹太人被屠杀,在十四、十五世纪时,身居在英国、法国、西班牙、葡萄牙的犹太人被驱逐出家园。十二世纪初,犹太法典被焚烧;十四世纪描写犹太人谋害基督徒的受难剧(Passion Plays)和血的控告(Blood Libel)大量产生。当然,在基督徒的良心上所留下的最深刻印象,要数第二次世界大战时纳粹分子对犹太人所进行的大屠杀了,那时,被处死的犹太人达六百万。汉斯·昆

写道：“奥兹维辛大屠杀之后，基督徒再也不能回避为自己的罪行给出一个清楚的供认了”（《做基督徒》*On Being a Christian*）。

由于犹太人介入在耶稣被钉死的这一事件中，因此，耶稣受难经常被用来作为迫害犹太人的依据基础，甚至还以此为自己的迫害行为辩护；梵蒂冈第二届大公会议清楚了、毫不含糊地谴责了这样的想法：“在基督受难时所发生的一切，不应不加辨别地归咎于当时的全体犹太人，或今日的犹太人。教会虽然是天主的新子民，但不应视犹太人为天主所摒弃及斥责，一若由圣经所得结论似的。……再者，一如教会在过去与现在均一直坚持，基督是为了众人之罪，以其无限仁爱，甘心情愿受难受死，使普世都获得救赎。因此，教会的职责就是宣扬基督的十字架，作为天主普爱众人的标志，和一切圣宠的泉源”（《教会对非基督宗教态度宣言》n. 4）。

此外，从基督宗教观点看，承认犹太人仍然是天主的子民，是否有任何意义？是的，因为他们是“那曾经领到盟约和承诺的[以色列]民族，按血统，基督就是从此出生（参阅罗 9：4-5）。这一蒙选的民族，为了他们的祖宗，也是极可爱的，因为天主对自己的恩赐和选择并无翻悔（参阅罗 11：28-29）”（《教会宪章》n. 16）。到世界末日时，犹太人将与我们，以及一切民族一起“同声呼求上主‘并肩事奉祂’（索 3：9；同时参阅依 66：23；咏 65：3；罗 11：11-32）”（《教会对非基督宗教态度宣言》n. 4）。

天主教会对于宗教多元性的官方教导

由于直到最近,特别是第二次世界大战以后,宗教多元性和多样性的这一事实才刚刚引起教会的重视,因此,天主教会在梵蒂冈第二届大公会议上及会议后关于该问题的官方教导与梵二之前的教导有着完全不同的倾向性。这一教导的发展可分成四个历史阶段。

第一阶段,教会对待其它宗教主要采取否定姿态;认为他们不能得救。确实,教会教导说,耶稣基督是天人之间的唯一中保,这与弟茂德前书 2:5 中所说的“因为天主只有一个,天主与人类之间的中保也只有一个,即降生成人的基督耶稣。祂奉献自己,以赎众人”保持一致。

第二阶段发生在中世纪,当时,教会感受到了威胁:在西方,截然不同的犹太人团体继续存在着,同时又受到东方穆斯林军队的入侵。因此,教会第一次关于该主题发表了声明,一般来说,这些声明都是负面的。

第三阶段的发展是在十九世纪时;那时基督宗教的敌人并不是哪一个特别的宗教,而是自由主义和与之平行的哲学,他们提倡各个宗教都同样好(或同样坏)。这种宗教无差别论受到了谴责。

第四阶段是最近受到了宗教多元性和多样性的冲击以后,才涌现出来的。教会在这阶段的核心教导集中在梵二会议文献《教会对非基督宗教态度宣言》中。

教会的官方教义可以总结为以下几点:所有的宗教都在

某种程度上与基督宗教的救恩工程相关联；如果没有这样的一层关系，它们就没有救恩的力量了；尽管这些宗教与基督宗教并不站在同一立足点上，然而他们的信徒也能寻到救恩。这些宗教包含了许多可靠的价值，尽管它们混杂了错误，需要得到净炼，但是它们包含了最高真理和天主圣言种子的要素，天主的恩宠也在它们内工作。因此，它们也谈及唯一的神，以及有关人存在的终极问题。从而，我们必须支持真实的宗教自由、宗教容忍，并且相互尊重。我们与其它宗教的关系，应该是建立在接纳、合作和对话的基础上。基督宗教可以从其它宗教的传统中学到许多价值。不论在什么情况下，我们都应该讲仁爱。

有关这方面的教导，我们给出一些例子：尼西亚第二次地方教务会议（787年）坚持认为，那些诚心皈依于基督宗教的犹太人，就应该被接纳进教会；否则，“根据他们自己的宗教”，他们应该被允许“成为一个开放的希伯来人”（法典8）。

教宗额我略七世在1076年给毛利塔尼亚（北非古国）的穆斯林国王安齐尔（Anzir, Moslem King of Mauritania）的信中承认，伊斯兰教和基督宗教崇拜的是同一位神，“因为我们相信和承认的是同一位神，尽管我们采用的方法不同；我们每天赞美和敬拜万物的创造者和这世界的统管者”。

在佛罗伦萨大公会议的《雅各伯法令》中，教会第一次以官方文献的形式称非基督徒为“异教徒”（pagan）。在这之前，这一称呼只用于分裂者（schismatic）和异端者（heretic）。但另一方面，该文献也没有否定恩宠临在于教会的疆域之外。它同时还断言基督宗教的自由使得一切人类的风俗习

惯都成为合法的,如果这信仰是完整无缺的,并且也已经注意到了天主的启迪的话。但是一个关键的否定教导也包含在这一声明中:“(罗马圣教会)坚定地相信、承认和教导,在公教会之外,不仅外教人,连犹太人,或异教者或裂教者,也都不能分享永生,而且他们若不在生前加入教会,则将‘到那给魔鬼和他的使者所预备的永火里去’(参阅玛 25:41)”(《天主教会训导文献选集(第二版)》,施安堂译,p.408)。

宗教无差别论在以下的文件中都受到了公开的谴责:教宗良十二的《及早》通谕(Ubi Primum,1824)、额我略十六的《惊奇你们》通谕(Mirari Vos Arbitramur,1832)、庇护九世的《为多人》通谕(Qui Pluribus,1846)、训谕(Singulari Quadam,1854)、通谕(Quanto Conficiamur Moerore,1863)、以及通谕(Syllabus of Errors,1864)。另一方面,Singulari Quadam 训谕承认,没有加入教会个人,若出于对真理的无知,并且不违背他们本身所遵奉的规条,则“在天主的眼中,他们不是在这一问题上犯罪的主体”。此外,Quanto Conficiamur Moerore 通谕提醒我们,不能对教会之外的这些人怀有敌意。“相反,由于受到任何魔鬼(的侵扰),使得他们成为贫穷的、生病的、受折磨的,就让教会之子怀着基督徒爱的服务精神尽力援救和帮助他们。”

教宗良十三标志了教会官方教导的又一转变,这一转变预示了梵二会议关于宗教自由的教义。在他的《不朽的天主》通谕(Immortale Dei,1885)中,教宗承认为了一个更好的公益的缘故,或为了避免一些罪恶的发生,一个政府可以“在实践中容忍其它风俗习惯下的”多种多样的敬拜形式。此

外,“不能强迫任何一个人违背他(她)自己的意愿加入天主教会……”

印度第一届全体大会(the First Plenary Council of India, 1950)在班加罗尔(Bangalore,印度南部城市)召开,由教宗代表吉尔罗伊(Gilroy)枢机主教召集,并于1951年由教宗庇护十二批准通过。在这次大会上,再一次拒绝接受宗教无差别论;但这次会议也是第一次在天主教会所发出的官方文件中,对世界宗教的精神价值给出了一个清晰可见的肯定声明。“事实上,我们承认在基督宗教之外,也存在着真理和美善,因为天主使众民族都为(天主)作见证,并且人的心灵自然而然地朝向唯一的真天主……但所有的非基督宗教的不充分性都源于基督是天人之间的唯一中保;除此之外,没有一个其它名字可以使我们得救。”

梵蒂冈第二届大公会议有关该主题的教导,包含在以下文献中:《教会宪章》(1964)、《教会对非基督宗教态度宣言》(1965)、《教会传教工作法令》(1965),以及《论教会在现代世界牧职宪章》(1965)。

大公会议的教导可以总结为:教会强调使我们与其它民族团结的因素要比与之分裂的因素更为重要(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 1)。大公会议所提到要尊重的其它宗教包括印度教、佛教、伊斯兰教、犹太教,以及原始宗教(《教会传教工作法令》n. 10,《教会对非基督宗教态度宣言》nn. 2 - 4,《教会宪章》n. 16)。它们不但回答了人生中所遇到的问题,而且事实上,它们也具有宗教价值(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 12)。它们代表了人内心所固有的善意,人们在

宗教礼仪和象征中表达了这种善意,并且也真实地为福音作准备(《教会宪章》n. 16,《教会传教工作法令》n. 9)。它们还包含着苦行生活和默观生活的财宝(《教会传教工作法令》nn. 15、18)。因而,它们是对天主所发出的声音及自我通传作出的一个回应(《论教会在现代世界牧职宪章》nn. 36、22)。

确实,天主圣神即使在基督降世之前,就在世界上工作(《教会传教工作法令》n. 4)。教会之外的宗教传统在天主的救恩设计中有自己的地位(《教会传教工作法令》n. 3),它们的价值与神的奥秘有着密切的关系(《教会宪章》n. 16,《教会对非基督宗教态度宣言》n. 2)。因此,教会必须采用一种全新的姿态来对待非基督宗教(《教会对非基督宗教态度宣言》nn. 1-5)。我们绝不摒弃在这些宗教中所发现的真的和圣的因素(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 2),甚至要尊重它们的教理,即使这些教理与我们自己所拥有的不同,但由于它们可能也包含了真理之光,我们要对这些教理怀着敬意(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 2,《论教会在现代世界牧职宪章》n. 57)。我们必须学会欣赏天主给世界各民族所赐下的丰富宝藏(《教会传教工作法令》nn. 11、18)。

正当社会上极力推动人自由权利的神圣不可侵犯性时,我们的道德职责仍保持朝向基督唯一教会的不可更改性(《信仰自由宣言》nn. 1-4)。我们必须反对减少我们信仰基础的任何一种形式,同时也必须反对歧视性别和种族的任何一种行为(《教会对非基督宗教态度宣言》n. 5)。我们必须对所有的对话形式开放,充满正义和爱的精神,并且必须齐心协力地致力于探索一个道德和心灵更为丰富的社会(《论教

会在现代世界牧职宪章》n. 92,《教会传教工作法令》nn. 11、12、16、18、34,《教会对非基督宗教态度宣言》nn. 2、3、5)。我们要完成这一切,就需要有洞察力,这是教会的任务之一,但这任务只有在对基督的信仰毫不动摇的情况下,才能完成(《教会宪章》nn. 16、17,《教会传教工作法令》n. 9,《教会对非基督宗教态度宣言》nn. 2、5,《论教会在现代世界牧职宪章》n. 28)。

教宗保禄六世的通谕(*Ecclesiam Suam*, 1964)一方面强调“只有一个真宗教——基督宗教,我们希望所有那些寻求神并崇敬祂的人,都能认识到这一点……然而不管怎样,我们怀着敬意承认各种非基督宗教的心灵和道德价值,为此,我们渴求与他们一起促动和捍卫在宗教自由、人类团结、教育、社会福利、国民秩序等领域内的共同理想。论及我们与他们共同分享的这些理想时,我们可以互相对话,不管何时,我们都应该以真诚的相互尊敬的态度为之提供机会,我们的奉献和我们美好的愿望,将被众人接受。”教宗保禄六世的这一精神也渗透在给非洲的神职界和教友们的牧函《世界的非洲》(*Africanarum Terrarum*, 1967)中。

教宗若望保禄二世的通谕《救主的使命》(*Redemptoris Missio*, 1990),尽管着重于敦促人们持久不断地传播福音,但是也称赞铺平宗教之间的对话通道是“教会传播福音的任务之一”(n. 55)。在不放弃自己的原则,或者在不堕入一种错误的和平共处的情况下,教会必须与其它宗教进行对话,以使各宗教团体共同致富。教宗写道:“对话把我们带入内在的纯净和皈依,如果我们怀着顺服之心追随天主圣神的领

导,必将结出心灵的果实”(n. 56)。

本章概要

1. 我们很难对宗教下定义;事实上,没有一个定义能使大家一致同意的,即使在宗教学科内部也是如此。甚至,我们也不能很清楚地发现宗教这个词的出处。

2. 我们在这儿所定义的宗教是作为态度、确信、情感、表示、礼仪、信条、教导等内容的整合;通过宗教,我们可以诚实地面对和表达我们与大现实之间所建立的最基本的关系——即天主与由天主的双手所创造的受造界之间的关系。

3. 被我们称之为启示的那一进程揭露了这层关系。因此,宗教就是我们以(或多或少)组织结构的形式来对启示作出回应。

4. 尽管早期的基督宗教作家都强调基督宗教的真理,但同时,他们也承认,基督宗教信仰的救赎恩宠,永远不会把值得获得它的人拒之于门外(奥斯定)。每一个人都可通过瞻望天主在受造世界中启示出的种种迹象而认知天主(阿奎那)。由于宗教是我们对天主临在的回应,因此宗教在原则上适合每一个人。由于天主临在于每一个人身上,因此我们不仅仅有能力超越自身与天主接近,事实上,我们正是蒙召这样做(拉内、梵二会议)。

5. 但并不是每一个人所信仰的,都是宗教信仰。隐含的信仰为得救是充分的,但是为宗教来说是不够的。宗教是以个人的、社会的、组织结构的形式,公开明确地表示自己相信天主。

6. 宗教的特点有以下几点:(a)有一种神圣感(一种完全外在的力量制服并吸引我们);(b)对这种神圣经验作出某种自我意识上的回应,即信仰;(c)这种回应清晰地表述在信条的形式中;(d)道德行为和礼仪与神圣的感知相一致;(e)形成一个共同分享感知、意义、价值,并有着某种最基本的组织结构形式的团体。

7. 在大部分宗教中,神恩和制度之间总存在着一种固有的张力。

8. 对宗教的批判来自于有组织的宗教团体的内部和外部。

9. 对于基督宗教来说,天主既是超然的(超越于被造的现实世界),也是内在的(临在于世界之中)。其它宗教仿佛在这一点上与基督宗教不同,它们或是更为强调天主的超然性,或是更为强调天主的内在性。

10. 在非基督宗教中间,古代宗教都涉及了从多神论向一神论的转化过程。所有的宗教有一些共同之处,例如,神圣感、某种形式的崇敬礼、某种形式的司铎职,以及他们与神交往以后所涌现出的道德义务等。某些宗教的信徒,相信死后的生命。

11. 近代宗教包括:拜火教、印度教、佛教、道教、神道教、伊斯兰教和犹太教。

12. 在世界宗教中总是存在着多元性,但是多元性和多样性特别成了现时代的一种现象。为什么世界上有许多宗教,而不单单是一个宗教?因为,天主对每一个人都适合,但由于人所处的时间、地理位置、文化、语言、性格、社会经济环境

等不同,适应的方法有很大的区别。启示是根据接受者的方式而被接受,对启示的回应(宗教),也必定根据接受者的方式而形成。

13. 在回应宗教的多元性和多样性时,有以下几种情况:排他主义、宗教无差异性、“无名基督徒”理论、其它宗教是救恩的非凡工具论,以及一种对话探索。

14. 明显的,由于历史和神学上的缘故,犹太教与基督教总有着一种特殊的关系。犹太人仍然被认为是天主的子民之一,因为天主与他们订了盟约,也给了他们承诺;基督诞生在犹太人;天主并没有撤回许诺给他们的神圣礼物;并且,他们与基督徒一样蒙召进入最终的天国。

15. 天主教会对于非基督宗教这一问题的官方教导经过了多个阶段。最初,由于认识到基督是天人之间的唯一中保,因此,基本上对其它宗教持否定的态度;中世纪时,由于受到种种威吓,在西方犹太人继续存在,此外还受到穆斯林的军事入侵,因此,教会的教导也处在否定的框架下。十九世纪时,教会的主要敌人是宗教无差异性,因此,强调的内容主要是基督宗教的独特性和崇高性;但由于教会在梵蒂冈第二届大公会议为代表的思想指导下,教会的意识也随之改变,认可了宗教的多元性,她的官方教导也转向了一种更为积极的趋势。

16. 当今教会的官方教导,承认非基督宗教的宗教价值和救恩价值(但对基督宗教在救恩工程中的独特地位并无偏见),号召一切人获得宗教自由,也提倡在各宗教之间进行对话。

附：中英文人名对照表

A

Albright, W. F.	奥尔布赖特(d. 1971)
Alezander of Hales	海尔斯的亚历山大(1138 - 1245)
Anselm of Canterbury,	剑桥的安瑟姆(1033 - 1109)
Aquinas, Thomas	多玛斯·阿奎那(约 1225 - 1274)
Aristotle	亚里士多德(384 - 322 B. C.)
Arius,	亚略(d. 336)
Athanasius	亚大纳修(295 - 373)
Augustine,	奥斯定(354 - 430)
Avicenna	阿维森纳(980 - 1037)

B

Barth, Karl	卡尔·巴特(1886 - 1968)
Basil	巴西略(约 329 - 379)
Baum, Gregory	格利高利·鲍姆
Bautain, Louis	路易斯·波丹(1796 - 1867)
Bellah, Robert	罗伯特·贝拉
Berger, Peter	彼得·伯格
Bloch, Ernst	恩斯特·布洛克(d. 1977)
Blondel, Maurice	莫里斯·布隆德(或译布

Bonaventure	隆代尔,1861 - 1949) 波那文都拉(约 1217 - 1274)
Bonnetty, Augustin	奥斯定·波内底(1789 - 1879)
Bossuet, Jacques B.	鲍苏哀(1627 - 1704)
Bouillard, Henri	亨利·布亚尔
Brunner, Emil	埃米尔·布鲁内(1889 - 1966)
Buber, Martin	马丁·布伯(1879 - 1965)
Buckley, Michael	迈克尔·巴克利
Bultmann, Rudolf	鲁道尔夫·布特曼(1884 - 1976)
C	
Calvin, John	若望·加尔文(1509 - 1564)
Camus, Albert	阿尔贝·加缪(1913 - 1960)
Clement of Rome	罗马的克莱孟(88 - 97 在 位)
Clement	克莱孟(约 140 - 217)
Cobb, John B.	约翰·考柏(又译:柯普, 1926 -)
Cocceius, Johannes	约翰内斯·戈杰尤斯 (1603 - 1669)

- | | |
|------------------------|----------------------------|
| Cohen, Hermann | 赫尔曼·科恩(d. 1918) |
| Congar, Yves | 伊夫·孔加尔(又译:龚格, 1904 - 1995) |
| Copernicus, Nicolaus | 哥白尼(1473 - 1543) |
| Cullmann, Oscar | 奥斯卡·库尔曼(1902 - 1999) |
| Cyprian | 西彼廉(约 200 - 258) |
| Cyril of Alexandria | 亚历山大的济利禄(d. 444) |
| D | |
| d' Alembert | 达兰贝尔(约 1717 - 1783) |
| D' Costa, Gavin | 伽奋·达科斯达 |
| Darwin, Charles R. | 达尔文(1809 - 1882) |
| De Bonald, Louis | 路易斯·德波那(1754 - 1840) |
| De Lamennais, Felicite | 弗里西德·德·拉梅内(1782 - 1854) |
| De Lugo, | 德卢戈(d. 1660) |
| Dewey, John | 约翰·杜威(1859 - 1952) |
| Diderot | 狄德罗(1713 - 1784) |
| DiNoia, Joseph | 若瑟·迪诺伊阿 |
| Dionysius of Rome, | 罗马的狄奥尼修(259 - 268 在位) |
| Dostoevsky | 陀思妥耶夫斯基 |
| Dulles, Avery | 阿维列·杜勒斯(1918 -) |

Durkheim, Emile

埃米尔·迪尔凯姆(又名
涂尔干, 1858 - 1917)

E

Emerson, Ralph Waldo

拉夫·沃尔多·爱默生

Emperors Theodosius

迪奥多西皇(379 - 395 在位)

Erigena, John Scotus

若望·斯考托·伊利基那
(约 810 - 877)

Eunomius

优诺米乌(d. 394)

Eusebius of Caesarea

凯撒肋雅的安瑟伯(约 265
- 339)

F

Fenelon

费内伦(1651 - 1715)

Feuerbach, Ludwig

路德维克·费尔巴哈
(1804 - 1872)

Fiorenza, Elisabeth Schussler

伊丽莎白·许斯勒·菲渥
伦扎

Fiorenza, Francis Schussler

方济各·许斯勒·菲渥伦
扎

Fowler, James

詹姆斯·福勒

Franzelin, Johannes

约翰内斯·富兰慈林
(1816 - 1886)

Freud, Sigmund

西蒙·弗洛伊德(1856 -
1939)

Frohschammer, Jacob

雅各伯·夫洛夏梅(1821
- 1893)

G

Galvin, J. 高尔文
 Gilroy 吉尔罗伊
 Gratian 格拉蒂安君王 (375 - 383
 在位)

Gregory of Nassa 尼沙的额我略 (约 335 -
 394)

Gregory of Nazianzen 纳齐盎的额我略 (约 329 -
 390)

Griffiths, Paul 保禄·格利菲思

Gunther, Anton 安东·巩特尔 (d. 1863)

Gutierrez, Gustavo 古斯塔沃·古铁热

H

Halevi, Jehudah 犹大·哈列维 (1075 -
 1140)

Hardon, John 若望·阿尔东

Harnack, Adolf von 阿道夫·冯·哈奈克
 (1851 - 1930)

Hartshorne, Charles 查尔斯·哈茨霍恩 (1897
 -)

Hegel, Georg 乔治·黑格尔 (1770 -
 1831)

Heidegger, Martin 马丁·海德格尔 (1889 -
 1976)

Hermes, Georg 乔治·海穆斯 (1775 -

	1831)
Hick, John	若望·希克(1922 -)
Hilary of Poitiers	波阿帖的依拉利(约 300 - 368)
Hofmann, Johann	约翰·霍夫曼(1810 - 1877)
Hughes, Philip	菲利普·胡克(d. 1967)
Hume, David	大卫·休谟(1711 - 1776)
Hutchinson, Anne	安妮·哈奇森
I	
Ignatius of Antioch	安提约基雅的依纳爵(50 - 107)
Ignatius of Loyola	罗耀拉的依纳爵(1491 - 1556)
Irenaeus	依雷内(又译依肋内, 约 140 - 202)
J	
James, William	威廉·詹姆斯
Jefferson, Thomas	多玛斯·杰斐逊
Joachim of Flora	佛罗拉的约亚金(约 1130 - 1202)
John of Damascus,	若望达玛森(约 650 - 750)
Johnson, Elizabeth A.	伊丽莎白·约翰逊
Jung, Carl Gustav	荣格(1875 - 1961)
Justin the Martyr	儒斯定(约 d. 165)

K

- Kahler, Martin 马丁·卡拉(1835 - 1912)
 Kant, Immanuel 康德(1724 - 1804)
 Kennedy, John F. 肯尼迪(d. 1963)
 Kierkegaard, Soren 克尔恺郭尔(又译齐克果,
 1813 - 1855)
 King, Martin Luther Jr. 马丁·路德·金(1929 -
 1968)
 Knitter, Paul 保禄·克尼特
 Kochba, Bar 巴尔·库克巴
 Kohlberg, Lawrence 劳伦斯·科尔伯格(d.
 1987)

Kung, Hans

汉斯·昆(1928 -)

L

- LaCugna, Catherine Mowry 凯撒玲·莫里·拉可纳
 (1952 - 1997)
 Ladurie, Emmanuel LeRoy 厄玛努耳·勒罗依·拉迪
 里
 Lash, Nicholas 尼古拉·拉席
 Lawler, Ronald 罗纳德·劳勒
 Lawler, Thomas 多玛斯·劳勒
 Le Roy, Edouard 爱道拉特·勒若易(1870
 - 1954)
 Leibniz 莱布尼茨(1646 - 1716)
 Locke, John 若望·洛克(1632 - 1704)

- | | |
|-----------------------------|-------------------------------|
| Loisy, Alfred | 阿尔弗莱德·罗依西
(1857 - 1940) |
| Lonergan, Bernard | 伯尔纳多·罗纳根(1904
- 1984) |
| M | |
| Macquarrie, John | 若望·马奎里(又译约翰
·麦奎利, 1919 -) |
| Mahatma Gandhi | 圣雄甘地(1869 - 1948) |
| Maimonides, Moses | 梅瑟·迈蒙尼德(1135 -
1204) |
| Marechal, Joseph | 若瑟·马雷夏(1878 -
1944) |
| Marx, Karl | 卡尔·马克思(1818 -
1883) |
| Mendelssohn, Moses | 梅瑟·门德尔松(1729 -
1786) |
| Moehler, Johannes Adam | 约翰内斯·亚当·莫勒
(1796 - 1838) |
| Mohammed | 穆罕默德(571 - 632) |
| Moltmann, Jurgen | 于根·摩特曼(1926 -) |
| Moran, Gabriel | 加俾厄尔·莫伦 |
| Murray, John Courtney s. j. | 若望·考特尼·默里(d.
1967) |
| N | |
| Newman, John Henry | 若望·亨利·纽曼(1801 |

- 1890)
- Nietzsche, Friedrich 弗利德里克·尼采(1844
- 1900)
- Novak, Michael 迈克尔·诺瓦卡
- O**
- Origen 奥力振(约 185 - 254)
- Otto, Rudolf 鲁道尔夫·奥托(1869 -
1937)
- P**
- Paine, Thomas 多玛斯·派内
- Palaeologus, Michael 弥额尔·巴拉依罗古斯
(d. c. 1282)
- Panikkar, Raimundo 雷蒙多·巴尼卡
- Pannenberg, Wolfhart 潘南伯(1928 -)
- Pascal, Blaise 布莱兹·巴斯噶(或译帕
斯卡尔, 1623 - 1662)
- Perrone, Giovanni 若望·贝洛内(1794 -
1876)
- Peter the Lombard 彼得·隆巴(约 1095 -
1160)
- Pius X, 教宗庇护十世(1903 -
1914 在位)
- Plato 柏拉图(427 - 347 B. C.)
- Polycarp of Smyrna 斯米纳的玻里加(69 -
155)

Pope Benedict VIII	教宗本笃八世(1012 - 1024 在位)
Pope Clement IV,	教宗克莱孟四世(1265 - 1268 在位)
Pope Damasus I,	教宗达玛苏一世(366 - 384 在位)
R	
Rahner, Karl	卡尔·拉内(1904 - 1984)
Ricci, Matteo	利玛窦(1552 - 1610)
Richard of St. Victor	维克多的理查德(d. 1173)
Robinson, John A. T.	约翰·罗宾逊(d. 1983)
Rosenzweig, Franz	弗朗兹·罗森茨维格 (1886 - 1929)
Ruether, Rosemary Radford	罗斯玛丽·罗·吕特儿
S	
Sartre, Jean - Paul	萨特(1905 - 1980)
Scheeben, Matthias	玛窦·谢奔(1835 - 1888)
Schillebeeckx, Edward	爱德华·史勒拜克斯 (1914 -)
Schleiermacher, Friedrich	士莱马赫(1768 - 1834)
Schlette, Heinz Robert	海因兹·罗伯特·史莱德
Schneiders, Sandra M.	桑德拉·史奈德
Scotus, Duns	童斯史各都(又译:思高, 约1265 - 1308)
Siddhartha Gautama	释迦牟尼(本名为悉达多)

- 乔达摩, d. 480 B. C.)
- Spinoza, Benedict or Baruch
Suarez, Francisco
- T**
- Teilhard de Chardin, Pierre
Tertullian
Thoreau, Henry David
Tyrrell, George
- V**
- Van der Leeuw, G.
Victorinus,
Voegelin, Eric
Voltaire
Von Rad, Gerhard
- W**
- Weber, Max
- Whitehead, Alfred N.
Whitman, Walt
Wuerl, Donald
- 苏宾诺莎 (1632 - 1677)
苏亚雷斯 (1548 - 1619)
- 德日进 (1881 - 1955)
戴尔多良 (约 160 - 230)
亨利·大卫·梭罗
乔治·梯瑞尔 (1861 - 1909)
- 冯特莱乌 (d. 1950)
维克多利努斯 (d. c. 380)
埃里克·弗格林
伏尔泰 (1694 - 1778)
吉哈尔特·冯拉德 (1901 - 1971)
- 马克斯·韦伯 (1864 - 1920)
怀德海 (1861 - 1947)
沃尔特·惠特曼
唐纳德·维尔
老子 (年代不明)
庄子 (约公元前 369 - 286)

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《基督徒的灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第二部分

天主



上海市新闻出版局
内部资料准印证(2005)第184号
工本价: 8.90元

CATHOLICISM

Part Three JESUS CHRIST
Richard P. McBrien

天主教之第三部分

耶稣基督



麦百恩 著
天主教上海教区光启社 编译

耶稣是真天主

耶稣是人

真天主和真人在耶稣基督这一位上

完全地结合在一起

光启
神学
丛书

《天主教》之第三部分

耶稣基督

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2004年8月

JESUS CHRIST

Part Three of CATHOLICISM

by

Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准

Cum Approbatione Ecclesiastica

耶稣基督

《天主教》之第三部分

麦百恩著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2004年8月第1版 第1次印刷

印数5000册

上海重庆南路270号

邮政编码200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街76号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 基督和当今文化	5
历史上的耶稣和信仰中的基督	5
当今的耶稣基督	7
基督与文化	15
基督反对文化	16
文化中的基督	17
基督高于文化	19
在似非而是观点中的基督和文化	20
基督,文化的转化提升者	21
文化和基督:综述	23
本章概要	24
第二章 新约中的基督	27
历史上的耶稣和信仰中的基督	27
原始资料及其解释	28
非基督宗教的资料	28
新约	29
从这儿走向何方? 方法论的问题	44

复活	46
复活的意思及其重要性	46
在新约内的各种不同解说	49
复活的史实性	53
受难而死	63
耶稣的生平与信息	71
历史环境	71
生平	73
信息	75
从耶稣到基督	82
本章概要	83
附录一	88

第三章 圣经期后的神学和信理中的基督	91
提出问题	91
历史上和神学上的一个全面概述	92
基督宗教的早期	97
尼西亚大公会议之前	97
尼西亚大公会议(325年)	102
君士坦丁堡第一届大公会议(381年)	103
厄弗所大公会议(431年)	104
加采东大公会议(451年)	110
君士坦丁堡第二届大公会议(553年)	115
君士坦丁堡第三届大公会议(681年)	117
继后的大公会议	118

综合	119
中世纪的基督论	120
几位先辈	120
多玛斯·阿奎那	123
新士林神学	125
本章概要	127
附录二	130
第四章 当今神学中的基督	133
1950 年之前天主教的基督论	133
为何有此转变?	134
当今天天主教的基督论	135
“从下而上”的基督论	137
“从上而下”的基督论	164
基督新教基督论	171
东正教的基督论	184
基督论的准则	189
本章概要	193
第五章 基督论中的特殊问题	201
耶稣生于童贞女	201
这是新约教会的一个信条吗?	202
童贞怀孕是历史事实吗?	203
教会官方教导我们有关耶稣生于童贞女这一 历史事实吗?	206
新约圣经学者与教会官方的教导能否协调一致?	207

信条的意思是什么?	208
耶稣的无罪	209
这是新约教会的信条吗?	210
这信条是否建立在历史事实上?	211
教会官方是否教导我们耶稣不可能犯罪?	212
新约中的见证是否能与教会的官方教导协调一致?	213
耶稣无罪的意思是什么?	214
耶稣的认知或意识	214
新约是否认为耶稣也有不了解,甚至有错的地方?	215
官方教会是否承认耶稣身上的不了解和有错之处?	219
我们能否把新约的记载和教会的教导协调起来?	222
耶稣的性特征	226
新约是怎样来描写耶稣的性特征的?	227
教会的传统和官方教导是怎样来理解 耶稣的性特征的?	229
新约与教会的传统和教导能协调一致吗?	232
本章概要	235
附:英汉对照人名一览表	239

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主，满足我们“信仰寻求理解”的需要；特别，若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话，则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册，并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书，其目的有二：第一，该书的翻译工作量极大，尽管他们组织了一些善心人士帮忙，但力量还不够，因此分批出版，为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者；其次，以分册形式出现，也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力，在此，我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后，我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中，发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

导 言

基督宗教信仰的一个特色,就是我们相信天主是三位一体的天主。那是由于我们在耶稣基督身上认识了天主,我们才明了我们的天主是三位一体的天主。因而,在基督信仰中具有相同特色的一个要素,就是我们承认耶稣基督是我们的主。只有基督宗教把纳匝肋的耶稣看作就是天主。耶稣基督是“出自真天主的真天主”,与圣父“同实体”(substance,根据谷寒松神父在《天主论·上帝观》中所译为:“同实体”;以前习惯上译为:“同性同体”)。

因此,我们把耶稣基督的奥迹独立成册,在此需作一些小小的说明。基督宗教神学(非特指天主教神学)的中心就是耶稣基督。我们对三位一体天主的认识并对祂作出回应,就是因了我们对耶稣基督的认识,及对祂所作出的回应。

如果基督宗教所信仰的天主是三位一体的天主的话,那么,为什么不把天主圣神也单独列出成册加以讨论呢?那是由于,第一,新约全神贯注的是全能的天主父,以及以降生成人来显示和完成天父旨意的耶稣基督:祂来到人间宣讲、实践和促进天主之国的来临。第二,无论是耶稣基督本身还是教会,从来没有把天主圣神作为宣讲的一个对象;相反,天主圣神是使这一宣讲得以彻底完成的强大力量。

而另一方面,天主圣神渗透在神学的每一个主要议题的论点之中:人类藉着恩宠而成圣;在历史中天主的临在使人

更新并与祂和好；教会的奥迹；圣事的庆典；基督徒的见证生活等等。

“天主圣神不可能成为一个单独的信仰表白，一个分开的信理，”东正教神学家尼科斯·尼西奥蒂斯(Nikos Nissiotis)写道，“圣神神学是基督宗教神学的中心部分，它触及到基督信仰中的方方面面。它系统地诠释了启示给我们的天主圣三的行动，诠释了教会的生活，以及不断祈祷和获得再生的人类的生活……东正教的圣神神学并没有把天主圣神的信德道理单独划分出来，成为信理神学中的一个独立章节”(由巴特里克·科科兰 Patrick Corcoran 转引，参阅《爱尔兰神学季刊》*Irish Theological Quarterly*, vol. 39 3, July 1972, p. 277)。

在《耶稣基督》这一分册中，我们首先来看一看今天人们是怎样理解、解释和接受耶稣基督的——即看一看人们是否把祂看成为一位导师、圣者、解放者、弟兄等，并检察一下祂与当今文化之间的多种多样的关系又是怎样的(第一章)。

毫无疑问，新约总是我们的核心材料。如果教会没有把对耶稣基督的见证通过新约的字里行间保留下来的话，我们几乎就不了解耶稣基督(因为我们只有一些极其简单的传记资料)。在此，我们面对的一个中心问题就是，历史上的耶稣和信仰中的基督之间是如何互相关联的。教会对于耶稣的见证是否与耶稣自身的所思、所言、所行相一致？祂的生与死又有什么意义？祂是否拯救了我们？祂是否从死者中复活了？(第二章)

但是，新约的记载对多种解释持开放的态度，并且由于

早期教会的传教需要,要求新约的记载能做到让福音超越文化的底线,而向外作交流。因此,按理来说,相当简单的、一点不复杂的圣经信息,就不得被教会早期的教父们、早期的大公会议,以及中世纪时的神学家们重新加以解释、改写并以新的方式表达之。这一进展的过程并不是随意改写的,而是建立在教会对耶稣基督的意义和使命恒久不变的理解上;这一理解又是由这一进程和它对信理的传承而永久地被固定了下来(第三章)。

但从某种意义上来说,在二十世纪为了众多理由,对于耶稣基督奥迹的讨论,已重新开放,包括对新约的解读从全盘照读转为评注性的研读,对人类存在的理解从一种静态的观点变成一种进化的观点。结果,涌现出了许多新鲜的基督论的著作,这是从中世纪以来,第一次有如此众多的作品一泻而出。谁是这些作品的主要贡献者呢?他们的贡献是否与圣经和信理的传承相一致?(第四章)。

基督论若不与救恩论放在一起研究的话,它总是抽象的。换言之,我们恒久地关心着耶稣基督的性体和位格,就因为我们永远关心着祂带给我们的救恩效果。如果祂不是真天主,那祂就不能拯救我们。如果祂不是一个真人,那祂就不能拯救我们。如果耶稣基督的天主性和人性不是在一位上完全结合的话,那祂就不能拯救我们。一些具体的问题帮助我们集中在信理的核心主题上:耶稣生于童贞女玛利亚以及耶稣的无罪这些问题,帮助我们把焦点放在耶稣是真天主这条真理上,而耶稣基督的认知或意识,以及对祂性特征的讨论又帮助我们聚焦在祂是真人这条真理上(第五章)。

尽管耶稣基督的奥迹并不是基督徒信仰最最根本的信仰(毕竟,它是建立在三位一体天主这一奥秘的基础上的),但毫无疑问,它是基督信仰的中心问题。因此,这一分册在整部《天主教》中,同样处于相当重要的地位。

第一章

基督和当今文化

历史上的耶稣和信仰中的基督

基督徒与其它宗教信仰徒不同之处就在于，基督宗教相信我们的天主是三位一体的天主，并且相信耶稣基督是“出自真天主的真天主”（尼西亚—君士坦丁堡信经）。确实，由于我们最初是从道（Logos）中认识天主的，而这圣言（道）就是耶稣基督，从而我们明了天主是三位一体的天主。

那么，我们所宣讲的“出自天主的天主”和历史之主、耶稣基督到底是谁呢？我们怎能知道祂？我们是在怎样的基础上，把我们信仰中的、礼仪中的、祈祷中的和敬礼中的耶稣，与两千年前生活在巴勒斯坦的那位历史上的耶稣相连？我们怎能知道我们所教导和宣讲的，真是耶稣自己的教导和宣讲？我们现在对基督信仰的理解是否确实确实反映了主自己的意向和意识？教会是否真实地忠于天主在耶稣和圣神中亲自交下的使命？教会是否真如耶稣所愿意她成为的那个模样？

之所以提出诸如此类的问题，是由于在所谓的“历史上的耶稣”与“信仰中的基督”之间存在着显然的外观上的差

距。在**耶稣**和**基督**这两个名字之间作一个区分,是很重要的。“基督”并不是耶稣的姓。“耶稣”(字面上的意思是:“雅威是救恩”)是在祂出生时,给祂取的名字。从这一点上来说,祂生活在一个特定的时期,一个特定的地点,有自己特定的父母亲,从事一种特定的职业,与一些特定的人物有着联系,在祂的同代人中祂具有特定的名声;祂在一个特定的地方、一个特定的时间里、一种特定的情况下、以一种特定的方法死去。这个“耶稣”是历史中的一个事实。

但就由于祂同时代的一些人以一种特定的方法对祂作出了回应,以一种特定的形式对祂的非同凡响进行了评估,并且,就由于后人欣然地与保禄宗徒一起肯定地说:“天主……曾藉着基督使我们与祂自己修好”(格后 5:18),因此,这个“生于女人”(迦 4:4)的“木匠之子”(参阅玛 13:55),肯定与历史有关;不仅如此,祂的存在还具有超越历史事实的意义。这个“纳匝肋的耶稣”就是“基督”(照字面上的意思是:“被傅了油的一位”);祂就是天主许诺给我们的那一位,也就是现在我们在信仰中接受祂为我们的主的那一位。

因此,耶稣是历史上有案可查的一件史实;基督就是我们所要寻求的意义或所要解释的内容,我们称这些解释为“信仰”。肯定历史中的耶稣,而不肯定祂的基督身份,那只是承认祂是一个真人;除此之外,尽管祂的人性是极其伟大的,也没有说明任何更多的意思。但另一方面,肯定祂的基督身份,而不把祂与历史上的耶稣等同起来,那只是把“基督”作为一种极妙的想法、一个抽象的概念、一个普遍的原则而已。

上面所说的两种肯定,若单独宣称,都不是真正的基督信仰。基督徒承认耶稣就是基督。祂实在就是耶稣基督,祂是“昨天、今天、直至永远,都是一样的”(希 13:8)。但是,在新约中的、信经中的、教义中的、礼仪中的,以及整个教会的活信仰中的耶稣基督,并不总能在我们这个世界中被认出,甚至有的时候,在教会内部也不能被人认知。

在我们个人信仰中的基督,往往只有一点点与历史中的耶稣,或是教会信仰中的基督相类似。我们把耶稣基督“塑造成”为我们自己所喜欢的样子。结果,祂不再以一种外在的力量向我们提出挑战,使我们与祂保持一致,反而,我们把祂“设计成”像我们一样,或是像我们所喜欢的那样。这样,我们对“耶稣是主”的这种肯定,变成了一种自我肯定的形式。

这种情况经常发生,以至于就像尤罗什拉夫·佩利坎材(Juroslav Pelikanzai)在其《世纪中的耶稣:祂在文化历史上的地位》(*Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*, 1985)一书中所提醒我们的那样:多少世纪以来,耶稣在历史上所体现的图像,其“最显著的特色,并不是一成不变的,却成了五花八门、多种多样的了”;因而,“历史上各个不同阶段在描写耶稣基督时,都根据该时代的特征来对祂加以描写”(p. 2)。我们这一时代的做法也不例外。

当今的耶稣基督

近年来,涌现出一股不同寻常的耶稣热,人们对祂大感

兴趣,甚至满怀热情。我们一定还记得,单单在1971这一年中,《时代》杂志就两次(7月21日和10月25日)以耶稣的圣像作为封面,达到了所谓的耶稣运动的制高点。我们有了“耶稣的人民”,甚至还有“追求耶稣的犹太人”。在百老汇的节目和电影中,耶稣成了两部片子(一部叫《超级明星耶稣基督》*Jesus Christ Superstar*,另一部为《神的魅力》*Godspell*)的主角。广告商用耶稣的名字为滞销的缓冲器做广告,人们到处可见到,“耶稣是回答者”,“耶稣是主”,“叭——如果你爱耶稣”等广告字样。福音派基督宗教的复苏和天主教会内神恩运动的发展,几乎与“外部世界”突然流行起来的耶稣热一样并驾齐驱。

但到底哪一个耶稣,赢得了年轻人的心,并激励着这些年轻人和中年人,其中还包括美国总统(杰米·卡特)的心灵重生?哪一个耶稣继续在教会内,被教会所教导,并享有盛誉,为信徒所呼求?哪一个耶稣在讲道台上被不断地宣讲?哪一个耶稣站在教理问答和教科书的中心位置上?哪一个耶稣是人们良心的标准?又是哪一个耶稣给真实的人生和真正的基督徒的生活树立了榜样?

人们可以发现至少有五个这样的耶稣:

耶稣——导师:对于很多基督徒,特别对天主教徒来说,他们所感知的耶稣,最主要的是一位导师;天父派遣祂来向我们传递确实的真理,如果我们要达到灵性生命的终结,成为天主创造我们时所要求我们成为的一个人,我们就一定要接受这些真理。那些从根本上来看待耶稣是导师的人,倾向于强调基督宗教教义的一面,强调教会中主教们的教导作用

(训导权),强调顺服和听命的德行,强调教会的意见应一致,不能有异议等。有时候,这种强调有些过分,甚至到了夸大和歪曲的程度。

即使对耶稣的这一观点不够全面,但它却有着极大的真理在内;千真万确,耶稣是一位导师。事实上,称耶稣为导师,要比称耶稣为任何其它的名号都来得多。人们认为他是导师(若 3:2;玛 10:24;路 20:21)。祂召集门徒们为一个小组,并成为他们的拉比,即导师(玛 8:18-22,21:1-11,26:17-19;谷 4:35-41,11:1-11;等等)。人们问了祂许多问题,而这些问题通常只是问那些导师的(玛 22:36;路 10:25)。祂教导的时候,通常在会堂里(玛 4:23,9:35,13:54;谷 6:2;路 4:15,31,6:6),且具有权威性(玛 7:29;谷 1:22,11:18)。祂所教导的是那位派遣祂者的话(若 7:16),祂所教导的一切都是从父亲那儿来的(若 8:28)。

毫不奇怪,早期教会继续着这一教导的职务,她忠于从主耶稣那儿得到的指示。教师职出现在所列出的教会正式职务之中(格前 12:28;弗 4:11),教导是宗徒的职责之一(弟前 2:7;弟后 3:10),也是主教的职责(弟后 4:2)。等最后一位宗徒谢世之后,教会特别关注保存宗徒的传承,并力求使自己所教导的一切,必须是“正统的教导”(弟前 1:10,11;弟后 4:3;铎 1:9,2:1)。教会最终所教导的内容,就与现在所教导的一样,必须与耶稣自己的教导保持一致:宣讲天主的国(谷 1:15)。但在基督复活后,教会逐步把基督本身看成是天国的化身,因此,教会的教导就越来越集中在基督身上了(弗 4:21)。

耶稣——统管者、审判者、君王：另一些人由于夸大耶稣的统管者和审判者的身份，而扭曲了祂的真实面目。这一图像可最好地用来解释：为什么这么多世纪以来，教会有如此多的领导者采用了富有且拥有权力的生活方式；为什么他们以一种严格且充满了权力的方法来管理自己的团体；为什么他们以教会内的头衔和典礼的高贵壮丽为荣？并且，还可以用此来解释，为什么即使在今天，仍有许多普通教友已惯于把“教会”与圣统制，特别与教宗职，等同起来，并授予神职人员几乎无限的权利和权限？

然而，耶稣确实确实是一位统管者，或称牧者，也是一位审判者。但是祂这位统管者是放下了 99 只羊，去寻找一只失落了的小羊的善牧；当祂找回亡羊后，这位统管者表现出的是无与伦比的喜乐（路 15:3-7；玛 18:12-14）。事实上，祂是一位善牧（若 10:1-6、10-16），是羊栈的门（若 10:7-9）。祂关心的是整个羊群的团结合一（与则 34:11-22 形成共鸣）。

牧者这一头衔同样被用于教会的职务。监牧（词源上来说就是“牧者”）是包含在教会正式职务的名单上的（厄 4:11）。长老们被描写为是羊群的牧者（宗 20:28；伯前 5:2-4）；而伯多禄被授予了与众不同的牧职（若 21:15-17）。

在玛窦福音第 2 章第 2 节中，作者还给予了耶稣君王这一称号。这儿所描写的耶稣为王的特点，是理解整体描写的关键；它的目的是为了展示耶稣真正的君王身份是摆脱了外在的盛况的。在对观福音所记载的耶稣与比拉多的对话中，耶稣只是接受了对祂所指定的名号（玛 27:11；谷 15:2；路

23:3)。而在若望福音中那段较长的对话(若 18:33-39),更清楚地表达了耶稣的王权并非在此世。确实,关于耶稣的王权,在耶稣复活后只提到过一次(格前 15:24-26),且反映出的是祂末世性的王权。耶稣将在征服了祂所有的敌人以后为王。

审判者这一称号运用于耶稣身上也是比较保守的用法。在末世的时候,祂将降来“审判所有的活人和死人”(弟后 4:1)。但是,耶稣作为审判者的角色在若望福音中最表现了一种自相矛盾性。若望福音一方面肯定地告诉我们,天主派遣祂的儿子来到世上是为了救赎我们,而不是审判我们(若 3:17),而且,耶稣自己也这样对我们说(若 12:47)。然而祂又说过祂是为了审判,才到世上来的(参阅若 9:39)。若望福音 3:18 与 5:24 说到了信祂的人,不受审判;而那些不信祂的人,由于他(她)的不信已受审判。有些圣经学者解释说,“耶稣是审判者”,并不是从“信”与“不信”这外表上的差异来加以理解;说祂是审判者是由于祂是我们受审时的准则,世界将以此准则来审判自己。

同时,耶稣也提醒门徒们,叫他们不要去审判他人(玛 7:1;路 6:37)。那些没有怜悯心的人,在被审判的时候,也不会得到怜悯(雅 2:13)。

耶稣——天主的圣者:往往在圣像、圣歌、祈祷文和宗教作品的某些样式中所给出的耶稣,几乎都与一个普通人的生活相去甚远。例如,各种各样的圣像都把耶稣描绘成为另一世界的耶稣。祂冷静的脸部表情,不正确地强调了祂的真实家园和祂所真正关心的,都是另一世界的东西。这样的一位

耶稣对挑战不感兴趣,对改变非正义和压制性的社会、政治、经济和宗教的机构和制度都兴趣索然。祂的使命完全是“心灵上的”,因此,我们的使命也该如此。

确实,耶稣是天主的圣者,但是,圣善并不是另类世界之事,即圣善并不需要去否定被造世界的秩序基本上是好的。圣善是整体性的(例参阅约瑟夫·戈尔德布鲁纳[Josef Goldbrunner]的书《圣善是整体性的》*Holiness Is Wholeness*, 圣母大学出版社,1964)。圣人就是一个完全如天主在创造我们时所要我们成为的一个人,也是一个在圣神中得到重生的人。

从圣经的最深层意义来说,圣善就是天主的生命。只有天主是圣的:“没有圣者,相似上主;除祢以外,没有另一位;没有磐石,相似我们的天主”(撒上 2:2)。天主的名字(这和天主的“位格”同义)是神圣的(肋 20:3, 22:2; 则 20:29, 36:20)。人、地,甚至季节之所以是圣的,就因为天主的临在触及了他(它)们(如参阅申 26:15; 出 3:5, 28:41; 咏 46:5; 肋 25:12; 依 65:5; 盖 2:12)。

在新约中,如在主祷文(“愿祢的名受显扬”——玛 6:9; 路 11:2)和若望一书的 2:20 中所提及的天主圣善,都能在旧约中找到其清晰的根源。同样,在新约中耶稣被称为是天主的圣者(谷 1:24; 路 1:35, 4:34; 若 6:69; 宗 3:14; 启 3:7)和天主的圣仆(宗 4:27, 30)。

“圣”这一词汇,更经常地应用于诉诸教会和她的成员上。教会是上主的圣殿(厄 2:21),因为天主圣神居住在教会内(格前 3:17)。我们被引领过一个“圣洁、虔诚的生活”(伯

后 3:11)。耶稣的圣善体现在祂服务的一生(谷 10:45)这一原则上,同样,教会与基督徒的圣善也是为了基督徒的门徒身份这一缘故。而这一门徒身份具有一种社会和政治幅度,我们将在下一个图像中给以指出。

耶稣——解救者:耶稣来到世上,是向穷人传报喜讯,释放被压迫者。祂确实是“穷人和世上受苦者的救星”。从这一意义上来说,祂还可以被描写为是一个“黑人”(参阅詹姆斯·科恩[James Cone]的《被压迫者的天主》*God of the Oppressed*, 纽约,1975, pp. 2133 - 37)。其他人也可能发现祂是“红色的革命者”,或“同性恋者”,或“女权主义者”等等。就像耶稣活着的那时代一样,今天的人们可能也会在“不受欢迎的团体”中发现耶稣(参阅阿道夫·霍尔[Adolf Holl]的《不受欢迎团体中的耶稣》*Jesus in Bad Company*, 纽约,1973)。

但这并不是说,耶稣的整个一生以及祂的事业就是一场政治革命。祂关于天主之国的信息不仅直接反对已存制度,而且也反对当时的政治革命派——热诚派。“我的王国不是这世界的”(若 18:36)。

然而,当初耶稣把自己等同于穷人和被压迫者,这是毫无异议的。祂本人属于社会的低级阶层,并且祂很清楚地表达了财产是一个人进入天国的绊脚石(玛 19:16 - 30; 谷 10:17 - 31; 路 18:18 - 30)。当法利塞人问起祂的使命时,祂用依撒意亚先知书上 61:1 的话来回答,祂的使命包括了对穷人传报福音(玛 11:5; 路 4:18)。匝凯因对穷人慷慨大方而得到了耶稣的夸奖(路 19:1 - 10)。即使我们不能肯定耶稣确

实把自己描写成为“天主的受苦仆人”(其根源取自依撒意亚先知书的第40-55章),但是有一点是明了的,那就是早期教会是这样来阐述祂的使命的(宗3:13,26,4:27,30)。

至于耶稣受洗时的那些话(玛3:17;谷1:11;路3:22),几乎完全是引用了依撒意亚先知书上第42章第1节的话。对于耶稣受难的不同描述,可能就是从“仆人”这一思想中发展起来的(玛26:28;谷14:24;路22:20)。耶稣为我们而取了奴仆的形象(斐2:5-11)。祂接触癲病人(谷1:40-41),喂饱饥饿者(谷6:34-44),经常规劝妇女(谷7:24-30;若4:4-30),祂的团体中有妇女加入(路8:1-3),祂在安息日治病(路13:10-17),为犯奸者作辩护(若8:1-11),谴责宗教官员们的伪善(玛23:1-36),祝福那些穷苦人、挨饿者、哭泣者、受压迫者,及寻求和平者(玛5:1-12),祂把爱邻人和爱天主放在同一个尺度上(谷12:28-31),并且坚持认为我们对待有需求者的态度,就是天主在末日审判我们时的标准(玛25:31-46)。

耶稣——我们的兄长:另有一些人满足于把耶稣描写成能激励我们对待周遭的邻人如同兄弟姐妹的一位。就如基督新教的历史学家阿道尔夫·哈奈克(Adolf Harnack, d. 1930)所总结的,基督宗教的伟大信息,存在于“天主的父亲身份与人类的弟兄身份”内。耶稣向我们众人揭示了“弟兄身份”的全部真义。在《超级明星耶稣基督》和《神的魅力》中所表现出的那位耶稣,是一位富有浪漫气息的耶稣;至少部分地表现了祂是那样的一位。耶稣是喜乐和真实生命的象征;不管怎样,祂是受到全世界一致称道的受害者。“祂是一

个人——祂就是一个普通人，而不是一个国王——祂就是在我所认识的人群中的任意一位”（《超级明星耶稣基督》）。

弟兄身份（姐妹身份也一样），对新约中的基督徒生活来说，是一个重要的概念。这是无可否认的。新约中有不下160处称呼基督徒为弟兄；耶稣自己也亲口说，谁按照天主的意愿行事，就是祂的弟兄——姐妹和母亲（玛12:50；谷3:35；路8:31）。但是，有一种基督论只说到了耶稣是我们的长兄，祂召叫我们像兄弟姐妹一样生活，而没有进一步得到发挥。这种基督论对教会信理传统缺少公正的态度。这种对耶稣纯人性的阐述使我们想起了已故的圣公会大主教坦普尔（William Temple, 1881 - 1944）；他向他们的信徒提出的一个问题就是，“为什么任何一个人都会费心去处死那位自由改革派的基督，这永远是一个奥秘”（《若望福音解读》*Readings in John's Gospel*, 纽约, 1942, p. xxix）。

基督与文化

若对以上所描写的每一个“耶稣”分开来单独看，则每一个都代表了一种特选的历史记载；这些记载通过个人的经验和文化背景的透镜而折射出来。在这儿，文化可理解为“社会传播的行为模式、艺术、信条、教育，以及其它代表一个团体和人类大众特点的作品和思想产物的总和”（摘自《美国传统词典》*The American Heritage Dictionary*, 2d college ed.）。文化包括如诗歌、哲学和艺术创造的“高层次文化”，但也包括如政治、经济、社会生活和普通老百姓的大众文化。

耶稣自身与文化有着关联。新教神学家理查德·尼布尔(Richard Niebuhr, d. 1962)在他的经典研究中把这层联系分成五种关系:基督反对文化,文化中的基督,基督高于文化,在似非而是论点中的基督与文化,基督是文化的转化提升者(见《基督与文化》*Christ and Culture*, 1951)。

基督反对文化

对这种模式的一个更为当代的版本,可能把基督看作是反文化者。尽管人们不能完全承认,反文化是基督宗教团体对待世界的最原始的态度,但的确,在教会历史中,这种姿态早就出现了。若望一书的作者就告诫当时的信徒不要爱恋世界,因为这个世界是在罪恶的力量之下,充满了谎言、仇恨、谋杀和邪恶。这是一个垂死的世界,命定走向死亡(若一1:6,2:8-9、11、15、17,3:8、11-15,5:4-5、19)。同样,在戴尔都良(Tertullian)的作品中也可以发现,他对世界持否定的态度(如《辩护学》*Apology*和《论偶像崇拜》*On Idolatry*)。之后,这种姿态引人注目地出现在天主教的隐修运动以及新教的宗派主义运动(如在门诺派[the Mennonites,注:十六世纪起源于荷兰的基督教新派,反对婴儿洗礼,服兵役等,主张生活俭朴]和贵格会[the Quakers]教徒)中。

激进派基督徒的见证对整个教会是一件永久的礼物。只有耶稣基督是主。我们不能把自己的信仰与这个世界的王国混为一谈。另一方面,基督-反对-文化的这一立场在行动中否定了在语言中已得到肯定的内容。激进的基督徒

采用了特有的语言、思想方式、科学知识、社会分析等等形式,而这些形式本身就是文化的表达形式。即使是若望一书的作者,他也采用了诺斯底派哲学的词汇,而他自己却是反对诺斯底派的。戴尔都良曾是一个彻头彻尾的罗马人。隐修运动对文化的向前发展作出了积极的贡献。而且,这一激进立场的极端派,至少已有一种否认物质是美善的摩尼异端教派的格调。而事实上,恩宠提升了自然,天主临在于祂所创造的万物之中。事实上,天主亲自降生成为了人。

文化中的基督

与上种情况截然不同的另一种极端,是把文化完全看成是基督宗教的内部事务,在基督和世界之间不存在任何张力。耶稣来到人世不是为了对世界进行挑战,或为了对它进行审判;而是来祝福和拥抱这个世界。这一立场,看来在教会早期就被犹太-基督徒和诺斯底派所采用了;犹太-基督徒就是那些在不放弃犹太传统的重要因素的情况下,仍寻求对基督保持忠诚的犹太人,而诺斯底派是强调只有知识能使人得救。在我们当今时代,“文化中的基督”这种处理方法与尼布尔所称之为的“文化-基督新教”最相近;“文化-基督新教”包括十九世纪末和二十世纪初出现的一些观点,以及士莱马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768-1834)、黎彻尔(Albrecht Ritschl, 1822-1889)、哈奈克(Adolf von Harnack, 1851-1930)和劳兴布施(Walter Rauschenbusch, 1861-1918)等人的观点,后者是美国新教社会福音运动的鼻祖。在极大程

度上,他们认为天主的王国就是在世上使全人类都成为兄弟姐妹。我们都是天主的孩子,上主召叫我们接纳和爱每一个人,就像接纳和爱自己的兄弟姐妹一样。

就像我们尊重“基督反对文化”这种观点一样,我们注意到在“文化中的基督”这一观点中,也有值得我们尊重的地方。较早期的非基督徒的后代不单因年轻教会坚定不移和决不让步的行为而深受感动,并且,他们也被基督宗教所采取的方法所深深吸引:基督徒使自己的观点与非基督宗教中最好的导师们的道德伦理以及宗教哲学观和谐地结合起来;非基督徒的后代承认基督徒的行为与深被他们爱戴的英雄们的举止相同。并且,天主圣言确实在不同的文化方式中被表达出来。基督与文化的一致就是扎根于基督降生成人这一原则的本身。耶稣是与每一时间、每一地点、每一种族相关联的。

但是,针对“文化中的基督”这一观点,我们同样能在新约中找到多处段落,说明基督与文化不能等同。事实上,就像“基督反对文化”这一立场所强有力地辩解的一样,耶稣密切地注意着这个世界。罪恶充塞在世界的每个角落。单靠教育绝不能导致正义、美善与和平。被压迫者一旦从自己的被压处境中得到解放后,往往,他们倒过来又要去压制其他人。耶稣的王国不在这个世界上(若 18:36)。

基督高于文化

“基督高于文化”这一处理方法与随后的两种方法都确信,构建一切文化的自然本性是好的,它由造物主所创造,被赋予了一个正确的秩序——确实,通过基督和圣神,它已得到了重造。这三种情况也承认罪恶的普遍性与其基本特性。文化之所以有其可能性,那是由于恩宠的缘故,即由于天主的临在之故;恩宠,在文化的形式下,被圣事性地表达出来了。不管怎样,这种观点围绕着它的中心要点有三种不同的变异,那就是:综合性的、二元性的和转化提升性的观点。

综合性的观点(认为“基督高于文化”)承认上主既是此世的又是来世的主。耶稣既是天主,又是人,祂既有神性,又有人性,是两性一位。作为一个人,耶稣是文化中的完人;作为神,祂又是完全高于文化的。而祂是真天主又是真人,因此,祂同时是文化中的,又是高于文化的一位。

这一主题贯穿在整部新约中。事实上,新约的信仰,最基本的就是降生成人的信仰。例如,基督坚持认为,祂来到世上并不是为废除法律和先知,而是来成全它(玛 5:17-19)。祂告诫我们,恺撒的归恺撒,天主的归天主(玛 22:21)。在教父中,持这种综合观点的主要人物要数殉道者儒斯丁(Justin Martyr)以及亚历山大的克莱孟(Clement of Alesandria),但是通常,多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas)和天主教神学传统堪称为这一探索法的强有力的代表。

这种立场深具魅力,因为它与我们人类持久不懈地寻求

经过努力来达到均衡,以及寻求一种建立在三位一体天主基础上的合一——这一观点相一致。我们离开那种单一而极端的立场。但仍有人担心这种综合性的观点会把人们引向一种文化的保守主义。通过这种综合性的探讨,人们发现在一个特定的文化氛围中,天主已被具体地表达得淋漓尽致。因此,应该不惜一切代价把文化(这儿“文化”的意思与“基督宗教的文明”相一致)保留下来。但是,没有一种文化是完美的。一种综合性的探讨法是否对到处都存在着的最基本的罪恶状况给予了足够的描写?或是否对能表达基督宗教的文化途径的多样性给予了足够的描写?

在似非而是观点中的基督和文化

二元性的这种观点特别与保禄和马丁·路德(Martin Luther)的观点相一致。保禄提醒我们说,我们现在居住在一个“地上的帐篷”里。但是当它被拆毁时(这一时刻不可避免总会来到),“我们将有一所来自天主的房屋,一所非人手所造,而在天上永存的寓所。的确,我们在地上的这所帐篷里呻吟;切望着天上的寓所来覆盖它”(参见格后 5:1-2)。

对路德来说,存在两个王国,一个是天主的王国,另一个是世界的王国。天主的王国是恩宠和仁慈的王国,而世界的王国是愤怒和严酷的王国。我们不能把两者混淆在一起,因此,我们不能像那些盲信者所认为的那样,把愤怒放入天主的王国,或者把仁慈放入世界的王国之中。然而,这两个王国相当接近地互相联系;基督徒必须在对唯一的、既仁慈又

发义怒的天主的单一的服从行为中,肯定两个王国的存在,而不要把自己当作带着忠贞和义务的双重性的一个分裂的灵魂。生活在现今和永恒之间,生活在愤怒和仁慈之间,我们发现生活既是悲惨的但又是充满喜乐的。直到天主的王国达到最终的圆满时,我们是没有办法来解决这一点的(参见路德的《三论述》*Three Treatises* 中的《论善工》[*Treatise on Good Works*, 费城,1970] 一篇。二十世纪对于马丁·路德观点的一种变异已由莱茵霍德·尼布尔[Reinhold Niebuhr]表露无遗,特别体现在他的著作《道德之人与邪恶之社会》*Moral Man and Immoral Society*, 纽约,1932,中)。

这种二元论立场的优点是它的条理极其清楚。罪不仅存在于个人的行为中,也存在于团体、制度、法律中。但在另一方面,这样的二元论已经导致了基督徒们鄙视律法,甚至已接近我们在上面已提到的文化保守主义者的观点。这种二元论仿佛已满足于政治和经济生活的质量。对二元论者来说,法律、制度、国家只是为了起到抑制作用,并没有积极的目标和冲击力。因此,在现世的各种秩序中,我们的工作只是短暂的。但不管怎样,为我们每个人来说,可能存在着重要的文化责任,但是基督徒的心并不是只在这些事务上面。

基督,文化的转化提升者

这种模式强调了天主圣言参与在创造工程之中,也强调造物主参与在圣子的降生奥迹以及圣子的救赎工程中。天

主在创造行动中给混沌带来了秩序；圣子在救赎工程中又给罪恶引起的混沌带来了新秩序。因此，历史是天人之间生动的相互作用，这是天主全能的行动和我们对之作出回应的真实事迹。我们生活在“两个时间”之间。未来已在现世中被认知。天主的王国甚至就是现在。

这一“基督是文化的转化提升者”的主题，在若望福音中，特别在该福音的序言(1:1-18)中，被淋漓尽致地提了出来。“因为天主如此爱了世界，竟把祂的唯一圣子赐给它；使凡信祂的人，不致丧亡，而能得到永生。确实，天主派遣祂的圣子到世上来，不是为了审判世界，而是使世界因祂而得救”(若3:16-17)。若望这种圣事性的视野，特别他对圣体圣事和圣洗圣事的这种强调，着重表达了普通的元素和象征物，转化成了天主救恩与圣化性临在的标记和工具。基督是转化提升人类行为的一位。确实，当基督被举起时，祂将吸引万众归向祂自己(若1:29,3:14-17,12:32,47)。

在奥斯定(Augustine of Hippo, 354-430)的名著《天主之城》(*The City of God*)和《忏悔录》(*Confessions*)中，也同样能发现这种转化提升性的主题。基督转化提升了文化，使人类在该处境下的生活改变了方向，人们重新振作起来，并得到了更新，而这种生活尽管从根本来说是的好的，有一个圣洁的自然本性；但在人类的作为下，曾被罪恶所渗透和玷污。耶稣基督来到世上就是来治愈和更新因罪恶而已失去光泽的东西。

加尔文不像马丁·路德，而更像奥斯定，他也发现(基督)为社会和政治制度起了一个积极作用。天主的至高王权

必须显示在人类相互关系的整个网络中,甚至显示在公众领域内。

文化和基督:综述

毫无疑问,最终在基督和文化之间不会存在根本上的对立。文化的工作就是恩宠的工作,恩宠的力量就是在文化中得以表述的(就像综合性的探索法所述)。然而,我们仿佛同时生活在两个世界里:我们生活在这个世界上,但又不完全属于这个世界(就像二元性的探索法所述)。但如果我们所生活着的这个世界是命定为了天主的王国的,那么,我们被天主召叫与祂合作,继续祂的再生和更新工程(就像转化提升派的立场所述)。与此同时,激进派的见证帮助我们加深了“天主的王国非等同于此世”这样一个感觉。而温和派基督徒,或称为文化基督徒又激励我们把基督的永生救恩信息推荐给世上一切人,否则,很可能这些人在一生中都会忽视基督的救恩信息。

那么,到底谁是当今文化氛围下的基督?祂就是集以上所说为一身的一位,然而,祂又不是其中任何单独的一位。但如果祂既是历史上的基督,是我们信仰中的基督,又是当今的基督,那么,我们对于耶稣所作的现代描写,必须依赖于圣经及教会长期以来对圣经所作的解释而给出的标准(即依赖于圣经与圣传的教导)来作出评价。

耶稣会士乔治·马克雷(George MacRae, d. 1985)曾是哈佛大学神学院(Harvard Divinity School)罗马天主教研究中

心有名的斯蒂尔门教授(Stillman Professor),他曾评述说,“基督宗教众多希奇的特征之一,就是祂的信徒们经常对由传统向他们代代传递下来的耶稣基督感到不够满足。关于耶稣的新理论、在不同的观点下所呈现出的新发现、不管它们在历史上的善辩性,总是被信徒们在好奇心中渴求地接纳下来。并且以前也一直是如此——这就是我们有时候没有认识到的事情”(《大众福利》*Commonweal* 第99卷,1974年1月25日,p.417)。

马克雷注意到,圣保禄本身也经常不断地竭力抵制对耶稣的肖像以及对祂教导的偏离,如在格林多后书第11章第3-4节中,保禄写道:

但我怕你们的心灵可能被引向偏邪,失去了对基督专一的忠诚,就像那蛇以狡猾诱惑了厄娃一样。因为只要有人给你们宣讲另一个耶稣,不是我们所宣讲过的,或者只要你们领受另一个神,不是你们所领受过的——你们竟然都心甘情愿地容忍了。

在下一章,我们将对新约和教会的信仰中所具体表现和表达的耶稣基督的有关内容,进行一个全面的讨论。

本章概要

1. 只有基督宗教宣讲天主是三位一体的天主,并且承认纳匝肋的耶稣是“出自真天主的真天主”。但是信仰中的基

基督是否就是历史上的耶稣？我们信仰的基督与教会信仰的基督是否完全相同？

2. 在教会内外对于基督的通俗观点给出了一系列的神学光谱。有些人认为耶稣最主要的角色是导师；而其他人发现祂更像是统管者、审判者、君王；有人认为耶稣是天主的圣者；还有一些人认为祂是解救者，最后，还有人认为祂是他们的弟兄。

3. 在描写基督和文化之间的关系时，有五种不同的模式：(1)基督反对文化；(2)文化中的基督；(3)基督高于文化；(4)在似非而是观点中的基督和文化；和(5)基督，文化的转化提升者。

4. 文化的工作是恩宠的工作，恩宠的力量在文化中得以表述（就像综合性的探索法所述）。然而，我们生活在这个文化的世界上，但又不完全属于这个世界（就像二元性的探索法所述）。但是我们所生活着的这个世界是命定为了天主的国度的，我们被天主召叫，来推动世界朝着天国前进（就像转化提升派的探索法所述）。同时，激进派基督徒（“基督反对文化”）提醒我们，天国终究与这个世界是不同的，而温和派或称文化基督徒（“文化中的基督”）鼓励我们把基督的永生救恩信息推荐给世上所有的人，否则，很可能这些人在一生中都会忽视基督的救恩信息。

5. 当今文化中的基督是所有“这些”基督的综合，但不能是其中任何单独的一位；评价“这些”基督中任何一个的标准依据，就是基督宗教传统本身。

第二章

新约中的基督

历史上的耶稣和信仰中的基督

纳匝肋的耶稣确实是历史中的人物，今天没有一个人会对这一事实提出严肃的质疑。祂出身在一个特定的时代，在一个特定的地方，在一个特定的家庭中，祂与我们中的任何一个人一样，经过了人生旅程中的各个不同的发展阶段。祂从事一些特定的公众活动。祂所说的和所做的，为一群特定的人们，在一个特定的环境中，产生了特殊的冲击力。祂在一个特定的时间、一个特定的地点、在一个特定的方式中，在一群特定的人面前死去。

但是，除此之外，对于这位耶稣还有更多的事可说。事实上，人们称祂为耶稣基督而不是简单地称祂为纳匝肋的耶稣，因为在两千年之前，祂存在的显明的历史事实与一个特别的意义紧密地联系在一起了。这一特别的意义是与纳匝肋人耶稣的生与死不可分开，它恰好发生在第一世纪的基督宗教期间，就在当地的罗马执政官支配下、在当地宗教权力组织的鼓动下把耶稣判以死刑后。

因此，从很早开始，人们就断言说，这位纳匝肋的耶稣

“在般雀比拉多执政时,为我们被钉在十字架上,受难而被埋葬”;但是祂并没有止步在死亡这一阶段,而是“第三日”从死者中复活了。而且,现在祂“坐在圣父的右边”,祂还要“光荣地降来,审判生者死者”,“祂的神国万世无疆”。之所以有这一切,就因为耶稣是主,祂是“出自真天主的真天主,……与圣父同性同体”。

提出的问题是:教会在新约及其后的整个时期在信仰中所承认的这位基督,是否与那位并没有被任何人对其历史的真实性提出过严肃挑战的纳匝肋人耶稣是同一位?换言之,最早期的、新约圣经写成后的教会是否在那位仅仅是人的耶稣身上创作了一位基督?耶稣本人到底是谁?祂是如何来评价自己所深具的意义的?新约中放置于木匠儿子之口的话和宣讲,是否确实是出自耶稣自己的话和宣讲;或者这些是出自教会的话和宣称,以重复耶稣的生平和传教事业?换言之,如果在教会对耶稣的评估以及耶稣对自己的评估之间存在着某种联系的话,我们能建立一种怎样的联系?

再说一次,这是有关历史上的耶稣和信仰中的基督的问题。

原始资料及其解释

非基督宗教的资料

非基督宗教的一些资料对于耶稣的生平只提供了极少一点点介绍。但不管怎样,这些资料都确认,从公元初起,即

使对基督宗教怀恨最深的敌人,也从没人对耶稣在历史上的存在提出过任何挑战。在塔西都(Tacitus,卒于116年)写的报告中说到,耶稣在罗马皇帝提比略(Tiberius,42BC-37AD)执政时,被般雀比拉多判为死刑(参见*Annals* 15,4)。苏多尼乌思(Suetonius,卒于120年)写道,有一位确实的“基督”成了罗马引起骚动的原因(参见*Claudius* 25,4)。小普林尼(Pliny the Younger,卒于110年)在给罗马皇帝图拉真(Trajan,约53-117)的信中承认,基督被尊为神(参见*Epistola*, 10,96)。犹太历史学家约瑟夫斯(Josephus,卒于93年)提到雅各伯是被称为基督的耶稣的兄弟(参见*Antiquities*, 20, 200)。《塔木德经》(*The Talmud* 一本关于犹太人生活、宗教、道德的口传律法集)与伪经(如《多默福音》*the Gospel of Thomas*)一样,在提到耶稣时,并没有增加更多一些我们已经知道的有关耶稣的知识。再说一次,这些非基督宗教的资料为耶稣的确实存在提供了最好的独立的证据。

新 约

然而,耶稣生平最重要的来源就是新约本身,特别是四福音。但当一个人浏览福音时,他会发现这些资料所呈现出的历史事实,并不像我们今天通常在说到这个词时所理解的那样。换句话说,它们并不能与《纽约时报》(*New York Times*)上冗长的讣告文并排放在一起,作为一篇客观的报导和解说文章。它们所提供给我们的是信仰的宣言。它们的目的并不是以编年的方法给耶稣的生平重建一个精确的详细资料,而是通过挑选

一些耶稣的宣讲和活动的例子,以及这两者对祂的当代人所造成的巨大冲击,来阐明耶稣的永恒意义。

福音是由几个有信仰的人为有信仰的男男女女所写的。福音是后来对耶稣的生平作了反省后所写成的一部作品——它花了35-60年的时间才最终完成。福音是一部综合的文献;这是由于它们有特殊的目的,由于它们有多种多样的来源,由于最早对其作宣讲的听众是来自不同的团体,也由于在最终成书之前,是经过了许多不同的发展阶段才到了我们今天所见到的这部福音,因此,福音堪称一部综合作品。

发展的阶段

福音到最终的成书,至少经过了三个发展阶段:(1)耶稣原始的讲话和行动;(2)宗徒们和门徒们的口头宣讲(教理讲道、叙述、见证、歌咏、对天主的颂歌、祈祷文);和(3)成文的福音书。对其发展划分成三阶段,是根据了宗座圣经委员会于1964年所发表的《福音的历史真相》(*The Historical Truth of the Gospels*)一文中的观点(特别见附录。全文和对其的注解由若瑟·菲茨梅尔[Joseph Fitzmyer],发表在《神学研究》*Theological Studies*,第25卷,1964,pp.386-408上)。

根据人们的不同观点,这种发展也可以扩展到五阶段,例如:(1)耶稣与祂的门徒及其他人之间的直接接触和交谈;(2)耶稣复活后,涌现出的口头宣传,在此阶段还没有出现有价值的文字,因为那时对基督第二次来临的期待是如此强烈和充满活力;(3)口传变得越来越强劲,并转入接受通过书信

交流形式所给出的信理,这些书信并不是写给后代子孙的,而是为一些特殊的场合及听众而写的;(4)当人们清楚地意识到基督第二次来临并不会马上就发生时,就开始把福音写下来,在这一阶段,第一代基督徒正在渐渐消失,年轻的一代没有直接与这位曾进入到历史舞台上的耶稣接触过,对耶稣也并没有直接的记忆;(5)新约正典因圣神默示而由教会官方收集成册,它们与牧函(弟茂德书和弟铎书)以及伯多禄后书在这一阶段都已完成,此时,教会以新的方式意识到自己像一个社团,仍然受到从内外来的各种威胁。

传统的分层

发展到底分多少阶段,这是一个选择的问题;但是,福音书的出现是经过了发展这一事实,今天已无须争辩了。确实,我们不能轻而易举地过高评价宗座圣经委员会于1964年所发表的关于福音的历史性所具有的意义。委员会沉着而开放地承认,在成文的福音中,我们所具有的耶稣的言与行,不一定正如它们第一次被发表或展示时那样确实与完整;我们甚至也没有在耶稣死与复活之间所口头传递的那些完整与确实的记录,这是一方面;另一方面,福音确实是一部创作作品。不如说,我们所拥有的是由福音圣史们所给出的最后编辑而成的版本。

传统的第一层次是通过历史性批判的方法来理解的。在基督宗教神学以及圣经阐述的历史上,历史性批判的方法,相对来说是较晚出现的一种发展。十八世纪掀起了启蒙

运动,而在此之前,人们通常认为,圣经对耶稣的生平给出了一个清晰且可靠的描述;并且觉得在最早期的教会信仰与建立该信仰的事实之间不存在任何差异。

德国一位研究东方语的教授贺曼·赖马路斯(Herman Reimarus, 1694 - 1768)是第一个对这一假定进行挑战的人,他提出了战斗口号“从信理中的基督回归到真实的耶稣”。他的这一论题,立刻引起了强烈的负面反响。许多种不同的描写“耶稣生平”的版本纷纷出世,仿佛以此来驳回赖马路斯的观点。但在对耶稣“生平”的描写中,多种多样是一个特别明显的特点。就如我们在上一章中已经提到的,许多作者更多地是把耶稣按照自己所喜欢的样式来加以描绘,而不是描写了一位早期教会所熟知的耶稣。对耶稣传记含混不清的描写,导致了人们对历史探索的整个计划持有了基本的怀疑态度。

在刚转入到二十世纪时,亚尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer, 1875 - 1965)出版了一本《历史上的耶稣的探索》(*The Quest of the Historical Jesus*),以此,断然地猛击大门,以重新塑造耶稣的生平。在当时看起来,从新约的文献中,并不能科学地使历史上的耶稣的真面目重新复原。但这同样证明了这种反应是过火了。事实上,从史怀哲的时代至今,人们已经稳步地恢复了对学者及教会的信心,相信他们有能力来支持信仰的表白和对耶稣身份的认可,至少有能力来支持耶稣的生平和祂所进行的传教事业的最基本的历史基础。(如参见爱德华·史勒拜克斯的《耶稣:基督论的一个试验》*Jesus: An Experiment in Christology*, 1979;和约翰·梅尔[John Meier]的《一位边缘的犹太人:重新思考历史上的耶稣》

A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus, 1991)。

传统的第二层次是通过类型批判的方法来发现的。这种方法是在两次世界大战之间在德国发展起来的。它首先关心的是福音传统(类型)的形成,也就是大约在公元35年到60年间通过慕道和礼仪的表达而出现的福音传统。它本质上是对圣经的文本(如圣歌、欢呼、宣信、宣道、训导材料、编者评论、描写性的叙事体、耶稣说的格言、对话、旧约的提示和引用等)的典型样式进行分析的一种方法,以便把它们与原始的“生活环境”联系在一起。类型批判的发展导出了一个事实,即新约中的任何一部书都要出现在口传的时期之后。

传统的第三层次是通过编辑批判的方法来检验的。它起源于五十年代中。编辑批判尝试发现今天我们所见的福音的最后编辑是在怎样的主导思想指导下完成的(如,1964年的圣经委员会提出:每一位圣史在写作时,他们有些什么“特别的”目的?)。就像类型批判所揭示出的口传期的存在先于新约的文本一样,编辑批判同样强调口传和笔传两者都是在新约成书之前就已存在,新约的作者就是在它们的基础上工作;并且圣史们根据这两者作了创作上的修改,以适合他们特殊的神学与教理教导的不同需要。

不同的文化

此外,在新约的创作过程中,不同的文化因素都在起作用,进而,它们又导致了对耶稣的意义有不同的神学观。当时,有巴勒斯坦团体,他们是些说阿拉美语和希伯来语的犹

太基督徒；有叙利亚团体，他们是些说希腊语的犹太基督徒；有小亚细亚和希腊团体，他们是些说希腊语的外邦基督徒；此外，还有一些深受某些基督徒中的主要领袖如若望、保禄等影响的特殊团体。也有人可能用一种更为广义的方法来区分这些不同的文化，把它们分成巴勒斯坦文化、犹太-希腊人文化和希腊-外邦人文化。

直到十九世纪人们才得知，即使为了能认出在新约基督徒团体中存在着这种神学和文化上的差异，圣经学也必需获得语言上和历史上的数据资料。例如，早先的圣经学需要懂得阿拉美语，耶稣说的显然就是这种语言。但是，阿拉美语仅有的几种形式，有的是出自于耶稣诞生前几世纪（帝王的阿拉美语），有的却是出自于耶稣诞生后的几世纪（叙利亚和《塔木德经》犹太法典的阿拉美语）。天主教圣经学专家雷蒙特·布朗（Raymond Brown）写道：“从这些证据来推想耶稣所说的语言，就相当于尝试从乔叟（Chaucer, 1340 - 1400）和《纽约时代》杂志所用的语言去推想莎士比亚所用的英语一样”（视野 *Horizons*, 卷一, 1974, p. 43）。由于 1947 年死海卷帙的发现，这种状态已在过去的—个世纪中得到了很大程度的改进。（要了解这些内容和意义的概要情况，请查阅若望·考林 [John J. Collins] 的《锚圣经词典》*The Anchor Bible Dictionary*, 卷二中的“死海卷帙”篇，纽约，1992；同样可参考若瑟·菲茨梅尔的《回答关于死海卷帙的 101 个问题》*Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, 纽约，1992。）

耶稣说的话

尽管存在发展阶段、层次、形式等的多元性,圣经学者们在建立历史中的耶稣所说的话的真实性上,已达到了一致的确认标准:(1)在所说话中,如包含着耶稣时代巴勒斯坦地方的阿拉美语特点的,那是出自于耶稣本人;(2)同一事件中若有两三处不同的描写,较短或最短的短语可能是与原话最为接近的,这是由于作者往往倾向于把事情引伸和加以阐述;(3)那些被归诸于耶稣说的话以及祂给出的原则,若与早期教会的发展传统不一样,甚至使早期教会为之感到有些难堪的话,恰恰比那些为当今人们清楚地大力支持的话,更真实可靠;(4)耶稣给出的有些信息与犹太人的传统与风俗不相符合时,确认标准同上一点(不过我们在用这一标准时须很小心,因为我们对于公元一世纪的加黎利所流行的犹太-阿拉美宗教实践以及词汇,知识是如此的贫乏);(5)根据许多不同的源流所证实的语言和行动可能有其强有力的历史背景;(6)消极地说,我们不能总用表面的价值去衡量那些反省信仰、实践以及复活后的教会状况的话语。我们必须把这些标准放在一起衡量,并且必须把它们放在相关的自动调正的方法下来应用。

源流的解释

对新约产生质疑是直到十八世纪才开始的。在此之前,

每一个基督宗教主流团体都相信新约中的基督与历史上的耶稣完完全全是同一位。不过,当这种假设遇到挑战时,基督宗教团体就开始把信仰中的基督和历史上的耶稣这两者之间的问题区分开来对待了,即在教会对耶稣的解释以及耶稣的自我理解之间作了一个区分。

对于两者之间关系的研究分成了许多不同的立场,从最保守的、认为耶稣的自我评估和新约教会的基督论之间不存在任何偏差的右派,到最为自由的、否定在这两者之间有关联或有连续性的左派,派别真是五花八门。这种状况还可以从学术性或非学术性的基础作为后盾来加以区别。有些相当有名望的学者的研究表达了学术性保守派和学术性自由派的观点;这些学者们的著作达到了专业的圣经杂志的出版标准,或者说这些杂志以赞赏的口吻来评价这些学者们的书。但是,单单由那些拥有圣经学位的人或那些在圣经研究中担任导师职务的人所表达和捍卫的观点,显得还不够。非学术性保守派和非学术性自由派则由那些既不拥有圣经学位,也不在圣经研究中担任导师职务的人形成;或者,这些人的著作既没有在严谨的专业杂志上发表过,他们写的书也没有得到过这些杂志社赞赏性的评价。当我们说“这些圣经学者们对于这一问题具有不同的立场”时,这一区分为我们搞清楚这些评论是很重要的。

接下来的是一个总结,其要点是以雷蒙特·布朗对新约中的基督论的观点为依据的,布朗是二十世纪天主教的圣经专家;在此,只作了一些小小的修改。

非学术性保守派

这种观点认为新约中的基督论与耶稣的自我评估完全是一致的。即使福音书是在耶稣传教生涯后 30 到 60 年之间才写成,这类保守派的立场仍坚持认为,在那时候,并不存在基督论的重大发展。因而,当耶稣接受伯多禄承认祂是默西亚,是永生天主之子(玛 16:13-20)时,祂的接受就是反映了耶稣的自我理解——他们不愿正视在较早成书的马尔谷福音中所表现出来的伯多禄的承认与耶稣的回应(谷 8:27-30)与此有着很大的不同这一事实。他们认为,假如在若望福音中,耶稣说自己是天地之先就已存在的神(若 8:27-30;17:5),那么,祂必定确实实实在地在一生中就用这种方法说话——他们不愿正视在三部对观福音中都没有这样的暗示这一事实。

这种观点最早是由新教中的基要主义和其它一些基督团体持有并死守,特别在美国南部的各种传统的改革派教会团体更是死守不放(即,他们强烈地反对新教主流教会中的学者观点)。天主教通常也持有这种立场,但不是死守着不放。在对现代主义进行谴责以后,从 1910 年起直到 1943 年教宗庇护十二世发表了《圣神默示》(*Divino Afflante Spiritu*) 通谕时,天主教对圣经研究采取很严谨的管理措施,非学术性保守派的立场在天主教会内是唯一被允许采用来教导、接受和进行宣讲的观点。但是,自从罗马批准了当代的圣经批判的原则,并且天主教的学者们也吸收这种原则以后,有些

天主教徒就成为了极端派，死死地守住和捍卫这一传统的方法了。

非学术性保守派根据一个事实，即福音并没有对耶稣所说和所做的提供一个文字上的说明，并且他们还根据在新约的创作中明显地有一个发展过程，他们应该问的是“这些发展的过程进展得如何？”但是他们却反而提出：“我们怎么能知道其中哪些是真实的呢？”他们为了不冒失去信仰本身的危险，他们宁可简单地拒绝接受学术性假设的整个系统，甚至他们也拒绝接受教宗在 1943 年的通谕，以及由 1964 年宗座圣经委员会所已经认可的正式的与公开的内容。

非学术性自由派

当一系列政治极端派出现时，这一思潮也触及到了圣经解释的极端派。如果非学术性保守派提出的是一个错误的问题（“我们怎么能知道这些是真实的呢？”），那同样的，非学术性自由派提出的也是这个错误问题，只是它们给出的回答不同而已。保守派拒绝接受学术界，是为了“保住”他们信仰的基督；而后者拒绝接受信仰的基督，是为了“拯救”他们对历史中的耶稣所持有的自己所心爱的概念。

非学术性自由派下结论说，在新约的基督论和耶稣的自我评估中不存在持续性。耶稣是一个常人，只是祂比一般人更光明磊落、更充满神恩、更是一位革命者，或者说，更任人选择；耶稣是不是天主之子，并不是最重要的；最重要的是祂所教导我们的有关生命的价值，以及我们一定要相亲相爱。

尽管非学术性自由派是作为新教的一种现象开始,在二十世纪最初的一些年代,在它还没有受到学者们的挑战和成员减少的冲击之前,它尽情地享受了广泛的流传之乐。但在梵二之前,它被认为是反对重视信理的一股力量,因此,迟迟不能被天主教会接受。

学术性自由派

学术性自由派不像它的非学术性对手,它并没有把新约基督论作为不重要的细小琐事而加以抛弃,同时,它也不否定新约的作者所宣称的,远远地超过了基督论只是作为“生命之道”这一点。但在另一方面,学术性自由派却与它的表亲、非学术性自由派同样确信,新约基督论对耶稣作了一种错误的评估,它并没有与祂的自我评估置在一条真正的持续线上。对自由派来说,新约基督论是早期教会所创作的。

毫无疑问,应该说,当代的圣经研究对自由派学者们早先的工作欠了一笔人情债。毕竟,是他们首先对非学术性保守派提出了挑战,而基督宗教所有团体直到十八世纪都处于后者的统管下。是这些自由派学者们分辨了在新约中的发展格调,也是他们率先为现在许多圣经解释的原则奠定了基础。在方法论和内容上都居于学术性自由派学者之首的可能当算布塞特(Wilhelm Bousset, 1865 - 1920),他写的《基督》(*Kyrios Christos*)于1913年第一次在德国出版,并于1970年被翻译成英文。

对学术性自由派来说,历史中的耶稣是一个对伦理有严

格要求的讲道者，祂对当时的宗教训导者提出了挑战，并清除了各种错误思想。但假如不是早期教会把祂从普通的人提升为天上的人子、我们的主、世界的审判者，并且，确实实地，承认祂是天主子的话，祂的完美的理想和清晰的洞察力就将遗失。但是现在新约基督论这根支柱不再是必不可少的了（基督的地位，在历史中以及在我们集体的记忆中的地位，已是安全可靠的了），可以放弃这支柱了。

布特曼的存在主义

第一次世界大战动摇了自由派神学以及自由派圣经研究的乐观态度。战争使人们产生了一种需要；需要一位在耶稣内拯救我们的天主，更甚于需要一位能教导我们如何生活，从而使我们能拯救自己的耶稣。在神学领域内，卡尔·巴特（Karl Barth）成了反自由派运动的领导者；而在圣经研究领域内，领导者则是鲁道尔夫·布特曼（Rudolf Bultmann，1884 - 1976）。

有些人错误地把布特曼放在自由派阵营内，因为当他最初提出自己的建议时，他的许多观点被认为是非常激进的。然而，他的新约神学是对第一次世界大战前的自由派的一种排斥。但不管怎样，布特曼没有放弃采用自由派合法的方法论的成就，但他否定了自由派提出的主题；即他反对自由派所提出的新约基督论是早期教会的一件创作（参见《耶稣基督和神话学》*Jesus Christ and Mythology*, 1958）。

这并不表明布特曼自己的观点是清晰与毫不含糊的。

布朗认为他的观点“不容易精确地形容”，因此提议道，“至少在他的某些著作中可以看出，他在耶稣的自我评估上是一个不可知论者”（视野*Horizons*，中的文章，p. 45）。但是，可以肯定地说，布特曼并没有像自由派那样认为新约基督论歪曲了耶稣的重要性。相反，他认为在教会对基督论的宣讲与耶稣自己对天国的宣讲之间，存在着一种作用上的等价性。

布特曼的存在主义哲学就是立论于这一作用上的等价基础之上（有关这一点，可以参见《人的存在》分册）。如果我们要从对人类的存在无益的邪恶圈子里逃跑的话，那只能是通过天主教在耶稣内的救恩行动。我们被召叫来接受天主的这一行动。耶稣宣讲的是天国，教会宣讲的是耶稣。从作用上来说，这样的宣讲是等价的。因此，若免去了教会的宣讲，或许就免去了在基督论核心上的那个挑战，而这一挑战首先是建立在天主为我们做了些什么上，而不是我们能为自己做些什么上。

缓和的保守派

就像从某些方面来说，布特曼的立场是与学术性自由派的右翼相像一样，大部分当今的圣经学者与布特曼的偏右的观点有些联系。但这并没有忽略一个事实，即天主教的学术界从二十世纪四十年代起，已经明显地移向了“左翼”，这儿所说的移向了“左翼”，是相对于非学术性保守派而言的；后者在此之前一直统御着天主教的神学。

这种缓和的保守派认为，在耶稣的自我评估和早期教会

的基督论之间存在着一种能加以识别的持续性。然而,在缓和的保守派各团体之间也存在着一些不同的观点。一方面,对有些人来说,教会的基督论是很清楚、直接地建立在耶稣的自我评估上;而另一方面,对另一些人来说,教会的基督论只是含蓄地建立在耶稣的自我理解上。不过,这两方面都认为,耶稣自己并没有应用或接受后期的新约基督论所谓的“更高的”称号,如上主、天主之子、或天主等称呼。两方面都认为,这些称号是后来的基督徒在反省基督的奥迹时,才应用的。那么,这两方面不同的地方在哪儿呢?那就是他们在采用所谓的“较低的”称号时;也就是在采用从旧约中的犹太人所熟知的一些称号,如默西亚、先知、天主的仆人、或人子等称呼上。

直言学派(the explicit school)在五十年代和六十年代初成为很流行的一种派别,直到今天,他们还是受到人们的尊重。在这一学派中,有新教学者如奥斯卡·库尔曼(Oscar Cullmann)、查尔斯·多德(Charles Dodd, 1884 - 1973)、乔庆·耶肋米亚斯(Joachim Jeremias, 1900 - 1979)、以及文森·泰勒(Vincent Taylor, - 1968)。而在六十年代的天主教学者中,他们所写的这方面的主题,大多属于这一阵营。

不过,到了七十年代,不论在新教还是天主教学者的著作中,含蓄学派(the implicit school)的作品获得了认可。根据这一学派的探讨,耶稣并没有用某些称呼,或接受人们在诉诸祂时所用的称号来表达祂的自我理解;相反,祂在传达自己是谁时,是通过一种独特的权威性以及通过祂所显露出的具有独特威力的行动。对耶稣的态度所持有的这种观点,并

不是要转移祂的伟大性。例如,他们认为,假如耶稣并不觉得要接受默西亚这个称号,那可能仅指这个称号没有与祂的独特性相匹配。而教会能成功地称呼祂为“默西亚”,那就是因为在重新解释了这个称号后,发现它与耶稣的伟大是完全匹配的。因而,在以色列的神学词汇中已存在的可用于对耶稣的一切颂词,最终都经过了祂的门徒们在对祂作了公正的判断后才重新形成的,甚至包括称呼祂为“天主”。

即使在1965年初,梵蒂冈第二届大公会议召开期间,也预见这样的转变:“耶稣以自己整个的亲临及表现,并以言以行,以标记和奇迹,特别以自己的死亡及从死者中光荣的复活,最后藉被遣来的真理之神,圆满地完成启示”(《天主的启示教义宪章》,n.4)。在这些主张含蓄的观点的学者中,改革派方面有F·哈恩(F. Hahn)、雷吉纳特·富勒(Reginald Fuller, 1915 -)、诺曼·佩林(Norman Perrin, d. 1977),以及德国的一些后布特曼主义者;在天主教方面,七十年代的作者有布鲁斯·沃特(Bruce Vawter, d. 1986)和雷蒙特·布朗(可能会这样认为)。

圣经学家可能还会继续在这两种缓和的保守派立场之间前后变动。但是不管一个人是否在耶稣的自我评估中用直接的或含蓄的基督论的探究法,在耶稣的自我评估和早期教会连续地进行宣讲两者之间的这根持续的线是越来越坚实可靠;这一点超过了二十世纪初所能想像到的。(有关这几种不同的观点,我们将在本章结束时,加以简述,见附录一。)

从这儿走向何方？方法论的问题

从这一点出发，我们能从两个方向之一继续下去。我们可以采用更为传统的探究方法，从福音所描写的内容开始着手，以耶稣的生平和祂的教导出发。然后，我们要呈现出早期教会对耶稣的评估。但是如采用这一选择的话，会出现一些问题。事实是，新约没有包含耶稣在世时为祂所写的传记，甚至也没有包含在祂死后的短期内为祂立的传。我们所有的，就如早先已经注意到的那样，是信仰的见证，这是在耶稣死而复活后，从口传及笔传留下的一些片段，经过发展而成的。我们在福音中所遇见的耶稣，是早期基督徒记忆中的耶稣，是由信仰团体所体验到的耶稣。

然而，还有第二种方法展示在我们面前。我们可以从新约中所表达的教会的信仰作为出发点，然后，从那儿开始，我们追溯到信仰的根源——耶稣的信息、祂的使命和耶稣其人。教会的信仰是以耶稣从死者中复活为其核心。宣讲的内容就是肯定复活的真实性，最早的见证是在保禄给格林多人前书中给出的（格前 15:3-8），这篇书信是写于公元 56-57 年间。显然，保禄把自已在此之前从他人处得到的教导合并成了这一份信德的表述：

我曾把我自己所领受到的，传授给了你们，
其中最主要的是基督按照圣经所说的，
为我们的罪而死，
又按照圣经所说的，

被埋葬，
于第三日复活；
祂显现给伯多禄，
又显现给十二宗徒；
以后，祂又一次显现给五百余名弟兄姐妹，
其中多数人还活着，少数人则已安眠；
后来，祂显现给雅各伯，
又显现给所有的宗徒。
最后，也显现给我。

保禄公开地声明，他是按照传统而作了这样的阐述，并且有一种确实的、内在的证据提示了这一点——如，这段话的风格结构和像“十二宗徒”这种词汇的使用，在保禄其它的作品中从没有采用过。很清楚，在他手头，一定已经有一些现成的材料。而且这些材料在新约各类作品的创作中，可能已成为完整的标准惯例。作者们——就像保禄一样——可以采纳现存的、在礼仪中所用的明确表达形式，例如，保禄在格林多前书的第 11 章第 23 - 26 节中，也引用了传统的感恩经。

因此，我们与新约开始探讨时所用的方法同步进行，即我们的探讨不是以耶稣诞生在白冷的场景着手，而是从教会复活基督的宣讲作为出发点。

复 活

复活的意思及其重要性

我们对复活的了解实在少得可怜。我们在这儿并不是只谈论它的确凿性的问题,而是关注在整个基督事件以及在救恩的奥迹中,复活所处的地位,以及它的深远意义。对梵二之前的天主教神学来说,长期以来人们一直从护教的角度来看待复活事件,也就是说,把它作为最有力的宣称耶稣是默西亚的可靠的确证资料。在救赎工程中,复活本身并不重要。我们的得救是由于十字架,而且只由于十字架的功绩。

当今神学与现代对新约研究的结果保持了一致的步伐,即更加普遍地认识到复活是基督信仰的中心,而不是单单以此来肯定基督信仰,并且,复活是整个事件的开端而不是结尾。

大约在公元第三十到四十年代之间,在巴勒斯坦发生了三个人被钉死在十字架上的事件。把人处以被钉在十字架上而死,在当时是习以为常的事,同时,这也是死刑的一种样式。毫无疑问,罗马当局认为这三个人都是肇事者,扰乱了罗马的太平盛事。然而,在其中一个的头顶之上,罗马人给挂上了一块牌子,上面写着“犹太人的国王”,显然,这带有一种嘲弄和侮辱的口气。假如我们能回到第一个圣周五,并到加尔瓦略山去的话,我们都会看到:有三个人被判了刑,钉死在十字架上。但是三人中,有一位被人们称为“犹太人的国

王”，祂没有被死亡永久地吞没。

事实上，在祂死后不久，祂最亲近的一些追随者们完全确信，祂从死者中复活了，并且以一种比以前更新、更有力的方法重新生活在人们当中。建立在他们对耶稣复活的经验上，这些门徒们以一种全新的光亮来看待耶稣的生与死。他们对耶稣所说过的话和所做过的事都给予了新的解释，尽他们力所能及，回忆和重建了祂的所言所行。新约的信息，永远是复活的信息：

以色列人，请听我的话。纳匝肋人耶稣是天主通过祂在你们中间所行的奇迹和征兆并以其德能给你们证明了的人。这是你们自己都知道的。祂按照天主既定的旨意和预见被交付给了你们；而你们通过不法者的手，把祂钉在十字架上杀死了。但天主使祂从死中复活，解除了祂死亡的痛苦，因为死亡拘禁不了祂……

这位耶稣，天主已使祂复活了……

以色列全家应确实知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，天主已经立祂为主、为基督了！

(宗 2:22 - 24, 32, 36)

保禄更是直截了当地点明复活是基督信仰的中心，他阐明复活的绝对重要性：“如果基督没有复活，我们宣讲的是空的，你们信的也是空的”（格前 15:14）。

围绕着耶稣的生平和死亡所有的模糊不清,现在都消失了。在复活的冲击下,每一件事都落入了它们该处的位子。宗徒们第一次用确信和自我肯定的态度来看待耶稣的身份。祂与全能者天父之间的关系,现在是如此清晰,这是以前从来没有过的。毫无疑问,耶稣就是基督,是天主的被傅油者。祂是人子,是受苦的仆人,是天主子,是上主,是达味之子,是圣言。

最初,他们用这样的称呼来表达耶稣所起的作用,即他们用此来描写耶稣做了些什么。然后,他们把这些称号用于公开宣称,即他们把这些称号用在祈祷和朝拜中。他们详细说明,成为一个基督徒是什么意思,也就是,基督徒就是承认耶稣是主的人。最后,这些称号才呈现出一种玄奥的、神学上的特点,即它们成了一种知识上的工具用以探索耶稣基督的内在实体:祂的位格、祂的性体,以及这两者之间的关系。

就是由于早期教会对复活奥迹的信仰,才使得人们认识到耶稣的神性。一旦教会认识了耶稣的神性,就开始为降生奥迹的信理奠定坚固的基础,认识到耶稣就是圣言成为血肉(若 1:14)。而教会又从降生奥迹的信理出发,不可避免地建立了耶稣先存的信理(若 1:1;斐 2:5-9),同时也提出了耶稣与整个受造界以及救恩史之间的关系(哥 1:15-20;罗 8:19-22;弗 1:9-10,22,23)。实在的,祂就是“新受造界”(格后 5:17),即天主王国的“最早的果实”(格前 15:20)。

在新约内的各种不同解说

在本章的前面,我们就已经提到,在新约产生的过程中,不同的文化都起了作用,进而,它们又在对待耶稣的意义上产生了具有自己特色的神学观。不管怎样,在每一种情况下,都是复活的经验为基督论提供了基础。

巴勒斯坦团体

巴勒斯坦团体是最接近耶稣的生、死和复活事件的团体,他们对耶稣的第二次即将来临充满了渴望感。在这个团体中,耶稣的身份就和人子(宗 7:55 - 56)等同,祂将要在威能与荣耀中降来。耶稣的这一身份,明显地是以祂自己所说的有关人子的话为其基础的(谷 8:38;路 12:8 - 10)。耶稣作为人子回来,是一种最终的行为,以此证明耶稣生平所说所做的一切都是正确的。确实的,这一希望形成了巴勒斯坦教会团体的礼仪。在她举行感恩祭时,其核心是重临祈祷文:“主啊!祢来吧!”(格前 16:22)以及“主耶稣啊,请来临吧”(启 22:20)。

对巴勒斯坦的基督论来说,更重要的,确切地说,更为核心的,就是承认耶稣是默西亚(宗 3:20),或称祂为基督(文字上的意思是“被傅油者”)。由于耶稣是默西亚,因此,祂也被看作是达味之子(启 3:7,5:5)和天主之子(路 1:32),祂将在第二次来临时再次出现。同样,这也表达了为什么在玛窦

福音和路加福音中如此强调耶稣的家谱(玛 1:1-17;路 3:23-38)。耶稣的家谱必定要回溯到祂的祖先达味,因为,默西亚时代的开创者一定是达味家族的后裔(谷 11:10)。

另一方面,“天主之子”的称呼表达了耶稣和天主之间的亲密无间,不过也不一定要像许多人可能认为的那样,以此来指祂的神性。例如,在旧约中,许多个人和团体都被称为天主的儿子(如,出 4:22-23;欧 11:1;依 1:2;耶 3:19)。后来,这个称呼越来越具有了默西亚的含义,但直到希腊文化阶段的后期,它才表示了耶稣的神性。

巴勒斯坦团体用在耶稣身上的其它称呼是先知(宗 3:22-24)和仆人(宗 3:26),把两者融合在一起,就是梅瑟式的雅威的先知-仆人。但是基督这一称呼是其余一切称呼的聚焦点。

犹太-希腊文化团体

犹太-希腊文化团体是由讲希腊语的犹太人归依为基督宗教的一个团体;他们把这种在巴勒斯坦范畴下的内容转化为希腊文化下能理解的内容。对耶稣基督第二次来临的延缓,看来需要进行一个重要的神学上的转换:从强调耶稣第二次将来临转为强调耶稣现在就已经被提升了。因而,耶稣已经是主(Kyrios),是基督(宗 2:36)了,祂现在“已经被天主的右手高举”(宗 2:33)。确实,“耶稣基督是主”(斐 2:11;宗 11:20,16:31)成了信仰的核心宣认。基督徒付洗就是在“主耶稣”的名号下进行的(宗 8:16,19:5)。说希腊语的

犹太人采用了主这一称呼来诉诸耶稣的神性身份,因为在希腊语的旧约中(七十贤士本),他们就是用“主”来翻译表达相当于希伯来语的“雅威”这个字。因此,巴勒斯坦团体中用来称呼耶稣的许许多多名号,如基督,人子、达味之子、天主之子等(宗 2:36,11:17;罗 1:3-4),根据这新的、特有的对耶稣已被提升的强调,而被重新赋予了意义。甚至在较后的发展阶段,在犹太-希腊文化背景下的教会还设想把这些称呼也回头用到耶稣的早期生活之中去。

希腊-外邦人团体

基督论发展的最后一个阶段是在希腊-外邦人团体中发生的,它是在保禄和若望神学学派的传教行动冲击下发展起来的。此时,教会使自己能完全适应希腊世界的概念范畴。这一基督论的经典表达包含在斐理伯书 2:5-11 的了不起的赞美诗中,它用了希腊语宇宙论中的三个装饰词语:天上、人间和地下(2:10)。相应地,耶稣的存在也有三层:先存(2:6,有天主的形体)、在降生奥迹中祂成了人(2:7-8)而在祂死而复活以后,天主又高举了祂(2:9-11)。这种三段论的变奏还可以在哥罗森书的 1:15-20 以及若望福音的序言(1:1-14)中被发现。

此外,较早时,在犹太-希腊文化的基督论中还是暗含的内容,现在在希腊-外邦人的基督论中得到了完全的发展:耶稣的早期生活本身已经表现出了存在的一种高贵形式,尽管它还像是蒙了一层面纱,不很清晰。对观福音所描

写的耶稣童年故事,耶稣从若翰处领洗的描写,以及耶稣在显圣容时(如,路1:5-2:52,3:21-22,9:28-36)的容光焕发的描写,都证明了这一点。毫无疑问,这种所谓的“从上而下的基督论”在若望福音中,是全面开了花。

并且,对早期基督论中所使用的一些称呼,现在也作了一种相关的重新解释。人子被用来描绘那“自天下降”的一位(若3:13),并且当祂升天时,祂将“重新升到原来的地方……”(若6:62)。实际上,基督这一称号成了耶稣的一个更为合适的名字。天主之子也比最初在旧约中应用时,具有了更高一层的意义,而上主这一称呼成了全部的中心。因此,对希腊-外邦人的教会来说,天主现在临在于整个普世宇宙之中,在已复活和升天的耶稣基督内,并通过耶稣基督成为普世的主。

复活的救赎效果

复活事件是救恩事件,因为它的发生是在耶稣获得了祂生命的完美,完全启示了祂就是天主子和人子之后,复活事件标志着耶稣的救赎工程已经完成。祂是一切从死中复活者的首生者(哥1:18)。耶稣“被交付于人手,为我们的罪而死,又为使我们成义而复活”(罗4:25)。我们中那些与祂一起进入死亡并和祂一起埋葬的,也将与祂一起复活,进入到新生(罗6:3-11)。事实上,祂已经从死亡中复活,“使我们能为天主而富有成果地生活”(罗7:4)。成为一个在复活的“基督内”的人,就是成为“一个新受造的人”(格后5:17)。

我们“藉着自死者中复活的耶稣基督赏给的新生,而有活泼的望德”(伯前 1:3)。确实,没有到耶稣复活受光荣,圣神不会降临而赋予我们(若 7:39,16:7);并且,当耶稣复活后,祂从关着的门进去显现给宗徒们时,祂所做的第一件事就是把圣神的气息吹拂给他们(若 20:19-23)。我们的身体也藉着居住在我们内的圣神而获得生命(罗 8:11)。

因此,复活是我们自己获得新生的原则。那位使耶稣复活的天父,也要使我们复活(格后 4:14)。那些与基督同死的人,也将与祂同活(弟后 2:11)。耶稣是复活和生命。相信祂的人,在末日将得复活(若 11:25-26,6:39-44,54;斐 3:20-21;默 21:1-22:5)。而这一主题阐明得最完全的,莫过于格林多前书第 15 章了:“如果基督没有复活,你们的信仰就毫无意义,你们仍然在罪恶之中。而且,安寝于基督中的信徒们都已彻底完了”(15:17-18)。但是基督已经复活,“正如死亡是从一个人来的,死人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”(15:21-22)。

复活的史实性

复活发生过吗?

耶稣死后有些事发生了。在复活节的清早,发现坟墓已经空了,许多人都宣称亲眼见了复活的耶稣,更多的人由于复活事件和它的后果而起了翻天覆地的变化。的确,从基督宗教一开始,耶稣的追随者们——不顾一个事实,即这些门

徒们并没有期待耶稣会复活(例如,路 24:13 - 35)——就确信,耶稣确实从死者中复活了。

我们在前面已经提到了保禄所承认和宣讲的内容(格前 15:3 - 8),至少其来源可追溯到公元 35 年,那一年也正是保禄皈依基督的一年。这些句子的结构反映出了一种阿拉美语和希伯来语的背景;从这一点就可以肯定一种假设,这些宣讲无疑是出自于一种非常原始的传统。保禄并没有采用他自己对复活主的详细体验来证明基督徒所相信的复活这一事实。但保禄自身的转变——从一个迫害基督徒的人转变成成为基督的门徒,本身就是耶稣复活的一个最好明证(迦 1:13 - 17;格前 15:8 - 10)。

发生了什么?

当然,问题是没有人亲眼目睹这一复活事件。我们所知道的一切,都是从它的结果而来。那么,这是否是一件历史事件呢?如果所谓的**历史事件**是指当事件发生时,有照片把全过程拍摄下来;或者是指由一个漠不关心的人来评说所发生的事件的话,那么,问答将是“不”。

例如,在新约中显然没有像它在描写耶稣被钉死在十字架上的事件那样,采用相同的历史范畴来报道和述说早期教会所相信的复活事件之发生。在被钉死事件中,即使是耶稣的敌人也能看见在哥耳哥达发生的事。而关于复活事件,人们所述说的却是耶稣进入了一种全新的生活模式,一种精神的存在体,在这种形式中,祂成为“我们每一个人”的“自由”

与“荣耀”的根源(格后 3:17;格前 15:44-45)。如果耶稣只是形体简单地恢复到死之前的样式,那祂可能还不是复活的主。但正相反,对祂来说,祂不可能再回到普通的时空领域中。祂的历史已经结束。祂已进入最后的、绝对的存在状况,永远也不会再死亡了(例如,祂与被耶稣所复活的拉匝禄完全不同)。

即使退一步承认复活不是我们通常所理解的那种历史事件(即对科学调查开放,并能从一些持中立立场的人士处得到核实的事件),但这并不是说,复活是一件没有发生在耶稣身上、没有对其他人有着历史含意的真实事件。

在宗徒们承认相信主已复活的背后,展现的是他们在某个时候、以某种方法已有了对祂见证的体验。门徒们确信他们实实在在见了复活后的耶稣,因此,对他们来说,耶稣的显现就是历史性事件。但对于那些从纯心理角度的观点来看待此事的人来说,这就很难理解了;除非有一些基本现实存在,否则,他们认为同时有这么许多个人体验了复活的主,是难以想像的。除此之外,这些显现不是一般的人所能看见的,而只是对一些特定的个人,在特定的地方,发生在特定的时间里。

然而,更好的是在超越历史的幅度下来看待和述说复活事件,这要比从非历史的幅度下来对待之为好。大部分的人在理解非历史性的时候,只是简单地理解为在历史上从来没有发生过。而理解为超越历史的,就是认为该事件发生在死亡的彼岸,因此该事件的展开是超越于现时空的。类似的,复活主的现实也是超越在我们所能想像的历史之上的事件。

由于复活,耶稣进入了一个全新的宇宙幅度,历史的最终时刻是超越在历史之上的,也是史学家们不能达到的。

这些事件对谁发生了?

复活是否真的发生在耶稣身上?有的人认为,复活没有发生在耶稣身上,而是发生在祂的门徒们身上。换言之,复活奥迹是指,早期教会——特别是耶稣的宗徒和门徒们——突然被耶稣的生命和死亡的意义照亮了自己。当他们逐步开始理解耶稣到底意味着什么时,复活就成了他们意识上的一次进化;就像在马丁·路德·金被暗杀以后,许多美国人受到了他的激励就为国民的权利而孜孜不倦地工作一样。

因此,身体的复活这一问题是一个非常重要的问题。如果复活是以身体形式发生,那么,这事件一定发生在耶稣身上,而不单单发生在宗徒们的身上。这是天父的崇高行动,祂光荣了纳匝肋人耶稣,使祂成为我们所有人获得新生的根源。

在耶稣复活后显现给祂的门徒们的描写中,很清楚地表达了耶稣身体的复活。圣史们提到了触及耶稣的伤口(若 20:27),耶稣和门徒们一起吃饭(路 24:41-43),耶稣让伯多禄三次表示爱祂,以表示伯多禄的悔改(若 21:15-22)。这一切把历史中的耶稣和复活的主在根本上的合一彻底地说明了。同时,复活事件还抵制了把每一件事精神化的希腊化倾向,那种倾向把复活看作是一件抽象的、无形的事件。对身体的强调还对公元一世纪的后半世纪开始出现的诺斯

底派对耶稣的解释提出了挑战。

另一方面,复活后的耶稣祂的身体肯定与以前有着一些根本上的不同。毕竟,耶稣复活不是尸体的复活。例如,有几次,耶稣站在门徒们前时,门徒们不能认出祂就是耶稣(路 24:16;若 20:14,21:41),有些人甚至还怀疑是祂(玛 28:17;路 24:41)。在描写复活的耶稣进来和出去的时候,这种方式与任何具有肉体的人也都不不同(路 24:31;若 20:19、26)。马尔谷更是直截了当地说,耶稣“变了外貌”显现给两个往乡下去的人(谷 16:12)。这种对于耶稣在历史上的存在与祂复活后的存在之间有着不同形式的相对立的强调,预防了人们过分从身体的角度去理解复活,也是为了着重保禄的教导:耶稣经历了不可思议的变化(格前 15:42-44)。

因此,为了试着决定到底发生了什么,以及该事件是对谁发生的,我们一定要避免两个极端的回答:一种是全部否定复活事件中身体幅度的现实,认为复活只是发生在门徒们身上;另一种是过分强调了复活事件中身体上的特征,把复活看成是对一个漠不关心的评论家与对一个信徒来说,都是同样合适的一个事件。第一种极端可被称为主观论者的极端,而后一种被称为客观论者的极端。

主观论者忽略了对显现的叙述——特别是忽略了发生在保禄(迦 1:13-16)和雅各伯(格前 15:7)身上的显现,他们抵制复活的信条——也忽略对空墓的叙述。主观论者以普通男男女女的小团体在日常生活中的非凡转变和皈依来对复活事件作出解释。这些男男女女的信仰由于耶稣被钉死在十字架上而被粉碎了,他们抛弃了被钉在加尔瓦略山上

的耶稣,并且这些人已经明显地开始回到他们以前所过的日常生活中去了。突然,他们开始相信复活,走出去并进行宣讲,在此基础上他们发展一种全新的方法来理解人的存在;甚至为此而献出自己的生命。那么(我们不禁要问),主观论者最终将如何来解释教会在直接回应当复活信理而发展出来的整个信理系统(圣神论、教会论、圣事论和永生)呢?如果复活并没有真正地发生在耶稣身上,那么,基督宗教的主要信理的基础又是什么呢?

另一方面的极端派是**客观论者**,也就是基要主义者;他们把新约过分地简单化了,并且他们也无视新约采用的是一种综合的写作方法。他们忽视了新约语言在述说复活时所用的比喻特点,也忽视了保禄在描写复活的耶稣时所采用的象征性图像:“属神的身体”和“赐给生命的神”(参阅格前 15:44、45)。同样的,客观论者对某些事实的描述也不合乎情理,例如,即使与耶稣最亲近的门徒们在看到显现给他们的耶稣时,也不能一下子认出复活的主。如果复活事件最根本的是耶稣肉体的复生的话,为什么他们不能认出耶稣呢?

谁看见复活发生了?

没有一个人确实地看见复活发生,就如前面我们已经提到的一样。但是许多人都宣称他们看见了复活的主。然而,对于复活后的耶稣所显现的地方以及耶稣显现给了谁,福音并没有取得完全一致的看法(比较谷 16:1-8;玛 28;路 24;谷 16:9-20;若 20;若 21)。因此,更好的方法,我们不要去

试着把这些叙述人为地调和起来；而是接受在观点看法上的一些不可避免的差异，如报道有先后，对事件的性质有疑问，以及在作者、听众和神学目的上存在着多样性等。

除了这些不同点之外，在显现事件的描写中，还是存在着许多共同因素的。第一，耶稣所显现给的人都是处在意气消沉的状态之中，至少也是处在失望的心态之下（路 24:21）。第二，每一次都是耶稣主动显现（若 20:19；路 24:15；玛 28:9、18）。第三，耶稣给出的问候语都有某种形式——如“愿你们平安”（若 20:19；玛 28:9）。第四，耶稣显现后，都有承认耶稣的这一刻（若 21:7,20:20；玛 28:9、17）。最后，耶稣给出命令，让他们走出去继续祂的使徒工作（玛 28:19；若 20:21,21:15-17；路 24:46-49）。

关于这最后一条：耶稣是否确实在显现时说了这些话？例如，有的天主教徒认为耶稣在复活后，花了40天时间来教导宗徒们神学、伦理道德和教会法典。在圣经中的有些地方仿佛有些自我矛盾，例如，路加在两处描写了保禄在前往大马士革的路上发生了皈依体验（参见宗 9:7和22:9），但在一处写到，保禄的同伴听到了从天上来的声音，而在另一处他们却没有听到任何声音。复活的主是用语言来和宗徒们交谈，或是与他们直观地交谈？这是一个疑问，但人们不能用一个肯定的话来给出一个真实的回答。不管怎样，在学者们之间有越来越多的人对复活的耶稣用语言来交谈提出了质疑。

但是确实有某种交谈的形式发生过。那是些什么呢？雷蒙特·布朗的假设得到了许多人的支持。他认为情况是

这样的：耶稣被钉死在十字架上以后，十二位宗徒逃出了耶路撒冷，准备回加黎利去，他们被近来发生的事搞得彻底地垂头丧气。事实上，如果他们在离开耶路撒冷之前已经听到了空墓的消息，他们的困惑和害怕必定是有增无减。当伯多禄重新回去捕鱼以后，耶稣在提庇哩亚海边显现给他（若 21：1-14），这时，复活的信仰诞生了。接下来，耶稣显现给其余的宗徒，也许以此来巩固他们由伯多禄的报道而刚激发出的信仰萌芽。在祂显现给门徒们的时候，祂把圣神吹拂到他们身上，并且委派他们出去宣讲：天主在耶稣身上已实现了天主的国，并且天主的国正以一种全新和肯定的方法来到了他们中间。

宗徒们也许在自己的实践中逐步发现，宣讲天主的国包含着在言行中为主作见证，为人们付洗并原谅他们所犯的罪，组成一个新团体，一个新以色列——教会。当福音的记叙成文的时候，这一切可能都已经发生了。因此，耶稣所说过的一些话与确实的使命紧密地结合在一起，好像耶稣本身在这些场合对他们进行了详细的教导。

有关显现的最后两点：在耶稣复活后的各种描写中，人们所承认的不是“我们看见了耶稣”，而是“我们看见了主”（若 20：18、25，21：7；路 24：34）。由于主是“从上而下”基督论对耶稣的评价，因此，圣史们在这儿告诉我们，见证者不仅享受到耶稣的视野，并且甚至还享受到了基督的原始洞察力。他们看见耶稣已经转化了，现在祂在天主的王国里（宗 2：32、36）。因而，显现包含的是展示性的视野，即对天主的体验是表现在人们日常的经验中。

第二点,一个显著的事实是,在福音的传承中,耶稣共显现了六次,而其中有五次提到了玛利亚·玛达肋纳(谷 16:1-8;玛 28:1-20;路 23:56b-24:53;若 20:1-29;谷 16:9-20),只有在若望福音的 21:1-23 中没有提到玛达肋纳。因此,她是一位主要见证人。在这六次描写中,伯多禄的名字被提到了四次,伯多禄与玛达肋纳一起被提到的地方有三次。玛窦福音第 28 章,宣报了耶稣的复活,并且也提到了耶稣在复活后要求门徒们向外去宣讲福音,但在这一章中,却没有提到伯多禄的名字。

这最后一点并没有否定伯多禄的权威性,也不是否定他是复活显现的接受者。提到这一点的目的,只是为了揭示妇女的互补作用,伯多禄和其他的宗徒们一起都是复活基督的见证人。在这些妇女中,毫无疑问,玛利亚·玛达肋纳在圣经中扮演了一个非常重要的角色。

复活发生在什么地方?

耶稣被埋葬在一位“有名望的议员”,阿黎玛特雅人若瑟的私人墓地里(谷 15:43)。两天以后,人们发现坟墓空了。这些就是最详尽的细节。

就像对显现的报道一样,空墓的描写也有前后不一致和刻意修饰的地方(比较谷 16:1-8;玛第 28 章;路第 24 章;若第 20 章)。确实,这是很希奇的,在马尔谷福音的描写中,这些妇女“从坟墓那里逃跑了。因为她们浑身发抖,魂不附体。她们什么也没有给人说,因为她们害怕”(谷 16:8)。在路加

的描写中,当妇女前来通知宗徒们的时候,宗徒们“认为她们一派胡言,不相信她们”(路 24:11);尽管伯多禄动身,奔到坟墓,想自己看个究竟。但是,这一切向我们指出,空墓本身这一事实,并不能证明什么。它只能简单地提出一些问题,诸如“耶稣的身体发生了什么事情?是否有人把耶稣的尸体偷走了?耶稣确实从死者中复活了吗?”

然而,有关空墓的传统教导进一步向前发展,对空墓所提供的证据的性质给予了一个尽可能高的层次。例如,没有哪一位作者在创作他的故事时,采用了妇女的见证;这由于妇女在当时不能作为一个见证人而被人们接受。此外,早期犹太人在对耶稣复活进行争论的时候,都认为坟墓已经空了。他们争论的焦点是怎么会空的。有的人认为是门徒们偷走了耶稣的尸体(玛 28:11-15,27:64)。也有的人认为是园丁把耶稣的尸体移开了(若 20:13-15)。确实,如果,坟墓依然是完好无损的话,起初的那些假设就是不可能的了。

那么,有关空墓的圣传,其意义到底是什么呢?最好的理解是把空墓看成是次要证据,其次于明确的显现事件。我们所相信的并不是空墓,而是耶稣的复活。世界上有许许多多的空墓。美国在 1978-1979 年间围绕着古埃及国王图坦卡蒙的展览而引起的大肆宣传,只是把这一事实戏剧化了。图坦卡蒙是古埃及第十八王朝国王(1361-1352BC 在位),英国埃及学家 H·卡特(H. Carter)于 1922 年发现他的坟墓完好无损,内有金棺、法老木乃伊和大量珍贵文物。他是一个极罕见的古人物之一,但这意思难道是说,其他那些没有看到他们尸体的法老们都已经从坟墓里复活了?

空墓对于早期基督徒要比对我们今天的人来说更为重要。对他们来说,空墓可作为另一个保护措施,用来反对诺斯底派对耶稣身体和祂复活的否定。在相信耶稣真的复活的确实起源中,是复活的主的显现,最早带给了门徒们信仰,此信仰又是由于坟墓空了而产生了感觉,尽管他们还没有见到祂,但是宗徒们已经理解了坟墓空的缘由。耶稣复活了,然后,显现给门徒们(格前 15:4-5;路 24:34)。因此,最早的基督徒宣讲基督身体复活了的时候,他们根本没有想到耶稣的身体已经在坟墓里腐坏了。另一方面,复活的主的身体现在成了属灵的身体,而不是尸体的复苏。有关这点,在前面我们已经注意到了(格前 15:42-44)。

受难而死

虽然十字架的信理并不是从对耶稣复活的信仰中浮现出的最早的基督论,但却是一步一步发展起来的,它无法与耶稣复活的信仰分开,但同时,它又是新约在评价耶稣的生平、祂所宣讲的福音,以及祂的使命时的绝对中心。在最原始的信条形式,即格林多前书第 15 章第 3-8 节的形式中,已经公开承认,我们相信“基督……为了我们的罪而死”。

另一方面,耶稣被钉死在十字架上以及耶稣复活这两者之间的联系,并不总是如此地清晰可见。斐理伯书 2:6-11 是最优秀的基督论的赞美诗,在最早尝试使耶稣的生死合乎情理的赞美诗中,它就是其中有名的一篇。它的表达方式与保禄通常所习用的方式——即“为了我们的罪”——不同,在

这儿，它把耶稣的死看成为耶稣在人的状态下，服从蒙羞的一生达到了顶峰：

祂虽有天主的形体，
不自视等同于天主，
不自居为天主。
而自谦自虚，
取了奴隶的形体，
祂成了人，
处处像人，
祂谦而又谦，
服从至死，且死在十字架上。
为此天主高举祂，
赐给祂的名，
超越于所有名之上；
天上、人间、地下芸芸众生
一闻耶稣之名，立即屈膝
众口齐声宣称
耶稣基督是主，
归光荣于父天主！

(斐 2:6 - 11)

不管怎样，当我们最终在解释这段文字时（例如，考虑它的起源、合适的标点、它的结构，以及它作为基督论模式的基础等时），毫无疑问，它确实是非常早就出现的一种基督论（当保禄给斐理伯人写这封书信时，大约在公元 56 或 57

年)；它在受了复活事件,以及当时许多对耶稣形象所给出的点点滴滴的汇集的影响下写成的。当然,它并没有尝试来解释耶稣的圣死,文章本身也没有关心耶稣在历史上的存在。文中说到的“死在十字架上”,并不出自原始的诗句,而是保禄或保禄书信的编辑者后来加入的。这一增补与早期教会一步一步地从复活的体验回到这位已经复活者的生平和死亡上的这种笔法始终是一致的。

事实上,只有当福音所描绘的历史上的耶稣,因其基本上的可靠性而能被接受的时候,耶稣的死亡才有意义。有人认为,耶稣被处死只是因为,或者说最主要是因为,他对罗马政权所持的政治态度和行为,而并不在乎他是一个狂热者或是一个狂热者的同情者。这种看法既不符合耶稣反对暴力的宣讲,不符合他几乎总是保持的中立态度(在政治问题上犹是如此),而且也不符合耶稣的中心教导:爱众人,甚至爱自己的敌人。其实,对他的质疑主要是来自于犹太人,而不是罗马人。这是在福音中呈现出来而使我们知道的,也是基督宗教早期的犹太人敌手在回忆时所记载的。

他每过一段时间,就要被犹太权威人士——如大司祭、撒杜塞人、法利塞人,以及他们的经师——的争论所紧紧缠住。不幸的是,犹太人对耶稣深怀敌意的这种描写,并把犹太人直接置于耶稣所谴责的对象之内,及把犹太人介入于他的死亡之中的这一描写,使得许多基督徒长期以来理所当然地认为拼死反对犹太人是正当的行为,因为他们是杀死耶稣的刽子手。但是另一极端的观点同样也是不幸的;即在谋杀耶稣的事件上轻描淡写犹太人的共犯关系,甚至把此行为完

全转移到罗马士兵的身上,这样做是把福音的传统从根本上作了改动。结果,我们所寻求来表达的事件的可靠性被破坏了,也许被完全毁坏了。如果,耶稣以祂本来的面目使人们记得的话,那么,祂与宗教及政治组织之间的冲突,似乎都是不可避免的。但是如果在新约所报道的范围内并不存在祂与宗教之间的冲突,也不存在此报道已造成的影响,那么,对耶稣本身的描绘就开放吧,让人们来提出质疑和进行挑战。

耶稣起了比梅瑟更为伟大的先知作用。祂主张原谅人的罪。祂初创了天人之间的一种新颖的共餐的友谊形式。祂给了人们获得救恩的许诺。当然,祂也对当时以色列所表现出来的宗教气氛进行了尖锐的批评。“于是,犹太人更想杀害祂,因为祂不单犯了安息日,而且还说天主是祂的父,使自己与天主相等”(若 5:18)。经师控告说:“祂说了亵渎的话。除了天主一个外,谁能赦罪呢?”(谷 2:7)当公议会的一位大司祭问耶稣,祂是否认为自己是默西亚、那应受赞颂者的儿子时,耶稣回答说:“我是,并且你们将看见人子,坐在全能者的右边,乘着天上的云彩降来。”大司祭就撕裂自己的衣服说:“我们何必再要证人呢?你们都听见了亵渎的话了!”(参见谷 14:61-63)

耶稣从祂一开始出外传教,就面临着冲突。祂用一种全新的方法宣讲天主的国,“时期满了,天主的国近了。你们悔改并相信福音吧!”(谷 1:15)“你们认为我是送和平到地上来吗?我给你们说,不!而是来送分离。……父亲反对儿子,儿子反对父亲;母亲反对女儿,女儿反对母亲……”(路 12:51-53;还可参见玛 10:34-36)。祂一定了解到——就

像祂之前的许多先知们都知道一样——祂的生命处在危险之中,这是由于祂的讲道,特别是由于祂驱逐了在圣殿里做买卖的那些商人,那以后“司祭长和经师……就设法要除掉祂”(谷 11:18)。

但祂是否明显地把祂的死与我们的得救联系在一起?如果是这样的话,那么,为什么最早期的新约基督论没有同样地把这两者联系起来?推想起来,如果在耶稣的话语中为这样的联系奠定了一些基础的话,那新约基督论也会这样做的。可是最终,在新约中,耶稣的死是在救赎的范畴内给予了解释,祂的死是为了我们的罪而作的赎价。这样的一种确信,明显地是逐步发展起来的;当耶稣的生和死在复活事件的光照下渐渐被悟出其真谛时,这种确信不是一下子,而是经过了一段时间,才越来越清晰明了的。

就像我们在前面已经提到过的,复活的信仰最初激励了教会热切期待耶稣的第二次来临,而不是回头去看耶稣的生与死。直到后来,教会才修正了自己的方位,展示出自己对历史上的耶稣的确实体验更感兴趣,由于这种兴趣而产生了福音书。但是在最早的宗徒书信中所表现出的基督论,是根据当时的思想模式所创作的,因此福音书或多或少带有旧约思想的信仰。就正因为带有这种形式的思想,因此很容易把它与救赎牺牲的概念联在一起了。

这种代人受过的想法,即“无辜者的受难,为其他人的罪就有了救赎的价值”的想法,在耶稣时代已经广泛地被犹太人所接受。对这一概念表达得最出色的是在依撒意亚第二先知书《受苦的仆人》中(依 42:1-4,49:1-6,50:4-9,52:

13-53:12); 在那些章节中, 这位仆人, 可能就是依撒意亚本人, 通过自己的受苦和死亡而成了天主救恩的工具。在早期基督徒的宣讲中, 也是认为耶稣就是上主的仆人(宗 3:13、26, 4:27、30), 并且把这种说法采用到福音的描写中(玛 8:17, 12:18-21; 路 22:37)。依撒意亚第二先知所给出的形象, 在伯多禄前书中被清楚地编排出来了:

祂从没有犯过错误, 也没有说过假话。

祂遭受辱骂并不还口,

遭受虐待并不计较,

把希望寄托于公义的审判者。

基督亲身在十字架上承担了我们的罪恶,

使我们死于罪恶, 而活于正义;

你们从祂的创伤中得到了治疗。

从前你们都像失散的亡羊,

现在已被领回, 皈依你们灵魂的牧人和监督了。

(伯前 2:22-25)

但是最初渴望着把耶稣诉诸为受苦仆人的做法, 后来被认为过分犹太化了, 不能被外邦人的世界所理解, 因此, 就放弃了这种提法。旧约中其它一些更为变通的角色, 于是浮现到了表面, 特别是赎价的概念以及相关的救赎的想法。玛窦福音(玛 20:28)采用了马尔谷福音(谷 10:45)中所用的“赎价”一词, 同样的, 还有一些地方也平行地运用了这种说法(如弟前 2:6), 来表达耶稣理解到自己的使命就是交出自己的生命为大众作赎价。

在新约时期的商界中,赎价是指把典当出去的东西赎回来的时候,所需要付的赎金,或者当人们要释放一个奴隶时,所需要付的赎金。因此,基督被看作是为了把我们所有的人从罪恶的奴役中解放出来而付出的赎价。但是,若一个人过分地用一种超出于比喻角度的观点来理解耶稣的赎价行为,仿佛这是由于天主的要求而付出的必需的赎价,那么,他(她)完全误解了这一概念。正相反,“通过基督耶稣”而获得的救恩本身,是“天主无偿地赐给的恩宠”(罗 3:24)。我们没有理由认为,新约比旧约更倾向于进一步来挖掘隐喻中的含义。

我们没有付赎价给天主(咏 49:8),是天主成为了我们的救主(咏 78:35;再参见咏 19:15;依 63:16)。此隐喻的意思是,宽恕我们的罪并不是天主心血来潮的行为。罪恶真的是一个束缚,它导致我们死亡。为了宽恕我们并把我们从这个束缚中拯救出来,确实,天主付出的“代价”太大。在新约中说到基督的圣血是为我们付出的“代价”时,它尝试着强调复活的主的生命和死亡,从某方面是为天主在历史中的救恩工程服务的。在描写耶稣的受苦和死亡确实发生的事件中,并不存在确切意义上的“商业上的交易”。

那么,当我们说到耶稣为了我们而成了“可诅咒的”,祂流出的血是为了作我们罪恶的赎价时,这到底表达了什么意思?

首先,我们来看看它并不表达什么意思?它不表示耶稣像旧约中所描写的替罪羊,受天主的诅咒;像肋未纪所记载的,替罪羊承担了大众的罪恶,然后被赶到魔鬼集中的旷野

里去(肋 16:20 - 28)。新约基督论从来没有把基督与旧约中的替罪羊联系在一起。因此,它的意思不是指为了众人得罪了至尊威的天主,或为了在旧约中的这一模式所代表的任何概念,天主要耶稣以死来作赎价。

我们手头所拥有的是保禄书信的似非而是的教导(迦 3:13,引用了申命纪 21:22 - 23 的句子)。基督由律法的诅咒中救赎了我们,而为我们成了可诅咒的。当在用“赎价”这一词的时候,是用了一种隐喻的方法。为了说明一个要点,他对同一个字,混合地使用了它的正规用法与非正规用法。“十字架上的信息,为那些走向灭亡的人是愚蠢的,而为我们得救的人却是天主的德能”(格前 1:18)。“你们不知道天主已把这世界的智慧变成为愚蠢了吗?既然按照天主的智慧,世界不能用世俗的智慧认识祂,祂就甘心用福音的愚蠢来拯救信众”(格前 1:20 - 21)。

血的祭献是什么呢?当动物作为赎罪的工具时,它们的死完全是伴随事件。而血由于它本身被认为是生命的精华,因此是纯洁和神圣的元素(申 12:23)。在这样的前提下,基督流出的血就是与建立新盟约有关(希 9:12 - 14;谷 14:24;玛 26:28;路 22:20),这一引喻总是与西乃山上制定的旧盟约有关的(出第 24 章),即这是和平祭,而不是赎罪祭。不是由于世界犯了如此深重的罪,天主大发义怒而要求有确实的赎价(就像在外邦人中所流行的对天主的想法),而是天主“如此爱了世界,竟把祂的唯一圣子赐给它……”(若 3:16)。

耶稣自己对即将来临的死亡,看作是先知的命运(路 13:34)。

总之,教会对基督之死的救恩德能的信仰是出自于她对复活的信仰;而不是来自于为把我们从罪恶中拯救出来所必不可少的这种通常感觉;也不是来自于旧约文章中更为广泛的探索。耶稣死亡所呈现出的意思得在祂复活的背景下加以阐述:“麦粒如果不落在土中死去,它还是一粒;但如果死去,便会结出许多麦粒。爱惜自己生命的,就丧失生命;在世上憎恨自己生命的,就保存生命于永生”(若 12:24-25)。

耶稣的生平与信息

历史环境

对新约的一些基本介绍是极其丰富的。一个人越了解和明白耶稣时代的社会、经济、政治和宗教背景,一个聪明人也就越能为他自己解释新约中对耶稣的信仰,也越能理解耶稣的言行的的重要性,以及对当时人所产生的冲击力。在此,我只能对在这种冲击下的环境给出一个大纲。它可能还不至于造成明显的缺憾。相反,已故新教圣经学者诺曼·佩林承认,在他的教学生涯中,他体会到学生们往往不是跳过新约中有关希腊、罗马、犹太“背景”的章节,就是不多几年就对曾经学过的内容忘得一干二净,尽管当他们在读书时这些内容是非读不可的。在他写的书《新约入门》(*The New Testament: An Introduction*)中,佩林把有关这方面的内容放在整本书的结尾作为两篇附录。只有当它们与正文的理解有关联时,他才讨论这些背景材料。在本章接下的内容中,我很感

谢能采用他的素材。

从公元 63 年起,犹太人在政治上已屈从于罗马势力之下。尽管以现在的标准看起来,这是对民族和宗教之间的差异,实施某种程度上的容忍的一个问题,但在当时来看,这是关乎到对政治领袖默西亚的广泛的期待的问题。犹太人的热诚者团体,采用暴力革命的手段,希望扔掉架在他们身上的罗马专政的重轭。尽管后来政治左翼派试图给耶稣冠以热诚者团体成员的头衔,但甚至找不到确实的证据可以说明,祂曾经对当时的社会表明过自己的政治立场。其实,在新约中,除了有一次提到法利塞人和黑落德党人一起去与耶稣讨论纳税问题之外(玛 22:15 - 22),很少提到有政治团体对祂怀有敌意的。而另一方面,更加引起人们注意的是祂与法利塞人之间展开的争辩。不过,有一点可以肯定,当时在宗教和政治之间并没有很明确的分界线。

至于耶稣与艾赛尼派信徒(译注:公元前二世纪至公元一世纪间盛行于巴勒斯坦的一个犹太教派别,严守律法、教规,过严格的禁欲生活。)的身份接近到什么程度,还是一个有争议的问题,尽管近期的学者们看来偏向于主张两者之间的接触极少,不像死海卷帙刚发现后不久,人们所认为的那样联系紧密。艾赛尼派信徒,或称为谷木兰团体,是犹太教中的一个派别,几乎完全隔绝与世俗上普通的商业来往,他们创立了具有圣秩制结构的救恩团体;在该团体中的成员,直到历史终结,都能完美地服从天主的律法。但是,耶稣是公开地对整个以色列民族演说,而不是只对以色列民族中的这一小部分“残余分子”演说。

在耶稣时代,犹太人极其重视他们的宗教和民族传统,

因此他们与住在该地区之外的犹太族兄弟姐妹不一样，他们——至少是那些住在巴勒斯坦的犹太人——全力抵制希腊文化对其的渗透性的影响。因此，没有迹象表示耶稣受了希腊文化的影响。祂说的可能是阿拉美语。祂所说的比喻，都取材于普通犹太人的日常生活；而祂的神学论点得之于旧约。

但在这个古老的世界里，如果希腊文化不是在如此大范围内流传和影响的话，基督宗教还不可能像今天这样迅速和广远地流传呢！在大多数城市里，公共场所的指示牌用的是希腊文，这就使得任何一个对它感兴趣的人都有可能学习希腊文。当然，这样做还存在着一种真正的刺激，因为人们想经商或到政府部门工作，需要掌握的知识越多越好。因此，对于一个最初由“世上低下和被人轻视的人”（参阅格前 1：26-31）所形成的运动，跳出自己特殊的小圈子，以口传和书写的形式与他人交流信息，就成了至关重要的大事了。

生 平

我们只知道一点点有关耶稣的真实生平。耶稣是由洗者若翰受的洗；祂在加黎利开始的传教生涯，就是与祂的受洗有着某种关联。祂的牧职集中在宣讲天主的国，并带着一种尖锐的挑战来宣讲。由于不洁之魔也服从祂，更增加了祂宣讲的权威性（谷 1：27；路 4：36）。在犹太人的世界中，他们相信善与恶的力量，也相信有魔鬼和罪恶精灵的存在，因此耶稣就有可能帮助许多人思考他们自己被哪种力量所占有着。

祂所关心的基本问题之一，就是召集一个能对祂所宣讲的天主的国给予回应的团体，而不考虑他们的性别、地位，或背景。这个团体的生活中心是共同分享饭食，并在分享的时候，一起庆祝他们与天主所建立的新的团结合一的关系。因此，耶稣使祂自己和祂的团体与犹太人的某些倾向相对立，如反对犹太人允许宗教团体分裂，反对他们随随便便地把一些不受欢迎的人逐出教会的做法。耶稣说话时，像是一位非常具有权威性的人在讲话（谷 1:22；若 7:46；玛 5:21 - 22）。祂原谅人所犯的罪（谷 2:10；玛 9:6；路 5:24）。在说到天主的时候，耶稣称祂为“阿爸，父”（谷 10:36）。

耶稣的这些行动，引起了一些人的反对——当耶稣在耶路撒冷庆祝逾越节的时候，祂被捕了，犹太人的权威人士控告祂犯了亵渎罪，罗马人又控告祂煽动民众，为此，耶稣被判处于钉在十字架上死。这时候，对耶稣的反对声达到了顶峰。（我们不应该忘记，耶稣被认为是犹太人中的一位平信徒，因此在祂和祂的敌手之间存在着张力，祂的敌手大多是司祭，这是一场平信徒与司祭针锋相对的斗争。）事实上，祂决定到耶路撒冷去，结束祂在加黎利的传教使命，证明了这是一个重大的转折点。祂明确地拒绝一种政治使命，即使在祂的追随者中直到最后还有人抱着这种希望（路 19:11, 24:21）。

当耶稣在世的时候，祂只在追随者中选择一个小小的宗徒团体，而之后，就是这些人在自身的活动中展示出了耶稣的力量和权威性。

信 息

宣讲天主的国

耶稣救恩信息的中心要点,就是祂所宣讲的天主的国就要来临的信息,天主的国是一个实体,对一切人开放,包括向一无所有的穷人、生病者和残疾者、税吏、罪人和妓女开放(耶稣所宣讲的天主的国,或称天主的王权,我们还在《基督徒的伦理道德》分册,以及《基督徒的灵修》分册中进行讨论)。

尽管几乎不可能对耶稣所说的天主的国加以定义,不过,新约学者们一般都同意,涉及此概念的四句话,对所宣称的真实性显得特别有力;那就是“时期满了,天主的国近了。你们悔改并相信福音吧”(谷 1:15);“如果我是靠着天主的手指驱魔的,那么,天主的国已临到你们了”(路 11:20);“天主的国来临,并不是可以观察得到的。人们不能说:‘看!在这里;看!在那里。’因为天主的国,就在你们之内”(路 17:20-21);以及“从授洗者若翰的日子起直至今日,天国是以暴力去争夺的,用强力的人就夺取了它”(玛 11:12)。毫无疑问,耶稣所宣称的信息中心,就是对天主的国的宣讲。

谈论天主的国,就是谈论天主为了我们的好处而施展威力。天国是一个启示性的象征说法,诉诸于世界终穷时,天主最终的救恩行动,因此,这是一个充满了希望的象征。天主的行动就像一位国王,访问和救赎祂的人民,祂像一位充

满爱心的父亲——喜乐地对待自己失而复得的孩子们（例如，路 15:1 - 32）。这就是耶稣宣讲的中心主题。

根据上面列出的四句话，很明显，对耶稣所宣讲的天国概念，在即将实现与将要实现之间存在着一些张力：天国“就在你们内”，但同时，天国“近了”；即，天国即将来到，但仍然要在未来才能彻底完成。从某种程度看，天国已临在，它临在于治愈和驱魔中（路 11:20），它也临在于忍受痛苦中（玛 11:12）。但另一方面，路加又否定了天国来临时，人能体验到它的任何可能性；比如，人不能像达尼尔先知所描述的那样，在天国来临之前能体验到它将来临（参见达 11:3 - 35）。

那么，当耶稣说天国“就在你们内”的时候，祂指的什么意思呢？如果，祂所指的并不像达尼尔所描写的那样是有关国王、战争、迫害史的话，那么，祂指的是个人史及个人对现实的体验史。不过，毫无疑问，个人的存在永远不能与他（她）所处的社会和政治背景相隔离（这是布特曼的彻底的存在主义所给出的一种解释），因此，同样的，天主的威能本身也在我们与他人的相互关系中，以及在训导当局对这些关系的解释中得以实现。

比 喻

耶稣在讲比喻时，把天主的亲切和美善一再地向我们详细地加以说明。看来，当今的圣经学者一致同意以下所列出的几点：

(1) 耶稣在教导的时候，采用的是比喻（parables）的形

式,但早期教会在翻译它们的时候,把它们转化为寓意(也称寓言, allegories, 是象征的一种延伸)。在比喻中,整个故事被认为是一个整体;而在寓意中,每一个细节都是重要的,人们能解释在其中所发现的特别的意思。当人们译介寓意时,可以为了实现它的目的,而分开解释。而比喻并不是这样的,它保持着顺从的新意。新约中寓意的例子之一,是马尔谷福音中对播种者比喻的解释(谷 4:13 - 20)。

(2) 把比喻寓意化,以及它们在福音中的定位和应用,两者都是教会和福音传播者的工作。因此,对耶稣说的一个比喻进行解释时,首先,我们必须在最初的、非寓意的形式下重建它,然后在耶稣信息的上下内容中,把它作为一个比喻来解释,而不要反省它在福音中所处的地位和所起的作用。

(3) 一个比喻中最根本的成分是它的隐喻(metaphor)部分。天主的国,我们并不知道,但我们把它与一些已了解的东西进行比较。因此,“天国好比……”(如见玛 13:44 - 46)。

(4) 因此,在每一个比喻中,都有一个文字上的要点(即文字上说了什么意思),以及隐喻上的要点(即这比喻为说明一个什么意思)。

(5) 采用比喻通常是为了达到教学上的目的。但是,耶稣在应用比喻的时候,并不单单是为了教导,也是为了宣讲。慈善的撒玛利亚人(路 10:30 - 36)的比喻为此提供了一个很好的例子。如果这个比喻仅仅是为了给出一个阐明友爱原则的例子,那么,可能安排这个讨厌的撒玛利亚人是受伤的人,而对他伸出友谊双手的人是一个以色列人,能取得更好

的效果。但是,耶稣叙述这故事的方法,也就是这个故事本身强调的不是受伤者的需要,而是撒玛利亚人的行为;或许没有一个犹太人会指望能从撒玛利亚人处得到好客的接待(参见路9:52-56)。因而,这个比喻要求听众发现一个难以置信的事实:撒玛利亚人是“好人”。为此,对听众提出一个挑战,要他们重新来衡量自己应具备的最基本的态度和德行。于是,比喻不是仅为教导,而实为宣讲了。

不忠的管家(路16:1-9)这个比喻可能更具有挑战性,因为耶稣评价的一个人,他是以前另一个外加的不忠行为(减免债户对主人的欠债,以便他在失去工作以后,还会有朋友),来调和他的不忠(欺骗他的主人)。这个比喻的要点是要我们容忍一种现实状态的存在,这种现实对一切公认的行为标准,以及对人与人之间的关系准则都提出了挑战。其它的一些比喻也起了这样的作用——即,通过把我们的世界完全颠倒过来,而对我们自己提出挑战,要求我们对自己生活的整体作一个全面的重新思考(例如,在路16:19-31中所提到的富人与拉匝禄的比喻;在路18:10-14中所说到的法利塞人和税吏的比喻;以及路14:7-11婚宴上的首席座位的比喻)。这种出乎意外的逆转体验是一种闯入天主王国的体验。

不过,耶稣也用比喻来进行教导,比如埋在地里的宝藏和珍珠的比喻(玛13:44-46);计划造塔和国王审量打仗的比喻(路14:28-32);半夜缠绕不清的朋友(路11:5-8);以及不义判官和寡妇的比喻(路18:1-8)等。

谚 语

谚语是为普通的人类处境赋予洞见力的一种说话方法——例如，“先知只在本乡、本族和本家里受不到尊敬”（谷 6:4）。有时候，谚语对他人发出一种命令式的声音——例如“不要把圣物给狗，也不要珍珠扔在猪前，恐怕它们把珍珠践踏糟蹋，转过来咬你们”（玛 7:6）。有的谚语以提问的形式给出——例如“你们中有谁能用思虑使自己的寿命延长一寸呢？”（玛 6:27）。一般来说，谚语是相信天主的统治超越于世界——也就是相信天主的国——的信仰肯定。

耶稣所说的最彻底的一些谚语是：命令我们让死人去埋葬他们的死人（路 9:60），有人打你右颊，就把另一面也转给他；有人要你的内衣，你连外衣也给他（因为，只有外衣能遮住全身裸体）；有人强迫你走一千步，你就同他走两千步（玛 5:29-41）。再次，这些谚语对听众提出挑战，不是要他们没头没脑地服从，而是让他们从根本上提出问题。这些谚语对听众的震惊超出了他们日常生活的体验，并且强令他们在一种新的光照下来看待人生。同样地，谚语是一种宣讲天主之国的形式。

其它的谚语进一步发扬了这种技巧。耶稣对祂的听众说，在先的，要成为在后的；在后的，要成为在先的（谷 10:31）；谁若愿意救自己的生命，必要丧失生命（谷 8:35）；骆驼穿过针孔，比富有的人进天国还容易呢（谷 10:23-25）；凡高举自己的，将被抑下，凡抑下自己的，将被高举（路 14:11）。

还有一些谚语强调的是纷争的一些因素：如果一个国家互相纷争，那个国家就不能存在（谷 3:24 - 26）；决没有人能进入壮士的家，抢劫他的家具；除非先把那壮士捆绑起来，然后抢劫他的家（谷 3:27）。

最后，还有些谚语具有教导作用：手扶着犁而向后看的，不适合天主的国（路 9:62）；导入天国的门是狭小的（玛 7:13 - 14）；不是从人的外面进入他内的，能污秽人；而是从人的里面出来的才污秽人（谷 7:15）；谁若不像小孩那样接受天主的国，就不能进去（谷 10:15）；如果我们要成为成全的人，就要爱我们的敌人（玛 5:44 - 48）。

耶稣所宣讲的永远是天主的国，或天主的王权。

主 祷 文

路加福音上的主祷文句子，一般认为是最接近耶稣亲自教导祂的门徒们时所说的：

父啊！愿祢的名受显扬；
愿祢的国来临；
求祢每天给我们日用的食粮；
求祢宽恕我们的罪过，
因为凡是欠我们债的，我们也宽免；
不要让我们陷于诱惑。 （路 11:2 - 4）

这首祈祷文简洁明了，提供了在乞求者和天主之间存在

着一种特殊的亲密关系。因为，一个人如能用主祷文来祈祷，那么，天国已经来临。另一方面，这首主祷文也请求天国早日来临。它既关注现在，也关注未来，就像有些谚语对耶稣的热心听众们提出挑战，要他们注目未来一样（参阅谷 4:3-9 的撒种比喻，谷 4:30-32 的芥菜子比喻，玛 13:33 中的酵母的比喻，以及谷 4:26-29 的种子自长的比喻等）。

但它推出的结论并不是，耶稣对未来的观念与我们对未来的看法是一致的；也就是说，把耶稣的观念看成是暂时的、历史性的了。正相反，耶稣拒绝接受在第一世纪犹太教所表现出的那种夸大了标记和奇迹的重要性的倾向。也许，耶稣所说的未来就是当现在达到了极致的时候所涌现出的景象，这一完美的景象已经适合于那些对耶稣所宣讲的天国提出的挑战给予了回答的人。

共餐的友谊与奇迹

耶稣还通过共餐的友谊和奇迹来宣讲天国的来临，天国作为一个对每个人都开放的、包容性的现实。耶稣很高兴与祂那时代中被宗教界所排斥的人们、税吏、罪人一起分享饭食；祂看待这些共餐就像是一席喜乐地期待着的天上宴会；穷人、社会与宗教边缘人士都在这宴会上占有一席之地。的确，耶稣与社会底层人士在一起，就把祂自己放置在宗教礼节不洁的持续状态中，置于执法者严厉的注视下。由于耶稣坚持罪人也被允许进入天国（而对犹太人来说，罪人已经违背了所订立的盟约，因此不得进天国），而不要求他们像犹太

人那样,采取在通常悔改与祭献时所做的那些机械行动,耶稣与那些执法者之间也就更加对立了。

为了保持祂过节时的心情,耶稣没有刻意守斋,也没有要求祂的门徒这样做(谷 2:18-20)。在祂的脑海中,悔改的准备期已经过去。结果,耶稣被那些墨守成规的“虔诚者”嘲笑为是一个“贪食好酒之徒”(玛 11:19)。

耶稣所行的治愈和驱魔的奇迹,并不是单单为了某些个人的需要而采取的行动;它们是用一种有形具体的方法来宣讲天主的凯旋胜利,以及告诉人们,天主的凯旋最终要战胜罪恶。奇迹是一种标志,它把完美的天主之国的形象部分地实现出来了。

从耶稣到基督

对耶稣的神学与信理的反省,在从新约跳到圣经后期的阶段去之前,我们必须提醒读者注意一点,即在新约中存在的是一个连续发展的基督论。它的要素包括重临基督论(路加福音和宗徒大事录)、复活基督论(宗徒大事录和保禄书信)、传道生活[从耶稣受洗到祂被钉死在十字架上]基督论(四福音)、童年时代基督论(除了马尔谷福音之外的福音以及保禄书信中的某些段落)、童贞受孕基督论(玛窦福音和路加福音)、以及先存基督论(保禄书信、若望福音、玛窦福音、路加福音)。

这一新约基督论是最原始地、功能性地强调了耶稣在天主为我们的救恩工程中所担当的角色,但同时也反映了很多

耶稣自己所做的事(本体基督论)。

相应地,在自己的生涯中不断宣讲天主国的这位,在他死后,成了被他人宣讲的对象。有关这一转换的历史细节,可能我们永远也不会知道了。而我们所拥有的就是在本章开始的时候,我们所已提到的,即早期教会对复活的主的信仰见证。除此以外,在新约中的其它一切,不管前后都是从这一点涌出。

本章概要

1. 没有一个人对纳匝肋的耶稣是否真的为历史上的人物,提出过严肃的质疑。疑问的要点是:这位历史上的耶稣是否同时就是新约中所宣讲的信仰中的基督。

2. 但是,福音并没有像当代的书籍和报刊所习惯做的那样,提供给我们耶稣生平的任何一种介绍。福音书是把早期教会以口头和书面的形式对耶稣基督所作的宣讲内容最终编纂而成的书。

3. 为了重现发展的进程,以及更好地了解新约宣讲的是什么内容,我们必须在研究时,采用历史批判(我们所拥有的文献的性质是怎样的?)、类型批判(使福音糅合在一起的各种小单元是些什么内容?)和编辑批判(每一位圣史的特殊目的是什么?)。

4. 圣经是由不同的基督徒团体所创作的,它们体现了不同的神学侧重点。这些团体是:巴勒斯坦团体、犹太-希腊人团体、希腊-外邦人团体。第一个团体强调的是耶稣第二

次来临就在眼前,以及祂基督角色——或称默西亚角色——的完成;第二个团体转而强调耶稣高贵的身份不是在将来才体现,而是在现在就完成了,祂现在就被宣称为上主;第三个团体把现在、将来与过去都结合在一起,把耶稣的存在划分为:先已存在、降生成人、提升上天。

5. 非学术性保守派认为,新约中的基督论与耶稣的自我评估是完全一致的。耶稣从一开始就知道并且也表达了,教会在耶稣复活后所作出的同样的肯定呼声。非学术性自由派下结论说,在历史中的耶稣与信仰中的基督之间根本没有连续性。学术性自由派坚称新约基督论是早期教会所发明创造的。布特曼存在主义承认在早期教会的基督论和耶稣自己对天国的宣讲之间有着一种作用上的等价性,因为他们对听众宣讲的是同一的实践要求。缓和的保守派在信仰中的基督和耶稣的自我评估之间安排了一种能分辨的连续性。一个分支认为在关于一些所谓的“较低的”称号(如,默西亚、先知、仆人、人子)上,教会的基督论是明显地建立在耶稣的自我理解上的;而其余分支指出这些称号至多是暗含了耶稣的自我评估。

6. 耶稣从死者中复活既是早期教会相信耶稣是基督,是历史的主宰的出发点,也是信仰的中心。这些最原始根源的证据可从格林多前书的第15章所给出的信仰模式看出,也可从宗徒大事录第2章的伯多禄所给出的使徒宣言中看出。

7. 复活事件被认为是救恩事件,因为这是必要的一步;通过复活事件,耶稣获得生命的完全实现,而这生命是被命定让我们一起分享的。祂是死而复活者中的首生者(参阅哥

1:18)。成为“在基督内”的人，就是成为“一个新受造的人”（格后 5:17）。

8. 复活是否发生？尽管没有亲眼目睹者，但确实有什么发生了。坟墓空了，许多人都宣称自己看到了复活的耶稣，并且祂的门徒们起了一个不可思议的转变。

9. 发生了些什么？耶稣进入了一种全新的存在模式。复活对于耶稣来说是真实的，虽然是超越于历史的。而复活对于门徒们来说是真实的而且是历史上的，他们在经历耶稣复活事件和耶稣的显现后，受到了如此深刻的影响。

10. 复活对谁发生了？极端自由派的回答，或主观主义者的回答是，复活只对门徒们来说是发生了，即，当他们仔细思考耶稣的生与死的意义时，他们突然之间，并令人惊讶地转变了，简直是一个“奇迹”。极端保守派的回答，或客观主义者的解决方法是，复活是绝对真实，一字不差；一位摄影家可以像亲身经历一样捕捉到这一事件的一切镜头。

11. 谁见到复活发生了？没有一个人。但是事后，有许多人都宣称看见了耶稣。复活了的耶稣的主要见证人有妇女们（特别是玛利亚·玛达肋纳）、伯多禄，以及其他的门徒们。

12. 复活在哪儿发生的？我们所知道的是，耶稣被埋葬在阿黎玛特雅人若瑟的私人坟地里，两天以后，坟墓却空了。至多，空墓的传统是次要的证据。我们的信仰行为并非基于此。

13. 早期教会最初并没有集中在耶稣被钉死在十字架上的救赎意义上，只是到后来才认为复活是耶稣受苦难而死的报偿，或者说把复活看成是天父用以来证明耶稣亲自所作的

宣讲的方法。这是围绕它的另一种方法。

14. 耶稣的死是为了我们众人,还是由于祂的政治观点与行动所导致? 祂宣讲的是宽恕我们所犯的罪。祂所开创的是一种新颖的共餐的友谊,允诺给我们救恩,尖锐地批评当时那些宗教和政治机构。最后,犹太人拒绝接受祂,并由于祂的亵渎和攻击圣殿而把祂处死。

15. 耶稣是否把祂的死和我们的得救公开地联系在一起? 没有。不过,最终当早期教会在深思复活的意义和内涵时,把这两者联系在一起了。

16. 耶稣被钉十字架死是为了代我们赎罪吗? 这种想法的最初原形是取自于第二依撒意亚的受苦仆人之歌,但是这种概念后来被放弃了,因为它太犹太化。接着就出现了“赎回”的概念,不过是从它的隐喻性的意义上来认识,而不是从作交易这个角度来理解。耶稣被钉十字架而死不是为我们的罪付出的赎金,而是天主无偿地赐给我们的恩典(罗 3:24)。

17. 耶稣的死是为我们的罪做补赎吗? 不是从祂成了“替罪羊”这一角度去理解,新约从来也没有把祂比作替罪羊。基督流的血并不是补赎祭,从圣经的角度来说,这是和平祭。

18. 耶稣是一个犹太人,但是祂既不是狂热者,也不是艾赛尼派的禁欲者。祂所说的比喻都是从普通的犹太人的日常生活中取材,祂的神学论点是建筑在旧约上,祂对政治一点不感兴趣。

19. 我们对耶稣的生平实在只了解一点点:祂从洗者若翰

那儿领受洗礼,从加黎利开始祂的传教生涯,祂的讲道和教导全部集中在天主的国上。祂作为一个驱魔者和治愈者,拥有一个完全应得到的好名声,祂召集了一个门徒团体围绕在自己身边,这一团体不因男女之差、地位高低,或背景不同而有受到区别的对待,他们通过分享食物来共庆他们的团结合一。在犹太人的内部掀起了反对祂的浪潮,且在耶路撒冷庆祝巴斯卦节日的时候,犹太人对祂的反对之声达到了顶峰,他们逮捕了祂,拷问祂并把祂钉死在十字架上。

20. 耶稣的信息集中在天主的国上。祂宣布天国近了(谷 1:15)。

21. 耶稣传达的好消息最主要是通过讲比喻、说谚语、以主祷文祈祷、增进共餐的友谊和行奇迹来交流的。

22. 在新约中有一条连续的基督论的发展线:从先存基督论到重临基督论。在自己生涯中全力宣讲天国的那一位,在祂复活后,祂自己反成了被宣讲的中心。

附录一

二十世纪对新约基督论的各种观点

学术界内的几种观点

非学术自由派

这种观点认为基督论的问题并不重要,因为基督宗教根本上需关心的是一个人怎样生活。耶稣来教导我们一种生活的方式,其中心是爱。是祂的门徒们首次给出了评估祂的重要性。

自由派于十九世纪后期和二十世纪初期在新教内流行。当今,这一流派在天主教内振兴,作为对以往信理的严格态度所作出的一个回应。

主流学派的观点

(包括学术性自由派、布特曼存在主义和学术性保守派)

学术性自由派(二十世纪初期)

自由派的学者们发展了一种科学方法以测出新约基督论中发展的明显情况。他们判断这一发展是倚重创作,歪曲了历史上的耶稣。基督论曾是必要的,为了保留对耶稣的记忆,但是现在现代学术研究离开基督论也可以提供给我们历

史上的耶稣,因此,基督论也许不再成为必要的了。

(参阅布塞特的《主基督》,1913)。

布特曼存在主义(二十世纪二年代到五十年代)

对自由主义者的一个回应。布特曼采用科学方法作进一步推敲,但是拒绝接受认为基督论是无效力的这种自由的判断。在耶稣基督怎样评估自己这一问题上,布特曼含糊不清,甚至采用了不可知论的观点。但是新约基督论与耶稣对天国发出的信息在所起的作用上是相等的,因为这两者都是召唤我们接受天主通过耶稣为我们所做的事。基督论是不能被省却的。

学术性保守派(二十世纪六十年代至七十年代)

当今的大部分学者不像布特曼这样强调历史中的耶稣是不可知的,承认耶稣在其公开传教时的自我评估以及在新约中对祂的评估之间是连续的;然而,他们继续采用了细致的改进方法察觉新约基督论中的发展。这一主导动机在连续性中得到了发展。在耶稣传教生活的假设上,出现了两种不同的基督论,其一为公开的基督论(认为祂采用和接受有些称号,如人子、受苦的仆人、默西亚等),另一种为隐含基督论(认为祂并没有采用和接受此类称号)。

持隐含基督论的学者,如哈恩,富勒,佩林,布特曼后的存在主义者以及七十年代的许多天主教学者。

持公开基督论的学者,如库尔曼、耶肋米亚斯,多德,泰勒,六十年代的大部分天主教学者。

非学术性保守派

该观点不接受从耶稣的传教生活到新约之间存在任何发展。该理论假设了耶稣在其公开传教时,就与福音中所给出的图像绝对一致(福音是祂传教生活的文字记载)。

这种观点由基督新教原教旨主义者所捍卫。直到六十年代,教会开始对圣经进行探索后,在教会内起了改变;而在此之前,天主教学者们也持该种观点。

第三章

圣经期后的神学和 信理中的基督

提出问题

耶稣是基督宗教信仰的中心。但是耶稣并不仅仅是木匠的儿子，纳匝肋人耶稣，基督徒承认耶稣是基督，是天主所允诺的一位，是复活的主。因此，对耶稣基督的理解，就意味着和（或）预示了对三位一体天主的理解。这位天主完全参与在我们的历史中；实在的，这位天主成为我们中的一位，为的是最初因天主圣言而受造的整个世界，通过同一圣言降生成人以及通过天主圣神而能得到完全的更新。这就是我们把天主圣三的问题放在耶稣基督之前来加以探讨的理由（译注：《天主》分册是整部《天主教》的第二部分，而《耶稣基督》是第三部分）。

对耶稣基督的理解，同样意味着和（或）预示了对“成为一个人是什么意思”这一问题的理解；因为，我们在基督内成为一个新受造物，被召叫“成为完人，全面成熟，止于基督的至善”（弗 4:13）。这也就是我们把人类的问题放在耶稣基

督之前来加以探讨的理由(译注:《人的存在》分册是整部《天主教》的第一部分)。

基督徒相信耶稣基督在我们的救恩事件中,具有独特的作用,因为祂既是天主而同时又是人。如果,祂不是神人两性一位,祂怎么来救赎我们呢?!但如果祂既是天主,同时又是人,又怎样来理解祂的两性一位呢?我们探究耶稣基督的性体和位格,因为,耶稣基督**本体**,正是祂为我们所做的一切的根本;就如我们在探究“天主是谁?”时,“天主的本体”就是与“为我们的天主”是同一位一样!

历史上和神学上的一个全面概述

教会对信仰的理解之所以能得到发展是由于众多的原因:(1)人心灵自然产生的一种好询问和好探索的冲动;(2)受到不同观点的挑战;(3)基督信息需要越过文化底线去进行交谈。即使在新约时期,这些因素中的每一个就已经起了作用。当早期教会在与周围更为广阔的希腊文化世界接触,以及当诺斯底异端检察基督宗教正统信理的限度时,基督论就开始发展了。新约期之后,当教会的传教事业向外延展出去,以及对圣经中所流传下来的种类需要加以翻译、澄清和琢磨时,基督论的发展大大地向前推进了一步。

在这一神学发展的最初阶段,圣言的概念(即“道”Logos),总是处在中心位置。对犹太人来说,圣言已经临在,在创世时(创第一章)、在先知们的言辞中、在智慧文学中,圣言已在运行。对希腊人来说,圣言是与理智,以及与哲学家的真

理等同。如果对犹太人来说,圣言是天主在历史中存在的一种形式,那么,对希腊人来说,圣言就是完全渗透于宇宙之间的一种唯理性原则。在若望福音的序言(1:1-18)中提到圣言时,基督宗教就已把这两种对圣言的理解结合在一起,并进行了转化。到二世纪时,护教学使得两者之间的联系更为明显。耶稣既是历史上的又是全宇宙的关键人物。基督事件的意义不可估量,因为通过它,圣言亲自成为血肉。

但在教会自身内,又出现了新情况,人们不是过分强调耶稣的天主性,就是过分强调耶稣的人性。对幻象论者(Docetist,从希腊词 *dokein* 来,有看来、显现等意思)来说,耶稣并没有真正的身体,只是看上去有身体的外观罢了。而对诺斯底派(Gnostics,从希腊词 *gnosis* 来,即“知识”)来说,耶稣的身体对于我们的救恩是无足轻重的偶然事件罢了。为反对这种思想,安提约基亚的依纳爵(Ignatius of Antioch, 约 117)坚持认为,如果耶稣不是像我们一样为一个真正的人的话,那么,祂就不可能拯救我们。另一种极端派,例如犹太-基督徒派别的 **Ebionites** 的继承说(或称为嗣子说 Adoptionism)则强调,耶稣的人性在天主面前得到了宠幸,成为天主的嗣子。早期像依雷内(Irenaeus, 约 140-202)等基督宗教牧首为此辩论说,如果耶稣不是“天主”,祂就不能救赎我们。再次请注意,这儿所关心的是我们的得救,是它激励了那些早期教父们对偏离了正统信仰的基督论者进行了反驳。

另有一些人试图采取调停的立场——戴尔都良、奥力振(Origen)、沙漠萨得的保禄(Paul of Samason, 约 +272)、亚略(Arius)——但是这些立场被证明是不能令人满意的,因为他

们确实是以与正统信仰背道而驰的方法把耶稣置于高于人类而低于天主的地位上。他们认为,圣言与圣父同体,但不同性;或者圣言是在天主内,但从等级上说比圣父低;或者圣言是相似于神的受造物。这些观点都陷入了,或说非常接近,从属主义的总范畴。在325年召开的尼西亚大公会议上,对各种类型的从属主义一并加以拒绝。耶稣基督是“出自真天主的真天主,……受生而非受造”。

尼西亚大公会议之后,有两个主要的神学学派涌现出来:一是埃及的亚历山大学派,另一是叙利亚的安提约基亚学派。亚历山大学派的主要兴趣在于保护耶稣的神性,焦点集中在耶稣人性与圣言的结合上;而安提约基亚学派主要关心的是保护耶稣的人性,因而对耶稣人性和神性的结合采用了较为宽松的处理方法。就这样,基督论的标准史提到,亚历山大学派的研究途径是 **Logos - sarx**(文字上的意思是,“圣言成为血肉”),而安提约基亚学派的研究途径是 **Logos - anthropos**(文字上的意思是,“圣言成为人”)。前者着重强调圣言具有血肉的特征(译注:即该学派偏重于基督的天主性和强调祂的单一),而后者着重强调圣言成了人(译注:即该学派极力维护基督人性的完整)。

但当这两个学派逐步展开以后,每一个学派都走向了极端。从亚历山大学派中出现了像阿波林(Apollinarius, d. 390)这样的学者,他们过分强烈地坚持耶稣的天主性,即,他们坚持圣言与人性结合,但否认耶稣具有人的灵魂。而从安提约基亚学派中出现了像奈斯多利(Nestorius, d. c. 451)这样的学者,他们过分强烈地坚持耶稣的人性,即同意基督具有天主性和人性,但认为这两个性体可区分和分开,各自有自己的

位格实体；因此，他们否认玛利亚可称为“天主之母”（译注：他们认为玛利亚只能称为“基督之母”）。

如果一个人觉得这些内容复杂难懂，对教会里的争论和大公会议的历史常搞不清楚的话，但他（她）必须把这两个学派之间的张力记在头脑里。耶稣基督的奥迹必须在一种方法下去加以理解，那就是祂的天主性和人性在同一位耶稣基督上（两性一位）。过分地强调祂的神性，我们会进入挤掉祂的人性的危险境地；但过分强调祂的人性，我们又会陷入否认祂的神性的危险境地。在任何一种情况下，我们失去的不仅是正统的信仰，我们还失去了在基督内的获得救恩。

这一正统的信仰第一次被毫不含糊地清晰诉说并力加辩护，是在尼西亚大公会议上（325年），在那次大公会议上抵制了任何一种不把耶稣基督看作是真天主的形式。接下来，召开了君士坦丁堡第一届大公会议（381年），在这次会议上，谴责了阿波林，因此捍卫了教义上的耶稣的人性。之后，在厄弗所大公会议（431年）上，谴责了奈斯多利，再次重申教会确信耶稣是“出自真天主的真天主”，还明认了祂的母亲，玛利亚，不单是基督之母，并且是天主之母（Theotokos）。接着，就召开了加采东大公会议（451年），它采用了尼西亚大公会议的阐述形式，说耶稣“同圣父同一性体”，作为平衡，它还采用了它自己的阐述形式，祂“同人类也同一性体，祂与我们一样，除了没有罪”，因此在某种程度上，它综合地接触到了亚历山大学派与安提约基亚学派的观点。在君士坦丁堡第二届大公会议（553年）上，又发表了一项教义声明，在很大程度上重申了加采东大公会议的定义，再一次谴责了奈斯多利主义。

最后,君士坦丁堡第三届大公会议(680-681),忠于加采东大公会议的信理,谴责了单志论(Monothelism),该观点主张在基督内只有一个意志,那就是神的意志。(关于基督论信理的进展情况,请看本章最后的附录二。)

自君士坦丁堡第三届大公会议之后,直到今天,在基督论的信理上再没有什么重大的发展。而有的只是在士林神学时期对一些概念以及术语作更为精致的阐述,却没有像新约、像早期教父们、像大公会议那样对救恩论作同样的关心。我冒了过分简单的危险,在这儿提出,中世纪时的神学家更感兴趣的是探索耶稣基督的本性(如,祂的意识、祂的知识、祂的自由、祂的无罪、神-人结合的模式等),而较少关注祂是我们的救主,为我们做了些什么。这种着重于对基督论纯理论的处理方法(没有说是抽象的处理方法)同样是特利腾大公会议后及梵二会议前对待修院教科书和教理问答所用的方法;这可部分地用来解释,为什么从总体来说基督论在讲道、宗教教育、社会服务和灵修上,并没有成为牧灵的好帮手的原因。

事实上,直到1951年,在纪念加采东大公会议召开1500年的大好时机时,天主教的神学家们,以任何一种能引起关注的方法,采用了一种全新的眼光来看待他们自己的信理传统。不用奇怪,是卡尔·拉内(Karl Rahner,1900-1984)和他的深具影响的文章“加采东——是结局或是开端?”(发表在*Das Konzil von Chalkedon*,卷3,1954)领导了这一新的探讨途径。拉内认为,每一次大公会议的定义永远既是一个结局,又是一个开端:所谓“结局”,那是指讨论告一个段落,并确定

了争论的中心点；但同时它又是一个“开端”，进入一个提出问题、引领人们到深层洞见的全新阶段。信理的阐述形式必须经常不断地作重新的思考，这样做并不是由于它们错了，或根本不完美；而实实在在的是由于它们太真实了；因为它们是真的，就可以产生进一步的真理，把它的光散发到其它相关的事情上。确实，只有在信理所声明的内容能继续不断地被阐明的情况下，它才具有生命力。卡尔·拉内坚持不懈地保持他自己的神学出发点（即，人从根本上向天主所提供的恩宠持开放态度），他发展了一套对降生奥迹的理解，他把降生看作为人类的现实在最本质上得以完成的一个独特、至高的实例。人类学在基督论内得以完成。

基督宗教的早期

尼西亚大公会议之前

最早的基督论的异端出自于两个互相对立的极端派别：右派的幻象论和诺斯底派（为了保护耶稣的神性而否定祂的人性）；以及左派的嗣子说（为了保护耶稣的人性而否定祂的神性）。不管是哪一种极端——可能就由于他们太明显地趋于极端——都必定受到教会以任何形式作出的公开谴责，比如，由大公会议签发的公开谴责。一些早期的神学家和教会的牧者首领，总能很快识别出在这种情况下的一些基本错误，特别当这些错误牵连到我们的得救时。

安提约基亚的依纳爵在他《给厄弗所人的信》(*Letter to*

the Ephesians)中,写道:“只有一位抚慰者,祂既是肉体的又是心灵的,既是出生的又是未出生的。天主成为人,是死亡中的真实生命;生于玛利亚,又生于天主;祂先遭受了痛苦,然后就不会再受苦——这就是耶稣基督,我们的主”(n. 7)。依纳爵据此证明了耶稣的天主性和人性结合在同一的位格中。为反对幻象论和诺斯底派,他坚持认为耶稣是玛利亚的儿子,遭受了痛苦。

在这封信的后段(nn. 18 - 19),依纳爵说到耶稣是天主的显现。耶稣的目的是“塑造永生的新样式”。祂是圣言,打破了天主的沉默,以便摧毁死亡、带来新生。为了完成这一使命,“祂真的诞生了,又吃又喝,真的由般雀比拉多而受到迫害,真的被判钉在十字架上而死……真的从死人中复活了”(《给特拉利兹的信》*Letter to Trallians*, nn. 9 - 11)。然而,如果所有的这一切是“制造出来使人相信”的话,那么,祂为了我们的救恩工程就毫无价值可言了,并且我们一起庆祝的感恩祭也就不重要了(《给士麦那人的信》*Letter to the Smyrnaeans*, n. 7)。

圣言——或说“道”(Logos)——的概念也是儒斯定的中心主题,他尝试向人们晓示,希腊哲学家所追求的真理与我们普通大众所寻求的完美的生命和得救之间的相互关系。“已向我们显示了的这位基督,在整体上,即身体、道和灵魂上,代表了道的原则”(《第二辩护论》*Second Apology*, nn. 10、13)。只有在基督中,圣言完全展示出来。不过,圣言的特殊表达或体现是提供给所有人和为所有人的原则,正如圣言已经包含在除了基督事件和基督信仰这一特性之外,所能发现

的一切真理之中：“在任何一片土地上，人们正确地诉说的真理全都属于我们基督徒的……确实，所有的作者，依靠灌输在他们心灵中的圣言被嫁接的种子，都能抓住真理的一丝光亮”。几十年后，亚历山大的克雷孟发展了这一类似的探索途径。

一种早期用来表达耶稣两性一位的方式，即士林神学称之为属性交流（*communicatio idiomatum*）的这种表达方式，是由萨提思的主教梅利多（Bishop Melito of Sardis, d. c. 190）提供的。这位主教不仅证实了耶稣的天主性与人性，还证实了两者之间的相互关系：“对世界延缓处置的那位却被悬挂起来，安排天堂位置的那位却自己被固定住；统管一切事务的那位却被钉住在木架上……天主被谋杀了……”（受难瞻礼的讲道）。

由于“属性交流”（属性的相互肯定）在解释基督论时起了一些重要的作用，因此，在这儿对它出现的背景作一解释可能是适当的。因为，耶稣基督，只有一个神的位格，但通过两性——天主性和人性——而行动，我们可以合理地论断——或肯定——这一位既是人（例如，祂可以受苦）又是天主（例如，祂有无限的知识）。甚至，人们还可以把神的属性经过位格归属于人性的基督，把人的属性经过位格归属于天主性的基督。这样的话，根据“属性交流”，一个人可以说：“玛利亚的儿子知道一切”，或者，“天主由玛利亚所生”。由于拒绝接受耶稣位格的合一，导致了奈斯多利在反省耶稣的诞生和玛利亚的母亲身份时，抵制了“属性交流”的原理。厄弗所大公会议坚持认为玛利亚是天主之母，无疑，在神学的原则

上来说,她生了耶稣,不仅给了祂性体,还给了祂位格,天主第二位。耶稣的天主性和人性结合在一个位格上,即耶稣是两性一位,鉴于此结果,我们可以断言,按照耶稣基督的任何一性体对祂作的肯定,都可以根据祂的另一性体来加以肯定。

三世纪时伟大的神学家依雷内继续捍卫基督论的信仰,反对极端派别。他立场的不偏不倚令人惊讶。耶稣是人,真正地受了很多痛苦,但祂同样是“我们唯一的真师傅……天主圣言”。更为重要的是:“要不是祂作为一个人战胜了我们的敌手,敌人也许还不能正义地被战胜。同样,要不是祂正是赐予我们救恩的天主,我们不可能得到可靠的财富。如果我们没有与天主结合,我们就不能成为永恒的分亨者。由于那位天人之间的中保,已把两部分联在一起结成了友谊关系,并由于祂与两部分的血缘关系,祂使两者和谐一致;因此,把人类呈现给了天主,并把天主启示出来让人类认识”(《反异端》*Against Heresies* 3.18.6,7)。因此,耶稣基督把天下万物全都总归于祂内,更新受造界的一切实体,使之与天主共融。

依雷内大大地超越在古典基督论原则的框架之上,亚大纳修(Athanasius)和纳齐盎的额我略(Gregory of Nazianzus)把他的一个观点改变得更为精致,即,“不被(圣言)所接纳的,就不获治疗;但结合在天主内的,就能得救恩”。

一方面要保护正统的信仰,而同时又要打开一条与当时的非基督徒哲学进行对话的新路线,随之的结果,不可避免地引起了一些在基督论上含糊不清之处。如果耶稣基督被

认为是完整的真理,那么,祂的身份对普通的知识分子所经验的世界来说,也必定是可靠的。因此,像奥力振、戴尔都良、沙漠萨得的保禄等神学家们,就努力去发现在耶稣和天主父之间那种关系的新的陈述法;他们既要关心到他们的教会外的同事们所产生的在知识上对其的怀疑,而另一方面,他们又要担忧教会内的许多弟兄姐妹所具有的诺斯底派和幻象派的倾向。他们要把自己所相信的天主是唯一的,以及承认耶稣就是我们的主,两者和谐统一起来;于是,有时候,他们所用的语言被认为有一种附属的倾向,即,他们使得天主子比父来得低,或说子“附属于”父。

因而,奥力振的《第一原则》(*Frist Principle*)就说到,为使天主和血肉之间的合一成为可能,在两者之间必定要有一些“中介手段”(intermediate instrument)。他在《若望福音注释》(*Commentary on John*)中,至少暗含了某些奈斯多利主义的观点(认为在基督内有两个不同的位格存在);他或许在基督是圣言与基督是人之间作了一个过于鲜明的区分;根据他的观点,这一不同只有在耶稣升天以后才能加以克服。因此,奥力振进行的是一种“精神上的”探索方法,他在基督论上的很多观点容易招致他人误解。以此也可以用来解释,为什么教会官方的教导跳过了奥力振的观点而回到依雷内的观点,以后者来作为教会在教导耶稣基督内天主性与人性合一的神学基础。

另一方面,戴尔都良比加采东大公会议早两个世纪,给出了基督论的阐述方法。他在《驳帕克西亚》(*Against Praxeas*)(n. 27)中坚持说,耶稣是真天主,真人,同时是一个单一

的主体：“耶稣是一位，天主和人”。这样的合一既不破坏祂的天主性也不破坏祂的人性：“血肉不成为心神，心神也不成为血肉……”但不幸，戴尔都良在降生奥迹的救赎意义上的理解，不很明锐，或说不很平衡。为了忠于他那罗马人尊重法律的精神，他把十字架的意义完全集中在作为对我们的救恩所付出的代价上。耶稣来到这个世上，取了我们的人性，只是为了一个目的：经受十字架死亡的痛苦。对于耶稣人性生命中的其它部分，他一点也没有作相应的强调，也没有探讨圣言取了我们血肉的深远意义。因此，耶稣仅在法律的意义作为我们的代表。正是这种纯法律的探讨方法，影响了在他之后许多世纪中的西方神学的探讨法。

可能为了对奥力振那种放松了耶稣人性根基的倾向作出反应，沙漠萨得的保禄仿佛已表明了他自己有一种嗣子基督论的倾向。天主父居住在耶稣内，因此，使得祂成了天主的儿子。沙漠萨得的保禄的这种观点受到了安提约基亚地方教务会议的谴责，该次会议在 268 年宣布“圣言居住在你们中的一位（耶稣）内”。（the divine Word is in [Jesus] what the interior man is in us）但这次会议是否也表示了“耶稣没有人的灵魂”这层意思？正是那种暗含的意思在那一世纪引起了人们的注意，并因此而发展成一场神学争论与政治争斗的大风暴。

尼西亚大公会议(325 年)

是亚略把这种附属论的倾向趋于了极端。圣子是受造

物,祂在一切受造物之前由圣父所造,然后圣父用祂来创造了世界。因而,基督既不是天主也不是人。也就是,祂比天主来得小,但高于一切世人。祂是一位某种复合形式的中介存有,但不是如依雷内和其他教父们所说的那位中保。

尼西亚大公会议反对亚略的观点,郑重地宣称圣子与圣父同一性体(consubstantiality)。祂是“出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主;由圣父所生而非圣父所造,与圣父同性同体(或译“同实体”,homoousios)……祂为了我们人类并为了我们的得救,从天降下,成为血肉,并成为人,祂受苦难,但第三日从死者中复活。”

君士坦丁堡第一届大公会议(381年)

基督论在信理公式中意义含糊不清的词句仍未能得到解决,由沙漠萨得的保禄发起,并由安提约基亚的地方教务会议(268年)对此作出回应的争论虽已过去差不多一个世纪,但在360年左右,这一争论又再次公开化。叙利亚拉奥狄奇亚的阿波林(Apollinaris of Laodicea),是亚大纳修的一位忠实的支持者,也是尼西亚大公会议的一位坚定捍卫者;在他的基督论中心,他否定了耶稣有人的理性灵魂。对阿波林来说,圣言成了耶稣肉身的独特的唯一原则。若基督也有一个人的灵魂,或理性灵魂,那么,圣言就是在一个人内,仿佛就像沙漠萨得的保禄所认为的一样了,但是圣言本身不会成为血肉。“天主除非在人内取了人的理性(灵魂),否则怎么可能仍然是天主而同时又成为一个人呢?”阿波林问道。

作为对教会内长期存在的嗣子论倾向作出反应,阿波林的这种立场是可以被理解的。但是,在维护圣言的超性和耶稣基督人性的完整上,他的观点是错误的;他的立场破坏了基督为我们的利益而作的救恩工程的功效。因此,该立场受到了381年所召开的君士坦丁堡第一届大公会议的谴责,并受到次年由教宗达玛苏一世(Pope Damasus I, d. 384)所召开的罗马教务会议的再次谴责。前一大会所发表的宣言的法典 I 中,点名谴责了阿波林“异端”;后一会议在法典 VII 中,不单点名谴责它,并写进了以下这些话:“那些认为天主圣言居住在人的肉身中,取代了理性和心灵的灵魂者,该受谴责;因为天主圣子和天主圣言并没有取代祂身体内的理性和心灵的灵魂,相反,祂无罪,但摄取了我们的灵魂(即理性和心灵的灵魂),并救赎了它。”

厄弗所大公会议(431年)

公元360年左右,在安提约基亚爆发的争论已看到了这互相区分且对立的两部分的危急情况。两者之间的争论达到了关键的重要时刻,因为它为厄弗所大公会议和加采东大公会议所奠定的关于基督论定义的里程碑创造了条件,也为这两次会议提供了用于基督论上的专门术语。

一面是安提约基亚学派,他们认为在基督内,圣言与人的结合颇为松弛;这派一心一意保护耶稣完整的人性,它的极端表达形式体现在奈斯多利主义中。另一面是亚历山大学派,他们倾向于夸大基督与人的灵魂结合,说得更贴切些,就像阿波

林所认为的,圣言完全取代了人的灵魂;这派全力捍卫基督的神性,一性论(Monophysitism)是该派的极端表现。

阿波林的两个对手是塔尔索的狄奥多(Diodore of Tarsus)和莫苏爱脱的德奥多(Theodore of Mopsuestia,约350-428)。他们发起了他们特有的反声明,宣称耶稣完全有完整的人性。但他们的弟子奈斯多利的挑衅行为激起了亚历山大里亚的宗主教济利禄(Cyril of Alexandria, d. 444)的极力抵抗,而济利禄却又允许自己采用阿波林的表达方式。厄弗所大公会议谴责了奈斯多利。

更具体地说,每一个非正统的,或甚至异端观点的倡导者,都并非一心想要否定基督论真理中的某些内容,塔尔索的狄奥多也是一样。相反,他关心的是要保护一些内容,他害怕由于对方的否定会导致信理危机。换言之,他害怕对方所强调的圣言的超性(圣言取代了人的理性灵魂)。因此,狄奥多并非故意力图把人性的耶稣与神性的圣言分开,但这却成了他在表达自己立场时的一个结果。他表达说,耶稣其人在血肉上是玛利亚之子,并由于恩宠而是天主之子;然而,圣言由本性是天主之子(但不是玛利亚之子):“生于玛利亚的这位由恩宠成为天主子;天主圣言由本性是天主子”(Syriac Fragments 31-32;由Carmody和Clarke引用于《圣言与救主》*Word and Redeemer*中,p. 83)。

莫苏爱脱的主教德奥多加入到反对亚历山大学派探讨的圣言成为血肉的队伍之中,亚历山大学派强调的是,圣言居住在血肉内,圣言成为血肉。对德奥多以及对主张圣言成为人的安提约基亚学派的其他人来说,很重要的一点是,耶

稣是把我们从罪和死亡中解放出来的代表和模范,祂之所以能拯救我们,就因为祂是我们中的真正的一位,是与我们在一起的一位。德奥多在他的《教理讲道》(*Catechetical Homilies*)中写道:“因此这是必需的,祂不单接纳身体而且也接纳不朽的和理性的灵魂;祂不单接纳身体的死亡,……也接纳灵魂的死亡,即接纳了我们的罪”(n.5)。因此,耶稣其人,身体和灵魂,提升进入天堂,魔鬼不能再触及祂。我们也一样,在分享了耶稣的死而复活的情况下,我们也被提升,超越于魔鬼的威力之上。因此,玛利亚是天主之母;但是看来德奥多是以一种微弱的感觉来理解这一称呼,就像他的老师狄奥多所认为的一样。这位生于玛利亚的人并不与天主完全等同,而只是天主(圣言)寓居在祂内。

奈斯多利是君士坦丁堡的主教(直到431年厄弗所大公会议上被罢黜),他继承了这些观点,并把它们推向了极端。他完全代表了安提约基亚学派所强调的“圣言成为人”的那种探索法。圣言确实确实和真真切切成了人。因此,像“天主受了痛苦”或“天主由祂母亲的乳汁所养育”等表达方式,他听着感到反感。这种说法都带有亚略主义和阿波林主义的风味,这两者都以自己特有的方式拒绝接受圣言完全成为人。

对奈斯多利来说,基督内有两性,神性和人性;而每一性都有其自己的位格显示,这就是第三种形式——“结合位格”。当然,奈斯多利的立场要求对玛利亚的母亲身份有一种特殊的理解方式:“任何人想要用‘天主之母’(theotokos)这个词的话,只是指玛利亚参与在天主圣言降生取人性中,

但并非指她的母亲身份,我们认为,把这个字(天主之母)用于给天主圣言人性生命的玛利亚身上是不适当的,因为一个真正的母亲必须与她所生育的孩子有相同的本质……没有一位母亲生下的孩子比她本人要来得大的”(《给教宗赛勒斯的信》*Letter to Pope Celestine*, n. 2)。

当奈斯多利把“圣言成为人”这种基督论带入他认为的逻辑上的至高点时,亚历山大里亚的宗主教济利禄,持着“圣言成为血肉”的基督论观点与其交锋,把这一基督论的争论推向了顶峰。作为一个主教,(并且大部分的与会者是牧首而不是学者),济利禄最关心的是在论及我们对救恩的理解,特别是对圣体圣事的理解上,争论所引起的结果。如果在耶稣基督身上神人不是真正地、完全地结合在一起,而像奈斯多利所提议的那样是独立的和可以分离的话,那么,圣言的血肉就不能在我们每个人神化的过程中成为赋予生命的工具——既不在救恩历史上,也不在圣体圣事里——给予我们生命。济利禄采用了亚历山大学派的一种差不多最为经典的表达法“圣言成为血肉”,写道:“血肉并没有将圣言的身份地位降低到它自己的(血肉)的层次上,因为神性根本不可能被降低的。血肉本身是没有能力给予生命的……”(《若望福音注释》*Commentary on John*, n. 4)。

济利禄写了三封书信给奈斯多利,其中的第二封信(写于430年)在厄弗所大公会议上,被正式接受为正统信仰的文件;在那里,济利禄明确地否认他的立场中带有阿波林主义的阐述方法。圣言通过二性一位的结合,真正地成了血肉。圣言是真人,而不是仅取了一个人的形象。因此,玛

利亚可以被称为天主之母,而不是基督之母,因为“祂(耶稣)并不是一位普通的人,先诞生于圣洁的童贞女,后来圣言再降临到祂身上;而是在母胎中就与人性结合为一,据说,祂在诞生时,就已经历了肉体的痛苦,在祂特有的血肉的诞生中成为了祂自己。”因而,我们崇敬“唯一的基督、我们的主”,而不是崇敬一位“与圣言在一起的人”。玛利亚所诞生的是一位有理性的、栩栩如生的身体,在这个身体上,“圣言已两性结合为一位”。

厄弗所大公会议是由皇帝迪奥多修二世(Theodosius II, 408-450)所召集的,正式会期是于431年6月22日开幕;在罗马教宗赛勒斯丁一世(Celestine I, 422-432)的代表到达之前,济利禄宣布会议开始。济利禄写给奈斯多利的第二封信,得到了与会的大公会议的会长们的赞同。奈斯多利的观点受到了谴责,他本人被罢免了君士坦丁堡宗主教的职务。当罗马的代表终于到达时,他们以教宗的名义正式批准了已经决定和木已成舟的一切。

但是,不论是大公会议还是教宗的代表都没有正式接受包含在济利禄给奈斯多利的第三封信中的所谓的十二绝罚,或谴责。但不管怎样,该文件在大公会议上宣读了,而这样的做法,在东方的主教们——即,那些与安提约基亚学派的观点非常接近的主教们——中间,掀起了一股极大的不满情绪。就像我们在前面已经提到过的,济利禄的有些用词,被认为至少具有一种阿波林的探讨倾向,特别是他关于神性结合的描述,以及把在基督内的结合,描写成是一种“本性的”(physical)结合(第三条绝罚)。大公会议以多重的绝罚告

终,即绝罚了东方教会中的两个重要人物:安提约基亚的宗主教若望和亚历山大里亚的宗主教济利禄。

应迪奥多修二世皇帝的邀请,安提约基亚的宗主教若望(John of Antioch, d. 441)提供了一份信仰声明,济利禄也于433年在该声明上签了字,表示赞同。这份声明在表达基督独特的人性现实,以及在一位上结合的两性之间的区别,要比济利禄表达得好。教宗西斯笃三世(Sixtus, d. 440)祝贺了双方的合作,含蓄地接受了济利禄和安提约基亚的主教们一起签定的、所谓的“合一之书”(Formula of Union,也称为“合一的象征”Symbol of Union,和“合一的法令”Edict of Union)。安提约基亚学派主要就是通过这“合一之书”,为加采东大公会议基督论信理的继续不断向前发展作出了自己的贡献。

正因为这一份信理公式(信经)在连接厄弗所和加采东大公会议之间起了如此重要的桥梁作用,下面我们把相关的段落复述如下:

所以,我们信认我们的主耶稣基督天主之子独生子,(是)完全的天主,又(是)具有灵魂与肉身的全人;按天主性而言,祂是在万世之前,由(父)所生,但同一个祂,按其人性而言,在(此)末日,(近世)为了我们,且为了我们的救援,由童贞玛利亚出生;同一个祂,按天主性,是与(圣)父,同一性体,但按人性,却是与我们同一性体。因为这两个性,已合而为一;因此,我们信认,一个基督、一个子、一个主。按此不可混淆的结合,我们信认圣童贞是天主之母,因为那降生的天主——圣言,即

成为人而天主圣言就在成孕时,从地取得(殿宇)——肉躯,而与自己合为一体。

但我们知道,天主的代言人,在福音以及宗徒著作中,论及主的语句,不一而足:有时候,他们把基督的天主性与人性合成一位而论;有时候他们却把基督的天主性与人性分别而论;即:按基督的天主性而论,他们把那宜于天主的优长,归于基督;但按基督的人性而论,他们就把谦卑的优长,归于基督(《天主教会训导文献选集》,施安堂译,nn. 272 - 273)。

加采东大公会议(451年)

“合一之书”尽管有好意向与好构思,但并没有能使这两个学派持久地和平相处。济利禄的继承人,亚历山大里亚的宗主教狄奥斯哥鲁(Dioscorus of Alexandria, d. 454)过分按字面的意思阐述了济利禄的一些意思含糊不清的表白。在反对奈斯多利主义的斗争达到白热化时,他把对两性一位的结合倾向于从性体的层次上来理解,而不是在位格的层次上来理解。因而,在基督内,神性与人性结合在一起,成了一性论(Monophysitism, 基督一性说:主张基督之人性被神性吸收)。优提克斯(又译欧迪克, Eutyches, 约 378 - 454)是君士坦丁堡隐修院的一位上了年纪的院长,他的立场甚至更为极端,否定了基督与人同一性体。基督的人性完完全全地被祂的神性所吸纳。

448年召开的君士坦丁堡地方教务会议提审了优提克

斯,并谴责了他。由于狄奥斯哥鲁(亚历山大里亚的主教)的干预,优提克斯得到了短暂的恢复职位。随后,他向教宗良一世(Leo the Great, 440 - 461)提出呼吁,但受到了教宗的谴责。教宗良一世于449年6月写了一封信给君士坦丁堡的宗主教夫拉维安(Flavian, d. 449),在信中教宗为基督降生奥迹的信理内容给出了最为清楚的表达方式。在基督内,两个不同的性体在一个位格上结合:“同一基督,是真天主,也是真人;盖当祂谦卑的人性,与其高贵的天主性结合时,祂的天主性与人性,并不因为彼此结合而有所(欺骗)——减损。正如天主不因慈悲而有所变更,同样,(基督的)人(性),也不因(天主性的)尊贵,而有所亏损。盖基督的天主性和人性,各以其固有的“品质”,彼此融和:即圣言行其圣言的行为;肉性则行其肉性的行为,此两者奇妙地合为一体而互不侵犯。正如圣言,并没有离开天父的荣耀,同样,祂的肉体,也不离我们人类的性体”(《天主教会训导文献选集》,施安堂译, n. 294)。

教宗良一世采用了奥斯定所强调的基督是中保,救恩的力量是一种奇迹,基督的生平是一个奥迹,他把基督论与救恩论很明确地联系在一起。由于基督的神性和人性结合在天主第二位上,耶稣其所进行的一切活动扎根在这一位神性的位格上,并从祂而喷涌出来;因此,[一切活动]都具有无限的救恩价值。但同时它们也保留了完整的人的行动,并完全代表了整个人类团体的行动;因为,我们的主“从贞女的母胎出生;祂的诞生,固属奇妙,但祂的(人)性,并不因此而与我人的有异”(《天主教会训导文献选集》,施安堂译, n. 294)。

但是教宗良一世的信并没有一劳永逸地解决问题,至少没能解决像狄奥斯哥鲁和优提克斯等人所关注的问题。他们利用自己在地方上相当大的影响力,成功地于449年8月在厄弗所召开了一次地方教务会议。这次会议是在很强大的政治压力下召开的。主教们通过了由优提克斯提出的教义,还罢黜了两位持不同意见的主教的职务。教宗称这次地方教务会议是一次“强盗会议”(latrocinium),直到今天,人们仍知道该次厄弗所“强盗会议”。它的这种做法受到了次月在罗马召开了地方教务会议的谴责。罗马地方教务会议还要求罗马皇帝迪奥多修二世在意大利召开一次大公会议,但遭到了他的拒绝。大公会议的召开留给了他的继位者,马西安(Marcian, 450-457)。后者于451年10月召开了加采东大公会议,有将近六百位主教参与了会议,其中还包括三位教廷使节和两位非洲拉丁礼教会的代表。这是早期教会历史上最庞大和最重要的一次大公会议。

在会议的第一会期上,对厄弗所“强盗会议”的合法性进行了审查,并发现它是不够格的。优提克斯所提出的教义再一次遭到了拒绝,狄奥斯哥鲁也由于他本人参与了那次会议,并因共谋了把如此未经授权的压力加于主教们的身上而遭到了谴责。但在加采东大公会议上,主教们起初对起草一份新的信仰宣言并不感到兴趣。他们认为尼西亚(325年)-君士坦丁堡(381年)大公会议所给出的信理公式(信经),以及教宗良的信《书卷》(449年)已足够了。无奈,皇帝的代表们坚持要讲得更多一些,并且,他们的说服奏了效。主教们组成了一个委员会,起草了一份大纲;但是关于在基督内二

性结合的意思表达得如此含糊不清,以至于教宗的代表拒绝接受它,并威胁要把大公会议移回到意大利去进行下去。皇帝的代表站在教宗代表的一边,命令主教们正视这一问题。他们必须在狄奥斯哥鲁和教宗良之间选择一方。

新的委员会成立了,现在这次委员会的成员还包括罗马教宗的代表和皇帝的代表;他们创作的这份信仰宣言得到了大公会议的认可。该宣言的内容取自于亚历山大里亚的济利禄给奈斯多利的第二封书信、《合一之书》,以及教宗良的《书卷》(大会在读到良的《书卷》时,全场爆发出欢呼声:“伯多禄借良之口发言了!”),加采东大公会议的信仰宣言批驳了奈斯多利派和一性论学说。

亚历山大学派显然在信理公式的中心部分“唯一的和同一的主、耶稣基督”上,取得了胜利。这“唯一的和同一的主、耶稣基督”在纳匝肋人耶稣身上显现和活出来。亚略的观点再一次受到了批判,因为他在对待降生奥迹时,“证明”了子不是真天主;同样,奈斯多利也再次受到了谴责,因为他为了“保全”耶稣基督完整的人性,而不惜牺牲了祂的二性结合成一位。

安提约基亚学派同样在信理公式的“祂是真天主又同时是由理性灵魂和身体组成的真人……在一切事上都与我们一样,只是没有罪……”上取得了胜利。安提约基亚派曾为了这些主要原则与古老的幻象论,以及与奥力振的一些弟子的某些倾向进行了争辩。纳匝肋的耶稣是我们中,和我们人类大家庭中的一位真人,但由于祂两性一位的缘故,祂同时也成了我们得救和圣化的根源。

加采东大公会议的基督论定义,还体现了依雷内和戴尔都良的基督论。是依雷内提出了“唯一的和同一的”这种规范的说法,也是他坚持认为,“如果不是天主[主动]把[圣子作为]救恩赐予我们,我们就不可能把祂作为可靠的财富而拥有祂。如果我们没能与天主相结合,我们就不可能成为永恒的分享者”。而“两性一位”则是戴尔都良提出的“公式”了,尽管大公会议没有给出任何详尽的阐述,却采用了它并使之成为具有大会特色的公式。“位格”,就是结合的“是谁”,也就是永恒的天主圣子。“性体”,就是结合的“是什么”,也就是天主性和人性。因此,耶稣基督是与天主圣父同实体(或译“同性同体”),也与我们同性同体。

大公会议的定义如下:

所以,我们众人跟从了圣教父们,一致同意,要教人相信:同一个主——我们的主耶稣基督,具有完全的天主性,具有完全的人性,(是)真天主而又是真人——即具有理性的灵魂与肉身的真人,同一个祂,按其天主性而论,是与(天)父同一性体,按其人性而论,则与我人同一性体——即“在各方面与我们相似……只是没有罪过”(参阅希4:15);祂按天主性而论,固在万世之前,由(圣)父所生,但同一个祂,按人性而论,在此近世,为了我们并为了我们的得救,却由天主之母童贞玛利亚所生:

我们该信:同一基督主——独生子,具有两个性体,彼此毫不相混地、毫不变更地、毫不分开、毫不离开地结

合着,且这两个性体,在无损于各自不同的本性,不同的特性的情况下,合成一个位格,一个主格;这不是合成两个分段的,或分离的两位,而是合成一位独生子——天主圣言——主耶稣基督;正如同古先知们对他所预言的,以及耶稣基督自己教训我们的,也正如教父们的信经所传给我们的信理一样(《天主教会训导文献选集》,施安堂译,nn. 301 - 302)。

君士坦丁堡第二届大公会议(553年)

尽管大公会议的定义是庄重地签发的,但是在叙利亚和埃及的某些倾向于一性论的主教们,仍表达了他们的担忧,认为加采东大公会议与厄弗所大公会议相抵触。一些持一性论的隐修士希望从教宗何弥斯达思(Hormisdas, 514 - 523)那儿寻求帮助,批准他们自己的信理公式“圣三中的一位,受了肉体之苦”。教宗的回答没有满足他们的要求。若干年之后,君王犹斯弟尼安(Justinian, d. 565)一方面自己同情一性论的案件;但更多地为了政治的理由而非神学的理由,他请求教宗若望二世(John II, 533 - 535)以宗座的名义批准这一信理公式。他在534年写给君士坦丁堡的元老会(Senate of Constantinople)的信中,或多或少提到了它,但同时,他也重新肯定了教会拒绝接受奈斯多利主义和一性论两者的观点。

争论无休止地继续着。一个被称为“新加采东主义”的思潮发展起来了,它使人们看到了希望:在某种程度上加采东会议所发出的信理公式,有可能与一性论的某些说法取得

一致。这一思潮的支持者们敦促对一性论的首批反对者们，溪伦斯的底奥笃雷(Theodoret of Cyr, d. 466), 托名为厄特色的依巴(Ibas of Edessa, d. 457)和奈斯多利的老师莫苏爱脱的德奥多, 提出谴责。谴责他们具有奈斯多利倾向, 他们的著作一起被归并在《三文件》(*Three Chapters*) 的名下。犹斯弟尼安皇帝怕这些争论会引起他政权的分裂, 因此再一次请求当时的教宗维祺留(Vigilius, 537 - 555)公开地反对这三个一性论的对手。最初, 教宗维祺留拒绝了他的要求, 坚持认为从加采东的立场上看, 这三个人都具有正统的信仰。直到548年, 教宗被强迫带到君士坦丁堡后, 不得已, 签发了谴责令。对此, 西方的反应极其强烈。君王和教宗之间的关系破裂, 教宗维祺留于552年公布了一条强烈反对一性论的信仰声明。

犹斯弟尼安于553年5月召集了君士坦丁堡第二届大公会议, 大会谴责了《三文件》, 情绪激昂地采纳了反奈斯多利的立场, 并且欣然接受了新近流行的一性论信理公式“圣三中的一位, 受了肉体之苦”。西方从未接受这次大会, 犹斯弟尼安所希望的东方世界的合一也没有得到实现。最终, 教宗维祺留批准了它, 但在批文中有关教义的见解却极不清楚。仿佛有三个教规的限制是针对着底奥笃雷、依巴和德奥多的《三文件》的。从大公会议对天主教信仰有着较长期的教义上的意义这一角度来说, 该次大公会议的重要性可能只在于它重新肯定了更早些时对奈斯多利主义的谴责, 除此之外, 在教会大公会议的历史中, 它称不上是一个特别耀眼的时刻。

君士坦丁堡第三届大公会议(681年)

在此时,对基督宗教信仰的合一起着极大威胁作用的新宗教伊斯兰教进入到了世界舞台上。那些在教会内部的神学分歧成了非必需之事;不过即使现在争论比以前少了,但也足矣!新皇帝希拉克略(Heraclius, d. 641)向君士坦丁堡的宗主教赛奇(Sergius, d. 638)为试图在神学上达成和谐一致而提供支持。不幸的是,赛奇只是成功地再创了另一种偏离的基督论,新理论被称为单志论(Monothelism)或单力论(Monenergism)。

历史中有趣的案件之一,就是教宗仿佛落入了异端之中。[在描述耶稣的意志时,]教宗何诺利乌一世(Honorius I, 625-638)同意赛奇所认为的可以用一个意志来表达,但是赛奇却进一步把它表达为:若是一个意志,那就是一个性体。他又回到了一性论。一个不可避免的结果,就是单志论和它的伙伴单力论受到了谴责。第一个对单志论进行当头一击的教务会议是于649年所召开的、被排除在大公会议名单上的拉特朗会议,由教宗马丁一世(Martin I, d. 655)所召开,并有105个意大利和非洲主教参与会议。

但是,最终的定论是来自于由君士坦丁堡四世皇帝召集,并由教宗亚加督(Agatho, d. 681)加以同意的君士坦丁堡第三届大公会议。大公会议接受了教宗在会议前(680年3月)写给皇帝的信中所表达的那种信理公式,并在大会时,谴责了单志论以及一切支持单志论者,甚至严厉地批评了正权的教

宗何诺利乌一世,因为他无意中支持了异端。一年之后,教宗亚加督的继承者,教宗良二世(Leo II, d. 681)正式核准了大公会议的议项。

该文献的部分段落摘录如下:

我们相信:圣三中的一位,在降生成为血肉后,就是我们的主耶稣基督,真天主又是真人;所以我们肯定:祂的两个性体,在同一位基督内,相映成辉:即一面显行灵迹,一面却受苦受难。这种不同行为的表现,是由于祂实际生活的具体行为,而不是由于幻象;当基督的两个不分离不混淆的两个性体,各自表现自己的意志与行为时,我们就该知道,同一基督,具有不同的性体。我们按理相信:这两个意志与行为,在基督内,共同为救人类而作适当的服务(《天主教会训导文献选集》,施安堂译, n. 558)。

继后的大公会议

至此,信理的发展停当了。教会随后举行的大公会议在有关基督论的信理上就达到这一程度,总是很简单地反复重申早期几次大公会议的内容,特别是重申尼西亚、厄弗所和加采东大公会议上所钦定的有关基督论的信理内容。如在拉特朗第四届大公会议(1215年)上发表的信仰声明、在里昂第二届大公会议(1274年)上发表的信仰声明,在佛罗伦萨大公会议(1442年)上所发表的《雅各伯法令》(*Decree for the*

Jacobites)、特利腾大公会议(1547年)上所发表的《成义法令》(*Decree on Justification*),以及在最近几年教宗所发出的各种通谕和罗马圣座部门发出的法令中,都是这种情况。梵蒂冈第二届大公会议把注意力主要集中在教会的奥迹上而不是在基督论的奥迹上(有关这点可参阅《天主教》的第四部分《教会》分册),因此,梵二的基督论主要是根据它的教会论推断出来的。

综 合

针对了各不相同的基督论上的错误——特别是亚略主义、奈斯多利主义和一性论的错误,教会官方教导都维持了她在理解基督奥迹上的一个最本质的平衡,即基督既是天主而同时又是人。天主圣言为了我们的得救降生成人、受苦、被钉死,然后又复活了;祂是真天主,与天主圣父同实体(尼西亚)。但祂也是真人,与我们同性体(君士坦丁堡第一届大公会议和加采东大公会议)。不管在祂的神性和人性之间有着不能减损的不同,祂仍然是唯一的和同一的永恒的天主圣子,又是天主之母童贞玛利亚之子(厄弗所、加采东、君士坦丁堡第二届)。因为祂是一个真人,祂接受了一个真实的人生中的一切,但是没有罪:这是一个真人的行为、真人的自由和真人的意识生活(君士坦丁堡第三届)。

中世纪的基督论

几位先辈

奥 斯 定

奥斯定于430年过世,因此,在几次重要的基督论的大会议上,他都没有直接介入。然而,他与多玛斯·阿奎那齐名成为基督宗教神学家中影响最深远的一位。对奥斯定来说,基督是天主与人类之间的中保。祂是圣言降生成人,是一位具有无限知识和智慧的导师,祂带领我们经过短暂的现实世界而进入永生。耶稣经历了与我们人类条件完全相一致的地位,从而向我们揭示了该怎样生活,并使我们每一个人产生了对永生的希望。另一方面,“耶稣基督自己是真人,如果祂同时不也是天主的话,我们也许就不能被天人之间这位唯一的中保所救赎(参阅弟前2:5)”(《教理指南》*Enchiridion*, n.137)。因此,基督是人类的新首领。我们都命定通过祂而进入荣耀,即使现在,我们作为教会的一员,已与祂相结合了。

波哀丢斯

波哀丢斯(Boethius, 480 - 525)通常被认为是在基督论的讨论中,对两个功能性的词汇位格和性体的意思细加琢

睿,给出精确意义的一位。他所定义的位格一直沿用到中世纪的学派之中,并且他给出的定义也为澄清前几届大公会议所发出的信理提供了一些文字上的限定,他定义的位格是“具有理性性体的个别自立体”。这一定义被多玛斯·阿奎那作了一个微小的改动(他同时还指出位格亦指一个“不可通传的”自立体)。而圣维克多的理查德(Richard of St. Victor, d. 1173)特别给该定义作了改动,对理查德来说,位格是“具有理性性体的不可通传的存有”。当今在对天主圣三的神学发展研究中,如在凯瑟琳·拉可纳(Catherine Mowry LaCugna, 1952 - 1997)的《为我们的天主》(*God For Us*)中,对“位格”的反省,并不着重于它的“不可通传”上,而是着重于它的相互关系这一特点上。成为一位,就是成为与他人存有关系的一位,成为朝向与他人共融的一位。

安瑟莫

剑桥的安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033 - 1109)在基督论历史中的地位得到确保,是由于他那具有特色的补赎论(theory of Satisfaction)。但是,他对救赎的这种理解法,看来是曲解而不是阐明迄今为至在新约的十字架和复活神学中所示给我们的基督使命的意义(参阅上一章)。

根据安瑟莫在《为什么天主降生成为人?》(*Cur Deus Homo?*)第一册中的表达,他的论点是,罪扰乱了宇宙的秩序;必须奉献一些补赎来更新那些已被破坏的东西。但无疑,我们不能完成该任务,因为我们得罪的是一位无限的天主,而

我们是有限的人。只有无限的补赎能完成它,并且只有天主能提供这无限的补赎(第五章)。但这一位不仅仅是天主,祂必须是天主但同时又是人,是一位天-人。这就回答了“为什么天主降生成为人”这一问题。不过,它并没有回答“为什么耶稣必须死于十字架上”这一问题。

安瑟莫提出补赎比降生要求更高。耶稣必须去做一些祂作为一个人本不一定要去做的事。因为祂是无罪的,祂本不应该受死的束缚,但是祂忍受了死亡,自愿地赔偿由于我们的罪过而招致的“欠债”(第4-7章)。

安瑟莫的理论可理解为是在德国和中世纪初期封建制的背景下产生的。在封建主和奴隶之间存在着一种承兑上的束缚;违反了对主人的承兑,就相当于对整个封建制度发起了进攻。因此,要求作出赔偿,并不是从缓解主人个人的信誉感为目的,而是为了修复整个封建制度的秩序;在这制度下,谁反对了它,谁就得被定罪。封建主不能随意地原谅得罪者,因为受到了危害的是他所处的整个经济和社会环境的秩序。因此,对于天主也是一样(第8-15章)。

后来,阿奎那也许改动了安瑟莫的理论,认为这种说法可以适合于天主的行为,但这并不像安瑟莫所坚称的那样,是一种必然的情况(《神学大全》III, q. 1, a. 2)。因而,改变了的安瑟莫的理论广泛地形成了中世纪以及中世纪后神学趋向。但是,教会从来也没有把“补赎论”作为一种官方的教导。多年来,许多天主教徒不正确地把它作为一个教义,即使没有认为它是信理。而经过了加尔文、路德的引用,新教更是以一种严格的形式,接纳该理论(基督代替我们而死,承

担了我们的罪应受的惩罚)。

多玛斯·阿奎那

阿奎那承继了奥斯定的传统,在他《神学大全》系统的阐述中,他用自己的话来回答了第三部分的第一个问题:“天主为什么成为了一个人?”降生奥迹的发生是由于“它属于无限美善的本质,愿意把自身通传给他人……属于最最高级的圣善,愿意把自己在最高级的形式中通传给受造界”(III, q. 1, a. 1)。因而,降生奥迹加深了我们对美善的信德,增强了我们的望德,燃起了我们的爱德之火焰,给我们树立了一个榜样,使我们神化,使我们远离罪恶,提升我们人类的尊严感,摧毁我们对恩宠和得救的专横,转变我们的骄傲,把我们 from 罪恶中拯救出来(q. 1, a. 2)。降生奥迹的最终意义是,它相称于耶稣基督作为天人之间唯一中保的使命,因为只有耶稣基督内天主与人合而为一。

但是多玛斯很快就把注意力转移到了结合的模式上。因此,在第二个问题中,他就定义和区分了性体和位格的意义。性体(nature)是指一件东西是什么,作为与现实的其它种类不同的一样东西。位格是指这是谁,即一个具有理性性体的个别存有体(波哀丢斯的定义)。“如果人性不是结合在天主圣言这一位格上,那就根本没与祂结合;这样的话,降生奥迹的信条完全取消了,基督宗教的信仰也被全部推翻了”(q. 2, a. 2)。他还采用加采东大公会议的信理坚称,这一结合真正是二性一位的结合,只有一位——基督;以此反对那

些继续认为在降生奥迹中存在着两个自立体——一个是天主，一个是人——的论调。多玛斯提出，“位格，只是加于一个被限定性体的自立体上，即位格只是加于理性性体的自立体上”（q. 2, a. 3）。如果不是这样说的话，则将再一次失误，陷于奈斯多利主义，从而会损害天 - 人的结合，并破坏了祂为了我们的利益而行使的救恩工程。

对在中世纪和反宗教改革运动时对位格意思的讨论，也许超出了本书所允许作的努力和所具有的篇幅。在此，只是极简单地提一下其观点发展能加以区分的三个学派：多玛斯学派，其代表人物是多明我会士巴搦（Banez, 1528 - 1604）；思高学派，其代表人物是童斯史各都（又译，思高 Duns Scotus, 约 1265 - 1308）；以及调和的耶稣会学派，其代表人物是弗朗西斯科·德·苏亚雷斯（Francisco de Suarez, 1548 - 1617）。与新约中的救恩指向和早期教会的教父著作相比较，这些学派全神贯注于：在基督内神性和人性是“怎样”结合在一起的。接踵而来的争论证明了它们很抽象、很复杂，在此给出一个简单的总结。

第一种学派，多玛斯学派，坚称基督的人性分享了圣言本身存在的同一存有行为。“人存在的行为”从中是被减少了，但并没有损失人的尊严。相反，基督的人性由于圣言存有的同样存在原则甚至在存有内获得一个更高的尊严。第二种学派，思高学派，宁可用一种消极的方式来定义位格，把它看作是取得独立的一种能力。在二性一位中，天主的能力通过引导基督的人性完全朝向天主，从而带来了（基督）独立能力的实现。最后一种学派，耶稣会的苏亚雷斯的立场较调

和；为反对多玛斯派，他认为没有从基督的人性减损任何东西，这两种性体通过苏亚雷斯称为的“一种被发展的结合形态”紧密相连。为反对思高派，苏亚雷斯争辩说，位格是积极的实体，而不是消极的。它是本质上的必然形式，在位格内，性体能展示出来。由于教会从来没有以官方形式最终定义过她对结合形式的理解，这问题保持着它的开放性。

除此之外，多玛斯的基督论大部分强调的是与基督的内在气质有关的问题：如，祂的知识、祂的灵魂、恩宠的临在、德行、祂的认知，祂对荣福直观的凝视、祂的力量、祂身体的完美、祂忍受痛苦的能力、祂的两个意志的结合、祂功劳的德能、祂对天父的臣服等等。除了开头时，对降生奥迹的相称性的声明之外，多玛斯所提供的最大的与上述不同的额外情况就是对基督超越于教会之上的领导权问题的讨论（q. 8），祂所承担的中保角色（q. 26），以及接下来的各种奥迹的论文，如基督的生平、死亡、复活和提升（qq. 35 - 59）。但是这些“额外情况”并没有在以后几个世纪的基督论中起着统管作用，它们集中保留在所谓的结构问题上，即这些问题大都是有关基督的内在本质的讨论，而不是研讨为我们的基督。基督论和救恩论相距越来越远。而正如我们在《天主》分册中看到的，在圣三神学中也发生了类似的问题。

新士林神学

从中世纪到二十世纪中叶，天主教的基督论（特别是庆祝加采东大公会议召开 1500 周年大会所下的定义）真正可

称为是对多玛斯·阿奎那的《神学大全》所作的评注史,始终保留了《神学大全》的基本结构。打开任何一本该时期的拉丁文教科书,都能发现这种情况。因而,罗马宗座额我略大学的一位教龄很长的耶稣会布瓦耶(Charles Boyer)多年来从事对天主教主教和神学家们在学术上的培训工作,他几乎完全按照了《神学大全》的原型创作了他自己的作品。他的著作 *De Verbo Incarnato* 按次序讨论了降生奥迹的相称性,二性结合的模式,两个意志以及救赎工程。有些小问题几乎就与多玛斯所提出的无异,如基督的司祭职,基督人性的值得钦崇,基督的领导地位等。

另一方面布瓦耶像许多中世纪后期的神学家一样没有推进多玛斯较有分量的圣经学和教父学的某些洞见,特别是基督生平的奥迹以及对救赎的更为综合的理解等。有关后一点,比如多玛斯并没有把基督的救恩工程限制在十字架上,但布瓦耶和其他的神学家是这样认为的。(确实,甚至伯尔纳多·郎尼根[Bernard J. F. Lonergan, 1904 - 1984]所写的在梵二期间作为额我略大学教科书的 *De Verbo* 也把复活置于尾声部分。)在这一点上,他们反映出一种拉丁礼教会的传统,追溯上去甚至可发现它的根源早于中世纪,直可追到戴尔都良时期(公元第三世纪)。对他们来说,复活和升天是作为基督服从至死的报酬,以及作为一种支撑祂所宣称的神性的证明。就如我们在上一章中所看到的,这种观点确实把我们和新约中的神学观拉大了距离。

本章概要

1. 教会对耶稣基督的认识有了发展,这是由于三个理由:(1)受到人类思想自然爱钻研和探索的推动;(2)受到不同政见观点的挑战;(3)基督信息需要与文化进行交流。

2. 教会对基督论信仰的曲解表现在神学系列的对立的结果上。左派的极端否定基督的神性而偏爱于祂的人性(嗣子论),右派的极端否定祂的人性而偏爱祂的神性(诺斯底派,幻象论)。早期教父安提约基亚的依纳爵、儒斯定、萨弟斯的墨利督(Melito of Sardis),和依雷内,对这些极端倾向进行了反击。

3. 早期教会内的某些神学家(特别是奥力振),在不遗余力地把基督信仰推荐给他们哲学上的同事,而同时又竭尽全力对付教会内部的诺斯底派和幻象论的威胁。在这样做的时候,他们的观点接近了附属说,使得天主圣子低于或附属于天主圣父。

4. 不管怎样,是亚略把这种倾向携带进了它们逻辑上的结局。子既不是天主也不是人,祂是一位受造物,但是一位复合的中介存有。为反对亚略的观点,尼西亚大公会议(325年)定义了子与父“同性体”,教导说,圣子是“受生而非受造”。

5. 有些人把尼西亚定义推向了另一极端。拉奥狄奇亚的阿波林是亚历山大学派的一员,他极其强调天主圣言是耶稣血肉的唯一原则,耶稣完全没有人的灵魂。君士坦丁堡第

一届大公会议(381)谴责了阿波林主义。

6. 与此相反,安提约基亚学派(塔尔索的狄奥多、莫苏爱脱的德奥多)倾向于认为基督的结合是较松弛的,以此来保护祂人性的完整。他们的这种立场被奈斯多利推向了极端,后者假设了在基督内有两个分离的位格。因此,玛利亚不是天主之母(theotokos)而只是基督之母,是耶稣人性之母。亚历山大里亚的济利禄对奈斯多利发起反击,厄弗所大公会议(431年)谴责了后者。

7. 厄弗所大公会议后,一份“合一之书”暂时解决了在济利禄和某些既不满大公会议的结果又不满济利禄在大公会议前的表达的安提约基亚主教们之间的分歧。但它并没有使两个学派永久保持意见统一。济利禄的观点被优提克斯推向了极端;他认为基督的人性完全被祂的神性所吸纳,因此,耶稣基督不仅有一个神的位格,而且也只有个性体——神性。因而,一性论产生。加采东大公会议(451年)谴责了一性论,但同时又再次重申谴责奈斯多利主义。

8. 但是一性论在叙利亚和埃及继续存在,指控和反指控反复发生。君士坦丁堡第二届大公会议(553年)重复了早期对奈斯多利的谴责。

9. 一性论在下一个世纪以轻微改变的形式重复出现。君士坦丁堡的赛奇主教争论说,在基督内只有一个神性意志(单志论)。在赛奇把他的这种立场导向它逻辑上的极端——若只有一个意志,则只有个性体——以后,君士坦丁堡第三届大公会议(681年)谴责了单志论。

10. 君士坦丁堡第三届大公会议后,在基督论的信理上

再也没有发展。接下来的几个世纪,只要牵涉到基督论主题的内容,他们只是重复早期大公会议的定义,如拉特朗第四届大公会议(1215年),里昂第二届大公会议(1274年),佛罗伦萨大公会议(1442年),特利腾大公会议(1547年)和梵蒂冈第二届大公会议(1962-1965年)。

11. 接下来的神学上的发展在中世纪多玛斯·阿奎那的综合中达到了顶峰。直到二十世纪中叶,他的神学在天主教神学教学中,一直处于支配地位。

12. 剑桥的安瑟莫最为人知晓的是他的补赎论。罪破坏了宇宙的平衡,并同时加给了人类一个欠债。只有一位天人能使之恢复平衡,并为这一欠债付出相应的补赎。

13. 阿奎那的基督论反应出中世纪神学所全神关注的内容。尽管他也谈到了基督的领导地位、祂的中保身份、作为显示天主美善的降生奥迹的相称性、基督生平的奥迹等,但多玛斯基督论的大部分内容是强调耶稣基督的内在气质:两性在天主第二位上的结合,基督的认知、祂意志的实行、祂的力量、祂的意识等等。集中在作为祂本质的基督上,而不是作为我们的基督上。

14. 中世纪后的新士林基督论追随了这同一模式,但是经常忽略掉多玛斯对救赎的更为综合的理解(救赎还包括复活和升天),也没有进一步推进他对基督生平奥迹的关注。

15. 梵二之前的神学手册反应出新士林神学的综合内容。但在1951年所召开的庆祝加采东大公会议召开1500周年的纪念会上,天主教的基督论开始了它的新篇章。

附录二

基督论信理的评估

左派异端(过分强调基督的人性)

嗣子论(耶稣是天主的嗣子)

附属论(圣言在排列上是次于天父)

亚略主义(圣子只是受造万物中最伟大的一位)

安提约基亚学派

探讨方法:圣言成为人

奈斯多利主义(在基督内有神和人的二个位格;玛利亚是耶稣之母,不是天主之母)

奈斯多利主义(莫苏爱脱的德奥多等,《三文件》)

正统信仰

安提约基亚的依纳爵:若耶稣不是像我们这样的真人,祂就不可能拯救我们。

里昂的依雷内:若耶稣不是“天主”的话,祂就不可能拯救我们。

尼西亚大公会议(325年):耶稣与天父在本质上同实体,是“出自真天主的真天主”。

君士坦丁堡第一届大公会议(381年):耶稣有人的灵魂。

厄弗所大公会议(431年):在基督内只有一个神的位格,玛利亚是天主之母。

加采东大公会议(451年):在基督内有二个性体:神性和人性,在天主第二位上这二性结合成一位;这两个性体不混淆、不改变、不分裂、不分离。

君士坦丁堡第二届大公会议(553年):重申加采东信理,特别反对了奈斯多利主义

君士坦丁堡第三届大公会议(680-681年):在基督内有二个意志,就像在基督内有二个性体一样。

右派异端(过分强调基督的神性)

幻象论(基督只是“看起来”是一个人)

诺斯底派(基督的人性为我们的得救只是附带的)

亚历山大学派:

探讨方法:圣言成为血肉

阿波林主义(在基督内没有人的灵魂)

一性论(在基督内只有一个神性。人性完完全全被神性所吸纳)

单志论(在基督内只有一个神的意志)

单力论(在基督内只有一个神的能力,或神的行动)

第四章

当今神学中的基督

1950 年之前天主教的基督论

从中世纪阿奎那时代起直到二十世纪中叶,天主教的基督论基本上在结构和内容上都没有很大的变化。在此期间,在天主教的神学院和修道院里,学生所采用的主要教材就是《西班牙神学大全》(*Sacrae Theologiae Summa*, Vol. III, 马德里, 1953)。这本书成了研讨的典型材料。该材料分成两个主要部分:降生奥迹(研究基督的本性)和基督的救赎工程(研究为我们的基督)。这两个“基督”由于亚当所犯的罪而被放到一起来研讨了。如果亚当没有犯罪,那么,圣言就无须成为血肉。

但是这一讨论立刻从降生奥迹的“相称性”变成了一种形而上学的分析法。用此方法来研究圣言和血肉的结合是怎样发生的,以及在怎样的条件下,这一结合持续不变。对于此的处理方法是根据大公会议的教导,它的大致内容我们已在上一章中给出了:这一结合是发生在位格上,也就是发生在本质上,而不是发生在性体上,等等。中世纪留下的特别明显的影响是在提出各种辅助问题,诸如,在圣周五到

复活主日这段时间里,耶稣躺在坟墓中,那么,在这段时间里,应把基督算为“一个人”或仍可称祂为“基督”?或基督的“悲哀”和祂的无罪应怎样调和起来?对耶稣圣心敬礼的合法性应怎样理解?……

不管怎样,二十世纪初天主教基督论的局限性更多地体现在对救赎的认识上。它所暴露出的就是中世纪时所集中的对**功劳**的认识;即,一个人行的善被他人所接受的话,那么,这个接受者应付出相应的报酬来作出回报。由于基督的苦难,祂为全人类赢得了所有恩典和荣耀这份礼物。祂所付出的远远超出了为赔补我们的罪所需要的,因此,这已足够平息天主的义怒了。在这种基督论中,虽提到了基督的复活和升天,但它们的救赎意义却含糊不清。确实,这种基督论认为基督通过自己的苦难所完成的一切,已足够使我们得到救恩。

这一研讨方法发生了显著的转变,其原因就是由于天主教学者方济各·杜威(Francis X Durwell)出版了一本题为《复活》(*The Resurrection*, 纽约,1960)的书。他在该书中辩论说,复活是基督救恩工程的中心,而不是起辅助作用的一个附件。

为何有此转变?

在中世纪,新士林神学的基督论以及二十世纪“西班牙手册”的基督论与当今天天主教的基督论(卡尔·拉内,汉斯·昆,史勒拜克斯,卡斯帕尔等)之间有着明显的不同之处。怎

样来说明这一点呢？那至少有以下六个主要理由：(1)在对**新约**词句的理解中，从一种不加以批判的态度转变成为一种评注的态度（见第二章）；(2)对人的存在从一种静止不变的理解转变为一种进化的、存在主义的理解方法（见《人的存在》第二、三章）；(3)全球意识的涌现，并伴随着各民族之间应互相依赖的意识，同时还受到了**大公运动**——不同宗教信仰之间，不同基督教会团体内部——的影响，及合作意识日趋成熟；(4)由于第二次世界大战、大屠杀、殖民主义、政治迫害、原子弹威胁等事件，以及随之所受到**解放神学**的影响而促动的对**历史性和政治性意识**的发展；(5)提倡男女平等意识的兴起；(6)对**耶稣的犹太人身份**所产生的新的兴趣。而另一方面，于1951年举行了加采东大公会议召开1500周年的纪念会；人们更加意识到，这些发展必须建立在对加采东大公会议所作的神学上的重新审察的正确理解上（有关此，上章已提到）。因此，天主教的基督论呈现出了一种全新的姿态；它不仅与二十世纪早期出现的新约学者相仿，并且还体现出进化的、大公的、自由派的、提倡男女和种族平等的各种意识。

当今天天主教的基督论

在本节开始之前，我们必须清楚地区分一下“从下而上”的基督论和“从上而下”的基督论，因为在本章所有内容中都要不断重现这两种基督论。这两种用法，一直到梵二之后才较为普遍地使用，并由卡尔·拉内于1971年在慕尼黑作演讲

时明确地给出了一个“定义”(参阅“基督论的两种基本类型”*Two Basic Types of Christology*,《神学调研》*Theological Investigations*, vol. 13, 纽约, 1975)。

“从下而上”的基督论以历史上的耶稣为出发点, 耶稣除了没有罪之外, 其它都与我们一样。祂是我们人类群体中最突出的一位, 祂所宣讲的是天主的国, 或称天主的王权, 并把自己完全交托于此事业。祂用自己的一生为他人服务, 以致使祂被钉于十字架上, 天主使祂从十字架上复活并提升祂升天。在早期教会进行基督论的争辩时, 安提约基亚学派强调了“从下而上”的基督论, 这也是对观福音所采用的方法。当今天主教基督论的主要研讨方法以及大公会议之前从罗曼诺·瓜尔蒂尼(Romano Guardini, d. 1968)的书《主》(*The Lord*, 芝加哥, 1954)和卡尔·亚当(Karl Adam, d. 1966)的书《信仰中的基督》(*The Christ of Faith*, 纽约, 1957)中所预示的也是这一“从下而上”的基督论。

“从上而下”的基督论是以在天上先存的天主圣言作为研讨的出发点, 祂“从天而降”到世上, 取了人的血肉, 为救赎我们而死在十字架上, 又从死中复活, 回归到天上, 重新享受祂的尊高的地位。读者可能会回忆起, 这种方法是在早期进行基督论争辩时, 亚历山大学派所强调的方法, 同样若望福音和保禄书信也采用此种方法。天主教从中世纪直到梵二大公会议期间的基督论的主流形式亦是“从上而下”的基督论。

“从下而上”的基督论的极端形式就成了奈斯多利派或称为嗣子论。他们认为耶稣并非真天主只是在人类历史中

实现了一个独特的角色,在我们当中召叫我们关注天主之国的要求。“从上而下”的基督论走向极端就成了一性论(基督单性说)或幻象论,他们认为耶稣不是真人,祂只是显现出披上我们人类的特性(即主张基督的人性被神性吸纳了)。

“从下而上”的基督论

卡尔·拉内(Karl Rahner)

卡尔·拉内(Karl Rahner, 1904 - 1984)是二十世纪最重要和影响最深远的天主教神学家,因此,对他的基督论,我们必须以极其认真的态度来加以衡量。尽管他在自己的巨著《神学调研》(*Theological Investigation*, 特别见卷四中的“降生神学”一部分和卷五中的“在世界进化论的观点中研讨基督论”一部分)中,阐述了基督论观点,但是最系统和综合的表述可在他的《基督宗教信仰的基础》(*Foundations of Christian Faith*, 纽约 1978, 第六章)一书中找见。在此,我必须提醒读者,卡尔·拉内所写的内容并非很容易抓住,但它的复杂并不因此而减少它的重要性。

拉内一开始就坚持认为:耶稣基督是基督徒在讨论基督论时所特别关注的对象。这样说并没有对一个原则抱有偏见,这原则就是一个人虽与教会公开的宣讲没有具体的、历史上的联系,但他(她)仍能凭借了基督恩宠的德能而成义并得救。天主超越在人的经验之上的自我通传能用于该原则,也就是祂自愿提供的恩宠是给每一个人的,就像我们在《人

的存在》第三章中已提到的。但对基督徒来说,天主自我通传的进程在耶稣基督内得以完成,并达到顶峰。任何一个基督徒都在信德和洗礼中公开承认耶稣是基督,承认祂是天主对人类超验的自我通传中的一个决定性的顶峰时刻。

他认为,研讨基督论时,其基本的、决定性的出发点就是与历史中的纳匝肋耶稣相遇,因此,他的基督论属于“从下而上”的基督论。但同时,他也提醒我们不要过分地强调这一研讨方法。天主从天降下进入到我们的历史中同样有着巨大的威力和意义。即使根据当今的进化意识,我们的出发点大多采用“从下而上”,而非“从上而下”的观点,但是这两种研究基督论的方法必须同时出现在我们的研讨中。

拉内的进化观在很大的程度上是受了黑格尔的影响。拉内提议说,物质和精神是内在的,且彼此相关。它们都是从天主同一的创世行动中所涌现出来的,并且它们在天主之国的实现中,具有同一的目标。世界和它的历史是在行进中的,即它们是在进化,朝着物质与精神合一的方向进化,有关这一点拉内(像黑格尔一样)相信它们正变得越来越高级。而使某样东西变得越来越高级的能力,就被称为“自我超越”的能力。

由于天主自愿给出的恩宠礼物——即天主的自我通传——从一开始就与这个世界结合在一起,因此世界史确实也就是救恩史。在这一点(或几点)上,只要我们能意识到历史的方向是朝着天主之国而前进,我们就能说经验到了天主的启示。但不论我们意识到该点与否,也就是,不管我们是否为正式的、公开的宗教信徒,甚至不管我们是否为基督信徒,

都不会改变正在前进的这一事实。天主作为自我超越的原则永远临在于这个世界和该世界上的人们之中。我们有能力向超越于我们自身的方向运动,成为比我们自身更高级与更优秀的一位,就是由于“那绝对超越的一位”已经在我们之中,召唤我们向天国的最终实现前进。

当然,在世界和我们的个人史中也存在着其它的相关因子,它们也在起作用。因此,当我们尽力来了解历史的进程和方向时,我们也必须考虑这些因素。我们人有能力通过那些已被我们所利用的人类资源作为工具,来使自己变得更好些。但即使这些世俗的富源,或称各种因素,也是来自天主,是祂使我们有可能来利用它们。

对拉内来说,这永恒的开端和这绝对的保证就是这最终的自我超越,它是从根本上再也不可能超越的了;这自我超越已经开始,并还将继续;这就是我们称之为的“二性一位的结合”(hypostatic union)。换言之,历史运动将要完成的物质和精神的结合,已经在耶稣基督内的圣言与血肉结合中达到了顶峰。由于基督的降生成人,历史已经进入了它的“最后阶段”。世界的神化正在进行之中,但还没有最终完成。这一阶段的深层进程和它最终的结果还保持在“神秘的面罩下”。

因此,按照耶稣基督的这一奥迹,我们清楚地看到人既不是纯物质的(如行为主义者所相信的那样),也不是纯精神的(如柏拉图主义者所认为的那样),而是由物质和精神两者结合成为一个实体。确实,只有在人身上,才能够在(物质和精神)这两个因素的真正本质中以及在它们的合而为一中

体验到物资和精神这两个因素。说人是**精神的**,指他(她)能意识到自己是生活在天主的临在之中,并意识到自己一生的存在是朝向天主的。说人是**物质的**,指他(她)是一个个体,当他(她)作为一个完整的个体成长起来时,他(她)能使自己体验到一些所赋予的不可避免的东西。如果人不是物质的,就不能体验这个世界,体验他人,甚至也不能体验自己。确实,正因为人也是物质的,因此,人甚至能够体验临在于我们自己和别人身上的心灵的存在。因此,在物质和精神两者之间存在一种根本上的**互惠**。这两者合在一起才构建了这个世界,并造就了这个世上的人类。

另一方面,在物质和精神之间也存在着一种本质上的不同。同样,拉内也深受德日进的影响,他认为整个历史的进程包含了从低级向高级,从简单到复杂,从无意识到有意识,从有意识到自我意识这样一个不断的运动。每一样东西都处在“**正成为**”这一阶段,而“**正成为**”就是**自我超越**的一个过程,由于天主作为整个受造界成长和发展的原则而存在于我们的生命之中,因此,这自我超越是完全可能实现的。

因此,人就是有生命的物质的自我超越。物质,除了在人身上之外,永远不可能实现其意识,更不用说自我意识了。物质世界的历史是与人类的历史密不可分的,甚至前者是依赖于后者的。通过人类的努力,物质世界才能达到超越其本身所能达到的目标。由于我们不仅是大自然的观察者,我们还是大自然的一部分,因此我们的历史也同样是物质世界本身积极转化的历史。由于受到人类精神的唤醒而能如此地自由行动,因此人类和整个大自然就能达到我们大家所期待

的一个单一的共同目标。

但是由于我们的行动是自由的,因此不论是物质世界的历史或是我们人类史都处在有罪和受考验的状态之中,我们可以拒绝接受天主的自我通传,拒绝进入朝向天主的历史进程。但是我们的自由总是保留在天主的存在这一基础上。一个具有宗教信仰的人——特别一个基督信徒——知道,世界史的最终完成是由不得人类的自由的,同样,也不是在人类的自由中,或通过人类的自由,而能使其最终实现的。

因此,人类并不是在进化过程中的一次偶然机会里诞生的,而是进化中的一个必然部分。事实上,说世界成为能意识自身的,能意识到它本质上的结合,和意识到它的目的与目标,这意思就是人作为媒介能意识这一切。而这种意识之所以成为可能,只是因为天主以恩宠直接临在于这个现实世界中。从这一意义上来说,历史的终极,或最终目标,也就是历史的起始。宇宙的历史从根本上来说,从一开始就一直是一部人类精神史——渴望越来越能意识自身及意识到其根源天主的一部历史。

从这一进化观来看,拉内认为,我们必须了解耶稣基督所处的位置。神对世界自我通传的这一进程与我们自由地接受天主自我通传的这一进程在历史上的某点相遇了。在天主一边的行动与在我们这一边的行动两者不可避免地、不可倒置地在历史上的一点相遇!由于整个历史运动的目标从一开始就呈现在历史中(如士林学者可能会说的:“终极原因”),那使这一运动朝向历史目标的事件,就成为不可避免和不可倒置的了;同样,这一事件也必定从一开始就成为此

历史进程中的一部分。因而,整个历史有一个统一的中心,这统一中心就集中在耶稣基督这一事件上。(拉内的进化基督论的普世含义由澳大利亚的天主教神学家丹尼斯·爱德华特[Denis Edwards]发展成一种大众的形式,可参阅他所著的《耶稣和宇宙》(*Jesus and the Cosmos*, 纽约,1991)。

因此,二性一位的信理不单单是一种思维性的信理了。耶稣是一个真人,即祂真真实实地是世界的一部分,是在这个世界的生物“正成为”的进程中的一个真实时刻,是人类史上真正存在的一个人,因为祂“生于一个女人”(迦4:4)。祂也同样获得了天主的自我通传,而且接受了此通传,并在自己一生中活出了此通传。但我们不能过分强调那个原则。圣言成了血肉。但圣言并不是如诺斯底派所认为的那样,仅接近血肉(好像只取了肉躯的外壳),因而祂只是间接地影响这个世界,只是影响了世界的精神。圣言是完全取了血肉,并以其物质性的形式表达出来。圣言就是通过这肉躯而临在于这个世界。在圣言-成为-血肉中,精神和肉躯成为了一体。

拉内坚持认为,用这种方法来理解降生奥迹,决不是拒绝相信天主不通过降生奥迹,同样可以创造一个世界。换言之,天主可以不采取让物质世界的自我超越在恩宠和降生奥迹中达到最高峰。由于每一个从较低级阶段向较高级阶段发展的运动,永远是突如其来和非必需的。自我超越作为一个层次到另一个层次的一种跳跃形式,它的发生也只是由于天主临在于我们的生命中,而使这种跳跃成为了可能。

这又引领我们进入到降生奥迹信理的另一面。是天主,

祂亲自取了肉躯。当我们理解这一点时,不要以为天主仅仅是从外面进入到了我们的历史之中,把我们朝着最终完成的道路上向前推动了一步,然后又离开我们隐藏了起来。相反,天主降生成人是整个历史过程中的一个固有时刻,天主正是通过这历史进程而把恩宠通传给全人类。并且由于天主的自我通传发生在历史中的特定时刻、特定的人身上,这一通传就成了天主无条件的、不可避免的行动;在我们这一边,这也是不可避免和不可倒置的;因为,一个人——耶稣基督——已决定性地接受了天主的自我通传。在基督内,恩宠的交流不单单是发源于天主,祂本身就是天主。在基督内,天主所提供的恩宠与提供者是密不可分的。我们有一个实在的人——纳匝肋的耶稣——祂绝对属于天主。这就是**二性一位**的意思:天主一次且永远地在一个特殊的人物身上,把自己通传给我们,这一通传被绝对地、毫不含糊地接纳了。

由于基督降生成人的奥迹,天主在人类中并要与人类在一起直至永恒,而人类也永远是天主奥迹的表达,因为,在耶稣这个实在的人身上,整个人类大家庭已被天主接纳。为此,基督论就是人类学的起始和终极。有限不再与无限对立。从最根本上来说,基督是一个人,祂的人性是最自主的和最自由的,这并不是由于祂不由自主地采取了人性,而是由于祂已经取了人性,由于祂已经成为了天主的自我表达。基督的人性并不是单纯的、天主在世上显现的一种“形式”。天主存在于基督身上(这儿“存在”的意思是天主在基督身上**醒目地**展现祂自己)。教会对每一个在该认知上有任何疑窦的异端都给予了坚决的谴责,不管是诺斯底派、幻象论、阿波

林主义、基督一性论或是基督单志论都受到了谴责。

因此,基督宗教的信仰接受耶稣基督是天主赐予人类的永恒圣言。但事实上,有许多人接受耶稣基督,但并没有明显地认知祂就是天主的永恒圣言。那是些什么人呢?任何一个完全接纳自己的人性和他人人性的人至少隐含地接纳了基督,因为基督在我们一切人之中,而天主在基督内。一方面,天主在周围的邻人中接纳和爱我们,而另一方面,我们在周围的邻人中接纳和爱天主,正如绵羊和山羊的比喻(玛第25章)所揭示于我们的。就如我们爱我们的邻人必须体现在个人特别的有形可见的爱的形式之中,所以,我们爱天主也必须是这样。“凡说‘我爱天主’,而恨他的弟兄者,就在撒谎,看得见的弟兄,他尚且不爱,看不见的天主,他怎能爱呢?”(若一4:20)

同样的理由,先验基督论(上面所总结的)要求天主的自我通传发生在一个特殊的、有形可见的耶稣基督身上。这就是为什么今天的基督论的出发点是“从下而上”的。我们开始谈论基督论时,并不是从“天主降生成人”开始,而是从谈论天主的仁慈和对世界的绝对自我通传已在耶稣身上最终完成,并完全展示给了我们开始。降生奥迹必须是历史性的,因为它必须触及历史人物和触及完全确实的世界史。除了在历史中,我们是无法在其它地方意识到我们的人性的。

纳匝肋的耶稣了解祂自己就是这个救主,尽管祂的认识可能是不完全的和逐步的,但祂的复活创建并证明了祂就是救主。祂并没有简单地认为祂自己是另一位先知,但是祂让

我们对祂作出决定性的反应——祂是我们进入天主之国的决定性的救主。确实耶稣本身就是天国。

汉斯·昆(Hans Kong)

如果说卡尔·拉内是二十世纪最重要的和最有影响力的天主教神学家,那么,汉斯·昆(Hans Kong, 1928 -)可能是最有名和最有争议的一位神学家了。他在基督论上最主要的一部作品是《做基督徒》(*On Being a Christian*, 纽约, 1976)。这本书发表得较早,在教会讨论一系列特殊主题,如教会的改革、教宗的不会错误性、司铎的身份等主题之前,它就发表了。在《做基督徒》这本书中,汉斯·昆的注意力从关注有关耶稣所开创的运动的一系列问题转到了有关耶稣本身的一些问题。

与拉内的书相比,汉斯·昆的书较少哲理和思辨味。尽管汉斯·昆和拉内一样都以“从下而上”为出发点来研究基督论,但是汉斯·昆从来也没有像拉内那样从如此低层开始研究;他所创建的基督论最终是在较接近“从下而上”的基督论以及在教会各次大公会议和中世纪的神学家所提出的传统的“从上而下”的基督论之间寻找联系。同时,汉斯·昆也远不像拉内那样倾向于从更大范围的历史和宇宙幅度内来看待耶稣所产生的深远意义。汉斯·昆所描写的耶稣是一个出生在普通家庭的人,有兄弟姐妹;祂是逐步成长为一个虽没有受过很高深的教育,但令人惊讶的犹太人,这是与教会的圣传和教导最不相同的地方。像当代德国学术界所阐

述的那样,我们对耶稣的了解是来自于较早的新约作品——马尔谷福音和保禄书信。耶稣称天主为阿爸(父亲),在对天主之国的期待中,祂安排了盛宴,并且祂使人类成为圣经信仰的中心。人们谴责祂渎神,并把祂判以死刑。祂的门徒们在体验祂的“新生”时,把祂看作是临在于我们之中的天主的代表,以及我们全人类在天主面前的代表。汉斯·昆认为,新约中给予耶稣的各种名号仅仅是荣誉称号。不存在像传统意义上所说的那种先存、降生奥迹,和救赎。那些所宣称的信理断言都是希腊哲学思辨的产物。

这本书中所争辩的主要内容在其随后的一部作品《未来的征兆》(*Signposts for the Future*, 还可参阅《基督徒的挑战》*The Christian Challenge*)中,以20个论题的形式加以了总结。汉斯·昆认为基督宗教信仰中的基督与历史中的纳匝肋耶稣并没什么两样(论题4),祂并不热衷于宣讲祂自己。祂完全服从天主的事业——天主之国,即天主对世界直接的、无限制的统管。因此,耶稣宣讲天主的意愿是作为人行为的一个最高准则。而天主的意愿全部只为了人类的福乐(论题5)。耶稣提出的挑战,全是为了我们的福乐,因而可与圣训、法律和礼节相对。耶稣在谈论这些词汇时,把它们置于爱的位置上,祂要求我们甚至要爱敌人。祂使自己与世上的穷人和受苦人站在一起,向他们宣讲的是天主的宽宥(论题6)。

由于耶稣的话和行为,祂证明了自己的与众不同之处。有些人恨祂、害怕祂,但其他人却向祂表示了自发的信任和爱戴。耶稣要求所有的人作出一个最后选择:把自己的生命直接献给天主的事业或只贪图自己的利益。因为耶稣称自

己比梅瑟和先知们还要大,祂能赦人的罪,因此,祂暴露了自己的身份,并被他人判为渎神(论题7)。事实上,耶稣正是这样来证明自己的一生就是为了天主的事业的。祂甚至称天主是祂的父亲(阿爸),以此来证明自己的身份。要谈论耶稣却不谈论天主或天父的话,简直是不可能的事;反过来,要谈论这位天主、天父,却不谈论耶稣也是困难的事。“当涉及一个真天主的问题时,信仰所作出的决定性的回答,其中心不是在一些特别的称号和名号上,而是在这一位耶稣身上”(p. 19)。一个人是否最终接受耶稣的问题决定了他(她)是否站在天主一边。耶稣以天主的名字行动和说话,祂为了天主的缘故而使自已被判以死刑(论题8)。

耶稣并不是仅仅接受(为祂所安排)的死。祂主动地介入在其中。祂显示出像是罪的化身、罪人的代表,并且,耶稣在自己整个公开的传教生活中表明了天主与祂是等同的,但这位天主却在耶稣死时,好像没与祂在一起。耶稣“遭到了遗弃”。每一件事仿佛都成了空虚的了(论题9)。但是耶稣的死并非终极;祂死后,祂的门徒们经历到了活着的祂。耶稣的死,就像我们中任何一个人的死一样,是前往天主去的一个过渡,是退避到天主的隐秘之中,进入那超越于一切想像之上的领域之中。当然,汉斯·昆对复活的描写是值得注意的:他认为复活最初是发生在门徒们身上的一件事,“第一批信徒全体一致地给出了见证,他们认为他们的信仰是建立在一些确实确实发生在他们身上的事上”(论题10)。

因此,耶稣的事业继续进行下去,祂的门徒们确信祂仍然活着。耶稣成了教会所宣讲的内容(论题11)。但对汉斯

· 昆来说,基督宗教宣讲的中心并非耶稣的复活而是耶稣的受难而被钉死。这是一个很有特色的现实情况。这种方法使得基督徒的信仰和他们所相信的主与其它宗教或非宗教信仰或思想体系有了一个显著的区别:在复活光照下的十字架和十字架阴影下的复活(论题 12)。耶稣被钉于十字架是“活基督的永恒标志”(《做基督徒》)。

瓦尔特·卡斯帕尔(Walter Kasper)

瓦尔特·卡斯帕尔(Walter Kasper, 1933 -)在他的著作《耶稣基督》(*Jesus the Christ*, 纽约, 1976)和《耶稣基督的天主》(*The God of Jesus Christ*, 纽约, 1984)中,创作了另一种类型的“从下而上”的基督论。他在前言中说到,第一本书是深蒙天主教杜宾根学派的帮助,特别是受到对基督论研究有很深造诣的卡尔·亚当和约瑟夫·盖泽尔曼(Joshph Geiselman)的影响而写成的。该学派的神学集中于研究在耶稣基督内的基督宗教的根源。他们知道只有通过圣经和圣传,才能接近基督宗教。因此,卡斯帕尔同样以新约,以及以宣讲历史上的耶稣就是复活的基督为出发点,开始研究他的基督论。

卡斯帕尔发展了被自己所称之为的一种在历史上所确定的、承担了普遍责任性的、救恩史上起决定性作用的基督论。说它是在历史上所确定的,因为基督论是以耶稣基督特殊的历史和独特的生活和命运为起始,并且探索的目标也是朝向这位耶稣。它叙述的是纳匝肋人耶稣的故事,提出的问

问题是:祂是谁?祂希望的是什么?祂给出的信息和祂的使命是什么?这意思是指,当今的基督论必须应付现代历史探索的问题:探索历史中的耶稣,探索复活信仰的起源,探索早期基督论的信理公式。这些历史上的问题必须在认真思考了自己是否相信基督后才能给予回答。

基督论还必须是**承担普遍责任性的**,即经得起哲学上的思索,基督论查究的不仅是这种或那种生存的方式,而是应查询万物存在的方式。基督宗教信仰宣称“存在作为一个整体,其最终和最深远的意义已经在耶稣基督内,以一种独特但同时又是终极有效的方法,被唯一地启示了出来”(p. 21)。但是,对基督的这样一种理解法隐含了对存在的一种特殊的理解法。因此,这就不会引发在本体论的或哲学上的基督论(这些问题是早期基督宗教的作者们和教会的大公会议为我们所留下的)与非本体论的或实用性的基督论之间所挑起的争端的问题。我们应该照顾到两个方面:我们必须认真对待历史和由这历史所引起的深层次的哲学问题。

最后,基督论还必须是在救恩论上起决定性作用的。基督论和救恩论形成了一个整体。早期教会在进行基督论的宣讲时,救恩的动机总是隐含在后,防卫耶稣基督的真正神性和真正人性都是为了保护救赎这一现实。因此,卡斯帕尔拒绝接受两种极端:一种极端认为,救恩论应屈从于基督论(如中世纪的神学家和新士林神学家所主张的),另一种则大大削减基督论的力度而全力以赴讨论救恩论,就如宗教改革时期和士莱马赫所主张的那样,从救赎的现身经验回到救主本身,使得基督论的一切陈述(主张)成为了基督徒自我意识

的一种表达。卡斯帕尔注意到田立克 (Paul Tillich)、布特曼和布特曼学派都深受士莱马赫的影响。因此,对卡斯帕尔来说,存有和意义是牢不可分地紧密相连的。“自己所信仰的内容只有在对信条的实践中才能被得知,但是,信条的实践,若不是直接针对了所信仰的内容,那就毫无意义可言了”(pp. 23 - 24)。

卡斯帕尔最终所呈现给我们的耶稣是新约保守学派所描述的那位历史上的耶稣,我们的中保;这与汉斯·昆所依靠的过分自由派所描述的耶稣正好相对。耶稣所宣讲的天主之国是作为“天主自我通传的爱在人类中和通过人类展示其威力”(p. 86)。因此,必须“在人类寻求和平、自由、正义、和生命的背景下”来理解天国(p. 73)。通过耶稣所发的奇迹,祂揭示给我们“天主在祂内实施自己的计划,天主拯救人类和世界的行动在耶稣身上体现出来了”(p. 98)。这样的宣讲和行动包含了“隐秘的基督论”。耶稣超越在祂所教导的法律之上;祂在自己所说的话和天主的话之间没有形成任何区别。祂召唤人们作出一个决定,把接受祂或反对祂作为接受或反对天主之国的试金石。祂召唤大家作出决定并召集门徒们在一起,体现了祂的权威性以及祂(及祂的门徒们)与自己的过去决裂。因此,耶稣勉强地接受群众对祂的那些称号,并非由于这些称号超出了祂自己的宣称,而是由于祂本身远远超过这些称号所能表达的(p. 103)。耶稣把自己理解为是我们的代表,并以此作为自己的职责。据此,祂预知和接受自己的死亡,而祂的门徒们要等到祂复活后,才发现了祂的死亡的深远意义。

卡斯帕尔和拉内不同,他并没有察觉耶稣基督降生成人是历史进化过程中的一个完整部分。降生奥迹的发生是否是由于我们的罪,或者罪的发生是否是为了使降生奥迹成为可能,不论是两者中哪一种假设,卡斯帕尔说,这些都是没有答案的假设。但无论是哪一种情况,耶稣基督的十字架和复活都是天主为了世界的得救而启示自我达到了顶峰。“不可能有比此更了不起的事了”(p. 192)。在这样的一种认知范围内,他尝试回答自己所提出的问题,他的回答是与安瑟莫的回答较为接近的。“宇宙的秩序(在人与人之间实现平安和修和)要成为可能,只能是天主自己降生成人,祂是一个为他人的人,因此,祂能创建一个人类团结合一的新起点”(p. 225)。

最后,卡斯帕尔用圣神论的观点来理解耶稣基督二性一位的信理。天父在对圣子的爱中进行自我通传,而在圣神中,这爱能通传到圣三之外。在反馈运动中,圣神同样在其中起着作用。“受造者充满了天主圣神而成为在自由中的一位历史人物,天主圣子就是通过降生成人把自己完全交托给天主圣父。当耶稣毫无保留地交托自己直至死时,天主圣神就如曾使祂自由地降生成人奉献自己时一样,使祂从自己特殊的历史地位中释放出来,并因此,耶稣的死与复活又促成了圣神的来临(参阅若 16:7, 20:22)。因而,在圣神内,降生成人而成为天主与人之间中保的耶稣基督,就成了在圣神内救恩的普世中保”(p. 252)。

在他的后一部论述基督宗教信理——天主——的书《耶稣基督的天主》中,这种圣神论的探索方法得到了更为充分

的发展。在那本书中,他强调天主的自由和祂的决定性的启示,即祂在耶稣的十字架和复活中的自我交托的爱。这是一种通过了圣神的转化德能而充满精力和进行传递的爱;天主圣神导引着世界进入天主的圣爱之中,而天主的圣爱使世界能最忠实地自我实现。

爱德华·史勒拜克斯 (Edward Schillebeeckx)

爱德华·史勒拜克斯 (Edward Schillebeeckx, 1914 -) 给他的 767 页的巨著《耶稣》起了一个副标题“基督论中的一个试验” (*Jesus - An Experiment in Christology*, 纽约, 1979)。这本厚书却还是他所著的基督论两大卷中较短的一卷呢! 另一卷是《基督: 经验主耶稣》 (*Christ: The Experience of Jesus as Lord*, 纽约, 1980)。后者主要探讨保禄书信和若望信仰中的基督, 而前者主要展示一位历史人物, 即我们所了解的纳匝肋人耶稣。因此, 史勒拜克斯也是采用了“从下而上”的基督论的探讨法。他感兴趣的是在于发现“这一位耶稣的罕见与独特之处是什么”, 因为正是这一位耶稣成功地激发了一场宗教运动, 而且这场运动创建了一个世界宗教, 该宗教断言祂——耶稣——就是天主以人的形态对我们作启示。

“因而, 祂最终的身份问题影响了这整个探索,” 史勒拜克斯写道。“我的目的是在通过历史批判而重新构建的耶稣的图像中, 寻找那些可能存在的证据……” (《耶稣》, p. 34)。但由于巨著本身限于早期基督宗教时期, 因此, “这时期带领我们与耶稣最为接近, 但它仍然对纳匝肋人耶稣的身份问题

保留着相当程度的沉默；正是这位耶稣，其门徒们在祂死后才发现最终的、决定性的救恩”（p. 35）。因而，副标题是故意加上去的，整本书是一个前言，为更丰富的论辩提供了一个清晰的基础。

该书加上了许许多多评注，其目的是揭示这位历史上的耶稣，并且告知我们若要了解这位历史上的耶稣，只有通过新约的字里行间去了解。该书的第一部分描述了我们怎样才能与这位历史上的耶稣相接触的问题。为探索该问题，史勒拜克斯选择了对耶稣使之运作的那一确实的运动（即基督徒团体）进行了评估；他特别探索了他们是怎样承认对祂的信仰的；而所有这一切的基础是耶稣的生活与工作的一些历史原貌。

第二部分综合了重新构建的内容：耶稣传达的好消息，祂的遭拒绝，祂的死亡，祂死后其门徒们的回应。他把复活经验描写成是从那位被认为已死的耶稣处获得了宽恕和恩宠，而这一获得宽恕的经验为门徒们重又团聚在一起提供了基础。

第三部分描写和分析了早期信经的发展过程，每一条信经都是建立在人们对历史上的耶稣的某些记忆的体验上。通过这些历史的回忆，在基督论上所采用的各种名号都得到了展开和转化。因此，在这儿我们再一次接触了“从下而上”的基督论。它是从“接触和收集纳匝肋人耶稣的材料开始的，祂是那能指出到达天主统治最近通道，以及怎样来实践天主之国的一位先知，祂使我们人类生活的方法来了一个彻底的变化（倒转），因而，有可能激发一些爆发性的境况……”

(p. 570)。但史勒拜克斯评论说,从尼西亚大公会议开始,一种特殊的基督论模式(“从上而下”的模式),即若望福音的模式成为了对基督作反省的准则。因而,教会的历史从来也没有正确地给予在对观福音模式中的那种内在可能性,就如他在此所做的那样!

本书的第四部分是这样一种基督论的一个初创,尝试在多玛斯主义、存在主义和一些语言哲学(linguistic philosophy)的混合形式中发展一种新的基督论形式。在这部分,他着重于耶稣的普世性,把他看作是从天主而来的决定性的救恩。耶稣是天主的比喻和人类的典范(paradigm),祂意识到人类所关心的和天主所关心的是相一致的;我们必须意识到我们是“属于天主的”,即使当我们死亡时,看来与此相悖时,也是如此。“耶稣通过在历史中的自我给予,及被天主所接纳,向我们揭示了天主是谁:祂是一位充满了人性的天主(Deus humanissimus)”(p. 669)。但是,在史勒拜克斯的观点中,耶稣这人究竟怎样可以成为一位为我们的人而同时是取了天主第二位形式的一位,这是“一个奥迹,一个超越于该点、在理论上莫测高深的奥迹”。

不管怎样,我们所能断定的就是耶稣是为天主之国作宣讲,并为此而奉献了自己的生与死的一位;我们最终所肯定的是耶稣基督本人。这一位末世之人,纳匝肋的耶稣,就是最后被提升到天主的临现之中的那位,就是多次谈论要派遣圣神到人间,开放天人之间“交流”的那一位。“耶稣降生成人是天主为我们而作的转化。祂作为一个人的存在现实,是天主所特有的、在我们之中的先存,或称是天主自我给予的

原始圣事。……因此,这存在于耶稣末世人性中的这一独特的普遍性,展示了天主普爱世人的圣事……耶稣是天主之国的首生者。天主的事业就是人的事业,在耶稣基督这非凡的一位身上体现出来了”(p. 670)。

这就是基督论独特的核心和中心。耶稣并没有带来新的制度或建立新的信理。相反,祂来是为了实践出天主之国。祂具有完完全全的自由来行善(谷 3:4)。祂在对待群众时,释放他们并使他们快乐。在分享饭食时,祂是一位温柔的同伴。祂与自己的门徒和社会上的被遗弃者同桌共餐,给人们带来了自由和救恩。换言之,祂向人们揭示出要在这个世界上、在我们的历史中把天国实践出来是完全可能的。

另一方面,通过教会自身实践出天国而把耶稣独特的普世意义又在历史上向前推进了;教会在基督的圣神引导下,服务大众,传递信仰。“因而,在耶稣的圣神的德能中,教会成了中保,她向人们揭示出天主关爱全人类”(p. 672)。所以,我们今天被邀把理论神学与正确实践相结合,即与“天主之国的实践相结合;缺少了正确实践,每一种理论和每一个研究就失去了它们的可信度,事实上,在召叫人们为正义和解放而战上,世界本身是无能为力的”(p. 673)。

对于史勒拜克斯的基督论的一种更为大众化的表达,可参阅他的著作《我们中的天主》(*God Among Us: The Gospel Proclaimed*, 纽约,1983)。

解放神学家

莱昂纳多·鲍夫 (Leonardo Boff)

“从下而上”基督论的另一支派是从拉丁美洲的解放神学中涌现出来的。巴西神学家莱昂纳多·鲍夫 (Leonardo Boff, 1938 -) 在他的著作《耶稣基督, 解放者》(*Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, 纽约, 1978) 中强调, 历史上的耶稣对我们信仰的基督起了支配作用。是历史上的耶稣, 而非信仰中的基督, 在对我们今天的情势说话。祂把自己呈现在众人前, 并不作为存在这一现实的表达, 而是作为使现实得到转化的一个急切召唤 (p. 279)。

相应的, 耶稣所宣讲的不是祂自己而是天主之国, 即“一种包含了彻底解放的乌托邦式的现实生活, 而这种解放同样还具有组织结构和末世幅度” (p. 280)。天国是一个实体, 它既是现在的, 但同时也要在未来才能获得完全的实现。耶稣宣讲的内容是针对了穷人、受苦者、挨饿者和受迫害者的, 因为正是这些人必须对默西亚国王的公义提出直接的挑战。藉着耶稣, 天主已站在这些人一边了。

一切有关耶稣的所言所行必须在此范围内加以阐述。祂不仅仅是一个改革者, 也是一个解放者: “你们听到说过……可是我对你们说。”我们要接近祂所宣讲的天主, 最根本的并不是通过祈祷和遵行宗教礼仪, 而是通过为穷人服务,

天主就隐藏在这些穷人中成为不被人所知的。耶稣与被社会遗弃的人建立友谊(玛 11:19)。祂厌弃财富(路 19:9),并能支配权力(路 22:25 - 28)。换言之,耶稣自己的实践方法创立了一条仰视天主和现实生活的新路,即通过斗争的曲折道路来取得解放。

耶稣所要求的皈依并非简单的只须转变自己的信念,而是要转变自己的实际行动。祂所关注的不仅是个人的皈依而且还是社会和政治结构的改变。“因此,在这历史条件下,直到人类能接受它,并进入到皈依和解放的整个进程中时,天主之国才能来到”(p. 287)。

但是,耶稣选择了死亡,而不是通过暴力来给天国施加影响。确实,由于祂召叫人们皈依,祂为自己所宣讲的天主给出了一个全新的面貌,祂不使自己受缚于古圣传统,祂对那些拥有权力者所给出的具先知性的批判,所有这一切都激怒了法利塞人和经师,从而导致了祂的死亡。“祂的宣讲和观点使祂与热诚者的解放计划很接近”(p. 289)。但另一方面,祂又抵制热诚者们政治性的默西亚主义,也不赞同他们所采纳的使用武力的信念。

复活揭去了隐藏在耶稣内的生命的面纱。复活向众人揭示出为他人死并非毫无意义的,谋杀者的凯旋胜利也决不会超过受害者。“感谢祂的复活,耶稣继续存在于人类群体之中,当人类在为解放而进行斗争时,给予了他们推动力”(p. 291)。因此,追随耶稣就是“跟随祂的事业直至获得最终的实现”(p. 292)。

实际上,我们如何来认识基督,怎样来理解二性一位的

意义、理解复活等概念,并非是我们首先要做的事。“生命比反省更为重要”(p. 157)。因此,解放基督论在理解解放的意义和召唤时,并没有为怎样来理解耶稣基督的本性和祂的使命作出很大的贡献。解放基督论所具有的是一种先知性的,甚至是默西亚式的任务,即让拉丁美洲以外的基督徒们能听见他们受压迫的兄弟姐妹们的痛苦疾呼,并为那些正在为取得自己的自由而奋斗的人们带去正义。

若望·索布里诺 (Jon Sobrino)

若望·索布里诺 (Jon Sobrino, 1938 -) 是萨尔瓦多的一位耶稣会神学家。他在自己的著作《十字路口的基督论》(*Christology at the Crossroad*, 纽约, 1978, 他还有一本论文集, 题为《拉丁美洲的耶稣》*Jesus in Latin America*, 纽约, 1987) 中提供了一种类似综合性的基督论主张。《十字路口的基督论》同样具有解放神学的框架, 也是以“从下而上”的基督论为其出发点: “若基督论最终要承认耶稣就是基督, 那么它的出发点就是肯定基督就是历史上的耶稣”(p. xxi)。这意思也给了耶稣的实践活动以优先权, 耶稣的实践超越在祂自己的教导之上, 也支配了新约神学家对耶稣实践的教导的想法。“因而, 新约最先应作为历史来加以观察, 其次才作为关注历史真实原貌的信理来看待”(p. xxii)。

此外, 耶稣的过去能在当今被觉察出来, 那只有在推动我们朝向未来的这一程度上实施。过去、现在和未来这三段时间只有在天主之国的标记下才会聚合在一起, 也就是应在三位一体的观念中去理解一切。天主圣父是“人类存在和人

类历史的最终底线”(p. xxiv);天主圣子实践了天国,天主圣神使得人们能以圣子为楷模而生活。“解放神学是以基督论为中心,并在这一范围内来反省耶稣基督自身作为解放之道路”(p. 37)。

这种强调保留了其作用上的功能,即什么是最重要的呢?那就是基督为我们所做的,而不是祂在祂自己内是谁。毫无疑问,这一作用上的强调担负着一种陷于完全实用主义的风险。索布里诺认为,比如,在任何时刻,若基督不再对人类发生兴趣,或不再作为救恩的道路了,那么,祂“将终止启示人是谁,以及天主是谁了”(p. 388)。

他争辩说,加采东大公会议的宣言缺少具体有形性和历史性。它没有反省到耶稣个人的生活以及祂行使传教使命时的历史环境。但不管怎样,最基本的困难是,加采东大公会议的假设仿佛我们“从一开始就”已经了解到“天主是谁”以及知道“成为一个人有什么意义”(p. 329)。但只有基督可以告诉我们天主是谁,以及我们自己是谁。

因此,索布里诺在尊重信理的重要性及认为对它们进行阐述是极其需要的同时,他也坚持认为,只有当信理能扎根于信徒和教会的现实生活中时,才能产生“一个真实的、具有深远意义的基督徒的意识”。“信理的最终真理不能与礼仪以及跟随耶稣相分离”(pp. 324 - 325)。正统信理永远应该与正统实践,以及赞美上主连结在一起。

(拉丁美洲解放神学学派中有关基督论的其它作品,还包括琼·路易斯·席昆度[Juan Luis Segundo, 1925 - 1996]的五卷巨著《纳匝肋耶稣的昨天与今天》*Jesus of Nazareth*

Yesterday and Today, 特别见卷二《对观福音中的历史上的耶稣》*The Historical Jesus of the Synoptics*, 和卷三《保禄人文主义者的基督论》*The Humanist Christology of Paul*, 纽约 1985 和 1986); 以及乔斯·米格斯-博尼诺 [Jose Miguez - Bonino] 主编的《耶稣的各种面貌: 拉丁美洲基督论》*Faces of Jesus: Latin American Christologies*, 纽约, 1984。)

提倡男女平等的神学家

当今提倡男女平等的基督论, 其基础部分大多由该学派的圣经学者所提供。在这方面, 伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎 (Elisabeth Schussler Fiorenza) 的作品是最重要的, 特别是她那本具有独创精神的书《纪念她》(*In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983)。近来, 这些作品还包括她所写的《是面包, 不是石头》(*Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, 波士顿, 1986) 和《但她说过》(*But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, 波士顿, 1992)。

安妮·卡尔 (Anne Carr)

在她的《转化的恩宠》(*Transforming Grace: Christian Tradition and Women's Experience*, 旧金山, 1988) 中, 安妮·卡尔 (Anne Carr) 同样提供了一种“从下而上”的基督论, 即该基督论是“从新约的故事所展示出的历史上的耶稣和早期教会所

提供的具体有形的典范中取得的”(p. 158)。她指出很多妇女严肃地以男女平等的观点对教会内的父权制、性别歧视和以男子为中心等传统神学进行批判,以及努力为基督宗教中一些象征另作解释,寻找它们被改变了的意思,但她们继续称自己为基督徒,她们祈求基督,并与基督一起祈求天主。“纳匝肋耶稣的生平、死亡和复活,这一基督事件,无论是在历史上或现今,都给了妇女以生命,并解放了她们”(p. 160)。

基督宗教中提倡男女平等的神学家们提供了许多天主的新形象,这使人联想到“耶稣基督并不象征着是一位凌驾于妇女之上的掌权男子,相反,祂正是反对这种图像的一个有力象征”(同上)。确实,加采东大公会议给出的经典条文只道出了基督的神性和人性,但并没有说祂是男性。就像教会的教父们所坚称的那样,“不被接纳不得救”(What was not assumed was not redeemed)。耶稣基督是救赎的根源,是赐给一切人——男人和女人——的恩典。祂宣讲的内容是:人类在根本上是平等的,天主的爱是普遍的。

不幸的是,中世纪和新士林神学的基督论含蓄地否定了包容原则,甚至在多玛斯·阿奎那的人类学中也能找到这种否定的证据。在多玛斯的人类学中,不单提出男性是人类种族中“比较高贵”的性别,并且还说了妇女在某种程度上是有缺损的人类群体。因此,对多玛斯来说,天主圣言在男性的耶稣身上降生成人并不仅仅是一个历史上的意外的事实;而是由于男性代表的是天主完美的肖像,进而就是妇女不论在社会或教会内都不能代表天主的“领导地位”,因此得出的结论就是基督必须是男性(例如,《神学大全》I q. 92, a. 1、2; III

suppl q. 39, a. 1)。安妮·卡尔认为,“领导地位”的象征本身是好的,但它也成了众多已经造成的、错误的、思想观念上的压制性的方式之一(pp. 164 - 165)。她引用(并批判性地改变)了其它含蓄的具反叛性的图像:耶稣是作出牺牲的受难者,在十字架上交托了祂自己,耶稣是服侍人者,是儿子。

但是对那些继续忠于基督和教会,忠于传统所采用的象征手法和有些排外的诠释法的妇女们,她们并非以此来作为自己信仰和神学的出发点。相反,她们的出发点是妇女在教会中的“亲身经历”——她们所经验到的团体生活、圣事、福音的宣讲,以及她们“对基督徒中提倡男女平等学派批判性的合作与恩宠性的意识的经验”(p. 168)。

妇女在福音中发现,耶稣是一位“对待妇女的态度相当自由与开放的人”,这一论断可从祂的门徒中包含着妇女,祂与玛利亚·玛达肋纳的友谊,祂在自己所说的比喻中对妇女所持有的肯定态度,祂打破禁忌与撒玛利亚及叙利亚-腓尼基妇女讲话,以及妇女作为祂复活的第一见证人等方面得到了证实。安妮·卡尔写道:“今天,妇女以新约所提供的描写为背景,对基督宗教传统的神学象征加以了阐述”(p. 169)。

伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)

伊丽莎白·约翰逊(Elizabeth Johnson)的基督论被安排在内容范围更为广泛的有关天主的神学中来加以探讨(参阅她的《她是谁:在提倡男女平等神学探索中的天主奥秘》(*She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*,

纽约,1992,pp. 150 - 169;以及她的流传甚广的著作《凝视耶稣:基督论中的更新波》*Consider Jesus: Waves of Renewal in Christology*, 1990)。她写道:“基督宗教的信仰是建立在经验的基础上,即经验到天主是神,祂在悲惨而美丽的世界上工作,通过祂内在所释放出的爱的仁慈德能,激活和更新受造界中的一切,祂还通过纳匝肋人耶稣,及祂与众不同的历史而临在于世间”(《她是谁?》p. 150)。

对提倡男女平等的神学来说,耶稣的男性形象所引起的中心疑难,倒并非由于祂是男性,而是由于用了一种被歪曲了的风格来对祂作解释,并把这种解释用于“教会官方以男子为中心的神学和教会的实践之中”,以此来贬低妇女。这种歪曲发生在两方面。第一,耶稣的男性身份强化了天主的一种父权制的形象。如果耶稣是男的,而祂又是天主的完美启示,那随之而来的结论必定是,天主也是男性,或至少强调了在神性和男性身份之间存在着一些基本的相似性。第二,耶稣的男性身份也强化了人性的大男子主义形象,以及强调男子的领导地位超越于女性之上的一种二元人类学。如果天主降生成为一个男人,这必定是由于男性在尊严和荣耀上都高于女性之故。这种论调经常被用来反对妇女的祝圣圣职:只有男性可以代表基督成为司铎。

对约翰逊来说,提倡男女平等的基督论的基本要素建立在耶稣的传教活动、祂的圣死与复活之上,以及建立在圣经的智慧传统之中。这些要素有以下几点:(1)耶稣所宣讲的正义与和平是为全人类的,既为妇女也为男子。祂总是偏袒社会边缘人士,在这些人中包括“在任何时候和任何地方,永

远处于被压迫者中最受压迫的”妇女们(《凝视耶稣》, p. 108)。(2)耶稣称天主为阿爸,这使得天主作为一个处于支配地位的父亲的概念彻底改变了,因为阿爸天主是富有同情心、亲密无间、亲切可爱的父亲,祂邀请我们建立彼此之间的平等交流。(3)耶稣召叫妇女成为祂的门徒,这些妇女在耶稣被捕时,没有逃走也没有躲藏起来,相反,在祂受难的时辰中陪伴在祂的身旁。(4)耶稣的被处死是由于祂宣讲全人类——无论男性和女性——都蒙召过一种富同情心的和自我牺牲的爱的生活,这实际上对处于支配地位的父权制的理想提出了挑战。(5)复活基督的神沛降到所有的信徒身上,无论男子还是妇女都一样,因此打破了人与人之间的人为分隔。(6)耶稣复活后不久,就被认定为是索菲亚,即智慧,以此启示了“天主以其女性的面貌释放出祂的恩泽……”因此,“妇女作为耶稣——索菲亚的朋友,自始至终与男人一样平等地分享祂的救恩事业,她们能完美地代表基督,在圣神内她们也能成为基督”(《她是谁》, p. 167)。

“从上而下”的基督论

过程神学家

德日进(Teilhard de Chardin)

德日进(Teilhard de Chardin, 1881 - 1955)从来没有发表过系统的基督论。实际上,他最初并不是一位神学家而是一位古

生物学家和考古学家。但由于他是一位虔信的基督徒，一位耶稣会神父，他觉得有一种特别的需要应把自己作为一个自然科学家所从事的工作在某种程度上与自己的信仰及圣召融合起来。他这样做了，就如我们已经在《人的存在》中所介绍的那样，他把对基督的认识放置在一种进化的框架下去探讨（参阅《宇宙之赞歌》*Hymn of the Universe*，纽约，1965）。

耶稣是宇宙朝着神不断向上运动过程中的承担者，但也是最终的目的地。基督是奥米迦点（Omega Point），是心智层或称智力圈在发展过程中所需要的大统一的焦点（译者：智力圈 *noosphere*，是德日进神父于 1949 年所创造的新词，意指人类进化过程中人类意识和智力活动超越生物圈的较高层次和领域，智力圈将不断发展直至最终取代生物圈——参见英汉大词典），以便让智力圈可以获得一种突破性的进展从而进入到一种新的、错综复杂的会聚的最终阶段。因此，全部历史是朝向基督的一个运动，但同时，基督早已临在于这个世界中。祂的临现给了整个现实世界一个基督幅度。能公开地理解和认识宇宙的基督性的地方就是教会。因而，教会要实践出基督的仁爱，在人化过程中，教会应向世界投入最积极的动能。这样，世界就能成为一个人人奉献自己无私爱的大团体。

德日进相信在基督与完善的宇宙之间，存在着的这种牢不可破的维系，可以在新约，特别在若望福音和保禄的哥罗森书及致厄弗所人书中找到无可非议的证明（有关德日进的基督论的更为完整的叙述，可参阅克利斯朵夫·穆尼 [Christopher Mooney] 的《德日进与基督的奥迹》*Teilhard de Chardin*

and Mystery of Christ, 纽约, 1965)。

德日进对基督论的最大贡献是他坚持用一种历史上的进化框架来理解基督的奥迹。不管怎样,这种基督论是非常类似于他在写作的当时更为典型的一种探索法——“从上而下”的基督论。在前面已经提到了他对卡尔·拉内的影响,但除了神学家之外,还发现有一大批人爱好他所提出的在基督内一切存在都将最终大统一的这种奥秘性视野。(德日进的进化观已经发展成一种大众的形式,尽管这种形式更多是采用拉内型的“从下而上”探索方法来研究,可参阅丹尼斯·爱德华特的《耶稣和宇宙》)。

皮特·萧南伯(Piet Schoonenberg)

荷兰耶稣会神学家皮特·萧南伯(Piet Schoonenberg, 1911 -)的书《基督:在整个宇宙和在耶稣基督内研究天人之间的关系》(*The Christ: A Study of the God - Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*, 纽约, 1971)也是追随了同一类型的基督论表达法,他在该书中研讨了基督的先存问题。他写道,三位一体天主中的第二位就是耶稣,祂在历史中的一个特定时刻来到了世间。因此,天主最初只是一位,但当历史向前伸展以后,天主成为两位,然后又是三位(卡斯帕尔批判了萧南伯思想中的这种倾向,即他所提议的在救恩史开始时才在天主内成为三位一体的天主,参阅卡斯帕尔的《耶稣基督的天主》, p. 276)。

萧南伯在一套有关“三位一体天主的命题”中,用了一种

非常细致入微的方法来呈现这一观点。在第 26 题中,他叙述说:“在基督之前的救恩史中,在天主和道(Logos)之间的区别已经存在。但是,在降生奥迹中,这种区分完全成了两个位格,即成了圣父和圣子之间的一种区分。以同样的思路,基督之前,天主圣神就已经工作,但只是通过基督,祂才成为护卫者,居住在基督的教会内,与她同在;从此,与圣父及圣子也在某种位格关系中”(“天主圣三——完美的盟约:三位一体天主的信理命题”《宗教研究》Trinity——The Consummated Covenant: Theses on the Doctrine of the Trinitarian God, in *Studies in Religion* 5, (1975 - 1976), p. 114)。

因此,基督是天主最完美的启示,而不仅仅是历史中的一个偶然的高潮。在祂内,人们意识到了怎样才是一个完人,就因为完美的天主居住在祂内。

基督论和世界宗教

读者应回顾《天主》分册的最后一章,在那里我们已经讨论了基督论与其它宗教之间的关系,并且还总结了当今天主教神学家对于宗教的多元化所持的不同观点。尽管有几位天主教神学家直接写了些有关该主题的著作(如汉斯·昆,卡尔·拉内,保禄·克尼特[Paul Knitter]等),为节省笔墨起见,在此,我们只总结雷蒙多·巴尼卡的著作。

为了强调基督论中耶稣的犹太人身份,读者应特别注意到该领域里的文学作品。例如,若望·帕夫利科夫斯基(John Pawlikowski)的《犹基对话中的基督》(*Christ in the Light of the Jewish - Christian Dialogue*, 纽约,1982)以及《耶稣与以色

列神学》(*Jesus and the Theology of Israel*, 维灵敦, 1989); 吕特(Rosemary Radford Ruether) 的《信仰和杀兄弟的人: 反犹的神学根子》(*Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, 纽约, 1974); 以及迈克尔·麦加里(Michael B. McGarry) 的《奥辛维兹后的基督论》(*Christology After Auschwitz*, 纽约, 1977)。

雷蒙多·巴尼卡(Raimundo Panikkar)

雷蒙多·巴尼卡(Raimundo Panikkar, 1918 -) 追随了那些坚持我们必须与非基督宗教进行真正的对话, 而非只把他们作为研究对象看待的神学家的步伐。换言之, 他主张我们必须进入到其它宗教传统的主观反省之中。巴尼卡在其著作《印度教中的不可知基督: 朝向一个大公的基督显现》(*The Unknown Christ of Hinduism: Towards an Ecumenical Christianity*, 纽约, 1981) 中争辩道, 对话必须实实在在存在, 它必须在基督内进行对话, 这位基督不是仅属于基督宗教的基督, 而是属于天主的基督。

为了使这样的对话进行下去, 他提倡一种“普世基督论”, 这样既可让不同的神学家一起参与, 还可由不同的宗教来参与对话。他建议这种“普世基督论”是“圣言基督论”(“从上而下”)的一种形式, 由早期的基督宗教作家们所发展而成的。把基督的人性转向圣言(Logos), 祂是宇宙万物的中心, 因为祂是与整个人类都有关联的。要求人们发觉天主和人性的“基督”之间存在着这种联系的理由是出自于圣神论的观点, 看来就是

这样的,基督临在于神与宇宙,永恒与暂时……之间的最基本的中保人物身上……基督教称之为基督,而其它宗教称之为如来(Tathagata),或甚至称为雅威(Jahweh),安拉(Allah)等等(《天主圣三和人的宗教经验》*The Trinity and the Religious Experience of Man*, 纽约,1973, p. 54)。

是天主和人类之间的中保——基督这一现实,使得基督教与世界的其它宗教进行接触成为可能。但巴尼卡清楚地让人看到他所说的“基督”不是只与纳匝肋人耶稣等同(《天主圣三和人的宗教经验》, p. 53)。耶稣是以宇宙为中心的原则中的一位,尽管那一原则在耶稣内已被显现。

在印度教和犹太教中渴望获得这种普世基督的愿望已得到实现。因此,不应该要求任何人为接受基督而放弃他(她)自己的宗教信仰(《印度教中的不可知基督》*The Unknown Christ of Hinduism*, p. 54)。

巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar)

巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar, 1905 - 1988)的基督论必须放在他洋洋大观的十五卷巨著、三部曲《主的光荣》(*Herrlichkeit*)、《神剧》(*Theodramatik*)和《神学》(*Theologic*)中来分析。他把这些内容安排在一个词:超验(transcendentals)下来探讨:“一位显现出来,这就是主显;主显是如此的美丽,使我们惊异不止。在显现中,主把自己给了我们:这就是美善。祂在放弃自己时,揭开了蒙住的面纱向我们说话,这就是真理”(摘自《巴尔大撒:他的一生和著作》中“我思路的概要”,“A resume of My Thought” in *Hans*

Urs von Balthasar: His Life and Work, 由达维德·申德尔 [David L Schindler] 主编)。同时,我们还必须以若望福音作为背景来探讨巴尔大撒的观点,与对观福音正相反,若望福音呈现出的是“从上而下”的基督论。

在巴尔大撒的基督论中有三个重要因素,或称三个重要时刻:降生成人,十字架,历史。(1)降生成人:他的基督论以永恒的天主圣言在历史上自我空虚自己作开头,对他来说,这是肯定我们信仰的基础。耶稣基督是“不可见的天主的肖像”,“天主乐意使自己的完美集于祂身”(参阅哥 1:15、19)。因为基督把天主揭示和给予了我们,因此现在,我们不仅从外在的表现——从受造界——认识天主,而且还从内在——从神学上——认识天主。(2)十字架:在十字架上,圣言屈尊就卑,空虚自己达到了顶峰,这是巴尔大撒基督论的中心。天主的绝对威望、祂的光辉卓越,祂的丰富爱情在这儿最清晰地启示了出来。基督的服从、自我奉献于十字架上展示了天主的内在生活,天主是永恒地自我给予、自我空虚。(3)历史:耶稣基督作为一个整体是历史上独特的、有形的一位。历史上通常所说的“逻各斯”(logos——指表明理智、道德、意思、价值、自由等一切的理念)在天主圣言——基督(Logos)中得到了完善和健全。因此,祂既是“绝对独特的一位”(只有祂是道路、真理、生命),而同时又是“无限美善的一位”(一切真正的人在祂内找到了愿望的实现,这还包括了非基督宗教、哲学和道德制度等)。

(若要了解相关的摘录,可参阅《巴尔大撒读者文选》*The von Balthasar Reader*, 由梅达尔·K [Medard Kehj] 和沃纳·

洛瑟[Werner Loser]主编,纽约,1982。)

基督新教基督论

由于本书的兴趣集中在天主教的传统之中,因此对新教(和东正教)基督论在如今的研讨只给予简缩的介绍。以下是一个概括的开场白:(1)基督新教对于从早期历史上来探讨耶稣基督的“从下而上”基督论的兴趣比天主教更浓,这是由于新教首先受到了对圣经学进行评注的冲击。确实,在教宗庇护十二于1943年发表那篇具有解放性的通谕《圣神默示》(*Divino Aflante Spiritu*)之前,对圣经进行评注的领域几乎全部被新教包揽了。(2)新教从它的起始,就展示出对传统的天主教特色持自由的态度而非保守的态度。保尔·田立克在他的著作《改革时代》(*The Protestant Era*, 芝加哥,1948)中提到了“新教原则”,该原则拒绝接受在圣事、圣物、信理或教会的职务上试图在有限与无限之间产生关联的设法。田立克称这种尝试性的认同是诱感人进行偶像崇拜的花招。某些新教徒并不出色地把这一原则带进了基督论中,并产生了理性的极端形式。对他们来说,耶稣与我们一样是一个人,可能还有罪,只是祂比我们中的任何一个要好得多。(3)但是,不管怎样,新教基督论并非持续地保持着这种自由度;相反,在二十世纪中,为了能对十九世纪和二十世纪初在神学界所出现的过分自由,过于简单化的方法作出反应,许多新教基督论已向前发展了。他们的这一举措,正如今天天主教的基督论为向历史上高度抽象的“从上而下”的基督论

作出反应,而在向前发展一样;而高度抽象的“从上而下”的基督论是直到二十世纪的中叶止,一直盛行在天主教会内的主流派基督论。

鲁道尔夫·布特曼(Rudolf Bultman)

在我们这个时代第一位对彻底的人文主义探讨进行持久挑战的是德国路德派的鲁道尔夫·布特曼(Rudolf Bultman, 1884 - 1976)。对布特曼来说,“我们对于耶稣的生平和人格,几乎一无所知”(《耶稣和天主圣言》*Jesus and the Word*, 纽约 1958, p. 8)。我们所知道的就是早期教会所相信的祂是谁;其次,我们还知道祂确实存在于世间,并被钉死在十字架上。耶稣宣讲的中心是天主之国,但天主之国并不是作为在我们本身之外的一股力量,而是作为赋予我们以便使我们在存在过程中成为真人的一股力量。耶稣召唤我们作出决定,深刻思考我们的人生;提醒我们注意到,由于死亡,我们的人生都是有限的,并且考虑到死亡正向我们逼近,我们每个人应对自己的人生承担责任。

那些注重耶稣基督行动的阐述者们——特别是拉丁美洲的解放神学家们——并不赞同布特曼的存在主义的解释法,因为,布特曼否定了我们回归到历史上的耶稣去的能力,更不用说重新描述历史上的耶稣了。但是对于保守的诠释者们,布特曼也未能引起他们的兴趣。对布特曼来说,“相信复活与相信十字架的救恩功效完全是同一回事”(“新约与神学”选自《初传和神话》,“New Testament and Theology” in Ke-

rygma and Myth, 汉斯·巴奇 [Bartsch] 主编, 纽约, 1961)。这(复活)不是发生在耶稣身上的一件事, 而是发生在门徒们身上的一件事。根据布特曼的说法, 说基督是神也是不正确的。在基督内, 天主向这个人的内心深处说话。教会早期的几次大公会议不合理地把新约中的最初信仰希腊化了, 把基督事件的一种存在主义的形式转化成了一种形而上学的解释。

奥斯卡·库尔曼 (Oscar Cullmann)

与布特曼的探讨法意见完全不同的是另一位德国路德派的神学家奥斯卡·库尔曼 (Oscar Cullmann, 1902 -)。布特曼对历史只寄予极小的信心, 而库尔曼却对此几乎完全有信心。新约所呈现出的并不是对基督事件给出了一种最初的存在主义的解释, 而是给出了一种救恩史的解释。基督宗教对历史观的理解与犹太和希腊对历史概念的理解是不同的; 历史发展与其说是呈圆周型的, 倒不如说是呈直线型的。历史从创世开始, 以基督第二次来临结束; 而站在中点的是耶稣基督。为反对幻象论不断的诱惑, 库尔曼坚持认为救赎在历史中迟早要发生。这并不是一个抽象的概念。在耶稣基督身上达到顶峰的救恩事件是历史中的事件, 而不是像布特曼所提出的只是救恩的一件神话般的进程。耶稣就是天主对人类救赎大爱的决定性的启示。

库尔曼的探讨法与布特曼的不同, 甚至与后者形成对立; 同样的, 它也与比较传统的本体论的、形而上学的、“从上

而下”的探讨法不同,后者从中世纪起就一直是天主教神学所采用的方法。库尔曼提供了一种作用性的基督论,从这一意义上来说,我们通过发现耶稣在历史上确实为我们做了些什么,从而来发现耶稣是谁。他认为这就是新约的探讨法。例如,基督所拥有的所有名号是由于基督已经为我们所做的,而不是由于基督在其内所体现的。每一个名号给出了基督在救恩史中的一个有意义的特别作用(参阅《基督和时代》*Christ and Time*, 费城,1964,和《新约基督论》*The Christology of the New Testament*, 费城,1963)。

库尔曼的救恩史探讨法对梵蒂冈第二届大公会议有着一个意义深远的影响。

卡尔·巴特(Karl Barth)

对新教的自由派进行最直接反驳的要数瑞士加尔文派的神学家卡尔·巴特(Karl Barth, 1886 - 1968)了。巴特既反对自由派,也反对自由派的最显要对手——布特曼。巴特认为我们对天主的认知不能从我们人类条件下所拥有的自我知识来唤起;这种认知是来自天主的启示,即从天主的圣言而来,这是天主白白地赐予我们的,不存在预先的意向、了解或任何东西。只有一个天主,福音的天主;要认识这位天主只有一种方法,即通过天主圣言——耶稣基督。

对巴特来说,神学就是基督论。基督告诉我们天主是谁,同时也告诉我们,我们是谁。基督论给了我们神学和人类学的框架。此外,历史上的耶稣和信仰中的基督完全是同

一位。并且,在基督内的基督与为我们的基督也是同一位。祂是修和的基督,是为我们的天主。另一方面,耶稣是“完全的、毫无保留的一个人,像我们一样”,耶稣使我们全人类与祂结合,并在祂内。尽管巴特的基督论尝试把两种基督论,即“从下而上”的基督论和“从上而下”的基督论,结合在一起探讨,但很明显,他强调的是后者。(参阅《教会信理》*Church Dogmatics*, 爱丁堡,1956;若要对巴特的基本神学研讨作一个简单的总结,请参阅《福传神学:入门》*Evangelical Theology: An Introduction*, 纽约,1963)。

巴特给了巴尔大撒一个深具意义的影响。

保尔·田立克 (Paul Tillich)

保尔·田立克 (Paul Tillich, 1886 - 1965) 是一位德国路德派神学家,他与布特曼一样也是一位存在主义者。他通过分析人类的条件来开始他的“从下而上”的基督论的研讨。我们人类是以焦虑为标志的存有,并且由于受到死亡的不断威胁而正视自己是谁。我们意识到自己是疏离的人,总是与一切存有的根源——天主——相分离的存有。这暗指了一种原本该在根源上合一的分离,也暗指了一种破裂后需要得到治愈的合一。这种意识导致了我们去寻找一位“新人”,祂会给予我们“勇气去生存”。基督宗教断定说,被称为基督的纳匝肋人耶稣就是这位新人。祂带来了万物以新的身份(参阅《系统神学》*Systematic Theology*, vol. 2, 芝加哥,1957)。有关耶稣的深远意义并不在于“祂那包含了天主与人合而为一

的最基本的人性,而是在一个人的生命中,最基本的人性已显示出,处于生存的环境下却不会被它所征服”(p. 94)。

田立克说,只谈论耶稣是天主,是没有任何意义的。他认为“天主唯一不能做的事,就是停止成为天主。但这恰恰就是‘天主已成了人’这一断言的意义所在”(p. 94)。由于“在作为基督的耶稣内,天主与人的永恒结合已成为了历史的现实”(p. 148)这个断言,传统的教导被抛弃和更换了。事实上,在田立克的叙述中,有一种嗣子论的弦外之音;本质上的天-人身份意味着“有这样一个人,天主在祂内发现自己的肖像没有被毁损,并且这个人代表了全人类。为此,这一位被称为圣子,或基督”(《永恒的现在》*The Eternal Now*, 纽约,1963, p. 76)。对田立克来说,基督带给了我们每一个人希望,那些标志着我们的特点并玷污了我们环境的存在性焦虑和疏离是能够被治愈的,我们与所有受造物的根源合而为一,也是能得到恢复的。

潘霍华(Dietrich Bonhoeffer)

另一位德国路德派神学家潘霍华(Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945)在读书期间深受左派的哈奈克和右派的卡尔·巴特的影响,这注定了他的探讨介于这两者之间。他通过神学发展的三个阶段,迅速地向前进展。这三个阶段为:自由阶段,但被第一次世界大战严重地粉碎了;皈依阶段(巴特主义阶段),但类似地,被德国纳粹主义的兴起而扑灭;大公阶段,由第二次世界大战令人震惊的经验而受到促动。

潘霍华从来没有提供一种正规的系统基督论,我们现在所拥有的他的基督论都是从他学生的笔记中整理出来的;这些是他在第二阶段时,在学校里上课时的讲稿(参阅《基督是中心》*Christ the Center*, 纽约,1966)。因而,耶稣就是为我们的天主(p. 107)。天主选择来到我们中间,对我们这些软弱者讲话。祂为了我们能成义,通过被钉在十字架上及复活使我们与天主讲和。今天我们在圣者的共融中认识基督。祂为了我们而临在那儿。

因此,基督论和教会论是不能分开的。基督确实只临在于教会之中(《诸圣共融》*Communio Sanctorum*, 纽约,1964, p. 100)。祂在那儿作为新人,或作为新人性本身被展示出来(《行为和存有》*Act and Being*, 纽约,1963, p. 121)。

耶稣,以及祂所启示的天主,并不在我们人类的力量已耗尽的生活的边缘之处,却是在我们生活的最中心。祂只是作为一个“为他人的人”而为了我们的利益在那儿。事实上,“祂那种‘临在于那儿使成为为他人的一位’的特色,是一种超越的经验”,即体验天主转化的临在(《狱中书简》*Letters and Papers from Prison*, 纽约,1962, pp. 209 - 210)。

新教神学赞同潘霍华的观点,其强调的重点立刻转到了“从下而上”的人的存在上。但这并不是把新教自由派的探讨法作个简单的重建。例如,他在《基督是中心》中坚称,耶稣为我们所做的是相当重要的,正是为了我们,祂才在自己内。但这也不是轻微地改动了布特曼和田立克那些存在主义分析的“从下而上”的观点。相反,潘霍华为二十世纪六十年代所发展起来的世俗的、激进的神学奠定了基础。如果

耶稣是一个“为他人的人”，则基督徒的一生必须为他人而存在，教会必须成为一个服务的教会，等等。我们在彼此身上见到这位基督。用天主教的话来说，耶稣是临在于邻人中的一件圣事。

可能正是这一论题被若望·罗宾逊主教(Bishop John Robinson)所采用以论证世俗神学中的更为保守的一派(参阅《新改革?》*The New Reformation?*，费城，1965；和《天主的人面》*The Human Face of God*，费城，1973)；以及被所谓的“天主之死”派神学家们用来论证该运动中更为激进的一派。罗宾逊可能仍与传统的基督论保持着较为接近的姿态，尽管他先采用了一种人文主义的观点，然后又具有了德日进派的倾向性；而“天主之死”派的神学家们，如多玛斯·奥尔蒂泽(Thomas Altizer)和保禄·冯·布伦(Paul Van Buren)，或许是太强硬地强调了人文主义偏向(参阅奥尔蒂泽的《基督徒的无神论的福音》*The Gospel of Christian Atheism*，费城，1966；和冯·布伦的《福音中的世俗意思》*The Secular Meaning of the Gospel*，纽约，1963)。相信基督，就是站在祂一边为邻人服务。

沃尔夫哈特·潘南伯(Wolfhart Pannenberg)

又一个德国路德派神学家，沃尔夫哈特·潘南伯(Wolfhart Pannenberg, 1928 -)，在其著作《耶稣：真天主真人》(*Jesus: God and Man*，费城，1968)中，提供了一种当今最早出现的系统基督论。事实上，他的作品在许多年内成为了适合该

主题的唯一的一本教科书,甚至天主教方面也采用该书讲学。潘南伯追随了巴特和潘霍华两者的神学传统,坚持认为我们可以认知天主,但“只有当祂在耶稣身上并通过耶稣被启示出来时”(p. 19)。我们并不是先知道天主,随后才对与以色列的天主在一起的耶稣有所认知。

耶稣基督的天主是在历史中,并通过历史而被启示的。而这样的启示并不是发生在历史的起始,而是发生在历史的终极。耶稣基督是历史的终极,因为,只有在耶稣基督内所展示出的启示光照下,那些在祂之前所发生的以色列历史中的每一件事才呈现出“在事件的整个过程中”(p. 388)的启示特色。事实上,处在我们每一个人面前的终极已确实在耶稣基督内,在祂的死与复活中发生了。后者(复活)是“启示的确实事件”(p. 129),它确立了耶稣的神性,并肯定了祂内的天主的自我启示。

对潘南伯来说,复活完完全全是一件历史上的事件,它并不是只有通过信德的眼光才能被理解的某样东西(p. 99)。圣经中有关复活的所有资料(空墓、显现等)会聚在一点上,因此,“耶稣真的从死者中复活了”的断言在相反证据出现之前就被预示了(p. 105)。有意义的是,潘南伯几乎没对十字架加以关注。潘南伯引用黑格尔的思想范畴(正如我们已经看到的这是一种重实践的类型,这在德国神学家中,无论在天主教方面,还是在新教方面,并不是流行的方法),采用耶稣把自己奉献给天父来处理耶稣与圣父的身份等同这一关系。反之,天父也把自己献给了圣子(p. 332)。但是在降生奥迹中,没有完全给出“耶稣与天父是合一的”这一点;相反,是在耶稣把自己的一生奉献

给天父的过程中,耶稣的存在与神合为一体了,并且开始确立祂作为天主子的身份(pp. 337,344)。

潘南伯的基督论并不适合我们所提及的两种基督论的研讨范畴,即他的基督论既非“从下而上”,也非“从上而下”的基督论。可能用“较超前的”基督论来描写之较为准确。这种探讨法专归潘南伯所有,自从他首先提出这种基督论后,看来还没有一位神学家的作品在实质上与之相同(参阅阿利斯特·麦格拉思[Alister E. McGrath]的《现代德国基督论的形成:从启蒙运动到潘南伯》*The Making of Modern German Christology: From the Enlightenment to Pannenberg*, 牛津, 1986, pp. 163 - 180)。

最近,潘南伯用英语写的作品还包括《系统神学》(*Systematic Theology*, 1991)卷一,和《系统神学入门》(*An Introduction to Systematic Theology*, 1991)。

于根·摩特曼(Jurgen Moltman)

德国一位改革派神学家于根·摩特曼(Jurgen Moltman, 1926 -)在新教的基督论作者中无论在观点或兴趣上都与拉丁美洲的解放神学学派极其接近。他的态度立场在他那本很有影响的书《希望神学》(*Theology of Hope*, 纽约, 1967),以及随后出版的《被钉在十字架上的天主》(*The Crucified God*, 纽约, 1974)中表露无遗。在《希望神学》中,摩特曼像潘南伯一样把焦点集中在复活事件上。摩特曼受到了马克思主义哲学家布洛赫(Ernst Bloch)的影响,集中精力研究有关未来

和希望的论题。尽管他给基督信仰和教会留下了承担一先知性角色的空间(参阅该书的最后一章“流放的教会”The Exodus Church)但摩特曼下的结论仍是:他自己的研讨太抽象,与实践之间的关系谈得太少。后来,以社会批判理论为主的德国法兰克福学派(Frankfurt School)替代了布洛赫而成为他哲学上的灵感指导。他的思想渐渐集中在耶稣被钉十字架上,从满怀希望于基督的未来,转至追随历史中的耶稣。

基督徒的经验本身就是一种实践。追随被钉在十字架上的天主能转变我们和我们的环境。若基督论真能为之作出回应,那它必须顾及到它所采用的语言、想像和象征的心理和政治含义。人类受苦的历史——主要集中在耶稣在加尔瓦略山上受的痛苦——最终应与正义这一问题联系在一起。只有当最终胜利属于受害者而非谋害者时,人的同情心才能得以确保。

《被钉在十字架上的天主》这本书提出的中心问题是:“天主如何能与被祂自己所舍弃的那一位在一起呢?”(p. 190)。他的回答是:“在圣子受难时,天父也经受了遗弃之苦”(p. 192)。在这个宣讲中,既包含了人类希望的福音,也包含着人类获得解放的福音。天主现在与被天主遗弃的世界紧密相连了。因此,教会也是被召以相同的方式与社会的被遗弃者、受压迫者和穷苦人站在一起。摩特曼坚持认为“天主的荣耀并不在君王的王冠上放射出光芒,而在被钉于十字架的基督脸上闪闪发光”(p. 327)。

最近他写的一本书称为《耶稣基督的道路:在默西亚幅度中的基督论》(*The Way of Jesus Christ: Christology in Messi-*

anic Dimension, 旧金山, 1990), 不过, 这本书并没受到极大的欢迎。

荣格尔 (Eberhard Jungel)

荣格尔 (Eberhard Jungel, 1934 -) 的著作与他在杜宾根学派中的同事于根·摩特曼有着很紧密的联系 (事实上, 摩特曼最近出版的那本书, 就是上面提到的那本, 其题词就是献给荣格尔和他在杜宾根的另一位同事汉斯·昆的); 例如, 荣格尔对复活的观点更接近于摩特曼而非潘南伯。他说, 通过复活事件, 我们可以发现天主与被钉在十字架上的基督的身份是相一致的。然后, 信仰使我们意识到被钉在十字架上的这一位——纳匝肋人耶稣——与天主是一致的。不过, 在此仍有一点不清楚, 荣格尔所提出的是天主与被钉十字架上的耶稣是相一致的, 还是天主“认同自己”与被钉十字架上的耶稣是相一致的。不管荣格尔的意思是指什么, 在这儿我们所谈到的就像在摩特曼中所谈到的一样, 是“被钉十字架上的天主”的神学。

荣格尔引用了马丁·路德著作《十字架神学》(*Theologia Crucis*) 中的大量内容, 他坚持认为相信被钉在十字架上的耶稣基督, 就能引领我们进入基督宗教信仰的核心。实际上, 十字架是我们对天主有正确认识的准线 (参阅他的著作《天主是世界之奥秘: 在神与无神之间的争辩中论被钉十字架上的天主的神学基础》*God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute*

Between Theism and Atheism, 1983)。基督宗教的所有神学都是一种十字架神学。因此,复活是被钉十字架上的天主启示了自己的身份。只有当复活与被钉十字架上一位相关联时,复活才有其意义(对潘南伯来说,复活的意思不受制于被钉十字架,仿佛后者只是前者的必然的先决条件一样)。

对荣格来说,天主因隐藏在十字架上而存在于世界中。与潘霍华一样,他坚持认为只有一位受苦的天主能够帮助我们,只有一位天主,祂愿意“在世界中凸现”。最终,每一件事在耶稣的十字架中经受考验。

若望·考伯(John B. Cobb)

卫理会神学家若望·考伯(John B. Cobb)也是怀德海学派的成员。他承认自己在基督论上的一些早期尝试,说真的,只是有关耶稣论(Jesusology)的一些作品(《在多元化时代中的基督》*Christ in a Pluralistic Age*, 费城,1975)。考伯不仅是受了潘南伯和多玛斯·奥尔蒂泽(Thomas Altizer)的思想过程的影响,而且还深受他们作品的影响,考伯认为“基督”不仅是指耶稣而且是指天主圣言的任何一种体现。因此,基督宗教必须根据其它宗教传统的洞见,为“根本的创造性的转化”打开一条可能的通道。基督宗教为能发现自己的观点必须先与其它宗教传统中放下自己。

自始至终,这种视野保留着怀德海(Alfred N. Whitehead, 1861—1947)的特色。基督作为一个位格并不比作为一个过程多出什么,尽管基督徒只在“可依赖的关系”中称耶

耶稣基督。但如果过程并不导出任何结果的话,就不能称“基督”为过程。如果不存在希望的话,那所说的一切都没一点意义。我们所希望的内容就是我们每一个分离的个体将被提升进入到“一个与其他人及一切事物完全共融的团体之中。在这一团体中,每个自我和基督之间的紧张关系减少了,在最终的圆满中,这张力将完全消失。这就是降生成人的行动。基督被称为是我们的希望”(p. 258)。

东正教的基督论

若望·梅恩道夫(John Meyendorff)

俄罗斯东正教神学家若望·梅恩道夫(John Meyendorff, 1926-1992)在他的著作《在东方基督宗教思潮中的基督》(*Christ in Eastern Christian Thought*, 华盛顿, 1969)中,提供了一种有用的东正教基督论的论述。他坚信拜占庭基督论的想法,远远不像曾经被推测的那样是基督宗教中一种隐秘的希腊式的一神论形式;事实上,它包含了当今神学,特别在卡尔·拉内的探讨中所最为关注的一些基本问题。一直以来,整个东方教父们所理解的救恩的中心问题,就是一个原则问题,即“当人参与到天主的生命之中去时,人总是人。这种参与……并不是一种超性的礼物,而是人类本性的最核心部分”(p. viii)。我们必须意识到在我们自身中的天主的肖像,这种参与并没有在任何方面减损我们真实的人生、精力和意愿。同样地,对于基督也是这样的。

从本质上假设人性,圣言“成为”了与祂以前不同的一位,甚至“在肉身上经受痛苦”。天主这样对自然界持开放的态度,确实实地“改变”了天主位格化的存在。根据梅恩道夫这样对降生奥迹的理解,排除了所有的幻象论或一神论(的嫌疑),它肯定了人类的得救已足够成为把天主圣子带上十字架去这一重大事件了(p. 164)。当然,他的这种基督论也代表了一种“从上而下”的基督论观。

但是,梅恩道夫坚持认为,我们也可以“从下而上”为出发点来探讨基督论。分享这个概念所暗指的不仅是在神的存有内的那种开放态度,同时也暗指了人类一种动态的、开放的、目的论的概念。自尼沙的额我略(Gregory of Nyssa,约335-394)起,特别在希腊教父们的思想中,他们总认为人类的命运就是一种提升;也就是通过分享天主自身的伟大生命,我们在对天主的认知中得到了提升。毫无疑问,就是在这种观点中,加采东大公会议之后的拜占庭基督论与现代的基督论所关注的内容相遇了。通过把基督论的思考建立在人类学的基础上,像拉内所研讨的那种方法,每个人必然会被引领到希腊教父们的另一个重要结论上去:在与天主的接触中,人并没有消失,相反,变得更真实、更自由了——不但在肖似天主这一点上,而且使自己与造物主在根本上存在着差别这一点上,变得更真实、更自由了。“这就是在基督内天主性和人性结合成一位的根本意义所在”(p. 165)。

奈斯多利主义所持的观点与此正相反,他们坚持自己的观点,认为在神性和人性之间存在着竞争,且神性与人性是互相排斥的。梅恩道夫继续道,对基督的一个合适的理解要

求我们思考天主圣言是二性一位的,是“合一的整体”,是基督人性存在的根源。倒过来,这一点又对传统的士林学派关于天主绝对不朽的概念进行了挑战。天主成为了人。梅恩道夫用与拉内和谐一致的声调争辩说,一种合理的基督论暗示了“应回归到奥斯定之前的有关天主的概念之中,在那样的概念中,三位一体的天主首先作为天主圣父、圣言圣子和天主圣神,在其三位格上,以不能减损的功能(与我们接触),而不是只表达天主独有的、永恒不变的本质”(p. 166)。因此,天主的存有不能简单地与天主的本质等同起来,就如西方教会自奥斯定之后所一直从事的探讨一样。

梅恩道夫大大地受到西方神学中以卡尔·拉内的著作所代表的近期运动的鼓舞,因为这一运动暗示了西方神学回归到奥斯定之前的思路之中,而且还回归到在梅恩道夫自己的全部著作中所分析的那种基督论思想的基本预想之中。这一巧合表示了“为我们当代人来说,教父们对基督信息的观点有着令人惊讶的重大意义……这一发现的大公性的意义是无法估量的”(p. 166)。

若望·齐兹拉斯(John Zizioulas)

希腊东正教神学家若望·齐兹拉斯(John Zizioulas)指出,“教会在最初三世纪的神学探讨中,在尝试把圣经中有关真理的概念与希腊思想联系起来,共同探讨由道所揭示的真理问题上,在两方面是失败的:其一,没有把希腊概念中的‘存有’与从本体论上来理解天主在另一位上(即在人上)的

概念很好地协调起来；其二，没有很好地把本体论上的真理内容与基督论的历史幅度完全等同起来”（《成为共融体：在位格身份和教会中作研究》*Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*，纽约，1985，p. 93）。

齐兹拉斯提到，第四世纪希腊教父们作出了一次突破性的进展，把以前认为可互相转换的两个词：分享（participation）和共融（communion）作了一个清晰的区分。他们指出，“分享”只用于受造物，以此表达他们与造物主天主之间的关系，而永远不以此来表达天主与祂的受造物之间的关系。至此，天主和世界不能从本体论上作为两个自我定义的概念而置于不同的两边。受造界的真理依赖于其作为参与者而需要分享的共融真理，而同时天主作为不需要分享的共融真理（p. 94）。

在真理和历史之间还存留着一些相互关系之间的问题。据齐兹拉斯所说，在基督宗教思想史上，对此问题第一个给予解答的是皈依者圣马克西木斯（St Maximus the Confessor，约 580 - 662）。“历史的真理应与创世本身视为一致，两者都是朝向未来。完美并不是整个受造界被邀回归至的原始状态，完美是在前面召唤着我们的 **peras**（终极，或称最终的实现）”（pp. 95 - 96）。因此，历史从这结局获得其意义，朝着这最终的实现，且还从最终的实现得到力量，不断地向前移动。

基督是宇宙之道，带给受造者的一切理性是从祂而来。无论是道或是理性除了“爱的能动运行”之外，是不可想像和不可思议的；因为是爱而不是存有才是“存在的基源”（p. 97）。天主并不是根据事物的本性来了解它（他）们，而是作

为神意愿的认知而了解一切。天主的认知并非其它,而就是天主的爱。

这就是降生奥迹的由来。“降生成人的基督与天主爱的最终意愿是完全相一致的,受造者的意义和历史进程的最终目标很简单,那就是降生成人的基督”(同上)。因而,这位降生成人的基督集中体现了“天主强烈的爱情的最终、无休止的意愿,祂愿意引领受造者进入天主所拥有的生命的共融之中,并在这一共融事件中使人认知天主和自身”(p. 98)。基督就是集所有真理于一身的那一位。此真理“在历史的中心,在宇宙的根源,及在历史终极时”推动所有的受造者朝向真实的存有——那有真实生命、真实共融的天主。

由于只有天主圣子降生成人,只有天主圣子成为了历史;天主的救恩工程就是基督事件,甚至,圣神降临也是基督事件的一部分。天主圣神有区别的贡献是“把圣子和救恩工程从历史的束缚中释放出来”(p. 130)。天主圣子死在十字架上,是天主圣神使祂从死中复活并使祂成为一位末世论的存有者。

是这位共融根源的天主圣神,建立了基督的合作位格,并且正由于天主圣神,我们才能把教会说成是基督的身体。确实,天主圣神并不是仅仅“推动在某种程度上已存在的教会”。天主圣神使教会存在,祂是教会至关重要的实质要素。

基督论的准则

当今世界如此广博浩瀚和丰富多彩的基督论,是不容易加以综合的。它的内容实在是包罗万象,从卡尔·巴特所主张的只有基督独个显现了天主的临在,只有祂是天主圣言,到巴尼卡所提出的纳匝肋的耶稣并不是基督的唯一表现的那种全宇宙性的基督论,都包含在当今的基督论中。从何着手来评估神学立场如此广博的这一系列呢?

尽管存在着合理的差异性,有些基督论的观点看来比另一些更多(或更少)与广泛采用的天主教传统观相一致。但在什么基础上,我们能作此判断呢?下面给出的评估准则并不是用来作为区分对耶稣的理解是否正统的或甚至是异端的一种简单的方法。极少数有缺陷的基督论会像下面那样如此爽快地表达自己的观点,诸如,“我的假设是,谈论纳匝肋的耶稣为天主是毫无意义的,并以此来开始探讨我的基督论”等等。在严肃认真的学术界和研究的层次上,那些甚至可能有非正统倾向的观点,在最初被提出时,总是以真诚态度尽力阐述在基督奥迹中的真正的困惑之处。无疑,这可体现在最初七个世纪中的每一位神学家身上,到头来,人们发现他们的表达都一次或多次地被早期为基督论而召开的大公会议所谴责。

但另一方面,是有一种客观存在的和与客观存在有关的基督宗教和天主教的传统。它建立在信仰、宣讲和教会实践的基础之上,体现在新约、大公会议的信理公式、早期基督宗

教的神学家、圣师、教会牧首的神学作品,以及其它地方教务会议和教宗所发表的信理声明之中,以及体现在教会的礼仪之中。根据所列出的准则,可以区分两类不同的基督论,一类是与广为流传的传统观点相一致,而另一类并非如此;但这样做并不是仅仅提议要时刻准备好认同和紧抓传统的内容,它同时还提议必须经受相反意见的挑战,换言之,当我们在表达自己对耶稣基督的信仰时,一种或另种基督宗教的想法都在某种程度上是正确的,我们要重新在每一代人身上开始,接纳或舍弃历史所遗留给我们的东西,或教会在当时所宣讲、庆祝和教导给我们的东西。

(1)加采东大公会议(451)综合了天主教会有关基督论的传统教导,它有三个重要的信理组成部分(a)耶稣是真天主;(b)耶稣是真人;(c)真天主和真人在耶稣基督这一位上完全地结合在一起(二性一位)。

这些原则并不纯粹是形而上学的,它们最初是救恩性的。如果耶稣不同时是天主又是人的话,那么祂就不能救赎我们。在救赎工程中,耶稣基督的神性和人性完全一起运作,因为确实的,神性和人性在一位身上紧密结合。

无论是公开的或含蓄的基督论,在表达时否认了这三原则中的任何一条,它就被认为与天主教传统是不相容的。例如,在表达时只说(1)“耶稣不是一位普通人,祂是人类中最伟大的一位。祂达到了人性中的最高等级。”(2)“耶稣丝毫不会受到无知、错误的不良影响;或我们胆敢说,祂一点没有性欲,否则的话,我们要减损临在于耶稣人体上的天主圣子的尊荣。”(3)“毫无疑问,耶稣就是基督,但是‘基督’还有其

它的表达形式。确实,‘基督’是宇宙的进程,带领整个世界朝向它最终的完美,耶稣只是基督或这一进程的主要携带者和工具。”

(2) 基督信仰的对象不是基督论而是耶稣基督本身。因此,在历史上的耶稣和信仰中的基督之间不存在根本上的分离。“为我们”的耶稣基督,就是那一位本体论的“耶稣基督”。

这一准则是以上所列出的第三个信理的组成部分,换言之,即它是“天主与人在耶稣基督这一位上完全结合在一起”的一个详尽的阐述。进化基督论或宇宙基督论都被认为与天主教传统不相一致,因为那种基督论打破了在纳匝肋人耶稣和宇宙的基督之间那种独特的决定性的关联。但另一方面,这一原则并没有把所有这类基督论都排斥在外。例如卡尔·拉内是以进化观来作反省的,然而,根据在这儿所提出的标准,他的基督论明显地被认为符合天主教传统。

(3) 耶稣的生、死和复活都是救赎性的。

耶稣的生、死和复活既不是只起示范性的或启发性的作用,也不是只为表达神来干扰物质世界和自然律(特别在复活这种情况中)。这一准则是上面所列第一准则中三个信理组成部分中首两个,即耶稣是真天主也是真人的详尽阐述。若仅仅表达为是一种示范或启发,则实际上就是否定了信理组成的第一原则,而说这是一种纯粹的干涉,则实际上这是否定了第二原则。

不论在神学思索中的哪一方,若对耶稣的生、死、复活的救赎意义加以否定或忽略的,这样的表达都被认为与天主教

传统不相一致。因而,不能简单地认为复活事件是证明耶稣神性的一种依据,或是来自天父的一种认可。

(4) 基督论的表达若违背了教会礼仪的中心论断,则就是亵渎了长期存在的神学标准:“祈祷的法律就是信仰的法律”(Lex Orandi, lex credendi)。

可能这一格言的来源是 Indiculus, 由奥斯定的一个弟子阿基坦(Aquitaine)的普罗斯珀(Prosper)创作于公元435至442年间。这句格言自始至终常在教会的历史中得到引用,即使在二十世纪的文件中,如教宗庇护十二世所写的论圣礼仪的通谕《天主中保》(*Mediator Dei*, 1947)中,也引用了该格言。教宗庇护十一世将该信理的格言公式归诸于教宗赛勒斯丁一世(d. 432)。不管怎样,至少在第五世纪时,就已经出现了该格言。

(强调崇敬礼、见证和祈祷,把它们作为基督论的必然组成部分。可参阅弗兰斯·约瑟夫·冯·比奇[Frans Jozef van Beec]的书《基督所宣讲的:基督论是一门修辞学》*Christ Proclaimed: Christology as Rhetoric*, 纽约,1979。)

(5) 在表达基督论的时候,却对耶稣基督救恩工程中在社会和政治方面的含义加以否定或保持沉默,这是误解或排挤了耶稣宣讲和实践的中心内容——天主之国。

在新约中很清楚地表明,我们对耶稣和祂所宣讲的天主之国作出反应(即真心皈依祂),就是我们选择进入天国的关键,因为耶稣是天主,是对全人类普遍的圣事,我们人类又是基督临在于我们之中的圣事。因而,爱主爱人是无法分开的,它们永远被紧系在一起。

因此,天主之国必须要与我们全人类、人类历史,以及整个宇宙的最终实现相关。从这一意义上来说,救恩就是使人变得更为人道,而这一情况的发生是贯穿在包含在罗马书第八章中的更广泛意义上的解放之中。

(6)任何对基督论的表达若用一种以男子为中心的方法来阐述基督的男性身份,或用一种父权制的方法来阐述基督的为首领的身份,都是在实际上否定了耶稣的宣讲和实践的一种表示。耶稣所宣讲和实践出的内容告诉我们,天主的爱是普世性的。天主爱男的,也爱女的,并且天国的大门也永远为全人类,不论是男的或女的敞开。

本章概要

1. 天主教的基督论从阿奎那时代直到二十世纪中叶,主要集中在所谓的本体论的问题上(即,研讨“基督本身是谁?”),而救恩的问题(即,为我们的基督是谁?)只作为是次要的研究课题。

2. 从中世纪的探讨转变为所谓的现代探讨法有六个主要理由:(1)对新约从不加以评注的阅读转为加以评注性的阅读;(2)对人的存在从一种静止不变的理解转变为一种进化的和存在主义的理解方法;(3)全球意识的涌现以及大公运动的平行发展,并深受其影响;(4)历史性和政治性意识的发展,并在解放神学中用之作反省;(5)提倡男女平等意识的兴起;(6)对耶稣的犹太人身份所产生的新的兴趣。这一转变还由于在庆祝加采东大公会议召开1500周年纪念大会时,对

早期会议重新进行了神学评估。

3. 对基督论的探讨主要有两种方法:(1)“从上而下”的基督论,以在天上的先存的天主圣言为探讨的出发点(若望福音、保禄书信、亚历山大学派,以及从中世纪直到梵二会议时的天主教基督论都强调这种探讨法);(2)“从下而上”的基督论,以历史中的耶稣为探讨的出发点(对观福音、安提约基亚学派、当今的天主教基督论主流都强调这种探讨法)。

4. 卡尔·拉内的基督论具有一种进化观的倾向,并具有他特有的超验神学方法的基本特性。整个世界在进化中都在向前移动,成为比自身更高级的一个存在,这就称之为自我超越。

5. 对拉内来说,这一自我超越的永恒的开端和绝对的保证就是“二性一位的结合”——物质和精神的结合,已经在耶稣基督内的圣言与血肉的结合中达到了顶峰。自从在耶稣基督内的二性一位的结合,历史进入了其最终阶段。

6. 世界通过人类本身而成为有意识的人,只有在人内物质和精神能结合在一起。世界向着它的最终目标——天主之国——前进,并到了发挥出自我超越的潜在能力的程度。从而,我们变得比自我的我们更好一些,即我们能够比单靠物质世界造就的我们更丰盈、更美好。

7. 从一开始,整个进化过程就是以耶稣基督为中心,他是此过程的最终目标。这朝向天主的进程在祂内成为不可改变和不可逆转的。圣言成为血肉,从而成为整个世界的权威。基督不仅提供给我们恩宠,祂就是恩宠。耶稣就是祂所宣讲的天国。

8. 汉斯·昆的耶稣与拉内基督论中的那一位全宇宙的人物不一样。祂是一位普通的历史人物,但祂不仅对祂当代的人形成了一股非凡的冲击力,并且对整个类产生影响。

9. 汉斯·昆所描述的耶稣,祂宣讲天国,但祂本身并非天国。每一件事(法律、传统、礼仪等等)都是从属于天国,即从属于人类的利益。救恩就是使人成为仁慈、人道的。

10. 通过祂的死亡,耶稣作为罪的象征和罪人的代表而显现。在祂死后,祂的门徒们体验到了活着的祂(复活)。但对汉斯·昆来说,是被钉在十字架上,而不是复活,成为了“活基督的永恒标记”。

11. 瓦尔特·卡斯帕尔的基督论从纳匝肋人耶稣的特殊历史开始(因此,它是历史上的决定性事件),但并没停留在此,而是向前移动作了哲学上的反省(因此,它又是普世性的回应)。由于所有经典的基督论所宣告的都是倾向于保护救赎这一现实,他的基督论同样也具有救恩性的决定因素。

12. 卡斯帕尔与汉斯·昆不同,例如,卡斯帕尔追随的是一较为保守的圣经注释学派,并且设想了一种在耶稣思想中的隐含的基督论。耶稣勉强地接受各种名号,因为祂比这些称号所能表达的更为伟大。但不管怎样,卡斯帕尔同意汉斯·昆的说法,把耶稣看作是我们天主教前的代表。

13. 卡斯帕尔与拉内也不同,后者觉察降生奥迹作为历史进化的一个完整部分。而卡斯帕尔采用与安瑟莫较为接近的立场。因此,天主成为人是为了修复整个秩序和平衡整个宇宙。

14. 卡斯帕尔的基督论的特色或许可用他以圣神论来解释二性一位的结合而加以说明。是天主圣神使圣子能在圣三外运动成为可能,是天主圣神把历史中的这一位耶稣在死而复活后释放出来,是天主圣神使全人类有可能团聚在救恩的团体之中。

15. 对爱德华·史勒拜克斯来说,历史中的耶稣是天主的比喻和人类的示范。祂是“天主对全人类的普遍爱的圣事”。

16. 根据史勒拜克斯,耶稣并没有带给人们新的信条或宗教制度,相反,祂来是为了宣讲和实践出天主之国。祂向人们揭示实践出天国完全是可能的。转而,耶稣独特的普世意义就是通过教会亲自实践出天国,而使它在历史上得到推进。

17. 拉丁美洲的解放神学中的基督论主要代表作有鲍夫和索布里诺的作品。他们俩对历史上的耶稣的强调要多于对信仰中的基督的强调。耶稣所宣讲的不是祂自己而是天主之国,是完全得到解放的那种意识。祂的宣讲主要是对穷人、受苦者和受压迫者的,因为这些人对天主的正义提出了挑战。天主通过耶稣而揭示自己站在他们这一边。这种强调总是以实用性为其基础;最重要的就是耶稣为我们所做的,而不是基督祂本身是谁。正统信理永远要与正统实践和赞美天主相关联。

18. 以安妮·卡尔和依丽莎白·约翰逊作品为代表的提倡男女平等的基督论是对传统基督论进行批评的一种基督论,后者是一种具有父权制的、有性别歧视的和以男子为中

心倾向的基督论。提倡男女平等的基督论根据妇女的意识，对传统的基督宗教制度提供了一种建设性的重新阐述或“改革”。

19. 对安妮·卡尔来说，新约中的耶稣是一位以一种极其自由和开放的态度来对待妇女的人，例如，祂的门徒中包含有妇女，并且在祂所说的比喻中用一种赞同的口吻来叙说妇女，这一切都可以作为证据。

20. 约翰逊强调耶稣对处在边缘和受压迫地位的群众的偏袒，还特别强调了耶稣作为索菲亚的身份，作为一位女性的形象启示出天主解放大众的仁爱之心。

21. 还有一种基督论是“从上而下”的天主教基督论。对德日进来说，整个历史是朝向耶稣基督——奥米迦点(Ω)的一种运动，然而，基督已经临在世界之中，赋予世界一种朝向爱的基督幅度。对萧南伯来说，三位一体的天主第二位并非耶稣这位人之外的其他一位，祂已在历史的特定时刻存在于世界之中。

22. 巴尼卡提供了一种“宇宙基督论”，这是早期基督徒作家所发展的“圣言基督论”的一种形式。神学上的强调从基督的人性被转到了天主圣言，圣言通过祂的理性与所有的人性相联而成为整个宇宙的中心。但是这位“基督”是一位宇宙为中心的原则，不是公开地与纳匝肋人耶稣相认同的一位。

23. 巴尔大撒的基督论有三个重要因素，或三个重要的时刻：降生成人、十字架和历史。它以永恒的天主圣言在历史中自我空虚自己为起始。这个进程在十字架上达到了顶

峰,在十字架上天主内在的生命作为自我给予和自我空虚而永久地显现出来。耶稣基督是整个历史中一位特有的“具体”人物,只有祂能给出每一件事物的最终意义。

24. 一般来说,新教基督论长时期以来更赞同“从下而上”的基督论的探讨法,这是由于:(1)圣经批判首先在新教内展开;(2)基督新教的特点就是具有怀疑任何人的存在实体与神之间有等同的倾向。但另一方面,二十世纪的许多新教基督论为对新教内部极端的自由主义或过分简化的倾向作出回应而有了很大的发展。

25. 为此,鲁道尔夫·布特曼对自由主义派所提出的“我们可以满怀自信地了解历史上的耶稣”的这种假设提出了挑战。新约所提供给我们的是人的存在的一种哲学。

26. 奥斯卡·库尔曼用救恩历史来作为理解耶稣基督的背景。在新约中用来诉诸耶稣的所有名号,是起了功能性的作用而非本体论的作用。耶稣最初的原型,是“为我们的”耶稣,而不是在“祂自己内”的耶稣。

27. 卡尔·巴特是对自由主义派发出最强烈和最直接抨击的一位,但同时他也反对布特曼的观点。耶稣是天主圣言。一切神学都是基督论,只有通过耶稣基督,我们能接近天主,并且天主与我们之间除了耶稣基督之外,没有其他的接触点。

28. 对保尔·田立克来说,基督是使得我们能克服标志着人存在特点的自身焦虑和疏离的“新人”,因为祂以自己的生命征服了这两者。

29. 对潘霍华来说,耶稣是“为他人的人”。祂是“为我

的”基督。今天祂仍临在于圣者的共融团体中,并通过它而为我们存在。

30. 潘霍华的“为他人的”的基督论,为二十世纪六十年代所出现的、被称为世俗神学中的那种更彻底地对耶稣人性加以阐述的方法奠定了基础:若望·罗宾逊主教坚持认为在我们周围的邻人中,我们能发现耶稣,祂把天主的“人性面貌”揭示给我们;多玛斯·奥尔蒂泽和保禄·冯·布伦使耶稣成为了我们为他人服务的模范和激励者。

31. 对潘南伯来说,历史是天主启示的运输工具,但天主要到历史终极时才在耶稣基督内启示给我们。只有在基督的光照中,先前的事件才会成为展示性的。耶稣的神性扎根于祂对天父的彻底的奉献之中,在复活中,耶稣的神性被完美地并最终地确立,复活事件确实是一件历史事件。

32. 对于根·摩特曼来说,十字架是中心。通过耶稣的受难和死亡,天主确实与我们一起受苦,并认同人类中的被压迫者。只有在我们实践天主之国时,我们才真正地追随基督之道。这一实践包缠着要我们也认同遭社会遗弃者、穷人和受到迫害的人。

33. 荣格尔追随了路德和摩特曼的传统,把被钉在十字架上的耶稣置于基督宗教神学的中心。天主隐藏在十字架上而临在于世界内。最终,每一件事都得在十字架内经受考验。

34. 若望·考伯认为基督在耶稣内,但并不排除其它的可能性。只有在其它宗教传统中放下自己,基督信仰才能发现它自身的价值。耶稣所代表和宣讲的是对所有人的共同

的希望:与其它群体和一切事物共存的、完全的共融团体。

35. 若望·梅恩道夫是俄罗斯东正教思潮的代表人物,他强调让我们分享天主的生命,而这一切是在历史上通过基督的受苦和死亡而得以完成的。

36. 若望·齐兹拉斯是希腊东正教神学家。对他来说,降生成人的基督完全与天主爱的最终意愿相一致,受造者的意义及历史的最终目标就是降生成人的基督。天主的救恩工程就是基督事件。

37. 与广义的天主教基督论传统相一致的当今基督论包含以下几个主要原则:(1)耶稣是真天主;(2)耶稣是真人;(3)在耶稣基督这一位上神性和人性完美地相结合;(4)“为我们”的耶稣基督就是那一位本体论的“耶稣基督”(因此,基督论就是固有的救恩论);(5)耶稣的生、死与复活都具有救赎意义;(6)祈祷法则就是信仰法则;(7)耶稣对天主之国的宣讲和实践含有社会和政治的含义;(8)以男子为中心论和父权制的方法来解释耶稣基督,实际上是否定了祂对天主爱的普世意义,以及天国是向所有人开放的宣讲和实践。

第五章

基督论中的特殊问题

这一章论述基督论中四个特殊的问题：耶稣生于童贞女，祂的无罪，祂的认知，祂的性特征。前两个问题着重于耶稣基督的神性，后两个问题则着重于祂的人性。

耶稣生于童贞女

“耶稣生于童贞女玛利亚”是尼西亚信经所宣称的，这是教会的正式教导和普遍信条。关于这教导和信条的真理性和正确性，在此并没有任何疑问，但圣经学者和神学家们所提出的问题是，这信条的意思可能是些什么？今天，我们怎样根据对新约诠释的发展以及我们对人的存在的理解来解读它？在一开始，我们还必须搞清楚，我们在此提出的问题是，“耶稣生于童贞女玛利亚，而没有人父的介入”这样一个信条。这个问题并不与相信玛利亚在生耶稣以及在她余下的一生中都保持着童贞这一信条相关。对玛利亚的产时和产后的童贞女身份，我们在《基督徒的灵修》分册的第二章中加以阐述。在本章中，我们所关心的是基督论而非圣母论。

在这一论题中我们将考虑五个小问题：(1) 耶稣生于童贞女的信条是否真的是新约教会真实相信的一个信条？(2) 该信条是否建立在历史事实上？即，耶稣是否确实被认为没有一个人父？(3) 是教会官方把耶稣生于童贞女的信条安置于历史中的吗？(4) 新约圣经学者与教会的官方教导是否协调一致？(5) 在与耶稣基督的关系上，该信条最终说明了什么意义？

这是新约教会的一个信条吗？

在新约中可以找到耶稣生于童贞女这一信条，并且该信条给出了新约的特性，至少在第一世纪的某些基督徒团体中已经提出该信条。圣经中有关它的参考资料有两处，一为玛窦福音 1:18 - 25，另一为路加福音 1:26 - 38；它们都被称之为婴孩耶稣故事的描写。两者都传达了两个思想：耶稣是达味的后裔，以及天主圣神在祂的降生中起了作用。

玛窦报道说，玛利亚在与若瑟共同生活之前，就已怀孕。若瑟“一直没有和她同房，玛利亚生了一个儿子，他给婴孩起名叫耶稣”（玛 1:25）。玛利亚“因圣神怀了孕”（1:18）。玛窦写道：“这一切是为了应验主借先知的口所说的话：‘看！将有一位贞女怀孕生子，人称祂为厄玛努耳’”（1:22 - 23）。

没有一个人会对这段描写的可靠性提出质疑。不过在以下两种想法上有着不同之处，是玛窦自己确信耶稣生于童贞女玛利亚，还是玛窦把在他写福音之前就已存在的一种传统给描绘下来了？看来，当今学者对此的观点倾向于后者。

这样说的一个主要原因是由于另一个描述婴孩耶稣的故事——路加福音 1:26 - 38, 也同样说道, 玛利亚因圣神的德能而童贞怀孕(1:35)。由于这是他们很少几点相同意见中的一点, 因此, 学者们下结论说, 这一传统在两位圣史描写之前就已经存在。事实上, 这一传统必定是较早就成型的, 并在两个特色各异的描写中被加以发挥, 并在不同的基督徒团体中广为流传。

其它几部新约圣经(保禄书信、马尔谷福音和若望传统)都没有记载童贞女怀孕一事。不论是天主教或圣经评注家从总体上来说, 都拒绝接受在马尔谷福音 6:3; 若望福音 1:13, 6:42, 7:42 和 8:41 中所提出的那种对童贞怀孕的含蓄反省(参阅雷蒙特·布朗主编的《新约中的玛利亚》*Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*, p. 289)。

童贞怀孕是历史事实吗?

这个问题不能用一个肯定的“是”或“否”来加以回答, 至少从新约中, 不能找到以科学依据为基础的回答。

主张这是历史事实的人从两方面加以辩论:(1)任何一个人能为表达在早期基督教会中所发生的玛利亚在没有男性的神或因素的作用下而童贞怀孕生子的这种想法, 而到犹太宗教之外的社会和神话中去加以探索, 希望从中发现存在着类似的平行内容, 那他(她)是徒劳无益的, 因为所找到的类似事件(如佛陀 Buddha, 克利须那 Krishna, 法老 the Phar-

aohs 等的诞生),明显地都有一位男性的神以各种不同的形式介入在其中;没有一个事件,与玛利亚的童贞生耶稣相同。(2)耶稣是私生子的谣言四处流传。玛窦福音的描写承认有这种闲聊,马尔谷福音也暗示了这种流言蜚语;在马尔谷福音 6:3 中,人们认为耶稣是“玛利亚的儿子”——这是一种不同寻常的称呼,只有在孩子的父亲是谁不为人知或不确定的情况下,才会有这样的称呼;在若望福音 8:41 中,犹太人嘲笑说,“我们不是私生子……”(余山神学院版和思高版均译成“我们不是从淫乱生的”);在早期教会中,犹太人攻击新出现的基督信仰时,就是指控耶稣由淫乱而生,因此,很明确,祂不是若瑟的儿子。

但是反对这是历史事实的人的观点也很强硬:(1)如果若瑟和玛利亚知道他们的儿子没有人父,而只是由于圣神的德能才降生的这一事实,他们为什么要把这一真相向耶稣隐瞒?如果他们并没有向祂隐瞒事实的真相,那祂为什么有可能不知道这事?也没有从一开始就肯定自己就是默西亚,是天主的独生子?但不管怎样,我们在认真思考后认为新约基督论的发展展示了在新约时期基督论本身有一种从低级向高级发展的趋势。耶稣对自己的看法可能只是一种隐含的基督论(参阅第二章)。(2)婴孩耶稣故事的本身,无论从结构还是从内容上来看,对耶稣的诞生与其说是一种历史性的描写,不如说是一种非历史性的描写。婴孩耶稣的两个故事,几乎是互相对立的,例如比较玛窦福音 2:14(“若瑟深夜起来带着孩子和祂的母亲逃到埃及避难去了”)和路加福音 2:39(“他们按照主的法律,行完了一切之后,回到加利黎,他

们的本城纳匝肋”)，我们发现他们从白冷出发后，前去的目的地完全不同。在婴孩耶稣故事描写的形式中，掺和了一种虚构的手法，例如，玛窦在描写耶稣的家谱时，采用了三组十四代人的形式。在描写时，还引用了一些民间传说，如天使托梦、引路之星、东方贤士等。(3)新约中的其它篇章对童贞女生子都持有完全沉默的态度。(4)人们怎么可能证实童贞生子的历史事实呢？那只有玛利亚和若瑟两人知道，但他们又会把这消息向谁叙说呢？

这些片甲鳞屑仿佛显露出赞同一个理论，即耶稣生于童贞女玛利亚的信条是出自于称之为“**theologoumenon**”这一专门术语的结果(theologoumenon 的意思是：说的是天主的事)。这种论调处于两者之间，一面是神学上的阐述，也就是标准的规范的信理或信条，另一面是在历史上能加以核实的断言。换言之，theologoumenon 不是一种信理神学的阐述，也不能被历史证据所加以核实或驳斥；但是它是能够得到肯定的，因为它与有关天主的一些明确的信理有着紧密的联系。在童贞生子这一情况下，theologoumenon 的意思就是，早期教会在玛窦和路加的作品中，重新复述了耶稣降生成人的由来，给出了一个在历史上不可证实的因素；这样的创作设计是为了说明耶稣对我们的救恩所起的重大意义：耶稣并不是在成长过程中才成了与天主同在的一位，祂原本从一开始就是与天主同在的一位。

教会官方教导我们有关耶稣生于童贞女这一历史事实吗？

有关耶稣生于童贞女玛利亚的信经和信理的依据，我们可以在以下这些教导中找见：(1) 宗徒信经；(2) 尼西亚信经（325 年）；(3) 君士坦丁堡第一届大公会议（381 年）所发表的尼西亚 - 君士坦丁堡信经；(4) 亚大纳修信经（五世纪末）；(5) 拉特朗第四届大公会议（1215 年）；(6) 里昂第二届大公会议（1274 年）；以及其它一些不如以上有权威性的来源（可参阅《天主教会信理文献中的基督信仰》*The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*，由 J. 纽纳 [J. Neuner] and J. 迪普伊 [J. Dupuis] 主编，1975，p. 137）。

回顾这些信经和信理公式的原始背景和目的，我们发现它们最初关注的看来是为了更好地保护在耶稣基督身上神性和人性的完美结合，而不是为了肯定耶稣生于童贞玛利亚这一历史事实。为了反对诺斯底派、幻象论、一性论及其它异端，教会教导说，耶稣是真人，祂是真正地生于一个女人。同时为了反对嗣子论、奈斯多利和其它异端，教会教导说，耶稣是真天主。

不管怎样，教会从来没有在任何文献中定义过耶稣是“怎样”诞生的（耶稣的胚胎是“怎样”形成的）。很清楚，祂的起源在于天主，在祂的降生成人事件中，天主圣神直接运作。但天主圣神的介入是否确实地排除了若瑟的合作，这并没有明确地定义。另一方面，人们可以设想早期基督宗教的神学家们和教会内的牧者首领们，他们自己相信耶稣生于童

贞玛利亚是一个历史事实。他们简单地预示了这一事实。直到十九世纪初,基督徒普遍相信耶稣生于童贞玛利亚,甚至从其生理意义上来理解。

那是什么原因使得人们对实际上一致同意的信条有了不同的看法了呢?两个相同的因素导致了我们对耶稣基督和对基督信仰本身的理解有了一些变化,那就是,一个新出现的用评注的方法来阅读新约,另一个是新涌现出的用进化的方法来意识、感知人的存在和人类的历史。

新约圣经学者与教会官方的教导能否协调一致?

在两者之间并不存在互相的对立。即使事实很清楚,官方教会明确地定义耶稣生于童贞女玛利亚是历史事实,但随之的结果并不是说,这样的教导与圣经学的评注是互相矛盾的。新约圣经学的研究并没有宣布,从解经学的观点看,耶稣生于童贞女玛利亚的历史性可被证明为有误。

但一致公认的是,在传统的教导和信条与当代新约圣经学研究的总体转向之间,是存在着一定程度的差异。如果所有的天主教神学家们曾以某种形式认同教会训导当局在这重要的主题上所发出的标准的特点,以及持久普遍的约束力,天主教圣经学者们使我们确信他们也能“赞同它”(参阅若瑟·菲茨梅尔写的“新约中的耶稣生于童贞女”,《神学研究》“Verginal Conception of Jesus in the New Testament” in *Theological Studies*, 第34卷,1973年12月号, p. 574; 该文章又再版在《提高福音的重要性》[*To Advance the Gospel: New Testa-*

ment Studies, 纽约, 1981, pp. 41 - 78]上, 并加了后记)。但这些学者们还坚称, 对于新约的内容本身要采取评注性的立场, 这是这门学科向他们提出的要求。玛竇福音中天使来报的场面, 而且有可能路加福音的描写, 都断言了耶稣生于童贞女; 但根据菲茨梅尔的说法, “这个断言是信仰的一个肯定断言, 还是一种 theologoumenon 的说法, 这仍然是一个至关重要的问题”。

但是, 必须强调的是, 参与该问题讨论的天主教的评注家和神学家们并没有否定耶稣生于童贞女。他们只是像一个负责任的学者一样, 对此提出问题, 并且尝试在“天主教信仰的基本要素与怀着虔诚的、毫不怀疑的定断和不加批判地对待问题的态度”之间划出一条界线。因此, 他们既不会把圣经本身不同意的内容, 也不会把官方教会希望把这些信理建立在一种不加批判地阅读圣经的基础上的做法, 都诉诸于圣经的根源。

信条的意思是什么?

有关童贞生子的信条从一开始就理解为是关于耶稣的一个声明, 其次才作为关于圣母的一个声明。通过这个信条, 教会清晰地教导我们, 耶稣来自于天主, 祂是独特的, 在基督内, 整个人类真正地有了一个新开端; 祂带给我们的救恩转变了整个世界; 天主通过人类这一工具行使祂的救恩工程, 祂常常喜欢选择弱小和谦下的工具; 并以此把救恩历史的事业推向前进。

如果一个人否定童贞生子的这一历史事实,他就是否定了该信条所教导的这些原则;那么,这个人无疑走到了基督宗教传统,特别是天主教传统的界限之外。不管怎样,该信理的一个更为传统的理解仍是信理的一个完整部分,并保留在广大天主教徒的敬礼之中。

耶稣的无罪

相信耶稣基督无罪是直接包含在相信耶稣基督的二性一位的信条之中,即相信耶稣基督的人性与天主圣三的第二位完美地结合在一起。二性一位的信理又是教会在反省耶稣与天父之间那种亲密和共融的关系后得出的;耶稣与天父极其亲密,竟达到了称天主为“我亲爱的父亲,阿爸”的程度。耶稣生于童贞女的信条创建了耶稣与天父的亲密关系是建立在耶稣的根源上。祂从天主而来,由天主圣神的德能而降生成人。耶稣无罪的问题必须在这样一个背景下来加以回答。

这儿,同样将提出五个小问题:(1)新约教会是否真的相信耶稣基督是无罪的?(2)这一信条是否建立在历史事实上?也就是,在耶稣整个人生中,祂是否确实没有罪?(3)教会官方除了教导基督的无罪之外是否还教导祂是没有任何缺点的?(4)我们对新约的理解是否能与教会官方的教导协调一致?(5)耶稣无罪的信条是什么意思?

这是新约教会的信条吗？

相信耶稣基督无罪是扎根于新约之中，事实上，它与童贞生子的信条相比，该信条的参照资料更为广泛。相关的内容有：若望福音 8:46, 14:30；格林多后书 5:21；伯多禄前书 2:22 和致希伯来人书 4:15。耶稣宣布，魔鬼在祂身上“一无所能”（若 4:30），祂向自己的敌手们提出挑战，若他们能，就请指证祂的有罪（参阅 8:46）。保禄在非常早期的见证中就已经宣布耶稣“不认识罪……好使我们在祂内成为天主的正义”（参阅格后 5:21）。伯多禄前书的作者写道：“祂从没犯过罪”（伯前 2:22）。最后，致希伯来人书称赞耶稣是我们的一位至高无上的大司祭，“一位在各方面与我们一样，经历过试探的大司祭，只是没有罪”（希 4:15）。

有意思的是，没有一处肯定地断言耶稣不能有罪，祂绝对不可能犯罪（*impeccabilitas*）。实际上，新约宣布的是耶稣没有罪（*impeccantia*）。祂确实受到犯罪的试探（谷 1:12 - 13；路 4:2 - 13；玛 4:1 - 11）。相反，是新士林神学的基督论下结论说，耶稣不可能犯罪。自从新士林神学的基督论渗透到天主教会的教导中，因此直到二十世纪中叶，对耶稣无罪的理解就简单地理解为耶稣不可能犯罪，并且这种理解被认同长达五六六个世纪呢。

这信条是否建立在历史事实上？

耶稣确实从来不犯罪吗？这一个宣称甚至比童贞生子更难以得到历史上的核实。从切合实际的效果来看，这是不可能来加以核实的。没有人可以进到耶稣的心灵中去加以察觉祂是否有任何犯罪的想法和倾向。也没有一个人可以日日夜夜地、每分每秒都与耶稣在一起，以便注意祂的一举一动是否已犯了罪。

但是，一方面，我们既不能有任何证据来说明耶稣是否犯过罪，而另一方面，我们知道连最敌视祂的敌人也没能指控祂，甚至没能指出祂有小过失。这就是相信和宣称耶稣无罪的最引人醒目的标志！如果在耶稣的言和行之间存在着伦理道德上的偏差，那么，纸包不住火，它一定会在公众面前显露出来，那就将会引起公众的特别关注，因为祂的信息是如此地具有威胁性和革命性。而事实上，并没有人在耶稣访问匝凯一事上（路 19:1 - 10）大做文章，把祂看成是与剥削阶级同伍的一位。在圣经中有三处详细地记载了一个妇女亲吻、用香膏敷抹和揩拭祂的脚（或头）（谷 14:3 - 9；路 7:36 - 50；若 12:1 - 8），但没有人为此怀疑祂的名声（参阅 A. T. 罗宾逊的评述《天主的人面》*The Human Face of God*, p. 98；参阅谷 14:3 - 9；路 7:36 - 50；若 12:1 - 8）。

教会官方是否教导我们耶稣不可能犯罪？

教会无疑像新约所教导的那样教导我们说，耶稣没有罪。事实上，教会在给出这一信条的公式时，完全重复圣经上的表达，特别是引用了致希伯来人书上的句子。在下面的这些例子中可见证这一事实：(1)451年召开的加采东大公会议定义说，耶稣基督“具有完全的人性，……按其人性而论，则与我人同一性体，即在各方面与我们一样，……只是没有罪”；(2)拉特朗地方教务会议(the Lateran Council, 649)说，“只是没有罪”；(3)督肋打第11届地方教务会议(the Eleventh Council of Toledo, 675)说“无罪”。

在君士坦丁堡第三届大公会议(681)上，阐述的工作变得越来越困难，在这次大公会议上谴责了基督单一意志论(Monothelism, 在基督内只有一个意志，那就是天主的意志)。大公会议教导说，在基督内有两个性体的意志，一个是人性的意志，一个是神性意志，就像在基督内有人性和神性一样。但是，祂的人性的意志“不倔强、不抗拒，反而甘愿服从祂天主性的全能的意志”。而另一方面，同一信理正式宣布，祂人性的意志“是受到天主化，而不是受到废除，反而(得到了保护)因此而更完美……”

尽管一个人可以合理地由君士坦丁堡第三届大公会议的教导中推断出耶稣基督不可能犯罪，但精确地说，这一点并没有明确地表示。事实上，一个人也可以合理地辩论说，如果耶稣完完全全不可能犯罪，祂的人性意志就不必受到保

护。说得更确切些,人性的意志变得完全“屈从”于神性的意志时,也就成了难以与它(神性意志)区分了。不过,这样的表达正是大公会议所谴责的单志论异端。

看来,较好的结论应为:清晰而不变的信条以及教会的教导是:耶稣基督有完美的人性,祂与圣父是如此完全地共融在一起,以至于祂事实上绝对没有罪。这样表达并不是说耶稣基督绝对不可能犯罪,而是祂有能力不犯罪,并且事实上,祂没有罪。不管怎样,这两种观点——赞同祂不可能犯罪,或不赞同这样的说法——都是在天主教正统信理的行列之中。

新约中的见证是否能与教会的官方教导协调一致?

我们根据前面所讨论的来回答该问题。新约还没有进入神学思辨领域。在新约中并没有对耶稣的人性意志的运用加以分析,也没有对人类的意识或人类的自由的动力作任何哲学反省。在教会的信条或信理中,也没有说很多有关这方面的内容。相反,教会官方所教导的信理公式也是单单建立在圣经的见证上,特别是依赖了致希伯来人书的表达法,即耶稣在各方面与我们一样,只是没有罪。文献或教会都没有说耶稣的与众不同是由于从理论上来说罪不可能发生在祂身上;而是由于在事实上祂没有罪。

耶稣无罪的意思是什么？

由于耶稣无罪这一事实，使祂成了天主与人类共融的最高表达。正因为祂的人性是彻底的、完全的、完美的圣善，因此祂有能力通过与我们相同的人性来向我们展示天主。耶稣基督，这一位无罪的人，向我们揭示的不单是真人而且是真天主。“祂是天主光荣的辉映，天主本体的神表”（希 1:3）。

耶稣的认知或意识

有关耶稣的认知或意识的问题是相当重要的，有两个理由可以说明：（1）如果耶稣的认知没有发展的可能性，或甚至祂的知识不可能有错，那么，新约注释中许多问题就不可能得到解决（参阅上一章中的讨论）。（2）致希伯来人书 4:15 以及加采东大公会议都断言耶稣在各方面与我们一样，“只是没有罪”。如果耶稣确实知道祂的未来将是什么，甚至精确到细节的话，那么，耶稣到底有多少与我们人是一样的呢？当我们面对未来时，我们是带着惊奇和希望，有时候甚至带着害怕和畏惧；如果耶稣预先就带着确凿的肯定姿态，精确地了解圣父为祂所设计好的未来，特别祂知道祂死后“第三天”将得到复活，那么，祂也许不可能像我们一样体验喜怒哀乐的情感了。

在本章包含三个小问题：（1）新约是否认为耶稣也有不了解，甚至有错的地方？（2）官方教会是否接受在耶稣的思

想中有不了解和错误的表现？(3)新约的报道和教会的官方教导两者能协调一致吗？

新约是否认为耶稣也有不了解,甚至有错的地方？

尽管在新约中有些地方表明了早期教会认为耶稣拥有无限的与不会错的知识,而证据的砝码看来是偏向了另一边。

赞同耶稣有无限知识的迹象

若我们从新约内,特别从福音本身(从马尔谷到若望福音)的基督论中,沿着从低派(耶稣作为一个人)到高派(耶稣作为一个神)逐步发展的这条线索来看该问题,并不令人惊讶,我们会发现高派所采用的新约材料对于耶稣可能表现出无知的任何提议都加以了隐瞒。例如,玛窦福音 9:20-22 所描写的场景与马尔谷福音 5:25-33 的故事相仿,都说到一个“患了十二年血漏病”的妇女,摸了耶稣的外衣,耶稣就感到:有一股能力从自己身上流出。但在较早成书的马尔谷福音的描写中,耶稣不知道是谁摸了祂,而在玛窦福音的描写中,耶稣回过头去,立刻认出了摸祂外衣的那位妇女。

在若望所描写的五饼二鱼奇迹的记载中,耶稣问斐理伯他们可以到哪里去找到足够的饼来喂饱这“一大群人”(若 6:5)。但若望很快就补充说,耶稣“说这话试探斐理伯,因为祂知道自己要做什么”(6:6);随后,在若望福音 6:64 中,作

者让我们确信耶稣早就知道在祂的门徒中有一些人对祂并不忠心,特别是茹达斯将要出卖祂(6:71;13:11)。

四部福音都提到耶稣有能力知道他人正在想些什么(如谷2:6-8;谷9:33-34;玛9:3-5;路9:47-48;若2:24-25,16:19,30)。但有一点不很清楚,到底这反映出耶稣的人性中有一种敏锐的察觉力,还是有一种真正的超人知识。

最后,还有几个例子把耶稣描写成为是能知道在他方所发生的事的一位。在若望福音1:48-49中,祂知道纳塔纳耳站在无花果树下。在马尔谷福音11:2中,祂知道在对面的村里的进口处拴着一匹驴驹。在马尔谷福音14:13-14和路加福音22:10中,耶稣派遣两位门徒进城,并教导他们说,他们将遇见一个带着水罐的人迎面走来,他将为他们提供一间大厅来庆祝逾越节。但是在旧约中的先知们也使人们相信他们有这等知识,因而厄则克耳虽在巴比伦却能神视到发生在耶路撒冷的事件(参阅则第8章,撒上10:1-8)。

反对耶稣有无限知识的迹象

在马尔谷福音5:30-33(路8:45-47)中,耶稣不知道在一大群人中到底是谁摸了祂的外衣,这一点上面已经说了。在路加福音2:46中,耶稣在圣殿里向博学士们提问题。在路加福音2:52中,祂又被描写成“智慧……渐渐发展”。路加福音的这两处内容意义深刻,因为这两处都出现在路加所描写的耶稣的童年故事里,而在这一章节里,耶稣极其明显地从在圣母怀中起就是以天主圣子的身份显现。

即使在宗教的特殊领域中,圣经也晓示我们,耶稣对某些确实的问题并不知道。这反映出祂对当时的圣经观有了解得不够适当,甚至有记错的地方。祂引用旧约中的内容,而那内容明显地并不存在于旧约中(若 7:38)。达味进入天主圣殿,吃了只有大司祭可吃的供饼,耶稣认为这是发生在厄贝雅塔尔作大司祭时(参阅谷 2:26),但事实上,那时的大司祭并不是耶稣所认为的那一位,而是阿希默肋客(参阅撒上 21:1-6)。关于约雅达的儿子则加黎雅被杀害在圣殿里的事实(编下 24:20-22),也不是如耶稣所说的是“贝勒基雅的儿子则加黎雅”(玛 23:35);祂在这儿又错了。耶稣错误地把圣咏 110 首归诸于达味,而且还把它作为一首论默西亚的圣咏(谷 12:36),即使在创作该圣咏时,还没有期待将有一位默西亚会来临。耶稣还向祂同时代的人分享了关于魔鬼的原始想法,把附魔者与癫痫病及与精神病混淆在一起(谷 5:4,9:17-18;玛 12:43-45;路 11:24-26)。祂凭靠了祂那时代同样有限的宗教概念来描述死后的生命以及世界的末日(谷 9:43-49,第 13 章)。祂的这些宣告没有新意,也体现不出超人的、独特的观点;祂只是利用了当时已经存在的想法和想像。

我们甚至对祂的受难、圣死和复活的预言和预计也不能当真以为是出自祂的口(谷 8:31;9:31;10:33-34;及平行章节)。在其它的一些注释问题中,我们不得不为门徒们的极其奇特的行为作出解释;如果他们真正听到过耶稣所作的这些预言的话,他们就不应该由于耶稣即将被钉死而表现出如此彻头彻尾的惊慌,当然,他们也不应该对耶稣的复活表现

出如此地出乎意料之外(路 24:19-26)。

同样的解释还可以用在耶稣描述耶路撒冷圣殿被毁的预言上(谷 13:2)。例如,祂坚持认为“没有一块石头将留在另一块石头上”,然而,圣殿并没有彻底拆毁,即使今天还存在着呢!

在这儿总结圣经学与神学所讨论的有关耶稣对第二次来临的日子的认知,用处不大。但对那些赞同以扩大化的立场(即认为耶稣了解每一件事,点点滴滴全部了解的人)来看待问题的人,他们必定满足于圣经上直截了当的断言:“至于那个日子和那个时刻,谁也不知道。天上的天使不知道,连子也不知道,只有父知道”(谷 13:32)。

最后,耶稣是否知道自己是天主的唯一圣子?一个事实是耶稣称天主是祂的父亲,并且用一种特别亲密关系的方法来称呼天父。但也没有不容置疑的证据说明祂把这种独特的儿子身份只用于自身。“你为什么称我好?”祂向那为探寻永生而前来跪在祂面前的人询问道,“除了天主一个外,没有谁是好的”(谷 10:18)。当祂教导自己的门徒祈祷时,祂教导他们(和我们大家)用祂称呼天主的名号“天父”来祈祷(路 11:2)。当然,第四部福音很清楚地揭示出耶稣宣称自己是天主的儿子,但是这部福音就是为了证明这一点而写的(若 20:31)。

耶稣对天国的确信

认为耶稣没有无限的知识,祂对于某些事不了解,在另

一些事上也可能有错,但这样认为的同时并不是说明耶稣是一个没有什么非凡的知识能力和视野的人。恰恰相反,耶稣展示了祂自己在一切事情的中心问题——天主之国——上所表现出的一种超凡的新颖和有胆识的**确实信念**。祂明显地使人相信天主的王权,即使现在也活跃在祂的宣讲、祂的行动和在祂这真实的一位身上。祂带着完全的权威阐述了它。

在玛窦福音第五章中,祂在对自己门徒们讲话时,用了六次“你们听到古人说……但我对你们说……”这样的断言。祂把命令传达给他人。祂宽恕别人的罪。祂改变了梅瑟的法律。祂打破了安息日的常规。祂因为与罪人一起吃饭等行为而得罪了有产阶级。祂禁止离婚,祂鼓励我们把另一片面颊转向他人挨打,等等。所有的这一切暗示了祂的一种独特的信念,因此,也暗示了祂的一种独特的人的认知,意识到祂自己及祂与天主之间的关系的认知——在旧约中没有一位先知与天主之间有如此相类似的关系。此外,在新约中,没有任何一处指出,耶稣的这种特殊的确信是逐渐发展起来的;相反,当祂一开始自己的传教生涯,这种确信就已经是耶稣宣讲的中心(谷 1:15)。

官方教会是否承认耶稣身上的不了解和有错之处?

在这一点上,新约和教会官方的教导之间的差距要比前两个特殊问题(童贞生子和耶稣无罪)上的差距来得大得多。另一方面,训导当局的文件来源也较少具有权威性(例如,没

有一条是在大会会议上探讨过的),而所宣布的这些教导的依据更多的是来自于中世纪的综合。

建立在耶稣二性一位的神学基础上,中世纪的基督论认为,耶稣是十全十美的,可能给祂的一切,祂都已经拥有了。因此,祂不仅知道每一件事,而且还了解详细细节。祂具有荣福直观的知识——即有关天主的一切知识;灌输的知识——即不需要学习就能得到的天赋知识;以及从经验中学到的知识——即祂在世间生活的特殊环境中必然接触现实而得到的知识。中世纪观点的一种极端形式是在十七世纪对多玛斯·阿奎那的神学思想作评注时表达出来的,即是知名的萨拉曼卡(Salamanticenses)(西班牙 Salamanca 大学的神学家协会)。他们的观点是,耶稣的知识是如此广博,祂可以正确无误地被称为最伟大的数学家、最伟大的医生、最伟大的画家、最伟大的农夫、最伟大的销售员、最伟大的哲学家等等。

但并不是中世纪所有的神学都持有如此狭隘的观点。多玛斯自己就承认,“如果在基督的心灵中,除了神性知识外,没有其它的知识的话,祂也许就一无所知了。神性知识不能成为基督人性灵魂的一个行为,它是属于另一个本性(即神性)的”(《神学大全》III, q. 9, a. 1)。不管怎样,中世纪后教会的官方宣言更加倾向于推进 Salamanticenses 的精神(如果不说推进他所用的文字),而不是更频繁地对多玛斯的作品作精细的探索。

1907年,圣职部(现称为信理部或教义部)在教宗庇护第十(Pius X)的直接领导下发出了反现代主义的法令 Lamenta-

bili,在该法令中拒绝接受当时对耶稣的认知或意识所作出的一些假设,这些假设认为耶稣在“默西亚即将来临”这问题上的说法有误,并认为祂的人性知识是有限的。

1918年,同一个圣职部在教宗本笃十五的直接领导下,把某些在天主教修院和大学内进行教育时被认为是“不安全”议题进行了归类,在这些议题中包括:耶稣在世时不一定拥有荣福直观,耶稣也许不一定从一开始就知道每一件事——过去、现在和将来的每一件事,即只有天主全知所知道的一切,等。

最后,1943年,教宗庇护十二世(Pius XII)签发了一道《奥体》(*Mystici Corporis*)通谕,论教会是基督的奥体。在该通谕中,教宗宣布“耶稣从在天主之母胎中起”就享有荣福直观。因此,“天主赎世主——基督——在祂成为血肉之初所为我们获得的这种至爱知识,远超过人类理智研究所得的任何智力”(《天主教会训导文献选集》,施安堂译,n. 3812)。

中世纪之前也发表过两个宣言。第一个是出自于教宗维祺留的《宪章》(*Constitutum*, 553),在这篇文献中,明显地谴责了奈斯多利的论点:“如果说,同一基督——天主的真子,也是人的真子,并不知将来的事,或说祂对最后(公)审判的日子,完全不知,而祂能知的事,全赖天主性体启示给祂,一如天主性体,住在某人内而启示给某人一般,那么,这种人应予以绝罚”(《天主教会训导文献选集》,施安堂译,n. 419)。

第二份文件来自于教宗大额我略给亚历山大的宗主教欧乐久(Eulogius, d. 607)的信。在这封信中,教宗表扬了这位宗主教为反对“不知论”派(Agnoetes)而写的论文。不知论

是当时一性论的一种变异,他们教导说,基督的神性被人性所吸纳。他们引用上面所提到的马尔谷福音的章节(13:32)来作为他们教导的依据,不知论认为耶稣对于审判的时日是一无所知的。教宗额我略一世(Gregory the Great)肯定了欧乐久的观点,他认为他们所引用的章节并不涉及到作为首领的基督,而是关于作为身体的基督,即教会。耶稣在祂的人性中,已经知道的东西并不是从祂的人性所得知。因为祂是与圣父同在的一位,因此,祂具有一种超越于其它一切知识的认知,其中包括超越于天神所有的认知。因此,在祂身上不存在无知,更不用说错误了。

我们能否把新约的记载和教会的教导协调起来?

不!至少在教会的这些教导中我们不可能使之协调。但随之,这些教导到底包括些什么内容?它们具有哪些权威性?

回答其中第一个问题的困难之处在于新约、中世纪和当代思潮所运作的神学体系是多样的,由此所形成的教导也就不同了。但仔细审查的话,这三个体系并非彼此对立。中世纪时的立场是“不成对的”,而新约和当代神学却彼此相近、互相协调。

教会对认知的意义所作的某些假设,今天可能要面临挑战了。首先,这些教导假设了天主除了作为一种神性的增补外,没有介入到人的意识或人的认知的发展之中。因而,普通人(即除了耶稣基督之外的每一个人)从一开始就绝对地

一无所知,后来才逐步地在体验中不断地积累知识(即知识来自于经验)。普通人若拥有任何超越于他们的经验所能获得的知识,那这些知识是来自于天主,即是天主的一种启示。在这一概念下,启示是一种恩赐,超越人的知识范围。

中世纪对于耶稣认知问题的探讨完全与当时所理解的自然本性与恩宠之间的关系,以及启示的意思相一致的。中世纪时对自然本性和恩宠,以及对启示所作的概念,同样地,又被直接地运用到反现代主义的文献以及《奥体》的通谕之中。

中世纪对耶稣认知的理解,同样还反映出了一种启蒙运动之前对历史概念的理解。当时把历史看作是基本静止的一样东西,仿佛历史只是单纯地人类在世行动的一个记录(例如,把历史比喻为急流或航行中的船只所留下的尾流),而不是一种进化的概念。在后一种概念中,人的行动具有它们的意思、意义和方向(例如,把历史比喻为海洋生物能以此生存并发育的水元素)。

在现代(针对古典而言)的人们对历史的理解中,一种对一切事件的精确预知(就如预设的、基督所拥有的那种认知)不可能使得一个人具有真正的自由行动。人的自由不是单纯地表示其负面意义上的不受约束、不克制自己,而是积极的敢于为自己更美好的未来承担风险的一种能力。它包含着承担风险、信任、希望和奥秘。

因此,使得耶稣人性的意识和神性的意识完全相一致,或使得耶稣人性的意识成为一种完全由神性的意识所指导的意识,这都是重新陷入了一性论的观点。很清楚,这为我

们理解耶稣的人性的意识和认知设立了一种限制。

不过,我们仍须不断地提醒自己,终究,我们所面对的是一件奥迹,它并没有让步于神学分析。把耶稣的意识区分成两类,就像当代的有些神学家所从事的那样,可能对我们有所帮助。一种是在耶稣存有深处的未加思考的意识,另一种是具有历史性的,并完全在耶稣时代的人类环境(如概念、思想等)中所展示出的、能客观表现的、能用言辞来表达的意识,这包含学习、令人惊异的经历、自我身份的认可等关键时刻的整个过程。

在祂未加思索的意识中,耶稣意识到自己是一个主体,天主完全临在于祂身上,祂也完全是存在于天主内的一位。这种与天主之间的直接联系是唯一的、独特的、是建立在二性一位结合的基础上的;它所表现出的就是对自己所宣讲和实践出的天主之国的一种非凡的**确定的信念**。类似地,祂所拥有的自己与天主之间的那层特殊关系的意识,对一众人来说成为了能仿效的东西,他们也产生了**确定的信念**,相信耶稣基督本身就是祂所宣讲和实践的天国的具体体现。

在祂的**客观表现的、能用言辞来表达的意识**中,耶稣所了解和表达的就比祂在不假思索的意识中所了解和表达的“内容”要少。换一句话说,耶稣与我们这些人一样,祂所知道的比祂有能力说出来的东西要多。祂通过与他人的对话,并通过人与人之间的相互影响——就像我们一样——越来越对自己是谁,以及祂的使命是什么,祂活着是为谁等问题有了更完整的理解。祂将面临死亡,至少祂知道这是先知的命运;祂接受所面临的死亡,也是由于祂确信天主将要证明

祂所说所行以及祂的生活是正确的。用这样的一种神学阐述法,一点没有否定耶稣基督从一开始就是圣言成为的血肉,也完全没有否定通过祂的死与复活,祂为了我们完全实现和完成了,天主愿意通过祂所实现和完成的旨意。

不难承认,这种神学阐述并没有出现在教会训导当局在通过认真考虑下所发的文献中。但这种阐述是否被那些文件明确地排除在外呢?如果是这样的话,那么,这些文件有多少可靠的权威性?

教宗维祺留的《宪章》,特别是为了直接反对奈斯多利而发出的。即使有人认可《宪章》具有信理的重要地位——但没有一人会这样做——该文献也没有公开地排除上面所总结的观点(由拉内、萧南伯等人所假设的)。圣座于1907年和1918年所发出的法令也需要进行小心的阐述:第一个法令拒绝接受某些现代主义的论文,但是并没有对上述总结的观点加以单独的指责。第二个法令只是单单称这些观点“不安全”。《奥体》对耶稣知识的问题几乎是一笔带过。这份通谕并没有直接指证当今基督论偏离方向。这段话在与信理有关的范畴内,更合适地引用它来赞美救主,祂现在复活了,作了祂的身体——教会的头。

但是,如果有人认定这些文件是谴责了由拉内和其他天主教神学家们所呈现在这儿的观点立场的话,同样地,他也必须提出这些谴责具有多少可靠的权威性这一问题。在一个可靠价值的尺度问题上,梵蒂冈圣部的法令,甚至教宗的通谕,其不可错误的断言要次于大公会议所作出的决定。同样,一个人也可以作出一个合乎情理的论点,即它们的权威

性也是次于国际性的全体主教会议(即有几个国家的天主教主教团,但不是“全世界”的主教团会议,否则就称为是大公会议了),或教会的宗教会议所发表的信理宣言。

此外,教会的教导权力——不管在哪一个层次上——都“不在天主的言语之上,而是为天主的言语服务”(《天主的启示教义宪章》,n. 10)。作为新约中所宣讲的,并根据目前的神学原则来加以阐述的天主的言语,对教会训导当局在耶稣知识问题上所作出的宣言的明显意图提出了疑问。最后,这一新的探讨法即使在教父时期也并非没有先例。亚历山大学派的济利禄(d. 444),他那反对奈斯多利的作品在厄弗所大公会议(431)时,被官方所采纳,他在写到耶稣基督时说:“我们赞美祂的美善,为了爱我们,祂在这美善中并没有拒绝屈尊就卑到如此低下的地位,承担了属于我们的自然本性所有的一切,其中包括了‘不知’”(《论圣善和同实体的三位一体的词库》*Thesaurus on the Holy and Consubstantial Trinity*, 论题 22)。

耶稣的性特征

同样,这儿的主题是有关耶稣的人性问题,但比上一个主题提出的问题更为尖锐。祂真的除了没有罪,其它在各方面都与我們一样? 或者祂是人存在规律中的一个非常不同的特例? 确实,人的存在就要牵涉到性,而祂是我们中的一位,却简直没有性特征,并且还让祂——与我們完全不同的这一位,成为我们所有人的代表?

为讨论该问题,我们通过对四个小题的探讨来寻找答

案:(1)新约是怎样描写耶稣的性特征的?(2)教会的传统和官方教导是怎样来理解耶稣的性特征的?(3)新约的记载能与传统和那些教导相协调吗?(4)我们当今对性的理解能否与新约与教会的教导两者中之一或双方相一致?

新约是怎样来描写耶稣的性特征的?

一提到耶稣的性,我们马上被新约中对此的沉默无言所撞击。新约报道了祂了解饥渴是什么滋味,甚至祂知道什么是生气,祂曾有一次把在圣殿中兑换银钱的人驱逐出圣殿(参阅谷 11:15-17)。魔鬼诱惑祂生骄傲之心,诱惑祂敬拜邪神和行使权力(参阅玛 4:1-11)。祂还忍受了遭拒绝、被出卖、受虐待,甚至最后被处了死刑。但在圣经中没一处讲到了祂受性的诱惑,更没有性行为。祂难道是一个对性毫无知觉的人?如果是这样的话,祂又怎能是一个真人?

在新约中有很少几处提到了性道德的问题,它们能向我们传达耶稣对于性问题的一些态度:“你们听到说过:‘不可奸淫’。可是我对你们说,凡注视妇女而又动淫念的,心中已与她犯了奸”(玛 5:27-28)。祂进一步强调了祂的观点:“假如你的右眼引你犯罪,挖它出来,扔掉它,因为丧失你一个肢体,比你全身投入地狱,为你更好。假如你的右手引你犯罪,砍下它扔掉它,因为丧失一个肢体,比你全身投入地狱,为你更好”(5:29-30)。

接着,祂又马上从奸淫转到了离婚上:“但我对你们说:除非由于婚姻非法,谁休妻,就是叫她犯奸;谁娶被休的妇

女,也就犯奸”(5:32)。祂还对祂的听众说:“在复活的时候,人不娶也不嫁,都像天上的天神一样”(玛 22:30)。(耶稣伦理教导的意思、力度和适用性在《基督徒的伦理》分册中加以更详细的审察。)

但另一方面,福音同样也呈现了耶稣由于祂的爱交际和乐意祝福婚姻的结合而出名,祂甚至把婚宴比作为是天主之国的象征(玛 22:1-14)。

至于明显地缺少有关祂的性特征的材料,又该作何解释呢?一个可能的解释是,耶稣故意把自己宣讲天主之国的愿望与一个人在当时其它的宗教中所发现的人的存在标准姿态区分开来,而在其它宗教中,即使不说性总是处于中心地位的话,但它也往往扮演了一个巨大的角色。有些人把性理想化,把它看作是上天赋予人力量的象征;而另一些人谴责性,把它看成是玷污我们贞洁生活的污染物,耶稣只是拒绝认可性的宗教地位。祂既不是禁欲者,也不是反禁欲者。

对此问题的某些解释超出了这一范畴。一个圣公会的学者(后来成了主教),休·蒙蒂菲奥雷(Hugh Montefiore)认为耶稣可能具有同性恋倾向(“耶稣,天主的启示”,摘自《为我们当今人的基督》*Christ for Us Today*,诺曼·皮滕杰[Norman Pittenger]主编,伦敦 SCM 出版社,1968,pp. 108-110)。另一位新教神学家威廉·菲普斯[William Phipps]提出耶稣结过婚,建议祂复活后与玛利亚·玛达肋纳的接触最好从祂与她有婚姻关系这一状态下去理解(《耶稣结过婚吗?》*Was Jesus Married?*,纽约,1970)。

但不管这样,在此至少有三个论点可用来反对耶稣结过

婚的这种提议:(1)福音对耶稣的结婚一字未提;(2)新约教会的反性爱的偏见很早就进入到基督宗教里,我们可以提出,如果耶稣结过婚的话,这种倾向必被查证;最起决定性作用的是(3)如果耶稣结过婚,那么,当保禄提到自己有“像其他宗徒,像主的兄弟,像刻法一样”的权利与一位信基督的妇女结婚的时候(参阅格前 9:5),为什么他没有提出耶稣自己的婚姻来支持他的论点呢?

教会的传统和官方教导是怎样来理解耶稣的性特征的?

一个字,极稀少!希腊理想主义哲学,特别是柏拉图思想,对教会产生了极其深刻的影响。柏拉图认为一名真正的哲学家自身不会对性感兴趣(柏拉图 64,82)。性被看作是一个人的病态表示(《共和政体》*Republic*, 402 - 405)。一个稳重镇定的人就是一个能把自己的性精力升华到知识的追求之中(《共和政体》,485)。而亚里士多德把女性处于极其负面的地位,他提出,一个女人是“一个四肢不全的男子”(《论动物的后代》*On the Generation of Animals*, 737a)。男子生来就是一位统管者,他发出命令,而女的就应服从(《政权》*Politics*, 1254b, 1260a)。

像尼沙的额我略和奥斯定等这样的大神学家把这种相同的对待性的态度带入到了教会中的教父时期,并进一步推进至中世纪时。对奥斯定来说,性冲动是一种罪、一种耻辱(《天主之城》14:17 - 18)。确实,生殖器官是有伤风化和可耻的(新士林神学可能会这样称呼之)。它们是原罪传播的

人身工具(《论婚姻和好色》*On Marriage and Concupiscence*, 1:13)。对奥斯定来说,一个理想的社会是一个没有激情的社会,男女之间的衍后代并不是通过“满足性欲的渴求,而是通过意愿的正常实施”(《天主之城》14:26)。因此,最高的理想是奉献自己的贞洁。但是,他在反对摩尼教而写的著作(如《婚姻的优点》*The Good of Marriage*)中,奥斯定给出了一个对婚姻更为积极的评估,他强调了忠诚在夫妇之间彼此相爱中的重要性,并指出了婚姻是未来平安的一件圣事,也是天主子民在永生中合一的一件圣事。

多玛斯·阿奎那更为调和,但他的观点也同样深受希腊哲学,特别是受了亚里士多德的生理学和奥斯定学说的影响。他认为,独身生活应得到推荐,因为它是“没有被性欲之火灼伤”的生活(《神学大全》II-II, q. 152, a. 1)。他引用并赞同奥斯定的训令(嘱咐),夫妇的性接触是合宜的,但它把一个人的心灵从高处推下(q. 151, a. 3)。紧跟奥斯定有关原罪的理论,多玛斯同样认为耶稣一定是生于童贞女,因为罪恶通过男人的精子而世代相传(III, q. 31, a. 3)。阿奎那对待妇女的态度与当时的标准极其相像:妇女在爱的行为中是一个完全顺从的媒介,在自然本性的尺度上,妇女低于男子(I, q. 99, a. 2; II-II, q. 26, a. 10; IV, q. 32, a. 4)。但同时,他又认为在婚姻中的友谊关系是极其重要的,他认为男女双方应在“家庭生活的整个活动范围内成为一种伙伴关系”(Summa Contra Gentiles, 3, 123. 6)。对性欲采取类似的负面姿态的还有宗教改革时期的新教改革家:路德、茨温格利、加尔文等(参阅 W. 菲普斯[W. Phipps]的《耶稣的性特征》*The Sexuali-*

ty of Jesus, 纽约, 1973, pp. 95 - 104)。

并不令人感到惊讶, 这种对性的态度也出现在宗教艺术作品, 并在世俗文学中被描写成为一种反面题材。大量的绘画、雕像和圣像中所描绘出的各种形态的耶稣(如布拉格的圣婴耶稣、耶稣圣心等)一律都是表情冷静的。这种艺术风格被称为 Kitsch(译注:一种受到玛内的绘画 20 世纪初庸俗作品混杂影响的风格, 见英汉词典 kitsch 条), 这是一种能意识到其倾向性而不易定义的风格。耶稣会的布洛诺·布林克曼(Bruno Brinkman)写道:“Kitsch 是微弱的意义, 保存了两层意思。它鼓励人们顺从和听命, 有力地克制性冲动、保持童心; 这与使性理想化不一样。它明显地体现出强有力和大众化。我们一定不能忘记, 在宗教场所, 几十年以来这样的雕像一直成为私人(若不说是团体)敬礼的对象”(“基督的人性: 基督和性”, 《道路》“The Humanity of Christ: Christ and Sexuality”, *The Way*, vol 15, 1975, p. 210)。Kitsch 表达了对人类身体和性的敬畏。它有部分幻象论的倾向, 该论述宣讲和教导的一位耶稣并没有真正地被认为是一个人。

.....

那么。教会的官方教导是什么呢? 教会与新约一样对此几乎沉默无言。唯一可以直接用来作为参考资料的是君士坦丁堡第二届大公会议(553)中的文件, 但就如我们在第三章中已提到的, 该次大公会议的权威性要次于其它的几次大公会议。该次会议发表了对莫苏爱脱的德奥多的谴责, 随之, 该谴责得到了教宗维祺留的认可。德奥多所代表的奈斯多利派的观点是主张“天主圣言是一位, 而基督是另一位, 后

者会受到灵魂的激情和肉体的欲望的打扰,逐步从内部的意向中使自己解放出来……”但是这儿的问题并非有关耶稣的性特征,而是天主性和人性在天主圣言这一位上的结合的问题。不论在哪种情况下,它既不是作为信理的定义发出,也没有清楚地表示它是作为教会的一个教义。

新约与教会的传统和教导能协调一致吗?

正是在这一点上,即在耶稣是否有一种主动的性生活,或是否受到性诱惑这一点上,两方面不可能有矛盾的说法,那是由于新约对此一无所言。更大范围内的一个问题,即是否教父和中世纪的传统基本上与新约信息和基督宗教信仰保持一致的态度,我们将在下一节中,不管怎样,含蓄地来加以表达。

我们当今的基督徒在关于一般的性特征,
特别在关于耶稣的性意识上是怎样展示的?

看来,这意识完全与基督宗教关于耶稣人性的信仰——即耶稣应该了解性诱惑的信仰相一致。诱惑本身并非罪,因此,它不可能破坏耶稣无罪这一先存原则。此外,新约公开承认耶稣受到撒旦的诱惑——在权力和世上的受赞扬领域里的诱惑。接受耶稣是一个真人,但又认为祂不会受到性影响,这不仅滥用了一个人的想像力,并且还滥用了一个人对降生成人及对受造物、人的身体、人的性征基本上是好的这一神学上的确信。

不过,当我们在表达耶稣的人性时,并不需要作为一种必然的结果,而一定要表达祂确实卷入到性行为之中;也不需要紧跟着表示,即使在婚姻关系中的性生活,也不能与耶稣的神性相协调一致。尽管不结婚的人在世界人口中占的比例极少,但不管怎样,事实是,这些人是完善的、勇敢的、有力的、负责的和彻底奉献的。单单在过去几十年里作一个随机抽样,我们就可以举出许多这样的优秀人物:教宗若望二十三世(d. 1963),哈马舍尔德(Dag Hammarskjöld, d. 1961),加尔各答的德肋撒姆姆(Mother Teresa of Calcutta, d. 1997),在美国圣母大学担任校长长达35年的赫斯堡神父(Fr. Theodore M. Hesburgh)奥斯卡·罗曼洛(Oscar Arnulfo Romero, d. 1980)大主教,萨尔瓦多(El Salvador)的四位殉道妇女(三位修女 Sr. Ita Ford, Sr. Dorothy Kazel, Sr. Maura Clarke, 和一位女士 Ms. Jean Donovan, 都于1980年殉道),鲍蔓修女(Sr. Thea Bowman, d. 1991)等许许多多独身者。

但若我们认为,并诉说耶稣——以及以上提到和未提到的许多人——仿佛是没有性欲的人(即使不说他们反对性欲),这不仅对天主所创造的性予以了一个不公正的待遇,并且也有可能最终在暗中破坏了耶稣的人性,因而也许为我们的得救搬走了一块必不可少的基石。

我们不能单从性的生理角度去理解它。即使是独身者也是有性欲之人。在男人和女人之间有性的不同,这构成了人的自然本性的本身;这一基本幅度不仅在人存在的心理角度上,也在生理层次上被表达出来。因此,性特征并不是给一个中性的人在本性上添加的一件附属物。它决定了一个

人是男人或是女人。“人”既不单指男人,也不单指女人。男人和女人,在根本上的平等和尊严中,构成了我们称之为的人。交流和互补的需要是不言而喻的。

在性的特征中,一个男人和一个女人体验到了他们各自的不足之处,也经历了彼此之间是相互依赖的。每一方并不仅仅是依赖于对方,而是把对方看作是补充自己性不足的一位来依赖。即使在婚姻中,人的性生活能得以实现;但仍指出,性是超越在它自身之外的,只有在天主内,性生活才能得到完美的实现。在性结合的“已经”和“尚未”完成的经验中,我们逐步进入到我们与天主之间的一种超然关系的理解之中。

耶稣是一个有性特征的人,并且祂对克制性欲有一种真正理解的完人。但是祂能控制(而不是“压制”)那种性表达,以便使自己完全自由地来宣讲天主之国。弗洛伊德称之为“升华”,这不是一种负面的、如“压制”似的东西;相反,它代表了一种目标的转移,也代表了强烈的性欲对象的转移,把它无限的精力转移到为他人服务的价值上。当一个人作出自己的选择,接受和更改这种冲动时,这种转变就会发生。不过,在缺少一个有意识的自由决定的情况下,压制感就会产生,并阻挡人的成熟发展,此外,这也引领人们进入一个错误的姿态:需要得到补偿和(或)一种过分地寻求权力、寻求自己的利益,如心理学家所说的,这是一种“无性行为的感情需求”。但这些压制的结果,没有一样可用到耶稣身上。耶稣这一位完人,是一位性健全的真人。

本章概要

1. 耶稣生于童贞女的信条提到耶稣并没有人父的干预而怀在童贞玛利亚的胎中。它并没有提到玛利亚在生耶稣和生耶稣后的童贞状况。

2. 耶稣生于童贞女的信条在新约中,特别在玛窦和路加所叙述的童年事迹中,能找到原始资料。而在新约的其它文件中只字未提这点。

3. 在新约证据的基本内容中,不能决定耶稣生于童贞女是否是一个历史事实。因此,这信条可能是一种 **theologoumenon**,即是一种非信理性的神学阐述,它不能被历史证据的基础来加以核实或拒绝,但这阐述能得以肯定,因为它与定义天主的信理有紧密的联系。

4. 官方教会预设了玛利亚童贞(生于童贞玛利亚),尽管该信理最初关心的可能是为了保护在耶稣基督身上神性与人性结合为一位的信理,而不是为了用以肯定祂生于童贞女的历史性。

5. “生于童贞女”这一信条的意思是:耶稣来自于天主,耶稣是独特的,在祂内,人类有了一个新开端,祂带给我们的救恩转化了这个世界,天主通过弱小的、甚至一无所能的人类作为工具来完成祂的救恩历史的事业。

6. 因为我们相信耶稣基督“来自于天主”,同样我们相信祂没有罪。

7. 耶稣无罪的信条建立在新约,特别建立在致希伯来人

书 4:15 的基础上。新约断言的是这位耶稣没有罪,但没有断言祂绝不可能犯罪。

8. 耶稣无罪不能在历史上得到核实,但同样,我们不能得到任何历史证据或甚至指责说祂有罪。

9. 官方教会的教导与新约的教导一样,即耶稣事实上没有罪。具体地说,官方教会教导说,耶稣基督有完美的人性,因此完全与天父共融,绝对没有罪。同样,祂也许不可能犯罪,但至少祂有能力不犯罪,事实上,祂没有犯过罪。

10. 耶稣无罪的信条是为了强化一个更基本的信条,即祂是天主和人类之间共融的最高表达,祂是“天主光荣的辉映,天主本体的神表”(希 1:3)。

11. 耶稣的认知或耶稣的意识的问题是重要的,因为(1)除非我们能接受耶稣对某些事不知,大概还可能有错,否则对新约中的某些问题的阐述就无法解决了。(2)一个知道一切的耶稣,知道所有事情详情的耶稣就与加采东大公会议所承认的“在各方面与我们一样,只是没有罪”的同一个耶稣不相适合了。

12. 单在新约证据的基础上,人们能发现有关这问题争辩双方的论据,一些较后写成的文章,“从上而下”的基督论诉诸了耶稣的认知是无限的,而同时,较早出现的、更多的其它文件——“从下而上”的基督论,展示出在耶稣身上,祂有“不知道”和“有错”的地方。

13. 在任何一种情况下,耶稣在表达对天主之国的确信上,在看待祂自己的宣讲、行为、人格是作为进入到世上的标志和工具上,都展示了一种高尚的和英勇无畏的层次。祂说

话的时候,带着前所未有的权威性。祂把魔鬼驱逐出去,并能宽赦他人的罪。祂改变了梅瑟的法律等等。确实,祂开始自己公开的传教生涯时,就已经带有这一相称的确信(谷 1:15)。

14. 中世纪的传统和二十世纪圣职部的法令清楚地赞同“耶稣有无限的知识”这一论点。但根据当今我们在理解哲学和神学问题的基础上,若耶稣完全精确地知道放在祂面前的一切,那祂也许不是一个完全自由的人,因此,也许就不一定完全像我们一样,只是没有罪了。

15. 神学家给两者进行了区分:(1)耶稣未经思考的意识,这是使祂确信自己在天主王权实现中所担当的角色的根源。(2)耶稣在客观上和文字表达上的意识,这是使祂逐步达到清晰并准确地给予自我理解和表达的层次。

16. 在已发表的有关耶稣认知问题的信理宣言中,只有很少几个赞同耶稣有无限知识的这种观点,但是我们不清楚在现代的那些理解中,哪些是受到谴责的,也不清楚谴责达到了什么程度。

17. 耶稣性特征的问题对耶稣人性的讨论提出了更为尖锐的论点。若耶稣无性,祂怎能是一个人?

18. 关于这一点,新约沉默无言,尽管它记载了耶稣具有人情感上的一些其它的基本点,如生气、饥饿、受到对权力的诱惑等。

19. 教会在这个问题上所持的反对性欲的传统是深受了一种在希腊哲学中起决定性作用的负面影响,特别是受了柏拉图哲学思想的影响,而这些影响又通过奥斯定和其他的教

父们传递下来了。

20. 教会官方的教导与新约一样在耶稣的性问题上几乎沉默无言。只有君士坦丁堡第二届大公会议提及了这个问题,但它的讨论背景是反对奈斯多利的进攻。问题直接针对的不是耶稣的性征而是耶稣的神性和人性在天主圣言这一位上结合的问题。

21. 相信耶稣了解性欲和性诱惑,看来与基督宗教对于耶稣人性的信仰是相一致的,无论是性欲或性诱惑都不是罪。

22. 但另一方面,一个人不需要以耶稣没有性冲动因此祂的人性就不完全为理由而公开诉诸耶稣有性冲动。升华包含了一个人自由地接受自己的性冲动,并自由地为了其它的价值而转移这些冲动的方向。反之,压制会导致错误的姿态、赔偿性的行为,以及不正常地寻求凌驾于他人之上的权力。耶稣是一位性健全的真人。

附:英汉对照人名一览表

A

Adolf Holl	阿道夫·霍尔
Adolf Harnack, d. 1930	阿道尔夫 A·哈奈克
Adolf von Harnack, 1851 - 1930	哈奈克
Agatho, d. 681	教宗亚加督
Albrecht Ritschl, 1822 - 1889	黎彻尔
Albert Schweitzer, 1875 - 1965	亚尔伯特·史怀哲
Anne Carr	安妮·卡尔
Anselm of Canterbury	剑桥的安瑟莫
Apollinarius, d. 390	阿波林
Arius	亚略
Athanasius	亚大纳削
Augustine	奥斯定
Augustine of Hippo	奥斯定
Alister E. McGrath	阿利斯特·麦格拉思

B

Banez, 1528 - 1604	巴搦
Benedict XV	教宗本笃十五
Bernard J. F. Lonergan, 1904 - 1984	伯尔纳多·郎尼根
(又译, 思高 Duns Scotus, 约 1265 - 1308)	童斯史各都
Bishop Melito of Sardis, d. c. 190	萨提思的主教梅利多

- | | |
|--------------------------------------|-----------------|
| Bishop John Robinson | 若望·罗宾逊主教 |
| Boethius, 480 - 525 | 波哀丢斯 |
| Bruce Vawter | 布鲁斯·沃特 |
| C | |
| Catherine Mowry LaCugna, 1952 - 1997 | 凯瑟琳·拉可纳 |
| Celestine I, 422 - 432 | 教宗赛勒斯丁一世 |
| Chaucer, 1340 - 1400 | 乔叟 |
| Charles Dodd, 1884 - 1973 | 查尔斯·多德 |
| Charles Boyer | 布瓦耶 |
| Clement of Alesandria | 亚历山大的克莱孟 |
| Christopher Mooney | 克利斯朵夫·穆尼 |
| Cyril of Alexandria, d. 444 | 亚历山大里亚的宗主教济利禄 |
| D | |
| Dag Hammarskjöld, d. 1961 | 哈马舍尔德 |
| Denis Edwards | 丹尼斯·爱德华 |
| Diodore of Tarsus | 塔尔索的狄奥多 |
| Dioscorus of Alexandria, d. 454 | 亚历山大里亚的宗主教狄奥斯哥鲁 |
| 又译欧迪克, Eutyches, 约 378 - 454 | 优提克斯 |
| Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945 | 潘霍华 |
| E | |
| Edward Schillebeeckx, 1914 - | 爱德华·史勒拜克斯 |

Elisabeth Schussler Fiorenza	伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎
Elizabeth Johnson	伊丽莎白·约翰逊
Ernst Bloch	布洛赫
Eberhard Jungel, 1934 -	荣格尔
Eulogius, d. 607	亚历山大的宗主教欧乐久
F	
Friedrich Schleiermacher, 1768 - 1834	士莱马赫
F. Hahn	F·哈恩
Flavian, d. 449	君士坦丁堡的宗主教夫拉维安
Francisco de Suarez, 1548 - 1617	弗朗西斯科·德·苏亚雷斯
Francis X Durwell	方济各·杜威
Frans Jozef van Beec	弗里斯·约瑟夫·冯·比奇
anFr. Theodore M. Hesburgh	赫斯堡神父
Friedrich Schleirmacher, 1768 - 1834	士莱马赫
G	
George MacRae, d. 1985	乔治·马克雷
Gregory of Nazianzus	纳齐盎的额我略
Gregory the Great	教宗额我略一世
Gregory of Nyssa, 约 335 - 394	尼沙的额我略
H	
Hans Kong, 1928 -	汉斯·昆

Hans Urs von Balthasar, 1905 - 1988	巴尔大撒
Heraclius, d. 641	希拉克略
Herman Reimarus, 1694 - 1768	贺曼·赖马路斯
H. Carter	H·卡特
Hormisdas, 514 - 523	教宗何弥斯达思
Honorius I, 625 - 638	教宗何诺利乌一世
Hugh Montefiore	休·蒙蒂菲奥雷
I	
Ignatius of Antioch	安提约基亚的依纳爵
Irenaeus	依雷内
Ibas of Edessa, d. 457	托名为厄特色的依巴
J	
James Cone	詹姆斯·科恩
Josef Goldbrunner	约瑟夫·戈尔德布鲁纳
Josephus, 卒于 93 年	约瑟夫斯
Joseph Fitzmyer	若瑟·菲茨梅尔
John Meier	约翰·梅尔
John J. Collins	若望·考林
Joachim Jeremias, 1900 - 1979	乔庆·耶肋米亚斯
John of Antioch, d. 441	安提约基亚的宗主教若望
John II, 533 - 535	教宗若望二世
John XXIII	教宗若望二十三世(d. 1963)
Joshph Geiselman	约瑟夫·盖泽尔曼
John Sobrino, 1938 -	若望·索布里诺

Jose Miguez - Bonino	乔斯·米格斯-博尼诺
John Pawlikowski	若望·帕夫利科夫斯基
John B Cobb	若望·考伯
John Meyendorff, 1926 - 1992	若望·梅恩道夫
John Zizioulas	若望·齐兹拉斯
J. Neuner and J. Dupuis	J. 纽纳和 J. 迪普伊
Juan Luis Segundo, 1925 - 1996	琼·路易斯·席昆度
Jurgen Moltman, 1926 -	于根·摩特曼
Juroslav Pelikanzai	尤罗什拉夫·佩利坎材
Justin Martyr	殉道者儒斯丁
Justinian, d. 565	君王犹斯弟尼安
K	
Karl Barth, 1886 - 1968	卡尔·巴特
Karl Adam, d. 1966	卡尔·亚当
Karl Rahner, 1904 - 1984	卡尔·拉内
L	
Leo the Great, 440 - 461	教宗良一世
Leo II, d. 681	教宗良二世
Leonardo Boff, 1938 -	莱昂纳多·鲍夫
M	
Martin Luther	马丁·路德
Marcian, 450 - 457	马西安
Martin I, d. 655	教宗马丁一世
Michael B. McGarry	迈克尔·麦加里
Mother Teresa of Calcutta, d. 1997	加尔各答的德肋撒姆姆

N

Nestorius, d. c. 451

奈斯多利

Nikos Nissiotis

尼科斯·尼西奥蒂斯

Norman Perrin

诺曼·佩林

Norman Pittenger

诺曼·皮滕杰

O

Origen

奥力振

Oscar Cullmann, 1902 -

奥斯卡·库尔曼

Oscar Arnulfo Romero, d. 1980

奥斯卡·罗曼洛

P

Patrick Corcoran

巴特里克·科科兰

Paul of Samason, 约 + 272

沙漠萨得的保禄

Paul Van Buren

保禄·冯·布伦

Paul Knitter

保禄·克尼特

Paul Tillich, 1886 - 1965

保尔·田立克

Paul Tillich

田立克

Piet Schoonenberg, 1911 -

皮特·萧南伯

Pliny the Younger, 卒于 110 年

小普林尼

Pius X

教宗庇护第十

Pius XII

教宗庇护第十二

Pope Damasus I, d. 384

教宗达玛苏一世

Prosper

普罗斯珀

R

Raimundo Panikkar, 1918 -

雷蒙多·巴尼卡

Raymond Brown

雷蒙特·布朗

Reginald Fuller, 1915 -	雷吉纳特·富勒
Reinhold Niebuhr	莱茵霍德·尼布尔
Richard Niebuhr, d. 1962	理查德·尼布尔
Richard of St. Victor, d. 1173	圣维克多的理查德
Romano Guardini, d. 1968	罗曼诺·瓜尔蒂尼
Rudolf Bultmann, 1884 - 1976	鲁道尔夫·布特曼
Rosemary Radford Ruether	吕特(罗斯玛丽·雷德福·吕特)

S

Sergius, d. 638	君士坦丁堡的宗主教赛奇
Sixtus, d. 440	教宗西斯笃三世
Sr. Thea Bowman, d. 1991	鲍蔓修女
Suetonius, 卒于 120 年	苏多尼乌思

T

Tacitus, 卒于 116 年	塔西都
Tertullian	戴尔都良
Teilhard de Chardin, 1881 - 1955	德日进
Theodore of Mopsuestia, 约 350 - 428	莫苏爱脱的德奥多
Theodosius II, 408 - 450	皇帝迪奥多修二世
Theodoret of Cyr, d. 466	溪伦斯的底奥笃雷
Thomas Aquinas	多玛斯·阿奎那
Thomas Altizer	多玛斯·奥尔蒂泽
Tiberius, 42BC - 37AD	提比略
Trajan, 约 53 - 117	图拉真

V

Vincent Taylor, - 1968

文森·泰勒

Vigilius, 537 - 555

教宗维祺留

W

William Temple, 1881 - 1944

坦普尔

William Phipps

威廉·菲普斯

Walter Rauschenbusch, 1861 -
1918

劳兴布施

Wilhelm Bousset, 1865 - 1920

布塞特

Walter Kasper, 1933 -

瓦尔特·卡斯帕尔

Wolfgang Pannenberg, 1928 -

沃尔夫哈特·潘南伯

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《基督徒的灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第三部分

耶穌基督



上海市新闻出版局
内部资料准印证（2004）第106号

CATHOLICISM

Part Four THE CHURCH

Richard P. McBrien

天主教之第四部分

教会

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译



教会：

三位一体临在的圣事

天主拯救我们而行动的中保

恩宠的共融

光启
神学
丛书

《天主教》之第四部分

教 会

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2000年12月

THE CHURCH
Part Four of CATHOLICISM
by
Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

教 会

《天主教》之第四部分

麦 百 恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2000年12月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市闵行区七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主，满足我们“信仰寻求理解”的需要；特别，若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话，则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册，并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书，其目的有二：第一，该书的翻译工作量极大，尽管他们组织了一些善心人士帮忙，但力量还不够，因此分批出版，为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者；其次，以分册形式出现，也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力，在此，我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后，我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中，发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

导 言

天主教徒总是比基督宗教的其他教派更强调教会所担任的救恩方面的中保角色。在教会的奥迹内,天主教徒总是强调教会在某些职务、机构和制度形式方面的中保作用。天主教徒和罗马宗座一起坚持主教、司铎和执事圣职的重要性,尤其强调罗马主教,即教宗的特殊作用。天主教徒也强调圣事的基本特性在于基督的临在,并且认真地界定圣事的性质、意义和数目以及施行圣事的条件(见《圣事》分册)。这儿,我们采用本书一贯使用的以历史的发展来研讨的方法,先考查新约中的教会和各地教会的起源(第一章);并叙述教会在以后几个世纪中的发展和成长(第二章);本书特别着重指出梵二大公会议,因为它使当代天主教的思想与实践,得以形成,并仍在继续发展中(第三章)。

接下来是对当代的教会论作全面的概括,试图对教会和她的使命作出系统的定义,尤其注意到她的必要性和至公性的问题(第四章)。本书的最后一章,第五章,则探讨一些其它的专题:职权、教宗职(首席权和不可错误性)、教会的职务、和教会中的妇女(包括妇女领受圣秩的问题)。

本书对教会的奥迹很重视,并非因为它比天主或耶稣基督的奥迹更重要,而是因为基督徒信仰中所特有的对

“大公”的理解和实践只有在教会的奥迹内，才能最清楚地显示出来。教会是三位一体的天主临在于我们中间的圣事，教会是天主为了我们得救而行动的中保，教会是恩宠的共融，因为最终全人类将蒙召进入天国享受这恩宠的共融。

目 录

出版前言	1
导言	3
第一章 新约的教会	1
从基督论到教会论	1
三个问题	2
耶稣和教会：列举各种解释	4
非学术性保守派	4
非学术性自由派	6
学术性自由派	6
布特曼的存在主义派	7
学术性保守派	8
耶稣曾有意建立一个教会吗？	9
耶稣并未“建立”教会	9
耶稣为教会奠定基础	11
初期基督徒团体理解自己是教会吗？	12
“教会”的意思	12
圣神降临	16
初期基督徒团体怎样表示自己为教会？	17
最早的耶路撒冷教会	17
在叙利亚安提约基雅的教会	18

格林多教会·····	19
差异中的合一·····	20
初期教会怎样理解其使命? ·····	20
教会和天主的国·····	20
宣讲天主的圣言·····	22
朝拜与圣事·····	23
圣洗·····	23
圣体·····	25
对众人及为众人的传教·····	27
初期教会怎样为传教而组织自身? ·····	28
次宗徒时期(公元 65 年后)及	
后宗徒时期(公元 95/100 年后)·····	32
新约的教会是什么? ·····	34
天主的子民·····	35
基督的身体·····	37
圣神的宫殿·····	39
内容概要·····	40
附: 二十世纪新约教会论的各种观点·····	44

第二章 历史中的教会·····	47
历史的问题·····	47
教会与历史·····	50
在希腊和罗马时期的教会(一世纪至七世纪末)·····	53
新约时期·····	53
二世纪至三世纪·····	55

四世纪·····	57
四世纪和五世纪的信理之争·····	58
“外族入侵”与教会的日耳曼化·····	61
教会成为西方统治力量(700—1300年)·····	63
神圣罗马帝国·····	63
西方隐修制度·····	64
额我略改革·····	65
教会法的出现和教规意识·····	66
隐修生活的更新·····	68
神学的更新·····	70
东西方教会分裂·····	71
西方基督宗教统一的崩溃以及向外传教 (1300—1750年)·····	74
教会与政权的冲突·····	75
教会内的冲突·····	77
西方教会大分裂(1378—1417年)·····	78
大公会议至上主义·····	80
宗教改革运动·····	81
反宗教改革运动·····	86
杨森主义·····	91
加利刚主义·····	92
启蒙运动·····	93
传教事业·····	94
工业技术时代的教会(十九和二十世纪)·····	95
法国大革命(1789年)·····	95

十九世纪的复兴·····	96
十九世纪的保守势力·····	97
社会问题·····	98
现代主义·····	98
两次世界大战之间(1918—1939年)·····	101
第二次世界大战及其后时期 (1940—1962年)·····	103
内容概要·····	104

第三章 梵二会议的教会 ·····	113
梵二会议的意义·····	113
梵二之前二十世纪的天主教神学·····	115
经典神学·····	116
“进步”神学·····	119
伊夫·龚格·····	119
卡尔·拉内·····	120
爱德华·史勒拜克斯·····	121
亨利·德·吕巴克·····	122
约翰·库特尼·默里·····	123
汉斯·昆·····	124
教宗若望二十三世·····	125
教宗保禄六世·····	127
梵二会议文献概述·····	127
文献的权威性·····	128
梵二文献与教会的关系·····	130

梵二会议文献专论·····	131
重要文献·····	132
《教会宪章》·····	132
《论教会在现代世界牧职宪章》·····	135
《大公主义法令》·····	137
《礼仪宪章》·····	138
《天主的启示教义宪章》·····	139
《信仰自由宣言》·····	140
《教会对非基督宗教态度宣言》·····	141
其它文献·····	141
《教会传教工作法令》·····	142
《教友传教法令》·····	143
《东方公教会法令》·····	143
《主教在教会内牧灵职务法令》·····	144
《司铎职务与生活法令》·····	145
《司铎之培养法令》·····	146
《修会生活革新法令》·····	146
《天主教教育宣言》·····	148
《大众传播工具法令》·····	148
梵二会议的教会论·····	149
内容概要·····	152
第四章 当代神学与教理中的教会·····	157
梵二以来的教会论·····	157
天主教的教会论·····	158

卡尔·拉内	158
爱德华·史勒拜克斯	160
汉斯·昆	162
埃弗里·杜勒斯	164
约翰尼斯·梅兹	167
格利高里·鲍姆	168
让·蒂亚尔	169
解放神学	171
古斯塔沃·古铁热	171
莱昂纳多·鲍夫	172
妇女神学	174
伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎	174
罗斯玛丽·雷德福·吕特尔	175
安妮·卡尔	176
“从上而下”的教会论	177
汉斯·乌尔斯·冯·巴尔大撒	177
基督新教的教会论	179
于尔根·摩特曼	179
沃尔哈特·潘南伯	180
乔治·林德贝克	181
东正教的教会论	182
约翰·齐佐拉斯	182
大公的教会论	182
教会官方文献中的教会论	185
1971年的世界主教团会议	185

1985 年的世界主教团特别会议	187
教宗文告	187
《天主教教理》	191
主教牧函	192
教会的性质：为给教会下定义	195
教会的模式	195
机构模式	196
团体模式	198
服务模式	200
教会的定义	201
教会的使命	203
以言语和敬礼宣扬福音	205
表明或见证	206
服务：教会投身于公共事务的基础与限制	208
教会的必要性	210
天主教会的必要性	211
内容概要	214
第五章 教会论中的专题	221
职权	221
哲学与神学的总思考	221
圣经上的概念	222
旧约	222
新约	223
后圣经时期的发展	227

后宗徒时期至三世纪	227
四世纪至十一世纪	229
中世纪	231
由特利腾大公会议至二十世纪	233
梵二会议	234
大公合一的发展	235
教会与权威	236
教宗职	237
教宗的首席权	238
讨论的问题	238
历史:	240
新约	240
二世纪至中世纪	242
中世纪	243
特利腾会议后的发展至二十世纪	245
梵二会议	246
大公合一的文件	247
教会与教宗首席权	247
教宗的不可错误性	248
讨论的问题	248
历史:	251
新约	251
后圣经时期的发展	251
大公的会合	254
神学上的澄清	255

教会与不可错误性	257
教会的职务	258
讨论的问题	258
历史:	258
新约	259
初世纪	261
中世纪	262
由特利腾大公会议至二十世纪	262
梵二会议	263
《有些职务》	265
大公方面的讨论	265
教会与职务	266
教会中的妇女	266
讨论的问题	266
历史:	267
新约	267
后圣经时期的发展	268
1960 年至现在	270
妇女的晋铎问题	272
赞成派的论据	272
反对派的论据	274
教会与妇女	275
内容概要	276
附: 书中人名、地名英汉对照表	281

第一章

新约的教会

从基督论到教会论

基督宗教教义间的连结性现在已经明确无误了。我们对耶稣基督的理解目的是为了更好地理解天主；反过来，我们对天主的理解，至少就其相互之间的关系而言，是为了理解我们人类的存在。耶稣之所以对我们有意义、有价值，就是因为祂不是普通的人；祂是“两性一位”者，是天主圣言。天主之所以对我们有意义、有价值，就因为我们作为个人以及整个人类的成员，天主是我们的根源、核心，祂维护保养我们，掌管我们的命运。天主进入到我们真实实的人类之中。我们是按照一个超越我们本身的原则而存活的。

因此，我们对人类的存在、对天主、对耶稣基督的理解，以及我们对教会的理解之间，也同样存有一种关系。或更直截了当地说，我们对教会的性质和使命的理解，取决于我们对耶稣基督的意义和价值的理解；就在耶稣向我

们启示天主是谁的同一时刻，祂也告诉了我们是誰。

当然，这是预先假定了在耶稣基督和教会之间有着至关重要连结；假定了教会是以某种方式出自基督，并与基督的位格和工作吻合一致。为了考查并建立那种关系，我们首先讨论的问题，便是新约中的教会。我们采用以历史的发展来研讨的方法，首先探讨教会的开端，然后探讨教会发展至今的历程。

三个问题

教会是存在的，没有人会对这一事实提出质疑，尽管许多人对我们心目中的教会下定义时会有不同的意见。问题并不在于教会的存在，而在于教会的起源：(1) 教会何时开始存在？(2) 耶稣有意要教会存在吗？(3) 教会始终忠于耶稣的意向吗？即使在新约著作中所谓的创立时期也如此吗？

这三个问题可以归纳为一个：在教会的自我评价和耶稣对教会的评价之间，如有联系的话，我们能建立什么联系？这问题与《耶稣基督》中的“新约中的基督”这一章所讨论的问题，即信仰中的基督和历史中的耶稣的问题，是互相平行的，只是改换了题目而已。

以教会论的形式来回答问题，和以基督论的形式来回答问题，同样需要谨慎和细致。两者的主要来源都是四福音。这个来源只能以它发展的方式来加以解释。四福音

本身经历三个阶段才出现：(1) 耶稣原来的所言所行；(2) 宗徒和门徒们的口头宣讲(教理讲授、叙述、证言、圣咏、光荣颂和祷文)；(3) 福音著作本身。据此，就福音所记载的耶稣论教会的话(如玛 16:18; 18:17)，我们必须问：(1) 如果这话是耶稣亲口所说的，当时祂说的这些话是什么意思？(2) 最初宗徒宣讲时，这些话是什么意思？(3) 对于保存这些话的团体，以及记录这些话的新约作者们来说，这些话又是什么意思呢？

当福音宣讲在一个又一个环境中为人们所接受时，写下来的福音著作转而反映了前进中的神学运动：(1) 在巴勒斯坦犹太人基督徒团体内，这团体最接近耶稣的生活、死亡和复活的事实，并且对建立起耶稣和达味王室间的关系最为关心；(2) 在希腊化犹太人团体内，由于基督“第二次来临”(parousia)的姗姗来迟，他们便强调现在已受举扬的基督(“耶稣是主！”)；(3) 在希腊化外邦人团体内，他们受到以保禄和若望的神学思想为主导的传教活动的影响，声称耶稣基督是复活和受荣耀的主，现在天主在耶稣基督内并通过耶稣基督主宰宇宙中的一切。

认清福音在写作和神学内容两方面的发展是一回事，解释这最后成形的经书又是另一回事。因此我们发现在教会论的探讨上，不仅“在”新约内，并且在当今圣经诠释家和神学家中存在着差异，也就不足为奇了。既然学者们的结论仅是大众言论的一部分，那么非学术界对教会的不同观点自然也可百花齐放、百家争鸣了。

耶稣和教会：列举各种解释

非学术性保守派

这种观点认为整个新约教会论 (*New Testament Ecclesiology*) 和耶稣自己对教会的评价是一致的。虽然新约各书约经 50 至 80 年才写成, 并且是为各种环境下不同的读者而写的, 非学术性保守派主张在那整段时期内, 在教会论上并不具有重大意义的发展。因此, 当耶稣接受伯多禄承认祂真是默西亚, 并任命伯多禄为磐石且把祂的教会建立在这磐石上时 (玛 16:13~20), 祂的接受和任命表示出耶稣自身对教会的理解——虽然在较早的马尔谷福音 8:27~30 中所记载的伯多禄的认可和耶稣的反应与此有很大的不同。确实, 在马尔谷福音上, 随后记载的是, 耶稣斥责伯多禄说: “撒殢, 退到我后面去!” (谷 8:33)

按照非学术性的保守派观点, 耶稣留给十二宗徒一个详细的教会蓝图: 七件圣事具有确切的内涵和模式, 教宗职位拥有最高和普世性的治理权, 教会在一元圣统制、教理、礼仪和法律上都有确定模式。确实地, 祂“自天降生”的全部目的就是为钉死在十字架上以便向天父偿还人类的“罪债”, 并且留下一个教会, 把救赎恩典传给尽可能多的人。天主教徒们在梵二会议以及在二十世纪六十年代提出把圣经的研究应用于教会论之前, 一直普遍持这个

观点。今天在天主教会内还能见到这种观点的踪迹,有时甚至在教会牧灵领导人身上也能看到。

非学术性保守派是经不起圣经学的批判的。在新约内没有证据表明耶稣曾详细地指示教会何时何地及如何发展。即使宗徒大事录也没有指示过这种继续发展的模式。相反,宗徒大事录中所报导的教会生活和组织的重大进展,都是对新的、前所未有的挑战所作出的回应。教会最早面临的重大危机之一是集中在外邦人是否也可以被接纳为基督徒团体的成员上(宗 10:1~11:18)。当伯多禄不得不寻求正当的理由来解释他与未受割损者一同吃饭并对其施行洗礼(即罗马百夫长科尔乃略及其亲友的付洗)时,他没有求助于耶稣某端专门的道理或法定的指示,而是求助于圣神的启发和指示(宗 11:12)。因此,如果我们要讨论新约教会论的持续性,就一定要以基督的圣神来说明,因为圣神在任何环境、任何时间、任何地点都居住在教会内。那时的教会并不曾有过宏伟的组织计划。

但是持续并不意味着统一,好像在新约阶段内有什么不间断的发展线一样。在新约不同的作者中,他们的看法有着很大的差异。例如玛窦对法律的态度(玛 5:18; 23:2~3)和保禄在致迦拉达人书信(迦第 3 章)和致罗马人书信(罗第 2~4; 7; 13 章)中所抱的态度显然不同。路加在宗徒大事录中毫不掩饰下面这一事实:希腊化基督信徒强烈反对已经在犹太基督信徒中开始盛行的教会组织形式(宗 15:1~29)。

非学术性自由派

非学术性自由派的结论是：在教会的自我理解和耶稣对教会的评价之间根本没有持续性。耶稣来教导我们一种生活方式：这是以爱为中心，并以不受一切制度压迫的自由为基础的生活方式，祂宣讲的是天主的国，可是祂的门徒给我们的却是教会。

虽然非学术性自由派，开始时仅作为新教的一种运动，但后来已经进入天主教内并对抗梵二会议前的教会权力主义和信理与伦理上的原教旨主义。

学术性自由派

学术性自由派与非学术性自由派不同；他们并不认为新约教会论不存在或不重要。另一方面，学术性自由派，与非学术性自由派又相同，确认新约教会论错误地评价了耶稣的本意。对自由主义来说，新约教会论完全是初期教会所创造的。

这派学者认为：耶稣自己并不打算要一个教会，因为祂迫切期待的是天主的国：起初在祂自己的有生之年内，然后在祂死后，立即会有一些事来临。所以，门徒们期盼着基督第二次来临就在眼前。他们视自己为圣徒们最终的默西亚团体，是不久将进入新的永生的最后一代选民。由于基督第二次来临的不断推迟，后宗徒时代的教会就放

弃了这个保禄宗徒的观点，从而采取了一种含有历史永久性的组织形式。

这种观点可见于马丁·卫尔内(Martin Werner)所著的《基督宗教信仰的基础》(*The Formation of Christian Dogma*, Boston: Beacon Press, 1957), 但还可以追溯到较早的一些知名人士, 例如约翰内斯·瓦依斯(Johannes Weiss), 阿尔伯特·史怀哲(Albert Schweitzer), 阿道夫·哈奈克(Adolf Harnack)。

布特曼的存在主义

鲁道夫·布特曼(Rudolf Bultmann)反对卫尔内等人的观点。布特曼论证说: 耶稣确实把进入天国和加入到一个团体, 即犹太人的团体, 联系在一起。“小小的羊群, 你们不要怕! 因为你们的父, 乐于把天国赐给你们”(路 12: 32)。布特曼认为, 个人得救, “只是因为他属于末世论的团体, 并非因为他个人。”(《耶稣与圣言》*Jesus and the Word*, London: Collino, 1958, p.41) 更进一层, 布特曼还反对学术性自由派所主张的耶稣期待着天主的国, 以致祂所宣布的只是一个暂时性的道德规范。耶稣并不对人类的未来感兴趣, 而只注重天主的未来。每一个人现在就处于天主的圣言和旨意的审判之下; 这是作决定的时刻, 这是最后的时刻(p. 96)。

另一方面, 布特曼在总体上反对第四福音和希腊化基督宗教的圣事论。对耶稣来说, 使一个人纯洁并非靠圣事

化的洗涤或进餐,而只是靠一颗纯洁的心,即善良的意愿(谷7:15)。他认为“在耶稣的教导中以及在祂门徒们最早的团体的教导中,丝毫不含有任何圣事的概念”(p. 111)。

学术性保守派

当今,大多数学者承认在发展中的持续性。他们不接受非学术性保守派的原教旨主义观点,即否认发展又把持续性扩大为同一性。他们也不赞同自由主义派如此强调的无持续性,以致声称在耶稣的所言所行与最后出现的教会之间,根本没有什么可辨认的联系。

所谓学术性保守派有新教和天主教两派,他们在释经方面的差异也许少于在神学和教义方面的差异。天主教比新教可能更强调教会在救恩中所起的中保作用。所以,天主教圣经学者比新教圣经学者更坚定地肯定新约教会的圣事和牧灵特性。天主教方面的圣经学者有鲁道夫·史南艮培(Rudolf Schnackenburg),安东·弗格特勒(Anton Vögtle),雷蒙德·布朗(Raymond Brown)等;新教方面的圣经学者有恩斯特·祈锡曼(Ernst Käsemann),爱德华·史怀哲(Edward Schweizer),汉斯·贡责曼(Hans Conzelmann)等。对天主教徒来说,教会这个组织是基本的或十分重要的。对新教徒来说,这个组织至多是功能性的,因此并非绝对需要教会是完善的。

天主教学者倾向于强调持续性;新教学者倾向于强调发展性。然而近年来,学术性保守派的天主教和新教两派

已互相靠近了。天主教继续强调持续性,但对发展性不持偏见。新教继续强调发展性,但对持续性不持偏见。一个表明这种值得注意的、向大公合一靠拢的例子,便是《新约中的伯多禄》一书(*Peter in the New Testament*, New York: Paulist Press 1973)。该书结合了释经学和神学的研究成果,由美国路德派和天主教对话机构所倡议。

(以不同的方法研究耶稣与教会的关系,以及对教会的态度的总结,可参见本书第 44~45 页上的图表。)

耶稣曾有意建立一个教会吗?

如果建立指耶稣通过某种直接的、明确的、有意的行为建立一个新的宗教组织,上述问题答案为“否”。如果建立指用不同的间接的方法为教会“奠定基础”,其答案为“是”。在第二种答案中,与其说教会由耶稣建立,还不如说教会的起源在于耶稣。

耶稣并未“建立”教会

耶稣坚决认为,天主的国原则上向每个人开放。“我告诉你们,将来有许多人从东方和西方来与亚巴郎、依撒格、雅各伯在天国一起坐席;而本国的子民将被驱逐到外边黑暗中去”(玛 8:11~12,也见于路 13:28~29)。但祂同

时说，祂的使命并非为召集所有正直和义德的人。祂确实教导门徒说：“不要走外邦人的路；不要进撒玛利亚人的城；宁可往以色列家迷失的羊那里去”（玛 10:5~6）。诚然，在祂心目中被更新的以色列包括那些进来的外邦人（玛 8:11），但这与外出走向外邦人的使命是不同的。

我们必须依据以上的论述研讨耶稣召唤十二宗徒的事。十二宗徒代表耶稣所召唤的全部以色列十二支派。“当人子坐在自己荣耀的宝座上时”（玛 19:28；路 22:30），他们要担任统治者和审判者。所以，十二宗徒之外的门徒们作为整体也被授予派往以色列各地去的使命（路 10:1~20）。

虽然传教的使命对门徒们提出了具体的要求，但耶稣并没有强加给他们特别的生活规则，也不限定加入祂门徒团体的人才能得救。祂反而说：“不是向我说‘主啊！主啊！’的人，就能进天国，而是那承行我在天之父旨意的人”（玛 7:21）。而人们承行天父的旨意常常不是明确地意识到的。“主啊！我们什么时候见祢饿了给祢吃？……我切实告诉你们，凡你们为我的兄弟中最小的一个做的，就是为我做的”（玛 25:31~46）。不论祂的门徒们，或者那些听了祂的道而悔改的以色列人，都不曾正式地被组成一个宗教团体。

因此，人们找不到耶稣建立教会或者组成选民团体的特有的行为证据，是不足为奇的。如果耶稣曾这样做，祂的这种做法会被人解释为建立一个分离的会堂，因而会大大削弱甚至毁灭祂的宣讲的独特性。诚然，在四福音内，

只有玛窦福音第 16 章 18 节记载了耶稣明确谈到建立教会的章节。直到耶稣死而复活了，早期的基督徒们才开始使用“教会”这个词。

如此说来，“我们没有证据认为耶稣曾预想在圆满完成天主计划之前会有几个世纪的漫长时期。相反，今天多数学者认为耶稣当时就期待着末日不久就会来临”（见弗雷德里克·茨维科夫斯基 Frederick J. Cwiekowski 所著《教会的开始》*The Beginnings of the Church*, p.44）。

耶稣为教会奠定基础

首先，耶稣确实在祂周围召集门徒。他们分享祂的治病能力。对耶稣来说治病是一个标记：天主的国降临了。“祂派遣他们去宣讲天主的国，并治好病人”（路 9:2）。另一方面，祂自己所传播并派遣门徒们去传播的天国福音是一个造成分裂的讯息。他们将如同“羊进入狼群中”（玛 10:16），“弟兄要把弟兄，父亲要把儿女置于死地；儿女也要起来反抗父母，要把他们害死。你们将因了我的名字要被众人憎恨”（玛 10:21~22）。结果，那些接受天国宣讲的以色列人必然要与那些拒绝接受的人区别开来。

第二，祂预想在祂的死亡和第二次来临之间有一段过渡时期，诚如我们在《耶稣基督》一册中，讨论耶稣的知识时提到过，虽然人们难以决定祂对这段时期究竟是如何理解的。祂预见耶路撒冷将要拒绝得救的召唤，而教外人不不论其种族出身，将作为天主新的子民被邀出席天国的筵席

(玛 8:11~12)。

第三,当大多数犹太人拒绝耶稣后,门徒团体确实聚在一起。人们必须根据这观点来理解最后晚餐时主的命令:“你们应这样做,为纪念我”(格前 11:24)。同样耶稣对伯多禄所言也表示门徒们理解到耶稣有意要他们聚在一起(路 22:31~34)。事实上,新约中基督复活后,从来也没有教会不存在的时期。

初期基督徒团体理解自己是教会吗?

“教会”的意思

希腊文 *ekklēsia* 原意为公民的合法集会。只有享全权的公民才能加入这集会。所以这个词的词义有成员的尊严性和集会的合法性。但当时这词并没有用于宗教。七十贤士把圣经旧约译为希腊文时,采用这词来翻译希伯来文 *Kāhāl*。 *Kāhāl* 与 *ēdāh* 表示以色列人的宗教集会。这词在七十贤士希腊文旧约内出现约一百次,并常用短语“上主的”(*Kāhāl Yahweh*)作修饰。

年轻的基督徒团体在萌芽时期并未把自己与犹太宗教区别开来,所以他们简单地把这词用于自己的祈祷聚会。直到接纳外邦人进入团体时,教会与犹太宗教之间的区别才分得一清二楚。此后 *ekklēsia* 这词仅仅用于基督徒团体。

对观福音中，耶稣口中出现“教会”这词只有两次。第一次我们已提到，指广义的教会(玛 16:18)。第二次他说“如果他仍不听从他们，你就去报告教会”(玛 18:17)，那显然指地方教会。

在宗徒大事录内，“教会”这词出现了 23 次。每一次都指地方教会，惯常指耶路撒冷教会，因她是其他地方教会的母亲和原型(宗 5:11; 8:1, 3)。在耶路撒冷以外的教会由自己的主教、长老和执事所组成，且都由宗徒们所创立(例如宗 20:28)。并非由于生为犹太人而进入教会，却是由于圣洗礼仪。圣洗礼仪很快就成为基督徒生活的标准特色。是天主把子民们集合在一起的(宗 20:28)。新约中广泛使用共融(*Koinonia*)这词，表示领洗者深深感到他们有许多共同处。还有一个自我描述的词是道 *The way*(宗 24:14)。但用得最多的名称还是教会(*ekklēsia*)，也许因为这词最能表示他们与以色列民族之间的持续感觉。

在保禄书信里，教会这词出现了 65 次，因而超过新约其他部分。这词大多数指一个地方教会。保禄也是第一个用这词的复数形式(格前 11:16; 14:33; 格后 8:18; 12:13; 迦 1:2, 22; 罗 16:4, 16 等)。但是在半个世纪内，这词先在厄弗所书和哥罗森书中出现，发展到指整个普世基督徒的集合。基督是头，教会是祂身体的圆满(弗 1:22~23; 哥 1:18~20)。救恩的奥迹是通过教会而得以启示的(弗 3:10)。基督是救恩的伟大圣事，教会是祂的身体，两者间的关系是一个伟大的奥迹(弗 5:22~32)。教会作为基督身体的这一模式是保禄要求基督徒合一和团结的基础(格前

12:12~26; 罗 12:4~5)。弥撒圣祭中领受的同一圣体,象征了这个合一(格前 10:17)。

另一方面,有时教会只是一个小型的家庭团体(罗 16:5; 费 2),并列于较大的团体(格前 16:19)。它经常有具体的礼仪方面的意思(格前 11:18; 14:23, 24);而且也指特定的聚会(格前 11:18, 20, 33, 34; 14:23)。新约的教会,无论称地方教会或普世教会,都是因耶稣基督之名集合在一起的聚会。她们确实是耶稣基督的教会(罗 16:16; 得前 2:14; 迦 1:22)。教会是盟约所许诺的、真正的以色列的合法后裔(罗 9~11)。

教会一词出现于若望书信(若三 6, 9, 10)中,又在默示录中出现 20 次,总是指特有的教会。在第四福音中,描绘基督徒团体为被召集进入一个羊栈的羊群;而耶稣是羊群的善牧。耶稣也是真葡萄树,祂的门徒是与祂连结在一起的枝条(若 15:1~8)。祂把羊群托付给伯多禄(若 21:15~17),并祈求天父使所有信从祂的人合而为一,如同祂与父原为一体一样(若 17:20~21)。

在新约的其他篇章中,教会一词在雅各伯书第五章第 14 节中出现了一次,很可能它表示一个特定的教会。还有一处清楚地把会堂解释为耶稣基督追随者们的团体(雅 2:2)。

新约的教会并不是统一规格或单一的实体。她同时是地方性和普世性的,但这样不意味着地方教会单纯是普世教会的一个分会,也不意味着普世教会单纯是地方教会的总和。虽然新约内普世教会和地方教会间的确切关系

并不清楚,但新约清楚地排除了上面所否定的“分会”和“总和”的说法。例如,不存在教会的一个格林多分会,而是“在格林多的天主教会”(格前 1:2; 格后 1:1)。另一方面,普世教会是一个生活的、完整的组织:“这教会就是基督的身体,就是在一切内充满一切者的圆满”(弗 1:23)。

事实上,初期基督徒团体谈及“教会”时,是从她的地方性与普世性两方面加以理解。她知道自己是耶稣、默西亚的团体,而耶稣已被高举坐在天主的右边(宗 2:32~36; 3:13~15, 20~26; 5:30~31; 7:55~56; 9:4~5; 10:37~43; 13:27~31)。教会保持了十二宗徒的组合,宗徒大事录第一章第 13 节再次列举了宗徒们的名字(除去茹达斯),并且拣选玛弟亚取代茹达斯,补足十二人(宗 1:25~26),这些证据表明最早的耶路撒冷教会把自己追溯到耶稣。遵从主亲立的命令举行圣体圣事,也是教会与耶稣的门徒们另一个很重要的衔接(格前 11:23~25)。

因此,纯然的、单个的基督宗教对最初的基督徒们来说是无法想象的。只有在与主连结的信友团体之内才存在对基督的信仰和在基督内的生活。所有的新约作者都是作为耶稣基督唯一教会的成员而在撰写,他们并没有分裂为碎片。所有具体的教会都建立于宗徒们和先知们的基础上,并且基督永远是角基石(弗 2:20)。

圣神降临

五旬节圣神降临于教会并不是开创教会。教会已经存在(宗 1:15)。但圣神降临是教会得到上天特别赋与德能的时刻(路 24:49; 宗 1:8)。对初期教会来说,圣神倾注于教会是公认的事实,而神恩的彰显也是确定无疑的(格前第 12~14 章)。那些神恩在一些地方教会内部都能看到,如在得撒洛尼教会(得前 5:19)、在迦拉达教会(迦 3:2~5),以及在罗马教会内(罗 12:6~8)。圣神是天主赐给所有相信祂并且接受洗礼的人们的恩宠(宗 2:38; 迦 4:6; 罗 5:5)。圣神是最终进入天国的初果(得前 4:8; 伯前 1:2; 希 6:6; 犹 19~20; 若一 3:24; 4:13)。

圣神降临使基督的团体成为天主的圣殿(格前 3:16; 格后 6:16; 弗 2:22),成为属神的祭殿,在内奉献真正心灵的献品(伯前 2:5),并以心神和真理来朝拜天主(若 4:23~24)。通过圣神,教会全体成员得以进到天父面前并与众圣徒一起成为天国的同胞(弗 2:18~19)。是圣神在引导教会实行使命(宗 5:3, 9; 8:29, 39; 9:31; 10:19; 13:2; 15:28; 16:6~7; 20:23; 21:11);是圣神在向教会说话(默 2:7, 11, 17, 19; 3:6, 13, 22)。

因此,初期教会并不把自己简单地理解为犹太教内另一教派,甚或为另一宗教组织。新约的教会“因圣神”而宣讲福音(得前 1:5)。教会的信息和宣讲是通过“圣神和祂的德能的阐述”(格前 2:4)而给出。教会是因圣神的临在而

转化的团体,是救赎的初果(罗 8:23; 格后 1:22),并且盖上了圣神的印记(弗 1:13)。教会是一个得救的团体,“藉着圣神的重生和更新的洗礼……并由于祂的恩宠,我们得以成义,从而获得希望成为永生的继承者”(铎 3:5, 7)。

初期基督徒团体怎样表示自己为教会?

最早的耶路撒冷教会

最早的耶路撒冷教会的宗教生活汇总于宗徒大事录第 2 章第 43~47 节,第 4 章第 32~35 节以及第 5 章第 12~16 节中。我们看到宗徒的活动得到了治愈和灵迹的帮助,因而也增加了团体的成员;成员之间共享财富;在圣殿的特别聚会处和信友们自己的家庭中共度丰富的礼仪和祈祷生活。他们为擘饼而聚会(宗 2:46; 20:7, 11),显然格林多前书第 11 章第 20 节所记载的圣餐礼,就是所有基督教会的中心和共同的崇敬礼。

这个最早的耶路撒冷团体保持与犹太教的密切联系:他们非常依恋圣殿(这点显然为希腊化信友所反对,见宗 6:13~14; 7),他们继续遵行犹太人的习俗,并自愿地共享财物。然而,耶路撒冷教会并非没有内部纠纷和紧张关系。这方面主要的例子是:犹太信友和希腊化信友间为寡妇的供应发生争论(宗 6:1~6),当然还有是否须行割损

和须遵守犹太人饮食法律而引起的重大争论(宗 15:1~31)。

在叙利亚安提约基雅的教会

当时安提约基雅是罗马帝国第三大城市。该地基督徒团体是个混合团体,他们的祖辈既有犹太人,也有异教徒(“希腊人”)。在各种犹太人基督徒和外邦人的皈依者之间,内部争端时有发生。公元40年代,以希腊化信友和保禄为一方,以伯多禄和雅各伯领导的信友为另一方,发生了面对面的争论。主题是,福音与犹太人传统之间的联系是什么意思(见宗 13:16~47)。公元70年后,教会内有犹太人基督徒的保守派和自由派,还有日益增多的、占大多数的外邦人基督徒,他们的思想更接近犹太人基督徒的自由派。安提约基雅的福音作者玛窦力求把这个混合团体凝聚在一起。

就在安提约基雅,耶稣基督的追随者第一次被称为基督徒。这个庞大的团体聚会,接受“教导”(宗 11:26)。先知和教师们在此很活跃(宗 13:1~3),圣神的神恩很明显(宗 11:28; 15:32)。保禄和巴尔纳伯就是受这儿的团体委派前去参加耶路撒冷大公会议,并与犹太习俗者进行争辩的(宗 15:1~29)。两人都证实了天主教在外邦人中所作的奇妙工作(宗 15:12)。耶路撒冷大公会议用下述原则解决了危机,该原则从此一直成为教会的标准(即使有时违反多于遵守):“圣神和我们,除了下列几项重要事外,不再加给

你们其他重担”(宗 15:28)。

格林多教会

保禄致格林多的两封书信介绍了该地教会原先盛行异教。令人震惊的是,这个处于热闹港市的教会既蒙神恩(格前 1:5~7; 12:8~11),又体现人性的软弱。各种神恩经常引起紊乱(格前第 14 章)。由于富人们的行为不端,举行圣餐礼时导致了严重的混乱局面(格前 11:20~34)。出现依附于某个传教者的结党分派(格前 1:11; 3:4~5, 22)。格林多后书中指出许多人随从了反对保禄的人。外教人的罪恶,特别是邪淫,依然盛行(格前 5; 6:12~20)。

另一方面,在格林多也有蒸蒸日上的教会生活。在集会时传扬宗徒们的宣讲和教导(格后 3:4~4:6)。崇敬礼是集会的中心(格前 11:17~34)。圣洗和圣体圣事是虔诚的宗教感受的泉源(格前 1:13~16; 6:11; 10:1~11, 16~22)。他们理解自己是恭敬主耶稣的(格前 1:2, 9; 8:6; 10:21; 12:3; 格后 3:17~18; 4:5)天主的教会(格前 1:2; 10:32; 11:22; 格后 1:1)。格林多教会与耶路撒冷教会及其他地方教会有友好关系,(曾为耶路撒冷教会募捐巨款)(格前 1:2; 7:17; 11:16; 16:1, 19; 格后 1:1; 8:24; 12:13; 13:12)。

差异中的合一

在犹太人基督徒，希腊化犹太人和希腊化外邦人的团体间虽有地方差异，但显然也有他们间的共同要点，即相信耶稣是默西亚，是主；举行圣洗和圣体圣事；宗徒的宣讲和训导；高度重视团体的相爱；并期望天主的国来临。在其它一切事情上则允许有很大的自由——履行这自由，既显示天主的教会属神的宏伟，也显示她的有限性。

初期教会怎样理解其使命？

教会和天主的国

教会的信息与使命完全同耶稣的信息与使命一样，即集中并建立在天主之国的来临上。耶稣确实教导祂的门徒祈求“愿祢的国来临”（路 11:2；玛 6:9）。耶稣用了许多比喻来表明天国的逼真景象。但是教会生活于“两个时期之间”，即始于在耶稣基督身上决定性地展现出的天主之国，并终于天主圣神的最终满溢上。如此说来，教会既是光荣的教会，也是十字架的教会。

她是光荣的教会，因为从其内部已得到圣化：基督“为教会奉献自己，以水与圣言洁净教会，使她成为神圣的，既无瑕疵，又无皱容，玉洁冰清，为自己造就教会”（弗

5:25~27)。保禄在其它书信中又写道：“我们无论犹太人或希腊人，当奴隶的或自由人，都在同一位圣神内领洗进入一个身体，而且共同享受同一位圣神”（格前 12:13）。确实，“我们是一个身体，有一位圣神，正如天主召唤你们时有一个希望”（弗 4:4）。

但是教会也是一个十字架的教会。尽管基督徒与复活的基督身体相结合（罗 7:4），然而在这时代这身体仍然是一个受苦难的身体。“我们……身上时常带着耶稣的死亡，为使耶稣的生命也能在我们身上显现”（格后 4:8~10；也见于迦 6:17；格前 15:31；罗 8:36）。与复活的基督相结合意味着经过受洗“进入了祂的死亡……如果我们经历了基督的死而与祂合一，那么我们将同样地经历祂的复活而与祂合一”（罗 6:3~5）。我们分享“基督的血”（格前 10:16），并通过我们自己所受的苦与祂结合，“可补基督为祂的身体——即祂的教会——尚须忍受的苦”（哥 1:24）。

从某种意义看，光荣已经在教会内，但尚未显示出来。我们是“天主的继承者，与基督同为继承者，只要我们与基督同苦，我们也必将与祂同受光荣”（罗 8:17）。斐理伯书信内明白地阐明光荣与苦难之间的紧密关系：“我只求认识基督与祂复活的德能，与祂同受苦难，追踪祂的死亡，努力达到自死者中复活的目的”（斐 3:10~11）。这过程是持续进行的：“因此，我们毫不胆怯，即使我们外在的人逐渐损坏，但我们内在的人却日日更新，因为我们这暂时的、轻微的患难，正在使我们赢得无以伦比的、永恒的极大光荣”（格后 4:16~17）。保禄又继续说“所以谁若在基督内，他就

是一个新受造的人：旧约秩序已成为过去，看，新人出现了”（格后 5:17）。

教会既作为光荣的又是十字架的，她也成了天主国的记号与工具。伯多禄接受了天国的钥匙（玛 16:19）。他与别的宗徒被授予束缚和释放的权柄，赦罪和存留罪的权柄（玛 18:18），分享耶稣本身的权柄（谷 2:10；若 20:23），甚至有制服邪魔的权柄（谷 3:15；6:7）。确实的，耶稣权柄最深刻的意义就是粉碎撒殢的统治（路 11:20；玛 12:28；谷 11:28, 33），并建立天主的国。

关于是否应向外邦人宣讲福音，以及外邦人在什么条件下接受福音的问题，教会内部经过深刻和剧烈的争辩之后，终于认清自己受到基督的派遣，要使万民成为门徒，并且因父及子及圣神之名给他们授洗（玛 28:19）。这是教会的伟业，也是重担。蒙召的人并非全是称职的（玛 22:11～14），然而耶稣许诺将与教会世世代代在一起（玛 28:20）。在此期间，治愈病人和其它使人更新的标记将显示出未来世代的权限已经临在于教会内了（路 10:17, 19；谷 16:17）。

教会趋向天主的国，最明确地表现在圣体圣事内，而圣体圣事便是预先品尝天国中主的筵席（路 22:30）。“我切实告诉你们，我决不再喝这葡萄汁了，直到我在天主的国里，喝新酒的那天”（谷 14:25；也见玛 26:29）。

宣讲天主的圣言

毫无疑问，教会知道自己曾受命宣讲天主的圣言。传

福音,即宣告救恩的佳音,这是路加喜用的词语,在路加福音内出现了10次,宗徒大事录内出现了25次。保禄著作内也出现了21次“传福音”,讲到“福音”处有60次之多。传福音者并不是说自己的言语,而是宣讲天主的言语(得前2:13)。这福音必须传遍天下万国(谷13:10)。在复活节后,福音成为基督受难和复活的救恩信息(宗8:5;9:20;格前1:23;15:12)。宣讲本身就是显示“基督,天主的肖像的光荣”(格后4:4)。福音已传遍“普世生灵”(哥1:23),这是关于天主王国的信息。

宣讲也采用教导的形式(宗4:2,18;5:21,25,28,42;11:26;15:35;18:11;20:20;28:31);公开地在圣殿内也在家庭里进行(宗5:42;20:20)。宣讲把圣经引用到团体的日常生活中,给人以教训、鼓励和安慰(宗14:22;15:30~32;得前2:2;格前14:3,31)。有时宣讲是先知性的(格前第14章)。先知的地位甚至被列于导师之前(格前12:28;弗4:11)。信友被说成是建筑在宗徒和先知的基础上的(弗2:20;3:5)。另一方面,教会还必须反对假先知们和冒充的先知们(得前5:21;格前12:3;若一4:1~3)。

朝拜与圣事

圣 洗

即使鲁道夫·布特曼也承认:在教会生活中从未有一时期没有圣洗圣事。保禄的证词尤为重要。在公元56年或55年甚至54年春季,他在厄弗所写给格林多人的信

中说“我们无论犹太人或希腊人，当奴隶的或自由人，都在同一位圣神内领洗进入一个身体”（格前 12:13）。这个证词把我们带回到公元 33 年左右，就在耶稣刚被钉死之后。所以圣洗不是起源于较迟的希腊化教会内，而起源于犹太人基督徒教会内，而福音本身却指向它的原型——若翰的授洗。

若翰授洗有其末世期待的特征；它专注于号召人们悔改，且只被施行一次；它并不把人引入一个教派，却要求全民受洗。耶稣自己受若翰的洗（谷 1:9~11），因此教会团体深信耶稣赞成“一个悔改的洗礼，为得罪之赦”（谷 1:4）。教会施行洗礼，不但为纪念若翰的洗礼，而且也为纪念耶稣。

复活节给圣洗圣事以一个崭新的意义。人们现在看见耶稣是复活的主（宗 2:36）。救恩来自祂的死亡和复活。虽然圣洗仍是悔改的洗礼以获得罪的赦免，但悔改已被视为向基督归化，并且罪的得赦靠的是耶稣的权柄和德能。洗礼是“以耶稣基督的名受洗”（宗 2:38；8:16；10:48；格前 1:13~15；迦 3:27；罗 6:3）。一个人以耶稣的“名字”受洗，便成为隶属于祂并且信奉祂的统治和保护的人。名字这个词是一个法律概念，表示权威和能力。

圣洗是进入耶稣的死亡与复活的洗礼（哥 2:11~13；3:14；弗 2:5）。正如同通过复活而派遣圣神一样，在授洗时圣神也以特别的方式赋予我们（宗 19:2~6；铎 3:6），但其效果不是自动的。没有信德的洗礼是空的；不向圣神开放心灵则不能成圣（格前 10:1~13；希 6:4~8；伯前全部）。

尽管有这些经书的参证，仍请审慎注意，关于圣洗的

发展在新约中的迹象是“非常稀少”和“极其单薄的”(见茨维科夫斯基 Cwiekowski 所著《教会的开始》*The Beginnings of the Church*, p. 76)。

圣 体

如果说关于圣洗的发展在新约中迹象很稀少,那么“在团体聚餐刚开始时,圣体圣事发展的迹象更为稀少”(同上)。

像圣洗一样,圣体圣事,又称主的晚餐(这词最早见于格前 11:20),起源于教会刚开始时。最后晚餐的传统是古老的,并记载于四篇不同的文字中:格林多前书第 11 章第 3~25 节;马尔谷福音第 14 章第 22~25 节;玛窦福音第 26 章第 26~29 节;以及路加福音第 22 章第 15~20 节。保禄的记述写于公元 54-56 年,说明保禄在格林多开始传教活动时,已把这个传统传给了格林多人(约公元 49 年)。但保禄也说这传统是直接来自主的。当时伯多禄仍活着,如果保禄讲的不正确,伯多禄会加以否定。保禄本人与耶路撒冷教会的成员(巴尔纳伯、马尔谷、息拉)多年生活在一起,他又在各地的团体内参与主的晚餐;他的记载必定与目击者的记述相符合。

耶稣与宗徒们这一次一同进餐是祂与门徒一系列日常共餐中的最后一次。对东方人来说,共同进餐总是表示平安、信任和共享。但耶稣也与罪人、被弃绝者、税吏一同吃喝,表示天主的国已经开始,它向所有的人开放并要求所有人的回爱。然而,最后晚餐是一个特殊的进餐。它可

能是逾越节晚餐,也可能是逾越节前夕的告别晚餐。不论是哪一种,举行这次晚餐是以迎接天主之国的来临为目的。确实,耶稣所行所言一切都以天主的国为中心,这个晚餐以及祂的一生和牧灵工作都是如此。

晚餐的结构显然源自于犹太人的进餐礼仪:先对着饼说几句话,接着擘饼分享,最后祝福酒。但现在耶稣使饼和酒成为祂本身,分食的饼是祂的身体,为赎罪与订立一个新盟约而倾流的是祂的血。四篇文字对此的描写是一致的。犹太人认为每个人的死亡,尤其是无辜者的死亡,具有赎罪的性质。所以耶稣可以很容易地以这种方法看待自己无辜的死亡,没有必要把它与基督复活后的教会更为成熟的神学联系在一起。

耶稣把饼和酒作为自己的体和血分给门徒,让门徒们分享祂死亡的德能,以补赎自己的罪过并建立新的盟约。这也是东方人常有的想法:饮食传送了神圣的礼物。

耶稣复活后,门徒们一次又一次聚会共进饮食,但现在他们坚信当他们因耶稣的名聚集时,复活的基督就临在于他们中间(玛 18:20)。他们新的团体充满了喜乐:因基督的临在而喜乐,也因天主的国临近而喜乐(宗 2:46)。我们应着重注意,在基督死亡和复活后举行主的晚餐并不是教会任意采取的行为。教会深信这是遵行主自己的命令,并确实以耶稣最后晚餐中的行为作为教会举行此圣事的榜样和权威。

所以,圣体圣事是纪念、感恩、友谊和期望的圣餐。它同时瞻望着过去、现在和将来。“你们每次吃这饼,喝这杯

时,你们是在宣告主的死亡,直到主再来”(格前 11:26)。

通过圣体圣事,教会宣告她相信耶稣是主,并相信天国的来临。通过圣体圣事,教会不仅显示和更充分地承认在基督内的团结一致,而且还加深了在基督内的团结一致(格前 10:16~17)。通过圣体圣事,教会为自己对有需要者的服务树立一个模范(格前 11:17~34);并且让自己接受审判(格前 11:34)。

(我们将在《圣事》中再讨论教会的圣事性。)

对众人及为众人的传教

如果传教指的是接受召唤向犹太人之外的团体宣讲福音的话,那么教会并不一直理解自己是传教团体。最初基督徒所说的传教指的是向外扩展,甚至超出耶路撒冷范围之外(宗 9:32~43; 迦 2:8; 格前 9:5),向整个以色列人民传教(宗 3:11; 4:1; 5:25, 40, 42)。只是在以后,他们才把福音传给外邦人(玛 8:11=路 13:28)。我们已知,向犹太人传教发展为向外邦人传教,曾遭受过重大困难。在耶路撒冷的犹太人基督徒方面,包括宗徒们在内,曾有阻力存在。但另一方面,给路加出了一个对外传教的神学基础(宗 28:25~28),并指出天主的干预和伯多禄的权威性,是情况得到改变的因素(宗 10:1~11:8)。

但是,这种不同并非不可调和的。耶路撒冷教会仍与犹太人和犹太人的思想习俗有着十分密切的关系(宗 1:6; 10:14);耶路撒冷团体的领导雅各伯宣布自己同意保禄的

做法，免除了犹太人认为绝对必要的割损礼，并且同意保禄向外邦人传教(宗 15; 迦 6:10)。此前，巴尔纳伯作为耶路撒冷教会的代表，曾经赞同在安提约基雅的希腊人的皈依，他还确实陪同保禄第一次外出传教(宗第 13~14 章)。

另一方面，耶路撒冷教会依然保持其特有的地位。向众人传教“直到地极”，就是从耶路撒冷开始的(宗 1:8; 路 24:47; 罗第 9~11 章)。宗徒们的宣讲，给了以色列最后悔改的机会(宗 2:38; 3:19; 5:31; 谷 7:27; 罗 1:16; 2:19)。从历上看，希腊化的基督徒对异教徒怀着较自由、较开放的态度，他们很可能最先向外邦人宣讲福音。

保禄认为外邦人的归化是救恩史的奥秘，此后全以色列将得救(罗 11:25)。保禄看待外邦人是基督的共同承继者，同为恩许的分享者，这是现在圣神内启示的事(弗 3:5~6)。外邦人进入教会，从而使天主各样奇妙的智慧显示出来(弗 3:10)。

初期教会怎样为传教而组织自身？

首先，新约的教会没有统一的制度或结构，因为各地都不一样。例如，新约没有清楚地记载，十二宗徒的功能是什么，即使在耶路撒冷教会内的功能。为什么在宗徒大事录第 6 章第 2 节之后，十二宗徒似乎隐而不显了？为什么在耶路撒冷会议中长老们和十二宗徒被一起提及？“七位”执事的级别和地位又如何(宗 6:3~6)？毫无疑问，伯多

禄有其特殊地位;但是“主的弟兄”雅各伯的重要性又如何?他在耶路撒冷是否与伯多禄同是牧职领导人?(宗 12:17; 15:13~21; 迦 1:19; 2:9),在伯多禄离开耶路撒冷后他是否就领导该地教会?(迦 2:12; 宗 21:18)

第二,不管怎样,在新约的教会内还是有些制度与组织结构的,这些形成了教会的生活和使命。教会决不是毫无制度毫无结构的。(雷蒙德·布朗 Raymond Brown 曾批评那些“不根据事实只根据猜测”的学者,把教会描绘成完全平等主义的“耶稣运动”,只是逐步地“在发展中的教会内形成了父权制的权威”。[《新热罗尼莫圣经注释》*The New Jerome Biblical Commentary* p. 1343])。在这层意义上说,该制度是教会的组织结构上的,而不纯粹是功能性的。所以,保禄虽然承认所有在基督内受洗新生的人基本上是平等的(迦 3:28),但他也要求基督徒尊重“那些在你们中间辛勤工作,在主内领导你们和劝告你们的人……”(得前 5:12)。确实,由于神恩和职务的理由,初期教会是含有高度不同等级的团体(格前 12:4~11)。

这并非说所有的权威和传教责任授予圣统制中的少数人,好让他们去为许多人工作。正好相反,在早期,整个教会都集体参与作出重大决定(宗第 15 章; 格前第 5 章)。但那时也有成员担任领导职务的。地方教会由长老指导,还有的人被委任为监督(监督是主教 *episcopos* 一词的原义;见宗 20:28)。这并非仅见于路加神学。保禄在格林多前书第 12 章第 28 节中所列举出的各种不同职务也表明有一个由圣统

制组成的团体,而且保禄就是从主那里分出这些不同职务的(弗 4:11)。首先是宗徒,然后是先知和导师,这样的排列不可能是偶然的。这是一个向天上的牧人之首负有责任的牧职者的圣秩(伯前 5:2~4)。

第三,在神恩和治理的职务之间没有根本的对立,一如某些新教学者过去曾争议的那样。所有的恩赐和神恩都源自于圣神(格前 12:11)。有些恩赐显然是“神恩”,例如语言的恩宠。而别的恩赐明显地是“治理的”或“机构的”,例如教导和管理(罗 12:7~8; 弗 4:11~12)。

第四,在耶路撒冷教会的制度与保禄团体的制度之间没有根本的对立。虽然保禄当时不在格林多,他判断了乱伦者的案例(格前 5:3~5);他为圣宴的事作指示(格前 11:17, 33);他劝戒并作出具体规定(格前 7:17; 16:1; 铎 1:5);他又作明确的道德指导(得前 4:11; 得后 3:4, 6, 10, 12)。格林多教会必定承认保禄的宗徒权威,否则他们为什么要把某些问题交保禄决定呢(格前 7:1 以及后面数章)? 保禄牧函中(弟前; 弟后; 铎)所描述的教会,也未必不能成为保禄团体在整顿时期的状况。

第五,不论是什么职位或职务,目的永远是为了服务,决非为了统治。耶稣就是榜样,祂为别人舍弃了生命(谷 10:45)。贬抑自己的将被高举,反之亦然(路 14:11; 玛 23:12)。保禄始终称自己的职位是仆人(格前 4:1, 9~13; 格后 4:5, 12, 15; 6:4~10; 斐 2:17)。

第六,教会内的主要职务是伯多禄的职务(*Petrine ministry*),即普世教会的职务。确实,即使有人认为公元 29

年7月在斐理伯的凯撒勒雅境内耶稣不曾说“你是伯多禄(磐石),在这磐石上我要建立我的教会”。我们仍必须以清楚的真相为这一传统力争。在第一世纪时教会内某些地方已维护了玛窦福音第16章第18节所埋下的根源。这传统代表基督徒对伯多禄地位的评价,这是每个严肃认真的基督徒必须面对的问题。

伯多禄是首批蒙召者之一,此后他在耶稣的门徒中一直处于突出地位。他是四部福音中被提及次数最多的门徒。即使是在遥远的迦拉达地方,由保禄劝化的外邦人也知道伯多禄。他担任了宗徒们的发言人,他的名字总是列在宗徒们之首(玛10:2)。确实,他大概是主复活后第一个见主显现的宗徒(格前15:5;路24:34;谷16:7)。单是这件事就可以解释伯多禄在初期教会中的突出地位;而不需要根据耶稣在世时对伯多禄地位的阐明了。宗徒大事录中清楚地记载了伯多禄在耶稣复活后当了宗徒们的发言人,但他担任的角色决不是片面的或不可解释的。他与其他宗徒商议,甚至受他们派遣(宗8:14);他和若望一起出去传教(宗3:1~11;4:1~23;8:14)。伯多禄曾迈出决定性的一步为外邦人科尔乃略授洗(宗第10章)。虽然保禄谈到伯多禄的职务就是向受割损的人传福音(迦2:7),但伯多禄在外邦人地区的影响是显而易见的(格前1:12;伯前1:1)。

关于伯多禄的生平和职务的记载不论是多么有限,都说明他已成为基督徒思想的象征。在教会生活中他担当了许多不同的角色。现代新约学者们谈起伯多禄在圣经中形象的前进轨迹(*trajectory*):伯多禄先是基督宗教的

伟大渔夫(路第 5 章; 若第 21 章), 然后是羊群的牧者(若第 21 章), 再是基督信仰的殉道者(若 13:36; 伯前 5:1), 是天主特别启示的接受者(谷 9:2~8 及其对观章节; 伯后 1:16~18; 宗 5:1~11; 10:9~16; 12:7~9), 是真信德的表明者(玛 16:16~17), 是反伪教师的指导者(伯后 1:20~21; 3:15~16)。他也被描绘成一个软弱有罪的人, 但却是一个悔改的罪人。他曾受保禄的责备(迦 2:11~14), 他不理解耶稣(谷 9:5~6; 若 13:6~11; 18:10~11), 被耶稣训斥(谷 8:33; 玛 16:23), 并且他还否认基督(谷 14:66~72)。但是他被更新再造了。复活的主显现给他(若 21:15~17), 他再次成为教会力量的源泉(路 22:32)。

其他宗徒也有相似的坎坷人生; 但即使是十二宗徒或保禄的曲折过程, 也没有一个超过伯多禄的。伯多禄后书中含有这层意思, 书中伯多禄的形象被用来纠正那些曲解保禄的人。

次宗徒时期(公元 65 年后)及后宗徒时期(公元 95/100 年后)

上节中所指出的 6 点, 代表了圣经章节的一种统一性, 但对其内部发展的的事实大部分没有提及。这一节则提醒读者其中确有发展, 如果不谈此发展就无法理解新约的教会论。

到公元 65 年, 初期教会三个最知名的人物, 即雅各伯、伯多禄和保禄已殉道。担任牧灵领导职位者往往以已故宗徒的名义发言,(所以称次宗徒时期)。这时期教会工作

的动向是牧灵工作(当牧人)多于传教工作(做渔夫),因为当时要求切实地看顾好 30 年代至 60 年代所建立的团体。

另一个显著的转变是随着信仰基督的人数增加而引起的:信徒中外邦人比犹太人更占优势。公元 70 年,罗马人摧毁了耶路撒冷,其副作用就是耶路撒冷不再作为普世基督徒团体的中心了。第一世纪后期是罗马教会向小亚细亚北部和格林多的基督徒发言(伯前 1:1; 教宗克雷孟一世书信 1)并向他们显示杰出的爱(见安提约基雅的依纳爵致罗马人书的序言)。犹太人降至为皈依的对象,而且更不祥的,他们成了被驳斥的对象(默 2:9; 3:9)。犹太人基督徒,接着又从会堂中被驱逐出去,最主要是由于他们含蓄地肯定了基督的天主性(若 9:22, 34; 12:42),这与犹太人历来承认天主是唯一的大相径庭(申 6:4)。

基督宗教现在开始更清楚地作为新的宗教出现,而不是犹太教内的一个运动或教派。以色列享有的特权被教会所取代(伯前 2:9~10),而犹太人的祭献为圣体圣事所取代。但是教会对老的传统仍保持一份忠诚,这表现在玛窦福音第 5 章第 18 节,第 23 章第 2 到第 3 节,以及雅各伯书信第 2 章第 24 节中。

公元 65 年后,教会组织也更为正规化:每个城镇委派有长老(*Presbyteroi*),所做工作如同主教(*episkopoi*: 监督者,掌管人,督导员)一样。执事也是该组织中的一部分,但是他们的职务与长老及主教的职务如何区分并不很清楚。那时,看来还有女执事(弟前 3:11),以及教会所录用的一批寡妇(弟前 5:3~16)。

然而,几乎与此同时,《宗徒训海录》(*Didache* 15:1~2)敦促基督徒们委任主教和执事们,以取代较早的宗徒、先知和导师的神恩组织(格前 12:28)。那时,巡回各地的先知和宗徒们出现了些麻烦,需要管理。最终,一种单一主教制的结构逐渐成熟,每个地方教会由一位主教管理;到第二世纪末,一种由主教、司铎、执事组成的三级的神职结构成了标准结构。

在次宗徒时期(公元 65 年后)及后宗徒时期(公元 95/100 年后),还有一个变化,即教会的概念从“地方性”的教会(一个以城或镇为单位的教会,甚或一个“家庭教会”),转变为理想化的普世性的,以基督的身体及其“圆满”为实体的教会(弗 1:22~23; 2:19~20; 3:9~10; 4:15~16; 5:23~27; 哥 1:12~13, 18, 24)。

最后宗徒大事录强调了圣神在教会生活中的角色(宗 1:4~5; 2:38; 8:15~17; 9:17; 15:8; 19:5~6),教会所采取的每一步骤,从耶路撒冷到历史终结,都是在天主圣神引导之下进行的。但是向圣神开放,并非没有困难和风险,在若望领导的团体内曾经痛苦地表露出他们苦涩的争执(若一 1:3; 2:19; 4:1, 6)。

新约的教会是什么?

教会的奥秘,像基督神学的其他部分一样,必须放在更大的天主三位一体奥秘的背景中观察。下面列举教会的三

个圣经图像,着重讨论教会与天主圣三每一位的关系。

天主的子民

按照犹太人的想法,子民形成一个整体的、共同的**人格**(a *corporate personality*),即个人与全体子民联在一起,个人才有其意义和显其重要性,以至掌握其命运。以色列深知自身,由于天主亲自召唤,而成为天主子民(出 19:5; 23:22; 申 7:6; 14:2; 26:18)。“我要以你们作我的百姓,我作你们的天主”(出 6:7)。号召以色列成为天主子民是与**盟约**联系在一起的:“我必眷顾你们……我必固守我与你们所立的盟约……我必在你们中间安置我的住所,再不厌恶你们。我必住在你们中间,做你们的天主,你们做我的百姓”(肋 26:9~12)。在四大先知书中也表示了同样的关系(例如耶 32:38~41)。

初期教会与犹太教分离后,开始把这个图像利用到教会自身:“但是,你们是蒙选的一族、王家的司祭、神圣的国家、属于主的子民,天主选召你们离开黑暗,进入奇妙的光明,用以歌颂祂。从前你们不是天主的子民,现在是祂的子民了……”(伯前 2:9~10)。这里明显地引用了旧约的比喻,尤其引自依撒意亚先知书第 43 章第 20~21 节和出谷纪第 19 章第 6 节。文字表示教会是天主新的子民,是因基督的救赎工程而得来的身份。

在新约中数次引用了“我要以你们作我的百姓,我作你们的天主”这段基本经文,并用此来指教会本身是新的

末世论团体。保禄在格林多后书第6章第16节中引用了旧约厄则克尔先知书中的第7章第27节,为了把教会与不信的人区分开来。保禄在致希伯来人书的第8章第10节中,引用了耶肋米亚第31章第31~34节的大段文字,以表示这预言在新的盟约内已满全了。这一形式最后还出现在未来的耶路撒冷的神视中(默21:3)。确实,教会是新的末世论的天主的子民,这一概念,就是保禄致希伯来人书的主题。

新的天主的子民,由余下的以色列人和许多外邦人所组成,是因天主的爱和恩宠产生的。“从前你们不是天主的子民,现在是祂的子民了;从前没有蒙受祂的怜悯,现在已蒙受祂的爱怜”(伯前2:10)。然而,再次,这是“赎买”的子民,是“祂藉着自己儿子的血所换来的”(宗20:28)。天主让人类团体在恩宠内有新的开端。教会本身是新的天主的子民(铎2:14,这儿反省了则37:23的句子)。

在新约中教会并未明确地被称为“新”的天主的子民,但是曾明确地提到新的盟约(路22:20;格前11:25;格后3:6;希8:13;9:15;12:24),而盟约至少含蓄地联系到一个新的团体(希8:8~12引用旧约耶31:31~34并作此联系)。但这盟约不再以割损作标记,而是由于对耶稣基督的信德和“心神上的割损”(哥2:11),如通过圣洗圣事建立盟约。

如上所述,在旧的和新的天主子民之间有一种紧张的关系,在保禄书信尤其在罗马书第9至第11章中强烈地表现了这一点。无信德的以色列人“与魔鬼”为友(格前10:20),但有信德的以色列人是“天主的以色列人”(迦6:16)。

天主召叫我们，犹太人和外邦人都一样。“不再分犹太人或希腊人，奴隶或自由人，男人或女人——因为你们众人在基督耶稣内成了一个。你们既然属于基督，那么，你们就是亚巴郎的后裔，就是恩许指定的继承人”（迦 3:28~29）。

但是即使在新约内，新的天主子民与选民团体两者并不完全等同。换言之，并没有担保教会内的成员人人能进入天主的国。教会内有假先知，他们最终要被上主抛弃（玛 7:22~23）。所有作恶的人要被扔出去（玛 13:41~43）。另一方面，许多过去不属于教会的人将被人子认作兄弟和姊妹（玛 25:31~46）。“那时，祂要派遣天使，由四方，从地极到天边，聚集祂的被选者”（谷 13:27）。最终的考验在于度义人的生活。没有穿婚宴礼服的人不会被允许参加王子的婚宴（玛 22:11~13）。

基督的身体

如果说天主子民的图像所强调的是教会与以色列之间以及教会与召唤我们与其结约的天主之间的亲密关系；那么，基督身体的图像所强调的是教会与耶稣基督之间以及教会与天主召唤我们彼此在基督内共融的亲密关系。

不错，基督身体的图像尽管与若望福音中葡萄树与葡萄枝的比喻相似（若 15:1~8），但它完全是由保禄选出的。新约中的教会是天主子民，然而这是一个在基督内又偕同基督新组成的天主子民。所以这两个图像并不矛盾。教

会是基督的身体,因而是天主的子民。教会是天主的子民,所以是基督的身体。原则上这两个图像的基础都建立在旧约共同的位格(*corporate personality*)这一概念上。

教会是基督身体的概念其基础在于基督徒和基督复活的身体的结合。正如复活是新约基督论的中心,复活也是新约教会论,尤其是保禄教会论的中心。基督徒在共享圣餐礼中的圣体时,就与基督成为一体(格前 10:16~17)。所以谁若不相称地吃主的饼,喝主的杯,就是冒犯主的体和主的血(格前 11:27),并且吃喝自己的罪状(格前 11:29)。基督以祂的死使我们与天主圣父和好,合成一体(弗 2:16~17; 哥 1:22)。教会已成为一个身体,主自己的身体,圣神就居住在内(弗 4:4)。基督徒们蒙召而归于一身(哥 3:15)。

基督与教会的有形结合是从基督“内”的一个身体的概念(罗与格前)发展为基督“的”一个身体的概念(弗与哥)。但这儿有一个发展过程。例如在罗马书第 12 章第 4~21 节和格林多前书第 12 章第 4~27 节中所提到的基督身体的图像,较多是指基督徒之间互相的结合,而较少指与基督的结合。它讲到神恩和职位的差异性,虽然多种多样,但并不损害教会的基本合一性。信友们因为在同一位圣神内领洗而进入一个身体(格前 12:13)。而在第 27 节中,信友们不再被称为基督“内”的身体而是被称为基督“的”身体(格前 12:27)。教会的这个身份包含在格林多前书第 6 章第 15 节中:“你们不知道,你们的身体就是基督的肢体吗?”的确,正因为基督徒实在是基督身体的一个

肢体,所以他也能被隐喻为圣神的宫殿(格前 6:19)。

“基督的身体”此图像在较早的宗徒书信中,如厄弗所书第1章第23节,以及哥罗森书第1章第24节中出现时,似乎有些突如其来。基督那时被称为祂的身体的头即教会的头(弗 5:23; 哥 1:18; 2:19)。基督作为教会的头,是教会团结和增长的根本原因(弗 4:16; 哥 2:19)。基督的身体则是以此建立起来的(弗 4:12, 16)。

保禄在厄弗所书中,怀着相当急切的心情,恳求信友团体:“务使你们的生活符合于天主的圣召。……以和平相联结,尽力保持圣神所赐合一的心。我们是一个身体,有一位圣神”(弗 4:1~4; 又见哥 3:12~15)。

圣神的宫殿

由于教会是基督的身体,因此也能称为圣神的宫殿。这里的中心又是复活。圣神出于“属神的主”,也通过祂的复活成为“赐给生命的神”(格前 15:45)。当然,在五旬节,圣神作为基督救恩工程的果实(宗 1:8; 2:3~4, 38; 4:8, 31; 6:8; 9:17; 11:24; 13:52; 19:2),祂的德能特别倾注于地。这一思想在若望福音中特别清楚:圣神之所以没有降临,就因为主耶稣还没有受到光荣(若 7:39; 6:63),是复活并受高举的主遣发圣神,并偕同圣神建立了祂的教会。基督的身体“逐渐升起成为献于主的圣殿,你们在祂内藉着圣神缔造成天主居住的地方”(弗 2:21~22)。犹太人和外邦人“都能在同一圣神内……来到父面前”(弗 2:18)。

正如耶稣自己就是天主的宫殿，所以基督的身体本身就是新的宫殿（格前 3:9, 16~17; 格后 6:16; 弗 2:19~22）。教会现在是天主的居所。这词在神学意义上是一个奥秘，“是一个渗透了隐藏着的天主临在的现实”（教宗保禄六世在 1963 年 9 月梵二会议第二阶段的大会开幕时所说）。

圣神以多种不同方式显示，为天主在教会内的临在和行动作见证（宗 2:3~13; 10:47; 11:17; 15:8）。圣神教导门徒们应说的话（路 12:12），启示天主的奥秘（路 1:41, 67; 宗 11:28; 13:9），引导说预言（宗 2:18）；圣神是智慧（宗 6:3）、信德（宗 6:5; 格后 4:13）、激励（宗 9:31）、喜乐（宗 13:52）、希望（罗 15:13; 格前 14:14~16; 2:4~5; 迦 3:5）和爱（罗 5:5; 哥 1:18; 迦 5:13~36）的源泉。

在教会的神长作重大决定时，圣神在指引他们（宗 13:2; 15:28; 20:28）。在举行洗礼（宗 19:2, 6; 2:38~39; 15:8~9; 8:16~18; 9:17; 10:44; 11:16~17）和覆手礼时（宗 8:14~17; 19:6），圣神便把自己赐予所有的信友。圣神赐下神恩是为了建立教会（格前 14:12, 26）。基督徒，无论男女因与复活的基督之神结合，因此，复活起来的是属神的身体（格前 15:35~50）。基督徒和教会现在所拥有的圣神，是将来临的天国的初果（罗 8:23）和救恩的保证（格后 1:22; 5:5）。

内 容 概 要

1. 教会的奥秘直接源自基督的奥秘，教会是基督的身体，并且发扬祂的使命。

2. 耶稣对教会的估价与教会的自我估价完全相同吗？正如基督论一样，这个问题有不同答案，列举为：非学术性保守派，非学术性自由派，学术性自由派，布特曼的存在主义，以及学术性保守派。

3. 如果我们认为建立意指：耶稣以某种直接的、明确的、有意的行为建立一个新的宗教组织，那么耶稣没有想到要建立一个教会。祂从不向一个特选的人群讲话；祂不把特别的生活规则强加于人；祂并没有把得救与接近祂的成员联系在一起。

4. 耶稣建立了一个教会，至少是间接地建立；即祂为教会奠定了基础。首先，祂把门徒召集在自己周围来宣讲天主的国。第二，祂预料到祂死后到天国最后来临之间有一个过渡阶段。第三，在最后晚餐和给伯多禄的命令中，祂期待门徒们即使在祂死后仍然聚在一起。

5. 教会这个词是从希腊文 *ekklésia* 来的，它原来的政治意义指享有全权的公民集会。讲希腊语的犹太人用这个希腊词来翻译希伯来文 *kāhāl* 一词，直到接纳外邦人进入基督徒团体后，才用 *ekklésia* 这词来独指教会，以区别于犹太教。

6. 新约的教会同时是地方性的（甚至作为“家庭教会”），也是普世性的。这个发展发生在公元 65 年后的次宗徒时期。

7. 新约内不存在只考虑个人的基督信仰。只有在与主耶稣结合的信友团体内，才有基督信仰和基督内的生活。

8. 教会并非在五旬节才开始，在这以前教会已经存

在。五旬节时，圣神的德能以特别的方式赋予教会。

9. 公元 65 年前，耶路撒冷的犹太人基督徒团体与犹太教保持密切关系。其领导者是犹太人，仍旧遵守犹太人的习俗。主要的争论点是硬性规定皈依的外邦人得行割损礼并应遵守犹太人饮食法律的做法，是否适宜。公元 65 年之后，特别是公元 70 年圣殿被毁后，基督宗教和犹太教之间的裂痕扩大了。

10. 安提约基雅的希腊化犹太人团体对于教会与犹太人之间的适当的关系也存在一些同样的争论。基督的门徒就是在此地最先被称为“基督徒”。

11. 格林多的希腊化外邦人团体得到圣神赋予的神恩，但这些神恩常引起分裂而不是统一。

12. 尽管在以上三种类型的教会间存在差异，但仍保持着某些共同要点：相信耶稣是默西亚和主，举行圣洗和圣体圣事，宗徒的宣讲和训导；重视团体的相爱；并期待天主的国来临。在其它许多事情上则允许自由处置。

13. 教会的使命像耶稣的使命一样，集中于天主的国。教会生活在天主预许的国和完全实现的国之间。

14. 教会是天主的国的记号和工具。她受基督派遣宣讲天主的国，使万国万民成为祂的门徒，以三位一体的天主名义为他们授洗，赦免人的罪，粉碎撒殢的势力。在圣体圣事内明确地指出了天国的方向。

15. 更具体地说，教会的使命，包括宣讲天主的圣言（传福音），举行圣事，及为穷苦人服务。

16. 这使命是对所有的人和为所有的人的。这工作遇

到的阻力还不小,甚至有着激烈的冲突。但最后教会认识到自己受委派向外邦人宣讲,视外邦人为基督的共同承继者,分享天主给以色列的恩许。

17. 在新约的教会内没有统一的制度或结构。另一方面,所有(各地)教会都有某些制度和结构。

18. 在神恩和治理的职务之间没有根本的对立,所有的职务都有同一源泉——圣神;也有同一目的——建立基督身体。

19. 教会内的主要职务是伯多禄的职务,是向普世教会并为普世教会的服务职务。有关伯多禄的形象有一个前进轨迹(渔夫、牧人、信德的指导者等),这样描写有助于支持他在新约和圣经后(*Postbiblica*)教会内的特殊地位。

20. 次宗徒时期(公元65年后)的教会和后宗徒时期(95/100年后)的教会是转变中的教会:从传教工作转向牧灵工作,从犹太人领导转向外邦人领导,从犹太教内一个教派转向一个不同的宗教,从松散的组织转向更正统的组织,理解教会从地方性概念转向更理想化的普世性的概念。

21. 新约的教会描绘成各种不同的图像,其中最主要的图像有三:天主的子民、基督的身体、圣神的宫殿。

22. 天主的子民的图像与旧约共同的位格和盟约的概念相联系:教会奠基在基督内的新盟约上。

23. 基督的身体的图像表示基督徒们组成一个亲密结合的团体。他们与复活的基督结合,因此“在基督内”互相结合。

24. 圣神的宫殿的图像表示教会是“天主的居所”(弗

2:21~22)。圣神是将来临的天国的初果和保证。

二十世纪新的教会论的各种观点

非 学 术 性 自 由 派	<p>在教会的自我评估与耶稣对教会的评估之间根本没有持续性。耶稣来教导我们生活之道；这是以爱为中心，并以不受一切制度压迫的自由为基础的生活之道。耶稣无意建立任何意义上的教会。祂来只是为宣讲天主的国。</p> <hr/> <p>近年来，自由派出现在天主教会内，起到反对教会权力主义和反对信理与伦理上的基要主义(又译原教旨主义)的一种作用。</p>
学 术 性 自 由 派	<p>由于耶稣自己期待着天主的国即将来临，结束这个世界的秩序，所以祂并无意图建立一个教会。由于耶稣死而复活后，祂第二次来临的延迟，教会把自己看作是圣徒们——全体犹太人和外邦人的末代选民——的最终默西亚团体。他们不久就要进入新的永世，拥有新的生命。由于基督死而复活后的第二次来临延迟很久，教会便放弃了上述保禄的观点，采用一个以表示某种历史的永久性的组织形式。</p> <hr/> <p>由约翰内斯·瓦依(1892)，尤其是由马丁·卫尔内所著的《基督宗教信理的基础》(<i>The Foundation of Christian Dogma</i>)(1941)所提出。</p>

布特曼的存在主义	<p>布特曼与自由主义相反,他坚称:耶稣把进入天主的国与隶属于作为末世论的犹太人团体联系起来。他拒绝自由派的观点:即耶稣期待的是即将来临的天国,以致祂只阐明暂时性的伦理。另一方面,耶稣从未想到向外邦人传教,也不曾赞同第四福音和希腊化的基督宗教的圣事论。</p>
学术性保守派	<p>今天大多数学者承认在教会的自我评估与耶稣对教会的评估之间有坚强和广阔的持续性。然而他们也承认新约教会论是逐步成长和发展的,但在发展中有着持续性。</p> <hr/> <p>天主教与新教学者的不同,较多表现在神学和教理的反省方面,而非诠释的不同上。天主教学者比新教学者更强调教会作为救恩中保的角色。这就导致在圣事和职务品秩上的态度有所不同。然而近来合一运动的对话,促使两方面观点逐渐靠近。</p>
非学术性保守派	<p>耶稣留给十二宗徒一张教会的详细蓝图:即有精确内涵和具体形式的七件圣事、教宗职被赋予至高的和普世的司法权、一元圣统制、教理、礼仪和法律。教会的自我评估(在反对宗教改革运动和梵二会议前的神学中所表示的那样)与耶稣对教会的评估两者是完全等同的。</p> <hr/> <p>这是在梵二会议前以及 20 世纪 60 年代把圣经研究应用于教会论之前,天主教会持有的一种观点。</p>

第二章

历史中的教会

历史的问题

本章的标题有意称为“历史中的教会”，而不是“教会的历史”。我们在此关注的并非教会过去累积的事，而是历史对教会的影响，以及教会对历史的影响。教会与历史间的关系是一种神学上的关系。它涉及恩宠在世界上的临在和作用；面对天国，世界的走向和命运；以及教会作为基督的化身，在为恩宠和天国的真实性进行宣讲、庆祝、体现和服务时，应担任的角色。

最早的基督宗教的历史学家用不同的方法划分历史。有的人用六个世界期(*six world ages*)来划分，相似于创世纪的六天，每个世界日(*world day*)相当于一千年。“可是，我亲爱的朋友们，有一事你们决不可忽略：在主的眼中，一日如千年，千年如一日”(伯后 3:8)。那第七天，为普世安息日，将带来千禧年(*millennium*)，那时，所有“为耶稣作证，并为了天主之道”而死亡的人将要“复活，同基督一起

为王一千年”(默 20:4~5)。千年说(millenarianism)在教会内一直有人赞同倾听,虽然在一些小教派,如:再洗礼派、基督复临派、摩门教、耶和華见证会等团体内,比在基督徒团体中心,赞同倾听的人更多。

另有些历史学家用世界四大帝国,即亚述-巴比伦,波斯,马其顿,罗马来划分历史。这是根据对达尼尔先知书第2章第36~45节,以及第7章第2~27节的解释来划分的。这第四个帝国即罗马帝国,当时已接受基督信仰,并将存在至世界末日。这就足以说明为何直至中世纪还有如此众多的基督徒坚持采用罗马的“方法”。

还有些历史学家采用奥斯定的三段论法, (*Augustinian schema*) 来划分,即法律之前(*ante legem*),法律之下(*sub lege*),法律之后(*post legem*)。还有其它不同的划分:有人用“恩宠”代替上面的“法律”一词,福洛拉的若亚敬(Joachim of Flora,卒于1202年)提出了三位一体论的观点:旧约作为圣父时期,新约作为圣子时期,新约之后则作为圣神时期。若亚敬还预言说,1260年时,伯多禄的圣统制教会将被圣神的新颖的若望教会所取代。

从神学角度来说,教会已经过了两个重大历史阶段,现在正进入第三阶段。第一阶段是犹太人时期。基督的事迹最初在以色列之内,向以色列人宣讲,这是犹太人的基督宗教时期,以耶路撒冷为中心。第二阶段是,或曾是,受文化的局限所决定的时期。这时,教会成为希腊化的教会、欧洲的教会、美洲的教会。第一和第二阶段之间的转移,也许更确切些应说成破裂,其标志是:决定(或作出一

系列决定)把福音传向外邦人,不强制新的基督徒行割损礼,或遵守其它的犹太法律和习俗。

我们曾在上一章内指出,耶稣并未明确地预期扩大传教使命。当伯多禄要证明他为罗马百夫长科尔乃略授洗是正确的时,他并不求助于耶稣给出的一些特别指令,而是诉诸于圣神的鼓舞和教导(宗 11:12)。保禄也发出完全相同的呼声(宗 16:9; 18:9; 20:22; 22:21 等处; 弗 3:5~6)。但是,如果像割损这样“重要”的事也可撇在一边,那么旧约中还有什么事可以保留,并且必须保留的呢? 不仅如此,教会还更改了安息日,把中心从耶路撒冷迁至罗马,并且修改了各种伦理和纪律的指示。在这一点上很明显,我们还没有一种清楚的神学来解释这个有重大价值的,甚至能说是根本的,在犹太人基督宗教和外邦人基督宗教之间的破裂。

第三阶段由梵蒂冈第二届大公会议宣告开始,是从一个受文化(特别是欧洲和北美的文化)局限的教会走向一个真正的普世教会的运动。这个向普世教会的转移,如同第一世纪时向外邦人转移一样,遭到了很多误解和阻力。今天的阻力有很多先例:例如十七世纪的礼仪之争(本章稍后将简单地述及);坚持在礼仪和所有官方交往中使用拉丁文;在整个教会内施行(罗马)教会法典;执行由某些文化所规定的基督徒生活方式(如教士独身制);以及拒绝非欧洲文化的宗教经验。

这种神学上的分段法最初是由卡尔·拉内(Karl Rahner)提出。在所给出的这种神学的分段法下,本章的

内容并不是至今为止教会在她全部历史过程中的一个概要，而是在她还非常年轻的第二阶段的历史过程中的一个概要。即在第二阶段中，如教会在受到文化局限，特别在受到欧洲文化局限时，转移和破裂亦存在，在此，希望能引起大家注意。

教会与历史

如果“教会”主要是一个圣统制的社会，高居在金字塔顶端的是教宗，其下是主教，那么教会的历史就是教宗的和大公会议的历史，异端和裂教的历史，与世俗政教你争我夺的历史了。教会的许多(确实太多)历史正是这样表现的。

另一方面，如果教会最早期是天主的子民(平信徒、会士、教士在一起)，那么教会的历史应更丰富，远超过教宗的倡议、公会议的决定、外来的或内部的权力之争。历史必须涉及到教会大多数成员：平信徒、会士和所谓的下级教士的生活与成就。

进而言之，如果教会是基督的身体，她就必定像基督一样，在历史中体现出来，并且受到历史的影响(主要参见《耶稣基督》)。教会不会像一阵风吹过屋子时一样，把什物吹散，自身却丝毫不受影响。

最后，如果教会是圣神的宫殿，就必定能在不放弃自己的基本身份，不丧失圣神所赋予的根本的合一下，不受

限制地适应千变万化的历史环境。

这里有一个古典主义与历史观相配对的问题。古典主义者认为教会是静止的、基本上不变的实体，由于受神的命令和引导，因此对历史进程有免疫力。教会随了历史而进展，但只在最表层上受其影响。若用历史观的方法去理解，那么历史诉诸于人类及神的奇迹，所发生的事情同样也是人的感情、人的决定和人的行为的结果。正如人与人各不相同，所以每件事、每个文化也各不相同。不但历史的“事件”有其偶然性，而且对那些“事件”的解释也有其偶然性。历史学家本人是一个特定的人，属于特定的家庭和国家，有其独有的经济与社会地位，有其独有的智力和局限性，有其独有的神学和哲学的信念，有其独有的社团和经历。

因此，我们不能简单地定义说，历史是“过去发生之事”的残迹或汇总。历史资料必须转换成事实，而事实必须依据它和其它事实的相互关系进行解释。但是，除了天主，有谁能得到所有的资料？除了天主，有谁能知道所有的事实？除了天主，有谁能洞察事实之间准确的相互关系？

结果，历史往往被那些只掌握有限的资料、较少的事实和错误的观点的人写出。这就是为何相同的历史现实会被写成有如此显著的差异；不但对事实的解释不一样，甚至考虑哪些是事实也不一样。

教会的历史是对教会奥迹进行反省，即天主通过基督徒团体积极地、连续地、有目的地临在于世界。天主召叫

并推动世界走向天主的国。教会是这个号召和运动的记号与工具。教会本身蒙召向天国行进。世界以及在此世界内的教会走向天主之国的整个过程,就是我们从神学角度所认识的历史。

因为对于召叫需要有自由的回应(可参考《人的存在》中论本性与恩宠的基本关系),所以并非如古典主义所认为的那样,历史仅仅是天主干预人类事务的历史。此外,召叫与推动我们走向天国是天主赐给的恩宠,所以并非像历史决定论者所坚决主张的那样,历史仅仅是由人类偶然性事件所组成。(我们把历史决定论 *historicism* 和历史观加以区别。历史决定论是历史观的一种形式,但它不是唯一的形式。)

最后,教宗若望二十三世本人就是一个历史学家,他总喜欢这样说:“历史……是生活的教师”。历史教导我们:教会是活的、变化的、不断适应的组织,教会的生命和组织永远不会与任何文化、社会制度或不同时代完全一致。教宗若望二十三世说:“每件事物,甚至各个不同的人,都为教会带来更大的益处”(见1962年10月11日梵二会议开幕辞)。

在希腊和罗马时期的教会 (一世纪至七世纪末)

新约时期

这段时期至少包括两代基督徒，并且很可能延伸到二世纪中叶。这时期分三个阶段：首先是耶稣的宣讲和传教以及祂对门徒与门徒圈之外众人的影响。其次是门徒们的宣讲和教导，以及最早皈依者的祈祷和实践。第三阶段形成了稳定的团体，或称教会，从中各种新的著作涌现出来。在这一建立教会和组成教会的阶段，历史对教会的影响，以及教会对历史的影响是特别明显的（见上章）。

当时教会面临两大转折。第一是关于传教的范围。教会是否只该为犹太人？或者也应为外邦人？如果亦为外邦人的，他们也要服从犹太教的传统法律和习俗吗？第二个转折，或称危机，是关于耶稣基督第二次来临的明显延迟。许多人期待着在他们自己这一生内将发生世界末日和迎接新时代的到来。确实，现代新约研究的主要争论之一，集中在耶稣本身的期待上。祂可曾期待天主的最后王国在祂有生之年到来？以后祂是否被迫修改祂的期待，并作出结论：祂自己的死亡是天主的王国到来的先决条件？果真如此，那么祂的门徒们是否也有这同一的想法？基督徒的信仰团体是否应当为自己准备一个长期的历史

生活,其间充满圣事、教理、伦理规范等? 或者是否应当追求一种生活方式,像早期得撒洛尼的信友那样,避开有意义的工作,容忍种种结构制度,自我满足于消极地等待世界末日的即将来临(得后 3:6~15)?

约于公元 48、49 年,在传统称为耶路撒冷大公会议中,第一个危机被一劳永逸地解决了(宗 15:1~35)。在安提约基雅早已经开始向外邦人传教(宗 11:19~26),并由于伯多禄为罗马百夫长科尔乃略及其朋友们授洗的戏剧性场面,因此,耶路撒冷会议正式批准向外邦人传教,并且出人意料地,甚至可说革命性地,通过了皈依信仰者不需要像犹太教所坚持的那样行割损礼。就像教会在历史中化解许多危机时一样,向输掉的一方也作了保全面子的让步,会议规定某些犹太法律还应遵守,例如禁止吃未清除血的肉,或禁止吃未按犹太礼仪宰杀的动物的肉等。

虽然,反对得撒洛尼人想法的人明显占了优势,但第二个危机并未得到决定性的化解。基督第二次来临(*parousia*),不再被视作即将到来之事。教会必须为长久之计埋头苦干。教会必须注意建立一个圆满而丰富的礼仪生活,不但为了生动活泼地纪念天主在耶稣内建立的事业,而且也为了期待将来的光荣,“直到主再来”(格前 11:26)。教会必须认识到要有能干的圣职人员,继续推进宗徒和门徒们的牧灵工作;要有信道和法规,以阐明并澄清基督宗教存在于这个充满竞争,甚至充满了公开敌意的世界上的种种需求。

二世纪和三世纪

当年轻的教会逐渐与犹太教分离,并进入希腊与罗马文明的主流时,她面临着超越形形色色的社会、知识、文化的界限来传递耶稣讯息挑战。起初这任务落在宗徒后期的教父们(*the Apostolic Fathers*)(如此称呼他们,是由于他们本人就是宗徒们的学生)的肩上,以及落在护教者(*the Apologists*)护卫信德者的肩上。二世纪末,在埃及亚历山大建立了一个专业的神学中心。在不到一百年里,在叙利亚的安提约基雅建立了另一个类似的中心。后来,在四世纪和五世纪时,这两个学派成为关于“基督论”之争的主要对手。

要正确理解福音,不但为教外人很困难,而且为教会内某些人也是个问题。这个受主的召集而合一的团体(若 17:20~23),现时已遭异端的严重破坏:主要是诺斯底主义(*Gnosticism*,他们主张得救只有通过“知识”,而只有少数杰出的人士才能获得此“知识”);嗣子论(*Adoptionism*,耶稣不是真天主);以及幻影说(*Docetism*,认为耶稣是神不是人,而“人影”是一种幻觉)。诺斯底主义强烈地提出启示非公开的来源,而教会至少部分地为了对付诺斯底主义的挑战,钦定了圣经正典(*the canon*),作为信仰的唯一标准,并强调了主教们的作用,他们是宗徒的继承人,是圣传的官方解释者或保证人。

二世纪下半叶,主教们开始召开宗教会议(*synods*)共同抵御异端,此时,异端还包括那些极端的纯粹主义(意谓

比教会更“圣”)：摩尼教(*Manichaeism*, 应弃绝物质世界, 包括婚姻在内), 蒙丹派(*Montanism*, 领洗后所犯的罪不能得赦免), 以及多那特主义(*Donatism*, 施行圣事者若有大罪, 该圣事即无效)。异端传播越广, 宗教会议的范围也越扩大。地方宗教会议便由省级宗教会议所取代。到四世纪初, 教会便在尼西亚召开第一次世界性的大公会议(从字面上讲, 大公会议即表示“普世”会议)。

基督宗教一旦开始对社会产生影响, 便引起了那些原来对这种内部的神学争论毫无兴趣的人的关注。就如一个天主教历史学家所写: “举国上下已确定了对皇帝的个人崇拜, 怎么还会喜爱一个死刑犯所创立的宗教呢?”(约翰·P·多兰的《天主教》, John P. Dolan, *Catholicism*, p. 11)。但是比这个“建立”宗教的人物更令人反感的, 则是基督宗教毫不含糊的论断: 她并不提议自己是众多宗教中的一个新宗教, 而自称是真宗教。“基督徒们对文化和文明未曾作过贡献, 却拒绝罗马帝国的多神宗教, 而使自己成为公众的敌人”(同上)。

不管怎样, 在二世纪中叶前, 基督徒所受的迫害是地方性的, 受害者的数目相对而言也较小。记住下面这一点是重要的: 所有迫害的记录都是由基督徒写的, 他们对皇帝的描绘并非毫无偏见。另一方面, 在这以后有许多严厉镇压和残暴的事件, 特别在戴西乌皇帝(*Decius*, 卒于 251 年)和戴奥里先皇帝(*Diocletian*, 卒于 305 年)统治时期; 而在加利努皇帝(*Gallienus*, 卒于 268 年)统治时期, 有 40 年和平相处的日子, 传教也取得了成就。

四 世 纪

公元 312 年,君士坦丁皇帝的皈依,标志着教会与历史相互影响的又一个重大转折点。这位新皇帝实行了一次有魄力的战役来反对异教徒的行为,为教会慷慨地捐赠了很多钱财和纪念物。他修订罗马法律以适应基督宗教的价值观念,又给圣职人员特权地位(这导致了他们更远离平信徒)。历史学家对皇室的宠爱所产生的长远结果有不同的看法。有些历史学家认为这标志着凯撒—教皇制(把凯撒与教宗等同起来)的开始,从而使教会完全依靠政府,最终被迫把教会属灵的权利屈从于政治的需要。对归化的人来说,追求社会地位与皈依宗教往往成为同一件事了。(译注:即要想追求较高的社会地位就要皈依成为基督信徒。)有些接受“基督反对文化”模式(the Christ-against-culture model)的新教教派,称那时为“君士坦丁化天主教”的开始,也就是说,一个机构化的天主教,与政府在邪恶而互利的基础上结成了联盟。

其他历史学家则认为,君士坦丁的皈依为教会提供了非常好的机会去向天下各国宣讲福音,并为教理和礼仪生活带来了必要的秩序。它使得教会较少抵御异教文化,而能向异教文化学习以充实自己。

对“君士坦丁主义”的抗议促使了隐修运动的兴起。虽然隐修运动可以追溯到君士坦丁时代之前,但是大规模的修道士从社会隐退就发生在君士坦丁时期。当大批群

众进入教会时，隐修士们却进入荒漠。他们不是为了逃避，而是为了与居住在荒漠之地的魔鬼战斗。埃及的安当（卒于 356 年），往往就被认为是隐修院制的创始人。他于公元 285 年隐退至荒漠，在那里度隐修生活达 20 年之久。只有在与安当同时的帕科米乌斯（Pachomius，卒于 346 年）领导下，退至荒漠的隐修士才形成了团体，按有组织的形式生活。（隐修 *hermit* 一词的原义是迁往荒漠。）

隐修院对教会几乎产生了直接的影响。隐修院培养出来的人开始充实主教队伍。例如亚大纳修（Athanasius）就是安当的门徒。据奥古斯特·弗兰岑（August Franzen）说：“如果没有隐修院，下列情况就无法想象：传教的强大推动力，牧灵工作的蓬勃发展，罗马帝国的基督化，还有最重要的是四世纪至七世纪大公会议的神学工作”（“教会史”，《简明世界圣事》“Church History”，*The Concise Sacramentum Mundi*，New York: Seabury Press, 1975, p. 264）。另一方面，当隐修士调任主教职位时，他们也往往带去某些隐修院的习俗，特别是守独身和某种程度上的轻忽世物，所以教会领导和普通教友，不但在职位和权能基础上有区别，而且在灵修基础上也有区别。

四世纪和五世纪的信理之争

关于三位一体和耶稣基督奥秘的信理之争，我们已在《耶稣基督》一书中回顾了那段历史。所有那些争议都发生在讲希腊语的东方。

宗徒后期教父们和护教者反对异教徒的多神论，一直不断地强调唯一的天主、全能者圣父的教义。三世纪时，重点转移到一个天主有三个位格上。这时教会已不能再避免所遇到的难题：教会坚定不移地强调一神论与教会圣经、教会礼仪生活所作的明确证词：即耶稣基督也是主，祂死而复活时把祂的神赐给了教会，这两者之间似乎并不一致。

最早想要解决这个“一与三”问题的，是非正统的、即亚略(Arian)的解答法。他认为基督高于人，而低于全能者天主。这儿的内涵是严重的：如果基督像我们一样也是受造物，那么祂在天主前就没有人类救主这样的特殊地位，那我们仍处在罪恶之中。教会第一次普世大公会议是于公元325年由君士坦丁皇帝召集的，有250多位主教聚集到尼西亚(Nicea)，皇帝的夏宫所在地。西方的代表力薄人微，只有5位司铎参加。教宗未出席，也未派特使。然而，会议对亚略作出了明确的答复，随后教会也予以认可。圣子并非像受造物一样由圣父的意愿“流出”(“emanate”)。圣子是“圣父所生，而非圣父所造”，“与圣父同性同体”(homoousios)。这是教会第一次正式地从圣经范畴进到推理范畴，为信仰下定义。

从圣经转移到推理并非无人反对。凯撒勒雅的欧瑟比(Eusebius of Caesarea)的追随者认为我们不能把圣经上的话任意发挥，换言之，圣经看起来确实在说，圣子与圣父“相似”(homoiousios)。后来经过亚大纳修(Athanasius)和波阿迪的依拉利(Hilary of Poitiers)的

努力,这两方面于公元 362 年在亚历山大会议上达成和解,从而出现了“三位一体”新的正统的惯用语。

与此同时,另有人把尼西亚的定断在反方向引伸得离了谱。有一位亚历山大学派的成员劳迪西的阿波林(Apollinaris of Laodicea)过分强调圣言是耶稣基督内生命的唯一独特的原则,即耶稣没有人性。公元 381 年召开的君士坦丁堡第一届大公会议上阿波林主义遭到了谴责。这次大公会议还批准了人们所称的尼西亚—君士坦丁堡信经,表达了我们对天主圣三,即圣父、圣子、圣神圆满的信仰。圣神和圣父、圣子有同等的天主性这端信理是由卡帕多细亚(Cappadocians)的教父们(巴西略 Basil, 尼沙的额我略 Gregory of Nyssa, 以及纳齐盎的额我略 Gregory of Nazjanzus)最先提出。

在安提约基雅也发展了一个神学学派。他们担心亚历山大学派强调基督的天主性,而企图保护耶稣的人性。安提约基雅派宁可把耶稣和天主圣言的关系拉得更疏远,以致耶稣似乎被一分为二了。因此玛利亚被认为只是耶稣的母亲,而非天主之母。这是奈斯多利(Nestorius)及奈斯多利派的主张。奈斯多利受到亚历山大的济利禄(Cyril of Alexandria)的反对,并于 431 年召开的厄弗所大公会议上受到了谴责。

但济利禄的观点被君士坦丁堡一个隐修士优提克斯(Eutyches)推向极端,他认为基督的人性完全被天主性所吸收,以致不但只有一个天主的位格,而且只有一个天主的性体(physis),所以这个异端称为一性论(Monophysitism)。

tism)。451年召开的加采东(Chalcedon)大公会议谴责了一性论,并且再次肯定了曾对奈斯多利所作出的谴责。亚历山大学派赞同大公会议的表述:“同一个主耶稣基督”,而安提约基雅学派却爱这样表述:“祂是真天主,又是具有理性的灵魂和肉身的真人……除了罪恶以外,与我们都一样……”。

在这同一时期,西方拉丁神学的活动相对而言并不显著。当然,那时**奥斯定**是主要人物,而**白拉奇主义(Pelagianism)**是主要的异端。在此,人们关心的是成义和恩宠的教义。在与那些认为得救只须靠个人努力的人作斗争时,奥斯定独占鳌头。

“外族入侵” 与教会日耳曼化

五世纪初,西方也卷入了日耳曼人的大迁移之中:西哥特人(Visigoths)进入法国南部(高卢)和西班牙;汪达尔人(Vandals)进入北非;东哥特人(Ostrogoths)和伦巴人(Lombards)进入意大利。奥斯定卒于430年,当时汪达尔人正包围他的教区希波(Hippo)城。大迁移持续了600年,掀起了三大波:五、六世纪的大陆日耳曼人涌入;七、八世纪的撒拉森人(Saracens)涌入;及九、十世纪的斯堪的纳维亚人和北欧海盗(Vikings)涌入。虽然他们对社会、政治和宗教的破坏已足够大,但还是常常被人更夸大化了。

进入罗马帝国后改奉基督宗教的人,大多数转向亚略

主义(Arianism)。他们的皈依主要是部落归化,并非个人出自内心的皈依。法兰克族(Frankish tribes)在克洛维(Clovis, 卒于511年)统领下归化就是一例。所以在许多情况下,他们只是表面上赞赏新宗教的教义和伦理规范。迷信习俗和异教崇拜的残余还保持了许多世纪。

在这些部落中妇女地位极低,事实上比在罗马社会中的妇女地位要低得多。休妻制只是逐渐废除的。法律案件以神裁法解决:或用火、或用水、或用决斗,而不是依罗马制度以证人提供的证据作判决。教会鼓励他们以金钱来赎罪,因为这样做至少避免了流血。这也就成了中世纪教会实行大赦的先导。

日耳曼文化中坚强有力的军事和封建因素,对日耳曼基督徒的虔诚与灵修造成了很大的影响:基督是最强大的王(Heiland);崇敬的地方就是天主的堡垒(Burg-Gottes);修道士是基督的战士;信德誓言被看作对封建主效忠的誓约。由于北部地方的归化大部分应归功于平信徒(奥拉夫 Olaf、埃里希 Erich, 卡努特 Canute)的工作,所以教会权柄惯常保留在军事领导人手中。国王受傅油礼被视作圣事行为。

古老的基督教会—罗马法律曾维护了教会的独立性,但是日耳曼法律却与上述法律不同,它对教会官方的政治主张更是紧抓不放。因而较少关心主教与隐修院院长的道德素质。八世纪时,受政治控制的教会在数目上大大超过受当地主教权威领导的教会。这种情况随着封建制度的发展而日益稳固,这就导致了十一世纪教宗(特别是教

宗额我略七世,卒于1085年)与国家元首之间重大的圣职叙任权之争(*investiture controversy*)、即教会领导人到底该由教会还是由国家来委任之争。

另一方面,教宗大额我略(卒于604年)曾实行了值得信任的、强有力的教会领导。他向不列颠诸岛盎格鲁-撒克逊人展开了传教事业。他想尽方法机智地管理、分配教会经费:从伦巴族人手中赎回俘虏;租用船只从各岛屿向罗马运输谷物,把木料运往埃及的教堂或把毛毯运给西奈山的隐修院。君士坦丁堡的皇帝并不喜欢教宗夺去了皇室权力,但是这位教宗毕竟是付出了代价的。随着西方帝国的崩溃,为填补政府领导的真空,便导致了教宗世俗权力的兴起。一般人把这事归在八世纪中叶,其实它起源于大额我略任教宗期间(590-604年)。

教会成为西方统治力量

(700-1300年)

神圣罗马帝国

八世纪中叶,罗马总督所在地拉文纳市(Ravenna)为伦巴人占领,东罗马皇帝无力帮助教宗维持其职位,教宗斯德望二世(卒于782年)转向法兰克人求助。754年法兰克人丕平(Papin,卒于768年)被傅油为国王并获得罗马宗主的称号。到公元800年圣诞节教宗良三世(卒于816

年)为查理曼(Charlemagne,卒于814年)加冕作罗马皇帝时,这个进程达到顶峰。查理曼国王亦成了教宗的保护者和捍卫者。在他执政时,他把罗马的礼仪和纪律制引进整个新帝国内,并实施之。他委任所有的主教和修道院院长,并主持所有的宗教会议。这样教宗就退居二线,教会与国家的界限也随之消失了。

但是,随着加洛林王朝(Carolingian empire)的垮台,教宗的职位陷入更大的困境。由于诺曼人(Normands)和撒拉森人(Saracens)的攻击,并由于教宗良的继任者中缺少强有力的人物,教宗便成了罗马贵族的玩物。整个十世纪以及十一世纪的大部分时候,教宗的职权衰落,历史学家称那时期为黑暗时期(*sae culum obscurum*)。

西方隐修制度

都尔的圣马尔定(St. Martin of Tours,卒于397年)把东方隐修制度移植到西方来。他于362年在波亚迭(Poitiers)附近建立了一座隐修院。六世纪中叶圣本笃(St. Benedict,卒于550年)为西方隐修生活规定了明确的形式。他做了一段时间隐修士后,在卡西诺山上(Mont Cassino)创建了一个团体。他们奉行一套合理的规则并发神贫、贞洁、服从和恒心四愿。隐修院的宗旨是用朝拜来恭敬天主,以祈祷来造福团体。由于隐修院要养活自己,隐修士们还必须在田间耕作。所以本笃会规的要素是:祈祷和工作(*Ora et labora*)。

渐渐地,隐修院发展为学术中心。本笃希望他的隐修士们有足够的文化,能阅读圣经和教父们的著作。后来,随着加洛林王朝的复兴,许多修道士得以免去体力劳动,而从事学术研究;其中最实用的工作之一便是抄写西方文明的经典著作。

经如此变革的西方隐修院,对十一世纪末的额我略改革起了十分重要的作用。在九世纪前,大多数隐修士来自贵族,隐修院成为最重要的社会机构之一。只有隐修院的学校有效地取代了罗马帝国晚期的市立学校。隐修士们虽然个人神贫,但团体却拥有大片土地并经营农业,他们在经济和政治上起到重要作用。八世纪后,隐修士成为封建制的一部分,院长被封为国王的诸侯。

额我略改革

十一世纪中叶,欧洲的社会、经济和政治已恢复得相当稳定。在隐修院以外也出现了一批研究哲学、神学和法律的精英。隐修士们的世俗事务越来越少,回到灵修领域的动力也就越来越强。如彼得·达弥盎(*Peter Damian*, 卒于1072年),枢机主教亨拜(*Humbert*, 卒于1061年)都在改革者行列之中,他们改革的目标甚至针对教廷高层本身。他们并不满足于净化隐修院,还愿为整个基督宗教世界设计改革方案。

教宗额我略七世(卒于1085年)避免某些极端的建议,集中打击了三种罪恶: 渎买圣职罪(买卖教会圣职和 / 或

圣物),财产转移罪(把教会财产转移到主教或司铎的后代手中),以及世俗首长锡封圣职罪。他所筹划的每一改革,都为了把教会从政治控制中解脱出来,并恢复教宗对整个教会的权威。1075年额我略宣布教宗对所有基督徒的灵魂拥有最高的权力。他是最高的裁判,仅位于天主之下。所有高级教士(主教和院长)都从属于他,而他的赦免和废黜的权力是绝对的。

这个教宗谕令(*Dictatus Papae*)伴随着作为教会管理的中心机构、罗马教廷制度的建立,使额我略的继承者之一,依诺森三世(Innocent III, 卒于1216年)在西方国家中拥有了独特的权威和领导地位。这可在新召开的西方大公会议(拉特朗会议一至四届;里昂会议一至二届)中体现出来,并受到教会法学家或法官的支持。

教会法的出现和教规意识

的确,教会法在中世纪教会内获得统治地位,这也许是额我略改革时,主要而未曾预料到的结果。由于隐修士葛拉蒂安(*Gratian*, 卒于1159年)进行了分门别类的艰苦工作,大约于1150年出现了一本教会法词语索引,书名为《不一致法典的协调》(*The Concord of Discordant Canons*)。就像当时彼得·隆巴(*Peter Lombard*, 卒于1160年)的系统神学书《名句录》(*Sentences*)一样,葛拉蒂安的这本书成了神学研究中的另一新支,教会法的基本教材。从此法令比福音更成为伦理判断的准则;甚至连圣事也具

有法律色彩,发展成一套完整的圣事法。(谁可以施行圣事?谁有资格领受圣事?什么时候?在什么情况下?)领受圣洗,较少地被描绘为在基督内的再生,而较多地被描述为一个法律行为:通过受洗,一个人成了教会的成员,享有完全的权利、特恩和义务。婚姻被当作法律盟约,其有效性取决于对罗马所规定的整个婚姻禁阻中的每一条不得有任何差错。对教会法的知识成为晋升教会职务的必要条件,直到梵二会议之后还是如此。

到了1234年,教宗额我略九世收集了过去所有教宗的正式决定汇编,编纂成《五卷本的教会法令集》(*The Five Books of Decretals*)。有关教会的司法理论就在此时明确地建立了。教会是有形的圣统制组织,教宗具有最高权威性。平信徒、修士、修女、及下级圣职人员均须服从教会在法律程序上的权威。的确,过去很多由主教和主教会议所拥有的权柄,现在均上交给了教宗。甚至选新教宗的权也只留给枢机主教,而枢机主教本身是由教宗委任的。同时主教们必须宣誓服从教宗,就像封建诸侯服从君主一样。

从此教宗不仅受祝圣而已,他还头戴三级冠;这种像头盔似的帽子,原来是被神化的波斯统治者所戴。授予教宗职位时的加冕典礼,带有皇室君权气息。从那时起一直实行此种仪式的加冕礼,直到1978年教宗若望·保禄一世(John Paul I,卒于1978年)就职时才改变。他选择了简单地“就任”他的新的“最高牧职”。当若望·保禄二世于次月继任教宗职时,也拒绝戴这种冠冕。

隐修生活的更新

额我略改革(又称为希尔德勃兰改革: *Hildebrandine Reform*, 因为额我略七世就任教宗前是希尔德勃兰枢机), 并未获得彻底成功。皇帝亨利四世(卒于1106年)洗劫罗马城, 额我略被囚于沙勒诺(Salerno)而死。锡封圣职权的斗争又持续了数个世纪。但另一方面, 买卖圣职被有效地禁止了。拉丁礼仪的圣职人员必须遵守独身生活, 以此来对付教会财产的转让。克制私欲有力地推动了教会中央行政的改革, 与此同时, 也自然地更新了隐修生活。

新的修会出现了: 嘉马尔道里会(Camaldolese, 由卒于1027年的罗慕亚[Romuald]创立), 嘉尔笃会(Carthusians, 由卒于1101年的布鲁诺[Bruno]创立), 熙笃会(Cistercians, 由卒于1111年的摩里斯美的罗伯[Robert of Molesme]和卒于1153年的明谷的伯尔纳多[Bernard of Clairvaux]创立), 以及各种骑士修会(1099年创立的麦尔达骑士会[Knights of Malta], 1118年创立的圣殿骑士会[Templars]以及1189年创立的条顿骑士[Teutonic Knights])。圣职界则因修道士会规运动(The Canons Regular Movement)的推动而继续进行改革。主张过有规律的修道生活的有奥斯定会(Augustinians)和由克桑滕的诺伯(Nobert of Xanten)创立的布勒蒙特会(Premonstratensians)或称诺伯会。平信徒们则组成圣经小组, 许多人还自我奉献度福音的神贫生活。十字军东征虽然产生负面影响(尤其是第四次十字军东征), 但也释放出特殊

的宗教力量,从而加强了团体感,并且通过与伟大的拜占庭和伊斯兰文化接触,扩大了西方基督徒的视野。若不与东方接触,中世纪西方哲学神学,就不可能有那样的发展。

在这隐修生活的更新运动中,最突出的是明谷的圣伯尔纳多,他被人们描述为“教宗们的忠告者和十字军的讲道员”。他对教宗说:“你若要做先知的工作,你需要的是——一把锄头,而不是一根权杖。”他虽然相信两把剑的学说(意谓教宗不但在精神领域有权力,在世俗上也有权力),但坚称教宗的世俗权力永远只能为精神的目的而使用。教宗是一个牧灵者,不是一个君主。

从这观点来看,伯尔纳多是一个改革家,按现代标准来说,他是一个进步分子。但他还有另一面,他的灵修方法可以用一句拉丁文来总结: *credo ut experiar* (我信以求实践);这与奥斯定说的: *credo ut intelligam* (我信以求理解);以及安瑟莫(Anselm)说的: *fides quaerens intellectum* (信仰寻求理解)引成对照。所以伯尔纳多发出了主观的、甚至是个人的虔敬转化的传报。这股风气开始席卷整个欧洲。他的神秘主义建筑在基督与灵魂的结合上;他虔诚的生活又以童贞圣母为中心,当时所有的熙笃会圣堂都奉圣母为主保。曾经流行于天主教内的名言 *Ad Jesum per Mariam* (通过圣母到达耶稣)被认为是伯尔纳多提出来的。并且,他反对用辩证法来研究启示,也是众所周知的。

神学的更新

虽然伯尔纳多持那样的态度,但在基督降生第二个千年开始时,教会在神学研究方面有了重大转变。中世纪初隐修院学派的神学与圣经经文结合得很密切,但到十一世纪中叶,这种神学已不能满足日益发展的批判性的思想,这时便出现了独立的学校,寻求研究神学的新方法。坎特伯雷的安瑟莫(Anselm of Canterbury)本人就是此运动的创始人之一。十三世纪初,巴黎有几所这样的学校联合成了第一所大学。随后在意大利的波洛尼亚、帕多瓦和那不勒斯,法国的蒙彼利埃,英国的牛津和剑桥,西班牙的萨拉曼卡和巴伦西亚也兴建了大学。至于德国要在一个世纪以后才出现这样的发展。

这时对于正统信仰也有新的攻击,例如亚比真(Albigensians)或卡特利(Cathari)异端分子,以及沃尔多(Waldensians)异端分子。宗教裁判所也就在这时建立了。1252年教宗依诺森四世(卒于1254年)批准用严刑拷打来逼供这些异端分子。按全部合乎情理的标准来判断,宗教裁判所是整个教会史中最不光采的篇章之一。

也有人用其他方法与异端斗争。亚西西的圣方济各(St. Francis of Assisi, 卒于1226年)与圣多明我(St. Dominic, 卒于1221年)分别建立了方济各会和多明我会,用他们真心诚意的神贫榜样和简明易懂的宣讲福音的方法来表示真正的信德所需要的是什么。这些新的修会运

动,进而又激励了神学学术性的复苏。在多明我会里有大雅博(Albert the Great, 卒于1280年),多玛斯·阿奎那(Thomas Aquina, 卒于1274年)和迈斯特·艾克哈(Meister Eckhart, 卒于1328年)。在方济各会里有海尔斯的亚历山大(Alexander of Hales, 卒于1245年),波那文都拉(Bonaventure, 卒于1274年)和童斯·史各都(Duns Scotus, 卒于1308年)。也许有一件同等重要的事,即使我们不说它更重要,就是这些新的托钵(求乞)修会的牧灵方向。在过去较古老的隐修院里,人们过修道生活只求自己的灵修神益,即通过圣化个人来光荣天主。但是方济各会和多明我会把他们的活动重点放在宣讲福音和照顾他人的灵魂上,也就是“走向世界”去传福音。

东西方教会分裂

公元451年加采东大公会议上,罗马拒绝给予君士坦丁堡更大的司法权力;从此两地主教间的关系有时就显得紧张并发生冲突。到了680年君士坦丁堡第三届大公会议上,就发生了单志论(Monothelism: 基督内只有一个神性意志)之争。结果罗马的观点战胜了君士坦丁堡的观点。甚至连已故的教宗何诺利乌(Honorius)也受到指责。

八世纪时东方皇帝有意实施清除圣像(iconoclasm)的政策(即取消所有的圣像),进而扩大了东西方教会的隔阂。西方教会此时已不再懂得希腊文,分不清敬礼(veneration)和钦崇(adoration)之间的区别。东方教会说的

是“敬礼”，而西方教会则认为他们指的是“钦崇”。753年东方教会拒绝派军队援助教宗，促使了罗马求助于法兰克人，诚如我们曾述及的一样。

随后的分歧发生于858年，君士坦丁堡宗主教被皇帝废黜，并由佛提乌斯(Photius, 卒于895年)所取代，而这正与教宗尼古拉一世(Nicholas I, 卒于867年)的愿望相反。尼古拉派代表去君士坦丁堡，该代表作出了有利于佛提乌斯的决定。然而不久，佛提乌斯又坚称不接受教宗的首席权，这样教宗也就收回了对他的支持。经过多次谈判后，终于在869年的君士坦丁堡第四届大公会议上宗主教与教宗握手言和，双方在整个十世纪中保持和平相处，但在十一世纪中叶又分裂了，迄今尚未弥合。

君士坦丁堡宗主教弥额尔·塞鲁来(*Michael Cerularius*, 卒于1058年)于1043年就职。他十分鄙视教宗的看法，对当时所发生的罗马的改革并不在意。由于教宗曾坚决要求东方教会跟西方教会一样使用拉丁文，弥额尔反过来命令在君士坦丁堡的拉丁礼教会必须使用希腊文。当他们拒绝时，他就关闭这些教堂。他还命令保加利亚教会的领导人写信给意大利南部塔尼(Tani)的主教(该地为东方基督徒居所)，谴责拉丁礼在圣体圣事中取用无酵饼；然后要求把这信转给教宗。很不凑巧信到之日，适逢教宗良九世(卒于1054年)被诺曼人战败而遭关押。他的秘书穆瓦延莫底哀的亨拜枢机主教，或称白森林的亨拜(*Humbert of Moyenmoutier*, also know as *Humpert of Silva Candida*, 卒于1061年)，由于不谙希腊文，很可能把

信误译了，夸大了信中冒犯的语调，于是派一个使节团前往君士坦丁堡去，亨拜自己也在其内。

事情的经过简述如下：使节团笨拙地执行外交使命，粗暴地对待宗主教。1054年7月16日在唱下午大日课前，使节团进入圣索菲亚教堂，把绝罚弥额尔·塞鲁来和皇帝以及所有的追随者的教宗诏书放在祭台上，然后慎重其事地跺去足上的灰尘离去。群众平时对皇帝向拉丁礼让步已感不满，此刻便发生了暴动，直至公开焚烧了诏书才平息下来。他们开了一个宗教会议，谴责了使节团，但有意义的是并未谴责教宗，和解的门还微微开着。就在此时，教宗良逝世，这又给继任者留有选择的余地和机会去谋求和平。不幸的是，良的继任者和罗马的其他人士都相信亨拜对那不幸事件的描述，并没有采取任何主动的和解措施。

1088年选出教宗乌尔班二世(Urban II, 卒于1099年)，事情又有了希望。新教宗是有良好愿望和性情温和的人。他与拜占庭宫廷重新谈判，并且解除了早先对皇帝的绝罚。1095年教宗在克雷蒙(Clermont)号召组织十字军，其动机之一是支援东方的基督徒。但十字军造成的结果适得其反，皇帝和十字军为已收复的安提约基雅城市的地位而争吵。西方骑士们的品行也令人作呕。当十字军领导人把希腊宗主教驱逐出城，又另换一个拉丁礼宗主教时，无异火上浇油，情况更为严重。虽然无人能确切给出东西方教会分裂的开始日期，但第四次十字军东征(1202—1204年)很可能就是导致分裂的近因。1203年，十

字军劫掠君士坦丁堡城，连教堂也未倖免。1274年的里昂第二届大公会议和1439年的佛罗伦斯(the Council of Florence)大公会议曾两次试图使双方重归于好，均未能取得持久的效果。在教宗若望二十三世和梵二会议的影响下，这一局面才开始好转。1965年12月7日，梵二会议闭会前一天，教宗保禄六世和大公宗主教阿特那哥拉斯(the Ecumenical Patriach Athenagoras)互相解除了1054年给对方发出的绝罚。

西方基督宗教统一的崩溃

以及向外传教

(1300—1750年)

西方基督宗教的统一取决于普世性认可的两个要点，即教宗职和帝国统治。当教宗失去世俗权力方面的地位，而罗马帝国被新兴的许多国家压倒时，“基督宗教世界”的两大支柱坍塌崩溃了。这过程始于十四世纪，并于十五世纪继续崩溃；十六世纪新教的改革运动致使其达到了顶峰；直至十八世纪中叶才被抑制住。

教会与政权的冲突

十三世纪中叶后,由于霍亨斯陶芬(Hohenstaufen)皇帝的失败,教宗与法国新的统治力量之间发生了你死我活的斗争。美男子腓力(Philip the Fair,卒于1314年)宣称皇帝有权向教会收税。教宗鲍尼法八世(Boniface VIII,卒于1303年)发表教宗诏书,或称谕告,题为《平信徒隶属于圣职人员》(*Clericis Laicos*)作为反击,并威胁说,任何人干涉教宗的收入要开除教籍。腓力要求废黜帕米埃(Parmiers)的主教,这要求被认为对教会权力的公开冒犯,于是形势更为恶化。鲍尼法又发布一个诏书《至一至圣》(*Unam Sactam*, 1302年),声称教宗权威高于法国国家的世俗权。人们认为该诏书对神权政治提出了最绝对的意义:

我等受福音著作教导:世间有两把剑,一为精神的,一为世俗的,均受教会控制……谁若否认世俗之剑应为伯多禄所控制,是误解了主“装剑入鞘”之训言。因此,精神与物质之剑均应由教会掌管,但后者是为教会而使用,前者则由教会来使用。前者经司铎之手使用,后者在司铎命令和准许之下由国王和骑士使用……故我等如此声明,予以肯定,并加以宣布:服从罗马宗座为每个受造之人的得救是必不可少的。

1303年9月鲍尼法在阿纳尼(Anagni)城被腓力逮捕,不久就过世了。这件事震动整个天主教的欧洲。鲍尼法的继承者本笃十一世(Benedict XI, 卒于1304年)和克雷孟五世(Clement V, 卒于1314年)越来越多地处于法国的势力范围之下,直至1309年克雷孟把宗座迁至阿维尼翁(Avignon),并留在该地至1378年止。这段时期被称为阿维尼翁流亡期,又称教会被俘于巴比伦时期。但是这段时期的教会灾难并非毫无令人宽慰之处,倒有不少事实可以证明那时又重新关心起传教活动了。

但是这也在经济上挥霍无度的时期,这比其它因素更严重地导致了宗教改革运动时的教会最终的分裂。那时,被委任教会职务的人都该交纳薪俸税。好像每件事都有价格标签似的。例如,1328年教宗若望二十二世(卒于1334年)在公众集会上宣布,他曾因为下属不向他交纳该付的钱而对1个宗主教、5个大主教、30个主教和46个隐修院院长,以开除教籍、暂令停职,或用剥夺教权的方式加以处分。由于压在这些所谓的上层教士身上的经济负担越来越重,他们也就不得不想方设法补充自己的收入,以支付重税。这些钱就以某种方式取自于平信徒。这样,上层教士和平信徒都鄙视赋税制。但平信徒对教士越来越反感,而教士也越来越国家化了。

教会内的冲突

在神学领域里也酝酿着麻烦。当时盛行的教会论和教会法,特别是关于教宗权力的概念面临了两大挑战。一个来自于欧坎的威廉(Willam of Ockham, 卒于1347年),他是英国方济各会会士;另一个来自于前巴黎大学校长帕多瓦的马西留(Marsilius of Padua, 卒于1343年)。

欧坎的威廉承认教宗对教会的最高权力,但此权力不在统治方面,而只在施行牧灵职务方面,而且只是为了谋求整个教会的益处,而不是为了谋求宗座或教会官僚的世俗权力。把教宗凌驾于所有法律之上,又把别人都放在他的绝对权力之下,是直接违反基督徒的自由原则的。虽然教宗现在由枢机团选出,但是由于此职责仍取决于整个信友团体,因此该制度是随时可以得到改变的。

帕多瓦的马西留的反对更为激进。他于1324年发表了《保卫和平者》一文,有人把它作为中古和近代政治和宗教理论学说的分界线。他论证说,教会是属灵的和圣事性的团体,由一个共同的信仰以及共同举行的圣事所联结。他依据亚里士多德学说声称,圣职人员和平信徒之间的区分被过分地渲染了。每个圣职人员和每个平信徒都是教会国的公民,享受由生俱来的权利参加国家事务。圣职授予礼与此根本没有关系。教会应由最接近基层的人来管理,应由当地的主教和司铎,而不是教宗来管理。像绝罚一类的制裁,应该置之不理,因为强制的权力与福音不符。

教宗只不过是整个基督徒团体意志的執行者。最高权力应由所有基督徒参与的代表大会来决定。但不管马西留明显的民主倾向,看来,他认为管理教会的实际权力应由国家的治理者来执行。

西方教会大分裂(1378—1417年)

教宗重返罗马是在1378年。那年4月,长期以来以法国人居多数的枢机团选举了意大利巴里(Bari)的总主教巴尔多禄茂·普里尼亚诺(Bartolomeo Prignano)为教宗,取名乌尔班六世(Urban VI,卒于1389年)。不出数月,同一选举团却声称上次的决议无效,并宣布新教宗克雷孟七世(卒于1394年)当选。这时教会就有两个自称的教宗,而发生了分裂。教会重要人士为解决这可怕的分歧,转向大公会议至上主义(*Conciliarism*)。这个理论原先是由十二世纪一些教会法学家提出的,而由帕多瓦的马西留带进十四世纪的。

按此理论,教会是个庞大的集团,由其中几个成员担任领导职务。所有权力最终归于整个信友团体,但那权力却转移到某些代表手中,枢机团选举教宗就是一例。实际上存在两个教会:普世教会(按新约意义即基督的身体),以及宗徒教会,即普世教会的行政手臂。然而后者始终从属于前者。这理论后来得到神学家若望·哲尔松(Jean Gerson,卒于1429年)等人的改进。哲尔松坚称,大公会议是普世教会唯一的真正代表,教宗该服从这个会议的判

断和立法。

1409年情况更为恶化。在比萨(Pisa)召开的会议又选举了第三个教宗亚力山大五世(卒于1410年)。同时本笃十三世(卒于1428年)已继承克雷孟七世;罗马方面则由额我略十二世(卒于1415年)在位当教宗。本笃十三世下台时,除了他所居住的西班牙小镇的市民外,再没有其他的支持者。至于额我略十二世,也只有几个意大利亲王忠于他。按某些人的说法,亚力山大五世最不想获得做教宗的权利,而实际上却得到最广泛的支持。亚力山大死后,比萨方面选举了巴尔达萨莱·科萨(Baldassare Cossa),取名若望二十三世。他表现极差,疏远了大多数原来的支持者。西吉斯蒙德(Sigismund, 卒于1437年)皇帝迫使若望二十三世召开一次新的大公会议,于是1414年11月便在康士坦斯(Constance)召开了会议。有十万以上的人来到该城:185位主教,300位神学家和教会法学家,以及为数甚多的司铎、修士、平信徒和政治家。不但是主教,而且连神学和法学博士也是会议的投票人。然而操纵大会的还是皇帝。

若望二十三世意识到自己将受谴责和废黜,便逃离了康士坦斯城,但会议尚在进行时,他被抓获看押起来。1415年5月29日若望二十三世经一次审判后,被正式废黜,六天之后,他接受了判决。同时,罗马的教宗额我略十二世已89岁,仍坚持住在里米尼(Rimini),他拒绝皇帝的邀请而没有参加会议。他决定退位,但他首先派代表到康士坦斯去正式召集会议,随后他正式宣告辞职。第三个自

称教宗的本笃十三世也受到了谴责,但他拒绝接受判决而死,有人说他“被人绝罚又绝罚人”。1417年11月11日,圣玛尔定(都尔主教)瞻礼日,举行了一次秘密会议,有23位枢机,以及代表五个国家(意国、法国、英国、德国和西班牙)的5位高级教士(相当于主教)参加会议,选举了一位新教宗,玛尔定五世(Martin V, 卒于1431年)。教会的分裂就此结束。

大公会议至上主义

康士坦斯大公会议所作出的两项重要立法,从此成为许多讨论和争议的主题。其一为《此圣者》法令(*Haec Sancta*, 1415年),赞同大公会议的至高性和主教们的集体性。其二为《经常性》法令(*Frequens*),规定教会要有一个议会制的管理机构,必须定期召集大公会议。虽说只要大公会议是正当的话,新教宗在总体上批准此法令,并且五年后,他在帕维亚(Pavia)亦召开过一次大公会议,但显然他和他的继任者是下定决心要抵御教会内大公会议至上主义的攻击。事实上,欧静四世(Eugene IV, 卒于1447年)于1431年中止了在巴塞尔(Basel)召开的大公会议,而把它移往费拉辣城(Ferrara)召开。大公会议至上主义在巴塞尔会议期间发展到顶峰,这无疑受德国司铎库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa, 卒于1464年)鼓吹所致。他在大公会议期间出版一本书:《论天主教的一致性》(*De Concordantia Catholica*)。他提出大公会议的至高性高于教

宗,而大公会议也只有通过信友们的同意才能治理教会。

1460年教宗庇护二世(卒于1464年)颁发谕令,谴责大公会议至上主义是“致命的毒药”,并禁止大公会议作出任何凌驾于教宗之上的要求,违者绝罚。后来教宗西斯笃四世(Sixtus IV,卒于1484年)及犹利斯二世(Julius II,卒于1513年)又重申该禁令。教宗对大公会议至上持否定态度,遭到经改革的隐修院派,尤其是嘉尔笃会(Carthusians)的最强烈反对。他们争辩说:教宗所以反对大公会议至上的原则,其根源在于罗马教廷害怕为数世纪所做的坏事承担责任。这决不是对教廷的第一次攻击,而且正如梵二会议的历史所显示的,也不会是最后一次。

宗教改革运动

宗教改革运动(*The Reformation*)是一个涵盖全面的名词,描述十六世纪西方基督宗教的分裂。诚如教会史中一切重大事件的发展,甚至包括向外邦人作出传福音的决定一样,宗教改革运动并非一孤立事件,不能通过像马丁·路德(Martin Luther,卒于1546年)这样某一个人的努力就能发动的。它是一个极为复杂的过程,是由宗教、知识、政治和社会的多种力量聚合而成的。

宗教改革运动的主要原因,就人们能指出的,有以下几个:(1)文艺复兴时期教宗的腐败;(2)虔敬与神学脱节,神学与圣经以及与圣经后的教会圣传脱节;(3)西方教会分裂的后遗症;(4)国家政权的兴起;(5)西方基督宗教与西方

文化的密切关联；(6) 马丁·路德，乌尔里希·茨温利(Ulrich Zwingli, 卒于 1531 年)以及约翰·加尔文(John Calvin, 卒于 1564 年)的见解、经历和个性。

1. 十五世纪文艺复兴(*Renaissance* 一词的本义是“再生”)这运动试图重新恢复古代拉丁和希腊的文学艺术成就。其重点不在思想方面，而在美学和情感方面。据许多人的说法，这运动过分颂扬了人性。它不但带来了古代文明的艺术作品，也带来了那些文明的习俗和道德。虽然文艺复兴有些事例具有真正的和实质性的进步意义(例如文艺复兴时期第一任教宗尼古拉五世[卒于 1455 年]所建立的梵蒂冈图书馆)，但是这时期亦有重用亲戚、买卖圣职、军事远征、经济独揽、搞政治阴谋，甚至谋杀等事件。哥伦布“发现”美洲大陆的 1492 年，也是臭名昭著的亚力山大六世(Alexander VI^m, 卒于 1503 年)，荣登教宗宝座的一年。在这些不称职的教宗中，庇护二世(卒于 1464 年)显然是个例外。

2. 与此同时天主教的虔敬越来越偏离纯正的神学，反过来神学也偏离其最优良的传统。宗教艺术与灵修直截了当地，简直是触目惊心地激发人的情感。强调基督的痛苦与创伤，淋漓尽致地表现基督肉体的痛苦，已蔚然成风；从茨冠上滴下鲜血的基督雕像随处可见。最后审判吸引了人们的注意，但人们只把它看作算总账和恐怖之日，而不把它当作得救之日。

天主教神学也沿着无知的道路放任自流，为反对过分

抽象的新经院哲学,出现了一种称作**唯名论**的新型神学。它拒绝任何形式的天人之间的中保:圣事、教会权威、功绩等。除了彰显于基督的、天主的仁慈以外,无一可以弥合天主与我们之间的鸿沟。既然我们极端腐败,成义只是天主独有的工作。这种新的神学观点速度极快地传遍欧洲——影响了路德、加尔文、茨温利和其他人——足见人们对中世纪晚期天主教现状的不满程度。新教的讯息是“迷人般的朴素”,几乎立刻就能理解。在天主教会内也有相映辉的信息,如**多玛斯·耿稗思**(Thomas à Kempis,卒于1471年)的《*师主篇*》(*Imitation of Christ*)内所传递给我们的。

3. 西方教会大分裂导致教会衰落的后果已足够明显。甚至在西方教会内部,作为合一的记号和工具的教宗职能也严重地被破坏了。至于教廷的可信性和有效性,早在一、二百年前,东西方教会分裂时已削弱了。

4. 国家政权的兴起,逐渐造成了从教宗的影响下独立出来的可能性,很可能,随后还会成为事实。新的口号是:*Rex imperator in regno suo* (国王只在他自己的王国内是皇帝)。这种政治观点逐渐扩大乃至其权力凌驾于教会之上。

5. 坚持西方教会本身与西方文化有过分密切的联系,也就否定了教会需要有一个灵活和适应的措施。教宗的职权及一般的教会权力被蒙上了帝皇的色彩。教会较少看作是天主的子民,而较多强调她的等级制、一个地地道道的绝对君主制的社会。我们已能清楚地认识到有些事

仅仅是在文化条件下的政治理论和教会事务,但教会领导硬把它作为信德方面的事而强加于人(例如,可把鲍尼法八世的《至一至圣》与梵二会议的《教会宪章》作比较来理解)。

6. 最后一点,不管我们谈论范围多大的社会、政治和经济要点上的事,在事情进展的过程中无人能忽视人物本身产生的直接影响。宗教改革运动得以在欧洲确立,以及之所以会采取这种方式,是由于具体人物,特别是路德、加尔文和茨温利三人,特有的优缺点所决定的。

路德是一隐修士,像大多数中世纪基督徒一样,对“四末道理”:即死亡、审判、天堂和地狱十分重视。当他想到自己是卑贱的受造物时,便为天主审判的意念所困扰。传统方式的苦工和补赎为他已不起作用,他仍得不到平安。于是他得出结论,必须放弃各种方式的自我依靠。唯有天主会拯救他,条件是只要他愿意相信天主的力量,并相信天主愿意拯救他。其它一切中介方法,包括大赦(对已得赦的罪,尚须得到赦免炼狱中应受的暂罚),他认为,都违反朴实无华的福音讯息。为大赦募款的事更把事情推向顶峰。1517年10月31日路德把今已闻名的95条纲领张贴在维滕贝格堡(Wittenberg)教堂大门上。其余的事历史均有记载。

茨温利是瑞士人文主义者,1519年任苏黎世主教座堂的本堂,于是他宣布要宣讲整本玛窦福音,而不仅仅是礼仪中的几个选段。他要把教会带回到比较简单的、原始的、非罗马的根源。他取消大斋日,移走圣像,禁绝教堂音

乐。茨温利的教会体制很适合拥有代议制政府的苏黎世城。他的教会论与路德的教会论相比,显然更民主、更反教权、更反制度化。因为路德只需满足于本国语引入礼仪,取消修会圣愿和独身制即可。

加尔文是法国神学家,他于1533年脱离天主教,他第一个为新教提供了完整的教理体系:《基督宗教摘要》(*The Institutes of the Christian Religion*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1972; orig. ed., 1536)。加尔文尤以他的预定论(Predestination)而著名。关于得救,我们根本无能为力,天主已经决定了我们的命运。自从亚当堕落后,我们都该受罚,而天主确实让许多人下地狱以显示天主的公义。但有些人则能得救以显示天主的恩宠。根据一个人生活中的一些标记:如宣认真信仰,度正直的生活以及参加主的晚餐圣事,可以看出他或她是预定为得救的或受罚的;所以教会是天主选民的团体。

加尔文的教会介于左右两派之间。右派指基本上还是“大公”的路德,而左派指强烈“反抗”的茨温利。路德仍使用苦像(十字架上耶稣像),而茨温利完全废除苦像,加尔文则允许有十字架、但上面没有耶稣像。加尔文派后来成为最具国际形式的新教派。

其它宗教改革运动还包括十分左倾的重洗派(*Anabaptists*, 比茨温利派更左),以及右倾的圣公会(*Anglicans*, 比路德派更右)。重洗派的运动常被称为“激进的宗教改革运动”。他们之所以称为重洗派(*Anabaptist* 按字面讲是“再行洗礼”),因为他们主张婴儿洗礼(“浸入天主

教洗礼池中”)无效。对他们来说,教会是确信上主的信友们完全自愿结合的团体,因此只有那些真正皈依并悔改的人才能受洗。

另一方面英国圣公会是国家主义和宗教剧变的混合产物,与罗马的争端不在于教义,也不在于伦理和财政,而在于王室婚姻。教宗克雷孟七世(Clement VII, 卒于1534年)绝不允许英王亨利八世(Henry VIII, 卒于1547年)与第一个妻子离婚另娶第二个。于是圣公会便开始研究伦理行为,设法在神学上证明英王的那种行为是正确的。为达到这目的,帕多瓦的马西留和其他一些人的著作确实是有用的。因此国家“获得”了教会,实际上亨利自己成了“教宗”,即使在今天,大不列颠的在位君主同时也是英国教会的领袖。

反宗教改革运动

十六世纪三十年代斯堪的纳维亚半岛全部,不列颠诸岛以及德国、奥国和法国许多地方已与罗马割断共融关系。虽然路德本人曾要求召开大公会议审查其教义,但到1545年前毫无动静。召开大公会议之所以要拖延,大部分出自政治的原因。教宗,作为一个世俗统治者,受到哈布斯堡王朝(Hapsburgs)和法国国王两方面扩充领土计划的夹攻,而欧洲仍受到大公会议至上主义的威胁,罗马方面普遍有这样的担忧:一旦召开大公会议,教宗的教廷可能被废除。拖延的另一个原因是,教会领导层尚未认识到新

教运动的严重性,尤其尚未清楚认识到它对天主教传统教义实际上已反对到了何种程度。他们原先认为路德是个忠诚的改革者,不过对当时的天主教弊病表示不满而已。

直至 1534 年教宗保禄三世(Paul III, 卒于 1549 年)当选,情况始有变化。因为在他周围聚集了真正的改革者,他便下令采取步骤以消除种种积弊。他下令改革罗马教廷,特别是教廷的财政。终于在 1545 年在意大利北部的特利腾(Trent)召开了大公会议。出席这次会议的人数很少,不到 40 位主教,而且大部分属意大利籍。关于会议的代表性以及信理与纪律哪个问题更重要,与会者长时期地争论不休。直到 1546 年初,会议中对峙的双方终于达成协议,决定要同时讨论信理与纪律方面的事。

虽然参加特利腾会议的人数较少,加采东会议(约有 630 名代表)和梵一会议(约有 700 名),更不能与梵二会议(超过 2000 名)相比;而且它曾两度停顿(自 1548 年至 1551 年;自 1552 年至 1561 年),但是特利腾大公会议(1545 年至 1563 年)在下令整顿纪律和澄清天主教教义方面所起的作用仅次于梵蒂冈第二届大公会议(1962 年至 1965 年)。二十世纪梵二会议前的天主教是由特利腾会议定型的,会议对教会的影响超过了历史上任何重大的事件和力量。

特利腾会议明确地表达了有关信德和恩宠的教义,以反对路德、茨温利、加尔文以及他们的追随者,并在白拉奇主义(Pelagianism: 凡事都靠人的努力)和新教(凡事都靠天主)之间走中间道路。会议坚称:得救来自天主,那纯然是一种恩赐,但需要人合作(见《人的存在》)。曾有人

表示：“如果在十六世纪初的拉特朗大公会议(Lateran Council)上颁布了后来特利腾会议签发的成义的法令,那么宗教改革运动就不至于发生,而中世纪教会的统一也能得以保全”(约翰·P·多兰的《天主教》,John P. Dolan, *Catholicism*, p. 149)。

特利腾会议也明确地、决定性地规定了圣事,特别是圣体圣事的意义和圣事的数目,从而肯定了一个传统,该传统曾于1150年首次提出,并在1439年的佛罗伦斯大公会议上得到系统的阐述。会议所颁布的关于婚姻的法令《虽然如此》(*Tametsi*)要求婚姻必须在一个司铎及两个证人前举行,并认为天主教徒与新教徒的婚姻无效。会议也首次制定了禁书目录(*Index of Forbidden Books*,这目录直至保禄六世[Paul VI, 卒于1978年]任教宗时才废除)。会议还为培育未来的司铎而建立了修道院制度。上述两个行动当时被视作临时措施,结果对教会的生命产生了长远的效果:禁书目录使平信徒和圣职人员与现代较大范围的知识作品隔离;而修道院制又使圣职人员与平信徒之间的区别尖锐化,鼓励司铎们在学术和灵修方面有所造诣,以致使他们脱离了天主其他子民所在的日常工作的世界。以上的后果,直至近来在梵二会议的影响下才有所改变。

天主教方面反对宗教改革运动的中心是当时新成立的耶稣会(*Society of Jesus*),它是由罗耀拉军人出身的圣依纳爵(St. Ignatius of Loyola, 卒于1556年)创立的,并于1540年为教宗保禄三世所批准。耶稣会只是教会内几个新团体之一,但是耶稣会会士们显得十分突出,因为他

们献身于各种形式的使徒事业,尤其从事教育青年和培训司铎的工作。他们的修会充满团结感,并强调与教宗团结,他们还注重知识和学问,发展极其迅速,在依纳爵死后50年之内会士就超过了13,000人。教会反对宗教改革运动之所以成绩显著,主要就是通过耶稣会在世界范围内的努力和在传教上的创新所致。

在称之为巴罗克的时期(*Baroque age*, 1550—1750年)发生了艺术、虔敬和神学的复兴。巴罗克新经院学派神学取代了宗教改革运动前的较难理解的唯名论神学。西班牙和意大利的神学家,如贝拉明(Bellarmino),索多(Soto),苏亚雷(Suarez),加诺(Cano)等人甚为著名。苏亚雷(卒于1617年)的影响特别大,他对神学和哲学每个分科都有影响。神学因而特别系统化,每种神学见解的权威也一一得到精确的识别。苏亚雷学派在灵修方面也深具影响,尤其是对西班牙的神秘灵修者(阿维拉的圣女大德肋撒 St. Teresa of Avila, 卒于1582年,圣十字若望 St. John of the Cross, 卒于1591年),而他们又反过来影响了法国的灵修。

但是总的来说,特利腾会议后的教会继续强调那些新教所特别攻击的行为:恭敬圣人、敬礼圣母和朝拜圣体。前两者可能自觉或不自觉地减少了基督的作用,而第三个行为则可能降低了在教会内和在举行圣体圣事时平信徒的参与作用。至于教会礼仪依然是圣职人员的事。

1661年教宗亚力山大七世(Alexander VII, 卒于1667年)禁止把弥撒经文译成本地语言,违者遭绝罚。反对把

弥撒经文译成本地语言的人一心想保持其“神秘”的气氛，于是在弥撒中念玫瑰经成为常事。在举行弥撒圣祭时，如有讲道也与弥撒中的读经不相吻合。领圣体安排在弥撒之后，圣事主要为了受朝拜，而不是作为灵魂上的滋养品。所以在这阶段中盛行圣体游行，四十小时公祈祷和圣体降福（见约瑟夫·容曼的《罗马礼的弥撒：它的起源与发展》，Joseph Jungmann, *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development*, vol. 1, New York: Benzinger Brothers, 1951, pp.146-48）。

这时期的巴洛克特色的建筑和圣乐也很显著突出（音乐方面出现许多杰出人物，如巴赫[J. S Bach]，卒于1750年；韩德尔[G. F. Handel]，卒于1759年；斯卡拉蒂[Scarlatti]，卒于1757年；佩戈莱西[Pergolesi]，卒于1736年；并发展了复调歌曲）。由于团体的敬拜行为，礼仪便呈现出一片宏伟壮丽的景象。

同时十七和十八世纪出现了非凡的宗教热忱和成圣的表现。十七世纪被称为圣人的世纪，教会历史上出现了许多圣人，如圣味增爵(St. Vincent de Paul, 卒于1660年)，圣若望·欧德(St. Jean Eudes, 卒于1680年)，若望·雅各·奥利尔(Jean Jacques Olier, 卒于1657年)，雅各·鲍苏哀(Jacques Bossuet, 卒于1704年)等。特别重要的圣人是日内瓦的主教圣方济各·撒肋爵(St. Francis de Sales, 卒于1622年)。他卓越地领先于时代，是个大公主义者，牧灵工作的领导人；他提倡平信徒的使徒工作和灵修。他的著作《成圣捷径》(*Introduction to the*

Devout Life, 1590)特别论述了平信徒的灵修生活;其中讨论婚姻的章节与过去修道人对待婚姻所持的偏见成为鲜明的对照。

杨森主义

迨至十七世纪初,教宗的力量仍如十三世纪以来一样强大。但教义之争继续阻碍教会寻求统一的传教工作。比利时鲁汶的米歇尔·德·贝(Michael de Bay, 卒于1589年),(也有人称他为巴依乌斯[Michael Baius]),认为恩宠、永生和不受私欲偏情支配,在创世时已预定给了我们,属于我们的本性了,无须天主再白白恩赐给我们,但由于原罪,我们不仅丢失了与生俱来的“额外”的礼物,而且还失去了我们人性中的基本要素。所以原罪的伤害是十分严重的。

巴依乌斯主义(*Baianism*)本身并不是很重要的,但是受它影响而形成的运动,即杨森主义,相对而言更为重要些。杨森主义(*Jansenism*)是巴依乌斯在鲁汶大学学生的后代杨森(Jansen, 卒于1638年)所创始的。他著书为巴依乌斯辩护,书名为《奥斯定》(*Augustinus*)。他攻击多玛斯主义和耶稣会的神学,并说基督信仰的真正代表是奥斯定而不是多玛斯。此书在杨森死后两年问世,引起了巨大的反响,新教徒为此感到高兴。杨森揭开了罗马的白拉奇主义学说。教宗乌尔班八世(Urban VIII, 卒于1644年)把它列入了禁书目录。但不管怎样,杨森主义被传播开来

了,尤其在法国,致使大量司铎的培训受到影响。它助长了预定论,并促使教友度极其严厉的生活。

既然原罪已如此剧烈地败坏了人性,所以每件纯本性的东西都是罪恶的。恩宠只赐给少数人,因此领圣体次数应少而又少,只可偶尔作为修德的赏报。(既然杨森主义一开始就是一场反对耶稣会的运动,杨森派持反对耶稣会所提倡的勤领圣体的立场也就不足为奇了。)梵二会议前,美国天主教会长期为性道德问题所困扰,以及用狭窄的观点去理解虔敬圣体(例如不能经常领圣体,以及随后提出的只有在“告解”之后才能领圣体等),或多或少受到杨森主义的影响。

加利刚主义

罗马谴责杨森主义,无异给法国要求独立火上加油。1682年法国神职界宣布教宗只有神修上的权威性,教宗必须服从康士坦斯大公会议的法令,今后教宗所有的谕告必须经整个教会认可批准。这后一点尤为重要,因为就是这一点后来在梵一会议(1869—1870年)上受到特别的谴责。梵一会议上教会对教宗不可错误性这样宣布道:教宗权威性的教导不需经整个教会同意。二十世纪有些天主教徒解释教宗不可错误时,认为教宗有绝对的训导权,此权根本不需经教会同意。但在本书第五章我们回到教宗不可错误的问题时,将看到梵一会议在这一点上的意思是,随后不必再进行由公会议或教会内其它代表机构正式投

票表决的司法程序。但另一方面,教宗的教导在必须真正符合整个教会真实的信仰这一点上,不可错误的教导确实需要教会的同意。

加利刚主义(Gallicanism,因源自法国即高卢而得名)长期存在于法国,甚至存在到十八世纪末的大革命之后。当它移植到德国时称为弗博劳尼主义(Febronianism)或若瑟主义(Josephism,因奥地利皇帝若瑟二世[Joseph II,卒于1790年])而得名。

启蒙运动

当知识界大气候起变化时,情况变得十分恶劣。这时西方经历了历史中最革命的运动之一。启蒙运动(*Enlightenment*)在十七世纪时始于荷兰和英国,并随着法国理性主义(伏尔泰[Voltaire,卒于1778年]等人)的发展而达到顶点。在德国,启蒙主义在哲学上(莱布尼兹 Leibniz,卒于1716年;莱辛 Lessing,卒于1781年;康德 Kant,卒于1804年)得到了充分的表现。在南欧和东欧其影响则相对地较小。

启蒙运动的特点是:坚信理智,对世界和人的本性持乐观态度,并推崇研究学问的自由。它对于超自然,对于启示的概念,对于各种外在的权威性一律持坚决敌视的态度。它主要在新教国家内兴起标新立异的启蒙式宗教,采取简化信条和反对圣事的形式。科学文化和基督信仰之间的糅合,不化太大力气就得以发展起来了。

但早在十八世纪,在德国天主教地区内,也有一个天主教的启蒙运动,为教会生活带来了新的气息。它采用了历史与注释的先进方法,改进了对圣职人员的教育,坚决反对迷信,改革礼仪和教理问答,推动公众教育事业。它的改革在许多方面为十九世纪的更新铺平了道路。

总之,启蒙运动标志着注重权威、濒于垂危的神学与精于历史、娴于哲学的批判神学之间的分裂。事实上,启蒙运动之后写出的许多天主教神学著作,并不意味着它们真的全是启蒙运动后的神学。相反,在梵二会议前许多天主教神学在很大程度上并未受启蒙运动的影响。同时,我们必须提请大家注意的是:启蒙运动本身曾受到严格的重新评估,特别是人们指出了它对理性的力量过于乐观,而对灵修的价值观过于笼统地加以排斥(请再次参见大卫·特雷西的《多元性与暧昧性》,David Tracy, *Plurality and Ambiguity* [1987])。

传教事业

这时期本来有可能让文化封闭的教会开始向一个真正的普世教会转移,但事实不然。随着十五世纪初叶西班牙和葡萄牙发现新大陆,以及十六和十七世纪继续扩大地理范围时,教会有机会在数量和质量上都得到充实提高。可是在政治方面殖民主义挫伤了传教士的努力,而在教会方面方法之争(*Controversies over methods*)又减损了传教上的成就。在中国和印度马拉巴尔(Malabar)的礼仪之

争(1645—1692, 1704年)使耶稣会在中国和印度充满希望的传教事业陷于停顿状态。罗马坚持采用拉丁方式,教会走向普世还有待来日。

工业技术时代的教会

(十九和二十世纪)

法国大革命(1789年)

法国大革命是个危机,但它促使教会在历史中发生另一个质的飞跃。它是启蒙运动的政治传送者。它结束了曾经组成中世纪天主教的很大一部分的封建等级制社会,但它的目标还不止于此。它不仅要摧毁天主教的组织结构,还想摧毁天主教本身。法国革命的极端主义在一些欧洲知识分子中间产生了一种反保守势力,他们再一次攻击天主教的基本原则。法国革命也摧毁了加利刚主义,把作为它基础的圣统制连根拔除。这时神职界被迫向罗马和教宗寻求指示。简而言之,法国大革命给天主教会带来了一次“机遇”。教会并没有失去什么,而只是再一次自愿地去追求她一开始就膺受的传教使命。

十九世纪的复兴

在法国和德国,浪漫主义称赞天主教为艺术之母和爱国主义的保护者。天主教复兴小组以及新的神学学派出现了。在波恩的格奥尔格·海穆斯(Georg Hermes, 卒于1831年)试图运用康德和弗希特(Fichte)两人的观点来克服新的理性主义,但他在1835年被谴责为半理性主义者。A·京特(A. Günther, 卒于1863年)和J·弗罗沙默(J. Frohschammer, 卒于1893年),与他一样作出了努力,但也得到了相似的结局。而杜宾根学派(Tübingen school: J·莫勒[J. Möhler, 卒于1838年]等人)获得较为成功的神学尝试。

法国司铎费利西泰·拉梅内(Félicité Lammenais, 卒于1854年)和法国多明我会会士若望·拉科代尔(Jean Lacordaire, 卒于1861年)也努力想在天主教信仰和现代自由主义思潮之间寻求调和。数以千计的曾经离开教会的人又回到了天主教会内。意大利的安东尼奥·罗斯米尼(Antonio Rosmini, 卒于1855年)所著的《教会的五伤》(*The Five Wounds of the Church*)号召人们注意应具备进行教会内部的改革和更新的需求。英国的约翰·亨利·纽曼(John Henry Newman, 卒于1890年)在他的著作如《信仰规律》(*Grammar of Assent*)中,以及在拉内、郎尼根和超验多玛斯主义者的著作中,都着重于现代世界的信仰问题上。它们要比现代神学和哲学重返此课题超前

数十年。但是纽曼并不能代表十九世纪典型神学,十九世纪神学大部分还是新经院派神学,而且主要是复原性(*restorative*)神学。

十九世纪的保守势力

在认真对待新知识潮流的种种具有权威性的建设性努力之中,似乎也有那么多的(即使不是占多数)势力走向反面。在法国出现一种很严格的传统主义(称为完整主义和信心主义),它不信任神学方面所有的理性思考,而过分依靠教宗的指示(称为教宗全权主义,*Ultramontanism*按字面讲是目光“越过阿尔卑斯山脉”看罗马)。教廷在额我略十六世(*Gregory XVI*, 卒于1846年)和庇护九世(*Pius IX*, 卒于1878年)领导下坚定反对自由主义之风,而最具对抗性的应推庇护九世的《谬论举要》(*Syllabus of Errors*, 1864),其中宣称教宗“不能,也不应与进步、自由主义及现代文明调和与妥协”。

在梵蒂冈第一届大公会议上,庇护九世确定了教宗的首席权和不可错误性的信理,但他同时也失去了教宗的领地(1870年9月)以及保留的政治权力。确实,教宗成为“梵蒂冈的囚徒”。直到1929年签订拉特朗条约时,教宗对梵蒂冈领土的世俗权才获得认可。直到1958年,教宗若望二十三世才走出小小的领地梵蒂冈去作牧灵访问。保禄六世是现代第一个教宗在任期内离开意大利出访的。他访问过圣地、印度、拉丁美洲、美国、澳大利亚和菲律宾。教宗若望保

禄二世继续到世界各大洲和各国去作牧灵访问。

社会问题

启蒙运动的第二阶段表现在经济层面上。正如它的第一阶段所显示给我们的那样：在外界“权威”的影响下（明显或不明显地），我们的思想是多么地受到条件的限制；第二阶段便显示了在外在的经济和社会力量的影响下，我们的实际生活是如何受到限制的。随着十九世纪工业主义的迅速发展，工人们的生活条件日益恶化，马克思主义便进入了历史舞台。此时工人们不但与他们的劳动果实无缘，而且也与他们祖辈传下的信仰分离。马克思提醒他们，宗教不过是一种麻醉剂，旨在使人们忘记受压迫的处境。1891年教会作出官方的反应，特别是教宗良十三世（Leo XIII，卒于1903年）颁发了《新事》通谕（*Rerum Novarum*），但对许多人来说，为时已晚。

随着人口的急速增长、人们向工业化城市的迁移、读写能力的提高、信息的传播、保健工作的显著进步，尤其婴儿死亡率的降低，教会发现自己已不能满足人民的牧灵需要，也不能在不引起异议的情况下反复重申她有关节制生育方面和离婚的传统道德教育了。

现代主义

教会对十九世纪后期在工业、社会和知识方面继续发

生的大变动所作出的最早反应是公开谴责。这些谴责大多数是由教宗庇护十世(Pius X, 卒于1914年)所宣布的。那时的敌人不是自由主义,而是现代主义。

现代主义不是一个单一的运动,而是一个复杂的运动。现代主义有许多很不相同的形式:有些显然是非正统的,而其它按今日的标准来衡量显然是正统的。不幸的是,人们往往并不承认两者之间的不同,而把它们混为一谈。现代主义这个词用来指那些在对待可争议的问题上拒绝采用严格的保守观点的人们。确实,梵二会议最终所采取的某些立场观点,若由二十世纪初期个别神学家或教会人士表现出来的话,就会被人套上“现代主义”的特色,事实上,也确实发生了这样的事。

在非正统形式方面,现代主义是作为主张行动的主观主义者和存在主义者。他们不可能有固定的教理立场,一切事物常处在不断的变化之中。解释圣经的新方法加强了这种倾向。法国的释经学家阿尔弗雷德·罗依西(Alfred Loisy, 卒于1940年)坚称:人研究圣经必须像研究其它一部历史文献那样,不受到教义或信理的预定。在英国,这运动则表现于前耶稣会会士乔治·梯瑞尔(George Tyrrell, 卒于1940年)的著作中。他坚称:基督并未在人前表示自己是正统的教师,而信理只是人们努力想把神在我们人类中运作的力量借用知识的词汇来表达而已。他的学生更扩大了这一观点,使之更接近于泛神论。在意大利,这运动则采取了社会和政治的形式,赞成建设一个完全脱离圣统制控制的社会。

现代主义受到以教宗庇护十世为权威所颁布的多种文件的谴责,其中有圣职部的《可悲哀》法令(Holy office decree *Lamentabili*, 1907),《牧养》通谕(*Pascendi*, 1907),以及颁发自动诏书《*Sacrorum Antistitum*》(1909),要求所有神职人员作“反现代主义的誓词”。虽然规定所有神职人员必须作此誓言,但这一过分的要求在德国引起了强烈的负面反应,导致德国主教们为天主教大学的教授们获得了豁免。

梵二会议前,二十世纪问世的天主教神学作品,都是在作者们越过自己的肩头注视着现代主义危机下写成的。教会官方人员通过继续把最偏离新经院神学作品等同于非正统的现代主义,来维持这种气氛。但在若干重要问题上,现代主义更微妙的神学形式是正确的:(1)内心的宗教体验是灵修生活的一个最主要因素,并大量地产生和支持信德的行动;(2)信理的条文始终不足以表示其阐述的对象,即天主;(3)启示首要的目的是为了人类的得救以及提高人类的生活素质,而不是为了满足人们知识上的好奇心;(4)启示只是在教会生活中逐渐展现的,其间有许多起伏;(5)无疑地,圣经以及所有圣传的根源,必须按照现有的最科学的批判方法来研究。

另一方面,(1)内在宗教体验并非认识天主的唯一方法;(2)信理条文并不完全缺少客观的内容;(3)信理的发展以及我们对启示的理解,并非全属本性的过程。本性的过程能阐明圣经的意义,但也同样容易曲解圣经的意义;(4)圣经和其它权威性的来源并非只是历史文献,而且还是教

会整体信德的表达及其产物,必须按此意义进行读解。

教会训导当局可能过于简单地去理解现代主义的见解,并过早地加以谴责,而没有真正理解其内在实质和基本真理。但是现代主义者时常夸大他们自己对真理的片面理解,不加批判地接受十九世纪后期实证主义的历史观点,并把神学从它较宽广的教会背景中撕离开来,使神学充满个人色彩。

两次世界大战之间 (1918—1939年)

虽然现代主义危机促使天主教神学及其官方解释保留了保守立场,但在两次大战之间,教会却在若干重大的看法上有着不寻常的发展,而且每种观点能在二十世纪六十年代的梵二会议上更趋于成熟:

1. 礼仪运动填平了祭台与子民间的缺口。它强调了礼仪应作为在教会元首基督内,并通过基督的一种共同朝拜行为。它重新采用了特利腾大公会议所肯定的多玛斯原则,即圣事是恩宠的标记和原因。既然圣事是恩宠的标记,那么它们应是明白易懂的。

2. 圣经运动谨慎地推动了批判性的释经工作,而不招惹教宗或教廷的斥责。玛利-若瑟·拉岗热(Marie-Joseph Lagrange, 卒于1938年)神父在耶路撒冷不断地研究圣经,并培训了一群学者。1943年教宗庇护十二世发布被称为圣经学的基本宪章《圣神默示》通谕(*Divino Af-*

lante Spiritu, 1943年)时,这批学者已能为教会提供服务了。

3. 社会行动运动继续应用教会的社会训导,其中包括1931年教宗庇护十一世重要的《四十年》通谕(*Quadragesimo Anno*),例如,在美国这运动便着重于在工业战线上承认工会运动。

4. 平信徒的使徒工作在庇护十一世,尤其在庇护十二世当教宗时,努力探索让更多的平信徒参与到教会工作中去(“公教进行会”)。

5. 合一运动。虽然在教宗庇护十一世的《人类心灵》通谕(*Mortalium Animos*)中带有消极语调,但1927年在瑞士洛桑建立了“信仰与教制”委员会,合一运动开始引起了天主教神学家们在学术上的关注。伊夫·龚格(Yves Congar)就是这些神学家中的先锋,他发表了首创性的著作《分裂的基督世界》(*Divided Christendom*, 1939)。

6. 传教运动在尽量减少殖民地和欧洲的影响下,蓬勃地开展起来。1926年在新传教区祝圣了第一批本地主教。教宗庇护十二世为传教国提供了他们自己的圣统制。

7. 神学的复兴。天主教会重新推崇多玛斯·阿奎那,但并非毫无批判地墨守他的体系;由此而标志了神学的复兴。鉴于上述六个方面,新神学的研究朝着更符合圣经、历史、牧灵、社会和合一的要求前进。在发展中的各类天主教神学中,最突出的是超验的多玛斯主义,它的主要的和最著名的倡导者是德国耶稣会神父卡尔·拉内(Karl Rahner)。二十世纪最重要的教会学专家是法国多明我会

神父伊夫·龚格。在他的著作中，早就预见了他对教会奥迹的一种新的理解，即教会作为天主的子民应负有面向普世传教的使命。

第二次世界大战及其后时期 (1940—1962年)

天主教官方的变化明显地表现在这个阶段的教宗所发出的通谕之中。庇护十二世的《奥体》通谕(*Mystici Corporis*, 1943年)和《天主中保》通谕(*Mediator Dei*, 1947年)大大地推动了礼仪运动，并恢复了复活节的守夜礼仪(1951年)和圣周礼仪(1955年)。前已提到的圣经运动在庇护十二世的《圣神默示》通谕中得到不同寻常的认可——与十九、二十世纪之交时宗座圣经委员会非常严格的指令相对照，它确实是不同寻常的。在若望二十三世的《慈母与导师》通谕(*Mater et Magistra*, 1961年)和后来的《和平于世》通谕(*Pacem in Terris*, 1963年)以及保禄六世的《民族发展》通谕(*Populorum Progressio*, 1967年)中，总的来说，都对社会活动和平信徒的使徒工作，给予了赞同的签署。合一运动一直等到若望二十三世建立了“促进基督徒合一秘书处”(现称为基督徒合一宗座委员会)，并邀请非天主教的基督徒们以正式的观察员身份出席梵二会议时，刚提到议事日程上来，并得到官方的降福。传教运动，尤须适应当地文化和提倡本地化，在庇护十二世的《至高司祭》通谕(*Summi Pontificatus*, 1939年)，《福音先锋》

通谕(*Evangelii Praecones*, 1951年),和《信德的礼物》通谕(*Fidei Donnum*, 1957年)中,都得到了强有力的认可。最后,神学复兴运动在庇护十二世的《人类》通谕(*Humani Generis*, 1950年)中明显地受到了挫折,但却成为梵蒂冈第二届大公会议考虑的中心问题,而不是边缘问题。

下一章我们将专注于那件不同寻常的大事(指梵二会议),从历史意义上来说,这一时刻足以与早期教会取消作为进教条件的割损礼的举措相媲美。

内 容 概 要

1. 教会与历史间的关系是一个神学的关系。它涉及世界的运作及在世界范围内教会的运动,涉及教会走向天主之国的预定目标,并且还涉及此时此地天主通过教会临在于世界。

2. 我们在此采用了卡尔·拉内的分段法:犹太基督宗教的教会(一个很短的阶段);受文化局限的教会(犹太人希腊化的基督宗教,欧美的基督宗教);以及世界的教会,即普世教会阶段。

3. 第一和第二阶段之间的转变,或称突破,发生在这一点(或这几点)上:教会在向外邦人传福音时,决定不再以施行割损礼作为进教条件。至于第二和第三阶段之间的转变,或称突破,则随着梵二会议的召开才刚刚开始。

4. 古典主义,实际上,既否认历史的现实是一个进程,又否认它是天主的恩宠与人类合作的组成部分。历史决

定论,实际上,否认历史的现实是天主的工作和天主临在于恩宠内的标记。**历史观**理解历史,把它作为一个进程,以天主的恩宠为基础,受天主恩宠的维持和引导,但这进程也按照一个常常不可预知的形式,通过人的决定和事件而出现。

5. **希腊—罗马文明时期的教会**(一世纪至七世纪末),始于犹太人的基督宗教转移到外邦人的基督宗教这一阶段,在此期间,新约著作撰写完成。它包括了宗徒后期教父们和护教者的时期,护教者们为保护信德而反对**诺斯底主义、嗣子说和幻象论**。

6. 反之,这些事件也推动教会决定把圣经正典作为信德的标准,并明确表明对**宗徒传承**的理解。宗徒们所作的见证经主教们权威性的解释,更增强了信德的标准和保证。

7. 到了二世纪下半叶,**组织体系基本形成**:地方宗教会议,区域性宗教会议,于325年又召开了大公会议(尼西亚)。这一发展是针对**蒙丹派和多那特主义**向信德的纯洁性不停挑战所作出的反应。

8. 基督宗教也在此时开始受迫害,因为她与当时社会上的宗教多元论之间的差异越来越明显。

9. **君士坦丁皇帝的皈依**是四世纪初的大事。他于313年颁布敕令给予基督宗教合法的地位。

10. 在这种新的合法地位的情势下,基督宗教的热忱降低。这时兴起了**隐修院运动**,至少部分地为了抗议这种信仰上的冷淡。

11. 四世纪和五世纪时东方忙于信理之争，争论唯一天主和耶稣基督之间的关系，以及圣神和天主及耶稣基督之间的关系。325年的尼西亚大公会议反对了亚略主义；381年的君士坦丁堡第一届大公会议谴责了阿波林主义；431年的厄弗所大公会议谴责了奈斯多利派；451年的加采东大公会议又摈弃了一性论。

12. 同时在西方，白拉奇主义（主张单靠人的努力就能得救），就本性与恩宠的关系，向神学提出挑战，其主要对手是奥斯定。

13. 及至五世纪初，日耳曼部落开始大肆迁入欧洲。这一运动被称为外族入侵。日耳曼文化中强大的军事性和封建性的特点影响了基督宗教的虔敬、灵修和组织结构。

14. 这些部落内军事领导人的传统做法最终导致政府统治者和教宗之间重大的授圣职之争，特别是在教宗额我略七世（卒于1085年）任职期间此一问题更为尖锐：教会领导人应由教会委任，还是由政府委任？

15. 但同时，教宗大额我略（卒于604年）首创了向不列颠诸岛的盎格鲁-撒克逊人进行传教，他还想尽办法，运用不可否认的强大财源把世俗权力握于教宗之手。

16. 八世纪初，教会进入另一个重大历史阶段，当时教宗为抵御敌人而求助于法兰克人。神圣罗马帝国就在那时开始，并于公元800年，教宗为查理曼加冕为皇帝而达到最高峰。教会与国家的分界线为了种种实际的理由已经消失。

17. 然而,随着加洛林王朝垮台,教宗职位任凭腐败的罗马贵族所支配。第十和十一世纪被称为教会的“黑暗时期”,在此阶段教宗权力逐渐衰落。

18. 此时,隐修院制由东方引入西方,并于六世纪中叶由圣本笃建立卡西诺山隐修院,而达到高潮。至中世纪初,西方隐修院成了西方文明的主要传播者。

19. 十一世纪中叶,欧洲的稳定已回复到一定程度。隐修士们回到隐修院,一时,更新与改革之风盛行,教宗额我略七世打击了三种罪恶,渎买圣职,转移教产,世俗首长锡封圣职。所有改革无不为了使教会免受世俗控制。教宗的权力因而大大加强,特别在依诺森三世任职时(1198—1216年)。

20. 制定教会法典,以支持教宗编织新的权威网络。在教会的自我理解与圣事生活中,特别是涉及婚姻之事时,法律主义取代了神学。十三世纪中叶,已牢固地建立了教会经典的、司法的和教宗圣统制的概念。从那时起,教宗像皇帝一样加冕;这种加冕典礼一直执行到1978年,才由新当选的教宗若望·保禄一世取消。

21. 虽然额我略改革并没有完全成功,但毕竟更新了宗教生活、圣职人员生活,甚至也更新了教会的中央行政。明谷的伯尔纳多(卒于1153年)是这更新运动的主力军之一。

22. 随着十三世纪初独立学校的巩固,神学从隐修院走向涌现出的大学,大学的训练采用了思辨的特征。

23. 对正统主义发起的新攻击均来自纯粹主义团体:

即亚比真派,或称卡特利派,和沃尔多派。这时建立的宗教裁判所就是用来对付这些运动的。另有人则通过宣讲福音、树立善表和牧灵工作来反对新的异端,如亚西西的方济各和多明我,以及他们所建立的托钵修会。从这些修会中产生了更新神学的学者,如阿奎那,波那文都拉,童斯·史各都等人。

24. 1054年,君士坦丁堡的宗主教弥额尔·塞鲁来被教宗的使节团严厉地绝罚。但东西方教会团结的致命打击则来自十字军第四次东征(1202—1204年),以及西方骑士对君士坦丁堡的劫掠。东西方教会的分裂就这样开始了。

25. 十四世纪初,教会进入另一个重大的历史阶段,即分崩离析的阶段,而于十六世纪新教的宗教改革运动,将此分裂达到顶峰。

26. 导致宗教改革运动的事件有:教宗鲍尼法八世和美男子腓力之间的冲突,结果教宗被囚而死;教宗在法国阿维尼翁被称作在巴比伦被俘时期(1309—1378年)中,在经济上的挥霍无度;人们因不满教宗的赋税而产生国家主义和反教权主义;教宗权力在教规上的依据遭到神学方面的新挑战,特别是帕多瓦的马西留提倡应遵行教会会议制的观念而非教会君主制的观念(1324年);西方教会大分裂(1378—1417年)时,在同一时期有三人各自声称为教宗;在康士坦斯大公会议上,为解决上述问题而转向大公会议至上主义的原则,会议公布的法令规定了大公会议的至高性和主教们的集体性。

27. 宗教改革运动的原因是：(1) 十五世纪文艺复兴时期教宗的腐败；(2) 虔敬与神学脱节，神学与圣经以及与早期基督宗教的圣传脱节；(3) 西方教会大分裂导致教会衰落；(4) 国家政权的兴起；(5) 西方基督宗教与西方文化过分紧密地联系在一起；(6) 路德、茨温利和加尔文的见解、经历和个性。

28. 宗教改革运动本身有不同形式：右派仍保持基本的天主教教义，但改变某些法律的和教会论的形式（路德派和圣公会）；左派则否定许多天主教教义及不少天主教圣事生活（茨温利派和重洗派）；接近中间的教派则修改了教义和实践，但保留了许多天主教原有的东西（加尔文派）。

29. 天主教的反应迟缓，但到了一定的时候还是作出强有力的反应。人们所称的反宗教改革运动，始于特利腾大公会议（1545—1563年），并在教宗保禄三世领导下蓬勃开展。大公会议明确表达了有关信德和恩宠的天主教教义，确定圣事的意义，规定禁书目录，并建立修道院。

30. 反宗教改革运动的中心是耶稣会。这时期在阿维拉的大德肋撒和十字若望的著作中出现了西班牙神秘主义形式的灵修更新。

31. 总的说来，特利腾大公会议之后的教会继续强调新教所猛烈攻击的那些行为：恭敬圣人、敬礼圣母和朝拜圣体。

32. 十七世纪初，教会再次为杨森主义所挑起的教义和伦理之争而困扰。杨森主义描绘本性是完全败坏的，提

倡一种预定论,并发展一种严厉和拘谨的道德规范。

33. 杨森主义大体上是在法国兴起的运动。罗马要反对和压制杨森主义,结果出现了加利刚主义。加利刚主义肯定说教宗在教会内没有最高权力,这权力只属于大公会议,因此,所有教宗的法令必须经整个教会同意,而这样的大公会议代表了整个教会。

34. 启蒙运动是对传统的基督宗教进行外来挑战的主要对象,从而使以上的这些内部问题更为复杂。启蒙运动对理性抱有很大(其实是夸大的)信心;对人类本性和世界持乐观态度(必然的进步),并推崇学术研究的自由。启蒙运动特别使新教国家受到损害。

35. 在十八世纪的天主教会内,同时发生了与启蒙运动相应的更新,如学术的进步,圣职人员的受教育,礼仪和教理问答的改革等。

36. 这时传教范围扩大,尤其是由于西班牙人和葡萄牙人的向外发展;但殖民主义和狭隘的罗马主义使传教工作蒙受损失。由于没有适当的灵活性和适应性,这阶段在中国发生了重大的礼仪之争。

37. 法国大革命(1789年)一劳永逸地结束了中世纪的天主教主义(指中世纪时的天主教思想和生活)。

38. 天主教对法国革命的过度行为采取的反应有:浪漫主义运动(试图恢复教会过去的光荣)和神学运动,打算建设性地与启蒙运动协调。

39. 十九世纪的景象并非均衡一致的,虽然纽曼枢机对信仰问题的重视预示了二十世纪重大的神学发展,但是

教会也目睹了完整主义、信心主义、教宗全权主义的散播，这些主义都得到额我略十六世和庇护九世宗座的支持。庇护九世是《谬论举要》(1864年)的作者，他谴责“进步、自由主义和现代文明”。

40. 教会官方对社会问题的反应虽为时已晚，但甚为积极。教宗良十三世代表社会正义力量发表了一系列教导，至今仍十分中肯。

41. 启蒙运动进入二十世纪时，以现代主义的面貌出现，它继续撞击着教会的大门。它并非是一个单独的思想流派，而实在是一些运动的集合体。现代主义强调产生信仰时以内在宗教体验为主，相应贬低了启示、信理和教会权威的作用。教宗庇护十世明确地对它持否定态度。

42. 在两次世界大战之间，教会同时处在现代主义危机和教会内各种新运动力量的影响之下。教会内的各种新运动指的是礼仪方面的、圣经方面的、社会活动方面的、平信徒方面的、合一运动方面的、传教方面的，以及神学方面的运动。

43. 在梵二会议期间以及会议结束后不久，上述的各种运动在教会官方的认可下一一显露出来了。它们是梵蒂冈第二届大公会议更新和改革的前驱。

第三章

梵二会议的教会

梵二会议的意义

梵蒂冈第二届大公会议只是教会第 21 次总会议，或称大公会议。在很大的程度上，它在召集、组织和管理上所遵循的规章和程序，与上届梵一会议（1869—1870），以及规模小得多的特利腾大公会议（1545—1563）都是相同的。然而，这并不是说，所有的大公会议都得遵照特利腾、梵一、梵二会议的模式召开。比如八次古老的东方拜占庭大公会议并非由罗马主教，而是由皇帝召开的（虽然后来经教宗批准）。教宗若望二十三世在梵二开幕前夕正式发表的文告中指出，“就参加本届会议[梵二]的人而言，数量之多，类别之广为历来教会所召开的会议之最”。为什么会这样的呢？

首先，本届大公会议代表的总人数，远远超过以前 20 次大公会议每次参与会议的人数。在这之前最大的大公会议要算梵一会议了，那时参加的有 737 人。但来自全世

界参加梵二会议的主教就超过 2600 位(被推选参加第一阶段会议的主教有 2908 位)。把到场的神学家和其他方面的专家计算在内,参加本届大公会议的人约 3000 位。

第二,更有意义的是,本届大公会议不仅人数最多,而就民族和文化而言也最富有代表性。梵一会议即使拥有 737 位代表,但完全来自于欧洲,其中包括从各传教区来的欧籍主教,各传教区的圣统组织方面在梵一与梵二之间发生了重大的变化。教宗本笃十五世在《夫至大》(*Maximum Illud*, 1919)通谕中,坚持说,最重要的是在传教区内建立本地神职界和本地圣统制,要求外籍传教士放弃偏见,完全适应所在国的风俗习惯。教宗庇护十一世和庇护十二世也相继颁发通谕,同样主张发展本地圣职界和祝圣本地主教,因此,在这届大公会议上,来自传教区的主教极大多数是土生土长,接受本地文化的主教。被推选的主教中,1089 位来自欧洲,489 位来自南美洲,404 位来自北美洲,374 位来自亚洲,296 位来自非洲,84 位来自中美洲,75 位来自大洋洲。

第三,本届大公会议,由于有了非天主教徒和平信徒观察员参加,所以更具有代表性。第二阶段会议开幕时(1963),有 3 位俄罗斯东正教会的代表及 63 位非天主教徒的观察员参加,比第一阶段又增加了 18 位代表。几乎各主要的基督宗教的教派都有代表参加。此外,第二阶段邀请了 11 位平信徒参加会议;到第四阶段开幕时(1965),旁听的平信徒已达到 52 人,其中男的 29 人,女的 23 人,其中包括 10 位修女。

第四,这是第一个使用电灯、电话、打字以及其他现代通讯传媒工具的大公会议,也是第一个由全世界报刊、广播、电视等进行报导的大公会议。

最后,本届大公会议的宗旨也是独特的,与以前的大公会议大不相同。它并不是为了对教会的教义和组织的完整进行严厉抨击,也不是为了重弹旧调或谴责异端邪说。恰好相反,教宗若望二十三世在1962年10月11日的开幕词中说,本届大公会议旨在铲除不和的根子,并促进人类的和平团结。在此前提下,当会议涉及到教义时,一定要能从根本上区分教义的本旨以及它存在的方法之间的不同。为此,教会必须采用最佳的研究方法,和能表达现代思想的文字形式。因此,本届大公会议要铺平“通往人类所追求的合一的道路……以便使这地上之城能相似天上之城……”

总之,梵二会议在教会史上是空前的,因为它是第一次真正的大公会议。正因为如此,它标志着天主教会从受到各种文化限制,特别受到欧洲文化限制的教会迈向真正的普世教会。

梵二之前二十世纪的天主教神学

人们必须慎重对待那完全用贬义的理解来表达的“梵二前的神学”。梵二会议前的神学并非清一色的。在二十世纪初叶和中叶,我们不仅看到一些神学课本,而且还见

到一些个别神学家的神学,他们的著作虽未得到教会正式承认,但事实上,他们却为梵二文献奠定了基础。在这些神学家中,就有卡尔·拉内(Karl Rahner),伊夫·龚格(Yves Congar),亨利·德·吕巴克(Henri de Lubac),爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx),汉斯·昆(Hans Küng),以及美国耶稣会会士库特尼·默雷(Courtney Murray)等。

经典神学

梵二前的教会论没有比约亚敬·萨拉韦里(Joachim Salaverri)所著的,称之为《西班牙神学大全》(*Sacrae Theologiae Summa* 5th ed., Madrid: Libreria of Christian Authors, 1962)中的第一卷“论基督的教会”(De *Ecclesia Christi*)那样更忠于传统和更可靠的了。该书材料的编写方法是显而易见的。萨拉韦里把他的教会论分成三个主要部分或三个分册。第一部分论教会的“社会机制”。他在课本第1章里说明基督“建立的机制是圣统制的教会”。他提出教会是有形可见的,是天主的国在世的外在形式,由主亲自命令并由宗徒团所治理,宗徒们被赋予训导、管理、圣化的权力;不言而喻,每个人不论男女都得服从该权力。

萨拉韦里在课本第2章里论证教会不仅是圣统制的(hierarchical)教会,而且还是君主制的(monarchical)教会,这是建筑在基督赋予伯多禄的首席权上的。作者所根

据的新约诠释的出处与今日圣经学家的出处并不完全一致(见本书第1章)。按萨拉韦里的说法,基督在复活后给伯多禄“直接和立即”的权力来治理普世教会,所以伯多禄是基督的代表、宗徒们的“首领”。这君主圣统制教会的现象因继承法而得以保证:主教继承宗徒职位,教宗则继任伯多禄职位。萨拉韦里在他课本的第十个命题中,论证了教宗的首席权是“全球性的、普通的、直接的、真实的主教职,它是至高而满全的,不隶属世上任何更高的权威”。当然在他的课本里,更多的是重提中世纪教宗们的主张,特别是重提额我略七世的《教宗谕令》(*Dictatus Papae*, 1075),以及鲍尼法八世的诏书:《至一至圣》(*Unam Sanctam*, 1302)。萨拉韦里总结课本第一分册时这样说:“罗马天主教会是唯一的、真正的基督的教会”,并且他根据永久的圣统和首席权的必要性来阐明这一点,因为只有如此,才能确保基督所建立的教会是永久的。

萨拉韦里在课本第二分册里详细讨论教会的训导权(*Magisterium*)以及它的根源。他论证耶稣基督在宗徒们身上建立的训导权是具有权威性的(就是说与教会的圣职紧密相连的)、永久的、不能错的(免除谬误)。教宗“以宗座权威”(*ex cathedra*),结合整个教会的意向对信理和伦理问题发言时是不会错误的。主教们在大公会议中与教宗共融在一起,或通过其他共同训导的载体对信德道理作出定义时,也分享这不能错误性。梵蒂冈行政办公机构(罗马教廷)发布的各种教义方面的谕令,表达了教宗的意向,则人们应“内心虔诚地、一致同意地”接受谕令。教会

官方训导权的根源来自于神圣的宗徒传承,其中包括圣经、教会教父们的训导,以及神学上的公论(特别是多玛斯·阿奎那的意见)。

最后在第三分册里,萨拉韦里转而讨论教会的“超自然性”与“特性”。但他在讨论中仍大量使用圣统、机制、法律等词语,因他在第23命题中断言:“教会是完善的、绝对独立的社团,具有完全的立法、司法、强制的权力。”当谈论教会作为基督奥体时,他集中在成为奥体肢体的条件上。一个人能通过有效的圣洗礼进入教会,但随后也能因异端、背教、分裂、绝罚而被排斥到教会之外,在任何情况下,为得救教会是必需的,即使从“方法上的必要性”这个角度而言。(在以前的神学中有“方法上的必要性”与“规诫上的必要性”之分。规诫上的必要性指的是“应该”完成的条件,因为天主要求我们这样做,但可能为了达到某特殊的目的,不能完成该条件。方法上的必要性指的是如果目的能达到的话,则“应该”而且“必须”完成条件。)

谈到教会的特性,萨拉韦里提出:惟独罗马天主教拥有至一、至圣、至公、从宗徒传下来的“概念”。在此情况下,其他的各教会都因为缺少一个或多个这种“概念”,所以是“错误的教会”。整部有关教会的论文是这样结束的:基督授给宗徒们及他们的继承者训导、管理、圣化的三重权力;对整个教会来说,这就是最基本的法律。

“进步”神学

人们不能低估天主教释经学家在这一时期中所作出的重大贡献,特别是追随在教宗庇护十二世的《圣神默示》(*Divino Afflante Spiritu*, 1943)通谕发表之后;该通谕鼓励天主教学者以历史批判方法研究圣经。然而,并非天主教圣经学家自身的过错,他们未能在梵二大公会议中起到具有重大意义的作用。(例如见杰拉尔德·P·福格蒂(Gerald P. Fogarty) 所著《美国天主教圣经学的成就》(*American Catholic Biblical Scholarship: A History from the Early Republic to Vatican II*, San Francisco: Harper & Row, 1989)。

伊夫·龚格

伊夫·龚格是20世纪最重要的教会论专家,或许,他要比任何一位神学家为召开梵二会议所做的工作更多,梵二会议的重要论题在龚格的著作中都已讨论过。在他所著的《圣殿的奥秘》(*Mystery of the Temple*, Westminster, Md.: Newman Press, 1962; orig. ed., 1958)中,他把教会写成天主的子民。在天主的子民内,平信徒亦蒙召完全参与教会的传教使命(《教会中的平信徒子民》*Lay People in the Church*, Westminster, Md.: Newman Press, 1965; orig. ed., 1953)。教会远超出单独一个罗马天主教会(《分

裂的基督世界》*Divided Christendom*, London: Geoffery Bles, 1939; orig. ed., 1937)。教会的传教使命并不增长和增多,只是成为大众服务中的一小部分。教会就像二战期间法兰西的地下抵抗运动,这是一个小小的团体,为全体人们的得救,进入即将到来的天国,准备道路。教会存在于自身内,但并非为自身而存在(《广大的世界、我的堂区》*The Wide World, My Parish*, Baltimore: Helicon, 1961)。这个教会,从大公的角度来理解,常常需要改革,甚至需要进行机制与结构的改革;这对领导与对各成员都一样(《教会中的真假改革》*Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris: Edition du Cerf, 1950)。这本名叫《教会中的真假改革》的书,一直没有被译成英文,事实上由于书中引起争议的内容,该书已不再流通了。

卡尔·拉内

虽然拉内在神学上的主要贡献并不像龚格一样集中在教会论领域内,但他对恩宠是普世性的基本概念以及关于散居教会(*the diaspora church*)的相关概念,亦为召开梵二大公会议铺平了道路。拉内于1961年发表了一篇他早期所写的论文:“用神学来阐明当代世界中基督徒的地位”(《使命与恩宠》*Mission and Grace*, London: Sheed & Ward, 1963, pp. 3-55),他注意到在救恩史中有些事件,本“不该”存在,但存在了,而且“必须”存在(例如:耶稣被钉在十字架上,贫穷的存在等)。处于人口中少数地位的

教会群体,其散居(*diaspora*)的情况,就是教会救恩史中的种种“必须”之一。他论证说,这散居的情况,不仅是天主所允许的,而且确实是天主所愿意的,而我们必须从中得出结论。

这就意味着教会不再“独占”救恩,不能再像当初那样行动。“基督世界”(“Christendom”)时代已经过去,教会必须让人根据选择的原则,而不能以习俗或政治压力把人吸引过来。归属教会的人是归属于教会的信仰而不是教会的习俗。“什么地方写明了我们必须百分之百的全部拥有呢?天主必须拥有全部……为什么我们不该十分谦逊地、心平气和地改变我们的习惯?圣奥斯定有这么一句名言:天主有的许多东西教会没有;而教会有的许多东西天主却没有”(p. 51)。

爱德华·史勒拜克斯

梵二会议前另一本对神学具有较大影响的书,是爱德华·史勒拜克斯所著的《基督,与天主相遇的圣事》一书(*Christ the Sacrament of Encounter with God*),它第一版是1960年在荷兰出版的,1963年被翻译成英语(New York, sheed & ward)。

史勒拜克斯的论证是这样的:除圣事的原则之外,再没有天主与人的团体接触(相遇)的基础。天主是纯神,我们是有血肉的受造物。只有当天主采用我们的物质环境,天主才能深入到我们这里,而我们也能到达天主那里。精

神在物质里的体现,以及精神通过物质互相交流,这便是圣事的原则。基督是天主伟大的圣事,因为天主通过基督的人性跟我们讲话,而我们也是通过基督的人性回应天主。反过来,教会是基督的圣事,否则基督就会从我们每日肉体的生存中离去。七件圣事说到底,便是教会把真实的基督与天主通传给我们的主要途径,也是我们在朝拜中回应基督与天主的途径。

所以教会的本质“就在于基督最终完成的恩宠目标变得有形可见地临在于整个教会,一个有形可见的社团内”(p. 56)。教会不仅仅是得救的工具,教会还是主要的救恩标记,或称圣事。教会不仅仅是个机构,而且还是个团体。的确这是一个机构化的团体。传教的要旨并非让全世界都进入到教会内,而是让教会自身能作出基督与天主临在于这个团体内的、令人信服的见证。

亨利·德·吕巴克

法国耶稣会士亨利·德·吕巴克在他有影响的著作《天主教:人类共同命运的一个研究》(*Catholicism: A study of the Corporate Destiny of Mankind*, New York: Sheed & Ward, 1950)中,对圣事有类似的见解。“人类因其神圣的结构成为一体,是有机的一体。教会的使命就是向世人展示出他们已失去的、原本有的统一性,并使之恢复,而臻于完善”(p. 19)。吕巴克坚决主张:教会“不仅仅是拥有牢固的圣统制和具有纪律的社团,而且必须保持其

神圣的根源……基督若是天主的圣事,那么,教会便是基督为我们的圣事……”(p. 29)。确实如此,“基督徒就是通过这团体的团结合一,才与基督共融”(p. 35)。

约翰·库特尼·默里

虽然约翰·库特尼·默里的名著讨论到教会与政府的关系,以及与此相关的宗教信仰自由的问题,但还谈不上正式的教会论专家。梵二会议第一阶段之所以没有邀请他参加,因为他在这些问题上持有可争议的观点。但事实证明,默里对梵二文献《信仰自由宣言》(*Declaration on Religious Freedom*)的起草起了主要的影响。他对梵二前的贡献,便是通过在《神学研究》(*Theological studies*)上所发表的不少学术论文来体现的。他对一些传统的教导,特别对教宗良十三世的教导,重新作了历史性的、神学上的解释。他论证教宗良十三世的道理并没有错,只是显得陈旧了。因为良十三世所根据的还是家长式的政权观念,而不是符合规章的政权观念。他的见解是在欧洲大陆世俗政权的背景下形成的,而且他把社团与政府混为一谈,就像在异教的古代哲学中一样,社团和政府是混为一谈的。随着天主教社会哲学的发展,以及世界上多种政治特点的出现,良十三世的教导已不能再保持下去了。

默里在反对那陈旧的教导时,提出四项真理而加以论证。这四项真理基本上已为梵二会议所采纳:即人格的尊严(这一原则渗透在教宗庇护十二世的道理中);我们的

才能是与本性的权利义务相连的(同样充满在教宗庇护十二世的道理中,并在教宗若望二十三世的通谕《和平于世》中得到发展);政府的司法性,即政府的首要职责是保护人权和促进责任感(还是庇护十二世的道理);政府的权力受到更高层的人权与民权的限制(若望二十三世对庇护十二世的道理所详加的阐述)。(见默里的论文《梵二的“信仰自由宣言”:各种信仰的评估》“*The Declaration on Religious Freedom*” in *Vatican II: An Interfaith Appraisal*, pp. 565-76, with discussion, pp. 577-85。)

汉斯·昆

汉斯·昆发表他的著作《大公会议与重新联合》(*The Council and Reunion*, London: Sheed & Ward, 1961)时,年仅33岁。无疑,在筹备梵二会议时,这本书的影响最深远,因为它提醒了天主教界许多人一个事实,即通过召开梵二会议教会实行更新与改革是可能的。汉斯·昆认为各教会重新联合首先在于各教会的改革,其中包括天主教会的改革。改革总是必要的,因为教会不仅是由人组成的,而且是由罪人组成的。虽然这本书以内容丰富著称,但它基本的教会论方面的观点是,“在重新联合的道路上最大的困难是对教会存在着两种不同的观念,尤其对具体的教会组织机构存在着不同的认识”(p. 188)。这种不同点尖锐地集中在教会的职责上面:教会的根源、权力、权威的范围以及它的模式。而问题的中心便是伯多禄职:

“我们是否需要教宗？”汉斯·昆特别提到教宗若望二十三世所膺受的是一种全新风格的教宗职，可能这正在帮助消解或减少许多来自新教方面对教宗职的历史性的攻击。

汉斯·昆所主张的改革，最终几乎全部被采用了，例如：主教团的成立、禁书目录的取消、礼仪的简化。

教宗若望二十三世

在整个著名的梵二会议中教宗若望二十三世所扮演的角色人们是无法用语言来表达得淋漓尽致的；即使很不幸在会议的第一与第二阶段之间他驾崩了(1963)。他于1958年当选为教宗时，就坚称自己的职务只是“牧人应尽的卑微之职”，而且一心想以旧约故事中的古圣若瑟作自己牧职的典范。古圣若瑟曾以同情和宽恕的话，对贩卖他的哥哥们致意说：“我是你们的弟弟若瑟”(创45:4)。当新教宗到自己的座堂拉特朗大殿就任时，他提醒圣部人员说，他并不是一个象征着外在权力的君王，而是“一位司祭、一位父亲、一位牧者”。他刚就任，就打破数世纪以来教廷的惯例，去罗马医院探望病人，去养老院探望老人，去“天后监狱”探望囚犯。每天他举行弥撒时，都采用现在熟知的对话的形式(即由信众应答)。圣周四，他为选定的圣部人员洗脚，圣周五，他与信众一起拜苦路。

在1959年1月25日，这位具有新作风的教宗，首次宣布要召开大公会议，并于1961年12月25日正式召集会议。他希望大公会议能显示教会的生命力，成为重建基督

宗教合一的工具，并成为世界和平的催化剂。1962年10月11日教宗在隆重召开的大公会议的开幕词中，重申了他愿望的基本精神，甚至显出了他对未来的乐观精神。他公开地抱怨他的那些顾问们，说他们“虽然充满宗教热忱，但缺少斟酌决定或采取措施的能力。在当今时代他们除了谎言和堕落什么也看不见。”他称他们为“阴郁的先知，常常预告灾难，好像世界末日就要来临”，恰恰相反，“天上智正在引领我们进入人际关系的一种新秩序中……”

梵二会议要“忠于从教父们那里接受过来的财富”，以实现其宗旨。“但同时也必须观看当今时代，注意新条件，以及已导入现代世界的新的生活方式。现代世界已为天主教的使徒工作打开了新的大道。”教宗若望二十三世还坚持说，如果保护教义作为本会议的主要宗旨的话，那么此时召开大公会议就大可不必。“古典教义的本旨……是一回事，而把它展示给人们的方法是另外一回事。”现在不是水火不相容的对立时期。教会“要通过阐明她所教导的正确性”来抵制谬误，这种做法要“胜过用定罪惩罚的方法”。梵二会议，以及梵二会议中的教会要像伯多禄那样，对求施舍的人说：“金银我没有，但我要把我所有的给你：因纳匝肋耶稣基督的名，起来！”（宗 3:6）

因此梵二会议要把基督宗教完全的爱散播到各处，“没有任何东西比和平与兄弟般的合一更能铲除不和的种子，更能有效地促进和谐”。这就意味着梵二会议必须为整个基督宗教大家庭的团结合一工作，也为全人类的团结合一工作。“本届大公会议的开幕，如一道曙光出现在教

会的上空,这是万丈光芒的预报者;但现在还仅是破晓时分。”

教宗保禄六世

人们在称颂若望二十三世对梵二会议所起的巨大推动力时,请不要忽视他的继承人保禄六世极不平凡的贡献。若望二十三世驾崩后,是保禄六世继续把大公会议进行下去,并主持了会议四个阶段中的三个阶段,他致力带领全体人员团结合一,在更新与改革道路上毫不退缩。通过建立世界主教会议,他向教会引进了主教团,促进了大公主义事业,推动了教会礼仪革新,并使教会向世界开放,特别通过向东方(*Ostpolitik*)开放,他为在东欧建立教会与国家之间的一种新关系修直道路。(见彼得·希伯尔斯韦特 Peter Hebblethwaite 所著的《保禄六世:第一位现代教宗》*Paul VI: The First Modern Pope*, 1993。)

梵二会议文献概述

梵二会议文献总共有 16 篇,第二阶段(1963)公布了两篇文献:《礼仪宪章》和《大众传播工具法令》;第三阶段(1964)公布了三篇文献:《教会宪章》(即《万民之光》)、《大公主义法令》以及《东方公教会法令》;在第四阶段,也是最后一个阶段,(1965)公布了 11 篇文献:《主教在教会内牧

灵职务法令》、《司铎之培养法令》、《修会革新法令》、《教会
对非基督宗教态度宣言》、《天主教教育宣言》、《天主的启示
教义宪章》、《教友传教法令》、《论教会在现代世界牧职宪
章》(即《喜乐与期望》)、《司铎职务与生活法令》、《教会传教
工作法令》以及《信仰自由宣言》。

文献的权威性

这些文献在法律地位上、内容上和效应上是各不相同的。从法律地位上来说,宪章要比法令和宣言更具“权威性”。宪章实质性地接触到教义问题,是教会的本质所在,或称“根本大法”。法令和宣言都是对具体问题或特殊的牧灵事宜所发出的指令,因此它们均以宪章中的教义和神学为前提。四篇宪章中的两篇(《教会宪章》与《天主的启示教义宪章》)称之为“信理的”宪章,在原文中有“信理的”(“dogmatic”)一词,因为确实地它们本身都涉及到基督信仰的信理内容。一篇宪章称为“牧职”宪章——这在教会的历史中从未这样命名过——它涉及到教会对整个世界的十分重要的“根本”关系。第四篇论述神圣礼仪的宪章,并无什么特别地方可指出。礼仪是教会本性的一部分,但并不属信仰的信理内容;不如说礼仪是实践信理,再次说明“祈祷律即信仰律”(Lex orandi, Lex credendi)。

这些文献在内容上也是有差异的,有的很殷实——例如《教会宪章》;而有的显然较单薄——例如《天主教教育宣言》。有的反映出梵二会议前出现的进步的神学思潮——

—例如《大公主义法令》，有的则反映了较传统的思想——例如《大众传播工具法令》。

最后，这些文献对教会所产生的效应也各自不同。教会对于一个训导的接受程度，便是我们判断该训导权威性的主要标准。换句话说，一个文献，仅由大公会议发表还不够，还须有官方宣称的一个等级来看其效应，就像圣事也有等级（根据特利腾大公会议，圣体圣事最为重要）；甚至圣经的各本书也有等级（例如，无疑的，《罗马书》要比《费肋孟书》更重要）。

神学家用各种不同的标准来判断官方所公布文献的权威性等级：(1) 文献是什么性质的？是通谕吗？是对赴罗马朝圣团的讲话吗？是来自梵蒂冈圣部的教规法令吗？是大公会议的信理宪章吗？(2) 文献的来源是什么？是来自教宗？大公会议？还是世界主教会议？(3) 文献的编写过程具有怎样的代表性？凡是对此问题有能力及怀着合理兴趣的人是否都对其切实地进行了磋商讨论？他们是否都有效地参与到制定所公布的文献工作中去？(4) 最终发表的文本上的思想和语言是否反映出所讨论的主题的潮流？那些通常有争论的术语以及那些被拒绝接受的立场观点是否被清楚地理解了？(5) 那些对问题有专长的人是如何接受所公布的文献的？是以学术、科学上的合理性为理论依据，还是根据对这主题的经验知识为依据？换言之，所公布的文献是否给教会的生活和思想带来意义深远的影响？

根据这些接受的标准，梵二文献中有七篇文献在会议

后就显得特别重要。它们是：《教会宪章》(即《万民之光》)、《论教会在现代世界牧职宪章》(即《喜乐与期望》)、《礼仪宪章》、《天主的启示教义宪章》、《大公主义法令》、《信仰自由宣言》、《教会对非基督宗教态度宣言》。换言之，梵二会议以来天主教的思想与实践之所以具有意义重大的变化，这是与此七个文献，(较诸其它9个文献)有着密不可分的关系。

梵二文献与教会的关系

所有这些文献，从各个不同的程度上，都与教会的奥迹有关：

教会总论：教会的本质和她在历史中的地位：

《教会宪章》

教会内在生活：

声明与教导：

《天主的启示教义宪章》

《天主教教育宣言》

崇敬：

《礼仪宪章》

牧职与基督徒存在的形式：

《司铎职务与生活法令》

《司铎之培养法令》

《主教在教会内牧灵职务法令》

《修会生活革新法令》

《教友传教法令》

各教会间的关系：

《大公主义法令》

《东方教会法令》

教会与教会之外的世界：

其他宗教：

《教会对非基督宗教态度宣言》

整个世界：

《论教会在现代世界牧职宪章》

《教会传教工作法令》

《信仰自由宣言》

《大众传播工具法令》

梵二会议文献专论

（为了更详细地了解梵二文献，读者不仅应查阅沃格林勒 Vorgrimler 卷帙中内容翔实的学术性评注《梵二文献评注》(Commentary on the Documents of Vatican II) 而且还该查阅黑斯廷 Hasting 卷帙中更易于理解的、有关牧灵实践的注解：《现代天主教：梵二及梵二以后》(Modern Catholicism: Vatican II and After)。

以下是简单概要(往往是不充分的)：

重要文献

《教会宪章》

这篇宪章于1962年由梵二会议神学委员会负责起草。第一稿与20世纪梵二前极大多数的修院、大专院校所用的神学课本中关于教会奥迹的论述相类似。接下来的数稿(总共有四稿)透露了在大公会议的自我认识上所发生的非同寻常的发展,尽管一开始委员们强调的是教会的组织机构、圣统制、以及教会的法律概要,指出了教宗职务的特别重要性。但最终批准并颁布的宪章称教会是天主的子民,教会的权威在性质与执行上是主教团集体权威。

根据《万民之光》,教会首先是个奥迹,如教宗保禄六世所说:“是天主隐密的临在渗透其中的一个实体”。用一个意义完全一致的神学术语来说,就是教会是一件圣事,“是无形恩宠的有形记号”(奥斯定语)。“教会在基督内好像一件圣事,就是说教会是与天主亲密结合,以及全人类彼此团结的记号和工具”(n. 1)。教会是天主圣三有形可见的化身。教会由天主圣父所召叫(n. 2),藉着圣神的能力(n. 4),在基督内并与基督结合(n. 3)。教会发轫于耶稣宣讲的天主的国,而天主的国就在祂自己的身上体现,并以祂的善行昭示给人。同样,教会蒙召去宣讲来临的天国,并体现她,且为之服务(n. 5)。照此,教会就是穿越历史前进的、在旅途中的天主子民。她分享基督的先知、司

祭、君王的三重使命(第二章)。基督的身体“继续存在于”天主教会内,这就是说,基督身体圆满地临在于天主教会内,但并不排斥其他教会。动词“继续存在于”(subsists in)是明显地选来代替草稿中所用的连系动词“存在”(is)的(n. 8)。

人们的注意力都直接对着教会的圣统组织,直到梵二会议描绘了教会是天主的子民之后,注意力才转移。在初稿中,“论教会的圣统组织”这一章是放在“论天主的子民”这一章之前的。在整个会议期间最激烈的争论之一,便是该不该把两章的次序颠倒过来。主张先谈教会圣统,后谈教会犹如天主子民的人,无非想加强经典课本的传统而已,即教会首先是一个圣统组织,子民们为了确实的灵修上的利益该属于教会。争论奏效了,两章次序作了颠倒。在《万民之光》中,教会首先犹如天主子民的整体而存在(第二章),而教会有着确定的圣统组织,为使天主的子民能完成其历史使命(第三章)。

然而,第三章论教会的圣统组织不仅因其在信理的章程中所处的地位,而且就其内容而言是重要的。教会的治理不再像在神学课本或《万民之光》的初稿中那样,被描绘为纯然的君主制。权威不仅授给伯多禄及其继承者,而且授给了整个宗徒团,以及继任宗徒职位的人:“只要与其首领罗马教宗在一起,而总不与此首领分离,则对整个教会也是一个享有最高全权的主体”(n. 22)。主教团的合一特别在大公会议中明显表露,但也表现在“每位主教与个别教会以及整个教会的彼此关系上……这些个别教会都

是整个教会的缩型,唯一的大公的教会就在它们中间,由它们集合而成。因此每一位主教代表他自己的教会,全体主教在和平、相爱及统一的联系下,与教宗一起代表整个教会”(n. 23)。教会像在新约中那样,存在于每一个地区性的信友合法团体中,也存在于这些地区性团体的共融中(n. 26)。教会既是地区性的,又是普世性的。

教会同时是平信徒的、修会会士的及圣职人员的。教会是全体天主的子民,不单单是圣统组织。“论天主的子民所说的一切,同样是对平信徒、会士及教士而发的”(n. 30)。根据基督的教导,圣职牧人们并非自己负起全部使命,恰恰相反,他们的任务在于协助做好恩赐、神恩与传教事务。事实上,这些任务都已存在于一个特定的地方教会中,并注意“使每人按自己的情况,同心协力,为公益而合作”(n. 30)。所以,平信徒不只是单纯地介入圣统的使命或职务:“平信徒的传教工作就是参加教会的救世使命,借着圣洗和坚振,每个平信徒都被吾主亲身委派作传教工作”(n. 33)。并由于平信徒与修会人员、圣职人员一样是教会的一部分,且由于教会蒙召成圣以便成为基督在世的可信标记;因此,教会内每一个人——平信徒、修会人员、圣职人员——都一样被蒙召成圣(第五章),但是这总是一个不完美的现实世界,教会仍在旅途之中;她“仍旧存留在不断呻吟痛苦、期待天主子女在受造物当中的显扬”(n. 48)。

同时,玛利亚是“教会最崇高、最卓越的成员和……教会在信德与爱德上的典型和最卓越的模范”(n. 53, 以及 n.

63)。“她给旅途中的天主子民明白指出确切的希望与安慰”(n. 68)。梵二会议极其亲切地称她为“教会之母”；不过这要等到1964年11月21日会议的第三阶段结束时，教宗保禄六世在闭幕词中才这样公开地称呼她。

《论教会在现代世界牧职宪章》

诚如我们在《人的存在》中所指出的，这史无前例的“牧职”宪章，其动力来自教宗若望二十三世和比利时的莱奥—约瑟夫·苏能斯(Leo-Jozef Suenens)枢机主教。苏能斯枢机有着先见之明，并得到教宗的赞同；他在第一阶段结束时(1962年12月4日)提出来，要求本届会议不仅在深度上(*ad intra*)探讨教会奥迹的底蕴，而且还要在广度上(*ad extra*)探讨教会与广大世界的关系。所以《喜乐与期望》(“*Gaudium et Spes*”)文献，是经过这种重大的干预后才产生的。(是教宗若望保禄二世，当时尚以主教身份作为公议会代表，建议这篇不寻常的宪章冠以“牧职”这一形容词的。)

牧职宪章概括了教会的社会学说。该学说是从教宗良十三世的《新事》通谕(*Rerum Novarum*, 1891)开始，经教宗庇护十一世的《四十年》通谕(*Quadragesimo Anno*, 1931)，及教宗若望二十三世的《慈母与导师》通谕(*Mater et Magistra*, 1961)和《和平于世》通谕(*Pacem in Terris*, 1963)发展起来的。但牧职宪章还把社会学说方面的教导，与教会之外的知识和科学方面的发展联系在一起：“教会

历来执行其使命的作风，是一面检讨时代局势，一面在福音神光下，替人类解释真理”(n. 4)。教会学的主题开始吹响了号角：教会并不是存在于世界之旁，而是存在于世界之内；并非高高在上统治世界，而是为世界服务。“教会毫无现世野心，其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作，而基督降世，则为替真理作证，是为拯救人类，而不是为审判人类，是为服务人类，而不是为受人服务”(n. 3)。

即使教会在末世来临之前，不能圆满地达到她的拯救和末世论的目的，但教会现在就被召叫“在人类历史内，培植并建立一个天主子女的家庭……”(n. 40)。教会既是“有形可见的社会……而又是精神的团体，同整个人类共同前进，并和世界共同体验着尘世的命运”(n. 40)。教会在试图赋予世界和其历史精深而重要的意义时，“教会深信，她能非常有助于人类大家庭及其历史的改造，使之更为适合人性”(n. 40)。另一方面，教会并非一个政党，她的“固有使命并非政治、经济或社会性的”(n. 42)。而且教会也不为“任何个别文化形式，或经济社会体系所束缚”(n. 42)。

然而，牧职宪章确认并强调宗教信仰与现世活动之间的联系。它表示了两个领域之间互相分割的这一特性，“是我们时代严重错误之一。……所以信友不得将职业和社会活动同宗教生活对立起来。信友忽略此世任务，便是忽略其爱人甚至爱主的任务，并将自己的永生导于危殆之中”(n. 43)。虽然教会即使在政治领域内也有自己应起的作用，那只能是一种合作，而不是支配。在任何情况下，教

会不应从国家权力那里获得任何恩惠或特权,尤其当这些特权妨害了教会作出使人信服的先知性的证明时(n. 76)。

牧职宪章承认在教会内以及在教会外,都有在信仰与行动之间互相脱节的地方。梵二会议要求信友无论在什么地方,都要使福音与自己行为保持一致。总之“教会的唯一宗旨是让天主之国临格于大地,并使整个人类得救”(n. 45)。事实上,教会就是普世性的救恩圣事。她是友爱的信号,“许可并鼓励人们坦诚交谈”(n. 92)。这就意味着教会内的生活自始至终应遵守这样的原则:“在必要的事上应有统一,在怀疑的事上应有自由,在一切事上应有爱德”(n. 92)。只要教会能对真理提供一个可靠的见证,就能激发世界对正在来临的天国产生“生动的希望”(n. 93)。

《大公主义法令》

寻求基督宗教的合一是教会的传教责任,因为教会被称为基督的圣事,以及临在于教会内的天主圣三合一的圣事(n. 2)。本法令之所以受人注意,有它的各种理由:它所描述的大公运动着重于寻求恢复基督宗教的合一,而不仅是寻求非天主教会回归于已存在的天主教会内的合一。本法令承认其它基督徒团体具有教会的现实情况,他们分享相同的圣经,相同的恩宠生命,相同的信望爱三德,相同的圣神恩赐,相同的洗礼,以及其它许多建成教会的共同

因素,本法令最终承认,双方都应为在宗教改革运动时的分裂负责任(nn. 3, 20-23)。

通往合一的直接途径便是改革与更新(n. 6),“如果缺少内心的皈依,真正的大公主义就徒有虚名,而不会成为事实”(n. 7),这个内心的皈依(梵二会议把它与“精神的大公主义”联系在一起),可以在共同举行圣体圣事中充分显示出来。虽然共享圣体并不是一个简单的、任意可选用的促成合一的方法,但有时为获得合一的恩宠,却是必要的方法(n. 8)。在此期间,大公主义还要求在神学上的合作与对话,并在一起研究,就像在社会事业上互相合作一样(nn. 9-12)。

《礼仪宪章》

这个文献是依据教会论的设想而制定的。公会议认为礼仪“最足以使信友以生活表达基督的奥迹,和真教会的纯正本质,并昭示给他人”(n. 2)。它强调教会的使命,就是成为基督与天主临在于世界,并为世界的记号,或圣事。教会蒙召宣扬福音不仅要用言语,还要用礼仪:即要在圣事中,特别在圣体圣事中宣讲福音(n. 6)。

教会通过礼仪延续基督对圣父的朝拜;而此朝拜主要是通过基督的逾越奥迹:祂的苦难圣死、复活升天、坐在天主右边而得以完成(n. 5)。我们通过参与这同一的朝拜,预尝那未来的天上的礼仪(n. 8)。虽然礼仪并不涵盖教会的全部活动(n. 9),但它可被描述为“教会活动所趋向

的顶峰,同时也是教会一切力量的泉源”(n. 10)。

因为教会是全体天主的子民,所以教会必须鼓励每个成员踊跃参与圣体圣事以及其它圣事礼仪(nn. 26, 28, 29, 31, 47, 55)。礼仪既是记号与象征,若它不是通俗易懂,则参与者就不可能积极投入(n. 21)。因此教会必须秉此原则改革和更新教会的礼仪生活。如果记号是为了引发出它所表明之恩宠(诚如特利腾大公会议所宣布的),那么这记号必须被充分理解才是;否则,它就称不上是记号。如果不是记号,它就不能使已存在的恩宠产生。为此,圣体圣事和其它圣事中的用语要重新成为人们的语言,也因此缘故,自梵二会议以来,修改并简化了礼仪与典礼。简化过程是根据一个主导原则,即“要为不同的团体……留下合法的差异与适应的余地”,“只要不涉及信仰及整个团体的公益”(nn. 37-38)。

《天主的启示教义宪章》

教会领受了向众生宣讲福音的使命。教会今天蒙召所宣讲的都来自圣经与圣传。“它们来自宗徒们的传授,于圣神的默导之下,在教会内继续着。为了对传授的事迹和言语之领悟有新进展……教会随时代的运转,不停地朝着天主圆满真理挺进,直到天主的言语在教会内完成为止”(n. 8)。教会训导当局解释天主的圣言,一如在圣经及对圣经相继的解释(圣传)中,与人进行交流。“教会的训导权,并不在天主的言语之上,而是为天主的言语服

务。……因此,可见圣传、圣经及教会训导权……彼此相辅相成,三者缺一不可,并且三者按各自的方式,在同一圣神的推动下,同时有效地促使人灵的救援”(n. 10)。

《信仰自由宣言》

这个文献最初是《大公主义法令》中的一章,后来又成为该法令的附录,最终独立地成为大公会议的一个宣言。即使这个宣言很难算上世界历史中的一个里程碑(信仰自由的原则早在教内外得到人们的承认与保护),但在天主教历史和梵蒂冈第二届大公会议中,这还是一件大事。这次大公会议制定的文献中争议最多的首推此文献,因为它以特有的方式提出了教义发展中的一个隐晦问题。鉴于在以往教宗的文献中,对信仰自由原则持有如此之多看来很明显的谴责,教会现在怎么能改变而赞同这原则呢?教宗庇护九世的《谬论举要》(*Syllabus of Errors*, 1864)与梵二世的《信仰自由宣言》之间的距离远胜年代上的差距。它们简直属于两个不同的神学天地。

这个宣言取消了所谓的双重标准,即教会自己处在少数地位时,便要求自己获得自由,而当其他宗教处于少数地位时,则拒绝给予它们自由。这次大公会议在此宣言中给出了一个原则,即出于人格的尊严和信仰的自由行为,要求每一个人在表示个人的宗教信仰上,不应受到任何个人的和团体的强制(n. 2)。无人可以强迫他人接受基督宗教的信仰,任何人在任何情况下也不能因不是基督徒而受

到处罚(n. 9)。在这一点上,耶稣本人就是最崇高的典范,在祂复活之后,初期教会也给出了榜样(n. 11)。

《教会对非基督宗教态度宣言》

这个文献原本也属于《大公主义法令》中的一章;而且它主要是涉及犹太教的。不管怎样,文献的视野较此要开阔得多。它首先认识到整个人类团体来自唯一天主的创造之手;宗教信仰与表达上的多样性,反映出人类本身特征的不同性。“天主公教绝不摒弃这些宗教里真的、圣的因素……[它们]往往反映着普照全人类的真理之光”(n. 2)。所以教会鼓励与其它宗教的信徒进行对话与合作,以增进共同的灵修与道德的价值观。

本宣言详细描述了与犹太教许多基本的共同因素。既然在基督宗教与犹太教之间有着如此紧密的结合,我们必须力求彼此了解,互相尊重。我们特别应该消除这样的观念:认为犹太人杀了耶稣,所以是该谴责的民族。此外,犹太人并没有被天主所摒弃和斥责(n. 4),任何形式的迫害是应该受到谴责的,同样,任何因种族、肤色、生活方式或宗教不同而歧视他人,也是该受谴责的(n. 5)。

其它文献

以下八个法令和一个宣言在教会生活中并非不重要,但是它们的教导通常都已包括在某一个或某几个所谓的

重要文献之中。即使一些个别的文献可以被视为不“重要”，但每个文献所讨论的问题都是非常重要的，如传教工作、平信徒的传教、东方教会、主教、司铎、会士的生活、教育以及传播工具等。

《教会传教工作法令》

这个文献以教会宪章《万民之光》及牧职宪章《喜乐与期望》为前提。但它与这两章不同，因为宪章所谈论的教会传教，是指教会从言语、圣事、见证、服务等整体概念上对全人类、基督徒或非基督徒传扬福音。而在《教会传教工作法令》中，涉及的只是整个传教工作中的一个方面，亦即“在教会尚未生根的民族或人群中宣传福音，培植教会”（n. 6）。其区别在于“教会传教使命”与“传教工作”的不同。

这法令不只是把传教工作的视野限制在基督宗教已呈衰退趋势的西方。福音还应渗透到亚洲、非洲以及大洋洲去。但无论传教士到哪里，不该把外来相异的文化强加于人。他们应承认并保护“在各民族中所发现的任何真理与恩宠，就好像天主亲临的迹象……所以，人心灵中与各民族的礼教文化中所蕴藏的美善，是不受损失的”（n. 9）。这个牧灵原则是以降生奥迹的神学原则为根基的（n. 10）。总之，“整个教会是传教的，而宣传福音的工作是天主子民的基本任务……”（n. 35）。

《教友传教法令》

这个文献也是以《万民之光》与《喜乐与期望》的内容为前提。不仅如此,它的主题在所公布的其它多个文献中也曾谈到,比如上述的《教会传教工作法令》。这个法令就像在《教会宪章》(《万民之光》)中一样都清楚地阐明了平信徒完全是天主子民中的成员,因此直接分担教会的传教使命。他们的传教使命不是简单地来自于教会圣统制的许可,而是“由他们和首脑基督的契合而来。实际上,他们因圣洗而被置于基督的奥妙身体内,因坚振而受到了圣神德能的强化,被上主委任去从事传教事业”(n. 3)。平信徒的传教工作主要在于重整现世的秩序,即重整生活和家庭的财富、文化、经济、艺术、职业、国家政治等,但也不局限于此(n. 7)。

《东方公教会法令》

这法令实在是《大公主义法令》的补充,关乎到七个非拉丁、非罗马的东方公教会传统(即那些与罗马合一的东方教会,他们显然有别于自十三世纪东西方教会分裂后,至今仍与罗马分离的东正教会);它们是亚美尼亚教会、拜占庭教会、科普特教会、埃塞俄比亚教会、东叙利亚(加采东)教会、西叙利亚教会,以及马龙教会。这些教会都是与罗马主教共融的,但它们中没有一个是罗马公教会。这里

再重复一次,天主教既不是狭隘的罗马天主教,也不是狭隘的西方天主教,天主教完全是全球性的普世教会。

这几个教会也被人用贬义词称作为东方礼(*uniate*)公教会;它们成为罗马天主教会与东正教会发生许多摩擦的根源;这是由于它们从一开始就更多地被视为东正教会的“代理人”(“Substitutes”),而非通向东正教的“桥梁”(“bridges”),因此东方礼天主教会常受到东正教会的怨恨。

虽然本法令声明基督宗教东西双方的传统是平等的(n. 3),并声称东方教会在保存精神祖产上的重要性(n. 5),但是法令本身还是充满拉丁教会的语调(nn. 7-23)。然而,本法令明白地表示切愿与东方分离的教会修和,罗马方面已打开了共同分享圣体的大门(nn. 24-29)。

本法令最有意义的一点,便是肯定东方公教会不仅有其独特的“礼仪”,而且还是独特的“教会”。因此它们拥有“在东西方教会合一时已曾通行的……权利与特权”(n. 9)。

《主教在教会内牧灵职务法令》

最早,这个文献反映了梵二前的教会论;它倾向于把主教处于完全隶属于教宗和教廷的地位,且把主教职务更多看作是法律性的职务,较少看作是一个圣事性的实体。但在最后通过这法令时,却反映了《万民之光》中有关普世主教集体性的教导。例如,“藉祝圣获得主教职务”(n. 3)的主教,在行使其职务时,在三个不同层面上实践主教职:

在他们自己的教区,或在委托于他们的“特殊教会”内;在地区或国家层面上与其他主教合作(主教团);在世界范围内与教宗合成一体(世界主教团)。

因此,主教不是纯粹为教宗在某个教区中的代表或代理人,就像过去所提出的那样是一个非凡的圣统制教会的典范。他们是自己教区“本有、正常及直接的牧人”(n. 11)。牧职包括宣讲福音、主持崇敬礼、为贫困的人服务,常常像仆人那样克尽厥职(n. 16)。主教必须执行其主教职务,做好监督工作,在各类使徒工作中,鼓励互相交流、互相联合(n. 17)。确实的,本法令对主教的工作作了描述,并为主教的职务列出了应具备的资格(nn. 11-21)。

《司铎职务与生活法令》

这个法令所以成为一个独立文献,因为许多主教在会议中认为《教会宪章》中谈到司铎的地方实在太少了。本法令主要教导我们:“所有司铎,因授职礼而厕身于司铎圣秩,彼此以圣事性的手足之情,密切团结在一起,尤其是加入一个教区,在本主教领导之下而服务的司铎,共同形成一个司铎团。”无论他们在堂区工作或过教书生活,或从事其他特殊的活动,司铎们“都趋向一个目标,就是为建树基督的身体”(n. 8)。建树基督的身体,就包括宣传福音、举行圣体圣事及其他圣事、管理教会团体,以及为贫困者工作(nn. 4-6)。

《司铎之培养法令》

司铎的培养是在特利腾大公会议的指令下形成的，至今已达四百多年。特利腾公会议本身就是一次改革的会议。特利腾大公会议之前，领受圣秩的司铎在神学或灵修上所得到的培养很少，甚或没有。但特利腾会议的改革最终发展成严格的制度，修生们越来越与他们周围的世界隔离。在梵二会议的鼓励下，当代改革的要点在于推动神学及灵修与牧灵相结合，因此，应考虑修生的训练去适应司铎将为之服务的特定社会和文化环境的需要。这样的改革需要采取若干分散权的措施，以便让各民族和地区的教会同样能直接插手作出使司铎的服务产生实效的决定。因此，本法令提出了适应原则(n. 1)，并坚持修生的培养必须与牧灵事务紧密配合(n. 4)。同时，神学研究，应具有圣经的、普世的、历史的幅度，并结合人格的陶冶(nn. 16-17)；尤其应重视理论与实践的关系(n.21)。司铎的再培养计划也是十分重要的(n. 22)。

《修会生活革新法令》

修会生活指的是基督徒社团的生活形式，此形式内的教会成员共同追求福音劝谕所提出的目标：贫穷、贞洁、服从(见玛 19:10-12, 21)。我们已在本书上一章谈论过修会生活的起源与成长。革新修会生活得遵照以下两个原则：(1) 继续返回基督化生活的根源及修会原来的目标；

(2) 对时代环境变迁的适应(n. 2)。这样的修会团体不管其成员的组成、其组织结构,及其传教的形式是什么,都必须常常视自己是教会的一部分,并分担着教会的使命。“从事传教事业的修会,既有各种不同形式,则其适应的革新,自然亦当注意到这种区别,使会士在不同修会中为基督服务的生活,由适合各修会的方法获得支持”(n. 8)。的确,与尘世隔绝的生活方式不适合更善尽其传教工作的职务(n. 16)。

本法令还号召会士“设法表示出团体的神贫,甘心由自己的财物中,赞助教会其他方面的需要,并支持贫穷者……”(n. 13)。在任何情况下,修会“当避免一切奢华、过分营利、积财的方式”(同上),要消除会士之间等级的区分(n. 15),让全体会士都投入到革新的工作之中(n. 4)。特别有意义的是,本法令没有重复特利腾大公会议的教导:修会生活高于婚姻生活。它还鼓励设立高级修会会长会议,并强调这对促进与其他国家的修会领导及与本国主教会议的合作是必需的(n. 23)。

本法令仍有一些为男女会士所接受并拥护的比较保守的论调和精神。他们或她们致力于维护传统的修会生活方式,例如传统的会服、传统的会院,以及传统的权力实施模式(直接的领导方法胜于集体或共同参与的领导方法)。这样的修会,其中著名的有全备爱德会,这取名于本法令的拉丁文标题 *Consortium Perfectae Caritatis*。

《天主教教育宣言》

这个宣言与梵二会议大多数其它的文献不同，它只涉及一些基本原则，给会议后各委员会，特别是各主教团加以发挥留有充分余地。它集中讨论青年人在家庭、学校以及教会内所受的教育，特别强调了学校教育。本宣言在反映梵二会议自身的精神下，坚持教育必须明白显著地提倡培养高尚的人，应跟上各种科学的先进步伐，并重视培育成熟的人格与社会的责任心(nn. 1-2)。

《大众传播工具法令》

这个法令是在1963年12月4日结束梵二会议的第一阶段时，最先通过的两个文献之一。这或许能说明为什么很明显地它不具备梵二会议在总体上表现出的神学性与牧灵性。它确实是梵二会议所发布的两个最薄弱的文献之一，另一篇文献便是上面提到的《天主教教育宣言》。在开头的绪言中所用的语言充满着典型的法令式的精神：“在惊人的技术发明中，……慈母圣教会所接纳并予以特殊关注的是……书刊、电影、无线电、电视等，它们堪称之为大众传播工具”(n. 1)。“慈母圣教会……也深刻了解人们——无论男女，能把它们用作违反天主圣意及人类本身利益之器具；对于妄用这些工具所产生的恶果、危及人类社会之公共关系，更觉慈心悲痛”(n. 2)。

梵二会议的教会论

本届大公会议清楚地认识到的教会的性质与使命,反映并体现在以下的神学与牧灵原则之中:

1. 教会,首先并首要地,是奥迹或圣事,即“是天主隐秘的临在浸透其中的一个实体”(教宗保禄六世)。这一原则明确地表达在《万民之光》第一章内,修正了梵二前不适当地强调教会是一种组织和机构。它还为梵二后的改革与更新奠定了基础。

2. 教会是全体天主的子民。这一原则在《万民之光》的第二章中得到阐明,修正了梵二前不适当地强调教会是圣统组织,以致对教会的研究成了“圣统论”而不是“教会论”。

3. 所有的天主子民——平信徒、修会成员、圣职人员——蒙召参与基督作为先知、司祭、君王的使命。这一原则体现在《万民之光》第四章中(特别在 nn. 30~33),并在《教友传教法令》中得到重申,修正了梵二前公教进行会的概念,那时平信徒的传教工作,基本上只是分担神职人员的使命。

4. 天主子民的使命包括为人类在社会、政治、经济方面的需要服务(diakonia),以及宣讲圣言和举行圣事。这个原则特别在《喜乐与期望》中得到阐明,并在《教友传教法令》、《大公主义法令》、《主教在教会内牧灵职务法令》、

《司铎职务与生活法令》、《教会传教工作法令》中扼要地得到重申。这个原则替代了梵二前福传优先的概念。那时服务工作只是,或可能是,为宣讲福音(福传)而作的必要准备,但它本身并不像宣讲福音和举行圣事一样,是教会使命的基础。

5. 人们应同时从地方教会及普世教会两个层面上去认清和表达这样组成并负有如此使命的教会。教会是各地方教会的共融体,以主教团的结构形式表现出来。这一在东方教会中始终得到重视的原则,在《万民之光》(n. 26)中也特别得到阐明,且在《主教在教会内牧灵职务法令》、《教会传教工作法令》、《东方公教会法令》、《司铎职务与生活法令》中也有所说明。这一原则修正了梵二前普遍存在的一个概念,即为了实施起见,总把普世教会理解为以梵蒂冈为中心、以教宗为最高权威的教会;每个教区被认为是普世教会的行政区,而每个堂区又被视作教区内的行政小区。

6. (a) 这个既是地方性的又是普世性的教会,其涵义大于大公教会(Catholic Church, 中文里往往译成天主教会)。教会是整个的基督身体: 天主教徒、东正教徒、圣公会教徒、新教徒、东方各基督宗教徒等,(b) 天主教会并不只与罗马天主教等同。上述第一个原则(a)见于《大公主义法令》以及《教会宪章》(《万民之光》)中;它修改了梵二会议前的观念,那时认为只有天主教会是唯一的真教会,而其他基督宗教团体(梵二前从不称它们为教会),只是在某些方面与教会保有联系的团体,但并非教会真正的成员。但

现在这样说,决不是说所有教会都是平等的。上述第二个原则 (b) 见于《东方公教会法令》。在此法令中,不仅仅注重东方礼团体的“礼仪”,且把它们作为在天主教会内共融的“教会”。

7. 整个教会的使命包括 (a) 不仅向内且要向外宣扬天主圣言;(b) 举行圣事,特别要举行圣体圣事;(c) 通过信徒生活为福音作见证;(d) 在教会内外,为有需求者服务。这种多重原则是基于 (i)《天主的启示教义宪章》及《教会传教工作法令》;(ii)《礼仪宪章》;(iii)《论教会在现代世界牧职宪章》,《教会宪章》第五章(“论教会内普遍的成圣使命”),《主教在教会内牧灵职务法令》,《司铎职务与生活法令》,《教会传教工作法令》以及《修会生活革新法令》;(iv) 在服务中体现出的使命也基于相同的文献。这个多重的传教原则扩大了梵二前教会论在传教上的狭小观点,也就是把传教局限在宣讲圣言、举行圣事上,可能极不重视团体为福音作见证的传教责任。因为教会本身就是圣事,所以教会使命中最根本的一部分就是把教会所宣讲的付诸于实践。

8. 教会内的一切权威是以团体的方式实施服务。这个原则在《万民之光》(第三章)中特别被提出来,并在其它文献,如有关主教、司铎、修会生活的法令中得到重申。这个原则为的是改变梵二前一直盛行的权威实施法,即居高临下的、单方面作出的决定。

9. (a) 宗教真理也能在基督身体之外找到,而且无论在何处发现,都该受到尊重。(b) 永不强迫他人接受基督宗

教或天主教的信仰。这一双重原则在《教会对非基督宗教态度宣言》和《信仰自由宣言》中得到阐明。它代替了人们以往对启示真理、对天主恩宠的有效性以及普世得救的意愿过于狭隘的认识。这也驳斥了梵二前“谬误无权可言”的说法。

10. 教会的性质与使命的理解,常应与天主的国联系在一起,并下属于它。教会是一个末世论的团体。这个原则先在《万民之光》第5节中,后又在《喜乐与期望》第45节中被阐述。它代替了梵二前在教会论上最重要的一个误解,即把教会等同于天主的国。的确,教会“是圣的,但同时却需要洁炼,不断地实行补赎,追求革新”(《万民之光》n. 8)。

内 容 概 要

1. 梵蒂冈第二届大公会议是教会史中规模最大、最富有代表性的会议。各大洲、各种文化氛围下的主教都前来参加会议。从此,教会开始从受到文化限制的教会迈向了真正的普世教会。

2. 二十世纪梵二前的教会论分成两大类:一类是经典教会论,它强调教会的机构、法律和圣统制;另一类是“进步的”教会论,它把教会理解为天主的子民,需要不断地更新和改革。

3. 对梵二会议这一壮举影响最大的个人,应数教宗若

望二十三世。是他召开了这届大公会议,并以他自己的教宗风格,即称自己为仆人、牧者,给大会定下了基调。他坚称本届大公会议的召开,不是为了谴责、惩罚,而是为使教会适应时代,即会议的召开是为了教会自身的灵修活力,及基督徒的合一与世界的和平。

4. 梵二会议共发表了十六篇文献,它们在权威性上、内容上、效果上各不相同。在法律意义上来说,最有权威的便是四部宪章:《教会宪章》、《论教会在现代世界牧职宪章》、《天主的启示教义宪章》和《礼仪宪章》。根据教会接纳的态度来说,最具权威性的除这四篇宪章外,尚有《大公主义法令》、《信仰自由宣言》以及《教会对非基督宗教态度宣言》。

5. 重要文献的内容概要如下:

- a. 《教会宪章》: 教会是奥迹,或称圣事,是全体天主的子民。教会的圣统职是服务。教宗与主教的权力应以服务的形式,在主教团中实施。主教并不简单地是教宗的代理人,且平信徒应完全而直接地分担教会的使命。
- b. 《论教会在现代世界牧职宪章》: 教会必须辨明时代的标记,并要依据福音去予以解释。教会并不存在于世界之旁或之外;教会是世界的一部分,她的使命是为整个人类大家庭服务。
- c. 《大公主义法令》: 基督宗教的合一是一个修复,而不是回归到罗马的问题,其他基督徒团体也是有基督身体在内的教会。双方都应为教会的分裂而受到谴责。
- d. 《礼仪宪章》: 教会宣扬福音不仅用言语,而且还用圣

事,或通过神圣的记号。既然所有的天主子民参与崇敬礼仪,则所用的记号必须是能被大众领会的。

e.《天主的启示教义宪章》:由于天主圣神的引导,并把圣经、圣传和教会训导当局联合在一起,天主圣言才得以通传。神圣的事物始终是在加深理解的原则中向人们开放。

f.《信仰自由宣言》:不得在任何方式下强迫任何人接受基督宗教或天主教信仰。这原则是建于人格的尊严和信仰行为的自由上。

g.《教会对非基督宗教态度宣言》:天主也通过其他宗教向世人说话,因此我们应该与他们进行对话,并通力合作。犹太人与我们的教会有着特殊的关系,我们不能因犹太人杀害耶稣,而谴责他们。

6. 其它文献的内容概要如下:

a.《教会传教工作法令》:福音也该常向非基督徒宣讲;但不能把福音当作与当地文化不相容的实体。教会每个成员都有福传的义务。

b.《教友传教法令》:平信徒分担教会整个的使命,特别在重整现世的秩序上。

c.《东方公教会法令》:东方公教会能成为东正教的桥梁。完整的东方传统礼仪、灵修以及教规应得到恢复和尊重。

d.《主教在教会内牧灵职务法令》:主教是他所处的地方教会的牧人,通过主教团,他与其他主教合作,并通过普世主教团与教宗及全体主教合作。权力始终只用于服务。

e.《司铎职务与生活法令》:司铎是与主教结合的司铎团中的成员,并同主教一起为建立基督的身体服务。

f. 《司铎之培养法令》：必须把修院的培养与牧灵事务紧密结合起来。

g. 《修会生活革新法令》：修会生活革新的基础必须是福音，是修会团体的原始目标，及时代变迁的条件。

h. 《天主教教育宣言》：教育必须明白显著地提倡培养高尚的人，适应时代，重视培育成熟的人格及社会的责任心。

i. 《大众传播工具法令》：教会必须警惕地面对传媒，它常因滥用而存在着危害性，但教会也必须善于使用它。

7. 梵二会议卓越的教会论建立在以下的原则上：

a. 教会首要地是奥迹或圣事，而并不是组织或机构。

b. 教会是所有的天主子民，而不仅仅是圣统组织。

c. 全体天主的子民分享了基督的使命，而不仅仅分担神职人员的使命。

d. 教会的使命包括为有需求者服务，而不仅仅是宣讲福音或举行圣事。

e. 教会是各教会的共融体，她真实地存在于地方教会层面与普世教会层面。教区或堂区不仅仅是普世教会的行政分区。

f. 教会既包括东正教徒、圣公会教徒、基督新教教徒和东方公教会教徒，也包括罗马天主教教徒。天主教会既包括东方礼天主教教徒也包括罗马天主教教徒。

g. 教会的使命包括宣扬圣言、举行圣事，通过个人与组织机构为福音作证，并为有需求者服务。

h. 一切权力只用于服务，而不是为了统治。

i. 宗教真理也在教会外发现。不能强迫任何人接受基督

宗教或天主教的信仰。

j. 教会本身不是天主之国,而总是为了天主之国的缘故而存在。

第四章

当代神学与教理中的教会

我们在上一章中已指出，梵蒂冈第二届大公会议中许多进步的论点已见诸梵二前的神学著作中。其中一些神学家在梵二后仍在起主导作用。梵二会议的精神反映在教会所发布的文告、所开展的各种牧灵工作和大公合一的对话中，也反映在基督新教和东正教神学家个别的著作中。我们或许已到了进一步发展梵二后教会论的时期，在神学家中以及在大公合一的对话中，人们产生共识要对教会的性质和使命加以进一步探讨。

梵二以来的教会论

诚如探讨基督论的情况一样，人们也可以“从上而下”（“from above”）和“从下而上”（“from below”）来谈论教会论。前者强调教会的性质，是在天主圣三恩宠中的共融。“教会可以说，是圣父圣子圣神三位一体的一幅圣像”（《神

学与教会》，沃尔特·卡斯佩著；Walter Kaspert, *Theology and Church*, New York: Crossroad, 1989, p. 152)。人们在若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger)和汉斯·乌尔斯·冯·巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar)那里也能找到类似的主张,并且《天主教教理》(1992)也反映出以上两位神学家的教会论。每一个都会坚持认为这“从上而下”探讨教会论的基础就是梵蒂冈第二届大公会议本身。而“从下而上”探讨的教会论,强调教会的性质是现世人类的团体,这团体虽因天主的恩宠、圣神的常在已经改变,但她仍具有在世界内,并为世界的使命;在宣讲圣言、举行圣事外,还应为正义、和平、人类的权利而奋斗。当今大多数的教会论都属于后者:“从下而上”探讨的教会论。

天主教的教会论

卡尔·拉内

拉内对教会论的理解,始终与他恩宠神学的基本探讨相一致。教会是天主为了我们而实施普世救恩行动的圣事。她是“末世时获全胜的天主仁慈在历史中真切而现实的临在”,或者教会是“因了基督,天主的恩宠肯定在世上获得凯旋的标志”(《教会与圣事》*The Church and the Sacraments*, London: Nelson, 1963, pp. 14, 18)。教会本身并非天主的国。“基督开创了神圣的历史,教会就是在这神圣历史的末世性时期中天主之国的圣事,也正是这个

时期带来了天主的国”(《简明世界圣事》：“教会与世界”。“Church and World”, *The Concise Sacramentum Mundi*, New York: Seabury Press, 1975, p. 239)。

教会与世界的关系起到了解教会与天主国之间关系的作用。天国就是天主救赎的临在；她不仅仅是来世的、属神的、超历史的；而且还是此世的、有形的和历史性的。因此，教会必须认清自己的使命是处于两个极端之间。一个极端是完整主义(*integrism*)，它认为世上任何事物，只有与基督宗教以某种方式“整合”在一起，否则都是邪恶或无价值的；另一个极端是奥秘主义(*esotericism*)，它认为除基督宗教外，世上任何事物都与救恩无关，因此人们得远远地躲开它们。以前所提倡的远离尘嚣苦修默想，克己守斋等在教会仍有生命力，我们仍需相信，教会现在以及近期，一直在宣扬爱天主与爱近人是一致的(这就是说，我们只有通过爱别人，才能说明我们爱天主)，一直在从事为穷人和受压迫者服务的事业，以言以行争取人权与自由，并一直在与其余的人展开对话。

拉内坚称，我们决不能忘掉我们是罪人，我们自己不仅作为个人，而且作为在制造或容忍不符合人性的社会环境和社会机构的社会团体。“把对罪恶的斗争全部限制在个人范畴内，从而产生的贬低基督宗教价值的危险，正迫在眉睫，并且咄咄逼人”，因为有那么多的罪恶已被视为习以为常，已成为我们心目中所赞同的事(《未来教会的状态》*The Shape of the Church to Come*, New York: Seabury Press, 1974. p. 124)。假如教会回避向已成习惯的

罪恶进行挑战的任务,那么她将被视为“只不过是一股保守势力,只专致于保护那些既成事实之事”(p. 125)。但另一方面,假如教会向外是能让人信服的,她必须把自己交托于正义与自由的事业,交托于使其内在生命更为生效的事业。

未来的教会将是开放的教会,从根本上说,是大公的、民主的教会,特别是非教权主义化的教会,她将是“世界性的教会。在这世界性的教会内,非洲教会、南美教会甚至亚洲教会,都将以其在整个教会中所特有的品性及其自身的重要性,而成为真正独立自主的组成部分”(《关心教会》*Concern for the Church* p. 110)。在今后一段时间里,这将引起教会更为基本的在结构上的变化,特别在地方教会与梵蒂冈中央权威在建立关系的方式上将发生的变化。拉内问道,难道现在还没有到“开始去作一个神学反省的时候吗?想想将来真正的权力中心如不再在古老的欧洲时,教会首席权的宝座是否还该设在罗马呢?”(pp. 126-127)

爱德华·史勒拜克斯

爱德华·史勒拜克斯所理解的教会的性质和使命的关键也是圣事。他论证说,“教会犹如世界的圣事”(“*Sacramentum mundi*”),这一关键的思想,激励了梵二会议作出显著的、根本的变化。在这儿“世界”的意思是伙伴关系,是团体,是他方位的存在。这是人类在世上存在的一

种方式,即与人类伙伴进行对话的存在方式(《天主,人的未来》*God the Future of Man*, New York: 1968, p. 123)。教会应致力于天主之国的来临,但教会尚未拥有天国。教会在试图寻找解答人类生存的种种问题上,尚处在路途中、在历史中。教会传达的信息,并不是“精确无误地指出世界如何才能完全符合人性”,她的信息是:“人性是可能实现的”。换句话说,推行人性的工作,“决不会徒劳无功的”(p. 156)。在天国中,一切都将是圆满无缺的。对天国来临的期望,激励着教会永不满足于现世已取得的成绩。天主尚未给予我们祂预许的未来,因此现在存在的一切无不在先知性的批判之中。另一方面,“教会行使批判性职责,决不置身局外,人云亦云,而是以批判的方式投身于世界的建设与各民族的进行之中”(p. 161)。

史勒拜克斯在梵二后更注重于教会在社会及政治上的积极作用和批判性功能;这与他重新恢复并采用社会批判理论是完全一致的(见他的《信仰的理解》*The Understanding of Faith*, New York: Sheed & Ward, 1974),这也与他的基督论的近作相符。他的三部曲,头两部是《耶稣》与《基督》;尽管第三部,并不是他原先准备写成的教会论的册子,但至少仍有一部分谈到了教会。由于教会中梵二前的思想根深蒂固,因此产生了两极分化,他觉得自己必须再次探究福音及基督徒信仰的核心。第三部书取名为:《教会:天主的人类史话》(*Church: The Human Story of God*, New York: Crossroad, 1990)。

该书批判了传统的“教会之外无救恩”的原理,因为基

督的救赎恩宠(在第二部《基督》内,曾对此作过详细的讨论),不可能局限在一个有形可见的圣统制组织结构的教会界限内。的确,他放弃了传统教会论中的教会中心说,而提倡否定的教会论,即尽量少以教会为中心。他论证说,人性是神圣的,它是天主原始的象征。教会仅是附带的现象,即是次要的。他写道:“天主是绝对的,但没有一个宗教是绝对的”(p. 166)。

史勒拜克斯对教会使命的认识,依然持解放的态度:“我们不仅要用言语,还要通过团结一致的行动,即通过解放的实践,把福音传给世上所有的需求者,这就是基督宗教真正的本质”(p. 185)。

他在最后一章里,表明在教会内须实行民主管理,摆脱权威结构,向激励着我们的圣神开放,而无须过分注意教会法规的地位。

汉斯·昆

汉斯·昆在梵二后所写的有关教会的最主要作品是《教会》(*The Church*, New York: Sheed & Ward, 1968)。这是第一部主要论述教会从属于天主之国的书,而且谈得较为详细。从这一点而言,这本书具有其意义。标准的天主教经典课本,就像我们在本书第三章中提到的,经常把教会和天主的国等同起来。对汉斯·昆而言,教会首先而重要的是一个历史的现实。教会是旅途中的天主子民,因此,教会的基本现实可体现在千变万化的形式中。即使在

新约时期,教会也须适应。教会并非直接出自耶稣的命令,而是祂宣讲天国后的一个成果。类似地,教会自身的使命直接面对天国的来临。

也许就在这一点上,他十分接近新教诸教会,特别是路德派教会,难怪他在这种思想下形成的神学,被人误解为不是天主教的神学。汉斯·昆特别坚称教会与天国之间并无连贯性,教会并不带来天国,而只是“天国之声,是天国的宣告者、传报者。只有天主能带来祂的统治,而教会只应完全投入到为天国的服务之中去”(p. 96)。

另一方面,汉斯·昆也不愿把教会与天国完全脱离开来。教会是期待天国来临的记号。教会也是基督的身体和圣神的创作。但同时,教会也是旅途中的天主子民。教会是由圣洗及主的晚餐所建立的团体,她既存在于地方层面,也存在于普世层面。地方教会不是单纯的普世教会的一个分区,而普世教会也不是单纯的地方教会的总和。每个地方教会是基督的身体在该地的显示,而普世教会是各地方教会充满活力的共融,大大超过地方教会的累加。

汉斯·昆在梵二后论述教会的著作与论文中,始终强调教会必须不断地进行制度上的改革,教会只有跟随耶稣的道路,作为一个暂时的、为人服务的、有罪的和有决心的教会,才能使人确信她是天国的宣告者和见证者。教会不仅是以信、望、爱三德为标志的团体,她还必须是为真理与自由作证的团体(《论做个基督徒》*On Being a Christian*, New York: Doubleday, 1976, pp. 481-84)。教会内的一切权威,其远期目标始终应为天国服务,而其近期目标,就

是为教会服务。我们该像新约时期那样,谈论的是服务(服侍),而不是官职。伯多禄职(教宗职)自有其重要性,但不能是唯一的正统标准,或以它来区分什么是教会和哪儿有教会(pp. 829-42)。天主公教与改革新教间的分界线,并不像传统所想的那样泾渭分明。对汉斯·昆来说,两个名称就足以表明了各自的基本态度。“公”表达了教会的完整性、持续性和普世性;而“改革”就是着手于研究福音经(圣经)和主张不断地革新。这两种姿态并非是水火不相容的。

近年来(可能由于他难以与梵蒂冈相处,还牵涉到他被撤销了教授天主教神学的资格证书),汉斯·昆反而扩大了他在教会论方面的视野。他很少致力于教会内部的,甚至是传统的大公方面的主题上,而更多地把精力放在教会与非基督宗教的对话上了。(如他写了《基督宗教与世界宗教:与伊斯兰教、印度教、佛教的对话之路》*Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1986。)

埃弗里·杜勒斯

埃弗里·杜勒斯(Avery Dulles)是美国天主教神学家中佼佼者之一。在他的著作《教会的向度》(*The Dimensions of the Church*, Westminster, Md.: Newman Press, 1967)以及《教会的模式》(*Models of the Church*, New

York: Doubleday, 1974; expanded ed., 1987) 中, 都有他对梵二会后的教会论的新贡献。前一本书的副题是: 《大公会议后的反思》(*A Postconciliar Reflection*); 它指出梵二会议对教会的认识已超越了罗伯特·贝拉明(Robert Bellarmine, 1621 年卒) 所高度重视的教会在机构方面的概念。贝拉明认为“教会是因宣认同一的基督信仰, 经同样的圣事而共融的人们的团体, 他们在合法的牧人, 特别是在基督在世代表罗马教宗的管理下, 聚集在一起”(引自上书, p. 4)。显然, 贝拉明的观点最大的缺点就在于缺少“教会之所以成为教会的内涵, 即人们是因分享同一的天主生命而达到思想与心灵上的共融的”(p. 5)。杜勒斯提议, 梵二会议把教会理解成为天主的子民和圣事, 这样做开拓了我们的教会论; 梵二会议没有把基督的教会只等同于天主教, 从而扩大了教会论的基础(p. 10)。

具有广泛影响, 并拥有广大读者的《教会的模式》这本书更进一步表达了杜勒斯在教会方面的神学思想。他在书中坚称教会的奥秘太丰富多彩了, 不该局限在任何一个神学范畴之内。教会不仅仅是一个机构, 或神秘的共融, 或一件圣事, 或传令官, 或服务者; 教会是所有这一切的总和。机构模式(*The institutional model*) 清楚地指明教会必须是一个有组织的团体, 包括承担权威的牧职来管理并领导教会, 主持敬礼, 决定异议的极限性, 并正式以官方身份来代表教会。团体模式(*The community model*) 使得教会因恩宠而与天主合一, 并且团体中的成员彼此在基督内结合。圣事模式(*The sacramental model*) 特别在团体的

祈祷与崇敬礼中提醒我们，教会必须是基督的恩宠依然充满活力的标志，并提醒我们天主预许的救恩是有望的。宣讲或传报者的模式(*The kerygmatic, or herald, model*)着重指出教会必须服从召叫，成为一个宣传福音的传令官，使人们相信耶稣是主，是救主。服务模式(*The servant model*)强调教会致力于改造世界，使人类社会充满天主教国的价值观的重要性。

杜勒斯提醒人们说，若把这些模式孤立起来，那么，每一个模式都有可能损害教会的真实性。那样做的话，机构模式就可夸大了组织结构、官方权威及服从规条的重要性。团体模式可能产生一种不健康的热忱，导致错误的期望和不可实现的要求。圣事模式可能导致人陷入无效果的唯美主义和差不多自我陶醉的内省之中。宣讲模式可能过分强调纯口头信仰的重要性，而成了说话的巨人、行动的矮子。而服务模式可能导致人们不加批判地接受世俗的价值观，并完全以现世的观点来看待救恩。

杜勒斯在该书的初版本中，明显地表露出自己喜欢圣事模式，然而在他1987年出版的修订版本中，他的偏爱转向了第六模式，“门徒们团体”(*Community of disciples*)的模式，他把它视为“共融模式的变形”(*“a variant of the communion model”* p. 206)。尽管杜勒斯最少倾向于机构模式(p. 187)，但从随之发表的一系列著作中能看出他对服务模式的描写比机构模式更为小心谨慎。这在他的著作《有弹性的教会》(*The Resilient Church, New York: Doubleday, 1977, pp. 9-27*)中表达得清晰无误。

近年来他在教会论方面的著作则有《教会的大公性》(*The Catholicity of the Church*, Oxford: Clarendon Press, 1985)和《公教的新形式: 当代教会神学的挑战》(*The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of the Church*, San Francisco: Harper & Row, 1988)。在前一本书中他写道,大公性应从它的广度、长度、深度以及高度的醒目标志来加以描述。大公性的内涵甚广,不受任何个别的文化制约,因此,反对任何一种宗派主义或宗教的个人主义;这就是它的广度。大公性在于世世代代的共融相通,因此,不能把自身局限在任何一、二个历史时期内,甚至不能把自己局限在宗徒时期;这就是它的长度。大公性渗透在人类的本性与文化之中,因此,无论在哪里能发现真理与有价值的东西,就应为之开放;这就是它的深度。但它的普世合一性是从上而来,是通过分享天主圣三的生命而获得的;这就它的高度。

约翰尼斯·梅兹

约翰尼斯·梅慈(Johannes Metz)因引进“政治神学”而名噪一时,例如,他主张神学应与理论及实践两者都有联系,并依照预许的天主之国来衡量一切现实。由于天国至今未臻圆满形式来临,因此一切的一切,包括教会在内,都不能躲避政治神学的批判目光(见《此世神学》*Theology of the World*, New York: Herder and Herder, 1969, pp. 107-40)。

教会本身不可能免受批评,因为教会也是这世界的一部分。“因为就是这个世界,是靠天主所预许的未来在生存……人们对这个世界提出异议,也只是从其理解自身及其可能性这个角度而言……教会是末世性的团体和走出困境的团体……教会并非以自身的进步为其目标,她的最终目标永远是天主的国”(p. 94)。教会满怀希望,并为之作证,但希望并不在其自身内,而在作为此世未来的天国内。教会是希望整个世界得救的普世性圣事,就由于此,教会无疑必须成为这个世界的解放与批判的力量(p. 96)。希望就是为他人而充满活力。

格利高里·鲍姆

格利高里·鲍姆(Gregory Baum),是加拿大神学家。他概括了一些中心主题,而这些主题已包含在其他神学作品,特别是拉内的神学中了。当今教会的使命,其特色之一便是对话。宣讲包括聆听与学习,采用这种方法,能使人更加意识到在这世界里教会自身所处地位的多重解释法,并意识到要更深入地去聆听天主在我们身上的旨意。的确,就是由于教会与世俗世界对话,才学会了尊重各宗教的信仰自由、多元论,以及对经文作批判性的解释等,把此作为宗教的价值观(《信仰与教义》*Faith and Doctrine*, New York: Newman Press, 1969)。

然而对话并非由于环境所逼而采取的一种传教策略。对话是绝对必要的,因为天主的救恩临在于世界每一角落。

教会论研究的就是如何使救恩普及到每一个人,因此必须研究人类如何生活在团体中这个问题。也许就在这个意义上,教会论可被视为“研究人类社会的神学”(《人的转化》*Man Becoming*, New York: Herder and Herder, 1970, p. 96),这十分接近史勒拜克斯在他的著作《教会》一书中的观点。

鲍姆写道,教会是由恩宠所感动的子民,就是这恩宠提供并创造了团体,而这种团体就是教会;“不论何时何地,人们通过天主的临在而成为朋友”,这就是教会(《今日教会的可信性》*The Creditability of the Church Today*, New York: Herder and Hendec, 1968, p. 47)。

然而,这并不是说,教会自身并不具有特性。“恩宠的普遍性并不抹杀教会与人类之间的区别。天主在耶稣基督身上无条件、且决定性地彰显了自己。基督教会就是要宣讲和庆祝耶稣基督的一个团体”(p. 48)。这样的教会所负的使命,便是推动人类的人性化。这使命是为人类服务,“协助来到世上救赎人类的天主……在团结、和好、社会正义与和平上获胜”(p. 198)。

让·蒂亚尔

让-M.R. 蒂亚尔(Jean-M. R. Tillard)最出名的著作也许要算他论教宗职一书了(《罗马主教》*The Bishop of Rome*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983),他在《众教会中的教会: 共融教会论》(*Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, Collegetown, Minn.:

Liturgical Press, 1992)中提出了共融神学。他认为共融,或相通 *Koinonia*, 是梵二教会论的核心, 为普世所认同的教会性质及圣职机构奠定了基础。

虽然这一思路在教父神学和东正教神学中有着牢固的基础, 但它在天主教神学作品中重现却还是最近的事。另两位多明我会士热罗姆·阿梅尔 Jerome Hamer 和伊夫·龚格首先在二十世纪六十年代时, 就振兴了共融神学, 及至七十年代便有神学家费迪南·克洛斯特曼(Ferdinand Klostermann) 和路德维格·赫特林(Ludwig Hertling)紧随其后。不过是蒂亚尔使共融神学得到了充分的发展。

共融教会论有其纵横两方面的幅度, 教会与天主圣三在恩宠中共融, 同时也与全体信徒在信仰中共融; 与信徒的共融被预定在与天主的共融中得以完美。

对蒂亚尔来说, 共融教会论把教会训导权的概念, 从任何不合适的法律上的和圣统制的理解中援救了出来。代表各地方教会共融的整个教会是天主圣言的载体, 而不是只有教宗与其他主教们才是天主圣言的载体。因此, 地方主教并不高于地方教会, 或置身于地方教会之外(他们与教宗及其他主教们是平行的), 不过他体现并表明了自己所在团体的信仰, 他本人就是该团体中一个完整的部分。

(这个共融的主题, 已为圣公会与罗马天主教国际委员会[ARCIC II]在1991年的共同声明《教会是共融》中所采用。见《根源》*Origins*, April 11, 1991。)

解放神学

古斯塔沃·古铁热

拉丁美洲解放神学派的主要神学家,秘鲁的古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutiérrez)接受梵二会议的圣事观点。教会并不为自己,而是为他人而存在。一方面,教会把世界从无名之中营救出来,并使世界了解到自己历史的未来终极意义。另一方面,教会必须聆听世界,并把福音传给世界。作为普世的救恩圣事,教会必须在其自身的结构中表明自己所传报的救恩,“作为人类与历史的解放标记,教会在其有形的生存中应该成为一个解放的场所。……打破非正义的社会秩序,寻求新的教会结构……都要建立在这样的教会论的观点上”(《解放神学》*A Theology of Liberation*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1972, p. 261)。

虽然“教会的首要任务……是欢乐地庆祝主在历史中的拯救行动”(p. 256),但教会必须对此加以反省,并按教会自身的处境活出福音来。这样的话,拉美教会必须以明确的立场观点,反对社会的非正义,并赞成进行铲除社会非正义与建立起合乎人性秩序的革命行动。第一步工作便是认识到教会自己与此非正义的制度之间的关系到了什么程度。教会必须真实地宣讲天国的好消息:“义不容

辞地揭露社会非正义的根子在于破坏了人类的兄弟关系，而此关系是建立在人类都是天父的孩子上面……”（p. 269）。而且教会必须使自己的成员认清他们受压迫的情况，肯定他们的人性，激励他们责无旁贷地去改善自己的生活（“受压迫者自己应是他们自身牧灵活动的代理人”）。“普世的爱，就在于大家因受压迫而团结一致，并把压迫者也从所拥有的权力、野心与自私中解放出来”（p. 275）。同时，教会的合一离开了世界的合一是不能成功的。“在一个从根本上分裂的世界里，教会团体有责任去进行斗争，反对人类分裂的深层根由。只有这样全部付出自己，才能使教会团体成为有权威性的合一的标记”（p. 278）。

虽然关注教会内部的改革，并不是解放神学最初所强调的，然而在古铁热的经典著作《解放神学》（*A Theology of Liberation*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 1973; orig.ed., 1971）中见端倪，他把教会外部为正义而战与教会内部结构改革联系在一起，并把这一联系从神学的角度上与教会的圣事性挂起钩来。“教会应在自己内部结构中表明自己所宣告的救恩是能完成的”，因此，教会本身必须是“一个解放的场所”（p. 261）。

莱昂纳多·鲍夫

巴西神学家莱昂纳多·鲍夫（Leonardo Boff）在他的著作《教会：神恩与权能：解放神学与制度化的教会》

(*Church: Charism and Power: Liberation Theology and Institutional Church*, New York: Crossroad, 1985; paper, 1992)中,提供了教会的另一模式:教会是圣神的圣事。他论证传统的降生教会学(把教会视为基督的延续,或视为与基督结成一体)未免太狭隘了,因为这样难免忽视了决定性的事件:基督的复活。通过复活,耶稣进入了一个全新的、充满神的存在境界,赋予了祂“与一切现实世界一种全球性的关系”(p. 145)。

当然,教会论必须以基督论为根基,不过,二者都必须建立在圣神论的基础上。教会必须用神能、神恩、世界进步等词来界定,因为“风随意向那里吹”(若 3:8),而“主的圣神在哪里,那里就有自由”(格后 3:17)。“我们不该总认为教会是由复活后的基督开创的,而如今才在圣神的引导下;倒不如,我们应该认为教会由圣神所开创,天主圣神是主耶稣赖以继续临在于历史中的力量与手段,现在祂在继续为开创新世界而工作”(p. 150)。因此,教会像复活后的基督一样有着同样的界限,而这是宇宙性的界限。没有一个人在教会之外,因为没有一个人是在天主和复活后的基督的实体之外。教会内的一切——信理、礼节、礼仪、法典、圣统制结构都必须符合圣神的标准。如果它们妨碍复活的基督通过圣神所进行的工作,那一切就得改革、替换或抛弃,教会的生命与结构从根本上来说就是蒙受神恩的生命与结构,而神恩赐予每一个人,并不仅仅赐给司铎与主教(p. 159)。

由于在鲍夫的书,尖锐的批评都集中在教会制度的

病状和机能的障碍上,梵蒂冈便叫他沉默了一时,后来(1992年),他离开了方济各会,并离开了司铎身份。

妇女神学

虽然时至今日,妇女神学在教会论方面尚未像在基督论、天主论和灵修论那样形成规模,但在教会问题上妇女的思想纲要已很明确。同样的,若不说全体,也该是绝大部分妇女神学的反省是以妇女圣经学的研究为其基础。

伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎

伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎(Elisabeth Schüssler Fiorenza)的著作在妇女神学的基督论、天主论、灵修论及教会论的发展上,要比其它任何一部著作影响更大。她所有的命题和重点,都见之于开拓性的著作《纪念“她”》(*In Memory of Her*, New York: Crossroad, 1983)中。该著作包括耶稣讲道的包容性、天主之国的实践(pp. 118-30)、教会牧首化的重压、教会圣职和教会的机构(pp. 288-315)、平等的门徒身份的涌现,以及妇女“真实的门徒身份的范例”(pp. 315-33)。

她总结说:· 尽管继保禄和伯多禄书信之后的作者试图把妇女在教会中的领导地位局限于人们在文化和宗教上所能接受的位置上;马尔谷福音和若望福音的作者却“使基督的教会不可能忘记耶稣邀请众人跟随祂走十字架

的道路。因此,每当福音有人宣讲、有人聆听、有人传播、有人阅读时,妇女在福音中的所作所为,是不可能被人忘却得一干二净的,因为在福音的叙述中,记载妇女的门徒身份和使徒工作的领导地位,二者都是耶稣所‘抉择’的爱(agape)和服务实践的组成部分”(p. 334)。

许斯勒·菲奥伦扎有关教会的各种论文或文章,都汇集于一书,书名是《平等的门徒身份:一个批判性的妇女解放教会论》(*Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*, New York: Crossroad, 1993)。

罗斯玛丽·雷福德·吕特尔

罗斯玛丽·雷福德·吕特尔(Rosemary Radford Ruether)视教会在本质上是充满圣神的团体。在这团体中,每个成员在根本上是平等、有能力,且都被召叫分享使徒职务,并无社会等级上的优越:即没有男子超越于妇女,父亲超越于子女,主人超越于仆人,神职人员超越于平信徒的优越。这样的教会就是“走出困境”的团体,(与“被流放”的团体正好相对),蒙召抛弃已建立的社会秩序及仪式化的宗教代理人,而去顺从天主的旨意,为所选定的社会秩序作见证(《妇女-教会:妇女礼仪团体的神学与实践》*Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco: Harper & Row, 1985, pp. 22-23)。

妇女一教会是一种反主流文化的妇女运动,在这运动中,“妇女集体声称她们也是教会,提出教会的传统,拥有大批群众的团体,此团体应从父权制下解放出来”(p. 57)。但是,这个运动并不需要永久存在下去;如能像人们所希望的那样,一旦存在一个从父权制下解放出来的、具有男女共性的新发展的教会,就不再需要此运动了。那时,“男人开始批判他们自己因父权制而造成的非人道的行为,并且愿意形成一种能以批判眼光来看待男子的解放文化。在这种文化中,真正能把大批妇女群众放在互补地位上,并允许一种真诚的对话存在”(p. 61)。同时,妇女一教会“必须负起责任来,摆脱教权主义,而更彻底地重新分配职务”(p. 86)——特别在礼仪、教会管理、神学教育及社会实践方面。

安妮·卡尔

安妮·卡尔(*Anne Carr*)写道:“教会是圣神的恩赐;是由耶稣生与死以及复活所诞生的。”教会是“耶稣与天主和人类双重结合的不朽记号。这就意味着教会是整个世界……得救的圣事……”(《转化的恩宠》*Transforming Grace*, San Francisco: Harper Collins, 1988, p. 194)。但基督的这个教会,她的彰显是多元的。她继续写道:“学术性的研究恢复了现已‘失去’的而在早期基督徒团体中具有的历史,这是很有意义的”(p. 195)。她引述了伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎的著作:“早期基督教会的

特性特别使人想起在根本上的平等,包括边缘人们(妇女与奴隶),以及反主流文化”(同上)。

教会的使命是为人服务的使命,特别是为穷人、受压迫的人、边缘的人服务的。虽然权威机构为执行使命是必要的,但这些机构都从属于教会使命,而且这些机构都应受到审查,看其是否有能力使教会完成自己的使命。妇女神学抛弃“教会的父权制模式,即以权威与服从为中心的模式。这是一种限制人性的权力,显示出对其成员的不信任,只把他们当作孩子,而不把他们当作成年人的模式”(p. 199)。因此,基督教会内主张男女平等的妇女们十分专注地要把教会从父权制模式转化为平等制模式。

“从上而下”的教会论

二十世纪主张“从上而下”的教会论的神学家中有一位名叫黑里贝特·穆伦 Heribert Mühlen 的,我们在下面没提到他,因为他的重要著作《神妙的一位》(*Una Mystica Persona*, 3d ed., Marich: Shoningh, 1968)尚未译成英文。他在该书中把教会比作“一位[圣神]在多位[基督与我们]中”。

汉斯·乌尔斯·冯·巴尔大撒

汉斯·乌尔斯·冯·巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar)提供了经典的“从上而下”的教会论。教会是由圣

神所创造、所圣化的“诸圣共融”。当然教会有其横向的幅度,其中的成员都休戚相关,但横向的幅度,没有纵向的幅度是不可能存在的(若 1:16; 哥 1:19; 弗 1:23)。后者“不断地满溢着富裕,使所有的贫穷者都可居住在其内;它也被称为教会的财富”(《冯·巴尔大撒文选》*The Von Balthasar Reader*, M. Kehl and W. Löser, eds., New York: Crossroad, 1982, p. 230)。巴尔大撒所喜爱的圣经中的教会图像是基督的新娘。基督是教会的头,教会从属于祂。她全部的生存确实是为归于祂,“祂从自己的圆满中产生了她,只有这样才能谈论教会好比‘新娘’一样”(p. 232)。

但并非有两个教会,一个是现实的、能经验到的教会,另一个是诸圣共融的教会。教会同时是基督纯美无瑕的新娘,又是一个应受指摘而加以改正的不完美的实体。不管怎样,圣洗、圣体、修和圣事及圣经等,对教会来说是真正重要的,它们要比她的任何一个成员以及他们任何一个弱点更为重要(p. 254)。“教会是由于基督临在而具有生命的一个伟大的有机体。许多人为了教会外在的组织结构而生气不快;其实,它仅仅为了表达这个有机体生命的活力和能力,其它却一无所求”(pp. 258-59)。

教会只从“基督事件(Christ-event)的天主首创中”,获得她“最初的生成力”,创造一个团体扎根于“天主圣三充满活力的临在中”;这个团体在兄弟姐妹的爱中结合在一起,并表现出在圣事与存在中的共融,世界上无论哪里有了这样的团体,那里就开始有了世界的解放”(p. 312)。这样理解的解放,与拉美解放神学中所说的解放是有所不

同的。这个不同正好说明“从上而下”的教会论与“从下而上”的教会论之间有着重大的差异。

基督新教的教会论

于尔根·摩特曼

对改革教派(或加尔文派)的新教徒摩特曼(Jürgen Moltmann)来说,教会就是那些根据耶稣复活而期待天主之国的人的团体,他们的生命是由这种期望所决定的(《希望神学》, *Theology of Hope*, New York: Harper & Row, 1967, p. 326)。教会是被钉死与复活之主的身体,“只有在教会内,以服务的特有行为,来服膺对世界的使命时,才能这样说……教会本身并不代表什么,但她所体现的一切是为他人而存在。为世界的教会才是天主的教会”(p. 327)。教会为世界和人类服务,并非力求一切保持其本来面目;她的服务在于帮助世界和人类转化,成为天主所许诺的那样。“为此,‘为世界的教会’只能理解为‘期待天主之国’和更新世界的教会”(p. 328)。教会的使命是与天主和好、宽恕罪过、获致和平。教会所宣告的救恩,不仅仅是灵魂的得救,而且还是“在末世论中使正义的希望、人类的人性化、人类的社会化,一切受造物想望的和平得以实现”(p. 329)。

摩特曼抱着与梅兹相似的态度,而且也同意传统的马克思主义对教会的批评,坚称“教会的使命不仅是传播信

仰与希望,同时也是历史性的生命转变”(p. 330)。基督徒的希望告诉我们,反对未来天国的一切事物,都是有问题的。因此,复活的希望带给我们对世界新的理解,那就是世界尚未结束。我们的世界是有着无限可能性的世界。“向人们展示被钉死的基督所开创的前景,是基督教会的任务”(p. 338)。

摩特曼在稍后的著作《在圣神能力中的教会》(*The Church in the Power of the Spirit*, New York: Harper & Row, 1977)中,发挥了同一个主题思想,但他更侧重于圣神的作用与地位。教会首先是耶稣基督的教会。“凡论述教会的,必将论述基督。凡论述基督的,必把论述教会包括在内;然而,论述教会并不会把基督论的内容抽空,因为教会直接探讨的是自己所服务的默西亚王国,势必加深对基督的研究”(p. 6)。教会的使命是“从事一切有助于解放人类的活动,使他们在天主的来临中从奴役状态下摆脱出来;即从经济上的必需品直到遗弃天主的百般奴役中摆脱出来”(p. 10)。这是大公的教会,整个的教会临在于每个教会之中。因此,关心一个教会,就是关心整个教会,反之亦然。同样地,教会也是政治的教会,应把自己交托并投入到解放斗争中去。

沃尔哈特·潘南伯

德国路德教派信徒沃尔哈特·潘南伯(Wolfhart Pan-nenberg)也把教会置于天主之国来临的背景下。教会是

末世论的团体,是“高度期待与希望的团体”(《神学与天主的国》*Theology and the Kingdom of God*; Philadelphia: Westminster Press, 1969, p. 74)。教会膺受的使命确实“只在于期望和讲述全人类的命运、历史的终点”。潘南伯提出基督新教过于注重教会成员自身的虔诚与得救(“教会为圣徒的集合,在那里福音得到正确的宣讲,圣事得到正当的举行”)。教会的教义并非始于教会,而是始于天主的国,即始于“绝对具体的正义与爱的现实世界”(p. 79)。

教会的使命是宣扬耶稣的普世性意义;是成为一个团体,使当代男女通过这团体能分享人类最终臻于圆满的希望;是见证任何社会都具有其局限性;也能为社会活动开动脑筋并想望着社会变革的远景(pp. 83-85)。但归根结蒂这就是天主的国。教会的职能常常是,而且仅仅是,“一个开端”(“preliminary”)。

乔治·林德贝克

美国路德教派的乔治·林德贝克(George Lindbeck)强调教会的圣事性。教会的“本质”是“在一切所是所行中,成为圣事的标记或天主救恩工程的见证。教会在世俗的服务中……在朝拜天主时……在以人际关系或组织机构相联的团契中……在共同的信仰与信理的表达中,作出见证和行使其传教职务”(《罗马天主教神学的未来》*The Future of Roman Catholic Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1970, p. 5)。教会除了作为圣事性标记和期

待天国所负有的使命外,在其它方面,教会与其余的人毫无区别(p. 27)。

东正教的教会论

约翰·齐佐拉斯

约翰·齐佐拉斯 John Zizioulas 在他的著作《共融体：对位格性与教会的研讨》(*Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, 1985, pp. 123-42 随处可见)中,总结出东正教的教会论纲要：地方教会与普世教会同样重要,在同一件圣体圣事中,显示出她们是同时存在的;教会所表达的大公性就是表达在共融之中——许多地方教会共融集合在一起,建设成一个教会,一个普世教会;主教与地方教会有解不开的联系,彼此紧密相连,无法分开;而各地教会犹如天主之国的反射(映像),处在已成过去与还未到来之间。“教会组织机构的稳定性(有效性),不能在历史中发现,而存在于恒久地依靠天主圣神之中”(p. 138)。

大公的教会论

梵二后除神学家个人完成的论著外,还产生了神学交流的新形式：由来自基督宗教各派的双方、三方或多方神

学家及教长们共同制定意见一致的声明。仅就美国而言，梵二以来，在圣体圣事、传教使命、甚至教宗职等专题上已取得显著的进展。有关教会总体和传教方面的论题，也取得了一致认可的标准。这一致意见，来自双方共同的探讨，例如在长老—改革教会与罗马天主教之间，在东正教与罗马天主教之间，或圣公会与罗马天主教之间都进行了共同的探讨。我们可以用圣公会与罗马天主教之间在教会论的性质与地位上取得的一致意见作为例子，以概其余。（可参阅最近的文件汇编：《缔造合一：与在美国的罗马天主教进行的大公对话》*Building Unity: Ecumenical Dialogues with Roman Catholic Participation in the United States*, Joseph A. Burgers and Jeffery Gros, eds., New York: Paulist Press, 1989.）

美国圣公会与罗马天主教协商会议在所发表的“论教会目的的共同声明”（《有关圣公会与罗马天主教往来关系文献》（三）*Documents on Anglican-Roman Catholic Relation III*, Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1976. pp. 1-11）中，给教会下的定义是：“由蒙圣神召唤的人所组成的团体，以继续基督修和的救援工程。基督向我们宣布了天国，教会就是为这天国服务的……”（p. 2）。教会以各种方式执行这项使命：在信徒们友爱团结的背景下，在教会每个成员的作证下，在教会自身的组织与机构中，以及在教会为贫困者的服务中宣扬福音。因此，教会的使命是三重性的，即宣讲、崇敬和服务。

宣讲是一个挑战性的词语，有时甚至会面临着对抗。

“传播福音的责任……是多方面的”(p. 6)。圣体圣事是教会使命的顶峰与根源,因为圣体圣事“证明人人在天主前是独立的。在耶稣基督的圣死与复活中,在圣神的恩许中,以及在我们最终必定要与天父结合的命运中,足以肯定了天主为人类的所作所为”(p. 6)。至于崇敬礼的见证,“只有当人们因朝拜天主而承担起为人类服务的义务时,才能说明这样的敬礼是完美的”(p. 7)。当今重新考查教会的使命则是强调教会被召唤来成为正义与和平的天主之国的代理人和先驱者。“我们一致认为,人类的解放是教会服务使命中的一个方面,它是我们这个时代中最富有挑战性的任务”(p. 8)。

该声明的结语是:“我们,罗马天主教和圣公会受双方教会的委托,探索我们之间在基本观点上统一的可能性,发现双方对教会的目的与使命,诚如以上所述,在本质上已有了一致的意见。在基本观点上,我们已经表明并无二致”(p. 9)。

双方在美国对话的结果与双方在国际上获得的结果是一致的。圣公会—罗马天主教国际委员会(ARCIC)曾在1970年和1981年期间首次接触。该委员会于1982年发表了总结报告(收在1982年4月15日的《根源》*Origins*中),后来该报告于1991年受到梵蒂冈批判性的审查(1991年12月19日《根源》*Origins*,其中包括坎特伯雷大主教乔治·凯里[George Carey]的答复)。与之相反,1988年兰贝斯(Lambeth)召开的圣公会主教会议却认为该总结报告“在本质上与圣公会信仰是相符的”,而且“奠定了足够

稳固的基础,可使我们的教会在认同信仰的基础上,朝着修和再迈进一步”。

1982年教宗若望·保禄二世访问英国后,紧接着他就与罗伯特·朗西(Robert Runcie)大主教成立了第二个委员会,研究两个教会团体中存留着的明显的差异。第二届圣公会与罗马天主教国际委员会(ARCIC II)于1983年开始工作并于1987年发表了第一份报告《救恩与教会》(“Salvation and Church”),1991年发表了第二份报告《论教会犹如共融团体》(“The Church as Communion”)。到了1989年,朗西大主教正式访问教宗时,显然妇女晋铎问题,已成为最主要的障碍。接着,圣公会于1992年在坎特伯雷大主教乔治·L·凯里(George L. Carey)的领导下,批准了妇女晋铎。

教会官方文献中的教会论

1971年的世界主教团会议

虽然目前世界主教会议还只是一个磋商性的会议,但它仅次于主教团代表和权威出席的大公会议。它完全是一个现代的新现象,是梵蒂冈第二届大公会议的直接产物;旨在组织上满足梵二会议的要求,为能把世界上的主教引来共同推进教会的管理与指导工作。1971年的世界主教会议发表了两个声明:一个是《论司铎的圣职》(*The Ministerial Priesthood*),另一个是《世界正义》(*Justice in*

the World Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1972)。

后一个文件在教会论上具有重大的意义,因为(1)这是梵蒂冈在总结天主教百年来社会教导上仅有的文件,它把教会的社会教导应用于教会自身;(2)它比其它任何文件都更明确地说明,教会的社会使徒职守是教会使命的一个“组成部分”(“constitutive dimension”)。

第一点涉及到的是与教会的见证有关。“教会在为正义作证的同时,应清楚地认识到任何一个人敢于向世人谈论正义,他自己必须在众人面前是正义的。因此,我们必须审查教会自身的做事方式、敛财方式以及生活作风”(III, para. 2, p. 44)。虽然该文献并不明显地根据圣事性的原则(the principle of sacramentality)立论,但有其神学基础。因为天主召叫教会成为救援的记号与工具,所以她有一个传教使命须实践之,即实践她所宣讲的正义。

第二点涉及到教会使命的范围,它不但包括宣讲福音、举行圣事,而且还包括属于“社会使徒职守”的工作。我们清楚地看到“支持正义的行为并投身于改造世界之中,完全是宣讲福音的组成部分,换言之,这是教会在拯救人类,使人类从被压迫境地中解放出来的使命中不可或缺的”(Intro., para. 6, p. 34; 引文中重点词语由本书作者所标)。的确,教会的所言所行,如执行圣职、从事教育、举行礼仪等无不牵涉到这压倒一切的正义事务。反过来,一切事情都是与天主国的来临有关,而这天主的国是正义和爱德之国,是扎根在把世界彻底改变成主的逾越奥迹中的

国……”(IV, para. 3, p. 52)。

1985 年的世界主教团特别会议

为纪念梵蒂冈第二届大公会议闭幕二十周年,教宗若望保禄二世于 1985 年召开了世界主教特别会议。会议的总结报告概括了教会论中的主要命题,这些命题都能在天主教原有的社会教导上找见:即教会好比世界得救的圣事;教会需要根据福音的精神来解释“时代的征兆”(包括“饥饿、压迫、非正义和战争、苦难、恐怖主义,以及各种各样的暴力”);教会必须与非天主教的基督宗教、非基督宗教以及无宗教信仰者展开对话;必须优先考虑穷人的利益;教会在属神的使命与为世界的服务之间,必须把一切错误的无用的对立搁置一边(II, D., paras. 1-6)。

教宗文告

《祂的教会》(*Ecclesiam Suam—His Church*, 1964): 教宗保禄六世就任后第一个通谕,就强调对话在根本上是必要的。尽管这通谕并不是恰好发表在梵二会议之后,但本通谕已反映了在梵二会议中所建立起来的教会论方面的明确路线。教会被召叫与不同层面的人展开对话。教宗绘制了四个同心圆:最外层也是包含面最广泛的是全体人民,与这些人对话,主题必须涉及世上各个大问题,并且要把这样的对话持续下去;第二圈包括所有信仰宗教的

人；第三圈是全体基督信徒；第四圈是所有的天主教徒。

《民族发展》通谕 (*Populorum Progressio, On the Development of Peoples*, 1967): 本通谕特别强调教会使命中的社会性与政治性。由于拉美解放神学的蓬勃开展,以及 1968 年在哥伦比亚的麦德林 (Medellin) 召开的拉美主教会议上所发表的引人瞩目的文件,教会使命中的社会性与政治性,总的说来是可信的。教宗直截了当地指出,根据梵二会议的教导,教会有责任关心广大的世界,特别是那些在贫困中的人。教宗最后指出了耶稣亲自树立的榜样: 祂为穷人宣讲福音,而以此作为祂使命的标志 (n. 12)。

《八十年》(*Octagesima Adveniens, A Call to Action*, 1971); 这是教宗保禄六世致“正义与和平,平信徒与宗座委员会”(the Council of the Laity and of the Pontifical Commission, Justice and Peace) 主席莫里斯·罗伊 (Maurice Roy) 枢机的宗座牧函,本牧函总结了《新事》通谕 (*Rerum Novarum*, 1891) 以来的教会社会教理,《新事》通谕发表八十周年,正好为发表这封牧函提供了机会。教会膺受使命“启发人们的心灵以帮助人们发现真理,在各种不同的引人注目的学说中寻找正确的途径;然后,怀着真正为人服务的心意,切实有效地行动起来,展示福音的威能”(n. 48)。

《宣讲福音》(*Evangelii Nuntiandi, On Evangelization in the Modern World*; 1975); 这是 1974 年在罗马召开世界主教会议时,教宗专发的“宗座劝谕”。在各诠释者的心

目中,这是教宗保禄六世给人印象最深刻的一篇文献。他在劝谕中,把教会的使命与耶稣宣告的天主之国联结在一起。教会的使命就在于“使人类从一切压迫中解放出来,而最重要的就是从罪恶与邪恶中解放出来……”(n. 9)。就像耶稣用圣迹,也用言语完成祂的宣道一样,教会也蒙召成为仆役,及福音的传报者。“福传若不考虑到福音与个人及与社会的有形生活是始终相互影响的,那么,福传就不可能完全实现”(n. 29)。因此教会常努力不懈地把基督的解放斗争纳入[教会]自己所宣布的普世得救的大计之中(n. 38)。圣事性的原则也在这劝谕中得到肯定,因为它坚持“福传的首要意义在于以真实的基督徒生活作见证……以贫穷和超脱作见证,以不屈从现世的权力作见证,总之,以圣德作见证”(n. 41)。

《人类救主》通谕(*Redemptor Hominis, Redeemer of Humankind*, 1979):这是教宗若望保禄二世就任后第一个通谕。本通谕涉及人类的命运,它扎根于基督的救世工程之中。这就是说,教会自始至终应是人性尊严的拥护者;她应与梵二会议的教导,特别与《信仰自由宣言》的教导相一致(n. 10)。本通谕更直接地触及到教会的奥迹,它倾向于超然教会论(即“从上而下”的教会论)。它较多强调教会存在中属灵的与末世性的向度,而不是教会的仆役身份和社会政治角色(见 n, 18)。通谕也顺便提到了教会好比“门徒们的团体”(n. 21),这就启发了埃弗里·杜勒斯把它引伸为教会第六个模式。

《人类工作》通谕(*Laborem Exercens, On Human*

Work, 1981): 这是为纪念教宗良十三世《新事》通谕发表九十周年而作,也是教宗若望保禄二世三个重要的社会通谕中的第一个通谕。他指出,教会并不须对世上所有的问题都作出精确的回答,但人们期望教会提供一个伦理框架,而所有那些问题都在此框架中被提出。即“关注劳动者的尊严和权利,谴责尊严和权利受到侵犯的情景,帮助和指导人们正确地进行[技术、政治和经济]的改革,以保证人类与社会获得真正的进步”(n. 1, para. 4; 也见 n. 24, para.3)。

《社会事务的关怀》通谕 (*Sollicitudo Rei Socialis, On the Social Concern of the Church*, 1988): 这是教宗若望保禄二世在社会通谕中,最明确地涉及教会论的通谕。这是他在教宗保禄六世发表《民族发展》通谕二十周年时所写。它重申并赞同保禄六世在《民族发展》的教会学主题中所指出的教会所扮演的角色应是正义的辩护士和代理人,维护穷人的利益(n. 39)。遵照保禄六世的《宣讲福音》的通谕,他写道:“教导和传播教会的有关社会的教理是教会福传使命的构成部分”(n. 41)。他也与保禄六世在《民族发展》中的主张产生共鸣,坚持社会训导和教会优先选择穷人应具全球性特色(n. 42)。

《百年》通谕 (*Centesimus Annus, The Hundredth Year*, 1991): 写于《新事》通谕发表一百周年时;它重申教会社会教导是从属于教会的福传使命的,并且也是“基督信息的基本部分”(n. 5, 也见 n. 54)。不过,它再次说到,教会并没有什么特别的方案可以提供反而,它所提供的社

会教导是作为一项不可或缺的或理想的方针……”(n. 43)。但福音的社会信息，“不应被视为一套理论，最重要的是，应把它视为行动的基础和动机”(n. 57)。在信息的中心始终是人格的尊严(n. 53, 也见 nn. 47, 54-56), 这一观点, 教宗若望保禄二世在他第一个通谕《人类救主》中已提出。《百年》通谕重新肯定了教会应优先考虑穷人的需要(nn. 11 及 57), 以及教会为社会教导作出自身见证的重要性(n. 57)。

《天主教教理》

《天主教教理》*The Catechism of the Catholic Church* (1992)是把梵二会议文献中各种相关的材料汇集、编纂而成。本《教理》中的教会论与巴尔大撒的教会论一样是“从上而下”的。教会源于十字架上的基督肋旁，“由死于十字架的基督被刺透的心诞生”(n. 766)。教会现在在世上正处于“充军”之中，远离了真正的天乡(n. 769)，同时，她又“置身”于历史，而又超越历史。确实，“教会第一个目标”，就是“成为人类与天主亲密结合的圣事”(n. 775)。本教理在讲述教会的使命时，并没有像梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》中所描述的那样，提到教会较为广阔的社会使命；反而提到了教会的使命是给未听到福音的人进行福传工作，并使所有的人“参与父与圣子之间，在父子的爱之神内的共融”(n. 850)。

主教牧函

(由于世界上的主教会议不胜枚举,这里所列举的非常有限,只限于美国、拉美。至于加拿大、爱尔兰、英国、澳大利亚、新西兰、欧洲各国、非洲、亚洲的读者,应注意阅读自己主教的牧函。)

《根据梵二会议进行改革的当今拉美教会》(*The Church in the Present-Day Transformation of Latin American in the Light of the Council*, 第二届拉美主教大会, 1968年, 哥伦比亚, 麦德林): 这个文献称作麦德林文献, 它是受梵二会议及《民族发展》通谕的感召而制定的。它把教会描述成解放的工具, 社会正义的代理人, 穷人和受压迫者的保卫者。教会使命的这种理解法, 必须渗透到教会生活的每一个重要领域之中: 例如教育、青年传教使命、家庭、讲授教理等。“教会毫无世上的野心, 只求做全体人民卑微的仆役”(XIV, 18)。

《传给天主子民的信息》(*Message to the People of God*, 第三届拉美主教会议, 1979年, 墨西哥, 普埃布拉): 与上一届的大会一样, 第三届大会的文献和最终信息也给拉美人民描绘出了同样的完整感觉: 显示出同一个教会与子民合成一体的意义。基督取了人性, 除了罪过, 真实地与人一样, 因此教会必须关心整个的人, 关心人权问题、经济上的公正、能源和武器的使用, 等等。在拉美教会里把敬礼圣母放在很重要的位置上, 这篇总结文献用了大量篇幅谈论了圣母玛利亚是教会的母亲和典范(nn. 282—

303)。

“政治的责任”(“Political Responsibility”, 1976年, 美国天主教会执行委员会 Administrative Board, United States Catholic Conference): 公告指出“基督徒所信奉的耶稣爱近人的命令, 必须超出个人之间的关系, 而渗透并转化成由家庭到整个人类团体的关系之中。”主教们引述了路 4:18 的经文: “祂给我傅了油, 派遣我向穷人宣讲福音, 向俘虏报告释放, 向盲者报告复明, 解放被压迫的人。”天主号召我们给饥饿者吃的, 给赤身裸体者穿的, 关心患病受苦的人, 安慰受到非正义迫害的人(玛第 25 章)。这一号召所要求的不能仅停留在个人的爱德行为上, 还必须更进一步理解并扩大行动的范围: “要扩大贫穷、饥饿、非正义的幅度, 就必须让经济、社会、政治的组织与机构介入其中”。自 1976 年以来, 每次竞选总统, 美国主教们都发布了类似的文告, 只是在文字上略有不同而已。

《分享信德之光: 美国天主教徒适用的本国教理指南》(*Sharing the Light of Faith: National Catechetical Directory for Catholic of the United States*, Washington, D. C.: United States Catholic Conference, 1979): 这本书中的教会论基本上就是梵二会议的教会论。教会首先被描述为奥迹, 然后, 教会是天主的子民, 是世界的仆人, 是天国的标记, 是旅途中的朝圣者, 也是圣统制的社团。天国同样被理解成正义、爱与和平、圣德与恩宠的国。教会应在服务的精神下, 以集体方式行使其权威。关于教会的四个特征(至一、至圣、至公、从宗徒传下来的), 在解释

上与梵二前的教理课本所强调的有所不同。例如,至公性,意味着“福音的信息是能与所有的文化整合的。它符合一切人的真正的本性”(P. 40)。教会对“从宗徒传下来的”,并不是只从纯年代学的意义上来描绘;譬如,天主教会的主教们能连锁地追踪其主教圣秩的根源,直至宗徒们的职务;但它还从能动的意义(*dynamic sense*)上来解释;譬如,“从宗徒传下来的教会应继续忠于基督的爱心与拯救人的事业,以及忠于基督传报的信息,并通过福传的远景和早期宗徒们的教导来行使职守和服务”(p. 41)。

《和平的挑战》,美国天主教主教牧函(*The Challenge of Peace, Pastoral Letter, U. S. Catholic Bishops, 1981*): 此牧函对教会论具有意义,就因为它是以方法论的设想为其基础,即(1)它坚持牧函中的每一声明并不都具有同等的权威性(n. 9);(2)在具有约束力的原则与原则的应用之间是有区别的,后者必须包括基于特定的情况而作出的“慎重的判断”。“此特定的情况是可改变的,或者可根据人们的善愿作出不同的解释”(同上);(3)它承认存在着差异,且往往有重迭之处;对教会的教导,听众要求对其教导作风有适当的改变(n. 17)。它所采用的教会论模式是“门徒们的团体”模式(此模式取自于教宗若望保禄二世的《人类救主》通谕和埃弗里·杜勒斯所描述的图像)。在这“日益远离基督的价值观”的世上,教会必须是一个为基督作证的团体(p. 277)。

《人人享有经济上的公平: 天主教的社会教导与美国经济》,美国天主教主教牧函(*Economic Justice for All:*

Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, Pastoral Letter, U. S. Catholic Bishops, 1986): 此牧函重申《和平的挑战》中教会论的主题: 即教会好比门徒们的团体(nn. 45-47), 而她的使命便是团结穷人(n. 55)。另一方面, 这第二封牧函虽然广泛地总结了1971年世界主教会议的文献《世界正义》, 坚决主张教会必须实践自己所宣讲的: “所有指导经济上正义之举的伦理原则, 都该应用于教会及其组织机构内; 教会确实该树立榜样”(n. 347)。这就意味着承认教会的雇工们有组织工会的权利(n. 353), 反对歧视妇女(同上), 并且持久地关心通过财产、投资等所规划的项目(nn. 354-55)。虽然牧函扎根在圣事性的原则上, 但并不求助于此原则来巩固其论据。

教会的性质: 为给教会下定义

(读者应注意到下面所述, 并非当今综合涉及教会的神学反思, 也不是涉及该主题的官方教导, 这两方面已概括在本章前面的数页之中。本章后面部分, 作者试图把前面的论述集中起来, 用以解决教会的性质、使命、必要性和大公性的问题。)

教会的模式

模式的英文是 *model*, 第一, 它可以是褒义词, 可译成

模范,例如“她是一个模范教师”或“他是一个模范学生”。“模范”转达了一些非凡的概念;也可以是某些价值的样板。但 *model* 更多地作为中性词或描写词来使用,可译成样式、甚或“模特儿”,例如:“家庭样式”,“时装模特儿”。*model* 还可作为一种哲学上的范畴,说明一种基本观点,或成为理解复杂事物的方法。这时候 *model* 可以是褒义词也可以是中性词。这儿所用的 *model* 是哲学上的用词,它具有观察事物的意义,因此,与其说它是个褒义词,还不如说它是个中性词。

教会至少有三个模式,或至少有三个理解教会的方法。下面的几个模式并不按其重要性排列,而只是按其在现代教会史中出现的先后次序逐一介绍。

机构模式

这一模式主要(但并不排外或并不全部)把教会视为圣统制的结构、有形的社团或组织。她以宣道,讲授圣言,举行圣事,把救恩传给自己的成员。无疑,这是梵二前罗马天主教会(与东方公教会的传统有别)的主要模式,而且影响了梵二会议《教会宪章》的初稿。也许对这一模式表达得最为老练的要诉诸于约亚敬·萨拉韦里所著的、称之为《西班牙神学大全》的“论基督的教会”(本书第三章有过概述)。

优 点

这一模式至今有其吸引力。因为它在意义上强烈地表达了教会的身份(教会是一个特定的、有形可见的、明确规定的实体,扎根于天父的旨意、基督的命令、圣神的能力);使教会成员了解自己在教会内该处的地位和角色,即使仅仅是一个从属性的地位和角色(有的人明确地具有一种权威性,其他人则不然);它注意到历史的持续性(教会有明确的起源,并通过其特定的发展阶段,她的身份就更加明显和明确;这两者——起源与过渡点——把当前的教会与过去的教会连结在一起)。

缺 点

另一方面,首先,机构模式偏向于夸大教会圣统制或社团性的一面,因而忽略了教会的共融性。这正是梵二会议在《万民之光》第二章与第三章的先后次序上争论的要点。教会首先该是带有特殊组织机构的天主子民,还是对一群特殊子民提供神益的圣统制实体?其次,机构模式还可能偏重于圣职人员,特别是主教的作用及其重要性,而忽视了整个受洗者团体的传教责任。因此作出决定的方式偏重于君主式或寡头政治式的,而不是集体式或民主式的。第三,机构模式偏重于把教会的范围局限在天主教会内,而忽视了其他教会(东正教、圣公会、基督新教、东方基督教会)的基督徒和这些教会的实体。第四,这一模式偏

重于把教会的使命局限在宣讲圣言和举行圣事方面，而忽视了教会更广泛的社会和政治的责任。最后，这一模式偏重于把教会与天主的国等同起来，而忽视了这一事实：不仅是教会个别成员而是整个教会，教会的组织机构与全体教徒，领导者与每个成员，都需要更新和改革。

团体模式

这一模式主要把教会视为一个团体或全体子民。其主要任务是通过人际关系促进并支持个人的成长。这一模式至少部分地被梵二会议所采纳，这可从它所描绘的教会好比天主子民的这一中心教导之中体现出来。在二十世纪六十年代初，爱德华·史勒拜克斯在他的著作《基督，与天主相会的圣事》(*Christ the Sacrament of Encounter with God*)中，提出了对教会的这种理解，随后，一些天主教灵修作家，例如尤金·肯尼迪(Eugene Kennedy)和亨利·卢云(Henri Nouwen)更把它推向大众化层面。这一模式在二十世纪六十年代后期和七十年代初期为那些热衷于欢宴与幻想神学(a theology of festivity and fantasy)的人所认同，哈佛·高克斯(Harveg Cox)的《愚人节》(*The Feast of Fools*, New York: Macmillan, 1969)就是一例。这也是天主教神恩运动最初几年的主要模式，它和二十世纪后期强调个人成长和发展的美国文化(即所谓“人的潜在运动”)是一致的。

可近年来，团体模式有了更广泛的幅度，因此，教会不仅

像以上所描述的是由个人组成的团体,而且还是恩宠的共融,即全体成员在基督内团结一致,并吸引他们进入天主圣三的共融之中。此外,团体模式已与另一个不同的模式,称作“门徒们的团体”的模式,结合在一起了。“门徒们的团体”着重于追随耶稣的芳踪上,而不怎么注重人际关系。

优 点

首先,团体模式强调教会的实体是天主的子民,教会的责任在于提供人类在基督内成长的环境。特别,这一模式避免了那些与机构模式纠缠在一起的问题,而且比机构模式更符合圣经、教父及梵二会议所强调的教会是天主子民的主张。第二,这一模式强调教会的责任,不仅要给教会成员获得神益,如通过圣事获得恩宠,而且还要积极地为其成员在人性方面的成长作出贡献。第三,这一模式着重指出教会不可推卸的传教责任是通过门徒们团体中的相亲相爱,使教会成为基督临在的一个标记。

缺 点

另一方面,团体模式首先并不能常常明确地显示出这样的团体有什么与众不同之处。基督徒团体与其他团体到底有些什么不同?第二,这一模式偏重于集中在个人成长的价值上,而忽视了整个团体的社会和政治责任,也忽视了团体对教会自身的更新与在机构上的改革理应承担

的义务。若能透过共融或“门徒们的团体”目光来看待团体模式,则可以减少第一个缺点的力度,因为与基督以及与天主圣三之间的关系能给出一个可分辨的基督徒的身份。但第二个缺点还是存留着。

服 务 模 式

服务员模式,主要把教会视为社会转变的工具。它的任务就是为了迎接天主之国来到人间,以智慧与勇气担负起自己在伦理与物力方面应尽的责任。因为天主的国是正义与和平的国,也是圣洁与恩宠的国。这是梵二会议《论教会在现代世界牧职宪章》和1971年世界主教会议的文献《世界正义》以及其他类似的天主教官方文献所支持的模式。同时,这模式也在近来有关教会的论文,例如梅兹、摩特曼、史勒拜克斯、古铁热等的论著中明确地表达出来的。

优 点

服务员模式适当地强调了教会的社会责任与政治责任。它坚持天主的国就是正义、和平与自由的国。不仅如此,这一模式还强调了服务(*diakonia*)的原则要包括在社会政治制度下的服务;对教会的使命来说,这种服务就像宣讲圣言、举行圣事一样,是基本的、不可或缺的。

缺 点

第一,这一模式,同样也不能经常明确地区分自己在社会转变中所担任的工作有什么与众不同之处。一个人若能在教会外,更为有效地为正义与和平工作,则他为何还要属于教会呢? 第二,强调服务员模式的人中有些人会像支持机构模式的人那样仍倾向于把教会等同于天主的国。为此,哪里有天主或天主圣神作为正义与和平的根源,并以救世的形式临在,那里就有教会。然而天主以救赎的形式临在,就是天主的国。所以持这样的主张,其结果无异把天国与教会等同起来。

可见以上的模式决非教会仅有的模式。埃弗里·杜勒斯还提出了其它几种模式,包括福音的传报者、圣事、门徒们的团体等模式,另有人还可能补充教学者、授权者、济贫者、保卫者等模式。

一个平衡的教会论神学不应把教会全部奥秘只等同于任何一个特别的观点,而使以上各模式中的优点共相映辉。

教会的定义

教会是由那些听从天主圣父的召唤而聚在一起的人所组成的整体或集合,他们在言语、圣事、见证和服务中承认圣子耶稣为主;并通过天主圣神的德能,与耶稣的历史使命一起为了天主的国通力合作。

本定义涵盖所有的基督宗教:天主教、东正教、圣公

会、基督新教以及东方基督教会。因此，尽管教会(church)是个单数名词,但她同时总又被理解为具有复数的特点;即教会是“这个教会”(“the Church”),也是“这些教会”(“the churches”)。再说一次,这并不是说所有的教会都完全满足定义中所暗指的标准。

但在这个教会(the Church)与这些教会(the churches)之间并不只是在全世界范围内存在差别,同时,the Church表示“普世教会”,而the church表示“地方教会”。教会(Church)既指整个基督身体和全体天主子民,同时也指基督徒在特定地方的集合(如堂区、教区等)。的确,普世教会本身就是地方教会的共融。

在地方层面上,何时人们所组成的团体成为教会了呢?当该团体经得起下列神学的与牧灵的条件检验时,就能被认为是教会了:(1)全体共同宣认耶稣是所信仰的主;(2)在圣洗、圣体及其它圣事中确认所宣认的信仰;(3)经常从圣经上的天主之言中获得营养,作为凝聚和支持信仰团体的力量;(4)在团体内要有共融(*koinonia*)感——即共同意识到他们蒙召成为一个团体;(5)接受耶稣基督的福音,并把它作为一个人在道德价值和伦理责任上自觉的动机(因此,不仅仅是成为一个团体,而是成为一个耶稣门徒们的团体);(6)有一些正式的圣职人员执行圣职,专为帮助团体始终如一地忠于自己的使命,并帮助其内在生命井然有序、融洽一致、安定稳固,使之真正成为基督和天国的圣事。对天主教会来说,这最后一条还指与教宗和普世主教团的团结合一。他们自己都因继承了伯多禄和其他宗

徒的职权而缔结了关系。

这些教会因素中的每一个都与教会的身份有关。另一方面,一个特定的团体除非具有了所有的这些因素,否则不能称为“教会”。因此,我们始终要能区分是教会内(即使在地方教会内)的运动和组织,还是“教会”(“the Church”)本身(不论是普世教会还是地方教会)。

当然,上面有关教会的定义及其简短的说明,都曾在前面已提及。

教会的使命

教会的使命犹如耶稣的使命,集中在天主的国上。这儿,天主之国的意思就是通过天主更新与和好之神的德能,天主救赎的临在成为现实。从字面上讲,天主的国就是天主的统治或管理。无论何时何地,天主的旨意得以成全,天主的国就来临;因为天主的统管,就是天主的旨意承行。由于天主的旨意适用于宇宙与天地,万物与历史,机构与群体,乃至个人,那么天主的国与天主的旨意一样,所能达到的范围同样辽阔而包罗万象。

更确切些说,有人可以这样论证说,天主的国与天主自己是难以区分的。天主的国并不有别于天主。在天主拯救性地临在,以及天主圣神的德能主动在我们中间此限度而言,天主的国就是天主。天主的国就是天主救赎的临在,它是前来和好、更新、治愈和解救人类的。

教会的使命离开了天主的国是无法理解的。首先,教会会被召叫以言语及圣事宣告天国在纳匝肋的耶稣身上已确实来临;第二,教会应挺身而出,成为自己所宣告的例证或标记,即天主的子民经圣神的感动,转化为信、望、爱、自由与真理的团体;第三,教会通过在信友团体内,及在广大世界上的服务,使天主王国的来临能顺利地实现。

此三个传教职责中的每一种使命,分别导致了,或说分别建立了,前节所阐述的教会的三个基本模式。教会会被召叫以言语和圣事来宣扬福音,在组织和权力意义上,这便与机构模式所关切的事成为一致。教会会被召叫以自己高质量的生活宣扬福音,这便与团体模式所关切的事成为一致。教会会被召叫通过为社会正义、和平与人权进行斗争来宣扬和应用福音,这便与服务模式所关切的事成为一致。

教会的使命

传教职责	相应的模式
在组织和权力的意义上,以言语和敬礼来宣扬 / 实践福音	机构模式
以教会自己高质量的生活来宣扬 / 实践福音	团体模式
通过把福音应用于社会正义、和平与人权斗争中来宣扬 / 实践福音	服务模式

以言语和敬礼宣扬福音

教会是这群人类的一部分：他们对世界的未来充满希望，因为他们的基本信仰建立在纳匝肋耶稣的生、死以及复活的独特意义上，并建立在天主圣神常盛不衰的德能上。教会的首要任务是用言语和圣事，使耶稣基督活在人们的记忆里；使人注意到祂和圣神依然活生生地临在于历史中，并承认祂所希望的是基督和圣神以全新和创造性的姿态所彰显出来的未来的天国。

无论在以往的岁月中教会在形式和结构上有些什么变化，教会始终是明确地、公开地承认耶稣基督是整个历史进程的焦点的一个团体。教会不仅以言语（讲道、教理、训导）来宣布这一点，而且还以圣事来庆祝这个信仰。特别，教会通过圣体圣事感谢天主，因为在耶稣基督身上，天主修和与平安的许诺得以巩固和生效（参阅格后 1:20）。通过圣体圣事，教会对基督的纪念万古常新，清楚地显示出基督确实就是历史的转折点，祂是一切美善与人类的最高标准。最后，通过圣体圣事，教会使世界放眼未来，在那里找到世界最终的意义与命运。

因此，教会是一个信德的团体，其含义在于相信在耶稣基督身上，并通过耶稣基督已发生的一切；教会是一个爱德的团体，她作为基督救恩事件要旨的一种表达；教会是一个望德的团体，期望耶稣基督的天主用其神能，重新在基督和圣神内创造和更新万物。用梵二会议的话来说，

举行圣体圣事是教会使命的“顶峰与根源”。

但是教会并没有膺命不加鉴别或天真地宣告天主之国的来临。教会决不能把世上任何实体,包括其自身,等同于天主的国。保禄宗徒呼吁我们“切不要被这世界同化”(罗 12:2),这意思就是,我们千万不能忘记在末世天国此岸的一切事物都不是绝对的具有相对性。因此,教会在宣讲福音时,也应意识到世界上以及教会内的罪恶。她的宣告始终是预言性的。

预言,从字面上讲,便是代替天主发言。一个预言性的教会始终是代替天主发言的教会,并且是以天主之国的标准来衡量一切的。但不管怎样,教会的宣讲达到有效和令人信服的地步,因为教会本身已根据自己所宣讲的道理作了改变。而这又引出第二个传教的任务。

表明或见证

教会也必须是一个标记,表明天主在历史中确实实实在做的工作,以及表明人类团体为回应天主的救援工作该做些什么。男男女女都应有能力来注视这个基督的团体,从而勇敢地面对历史的前程。他们应对这现实的核心充满信心——肯定此核心的可悟性及其真实的价值——因为属于这团体,并与此现实核心保持亲密关系的一般男女,都会持续不断地在圣神所赋予的爱、正义、聪明、同情、刚毅等德行的感动下而转变。因此,教会有责任向天主修和的圣言、耶稣,及向天主修和的能力、圣神开放自己。这

样教会就能成为耶稣和圣神临在于世明确无误的标记。教会必须是以信、望、爱、自由、真理为标志,即以真实的门徒身份为标志的团体,这些不仅应表明在教会当局的宣言中,还应表明在教会的生活作风中。

但是只有当天国以某种方式存在于教会内时,教会才能成为天主之国的一件圣事。圣事既是标记又是现实,二者虽有区别,但不可分离。因此,教会虽本身并不是天主之国,但她一定不能与天国分离。的确,如果教会一点也没有渗透隐藏着的天主的临在的话,她的讲道就不会有力量,她的服务也不会有持久的成果。这个教会就根本不会是奥迹或圣事了。

但天国是在教会内这一事实给教会施加了影响,教会的传教责任,务必使天国的临在让他人看来是有形可见与富有成效的。这就是说,教会必须是教会,所言必践。这也就是说,教会必须在忠于福音中不断更新与改革自身。这样说来,组织与机构的更新与改革问题,永远是一个重要问题。

梵二以后,已纳入教会议事日程中的一些主题,如妇女晋铎与平等问题,遴选主教问题,在教会生活各层面上作出决定的共同责任问题,教宗与主教权力的限制问题,可能不会马上得以解决。但潜在的挑战总是存在:教会如何才能形式上与结构上最佳表达她所体现的内在实体?这是一个传教问题,因为教会蒙召成为福音和天主之国的标记与工具。

因此,若认为,教会应成为解放事业强有力的代理,而

同时却对教会选择自己的领导,或对人类物质资源的分配所作出的决定漠然置之,这是不合逻辑的。若教会蒙召成为基督的圣事,那么,她为了执行其使命,该怎样组织自己,以及如何信仰团体的内外实行义德,就成了重大而深刻的实际问题。

服务: 教会投身于公共事务的基础与限制

由于天主之国同时也是正义、和平、自由之国,以及由于教会是为了天国的缘由而存在,教会的使命也必定包括在满全的意义上使之人性化的责任。教会在社会正义和人权上所从事的各种活动,不仅仅被视为教会执行真正使命前的预备工作,就像梵二前那样被理解成“预备福传”(“preevangelization”)。除了已引述的教会官方文献(如《喜乐与期望》,世界主教会议文献《世界正义》以及教宗的各种谕告,特别是若望保禄二世的《百年》通谕和《社会事务的关怀》通谕等)之外,在社会与政治领域方面,教会的介入主要是为罪恶本身的社会性和机构性特点的基础提供法律根据。由于教会蒙召与各种罪恶作斗争,教会就要在有罪恶出现的地方负有责任。更积极些说,教会蒙召崇尚和实践德行。义德是四枢德之一(其余三德为智德、勇德、节德),而社会正义是义德中最重要的一种(同样重要的还有公平交易、公平分配,以及法律上的正义)。因此,教会交付——或投身——于为争取社会正义、和平与人权而斗争,是教会使命中最基本的一部分,或说是教会使

命的“组成”部分。

《论教会在现代世界牧职宪章》宣称：“如果在人们的基本权利及人灵的得救要求时”，教会“在政治事件上，也有权发表攸关伦理问题的判断”(n. 76)。

另一方面，教会置身于公共事务也有其限度，教会对社会和政治事件的态度必须永远是负责的，而决不可专断，特别鉴于教会的力量是有限的情况下。因此，这样的干预必须受下面几个标准的制约：(1) 问题必须清楚地攸关正义(*justice-related*)。(2) 地方教会或教会团体有能力解决该问题。(3) 在特定的教会内应有足够的力量来有效地对付该问题。(4) 该问题须在攸关正义的种种问题中具有优先权以获得教会的注意与有限的援助。(5) 教会永远该把诉讼放在有说服力的论证基础上，因此教会既不期盼也不接受任何世俗权力所授予的特权(《喜乐与期望》n. 76)。(6) 教会千万不该把自己的筹码押注在任何政党、运动或政体上，也决不可支持或反对某政党官员或某政党候选人。(7) 教会活动的形式切不可不必要地或不适合地使教会自身两极分化，这是因为教会始终蒙召为福音与天主之国作标记。观点的不同是在预料之中的，也是可以容忍的；因此，同意教会在社会和政治行动中所采用的特殊形式，就不会成为对基督信仰与应尽责任的一种考验。但另一方面，这也并不是说，在教会内由于有意见冲突的危险就应该劝阻这样的干预。意见冲突是成长的基础，但冲突过了头，也会起涣散作用，最终破坏了教会自身的团结。

教会的必要性

我们需要教会吗？关于“教会”，我们已阐明了我们的理解。这儿的问题是：我们怎样理解“需要”。“需要”可以是心理学上的（需要了解意义），社会学上的（需要了解团体分享的意义），神学上的（需要获得生命的方向，需要获得最终的救恩）。因此教会的必要性有三个层面的意义。

谁有此需要？首先，每一个人，无论男女，若需要寻求生活的意义，以及需要寻求一些具有分享意义的团体感；则至少这个人对于某种宗教持基本的开放态度。第二，广大的世界需要为价值观作见证的宗教，否则价值观会遭人遗忘或遗弃，损害到人类团体自身。第三，耶稣基督是历史的主宰和全人类的救主，因此，广大的世界也需要一个特别的宗教团体来为耶稣基督的重大意义作见证，并以某种形式为众人，无论为其成员与否，推进祂的救世工程。最后，所有信仰耶稣是主的人也需要一个宗教团体，在那儿，人们可以以言语、以礼仪、以集体生活分享基本的信仰，并且通过该团体把信仰推广到广大的世界，使全世界蒙受救恩。

据此，(1) 教会作为一件圣事，作为天主在耶稣基督身上实现救赎工程，引导人最终走向天主之国的有效标记与工具，对世界来说是必要的。教会对世界的这个必要性，是一种历史上的必要性，而不是逻辑上的必然性，这就是说，我们可以假设，天主之国的来临，可以没有教会，甚至

也可以没有耶稣,但事实上不是这样,也不会这样。(2) 教会对那些个人是必要的,因为事实上这些人都蒙召承认耶稣是主,并与祂合作使天主的国早日来临。教会对个人是必要的,同样,这并不是逻辑上的必要;不过这儿,天主召叫人归属于这个团体而非其他团体。换句话说,个人的得救与是否成为教会中的成员并非是紧系不可分的。最终决定我们与天主之间的关系及获得救恩,是在天国内实现,而非在教会内实现。因为能进天国的,并不是喊“主啊! 主啊!”的人,而是“承行在天之父旨意的人”(玛 7: 21)。所以卡尔·拉内曾这样发问,哪里说过,全人类,百分之百的人,都必须成为教会成员?

天主教会的必要性

对于天主教会来说,这必要性有什么不同吗?(我们这里谈的是与罗马宗座合一的整个天主教会团体,而并不单指罗马公教。有关这方面的关系,请阅《人的存在》分册)。如果说,教会对世界和对世界上每个人是必要的,那么对基督的整个奥体,以及对基督身体内外的每一个人来说,天主教会也是必要的吗?

人们必须分清天主教的特性(*characteristic*)与独特性(*distinctive*)之间的区别是什么。天主教的特性也可能在其他教会的不同样式或形式下找到,但其独特性只有在天主教会内找到。

那么,什么是天主教的特性呢?首先,深信天主的恩宠最终必战胜罪恶。恩宠不仅是作为天主宣告我们都是义人,而且通过圣神的德能,使我们真实地发生了内在的改变。因此,世界与人类从根本上来说,并不是邪恶和危险的,因为天主是世界与人类的创造者、救赎者和圣化者。第二,深信恩宠的临在不限于不平凡甚至奇异之中,因为恩宠临在于普通的人和一般的生活状况之中。第三,并非在广大的人群中,只有特选的少数义人可以领受天主的恩宠,因为天主愿意拯救众人,在耶稣基督救赎工程中,祂为每个人赢得了救恩。第四,具有传统性、信理性和意识到保持持续的重要性,此保持性不仅要与教会的根源联系起来,并且要与从开始到现在所发生事件的要点联系起来。第五,具有子民意识、团体意识与教会意识。第六,具有圣事性、并突出神人间中保的重要功能。天主是通过记号与象征临在于我们,并且通过这相同的有形可见的记号与象征天主的临在对我们生效。

天主教的独特性又是什么呢?汉斯·昆较早在他的《大公会议和重新联合》中所提供的答复,在此依然适用:引起大家质疑的问题就是教会当局,特别是伯多禄首席职的问题。确实,天主教的教会论是对教会作了集体性的理解——即教会的共融。但对于这种安排,东正教的传统也是这样理解的。不过惟独天主教坚持伯多禄的首席职、即教宗“对主教们和信友群众,是一个永久性的、可见的统一中心和基础”(《教会宪章》n. 23)。

一个人成为天主教徒或继续做天主教徒的理由,可以

与天主教的特性有关,但不会与天主教的独特性有任何关系。但这并不是叫人否定天主教教会论的与众不同的特征——罗马主教所执行的伯多禄首席职,在其地位与职能上所具有的重要性。

然而这并不是说,对于伯多禄首席职的信条是天主教唯一的与众不同之处。虽然在基督的教会中并非只有天主教肯定恩宠胜过罪恶,及恩宠的一般性与普遍性;也不是只有天主教注意到基督教会的传统与教义,遵从圣事与中保的原则,或强调教会的子民身份,但人们还是可以论证,在天主教内有一个使这些价值充分体现的特殊架构(*Configuration*),此架构是人们无法在基督身体的其他地方找到的(请阅《人的存在》分册)。

我们在思想中能区分天主教的特性与独特性之后,现在必须面对这样一个问题:我们需要天主教会吗?首先,天主教会是整个基督奥体的一部分,而且确实,是极大、极有意义的一部分。因此,天主教会是世界是必要的,就像教会作为一个整体——作为耶稣基督与天主之国的一件圣事对世界是必要的一样。

第二,天主教会对整个基督奥体是必要的,因为天主教会单独就已具备所有的结构要素,这为基督身体的完整性是必要的(例如:伯多禄首席权,七件圣事等),以及许多独特的价值观念,足以充实其他的教会(例如:对团体的重视,相信天主的恩宠可以起改变人的作用,相信天主的恩宠是一般的、普遍的,她对圣事的看法,她的灵修,她对基督宗教的神学和教义传统有着连贯的系统研究)。

最后,天主教对蒙召进教的个人也是必要的。蒙召的个人除了宣认耶稣是主外,相信教会与基督合一的圆满性就要求人们参与到基督身体的教会内,而此合一不仅通过信仰与圣事表达出来,也通过伯多禄的首席权表达出来;教宗处于教会中央,成为各教会共融合一的“根源与基础”。

根据梵蒂冈第二届大公会议的教导,特别是《大公主义法令》和《教会对非基督宗教态度宣言》,梵二前普遍对天主教会必要性这一问题所作的回答是受到条件限制的。那时的回答是:惟有天主教是“基督唯一的真教会”,在天主教会外不存在权威性的宗教真理,要获得救恩必须经历极大的磨难。足见这种主张是违背以下的神学原则的:天主显示给人,就是要把恩宠赐给每一个人;启示也可达至教会之外;在这教会内(the Church)还有许多教会(churches),在一定程度上,“她们与公教会仍保持着某种不完整的共融……她们与基督结成一体……应当享有基督徒的名义,理应被公教徒看作主内的兄弟姐妹”(《大公主义法令》n. 3)。《大公主义法令》补充了《教会宪章》的教导,基督教会“存在于”天主教会内,这种说法给了她在与别的教会联系时一个确定的重要身份。

内 容 概 要

1. “从上而下”的教会论,视教会为恩宠中的共融(a

communion in grace)其根源为天主圣三内在的共同生命,这是冯·巴尔大撒与齐佐拉斯对教会的看法。“自下而上”的教会论强调教会的本性是为人类的团体,人类虽然受恩宠而改变,但仍有现世的使命要完成,其中包括把世界从非正义与压迫中解放出来。一般来说,这一看法为当今教会论所采纳。

2. 自梵二以来天主教的教会论在大公会议的基本神学认识上又有了发展。首先,强调得最多的是教会的圣事性(“普世的救恩圣事”)。特别在拉内、史勒拜克斯、杜勒斯、古铁热和蒂亚尔中能见到这种观点。第二,强调教会是从属于天主之国的,并扩大了对天国的理解,其包含了和平、正义、自由的来临(见拉内、史勒拜克斯、昆、杜勒斯、梅兹、鲍姆、古铁热、鲍夫、吕特尔、卡尔)。第三,重新注意到应不断地进行机制改革,把它作为完成教会圣事使命的一种方法(见拉内、昆、古铁热、鲍夫、吕特尔、卡尔)。最后,由于恩宠的普遍可获性,所以上面提到的神学家都强调需要持续不断地与他人对话,并为推进世界大同而进行合作。

3. 自梵二以来一些基督新教与东正教的教会论实例,也重新强调了教会的圣事性(林德贝克、齐佐拉斯)。并且基督新教在对教会的传统概念外,产生一新思潮,把教会视为“福音得以正确地宣讲,圣事得以正确地举行的诸圣聚会”(潘南伯、摩特曼)。还有人坚持教会从属于天主之国,以及教会有责任共同参与争取自由、社会正义及人性化的斗争(摩特曼、潘南伯、林德贝克)。

4. 在近来大公合一的对话中,也有类似的观点,例如圣公会与罗马天主教在国际与国内层面上的对话。

5. 天主教的官方文献重申梵蒂冈第二届大公会议的教导,特别集中在教会有责任争取社会的正义与自由,例如《世界正义》(1971年世界主教会议),《民族发展》(保禄六世,1967),《八十年》(保禄六世,1971),《宣讲福音》(保禄六世,1975),《人类工作》(若望保禄二世,1981),《社会事务的关怀》(若望保禄二世,1988),《百年》(若望保禄二世,1991),拉美主教会议麦德林和普埃布拉声明,以及美国天主教全国主教会议的两封牧函(《和平的挑战》1983,《人人享有经济上的公平》,1987)。但《天主教教理》(1992年)却没有这方面的论述。

6. 在今天的教会论中至少有三个基本观点(模式):即视教会为机构、团体、和仆人。第一个模式是梵二前的主要观点(视教会为由圣统制构成的有形社团,她通过言语和圣事成为救恩的工具);第二个模式是梵二会议所赞同的观点(视教会为子民、团契、共融团体);第三个模式是由20世纪60年代积极关切社会者和在重新评估教会的社会学说后促成的观点(视教会为社会转变的代理、解放的工具等)。一个平衡的教会论神学必须对这三种价值观念持开放的态度。

7. 定义:教会是由天主圣父所召唤的人所组成的整体或团体,他们以言语、以圣事、以见证、以服务承认耶稣为主,是天主第二位,并通过圣神的德能,为天主之国的缘故,而与耶稣的历史使命共同合作。

8. 以上定义涵盖天主教教徒、东正教教徒、圣公会教徒、基督新教教徒以及东方礼天主教教徒；它适用于普世教会，也适用于地方教会。事实上教会是各教会的共融，但这并非说所有的教会都能满足定义中的标准。

9. 教会之得以成立在于该团体(1)宣认耶稣为主，(2)以圣事确认该信仰，(3)向圣经中的圣言开放，(4)团结相契感，(5)准备在生活中实践福音(作基督门徒)，(6)圣秩制是为了确保团体的稳定与把握方向。

10. 教会的使命直接指向天主之国。天主之国的意思是：通过天主更新与和好之神的德能，天主救赎的临在成为现实。教会有三重使命：以言语和礼仪作宣讲；用自身去表明或作见证；并为大众服务。

11. 宣讲集中在耶稣基督的意义上，并特别把它表达在圣体圣事之中。无论用言语或用圣事所作的宣讲，始终是预言性的，以天主之国的来临为衡量的标准。

12. 表明所强调的是教会的圣事性。教会蒙召为所宣讲和所信奉的(奥迹)作记号或作见证。因此教会必须不断地进行机构上的更新和改革。

13. 服务：由于罪恶有社会性和机构性的特点，也由于教会的责任是崇尚和实践德行，包括声张社会正义，因此，即使在社会政治范围内也需要进行服务。

14. 教会干预公共事务，得符合以下标准：(1)与正义有关的问题，(2)教会有能力解决该问题，(3)教会内有足够的人力物力来有效地解决该问题，(4)该问题是各种问题中要优先解决的，(5)经确实可靠的论证，完全可以赞同这样

的干预,(6) 独立于政党的利益和影响之外,(7) 行动的方式切不可不必要地或不适合地引起两极分化。

15. 教会是必要的因为这有助于解答教会本身的意义(心理学上的需要),解答团体共享的意义(社会学上的需要),并在寻求救恩中,得到指导和样板(神学上的需要)。这个需要,原则上是对每个人,以及广大的世界而言的;不过特别是对相信耶稣是主的信徒而言。

16. 教会为世界而言是一件圣事,昭示天主为全世界所做的一切。教会对世界的必要性是历史上的,而不是逻辑上必然的,即在假定的情况下,即使没有教会,甚或没有耶稣,天国也可能来临,但是事实上,没有耶稣和教会,天国不会来临。

17. 教会对那些蒙天主召唤宣认耶稣为主的个人是必要的,就天主召唤人参加这个团体(教会)而不参加其他团体而言,这必要性也不是逻辑上必然的。

18. 在教会的特性上来说,天主教会强调恩宠战胜罪恶的全面胜利,使得每一个人在普通的环境下都能脱胎换骨。她特别强调的还有传统、教义和持续性;强调子民的身份、团体以及教会;尤其是教会圣事性和中介的原则。天主教独特的地方在于深信伯多禄首席职对教会生活与使命是极其重要的,而且天主教对以上的特征也有自己大公性的理解。

19. 天主教为世界而言是必要的,就像整个教会是必要的一样,即她好比世界得救的记号与工具(圣事)。天主教对整个基督身体是必要的,因为独有天主教具备基督身

体完整性所需的各种结构要素,而且还有着许多标志着充实并提高天主子民的生活与使命的大公性价值。最后,天主教对蒙召的个人是必要的,因为这些人不仅要宣认耶稣是主,而且还要明确地参与各教会的共融合一,而各教会有形可见的团结中心,便是世界主教团内的伯多禄首席职。

20. 对天主教必要性的这种理解法,与梵二前对天主教常有的理解是不同的:那时把天主教理解为“基督唯一的真教会”。此转变的较深的神学上的根由是对恩宠与启示的普遍可获性更新的评价,并认识到教会(即整个基督身体)是由许多教会组成的,其中有的教会并未与罗马主教共融。无论如何,天主教在与其他教会联系时,保留了一定的模范地位。

第五章

教会论中的专题

本章提出当今教会论中的四个专题：职权，教宗职，教会的职务及教会中的妇女。

职 权

哲学与神学的总思考

职权：Autholity 可译成权威、权力、职权等。英文 *authority* 是由拉丁文 *auctor* (“author”创作者) 或 *augere* (“to cause to grow, to increase, to enlarge 增长、增加、增大) 派生的。它可以是法律上 (*de iure*) 或事实上 (*de facto*) 的职权。法律上 (因权利或法律) 的职权隶属于官方权力或得到官方权力的支持。一个警察官便有法律上的职权。事实上 (实际如此) 的权威, 发生在它确实让人服从时, 并因此达到其预想的效果。一个撰写政治评论的专栏

作家影响到政府的政策,他有的便是**事实上的权威**。在法律上拥有并执行其职权的人,还应该拥有**事实上的权威**,这不仅是可能的,而且还是一种理想。因此,执行法律的警察官员必须自身是一个遵纪守法的公民,只有这样,他才配得到人们的尊敬和服从。最后,权威一词也运用于无生物,如书籍(特别是圣经)、机构、法典、象征物。但即使存在着这样的权威,它也归于这些物体背后的人或人们。

最后,所有的权力植根于天主,祂是所有一切的创造者。“人人都应服从政府,因为所有权力渊源于天主,当政者的权力来自天主”(罗 13:1)。

圣经上的概念

旧约

天主是万物的创造者或根源。我们自己对自然界的权力来自天主(创 1:28),就像父母对子女的权力来自天主一样(肋 19:3)。社会变得再复杂,还得遵从这个原则。是天主让哈匝耳治理大马士革(列上 19:15; 列下 8:9-13),并让拿步高治理整个东方(耶 37:6)。

但天主所授予的权威从来不是绝对的。律法列举奴隶的种种权利,规定了如何执行权力(出 21:1-6, 26-27; 申 15:12-18; 德 33:30)。即使父亲对子女的权力,也是为了他们获得良好教育(箴 23:13-14; 7:25-26; 30:1)。掌握政治权力的人切不可神化自己,因而亵渎天主,因为天主

是一切生命的绝对主宰(达 11:36; 7:3-8, 19-25)。这样自命不凡的必将遭到毁灭(达 7:11-12, 26)。

宗教领袖,如梅瑟、先知们、司祭们(出 19:6)以及辅助梅瑟的长老们(出 18:21-26; 户 11:24-25)领受的权力,确实也不是绝对的。所有有权威的人无不以天主的名义行事。政治权力与宗教权力之间的冲突是难免的。例如,撒乌尔与撒慕尔(撒上 13:7-15; 第 15 章);阿哈布与厄里亚(列上 21:17-24),以及其他许多国王与对他们提出忠告的先知之间都有冲突。宗教权力也会被滥用。以色列的王权最后落到充军的悲惨结局。充军后,以色列却更公开地接受了天主的权威。居鲁士和他的继承者从天主那里得到了列国(依 45:1-6)。但以色列也采取了新的态度对待法律上的权威,即在异教民族迫害他们时,他们要求天主来复仇,和最终进行反抗(友弟德传;加上 2:15-28)。

新 约

根据新约的描述,把权威(*exousia*)也归属于耶稣(若 17:2; 5:27; 默 12:10)。祂讲道具有权威性(谷 1:22; 玛 7:29; 路 4:32)。祂有权力赦罪(玛 9:6-8; 谷 2:5-10)。祂是安息日的主(谷 2:23-28; 玛 12:1-8; 路 6:1-5)。祂驱逐不洁之魔,并治好附魔者(谷 1:27,34; 玛 12:27-28; 路 11:19-20)。祂像经师一样讲解律法,但祂具有绝对的权威(玛 7:28-29)。玛窦福音描述祂不像古人那样教训人,祂以自己的名义说话:“但我对你们说……”(玛 5:21-48)。

的确，耶稣太“具有权威”性，以致祂特别面临着人们的责问：“祢凭什么权柄行这事？或者，是谁给了祢权柄作这事？”（谷 11:28）。因此，新约把耶稣的权威视为祂传教使命的中心。这是“比圣殿更大”（玛 12:6），比约纳和撒罗满更大（玛 12:41-42），而与“这世界”的权力不同（若 18:36）的权威性。

耶稣死而复活后，祂的权威也焕然一新。祂复活后被举扬到天主的右边（宗 2:34-36）。祂是主（斐 2:9-11），“具有大能”的天主子（罗 1:4），天上地下的一切权柄都交给了祂（玛 28:18）。万物都归于祂（斐 2:10）；祂将坐在审判席上（格后 5:10）审判生死者（宗 10:42）；过去、现在、将来都在祂的权威之下，天主的一切恩许都在祂内得到肯定（格后 1:20）。

另一方面，耶稣却像仆役一样执行其权威（谷 10:45；路 22:27）。这完全是因为祂并不迷恋使自己成为万有之主的天主性（斐 2:5-11）。因此，祂要求门徒们追随祂的榜样：“外邦人的国王，统治他们……但是你们中不可如此。你们中最大的，该做成像最小的一样；做首领的，该做到像臣仆一样”（路 22:25-26；若 13:14-15）。总之，祂的国不属于这世界（若 18:36）。因此，祂的门徒们不该去争夺什么权力，或在他们中争夺什么地位（玛 20:20-28；谷 10:35-45）。

耶稣在玛窦福音第 28 章第 18 节中所称的绝对权力，是不转移给祂的门徒们的，即使伯多禄也不领受这绝对的权力。在《宗徒大事录》第 1 至第 12 章中，伯多禄的领导身

份得到最明确的描述;但所有的决定却由“十二人”或“宗徒们”或“教会”作出,而不是由伯多禄作出的。在《宗徒大事录》第10章中,他的行动受到了“受过割损礼的信徒”的非难(宗 11:1-18);他在安提约基雅错误的行为引起了保禄的公开指责(迦 2:11-14)。此外,也不仅仅是宗徒们分享到耶稣的权力,先知、教师、行异能的、传福音的、长老及其他人也分享了祂的权力(格前 12:28;弗 4:11)。保禄曾受到格林多人苛刻而不公正的批评,但他还是用热情来回答人们的批评,并没有向人表示,由于他的地位他不应受到批评。

事实上,圣神是赐给整个教会的,而并不只局限于教会的领导人(格前 12:28;罗 12:3-8)。宠恩与神恩虽然不同,但都应为整体的利益共同工作。基督徒的权力是建立在圣神的基础上的,而圣神是恩赐给每个人的。确实,若无圣神,无人能宣认“耶稣是主”(格前 12:3)。因此,教会内的权力始终是一种独特的权力,并非普通的社会权力或政治权力的简单翻版。这种权力存在于基督身体内而非仅存在于另一个人类的组织中。这个权威,作为基督身体的功能,是一种全新的权威概念,就像基督身体是一种全新的社会概念一样。权力是天主圣神的一种运作,但仅是运作中之一罢了。

训导权(teaching authority)究竟是什么?“教师”(“Teacher”)是一种普通的工作,甚至那时还适用于犹太经师(Scribes)。训导包括讲解圣经(即旧约),但当时的教师可按自己的观点讲解经文。耶稣本身就是教师,而且是

受人注意的教师。祂所关心的是宣扬天主的国，祂竭力宣讲并说明天国的性质及其要求。民众都惊奇耶稣的教导，因为祂与经师不同，祂的教导是有权威的。

另一方面，全部新约视福音为生命之道 (a Way of Life)。惟独在玛窦福音中记载宗徒们曾受命去教导人们，这能帮助解释为何释经者指出玛窦福音是最适合于犹太人的福音。不管怎样，宗徒们曾进行教导；他们教导的内容就是基督 (宗 5:42)，以及主的道 (15:35)、天主的道 (18:11)。在哥罗森书信中讲的是基督的尊位与祂的使命；在得撒洛尼后书中讲的是基督的第二次来临。当教导被列为圣神的恩典之一时，它位于启示、知识、先知之后 (格前 14:6)。

在安提约基雅有先知和教师 (宗 13:1)，教师被列为与教会的其他职务一起 (罗 12:7；格前 12:28；弗 4:11)。看来教师的职责是根据旧约来给人讲解耶稣的尊位与使命，以及做祂门徒的要求。教师并非像经师那样的一群杰出的人物，也不只限于教导一些特定的人物。但是随着教会的逐渐壮大，其组织机构也日益复杂，便不得不为偏离正道与不正确的教导操心 (弟前 1:3-7；6:2-5；弟后 4:3-4；铎 1:9-14；3:9)。正确的教义，其可靠的基础是旧约 (弟前 4:11-16；弟后 3:14-17)。

但在新约中，教导无疑并非教会首要的职能之一，因为教导与宣讲福音、报告天主之国的好消息是有区别的。教导是重要的附属功能，今天我们可称做这种教导工作的人，为神学家和宗教教育工作者。教导是对福音进行讲

解,而非福音本身。教导也不是拯救人的言语。就像宣讲与教导并非是一回事,信仰与教义也不相同。教导解释信仰,但并非信仰本身。

后圣经时期的发展

后宗徒时期至三世纪

罗马的克雷孟(Clement of Rome),安提约基雅的依纳爵(Ignatius of Antioch),依勒内(Irenaeus),西彼廉(Cyprian)都强烈坚持教会的权威性。他们与同时代的其他人把权威在宗教和心灵上的意义跟它在法律上的地位连结在一起,即把它视作管理团体、规定团体生活的权力。克雷孟曾写信给格林多教会,纠正了那里的偏差,因为那里负责管理教会工作的长老们被一批结党营私、自命不凡的年轻人罢免了。他的书信强调了传统的权威,首次明确地提到了伯多禄和保禄。他在书信中还发表了继承权威的理念:由天主传给基督,再由基督传给宗徒们,又由宗徒们传给主教与执事,再以后传给他们的继承者。事实上,依纳爵是很强烈地坚持这样的主张,以致于新教早先的批评怀疑这些书信的权威性,认为这实在是不可思议的“大公性”。他写道,玛格尼西亚人(Magnesians)或特拉里亚人(Trallians)通过下属于他们的主教,来表现他们下属于天主和耶稣基督(《致玛格尼西亚人书信》3:1-2;《致特拉里亚人书信》2:1)。依勒内在反对诺斯底主义(Gnosticism)

时,坚持主教教导的首席权,视他们的教导为基督真理的可靠指引。而亚历山大的克雷孟(Clement of Alexandria)和奥力振(Origen)论证说,教师在某种方式下就是宗徒传承的一部分,而且教会为了保护宗徒教义的纯洁性,并不需要仅着眼于圣统制的教会训导当权(the hierachical magisterium)。事实上,戴尔都良(Tertullian, 卒于225年),倾向于把主教的作用只限于纯纪律的功能上。

在下个世纪(以及进入四世纪时)在攻击新异端中,主教的训导身份得到了巩固。确实的,一些最主要的神学家本身都是主教。不仅罗马主教维克多一世(Victor I, 卒于198年)关注教会的唯一性,而且非洲一位重要的主教西彼廉也坚称“主教在教会内,教会在主教内”。

然而教会始终是整个团体,而不仅是圣统制。西彼廉在某处写道:“我一当主教,就定一条规矩:我若不征询你们(司铎与执事们),以及在没有得到人们同意时,决不只凭我个人意见作出什么决定”(《书信》14:4)。事实上,整个教会团体参与了主教的遴选以及圣职人员的选拔。即使早期教会已拥有严格的教会法典机构,但还是随时准备顺从圣神的鼓动而行动。因此,平信徒的介入大受欢迎,并作为一个原则问题对待。但教会也把主教视为以杰出的方法领受天主恩赐的人。一个人被选为主教,首先就因为在他身上明显地存在这些圣神的恩赐。

四世纪至十一世纪

随着君士坦丁敕令(*the Edict of Constantine*, 313年)的颁布,教会的情况有了显著的变化。那时,特别在大城市教区中,主教与长老们便开始领受行政权,其地位与政府官员相似。(数世纪后,过去只在传教领域内享有权力的教区主教,在日耳曼民族接受福音后,逐渐成了主教亲王[pince-bishops]。)诚如在本书第2章中所指出的,隐修院制的兴起,部分就为了反对这种世俗性的特权。在隐修院里才有可能继续存在神恩或神权,而且隐修院的领导开始在教会中享有一种超越在圣统制权力之上的独立的权威。在东方教会中尤为如此。从八世纪初开始,作为单志论之争(*the Monothelite controversy*)和圣像危机(*the iconoclast crisis*)的结果,那时的隐修士成了正统理论的捍卫者。的确,那时的灵修指导者和行使教会神权者已从圣统制的司铎转成了隐修士。很明显,隐修士才是真正的主教的人。在西方,虽然这种情况并不明显,但也有类似的情况发生。一些圣人和隐修院院长的影响力也在不断地扩大。

但这并不是说,那时隐修制度与圣统制的权威是基本对立的。当时不少主教就是或曾是隐修士,或者至少是在隐修院受过培育的。例如,巴西略(Basil),金口若望(John Chrysostom),奥斯定(Augustine),马丁(Martin),巴特里克(Patrick),赛维利的依西都(Isidore of Se-

ville), 大額我略(Gregory the Great)等。从坎特伯雷的圣奥斯定(St. Augustine of Canterbury, 卒于 604 或 605 年)时代开始,直至十二世纪,所有坎特伯雷的大主教都是隐修士。主教的圣职与隐修士的理想两者之间的结合在最古老的拉丁祝圣礼中彰显出来。该礼仪说明了主教的责任,而不是他的权力,——例如,当主教的要勤奋学习圣经、祈祷、守斋、好客、施舍、留心倾听、以言语和礼仪教诲人。主教应体现权威性的道德风范,因为真正的权威是道德的权威。

教会被看作比一个具有规条、拥有执法官员的纯法律组织更高超的团体;这个团体,更基本的是由祈祷的、守斋的、做补赎的、祈求恩宠的、为更肖似基督而在灵修上作斗争的男女所组成的一个身体。因此,当时对主教以及对教宗来说,自己应成为基督存在的令人信服的榜样,这才是头等大事。希波的圣奥斯定(St. Augustine of Hippo)曾写道:“我为你们是主教,我和你们在一起是一个基督徒”(“*Vobis sum episcopus, vobiscum Christianus*”, Sermon 340:1)。与此同时(四世纪与五世纪)出现了这样一句名言:“欲为众人之首者,须由众人来推选”(“*Qui præfutura est omnibus, ab omnibus eligatur*”)。这是教宗赛勒斯丁一世(Celestine I, 卒于 432 年)的话,并出现在奥尔良会议(Councils of Orleans, 549 年)与巴黎会议(557 年),以及出现在《葛拉蒂安法令集》(Decretals of Gratian, 1140 年版本)中。

中 世 纪

始于教宗良九世(卒于1054年),而由额我略七世继续进行的教会改革,在教会的权威史上代表了一个转折点。这次改革不仅旨在更新教会,同时也为了摆脱世俗君王与其他政治人物对教会的控制。为了达到此目的,额我略教宗要求教会完全地自治,制定一个适合独立自主的精神社团所需的最高权力制度,并有一个权威不仅能运用于整个教会还能适用于各国君王及他们的王国。为了找到理论根据,额我略教宗要求神学家和法学家搜遍各种案卷,揭开以往先例的各个片断,那怕是点点滴滴的材料也不放过。教会法典产生了。那是根据教宗依诺森三世(卒于1216年)和鲍尼法八世(卒于1303年)过分的要求而建立起来的。

甚至就主教的头衔——基督在世代表(Vicar of Christ)来说,(皇帝也这样称呼自己,但最终只有教宗专用,并代替了更为传统的“伯多禄的代表”这种称呼),这也从本质上圣事性的形象(基督与圣徒均以仆役身份工作)转化为充满法律意义的形象(教宗拥有基督赋予他的权力)。这样就引进了法律主义(legarism),它彻底改变了原始灵修上的概念,认为服从天主的代表就是服从天主。这样,代表身上恩宠的临在已不起决定性作用。主教的权力也不再是道德上的权力而是司法上的权力,它甚至在领受圣事前已经被赋予了。这样领受恩宠则退居次位。于是,便逐渐形成这样的理念:司铎“管理”自己的堂区;主教

“管理”自己的教区及“判断”一切问题，而教宗好比一个最高统治者，统管一切，所以他是“至高无上的教宗”（“Sovereign Pontiff”）。

一个逆反运动展开了。这时教会领导受到了严厉的指责，特别受到来自十二世纪的灵修运动，及稍后的方济各会（Franciscanism）和胡斯运动（the Hussite movement）的指责。事实上，每一个都在说，教会，特别是教宗，以浮华虚荣掩盖了福音的真光，教会越发像君士坦丁时期的教会，而不像是宗徒的教会了。圣伯尔纳多上书教宗欧静三世（Pope Eugenius III，卒于1153年）说：“所有这一切，包括追求威望与财富，都把教会引向君士坦丁，而不是归向伯多禄。”

尽管教会出现了前所未有的对司法权的追求，但是天主教的神学家还是保护了古老的教会论中的许多要素，至少在十三世纪两位最伟大的圣师多玛斯和波那文都拉逝世前，情况是这样的。例如，多玛斯把教会视作信徒的会聚这一理念至今还是富有生命力的。权威并非纯法律的权力，它是与心灵的恩赐以及与完美地完成基督的爱德密切相关的。玛窦福音第16章第19节，主要是针对伯多禄宣认信仰而言。在神学大全I—II, 106题中所阐述的新律法，是完全符合福音精神的；那是爱与服务的律法而不是畏惧与奴役的律法。

在中世纪后期，例如在康士坦斯（Constance）大公会议（1414—1418年），巴塞尔（Basle）总会议（1431—1439）中，有神学家前来参加。但鉴于新教改革运动，会议的法

律性、教权性以及训导权普遍地更为强调。教导很少为对人的启发开导,而更多的是把批准的条条框框强加于人。教会被分成教导的与接受教导的两类:前者大概是不再需要学习,而后者与“教导”毫不相干,只有聆听之份。这样不容变通的区分法,(教导的教会与学习的教会),直至最近才开始消失。

伊夫·龚格指出:“确实,各级教长的权威从来没有像十四、十五世纪那样强调过。1517年10月31日的一声霹雳(那天路德在维滕贝格[Wittenberg]教堂门口张贴了95条反对大赦的纲领),不过是狂风暴雨的前奏”(见约翰·M·托德[John. M. Todd]编纂出版的《权威问题》*Problems of Authority*, p. 143)。

由特利腾大公会议至二十世纪

新教的改革运动不仅向权威的腐败形式发难,而且对权威的原则问题提出了疑问。作为反击,特利腾大公会议(1545-1547年,1551-1552年,1562-1563年)更加坚持圣统制的权威性,以致特利腾大公会议后的教会论越来越接近圣统论(*hierachology*)。到了这时,教宗被视为“普世的主教”。……教会的权力不断地集中起来。要求人们服从,只由于立法者的职务与地位,而不是由于立法者和他的法令受到了圣神明显的鼓舞。梵一会议对教宗首席权下的定义则把这一切推向了顶峰。

对权力的这种理解法盛行到梵蒂冈第二届大公会议。

的确,可以这样认为,在整个教会历史中,几位被称为庇护的教宗(庇护九世,庇护十世,庇护十一世及庇护十二世),在行政管理上最享有权力。例如,教宗庇护十二世的《人类》通谕(*Humani Generis*, 1950)强调,教宗的通谕,即使不完全牵涉到教宗的教导权,但仍要求人们里外一致地同意。“当罗马教宗对那些迄今还争论不休的主题谨慎地发表了意见,那么,每个人都必须清楚地了解到这与教宗的思想与意向有关,神学家不能再对这些问题自由争论了。”

梵二会议

虽然梵蒂冈第二届大公会议继续这样的教导,即教宗与主教们对教会实施最高权威,但这种权威总是以服务与集体的方式执行之。确实,好几个梵二会议的文献都以赞成的口吻谈到了主教会议以及他们重要的牧灵功能。(关于这些功能的讨论、包括教导在内,可见埃尔弗·勒格朗等人[Hervé Legrand, et al.]主编的《主教会议的性质与未来》[*The Nature and Future of Episcopal Conferences*] eds., Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1988, 以及托马斯·J·里斯[Thomas J. Reese]编纂出版的《主教会议:历史上的、教会法典上的及神学上的探讨》[*Episcopal Conferences: Historical, Canonical, and Theological Studies*] Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1989)。不仅如此,

权威是用来“开导、策励”(building up)其羊群的(《教会宪章》n. 27)。牧者,也不是意指他们单独肩负教会的拯救使命。他们必须与包括平信徒在内的兄弟姐妹共同合作;大家可成为一体,为整体的利益一起工作(n. 30)。“权力就是服务”的这种原则在其它的梵二文献中,如在《主教在教会内牧灵职务法令》、《司铎职务与生活法令》、《修会生活革新法令》中,也都得到了肯定。

大公合一的发展

梵二会议后在权威问题上所发表的声明,出自于圣公会与罗马天主教国际委员会和美国路德教派与天主教之间的对话。圣公会与罗马天主教的文献,题目为《对教会权威的共识》,也叫做《威尼斯声明》(*The Venice Statement*, Washington, D.C.: United States Catholic Conference, 1977)。这里所关注的权威是基督的权威,这权威是由圣神所激活,旨在创立与天主和众人在一起的团体。值得注意的是美国圣公会与罗马天主教协会对《威尼斯声明》所作出的反响,该反响批评他们国际级的双方对手过于重视了教宗及主教们的权威性,而忽略了整个教会、平信徒与圣职人员的权威性(见“教会的权威: 极其重要的大公合一问题”：“Authority in the Church: Vital Ecumenical Issue”, 1978年1月12日《根源》*Origins* 7/30, pp. 474-76)。

路德教派与天主教会的对话,结合了对教宗不能错误

性的研究来讨论教会教导权威问题。全体基督徒的权威无不扎根于基督与福音内，因为福音就是天主德能的语言（罗 1:16）。分享基督权威的各种见证人都可以宣讲福音。

教会与权威

所有的权威，其根源都在天主身上，因为惟独天主是一切生命的创造者。天主的权威既是创造性的，又是团结合一的。耶稣基督的使命就是对因罪恶而受到创伤的一切进行再创造、再合一。祂向世人报告好消息说，再创造与再合一的德能（权威）是指在圣神内重被施展更新而最终带领一切人物聚集在天主的国内。

教会分享基督的权威和圣神的德能，她的权力也为同一目的：宣扬天主之国的福音，显示及施展圣神的德能，使整个人类大团体得到再创造、再合一。教会本身就是共融的圣事。

由于教会是全体天主的子民，作为一个整体，权威归属于这个团体，尽管实施此权威可通过各种人物，以多种方式进行，但都是为了整体的利益。无论何时何地实施权威，都得以耶稣基督为榜样，而祂是以服侍人的身份来到了我们中间（谷 10:45）。脱离了圣德的权威不是真正的基督徒的权威。企图使自己的权威超越在圣神的恩宠之上的权威也不是真正的基督徒的权威。既然教会的得以存在，是靠了众多的个人因圣神的恩宠，在耶稣基督内心甘情愿地回应天主的召唤，那么教会在执行权威时只能以一

种方式,即尊重人们信仰行为的自由意愿,并尊重成员在教会内自愿担当的角色(可再参阅梵二文献《信仰自由宣言》)。

教 宗 职

在天主教传统中,教宗职至为重要。相信罗马主教行使伯多禄的职务,是天主教与其他基督宗教最显著的区别。伯多禄职务的两端重要教理,便是涉及到教宗在整个教会中的首席权,以及教宗作为普世教会的元首在隆重宣布有关信德与伦理问题的道理时,享有不可错误性。

下面是对这两端道理所作的思考,如果读者想在本章的简要说明之外,对这些问题有更进一步的了解,建议阅读以下论述得较详尽的书卷:保尔·恩庇和 T·奥斯丁·墨菲编纂出版的《教宗首席权与普世教会:路德教派与天主教的对话》(五)(*Papal Primacy and the Universal Church, Lutherans and Catholics in Dialogue V*, Paul Empie and T. Austin Murphy, eds, Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1974);雷蒙德·E·布朗,卡尔·P·东弗里德,约翰·罗伊曼编纂出版的《新约中的伯多禄》(*Peter in the New Testament*, Raymond E. Brown, Karl P. Donfried, John Reumann, eds, Minneapolis: Augsburg Publishing House 1973);“教会的教导权与不能错误性”:《神学研究》(*Theological Studies* 40 期[1979 年 3

月], 113—116 页); J.-M. R 蒂亚尔所著的《罗马主教》(J.-M. R Tillard, *The Bishop of Rome*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1983) 帕特里克·格兰菲尔德所著的《教宗职的范围: 教会的权威与自主》(Patrick Granfield, *The Limits of the Papacy: Authority and Autonomy in the Church*, New York: Crossroad, 1987); 以及罗伯特·B·伊诺所著的《教宗职的兴起》(Robert B. Eno, *The Rise of the Papacy*, Wilmington, Del.: Michael Glazier, 1990)。

教宗的首席权

讨论的问题

教会是合一的圣事, 天主愿意全人类在基督内, 因圣神而合一。但事实上, 教会是分裂的。有天主教的基督徒, 有路德教派的基督徒, 有长老会的基督徒, 有五旬节教会的基督徒等等。令人啼笑皆非的是, 天主教内所执行的, 旨在象征并帮助实现整个教会合一的特定职务倒成了合一的大障碍。因此, 近来对教宗职进行大公性讨论就显得至为重要。分离的基督徒已经赞同并接受那些有助于使整个教会团结合一的事实: 圣洗、圣经、礼仪、信经、信仰的宣认、大公会议。

路德教派与天主教的对话, 已把这些使教会合一的方法与“伯多禄的职能”联系起来, 即伯多禄的职能是一种特

别的神职形式,它是由一个人、一个官员或一个地方教会根据教会是一个整体而实施的特别的职能。这个伯多禄的职能“通过作为合一的象征,并由于彼此增进交流,互相帮助或改正错误,以及在履行教会使命中彼此间的合作,来促成或保护教会的唯一性”(《教宗的首席权》n. 4, p. 12)。之所以把它称作伯多禄的职能,就因为这是伯多禄宗徒在耶稣最初的门徒中所完成的一种角色。在阐述教会起源的新约中,伯多禄在跟随耶稣的伙伴中有着极其突出的地位,如在谈到建立教会时,提到了他(玛 16:18),并提到基督要他坚固自己的弟兄们(路 22:32)和喂养祂的羊群(若 21:15-17)。在保禄的一些书信、宗徒大事录、和两封称作公教书信的伯多禄前后书中,他也是一个显要人物。所有这一切向我们指出他承担着范围很广的职务。在连续不断的教会史中,伯多禄都被描绘成普世教会的一位牧者。的确,“这面向普世教会的(伯多禄)职务的单一而显著的代表……便是罗马主教”(n. 5, p.12)。

然而在有关罗马主教职务的讨论中,至少在三方面显然是有争议的:即在历史方面,神学方面和教会法方面的争议。对于新约教会中伯多禄地位的意思及其含意,天主教与其他基督宗教看法不同。在历史方面,天主教会一直坚持耶稣亲自赋予伯多禄此领导职能,而且这个职能经过许多世纪一直传递下来了;但非天主教的基督宗教有意贬低新约中伯多禄的重要性,而且清楚地否决从伯多禄到罗马教宗在牧灵权威上的继承概念。在神学方面,天主教论证教宗职是来自于神圣的法律,即它是由于基督的旨意而

存在；但非天主教的基督宗教坚持它出自于人为的因素。在教会法方面，天主教把教宗合法的权力视为至高无上的、完全的、普遍的和直接的权力（如梵一会议所强调的），即不隶属于任何更高的人类权力之下；但其他基督宗教认为这样的宣称会导致不可容忍的滥用权力。

历 史

新 约

伯多禄在主的门徒中是一位重要的中心人物。他是第一批被召叫的门徒，常作为其他宗徒的发言人出现，也可能是主复活后首先显现给他的一位（保禄和路加的传统记载是这样的，但根据玛窦、若望和马尔谷的补充记载中，则第一个见到主复活的是玛利亚玛达肋纳，而不是伯多禄）。不管怎样，在描述伯多禄在新约中的角色时，最好还是避免用首席权和统治权这样的词汇，因为这些词汇确实是在后圣经时期教会法上的用语。

诚如在本书第二章中所指出的，新约的教会既是在特定地方内，属于特定地方的教会（如格林多教会、安底约基雅教会、耶路撒冷教会）又是普世教会（如在厄弗所书中所称的基督的身体）。虽然关于伯多禄怎样与普世教会相联系没有清楚明白地告诉我们，但他以确实有意义的方法与普世教会联系是足够清楚的了。他在十二人中名列首位（谷 3:16-19；玛 10:1-4；路 6:12-16），而且经常是他们的

代言人(谷 8:29; 玛 18:21; 路 12:41; 若 6:67-69);他是复活耶稣的第一位宗徒见证人(格前 15:5; 路 24:34);他在最初的耶路撒冷团体中的地位显要,并在其他教会中也是知名度很高的一位(宗 1:15-26; 2:14-40; 3:1-26; 4:8; 5:1-11, 29; 8:18-25; 9:32-43; 10:5; 12:17; 伯前 2:11; 5:13)。耶路撒冷会议后没有再报导他的活动,但越来越多的人认定伯多禄去了罗马,而且在那里殉难。他是否真的当了罗马教会的主教,从已知的证据中无法知晓。若单凭新约的记载,我们不能为从伯多禄起,直到后来历任的罗马主教所列出的一长串继位者的名单找到依据。

对天主教传统来说,有关首席权的经典文字便是玛窦福音第 16 章第 13-19 节,路加福音第 22 章第 31-32 节及若望福音第 21 章第 15-19 节。在三部福音不同的文字记载中所发生的耶稣任命伯多禄为磐石的事实,使人们对伯多禄职权的原始安排提出了疑问。我们不能确定这个任命是发生在耶稣传教时期,还是在耶稣复活以后,人们把后来的“回溯”运用到耶稣早期的传教生活中去。至于授权于伯多禄天国钥匙一事,根据钥匙的象征意义,给人掌管钥匙无异于隆重地授予其权力。然而伯多禄超越在他人之上的权力并无明证,相反,在宗徒大事录中,他与其他宗徒一起商量,甚至还受他们的派遣(宗 8:14)。伯多禄和若望几乎总是结对行动(宗 3:1-11; 4:1-22; 8:14)。

但另一方面,有关伯多禄及其职务又有一明显的图像“轨迹”(“trajectory” of images)。他被描绘成渔人(路 5:10; 若 21:1-14)、基督羊群的牧羊人(若 21:15-17)、向其

他长老们“进一言”的长老(伯前 5:1)、相信耶稣是天主子的“宣报者(玛 16:16-17)、特别启示的接受者(宗 1:9-16)、纠正他人曲解教义的辩护者(伯后 3:15-16),以及他是磐石,在它上面建立基督的教会(玛 16:18)。

因此,事实上,所引起的问题主要在于对新约的研究,看看伯多禄职务这个问题在后圣经时期及以后的发展情况,是否能与新约的要旨相符。天主教对此回答“它们是一致的”,而一些其他基督宗教也开始回答“可能是吧”。

二世纪至中世纪

伯多禄在圣经中的形象轨迹在早期教会中继续延伸下去,并且那些形象因增加下列一些内容而显得越加丰富多彩:他是传教的宣讲者、伟大的神视者、驱除异端者、新诫命的接受者、天堂的守门员、教会轮船的掌舵者、与保禄并肩的教导者和殉道者。同时,初期教会正在逐步适应希腊-罗马世界的文化,特别是它们的组织管理方式,使之盛行到教会的传教活动领域中去。教会采用了罗马帝国的组织格局:地方、区域、省份。她也把自己的中心建在帝国的中心罗马;此外,根据圣传,伯多禄把教会建在罗马,他与保禄也都埋葬在那里。

在与诺斯底派的争论中,捍卫纯正信仰者要求人们相信主教的职位是由宗徒们建立的,而且特别要信任罗马教会,因为罗马教会是与伯多禄和保禄密不可分的。在最初的五个世纪中,罗马教会逐渐在其他教会中崭露头角。她

干预远方教会的生活,在神学争论中袒护一方,在教义与伦理问题上接受其他主教的咨询,派出代表去参加大公会议。罗马教会逐步被视为最终或最高的上诉法庭,也成为世界范围内各教会共融统一的中心。伯多禄与罗马主教之间的关系也直截了当地出现在教宗良一世(卒于461年)的讲话中;他坚称伯多禄通过罗马主教继续对整个教会讲话(的确,从四世纪末起,最传统的说法,把教宗称为伯多禄的代表(*Vicar of Peter*),这称呼已普遍地为教宗们自己所接受)。良一世还在基督论的重大争论上起了决定性的干预作用。他于449年致君士坦丁堡的夫拉维安(*Flavian*)的书信,为两年后加采东大公会议决定的信条定义的框架奠定了基础。

中 世 纪

为了最大限度保护教会,特别,为了教宗职不再受世俗权力的侵犯,教宗额我略七世和依诺森三世根据当时世俗的统治模式依赖了像托名为依西都的伪法令集(*False Decretals of Pseuds-Isidore, C. 847-852*)这样的文件,声称实行君主政体。教宗鲍尼法八世提出更进一步的要求,坚持教会所拥有的绝对权力要超越在整个世界——包括世俗和宗教两方面——之上。(教宗葛拉修一世[Gelasius I, 卒于496年]最早对“两种权力”的神学开创了途径。)

始于十一世纪后期的东西方教会的分裂,直至十三世

纪才彻底分裂。东西方教会大分裂后,教宗职在形式上起了重大的变化。在西方教会中,只保留了一个牧首职位,即教宗职位,此牧首职位的领导权完全被教宗职所吸收。西方的基督教会开始如有些东正教会所描绘的那样成了教宗的教会,这就是说,教会成员与罗马宗座之间的关系压倒一切,以致并吞了他们与地方主教之间的关系。视天主教会为“各地方教会共融”的传统看法,面临着完全成为被“普世首席权下的普世教会”所吸纳的处境。而且就在这个时期(教宗欧静三世,1145—1153年)基督的代表(*Vicar of Christ*)原是用来称呼主教的,现公开地成为只有罗马主教才有资格接受的头衔。教宗依诺森三世(1198—1216年)把这头衔作为普世权力的根基,此权力甚至超过世俗的一切权力。从四世纪末开始,更传统的称呼是伯多禄的代表(*Vicar of Peter*)。

在中世纪鼎盛时期,像多玛斯和波那文都拉那样杰出的神学家都强调罗马宗座的权力;经院派神学家和宗教法规学家由于竭力反对大公会议至上主义(*Consiliarism*)和新教,便重申教会管理上的君主结构制。这一观点在佛罗伦斯大公会议的《为希腊和拉丁教会合一的法令》(*Decree of Union for Greack and Latin Churches, 1439*)中得到了正式认定。这个文献与十九世纪梵一会议的文献十分相似。

特利腾会议后的发展至二十世纪

像罗伯特·贝拉明(卒于1621年)那样伟大的捍卫教宗权威者传播这样的理论说,伯多禄的代表的名衔是不正确的,罗马主教应称为**基督的代表**,因为教宗是代替基督行事的,他拥有一切与此职能相符的权力。官方的神学家和法学家一直有意维护教宗的这一特权,并且由于民族主义(例如加利刚主义 Gallicanism)的兴起,十八世纪启蒙运动知识界的挑战,以及十九世纪的新解放运动,使此特权更加得以强调。梵一会议(1869-1870)使这一特权的发展达到了顶峰,尽管梵一会议对教宗职的训导方面,与中世纪及反对新教时所持的观点相比,显得更为缓和。

梵一会议在它的《基督的教会宪章》*Dogmatic Constitution on the Church* (即《永远的牧者》*Pastor Aeternus*)中宣称“对整个教会的首席管辖权是主基督亲自而直接地许诺并赐予有福的宗徒伯多禄的”。因此,“按基督自己的训导……无论谁,凡继承伯多禄宗座之位者”就获得此首席权。这一对整个教会实施的权力,不仅在涉及信德与伦理方面的事上,是圆满无缺与至高无上的,同时,在涉及全球教会纪律与管理事务上,也是如此。这一权力对每一个教会、每个牧人、每一个信徒实施时,都是普遍与直接的。

然而,教会也强调一个事实,即罗马主教不是任何一个其它地方教会的主教。确实,后来由德国首相 Bismarck 授意下激起的庇护九世与德国主教们之间的通

信非常清楚地强调了这一点。教宗职并非一个绝对的君主制,而主教们只是简单地在它权下成为教宗的附属。

教宗良十三世的《足够认识》通谕(*Satis Cognitum*, 1896年),庇护十世时圣职部的《可悲哀》法令(*Decree Lamentabili*, 1907年),庇护十二世的《奥体》通谕(*Mystici Corporis*, 1943年),1949年圣职部关于利昂纳德·菲尼案(on the Leonard Feeney case)致库欣(Cushing)枢机的信(1949年),以及庇护十二世的《人类通谕》(*Humani Generis*, 1950年)都反复重申了梵一会议的教导。

梵二会议

随着梵蒂冈第二届大公会议的召开,人们越来越从共融和集体的意义上来看待教宗职。教宗对教会行使最高权力,但主教们也分享这一权力。当然,没有教宗的同意不能施行赋予主教团的这一最高权力。“这一个团体,因为是多人合成的,表示天主子民的差异性 & 普遍性;又因为是集合在同一首领下,也表示基督羊群的统一性”(《教会宪章》n. 22)。教宗依然“对教会有完全的、最高的、普遍的权柄”(n. 22),但主教们不再简单地被视为是教宗的代理人或代表了。他们从主那里领受到“训导万民及向一切受造物宣讲福音的使命”(n. 24)。他们管理自己的教区,并非作为“罗马教宗的代理人,因为他们享有其本有的权柄……”(n. 27)。

最后,不管教宗与主教们享有什么权力,此权力常应

通过忠实地宣讲福音、举行圣事和实行爱的服务,在各地地方教会的共融中施行。从而,他们在圣神团结合一的德能下进行合作,即承认同一个信仰、共同敬拜天主、以及生活在天主大家庭爱的和谐之中(《大公主义法令》n. 2)。他们的训导权也服从更高的原则,即“教会的训导权,并不在天主的言语之上,而是为天主的言语服务……”(《天主的启示教义宪章》n. 10)。

大公合一的文件

在教宗首席权问题上,我们在前面已提到了路德教派与罗马天主教之间的对话;此外,1989年美国的东正教与罗马天主教协会也发表了一份关于首席权与协同合作的文件。在该文件中,同意首席权与世界主教会议所担当的角色是“相互依存与相互限制的”。世界主教会议是“信友团体对所有教会关爱的主要表示,而对所有教会的关爱是每个主教牧灵职责的中心”(见《根源》*Origins* 19/29 [1989年12月21日]pp. 469, 471-472)。

教会与教宗首席权

教会同时既是地方教会又是普世教会。基督身体真实地存在于每一个地区中(《教会宪章》n. 26),也在普世教会中。无疑地,基督身体确是众教会的共融。就教会是众地方教会的共融此点而言,教宗的职务作为“对主教们和

信友群众是一个永久性的、可见的统一中心和基础”(n. 23),它是为教会团结合一服务的。教宗的首席权是为团结合一服务的首席权。并且教宗的职务必须尊重这些教会合理的差异性,以集体的方式作出决定(n. 23),而且也必须尊重由来已久的天主教的社会辅助原则(Social Principle of Subsidiarity),这一原则要求凡下层集体、机构或下层权力能做好或做得更好的,上层集体、机构或上层权力便要放手。(见 J.-M. R. 蒂亚尔的《众教会的教会:共融的教会论》(*Church of Churches: The Ecclesiology of Communion*, Collegette, Minn.: Liturgical Press, 1992, chap. 4)。

教会,无论是地方教会还是普世教会,是天主子民。所有教会都领受了圣神;原则上,全体都享有教会全部的使命:先知的、司祭的和君王的使命。包括教宗在内的系统制的存在,无非是为了在执行从圣神而来的使命时,能为教会中其余的人服务。首席权确实就是为了这个目的。

教宗的不可错误性

讨论的问题

不可错误性按字面讲便是“免除错误”。从神学的角度来说,这是圣神的神恩。它使得教会在隆重地宣布有关信德或伦理的教义时不会有错,这是一种被动的礼物(*negative gift*),即天主保证某一特定的教导是不会错的。

不可错误性并不保证某一特定的教导已对某一信仰或伦理真理作了充分的表达,甚至也不保证它恰如其分地阐明了该真理。教宗不可错误性是教会不可错误性中的一个向度,反之则不然。教宗不可错误性无非就是“救主愿意祂的教会所享有的”不可错误性(《教会宪章》n. 25)。

教宗不可错误性在概念上不同于教宗首席权。从原则上讲,教宗为了实施教会的首牧之职没有理由一定要拥有这不可错误性的神恩。相反,在原则上不可错误性也可赋予在教会内并不担任最高牧职的人。换句话说,首席权本身并不要求“不可错误性”,不可错误性也没有必要以首席权为前提。不管怎样,天主教的传统强调了首席权与不可错误性两者之间的互相关联。事实上,两者互相需求。

教宗不可错误性涉及若干重大问题:福音与教会的权威性,教会的不可毁灭性,以及基督宗教信仰的确切性。梵蒂冈第一届大公会议明确表示了教宗的不可错误性,梵蒂冈第二届大公会议则把它放在更广阔的背景之下。在两届大公会议之间,人们经常以极其狭隘的词汇对教宗不可错误性的问题进行讨论。在大众的心目中,甚至在一些神学课本里都认为教宗所有的谕告,在某种程度上受到了不可错误性的保护。结果,忠信的天主教徒一定得接受教宗所有的文告,“仿佛”它们是不可错误的。甚至有时教宗通谕并不符合梵一会议在规定不可错误性时所给出的特定条件,却依然被人解释成为不可错误地传达了真实的信理。通过强调教宗即使在通谕中,他的训导权也具有权威性,教宗庇护十二世的《人类》通谕(1950年)可能非故意

地散布了“教宗不会错误”的这一观点,但并非只有教会保守派单方面对此问题青睐,汉斯·昆的《没有错误吗?一个质询》(*Infallible? An Inquiry*, New York: Doubleday, 1971)论证说,《人类生命》通谕(*Humanae Vitae*, 1968)所提出的控制生育,根据传统标准是不错的;但他接下来便向不可错误性的信理发难,因为在汉斯·昆看来,通谕对控制生育的教导明显有错(p. 71)。

当今世界由于种种不同的因素,对权威有了新的理解,不可错误性的问题因而也受到了冲击。其中有些因素,我们在《人类》中进行过讨论。在此只作一简要的说明:现代世界是多元化、多样性和具有选择必要性的世界。例如当代社会学家彼得·伯格(Peter Berger)把现代意识描绘成:在需要作出自我选择的冲击下生活。他称此现代现象为:《选择规则》(*The Heretical Imperative*, New York: Doubleday, 1979)。他论证说,我们不再受命运摆布,也不再机械地服从更高一级的权威。

在这样的现代世界,按照现代人的感受,“免除错误”的宣称可能会有些什么意义呢?对于教会所强调的她及其官方代表(教宗、大公会议、与教宗合一的主教团)在庄严地对信理与伦理进行训导时,事实上,他们仍获得担保,享有免除错误的神恩,这样强调是否再能引起任何感觉?神学家们即使对教会权威性的教导保持根本上的忠诚,他们也不得不对这类问题发表意见。

历 史

新 约

现代的不可错误性的概念,其基础是与新约的一些概念紧密相连的,如耶稣以权威宣讲天主的国;这权威在一定程度上传给了宗徒们;福音自身具有的权威性;对福音所作的各种见证的权威(“谁听你们,就是听我”——路 10:16);真实可靠的教义,特别在牧函中表达的教理;深信教会领受了指引一切真理的圣神(若 16:13)。当然,这并不是说,我们当今的不可错误性的概念显示出的是与新约中的概念完全一模一样。

后圣经时期的发展

不可错误性概念的全部发展史,尽管现在对它有了重要的专门研究(例如布赖恩·蒂尔尼的《教宗不可错误性的根源》Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility*, Leiden: Brill, 1972),但还是应该写一写的。有一点是清楚的,即在后新约时代,福音如何忠实地传递下去始终受到重视而从未被忽视过。在二世纪后期,与诺斯底主义作斗争时,教父们把宗徒们教导的可靠传递与对由宗徒们亲自建立的主教们的职位的信赖连结在一起。到了三世纪中叶,对罗马教会的信赖已日趋重要,因为根据圣传,罗马教会是由

伯多禄亲自建立的。一些罗马皇帝,把对罗马主教的信任列为官方的正统标准,并且圣经中描绘教会“没有瑕疵,没有绉纹”(弗 5:27)的图像已开始用在罗马教会身上。罗马成了宗座。根据教宗何密达(卒于 523 年)于 515 年所写的《信仰表白书》(*the Formula of Pope Hermisdas*),在罗马,“天主公教常保其纯洁无瑕”。这一确信一直持续到中世纪,它在极有影响的托名为依西都的伪法令集(*the Pseudo-Isidorian Decretals*)中被表达出来,还出现在不少教宗和神学家的申述中,并写进了教会法大全中。

但是这后圣经时期的这一发展,并非是异口同声、毫无异议的。东西方对这样的宣称都提出了挑战。东方基督徒视罗马不过是受托保护信仰的宗徒席位之一。他们对利培留(Liberius, 卒于 366 年),维祺留(Vigilius, 卒于 555 年),何诺利乌(Honorius, 卒于 638 年)那样的教宗提出了质疑。甚至在中世纪初,有几位西方教省的总主教(大主教)竟然反对教宗的决定。十一世纪时,差不多在新教的宗教改革发生前 500 年时,对教宗职务的作风与实施兴起了预示性的反对声,不仅如此,有些神学家和法学家已利索地承认个别教宗在教义的细节上有误,而且有些经典法学家已预料到教宗也有可能偏离信德(见布赖恩·蒂尔尼的《大公会议理论基础》, *Foundations of Consiliar Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1955; pp. 57-67)。

然而,“罗马总不谬误”的俗套语依然存在,而且随着时间推移,这种说法被理解为罗马“不能”错误。四世纪

起,罗马主教把自己批准大公会议的行为视作训导权不可或缺标记,即使他们自己在教义上的决定也需要得到世俗权威者、大公会议、以及追随的主教们的接受,使所作的决定得以实施。但随了向罗马提出上诉的案例逐渐增多,罗马主教也就越来越认为自己是这些呼吁的最终法庭,要作出最后的裁决。到了第六世纪,在法律上开始出现了“首席不受任何人判断”的准则,后来这一准则被解释为教宗的训导权是至高无上的。这一点到了额我略改革时代又再次被重申了,而多玛斯·阿奎那也对教宗作了如下描述,他认为人人该遵从教宗在信仰问题上所作出的判断,因为他代表了“不能错误”的普世教会(《如其所愿》*Quodlibet IX, q. 7, a. 16*)。

根据布赖恩·蒂尔尼的研究(见上所引参考资料),第一位把“不可错误性”一词用于教宗训导权的是名叫圭多·泰雷尼(Guido Terreni, 卒于1344年)的神学家。这是在十三世纪后期与十四世纪初期在争论方济各会的神贫时,引发他使用了这一词语,持严格立场的拥护者曾使用“不可错误性”来维护早期教宗所签发的谕告的持久权威性,以反对他们的继承者的决定。在新教的冲击下,不可错误性的观念很快盛行于广大的神学界中,特别在那些反新教的神学家,如罗伯特·贝拉明(卒于1621年)、方济各·德·苏亚雷(Francisco de Suarez, 卒于1617年)、托马斯·斯特普尔顿(Thomas Stapleton, 卒于1598年)中盛行。到了十七世纪与十八世纪,就用不可错误性来谴责杨森主义(Jansenism)与加利刚主义(Gallicanism),并于

1870年的梵一会议中，隆重地批准了不可错误性为信理。梵二会议重申了这一信理，但是把它放在更广的概念之下，即整个教会和与教宗在一起的普世主教团享有在宣布信理和伦理信条上不可错误性。

大公的会合

1978年路德教派与天主教的对话注意到了在众多课题中，集中在以下几点上：①圣经是所有教会宣讲和教导的标准。②天主圣言在宗徒传承内得以代代相传，而宗徒的传承得借助于信经、礼仪、宣信、教义、管理的结构形式以及虔敬和服务的模式来加以阐明。③圣神常在教会内直至世界终结，祂不会允许教会从根本上背离福音真理，背离她的使命或背离她的信仰生活（即：不致缺损性 *indefectibility*）。④教会特别在宣讲与施行圣事中表达她的信仰和完成她的使命，这应由特定的职务与机构，包括主教和罗马主教的职务，来管理和协调。⑤他们的职务包括监察教会的宣讲，必要时修正教理，使之忠于圣经。⑥圣职人员的教导与信友接受教导两者之间的融洽，标志着教导是忠于福音的。⑦但教义上所下的定义，无论如何不能完美无缺地表达出福音真理，不可避免地在言语和概念上会受到文化和历史方面的限制。

双方一致同意存在于他们之间的差异，也许更多的是文字上的差异而不是本质上的差异。天主教徒现在对教宗权威的过度重视甚至滥用，该取更为小心谨慎的态度；

他们信奉这个原则,即教会就是所有的天主子民,她始终服从于圣经上的天主圣言。路德教派的信徒现在更加意识到不可错误性的信理旨在保护教会忠于福音。因此,“在此新的形势下,双方都发现自己不得不承认对方在力求忠于福音”(n. 42)。

1991年在澳大利亚堪培拉召开的第七届世界基督教协会(WCC)上,东正教和新教代表一致认为,现在大公运动的主要问题已不再是教宗职加入普世教协(WCC)的问题,而是它除了参与“信仰与教制”委员会的讨论之外,不加入普世教协的讨论,这成了主要问题。

神学上的澄清

1. 梵一会议对教宗在执行所拥有的不可错误性时,规定了若干条件:教宗只有以教会元首身份(“以宗座权威”*ex cathedra*),清楚地结合整个教会的意向,来决定有关信德与伦理的教义时,他才拥有不可错误性。

2. 不可错误性不是教宗个人的特权,只有当他在决定信理时才拥有这不可错误的神恩。可以毫不夸张地说,一个从不定断信理的教宗决不是不可错误的。这也适用于近期几位教宗:若望二十三世,保禄六世,若望保禄一世,若望保禄二世。(与普通信条相反,册封圣人并不碰到梵一会议时对不可错误的教导所设定的种种条件。)

3. 说教宗的定断,是由于“本身的缘故而不可修改,并非由于教会认可的缘故而不可修改(*non autem ex con-*

sensu ecclesiae)”，这并不意味教宗位于教会之上。这在大公会议的决定之外加上这样的字句，旨在排斥一些加利刚主义者和大公会议至上者倾向的可能性，这些人认为必须在获得主教们的认可之下才能给予教宗的决定以不可错误性。因此根据写出此定义的作者和官方的阐释者文岑茨·加塞尔(Vincenz Gasser, 卒于1879年)主教的意见,对于梵一会议中写下的“同意”(consensus)一词,应从其官方认可的法律意义上去理解,而不是从整个教会是否赞成或接受这一个更普通的意义上去理解。这一点永远不能短缺。

4. “不可改变性”的概念又引出了类似的疑难。它并不意味着不可错误的教导是不会受到变化的影响。相反,用人的语言写出来的字句,总是受到历史条件的限制,因此是可以修改的。根据信理部1973年的文件《奥迹性的教会》(*Mysterium Ecclesiae*),影响教义的因素有:处在一定框架的形势下的人类有限的知识;对教义的特殊关注;所处时代的可变观念(或思想范畴);以及“在特定时候所用语言的表达力”。

5. 如对教会或教宗牵涉到不可错误的神恩的意向有正当理由加以怀疑,则不可把存有疑问的决定视为不可错误的。“任何教义,除非显而易见是正确的,都不得被视为享有不会错误的定断”(天主教法典749条32页)。

6. 不言而喻,毫无疑问地,不可错误性不能应用在可能错误的,或不能作为定断的谕告之中。虽然《教会宪章》(n. 25)重申并发扬了教宗庇护十二世《人类》通谕中的教

导,即要求天主教徒即使对教宗不是以正式的宗座权威发言也应当以“意志及理智上的敬重心情附和他”,但有一点是很有意义的:在1962年11月10日发下的文件初稿中,出现了《人类》通谕中一信条,即禁止对教宗已定断之事作进一步的公开讨论,但大会最后并没有再次宣称这一信条。

7. 梵二会议明确指出教宗与主教们的不可错误性始终要与整个教会的信仰联系在一起,而且在定断过程中,教宗与主教们必须一直保持密切的共同合作关系;一个权威性的定断决不可没有教会的同意。同时会议也明确指出教会始终是旅途中的教会,她是有罪和软弱的,但在基督信仰的宝库中有着忠于真理的圣统制。梵二文献对教宗不可错误的主题留有充分余地。

教会与不可错误性

教会是与福音的真理有关的,并非由于其理论思考,而是由于教会的救恩价值。真理要付诸于行动,就像耶稣不但宣讲天主的国,也把它实践出来一样。对教会而言,不可错误性的意义全在于教会膺命忠实地宣讲福音,并通过生活与信仰之间的合一使教会成为福音的标记。不可错误性专注于宣讲的忠实性以及专注于宣讲天国的教会的合一性,在这种情况下,不可错误性就永远会保持它在神学和牧灵上的重要性。由于不再过分强调教宗的权威性,而且把它置于更广泛的主教团的背景下,并视教会的

本质为天主的子民,因此,不可错误性的信理,不再像过去那样成为大公合一的难题。

教会的职务

讨论的问题

从特利腾大公会议时候起,天主教因大规模地回击新教所强调的“全体信友的司祭职”,便有意地把牧职的概念限制在领受圣秩圣事的人(主教、司铎、执事)以及准备领受圣秩圣事的人(读经员、辅祭员、驱魔员)身上。但是,时至今日,尤其在梵蒂冈第二届大公会议的指引下,以及由于梵二后牧灵工作的发展,对天主教徒来说,牧职有了更广泛而丰富的意义,不再局限在领受圣秩圣事的人身上了。(我们将在《圣事》中谈论圣秩圣事时,专题论述主教、司铎、执事的圣职。)

历 史

迄今为止尚无令人完全满意的有关圣职和圣职人员的发展史。人们可参阅伯尔纳多·库克(Bernard Cooke)的《圣言与圣事的牧职:历史与神学》(*Ministry to Word and Sacraments: History and Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1976),伊夫·龚格的《教会中的平信徒》

(*Lay People in the Church*, Westminster, Md.: Newman Press, 1965), 爱德华·史勒拜克斯的《具有人类面貌的教会：一个全新的和伸展的牧职神学》(*The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of Ministry*, New York: Crossroad, 1985), 凯南·B·奥斯本(Kenam B. Osborne)的《在罗马天主教内平信徒的牧职：它的历史与神学》(*Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*, 1993)。在前几章中已提到过这些学术研究所涌现出的问题是：(1) 承认在教会历史中牧职有其广泛的差异性，(2) 承认在实践中牧职有其多样性，所以在模式上也相应地有其较大的差异性。

新 约

“牧职”一词的意思就是“服务”。耶稣亲自给人一个服务的榜样(谷 10:45)。宗徒的职位本身就被视作一种牧职(宗 1:17, 25)。保禄蒙召作宗徒(罗 1:1)，也就是领受牧职(弟前 1:12; 格后 4:1)，保禄便努力尽好他的职责(宗 20:24)。他看待自己是天主和基督的仆役(格后 6:3-4; 11:23)，为圣神(3:6-9)、和好(5:18)、福音(哥 1:23; 弗 3:7)和教会(哥 1:25)服务。

但“服务”(diakonia)一词不仅适用于宗徒的职位，它还指团体中物质方面必要的服务，例如照管饮食(宗 6:1-4)、为耶路撒冷穷人募捐(11:29; 12:25; 罗 15:31; 格前 16:15; 格后 8:4; 9:1, 12-13)。阿尔希颇领受了职务(哥 4:

17), 弟茂德也领受了职责(弟后 4:5); 仆人(minister)的头衔给了阿颇罗也给了保禄(格前 3:5), 以及给了弟茂德(得前 3:2; 弟前 4:6)、福依贝(罗 16:1)、提希苛(哥 4:7; 弗 6:21)、厄帕夫拉(哥 1:7)。事实上, 牧职诉诸于有各种职务的人(格前 12:4-11; 罗 12:6-8), 每一职务都是在圣神的感召下行使的(罗 12:7), 犹如从天主那里膺受圣命(伯前 4:11)。

根据当代圣经学家的研究(例如, 詹姆斯·邓恩 [James G. D. Dunn] 的《新约中的统一性与差异性》[*Unity and Diversity in the New Testament*]), 新约中的职务至少分三个阶段: (1) 复活前的门徒职位, 那时的职务只集中在耶稣本身。(2) 第一代基督宗教, 那时具有两种不同模式的职务: (a) 神恩式的, 如在初期的耶路撒冷团体内, 及稍后的格林多团体内; (b) 结构式的, 以会堂模式为基础(长老、先知、讲道员)。(3) 第二代基督宗教, 就像在宗徒大事录中所记载的那样, 那时两种模式已糅合在一起: 然而在宗徒书信中及在若望书信中, 所记载的这两种模式又显得很不相同。

因此, 教会初期存在着两种职务 (1) 源自传教事业的职务, 包括宗徒、先知、教师; (2) 管理当地团体的职务, 首先是犹太人基督徒团体中的长老, 然后是在外邦人基督徒团体中的主教和执事。在宗徒牧函中, 两种职务已经整合在一起; 一方面, 主教与执事之间有着明显的关系; 另一方面, 长老的身份并不清楚。所用的词汇常是多义的、有差异的和多样化的。

初 世 纪

斯米纳(Smyrna)主教玻理加(Polycarp)(大约死于155年)致斐理比(Philippi)基督团体的信,是写给当地的教会领导“长老们与执事们”的,那时并无主教。“主教职”(Episcope),即“监督”(“Oversight”)或“管理”(“Supervision”),是由长老来担任的。教会最古老和最权威的文献之一《宗徒训诲录》(Didache),也从未提到过“主教”。我们从没发现有监督者(episcopos)的单数名词,而只提到监督的职能(episcope),那是适用于整个长老团的。同时长老们又都是年长的神恩领袖、先知和教师。

然而根据安提约基雅的依纳爵书信,这位唯一的主教显然已成为地方教会的轴心人物,他有管理地方长老团(长老议会)和执事的权力,并对施行圣事有管辖权。但史学家和神学家都不知道怎么会发展成这样的。总之,在三世纪上半叶,教会职务在教会法和礼仪中已形成制度。影响了礼仪传统达数世纪的西波吕都斯(Hippolytus,卒于235年)著的《宗徒的传承》(Traditio Apostolica)是对如何举行祝圣礼作出主要说明的第一本书。

当教会越来越向外传播,跨出了有限的村镇范围时,长老们便对较小的团体负起了监督与司祭的责任。这样一来主教与所谓的地区司铎之间的差别就变得模糊不清了。

中 世 纪

中世纪圣职人员与平信徒之间的区分扩大化了,这是由于那时的神学家和法学家把教会分成两个分离的阶层,即圣职人员阶层与平信徒阶层。后者由世上的男男女女组成,他们是血肉之人。前者则把自己奉献于心灵的王国,负责管理教会。这样的区分也受到了新柏拉图学派世界观的影响。此学派断定现实是分等级的,而且等级森严,包括有较高与较低的多种形式。圣职人员处在较高的一层,其最高处则是教宗,而平信徒则处于最底层。

迨至十一世纪末,在圣秩权(*the power of orders*)与治理权(*the power of jurisdiction*)之间有了重要的区分。教会法学家在区分这两种权力时,把圣秩权视为举行圣体圣事和赦罪的司祭权,而把治理权视为以教区、堂区或修会团体的名义,行使司祭权的权力。这样的区分,就把从圣秩圣事中获得司祭与以特定的职位为天主子民的服务职分离开来了。

由特利腾大公会议至二十世纪

特利腾大公会议所面临的教会职务、特别是司祭圣职,至少由三个不同的因素展开:(1)世俗贵族干预任命主教和牧人;(2)新教对领受圣秩圣事的司祭职提出了批评;(3)封建主义强调权威性的、赋有特权的圣统制。特利腾大公会议通过强调领受圣秩圣事的司祭职,超越在全体信徒

的司祭职之上来回应前两点；但通过加强教宗、主教、司铎、执事和平信徒的金字塔结构来吸取并同化于第三点。由于缺乏一种平衡的教会学和健全的牧职神学，特利腾大公会议只有墨守当时的成规，包括保持了圣秩权与统治权的区分。

教会对司祭职持这样的观点，在没有受到批判，也没有在根本上有所改变的情况下，一直延续到了二十世纪中叶。职务一词的概念渐渐与新教的概念相同了。

梵二会议

梵蒂冈第二届大公会议努力探索以恢复牧职应作为服务，而不是其在教会中的地位身份。牧职一词不再只适用于领受圣秩圣事者，在教会内存在“各种职务”（《教会宪章》n. 18；《大公主义法令》n. 2）。

不仅如此，教会本身也不再以圣统制来区分自己与其他宗教的不同，甚至也不把圣统制放在首要地位上了。教会是全体天主的子民（《教会宪章》第二章）。全体天主子民由于领受了圣洗圣事都分享了基督的三重职务：先知、司祭、君王。“论及天主子民所说的一切，同样是对平信徒、会士及教士而发。”的确，平信徒的使徒工作是“参与教会本身的救世使命”（《教会宪章》nn. 30, 31）。

即使梵二会议在有些场合仍提到受祝圣的司铎所拥有的“神权”，但是已放弃了中世纪所区分的圣秩权与治理权。不管牧者拥有什么“权力”，此权力始终是为天主子民

服务的，而牧者本人也是其中的一员。梵二会议也承认礼仪上的职务：辅祭员、读经员、释经员、歌咏团团员（《礼仪宪章》n. 29）以及教理传道人（《教会传教工作法令》n. 17）。

但是梵蒂冈第二届大公会议并非没有一些模棱两可的地方。例如，它虽然说所有的教友因圣洗与坚振都分享了基督的司祭职（《教友传教法令》n. 3），但是，“教友们的这项普通司祭职与公务司祭职或圣统司祭职”不仅在“程度上”而且在“实质上”仍是有分别的（《教会宪章》n. 10）。

教友通过参与圣体祭的奉献、领受圣事、祈祷感恩，并以圣善生活的见证、实践克苦与爱德来履行其司祭职；而晋铎的司祭则“以其所有的神权，培养管理有司祭职务的民众，代基督举行圣体祭，并以全体民众的名义把其奉献给天主”（《教会宪章》n. 10）。

不管怎样，梵二会议在总结时，还是恢复了牧职作为服务的概念，而不把它作为在教会内的地位身份。领受圣秩者不论拥有或施行什么“神权”，始终是为了全体天主子民的生活与使命的缘故，而全体子民则因领受了圣洗与坚振而分享基督唯一的司祭职：“牧人们深知基督设立他们，并非使他们单独地承担教会的全部救世使命，而是要他们管理教友，承认教友的任务与所受的特恩，使每人按自己的情况，同心协力，为公益而合作”（《教会宪章》n. 30）。

《有些职务》

教宗保禄六世的宗座牧函《有些职务》(*Ministeria Quædam*, 1972)把特利腾大公会议对牧职的看法,即所有低于司祭职的职务只是单独地迈向司祭职的进程的这种看法置于一边,并恢复了拉丁教会中平信徒的职务;平信徒的这些职务并非由圣秩所赋予,而是由教会所任命的。该牧函建立了两种平信徒职务,即读经员和辅祭员;这为开创其他职务提供了可能性。

大公方面的讨论

虽有几次大公性的商谈到了圣秩职,特别是主教职与长老(司铎)职的问题,但除了涉及到整个教会一般性的职务外,对特定的非圣秩职务尚未详加讨论。例如路德教派与天主教的对话承认教会内存在这样的职务(引述了格林多前书第12章,罗马书第12章,厄弗所书第4章)但对话本身所探讨的内容,有意地被局限在与圣体圣事有关的、有根据的职务上。即使长老革新派与罗马天主教协商会议对职务有较广泛的理解,但仍未直接谈到存在着正式的、非圣秩的职务。

教会与职务

教会内每个职务都存在教会使命的功能：语言、敬礼、见证以及服务。每个基督徒蒙召膺受广义的职务(谷10:45)，这是一种要求他们因基督并在基督内为人服务的召唤和授权；但并不是每个基督徒蒙召膺受正式意义上的牧职，即把它作为教会所指定的、以教会的名义来完成其使命的一种服务。另一方面，平信徒的使徒身份并非单纯的参与圣统制的职务，而更是“参与教会自身的救世使命”，这是主亲自借圣洗与坚振圣事委托给他们担负的(《教会宪章》n. 33)。领受圣秩的长老与主教，他们职务的存在并不在于统管其他的职务，而在于使其他的职务成为一体并互相合作(《教会宪章》n. 30；《主教在教会内牧灵职务法令》n. 17)。

教会中的妇女

讨论的问题

“根据值得尊重的传统”(《有些职务》n. 7)，(虽然天主教法典228-30中允许“平信徒”[包括男性与女性]去完成与种种职务有关的工作)，但即使最近重建了平信徒辅祭及诵经的职务，也把今日天主教内的妇女排除在官方指定

的职务之外。另一方面,把教会重新理解为全体天主的子民(包括男性与女性),很多人便对传统的政策提出了疑问。教会学在这方面的发展是与教会外一个更广泛的发展平行进行的,即人们日益认识到男女是平等的,而这种平等直至今天在社会上仍受到各种各样的否认和阻挠。因此,天主教既受到了外在的压力,而且还受到内部的更强烈的压力,要求修改教会法典和打破牧灵惯例,让优秀的妇女承担各层面上的职务。

历 史

新 约

在新约中至少有两种职务明显地指派给妇女履行,即指派给**老年寡妇(widows)**和**女执事(deaconesses)**。不过,妇女的威望及其承担的角色,看来因地区的不同而有所差异。早在公元58年,在教会团体内服务的女圣职人员**福依贝(Phoebe)**,就已在罗马书第十六章中被提到了。在该书信中,称她是“**耕格勒教会的女执事**”。在讨论各种圣职人员的资格时,弟茂德前书第三章第11节指出“**妇女也应庄重自爱,毋道人短,克己节制,诚实可靠**”。另一方面,教会内的寡妇身份看来只限于那些在生活中确实守寡的妇女。弟茂德前书中这样宣称“**年满60岁,没有再嫁的寡妇才可登记入册。她必须有贤德之称**”(5:9-10)。寡妇给自己规定的职务是祈祷,但她们也可以有其它的工作,

譬如帮助教育子女、善待旅客、照顾病人以及进行牧灵访问等工作。

后圣经时期的发展

最早记述女执事工作的是《宗徒遗训》(*Didascalia Apostolorum*),这是三世纪为叙利亚教会团体所写下的教规。女执事被派去为其他妇女工作,为她们在洗礼中傅油,教诲她们,并探望病人,帮助有需求的人。女执事是在长老们、男执事们和其他女执事们面前,经覆手礼而受祝圣的。这个叙利亚文献还说,寡妇是为病人祈祷、为病人行覆手礼而受人尊敬的转祷者。所有妇女,包括女执事在内,是不必做教导工作的。寡妇职位的细节并不很重要,重要的倒是她们最终发展成为相当于教会内长老那样有地位的年长妇女这一事实。她们有时与主教、司铎、执事一起被视为“教会的尊长”(ecclesiastical dignitaries), (见奥力振的《关于路加第 17 章的讲道词》*Homily on Luke 17*, Origen), 而有时被视为教士中的一分子(见戴尔都良的《论一夫一妻制》*On Monogamy*, Tertullian, 11:1, 4; 12:1)。五世纪写于叙利亚的《吾主训言》(*Testament of Our Lord*)提供了一篇祝圣祷文,并详细说明了在举行圣体圣事时,该有十三位寡妇就坐在主教左边,位于长老们之后。当时的寡妇经常履行女执事的职务,出席妇女们的受洗礼。一般来说,她们在团体中领导其他女教友,主持祈祷工作。

在三世纪和四世纪初,随了教会成员逐渐增多,而且教会迅速从城镇传播到小镇和乡村,教会在组织上很快就起了变化,这在本书上一章已经指出。这时候长老们便经常代替主教主持圣体圣事,不久他们就成为外围团体中长久的牧人了。以前作为主教助手的执事,或跟随主教迁移到较大的教区去,或仍留在地方团体内作为长老的助手。在上述两种情况下,执事职的重要性就减弱了。执事的管理工作逐渐被长老们所替代,而执事们在堂区内也就没有什么威望了。

就在此时,教会外的政治形势亦推波助澜,迫使教会在组织上有了更大的改变。最初三个世纪松散的组织结构形式已不适用于面对帝权下的教会的应付方法。看来必须有较大的中央集权制,而教会,很简单,只要采用政界现成的组织形式即可。教区的主教俨然像城市的长官一样。省会的主教便成了省总主教,拥有管理省内其他主教的权力。他们成了省政府的补足人物。新的教会结构也越来越变成垂直型的了。这时,较低职位亦被视为往上攀登的垫脚石。教士与平信徒之间的界限越来越扩大了。民众推选主教已不复存在,妇女被禁止走到祭台前去,最终,连男信徒也被排除在圣所之外。在西方,埃庞(Epaon)公会议(517年)和奥尔良(Orleans)公会议(533年)下令取消了女执事职,而在东方,虽然妇女们更多被接纳去过隐修生活,而较少被指派担任牧灵职务,但女执事职还是保存了较长一段时间。

1960 年至现在

直至今日妇女解放运动蓬勃兴起,妇女圣经学与妇女神学得到发展,对妇女在教会中地位开始有了新的认识,人们才能不抱成见地正视妇女在教会历史中曾所担任过的领导职务,及曾对教会施加过影响的事实(例如见罗斯玛丽·吕特尔和埃莉诺·麦克劳克林编纂出版的《属神的妇女们:在犹太和基督宗教传统中的女性领导》, *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Rosemary Ruether and Eleanor McLaughlin, eds., New York: Simon & Schuster, 1979)。我们不要忘记,此妇女运动到 20 世纪 60 年代初才刚刚苗起,而且直到今天世界上许多地方尚未开始兴起此运动呢。它的影响力已在教宗若望二十三世卓越的通谕《和平于世》(Pacem in Terris, 1963 年)中显而易见,此通谕注意到:“妇女们正开始更加清醒地意识到她们的人性尊严”,并要求“在家庭与公共生活中符合她们人格的权利”。他称妇女运动是当今世界三个“与众不同的特征”之一。

梵蒂冈第二届大公会议的《论教会在现代世界牧职宪章》承认“男女间新的社会关系”(n. 8),并指出妇女要求获得在法律上与事实上与男子平等的权利(n. 9)。教宗保禄六世的有关控制生育的《人类生命》通谕(Humanæ Vitæ)亦持有同样的观点(n. 2)。1971 年,他又签发了一个“行动

号召”(《八十年》牧函),在其中提到该为结束许多国家的歧视妇女而斗争(n. 13)。同年稍后,1971年的世界主教会议发表了《世界正义》,它强烈地敦促“妇女们应该享有她们自己的责任,而且参与社会 and 宗教的团体生活”。

1972年教宗保禄六世签发了我们上面已提到过的宗座牧函:《有些职务》。他在牧函中甚至明确地把妇女们排除在平信徒诵读与辅祭的新职务之外;但在1976年,宗座圣经委员会(Pontifical Biblical Commission)的报告上却说单从圣经上并无明确的根据可以把妇女排除在领受圣秩的司铎职之外。“圣经上对妇女在教会和社会中担当什么角色的问题并无现成的答案”(“妇女能当司铎吗?”1976年7月1日《根源》*Origins* 6/6, pp. 92-96)。后面这一文件是十分重要的,值得作个别的研究。读者宜查阅美国圣教法典社主办的“讨论妇女与教会法的座谈会”所作的“共同声明”,该声明发表在由詹姆斯·科里登(James Coriden)所编的《性别歧视与教会法》(*Sexism and Church Law*)上(New York: Paulist Press, 1977, pp. 150-60)。

1987年世界主教会议谴责了对妇女的歧视,随后,教宗若望保禄二世的论平信徒的劝谕(*Christifideles Laici*, 1989年)也同样对此加以谴责。然而教宗也重申教会的传统:妇女不得领受圣秩职务,并且强调妇女应在“文化的伦理幅度”(n. 51)内,担当母亲和保护者的角色。在前一年发表的教宗牧函《妇女的尊严与圣召》(*Mulieris Dignitatem*, 即 *On the Dignity and Vocation of Women*)中,他

强调了男女都是按天主的肖像被造成的,是平等的,但他仍强调妇女的母职和妇女的贞洁,把它们视为“女性人格中两个特有的幅度”(n. 17)。他写道:“在怀孕和分娩孩子的过程中”(n. 18),妇女发现了自己。最后,当他提出圣经中把教会优先比作基督的新娘时,他指出新郎象征着男性。这本身就“描述了天主爱的人性的面貌。天主就是这样爱以色列、爱教会、爱全体子民……显然地,因为基督神圣的爱是新郎的爱,因此,这就是全人类,特别是男性爱的模范与典型”(n. 25)。相应地,惟有男子可以主持圣体圣事,因为只有男子可以代表新郎基督(n. 26)。

妇女的晋铎问题

赞成派的论据

过去这些年来,提供积极论据的有一些学术性委员会(如,美国教会法学会[Canon Law Society of America]和美国天主教神学学会[Catholic Theological Society of America]),国家协会(如:女修会领袖大会[Leadership Conference of Women Religious]),各大公协商会议(如:长老会、改革派与罗马天主教协商会议发表在《大公学报》[*Journal of Ecumenical Studies*]1972年第9期上的“教会中的妇女”[*Women in the Church*, pp. 235-41]),以及一些学者(例如卡尔·拉内和一般妇女神学家)的个人著作。他们提供的论据如下:

1. 把妇女排除在司祭职以外是违反人性尊严的,而且也违反圣洗的训令,因为圣洗要求每人根据各自的条件、机遇和圣召参与教会的使命。
2. 事实上,在初期教会内,妇女曾作为女执事为教会服务(弟前 3:8-13; 5:2; 罗 16:1, 福依贝被称为执事)。
3. 在圣经上没有一处肯定地把妇女排除在晋铎之外。
4. 反对妇女晋铎的理由并不充分。
 - a. 认为教会的传统是反对妇女晋铎的这种说法,假设了我们现在已处于教会的成年期中。但是,教会若在公元 20000 年时仍存活的话,那么生活在 20 世纪末期的人,就会认为生活在 20 世纪末期的每人,就如“早期教会”一样。
 - b. 在天主面前,妇女在人性尊严上与男子是平等的。若根据性别来排除妇女,这就是假定妇女在根本上是低下的,因此,也就是假定即使妇女不是没有资格,至少也是没有起码的能力,在代表天主临在的教会中活动。
 - c. 事实上,耶稣并没有召叫任何一个人成为祝圣的司铎(*ordained priesthood*)(就如耶稣并没有区分宗徒身份和门徒身份一样)。
5. 今日妇女在教会内履行着大部分被指明的职务:如牧灵助手、礼仪指导员、青年导师、扶病安老者、读经员、送圣体员、圣咏指导者、来客接待员,甚至堂区的管理员。显然,她们也有能力履行圣秩职

务。

6. 教会的需要已到了紧要关头,全球有大量的教会团体,即使像美国这样的国家,因缺少被祝圣的主持者而无法举行弥撒圣祭。圣体圣事是教会生活最根本的圣事,司铎必须是独身者的问题仅是表面问题。维持前者的需要,无疑在价值上大大超过保持独身的意愿。

反对派的论据

反对派的论据可见于梵蒂冈文献,如1976年信理部发布的《关于接纳妇女担任司铎职问题的宣言》,美国天主教主教团的声明:《妇女晋铎的神学反省》(1972年),以及一些大公评议(例如天主教与东正教发表于1976年8月12日《根源》*Origins*杂志上的“主教与司铎”一文),以及一些神学家个人的著作。

1. 教会传统一直反对妇女晋铎。
2. 耶稣没有召唤妇女们,甚至也没有召唤祂的母亲当司铎。
3. 被祝圣的司铎必须以基督、新郎的名义行事,因此,司铎必须在肉体与精神两方面都代表祂。东正教把这诉诸于“圣像性”的表示。
4. 没有一个人有权利受祝圣。
5. 新约中被称为女执事的妇女是否受过祝圣,或者她们受的祝圣是否是圣事性的,我们并不清楚。

(若要对正反两方面的论据作进一步的探讨,可参阅《研究报告:在教会与社会中的妇女》*Research Report: Women in Church and Society*, New York: Catholic Theological Society of America, 1978)。

教会与妇女

一个人不管在晋铎问题上持什么观点,若他(她)领悟到教会是作为整个天主子民在运作,那么承认作为一个完全的基督徒和一个完人来说,妇女和男人是完全平等的。这就是一个最基本的观点了。既然教会是基督的圣事,就应永远忠于耶稣基督所树立的榜样。与当时犹太世界的习俗成为一个鲜明反照的是:耶稣周围总是围绕着跟随祂、为祂服务的妇女(路 8: 2-3, 10:38-42);并且负责去向“门徒们和伯多禄”宣报耶稣复活信息的也是妇女(谷 16: 7)。

创世和救世的全部目的是让万物在天主内团结合一,并且教会蒙召成为天人合一及人类团结的标记与工具(《教会宪章》n. 1)。因此,教会的传教使命就是不仅用言语,而且还用榜样来证实妇女在基督徒和人性方面有着完全的尊严。始终作为天主教中心的圣事性原则,在此,再次显得极其重要。

内 容 概 要

1. 权威 Authority 一词来自拉丁文创作者 *auctor*: 它必须具有影响他人的思想和 / 或行为的能力。它可以与官职联系在一起(法律上的权威性: *de iure authority*), 或与某种内在的品质联系在一起, 引起人的尊敬, 并能说服人(事实上的权威: *de facto authority*)。天主是最高的权威, 或一切权威的创造者。

2. 在旧约中由人代表天主行使权威, 但这权威永远不是绝对的。在新约中, 耶稣提供了行使权威的模式。祂是为人服务者。祂用祂的权能来赦罪、治病, 从而宣扬天主的国。祂让自己的门徒们分享祂的权威。

3. 教导的权威是重要的, 但总是其次于宣扬和实行天主的国。教导为了讲解福音, 而非福音本身; 教导阐明信仰, 而非信仰本身。

4. 在二世纪和三世纪时, 权威等同于管理基督教会的人员, 特别是主教和长老。尽管主教以特有的方式领受圣神, 但圣神是赋予整个团体的。惟有那些在身上可以辨认出圣神恩宠的人, 才能优先被选为主教。

5. 在接下来的几世纪(四世纪至十一世纪)中, 权威与政治的权威混为一谈, 特别是在君士坦丁的敕令之后。在反世俗权势时, 隐修生活逐渐兴盛起来。在隐修士眼中, 唯一纯正的权威是伦理道德的权威。

6. 随着额我略的改革(十一世纪), 为了对俗人蚕食教会作出反应, 教宗职声称需拥有君主的权威, 教宗的权力

便开始司法化和扩大化,特别是在依诺森三世和鲍尼法八世时。

7. 为了反对新教过度的行为,特利腾大公会议(十六世纪)更进一步加强了教会圣统制的权威性。教宗开始成为“普世的主教”、“至高无上的宗座”;权力全集中在罗马了。

8. 梵一会议(十九世纪)时确定了教宗的首席权,使教宗的权力趋于顶峰;并在教宗庇护十二世(二十世纪)的通谕中这一倾向再次得到发扬。

9. 梵二会议(1962—1965)强调权威的概念就是服务,并且坚持必须以集体方式执行权力。

10. 教宗职就是行使伯多禄的职能,即以特定的方式对整个教会履行职务。

11. 新约并没有称伯多禄为第一位教宗。但在另一方面,他在初期教会中行使了特殊的角色。没有单独的文章“证实”这一点,不过,有一些典范或称图像的“轨迹”(如:渔夫,牧人)说明后圣经时期的发展,确实是与新约的要旨符合一致的。

12. 在教会最初的几个世纪中,罗马主教在解决重大的信理之争中日见重要。他派代表参加大公会议,并视他为大公会议结论的最后审定者。在教宗良一世(卒于461年)身上,伯多禄与罗马主教之间的紧密关系,就完全清晰了。

13. 在日益扩张的世俗政治势力、大公会议至上主义、新教主义、民族主义、启蒙运动以及十九世纪自由主义来

势凶猛的冲击之下，首席权越来越成为一个司法方面的观念。教宗首席权的信理是由梵一会议所制定的。

14. 梵二会议恢复了对教宗首席权是在主教团与灵修方面的首席权的理解法。最高的权威赋予教宗及主教，他们一起成为一个单一的主教团。权威始终是为了忠实地宣讲福音、举行圣事，以及行使爱的服务。

15. 教会是众教会的共融。教宗职旨在为众教会的共融合一服务；但它必须尊重各教会合法的差异性，尊重作决定时的集体性以及辅助原则，凡下属能做得更好的，就不宜以教宗职来作决定。

16. 不可错误性就字面意思为“免除错误”。这关乎到忠诚地传递福音、保持教会的丕致缺损性，以及确保信仰的可靠性。

17. 不可错误性的观念，虽然关乎到教义的正确无误，但并不见于新约之中。但不管怎样，教会在最初几个世纪内，日益信赖罗马，特别深信罗马主教是纯正信仰的可靠试金石。不过也得承认有几个教宗在信仰问题上曾犯过错误。

18. 十四世纪在辩论方济各会的贫穷时，首次对教宗教导的权威性使用了不可错误这一词语。反对新教的神学家们对此词汇感兴趣并加以强调，用它来与杨森主义者和加利刚主义者进行争论；随后在梵一会议中，此一概念被定为一条信理的主题。

19. 梵一会议教导说，教宗只有在他以普世教会首领的身份，清楚地结合了整个教会的意向而决定有关信德与

伦理的教义时才是不可错误的。他的教导并非像加利刚主义所主张的那样,必须从属于继后发生的主教方面的投票表决。

20. 梵二会议坚持教宗的不可错误性必须始终与整个教会的信仰连结在一起,并且整个教会的同意总是不可少的。

21. 在新约中教会的职务意味着服务,并且那时有各种不同的职务;此差异性贯穿在教会的历史中。

22. 自特利腾大公会议起至二十世纪中叶,教士与平信徒之间壁垒分明;教会正式的职务只保留给教士。梵二会议扩大了对职务范围的认识,包括了平信徒的职务,如担任读经员、辅祭、传道员等。

23. 教会职务总是为了福传之故而设。原则上,职务是对众人而言的。所谓基督徒的职务就是在基督内并因基督为他人服务。教会指定的职务就是以教会的名义履行的职务,旨在协助教会完成其使命。

24. 目前,在天主教会内,尽管没有否认妇女的作用,但她们被排除在一切正式的职务之外。在新约以及在早期教会的最初五六百年中,妇女担任女执事和寡妇职(后者并不单纯是丈夫死后的一种身份,而是一种特别的职务)。

25. 随着教会的发展,教会的组织日益繁复,她采用了当时希腊-罗马生活中政治的和社会的模式;那些被称作低级的职务,成为教会内高级职务的踏脚石,且被同化向上扩展。到六世纪时,女执事被取消了,而寡妇的职务也

不翼而飞。

26. 二十世纪六十年代的妇女解放运动,以及八十年代、九十年代的妇女神学,促使人们以新的姿态对待妇女在教会中的地位。这一积极的变化可在教宗若望二十三世的《和平于世》通谕中反映出来,并在梵二文献《喜乐与期望》中得到进一步强调。但是,妇女在获得教会正式的职务方面仍受到阻力,特别在获得司铎的圣职上。保禄六世的《有些职务》牧函,也只为男子开放了读经与辅祭的职务。

27. 那些赞成妇女晋铎的人指出,当前只依据性别来排除妇女是不公正的;并指出初期教会有女执事的传统,在新约中并没有任何反对妇女晋铎的证据,并且教会当前迫切地需要司铎。

28. 那些反对妇女晋铎的人指出,这是教会一贯的传统,并且司铎必须在精神与肉体上都相似基督。

书中人名、地名英汉对照表

(圣经中的人名、地名均以思高圣经学会的《圣经》为准,故不列入此对照表内;教会中的人名大部分参考《神学辞典》。)

A

- Albert the Great 大雅博
 Albigensians 亚比真分子
 Alexander V 亚历山大五世
 Alexander VII 亚历山大七世
 Ambrosius 盎博罗修
 Anagni 阿纳尼(地名)
 Anselm of Canterbury 坎特伯雷的安瑟莫
 Antony of Egypt 埃及的安当
 Apollinaris of Laodicea 劳迪西的阿波林
 Aquina, Thomas 阿奎那(多玛斯·阿奎那)
 Aristotle 亚里斯多德
 Arius 亚略
 Athanasius 亚大纳修
 Athenagoras 阿特那哥拉斯

Augustianus 奥斯定会

Augustine of Hippo 希波的奥斯定

Augustine of Canterbury 坎特伯雷的奥斯定

Avignon 阿维尼翁(地名)

B

Bach 巴赫

Baius, Michel 巴依乌斯(米歇尔·巴依乌斯)

Balthasar, Hans Urs von 巴尔大撒(汉斯·乌尔斯·
冯·巴尔大撒)

Baroque age 巴洛克时期

Bari 巴里(地名)

Barth, Karl 巴特(卡尔·巴特)

Basel 巴塞尔

Basil 巴西略

Baum, Gregory 鲍姆(格雷戈里·鲍姆)

Bay, Michael de 贝(米歇尔·德·贝)

Bellarmino, Robert 贝拉明(罗伯特·贝拉明)

Benedict 本笃

Benedict XI 本笃十一世

Benedict XIII 本笃十三世

Benedict XV 本笃十五世

Berger, Peter 伯格(彼得·伯格)

- Bernard of Clairvaux 明谷的伯尔纳多
 Boff, Leonardo 鲍夫(莱昂纳多·鲍夫)
 Bologna 波洛尼亚(地名)
 Bonaventure 波那文都拉
 Boniface VIII 鲍尼法八世
 Bossuet, Jacques 鲍苏哀(雅各·鲍苏哀)
 Brown, Raymond E. 布朗(雷蒙德·E·布朗)
 Bruno 布鲁诺
 Bultmann, Rudolf 布特曼(鲁道夫·布特曼)

C

- Calvin, John 加尔文(约翰·加尔文)
 Camaldolese 嘉马尔道里会
 Cano 加诺
 Canute 卡努特
 Carolingian Empire 加洛林王朝
 Cappadocians Fathers 卡帕多细亚教父们
 Carr, Anne 卡尔(安妮·卡尔)
 Carrey, Geoge L. 凯里(乔治·L·凯里)
 Carthusians 嘉尔笃会
 Cathari 卡特利(异端分子)
 Celestine I 赛勒斯丁一世
 Cerularius, Michael 塞鲁来(弥额尔·塞鲁来)

- Chalcedon 加采东(地名)
- Charlemagne 查理曼大帝
- Cistercians 熙笃会
- Clement I 克雷孟一世
- Clement V 克雷孟五世
- Clement VII 克雷孟七世
- Clement of Alexandria 亚历山大的克雷孟
- Clement of Rome 罗马的克雷孟(即克雷孟一世)
- Clemont 克莱蒙(地名)
- Clovis 克洛维
- Congar, Yves 龚格(伊夫·龚格)(孔加尔)
- Constance 康士坦斯(地名)
- Constantine 君士坦丁
- Constantinople 君士坦丁堡(地名)
- Conzelmann, Hans 贡责曼(汉斯·贡责曼)
- Cook, Bernard 库克(伯尔纳多·库克)
- Coriden, James 科里登(詹姆斯·科里登)
- Cosa, Buldassare 科萨(巴尔达萨诺·科萨)
- Cox, Harvey 高克斯(哈维·高克斯)
- Cushing 库欣
- Cyprian 西彼廉
- Cyril of Alexandria 亚历山大的济利禄
- Cwiekowski, Frederick J. 茨维科夫斯基(弗雷德里克·J·茨维科夫斯基)

D

- Damian, Peter 达弥盎(彼得·达弥盎)
 Decius 戴西乌
 Diocletian 戴奥里西
 Dolan, John P. 多兰(约翰·P·多兰)
 Dominic 多明我
 Donfried, Karl P. 东弗里德(卡尔·P·东弗里德)
 Dulles, Avery 杜勒斯(埃弗里·杜勒斯)
 Dunn, James G. D. 邓恩(詹姆士·邓恩)
 Duns Scotus 童斯·史各都,(思高)

E

- Eckhart, Meister 艾克哈(迈斯特·艾克哈)
 Empie, Paul 恩庇(保尔·恩庇)
 Eno, Robert B. 伊诺(罗伯特·B·伊诺)
 Epan 埃庞(地名)
 Erich 埃里希
 Eudes, Jean 欧德(若望·欧德)
 Eugene III 欧静三世
 Eugene IV 欧静四世
 Eusebius of Caesarea 凯撒肋雅的欧瑟比

Eutyches 优提克斯

F

Febronianism 弗博劳尼主义

Feeney, Leonard 菲尼(莱奥纳德·菲尼)

Fichte 费希特

Fiorenza, Elisabeth Schüssler 菲奥伦扎(伊丽莎白·
许斯勒·菲奥伦扎)

Flavian 夫拉维安

Florence 佛罗伦斯

Fogarty, Gerald P. 福格蒂(杰拉尔德·P·福格蒂)

Franciscanism 方济各修行主义

Francis de Sales 圣方济撒肋爵

Francis of Assisi 亚西西的圣方济

Franzen, August 弗兰岑(奥古斯特·弗兰岑)

Frohschammer, J. 佛罗沙默(J·佛罗沙默)

G

Gallicanism 加利刚主义

Gallinus 加利努

Gasser, Vincenz 加塞尔(文岑茨·加塞尔)

Gerson, Jean 哲尔松(若望·哲尔松)

- Glasius I 葛拉修一世
 Granfield, Patrick 格兰菲尔德(帕特里克·格兰菲尔德)
 Gratian 葛拉蒂安
 Gregory VII 额我略七世
 Gregory IX 额我略九世
 Gregory XIII 额我略十三世
 Gregory XVI 额我略十六世
 Gregory of Nazianzus 纳齐盎的额我略
 Gregory of Nyssa 尼沙的额我略
 Gregory the Great 大额我略,即额我略一世
 Günther, A. 京特(A·京特)
 Gutiérrez, Gustavo 古铁热(古斯塔沃·古铁热)

H

- Hamer, Jerome 阿梅尔(热罗姆·阿梅尔)
 Handel, G. F. 韩德尔(G·F·韩德尔)
 Hapsburgs 哈布斯堡王朝
 Harnack, Adolf 哈奈克(阿道夫·哈奈克)
 Hasting 黑斯廷(地名)
 Hebblethwaite, Peter 希伯尔斯韦特(彼得·希伯尔斯韦特)
 Henry IV 亨利四世

- Henry VIII 亨利八世
Hermes, Georg 海穆斯(格奥尔格·海穆斯)
Hertting, Ludwig 赫德林(路德维格·赫德林)
Hilary of Poitiers 波阿迪的依拉利
Hildebrandine 希尔德布兰
Hippo 希波(地名)
Hippolytus 西玻吕都斯
Hohenstaufen 霍亨斯陶芬
Honorius 何诺利乌
Hormidas 何密达
Humbert 亨拜
Humbert of Moyenmontier 穆瓦延莫底哀的亨拜
Humbert of Silva Candida 白森林的亨拜
Hussite movement 胡斯运动

I

- Ignatius of Antioch 安提约基雅的依纳爵
Ignatius of Loyola 依纳爵·罗耀拉
Innocent III 依诺森三世
Innocent IV 依诺森四世
Irenaeus 依勒内
Isidore of Sevilla 塞维利的依西都
Pseudo-Isidore 托名依西都

J

- Jansen 杨森
 Jansenism 杨森主义
 Joachim of Flora 福洛拉的若亚敬
 John 若望, 约翰
 John XXII 若望二十二世
 John XXIII 若望二十三世
 John Chrysostom 金口若望
 John of the Cross 十字若望
 John Paul I 若望保禄一世
 John Paul II 若望保禄二世
 Josephism 若瑟主义
 Julius II 犹利乌斯二世
 Jungmann, Joseph 云格曼(约瑟夫·云格曼)

K

- Kant 康德
 Kasper, Walter 卡斯佩(沃尔特·卡斯佩)
 Käsemann, Ernst 祈锡曼(恩斯特·祈锡曼)
 Kennedy, Eugene 肯尼迪(尤金·肯尼迪)

Klostermann, Ferdinand 克洛斯特曼(费迪南·克洛斯特曼)

Küng, Hans 昆(汉斯·昆)

L

Lacordaire, Jean 拉科代尔(若望·拉科代尔)

Lagrange, Marie-Joseph 拉岗热(玛利-若瑟·拉岗热)

Lambeth 兰贝斯(地名)

Lammenais, Félicité 拉梅内(费利西泰·拉梅内)

Lateran 拉特朗(地名)

Legrand, Herve 勒格朗(埃尔弗·勒格朗)

Leibniz (同 Leibnitz) 莱布尼兹

Leo III 良三世

Leo IX 良九世

Leo XIII 良十三世

Lessing 莱辛

Liberius 利培留

Lindbeck, George 林德贝克(乔治·林德贝克)

Loisy, Alfred 罗依西(阿尔弗雷德·罗依西)

Lombard, Peter 隆巴(彼得·隆巴)

Lonergan 罗耐尔刚, 郎尼根

Lubac, Henri de 鲁巴克(亨利·德·鲁巴克)

Luther, Martin 路德(马丁·路德)

Lyons 里昂(地名)

M

Magnesians 玛格尼西亚人

Malabar 马拉巴尔(地名)

Malta 麦尔达

Knight of Malta 麦尔达骑士会

Marcilius of Padua 帕多瓦的马西留

Martin 马丁

Martin V 马丁五世

Martin of Tours 都尔的马尔定

Mclanghlin, Eleanor 麦克劳克林(埃利诺·麦克劳克林)

Metz 梅兹

Möhler, J. 莫勒(J. 莫勒)

Moltmann, Jürgen 摩特曼(于尔根·摩特曼)

Montpellier 蒙彼利埃

Mühlen, Heribert 穆伦(黑里贝特·穆伦)

Murphy, T. Austin 墨菲(T·奥斯丁·墨菲)

Murray, Courtney 默里(库特尼·默里)

N

Naples 那不勒斯(地名)

Nestorius 奈斯多利

Newman, John Henry 纽曼(约翰·亨利·纽曼)

Nicea 尼西亚(地名)

Nicholas I 尼克拉一世

Nicholas V 尼克拉五世

Nicholas of Cusa 库萨的尼克拉

Robert of Xanten 诺伯(克桑腾的诺伯)

Nouwen, Henri 卢云 (亨利·卢云)

O

Olaf 奥拉夫

Olier, Jean Jacques 奥利尔(若望·雅各·奥利尔)

Origen 奥力振

Orleans 奥尔良(地名)

Osborne, Kenam B. 奥斯本(凯南·B·奥斯本)

P

- Pachomius 帕科米乌斯
Padua 帕多瓦(地名)
Pannenberg, Wolfhart 潘南伯(沃尔哈特·潘南伯)
Paris 巴黎(地名)
Parmiers 帕米埃(地名)
Patrick 巴特里克
Paul 保禄
Paul III 保禄三世
Paul VI 保禄六世
Pelagianism 白拉奇主义
Pepin 丕平
Pergolesi 佩戈来西
Peter 伯多禄, 彼得
Philippi 斐理比(地名)
Philip the Fair 美男子腓力即腓力四世
Photius 佛提乌斯
Pisa 比萨(地名)
Pius II 庇护(比约、碧岳)二世
Pius IX 庇护九世
Pius X 庇护十世
Pius XI 庇护十一世

Pius XII 庇护十二世

Poitiers 波亚迭(地名)

Polycarb 玻里加

Premonstratensians 布勒蒙特会

Prignano, Bartolomeo 普里尼亚诺(巴尔多禄茂·普里尼亚诺)

R

Rahner, Karl 拉内(卡尔·拉内)

Ratzinger, Joseph 拉辛格(若瑟·拉辛格)

Ravenna 拉文纳(地名)

Reese, Thomas J. 里斯(托马斯·J·里斯)

Reumann, John 罗伊曼(约翰·罗伊曼)

Rimini 里米尼(地名)

Robert of Molesme 摩里斯美的罗伯

Romuald 罗慕亚

Rosmini, Antonio 罗斯米尼(安东尼奥·罗斯米尼)

Roy, Maurice 罗伊(莫里斯·罗伊)

Ruether, Rosemary Radford 吕特尔(罗斯玛丽·雷德福·吕特尔)

Runcie, Robert 朗西(罗伯特·朗西)

S

- Salamanca 萨拉曼卡
 Salaverri, Joachim 萨拉韦里(约亚敬·萨拉韦里)
 Salerno 萨莱诺(地名)
 Scarlatti 斯卡拉蒂
 Schnckenburg, Rudolf 史南艮培(鲁道夫·史南艮培)
 Schweitzer, Albert 史怀哲(阿尔伯特·史怀哲)
 Schweitzer, Edward 史怀哲(爱德华·史怀哲)
 Stephen II 斯德望二世
 Sigismund 德王西祺门
 Sinai 西奈山
 Sixtus IV 西斯笃四世
 Smyrna 斯米纳(地名)
 Sophia, Santa 圣莎菲亚(教堂)
 Soto 索多
 Stapleton, Thomas. 斯特普尔顿(托马斯·斯特普尔顿)
 Suárez 苏亚雷斯
 Suenens, Leo-Josef 苏埃能斯(莱奥-约瑟夫·苏埃能斯)

T

- Tani 塔尼(地名)
 Templars 圣殿骑士

Teresa of Avila 阿维拉的德肋撒(圣女大德肋撒)

Terreni, Guido 泰雷尼(圭多·泰雷尼)

Tertullian 戴尔都良

Teutonic Knights 条顿骑士会

Tierney, Brian 蒂尔尼(布赖恩·蒂尔尼)

Tillard, Jean 蒂亚尔(让·蒂亚尔)

Todd, John M. 托德(约翰·M·托德)

Tracy, David 特雷西(大卫·特雷西)

Trallians 特拉里亚人

Trent 特利腾(脱利腾)

Tübingen 杜宾根(地名)

Tyrrell, George 梯瑞尔(乔治·梯瑞尔)

U

Urban II 乌尔班二世

Urban VI 乌尔班六世

Urban VIII 乌尔班八世

V

Valencia 瓦伦西亚

Vorgrimler 沃格利勒

- Victor I 维克多一世
Vincent de Paul 味增爵
Vögtle, Anton 弗格特勒(安东·弗格特勒)
Voltaire 伏尔泰
Vosgrimler 沃格林勒

W

- Waldensians 沃尔多派分子
Weiss, Johannes 瓦依斯(约翰内斯·瓦依斯)
Werner, Martin 卫尔内(马丁·卫尔内)
William of Ockham 欧坎的威廉
Wittenberg 维滕贝格堡(地名)

Z

- Zizioulas, John 乔佐拉斯(约翰·齐佐拉斯)
Zwingli, Ulrich 茨温利(乌尔里希·茨温利)

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第四部分

教会



上海市新闻出版局
内部资料准印证(2000)第221号

CATHOLICISM

Part Five

THE SACRAMENTS

Richard P. McBrien

天主教之第五部分

圣事

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译



圣事：

天主教恩的临在
教会信仰的标志
团体崇敬的行动
彼此共融的记号

光启
神学
丛书

《天主教》之第五部分

圣 事

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2002年4月

THE SACRAMENTS
Part Five of CATHOLICISM
by
Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准
Cum Approbatione Ecclesiastica

圣 事

《天主教》之第五部分

麦 百 恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2002年4月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主，满足我们“信仰寻求理解”的需要；特别，若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话，则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册，并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书，其目的有二：第一，该书的翻译工作量极大，尽管他们组织了一些善心人士帮忙，但力量还不够，因此分批出版，为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者；其次，以分册形式出现，也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力，在此，我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后，我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中，发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 圣事概论	3
圣事神学的定位	3
一般原则	7
信德的标记或象征	7
产生恩宠的原因	9
圣事的效果	11
施行者和领受者的意向	15
施行者	15
领受者	16
圣事的建立	18
圣事的数目	20
内容概要	21
第二章 入门圣事：	
圣洗、坚振和圣体圣事	25
入门礼	25

圣洗圣事	29
新约基础	29
基督徒之前的洁净式和洗礼	29
传统中的洗礼:从犹太教到基督宗教	30
新约教会中的付洗	30
一些有关洗礼后的争论	32
多那特主义和一些有关成圣的争论	32
白拉奇主义与婴孩洗礼	32
宗教改革以及当代的一些争论	33
圣洗圣事的信理	35
愿洗	36
洗礼的礼节	37
耶稣、教会和圣洗圣事	38
坚振圣事	39
历史	39
坚振圣事的礼节	41
神学反省	42
耶稣、教会和坚振圣事	42
圣体圣事	43
导言	43
圣经根源	43
圣体圣事的历史	47
一般结构	47
感恩经	48
信友的参与	49

私人弥撒	50
圣体圣事的信理	50
互领圣体	53
今日的大公合意	55
耶稣、教会和圣体圣事	55
内容概要	56

第三章	治愈圣事：	
	忏悔和病人傅油圣事	61
引言		61
忏悔圣事/修和圣事		62
历史		62
新约时期		62
二、三世纪		63
四到六世纪		64
七到十一世纪		65
十一到十四世纪		66
中世纪到梵蒂冈第二届大公会议		67
梵蒂冈第二届大公会议		68
忏悔圣事的新礼仪		69
当代的神学和牧灵问题		69
耶稣、教会和忏悔圣事		70
病人傅油圣事		71
历史		71
新约时期		71

二世纪到中世纪	72
中世纪初	73
十三到十四世纪	74
十五到十六世纪	74
二十世纪	75
梵蒂冈第二届大公会议	76
病人傅油的新礼仪以及 对病人的牧灵关怀	76
耶稣、教会和病人傅油圣事	77
内容概要	78

第四章 圣召和承诺的圣事：

婚姻和圣秩圣事

引言	81
婚姻圣事	82
历史	82
旧约	82
新约	83
二到五世纪	85
中世纪到梵蒂冈第二届大公会议	86
梵蒂冈第二届大公会议	87
梵蒂冈第二届大公会议之后	90
婚姻的新礼节	90
法典上应引起注意的几点	91
不可分离性	91

法典形式	92
混合婚姻	93
保禄特权	94
伯多禄特权	94
婚约的解除	94
对离婚者和再婚者的牧灵照顾	95
教会合一的反省	96
耶稣、教会和婚姻圣事	96
圣秩圣事	97
词义	98
历史	98
旧约	98
新约	99
后宗徒时期	100
三到五世纪	103
六到十二世纪	105
宗教改革和特利腾大公会议	106
从反宗教改革运动到	
梵蒂冈第二届大公会议	107
梵蒂冈第二届大公会议	108
新的祝圣典礼	109
合一运动的发展	110
现代天主教的神学	112
耶稣、教会和圣秩圣事	113
内容概要	114

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《灵修》	之七
《天主教简介》	之八

导 言

没有几件事比教会的圣事生活更具天主教的特色,教会的圣事生活是以七件圣事,尤其是圣体圣事为中心。可以说,天主教就是一个圣事性的信仰传统宗教。

传统上,圣事总是与基督论在一起,而且几乎被看成是基督论的附属品。按照传统的天主教神学,圣事是基督的行动。随着二十世纪天主教神学(尤其是教会学)的更新,圣事经常被看成是教会奥迹的一部分;根据这种探讨方法,圣事是教会的行动。如果教会本身就是一件圣事,她的行动必定是圣事性的。因此,教会就是通过七件圣事在行动。

当今,对于圣事的探讨,看来又回到了强调它的中保性上。圣事同时具有基督论和教会论的幅度。它们是基督在教会中的行动;它们也是教会的行动,通过这些圣事,耶稣基督继续为我们在行动。

为了强调圣事在教会生活和教会使命中的重要性,我们就把《圣事》单独列为一分册,而没有把它们放在基督论或教会论中加以研究。但是,读者应该记住,圣事是不能从基督和教会的奥迹中孤立出去的。它们只有在基督论和教会论的大前提下才能被完全理解和充分肯定。

另外,每件圣事不能与其他的圣事分开,被孤立地加以研究。它们不是七件分开的圣事,而是彼此密切相联的。因此,圣洗、坚振和圣体三件圣事是基督徒入门过程中的一个

整体。忏悔圣事(修和圣事或告解圣事)和病人傅油圣事(终傅圣事)是宽恕和治愈的圣事——具有彼此不可分割的服务功能。婚姻圣事和圣秩圣事(或神品圣事)则是圣召和承诺的圣事。在婚姻圣事中,基督徒团体得以建立,并且在这个家庭层面上,她的本质被最明了地彰显出来。圣秩圣事,却提供给了基督徒团体行使其使命时的结构和方向。

《圣事》以圣事神学的一般原则起始,也就是首先讨论圣事的性质、效果、制定,以及它们的数目等。

在这儿,天主教的三个特色——圣事性、中保性和共融性——再次重新呈现出来了。圣事,作为恩宠的标记,表达和实现了教会的圣事性本质;作为恩宠的起因,它们代表了天主救恩的临在;它们又是我们与天主以及彼此之间互相共融的标记和根据。

第一章

圣事概论

圣事神学的定位

天主教在神学、牧灵、甚至在艺术等方面的最大特色就是它们都遵循着**圣事性**的原则。天主教毫不含糊地肯定一切现实，如宇宙、大自然、历史、事件、人物、事物、礼仪、言语等，都有其奥迹性的超越幅度。（事实上，在新约中没有出现过“**圣事**”[sacrament]这个词，**奥迹**[mysterion]是最接近这层意思的一个词。）原则上，任何一样东西都能体现天主和祂的通传，天主能够使用任何工具与人沟通。从另一个方面来说，我们人类除了利用有限的工具来对天主的自我通传作出回应外，实在是一无所有。就如天主通过这些有限的事物来接触我们一样，我们也通过这些有限的事物来接触天主。这种“天人位际共融关系”的交接点，就是**圣事的相遇**。对基督徒来说，与天主相遇的这一圣事性接触就是耶稣基督的人性——一件最原始的圣事。

天主教在历史上也一直强调人类和教会作为中保性的原则。天主与我们的关系和我们与天主的关系不是彼此排斥的，也不是单独的或个别的，而是彼此相关且是团体性的。

“因了亚当的罪，我们都犯了罪。”确实，如果我们与天主的关系根本上不是彼此相关及团体性的，而是单独和个人的话，那么原罪和救赎的信理就毫无意义了。不过，人类团结的原则并不仅是一个神学上的原则，它也是以现代社会科学为其坚实基础的（参见马克斯·谢勒，Max Scheler, 1874 - 1928；阿尔弗雷德·许兹，Alfred Schütz；艾弥雷·涂尔干，Emile Durkheim, 1858 - 1917；乔治·贺百特·迈德，George Herbert Mead, 1863 - 1931；乔治斯·谷菲克，Georges Gurwitsch 等的作品），除此之外，它也是以互相依赖的现代人类的经验为其坚实基础的（参阅《人的存在》*Human Existence* 分册）。

所以天主与人类之间的这些交接点绝不是天主与这个个人之间的一笔简单“交易”，尽管事实也是如此。通过圣事这一模式，天主与整个人类接触，也是通过圣事这一模式，人类作为一个整合的团体来回应他们所经验到的天主。当然，在此所提及的圣事是广义上的，它应用于任何有限的实体；通过这一有限的实体，天主被察觉、被揭示、被交流；也是通过这一有限的实体，我们人类采用一些模式、形状和结构来回应天主。（对圣事性的这种广泛的理解和表示，我们不能给出具体细节。如果读者愿意，可以参考缪西亚·爱肋亚德，Mircea Eliade, 1907 - 1986，的作品，如《当今宗教的模式》，*Patterns in Comparative Religion*，1958；《神话、礼仪和象征物》，*Myths, Rites, Symbols: A Mircea Eliade Reader*，1976）。

取用一种更特别的见解，即在其中天主主动对教会进行通传，而教会也在其中回应天主的自我通传，来看待这些有

限的实体的话,这些有限的实体就是圣事,它直接有教会论的特点。但这并不是说,圣事只与教会论有最直接的联系,而与人类学、基督论、末世论或基督徒的伦理生活就不相干了。教会就是在基督内天主许诺的**基本圣事**,也是天主国来临的**基本圣事**。她是“救恩的普世圣事”(《教会宪章》n. 48)。

七件圣事,就是教会已经钦定的七个特别行动(圣洗、坚振、圣体、修和、病人傅油、婚姻和圣秩圣事);毫无疑问,这是天主的行动,也是基督的行动;但它们更直接是教会的行动。它们表达了教会的本质和使命。它们不单纯是教会履行的行动,或教会借此赋予信徒圣宠的行动,它们实在是“在教会的一切行动中所隐藏着的圣事性最集中的代表”(见爱德华·科尔玛丁,Edward Kilmartin:《基督宗教礼仪(一):神学》, *Christian Liturgy I: Theology*, 1988, p. 280)。当教会表现自己是教会的时刻,圣事享有了特权。

相应地,不仅仅领受圣事者更新了自己与天主(或与基督)的关系;圣事也直接更新了领受者与教会的关系。圣事的最终效果之一就是与教会的关系。所以,忏悔圣事(修和圣事)的目标和效果不仅是恢复与天主之间的友谊关系,而且也是与教会修和。一个犯了大罪的人,即使发了上等痛悔(这使得他恢复了与天主的共融),但他仍需要在修和圣事内求宽恕,因为大罪损害了教会成为一个圣洁的国民、成为基督和天国的一件圣事的使命。所以大罪不仅“得罪”了天主也伤害了教会。教会的圣事性受到了沾染,失去了光泽。为此,罪人还必须与教会和好。

当然,圣事和圣事神学同时也很紧密地与基督论相关联,其实,从过去至今,它们常是如此的。是基督在圣事内与我们相遇,是基督在圣事内行动,是基督对天父的朝拜在圣事中被表达出来了。的确,只有在基督内,圣事才能得到圆满的表达,甚至,只有在基督内,圣事才有了它们明确的解说:耶稣就是受洗者和坚振者;祂是真正的临在者;祂是修和者;祂是大司祭;祂是亲爱者;祂是治愈者。所以,耶稣不是七件圣事之外的另一圣事。祂就是圣事,这七件圣事彰显了祂的临在以及祂的救恩行动是为我们的益处。

另一方面,正是由于圣事神学与基督论有如此密切的关系,才导致了历史上对一些圣事的夸大解释,例如,认为七件圣事都是由基督亲自“建立”,圣事的力量是通往基督圣宠的“渠道”,耶稣在加尔瓦略山赢得的圣宠将惠及每一个领受者,即使他(她)还只是一个七天大的婴孩,等等。

圣事神学若只看见了其基督论的一面而较少注意其教会论的一面,同样会忽略圣事的自身原则。我们并没有直接与基督接触,而是通过教会——基督的身体——与基督接触。尽管在每一件圣事庆典中,是耶稣基督临在其中并在活动,但却是教会使圣事适合于我们,教会是基督临在和传递祂拯救行动的中保。

一般原则

信德的标记或象征

毫不夸张地说,从宗教改革起,直到梵二会议礼仪改革得以全面开花为止,天主教的圣事神学以及在举行圣事时,注意力都集中在圣事的诱发恩宠这一点上,而忽略了圣事的标记性作用。由此,如果一个团体不能领会圣体圣事或其他圣事中语言和礼节的意思,只要圣事是由一位祝圣过的神父按礼仪规程和一定的形式,有效地为一个作了适当准备的领受者(即,这个人没有失落信德,或没有犯大罪)施行的,看来,就没有多大的不同。但多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas)(《神学大全》, *Summa Theologiae* III, qq. 60 - 65)和特利腾大公会议(《圣事法令》, *Decree on the Sacraments*, 大会第七期, 1547年)都清楚地教导说,圣事只有在它们起作用的情况下才给人带来恩宠。的确,二十世纪圣事神学的改革,基本上就是恢复了多玛斯的观点。

此外,在多玛斯以前,教会一直强调圣事是一个标记。当然,这还要归功于奥古斯定(Augustine),是他首先给出了圣事是圣宠的标记的定义,(圣事是“无形恩宠的有形标记”)。在十二世纪士林神学兴起之前,教会都强调圣事的标记性作用,而较少强调圣事是产生恩宠的原因。多玛斯平衡了恩宠与标记的关系,并加上“恩宠的有效标记”这一概念,从而使圣事神学达到高峰,即圣事在起作用时才引起恩宠。多玛斯

在这一点上最大的贡献就是阐明了圣事是如何产生恩宠的。

虽然多玛斯本人很好地平衡了标记与原因之间的关系，但他以后的神学家们却没有这样做。圣事标记性的一面渐渐地从教会的意识中被撤走了。圣事成了恩宠的工具，它必须按照已指定好的方式来举行，才能产生灵修的效果（“事效性”，*Ex Opere Operato*）。

当多玛斯研究圣事神学（III, q. 60）时，他的第一个问题就是讨论标记，而且这标记成了他所有圣事神学的枢纽。他坚持说，标记的目的就是为指导并提醒人们圣事所起的作用。从我们人这一边来说，我们用这些标记来表达自己对隐藏在这些标记下所显示的不可见的天主的信仰。因此，圣事是宣称我们信仰的标记。

第二，圣事是表达我们崇拜的标记。在圣事内，借着礼仪（标记）我们参与了耶稣对天父的崇拜。主的晚餐，或说弥撒圣祭，把天主从埃及拯救以色列的逾越晚餐，与期待默西亚来临的祈祷联系在一起了。初期教会称耶稣是已被祭杀、作了牺牲的逾越节羔羊（格前 5:7），并将他们自己所举行的掰饼礼连接到耶稣的祭献行动上（格前 10:16-17）。

第三，圣事是教会合一的标记。每件圣事所表达的信仰是教会的信仰，通过教会，把信仰传递给每一个人。由于圣事的参与者（施行者，领受者，及整个团体）在所举行的圣事中拥有一个共同的信仰，并通过所举行的圣事，他们与同一个主相遇，因此，圣事是教会的信仰和合一的标记。

第四，圣事是基督临在的标记，最终也是圣父临在的标记。因为耶稣不仅是天主，也不单单是人，而是圣言成了血

肉；因此，在圣事中，尤其是在圣体圣事中，所纪念的基督的人性行动，是不会被局限在耶稣第一次举行此圣事的那些特定的时间、地点（比如，在最后晚餐中，在特定的环境下，在那个特定的房间里，在人类历史中一个特定的时刻等等）。因为耶稣自己就是圣事，是原始圣事。天主通过祂，并在祂内临在。又因为天主是超越于时空的，所以，天主在耶稣内的救恩性临在和行动体现在每次所举行的圣事中。这位复活的主此时此刻仍生活在我们中，祂临在于每一件圣事内。

产生恩宠的原因

传统上（特利腾以后，梵二以前）在解释圣事产生恩宠时，强调了特利腾大公会议的教导：“如果有人，说圣事不含有它所象征的恩宠，或说它们不传递恩宠给那些没有阻碍领受此圣事的人……此人当受绝罚”（*canon 6*）。既不是施行者的圣德，也不是领受者的热心能引起圣事，人们只能阻止圣事生效（即，领受者有大罪）。

特利腾大公会议所努力维护的一个基本真理，即，不是我们人的力量能产生恩宠，而是天主在耶稣及教会内的行动产生恩宠。我们不能赢得救恩的恩宠，这纯粹是天主的礼物。“*non ponentibus obicem*”这句短语出自奥斯定笔下，它的意思是“灵魂上不受阻碍”；他用之来说明婴孩领受圣洗获取恩宠的问题，因为很明显，婴孩是不会犯大罪的。特利腾大公会议将此话运用到圣事上：不是领受者的圣德使他（她）获取恩宠。另一方面，天主也不会强迫人的自由意愿。

尽管大公会议的教导是平衡和善意的,但是它被误解的时候大于被理解的时候。很多天主教信徒相信,只要他们没有大罪,就能得到圣事的恩宠。至于适当的准备、信德的投入、以及对圣事标记意义的认识都不是重要的。只要没有大罪,圣事就有效。

从另一方面说,多玛斯从未用过“non ponentibus obicem”(灵魂上不受阻碍)这句短语,而总是指出,圣事的标记是为帮助一个人能更好地领受到圣事的恩宠(“人效性”*ex opere operantis*)。他呼吁人内心对天主的皈依,呼吁基督徒与基督之间进行个人的接触。他很少讲圣事的“有效领受”,相反,他很强调作为一个基督徒应有的“正确的意向”,即信德和全身心的投入。

事实上,多玛斯所强调的“正确的意向”是天主教传统中一个很重要的部分。二十世纪的一位伟大的神学家卡尔·拉内(Karl Rahner)认为在圣事的效果方面,总是存在着不确定的因素。他说:“一个人对圣事的了解就与他对自己在信德中所履行的‘主观’行动的了解差不多,不知道这是不是真的是天主所赋予的恩宠”(《教会和圣事》, *The Church and the Sacraments*, p. 25)。当然,大众的概念恰恰与此相反。在天主教徒中所渗透的信条是,确信自己在忏悔圣事中告明自己所犯的罪,要比新教徒以及其他的宗教徒只通过依赖于个人发痛悔的不安定途径,更能得到天主的赦免。“因此,(有人)错误地对天主教神学家加以谴责,仿佛他们主张告解圣事能把天主的恩宠赠予那些没有任何正确的心态的接受者一样;天主的教会从来没有这样教导过,对于这种谴责,我们

也是不能接受的”(特利腾:《告解圣事的信理》, *Doctrine on the Sacrament of Penance*, 第4章, 第14期, 1551年)。

但从人是自由的这一观点来看,没有人能够肯定他或她一定能够胜利地到达天国。再从另一方面说,天主已经藉着基督,启示并完成了祂的救世计划,因此教会相信并期待着世界及人类的全部得救。至少从这一点上可说,每个人可以肯定,借圣事的标记,救恩的圣宠是临在的,而且是合适的(这就是“事效性”)。我们也知道,我们每一个人都能自由地对天主说“愿意”(或“不愿意”)接受祂的恩宠(这就是“人效性”)。

圣事不会魔术般地生效。它们是天主的自由行动,也是人的自由行动。只有在我们怀着信德和全身心投入去领受时,它们才会生效。“圣事不是别的,而是天主对人的有效圣言,藉此圣言天主将祂自己给予我们,使我们能获得自由,自愿地接受天主藉祂的行动所作的自我通传”(拉内,《基督徒信仰的基础》, *Foundations of Christian Faith*, 1978, p. 415)。

圣事的效果

圣事自身并不产生恩宠,否则,天主藉耶稣基督所带给人类的救赎恩宠将无所适从。我们已经在《人的存在》分册中讨论过,藉天主原始的自我启示,恩宠总是临在于每个人,临在于教会,临在于人类团体之中。圣事的作用只是使恩宠的交流具体化并更为集中,这样,个人和整个团体既作为教会的成员并履行着教会的使命,天主的临在就能在这些

个人和整个团体中产生效果。

所以,并非每一个人必须经过洗礼才能进入天国,而成为天主的儿女。因了天主给予的普世恩宠,每一个人在他降生时,就已经被称为天主的子女,和天国的继承人。教会并没有要求信徒相信,没有付洗的婴孩就得进灵薄狱——一个不能见到天主圣容,但也是一个“本质上幸福”的地方。我们不“需要”只通过圣秩圣事,才产生为人服务的神职人员;每一个人,因了他或她充满恩宠的人性,已经被召,且赋予能力服务他人。我们也并不“需要”只通过婚配圣事,才把自己的终生交托在另一人手中,等等。从某种意义上来说,圣事只是表示、庆祝和实现天主已经在每一个地方,为所有的人所做的工作。但是,圣事也委任和“装备”了人类团体中一些特别的成员,即耶稣基督的门徒们,使他们成为天主临在以及在基督内拯救行动的标记和工具。

因此,在每件圣事内,除了标记或礼节(*sacramentum tantum*),以及恩宠,或即时效果(*res tantum*)之外,还有永恒效果(*res et sacramentum*)。那就是由礼仪所表示的,同时又使领受者获得恩宠。为什么在圣事神学中,会提出这一不同呢?它是被用来对付中世纪所遇到的一个很大的挑战,即在圣体圣事中耶稣基督的真实临在的问题。

根据奥斯定所说,“一个好人不但领受圣事而且领受‘本圣事的恩佑’(reality of the sacrament),而一个坏人只能领受圣事而不能领受‘本圣事的恩佑’”(《若望福音注释》, *Commentary on John*, 26, 11)。在此,奥斯定所指的‘本圣事的恩佑’是指通过圣事而得到的恩宠(即现恩)。都尔的卑伦加

(Berengar of Tours, d. 1088) 接受奥斯定所说的圣事的现恩, 即, 与基督合而为一的恩宠, 但他拒绝接受基督真实的身体临在于圣体礼仪内。他认为圣事中只含有两个因素: 外在的标记(或象征记号), 以及最终效果, 即恩宠。差不多有一个世纪, 神学家们不同意有圣事的第三因素(即圣事的永恒效果 *res et sacramentum*)。直到圣维克多的许果(Hugo of St. Victor, d. 1142) 和彼得·隆巴(Peter Lombard, d. 1160) 时, 圣事的第三因素这概念才算定型。面饼和葡萄酒(*sacramentum tantum*) 表明了基督的体血(*res et sacramentum*); 因此, 人在妥当领受圣体圣血的情况下, 基督的体血就是人与基督合一的基础。但不管此人是否配领受圣体圣血, 耶稣基督的体血真实地临在其内, 因为圣体圣事的礼仪(*sacramentum tantum*) 已经表明, 并使耶稣的临在成为真实的。

这种将圣事三分的概念, 是逐渐地运用到其它的圣事上去的, 并且直到十九世纪的最后几年, 才从教会的幅度去理解圣事的永恒效果(*res et sacramentum*)。换言之, 在玛弟亚谢奔(Matthias Scheeben d. 1888) 的《基督宗教的奥迹》(*The Mysteries of Christianity*) 一书中, 他才提到了圣事的教会幅度。他认为圣体圣事中的永恒效果(*res et sacramentum*) 不仅是复活的主的身体, 而是整个基督, 即教会。

按教会的传统, 圣洗、坚振和圣秩三件圣事是不能重领的; 它们只能被领受一次。永恒效果(*res et sacramentum*) 在这三件圣事内亦被称为“神印”。这个词来自古代的外邦人, 以之用来描绘印在士兵和奴隶身上的烙印。此烙印是用来识别该士兵或奴隶属于哪个皇帝或奴隶主的。当基督徒, 如

戴尔都良或奥斯定,在使用“神印”这个词时,他们只把它们应用在圣事礼仪上。这礼仪就像烙印,经过此礼仪,这个人终生成为了基督徒,即使以后他(她)成了异端者或离开了教会,这烙印仍然留在他(她)身上。直到中世纪,“神印”这个词才被看成永恒效果(*res et sacramentum*),即,圣事的永恒效果与圣事的礼节以及圣事产生的恩宠之间有了区别。其实“神印”并不是像一些教授要理的教师所说的那样,指灵魂上的一个不能抹去的印记;它只是用来描绘圣洗、坚振和神品三件圣事的永恒效果的一个词。实际上,因为此三件圣事是不能被重领的,因此它们产生的效果必定是永恒的(=永恒效果)。

圣洗和坚振圣事的永恒效果(*res et sacramentum*)是使领受者成为教会的成员,并为教会的使命承担责任。至于圣秩圣事,则要承担教会的牧灵服务。而那些没有神印的圣事,表达是不同的:婚配圣事(男女之间的永久结合,象征了基督与教会之间的合一),忏悔圣事(与教会的修和),病人傅油圣事(治愈一种非因自己的罪过,而因了疾病所产生的与教会之间的分离),圣体圣事(基督的真实临在)。在每一件圣事内,永恒效果(*res et sacramentum*)是由礼仪本身(*sacramentum tantum*)所指明,并赋予领受者恩宠;此恩宠适合于与邀请我们参与这一特别圣事的教会建立一种特殊的友谊关系。

施行者和领受者的意向

施行者

无论在圣事的施行者方面,或在圣事的领受者方面,如果缺少了一些特定的条件,圣事将不会达到它的预期效果。圣事是教会的行动。圣事的施行者代表教会,并以教会的名义施行圣事。因为教会所做的每一件事都是以基督的名义在做,所以圣事的施行者也是以基督的名义在执行。从另一方面说,圣事也不会自动生效。施行者必须自愿地实现教会的意向。他或她必须以教会的意愿作为自己的意愿。当然,这并不是说这施行者必须是一个有着虔诚的信仰,或过着诚实的伦理道德生活的人,尽管这两者都是需要具备的。但是,如果教会要求每一个圣事的施行者在每一种情况下都具备这些特质,那么,教会将无法确定她的圣事将在何时,及在何种情况下才能合适地举行了。

因为圣事是教会的行动,而不仅仅是一个人热心敬礼的善工,所以施行者的作用是很重要的。关于施行者意向的问题,在教会神学史中有过许多冲突;例如,一个犹太籍的护士是否能有效地为一个希望成为天主教教徒的垂死孩子授洗?标准的答案是,“是的,如果她是按照教会的意向在做”。这种回答的神学难题是想到了圣事为获得属灵的效果是必不可少的工具。但是,圣事并不比教会本身更“必不可少”。不经过洗礼,人也能获救(除非他明显地知道自己已经被召叫

加入教会,而故意地拒绝),甚至在一些特殊情况下,人可以不经洗礼而进入教会(就如那些已明显地表明想与基督的身体结合,但客观上不可能有机会使他领受通常的入门圣事的垂死者)。的确,慕道者在领洗之前,从某种意义上说,他(她)已经是教会的一分子了。

教会官方教导说,施行圣事者至少应该存在“按教会意愿而做的意向”(佛罗伦斯大公会议《亚美尼亚法令》, *Decree for the Armenians*, 1439; 以及特利腾大公会议《圣事法令》, canon 11)。圣事的有效性不是基于施行者的价值(康士坦斯大公会议上对若望·威克利夫, John Wycliffe, 约 1320 - 1384, 的谴责, 1415; 特利腾大公会议, canon 12)。但也并不是教会内的每一个成员都有举行每一件圣事的能力(特利腾大公会议:“如果谁说所有的基督徒都有能力来(宣讲)天主的圣言并举行所有的圣事,此人当受绝罚。” canon 10)。

领受者

领受圣事恩宠的丰富与否(与它们的有效举行相比)取决于领受者的意向,就如我们在前面已提到的那样。圣事不是魔术,而是教会的行动。领受圣事能使人更圆满地参与教会的生活和使命。如果一个人对该圣事没有信德,或不明白圣事所象征的现实意义,或在伦理生活上还没有准备好,那么圣事对他(她)将不会产生任何效果。

如果一个人在有大罪的情况下领受了圣洗、坚振或圣秩圣事,将会如何? 传统的答案是:他有效地领受了圣事,但没

有获得圣事的恩宠,除非他(她)发了上等痛悔。原则上,这种回答还是对的。但是这种情况的先决条件是认为,“大罪”是很普遍存在的,即使在那些经常领受圣事,甚至是被认为最有资格成为“神印”领受者的身上,也会犯“大罪”。事实上,“大罪”牵涉到的是从根本上拒绝天主,并使自己整个的生命方向远离正义和美善;这不是大多数人“经常”会犯的罪。确实,“犯大罪”的人是不多的,甚至在教会的一些忠诚与积极主动的成员的一生中,他们可能从没有犯过“大罪”。再者,传统上的这种认为大罪妨碍了“神印”的恩宠的假设,看来也忘记了梵二大公会议的《礼仪宪章》所再次强调的原则,“圣事无疑沛降圣宠,但此外,举行圣事的非凡行动也最有效地使得信友获得丰富的圣宠,来崇拜天主,并实践爱德”(《礼仪宪章》n. 59)。

由于在这儿我们涉及到一个问题,即人们显然没有能力靠自己来获得领受丰富的圣事恩宠,所以,我们最后再提一下有关婴儿受洗的问题。我们应避免两个极端:一个假设认为,付洗的最根本目的是“洗去原罪”,为此为婴孩付洗是头等要紧的事,不管当时的实际情况是如何的;另一个假设认为,圣事只是为成年人的,教会的生活也仅限于在成年人或成熟的年轻人中。

教会的实践是与普通人的经验相符合的。一个人从他诞生起就已经是这个家庭的一个成员,虽然在一段很长的时间内,他不能把自己的爱给予他人,而只能接受人们的爱;因此,同样的,一个人可以被领进教会的大家庭中,却他(她)还没有能力了解教会的真正意义,或者还没有能力来表达那一

个标志着基督的身体和圣神的宫殿的教会团体的爱。在为婴孩付洗这一情况下,并不是这婴孩自己在表达其意向,而是将这孩子带来受洗的人,如父母、代父母、亲戚、朋友等在表达其意向(《神学大全》,III, q. 68, art. 9)。为这新领洗者,大家共同负有责任,即使这新领洗者是成年人,亦是如此。在其他圣事中所体现的也相同,全体参与者(例如新领受坚振圣事者的代父母、家人、朋友等;婚姻圣事中的证人、新人的家人、亲戚、朋友等;在病人傅油圣事中的病人亲友等),都共同负有责任。

圣事的建立

圣事是基督亲自“建立”的吗?在此,这个问题还是应该放在一个更广义的、教会的架构中来加以回答。若认为基督直接建立了一个新的宗教,该宗教有着特别的组织结构、信条、道德法典等等,那么,基督没有“建立”这样的教会(参阅《教会》分册);同样圣事也不是由耶稣基督如此精确地颁布的。但另一方面,圣事的确源于耶稣基督,尤其体现在祂对天国的宣讲,及对门徒的召叫之中;但是,圣事也是源于教会。

这个问题也应该从基督论的角度来给予回答。如果人们排除其他的一切,只采用“从上而下的”基督论(就如若望福音所表达的那样),那么,毫无疑问,一切可能性都是开放的。这全能的道从天而降,带着祂已经准备好的计划和使命。祂所想要的教会就如我们目前的教会,其中有着丰富的

圣事生活。但是如果一个人以历史中的耶稣为出发点(即采用“从下而上的”基督论),那么耶稣对教会和圣事所公开作出的决定,不见得会比对观福音所指出的要来得多。耶稣对圣事所愿意达到的深度和广度,与祂对教会所要求达到的,是相同的。

在现代教会论、基督论,以及圣经研究的推动下,天主教神学在论述圣事的建立和圣事的数目上是值得引起注意的,它们的观点正与标准的教科书不同。1960年,德国神学家爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx),在他著名的、且深具影响的著作《基督,与天主相遇的圣事》(*Christ the Sacrament of Encounter with God*)中说,“基督……一定是亲自指导创立了七件圣事……”(116页)。

仅仅在三年之后,卡尔·拉内就开始越过这种很小心的观点,而认为,“圣事的建立,可能只是简单地服从了一个事实,即基督建立了一个具有圣事本质的教会”(《教会和圣事》p.41)。

然后,在他的另一本书中(原著是德文,出版于1976年),拉内神父甚至对圣洗圣事能否追溯到耶稣的话语也提出质疑,并认为只有主的晚餐是耶稣直接建立的圣事, (“你们要这样做来纪念我”,路22:19;格前11:24)。以一种类似的方式,拉内神父继续将圣事的建立与教会的建立联系在一起。教会的本质就是圣事性的,即,天主救恩的临在不可逆转地在基督内通传给我们。教会借着七件圣事将这一圣事性给予了阐明,就如教会在她的章程中发展了她自身的本质一样。从这一观点出发,每个基督徒都可以毫不犹豫地接

受,并且将此七件圣事的礼仪在其存在的事实中活出来(参见拉内《基督徒信仰的基础》, p. 413)。

圣事的数目

在此,重要的不是“七”这个数字,而是对一些特定礼仪行动的肯定。借着这些礼仪行动,一方面天主的临在和其拯救行动,另一方面教会的圣事性本质,都被生动且有效地表达出来了。即使是按照特利腾大公会议最严密阐述的教导,人们仍然可以将圣事解释为九件,而不是七件,如果他们将执事和主教职务算作为两件圣事的话。或者,人们也可以将圣事解释为六件,如果他们将圣洗和坚振看成是一件圣事的话。或者,人们可以理解为有八件圣事,即将圣洗和坚振视为一件圣事,而将圣秩理解为三件圣事。

过去是,现在也一直是,由教会来决定某些特定的行动是否能从其本性上来说,被认为是一件普世救恩圣事,作此决定是最基本且无条件地对该圣事性质的一个认可和表达。在教会最终决定圣事的数目之前(中世纪时,在1274年的里昂大公会议,1439年的佛罗伦斯大公会议和1547年的特利腾大公会议上都讨论过这一问题),教会在一千多年的时间内,甚至对圣事还没能下一个确定的定义,更不用说圣事的精确数目了。相反,教会曾经有数百种神圣的礼节(今天我们称之为“圣仪”, sacramentals, 当时教会则简单地称之为“圣事”;它们包括圣经、信德的奥迹、崇拜的礼节、甚至寓言和象征也被称为“圣事”)。

今天,圣仪特指神圣的记号,因其在某方面摹仿圣事。圣仪能引发恩宠,但并不是在事效性的意义上,而是在人效性的意义上,即圣仪能激发那些应用、领受或举行圣事者的信仰和他们的虔诚之心。圣物也属于圣仪,如圣水、圣油、圣灰、蜡烛、圣枝、苦像、圣像、以及圣牌等,都能激发信徒的信仰和虔诚之心。

内容概要

1. 天主教的特色是她对圣事性原则的一种承诺,就是确信任何事都能体现天主并通传天主。也就是说,相信任何事物都有其奥迹性的幅度,看不见的天主就隐藏在其内。

2. 就如天主借着有形可见的事物接触我们一样,我们也需要借着有形可见的事物接触天主。这就是通过圣事礼仪中的相遇来与天主接触。为基督徒来说,这件使人与天主相遇的圣事就是耶稣基督的人性。

3. 特别为天主教徒来说,教会在救恩史中也扮演了一个很重要的圣事性的,或说中保性的角色。就如基督是人与天主相遇的圣事一样,教会是使人与基督相遇,并最终与天主相遇的圣事。

4. 从广义上说,圣事这个字泛指一切有限的实体,借着这些实体,天主被察觉、被揭示、被通传;同时,借助于它们,我们人类采用一些模式、形状和结构来回应天主。

5. 从狭义上说,圣事是指那些有限的实体,借此,天主将自己通传给教会,而教会也借此回应天主的自我通传。

6. 自中世纪始,圣事主要地被理解为是产生恩宠的原因。它们作为信德标记的这一功能置于产生恩宠的原因之后。不过,多玛斯却认为,圣事只有在其有意义的情况下,才产生恩宠。如果它们不是明白易懂和有效的标记,或象征的话,那么,它们也就不是有效的产生恩宠的原因。

7. 因此,圣事应该是:(1)信仰的标记;(2)崇敬的行动;(3)教会合一的记号;(4)基督临在的象征。

8. 特利腾大公会议教导说,圣事同样为那些灵魂上没有障碍的人产生恩宠。这并不是领受者的个人善功产生了接受恩宠的原因。但同时,天主也不会强迫人的自由意愿。

9. 多玛斯很强调领受者的“正确的意向”——即,内心的皈依,信德和全身心的投入。“富有成果”的领受圣事(不是有效的领受)就基于此。

10. 只有在恩宠无效的情况下,圣事才不产生恩宠。在天主自我通传中,天主沛降的恩宠已临在于世界上。圣事只是指明、庆祝和实现天主已经在每一地方,为一切人所做的事。

11. 在每件圣事内,都有标记或礼节(*sacramentum tantum*),成果,或即时效果(*res tantum*),和永恒效果(*res et sacramentum*)。

12. 这种分法是为了对付都尔的卑伦加的挑战。他认为圣体是与基督结合(*res tantum*)的标记并且引起圣宠,但他否认基督在圣体圣事内的真实临在。神学家们坚持说,即使它没有给某个领受者产生恩宠,但圣体仍是基督的体血。

13. 传统上,有些圣事被称为有“神印”的圣事,教会对于这些圣事是不重复举行的。“神印”表达了基督徒“印记”的

概念,既可作为教会成员(圣洗—坚振)的印记,也可作为服务(圣秩)的印记。

14. 非神印圣事的永恒效果是:牢固地把一男一女结合在一起(婚姻圣事),治愈由于罪恶而引起的人与教会之间产生的分离(修和圣事),治愈由于疾病而引起的人与教会之间产生的分离(病人傅油圣事),以及基督真实的临在(圣体圣事)。

15. 圣事的施行者是因着教会的名义而行使,所以他必须做教会所愿意完成的事(特利腾大公会议)。但圣事的有效性却不是基于施行者个人的德行(康士坦斯和特利腾大公会议)。不是教会所有的成员都有资格举行每件圣事(特利腾大公会议)。

16. 领受者必须合适地对待圣事(有信仰、已皈依、全身心的投入)。如果没有作适当准备,圣事的举行本身也可以使之产生恰当的意愿(梵二)。

17. 关于婴孩洗礼,与其说是接受圣事的一个规则,到不如说是一个例外。在阐明这一点时,应避免两个极端:一个极端是假设只有经过洗礼,原罪才能去掉;另一极端是假设洗礼只是为成年人或已成熟的年轻人所举行的。团体的“意向”提供给婴孩的信仰,并且是这团体养育了这些已受洗成员的信仰。

18. 圣事是由基督建立的,基督以同样的方式建立了教会。它们都是扎根于基督对天国的宣讲以及对门徒的召叫之中。耶稣愿意圣事与教会有同样的深度和广度。

19. 经过里昂第二届大公会议、佛罗伦斯大公会议和特利

腾大公会议的界定,天主教承认从圣事的圆满性上而论,圣事有七个标记:圣洗、坚振、圣体、忏悔(修和、告解)、病人傅油、婚姻,和圣秩(神品)。但是,“七”这个数目不是绝对的。圣洗和坚振可以被看成是一件圣事,或者圣秩可以被认为是三件圣事(祝圣执事、司铎、主教)。

20.“圣仪”或“圣物”(如圣水,苦像等)是神圣的记号,因其在某方面摹仿圣事。它们从人效性的意义上引起恩宠。

第二章

入门圣事：圣洗、坚振和圣体圣事

入门礼

大部分的基督徒在诞生后不久就领受了洗礼，但要等到几年以后才领受坚振和圣体圣事。不过，这种通常的做法并不是很理想。按照教会新的基督徒入门礼，标准的做法是慕道者在经过一段时间的要理学习后，在一年一度的复活节前夕的庆祝中，同时领受此三件圣事。即使是不能实行这种准则，即，洗礼后不能马上行坚振圣事，或者领受坚振和圣体圣事的顺序被颠倒了，这礼节仍然需要领洗后傅以圣油来代替坚振。在坚振圣事中，将更新并再次肯定洗礼的意愿，而坚振圣事的礼节也是指向领受圣体圣事。

新改编的罗马礼在其入门圣事的总导言中，总结了入门圣事的信理：

1、通过基督徒入门圣事，人从黑暗中被解放出来了。他们将与基督同死，同埋，同复活。他们领受圣神，成为天主的子女，与天主的全体子民一起，庆祝基督的圣死和复活。

2、通过洗礼，人与基督合为一体，成为天主子民，获得罪过的赦免。他们从普通的人类条件下，被提升到天主子女

的高贵地位。藉圣水和圣神,他们成了新的受造物。因此,他们的确被称为天主的子女。

在坚振圣事中,因了他们所领受的圣神,基督徒更加完美地成为他们的主的肖像,并且充满圣神。他们承担了在世界上为主作证的使命,热切地为建设基督的奥体而工作。

最后,他们来到圣体圣事的桌子之前,领受人子的血肉,以便能获得永生,并进一步体现了天主子民的合而为一。藉着与基督一起奉献他们自己,他们参与了普世的祭献:这一被救赎的整个团体已由我们的大司祭奉献给天主了。为了整个人类都能被引入天主的大家庭,他们祈求天主更丰厚地把圣神赐予世界。

所以基督徒的三件入门圣事紧密地结合在一起,将信友带入基督更丰富的生命,并使他们在教会内,及在世界上,有能力担负起天主子民的一切使命(《天主教会的礼节》, *The Rite of the Catholic Church*, 1976, pp. 3-4)。

从这一“总导言”和对其它不同礼节的介绍,包括婴孩洗礼和由主教施行的坚振礼在内,可以很清楚地看出,首要的礼节还是成年人完整的入门礼。其它所有的入门礼节必须在此成年人入门礼(RCIA)的内容上来加以理解,成年人入门礼应成为各种不同礼仪细节的指导标准。

这是从圣事神学和礼仪实践这两方面,来表示了梵二前后的教会在神学和牧灵理解方面的一个主要转变。梵二前,对圣事的神学解释总是以婴孩洗礼为开始的(比如,伯尔纳德·李明 Bernard Leeming, 《圣事神学的原则》, *Principles of Sacramental Theology* 1956, chap. 2), 仿佛要强调这个原

则，即圣事真的由基督单独的力量来授予恩宠“事效性”（*ex opere operato*），而非由于领受者的信德（像基督新教所认为的那样）；成人洗礼本质上只是儿童洗礼的改变（就如，他们认为儿童的宗教教育是正常的教育，而成人的宗教教育则是儿童宗教教育的特殊情况）。

在这新礼仪中，尤其是在成人入门礼中，另一个大转变就是明显地承认各个圣事是密切相联的。洗礼并不仅仅单纯地给予人进入教会这块圣地的“门票”，人也不是只在领受坚振圣事时才第一次领受圣神。洗礼、坚振和圣体合在一起被认为是入门圣事的一个全过程。入门圣事并不是给予一个人进入教会的“会员证”，而是完整地带领这个人进入一个充满圣神生命的团体，进入天主子民和基督奥体的团体。

第三个转变是不再强调圣事作为一个人达到成圣的途径，而更强调它给予人力量，使人“能肩负起在教会和社会上应尽的天主子民的使命”。一般，在复活节守夜礼中所举行的成人入门礼的指令，给出了更广义上的教会观点，它用了许多普世性的福传词汇来谈论有关入门圣事：如火、风、蜡、蜜蜂、光明和黑暗、水、油、赤身露体、饼、葡萄酒、馨香、语言和姿态等。而且，天主的意愿和在基督内完成的逾越奥迹也被概略地描绘出来了；其它的圣事和圣仪也只有在此救恩史中才发现其意义。

因此，最后一点是与慕道期（对那些将进入教会的候选人的灵修培训过程）的恢复有关。这儿的要点是，强调了一个人成为教会的一分子，不只是为了个人的得救，而是为了通过教会，在基督内，参与天主的救恩工程。一个人并不是

轻描淡写地负有传教使命。教会,无论是普世教会或是地方教会都必须关心和帮助教会成员理解其传教的使命,并对他们进行合适的训练以完成其使命。所有参与礼仪的人,团体成员、亲戚、朋友、代父母、要理教师、主教或他的代表、司铎和执事等,都要共同帮助这位准备受洗者在信仰上成长。“慕道者在信友的团体中一步步成长;信友们也随着慕道者一起反省基督逾越奥迹的价值,更新他们自己的皈依,并通过自己的好榜样引导慕道者们更为慷慨地服从圣神。”

但有一点我们必须注意,这样的慕道期对那些为寻觅而从其它的基督徒团体进入到天主教会来的慕道者不适用。对于东正教的教友,他们只需要简单地作一信仰的宣认,就可以加入到拉丁礼的罗马天主教会了。在其它的情况下,这信仰的宣认通常包括:宣认信仰、参与弥撒的举行、领受坚振圣事(如果他在他的团体没有领受过坚振的话),以及,在天主教会团体内初领圣体而达到完美的地步。不像过去了;现在不要求他们公开表明弃绝异端,也不需要向皈依者宣布,绝罚得到了赦免。除非对某人领受洗礼的事实以及其有效性有充足的理由加以怀疑,否则不允许带有以附加条件的洗礼(如果你还没有领过洗的话,我洗尔……)。在经过严肃的调查之后,如果仍然认为有必要给予有条件的洗礼——因为这是有理由的怀疑——那么事先必须很小心地向领受洗礼的人解释怀疑的原因,并且最好在私下完成之(《大公主义指南》, *Directory on Ecumenism*, 1967)。

圣洗圣事

新约基础

基督徒之前的洁净式和洗礼

在犹太教内，就已有许多种不同的礼仪行动，包括谷木兰团体(Qumran)所举行的礼仪。他们有与准备食物和饮食有关的洁净礼，还有与水有关的入门礼。这种改变宗教信仰的洗礼(借此，外邦人成为犹太人)是随着犹太教在巴勒斯坦之外不断扩张而逐步发展起来的。它包括三个步骤：介绍犹太教的受迫害状况以及律法的诫命；男性接受割损礼；所有人接受水洗礼。在此过程中，割损礼是中心，借此割损礼，此人与这圣洁的国民、司祭的国家(出 19:6)团结在一起。渐渐地，水洗礼成了割损礼的入门部分，并且最终完全取代了它。所以在基督徒的时代，这种改变宗教信仰的洗礼被认为是一种提升的入门礼，而非是一种洁净礼。

当然，这不是说基督徒的洗礼是从改变宗教的洗礼中演化而来的，相反，这一证据可以使我们下结论说，基督徒受洗礼的样式是取自于在约旦河洗者若翰给耶稣授洗的仪式。在洗者若翰的洗礼中，没有暗示死亡与复活的主体，没有入门的目的，也没有加入到一个新团体去的概念。它所强调的是为迎接默西亚的来临而作的悔改。若翰的洗礼是水的洗礼，它为水和圣神的洗礼准备道路(玛 3:11；路 3:16)。若翰

自己也承认他的洗礼是暂时的。借着接受这洗礼，耶稣与若翰所宣讲的对象——从以色列留下的信徒之间，建立了紧密的联系。

传统中的洗礼：从犹太教到基督宗教

若望福音一方面说耶稣自己也授洗，但是另一方面又说耶稣自己不授洗，而让门徒们授洗（若 3:22 - 23; 4:1 - 4）。但在两种情况下，在耶稣的圈子之外，洗礼都继续进行着，并且最终，在耶稣的门徒和若翰追随者之间的裂痕却也越来越大了。这种与逾越有关的洗礼已经不再是犹太人的洗礼了，但还不完全是基督徒的洗礼。直到圣神降临节时，这洗礼与圣神的赐予联系在一起，才成为完全的基督徒的洗礼（宗 2:1 - 39）。这儿，基本上可以肯定，圣神降临节所发生的事件，影响了日后圣史们解释耶稣接受若翰洗礼的方法，以及随之教会所实行的入门礼。用水施洗和充满圣神这两者，为继续宣认耶稣的复活和升天是必须的。所以，正常的洗礼程序是：宣讲福音、皈依信仰、用水付洗、洗后训导、在圣神中共融、分饼和共同祈祷（宗 2:42）。

新约教会中的付洗

在对观福音、宗徒大事录、以及若望福音中所提到的有关洗礼的相关而极罕有的资料，已经在前面总结过了；更详细的记载，读者可以从其它的著作中获取（即，从一些新约时

代的教会作家所写的文章中获取),如从《宗徒训海录》(*Didache*, 大约写于公元 100 年),《儒斯定的护教学》(*Apology of Justin*, 大约写于 150 年)等著作,也可从后来的戴尔都良(Tertullian)的书信以及西波吕都斯(Hippolytus)的《宗徒的传承》(*Apostolic Tradition*, 大约写于 200 年)中得到。《宗徒的传承》描绘了入教的过程:一般需要三年的时间,聆听福音、伦理培训,以及逐渐深入参与信友的礼仪生活。经过最后一段时期的考核、热切的祈祷和守斋,慕道者首先用圣油弃绝魔鬼、表明自己的信仰、浸洗礼、洗礼后的覆手礼、最后由主教行傅油礼。但从第四世纪起,随着大批的人皈依教会,则对慕道者准备期的要求也不再有一致的样式了。

后来,在保禄书信、若望一书,以及伯多禄一书等书信中发展了洗礼神学。借洗礼,我们与耶稣的死亡、埋葬和复活相结合(哥 2:12;弗 2:1-6;斐 3:10-11),成为基督的奥体(格前 12:12-14,27)。洗礼的事件与耶稣死亡与复活的事件实际上是同一事件。洗礼也是悔改的洗礼(宗 2:38)和对福音的宣认(宗 8:37)。洗礼能洁净我们(斐 5:26),使我们从罪恶的良心中得到净化(希 10:22)。因此,我们能死于罪恶而活于耶稣(罗 6:11)。洗礼要求我们做些什么呢?我们必须活一种完全不同的生活,“已不在律法之下,而是在天主的恩宠之下生活”(罗 6:12-23)。的确,基督徒的伦理生活就是活出我们洗礼时所庆祝的耶稣基督的逾越奥迹(格后 4:10)。所以对保禄来说,基督徒的入门事件就是与基督完完全全认同的一个过程。

一些有关洗礼后的争论

多那特主义和一些有关成圣的争论

此理论学说是因多那特(Donatus, d. 347)而得名;多那特是迦太基分裂宗派的主教。多那特主义是一种早期的苦行主义(与中古时期的杨森主义相似),认为只有那些没有罪的人才是教会的成员。有罪的司铎所举行的圣事被认为是无效的。那些离开教会的人如果想再回来,就必须重新接受洗礼。罗马对此的答复是,洗礼是不能被重复举行的;一次隆重的覆手礼已经足够了。这种在实践中的不同,早在迦太基的主教西彼廉(Cyprian, d. 258)和教宗斯德望一世(Pope Stephen I, d. 257)之间已成公开。他们两位都认为洗礼是不能被重新举行的,问题的焦点是异端洗礼是否有效。最终,罗马占了优势,并因此而建立了一个圣事原则:圣事施行者的个人圣德与圣事的功效无关。

白拉奇主义与婴孩洗礼

白拉奇主义(Pelagianism)强调说,我们可凭自己的努力获得救恩,因为我们本质上是善的,因此他们否认原罪这一现实,随之也否认婴孩洗礼的必要性,并认为此洗礼是不恰当的。对此,奥斯定予以猛烈的抨击。在他的《论洗礼》(*On Baptism*, I, 24, 34)中说,如果我们要得到救恩与进入天国,我

们必须在圣事内与耶稣的救赎行动共融。事实上，他引证当时所普遍举行的婴孩洗礼来作为在本罪前，先有原罪的神学依据。（有意思的是，在以后的几个世纪里，奥斯定的论据被一些神学家倒过来引用了，他们坚持说，婴孩洗礼为赦免他们的原罪是必要的。）

另一方面，奥斯定也痛斥一种纯机械式的圣事观。没有信仰的话，就根本没有圣事可言。所以在反对多那特主义时，他认为耶稣是洗礼的真正施行者，而不是有罪的司铎；在反对白拉奇时，他认为洗礼为获得救恩是必须的；同时他也坚持说，圣事的果实取决于领受者本身的情况，即取决于领受者的信德和爱德。

所以，到第四世纪末和第五世纪初，由于教会汇集了各种不同的新约思想和教父神学，有关洗礼的神学已经达到了相当的成熟程度。以前，在基督身上发生的事，现在在洗礼中，也同样发生在我们身上了。我们在一种新生命中重生，并被赋予了圣神，为使我们有能力活在基督内和活在祂的奥体——教会内。遗憾的是，在四、五世纪时，慕道期渐渐衰微了，失去了它作为获得信仰的一个步骤的特色。到了中世纪，它就不再存在了。

宗教改革以及当代的一些争论

婴孩洗礼在十六世纪曾经是争论最多的一件圣事。宗教改革者们提出的疑问是：因为婴孩显然没有信仰，所以如何能证明婴孩的洗礼是正当的呢？这种争论因着重洗运动

(Anabaptist movement) 的兴起而更趋恶化。该运动实行了“信徒的洗礼”，并坚持对那些在婴孩时期接受过洗礼的人也要重行洗礼的主张。而另一方面，路德(Martin Luther)和加尔文(John Calvin)都反对这重洗。路德指出，婴孩们并没有抵抗天主恩宠的力量。通过洗礼，他们被带进了一个信仰的教会之中，在那里，正确地在宣讲圣言和举行圣事。加尔文诉诸圣神是人信仰初始的养育者和悔改的助佑者，即使对婴孩也是这样。由于洗礼是盟约的一种标记，因此，领受了洗礼的婴孩也参与到了这团体之中，并分享了盟约的许诺。他还引用了圣保禄的教导说，信友的婴孩们已经成圣了(格前7:14)。

这个问题在二十世纪又因了新教内部的冲突而重起争论。卡尔·巴特(Karl Barth)反对那些基本上类似于重洗主义的实践(参阅《教会关于洗礼的教导》，*The Teaching of the Church Regarding Baptism*，1948)。但同时卡尔·巴特又受到了奥斯卡·库而曼(Oscar Cullmann)和新教评注家海因切·许勒(Heinrich Schlier)的反对(《新约中的洗礼》，*Baptism in the New Testament*，1950)，后者后来皈依了天主教。两者都引用了罗马书6:1-11，在这段经文中，保禄坚称，耶稣的死亡和复活使我们从罪恶中获得了自由，并让我们这些“在基督内受洗的人”获得新生。

普世基督教协会(the World Council of Churches)所发表的所谓利玛文献同时认可婴孩洗礼和信友洗礼两种形式。在这两种情况下，天主在基督内的主动行为，都被断言为是至关重要的与主结合的信仰(参见《圣洗、圣体和牧职》，

Baptism, Eucharist and Ministry, 1982)。

圣洗圣事的信理

有关洗礼的神学发展,在特利腾大公会议的圣洗圣事部分(大会第七期,1547)给出了总结:即使是异端者所施行的洗礼也仍然是有效的;洗礼为救恩是必须的;领受的人有责任活一圣洁的生活;受洗时获得的恩宠可因大罪而丧失;洗礼是决不能重行的;可以为婴孩和儿童施行洗礼,等等。梵二的《教会宪章》也提示说,洗礼使我们加入教会,使我们受命去参与对天主的崇敬礼,并使我们重生为天主的子女(n. 11)。大会也坚持说,入门礼是我们参与基督逾越奥迹的入口(n. 7),召叫我们以司祭、宗徒和神圣子民的身份去为主作证(《教友传教法令》n. 11、2、3)。洗礼也是合一的一种契约,是分裂的基督徒团体完全合一的潜在根源(《大公主义法令》n. 22)。

大公会议恢复了教会传统的这种入门礼,于1972年,这一举措在更新慕道期的进程中,产生了丰硕的牧灵效果(这在本章前面已加以阐述)。其四个步骤(或阶段)如下:1)慕道前期,即福音入门期;2)慕道期,继续宣讲福音和讲授要理;3)接受洗礼的最后准备阶段以及领受洗礼;4)领洗后的慕道期(释奥期),并更积极地参与到团体的使命中去。

愿 洗

教会一直教导说,洗礼为得救是必须的。但另一方面,我们也在多处(如在谈论宗教的多元性时)已看到了天主恩宠的赐予以及天主的启示适合于普世。为此,“洗礼为得救是必须的”,可被认为是针对那些已明显地被召叫加入教会的人,付洗对这些人来说是必须的(参阅《教会》第4章:教会的必要性)。换句话说,如果我们的良心已确认耶稣是天主和人类的救主,那么我们就被责成加入祂的教会;因为我们不能再找到任何其他地方来宣讲耶稣是主,并庆祝祂的奥迹了;也没有任何地方能够使我们为了天国的来临而参与祂的历史使命了。

以这种方法来理解“圣洗为得救是必须的”,就是我们熟知的“愿洗”。根据多玛斯的教导,对这种理解运用得更广一些,即在基督降世之前的人,只要他(她)相信天主和相信祂的眷顾就够了。这种信仰相当于对基督的隐含的信仰。但是,基督降生后,对祂怀有公开的信仰是必须的。在中世纪的时候是这么认为的,但我们永远不要忘,当时他们认为整个世界都已福音化了。而那时他们还只知道欧洲,并且现代的交通和通讯工具还没有像今天这样发达。自从人们发现美洲和远东以后,这一有关人类得救的问题就成为非常紧迫的问题了。有的神学家认为,那些生活在海的彼岸,还从来没有听到过福音的人,就和生活在基督之前的人一样;他们同样可以借隐含的信仰而得救。这些神学家依据两个原则:

基督是救恩的唯一中保，以及每个人都在一定程度上获得基督的恩宠。

圣职部(Holy Office,原名宗教裁判所,现改名为教义部)于1949年寄给波士顿枢机主教、理查德·库欣(Cardinal Richard Cushing)的一封信中,对“愿洗”的这一理解给出了官方最为正式的表达。那是因为在当时,在波士顿教区内有一位耶稣会神父,莱奥纳德·菲尼(Fr. Leonard Feeney, S. J.)坚持“教会之外没有救恩”的原则,并因此而引起了一场争辩。按照这封书信,天主教的信条是,“教会并不总是要求一个人在现实中(reapse)成为教会的成员,但是要求他至少愿意和渴求(voto et desiderio)属于教会。这种意愿并非一定要明显表达……天主也接受隐含的意愿,这样说是由于包含在一个灵魂好意向之下的,是一个人愿意自己的愿望能吻合天主的旨意。”这种观点在梵二的《教会宪章》中得以重申(《教会宪章》n. 16)。

洗礼的礼节

举行洗礼的最理想时间是在望复活瞻礼。如果不能在那时,则在其它时候举行时,应设法使庆典充满复活节的气氛。由主礼者作一介绍后,礼节才开始,紧跟着念祷文、祝圣水、令受洗者弃绝魔鬼、给慕道者傅油、宣认信仰、在头上倒水、以天主圣三的名字祈祷:“* * *(受洗者的圣名),我洗尔,因父,及子,及圣神之名”、然后再傅油、穿上白色的外套、授予点燃的蜡烛。

耶稣、教会和圣洗圣事

圣事不仅为领受者来说是极其重要,并能把恩宠传递给领受者;同时,还展示了教会在庆祝它们时的一些基本原理。因而,洗礼使人与教会合成一体;使人与耶稣的死亡与复活结合而得到新生;让人获得罪的赦免;并得以参与对天主的崇敬礼和参与教会的传教事业。借着洗礼,教会向她自己以及向整个世界显示了她的本质:教会首先是一个团体,是基督的身体;其次,才是一个机构;教会视自己与受难、死亡的耶稣是一体,并因此向世人指出分享祂复活和光荣的方法;教会揭示了自己是一个宽恕的团体,但同时也是一个需要得到原谅的团体;她的整个生命是被引向天主的光荣,而天主的光荣是在世上,并通过世界的人性化来得以完成。这一授予洗礼而又领受洗礼的教会已经“由水和圣神而获得了新生”,因此已成为“圣洁的子民……被傅上了救恩的圣油”,就如“基督被傅油祝圣为司祭、先知和君王”,进入“永生”一样。

不过,圣事还显示了有关耶稣的一些基本原则。同样,祂也受了洗(谷 1:4 - 11);但祂谦下地在洗者若翰处受洗,并不是表示祂有罪,而是表示了祂愿与有罪的人类合一(若 1:32 - 34)。耶稣的洗礼,就像我们的洗礼一样,给祂为团体的缘故而行使的使命拉开了帷幕:受了洗礼以后,祂立刻创立了属于自己的门徒团体,但最终,祂要创立的是整个人类的团体(玛 3:13 - 17;路 3:21 - 22)。而且,祂也命令祂的门徒们去授洗(谷 16:15 - 16)。基督徒的洗礼就是参与到耶稣的

洗礼之中，并且是进入到祂的使命中去的一个开端。

坚振圣事

历史

在新约中并没有一个分开的坚振礼，因为圣神总是在洗礼中被赋予受礼者。

东方教会一直同时举行洗礼和坚振礼。从神学角度看，东方教会认为洗礼和坚振礼从本质上来说是同一件圣事；从司法角度看，东方教会认为长老（即司铎）是洗礼及洗礼后一切礼节（包括傅油）的合法施行者。

但在西方，洗礼后的礼节（包括傅油）是保留给主教的。在历史上，至少有两次发展，最终使得坚振礼和洗礼分开了：1）普遍要求对婴孩施行洗礼的紧迫感（这一发展是与奥斯定为反对白拉奇而建立了原罪论有关）；2）主教不能立即参与那些在紧急状态下的慕道者的洗礼，以及那些在边远的农村地区所举行的洗礼。只有在事后，主教才能去拜访那些已经领过洗的人。同样，这是以后主教牧灵察访的一个出发点，主要是为了去行坚振（“坚振”这个词就是从那时候开始使用的）。在西方教会，主教施行坚振礼的这一特权并没有被预料到会使两件圣事独立分开，但事实上，造成了这一后果。

开始时，两个礼节分开举行，被认为是不正常的，而且也不理想。因此，洗礼后，总是努力争取尽快行洗礼后的礼节，包括对婴孩的洗礼也是如此，就像东方教会所举行的那样。

直到十三世纪,反对两个礼节分开举行的人们也不再坚持了,教会官方对此也制定了一些具体的牧灵措施;例如:在1280年的考劳金(Cologne)地方教务会议上,规定坚振要往后推迟,至少7岁的孩童才能领受该圣事,到此时用一个下限的年龄来替代作为上限的年龄了。成年人仍然按照老传统,即领洗后立即可以领受其它的礼节。原本,这些礼节相当简单,就如现在领洗后的傅油;但从第九世纪开始,在罗马出现了众所周知的第二次的傅油,称之为“坚振礼”。

直到中世纪兴盛时,为了使坚振合法化,才发展了一个有关坚振的特殊神学。按照该神学,只有主教才有权施行坚振圣事。坚振提供给人恩宠的力量(a gratia ad robur),使人成为基督的勇兵。那本组成中世纪法律基础的《格拉提安伪教令法》,把坚振看成比付洗更重要的圣事。彼得·隆巴的《名句录》(*Sentences*)影响了包括阿奎那在内的许多神学家,他也追随这同一“航线”,认为坚振圣事是圣神赋予我们,为坚固我们的礼物;而圣洗的恩宠是为了宽恕人。尽管这种区分没有圣经基础,也没有礼仪和教父教导作依据,但它还是被保留在神学的教科书中,一直到了近代。在1439年的佛罗伦斯大公会议颁发的《亚美尼亚法令》(*Decree of Armenians*)中,圣洗和坚振正式分开了。在特利腾大公会议上,大会的教父们为反对路德,毫无反思地肯定了这种区分。此后,教会一直很强调这两件圣事的施行人:司铎施行洗礼;只有主教才能施行坚振。

在此期间,坚振的领受还是在初领圣体之前。后来,教宗庇护第十世(Pope Pius X)在其1910年颁布的训令《多么

个别》(*Quam Singulari*) 中,将初次告解定在初领圣体之前。这两件圣事可在懂事的年龄(大约是7岁)领受。至于坚振,可更往后拖。在要理中,强调坚振圣事是成熟的圣事,使人成为“基督的勇兵”等等。从牧灵上看,领受坚振圣事好像一个人正规的宗教训练已告一段落。

梵二大公会议号召对入门圣事进行修改(《礼仪宪章》nn. 64-71),最后,对坚振礼也进行了修改,并在1971年颁布了新的条文。

今天,即使是在西方,坚振圣事也经常由司铎,而非主教来施行。这是因为举行入门礼的最理想时间是望复活瞻礼,而此时主教该在主教座堂举行典礼。

坚振圣事的礼节

在举行入门礼节的付洗礼中,随着赠送点燃的蜡烛后就举行坚振圣事。主礼者首先提醒新领洗者,他们将领受圣神;然后祈求圣神七恩;给他们行覆手礼;再在他们的前额上划十字傅坚振圣油,同时念,“请借此印记,领受天恩圣神”。

在1971年新修订的礼仪中规定,一个孩子在婴孩期就受了洗礼的话,坚振可以推迟到他(她)开了明悟以后举行。但当地主教可以规定一个更为合适的年龄。在一般情况下,坚振圣事应与圣体圣事联在一起,以显示它们之间的基本联系。

尽管有些宗教教育家,鉴于在教会历史中的实践经验,认为把三件圣事的间隔时间拖长几年,也有其很好的发展理

由,最理想的礼仪秩序应为付洗 - 坚振 - 领圣体一起举行。

神学反省

根据圣洗圣事和坚振圣事的根源及历史,圣洗和坚振可以被认为是同一件圣事。坚振圣事是由洗礼后的傅油礼、覆手礼、以及“请借此印记,领受天恩圣神”的言语所组成。这可以说是对洗礼的一种认可和印记。对那些在婴孩时期受洗的人来说,坚振圣事向他们提供了一个机会,让他们自由地、有意识地认可别人在洗礼中已为他们所作的一切。这能帮助他们和整个团体的注意力集中在洗礼时所作出的、最根本的传教使命上。

耶稣、教会和坚振圣事

作为基督徒付洗时承诺的一种继续和(或)认可,坚振圣事表达了教会最根本的传教特点和教会作为圣神宫殿的本质。教会是一个团体,被召叫来表明“领受了智慧和聪敏之神,超见和刚毅之神,明达和孝爱之神,及敬畏天主之神”(《主教礼书·坚振礼》)。所以,坚振圣事不仅是一个神圣的、为领受者的益处而赐予的圣宠标记,也是教会向她自己及整个世界展现出教会是一个特别的团体的重要时刻;此团体充满了圣神,并且,他们把整个受造界的转化交托于圣神的德能之中。

这件圣事也显示了耶稣就是那位领受圣神并派遣圣神者,因此,耶稣在行使自己的使命时,得到圣神的坚固;我们

在行使使命时,也得到圣神的坚固。

圣体圣事

导 言

我们对圣体圣事的反省是基于特利腾大公会议和梵二大会议对此圣事所签发的信理原则。特利腾大公会议教导说,圣体圣事不仅是圣事中的一件圣事,而且是所有圣事中最具有卓越地位的一件圣事,因为基督亲自临在于感恩祭中,甚至在钦定其为圣事前(《最神圣的圣体圣事法令》, *Decree on the Most Holy Eucharist*, 第三章,第八节,1551)。梵二宣布说,“……礼仪,尤其在感恩祭中,……最足以使信友以生活表达基督的奥迹,和真教会的纯正本质,并昭示给他人”(《礼仪宪章》n. 2)。圣体圣事的确是“基督徒整个生活的顶峰和泉源”(《礼仪宪章》n. 10)。

圣经根源

圣体圣事(或称圣体礼仪 Eucharist)这个词来源于希腊文,意思是“感谢”。在最后晚餐中,耶稣亲自“祝谢了”(路 22:19;格前 11:24;谷 14:23;玛 26:27)。在这些记载中,马尔谷的描写最具有强烈的闪族风味,因此,一些圣经注释者下结论说马尔谷的文字比保禄的记载还要接近其原始意义。在马尔谷和保禄的描写中的区别之大,使我们难以假设两者

同出于希腊一源。但从另一方面看,两者之间又存在着足够一致的材料,使我们能解释它们同出于阿拉美一源。尽管如此,各种报导的基本核心,都很清楚,是新约教会内,意见一致的圣传中的一部分。

他们所记载的晚餐,是指耶稣与祂的门徒们共同分享的长期的日常进餐中的最后晚餐。在当时的东方世界里,与人共食总是象征着和平、信任和团结。当然,耶稣通过与流浪者、税吏等共享晚餐,来宣布天国的来临。但耶稣与门徒们的最后晚餐则是很特别的。按照对观福音的记载,这是一个礼节性的逾越节晚餐,是一个节日的告别宴会。若望福音的记载则稍有不同。但不管它是否是逾越节晚餐,其基本结构是一样的:祝圣面饼、掰饼和分享;祝圣葡萄酒、分着喝。但耶稣将饼和酒确定为自己的圣体和圣血。祂意识到自己即将面临死亡,并称自己就是一个祭献。就如无酵饼被掰开了一样,祂的身体也要被撕裂;就像葡萄酒被倒溢出来一样,祂的血也要被倾流。四部福音都认为耶稣的死亡是为补赎我们的罪过,并借此建立新的盟约。事实上,犹太人视每个无辜者的死亡都为一赔补的死亡,耶稣就是根据这一点来看待自己的死亡的。

这儿,同样可联想到旧约的内容:首先联想到出谷纪第24章第8和第11节中的关于旧约的祭献的想法,和耶肋米亚先知书第31章第31到34节中的有关新约的祭献;其次可联想到依撒意亚先知所描绘的受苦的仆人(依53:12)。这样,新约将耶稣的死亡解释为一个赎罪的牺牲,藉耶稣的血建立了一个新的盟约,给全人类带来救赎。耶稣借分施饼

酒，即祂自己的体和血，为我们指明祂的门徒们分享了祂的祭献和赎罪牺牲的力量。这也是东方人的一个熟悉的想法：吃和饮通传了神的恩宠。

复活，使门徒们以一种全新的眼光来看待耶稣的最后晚餐和他们自己聚会时所举行的晚餐。他们满怀确信而分享饼和酒，他们相信耶稣已给了世人诺言，祂临在于这些因祂名而聚集在一起的人们中间（玛 18:20）。这新的共融团体现在被赋予了末世喜悦的特点，这喜悦是出自对天国来临的一个最根本确信（参见宗 2:46）。

关于耶稣在最后晚餐中所说的话，其明确的和暗示的含义在不同教会的神学家和新约圣经学者中，存在着不同的看法。根据一种传统（从保禄和路加所传），最后晚餐的基本要点是一个礼仪性的庆祝。而按若望的记载，最后晚餐则主要是一个告别宴；耶稣在最后晚餐上对门徒们下了爱的命令：要他们像耶稣爱他们一样去彼此相爱。在此记载中，没有提到礼节性的晚餐礼或纪念祂的命令。这些记载已足以告诉我们：耶稣的最后晚餐与门徒们在耶稣复活后所举行的晚餐之间，存在着一个无可否认的连续性。对于门徒们经常举行这一性质的晚餐，以及以后的信友团体总是不断提到耶稣在最后晚餐上的行动，并以此来表达和证明他们在感恩圣祭中所举行的礼仪；找不到比此更好的表达方法了。复活后的教会确信，教会在圣体圣事中所做的一切，就是当耶稣说：“你们要这样做，来纪念我”（格前 11:24 - 25）时，愿意我们照样做的。

作为一个纪念的行动，圣体圣事不仅提醒我们耶稣在最

后晚餐时曾经做过的一切,并且也再次有效地重现这一祭献。为此,保禄肯定了耶稣身体的临在:“我们祝福宝爵,不是分享基督的血吗?我们掰饼,不是分享基督的身体吗?”(格前 10:16)。的确,“无论谁,若不相称地吃主的饼,喝主的杯,就是冒犯主的体和主的血”(格前 11:27)。因为我们分享同一个饼,因此“尽管我们有多人,……我们是一个身体”(格前 10:17)。

主的晚餐创立并庆祝了团体的共融,这个共融不仅存在于教会与基督之间,并且也存在于教会内——即,该共融不仅是“与基督同在”的共融,而且也是“在基督内”的共融。该共融并不仅仅总是回首往事,——即关注最后晚餐和随之而发生的救赎事件,也是展望未来,“直到主再来”(格前 11:26)。耶稣自己也说,祂将不再喝这葡萄酒,直到天主的国里,再去喝新的葡萄酒(参见谷 14:25;玛 26:29;路 22:18)。所以,临在於圣体圣事中的耶稣不仅是那位被钉死而又复活的耶稣,也是那位将要来临的耶稣。

从另一方面说,耶稣不是通过一些魔术般的形式,而是通过信德的宣言而临在。若望在记载耶稣有关生命之粮的言论之后,特别警告说,“使人活的是精神,肉驱不起作用:我对你们说的话是精神,也是生命”(若 6:63)。但是,要使圣言产生最终的效果,只有当存在一个富有创造性的团体意识时。如果一个团体内没有共融,如果团体内只有分裂,如果团体对有需要者漠不关心,这就不是一个真正的团体,主的晚餐所带给他们的不是恩宠,而是审判(参见格前 11:17 - 34)。你们必须生活出自己所宣讲的内容(参见格前 11:26)。

圣体圣事的历史

一般结构

我们刚才看到了，感恩祭，或者说是主的晚餐，在教会最初时是以普通的吃饭形式来庆祝的。（“弥撒”这个词来源于拉丁语，Missa，意思是“遣散”。这本是教会所有礼仪的结束语。后来这个词只应用于感恩祭。）在第二和第三世纪时，普通的吃饭形式消失了。感恩祈祷（通常被称为弥撒常典“Canon”，现在又再次被称为“感恩经”）成了这礼仪的中心部分。在这祈祷中，面饼和葡萄酒被祝圣了，然后群众以“阿们”来回答，作为对以上所说和所做的加以认可；紧跟着就是分享圣体。

今天在弥撒中所用的感恩经前言（“愿主与你们同在。”“也与你的心灵同在。”“请举心向上。”“我们全心归向上主。”“请大家感谢主、我们的天主。”“这是理所当然的。”），早见于儒斯定在公元150年左右所写的护教书中，而且与公元215年西波吕都斯所写的《宗徒的传承》中的感恩祭的模式一样。尽管当时礼仪的细节由主礼者自行处理，一些祷词也是由主礼者自由发挥（新近所出现的另一个礼仪更新的例子），但在整个基督徒世界里，直到第四世纪，感恩祭必须在此模式下举行。

同样，在早期的几世纪中，感恩祭通常在每星期天举行，除此之外，只有在极少数的几个场合中也举行感恩祭。每日

弥撒未成规则。本地区的信友都去参加感恩祭，一般是在清晨（已经不是晚上了），在工作之前（因为主日仍是平常的工作日）。传统会堂的部分礼仪形式被保留下来，并被纳入礼仪中。他们阅读宗徒们的回忆录和先知书；接着，主礼者讲道理，然后为团体的一般需要作祈祷。

现在更新后的奉献仪式的多种指示，从第三世纪就已经开始采用。在此仪式中，人们将饼酒和一些其它的礼物带到祭台前，这也许是有意识地为反对诺斯底主义（Gnosticism）（神秘主义）而采取的反应，因为他们否认物质是好的。

随着教会从所受的迫害中得以解放，弥撒在帝国内的广泛传播更为容易，文化的多样性也被应用到礼仪之中。进堂礼发展了，从进堂直到祭台前的祈祷（问候礼和忏悔礼）都包含在进堂礼之中。恭读圣经是感恩祭前一部分的核心，这一部分被简单地称为圣道礼仪。在每次读经后都有回应——现在，答唱咏和阿肋路亚以唱歌的形式保存下来了。读福音则显得很隆重，如有蜡烛和香炉等伴同。接下来就是诵念信经，奉行罗马礼的感恩祭都有这一部分，（有的非罗马礼的感恩祭，则在诵念感恩经之前念信经）。信经后诵念信友祷词（就如我们今天做的一样），然后就是准备礼品（一直到第九世纪才开始引进默念献礼经）。最后，举行感恩礼本身。

感恩经

很多世纪以来，西方教会是以默念的方式来诵念感恩经的，直到梵二后才重新大声诵念它。东方教会一直是大声诵

念的，而且在念完“你们要这样做来纪念我”后，还加念，“我们记得，我们这样做来纪念祢”。在感恩经的最后，有一个很庄严的圣三赞美颂，（与西波吕都斯所描绘的礼仪中的赞美颂词一样），“全能的天主圣父，我们藉着基督，偕同基督，在基督内，并在圣神中团结一致，把一切崇敬和荣耀，都归于祢，直到永远”。在领圣体后有一个降福（遣派）。礼仪之后，圣爵和圣盘等都要清洗。

在这个简单的、基本的结构上，后来又加添了一些为生者和亡者祈祷的不同祷文，之后又增加了伏求圣神降临的祷文。即使在掰饼时，也加入一些祷文来修饰。在加洛林时代（Carolingian）的礼仪学家们为使感恩经成为一种只有司铎才可以进入的至圣所，就把感恩经改变成别人听不到的祈祷文。为了弥补这个不足，在十三世纪起，引进了举仰圣体和圣血的仪式，如此参礼的信友能够在成圣体圣血时，瞻仰和朝拜这件圣事。只有当感恩祭快结束时，司铎重新再与信友有所接触。（在梵二之前的拉丁弥撒中，感恩经最后的 *Nobis quoque peccatoribus*，和天主经之前的 *per omnia saecula saeculorum*，是在颂谢词之后，唯一能听到的两句话。）

信友的参与

到十七世纪时，部分是由于扬森主义（Jansenism）的影响，经常去领圣体被认为是件坏事。直到二十世纪初，教宗庇护第十才重又鼓励教友勤领圣体。一直到二十世纪六十年代，大多数的教友在弥撒中仍不需作回答，只是辅祭员代

替他们作回答。在五十年代末,就在梵二前夕,有了“对话弥撒”,但仍然使用拉丁语。在十八世纪浪漫主义时代,唱经班开始取代群众角色,在弥撒的各不同部分唱一些精心编写的大礼弥撒曲:Kyrie 上主求祢垂怜,Gloria 光荣颂,Credo 信经,Sanctus 圣 圣 圣,和 Agnus Dei. 除免世罪的天主羔羊等。作为一种让步,也鼓励信众唱一些本地的圣歌,但这些歌都与弥撒圣祭本身不相干。但到二十世纪时,这种唱歌也被停止了。

私人弥撒

私人弥撒大约是从六世纪开始出现的,即只有一个神父主礼,没有教友参与。这样的弥撒一般都是献仪弥撒——就是教友为了某种需要而请求神父特做的弥撒。这样的弥撒越来越多,作为一种祈求的行动,为了从天主那儿获得一些特别的益处而作的事;或有时它只被认为是举行一种仪式,为了让圣体龕里常供有圣体而做。但由于私人弥撒后来在教会内成为很普遍的现象,以至于它被认为也是一种规范的弥撒,而不是一种特例了。梵二教导说,有大众参与的弥撒比私人弥撒或类似私人的弥撒更应优先(《礼仪宪章》n. 27)。

圣体圣事的信理

天主教有关圣体圣事的信理集中在两个主题上:圣体圣事的祭献性和耶稣真实临在于祝圣后的饼酒中。近代天主

教有关圣体圣事的官方教导主要可从以下四个文献中找到:梵二的礼仪宪章(1963年);教宗保禄六世的《信德的奥迹》通谕(1965年);圣仪部颁布的有关圣体圣事的指导(1967年)和教宗若望保禄二世在1980年圣周四向全球司铎发的信: *Dominicae Cenae*。两位教宗的观点更接近特利腾大公会议的教导,而非梵二会议的教导,因为他们强调的是圣体圣事的祭献性以及强调司铎在奉献弥撒圣祭中的角色。

按天主教会官方的教导(特利腾大公会议),弥撒是一个真正的祭献;它不仅是赞颂、感恩和纪念的祭献,也是为生者和死者的赎罪祭。其价值与加尔瓦略山上的祭献无异。虽然两者奉献的形式不一样,但耶稣基督在弥撒圣祭中和在十字架上一样,同是祭品,而且为祭者。十字架祭献是流血的祭献,而弥撒圣祭是不流血的祭献,但不管怎样,两者的效果是完全相同的。特利腾还宣布说,弥撒圣祭“不仅为活着的信徒的罪与罪罚的赦免,及为他们其他需要和满足,是一全幡祭,同时,它为死于基督内但尚未得到灵魂净炼的人来说也是全幡祭”(《有关弥撒的法令》, *Decree on the Mass*, 第二章)。

教会官方也教导说,耶稣真实临在于祝圣后的饼酒内。到中世纪时,许多学者,尤其是都尔的卑伦加(Berengar of Tours, d. 1088),为了反对不成熟的物质观(例如,若用牙咬圣体,圣体将会流血),将基督的临在只说成是精神的临在。在拉特朗第四届大公会议上(1215),教会第一次用了“体变”这个词来表达对圣体的信德道理。即,饼酒在祝圣后,在本质上转变成了基督的圣体和圣血。康士坦斯大公会议

(1415)和特利腾大公会议(1551)重申了这一信条,并使表达方式更加精确。但宗教改革派的领袖茨温格利(Zwingli)和加尔文却完全拒绝“体变”这个概念;而路德则坚持“圣体共在论”(consubstantiation),即饼酒变成了基督的体血,但同时仍然是饼酒。

教宗保禄六世(Pope Paul VI)在1965年发表的通谕《信德的奥迹》(Mysterium Fidei)中,重申了传统的中世纪教导:基督真正地临在于饼酒内。此通谕发表的原因是针对当时有一些荷兰的天主教神学家不采用经典的“体变”这个概念来阐明基督真正地临在于饼酒之中。教宗在通谕中坚持认为,仅仅用“意义变换”(Transignification)或“目的变换”(Tansfinalization)来解释基督的真正临在是不够的。更合适地说,祝圣后的饼酒不仅有了新的含义(意义变换)和新的目的(目的变换),而且还有了一个新的本质,或本体(体变)。教宗再次肯定了教会的教导说,弥撒后,基督的真实临在仍继续着;他还竭力捍卫明供圣体,并为私人弥撒进行辩护。

基督临在的范围也一直是一个富有争论的题目。根据中世纪对“体变”的信理,整个基督临在于每个祝圣后的面饼和葡萄酒形象中。为此,特利腾大公会议坚持,教友不必同时领受圣体圣血两者,像若望·胡斯(John Hus, d. 1415)和他在波希米亚(Bohemia)的门徒所争辩的那样。(梵二后教会又鼓励教友同时领受圣体圣血。)不过,如果基督临在于每一个面饼和葡萄酒形内,并不是说基督只临在在那里。

梵二教导说,基督临在于圣体圣事内,并不是把祂局限在被祝圣后的饼酒中。首先,基督临在于为朝拜天主而聚集

在一起的团体中;第二,祂临在于因祂的名而举行圣祭的主礼者身上;第三,祂临在于所宣讲的圣言中;最后,祂以一种独特的圣事方式临在于祝圣后的饼酒形内(《礼仪宪章》n. 7)。

基督通过被祝圣的司铎真实地临在于饼酒形内,该司铎“配制”(confect)了弥撒圣祭(拉特朗第四届大公会议)。但司铎祝圣饼酒的能力不是依赖于他个人的圣德(康士坦斯大公会议)。在二十世纪改革的冲击下,这种传统上对司铎角色的强调更为放宽,而把参与感恩祭的信友也全包括在其中。教宗庇护十二(Pope Pius XII)的《天主的中保》通谕(*Mediator Dei*)和梵二会议的《礼仪宪章》都坚持说,信友不仅是借着司铎,更是同司铎一起举行感恩祭(《礼仪宪章》n. 48)。当然,这并不是说信友和神父行使相同的司祭职责。

互领圣体

各教派间互领圣体(intercommunio,又称“神圣事物的共享”*Communicatio in sacris*)是指在个别的基督徒之间和在他们之中所举行的完全的圣体分享;它描写了一个基督徒在不是他本身所属的教会团体内领受圣体。这个词也涉及到将来各教会团体间,在庆祝并领受圣体时的互相接纳的问题。

梵蒂冈第二届大公会议运用了这一原则:“神圣事物的共享,不能作为恢复基督徒合一的方法而滥用。这种共享特系于两条原则:第一是为教会合一作证;第二是分享圣宠的方法。为教会合一作证,通常禁止共享,但为获得圣宠,则有

时推荐此举”(《大公主义法令》n. 8)。

执行这原则的任务留给了基督徒合一秘书处(现在的天主教基督徒合一促进委员会)。教会的这个组织在1967年颁布了《大公性的指南》(*Ecumenical Directory*),并在1972年发表了关于各教派间举行圣餐礼的介绍。这两个教会文件提到了允许不同教会的人士领圣体的条件:1)在特殊的情况下,允许那些与天主教在圣体圣事上有共同信仰的人士领圣体;2)这些基督徒必须对圣体食粮经验到一种认真的精神需要;3)他们必须是在一个较长的时间内找不到他们自己团体的教职人员;4)他们必须请求领受与他们自己相符合的圣事;5)他们必须有一个合适的安排,相配于一个基督徒的生活。

即使这些条件都满足了,“主管此圣事的人还有一个牧灵上的责任,就是应注意到允许那些基督徒领受圣体圣事,不要危及或干扰天主教徒的信仰”。这些“规则”并不适用于东正教,因为“这些教会虽与我们分离,却仍保有真正的圣事,尤其是因为继承宗徒,而保有圣秩与圣体圣事,因此他们和我们仍旧密切联系”(《大公主义法令》n. 15)。所以,阻碍我们之间的圣体共融和教会共融的危险性,在某种程度上来说减少了。

新修改的《天主教法典》(1983)规定:“如有需要,或真实神益的要求,只要能避免错误和信仰无差别论的危险,天主教徒在实际或难以找到天主教圣秩人员的情况下,被许可由非天主教的圣秩人员处,领受忏悔、圣体、和病人傅油圣事,但上述圣事在该教会内须为有效”(《法典》844条,第2项)。

今日的大公合意

曾以为只有天主教(东正教除外)相信圣体圣事的祭献性。但从1965年开始,经过许多国际上大公性的对话和协商,这种假设几乎完全被打破了。通过英国圣公会-罗马天主教,东正教-天主教,路德宗-天主教和长老会-改革派-天主教等之间的合意,圣体圣事的祭献性都在不同程度上得到了认可。

关于基督真实临在这一主题,教会间的合意甚至更为广泛和强烈。每一次由天主教会参与的对话协商会议,例如,与路德宗、长老会、改革派、基督门徒会、圣公会、东正教等的交谈中,都对基督在圣体圣事中临在的基本意见给予了某种程度上的肯定。路德宗甚至不拒绝“体变”这个词所表达的所有内容,只是认为这个词可能会“误导”人们,而避免用它。

耶稣、教会和圣体圣事

圣体圣事的第一效果就是能更具意义地使教会走向合一。圣多玛斯就视圣体圣事为教会的合一圣事(《神学大全》,第四章)。按照卡尔·拉内神父,“教会最显而易见的表明,最透彻易懂的形式,最高层次上表达自己本质的时刻,就是在她举行圣体圣事时”(《教会和圣事》)。教会在举行圣体圣事时,是一个有组织的团体,一个聆听天主圣言的团体,一个继续她的主的宣讲、服务、死亡和复活的团体,一个期待着

天国来临的团体，一个意识到自己的罪并不断悔改的团体，一个确信天主圣宠能力的团体，一个已准备好为他人去服务的团体，即，把掰开的饼分送到教会之外的一个团体，一个眼下正对主和祂的神的临在开放的团体。

通过圣体圣事，耶稣邀请我们参加天国的盛宴。这盛宴是对每一个人开放的：被遗弃者、税吏，以及所有被上层人士所不齿的人。在庆祝圣体圣事时，我们呈现出耶稣那样的心灵和胸怀，像祂一样毫无例外地对所有的人敞开我们自己，并把我们自己交托给这个世界的一切受造物，在那儿，没有一个受造物被排除在天国的盛宴之外。当耶稣说，“你们要如此做，来纪念我”时，祂并不是只要求我们重复举行圣体礼仪，还要求我们去完成在该庆典中所包含着的传教使命。

内容概要

1. 基督徒的入门圣事包括：圣洗、坚振和圣体三件圣事。入门圣事是在经过对慕道者一段时间的训练之后举行的。成年人的入门礼是牧灵的正常情况，而不是例外。新的礼仪很强调入门圣事的合一性，强调这些圣事与教会使命的密切关系，以及强调各地方教会对这位新领洗的教友的信仰成长负有责任。

2. 从其他基督教会改信天主教的人不属于慕道者列，所以他们不需重新领洗，也不需发誓与“异端”断绝关系。他们已经是基督身体的成员。

3. 圣洗圣事不是源自基督宗教，即，圣洗圣事取自于犹

太教的洁净礼和洗者若翰的洗礼。

4. 新约中关于圣洗实例的资料极少，甚至在耶稣复活后也不多见。但是，在保禄书信、若望一书，以及伯多禄一书中，圣洗神学已有所发展。洗礼使我们与耶稣的死亡、埋葬和复活相结合；并使我们成为基督的身体。

5. 为了反对多那特主义和白拉奇主义，奥斯定坚持，是基督——而不是有罪的司铎——为洗礼的真正施行人；他还坚持，由于洗礼为得救是必须的，所以婴孩可以也应该接受洗礼。

6. 宗教改革的主要领导人，路德和加尔文，支持婴孩洗礼，但重洗派（Anabaptists）却反对婴孩洗礼，他们坚持只有自己宣称为信者的洗礼才是有效的洗礼。这种观点被二十世纪的新教神学家如卡尔·巴特（Karl Barth）所认可，但受到另一个神学家奥斯卡·库尔曼（Oscar Cullmann）的反对。

7. 天主教对圣洗神学的传统观点主要是基于特利腾大公会议的教导。梵蒂冈第二届大公会议开阔了对洗礼的教会观：强调洗礼使人与教会结合，以及洗礼召叫我们朝拜天主。

8. “愿洗”相当于对耶稣具有暗含的信仰。这观点被圣座在1949年回应波士顿的菲尼案件时所采用；在该案件中，“（天主）教会之外无救恩”的原则被推向了极端。

9. 坚振也是一件圣事，但它也可被认为是圣洗圣事的一部分；在新约中圣洗与坚振礼并不分开。

10. 圣洗与坚振的礼节后来在西方教会被分成两件圣事，因为坚振礼保留给主教施行，而主教却往往不能亲自授予圣

洗礼。到了第九世纪,这种分法得到了认可,并且只在中世纪后期才发展了坚振神学。佛罗伦斯和特利腾大公会议批准了这种区别。

11. 洗礼和坚振都强调了耶稣的使命以及教会在此世界上在传教幅度方面所担当的角色。

12. 圣体圣事在众圣事中是最卓越的圣事,因为基督临在该圣事中,甚至在举行此圣事之前已临在其中了。它也是基督徒整个生命的“高峰和泉源”。

13. 圣体礼仪的意思就是“感恩”,来源于耶稣同祂的门徒们共进最后晚餐时。在晚餐上,耶稣命令门徒们“要这样做,来纪念祂。”

14. 在此晚餐中,耶稣承认自己就在饼酒之中(“这是我的身体……”)。祂已意识到自己的死亡即在眼前,而与祂的门徒们一起吃喝,举行最后晚餐。与犹太人的意识相一致,耶稣视自己无辜的死亡为赎罪的牺牲。

15. 耶稣的门徒们及早期教会将此晚餐解释为在基督为拯救众人所流的血中所建立的新盟约,所以他们在耶稣死而复活后仍继续聚在一起共同进餐。

16. 圣体礼仪成了一个纪念行动(Anamnesis),纪念基督曾为众人所做过的事;这不仅是“与耶稣同在”的一个共融行动,也是“在耶稣内”的共融行动;这也是一个期待着来世感恩的行动。

17. 到二与三世纪时,圣体礼仪的会餐形式消失了。感恩祈祷(感恩经),先是读经,随后是领受圣体,成了礼仪的中心。起初,感恩圣祭只在星期天举行。

18. 随着宗教迫害的解除以及教会在帝国内的广泛传播，圣体礼仪采用了许多不同的文化形式；礼节也变得更为复杂。在某些情况下，礼仪的原始目的被歪曲了，例如，感恩经只被主礼者默念，而教友则不再积极地参与感恩庆典，经常不领受圣体；为了某些个人的意向而举行私人弥撒等。梵蒂冈第二届大公会议后，教会对礼仪进行了改革，恢复了圣体礼仪起初的目的与形式。

19. 基督的真正临在成了教会在中世纪的主要信理，因为基督真正临在的解释被许多人改变了，尤其是被都尔的卑伦加所怀疑。拉特朗第四次大公会议，康士坦斯大公会议以及特利腾大公会议等都坚决肯定了这信理。为反对宗教改革，特利腾大公会议还肯定了圣体圣事的祭献性和其救赎价值的信理。

20. 梵蒂冈第二届大公会议的礼仪宪章坚称，全体教友应积极参与弥撒圣祭，这不仅是借着司铎，而是同司铎一起举行弥撒圣祭。它还指明了基督在弥撒圣祭中不仅临在于祝圣后的饼酒内，也临在于整个团体、圣言，以及主礼者当中。

21. 各教派间互领圣体是指在不同教会之间（或之中）彼此完全分享圣体，这也被称为神圣事物的共享。

22. 在一些分歧很大的问题上，如圣体礼仪的祭献特性和基督在圣体礼仪内的真实临在等问题，今天有了显著的一致意见。

23. 圣体圣事的第一个效果是能更具意义地使教会走向合一。在圣体圣事中教会最能表达并丰富自己，因为在圣体圣事中教会成为一个可见的、有组织的团体，一个聆听天主

圣言的团体，一个掰饼并分享杯爵“直到祂再来”的团体。

24. 在庆祝圣体圣事时，我们呈现出耶稣那样的心灵和胸怀，像祂一样毫无例外地对所有的人敞开我们自己，并把我们自己交托给这个世界的一切受造物，在那儿，没有一个受造物被排除在天国的盛宴之外。

第三章

治愈的圣事:忏悔和病人傅油圣事

引言

因着洗礼,坚振和圣体圣事,我们进入了基督徒团体,但入门仅仅是一个过程的开始。我们若只通过洗礼、傅油和被邀参加圣宴,还不能在主内完全成熟。我们是人,所以我们倾向于犯罪,受到疾病的伤害,体力上的无能为力,最后面临死亡。但被召成为基督徒的目的是要成圣,“你们应该是成全的,如同你们的天父是成全的一样”(玛 5:48)。要我们成圣是天主的意愿(得前 4:3;弗 1:4),天主要我们成为圣人(弗 5:3)。我们应该全力以赴地去爱天主,并爱人如己(谷 12:30)。耶稣所宣讲的天主的国,既形成了祂自己的服务职也体现了教会的使命,就是召叫人悔改,“时期满了,天国近了,悔改并信从福音吧”(谷 1:15)。

在教会常举行的圣事中,有两件圣事是天主和基督持久不变的治愈力量的标记和工具。忏悔圣事,或称修和圣事,是为那些已经与教会有联系(最终也是与基督、与天主有联系),却由于罪而成为软弱的,或甚至陷入罪恶太深的人的。病人傅油圣事是为那些已与基督和教会联在一起,但不幸被

疾病或身体的无力所摧残的人的。无论是哪种情况,圣事的目的是在伦理道德上和(或)在身体上治愈和更新这位有病的教会成员,使他(她)与教会再度完全共融,再次参与教会的生活和使命。

除此之外,在这两件圣事里,都显示了耶稣就是那位治愈者和宽恕者,教会是治愈和宽恕的团体,耶稣是治愈和宽恕圣事的主。同时这些圣事还显示了教会也是一个悔罪的教会,以眼泪在洗基督的脚,并正在聆听祂的圣言,“我也不定你的罪”(若 8:11)。由于教会对天主的仁慈和基督的恩宠所怀的坚定不移的信心,因此,当黑夜笼罩时,教会总是高举希望的明灯,并显示自己就是普世救恩的圣事;不管看来多么无望,这一团体对每一个人、和每一个处境都不会轻易放弃。

忏悔圣事/修和圣事

历 史

新约时期

传统上,天主教关于断言忏悔的圣事性和其圣经根源的信理是依据若望福音第 20 章第 22-23 节的记载。耶稣复活后显现给门徒们,对他们说,“领受圣神吧!你们赦谁的罪,谁的罪就赦了;你们留谁的罪,谁的罪就留下”(也请参阅玛 16:19;18:18)。仅凭这段圣经,并不能“证明”耶稣建立了像我们今天所知的忏悔圣事,或“证明”耶稣把此赦罪的权柄只

给了宗徒们、他们的继承人和他们选择的代表。与对观福音相比较,我们甚至不能确定这几句话是耶稣“亲自说的”,因为若望福音是以一种不同的观点在看待历史。

从另一方面说,这句话又完全符合耶稣永久的对罪恶的忧虑之情,并时刻准备着宽恕和治愈众人(例如,玛 9:2-8;谷 2:5-12;路 5:18-26)。这三处的圣经章节都记载了耶稣在葛法翁治好一个瘫子,同时也提到了他的罪已得赦免。罪的赦免在宗徒们的宣讲中也占着一个显要地位(宗 2:38;5:31;10:43;13:38;26:18)。虽然若望在他的福音中没有告诉我们通过谁,或如何实施这赦罪的权能,但事实是,若望提及了赦罪确在团体中被实施。

新约教会的牧灵战略好像是:同情、纠正和挑战。彼此的纠正和宽恕是教会团体生活的组成部分(玛 5:23-24;雅 5:16),但同情却平衡了因意识到教会在生活和使命上由于罪恶而引起的不平衡结果。看来,绝罚的形式很少被采用(格前 5:3-5;弟前 1:19-20)。

二、三世纪

这个时期有关告解圣事的资料不足,但就我们所有的资料已能说明,告解对已受洗礼者来说是适用的。赫玛斯(Hermas)于150年写的《牧人》(*The Shepherd of Hermas*, ca 150),是早期教会一个很重要的文献;它记载了可以给已付过洗的教友施行宽恕,但一生中只能举行一次。当一个教友再次犯了大罪时,即使在他临死的时候,也不能再领受悔改

圣事,团体成员只能在他的床前为他祈祷。当时有孟他努派教徒(Montanists)和诺瓦齐派教徒(Novatians),这两派都认为教会和主教没有权利赦免那些大罪(如背教、谋杀和邪淫等)。

四到六世纪

尼西亚大公会议(325年)谴责了严厉主义,并公开指导说,应该使临死的人与教会修和,并准予他们领受临终圣体(Viaticam)。

在这段时期内,忏悔在大众面前举行,众所周知,这种忏悔被称为“教规忏悔”(Canonical Penance),因为本地教会都为如何实行该种忏悔而规定了一些条文和规则。“教规忏悔”在一生中只能实行一次,这是由于大多数的人通常要到年老时才领洗,而且领洗也被认为是召叫人进行一次发自内心的悔改,既不容易,也不能置之不顾。教会在通过告解圣事而恢复一个人在领洗时所得到的恩宠前,要求该人证明自己有重新悔改的决心。

“教规忏悔”总是被用来赦免大罪,如背教、谋杀、异端和邪淫。这些是公认的大罪。罪人将受到一种礼仪形式的惩罚,在感恩祭举行到奉献礼的时候,罪人与慕道者一起,被迫离开感恩庆典。对于其它类型的一些小罪,其补赎形式是:施舍、守斋、为穷人和病人行哀矜和祈祷。

公开的忏悔要求罪人证实自己内心有了转变,要到主教和当地教会前认罪,并加入当地悔罪者的行列。然后,经过

了一段时间的鉴定(时间长短则因地区的不同和犯罪程度的不同而有所不同),他们要举行悔罪的修和礼仪,然后被重新接纳到基督徒团体内。在西方教会(有时在东方教会也有),还有一些额外的补赎,如终生独身。这些补赎往往会引起婚姻的破裂,而因此受到教友们的强烈反抗,这些人就开始拖延办告解,直到临死之前才办告解。告解圣事有效地成了临终圣事。

随着人们的需要和教会环境的改变,私人告解越来越成为一种规则,同时也确实成了“告明”自己的罪。到六世纪末,“教规忏悔”开始成了一个简单的告解(Confession)。拉特朗第四届大公会议(1215)以后,教会早期的那种一生中只能有一次的告解消失了,而且教会还规定,凡领过洗的人都要告解和领圣体,每年至少一次。

七到十一世纪

这一时期内,深受凯特尔(指威尔斯、爱尔兰、苏格兰等地)传教士们的明显影响,教会传教传到了不列颠岛,在那儿,教会逐渐远离了罗马和欧洲的影响。(在六世纪末和七世纪初,爱尔兰的隐修士们亲自将凯特尔的影响带到了欧洲大陆。)由于凯特尔教会的礼仪生活带有隐修院的特点,私人的悔改成了司铎和其他的修道人标准的告解礼,并且在他们的指导下,这一仪式也就延伸出去成了教友的告解方式。这样一来,即使是轻微的小罪也须告明,渐渐地这种仪式和庞大的信仰团体分离了。事实上,一个人甚至在完成苦行之前

就已经可以领受圣体圣事,而且如果所给的苦行太重,悔罪者可以要求交换一个较轻的忏悔礼;甚至用金钱来代替现罚的苦行,也成了可行之事。这种悔罪的实践就是众所周知的“赎罪”。

此外,告解圣事可由主教或司铎举行。为了帮助听告解的司铎给告解者挑选更适当的悔改法,教会的一些作者编纂了一本有关忏悔的书籍(*Libri Poenitentiales*)。这些书籍列举了每一个罪过、它的确实形式,以及该行的悔改实践。圣事的施行人已经不再是治愈者和修和者,而成了法官。此时,一个正式的赦罪经文也发展出来了。

十一到十四世纪

在此期间,忏悔圣事有了四个主要的变化。首先,忏悔圣事有了一定的程序:告明,痛悔,赦罪和补赎。在早期教会强调的是罪人与教会,及最终与天主的修和,而现在转为强调痛悔自己所犯的罪,或者说强调的是为所犯的罪做补赎。当人们过分热衷于这样做的时候,就引进了念补赎经和做补赎。

其次,告罪原先是为了保证给罪人以恰当的补赎这一目的的服务的,但渐渐被认为其本身也有效能,它拥有使罪人与教会和好的力量。所以,到此时,我们可以发现关于是否有必要向司铎告解的争论越来越剧烈。

第三,在亚贝拉(Peter Aberlard, d. 1142)和彼得·隆巴的著作中,重心转到了痛悔,即心灵的皈依。罪人如果真心

痛悔,那么,甚至在告解之前他的罪已经获得了赦免。因了对痛悔这种新认识的强调,一些纯化论者,如亚尔比学说(Albigensians)和韦尔多学派(Waldensians)认为向司铎告罪并没有任何效力。这种观点已被1215年召开的拉特朗第四届大公会议所谴责。

所有东方教会的神学家们以及教会法律专家们却竭力为司铎在告解中的角色辩护,这导致了告解圣事的第四个转变,就是司铎的赦罪权。由于在初期教会赦罪并不属于忏悔礼的实践和教导的一部分,为此在中古世纪的神学家们对其在忏悔圣事中的地位产生了不少争论。但到了多玛斯·阿奎那时,赦罪与告明以及痛悔同被认为是忏悔圣事的基本要点。

中世纪到梵蒂冈第二届大公会议

佛罗伦斯大公会议的《亚美尼亚法令》(*Decree of the Armenians*, 1439)根据多玛斯的神学,确定了忏悔圣事的内容:1)告解是件圣事;2)本圣事包括:真心痛悔(包括定改)、向司铎的口头告明、补赎(例如:祈祷,守斋,施舍)、由司铎赦罪;3)本圣事的效果是得到罪的赦免。

宗教改革者,尤其是马丁路德,反对这个教导。虽然路德也承认告解的圣事性,但他认为这里有一个持久的危险存在,就是只注意到了告解中所做的,而忽略了天主的仁慈。他还拒绝把赦罪的能力保留给司铎。教会官方首次对他这种观点作出的反应是发表了教宗良十世(Pope Leo X, d.

1521)的诏书《主起来吧》(*Exsurge Domine*, 1520)。加尔文也接受私人告解,并认为赦罪只是激发人的信仰并确信天主的仁慈的一种手段,但他否认告解的圣事性。

教会对宗教改革作出的决定性回应是特利腾大公会议的《论忏悔圣事》, (*Doctrine on the Sacrament of Penance*, 第14次会期, 1551)。大公会议教导说,告解是耶稣亲自立定的圣事;它与圣洗圣事不同;悔罪者须有三个行动:痛悔、告明自己所犯大罪的次数和种类、补赎。大公会议还教导说,赦罪的权能只保留给司铎,但司铎须有裁判权,因为赦罪是一种司法行动。

但是,在大公会议较早发表的《成义宪章》(*Decree on Justification*, 1547)中教导说,天主的恩宠是绝对无条件的,人是不能凭自己的善工获得恩宠的。善工,包括痛悔的行为、告明、司铎的赦罪,以及罪罚,都应在这一框架之下去理解。

梵蒂冈第二届大公会议

梵二会议呼吁对忏悔圣事的礼节和经文进行修改,“使能明白表示本圣事的性质和效能”(《礼仪宪章》n. 72)。梵二在《教会宪章》中宣布说,忏悔圣事的目的,是“由天主的仁慈获得罪恶的宽恕,同时与教会和好,因为(罪人在)犯罪时伤害了教会,而教会却以仁爱、善表和祈祷帮助他们悔改”(n. 11)。

忏悔圣事的新礼仪

忏悔圣事的新礼仪是基于梵二会议的《礼仪宪章》所给出的标准：1) 礼仪应明显地表达出圣事的本质和效果；2) 必须强调教会团体的作用；3) 阅读圣言应为礼仪中心；4) 崇敬礼的公共祈祷形式应该优于私人祈祷的形式；5) 礼仪应简单明了，无用的重复经文要少念，不需要加入额外的解释。

新的礼仪有四种形式：个人的；带有个别告解和赦免的团体形式；带有集体赦罪的团体形式；有死亡危险时的简化形式。前三种形式的礼仪包括如下几步：集祷经，读圣经（有选择性的），反省聆听到的圣言，带着痛悔的表示而告明自己的罪，赦罪经，赞美祷词，遣散。

虽然忏悔的新礼仪不能与入门圣事的新礼仪相媲美，但它比传统的私人告解更能将教会的圣事幅度充分表达出来。在新的礼仪中，本圣事的效果被表述为与天主及与教会的修和。听告解的司铎更像是治愈者，而非审判官。新礼仪也很强调因了教会宣讲天主圣言而激发人们的悔改。教会也提供和鼓励团体的修和礼。

当代的神学和牧灵问题

神学家们、宗教教育者们、礼仪学家们和许多其他的牧灵神职人员们仍在继续讨论一些问题：告解的频繁性，初次告解的年龄，集体赦罪的使用，私人向司铎告罪的必要性。

因为新礼仪需要有更多的时间去实践和得到更好的照顾,所以许多人认为,如果强调须频繁告解,有可能缩减了新礼仪中祈祷因素的重要性。他们还怀疑,作为教会在实践的一条规定,让孩子在初领圣体之前必须先办告解的做法是否符合牧灵智慧。第三,各种主教会议在集体赦罪的使用问题上意见颇不一致,教会的某些领导,与新礼仪的精神以及梵二会议的意向相反,想将私人告解(个人向神父告解)定为正式的忏悔圣事的第一优先形式。最后一个问题,牧职人员和其他一些人都感到奇怪,不知道一个人所犯的大罪在集体赦罪时已被赦免后,为什么日后还需要私下向司铎再次告明。

耶稣、教会和忏悔圣事

在忏悔圣事的举行中,教会显示了她是天主在世的仁慈圣事,不过作为一个“有罪的团体”,她仍然行走在去天国的成全的“道路上”。那些犯了罪和需要靠忏悔圣事来帮助的人,与那些因教会的名义使人与教会和天主修好的人一样,同是“教会”。教会知道,既是宽恕的又是被宽恕的是什么意思。天主经一直提醒我们,“求祢宽恕我们的罪过,因为凡是欠我们债的,我们也宽免”(路 11:4)。

一个不承认自己罪过的教会不是基督的教会;一个不肯宽恕别人的教会也不是基督的教会。皈依、悔改和宽恕在教会内继续不断地举行的这一事实,总要比它们在礼仪程序内的结构安排更为重要得多。

它们之所以能在教会内继续不断地举行,就是因为教会

的典范是耶稣亲身，祂是非凡的修和者、治愈者和宽恕者。修和圣事所做的正是耶稣所做的。

病人傅油圣事

历史

新约时期

除了雅各伯书 5:14 之外，新约再没有其它地方提到病人傅油。雅各伯是这么记载的，“你们中有害病的吗？他应请教会的长老来，奉主的名给他傅油，并为他祈祷。这出于信心的祈祷必能拯救病人，主将使再次起立；如果他犯有罪，必蒙受宽赦。所以你们应彼此告罪，彼此祈祷，为得痊愈”（雅 5:14 - 16）。

这个“长老”是由宗徒或宗徒弟子所祝圣的（参见宗 14:23；铎 1:5）。雅各伯所描绘的长老是具有非凡的神恩，使他们能够治病。我们必须明白，为旧约时代以及新约时代的犹太人，甚至早期教会的基督徒来说，疾病是由罪所引起的。所以长老的任务是为这患病的人祈祷，并因主的名给他傅油。油被认为具有生命力的、能治愈人的物质。但在这儿，并没有暗示任何魔术般的行为或思想。不是油，而是向天主所作的祈祷，给予病人痊愈的希望和得到罪的赦免。（在雅 5:16，所讲的“彼此告罪”与我们前面所讨论的忏悔圣事并不是没有联系的。）

虽然雅 5:14 本身不能“证明”病人傅油的圣事性,但它却指出了在教会早期有这样的傅油实践行动;需要有团体的领导与病人在一起,为那些患病的信友们祈祷、傅油、赦罪。它也指出了为病人傅油的目的不仅是为了病人身体早日康复,也是为了整个信仰团体的心灵健康。

二世纪到中世纪

从实践这一角度看,在早期教会并没有一个确定的傅油礼节,因为它不像入门礼那样是一件公共的礼仪,所以它常被礼仪书本所忽略。就如信友从主的感恩祭中把圣体带回家以便在一周中的其他时间能领受圣体一样,信友也将圣油带回家以便在需要时使用。毫无疑问,主教或地方的其他神职人员也常访问病人,并且给他们施行傅油礼。但看来,大部分时候是平信徒担任这件圣事的正常施行。后来,就像告解圣事被推迟到临死的时候才实行一样,病人傅油也拖到最后时刻举行,为了使那些人能与教会保持完全的共融。当傅油礼延迟以后,它也就成了病人临终圣事的一部分,由司铎来为病人施行忏悔礼、傅油礼和送最后的临终圣体。

病人傅油圣事首次以教会官方文件形式出现,是在教宗依诺森一世(Pope Innocent I)给古比(Gubbio)的德钦周(Decentius)主教的一封信中。在这封信中,有关举行病人傅油礼节的几个要点被澄清了。教宗将病人傅油与雅各伯书信联在一起,并提到圣油应由主教所祝圣,并应由主教或司铎为病人傅油。这封书信成了罗马帝国末期以及中世纪

初期，病人傅油圣事的基本来源，为此，它一直被保留在最重要的教会法典的汇编中，并成为该圣事神学讨论的出发点。

在八世纪初期，一位神学家伯达(Bede the Venerable, 674 - 735) 在注释雅各伯书时说，傅油礼是自宗徒时代以来教会的一个传统；司铎以已祝圣过的圣油为病人傅油，并为病人的健康祈祷。在早期教会的传统中，没有一处提到该圣事是一件为善终作准备的圣事。当提到“临终圣事”时，总是指圣体圣事，领受最后的临终圣体。

中世纪初

随着第九世纪加洛林的改革——即，查里曼大帝将罗马礼和罗马纪律强行在他的新神圣罗马帝国内推行——病人傅油圣事成了初创的“末世礼仪”之一。到了十二世纪中叶，病人傅油礼已与垂死者紧密地联在一起，以致该圣事成了“终傅圣事”(Sacramentum Exeuntium)，或按彼得·隆巴的叫法，“最后傅油礼”(Extrema Unctio)。

到了十二世纪后期，事实上，病人最后傅油礼就其功能和效果而言，已与临终圣体分不开了。因此，病人傅油礼就越来越成为垂死者的圣事，虽然它原来的目的是为了治愈疾病，希望早日恢复健康。即使是在中世纪初，教会也没有要求，必须是晚期病人才能领受该圣事。

十三到十四世纪

在此时期内,七件圣事的信理已基本发展完备了,病人傅油圣事就是其中一件。它被看成是对一个在病重、即将死亡的人所给予的一件帮助其心灵的圣事。至于身体的恢复健康只被认为是该圣事的一个附带和有条件的结果。神学家们开始夸大病人傅油圣事的超性力量:方济各会学派认为这件圣事能赦免病人的大罪和小罪;多明我会的神学家们甚至认为病人傅油能移去一切罪恶的后果以及移去在获享天堂永福生命时一切减少灵魂能力的障碍。换句话说,如果一个人在领受了病人傅油圣事后立即死去,他一定能无阻拦地享见天主。

十五到十六世纪

这种把病人傅油圣事看作是垂死者的圣事的神学理解在佛罗伦斯大公会议(1439)的《亚美尼亚法令》中得到认可。本法令还宣布说,“除非病人的病情很严重,否则不能授予病人傅油圣事”。特利腾大公会议在其《论终傅圣事的信理》(Doctrines on the Sacrament of Extreme Unction, 1551)中,将病人终傅圣事视为忏悔圣事的补足,并将此圣事肯定为一件真正的圣事。

但在该文件的最初草稿中,曾指导说,病人傅油圣事“只是为那些在其生命的最后挣扎阶段,且已经接近死亡即将走向主的病人”。在最后的草案中,作了重要的修正,它宣称

说,“病人傅油圣事是为病人的,尤其是为那些绝症病人,及看来已危在旦夕的人”。这文件还指明,病人傅油圣事的效果是得到罪和罪罚的净炼,安慰和坚强病人的灵魂,激励病人对天主的仁慈充满信心,准备肩负病痛的困苦和考验。该圣事还帮助人恢复身体健康,因为健康的身体为灵魂的安宁有利。

特利腾大公会议的教导是显著的,因为它不仅涉及了病人傅油圣事的灵修、心理和身体的效果,而且还修改了病人傅油圣事是临终圣事的观点。所以本次大公会议从根本上打击了逐步扩大地滥用该圣事的做法,即拖延该圣事的施行,直到一个人生命的最后关头,才授予该圣事的做法。

二十世纪

特利腾大公会议的教导构成了其后几个世纪教会在神学、法典和牧灵上对此圣事的理解,以及在实践该圣事时的做法。到二十世纪时,一些神学家们和礼仪专家们提出了一些试探性的进步建议,针对病人傅油圣事是为临终圣事的这种思想,因此提出,它根本上是“为荣耀而傅油”的圣事。但是,也有人提出礼仪的祈祷文中没有提到死亡,并且,该圣事确实是为病人的一件圣事。因此,“最后的圣事”不应该是傅油圣事,而应该是临终圣体。确实,这些神学家都认为,直到十二世纪中期,才涌现出了强调该圣事是为死亡作准备的含义。

梵蒂冈第二届大公会议

梵二认同了二十世纪出现的新思想,它推荐说,该圣事最好称为“病人傅油圣事”以代替“终傅圣事”。并且它公开指出,该圣事并不是只保留给那些“进入生命末刻的人”,“所以,凡是为了疾病或衰老,信友开始有死亡的危险,的确已经是领受此一圣事的适当时刻”(《礼仪宪章》n.73)。确实,对临终者施行的最后圣事应是临终圣体。《教会宪章》将此圣事提到了一个更广阔的教会幅度上,它说,“在为病人傅油,司铎为病人祈祷时,整个教会都向受难而胜利的基督为病者求托,求基督抚慰救助他们,并且劝导他们和基督的苦难圣死甘心合作,为使天主子民获得利益”(《教会宪章》n.11)。

病人傅油的新礼仪以及对病人的牧灵关怀

新礼仪承认疾病防止我们在人类社会和教会内履行自己的角色。但从另一角度说,病人参与在耶稣基督的救赎苦难之中,并提醒我们一些有关高超的事务以及人生命的有限。事实上,教宗保禄六世在1972年所颁布的新礼仪指出:疾病同样也为牧职傅油:藉着基督的苦难和死亡,让牧职人员成为团体信德和望德的模范。

病人傅油圣事的礼仪要素为:问候,对参与者说几句话,忏悔礼(读圣言,念祷文),司铎的覆手礼,祝圣圣油,感恩祈祷,在前额和双手上傅油,并同时念,“藉此神圣的傅油,并赖天主的无限仁慈,原天主以圣神的德能祝福你,赦免你的罪,

拯救你，并减轻你的痛苦”。傅油后的祈祷词，天主教，送圣体，降福。

在对病人傅油之前，先要对病人作访问，包括为他们送圣体，直接关心病人，不让他们感到孤独，对病人的家属和亲友也要多加安慰和照顾。

耶稣、教会和病人傅油圣事

教会对病人的关心是在忠实地遵行基督要求我们去探访病人的命令，同时，这一做法也与她对救恩的全盘理解是一致的，救恩伸展到整个人。在这件圣事中，教会展示自己是对末世怀着信德和望德，正向天国行进的旅途中的团体。教会是基督治愈的圣事。基督所拯救的是整个的人类，不仅拯救人的灵魂，还拯救人的肉身。同时，教会是一个总是需要治愈的团体，一个受制于灵魂和肉身羁绊的团体。

一个教会如果不对治愈感兴趣，不对整个人的身心健康感兴趣，不对整个人类社会感兴趣，就不是基督的教会。一个教会如果遗弃那些按社会的某些标准来看已是没用的人，就不是基督的教会。如果教会对那些社会所藐视或拒绝的病人，如吸毒者、酗酒者、艾滋病患者等漠不关心，这样的教会也不是基督的真正教会。一个为病人傅油的教会就是“主耶稣基督的教会，祂取了我们的人性，来治愈病人和拯救人类”（傅油后的祷文）。

就像在所有的圣事中一样，是耶稣显示在圣事中，并举行该圣事。在病人傅油圣事中，显示出耶稣是灵魂和肉身的

治愈者；祂在照顾病人和临终者，并激活他们对天国的信德以及充满对永生的期望。

内容概要

1. 在忏悔圣事和病人傅油圣事中，显示了耶稣就是那位宽恕者和治愈者；同时也显示了教会是一个宽恕和治愈的团体。

2. 罪的宽恕经常与病人的治愈联在一起。它们是耶稣使命的永久形式，也是后来门徒们宣讲和继续行使的使命。

3. 在早期教会历史中，信友在领洗后只能领受一次忏悔礼（也称为教规忏悔）。此圣事只为那些众所周知的大罪，如背教、谋杀、邪淫等。当时没有私下的、向司铎告明的忏悔圣事。主教是此圣事的施行者。

4. 到了六世纪末和七世纪初，在爱尔兰隐修士的影响下，忏悔的形式改变了。他们鼓励教友做私下告解，甚至要告明一些小罪。当罪和忏悔之间的关系变得越来越复杂时，一些特别的告解书也随之出版了，为了帮助司铎确定这些罪应给予怎样的相应惩罚。

5. 到了中世纪，忏悔圣事有了四个分开的部分：补赎、告明、痛悔和司铎的赦罪。特利腾大公会议肯定了它们，并宣布说，所有的大罪必须要告明犯罪的种类和犯罪的次数。司铎的角色成了判官，而告解亭就是他的法庭。

6. 梵蒂冈第二届大公会议修改了忏悔圣事的礼仪，并对此圣事展示出其教会幅度，借此圣事，人与教会修和。

7. 通过忏悔圣事,教会显示了她自己不仅是罪人的修和者,而且也是一个总需要修和的团体。通过教会,耶稣继续在宽恕、治愈我们,并使我们彼此之间修和,也与天主修和。

8. 除了雅 5:14 之外,在新约中没有提到傅油礼作为一件神圣的礼仪。虽然这段圣经章节不能“证明”建立了病人傅油圣事,但它表明了早期教会施行这样的傅油礼。

9. 在新约之后,把傅油作为一件圣事的第一份证明文件是教宗依诺森一世的一封信。开始时,并没有把它视为最后的圣事,而最后的圣事是临终圣体。在查里曼大帝统治期间,随着教会的罗马化,病人傅油圣事成了“最后傅油礼”,垂死者的圣事。

10. 佛罗伦斯和特利腾大公会议都教导了它的圣事性。梵二会议恢复了此圣事原本所强调的重点,即更强调它是病人傅油圣事,而较少提它是垂死者的终傅圣事。

11. 在此圣事中,教会展示了她自己是在天国旅途中的治愈团体,并且她自己也永远需要治愈;同样地,耶稣也被展示为既是人的灵魂又是人的肉身的治愈者。

第四章

圣召和承诺的圣事： 婚姻和圣秩圣事

引言

所有的基督徒都被同一个基本过程引入教会,但并非所有的基督徒都被召唤以同样的存在模式活出基督徒的身份。大多数的人被召在婚姻生活中与另外一人亲密结合;另有一些人则被召度为教会团体本身服务的生活,特别通过直接加入修会团体和参与教会的传教使命而服务教会。为此,度婚姻生活的圣召和做教会牧灵领导的圣召两者都是生活的基本原则,每一种召叫和它们相应的许诺都被教会庆祝为圣事:一是婚姻圣事,另一是圣秩圣事(神品圣事)。

就如其它的圣事一样,这两件圣事也直接指向教会的本质和使命。在婚姻圣事中,基督徒团体得以建立,并且在这个家庭层面上,她的本质被最明了地彰显出来。它象征了基督和祂教会的合而为一(弗 5:22-32)。在圣秩圣事中,提供了基督徒团体的一种结构,并且直接被赋予传教使命。这就是圣召和承诺的圣事。在这两件圣事中,教会显示出是一

个蒙召叫的团体,并交托自己为度一个彼此相爱和彼此服务的生活。

婚姻圣事

历 史

旧 约

教会所理解的婚姻是神圣的,这一想法是基于创世纪中关于创世的记叙:“天主说,‘一个人单独不好’……所以,人离开他的父母而与妻子结合,两人成为一体”(创 2:18,24)。天主降福了他们的结合,并命令他们“生育繁殖”(1:28)。但在旧约中,婚姻的功能则是为维系丈夫的家族。这就是为什么孩子,尤其是儿子,被认为是天主的一个祝福或礼物(创 24:60;咏 127:3),而没有孩子则被认为是失去恩宠,和受到处罚(创 30:1-6,撒上 1:6-11)。

在旧约中婚姻所给予的最高荣誉就是将婚姻视为天主与以色列结盟的标记(欧 2;依 54:4-5;耶 2:2;3:20)。欧瑟亚先知将他与哥默尔的婚姻视为天主与以色列结合的一种陈述。哥默尔离开欧瑟亚而跟随了其他的情人,就与以色列离开天主而崇拜其它的神祇一样。欧瑟亚忠心地等着哥默尔回心转意,把她带回家,没有责备她,就像天主等待以色列并欢迎她回头一样。

结婚的图像以及婚姻之间爱情的描写,在智慧书的传统

下到处可见,例如在雅歌、多俾亚传、箴言、智慧篇等书中,都有描写爱情与婚姻的章节。

新 约

耶稣基于希伯来的婚姻概念,强调存在于婚姻中的一男一女之间的一体性。女人是不能被随心所欲地扔在一旁的。所以,耶稣非常强烈地反对离婚,以致于祂说,“谁休妻,就是叫她犯奸;谁娶被休的妇女,也是犯奸”(参见玛 5:31-32; 19:3-12)。但是早期教会缓和了这一教导,加上了一个特殊条款,“除非是因为不忠贞(*porneias*)”(“除了姘居外”[思高圣经版,玛 5:32];“除非由于婚姻非法”[余山修院版,玛 5:32])。天主教评注家们对“不忠贞”的准确意思有不同的解释。一种意见是,这一条款并没有容忍一个真正的例外在内,因为它不是针对离婚,而是针对在妻子犯了奸后,与之分居而没有重新结婚的情况,按照犹太人的法律这个女人将被石头打击而死。但是,这段圣经并没有用“犯奸”这个词。另一种较能接受的解释是:在这段圣经内,并没有容忍对禁止反对离婚给出一个真正的例外,因为“不忠贞”这个词(在希伯来文中,与“妓女”的意思相等)是指由于被禁止的近亲之间的结合(肋 18:6-18)而造成的乱伦关系。这样的婚姻根本就谈不上是婚姻,所以不需要离婚,只是宣布其无效罢了(参见宗 15:20,29)。

耶稣坚持认为,婚姻只是这个世代的一种生活方式;在天国里是不娶也不嫁的(谷 12:25)。在福音中所有提到婚姻

的内容都必须让位给宣称基督的再次来临(路 14:20;17:27; 玛 24:38-39)。其实,就与耶稣所宣讲的每一件事一样,耶稣谈论婚姻也是为了帮助我们明白天主的国。

但在新约中关于婚姻的观点是有矛盾的。保禄在格林多前书中肯定地说,早期基督徒传教士最完美的典范是那些把天国的好消息带给他人的人,但是这些人被要求为了耶稣和天主国的缘故,而离开自己的配偶和家庭(路 18:29; 谷 10:29)。他愿意信徒们能断绝思念婚姻的事,而热爱过童贞生活,因为保禄认为主基督马上就要再来,他担心人们在此期间会受到婚姻生活分心之风险(格前 7:32-35)。与基督第二次来临相比,他把婚姻的重要性降低到次要地位。尽管在创世纪的描述中警告说,男人独自一人不好,但是保禄坚持说,“一个男人能够不接触女性是好事”(格前 7:1)。不过,他也没有谴责结婚是坏事。事实上,在新约中有好几处都用婚宴来描述默西亚的时代(玛 9:15;25:1-13;谷 2:19; 若 3:29)。

在保禄的晚期书信和牧函中,包含了一种第三传统——家庭生活的“代号”。之所以这样称呼,是因为这些书信规范了信徒们的家庭行为举止。这些书信,既不像保禄早期对童贞的赞赏也不像早期教会禁欲的探讨,却肯定了婚姻和家庭的重要性。实际上,这些书信还坚持教会领导在被选为教会服务前,首先应该是婚姻和家庭生活中的一位成功者(参见弟前 3:3-5)。

在厄弗所书中,婚姻被描绘成基督与祂教会合一的象征(5:21-23)。男人和女人在婚姻中的结合不仅可与基督和

教会的结合相比，而且这结合就是基于基督和教会的结合上。当丈夫爱妻子如同爱自己的血肉一样时，实实在在地，他们就与基督爱教会一样在爱。

一些提倡男女平等者，如伊丽莎白·许斯勒·菲奥伦扎（Elisabeth Schussler Fiorenza），却认为，强调丈夫/妻子与基督/教会平行，并不是为了加强在家庭和社会关系中的父权制，而是出于一种辩解的目的。由于当时的教外人指控基督徒扰乱了社会秩序，这些新约的后期作品便写了这些家庭规范，用以证明基督徒并没有反对当时罗马帝国的社会秩序。

二到五世纪

新约的这种对婚姻的矛盾心理在后宗徒时代仍继续着。婚姻越来越被认为是性关系的合法使用，而性欲则被认为是受了罪恶的感染（新士林神学的课本则称婚姻是“强烈邪欲的合法补救”）。这种趋向在奥斯定著作中发展到了最高峰。在这一主题上，奥斯定对教会的强烈影响远超过其他任何一个人。奥斯定将人的性欲与动物性联系在一起。婚姻的目的只是为了生养子女。确实的，我们性的欲望就是原罪的不幸后果。每一个子女是生于其父母的罪，因为生殖只有在肉体强烈的性冲动的“诱人”的帮助下，才可能成功。但是这是一种可以容忍的“罪”，因为天主命令我们生育繁殖，婚姻提供了一个合法的方式来保持“在适度内的这种不正当的欲望”。

奥斯定在对待婚姻的态度中，还是有一些较积极、但后

来被人遗忘的姿态,特别在他为反对摩尼教而写的著作中,而摩尼教曾是他深表同情的一个团体。在《婚姻的好处》一书中,他认为婚姻有三种价值:忠诚、子女和圣事。忠诚是在夫妻相互的爱之中与生俱来的信任;它属于性爱,但又不限于此。忠诚还包含爱的承诺和信任。子女应在爱中被接受,在感情中得到养育,在基督信仰中受到教育。最后,婚姻还是圣事。它表明了将来天主的子民在天国里的合一。这一点在主教的婚姻中特别明显地表达出来了,因为主教的婚姻是末世的合一与平安的标记(参见弟前第三章)。

除了早期教会有一些抵制肉体的著作之外,从没有人否定以上我们所讨论的有关婚姻的神圣性和基本价值的(例如在弟前 4:1-5 中说到的“天主所造的一切都是好的……不必摒弃……”)。

中世纪到梵蒂冈第二届大公会议

直到中世纪,这种有关婚姻的讨论继续处在矛盾的心情下进行。亚贝拉承认婚姻的圣事性,但又坚持婚姻“与救恩无益……因为娶妻不能使人得救,但为了救恩的缘故而被允许如此做,因为人不能自制”。但同时,婚姻的好处又在反对纯洁派(Cathari),韦尔多学派,亚尔比学说,以及中古世纪的摩尼教(Manichaeans)时得以肯定。1184年,在教宗路修三世(Pope Lucius III)主持下召开的维罗纳地方教务会议(The Council of Verona)上,谴责了纯洁派。在1208年,教宗依诺森三世所写的信仰宣誓中,婚姻也算在一件真正的圣事内,

在1274年召开的里昂第二届大公会议上对这一点重新加以了肯定。在1439年召开的佛罗伦斯大公会议以及特利腾大公会议上,婚姻圣事再一次得到了肯定。特利腾大公会议还要求天主教徒在一位神父前举行婚配,尤其是那些途经某地秘密举行的婚姻。

宗教改革者们赞同婚姻在创造秩序中的神圣性,但否定婚姻属于一件恩宠的圣事。他们也拒绝接受教会的权力超于婚姻之上;此外,他们批准离婚,若离婚与不离婚相比所引起的罪恶较轻的话。特利腾对这两个主张都持反对态度。在特利腾大公会议的较具有“历史性条件”的法典第十条中宣布说,“任何人,如果说婚姻生活胜于守贞和独身生活,守贞和独身生活不比婚姻的结合更好和更幸福的话,这人当受绝罚。”

直到梵二会议时,特利腾的观点一直是天主教神学、法典和牧灵实践的标准教导。在此期间,特利腾的教导还多次在教宗良十三世的《玄妙莫测》(*Arcanum Divinae Sapientiae*, 1880)通谕和教宗庇护十一世的《圣洁婚姻》(*Casti Connubii*, 1930)等教会文献中,不遗余力地被加以重申。这些文献阐明了婚姻的首要目的是繁殖生命,“丈夫和妻子彼此忠信”的召叫是婚姻的“第二祝福”。

梵蒂冈第二届大公会议

就像发生在许多其他神学和牧灵上的问题一样,梵二大公会议深具意义地修改了天主教会对于婚姻圣事的观点。与

梵二前的教会官方所宣称的和在传统神学、法典上对婚姻圣事的一贯见解不同,大公会议采取了不同寻常的位际化的观点。大公会议不再用传统的契约(或合同 contract)来描绘婚姻之间的束缚,而采用“婚姻盟约”(marriage covenant)来描绘婚姻圣事。这盟约是以“当事人无可挽回的同意”所印证的(《牧职宪章》n. 48)。

其次,大公会议也没有继续采用教会传统上对婚姻圣事的目的的区分法,在那样的分法中,把生育孩子永远作为婚姻的最主要目的,而把夫妻之间的彼此相爱放在第二位。梵二的教导是,“所以,真正的夫妻之爱以及出自夫妻之爱的整个家庭生活方式,其目标就是夫妻们,在不轻视婚姻其它宗旨的条件下,毅然地准备和造物主及救主的圣爱合作,因为祂就是通过夫妻,来扩展并充实自己的家庭”(n. 50,黑体是作者所强调)。

第三,婚姻圣事并没有对通过人的彼此相爱而建立起的婚姻结合增加了些什么内容。“真正的夫妻之爱归宗於天主圣爱,并为基督及教会的救世功能所驾御与充实,使夫妻有效地归于天主”(n. 48)。这种婚姻神学的新理解与当代社会学的主张是一致的。社会学家认为人与人之间的彼此相爱,引发了结婚并能保持该婚姻生活完美,这是近代社会对婚姻的一个新的强调。所以,在此我们强调男女彼此之间爱的交换是婚姻圣事的构成基础,强调夫妻之间的爱是婚姻制度的源泉,强调需要发展这种爱以便对婚姻圣事有更圆满的认识,强调教会需要持久地把婚姻圣事的见证价值带给整个信仰团体。就像丈夫和妻子被召叫在成全他们的婚姻盟约时

应彼此忠诚、慷慨、相亲相爱一样,整个教会也被召叫要忠于在基督内与天主所订立的盟约。就如美国的一位法典专家约翰·费尼根(John T Finnegan)所说的,“当基督徒的婚姻问题踌躇难行时,整个基督徒圣召的忠贞见证都会举步维艰”。

第四,大公会议强调对婚姻圣事作信仰承诺的必要性(参阅《礼仪宪章》n. 59)。婚姻并不仅仅是一个庆典,借此将两人合法地结合在一起。作为一件圣事,它是崇拜的一个行动,信德的一个表达,教会团结的一个标记,基督临在的一个模式。婚姻不单是领洗的基督徒之间的一个结合;它也是基督信徒之间的一个结合。

第五,婚姻的完满成功远超过一个生理上的行动。以前的神学和法典都强调说,两个已领洗的基督徒之间的婚姻,一旦按照教会的礼节举行了婚礼,并由身体的一个简单行动结合在一起后,就是一个完满的婚姻了;再也不能被解散,即使是教宗也不能解散此婚姻。但是按照梵二会议,婚姻圣事的中心是彼此爱的表达,而非生理上的结合。“这种爱情……包括着整个人格的价值,因而使肉体及心灵的表现能拥有特殊的尊严,并使之成为夫妻之爱的特殊因素及记号。……这样的夫妻之爱……渗透在两人的整个生活之中”(《牧职宪章》n. 49;同时可参阅教宗保禄六世的《人类生命》通谕, *Humanae Vitae*, 1968, nn. 8 - 9)。婚姻的完成如果没有爱情将毫无意义。按照大公会议的教导,没有爱情的婚姻而仅仅是生理上的结合如何能看出其圣事的特性。相反,大公会议在谈到夫妻时说,夫妻是“婚姻生活的恩爱伙伴”。

最后,梵二会议提到了婚姻圣事的一个更广阔的教会幅

度：“公教夫妇以婚姻圣事的效力，象征并参与基督和教会之间的结合与笃爱的奥迹”（《教会宪章》n. 11）。

梵蒂冈第二届大公会议之后

大公会议之后不久，教宗保禄六世於 1968 年签发了著名的、有关节育的通谕，《人类生命》（*Humanae Vitae*）通谕。在 1981 年，教宗若望保禄二世（Pope John Paul II）也签发了有关家庭的宗座劝谕《社会合作》（*Consortium Socialis*）。后一文件将家庭视为生命得到保护的人类基本团体；视为参与社会进步和教会生活与使命的人类团体。值得注意的是，教宗若望保禄二世并没有遵照特利腾的优先选择法，认为独身和守贞的生活高于婚姻生活。对他来说，“这只是把天主与我们之间所立盟约的奥迹活出来的两种不同的生活方式。如果婚姻不能得到人们尊重的话，那么被视为神圣的独身与守贞也不会存在了；如果不认为人类的性生活是造物主赋予人类的伟大价值，那么为了天国的缘故而放弃它也将毫无意义了”（n. 16）。

婚姻的新礼节

梵二会议的婚姻圣事神学继续在这新礼仪中体现出来。在新礼仪的前言中讲了基督和教会的合一（n. 1），婚姻盟约的本质（n. 2），身体和心灵互相吸引的基本要素（n. 3），认识生养和教育子女的重要性，但对婚姻的其它目的也不抱任何

偏见(n.4),必需有信德(“因为婚姻圣事预示和要求有信仰”n.7),以及圣体圣事对婚姻圣事的深远意义(n.6)。

这礼仪是以司铎的欢迎词开始,然后是新婚夫妇宣布他们自由相爱,愿意有孩子,并已准备好按照基督和教会的法律将孩子抚养成人。然后这对夫妇互相交换誓言,“我,某某,如今郑重承认你做我的妻子(丈夫),今后无论环境顺逆,疾病健康,我都将忠贞爱慕尊重你,终生不渝”(主礼者可以领诵这段誓言)。然后是祝福和交换戒指。弥撒圣祭中,在诵念天主经后,主礼者给双方一个隆重的祝福礼。

法典上应引起注意的几点

不可分离性

教会根据马尔谷福音 10:2—9 和它的平行段(因为这段福音将婚姻理解为盟约),而教导说,已遂而又是圣事的婚姻是不可分离的(法典 1056 和 1141)。但从另一方面,这么多年来教会在牧灵实践中也确实已经宽容了有限的一些与教会调和的离婚案例,在这些案例中,依照基督徒法律的完全要求而给予的严厉惩罚将要求他们过合乎道德准则的生活。奥力振曾提出了一种说法,而这种说法在教会历史的最早 1000 年内被广泛地采用,即“离婚和再婚之事违反我们所接受的教导,但(他们这样做也)不是绝对没有道理”。这是“两恶之中选其轻”的一种原则。在中世纪初,在一些不同的教会会议和告解书中,都允许了第二次婚姻,即使是第一次

婚姻的配偶仍然活着。但西方教会借用十二世纪中期的迦拉达法令(*Gratian's Decree*),最终规定了一个严厉的牧灵实践,比在东方教会广泛流行的实践更加严厉。用“不能够”这个词来代替“不应该”,从而着手处理欲分离的婚姻的可能性。

在东方教会内,保留并发展了一个“较为实惠”的原则,借此原则,一个因已给出的法律所带来的非故意的困难能得以解决。因此在东正教内,离婚之后允许再婚。特利腾大公会议有关婚姻的不可分离性是针对宗教改革者,而非东正教会。天主教会的官方态度是很明显的——即,婚姻是永久的——但并没有绝对排除体现在这“较为实惠”原则中的牧灵可塑性。

例如,沃尔特·卡斯佩(Walter Kasper),一位德国神学家,现是枢机主教,曾提出了一个建议,当一个离婚而又再婚的人已为自己第一次婚姻的破裂所导致的有罪感深感遗憾,而且他(她)也已尽了全力来挽救第一次婚姻,并且当他(她)的第二次婚姻已成了“一个道德上的结合,如要分离必将造成新的伤害”的情况下,教会可以接纳这个离婚而又再婚的人领受圣事(《基督徒婚姻神学》*Theology of Christian Marriage*, p. 70)。

法典形式

天主教会要求天主教徒在三人面前举行正式的婚礼:当地主教,或本堂神父,或一位受当地主教或本堂神父委托的神父或执事,以及两位证人(法典 1108 条)。这就是著名的

“法典形式”的要求,此有别于“礼仪形式”,即交换戒指和合意的礼仪庆典。在1966年之前,对于那些在教会之外结婚,或者在基督新教的牧师前举行婚礼的教友,教会要加以严厉处罚。在1966年至1970年之间,教宗保禄六世废除了这些处罚。现在,天主教的教友在得到了当地主教的允许后,可以在基督新教的教堂内,在一位牧师面前举行婚礼(这被称为法律形式的解除)。基督新教徒和东正教徒也可以在天主教的婚配礼上担任见证人(伴娘或伴郎等),天主教徒也可以在其他兄弟教会内扮演同样的角色。

混合婚姻

混合婚姻是指在一个天主教教徒和一个非天主教教徒之间的婚姻。严格地说,混合婚姻是指在天主教教徒和另一已领洗的非天主教教徒之间的婚姻。为了得到与非天主教人士结婚的许可,天主教一方必须要作出如下的声明:我再次确认对耶稣基督的信仰,并且,藉着天主的帮助,愿意继续在天主教的信仰内生活。我许诺将尽全力将我的信仰传给我们的孩子,并使他们受洗,成为一名天主教教徒。(参阅教会法典,n. 1125)。这个承诺可以由天主教这方的信徒以口头或文字的形式来表达,并要把这一承诺告诉非天主教的一方,对方也须接受和同意这个承诺。

保禄特权

“保禄特权”是教会在历史中根据保禄的格林多前书 7:10-16 而详细给予的说明。在此圣经内,保禄阐明的是在两个教外人士之间举行的婚姻,后来一方成了基督徒,而另一方不同意归依。在这种情况下,非信徒不再受婚约的约束,可以离开。“天主召唤你们原要你们放心”(格前 7:15)。这一原则在 1199 年就成为教会法典的一部分,并且从第十六世纪到十九世纪在传教区内已被经常地运用,直到今天还在采用它(法典 n. 1143)。

伯多禄特权

“伯多禄特权”又称为“信仰特权”。在法典上并未出现这种说法,但在 1917 年教会法典公布后,“伯多禄特权”作为牧灵的一个实践方法在美国逐步发展起来的。按照“伯多禄特权”,教宗有权解除一个非圣事性的婚约,就是一个基督徒和一个非基督徒之间的婚姻(只有双方都是基督徒,婚姻才是圣事)。当然为教宗解除此婚姻必须要有一定的理由:前一婚姻中的一方(假设已经分开了),想与一天主教徒结婚,或者非基督徒的一方想成为天主教徒并重新结婚。

婚约的解除

天主教会不赞成离婚,只同意解除婚约。即由教会官方

宣布说,在这两个人之间从来就不存在一个法典上有效的婚姻。婚约的解除并不是说两人之间的关系,甚至是爱的关系,从来也没有存在过,或者婚姻从来也没有存在过,或者在这一法典上无效的婚姻中所生的子女是非法的(参阅法典1137)。1917年的教会法典非常小心地列举了一些有关婚姻无效的传统范围,1983年的教会法典所列举的还包括12个婚姻障碍(教会法典1083)和多种有缺陷的合意(教会法典1095-1103)。

对离婚者和再婚者的牧灵照顾

无论是教区或宗座婚姻法庭都被称为“外庭”。它的所有程序都是向大众开放。它的决定也是公开宣布的。但是,并不是每次能找到一些合适的、公共的理由使判决婚姻无效的法令合理化。在一些困难的个案中,教会是怀着同情心去关心并照顾那些处在一个稳定而且负责任的第二次婚姻中的人。当一个公共的判决婚姻无效的进程不可能进行时,而这位天主教徒在经过虔诚的咨询后,还是决定要举行第二次结婚,或者愿意仍保留自己的第二次婚姻,则根据某些神学观点和牧灵实践,在没有重大的负面影响的情况下,可以重新接纳他们回到教会的圣事生活中来。(再次见沃尔特·卡斯佩的书,见上。)这就是所谓的“内庭”解决法。无论哪种情况,当事人必须忠于他或她在前一婚姻中所应承担的道德或法律责任。

教会合一的反省

在关于婚姻的圣事性方面,天主教和东正教以及英国圣公会有一个协议。东正教—罗马天主教共同签发的有关婚姻圣化的声明(见 *Origins* 8/28, December 28, 1978, pp. 446-47)指出,“婚姻是一个基本关系,在这一关系中,一男一女通过完全的彼此承担,寻求他们自己和他们的孩子在成圣的道路上的成长,并因此进一步揭示天国临在于人间”。虽然婚姻是有关永久的承诺,但声明也承认东正教“由于顾及到人类的现实,允许离婚……和容忍再婚,为了避免进一步的人类大悲剧”。

英国圣公会—罗马天主教的一个神学委员会在讨论婚姻神学和其在混合婚姻上的应用后,作出如下结论:当看待婚姻的本质是什么以及它被颁布为之服务的最终目标时,这两个教会之间并不存在信理上的基本不同点(*Final Report*, June 27, 1975, Washington, D. C. : United States Catholic Conference, 1976, p. 20)。这个报告很赞成梵二的有关婚姻的教导,即婚姻是一种盟约,而且婚姻的关系就如基督和其教会之间的一种盟约关系。

耶稣、教会和婚姻圣事

当看待婚姻是一种盟约的维系,而不是一种合同的约束时,那么基督徒的婚姻就是基督和教会合一的圣事(弗 5:22

-32)。婚姻圣事也是教会显示自己是基督的新娘，是藉着基督和在基督内所表现的天主不会撤回的对人类团体的永恒承诺的决定性时刻。通过婚姻所要表示和达到的这个新团体也应是真教会的一个标志，即是由圣神引导的一个爱的团体。教会是由不同层面的基督徒团体所组成的，而家庭是其最基本的层面。的确，家庭被称为“家庭教会”（梵二的《教会宪章》n. 11；保禄六世《传播福音》（*Evangelii Nuntiandi*，1975，n. 71）；若望保禄二世《社会合作》（*Consortium Socialis*，n. 21，1981））。“这意味着应在每一个基督徒家庭，都发现整个教会的不同层面”（保禄六世）。

耶稣自己在对待婚姻圣事上，显示了祂整个生命和存在就是为了发展和持续爱的团体的缘故而完全以爱来服务他人。祂要求我们像祂爱我们这样来彼此相亲相爱（若 15:1 - 17）。

圣秩圣事

读者应将以下的内容放在一个更广泛的服务使命的神学（见《教会》分册）中来理解，这极其重要。主教，长老（司铎）和执事最主要的使命是为大众服务，而不是他们在法典中所占的重要地位。读者也应参阅《教会》分册，阅读有关妇女晋铎的内容。

词 义

关于圣秩圣事的根源以及其名词的发展是非常复杂的。戴尔都良选择了 (Ordo) (秩序) 这个词来表达整个神职界人员。他可能是受了圣咏 110:4 和希伯来书 第 5-7 章的影响,而选择了该词。在这两处,称司祭职是“按照默基斯德品位”的一位。这一品位是由几种不同等级的服务使命所组成。主教这个词是从拉丁文的监督 (Episcopus) 演化而来,它又常常被称为司祭 (Sacerdos)。现在被称为司铎的人,曾被称为长老 (Presbyter); 执事则被称为服务员 (Minister)。在教会的历史发展中,这种对此一圣职的合作与集体性的理解渐渐消失了,只有到梵二会议时,才被重新发现使用。因为这些词汇其意义是如此的不同,所以我们必须很小心地解释一些古代的文献,而不是只停留在中世纪或近代教会对这些词汇的理解上。

历 史

关于教会圣秩圣事的历史发展和评价已在《教会》分册中作了一些探讨,以下只是一些补充内容。

旧 约

就像希伯来书所说,对耶稣的司祭职的理解必须按照旧

约来加以了解。圣祖们,作为一个家庭或部落的首领,执行着司祭的职责,如奉献祭品等(创 22:2;31:54)。后来,一个特别的司祭职务和专业的司祭人员发展出来了,那就是肋未支派。这种专业的司祭职需要有一定的技术和进行一定的训练,当然这一职务也需要有圣德(肋 19:2;21:8)。申命纪 33:8-10 提出了三种最基本的司祭的职责:拈阄“乌陵”和“突明”以寻找天主的旨意(撒上 14:41-42),训导,及礼仪性的献祭(申 33:10)。由此可见,司祭是作为天主与世人之间的一位中保。

新 约

在新约中,没有一处将希腊文的司祭(Hiereus)这个词用在任何一个在教会内担任职务的人身上。在希伯来书中,这个词只用在一个人身上,那就是基督。在伯前 2:10;默 1:6;5:10 和 20:6 中,这个词被用来描绘基督徒这一集合体。直到第二世纪末,在基督徒与犹太教徒完全分开后,Hiereus 才用来描绘一些在教会内拥有职位的人。这个转变的发生,主要被认为是由于圣体圣事越来越发展为一个祭献,则举行圣体圣事的人就被认为是在担当司祭的角色。

基督徒司祭职的古典形式,确实实是融合了一些不同的角色:宗徒,门徒,长老-主教和圣体圣事的主持人。当时教会内正式的服务使命,首推十二宗徒的神恩性的传教工作;其后便是起源于犹太-基督徒中、按照会堂的模式组成的:长老,先知和讲道员。随着宗徒事业的开展,许多不同文

化背景的团体加入了教会,于是也就有一些不同的服务形式,如主教,执事等采用于教会内了。在宗徒的牧函中,我们发现有两种不同的服务形式,即出去传教和接纳求宿者已经结合在一起了。但即使在这些书信中,主教和执事以及与长老之间的关系还是很不明朗的。每一件事都体现出了它的多元性和多样性。

在本章节,我们对长老(司铎)(Presbyteroi)、执事(Diakonoi)和监督(主教)(Episcopoi)的职务特别进行阐述,因为从安提约基亚的依纳爵开始,它们就在天主教会内倍受注目,被认为是同一圣秩圣事的三个不同职务:执事、司铎和主教。

后宗徒时期

当宗徒们从历史舞台上消失以后,一些假教师出现了(弟前 4:1-3; 铎 1:10-13; 弟后 3:1-9; 4:3-4),教会越来越感到需要有教会的圣职来保护教会。每个城镇都任命了长老(Presbyters)并赋予他们管理的职责:警告并纠正信友们的宗教及伦理行为;关心有需要者的利益;确保教义的正确。拥有这职务的人应是一位公正的判官,明智、节制,能够管理好自己的家庭,只结过一次婚,而且孩子都有良好的教养。长老不能是新近的皈依者,他们不能贪心,也没有暴力倾向。执事也是这一结构的一部分,但他们所做的工作与长老的工作到底有何不同,没有清楚地表明。

随着神恩性的宗徒、先知和教师结构(格前 12:28)的逐

渐让位,《宗徒训海录》(*Didache*)敦促基督徒任命主教和执事(15:1-2)。到90年代,来回巡回宣讲的先知和门徒制造了一些麻烦,而且他们的宣讲及作证也不被认可(11:1-2,同样参见默2:2,20),所以需要有一个能管理、易控制的结构愿望也加强了。罗马的克雷孟(100)确定了主教/长老和执事的职务,并很清楚地指明他们的权力结构:天主把自己的权力全部交给耶稣基督,耶稣基督把祂的权柄交给宗徒们,而宗徒们又把它交给了主教们和执事们以及他们的继承者(克雷孟一书第42章及44:1)。

在此时期的一些著作中,已出现了教会意识到圣体圣事的祭献性,以及与一般的基督徒有所区别的司祭职的记载,特别出现在《宗徒训海录》、罗马的克雷孟著作、安提约基亚的依纳爵著作,以及罗马的西波吕都斯的《宗徒的传承》中。

但是,在初期是否由专人来举行圣体圣事尚不清楚。保禄从未说他举行过圣体圣事。事实上,他很少举行任何圣事(格前1:14-15)。在新约中没有一处明显地提到宗徒们主持过圣体圣事,的确,没有一个引人注目的证据说明宗徒们在参与圣体礼仪时,主持了该礼仪;或者也没有一个明显的证据说明从宗徒们到主教到司铎的一连串的祝圣礼是需要指挥的。

很清楚,我们不知道怎样确定一个个人来主持礼仪,他是否是永久性的或是定期的担任主持。我们能说的只是知道那些主持礼仪者是需要得到本地教会的允诺。这种允诺等价于,但不是永远等同于,现在的祝圣典礼。

当教会逐渐成长,它的组织机构也愈趋复杂,对主礼者

的选择和允诺也越来越规范化了。最后,主持礼仪成了主教和长老的公开专利。《宗徒训诲录》也许就是在这个制度逐渐见效的转折点时写成的。其中有一段话教导主教和执事,怎样将先知们的有关礼仪的教导运用到团体中去。在公元96年克雷孟给格林多的书信中说到,“一个配举行献礼的主教”(44:4),不能被驱逐出主教圣秩。15年之后,由主教和长老来举行感恩祭被明确地建立起来了。安提约基亚的依纳爵清楚地制订,只有主教和他所任命的人才能主持感恩祭和付洗礼。这种由主教、长老和执事三方面构成的圣职,在某些地方出现了只有双重的了,即由主教/长老和执事构成。但到了二世纪末的时候,这种三重结构的圣职在教会内已经普遍化了。

所以,到二世纪这一转变的前后时期,两种以前曾是分开的角色:主教/长老和举行圣体圣事的主持者,现在合而为一了。很有意思的是,直到1208年,教会官方才正式宣布:授予祝圣礼的司祭为举行圣体圣事是必须的(依诺森三世 *Profession of Faith Prescribed to the Waldensians*)。随后,佛罗伦斯和特利腾大公会议都更为隆重地宣布了这点。

同样,也是在后宗徒时期,我们找到了一些被称为“主教唯一”(Monarchical Episcopate)的证据,即,一个地方教会只能由一位主教主管。这些原始的资料来自于安提约基亚的依纳爵的书信,特别是他写给 Smyrnaeans、Ephesians、Trallians、Magnesians 的信。就如他所说的,主教就是教会用来反对分裂和异端的武器。但我们必须要牢记心头:1)在此所说的主教所主持礼仪的地方教会不是我们今天所说的教区,而

是一个堂区,或城镇而已。2)我们没有证据可说明,这种“主教唯一”的结构在当时教会内是普遍存在的。事实上,在保禄的时代,有一些教会已经有了执事和长老,但没有主教(如斐理伯的教会);有一些教会只有一些神恩性的领导(如格林多的教会)。即使在教会最为古老和深具权威性的文件《宗徒训海录》中也没有提到主教。3)相反,到了第二世纪中,我们从赫玛斯的《牧人》(*The Shepherd of Hermas*)书中,得知罗马的教会仍是由长老来管理。而且依纳爵在给罗马人的书信中,也没有提到主教。后来因为与罗马在改革上不愿保持一致,才渐渐地接受了“主教唯一”的结构。4)长老在教会内也起到了监督的作用(伯前 5:1-3)。5)既不是长老-主教,也不是王权的主教,能被认为与“宗徒的继承人”是一致的,这是指他们由 12 位宗徒所点名和祝圣的这一观点而言。6)历史学家和神学家都承认,他们不知道依纳爵的“主教唯一”的概念是如何发展出来的。

三到五世纪

西波吕都斯的《宗徒的传承》描绘了一幅第三世纪的教会图像。主教是司祭(Sacerdos),由信众所选出,但从其他主教的手中领受主教圣职。根据祝圣的礼仪,主教的使命是:宣讲天主的圣言,宽恕人的罪过,主持感恩祭和指导长老与执事的工作。

长老,或称司铎,是由主教所祝圣,同时其他司铎也一起参与礼仪并给他行覆手礼。按照祝圣礼,司铎可与梅瑟所选

出的七十位长老相比较(参见户 11:17-25)。他们不主持感恩祭,但当主教举行感恩祭时,他们围绕在主教旁边,主管摇铃,给主教戴主教帽等。如有主教允准,长老可以代替主教来举行感恩祭。

执事只需由主教单独祝圣就行了,因为执事被祝圣后,就是为主教服务的。执事不是长老团中一员,其工作完全由主教来决定。

很有意思的是,祝圣主教的礼仪很清楚是受了新约的影响,而祝圣司铎的礼仪则是受旧约的影响。这种异常的趋向使我们更加确信我们以前所说的有关圣职来源的一些可能性问题。最初,教会看来本无意建立与犹太司祭职截然不同的、自己独有的司祭职;但一旦基督徒司祭职的概念确立后,他们便采用了旧约中的模式、标准和灵感。

第四世纪初,君士坦丁大帝确定了基督宗教成为其帝国的国教地位,并赋予神职人员权力和特权,因此,引起了神职人员与平信徒之间的明显分离,并确立了神职人员在教会内的特殊社会地位。这种分离到中世纪时发出了其最强音,教会内被区分成神职界和平信徒界两部分——前者追求的是高级的精神事物,而后者则追求低级的肉身事物(参见《教会》分册)。

随着地方教会的发展,在较大的基督徒团体中心之外又纷纷建立了许多新的堂区,并安排长老对他们进行牧灵关怀。加采东大公会议(451)的第6条法典颁布了一个司铎的祝圣总是为了某一个专门堂区的需要。该法令是如此地强而有力,它甚至认为若不是被一个特别的堂区团体召叫而祝

圣的人是无价值和无效的。这样祝圣的人也不能从国家处得到俸禄,而不得不由祝圣他的主教来承担他的一切费用。后来,西班牙主教依西都(Isidore of Seville, d. 636)称这样被祝圣的人为无头之人,“非人非兽也”。

六到十二世纪

随着中世纪初教会的日渐日耳曼化,对司祭职的理解和实施又发生了另一变化。司祭的权威和贵族的权威熔为一体,司祭被吸纳到贵族制中,他们被祝圣不仅是为了举行感恩祭和施行圣事,同时还要兼管收税等杂务。他们要向挑选他们成为司祭的贵族主效忠而非向主教效力。在加洛林教会里还增加了一些新的祝圣典礼。主教被圣油祝圣后,还被授予权杖和权戒,然后坐上主教宝座。司铎则是先以覆手礼被祝圣,再被授予饼酒;接着还要被授予第二次覆手礼以获得赦罪之权。这种发展反映了日耳曼的风俗习惯已经深深地影响了教会。这种风俗习惯系上了权力象征性传递的极大重要性,主教拥有了“王权”,司祭拥有了献祭权。到第十世纪末,这种礼仪已经与梅因兹的罗马-日耳曼式的主教专有关服和徽章合并一起成了罗马教会的传统。

中世纪初,隐修士制度也出现了,这样更把司祭职推向了教会内的一个特权阶层地位。到十二世纪时,终因在拉丁礼的教会内要求司铎保持独身,而使这一运动达到顶峰。

同样是在这一时期,有关圣职权和司法权的不幸区分也引入了教会。这样一来,将司铎在心灵上的“权利”(特别是

举行感恩祭的权利)与他被召为某个团体服务的权利分开了。所以,一个人被祝圣后,即使没有哪个团体接受他,他仍然有权举行感恩祭和宽恕人的罪。这种做法,直接违背了长久以来由加采东大公会议所制定的规则。铎职逐渐更成了一种生活状态,而非是一个服务使命了。

此时,新柏拉图主义者借着一篇冒名由保禄亲自归化的阿勒约帕哥的官员狄约尼削(宗 17:34)的作品,(而实在是六世纪的一位叙利亚作者写的),极力扩大他们的影响。他们将这一作品视为一世纪的作品,因此认为它具有很高的权威性。这篇作品是根据作者对宇宙神圣而有秩序的结构的概念来设想一种教会的圣秩制。就如天上的天使分为三个次序一样,在地上的圣秩制中也分三个次序——主教、司铎和执事;并且在非圣秩制中也分三个次序:修道人、平信徒和慕道者。在这种设想中,高层次的人总是影响着低层次的人。平信徒只是被动地通过圣职人员之手来领受圣宠。由于这种阶梯性次序的确立而招致了十六世纪的剧变。

宗教改革和特利腾大公会议

神职人员与教会中其他人员越来越疏远,渐渐引起的反响也越来越大。宗教改革者们坚持认为,在教会内根本就不存在通过圣秩圣事而获得的特殊权利。教会内只有全体信徒都拥有的同一个司祭职,而所有专门化了的服务使命只是由团体所授予。更进一步,由于圣体感恩祭不是一个祭献(因为加尔瓦略山上的祭献是不能够,而且也不需要重演

的),所以在教会内不需要一个举行礼仪的司祭职。

特利腾大公会议拒绝了这些观点,并宣布说:被祝圣的司祭职有别并且高于全体信友们的普通司祭职,它被确立为七件圣事之一;弥撒是一次真正的祭献;在教会内有一个真正的由主教、司铎和执事所组成的圣秩制,并且他们的权威和能力并不依赖于基督徒团体的召叫(《论圣秩圣事的信理》, *Doctrine on the Sacrament of Order*, 大会第 23 期, 1563 年)。

从反宗教改革运动到梵蒂冈第二届大公会议

在特利腾大公会议的冲击下,天主教在圣职人员方面进行了一系列的改革。为了更好地培育和训练未来的司铎,建立了修院制,并特别强调司铎的灵修培育。大力推崇应对司铎进行基础和灵修培育的要归于像卡洛·包洛梅(Carlo Borromeo, d. 1584)、方济各·撒拉爵(Francis de Sales, d. 1622)等使徒人物,以及一些新兴的修会。但是,灵修总是个人的事,对司铎职概念的理解也总是基于它的礼仪性和圣事性。

巴路克时期(十七世纪和十八世纪初),耶稣会起了主导作用,牧职使命与司铎个人灵魂中所散发出的恩宠的戏剧性的艺术成了密不可分的了。天主教的浪漫主义者们(十八世纪),特别倾向于司铎应把自己与世俗隔离开来的观点,并强调司铎应把自己的个性和其私人身份都奉献给耶稣基督。

在十八世纪法国大革命的反殖民主义浪潮的冲击下,教会又一次掀起了司铎的灵修更新。在这次更新运动中,圣味

增爵(Vincend de Paul, d. 1660)、奥里厄(Jean - Jacques Olier, d. 1657)、贝路肋(Pierre de Berulle, d. 1629)等作出了突出的贡献。被称为法国司铎灵修学派者坚持认为,基督本身的司祭职是基于其天主性,而非其人性;而通过祝圣典礼,司铎分享了基督至高、而又至玄妙的神奇之力。

梵蒂冈第二届大公会议

由于梵二会议强调教会是全体天主子民,因而认为所有已领洗的人都分享了基督的司祭职和参与了教会的使命(《教会宪章》n. 11, 30和31)。虽然经过祝圣礼的司祭职与经过洗礼的司祭职有着“不仅是程度上的,而且是本质上的区别”,但它们都与唯一的基督司祭职相关联。祝圣的服务司祭职包含有三个层次,或说三个圣秩:主教、司铎和执事(nn. 20 - 29),每一圣秩都是真正圣事性的。

主教,作为一个实体,在其训导和牧权上是宗徒团的继承者(n. 22)。主教们与其首领,罗马主教相结合,组成了主教团,并且这是一个“对整个教会享有最高全权的主体”。主教们互相之间以及与罗马主教之间的合一象征着基督的整个身体——教会的共融(n. 23)。同时,“主教享有完全的神品圣事”,并且,司铎和执事“为执行自己的权力,皆应从属于主教”(《主教在教会内牧灵职务法令》,n. 15)。

司铎是主教圣职的特殊参与者(《教会宪章》n. 28)。司铎是“主教的得力协助者”,在司铎的尊严中与他们的主教成为一体(《主教在教会内牧灵职务法令》,n. 15)。他们与主

教合作，并且与主教一起组成一个团体。

因为基督的司祭职包括先知性的、牧灵性的以及“司祭性的”或称礼仪性的动能，所以司铎在教会内所行使的责任要超过仅行使圣事性的与礼仪性的责任（《司铎职务与生活法令》，nn. 2-6）。至此，中世纪时对司铎的有关圣职权和司法权的区分被遗弃了。

执事也是圣秩圣事的一部分（《教会宪章》n. 29）。执事的被祝圣是“为辅助而设，当与主教及其司祭团共融，为天主子民服务”（《主教在教会内牧灵职务法令》，n. 15）。大公会议还建议恢复终身执事，（这与在被祝圣为神父前而被祝圣的执事不同）。

新的祝圣典礼

现在，新的祝圣主教礼进行了修改，把西波吕都斯的《宗徒的传承》上所记载的祝圣祷文包含进去了，其目的就是为了显示出主教是宗徒的继承者，他们的职责和作用远超在这一纯礼节之上的。同时，主教的集体性特点也在此礼仪中被加以强调。

礼仪是由一位主教主礼，通常还需要另外两位主教襄礼。以一首歌咏开始（通常唱“伏求圣神降临”），宣读主教的选举过程和宗座的委任状，询问群众的意见，讲道理，考查主教候选人，唱圣人祷文，覆手，将圣经放在新主教的头上，诵念祝圣祷文，给新主教头上擦圣油，赠送福音书，授予权戒、主教帽和权杖，坐上主教宝座，平安亲吻礼。

在司铎的祝圣典礼中,司铎与主教的合作关系被更清楚地表达出来了。有意义的是,旧约的风味保留在该礼仪的祝圣祷文中。

礼仪开始于召叫和引进司铎候选者,请求主教将他祝圣为司铎,主教询问群众的意见,讲道,考查司铎候选人,许诺服从,唱圣人祷文,覆手,诵念祝圣祷文,授予领带和祭披,在手上擦圣油,赠送做弥撒用的物品,平安亲吻礼。

执事的祝圣典礼只有一些极其细微的改变,以考虑到最近所涉及的执事在教会内的服务规定。执事的服务是拉丁教会内圣秩制中一个固有与持久的等级,同时,执事也是为阐明庆典的意义和为更清晰地举行庆典而服务的。

礼仪开始于召叫和引进执事候选者,请求主教将他祝圣为执事,主教询问群众的意见,讲道,愿过独身生活,考查执事候选者,许诺服从,唱圣人祷文,覆手,诵念祝圣祷文,授予领带和白衣(dalmatic),赠送福音书,平安亲吻礼。

合一运动的发展

就圣秩圣事的一些问题,罗马天主教与其他基督宗教进行了多次合一磋商,如与路德宗、英国圣公会、卫理公会、长老会,东正教等都进行了一些协商和对话。路德宗-天主教协商会在1970年发表了一篇重要文件《圣体与牧职》。其中对天主的全体子民所拥有的普通司祭职和被祝圣的公务司祭职进行了区别。公务司祭职是为了使教会更好地履行其对世界的使命,而在教会内钦定的一种特别的服务形式。它

的使命就是宣讲福音,举行圣事,照顾信友,为主作证,服务他人。在基督之下,与全体天主子民在一起,并因基督之名向天主子民讲话。在这次对话中,罗马天主教的参与者注意到了与路德宗在“圣秩圣事的基本问题上”达到了一个“令人满意的认同层次”。他们下结论说,他们“看不出有任何理由不同意罗马天主教会承认(路德教派)圣职合法的可能性”,并且他们敦促教会当局尽快认可他们的圣职。

与英国圣公会的对话也同样取得了类似的共识。在1977年12月的报告中提到,这次对话注意到双方只在一个问题上仍继续保留着不同的看法,即在强调主教的服务上。对罗马天主教会来说,主教圣职是以罗马主教为中心的,而对英国圣公会来说,主教圣职并非强调它的集中性。但天主教方面提出的一些关于牧灵发展等问题使得这两个教会更加接近,即使在主教圣职这一棘手问题上,也找到了一些共同语言。共同掌权和共同负责是当今的圣秩:如主教团,普世主教会议,地区主教会议,教区牧灵委员会,堂区咨议会以及司铎咨议会等。罗马主教的牧职被逐渐察觉为是这些服务之一,并以此行使职务。

在1976年7月,东正教-罗马天主教关于“主教和司铎”的牧灵事务的对话中列出了以下几个意见:被祝圣的司祭职是由圣神为了建设教会而委任的;主教和司铎的职务是圣秩圣事的不同实现法;主教行使管理整个教会团体的权威,而司铎则在主教的权下分享这一权威;主教和司铎都需要被祝圣,因为他们是“教会圣事性实体的最基本的要素”;牧灵领导人与教会团体的其他人员有区别,但不能分开;但

另一方面,他们的圣职不是依赖于教会团体的决定而来行使他们的服务使命的,这是由于神职人员的职务是他们在被祝圣的典礼中,由圣神那儿领受到的。

长老会-改革派-罗马天主教协商会对圣职服务提供了一个更为团体性的探讨。他们首先强调所有的基督徒都被召来建设教会。在这普通司铎职中,“有些人被召叫并被祝圣为把基督呈现给教会团体,并将教会团体呈现在基督前。通过宣讲福音以及举行圣事,他们团结并组织整个教会履行其天主子民的使命”。他们的作用表现在“宣讲天主圣言,举行圣事,以个人的善表引导基督徒走向成熟,并建设教会团体”。

1982年,在日内瓦举行的普世基督教协会(World Council of Churches, 1982)信仰和圣秩神学委员会所发出的论文《圣洗、圣体和牧职》,以及梵蒂冈对它评论性的回应是圣秩圣事合一讨论中的一个突出要点。《圣洗、圣体和牧职》在“对天主的全体子民召叫”的前提下来讨论圣职的服务;将“宗徒的继承”视为“教会合一和继续的标记,尽管不能起担保作用”,论文还宣布说:“主教、司铎、执事三级服务在今天可以作为我们所寻求的合一的表达,也可以成为达到合一的一个手段。”

现代天主教的神学

就像天主教的教会论一样,圣秩圣事的神学发展亦深受近代对新约的研究(和历史学的发展)以及梵二大公会议的

影响。特别是在对主教和司铎的神学理解的程度上，有了一些很有意义的改变。这些变化是神学上的一大进步，是吸纳和应用了当代的一些圣经学家、教会的历史学家的作品，以及在梵二大公会议文献的指导下而取得的。

现代神学极其强调圣职是一种服务，而非是一种灵修和（或）法定的生活地位，不是它在“领导地位”下的牧灵功能（参见伊夫·龚格，Yves Congar；史勒拜克斯；汤姆·奥美拉，Thomas O’Meara 的作品）。在另一方面，不同的神学家对于圣职有不同的侧重点，有些人强调其圣言的服务（如卡尔·拉内；拉辛格 Joseph Ratzinger），有些人强调圣职的司祭性（阿维拉·杜勒斯，Avery Dulles），还有些神学家则仍然坚持强调圣职的本体和礼仪上的传统功能（琼·葛罗特，Jean Galot）。

耶稣、教会和圣秩圣事

教会是一件圣事。藉圣秩圣事的实施，教会的圣事性得以表达：天国的福音得以宣讲，圣体圣事得以举行，耶稣的圣死和复活在洗礼中成为现实并为个人产生效果，罪恶得以宽恕，疾病得以痊愈，人类的爱情得以圣化，天主圣神的恩泽沛降于世，基督的中保和服务工作得以继续。

只有耶稣是我们的大司祭，是教会司祭职的模范，是天人之间的桥梁。祂认同我们的软弱，为了拯救那些“怀着真诚的心，以完备的信德去接近天主”（希 10:22）的人。这个大司祭来到我们中间，“不是为受人服侍，而是为了服侍他

人,并牺牲自己的生命为大众做赎价”(谷 10:45)。

内容概要

1. 在婚姻圣事中,基督徒团体得以建立,并且在这个家庭层面上,她的本质被最明了地彰显出来。基督与教会的合一在婚姻中得以阐明。在圣秩圣事中,为基督徒团体履行其使命,提供了结构和方向。

2. 婚姻圣事是基于旧约的创造和盟约的概念上;而在新约中,对婚姻的看法似乎有点矛盾(即,婚姻是神圣的,但如可能的话却是应该避免的),这可能是因为他们以为天国马上就要来临的缘故。在新约后期的一些作品中,天国来临的概念不是那么紧迫了,因此将婚姻视为基督与教会结合的标记。

3. 在教会历史中,很长一段时期以来,对婚姻的看法一直是矛盾的。最有名的是奥斯定对婚姻和性的消极态度。但不论是他自己,还是其他一些早期的教会作家都没有否认婚姻的基本神圣性。佛罗伦斯和特利腾大公会议将婚姻定为圣事。

4. 梵二引进了一个全新的婚姻观:(1)它是一个盟约,而非契约;(2)夫妇之间的爱情并非次于生育子女;(3)事实上,相互之间的爱情已经被圣事所圣化了;(4)婚姻的圣事性不是自动的,它需要信德;(5)已遂婚姻,其含义超过一次生理上的行为;(6)这种圣事能使人更完全地进入教会的奥迹。

5. 天主教一直教导说,婚姻是不可分离的。但另一方

面，教会也常通过签发特许来对这一原则的缓和实施加以默许，并设法移去非故意的法律上的苛刻。

6. 教会法律要求天主教徒的婚姻必须在教区主教，本堂神父，或他们任何一人所委派的司铎或执事前，以及两位证人面前举行。自梵二以后，也经常有例外，并给出了许多混合婚姻的实例。

7. 混合婚姻是指一个天主教徒和一个非天主教徒所缔结的婚约。在此婚姻中，双方都需要得到教会的豁免，天主教的一方并需许诺在以后的生活中，尽力让孩子分享天主教的信仰。

8. 保禄特权是指允许一新人教者在其配偶还是教外人时，为保护其信仰而缔结的第二次婚姻。伯多禄特权是指宗座可以豁免一个教友和一个非基督徒之间的婚约，如果这个基督徒想和另外一个基督徒结婚，或者这个非基督徒想成为一个天主教徒。

9. 宣布婚姻无效是指教会官方宣布一个婚姻从一开始就是一件无效的圣事。当教会官方不可能宣布一个破裂的婚姻为无效时，一些神学家和牧灵实践建议，如果没有其他的负面影响，可以允许他们领受教会的圣事生活。

10. 一方是天主教与东正教，另一方是天主教与英国圣公会已经达成了一个基本的一致意见，就是承认婚姻的圣事性。

11. 经过婚姻圣事，教会显示了自己是基督的净配，是天主在基督内爱我们的标记，是一个爱的团体。耶稣就是借着服务这个团体而显示了自己的一生和使命。

12. 圣秩圣事展示出一个非常复杂的历史。在旧约中,认为司祭职是与肋未派一体的。在新约中,耶稣是唯一被称为司祭的一位,虽然基督徒在整体上有时也被称为司祭。

13. 基督徒司祭的标准模式确是融合了一些不同的角色:宗徒,门徒,长老-监督和圣体圣事主持者。这个模式是在基督徒团体彻底与犹太团体分开,并将圣体圣事视为一个祭献后,才渐渐发展出来的。

14. 那些主持圣体圣事的人是在取得教会团体的同意后才举行该圣事的。我们不知道在起初是谁和怎样来举行圣体圣事的。到了安提约基亚的依纳爵时,我们才知道只有主教和他所任命的人才可主持圣体圣事。

15. 安提约基亚的依纳爵也是“主教唯一”的最早证人。到第二世纪末,“主教唯一”在教会内才成为普遍化的概念。

16. 到第三世纪时,西波吕都斯的《宗徒的传承》给我们描绘了主教、长老和执事的祝圣典礼。

17. 在中世纪初,随着教会被纳入当时的封建制度中,司祭权威与贵族的权威融合到一起去了。

18. 在中世纪时,司祭职的隐修士制模式也发展了,并在十二世纪时,随着拉丁教会的司铎独身制而达到了顶峰。此时,司祭的权威被分为施行圣事的权威和司法上的权威。这些发展使得司祭职成为一种法定的生活形式,而非一种服务。

19. 普通司祭职和公务司祭职在宗教改革中融合到一起了,但特利腾大公会议坚持两者是分开的。

20. 特利腾大公会议之后,教会很强调司铎的灵修,尤其

是司铎的个人灵修。同时也将司铎职放在平信徒之上。

21. 梵二恢复了教会是天主的全体子民的观点,并强调平信徒与圣职人员一样也参与基督的司祭职,而不是偏爱被祝圣的圣职人员。梵二还强调主教在教会内的作用,主教团中各主教相互之间的合一以及与罗马主教之间的合一,把这看成是教会团结合一的标记。另外,大公会议还再一次强调了司铎之间的合作与联合,并恢复了终身执事。

22. 不同教会间的大公合一对话,以及当代天主教对圣秩圣事的神学,都把公务司祭职放在天主子民的概念下来理解。他们将此司祭职视为一种服务,而非是一种生活形式。

23. 教会的整个圣事实体在圣秩圣事中得以表达,并且借此圣事,耶稣——我们的大司祭继续祂的服务使命。

天主教之第五部分

圣事



上海市新闻出版局
内部资料准印证(2001)第219号

CATHOLICISM

Part Six Christian Morality

Richard P. McBrien

天主教之第六部分

基督徒 伦理道德

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译



基督徒的道德生活,自始至终是一个“在圣神内”的生活。

光启
神学
丛书

《天主教》之第六部分

基督徒伦理道德

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2005年11月

CHRISTIAN MORALITY

Part Six of CATHOLICISM

by

Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准

Cum Approbatione Ecclesiastica

基督徒伦理道德

《天主教》之第六部分

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2005年11月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 基督徒伦理道德:一种历史观 ...	3
道德神学/基督徒伦理学	3
历史	7
旧约中的道德信息	7
耶稣的道德信息	11
天主之国(天主的王权)	11
皈依和悔改的召叫	13
信德的要求	14
成为门徒的召叫	14
律法	15
爱的诫命	17
在世上作门徒	18
女性、婚姻以及家庭	21
赏报与惩罚	22
新约教会中的道德信息	23
第二到第六世纪	24

第七到第十二世纪	26
第十三世纪	27
第十四及第十五世纪	28
第十六世纪	30
第十七及第十八世纪	32
第十九到二十世纪中叶	33
梵蒂冈第二届大公会议	36
梵二会议后的发展	36
天主教社会教义的持续发展	39
本章概要	43

第二章 基督徒伦理道德的基础

基督徒道德生活的模式	47
基督徒蒙召成为怎样的人	49
皈依	49
性格	52
德行	53
影响整体关系的一般德行	56
三超德	56
信德	56
信德如信念	57
信德如信任	58
信德如献身	58
信德如信念、信任及献身的综合	59
信德发展	59

望德	63
爱德(爱)	66
创造性的自由与忠实	69
影响特定关系的一些主要的特殊德行	70
与天主教的关系	70
谦逊	70
感恩	71
与近人的关系	71
对穷人仁慈与关怀	71
宽恕	73
正义	73
真实	78
与世界的关系	79
管理的职责	79
与自我的关系	80
节制	80
坚忍	83
罪	84
圣经中对罪的看法	85
哲学与神学反省	86
自由与责任	86
罪的能力	90
死罪、重罪, 和小罪	92
基督徒在世界上的活动	93
自然律	93

自然律的意义与基础	93
多玛斯学派的见解	95
梵蒂冈第二届大公会议	96
梵二会议后的发展	96
价值与规范	98
定义与分别	98
规范的形成及行动的评价	101
三来源理论	101
相称主义	102
良知/良心	103
何者非为良心	104
良心是什么	104
圣经上的概念	105
后圣经期的反省	106
梵蒂冈第二届大公会议	107
现代观点	107
良心与权威,世俗的与宗教的	109
明智/分辨	111
本章概要	114

第三章	基督徒的伦理道德:	
	特殊问题	119
第一部分	人际伦理	120
节育		120
概观		120

《人类的生命》通谕颁布之前的官方训导	121
支持传统训导的论点	122
反对官方训导的论点	124
《人类的生命》通谕	128
对《人类的生命》通谕的反应	129
对于性伦理的若干问题的宣言	131
有关本议题的基督徒价值观	132
同性恋	132
圣经资料	132
圣经后的传统	134
当代教会官方的声明	135
三种方式	136
同性恋行为的本身常是有罪的	136
同性恋行为是道德上中性的	138
同性恋行为本质上是不完善的	139
有关本议题的基督徒价值观	140
第二部分 社会伦理	141
国家在经济事务中的介入	141
辅助性与社会化	141
近代天主教教导	143
教宗的教导:	
良十三世到若望保禄二世	143
梵蒂冈第二届大公会议	147
美国天主教主教们	148
有关本议题的基督徒价值观	149

堕胎	150
道德律与民法	151
梵蒂冈第二届大公会议	153
“.....”	153
有关本议题的基督徒价值观	154
本章概要	154
附:英汉对照人名一览表	167

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(Catholicism)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮助我们认识天主,满足我们“信仰寻求理解”的需要;特别,若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话,则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册,并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书,其目的有二:第一,该书的翻译工作量极大,尽管他们组织了一些善心人士帮忙,但力量还不够,因此分批出版,为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者;其次,以分册形式出现,也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力,在此,我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后,我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中,发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

导 言

基督徒的信仰须通过爱来加以表达(参阅迦 5:6)。事实上,只有当这信仰是对耶稣基督的福音作一个交托时,该信仰才真正存在。这一交托只有在一个圣事性的信仰团体——教会——中,才能得以创建、形成和滋养。

本分册讨论的问题是基督徒的伦理道德。成为耶稣基督的一位门徒,并成为祂身体——教会——的一名成员,意味着什么?不论在个人或社会层面上,能与耶稣基督的宣讲,以及教会的信仰相一致的决策和行为举止,又该是怎样的?

在第一章中,我们问:耶稣对于门徒身份的本性和含意是怎样理解的?在哪一方面,我们说祂的信息是与以色列的信仰持续一致的,而从哪一方面,我们又说祂的信息是以以色列的信仰为出发点的?从祂复活后,即在新约教会、初期教会、中世纪教会,直到我们今天的二十世纪的教会中,我们又是如何来理解蒙召成为耶稣门徒的真实内涵?

根据这漫长而又复杂的历史进展,我们能否在一般基督徒的道德见解与天主教徒的特殊见解之间区分出两者之间的不同标记?基督徒道德生活的模式是什么?蒙召成为基督徒,就是要成为怎样的一个人?基督徒在世上应有怎样的行为?真正可信的基督徒应展示出怎样的德行和性格特点?基督徒生活的明确关系是什么?(第二章)

在面对进退两难的特殊问题和处于有纷争的情况下,能对基督徒和天主教徒适应的道德原则是什么?比如,基督徒,特别是天主教徒,是如何来理解避孕、同性恋、堕胎,以及国家对经济界的导向等问题的?(第三章)

就像教会的社会训导一样,本书的目的并非对每一个道德问题提供特殊与详尽的解答。相反,它只是提供一种圣经学上的、历史上的、神学上的框架,希望在此框架下,读者能更好地理解基督宗教和天主教伦理道德的性质和界域。

第一章

基督徒伦理道德：一种历史观

道德神学/基督徒伦理学

“信理神学”和“伦理神学”的区分标准，是吸纳了一种在理论与应用之间能察觉的差异为其基础。在信理神学中，我们列出了必须相信的内容，而在伦理神学中，我们就根据这些信仰的内容来确定该怎样生活，并确定什么当作，什么不当作。因此，传统的教理问答在介绍圣事时，把它看作是天主所赐的“助佑”，用来纠正信条和我们的道德行为。

然而，这样的区分是建立在对理论与应用关系的一种错误理解上。事实上，理论与应用两者并非分离的，却是在实践中相结合。实践要比“应用”的意义更深广。实践是“应用加反省”，以及“在应用中的反省”。真理不单是一种思想，且也要活出和行动出的；活出真理和实行真理，是掌握真理的一个条件。“实行真理人，来就光——好显示出他的行为是在天主内完成的”（若 3:21）。类似地，保禄也坚持认为“只有借着爱而工作的信才有效用”（迦 5:6）。确实，信仰缺少了对活出福音的承诺，那它就不能存在，也不会存在。因此，系统神学必定同时包含信理神学（或教义神学）和伦理神学。

这就是多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas)在《神学大全》(*Summa Theologia*)中所表达的对这两者之间关系的理解。这两门学科直到特利腾大公会议以后才正式分开,下面我们会谈到这些。

从另一个角度来看,反省和应用这两者,并没有完全贬抑对方。要对福音有一个整体的理解,就非献身并应用福音不可,然而,大多数人仍觉得自己离所理想的还相差甚远。在实践这一整合概念中,理论和应用之间是一种辩证的关系,而不是一种等同的关系。换言之,有可能,一个人既想做一個忠于耶稣基督福音的真诚信徒,但还没有完全实践出他(她)所相信与所宣讲的内容。特利腾大公会议宣布说:“任何人说,‘由于犯罪而失落圣宠的人也就失落了自己的信仰’,或者说,‘这样保持的信仰就不是真信仰,更不用说是活信仰了’,或者说,‘一个人光有信德而没有爱德,就不是基督徒’,这样的人应受绝罚”(《成义法令》*Decree on Justification*, 法典 28 条, 第四会期, 1547 年)。尽管活信仰必定是爱的一个表达,但是,没有爱德,信仰自身也能存在,至少在一个短时间内可以存在。因此,虽然系统神学包含了信理神学和伦理神学,且这两者也不尽相同,但其不同的程度也不会大于信仰与行动之间的差异。在以下三章中,另一个用来描写和促进神学反省的词汇,是基督徒伦理学(*Christian ethics*),在基督新教圈子里经常用这一词汇。

但不管怎样,有些区分还是很相宜的。在道德神学(或称基督徒伦理学)与道德之间,存在着一个很重要的区分。这种区分带有伦理与道德两者间那种更为普遍的区别。为

了更好地理解这一区分，我们或许可以提出下面这样的问题：伦理学家是不是那些最有道德的人，是不是世界上最好的决策者？显然，答案是否定的。

伦理学和道德之间的区别，类似于精神病学和人的心理举止之间的差异。我们绝无意贬低一个光荣的职业，但欣然承认，精神病学家并不一定是世界上最成熟、意识最健全的人。精神病学是一种“第二序”的学科（编者按：a second-order discipline，即对一些基本学科作进一步专题性深入研究的学科），它主要是以一种专题的、系统的、反省的方法来研究人的心理举止行为。许多人尽管没有读过弗洛伊德（Freud）或荣格（Jung）的作品，但却是一个意识非常健全的人，度着真正健康而又令人满意的精神生活。但一旦人们处于烦恼之中，或为自己的生活前途焦虑不安时，精神病学这种“第二序”的学科就能帮助他们朝后退一步，以一种更为反思的、系统的方法来检测自己的生活。与这意义相类似，道德提及的是人们怎样生活和行动；道德神学（或称基督徒伦理学）是对基督徒道德作一个专题的、系统的、反思的研究。伦理学家或道德神学家关注这些问题的一致性和适当性，以及怎样以一种系统的方法把道德生活的各种姿态整合起来。在此，存在着不同层次的反省和系统分类，因此不管什么时候，一个人朝后退一步来检测自己的道德生活时，他（她）使自己进入到“第二序”的探讨之中，或称进入到伦理领域之中。

我们必须承认的不单是道德神学或基督徒伦理的作用和重要性，而且还得承认它的有限性。一个基督徒可以活出一个非常高尚的道德生活，并作出极佳的决策，但他（她）从

来也没有学习过道德神学。道德神学作为一种“第二序”的论述,以一种科学的、系统的方法来对基督徒的伦理道德进行研究;它可以帮助我们更好地了解道德生活的含义,但为度一个良好的道德生活,它并不是必不可少的。

近来,也有人对于基督徒道德或基督徒伦理的独特性或与众不同性进行探讨。上面所说的那种区分法对于这一独特性和与众不同性的论述,是非常重要的。

道德神学或基督徒伦理学属于伦理学分支。伦理学通常分为哲学伦理学和宗教伦理学。哲学伦理学在作反省或系统分类时,仅仅援用人本身的理智和经验作为研究资料。而宗教伦理学所采用的是特定的宗教资料,比如圣经、圣传,和权威的训导等。宗教伦理学可以是基督宗教的、伊斯兰教的、印度教的等等。基督徒伦理学因其独特的资源,而区别于其它伦理学。例如,在道德神学领域内,近来出现的一个讨论题就是关注于如何把基督宗教的圣经应用到这门学科中。

独特性这一问题在道德层面上的争论是比较敏锐的。查尔斯·柯伦(Charles Curran, 1934 -)认为“其他人也能像基督徒一样获得同样的伦理上的结论、处置方法和态度”(《探讨美国天主教的道德神学》*Toward an American Catholic Moral Theology*, 1987年, p. 59)。不是只有基督徒重视宽恕、仁慈、关爱穷人、正义和爱。这种观点在本书中将不断地加以强调,在恩宠和自然本性之间,不可能是分裂的。世界史就是救恩史。人类在为正义、和平、自由奋斗中所获得的真实可靠的进步,是趋向最终的天主王国的固有部分。但是有些神学家未必同意这种看法。

柯伦和其他许多人坚决主张,基督教的信条必须增添基督徒行事的一种独特目的和动机,也就是如同耶稣基督爱我们一般去爱。同样地,正如天主以每一个人的名字召叫我们,并根据不同的人赐予不同的恩宠一样,每个基督徒在为教会服务中也有其独特的圣召和恩赐。

历史

旧约中的道德信息

信徒对于道德的实践可连结到古代以色列的律法(Torah),因此,也与盟约相连。有关这点,学者们未必完全同意,大多数学者认为以色列人在进入预许的福地后,受客纳罕地区更精于律法的邻族影响而发展出自己的法律传统。他们还广泛地采用另一种假设,即盟约法典(Covenant Code,出20:22-23:33)属于最古老的以色列历史的一部分,因为其中包含了大量异教徒法律中的类似条款。不管这个论点的真实性如何,在此,我们无法给予最后的定论。但值得一提的是,这些盟约法典被安插在《出谷纪》中,成为西乃山盟约(十诫)的一部分。因此,盟约法典被认为属于梅瑟,而享有最高的权威性;以色列人也把它看作是他们的全部律法。旧约中大多数与古代近东地区所收集的法律相似者,都是以假设句来加以叙述(这是教导律法常用的方法,至今仍能见到);例如,“如果有人殴打自己的父亲,应该剁掉这人的手”(《汉穆拉比法典》*Hammurabi Laws*, 195;编者按:汉穆拉比,卒于公元前1750年,是巴比伦王国国王【公元前1792-1750】,在位期

间,武力统一美索不达米亚地区,实行中央集权统治,颁布了《汉穆拉比法典》;“假使有人将银钱或物品交人保存,而银钱或物品被人偷去,若贼人被寻获,应加倍赔偿。若寻不到贼人,家主应到天主前作证,自己没有伸手拿原主之物”(出 22:6-7)。当然,这样的律法起初并没有成文。如果判官对于律法有疑惑之处,他不是去查看律书,而是到首都去请教上级官员(申 17:8-11)。

以色列法律的其它法典还包括:雅威礼节十诫(“Yahwist ritual decalogue”):规定禁拜偶像,及有关庆节和奉献等项目(出 34:17-27);重申法律(Deuteronomic Code,申第 12-26 章):规定禁拜雅威以外的神;圣洁法典(Holiness Code,肋第 17-26 章):制定关于斋戒、敬神礼仪、卫生、婚姻以及贞洁等事项;司祭法典(Priestly Code,散见于旧约前五篇的梅瑟五书中):那些礼典往往只针对司祭;最后就是十诫(Decalogue,出 20:2-17;申 5:6-21)。

上主在西乃山亲自颁给梅瑟的十诫(十句话),或称十项命令,被接纳为古希伯来传统的一部分(出 34:28;申 3:13, 10:4)。但在其后的几世纪内,这十项命令的细目至少出现了三种不同的版本形式。最好的一种形式,看来应是由斐洛(Philo,约公元前 20-公元后 50)、约瑟夫斯(Josephus,约 37-100 后)、希腊教父,以及现代希腊教会所提出的:(1)勿敬拜邪神或异教神祇;(2)勿立偶像;(3)勿妄呼上主圣名;(4)守安息日;(5)尊敬父母亲;(6)勿杀人;(7)勿奸淫;(8)勿偷盗;(9)勿妄证;(10)勿贪他人房屋、妻子、奴仆或财产。

前四条是对上主应守的职分,后六条是对他人应尽的本分。

在现代拉丁教会中,十项命令的细目是以奥力振(Origen,约 185-254)、亚历山大的克雷孟(Clement of Alexandria,约 140

-217),以及奥斯定(Augustine, 354 - 430)的教导为基础。细目概要如下:(1)勿敬拜邪神和偶像;(2)勿妄呼上主圣名;(3)守安息日;(4)尊敬父母亲;(5)勿杀人;(6)勿奸淫;(7)勿偷盗;(8)勿妄证;(9)勿贪他人妻;(10)勿贪他人财物。在现代犹太教的版本中,在前面先加一段引言“我是上主你的天主……”,作为第1条,后面将第9、10条合并,作为第10条。中间各条的顺序与拉丁版本一样。

不过,人们一定要记住,即使是在耶稣的时代,这十诫还没有获得这种固定形式,也没有重要到如后来的基督宗教那样把它作为伦理道德的宪章。新约中提到了十诫,但总是以分开形式出现,而不是十诫同时出现。当一个富少年问耶稣怎样才能成为一个完美的人时,耶稣引用了十诫中的几条给予答复,但祂既没有按通常的顺序,也没有完全提及(玛9:19-10;谷10:19;路18:20)。

虽然十诫与其它的资料,如《汉穆拉比法典》,有类同之处;但从十诫是天主旨意的启示这一意义上来说,它又是独特的。其它远东地区的资料汇编也是建立在确信神已批准了这些条款上,但是这些法律条款完全只出于人手。法律的内容承担起一种神圣盟约的责任,确实,那是以色列所特有的了。同时,注意到另一点也很重要,即十诫并没有打算用作一切伦理道德的最高准则。相反,它只是简单涉及个人的道德责任。它关注的焦点是整个团体的需求,它所禁止的,也是那些会伤害到团体的行为。天主子民的生存才是最重要的。因而,这十诫并不是作为一篇伦理文件来加以强调,而是作为一篇宗教文件,也就是它是一个盟约,强调了天主

与以色列之间那种牢不可破的紧密关系。

当然,盟约在整部旧约中是一个基本的、恒久不变的中心思想。盟约是一切行为的动机:遵守法律(申 4:23);雅威的惩罚(肋 26:15、25);以色列蒙难时雅威前来帮助(肋 26:9);雅威的仁慈和宽恕(肋 26:42);雅威恒久的仁慈以及以色列永为雅威的子民(肋 26:45;咏 111:9;依 54:10,59:21,61:8;耶 32:40;则 34:25,37:26)等。它永远不是天主与以色列等同的一个双边合约,它承认一方极其伟大,一方相当弱小。伟大者把自己的旨意强加于弱小者,但是该盟约同样也展示了伟大者的恩赐和宽宏之举。不管怎样,它不仅仅是一个合约;它创建了一种仅次于血缘关系的人为的亲属关系。通常用来表达立约之情和相互忠贞的词汇 *hesed*(意谓,恩待),同样可用来表达亲属之间那种感情和相互之间的忠贞。它最早可追溯到雅威与亚巴郎所订立的盟约上(创第 15 - 17 章);但正是雅威与梅瑟在西乃山上所签订的盟约,才最后确立了以色列是天主的子民(出 19:1 - 8)。后者可概括在这样一种形式中:“我将成为你们的天主,你们将成为我的子民”(参阅耶 7:23,11:4,24:7;则 11:20,14:11;欧 2:25)。

古代以色列人相信,一个要求正义与公平的天主,也一定会指出祂的子民走神圣道路的方法。在古代的以色列,谁能胜任来阐述这个盟约? 耶肋米亚先知书 18:18 提到了三种领袖:司祭,提供“教导”(该词词根的意思就是法律, *Torah*);先知,传递天主的话;智者,提供忠告。这三种领袖的作用并不是相互对立的,并且也不与法律本身相悖。恰好相反,厄则克尔本身既是司祭又是先知;并且先知们也是处于法律的

传统之中。训导权也不归属于任何一个团体，甚至不归属于司祭团体。

耶稣的道德信息

天主之国(天主的王权)

尽管盟约这个概念是古代以色列历史演进的主轴，尽管先知们也期待一个新盟约(耶 31:31; 则 36:26 - 28)，但是盟约不是耶稣宣讲的中心信息。我们已在《耶稣基督》分册第二章和《基督徒的灵修》分册第四章中提到，耶稣宣讲及使命的核心是天主之国(或称“天主的王权”)。教会全部使命的核心也就是此，过去是如此，将来也必定是如此。其它一切由此出发，包括我们对基督徒伦理道德的理解。

马尔谷把耶稣宣讲的全部内容归结成一句话：“时期满了，天主的国近了。你们悔改并相信福音吧！”(谷 1:15)因此，耶稣的宣讲立刻就成为一个宣言与一个警告，也就是说，祂的宣讲是一个神圣行为的宣告，并要求男男女女对这宣告作出回应。道德的生命永远是对神圣召唤的一个回应。无论是在基督的宣讲中，还是在新约福音中，我们都没能找到像这样的伦理道德体系。但从另一方面来说，我们也从未见到不负责任的生命，或者与行为相分离的信仰。

耶稣基督所宣讲的不仅是对天主与以色列人所定盟约的一种更新意义，祂所带来的信息比之更为丰盛完整，它将覆盖全世界。耶稣回到本乡纳匝肋，就是用依撒意亚先知书上的话开始祂的宣讲；祂说：“主的神在我身上，因为祂给我敷了油，派遣我向穷人宣讲福音，向俘虏报告释放，向盲者报

告复明,解放被压迫的人,宣布主的恩赦之年”(路4:18-19)。之后,耶稣说:“你们刚才耳中听到的这段经文,今日应验了”。祂的意思是如此明显,以至于同乡人恼怒起来,将耶稣赶出城外,还想把祂从山崖上推下去。

就像在《耶稣基督》分册第二章中所提到的,耶稣讲述天主之国的时候,常用比喻,而且这样做往往会转变听众们的整个世界观。像慈善的撒玛利亚人的比喻(路10:30-37),并不只是一个爱邻人的故事。如果耶稣只想对犹太人表达这一层意思的话,祂可以使故事中受伤者为撒玛利亚人,而救助他的是一位犹太人,因为犹太人从来也没有期待从撒玛利亚人处得到友好的款待(参阅路9:52-56)。所以这个比喻要对听众提出挑战,让他们去思考那些难以置信的事:被人鄙视的撒玛利亚人是“慈善”的。此时,听众就得重新检视他们的基本态度和价值观。这比喻不再仅仅是教导而言,它本身就是一个宣告。

对耶稣来说,任何事物都比不上天主之国的珍贵;天主之国就是治愈更新的力量,就是天主为我们而临在。“你们只要寻求祂的国,这一切自会加给你们的”(路12:31)。每一个人为了拥有天国,都会时刻准备放弃一切,就像那个找到了埋在地里的宝藏或是找到了完美珍珠的人的比喻告诉我们的一样(玛13:44-46)。但是天国是为那些有一种确定的观点,和一种确定的生活方式的人所准备的(参阅玛5:3-12的真福八端)。人可以通过爱自己的邻人而承继天国(玛5:38-48),然而他在接受时必须像一个小孩一样(谷10:15)。当那位经师已经抓住了十诫要点的真义(爱主爱人)时,耶稣

向他保证说：“你离天主之国不远了”（谷 12:34）。同时，耶稣也一再对门徒们说，他们把自己交托给天国，就必定要遇上严峻的要求（参阅谷 8:34；路 9:57-62；玛 19:12 等）。

皈依和悔改的召叫

耶稣给出的基本的要求，虽非最后的要求，就是人们必须悔改。希腊文 *metanoia* 这个字令人想到“心神的改变”。对闪族人来讲，它表示某人现在认为他（她）以前的意识是错误的，因而调过头来，努力转向一个全新的方向。所以，*metanoia*，或皈依及悔改，不只是为罪过而悲伤，而是某个人整个生命的一个基本的重新定向。耶稣要求祂的听众不但要悔改，而且也相信祂所宣讲的宽恕的福音（谷 2:10、17）。祂用各种寓言来使人了解祂的本意，这尤其表现在路加福音第 15 章中的那几个寓言中，其中最能表现的是荡子回头的故事。耶稣是那么投入地以天主之名对罪进行宽赦，以至于使自己成为那些被社会排斥者——如税吏、罪人（玛 11:19）——的朋友，不躲避与他们来往（谷 2:16）。祂因他们的回头而欢乐（路 15:7-10；玛 18:13）。

与悔改相反的态度是自鸣清高和假冒为善。耶稣斥责骄傲的法利塞人（路 18:10-14），对父亲仁慈宽待回头的荡子表示不满的长兄（路 15:25-30），以及在葡萄园中抱怨的工人（玛 20:1-15）。对那些骄傲地将自己放在别人之上的人，耶稣宣称，税吏和妓女要比他们先进天国（玛 21:31-32）。祂谴责那些试图关闭天国之门的人（玛 23:13）。祂警告说，我们所有的人都是无用的仆人（路 17:10），永远欠天主的债（玛 6:12）。天主要举扬谦逊者，贬抑骄傲者（路 14:11，

18:14)。每人必须祈求天主宽赦他(她)的罪过,只有没罪的人才能掷第一块石头(若 8:7)。所以,悔改一直是基督徒生命的一大需求。

初期教会希望将这讯息不断地传下去:“悔改,受洗吧……”(宗 2:38)

信德的要求

耶稣也要求信德,这是皈依的积极面(谷 1:15)。祂向那忍受血漏病之苦十二年,因触摸祂的外衣而痊愈的妇女说:“女儿,你的信德救了你”(谷 5:34)。从那里祂来到会堂长的家,据说,他的女儿已经死了。耶稣不理睬那报丧的,而向会堂长说:“不要怕,只管信”(谷 5:36)。是瘫子朋友们的信德使耶稣赦免了瘫子的罪并治愈了他的病(谷 2:5)。在治好附魔儿童的叙述中(谷 9:14-29),信德是中心重点。耶稣感叹这无信的世代,提醒儿童的父亲,为那些信的人,一切都是可能的(9:23)。那位客纳罕妇女了不起的信德打动了耶稣,并治愈了她的女儿(谷 7:30)。耶稣也利用机会让群众注意到罗马百夫长的信德,因为他相信只要耶稣说一个字就能治愈他的病仆(玛 8:10;路 7:9)。反过来看,凡耶稣遭遇到顽固地缺乏信德之处,祂就无法显示救恩的记号(谷 6:5)。

成为门徒的召叫

耶稣也将门徒们带在祂身边,这一点应该跟耶稣是否有意建立教会有关(见《教会》分册第一章)。祂鼓励人们离开家庭,背起他们的十字架,来做祂的门徒(路 14:26-27)。祂劝那位富少年变卖所有的一切,将钱给穷人,然后来跟随祂

(谷 10:21)。做祂的门徒意谓放弃一切(路 5:11, 9:58, 14:26; 谷 2:14)。而这些完全符合犹太传统对门徒的观念。跟传统不同的是,祂派遣门徒以祂的名行事(玛第 10 章)。“让死人去埋葬他们的死人吧,”耶稣斥责那位要先去埋葬他父亲的人,“你只管去传扬天主的国”(路 9:59-60)。这么做,就是分担了耶稣自己的天命。“我在哪里,我的仆人也在那里”(若 12:26),徒弟必须认同师傅的伤痛(谷 8:34-35),但也分享祂光荣的胜利(路 22:28-30)。召叫人们成为门徒就是召叫人们模仿基督(若 13:15)。门徒要像耶稣一般去行动:带着同情、谦逊、慷慨、痛苦为别人服务(谷 9:33-50, 10:42-45)。门徒应常常带着爱的标志(若 13:34-35),特别是彼此相爱。

律 法

只是单纯地将旧约的律法放置在一边,并非耶稣的目的。安息日,祂上会堂(谷 1:21, 6:2),在节日去朝圣(路 2:41-52; 若 2:13, 5:1, 7:14, 10:22, 12:12; 谷 11:1-11),祂在会堂和圣殿里施教(例如谷 1:39, 14:49; 若 6:59, 7:14, 8:20)。祂和门徒们依传统的方式来庆祝巴斯卦节(谷 14:12-16; 路 22:14-23),祂穿的外氅上佩着规定的穗头(谷 6:56; 路 8:44),祂打发癲病人遵照法律将自己去让司祭们检验(谷 1:44; 路 17:14),祂强调祂来并非要废除法律而是为成全(玛 5:17)。

另一方面,耶稣也发现自己和有些犹太法学士针锋相对。祂强调安息日是为男人和女人所订,而不是人为了安息日所造(谷 2:27)。当祂的门徒忽略遵守洗手仪式时,祂为他们辩护(谷 7:1-23; 玛 15:1-20)。祂辩称那些法学士所引述的传统只是人的规定(谷 7:8),并且祂还加上具体的例子

来解释：法学士们忽略供养父母亲（十诫中第四诫），只因为他们容许让“科尔班”献仪来损害他们父母受供养的权利。所谓的科尔班誓言，即表示一个儿子有给圣殿奉献钱的意向，因此他就可以不再供养父母亲，即使事后儿子决定不再给圣殿奉献。更基本地，耶稣对“法律的每一部分都同样重要”的传统观念，及“外表遵守才算数”的看法进行抨击。因为对耶稣来讲，一个行动的伦理价值是由内在心态来决定的（谷 7:14-23）。

但耶稣并未忽略外在行动的本身（路 6:43-45）。山中圣训的最后一个比喻是建筑在磐石上的房屋（玛 7:24-27），它不但召叫人听耶稣的话语，也应将话付诸行动：“你们凡愿意人怎样给你们做的，你们就照样给人做：法律和先知全在于此”（玛 7:12）。必须在事实上真正做到，而非只是言词。“不是向我说‘主啊！主啊’的人，就能进天国，而是承行我在天之父的旨意的人”（玛 7:21）。在控诉经师和法利塞人时，耶稣也同样地坚持言词与行动间的关连（玛 23:1-36），祂攻击他们滤出蚊虫，却吞下了骆驼，而且也忽略了法律中更重要的东西：公义、仁慈和信实（玛 23:23）。祂尤其无法忍受他们的伪善（玛 23:4,28）。回到我们在本书开始时所提到的实践：耶稣不只是宣扬天国，祂实践它，并期望他人同样去做。天主的旨意必须承行。

耶稣的严格要求，不能只因祂对天国来临的期待而轻描淡写地理解，这些要求是要以天国来临的观点来诠释的。因此，像耶稣所说的，骆驼穿过针孔比富人进入天国更容易（谷 10:25），是过于严苛的说法。门徒们表示出了惊讶：“如此谁

能得救？”耶稣答道：“在人，不可能；在天主，却不然。因为在天主，一切都可能”（谷 10:27）。祂的伦理教导是严格的，而祂随时准备宽恕的态度更强烈，所以伯多禄虽曾否认基督，但悔改的他却被挑选出来做羊群的牧人（路 22:32；若 21:15-17）。谴责与仁慈同时出现。

爱的诫命

耶稣的道德教导全部集中在一条爱的诫命中：爱天主和爱邻人（谷 12:28-34；玛 22:34-40；路 10:25-28）。“全部法律和先知都系于这两条诫命”（玛 22:40）。在这条重大的诫命之外，耶稣不曾明显地讲过爱天主。祂说过，我们不应向天主祭献，除非我们已经与我们的兄弟姐妹和好（玛 5:23-24），而且我们不能为我们的罪求赦免，除非我们已经准备宽恕那些得罪我们的人（玛 6:12）。但是将爱天主与爱邻人之间划上等号是错误的；宗教活动，像祈祷，也属于爱天主（玛 6:1-15, 7:7-11；谷 14:38）。从另一方面来说，经由祈祷，“宗教性”地到达天主，归根到底，与重大的、圣事性的在邻人中与天主相遇分不可。在绵羊及山羊的比喻中（玛 25:31-46），最后审判的图像给我们描绘出这一原则。

根据若望圣史，耶稣将自己当作一个为别人的无私之爱的榜样。祂谦卑自下地洗门徒的脚（若 13:4-15），祂坚称祂在他们中间是来服侍的（路 22:27），祂舍弃生命为大众做赎价（谷 10:45），且因此留下一条新命令：“你们要彼此相爱。如同我爱了你们，你们也照样彼此相爱。你们若彼此相爱，众人将因此认出，你们是我的门徒”（若 13:34-35）。可是这样的爱不是只保留给各人的朋友，耶稣的门徒也受命去爱仇

人(路6:27-28),放弃报复(6:29)。我们要避免判断及定别人的罪(6:37),要小心别去注意别人眼中的草而不理会自己眼中的大梁(路6:41-42)。这一切全部都总结在保禄的经典之作“爱之颂”中:“现在有的是信、望、爱三者,其中最大的是爱”(格前13:13)。

在世上作门徒

耶稣不是来改变政治制度,但祂也并非对之漠不关心。祂所宣讲的必然会影响到那些听祂并被祂的言词所吸引者的意识及行为。祂所宣扬的价值观一定会转变那认同者的世界,但是要把耶稣主要当作一个政治性的人物看待,那就未免给新约添油加醋了。

耶稣宣称祂是来召叫罪人(谷2:17),拯救迷失者(路19:10),为众人交付祂的生命(谷10:45)。祂向比拉多保证,祂的国不属于这世界(若18:36-37)。当那些拥护祂的加黎利人要推祂为政治性的默西亚君王及民族的救星时,耶稣逃跑了(若6:14-15)。祂拒绝了伯多禄要祂从苦难与死亡的途径撤退的请求,就好像祂拒绝了撒旦用俗世权威对祂所进行的诱惑(玛16:22-23)。祂不跟热诚者党保持联系。但所有的这一切并不意味耶稣的伦理道德教导与政治生活无关。

祂派遣祂的门徒们进入世界(玛10:16)并为他们祈祷;祂不求天父将他们带出世界,但求保护他们脱离凶恶(若17:15);祂批判当时的制度法规(玛第10章)。祂在政治权力及财富中看到了什么是危险及腐蚀人心的:“你们知道,在外邦人中,凡尊为首领的,统治他们;有大臣管辖他们。但你们中间却不可这样”(谷10:42-43)。当问祂是否认为犹太人应

给凯撒纳税时(谷 12:13 - 37),他说应该,但是他在回答这个问题前先问清楚硬币上的雕像是谁,然后向他的质问者指出,他们在使用货币时已经承认了凯撒对他们的政治权。然后他又加上说:“凯撒的归凯撒,天主的归天主”(12:17)。天主的国永远是最崇高的。

耶稣本人是一个木匠的儿子,自己也劳苦地做了一段时间的木工(谷 6:3)。他的比喻反映了他与穷人及劳动人民认同:无论在农田(谷 4:3 - 8),在葡萄园(玛 20:1 - 15),在海上(玛 13:47 - 50),还是在家中(玛 13:33;路 12:37 - 39,17:7 - 10)。其他的人也出现在他的比喻中,但他并没有对他们的职业作任何判断,例如:商人、建筑工人、军人、君王、法官、医生、管家。他并未攻击私有财产的观念,也没要求重新分配俗世的物资。他对大家说:“你们常有穷人同在一起”(谷 14:7)。虽然他以最严厉的警告指向富人(路 6:24),他也接受他们的款待(路 7:36,10:38 - 42,14:1;若 11:1 - 3,12:1 - 3),及富家妇女们的资助(路 8:3)。耶稣当然不会想要把像尼阁德睦、阿黎玛特雅的若瑟、税吏长匝凯等富人排除在天国之外(路 19:1 - 10)。

这财富与产业的主题,在路加福音中占了那么重要的地位,以至于有些学者认为路加故意强调耶稣针对富人、财富所说的言论。这可能是散见各处的几个个案(例如路 5:11、28,9:3,10:4),但并非一概而论。早从耶稣降生的童年记叙中已清晰可见,他饱受贫穷之苦(路 1:52 - 53,2:7,24)。同样的主题也散见在其它章节和比喻中(12:15 - 21,14:12 - 4,33,第 16 章)。在路加福音的真福四端中,耶稣首先降福

了穷人,因为天主的国是他们的(6:20)——在此不不只是指“精神上的贫穷”或是所谓的“义人”,而且也指经济上有困难的人。在富翁与拉匝禄的比喻中(路16:19-31),拉匝禄也是实际的贫穷。另一方面,不是贫穷给人进入天国的名分,而是忠于天主的旨意(玛7:21)。

可是,当我们比较一下呈现在玛窦福音(玛5:3-12)及路加福音(路6:20-26)中的真福时,很清楚地,玛窦强调的是已为他们许下天国的那些真福者的宗教和道德态度;而路加强调的是他们的社会和经济处境。路加在别处也做了这样的修改,例如在不忠管家的比喻(16:1-7)与富有的糊涂人(12:16-20)中,以及在耶稣因法利塞人的贪婪而对他们所进行的攻击中(20:47)。

为何在路加福音中我们找到这种精神?福音作者跟原始的耶路撒冷基督徒团体中的一些人有着密切的联系,这些人委实贫穷,甚至在教会中也能称自己为“穷人”(见罗15:26;迦2:10)。他称赞初期基督徒团体中所实行的财物分享(宗2:44-45,4:32,5:1-11)。路加和他们的接触无疑塑成了他自己个人的神学和虔诚。

路加这种对贫穷的言论,即说贫穷人在天主的计划中占一席之地,在当时,即使还不算革命性的主张,至少也是相当有分量的。不只是路加,玛窦也将传统加在穷人头上的诅咒消除掉。贫穷绝对不是像有些人明显所想的,是进入天国的阻碍物。虽然新约的其它章节并没有太注意贫穷和穷人(这主题在当时的希腊人团体中一定有热烈的讨论,路加所撰写的都是为他们的),基督徒运动本身在罗马世界中是独特的

运动，它来自穷人及低层阶级。

女性、婚姻以及家庭

耶稣对婚姻和家庭的态度之关键是祂对妇女的尊严和地位的关切，祂的关切已经远远超过当时犹太人的心态和习俗。祂在雅各伯井旁和一位撒玛利亚妇女谈话，而一个男人和拉比这么做是不兼容于社会的（若 4:27）。耶稣容许一位患血漏病的妇女来触摸祂，这在礼仪上是使祂不洁净的（谷 5:27-34）。祂为了治疗一个“亚巴郎的女儿”而触犯了安息日（路 13:10-17）。祂不寻常地治愈了许多妇女——例如：伯多禄的岳母（谷 1:29-31）、雅依洛的女儿（谷 5:21-43）、叙利亚腓尼基妇女的女儿（谷 7:24-30）和玛利亚玛达肋纳（路 8:2）；祂称赞那位在圣殿献仪箱中投了两个小钱的寡妇（谷 12:41-44），并为给祂头、脚傅油的伯大尼的玛利亚辩护（谷 14:3-8；若 12:1-8）。祂欢迎妇女们参加到门徒们中间，也接受她们的帮助（路 8:2-3）。当祂访问伯大尼的家庭时，祂希望两姊妹都前来聆听祂的讲话（路 10:38）。祂复活后首先显现给玛利亚玛达肋纳，由她去将复活喜讯带给其他门徒（若 20:11-18）。

特别重要的是耶稣强调婚姻的永久性。妇女们不是像当时的风俗那样，可以随意被休。祂强烈地反对通奸和离婚（谷 10:2-12；玛 19:3-9）。祂所说的“天主所结合的，人不可拆散”的命令是清楚地在引用《创世纪》所述：女人跟男人有同等的尊严，他们是出自天主同样的创造之手。（若想对马窦福音中的“除外条款”做进一步了解，请阅若瑟·费兹迈尔〔Joseph Fitzmyer, 1920-〕所著《进一步研究福音》*To Ad-*

vance the Gospel : New Testament Studies , 以及《圣事》分册中第四章的简短讨论。)

耶稣对家庭生活的高度重视,在紧接着祂与法利塞人讨论离婚后,立即受到肯定。人们将他们的孩童带到耶稣跟前请祂抚摸,门徒开始责备他们,耶稣生气了,说:“让小孩到我跟前来……因为天主的国正是属于这样的人”(谷 10:13 - 16)。祂又强调第四诫“应孝敬你的父母”,并用它来答复那富少年(谷 10:19)。

另一方面,当祂的亲戚来请祂回家时,祂似乎用不在乎的态度说到自己的家庭(谷 3:31 - 35),祂甚至纠正一位赞美祂母亲的妇女(路 11:27)。当祂的母亲在加纳婚宴中向祂建议增多些酒时,似乎也感到了她的被拒绝(若 2:4),尽管最后祂还是尊重了她的请求。所以,在耶稣给祂的门徒们讲解对家庭该持有的态度时,祂看来似乎轻视血缘关系(路 9:60, 14:26);祂也预告了家庭将为了祂而闹分裂(玛 10:34 - 36; 路 12:51 - 53; 谷 13:12)。

从这些言论片段中所浮现出来的主要原则是,当耶稣将祂的末世家庭聚集在祂身边时,血缘关系就没有像对天父旨意的忠心和对神国的期待那么重要了。

赏报与惩罚

遵照福音而生活的主要动机当然是为了天主的国和天国的降福(玛 5:3 - 11)。但耶稣也讲赏报和惩罚,或许这些也可当作基督徒忠心的次要动机;衡量的标准则常是我们对邻人的态度(玛 25:31 - 46)。另一方面,耶稣也清楚地警告那些只为得到赏报而行善事的人(玛 6:2、5、16)。祂所应许

的赏报常常是未来的天国或天国的永生(谷 10:30)。葡萄园工人的比喻(玛 20:1-16)尤其重要,因为它指出天主的标准跟我们人的不同。最后左右天主审判的是祂的仁慈。因而,那些比较晚到葡萄园中工作的人跟那些一早就在那儿的人领受同等的报酬。同样地,那个把一个塔冷通埋在地里的人遭到了谴责(玛 25:30)。原则是:“凡给谁多的,向他要求的也多;凡是托付给谁多的,向他索取的也多”(路 12:48)。

最终,我们是被召叫来模仿耶稣(谷 10:45),来跟随祂的榜样(若 13:15),去彼此相爱就如祂爱了我们一样(若 13:14)。这是耶稣给我们的第一条诫命,也是最大的一条诫命。

新约教会中的道德信息

请读者再次回到《教会》分册第一章,参阅新约中的教会简史。这个团体的形成,基本上是由于他们对天主国来临的期盼,以及对天国的初果已经在圣神内赐予的信念(格后 1:22; 5:5; 弗 1:14)。圣神是基督徒生命的促成力(罗 8:12-17; 迦 5:16-26),这生命是从领洗时开始的(罗 6:4; 格前 6:11)。基督徒不再随从肉体,但随从圣神而生活。基督徒是在基督内的一个“新受造物”(格后 5:17)。

他们也意识到,在圣神内成为一个新的团体,就是成了天主的新子民。所以,基督徒生命是一个团体的生命,我们被召叫去度兄弟姊妹之爱的生活。我们无论犹太人或希腊人、奴隶或自由人、男人或女人,在基督内都是一个人(迦 3:28)。我们只是一个身体,基督的身体(格前 12:13、27)。这

个伦理上的意义取自《致罗马人书》12:4-8 和《哥罗森人书》3:11-17。我们应当穿上怜悯、仁慈、谦卑、良善和含忍。我们要彼此担待、互相宽恕,就像主宽恕了我们一样。我们要戴上爱,它使其余的人紧密结合在一起,且使他们成全。一定要让基督的平安在我们心中为王。我们要成为感恩的子民,在主耶稣的名中做一切事。简言之,我们务必要“使〔我们的〕生活符合于天主的圣召”(弗4:1)。

至于法律,它可以总括并实现在一句话中:“必须爱你的近人如同你自己”(迦5:14)。福音是一种新的法律,是使人自由的完美法律(雅1:25),是爱的法律(2:8)。耶稣本人就是新的法律(若1:17),“祂的诫命就是我们信仰祂的圣子耶稣基督之名,并遵照祂的命令,相亲相爱”(若一3:23)。假如我们真相爱“天主就存在于我们之中,而祂的爱在我们内完全实现”(若一4:12)。反过来说,“凡说,‘我爱天主’,而恨他的兄弟姊妹者,就在撒谎;看得见的兄弟姊妹,他尚且不爱,看不见的天主,他怎能爱呢?”(参阅若一4:20)。无论如何,“完美的爱驱除恐惧”(若一4:18)。

(请读雷蒙德·柯林斯〔Raymond F. Collins〕所著《基督徒伦理道德:圣经基础》*Christian Morality: Biblical Foundations*, 1986,可看到更完整的对新约教会伦理教导的讨论。)

第二到第六世纪

初期教会最重大的操心之一是来自教外社会及文化的威胁。曾经有不准用教外人的敬拜方式及不准基督徒工匠

制作偶像的禁令。也曾讨论过什么是对于看戏剧、服兵役、殉道、逃避迫害、童贞、祈祷等恰当的基督徒态度。安提约基亚的依纳爵(Ignatius of Antioch, 约卒于117年)强调保禄和若望的教导,主张基督徒生命是在基督内、与基督同在的生命。基督徒是天主的宫殿和肩负基督的人(参阅《致厄弗所人书》9:1)。圣体圣事是基督徒生活的源头和中心。

亚历山大的克雷孟或许是第一位尝试对道德神学加以简朴的系统化的人。他努力指出在无信仰者哲学中的积极价值与福音中的积极价值两者之间的关系。真正的基督徒生活是在基督内仿效天主。基督永远是我们的老师。祂是降生成人的天主圣言。克雷孟反驳诺斯底派对婚姻的敌视,他保护婚姻,认为这是得救的途径之一;但他并不轻视贞洁。最终,真正重要的是爱的团体之利益和天主的事。

克雷孟在亚历山大要理学校的继承人是奥力振,比起他的前任,他对世界并不那么开放,但或许更实际些。他的焦点不但集中在实际的生活上,也在默观中仿效天主;他还强调反省自由意愿、罪、德行,以及在天主内重建一切。盎博罗修(Ambrose, 约339-397)给道德神学首创了个案处理的方法,给他教区内的司铎们订定了各种职责。他强调基督徒道德的理想优越于教外各种哲学。

最早将基督徒道德课程放入门圣事课本中的是耶路撒冷的济利禄(Cyril of Jerusalem, 约313-386)。他的道德教学符合东方礼的习惯例,主要是取自礼仪本。他认为基督徒生命是圣事生命。

可是,在基督徒道德神学上的第一位大人物是盎博罗修

的徒弟奥斯定,他讨论了许多基本问题,诸如:圣宠与自由、信德与工作、信心与爱之间的关系、原罪与重获圣宠、圣宠与法律、自然律与启示律之间的关系、神性之爱与自然本性的欲望之间的关系。基督徒伦理道德是跟天主永久结合的途径和方法,伦理道德需要服从爱的神律,不只是外在的遵守;内心的道德意向是决定性的。所以我们在奥斯定的著作(例如他自己的《忏悔录》)中,发现一种强烈的心理学定位,这使他成为现代思想的一位前驱。伯尔纳多·海霖(Bernard Häring, 1912 - 1998)称奥斯定为“即使不是历史中最伟大的,至少是极伟大的伦理道德神学家之一”(《基督之律》*The Law of Christ*, 卷1, p. 8)。

第七到第十二世纪

在伦理道德神学史中,这是一个意义重大的时期,因为道德神学有史以来第一次与听告解的司铎扯上关系。一位现代的伦理道德神学史学家作了如此结论:“在伦理道德神学的应用和学科的发展中的唯一而最重要的因素,是在教会‘办告解’的完善成长和推广中被发现的”(若望·马奥尼[John Mahoney],《道德神学的形成》*The Making of Moral Theology*, p. 1)。

在凯尔特隐修士的影响之下,原本是为公开罪过所保留、一生只举行一次的“补赎”圣事,现在变成可以多次领受了;为所告解的特殊的罪应给予适当的补赎。一种新型的神学著作开始发展,形成所谓的“补赎书”,通常,用来帮助那些

未受此种培训的神职人员。

这些著作并未专注于基督徒生命的理想目标而只是讨论各种不同的罪。它们导引人们相信基督徒生活主要在于躲避犯罪；而只因躲避犯罪，又导引有些人给他们自己的道德行为的正直性下结论。赦罪并不看成是一个宽恕和仁慈的行为，而是审判。渐渐地，越来越强调个人道德行为的性质，而忽略了他（她）整个人生的前后背景。

第十三世纪

这时候，在西方世界中产生了一个新的机构——大学，它的出现改变了道德神学的性质和课程。系统化变得更为或规而非例外。有一股推动力去组织、整合、创作神学大全或综合神学。两位代表性的大人物是波那文都拉（Bonaventure, 1217 - 1274）和多玛斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225 - 1274）。

对波那文都拉和整个方济各会学派来讲（例如海尔斯的亚历山大〔Alexander of Hales〕, 1186 - 1245），是意志而非理智，才是首要的官能。理智只是意志的工具，而意志是来作决定的工具。神学的目的是“使我们成圣”。

在另一方面，多玛斯·阿奎那强调人类存在的理智层面。波那文都拉所不重视的对真理的默观，多玛斯却予以强调。神学是为了获得理解，所以信理（教义）神学不可能与伦理道德神学隔离，因为真理不能与行为分隔。多玛斯的整个道德展望是建基于我们跟创造与末世的关系上，即建立在我

们是按天主的肖像而被造的事实上,建立在基督的人性是我们到达天主的途径上(参阅《神学大全》第二、第三部分的引言)。他的整个神学的基础是天主、创造者,及基督、救赎者。经由参与天主自己的认知和经由基督恩宠的爱,我们将得到真福或与天主结合。的确,这恩宠是新法律的“心脏”,那就是“圣神的恩宠,赐给那些信基督的人的恩宠”(I-II, q. 106, a. 1)。对德行,或是天主所赐予的行善避恶的“力量”,也有明显的讨论:信、望、爱三超德,和明智、勇毅、节制、正义四枢德。所以阿奎那的伦理道德教导,不是集中在我们人及我们寻求的赏报上,而是集中在天主上,祂是受造而永恒生命的源头。(读者请别忽略了去浏览多玛斯的《神学大全》,I-II和II-II的目录,为了能赞赏他在反省基督徒道德生活时所表现出来的完整性及详尽的品格。)

多玛斯去世后,他有几个基本的神学和哲学见解几乎立即受到所谓的方济各会学派的质疑。例如童斯·史各都(John Duns Scotus, 约1265-1308),他更受柏拉图主义及奥古斯丁主义的吸引,而不那么欣赏亚里斯多德,因此,他更多地强调意志和爱,而不是理智。

第十四及第十五世纪

威廉·欧坎(William of Ockham, 1285-1347),英国哲学家及神学家,在方济各会思想学派中发展出他自己对伦理道德问题与众不同的、个人主义的探讨方法。多玛斯曾强调“习惯”,也就是基本态度,像欧坎这样的唯命论者就跟着他

强调个人行为。其次，他们给善下了个定义，将它解释成为与个人的意志相符合的东西。因此，一个彻底个人主义的、唯意志论的伦理学就形成了，强调每个人在面对道德决策时的独特情境。假如社会感受到这种个人主义的威胁，它只能求助于运用权力。个别的道德行为能被“集合在一起”，施用法律来加给它某种形状和方向，因而法律要求与道德行为是相一致的。而这种唯命论者的探索方法首先产生一个伦理的个人主义，然后是一个伦理的法律主义，即以命令及责任为主的伦理学。

欧坎主义及唯命论很快就传遍了整个欧洲的大学。它们在十五世纪及十六世纪的影响是在于鼓励“支解神学，大量扩散各种不同的是非鉴别法，以及灌输一种反理智、神秘而热心的信仰主义”（马奥尼，p. 184）。在这同时，唯命论也叫人注意实际的、每天的道德问题，而且是非鉴别法（casuistry，以个案的方式来解答伦理道德问题）也确实试图去处理那些问题。

这也是个在经济上突飞猛进而更复杂化的时代。中世纪的封建制度向新的中产阶级商业让步。货物买卖和签约十分普遍。人们不再依赖爱德这一比较简单的原则，而必须明确订定公正的要求，与权利及责任相挂钩。其它的德行，诸如信德和爱德，退居在正义之下。一种伦理道德最低限度主义（moral minimalism）开始发展了（“由伦理道德的最低限度来讲，我确实需做些什么？”）。

马丁·路德（Martin Luther, 1483 - 1546）针对这情况产生了剧烈的反应。“这情况强调正义，而路德深信没有一个人是正义的；这情况专注最低点，而路德觉得要追求完美；这

情况重视善行,而路德将他的信任放在信德中”(弟茂德·奥康奈尔[T. O'Connell],《天主教伦理道德的原则》*Principles for a Catholic Morality*, p. 16)。

在中世纪初爱尔兰悔罪书的传统中,这时期也是一个伟大的中世纪悔罪书的时代。这些书并非教科书,而更类似像词典那样的参考书,提供许多按字母排列的基本知识主题。作者中最重要的当推圣安东尼诺(St. Antonino Pierozzi di Firenze, 1389 - 1459),他给十五世纪的伦理生活作了一个全盘的描述,对后起的作品有着深远的影响。

第十六世纪

虽然高冈的亨利(Henry of Gorkum, 卒于 1431)在十五世纪已写成了第一部阿奎那神学大全的诠释,但是直到十六世纪初,神学大全才被采用为教科书,取代了彼得·隆巴(Peter Lombard, 约 1095 - 1160)的《格言录》(*Book of Sentences*)。多玛斯学说的复起,对伦理神学有明显的冲击;因为多玛斯,不像彼得·隆巴,对伦理道德问题有比较完整和更融合的处理,尤其在对德行的处理上(大全 I - II, II - II)。一位德国多明我会士、康拉德·克林(Conrad Koellin, 卒于 1536)出版了第一部完整的神学大全第二部分之一的诠释。接着多玛斯·德维奥·卡耶大努(Thomas de Vio Cajetanus, 1469 - 1534)枢机在意大利也出版了颇有分量的诠释。在西班牙的萨拉曼卡(Salamanca),经由四位多明我会士——维多利亚的方济各(Francis of Vitoria, 卒于 1546)、梅尔希奥·加诺(Melchior

Cano, 1509 - 1560)、多明我·索多(Dominic Soto, 1494 - 1560), 以及多明我·巴搦(Domingo Báñez, 1528 - 1604)——的著述,多玛斯学说也复兴起来了。

与多玛斯学说复兴的同时,有着天主教与新教更广层面上的奋战,从特利腾大公会议(the Council of Trent)的文件中可看出教会所做的努力。它所颁布的《成义法令》,强调人在接受圣宠及与圣宠合作时的自由,如此由他或她自己来决定接受成义与否。自由意志并未遭原罪毁灭。尤有进者,大公会议也小心地详细说明了七件圣事的性质和数目,且特别强调补赎(和好)圣事的要素:痛悔、告明、赦罪和补赎。它也明令天主教教友每年至少领受一次补赎(和好)圣事,由此又加紧训练听告解的司铎。大公会议建立了天主教修院制度,为培育并训练听告解的司铎。

从第十六到十七整整两世纪中,耶稣会是整个教育事业的中心。他们的教育法(ratio studiorum)中规定:负责讲解多玛斯神学大全的教授,必须将他们的课程限于伦理教导的更基础的原则上。可是有些教伦理的教授被派去应付“良心个案”,为给一些问题作出正确的解决办法。结果是一个独立的、自足的伦理神学领域出现了。这种伦理学最注意的是去发现,在事实上那人是否犯了罪。它收编了所需的一切资源,包括圣教法典在内,去帮助解决每个问题。有些主题,像婚姻及补赎(和好),其实是单独处理的,不采用法典的观点。

第一部完整的伦理神学手册是若望·阿索尔(John Azor, 1535 - 1603)所编撰的《伦理神学课程》(*Institutiones Morales*),它的基本形式一直采用到梵蒂冈第二届大公会议。

书中总纲的秩序排列为：天主和教会的诫命、圣事、惩罚、大赦和处在不同生活地位上的特殊责任。

第十七及第十八世纪

伦理道德神学到这时期已经成为独立的神学，不再源自信理神学或信理神学的经典来源，诸如圣经与早期教会的作家们。人们对伦理学家主要的期望是能回答这问题：“从道德上来说，我能做什么？”两个极端的学说于焉形成。一个极端是杨森主义者(Jansenist)，他们驳斥一切是非鉴别法，强调必须随从最严格的标准。他们辩称：我们已被原罪所败坏；只有圣宠能克服那败坏，而圣宠只赐给少数人。但若圣宠一旦赐下，是不可阻挡的。杨森主义于1653年受教宗依诺森十世(Innocent X, 1644 - 1655 在位)的《*乘机会*》宪章(*Constitution Cum Occasione*)所谴责。另外还有“寂静主义”(Quietism)，它从灵性生活中排除一切伦理上的努力。教宗依诺森十一世(Innocent XI, 1676 - 1689 在位)于1687年在他的《*天上的牧者*》(*Caelestis Pastor*)宪章中也谴责了这一说法。另一个极端是宽容主义者(laxists)，他们专注于是非鉴别法，通常偏爱用“自由”这个原则来解决数千个个案。

这些辩论导致一些不同的伦理系统的产生，其中之一是所谓的“盖然论”(probabilism，即对某事有两种均非决定性意见时，应由判断者随意决定的立场)。这是一种解决困难伦理个案的方法，允许基督徒去随从比较宽大的意见，甚至有些人说，只要有一位有名的神学家如此主张即可。各种不同

的盖然论于焉发展：同等概然论 (equiprobabilism) 要求两个相反的意见必须在专家们之间获得同等的支持。较大可能说 (probabiliorism) 要求那更宽松的意见也必须是多数人的意见。

这段时期中最主要的中庸力量是亚尔丰索·里高烈 (Alphonsus Liguori, 1696 - 1787)。大家认为他是一名明智、平衡的神学家, 他的意见是可以信任的。在一个极端看法流行的时代, 亚尔丰索给伦理道德课注入了一些理性和约束, 他对伦理神学所开创的方法论的探索法对当时及以后的神学产生了强烈冲击。他常常在一特殊的问题上验明并综合所有的意见, 然后试着在两个极端中间形成一个定位。他反对严肃主义 (rigorism), 即反对在法律或福音的要求之外, 另给悔罪者加上更多要求; 他也反对宽容主义, 即反对置法律或福音要求于不顾。他自己的态度属于同等概然论的一个分支, 从一方面来说, 一条可疑的法律没有约束力, 人可以随从概然的意见; 但另一方面, 只有当正反双方的意见都很平衡时才能说这条法律确是可疑。虽然法国有些学者认为亚尔丰索是宽容主义者, 但他死后不久就被列入真福品和圣品, 且在 1871 年由教宗庇护九世 (Pope Pius IX, 1846 - 1878 在位) 宣他为教会圣师。教宗庇护十二世 (Pope Pius XII, 1939 - 1958 在位) 在 1950 年称述亚尔丰索不但驱散了杨森主义的黑暗, 而且在整个教会中最透彻地核定了一个“安全标准”。

第十九到二十世纪中叶

这时, 在德国杜宾根大学中有两位学者以他们的著述作

出了反应,一位是雷根斯堡的主教若望·米歇尔·塞勒(Johann Michael Sailer, 1751 - 1832),另一位是若翰·希尔施尔(Johann B. von Hirscher, 1788 - 1865)。他们两位都试图重新设计伦理神学,脱离惯用的是非鉴别法及法律主义,而再度结合信理神学。两位都受到当时复兴的研读圣经运动的影响,因此呼吁要回到新约中的中心思想:悔改与门徒地位。若翰·希尔施尔在他的《基督徒伦理教导——天主国的实现》(*Christian Moral Teaching as Realization of the Kingdom of God*, 1834年)一书中,特别注重将天主的国当作基督徒伦理道德的基础。

一个以历史及圣经为基础的整合神学从此进入了二十世纪,特别是在下列四位的著述中:若瑟·毛斯巴哈(Joseph Mausbach, 1861 - 1931),奥陶·席林(Otto Schilling, 1874 - 1956),弗里茨·蒂尔曼(Fritz Tillmann, 1874 - 1953)和西奥道·施泰因比歇尔(Theodor Steinbüchel, 1888 - 1949)。对他们来说,爱的法律、山中圣训的精神,是伦理神学的核心和灵魂。当另外两位德国神学家:耶稣会士若瑟·富克斯(Joseph Fuchs, 1912 -)和赎主会士伯尔纳多·海霖到罗马额我略大学及亚尔丰索学院任教时,这演进中的德国神学就传播得更广了。德国神学的效应在欧洲以外也可从另两位的著述中看到:一位是查尔斯·柯伦,海霖的首批美国学生之一;另一是耶稣会士理查德·麦考密克(Richard A. McCormick, 1922 - 2000),他是富克斯的学生。另一位对天主教伦理思想影响很大的是杰拉尔德·吉尔曼(Gerard Gilman),他的《在伦理神学中爱德之首位》(*The Primacy of*

Charity in Moral Theology, 1959) 跟海霖的三卷《基督之律》(*The Law of Christ*, 1961 - 1966), 在梵二前及梵二期间在天主教的修道院中是最广为流传的普及读物。

在二十世纪的前半段, 尤其在法国, 新多玛斯学派强调对自然律的一种本质的、偏重理智的、实际的了解, 把它当作伦理神学的基础, 以有别于神学手册的那种非本质的、唯意志说的、唯名论的方法。为新多玛斯学派来说, “善”是伦理的最基本范畴。有些事情是被命令做的, 因为它是“善的”——这跟另一种看法正相反: 有些东西是善的, 因为是奉命做的。为了维持神学大全的途径, 多玛斯学派非常强调德行。

可是即使进入了二十世纪五十年代, 伦理神学在欧洲大陆已有了基础广泛的发展, 但神学教材在内容上仍无改变, 仍沿用法律主义的方法; 在修道院中所讲授的伦理神学, 大部分仍停留在为听告解的司铎作准备(参阅马奥尼, 《道德神学的形成》, pp. 1 - 36)。教材中强调的是看个人的行为是否归到罪的种类中, 而且假如是罪的话, 是大罪抑或小罪。重点仍放在服从律法: 神律、自然律、人律。“善”是法律所命令的。所以守法就是满全“善”。对于伦理神学的理论观也漠不关心。

这时期十分强调圣统的教导, 尤其是教宗的训导。当时在位的教宗庇护十二世, 颁布了前所未有的如此众多的伦理上的指导, 特别在医学伦理方面。他也清楚地讲明, 神学家的责任是接受并遵守那教导, 不能有争辩或批评。他写道: “如果教宗们, 在自己的文献里, 对那些迄今还争论不休的问题, 已经下过工夫, 表示了自己的主张, 那么, 如众所周知, 按

教宗的思想与旨意,神学家对这些问题,不能再自由争论了”(《人类》*Humani Genetis*, 1950, n. 29)。

梵蒂冈第二届大公会议

伦理神学的法律主义方向和语气随着梵二而改变了。大会在它的《司铎之培育法令》中力劝伦理神学的革新,说:“伦理神学,其学术性的解释应受圣经更多的滋养,说明教友在基督内使命的崇高,以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任”(n. 16)。一般说来,伦理神学“应借与基督的奥迹和救恩史更生动的接触,而予以革新”(n. 16)。梵二的其它两大宪章:《教会宪章》和《论教会在现代世界牧职宪章》,都提出一个基督徒伦理的理想,远超过遵守法律及法律上的标准。

教会的每一位成员都是天主子民的一份子;只要整个教会被称为基督的圣事,整个教会也就被召叫去成圣(《教会宪章》n. 40)。这包含跟随基督(n. 41),以此导向爱的成全(n. 42)。这是一个同时爱天主又爱邻人的爱。这两种爱是分不开的(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 24)。

但是大会的伦理教导最有意义的一面是它在教会的社会教义上的进步;我们在本书末尾会关注这点。

梵二会议后的发展

受到大公会议的影响,天主教伦理神学从1965年开始就不断地沿着新的途径发展。大会后有助于调整天主教伦理

学内容及方向的发展有下列数点:

1、现代圣经学的同化。这使得伦理神学的主要方位不再是一门法律主义的学科,而成了训练听告解的司铎能以生命为中心的一门学科,关系到怎样来接受做基督门徒的挑战。这种较新的基于圣经的探索方式在伯尔纳多·海霖的著作中特别明显。

2、伦理神学与整个神学的整合。例如卡尔·拉内(Karl Rahner, 1904 - 1984)的神学中的人学(综合在《人的存在》分册第二、三章中)帮助了天主教伦理神学去克服介于自然界及超性领域之间的二元论;“从下而上的”基督论的发展以及解放神学的发展帮助强调了基督徒门徒地位之社会与政治的层面;礼仪神学与圣事神学的进步帮助了将伦理神学与礼仪、圣事庆典及灵修学整合起来。

3、离开古典主义走向历史意识。古典主义强调普世性、本质性及不变性。它用演绎法将伦理诫命及教会官方的正式教导应用到特定的个案上。历史意识将基督徒伦理生活当作在变化的历史环境中一个个人的责任。伦理准则是重要的且有约束力,但是还须考虑到历史事件,正是在这些条件下才形成了伦理准则,并随之解释它们。它的方法更是归溯的而不是那么演绎的,因它强调的是其个别的、进化的和可变异的一面。(反映这历史重点的天主教两个正式文件是宗座圣经委员会1964年发表的“福音的历史真理教导”[Instruction on the Historical Truth of the Gospels]和教义部1973年发表的“教会的奥迹”[Mysterium Ecclesiae]。)

4、新的强调:人不只是一个伦理的行为者而且也是一个

主体。这一点特别,虽然不是唯一的,反映出,神学越来越注意到人在伦理生活中成长和发展的原动力。因此,下列几位的著述被同时代的伦理神学家感到很大的兴趣:让·皮亚热(Jean Piaget, 卒于1980),埃里克·埃里克森(Erik Erikson)、劳伦斯·科尔伯格(Lawrence Kohlberg, 1927 - 1987),卡罗尔·吉利根(Carol Gilligan),詹姆斯·福勒(James Fowler)及另一些人。

5、在教会及天主教教会论中的变化。当天主教从一个以机构性或圣统制为主的模式中走出,而靠近一个被看作团体性及集体性的教会时,伦理神学家们开始更以批判性的,但不减其忠心的诠释及应用来对待官方教导,并且在他们自己的学术研究与领导牧人的教导责任之间,发展出一套更精细的、相互辅助的理解方法。

6. 伦理神学从修道院进入学院及大学。在大公会议之前,几乎所有的教会伦理神学家们都在修道院中执教,今天他们中有很多人在学院及大学中任教,大部分在天主教机构,但也有相当多是在私立的非天主教学校及州立学校中任教。当伦理神学从较牧灵定向的修院环境转移到较学术性定向的大学环境中时,它也变得在学术上更严格,也更直接地与其它的学科,和其它的教会及宗教传统的神学家们及伦理学家们从事交谈。

7、大公主义的影响。天主教及基督新教神学家不但互读对方的著作,也经常在同一所大学中执教,且属于同一专业协会(例如美国的“基督徒伦理社”)。基督新教重要的伦理学家像詹姆斯·古斯塔夫森(James Gustafson, 1925 -),花了不少心血来研究天主教伦理神学及继续使两个团体分离的

方法论上的差异(见他所撰《基督新教与天主教伦理学：展望恢复友好关系》*Protestant and Roman Catholic Ethics: Prospects for Rapprochement*)。传统的天主教与基督新教在他们各自用类比法及辩证法上的差异,在伦理及伦理学的领域内也是很明显的(再次参阅《天主教简介》第一、二章)。古氏对天主教伦理神学批判多多,是因为天主教伦理学太过以人类中心主义和以人类为基础。对天主教传统而言,伦理学偏向强调连续性而非间断性,强调相同性而非相异性,不需要在天主与人之间作一选择。天主的光荣是在活生生的人,天主的光荣是在人的满全和快乐之内,并经由人的满全和快乐所昭示。

天主教社会教义的持续发展

要分清天主教的社会学教义跟福音的社会性含义之间的区别。天主教的社会学教义是对社会秩序在其经济及政治层面上的官方教导,清楚可辨的一套道理。一方面,它关心人的尊严,因人是按天主肖像所造,它也关心保护并提高这尊严的人权和责任;另一方面,它也关心公益,就是人类生存的基本社会天性,关心社会及国家的本质,关心社会与国家之间的关系(使辅助原则与社会化原则之间维持平衡),关心自动选择的团体,如工会等,它们是国家与社会之间的缓冲及桥梁。

天主教关于社会的教义直到十九世纪末才开始有了正式的形态。但这并不是说天主教在教宗良十三世(Leo XIII, 1878 - 1903 在位)于 1891 年颁布《新事》(*Rerum*

Novarum)通谕之前,对在至圣所之外的世界毫不表示关心。但是直到教宗良十三世,天主教才开始在它官方圣统的教导中,清楚地,以明显系统的态度来讲一个社会正义的神学以及它所包含的一切。(本分册第二章将更完整地讨论社会正义。)

天主教的社会教义不是一纸为改革世界的详尽蓝图,它却是提供了一个广阔的神学与哲学的社会分析的架构。到目前为止,天主教有关社会的教义分成三个发展阶段:

第一阶段包括教会对工业革命所提问题的答复。主要的文件有教宗良十三世的《新事》通谕(1891)和庇护十一世(Pope Pius XI,1922 - 1939 在位)的《四十年》(*Quadragesimo Anno*,重建社会秩序,1931)。主要的论点是政府在社会及经济上的角色,工人组织的权利,公平工资的原则,以及基督信仰对资本主义和社会主义的批判。

第二阶段在第二次世界大战中浮现且继续到今天(与第三阶段有重叠之处)。这是天主教对社会教义的国际化阶段,面对世界各国在物质上越来越相互依赖的情境,教会面对人类团体,寻找去为政治、经济和战略问题提供一个伦理道德框架。主要的文件有教宗庇护十二世于1941年发布的圣神降临节文告,他在1939 - 1947年每年圣诞节的演讲,若望二十三世(Pope John XXIII,1958 - 1963 在位)于1961年发布的《基督信仰与社会进步》(*Materet Magistra*)及1963年发布的《和平于世》(*Pacem in Terris*),保禄六世(Pope Paul VI,1963 - 1978 在位)于1967年发布的《民族发展》(*Populorum Progressio*),梵二的《论教会在现代世界牧职宪章》(1965),还有1971年世界主教会议发布的《世界正

义》(*Iustitia in mundo*)。以上这些文件中最主要的主题是:国际团体的政治及司法组织,国际社会正义在决定国际经济政策的规则和关系时所作的要求,还有在核子时代关于战争的伦理问题。

第三阶段的代表作是教宗保禄六世于1971年颁布的牧函《八十年》(*Octagesima Adveniens*)。稍后在1975年在他的劝谕《现代世界中的福传工作》(*Evangelii Nuntiandi*)中再次在某一程度上对此加以肯定。教宗若望保禄二世(Pope John Paul II, 1978-2005在位)发表过《人类救主》(*Redemptor Hominis*, 1979)、《论人的工作》(*Laborem Exercens*, 1981)、《论社会事务关怀》(*Sollicitudo Rei Socialis*, 1988)、《一百周年》(*Centesimus Annus*, 1991)。这些文件的主要意义都表达在《第八十年》公函中,因为它是针对“新的社会问题”而发。这文件审查了后工业化社会所紧急面对的问题,这些由于科技发展而转变的问题,特别体现在资讯及流通力上(见《人的存在》分册第一章中的讨论)。另一方面,教宗的信回到后工业化是如何与发展中的社会在国际上相连的这个主题上。这文件专注于在社会中争首位的机构的形式,也注意那寻求使其它社会秩序、政治秩序合法化的知识潮流。

第二届梵蒂冈大公会议,虽然大部分仍在第二阶段,但是为在天主教的社会教义的扩展中,包含进其政治层面,作了开路先锋。在所有的基本原则中,大会尤其在《论教会在现代世界牧职宪章》中强调,以天主肖像受造的人的尊严(n. 12)、道德良心的尊严(n. 16)、自由的卓越(n. 17)、人类存在

的社会性及我们的宗旨(n. 24)、人及社会的相互依赖性(n. 26)、需要为人性尊严而推广公共利益(n. 26)、对人的尊重(n. 27)、人们的基本平等是社会正义的基础(n. 29)、因着救赎,所有人的活动都是有价值的(n. 34)、现世事物应有的独立(n. 36)、教会对这些无数的价值和原则如何尽到使命的责任(整篇宪章,特别在 nn. 40 - 54)。同样,对人类自由的强调也表达在大会的《信仰自由宣言》中,这自由不只属于个人也属于团体(n. 4),且常受公共利益的约束(n. 7)。

这种更宽广的政治方式被教宗若望保禄二世引进在通谕中。通谕讲到,我们人与科技的产物及副产品的不和谐,例如,环境污染与毁坏、军备竞争、贫富差异的悬殊、越来越老练的极刑与迫害方式、浪费的心态及习惯、通货膨胀及现代化的战争。当今公民的最基本权利,就是在服务公益中,无论是国内或国际公益,在服务人群中,分享“团体的政治生命”;在基督内,这些人的尊严是整个社会和政治制度的基础和关键。“因此,人权的原则深深影响社会正义这一领域,并且成为政治团体生活中是否实施社会正义的准绳”(《人类救主》,sect. 17, par. 7)。他写道:“对于教会而言,乃不可把福音的社会讯息,当作一套理论,而最应视之为一项行动的基础和动机”(《一百周年》,n. 57)。

各地的全国主教团也采取了一种类似的探索方法。美国主教团就在1983年发表牧函:《和平的挑战》(*The Challenge of Peace*),及在1986年又发表了《为众人的经济上的正义:天主教社会教导与美国经济》(*Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U. S. Economy*)。后

者在本分册第三章中有更详尽的讨论。

自从梵蒂冈第二届大公会议以来，教会的社会使命就被视为与福音密切相连的。这使命在 1971 年主教会议的文件《世界正义》中甚至有更清晰的诠释：“在世界的转型中，为正义及参与所采取的行动，在我们看来是宣讲福音的基本层面，或换句话说，是为救赎人类及从每一个受迫害情况中解救他们的教会使命”（引言，par. 6）。稍后，这同一个宣言将该原则应用到教会本身上，因为“任何胆敢给人们谈论正义的人，他自己首先必须他们在他们眼中是正义的”（III，par. 2）。教会是基督的圣事，受到传教使命的召叫去实践出它所宣讲的正义与权利。

本章概要

1、就如信仰和行动是结合在实践这一概念中一样，所以信理神学和伦理神学也是结合在一个系统神学中。真理不只是为思考的，也是去生活及实行的，生活与实行真理是掌握真理的条件。

2、基督徒伦理道德与基督徒生活和行动的方式有关，道德神学或基督徒伦理学是对基督徒道德进行专题的、系统的和反省的研读。

3、哲学中的伦理学，在对道德的系统反省中，只用到像理智及经验等人性的资源。而宗教的伦理学则取用某一特定宗教的资源，诸如它的经典、传统和权威教导。道德神学或基督徒伦理学是独一无二或与众不同的，这是因为它的来源，以及它给基督徒的行动决定了一个独特的意向和动机。

4、在古代以色列,忠心地实践是与法律连起来的(特别与十诫),而法律是与盟约连起来的。盟约永远是服从法律的主要动机。

5、耶稣的道德信息是以天主的国为中心。祂所宣讲的天国既是传报喜讯,也是召向回头、悔改、信德和门徒地位。

6、耶稣攻击传统概念,此概念认为法律之每一部分都同样重要,并认为外在的遵守是最后审判的标准。对耶稣来讲,内心的倾向才能决定行动的道德价值。耶稣特别无法忍受伪善。

7、耶稣所有的教导全部集中在一条爱的诫命中:爱天主及爱邻人。

8、耶稣关心世界,但祂并不是来直接改变政治秩序。祂对穷人特别关注,祂警告人们反对财富与权势的诱惑。

9、耶稣对婚姻和家庭的教导,在祂对妇女的尊严的关心中可见一斑,远超过在当时犹太人的态度及风俗中所能看到的。祂与妇女们来往、治愈她们、收她们为门徒。祂强调婚姻的永久性,不让妇女沦为只是一个可随意弃置的物件。

10、耶稣对赏报及惩罚并不保持缄默,但祂批评那些只是为了得赏报而守法的人。祂也提醒祂的听众,天主的标准不是人的标准,那些第十一时辰来到葡萄园的人也能得救。

11、初期教会的伦理道德教导也是集中于关注天主国的来临。基督徒生命是团体中的生命。法律总括在彼此相爱的召叫中。

12、最初对基督徒伦理道德生命所作的“圣经后反省”(postbiblical reflections),受到教外主义威胁的影响。因此,

伦理道德问题都是跟错误的崇拜与异教图像有关。

13、伦理神学中首号伟人是**奥斯定**，他总是强调内心的倾向。

14、伦理神学在**第六世纪**有了明显的转变，在凯尔特隐修士的影响下，补赎圣事开始变成不是终身只领一次的圣事，这促使编撰补赎书的需要，用以帮助神职人员去决定对人所告的罪给予适当的补赎。

15、基督徒道德生活现时主要被看成是躲避犯罪。伦理道德神学的重点放在个人的行动上，脱离了整个人生的更广的背景。

16、因着十三世纪中叶**大学**的成立，对伦理道德问题的关注变得更系统化。**阿奎那**是这时代中的佼佼者，辩称**圣宠**是整部法律的中心。

17、**唯命论**再次引进一种个人主义的伦理及一种伦理的法律主义。它把一种是非鉴别法推广给伦理神学。

18、这也是**经济非常发达和复杂化**的时代。伦理神学成了全神贯注于处理签约及货物买卖等问题上。结果产生了**伦理的最低限度主义**，人们所问的只是为避免犯罪他们被绝对要求去做的是什么。

19、**特利腾大公会议**明令规定所有的天主教徒每年至少告解一次，它建立了一个修院制度去训练听告解的司铎。伦理神学手册集中在补赎圣事上，道德问题与更广的教义及圣经主题被分开来处理。

20、对伦理神学极端的研讨很快发展起来：**杨森主义者**趋向**严苛**的途径，**宽容主义者**则跟随**宽容**的途径。双方之间的争论导致多种不同伦理系统的形成：**盖然论**、**同等概然论**以

及较大可能说。那时持中间立场的是圣亚尔丰索·里高烈。

21、对法律主义的反应于十九世纪在德国发展起来,也于二十世纪在法国的新多玛斯主义学派中再现。两位重要的德国伦理学家,伯尔纳多·海霖和若瑟·富克斯,借着他们于二十世纪中叶在罗马的大学中的教学,影响了无数其他的伦理神学家。

22、与此同时,传统的法律主义、圣统制导向的探索继续经由手册在全世界大部分的修道院中讲授。

23、梵蒂冈第二届大公会议呼吁革新伦理神学,强调它的圣经根源、基督徒蒙召的观念、爱德的首要地位、基督的奥迹和教恩史。

24、梵二后的道德神学受到了下列的影响:现代圣经学研究、神学更广的发展、从古典主义转移到历史意识、对人的一种发展性的理解、教会及教会学的改变、伦理神学从修道院发展到一般大学,以及大公主义。

25、天主教的社会教义在教宗良十三世任期中开始成形。教会的社会学教导分三个阶段形成:(1)对工业反应的反应;(2)对不断成长的生活国际化的反应;(3)对由科技所提出的新的社会问题的反应。

26、天主教的社会教义基于两个伦理要求:人的尊严,和公共利益。

27、在梵二的《论教会在现代世界牧职宪章》中,强调了基督徒道德生命的更广的社会层面,同样,在1971年主教会议所发表的《世界正义》中,以及在若望二十三世、保禄六世和若望保禄二世的许多通谕及劝谕中,也强调了这一层面。

第二章

基督徒伦理道德的基础

本章中的材料是环绕着三个基本主题而组成：(1) 基督徒道德生活的模式；(2) 基督徒蒙召成为怎样的人；(3) 基督徒在尘世的活动。

基督徒道德原则的形成、诠释和应用总是在历史中受到牵制。基督徒存在的本身常常是历史上的存在，一位基督徒不只是一位基督徒，而是正不断地在成为一位基督徒。皈依福音是一次行动但同时也是一个过程。如此，基督徒的存在是在原则与过程两极之间，在存在与成为之间，在本质与存在之间，在普遍与独特之间，在信念与冒险之间，在实质与形状之间游走。但这些并不相互对抗，而是相互需要，相互包含的。原则是经验的产品同时也是经验的形成者。天主教伦理神学同样关注原则和过程。

基督徒道德生活的模式

神学书籍给人提供三种不同的基督徒道德生活的模式：目的论的、义务论的，及相关联的。

目的论的模式是用要达成的目标或结局 (telos) 的观点，来看待基督徒的道德生活，即与天主永恒的结合。若某事导

向达成目标的就是好的,反之,若阻碍达成就是恶的。但是在人类及历史存在的错综复杂环境中,人必须从间接的、次要的目标中去辨别出那最终的目标。多玛斯·阿奎那是拥护这目的论模式的经典人物,现代的功利主义者也可归类到这名号下。

义务论的模式主要是以责任、法律或义务(deon)的观点来看待基督徒的道德生活。康德(Immanuel Kant, 1724 - 1804)的绝对命令就是这方式的一个例子(“行动时,你行动所依循的准则,将通过你的意愿而成为一种普遍的规律”)。一般大众化的基督徒的热心敬礼,一旦它将天主十诫作为伦理生活的基础时,实际上也采用了这方式。虽然传统的伦理神学手册假定他们是跟随了多玛斯·阿奎那的传承(他的方式是目的论),其实他们是在义务论的模式中运作,十分强调法律,把它当作伦理道德的客观标准;也十分强调良心,把它当作主观标准。

相关联的模式是在海霖的著作中发展出来的。它主要是用基督徒与天主、邻人、世界及自己的多重关系这一观点来看待基督徒的道德生活。这模式虽然比目的论及义务论更可取,但它并没有把后者排除在伦理神学之外。

为什么要以这种相关联的模式为主?现代圣经研究指出,旧约中的主要伦理概念不是法律而是盟约。事实上,法律总是以盟约的观点来解释的。在新约中,爱占了中心地位;圣经多次将道德生活描述成我们在基督内对天主恩赐的答复。最后,天主圣三亲自在基督徒道德生活中提供了一个固有的相关联的模式(再次参阅《天主》分册中所讨论的在天

主内的位格)。

这种相关联的模式要避免一种过分的个人人格至上论,而只要用完整的人类关系——包括跟邻人及世界的关系——的光谱观来看道德生活就行了。例如,拿补赎圣事来说,在梵二大公会议之前的义务论模式的背景下来看时,该圣事被称为“办告解”,因为从它的主要行动看来,那是按照次数及种类来告自己的罪。今天,因着梵二,这圣事被称为“修和圣事”——一个表示关系的名称,它包含着我们跟天主、邻人、世界及自己的多重关系。不只我们和天主的关系要得到疗愈,还因为罪破坏或损坏了我们所有的关系(若欲得知相关联模式更详尽的发展,请看查尔斯·柯伦的《基础伦理道德神学指导》*Directions in Fundamental Moral Theology*, pp. 11 - 14; 同时还可参阅理查德·尼布尔(H. Richard Niebuhr)的《负责的自我:基督徒道德哲学》*The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*)。

在本章中接下去要讨论的内容是在基督徒道德生活中相关联模式框架下所形成的。

基督徒蒙召成为怎样的人

皈依

基督徒,就是在回应耶稣基督的召叫中,人性意识前进到一个不同层次的人。基督徒就是一位接受耶稣召叫成为祂的门徒,并且他的整个生命都由这召叫所塑成的人。一个人成为基督门徒的这一过程(而不是那一劳永逸的单一行

动),被称为皈依。更准确地说,这是基督徒的皈依,因为皈依天主是一个邀请,是一个为每个人都有的可能性。

在第一章中,我们在耶稣的宣讲(谷 1:15),和在初期教会的宣讲中(宗 2:38),都提到过皈依的因素。那是一个蒙召悔改和相信,改变心神,及符合这改变的新的行为模式;总而言之,我们蒙召来活一个门徒的生命。所以新约说我们必须遵照天主之国的要求而生活。我们要使天主成为我们存在的中心和源头。我们要让自己被天主的救赎、治愈的临在所转变,然后让天主继续借我们来拯救及治愈别人和整个世界,包括敌人及朋友、被弃绝的及受尊敬的、贫人及富人、罪人和义人。

当然,较之在特利腾大公会议后所常提出的看法,这种对皈依的了解是更广更深,而且还一定强调信德在理智和客观上的特点。特利腾会议后所提出的看法是,要成为皈依者就是要接受教会以她的权威所展现出的天主的启示。一位“皈依者”就是由非天主教徒变成了天主教徒的一个人。因此,皈依的决定性特征是教会学的,而非基督学或人类学的。皈依主要的是某人跟天主教会有一个新的组织上的关系,而不那么着重指跟天主和耶稣基督有一个新的个人关系。

而皈依的近代意义是指改变一个人的根本方向。皈依基督就是采取一种全新的基本的基督徒方向,好似有些神学家像富克斯和海霖称之为的“基本选择”。根据海霖,皈依近似埃里克森对个人身份和完善的探索观(参阅海霖的《在基督内的自由和忠心》*Free and Faithful in Christ*,卷一,pp, 168-77)。埃里克森认为一个人在持续不断地发展,但也面

对着恒久的威胁着自己的衰退。他十分强调个人与他们所处环境之间的个人关系及相互依赖。他说,人的发展是经由生命不同阶段或周期而展开。每一阶段打开了创造的新视野。在每一阶段中都会有重要的时刻或危机,那时候一个决定性的转折总是无可避免的。这样的一个危机,从发展的角度来看,需要一个基本选择,或更好说,需要一个深刻的选择(请参阅《年轻人路德》*Young Man Luther*, 1962;《童年和社会》*Children and Society*, 1963;《身份、青年,和危机》*Identity, Youth, and Crisis*, 1968)。

当这基本选择是坚定地选择善的时候,人心就充满了圣神(弗 5:18)。一个专注于关系及责任的伦理神学,也就是说,以一个人有能力用整个存在与生命来答复天主和耶稣基督的这种伦理神学,一定是一个心的伦理学。“只有当一个行为是出自于从根本上选择天主和善的人心;只有当一个行为延伸到转向正确方位的心灵深处;这样的一个好决策和正确行为才可从完全的意义上来表达伦理道德”(海霖, p. 168)。蒙召皈依是伴随着天主许诺给我们一颗新心一起来的。奥斯定说:“改变你的心,则你的工作将被改变”(Sermo 72)。

所以,皈依的本质是去承受基督的内在精神。基督的门徒所拥有的新的基本方向,或许不只是门徒通过模仿基督的榜样而形成,更是藉着基督的居住在内(罗 8:10;弗 4:17-24)。宗教皈依的最后测试是要看它是否引导人去爱邻人并在对邻人的爱中不断地表现出来。“看得见的弟兄,他尚且不愛,看不见的天主,他怎能愛呢?凡愛天主者,也必须愛他

的弟兄,这是我们从天主那儿领到的诫命”(若一4:20-21)。(另一个把皈依看作理智、伦理道德和宗教的这种观点,可参阅伯尔纳多·郎尼根 B. Lonergan 的《神学方法》*Method in Theology*, 1972, pp. 237-440。)

性 格

一个皈依的基督徒是蒙召成为一个有性格的人,那就是,成为一个有能力作自我决定、有能力去建立健康的、自我给予的人际关系的人。一个有性格的人,是一个为自己的行为负责的人。这些行为不单是由规则或原则来决定,而且是由智力来决定,且多次须针对一个具体环境及挑战,作出勇敢的答复,此外,还包含跟天主、邻人、世界及自己的关系。性格的这种伦理学将我们的注意力更集中在展示一种行为的人身上,而非人所做的行为上。人的出发点并非要得到和培养伦理道德的善。人的行动并非只是形成一特殊环境;它们也塑成做出那些行动的人。换句话说,做一个环境所需求的行动,将负责把我们塑造成为道德上的善人(请参阅斯坦利·豪尔瓦斯〔Stanley Hauerwas〕的《性格与基督徒生命》*Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics*, 1975;《具有个性的团体》*A Community of Character*, 1981;《祥和的天国》*The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, 1983)。

天主教道德神学在传统上,特别在讨论三超德和伦理德行

生命的定位及方向。实在,有一句古老的格言说:“种一个行动,收一个习惯;种一个习惯,收一个德行;种一个德行,收一个性格;种一个性格,收一个命运。”所谓习惯就是行动的有规律的形式。德行就是好习惯(罪恶则是坏习惯)。性格从错综盘亘的德行(或罪恶)中展现出来。人的最终命运有赖于我们在答复恩宠时所建的性格,该性格的铸成又离不开人生中与天主、与邻人、与世界及与自我所建立的关系网络。

性格,就像皈依,总不会一次成型的。好习惯或坏习惯都可能转向或遭破坏。习惯的样式可能被修正或根除,有时候这些改变慢慢形成,有时候只需一次决定性的行动(例如在一次深刻的皈依经验,或一个死罪中)形成。从性格及皈依的定义来看,当我们在生命中回应新的经验和影响时,我们总是向改变开放。我们在道德上的未来,是与我们的现在和过去有着千丝万缕的联系。在道德上的未来并非由服从某些伦理规则的一次决议所形成,却是在答复所领受的恩宠,使自己成为某个带有某种关系网络的人的决心中形成。

因为性格与人格有密切关系,而人格常是独一无二的,扎根在自我意识和自我决定中,所以没有一种类型的性格可让每一个人奉为标准。即使在基督徒团体中,也有许多不同的生活样式。通过我们的信仰、意向和行动,我们得到一种特殊的道德史,它适合我们作为自我决策者的天性。

德 行

一个德行,按照字面的意义,是一个“力量”。这是去完

成道德善行的力量,特别能使我们高兴地恒心地去,即使遭遇到内在和外在的阻碍,也必定牺牲、在所不惜。(当这力量转向邪恶时,就称为一个罪。)德行是扎根在天主的临在中,在恩宠中,它使我们能去建立并滋养与天主、邻人、世界和自己的一个健全并自我给予的关系。它们促使我们在行动中排除极端的形态。所以俗话说:“德行站在中间”。举例说,某人可能极其强烈地“希望”最终能获得救恩,以至于他从一开始就将他的得救认为是理所当然的。他就犯了妄想的罪。另一方面,某人可能极其沮丧于他得救的机率,以至于几乎不抱希望,那么他跌入了失望之中。希望的德行是站在两个极端的中间:它对天主的仁慈和爱有信心,但也接受跟救恩圣宠合作的责任。这圣宠是在我们出生及领受圣事时赏赐给我们的。当然,基督是所有德行的典范,基督徒的道德生命不仅建基于效法基督(若 13:15)上,也是在基督内生活(弗 2:5)。

神学在传统上将德行分成本性的及超性的。但是按照我们目前所了解的本性与圣宠之间的关系(参阅《人的存在》分册第三章),这类生硬搪突的区分需要以另一种方法来了解,超性的德行并非一些外加在本性德行上的东西;另一方面,这种区分法的确提醒我们:德行是扎根在人性上的,与它不可分离。另外一个区分是在“修成的”与“倾注的”德行之间,从它的源头和根蒂来看,德行是由天主“倾注”的。第三类的区分是在神学的(信、望、爱)与伦理的或枢纽的(智、义、节、勇)之间。但是这里用了基督徒道德生活中的相关联模式,所以一个更实用的区分法是将德行分成普遍性的,影响

到我们全部关系的(与天主、邻人、世界、自我之间的关系),以及特殊性的德行,影响特殊关系的。信、望、爱三超德归到普遍性的德行名下,因为它们多少影响到整个关系。其它的德行归到特殊的德行名下。例如节制的德行主要影响到一个人与他自己的关系,而义德主要影响到个人与邻人及世界的关系。

德行的概念在现代心理学上也可找到一些相似的东西。就像前面所提到的埃里克森,他将德行看成为代表“自我”的力量,来对抗“本我”的兽性直觉和“超我”的咄咄逼人的要求。“自我力量”等于德行,本我和超我能夺去一个人的自由。在一种情况下,人变成情感的奴隶,而在另一种情况下,人变成“更高权威”的奴隶。要在“自我”的层面上,人才能为他或她的生命负起责任来,将兽性冲动压抑在某种程度的控制之下,并且对来自沉重的良心的压力维持健康的态度(参阅威廉·迈斯纳〔William Meissner〕的《恩宠心理学的基础》*Foundations for a Psychology of Grace*, 1966, pp. 153 - 63)。

同样的学说也可在亚伯拉罕·马斯洛(Abraham Maslow, 1908 - 1970)的著作中找到,特别是在他的“自我实现”的概念中。他认为这是一种不断地朝向合一及对人体内能量之整合的趋势。举例来说,自我实现的人有一种不断增进的自我接受及接受别人的意识,他们增进自己的自主能力,很少有敌意,也不需要尊崇及声望。一个人若在成长的过程中获得了这些性格,他就能建立起一种类似于传统所谓的“有德行的人或有性格的人”的生活模式(请参阅《迈向存有的心理学》*Toward a Psychology of Being*, 1962;《动机与人格》*Motivation and Personality*, 1954)。

影响整体关系的一般德行

三超德

信 德

有关信德的一些重要内容,我们已经在《天主教简介》分册第二章,《天主》分册第一、二章中讨论过了。在《天主教简介》中,我们将信德形容成是神学、教义,尤其是做门徒的基础。在《天主》第一章中,我们给出了目前信仰的一些危机及对信仰的挑战的大纲。在上书的第二章中,我们将信德的问题放在启示神学的更广大范围中加以讨论。所以在这里我们只是再次碰触《天主教简介》中所列述的几点,只是因为它们直接跟基督徒存在的形态与特征有关。

阿维列·杜勒斯(Avery Dulles, 1918 -)将信德当作超德作了一个有用的设计图(参阅《信德实施正义》*The Faith That Does Justice* 中的“当信德与义德扯上关系时的意义”*The Meaning of Faith Considered in Relationship to Justice*, 1977, pp. 10 - 46)。信德可以被理解为信念、信任和献身。第一个是一种理性主义的态度;第二个是一种信赖的态度;第三个是一种表述行为的态度。在古典传统中,天主教徒倾向于强调第一种态度,新教徒强调第二种态度,今天则双方都更支持第三种态度。

信德如信念

所谓的理性主义的态度有两种形式。“启迪”学派(奥斯特、多玛斯等)将信德解释成内在的光明或智慧的开端。这

学派的现代说明者，例如伯尔纳多·郎尼根把信德当作是“源于宗教之爱的知识”、“宗教之爱的眼睛”。可是这种对信德的看法，并没有正规地培养强烈的人性关怀。它主要专注于个人与天主之间在默观结合中的个人关系，这很容易不知不觉地鼓励一种对他人的需要漠不关心的精神。更进一步说，启迪学派的信德概念在信德与日常生活之间造成了分裂。

另一方面，“以教义为主体的”学派，将信德看成为心灵对教会以天主之名权威式教导的坚决同意。它倾向将信德与信条划上等号，将信德认作是一个理智的屈服与服从的行动。虽然信德常表现在某些形式中，但它的表达常受到历史的拘束。尤有甚者，信德不是接受别人对现实的观点，而是个人自己对现实的诠释。“以教义为主体的”学派也把重点放在信友当相信的事上，且那么强调，以至于忽视在信德中接受福音的道德含意（社会的、政治的、经济的，还有个人的、人际关系的）。

信德如信任

这通常被称为“信赖的”态度。它强调个人信任的因素及信者与天主之间的个人关系。天主更是拯救者而不那么是启示者。这种信德的观念，当然有其扎实的圣经观（参阅《天主教简介》第二章）。这也是新教改革派所强调的态度。这观念的问题是它太轻易地忽略了人性采取主动性的重要性，它根本地损害了人对未来世界的责任心。一切全托付在天主手中，祂不顾我们的罪愆而将拯救我们。虽然成义的人会做善事也会做恶事，他们的行为并不带来救恩，唯独信德能拯救。

恩斯特·特勒尔奇(Ernst Troeltsch, 1865 - 1923),新教的历史学家,指出路德所讲的成义道理引发了在社会革新上缺乏真正的兴趣(《基督徒各教派的社会教导》*The Social Teaching of the Christian Churches*,卷二,1960,p. 540)。新教的伦理学家赖因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1892 - 1971)在他的著作《人的自然本性和命运》(*The Nature and Destiny of Man*,卷二,1964,p. 195)中,对路德的两个王国的教义也做了相同的批判。假如一切都依赖天主的恩宠,最后没有什么要靠人努力的话,那么基督徒对社会正义及对和平的交托,最终所关注的也不是天主之国了。

信德如献身

这是所谓表述行为的一种态度。信德不可能是一堆空洞的字。它必须体现在实践中(行动中的信德)。信德是接纳天主圣言并转化为行动,它经由穷人及受压迫者的呼号向我们提出挑战。只有在解放性的实践中,我们才能给予那组成信德的圣言一个“热烈的欢迎”。信德并非被动地等待天主的决定来开始行动;而更是抓住主动,用天主所给的力量来重新塑造世界。所以信仰不是被动的德行。它并不保护我们免于世界的危害,它改造世界。它主动参与在服务天主的国中。这是今天在拉丁美洲解放神学中所盛行的对信德的了解,它比至今很多人可能认可的有更强有力的圣经基础。因此,“实行真理的人,来就光”(若3:21)。福音是天主的德能,启示天主的正义并导向救恩(罗1:16-17)。信德借着爱德行事(迦5:6)。我们的信德战胜世界(若一5:4)。但是“表述行为的”这种看法本身,并不能对信德有一个足够的了解。

信德如信念、信任及献身的综合

这几种态度所表达的信德都很真实。首先,信德不可避免地寻求理解,而所得到的理解是以神学的或有时候以教义的形式表达出来,就像“理性主义”的态度所强调的。所以信德是有内容的,有必须掌握的真理且信服它。信德也是一个内在的心情,意识的光照,借此我们在一全新的光明中看到并了解现实。第二,信德是接受天主圣言,像“信赖”的态度所认为的,信德就是信任天主有能力赐给我们新生命。最后,信德是一个自我交托的行为,就如“表述行为的”那种态度所强调的,要求对天主的国有完全的献身。但天国并不只是一个脱离世界的实体,它也是现时现地正义与和平的天国。天主临在于我们历史中,召叫我们与天国的来临合作。若要将信德解释成为只是信念或只是信任,势必破坏那些天主教会的中心原则:圣事性、中保性和共融性原则。因为我们正是经由那些能看见的邻人,来答复我们看不见的天主。

信德发展

信德不但是一个行动而且也是一个过程。信德常常被当作一个德行,而德行则归类于习惯。所以信德总不可能只是一个一劳永逸的决定;它是心神对神(在一般的宗教信仰上)及对耶稣基督(在基督信仰上)的一个习惯性的心境。近年来一些同源学科,如社会学及教育心理学的发展,甚至对信德的过程或进行的层面发动更深的探究。在心理学及非宗教教育这方面来讲,埃里克森、让·皮亚热和劳伦斯·科尔伯格的著作尤其影响了美以美教会神学家詹姆斯·福勒

的著作,然后在神学及宗教教育方面,又因福勒而影响了其他许多人。所有这些作家的共同特征就是他们确信人在道德上的成长是分阶段的。

埃里克森所分的阶段很容易应用到基督徒信德的过程中。对信德的投入能看成为连续性的或发展性的,就像:(1)信任教会就像信任母亲一般;(2)信德是一种自主的意识,自我表达与自我控制在此达到平衡;(3)个人采取主动的观念,带有自我成长攻击性的潜能,但是由权威性的管理力来平衡;(4)进入到生命中给予与付出的情况,从家庭的私人社会进入更广、有更多要求的他人社会;(5)通过怀疑及奋斗所催化某种分裂经验,以达到整合;(6)相互间的彼此交托召唤人们作出牺牲;(7)关心下一代的追随者;(8)一个着重于末世的现实观。

对科尔伯格来说,道德上的成熟,并不单纯地在于内在的规则及标准,而在于发展他(她)整合社会互动观念的能力。道德发展的达成是经由激励每个儿童自然发展自己的伦理判断力和接受力。这种发展出现在两种情况中:或是经由讨论一个牵涉到人际利害冲突的两难伦理问题,或是经由建立“公正团体”,这些团体提供许多吸引人的社交与互动的机会。

科尔伯格说,一个个人经由下列道德发展的阶段而前进:(1)行善避恶的基准是奖赏或惩罚;(2)行善避恶是一个采用他人的经验、自给自足的结果;(3)行善避恶来自希望得到同侪的首肯;(4)行善避恶是一种遵行由法律、权力和责任所建立的既定秩序的结果;(5)行善避恶是一种平等感和以民主观来看待社会秩序而提出的相互责任的结果;(6)行善避恶

是一个根据内在的价值观而作出的有意识决定的结果(见科尔伯格的文章“阶段和次序:对社会化所作的在认知上不断发展的探索” Stage and Sequence: The Cognitive - Developmental Approach to Socialization, 收集在由大卫·戈斯林 [David Goslin] 所编辑的《社会伦理和研究手册》*Handbook of Socialization Theory and Research* ,1969)。

福勒将科尔伯格的道德发展蓝图应用到信德的发展上:

1、直觉的保护性信德。在这模仿而充满幻想的阶段中,儿童在视觉上受到他们最早接触到的成人的信德,那些人在榜样、情绪、行动和言语上强力且永久地影响了孩子。

2、神话般的文字信德。有些人开始为他们自己,接受那些象征他们所属团体的故事、信仰及仪式。信仰变成带有文字诠释的伦理规则和态度。

3、综合性的常规信德。人对世界的经验,超出对家庭及最初的社会团体。信德的一贯性及意义是由每个小团体中合格的指定人的权威来证实,或是由“那些能算数的人”之间一致同意的权威来证实。

4、个体化的反省信德。人们开始认真地为他们自己的献身、生活方式、信仰及态度负起责任来。这个阶段是在某强力宗教的意识形态的教导之下,或是在有神恩的领导者的保护之下获得发展。这个阶段为个人的挑选和拒绝既引发又需要一种在质地上新而不同的自我意识及责任。

5、看似矛盾的坚固信德。人们在与自己所持的不同立场中认出完整性及真理。他们以敬重他人生活中真实的东西而又不否定自己所拥有的真理的方法,来肯定和活出自己的

承诺和信仰。这种信德要求人们去尊重那些持不同立场甚至相反意见的人。

6、普世化的信德。这些人作为转变世界者居住在世界上,但又不属于该世界。他们发现在为他人而活时,他们成了最真实的自我。(见福勒与萨姆·金[Sam Keen]同著的《生命地图:信德之旅的对话》*Life Maps : Conversations on the Journey of Faith*,1978)。

美国天主教出版的全国要理指南:《分享信德之光》(*Sharing the Light of Faith*,美国主教团,1979),基本上接受这种对信德和伦理发展的成长探索法。信德生命是跟人性发展有关连的,因而通过阶段或层次而发展。尤有甚者,不同的人对信德持有不同的层次。这是讲授要理者的工作,在人类发展的每一阶段中去帮助他们,并引导人最终与耶稣完全认同(174段,p.100)。但是这本指南提醒大家,别将任何一个科学理论当作标准。心理学及社会学各有不同学派、持不同的看法,并非所有的发展理论都有相同的价值。要理问答不该认为任何一个学派或理论有所有的答案。此外,这些科学的学科给要理课程并没提供任何教义或伦理方面的内容(175段,pp.100-101)。这本指南最后看来是采用了,或可以说改编了埃里克森的架构:婴儿期及早儿童期(出生到3岁),儿童期(6到10岁),前少年期及情开期(10到13岁),少年期(14到17岁),早成人期(18到35岁),中成年期,及后成年期(指南并未明说最后两类的年龄)。针对每一发展阶段都有特别推介的要理问答(见pp.102-113)。1992年版的《天主教教理》*Catechism of the Catholic Church*,1992)虽

然承认启示是分阶段的,但否认信德发展也是有阶段性的。

科尔伯格与福勒对伦理及信德发展的学说,近年来普遍受到天主教宗教教育者们的欢迎,但也听到不少批评。这些批评主要是针对——

(1)科尔伯格所假设的道德伦理是一种理性感知之事;
 (2)科尔伯格专注于“只有正义”而不讨论人性对于亲密、团体与友谊的要求,也未讨论到其它的道德德行(明智、节制、勇气);
 (3)福勒明显地将田力克(Paul Tillich, 1886 - 1965)对于信德的概念奉为几乎独一无二的基本态度,且相对地降低了信德内容的重要性(即对当相信的道理不加重视,将信德当作“确信”),也不强调它更广的社会与政治幅度(“转化的”信德);
 (4)这种方式的趋势是将基督信徒加以“定型”,好像这些阶段更是评价性的而不是描述性的,是个别的而不是一般的。但是,对这种方式的价值及用途的整体评估是十分肯定的。

望 德

希望这一德行没有从经典神学家那里得到太多的注意,他们对基督徒道德生活的探索或是跟随目的论或是跟随非实体论的方法。即使多玛斯在他的《神学大全》中也只写了短短的几段(II - I, qq. 17 - 22)。当讨论希望时,他们是以一种个人的、无关系的角度来看它:“我的希望是为了我的得救”。它被了解成为意志的提升,由圣宠使之成为可能,借此我们期待永生,希望是我们得到永生的方法,永远对天主全能的援助充满信心。我们失望(预料失败)或妄想(预料成

功),就犯相反望德的罪。

从二十世纪六十年代开始,在基督新教神学家于根·摩特曼(Jürgen Moltmann,1926-)的著作《希望神学》(*Theology of Hope*,1967)等作品的影响下,望德取得了一个不同的意义。希望是一种德行,借着它我们为未来负起责任,不单单是我们个人的未来而且是世界的未来。希望朝向天主的国,它不只是天堂,而且是整个世界的更新与再创造。天主不是在我们上面,而是在我们前面,召叫我们一起创造未来。未来占着首要地位。其实,从一种意义上来说,所有的神学都是一种末世论。是希望在寻求理解,而非单纯地信德在寻求理解,像奥斯定、安瑟莫(Anselm of Canterbury,1033-1109)、阿奎那等人所坚持的。启示并非有关另一世界的资讯而是有关这个世界的许诺。基督徒的存在是期望这一范围内的生命:期望天主的国。耶稣基督的复活是天国的初果,是天主在许诺上所下的“订金”。我们的将来就是复活基督的将来。

这些相同的主题,在六十年代末及七十年代初,被采纳到天主教神学中,特别是通过了若翰·梅兹(Johannes B. Metz,1928-)。他坚持认为,我们对世界的了解,是朝向未来的;相比之下,我们更是生产型的,而不是那么沉思型的。我们被召叫去建设一个新世界(不只是诠释它),去介入“政治神学”,一个不断地根据天主之国的标准来批判“都市”(polis)的神学。弃绝世界并非逃避世俗的责任。它只是拒绝接受把世界上的任何事物当作是绝对的,好像已经跟天国等同。至今尚无相似天国的事物,所以,每一件事物都可以受批判,包括教会在内。教会毕竟不是“非世界”,而是世界的

一部分;这世界承认耶稣是主,且根据所宣信的信仰而生活。这是一个希望的团体,是一个相互关联的团体,常在爱邻人中,为他人而生活(《世界的神学》*Theology of the World*, 1969, pp. 107 - 40)。拉丁美洲的解放神学创造出一种类似但不尽相同的方式,它更为强调的是作为实践的信德而不是望德。

卡尔·拉内提醒我们:死亡将我们所有的计划变成相对的,强调人类存在的艰辛和黑暗。只有在天主内我们有希望,是希望使我们获得自由,但它并不是像潘霍华(Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945)所意谓的,一个“廉价的希望”。我们所希望的,我们无法提早将它陈列出来;我们此时此地所享受的,也不是我们最终所希望的。所以基督徒总是被绝对悲观主义者及绝对乐观主义者当作是一个理想主义者。绝对悲观主义者看不到死亡后的生命,并将这个生命看成愚蠢者;绝对乐观主义者发现今世的生命是全然富有意义与价值,完全不必提及死亡后的一个生命。基督徒“不是一个抓到一些可触摸的东西,就尽情享受它们,直到死亡来临;他(或她)也不是一个将世界的黑暗看得那么严重的人,以至于他(或她)不能再冒险去相信世界之外的永恒光辉”(《基督信仰的基础》*Foundations of Christian Faith*, 1978, p. 405)。

当然,基督徒的存在永远是历史的存在。我们有时经验喜乐,另一时经验眼泪。我们经验人类生命的庄严和活力,也尝到幻象、失望与死亡。“但是能向生命的现实自由地、无系统地开放自己,并这样做的时候不去把在世生命或死亡绝对化;那只有一个人能做到,即那些相信并希望,我们所能经验到的生命的全部,是被永恒之爱的神圣奥秘所包围的人”

(同上, p. 405)。

这种对信德和未来的新强调,对天主教伦理神学产生了一个相当有效的冲击。它帮助我们看到伦理准则及责任在天国最终实现之前,总是无尽头的、不完美的、永不终止的。它还帮助我们看到,人类本身是在一过程中,在向自身以外的一个现实拓展:这现实在前面而非在上面。它有助于开阔我们的伦理视野,因为我们不单希望我们自身的得救,也希望别人及全世界的得救。最后,它强调一切在教会内及借着教会的伦理反省、分析、宣告和行动的评价性功能;因为希望以天国来临为标准来衡量一切事物,所以,它是用整个人类之间的相互关系的观点来看现实:即与天主、与邻人、与世界及与自己的关系。

我们已经在《教会》分册第三章中看到梵蒂冈第二届大公会议如何以及到何种程度接纳这种对希望较广义的了解。希望并不削弱我们在此生中责任感的重要性,反而赋予了它们特殊的急迫性(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 21)。其实,当我们以言以行,在我们的弟兄姐妹中,承认并热爱基督时,我们就是在为真理作证,并与他人分享天主之爱的奥秘。“如此行事,则普世人类便将激发生动的希望——这希望是圣神的恩宠——以期终有一天,能跻入和平极乐之境,能进入上主发显光荣的天乡”(n. 93)。所以,基督徒的存在,是在希望中的存在,但也是寻求将希望给予别人的存在。

爱 德(爱)

没有一种德行能比**爱德**或者说**爱**,更完整地表达基督徒

道德生活中那种相关联的模式了。在第一章中我们已经看见耶稣所有的伦理道德的教导,以及初期教会所集中关注的,就是一条爱的诫命:爱天主和爱邻人(谷 12:28 - 34; 玛 22:34 - 40; 路 10:25 - 37; 迦 5:14; 若一 3:23; 格前第 13 章);“现在有的是信、望、爱三者,其中最大的是爱”(格前 13:13)。到现在为止应该很清楚了,这三件德行是不同的但不可分隔。爱是一个生活出的信和望,单独一个德行在根本上是不完整的、死的。

首先,爱这个字意味着什么?在英语中,只有一个字用作“爱”;在希腊文中有四个:Epithemia 是欲望,有不纯洁欲望的涵义。Eros 是一种带来自我满足的、与别人结合的性爱。Philia 是一种友谊之爱,例如在兄弟姊妹朋友之间的爱;Agape 是共享之爱(或称纯爱),完全为他人的福祉作奉献,不论付出多少牺牲和个人代价也在所不辞。人类可信的爱的经验,大多交融着这四类因素。

基督徒的爱在于亲密参与天主的生命,天主是爱(若一 4:8、16)。这是从天主而来的礼物,经由基督并藉圣神发动。它召叫我们去分担巴斯卦奥迹:基督借此奥迹将自己交付给死亡,因而从死者中复活,被天父所显扬(斐 2:5 - 11)。基督徒的爱是扎根在基督的整个生命、死亡与复活上。基督藉着他的服务生活(谷 10:45),藉着他十字架完全地自我给予,藉着他到达天父的逾越,他成了爱的典范。基督徒的爱是相同的自我给予,甚至于到被钉十字架这地步。“人为自己的朋友舍生,再没有比这更大的爱了”(若 15:13)。

现代心理学家(埃里希·弗洛姆[Erich Fromm, 1900 -

1980]、罗洛·梅[Rollo May]及他人)强调一个人去爱的能力有赖于他或她个人的成熟。爱需要自我认识、努力、信念、勇气、慷慨、尊重、责任感、敏感度、忍耐以及对自身能力与限度的基本的自我接纳。如此看来,现代心理学时常同基本的基督徒原则相符合,即我们蒙召去爱我们的邻人一如爱我们自己(谷12:31)。可是,假如有些个人尚未解决人性发展无法避免的危机,他们就不可能有足够的人性成熟来对待基督徒的爱。儿童开始成长时将 he 或她的母亲当作“存在的基地”般地依附着。儿童感到无助,需要一个母亲的无所不包的爱。然后儿童转向父亲,把他当作思想与行为的标杆,儿童需要得到父亲的赞美并避免他的不悦来促动自己。直到完全成熟时,儿童将自己从父母双亲的保护伞及支配权中释放出来。这位成人变成“他或她自己的父亲与母亲”。天主的爱也通过相似的阶段:天主的爱在无助的依附中,天主的爱在服从的依附中,天主的爱好像将爱及正义的原则与自身合而为一。

假如我们真的要照着基督所指的那样去爱,我们必须克服我们自己的自恋。我们必须在每一境遇中努力寻求客观性,对那些使我们感到困惑的客观环境,要对它变得敏感一些。我们必须看到两者之间的差别:一面是我们所描绘的别人与别人的行为,另一面是他人的真实面目,不掺入我们自己的兴趣、需要、惧怕与“癖好”。基督徒的爱也包括着准备去冒险、去接受痛苦及失望。它意味着富有成效地去使用一个人的能力。爱要求一个强烈而献身的心态。基督徒的爱不能与无动于衷同时存在。事实上,爱的反面不是仇恨而是冷漠、

缺少关爱、中止献身(文字学上,冷漠意指“没有痛苦”)。

爱也和意志密切相连。意志没有爱就变成操纵;爱没有意志即变成多愁善感。就后者来说,我们害怕,假如我们选这人而不选那人的话,我们会失掉一些东西,我们去冒这个险就太不安全了。于是我们退却,保持镇静与冷漠。但对献身的同样怕惧感也可以表现在一种外表的,人际关系的行为上,特别是两性之间的行为上。于是肉欲抑制了敏感性。性变成了表达一个人焦虑的工具,特别是对死亡的焦虑。我们试图向自己证明,我们仍年轻,还能“有所表现”。

假如爱是基督徒存在的灵魂,它必须位于基督徒一切德行的中心。如此,例如,没有爱的正义等于法律主义;没有爱的信德等于意识形态;没有爱的希望是自我中心;没有爱的宽恕是自我贬抑;没有爱的勇气是莽撞;没有爱的慷慨是奢侈浪费;没有爱的关怀只是尽责;没有爱的忠心是奴役。每一个德行都是爱的一种表达,一个德行假如不是被爱渗透或传报,就不成为真正的德行(格前第13章)。

“凡天主子民,在这世界的旅途上,所能提供于人类大家庭的好处,皆源出于一点,就是教会是‘拯救普世的圣事’,揭示着并执行着天主爱人的奥迹”(《论教会在现代世界牧职宪章》n.45)。基督的十字架是“天主普爱众人的标志,和一切圣宠的泉源”(《教会对非基督宗教态度宣言》n.4)。

创造性的自由与忠实

海霖用两个普遍的德行:创造性的自由与忠实,当作他三步曲巨著《在基督内的自由与忠信》(*Free and Faithful in Christ*, 1978 - 1981)——的整合因素。而它们又与负责任的

德行连结在一起。所谓创造性自由的这些普遍德行是指那种能够超越已往固定的思想及行动模式的处置力；忠实是指在道德意识及行为中能保有持续性的处置力。这两者（创造性的自由与忠实）将基督徒放在与天主、邻人、世界及自己的关系中。“只有那种在与天主及邻人回应和交谈的关系中认识自我的人，才能到达那真正自由去爱的并在创造性方式中成为忠实的自我”（卷一，p. 85）。但是基督保持在这些关系的中心。“基督为使我们得到自由而释放了我们，但这自由若对历史之主没有一个相称的创造性的忠实，不可能揭示它的回应性的、创造性的动力”（p. 3）。但是在基督内，在自由与忠实之间，基本上并没有不能和谐共存的。（欲在责任的背景下完整地了解创造性自由及忠实这两种德行，请参阅卷一，pp. 59 - 163。）

影响特定关系的一些主要的特殊德行

与天主的关系

谦 逊

天主召叫人与祂共融并到达永恒生命，祂要赐人圣宠，却要求门徒一个答复；也就是祂要求门徒开放自己去聆听并答复这召叫。能让我们自己向天主的召叫及邀请开放的这种特殊德行，就叫做谦逊。从亚巴郎和撒辣时代起，那些伟大的信者就是准备好聆听天主召叫、愿意放弃一切去答复的人。耶稣本人是谦逊的模范，祂在革责玛尼山园中说：“我父！如有可能，请把这杯离开我吧！但不要照我的意愿，而

照祢的意愿”(玛 26:39)。玛利亚也是所有门徒谦逊的模范；她在答复天主借天使所给的召叫时，说：“主的婢女在此，但愿照你的话，成就于我吧！”(路 1:38)

谦逊的德行，或向天主的召叫开放的德行，正好与自我为中心和思想封闭相对立。一个充满自我利益、只想达到自己目的和野心的人，不可能听到天主的召叫。真正的门徒常是警觉和醒寤的，甚至在最料想不到的时候常向天主的召叫开放，就像在新郎和十童女的譬喻中的那五位聪明的伴娘。“所以你们要警醒着，因为那日子和那时辰，你们都不知道”(玛 25:13)。门徒们必须抓好机会——机会的特定时辰。他们必须读“时代的讯号”，并予以答复(《教会在现代世界牧职宪章》n. 4)。

感 恩

第二种描述出基督徒与天主关系的特殊德行是感恩心或感激。基督徒不只以接受并忠实地去生活来答复天主的召叫，也要为此而感谢，特别是在崇敬中，尤其更为特殊地，在圣体圣事中(按字面意思即为“感恩”)。所以礼仪是基督徒伦理道德生活的一个组成层面。不知恩，或是忘却我们所有的恩典和天赋是从天主而来的，正好与感恩之德相对立。

与近人的关系

对穷人仁慈与关怀

仁慈这特殊德行扎根于天主的仁慈上，并由它引起；所有基督徒的仁慈都扎根于基督自己的榜样上(宗 10:38；若

13:15),但是人性的仁慈所给予的并不是自己的东西,而是天主所赐予的(罗 11:30 - 32;弗 2:4)。我们将别人的悲痛看成为自己的。仁慈是一个行动,它为我们同处在罪恶中作证,也为我们都需要救赎及治疗作证。

上主并不希冀礼典而是要求仁慈的灵魂——爱(欧 6:6;希 10:5 - 8)。“我所中意的斋戒,岂不是要人解除不义的锁链,废除轭上的绳索,使受压迫者获得自由,折断所有的轭吗?岂不是要人将食粮分给饥饿的人,将无地容身的贫穷人领到自己屋里,见到赤身露体的人给他衣穿,不要避开你的骨肉吗?若这样,你的光明将要射出,有如黎明,你的伤口将会迅速地复原……”(依 58:6 - 8)。在绵羊与山羊的比喻中(玛 25:31 - 44),主宣称,我们将因我们对饥渴者、陌生人、赤裸者、囚犯的反应而受审判。“我切实告诉你们,凡你们为我的兄弟中最小的一人做的,就是为我做的”(玛 25:40)。

这些仁慈的工作在传统中被分成身体的工作(有关肉身的需要),以及精神的工作(有关灵魂的需要)。这种二分法在今天已不适合,今天我们所了解的人是身体及精神的一个整合体。上列的分类只是提醒我们,基督徒蒙召该度什么样的生活。如此说来,身体的仁慈工作是:给饥饿者食物、给口渴者饮料、给赤裸者衣着、给无家可归者住所,探访病人、赎回俘虏、埋葬亡者(加上这最后一项,是出自对身体的神圣性的尊重,视它如圣神的宫殿,见格前 3:16)。精神的仁慈工作是这些:教导无知者,开导疑惑者,劝导罪人,忍耐地担待错误,宽恕冒犯者,安慰伤痛者,为生者亡者祈祷。

虽然这些工作大部分跟基督徒对在需要中的邻人的责

任有关,但今天它们也有更广的社会及政治含义,而且多次跟社会正义的无可避免的要求有连结关系(见以下)。但是仁慈的层面提醒基督徒,他们的责任甚至超越那些社会正义所要求的。或许今天在社会正义和仁慈之间的桥梁是“优先选择贫穷人”,在现代天主教社会教导中受到很高的敬崇(例如教宗若望保禄二世《一百周年》通谕,1991, n. 11)。

宽 恕

就像仁慈和关怀穷人一样,宽恕的这一特殊德行也扎根在天主已先宽恕我们的事实中。耶稣教我们祈祷说,“求祢宽恕我们的罪过,如同我们宽恕别人一样。”其实我们的罪过是否将得到宽恕,完全看我们是否准备宽恕别人(玛 6:15, 18:23-35)。基督徒被教导无限制地宽恕别人,伯多禄问耶稣他应该宽恕教会内一位得罪他的成员多少次:“七次够了吗?”耶稣答说:“不是七次,而是七十个七次”(参阅玛 18:21-22)。

正 义

从正义这一特殊德行是扎根于圣经的这一范畴来看,正义是跟义德的概念相连结的(希伯来文 *sedeq*, 希腊文 *dikaiosynē*)。它跟“盟约”有密切关系,也就是与以色列人对以色列团体的责任有关。看一个人是否是正义的、正直的(*righteous*),就要看他或她是否遵守盟约,并对它保持忠诚。根据保禄宗徒,基督徒的正义(译者注:思高圣经将 *righteous-*

ness 译成为“义德”)是藉基督的死亡而得到的辩白与得救的状态(参见格后 5:21;罗 5:16)。天主的国是“圣神所赐的救恩、正义、平安、喜乐”(罗 14:17)。因此,完美和完整的义德仍是一个在历史之上希望达成的目标(参见迦 5:5)。基督徒的义德要求他们的生活方式应该与基督的死亡与复活相符合,也要与从基督的救恩工程中所流溢出的在圣神中的新生命相符合。这个义德不能从遵守法律而得到。这是天主的自由恩赐,在天国中才达到它的满全(参阅罗 3:30;格前 6:11)。

正义、公正(Justice)这字是从拉丁文的 ius 蜕变而来,意思是“权利”(right)。正义关心的是一些权利和一些责任。人有责任去尊重他人身体的完整,这是源于他人有权利以满全的方式来生活。所以,权利是一个力量,使我们去做为达成目标必须要做的事,为这目标我们受造而成为理性的自由人。权利是一个人对别人或社会所作的道德上的要求,通常针对他(她)要达到的目的的方法,也针对他(她)要达到的目的须负起的责任。由此可见,权利来自于责任。

真福教宗若望二十三世于 1963 年在他的《和平于世》的通谕中,主要例举的人权有以下十一条:生命与有价值的生活方式的权利;对人尊重的权利,不歧视任何性别、种族、宗教或籍贯;在追求真理中和在真理的表达及传递中的权利;对有关的事得知其真相的权利;受基本教育的权利;自由崇敬天主的权利;选择生命中的地位的权利;有偿受雇的权利,包含适当的工作条件、恰当的酬报、私人财富、组织工会的权利;聚会结社的权利;(移民)自由迁移的权利;参加公共事务

及对公益贡献的权利(参阅 11 - 45 段)。但是,权利也分不同层次,各权利不仅与其最终的目的有关,而且还需要顾及与其它权利之间的关系。

有人说,除非我们人确实彼此都分开,否则不可能有正义。要知道正义在陌生人之间调节关系,有完美的爱及共融的地方,权利与责任的问题就变成多余的了,它们已被完全实现。所以正义是在从我们外在所产生的差异性(otherness)及从我们内在所产生的相同性(oneness)中间斡旋。

但是即使所有的人都有无私的爱,仍需要社会正义这一德行。在较大型的团体中,在小家庭单位或是爱及友谊的结合之上,有“一个所有那些基本人权充满动力的渗透作用,个人及国家的希望都建基于此”(1971 年全球主教会议,《世界正义》)。人只有在一个社会的背景中才能完全地发展,因为由我们人的定义出发,人根本上就是社会性的。在社会中的生活品质、它的组织形态的正义、它的架构及系统的定向(例如:政治的、经济的、法律的、社会的、教育的、宗教的)将或是提升,或是阻碍完全的人性发展。

基督新教社会伦理学者赖因霍尔德·尼布尔辩称:将基督伦理解释成为一个爱的伦理是不够的。在一个充满罪恶的世界上,想要看到纯爱的社会是不可能的。基督徒伦理学必须承认有不可避免的冲突这事实,也接受为它们的和谐而作出的要求,虽然多次这安排的基础远离了基督徒无私的爱概念。基督徒现实主义的态度告诉我们,必须平衡利害关系,也必须承认对权利的索求。去想像一个爱的世界而缺少由正义所建立的并不完美的和谐,这是在创造一个幻想。

尼布尔强调：一个简单的基督徒的道德主义可以教导男男女女单纯地不自私。一个深刻的基督徒信仰必须鼓励他们去创造一个正义的制度，来拯救社会免于它自身的自私。其实，假如那些通过社会上的不平等而获利的人，试图以爱、宽恕及忍耐去劝导那些心怀不满及权利被剥夺的人，而不去为正义努力，那么他们就给自己戴上了伪善的帽子（参阅《道德的人与不道德的社会》*Moral Man and Immoral Society*，1932）。

此外，对社会正义的一个正确理解，需要对社会与国家之间的差别有一个正确的了解。社会是由社会的、政治的、经济的、文化的以及宗教等关系的整体网络所构成；这些关系为全人类发展都是必需的。国家是社会中强制力量的中心，社会的目的是经由公民权威而取得并保存。在教宗若望二十三世的《和平于世》通谕及梵二的《信仰自由宣言》中，已经推定了社会与国家之间的区分。

国家干涉它公民的生活应该到什么程度，最早由教宗庇护十一世在《四十年》通谕中讨论到辅助原则——（principle of subsidiarity）时提到。这原则寻求在个人主动与政府协助及指导之间的一个平衡。这原则主张：政府不必要太过掌控个人或小团体的行动。政府只应在较小的团体不能完成公益所要求的工作时才出面干预。从更为广义的角度来说，辅助原则意谓：任何能在下层做好或做得更好的事，就不应该在较高的层次上去完成。

但是这个原则也应该由社会化过程来加以平衡。这概念首先由教宗若望二十三世在《慈母与导师》（*Mater et Magistra*，1961）通谕中提到，将它当作“社会上公民的日渐加

强的相互依赖,引发不同类型的团体生活与活动,且多次引发建立在法律基础上的社会机构”(第59段)。在不断变得更复杂的现代经济及政治生活中,在不对辅助原则持有偏见的情况下,我们需要更多的干预。辅助原则与社会化必须保持在有创意的张力中。

所以,正义的德行可分成四类:1、**交换性正义**,讲到在个人与个人之间契约式的责任,包含一严格的权利及偿还的责任(例如:一人借给另一人一些钱;后者在良心上有责任要按合约归还那钱)。2、**分配性正义**,是政府对它的公民该负的责任,借此,政府规定社会生活的负担及福利(例如:政府应该按照人民的能力去抽税,然后按照需要去分配收到的税款,尤应使用在住屋、食物、医疗、教育等方面)。3、**法律性正义**,是公民对政府或社会的责任,但不排除随从良心的思考或质疑(例如:公民必须缴纳公平的赋税;越富有者应承担越多)。4、**社会性正义**,所有的人及团体都有将福音应用到社会的架构、系统和机构中去的责任,因为这些是形成人类关系的框架(例如:个人及团体必须对需要的社会和经济改革采取主动的关心态度)。

这四类正义是相互关联并互相限制的。它们都试图表达基督徒爱(agape)的要求,它们都跟权利和责任有关。这样一个正义的概念并没给复杂的社会存在的问题提供直接答案,但它的确提供了分辨的原则和下判断时的特别指引。三史的运动总是朝着天主的国——一个“正义、仁爱、和平”的王国(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 39);追求正义本身,就是这运动的一部分。在此期间,假如我们被召去参与

基督的死亡与复活,正义帮助我们去说明那参与的条件及要求。反过来说,去满足人性需求的各种努力、维护人权、实现真实的相互关系的架构,都是相信基督死亡与复活的救赎功能的结果。

真 实

在道德神学史中,真实只被人从消极的观点来讨论。像奥斯定就没有写过有关真实的文章,但他写了两册有关说谎的书(《论谎言》*De Mendacio*,以及《反谎言》*Contra Mendacium*)。多玛斯·阿奎那将真实包括在正义的德行中。人必须向另一个有权知道实情的人讲真话。这种说法给一个决疑论(*casuistry*)在有关真实性上奠定了基础,这在反对新教革新运动期间(*Counter Reformation*)特别明显。伦理道德被用来区分有关“心中保留”(mental reservations,即“说谎”的雅语)的全部条目。只要你能找到正确的区分,这种伦理道德几乎接纳任何一种含糊其词的、掩饰的可能说法。对于真实性的重视于此式微;取而代之的是:我如何能不讲一个正式的谎话来达到我的目的?所有违反第六诫的罪都被判为死罪,而相反第八诫的罪(有关作假见证)则被认为是小罪,除非特殊环境及后果,才使它们变成更严重。

耶稣召叫祂的门徒达到一个更高的标准。祂斥责当时宗教人士的伪善(玛第23章)。祂提醒我们,祂来到世界上是“为给真理作证”(若18:37);恩宠与真理经祂而来(若1:17);祂给信祂的人许下对真理的认识(8:32);祂带来的话语

就是真理(17:17);祂本身就是真理(14:6)。圣神领我们进入真理(16:3),一个使我们自由的真理(8:32)。

新约中没有一种罪受到像伪善那样的严苛谴责(参阅玛第23章;玛6:1-17,15:7-11;宗5:1-11;弟前4:1-2)。事实上,保禄就因为伯多禄的“伪善”,“当面”反对他,因为伯多禄在极度保守的号称“割损派”的犹太人的压力之下,中止与外邦人一起进食。保禄控告伯多禄、巴尔纳伯和他们的同伴,“行为与福音的真理不合”(迦2:11-14)。(参阅汉斯·昆[Hans Küng, 1928-]的《真实:教会的未来》*Truthfulness: The Future of the Church*, 1968;以及卡斯帕尔[Walter Kasper, 1933-]所著《神学与教会》*Theology and Church*中的“教会是真理之所”*The Church as The Peace of Truth*, 1989, pp. 129-470)

当真实应用在自身时,就变成正直、诚实(integrity)这一特殊的德行,带有一种自我批评能力的标记。

与世界的关系

管理的职责

因为世界来自天主创造之手,基督徒认为受造物存在之善是为了所有人的需要而服务。没有人有权霸占绝大部分物产而损害他人的合法需要;也无权去破坏或浪费那些资源,忽视下一代的权益(教宗若望保禄二世,《论社会事务关怀》,1988, n. 39)。

若望保禄二世指出:“私产权是合法且是必要的,但是私

产权并不减低这个原则的价值(即世界上的物产原本是为所有人的)。事实上,私有财产是处于‘社会抵押’之下,即是私产本身具有社会功能,其基础在于财物普遍终向的原则”(n. 42)。教宗接着在他下一个通谕《一百周年》中又提到,自然环境遭到“无情的破坏”,这是基于人们错误地相信,“我们可以任意将大地为其所用,任凭其支配而不受拘束,就如同大地并不具备本身的需求,以及天主预先赋予了它目的一样。人对这两者确实只能去加以发展,但却不可与之背道而驰”(n. 37)。

教宗在叹惜人类去占有事物的欲望时,反省了天主教教最根本的圣事性视野。他叹惜人类的占有欲,但同时也叹息我们缺少“从惊叹存有与美善时,油然而生的那种无所求、不自私与审美的态度”,“这些存有和美善的临在使得我们能在可见的事物中得见那来自不可见的造物主的信息。在这方面,今日的人类务必就他们对后代的责任与义务,有所觉醒”(n. 37)。

有些人批评:基督宗教对管理职责的强调把人类放在过于中心的地位,因此对于天主所创造的世界,给予了人类太多的主权,从而带来太多的生态问题。但是,假如我们对基督徒与世界及创造的关系有正确的看法,管理职责就不会有这种消极的影响了。

与自我的关系

节 制

我们人之所以为人,很重要的一方面,是扎根在传统神

学所称为“极度贪心的欲望”之上,也就是我们借着饮食或性去得到快感的欲望。有一种德行,它使我们在这方面得到一些平衡,同时仍生活在合法的自身利益的情况中,那就是节制之德。这个德行自有史以来就吸引了哲学家们的注意。古希腊人将它看成一种带来“良好卫生”的方法。柏拉图将这些感官的渴求当作“一匹马的丑陋的兽性”,必须由“驾御者”——人的心智——来控制。禁欲主义者也认为必须把这些食欲放置在理智的完全控制之下。

早期基督徒作家将这特殊德行看成“充满圣宠”的生活之一部分,作为参与基督的死亡与复活的方法。死于自己,导向在圣神内更丰富的生命。但是多玛斯·阿奎那坚称,节制之德并非完全压抑感官享受的欲望而更是在人类成长的服务中的调节。所以,节制之德是积极而非消极的。这是一个将饮食和性的享受人性化的德行。阿奎那将此德行分成三个“主体部分”来讲:禁食,这将我们对食物及其它能产生享乐的因素,如吸烟和吸毒的欲望,予以人性化;清醒,这将我们对醉人的饮料的欲望,予以人性化;贞节,这将我们遵照生命地位对性的享受的欲望,予以人性化。这三种欲望得到了恰当的满足时,每一种都对个人和全人类的保存有所贡献。若不节制的话,就会使这些欲望成为最终的目标。

经由节德来调节的感官欲望,与基督徒的克修很接近。希腊文 askesis 本身意义为“操练”。克修是有关那些帮助我们管制心灵与肉身之间冲突的操练。它包含一个痛苦的斗争、自我否定和弃权。中世纪及后中世纪对克修的概念,与理性主义、斯多葛主义(禁欲主义)、白拉奇主义相混——全

都强调人拥有与生俱来的能力,可依据某一种模式来生活——不需要圣宠。这个传统的克修观念也多次建立在一种对人生二元论的看法上,好像人的身体不是神圣的、甚至是充满罪恶的。确实,传统的伦理道德神学教科书称身体的某些器官为可耻的部分(“dishonorable parts”)。

不但从现代心理学,也从现代神学观点来看,我们了解克修是自由而忠实地接受自我,接受个人痛苦的限度、软弱、不适当,接受自己的悲伤、失望和挫折,最后,接受死亡本身。一个克修者不会试图让自己沉浸于纯物质享受而去逃避人生的真实性,也不会因无法适从纯物质享受而逃避人生的真实性。吃、喝,或性的表示并没有什么错。恰恰相反。但是,它们能变成逃避人和基督徒责任的借口。至少,对它们的妄用显露出一个基本失秩的征象。如此,那些超重的胖子并不单纯地比他人有更大的食量,那些时常醉得不省人事者并非只是喜欢品尝烈酒。那些常常换性伴侣却毫无任何承诺者并非只是无法抑制、满溢着爱的人。

基督徒的生活必须以基督为典范,祂并未逃避苦难和死亡却听命至死(谷 10:45;斐 2:5 - 11)。基督徒的克修是一种十字架的克修,准备在服务他人及最终服务天主国中去面对死亡。克修肯定了十字架,它是导向复活的途径。克修者是一位忍耐者(字面上“一个受苦难者”),准备好主的来临,常常警醒,注视着天国。这是朝圣旅途的生命。

一个人如何能分辨他的或她的克修是真正基督徒的或是扭曲的?首先,它是否是一个自我接受的表现,抑或自我憎恶的表现?拒绝自己的理由是什么?是因为自我拒绝可

使人自由,好为他人做更大的服务,变成对世界的更有效的基督的记号?或是将问题中的欲望当作低级的;不配基督徒的?第二,这克修是导向献身基督徒服务?或是到末了变成逃避承诺的方法,尤其是在人际亲密关系中的承诺?第三,这位克修者是否更自由地去爱?更具创造性?或者他与世隔绝、思想封闭、难以与之来往?

坚 忍

就好似节制之德平衡我们的色情欲望一样,坚忍缓和我们的怒火。一方面,它能坚强我们抵抗恐惧;另一方面约束我们勿过分倾向于胆大妄为与轻率。坚忍使人能面对严重挑战,甚至死亡,却仍带着某种程度的镇静。坚忍产生力量,使能为正义而承受苦难。借着勇气的德行,人为了追求美善而克服直觉的恐惧。所以,坚忍有它的主动的和被动的一面。它的主动面是与为了天主的国而采取大胆行动有关,它的被动面与为了天国而忍受痛苦、伤痛或甚至死亡有关。但即使是忍受也非只是被动的。马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr, 1929 - 1968)常常强调:非暴力抵抗仍是抵抗,需要很大的勇气和献身精神。

从圣经上来说,勇气和力量是连结在一起的(撒下 10:12;申 31:7),先知们明显地是充满勇气的人物。但是每一个真正勇气的形态,每一个真正力量的表现都扎根在天主内(撒下 17:37;咏 27:14,31:25)。在新约中,希腊文 *andreia*,或是 *courage*(勇气),是由保禄(格前 16:13;格后 5:6-7,10:

1-2),还有耶稣自己(玛9:2,14:27;若10:33)向我们推崇的。初期教会将耶稣看成为勇气的模范(希12:2)。《致希伯来人书》整个第11章其实就是给基督徒信德和勇气的一个献礼。致命圣人们——例如:斯德望(宗第7章)及其他人(启7:14),跟随了耶稣的足迹前进。

坚忍必须常常为正义服务。它在鲁莽与胆怯两个极端之间标示出一条途径。没有坚忍,不可能有成长。尼采有一次曾说:没有比毁灭更能使我们强壮的了。我们能在逆境中并借着它成长;我们可经由苦难而变得更崇高——但我们并非为了苦难本身而去寻找它或拥抱它。所以,坚忍是我们面对人生不可避免的震撼时,所给予的肯定答复。这是敢于挑战并忍受困境的能力。

这坚忍之德在那些常常害怕得罪别人的人身上是找不到的。同样的,那些面对不正义却保持缄默的人、那些不惜任何代价以躲避冲突的人、那些左右逢源的人、那些只做他们认为“被期待”或“安全”事情的人,在他们身上都没有坚忍之德。

罪

加深与天主、邻人、世界和自己的关系,还有指引这些关系的德行,这一切构成了基督徒的成长和不断地皈依;破坏或损伤这些与天主、邻人、世界及自己的同样的关系,就造成罪。这已经从《创世纪》的最先几章中可以看到。亚当和厄娃犯罪后,他们躲避天主(创3:8),然后从伊甸园中被驱逐出去(3:23-24),因为他们与天主的关系被破坏了。亚当将这

失足归罪于厄娃(3:12),然后他们的孩子之一,加音,杀了他的兄弟亚伯尔(4:8)。罪破坏了与邻人的关系,因为他们的罪,亚当学到了什么叫“汗流满面”才能在地球上生存(3:19);厄娃才晓得什么是“在痛苦中”生产。罪破坏了与世界的关系。最后,当他们发现自己赤裸时,感到羞耻而躲藏起来了(3:10)。罪破坏了和自己的关系。

圣经中对罪的看法

圣经中对罪这个字最先的了解是“错失了那个标记”。犯罪就是达不到个人的目标或最高的标准。旧约中强调的是盟约,犯罪是对天主与我之间盟约关系的不忠。这是我人的失败,没有按合约的要求生活,就是错失了标记。罪也是偶像崇拜的一种形式,是将人类所关心的利益去替代天主至高无上的旨意(出 32:1-6;申 9:7-21)。当我们损害我们看得到的邻人的权利时,我们得罪看不到的天主(肋 19:9-18;依 1:23-25)。拒绝接受邻人,就是拒绝接受天主(则 18:3-32)。

同样的关系在新约中也可找到。爱天主和爱邻人是分不开的(玛 22:34-40;谷 12:28-31;路 10:25-37)。引人入胜的是,在对观福音中,罪这个字,几乎总是跟宽赦用在一起。耶稣自己与罪人为伍,召叫他们悔改(玛 9:10、13, 11:19;路 7:34, 15:1-2, 19:7)。对耶稣来讲,罪来自内心,只有来自内心的罪使人污秽(玛 15:18-19;谷 7:20-22)。但是罪人只需恳求宽赦即可(路 18:13-14);罪人回头天上欢乐(路 15:7、10)。

罪的恶性在若望著作中更为明显:它是违法(若一 3:4)、

罪过(5:17)、肉欲和骄傲(2:16)、黑暗(3:9-11)。但耶稣也是罪的征服者(若8:46;若一3:5),祂是除免世罪的羔羊(若1:29)。新约中论罪的最充分的神学是在保禄的著述中,尤其是在《致罗马人书》的前半部分。他写道,不是遵守法律让我们战胜罪。法律只是使我们意识到我们的罪。在基督内我们死于罪。我们有罪的旧我已与祂同钉在十字架上,“为的是我们罪恶的肉躯也消失,使我们不再作罪恶的奴隶”(罗6:6)。所以,我们现在都是“在基督耶稣之内为天主而活着的人”(6:11)。但若我们真在基督内是新的受造物,从罪中释放,我们的行为应与我们的地位相符。但事实上我们仍犯罪。我们的行为相反自己也相反在我们内的天主;因此,“我所愿的善,没有去做;我所不愿的恶,反而去做”(7:19)。我们内在的自己要跟随圣神的道路,但是我们外在的自己仍受肉身的牵制。圣神已经赐给了我们,作为新创造的“初果”,作为我们肉身得救的“初果”(8:23)。圣神扶助我们的软弱代我们转求(8:26)。“如果天主和我们在一起,谁能反对我们呢?”(8:31)

所以,保禄在此并未承认罪的不可避免性,而只是承认了人类存在的一个特性:永远有冲突的状态——灵与肉之间的冲突。我们不需受挫。我们能在基督内获胜。祂的神已经占有了我们。

哲学与神学反省

自由与责任

灵与肉的冲突引出了更大的自由与责任的神学问题,这

在前面“一般德行”中,我们已曾提过。首先,重要的是当注意自由不是什么。它不是一个与其它官能(例如智能、意志)并行的官能,借此一个人决定去做这或做那。在给“人”这名称下定义时,少不了自由。要成为自由的就是要临在于自己,要自我把持,要意识到自己是一个与众不同的、负责任的生命。自由并不是容许我放任地去做任何事,而是要我去做跟天主、邻人、世界和自己有更好关系的一个人。

但是这种自由并不是绝对的,只有天主是绝对自由的,即天主是完美无瑕的自我拥有与负责。人的自由无论从外在还是从内在都受限制。从外在来说,我们的自我拥有受到我们在历史中的定位的限制,因为世界是由“意义来作媒介”的(郎尼根语),所以,我们真正的自我了解,我们真正的自由都是由意义来塑成,而这意义是经由我们的经验作媒介的(例如:我们父母亲说我们是什么,我们的朋友、亲戚和邻居说我们是什么,社会说我们是什么;我们的组织机构、包括教会,如何给我们下定义;我们的经济和社会地位向我们透露什么)。我们的自由也从不同的自然和物质的事件实况,也就是,世界存在的事实性,受到限制。从内在来说,我们的自由受到限制,是事实上我们从来不能完全临在于自己。在人的内心深处有一个精神世界,直到最近弗洛伊德和其他一些人才发现其中的一部分;这精神世界至今未被我们的知觉完全发现,但它却深深地影响着我们的意识、视野和个人的责任感。

所以,自由是相对有限地来决定我们将成为怎样的人的能力。它不是偶然采取主动的一个行动,像在做一选择和决

定时那样；自由是永远在运作的，它时时在管理我们整个的生命。这种自由不是我们所经验的一个直接记录。我们不可能看到它或用测试来鉴定它。自由也不像一把刀（借用卡尔·拉内的比喻）：这把刀总是保持同样的切削能力，而在切削时又总是这同一把刀。自由不单纯是为要迎合选择时的特殊需要的一件工具，而且它是那种基本能力，用来最后不可反悔地选择自己将成为怎样的一个特殊的人。从这意义上来说，自由是向往永恒、向往天主的能力。这就是那个自由，它容许我们去超越我们为自己定向，去认识我们到底是谁，并根据我们在天主的临在內到底是谁的新自我意识来塑造我们的整个生命（不只是这个或那个个别行动）。

而这正是现代天主教伦理学家，像富克斯和其他人所谓的“基本选择”，我们在本章开头时曾提到过。在真正归依天主国的过程中，我们所做的每一件事都以天国的观点，也就是以天主拯救及改造的旨意的观点，来假定它的方向、目标和意义。这并不排除可能性，确切地说，并不排除或然性，即我们会偶然做出相反寻求天主的基本选择。但只要选择时作出了一个根本上的逆转（传统课本称 *aversio a Deo* “从天主转开”），就足够注销原先在跟天主的关系中去了解自己的决定，以及在新的自我了解中给整个生命定向的决定。换言之，没有一个单一的（范畴性的）行动本身足够去赢得地狱永罚，除非那行动够深够大去构成皈依经验的一个根本上的否定。（教宗若望保禄二世 1993 年的通谕《真理的光辉》*Veritatis Splendor*，在这点上维持通常的看法：一个个别的行动能改变基本选择[n. 65]。天主教伦理神学家们与他的想法一致。）

多玛斯·阿奎那写道：只有一个死罪才能配用罪这个称呼（《神学大全》I-II, q. 88, a. 1）。这在一个真诚地归向天主的人身上是绝少会发生的。若这种情况经常发生，在最初的数世纪中，教会怎会期待她的成员去领受补赎圣事一生最多一次！（参阅《圣事》分册第三章中的忏悔圣事）。

所以，自由是一种先验的能力（参阅《人的存在》分册第二、三章中有关先验多玛斯主义对人的存在的了解）。这种能力容许人超越自身，去变成跟自己不一样的一位，不是单纯地做这或避免那范畴性的行动。但因为它是一个先验的能力，我们永远不能直接地意识到它。早先（在《人的存在》第三章中）我们承认我们不可能完整地答复“我们是谁？”这一问题，因为我们同时是发问者又是被问者。只有天主对人的存在有一客观的、圆满的看发。其实，当我们一开始反省我们的自由，我们已经在运用自由。我们体验到自己是自由的，但是没有一种科学方法能让我们像证实肺或肝的存在那样来证实我们的自由。我们表明，自由不但建立在有时会被外在或内在的经验所扭曲的基础上，而且还建立在否定自由含意的基础上。假如我们不是自由的，我们就不必负责任。假如我们不必负责任，人的生存就退缩为机械性的存在。没有自由和责任，就没有爱、没有信、没有希望、没有信任、没有同情、没有友谊、没有正义。一切将成为计算好的、宿命的、只隶属于意外或误算的问题（参阅教宗若望保禄二世对自由的反省，见《真理的光辉》，nn. 31-41）。

扼要地说：在我们把自己当作主体的原始与先验的经验时，就是把自己作为一个独特的、有意识的、相互关联的自由

人,我们知道我们是谁。但是我们总不能绝对确定地将我们所知道的客观化。我们对自己的认识多于我们能讲的。没有一套说词、一种陈述能完全捕捉我们所经验到的我们自己;就像我们总不能恰切地给别人报导一曲交响乐的美、一位演说家的震撼力,或一场意外灾祸的恐怖一样。我们既临在于自己,同时又远离自己。我们临在于自己,是在于我们的存在,在于只有我们直接地意识到我们是谁。但是我们也远离自己,这是因为即使我们的自我认识,也受到外在和内在的因素和力量的阻碍。

罪的能力

自由是向天主说“是”或“不”的能力,也就是,将自己看成为有终极价值的人,因为我们是因一个超越我们的原则而活着;或者在另一方面,将自己只看成是一星座及由生理反应或心理学和社会学的条件所组成的网络。我们向天主说“是”的明证(并非极度的证据)出现在各种英雄行为和非凡的慷慨大方中,明显地将自我利益放在他人的利益之下。另一方面,我们只要想一想在奥斯维辛(Auschwitz)集中营及布痕瓦尔德(Buchenwald)集中营所犯的丑恶的罪行,以及最近所发生的那些骇人的非人性的罪例,就可找到我们向天主说“不”的根本性能力的相类似的明证。

另一方面,我们几乎永远无法针对我们生命中的某一特殊时间或行动说:就在这里而非在别处,我们作了一个基本的无可挽回的相反天主或顺服天主的选择。我们的生命是否朝向天主或远离祂,必须以我们生命的整体为基础来审

断,而不是将所有的善行及罪行加起来,计算出它们之间的差异来作为审断的根据。我们也不认为向天主说“不”的可能性,几乎是跟说“是”是相同的。虽然教会常常教导说,我们在根本上有排斥天主的能力(死罪),但事实上,教会从来不曾教导过有人确在地狱中。至于说在圣经中所描述的永罚的惨痛,是将它们解释成为人生的一些可能性,成为有关我们作伦理上决定的绝对严重性的训导。

此外,我们总不能肯定,我们是否最终会完全地对天主说“不”,即使从表面看来有一个这样的行为。我们不能自信地知道外在和内在的力量操纵我们到什么程度,因为从表面看来,是永远看不清的。卡尔·拉内说:“我们不能彻底肯定地知道我们是不是罪人,但是,尽管这问题可以被隐藏起来,甚至当我们平庸的日常生活以及我们对自己的动机作内省都让我们感觉良好时,我们仍然可以清楚地肯定,实在,我们能是罪人”(卡尔·拉内,《基督信仰的基础》,p. 104)。

最后,我们对天主至高无上威权要说什么呢?假如我们人有能力向天主说一个最终和肯定的“不”,是否限制了天主对我们的权力?是天主将我们创造成自由人,是天主愿意并创建了我们的自由。所以,主观性必须存在,但并不限制天主的至高无上威权。假如这种说法看来太简单的话,那请考虑一下其它的说法:(a)我们不是自由的,所以,我们不是真正的人;或(b)天主基本上是受限制的,所以,祂不是真正的天主。

死罪、重罪,和小罪

至此为止,我们所讨论的大致集中在死罪上,死罪破坏了我们的基本选择,断绝我们与天主、邻人、世界与自己的关系。当我们反省我们自己的生活及别人的生活时(后者往往比较容易),我们认出那些生活带着模棱两可和不一致的记号。没有人永远是完美的,也没有人永远是绝对罪恶的。可能显示给我们的是,在每个人身上都有善和恶。这给我们说明:首先,我们的基本选择并不保证行为的统一。第二,有一些力量,它们阻碍我们所计划的行动途径。为何是这样,我们永远无法说明。那就是这样的,我们都知道得太清楚了。这种状况是来自于我们所知道的原罪(见《人的存在》分册第三章)。

小罪是一个人的行动,它跟我们朝向天主的基本方位不完全一致。在小罪中,有一个去做这个或那个行动的真正的决定(范畴性的层面),但是并没有要去变成这种或那种人的决定(先验性的层面)。在小罪中,一个人选择去做一独特的行为,但在内心深处,他或她甚至更想要做一个反对那行为的人。所以在每一个小罪中,在行动与做这行动的人之间有一矛盾。

小罪包含有不同程度的严重性,有些行动在客观上比对其它的更为严重地违反福音。对有些罪的动机可以比对其它的,能更清楚地下定义。有些环境使一种态度或一次事件比其它的更为严重。

因此,重罪比小罪与福音更不一致。但是重罪跟死罪不一样。没有充分的理由不去望主日弥撒,是重罪的一个例子。死罪是这个人完全参与在内的一个行动,这人不单选择

行动(范畴性的层面),而且在这行动中,并借此行动(先验性的层面)选择他或她愿意是或变成为的那种类型的人。在伦理神学中,一种较古老的看法假定:在每一个客观严重的犯罪行为中,都有基本选择的搀入;范畴性的层面陷入了先验性的层面内。换言之,每一个重罪都是死罪。那就是,假如(1)一个行动是严重有罪的,(2)一个人知道那是严重有罪的,(3)但是人自由地同意去做,这就是一个死罪了。

心理学与社会学的洞见迫使近代天主教伦理神学去修正那个假定。因为假如在这三个条件之下这些行动常常是死罪,而如果犯这些罪的人在他们的生命中常常去办告解,那么我们必须下结论说,许多人在不断地改变他们的自我界定(self-definition)。但是我们难以想像,一个人能界定他(她)自己是一个走向天主的人,然后某一星期天上午因决定要看球赛而不望弥撒,从而否定了自己的界定,然后数小时或数天之后,又在告解圣事中重新界定他自己。我们真能想像有这样的一个人吗?若有人这么想,根据许多伦理神学家所说,这是在破坏我们的人性尊严,并降低我们的人格。

基督徒在世界上的活动

自然律

自然律的意义与基础

教会和个别基督徒是从哪里得到他们的道德智慧和知识的?单单是从启示,特别是天主在耶稣基督内的启示所得?天主教传统说“不对”。它坚持,人的理智——反映在人

的天性和经验上——也能到达一种真实的道德智慧和知识，它们不但适用于基督徒，也适用于所有的人。这种方法论的探讨——即称为自然律的探讨法——是与能区分天主教特色的三个原则(圣事性原则、中介性原则、共融性原则)相一致的，并能用它来表达此三原则。天主的临在与旨意常临在所有的受造物中，因为这些实体均来自天主创造的手，且被取人身的圣言所救赎(圣事性原则)；天主的临在与旨意是以人类的理智来作媒介的(中介性原则)；最后，它们是为全人类，及它们现在和未来共融的道德智慧与知识的来源(共融性原则)。

天主教徒坚信，这自然律的探讨法有圣经的基础；它体现在保禄的见证中：“没有律法的外邦人，如果他们本着天性做了合乎律法的事，他们虽然没有律法，但他们自己就是自己的律法。他们证明了律法的要求是刻在他们心中的，他们的良知也如此证明了，因为他们的某些思想有时谴责自己，而另有一些思想则为自己辩护……按照我所传的福音，天主在那天要通过耶稣基督，审判人心中的所有隐秘”(罗 2:14 - 16)。梵蒂冈第二届大公会议引用这段圣经当作它教导自然律的约束力的理论基础(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 16 及注释)。多玛斯·阿奎那用这段圣经来解决是否有自然律的问题(《神学大全》I - II, q. 91, a. 2, sed contra)。

但是，我们必须在一开始就说明：自然律这个名词在不同的学科中，例如在神学、哲学、法律学中，有很不同的解释。甚至有人建议说，既然法律和自然这两个字的意义都是如此模糊不清，就完全不应该用自然律这名词。

多玛斯学派的见解

多玛斯·阿奎那对自然律发表的理论,在哲学、神学、教义上强烈地影响了天主教传统。按照他的理解,自然律是理性受造物分享(天主的)永恒律。不像非理性受造物,人类能在某种程度上了解天主上智的安排计划,并按照所理解的,给自己及他人提供道德指导(《神学大全》I-II, q. 91, a. 2)。多玛斯引用圣咏第四篇将自然的理性看成为从天主的面容上反射到我们身上的“光”。但是自然律所揭示的并非是超越人类理智的某些东西,而是内在的,就是说,自然律是人类对他们适当的行动和目标的自然倾向。自然律的那些原则是人类天性趋向于完美的那些基本面(q. 94, a. 2)。

如此说来,自然律是一种特殊的知识,不是关于天主的,而是关于人类和人性的。借着人的理性去反省人的本性,人类能决定什么是为他们自己有益的且同时是天主所要求的。自然律并不揭露天主的命令,而是显示出天主上智对于最终目的与居间目的之计划,在这些目的中,人要意识到他们的成全。所以,这样的一种伦理道德,是内在的而非外在的。某件事是被命令的,因为它是善的;它不是善的,因为它是被命令的。

在多玛斯传统中,自然本性描写了每一个有生物的运作原则。人的天性对它的目标或利益有天生的倾向。人的道德和成全就是由获得这些利益及目标而组成。人性的三个基本倾向是:(一)自保倾向:我们和一切实体共同分享(生命的维持和保存);(二)传生倾向:那是人类和动物所共有的(传生及教育或训练下一代);和(三)认识真理并群居倾向:

适合于理性存有(去认识天主的真理,生活在人的团体中)。

人的理智,或称自然律的认知面(gnoseological aspect),能发现这些天生的倾向,再从它们引伸出行动的一般原则(像十诫),然后将这些原则应用到个别行动上。多玛斯的跟随者大部分都相信理智是在演绎法中用三段论证的方式来运作的(大前提、小前提、结论)。但是雅克·马里旦(Jacques Maritain, 1882 - 1973)和其他二十世纪的新多玛斯学者都以为,多玛斯是以倾向与天赋来讨论知识而非基于演绎法及三段论证。但是,在二十世纪的大部分时间中,教会圣统训导仍沿用演绎和三段论法。

梵蒂冈第二届大公会议

根据《论教会在现代世界牧职宪章》,我们在自己的良心深处发现自然律。这是一条我们并不强置在自己身上,但却要我们加以服从的法律。它召唤我们去爱善避恶,去做这而不做那。自然律是由天主写在人心中的。“人性尊严就在于服从这法律;在末日,人将本着这法律而受审”(n. 16;另参阅《信仰自由宣言》nn. 2、3、14)。同时,大公会议在所有的文件中坚决表示,信德、圣宠和福音也必须对我们日常生活有决定性的影响,而不只是那些来自自然界及人的理智的因素。大公会议后人们继续讨论,所有这些不同的观点如何彼此相关,但他们也继续承认,天主教所大量强调的是人及人的理智。

梵二会议后的发展

大公会议之后,大部分的讨论集中在用哲学观点来看自

然律。但是教会传统训导继续应用大会前伦理神学课本中的哲学方法,尤其在性伦理和医学伦理方面的教导(教宗若望保禄二世,《真理的光辉》,nn. 42 - 53)。教宗保禄六世在他的论节育的通谕《人类的生命》(*Humanae Vitae*, 1968)中,对自然律的这种了解作出特别的呼吁。我们将在第三章中再回头讨论。

天主教修正主义者(人们经常这样称呼他们),批评传统训导所采用的大公会议前教科书中的三个对自然律的看法,特别是在性及生物医学问题上(跟教会社会训导中较修正主义的方法来作比较)。他们辩称,首先,我们需要一种更有历史意识的方法,为能对历史变化和发展更加注意,也为能远离一个缺乏批判的永不能改变的人性的观念。一种对自然律有历史意识的方法,在它的伦理推理中较少演绎,而在有关复杂问题的特殊判断中更具试探性。其次,修正主义者批评当今的“物理主义”(physicalism)的教导,因它主张人的道德行动是跟行动的物理结构等同的。如此说来,性交的身体行动总不可妨碍避免生育行动(人工避孕)或去推广生育(人工受精)。比较起来,天主教伦理道德传统承认在身体行动(杀害, killing)与伦理道德行动(谋杀, murder)之间有一个差异。第三,修正主义者辩称,这已被接受的自然律理论,太强调才能、力量和天性,而不够强调人。有时候人的善能使妨碍性能力或性官能的事合理化。

其他的天主教伦理学家(通常是哲学家而非神学家)也不同意有些大公会议前课本中对自然律的看法(例如,它对官能的天性的强调);他们坚持某些为人性发展所必需的基

本的人的利益,这是人类永不能直接反对的。另一方面,这些伦理学家们(尤其是若望·芬尼士[John Finnis]和热尔曼·格里塞[Germain Grisez])在性和医学问题上,强力支持圣统训导权的教导(见芬尼士,《自然律和自然权利》*Natural Law and Natural Rights*, 格里塞,《主耶稣之道路:卷一:基督徒道德原则》*The Way of the Lord Jesus, Volume I: Christian Moral Principles*, 1983)。

价值与规范

当遇到特殊环境和冲突时,教会和个别基督徒如何精准地决定福音在该情况中要求些什么?他们用价值和规范来作决定。

定义与分别

价值有两种:伦理前的价值和伦理的价值。伦理前的价值是那些尽可能应该要做的具体善事。它们是有关真实世界中的生命与死亡、知识与无知、健康与疾病、友谊与疏远、美与丑、财富与贫穷等的价值。任何东西,只要存在,就有价值。它是存在的一部分。但是假如它相反人性的成长,它就是无价值的。得到伦理前的价值,对一个人的伦理成长可能有贡献也可能没有贡献。如此,某人可能在集中营中让一个牢友代替他去死来保持自己生命的价值——明显地这是无价值的。

伦理价值,在另一方面,是人类正规生活所不可或缺的。

它们不仅仅是那些我们要关注去得到的东西(像伦理前的价值),而且是那些假如我们要成为真正的人,所必须拥有的东西。如此,人不必在体态上成为有吸引力才算完全的人,而必须是有爱心的。伦理价值包含下列的德行:诚实、公正、贞洁、勇气、节制。它们不只是去做一件公正的事或做一些勇敢的行动,而是成为公正、勇敢的人。

规范也有两种:物质规范(material norms)和形式规范(formal norms)。物质规范(又称具体规范)告诉我们应该做什么。它们指出我们该追求的伦理前的价值、该避免的伦理前的罪恶。例如:别杀人;别拿属别人的东西;说真话;还欠债。

具体的物质规范并非绝对的。有时候人可能不必讲真话,或甚至去杀人。如此,虽然物质规范是具体的、供资讯的、有教益的,但它们也是可辩论的,经常是可尝试的,可能会有例外。这些规范并不给特殊问题提供最终的答案。它们指出价值并说明情况。它们至少给伦理道德的当事者提供在达成最终判断前必须考虑的一些因素。

形式规范(又称抽象规范),指向必须追求的伦理价值。它们指明我们必须采取的态度;告诉我们必须采用的行为的“形式”。它们指出什么是要去成为(to be)的正确的事(right thing)。形式规范不是告诉我们去“做那些善的事”而是去“做那些对的事”。它们是模糊的,几乎完全没有具体的内容。它们的宣讲更着重于目标,而不是特别讲究技巧、战略或政策。形式规范的例子是:要诚实、尊重生命、别谋杀、别偷窃等。

形式规范向我们挑战,要我们成为负责任的、忠心的基督徒。它们提醒我们,接受耶稣基督的福音是什么意思,特别是在那些我们可能受到诱惑去做相反福音的时候和情况时。只有形式规范是绝对的、普遍的、没有例外的。如此,去杀(一个物质规范),不常常是错的;但是去谋杀(一个形式规范),常常是错的。我们也可作同样的比较,在拿别人的东西(物质规范)与偷窃(形式规范)之间;或在说真话(物质规范)与做诚实人(形式规范)之间的区别。

作为一个人也作为一个基督徒,我们蒙召成为道德人。我们必须知道我们应该是什么(形式规范告诉我们这些),以及我们该做什么(物质规范告诉我们的)。形式规范指向伦理价值,那就是,一个道德人必须成为的那些价值。物质规范指向伦理前的价值,那就是一个道德人,假如他或她要将善扩至最大,将恶缩到最小,在此时此地必须去做的事。所以,要成为道德人,光成为真诚的还不够(固守物质规范);还必须是正确的和正直的(也要固守形式规范)。

物质规范给了我们资讯和方向;形式规范给了我们动机和鼓励。两种规范同时存在,因为道德神学在两个层面上同时进行。道德神学不但帮助我们决定,若我们要忠于基督而生活的话,我们必须做什么;也帮助我们决定,若我们要被天主、被别人、被我们自己看成为忠心的基督徒的话,我们应该是什么样的人。

总的说来,没有一套权威指南可让基督徒用来在几乎每一个可想像到的环境中去决定什么是符合福音的,什么是不符合福音的。基督徒生活在一个伦理前的和伦理的价值中,

他们也生活在物质规范与形式规范的世界中,是这两种规范在表达那些价值。但是规范必须应用在每一个个案中,而没有一个个案是与另一个完全相同的。所以,伦理教育的挑战不是伦理规则的教导,而是基督徒个性的发展。那朝向真正个性之途的方向盘是明智的德行(在下面将讨论)。这是一种辨别的能力,这种能力使我们去做聪明且负责的决定,并由此而行动。

规范的形成及行动的评价

三来源理论

有关个别行动的伦理,在它们的规范及判断的形成过程中,天主教伦理神学从中古世纪开始就坚持要评估三个来源:行为的对象、行为者的目的,和环境。什么是行为的对象?例如,杀人。什么是目的?例如:防止一个人去杀别人。环境是什么?例如,一名疯子在一条拥挤的街上开枪,没有其它方法可阻止他。从目的及环境的角度来看,杀死这名疯子是容许的。这三源论强力反对功利主义,因为后者宣称假如目的能产生更大的善,它就能使任何行动和方法合理化(例如:在老百姓居住的地方投一颗核子弹为结束一场战争)。

但是,传统探索法宣称,有些行为的对象(例如:避孕,但非杀人)本身就是罪恶的,无论目的与环境如何,总不可合理化。今天天主教修正主义神学家们对这个本身就是罪恶的行为的对象或行动的观念难以接受,但同时又反对功利主义。这些神学家中的许多人倡议了一个理论称之为相称主

义(proportionalism)。

相称主义

相称主义是一种分析方法,为在冲突的情况下去决定人的行为在客观伦理上的对或错,同时也是给行为规范有无例外建立一套程序。它被称为相称主义,是因为它利用被称之为“相称的理由”具体地与客观地来决定行动的对或错,以及其它许多例外。这种伦理分析的方法始于二十世纪六十年代中期,当作一种双果原则和内在伦理罪恶教义的修正。(这种双果原则是用在当有一善一恶两个效果产生时,但产生这双重效果的行为本身是善的或至少是中性的。假如恶果并非目的,也不是行为的直接结果,并且善果跟恶果是相称的,这行动本身在伦理上也是合法的。)

相称主义者辩称:不考虑到所有的环境,就不能做出伦理判断。因为人的行动是一个结构性的合成体,行动的所有方面都必须放在一起考虑,不能彼此隔离。这意谓着要考虑到那人的意向、可预见的结果,像上面所定义的在伦理前价值与无价值之间的相称性。相称主义者把伦理前价值与无价值之间的区分,应用到他们的相称理由的原则中。

因而,在行动中所包含的(或由行动造成)的伦理前无价值(premoral disvalue)与行动的目标之间,一定存在一个适当的关系;或是在目标与行动结果中的伦理前无价值之间,一定存在一个适当的关系。在对消极行为规范做出例外时,要用相称的理由来辨别,所用的方法内的(或由它所造成的)伦理前无价值,对行动本身内的伦理前规范,是否有恰当的相

称性。举例说:有一个消极行为规范说:“不可杀人”,但是杀另外一人(一个伦理前无价值)可能被合理化,因为这是一个自卫的行动(一个伦理前价值)。所以,禁止伦理前罪恶若有行为规范的例外情况的话,那是基于有一个相称的理由而做出的。

所有相称主义的分析的共同信念是:“在我们行为中造成某些无价值(本体的,无关伦理的、伦理前的罪恶)并不当然地(ipso facto)使行动成为伦理上的错误。行动变成伦理上的错误,是在于当所有的事都考虑到时,没有相称的理由去使它合理化。如此就好像不是所有的杀害都是谋杀,不是每一个虚假都是说谎,所以也不是每一个人工避免(或推广)怀孕必定是一个不贞洁的行动。不是每一个中止妊娠一定在伦理上是堕胎”(见理查德·麦考密克的《批判的召叫》*The Critical Calling*, p. 134)。

相称主义受到那些采用较古老懂法的人及一些伦理学者的排斥,如格里塞和芬尼士等。他们坚信:无论在何种环境或目标中,人总不能直接反对有些人性基本的善。教宗若望保禄二世也批评相称主义(参阅《真理的光辉》,nn. 75 - 76),但是相称主义者自己坚称,他们并没有信奉自己所遭批评的那些立场。

良知/良心

在这里,以及在本分册的其它地方,我们必须记住,基督徒的伦理生活是由三种模式来理解的:义务论的,目的论的,相关联的模式。根据义务论模式(用在梵二前的伦理神学课

本中),良心将天主律法的要求放在我们面前。根据目的论模式(多玛斯·阿奎那采用),良心将我们的最终目标放在我们面前。根据相关联的模式,良心将我们跟天主、邻人、世界和自己的关系放在我们面前。

何者非为良心

良心不是感觉,不论是好是坏。所以它不等于超我、我们的心理警察。事实上,我们虽然感觉有些事是对的或错的,或者我们对有些行为觉得有罪恶感,但这并不意味我们的良心在告诉我们一些事情。某人在夏天游泳季节试着去减掉十磅体重,有一天他或她没按照自己的节食计划执行,从而可能产生一种可怕的“罪恶感”。但那并不形成一个良心问题。另一人知道因病而缺弥撒不是一个死罪,但仍希望去告这个“罪”,因为他或她觉得“不对劲”。第三个人早就计划好去度假,但到时候他(她)离开时,因还没有完成工作单位正进行着的一个项目而感到“有罪”。这种感觉在它们本身,从伦理道德上来说,是中性的,它们丝毫没有显示出在问题中有着行动的伦理特性。它们跟良心没有关系。从另一方面来看,也有些相似的例子。譬如,许多人对基于种族或性别的歧视并没有罪恶感,但并不是说这样的歧视是对的。这里再次说明:伦理道德的正确与否,并不由感觉来显示。

良心是什么

只有当人决定去做这或做那,或不去做这或做那的时候,人才是按良心行事。良心是我们自身作为道德人时的根本经验。基督徒的良心是我们自身作为在基督内的新受造

物,被圣神输入生命时的根本经验。但是因为我们总不能完全认识自己(自我认识不是现成的,而是每人要努力去做的),良心的决定必然是不完整的,而只能是部分的。还有因为我们自己的环境常是受到历史、社会和文化的限制,良心的决定也必然发生错误,要进行修正和改变。所以,当教宗若望保禄二世坚持良心不是不能错的时候(《真理的光辉》, n. 32),天主教伦理神学家们完全同意教宗的见解。

圣经上的概念

在旧约中,希伯来文没有良心这个字。在《智慧书》17:11中,希腊文的 *syneidēsis* 只出现过一次。与之最接近的一个字是心。“今天该听从祂的声音,不要再……那样心顽”(咏 95:7-8)。天主多次被说成是心的审察者(耶 11:20, 17:10;箴 21:2;咏 26:2)。《创世纪》第三章描述了“良心的剧痛”。约伯坚称:“对于已往的生活,我问心无愧”(约 27:6)。在整部《约伯传》中,忠于良心是中心主题,就好像在对先知的召唤中,要他们忠于盟约及律法一样(则 11:14-21; 耶 31:31-34)。

虽然在福音中有提及人的内在心情(路 11:33, 14:28-32, 16:8; 玛 5:8, 28, 6:21-22; 谷 7:21),但仍看不到良心这字。在保禄的著作中,包括《致希伯来人书》,这字出现了25次,在《伯多禄前书》中出现了3次,在《宗徒大事录》中出现了2次,都是保禄说的。为保禄,良心是对伦理善与伦理恶之间差异的基本意识。法律写在我们心上(罗 2:15)。保禄要求自己保持清白的良心(格后 1:12; 罗 9:1; 宗 23:1, 24:16)。良心是自由的一个原则(格前 10:29),但是这样的自由受到

我们对邻人责任的约束(10:23)。我们必须在天主前向每个人的良心推荐自己(格后 4:2,5:11)。良心本身可能是软弱的甚至是错误的(格前 8:10-12),但是服从这样的良心仍能导向得救(8:11)。爱来自一颗纯洁的心、一个好良心及真正的信德(弟前 1:5)。法律的祭品和祭献不能使良心清洁(希 9:9,10:2),但基督洁净我们的良心(10:22),那些最终泯灭良心的人会“在信仰上沉船”(弟前 1:19)。

后圣经期的反省

虽然在教会初期有些作家——例如戴尔多良、奥力振、金口若望(John Chrysostom, 347-407)和奥斯定都提到过良心,但直到中世纪我们找不到对良心的系统化的处理。这次机会是对圣热罗尼莫(Jerome, 约 340-420)的一部书《厄则克耳诠释》(*Commentary on Ezekiel*)的意义有争论而引出的。在这诠释中有两个希腊字: *syndērēsis* 和 *syneidēsis*。波那文都拉和方济各会会士以他们的方法解释了这两者之间的区分;多玛斯·阿奎那和多明我会会士则用另外一种方法来区分。后者的解释在以后的数世纪中影响了天主教的伦理神学。

多玛斯将良心区分为永久性的自然习惯 *syndērēsis*, 和伦理道德判断的一个行为 *syneidēsis*。伦理道德判断的过程基本上是理性的。人的意志将被正确理智所肯定的东西来加以肯定并付诸实行。但是,这整个区分看来基本上是一个错误。因为热罗尼莫在准备第一部拉丁文圣经时,他所用的希腊文手稿不能完全看清。最近的圣经学家的结论是:热罗尼莫为良心找到了两个不同的希腊文的字是不对的。时至今

日,我们或许仍能像波那文都拉和多玛斯那样,把良心区分为是一个习惯或是一个伦理道德判断的行为,但是这区分不能归诸于圣经。

梵蒂冈第二届大公会议

教会的传统被总括在梵二的文献《论教会在现代世界牧职宪章》中。良心是那召唤我们去爱善避恶,做这躲那的东西。“人性的尊严就在于服从这法律;在末日,人将本着这法律而受审。良心是人最秘密的核心和圣所,在那里人独自与天主会晤,而天主的声音响彻于良心至秘密的角落。”但良心不是不可错误的向导。它多次因着不可克服的无知而犯错(即我们在伦理上不负责任的无知)。信友以对良心的忠实,而同他人携手合作,以探求真理和寻求真诚地解决问题的方法(参阅 n. 16)。

现代观点

弟茂德·奥康奈尔建议我们放弃应用希腊文的 *syndērēsis* 和 *syneidēsis* 而采用良心这名词的三个不同层面的意义。在最普通的第一层面上,良心是一个基本的价值观和个人的责任感。人的自我导向和自我决定的能力也意含着人对正确方向和决定的责任感。人类可能对某一单独事件是对或错不表同意,但是有一个普遍的认知,即在对与错之间是有一个差别的。要是这样来解释良心这名词的话,它属于整个人类团体,也变成人的定义的一部分。在我们将自己当作主体,当作有人性的人的经验中,对善与恶之间的差异,我们有一个天生的意识。

奥康奈尔建议良心的第二层面,它更精确地是良心的一个行动而非良心本身。这是对有些事情在伦理道德上是善的或恶的进行判断。这判断可能犯错。对此,有些不同的意见。例如:有些人相信赌博本身是罪恶;另些人坚持它最多在伦理道德上属于中性的。当个人试图决定他们该做什么时,他们必须尽可能地得到越多越好的有关他们能做的选择的资讯。因此,他们要请教自己的经验、他们的双亲、他们的朋友、同事、各种科学学课,例如心理学等的发现。假如他们是基督徒,他们也要请教神学家们的意见和圣经的证言。假如他们是天主教徒,他们还须注意教会的正式训导。这就是所谓的良心陶成的过程。

根据奥康奈尔,第三层面是与决定本身同时达到的。“我可能错,但我坚信这是我应该做的。”这是一个人的行动必须遵循的最终规范。这并非它保证判断的正确,而只是它容许我们真实地面对自己。我们在最终受天主审判时,是根据在我们心中的基本东西,而不是事实上我们做了或没做什么。“当然,每人最后必须随从自己的良心;这意味他必须愿意去做在他看来是正确的事,并且尽力去发现和做那些对的事”(海霖,《基督之律》,卷一,1961, p. 151)。良心在外在行动及外在权威之上占首位的原则是如此地根深蒂固,以至于多玛斯·阿奎那自己辩称:“假如教会权威,在不明真相的情况下,强求任何一个人去做相反他清白的良心的事,此人宁可接受绝罚也不可违背他的良心”(*IV Sentences* , dist. 38, q. 2, a. 4)。这条原则现在在天主教神学中被视为理所当然的,即使在几十年前曾经有过相反的思想。

在最终的分析中,人怎么知道她或他做了一个良心上好的决定?一个古典的记号就是心灵的平安。你没有更多相关问题需要询问。

良心与权威,世俗的与宗教的

梵蒂冈第二届大公会议的《信仰自由宣言》宣称:我们必须在一切行动中忠实地随从自己的良心,所以“不应强令人违反良心行事,也不应阻止人依照良心行事,尤其在宗教事务上是如此”(n. 3)。这原则也应用在儿童身上(《天主教教育宣言》n. 1)。但是当我们处在自己按良心所作的决定遭他人反对时,我们该做什么?假如教会或国家权威们真诚地相信某些人凭良心所做的行动,对他、对别人、对公共利益都将有害时,这些权威们要做什么?

作为一个一般规则,一个人不该受到阻挡去随从一个甚至是错误的良心,除非这行动对他(她)本人、对别人或对公益有重大伤害。如此,若可能,应该阻止自杀,或为了“弥补”他的罪而杀害他家人的这种行为。法律可以要求一个商人提供公正的薪资、各种福利及工作环境,即使他或她是一个按良心办事的自由企业家。另一方面,政府或教会权威清楚在有些场合中不可干涉另一人的良心,例如,政府不能强迫一个因某种原因而反对战争的人去参加战役(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 79)。这些一般规则并不禁止掌权者尝试去同一些人讲理,为使他们在有关的伦理道德行为上改变他们的判断。

假定良心被赋予不可侵犯的特质,个人有权随从自己的良心,即使它是错误的,那么,教会成员在面对他们不同意的

教会伦理教导时,该做什么?他们是否必须服从教会所有正式的伦理道德教导,同时理所当然地设定:假如他们的良心跟这些教导有冲突时,他们的良心必定是错误而不可听从的?下列的原则必须加以考虑:

1、一般来说,教会的伦理道德教导为基督徒在陶成他们的良心过程中,是一个正面启迪的来源,这被认为是理所当然的。可是,假如在经过恰当的研究、反省和祈祷后,一个人坚信他或她的良心是正确的,尽管它与教会的伦理教导有冲突,这人不单可以而且应该听从良心的指示而非教会的教导。

2、教会从来不曾明白公开地宣称,在一个伦理问题上的发言是不可错误的,所以至今可能在一个人的良心中所作的错误决定与教会不可能错的教导之间不曾有过冲突的实例。

3、教会没有一个教导能被期望说出每一个伦理情况和环境的原因。每一个教导仍必须去应用到独特的个案上。假如有人决定,教会的教导在一个独特个案上,并不强迫人遵守或应用,他并不一定在否认教会教导中所肯定的价值。

4、教会教导的本身是受到历史条件影响的。在某些环境中可能被认为是伦理上错误的,例如,在中世纪时,对贷款要付利息;却在另一环境中,在伦理上或许是合法的,例如,在今天的现代商业生活中,可以收取贷款利息等。

在另一方面:

5、没有个人或个人所组成的一个团体能希望,完全依赖他们自己的资源,去鉴定并明了伦理真理。我们都是有限的和有罪的。我们都需要得到帮助和纠正,都依赖别人的以及

自己的伦理观点。教会是圣神的宫殿,一个普世性团体,是这种伦理方向和领袖的一个主要资源。这是数世纪来跨越了文化、国家和洲际界线后所获得的经验成果。举例来说:拉丁美洲的天主教教友,向经济较发达的国家的教友们挑战,请他们对全世界的正义呼求作出回应。美国天主教教友已帮助世界其它地方的教友,对妇女在社会上和教会中的尊严与平等加深意识。

当基督徒优先关注及尊重教会正式教导时,也必须考虑到其它伦理反省和劝导的原始资料,例如,从他们的同事、科学的发现、圣经、神学家们的著作中所获得的原始资料。如此,梵二的《信仰自由宣言》宣称:“教友为培养自己的良心,该谨慎注意教会的神圣而确定的道理。由于基督的意愿,教会是真理的导师,她的职责是宣扬并权威地教授真理——基督,同时,以自己的权威阐明并确证由人性本身流溢的伦理秩序之原则”(n. 14)。假如有人在做伦理决定时,故意并系统地排除所有跟教会正式教导相关的道理,他就不是一个忠实的天主教徒。同时,“当教会的权威在伦理问题上作宣告时,一点不会伤害基督徒的良心自由”(教宗若望保禄二世,《真理的光辉》,n. 64)。

明智/分辨

假如从以上所讲论的内容中,我们还不清楚的话,那么,我们自己的生活经验肯定可以明白地告诉我们,良心对我们所有的人提出了一个两难问题。一方面,我们应跟随我们的良心;另一方面,我们的良心可能有错。在后者的情况下(即我们的良心可能错误),我们或许应为错误的良心负责(此

时,我们的错误是可以克服的);或者我们的错误不在我们的控制下(那是不可克服的错误)。前者(即我们要跟随我们的良心)是我们有罪的产物,后者是我们有限的产物。

但是,良心的操行,总是受明智的枢德所引导。明智,本质上是进行分辨的能力,它并不等于谨慎的态度、抑止、胆怯或保守。相反,一个明智的人,是一个能做出决定的人。明智将它所形成的理智的正确命令强迫放在人身上(像多玛斯所谓的 *recta ratio agibilium* 该做的对的事情)。明智并不答复“原则上去做这件正确事的最好方法是什么?”这样的问题。而是答复“在这种情况下(即按照这些关系和责任),为我说,去做这件正确的事的最好方法是什么?”所以明智的人,必须查考情况并听取别人的忠告;必须按照这些查询和忠告来作判断,然后作出一个决定。一个明智的人符合道德规则,就好比一个有创意的艺术家符合知识和美学的规则一样。例如,小说家常常面对的问题就是作出决定该写什么,及怎样来写。

明智必须先有下列品质:伦理原则的知识、经验及从经验得益的能力;这种能力包括从他人学习的能力,做理性推理的能力,具某些发明力和创新力、远景或远见的能力,审视并评估环境的能力,预料困难并计划克服它的能力,最后,按照上述所说的一切去作出决定的能力。

明智的德行是与神类分辨和灵修指导密切相连的。做一个基督徒就是要生活在天主圣神的共融内。这是要向圣神开放并要接受圣神的特殊激励。但是圣神的激励从来不是绝对地、不可错误地那么清楚。假如说“从来没有人见过

天主”(若 1:18),那么,也没有任何人见过圣神;我们从我们所看到、经验到、感觉到的来推断圣神的临在。这提醒我们“心灵理智”的重要性。分辨既是个人的,同时也是团体的。团体分辨既来自个人分辨,同时也导致个人分辨。团体分辨以祈祷为先决条件,但也要求在一种诚实与互相尊重的气氛中,进行团体讨论及自由交换意见。

要辨别圣神从不是一件易事。首先,圣神本身是无形且超越的。其次,我们都有按照自己的喜爱来进行合理思考的倾向——即对行动的这一或那一步骤,凡支持我们先入倾向的各种因素,我们都加以强调;而反对我们先入倾向的各种因素,则往往忽略不顾。第三,许多问题是复杂的,不容许有现成的解决方案。

虽然我们永远无法绝对确定我们真正地是在答复圣神,但是有四条消极的判断标准,可用来清楚地显示那些虚假的答复:(1)假如分辨过程中没有产生圣神的典型“果实”——仁爱、喜乐、平安、忍耐、仁慈、良善、忠诚、温和、节制(迦 5:22 - 23)——这可能非“来自圣神”。(2)假如分辨过程所导致的教义或伦理立场,清楚地跟教会在教义上的圣传或是圣经学家和神学家所认可的标准有矛盾的话,这可能非“来自圣神”。(3)假如分辨过程使参加的人之间加剧分隔,甚至加剧精神离心率,而不是提升整个基督身体的生命(弗 4:15 - 16),这可能非“来自圣神”。(4)假如分辨过程忽视相关资讯,排斥对目前的事件有知识及经验之人的忠告,不以团体反省而用强迫的方式来作出判断,这可能非“来自圣神”(参见 威廉·斯庞[William C. Spohn]刊登在《基督徒伦理入门》

Introduction to Christian Ethics : A Reader 一书中的“能推理的心灵:对基督徒分辨力的一种美国探索法”,“The Reasoning Heart: An American Approach to Christian Discernment” pp. 563 - 82;及刊登在《神学研究》*Theological Studies* 第44期上的原始文章,1983年3月出版,pp. 30 - 52)。

基督徒的道德生活,自始至终是一个“在圣神内”的生活。

本章概要

1、基督徒道德生活的模式有三种:义务论的(关注法律与责任)、目的论的(关注结局)和相关联的(关注与天主、近人、世界和自己的关系)。

2、人成为基督门徒的过程,就称之为皈依。

3、皈依的近代意义是指改变一个人的根本方向,神学家们称之为基本选择。

4、皈依的最后测试是看它是否引导人去爱邻人,并在对邻人的爱中不断地表现出来。

5、一个皈依的基督徒是蒙召成为一个有性格的人,那就是成为一个有能力作自我决定、有能力去建立健康的、自我给予的人际关系的人。

6、一个德行是推动人去完成道德善行的那种灵巧、气质和态度,尤其是怀着喜乐与恒心去做这一切,即使要遭到内在和外来的阻碍,也不怕付出牺牲的代价。

7、德行大致可分成一般的和特殊的两种。前者影响我们与天主、近人、世界和自己的全部关系;后者主要影响个别关

系而非整体关系。

8、信、望、爱这三个神学上的德行影响我们的整体关系。信德既是信念，也是信任和献身。第一个是一种理性主义的态度，第二个是一种信赖的态度，第三个是一种表述行为的态度。

9、信德不但是一个行动而且也是一个过程。信德必经过一些发展的阶段。这是教理讲授者的责任：在信德和伦理道德发展的每一阶段上帮助人们成长，并导引人们最终完全认同耶稣基督。

10、希望是一种德行，借着它，我们为将来负起责任，不只是我们个人的将来，而且也是世界的将来。望德指向天主的国，它不只是天堂，而且是整个世界的更新与再创造。

11、没有一种德行能比爱德，或说爱，更完整地表达基督徒伦理道德生活中那种相关联的模式了。这是其它每个德行，以及基督徒生命本身的核心。

12、创造性的自由是指那种能够超越已往固定的思想及行动的模式之处置力。忠实是指在道德意识及行为中能保有持续性的处置能力。

13、谦逊是一种特殊德行，借着它我们能使自己向天主的召叫及邀请开放。

14、感恩，或感谢，是另一种特殊的德行，借此德行基督徒对天主的召叫及所赐恩典致谢，尤其是经由崇敬礼，更特殊地，在圣体圣事中谢恩。

15、对穷人仁慈与关怀的这种特殊德行，扎根于天主的仁慈与关怀中，并由它引起，就好像基督自己的榜样所显示的。这德行将我们与近人连结起来。

16、宽恕这特殊德行也将我们与近人连结起来,扎根于天主首先宽恕我们的事实上。

17、正义是跟权利及与权利相称的义务有关的德行。它也将我们与近人连结;它分成社会性、分配性、法律性及交换性四种。

18、真实是直接相反伪善的一种特殊德行。虽然它主要是将我们与近人相连,但它也能应用于自身,那时就变成正直这一特殊德行。

19、管理的职责是一种特殊德行,借此我们关心世界上的事物,把它们看作是天主为我们及后代的好处而委托给我们的财富。

20、节制之德将饮食及性(极度贪心的欲望)的享乐予以人性化并加以调节,它跟克修有密切关系,两者从根本上都与自身有关。

21、坚忍也是从根本上与自身有关的一种德行,它缓和我们的怒火。一方面它能坚强我们、抵抗恐惧,另一方面又能约束我们、勿过分倾向于胆大妄为与轻率。

22、罪是破坏或损伤我们与天主、近人、世界和自己的关系。

23、在圣经中罪的意思是“错失了那个标记”。在旧约中,罪是对盟约的不忠。在新约中,它是违背了爱的法律,那就是,我们的行为与在基督内我们已变成的那个人正好对立。

24、自由是相对有限地来决定我们将成为怎样的人的能力。这是一种基本能力,用来最后不可反悔地选择自己将成

为怎样的一个特殊的人。我们称那选择为“基本选择”。

25、我们总不能肯定,我们是否会最终完全地对天主说“不”,即使有一个从表面看来是这样的行为。

26、在小罪中,有一个去做这个或那个行动的真正的决定(范畴性的层面),但是并没有要去变成这种或那种人的决定(先验性的层面)。

27、死罪是人完全参与在内的一个行动,这人不单选择行动,而且借此行动也选择了他或她愿意是或变成为那种类型的人。

28、多玛斯·阿奎那认为自然律是理性受造物分享(天主的)永恒律。

29、自然律并不揭露天主的命令,而是显示出天主上智对于最终目的与居间目的之计划,在这些目的中,人要意识到他们的成全。所以,这样的一种伦理道德,是内在,而非外在的。某件事是被命令的,因为它是善的;它不是善的,因为它是被命令的。

30、伦理前的价值是那些尽可能应该要做的具体善事。伦理价值是人类正规生活所不可或缺的。

31、物质规范告诉我们应该做什么。形式规范指向必须追求的伦理价值;它们指出什么是要去成为(to be)的正确的事(right thing)。物质规范给了我们资讯和方向,形式规范给了我们动机和鼓励。

32、中世纪和后特利腾的伦理神学坚持,每一个伦理行动必须从行为的对象、行为者的目的和环境三方面来评估。这就是所谓的三来源理论,它跟功利主义(目的使行动或方法

合理化)持相反立场。

33、相称主义是一种分析方法,为在冲突的情况下去决定人的行为在客观伦理上的对或错,同时也是给行为规范有无例外建立一套程序。它被称为相称主义,是因为它利用被称之为“相称的理由”具体地与客观地来决定行动的对或错,以及其它许多例外。

34、良心是我们自身作为一名道德人时的根本经验。基督徒的良心是我们自身作为在基督内的新受造物,被圣神输入生命时的根本经验。

35、我们所面对的两难问题是:我们被要求跟随自己的良心,但由于我们是有限的及有罪的人,我们的良心可能发生错误。

36、作为一个一般规则,一个人不该受到阻挡去随从一个甚至是错误的良心,除非这行动对他或她本人、对别人或对公益有重大伤害。

37、一名天主教徒对教会官方的伦理道德教导或许会有不一致的看法,但不论如何,他应优先关注与尊重该教导,并应该寻求官方对该教导的解释。

38、但良心的操行,经常是由明智这一枢德所引导的;明智在本质上是进行分辨的能力。由于要辨别圣神从不是一件易事,所以,我们必须考虑许多正面及负面的标准,通过这些标准来判断我们的分辨过程。

第三章

基督徒的伦理道德：特殊问题

在前一章中说明了基督徒伦理道德的基本原则，本章则将这些基本原则，运用在当前道德议题中，以阐明这些基本原则的意义。本章中举出四项道德议题，其中两项属于人际伦理(interpersonal ethics)方面，另两项属于社会伦理(social ethics)方面。这样的分法自然是未尽理想的，因为人际之间的伦理一定有其社会的，甚至于政治的幅度。

属于人际伦理的两项议题分别是节育(birth control)以及同性恋(homosexuality)，两者很明显地都有其公众的及政治的幅度。两项有关社会伦理方面的议题分别是：国家在经济界的干预以及堕胎，这些公共政策可以显示出道德法与民法之间的关系。本章强调的重点是在方法而非解决方案，着重于分析而不是辩解。

第一部分 人际伦理

节 育

概 观

节育在天主教会中曾经是个引起尖锐分歧的议题,如今虽然不再是神学家热烈讨论的题材,但是它仍保有其重要地位。因为它是二十世纪一个重大争议的典范,涉及天主教伦理道德的本质以及天主教训导当局对道德议题的有限性。

在天主教伦理神学中,对于节育问题有两种不同的论调,但是双方都没有全面坚决地否定节育。传统立场(也可在教会官方的训导中见到),认同婚姻关系中的夫妇,可以审慎地采用自然家庭计划(通常称为安全周期避孕法),夫妇的性行为应限于妇女在生理上不会受孕的期间进行。这肯定是一种节育的方法。所以争议的重点并不是在节育这个普通概念上,而是在于避孕,即刻意放置物体以阻止怀上孩子:例如,采用避孕药、避孕环、避孕膏、保险套等。

其中一方主张只要运用非自然的方法避孕都是错误的(当今教会官方的训导仍存留这种观点)。另一方则主张避孕不是只在某种特定的处境下合法,而且还是必备的措施。他们认为这是“为人父母负责任的行为”。双方争辩之差异主要是在对以下三方面的不同理解上:(1)自然律;(2)教会官方训导的约束力;(3)教义的发展。

这个争议在1968年被教宗保禄六世发表的《人类的生命》通谕(关于节育)所缓和。一个由前任教宗若望二十三世所组织并一直延续到保禄六世的宗座特别委员会,提交多数派报告书和少数派报告书各一份给教宗保禄六世。多数派建议一种变革,认为应该改变教会传统所认定的“避孕该受责难”的教导;少数派则极力主张教宗应坚守教会的传统训导,并且提出警告,认为改变立场会冲击教宗训导权的可信度。教宗保禄六世决定采用少数派的观点,其余的则成了历史。神学家们以及一些主教团或是表示反对这篇通谕,或是表现出不积极支持的态度。在美国的调查中显示,达到生育年龄的天主教徒中,绝大多数的人(80%以上)并没有遵守这篇通谕的教导。

《人类的生命》通谕颁布之前的官方训导

教宗庇护十一世在他的《圣洁婚姻》(*Casti Connubii*, 1930)通谕中表明:“夫妻行为,本质上,既为生男育女,则人在举行该行为时,若故意剥夺其自然效力和功德,那便构成内在的、反本性、反伦理的不道德行为,丑恶孰甚!……如人在运用婚姻时,故意阻止该行为所有孕育生命的自然效能,便犯了反神律、反自然律的重罪”(译文取自《天主教会训导文献选集》,施安堂译)。

教宗庇护十二世在他的《对助产士讲话》(*Allocution to Midwives*, 1951)中,再度肯定上述的训示:“前人……严正地重申婚姻性行为及婚姻关系的基本律法:婚姻关系中的夫妇

在性行为中,若有任何试图……剥夺其原有的力量、阻止其孕育新生命的行为,都是不道德的;一件在本质上不道德的行为,不会因任何的迹象或是需求而变为合乎道德及法律的。这个金科玉律不但在过去被遵行,现今也应如此,而且未来也应保存。因为这不只是一条人权的规范,而是自然与神圣的律法。”

经过梵蒂冈第二届大公会议的广泛讨论后,教宗保禄六世在1964年6月23日同意,在以新知识为背景,但是也同等注意传统训导的原则下,通盘地重新检讨这个议题。教宗也保留了这个议题的最后裁定权。于是委员会在几经讨论之后,在1965年发表的大公会议文献——《论教会在现代世界牧职宪章》中明确表达他们的看法:“所以,对调和夫妻之爱及负责的传生人类,其实际行动的道德性,并不仅以个人的诚意及其动机的估价为标准,而应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准;在真正夫妻之爱的交织中,要尊重互相授与及传生人类的整个意义。要做到这点,人们非诚心潜修婚姻贞操不可。基于上述原则,教会子女在调节生育问题上,不得采取教会训导当局在诠释天主法律时所指责的途径”(n. 51)。

1966年10月29日,教宗保禄六世表示官方的训导权对这个议题是处于“反省”而非“怀疑”的地位。1968年7月25日在《人类的生命》通谕正式发布后,这个议题在教会官方算是定调了。

支持传统训导的论点

教宗所任命的委员会中的少数派,在提交给教宗的报告:人口、家庭及生育之研究(1966)中,提出支持传统训导的

第一个理由是：“这是教会不变而长久的训导”。这份报告的作者们(美国的若望·福特[John Ford, S. J.]；荷兰的扬·菲瑟[Jan Visser, C. SS. R.]；罗马的马尔切利诺·萨尔瓦[Marcellino Zalba, S. J.]；法国的斯坦利·德莱塔皮[Stanley de Lestapis, S. J.])引用多种文件,包括本章上节中所提及的文献资料,以及教宗庇护十二世的一些讲词、教宗若望二十三世的《慈母与导师》通谕、一些主教的声明,还有教廷不断回应各地方教会询问关于此议题的答复。

“如果教会(在这个议题上)犯错误,则将使教会对于伦理事务的训导权威受到质疑。信众们不再信任教会有关伦理训导尤其在性关系的事务上的权威。”问题不在于依据教会不能错误的传统标准,有关节育的训导是否“不可错误”,“而是如果这个教义不在实际上是真实的,则教会训导当局本身将被看作在任何道德问题上的教导都是空洞而无用的”。在此所提出的假设看起来好像是,如果教会当局,或任何类似的伦理组织,被人发现在这个重大的事务上有错,那么她对所有事务的判断就都自然而然地值得怀疑。

第二个支持传统训导的论点来自分析夫妻性行为本身。少数派的神学家在整篇报告中最引人注目的论点恐怕就是：“如果我们仅以理性为准,提出明确且具说服力的论述,那根本就不需要这样的委员会,而在教会内也不会引发事端了”。因此,保守派的神学家们所提出的是以自然律为基础的辩解,不过这不像先前引用训导权威这么明确而有力。因此,“教父们、神学家以及教会本身不断地教导,认定某些行为以及生儿育女的过程,从某些方面来说是特别神圣的,确

切地说,因为他们是有生育力的。这种神圣性总是归诸于这个行为及过程,它们虽是生物性的,却又不止于其生物性,而是因为,它们也是人性的,换句话说,它们是人类行为的对象,并由人类福祉的本性所命定”。少数派的报告认为,避孕是邪恶的,因为它将原本是导向生育的夫妻亲密行为,转变成只是为夫妻相互福利的一个行为。

不过少数派的报告很快又将重点转回到第一个论点上。这种情况最终并非依赖于神哲学观点。“它依赖于人类生活的天性以及人的性能力,如教会从神学观点上所理解的”(黑体是作者所加)。在这种事情上,我们确实“需要教会训导的协助,在教会训导当局的领导下来解释及运用之,好使我们能正确且安全地遵循‘道路、真理及生命’”。

反对官方训导的论点

多数派的意见认为,支持传统教导的那种论点所依据的是权威,他们并没有意识到训导应具有随时代演进的特质。早期的基督徒作者们认为,婚姻中的性关系只是为了生育。稍后也准许不育的妇女也能结婚并享有完整的婚姻关系。最后,也允许在所谓的安全期间行房。下一步或许可以承认夫妻每一次的性行为,未必一定要和婚姻行为的生育价值相关连。更何況,教会当局也曾在其它事务上改变了她的教导,比如对信仰的自由以及有关高利贷的教导。只要拿教宗庇护九世甚至良十三世的训导,来和梵二的《信仰自由宣言》相比(见《教会》分册第三章),就可以看出其中的变化了。

天主教法律及伦理学家若望·努南(John Noonan)认为,引证圣经、教父学、宗教会议及神学等资源,判定放高利贷或是借钱给人收取利息有罪,这些依据都比判定节育有罪所采用的证据,来得更有权威性(见其著作《节育:天主教神学家与法典学家的论述史》*Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, 1965)。但是教会关于高利贷的训导还是改变了,因为在十六世纪,一些神学家认为社会的经济情况已经改变,使得原先判罪的理由不合时宜,而且教会也应听取一般信众的经验。所以西班牙萨拉曼卡的纳瓦罗斯(Navarrus,卒于1586)教授——他也是《听告解手册》(*Manual for Confessors*)的撰写者——就认为“无数行事端正的基督徒”都与银行有往来,所以他反对任何“诅咒全世界”的分析。在1569-1586年这十七年间,教宗发布三道训谕,严正公开地宣告高利贷是有罪的。而在同样短暂的时间内,三十年内,这些训谕就不再对任何人的行为产生影响力。神学家们拒绝支持这个训导,而一般信众继续做自己的生意,对训谕视若无睹(见若望·努南所著“由神学家所修正的教宗的教导”,“The Amendment of Papal Teaching By Theologians”,收集在《节育:权威与异议》*Contraception: Authority and Dissent*,查尔斯·柯伦主编,1969, pp. 41-75)。

况且,更改教会的传统训导,未必就会逐渐损害教会在伦理训导上的权威性。根据教宗所任命的委员会中多数神学家(罗马的若望·富克斯,比利时的菲利普·德莱[Philippe Delhaye],以及罗马的雷蒙德·西格蒙德[Raymond Sig-

mond])的意见：“这样的改变，应被看作在对教会整体教义更为成熟的理解上，向前迈了一步。针对某些特殊问题产生了适当的理由去怀疑和重加考虑时，这样的怀疑和重加考虑是相当合理的。这无疑是属于接纳基本神学教导的一部分”。

这些多数派同样拒绝接受支持传统观点者所提出的自然律理论。因为天性在传统的观念里是非常神秘且神圣的东西，任何人类的干预都只会毁灭它，而不会使之更完美。就是由于这样的心态，许多医学界的进展曾一度被禁止，这种情况也发生在科学实验的其它领域。然而人的尊严是在于：“上主愿意人类参与祂神圣的统管……在人类的生命旅程中，他们必须在困难险阻中力臻完善，他们必须接受自己所承担责任的后果等等。因此，上主的统管是经由人类来运作的，他们可以按照良知的判断，为使自己更趋完美而善用天性。”所以我们要运用我们的技能来“干预自然本性的生物进程，这样我们可以在现实生活的环境中，达到举行婚礼的目的，而不是听天由命”。

事实上，多数派的报告是以整体性的原则（the principle of totality）来看待夫妻之间的婚姻行为；不是将其视为孤立的现实生活，而应置于人类爱情、家庭生活、教育等等更大的架构之下来认识。性生活不只是为了生育。圣经中不单说了要“生育繁殖，充满大地”（创1:28），而且还说了“二人成为一体”（2:24），将配偶描述成为是一个相称的助手（2:18）。“在某些情况下，需要有性生活，把它作为自我给予之爱的一种表达，目的是为对方或为夫妻双方的利益，但这时候或许还不能接受一个新生命的诞生。这既不是自我主义也不是

享乐主义,而是夫妻之间一个合法的交流,通过正当的行为,使身心在性爱的力量中结合为一体。”

梵二会议强调决定是否生养子女必须考虑到夫妻及子女的福祉、当代的物质及精神条件、他们的生活情况,以及家庭、社会及教会的益处。“这一判断最后应由夫妻本人在天主面前做出”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 50)。教宗保禄六世在他的《民族发展》通谕中承认,“人口爆炸使人类的发展更加困难……夫妻要自行决定子女的数目。夫妻要考量他们的责任,包括对上主、对彼此,以及对已出生的子女和社群的责任。父母要依循由上主的律法而形成的良知作判断”(第 37 段)。

宗座研究节育问题委员会的终结报告(1966 年 6 月),也依循《论教会在现代世界牧职宪章》的论点。节育,现在看来“对许多夫妻都是必需的,这些人愿意在当今环境下做一个负责任的、开放的和有理性的父母”。夫妻之间性爱行为的伦理道德,“并非由每一次直接的受孕和每一个特殊的行为而定,……简言之,性爱行为的伦理道德,应以人类性爱的天性之真切需求来判断,其意义该由夫妻之爱来加以维护与滋养……”另一方面,委员会的终结报告谴责了所谓的真实的“避孕”心态,因为这种心态以自私而非理性的态度反对婚姻中一切的生儿育女。“但是我们不要把身体顺从本性的生理过程,与人工的干预,视为相对立的双方。因为人类当然可以运用技能,控制生理的天性。所以真正的对立是在两种行为方法之间。一种采取了避孕方法,度完全反对一个明智而慷慨的生儿育女的性生活;另一种是以一种正常的关系来对

待负责任的生儿育女,并且这种方法还关注到教育,以及活出人与基督徒价值观的种种基本要素。”

宗座研究节育问题委员会的终结报告,对于避孕方式的使用,提出了四个参考准则:(1)它必须与人性以及夫妻性行为之爱意所表达的爱相符;(2)它必须是有效的;(3)它必须排除正、反两方面的各种可能因素——如损害健康或者促使健康;(4)它必须不可避免地取决于事情发生时的处境,使之适合于一个特定的地域,在特定的时间,为一对特定的夫妇等;并且这一切或许还依赖于经济条件。在任何情况下,“一对夫妻为节育所采取的一种长期且往往是英雄般的禁欲手段横加谴责,是不可能建立在真理的基础上的”。

《人类的生命》通谕

教宗保禄六世论节制生育的通谕,其中心训导包含在第11节中:“教会在叫人们遵守由教会历代教义所解释的自然律的规定时,它指出任何婚姻行为本身该是为传授人的生命的”。这个训导的基础是把对自然律的特别理解,运用于夫妻行为上,就是“建于天主所定的不可分的关系上,而人不能随意切断夫妇性行为的两种意义:结合的意义和生育的意义”(n. 12)。夫妇性行为中的“结合”使夫妻合一,而“生育”则“产生新的生命”。整体原则曾被用来衡量在一个有成果的婚姻生活的整体背景下,避孕在道德上是否合法的依据,但这种原则在通谕中被指为错误的(n. 14)。

通谕对自然律的特别理解,被明显地呈现在其护卫自然

周期法内,允许婚姻性爱行为只在每个月不会受孕的时期(现在称为自然家庭计划)内发生。如此,夫妇“合法地享用自然的安排;而在其它情况下(即直接阻止生育的方法),他们阻碍自然过程的发展”(n. 16)。所以通谕的立论是基于性行为的生理结构上,但是当代的一些神学家,却坚称判定人类行为的基准,应是整个人而不是人的某个孤立的层面(参阅第二章)。

即使在原则上接受结合与生育是不可分的神学家们,也认为通谕中的解释太过于生物性。梵二在评估这种人性行为的道德性时,也允许一种较宽广的基础,即“在真正夫妻之爱的交织中,要尊重互相授与及传生人类的整个意义”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 51)。

通谕反对人工节育法还由于它导致了不良的后果,例如:夫妇等之间的不忠、道德的普遍低落、青年人易于堕落、对妇女失去尊重等(n. 17)。

对《人类的生命》通谕的反应

有许多神学家、伦理学者以及非伦理学者对这个通谕持反面意见,这些意见既强烈也广泛。有关书籍如:《节育:权威与异议》(之前曾提及),《人的性欲:美国天主教思想新指导》*Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought: A Study Commissioned by the Catholic Theological Society of America*, 1977, pp. 114 - 28), 以及若瑟·科蒙恰克(Joseph Komonchak)所著“《人类的生命》和它的接

纳度:从教会学上反省”(Humanæ Vitæ and Its Reception: Ecclesiological Reflections), 收集在《神学研究》(*Theological Studies* 39/2, June 1978, pp. 221-57)中。在这期的《神学研究》中还发表了由若望·福特执笔(他是教宗生育控制委员会少数派报告的作者之一)的通谕签发前的一些观点,和热尔曼·格里塞所著的“节育和教会正式训导的不可错误论”(Contraception and the Infallibility of the Ordinary Magisterium, pp. 258-312)。

世界各地的主教团接受这篇通谕,把它作用官方的训导。但是有些地方的主教团着重于某些重点,例如:良知的首要性,谅解及宽恕的重要性,以及判定那些天主教徒即使不能诚心诚意遵守通谕,也不会因此与天主的爱隔绝。这些呼声多来自比利时、德国、荷兰、法国、加拿大以及北欧斯堪的纳维亚诸国的主教们。

不能遵循通谕教导的天主教徒们,“不可因此而被认定与上主的爱隔绝”(比利时主教)。“牧灵工作者应尊重信众按良知所做的负责任的抉择”(德国主教)。虽然天主教徒应该“尊重教宗的权威与文告”,但是“有许多因素会影响个人的良知来看待婚姻律法,例如彼此的爱情、家庭中的关系、社会环境等”(荷兰主教)。避孕绝对是脱序的行为,“但是这种脱序行为未必总是该受谴责的”。因此,“当人们面对责任的抉择,而不论如何决定都免不了有罪过时,传统的智慧要人到上主面前,分辨何者是较重大的责任。夫妻在一起反省分辨后,可以作出决定”(法国主教)。“包括教会在内,没有人可以免除人遵循良知的责任。……如果个人因重大而深思

熟虑的理由,不能认同通谕的论点,他(或是她)总有权持有与教会并非绝不可错的宣告相异的观点。不可因为持有不同的观点,就被视为不良的天主教徒”(斯堪的纳维亚主教)。上述的所有议题,在加拿大主教们的声明中再度浮现:这样的夫妻“可以放心地相信,无论谁,只要是诚实地选择为他(或是她)是对的事,就可以良心平安地去做”。

教廷圣职部也曾采取类似的,尽管更保守些的想法来回应(1971年4月26日)枢机主教若望·赖特(John Wright,卒于1979)处理华盛顿特区总教区若干神父与总主教帕特里克·奥博伊尔(Patrick O'Boyle,卒于1987)枢机之间的争议。圣部并没有对措辞明确的《人类的生命》通谕发表模棱两可的含混宣告,而是承认“就如同教会伦理传统所表明的,良心是神圣不可侵犯的,没有人能被迫违背自己的良心行事”。因此在牧灵实务工作中,神职人员不可骤下结论,认定来寻求咨询的人,完全无罪或是伦理上有罪。要承认人们是“真诚地想度善良的基督徒生活”。要信任“上主的仁慈以及基督的宽恕大能……”。

对于性伦理的若干问题的宣言

圣座教义部在1975年12月29日发布了一篇有关性伦理的宣言。其中再度肯定了《人类的生命》通谕,以及其中对于自然律的理念。但这篇宣言特别着重在三项议题上:即婚前性行为、同性恋以及自慰。它特别对当代天主教伦理神学家的论点提出质疑,即真正犯下死罪,在行为上背弃人的最

终归向——上主,其实是非常困难的(n. 10)。教义部承认,触犯属于性常规的罪过,这与其它的罪过比较,前者更惯常是在欠缺全然的、自由意愿的意志下行动的,这是事实,但是“人不可因此就认定,在性领域里不会有死罪”(n. 10)。

有关本议题的基督徒价值观

为天主教徒而言,面对此议题时,有一些不可置疑的原则,在决策时须纳入考量:

1、生育的美善,是互爱的表现,也是为了人类群体的整体福祉。

2、人类生命的神圣性。

3、夫妻、子女以及未出生的子女的个体尊严及福祉。

4、良心的神圣不可侵犯性。

5、人有责任依循明达的良知来行动。

6、教会有权力及责任教导有关性的伦理。显然,教会的教导包括教宗及主教的教导,但是其他有资格的教导者也应作出贡献。

7、天主教徒在培育良心的过程中,有责任慎重地思量教会的教导。

同性恋

圣经资料

在圣经中每次提到同性恋时,都在谴责它。这是一个被

判处死刑的罪(肋 18:22, 20:13)、违反自然的罪(罗 1:27)、那人要从天主的国中被剔除(格前 6:9-10)。据说天主由于这罪给索多玛城降下了可怖的惩罚(创 19:1-29)。但是,我们必须记住,在那时代,各种不同的性交形式,包括同性的,被那时的异教团体认为是崇拜的必需部分。旧约对同性恋的严厉判断必须放在那个环境中来审视。古代的犹太人可能模仿异教习俗而玷污自己(肋 18:3, 20, 24, 30)。对雅威的崇敬应该是无条件排它的,丝毫不容赞同异教影响。这些行为都被认为是偶像崇拜及可憎之事(肋 18:26, 29-30; 申 12:31, 13:14, 17:4, 18:9; 列下 16:3, 21:2, 11; 编下 33:2; 则 5:9, 11)。在一个生活的方方面面都充满着崇拜的社会里,任何暗示异教习俗的事物——例如客纳罕人为生殖力的礼仪——对以色列民族来说,就等于对雅威的不忠。

甚至在性交礼仪成为历史之后,反对同性恋的禁令仍保留下来,就像各种不同的有关饮食方面的规定。犹太法典将这禁令延伸到妇女们,但没有定死刑。《肋未纪》的训导虽然对教会有相当可观的影响,甚至影响到保禄对第一世纪希腊人的性行为的评估。《创世纪》中所载索多玛和哈摩拉的故事(第 19 章)对基督徒思想甚至有更大的影响。早期的基督徒作家自动地假设索多玛受惩所犯的罪是鸡奸罪。类似的故事叙述了基贝亚人民的邪恶(民 19:22-30),他们抓住一个肋未人的妾“整夜污辱她,直到早晨,到破晓时才放了她”。

这两个故事——一个涉及索多玛的男性访客,另一个是有关基贝亚的妾——相同之处是强奸。假如两个城之被定罪都牵涉到性欲的话,那么好客和正义问题比之更为重要。

实在,对索多玛的罪行,历史上并没有统一的传统:对依撒意亚来讲,那是不正义(1:10,3:9);而耶肋米亚认为那是通奸、说谎、不悔改(23:14);厄则克耳认为这是骄傲、贪饕、太舒适、对贫穷人不关心(16:49);为《智慧书》来说,这是愚妄、骄傲、不接待客人(智 10:8,19:14;德 16:9)。耶稣提及索多玛,但没有注明它特殊的罪(玛 10:14-15,11:23-24;路 10:12,17:29)。一直要到新约的最后部分才明显地将索多玛和性欲连结起来(犹 6-7;伯后 2:4,6-10)。

对早期基督徒来说,索多玛成了希腊社会腐败的一个象征,而这腐败的象征,在新约中又给几个提及的同性恋行为的出处提供一些背景。耶稣对此什么也没说。书信提起三次:两次是将它当作第一世纪在罗马盛行的一系列罪行中之一(格前 6:9-10;弟前 1:9-10),第三次(罗 1:18,22-28)是针对那些故意选择同性而舍弃异性性关系者。当然,圣经中在故意的逆性行为跟因特殊心理病史和基因而形成的特殊人格的那种非故意的同性倾向之间,并没有作出区分。

圣经后的传统

早期基督徒作者:奥斯定、金口若望等,一致谴责同性恋。第六世纪的犹斯定法典给公元前为保护少年免受同性侵害的法律,加上了禁止一切鸡奸行为的条文,犯者处火焚的死刑。这律法文件,直到中世纪还影响着教会法及民法,甚或在西方直到今天仍间接地起着影响。多玛斯·阿奎那将同性恋行为和相反节制,尤其是肉欲放在一起讨论,将鸡

奸和自慰及人兽性交放在一起作为“相反自然的罪恶”(《神学大全》II-II, q. 154)。天主教伦理神学,直到最近也没有对多玛斯的看法做任何明显的改变。虽然在教会官方的训导中很少提到同性恋是罪,但在神学课本中通常将同性恋和自慰及人兽性交放在一起,当作是相反人性来看,所以常常是重罪。所引用的圣经就是索多玛的故事。

当代教会官方的声明

如此,从保禄时代,经过多玛斯·阿奎那,直到梵蒂冈教义部的声明——“有关对同性恋者歧视的立法建议的意见”(Observations Regarding Legislative Proposals Concerned With Discrimination Toward Homosexual Persons, 1992)——教会官方训导一向将所有同性恋的行为断定为相反自然及重罪(*Origens* 22/10 [1992年8月6日], pp. 173、175-77)。教义部在1986年给全世界主教的牧函——《同性恋者的牧灵关怀》(*The Pastoral Care of Homosexual Persons*)——中,不但称同性恋行为是“一种内在的伦理罪恶”,甚至“那种倾向也必须被视为客观的错乱”(n. 3, *Origens* 16/22 [1986年11月13日], pp. 377、379-82)。

圣统训导的论证是基于目的论的原则,它根据1975年梵蒂冈《性伦理的宣言》(*Declaration on Sexual Ethics*),“说明性功能的运用,只有在真正的婚姻中才能有真正的意义和伦理正直性”。这份宣言并未更深入进到婚姻中有关性生活的详细准则,但那些准则在《圣洁婚姻》通谕及《人类的生命》

通谕中已经清楚地解释过了。梵蒂冈 1975 年的文件确实在两种不同的同性恋中做了一个区分。“第一种同性的倾向是来自错误的教育、来自性发展的缺乏、来自习惯、坏榜样,或来自其它类似的原因,是暂时性的或至少并非是不能治疗的。第二种是因为某些天生的本能或一种病理体质、肯定是无可治疗的。”对这第二类的同性恋者,必须“以了解的态度来对待他们,并且怀着他们定能克服个人困难及融入社会的希望”。但这并没对他们的行为在伦理上给予认可的基础。“因为根据客观伦理规则,同性恋关系的行为,缺乏基要的、不可或缺的目的……同性恋行为是内在的错乱,无论如何不能被容许。”

三种方式

虽然圣统的训导在这重要的伦理问题上已经作了清楚率直的教导,但是,因着在医学、心理学及心理治疗学上的科学研究及新发展,新的问题仍继续出现。为了试图维持基本传统而同时答复现时代的发现,神学家们对目前的问题有不同的反应。为了能清楚地表述,我们将三种神学研讨方式扼要地列下:(1)认为同性恋行为的本身常常是有罪的;(2)认为它们是道德上中性的;(3)认为它们基本上是不完美的,但并不非常是错误的或常是理想的。

同性恋行为的本身常是有罪的

这见解是从多玛斯·阿奎那来的。他认为自然的法则要求一个男性与一个女性结合,因此导致生育,人类得以继

续生存。在同性人之间的性结合是“不自然”的,因为不可能生育,而性行为本身的唯一目的是要导致生育。这看法的卫护者是天主教神学家若望·哈维(John F. Harvey, O. S. F. S.)。他辩称:虽然同性恋者对他的定位不负责任,但他或她对那从定位所产生的行为要负责控制。因为所有在婚姻之外的性行为,客观上都是不道德的;同样地,同性恋者,像所有其他的未婚者一样,蒙召度一个没有公开性行为的生活(“同性恋”〔Homosexuality〕,见《天主教新百科全书》*New Catholic Encyclopedia*, VII, 1967, pp. 117 - 19)。爱德华·马洛伊(Edward A. Malloy, C. S. C.)也强调,同性恋的生活方式,集中于追求无限制的性快感,跟基督徒的生活方式是不可协调的,因为它相反贞洁、爱和忠信三个基本的价值观(《同性恋与基督徒生活方式》*Homosexuality and the Christian Way of Life*, 1981)。但是,在他书尾最后的牧灵部分中,他提供一些对已决定永久在一起的同性恋者有限度的接受,只要不使基督徒的独身理想受到损害(pp. 359 - 60)。

教会官方的训导是非常清楚的。梵蒂冈教义部在1975年所颁布的“性伦理的宣言”,强调“同性恋行为是内在的错乱,无论如何不能被容许”(n. 8)。在1986年的牧函中,圣部再次肯定这立场甚至延伸到“倾向”的本身(n. 3)。美国天主教主教团在它的文告《在同性恋问题上给听告解司铎的辅导原则》(*Principles to Guide Confessors in Questions of Homosexuality*, NCCB, 1973)中,采用相同的方式:生殖器的性表达只能在婚姻关系中发生;每一次这样的行为必须向生育的原则开放,而且必须是一位丈夫与一位妻子之间相爱的表

示。虽然同性恋行为是“对人类的性及人格之目标严重的越规,因此相反天主的旨意”(p. 3),但是听告解司铎必须避免严苛或宽容的语态。……一般说来,同性恋者要对他或她的行为负责,所以一位听告解司铎能说的最糟糕的话是,同性恋者对他或她的行为不必负责(pp. 8 - 9)。教会不鼓励公开的同性恋者领圣体(pp. 14 - 15)。说到底,1992年版的《天主教教理》再次肯定同性恋行为乃“内在的错乱”,但并不因他们的定位及条件而责怪他们。相反,《天主教教理》明白地断定,同性恋者“并未选择他们的同性恋身份”,并强调他们必须受到“有尊重、同情及敏感度的接待”,而不是“不正义的歧视”。

同性恋行为是道德上中性的

这个说法辩称:性行为的伦理道德端赖两人之间关系的品质。伦理道德的判决并不在于性行为是异性之间或同性之间,而更在乎两人之间关系的品质。因此,“同性恋者的任务,是要在天主台前承认自己是同性恋者,接受他们的性倾向作为是对他们的召唤(calling),并去探索这倾向为基督徒生活有什么意义”(额我略·鲍姆[Gregory Baum],“天主教同性恋者”[Catholic Homosexuals],刊登在《公共福利》*Commonweal* 第99期[Feb. 15, 1974]上, p. 481)。

另一位主张中性看法的是若望·麦克尼尔(John J. McNeill)。在他的《教会与同性恋》(*The Church and the Homosexual*, 1978)一书中,他辩称:无论为异性恋或同性恋来说,性的基本伦理道德准则是爱;性关系在道德上正当与否,要看它们是否人性爱的真正表现。真实的人际之爱的关系的条件是相互性、忠信及不自私(参见 pp. 111 - 17, 207 - 8)。性表

达的准则是爱的关系的本性,而不是它是否能生育的观点。

这个看法,不但与教会官方训导有差别,甚至于跟所谓的修正主义天主教神学家的看法也不同。这些神学家们反对这“中性”的方式,他们辩称:“假如这种方式是要为辅导同性恋者提供一个合适的牧灵准则的话,那么,互爱、忠信及关怀等要素需要详细而明确的解释”(《人的性欲:美国天主教思想新指导》*Human Sexuality: New Directions in American Catholic Thought*, 安东尼·柯斯尼克[Anthony Kosnik], 主编 1976, p. 206)。柯伦对麦克尼尔的评语是:后者太强调自由,而忽略了我们与他人、世界及自己的多重关系的局限性。柯伦也批评麦克尼尔的主张,认为男女性别的不同性和互补性并不受人类性意义的约束(参阅“伦理道德神学与同性恋”[*Moral Theology and Homosexuality*], 收集在《与伦理道德神学有关的一些批判》*Critical Concerns in Moral Theology* 中, pp. 87 - 88)。

同性恋行为本质上是不完善的

第三种方式的主要倡导人之一是查尔斯·柯伦。根据他的描述,这是处于那些接受传统方式者及根本改革派之间的一条中间路线(见上书 p. 93)。他主张,“为一个天生的、真正的、不可逆转的同性恋者来说,在努力追求永久之爱的关系的情况下,同性恋行为在伦理上是客观的善。另一方面,人类的性关系的理想意义,只有在男性与女性之间存在”(pp. 92 - 93)。

他将这观点放在他自称为一种“折衷神学”的更宽广的理论中来探讨。根据这理论,因为世界的罪的临在,“基督徒

可以理直气壮地做某些行为；这些行为，若是没有世界的罪，原本是“不可行的”。他所谓的“世界的罪”是指“独立的客观条件……与人的责任及罪恶无关”。这客观条件本身不是一件善事，而是一个罪恶。但这不是一个伦理道德恶。“通常说来，基督徒蒙召来与这些罪恶作奋斗，但并不可能常常战胜它”（p. 93）。

菲利普·基恩（Philip S. Keane, S. S.）在他的《天主教性道德》（*Sexual Morality : A Catholic Perspective*, 1977）一书中采用相同的看法，他认为这种探索法是把同性恋行为看作“实存的（ontic），但并非必然的一种道德恶”。他给予“同性恋行为和各种关系一个优先权或准则”，并认为同性恋行为“常牵涉某种程度的实存恶，因为它们缺乏对生育子女的开放性，同性（男性或女性）之间的关系也缺少像在婚姻中的重大职能”。同时，“在有些个案中，同性行为中实存的恶并不变成客观的道德恶，因为在与这些个案有密切关系的环境中，被判为同性恋的这些行为恰是真正相称的”。这类个案如，同性恋者“没法自由地摆脱，或度完全贞洁的生活”，并且“在他或她的同性恋行为中正获得负责的关系及个人的成长……”（p. 87）。

另一种较多从牧灵观点来看这第三种方式的文章，请参阅理查德·麦考密克的《批判的召叫》（pp. 289 - 314）。

有关本议题的基督徒价值

在对这问题做伦理决定时，有些不容置疑的原则是天主教教友必须注意的：

1、生育子女的美善是相互爱情以及为全人类的福祉的一种表示。

2、每个人的个人尊严,不能忽视他或她的性倾向,以及从这人性尊严涌现出的天赋的和国民的权利。

3、每个人对爱情、友谊、甚至亲密行为的需要,尽管不一定是一种生殖器性行为的需要。

4、良心的不可违背性。

5、要对出自明达的良心的行为负责。

6、为达到完整的人性自由,还存在着许多内在及外在的阻碍。

7、教会在有关性伦理的事件上有教导的权利和责任。很明显,教会的教导既包含来自教宗和主教的教导,但其他有资格的教授也应作出贡献。

8、天主教教友在塑造他们的良心时,有责任严肃地考虑教会的教导。

第二部分:社会伦理

国家在经济事务中的介入

辅助性与社会化

这个论题说明教会在社会正义问题上的冲劲,并显示出教会的天性好像是一个道德演讲的团体。这是“一个人民的团聚,其明显的目的是按照道德信念去调查并批判性地讨论

他们个人及社会责任；对这些伦理信念他们有某种程度的同意及忠心”（见詹姆斯·古斯塔夫森，《教会是道德的决策者》*The Church as Moral Decision - Maker*，1970，p. 84）。教会并不假装，也不该被期望能对复杂的社会及政治问题有精确的答案。相反，教会只是努力对价值、原则和责任的一个架构给出详尽的阐述；在这一框架内能对这类问题的讨论继续进行下去，并能促动基督徒良心的培育，以及作出与基督徒传统基本上相符合的决定。这也是教宗若望保禄二世在《论社会事务关怀》通谕（n. 41）及《一百周年》通谕（nn. 43、47）中所采用的立场。

国家政府在经济体制内去作干预的权利和责任的这一问题，更彰显了天主教社会教义的两个重要因素之间的关系：辅助性的原则与社会化的过程。这两者皆表达在教宗若望二十三世的社会通谕《慈母与导师》及《和平于世》中，也表达在教宗保禄六世及若望保禄二世有关社会教导的各类文件中。根据辅助原则，任何在较低层次上能做好或甚至做得更好的事，不必放在更高的层次上去做；该原则总是让较高层次——主要是国家政府——来承担干预的举证责任。这是一个保守的原则，倾向于反对政府的干预。社会化过程提醒我们：我们日益增长的相互依赖性，以及当政府那边有一个计划好的干预行动时可能产生的利益。这并非表示较小团体不能做得像政府一般好或更好，而只因为有太多的团体、组织、机构和政治因素，难以让政府以外的一个团体或阶层，去单独面对牵涉到种类繁多的社会因素的一个共性问题。假如社会化能当作一个原则来看的话，它是一个自由的

原则;它鼓励政府干预。

这两个原则之间的关系是辩证的,彼此处在有创意的张力中。“辅助性的冲力是在承认需要某种程度的中央化和控制的同时,保持一个自由的范围。社会化的反冲力强调,复杂的社会制度需要协调和指导,假如它们要为它们的公民有所贡献的话。社会制度原来是为人民而存在的”(J. 布赖恩·赫尔[J. Bryan Hehir],“教会和国家”[Church and State: Basic Concepts for Analysis],刊登在 *Origins* 8/24 期上,1978 年 11 月 30 日, p. 381)。在决定是否要政府干预及干预的程度及形态为何时,此两种价值都必须加以考虑。

近代天主教教导

教宗的教导:良十三世到若望保禄二世

早在 1931 年教宗庇护十一世已在他的《四十年》通谕中正式对辅助原则有清楚的解释:“这是社会哲学上一种基本原则,是不可动摇与不能变更的。若经由个人的努力和技巧能成功的事,从他们手里夺过来,交给团体去做,是不合理的;同样,若较小的团体能胜任的事,但让给较大的团体去作,也是不公道的;同时对于正当秩序,也有重大的损害和困扰”(教宗若望二十三世的《慈母与导师》通谕中也加以引用,1961, par. 53)。虽然这是一个保守性的原则,但它并非赞同放任政策,借此,当权者容许经济秩序由它自己力量、按它自己的计划来进行。《四十年》通谕清楚地表达了教会的立场:经济活动,为了大众的利益,应受管制。

教宗庇护十二世和教宗若望二十三世进一步引用了这辅助原则去应对日益复杂的经济秩序(同样地,教宗若望保禄二世,在他的《一百周年》通谕中也提到,n. 48)。虽然庇护十二世的贡献从未写在通谕中,但它们清楚地收纳在若望二十三世的社会训导中。若望二十三世的《和平于世》通谕的第34和73脚注中引用了庇护十二世的训谕内容。若望二十三世在《慈母与导师》通谕中,将对国家干预的讨论提升到一个新的明晰而发展的层次。首先,他再次肯定辅助原则的效力可作为社会政策的一个标准。其次,教宗请大家注意,辅助原则是在今天的社会及政治环境已经有实质性的变化中发挥着功能。第三,教宗引进社会化的概念作为对辅助原则的一个补充。

教宗若望二十三世认为:国家在社会中的角色要从三个现代的因素来看:(1)科技变化的冲击;(2)福利国家的兴起;(3)人民要参与政治运作的热望日益增强(pars. 46-50)。从这三个因素的汇集点上,若望二十三世提出了他的社会化的概念(par. 59,参阅梵二《论教会在现代世界牧职宪章》n. 25)。他认为,这过程是国家在社会经济秩序上渐增的干预所造成的后果及原因。干预的需要来自于诸如保健、教育、住房等的需求。这种干预既有正面的也有负面的后果。权衡之下,若望二十三世发现利多于弊。

同时,对于权利和责任的教导是天主教社会教义的核心内容,也是政府在作出干预的政策判断时相关联的中心内容。教宗若望二十三世在《和平于世》通谕中极其清楚地阐明了,捍卫一个人在社会上人性尊严的权利,是必需的(可参

阅 pars. 8 - 35)。权利的概念意含着一种道德要求,这是一个人为合适的人性发展和尊严所必需拥有的身体和心灵上的某些好处而提出的要求。当这样的一个权利被确定时,一个相关的责任也被确定了。这个责任是要去承认这权利并且要去注意这权利是否借了私人行动或是借了政府行动得以完成。

去平衡社会上成员们及团体的权利与义务,这是政府的主要责任之一。国家必须承认并加强那些用来保护个人或团体,免受政府当局过分打扰的权利。它还必须决定,国家在何时、以何种方式去推广人民的社会经济权利,特别是那些贫乏的及政治上弱势百姓的权利。《和平于世》通谕特别提到那些权利:“生命的权利,身体完整性的权利,对生命正常发展所需的与恰当的方法;这些方法中主要有食物、衣着、住宿、休息、医护、必需的社会服务。所以一个人也有在下列状况中要求得到保障的权利:患病、残疾、寡鹄、老年、失业或在任何非因自身的过错而失掉生存的方法”(par. 11)。

教宗保禄六世,继若望二十三世,在他 1971 年颁布的《八十年》牧函中,将天主教社会教义更提升一步,他强调政府当局有责任给社会百姓保证享有正义。在社会和经济领域内的最终决定,不论是全国的或国际的,系于政治权力(par. 46)。牧函并未给复杂的政策问题提供解答,但它指出这些问题能得到解决的最后的活动场所,并借此引起对国家角色的注意;假如其它的方法不能给人民提供最起码的经济正义时,国家是正义的终极机构。如此看来,在某些个案中,国家的干预可能不但是合法的,而且是必须的。

教宗若望保禄二世在他 1979 年 10 月给联合国第 34 届大会的致词中,强调:“这是一个最重要的问题,就是无论在国内的社会生活,还是在国际生活中,在每一个民族和国家中的人都应有可能有效地,在任何政权及制度下,享受他们完全的权利”(n. 29)。

教宗若望保禄二世,在他三个重要的通谕中,即《论人的工作》、《论社会事务关怀》、《一百周年》通谕,将天主教的社会训导,具体地向前推进了一大步。他在《论社会事务关怀》中写道:“当今世界最不公平的事实之一就是:少数人拥有极多的物品而许多人却几乎一无所有。这是财物与服务的分配极为不均的现象,尤其这些财物与服务原是属众人所共有的”(n. 28)。教宗将这原则也应用到国际层面,他指出:“富强的国家必须对其它的国家具有一种道德责任感(n. 39,同时参阅《一百周年》通谕,n. 35)。

但是教宗若望保禄二世有关政府的角色和责任,最显明的立论,是发表在《一百周年》通谕中。他的这篇通谕是为纪念教宗良十三世的先驱性的社会通谕——《新事》通谕。他援引良十三世的名义及权威,宣称:“在一个社会里,那些越是不能自保的个人,越是需要他人的照顾和关怀,尤其是来自政府当局的干预”(n. 10)。他也引用良十三世来批评“那种把经济部门,完全摒除在一国的行动和关注范围之外的国家观念”(nn. 15、48)。

若望保禄二世讲了劳工的经济权益必须由政府来保证:社会安全保证、养老金、健康保险,意外赔偿,失业保险,安全的工作环境,组织工会的权利(nn. 15、34)。在一个支持“资

本基于绝对优先地位”的社会中,正义要求“市场由社会力量及国家来加以适当的管制,以保证整个社会的基本需要都能获得满足”(n. 35)。国家也有特殊权利和责任去保护社会群众的公共利益,特别是在环境方面(n. 40)。

教宗为政府在经济层面上的干预例举了附加的目的:当政府的支持商业活动去保证工作机会时,在管制垄断时,在社会部门或商业体系呈现疲弱状态,或在刚起步向前的阶段,而无法胜任当前的工作时,这时国家也能行使取代的功能(n. 48)。教宗指出,近年来这种干预已经创造了新型的国家,称之为“福利国家”。他承认它的正面及负面的影响,呼求调用辅助原则来约束那些负面的影响(n. 48)。

爱护他人并且首先爱护穷人,“在提倡正义时,变得具体化”。为社会、个别政府,也为全世界的政治团体来说,这“不只是‘从自己的富裕中去给予’,而是去帮助那些目前尚被排除在外,或身居边缘,而无从进入经济和人类发展圈内的全体人民。要做到这点,只靠世上大量生产的剩余物品是不够的。其所要求的,其中最要紧的是生活方式、生产与消费模式,以及现存治理今日社会的权力机构等方面的改变”(n. 58)。

许多这方面的教导,在1992年出版的《天主教教理》讨论第七诫时,有简要的说明。

梵蒂冈第二届大公会议

梵蒂冈第二届大公会议的《论教会在现代世界牧职宪章》采取近代教宗同样的基本立场。原则上,政府有权利和责任,在经济事务方面,去干涉、去保证并推行正义,去保护弱者的利益抵抗强势者,并且去关注一下原本属于社会大众

的物品是否公平地分配给了众人。大公会议宣称：“因着现代情势的复杂，政府多次被迫干预社会、文化、经济事业，以期制造较好的条件，而更有效地帮助国民社团自由成全其整个人性”（n. 75）。理由是因为“天主曾经钦定，大地及其所有是供人人使用的”。所以，应按照每人的能力，让所有的个人及政府真正地“实行将自己的财富分施于其他私人及民族，尤其应援助不能自助及不能发展自身者”（n. 69）。

美国天主教主教们

虽然它只代表一个主教团，但是美国天主教主教团是世界最大的主教团之一。它在 1986 年所颁布的牧函《为众人的经济上的正义：天主教社会教导和美国经济》可能为政府在经济范围内的干预给出了最明白最详细的伦理理由。社会正义（social justice）要求能保证人民在经济政策上获得最起码的参与权（nn. 15、71）。分配正义（distributive justice）要求社会的经济利益和负担要平均地分配，贫穷人的权利应得到特别的优先（nn. 16、70）。交换正义（commutative justice），即调节个人之间与私人集团之间的约定和交换（n. 69），必须在上述两个正义形态中保持平衡。全篇牧函所强调的是“公共利益”（n. 21）。

主教们认为，政府的首要责任应针对贫穷人（n. 86）。的确，“政府有一个伦理功能：保护全国人民的人权且保证基本正义”（n. 122）。尤有甚者，“社会借着它的公共政策来答复贫穷人之需要的方式，是它正义与否的试纸”。所以政府必须将权力用于帮助穷人、残障者及失业者；它必须制造工作机会，建立公平的劳工实践，保养经济基本设施（桥梁、港口、

公共交通),调节贸易和商业,在有能力支付的基础上强制一个公平的赋税制度(n. 123)。

诚然,政府的行动,必须由辅助原则来引导与约束,但这并不意谓“政府做得越少越好”(n. 124)。政府干预的精确形式不能在抽象中决定。它要依赖于对特殊需要做出评估,以及寄望于寻找最有效的方法来应对这些需求。牧函本身论述了四个特殊主题:就业(nn. 136 - 69)、贫穷(nn. 170 - 215)、食物和农业(nn. 216 - 50),以及美国在全球经济中的角色(nn. 251 - 94)。在每一个标题下都有详细的分析和所建议的策略。

整篇牧函最有意义的部分或许就是将它的伦理原则应用到教会自身:“管理任何经济方面公正运作的一切道德原则,都应用在教会及她的代理人和机构上;教会应该是表率”(n. 347)。牧函虽然没有明显地提到圣事性原则,但是那原则在神学上巩固了它的立场。这意思是说教会应把自己对政府、商务、劳工及社会中其它的经济部门所要求做的实践出来。如此,如果商人必须因遵守正义而给员工适当的薪水和福利,那教会也必须做到。假如商人必须承认工人组织工会的权利,教会也必须做到(参阅 nn. 351 - 58)。

有关本议题的基督徒价值观

天主教徒在做这部分的伦理道德决定时,有些原则无疑地必须加以考虑:

- 1、地球上财富的普世性目的。

2、公共利益的道德优先应放在个人私有的利益之上。

3、政府有责任担保经济界权益的公正性和执行情况,政府尤其应代表穷人的利益。

4、限制辅助原则所加予的责任。

5、教会在社会事务和经济政策上有权利和责任来表明其道德观。明显地,教会的教导包括教宗的、主教们的,但其他有资格者也能有所贡献。

6、基督徒有责任,不但在形成他们的良心时,也在表达他们对社会经济和政治观点的过程中,严肃地考虑教会的教导和这样一种道德框架。

7、教会对她所宣讲的有实行的责任。

堕 胎

假如上述论题引发国家在经济界的恰当的角色,那么堕胎的论题引发宗教团体(包括教会)在公共事务上如何承担其恰当的角色问题。从广义来说,它提出了道德律及民法之间关系的问题。

自从1973年美国最高法院对Roe与Wade的案子作出判决,堕胎的问题已成了美国最主要的政治碰撞的一个问题,不仅如此,它也是其它许多国家,像爱尔兰及波兰,引起国内张力与争辩的议题。但不管怎样,该议题更广一面的讨论——即道德律与民法之间的关系——继续不断地在上演,不但在天主教国家中,也在伊斯兰教国家中。

堕胎的道德性不是这儿的论题。以下所给出的是教会

官方对于自然律诠释的一些教导。

道德律与民法

从天主教的伦理来阐明堕胎的性质时,不论堕胎是被定义为公民权利问题(怀孕妇女的选择权,或个人隐私权)或是人权问题(胎儿的生命权),常常可以归纳到法律的问题。法律是否应该允许堕胎?法律应否授权用税款去支付堕胎?更广义地说,民法是否应该反映道德律?假如是,反映的是谁的道德律版本?

多次,道德律和民法的范围被混淆;或是认为道德去决定法律,或是认为法律去决定道德。根据第一种看法,凡是好事应由法律去推动,凡是坏的应由法律来禁止。根据第二种看法,无论什么只要是合法的也就是道德的;无论什么不相反法律的就是道德上可以被接受的。已故耶稣会神学家若望·默里(John C. Murray, 1904 - 1967)曾写道:“从愚蠢的立场上来说,所有的罪都应被认作犯法;只有从奸诈的立场上来看,它们甚至不是罪(sins),因为某些行为明显地不犯法(crimes)。”(《我们肯定此真理》*We Hold These Truths: Reflections on the American Proposition*, 1960, p. 158)。

这两种看法都没有重视道德律与民法之间的差别。前者“管理着整个人类行为的秩序,个人的及社会的;它甚至延伸到动机及内在行为”。后者“只看人类社会的公共秩序;它只碰到外在的行动,只关心正式的社会性价值”(同上, p. 166)。如此说来,民法的范围是有限的,它的道德抱负也是

最微弱的。要行使反对堕胎的道德辩论,并不一定需要行使法律辩论。

默里的看法跟天主教传统是完全一致的,特别是跟多玛斯·阿奎那所表达的一样。他写道,虽然民法关心将每人带往美德,但是慢慢地而非突然地。“所以它不将那些已经有德行人的担子加放在不完美的民众身上,就是说,他们应当戒避一切恶行;否则这些不完美者,因为不能守法,可能趋向更大的恶……所以,人为的法律并不禁止所有被自然律所禁止的事”(《神学大全》I-II, q. 96, a. 2)。反过来说,民法并不编列所有的德行。因为人性的法律,常常只是为公共利益而订立,它只是在规定某些人“能遵守公共利益”(a. 3)的范围内,禁止一切恶习和规定善行。制定这些律法的权“或属于全体人民,或属于某一照顾众人的名人”(I-II, q. 90, a. 3)。在民主政体中,是直接指全体人民,或由他们所选出的代表,只有他们能决定,为了正义及和平,他们将遵守什么样的法律。

在天主教的传统中,一条好的法律必须是可实施的。否则,它将遭忽视而所有的法律都将冒被轻视的风险。但是一条法律能成为可实施的,那只能建立在全体同意的基础上。但在一个多元化的社会中,一条法律要得到大家同意后才能执行,是十分困难的。如此,我们能做什么呢?

默里提供四个准则:(1)社会中每个团体持有向成员要求一致同意的权利,不论民法说什么。(因此,天主教徒因道德律法,仍不准堕胎,即使民法已准许。)(2)在一个多元化的社会中,没有团体有权利期望政府去强制或禁止某些行为举止,假如整个社会并不支持这种行为。(3)任何团体有权力,

借着劝说和平心静气的辩论，去努力建立必要的同意。(4) 没有团体有权力，借武力、强迫或暴力，勉强别人接受自己的宗教或道德观。

但是，明显的，教会至今甚至无法说服她自己的成员不要堕胎。天主教妇女今天跟非天主教妇女有着同样高的堕胎率。

梵蒂冈第二届大公会议

梵二的《论教会在现代世界牧职宪章》宣称：“对于政府与教会间的关系存着正确观念是极端重要的，尤其在多元化社会的地区。在信友——私人或团体——以公民身份，依循信友的良心而做的一切，和信友以教会名义并与其牧人共同实行的一切之间，应加以清晰的分别”(n. 76)。

大公会议特别提醒教会别与任何政治系统走得太近。教会的特定角色不是变成许多政治代理人之一，也不是去与某个政党或政治力量正式或非正式地结盟；教会是要宣讲福音的真理及借着她的教导和她成员的榜样，光照所有人类活动的范围。同时，教会必须“为政治自由及公民的责任表示尊重”且培养那些价值。在为正义及人性尊严发言时，教会并不向政府寻求特别的权利，甚至“一旦得悉这些特权玷污其为基督作证的纯洁精神，或者在新的生活方式需要别种安排时”(n. 76)，必须随时准备放弃那些已得的特权。

.....

有关本议题的基督徒价值观

天主教徒在这问题上作伦理决定时,有些不容怀疑的原则必须加以考虑:

1、人类生命在每一成长阶段中均有尊严,因而,堕胎是中止无辜的生命,不论胎儿是在哪一个成长阶段,教会都不允许堕胎。

2、道德律与民法之间的差异。

3、天主教徒的权利和责任,努力去改变相反道德律的一般舆论。

4、与生俱来的责任在多元化社会中有它的限制。

5、教会在公共政策的事件上有阐明伦理观点的权利和责任。显然,教会教导包括教宗的和主教们的教导,但其他有资格的教师也同样能有贡献。

6、天主教徒有责任严肃地考虑这些教导,不只是在形成他们的良心时,也在参与政治过程中。

本章概要

1、针对节育,或避孕的传统教导,是基于夫妇关系本身的一个结构分析——作为生育繁殖的天性倾向,而且也基于教会权威历来对此的教导。

2、反对传统教导者的论点,强调教会在性伦理的传统教导上的演变性,在对自然律的非人体(non - physicalist)的了解,以及强调整体原则,依据该原则,夫妻行为应该跟人性的

爱、家庭生活、教育等价值一起来看。

3、《人类的生命》通谕再次肯定传统教导：“每一次的夫妇性行为必须向传承生命开放。”

4、《人类的生命》通谕所得的反应各异：从无条件的接受到全然拒绝。

5、在节育的问题中有些基督徒价值观必须纳入考虑的：它包括生育繁殖的美好，个人尊严及人类福祉，良心的不可侵犯性，及有责任以一个明达的良心去行动，教会在教导这些事情上的权利和责任，还有教友有严肃看待这些教导的责任。

6、天主教传统一贯认为同性恋行为是相反自然，并且是重大的罪过。

7、今天对这问题有三个主要的神学探索法：(1)同性恋的性行为本身常是有罪的，因为它们相反自然；(2)同性恋性行为是在伦理道德上中性的；(3)同性恋性行为基本上是不完美的。

8、在同性恋的问题中有些基督徒价值观必须常常考虑到的：它包括生育繁殖的美好，每个人的个人尊严，每个人对爱情、友谊，甚至亲密的需要，良心的不可侵犯性，以一个明达的良心去行动的责任，存在着内在和外在的对完整人性自由的阻碍，教会对这些事情上有教导的权利和责任，以及天主教徒有严肃地考虑这些教导的责任。

9、天主教对政府在经济事务上的干预的教导，是基于辅助原则和社会化的过程。

10、辅助原则主张：任何在较低层次上可以完成或甚至做得更好的事，就不必在较高的层次上去做。社会化的过程强调复杂的社会制度需要协调和指导，为使民众受益。

11、梵蒂冈第二届大公会议及教宗们,从良十三世到若望保禄二世,一贯地肯定政府为了社会正义及分配正义,有责任 and 权利去干预经济事务。近代教宗们特别强调“优先选择穷苦者”。

12、美国主教团于1986年为经济事务所撰的牧函提出非常详细的建议为去实行在经济层面上天主教的社会原则。这牧函也意义深长地将那些原则应用到教会本身。

13、政府所干预的经济事务问题中包含了基督徒价值观的有:地球上财富的普世性目的,公共利益的道德优先应置于个人的利益之上,政府有责任担保经济界权益的公正性和执行情况,政府尤应代表穷人的利益,教会在这问题上有教导的权利和责任,天主教徒有严肃考虑这些教导的责任,以及教会对自己所宣讲的有实行的责任。

14、堕胎不只其本身是一个道德问题,也是一个公共政策的问题。它令人注意一个问题:道德律与民法之间的差别。

15、道德律管理着整个人类行为的秩序,个人的及社会的;它甚至延伸到动机和内在行为。民法只看人类社会的公共秩序;它只触及外在行动,只关心正式的社会性的价值。要行使反对堕胎的道德辩论,不一定需要行使法律上的辩论。

16、好法律一定是可实施的。但若在社会中没有一致性的赞同来支持,它就不能推行。谁若希望在一个多元化的社会中将道德律移译成民法,需建立必要的一致性赞同。

17、在堕胎问题上的基督徒价值观有:人性的尊严,教会在公共政策事务上阐明伦理观点的权利和责任,以及天主教徒有严肃考虑这种教导的责任,不只在塑造他们的良心时,也在参与政治过程中。

附:英汉对照人名一览表

A

- | | |
|------------------------------|---------------------------------|
| Alexander of Hales | 海尔斯的亚历山大
(1186 - 1245) |
| Ambrose | 盎博罗修(约 339 - 386) |
| Anselm of Canterbury | 坎特伯雷的安瑟莫
(1033 - 1109) |
| Antonino Pierozzi di Firenze | 安东尼诺·皮埃罗茨·德
菲伦泽(1389 - 1459) |
| Aquinas, Thomas | 多玛斯·阿奎那
(1225 - 1274) |
| Augustine | 奥斯定(354 - 430) |
| Azor, John | 若望·阿索尔
(1535 - 1603) |

B

- | | |
|----------------------|--------------------------|
| Báñez, Domingo | 多明哥·巴搦
(1528 - 1604) |
| Bernard Häring | 伯尔纳多·海霖
(1912 - 1998) |
| Bonaventure | 波那文都拉(1217 - 1274) |
| Bonhoeffer, Dietrich | 潘霍华(1906 - 1945) |

C

- | | |
|--------------------------|-------------------------------|
| Cajetanus, Thomas de Vio | 多玛斯·德维奥·卡耶大
努(1469 - 1534) |
|--------------------------|-------------------------------|

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| Cano, Melchior | 梅尔希奥·加诺
(1509 - 1560) |
| Clement of Alexandria | 亚历山大的克雷孟
(约 140 - 217) |
| Collins, Raymond F. | 雷蒙德·柯林斯 |
| Curran, Charles | 查尔斯·柯伦(1934 -) |
| Cyril of Jerusalem | 耶路撒冷的济利禄
(约 313 - 386) |
| D | |
| De Lestapis, Stanley S. J. | 斯坦利·德莱塔皮 |
| Delhaye, Philippe | 菲利普·德莱 |
| Dulles, Avery | 阿维列·杜勒斯(1918 -) |
| E | |
| Erikson, Erik | 埃里克·埃里克森 |
| F | |
| Finnis, John | 若望·芬尼士 |
| Fitzmyer, Joseph | 若瑟·费兹迈尔(1920 -) |
| Ford, John S. J. | 若望·福特 |
| Fowler, James | 詹姆斯·福勒 |
| Francis of Victoria | 维多利亚的方济各
(卒于 1546) |
| Freud, Sigmund | 弗洛伊德(1856 - 1939) |
| Fromm, Erich | 埃里希·弗洛姆
(1900 - 1980) |
| Fuchs, Joseph | 若瑟·富克斯(1912 -) |

G

Gilleman, Gerard	杰拉尔德·吉尔曼
Gilligan, Carol	卡罗尔·吉利根
Goslin, David	大卫·戈斯林
Grisez, Germain	热尔曼·格里塞
Gustafson, James	詹姆斯·古斯塔夫森

H

Harvey, John F. O. S. F. S.	若望·哈维
Hauerwas, Stanley	斯坦利·豪尔瓦斯(1940 -)
Hehir, J. Bryan J.	布赖恩·赫尔
Henry of Gorkum	高冈的亨利(卒于 1431)
Hirscher, Johann B. von	若翰·希尔施尔 (1788 - 1832)

I

Ignatius of Antioch	安提约基亚的依纳爵 (约卒于 117)
---------------------	------------------------

J

Josephus Flavius	约瑟夫斯·弗拉维奥斯 (约 37 - 100 后)
Jung, Carl	卡尔·荣格

K

Kant, Immanuel	康德(1724 - 1804)
Kasper, Walter	瓦尔特·卡斯帕尔(1933 -)
Keane, Philip S. S. S.	菲利普·基恩

- Keen, Sam 萨姆·金
King, Martin Luther Jr. 马丁·路德·金
(1929 - 1968)
Koellin, Conrad 康拉德·克林(卒于 1536)
Kohlberg, Lawrence 劳伦斯·科尔伯格
(1927 - 1987)
Komonchak, Joseph 若瑟·科蒙恰克
Kosnik, Anthony 安东尼·柯斯尼克
Küng, Hans 汉斯·昆(1928 -)
- L**
- Liguori, Alphonsus 亚尔丰索·里高烈
(1696 - 1787)
Lombard, Peter 彼得·隆巴
(约 1095 - 1160)
Lonergan, Bernard 伯尔纳多·郎尼根
(1904 - 1984)
Luther, Martin 马丁·路德(1483 - 1546)
- M**
- Mahoney, John 若望·马奥尼
Malloy, Edward A. C. S. C. 爱德华·马洛伊
Maslow, Abraham 亚伯拉罕·马斯洛
(1908 - 1970)
Mausbach, Joseph 若瑟·毛斯巴哈
(1861 - 1931)
May, Rollo 罗洛·梅

- McCormick, Richard A. 理查德·麦考密克
(1922 - 2000)
- Meissner, William 威廉·迈斯纳
- Metz, Johannes B. 若翰·梅兹(1928 -)
- Moltmann, Jürgen 于根·摩特曼(1926 -)
- Murry, John C. S. J. 若望·默里(1904 - 1967)
- N**
- Navarrus of Salamanca 萨拉曼卡的纳瓦罗斯
(卒于 1586)
- Niebuhr, Helmut Richard 赫尔穆特·理查德·尼布
尔(1894 - 1962)
- Niebuhr, Reinhold 赖因霍尔德·尼布尔
(1892 - 1971)
- Noonan, John 若望·努南
- O**
- O'Boyle, Patrick 帕特里克·奥博伊尔
(卒于 1987)
- O'Connell, Timothy 弟茂德·奥康奈尔
- Origen 奥力振(约 185 - 254)
- P**
- Philo 斐洛
(约 BC20 - AD50)
- Piaget, Jean 让·皮亚热(卒于 1980)
- Pope Innocent X 教宗依诺森十世
(1644 - 1655 在位)

- | | |
|------------------------|------------------------------|
| Pope Innocent XI | 教宗依诺森十一世
(1676 - 1689 在位) |
| Pope John Paul II | 教宗若望保禄二世
(1978 - 2005 在位) |
| Pope John XXIII | 教宗若望二十三世
(1958 - 1963 在位) |
| Pope Leo XIII | 教宗良十三世
(1878 - 1903 在位) |
| Pope Paul VI | 教宗保禄六世
(1963 - 1978 在位) |
| Pope Pius IX | 教宗庇护九世
(1846 - 1878 在位) |
| Pope Pius XI | 教宗庇护十一世
(1922 - 1939 在位) |
| Pope Pius XII | 教宗庇护十二世
(1939 - 1958 在位) |
| R | |
| Rahner, Karl | 卡尔·拉内(1904 - 1984) |
| S | |
| Sailer, Johann Michael | 若望·米歇尔·塞勒
(1751 - 1832) |
| Schilling, Otto | 奥陶·席林(1874 - 1956) |
| Scotus, John Duns | 童斯·史各都
(约 1265 - 1308) |
| Sigmond, Raymond | 雷蒙德·西格蒙德 |

- Soto, Dominic 多明我·索多
(1494 - 1560)
- Spohn, William C. 威廉·斯庞
Steinbüchel, Theodor 西奥道·施泰因比歇尔
(1888 - 1949)
- T**
- Tillich, Paul 保禄·田力克
(1886 - 1965)
- Tillmann, Fritz 弗里茨·蒂尔曼
(1874 - 1953)
- Troeltsch, Ernst 恩斯特·特勒尔奇
(1865 - 1923)
- V**
- Visser, Jan C. SS. R. 扬·菲瑟
- W**
- William of Ockham 威廉·欧坎(1285 - 1347)
Wright, John 若望·赖特(卒于1979)
- Z**
- Zalba, Marcellino S. J. 马尔切利诺·萨尔瓦

编注:在本套书的八部分册中,出现了同一人名或地名不统一的现象,请读者原谅我们的缺乏经验和疏忽。谢谢。

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理道德》	之六
《基督徒的灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第六部分

基督徒伦理道德



上海市新闻出版局
内部资料准印证（2005）第185号

CATHOLICISM

Part Seven Christian Spirituality

Richard P. McBrien

天主教之第七部分

基督徒灵修

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

注视耶稣，
与耶稣结合，
在耶稣内行动。



光启
神学
丛书

《天主教》之第七部分

基督徒的灵修

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2003年6月

CHRISTIAN SPIRITUALITY

Part Seven of CATHOLICISM

by

Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准

Cum Approbatione Ecclesiastica

基督徒的灵修

《天主教》之第七部分

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2003年6月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦百恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主,满足我们“信仰寻求理解”的需要;特别,若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话,则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册,并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书,其目的有二:第一,该书的翻译工作量极大,尽管他们组织了一些善心人士帮忙,但力量还不够,因此分批出版,为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者;其次,以分册形式出现;也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力,在此,我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后,我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中,发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 基督徒的灵修	3
什么是“灵修”	3
历史	6
圣经上的由来	6
从第二至第七世纪	7
中世纪:八至十四世纪	11
中世纪后期	16
十九世纪	22
二十世纪	24
1900 至 1950	24
1950 至梵二大公会议	29
梵二大公会议	36
梵二大公会议后	38
神秘主义	48
讲方言	50
灵修和灵修学:神学准则	52

内容概要	56
第二章 朝拜:礼仪,祈祷和敬礼	61
引言	61
朝拜	61
礼仪	62
祈祷	63
热心敬礼	66
礼仪	67
圣体圣事	67
其它圣事	68
每日颂祷	69
非礼仪性祈祷和敬礼	71
团体祈祷和敬礼	71
个人祈祷和敬礼	73
基督徒提倡男女平等的思想和朝拜	73
内容概要	74
第三章 玛利亚和圣人们	77
引言	77
至圣童贞玛利亚	78
历史	78
新约	78
第二世纪	83
第三世纪至中世纪	86

中世纪	88
宗教改革运动至十九世纪中叶	93
从圣母始胎无染原罪信理(1854年)	
至圣母升天信理(1950年)	97
梵二大公会议	101
梵二大公会议后的宗座教导	103
梵二大公会议后的神学	106
玛利亚信理	107
圣母始胎无染原罪	107
圣母升天	109
约束力	110
玛利亚敬礼:神学上的判断标准	113
玛利亚与教会	118
圣人们	121
历史	121
新约	121
第二世纪至新教改革运动	122
宗教改革时期到梵二大公会议	125
梵二大公会议	126
梵二大公会议后神学上的发展	127
梵二大公会议后敬礼的发展	129
圣者的共融	130
内容概要	132
第四章 末世之事	137

末世论	137
天主之国:受造物与人类的最终命运	140
旧约	140
耶稣的宣讲	143
早期的基督宗教	146
后圣经时代的发展	148
第二世纪至中世纪全盛时期	149
中世纪全盛时期	152
宗教改革运动至十九世纪	153
二十世纪的圣经神学	155
未来主义者的末世论:天国作为未来	156
已实现的末世论:天国是过去的	157
存在主义的末世论:天国就在现在	157
救恩史的末世论:天国是过去、 现在和未来	159
提倡男女平等思潮的解释	160
二十世纪天主教神学	161
卡尔·拉内(Karl Rahner)	161
爱德华·史勒拜克斯 (Edward Schillebeeckx)	162
汉斯·昆(Hans Kung)	164
沃尔特·卡斯佩(Walter Kasper)	166
约翰内斯·梅兹(Johannes Metz)	167
古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutiérrez)	168
德莫特·莱恩(Dermot Lane)	169

二十世纪新教神学	170
保尔·田力克(Paul Tillich)	170
莱因霍德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)	171
于根·摩特曼(Jurgen Moltmann)	173
沃尔夫哈特·潘南伯 (Wolfhart Pannenberg)	174
二十世纪的圣公会神学	175
约翰·罗宾逊(John A. Robinson)	175
约翰·马奎里(Jonh Macquarrie)	176
诺曼·皮腾格(Norman Pittenger)	177
二十世纪东正教神学	178
若望·梅恩道夫(John Meyendorff)	178
教会的官方教导	179
梵二大公会议	180
论现代世界中的福传	181
天主教教理	182
最后事件:个人的命运	183
每个人的命运:死亡与审判	183
死亡	183
旧约	183
新约	184
早期基督徒作者	185
教会的官方教导	185
特利腾大公会议	186
梵二大公会议	186

教义部	186
天主教教理	187
神学反省	187
审判	189
旧约	189
新约	189
教会的官方教导	191
神学反省	191
信徒的命运:荣福直观、炼狱、身体的复活	192
荣福直观/天堂/永生	192
新约	192
教会的官方教导	193
神学反省	194
炼狱	195
圣经基础	195
后圣经时代的发展	196
教会官方教导	197
神学反省	198
关于大赦	198
身体的复活	201
旧约	201
新约	202
教会的官方教导	203
神学反省	204
不忠信者的结局:地狱	205

旧约	205
新约	205
教会的官方教导	206
神学反省	207
魔鬼学的一个注解	209
未受洗者的命运:灵薄狱	210
圣者的共融	212
内容概要	212
附:英汉对照人名一览表	218

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《基督徒的灵修》	之七
《天主教简介》	之八

导 言

灵修,是基督徒传统中最普遍的,但也是被误会、错解最多的词汇之一。为多数信友来说,灵修是遥远的,甚至是异乎寻常的事;似乎这只为神职人员、修会人士和极少数非常“热心”的信友所保留。但基督徒信仰不仅仅是一系列的信条(有关天主、恩宠、基督、救赎、教会和救恩的信条),它更应该体现在我们的生活中:是通过圣体圣事和其它圣事勾勒出的朝拜的一生;它也是一个道德信念和行为举止的一生,它深深扎根在耶稣的教导和祂所立的榜样中,由基督徒的道德价值和规范来彰显。总而言之,基督徒蒙召用自己的一生成为耶稣的门徒。

但门徒在信仰、朝拜和道德行为内,若没有圣神的恩赐,也是不可能真正皈依基督的。事实上,圣神就是基督赐给祂门徒们的礼物(宗 3:38;8:20;10:45;11:17;希 6:4),赐予整个门徒团体的礼物(宗 1:15;2:1-3)。圣神的恩赐使门徒们有能力“按照圣神而生活”(罗 8:5)。

因此,灵修一词是一个综合性的词汇,它必定与我们回应天主的召叫,成为一个基督徒的方法有关,而该方法已在圣神的德能中,通过耶稣基督而得到了。这就是在圣神内的生命,圣神将基督徒融入耶稣基督的奥体,而通过耶稣基督,基督徒可以在信、望、爱和服务的生活中与造物主天主相接近。

基督徒的灵修是一个综合性的概念,因为它具有圣三论、基督论、教会论、圣神论和末世论的幅度。它源于三位一体天主的生活,以耶稣基督为中心,处在教会内,回应天主圣神的召唤,并且永远朝向人类历史终结时天主王国的圆满到来。

因此,在本书中,我们尝试把一切神学、信理、圣事、礼仪和伦理的重要主题放在一起:它们构成了天主教教义和基督徒门徒身份的当今以及历史的现实。

第一章提供了一个综合观点,回顾了从圣经时期直到二十世纪末这二千年来基督宗教历史的发展以及天主教对灵修的认识;第二章阐明基督徒朝拜的一些特殊问题:教会的礼仪生活、祈祷生活和奉献生活;第三章集中阐述了天主教在教会礼仪和奉献生活的构成中的与众不同之处:玛利亚和圣人们;第四章呈现了关于永生,基督徒希望的真义,这是我们对耶稣召叫我们进入门徒身份忠实地给出回应而产生的最终结果。

末世论,不仅是指在表示时间概念上的“最后之事”,它更是指最终将发生的重要事情:即天主之国的来临,它已经在耶稣基督的生活、死亡和复活中“近了”(谷 1:15),并且它已在圣神倾注中赐给了我们,以作为“继承嗣业的保证”(弗 1:14)。

第一章

基督徒的灵修

什么是“灵修”

在《基督徒伦理》分册中，我们关注了基督徒和天主教会的道德原则以及如何把它们应用到基督徒的门徒身份上去。而本节所阐述的与其说是对门徒身份的伦理要求，不如说更为关注由耶稣基督的圣神居于我心而赐予的灵修方法和类型。保禄宗徒写道：“按照本性倾向生活的人，心在人性所追求之事上，而按照圣神生活的人，心在圣神之事上”（罗 8：5）。

因圣神而生活就是享受到了“生命和平安”。天主圣神居住在一个人内成为其生活的原则（罗 8：6,8,11）。因此，灵修应和我们成为信徒的方法联系在一起。我们并不只靠提升我们的一个原则而生活（见《人的存在》分册第三章）；我们在自身的人格培养中，经常会意识到、感触到那个生命的原则，并为之而促动。

我们要成为灵修的人，这就意味着要懂得我们的生活比单从我们眼睛所能见到的更为丰富；要明了这一点，并以此而生活。但我们的认知还应超越这一点。我们要成为灵修

的人,这意味着应该更懂得天主所赐予的恩宠临在于我们之中,它成为我们个人、他人、社会,甚至整个宇宙转变的原则。我们要明了这一点,并依照这一认知而生活。向圣神开放,就是毫不含糊地接受“我们自己”和“我们被召叫要成为的一个人”,让圣神来指导我们的生活,好让我们回应天主已赐给我们的恩宠。

由于天主不是只临于基督徒内,所以灵修也不只属于基督徒。例如有各种佛教徒和印度教徒的灵修。那么,什么是基督徒的灵修呢?基督徒的灵修必须与我们回应天主的召叫,与成为一个基督徒的方法有关,而该方法(我们)已在天主圣神的德能中,通过耶稣基督而得到了。这是在圣神内的生命,圣神将基督徒融入耶稣基督的奥体,而通过耶稣基督,基督徒可在信、望、爱和服务的生活中与造物主天主接近。

因此,基督徒的灵修是圣三论的,基督论的,教会论的,圣神论的和末世论的。它源于三位一体的天主的生活,以耶稣基督为中心,在教会内形成,永远响应天主圣神的召唤,并且总是指向人类历史终结时,天主王国的圆满到来。

基督徒的灵修同样还是富于想像的,圣事性的,互相关联的,可转变的。说基督徒的灵修是富于想像的,因为它涉及到用一种新的方法来对待现实,并能通过事物看到其精神核心,也就是“用圣神所教导的言语来宣讲,向属神的人讲属神的事理”(格前2:13)的新方法。从这个意义上来说,基督徒的灵修观必然是圣事性的。所有的受造物,在不同程度上都赋予了天主无形的临在。基督徒的灵修也是互相关联的,因为不论是基督徒的生活也好,普通人的生活也好,都是不

可能独立存在的。就定义而言,我们是相互关联的存有,那就是我们与天主相联,并且还须与邻人,与世界以及与自己相关。成为一个人就是生活在团体内;成为基督徒也是要生活在团体内,即生活在教会内。成为一名度灵修生活的基督徒,那就是时时生活在与别人的关系之中,即在基督的奥体内以及在广大的人类团体内与我们的兄弟姐妹相处。度基督徒的灵修生活,要求我们灵敏地感觉到一切受造物的存在、他人的需要、他人所拥有的恩宠,以及感觉到世上一切受造物的美善。最后,基督徒的灵修生命是可转变的,度灵修生活的基督徒会自觉地去接触圣神的临在,祂的临在是治愈、修好、更新的力量;给予我们生命,赐予我们平安,供给我们希望,带给我们喜乐,并创建人类的大团结。基督徒的灵修要求我们允许天主圣神在我们身上工作,这样的话,借助个人和教会的工作,整个世界能继续向天主的王国转化。

当今的基督徒灵修显然也接纳了关注妇女、穷人和社会边缘者的经验,并接纳了全球性的灵修经验(大公性的、各宗教之间的、各文化之间的)、它的先知性的幅度(正义与和平)、它的生态幅度(取源于创世事件),以及它入世化的特点(必定有身体参与,成为完整的一体)。

没有,也从来没有单独的基督徒灵修,或单独的天主教灵修。以下的历史性回顾,可以给这一点以明白无误的阐明。

历史

圣经上的由来

尽管像这样的基督徒灵修直到耶稣宣讲天国和召叫第一批门徒时才开始形成,但它的基础却建立在雅威和以色列所签订的盟约关系中。以色列子民确信他们与天主非常接近,甚至,他们确信天主临在于他们之中,就如圣咏很清楚所表明的一样。同样,耶稣宣告了天父以一种戏剧性的与决定性的新方法临近我们。天主之国“近了”(谷 1:15)。耶稣告诉我们,祂和天父有一种独特的关系(玛 11:25-27)。天主的威力在耶稣所说的话(谷 4:14;路 12:32)和祂的治愈事迹(路 11:20;玛 12:28)中突墙而出。每一个“在基督内”的人就成了一个“新的受造物”(格后 5:17)。当我们“早已死在罪恶之中”时,却被带入与基督一起生活(弗 2:5)。天主居住在我们内,就因为祂在基督内(若 17:23)。天主对基督的爱活在我们内,因为基督活在我们内(若 17:26)。

通过耶稣的死亡与复活我们脱离了罪恶而得到新生(罗 6:11)。耶稣基督由死者中复活,“使我们能为天主而富有成果地生活”(罗 7:4)。确实,直到耶稣复活并受了光荣后,圣神才被派遣(若 7:39;16:7),并且当主复活后显现给门徒时所做的第一件事,就是向他们嘘气,让他们领受圣神(若 20:19-23)。我们的身体也是由住在我们内的圣神而赋予了生命(罗 8:11)。并且,天主也会复活我们就如祂复活了耶稣一

样(格后 4:14)。基督徒的生活和灵修,向我们表明了这一事实:我们要对所知的满怀希望,并根据它而生活,以使得若不为此希望而生活,则人生将毫无意义。这个生活拥有了“生命之光”(若 8:12)。这是一个门徒身份的生活,它在“门徒的团体”内被活出(宗 6:2)。

从第二至第七世纪

如果灵修在实质上就是通过圣神,我们在基督内和天主相结合;那么,在早期教会内,为主致命便是达到这一结合的理想方法。致命的重要性源自于它同基督自己的死亡和复活密不可分。为信仰而死,就是致命(从字义上而言,就是作“见证”),这是提前体验了最终的末世事件。

罗马教难结束后,基督徒想知道是否还存在其它的途径使自己能在基督内与天主完全的结合,就像致命所带来的那种结合一样。奥力振(Origen,约 185 - 254)认为,彻底地自我奉献的生活是一种不流血的致命,亚历山大的克莱孟(Clement of Alexandria,约 140 - 217)指出只要有相称的意向,任何形式的死亡都可以成为一种真正的致命。

教会内第一个关于“灵修”的异端是诺斯底主义(Gnosticism),它把物质看作是罪恶的。只有那些为了精神世界而抵制物质世界的人才能得救。依雷内(Irenaeus,约 140 - 202)起而反击,坚持“总归于基督”这一原则,即万物,不论是物质的还是精神的,都将整合于基督为中心内。但诺斯底派所强调的知识与学问代表着当时希腊哲学的特征——甚至已渗

透到正统的基督宗教神学和灵修之中。不过,那时候所强调的不是深奥难测的内容,而是基督徒的生活方式。因此,对于亚历山大的克莱孟来说,基督徒意识的顶峰就是通过像天主爱我们那样相爱,来认知爱的天主。这种使自己同化于天主的意识,是要通过对世物无动于衷而达到,即,由恩宠来统管一切阻碍基督徒相爱(agape)的事。这种状态本身就是预尝了永生。奥力振深受柏拉图主义的影响,他教导说,灵魂必须努力奋斗,以把自己从此世界中连根拔出,因为私欲会使灵魂彻底被埋葬。这场战斗靠效法基督及分享祂的生命才能获胜。这种探讨的方法还保存在奥力振的祈祷观之中。对他来说,祈祷与其说是为了得到物质利益,倒不如说是默观天主。这就是说,我们必须关闭感官功能的大门,退避到内心深处去。他甚至建议,一个人应该避免在婚床旁边祈祷,因为在一个即便是进行合法的性行为的地方祈祷,也是不妥当的。不过,奥力振从根本上所关心的是告知大家,应怎样把祈祷渗透在基督徒的整个生活之中,因为祈祷是三位一体的天主在我们内行动。(要了解奥力振对祈祷的理解,可参阅若瑟·威尔逊·特里格[Joseph Wilson Trigg]的《奥力振:第三世纪教会的圣经与哲学》*Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church*, 1983)。

隐修生活源于新约,一些早期的基督徒“为天国的缘故”而崇尚独身生活(玛 19:12);而在后宗徒时代的叙利亚,隐修者受到路加福音(9:60)的激励,寻求仿效穷苦的、无家可归的,和独身的耶稣的生活。而更为常规化的隐修院开始在埃及出现,那时的隐修士们起初只是为了逃离迫害而来到沙

漠,后来是为了拒绝接受君士坦丁大帝在 312 年的皈依教会。在埃及的圣安当 (Antony of Egypt, 约 251 - 356) 和其他人的领导下,个别的基督徒前往沙漠勇敢地面对魔鬼,与相反心灵的恶势力展开斗争,并寻求一种简单的生活,好能更明显地把注意力集中在福音的要求上。有些苦修的方法非常严厉。例如,在叙利亚,许多独修者用铁链惩罚自己;另有些则无视一切自然环境而露宿野外。渐渐地,一些人加入到独修者队伍之中,于是,独居的隐修形式 (anchoritism) 转换成了加以改变的团体形式 (cenobitism)。所以,几乎从一开始,隐修生活就被看作是一种使徒生活的继续:坚持不懈地共同参与在祈祷、财产共享的团体生活和掰饼 (宗 2:42) 的活动之中。那时候,度献身生活的贞女们的实践活动也不断发展,她们把这种生活看作是基督更完满结合的另一种方法。

又过了两三代以后,才从新的隐修生活中涌现出了灵修神学。根据伪狄奥尼修 (Pseudo - Dionysius, 也许是一个叙利亚隐修士,自认为是宗徒大事录 17:34 所提到的阿勒约帕哥 [Areopagite] 的狄约尼削,或译:狄奥尼修) 的新柏拉图主义纲要——灵魂要抛开一切特别的认知,而允许自己完全吸纳天主的知识,这样才能发现超越了自己,并与主相结合。三位一体天主内在爱的生命,以自我通传的美善泉水喷涌到受造物之中。因此,灵修生活分成了三个阶段:净化 (涤罪的方法),默想天主圣言 (光照的方法),与主相结合 (合一的方法)。

奥斯定 (Augustine, 354 - 430) 亲自借助于这种在东方已发展和实践了的隐修式的灵修生活,但他作了一些微妙的修

改,掺入了更多的心理和批判倾向。灵修分辨与其说带给我们在基督内对天主的认知,不如说使我们在内心智慧大师——基督——的光照下,作自我认知。另一方面,同一个奥斯定在《天主之城》(*City of God*)中写道:“没有人因在默想时彻底投入,而对他人的需求漠然置之;也没有人因沉浸于自己的行动之中,而减少了对天主的默想”(卷19,第19章)。不过,是若望·加西安乌斯(John Cassianus,约360-430)把纯东方的隐修生活引进到西方的。隐修士所寻求的无非就是天主之国,而只有心地纯洁的人能开启天国的奥秘。基督徒的生活是恒久不断地祈祷的一部分,完完全全被福音所激励。

教会历史中最伟大的灵修作者之一,是诺西亚的本笃(Benedict of Nursia,约480-547);他被公认为西方隐修生活的鼻祖和本笃会享有名气的会规的写作者。该会规是为卡西诺山的隐修士所创作的,从早期的隐修规范中广泛地采编而成,可适用于个人隐修的灵修,也可用于团体共同生活的灵修。奥斯定、巴西略(Basil,约329-379)和帕科米乌斯(Pachomius,约287-347)的观点都成了他会规的来源。该会规以明智和仁爱为标志,并因谨守和听命,该会规能引领隐修士跟随基督达致完美境地。它指出天主是“无所不在”的,但特别临在于隐修礼仪中的每日颂祷内(19:1-2)。基本苦行是在平凡生活中完成的。每一件事都应以他人的需要为中心(34),并且它还对人与人之间的关系深加关注。不管怎样,本笃认为天主的临在集中于会院的长上——院长身上,天主的圣意通过他来传达。但同时,圣本笃坚称,即便是

在最不起眼的人身上,在最意料不到的情况下,人们也能与主相遇(53:21)。

当时,另一位重要的灵修大师兼作者是教宗圣大额我略(Pope Gregory the Great,卒于604),他是一位普及教义的能人,也是一位有关信德和虔敬问题的权威。他的作品成了人们写圣人行实(包括圣本笃)的素材资料,圣额我略亲自遵奉圣本笃的会规;对圣本笃的敬礼,也是圣额我略亲自推动的。直到中世纪,圣额我略的著作《牧灵守则》(*Regula Pastoralis*)对教会的深远影响并不亚于奥斯定的《天主之城》。那是一本讨论灵修,以及主教与所有牧灵者所应具备的牧灵技巧的应用文。由所谓的入侵的外族人所引起的社会混乱局面,暴露了到那时为止基督信仰还是很脆弱的。圣额我略简洁、直接的写作风格特别具有感染力,因为它使人们消除疑虑,并且他所提倡和采用的隐修院生活风格,在以后的几世纪里,逐渐被证实是教会和社会的中流砥柱之一。

中世纪:八至十四世纪

从圣大额我略时代一直到第八世纪中叶,一般来说,隐修士们保持着苦修的完美理想,为所有的人:信友、神职人员、主教等树立了基督徒生活的榜样。但在新的日尔曼风格的影响下,基督徒的灵修镶嵌上一种讲究外表的作风:对十字架、圣髑和圣人墓地的敬拜;各式各样的补赎苦功;鼓励勤办告解等等。而加洛林时期的虔敬则以极其崇敬圣经和热爱礼仪为其标志——这两者则是基督宗教隐修士该持久注

重的。

到十、十一世纪时,许多隐修院之间开始发展起较为松散的结盟。由此逐步形成了隐修院团体,最终又发展成修会团体。隐修生活的理想境界在整个基督徒世界传播得更为广泛。甚至在信友中也兴起了严厉的补赎苦功。长途朝圣和自我鞭打成了赎罪或约束自己难以控制的贪饕的公开补赎的手段。默观祈祷也被公认为是所有基督徒都应遵行的标准。当时,费康的若望(John of Fécamp,卒于1079)所写的灵修作品传阅得最广,他推崇阅读时要作静静的默思,以引发自己对天主自由自在的、不受干扰的思念。

1098年新建的熙笃会遵行并更新了圣本笃的会规,着重指出了基督徒灵修的神秘因素。该修会的主要发起者,明谷的伯尔纳多(Bernard of Clairvaux, 1090 - 1153)和圣蒂埃里的威廉(William of St. Thierry,卒于1148)认为,因为天主赋予人自由意志的恩宠,因此灵魂应成为天主的肖像,但罪恶扭曲了此肖像。只有遵照天主圣言,度一种默观的生活,个人的灵魂才能恢复意向中的完美,因为基督是人内心的爱人,祂在亲密的爱的共融中,追逐和拥抱人灵。

强调默观生活要优于论证法(即批判神学)的这一想法一直延续到了十二世纪。出了许多知名会士(Victorines)的圣维克多隐修院(the Parisian Monastery of Victor),包括当时一些最著名的作家:圣维克多的休(Hugh of St. Victor, 1096 - 1141)、圣维克多的理查德(Richard of St. Victor,卒于1173)及他人,都作了这一强调。理查德的作品后来由英国奥斯定会会士沃尔特·赫尔顿(Walter Hilton,卒于1396)进行了改

编,继而诺里奇的朱利安(Julian of Norwich,卒于1442)又发扬推广了赫尔顿的作品。朱利安是一位女隐修士,住在英国诺里奇圣朱利安教堂隔壁的小屋内。

同一时期也出现了另一个更理想化的灵修运动,极力主张彻底的贫穷,并敦促结束所有的形式主义和教条主义。因此,在十三世纪末,许多平信徒起来批评那时所存在的社会现状,特别对中欧的新兴城市,以及对神职人员的生活和圣统制痛加批评。人们可以在瓦勒度异端(Waldensianism)和亚勒比根异端(Albigensianism)中发现这种新出现的纯净派倾向的极端表现。当然,还有更多的主流派也尝试去对抗这一社会状况,如滥用职权和牧者问题等。十三世纪新兴起的托钵修会——方济各会和多明我会就是建立在十二世纪许多寻觅使徒生活和广泛宣讲的团体基础之上。新的修会对贫穷和服务引进了一种更为现实,但并不减少严格要求的处理方法,因为他们比隐修会更接近普通大众的生活。

多明我(Dominic,1170-1221)创立了新修会——宣道会(Order of Preachers),他们有一个美好的理想,希望能将最好的隐修精神和最完美的使徒生活结合起来。他的神子之一:多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas,约1225-1274)对这两者之间的一种内在联系提出了一个经常被引用的公式:即单做默思或单有行动都不是基督徒生活的最高形式,而在行动中有默思(与现代“实践”[Praxis]的概念相去不远)才是基督徒生活所提倡的。也就是说,与他人分享默观生活的果实才是基督徒生活的最高形式。如同中世纪的其他神学家,多玛斯的灵修学是他的思辨神学中的一部分。

另一方面,亚西西的方济各(Francis of Assisi, 1181 - 1226),强调了在简朴、神贫中来效法基督的生活。天主映照在太阳、月亮、星辰及一切受造物中(又一次展示了圣事性原则)。如同多明我会一样,方济各会也有一位伟大的神学家把方济各的基本洞见系统化,并促成了其更广泛的流传。这位神学家就是文德(又译波那文都拉, Bonaventure, 约 1217 - 1274)。他视整个受造界为一面镜子,反射出了天主的神力、智慧和美善,他认为方济各会的生活方式有三要素:(1)以福音所教导的德行——尤其是以神贫之德(另两德行为贞洁和服从)——来跟随基督;(2)以宣讲和听告解来为灵魂的得救辛勤耕耘;(3)默观。

十二世纪末,贝干诺派女性团体(Beguines)(其类似的男性团体为贝格派, Beghards),在德国、荷兰和法国提供了一种替代传统隐修生活结构的团体生活方式。起初,她们这些单身女子或同父母住在一起,或分居在大屋的小室内,过着不受规章制度约束的生活。其主要的圣召是为病人和有需者服务。她们的社会观和同情心使教会当局察觉到她们与注重灵修的圣方济各会同出一源,因此她们遭到了权威人士的调查和非难。

十四世纪初,一种新的灵修思潮从莱茵平原、荷兰,以及英国涌现出来。一个世纪之前,伪狄奥尼修的作品被译成了当地文字,并作了大规模的说明和注解。因为在人们的脑海里,通常会把宗徒大事录 17:34 中提到的阿勒约帕哥人和保禄的皈化联系起来,因此,他的新译作在整个中世纪被提升到了准宗徒权威的地位。(在第九世纪时,已由若望·思高

·伊利基那[John Scotus Erigena, 约 810 - 877]将其译成了拉丁文)。这些作品尤其影响了迈斯特·艾克哈(Meister Eckhart, 约 1266 - 1327)、若望·陶勒(John Tauler, 卒于 1381)和亨利·苏索(Henry Suso, 卒于约 1366)这三位德国多明我会的神秘家,以及扬·范勒伊斯布鲁克(Jan von Ruysbroeck, 卒于 1381),后者是一位圣奥斯定会讲佛兰德语的司铎。他们共同关心的是灵魂在默观中达到顶峰时与主的相结合。但是这样的结合是不太可能的,除非一个人能完完全全放弃和脱离万物以及世俗事务。这种倾向,在英国一无名氏作家所著的《不知之云》(*The Cloud of Unknowing*)中最为突出。希尔德加德(Hildegard, 卒于 1179)和黑德维希(Hedwig, 卒于 1243)也同样强调这种内修生活;即使在今天,也能从“归心祈祷”的方法中发现这一倾向(参阅在梵二大公会议后对灵修处理的观点下,对《不知之云》所作的最新的讨论)。

其他的灵修作者,坚持度祈祷和补赎的生活;他们更加清楚地看到牧灵的内涵和其默观生活的效果。锡耶那的凯瑟琳(Catherine of Siena, 约 1347 - 1380)非常关注教会的重整,但她坚信她的祈祷和补赎对教会所作的贡献远胜于她的公开活动。然而,她提倡学习神学,更新宗教生活,并致力于抵制教廷腐败与反对地方性的战争。

同样,荷兰等国对重整教会的关注激发了一个信友团体的创立:由赫拉德·赫罗特(Gerard Groote, 卒于 1384)创立了公共生活兄弟会。该默祷灵修运动就是众人所知的现代灵修运动(*Devotio Moderna*)。它最大的一个成果,就是由赫罗特,或由多玛斯·耿裨思(Thomas à Kempis, 卒于 1471)所写

的《师主篇》(*The Imitation of Christ*),它极其强调个人的内在生活,并鼓励作井井有条的默想;该书特别强调基督的生活和苦难。

但那时由于不少民众的虔诚,缺少知识上的和神学上的真义,于是产生了许多严重的问题:如迷信(例如,相信凝视耶稣圣体,瞎子就可以被治愈),对圣经的无知,热衷于对神视的报道,夸张圣髑的价值,情绪主义,过分害怕天主审判和死后灵魂的去处,对与基督信仰的主要奥迹无关的事理过分虔诚等。

中世纪后期

虽然新教不愿接受中世纪时那种感情色彩太浓的灵修方法、近乎迷信的虔诚及对像圣髑等物体给予的过分尊敬,但同时它也没有抛弃个人主义。马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1546)强调基督信徒与天主之间的关系的独特性以及强调个人良心的王国(*sola fides* “**惟靠信德**”)。他只求助于圣经中的天主圣言(*sola scriptura* “**惟靠圣经**”),并且他所着重关心的只是与基督直接接触的方法,一个人只有通过天主,其内心才能得到启示(*sola gratia* “**惟靠恩宠**”)。尽管在中世纪过分的虔敬行为中,天主教的原则不一定总是显而易见的,但确实,这原则一直是关乎到信徒与天主之间的关系是一种中保关系;但这一中保关系不仅仅,甚至不只是通过圣经来实现,而且也通过,并在宣告圣言的信仰团体内实现。“新教倾向于提出一种灵修;这种灵修完全只存在于天主第

二位上,即存在于福音中所启示的耶稣基督与每一个个体信徒之间的关系上,该种灵修只在这两者彼此关联时,喷涌而出。而对天主教来说,灵修既存在于我们这些基督的追随者与基督的相互关系中,也存在于信徒与信徒(即教会)的相互关系中;若没有这样一种认知的话,则这种灵修就不是基督徒真正的灵修”(路易斯·布耶[Louis Bouyer]的《灵修入门》*Introduction to Spirituality*,纽约 Desclee Co., 1961, 11 页)。

尽管各类人文主义者对当时所强调的神秘主义深表同情,但他们都积极投入到全面地重整基督徒的生活本身;因为受文艺复兴时期一些糟粕的影响,基督徒的生活已受到了严重的破坏。热爱古典习俗和对人的自由本性抱乐观态度,是这些所谓的虔诚的人文主义者的特征,其代表作品为伊拉斯谟(Erasmus,卒于 1536)的灵修作品。尽管他反对路德的自由意志论,也忠于天主教会,却仍在生前死后遭到了非难和审查。

罗耀拉的依纳爵(Ignatius of Loyola, 1491 - 1556)所写的一本基督徒灵修的经典著作《神操》(*Spiritual Exercises*)同样强调了祈祷和善行应相结合的这种观点;该作品反映出在巴洛克时期所强调的个人皈依以及祈祷的方法。依纳爵的灵修特点表现在辩证比较上:一方面,它平行地比较了中世纪的默观和行为这两个概念,另一方面,它又平行地比较了出世和入世之间的关系。默观靠依附于超越在此世的天主;行为则指一个人要完成的在世责任,而这个责任总是与他(她)自己的本色相一致。因此,依纳爵和其第一批追随者提出的口号是:“在行动中默观”(in actione contemplativus)。他对世

界的肯定并非天真的乐观,却出自于对十字架的深切领会:十字架审判罪恶,同时宣告我们从罪恶中得到了拯救。另一方面,依纳爵对历史上偶发性事件所作的深刻而富创意的评价,把他推向了一种全新灵修传统的领袖宝座。事实上,就像卡尔·拉内所确信的那样,天主圣神在依纳爵内心唤起了他对基督徒生活重新作一新颖的、创造性解释的呼声。

“工作的时候,好像一切是靠你自己,但祈祷的时候,一切要靠天主。”这是依纳爵的另一条著名的惯用语。虽然这可能不是依纳爵的原话,但非常接近原意。它说的是:在功效方面我们应该信赖天主,总不能忘了我们是在与主合作。然而,同时我们必须时刻清醒地意识到,在合作过程中,只有天主能使事情成与败,我们只是合作者。因此,我们总是与天主,甚至与我们自己的行为之间,存在着一段距离。我们和天主有距离,因为天主从来不单独露面;除了在与第二因(即自由人)合作时,祂从来不被显现出来;我们与自己的行为之间有距离,是因为那些行为决不能在其本身成为具有最终价值的东西。基督徒必须凝视基督,只有在祂内,人们才能完全明白神人之间的相互作用,并努力效法祂。这是依纳爵灵修的核心所在。(关于依纳爵的拉丁原文和对它的简明注释,可参阅许果·拉内[Hugo Rahner]的《神学家依纳爵》*Ignatius the Theologian*,一书,纽约 Herder & Herder,1968,25-27页;还可参阅卡尔·拉内所写的“依纳爵关于具体的个人认知的逻辑”,摘自《教会内的动态因素》*The Dynamic Element in the Church*,伦敦 Burns Oates,1964,84-170页)。

1560到1960这四百年,是梵二大公会议之前天主教会

历史上的一段漫长时期。通过新教改革运动的震惊后,由特利腾大公会议推动,并由诸如罗耀拉的依纳爵等圣人的激发,天主教会经历了一次重整,灵修和艺术联手,肯定和捍卫了遭新教攻击的一切对象:对玛利亚和圣人、对圣像、圣事的敬礼。在巴洛克时期,这种现象尤为盛行。个人和团体对耶稣降生奥迹的宣讲方式,被延展到人们的生活和文化之中。那时候的艺术富有戏剧性地,甚至充满感情地描绘了基督、玛利亚和若瑟的生活。浓厚的感情色彩还渗透到圣人传记、讲道辞、堂区牧灵工作和外方传教等层次上。基督徒生活不再体现于日常生活中,而在非凡事件中被展现出来:戏剧性的皈依、神视、印五伤和神魂超拔等。

不过,在依纳爵内所呈现出的真正的神秘方法仍在继续蓬勃发展,尤其在西班牙。对阿维拉的大德兰(Teresa of Avila, 1515 - 1582)来说,祈祷基本上是在与天主爱的交流之中,但也在与此相关的教会生活之中。从我们这一边来说,我们爱天主的标记彰显在操守德行中,特别表现在对邻人的爱之中;天主恩宠的通传不论何时,也不论以什么形式赐给我们,完全根据天主的意愿来决定。(参阅她的《自传》*Autobiography*, 纽约 Doubleday - Image, 1960;《成全之路》*The Way of Perfection*, 纽约 Doubleday - Image, 1964)。圣十字若望(John of the Cross, 1542 - 1591),是大德兰重整加尔默罗会的伙伴之一,被许多人公认为是最伟大的神秘作家(参阅《圣十字若望作品汇编》*The Collected Works St. John of the Cross*, 华盛顿特区,加尔默罗会研究出版社,1991)。他的作品既富有诗意又充满哲理,不仅描述了个人灵修经验,而且还勾勒出圣

经和经典作家的灵修经验。他们详述了通过磨难、诱惑以及有意地放弃外在事物,来获得灵魂净化的过程。他们还尝试表达与主相结合的生活——这一结合是通过恩赐的默观祈祷所带来的。这些伟大的加尔默罗会士不仅运用了自传的方式,并且还试用了一种发展的心理学,来向我们指出,我们应在生活中不断进步,甚而达到更高的祈祷阶段。

虽然十字若望以后的西班牙灵修日益理论化、科学化,而意大利灵修则更讲究实践。教会的改革、内在生活的更新、司铎服务职的提高都是直接受到关注的事项。在热那亚的凯瑟琳(Catherine of Genoa, 1447 - 1510)、嘉禄·包洛梅(Carlo Borromeo, 1538 - 1584)和斐理伯·内利(Philip Neri, 卒于 1595)的作品中,已反应出要优先考虑这些事务。

在法国灵修方面的发展集中体现在基督和圣人们的生活上,尤其是在神秘家和传教士的生活上。他们不仅是生活的榜样,而且还是礼仪与庆典的对象。灵修生活的伟大导师,如方济各·撒肋爵(Francis de Sales, 1567 - 1622),阿卡里夫人(Madam Acarie, 卒于 1618)和彼埃尔·德贝吕勒(Pierre de Bérulle, 卒于 1629)发展了个人祈祷生活的捷径。在该期间的诸多伟大人物中,一位奥拉托利会的司铎让·厄德(Jean Eudes, 卒于 1680),发展了耶稣圣心和玛利亚圣心神学,也许这是对杨森主义的冷漠所作出的回应吧。他选择心作为天主爱的满溢的象征,而这爱又在基督的降生奥迹中被表达得淋漓尽致。对耶稣圣心的敬礼又在圣女玛加利大·玛利亚·亚拉高克(Margaret Mary Alacoque, 1647 - 1690)处获得了新的推动。她告诉人们,她在神视中看到耶稣借围着

荆棘刺冠的心搁在火焰宝座上的形象,向她展露了祂人性和神性的爱。玛加利大遭到了同会修女的怀疑,不过,她却得到了她的告解司铎、耶稣会会士圣高隆汴(Claude de la Colombière, 1641 - 1682)的支持。

与此同时,法国境内围绕着自然本性与恩宠的话题展开了争论。一些人认为,人类的本性是如此软弱,因此做任何事都绝对不能促进人的得救(如居伊昂夫人[Madame Guyon, 1648 - 1717]的寂静主义)。另一些人则坚持肉身、人性欲望和快感都是有罪的,敦促度一种完全弃俗,自我否认,甚至自我抑制的生活(杨森主义)。为反对寂静主义,鲍苏哀(Jacques Bossuet, 1627 - 1704)教导说,把灵魂交托给天主,确实,这样做可以导引自己的灵魂有意地投入到宗教活动和其它基督徒本份中去。同时,方济各·撒肋爵和简·弗朗西斯·尚塔尔(Jane Frances Chantel, 卒于 1641)通过向大家展示基督徒生活和日常劳作之间的关系,以及通过强调基督徒生活的喜悦,来探索捷径,以便把隐修院和修女院中的基督徒热忱带到普通的世俗信友中去(参阅方济各·撒肋爵的《成圣捷径》*Introduction to the Devout Life*, 纽约 Doubleday - Image, 1972)。相仿的主题也出现在意大利的亚尔丰索·利高烈(Alphonsus Liguori, 1696 - 1787)的作品中。

法国灵修学派的精神,若修剪去了其过分之处,则可能三叙尔皮斯修会(Sulpicians)的会祖让·雅克·奥列尔(Jean Jacques Olier, 卒于 1657)解释得最为贴切了,他认为:“基督徒的品性在于此三点,即……注视耶稣,与耶稣结合,在耶稣内行动。第一点引导我们崇敬和笃信耶稣基督;第二点引导

我们共融在基督内,并与祂紧密结合;第三点引导我们积极行动,不再感到寂寞无助,而是参与在耶稣基督的德行之中;而该德行我们已通过祈祷而获得了。第一点就称为崇敬;第二点称为共融;第三点称为合作”(由沃尔什[E. A. Walsh]所引用,见《新天主教百科全书》*New Catholic Encyclopedia*,卷13,“法国灵修学派”条,纽约 McGraw - Hill,1967,605 页)。

十八世纪初,对耶稣圣心的敬礼很快地传遍了法国和其它国家,如波兰等国。虽然教宗克莱孟十三世(Clement XIII,卒于1769)于1765年批准了此敬礼,但它的全盛时期却在十九世纪,当玛加利大·玛利亚·亚拉高克荣列真福品(1864)时,教宗庇护九世(Pius IX,卒于1878)在1856年向普世教会延展了耶稣圣心的礼仪和庆典,并于1875年将普世教会奉献给了耶稣圣心后。十八世纪末和十九世纪初,许多修会团体相继成立,也把自己奉献给耶稣圣心。

十九世纪

由于修会团体、隐修院和其它宗教机构(如孤儿院、医院、图书馆等)受到了法国大革命的镇压,也由于拿破仑的俗化计划的实施,以及由于十八世纪启蒙运动对超性的敌视,这一切都对天主教灵修造成了负面影响。1830年后,新的修会和团体纷纷成立,原有的也再次恢复,隐修生活重新复苏,并且各种平信徒运动也开始出现。但在世俗国家的压制下及在额我略十六世(1831 - 1846)及庇护九世(1846 - 1878)的宗座禁令下,十九世纪的下半世纪所出现的灵修,倾向于

反省的、大众的虔敬方式,很快就转变成超自然化:如童贞圣母的显现(特别是1858年在露德发显)、奇迹、神视和五伤等。那些个人化的,甚至大量的有组织的敬礼(如对耶稣圣心、童贞圣母、圣伤、圣体降福的规范化敬礼)兴盛起来,并由于教会训导当局中一股极其保守势力的干预,一些极端保守的神学思想受到了鼓励,有时候甚至还得到了教会训导当局的认可。

尽管那些负面影响在不断发展,十九世纪还是在中世纪和现代灵修之间起了桥梁作用,这是由于更新的力量也在运行:神学、礼仪、历史研究、社会服务等都在进行改革。同样地,诸如科学技术的进步,心理学、社会学的发展也形成了创新的力量。这些更新和创新之力对二十世纪的基督徒灵修产生了深远的冲击力。一些从事使徒工作的女性团体也就在此时成立,她们的灵感主要取自于依纳爵灵修。

虽然基督徒灵修的主流出现在欧洲大陆,但它早期的更新,在英格兰也能得到明证,特别是在若望·亨利·纽曼(John Henry Newman, 1801 - 1890)所发起的牛津运动中。他的灵修方向基本上是内在的,即在圣神引导下与天主亲密结合的一种生活。但这也是以基督为中心的灵修,它强调降生奥迹是基督徒在世生命的基础。因此,和依纳爵一样,默观与实践被紧紧地捆绑在一起了。纽曼对教会的影响很大,但他主要还不是以一位灵修大师的身份出现。在灵修上,影响更大的是弗雷德里克·威廉·法贝尔(Frederick William Faber, 卒于1863),他从意大利和法国灵修作品的风格中,尤其从亚尔丰索·利高烈和彼埃尔·德贝吕勒枢机主教(卒于

1629)身上,获得了自己的灵感。法贝尔也以基督为中心,(他的作品之一,题为《一切为了耶稣》*All for Jesus*),不过,他同时又是一位感情丰富和用词华丽的作者。另一方面,他强调的是个人心理学,强调向一切人,包括非天主教徒,甚至非基督徒开放,并鼓励大家勤领圣事等;这一切都预见到了,在经过了一个世纪发展后所出现的现代天主教灵修。

不幸的是,由于与神学及广大信友世界的分离,从1860年直到梵二大公会议时,天主教灵修受到了拖累。由此推知,那时的天主教灵修不是为每一个人,而只属于司铎和修会人士。

二十世纪

1900 至 1950

综观历史,基督徒和天主教的灵修特点,明显地就是它的多元化特征。二十世纪初,多元化已被大家认可:灵修的方法不是只有一种,而是有许多种。那些灵修方法既可被看作个人获得的神恩,如阿维拉的圣女大德兰、十字若望、多玛斯·耿裨思、亚尔斯本堂神父圣维亚纳等圣人的灵修方法;也可是修会团体所提倡的各种训练方式,例如,有多明我会的灵修方式(圣多明我、圣阿奎那、锡耶纳的圣女凯瑟琳等,他们提倡真理或知识优先,它可引至真爱);有耶稣会或圣依纳爵的灵修方式(圣依纳爵所提倡的在一切事物中发现天主);有方济各会的灵修方式(亚西西的方济各和加辣,波

耶文都拉,他们提倡效法耶稣的贫穷生活,为穷人服务);本笃会的灵修方式(圣本笃和马里翁[Marmion],他们提倡祈祷——举行礼仪与阅读圣经——以及工作);加尔默罗会的灵修方式(阿维拉的圣女大德兰、圣十字若望、里修的圣女小德兰,他们提倡独处和默观祈祷);嘉都西会(Carthusian)的灵修方式(布鲁诺所提倡的静默与祈祷);熙笃会的灵修方式(明谷的伯尔纳多、多玛斯·牟敦,他们提倡独处和默观祈祷);以及叙尔皮斯修会的灵修方式(奥列尔、阿道夫·坦克雷[Adolfe Tanqueray],他们提倡通过对较高能力的训练,特别通过对智力的训练,来克制较低的欲念)。叙尔皮斯修会的灵修方式对未来司铎的培养产生了一意义深长的影响,该修会最首要的任务乃修院的教育。

二十世纪前半期,天主教灵修作品反映了天主教神学本身的矛盾特征:一方面,传统的新士林神学在修院里、在大学的宗教课程中、在教理传授和讲道时,特别在教会官方的训导宣言中,可谓根深蒂固。灵修神学的指南亦与此相仿——如阿道夫·坦克雷的《灵修生活》(*The Spiritual Life*)和雷吉纳尔德·加里古-拉格朗日(Reginald Garrigou-Lagrange, 1877-1964)的《内心生活的三历程》(*The Three Ages of the Interior Life*)。而另一方面,由于历史和圣经研究的更新,刺激了礼仪改革运动;通过诸如比利时本笃会修院院长科伦巴·马米翁(卒于1923)的作品,以及查尔斯·富高(Charles Foucauld, 1858-1916)以截然不同的方式,在自己的生活和工作中把灵修推向更以基督为中心的方向。

坦克雷(卒于1932)以自己的经验向人们道出,他“对十

七世纪法国派灵修特别偏爱”(《灵修生活》, *The Spiritual Life*, 纽约 Desclée, 1930), 他自己是叙尔皮斯修会的司铎, 该修会是由奥列尔创立的司铎团体, 奥列尔是十七世纪法国灵修的领袖之一。坦克雷系统中的某些因素同样标志性地预示了梵二大公会议时期的一些主要神学和牧灵的发展: (1) 灵修的基础在于圣经和信理; (2) 对人存在的理解应作为灵修的出发点; (3) 圣三的奥迹应作为灵修首要的神学内容; (4) 耶稣基督是中心, 并且我们在基督奥体——教会内, 与基督结合亦为中心; (5) 整个教会, 包括信友, 被召叫善度一完美的基督徒生活。另一方面, 坦克雷所采用的圣经和信理的来源, 反映出新经院方法的局限性; 苦行几乎使神秘色彩相形见绌; 人都被想像成缺少了某些天主原本愿意给我们的东西, (这是更为传统的有关原罪以及自然本性与恩宠之间关系的概念); 人的存在也被描绘成在较高的本能 (特别是理智) 和较低的欲念 (包括“对自由和独立的贪婪”) 之间的一种挣扎过程。这一神学的人类学看来与现代天主教神学和天主教灵修的主线之间最不相一致。

雷吉纳尔德·加里古-拉格朗日, 在罗马多明我会天神学院 (圣多玛斯大学) 教书已达多年, 他也推荐了一种以个人的方法来接触灵修生活, 但他强调超性的恩宠。所有的人都蒙召度圣德及与主结合的生活。基督徒生活就是由在祈祷中与主亲密晤谈而构成, 它必须通过三维的过程来加以发展: 即通过净化、光照、和合一三个方法来得到完成。生活中守纪律与不断祈祷可除去障碍, 净化意识, 于是灵魂移到了基督徒存在的第二阶段, 在此期间, 灵魂进一步受到圣神恩

赐的光照,发现越来越容易默观天主的奥迹;然后,进入第三阶段——与主完美而神秘地结合,在此阶段,人的神学和道德德行不断得到实践,以至达到一个英雄式的层次。(《内生活的三历程》第二卷,圣路易斯 B. Herder Book Co., 1947-1948 年)。

迪特里希·冯·希尔德布兰德(Dietrick von Hildebrand)的《在基督内转化》(*Transformation in Christ*, 圣保禄,明尼苏达 Hilicon, 1948; 纽约 Image, 1963),也同样强调了个人化的灵修方法,采用交托、超脱自我、屈从和自我克制的方法,使自己淹没在对天主的朝拜中,并还使用与天主处于祢/我的关系等词汇来描述基督徒的灵修。冯·希尔德布兰德是一位哲学家,他抵制当时各种强调团体重要性的牧灵发展,例如,他把礼仪活动描绘成具有排斥个人化的特点(394 页):“在自身内要度出完全的超性生命,则非放弃自我不可”(400 页)。它的最高形式就是处在“成为被占有的”这样一种“神魂超拔的状态”之中。在此状态中,“心灵除追求天主之外,别无其它意识”(401 页)。但是这种对天主的体验使我们对所有受造现实有了一个更清楚的理解。我们能用天主的视野来看待事情的真相(402 页)。

一名年轻的法国加尔默罗会修女,里修的小德兰 Thérèse of Lisieux, 1873-1897) 虽逝于十九世纪末,却对梵二大公会议前的天主教灵修产生了深远的影响。她听从长上的命令,撰写了自传,并且修改后在整个加尔默罗会传阅。人们称她为“一朵小白花”,这名字就是取自于该自传的副标题。小德兰治愈和预言的奇迹被迅速上报,到 1910 年时就开

始了列她为真福品的程序,1923年小德兰就荣列真福品了。二年后她被册封为“圣女婴孩耶稣和圣容德兰”。对她的敬礼能广泛流传就是因其灵修的简朴和可行。她成圣的途径并非通过极端的苦行,而是在细小的事情上不断地作自我牺牲。

一个较少注重个人色彩,而更注重礼仪的、注重以基督为中心、注重以一种积极的人类学方法来探讨灵修的运动,由科伦巴·马米翁发起。这是最新出现,也是最有意义的一种方法。虽然坦克雷和加里古-拉格朗日两人都维护耶稣基督救赎工程的重要性,而且也继续不断地叙述人类的存在,仿佛救赎全是为了实践的目的,是一个审判上的事件(即天主现在“宣布”我们已得救);但它没有真正地转变和更新整个人。不过,对马米翁来说,天主圣神在我们领洗和振振时已临于我们,使我们充满平安和对天主的孝爱、信任。圣神让我们了解到在耶稣基督内,我们拥有一切,基督不仅自己是圣善的,而且将这圣善赐予我们,也使我们成为圣洁的(《与主结合》*Union with God*, 圣路易斯 B. Herder Book Co., 1949, 40页)。

对马米翁来说,主不是与我们保持一定距离的判官,而是爱情、感情、同情的源泉,因为祂也是真人。特别在圣体圣事中,基督在人灵内的行动为我们结出了有效的、丰硕的成果。我们也同样被推动建立彼此间的爱,因为我们在基督内是一体。这就是“圣体”所暗示和要求我们的。因为“把自己给予耶稣基督就是因爱祂而把自己给予别人,或可以说,我们在周围的邻人内,把自己给予了耶稣基督”(164-165页)。

他坚持认为，“我们既不是神灵，又不是幽灵，而是人”（166页）。因此，我们以人的方式去爱天主，即全心、全灵、全力、全意爱天主，并以同样方法爱邻人。（还可参阅他的《基督，灵魂的生命》*Christ the Life of the Soul*，圣路易斯 B. Herder Book Co.，1925）。

耶稣圣心小兄弟会会祖查尔斯·富高，则创造性地避开了二十世纪初新士林学派的机械性灵修方法。他生活在法国传统中而不是生活在本笃会的灵修生活中，因此，较之马米翁，他对耶稣的关注，少了些礼仪性和社会性倾向。他认为要成为基督徒就是以贫穷和谦卑的方式追随耶稣。处于人类社会最低层就是与耶稣最接近。富高离开了熙笃苦修会（Trappist）的生活，而成立一个小团体，他的宗旨是尽可能像耶稣一样地生活，追随福音劝谕的每个字，不拥有任何财产，并帮助所有有需求者（参阅他的《灵修自传》*Spiritual Autobiography*，纽约 P. J. Kenedy，1964）。天主教伟大哲学家杰克·马利坦（Jacques Maritain，1882 - 1973）在世的最后几天，就是和查尔斯·富高小兄弟会的修士们住在一起（参阅他的《加龙河的农夫》*The Peasant of the Garonne*，纽约 Holt. Rinehart 和 Winston，1968）。

1950 年至梵二大公会议

在二十世纪的礼仪和圣经活动的冲击下，灵修并未开始转为面向世界；但对人类的存在作为历史性的存在的这种理解，却使灵修出现了现代化的发展。对这种新观点的强调，

贡献最大的莫过于耶稣会的古生物学家德日进神父 (Teilhard de Chardin, 1881 - 1955) 了, 没有一位灵修作者的贡献能胜于他的。德日进神父越是热切地想了解和体验这个世界, 天主就与他越接近。整个宇宙就是一个神的氛围 (divine milieu) (参阅《神的氛围》*The Divine Milieu*, 纽约 Harper & Brothers, 1960)。我们获得对天主的经验, 并不像传统的苦修士所教导的那样非得通过净化、沉思和神秘的合一途径不可, 或者一定要“闭目默想”不可; 其实, 当我们用爱和敬畏之情对待世界万物时, 我们就能与天主相遇。我们从生活和一切存在物中所油然而生的喜悦之情, 就是天主启示的第一道曙光。

基督信仰的最大奥迹不是天主显现 (epiphany), 而是天主通过整个宇宙发出光芒 (diaphany)。所以, 我们的祈祷不是让我们像看见“祂的本原”那样看见天主, 而可以在一切事物中看到天主。在这儿, 我们又和依纳爵的基本观念产生了共鸣, 在教会的圣事性定位中, 它是多么具有天主教特色呀! 这一共鸣并非偶然的巧合。德日进本人是依纳爵的伙伴, 耶稣会会士, 然而, 他对天主临在于有形世界的这种认知, 以及他对基督作为进化的终极点 (Ω), 在整个宇宙演变活动中, 承担着激活力的认知, 却具有方济各会的灵修痕迹。

尽管德日进坚持灵修不是仅为修会人士的, 但在梵二大公会议之前的一段时期内, 隐修士继续在天主教的灵修中产生深远的影响力。对唐·胡伯特·范策勒 (Dom Hubert Van Zeller) 来说, 灵修生活就是追求真理的一生, 但追求真理决不能脱离对爱的寻求; 因为这两者的主体都是天主, 祂既是真

理,同时也是爱。离开了天主,我们所寻求的目标就失去了,基督是天主真理和爱的有形化身。

因此,对基督徒来说,生命的目的是与基督结合,并且基督徒的目标总是尽可能地按照福音所教导的那样生活。这一目标不是只有圣人和神秘家才拥有的、远大的美好理想,每一位领过洗的人都应有这一目标。所有的人都蒙召度一个以基督徒爱德为基础的生活,不论是个人或团体,均不例外。但我们的追求是一个漫长的过程,它包缠着循序渐进的探索。在此过程中,我们体验到挫败和孤单。“我们在黑暗中寻找耶稣,而祂在黑暗中显示了自己。我们在得不到满足的渴求中挣扎,而在挣扎中,我们发现了爱。我们以为失落了信德和望德;在我们似乎无信无望时,却发现了真正的信德和望德——我们发现生活中唯一值得付出的是追寻。福音中那个翻地寻找埋藏在地里的珍宝的人,他已经找到了”(《内心的追求》*The Inner Search*, 纽约 Sheed & Ward, 1957, 7,9 页)。人们可以在杰勒德·范恩(Gerald Vann, O. P., 卒于1963)的作品——如《人之心》(*Heart of Man*, Garden City 纽约 Image Books, 1960),以及《神的怜悯》(*The Divine Pity*, 纽约 Image Books, 1960)中,发现类似的从人性的角度来看待基督徒灵修的这种感情。不过,在他的作品中也更明显地具有多玛斯的灵修。

在熙笃会隐修士多玛斯·牟敦(Thomas Merton, 1915 - 1968)极受欢迎的作品中,同样反映出了作者对世界的态度由消极的姿态转变成了积极的姿态。在《七重山》(*The Seven Storey Mountain*, 纽约 Harcourt Brace, 1948)一书中,他认为

世界是邪恶的,但当他写《有罪旁观者的猜测》(*Conjectures of a Guilty Bystander*, 纽约 Doubleday, 1966)时,他的观念有了明显的转变。在该书中,他叙述自己在肯德基州路易斯镇市中心的转角处,突然强烈地意识到他爱所有的人,即使人与人之间是完全陌生的,也不可能是互不相容的。他坚持认为,幻想度一个完全与世隔绝的圣洁的生活,这只是一个梦想而已。

他在《生命与圣善》(*Life and Holiness*, 纽约 Image Book, 1964)中阐明说:“无视人类基本需求的基督宗教是不值得拥有该名字的——人真正的圣德决不能缺少人对社会关爱这一幅度”(100页)。灵修的完美并不适合那些有超人力量的人,却适合那些虽然自身软弱而又缺点满身,但完全信靠天主爱的人,适合那些对十字架外表上的愚蠢持确信的喜悦之心而放弃自我的人(119页)。完美的意思就是在我们平凡生活中的任何环境里,能对天主的旨意保持“单纯的忠诚”。成为一个圣人的意思就是成为自己,做一个天主所愿意我们成为的人。事实上,我们被召叫来分享天主“创造我的身份真相的这一工程”(《默观的新种子》*New Seeds of Contemplation*, 纽约 New Directions Books, 1961, 32页)。

因此“发现天主”的意思远远不仅是“放弃一切不属于天主的事物,倒空我们自己的想像和欲望”(39页),而是“天主在我们内发现了祂自己”。为寻找天主,一个人必须先找到她(他)自己。但没有一个人可以在与其他人毫不相干之下找到自己的。我们必须在无私之爱的纯洁里把自己给予别人。“因为,精确地说,只有在基督内我们恢复弟兄们的合一

时,我们发现天主,并认识祂,由此,祂的生命开始渗透我们的灵魂,祂的爱占据我们的理念,于是,我们在体验祂将我们从自私自利的囚牢中释放出来的仁慈中,发现祂是谁”(78页)。

尤金·博伊兰(Eugene Boylan,卒于1964)是熙笃会另一位灵修作者,他广为流传的作品是《理性祈祷的困难》(*Difficulties in Mental Prayer*,威斯敏斯特,马里兰州,纽曼出版社,1946)和《这位惊人的爱人》(*This Tremendous Lover*,威斯敏斯特,马里兰州,纽曼出版社,1947,1961再版)。

博学多产的罗马诺·瓜尔迪尼(Romano Guardini,卒于1968)尝试在他的作品中把方济各会的灵修和二十世纪的文化联系起来。他是在现代主义产生危机的时候,被晋升为教区司铎的,他避开由新士林神学引起的争论,著书论述了但丁(Dante)和妥斯托耶夫斯基(Dostoyevsky)这两位文学巨人。他强调创世说、天主向我们说话而作的启示,以及其象征性和礼仪性。他所写的流传甚广的著作有:《礼仪的精神》(*The Spirit of the Liturgy*,伦敦 Sheed & Ward,1930),《主》(*The Lord*,芝加哥 Reghery,1954),《弥撒前的默想》(*Meditations Before Mass*,威斯敏斯特,马里兰州,纽曼出版社,1955),《信仰生活》(*The Life of Faith*,Glen Rock,新泽西 Paulist Press,1963),和《在实践中祈祷》(*Prayer in Practice*,Garden City,纽约 Image Books,1963)。

梵二大公会议前夕,少数神学家尝试给天主教灵修一个系统的描述和定义,其中之一是法国奥拉托利会的路易斯·布耶(Louis Bouyer),他最为著名的作品可能是《圣神和基督

新教的形式》(*The Spirit and Forms of Protestantism* ,威斯敏斯特,马里兰州,纽曼出版社,1956)。布耶意识到,灵修既适合于非基督徒,也适合于基督徒,既适合于新教徒也适合于天主教徒。只要有人神位际关系的地方,那儿就有灵修。基督徒灵修就是这种位际关系建立在耶稣基督内的天主自我启示的基础上,天主教灵修则更为有意地掺入教会幅度。教会宣扬圣言降生成人的奥迹,并在教会内,人们与圣言成为血肉的基督相遇。在天主教会内,人们不仅发现了圣言的内容,而且找到了圣言本身。

“因此,我们必须紧密结合进入到基督的真正奥体——教会之中;以便参与到基督的圣神之中;其结果是我们所接受的基督圣言,并不是死文字,而是永活的话语,是由天主圣言亲自传达给我们的永活之语”(《灵修入门》*Introduction to Spirituality* , 13 页)。对布耶来说,天主教灵修是“完美的基督徒灵修”(14 页)。我们蒙召相爱,如同天主爱了我们一样相爱。围绕着基督所建立的教会,是“一个延伸,伸向具有神的位格的社会中的全人类,伸向三位一体天主的忠实之爱(*agape*)”(17 页)。

不过,在梵二大公会议之前所采用的灵修形式中,没有哪一篇比约瑟夫·戈尔德布鲁纳(*Josef Goldbrunner*)的论文“圣善就是完美无缺”(见《圣善就是完美无缺及其它论文》*Holiness is Wholeness and Other Essays* ,圣母大学出版社,1964)更为清晰地把灵修的方法介绍到梵二大公会议之后了。他认为,全善的天主,就是完美无缺。“没有疾病的玷污……没有死亡的毒害……我们愈寻求使人肖似天主、使人圣

善的完美,我们就越应该身心健康地成长,因为圣善就是健全”(1页)。这并不是说在走向天主的道路上不存在痛苦甚至也没有死亡。“只有在灵修生活中慢慢地向前进步,才能给予身体有时间来适应自我,来排除死亡的毒汁,而死亡是每个人都必须接纳的”(2页)。但在灵修生活中,仍会出现许多“不合惯例的疾病”:人们为了在灵修上猛进,使自己受尽痛苦,冒摧毁健康的危险,甚至不顾自然规律的挑战等等。现代的基督徒应准备好走臻致圣德的十字架的道路,但当“圣善以悖逆自然的面貌出现时,人们必须学会反抗”(3页)。

二元论已被排斥:灵魂和肉身不再像是两个分离的对手相互交战,一个高级一些,另一个低级一些。降生成人的奥迹教导我们人类的生命是一个整体,它既是身体的,又是心灵的。不单如此,它还包含了每个人必须互相接触的这种潜意识领域。为度一种健康的灵修生活,每一个人必须发现自己的真实情况,即他(她)“必须有意识地与自身内一些非理性的势力达成协议,把它们与整个心灵的生命结合在一起,但永远也不要允许它们完全地自由放任”(14页)。不是每个灵魂都相同的,要根据每人不同的精力来加以衡量。如果说修道生活需要花大量的精力的话,那不可避免地它必会减少对心灵的其它方面的注意。所以很清楚,我们有意识地努力与天主合而为一是很有限的。

法国哲学家、诗人查尔斯·贝玑(Charles Péguy, 1878 - 1914)揭露了某些人的自欺行为,这些人相信,走向天主的方法,就是抑制自己一切愿与他人亲密和睦相处之欲望的方法。他写道,“这些人把不爱任何人想像成是爱天主的行

为。”当然,这并不是说,灵修生活中绝对没有矛盾。一个人怎么能完全生活在世界上,而又把自己完全奉献给天主呢?“通过基督的十字架,圣德和健全成了一体”(戈尔德布鲁纳,34页;梵二大公会议后对这方面的探讨的发展,参阅 威尔克·区 [Wilkie Au] 《心灵通道:朝向一个全人的灵修》*Way of the Heart: Toward a Holistic Spirituality*, 纽约 Paulist Press, 1989)。

梵二大公会议前的灵修同时也体现在平信徒运动中,像美国的天主教工人运动(及它的充满神恩的领袖多罗茜·戴 [Dorothy Doy]), 比利时和法国的基督教青年运动 (Jocists), 爱尔兰的圣母军, 荷兰的圣爵运动, 西班牙和拉丁美洲的基督活力运动, 和基督徒家庭运动, 在美国也有类似运动。

梵二大公会议

梵蒂冈第二届大公会议,一劳永逸地打消了灵修只属于司铎和修女的假设。《教会宪章》第五章的题目:“论教会内普遍的成圣使命”为之定下了基调。当主说:“所以你们应当是成全的,如同你们的天父是成全的一样”(玛 5:48)时,是在对他所有的门徒进行宣讲。由于圣神居住在我们内,我们已经是圣的。基督徒灵修是要我们活出一个符合天主圣神在我们内带领的生活;是要显露出圣神临在的果实:仁爱、良善、谦卑、温和、忍耐(哥 3:12;迦 5:22;罗 6:22)。“所以人人都明白,”会议声明,“任何身份与地位的所有基督徒,都被号召走向基督生活的饱和点及爱德的成全境界”(n. 40)。

接下去一句几乎同样意义深刻：“借着此种圣德，也要在现世社会内，促进更人道的生活方式。”因此，圣德不仅是为每一个人，它更多地包含着个人灵魂与天主之间的关系。此外，对于基督徒来说，灵修并不是只有单一的模式或风格。每个人在自己的处境下接受召叫而成为完美的人。爱天主及爱邻人，是对所有人提出的要求。“原来爱德就是全德的联系，也就是法律的圆满（参阅哥：3：14；罗 13：10），统驭着各种成圣的方法，赋予生气，并导向目的。所以爱天主爱人便是分辨基督徒的标记”（n. 42）。

大公会议在其它地方也详细阐述和重申了基督徒灵修的这些基本原则。教友和司铎及修会人士一样，被召度一个圣德的生活。全体基督徒的灵修生活要扎根于创世和救世的奥迹中，扎根于圣神的临在內，扎根在基督和教会的使命中（《教友传教法令》n. 29, n. 4）。基督徒因回应天主圣言而进入灵修生活（《天主的启示教义宪章》n. 21）。天主圣言转而又在教会的礼仪中得以宣扬和庆祝，而礼仪是整个基督徒生活的“顶峰”和“泉源”。“所以，从礼仪中，尤其从圣体中，就如从泉源里，为我们流出恩宠，并以极大的效力，得以使人在基督内圣化、使天主受光荣，这正是教会其它一切工作所追求的目的”（《礼仪宪章》n. 10）。

大公会议对天主教灵修所教导的内容也适用于基督的整个身体。因为，“如果缺少内在的皈依，真正的大公主义就徒有虚名……全体信友该记住，谁愈尽力遵照福音度纯洁的生活，谁就愈能促进并实行基督徒的合一。因为凡与天父、圣言及圣神结合得愈密切，就愈能更深切和更容易地增长互

相之间的兄弟友爱”(《大公主义法令》n.7)。大公会议强调这是“大公主义的灵魂,也可称为‘精神的大公主义’”(n.8)。

梵二大公会议后

梵二大公会议后,一种引人注目的礼仪改革(使用本地语言、多彩多姿的崇敬礼、积极主动的参与感),一种强烈的对教会大公及全球性幅度的感受,一种对社会正义及教会解放使命的显著关注,一种对生态环保的高度责任感,一种对圣经的深挚敬重,一种对天主圣神个人体验不断增长的的努力,一种男女在教会及整个人类大家庭中相互平等的成熟意识;这些都成了梵二大公会议后教会的醒目标志。所有这些发展——其中许多运动在十九世纪已经开始并在梵二大公会议之前就已积极发展了——形成了当今基督徒的灵修。自梵二大公会议以来,对灵修存在着广泛兴趣的运动有:神恩复兴运动、基督活力运动、夫妇恳谈会、根据依纳爵的《神操》所指导的退省、周末举行的青年避静、灵修指导机会的扩充、默观祈祷的复苏、为灵修生活而创建了许多新的中心和协会,同时还有修会团体的革新及重整。

当然,个人灵修作家继续影响着基督徒的生活风格。埃尔勒德·格雷姆(Aelred Graham)牧师在他的《默观的基督宗教:宗教现实的探究》(*Contemplative Christianity: An Approach to the Realities of Religion*, 纽约 Seabery Press, 1974)中,跨越了传统的天主教和新教之间的大公性的界限,而进入东西方的更广泛的对话。东西方的共同点是确信通向天主有三种

途径:第一种是忘我地崇拜神,这在个人的朝拜和教会的礼仪两者之中都能表达出来;第二种是无私地为他人服务,这可表现在为个人及整个社会的益处而深怀同情的积极活动中;第三种是认识真理的体验,这可通过默观沉思而得到(65页)。并非三种途径缺一不可。我们会因自己的气质或性格而倾向于其中之一。但无论哪一种,只要忘我地追寻就会导向与天主结合。它们不是相互排斥的,每一条都可能被滥用。第一种可能会沦为无知觉的虔诚或一种着迷,甚至迷信,专注于仪式和礼节。第二种可能会成为无法实践的和不切实际的。第三种可以成为只关注自己而很少顾及别人的需求。最终,心灵的探索是一种冒险行为,但是这一冒险行为必须在信德内才能进行。而信德最终是一种超越于知觉的认识,它意识到,宇宙背后的力量并非无动于衷的,却是充满了仁慈和美善,它毫不动摇地确信‘一切都会好的,所有的事情都会好的’(68页)。

成为“有灵修的”就是已到达了“认识天主”的境界,即“处在一种意识状态,意识到天主是实实在在的存有”(74页)。这意思就是,在每一个地方、每一件事和每一个人身上看到天主。所以,基督徒的灵修是能体现出来的。它欢迎的是真正的人,包括这个人的身体,他(她)的切实状况和具体境遇。然而,它并不是单纯物质主义的。实际存在的东西多于眼目所能看到的。天主作为与众分享的爱的力量临于世界。人们可以在一些天主教作者的洞见中发现这一点,这些知名的作者如依纳爵、德日进,以及卡尔·拉内等,很巧,他们都是耶稣会士。但这一洞见并非只有天主教有,人们同样

可以在如潘霍华(Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945)等新教作者的作品中发现。这一洞见甚至也不单单属于基督徒,人们同样可以在基督宗教之外发现这种洞见——如,在大乘佛教(Malgayana)的“为他人的人”中,体现了菩萨(Bodhisattva)的理想,尚蒂德伏(Shantideva)将之简洁阐述成“无论谁,若愿意快速地拯救他自己和别人,应当实践高超的玄义:把自己和别人交换”(格雷姆引用,94页)。

威廉·约翰斯顿(William Johnston)的作品亦具有类似的全球性倾向,特别具有东方倾向:例如,《基督徒的禅》(*Christian Zen*, 1984),《今日基督徒神秘主义》(*Christian Mysticism Today*, 1984),以及《相爱:基督徒祈祷的实践》(*Being in Love: the Practice of Christian Prayer*, 1989)。

梵二大公会议之后的另一些作品在不同侧面与埃尔勒德牧师的综合探究相吻合,另一部分则相反。比如,阿德里安·范卡姆(Adrian Van Kaam)的早期作品反映了梵二大公会议前有关神学的性质、启示、教义以及圣经在方法论上的设想,但是他比加里古-拉格朗日、坦克雷,及其他一些人更意识到人格的发展与灵修之间的密切关系(参阅他的《灵修身份的探讨》*In Search of Spiritual Identity*, 新泽西 Denvill, 1975;尤其是他的五卷册《培育的灵修》*Formative Spirituality*, 纽约 Crossroad, 1983—1992)。

无名氏作者所著的《不知之云》则成了“归心祈祷”运动的指导原则。“归心祈祷”这一说法是出自多玛斯·牟敦的灵感,他的早期作品强调与充满活力的天主相接触的唯一途径是进入自己的内心,并且从这一个中心点渐渐步入天主

内。它是一种内在的灵修,一种为了与已临在的天主接触而进入内心深处的灵修。只要我们一开始胡思乱想,就应立刻排除这种思想,而重归天主。《不知之云》的精神提倡排除天主之外的一切事物。这种祈祷决不是要我们脱离其他人,而是让我们更意识到我们和他人是一体的。在这一传统中,有一位灵修作者,耶稣会的神学家多玛斯·克拉克(Thomas Clarke),他比其他人更为坚持这一点。“默观祈祷的质量和强度,与我们为正义与和平所采取的行动的质量与强度成正比,反之亦然”(“在内心深处发现恩宠”选自于《在内心深处发现恩宠》*Finding Grace at the Center*,多玛斯·基廷[Thomas Keating]主编,1978,59页;一名熙笃会的隐修士巴塞尔·彭宁顿[M. Basil Pennington]也和归心祈祷的广泛流传有着密切关系)。

另一种既带点俄罗斯风格又有个人色彩的灵修,是出自于加拿大安大略省的圣母院的创始人:凯瑟琳·许克·多合蒂(Catherine de Hueck Doherty),她的探索在其三部曲中得到发展:《沙漠》、《合一》、《朝圣》(*Poustinia*、*Sobornost*、*Strannik*,分别出版于1975、1977、1978)。我们原是被造在乐园中和天主共融的一位,这共融因天主第二位降生成人而得以恢复。基督自身是一位朝圣者,祂从父的怀抱中一直朝圣到男男女女的内心深处。祂邀请我们和祂一起踏上这朝圣之旅,像当初亚当厄娃认识天主一样来认识天主。一个人走出去并进入沙漠,去默观天主在基督内赐予我们的合一。同时,我们的朝圣要一直持续下去,直到基督第二次来临时再与祂相遇(参阅《朝圣:召叫西方人举行朝圣》*Strannik: The*

Call to Pilgrimage for Western Man ,9 - 16 页)。

另一方面的灵修,则是侧重于行为。德国神学家约翰内斯·梅兹(Johannes Metz,1928 -)在他的《基督的追随者:修会生活的透视》(*Followers of Christ: Perspectives on the Religious Life* ,纽约 Paulist Press,1978)一文中表达说,修会团体蒙一种特殊的方式所召叫,使之成为在教会内的一股震撼人心的力量;不仅向世界,而且也向教会自身作证:如何能使福音以一种毫不含糊的坚定形式活出来。但梅兹对福音劝谕的反省的适用范围,超越在修会团体之外。他建议道,贫穷是“对横行霸道地拥有、占据及惟我的一意孤行的一种抗议。它激励那些守愿者和穷人们团结一致;对那些穷人来说,贫穷并不是一件有关美德的事情,而已成为他们的生活状况,以及由社会所决定的生存环境”(49页)。独身是“表示坚定不移地集中在渴求上主的日子,毫不畏惧任何孤独的诱惑……它激励守贞者和未婚者团结一致;那些未婚者不把独身(指孤独;不拥有任何人)看成是一种德行,而只是把它看作他们的社会处境,并且独身也激励着那些因无望和遭弃绝而封闭自己的人”(60页)。最后,服从是“彻底地、毫不计较地将自己的生命交托给那位提升和解放我们的天父;服从激励守愿者以实际行动来接近那些并不把它看作美德而只是把它看作是处于压制和受监护的情况下不得不为之的人”(67页)。因此对梅兹来说,基督门徒在神秘性和政治性两种姿态的发展比例上,明显地偏向于政治上的发展。但同时,基督门徒的生活也日益朝向末世,即以期待天主王国的即将来临来安排统管自己的生活。由于主即将来临,时间容不得我

们延搁了,我们现在就必须为最弱小的兄弟服务(79页)。

最大众化的灵修作品,当数天主教牧灵神学家亨利·卢云(Henri Nouwen, 1932 - 1996)的作品了,他提倡基督徒灵修通过三种极性(Polariti)来推动。第一种极性是关于我们同自我之间的关系:该极性表现在孤独和独处的对立上。第二种极性是以我们和他人的关系为根本:该极性表现在敌意和好客的对立上。第三种极性,也是最重要的一种,是我们和天主之间的关系:该极性表现在幻觉和祈祷的对立上。度灵修生活“首要的就是对我们所受到的张力的约束有一个两极对立的意识”(《走出自我:灵修生活的三部曲》*Reaching Out: The Three Movements of the Spiritual Life*, 纽约 Doubleday, 1975, 12页)。要成为基督徒,我们并不需要否认自己的孤独、敌意和幻觉。我们需要的是鼓起勇气,允许它们进入我们的关注之中,去理解它们、承认它们,并将它们转化成独处、好客和祈祷(参阅《希望的种子:亨利·卢云文摘》*Seeds of Hope: A Henri Nouwen Reader*, Robert Burbark 主编,纽约 Dantam Books, 1989)。

另一位颇受大众欢迎的灵修作者是前多明我会的玛塞·福克斯(Matthew Fox)。他早期出版的三部灵修书籍的题目打破了常规:《论成为一只会唱歌的神秘大熊:美国风格的灵修》(*On: Becoming a Musical Mystical Bear: Spirituality American Style*, 1972);《哇!我们一路尿到家:新感官灵修指南》(*Whee! We, Wee All the Way Home: A Guide to the New Sensual Spirituality*, 1976);以及《称之为同情的灵修和治愈地球村、蛋形矮胖子和我们》(*A Spirituality Named Compassion*

and the Healing of the Global Village, Humpty Dumpty and Us , 1979)。第一本书注意力集中在祈祷一词的意思上,讨论它与个人及心理之间的关系(即把祈祷看作“神秘主义”),和它与社会之间的关系(即把祈祷看作“预言”)。在神秘性和预言性之间存在着一种必然的辩证关系。第二本书则是对被福克斯称之为非精英人物所理解的灵修经验(尤其是神魂超拔的经验)重加阐述。他认为,这种灵修引领人们重新来考察个人和政府首脑们所起的作用,以及重新审查形成灵修旅程的那些快乐,以及相互分享这些快乐。第三本书从热情转向同情,他把同情定之为“热情洋溢的生活方式,这是因同一造物主的缘故而产生的对一切受造物之间的内在相互关系的意识”(34页)。福克斯认为他的思想源自于迈斯特·艾克哈,他下结论道:“你可能称天主为爱;你可能称天主为善;但天主最美妙的名字是同情”。

蛋形矮胖子的图像提醒我们,这个世界的卵细胞已经爆裂。这是我们为过分专注于物质的生活方式所付出的代价。矮胖子教导我们,灵修中最重要的主题不是灵魂的得救,而是世界的得救。我们在世界内,世界在我们内。治愈其中之一就是治愈两者。这个世界只不过是我们内在自我的投影。“因为我们内心向上地崇拜天主,所以就建造了显露在外的摩天大楼。因为我们常对内心的温顺发起进攻,所以我们外在表现出竭力在军备上投资,而不重视文化艺术的发展,矮胖子教训我们了解到内心想的就会在外部表现出来,而外在的行为也就是内心思想的流露。不管会做得更好或更坏,……直到死前,总努力做好我们该做的那一部分”(268页)。

福克斯在其后期作品中发展了这些主题,强调了对受造世界的尊重,并强调对人类,特别是对人身体的积极评价:《最初的祝福》(*Original Blessing*, Sante Fe, 新墨西哥 Beer, 1983),《宇宙基督的来临:治愈地球母亲及全球复兴期的诞生》(*The Coming of the Cosmic Christ: The Healing of Mother Earth and the Birth of a Global Renaissance*, 旧金山 HarperCollins, 1988),以及《创世灵修:给世界各族人民的自由礼物》(*Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*, 旧金山 HarperCollins, 1991)。他对灵修的探索与最新出版的的主题“以创世为中心的灵修”相一致。

比利时枢机主教莱昂·约瑟夫·苏能斯(Leon Joseph Suenens)的作品则非常明显地探讨了保持和谐的平衡问题,他的《一次新的圣神降临?》(*A New Pentecost?*, 纽约 Seabury Press, 1974)强调了基督徒团体的神恩和训导因素,而同时也强调了基督徒人生的个人与社会幅度。成为有灵修的,就是时刻准备着期待来自天主的意外礼物。因为即便是现在,天主仍在创新。我们不是宿命论或对社会问题提出预兆的囚徒。天主圣神无论在教会内外的世界上都无声无息地工作着:那些欢迎圣神的人,拥有自由、喜悦和信任。在黑暗时期,圣神唤起先知和圣人们,去“发现恩宠的源泉,让它在我们的道路上发出璀璨光芒”(13页)。教宗若望二十三世和梵二大公会议是如此地令人惊讶。所以谁还敢说,天主的爱和创造力枯竭了?“希望并不是做梦,而是将梦变成事实。编织美梦的人,并为使梦想成真而愿意付出代价的人,是有福的。”圣神不断降临于世。

梵二大公会议后最引人瞩目的发展是提倡男女平等的灵修。安妮·卡尔(Anne Carr)写道:“这种灵修,是那些经历过男女平等意识兴起的人的灵修,因此,他们对因性别不同和由此而牵涉到的在社会和教会中男女所担任的角色和行为等遗传模式和修改问题,提出了批判意见”(《转化的恩宠》*Transforming Grace*, 206页)。卡尔清楚地表明,提倡男女平等的灵修,不同于女性灵修,它既适用于男性也适用于女性。它适合任何一个对妇女在教会及更大范围的社会中,所处的历史及文化的约束地位有深切意识的人。

基于女性对友谊、团结的经验,以及基于她们渴求自治与自由的愿望,提倡男女平等的灵修所肯定和承认的,不仅是男女平等的姐妹关系这一事实,而且更是全人类广泛地团结一致的现实问题。“基督徒的男女平等灵修,召叫每个人在天主前放宽人与人之间的相互关系、相互交流、相互依靠的视野,因为天主寻求着与一切人的合一与共融”(208页)。由于它的团结观是普世性的,提倡男女平等的灵修反对所有形式的压迫,包括种族主义、阶级主义、性别主义和优越主义;由于它的同情心是全球性的,因此它亦反对军国主义及对环境的破坏。

提倡男女平等的作者认为,天主有时也可以被描绘成母亲或姐妹,并以此受到朝拜。从一个以非男性为中心的角度来说,复活的基督既拥有智慧或索菲亚等圣经词汇所描述出的女性特质,也有历史中的耶稣和道(Logos)等男性特征。因此,教会是一个平等的门徒团体,而玛利亚则同时见证了人类和基督信仰发展中所隐含的自治力量和相互间的同情。

因此,基督徒的德行,是人类团体在基督内,并继续在圣神的德能中与天主团结一致时,既主动又被动的力量(213 - 214页,另参阅伊丽莎白·许·菲渥伦扎[Elisabeth Schüssler Fiorenza],伊丽莎白·约翰逊[Elizabeth Johnson],桑德拉·施奈德斯[Sandra Schneiders],罗斯玛丽·霍顿[Rosemary Haughton]等作者的作品)。

解放灵修(同样也在提倡男女平等的灵修中进行反省)代表了拉丁美洲解放神学中的灵修转变,如其神学作品可参见古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutiérrez)的《我们从自己的井里汲水:一个民族的灵修旅程》(*We Drink From Our Own Wells: The Spiritual Journey of a People*, 玛利诺, 纽约 Orbis Book, 1984)、《论约伯:天主的话及无辜者的苦难》(*On Job: God - talk and the Suffering of the Innocent*, Orbis Book, 1987),及《生活的天主》(*The God of Life*, Orbis Book, 1991)。利奥纳多·鲍夫(Leonardo Boff)在《天主的母性面容:女性和其宗教表白》(*The Maternal Face of God: The Feminine its Religious Expressions*, 旧金山 Harper & Row, 1987)一书中,公开将解放神学和对女性的关注合在一起探讨。

由英国哲学家唐纳德·尼科尔(Donald Nicholl)所塑造和改变的全球性灵修(大公性的、各宗教之间的、超越文化界限的灵修)立刻被新教徒和天主教徒所接受。他于1981年出版的原著《圣善》(*Holiness*, 纽约 Paulist Press, 1987),具有现代经典风格。借助于一些非凡的古典和现代作家的大量作品,他在反省独处与宁静、精神伙伴、苦难等主题时,以及在把日常生活看作是在操练自我牺牲和服务他人时,他把

们的“位置”放在了“创造”之中。他向我们揭示了为何独处和共融并非不相容的，“因为在最亲密的共融中，人们团结的原则是与主保持一种独特的、不能言传的关系——这是每个人应与另一位共同分享的一种关系”。

就像在梵二大公会议之前一样，梵二后的灵修也同样可在各式各样的运动中展露出来，如在神恩复兴运动（Charismatic Renewal movement）、夫妇恳谈会（Marriage Encounter）、为世界征粮（Bread for the World）、佛教禅坐（Zen Buddhism），及新时代（New Age，以创造为中心），主业会（Opus Dei），共融与解放等运动（Comunione e Liberazione）中显露出来。

神秘主义

此处，我们没有因神秘主义与灵修或基督徒生活本身的截然不同，而将其划分在不同的范畴内。相反，基督宗教的神秘主义源自于所有基督徒在领洗时，被召叫通过圣经、礼仪和圣事进入天主的神圣奥迹之中。与其说它是个人努力的结果，倒不如说是一种恩赐。因此，从最广义上来讲，神秘主义是每个基督徒生活中一种潜在的灵修幅度。然而，有些基督徒确实比他人更强烈地经验到天主的奥迹，所以，神秘主义也可以被列为神学和灵修的一种独特的类目。

神秘主义，严格地说，是意识的恩宠性转变，出自对天主临在以引导我们更深地与主结合的直接经验。但是，那种结合并不是让一个人从人群和世界孤立出去。例如，由明谷的伯尔纳多，亚西西的方济各和锡耶那的圣女凯瑟琳（即

圣女加大利纳)等人所达到的与天主之间的那种紧密结合,引导他们进入更大的宗徒性的活动和对别人的服务中。神秘主义也不局限在教会内。基督宗教的神秘主义源自于在耶稣基督内的对天主的体验,这种体验由天主圣神带给他们。因此,一切灵修,当然包括所有的基督徒灵修,最终都朝向经验天主。个人的灵修,强调我们要抛开对其他一切人、一切事物的体验,而只经验天主。而擅长于社会行动者的灵修,则采用只在他人或在社会和历史的政治运动中去经验天主。而一个中庸和谐的灵修,则坚持在这两者之间有着联系:要经验到临在于我们内的天主,并且还要经验到临在于他人及“时代的征兆”中的天主。

在历史上,用神秘一词来描绘一种特殊的宗教经验,这是基督宗教所特用的方法,而且这种用法也是逐渐发展起来的。最初,它只用以指明圣经中最深层的意思,一个只能以信德才能去理解的意思。对亚历山大的克莱孟和奥力振来说,它的意思和保禄书信中的“奥迹”——即,被钉十字架上的耶稣基督(格前2:2)相同。这个从世代代以来所隐藏而如今显示给祂的圣徒们的奥迹就是:“基督在你们中”(哥1:26-27)。天主的奥迹——基督,在祂内蕴藏着一切智慧和知识的宝藏(哥2:2-3)。

由于神秘主义总有其特殊性和不同的背景,所以人们可把神秘主义描述成各种不同的类型。最常见的神秘主义通常包缠着如《神秘神学》(*The Mystical Theology*)论文集中所书写的那样,具有一些基本的两重差别。此书作者德尼·阿雷奥帕吉特(Denys the Areopagite),一般被称为伪狄奥尼修

(Pseudo - Dionysius), 是五世纪末期至六世纪初的一位叙利亚隐修士。神秘主义既有无形无像的、宁静的、无声无息的方法, 也有以人类的想像力或语言来认识天主的方法。据此, 艾克哈和《不知之云》的作者属于前者范畴, 而诺里奇的朱利亚和亚西西的方济各则属于后者范畴。当然, 这两种方法的绝对区分并没有神学基础, 因为天主总是通过形象和语言以及其它有形可见的现实世界来启示自己, 然而天主又总是超越那些事物之上。所以, 圣事性和中保性的原则也适用于神秘主义。由于神秘主义总是朝向在为他人服务时与天主结合; 因此, 同样的, 神秘主义也总参与在共融原则之中。

讲 方 言

新约中有好几次提到“说新语言”(讲方言)(谷 16:17; 宗 2:4 - 11; 10:46; 19:6; 格前第 14 章)。除了在宗徒大事录第 2 章第 4 至 11 节的情况之外, 这些演说对听众来说, 都是无法理解的。这是天主圣神在工作, 特别当人们在领受洗礼时, 圣神赋予了他们此恩典(宗 10:46; 19:6); 渐渐地它就成了惯例, 成了教会生活的某些部分, 成了受教会管理的礼物(格前 14 章)。此外, 讲方言是对天主讲, 而不是对人讲(格前 14:2); 并且主要是演讲者获得了启示, 其次才是听众(14:4)。相应地, 用方言所说的话, 必须翻译出来, 并作些阐述(14:5 - 19, 27)。

我们必须注意到, 在当时的希腊和东方范围内, 宗教神魂超拔的效果之一就是发表一些无法理解的演讲。所以, 在

早期基督徒团体中出现一些“听不懂的方言”，就有可能在希腊 - 东方世界与日益壮大的基督信仰之间架起了一座桥梁。当文化背景发生变化后，方言之恩也就逐渐消失了。

当然，保禄承认，这恩宠即使在其最常见的时期，在各恩宠的等级中，也仍是最不重要的（格前 12:1 - 11）。在接下来的几个世纪中，讲方言的神恩只是偶尔被提起。进入了现代期后，它也只有在新教的一个小支派——五旬节教派——中，才被提到。梵二大公会议后，对语言之恩的兴趣和表达又开始蓬勃发展了，天主教也不例外。这一现象的发展是与宾夕法尼亚州匹兹堡市的迪尤肯大学（Duquesne University），于 1967 年发起的天主教神恩复兴运动有关，然后又迅速地传到了安阿伯（Ann Arbor）的密歇根大学（University of Michigan）和印第安纳州的圣母大学（University of Notre Dame）。

以最积极的眼光来看，语言之恩并不是一种离题万里的祈祷方式。有些类似于唱“阿肋路亚”时，拉长“亚”字的声音，或类似于一个还没有学会说话的小孩子所说的自发但又不讲究句子结构的语言，也有将之比拟成眼泪的恩宠，即，这是一种宗教经验，是一个罪人，在天主前为自己所犯下的罪深感悔恨，请求宽赦，并崇敬、赞美、感谢天主的最深切的感情流露。这样流出的眼泪对任何一个人来说，并没有什么两样，但是眼泪所体现的宗教意义，却远远超越在纯物质意义之上。同样的，讲方言的恩典亦是如此。

“从心理学的角度而论，我们可以说这是潜意识的呼声中达于主，找到一种祈祷的方法，这种方法类似于潜意识在梦境、欢笑、流泪、绘画或舞蹈中所表达的方法，”苏能斯枢机

评论道，“这种出自我们内心深处的祈祷，可以在一个意义深刻但又经常是可察觉的层次上治愈那些阻碍我们内在生活全面发展的、隐藏着的心里创伤”（《一次新的圣神降临？》，103页）。

另一方面，那些伟大神秘家的共有的方法却被忽视了某种现象，甚至忽视了天主给出的某种现象，这是由于天主的工作已在基督内得以完成了（十字若望的《登上加尔默罗山》*The Ascent of Mount Carmel*，第二部，第八章）。在任何情况下，一个人都应持守保禄的原则：即在崇拜集会中，若讲方言的人不能对团体解释他所讲的意思，他就应该保持缄默，因为在最终算账时，每一样恩典都是为了整个教会的缘故，并最终是为天主王国的缘故的（格前 14:28）。

灵修和灵修学：神学准则

我们回到多玛斯的哲学原则：“无论接受什么东西，接受者都以自己的方式来接受。”虽然天主是唯一的，但对天主的经验却可从个人、社会、历史，甚至经济不同的状况下去体验。所以，天主只有一个，但有许多宗教团体。基督奥体只有一个，但有许多地方教会。信仰只有一个，但有许多神学思想。圣神只有一位，但有许多灵修学派。

确实，就如保禄提醒我们的那样：“神恩虽有不同，但圣神总是一位；事奉的方式虽不同，但主只有一位。活动的形式虽有不同，但在每人身上推动一切工作的，总是同一位天主。圣神在我们每人身上所显示的虽各不相同，但都是为了

大众的利益。可是这一切都是唯一而同一的圣神所行的,祂按照自己的心意分配给每个人”(格前 12:4-7,11)。根据多玛斯·阿奎那所说,“这种不同性的第一因,根源在于天主;祂赐下神恩以便教会的美满完善,能从这些不同的程度上获得成果”(《神学大全》*Summa Theologiæ*, I - II, q. 112, a. 4)。

不过,这儿所说的有许多不同的灵修学是不可避免的,并非指所有的灵修学是同样的好或同样的不足;就如同一个人可能在论到所有的宗教、所有的神学,或甚至所有的教会团体时,并不是指它们具有同等的价值,以及他们对神的现实有同样的信仰表达一样。那么,根据什么来评估灵修学价值?针对不同的灵修学,和天主教传统相符合一致的神学准则又是什么呢?

1. 我们既不是纯物质体又非纯精神体;也不是以身体为主的或以精神为主的。我们是充满了活力的身体(关于这点和接下去的 5 条原则,参阅《人的存在》分册第三章)。因此,任何一种基督徒的灵修都不能在对人类存在的二元理解中去加以论断,好像肉身(被认为脱离了灵魂)总是处于和灵魂(被认为脱离了肉身)的交战之中。保禄书信中的灵魂 - 肉身的对立是指两种人的对立,即指一个朝向天主之国的整个人和一个因追求私欲而远离天主的整个人而言的。
2. 我们每个人基本上是社会性的存有。因此,任何一种基督徒的灵修都不能排外,也不能夸大个人与天主的私人关系,好像别人和其它更多的受造物都没有内在地进入这种关系

一样。

3. 我们是个体的人。因此,没有一种基督徒灵修会允许这个个体被吸纳进一些不具有个体化的集体之中,好像我们只能从横向、与集体一起共同经验天主,而绝不能从纵向、以个人来经验天主一样。

4. 我们是主体的人,即我们是拥有意识和自由意愿的、各不相同的主体。因此,经验天主或表达对天主体验的途径决非一条。任何一种基督徒的灵修都不可以自称自己的灵修方法是唯一的灵修方法。

5. 我们是蒙恩的人。天主临在于我们身上,使我们清晰地了解做人的真正含义。创世论和救赎论使基督徒不可能去拒绝物质的、尘世的、身体的、自然的、确实的、可见的、具体的事物。因此,任何一种基督徒的灵修不可以劝告人们抑制人性;也不可以忽视人生存的整体组成部分,好像它们在某种意义上来说是不光彩的、无理性的一样(例如,热情,或者所谓的低级趣味等。)

6. 成为蒙恩的人就是依照超越我们自己的原则而生活——也就是让天主临在于我们。对基督徒而言,天主总是三位一体的(参阅《天主》分册第三章)。因此,基督徒的灵修是圣三性的灵修。天父创造、召叫和维持我们;在圣子内,我们重新受造,并通过圣子被赐予了接近天父的新道路;因圣神的德能我们得以更新,并使我们有能力活出一个丰满的人性生活。

7. 因为三位一体的天主无所不在,所以一切现实都具有圣事性或奥迹性的特征。不可见的,在有形可见的事物中得以体

现、传达。因此,基督徒灵修的视野将如受造秩序本身一样宽广。它也将如同个人幅度一样具有全球幅度和生态幅度;即,它将尽力在一切事物中看到天主。

8. 人的存在和基督徒的存在一样是被命定的,因此也是朝向天主之国的。但天主之国是一个正义与和平的王国,也是一个圣德和恩宠的王国(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 39)。因此,基督徒的灵修将永远对正义、和平与人权的要求非常敏感,对穷人和受压迫者的需要及呼吁也不会无动于衷,垂手不顾。

9. 我们是罪人。因此,离开十字架就不可能有真正的基督徒灵修。这一灵修总由牺牲、放弃私欲、甚至有点矛盾的特色为标记。它将留意于原罪的冲击:须常提防骄傲、冷漠、鲁莽、贪欲、虚伪、懒惰和嫉妒。

10. 我们是教会的人。在教会的背景下授予、接受、滋养、维持基督徒信仰,并使之臻致完满。因此,真正的基督徒灵修同时也是教会的灵修,它不仅扎根在圣经与通过圣经所给出的对圣言最原始、最基本的宣讲上,同时,它也扎根于对圣言的恒久不变的重宣之上,在教会礼仪庆典之中,并贯穿在它圣事性的或类圣事性的生活的整体系列之中。

11. 作为教会人士,基督奥体的一分子,我们蒙召在与天主、邻人、世界及自我的关系中进入基督徒的门徒身份。因此,基督徒灵修既表达了我们与天主、邻人、世界之间的关系,也表达了自我所应有的德行:信德、望德、爱德、创造性的自由意愿以及责任感,特别,我们要怀着谦逊和感恩之心赞美天主;要以仁爱、关心穷人、宽恕、正义、忠实来与邻人相处;要为天

主而做好世界的管家；并以节制和坚忍来对待自我（参阅《基督徒伦理》分册第二章）。而爱德永远是核心：上爱天主下爱众人。

12. 召叫基督徒成圣是一个普遍性的召叫（《教会宪章》第五章）。司铎和修会人士的灵修并不“高于”广大的平信徒。因此，基督徒灵修绝没有等级区分或优越性，也不是家长式的或男性为先的。灵修途径永远是不同的，但不同并不一定表示在彼此相处时有尊卑之分，并且也不表示这是建立在教会的“生活地位”或性别差异的基础上。

内容概要

1. 灵修是有关我们对天主的经验，作为该经验的直接结果，那就是我们的意识和生活的转变。由于原则上每一个人都可以得到天主，所以灵修并非只属于基督徒。

2. 基督徒灵修是在圣神内的生活，祂使基督徒与耶稣基督的奥体紧密结合；并通过耶稣基督，基督徒在信、望、爱和服务的生活中接近造物主。基督徒的灵修是富于想像的、圣事性的、相互关联的、转变人心的。

3. 基督徒的灵修基础已奠基于旧约中雅威和以色列的盟约关系上。通过耶稣的死亡与复活，天主圣神重新居住在我们内，成为光明、智慧、希望和平安的根源。

4. 在教难时期，殉道被看作与天主结合的理想方法。之后，完全的自我牺牲的生活被尊为是殉道的一种形式。

5. 隐修生活最初是以一种独处的存在形式出现（独修

者),后来又发展成一种团体形式(隐修团体)。同时还引进了贞女的献身生活。

6. 基督徒的灵修神学是从新的隐修院运动中逐渐发展起来的。隐修院式的灵修风格(尤其是本笃会的灵修风格)因教宗圣大额我略的通俗作品而在信徒中被广泛流传。在第十、十一世纪,当隐修院联盟创建以后,隐修院式的理想风格在整个基督宗教世界中传扬得更广了。

7. 受日尔曼风格的影响,基督徒的灵修变得更外在化:各种敬拜、圣髑、朝圣、补赎,告解等。

8. 强调默观是对天主的直接经验,这一灵修方法因新兴的熙笃会,尤其是明谷的伯尔纳多和圣蒂埃里的威廉,以及圣维克多隐修院的知名会士而大为流传。

9. 随着社会生活——甚至在教会内基督徒道德生活——的衰退,许多平信徒活动开始发展,激励度彻底的贫穷生活,要求结束所有的形式主义和教条主义。新兴的托钵修会——方济各会和多明我会的兴起把隐修精神引进到使徒生活中。

10. 但强调默观的灵修方法因伪狄奥尼修作品的日益流传而继续存在,他的作品在十三世纪被重新翻译。基督徒的灵修被描写成通过抛弃、远离所有受造物和世俗事务,灵魂才能与主结合。

11. 虽然基督新教拒绝接受中世纪灵修的过分之一(如迷信和近乎于崇拜偶像等),但并没有摒弃灵修的个人主义色彩。为新教来说,人们应直接地、无需中介地接近天主,只要有圣神在内心光照就可以导引自己。

12. 对当时天主教灵修中的过之处首先作出反应的是基督宗教的人道主义者,如伊拉斯谟,和像罗耀拉的依纳爵那些基督宗教的活跃分子。他们坚持在祈祷与使徒工作之间存在着根本的联系。

13. 神秘主义继续蓬勃发展,特别在西班牙出现了好几位神秘大师(如阿维拉的大德兰和十字若望)。意大利的灵修则更关注司铎生活的革新(如斐利伯·内利、嘉禄·包洛梅,热那亚的凯瑟琳)。法国灵修的核心是对耶稣圣心的敬礼(让·厄德、圣女玛加利大-玛利亚·亚拉高克),为大部分平信徒更容易接受的虔诚(方济各·撒肋爵、简·弗朗西斯·尚塔尔),以及以耶稣为中心的敬礼(让·雅克·奥列尔)。

14. 十九世纪,个人与团体的虔诚仍在继续发展(例如,新兴的敬礼),但革新的力量已经开始工作:不仅在神学、礼仪、历史研究,以及社会上的使徒工作上作改进,同样还在科学与技术范围内进行更新。

15. 二十世纪初,灵修主要以新士林学派的预设学说(坦克雷、加里古·拉格朗日)为其基础,一个更为广泛地以基督为中心的敬礼,通过如马米翁院长等人的著作而得以发展。

16. 二十世纪中叶,灵修方式逐渐涌现出更多地关注整个宇宙(德日进),关心邻人(胡贝特·范策勒),伸张正义(多玛斯·牟敦),以及人格整合(约瑟夫·戈尔德布鲁纳)。

17. 梵二大公会议教导说:圣德是为每一个人的,它所涉及的不单单是灵魂与天主的个人关系。灵修的形成要受到一个人的生活状态的影响。它源自于创世和救赎奥迹,扎根于圣神的临在和基督与教会的使命。礼仪是灵修的顶点和

泉源。

18. 梵二大公会议后,灵修的标志为:全方位的礼仪更新、大公合一运动、更明显地为解放事业交托自己、环保运动、对创造的重新强调、对圣经更深的敬重、个人对经验圣神的不断努力、提倡男女平等和贯穿于神学领域中的各类平信徒运动等。

19. 神秘主义是意识的恩宠性转变,来自于直接或间接地经验到天主的临在,把人带向与主更亲密的结合之中。

20. 在神秘主义中,有两条不同的途径,据其传统区别为:其一为无形无像、宁静、出世的途径(消极否定的途径 *via negativa*),另一是通过人的想像力和语言来默观天主的途径(积极肯定的途径 *via affirmativa*)。

21. 讲方言是一种神魂超拔的祈祷形式。就如所有的恩宠一样,它也是为了团体的好处。

22. 圣神虽只有一个,但有许多灵修学派,即使在教会内也是如此。评估各种灵修的神学准则有:

- 1) 我们是充满活力的身体。
- 2) 我们是社会性的存有。
- 3) 我们是个体的人
- 4) 我们是主体的人,即,我们是拥有意识和自由意愿的、各不相同的主体。
- 5) 我们是蒙恩的人。
- 6) 天主是三位一体的神。
- 7) 三位一体的天主临在于一切现实世界中。
- 8) 一切事物都被命定和朝向天主之国,这是一个正义与

和平的王国,也是一个圣德与恩宠的王国。

9)我们是罪人。

10)我们是教会的人。

11)我们蒙召成为基督的门徒。

12)所有的人都蒙召度圣德的生活。

第二章

朝拜：礼仪，祈祷和敬礼

引言

朝拜

基督门徒生活和基督徒团体(教会)生活的中心,以及基督徒和天主教灵修的核心是朝拜。这是一个综合而又复杂的概念,包含了礼仪性的和非礼仪性的祈祷。朝拜有各种各样的解释。此处,我们把朝拜理解为把崇敬和荣耀归于天主的行动。朝拜就是把天主应得的给予天主。它可以通过正式的祈祷(礼仪性的和非礼仪性的,团体的和个人的)表达出来,也可以在日常生活的普通行动中,通过个人所流露出的发自内心深处的对天主的崇敬和孝爱的态度表达出来。

基督徒的朝拜扎根于耶稣基督内,祂是唯一的一位,给了天主最完美的崇敬和荣耀。基督徒朝拜的最高表现就是圣体礼仪。

礼 仪

礼仪是朝拜的一种形式。更精确地说,礼仪是教会官方的公开朝拜。它是“我们的救主(基督)——教会的头——用这个公共敬礼,来敬礼在天大父;而基督徒的团体,也用这个公共敬礼,来敬礼自己教会的创立者——基督;并藉基督,来敬礼在天大父。一言以蔽之,神圣礼仪构成整个耶稣基督奥体——(教会)——的,也就是教会的头与肢体的,公共敬礼”(教宗庇护十二世,《天主的中保》*Mediator Dei*, 1947, n. 20; 参阅梵二大公会议文献《礼仪宪章》n. 7)。

梵二大公会议指出“礼仪是教会行动所趋向的顶峰,同时也是教会一切力量的泉源”(《礼仪宪章》n. 10)。“礼仪最足以使信友以生活表达基督的奥迹和真教会的纯正本质,并昭示给他人”(《礼仪宪章》n. 2)。因此,每一位基督徒“应多多参与圣事,尤其是圣体圣事,以及其它善工:还要恒心专务祈祷、克己、为他人服务,修炼各种德行”(《教会宪章》n. 42)。

礼仪一词出自希腊语 *leitourgia*, 意为按规定的仪式举行“公开活动”。七十贤士版本圣经则用该词来表示:在众人的参与之下,由司祭们主礼所举行的呈献给天主的宗教活动。新约中的用法则更多样化了。总而言之,它指的是特殊的仪式,如领洗、掰饼等。《十二宗徒训海录》(*Didache*, n. 14)把礼仪特别用于指弥撒圣祭;一般而言,在东方教会中继续采用这种说法。在西方教会中,礼仪不仅包括圣体圣事,而且还包括了其它圣事庆典和每日颂祷(大日课)。有些地方还

把葬礼,会士发愿礼、男女隐修院院长的降福、贞女献身、祝圣教堂及类似仪式都归在礼仪之中。

礼仪总是和礼仪期和庆日有关。“教会在一年的周期内,发挥基督的全部奥迹,从降孕、诞生,直到升天,圣神降临,以至期待光荣的希望,及主的再来”(《礼仪宪章》n. 102)。因此,通过礼仪年,教会的注意力集中兼顾了过去、现在和将来的幅度。所以,礼仪和礼仪年纪念的是天主在基督内通过圣神已为我们所做的一切;此时此地礼仪吸引我们投入于天主救恩行动的奥迹中;礼仪引领我们朝向并让我们预尝历史终极时的天国喜宴。复活庆典,尤其是三日庆典(圣周四,圣周五和望复活)永远是礼仪年的中心,它是基督信仰和希望的核心所在。

祈 祷

祈祷的传统理解就是将心灵提升到天主台前。这是一个人进入到与天主有意识的、爱的共融之中的行为。祈祷一词源自拉丁文 *precari*,意思是“恳求”或“哀求”。旧约中,祈祷是为了赞美天主并为了人类的需求。旧约内最伟大的祈祷文收集在圣咏中,它们都是在耶路撒冷圣殿内为朝拜天主而咏唱的。耶稣于公开活动之初,“正在祈祷时”(路 3:21 - 22),从若翰处领受了洗礼。然后祂被圣神引到旷野里去了,在那里,祂守斋祈祷了 40 天,为公开传教作准备(路 4:1 - 13)。当祂因宣讲和治病而名声大扬时,祂却隐退到旷野中去祈祷(路 5:16)。新约中最长的祈祷是耶稣在最后的晚餐

时所作的大司祭的祈祷(若 17:1-26)。而最著名的祈祷则是主祷文(玛 6:9-13;路 11:2-4)。当然,提到耶稣祈祷的地方非常多,我们不可能在这儿一一列出。

祈祷可因根据其目的而有所不同。所以,有赞美的祈祷(adoration),其宗旨是直接赞美光荣天主;有感恩的祈祷(thanksgiving),为所受的恩惠而感激天主(圣体圣事是最完美的感恩祈祷);有悔改的祈祷(contrition),以此表示悔罪;还有求恩祈祷(petition)或代祷(intercession),为自己或他人恳求天主降福。

祈祷也可因形式的差异而各不相同。团体祈祷是由整个团体聚集在一起进行的;它可以是礼仪性的(弥撒圣祭)或非礼仪性的(为亡者炼灵)。私人祈祷由个人单独完成(念玫瑰经),它属于非礼仪性祈祷。

祈祷也可因方法的不同而各具特色。心祷即默祷,可以用语言,也可以不用,但若用语言的话,并不根据已写成的祈祷文。口祷即发声祈祷,则根据已有的祈祷文或念或唱。也有以体态来祈祷的,如用跳舞来表达。

另一个因方法不同而有区别的祈祷,被称为理性祈祷和感性祈祷。在前者的祈祷中,理智或思想占主导地位。而感性祈祷时,感觉(信任、交托、感激、爱)占了主导地位。祈祷生活的正常发展是从理性祈祷转为感性祈祷。

默想,是心祷的一种形式,它专注于对天主的临在和活动的深刻反省。当对天主临在的意识不以思维而以爱来领悟时,我们就称它为默观。(要阐明祈祷是默观性的,也就是要逐渐地让天主所启示的喜悦和美善,让天主的无限和真

理,全能和大爱占据自己整个心灵。可参阅巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar)的经典之作《祈祷》*Prayer*)。

默想(有时也叫做主动默想,这样来称呼默想可以更清楚地与默观区分开来),大体上被理解成专注于理性思维,而默观则是发于感情的。默观无非就是意识到和集中在天主的临在上。有一点非常重要,默观不像默想,它不是一种靠人的意志可以选择的祈祷方法。而是天主无偿地赐予人的恩典。它最热切的形式就是当一个人达到了神魂超拔的地步,完全沉浸在与主的结合中,以致于人的意识无法再注意到外界。有时候,默观就像人们所熟知的那样,完全沉浸在全神专注之中。

kataphatic (“肯定性的”)祈祷使用语言和想像,而**apophatic** (“否定式的”)祈祷只是简单地在主的临在内沉默无言。否定式的祈祷就是默观的一种形式。

归心祈祷是默观的一种特别形式,在归心祈祷时,绝对地专注于天主临在我们内,即,天主进入到我们的内心深处。反复诵念短祷或短句为了让注意力保持集中。

神秘的祈祷亦是默观祈祷的一种形式,在这种祈祷中,心智和心灵直接受到天主强有力的影响,它由恩宠推动,以超越人类能力的方式运行。这种祈祷方法有许多形式和不同的阶段。说方言就是一种语言之恩(见上一章)。

Lectio divina (宣读圣经),原为隐修院用的术语,特指祈祷性的阅读和反省圣经、基督宗教的经典著作,或其它类型的灵修作品。

最后,可以对集中祈祷和广义祈祷作一个区分。前一种

形式的祈祷,无论是以团体形式或私人形式祈祷都在某特定的时期进行,而广义祈祷渗透在一个人的日常生活之中。确切地说,是渗透在一个人的一生之中。一个人的一生活在天主的临在之中,这就是广义祈祷;而一个人只在一个特定的时刻,在某个特定的环境下把注意力集中在天主身上,这就是集中祈祷。

基督徒的一切祈祷都是圣三性的,是以基督为中心的,是教会的,是由圣神所推动的,是末世性的。它追求的是与三位一体天主的结合,它是以耶稣基督为中心,在教会内、并通过教会而进行,它是由圣神赋予了力量,并朝向当人类历史结束时能与主最终完美地结合。

热心敬礼

热心敬礼也称为民间敬礼,因为它对教会中的普通信徒深具吸引力,它属于感性祈祷的一类,要求信徒满怀宗教情愫来祈祷。它作为祈祷的一种特殊形式来培养,是起源于反宗教改革运动。当时教会的礼仪庆典逐渐地精致和繁杂,信徒们不能理解礼仪的意思,也不能感到教会完全像是自己的家,为了回应这些信徒的需要,热心敬礼就逐渐形成了。

二十世纪,特别在梵二大公会议之前,教会处在传统的大众化热心敬礼中;较为突出的善工是玫瑰经、拜苦路、望圣体降福、为了一些特别的意向做九日敬礼、连着九个头瞻礼六参与弥撒和领圣体,以及为纪念耶稣被埋葬在坟墓内而举行连续 40 小时的朝拜、圣体游行以及陪圣体等。

而自从梵二大公会议以后,礼仪本身已经进行了极其有意义的改革,它与信徒的日常经验更为接近,因此,在信徒中很多这样的热心善工已渐渐减退。不过,对感性祈祷、非礼仪性祈祷和公众祈祷的需要仍保持着。从集体悔改礼到对圣母的敬礼,仍有许许多多热心敬礼的方法。梵二大公会议仍热诚地“推崇”这些善工,但是大会也提醒人们“在安排这些善工时,应该顾及到礼仪的季节,使之与礼仪配合,在某种程度上由礼仪延伸而来,引导民众走向礼仪……”(《礼仪宪章》n. 13)

礼 仪

圣体圣事

(请读者注意:此节不是重复《圣事》分册中的有关圣体圣事的内容,而是以其为先决条件。)

圣体礼仪“是教会生命的泉源,将来光荣的保证”(《大公主义法令》n. 15),“但是,如果不以举行圣体大礼为基础与中心,则基督徒团体决不会建立起来”(《司铎职务和生活法令》n. 6)。它是基督徒整个生活的“顶峰”和“泉源”(《礼仪宪章》n. 10)。

对天主教的传统来说,圣体礼仪是在一种纪念性的、圣事性的、祭献性的和末世性的圣餐礼节形式中的一个礼仪事件。在圣体礼仪中,教会纪念、重演、庆祝和宣讲耶稣的奉献生活、祂的圣死和复活,并预先品尝正等待着我们的天上的

圣宴。弥撒礼仪的核心是奉献和领受真正临在于被祝圣的麦面饼和葡萄酒中的耶稣基督的圣体圣血。

“礼仪能使教内的人,日复一日集结起来,成为吾主的圣殿,成为迎接天主的心灵居所——这是一项伟大的事业,它将持续不断地进行,直到基督的精神达到完美的程度”(参阅《礼仪宪章》n. 2)。因此,圣体礼仪(弥撒圣祭)是教会中每一个人的生活和身份的泉源,也是“全部福音工作的泉源和顶峰”(《司铎职务和生活法令》n. 5)。

更甚于此,圣体礼仪是基督徒整个生活的中心、顶峰和源泉。一切事情都集中并会聚在此,从它而喷涌出来。天主教灵修、祈祷和善工的形式,如果不是彻底地与根本上屈从并朝向圣体,就不能被认为是天主教的权威形式。

其它圣事

《礼仪宪章》(n. 10)的枢纽是以礼仪,特别是以圣体礼仪为其中心,它也包括教会的其它圣事。同时,梵二大公会议无意强求只有圣体和其它圣事才能滋养灵修生活,它也推崇热心善工和灵修操练在日常生活中的所起的作用(n. 12、13)。

教会借梵二大公会议后圣事礼节的革新和修改提醒我们:如,入门圣事使信友达到“基督圆满的状态”,并准备好以投身到教会的使命中去。基督徒入门新礼节以皈依的形式为基础,同样,皈依也是悔改的新礼节。傅油礼节则集中在患病的基督徒参与到基督的苦难、死亡和复活事件中。新的

婚姻礼仪的导论,则更多地强调了它的教会幅度。

相比之下,特利腾大公会议前后的教理教授和灵修更倾向于集中在把圣事看作为分赐恩宠的工具;集中在领受圣事的义务和必要,以及集中在圣事的规范、标准上(即集中在施行者的意向和权利,以及集中在圣事的标准形式上)。这也就是为什么热心善工在特利腾大公会议直到梵二大公会议期间会如此受欢迎的原因之一(后面会详述)。教会圣事生活的灵修幅度在普通的天主教徒的个人视野中隐而不见了。当教会的原型从训导模式转为圣事模式时(参阅《教会》分册第四章),教会生活内对圣事的理解和庆祝也起了变化。这种转变反映在新的礼节和对它们的介绍之中(参阅《天主教会的礼仪》*The Rites of the Catholic Church*,卷二)。

梵二大公会议对圣事礼节的重整核心是在于圣周礼仪的定位上。圣事圣化了我们日常生活中的每一事件,通过这些圣事,我们被赋予接近“由基督受难、死亡、复活的逾越奥迹所涌出的恩宠……”(n.16)。逾越奥迹是基督徒灵修的中心。

每日颂祷

《礼仪宪章》宣称“基督借着自己的教会,仍继续这司祭任务;而教会并不仅以继续感恩礼,而且也以其它方式,尤其以履行神圣日课,来不断地赞美上主”(《礼仪宪章》n.83)。梵二大公会议以前,所有的神职人员从六品开始,每天都有责任念日课(大日课),否则就是犯大罪。经过梵二的改革,

日课,现称为每日颂祷,尤其是晨祷和晚祷,被看作为整个教会的祈祷(n. 100)。

每日颂祷由圣经读经及由受圣经感悟而发出的祈祷文所组成,它包括圣歌、圣咏、圣经赞美诗、圣经读经和对答咏,非圣经读经和对答咏,匝加利亚的赞主曲和玛利亚的谢主曲,代祷词、天主经、集祷词、祝祷和结束词。而最主要的晨祷和晚祷的基本创作结构则以圣咏和祷词为其主体。

每日颂祷分为:带有夜祷性质的读经;晨祷(以前称为赞美经);午前经、午时经、午后经,现在此三次统称为日祷;晚祷(以前称为申正经)和夜祷。晨祷和晚祷“实为日课的两个枢纽,应看作主要时间经文”(《礼仪宪章》n. 89)。晨祷的中心主题包括基督的复活,对创造和救世的赞美,以及将新的一天奉献给天主。晚祷的主题包括感谢基督——我们的光明,默想祂的苦难和埋葬,并为一天中所发生的事件感恩,为这天的过失请求宽恕。

每日颂祷赋予祈祷的教会有“圣化时间”的机会,对整个教会、自然界和整个世界的需求更为关注,并“不断地祈祷”。这是一种深入日常生活的祈祷,从圣经中得到根本的神奥启示。教会把念日课看作为圣化时间,这并非指其它时间一定要被圣化后才认为是好的。确切地说,日课照亮了一天的重要时辰——早晨和晚上——以此来展示作为基督徒整个生活的中心和基础的逾越奥迹的各个方面。因此,那些颂念日课经者受到鼓励,以看清一天的每个时刻都是这一奥迹的圣事性表达。

每日颂祷最好以团体形式来祈祷,这样能更好地表达它

的教会性和大公性特征。不过,即使是个人颂读,也仍完全是礼仪性祈祷。就如同圣体和其它圣事一样。它是公开的朝拜礼。

非礼仪性祈祷和敬礼

团体祈祷和敬礼

教会公开的朝拜崇敬礼——圣体礼仪、其它圣事礼仪及每日颂祷——所表达的信仰也同样在礼仪之外的祈祷以及敬礼中表达出来。即使这些祈祷和敬礼是礼仪之外的,它们也常常和礼仪有着密不可分的关系。尤其与圣体敬礼有关的情况,更是如此;譬如圣体游行、四十小时陪圣体礼、九个头瞻礼六、五个头瞻礼七(敬礼圣母玛利亚)、各种九日敬礼、团体忏悔礼仪等等。念玫瑰经亦是如此,150遍万福玛利亚即相当于150篇圣咏(译者注:教宗若望保禄二世在2002年10月又增加了光明五端,以默想福音中耶稣的传教生涯),还有为堂区的使用而发展出来的晚课礼仪,可看作为简化的日课经中的夜祷。它们大部分都以圣体降福来结束。

就如以上所说,天主教会内公开的热心善工的真正推动力来自于新教改革运动后的特利腾大公会议的重整。作为汇编罗马礼仪的结果,礼仪演变和改编的进程也终告结束。最后,教会直接认定的礼仪被认为是必然的,甚至是礼仪的基本要素。而大众的热心善工被认为是次要的,非礼仪性的祈祷,因此任由它们自由发展,礼仪法规对此也不加阻止。

这一切给热心善工开了绿灯,使之有可能糅合当地的需要和当地的文化。

例如,新教改革运动以后,母语为非拉丁语系的一些国家,把押韵的歌咏创作成流行的曲调,让团体以当地语言来颂唱。弥撒时,民众咏唱圣歌,而司铎和辅祭则默念礼仪经文。

与圣体礼仪有关的敬礼中,没有一项热心善工比圣体降福更能表明它是多么受到大众欢迎,并对人的灵修陶成起了多大的作用。虽然它是一个非常隆重的仪式,但也非常容易理解。那些参与者对耶稣仁慈的临在产生一种很清晰的感觉,但同时,他们又能公开、直接地朝拜崇敬祂。“也许,”一位学者认为,“在十九世纪中叶起直到现在,罗马天主教徒对圣体和对教会所表示的虔诚,可能就是通过圣体降福的体验来形成,并更好地表达的。通过圣体降福所表达的虔诚,甚至比通过参与弥撒礼仪和领受圣体所表达出来的虔诚更为强烈”(卡尔·德内[Carl Dehne]“敬礼和各种敬礼”取自《新神学词典》“Devotion and Devotions”,*The New Dictionary of Theology*,约瑟夫·科蒙恰克[Joseph A. Komonchak]主编,Wilmington, Del.:Michael Glazier, 1987,26页)。

随着梵二大公会议后的神学理解和牧灵实践的转变,也许更重要的是由于本地文化的介入,大众的热心善工有所衰退。十九世纪所采用的一些祈祷的语言、风格和音乐不再那么有吸引力。原来下午用以祈祷的时间,现在已改为举行晚间弥撒。个人的朝拜圣体仍继续着,但用手领受圣体及广泛起用信友送圣体员,使得明供圣体、圣体降福的隆重仪式“有

些不协调”(德内,287页)。

现在,梵二大公会议已重整了公开朝拜仪式,民间敬礼中那些深深吸引人们的要素:本地语、熟悉的表达方式、轻松的音乐、友好的团体气氛等,现在可在礼仪本身被发现。其中经过大公会议的改变仍保存下来的最流行的团体敬礼之一就是饭前祈祷,人们往往自发地,但有时也是精心准备后作此饭前感恩祈祷。

个人祈祷和敬礼

传统的个人祈祷和敬礼包括:发信望爱三德,念天主经,念早课,念饭前饭后经(这一形式也列举在团体祈祷中),朝拜十字架,念玫瑰经(团体也可对念),敬拜圣体,拜苦路(也可团体举行,尤其在四旬期),对玛利亚和圣人们的特殊敬礼。(欲获得有关更详细的这方面的介绍以及个人祈祷和敬礼的内容,可参阅《天主教索引》*The Catholic Source Book*, 1990)。

基督徒提倡男女平等的思潮和朝拜

根据罗斯玛丽·吕特尔(Rosemary Ruether)的观点,新涌现出的提倡男女平等的灵修学的一个重要方面,就是认识到在信仰和朝拜上需要有团体的支持。她指出,光有批判意识和社会分析是不够的,即使参与到迫使教会转变的团体倡议运动之中也还不够。“一个人需要团体的滋养,以引导他

(她)穿越死亡,进入象征父权制的秩序,再进而在一个新的团体中重生,成为一个新的存有,活出一种新的生命……一个人也需要有深刻的标记和象征性的行为来引导和阐述,从性别歧视到解放人性的旅程中的确实体验”(《妇女-教会》*Women - Church*, 3 页)。

她作品的最后部分呈现了对传统圣事的新修正,以及对礼仪形式的修改案,同时还提出了新的礼节形式;这些都将圣化女性成长过程中所出现的习俗常规,而这些习俗常规以前都被忽视或被贬低的。如:初来月经,离开父母独立生活,结婚,离婚,同性恋现象,开始新的生活阶段,更年期,疾病和死亡。现在,当妇女遭受到强暴、毒打、受到性虐待或流产等不幸时,团体为她们举行不同的礼节以期早日得到治愈。以往,这种种情况都被看作是耻辱的,好像这一切的发生都是女性的错误,或者仿佛女人本身是下贱的一样。吕特尔在结尾时写道,“严格地说,发展礼仪是地方团体的一种职责,团体要从事收集工作,把团体中每一成员生活中所形成的许多具体故事编写起来,以便发展礼仪改革”(7 页,也可参阅米·德·温特[Miriam Therese Winter]的《女性祈祷,女性之歌》*WomanPrayer, WomanSong*, 1987)。

不过,这一发展还刚刚起步,路途遥远。

内容概要

1. 朝拜是把崇敬与荣耀归于天主的一种行动。它可以通过正式的祈祷或通过每个人在日常生活的普通行动中表

达出来。基督徒的朝拜扎根于耶稣基督,并在圣体礼仪中达到其最高表现形式。

2. 礼仪是教会官方的公开朝拜。它包括圣体礼仪、其它圣事以及每日颂祷。

3. 祈祷是一个人进入到与天主有意识地进行爱的共融的行为之中。它可因其目的、缘由而有所不同(如赞美、感恩、悔改和求恩祈祷),也可因其形式来区分(团体和个人的祈祷),也可因其方法不同而加以区分(心祷或口祷;理性或感性祈祷)。

4. 默想是心祷的一种形式,它专注于对天主的临在和活动的深刻反省,而默观祈祷也无非就是意识到和集中在天主的临在上,默观祈祷不是祈祷的一种方法,而是来自天主的一件礼物。

5. 神秘祈祷是默观的一种形式,在这种祈祷中,心智和心灵直接受到天主强有力的影响。

6. 热心敬礼是感性祈祷的表现形式,要求信徒满怀宗教情愫来祈祷。梵二大公会议坚持热心敬礼应该与礼仪本身紧密相连。

7. 圣体礼仪是基督徒整个生活的顶峰和泉源,同样地,它也是天主教灵修的中心。

8. 其它圣事的新礼节着重于它们的教会幅度,强调个人皈依的需要,这些圣事的基础是基督的逾越奥迹。

9. 每日颂祷属于教会公开朝拜的一部分。以前认为只有隐修士和司铎颂念,而现在被推荐给整个教会,特别推荐的是由圣咏和代祷文组成的晨祷和晚祷。

10. 梵二大公会议之前最大众化的热心敬礼是与圣体礼仪有关的,如圣体降福。梵二大公会议之后,热心敬礼有所减退,这是由于礼仪改革使热心敬礼不再像以前那样必不可少。

11. 提倡男女平等的灵修具有礼仪性的和敬礼性的效果,它表达了妇女在寻求一个能使自己得到发展的培育团体,探索新的象征性行动和新的礼节时的真切体验。

第三章

玛利亚和圣人们

引言

若不提到童贞圣母玛利亚和其他圣人们,则“天主教”的神学和教义就不能算是综合的与完整的。但对她和他们的讨论属于哪一部分呢?是像多玛斯·阿奎那那样把对圣母玛利亚的反省归诸于基督论的附录,还是像梵二大公会议那样把对圣母玛利亚及其圣人们的教导作为教会奥迹的一部分?或者像本书这样把玛利亚和圣人放在灵修学的最后一部分,置于圣神神学和接近于末世神学之间?

对此,还不能给出一个简单正确的回答。玛利亚和圣人们可以适当地被放在天主的奥迹中加以看待,因为她和他们所接受的就是天主的圣善这份礼物,并因此而得以圣化,恰如月亮反射太阳的光芒一样;或者我们也可以从自然本性和恩宠论(神学的人类学)的角度来加以讨论,因为在玛利亚和圣人们的生命中,演示了罪恶与恩宠冲突的戏剧场面。就玛利亚的情况而论,恩宠的凯旋是显而易见而又完美无缺的。或者,我们也能在下一章的末世论中去加以讨论,因为圣人们已表现出了我们被召叫所要达致的完美境界;表现出了在

天主的承诺中,我们所希望的已经完成。

对玛利亚和圣人们的事迹之探讨,直拖延至现在,那是因为在天主教徒的日常生活中,玛利亚与圣人们更是人们祈祷与敬礼的直接对象,而较少为神学与信理的反省对象。

最后,关于本章题目说两句。从神学角度来说,本章较为确切的题目应是“玛利亚和其他圣人”,或者,更确切的但显得有些拖泥带水的题目为:“圣人们,并特别关注玛利亚”;这是因为玛利亚自己就是一位圣人,是圣人中最伟大的一位,是诸圣共融中最卓越的一位。但因为玛利亚在圣人中具有如此独特的地位,所以我们选择了这个最不确切但最简洁的题目:“玛利亚和圣人们”。

至圣童贞玛利亚

历史

新约

虽然新约的每一部书中都提到了天主和耶稣(基督)(只有在若望三书中没有提到耶稣基督),但玛利亚的名字只出现在对观福音和宗徒大事录中。在若望福音中,她只以“耶稣的母亲”和“祂的母亲”的身份出现(参阅若 2:1,3,5,12; 1:25-26)。保禄书信中唯一提到玛利亚的地方是迦拉达书 4:4:“天主就派遣自己的儿子,生于女人……”。这一结构的神学韵味在于所强调的基督论中的耶稣的人性。“生于女

人”这种说法也出现在谷木兰团体和非保禄书信的新约章节中,其用法都只是简单地表明耶稣是真人。人们在保禄书信中所能发现的意思也仅此而已。(除了迦4:4),在保禄的其它书信中,也没有一处提到耶稣的家谱,因此,也没有一处与耶稣生于玛利亚的说法有不同之处。

玛窦福音在讲述耶稣童年事迹时,除了童贞受孕外,极少提起玛利亚(参阅《耶稣基督》分册第五章)。但在路加福音中,圣史对玛利亚的评价主要表达在耶稣的童年故事中。她被加俾额尔天使赞为得天主宠幸的人(路1:28,30);她的回应则显示她甘愿做上主听命的婢女(路1:38);依撒伯尔称她为“吾主的母亲”(1:43),并因天主对玛利亚所作的,以及因玛利亚相信“主对她说的必将成就”(1:45),依撒伯尔称她是有福的(1:42)。在玛利亚自己咏唱的赞颂歌里,她承认“全能者给我行了大事”(1:49)。因此,路加把玛利亚描绘成是anawim(以色列的穷人)的女代言人和全权代表。她是圣言忠实的聆听者,她完全服从圣言并服从说这些话的天主。

另一方面,路加在宗徒大事录中只在一处提到玛利亚(宗1:14)。耶稣升天后,门徒们回到耶路撒冷,上了他们居住的楼房,他们聚在一起虔诚地同心祈祷,“其中有一些妇女和耶稣的母亲玛利亚,以及祂的兄弟们”。尽管不能确定从什么时候起,甚至因什么原因,玛利亚开始相信她儿子具有默西亚身份的救赎意义,但很清楚,她分享了最早的基督徒团体对耶稣的信德(参阅《耶稣基督》分册第二章)。她从一开始,就是复活后团体中的一成员。

在马尔谷福音(3:20-35)中,我们发现对玛利亚的描写

有一些负面形象。耶稣刚刚召选了十二门徒(3:13-19),与他们一起回到家里,群众团聚起来。外面也站满了人。连祂自己的家人也判断“祂疯了”(3:21)。当祂的母亲和兄弟来到时,他们叫祂出来。耶稣传出一个信息:“谁是我的母亲和兄弟”,然后看着周围的门徒说,“这就是我的母亲和兄弟,因为谁奉行天主的旨意,他就是我的兄弟,姐妹和母亲”(3:33-35)。在马尔谷第6章第4节中更加重了这种负面的语气,在那一章中圣史写道,耶稣回到祂的家乡纳匝肋,而祂的邻人、朋友和家人都对祂抱着怀疑的态度。耶稣抱怨说:“先知只在本乡、本族和本家受不到尊敬。”

与马尔谷福音3:20-25平行的玛窦福音12:24-50和路加福音8:19-21的章节所呈现出的图像却完全不同了。后两者都删除了马尔谷3:20-21两节中的刺耳部分。路加更进一步,他删除了耶稣所提出的,“谁是我的母亲和兄弟”这个问题。同时,福音也没有把玛利亚排除在耶稣的心灵家庭,或末世家庭之外。特别,在路加福音中,玛利亚从一开始就是服从上主的婢女。在路11:27-28中,耶稣在回答赞美祂母亲是有福的妇女时,耶稣说,那些聆听并遵守天主的话的人都是有福的。和路8:19-21对玛利亚的积极描写一样,在此,耶稣也强调玛利亚最为有福,其原因就在于她能顺从地聆听天主圣言,这点甚至胜过了她成为祂生理上的母亲。基于这种解释,路加对耶稣在纳匝肋遭拒绝一事的描述,也只限于“没有一个先知,在本乡受到欢迎的”(4:24);没有像马尔谷那样提到“本族”。而另一方面,玛窦保留了“在本家”(13:57)这一短语。

因此,对观福音在描述耶稣公开传教生涯期间的玛利亚时,由马尔谷的负面描写逐渐发展到路加的积极评价,而玛窦则居于中间立场。

若望福音没有描写耶稣的童年故事,在福音中也从未出现过玛利亚的名字,但耶稣和祂的母亲有着一种意义并不很明确的交流。祂好像对她所提出的关于缺少酒之类的要求不予理睬(2:4),但最后却又完成了她的请求。不管怎么说,在加纳婚宴中,玛利亚的形象不像在马尔谷福音中那么消极,不过也没有像在路加福音中那么积极。在若望福音中,比加纳故事更为重要的描写,是当耶稣被钉十字架上时,玛利亚站在十字架下的这一事件。耶稣把“祂心爱的门徒”(若望)交给玛利亚,作她的儿子,并把玛利亚托付给祂的门徒,作他的母亲(19:25-27)。耶稣通过这一举措建立了一个新的虔信的门徒团体,这恰与对观福音中所提出的心灵家庭,或称末世家庭相一致。耶稣的弟兄们不属于该家庭,因为他们不信。而现在,玛利亚与若望团体联系在一起,而该团体在有些方面与由伯多禄及其他宗徒处所得到的见证略有不同。在若望自己对耶稣母亲的象征性接待中,为教会内进一步理解玛利亚的象征意义的进程打开了一条通道。确实,她成了其他基督徒的一个标志。

启示录第十二章,讲述了“有一个妇女身披太阳,脚踏月亮,头戴十二明星的冠冕”(12:1)生了一个“统治万邦”的儿子(12:5)。又出现一条巨龙想要吞下那个孩子,当他不能如愿以偿时,就去追逐那妇女,但他同样失败了,于是他开始“向她的子孙,就是所有服从天主诫命和信守耶稣证言的人

决战”(12:17)。尽管虔诚者在注释这段经文时认为,这儿的这位“妇女”不是指玛利亚。对该词最初的参照对象有许多不同的解释,如可诉诸:天上的耶路撒冷、人性化的智慧天主的子民,两种以色列:其一诞生了默西亚和教会,另一重温了以色列的经验,产生了以基督为肖像的其他孩子们。其次,对玛利亚的反省保留了其可能性,但并不确定。而比较能确定的是:作者笔下妇女的象征记号,也就是默西亚的母亲象征记号,特别当后来在基督徒团体中对于玛利亚的兴趣日益发展以后,这可以很好地被用来对玛利亚作解释。最后当启示录、路加福音和若望福音同归于圣经正经后,对童贞女各种形象的描写、在十字架下的妇女,以及那位生默西亚的妇女,相互之间可以彼此强化。

在离开新约圣经之前,关于玛利亚的童贞问题,需要作一较为清楚的提示。这个主题在《耶稣基督》分册第五章中,已经提请大家引起注意,读者可以将这儿的材料和那章的讨论结合起来看。就如在《耶稣基督》中所提到的,新约只提供了玛利亚产前童贞的信条证据,亦即耶稣是因圣神降孕而生于童贞女。新约没有提及玛利亚生产时的童贞问题,即,没有提到耶稣如何奇迹般地降生,玛利亚不是按通常的生理情况分娩。同样,新约也没有提起玛利亚产后的童贞问题,即没有提及耶稣出生后,玛利亚是否有过正常的性关系;相反,新约倒是提到了耶稣的兄弟姐妹们。这并非要给玛利亚产后仍保持童贞的信条构建一道难以越过的屏障,但当新约中以“兄弟姐妹”这些词用于耶稣的亲戚身上时,也没有令人信服的证据来反对这些文字所表达的意思。

(以上所用的对于玛利亚在新约中的地位讨论,在很大程度上依据了最新出版的两本对大公合一进行探讨的书籍,它们是:《新约中的玛利亚》*Mary in the New Testament*, 雷蒙特·布朗[Raymond E. Brown]主编 1978;《同一中保,圣人和玛利亚》*The One Mediator, the Saints and Mary*, 乔治·安德森[H. George Anderson]主编, 1992)。

第二世纪

第二世纪的文学作品在新约著作正典的形成与早期基督徒作者广泛的生活环境之间,起了重要的连接作用。在这些作品中,我们没有发现对玛利亚的重要性给出了一个全面的发挥。当提到她时,也总是把她位于基督论的边缘,而基督论才是中心论题。可供参考的资料也非常有限。即使在现有的文学作品中,公元 150 年之前的作品极少提起玛利亚,而要对在 150 年至 200 之间的作品加以解释,那又极其困难。

关于玛利亚的内容主要来自于两大作品集:伪经(非福音正典、宗徒书信和启示录)和教父作品集。前者之所以被称为伪经,是因其未被教会当局所接受(亦即,没有被列入圣经正典内),它被看作是出于异端派,或反对派团体而被拒绝接受。其中,关于玛利亚素材的最重要的资料是:《雅各伯的原始福音》(*Protevangelium of James*) (本书最初题为:《玛利亚的诞生:雅各伯的启示录》*Birth of Mary: Revelation of James*), 大约完成于 150 年左右。作者署名雅各伯,耶稣的兄弟。它包括许多细节,如玛利亚的早期家庭生活、她的诞

生、与若瑟的婚约、圣母领报、耶稣诞生、三王来朝等。尽管本书遭到官方文件的指责(例如,受到第四世纪后期称之为《迦拉达法令》*Gelasian Decree* 的谴责),但它仍主导着玛利亚传说的发展达数世纪之久。不论是在这一文献或在其它的材料中,都不能对一个可靠的历史传统中的玛利亚给出任何清楚的证据,所提到的有关玛利亚的传说不能与圣经正典中所告知的她贴合起来。事实上,有些文学作品很显然是出自于“基督幻象论”派(Docetic)。因而,对观福音中有关耶稣真家属的这一段(谷 3:31 - 35)吸收了这一种不重视耶稣人性的文学手法。

当我们查看教父作品时,景况也大致相同。大多数教父甚至没有提到玛利亚,但安提约基亚的依纳爵(Ignatius of Antioch, 约 117),儒斯定(Justin the Martyr, 约 165)和依雷内(Irenaeus, 约 140 - 202),却是很重要的持不同看法的教父。依纳爵很早就对耶稣生于童贞女作了见证(*Smyrnaeans* 1:1; *Ephesians* 7:2; 18:2; 19:1)。为了为基督论和救恩论服务,儒斯定对玛利亚兴趣盎然。耶稣生于童贞女,可以证明祂的默西亚身份,以及标志了一个新时代的开始(参阅他的《护教学》*Apology*, 特别见 32:9 - 35:1)。儒斯定也将童贞的厄娃和童贞的玛利亚作了一个平行的比较。厄娃相信并服从了蛇;而玛利亚相信并服从了天使。因而,厄娃因她的违命而成了罪之母,而玛利亚则因了她的服从而成为摧毁蛇的工程者之母。而依雷内则根据保禄的亚当 - 基督的象征论清楚地说明了厄娃 - 玛利亚象征论的基本要点(*Adversus Haereses* III, 21:10)。玛利亚是新的厄娃,是一切新人的母亲,天

主通过她创造了一个新开端。后两者的作证,即儒斯定和依雷内的作证,结合了《雅各伯的原始福音》,到第二世纪末之前,已加速了对玛利亚象征意义的发展。而玛利亚-厄娃平行阐述法在叙利亚诗人厄弗冷(Ephrem,约300-373)、卡帕多细亚(Cappodocian)教父、尼斯的额我略(Gregory of Nyssa,约335-394),以及拉丁教父盎博罗修(Ambrose,约339-397)的作品中继续得到发挥。

二世纪文学作品中关于玛利亚的主题集中在童贞生子上。绝大多数的意见是肯定的,但也有相当数量的人持不同意见。不过,第二世纪时,除了《原始福音》的暗示之外,没有明显地认为玛利亚在耶稣诞生后(post partum)仍保持童贞的表示。后来的发展是对童贞的新的肯定相一致的。玛利亚生耶稣时(in partu)是童贞的这一信条的证据虽然不多,但比起她终身童贞的信条的证据则丰富多了。其实,我们并不知道玛利亚终身童贞信条的确实根源。我们所知道的是,早期教会的一些作者如戴尔都良(Tertullian,约160-230)等都是积极地抵制这种想法,惟恐教会向幻象论和诺斯底主义让步。但另一方面,耶稣奥迹式诞生的传统在第二世纪时,已清楚地形成,但给教会造成了一种自相矛盾的局面。一方面,教会想以耶稣诞生的事实来抵制幻象论和诺斯底主义(因为这两者都否定耶稣的人性),但同时,教会为了提倡禁欲的缘故推崇童贞玛利亚的荣耀,而允许在解释耶稣诞生时,采用童贞未受损的这种说法,从而引起了幻象论倾向的新危险。并且,这一危险再一次解释了戴尔都良为何要抵制玛利亚在产时及产后是童贞的这一概念。

第三世纪至中世纪

但不管怎样,从第三世纪开始,玛利亚的卒世童贞几乎被普遍地接受了。当时,献身的贞女在教会中建立起她们特殊的地位,玛利亚作为她们的榜样而临现在她们中。事实上,拉丁和希腊作者都在她身上,看见了一切圣德的榜样。而其中也有特例,最为突出的是金口若望(Chrysostom,卒于407年);仿佛如当代的圣经学家所预感的一样,他认可马尔谷福音中那种以消极情调对玛利亚的评价。他在讲解若望福音时,说道“她想到耶稣的时候很少——而在任何地方,她首先想到自己的价值,因为她是祂的母亲”。在加纳婚宴上,玛利亚告诉耶稣他们没有酒了,只是由于“她想取悦于人,通过她的儿子而使自己显得更为光彩”。即使在领报时,她也有错。天使不得不安慰她,免得她在听到自己将生一个儿子的消息后,会因失望而自杀。纵观所有基督徒宣道者,像他这样如此贬损玛利亚的,可谓空前绝后。

与奈斯多利异端的争辩,从旁推进了第五世纪的圣母学。奈斯多利学派极其强调基督内两性的区分,特别强调耶稣人性的完整;以至于得出了耶稣是二位的歧论。危机的爆发是在奈斯多利公开否定玛利亚拥有“天主之母”(Theotokos)的称呼时。他认为玛利亚只是基督之母(Christotokos),天主圣言的位格与基督是完全合一。我们已经在《耶稣基督》分册第三章中概述了围绕着厄弗所大公会议的讨论(431)。该次大公会议坚决反对奈斯多利的立场,而取用了天主之母的称号。玛利亚确实确实是“天主之母”,因为耶稣

基督内只有一个位格,而不是两个,这位格即是天主圣言。我们必须记住,此定义并非圣母论的定义,而是基督论的定义。它的意图并非要捍卫玛利亚的母亲身份,而是为说明基督真正合一在天主第二位内。

厄弗所会议的定论对玛利亚的敬礼给予了一个极大的动力。大众对伪经作品,尤其对《雅各伯的原始福音》的兴趣日渐浓厚。玛利亚分娩时仍保持童贞的信条,以及玛利亚奉献自己于圣殿的故事(该故事则是献圣母于主堂礼仪庆典的根据),都是取用于该书。圣热罗尼莫(St. Jerome, 约 340 - 420),圣经研究的先驱,从来没有说过一句这样“极端兴奋的废话”。但不管怎样,在拉特朗地方教务会议(Council of the Lateran, 649年)时,这种说法已经流行,并且被正式提出,以此来反对单志论(在基督内,只有一个意志)(注:单志论又称基督一志说,是第七世纪君士坦丁堡主教赛奇[Sergius]所提出的一种折衷一性论:基督内确有两性,但只有神性意志及行动方式,人性只不过是一个工具)。

厄弗所大公会议之前玛利亚礼仪庆典只有一个:取洁礼庆典,而且该庆典也只在部分东方教会中举行。会议之后庆典开始大大增加。第六世纪初,许多地方教会庆祝玛利亚的肉身升天。此信条并非出自于圣经的记载,也不是出自于教父的证言,而是出自于所谓的合适或合理的结论。这是“合理”的,因为耶稣应该将母亲从肉身的腐朽中拯救出来,所以,祂“必定”会让她肉身升天的。第七世纪中叶,罗马已有了四个独立的玛利亚庆典:圣母领报、圣母取洁、圣母升天和圣母圣诞。同世纪末,东方开始庆祝玛利亚始胎节,但西方

则要等到十一世纪时才开始了解这个庆典。克里特的安德肋 (Andrew of Crete, 卒于 740 年) 撰写了一篇玛利亚赞美诗, 称她是“唯一的、完全洁白无玷的”。这种说法, 对于西方教会来说, 意思就是“无染原罪始胎”, 而对于东方教会来说, 它的意思就是从死亡和一般的人类的软弱中获得了自由; 这是由于东西方教会对原罪的理解各不相同而致。

对玛利亚肉身升天的信条, 有力地推动了相信她在天主台前的代祷力量。君士坦丁堡的教父耶尔玛努斯 (Germanus, 卒于 733 年), 传扬玛利亚对天主有一种母性的影响, 她可以转移天主的义怒和惩罚。她是我们在天主前的中保。因此, 第八世纪初, 通过文学作品和宣讲, 玛利亚的代祷及在救恩工程中的重要性已经成了公认的真理, 特别在东方教会中, 更是如此。此时, 西方教会所作出的主要贡献, 以盎博罗修和奥斯定为例, 是建立了玛利亚与教会之间的密切关系。但同东方的信条及敬礼相比, 西方的探索则是严肃而拘谨的。它还没有接触到东方的西奥菲勒斯传说 (The Story of Theophilus), 而正是这传说深深地影响了中世纪对玛利亚的研究。

中世纪

玛利亚能平息天主这位严厉的判官的想法, 是由第八世纪的耶尔玛努斯表达出来的。它成了中世纪玛利亚敬礼的最流行的主题。她拯救我们的力量通过西奥菲勒斯的传说而更为戏剧性地被宣扬开来。此书由保禄执事 (Paul the

Deacon, 卒于 799 年)译成拉丁文,他是芒特卡西诺(Monte Cassino)的隐修士,曾在查理曼大帝(Challemagne)的法院里呆了四年。保禄译出的故事,对西方基督徒来说,并不陌生,他们马上想到了像浮士德博士(Dr. Faustus)这样的人,他为了得到一个梦寐以求的地位而把自己的灵魂出卖给了魔鬼。后来他开始悔改,求圣母为他的重罪请求天主的宽免。她转折了,而魔鬼被迫放弃了对他的控制。现在,西方如同东方一样,看待玛利亚就是俘虏的救星,罪人的避难所,天主和人类之间的中保。这一传说甚至被一些严肃的神学家进行了再创作,并根据该主题而改变成剧本;在剧中,基督被描绘成一位怒气冲冲的法官,只有在祂母亲的哀求下,祂的心才会变软。同样,她也成了众所周知的“海星”,引领我们安全地到达天堂的港湾。此外,她还是我们的“仁慈之母”。

此时的西方神学已渐渐脱离了圣经,盛行了一种理性的、演绎性的推理。上面所提到过的一种形式,就是出自于合适的推论。它的结构非常简单:天主(或基督)可以做(某事);祂如此做也是应该的;所以,祂就做了。Potuit, decuit, fecit. 这一原则在中世纪的玛利亚神学中起了巨大的作用。

在中世纪致力于发展玛利亚神学的一切神学家中,影响最大的一位是明谷的伯尔纳多(Bernard of Clairvaux, 1090 - 1153)。他的讲道“赞美童贞玛利亚”,就像西奥菲勒斯的传说一样具有说服力,以坚定中世纪的基督徒怀着赤子般的信心信赖玛利亚的大能帮助。他不仅影响了大众的敬礼而且还影响了神学的发展。伯尔纳多认为玛利亚在救赎工程中起了直接作用。她是疏通天主恩宠之水普降大地的渠道。天

主愿意我们“通过圣母，到达耶稣”（每一件事通过玛利亚而得到，everything through Mary），这一说法成了玛利亚神学的原则；直到二十世纪中叶的庇护十二世为止，教宗、神学家、灵修学家都反反复复重述这一短语。

伯尔纳多没有否认基督是唯一的真正中保，但他感到人们也许会怕祂，因为祂同时也是天主和审判者。所以，我们需要一位“和这位唯一中保在一起的另一位中保，而没有一位比玛利亚更灵验了”。如果说伯尔纳多用了水渠来作为玛利亚的形象，那其他人则引用了脖子来作为玛利亚的形象。玛利亚是连接头和基督身体其余部分（教会）的脖子。

伯尔纳多虽非常注重对玛利亚的敬礼，但他也坚决反对圣母始胎无染原罪的信条，他的整个团体也随从了他们的长上。坎特伯雷的安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033 - 1109）同样反对这一信条，他还反对这一庆节。当这一庆节的进程在西方开始取得快速发展时，伯尔纳多针对这一主题亲自发表激烈的演说。他称这一信条是一种“迷信”。他坚持说，玛利亚在胎中时，就已被圣化并保持了终生无罪，这就够了。此一信理由于伯尔纳多和彼得·隆巴（Pater Lombard, 约 1095 - 1160）的反对，被成功地抵制住了。直到十四世纪初，两名英国方济各会士：韦尔的威廉（William of Ware, 卒于 1300）和童斯·史各都（又译：思高，Duns Scotus, 约 1265 - 1308）重新开始展现了对该信理进程的另一契机。

威廉坚持认为自己宁愿错在敬礼玛利亚太多而不愿错在太少。作为结语，他引用了中世纪的公式：potuit, decuit, fecit。他也重述了当时在英格兰盛行的一个传说：圣伯尔纳

多死后不久显现给一会士,身着发光的洁白长袍,但上面有一个小斑点:这是他在圣母始胎无染原罪观点上的错误。思高的辩解更为精微,他说,基督首先是救赎主。他来不仅是拯救我们脱离本罪,而且也拯救我们脱离原罪。作为我们最完美的救赎者,人们期待祂(至少有一次)用自己的威力来战胜原罪;祂做了,这就是祂使自己的母亲始胎无染原罪。思高的探讨方法是行之有效的,它使两种人变得哑口无言:第一种人想方设法来保护救赎的普遍意义;另一种人不赞同圣母始胎无染原罪是因为他们认为该信条会把圣母留在了基督的救赎对象之外。而事实恰恰相反,圣母比任何一位受造者更加感激基督,因为,祂只保存了玛利亚免除了一切罪过。对这些观点持反对意见的主流派是多明我会会士,他们紧紧跟随他们最伟大的圣师,多玛斯·阿奎那的领导。

多玛斯对圣母始胎无染原罪的观点持反对意见,其基础建于:该观点会贬损基督救赎工程的普遍性。玛利亚在胎中就已受到圣化,因此,她已经是历史中最伟大的圣人了。更进一步,从某点上来说,她的尊荣是无限的,因为无限的天主在她内取了肉身。另一方面,多玛斯把她的中保作用限制在她生了耶稣——恩宠的创造者——这一事实中。他丝毫没有提起她和十字架救赎工程之间的关系。同时期的波那文都拉(又译:文德, Bonaventure, 约 1217 - 1274)是多玛斯的朋友,也引用了伯尔纳多的言辞,类似地反对这一教义。不过,波那文都拉倒是把十字架救赎工程中的某些作用归诸于她,特别是她赞同了自己儿子的祭献,并付出了巨大的同情的代价。尽管波那文都拉坚持基督救赎行动的独特性,但他以上

述的这种观点最终奠定了玛利亚是人类的共同救赎者这一信条。他有一篇讲道,流传甚广;它给人的感觉是,基督把公义的王权保留给自己,而把仁慈的王权让给了祂的母亲。

随着依赖玛利亚的护佑的不断增长,敬礼的形式也继续激增。“圣母小日课”被推荐给信友作祈祷用。“万福玛利亚”与天主经和宗徒信经一起,成了全体信众一定得学会的基本祈祷文。就如主日是奉献给基督的一样,星期六则呈献给玛利亚。十一、十二世纪,创作了许多赞美玛利亚的诗篇: *Alma Redemptoris Mater*(救主可爱的母亲), *Ave Regina Caelorum*(万福,天上母皇), *Regina Caeli*(天上母皇), *Salve Regina*(万福,母后)。圣母祷文也在此时发起,其中之一(洛雷托祷文 *Litany of Loreto*)竟有 73 条短祷。到十二世纪初,玫瑰经已基本普及。最初,是用它来代替圣咏集(150 篇圣咏)。把圣母经分成三组,每组念 50 遍万福玛利亚,并根据玛利亚的称号之一——玄义玫瑰,而把它称为玫瑰经。它们可用念珠来计算,而当时,念珠是被用来记所念的补赎经“我们的天父”的数目的。与此同时,开始颂念三钟经:当每天早上、中午和傍晚敲起钟的时候,人们颂念“万福玛利亚”,并向圣母祈祷。此敬礼在十五世纪后期,当遭受到土耳其侵略的危险时,颂念玫瑰经的祈祷方法则流传得更广,以将自己置于圣母的保护之下。

玛利亚的显现和特殊启示,虽然在初期教会中也有,但现在更蓬勃发展也更精心制作。瑞典的圣女布里吉达(Bridget,卒于 1373 年)声称玛利亚在向她单独显现时亲自证实了她始胎无染原罪的教义。玛利亚的圣像被认为具有

奇迹般的力量。十四世纪时,人们相信洛雷托的圣屋是从纳匝肋被凌空转移过去的。于是,它成了最流行的朝圣地之一。但丁(Dante Alighieri, 1265 - 1321)写的《神曲》(*Divine Comedy*)一书,总结了中世纪的玛利亚神学,把圣母描绘成一位对整个宇宙:世界、炼狱、天堂,甚至地狱都深具影响的慈母。所以,在宗教改革运动前夕,基督在我们得救工程中的中心和唯一的角色,开始变得暗淡不清了。

宗教改革运动至十九世纪中叶

主要的宗教改革家接受的都是天主教教育,或多或少分享了当时的天主教灵修生活;特别是马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1546),他指出玛利亚是信德和天主圣事的例证。但我们不应该向她或其他圣人求任何恩典,因为所有的一切都来自于天主之手。其他的宗教改革家,特别是加尔文(John Calvin, 1509 - 1564)和茨温格利(Ulrich H. Zwingli, 1484 - 1531),尽管他们对当时的天主教灵修保留得较少,但他们也证实玛利亚的纯洁无暇。不过,他们反对把只有天主才有的特性加诸于玛利亚的这种倾向,例如称她为“我们的生命,我们的甘饴,我们的希望”等。起初,新教还保留了一部分玛利亚的庆节,但就是由于此缘故,玛利亚的庆节逐渐从他们的礼仪手册上消失了。

特利腾大公会议(Council of Trent)和许多反宗教改革的神学家们,如伯多禄·加尼修(Peter Canisius, 1521 - 1597),方济各·苏亚雷斯(Francisco de Saurez, 1548 - 1619),罗伯

特·贝拉明(Robert Bellarmine, 1542 - 1621)等,捍卫了玛利亚的敬礼,以及她在救赎工程中所担当的重要作用。护教者和教会领袖鼓励对玛利亚和圣人们的敬礼,同时也强调教宗职和圣体圣事,以此来作为天主教身份的标志,并以此作为对由宗教改革家所引起的破坏力量的抵抗堡垒。例如,加尼修编撰了关于玛利亚的重要论述 *De Maria Virgine Incomparabili*, 八年中重版了四次。1563年建立了第一个圣母会,到1576年,这个信友团体已发展到三万多名成员。1573年,庇护六世颁布了玫瑰圣母瞻礼。

玛利亚灵修随着法国学派的建成出现了另一次转机:该学派主要人物有彼埃尔·德贝吕勒枢机主教(Cardinal Pierre de Berulle, 卒于1629年),让·雅克·奥列尔(Jean Jacques Olier, 卒于1657年),让·厄德(Jean Eudes, 卒于1680年),和路易斯·格里戈尼翁·德·蒙特福特(Louis Grignion de Montfort, 卒于1716年)。路易斯产生的影响最久远,他发起了被称之为对童贞玛利亚的最真实的敬礼,要求人们把自己完全托付给玛利亚,就如神秘家完全把自己托付给基督一样。他论述道,这是通向基督的唯一有效途径。如果我们把自己直接呈现在基督面前,祂会看到我们的自私,但若通过玛利亚把我们呈现于基督前,那就是找到了突破口。

随着十八世纪理性主义的兴起,天主教神学益发呈现出一种不可知论的姿态——如在普罗斯珀·兰贝蒂尼(Prosper Lambertini)枢机——即后来的教宗本笃十四世(卒于1758年)——的作品中,为怎样对待奇迹和神秘现象订定了规则。本笃保护了卢多维卡·穆拉托里(Ludovico Muratori, 卒于

1750年)的观点,后者曾写了一篇论文《论宗教事物中的中庸之道》(*Moderation in Matters of Religion*),在其中他反对所谓的血誓,即流尽最后一滴血来誓死捍卫圣母始胎无染原罪的教义。穆拉托里还攻击了对玛利亚的一些其它的过分敬礼——如,玛利亚能在天堂里下达命令等。十八世纪下半叶,在启蒙运动的冲击下,缓和的不可知论态度变得强硬起来,在礼仪中,也削减了大部分的玛利亚庆节。神学家不再对玛利亚神学感兴趣,大众敬礼也只限于意大利、西班牙和其它少数还没有受到普遍流传的欧洲思潮影响的地方。

在意大利,对玛利亚敬礼仍生气勃勃,这是由于赎主会士努力的结果。特别要提到的是圣亚尔方索·利高烈(Alphonsus Liguori, 1696 - 1787),他的作品《玛利亚的荣耀》(*The Glories of Mary*)捍卫了两条信理:圣母始胎无染原罪和玛利亚是普世性的恩宠中保。他重复中世纪时的思想:即基督是正义之王,而同时,玛利亚是仁慈之母。只有她知道如何以祈祷来平息天主的义怒。亚尔方索大量引用中世纪作者的文字,包括圣女布里吉达的默示,来支持自己的教导。他还重新修改了大量传说和对奇迹的描述,而不作批判性的注释。他的作品在欧洲南部和法国受到热烈的欢迎;且在整个十九世纪,这些作品一直得到广为流传。其实,自1750年初版以来,这本书差不多再版了将近一千次。

十九世纪初期的浪漫主义运动为中世纪的实践活动带来了一股热情洋溢的新浪潮,也为启蒙运动的理性主义引来了相应的不满。1830年,圣母发显给巴黎的凯瑟琳·拉蒲兰(Catherine Labouré)为一系列显现拉开了帷幕,通过这些报

导,再一次推动和强化了对玛利亚的虔敬。1846年玛利亚又显现给法国阿尔卑斯山拉萨莱特(La Salette)的一个小男孩和一个小女孩。显现时,她坐在石头上,手捂着脸,为对主日的不受重视和亵圣而伤心哭泣。经过许许多多调查和争论后,这一显现得以鉴定。1852年,在这儿设立了神龛,同时一个新的传教修会——拉萨莱特修会(the Missionaries of La Salette)成立了。

因两位杰出的皈依者:弗雷德里克·威廉·法贝尔(Frederick William Faber,卒于1863年)和若望·亨利·纽曼(John Henry Newman,1801-1890)的扶助,玛利亚敬礼广传于说英语的世界。尽管法贝尔尝试以完全意大利式的自由、综合、典雅的巴洛克风格来推广玛利亚敬礼,纽曼则提出了一个非常清楚的以基督为中心的theotokos(天主之母)观点,他重申玛利亚应作为早期教会所采用的新厄娃的形象;他在给普西神父(Rev. E. B. Pusey)的信中坚称玛利亚“只是天主的拥护者,而不是仁慈的源泉”(参阅《唯一中保,圣人们和玛利亚》*The One Mediator, The Saints and Mary*, 103页)。

近代最早致力于把完整的圣母论纳入天主教信理神学整体中的神学家中有一位是德国的玛弟亚·若瑟·谢奔(Mattias Joseph Scheeben,1835-1888)。其最后巨作《天主教信理手册》(*Handbuch der Kathoischen Dogmatik*)把玛利亚神学放在论基督和论教会之间,单独成章,作为圣母论的基本原则,她的神性母职,不仅被理解为是耶稣生理上的母亲,而且被看作是所有被救赎者的心灵之母。

从圣母始胎无染原罪信理(1854)至圣母升天信理(1950)

圣母始胎无染原罪信理指出,玛利亚,耶稣的母亲,从始孕的那一刻就无染原罪。玛利亚的无染原罪常常与耶稣降孕于童贞女混淆起来。前者于巴塞尔(Basel)大公会议第36次会期(1439年)时被描述成“虔诚的教义”。但到此时,该次会议已不再与教宗共融了,所以,它颁布的法令并非那样有约束力。不过,十年以后,整个巴黎大学的成员被要求宣誓来捍卫它,其它大学也起而拥之。1476年,教宗西斯笃四世(Sixtus IV, 1471-1484)批准了圣母始胎无染原罪瞻礼,而下一世纪的特利腾大公会议公开地把玛利亚排除在它所发表的论原罪的普遍性的法令之外(《论原罪》*Decree on Original Sin*, 第五部分, 1546)。1661年时,教宗亚历山大七世(Alexander VII, 1665-1667)禁止对此教义有任何攻击行为,所以,即使以前反对该教义的多明我会,也开始改变立场,煞费苦心地认定也许圣多玛斯原先也并非真正地反对这一理论。

对此教义的兴趣曾一度衰退,直到十九世纪早期,1830年12月17日,圣凯瑟琳·拉蒲兰宣称看到了无染原罪圣母的显现,她站在地球上,两道光芒从她的双手射向地球,有一行字:“吁玛利亚,无染原罪之始胎,我等奔尔台前,望尔为我等祈”成椭圆型围绕在圣母的头顶上。有一个声音命令拉蒲兰做一枚圣牌来描述这一显现。这枚圣牌被叫做显灵圣牌,因为许多奇迹将归诸于它,并且它还促进了人们重新对此教义,以及对怎样来定义此教义的命令发生了兴趣。

教宗额我略十六世 (Gregory XVI, 卒于 1846 年) 没有批准这些命令, 大概为了顺从欧洲, 特别是德国、法国和英格兰的自由派天主教徒的反对意见。这种局面在教宗庇护九世 (Pius IX, 1846 - 1878) 登位后得到改变。他立刻发动了对这一信理制订定义的程序。共有 603 位主教参与了咨询, 其中的 56 位, 包括巴黎总主教, 持反对意见。在 1854 年 12 月 8 日, 教宗颁布了宗座诏书《不可言传的天主》(*Ineffabilis Deus*), 在其中, 教宗隆重地宣布: “因全能天主独一无二的恩宠和不可言喻的特权, 以及因了人类的救主基督耶稣的功劳, 童贞圣母玛利亚, 从其在母胎的一刻起, 不受原罪污染。(这是) 由天主所启示, 因此, 所有信徒都应坚定不移地相信。” 由此, 信理采纳了思高所提出的“先赎”概念, 克服了因多玛斯·阿奎那提出的始胎无染原罪的理论会有损基督救赎工程的普遍性而引起的难题。

绝大多数天主教徒以积极的姿态接受了该信理, 但在新教和东正教内却掀起了改革的风浪。新教拒绝接受玛利亚异于常人的这种观点, 而东正教则对信理中所强调的关于原罪的概念持不同的意见。对他们来说, 罪是人类的通病, 每个人都要受到它的折磨。

信理的条文公布后, 又大量报导了玛利亚显现的消息。1858 年, 在法国露德附近发生了一连串的圣母显现事件。这次圣母显现的对象是一位 14 岁的纯朴女孩伯尔纳德·苏比鲁 (Bernadette Soubirous)。童贞玛利亚要求她从一个潭隐藏着的水中喝水, 当伯尔纳德扒开土壤时, 真的有泉水涌出。经过了多次极度的惊恐和争论以后, 官员要求伯尔纳德问清

这位夫人的名字,她得到的答复是“我是无染原罪者”。大量的朝圣者来到了这里,这是1862年在露德发生的事,官方也承认了它。到十九世纪末,那儿已矗立起一座宏伟的教堂,从此,露德成了——并一直保持着——朝圣和敬礼的中心地,许多病人也因了泉水而得到了治愈。

另一著名的显现发生在1917年葡萄牙的一个小村庄法蒂玛。显现对象也是几名孩子:10岁的女孩和两个更小的表弟妹。当时他们正在放羊,圣母显现了。玛利亚启示自己是“玫瑰圣母”,并敦促每个人要为和平祈祷。然后,法蒂玛建成了圣母朝圣地,并于1931年宗座批准了敬礼法蒂玛圣母。其它主要的玛利亚朝圣地有墨西哥的瓜达鲁佩(Guadalupe)、爱尔兰的诺克(Knock)、波兰的琴斯托霍瓦(Czestochowa)、西班牙的蒙塞拉特山(Montserrat)。

虽然从庇护九世起的历任教宗也曾在他们的官方文件中提到过玛利亚,但没有一位教宗比庇护十二世(Pius XII, 1939-1958)更为强调敬礼玛利亚的重要性了,他本人特别敬礼法蒂玛圣母。在1942年,他把整个世界奉献给玛利亚无玷圣心;在奉献时,他用的是葡萄牙语,仿佛以此来强调这次奉献和法蒂玛圣母的显现之间的一种联系。不过,他的主要贡献是颁布了另一条玛利亚信理,即玛利亚灵魂肉身一同被提升天。“她荣获……的最高冠冕、不受墓中腐朽之恩;”他在宗座宪章《广施恩宠的天主》(*Munificentissimus Deus*, 1950)中写道,“并像自己的儿子——(基督)——一样,先战胜了死亡,然后她的肉身与灵魂,一起受到提拔,升至天国无上的荣耀里去,在自己儿子(基督)的右边,作万世君王的永

生(不死的)王后。”

但教会中有许多人对这一解说的适宜提出了质疑。在他们看来,在基督教会之间的关系刚刚开始有所改善的情况下,没有必要再惹出麻烦。但另一方面,也有人认为,人类刚刚见证了两场世界大战以及集中营的恐怖,所以现在正是重申人类肉身的尊严和重燃肉身复活信理的最佳时机。所以人们欢迎这一有关玛利亚的信理。

但该解说的用词可以因阐述的需要而作合理的变动。有一点不很明确,教宗是否真欲教导我们有关玛利亚的死亡,并且宪章也没有谈到她升天的方式或时间。新教的反应当然是否定的,但这一次,东正教却更多是持肯定的态度,因为这正是他们已保留了数世纪的一条教义。

三年以后,教宗庇护十二世为纪念圣母始胎无染原罪信条颁布百周年,制定了圣母年(1953年12月8日至1954年12月8日)。他劝勉大家经常讲有关玛利亚的道理,并鼓励人们到圣母朝圣地去朝圣,尤其到露德去。有关玛利亚的研讨大会频繁召开,并且出版了成千上万种有关玛利亚的书籍和文章。那年年底,教宗又建立了另一个玛利亚庆日,定5月31日为母皇节,重温了将世界奉献给玛利亚无玷圣心。

就在梵二大公会议前夕,几位颇有影响的天主教神学家正准备起用新的方法来教导圣母论——更以圣经为依据,更以基督为中心,更教会化,也更大公化。他们把玛利亚的角色置于基督救恩奥迹和教会奥迹之间,一如梵二大公会议所做的。这些神学家是:勒内·洛朗坦(又译罗仁天, René Laurentin, 1917 -)、奥托·泽梅尔罗特(Otto Semmelroth)、卡

尔·拉内(Karl Rahner, 1904 - 1984)、爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx, 1914 -)和伊夫·龚格(Yves Congar, 1904 - 1995)。当然其中还包括莱昂·约瑟夫·苏能斯(Leon Joseph Suenens)枢机主教,他是梵二大公会议期间最主要的人物之一,他也坚持这一主张(参阅他的《玛利亚天主之母》*Mary the Mother of God*, 1959)。

梵二大公会议

梵蒂冈第二届大公会议的《教会宪章》,有一整章(第8章)专门“论基督及教会奥迹中的天主之母荣福童贞玛利亚”。其绪言指出玛利亚“被认为并被尊为天主和救主的真正母亲”,并“远远超出了天上人间所有的其他一切受造物。但同时,她作为亚当的后裔,也厕身于需要救援者的行列”(n. 53)。根据奥斯定所论,玛利亚也是教会之母,“因为她以爱德的合作,使信友在教会内得以诞生”。相应地,作为以基督为首的神妙身体的百肢,她是“教会最崇高、最卓越的成员,并为教会在信德及爱德上的典型和最卓越的模范,公教会在圣神教导下,以儿女孝爱之忱,尊她为最挚爱的母亲”(n. 53)。大公会议已经非常接近地称玛利亚为“教会之母”,但直到教宗保禄六世于1964年11月21日,第三期会期的闭幕式上,才在演讲时公开地这样称呼玛利亚。

第八章其余的内容,分成三个部分:玛利亚在救恩工程中所担当的角色,她与教会之间的关系,以及对玛利亚的敬礼。她与天主救恩工程的合作在旧约中已有预示(n. 55),并

且该合作基本上是在她同意成为圣子的母亲上(n. 56)。不过,整个这一部分,大公会议经常温和地注明她在耶稣公开传教生涯中的作用。因此,像马尔谷福音 3:31-35 的这种反调被省略了,宪章只简单地说到“祂宣布那些听了上主的话,也遵守的,为真有福的人(参与谷 3:35 及比喻;路 11:27-28),正如玛利亚所忠实履行的一样(参阅路 2:19,51)”(n. 58)。

玛利亚继续在教会的生活内,担当自己的角色,但这样做,并没有遮掩或削减“基督唯一中保”(n. 60)的意义。她在教会内被称为保护人、辅佐者、援助者、中保,但无论哪一个称号都不会增加或减损“基督唯一中保的尊严与能力”(n. 62)。另一方面,基督的唯一中保身份“也不否定在受造物之中由同一源头分出不同形式的合作,而且促使如此合作。教会毫不犹豫地公开承认玛利亚的这一从属性的身份”(n. 62)。

大公会议采用圣盎博罗修的意见,肯定了玛利亚“因其信德、爱德及与基督完美结合的理由”,而成为教会的楷模(n. 63)。教会也因在信德内接受天主圣言,以及因圣洗圣事把儿女投入不朽的新生命中,而使自己的行为像母亲一样,教会也是一位童贞女,“因为教会纯洁完整地保存着对基督净配的忠诚”(n. 64);虽然玛利亚已经达到了完美,但教会却仍在朝圣旅途之中(n. 65)。

从古老的时代起,玛利亚就被尊为“孕育天主者”(Deipara),这是对她特殊敬礼的基础,也是一个直接对着玛利亚的敬礼。但这仪式从“本质”上有别于对降生成人的圣言、对圣

父和圣神奉献的朝拜。因此,尽管教会批准了许多种对玛利亚敬礼的形式,但始终坚持这些敬礼是“在教会健全而正统的教义范围内,根据时代和地区的情况,根据信友们的习尚”(n. 66)而定。更进一步,神学家和讲道者应该“用心避免一切虚妄的夸大与心地的狭隘……在言语行动上,凡可能导致分离的弟兄们或其他人等误解教会真理的事情,尤需谨慎。信友们应当记得,真正的热心既不在于一时的、空虚的情感冲动,也不在于一种毫无根据的轻信妄念”(n. 67)。

梵二大公会议后的宗座教导

玛利亚敬礼

教宗保禄六世于1974年发表了宗座劝言《玛利亚敬礼》(*Marialis Cultus*) (阐述“对童贞圣母玛利亚敬礼的正确仪式与发展”)。在绪言里,他指出虽然玛利亚“因信德、爱德和与基督的完美结合而成为教会最卓越的楷模”,但自从许多传统的玛利亚敬礼发展至此,这个世界和教会都已经发生了显著的变化。“不久前还能适当表达出个人和基督团体宗教情愫的某些虔诚和实践,在今天看来,已不健全或不适合了,因为人们容易把它们与过去的社会和文化样式相联。”

综合起来,宗座劝言为玛利亚敬礼的“正确仪式和发展”提供了四个准则,分别取自圣经、礼仪、大公主义和人类学。

1. 所有的崇敬形式,包括对玛利亚的敬礼,都应具备圣经

特征。祈祷文与歌咏的内容应从圣经中取其灵感和词语,并且首要的是,它们应“充满基督信仰信息的大主题”(n. 30)。

2. 玛利亚敬礼应该与礼仪和谐一致,不应该被混淆不清。特别,九日敬礼和类似的热心功夫不可以插入到弥撒庆典中。“这会导致险情,”他写道,“吾主的纪念仪式,本来是基督徒团体聚会的顶峰,反倒好像给热心功夫提供了机会”(n. 31)。教宗在他的劝言中以玫瑰经为例,清楚地说明“在举行礼仪时念玫瑰经是错误的,尽管不幸得很,这种现象仍到处可见”(n. 48)。

3. 由于我们赞赏教会大公合一开阔的见解,并渴望重创基督团体间的团结合一,“我们应该注意到方方面面,”教宗写到,“尽力避免任何扩大化的行为,以致其他基督徒弟兄误解天主教真教义”(n. 32)。特别,非天主教的兄弟姐妹不需要有任何理由来怀疑,在天主教对玛利亚的敬礼中,基督永远是我们与天主之间的“唯一中保”。

4. 最后,“对至圣童贞的敬礼,要求我们必须对人类科学的某些发现加以关注……在虔诚的文学作品中所呈现出的至圣童贞的某些形象,很难与当今生活的风格特点,特别与今天的妇女生活方式完全合拍。在家庭里,妇女的平等地位以及在家庭运作过程中与男子共同承担责任,已经通过法律和风俗习惯的进步而正在得到认可。在政治领域内,许多国家的妇女拥有与男子平等的社会生活地位。在社会领域内,妇女可被聘用在不同的工作岗位上工作,从每天的家务劳动的束缚中解脱出来。而在文化领域中,许许多多科学知识的新的可能性向妇女打开了大门”(n. 34)。

玛利亚是个真正的门徒。她听到天主圣言后,能予以实践。她“绝不是一个胆怯的惟命是从者,她的虔诚也绝不会让人生厌。”相反,“她毫不犹豫地宣告天主高举显扬卑微和受压迫者,并把有权势者从他们所占的此世的特权地位上推下(参阅路1:51-53)”(n.37)。

救主之母

1987年,为宣布开圣母年,教宗若望保禄二世发表了《救主之母》通谕(*Redemptoris Mater*),将玛利亚的生命聚焦于信德的朝圣之旅上;在途中,她忠诚地保持着和基督及与教会的双重关系。尽管《救主之母》所用的口气要比教宗保禄六世的宗座劝言《玛利亚敬礼》来得更为虔诚,但是《救主之母》通谕仍着重于从大公合一的幅度上来真正理解玛利亚,把她看成是“信仰的服从者”,并且教宗也为各宗教间在有关玛利亚的基督信条上所作出的多种对话有所进展而喝彩欢呼。不过,他还特别提到了东正教和各东方礼天主教会,因为天主教的有关玛利亚的信理、神学和敬礼,与这些教会有许多相同之处。他对玛利亚的《赞主颂》所作的反思与教会的“为穷人的特惠”结合在一起(n.37),并且他在对玛利亚的门徒地位进行反省时,也着重于教会应为他人服务的圣召上。

梵二大公会议后的神学

梵二大公会议后,在拉丁美洲解放神学和提倡男女平等的神学中,玛利亚成为了最感兴趣的对象。提到提倡男女平等的神学时,卡尔·拉内曾写道,“如果圣母论希望给出一个能真正成为妇女宗教生活楷模的圣母肖像的话,那么,圣母论无论现在和将来都有大量的工作可做。但这一形象要成为可信的,则可能只有通过妇女、通过妇女神学家来创作”(“玛利亚和基督徒的女性形象”,《神学研究》第19卷,“Mary and the Christian Image of Woman”,*Theological Investigations*, Vol. 19, 纽约 Crossroad, 1983, 217 页)。

当然,解放神学和提倡男女平等的神学有许多相同之处。两者同样在受压迫和遭排斥的环境中兴起。梵二之后,这两种神学都有了令人瞩目的发展,而圣母论所涉及的主题还是在较后期才浮现出来。解放神学对“圣母的赞主曲”特别关注,因为在这篇赞主曲中,视玛利亚为穷人和被压迫者的代言人。莱昂纳多·鲍夫(Leonardo Boff)在其《天主的母性面貌》(*Maternal Face of God*, 纽约 Harper & Row, 1987)一书中,用了整整一章来描写“玛利亚,解放运动的女先知”。伊冯·杰巴拉(Ivone Gebara)和玛利亚·宾格默(Maria Bingermer)则把玛利亚描绘成“天主的肖像,通过天主圣神的德能,玛利亚带来了那些把自己交托给正义事业的男男女女以新生,在与他人爱的关系中活出与天主的爱”的关系”(《玛利亚:天主之母,穷人之母》*Mary: Mother of God, Mother of the Poor*, 73 页)。1979 年,拉丁美洲主教第三次全体会议上所

发表的普埃布拉(Puebla)文献发展了类似的主题,还采用了在拉丁美洲有深远影响的瓜达鲁佩圣母的形象。

提倡男女平等的神学,一如梵二大公会议和早期基督教作家,将玛利亚视作教会的典型。该神学认为玛利亚与耶稣的关系不仅限于母亲职,她还是一名听了天主的圣言并忠实地实践出来的祂的门徒。作为祂的门徒,而不是作为祂的母亲,玛利亚是所有基督徒的模范。

“解放神学和提倡男女平等神学中的圣母论都将玛利亚看作是召叫人们认真地对待人类历史经验的有力象征,”玛丽·海因斯(Mary E. Hines)写道,“今天玛利亚特别召叫我们聆听那些一向被教会和社会忽视的女性和穷人的声音”(“玛利亚”取自《天主教灵修新词典》,“Mary”, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, 迈克尔·陶耐 [Michael Downey] 主编, Colegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993, 645页)。

玛利亚信理

圣母始胎无染原罪

一个人如何理解和解释圣母始胎无染原罪信理,在很大程度上依赖于他(她)是怎样理解所解释的原罪的教义(参阅《人的存在》分册第三章)。若原罪的意思是受孕和出生时灵魂上有污点,或受孕和出生时没有恩宠,那么圣母无染原罪

的意思就是只有玛利亚在出生时,充满了天主的恩宠。

另一方面,若我们理解原罪时,把它看作是每个人出生时处在有罪的状态之中,即整个人类与天主之间有一种共同的疏离状态,那么我们就得对无染原罪的信理给予不同的解释了。并非只有玛利亚才在恩宠内受孕降生,而是考虑到她在天主救恩工程中所担当的角色:天主免了她这一疏离状态,从一开始,就将她完全置于恩宠内。请不要以数量上的概念来理解。圣宠是天主的生命。处在“圣宠的状态”内,就是处在与天主的结合中:天主在我们内,我们在天主内。由于玛利亚独特地蒙召成为天主圣言的母亲(这是信理最根本的基础),她从存在的最初一刻起,就以最亲密的方法与主结合,而这一结合却又是建立在玛利亚产下的圣子将予以完成的救恩工程的基础之上。

这并不意味玛利亚还免除了原罪“后果”的影响:即免除她经受疾病、痛苦,甚至死亡。这些也是人类存在状况的一部分,它们是罪恶奥秘的一部分。我们不知道为什么自己会屈服于肉身的堕落;我们只知道我们确实处在这种状态中。保禄将这种状态归于罪恶,就如在他之前的旧约常常把罪和人类的苦难联系在一起一样。但我们不再接受这一种关联,教会的教义也没要求我们这么做。痛苦是人类生存的一部分,但我们并不知道为什么会这样。罪也是人类存在状态的一部分,我们同样也不知道罪究竟是怎么回事。不过,我们**确实知道的是**,自己在个人生活中会自由地犯罪,并且我们还知道,这正反映出我们都出生在有罪的状态中。

无染原罪信理教导我们,天主以一种独特的、卓越的方

法免除了玛利亚在正常情况下会受到的罪恶的普遍冲击；或更积极地说，天主给予了玛利亚一种更大程度上的恩宠（即与其他人相比，天主更愿意临在玛利亚身上），这就是由于她“怀孕圣子”的母性角色。在恩宠中、在母性作用的预期中，以及在基督救赎恩宠的德能中所展示出的玛利亚与天主之间的共融是多么深奥呀！只有她一个人在自己整个生涯中，保持着对天主旨意的无限忠诚。她是真正地被救赎了，但是以一种卓越的、独特的方法得以完成的。圣母的无染原罪揭示给我们一条真理：天主能够，也已经无条件地、仁慈地对待了我们，这并不是由于我们值得，而只是由于天主的恩爱与慈悲。

圣母升天

圣母升天信理与圣母无染原罪信理之间的互补性，恰如基督的复活与祂的被钉十字架和服务他人的奉献生活互补一样。正如圣母始胎无染原罪的信理不仅是指玛利亚得到了个人的特惠，而且也指出她在救恩工程中担当的角色所体现出的一个现实一样，同样的，圣母升天信理也不是仅仅诉诸她得到的特惠，好像这与她在生活中所实践出的更广泛的使命无关一样。她在基督内与天主共融，从一开始就是独特的；她蒙召在基督内最后与天主共融，即她的整个存在（肉身和灵魂）在最终时与天主的共融，也是独特的。圣母升天的信理在宣布有关玛利亚的事情时，也宣布了人类存在的一些事情：人的存在是身体的存在，我们被命定不仅在心灵王国，

而且还在物质王国获得荣耀。

在这一代人的极度痛苦和不幸之中,教会很容易被指责成热心于政治和受缚于世俗权力。教会喜欢把自己太过积极地置于此世界中,而未能足够地考虑末世。如今,教会昂首阔步宣讲她的信德道理,凝视着她正确信的唯一希望,即天主的未来,祂与祂的王国早已在前面,天主早已被完全呈现出来了。教会仰视高天,瞻仰在玛利亚内所呈现出的教会自己所特有的楷模和形式,以及在身体的复活中自己所特有的未来。(卡尔·拉内的《玛利亚,上主之母》*Mary Mother of the Lord*, 91-92页;另参阅 Avery Dulles“圣母升天信理”《在唯一中保内,圣人们与玛利亚》“The Dogma of the Assumption”, in *The One Mediator, the Saints and Mary*, 279-294页)。

约束力

(接下去的这一简短的段落,并不是由于对这两个信理提出挑战,或对这两个信理有怀疑而提出;而只是针对了许多天主教徒或非天主教徒对该信理所提出的疑问和关注,加以简单的直接的回应。所用材料直接引用了天主教代表为参加美国路德宗-天主教对话而准备的文件,可参阅《神学研究》第40期 *Theological Studied 40*, 1979年3月号,138-157页,特别是152-155页。)

当钦定圣母始胎无染原罪信理时,教宗庇护九世警告那

些可能受诱惑而拒绝他教导的人说：“因此，任何人若胆敢反对——天主所禁止——我们所钦定的信理，请他们清楚地知道他们将因自己的判断而受到谴责，他们在毁灭自己的信德，并在破坏与教会的团结。”教宗庇护十二世在钦定圣母升天的信理时，也签发了一道类似的严重声明：“因此，任何人——天主所禁止——若敢一厢情愿地否认或怀疑我们所钦定的信理，他（她）应当知道，自己无疑是抛弃了天主和天主教的信仰。”

那么，这两条信德道理所说的约束力倒底是什么呢？（1）有没有可能否认此两信理，但仍可继续留在教会内？（2）有没有可能否认它们，但仍可继续留在天主教会内？

关于第一条，天主教徒不认为只有正式并明确地接受这两条玛利亚信理的人，才有资格成为基督教会成员。“公教教义内存有一个真理的层次，即所谓等级，因为这些真理与基督信仰的基础有其不同的关联”（《大公主义法令》n. 11）。没有一个人能理由充足地认为圣母无染原罪，和圣母升天两条信德道理在基督信仰中占如此中心地位，以至于缺了它们，或缺了其中之一，信仰本身就会瓦解。而另一方面，若一个人否认耶稣基督的天主性或祂的生活、死亡与复活的拯救价值，那信德本身倒真的要瓦解了。

更进一步，梵二大公会议允许天主教和东正教之间有限度地分享圣体，虽然东正教并不接受这两条信理（《东方公教会法令》nn. 26 - 29）。推想起来必定是由于，尽管对这两条信理存有异议，但天主教和东正教之间已存在的基督信仰的一致性已足够分享圣体了。同样的理由也可用于与其它的

基督徒团体中,如与圣公会和路德宗。

关于第二点(天主教会的成员是否必须接受此两条信理?),问题是由于这两条信理的解说都伴随着绝罚或相当于这种程度的词语。根据1917年的教会法典,提到绝罚就涉及到被开除出教籍(教会法典2257条,2项),但这一结果只紧随在当对信理的拒绝接受确实是应受处罚的、固执己见的、显而易见的时候。(1983年修改过的教会法典中,没有了这一部分。)

那些愿意属于天主教会的天主教徒,那些宣认耶稣的天主性,在信德内参与圣体圣事,将天主圣言牢记在心,并在对邻人的爱与服务中,为福音作见证的天主教徒,情况又是怎样的呢?今天我们仍把质疑或否认这些信理,认作为脱离天主教信仰的论断证据吗?也许有些天主教徒在质疑或否认这些信理时,不是反对这些信理所要作证的天主圣言,而只是反对它们的不适当、不完善和有限的表达力,以及受历史条件限制而给出的定义解说的特性。若这些天主教徒在其它方面忠于教会传承,不断实践天主教的信仰,难道不正好推断了其反面——亦即,即便他们否认某一信理的时候,他们仍旧是真诚的(不是应受处罚的、固执己见的),以及他们的拒绝暗指了他们并没有拒绝与这两个信理相关联的信仰的主要真理,如基督的生活、死亡和复活的救赎意义,我们所期待的肉身的复活,以及天主的恩宠完全战胜罪恶的冲击的力量。

当然,也有可能,一名天主教徒拒绝接受这些玛利亚信理中的一条或两条,也许标志着他(她)把自己同天主教传统

和信仰分开,因此也就不能与天主教会共融,就如教宗庇护九世和庇护十二世所警告的那样。举个例子,一个人明确地拒绝这些信理,因为它们是宗座的行为。那个人可能相信教宗职在教会生活和使命中,为普世教会的利益并非必须的。一个人也可能是拒绝接受玛利亚在基督宗教的特赦方面和在天主教的传统中享有的任何特殊地位。这种观点会使一个人实际上脱离了教会传统和把它具体体现出来的教会团体。但另一方面,这并不是说,一名信徒或热心的天主教徒不可以对这两条信理形成的过程产生任何质疑。

玛利亚敬礼:神学上的判断标准

在对玛利亚敬礼的态度上,我们应避免两种极端的做法。我们受到的第一种诱惑是只强调天主在救恩中的作用,以至于人类与天主合作的价值与重要性都一笔勾销了(参阅《人的存在》分册第三章)。以这种观点看待问题,在我们的得救中,人的合作一点不起作用。因此,没有一个受造物,包括玛利亚在内,值得受敬礼。因为,这样做的话无可避免地会减损只应属于天主和只应属于耶稣基督的荣耀——天主为了我们的利益,在耶稣基督内,并通过耶稣基督宽恕我们的罪。这第一种过分夸张的结果,就是把玛利亚最小化了,或称为“惧玛利亚症”。

第二种诱惑是夸张了人在我们得救过程中所起的作用,而这是减损了天主的作用,相应地也降低了基督中保工程的有效性的重要程度,在此,基督被理解为神性大于人性的一

位。如果基督的神性大于人性,那么,祂是由于我们犯罪而与之疏离的天主,祂就不会如此地成为天人之间的桥梁、中保。所以,我们不仅要接近圣父,而且还要接近圣子。根据这种观点,我们就需要有其它的途径来接近天主,而这些途径必须能适应我们自己有限的人性条件。结果,我们转向自己的人类伙伴,他们已经赢得了荣耀的冠冕,在天主眼里明显地已获得宠幸。在这种观点下,玛利亚被认为是由于自己的缘故已进入了精神层次,因为,只有她一人“充满了圣宠”,是天主之母。因此,她给予我们的帮助是无限的,并且,我们也可以无限地对她行敬礼,以晓示她在天主面前的德行。这第二种过分夸张的结果,就是把玛利亚最大化了,或称为“玛利亚中心论”。

玛利亚最小化实际上是否定了(或至少极为勉强地应用了)次要原则,或称为工具因,即否定了天主通过有限的代理者以达到无限的结局。它同样也否定了(或至少极为勉强地应用了)圣事性原则,即否定了天主总是通过或在有形可见的物质现实,如人、事件、自然、物体、宇宙等,临在于我们之中,给我们以启示,并为我们的利益工作。(我们总是不能很清楚,以玛利亚最小化这种观点所理解的耶稣基督的人性,是否也是一种工具因和救恩圣事。)最后,它还否定了教会的诸圣相通功,即否定了我们与天主及与基督的关系既是纵向的又是横向的,以及我们之间的关系永远是中保性的。

玛利亚最大化实际上夸大了次要原则,或夸大了玛利亚和其他圣人们的工具因的作用,而降低了基督人性的工具因作用;同样,它也误解了圣事性原则的意思。圣事性的意思

是指天主通过和在某些有形可见的物质现实而工作。它永远指由于天主的临在而带来的内心转变,而不是指祂临在的标志和工具。所以,玛利亚和圣人们并非因在天主台前有影响力而成为众人敬礼和虔诚的对象,却是因为天主的恩宠在他们内大获全胜。他们已由基督而得到了转变,成为基督的有效肖像(《教会宪章》n. 50)。我们所庆祝的是基督的成就而不是玛利亚的成就。最后,玛利亚最大化的观点,误解了诸圣共融的本质。教会并不只是一个与圣母及与圣人圣女在一起的救恩组织,把他们看作是带着某种“行政”范围内有影响的“成功的合格者”。她也不是类似于一座加油站,各种运输工具可在她那儿加足燃料。教会是天主的子民、基督的身体、圣神的宫殿。教会首要是一个团体(communio, koinonia),但又不是一个随随便便的团体。她是一个由受了基督和圣神转化的人所组成的团体,是由一些公开承认并满怀感激之心地意识到转化源头的人所组成的团体。由于转化是一个过程,一直要到人类历史终极,天主的王国被充分意识到的时候,它才最终完成,因此,我们与基督和圣神的结合力并不会由于死亡而被打破。

玛利亚是这个圣者团体中的最卓越的成员,我们与她的维系展示了我们与整个教会之间的维系。不过,我们与圣母玛利亚之间的联结并不仅仅是恳求者与拥戴者之间的联合,同时,这也是主内的兄弟姐妹之间的联合;这些兄弟姐妹就是基督的身体,大家朝着完成“天主的无限美善”(弗 3:19)的道路,共同前进。

在这两个对玛利亚的极端认识之间,即在玛利亚最小化

和玛利亚最大化两极端之间,则存在着更为广阔的合法的敬礼的范围。我们应该小心谨慎地不要带了贬低色彩去把那些灵修形式进行归类,特别当一个人对这种形式不能感到轻松自在,或者感到还存在着文化上的疏离现象时。以下这些神学准则可能会有助于我们用来评估玛利亚敬礼的各种表达形式:

1. 对玛利亚和圣人圣女的敬礼,最终是对基督的敬礼,基督的恩宠在玛利亚和圣人圣女身上得到了凯旋。

2. 耶稣基督具有人性和天主性,同样地,祂就是人与天主之间的唯一中保。在基督内,我们的罪得到了赦免,因为祂对我们充满了慈悲和同情。

3. 另一方面,一如天主为了我们的得救,通过耶稣的人性这一工具因来工作一样,天主的恩宠也通过其它有形可见的、物质的、具体的现实,包括通过那些由于天主恩宠的力量已经转化了的、显著的代表人物,被体现出来并转达给世人。

4. 由于天主救赎我们,不是以个人的形式,而是以人类大家庭成员的形式,因此,我们在这一个圣者的团体中紧密相连,即圣者分享了天主圣善的生活。“你们应该是圣的,因为我,上主,你们的天主是圣的”(肋 19:2)。

5. 圣母玛利亚,因其对天主圣言的信赖与顺从,成为教会的模范,并成为其最杰出的成员。她是一位最完美的门徒。

6. 由于玛利亚是耶稣基督的母亲,因此,人们能称她为“孕育天主者”。此外,她也是教会的模范,因为教会亦是“天主隐密的临在渗透其中的一个实体”(教宗保禄六世)。正如

天主的隐密临在是在我们在信仰中相信有关教会一切道理的基础,因此,同样的,这也是我们在信仰中相信有关玛利亚的一切教导的基础。

7. 就如教会被视为天主国的“幼芽和开端”,但她本身还不是天主国(《教会宪章》n. 5)一样,所以玛利亚尽管是耶稣的母亲并孕育了圣言,但她自己并不是中保或救主。

8. 反之,玛利亚是第一个被救者。没有原罪并不意味着她本人不需要基督的救赎工作。她从起初就充满圣宠,显然地,那是因为基督已为她所做的救赎工作的缘故。

9. 虽然天主教徒通常会毫无保留地接受有关玛利亚的信理,但与其说一个人肯定或否定这些信德道理是重要的,不如说为什么要肯定或否定更为重要。因此,一个人由于担心该信理可能会减损救恩的普世意义(如多玛斯·阿奎纳所担心的)而否定圣母始胎无染原罪的信理,另一人肯定圣母无染原罪的信理,但却把它建立在由于玛利亚与天主之间的亲密关系而导致了基督的救恩工程不必应用在她身上这一基础上;则至少从相对比例上来看,前者比后者更“正统”。

10. 关于玛利亚的直接或间接发显、显圣,及其它非同寻常的事件,可以相信也可以不相信。教会从来没有把它们中的任何一个当作是基督信仰的基础,不论它们是否已得到了教会官方的认可与否。若这些现象最终具有任何权力,它们只对那些直接对此有体验的人而言。只有当事人可根据所传达到的信息,在良心上受到约束。

11. 在任何情况下,这类事件的“内容”(传达的信息、指示等),无论在其权威性上,还是在它们所披露和(或)要求的

关注内容上,永远不能与福音本身相提并论。反之,这些“内容”必须永远与基督信仰的完整性相一致,永远不能与这些信仰的基本组成内容互相矛盾和发生冲突。

玛利亚与教会

泰泽团体的新教修士兼神学家,马克斯·杜利安(Max Thurian)写道:“不论是福音还是过去的基督徒传统都不把玛利亚和教会分开。谈论玛利亚就是谈论教会。两者在同一个基本的圣召——母职内,合而为一”(《玛利亚,上主之母,教会的形象》*Mary, Mother of the Lord, Figure of the Church*, 9页)。

尽管,在玛利亚与教会之间,最根本的关系,就是她们都被称为母亲,但无疑,除此之外,还有很多关联。说教会是母亲,有好几层意思:通过洗礼,教会把更多的新受造物带进了基督内;在圣餐礼的桌子前,教会养育了基督徒家庭;教会还是鼓励、宽恕、规程、治愈以及爱的根源。这些母职活动中的每一项都是与教会七件圣事中的一件或几件相联。

同样的,玛利亚是所有基督徒的母亲,这是由于她首先是耶稣基督的母亲之故。她生养了耶稣基督,因此,使得耶稣在圣神内可能给予我们以新生。作为教会的模范,或典型,或形象,或肖像,玛利亚是一位卓越的满怀信望爱三德,并服从天主圣言的人。她是门徒团体中最杰出的一位门徒。

她和教会一样,始胎无染原罪并充满圣宠;她和教会一样,蒙召成为一个忠贞与无玷的童贞女;她和教会一样,由耶

稣基督而得到救赎；她和教会一样，是由于天主临在于她内，而得到转变和更新。她完全分享了基督的复活奥迹，肉身和灵魂蒙召升天，教会也命定要分享这一切。她和教会一样，在天主的宝座前为我们代祷。

对玛利亚的敬礼是最具有天主教特色的一种现象。在这种现象中，天主教神学和实践的三个基本原则都被表达得淋漓尽致；天主教的三个原则就是中保原则、圣事性原则和共融原则。

恩宠的普遍性就是一个中保事实：最主要由基督作中保，其次，教会及其它超越在教会之外的救恩标记和工具都起了中保作用。天主教徒明白玛利亚在天主教恩工程中所担当的角色，并接受她，就是由于天主教徒已经了解和接受了在基督降生成人的奥迹中，以及在教会的生活与使命中所使用的中保原则。（关于此观点，由伊夫·龚格〔Yves Congar〕在其书《基督，圣母，和教会》〔*Christ, Our Lady, and the Church*, 1957〕中，给人们形成了极其深刻有力的印象。）

天主教徒也同样了解无形无像的、纯精神的天主通过有形可见的物质临在于我们，并使我们有可能会接受祂，这些有形可见的物质又由于神临在的缘故而得以圣化。所以，天主教徒非常乐意地参与在对玛利亚的敬礼中。我们这样做，并非把玛利亚和某些古代女神混为一谈，或把她看成是超级受造物，或与天主进行竞争的一位；我们敬礼玛利亚，就因为她本身就是天主的一个标志和肖像。是天主临在于圣母内，是天主完全充满在圣母内；天主教徒领会到敬礼圣母的行动恰如神的另一件“圣事”。

最后,天主教徒发现天主教会本身就是圣者在有形与无形两方面的一个共融(俗称诸圣相通功,对圣人的讨论请见下)。教会是一个制度化的、有组织结构的实体;天主为整个世界的更新与修和所赐下的恩宠,在教会内,并通过教会得以展示、庆祝和释放。我们与天主及与基督的关系,不仅仅是双方的,也是多方的,即是共融性的。教会,作为教会,直接进入与天主及基督的救恩关系之中。教会不单单是一个人们在那里聆听天主圣言,并见证自己相信天主圣言的场所;教会本身就是基督的身体。在教会内,就是在基督内,并与基督在一起。

所以,同样的,由于在基督内,并与基督在一起,我们互相之间都是合为一体了,因此,我们与圣母玛利亚也是合为一体的;我们对圣母的敬礼就是基于这一事实。玛利亚是圣者团体中最卓越的一位,这是由于她与基督有着独特的关系;但同时,尽管她是此团体中最高贵的一位,她又与此团体中的任何一位一样,需要得到祂的救赎。我们与圣母玛利亚的关系,只是表达了我们在基督内共融,并与基督合而为一。

“在玛利亚内,”奥托·泽梅尔罗特写道,“教会肯定了她独有的圣善、共同救赎与被救赎的诸因素……因而,对玛利亚的敬礼是教会对她本人的一种见证……对她本人及对她在传递救恩任务上的见证”(《玛利亚,教会的原型》*Mary, Archetype of the Church*, 174页)。

圣人们

“简直没有一种实践活动,像圣人的庆典礼节那样,更能鉴别出天主教会来了,”埃弗里·杜勒斯(Avery Dulles)写道(《教会的大公性》*The Catholicity of the Church*,牛津 Clarendon Press,1985,85页)。圣人这个词,至少有四种不同的意思:(1)无论生者、死者,只要因基督的圣宠而成义的,称之为圣人;(2)那些在世时因基督而成义,如今已进入永生的人,称之为圣人;(3)一些特殊人物,尤其是圣经中的有名人物,他们以自己的一生为我们度圣善生活立下了榜样,这样的人称之为圣人;(4)那些根据教会传统或正式宣布列为圣品,进入了凯旋教会行列的成员,在教会公开的崇敬礼中可对他们进行纪念的人,称之为圣人。在天主教传统中,这四个层次的意思都使用圣人这个词来表达。而在我们的讨论中,主要集中在第四层意思上,即由天主教会已宣布列入圣品的圣人。

历史

新约

圣这个词被用来诉诸基督门徒们的在世生活。伯多禄前书 1:15 - 16 明显地引用了肋未纪 11:44 - 45 或 19:2 的章节,并以此来号召基督徒应成为圣的。对保禄来说,圣人则

成了他所写的基督徒们的共同称号(罗 1:7;15:25;格前 1:2;格后 1:1;斐 1:1)。后来,这个词甚至延展到那些已死亡,且在耶稣死时复活的人,以及那些在耶稣复活后在耶路撒冷显现出来的人(参阅玛 27:52-53)。给希伯来人的信说到旧约中的众多人物犹如围绕我们的“一朵证人的云彩”(参阅希 12:1)。启示录说到“从今以后,凡死于主者是有福的!”(启 14:13)。但在后期的保禄书信中,在尊敬圣者这件事上,反映出了一种含糊不清的态度,特别当这意思是指对“天使的朝拜”(参阅哥 2:18)时。

是耶稣的复活事件本身,成了发展有关来世生命这一教导的出发点,而耶稣门徒的早期殉道又加速了这一发展(得前 4:14,16-17;格前 15:20-21)。

第二世纪至新教改革运动

人们确信殉道者在致命后能立即转换成与基督在一起的永生,这已成为基督徒的一个共同信念。第二世纪初,安提约基亚的圣依纳爵表达了自己希望能尽快地被野兽吃掉,以便他能“属于耶稣基督”(罗马书信 1:2;5:3)。最早提到在存放基督徒殉道者的圣髑之处举行纪念礼的,是著于第二世纪中叶的《波利卡普的殉道》(*Martyrdom of Polycarp*, 见 18:1-3)这本书。对墓地的崇敬,到殉道者生前的所在地,以及到他(她)致命的地方去朝圣,奉某位圣人为堂区或城镇的主保,相信圣人有力量能为活着的人的利益而行奇迹——所有的这一切实践活动,在教会早期的历史中,就已经开始

发展了。从第四世纪起,这种敬礼也延伸到那些为了信仰而遭受到痛苦、被处以死刑者;那些禁欲者,特别是那些过独身生活的人;那些有智慧的导师和明智的教会领导;以及那些照顾关爱穷苦者的人。

奥斯定提醒信友,他们必须“惟独朝拜天主”,但他同样告诫他们要“尊敬圣人”,特别要敬重致命圣人(*Sermo*, 273, 9)。尽管他批评过度的行为和迷信活动,但他毫不含糊地鼓励敬礼圣人,还包括向他们请求转祷。他们是我们效法的榜样,又是在天主前为众信友的代祷者。当时在非洲,一台精心安排的纪念致命圣人的祭礼,包括合乎礼仪的圣人祷文,是崇敬和奉献生活的一种很普通的样式。

教宗圣大额我略对人死后灵魂的去向特别感兴趣。他的《对话》(*Dialogues*)一书的第四卷,非常丰富地细细沉思了天上圣者的状况,以及他们与地上教会之间生动的相互作用。到了所谓的教父时代末期,“根据早期教会所建立的对基督论中信理的肯定,并在这种肯定的判断下,要保持对天使、圣人及童贞玛利亚的全部敬礼的肯定,对教会的领导、神学家及广大信徒来说,无疑是一个巨大的挑战”(《唯一中保,圣人们和玛利亚》*The One Mediator, the Saints and Mary*, 91页)。因此,787年所召开的尼西亚第二届大公会议教导说,我们只能崇敬、朝拜唯一的天主(*latria*, 绝对敬礼),而对圣人们只是给予敬重和简朴的敬礼(*dulia*)。(一切圣人中,只有玛利亚堪受超级敬礼[*hyperdulia*]——一种仅逊于对天主的敬礼,但高于对天使与诸圣的敬礼。)

东方教会对玛利亚与诸圣的敬礼非常隆重,与他们相

比,西方教会的敬礼太缺乏丰富的想像力。但圣大额我略及众多隐修士作家的作品,以及爱尔兰修士在欧洲大陆的讲道,滋养了人们对来世生命,对补赎修行的利益,以及对西方教会圣人与他们所行的奇迹的一种浓厚兴趣。对圣髑的敬礼礼节最初在790年时,就由法兰克的主教们发表声明同意举行,后来又进一步发展,由利布里·卡罗利尼(Libri Carolini)签署出版了成文的形式;这种礼节成了封建社会的一个重要部分。圣髑被买卖,作交易,甚至被偷盗。人们到一些特别受到尊敬的圣人圣地去朝圣,引起了当地人的自豪感,也给他们带来了利益。隐修士的虔敬行为,把某个圣人遵奉为修院的会祖、主保和保护者,这样一来,把他们当作大众敬礼的模范。礼仪年的制定发展得极其快速。精心制作的各种礼仪由克吕尼修院的推广成了相当大众化的;人们在礼仪中给圣人们一个相当突出的地位。

当对某一圣人的敬礼,超出了所限定的教区和国家的范围之外[如册封为真福的,只允许受到某修会、教区或国家等区域性的敬礼;而列入圣品的圣人,则应受到普世教会的敬礼],或者已不能在当地的教会最高领导的控制之下时,则要求削减对敬礼的滥用以及要求设置一些规章制度等事,就会不断地涌现出来了。最后,教宗不得不介入于其中加以解决。历史上第一次列圣品是于993年由教宗若望十五世对奥格斯堡的乌尔里希(Ulrich of Augsburg)的圣德进行核证。大约1170年,亚历山大三世在致瑞典国王的信函中宣称,没有罗马教会的许可,任何一个人不能得到像圣人那样的教会敬礼。1234年时,这封信被编入到额我略六世的《教諭》(De-

cretals)之中,它就成了西方教会的总则之一。

随着普通信友越来越介入到人死后的生命这类问题以后,教宗本笃十二世发表了《赞美天主》(*Benedictus Deus*)宪章,他教导我们说,圣人“面对面地以直觉神视”(即荣福直观)认识天主的本性。1439年的佛罗伦萨大公会议上再次重申了这一教导。到宗教改革前夕,“善功宝库”这一概念已被提出。人们相信,为免除暂时的炼狱之刑罚,教会可从圣人和玛利亚处,也可从基督处取得功德财富的处置权。这段时期也就是各种圣地、各种庆节以及各种朝圣激增的时期。

宗教改革时期到梵二大公会议

前面,我们在讨论玛利亚的章节时,就已经指出,对圣人的敬礼随了宗教改革运动而得以强调,它成了天主教特色的标志之一。在十六、十七世纪的巴洛克时期,礼仪发展得越来越趋向于华丽和复杂,信徒们转向他们所能理解的礼仪之外的敬礼;在这种敬礼中,他们可以轻松地参与。敬礼圣人的九日敬礼、朝圣活动、向圣人的祈祷成了天主教徒生活的主要部分。新圣人的列品大幅增加。就如前面已提到的一样,十八世纪浪漫主义的掀起,对中世纪的实践活动带来了热情洋溢的新浪潮;而对启蒙运动的理性主义普遍地取了轻蔑态度。对圣人(尤其对玛利亚)的虔诚敬礼看作是获得心灵和物质利益的根源,甚至比以前传播得更为广泛。

直到梵二大公会议时,对圣人和对玛利亚的敬礼一直保留着,并成为天主教徒完整的虔诚生活的一部分。

梵二大公会议

梵二大公会议把对圣人(及对玛利亚)的教导放在为教会定下基调的《教会宪章》中(nn. 50-55)。当我们注视这些圣者的生活时,“我们在寻求那将来临的城邑(参阅希 13:14; 11:10),同时,他们向我们晓示,我们也有可能达到与耶稣基督完美的结合,而这条最安全的道路就是成圣”(参阅《教会宪章》n. 50)。

在此,圣事性原则是核心:“他们和我们同有一样的人性,却依照基督的榜样改变得更完善(参阅格后 3:18),在他们的生活中,天主把自己的亲临和肖像,生动地显示给人们。天主在他们身上向我们讲话,给我们透露天国的真相;我们既有如此众多的证人(参阅希 12:1),如此伟大的福音真理的证据,天国对我们便有一种强大的吸引力”(n. 50)。

但是,我们并不是单纯为了他们所起的模范作用而珍藏对圣者的记忆,“而是要借着兄弟友爱的实行,益发加强整个教会在圣神之内的团结(参阅弗 4:1-6)”(n. 50)。

梵二大公会议在重新肯定早期大公会议关于敬礼圣人的合法性的教导的同时,也提醒我们,人们仍会在各处对圣人的敬礼采取滥用、过度或欠缺的态度;梵二大公会议敦促我们,对圣人的敬礼该永远是为了“基督及天主的更大光荣而存在”(参阅 n. 51)。

“所以,要使教友们明白,对圣人们的纯正敬礼,不在外表行动的繁多,而在见诸实践的热烈爱情。”圣人向我们提供的是“生活方式的一个榜样,在共融中的一种友情,以及通过

他们的转祷而得到天主的助佑”(参阅 n. 51)。

最后,当教会庆祝圣人们的节日时,这并不是让人把注意力从基督处转移,只有耶稣基督是我们和天主之间的唯一中保;相反,我们是在“宣扬基督在其忠仆身上所行的奇功,并为信友提供应仿效的适当的模范”(《礼仪宪章》n. 111)。逾越奥迹永远是其中心。圣人们已与基督同受苦难、同享光荣。我们与这些在我们之前的圣人们一样,与基督一起“逾越”死亡而获得新生(n. 104)。

这次大公会议所完成的,是通过更好地理解圣人与我们这些尚活着的人之间的关系来改变这一模式。圣人与我们之间的这层关系不再是哀求者与施予者之间的关系,而是共融与团结一致之间的关系。圣人追随了门徒们的榜样,他们并不是处于我们与基督之间,而是与我们一起共在基督内;我们是分享同一人性和同一信仰的兄弟姐妹。

梵二大公会议后神学上的发展

卡尔·拉内把他对圣人的理解放置在恩宠论和教会论这一神学背景下来研究。当教会给一位圣人立圣品时,她是在肯定天主真的拯救了我们世人,天主圣神真的倾注在我们身上,天主真的为我们罪人行了奇事,真的让神光照亮了黑暗。“由于教会必须赞颂天主的恩宠,因此她也必须表明自己是一个神圣的教会”(参阅“圣人的教会”,《神学探讨》卷3,“The Church of the Saints”,*The Theological Investigations*, 1967, 94页)。通过宣称天主的恩宠在某个特别的个人身上

所取得的胜利,教会肯定了恩宠更甚于各种机遇和挑战。这是一个事实。没有圣人,教会就不会是现在这个样子,也不会成为她被召要成的模样,即成为圣洁的子民,一个“在历史上天主恩宠取胜的有形的”表达(97页)。这些圣人们是“福音的活生生体现,也是转变力量的最原始的实例”(埃弗里·杜勒斯,op. cit., 85页)。

教会敬礼圣人,这是她生活与工作的必要部分;否则,就会产生把圣化看成抽象概念的危险性。圣人们帮助我们认识到,他们是如何以不同的途径,并在许多不同的社会和历史环境中把福音体现和生活出来的。毕竟,基督宗教的基本奥迹,并不是天主创造了一个与祂自己完全不同的世界,在这世界里,我们必须光荣天主,并为天主服务;而是认同代表天主的祂的恩宠,已“以天主的亲临而渗透在这个世界中”(“为什么我们可以敬礼圣人?我们如何来敬礼圣人?”《神学探讨》卷8,“Why and How Can We Venerate the Saints?” in *Theological Investigations*, vol. 8, 纽约 Seabury 出版社,1977, 23页;这篇论文是对前面我们已总结过的大公会议的教导作了一个反省)。

拉丁美洲解放神学家们评论说,现有的列入圣品名单上的圣人们绝大多数是白人、欧洲人、属中上阶层的人。而穷人与受压迫者没有被提呈过。如莱昂纳多·鲍夫等神学家们采用了解放这一主题作为棱镜来重新看待亚西西的圣方济各的生活,发现在他的一生中,他给出了一个有力的见证:天主对穷人的爱,以及需要为他们的利益说话、行事(《圣方济各:人类解放的模范》*Saint Francis: A Model for Human Lib-*

eration, 纽约 Crossroad, 1982)。他和其他作家同时还从拉美观点出发, 指出玛利亚在她的赞主曲中唱出了正义的颂歌, 她是一位宣告解放的使者: 她是一名贫穷的乡村女子, 生活在压迫者的权势之下, 被迫带着新生儿逃离掌权者的谋杀暴行; 她是丧失了爱子的母亲, 她的儿子被不公正地判以死刑。

提倡男女平等的神学同样呼吁对圣人神学重作审查, 在教会礼仪年的日历上, 超过 70% 的圣者是男性(圣人); 20 世纪中, 到教宗保禄六世结束教宗职止(1978 年), 所祝圣的圣人中, 79% 是神职人员, 21% 是信徒(指非神职人员), 而妇女只占极小的比例(参阅如约安·沃尔斯基·康恩 [Joann Wol-ski Conn] 所写的书《妇女灵修: 基督宗教发展的根源》[*Women's Spirituality: Resources for Christian Development*, 纽约 Paulist 出版社, 1986, 317 - 325 页]中, 对里修圣女小德兰的生活和心灵所作的解释)。

梵二大公会议后敬礼的发展

梵二大公会议以后, 由于诸多原因(有些已在第二章内加以阐述), 在西方天主教世界里, 对圣人和玛利亚的敬礼礼节有所削减。如有些人所猜测的, 这也许是由于梵二大公会议的促进而产生的圣经、圣体和以基督为中心的灵修之直接结果, 基本上, 这是一种积极的态度。但, 它也可能是个人主义, 以及西方文化世俗化的一个结果; 在那种文化背景下, 人们对天主的体验只作为一种“沉默的奥秘”(卡尔·拉内)。但在世界的其它地方, 情况有所不同。大众敬礼, 尤其是对

圣人及玛利亚的敬礼,继续蓬勃发展。这种情况发生在拉丁美洲的大部分地区,在东欧以及地中海沿岸的各个国家。在有些国家(如波兰),这些敬礼与民族气概和身份有着密切的联系。另一方面,在非洲,天主教徒采用非洲的传统特征,他们感到在生者和“有生命的死者”之间存在着一种至关重要的关系,他们还感到他们祖先不可见的存在,亦是当今社会及道德生活的组成因素(参阅若望·姆比蒂〔John Mbiti〕的《在非洲背景下的新约末世论》*New Testament Eschatology in African Background*,牛津大学出版社,1971)。

对“圣者共融”含义的理解,远远超过西方所知道的一些方法。

圣者的共融

“圣者的共融,又称,诸圣相通功”作为一个条款的形式出现,那是在第五世纪末的《宗徒信经》中,而在东方,这种说法则用得更早,尽管它不属于信经的一部分。我们把它理解为参与在救恩的祝福和参与在天主神圣子民的团契之中。尽管这个救恩的团体包括整个教会,但是,诸圣相通功这一术语逐渐地主要只用来表达天上的教会和地上的教会之间的共融。最近,这一术语还主要用于地上的个人以及天上的圣人及炼狱中的灵魂(即战斗的教会、凯旋的教会和受苦的教会)之间的恩宠与祝福之间的一种交流。

但它在圣经和神学上的基本意思保留集中在共融(*koinonia*)这一名词上。教会首要地是一个共融,是蒙天主圣父召

叫,在基督内,并通过圣神的德能而组成的一个友谊团体(参阅希 2:14-17;罗 5:8-10;8:3,32-35;若 1:14;尤其是格后 13:13)。“圣者的共融”的意思是:教会是由那些已被基督的恩宠所转化了的门徒们的一个共融团体。死亡无法破坏这一共融。

梵二大公会议文献《教会宪章》明确地肯定了这一信条(教宗保禄六世在《天主子民的信经》及1992年出版的《天主教教理》中也再次加以肯定):“凡属于基督的每一个人,具有祂的圣神,聚集在一个教会之内,彼此都依附于主(参阅弗 4:16)。所以,旅途中的人,和已安眠于主内的弟兄姐妹们之间的联系,绝不会中断。”天上的圣者们因与基督紧密的结合,“使整个教会在圣德的基础上更形坚固,使教会在现世奉献给天主的敬礼更加尊贵,并且多方面协助教会的扩建工作(参阅格前 12:12-27)”(n.49)。这些圣者为我们在世上的众人转祷,并把他们所立的功劳交给我们处置。

大公会议的见解是末世性的、高瞻远瞩的观点。当基督在末世再次显现时,死者的光荣复活也将实现,“天主的光辉将要照彻天国,天国的明灯就是羔羊(参阅启 21:24)”(n.51)。在那最崇高的时刻,整个教会的爱德将在朝拜天主和被宰杀的羔羊内彰然显著,全体将要同声高呼:“愿坐在宝座上的那位和羔羊,享受一切赞颂、尊贵、荣耀和德能,于无穷世世!”(启 5:13)。

内容概要

1. 在新约中,对玛利亚的描写相应来说只有一点点。马尔谷的描述带了一些负面色彩(3:20 - 35),而路加则将其描绘成从一开始就是上主听命的婢女,并且是为以色列穷人发言的代言者。若望报导说,耶稣被悬在十字架上时,把玛利亚也包括在祂的末世家庭中;而玛竇所取的立场介于马尔谷和路加之间。

2. 新约既没有说到玛利亚产前童贞的事,也没有提到她产后仍保持童贞;相反,新约倒是提到了耶稣的兄弟姐妹。

3. 第二世纪时,对玛利亚的文字记载是很浅易的。在伪经(没列入正经的作品)中,最重要的是《雅各伯的原始福音》,许多世纪以来,它一直成为玛利亚和圣家生活传奇故事的来源。教父作品源自于安提约基亚的依纳爵、儒斯定和依雷内,他们论证了耶稣由童贞女怀孕,并正是他们首先发展了厄娃 - 玛利亚的平行对比法。

4. 事实表明,对玛利亚卒世童贞的讨论是复杂的。一方面,诺斯底派和幻象论否定耶稣的人性,而另一方面,一个事实显明,那时的教会因禁欲苦修生活的兴起,而竭力强调过童贞生活,玛利亚对基督教会中的妇女来说,呈现出的是一个具有劝导性的模范典型。从第三世纪起,玛利亚的卒世童贞几乎已普遍地被大众所接受。

5. 厄弗所大公会议(431年)为反对奈斯多利派,因此明确表示玛利亚是真正的天主之母(theotokos),而不仅仅是基督之母。

6. 紧随着厄弗所大公会议后,玛利亚敬礼迅速地发展起来了。伪经中的故事再次广为流传,礼仪的庆节也越发丰富多彩。

7. 从第八世纪起,由于对玛利亚肉身灵魂升天的信念不断地增加,因而有力地推动了对玛利亚代祷能力的信赖,在东方教会尤为如此。

8. 在东方流行的传奇故事(如西奥菲勒斯的传说)被翻译并传播到西方。当西方的神学渐渐与圣经及早期基督宗教作者的风格分离时,对玛利亚的过度敬礼却得到了迅速发展。

9. 明谷的伯尔纳多强调了玛利亚在导引出救赎恩宠中所起的作用(他提倡“通过圣母,到达耶稣”)。他并没有否定耶稣是唯一中保,但同时又指出,耶稣也是我们的天主和审判者。而玛利亚提供给我们的全是仁慈。

10. 两个世纪以后,对于玛利亚的始胎无染原罪起了争端。阿奎那与另一些神学家们认为,这样的信条将与基督救赎的普世性产生矛盾;而思高的答辩是:玛利亚同样也须得到基督的救赎,但由于她与基督的关系,因此她单独受到保护,无染原罪;而这正是基督的力量超越在原罪和本罪之上的一个标志。

11. 在十一至十四世纪之间,玛利亚祷文、圣咏、敬礼、庆节,及显现报导激增。

12. 宗教改革家抵制过多地对玛利亚敬礼所作出的各种假设。特利腾大公会议以及反宗教改革运动中的各类神学家都极力捍卫对玛利亚的敬礼,以及捍卫她在我们的得救中所起的作用。

13. 在十七、十八世纪,特别在法国,一些新的敬礼形式,如“真敬礼”过量地发展起来,包括绝对地把自己交托在玛利亚的手中,以便通过耶稣容易被“攻破”的一面(即玛利亚的转祷)而获得自己所求的。理性主义的兴起和启蒙运动的来临,调和了这一灵修活动,至少在北欧是如此,但在意大利以及其它一些地区,他们深受到亚尔丰索·利高烈主教广为流传的作品所影响,仍保持着对玛利亚的持久兴趣。

14. 对圣母始胎无染原罪信理的关注,因 1830 年玛利亚显现给加大利纳·拉布莱而重又回春。于 1854 年,教宗庇护九世隆重颁布圣母始胎无染原罪作为教会的信德道理,赞同了思高在回应阿奎那时所采用的处理方法。

15. 对其它一些显现的报导(如圣母在露德和法蒂玛的显现),以及随之而来的其它因素,导致了在 1950 年钦定了又一个关于玛利亚的信德道理:圣母荣召升天。

16. 梵二大公会议与那些较早期出现的敬礼潮流不一样,它强调了玛利亚在救恩工程中所担当的角色,她和教会之间的关系,并把所有的玛利亚敬礼都屈从于唯一中保基督之下。大公会议也提醒大家对玛利亚的敬礼要适度,不要过分夸张。

17. 梵二大公会议以后,教宗颁布了两份有关玛利亚的教导。其一是教宗保禄六世的《玛利亚的敬礼》(*Marialis Cultus*, 1974),在此通谕中,教宗提供给我们敬礼玛利亚的指导方针,并告诫人们敬礼不要过分;另一教导是由教宗若望保禄二世颁布的《救主之母》(*Redemptoris Mater*, 1987),这是一份更为虔诚的文献。

18. 圣母始胎无染原罪的信理意味着天主从最初就以恩

宠完全地临在于玛利亚,考虑到她的神圣母职。她同样是真正地、被救赎,但天主以一种特殊的、独特的方法救赎了她。

19. 圣母蒙召升天的信理补充了圣母无染原罪始胎的信理。她从存在之初就亲密地共融在天主内,而到她人世间的生命结束时,这一共融达至圆满的境地。这一信理也表达了一个事实,即我们人类的存在是身体的存在,并且在这存在的总体上来说,我们被命定获享荣福。

20. 在玛利亚敬礼上要避免两个极端:最小化,阻挡部分或全部对玛利亚的敬礼;最大化,认为对玛利亚的敬礼在实践上可以毫无限制地实施。

21. 评估玛利亚敬礼的标准包括以下几点:(1)是否以基督为中心?(2)祂是否总是仁慈及富于同情心的基督?(3)是否对人类与天主合作留有余地?(4)是否感到教会是圣者的共融团体?(5)是否突出了玛利亚的门徒身份?(6)是否适当地强调了玛利亚的圣事性(“孕育天主者”)?是否把它与教会的圣事性相连接?(7)是否总是把玛利亚在救恩工程中所担当的角色合适地从属于基督之下?(8)是否清楚地认识到玛利亚同样是被救赎者?(9)一个人若否定或肯定玛利亚信理,这些理由是否正统?(10)显现的事实永远是一个开放的问题,除了那些原始的当事人,不要约束任何人在信德中接受它们。谁已接受了它们?(11)显现的内容总要以基督信仰的整体来作衡量,这些内容是否与信仰相一致?

22. 玛利亚敬礼特别具有天主教的特色,在这敬礼中表达了天主教神学和实践的三个基本原则:(1)恩宠是中保性的实体;(2)无形的天主圣事性地临在于我们之间,祂通过了基

督独特的形式,但也在玛利亚和圣人中临现;(3)我们属于诸圣的共融性团体,而玛利亚是该团体中最卓越的成员。

23. 从严格意义上来说,圣人们是教会或通过传承或通过正式册封选拔出来作为凯旋教会的成员,因而,他们是一些可以在公开的崇敬礼中对其进行纪念的人。

24. 新约称所有的门徒为“圣者”。后来,这个词被用于殉道者,最终,它被诉诸于那些为坚守信仰而遭受迫害的人,以及禁欲者和教会中其他已故的杰出人物。

25. 由于对来世生命的关注,以及做补赎戒律的不断增加(尤其到第七世纪时),因此,同样地,对圣人的敬礼也增加了,发展成过分与滥用的现象。到十二、十三世纪时,对圣人的册封权保留在教宗的手中。

26. 不顾宗教改革者们的保留意见,对圣人的敬礼(连同过分和滥用现象一起)在中世纪后期、巴洛克时期和浪漫主义运动期更是广为流传,这种现象一直持续到梵二大公会议。

27. 梵二大公会议改变了圣人与生者之间的关系模式,从施恩者和哀求者之间的关系,转化为共融和团结一致的关系。

28. 梵二大公会议后的神学把圣人敬礼置于教会作为圣者的共融团体(卡尔·拉内言)这一上下背景之中,而同时,其他人也强调整释时的批判原则:圣人被看作是穷人和被压迫者的拥护者(解放神学),也被看作是已得到解放的妇女的安慰者(提倡男女平等的神学)。

29. 圣者的共融(或称诸圣相通功)的意思,就是教会是由那些已被基督的恩宠转化了的门徒们的一个共融团体,死亡无法破坏这一共融。

第四章

末世之事

末世论

末世论,该词传统的意义指,直接涉及到“研究末世事件”的神学领域。“最终的事件”(last thing, eschaton)是天主,更确切地说,是天主之国或天主的王权,即,和谐、更新、与天主合一的爱的最终彰显。“末世之事”(last things, eschata)指在最终彰显过程中所存在的各种时刻和阶段:死亡、私审判、天堂、地狱、炼狱、基督第二次来临、身体复活、公审判、一切事物在天主之国的完美中达致极点。基督徒的终极命运和全体人类的终极命运没有什么两样,并且与世界本身或其历史的终极也无差别。所有受造物只有一个开始与一个结局,那就是天主。

末世论是关于天主的王国或天主的王权,即,天主的救赎的临在通过天主圣神的和好力量得以最终的实现。天主是积极的、具体体现的爱的力量。通过天主的爱,我们自己、我们的兄弟姐妹、我们的世界和历史得到了治愈、更新,并被带到圆满的境界。毫无疑问,这正是天主之国的含义。

反省天主之国和我们、我们的世界、我们的历史之间关

系的意义,就是“研究末世论”。但研究末世论首先要研究神学中心的主题,那就是探讨积极的、具体的、拯救的、爱的天主的真相,这位天主就是我们在信德中所了解、所接受的天主。不过,末世论又不是单纯地与一切神学一样,面面俱到地论述天主的全部奥迹。末世论集中关注天主与我们的末世有关的那一面,即,天主是所有受造实体的终极取向和圆满的顶峰。研究末世论就是以关注我们确实未来的观点来研究神学本身。若神学是“信仰寻求理解”,则末世论就是“希望寻求理解”。

此意并非指末世论只关注未来,相反,因圣神持续不断地倾注,即使是现在,此时此刻也能意识到未来,同时,因基督的死亡与复活,早在过去就已经开始被意识到了。因此,本章放置在全书即将结束时,可能不会误导读者吧。末世论放在本书的开始与置于末尾,同样合适。事实上,末世论贯穿在全书中,凡是有讨论三位一体天主的救恩行动、凡是有宣称耶稣对天主之国的讲道的,大多体现了末世论主题,而其中心又是耶稣的死亡和复活。

我们已在恩宠、信德、望德及爱德内被拯救(若 5:24;12:31;16:8),并已经被赐予了圣神(斐 1:19;罗 8:23)。在圣神内我们的复活也已发生(若 5:25,28)。因此,我们的死亡参与在,或应该参与在,已经发生了的耶稣基督救赎的死亡与复活之中。我们的私审判也将是对在耶稣基督内已宣告无罪的审判的有形彰显(参阅若 12:31-32;罗 8:3;迦 3:13)。最后,公审判只是为使已定的事实更为清晰——即,历史是天主的工程,其中心是耶稣基督,其前进的力量是天主圣神。

在这同一时刻，一切事物达到圆满，揭示了天主在降生成人的圣言内接受整个世界。基督的第二次来临（Parousia）只是基督这同一次来临的最后阶段（玛 12:40）。基督的再来其实是一切事物在基督内到达了其终点站。它是天主对世界全部爱的决定性启示（玛 24:36;25:31-46;得前 5:2;得后 2:1-8;启 20:11-15,22:12,20）。

对这些末世事件的预见不仅发生在信德、望德及爱德的主动互爱内，而且也圣事性地临在我们从中领受主的体血，“直到祂再次来临”（格前 11:26）的圣体圣事内，以及临在于教会自身内，她是末世的团体，是圣神的宫殿，甚至现在就是天主荣耀的传送者。

这并非说，朝向天主国的历史进程是平静无波、一帆风顺的。世上还有许多敌视天主的势力在活动（则 38-39;达 2:20-45;7:7-8;咏 2），它们直接针对基督（启 12:1-5）和教会（启 2:7），当末世来临时，它们会越来越强烈。所有这些邪恶势力聚于众所周知的撒旦内（希伯来文 satan 意为“敌对”，希腊文译成“diabolos”，后又被翻译成许多种欧洲语）。通常，他被认为是天使中的王子，但在世界受造之前，他背叛了天主，而被逐出天堂。在新约中，他是恶者（玛 13:19）、仇敌（路 10:19）、世界的首领（若 12:31）、说谎者的父亲（若 8:44）、隐藏在耶稣苦难之背后的邪恶势力（路 22:3,31;若 13:27）。但苦难正是战胜撒旦的根源（格前 2:8;若 12:31;宗 12:7-11），最后撒旦自己也将被投入地狱（默 20:8;10）。

所以我们相信，历史的结局已由基督所决定，虽然它目前仍隐藏着，只有在信望爱三德中，才可能抓住它。

天主之国：受造物与人类的最终命运

虽然,本章根据传统以总体的末世和个人的末世(一方面是受造物与全人类的最终结局,另一方面是个人的最终命运)之间的区别来编排,但有一点非常重要:两者是密不可分的;只有一个天主之国,它是所有一切的终向。

旧约

除智慧篇 10:10 外,旧约从未出现过天主之国这种表达方法。尽管如此,雅威为王的观念则渗透在每一页中。以色列的天主是一切受造物的上主,祂拣选了以色列,和她订立盟约。作为神圣的至高者,雅威是公平的,是最终正义的管理者。雅威所拣选的那些人必须为雅威服务,他们不是以奉献祭礼或咏唱圣歌来服务,而是通过行使相应的正义来实现。“只应追求公道与正义”(申 16:20)。早期的启示作品中,天主的至高权力被交付于人子带到世上,并在世上得以创建(达 7:13,14),这是一幅明显的、指耶稣基督的神视。

以色列在历史中、在雅威的行动内,经验到了雅威的王者身份。但这种为王身份却超越了历史,一方面,达味意识到自己的王国是由天主建立的,并因天主的恩宠而永远存在(撒下 7:12-16);而另一方面,民长基德红可以宣告说:“我不作你们的君王,我的子孙也不作你们的君王,惟有上主是你们的君王”(民 8:23)。

此外,天主之国既是地方化的又是普世性的。所以,我们可以说天主以约柜为自己的圣所(出 25:8;40:34 - 38;户 14:10),但雅威的宝座也在天堂上,“祂的光荣充满大地”(依 6:3)。因此,雅威的王权不仅统治以色列,而且统治所有的民族(亚 9:7;耶 10:7,10 - 12;咏 22:29 - 30;依 44:24 - 28;45:1 - 6)。确实,整个受造界,不仅仅指外邦人,都必定要分享天主和平的王国(欧 2:20;依 35:1 - 10)。最后,所有的一切都将聚集在一起,共同参与天主的圣宴(依 25:6 - 8)。

然而,以色列的礼仪生活揭示了天国辩证的另一面:即她既是现在的,但同时又是将来的。即使现在,天主正在治理引导以色列子民、所有的民族、整个受造界。但在艰难困苦期,人们发觉雅威的统治好像暂时被撤回了,以色列满怀希望地祈祷,盼着有一天雅威即将强有力地重建天主国,消灭欺压以色列的人。于是,君主制度没落后,所谓的宫廷圣咏(2,18,20,21,72,101,110,132,144:1 - 11)“精神化”了,君王亦与将要来临的默西亚君王的身份相一致了。

在先知作品中,特别强调这种对未来的希望,以及全球得到解放的心愿。万民都要喝天主的义怒之杯(耶 25:15 - 29)。雅威将把邪恶之人交于刀剑之下(25:30 - 38)。不信神的军队将遭歼灭(则 39:1 - 7),所有的民族将看到天主的荣耀和神圣的审判(39:21)。依撒意亚(24 - 27)和达尼尔(2,7)亦描绘了一个类似的宇宙神视。耶路撒冷是天主重新统治以色列的集中点(米 4:7),以色列的归国将如同第二次出离埃及(出 7:14 - 15)。万民都要涌向耶路撒冷城中天主

的圣山(熙雍)(米 4:1-4;依 2:2-4),天主的荣耀将在那里得以彰显(耶 16:19;依 56:7;60;66:19-21;匝 2:14-17;8:20-22;14:16)。

普世的君王身份将在天主的旨意得以实施的新道德秩序中结出果实。其结果是,通过和平之王——默西亚,和平将在普世万民中取得胜利(依 2:4;匝 9:9-10),天主又将以牧人的身份启示给人(依 40:11),但祂具有君王的权威(43:15;44:6)。上主到来时,并不带来惩罚和审判,却是带来和平、美善和救恩:“那传播喜讯、宣讲和平、传报佳音、宣布救恩(的那一位);那对熙雍说‘你的天主为王了!’(的那一位信使)的脚步,在山上是多么美丽呀!”(依 52:7)。耶稣以同样的精神开始祂的传教生涯(谷:1:14;比较依 61:1 和路 4:18 及玛 11:5)。所以是第二依撒意亚先知书(40-50 章)最直接地预言了耶稣自己对天主之国的观念。

可是,在后期的犹太主义中,发展了一种更倾向于民族主义的趋势,这种观点持续到新约中,给耶稣造成了一些难题。例如,载伯德的两个儿子,争着要坐默西亚神国中的第一把交椅(谷 10:27),而伯多禄则试图阻拦耶稣走苦路(8:32)。直接与集中在巴勒斯坦及世上耶路撒冷的民族主义末世论相比较,启示(源自于希伯来文 *galah*, 希腊文 *apocalypsis*, 意为“启示”)作品则将视野放在天上的耶路撒冷,以及为被选者和真福者所居住的乐园。达尼尔先知书为此类作品提供了原始模型。天堂的起源和天国的特征出自于四个灵物及一位相似于人子的神视,当四个灵物执行了判决之后,祂出现在天上的云彩之中(7:9-12)。整个场景发生在天

上。“不管怎样,当我们解释‘人子’时,并没有任何指祂是以天主的名义发动战争,执行正义的世界救主的意思。祂是天上的,从起初就存在的一位”(鲁道尔夫·史南良培[Rudolf Schnackenburg, 1914 - ,]《天主的王权和王国》*God's Rule and Kingdom*, 65页)。

所以,启示录尽可能地强调天主至高无上的行为,以及无须我们的任何合作而作的最后介入。有时,他们认为可以决定天主介入的时刻,并能预先识别该征兆。于是,他们根据世界上四个王朝的界线(达 2:37-45),或根据一年或禧年的周期数,七个七次,或根据子民的七十位牧者等,把世界的历史分隔成不同的阶段。他们到处打听世界历史的进程已完成了多少,然后制定出结论。最后,他们寻找征兆和异象,诸如地震,瘟疫,混乱,战争,统治阶级与王朝的没落(达 12:1)。他们仔细研究一些奇谈怪论和那些令人胆战心惊的事,自夸那些与启示有关的、而对人民大众加以隐瞒的特别知识。他们还显示出一种复仇的精神,对恶者的灭亡表示出一种反常的喜乐。无论在哪些文学作品中,对天国的启示概念描写得有多么高贵,但大部分还是结合了一种气量狭小、目光短浅、自以为正义的观点。其中还掺和了个人主义的特色,它削弱了先知们的强烈呼声:团体应投入到为正义与和平及改变所有受造物,而作持久奋斗的交托之中。

耶稣的宣讲

虽然耶稣在宣讲中反反复复提到了天主的王国——事

实上,祂的整个传教生涯就是以宣告天主之国已“近”了为起始(谷 1:15)——但圣经上没有证据表明祂曾为此下过定义或祂的听众要求祂为此下定义。(保禄在罗 14:17 中所写的,是最接近于给出的一个定义了:“因为天国不在于饮食,而在于圣神所赐给的救恩正义、平安、喜乐”。)尽管如此,耶稣还是采用了“天国”这个词汇,尤其用在比喻中,而且带着显而易见的把握,知道祂的听众能明白祂的意思。他们确实懂祂所指的是什么。天主之国是当时犹太词汇的一个组成部分,他们都明白它的含义,并渴望着它的来临。就如我们已经提到过(《耶稣基督》分册第二章,《基督徒伦理》分册第一章),天主国的概念因耶稣的宣讲而有了一个根本上的新解释,但这种解释并没有打破源远流长的以色列历史的界线,也没有远离旧约篇章中的意思。

让耶稣同时代的人惊讶的是祂宣告天主国“临近了”(谷 1:15)“就在你们中间”(路 17:21)。所以,祂召叫人们悔改补赎(路 10:13-15;玛 11:20-24;路 13:1-5;19:41-44),并突出醒寤和准备迎接天国的重要性(路 12:35-40;玛 25:1-13)。但在最后的描写中,天国是来自于天主的力量和恩宠(谷 4:26-29);由天主赐予(路 12:32)与分配(22:29-30)。它特别是为罪人的(谷 2:16-17;路 7:34;玛 11:19;路 15:7,10,24,32;18:10-14;19:7;玛 21:31)。因耶稣同税吏妓女来往而引起的流言蜚语(谷 2:15-17;路 7:34,36-50;19:7),说明祂所宣讲解释的天国是多么出乎意料。耶稣与先知们不同,祂常常强调天主的仁慈(玛 18:23-35),祂在叫人悔改时总是以天主为我们所作的救赎活动已经开始了为

前提(谷 1:15)。祂在山中圣训讲到真福八端时,坚持不懈地告诉我们,天主特别垂顾穷人、受压迫者、被人看不起的人和受到迫害的人(玛 5:1-12)。事实上,进入天国在很大程度上取决于我们如何回应邻人们的需求(玛 25:31-46)。

耶稣也没有对天国给予一个政治性的解释;并非因为天国的价值没有政治后果,而是因为它的来临不依赖于任何政治制度。祂没有接受在犹太民众内盛行的对政治国度的希望,也没有和反对罗马管辖的热忱者团体结盟。另外,为什么祂还隐藏起自己工作的默西亚特色,就像马尔谷福音中所揭示给我们的那样?甚至,祂提醒撒杜塞人说,人从死者中复活后,在天堂内不再有婚嫁(谷 12:24-25)。

耶稣也拒绝接纳那些把天国理解为高人一著的观点。祂的职责是为整个以色列的,义人和罪人都一样,甚至包括那些被唾弃的和低人一等的人。祂把对好人和坏人的区分留到最后审判的时候(玛 13:24-30;47-50),祂甚至容忍在自己的门徒圈里发生错误(谷 14:27,30;路 22:31-34)。天国的门向所有的人敞开,包括那些来自东方和西方的人。有些本国的子民却不配进入天国,反被驱逐到外面的黑暗里(玛 8:11-23;路 13:24-28)。起决定性作用的并非以色列的子民身份,却取决于对蒙召进行的悔改是否完成(玛 21:43;谷 12:1-9)。进行悔改首先就是寻求天主之国(玛 6:25-33)。当天主的旨意被承行时,天国就会来临(6:9-13)。

承行天主的旨意涉及到门徒身份(路 9:57-60;玛 8:19-22;路 9:61-62;谷 10:21;9:38;路 9:49),对每一位门徒都是绝对地如此要求(路 14:33)。祂告诉门徒们,当世上的

利益成了他们进入天国的绊脚石时,就必须抛弃它们(谷 10:24-27)。祂接受那些在祂的影响下,为了天国的缘故而愿意自阉的人(玛 19:12),但丝毫不强求他们独身。

耶稣的行为为祂所宣讲的内容提供了真义。祂治愈病人和驱逐魔鬼正是天国在祂内临近的标记:“如果我是靠着天主的手指驱魔的,那么,天主之国已临到你们了”(路 11:20)。当洗者若翰的门徒来到荒野询问祂是否就是默西亚时,祂叫他们回到若翰那里,把所见所闻的报告给他:“瞎子看见,瘸子行走,癩病人洁净,聋子听见,死人复活,穷人听到了福音”(参阅玛 11:4-5)。

虽然耶稣和天父之间有着特殊的关系(玛 11:25-27),但天国不是祂的,而是天父的(路 12:32;22:29-30),惟独天父知道天国来临的时辰(玛 24:36)。在此期间,我们可以为之祈祷(玛 6:10;路 11:2)。但因这是天父的工作,并因父爱的彰显并不能用世上的词汇来加以理解,因此,耶稣除了比喻之外,没有尝试来描绘天国,更没有给它下定义(玛 4:33-34)。(再次请读者参阅《耶稣基督》分册第二章,《基督徒伦理》分册第一章。)

早期的基督宗教

由于耶稣的死亡与复活,一个显著的转变发生了:从宣讲天主王国,进而宣讲耶稣是主(罗 10:9;若一 5:1;若 20:31)。我们也许永远也找不到这一转变的历史细节,但这并不是说早期教会讹传了耶稣给出的最初信息,相反,天主之

国仍是原本宣讲的核心(宗 1:3;13:16-41;28:23,31)。进一步说,正因为耶稣把自己和所宣讲的信息如此紧密地相联,祂可以被看作是天主王国的真实体现;因此,早期教会宣讲耶稣是基督,这与耶稣自己的宣讲,并不呈现出是基本上不同的两个出发点。从而,耶稣关于天主王国的福音,就成了教会关于耶稣——天主的基督——的福音。

早期教会认识到天主之国不但在耶稣基督内以一种全新的、决定性的方式介入历史,而且还在复活后的历史中继续成长和发展。这一特征特别体现在路加的作品(第三部福音和宗徒大事录)中。我们现在正生活在一个特定的时间,即我们生活于两个时刻之间:一个时刻是在耶稣基督内天国决定性地介入到历史,另一时刻是当基督第二次来临时,天国最终完成,其时,历史将被带入完美之地步。

虽然保禄极少提到天主之国(格前 6:10;15:50;迦 5:21;罗 14:17),但他的末世论却清楚地以基督为中心;他从致得撒洛尼人前书开始阐述,强调基督的复活及第二次来临。对保禄而言,基督就是“时间的满全”(迦 4:4;弗 1:10),所以“谁若在基督内,他就是一个新受造的人,旧的秩序已成为过去,看,新人出现了”(格后 5:17)。甚至,我们现在就生活在“末世时代”(格前 10:11)。

天国在基督的为王内被认出(格前 15:24;哥 1:13)并被呈现给教会内(哥 1:18,24)的信友(哥 3:1-4)。受举扬的基督继续通过教会治理世界(弗 1:21-23;3:10;4:8-10),在祂第二次来临时,祂的为王身份将达致顶峰,那时,天主将成为万物的万有(格前 15:24-28)。因此,基督的王权超越

于教会。

在若望的作品中只有一处用了天主的王国这一词汇(若 3:5)。但我们能从他的作品中常常瞥见未来:肉身的复活、审判、永生(若 5:28-29;12:25)。历史是战场,在那里撒旦的势力与天主在基督内的王权进行着抗争(启 11:15;20:4)。

因而,早期教会总是意识到基督所宣讲的天主之国还在旅途中,教会本身就是朝圣旅途中的天主子民,是世上的陌生人、过路人(伯前)。现在,基督的王权仍被隐藏着,但在最终,当我们能在一切事物中认识到天主王国的完美时,基督的王权将完完全全地被显露出来。教会的朝向天国没有哪处比在圣体圣事内更为清楚地启示出来了;圣体圣事让信友们预尝了在天国坐在上主的席上分享祂的饮食(路 22:30)。

后圣经时代的发展

教会历史中,从正式钦定新约正典直到公元 1000 年左右,甚至延伸到现在,对天主之国的解释存在着四大潮流。第一种是末世性潮流,这是新约传统的一种延续,就像以上我们所总结的那样。在这一潮流中,最伟大的代表人物是依雷内。第二种是灵修-神秘学潮流。天主之国被等同于赐给信友灵魂益处的心灵礼物,如知识,精神领悟等;或者它也相当于天堂。这一流派的主要代表是奥力振。第三种是政治性的潮流。天主之国在世上与某些政治组织或纲领相一

致,如东方的君士坦丁的基督帝国(拜占庭),或西方的查理曼的神圣罗马帝国。这一观点的主要倡导者是凯撒里亚的欧色伯(*Eusebius of Caesarea*)。第四种是教会性的潮流。天主之国在世上就与教会相一致,有时候称教会为基督的神国,以便与天上的天主之国相区分。此种潮流在天主教内特别强有力,在梵蒂冈第二届大公会议前一直如此。其主要的提议者是奥斯定。(此纲要摘自本笃·维维安诺[Benedict T. Viviano]的《历史中的天主之国》*The Kingdom of God in History*,30-31页)。

第二世纪至中世纪全盛时期

早期教父神学(第一种潮流)深受耶稣是主的概念及迫在眉睫的祂第二次来临的影响(如安提约基亚的依纳爵《写给厄弗所人的信》*Letter to the Ephesians*,11;里昂的依雷内《反异端》*Adversus Haereses*,5.33.3)。另有一些启示的因素——如在儒斯定的《对话集》(*Dialogue with Trypho*,80-81)中,以及在戴尔都良的《驳马西翁》(*Against Marcion*,3,24)中,所表达的千年王权的观点。在亚历山大的克莱孟和奥力振的作品中,天主的王权则倾向于其灵修的幅度(第二种潮流)。祈盼天国的来临就是盼望获得智慧和知识的恩典(奥力振《论祈祷》*On Prayer*,13)。这种使天国的概念深入人心的方法,在东方,尤其在受新柏拉图主义哲学影响的领域内,广为流行。但欧色伯对天国的概念提供了一种政治神学的观点,他参照了罗马皇帝的和平实施法,以此来作为天国的

一种形象(第三种潮流)。

在西方,渐渐地,教会与天主之国被看作是相一致的了(第四种潮流)。在奥斯定作品中,这点尤为明显:“人们相信,即使是现在,教会也仍然是基督的神国和天上的国度”(《天主之城》*City of God*, 20:9)。奥斯定把教会看作与天主在世上的王国相一致。记住这一说法相当重要,因为天主教会对于天主王国的理解一直受这种观点所支配;直到二十世纪中叶,当代的圣经批判学家才对这问题引入一种有创见的再度审查。

但比奥斯定用教会论的观点来解释天主之国更有意义的是,他对两座城的观点:即天主之城与世俗之城。这种观点让人看到天主之城与天主之国非常接近地互相关联,即使它们没有被简单地等同起来。他说,天主之城是“在此世的一次朝圣,它因更新而被带入进另一世界;天主之城的孩子既不生育也不再受生于人”(15:20)。不论在什么情况下,奥斯定在这儿介绍的一种区分法可能为马丁·路德建立他自己有特色的两个王国的学说奠定了基础;而转过来,这又是基督宗教在宗教改革时期直到十九世纪时对社会和政治问题漠不关心的根源。天主之国纯粹是天主的工作,对天国的来临,我们绝对做不了任何事情。但另一方面,人类的国度,则注定会消失无踪。所以,既然世界不会长存,那我们努力改观世界面貌又是为了什么呢?只有天主的工作才是永恒的。

对奥斯定来说,世俗之城由自爱及藐视天主而创立,而天主之城,或天上之城,则由天主的爱及藐视自我而建立。

世俗之城追求自我光荣,天上之城追求天主的荣耀。世俗之城贪求支配一切,而天上之城寻求服务他人。世俗之城根据人类的标准运行;天上之城承行天主的旨意。世俗之城注定要受永罚;天上之城注定由天主治理直到永远。世俗之城生于加音;天上之城生于亚伯尔。世俗之城由自然而生,就像依士玛耳;天上之城由许诺而生,如同依撒格。世俗之城内部产生纷争;天上之城享受永远完美的和平(《天主之城》14:28-15:1-5)。

这并不是说,这些比较总是清晰与始终如一的,因此,有时奥斯定把世俗之城本身描写成两张面孔,一面是善的,一面是恶的:“世俗之城的一部分,由于它所象征的是天上之城的东西,而已转变为天上之城的模样;为此,它是一个仆人。因为它不是为自己的缘故而建立,却是为了象征另一座城邑……”。另一方面,世俗之城恶的一面,就像瑞摩斯和罗穆卢斯一样在内部起了纷争,“如罗马历史所见证的那样,当瑞摩斯被他的兄长罗穆卢斯谋杀时,罗马城建立起来了。和创世纪里原始的暴行不同的是,这儿的两弟兄均为世俗之城的公民”(15:5)。

一个更为显著的识别天主之国和教会身份的方法来自于六、七世纪的宗教作家如教宗圣大额我略等大师的作品。圣大额我略在注释路加福音9:27(“我确实告诉你们,站在这里的人中,就有几个在未尝到死味以前,必要看见天主之国”)时,就把它应用于教会,以对抗世俗的“权力与荣耀”。

西方的法兰克人势力日益强大后,天主之国的教会化解释则充满了政治色彩。查理曼成了新达味,在教会内取得至

高无上的王权,允许教宗在祈祷时所承担的角色恰如梅瑟一样(参阅他致教宗良三世的信函),并为自己保留了分享基督和天主王权的最高权力。这一观念也是组建十字军的灵感之一,并用以证明国王为主教进行授职仪式是正当的。这也是用以废黜主教特权的根据之一。

中世纪全盛时期

该时期,启示的概念加入到了政治上去。法兰克的王国与罗马帝国一起,被看作是达尼尔先知书第七章所提到的“第三王国”,排列在希腊和波斯帝国后面。由此,在还没有开始反对基督之前,世界等待着最后的统治者来恢复帝国的荣耀,并在耶路撒冷为祂的王权铺设道路。最直接反对这种帝王般的天主之国的概念的是教宗鲍尼法八世(Boniface VIII, 1294 - 1303)。他在《Unam Sanctam》训令(1303)中宣布,只有教宗才拥有治理世界的至高权力。

菲奥雷的若亚敬(Joachim of Fiore, 约 1130 - 1202)是中世纪时对天主之国进行另一种解释的主要来源,他对天主之国设定了神学研讨的术语。他将历史分成三大阶段:(1)天主圣父时代(人类团体生活于法律之下的旧约时代);(2)圣子时代(人类团体生活于恩宠之内的新约时期,及以后的 42 代人[若以 30 年为一代,即到 1260 年止]);(3)圣神时代,此时,许多新兴的宗教团体引领世界进行悔改,创建了一个心灵的教会。有些人把若亚敬的见解推向了极端——如,注重灵修的方济各会士,把亚西西的圣方济各看作是“充满活力

的天主标记的天使”，把我们引进圣神时代；而弗拉蒂切利 (Fratelli) 则认为他们自己就是若亚敬所预言的注重灵修者所组成的新修会。虽然多玛斯·阿奎那强烈反对用这种观点来解释天主之国，但它还是在中世纪完好地保留了下来，并且在宗教改革运动不起眼的范围内，影响了某些新教派别——如，波希米亚兄弟会，重洗派等。

大明我会的神秘主义者——如，迈斯特·艾克哈，若望·陶勒和亨利·苏索——把天主之国看作“拥有全部财富的天主自己”住在人的灵魂深处，此一观点和由马丁·布塞尔 (Martin Bucer 1491 - 1551)、托马索·坎帕内洛 (Tommaso Campanella, 卒于 1639 年) 和多玛斯·莫尔 (Thomas More, 卒于 1535 年) 的《乌托邦》所体现出的更为教会化的政治性解释共存。

宗教改革运动至十九世纪

路德的两个王国的学说，既拒绝接受其它宗派对于天主之国的解释，也反对由一些天主教徒所提出的天主之国以完全神权政治化的理解方法。天主的王权基本上是无形的、精神的，而法律是世俗权力的事务。教会只应关注福音的宣讲。救恩来自于信德，而不是善功。他写道，两个王国“必须截然分开”（“世俗权威：应服从到何等程度”《马丁·路德：作品选集》，“Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed” in *Martin Luther: Selections From His Writings*, 纽约 Doubleday Anchor, 1961, 371 页）。一个王国出产虔诚；另一

个带来外在的平安,防止罪恶行径,两者互相需要。若没有虔诚,就只有虚伪;但若没有法律,罪恶会自由泛滥。(若要从头了解新教对这一问题的看法,可参阅 H. 理查德·尼布尔 [Richard Niebuhr]《在美国的天主之国》*The Kingdom of God in America*, 纽约 Harper & Row, 1937)。

到十八世纪时,尤其在启蒙运动的冲击下,天主之国不仅再次被理解为一个尘世的实体,甚至把它看作是发起和努力的产物。它的发生是在经过根据道德原则建立人类社会这一过程后。康德 (Immanuel Kant) 给天主之国下定义为“伦理共和国”(《在纯理性的有限中的宗教》*Religion Within the Limits of Pure Reason Alone*)。其它哲学性的解释也多由此而来;例如,黑格尔,把天主之国看作是心灵的最终显示,在此显示的过程中,心灵越来越充分意识自身。

这同一进化的、历史性的解释形成了卡尔·马克思的思想,接着在二十世纪又影响了马克思主义哲学家恩斯特·布洛赫 (Ernst Bloch, 卒于 1977 年)。在六十年代时,布洛赫在欧洲唤起了“希望神学”运动。未来,现在越来越明确了。实践代替了沉思或理论。我们被召叫参与到把未来的王国带至现时的战斗之中,缩小正义与非正义,自由与压迫之间的鸿沟。但在这些观点中,没有一处把天主的王权看作掺入了“不可胜数、不可测知的爱的恩宠”(彼德·许纳曼 [Peter Hünermann]“天主的王国”《简明世界圣事》*The Concise Sacramentum Mundi*, 纽约 Seabury 出版社, 1975, 1356 页)。天主之国与人类的国度成了等同的了。它反对的是自由派(即,反超验派)的解释,当代的圣经学家反对这种解释,在下面一

个段落中,我们将看到这一点。

同时,另一些在地方教会内,对天主之国作的解释,就较少历史性的幅度,而较多采用它在“灵修”上的解释法。因而,布莱兹·帕斯卡尔(Blaise Pascal, 1623 - 1662年)认为天主之国是仁爱制度,将我们带离自我;它使我们体验到罪恶得到赦免及经验到天主友谊的王国。随着德国杜宾根学派(Tubingen School)的兴起,天主之国成了“能容纳和引起其它一切的基督宗教理念”(如德雷[J. S. Drey]的《神学研究入门》*Introduction to the Study of Theology*)。希舍尔(J. B. Hirscher)采用它作为基督徒伦理神学的“基本思想”。通过悔改,人能进入天国,而天国本身就是生活的每一个领域中天主的统管。

二十世纪的圣经神学

有一种观念认为现代新约的学说研究起源于对末世问题的争论。接下去的评述调查几乎完全集中在新教圣经神学家和评注家上,因为天主教方面从教宗庇护十世(1903 - 1914)任教宗期,由宗座圣经委员会颁发了反现代主义的指示起,圣经学术研究差不多在二十世纪上半世纪里,都是不公开进行的。直到教宗庇护十二世发表了《圣神默示》(*Divino Afflante Spiritus*, 1943)通谕,即被现代天主教圣经学术研究称作为“Magna Carta”的那篇通谕,天主教圣经学者才受到鼓励投入到对圣经进行一种历史性、科学性评注的研究中去。二十世纪直到中叶时,在没有这种批判纠正的情况下,

天主教神学、教理讲授、宣讲等仍继续认为教会的身份与在世的天主之国是相一致的。

未来主义者的末世论：天国作为未来

与十九世纪的主流正相反，新教自由派神学观点认为天主之国是由人的双手所创的世上的一个实体（黎彻尔〔Albrecht Ritschl〕1822 - 1889），而新约注释家们，如史怀哲（Albert Schweitzer, 1875 - 1965）和瓦依斯（Johannes Weiss, 1863 - 1914）等则认为门徒们为天国早日来临而祈祷，但不论是他们或是我们，都不能为建立天主之国做任何事情，甚至连耶稣也不能。当天国来临时，天主将会毁灭被恶魔所统治和糟踏的旧秩序，并建立一个全新的世界（参阅瓦依斯的《耶稣对天主之国的宣讲》*Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*，费城 Fortress 出版社，1971，1892 年初版）。这一思潮的一种更新近的表达，就是众所周知的未来主义者的（或随之发生的、始终如一的、彻底进行的）末世论，这是由马丁·瓦尔纳（Martin Warner）所提出。他辩称，对耶稣来说，天国的介入就意味着当今自然世界的终结。因此，天国，无论怎么说，都不是一个当今的现实，它总是发生在未来，但已临近了（《基督徒信理的培育》*The Formation of Christian Dogma*，波士顿 Beacon 出版社，1965）。

已实现的末世论：天国是过去的

英国学者查尔斯·多德(Charles H. Dodd, 卒于1973年)选择新约章节的另一处争辩说,“在最早的传统中,人们了解到耶稣所宣讲的天主之国,许多世代所期盼的天主之国终于来到了。它不仅已临近,而且就在这儿……末世的事从未来移到了现在,从等待的氛围进入到已实现的经验之中”(《天国的比喻》*The Parables of the Kingdom*, 伦敦 Collins/Fantana, 1963, 40-41页;1935年初版)。但是对多德来说,天国的挑战是对个人与对即刻状态的一个挑战,因为“耶稣直接从即刻状态进入到超越所有历史的永恒秩序之中”(154页)。历史的进展靠的是危机,而非进化。教会宣讲天国的福音,每个人都可以体验耶稣带来的“重大时刻”(152页)。因此,“已实现的末世论”学说采纳“个人生活的历史具有与整个历史相同的要素”;“也就是说,在它把人们带到天主之国、权力和荣耀之中,与天主面对面时,它总是意义深长的”(参阅若亚敬·耶肋米亚斯[Joachim Jeremias]的《耶稣的比喻》*The Parables of Jesus*, 纽约 Scribners, 1955)。

存在主义的末世论：天国就是现在

对鲁道尔夫·布特曼(Rudolf Bultmann, 1884-1976)来说,天主之国是存在实体的一种新模式,因为“天主的问题和我自身的问题是相一致的”(《耶稣基督和神话学》*Jesus Christ and Mythology*, 伦敦 SCM 出版社, 1958, 53页)。生活

的天主在圣言内,即,在耶稣基督的宣讲内,于此地此时和我们会相遇。“无所不在的全能者天主,只有通过此时此地与我们说话的圣言,而在我个人存在中成为真实的”(79页)。耶稣基督的决定性意义——在祂的位格、降生、苦难中,及祂的荣耀中——是末世性的事件。无论圣言被接受还是拒绝,该事件此时此地发生在圣言的宣讲内(81页)。“只有根据所宣讲的话语,——已发生了什么以及正在各处发生什么——才可以来假设天主为信徒们行动的特点”(85页)。我们和世界的关系总存在些自相矛盾。这是我们的世界,但它也确实是天主的世界。我们必须如同这世界完全不是我们的那样去生活。

这种高度存在的、面向现在的、非政治性的对天国的理解,在《耶稣和圣言》(*Jesus and the Word*, 伦敦 Collins/Fontana, 1958; 1934年初版)一书中,甚至更明确地得以发展。天主之国并不是“一个完美的社会秩序”(78页)。耶稣并没有明显地关注当时的社会、经济条件。“对世界进行更新的方案不可能在脱离了天主的旨意下而取得”(79页)。相反,此时,每一个人都站在天主面前接受审判。所做的决定应是放弃世界,选择天主。每一个人不该为自己的私利提出任何要求。“真正的未来屹立在人的决定之前,这并不是一个超出在他已经控制之下的假未来,而是将给他一种他尚未得到的真正的未来”(96页)。

救恩史的末世论：天国是过去、现在和未来

直接反对布特曼用存在主义的观点来解释天主之国的是奥斯卡·库尔曼(Oscar Cullmann, 1902 -)的救恩史观点。天主之国在创世时就已开始,在耶稣基督内达到顶峰或中点,并在基督再来或第二次来临时达致圆满。我们现在生活在“时间 - 中间”,即,在基督的第一次和第二次来临之间。这段时间也称作“教会 - 时代”。教会的使命是回忆天主已在基督内完成的工程,让世界的注意力集中在将要发生的事件上,并通过对圣言的宣讲和举行圣事的庆典,让此时此地与主相遇成为可能。因此,最终把基督宗教的信仰从对现实的其它观点中区分开的,是基督徒坚信历史本身就是救恩性的;它是有目的、有方向地前进。所有事物被引领到中心事件——基督事件,并每一样事情都是从基督事件中流溢出来(参阅《基督和时间》*Christ and Time*, 费城威斯敏斯特出版社, 1947)。

库尔曼在后期作品中承认因《基督和时间》而引起了与布特曼的苦涩辩论。在《历史中的救恩》(*Salvation in History*, 纽约 Harper & Row, 1967)一书中,他同意布特曼的观点,即认为天主召叫我们作出选择,这是新约信德的基础。他指出,他们意见相左的地方是关于布特曼排斥救恩历史,仿佛救恩史在新约中被描绘成为与基督徒的存在完全相对立一样。其实,我们在新约中发现了两个因素:召叫作出选择和救恩史。“因我们在信德中作出选择,我们使自己与这个非常特别的历史——救恩史——结合在一起了……它包

括过去、现在和将来……”(21页)。

当代其他一些认识到天国在时态上具有三重幅度的圣经学者有鲁道尔夫·史南艮培(《天主的王权和王国》)、威尔纳·顾默尔(Werner G. Kümmel, 1905 - ,《许诺与实践:耶稣的末世信息》*Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus*, 伦敦 SCM 出版社, 1956)、诺曼·佩林(Norman Perrin,《耶稣和天国的语言》*Jesus and the Language of the Kingdom*, 费城 Fortress 出版社, 1976)。史南艮培的书,是前面的评述中唯一的天主教作品。诺曼·佩林描写它“在此学科中或许最佳的论述”(op. cit. 210页)。

提倡男女平等思潮的解释

提倡男女平等的圣经学研究强调在耶稣的宣讲和传教活动中所涉及的天主之国具有普遍性和包容性。根据伊丽莎白·许·弗渥伦扎(Elizabeth S. Fiorenza)的观点,耶稣运用了庆节宴会的中心形象来描写所期待的 *basileia* (天国)。法利塞人通过小心谨慎地遵奉“圣桌”仪式的洁净以及“像司祭一样”来用餐,以寻求实现以色列作为“司祭的民族”的号召。耶稣和祂的门徒与法利塞人不同,他们不是拘谨地遵守这些洁净规矩,甚至还和“罪人们”一起吃饭。没有一个人被排斥在外;所有的人都受到了邀请:女人和男人,妓女和法利塞人,穷人和富人,甚至税吏都受到了邀请。*Basileia* (天国)同样也展示在耶稣的治愈和驱魔之中——女人和男人,穷人和富人同样得到治愈(参阅《纪念她》*In Memory of Her*, 纽约

Crossroad, 1983, 118 - 130 页)。

二十世纪天主教神学

卡尔·拉内(Karl Rahner)

对卡尔·拉内来说,教会是天国在“以基督为开始的神圣历史的末世阶段”的胜利,“这阶段给我们带来了天主之国”(“教会和世界”《简明世界圣事》*The Concise Sacramentum Mundi*, 239 页)。天国要到基督第二次来临及最后审判时,即历史终结的时刻,才会明确地被呈现出来。但另一方面,天国也并非完全是未来的事。它已经来到了世界历史中,哪里有在恩宠内服从天主,即接受天主的自我通传,那里就是天国。但这不仅仅发生在教会内,也不仅仅发生在个人良心的深处,却还发生在具体地完成了一个尘世任务,发生在对别人的积极的爱中,甚至发生在对他人的博爱中。

所有这些来自于天主教的基本原则:(1)教会外也可以发现圣宠和成义;(2)在物质和正规的道德行为和意向之间存在着不可分隔的合一;(3)在爱天主和爱邻人之间有着一种最基本的结合。天国彰显在“世界的团结、能动、友爱等等”之内(240 页)。

天国究竟是天主的工作,还是人类努力的产物?拉内争辩说,这个问题只能用辩证的方法来回答,即,应平衡地掌握两条显而易见的相对原则:(1)天主之国将在历史终结时来临,这是天主的行动,(2)人类历史将以某种形式进入那个终

点。因此,人类历史具有终极有效性,但还须经历彻底的转变。这两个问题至今仍悬而未决,所以,为了开放未来(天主愿意的时候自会赐给我们天国),并让现在保持其基本的重要性(人类尽力以某种形式进入天主的最终行动),辩证关系必须保留。渗透在历史中的该是什么呢?那就是有形可见的爱的工作。

为什么我们能说历史进入到属于天主自己的满全之中?“因为天主圣言本身创造了历史,并在历史中历经艰辛”(“基督信仰和新世界”,《神学文摘》,“Christianity and the New Earth”,*Theology Digest*, 15, 1967年冬,281页)。因而,拉内对天国的概念,是扎根于天主教圣事性的基本原则,而其中心就是降生成人的奥迹。

爱德华·史勒拜克斯(Edward Schillebeeckx)

爱德华·史勒拜克斯注意到梵二大公会议最有成效并最先改变的观点之一,就是放弃了轻易地把教会与天主之国视为一致的俗世倾向。会议承认教会之外也有救恩的存在。对于史勒拜克斯来说,教会和世界都在迈向天国的道路上,但本身还不是天国。不过,天国的力量已经活跃地临在于教会和整个世界。事实上,这是我们对根本上是新颖的并最终将实现的天国的共同愿望,它激励我们永不满足于在此世已获得的成就(参阅《教会:天主的人间故事》*Church: The Human Story of God*, 纽约 Crossroad, 1990, 154 - 157 页)。

从历史角度看,我们永远不能说这是一个已获得承诺的

未来。福音的信息总是召叫我们克服现时的有限性。这就包含着对现时要作一个持久的批判——在机构、制度和思想上,都要受到批判。这样做才能鞭策我们不断向前发展。“对末世的希望,使得我们能彻底投入到这一现世秩序之中;由于同样的原因,我们宣称任何已经存在的现世秩序也只能是相对的。因此,基督徒在社会、政治上的投入是扎根在他们对人类的关爱上。这种投入已经在启示录所暗示的天主允诺的王国中得到了解释”(参阅《天主,人的未来》*God the Future of Man*, 纽约 Sheed & Ward, 1968, 161 页)。

对史勒拜克斯来说,天主之国是“天主在人类历史中行使其救恩行动的神力本身;但同时它也是结束了由灾难和战争所控制的这个罪恶世界的一切事务,使之进入到最终的末世阶段,并创立了一个天主在其内完全展示祂美善的新天地。‘祢的国来临’(玛 6:12)”(《耶稣:基督论的一次试验》*Jesus: An Experiment in Christology*, 纽约 Seabury 出版社, 1979, 141 页)。因而,现在与未来在本质上是互相关联的。

天主的君主身份是天主成为天主的方式。天主昭示出自己是一个关爱的天主,处处为人类着想(铎:3:4)。天主之国是我们的福气。承认天主的君主身份就是要爱他人,为了别人的幸福而努力工作。“人对他人的关心是彰显天主之国来临的有形可见的形态和面貌;这是天主的君主身份所采取的方法”(153 页)。因此,从它的完美性上来说,耶稣关于天国的信息,就是我们必须像天主爱我们那样彼此相爱;耶稣就是通过,以及在祂所特有的行为模式——祂所实践出的天国——中揭示了这一点。耶稣带来的讯息就是,天主对人类

继续存在的苦难、各种类型的饥饿和贫穷说“不”，生命与历史的目的是“和平、欢笑、完全满足：救恩的‘最终美好’和幸福……无论发生什么事，天主教在历史中执意完成的最深目标是表达自己的仁慈”（177页）。

耶稣是天主对我们整个宇宙爱的圣事。祂是“天主为了我们而作的转化”。耶稣向我们展露了一个“最人性化的天主”（*Deus humanissimus*）。“天主的事业就像人的事业，在耶稣基督的位格内得以人格化……祂是首生者、是新人类的‘领袖’，在人类中，祂在自己特有的体验中，预先活出了天主国的常规，因为那常规已由天主所认可”（670页）。

教会“通过她的宣讲和施行圣事，并在她的实践中，对那个天国承担了标志性的见证……所以她有效地预期着那天国。之所以能这样做，是由于此时此地，在新的形势下所做的，与耶稣当时在与现在不同的环境下所做的一切是相同的：为天主国的来临而提高他们，在他们中间打开交流的大门，关心穷人和被弃者，在信德的大家庭内建立合一的纽带，在团结一致内为所有的男人和女人服务”（《教会》*Church*，157页）。

汉斯·昆 (Hans Küng)

汉斯·昆断言，根据现代（德国）的释经学，把教会说成是在世上的天主之国是不可能的，而且也不是教会逐渐建立起了天国。天国是天主之国。“人的一方面所能做的是：时刻准备着打开自己的心扉，完全顺服、提高警惕、满怀信赖之

心,并不断地悔改”(《教会》*The Church*, 纽约 Sheed & Ward, 1968, 92 页)。教会是人性的工作,天国则是天主的工程。创造的最终目标是天国而非教会。属于教会并不是进入天国的保证。教会是天国的预见标记。而教会总是朝着她的最终目标——天国前进。她并不能带来天国,但可以宣告它。只有天主可以带来天国,教会完全献身于为天国服务。

因此,天国不仅仅是天主从创始之初就已存在,并持续不断地统管着的,而且也是天主对未来的许诺。它并非一个宗教-政治神权政体或民主政体,却是天主对世界的直接、无限止的统管,我们不要求援于暴力,我们在耐心地等待着它的来临。天国并非只为了精英分子的,它特别是为被弃者和赤贫者传报天主无限美善和无条件赐予圣宠的喜讯。它并非由人类的努力所能建造,而是天主的一个行动。因此,它将是一个“绝对正义、无比自由、大胆相爱、普遍修和、永久和平的天国”(《论成为一名基督徒》*On Being a Christian*, 纽约 Doubleday, 1976, 215 页)。一如从前我们须避免对天国所持的一种不正确的内在化观点,现在,我们也必须避免对它的一种不正确的世俗化观点。汉斯·昆用了一种与布特曼最为相近的话来坚持自己的主张:我们的现状是紧迫的。我们“被迫作出最终的选择,应接受把自己奉献给天主这个事实,这事实正在前方……这是万物在生死关头所作的一个决定——一个或这或那的决定;一个寻求天主或相反天主的决定”(225 页)。

沃尔特·卡斯佩 (Walter Kasper)

沃尔特·卡斯佩的研讨方法与此相似。天主之国“完全是天主独特的作为。它不可能通过宗教或道德的努力来赚取,也不可能通过政治斗争来施加影响,或通过计算来加以策划的。我们无法为之拟定计划,也无法组织、制作或建设它;我们也不可能虚构或想像它。它是天主所赐予的(玛 21:43;路 12:32),是天主为我们所预备的(路 22:29),我们只能继承它(玛 25:34)”(《耶稣基督》*Jesus the Christ*, 纽约 Paulist 出版社,1976,81 页)。这并不是说,我们在天国的事务上不能做任何事情;这也不是宣判我们是寂静主义者或纯粹的处于被动状态。“这要求于我们的是,进行悔改和相信福音(谷 1:15)”。这意思就是停止依赖自身的能力,承认人性的软弱。这意思就是不要对自己期盼任何事,所期盼的每一件事都应来自天主。

卡斯佩坚持认为天主的神圣性在于天主的自我给予,或说天主进入其它事物内,但不会失去“自我”。确实,“当祂进入祂以外的事物时,祂显然还是祂自己。祂藉屈尊就卑来揭示出祂的天主性。所以,隐藏,是天主在其内启示出自己荣耀的方法”(83 页)。耶稣的讯息宣布了“一切事物的终极来源和意义现在成了一种崭新的、最终形态的实体。现在应该对此实体的意义作出最后的决定了。当天主之国进入时,世界就进入了救恩。”

约翰内斯·梅兹 (Johannes Metz)

若说汉斯·昆和卡斯佩所强调的是天国来临中天主承担的角色,那么约翰内斯·梅兹则强调政治领域中人力的作用。梅兹辩论说,基督神学在存在主义、人格主义方面受了鲁道尔夫·布特曼的影响,方向偏离得太远了;事实上,与己无关,就漠不关心了。曾作为一切的末世幅度,现已荡然无存;同样的,神学的批判性功能亦已消失。现代人所经验到的世界,不再是一个强加给我们的灾难性的世界,却是一堆虽已成型但还朝着变得更好的方向进步的半开发材料。基督徒信德由望德所引导,这是一个“为世界被钉在十字架上的希望”。这样的希望是“为热情洋溢地改变和更新这一世界,使之成为天主之国的一个开端”(《世界的神学》*Theology of the World*, 纽约 Herder & Herder, 1969, 93 页)。

教会,作为世界的一部分而存在于这个世界内,当她以非常严肃的态度对待自身时,她就得向世界提出质疑。“末世的天主之城,现已开始存在,因为我们抱着希望探索它,就能建设这座城。我们是建造这未来的工匠,而不仅仅是它的解说者……在把和平与正义带入已许诺给世界的岁月里,基督徒是一个‘合作者’。要使基督徒的信仰成为正统的,那信仰本身必须在基督徒面向最终未来时,能在他们的行动中,真正地体现出其‘正统性’,因为天主所许诺的真理,必须是一个被履行的真理(参阅若 3:21ff.)”(94-95 页)。

因此,梅兹拒绝接受像布特曼提出的那种末世论,即强调“天国的临现”在于个人作出决定的那一时刻。他也不接

受瓦依斯、威尔纳等人的末世论,后者的观点是,让此世生命变成等待天主给我们带来天国的一段时间。梅兹的末世论是一种以政治神学为基础的末世论,这种神学体现出社会和政治制度的幅度。因此,政治神学是“在我们现有的社会条件下,尝试以积极的态度来阐述末世讯息”的一种神学(107页)。此类神学总能照顾到理论与实践,并能理解信仰与社会实践之间的关系。

但由于强调门徒身份为基督徒存在的基本纲目,这种政治神学甚至更显尖锐。教会是一个门徒团体,她生活在“焦急地等待”天国的来临之中;这与大多数认为教会是生活在一种“逐渐进步的较温和的末世论”之中的观点形成对照,该种末世论将天国的来临小心翼翼地推向遥远的未来。而他坚持认为,如果时间冗长,上主不是马上再来的话,彻底的门徒身份事实上是并不容易生活出来的。门徒身份和急迫地期待是密不可分的(“梵二大公会议之前的一个更新教会:四个主题中的同一个概念”,摘自《朝向梵蒂冈第三次大公会议:需完成的事》*Toward Vatican III: The Work That Needs to Be Done*,大卫·特雷西[David Tracy]编,纽约 Seabury 出版社,1978,143页)。

古斯塔沃·古铁热(Gustavo Gutiérrez)

拉丁美洲的解放神学同样强烈地强调天国的社会及政治幅度。古斯塔沃·古铁热提醒大家不要将天国的现实性过多精神化。它“不可避免地是历史性的、暂时的、俗世的、

社会的、物质的”(《解放神学》*A Theology of Liberation*, 玛利诺, 纽约 Orbis 出版社, 1973, 167 页)。先知们宣布一个和平的国度, 但和平是以正义为先决条件。它应先维护穷人的权利, 惩罚那些压迫者, 把穷人从压迫下解放出来。为正义而战就是为天主之国而战(168 页)。另一方面, 天主之国“决不能和建立一个正义的社会体系混为一谈”(231 页)。

古铁热写道, 对天国的宣讲, 打开了新的视野, 引领我们看到了一些未知的幅度, 并寻求一些尚未勘察过的途径。只有献身于解放运动及与受压迫者团结一致, 我们才能明白天国的意义和福音讯息的含义(269 页)。天国并不等同于减轻贫穷和压迫, 但贫穷和压迫与仁爱和正义的天国显然是不相称的(232 页)。

这种见解也是耶稣的观点。痛苦和社会的不正义显示出一个“罪恶的环境”、团体的一种瓦解。通过把我们从罪恶中解脱出来, 耶稣直捣非正义社会秩序的根源。“耶稣绝对不是不关注解放, 相反, 祂以进一步触及其后果的方法, 将之置于更深的层次上”(231 页)。耶稣对天国的宣讲是具颠覆性的, 因为它传报了人对人的统治终于结束了。在宣讲天父的博爱时, 耶稣不可避免地宣讲了反对所有的非正义、高人一等的特权、压迫和狭隘的国家主义(232 页)。

德莫特·莱恩(Dermot Lane)

爱尔兰神学家德莫特·莱恩指出, 根据在神学领域内外所发生的许多变化(尤其是在现代科学领域中), 末世论需要

有一个全新的框架以超越许多古典末世论的个人主义和二元论。他写道,这样的一种框架“现在正通过来自于生活在不同领域中的许多冲力的汇集而挣扎着即将诞生:提倡男女平等的思潮(安妮·卡尔[A. Karl],罗斯玛丽·吕特[R. R. Ruether])强调生命整体内在的相互关系;生态学(康恩[J. Conn]、伯奇[C. Birch])鼓励个人和自然之间建立一种新关系;新物理学(卡普拉[F. Capra]、博姆[D. Bohm])的要点指向一切实体的动力特征;过程哲学(怀特海[A. N. Whitehead]、查尔斯·哈特商[C. Hartshorne])着重于在存在中逐渐变化的永久性。这些所强调的内容意味着正开始形成一种对生命的新见解,若想给此见解以一个较好的名称的话,则可被称作后现代世界观(格里芬[D. Griffin])。在这一新涌现出的观点内,对某事的理解,不可能被置于脱离整体的情况下进行,有机统一的取得只能在一与多中获得”(“末世论”《新神学词典》“Eschatology”, in *The New Dictionary of Theology*, 科蒙恰克[J. Komonchak]、科林[M. Collin],及德莫特·莱恩编辑, Wilmington Del: Michael Glazier, 1987, 340页)。

二十世纪新教神学

保尔·田力克(Paul Tillich)

保尔·田力克(Paul Tillich, 1886 - 1965)的《系统神学》(*Systematic Theology*),其第五部分全都专注于天主之国,及

它与历史的关系。对田力克来说,天国是对历史中意义不明确的地方作出回答。但它同时具有历史本身的一面和超越于历史的一面。“作为历史本身的一面,它参与在历史的能动之中;作为超越于历史的一面,它回答了隐藏在历史能动意义不明确中的问题”(卷3,芝加哥大学出版社:1963,357页)。

天国记号的第一个内涵特征是政治性的,这种特征是天主力量的一种彰显。第二个特征是社会性的,这是因为没有不带正义的圣善。第三个因素是个人性的,在这一因素中,天国给每个人以永恒的意义。第四个特征是普世性的,在此特征下所有的生命,不仅仅是人类的生命得到了成全。

耶稣以基督的形象显现,这是历史事件,在此事件中,历史开始意识到自身及其意义。这是天国的中心表现形式(368-369页)。地方教会代表了天主之国,但她与天主之国并不等同(376-377页)。对于个人,“一个人若不参与在天主之国内在历史的奋斗之中,就不能到达超越的天主之国”(392页)。天国已经临在,我们现在正站在永恒之前。但我们这样做,是在永恒中往前观看历史的终结,以及世间一切短暂事物的终结。

莱因霍德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)

尼布尔(Reinhold Niebuhr,1892-1971)比其他任何一位新教神学家在以下两点上所提出的挑战更为剧烈;其一为自由党所持的天国与“世俗城市”之间的平衡关系;另一为使这

平衡得以建立的进步的历史观。尼布尔坚持认为,这并不是说,历史是静止的,或者我们在其中不需承担责任和义务;而是说恩宠与自然本性是相关的,其中部分是完美的关系,而部分是被否定的关系。“如果‘自然本性和恩宠’之间的矛盾没有被认识到,并且在恩宠领域内,自然本性的持久力量不作让步的话,那么,借口说罪恶已在进步中消除,只会导致新的罪恶进入历史”(《人的本性和命运》*The Nature and Destiny of Man*,卷2,纽约 Scribners,1943,245-246页)。

“自然本性”在这儿代表了“正义在历史上的各种可能性”,“恩宠”代表的是“理想化的、完美爱的可能性……(在)所有的意愿中,完全服从天主的旨意”(246页)。由此,在历史上的正义和天主之国的爱之间的关系是辩证的。“爱包括对历史中一切正义的功绩的履行和拒绝两个方面。或从另一角度来表达,即历史中正义的功绩,可能会在一些不确定的层次上浮现出来,而发现它们在一种更完美的爱和弟兄情谊中得到了实现;但在每一次实现的新层次中又包含着一些与完美的爱有矛盾的因素。”我们有责任把正义带至尚不明确的层次上,但我们永远也不可能在历史中达到正义的圆满。“在社会交往领域内的圣化要求我们认识到欲达到完美的圣化程度是不可能的”(247页)。

因此,就像永恒相对于时间一样,天主之国或天主的王权也有两层关系。“一方面,生命之源的权威不管何时都超越在一切生命之上;另一方面,一个王权在终结时才能最后被证实”(300页,1号)。基督后的历史是在“展示其真正意义,以及该意义得以完成之间的一个过渡时期……从原则上

说罪恶已被战胜,但事实上还没有。爱必须继续成为受苦的爱,而非胜利的爱,”他争辩说,“其区别成了一种基本范畴——一种以基督徒信仰的全部卓越的看法来解释历史的基本范畴……”(49页)。

尼布尔的精神影响了一些基督徒活动家,如马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr. 卒于1968年),他承认尼布尔帮助他“认识到人周围的社会复杂性和集体犯罪的醒目事实”;而且还认识到“关于人性本质及伪理想主义的危险性所持有的一种表面乐观的幻想”(《迈向自由》*Stride Toward Freedom*, 纽约 Harper & Row, 1958, 81页)。

于根·摩特曼(Jürgen Moltmann)

天主之国为“综合性的基督徒生命准线”,是一个标记(《在圣神德能中的教会》*The Church in the Power of the Spirit*, 纽约 Harper & Row, 1977, 134页)。它要求人皈依掌管未来的天主,并把我们从无神及世上非人性的关系中解放出来。所以,天主之国是“在历史中天主解放我们的为王身份,在末世时的完全彰显”(190页)。它既是天主在世界中的实际治理,又是天主治理的宏观目标,为此它既是现在的,又是未来的。作为现在的,它与我们所关心的世上之事有关;作为未来的,它又不可能与历史中的任何事情混为一谈。它使我们进入历史但又超越历史。

耶稣通过祂自己的使命和复活,将天国带进了历史。它已成为决定现在的那股未来力量,我们已经可以在“旧的”环

境中按照“新时代”的要求而生活。“因为末世性的事通过这种方法成了历史上所发生的,同样,历史上发生的事,也就成了末世性的了”(192页)。摩特曼称之为“默西亚式的中保”。基督的上主地位超越自身,指向天主之国。

圣神的临在强有力地推动了新的创造。过去、现在和未来的一切被带到了一起:“就如默西亚时代处于‘尚未’的标记之下,因此,它也处于‘不再’和‘已经’的标记之下,……希望的梦想导致爱的痛苦”(193页)。天主之国是历史进程中的历史终点(196页)。

《在圣神德能中的教会》这本书,有效地开阔了摩特曼早期有名的作品《希望的神学》(*Theology of Hope*, 纽约 Harper & Row, 1967, 325 - 338 页)的视野。因为天国还没有来到,一切被认为已与天国相一致的事物都须遭到质疑。教会被召叫投身于将历史性的生命转至正义、和平、自由、人道的天国内。其使命由她对天国来临的期待而形成。向世界展示“被钉十字架上的基督的未来准线,这就是基督教会的任务”(338页)。(参阅《天主圣三和天国:天主的教义》*The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, 旧金山 Harper & Row, 1987)。

沃尔夫哈特·潘南伯(Wolfhart Pannenberg)

沃尔夫哈特·潘南伯(Wolfhart Pannenberg, 1928 -)给天主之国下了一些不同的定义,如天主之国是在“历史中由天主自己认可的人的完美社会”,又如,天主之国是“彻底有形

可见的正义与仁爱的实体”，再如，天主之国是“现世社会的最终目的地”（《神学与天主之国》*Theology and the Kingdom of God*，费城威斯敏斯特出版社，1969，76、79、84页）。它是天主的治理或天主的王权，其主要的作用是达到人类中的团结合一。为此，耶稣通过爱的诫命来解释天主的旨意。但它不纯粹是个人与个人之间的爱情；在宗教和社会、爱与正义之间不存在二重性。“主观的行为总是和社会机制相关……那么，显然，天主之国也总带一点政治性”（79-80页）。我们目前的世界有战争、不义和暴行，这充分说明了它和天主之国之间存在着鸿沟。天主之国还没有完全来临。现在的生活或社会形态都不是最终的。不过，这种情况也无须导致政治上的麻痹。“天国的未来，从现在起就释放一种动力，一次又一次地照亮人的视野，并对热切寻求正义和爱的政治形态赋予了意义”（80页）。

二十世纪的圣公会神学

约翰·罗宾逊(John A. T. Robinson)

约翰 A. T. 罗宾逊(John A. T. Robinson, 卒于 1983) 因他的《对天主诚实》(*Honest to God*, 1963) 一书引起的争论而出了名。他在另一本较早出版但流传不很广的书《在教会满全中的历史上的主教职》(*The Historic Episcopate in the Fullness of the Church*, Kenneth M. Carey 编, 伦敦 Dacre 出版社, 1960) 中, 罗宾逊认为“无论对旧约或新约来说, 天主之国都是在圣

经神学中起着支配作用的条目”(15页)。宇宙的整体组成方式,通过基督已被转变了,虽然这个转变仍需要在服从中被认可和加以完成。要明了所有的现实——包括教会——都是从属于天国的,那就是要将一切事物都处在两个极其重要的时刻之间来观察:加尔瓦略山上已完成的工程和基督在荣耀中将第二次来临。

因此,末世论不只是教导一些“最后事情”,而是教导一切与“最后事情”有关的事,或是教导事情的终极意义。与其说基督徒生活在时间终结那一刻,还不如说从终结那一刻并在终结的那一刻中生活。每一件事都应以后世观点来看待,反过来,每一个时刻都是一个末世时刻。“基督徒信仰不是为人类的未来提供一幅蓝图……它的担保是在事实内,即以整个生命作出回应,它的发起——无论是起初还是终结——都不在我们手中。它讲论的是一个召唤、一种信任、一个容忍,人类在自由中通过它们可发现自己被激励、被吸引。它向那些以自己整个生命之路预示出一种‘超越’的人指出,天主不会将他们留下……”(《在终结时的天主》*In the End God*, 纽约 Harper & Row, 1968, 139 页)。

约翰·马奎里(John Macquarrie)

天主之国是“天主圣善的完美显示”(《基督教神学原则》*Principles of Christian Theology*, 第二版, 纽约 Scribners, 1977, 369 页)。它将进一步造成“一个自由个体的共同联邦, 通过爱而与天主及彼此间团结合一……”天国, 虽然不能和

教会等同,但已进入历史。马奎里既拒绝接受在天国来临中夸大了人所作的努力的自由主义极端派,也不接受将天国描写成完全另类世界的启示主义极端派。但他所关注的,可能更强烈地直接反对前者:“在天主的恩宠下,人们才意识到,尽管人类可以自由地与天主合作,但只有天主才是天国的作者。在把天国放置超越于历史时,末世论的解释可能会觉得是另类世界的事,但同时,它只能是现实的。假设可以在世上就能实现天国,这是乌托邦式的、愚蠢的想法。尽管在另一方面,为了它的早日实现而努力并不愚蠢……”(370页)。他回到了这一要点:“天主之国的末世性的极致是一个奥迹,这个奥迹只有通过天主的活动来实现。即使受造物努力奋斗,为天国的实现提供了必不可少的贡献,但它不能靠人的努力而加以实现。如果我们以为在世上,我们能让某些事达到理想状态,或以为基督宗教的主要工作是建立一个超级的福利社会,那我们就是在自欺欺人了”(519页)。

诺曼·皮腾格(Norman Pittenger)

诺曼·皮腾格(Norman Pittenger)是一名过程思想学派的神学家;他认为天主作为一个“吸引力”(怀德海[Whitehead]所用的词汇),而不是作为一种强制力存在于历史中。对于基督徒来说,基督展示的是天主为世界所做的工作。谈论“最后的事情”,并不是在谈论只在未来、死亡之后将要发生的事;而是谈论我们这些现在活在这世界上的人,以及这世界的责任和特权。

我们生活的目的是成为天主爱的工具,从而来体现宇宙之主。我们所成为和所做的每一件事都应按照这一目的来理解;因此,死亡提醒我们,我们不是永恒存在的,我们只有相当短的时间活在世上为人类作出贡献。审判意味着我们是由自己的决定所造就的那个人。我们将自食其果。天堂就是我们与天主,及彼此间建立了一种绝对欢乐的关系。地狱就是没有天主。它有的只是一种永远的可能性——自由地拒绝天主的可能性。但天主以爱的行为包围我们,我们也在爱内回应天主。“吾主由天主而来,只是为了爱,为了成为天主爱情的有形工具。基督神学……无非就是那个声明所表示的详细解释和应用”(《过程观点内的“最后事情”》“*The Last Things*” in a *Process Perspective*, 伦敦 Epworth 出版社, 1970, 105 页)。

二十世纪东正教神学

若望·梅恩道夫(John Meyendorff)

天主之国不是东正教神学的主要条目之一(参阅若望·梅恩道夫[John Meyendorff, 1926 - 1992]《拜占庭神学:历史动向和教义主题》[*Pastoral Constitution on the Church in the Modern World*, 纽约 Fordham 大学出版社, 1974]的索引)。梅恩道夫在他的书中提到过,天国总是与圣神有关,圣神是它的“内容”(169 页)。“祢的国来临”的祷词被理解为“愿天主圣神临于我们、洁净我们”。拜占庭的礼仪传统将圣神描

写成“天上的君王”。圣神是创世末世性改观的初果。若将救恩理解成在本质上参与并共融于圣子降生成人的神化了的人性的话,那么是圣神,使之成为可能(171页)。另一方面,除了在圣事中,我们不可能在别处获得“真正自由的天主性生命。……将来临的天国已在圣事中被实现了,但每一个基督徒蒙召,通过他自身的努力操练,以及通过天主所赐给我们的自由与圣神共同合作,在它内成长”(176页)。但那些努力不是政治性的,甚至也不是伦理性的。它们是朝向“完美”和“圣善”过程中的一部分。

不管怎样,末世论具备了东正教神学的整体特色(218页)。每一件事都是以与终结之间的关系为目的,考虑在天主内我们的命运。但那个未来的现实同样也是现在的一个经验,通过圣神赐予的礼物在基督内可以获得。东正教的末世论是一个已实现的末世论。人类朝着它的目的地前进的运动是一个奥迹性的运动,而不是一个历史性的运动(219页)。我们“从荣耀到荣耀”,也就是,当我们重又得到更新的时刻,就是回到了原来状态,而它曾由于罪和死亡而被破坏。这将是肉身的复活。

值得注意的是,最后的事(基督的第二次来临、宇宙的改观、复活和审判)“不是拜占庭神学家仔细思考的课题;但它们却位于拜占庭礼仪经验的正中心”(220页)。

教会的官方教导

教会训导当局并没有给天主之国下过定义,对于天主之

国中神与人、超验与内在、灵修与政治之间的明确关系也没有给出过任何官方的立场。我们有必要从教会对圣宠、原罪、耶稣基督的明确教导中来推知其教义立场(参阅《人的存在》分册第二、三章,以及《耶稣基督》分册第三章)。

梵二大公会议

在梵二大公会议(1965年)所发表的《论教会在现代世界牧职宪章》中,关于天国的含义,给出了最清晰的大公会议的宣言。它对天国用了许多不同的描写,如“大地及人类终穷的时刻”,“一个正义常存其内的、新的住所、新的天地,其幸福将要满足并超出人心所能想到的一切和平的愿望”,一个“新天地”,是“真理及生命的神国、圣德及圣宠的神国、正义、圣爱及和平的神国”(n.39)。那个天国已在世上成长,但它只以奥迹的——即圣事性的——形式出现。

哪些是天主的统管在不断增长的记号呢?那就是养育了世上“人的尊严、团结与自由,以及一切从我们的本性及努力而得到了的好成果”的价值。这一切在末世时,还将再次被我们发现,而那时候却是毫无玷污、光彩夺目、已被改观。人类的努力须达到什么程度才能与天主之国结合呢?或者说,为达到天主之国,人类必须作出什么努力呢?虽然天主之国最终是由天主所赐予的,“期待新天地的希望,不仅不应削弱,而且应增进我们建设此世的心火。因为新的人类大家庭的雏形,是在今世滋长发育的,并已能提供人以新天地的预感”。为此,“现世的进步必须从基督神国的广扬中区分出

来。但不管怎样,从某种程度上来说,现世的进步能为人类社会的改善贡献力量,有利于天主的神国”(参阅《论教会在现代世界牧职宪章》n. 39)。

这同一天国也是耶稣亲自宣讲的中心,祂以自己的言行和临在把天国昭示于世人(《教会宪章》n. 5)。尽管大公会议将教会描述成天国的“初绽蓓蕾”,但不管怎样,教会必须朝着历史终结时天国的极致尽全力。同时,整个人类历史也正在移向同一个终极目标,该目标将到达天主的圣城(参阅《教会对非基督宗教态度宣言》n. 1)。人类的团结和全人类的活动将在其内达到最终的目的地(参阅《牧职宪章》nn. 32、29)。因为基督既是原始“阿尔法”,又是终点“敖默加”;因此,“最终时刻已临于我们(参阅格前 10:11)。世界的更新已经是不可改变的決定,并且在某种意义下,在现时代,人们就已经期待着它的改变……”(《教会宪章》n. 48)。

大公会议的教导是深具意义的,因为它克服了在总体和个人的末世论之间的分裂,它把现在和未来联结在一起,并在世界和天上的事物之间建立了一个在根本上的团结合一。

论现代世界中的福传

教宗保禄六世在 1975 年发表了宗座劝谕《论现代世界中的福传》(*Evangelii Nuntiandi*)。一开始,它就承认耶稣的整个传教使命可以在祂自己所宣告的被派遣来宣布天主国的好消息(路 4:43)中,特别在向贫穷人的宣讲中加以总括(路 4:18;依 61:1)。但耶稣的福传活动不只限于口头宣讲,

基督对天国的宣讲也表现在“无数的记号内：病人被治愈，水变为酒，增饼奇迹，死者复生。在所有的记号中，祂放在最重要位置上的是：谦下者和贫穷者得到了福音……”（n. 12）。因此，福传也包括“从所有的压迫中把我们解放出来，但……最重要的是把我们从罪恶和魔鬼那里解放出来……”（n. 9）。但，不管与人类的解放有多紧密的联系，天主之国与教会不能简单地等同起来（n. 35）。事实上，解放的某些概念是不能和福音相提并论的，甚至天国本身不会因合适的对自由的表达、安康、人类的发展而来临。

当然，这个天国“作为恩宠与仁慈”是适合于每一个人的，但每一个人仍要“通过被福音称之为 *metanoia* 的内在更新才能达到进口处；*metanoia* 的意思就是思维和心灵作一个深刻的转变”（n. 10；n. 36）。教会本身的存有就是作为“为了共同追求、建设和活出天国”（n. 13）而因耶稣之名聚在一起的一个团体。这意思就是教会召叫信众传扬福音，即宣讲天主之国的好消息，这是直接赋予它的全部使命。这是要用言语、圣事、见证和服务来作的宣讲。

天主教教理

1992年颁布的《天主教教理》将天主之国编入了主祷文中：“新约中，*Basileia* 一词可译为王权（抽象名词），王国（具体名词），或统管（行动名词）。天主之国呈现在我们前。通过圣言降生成人，天国与我们接近了，福音从头至尾宣讲的是天国，并在基督的死亡和复活中它来临。由于最后的晚

餐,天主之国已在圣体圣事中临现,并使天国临在于我们之间。天国在荣耀中来临时,基督将把它交还给天父。”

主祷文中的请求基本上诉诸天主之国通过基督的再来而降临。“此种期盼并不会使教会疏忽其在现世的使命,反而使其更加投入。……人迈向永生的圣召不但没有减弱,反而加强其现世义务:善用造物主所赐的力量与技能,在此世为正义与和平服务。”

最后事件:个人的命运

每个人的命运:死亡与审判

死 亡

旧 约

由于人的概念在古代的希伯来语中,与其说是作为“赋予了精神的形体”,不如说是作为充满了活力的身体;因此,死亡也被理解成是一种状态,在这状态中,灵魂离开肉身出发了。死者在阴府(地下或亡者的住所)内继续存在,但已完全被剥夺了他们的人性力量(咏 6:6;30:10;88:11;115:17;依 38:11,18)。从概念上来说,一个人寿高年老,但力还未衰尽,死亡就来到他(她)的身上(创 25:8;约 21:23-24;29:18-20),这样的人死得容易又迅速,而且直接降到阴府(约 21:13)。死亡是人的自然终结(撒后 14:14),但它却是罪恶引起

的后果(创 2-3)。偶尔,(旧约中)死亡还可以是一种希望的表示——死亡并非终点。圣咏 16:10 中,诗人欢欣喜悦,因为雅威不会将他遗弃在阴府(地下的世界),也不会允许他见到“腐朽”。圣咏 49:16 中,诗人得到天主的保证,会救他脱离阴府。圣咏 73:23-28 甚至表达得更清楚,如果雅威的许诺和仁爱是永恒的,那么,定会存在某种方法;使忠信的以色列人经验到它们。但是,逐渐地,在以色列的死亡神学中浮现出了这种更处在支配地位上的从属的思维方法。因此,公元前二世纪出版的达尼尔先知书(12:12)中,还没有清晰地记载相信死者复活的迹象。可以肯定的是,智慧篇(或许完成于公元前 150 年到 120 年间)证明了流亡后犹太思想后期的一种倾向,即他们期待着死后的生命(1:1-6:21)。

新 约

新约对于死亡的根源表达得非常清楚明白:这是罪恶的后果,并因此而受到的一个惩罚(罗 5:12-14)。同样,在格林多前书 15:22 中,保禄宣称我们都在亚当内死去,但在基督内得到复活。确实,耶稣以自己的死亡摧毁了死亡(15:25-26)。祂剥夺了死亡的权力(弟后 1:10),使死亡之主——魔鬼变得无能为力(希 2:14)。死亡的力量再也不能控制基督了(罗 6:9),于是祂作了生者和死者的主(14:9)。基督徒因分享耶稣的死亡而经验到祂战胜死亡的胜利(16:2-11)。与基督同死是为与祂同生(6:8)。我们通过洗礼而进入基督(6:4)和通过领受圣体(若 6:50-51)来战胜死亡。

另一方面,死亡既是最终的,但同时也是独特的。不存在轮回再生的问题:“那些要从这边到你们那边(去),并不可能;要从那边到我们这边(来),也不可能”(路 16:26;另参阅若 9:4;格后 5:10;迦 6:10)。

早期基督徒作者

教父末世论中最有趣的发展之一,就是关于对死亡的理解。早期的几位基督徒作者认为,与其说死亡被看作是罪罚,还不如把它看作是天主所发明的一种治愈罪的救药。没有死亡,罪恶可能会成为永存不朽的。有了死亡,罪恶可以一次而永远地被消除。一些作者把死亡比作把一件有缺陷的艺术品熔化掉,这样一来,就可以恢复到原来的完美状况。因此,个人在死亡中的崩溃,成了在复活中突破的基础。

教会的官方教导

最初,教会的末世论集中在基督的第二次来临,以及整个教会进入到最终的天国实现上。对个人的注意甚少。到中世纪时,就引进了一个转变——从团体转到了个人。神学家强调死亡的那一刻,认为这是决定一个人命运的关键时刻。

教会以死亡和来世生命为主题的文献,相对来说数量不多。由于它们大多出自中世纪时代,所以也反应出它所关注的个人幅度要多于团体或教会幅度。它们主要论述的是荣

福直观和个人肉身的复活(下面我们还会提到这些)。直到梵二大公会议时,才对死亡的事实及其普世性意义给出了一个更丰富、更全面的陈述。

特利騰大公会议

亚当的罪不仅使人类失落了圣善和正义,而且还给人类带来了作为惩罚的死亡。这一惩罚不但适用于亚当,也牵涉到他的子孙后代。会议引用的是保禄宗徒致罗马人书 5:12(《原罪法令》第五次会议,1546年)。

梵二大公会议

“面对死亡是人生最大的谜。……技术所做诸多尝试,虽极其有益,但不可能平息人心的忧虑”(《论教会在现代世界牧职宪章》n. 18)。只有信德能战胜这忧虑。“人是为了一个幸福的命运而被天主所创造的。”我们都被召叫“与祂共融于一个永不腐朽的天主的生命中”,而这胜利来自于基督的死亡和复活。“痛苦和死亡的哑谜,在基督福音以外,固然窒息我们,但藉着基督并在基督内,却大放光明”(同上 n. 22)。

教义部

在《关于某些末世论问题的信函》中(1979年5月),教义部(以前称为信理部)重申教会的传统信仰:死者的复活、

整个人的复活、人死后的生存、为亡者祈祷的意义、基督的第二次来临和公审判、荣福童贞玛利亚的升天、天堂、地狱和炼狱。但是文件也警告,反对对来世生命“凭想像去任意描述”,并称这种过度的行为是“基督徒信仰经常碰到困难的一个主要起因”。而同时,文件又鼓励人们继续对这些主题作神学研讨。

天主教教理

1992年的《天主教教理》肯定了“死亡是我们在世朝圣之旅的终点站,是天主赐予我们恩宠和仁慈的终结时刻;因此,我们将根据活着时所按照天主的计划行事的情况,来得到我们最终的命运。……死亡之后不再有轮回”。

神学反省

人类生命的一切浪漫和理想色彩因死亡这一事实而黯然失色。死亡比任何其它的事物更能迫使我们承认我们的存在于根本上是有限的。但这并不是说,死亡废弃一切,并使所有的生命变得荒谬可笑、毫无意义。相反,死亡表明了一种模棱两可的特征,尽管死亡是确定无疑的,但是我们继续怀着深深的确信而生活,确信生活是有意义的,至少是可以有意义的。死亡本身也可以成为一个肯定的,甚至是无畏的行为。一个人的生命——姑且不说一个民族的或世界的——可以因正视死亡的方式而具备非同寻常的意义。一个

人选择死亡却可以让另一个人活着,就如马克西姆廉·科柏(Maximilian Kolbe, 1894 - 1941)所做的那样。他是波兰神父,在奥斯维辛集中营内,甘愿代替一名被纳粹判处死刑的有家室的男子去死。同样的,一个人的死亡情况,也可以被理解为以某种方式拯救了他(她)生活中本该受谴责的行为,如查尔斯·狄更斯的名著《双城记》中西特尼·卡顿的情况。

虽然某些神学家如卡尔·拉内和拉迪斯拉斯·博罗斯(Ladislav Boros)等,及某些科学家如伊丽莎白·库布勒-罗斯(Elisabeth Kubler - Ross)等,尝试对围绕着死亡这一长久的奥秘的阴影作一阐述(参阅库布勒-罗斯的《论死亡与垂死》*On Death and Dying*, 纽约 Macmillan, 1969; 卡尔·拉内的《死亡神学论》*On the Theology of Death*, 纽约 Herder & Herder, 1961; 博罗斯的《死亡的奥迹》*The Mystery of Death*, 纽约 Herder & Herder, 1965),但也许没有一个人从实质上改进了存在主义哲学家马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889 - 1976)对死亡的在根本上的洞见。死亡停止了瞻望前景。人类的一切可能性,在死亡的背景下一目了然,因为它将责任和严肃带到了存在中,不可能是它样。因此,死亡不仅是毁灭,它还把合一、一致和目标的某种层次,带入了一个人的生命中。我们以自己头脑中所意识到的未来死亡的确定性来形成和指导自己的生活。我们不能自由支配最终时刻的来到。我们的时间是屈指可数的,每一件事情的安排都得与那个“最后时刻”相关。此外,死亡还向我们揭示了,被我们认为非常重要的、为之花费了几十年精力和财力的东西,原来却是如此的肤浅和琐碎。面对死亡,各种事情都在这种观

点下加以运作(参阅《存在与时间》*Being and Time*, 纽约 Harper & Row, 1962, 279 - 311 页)。

当然,对于基督徒,耶稣的死亡是每一个人死亡的榜样及准则。祂自由地接受了死亡。祂本可以免除死亡,却没有这样做。此外,只有在死亡中,祂才能够完成祂在世时所宣讲的。在死亡中,祂使得派遣天国的初果——圣神——成为可能。只有在死亡中,祂向别人启示了天主自己所宣称的是完全真实可靠的。祂的整个生存朝向祂的死亡,因为祂知道世界的势力和天主圣言之间存在着一种最后的争斗,这将在当时的宗教组织和祂自己之间进行。如此的一种死亡带给了祂一个完整生命,同样它也可以带给其他人一个完整生命。

审 判

旧 约

审判既是雅威给以色列子民的防卫和辩护(依 1:27; 30:18),但也是惩罚(则 5:7 - 15; 7:3 - 27; 16:38; 11:10; 24:13 - 14)。雅威同样还要审判全世界(咏 7:8; 9:9 - 10; 96:13; 110:6; 创 18:25; 撒前 2:10)。万邦受审判的概念是启示文学的特点(岳 4:9 - 12; 达 7:9 - 11)。

新 约

在对观福音中,审判往往是对罪人的谴责(如玛 5:22;

23:33;路 12:58)。在保禄书信中,审判不仅发生在未来(罗 2:1-3,16;3:5-6)而且也发生在过去(罗 5:16、18)和现在(格前 11:29,32)。不管在什么事件中,天主的审判是不可测量的(罗 11:33)。在若望福音中,审判总是现时的(3:18;5:24;12:31;16:11)。给希伯来人书很在意死者的复活和永生的审判(6:2)。那些不忠信者将胆战心惊地面对审判(10:27;13:4)。根据雅各伯书,那些犯法的人将会受到无情的审判(2:12-13),对那些不忠信的教师也是如此(3:1)。另一方面,我们须小心,不要判断别人(4:12;另参阅玛 7:1;路 6:37)。天主主要审判生者死者(伯前 4:5),这一过程将从教会开始(4:17)。在伯多禄后书和犹达书中提到的审判,与索多玛、哈摩辣审判相比,更含有一种启示的韵味在内(伯后 2:6,9;3:7)。在启示录中,对审判的描写更为清楚,审判是世俗权势的垮台(17:1-19:2)。最后,一切都要受到审判(11:18;10:12-13)。

因此,圣经中的信条是:天主的审判是最终的,它在历史之外且超越历史;审判是一次行动,通过它,邪恶一次而永远地被战胜了。另一方面,即使是现在,在我们接受或拒绝基督的福音时,审判就已发生(玛 25:31-46)。在信德和望德中,未来的审判及救恩已成为一个现实(若 5:24;12:31;16:8);圣神已赐给了我们(斐 1:19;罗 8:23),复活的事亦已发生了(若 5:25,28;弟后 2:18)。

教会的官方教导

最后审判的事实已通过教会的整个历史而得到了证实：宗徒信经（“祂将于日后从彼而来审判生死者”）；尼西亚信经（325年：“祂升了天…祂还要降来审判生死者”）；君士坦丁堡第一届大公会议签发的尼西亚-君士坦丁堡信经（381年：“祂将在荣耀中降来审判生者死者”）；所谓的亚大纳修信经（五世纪末：“祂将来审判生死者”）；拉特朗第四届大公会议（1215年），还增添了如下词句：“对堕落者或被拣选者，根据每个人的所作所为而进行审判”；里昂第二届大公会议（1274年）上所说的基本上与拉特朗第四届大公会议一样；教宗本笃十二世（卒于1342年）的《赞美天主》（*Benedictus Deus*, 1336年）；佛罗伦萨大公会议（1439年）都有阐述。而在梵二大公会议文献中，则可以简单地推断出这些教导（参阅《论教会在现代世界牧职宪章》，nn. 17、45）。

神学反省

一个人必须能清楚地区分公审判和私审判。公审判意指全世界的以及历史本身的极致。它是与基督第二次来临相关联；因为它涉及到一切，因此被称作“公”审判。因为它是终结历史的行为，所以也称它为“最后的审判”。本章的前一部分，是关于天主之国，在这部分所说的每一件事，都适用于公审判或说最后审判。

私审判，也是前面的圣经章节主题和教会的官方教导，

强调了每个个人在天主台前的独特性和特殊性。我们不是仅仅作为一些广泛的、非个人的集体现实中的一部分。夸大个人的命运以及忘却宇宙与团体命运的最终目的地——天主之国——这是错误的；同样，否认在每个个人心中燃烧的希望，而这些希望是能让他或她的生命有最终的意义和目的的，这也是错误的。相应地，我们不是单纯地在团体行为的基础上接受审判，同样也在我们自己的基础上接受审判。

如果每件事物都要重回到一个不加以区分的团体形式，那么创造本身在起初就毫无意义了。我们在最后所期盼的是一个自由的团体，和负责的个人在爱内的合一共融。但是这样的一种团体只有在其中的每一个人都保持着某种个人身份时，才有可能产生。我们若听到的是这样的消息：我们活着时，一切东西都有价值，但是我们死后，我们一点儿价值都没有了；这样的消息对于永生来说，实在不能成为“好消息”了。

信徒的命运：荣福直观、炼狱、身体的复活

荣福直观/天堂/永生

新约

死后享见天主，即荣福直观，在新约中很罕见，而在旧约中根本没有提到。旧约相信天主是无形无像的，这样的信条总体上存留到新约中（若一 3:6; 4:12, 20; 若 1:18; 弟前 1:

17;6:16)。但是,玛窦福音 5:8:“心地纯洁的人是有福的,因为他们要看见天主”这句话,却许诺他们将看见天主。以犹太思想为背景,这个许诺未经任何奇妙的发挥或解释就被宣布出来,这是非同寻常的。在格林多前书 13:12 中,给缔造和平者所许诺的看见天主,就是爱的满全。保禄把死后看见天主同在镜中朦胧的形象相比较。他选用了面对面的说法,这与梅瑟的传承产生共鸣;一块面纱遮盖了在梅瑟脸上所映照出的天主的荣耀。保禄坚持基督徒将看到没有被这样的面纱所遮盖的天主的荣耀(格后 3:12-18)。在若望一书 3:2 中,我们再次被保证将看到天主,那个视觉将转变我们,使我们相似天主。

这样一种视觉为我们开创了新的生命——“永生”。天主赐永生予忠信的人(罗 2:7;6:23)。它来自于信德(弟前 1:16;若 3:15;20:31),并由望德得以保证(铎 1:2;3:7)。它因圣洗而成为一个存在的现实(罗 6:4)。耶稣有永生的圣言(若 6:68)。祂的跟随者因彼此相爱而保全了生命(12:50)。因此,死亡永远不是终结(6:39,44,54)。那些信从圣子的将获得永生(若一 5:11-12)。这包括认识唯一的真天主及天主所派遣来的耶稣(若 17:3)。

教会的官方教导

教会的主要文件是教宗本笃十二世的《赞美天主》宪章和佛罗伦萨大公会议的《为希腊人的法令》(*Decree for the Greeks*, 1439)。两者都坚决主张,信友的灵魂,若已获得不

需经过炼净的恩宠,就可直接地、“甚至面对面地,在直觉的视线中,看到天主的本性,无需经过任何受造物以客观视觉为中介。更确切地,天主的本性直接、简单、清楚、开放地向他们显示,在此视觉内他们欢悦于天主的本性”(《赞美天主》)。尽管根据每人不同的功绩,有些人比另一些将看得更完整,但这样的信友将“清楚地看见天主,三位一体的天主”(佛罗伦萨大公会议)。这一切都因 *Lumen gloriae* (“荣耀之光”)而成为可能。教宗保禄六世(卒于1978年)所写的《天主子民的信经》(*Credo of the People of God*, 1968)及教义部所发表的《关于末世论的某些问题的信函》(*Letter on Certain Questions Concerning Eschatology*, 1979年5月)重新肯定了这一传统的教导。

神学反省

荣福直观是人类与天主的完全共融。这是每个人为之奋斗的目标。是荣福直观使人们超越这个世界,吸引人超越自身而成为更胜于目前的自我。这是每个人询问、探索,及对待他人姿态的最终目的。荣福直观表达作为人类的我们,一切都已完成。“我们的心永不停息,”奥斯顿向天主疾呼,“直到在祢内得到安息”。

所以,我们完全成为与天主肖似的一位。不再留下自私的痕迹。我们完全向他人敞开自己,不依靠自己。我们完全倾注出自己的一切,如同天主在基督内不断倾注出自己的神性一样。这就是初期教会所相信的致命者无需经过炼狱直

接能进入天国的原因。致命者完全超越了自我的私利,得以肖似基督,天主。对他们来说,天堂,并非他们行善的赏报,却是“由于他们已经不再寻求赏报而给予他们的赏报”(约翰·马奎里的《基督神学的纲要》*Principles of Christian Theology*, 366页)。对这种自我给予的爱的唯一赏报是不断增长追求这种爱的能力。因此,天堂既非带有神话色彩的地方,也不是人类单纯地以自我为中心的渴望得到满足。它是人类生存的原本目标。

炼 狱

圣经基础

实际上,对于炼狱的教义并不是建立在圣经的基础上。这不是说教义中没有一点点圣经基础,只是没有清晰的圣经基础而已。但另一方面,在旧约和新约中,都没有与之相矛盾的证据。旧约中与之相关的有玛加伯下 12:38-46:“如果他不希望那些死过的人还要复活,为亡者祈祷,便是一种多余而糊涂的事……为此他为亡者献赎罪祭,是为叫他们获得罪赦”(12:44,46)。新约坚持一个事实,那就是天主之国已在耶稣基督内来临,基督徒的注意力被吸引到直接并迫在眉睫的圆满,以及面对着天国的渐渐来临,每个人所要作出的决定上去了。信德的真正考验及其它的工程将在(当主再来的)“时日”里的“大火”(参阅格前 3:12-15),及“来世”(参阅玛 12:32)中被表达出来。很清楚,阴府的概念仍然在起作用。

用(参阅路 16:19 - 31)。

后圣经时代的发展

教父时期,儒斯定和戴尔都良采纳了路加的观点和教导,相信死者“在坟墓中”等待着达到圆满。奥力振主张每个人都将得救,但每个人都得经过特定的炼净过程。不过,净炼发生在审判的时刻,而不是作为私审判和最终享见天主的过程中的某种调介状态。奥力振相信普世都能得到救恩的这种观点(apokatastasis)受到了543年的君士坦丁堡地方教务会议的谴责,东方教父们一致同意通过;之后,又得到教宗维祺留(Vigilius,卒于555年)的认同。

奥斯定强调所有的义人,不单单是致命者,都可直接进入天国。但逐渐地,格林多前书3:12-15中提及的审判的火焰逐步在奥斯定之后成了炼狱之火,并被视为人死后暂居的过渡王国。根据教宗圣大额我略,人还未完全与主结合的这个事实构成了一种惩罚。尽管如此,直到十二世纪,炼狱作为一个地方而存在的观点才日渐突出。

中世纪的西方神学强调了炼狱的惩罚和赎罪的特点。但东方的基督徒则拒绝这一高度法律化的处理方法,取而代之的是强调炼狱的奥秘性本质,把它作为是一个日趋成熟和灵修成长的过程。东方教父们同时还认为,在全体复活和公审判之前没有一个人,包括义人在内,能够拥有荣福直观。

教会官方教导

关于炼狱的传统教义是由里昂第二届大公会议(1274年),本笃十二世的《赞美天主》(1336年),和佛罗伦萨大公会议的《为希腊人的信经》(1439年)中被明确地宣布出来,尤其是后者,它试图小心翼翼地平衡两者,即西方关于补赎及赎罪的概念,以及东方所强调的净炼。出于对东方人的尊敬,大公会议有意省略了所有对火的引用(因为东方人认为这是奥力振观点的一种回声,后者主张所有的人通过同一净炼的火而能得救),并避免使用导致将炼狱视为一个场所的任何语言。

但是,宗教改革运动发出了直至当时无论在东方或西方均还无人问津的问题——即怎样把祈祷转让给亡者。从1530年起,路德和梅朗东(Melanchthon),以及加尔文和茨温格利(Zwingli)都拒绝这个教义;他们不断地教导说,惟有恩宠能使人得救。特利腾大公会议对此作出了反应,肯定炼狱的存在,坚持认为要得到净炼,需要得到信友的转祷,特别需要得到弥撒祭献的帮助。另一方面,大公会议对那些所论述的极其困难和敏感的问题提出明确警告,这些问题绝大部分“不利于教诲,不能导致一个人的虔诚向前发展”。不应该在公开的讲道中对那些没有受过高等教育的人,提出这些问题。同样,值得怀疑的神学观点不应该广为流传,任何一种属于“好奇或迷信”范围内的,或属于“不光彩获得”而使自己失去身份的事都应该被当作“对信友的耻辱和伤害”,而加以禁止(《论炼狱法令》*Decree on Purgatory*,第25次会议,

1563)。

教宗保禄六世的《天主子民的信经》(1968年)及教义部的《关于末世论的某些问题的信函》(1979年)再次肯定此教义,亦被采纳在梵二大公会议的《教会宪章》中的第51号内。当然,在1992年的《天主教教理》中,也加以了重申。

神学反省

我们对炼狱的最好理解是把它作为残留在我们自身的自私被净化的过程,以使我们可以真正成为与天主在一起的一个人,天主完完全全朝向他人,即天主是自我给予的天主。而同时,炼狱也是冗大进程的一部分,通过它,我们被召叫从无到有,从有到自我,或到一个负责任的人的存在,从负责任的人的存在到基督徒的存在,从基督徒的存在到最终完美地与天主合而为一。因此,和炼狱相关联的痛苦不是作为罪恶的一种惩罚,从外给我们以打击,就像中世纪末的西方神学所理解的那样,而是一种出自内心的痛苦,这是当我们被要求交付自己,不要以自我为中心,以便让出位置使天主的爱为我们的中心时,我们每个人都会感到的一种痛苦。它是我们被召与基督同死同生的过程中的一部分。

关于大赦

1983年颁布的教会法典给大赦下的定义是:“大赦是在天主前赦免已蒙宽恕罪过的暂罚……”(992条)。

从教会初创时的最初阶段起,教会给那些受洗后又犯罪的人设立了苦行补赎(参阅《圣事》分册第三章)。一个人只是感到后悔是不够的;那仅仅是消除了罪恶。一个人还应当为所犯的罪受到惩罚。因为教会被召叫成为一个神圣的团体,成为基督临在世界的圣事,而罪总使教会受到侵害,因此教会也参与在让罪人和天主修和的过程之中。教会不仅对悔改者作出他们是否已准备好了,是否能与团体重归于好的决定,而且当这些悔改者在寻求补赎途径时,教会与他们一起祈祷。有时,教会利用自己的圣宠和功劳的精神财富,来免除仍加在个别罪人身上的一些惩罚(部分大赦),或所有惩罚(全大赦)。

第一次确实的大赦发生在十一世纪的法国。它们既赦免了一些苦行补赎,又消除因罪而引起的暂罚。但即使到了十三世纪,大赦仍被视为对不成全者的特许,大部分的基督信徒不应该要求领取。(不要将它们与日尔曼时代所涌现出的赎回和代偿的概念相混淆,因为后者只适用于对苦行补赎施加影响而不能用于对罪的惩罚)。起先,一些神学家对主教的施大赦权有争议,但当具体实施进一步扩展后,神学家们的反对也就消失了。

另一方面,实施本身也起了变化。以前,教会为豁免罪的暂罚只作祈祷,以及在那种情况下,免去按教会法典规定的一个苦行补赎,到那时教会果断地宣布,根据教会对圣宠及功劳的宝库具有管理权,这样的暂罚已被取消。到十三世纪中叶,颁赐大赦已渐渐脱离告解圣事,而越来越归之于教宗的权力。大赦的种类越趋多元,而要做的补赎神功逐渐减

少。那时,任何合情合理的原因,都能成为颁赐大赦的充足理由(阿奎那《神学大全》,Supplement, q. 25, a. 2)。

全大赦,即豁免所有罪恶的暂罚;在十一世纪十字军东征期间,成了一件显著的事。那时,教廷允许十字军战士在征伐归来后,得到所有罪罚的赦免(教宗乌尔班二世,Urban II,1088-1099在位)。颁给死者的大赦始于十五世纪中叶。它们和行哀矜之间的关联早在十一世纪就建立了。但是,中世纪后叶,它们竟成了教会收入的便捷来源,如此一来,增添了不少恶表。西满罪(即读卖圣职罪)成为无人不知之事。有些人以一种神学上的谬论及夸张的方式宣讲大赦。特利腾大公会议在《大赦法令》(1563年)中谴责了这种作法,不过可能为时已晚,因那些极其滥用的行为成了改革运动的近因。

教会在近期所发表的最完整的有关大赦意义的官方说明包含在教宗保禄六世的宗座宪章《大赦教义》(1967年)中。教宗把大赦的教义和圣者共融的教义联系在一起。世上教会和天上教会及炼狱中的教会是团结一致的。“教会的宝库”并非“与积累数世纪的物质财宝相类似”,却是“在天主眼中基督所付出的代价及功劳,具有无穷无尽的价值……”他宣布说,一个大赦,就是“在天主眼中,赦免了因罪而应受的惩罚,而在人忧虑自己所犯的罪时,该罪罚已被抹去了”。它们既是完全的又是部分的,还可以适用于死者。但此后,在描写部分大赦时,不再提及天数或年数。(这是中世纪时的方式,以详细指明从一个人“被判净炼的时日中,减免去的精确的数目)。当然,得大赦时,永远要求领受者真心诚意的

悔改,以高标准成为教会的一份子,完成得大赦所要求的一切,至少有得大赦的总体意向。

大赦的教义最好能在基督徒存在的整个奥迹中去理解。我们都是基督奥体上的肢体。作为肢体,我们是基督为我们而进行的救恩工程的受益者。死亡不是生命的终结,所以死亡也没有结束我们与自己所爱的人或教会内兄弟姐妹之间的关系。我们关心他人和彼此扶助的责任,并不因死亡而瓦解。相应地,如果我们对大赦漠不关心,而这种冷漠又反映出我们对圣者的共融,和我们对死去的亲戚朋友之间那种应有的心灵上的持久责任所抱有的无所谓态度在增加,那么,这是和天主教原则不相协调的。另一方面,一个人以自我为中心来探索基督徒的命运,只为自己打算,只关心灵魂上的“积分点”,这样是与健全的神学和教理原则相对立的。若对大赦的兴趣仅在于此,则这种兴趣消失得越快越好。

身体的复活

旧约

希伯来的概念中,人就是“有活力的身体”,因此,认为人死后复活,生命得到更新却不涉及身体一起复活的任何一种想法,都是无法成立的。正如我们已经见到的,身体复活这一概念的形成在旧约中是很晚才出现的(达 12:2; 加下 7:9, 11, 23; 14:46)。依撒意亚 26:9 提到了死者的复活,但它可能就像厄则克耳 37:1 - 14 所提到的那样,是指以色列的复

兴。到新约时,法利塞人已肯定身体复活的概念,但撒杜塞人并没有接受它(玛 22:23;谷 20:27;宗 23:8)。

新 约

耶稣在和撒杜塞人讨论有关死人的复活时(谷 12:18 - 27),耶稣引证了梅瑟五书上的一段,特别提到了天主的能力,以此来驳斥他们的否定复活。但祂也纠正法利塞人对复活的理解,后者把复活看成是回到世俗生活的环境之中(12:25)。在对观福音中没有提到罪人的复活,只是暗示了在最终审判时,天主将审判每一个人。路加福音提到了在义人的复活中,将赐予赏报(路 14:14),这儿的义人与其说是指基督徒,不如说是指犹太人。

在若望福音 5:28 - 29 中,也提到了生命的复活(另有 6:39 - 40;11:25 - 26),用词极像达尼尔先知书 12:2;在格林多人后书 5:10 中,也有相同的概念(另见斐 3:21)。在格林多人前书 15:12 - 58 中,给出了特别的宣告,这是对复活最有力的表达。致希伯来人书 6:2 将之归于基督徒信德的基本教义中。只有启示录谈到了双重复活,第二次复活是在最后审判时所有死者的全体复活(20:11 - 15),而第一次复活留给了那些与基督一起为王一千年的致命者们(20:4 - 6)。

不管怎样,新约中对复活反省最多的不是人死后身体的复活,而是基督徒现在与基督一起复活;通过洗礼,基督徒进入了祂的死亡,并与祂一起复活而进入新生(如罗 6:4 - 11)。其它的有关内容则都注目未来(如格后 4:14;斐 3:11;

若 11:25;6:39-44,54),但在复活中,身体的这一特征并不明显。

事实上,无论什么时候,当新约谈到复活时,它都在讲论死者的复活,从来不谈论身体的复活;直到罗马的克莱孟和在儒斯定的《对话》(80,5)中,才发现有这方面的谈论。在血肉的复活(sarx)这一意义上来说,身体的复活,没有与保禄所作出的血肉(sarx)和身体(soma)之间的区别保持一致。保禄说的身体是指整个人,而血肉则指软弱的、可朽坏的,甚至是有罪的。血肉(sarx)不可复活,因为“肉和血不能继承天主之国;将腐朽的不能继承永不可腐朽的”(格前 15:50)。

一些基督新教学者如奥斯卡·库尔曼(Oscar Cullmann)把此类内容解释为死亡并不在于灵魂从身体中分离出去,并继续独个在某中间状况中活着,等待着身体的复活;死亡是指整个人的毁灭。只有当整体复活时,才会有一个全新的受造界。我们只是生活在天主心目中的死亡和复活之间。此种看法需要与如斐理伯书 1:21;格林多后书 5:6-8;路加福音 23:42-43;启示录 6:9;20:4 等章节互相协调。

教会的官方教导

身体的复活在宗徒信经(我信肉身之复活)、尼西亚-君士坦丁堡信经(381年)、所谓的亚大纳修信经(第五世纪后期)、拉特朗第四届大公会议(1215年)、里昂第二届大公会议(1274年)和教宗本笃十二世的宪章《赞美天主》中得到了证实。通常,该信条简单地包含在基督信仰的基本因素

中。但有时候,此教义会被故意而明确地用以反对某些否认身体根本上是美好的这种异端倾向,就如拉特朗第四届大公会议否决了基本上持这种观点的纯洁派(或称卡达里派, Catharism)、亚勒比根派(Albigensianism)和摩尼教(Manichaeism)。最近,此信条在梵二大公会议的《教会宪章》(n. 51)和《论教会在现代世界牧职宪章》(n. 39)中,再次得以肯定;同样,它还由梵蒂冈的《关于末世论的某些问题的信函》(1979年)而加以了重申。1992年的《天主教教理》也再次肯定了这些教导。

神学反省

我们必须在此再次断言在《人的存在》分册中已经谈论过的问题——即人并不仅仅看作是精神的肉体化,好像身体是低级的、野蛮的、没有内在价值的一样。“神圣是指整体”(Holiness is Wholeness——Goldbrunner),因为人既是身体的又是精神的,或者以圣经的语言来说,人是一个有活力的身体(soma)。我们所希望的不是单纯的灵魂的得救,而是整个人的得救。我们的永存并不是根据哲学思索所必定得出的结论(即,因人的灵魂是精神的,故永存),而是建立在天主对我们得永生的许诺上,以及建立在耶稣基督在自己的复活中所赐予的新生命上。永存并不是只为我们部分的生命,即灵魂,而是为整个我们,即有活力的身体。

我们在末世的复活,也不是仅仅只有许多个人的复活。我们的身体无疑就是我们同别人及与天主休戚相关的自然

基础。我们是人,我们就要面对他人;而我们人的身体状态,使我们面对他人成为可能;这是必要的。身体复活的教义是圣者的共融的教义的根基,因此,死后的生命同样也是团体的生命。因而,同样的,身体的复活也只有到历史本身达致圆满时才能最终实现。

不忠信者的结局:地狱

旧约

在旧约中,没有使用**地狱**这一词,与之对应的词是**Gehenna**(本希农山谷),是“希农儿子的山谷”的缩写。本希农是一个确实的地方,位于犹大和本雅明支派交界处(参阅苏 15:8;18:16);它被视作邪恶之地,因为在那里有向加纳邪神摩肋客和巴尔祭杀活人的庙宇(列下 23:10;编下 28:3;33:6;耶 7:31;19:2-5;32:35)。所以它被认为是堆积背叛雅威者的尸体的地方(依 66:24)。这个词汇也经常被引用在圣经之外的犹太人的作品中,指一个充满了火焰的深渊,一个黑暗的囚禁之地等等。

新约

在玛窦福音中,Gehenna 这个词出现了七次,在马尔谷福音中出现了三次,在路加福音中出现了一次,在雅各伯书信中出现了一次。那是一个有着不灭之火的地狱(谷 9:43;玛

5:22;18:9;雅 3:6), 罪人要被扔进去的地狱(玛 5:29-30; 18:9;谷 9:45;47;路 12:5)。在那里, 恶人将被消灭(玛 10:28)。此外, 还有一些地方, 虽没提“地狱”这个词, 但也是指它(如, 玛 3:10, 12;7:19;路 3:9, 17)。它是恶人最终的去处(默 19:20;20:9-15;21:8)。它是一个哀号和咬牙切齿的地方(玛 8:12;13:42, 50;22:13;24:51;25:30), 在那里, 虫子不会死亡(谷 9:48);这是一个被黑暗团团围住的地方(玛 8:12;22:13;25:30)。

在新约中的其它地方, 说到“地狱”的语言不很具体。保禄谈到的毁灭之日(罗 2:5), 乃把死亡看作是罪恶的薪俸(罗 6:23)。罪人将不能分享天主之国(格前 6:10;迦 5:19-21)。基督十字架的敌人被刺遭毁灭, 一切邪恶的人都将遭到同样的厄运(斐 3:19;得后 1:9)。背叛天主的人, 将落在永生天主的手中, 这是一件可怕与敬畏之事(希 10:26-31)。

教会的官方教导

地狱的存在, 作为罪恶永罚的一种状况, 在亚大纳修信经(第五世纪末)中, 已被证实;拉特朗第四届大公会议(1215年)说到这是“和魔鬼一起受到永罚”;里昂第二届大公会议(1274年)教导说, 不仅死于大罪者, 连死于原罪者“都要立即降到地狱受罚, 但所受惩罚有所不同”——这个教导与教宗依诺森三世(Pope Innocent III, 1198-1216 在位)于1201年致阿尔勒(Arles)的总主教安贝尔(Humbert)的信中的教导有所不同。在那封信中, 教宗区分了两种不同的情况, 其一

为犯了大罪而遭受“地狱的折磨”，另一种为未受洗礼而经受“失去荣福直观”的痛苦（参阅下面对灵薄狱的讨论）；关于地狱的教导还在本笃十二世的《赞美天主》宪章（1336年）中提到。值得注意的是，在梵二大公会议和教宗保禄六世的非常完整的《天主子民的信经》（1968年）中，均未明显地提到地狱。教义部的《关于末世论的某些问题的信函》（1979年）提及了“罪人遭受永罚”。然而，在1992年出版的《天主教教理》在对12条宗徒信经进行的论述中，关于地狱的教义给出了相对来说较为突出的位置。（“我信永恒的生命”）“若人毫无悔改之心，死于大罪之中，也没有接受天主仁慈的爱，这表示他借着自由的选择永远与主分离。换言之，就是将自己排除在与天主和真福者的共融之外，这种决定性的、自我排除的境况就称为‘地狱’”。地狱“最主要的惩罚”就是“永远与天主相分离”。

神学反省

地狱的英语(hell)一词源自德语的hel，意为“亡者的王国”。当新约接纳犹太人后期对该词的概念和形象的用法时，与其说新约肯定了地狱的存在，倒不如说，新约正式地采用了“地狱”这个词。新约用来解释地狱的手法与默示文学的解释手法属同一原则。默示主义过于个人化，具有过分超越于此世的倾向，在探讨启示和救恩时，过分地强调了精英和知识的需要，并且也太迷恋于奥迹和预兆。因此，新约关于地狱的论述不应从字面上去理解。

当耶稣使用这个形象时，祂尽量避免将其描绘成一个特定的地方，而是用戏剧性的手法道出了宣讲天国的紧迫性，以及我们作出接受或反对天国决定的严肃性。定出的标准已达到顶点。我们个人的完美和命运是当务之急。违背天主就是最终地、完全地远离、遗弃天主。这是选择了不可靠的人生。这是拒绝与天主及与他人共融。这是选择隔绝和分离。

无论是耶稣还是继祂后的教会，从来都没有表示过人确实进入地狱，或是有人现在就已在那里。祂——亦如教会——在阐述时仅限于有这样的可能性。如果有人真正地且故意地拒绝天主，这就是他或她将选择完全分裂的存在来代替选择天主。即使在这种意义下，地狱仍然不是天主惩罚的产物。倒不如说，这是天主给了我们自由的选择权。拒绝天主就是拒绝在共融内的生命。这就是选择了分裂的生命。地狱是绝对的分裂。从根子上犯了罪的人，才选择它。天主并没有利用它来作为一种惩罚。

有些人争辩说，如果一个人真正地选择了地狱，即选择了一个完全分裂的存在，那么，这个人就是在选择自我毁灭，因为甚至没有一个人可以用这种方法存活。断然拒绝天主就是拒绝存有的本身。这就是在选择不存在，选择虚无。在此概念中，地狱，不是一个地方或一种状态，而单单是不存有的状态。

耶稣亲自“降到地狱”，如宗徒信经上所表明的，是指祂降到阴府（sheol），而非烈火焚烧之地。耶稣因死亡进入了那些在祂之前死去的人中间，从而让他们一起分享了祂已完成

的工程。因此，“其降地狱”这些字的意思只不过是说祂死了，至少在短时间内存留在死亡中。

魔鬼学的一个注解

在旧约中，“相信魔鬼”大体上是被排除的，因为希伯来法律严厉禁止巫术。这并非指以色列丝毫不了解迷信；在很多地方，我们能看到一些证据（撒上 28:13；咏 106:37；依 13:21；34:14）。但在新约和旧约的过渡时期，及新约的早期，此情况有所改变。人们把在美索不达米亚文化中盛行着的对罪恶势力的信念，几乎未经什么改变，就全盘吸收过来了。伪经文学一直追溯到了魔鬼的起源，认为魔鬼是一些堕落的天使，他们原本是天主的儿子，但却与人的女儿结了婚（参阅创 6:1-4）。

新约不像后期的犹太主义那样频繁地提到魔鬼。外教人祭祀的祭品是献给魔鬼的（格前 10:20-21）。错误教训的背后是欺骗之神（弟前 4:1）。邪魔之神也能施行奇迹（默 16:14），巴比伦废墟成了恶魔出入的场所（18:2）。称魔鬼为撒旦的使者，永火是为他们而预备的（玛 25:41）。他们是把基督徒和天主的爱相隔离的“掌权者”（罗 8:38），但他们被基督的十字架所摧毁（哥 2:15）。当然，还有许多关于附魔和驱魔的章节（玛 8:16；谷 1:34；路 7:21；宗 5:16）。

在教会的官方教导中，魔鬼并不占重要地位。在葡萄牙举行的布拉加（Braga）地方教务会议（561年）上，否决了西班牙摩尼教派的创始者普里西廉（Priscillian，约 335-385）的教

导。会议否决了物质与精神的彻底二元论。所有的存在物来自于天主并臣属于天主的权威和力量之下。因此,即使魔鬼亦为天主所造,且在起初还是一些好天使。魔鬼的存在只在君士坦丁堡地方会议(543年)和特利腾大公会议的《论原罪法令》(1546年)中,被简单地假定。

因此,教会教导过,世上确实有魔鬼,他所做的恶事胜过人类所做的(参阅《天主》分册第四章)。直到中世纪才产生了对魔鬼论进行清楚阐明的神学,把它作为研讨创世的一部分。若在今天相关范围内加以讨论的话,则魔鬼论更适合作为罪的神学的一个因素。在历史中,有些罪和腐朽并不能通过人类的行为、以自己的力量来控制 and 达到的,魔鬼学“就是对这类罪和腐朽的个人依据作出的一种表达。它也表达了作为一种人性状况的事实,世上的罪恶有其一定的深度,此深度不是简单地归诸于人类以及屈从于人自动控制的历史;只有当天主的末世行动在基督内完成了祂的承诺时,此罪恶才能被完全战胜”(卡尔·拉内,“魔鬼学”,《简明世界圣事》“Demonology” in *The Concise Sacramentum Mundi*, 334页)。

除此之外,谁真正知道或能够知道呢?

未受洗者的命运:灵薄狱

灵薄狱一词起源于拉丁语 *Limbus* (“边缘”)。根据某些神学家的注解,它是一种状态或一个地方,专为某些既承受不了荣福直观又不值遭受永罚的死者所保留的。先父们的灵薄狱 (*Limbus Patrum*),指为那些在基督前,等待着基督为

他们打开天堂之门的义人的(路 16:22; 伯前 3:18 - 22)。它与 *Limbus puerorum* 有区别,后者指为那些虽然没有任何本罪却仍有原罪的未受洗的婴儿和孩子的。为先父们的灵薄狱,基督徒可能吸收了希伯来圣经中有关阴府(*sheol*)的概念(路 16:19 - 31)。而 *Limbus puerorum* 的概念则源自于白拉奇,他在原罪神学中假设未受洗礼的孩子是没有罪的,因此,他们也就不可能被罚下地狱。

为反对白拉奇的观点,奥斯定(卒于 430 年)认为这样的孩子也要受到真正的地狱之痛苦的罚,尽管这痛苦可以大大缩减(*Enchiridion*, 93)。坎特伯雷的安瑟姆和其后的士林学者(特别是阿奎那)支持奥斯定的信念,认为这样的人将永远被排除在永福之外,但允许他们拥有一个自然幸福的地方,即灵薄狱。整个中世纪直到二十世纪,虽然教会官方训导权威从未对此表过态,但此信念被保留了下来。梵二大公会议,及由此而进行的反思,与受其约束的神学思潮都根据每个人在存在之初就被赐予了普遍的圣宠这一观点,因而对灵薄狱的想法似乎渐渐淡化了。确实,卡尔·拉内指出,大公会议“默无声息地埋葬了专为那些还没付洗就死去的孩子的‘灵薄狱’的教义,并大胆地假设了一个相称的启示,其结果是对那些还没有使基督信息传入的地方提供了一个信仰的机会”(《关注教会》*Concern for the Church*, 纽约 Crossroad, 1981, 101 页)。

然而,天主教会继续认可,实际上是命令,给有死亡危险的婴儿马上施行洗礼。但在新的圣洗礼节中并没有指明,这种做法是建基于“灵薄狱”的信条上。相反,文中倒是讲到了

教会希望把孩子与基督的死亡及复活联系起来,成为基督教的一个成员,并分享天主王国的光荣。

圣者的共融

由于圣者的共融(又称诸圣相通功)的教义(参阅上章),宇宙的(或称普世的)末世论与个人末世论会聚到了一点。我们希望整个人类和整个世界都在天主王国中;也就是希望自己能进入天国,能与他人和整个宇宙共同分享天主在耶稣基督内,通过天主圣神的德能而完成的救恩工程的成果。

内容概要

1. 末世论是有关天主之国,或天主的王国,那就是,天主的救赎的临在通过天主的修好之神的德能得以实现。照此,末世论涉及到过去、现在和未来。

2. 旧约中的天主之国起源于天主的王者身份,即天主对祂的子民在历史中并超越于历史的照顾和保护性的王权。

3. 末世论有三种,一为先知性的末世论,它主要集中在行使正义、提倡和平与关注穷人上;一为民族主义特色的末世论,它集中在民族本身的利益上;一为启示性的末世论,它完全集中在天上的耶路撒冷上。

4. 耶稣宣讲天国已“临近了”。祂要求人们悔改、补赎、醒寤,并成为祂的门徒。

5. 耶稣所宣讲的天国,具有两方面平衡的幅度,即具有

现在和将来,预言和启示的幅度。但耶稣拒绝接受对其作出政治性的、优越的和非普遍性的解释。

6. 耶稣不但宣讲天国,还通过治愈、驱魔和与社会的低层人物一起共餐来实践它。

7. 早期教会把耶稣宣讲成是天国的化身。基督的王权目前仍隐藏着,但在世界终穷时会圆满地彰显出来。在此期间,它在圣体圣事中被预演。

8. 从钦定新约正典到公元 1000 年左右,对于天主之国的解释存在着四大潮流:末世论的,灵修-神秘性的,政治性的和教会论的。

9. 奥斯定是天主之国的最主要的解释者之一。他倾向于视天主之国与教会等同,不过,他也在天上的城邑和地上的城邑之间作了区分。

10. 弗奥尔的若亚敬将历史分成三大阶段:(1)天主圣父时代(人类团体生活于法律之下的旧约时代);(2)圣子时代(人类团体生活于恩宠之内的新约时期,及以后的 42 代人[若以 30 年为一代,即到 1260 年止]);(3)圣神时代,此时,许多新兴的宗教团体引领世界进行悔改,创建了一个心灵的教会。若亚敬的看法主宰了中世纪对末世论的研讨。

11. 由于十八世纪的启蒙运动,天主之国不仅再次被理解为是一个尘世的实体,甚至把它看作是人类发起和努力的产物。

12. 二十世纪新约学者为对新教给天国所作的解放观作出反应,而兴起了对天国的研讨。研讨的主题有:未来主义者的末世论(天国在未来将实现,但已近在眼前),已实现的

末世论(天国在过去已被实现),存在主义者的末世论(天国是现在的;我们被召叫来选择可信的或不真实的生活),救恩史的末世论(天国是过去的、现在的及未来的)。

13. 二十世纪,天主教系统神学坚持认为教会和天主之国并不相同,天国是天主开创的产物,而人类只是与天主合作,它具有社会性和政治性的幅度;它既是现在的,又是未来的。

14. 天主教会从未正式给天主之国下过定义。梵二大公会议克服了在总体和个人的末世论之间的分裂,它把现在和未来连结在一起,并在世界和天上的事物之间建立了一个在根本上的团结合一。

15. 最后事件不单指个人的命运,也指整个人类和世界的结局。个人的命运包括死亡和审判。

16. 在旧约中死亡被理解成一种状态,灵魂离开肉身,到地下或死者居住的阴府内。对新约来说,我们因分享基督战胜死亡的胜利,而克服了死亡。

17. 圣经后的教会起初强调基督的第二次来临和教会的命运,但到中世纪时,却转而强调个人的死亡和个人死后的生命。梵二大公会议给出了一个更丰富、更全面的陈述。

18. 在旧约中,审判既是雅威给以色列子民的防卫和辩护,但也是惩罚。在新约中天主的审判甚至发生于现在,发生在我们接受或拒绝基督和福音及圣神的时刻。但天主的审判也发生在历史之外且超越历史;审判是一次行动,通过它,邪恶一次而永远地被战胜了。

19. 公审判意指全世界的以及历史本身的极致。而私审判指一个人的个人生活的完成。

20. 信徒的命运包括荣福直观(天堂、永生),炼狱及身体的复活。

21. 荣福直观是人类与天主的完全共融,并在天主内,人与人之间的彼此合一。荣福直观的事实被教宗本笃十二世的通谕《赞美天主》(1336年)和佛罗伦萨大公会议(1439年)所肯定。

22. 炼狱并无清楚的圣经基础,通常引证玛加伯下 12:38-46 来作为信条的依据。

23. 奥力振相信普世都能得到救恩的这种观点(apokatastasis)受到了543年的君士坦丁堡地方教务会议的谴责。奥斯定坚持义人直接进入天堂。只是渐渐地,直到中世纪,西方才逐步显示出了炼狱的惩罚和赎罪的特点。但东方的基督徒并非拒绝接受炼狱这一概念,只是不接受把它高度法律化的处理方法,反而认为是人死后的一个日趋成熟和灵修成长的过程。佛罗伦萨大公会议的《为希腊人的信经》(1439)调和了东西方的传统说法。

24. 宗教改革者强调只有圣宠能使人得救的原则,从而拒绝接受炼狱的概念。为死者作祈祷是无用的。特利腾大公会议肯定了炼狱的存在,坚持要得到净炼,需要得到信友的转祷,特别是需要得到弥撒祭献的帮助。

25. 大赦是在天主前赦免已蒙宽恕罪过的暂罚。豁免所有罪恶的暂罚,称为全大赦,而其它的大赦就称为是部分大赦。

26. 起初,大赦和告解圣事有关,但逐渐地,到中世纪时,大赦成了教宗的一个行动。从十五世纪起,大赦被用于死

者。中世纪后叶,它们竟成了教会收入的便捷来源,如此一来,增添了不少恶表,因那些极其滥用的行为而成了改革运动的近因。

27. 圣经内,身体的复活一直是指整个人(soma)的复活,不是单指肉体的(sarx)复活,因为圣经从不明显区分肉身和灵魂。新约讲论的无非是死者的复活。我们已因洗礼进入了基督的死亡与复活,从而开始了我们的复活(保禄)。

28. 教会官方对身体复活的教导,是为了针对那些否认身体美善的人的;尤其请注意拉特朗第四届大公会议,里昂第二届大公会议和教宗本笃十二世的《赞美天主》的有关教导。但同时,身体的复活也是教会传统信经中不可分割的一部分。

29. 不忠信者的结局就是地狱。在旧约中称它为本希农山谷。在后期的犹太宗教中,地狱被理解为一个充满了火焰的深渊,一个黑暗的囚禁之地。当耶稣使用这个形象时,祂尽量避免将其描绘成一个特定的地方,而是用戏剧性的手法道出了宣讲天国的紧迫性,以及我们作出接受或反对天国决定的严肃性。

30. 地狱被亚大纳修信经,拉特朗第四届大公会议,里昂第二届大公会议和教宗本笃十二世的《赞美天主》所证实。

31. 教会从来都没有表示过任何人确实进入地狱,而只是对那些真正地且故意拒绝天主的人来说,地狱作为一种可能性而存在。地狱不是天主的一种惩罚,而是天主同意给我们自由来拒绝接受天国。

32. 魔鬼学盛行于美索不达米亚文化之中,但大体上来

说,旧约没有接受它,因为以色列严格地禁止巫术。但后期的犹太教倾向于吸纳这种信念。在新约中有些地方提到了魔鬼。

33. 教会的正式教导中,魔鬼不占主要地位,当教会强调一切存在的东西时,提到魔鬼,包括邪恶之神,他们都因天主的创造行为而存在,并且他们也属在天主的权威之下(布拉加地方教务会议,561)。

34. 未受洗礼者的最终命运是灵薄狱。关于该词,有两种不同的区分,即为基督来临之前的义人的灵薄狱,和为未受洗礼的婴儿与幼童的灵薄狱,此一信念在整个中世纪和二十世纪一直保持着,但从梵二大公会议后,这一说法逐趋淡化。

35. 整个宇宙和个人的末世论在圣者的共融的教义中会聚了。

附：英汉对照人名一览表

A

Alacoque ,Margaret Mary	圣女玛加利大 - 玛利亚 · 亚拉高克,1647 - 1690
Alexander III	亚历山大三世,1159 - 1181 在位
Alexander VII	教宗亚历山大七世,1665 - 1667 在位
Ambrose	盎博罗修,约 339 - 397
Anderson ,H. George	乔治 · 安德森
Andrew of Crete	克里特的安德肋,卒于 740 年
Anselm of Canterbury	坎特伯雷的安瑟莫,1033 - 1109
Antony of Egypt	埃及的圣安当,约 251 - 356
Aquinas ,Thomas	多玛斯 · 阿奎那,约 1225 - 1274
Areopagite ,Denys	德尼 · 阿雷奥帕吉特
Au ,Wilkie	威尔克 · 区
Augustine	奥斯定,354 - 430

B

Basil	巴西略,约 329 - 379
Bellarmino ,Robert	罗伯特 · 贝拉明,1542 - 1621
Benedict of Nursia	诺西亚的本笃,约 480 - 547
Benedict XII	教宗本笃十二世,1334 - 1342 在位
Benedict XIV	教宗本笃十四世,1740 - 1758 在位

Bernadette Soubirous	伯尔纳德·苏比鲁
Bernard of Clairvaux	明谷的伯尔纳多, 1090 - 1153
Bingemer ,Maria	玛利亚·宾格默
Birch ,C.	伯奇
Bloch ,Ernst	恩斯特·布洛赫, 卒于 1977 年
Boff ,Leonardo	利奥纳多·鲍夫
Bohm ,D.	博姆
Bonaventure	文德, 又译波那文都拉, 约 1217 - 1274
Bonhoeffer ,Dietrich	潘霍华, 1906 - 1945
Boniface VIII	教宗鲍尼法八世, 1294 - 1303 在位
Boros ,Ladislav	拉迪斯拉斯·博罗斯
Borromeo ,Carlo	嘉禄·包洛梅, 1538 - 1584
Bossuet ,Jacques	鲍苏哀, 1627 - 1704
Bouyer ,Louis	路易斯·布耶
Boylan ,Eugene	尤金·博伊兰, 卒于 1964
Bridget	瑞典的圣女布里吉达, 卒于 1373 年
Brown ,Raymond E.	雷蒙特·布朗
Bucer ,Martin	马丁·布塞尔, 1491 - 1551
Bultmann ,Rudolf	鲁道尔夫·布特曼, 1884 - 1976

C

Calvin ,John	加尔文, 1509 - 1564
Campanella ,Tommaso	托马索·坎帕内洛, 卒于 1639 年
Canisius ,Peter	伯多禄·加尼修, 1521 - 1597

Capra ,F.	卡普拉
Carey ,Kenneth M.	肯尼斯·凯立
Carolini ,Libri	利布里·卡罗利尼
Carr ,Anne	安妮·卡尔
Cassianus ,John	若望·加西安乌斯,约 360 - 430
Catherine Labouré	凯瑟琳·拉蒲兰
Catherine of Genoa	热那亚的凯瑟琳,1447 - 1510
Catherine of Siena	锡耶那的凯瑟琳,约 1347 - 1380
Chantel ,Jane Frances	简·弗朗西斯·尚塔尔,卒于 1641
Chrysostom	金口若望,卒于 407 年
Clare of Assisi	加辣
Clarke ,Thomas	多玛斯·克拉克
Claude de la Colombiere	圣高隆汗,1641 - 1682
Clement of Alexandria	亚历山大的克莱孟,约 140 - 217
Clement XIII	教宗克莱孟十三世,1758 - 1769 在位
Congar ,Yves	伊夫·龚格,1904 - 1995
Conn ,Joann Wolski	约安·沃尔斯基·康恩
Coslin ,M.	科斯兰
Cullmann ,Oscar	奥斯卡·库尔曼,1902 -

D

Dante Alighieri	但丁,1265 - 1321
Day ,Dorothy	多罗茜·戴

Dehne , Carl	卡尔·德内
Dodd , Charles H.	查尔斯·多德, 卒于 1973 年
Dohety, Catherine de Hueck	凯瑟琳·许克·多合蒂
Dominic	多明我, 1170 - 1221
Dostoyevsky	妥斯托耶夫斯基
Downey , Michael	米歇尔·陶耐
Drey , J. S.	德雷
Dulles , Avery	埃弗里·杜勒斯

E

Eckhart , Meister	迈斯特·艾克哈, 约 1266 - 1327
Ephrem	厄弗冷, 约 300 - 373
Erasmus	伊拉斯谟, 卒于 1536
Erigena , John Scotus	若望·思高·伊利基那, 约 810 - 877
Eudes , Jean	让·厄德, 卒于 1680

F

Faber , Frederick William	弗雷德里克·威廉·法贝尔, 卒于 1863
Fiorenza , Elisabeth Schüssler	伊丽莎白·许·菲渥伦扎
Foucauld , Charles	查尔斯·富高, 1858 - 1916
Fox , Matthew	玛竇·福克斯
Francis de Sales	方济各·撒拉爵, 1567 - 1622,

Francis of Assisi 亚西西的方济各, 1181 - 1226
 Fraticelli 弗拉蒂切利

G

Garrigou - Lagrange , Reginald 雷吉纳尔德·加里古 - 拉格朗日, 卒于 1964
 Gebara , Ivone 伊冯·杰巴拉
 Germanus 耶尔玛努斯, 卒于 733 年
 Goldbrunner , Josef 约瑟夫·戈尔德布鲁纳
 Graham , Aelred 埃尔勒德·格雷姆
 Gregory of Nyssa 尼斯的额我略, 约 335 - 394
 Gregory the Great 教宗圣大额我略, 590 - 604 在位
 Gregory VI 教宗额我略六世, 1045 - 1046 在位
 Gregory XVI 额我略十六世, 1831 - 1846 在位
 Groote , Gerard 赫拉德·赫罗特, 卒于 1384
 Guardini , Romano 罗马诺·瓜尔迪尼, 卒于 1968
 Gutiérrez , Gustavo 古斯塔沃·古铁热

H

Hartshorne , Charles 查尔斯·哈特商, 1897 -
 Houghton , Rosemary 罗斯玛丽·霍顿
 Hedwig 黑德维希, 卒于 1243
 Heidegger , Martin 马丁·海德格尔, 1889 - 1976
 Hildebrand , Dietrick von 迪特里希·冯·希尔德布兰德
 Hildgard 希尔德加德, 卒于 1179

Hilton ,Walter	沃尔特·赫尔顿,卒于1396
Hines ,Mary E.	玛丽·海因斯
Hirschler ,J. B.	希舍尔
Hugh of St. Victor	圣维克多的休,1096 - 1141
Humbert	安贝尔
Hünemann ,Peter	彼德·许纳曼

I

Ignatius of Antioch	安提约基亚的依纳爵,约117
Ignatius of Loyola	罗耀拉的依纳爵,1491 - 1556
Innocent III	教宗依诺森三世,1198 - 1216 在位
Irenaeus	依雷内,约140 - 202

J

Jeremias ,Joachim	若亚敬·耶肋米亚斯
Joachim of Fiore	菲奥雷的若亚敬,约1130 - 1202
John of Fécamp	费康的若望,卒于1079
John of the Cross	圣十字若望,1542 - 1591
John XV	教宗若望十五世,985 - 996 在位
Johnson ,Elizabeth	伊丽莎白·约翰逊
Johnston ,William	威廉·约翰斯顿
Julian of Norwich	诺里奇的朱利安,卒于1442
Justin the Martyr	儒斯定,约165

K

- Kant ,Immanuel 康德,1724 - 1804
 Kasper ,Walter 沃尔特·卡斯佩,1933 -
 Keating ,M. Basil 巴塞尔·彭宁顿
 Keating ,Thomas 多玛斯·基廷
 King Jr. ,Martin Luther 马丁·路德·金,1929 - 1968
 Kolbe ,Maximilian 马克西姆廉·科尔贝,
 1894 - 1941
 Komonchak ,Joseph A. 约瑟夫·科蒙恰克
 Kubler - Ross ,Elisabeth 伊丽莎白·库布勒 - 罗斯
 Kümmel ,Werner G. 威尔纳·顾默尔,1905 -
 Küng ,Hans 汉斯·昆,1928 -

L

- Lambertini ,Prosper 兰贝蒂尼·普罗斯珀
 Lane ,Dermot 德莫特·莱恩
 Laurentin ,René 勒内·洛朗坦,又译罗仁天,1917 -
 Liguori ,Alphonsus 亚尔丰索·利高烈,1696 - 1787
 Luther ,Martin 马丁·路德,1483 - 1546

M

- Macquarrie ,John 约翰·马奎里,1919 -
 Madam Acarie 阿卡里夫人,卒于 1618
 Madame Guyon 居伊昂夫人,1648 - 1717
 Maritain ,Jacques 杰克·马利坦,1882 - 1973

Marmion ,Columba	科伦巴·马米翁,卒于1923
Marx ,Karl	卡尔·马克思,1818 - 1883
Mbiti ,John	若望·姆比蒂
Melanchthon	梅朗东
Merton ,Thomas	多玛斯·牟敦,1915 - 1968
Metz ,Johannes	约翰内斯·梅兹,1928 -
Meyendorff ,John	若望·梅恩道夫,1926 - 1992
Moltmann ,Jürgen	于根·摩特曼,1926 -
Montfort ,Louis Grignon de	路易斯·格里戈尼翁·德·蒙特福特,卒于1716年
More ,Thomas	多玛斯·莫尔,卒于1535年
Muratori ,Ludovico	卢多维卡·穆拉托里,卒于1750年

N

Neri ,Philip	斐理伯·内利,卒于1595
Newman ,John Henry	若望·亨利·纽曼,1801 - 1890
Nicholl ,Donald	唐纳德·尼科尔
Niebuhr ,Reinhold	莱因霍德·尼布尔,1892 - 1971
Niebuhr ,Richard	理查德·尼布尔
Nouwen ,Henri	亨利·卢云 1932 - 1996

O

Olier ,Jean Jacques	让·雅克·奥列尔,卒于1657
Origen	奥力振,约185 - 254

P

Pachomius	帕科米乌斯, 约 287 - 347
Pannenberg ,Wolfhart	沃尔夫哈特·潘南伯, 1928 -
Pascal ,Blaise	布莱兹·帕斯卡尔, 1623 - 1662
Pater Lombard	彼得·隆巴, 约 1095 - 1160
Paul the Deacon	保禄执事, 卒于 799 年
Paul VI	教宗保禄六世, 1963 - 1978 在位
Péguy ,Charles	查尔斯·贝玆, 1878 - 1914
Perrin ,Norman	诺曼·佩林
Pierre de Berulle	彼埃尔·德贝吕勒, 卒于 1629
Pittenger ,Norman	诺曼·皮腾格
Pius IX	教宗庇护九世, 1846 - 1878 在位
Pius X	教宗庇护十世, 1903 - 1914 在位
Pius XII	庇护十二世, 卒于 1958
Pseudo - Dionysius	伪狄奥尼修
Pusey ,Rev. E. B.	普西神父

R

Rahner ,Hugo	许果·拉内
Rahner ,Karl	卡尔·拉内, 1904 - 1984
Richard of St. Victor	圣维克多的理查德, 卒于 1173
Ritschl ,Albrecht	黎彻尔, 1822 - 1889
Robinson ,John A. T.	约翰 A. T. 罗宾逊, 卒于 1983 年
Ruether ,Rosemary	罗斯玛丽·吕特儿
Ruysbroeck ,Jan von	扬·范勒伊斯布鲁克, 卒于 1381

S

- Saurez ,Francisco de 方济各·苏亚雷斯,1548 - 1619
- Scheeben ,Mattias Joseph 玛弟亚·若瑟·谢奔,
1835 - 1888
- Schillebeeckx ,Edward 爱德华·史勒拜克斯,1914 -
- Schnackenburg ,Rudolf 鲁道尔夫·史南艮培,1914 -
- Schneiders ,Sandra 桑德拉·施奈德斯
- Schweitzer ,Albert 史怀哲,1875 - 1965
- Scotus ,Duns 童斯史各都,又译:思高,约
1265 - 1308
- Semmelroth ,Otto 奥托·泽梅尔罗特
- Sixtus IV 教宗西斯笃四世,1471 - 1484 在位
- St. Jerome 圣热罗尼莫,约 340 - 420
- Suenens ,Leon Joseph 莱昂·约瑟夫·苏能斯
- Suso ,Henry 亨利·苏索,卒于约 1366

T

- Tanqueray ,Adolfe 阿道夫·坦克雷
- Tauler, John 若望·陶勒,卒于 1381
- Teilhard de Chardin, Pierre 德日进,1881 - 1955
- Teresa of Avila 阿维拉的大德兰,1515 - 1582
- Thérèse of Lisieux 里修的小德兰,1873 - 1897
- Thomas à Kempis 多玛斯·耿裨思,卒于 1471
- Thurian ,Max 马克斯·杜利安
- Tillich ,Paul 保尔·田力克,1886 - 1965

Tracy ,David 大卫·特雷西,1939 -
Trigg ,Joseph Wilson 若瑟·威尔逊·特里格

U

Ulrich of Augsburg 奥格斯堡的乌尔里希
Urban II 教宗乌尔班二世,1088 - 1099 在位

V

Van Kaam ,Adrian 阿德里安·范卡姆
Van Zeller ,Dom Hubert 唐·胡贝特·范策勒
Vann ,Gerald 杰勒德·范恩,O. P. ,卒于 1963
Vigilius 教宗维祺留,537 - 555 在位
Viviano ,Benedict T. 本笃·维维安诺

W

Walsh ,E. A. 沃尔什
Warner ,Martin 马丁·瓦尔纳
Weiss ,Johannes 瓦依斯,1863 - 1914
Whitehead ,A. N. 怀特海,1861 - 1947
William of St. Thierry 圣蒂埃里的威廉,卒于 1148
William of Ware 韦尔的威廉,卒于 1300
Winter ,Miriam Therese 米·德·温特

Z

Zwingli ,Ulrich H. 茨温格利,1484 - 1531

天主教之第七部分

基督徒灵修



上海市新闻出版局
内部资料准印证(2003)第018号

CATHOLICISM

Part Eight

The Introduction Conclusion

Richard P. McBrien

天主教之第八部分

天主教简介

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译



天主教是基督宗教的
一个传统
一个生活方式
一个共融团体

光启
神学
丛书

《天主教》之第八部分

天主教简介

麦百恩 著

天主教上海教区光启社 编译

天主教上海教区光启社

2005年7月

INTRODUCTION OF CATHOLICISM

Part Eight of CATHOLICISM

by

Richard P. McBrien

天主教上海教区主教 金鲁贤 准

Cum Approbatione Ecclesiastica

天主教简介

《天主教》之第八部分

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

天主教上海教区光启社出版、发行

2005年7月第1版 第1次印刷

印数 5000 册

上海重庆南路 270 号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街 76 号乙

· 版权所有 · 请勿翻印 ·

目 录

出版前言	1
导言	1
第一章 什么是天主教？	3
词汇的意思	3
天主教徒或罗马天主教徒？	5
天主教的背景	7
天主教的精神	10
圣事原则	12
中保原则	14
共融原则	16
天主教的其它原则	18
本章概要	22
第二章 信仰及其结果： 神学、教义、门徒身份	25
引言	25
方法	28
信仰	33

旧约中信仰的概念	33
新约中信仰的概念	36
对观福音	36
宗徒大事录	36
保禄文学	38
若望文学	39
新约中的其它资源	41
早期基督宗教作家	41
奥伦居第二届地方教务会议(529年)	45
多玛斯·阿奎那	47
特利腾大公会议(1545-1563)	49
梵蒂冈第一届大公会议(1869-1870)	51
梵蒂冈第二届大公会议(1962-1965)	52
信仰:重点总结	53
神学	55
神学和信仰	55
神学和教义	57
神学的起源和发展	59
宗徒们	59
新柏拉图主义,罗马司法思想	60
隐修院	61
大学	62
修道院,修会	64
十九世纪的发展	65
现代的危机	66

二十世纪的更新	68
神学的区分	69
神学和信仰团体	69
神学的内容	70
神学的方法	71
神学的观点	73
神学的听众	75
神学:要点罗列	76
宗教教育	78
信仰的表达	80
问题的尺度	80
圣经	80
圣经正典	80
新约与旧约	81
灵感	82
无误性	83
圣经和圣传	84
教义/信理	87
词汇的定义	87
新约的起源	88
信理及其发展	89
教会训导权	90
礼仪和教理问答	91
门徒身份	92
本章概要	94

第三章	天主教：一个综合	99
	天主教的背景	99
	天主教的一般特性	103
	天主教的哲学焦点：基督宗教的实在论	106
	天主教的神学焦点：圣事性、中介性、共融性	111
	结论	116
	本章概要	117
出版后记		120
	附：英汉对照人名一览表	121

出版前言

麦百恩神父(Fr. Richard P. McBrien)是美国著名的天主教大学,圣母大学(University of Notre Dame)的神学教授。他的《天主教》(*Catholicism*)在美国的宗教书籍中销量占第一,深得各方人士喜爱。承蒙他赠送该书的中文版权给天主教上海教区光启社,才得以使中国的大部分教徒也能品尝到一份新鲜的、平衡的、开阔视野的神学韵味,从而能进一步认识天主和祂对人类的救恩计划。借出版此书之际,我愿意特别感谢麦克恩神父的慷慨和善意。

麦神父的《天主教》约有100万字,共分成七个部分:人的存在、天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒伦理、灵修。麦神父用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像。麦神父在各个部分都采用了同一的风格:首先提出问题,接着阐述该主题的圣经依据,它在历史上演变情况,特别给出梵二以后教会在该问题上的教导,当今的神学家们对它的各种观点,并对各主题的一些引人关注的焦点问题给予了专题讨论。本书涉及的都是我们的信仰问题,麦神父的立论完全符合教会的传统教导,但他在阐明这些问题时,紧紧扣住梵二精神,用当代人容易接受的认识和思辨方法加以解释。因此,读者一改从前认为神学书都是枯燥无味的感觉,而觉耳目一新,仿佛自己与天主也更接近了。这本书确实能帮

助我们认识天主，满足我们“信仰寻求理解”的需要；特别，若我们能把七个部分系统地加以学习、细细地进行反省的话，则收获定不小。

光启社这次以八部分册(把“引言和结论”合为一册，并把其它七个部分各定为一分册)的形式出版此书，其目的有二：第一，该书的翻译工作量极大，尽管他们组织了一些善心人士帮忙，但力量还不够，因此分批出版，为能把这本好书——即使是其中的部分——尽快献给读者；其次，以分册形式出现，也便于读者翻阅学习。光启社的工作人员为该书的出版化了大量精力，在此，我也感谢他们为我们中国教会的福传事业作出的贡献。

最后，我衷心希望麦神父的《天主教》能对中国教会在对修士、修女的培养过程中，发挥其应有的功能。这将是一本不可多得的好教科书。

愿天主降福我们中国教会。

天主教上海教区主教 金鲁贤
2001年耶稣复活瞻礼

导 言

在这一分册中,我们将论述一些中心问题。第一章将回答“什么是天主教”。首先要分析一下“天主教”这一名词,以及常常和它连在一起的“罗马”这一形容词的意思。然后,在一个更广的范围内,即在人类、宗教、基督徒、教会的存在等范围内,来理解天主教这一实体。最后,将对那些与基督宗教的其它传统有区别的天主教的主要特色,特别是天主教会中的圣事性、中介性、共融性原则进行识别,并加以描述。这些主题将贯穿在整套《天主教》中,使整部书成为一个整体,并有明确的原则。

第二章集中于整体研究的基本问题。由于这套书主要是神学书,而不是教理问答,而神学就是“信仰寻求理解”(安瑟莫的经典定义),因此,我们第一要阐述的主题就是信仰。信仰的意思是什么?它包含什么幅度?有哪些特点?它的来源是什么?它的效果,或“成果”是什么?我们根据什么原则来“解释”信仰?信仰的来源是否可靠?如果是可靠的话,那么,是什么使得它成为“可靠”的?在个人对天主的信仰与教会的信仰之间有些什么联系?在澄清甚至定义信仰(即教义与信理的问题)时,教会所担当的角色是什么?在解释教会的这些宣告时,采用了什么规则或标准?最后,在这一章中,还要对门徒身份作一反省,这是最重要的、实践出的信仰成果。

在整套《天主教》的其它各个部分——天主、耶稣基督、教会、圣事、基督徒的存在、灵修等部分——都将以更大的篇幅直截了当地、实质性地论述天主教和基督宗教信仰的内容和实践,但在本分册的头两章为整套书打下了一个最重要的基础。

第三章(编者按:是原书的结尾)为“天主教”描绘了一幅综合图,把整套书的内容连贯地沟通在一起。为已经读过这套书的读者作了一个总结,也为那些还没有读完整套书的人一个促动,渴望更详细地了解“天主教”的实质。在对天主教有更深一层的理解基础上,想必读者能进一步了解天主的真谛和人生的真义。

第一章

什么是天主教？

词汇的意思

天主教(Catholicism)是一个丰富而且多样的实体。它是基督宗教的一个传统、一种生活方法,也是一个共融团体。这就是说,天主教是由信仰、神学、教义所构成;它有自己的特有的礼仪、伦理道德、灵修和举止行为;而同时,它也是那些有着特别历史的一群人所组成的一个团体。

天主教的(大公的,Catholic)这个词起源于希腊词 *katholikos*,意思是“普世的”或“全体的”。第一个使用该词的是安提约基亚的圣依纳爵(St. Ignatius of Antioch, d. c. 107)。他在给 Smyrnaeans 的信(*Letter to the Smyrnaeans*)中写道:“让人见到主教之地,就是他的人民集合之所;就像耶稣基督临在之地,就有普世教会(天主教会)一样”(n. 8)。自从宗教改革以后,这个词通常用来诉诸于与新教不同的天主教,但实际上,与“大公的”这词相对立的词是“闹宗派的”,也就是使自己从整个教会中分裂出去的那些派别,在某种意义上说,他们使自己从整个世界分离出去了。

因而,圣奥斯定(Augustine, 354 - 430)把他那时代所出

现的分裂主义者和宗派主义者运动,特别是北非的多那特主义者(Donatist),与天主教徒作了一个对照,后者的信仰是普世性的也是正统的。他在给一位多那特主义的主教奥诺拉多斯(Honoratus)的信中写道:“你是否已经认识到,怎么能说基督将失去祂那正在向整个世界延伸出去的遗产,却猛然间发现只有在非洲,而不是在所有的土地上,祂的遗产得到了幸存?无疑,天主教会之所以存在于非洲,是由于天主愿意并命定教会存在于整个世界上之故。宗徒们的作品、他们的讲道、他们的行动已流传到了许多地方,然而,你的团体,也就是被称为多那特的团体,却没有存在于所有的那些地方”(《书信集》*Epistle* 49, n. 3)。

耶路撒冷的圣济利禄(St. Cyril of Jerusalem, d. 386)甚至更为明显地说:“教会被称为‘大公教会’,是由于她延展到整个世界……因为她给出的是普世性的教导,没有删除人应知的一切教义;……是由于她是在真宗教的主导下,被带给各阶层的人——统治者和从属者、有学问的和无知者;是由于她普遍性地对待和治愈每一种罪行……并且她自身拥有各种能被命名的德行……和各种类型的心灵礼物”(《教理讲授课程》*Catechetical Lectures* 18, n. 23)。

天主教的(也就是大公的、至公的)这个词在信经中与其它几个词——至一、至圣、从宗徒传下来的——结合在一起,成为教会的信德道理。它出现在耶路撒冷的济利禄的信经中、出现在伊皮凡尼乌斯(Epiphanius, 315 - 403)的信经中,也出现在尼西亚-君士坦丁堡信经中,直到现在,我们仍在礼仪中不断诵读该信经。

但自从十一世纪的东西方大分裂,以及十六世纪新教的改革运动以后,使用“天主教的”这个词,就变得有一种分裂的因素在内。西方教会称自己为天主教会,而与罗马切断了共融关系的东方教会称自己为神圣的东正教。在宗教改革运动所形成的分裂后,那些与罗马仍保持共融的教会,保留了“天主教的”这一定语,而那些与宗座不再保持联系的教会,被称为新教。不管怎样,现在仍有些人坚持认为“天主教的(大公的)”这一定语,也适用于许多其他的基督徒,这些基督徒认为自己是传播福音的、革新的信徒,也就类似于大公的信徒。确实,梵蒂冈第二届大公会议广泛地采用了大公性这一概念,把天主教会之外的基督教会也包含进去了(《教会宪章》n. 8),称它们“与公教会仍保持着某种(程度上的)不完整的共融”(《大公主义法令》n. 3)。

天主教徒或罗马天主教徒?

但在争论中还有另一个未解决的问题。那些与罗马共融的天主教徒,应被称为罗马天主教徒,或仅仅简单地被称为天主教徒?无论是天主教会内或外都有人认为,从普世性观点来看,因为圣公会、东正教、基督新教和东方天主教都认为他们是“至公的”教会,因此省略了“罗马”,就会失去某种感觉。但是其他的天主教徒从教会学的基础上加以考虑时,反对使用罗马这一定语。对他们来说,罗马这一个词,与其说用来定义天主教这一实体,不如说会造成一种混淆。

从耶稣召集了祂的门徒们,并在基督复活后委任了伯多

禄为牧者之首和教会的基础起,就开始了教会的历史;但是教会起始于耶路撒冷而不是罗马。因此,使得天主教会与基督教会的大家庭有所区别的的标志之一,不是罗马的首席地位,而是伯多禄的首席权。罗马这个定语用于罗马教区,或罗马宗座,比用于与罗马主教——教宗共融的普世教会更为合适。事实上,对于有些天主教徒来说,他们觉得既称教会是大公的,同时又称之为罗马的,显得有些自相矛盾。

东方礼的天主教徒们与罗马也保持着共融,他们也在使用“罗马的”这一定语有反感。他们宁可称自己的教会是公教会,然后再在大公共融中区分自己所具有的特殊的教会传统。除了拉丁传统,或称为罗马传统外,还有七个天主教会传统不是拉丁的,或罗马的;它们是:亚美尼亚教会、拜占庭教会、科普特教会、埃塞俄比亚教会、东叙利亚教会、西叙利亚教会和马龙派教会。这七个教会都是与罗马主教保持共融的天主教会,但没有一个教会是罗马天主教会。因此,天主教既不局限于罗马,也不局限于西方。她是普世性的,从她的字面上就得到了最丰满的体现。

从这本书的书名(《天主教》,而不是《罗马天主教》)上,显然就可以看出作者认为哪一个论点更加发人深省。但是,选择其中一个题目,并不代表一定反对另一个题目。一个人完全可以采用天主教来指那些与罗马共融的团体,而不排除它可更广地用于圣公会、东正教、基督新教、东方礼的基督徒上。而同时,拒绝采用罗马这一定语的天主教徒,也仍有可能陷入教会的凯旋主义之中。重要的是,每一方都要表达和维护自己所持立场的理由。

天主教的背景

天主教并不是一个独立存在的实体。“天主教”这个词,不仅是一个名词,也可以作形容词。作为一个形容词,天主教的是限制在基督宗教的范畴内;就像基督宗教的是限制在宗教的范畴内;而宗教的又是限制在人类的范畴内一样。因此,天主教诉诸于一个由人所组成的团体(具有人的幅度);这些人相信天主,并根据他们的信仰来规范自己的生活(具有宗教幅度);这些人相信天主是三位一体的天主,相信耶稣基督是天主圣子、人类的救主(具有基督宗教幅度),这些人在圣体圣事中表达和庆祝这些信条,并且这些人承认罗马主教“继承伯多禄,对主教们和信友群众,是一个永久性的、可见的统一中心和基础”(《教会宪章》n. 23)(具有教会幅度)。因此,做一个天主教徒,就是做一个人;做一个具有宗教信仰的人;做一个基督的门徒,该门徒属于基督身体上普世团体中的一个特殊的、圣体圣事的门徒团体。

做一个天主教徒,首先要做一个人。天主教在对教宗、或对七件圣事,甚至在对耶稣基督和祂的救赎工程给出一个共同的确信之前,先要对人的存在给出一种理解、肯定和表述。我们自问的第一个神学问题就是“我是谁?”和“我们是谁?”。其它每一个神学问题都要回到这一主题上。只有当我们学会对待我们自己以后,我们才能理解天主、耶稣基督、教会,及其它问题(天主教对人的存在更为广泛的讨论,请参阅《人的存在》分册;有关天主教徒的伦理道德和灵修成果的

讨论,请参阅《基督徒的伦理》和《基督徒的灵修》两分册)。

但是天主教并不是仅仅对“做一个人意味着什么?”给出一种共同的理解、肯定和表述,它还回答人生的“终极意义”这一问题。天主教赞同路德宗的殉道者潘霍华(Dietrich Bonhoeffer, 1906 - 1945)牧师的观点,确认生命[的内在本质]比双眼所能见的更有意义,肯定“在我们中有一种超越的东西”(《狱中书简》*Letters and Papers from Prison*)。天主教也赞同二十世纪的一位卓越和影响深远的新教神学家保尔·田力克(Paul Tillich, 1886 - 1965)的观点,坚称一切“存有的基础”,就是存有(大写的Being, 天主)本身(《系统神学》*Systematic Theology*)。天主教还赞同多玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约1225 - 1274)的观点,坚定地认为一切实体建立在创造性的、最真实的爱的力量之基础上。天主教是按照天主这一实体来回答有关“意义”的各类问题。简短地说,天主教是一种宗教观,而不是一种纯粹的哲学观,或人类学的观点。天主教提供了对天主的一种理解,而这种理解又是我们理解创造、救赎、降生奥迹、恩宠、教会、道德责任感、永生,以及基督宗教信仰中其它一切伟大奥迹和教义的基础和背景。而三位一体天主的信德道理,就是基督宗教信仰和天主教信仰的根本(天主教对宗教更为广泛的讨论,请参阅《天主》分册的第1、2、5章)。

但是天主教与其它宗教的观点并不是没有区别的。它与新教、圣公会、东正教、东方礼的基督宗教同是基督信仰的一种形式。天主教对天主的理解和信奉,基本上是根据它对耶稣基督的理解和信奉所形成的。对基督宗教来说,人生经

验的终极幅度,就是三位一体的天主:祂是创造和养育我们的一个天主,是认同我们历史条件的一个天主,是赋予我们能力使我们按照蒙召的使命而生活的一个天主。更明确地说,基督宗教所信仰的天主,就是耶稣基督的天主(天主教对基督宗教更为广泛的讨论,请参阅《天主》分册第3、4章,《耶稣基督》分册第1-5章)。

不管怎样,就像耶稣基督给了我们接近天主的机会,同样,教会给了我们接近耶稣基督的机会。天主教有一个教会幅度。但是普世教会是由许多教会所组成;即普世教会是地方教会——或说个别教会(各教派、各教区、各管区)——的共融体。因而,教会这个名词前,一般总有限定词:天主教会、浸信教会、东正教会、路德教会等等。更进一层,这些被限定的教会,还可以自身再次被限定:马龙派天主教会、南部浸信教会、俄罗斯东正教会等等。

可以有許多教会,但只有一个基督身体。对于天主教会来说,在教会团体中,唯有一个教会完全体现和显示了为整个基督身体的完整性,特别为圣体圣事和伯多禄职务所必需的组织结构上的一切要素。在天主教的教义中,这唯一的教会就是天主教会(大公教会)。但大公合一运动与梵蒂冈第二届大公会议在对待该问题上,与传统的天主教的教导有点不同,《教会宪章》教导说:“领有基督的圣神,又接受其教会的全部组织,及教会内所设的一切得救的方法,同时在教会的有形组织内,以信仰、圣事及教会行政与共融的联系,并借着教宗及主教们而治理教会的基督联合在一起的那些人,便是完整地参加了教会的社团”(n. 14)(对教会更为广泛的讨

论,可参阅《教会》分册,以及《圣事》分册)。

天主教的精神

梵蒂冈第二届大公会议之前,无论天主教会内外的大部分人士在划分天主教徒与其他的基督信徒时,并不困难。有时候,他们的回答真的很表面化,比如,天主教徒在星期五不吃肉,天主教徒不执行计划生育等。在区分天主教徒时,最普遍的回答总是与教宗有关。他们说,天主教徒与其他的基督徒不同,就因为天主教徒承认教宗的权威性。

即使是自由派或者进步的天主教徒也接纳这样的回答。就在梵二前夕,年轻的瑞士神学家汉斯·昆(Hans Küng, 1928 -)出版了一本深具影响的书《大公会议与重新合一》(*The Council and Reunion, 1961*)。他写道:“在重新合一方面,最大的困难来自于对教会的两个不同概念,特别是来自于教会具体的组织结构形式……有关这方面的一切问题,最终又体现在教会当局的问题上……而教会当局问题的核心,即最大的绊脚石,就是伯多禄职务的问题。‘我们需要一个教宗吗?’这个问题,就成了重新合一的关键问题”(pp. 188 - 189、193)。

但自从梵二以后,这种划分的传统界限已经变得相当模糊。比如,美国路德宗 - 罗马天主教协商会议(Lutheran - Roman Catholic Consultation in the United States)成功地在教宗的首席权和教宗的不可错误性问题上达成了一项一致意见(参阅由保禄·恩庇[Paul Empie]和奥斯丁·墨菲

[Austin Murphy]主编的《教宗首席权和普世教会:路德宗和天主教的对话(五)》*Papal Primacy and the Universal Church: Lutherans and Catholics in Dialogue V*, 1974,以及“关于教会内的权威性和不可错误的教导”[Teaching Authority and Infallibility in the Church]原载于《神学研究》*Theological Studies*, 40期[1979年3月号], pp. 113 - 166)。此外,有一个不断发展的迹象表明,有时候,在天主教会内部所形成的不同意见,比在天主教会与新教之间所存在的分歧还要大。若对美国天主教的两大报刊《Wanderer》和《National Catholic Reporter》进行检察的话,无论在内容或在方位导向上,它们都存在着很大的差异,前者呈明显的右派倾向,而后者则呈现出左派的观点。

因此,在对待天主教的与众不同这个问题上,一个在神学上更富有成果的探索,看来应建立在识别和描述天主教多种特色这一点上,而天主教的每一个特色都能与基督教会中其它一个或多个团体或传统共同分享。但是其它教会或传统拥有这些特色的方法,却与天主教会的方法有很大的不同。换言之,在天主教会内存在着一些特殊的结构形式,这些特色不是从其它基督宗教团体那儿复制下来的。这些特殊的结构形式被表达在天主教的系统神学中;在她的教义本身;在她的礼仪之中,特别是在她所举行的感恩圣祭之中;在她的各种灵修中;在她的修会团体中;在平信徒的宗徒使命中;在关于正义、和平与人权的官方教导中;在主教团的运作中;而且毫无疑问,在她的伯多禄职务中。

天主教与其它基督宗教或传统之间的区别,尤其体现在

她对三个原则：圣事原则、中保原则、共融原则的理解和实践上。当人们根据这三个原则来加以衡量时，天主教会与非天主教的基督宗教（特别与基督新教）之间那些不同的探讨方法，就成为清晰可见的了。

圣事原则

根据奥斯定所给出的经典定义，一件圣事，就是无形恩宠（即天主的临在）的有形标记。在1963年梵蒂冈第二届大公会议第二次全体会议的开幕式上，教宗保禄六世提供了一个更适合当今的定义，圣事就是“天主隐秘的临在渗透于其中的一个现实”。一个圣事性的观点，就是在人类中“看见”天主的一种观点，在有限中“看见”无限的一种观点，在物质中“看见”精神的一种观点，在内在固有中“看见”超然的一种观点，在历史中“看见”永恒的一种观点。因此，对天主教来说，一切现实都是神圣的。

与这种圣事性见解形成鲜明对照的观点就是——这可由以往大量挥之不去的记忆所证实——天主是“完全不同的存有”，以至于神的现实永远也不能与人类相一致，超然永远也不能与内在相一致，永恒永远也不能与历史相一致，等等。新教一直害怕天主教徒会把圣事性原则推向偶像崇拜上。

天主教的圣事性见解是在一切事物中“看见”天主（罗耀拉的圣依纳爵之观点）：在他人身上，在团体、运动、事件、各场所、各物体中，在周围环境里，在广袤的世界上，在整个宇宙中“看见”天主。所有这些可见的、有形的、有限的，以及历

史上的万事万物都是天主临在的确实载体或潜在载体。事实上,对天主教徒来说,只有在这些物质实体中,也只有通过这些物质实体,我们可以与不可见的天主接触。我们与天主接触,以及天主与我们接触的最伟大圣事,就是耶稣基督。而教会是我们与耶稣基督接触,以及耶稣基督与我们接触的一件基本圣事。各件圣事就是标记和工具,通过这些圣事,教会与耶稣基督的接触被表达出来、庆祝出来;并且这些圣事使天主的荣耀和全人类的得救成为卓有成效的。

因此,天主教坚称恩宠(也就是天主的临在)确实实地进入自然本性,并转化它(在满全背景下的人生)。天主教排除了自然本性与恩宠之间的两元论。人的存在本身就已经是蒙恩的存在。不存在所谓的:人的存在仅仅是自然本性的结局,然后再强制性地外加给我们从上而来的超性结局。人的存在在其自然本性及历史处境下,是从根本上朝向天主的。世界史同时就是救恩史。

对天主教来说,这意思就是,可靠的人类进步以及为正义与和平而战,是朝向天主最终王权这一运动中的一个完整部分(参阅《论教会在现代世界牧职宪章》n. 39)。比如,天主教的传统与路德宗不一样,天主教不支持两个王国的教义。从教宗良十三(Pope Leo XIII, 1878 - 1903 在位)于 1891 年发表《新事》通谕至今,天主教给出了大量有关社会事务的教导,这一点与其他的任何要素一样,成了天主教的特色之一。天主教肯定地声称,在圣事性原则的功效中,天主确实临在于全人类的生命和历史中。我们努力为转变世界而奋斗,就是愿意与天主合作,参与到天主亲自转变我们的活动之中。

我们人的工作,就变成了与天主的创造工程合作的一种形式,就如教宗若望保禄二世(John Paul II, 1978 - 2005 在位)在他的牧函 *Laborem Exercens* (1981) 中所指出的那样。

天主教认为,尽管世界是堕落的,但它在根本上是好的,因为它出自于天主的创造之手;它得到天主的救赎、支撑和养育,它是被命定为历史终结时天主王权的最终完美的。这个世界在耶稣基督内已得到了天主的救赎,并通过天主圣神——天主最后王权,或天主之国的“初果”——持久的临在,正经验着治愈与合一。

中保原则

第二个原则(其实是第一个原则的必然结果)是中保原则。一件圣事并不是如新教所强调的那样,仅仅是一种标记,它同时还导致标记所表现出的内容。这就是说,天主在圣事行动中并不仅仅作为信仰的对象而临在,祂确实实实在圣事中并通过圣事成就了某些事。因而,受造界并不是仅仅容纳、反省或体现天主的临在,它还使得天主的临在对那些能从神圣现实本身获得益处的人,产生心灵效果。与天主接触,并不是单独发生在良心深处,或发生在意识隐秘之处(意识的内凹处)。相反,天主教认为,与天主的接触是一种中介性的经验,它扎根于历史事件之中,并且通过批判性的判断,肯定这是真实的;天主真真实实地临在这儿或那儿,这一事件中或那一事件中,在这个人身上或那个人身上,在这一物体中或那一物体中,并无所不在地起着作用。

基督新教又一次亮出了“小心提防”的字眼。就像圣事原则和偶像崇拜仅一线之隔,因此,他们认为中保原则把人移向了魔幻术之道。他们认为在天主教的某些虔诚中,有着偶像崇拜的迹象,同样,在天主教某些献身生活的形式中,有着神人接触的魔幻术观点的迹象。比如,有的天主教徒设想,如果在某些指定的完美连续的数字中完成了一些确实的实践活动(比如连着九个头瞻礼五,做某一样事情),他们就获得了得救的担保。当然,魔幻术观点,并不是天主教所独有的一个问题,但这是天主教持久地强调中保原则所冒的固有风险。

天主教信奉中保原则是显而易见的,特别在祝圣司祭职时,更显出了它的重要性。天主与我们人类接触,并非专断的,也非偶然的。祂临在于一切之内,并为了全体的利益而工作,但天主也集中临在于某些特殊的时刻和行动中。司祭作为媒介的这一功能,不是为减少天主与人类之间的接触,而是为了更加清晰地集中体现出天主的临在是为了我们人类的缘故,最终也是为了整个信仰团体的缘故。

中保原则也表达在天主教历来对耶稣基督之母、圣母玛利亚中保身份的强调上。天主教坚定地认为,圣母在救恩工程中和耶稣基督一样担当了中保的角色,但是这两个中保之间的性质并不相等。天主临在于耶稣的人性上,并通过祂行使其救赎工程。这就是中保原则的经典表达。天主教理解不可见的、精神体的天主为了我们灵魂的好处透过可见的、物质性的人、事、物临在我们中间并行动;并且我们还理解到由于天主临在的缘故,使这些可见的、物质性的东西都成了

神圣的,且具有心灵效果。因此,天主教乐意敬礼(但不是崇敬)圣母玛利亚,请求她为我们代祷。我们这样做,并不是由于圣母是一位神,或者是一位超人,或与天主本身相匹配;而是因为圣母玛利亚是天主的一个标记、一尊肖像、一副工具。天主教崇敬的真实对象是临在于玛利亚身上的天主,是充满在她整个存有中的天主。圣母玛利亚的重要性(其他圣人圣女的重要性亦相同),是建立在一个事实上,即她是天主的一件“圣事”;而圣事既是标记,也促成恩宠。

共融原则

第三,天主教肯定地宣称共融原则:我们到天主的途径,与天主到我们的途径,不单单是通过媒介的方式,并且还通过团体的方式,得以实现。即使天-人之间的相遇,是最私人化和个体化的;但这种相遇仍然是团体性的,因为只有通过信仰团体这一媒介,才使天-人之间的相遇成为可能。因此,个人与天主,或个人与耶稣基督之间的关系,并不是单纯的私人关系;它是通过对圣经作了中介性的反省,才得以建立并得到支撑;因为圣经是教会的圣书,也是教会原始信仰的见证。天主教认为,天人之间的任何私人关系,不管这种关系是多么深刻或多么强烈,如果不是以团体中每一个人与天主之间的关系作为背景,那就不可能存在。

正因为如此,对天主教来说,教会的奥迹总是在天主教的神学、信理、牧灵实践、道德视野和奉献生活中,占着极其重要的地位。天主教总是强调教会作为基督圣事的地位,即

教会通过圣事、牧职,和别的组织机构要素,成为众人获救的中保;并且也强调教会作为圣者的共融和天主子民的地位。正是在这儿(在天主教所理解的她自身是一个教会内),我们到达了天主教所特有的、对基督信仰理解和实践的中心。因为,正是在这儿,在天主教的教会学里,我们发现了最有活力的三个原则——圣事原则、中保原则、共融原则——汇聚在一起了。

基督新教再一次亮起了“小心提防”的字牌。如果我们过多地强调共融原则,我们就有可能危害每一个信徒的自由。如果圣事原则可能会导致偶像崇拜,中保原则会导致魔幻术,那么,共融原则就会导致个体受到压制的一种集体主义;思想与行为的自由受到压制的一种权力主义。人们可以在历史中发现许多例子,证明新教的担心不是没有理由的。教会成员为了清楚地表达自己与教会训导当局存在着不同的意见,几乎已到了一触即发的地步;这儿的“一触即发”可以从字面上来讲,也可以从象征意义上去理解。

基督新教为了反对天主教的圣事原则,历来强调天主完全是另一位;为了反对天主教的中保原则,强调神人之间接触的直接性;这些强调都有着其内在固有的弱点;在此,基督新教强调个人的自由,同样存在着内在固有的弱点。事实上,近年来,基督新教的一些重要神学家已经开始意识到新教自身所存在的那些内在固有的问题,他们已经与天主教所主张的圣事性见解的真实性进行了交流。在这一点上,保尔·田力克的《基督新教的新纪元》(*The Protestant Era*, 1948)和兰登·吉尔基(Langdon Gilkey)的《天主教正视现代化:一

种基督新教观》(*Catholicism Confronts Modernity : A Protestant View* ,1975)是两个典型例子。

对吉尔基来说,天主教显示了“一种非凡的、在天主教徒团体生活中人性与恩宠的观点。……因而,她热爱生命、赏识身体和感情、欣赏喜乐和庆典、容忍罪人;这些自然本性的、世间的、‘人’的德行在天主教徒和天主教生活中清楚、普遍地被体现出来,远远超过在新教徒和新教生活中之表现”。吉尔基认为,天主教的标记或圣事性原则,“可以生动的、与当今生存相关联的方法,为基督宗教传统新的综合提供一个最好的切入点”(pp. 17 - 18, 20 - 22)。

天主教的其它原则

一个人在描写和表达天主教与众不同的特点时,圣事原则、中保原则和共融原则并不是唯一的原則或主题,尽管在其它各原则中都内含着这三个原则。

1. 圣传。天主教是一个传统,并且在教会中极其强调传统所处的地位。天主教承认,圣经本身就是从传统中(更精确地说,是从许多传统中)产生的。在有书面的条文之前,教会早就以宣讲、教理讲授、崇敬礼和个人的榜样来传递我们的信仰了。对天主教来说,天主通过各种手段来和我们说话,祂不单单通过文字,还通过行为与我们交流。普通的历史和特殊的教会史,都承载了神的启示。因此,天主教不但学习她的圣经,而且也学习她所拥有的团体生活和经验。就如教宗若望二十三世(Pope John XXIII, 1958 - 1963 在位)曾

说的,历史本身就是一位老师。

2. 理性。在理解和表达基督宗教信仰时,天主教尊重理性,并强调它的作用。对于天主教来说,整个受造界都是蒙受恩宠的,知识也不例外。尽管它是堕落的,但它仍得到了拯救。尽管罪恶污染了它,但它仍渗透了恩宠,并被恩宠所提升。正因如此,哲学、护教学和所谓的自然神学在天主教的思想中占有了如此重要的一个地位。天主教会永远不会满足于不断诵读圣经上的话,或甚至于也不满足教会官方所发出的教义声明。这种评断的能力还必须用于信仰的资料上,看看我们是否理解这些资料、是否认为它们是合适的,然后再把它放置实践中去检验。因而,梵蒂冈第一届大公会议(1869-1870)既拒绝接受理性主义(相信只要理性就能抓住信德的奥迹),也拒绝接受唯信主义(相信只要一种不加批判的信仰——不需要理性——就足够抓住天主的启示)。

3. 类比。天主教在使用理性上,采取了类比的方法。事实上,有人说“天主教的想像”,就是一种有特色的类比(大卫·特雷西[David Tracy, 1924-],《类比的想像:基督宗教神学和多元主义的文化》*The Analogical Imagination :Christian Theology and the Culture of Pluralism*, 1981)。这种类比法属于一种“在不同中找到相同处”的方法,以此来考虑天主,并理解神人之间的接触。这种方法与新教所采用的比较典型的方法大不相同;后者是用辩证的方法来考虑天主,总是强调天主的独特性,因此在神人之间存在着根本的不同性。对于天主教来说,我们就是通过对这个受造世界的认知,特别是通过对那“原始的类比”、耶稣基督人性的认知,以

及通过对我们自身经验的理解,来认知天主。因为天主这一现实,就是通过与天主的现实类似的有形可见的标记来进行传递的;天主教类比的想像,本质上是圣事性的。

4. 普世性。最后,根据天主教(公教)的命名就可知,她具有普世性特点,也就是,天主教对一切真理和对每一个价值,持一种根本上的开放态度。在神学、教义、灵修、礼仪、法典、组织结构、社会性的富裕中,以及在经验与传统的多样化中,天主教全面地、包容一切地整合了基督宗教经验与传统。她既不是一个宗派,也不是一个分裂的实体,尽管她并不是不知道什么是宗派主义和分裂主义。她也不与世界上任何一个特殊的民族或地区的文化不可分割地粘合在一起。原则上,在亚洲的天主教就是在欧洲的天主教、在斯拉夫的天主教就是在拉丁美洲的天主教、在墨西哥或尼日利亚的天主教就是在爱尔兰或波兰的天主教。

天主教会内并没有“教父”或“教母”的名单录,当然这不包括在东西方教会及西方教会内部分裂前后所出现的伟大的神学家和灵修作家。安提约基亚的圣依纳爵和尼沙的额我略(Gregory of Nyssa, 约 335 - 394),与奥斯定和阿奎那一样,同是教会的教父;圣德格拉(Thecla, 第一世纪,是东方教会的圣人)和基尔代勒的圣布丽吉德(Brigid of Kildaire, 约 450 - 525,是爱尔兰三圣人之一),与锡耶那的凯瑟琳(又译加大利纳, Catherine of Siena, 约 1347 - 1380)和阿维拉的德肋撒(Teresa of Avila, 1515 - 1582)一样,同为教会的教母。

天主教会不排斥任何神学学派,尽管在各个学派内的优缺点不断在变更。天主教会继续阅读里昂的依雷内(Irenaeus

of Lyons, 约 140 - 202)、亚历山大的克莱孟(Clement of Alexandria, 约 140 - 217)、耶路撒冷的亚大纳修(Athanasius of Jerusalem, 295 - 373)和济利禄、纳齐昂的额我略(Gregory of Nazianzen, 约 329 - 390),以及奥斯定、剑桥的安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033 - 1109)、明谷的伯尔纳多(Bernard of Clairvaux, 1090 - 1153)、亚贝拉(Abelard, 1079 - 1142)、圣维克多的休(也译作许果 Hugh of St. Vitor, 1096 - 1141)、多玛斯·阿奎那、波那文都拉(Bonaventure, 约 1217 - 1274)、罗伯特·本拉明(Robert Bellarmine, 1542 - 1621)、若望·亚当·莫勒(Johann Adam Moehler, 1796 - 1838)、卡尔·拉内(Karl Rahner, 1904 - 1984)和巴尔大撒(Hans Urs von Balthasar, 1905 - 1988)等神学家的作品。

天主教会不排斥任何灵修,尽管它们也是不断地在更改。天主教会向《不知之云》(*The Cloud of Unknowing*)、《奉献生活入门》(*Introduction to the Devout Life*)开放,也接纳亚西西的圣方济各(Francis of Assisi, 1181 - 1226)和圣女克拉拉(Clare of Assisi)、明谷的伯尔纳多、宾根的希尔德佳(Hildegard of Bingen, 1098 - 1179)、诺里奇的朱利安(Julian of Norwich)、罗耀拉的圣依纳爵(Ignatius of Loyola, 1491 - 1556)、十字若望(John of the Cross, 1542 - 1591)、马米翁院长(Abbot Marmion)和多玛斯·牟敦(Thomas Merton, 1915 - 1968)。

天主教会也不封锁任何教义上的流派。天主教徒受尼西亚大公会议(Council of Neece, 325)引导,也由梵蒂冈第一届大公会议(Council of Vatican I, 1869 - 1870)指引;接受加

采东大公会议(Council of Chalcedon, 451)签发的信理,也接受拉特朗第四届大公会议(Council of Lateran IV, 1215)所教导的内容;接受特利腾大公会议(Council of Trent, 1545 - 1563),也接受梵蒂冈第二届大公会议(Council of Vatican II, 1962 - 1965)。他们既读大额我略(Gregory the Great, 590 - 604 在位)的作品,也读保禄六世(Paul VI, 1963 - 1978 在位)的通谕;既学习罗马的克莱孟(Clement of Rome, 92 - 101 在位)的教导,也读良十三(Leo XIII, 1878 - 1903 在位)的教导;既阅读庇护十二(Pius XII, 1939 - 1958 在位)的通谕,也聆听若望二十三世的教导。

因此,天主教會的探讨特点是从两方面来进行的,而不是采用“不是……或是……”的探讨方法。不是自然本性或恩宠,而是蒙恩的自然本性;不是信仰或理性,而是受信仰启发的理性;不是法律或福音,而是在福音默示下的法律;不是圣经或圣传,而是在圣经中的标准化圣传;不是信仰或事工,而是信仰导致事工,事工为信仰的表达;不是权力或自由,而是在自由服务中的权力;不是合一或差异,而是在差异中的合一。总之一句话,天主教是大公的教会。

本章概要

1. 天主教是基督宗教的一个传统,一种生活方式,也是一个共融团体。

2. 天主教的(即大公的)这个词取自于希腊文化,意思是“普世的”。它的对立者是分裂派而不是改革派。

3. 许多非天主教的基督宗教坚持使用形容词“罗马的”来指与罗马共融的天主教会,因为他们认为自己也是大公的教会。但是有一些东方礼的教会与罗马共融,但他们所行的不是罗马礼节,或拉丁礼节,而是东方礼节。因此,罗马的这个形容词只适用于与罗马共融的天主教会中的一部分,尽管迄今为止,这一部分在天主教会内占的比例相当大。

4. 天主教首先是成为真人的一种方法,然后是成为宗教信仰徒的一种方法,再后是成为基督徒的一种方法。只有在这一大背景下,才能真正理解天主教。

5. 天主教的特点有三:圣事原则、中保原则、共融原则。天主教内这三个原则的特殊结构形式,构成了天主教会的与众不同性。这是天主教会的传统:认为天主在万物中(圣事性),利用人、物质和有限来作为媒介(中介性),带领全人类合而为一(共融性)。

6. 其它用来区分天主教的原则还有:她所强调的圣传、尊重理性、类比的想像,以及普世性;对于基督信仰和实践的探索方法是采取两方面的平衡观,而不是“两者取其一”的片面观。

第二章

信仰及其成果： 神学、教义、门徒身份

引言

基督徒的信仰是天主赐予的一件礼物，通过信仰，我们自愿地接受天主在耶稣基督内对我们的自我通传。天主教就是对基督宗教信仰给出了一个共同的、礼仪的、道德的和知识上的表达。根据梵蒂冈第二届大公会议之前一种通用的理解方法，只有天主教最具权威并最标准地表达了基督宗教的信仰。其它的表达，最好的，也只是部分地、不完美地表达；而最坏的，则是毁灭性地或错误地表达了基督宗教的信仰。梵蒂冈第二届大公会议在《大公主义法令》中，采取了一种更为积极的态度，承认分离的教会和团体，“在得救奥迹中，并非毫无意义及价值”，并承认“基督之神并不拒绝使用（它们）作为得救的方法……”（n. 3）。

不管在基督宗教信仰与天主教信仰之间有着怎样明确的关系，我们在此所阐述的是接近各教派的底线，即信仰是基督徒在现世生活和来世获得永生的最绝对的基本抉择。

确实,特利腾大公会议在提及它时,把它作为“人类得救的开始”(《成义法令》*Decree on Justification*,第六部分第八章)。它是义人的生活原则(罗 1:17;迦 3:11;斐 3:9-10);信仰和洗礼一起,使得我们成为在基督内的一个新受造物(格后 5:17),基督是我们生活的中心(迦 2:20)。

人生是自我认知的一个过程,通过自己对日常生活中的经验进行批判性的反省来不断完成自我认知;基督徒的生命与人生一样,也是自我认知的一个过程,此过程需通过对自己做人的经验和宗教经验进行批判性的反省后,才能得以完成;或者说得更精确一些,该过程需通过一个人以自己的宗教深度来领悟人生经验,并对之进行批判性的反省后,才能得以完成。

对信仰进行批判性的反省,这就是我们所熟知的神学。根据剑桥的安瑟莫所下的经典定义,神学就是“信仰寻求理解”(fides quaerens intellectum)。但是,神学并不是信仰的唯一成果。有时,当教会的牧职领导层察觉到,信仰的纯真与完整,或信仰团体的合一正面临着威胁时,他们就在相互竞争的各种神学中进行选择,明确地阐明标准的规则,以便指导教会的讲道、教理讲授和正式的教导。这些标准的规则,就称之为教义(信条、教诲,doctrine)。当以最高的庄严仪式来颁布这些教义时,也就是把它作为信仰的确定规则时,我们就称这样的教义为信理(dogma)。所有的信理是教义,但不是所有的教义都为信理。

但不论是普遍意义上的基督宗教,还是特殊性质下的天主教,对信仰的表达都不是仅停留在一种知识层面上;信仰

的另两个成果,就是朝拜(圣事性的生活),以及道德行为。古人的公理“祈祷法就是信仰法”(lex orandi, lex credendi),指明了朝拜与神学相类似,也是信仰的一个成果。神学是“信仰寻求理解”,而朝拜是“信仰寻求礼仪上的表达”。信仰同样还养育了道德行为。行为是一个实干家。说得更精确一点,行为介入整个人生的陶冶过程中,也就是根据自己所宣认和所接受的信仰来学会怎样行动。而这个陶冶过程,被称之为门徒身份(追随耶稣)。由于整个基督徒生活就是做基督的门徒,又由于朝拜就是这种生活的“顶峰”和“泉源”(《礼仪宪章》n. 10),因此,门徒身份既体现了朝拜,也体现了道德行为。门徒身份与神学与教义一样,是信仰的一个主要成果。事实上,做基督的门徒是信仰最原本和最关键的成果(参阅玛7:21;若一4:20)。

不幸的是,许多天主教徒败于分辨和理解在这些要素中——特别在信仰、神学和教义三者之间——所存在的至关重要的差别。其结果就是,他们把信仰与神学、神学与教义之间的差别,以及各自的特色完全混为一谈。当有人坚持认为,我们教导的是“信仰”而不是“神学”时,好像他们在假设,信仰在某种非神学的陈述中,对我们也是适用的;换言之,把信仰和神学两者分隔开是可行的,就如一个人在实验室里做试验时,可以分解两个化学元素一样。但是,每一个有关信仰的声明,事实上,每一个有关信仰的思想,都已经是一种神学的陈述。因此,问题的关键并不是信仰是否可以在不求助于神学的陈述下来加以表达,而是,哪一种神学在历史的当今、在一个特定的文化背景下,最适合来表达我们的信仰。

神学和教义也不需要完全等同。神学是对信仰作批判性的反省,而教义是教会当局对于信仰的教导。教义总是有赖于某些神学,并由之来加以表达。但不管怎样,一个人不能倒过来从教义出发对神学进行争辩,然后下结论说,在教义中所体现出的神学,应像教义本身一样享受同等的官方地位。有许多教会官方教导(比如,在圣体圣事中基督的真实临在,或者司铎身份等),并不需要接受其圣经上的、历史上的、哲学上的、神学上的潜在论点和假设,就可让大家信奉和接纳。

方 法

能在信仰、神学、教义和门徒身份中加以区分,对理解本套书所采用的方法,以及对从大体上来掌握基督信仰的意义和实际结果,都是相当重要的。一种信仰,如果人们从来也没有想到它,或者从来也不是有意识地以言以行来表达它,那么,这样的信仰,事实上根本就谈不上是一种信仰。一个有如此信仰的人,就好像一个人买了一张彩票,赢了数百万美元,但是他从来也没有想到看一下自己是否中彩,因此,直到这张彩票到期时,他也没有去兑现它一样。这个人是否是百万富翁呢?原则上说,是的;但事实上,不是。尽管这个人或许可使自己的财产变成数百万,但如果他不把自己的彩票兑现的话,这些资产仍不属于他。

信仰是天主赐给我们的一件礼物;但就像上例中所提到的赢得了彩票大奖的那个人一样,除非我们打开自己的口袋

接受这件礼物,否则,对这个已经获得礼物的人来说,这礼物没有真实的价值。对他来说,这件礼物仿佛根本不存在似的。因此,信仰只有(通过神学)进行思考,并且(通过做门徒)在行动中表达出来,才是一个活信仰。不过,思考和实践信仰,就需要我们有意识地并持续不断地努力。

《天主教》这套书的目的是不是简单地教导读者有关天主教的知识。它旨在帮助天主教徒和其他的基督徒用神学的方法来进行思考,也就是说,帮助他们自己细忖,信仰对他们有什么意义,以及信仰是怎样介入于他们的实际行动中的。这套书邀请读者用结合了“教会思想”的天主教观点来思考。但是这儿的“教会思想”不是专属教会圣统制领导层的想法,而是指整个教会的想法,也就是指整个“天主子民”的想法。

一个人能批判性地拥有自己的信仰,这是信仰成熟的基本要素。如果“一个不加检察的生活就不是一个有价值的生活”(柏拉图)的话,那么,这话同样适用于信仰——“一个不加检察的信仰就不是一个有价值的信仰”。但批评性地拥有信仰,也是教会不断更新的要素之一。自从梵二以来,天主教会已向前跨了一大步,从一个被动的孩子般的信仰进入到一个主动的成年人的信仰;传递信仰的方式也从控制性的家长式的风格转变为寻求“努力劝化人们悔改,承认基督为主,但不用强迫行为,也不用不合福音的手段”(《信仰自由宣言》n. 11)。

因此,本套书将为这些最主要的目的服务:首先,对于教会的传统不很了解的人,它提供了一个全面的观点,并对该传统给出了批判性的领会方法。第二,对于教会的传统有所

了解的人,它说服他们了解到以批判性的态度来拥有和吸纳信仰的这一任务是永无止尽的;并且还告诉他们,保护我们教会传统的最好方法并不是每天像例行公事似地重复这些传统,而是在每一个新时代和在不同的环境下——事实上,在面对每一个发展或衰落的新危机时——能对自己所拥有的信仰传统采用令人耳目一新的再思考和再运用。

但是如果读者要领会整套书的内容的话,就必须先掌握方法。这方法就是大卫·特雷西所称的“批判性的相关法”(critical correlation),他对保尔·田力克知名的“相关法”作了一个修改。这儿的相互关系,是指基督宗教信息(圣经、教义、信经、非圣经资料、事件、想像、人物、礼仪)和人类处境之间的关系。对田力克来说,相关法“对出现许多生存问题的人类处境作一个分析;并且它阐明了在基督宗教信息中所采用的那些象征,回答了这些生存问题”(参阅田力克的《系统神学》,1951, p. 70)。但是,特雷西提醒我们,这两个现实——基督宗教信息和人类处境——必须被重新有创意地加以阐述。我们不能只是单纯地重复,或接受在这两个现实中所发现的表面价值。我们必须“对以[基督]事件为媒介的传统进行批判性的阐述……[我们也]必须根据该事件来对我们的处境作批判性的阐述”(特雷西《类比的想像:基督宗教神学和多元主义的文化》,1981, p. 405)。特雷西的提议创建了一种批判性的相关法,即“当处境和事件中的一方影响(这儿的“影响”就是指:使面临、相关联、渗透、转变等情况)了对另一方的理解时,采用相互之间批判性的关联方法来解释人类的处境和[基督]事件”(p. 406)。

一般来说,当今天主教的主流神学家们已经接纳和采用了“批判性的相关法”,这套书也将根据这种方法来加以阐述;它将批判性地注意到辩证的双方。一方面,它利用当今在圣经学、神学、历史学领域内的学者们的研究成果,寻求提供一个批判性地拥有基督宗教信息的方法;另一方面,它寻求提供一种批判性的、对人类处境相宜的理解法;现代人类的处境和变迁的类型都列在梵二文献《论教会在现代世界牧职宪章》nn. 4 - 10 中,在《人的存在》分册的第一章中,我们也对该问题进行了专题讨论。

在进行交流或对话时,基督宗教信息和人类处境之间的关联只有一个单纯的意向:道出我们对基督信仰所作的批判性的反省(即神学),以及“正确信条”(正统信仰)、“正确实践”(正统实践)和“正确朝拜”的成果。就如前面已经提到的,后两者被覆盖在“门徒身份”概念的“拱门”之下。

对于天主教徒来说,以上所说的这一切都必须由教会来指引,在她的带领下进行对话,并且我们所活出的信仰必须是教会所理解的、所宣讲的、所教导的、所庆祝的,所实践的。确实,正是教会的整体信仰,使得圣经成为赋予生命的文件;并使得圣经后期的教会传统成为赋予我们生命的基督信息的携带者。圣经不是只提供给学者和注释者们作研究的历史书籍的一本汇编,它是教会朝拜、宣讲、教理讲授、教导、灵修的最原始源泉和表达。同样的,传统并不仅是文献、事件、物体的一本汇编,它是几千年来教会所活出的信仰代代相传的过程和事迹。

天主教神学家作为对基督信息的一个阐述者,“内在地

与教会相关”。[他(她)与教会的]“这层关系通常采取了对教会负有责任的一种内在化形式,事实上,这是真诚地忠于教会团体和忠于教会传统的一种感情,是被教会合法组织机构以及传统的道德宗教诫命所同化的一种内在意识”(特雷西, p. 25)。

在这儿,再次介入了“批判性的相关法”。天主教神学家一方面对教会的官方教导给予了忠贞的但带有评论性的关注(教会训导当局发出这一教导的目的是什么?这些教导是否具有决定性意义?);而另一方面,他(她)又要使自己给出的谨慎但带有评论性的关注,与其他神学家、圣经学者和学术界的解释者对基督信息的研究成果相吻合。

说我们有两个分开的、独立的天主教真理的来源:一个来自于教会的训导当局,而另一个来自于神学家们;这不是事实!说天主教徒,或本书的读者,可以自由地选择自己所喜欢的内容,仿佛在中国餐馆中,你可以在菜单上随意选择你所喜爱的菜肴一样;这也不是事实!这方法是“批判性的”,但它也是,而且总是“相互关联”的。就像梵二文献《天主的启示教义宪章》提醒我们的,“圣传、圣经及教会训导权,按天主极明智的计划,彼此相辅相成,三者缺一不可……”(n. 10)。最终使它们结合在一起的是天主圣神。直接使它们结合在一起的是信徒的信仰感(*sensus fidelium*),这是天主的子民在他们自身内所分享的一种信仰意识:“信友的全体由圣神领受了傅油(参阅若一 2:20、27),在信仰上不能错误;几时‘从主教们直到最后一位信友’,对信仰及道德问题,表示其普遍的同意,就等于靠着全体教民的信德的超性意识,

而流露这一[不能错误的]特质”(《教会宪章》n. 12)。当然,这个主题是若望·亨利·纽曼枢机主教(Cardinal John Henry Newman, 1801 - 1890)心爱的主题,纽曼枢机主教十九世纪从英国圣公会皈依到天主教会,他在自己的作品《论在教义问题上向信友咨询》(*On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine*, 1859)中所展现出的,就是这一主题。

本章先简单地描述由于对信仰、神学、教义、门徒身份之间的差别不能很好地理解而造成的一些问题;接下去将对这些要素中的每一个进行较为详细的讨论。当然,信仰是一个最根本的现实。没有信仰就谈不上神学、教义、门徒身份。但毫无疑问,信仰本身依赖于启示,但有关这一点,我们暂不作讨论,留到《天主》分册中去加以讨论,并且也将在《基督徒的伦理》中,把信仰(信德)作为神学上的一种德行而提及。

信 仰

旧约中信仰的概念

希伯来语中的动词‘amān 意思是“成为稳定的”,因此也就成了“成为真实的”,新约中的希腊语 pisteuein 与这词的意思相同。希伯来语‘amān 的词干意思是“接受某东西为真实可靠的”,它总是指某种人际关系。因而,我们接受某样东西为真实的,其实,就是接受那个人,是他把这样东西提出来使成为可信的。以色列人接受梅瑟作为他们的首领,就是建立在他们个人对梅瑟表示信任这一基础上。他们接受他,把他

看成是天主所任命的一位。

希伯来名词 *mûnah* 意思就是稳固或坚定(参阅出 17:12),而这种稳固和坚定又提供了一种安全感(依 33:6)。天主提供了安全感,由于天主对自己所作的诺言,以及对祂与以色列所订的盟约,都保持忠诚(咏 36:6)。而天主的忠诚是建立在天主的爱和仁慈的基础上。因为天主是忠信的,因此,人们必定相信天主的话,并接受祂的诫命(申 9:23,咏 119:66)。因而,当雅威向亚巴辣罕许诺他的子孙后代将像天上的星星一样多时,亚巴辣罕相信了。

依撒意亚先知书关于信仰这一现实提供了一些奇特的模样。信仰的概念暗指了接受天主把犹太人从政治危机中解救出来的力量和意愿,而这一接受是通过政治和军事行动的节制而得以阐明。若不加以节制的话,就是不信赖雅威。相信天主的人,就不需要有任何担忧(参阅依 28:16)。信仰不受范围限制,它只要求完全交托于雅威。

在第二依撒意亚先知书(即依第 40-66 章,之所以这样称之,是由于现代的圣经学者们认为这部分的写作特色与前面的 39 章完全不同)中所表现出来的信仰,突出了它在智力上的素质。以色列人是真实天主的见证者,他们还把自己的见证伸展出去,以便让其它民族认识、相信和理解雅威也是他们的上主(依 43:10)。但即使在这儿,所提到的信仰也不是纯智力上的事。从这一意义上来说,“认识”天主并不是理论知识;而是通过天主所启示的话和救恩行动来经验天主。在旧约中,描写与雅威之间的信从关系所采用的最为普遍的方法是通过“听从”而不是通过“相信”这一概念,而这听从必

须导致接纳和服从。

旧约的信仰基石是天主,正是这一位神,使世界万物和一切生命体拥有了他们被造的存在;也正是依赖这一位神,世界万物得以存留并获得益处(参阅创第1-2章,出第3章等)。旧约的信仰表达在悔改、服从、信赖中(参阅创6:9、22,7:5所记载的诺厄的故事,以及创22:1-18中所记载的亚巴辣罕的故事)。因此,在旧约中,信仰的回应,最主要的就是一个道德上的回应;即,与其说一个人相信天主,不如说他信赖和服从天主。

旧约的信仰,本质上与盟约有关(参阅申6:17,7:11),人对信仰的回应必定以遵守天主的诫命来实现。因此,旧约的信仰,基本上是团体的信仰而不是个人的信仰(参阅圣咏)。这信仰与敬畏天主有关,但这敬畏与通常从字面上所理解的“害怕”不同。敬畏天主的意思,就是随时准备好愿意服从天主的旨意,而这样做又使得人们逐渐培养了一种安全和依靠的真情实感(约4:6)。但是信仰不能折衷。旧约的信仰对以色列制订了一种排外的要求(出20:3;申5:7)。天主不容忍任何偶像。

最后,在放逐后的这一阶段中,即在居鲁士于公元前538年谕令释放以色列人民回归祖国以后,忠于法律就成了他们信仰的表白(参阅达尼尔先知书和友弟德传)。

新约中信仰的概念

对观福音

在对观福音(玛窦福音、马尔谷福音、路加福音被统称为对观福音,因为把这三部福音放在一起对照时,它们的结构和内容之相似处直接被显示了出来)中,耶稣要求人们有信仰(信德)(玛 9:28;谷 4:40;路 7:9);当祂发现人们有信德时,就赞美它(玛 8:10;路 7:9);并宣布信德具有救恩的能力(玛 9:22;谷 5:34;路 8:48)。在对观福音中,信仰的行为直接指向天主父和指向耶稣自己。信仰,首先就是信赖天主(谷 5:34、36,9:23,11:22-23;路 17:6),但它也直接朝向耶稣,即接受耶稣正是祂自己所宣称的那一位(谷 8:27-30、38)。除了耶稣针对信仰所说的这些话之外,新约还展示了耶稣与天主父之间的那层特殊关系(谷 8:38,9:37;玛 10:40;谷 12:1-11、35-37;玛 10:32-33,11:27-30,16:17-19)。

宗徒大事录

在宗徒大事录中,信仰就是接受福音的信息(宗 8:13-14),而信徒就是那些接受宗徒们的宣讲并加入到基督徒团体中去的人。信仰的内容就是宗徒们的宣讲,而这信仰的中

心就是耶稣为复活的主(5:14,9:42,11:17,15:11)。“以色列全家应确实知道,你们钉死在十字架上的这位耶稣,天主已经立祂为主、为基督了!”(2:36)。相信基督的上主身份是宗徒们宣讲的核心内容,因此,也就处在信仰的中心位置。

一个人通过悔改,表达自己愿意接受耶稣为主;而在圣洗礼中,一个人的悔改得到了圣事性的证明;同时,在洗礼中,我们还获得了圣神所赋予的宽恕与更新的担保:“伯多禄回答他们说:‘你们悔改吧!你们每人要以耶稣基督的名受洗,好使你们的罪得到赦免,你们会领受圣神的恩惠’”(2:38)。(关于信仰和洗礼的关系,我们将在《教会》分册和《圣事》分册中加以讨论,此外还可以参阅宗徒大事录中的 10:43,18:8,20:21 等章节。)

在早期的基督宗教中,信仰要求人们与自己的过去决裂,并且也不可以再效忠于其它宗教;但尤为重要的是,要求信徒与罪恶决裂。信仰就是相信天主圣言在耶稣基督内取了人性,因此,信仰就必须包括与基督建立个人关系。在宗徒大事录中,信仰并不仅仅是一种主观态度,它还体现了客观内容(如“天主的道继续传开,在耶路撒冷信徒数目大幅度增加,许多司祭也接受了这信仰”(6:7)。在新约中到处可以见到这一点,如犹 20;罗 1:5,4:14,10:8;迦 1:23;弗 4:5;弟前 1:19,3:9,4:6)。最后,早期基督宗教的信仰,不单单直接指向过去的救恩事件,而且也指向未来,甚至也指向复活的主在现时的救恩德能(宗 2:17-21,3:18-21)。

保禄文学

对保禄来说,成义是通过信仰和洗礼而实现的。保禄以创世纪的第15章第6节来作为他连结正义和信仰关系的依据(“亚巴辣罕信仰天主,因他的信,而就算作他的义。”——罗4:3)。因此,信仰是我们与天主修和并从罪中获得释放的关键。一个人必须明白地承认自己的无能,并使自己向神的恩宠开放(弗2:8-9)。信仰是成为一个义人的生活原则(罗1:17;迦3:11;斐3:9-10),信仰与洗礼联合在一起,就能使我们成为一个新的受造物(格后5:17)。信仰的中心目标是基督(迦2:20),但对保禄来说,信仰并不是单单相信基督就行了,还特别要相信所宣讲的圣言(罗10:8)。确实,信仰是从宣讲而来(罗10:13-15)。

保禄以多种方式对宣讲的内容作了总结。本质上,这些宣讲宣告了天主在基督内使世界与祂和好(格后5:19;哥1:12-20),宣告了耶稣是主、天主从死者中复活了祂,因此通过祂的复活,祂把新生命传递给那些相信祂并已受洗的人:“如果你口里宣认耶稣为主,心中信天主从死者中复活了祂,你就将得救”(罗10:9)。同时,这一句子还指明了信仰不单单是一个人内心的事,他(她)还必须表达和承认自己的信仰。事实上,在弟茂德前书中,对信仰的宣言有一个很好的总结:“毫无疑问,我们虔诚的奥秘,是多么高深:‘祂显现于肉躯中,为圣神所证明,被天使们所见,万邦所传扬,普世所信仰,高举于荣光之中’”(3:16)。因此,保禄宗徒与宗徒大

事录都认为,信仰不仅是关注过去,而且也考虑未来(得前 4:14);尽管信仰给出了某种程度的担保和确信,但它仍然保留着一个朦胧度(格后 5:7)。

根据保禄宗徒,信仰同样也是服从(罗 1:5,16:26),它要求我们把自己完全交托给基督。信仰不会在一个单一的行为中实现。信仰必须不断成长(格后 10:15)。因此,它同样可以成为软弱的和无生命的(得前 3:10;罗 14:1)。而成长的原则总是爱。“因为在基督耶稣内,受割损或不受割损都不起任何作用——只有借着爱心而工作的信德才有效用”(迦 5:6)。但对保禄来说,只有天主圣神在内心的启发,才能让我们通过信仰抓住基督死亡和复活的奥迹(格前 2:2-16,12:3;弗 1:17-18,3:14-17;哥 2:2)。信徒们本来对天主一无所知,但通过圣神的工作,他们就能认识天主、爱慕天主(迦 4:8-9;弗 4:18,5:8;格后 4:6)。万物都是通过基督,并在圣神内,朝着与天主共融的方向前进(罗 8:11、19-23、29;格前 6:15-20;格后 5:8;斐 1:19-23,3:19-21;得前 4:17)。

若望文学

若望的信仰神学与保禄神学很相像,只是若望更多地强调信仰就是对天主的认知。相信基督,就是去认识祂。在若望文学中,信仰的目标更加清楚明了:耶稣来自于天主(若 16:30),祂是天主的圣者(6:69),祂是默西亚(11:27)。耶稣是我们信仰的目标,这是由于耶稣是与天主在一起的一位,

相信耶稣,就是相信天父(5:19-27,12:44、49,14:1、6-11,16:27-30;若一2:23)。

但是,这种认识不可能不依赖于天主圣神德能和临在的同化。若内心没有被恩宠所“吸引”,一个人是不可能信仰的;通过恩宠我们获得教导而认识基督(若14:15-23,15:15、26,16:13);通过恩宠我们分享了基督所独有的对天主孝子般的认识(若6:44-46、57)。因此,信徒已拥有了永生(若3:16-17、36,5:24;若一3:15,5:12-13),而永生包括认识基督(若17:3),并最终趋向于荣福直观、享见天主(若17:24、26;若一3:1-2)。

或许,若望作品的独特之处就是,信仰既是相信耶稣的话(若2:22,5:47,8:45),也是相信宗徒们的话和相信宗徒们的宣讲(17:20)。事实上,在第四部福音和若望一书中,圣史强调了信仰见证者——洗者若翰(1:29-35)、天主自己的作证是信仰的担保(若一5:7-12)、基督和圣神,甚至基督宗教的圣徒们(若14:12-14)——的作用。信仰包括接受见证;反过来,它又对伴随着见证的标记提出问题。因此,根据若望宗徒的陈述,信仰(信德)在标记的冲击下不断增强(若1:14,4:50-54,8:30,10:42,11:45-47,12:9-11)。比如,在对观福音中,耶稣在回应信德时显了奇迹;而在若望福音中,耶稣用奇迹来唤起人们的信德(17:6-8)。

信仰带来生命(3:36),而不信者将受到谴责(3:18-20)。对若望宗徒来说,最大的灾难无非就是不信者的罪(1:10-11,16:9)。与保禄宗徒一样,若望宗徒也坚持认为,信仰的事工,就是爱近人(若一3:23)。

新约中的其它资源

在致希伯来人书中(请特别参阅第11章),信仰是希望的稳固现实,是对不可见世界的确信。耶稣基督是我们信仰的创始者和完成者(12:2)。一个人必须相信天主,相信天主创造了万物,并要奖赏义人(11:6)。雅各伯书信在谈到信仰时,不可否认地,他与保禄的说法有很大的差别。仿佛雅各伯认为,保禄关于从律法中获得释放的那种观点即使不需要纠正,至少也需要加以澄清。雅各伯坚称,信仰并不是把一个人从律法的义务中免除出来。信仰如没有善工的话,这信仰是死的。而雅各伯所说的善工,并不是指根据法律来工作;而是为有需求者做善事(雅2:15-17),帮助处于危险中的那些人(2:25)等等。他在2:8-11中所提到的律法的工作,那就是要爱近人,并且禁止奸淫和杀人。

在牧函(弟茂德前后书、弟铎书)、犹达书和启示录中,信仰的概念越来越具体而有形,就像教会是逐渐发展起来的一样。信仰是透露给基督徒的一件奥秘(弟前3:9),是应该好好保存起来的一件宝藏(弟后4:7;启14:12)。

早期基督宗教作家

教父这个词,传统上指西方的教宗大额我略(Gregory the Great, 590-604 在位)或塞维利的依西都(Isidore of Seville, 约560-636)之前,和东方的若望达玛森(John of Damascus,

约 650 - 750) 之前的所有古代的基督宗教作家。但是用这个词时, 请不要认为其中隐含了一种性别排除法。从教会的起始, 基督徒中的妇女就以各种行之有效的方法为信仰作见证: 讲道宣认、教授教理、进行教导, 甚至亲身为主殉道。没有把“教母”列出, 可能是当时的文化背景或历史学术上的一个缺失吧(参阅帕特里夏·威尔逊 - 卡斯特纳 [Patricia Wilson - Kastner] 主编的《一个被遗失的传统: 早期教会中的妇女作家》*A Lost Tradition : Women Writers of the Early Church*, 1981)。

教会最早期的作家们被公认为宗徒教父, 他们认为信仰就是接受基督宗教的信息, 或者信仰就是认识天主和基督。圣儒斯定 (St. Justin, d. 165) 跨出了第一步, 为信仰提供了一些明确的表达形式, 把它作为对启示给我们的真理的一种赞同。信徒们就是赞同这些真理的人, 并且他们明了这些就是真理。圣依雷内讲论得较多的是信仰的内容, 其次才是信仰本身的行动。对依雷内来说, 教会对信仰的内容提出建议, 信徒们把这些内容作为真理来加以接受, 因而, 信徒们达到了对真理的一个认知。亚历山大的克莱孟, 认为信仰是一条通道, 它把我们 from 黑暗引向认知的光明, 我们认知的对象, 就是在基督内向我们作启示的天主。信仰的认知, 有能力使我们获救, 但还赐给了我们一种更高的认知形式 (gnosis), 这种形式只有通过信仰才能实现。但是诺斯底派 (Gnosticism) 扭曲了信仰作为认知的这一概念, 把它当作只有少数精英们才能获得的特权。随后的教父们, 如奥力振 (Origen, 约 185 - 254)、耶路撒冷的圣济利禄、圣亚大纳修、圣金口若望 (St.

John Chrysostom, 约 344 - 407)、若望达玛森等其他作家们,也 同样在这一脉络下来谈论信仰,即信仰就是赞同教会为我们 所提议的应相信的教义。

但是在这些教父中,没有一位像圣奥斯定那样发展了一 种给人印象极其深刻的信仰神学。对他来说,信仰的行为, 从本质上来说,就是对启示给予赞同(特别请参阅他的《若望 福音评注》*Commentary on St. John's Gospel*)。信仰的认 知使我们对奥秘的明智理解不断向前进展,但是,对照真福 直观的完美性(即如保禄宗徒在格前 13:12 中所说到的:末 期在天上将体验到的那种畅通无阻、无须中介而与天主“面 对面”的相遇经验),这种认知还存留着某种暗淡。

教父们坚持认为,信仰必须包含认知和赞同,并且在强 调这两者的可靠性上,他们的态度总是明朗的。从一开始, 他们就采用了圣经上的简单表达方式:“相信天主”。因而, 根据依雷内、亚历山大的克莱孟、盎博罗修(Ambrose, 约 339 - 397)、金口若望等人的作品,天主是我们信仰的动机或基 础。奥斯定教导说,信仰不能由内在的迹象来加以维持。信 仰不是理智的产物,而是建立在见证的可靠性上。最后,神 圣的证词对信仰总是相称的,因为天主是绝对全知、绝对忠 信的。

我们相信的内容,就是基督的奥秘。对奥斯定来说,圣 经所宣称的全部奥秘,就是基督的奥秘。启示的全部内容就 是以基督为其核心,一切秩序朝向祂;在祂内,启示一次而永 远地达到了顶峰。

但是信仰并不是我们值得拥有的某样东西。奥斯定认

为,信仰永远是天主赐给的一件礼物。我们人可自由地接受或拒绝天主的这一恩赐。这是教父们一致同意的神学观,至少直到五世纪的反半白拉奇主义争论爆发前,他们一直持有这种观点。半白拉奇主义是白拉奇主义的一种变调,有关白拉奇主义我们在《人的存在》分册中将再次提到;半白拉奇主义认为恩宠在信仰的开始并不是必要的;只有在我们自愿地选择了追寻一种信仰的生活后,才需要天主的恩宠进入我们内,在我们得救的旅程中扶持我们。为了反对这种错误的教导,奥斯定坚持认为成义和得救的全过程,都是天主白白恩赐的礼物。信仰的最初行为是整个超性生命的基础,而成义的开始,其本身就是天主白白赠送的一件礼物,完全不是由于我们值得拥有它。

奥斯定立场的核心是:我们完全白白地获救,而救恩是天主独有的美善和仁慈的结果;因此,救恩是无偿的,而信仰作为得救的起始,也是无偿的。奥斯定的作品是如此深刻地影响了他之后的教父作家们,他们都把注意力集中在新约中的一些关键篇章上:如若望福音 6:44 - 46、65(“如果派遣我的父不吸引,谁也不能到我这里来;……”)和厄弗所书 2:8 - 9(“你们由信心而得救,全靠天主的恩宠,并非出于你们所固有,只是天主所给、无功受赏,为此没有人能自夸的。”)。

但即使信仰完全是天主所赐的礼物,教父们仍教导说,信仰也包括了人与天主合作的某些因素。因此,只有当所信的内容看来有某些根基和理由时,一个人才会去相信。有些早期教父(如儒斯定)力图通过指出圣经中好些地方都表明了基督完成了旧约先知们的预言,以此来向我们揭示出基督

宗教信息的真理。除此之外,希腊教父(奥力振、巴西略[Basil,约329-379]、金口若望等)和拉丁教父(盎博罗修、热罗尼莫[Jerome,约340-420],特别是圣奥斯定)还指出了圣经中的奇迹和预言。但有一点很重要,值得我们注意:这些教父们——特别是奥斯定——并没有认为一个人可以把信仰的可信性创建在理性或迹象的基础上。相反,对奥斯定来说,信仰奥秘的内在真理永远也不能被示范出来,但是,像奇迹和预言等这些标记的实用性向我们揭示了,我们的信仰并不是得不到支撑,并不是不可信的,即使在受造和有形的现实界中,它也得到了支撑,并显出了其可信性。

奥伦居第二届地方教务会议(529年)

本套书中提供了许多天主教会官方的教导,不管是教务会议的教导还是教宗的教导,这一节就是许多参考资料中的一个。本书与许多修道院和大学在梵二前后所采用的教科书不同,它从历史的背景下来展现教务会议和教宗的教导,正是在这样的历史背景下,才形成和颁布了这些教导。今天我们已经意识到,我们不再采用一种基要主义的探索法来阐述圣经,我们在读圣经时,意识到每一部圣经的安排都有其独特性,并且它们的成书,都是在某个特殊的环境中,并为了达到某个特殊的目的(这就是所谓的“生活环境”)。在教宗庇护十二于1943年发表的通谕《圣神默示》(*Divino Afflante Spiritu*)、1964年宗座圣经委员会的导论,以及1965年发表的梵二文献《天主的启示教义宪章》等教会官方文件中,都清

楚地表达了这一点,那么,难道我们还能采用所谓的“非历史性的正统信理”的形式来探讨教会的官方文献吗?

奥伦居第二届地方教务会议(The Second Council of Orange)在法国的南部举行,它的主要议题是在奥斯定神学的直接影响下对半白拉奇主义进行谴责。两年以后,教宗鲍尼法二世(Boniface II, 530 - 532 在位)肯定了大会的决议。在法令中我们读到:“谁说信仰的发展,与信仰的起始以及信仰的愿望一样……原本就存在于我们,而不是恩宠的一件礼物,他(她)就是反对宗徒们的教导”(教务会议引用了斐 1:6、29 以及弗 2:8 等句子)。

天主教会的官方教导中有些是很重要的但却鲜为人知,上述的教导或许就是其中之一;它常常被人用一种违反而非尊奉的态度来认识。直到二十世纪的前半叶,天主教的护教学(即以系统的方法试图向人们晓示信仰的合理性,而同时又对所出现的反基督宗教信仰的主要对手进行反驳)已在进行研讨那些未公开宣布的假设,即是否单靠理性就能阐明基督宗教信仰的真理,以及,是否只有在让这种理性“信仰”成为一种救恩信仰时,恩宠才是必需的。这种论点由以下几点组成:(1)圣经是一部历史文献。那些被称为圣经的写作者们可以把这一点揭示给我们。圣经作家所写下的人物和事件,可以被晓示为是真的人物和真的事件,它们被建立在独立的历史迹象的基础上。(2)圣经告诉我们耶稣基督的事迹;耶稣承认自己是神,并且通过祂所行的奇迹,特别通过耶稣复活这一最重要的奇迹,证明了祂自己所宣认的。(3)圣经也告诉我们耶稣是怎样成立了教会,并授予她教导、管理

和圣化的全部权力。(4)只有天主教会能够回溯她的历史,并追踪到宗徒和主耶稣亲自生活的时代。因此,……

如果天主教的信仰真的是如此清晰的话,那么,为什么还有这么多人继续拒绝接受它,或者对它保留了无关痛痒的态度?因为(这种论点进一步解释说)这些人太懒惰,不愿意完全和谨慎地检察这些迹象,或者因为他们已经检察了这些迹象,也承认了它的真实性,但是他们发现要改变自己的生活、使之与所发现的真理相一致太难了。

好像非信徒即使没有天主的恩宠也能绝对自由地从事检察迹象的进程,然后自由地决定是接受它或拒绝它。但是奥伦居第二届地方教务会议(以及在它之前的奥斯定)都坚持认为,即使是信仰的起始也是天主所赐的一件礼物。如果天主召叫人人得救(弟前2:1-6),如果没有信仰是不可能得救的(保禄的教导,在十六世纪所召开的特利腾大公会议上得到了官方的批准),那么,一定存在得救的信仰,它不是排他性地只集中在基督身上。不过,即使是这样的信仰,也必定是天主白白赐下的一件礼物。因此,天主一定通过教会之外的其它团体、机构、代理人,召叫一些人获救(我们将在《教会》分册中再次来探讨这一点)。

多玛斯·阿奎那

在天主教整个历史中,没有一个神学家像多玛斯·阿奎那那样对天主教的思想,以及对天主教传统的形成具有如此决定性的冲击作用。他的《神学大全》(*Summa Theologiae*)最全

面地综合了圣经学、教父学和中世纪对基督信仰的理解(这就是“大全”这个字的意思),并且深具意义地形成了从那时以来对基督宗教信仰的解释和表达。教宗良十三在通谕 *Aeterni Patris* (1879)中,给了多玛斯·阿奎那以特殊的神学地位。

对阿奎那来说,信仰的行为,本质上就是知识上的一个行为,但又不是知识上的任何一种行为。这种行为是怀着赞同进行思考。我们相信什么?天主。我们为什么相信天主?因为启示给我们的天主具有权威性。我们为了什么目的而相信天主?为了将来能在天上与天主永远结合在一起(《神学大全》II-II, qq. 1-7)。即使在这里,信仰也使得我们对不可见但真实的恩宠世界给予了赞同。

但是,我们对天主的领会永远也不会停止在科学理论和阐述的结果上。不管我们所使用的是什么论据,它们揭示出的只是:信仰至少还是可能的,或者信仰是荒谬的;而其余的论据则是:其本身来自于原始资料(特别是来自于圣经),并且信仰接受这些原始资料是神圣可靠的。在以上任何一种情况下,信仰并不是与现实毫不相干的知识。阿奎那写道:“我们的信仰并不是以陈述而告终,而是以现实的本身为其结果”(《神学大全》II-II, q. 1, a. 2, ad. 2)。

因此,尽管阿奎那强调信仰的知识幅度,但他从来也没有失去信德与望德及与爱德之间那种密不可分的见解,因此,他也不会丧失信仰与意愿及与知识之间那种紧密相连的见解。信仰直接指向美善和真理:“信仰是我们希望之事的担保”(希 11:1)。没有望德,信仰就失去了方向或目标;没有

爱德,信仰简直就是死的(II-II, q.4)。

对阿奎那来说,信德是最基本的、绝对的超性之德。它的源泉是天主,它的动机是天主,它的目标还是天主。如果存在一些信仰真理的外在标记(如奇迹和预言),则它们一定是由于信仰的内在根源——即天主圣神(II-II, q.6) 临在而产生的能力。除非有天主圣神的恩宠临在,并提升我们有限的自然本性的能力,否则我们不可能真正相信天主。

特利腾大公会议(1545 - 1563)

奥斯定曾极大地影响了奥伦居第二届地方教务会议的法令,同样地,阿奎那也深深地影响了特利腾大公会议。该次大公会议是教会史上一次重要的大公会议,它是在基督新教进行了改革运动以后,于意大利的北部特利腾召开的;目的是为了面对由宗教改革运动而引起的危机,但是这次大公会议还是开得太晚了一点。

特利腾大公会议有关信仰的法令,明确地针对新教,特别是针对路德宗所提出的唯靠信仰的观念。当代如卡尔·拉内和汉斯·昆等天主教神学家都认为,在该问题上,特利腾和改革派之间的不同之处,更多的是在文字上而不是在实质上;但当时并不是如此觉察的,随后的几世纪也并非如此认为。

大公会议对于信仰的教导可以在《成义法令》中找到,该法令是在第六会期(1546年6月21日 - 1547年1月13日)时颁发的,该会期是特利腾大公会议最重要的会期之一。法

令在描写成义时,把它作为“一个人从第一亚当后裔的状态下,通过第二亚当、我们的救主耶稣基督,而进入恩宠状态,成为天主嗣子女的一条通道”。成义的过程起始于天主通过耶稣基督赐下的恩宠;人被召叫成义,完全不是由于人的功劳。我们保留了拒绝它的自由,但是除了天主的恩宠,我们不可能在成义和得救的道路上向前迈一步(这一教导与奥伦居第二届地方教务会议的教导产生了清晰的共鸣)。

特利腾大公会议也强调了信仰的客观内容。信仰并不是如马丁·路德(Martin Luther, 1483 - 1546)所说的,是信友内心基本的信仰态度;信仰还包括赞同天主所启示给我们的真理。此外,根据雅各伯书信的精神,没有善行的信仰是死的。光有信仰而没有希望和慈爱,这样的信仰不是救恩信仰。

最后,特利腾大公会议还澄清了文件的意思:罪人通过信仰白白地被召成义。“我们在说到白白地被召成义时,其意思就是没有一样东西先于成义,既不是信仰也不是善行,使我们值得获取成义的恩宠;……否则……恩宠也就不成其为恩宠了。”

综合,特利腾大公会议并没有为我们提供一个信仰的正式定断,但它针对了十六世纪改革运动的立场教导我们说,信仰完全是超性之德,但同时也是一个自由的行为;信仰为成义和得救是必不可少的,它不仅仅是从智力上接受真理的一个问题;信仰和罪过可以共存。

梵蒂冈第一届大公会议(1869 - 1870)

在特利腾大公会议上对教会发出首要挑战的是基督新教的改革运动;而在梵蒂冈第一届大公会议上,对教会在这问题上的教导起刺激作用的,主要是理性主义(该主义相信只有理性可察觉为真实的东西,才能被接受为真理),此外还牵涉到唯信主义(该主义相信理解基督真理时,理性是毫无价值的)和传统主义(该主义相信一个人只能依赖由教会的传统所传递下来的信仰)。

1870年4月24日,梵蒂冈第一届大公会议颁布了《天主之子》(*Dei Filius*)信理宪章。为反对理性主义,大公会议教导说,我们相信被启示的真理,“并不是由于这固有的真理能根据理性来得以认知,而是由于启示这些真理的天主是可信的”,没有“天主圣神的启迪和激励……”,人是不可能获得救恩信仰的。为反对唯信主义和传统主义,大公会议教导说,“信仰的服从”必须与“理性协调一致”,为此天主提供了多种标记,特别是提供了奇迹和预言,以便使启示本身可以在神为根源的存有中被认出。因此,信仰的赞同绝不是“盲目的冲动”。

除此之外,大公会议也扩展了士林神学对信仰的概念,士林神学极其强调信仰的知识层面。梵蒂冈第一届大公会议把信仰的行为看作是我们“在自愿的服从中”把自己奉献给天主。大公会议还重复了特利腾大公会议关于信仰和成义之间的本质联系、在超性界中信仰的优先权等教导。

因此,大公会议教导的约束力主要针对的是理性主义,其次才是唯信主义——事实上,有一位主教曾认为,这一点是明显的,以至于大公会议对法典第六条加了个附注,给人产生的印象就是,至少,大公会议并没有打算阻止信友远离考查信仰的可信性动机。或许,令所有人感到更为惊讶的是,梵蒂冈第一届大公会议后,天主教的护教学继续遵循一种带有一点理性主义的方针,这给天主教徒留下的印象就是,有益的辩论对一个人的皈依是必不可少的;只有对那些认为信仰对他们太无关紧要,或者对那些以过分有悖常情的态度来接受他们道德推理的人,才是一个例外。梵蒂冈第一届大公会议的教导,事实上,在整个天主教传统中,有关这方面的教导,从来没有超出这个范围。

梵蒂冈第二届大公会议(1962 - 1965)

梵蒂冈第二届大公会议除了对极少数的地方认为是未加批判的和缺少历史观的之外,它的其它教导与我们所知道的教会在1962年之前的传统教导并没有什么太大的变化。比如,梵二对于信仰的教导,基本上与至此为止我们所遵循和所调查的档案相一致。

对梵二来说,信仰在本质上就是超性的:“为达成这种信德,需要天主圣宠的引导和帮助,并需要圣神的内在助佑”(《天主的启示教义宪章》n.5)。信仰不仅需要对被启示的真理持有赞同感,而且需要“以信德的服从”把自己奉献给天主。尽管信仰有超性的特点,但是在天主恩宠的推动下,标

记和奇迹可以导致我们信仰的形成。

但不管怎样,梵二在对信仰的教导中,至少有两个新强调。这两点都是在对多元主义有了一种新意识下,才获得推动的;并且它们也鼓励人们怀着赞赏心来对待多元主义。第一,大公会议承认,信仰行为的自由所意味着的正是这些:信仰是天主白白恩赐的礼物,我们只是对这份礼物作出了自愿的回应。不论在天主方面或我们方面都不会强迫[人相信天主]。在这个世界上,各种宗教或无宗教信仰都日益发展,我们必须学会尊重那些还没有接受基督信仰,或不能接受基督信仰的人们的良心和动机(《信仰自由宣言》n. 2)。没有一个人由于他(她)宗教信仰的缘故,而应该受到社会的或政治的惩罚。

第二点新强调与第一点相似。就像教会已经逐步尊重人类大家庭的不同性一样,教会也逐步尊重基督身体内的多样性。《教会宪章》(n. 15)和《大公主义法令》(n. 3)都意识到天主教会之外也存在基督宗教信仰,这些信仰也是成义的信仰,而且这些信仰不但与基督相关,也与教会相关。

信仰:重点总结

1. 尽管信仰是个人在基督内对天主的认知,但是对天主的接受和认知也总是在一个所给出的信仰团体中才得以完成和获得活力,这个团体可以是我们所知的教会,也可以是其它信仰团体,除此之外,还可以是整个人类大家庭中的某个团体。

2. 这种对天主的认知并不仅仅指认识和智力上的认知, 尽管事实正是如此。这种认知还指信赖天主和完全把自己交托给天主——把自己的心灵和意志全部交托给天主。

3. 信仰并不是对天主有一种一般的认知, 而且, 这种认知是通过接受和赞同天主圣言而得以实现。从基督宗教的观点来说, 信仰就是接受和承认在耶稣基督内成为血肉的天主圣言, 并且接受和赞同由宗徒们和教会所宣讲的这一圣言。

4. 接受在基督和教会内的天主圣言, 不单单要求我们在智力上赞同, 而且要求我们服从——服从天主十诫以及服从福音中的新诫命, 这些诫命不但召叫我们为取得社会和政治上的解放而服务, 而且还召叫我们进行个人的转化。换言之, 我们的信仰是“行使正义”的信仰, 这一主题是引用了耶稣会第 32 届全体会议(1974 年 12 月 - 1975 年 3 月召开)的主题。

5. 如果我们的服从是真心诚意的, 那么, 我们必定对过去所犯的错误有某种认识, 也必定会产生心灵的改变并进行悔改。

6. 信仰永远是自由的。信仰的“迹象”永远不会被淹没; 标记和见证永远存在。但是这些迹象只是外在的, 它们本身并没有最后的说服力。最终能起效果的信仰动机是内在的: 由天主圣神的临在所引起。

7. 另一方面, 信仰和理性并不是绝对水火不相容的。尽管一个人并不是由于“理性而导致了”信仰, 但信仰必须永远和“理性保持一致”(梵蒂冈第一届大公会议)。

8. 信仰是人生最重要的事之一, 因为没有信仰, 我们就

能成义或得救。但由于天主愿意每一个人都能获救,因此,原则上,信仰必定适合每一个人,即使对教会外的人也一样。这样的信仰有时候被描写为隐含的信仰,这样称之是为了与在基督内受了洗的、公开的基督徒信仰相区别。

神 学

神学和信仰

如果信仰是个人对天主的认知,那这种认知永远是圣事性的。也就是说,我们感知天主的这种信仰,是通过我们对受造界的现实有所体验为媒介的;即我们从对人、事、物的体验中来感知天主。纯信仰是不存在的;我们不能从任何一个地方发现和区分出“纯信仰”。一个真实的活信仰总是存在于某种认知、反省的状态中。这就是说,如果不是从神学上来阐述,我们甚至不能意识到我们的信仰。脱离了神学,我们不能用语言或行为来表达我们的信仰。

当一个有信仰的人已经在智力上意识到自己的信仰时,神学就在这一时刻担当起了作用。从一开始,信仰就存在于一个神学上的阐述状态中。确实,用“神学上的阐述”这一短语来说明,是多余的。因为阐明一个人的信仰本身就是神学。

剑桥的安瑟莫早在十二世纪就这样定义说,神学就是“信仰寻求理解”。说得更明确一点,那就是:神学是一个进程,通过神学我们把自己对天主的认知和理解,带到了反省

和表达的层次上。神学,或多或少以一种系统的方法清晰地阐述了在人类经历中所体验到的天主。

从“神学”这个词的广义上来说,它可以许多形式中被表达出来:即它可以从一幅图画、一首音乐、一次舞蹈、一座教堂、一个体态等等中被表达出来;或者也可以从它更为被人公认的形式中表达出来:即从口头和书写的语言中被表达出来。但在这形形色色的种类中,没有一种形式可以恰如其分地表达它们所努力想表达出的现实。一切神学是有限的、不完美的,因为神学所表达的对象——天主——是不可言喻、完全神秘的。

如果神学是“信仰寻求理解”,那么,没有信仰就没有神学可言。神学并不是对任何一个他人的信仰所作的阐述,神学是对自己的信仰或对自己所在团体的信仰所作的阐述。

神学并不是单纯地谈论有关天主、有关基督、有关圣经,甚至有关信仰的事。只有当一个人努力寻求更好、更清楚、更带有批判性地理解自己对天主、对基督的信仰时,神学才会产生;同时也只有当信仰已适合在圣经中、在教会内、或在另一些人类经验的范畴内提出询问时,神学才会产生。

如果没有信仰而去研究“神学”,这种研究不再是“神学”,而仅是一种宗教哲学而已。神学家反省的是他(她)自己和他(她)团体的信仰承诺;宗教哲学家所反省的是他人的信仰承诺。奥斯定的名言“相信了,你或许就能理解”,对那些非信徒并没有什么意义。我们并不求助于神学来坚固我们的信仰。神学是为我们已经相信的内容提供一个更好的理解。

神学和教义

另一方面,神学有一个很重要的批判性的功能需要完成。神学并不是简单地取一些我们所相信的内容或所接受的教导,试着尽可能地给它们打扮成一付最漂亮的脸。神学有责任针对已创建的标准来衡量所相信和所教导的内容。

1. 这一信条或教导是否扎根在圣经的基础上,或至少它们是否与圣经相一致?

2. 这一信条或教导是否已被早期教会可靠的见证所表达和捍卫,或至少大体上已是如此?

3. 这一信条或教导是否已由教会官方在大公会议或教会当局的其它会议上被提交讨论过?

4. 或者正相反,这一信条或教导是否曾遭到教会官方的反对?遭反对的是全部内容还是部分内容?是直接反对还是间接反对?

5. 这一信条或教导是否与教会官方对与此相关的信仰事项的教导相一致?

6. 这一信条或教导是否与当今大部分神学家关于此问题或与此相关问题的看法相一致?

7. 这一信条或教导是否与当今的科学知识(即与我们所知道的有关“人类的处境”)相一致?

8. 这一信条或教导是否与教会内团体的信仰经验(即信徒的信仰感)相一致?

神学保留了它批判性的功能,即使在面对教会的官方教

导(教义、信理、和训导法令)时亦如此。神学还需要提出问题:教会官方的教导与圣经、与教会早期见证者的教导、与早先的官方宣称、与当今或最近的官方宣称、与现代的神学家的主流舆论、与其它科学的发现、与基督徒自身的经验是否相一致?当神学家发现自己与教会官方的教导存在着某些批判性的距离时,他们的态度经常被认为是持有异议的(关于“持有异议”的讨论,可参阅拉迪斯拉斯·厄尔希[Ladislav Orsy]的《教会:学习和教导》*The Church : Learning and Teaching*, 1987;和由查尔斯·柯伦[Charles E. Curran]和理查德·麦考密克[Richard A. McCormick]主编的《道德神学第六号:教会内的持有异议》*Moral Theology No. 6 : Dissent in the Church*, 1988)。

这一批判的过程并不单是在官方发出了一个教导之后才进行的,它也在给出教导之前进行。一个教义所给出的条文本身,就是一件神学作品。一个信条或教导被官方采用并使之在教会更大范围内被接受之前,首先要对它的真实性,以及在这一时刻、以这种形式、对这一大团体推荐它是否合宜等问题作出一个决定。做这样一个决定时,不能忽略以上所提到的神学标准。在这样一个前提下,作为一个特殊的信条或教导——即被升格为教会官方签发的教义,必须要考察它与圣经的信息、与早期教会的见证作品、与过去和现在所颁布的教会声明是否相一致,而且要推测它是否代表了当今神学和相关科学的最佳成果。最后,它不仅要与基督徒当今的经验相一致,而且事实上,它的颁布还应该提高和丰富这一经验。

因此,问题并不是神学是否应在所给出的教义条文和随后对之的反省中起一个批判性的作用,而是哪一种神学能起到这一作用,以及怎样来实践神学的这一功能。有时候几十年甚至几个世纪,人们都不能清晰地意识到在所发出的教义声明中,教会是否采用了最好的神学和表达模式。

神学的起源和发展

神学是与相信天主的自我意识同步产生的。当人类开始思考有关人生的终极意义、人类与整个宇宙之间的关系、人类历史的最终目标和方位〔尽管“历史”这一概念如此接近一种相关的现代发展〕、神圣的体验等问题时,就开始研究神学了。在基督宗教之前,甚至在犹太教之前就已经有了神学。

宗徒们

但是,基督宗教神学是从宗徒们开始的。它之所以能得到发展有两个原因:(1)宗徒们要使自己所获得的耶稣基督的信息与他们作为犹太人所已拥有的宗教经验和谐一致;(2)宗徒们必须宣讲耶稣遗传给他们的“福音”,也就是说他们必须对不同的团体和文化下的人们阐述和翻译这一福音。

比如,为什么新约会有四部福音?如果福音是一字不差地转述了耶稣所说所作的客观内容,那么,为什么还需要有四部福音,而不是只需一部?答案就是,福音远远超出仅作

为历史上的描述和传记。最首要的,福音是信仰的见证:这信仰是圣史自己的信仰,也是他的团体所拥有的信仰。每一部福音都直接对不同的听众(如路加的听众是外邦人,玛窦的听众是犹太人)深具意义地阐述了耶稣基督。因此,每一部福音都是一部神学作品。事实上,新约的所有文献在神学方面各处于不同的层次上。

但是新约神学更多是教理问答式的,而不是思辨型的,不过,若望福音和某些保禄书信明显地属于例外。当第一次严肃地对基督宗教信仰提出知识上的挑战时,神学就成了精心制作的系统神学了。在第二和第三世纪时,它发展成一种护教神学。护教者们(如儒斯定、亚历山大的克莱孟、奥力振、依雷内等)尝试用他们自己的语言对自己文化背景下的人们讲话。技术性的神学词汇因而就产生了。特殊的神学难题也因此得到了定断。比如,在与诺斯底派进行的斗争中,新旧约之间的持续性得到了创建和澄清。在对那些离开了教会又重新回来的人是否需要再进行再洗礼的争论中,教会的神学(教会学)开始形成。在从非权威性的文学中区分出具有权威性的作品时,就推动了对圣经正典的定夺。

新柏拉图主义,罗马司法思想

随着君士坦丁大帝于313年发布的法令,教会获得了合法的地位,她的神学也开始展示出教会这一新境遇下的特点:深受新柏拉图主义和罗马司法思想的影响。在这两者联合的影响下,神学越来越趋向于用一种等级制的词汇来感知

现实,天主就成了远离我们的、在另一世界的“最高存有”。在这样的知识框架中,当时所面对的一些主要神学课题就是:天主圣三的内在生命、基督的神人身份、恩宠的必然性和有效性等。那时所用的词汇和主题都采用了当时的希腊文化,用基督的二性一位的教义来反对亚略主义,耶稣基督是天主第二位,祂有完整的天主性又有完整的人性;这两个个体保持其原有的特质、不混淆、不分裂,在一个神的位格上结合在一起,即二性一位的结合(hypostatic union)(而亚略主义教导说,基督胜于人而低于天主)。类似的概念——彼此渗透(circumincession)、生发(procession)、产生(generation)、发生(spiration)等——也被用于天主圣三论上;而这些词汇和概念又被用到了第五世纪教会的官方教导和信经中,即用于加采东大公会议和亚大纳修信经中。

隐修院

环境改变以后,天主教的神学特点也随之起了变化。476年罗马帝国分解,传统的社会和政治体系崩溃;教会内,在知识和文化方面的领导地位随之从一些伟大的主教-神学家(如奥斯定、亚大纳修、巴西略、尼沙的额我略、纳齐盎的额我略)那儿,转移到了隐修院和隐修神学家身上,这样的神学家有剑桥的安瑟莫(他原来是一位隐修院院长,后来成了总主教)、明谷的伯尔纳多、圣维克多的休、波那文都拉等。这时的神学体现出一种虔敬的特色,与它那新的隐修氛围相一致。

大 学

事实上,那些已经以隐修院的灵修神学形成自己神学特色的作家们觉得很难接受来自于大学那儿的一种新神学,他们简直不能适应这种新神学;这一新神学的代表人物就是大雅博(Albert the Great,约1193-1280)、多玛斯·阿奎那以及他们的学子——知名的士林学子,或称为士林学派(Scholasticism)。隐修院神学强调在圣经中所表达的内容为信仰已经足够了;而士林神学坚持认为,对我们的信仰需要进行批判性的反省,不但要采用圣经来作反省,而且还要采用早期基督徒见证者、神学家、哲学家、甚至非基督徒哲学家如亚里士多德(Aristotle 公元前384-322)的作品来进行反省。在这两种神学中起了桥梁作用的是安瑟莫。

安瑟莫认为,神学是“信仰寻求理解”。尽管在士林学者中也有着明显的差异,但是人们也能从他们研究神学的一个共同精神中来辨认出他们。他们都承认理性在理解信仰的奥秘以及在构建整个基督宗教教义系统的综合性时,有能力达到一些基本点,尽管它并不完美。奥斯定主义所强调的人类处境堕落,以及相应的人类力量(比如理性)微弱的悲观论调,现在让位给一种新的知识上的乐观主义。我们所看见的东西都有其自己的本性,并不是简单地只由他们与天主之间的关系所组成。因此,我们对天主和对我们信仰的一个认知,并不仅仅通过直接的心灵启迪而获得,通常更为普遍的是,我们通过对那些可见和有形的具体之物的体验而得知。

最后,再通过类比的方法可帮助我们更好地理解(比如,我们称天主是“父亲”,并不是从这个词汇严格的意义上理解,而是指出天主和我们的关系,就像父母对自己的孩子一样)。不过,士林学者们也一致同意圣经的权威性,圣经是我们的经典作品,从圣经中,我们可以取得合法的、必要的证据。换言之,理性是在指导下进行思考,它并不是无限度的。

士林神学的立场既没有立即也没有普遍得到人们的拥护。那些对理性的力量还存有怀疑的人继续抵制这种神学。与此同时,另一些类似的探索法,如若望·童思史各都(John Duns Scotus,约1265-1308)的神学,也得到了发展。无可避免地,有些人把对理性的这一新的强调推向了明显的极端地步;比如唯名主义(Nominalism)尽量减少神学的作用,仅把它作为一种文字游戏。神学家只是词汇和概念的制作者,没有一位神学家可以把我们引向天主,更不能使我们与天主有所接触。像逻辑实证主义(Logical Positivism)这样的运动,被认为是现代哲学的先驱,它们有很大一部分与欧坎的威廉(William of Ockham,1285-1347)的观点相一致,它们也主张必须以可感觉的事物本身为其探索的出发点,拒绝采用任何超越于这些事物本身所能表达意思的词汇。

士林神学除了优点之外,也无可避免地存在着一些内在的缺陷。第一,它对理性和逻辑寄予了太多的依赖性。圣经和早期基督徒见证者的作品退居到了二线,位于亚里士多德和士林学者之后。第二,他们对神学问题作有规则的研究,却不顾它们的历史背景。他们在读圣经时,不是像我们今天所作的那样,根据圣经的最初安排和文字意思去读,而是把

圣经当作一些独立故事或原则的汇编,因此在使用圣经时,可以独立地采用其中之一篇或几篇,为一个特殊的神学论点,甚至哲学论点提供依据。第三,士林神学倾向于没有必要地发明一些区分和再区分(比如,他们提出问题:“有多少天使可以在针尖上跳舞?”当然,这是一个讽刺,但是却向我们提供了当时偶尔会提出一些表面看来是无用的深奥问题)。最后,士林神学过分迅速地构建了思维系统,然后提升这些系统至齐全的权威性的地位。对很多人来说,神学就成了系统和学派之间,甚至在同一系统或学派之中,互相竞争的一回事。

修道院,修会

在争论此起彼伏,深奥叠加深奥的情况下,大学作为神学思想中心的角色渐渐衰退,代之而起的是修道院和修会学派。神学手册上烫上了信理-士林手册的字样,因而表达出确实的历史因素与深思的理性因素结合在一起了。修道院的这种新教科书的版本和结构一直用来教导梵二之前在天主教修道院中学习的未来神父;有些修道院由于种种原因,甚至到梵二大公会议之后,还在采用这种教科书。

这些教科书,首先给出题目(如,“教会是基督的身体”);接下去提出许多问题,在这部分各种流派对该问题的观点都展现出来;然后,加以证明:以圣经、教会的教父们和圣师们,以及教会官方的教导来给出答案。这以后,一般会增加一些较次要的、从神学理由和“有用”的角度出发的论据(比如,

“说天主应该做 * * ,是合适的;但是天主是全能的,完全可以做 * * ;因此,天主做了 * * ”)。最后,对一些与主题的关系不很紧密的问题给出多种推论,来结束整个主题。

基督宗教在最早几个世纪中所出现的主教神学,关注于捍卫信仰,目的是为了反对非信徒和异端;隐修院神学,关注于灵修和虔敬的介入;大学神学,关注于让基督宗教信仰的整个体系有某些一致的、逻辑上统一的结构。而在另一方面,修道院神学,最关心的是培育未来的神父作为一个讲道者、教师和听告解者来为教会服务。从十七世纪到二十世纪上半世纪,天主教神学集中在神父做牧灵工作时可能会遇见的那些问题上。并且由于神父是教会的一位公务员,所以很重要的一点是,神父应有权使用教会的官方教导并把它传递下去,而不是讲述他自己的私人观点。因此,他们所强调的应永远有可靠的来源,给出的主题都必须有根有据。尽管他们也尊重圣经,但是最主要的权威还是来自教会的官方教导,也就是教宗的声明、大公会议的宣言和教廷的法令等。

十九世纪的发展

在十八世纪末和十九世纪初,另一个重要的神学转变的种子已经种下,说实在的,这一神学方法直到现在也可以在我们的神学中发现其踪影。这一时期的突出神学家是若望·亚当·莫勒,他重新找到了一种神学上的发展意识、恢复了历史的意义,并恢复把基督宗教的信息看作是一个有机整体而不是作为各主题的一个汇编。他反对当时许多天主教思

潮所采用的理性主义精神,重新把信理神学与伦理神学相结合。1879年,教宗良十三发表通谕(*Aeterni Patris*),号召把天主教的神学与它最好的传统重新联系起来,特别要与多玛斯·阿奎那的神学相连,但也要与奥斯定、波那文都拉及其他神学大师的神学相连。不幸的是,在复古的过程中,采取了一种缺乏自信的、自卫性的,并经常带着敌意的态度来对待当时所出现的那种新的知识倾向。但采用真实的历史发展的想法,仍继续占有优势。纽曼枢机主教贡献出了他自己所创建的值得庆贺的信理发展理论,他把这种理论与这些世纪以来团体本身的信仰结合在一起。另一个对天主教信仰进行这种新的、历史性的、整体性研究的重要贡献者,就是玛塞·谢奔(Matthias Scheeben, 1835 - 1888)。

现代的危机

但是,十九世纪末和二十世纪初所出现的现代危机,中断了天主教神学这种新的、历史性的、整体性的研究。从今天的观点来看,这种打断只是暂时的现象;但尽管说它是暂时的,却也跨越了二十世纪中许多神学家的整个职业生涯;同时也涵盖了绝大部分在二十世纪受祝圣的神父的整个知识培育阶段。现代主义,就像在教会史中所出现的大部分运动和体系一样,不论对全心投入的捍卫者或是对坚持不懈的批评家来说,它与自己第一次出现时相比,都显得变化更微妙、内容更复杂。一个人可能会提出,现代主义者(阿尔弗雷德·罗依西, Alfred Loisy, 1857 - 1940 和其他人)把十九世纪

所出现的对历史的新强调,以及把反对抽象主义,带入了过左的倾向;或许,这样的认为是冒了过分简单的危险。

与士林学派后期的唯名主义一样,现代主义认为在信理和他们所假定来描述的现实之间,没有一种真正的连续性。信理最多具有一种否定的功能。它们对错误的概念进行警告;它们超越在一切实际情况之上。信理与其说是信仰的一个准则,倒不如说是行为的一个规则。因而,说“耶稣已经复活了”,这意思就是不论在祂被钉死之前还是现在,我们都应该承认祂已经复活了。

说句公正话,现代主义者令人称道地努力把某些历史的现实主义观点带进基督信仰的阐述之中;但与此同时,它却过于不加批评地纳入了一些十九世纪历史上广为流传的庸俗观念,以及那时代在“信理”和意识形态上遭拒绝的价值观(包括一些超自然的价值观)——即当时有些人认为除了通过具体的人物和事件能加以观测检验其价值之外,其余的都不能轻易地对其价值下结论的这种观点;这样的价值观遭到了当时“信理”和意识形态的摒弃。因此,现代主义与所有的这类思潮一样,在开始的时候总还带有部分真理,然后使之不断膨胀进入一种综合状态,因而也就成了从根本上产生裂痕的思想体系。人的头脑心智若对客观检测持开放态度,并使之与真理和合适的客观标准相一致的话,是有领悟和表达超性的能力的;但这一思想体系却倾向于否定这种能力。

由于教宗庇护第十(Pius X, 1903 - 1914 在位)在他的通谕《牧养》(*Pascendi*, 1907)中极其激烈地谴责了现代主义,随后,他又在1910年颁发诏书,要求每一位神父、主教和宗教

课的教授都宣发“反现代主义的誓词”，因此从1910年直到1967年，这些神父、主教和教授不得不发誓。天主教神学在莫勒、谢本和纽曼等影响下所取得的进步，就让现代主义给停顿了下来。直到梵蒂冈第二届大公会议以后，天主教神学家才能再一次自由地从传统的教科书探讨法启程，以更广泛的历史背景，甚至在更广义的普世范围内，对神学问题进行研究。在此期间，有过一些波涛起伏。

二十世纪的更新

尽管在天主教修道院和修会住所保留着一种紧张气氛，而且人们追求知识的精神过分小心谨慎，但到处还是呈现出非凡的更新标记：如玛利亚-若瑟·拉格朗日(Marie-Joseph LaGrange, O. P. d. 1938)的圣经学作品，后来为了实践的需要，他的作品被教宗庇护十二认可，并用在教宗有关圣经研究的通谕《圣神默示》，(1943)中；伊夫·孔加尔(或译龚格, Yves Congar, O. P. 1904-1995)所发表的有关大公主义和教会学方面的作品，这些作品后来得到了梵蒂冈第二届大公会议文献《教会宪章》和《大公主义法令》的肯定；以及被公认为领导了二十世纪天主教神学的卡尔·拉内的神哲学和系统神学的作品。

这几个学者以及其他许多神学家在他们的职业生涯中，都在某些方面受到了梵蒂冈权威人士的谴责，或至少受到了好几次的约束；那些权威人士遵循了教宗庇护十二在他的《人类》(*Humani Generis*, 1950)通谕中所提出的方针来对

这些神学家作区分。《人类》这篇文献反对所谓的“新神学”，那是在第二次世界大战结束后在欧洲大陆上发展起来的一种神学。他们把这种“新神学”与现代主义联系在一起，就因为在新神学的假设中，对超性界和教会官方教导的权威性不够重视。但是“新神学”（the New Theology）的少许几个开创者与在现代主义运动中被公认的他们的老前辈不一样，这些人最终获享了甚至来自教会官方的赞同，他们在梵蒂冈第二届大公会议期间，作为专家，或作为由教宗保禄六世新创立的神学委员会的成员，为大会服务。在这些人中，有些继续担任着修道院和大学中重要的、深具影响的高位，有些成为神学杂志的编辑部董事，还有些成为教区、地区，甚至国际性组织的顾问。有几个后来还成了枢机主教，如亨利·德·鲁巴克（Henri de Lubac, 1897 - 1990）、让·达尼埃洛（Jean Danielou, 1905 - 1974）、伊夫·孔加尔等。

神学的区分

神学和信仰团体

神学存在着各种不同的形式。以不同的信仰团体为基础，产生了不同的信仰阐述，而信仰的阐述又是为这些信仰团体的需要而服务；因此，在基督宗教的神学中，可区分为天主教神学、新教神学、圣公会神学、东正教神学等等。当然，还有犹太教神学、伊斯兰教神学，以及在不同的宗教传统下所拥有的各种神学。每一种自我意识都试图给出一种更好

的理解:对神的信仰是什么,人生的终极意义是什么,人们对未来有些什么希望,我们对他人应负的道德责任又是什么等等;这种自我意识从不同层次上来说,都是神学的工作。

神学的内容

即使在基督宗教神学或者天主教神学中间,也有着差异性。根据神学的内容,我们可以对神学进行分类。我们有信理神学(dogmatic theology),这种神学在阐述信仰时,以教会的官方教导来给予表达(但由于并不是教会的每一个官方教导都是一个信理,因此,比较确切地说,这种神学应该被称为教义神学,doctrinal theology,而不是信理神学)。我们有伦理神学(moral theology),这种神学阐述了信仰对我们的态度、动机、价值观和行为举止等所产生的影响。在信理神学和伦理神学之间作一个区别,永远不是一件愉快的事。伦理神学从信理神学中分出去是十六世纪的事,那时,为了方便神父听告诫,把两者分开了;有关此,我们在《基督徒的伦理》分册第一章中会谈到。

我们还有灵修神学(spiritual theology),或称为克修神学(ascetical theology),该神学集中在人的内在转变上,这转变是由于信仰和恩宠(天主圣神)临在于人们的心灵中而产生的效果。有牧灵神学(pastoral theology),这种神学帮助教会的牧者在面临实际情况时,寻求理解和弄懂信仰的含义,特别当他们在讲道、为人咨询,以及各种类型的牧职服务上有需求时,更能起指导作用。还有礼仪神学(liturgical theology),

很接近圣事神学, sacramental theology, 甚至有时候就等同于圣事神学), 该神学在阐述信仰的意义时, 把它置在教会的礼仪生活和圣事生活中来加以表述。

神学的方法

由于研究神学具有多样方法, 因此, 天主教神学也可以从方法上来加以区别。我们有实证神学(positive or historical theology), 该神学在寻求理解和阐述信仰时, 认为信仰已经在一些重大的历史资料中被清楚明白地表达出来了, 这些历史资料如, 圣经、早期教会见证者的作品、各届大公会议的教导, 或以往重大的神学争辩。因此, 圣经神学(biblical theology)就是实证神学的一个分支。它尝试从圣经各章节所表达和通传的内容中, 来达到我们对信仰的理解。但直到二十世纪, 天主教神学才多半为圣经神学。教父神学(patristic theology, 由于这词汇带有一种性别歧视的色彩, 使它在当今不很受青睐)也是实证神学之一, 它和圣经神学的任务相似, 但它更多取自于早期教会见证者的作品来作反省的资料, 而不是以圣经作反省。教义神学(doctrinal theology)也可以看作为是实证神学中的一个分支, 因为它在为信仰寻求理解时所采用的方法, 是以历史的评估对教会的官方教导作一个考察。

神学是历史性的, 但从另一方面来说, 它可能更是思辨性的; 思辨神学(speculative theology)在当代最好的知识和经验的光照下来寻求对信仰的理解, 但又不限对任何所给出的资源(如圣经、教义等)作历史性的调查。

最后,还有系统神学(systematic theology);这种神学包含了以上所提到的各种类型的神学。这是一种以全面的方法来作研究的神学。它寻求通过对每一部分,对各部分与其它部分的关联,以及对整体进行仔细考察,来理解并清楚明白地表达基督宗教信仰的整体内容。圣公会的神学家若望·马奎里(John Macquarrie,1919 -)称这种神学为一件“结构严谨的”理性工程(《基督宗教神学原则》*Principles of Christian Theology*,1977)。有些神学学派把它作为结构神学(Constructive theology)。事实上,本书作者尝试把《天主教》作为一套系统神学献给读者。

天主教徒经常把教义神学或信理神学与基督宗教神学的整体混为一谈,仿佛神学总是,并且只是,对教会的官方教导作评价性的反省,并捍卫它。而另一方面,新教徒有时把圣经神学混同于基督宗教神学的整体,仿佛神学总是,并且只是,对圣经上的信息作评价性的反省(甚至有时不能作评价)。

但如果所有的神学只是圣经神学,那么,在圣经写作之前,就不可能存在任何神学。但是如果在圣经之前,没有神学的话;那么,圣经又怎么能诞生呢?圣经之所以能够诞生,其写作过程的本身就是一个神学过程。同样的理由,如果所有的神学只是教义神学或信理神学,也就是,如没有教义来理解、来阐述、来定义的话,就没有真正的神学,那么,在第一个教义被签发并宣布之前,又怎么可能有任何神学呢?如果在教义之前没有神学,那教义又怎么能开始存在?教义是教会官方批准接受的信条和教导;而信条和教导又是我们对信

仰的表达。但是,信仰的表达是从我们领会的过程中才逐步明朗的,我们领会的这一过程就是神学——神学是信仰寻求理解!

伯尔纳多·朗尼根(Bernard Lonergan, S. J. 1904 - 1984)把自己大部分的神学研究都奉献给方法论的探讨上;他同样介绍了神学的功能性特色(functional specialties)这一概念,也就是,神学的特色就是:资料研究(research)、资料解释(interpretation)、历史(history)、辩证(dialectics)、基础(foundations)、教义(doctrine)、系统(systematics)和沟通(communications)(对每一个概念的总结,可参阅他所著的《神学方法》*Method in Theology*, 1972)。

神学的观点

神学也可以根据它们各色各样的观点来加以区分。自由主义神学在英文中分成大写的“自由主义神学”(Liberal theology)和小写的“自由主义神学”(liberal theology)两种,它们并不相同。前者被认为是新教神学中的一个特殊运动,这一运动起始于十九世纪,现在仍存在,但力量大大削减。与天主教的现代主义一样,新教的自由主义神学倾向于“减少”信仰的超性内容至最小的公认程度;事实上,它把超性的内容从要考虑的问题中完全排除出去了。而小写的自由主义神学诉诸于神学的一种进步风格。这儿的定语自由主义的,完全与这层意思有关。因而,偏袒妇女受祝圣的神学,就被认为是“自由主义的”神学。但是自由主义神学的极左派可

能会认为任何一个人的被祝圣都是不可救药的“极端保守行为”。

同样,神学中还有正统神学(orthodox theology)和保守神学(conservative theology)。正统神学在阐述信仰时,把阐述的过程限制在教会本身所发出的原始资料上:圣经、或早期教会的见证、或已宣布的教义和信经。正统神学,也以宣认神学(confessional theology)而著名(这是一个常见于新教的词汇,由于它提到了在新教改革时期在教会内外所采用的那种信仰宣认的方法)。另一方面,保守神学诉诸于一种行动神学的风格,这是一种在所提议的改革面前保持小心谨慎的风格。同样的,这也是一个非常具有相对性的词汇。在正统神学的主题上有着多种变奏。在新教内有一种新正统信仰(neoorthodoxy),这种神学与卡尔·巴特(Karl Barth, 1886 - 1968)以及莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr, 1893 - 1971)的名字连在一起。它对自由主义神学提出挑战,要求它与长期存在的新教改革思想——人类是有罪的、需要神的恩宠来获得救贖——重新结合。

其它的神学探讨方法还包括激进神学(radical theology),通常,这是指六十年代中所出现的“上帝已死”运动。另一个六十年代兴起的神学:世俗神学(secular theology),该神学强调基督徒生活在这个世界上的特点,并强调教会对转变这个世界负有持久的责任;拉丁美洲的解放神学(Latin American liberation theology),该神学强调的主题是从经济和文化压迫中获得解放,并根据该主题重新来解释基督宗教的原始资料;提倡男女平等的神学(feminist theology),该神学根据女性

的经验来重新解释基督宗教传统的象征；黑神学(black theology),该神学强调从种族压迫中获得解放这一主题,并根据非裔美国人和其他有色人种的经验来重新解释基督宗教传统的象征；政治神学(political theology),该神学强调理论与实践的相结合,因此,它提出每一个关于天主和救恩的陈述,都必须转换成在社会和政治大环境下有关人类处境的陈述；处在政治神学光谱另一端的有存在主义神学(existential theology),该神学强调每一个个体信徒,都是天主救恩行动的场所,因此,一切神学反省,就是反省个人自己的人格,以及自己所拥有的人生意义；过程神学(process theology),该神学是针对了主流教会中较为静止的传统神学而发展起来的,它所理解的天主和一切现实都是在一个恒久的变化“过程”中,并向前运动——没有一样东西是固定不变或永恒的。

神学的听众

神学的内容、议程和风格最终都要受到听它演说的人群的影响。根据大卫·特雷西的说法,神学有三组特定的听众:社会、学术界和教会(《类比的想像:基督宗教神学和多元主义的文化》第一章)。当神学向社会发表演说时,它必须顾及到三个领域中的每一个,即它必须关注技术经济领域、政治领域和文化领域。它必须注意到公共利益的准则,以及它们与基督宗教信息之间的关系。根据“批判性的相关法”,神学向社会演说的时候,必须对公众秩序和对基督信息,都展示出一种批判性的理解,进而能使双方以对话、相互纠正以

及更加充实自己的方法来彼此施加压力。当神学在学术界发表演说时,那它必须以严谨的科学态度对待之;在某种意义上来说,它的内容要与其它学科所发现的不相悖。当神学在教会内发表演说时(这也就是本书最主要的听众),那它必须留意到教会牧灵需要的全光谱:讲道、教理讲授、朝拜、教导、灵修培育、道德行为等等,既要照顾个人,又要顾全社会。

没有一个神学家可以对上述三个听众领域做到完全平衡。有些神学家,如尼布尔,是把社会作为他们的首要听众。而其他的神学家,如大卫·特雷西,是把学术界作为他们的首要听众。而绝大多数神学家是把教会成员作为他们最主要的听众。在这最后一个群体中,当他们探索伦理神学和教会学时,总是包含着社会与教会两个幅度。

神学:要点罗列

1. 并不是信仰的所有阐述都是神学性的。当一个人对自己的信仰加以阐述时,就产生了神学。除非自己拥有信仰,否则对信仰的探究与其说是一种神学,不如说是一种宗教哲学。

2. 另一方面,神学要完成一个非常重要的批判性功能。它必须询问信仰的这些多种表述(信条、教导、朝拜、道德行为等)对基督宗教传统来说是否真实?或至少它们与基督宗教传统是否相适合?它们与圣经、与早期教会见证者的作品、与教会发表的官方教导和信经的内容、与信徒的信仰意识、以及与当代的科学知识是否相一致?

3. 神学与相信天主的自我意识是同步产生的。基督宗教的神学起始于意识到天主临在于为我们的耶稣基督内,并在祂内行使祂的救恩工程(参阅格后 5:19)。宗徒们和圣史们是第一批基督宗教的神学家。而护教者们是首先把神学系统化的神学家。

4. 几乎从一开始,基督宗教神学就从当时的思想模式和文化中汲取知识来表达、表述,甚至定断我们的信仰:在四、五世纪的争论时,基督宗教神学从当时的希腊哲学中汲取知识;在中世纪时,又从亚里士多德哲学中汲取知识;当代,则从现代哲学中汲取知识。

5. 当牧灵需要,以及周遭环境从一种状况转变到另一种时,神学的特点也随之改变;在四、五世纪时,由大主教们探索的神学,与第一千年结束时的隐修院神学有着不同的风格;而中世纪的大学神学与十七、十八世纪的修道院神学又不同;今天的神学在具有历史性和普世性幅度上,与大学神学的做法相近,但在通过书报、文章、演讲等途径进行的大众性专题讨论上,却与以前的神学有较大的差异。

6. 有多少不同的宗教信仰,就有多少不同类型的神学。同时,神学还根据不同的内容(教义神学、礼仪神学等)、不同的方法(实证神学、思辨神学等)、不同的观点(自由主义神学、提倡男女平等的神学等),以及不同的听众(社会、学术界、教会),而有着不同的区分。

7. 最后,基督宗教神学或多或少是一个有系统的尝试,它努力学习以认知的方法来理解我们在耶稣基督内对天主的体验,并把这种体验表达出来。在这样做的时候,神学既要

注意到人类的处境又要瞩目于基督信息。它寻求使两者相互理解,在两者之间维持一种批判性的交流(对话),并根据基督宗教的信息来反省人类的处境,也根据人类的处境来反省基督宗教的信息。

宗教教育

尽管宗教教育更多是靠传递而不是靠沉思,但如果过于简单地认为宗教教育只不过是信仰团体传递信条的一个输送系统,那这种想法实在是太可悲了。宗教教育远不止仅仅把自己从神学和教会的官方教导中所领悟的知识,传递给他人的这个过程。宗教教育家,既是神学家又是教育家,因为宗教教育领域处于神学与教育的交叉路口。一方面,宗教教育家本身必须对自己所传递的内容要进行钻研性的调查和理解;另一方面,他(她)还必须注意到方法、内容和传递进程的效果。

宗教教育的目的是为了帮助人们分辨天主在他们身上的临在,帮助他们对天主的临在作出回应,并在自身作出转化;然后根据对天主的这一觉悟,继续不断地献身于世界的转变工程。基督宗教教育集中在耶稣基督身上,祂是天主临在于人类历史中最伟大的标记(或称圣事);更明确地,祂临在于教会中,而教会就是天主的子民和基督的身体。因此,基督宗教教育所涉及的不单单是个人和社会在基督的光照下进行转化,而且也涉及到教会的转变,教会正是我们体验天主就是创造者、救赎者和圣化者的最原始背景。

就像信条有许多不同的类型一样,宗教教育也有几种不同的形式。至少,有多少种不同的宗教传统,就有多少种不同类型的宗教教育。同样的,基督宗教教育也可以按照一些主流教派而区分为路德派新教教育、浸信派新教教育、天主教教育等等。根据不同的目的,也可以对基督宗教教育进行分类。比如,教理讲授是针对了新信徒或教会中有潜在能力的成员的,不管他们是成年人或儿童,教理讲授向他们介绍基督宗教所宣布的全部内容。教理讲授(Catechesis)这个词取自于希腊文,原意是回声、回响;因此,教理讲授的目的就像这个词所表达的,既以牧灵的,又以系统的方法对基督福音作出回响。因此,教理讲授与讲道不同,尽管后者也是宗教教育的一种类型。教理讲授不管是否采用问答式,它的意向和方法都是系统性的;而讲道不是这样。教理讲授寻求对基督宗教信息产生共鸣音,采取的方法是提供给新信徒以及教会内有潜在能力的成员一种基督宗教奥迹(或教义)的相互关联性意识,并且也使他们意识到这些奥迹相对的中心地位和重要性。所有的教理讲授者和讲道员都是基督宗教教育者,但并不是所有基督宗教教育者都是教理讲授者和讲道员。

对于基督宗教教育的其它形式,我们同样可以罗列出像上述的类似点。神学教学无疑是基督宗教教育的类型之一,但是它与教理讲授的形式不同。神学教学的直接对象是教会内已成熟的成员;它与讲道也不同,在讲授神学时,是以一种科学的态度,要求学者直接进行批判性的理性思考,而不是进行心灵的皈依。还有,基督宗教正统实践也是宗教教育

的一种类型。它要求我们对已经采取的行动作批判性的反省,而同时,也要求我们在反省以后再采取新的行动。正统实践包含了理论和实践两部分,由此产生的结果与从单方面所取得的结果有差异。

信仰的表达

问题的尺度

信仰的表达就是指那些已被团体普遍接受、具有可信性,甚至具有标准性和约束性的表达,它对教会内的每一个成员都具有权威性力量。我们有圣经,它处在独特的层次上;在另一层次上,我们有教义和信理(各个明确的或非明确的教会官方教导);在第三层次上,我们有礼仪和圣事(这些被多玛斯·阿奎那称为是“信仰的标记”);在第四层次上,我们有教理问答。在每一种情况下,信仰都有导致其发生的原始根源(当然,毫无疑问,天主的启示是最终的根源,信仰就是对天主的启示作出回应);神学是一种工具,信仰的表达通过神学而得以完成。

圣 经

圣经正典

圣经这个词取自于拉丁和希腊词 *biblia*,意思是“书籍”。

圣经是各书籍的一本汇编,而不是一部单一的文学创作。圣经中的各篇书都被称为“神圣的”,因为它们被认为是在天主的默感下写成的,而不是单纯为普通人创作和努力的产品,尽管其中确实包含人的创作和努力的因素。我们称这些书籍是圣经正典(canon),因为它们被列在书的清单上(这就是希腊文中“正典”的意思,意为“标准”);教会官方把它们认作是受了天主的默感而写成,是我们信仰的准则。

在教会的早期历史中,并没有固定的、定夺的正典。事实上,新约作者本人有时候在提到伪经作品(apocryphal writing,即非正典的作品 deuterocanonical writing)时所用的方法,与谈论圣经正典作品时一样。诺斯底派的马西翁(Marcion,约85-160)拒绝接受旧约的所有作品和新约的部分作品;即使教会内的一些重要人物,如奥力振、亚大纳修、热罗尼姆和奥斯定等,对受天主默感而写成的书所列出的清单也不尽相同。直到1546年,在特利腾大公会议上,才最后确定和正式钦定了圣经正典。

在教会内部,圣经正典已不再是一个引起分裂的主题,并且在天主教学者内部,对考究新约作者的确切身份,仍打开着一扇自由讨论的大门。

新约与旧约

圣经分成旧约(希伯来圣经)和新约两部分。前者的中心是天主在西奈山上所定的盟约,而后者集中在耶稣基督的新盟约上。早期的异端之一、马西翁主义否定旧约中有天主

启示的特色。由于该主义对圣经的否定,教会从一开始就强调在新旧约之间有着本质上的连续性。换言之,曾有人认为旧约是敬畏的律法,而新约是爱的律法;事实上,这种说法根本没有基础可言。我们蒙召彼此仁爱,既是犹太教信仰的核心,也是基督宗教信仰的核心。新约和旧约有一个共同的神学焦点:天主的王国,也就是天主的王权、统治权;天主之国已经临在于这个世界,并预定在人类历史终结、一切都达到圆满时,它得以最终的实现;那时候,天主将成为“万物之中的万有”(格前 15:28)。

灵感

因为我们相信圣经是在天主的默感下写成的,因此它的可靠性与出自于其它来源的作品所不能等同。从神学意义上来说,它是 *norma normans non normata*(意思是,圣经是其它所有标准的准则,但它本身并不隶属于一个更高的标准)。

通常,灵感表示了神是圣经的泉源。在旧约中已经有这样的确信,即有几部书被称为神圣的,因为它们是由天主启示而成的。这样的信念一直延展到新约,在新约中有 350 多个地方引用了旧约中的内容,以此来表示耶稣和新约的作者们也确信,旧约确实是受天主的默示而写成的。“全部圣经是受天主默示写成的……”(弟后 3:16)。新约本身并没有声称这是默感,但是教会的教父们从一开始就把新约和旧约都看成是受天主默示而写成的书。

十九世纪,在启蒙运动的压力下,又在梵蒂冈第一届大

公会议正式给出了定断后，“圣经灵感”就成了神学上的一个主题。随后，一个充满活力的争论不断地发展起来，争论的焦点不是灵感这一事实，而是圣史们受天主默示的方式。1893年，教宗良十三发布了《眷顾周详的天主》（又译《上智天主》，*Providentissimus Deus*）这篇通谕；他在通谕中宣布说，“天主通过祂超性德能来感动受默示的作者们、激励他们写作；在他们写作时帮助他们，以至于他们能正确地构思、精确地写下来，并且真实地表达天主所愿意，而且只是天主所愿意的一切；只有这样，天主能成为圣经的作者。”梵蒂冈第二届大公会议在《天主的启示教义宪章》中再次肯定了梵蒂冈第一届大公会议和教宗良十三的教导，说：“圣经是天主的话，受圣神默感而写成”（n. 9，同时参阅 n. 11）。

这一教义意味着以下几点：（1）圣经正典全部来自于天主，但在认识这一事实的方法上从某种程度上来说是有区别的，即认为“所有的一切都是由天主所创作”，与认为“这些具有天才的圣史们是受到了天主的‘默示’而写作”，是两种不同的认识。（2）这些真实地在写圣经的人，是以真正的人的方式在写，也就是说，他们在写的时候，保留了自己的自由、人格、优点和缺点。（3）圣经是以色列人和基督教会信仰的根基。（4）圣经中所证实的真理是为了人类的得救而赐下的。

无误性

与相信圣经灵感紧密相关的问题，就是相信圣经的无误

性。如果圣经是来自天主,那么,圣经不会有错,因为天主是真理的创作者,天主不是说谎者。圣经学家和神学家一致同意以下几个原则:(1)当我们说圣经中的话是真实无误时,只是从圣史们传达了天主的话这样一种意义上来理解。因此,我们必须确定,他们是怎样想的,是什么在影响他们,等等。(2)作为人的圣史们并不一定绝对无误。他们个人的观点,甚至他们的确信也可能有错。但是这些观点和确信不会影响信息本身的真实性,这就是“圣经无误”的意思。(3)“无误”并不排除使用文学创作的手法,这些手法包括诗歌、比喻、似非而是的论点、不够精确、简述、非一字不漏的引语、民间故事、传说、歌谣。(4)这些圣史们都是东方人而不是西方人。他们的思维方法并不根据形上学的探讨法,也不依据士林哲学的逻辑规则。(5)无误的原则适用于那些从根本上肯定宗教信仰的人,他们相信圣经是为了他们得救的缘故而写成的。因此,我们理当承认“圣经是天主为我们的得救,而坚定地、忠实地、无错误地教训我们的真理”(《天主的启示教义宪章》n. 11)。

大公会议的教导反映了教宗良十三(《眷顾周详的天主》)和教宗庇护十二(《圣神默感》*Divino Afflante Spiritu*, 1943)的教导,而在《天主教教理》中,则更是明确地引用了他们的教导。

圣经和圣传

但是我们怎么能知道圣经是受天主默示而写成的,并知

道在为我们得救的问题上,它们都不会有错误?这不是一个容易回答的问题。就像在前面已经提到过的,新约本身并没有声称它来自于天主的默示。天主教会一直维护这样一个声明:除了天主教会的传统之外,不存在其它的准则,而天主教会的各种传统又是神启示的运输工具。圣经灵感从一开始,并且一直到现在,是教会正式定断的主题。即使现在,当我们试图按照现代有关作家身份的概念,有关历史、心理学、社会学等知识概念来理解灵感的意思时,我们总是承认天主赐给圣史们灵感这一事实。一个人如果不承认圣经是在天主的默示下写成,因此它具有最后准则性和绝对可靠性这些特点;那么这个人不可能真正具有天主教信仰或基督宗教信仰。

那么,圣传的可靠性是什么呢?天主教会是否教导她有两个分开的天主启示的泉源,一是圣经,一是圣传,并且后者比前者更具有权威性?简单的回答就是“不”。但另一方面,这是事实:特利腾大公会议曾说到了启示的两个泉源,一个以书面形式写下来,另一个以非书面形式口传下来。而且,这也是事实:许多天主教神学家在解释特利腾大公会议的意思时,把圣经和圣传解释成是启示的两个分开的溪流,其中的一个溪流(圣传)是另一个溪流(圣经)的最后量度标准。

事实上,在梵蒂冈第二届大公会议时,曾有一段时间仿佛是认可了这种立场,但是教宗若望二十三于1962年11月把《天主的启示教义宪章》的草稿退回给了大公会议的神学委员会。当这文献最后颁布时,上面所用的词汇,不再是两个分开的、独立的神启示的泉源,而是天主单一的启示表达

在不同的形式中：“因此，可见圣传、圣经及教会训导权，按天主极明智的计划，彼此相辅相承，三者缺一不可，并且三者按各自的方式，在同一圣神的推动下，同时有效地促进人灵的救援”（《天主的启示教义宪章》n. 10，同时参阅 n. 9）。

在《天主的启示教义宪章》中，关于圣经和圣传的关系给出了一个比梵二之前通常所阐述的更为精确而详细的说明。它强调了一个原则：圣经本身就是圣传的一个产物。这不像通常人们所认为的，先有圣经然后有圣传（把圣传看成是教会对圣经作反省的诸多结果之一）。圣传出现在圣经成文之前和成文期间，而不是仅仅出现在成文之后。事实上，对圣经多本书，包括福音书本身，作一个仔细研究的话，就可以发现各部书所体现出的，并最终采取的形式，都是出自于传统的好几个层次。这些传统可以是口传（讲道）、礼仪（祈祷文）、叙述（重要事件，特别是耶稣受难事件的材料汇集）等等。

如从“传统”这词汇的广义上来看，传统的意思就是教会把自己的信仰一代一代“传递下去”的全过程（传统这一词汇文字上的意思就是“传递下去”）。这样的传递是通过讲道、教理讲授、教导、礼仪、敬礼、姿势（比如划十字）、教义、当然还有圣经本身来进行。如从该词汇的狭义上来看，传统就是教会在后宗徒时代所教导的内容。而梵蒂冈第二届大公会议选择了该词汇的广义：“教会借自己的道理、生活及敬礼，把其自身所是，及其所信的一切永垂于世，并传递于万古千秋”（《天主的启示教义宪章》n. 8）。教会的传统就是已生活出和正生活着的信仰。

最后一个区分:圣传(Tradition)和传统(tradition, or traditions)。圣传是教会正生活着和已生活出的信仰,传统是以习惯性的方法来行使或表达与信仰有关的事务。如果一个传统不可能被拒绝,也不可能在本质上被扭曲的福音信息面前束手无措,那么,这传统本身就是圣传的一部分。如果一个传统不是本质性的(也就是——举例来说——它没有出现在新约中,或者它也没有作为教会信仰的一些本质问题而被清楚地教导给我们),那么,这传统易作改变,甚至这种传统已被排除;它就不是教会圣传的一部分。

对天主教徒来说,搞不清传统和圣传是常有的事:从保守派的一边,他们把非本质性的传统(比如,罗马天主教会中神职人员必须独身)作为了正统信仰来对待;而从自由派的一边,他们会把一个信仰的本质问题(比如基督确实临在于圣体圣事中)看作是一个可有可无的非本质性问题。区分圣传和传统的这一过程,是一个不断进行的过程,它需要有教会官方训导当局的介入,但也需要神学家中的学术权威,以及基督团体本身所活出的经验和智慧的共同介入。

教义/信理

词汇的定义

获得教会官方批准的信条或教导,不管是由普世大公会议(教会史上共举行了21次大公会议)和教宗所宣布,还是由与教宗共融的主教团会议(如普世主教团会议,或地区性

的主教团会议)所宣布,都称之为一条教义。若一条教义被教会定断性地加以教导,并且以极其庄严的方式宣布说:任何一个正式拒绝接受该教义的人,就是一个异端者;那么,该教义就被称为信理。教义和信理的颁发:1)是教宗单独的特权和责任,教宗作为教会在世上的最高领导而行使该特权;2)由教宗和主教们在大公会议和普世主教团会议上一起行使;3)由一个主教团公布,但必须得到教宗的批准(至少是不公开的批准),比如,出版全国性的教理问答或者牧函等。自梵蒂冈第二届大公会议后,各国主教团的活动日益递增,因此对他们教导权力的确实性存在着某些争论。有些人认为像这样的团体没有教导的委任托管权(*mandatum docendi*),但是神学家和许多主教却一致认为,主教团的教导权力是建立在早期教会的历史实践上的,那时候,大公会议和主教团的统管和教导形式更为普遍。在东方教会中,至今一直保持着这种教导模式。

新约的起源

在新约中我们已经能发现官方的教导。比如,保禄在格林多前书 11:23 中谈到主的晚餐时,已经用了传统这一词的动词形式(传授);而在接下去的 15:3-5 中,他说到:“我曾把我自己所领受到的,传授给了你们,其中最主要的是基督按照圣经所说的,为我们的罪而死,又按照圣经所说的,被埋葬,于第三日复活;祂显现给伯多禄,又显现给十二宗徒”。这儿清晰地告诉我们,保禄在叙述时所采用的是固定的阐述

形式,即他所给出的信仰表达形式已经获得教会官方的正式批准,并且它已被广泛地接纳为基督宗教信仰的标准陈述。

信理及其发展

直到十八世纪,我们对信理这个词汇意思的理解,才与今天对它的理解相同,即它是由天主启示给我们并由教会明确宣布的一条信德道理。梵蒂冈第一届大公会议和天主教法典(参阅法典 747,1;749-751),正式采用了这一概念。根据梵蒂冈第一届大公会议,一条信理必需具备以下条件:(1)它必须以圣经或教会后宗徒期圣传的内容为依据,并作为天主所启示的一部分。(2)它必须由教会公开提出,并作为一件神所启示的应相信的内容。(3)它必须以最隆重的法令形式,或以教会平时及普世教导(*ordinary and universal teaching*)的形式来完成。这样的教导是“不可更改的”,也就是,它们不能被教会内一个更高层的权威轻易地作更改。关于第二个条件,天主教法典明确地指出:“没有一条教义被认为是不可错误的定断,除非在钦定时就是明确地以不可错误的定断来创建的”(法典 749,3)。

要决定是什么制定了一条信理,总是一个神学难题。令人惊奇的是,尽管看起来有许多信理,但在教会中并没有全体一致同意的信理清单。人们必须对每一条教义加以检察,看其是否确实地符合必要准则。最后一点,信理的教导必须被教会广泛地接纳,接纳它是一个正确的、适当的、无误的基督宗教信仰的表达。(这最后一个准则、“接纳”,直到最近才

被重新恢复为天主教传统可靠的一部分。)

教会训导权

一个最隆重的法令只能来自于两个来源之一：以教宗为首的大公会议，或教宗作为普世教会的在世首领（除了大公会议之外）所发布的命令。平时及普世教导可以通过教宗的通谕、通过主教团的宣言、通过得到教宗批准的由梵蒂冈圣部所签发的法令，或者通过一次大公会议传给整个教会。从最广义上来理解这个词，那么教导权属于整个教会。梵蒂冈第二届大公会议教导我们说，天主的所有子民通过圣洗圣事分沾了基督的三圣职：司祭职、先知职、王道职（《教会宪章》n. 31）。从较为有限的意义上来说，教会训导权适用于一些特殊的导师群体，这些人的权威性是建立在他们的公务上（教宗和主教们属于这种情况），或者建立在他们的学术能力上（神学家们属于这种情况）。毕竟，在新约中，教导的神恩并不专属于主教公务（参阅罗 12:6 - 8；格前 12:28 - 31）。中世纪时，多玛斯·阿奎那区分了这两种训导权；他提出，一种是属于主教的教导权，称为主教宝座的训导权；一种是属于神学家的教导权，称为教授宝座的训导权。但是从最严格的意义上来说，教会训导权这个词汇专指教宗和其他主教们的教导权。这就是著名的圣统制的训导权（*hierarchical magisterium*）。

当今，对信理宣布的历史背景，给予了很大的重视。基要主义对信理解释上的反对程度并不亚于对圣经注释的反

对。1973年由教义部(亦称信理部,以前称为圣职部,而圣职部的前身就是宗教裁判所)颁布了一篇宣言《奥迹的教会》(*Mysterium Ecclesiae*),在原则上,该文件承认了信理发表的历史条件。

文件指出,不单单探索信仰的奥迹超出了人智力的有限能力,而且对于启示的表达也受到历史条件的限制,因此,它们的意思对那些生活在不同历史背景下的人来说,并不是总能不言自明的。从历史的一个阶段到另一阶段,表达信理所用的语言意思也可能已有了转变。真理本身或许就不能被完美地表达出来(即使不说被错误地表达)。信理的原始教导可能是直接针对了一些特殊难题或具体的错误;但是在教会史的最后一阶段所发表的文件内,先前的这些问题,或许已不再是相同的难题或错误了。此外,信理本身的文字表达形式,亦不可避免地会烙上初次构建它时的那哲学和神学天地的记号;但这种表达形式并不是对每一时空中的人都是最相称的。事实上,它们有时候必须让位给新的表达形式,以便使当代人对于这同一意义能产生一种更清晰、更完整的理解。当然,《奥迹的教会》同时也拒绝接受现代主义者的观念,即信理永远不可能以一种明确的方法来表达基督宗教真理。

礼仪和教理问答

基本上,这同样的原则也应用于礼仪和教理问答。用来表达信仰的信经、祈祷文,以及其它礼仪规程,都得到了教会

官方的批准,并为普遍接受和使用而提出。同样的,它们常常受到根据已有的准则所进行的神学上的详细检察。对于教理问答和其它的基督宗教教育工具来说,这种做法同样是真实的。它们在重现信理表达的形式时,也假设了这种表达形式的权威性。它们在解释教义时,教义在教理问答中的权威性,不多不少,就与教义在原初发出时的权威性相同。教理问答和教育工具在表达神学观点时,那些观点就与当初支撑它们时所提出的证据一样,拥有同样的优缺点。这原则用在1992年由教宗若望保禄二世颁发的《天主教教理》中,当然也用在本套《天主教》中。

显然,大量的天主教徒和感兴趣的非天主教徒,一方面通过我们的感恩祭和圣事性庆典,另一方面通过宗教教育和教理讲授等进程,使自己获得了接触信仰和教会教导的机会。

门徒身份

门徒(disciple)这个词的意思,就是“追随某人,跟在某人后面”。在新约中,一个人只有当耶稣亲自召叫他(她)以后(如,谷1:17;2:14),才能成为一个门徒。在马尔谷福音10:17-27中,一位富少年表达了自己想跟随耶稣的愿望,但当耶稣真的召叫他,要他放弃财产跟随祂时,这位富少年却悲伤地离开了。路加福音9:57-62记载有几个人来见耶稣,表示想成为祂的门徒,但最终他们还是留恋过去、踌躇不前。对耶稣来说,要做祂的门徒,就是要完全与自己的过去决裂。

成为耶稣门徒的人,是那些在一接受祂的召叫以后,立刻丢下自己的家庭、财产和职业去跟随祂的人(参阅谷 1:16-20, 2:14 等)。

因此,成为一个门徒,就是终身要与耶稣建立一种亲密的关系(谷 3:14),甚至要能分享祂的痛苦和死亡(谷 10:39, 8:34)。门徒要与耶稣一起与其他同伴共餐;以公有财产共同生活;按照所规定的祈祷文一起祈祷(路 11:1-13)。因此,做门徒,并不单单是一个学习过程,也是要以自己整个生命无保留地围绕在师傅旁边。做耶稣门徒,吸引着人进入到耶稣自己的使命之中(谷 1:17, 3:14; 玛 10:5-42),仿效耶稣的行动而行动:充满了同情、谦卑、慷慨、彻底为他人服务的精神(谷 9:33-50, 10:42-45)。做门徒的特色标志,过去、现在、未来都一样:永远只是爱(若 13:34-35),特别是彼此相爱。

在耶稣死而复活后,门徒身份有了一个新的、更具有教会学的意义。由于耶稣不再有形地与他们在一起,因此,只要两三个人以祂的名义在一起的话,祂就临在于他们之间(玛 18:20)。事实上,在五旬节时,因着天主圣神的降临,耶稣的临在已成为普世性的。现在,一个人只要在与其它信徒为伴中,通过圣言、朝拜、见证、服务,而不必到加利黎或到耶路撒冷或到任何其它地方去,就可以跟随耶稣。教会本身就成为了人所共知的“门徒的团体”(宗 6:2);基督宗教就成了一条完整生命之道,通过这条生命之道,一个人把他(她)对耶稣的信仰表达出来(参阅若 9:2, 22:4),而耶稣本身就是道路(若 14:6)。事实上,在新约的后几部作品中门徒这个词已

经成为基督徒的同义词。

总之,不管门徒身份包括哪些内容,它们与朝拜和道德行为一起,都是基督徒生活之本。信仰的这一成果——最卓越的成果,那就是门徒身份!

本章概要

1. 信仰是天主的一份礼物,通过信仰,我们自愿接受天主在基督内对我们的自我通传。天主教就是对基督宗教信仰给出了一个共同的、礼仪的、道德的和知识上的表达。

2. 信仰有着不同的“成果”。神学是对信仰作评论性的反省,或者说,神学是“信仰寻求理解”。教义(官方的教导)是信仰的准则,它指导教会的讲道、教理讲授和正式教导。信理就是教会以最隆重的形式所宣布的教义,也就是,信理是信仰的决定性准则。门徒身份是信仰最主要的成果,它与朝拜、道德行为一起,渗透在基督徒整个一生中。

3. 在本书和在天主教主流神学中所采用来清晰说明和解释信仰的方法,被称为“批判性的相关法”。这儿的相互关系,是指基督宗教信息(圣经、教义、信经、与圣经无关的文章、事件、图像、人物、礼仪)和人类处境两者之间的关系。这种方法对引起许多生存问题的人类处境作一个分析;这种方法试图告诉我们,在基督宗教信息中所采用的那些批判性的合适象征,能对这些生存问题作出回答。

4. 在旧约中,信仰的基础是建立在天主的忠诚上,祂忠于自己的诺言,并忠于和以色列所订立的盟约。信仰最主要的

是听从,而不是相信:聆听天主的话,并以信赖和服从接受它们。

5. 在新约中,信仰就是接纳耶稣和祂的福音信息;以及后来宗徒们所给出的以复活的耶稣为中心的宣讲。信仰是一个人成义的生活原则。正因如此,它是有活力的、不断成长的现实,而不是一劳永逸的行为。一个人最终能“认知”耶稣,是通过了天主圣神的恩宠,但更直接的是通过各种标记。

6. 对于早期基督宗教见证者(教父们)来说,信仰是救恩的知识,天主通过启示把它赐予众人,但同时,信仰也是对该启示的赞同。信仰永远是一个人自由接纳或拒绝的一件礼物。

7. 梵蒂冈第二届大公会议之前,对信仰神学深具影响的是多玛斯·阿奎那、特利腾大公会议,以及梵蒂冈第一届大公会议。信仰,在本质上是一个知识上的行为,“怀着赞同进行思考”。信仰是超性的、自由接纳的,为得救所必需的。尽管信仰永远也不是理智的最终产物,但它总是与理智“相一致”的。

8. 梵蒂冈第二届大公会议强调信仰永远不能是强迫的。在天主教会,甚至在基督宗教之外,也能发现信仰。

9. 神学是一个进程,通过神学我们把自己对天主的认知和理解,带到反省和表达的层次上。神学,或多或少以一种系统的方法清晰地阐述在人类经验中所体验到的天主。

10. 如果神学是“信仰寻求理解”,那么,没有信仰就没有神学。在没有信仰的情况下研究“神学”,那仅是一门宗教哲学。

11. 神学是与相信天主的自我意识同步产生的。但是,基

督宗教神学起始于宗徒们。新约神学更多是教理问答式的神学,而不是思辨性的神学。当第一次严肃地对基督宗教信仰提出知识上的挑战时,神学就成了精心制作的系统神学了。

12. 当周遭环境改变时,神学随之也发展和改变了:在主教座堂里,神学最关注的是牧灵;在隐修院里,它更注重文字和克修;在大学里,它成了思辨性的;在修道院里,它变得更为狭义,集中在司铎的需要上。

13. 根据不同的信仰团体,有不同的神学(基督宗教神学、犹太宗教神学等);根据不同的内容,有不同的神学(教义神学、灵修神学、牧灵神学、礼仪神学等);根据不同的方法,有不同的神学(实证神学、思辨神学等);根据不同的观点,有不同的神学(自由主义神学、提倡男女平等的神学等);根据不同的听众,有不同的神学(学术界、社会、教会)。

14. 由于我们相信圣经是在天主的默示下写成的,因此,圣经在信仰的表达上具有特权,并成为解释信仰的一个独特的可信泉源。

15. 圣经是传统的一个产物。从广义上来说,圣传诉诸于把信仰从一代又一代的基督徒中“传递”下去的一个全过程,通过讲道、教理讲授、教导、敬礼、礼仪、姿势、教义、和圣经本身,把信仰传递下去。从一个严格的意义上来说,圣传诉诸于教会在后宗徒期的教导内容,包括成文与非成文的教导。

16. 圣传是教会正生活着和已生活出的信仰;传统是以习惯性的方法来行使或表达与信仰有关的事务,而这些事务对该信仰来说,并不是本质上的。

17. 教义是教会的一个官方教导;信理是教会所教导的定断教义,也就是以最隆重的形式教导的教义,因此,信理受到天主圣神的保护,不可能有基本的错误。

18. 由于信理是人所表达的信条,因此,它们受到语言的局限也受到风格、结构的影响,甚至还牵涉到是否这种表达适合所有的人。没有一个统一的信理清单得到了天主教的神学家,甚至牧职领导的一致认可。对一个教义的信理地位之定断,几乎总是一个判决式的号令。

19. 教会官方的教导,由一个权威性的教导机构通传下去,这个机构就是人所共知的教会训导当局。从广义上来看这个词,训导权可应用于天主的所有子民,他们的权力建立在圣洗圣事和坚振圣事上。从狭义上来看这个词,训导权属于圣统制和神学家,他们的权力分别建立在牧灵公职和学术能力上。从最狭义上来看,则训导权仅属圣统制专有。

20. 信经、祈祷文、崇敬礼中的规范用语,都是信仰的表达,它们得到教会官方的批准,是为了信众普遍的接纳和使用而提出的。同样的,它们常常受到根据已有的准则所进行的神学上的详细检察。教理问答和其它的基督宗教教育工具也具有同样的真实情况。

21. 信仰最卓越的成果,就是做耶稣的门徒。不管门徒身份包括哪些内容,它们与朝拜和道德行为一起,都是基督徒的生活之本。

第三章

天主教：一个综合

天主教的背景

就如我们在第一章中所指出的，天主教并不是一个独立的实体。天主教的(或大公的)这个词，是限制在基督宗教的范畴内；而基督宗教的是限制在宗教的范畴内；而宗教的又是限制在人类的范畴内。因此，天主教会是人所组成的团体(具有人的幅度)；这些人相信天主，并且按照他们所相信的规范自己的生活(具有宗教的幅度)；这些人所相信的天主是三位一体的天主，他们相信耶稣基督是天主第二位，是人类的救主，而且这些人按照他们所相信的规范自己的生活(具有基督宗教的幅度)；这些人把自己所相信的内容用礼仪的形式来加以表达，特别表达在圣体圣事中，并且，用梵蒂冈第二届大公会议的话来说，这些人承认罗马主教“继承伯多禄，对主教们和信友群众，是一个永久性的、可见的统一中心和基础”(《教会宪章》n. 23)(具有教会幅度)。因此，成为一个天主教徒，就是成为一个人；成为一个具有宗教信仰的人；成为一个基督的门徒，该门徒属于基督身体上普世团体中的一个特殊的、圣体圣事的门徒团体。

在《天主教简介》的第一和第二章检察了天主教的一些基本问题后,我们按顺序探究了人的幅度(《人的存在》分册,讨论了自然本性、恩宠和原罪),神的幅度(《天主》分册,讨论了三位一体的天主),基督的幅度(《耶稣基督》分册,讨论了耶稣基督和祂的救赎),教会的幅度(《教会》分册,讨论了教会的性质、使命和结构),圣事的幅度、特别是圣体圣事的幅度(《圣事》分册,讨论了七件圣事),道德的幅度(《基督徒的伦理》分册,讨论了基督徒的德行和准则),以及灵修的幅度和末世的幅度(《基督徒的灵修》,讨论了基督徒的生活是建立在耶稣基督的死而复活的基础上,由天主圣神而得以转化,并最终命定为获享天主之国)。

但是,我们是在怎样一个范围内来理解人的存在、理解天主、理解基督、理解教会、理解圣事、理解道德生活、理解灵修、理解作为一个特殊的天主教徒对永恒生命的希望?如果天主教在基督身体内有别于新教、圣公会、东正教,那么她必定建立在一些专属天主教会所特有的信条和特色的基础上。一个显然与众不同的信条,那就是天主教承认伯多禄职务,更明确地说,就是天主教承认教宗职。在教会历史中,只有天主教在这一点上断言,由罗马主教所行使的伯多禄职务,是基督身体内一个完整的组织结构要素;没有教宗职的话,普世教会在完整性上就缺少了一些本质的东西。这是至今还使得天主教会与基督宗教的其它教会和传统相区分的一个主要问题,尽管在礼仪、灵修、道德、组织机构,以及在教义的确切表达上也存在着许多其它的不同点。当其它所有的不同都消除以后,天主教会在伯多禄职务上的官方立场,与

基督宗教中每一个其它的正式教会所表示的任何一个官方的和(或)代表性的立场仍不相同。但这并不是说,这种情况永远不会改变;也并不是说,在与天主教所独有的、与众不同的教宗职问题上,永远横亘着重重困难。

例如,美国路德宗-罗马天主教协商委员会成功地在教宗首席权问题上达成了一项卓越的一致意见(参阅《教会》分册第五章),甚至给出了一个更了不起的突破性承诺。换言之,可以想像天主教对教宗职的肯定,以后将不再专属天主教所有。对教宗职的肯定,或许将与路德宗、圣公会、东正教、长老会、卫理会和其它教派所共享。是否所有的基督宗教在这一点上都将简单地与天主教的观点保持一致?是否路德宗、加尔文派、圣公会、东正教将再一次从舞台上永远消失?是否将只有一种神学、一种灵修、一种礼仪、一种法典、一种明确的表达教义的载体?如果是这样的话,那么,这将是除了新约期之外,整个教会历史上的一个创举(参阅雷蒙德·布朗[Raymond E. Brown, 1936 - 1998]的《钟爱的门徒团体》*The Community of the Beloved Disciple*, 1979;以及本套书的《教会》分册第二章)。

在《天主教简介》的一开始,我们就提出,在天主教与众不同性这一问题上,如要获得一个较有成果,并且在神学和历史上比较能体现细微差别的探讨,最好的方法,或许就是对天主教的多种特性进行直接的区分和描述;在这些特性中的每一个特性(除了教宗职之外),天主教与基督宗教中其它一个或几个教会或传统所共享。但既然天主教在这些特性的基本点上,是与基督宗教的其它教会所共享的,那又怎么

能在神学、教义、灵修、礼仪、道德、组织机构的表达上来区分天主教与其它基督宗教的不同呢？是的，除了教宗职之外，没有一个特性使得天主教与其它所有的基督教会相分离。但另一方面，天主教所具有的一切特性只有在天主教会内呈现出了它们精确的结构形式（configuration），而这样的结构形式，人们在其它的基督宗教教会或传统中是不能发现的。

有关这一点，在本套书的开始（也就是《天主教简介》的第一章）就作为至关重要的中心主题而提出，现在又在整套书的结尾再次重申。我们给出一个例子，或许可以帮助阐明这一点。美国的国旗有其自己的特性，但它也与世界上其它一个或几个国家的国旗分享了这些特性。（1）它是三色旗。但同样是三色旗的，还有许多国旗，例如，澳大利亚、比利时、喀麦隆、哥伦比亚、大不列颠、法国、爱尔兰、意大利、立陶宛等国家的国旗都是三色旗。（2）它的三种颜色是红白蓝。但也有许多国家的国旗同样由红白蓝三色组成；例如，智利、古巴、多米尼加共和国、法国、冰岛、新西兰、巴拿马、俄罗斯、大不列颠、荷兰等。（3）在国旗的基本设计中，有五角星。有五角星的国旗还有很多，例如，澳大利亚、中国、洪都拉斯、伊拉克、新西兰、委内瑞拉等。

这些国旗都与美国国旗有着一个或几个共性，尽管非洲利比亚的国旗与美国国旗最相近，但是没有一面国旗与美国国旗完全一样。美国国旗的与众不同之处，并不是由这些特性所引起，而是由于这些特性所具有的精确的结构形式。类似地，天主教会在基督身体内与基督宗教的其它教会或传统的区分，也就在于此。

天主教的一般特性

就如天主教的(大公的)这一名字所提议的一样,她的特性就是对一切真理和对每一个可靠的价值,都持一种根本上的开放态度。在神学、教义、灵修、礼仪、法典、组织机构、社会性的丰富多彩中,在经验与传统的多样性中,天主教全面地、包容一切地整合了基督宗教经验与传统。天主教并不是在后宗徒期才出现的一种现象。她并不是从历史的某一时刻或某个特殊的历史环境中(即在不同民族、文化、政治条件下)突然冒出来,而把包含在新约时期内所发生的耶稣宣讲天国、祂召集门徒、祂培育教会都统统抛掷在外。天主教既不是为了对基督宗教表达自己不同的信仰观,而在十六世纪才刚刚开始出现;也不是到十四世纪时,她的基本思路已一成不变了。天主教本身并不是一个宗派或一个分裂的实体,尽管她并不是不知道什么是宗派主义,什么是分裂主义。她也不与世界上任何一个特殊的民族或地区的文化不可分割地连结在一起。原则上,在亚洲的天主教就是在欧洲的天主教、在斯拉夫的天主教就是在拉丁美洲的天主教、在墨西哥或尼日利亚的天主教就是在爱尔兰或波兰的天主教。

天主教并没有“教父”或“教母”的名单,但在东西方教会以及西方教会内部分裂前后所出现的伟大神学家和灵修作家,都有名册记载。天主教不排斥任何一个神学学派,也不排斥任何一个灵修学派或者教义倾向。

天主教是一个综合的、拥抱一切的、大公的传统,她探索

的特点是“既是……也是……”，而不是采用“不是……或……”。因此，不是自然本性或恩宠，而是蒙恩的自然本性；不是信仰或理性，而是受信仰启发的理性；不是法律或福音，而是在福音默示下的法律；不是圣经或圣传，而是在圣经中的标准化圣传；不是信仰或事工，而是信仰导致事工，事工为信仰的表达；不是权力或自由，而是在自愿服务中的权力。

在天主教会的历史中，有很多时刻这样微妙的平衡被破坏了；这种事件的发生，通常是由于在某人的控制下；而在其它的时候，却是由于思路狭隘、无视事实、顽固不化，甚至由于预谋而导致。教会既是神圣的，也是有罪的，但这样说，并不是从罪恶与恩宠并肩共存这一意义上说，而是说，即使人的存在是蒙恩的存在，但它也是模糊不清、脆弱易碎、不堪一击的。这样的记录总是交替出现。天主之国既不是与教会一起作同等的延伸，但也并不是完全独立于教会。

一个玻璃杯里放了半杯水，一个人看了以后说，这杯子里只有半杯水；另一个看了说，这杯子里已经有半杯水。一个人在看了教会史后，他（她）只看见了教会与封建制同流合污、十字军东征、教宗依诺森三世与教宗鲍尼法八世（Boniface VIII, 1294 - 1303 在位）那自命不凡的主张，只看见她盲目地把宗教改革时的暴风雨无限加剧、对东正教冷漠无情、宗教改革后新士林神学的枯燥乏味、处死伽利略（Galileo），或只看见十九世纪时她对现代主义的宣战、在教宗庇护十世（Pius X, 1903 - 1914 在位）的权力下对神学的自由研究所作的镇压、纳粹时期教廷外交上的犹豫不决，或只看见教会的权力主义、父权主义和种族歧视。

另一个人看同样的教会史,但他(她)注意到了教会那非凡的、不可言喻的风格;看到了在第四、五世纪基督论的争辩中,在看来一片混沌的局面中,教会吸引了大家团结合在一起。另有人大为惊奇地看到教会是怎样养育出了若望和保禄,路加和弟茂德,殉道者和护教者,尼沙的额我略和希波的奥斯定,教宗大额我略和剑桥的安瑟莫,亚西西的方济各和多玛斯·阿奎那,宾根的希尔德佳和诺里奇的朱利安,十字若望和阿维拉的大德肋撒,隐修院和修会团体;也看到教会怎样养育出了像锡耶那的凯瑟琳这样的英雄改革者,以及当今的许多圣人圣女,如教宗若望二十三、多罗茜·戴(Drothy Day)、印度的德肋撒姆姆、奥斯卡·洛梅罗总主教(Oscar Romero)、埃尔·萨尔瓦多的殉道妇女(the women martyrs of EL Salvador)等等。

或许,使人更不可思议的是,梵蒂冈第二届大公会议的教会竟出现了任何一个人或事件都不能比拟的新气象:她是向多元主义开放的一个多元教会、向现代主义开放的一个现代教会、向整个世界开放的一个普世教会;她是一个有活力的教会,向新生活以及向她所带领和要求的转变开放;她是一个在原则上向一切真理和每一个价值开放的大公教会。

路德宗的教会历史学家、芝加哥大学教授马丁·马蒂(Martin Marty)说,“天主教是各宗徒教会的大家庭,以地区性、民族性、种族多样性而丰富多彩;一种信念教导我,由于你(天主教)有一个核心(或中心),因此,你能够为各种各样的明显竞争和相互交换的因素留有空间”(“一些真实和沉重的东西” Something Real and Lumpy,《美国天主教》U. S.

Catholic ,vol.44,1979年5月号)。

就像美国国旗一样,有些颜色也让他人分享,有些模式也被他人展示,有些象征也由他人使用;但是在基督身体中,没有另外一个教会或传统在把这些东西放在一起时,像天主教所做的那样。在这些特殊的结构形式中,天主教的与众不同性就被展示和表达出来了。在天主教的系统神学中,在教义内容中,在礼仪生活——特别在她的感恩祭——中,在灵修的多样性中,在修会团体和在俗使徒团体中,在社会训导和对正义、和平、人权的服侍中,在主教团的运作中,以及在她的伯多禄职务中,她的特性被表达出来了。

天主教的哲学焦点:基督宗教的实在论

尽管在天主教内确实有一种方法深具特色地使神学的多元性被整合在一起,并被系统地应用于天主教传统上,但是天主教并没有与任何一个神学学派紧紧地捆绑在一起。如果天主教神学并没有与一种特殊的神学公开地连接在一起,那她更谈不上与一种特殊的哲学相联了;她没有与存在主义哲学、过程哲学、现象哲学相连接,甚至也没有与多玛斯主义难舍难分。然而,在把着重于神学与教义幅度的哲学多元性整合在一起时,也存在一种天主教所特有的方法。如果我们希望采用一个较合适的词汇来表达这一具有天主教特色的哲学焦点,那就是基督宗教的实在论(*Christian realism*),正如这一节的标题所给出的那样;这一词汇最早出于伯尔纳多·朗尼根之口(参阅他的《第二次汇编》[*A Second*

Collection]中的一篇文章“基督宗教实在论的各种来源”，*The Origins of Christian Realism, 1974*)。

朗尼根提醒我们说，如果我们把婴孩和成年人作一比较：婴孩不会讲话，因此，他们生活在一个直觉的世界中，直接通过视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉来生活；直接生活在感情世界中，生活在快乐和痛苦的世界中。但是一旦一个婴孩学会了讲话，他们渐渐就进入到一个更广阔的世界——一个通过内涵来作为媒介的世界。那个世界不但有现在，而且还有过去与未来；不但具有可能性还具有确实性；不但要讲权利与义务还要讲事实。

在婴孩的直觉世界中，现实的标准是从直接的体验中给出的。很简单，它们就是孩子看见、听见、尝到、闻到、接触到的事件，也是孩子感到快乐和痛苦的一些事件。但在由内涵作为媒介的世界中，那现实的标准就要复杂得多。它们既包括直接体验，也包括体验之外的东西。

朗尼根强调说，“由内涵作为媒介的那个世界，并不是仅仅给予的；在所给出的东西之外，还存在着一个宇宙，这宇宙充满了疑问，由智能所安排，被语言所描述，并通过传统来使之丰满。这是一个广袤的世界，远远超出托儿所能囊括的一切。但它仍然是一个不安全的世界，因为除了现实之外，还存在幻想；除了真理之外，还存在错误；除了科学之外，还存在神话；除了忠贞之外，还存在欺瞒”（p. 241）。

但现在，这种不安全和模糊不清，并没有真正引起很多人的警觉。不过，哲学家和那些依靠了哲学的正确假设所获得的深具意义的标准来研究科学的人（比如神学家们），却为

此感到忧烦不安。对于这些现实问题,各种不同的哲学所给出的答案不尽相同。首先,有一种幼稚实在论,这种观点强调认知只是一个仔细观察的问题;客观现实就是放在那儿的一件东西,你看见的是什么就是什么;而现实就是在[我们的]直接体验中所给予我们的那些东西。幼稚实在论的产物,就是经验主义。经验主义以严肃的态度来对待幼稚实在论。唯一作数的现实,就是能够用定量的方法来加以测定的现实。而经验主义却又引出了它在哲学上的相对者:批判性的观念论(康德);该理论指出,认识主体本身的范畴是不存在的,但要把它诉诸于客观实体时,该范畴也仅仅指适用于感官资料的这种情况。这是一个现象的世界。我们不能从事物的本身——即在事物的本体(noumena)内,来认识事物。

朗尼根认为,“基督宗教也是一个实体,在这样一个前提下,它同样介入于实在论这一问题之中”。首先,基督宗教自身是通过内涵作为媒介的一个现实世界。“由于基督宗教是一个讲道的实体,因此她以交流功能中的内涵为其媒介。由于她是一个信仰的实体,因此她以认知功能中的内涵为其媒介。由于她是被生活出的生命之道,因此她以建构功能中的内涵为其媒介。由于她把规则付诸于实践,因此她以有效功能中的内涵为其媒介”(p. 244)。

但是在基督宗教世界中,就与在人类的生命中一样,存在着模糊不清。基督宗教世界,并不是排他性地只以内涵为其媒介的一个世界;她也是由天主的恩宠通过圣神的德能,在基督内直接创造的新受造界。天主的恩宠,并不是由讲道员所产生,也不是由于信从福音而结出的成果,也不是由于

善功而获得的一个奖励；天主所提供的恩宠，从一个人存在的刹那，就临在于他（她），我们在《人的存在》分册已经看见了这一点。在救恩界（这是我们所拥有的一个真实状态），恩宠渗透在成为一个人所应有的真正内涵的明确表达中。

因此，真实的世界，并不是像幼稚实在论所提出的那样，仅仅是我们能看见、能触及的世界；也不只像观念论所提出的，只有头脑中的一种观念是真实的。真实的东西就是我们判断其为真实的东西。由内涵为媒介的这一世界的现实，并不是单单通过经验来认知，也不是单单通过理念来认知，而是通过判断和信仰来认知的。

正是由于采用了这种批判性实在论，使得天主教会不断向前迈进；在尼西亚大公会议上第一次引进了批判性实在论，然后，这种方法一而再，再而三地出现在教会的教导中；教会把这种方法用在商讨、法令的签发、谴责、解释、捍卫、作决策上；在使用技术性的词汇和从事最敏锐的理性反省时，也采用这种方法。事实上，正是由于批判性实在论承担着如此重大的责任，它才为中世纪的神学朝着系统方向发展，并为我们今天所拥有的系统性的神学事业，奠定了基础。

这儿所说的一切，到底是什么意思呢？这意思就是，天主教传统在哲学上既拒绝接受幼稚实在论，又拒绝接受观念论来作为天主教神学观的合适的基础。当今的一种幼稚实在论的形式，那就是基要主义，它有圣经基要主义和教义基要主义两种类型。对于圣经基要主义者来说，天主圣言的意思是明显的。他们仿佛在说，“嗨，请注意，基督徒存在的必备条件是清楚无误的。它的答案都可以在圣经的一页又一

页中找到。”而对教义基要主义者来说,教会官方教导的意思同样是明显的。而至于它们最初的历史背景是什么,怎么会引起神学争论的,那些受到谴责的内容到底要表达什么精确的观点,使用了什么语言来表达教义,其内容又是什么,等等等等都无需考虑。当今的另一种幼稚实在论,那就是道德主义了。道德主义者强调,“只需要请教你自己的内心感觉,或者用你自己的判断常识,毫无疑问,你马上就能说,暴行与耶稣基督的福音相对抗。”或者说,“当然,以暴易暴,是正义的行为。”但是道德主义没有提供论据,也没有给出确保和理由。它只假设了所确信的是不言而喻的真实,并假设了它们所固有的强制人的力量。

另一方面,观念论使得基督宗教成为了原则和理念的一种体系,但却没有与牧职的处境,或与更广意义上的人的处境之间建立一种清晰的、意味深长的连接。比如,如果一个人确信自己所讲的道理和所教导的内容都是明白真实的,即使不是绝对无误,他(她)也不需要担忧讲道和教导的效果。既然在“这些书”上已经清楚地道出了道德原则,因此,一个人也不需要从事那些费时的、转移人们注意力的道德沉思,以了解在如此这般的纷争环境下,一个人必须做些什么。观念论的当代形式,就是教条主义和法律主义;教条主义假设,救恩最主要是与“正确信仰”相连接,信条的正确性是明显的,几乎是不言自明的。法律主义假设,救恩最主要是与“正确实践”相联系的,也就是要服从教会的法律。它们从来也没有对法律所要求的提出严肃的质疑,也不探究为什么它是如此特殊、如此详尽。

批判性实在论,或如朗尼根所称的基督宗教的实在论,坚持认为单靠经验是不够的。一个人可以“仔细观看”,但是不能保证一个人所看到的,完全与它的真实面貌相一致。古语说:“外观有诈。”基督宗教的实在论同样也不认为清晰明显的观念(教义、信理、法典指导)与真实本身等同。观念,除非与其它观念、事件、人事交往、手头的问题和资源、历史环境、社会经济政治的条件,以及与一个人的背景、年龄、性别、国籍、职业、收入、社会地位等等相关联,否则这些观念永远也不可能给予详尽的阐述。就如基督宗教的实在论拒绝接受圣经主义和道德主义,而赞同对现实进行一种批判性的、系统的探究一样,基督宗教的实在论也拒绝接受教条主义和法律主义,而赞同对现实进行一种批判性的、系统的探究;这种探究超越了那些仿佛已在那儿的东西,并且在使用和阐述观念和原则时,还加入了历史因素。

这种批判性的实在论可用于教会所做的每一件事。因此,教会的道德观,以及在探讨她对基督徒人生的要求时,她总是根据两方面来确定自己的探讨框架;即根据教会对恩宠力量的确信,以及根据她已准备就绪在原罪的基础上来预料和理解人的软弱和失败。因此,天主教是一个道德世界,她既有律法也有豁免;既是统管的也有例外;既尊重权威也尊重良心的自由;既有高度的理想也有最低的要求;既有处罚也有大赦;既是惩戒和绝罚的也是赦免和修和的。

天主教的神学焦点：圣事性、中介性、共融性

在整套《天主教》中,我们已经看见了天主教的圣事原则

是她最具特色,或说是最体现她身份的一个原则。以天主教的视野看,天主在万物中——在其他个人、团体、运动、事件、场所、物体、广袤的世界、整个宇宙中,也通过这些万物作工。所有可见的、切实的、有限的、历史性的东西,都确实或潜在地传递着神的临在。因此,天主教看待一切物质实体(“自然本性”)根本上是好的(因为它们是“蒙恩的自然本性”)。万物都是由天主的双手所创造,通过耶稣基督而获得了救赎,并继续由圣神而得到更新;它被命定成为“新天新地”(启 21:1)的一部分。历史的驱动力是恩宠,而不是罪。

事实上,只有在有形可见的物质世界中并通过它们,我们才能与不可见的、精神体的天主接触。我们与天主接触,以及天主与我们接触的原始圣事,就是耶稣基督。而教会是我们与基督接触,以及基督与我们接触的基本圣事。而圣事又是教会与基督的接触能得以表达、庆祝的标志和工具,并且圣事也使得光荣天主和我们人类的得救卓有成效。

圣事原则的必然结果就是中介原则。一件圣事并不仅仅是标志,它也导致了该标志所表达的内容。因此,受造界并不是仅仅容纳和反省了天主的临在,或体现了天主的临在,它也使天主的临在对那些本身善用受造界的人产生效果。就像我们在前一节中所注意到的,这世界是由内涵为媒介的,因此,恩宠的宇宙界是一个中介性的实体:基督是最主要的中保,此外,教会以及教会内外救恩的标记和工具也是次要媒介。

天主教拒绝接受幼稚实在论,该理论主张对天主的直接经验是接触神临在的标准而专有的方法。天主教也拒绝接

受观念论,该理论主张与天主的接触,只发生在良心的固有形式和意识的内在隐蔽中。相反,天主教主张与天主的接触是一种中介性的但是真实的体验;这种体验以历史为根基,并通过批判性的和系统性的判断,天主真正临在于各处(在这一事件或那一事件中,在这一人物或那一人物身上,在这一物体或那一物体上)并通过他(它)们活动,而对这种体验加以肯定。

因此,天主教社会事务的教义教导说,人为社会公益和世界转化所作的努力,能够并确实使得历史有了一个重大的变化。我们(与天主一起)可以为世人的幸福,以及受造界本身的关怀和福利,尽好个人和集体的责任。

最后,天主教也肯定共融原则:我们接近天主的方法,与天主接近我们的方法,并不仅仅是一种中介方法,而且也是一种共融的方法。即使当神人之间的接触是以极其个人的形式出现时,仍然具有团体性;因为,在这方法中,以团体作为媒介,才使得我们与天主的接触成为可能。因而,不存在一种单纯的私人与天主或与耶稣基督之间的个人关系,所有的关系都是由反省圣经这一媒介而得以创建与扶持,因为圣经本身就是教会的书,以及教会原始信仰的见证。当神秘家(即使从这个词的狭义上来加以理解)反省他们与天主之间的那层亲密关系,或让他人分享他们的这种经验时,也总要依赖于语言、观念、内容、预想等。我们从根本上是社会性的存有,也就是说,我们是在相互关系中的存有;我们所使用的语言和我们的性别,就是它的清晰迹象。我们与天主之间的关系,不管是多么亲切、多么深远、多么独特,如果不是以团

体中每一个人与天主之间的关系为背景的话,是完全不可能存在的。事实上,我们就是通过关系:与天主的关系、与邻人的关系、与世界的关系,甚至与自己的关系,来定义我们自己。

正因为这些缘故,因此对天主教来说,教会的奥迹在神学、教义、牧灵实践上,在道德见解和所承担的责任上,在灵修上都占了一个如此重要的地位。天主教徒总是强调教会的双重角色,既把她作为基督的圣事:通过七件圣事、牧职,以及其它制度化的要素和形式而成为救恩的媒介;同时也把她作为门徒们的共融,那是完美共融的预示:她预示了整个人类大家庭都被命定获享最终的天主之国。

为此,我们带着对教会奥迹的这一见解,终于来到了天主教徒在理解和实践基督宗教信仰时那与众不同的最为清晰的要点上了。因为在这儿,我们发现了这些代表天主教特色的原则(圣事性原则、中介性原则、共融性原则),会聚到了一起。我们是根据批判性实在论的模式,而不是根据幼稚实在论或观念论,来领会和解释这些原则。

这些原则既是哲学的原则,也是神学的原则,它曾形成了,并将继续形成天主教所认识的基督论、教会论、圣事论、教会法典、灵修学、圣母论、神学的人类学、伦理神学、礼仪、社会事务的教义,以及艺术和审美学的整个领域。最后这一领域是一种特殊情况。与基督新教相比,新教是语言的宗教;因此,在艺术这一点上,新教的档案纪录是“混杂”的。他们“对于把神的形象具体化感到不自在,他们生怕在具体的形象中,这些图像的本身吸引了恳求者,而使得他们虔诚的

注意力从这些神像背后的那不可见的天主身上转移开。新教经常,甚至已经习惯性地,对不加限制地关注有形物感到不自在,并在它的教会史中也一贯对舞蹈艺术入迷感到害怕”(马丁·马蒂,《新教》*Protestantism*, p. 288;想更多地了解天主教在审美学方面的观点,请参阅肯尼斯·克拉克 [Kenneth Clark]的《文明》*Civilisation*, p. 167 - 192, 1969)。

浸信会神学家兰登·吉尔基(Langdon Gilkey)在探查天主教与众不同的特性时,看见了许多同样的特色。他在作结论时谈到,首先,天主教有一种“现实感,她在培育自己的子民对传统和历史所起的重要性和‘份量’上,有自己的判断力;同样,她对宗教真理、宗教经验、人类智慧也有自己的判断力”。

第二,“特别对一个新教徒来说,天主教具有一种非凡的、在天主教团体生活中人性与恩宠的观点。……因此,天主教热爱生命、赏识身体和感情、欣赏喜乐和庆典、容忍罪人;这些自然本性的、世间的,和‘人’的德行在天主教徒和天主教生活中清楚、普遍地体现出来,远远超过在新教徒和新教生活中之表现。”

第三,天主教“对天主临在与对恩宠有持续不断的体验,这种体验与西方其它形式的基督宗教的体验不同,它是通过象征物作为媒介而进入人类日常生活的整体过程中”。对吉尔基来说,一个象征指向超越其本身的天主这一现实,并与天主这一实体进行交流。一个象征可被看作,并被合适地称为“一个相关物、一个‘象征’,但不是天主本身;为达到那绝对,并不需要牺牲这层关系,而正是那绝对使得这层关

系成为一件传递神的工具”。象征的经验“比宣讲的经验或者入迷的神灵临在的经验,都更容易结合感觉上的、美学上的和智力上的经验”。据吉尔基的说法,天主教的象征原则,或说圣事性原则“以生动的、与当今生存相关联的方法,为基督宗教传统新的综合提供了一个最好的切入口”。

最后,“在整个天主教历史中”,存在着“一种朝向理性的驱动力,强调在传统和圣事性临在中所显示的神的奥迹,可以通过最深沉的理性反省来加以洞察、辩护和说明”(《天主教正视现代化:一种基督新教观》*Catholicism Confronts Modernity: A Protestant View*, pp. 17 - 18, 20 - 22)。

结 论

在本章,事实上在整套书中,我们所讨论的问题并不是天主教和天主教传统必定比其它的基督宗教和传统,在这点或那点上要高出一筹,而是在天主教内有一种价值的结构形式,这种形式在分辨作为整体的基督宗教时,享受到一种标准的特色地位。

这些价值观包括了天主教的圣事性观念(天主临在于每一处,不可见的天主临在于可见之中,临在于我们和整个受造界之中);中介性原则(通过生活中的普通事物:人、团体、事件、场所、机构、自然物等作为媒介,神成为适合于我们转化、治愈和更新的一股力量);共融性意识,或称为团体意识(我们从根本上是社会性的存有,因此,同样地,我们处在与天主的关系,以及天主与我们的关系之中);驱使人们朝向合

理性并进行批判性实在论的研究(现实既不是不言而喻的,也不是限制于一个理想王国之中);对历史、传统和持续性抱相同的尊重态度(我们是自己过去的制造商,也是自己现在与未来的形成者);类比的想像(神与人之间的相同点大于不同点);我们相信罪恶在根本上影响了我们,但是从知道罪恶的一霎那起,我们也理解和赞赏恩宠,它比罪恶更为根本;高度地尊重权力和制度,但同时也尊重良心和自由;事实上,天主教从根本上向一切真理和每一个价值开放——也就是,天主教是大公的教会。

本章概要

1. 天主教并不是一个靠自身支撑的实体,天主教的(或大公的)这个词,是限制在基督宗教的范畴内;而基督宗教的是限制在宗教的范畴内;而宗教的又是限制在人类的范畴内。

2. 只有天主教承认伯多禄职务,或称教宗职,是基督身体中一个完整的组织机构的要素。正是在这个问题上,最终使得天主教与基督宗教的其它教会有了区别。

3. 但是,天主教的与众不同性并不单单在于她对宗座的肯定,而且也在于天主教在基督身体和基督宗教中作为一个教会和一个传统所拥有的和所显示的那些特性上的独特结构形式。

4. 一般来说,天主教的特色就是从根本上向一切真理和每一个价值开放。天主教并不是在新约基础期之后、在一个

特定的时间内所涌现出来的,天主教也没有与一个特殊的民族或文化锁定在一起。她并不吹嘘任何一个神学学派或灵修学派,也没有对每一个单独的教义解释加以认同。

5. 天主教的特点与其说采用“是……或……”的方法,不如说采用了“既是……也是……”的方法来探讨自然本性和恩宠,理性和信仰,律法和福音,圣经和传统,信仰和善功,权力和自由。

6. 天主教的历史纪录是混合的:比如,既有凯旋主义,甚至有中世纪时教宗职的颓废,但也有亚西西的圣方济各的朴素和圣洁;既有教宗庇护第九的处罚精神,也有教宗若望二十三的开放胸襟。

7. 但不管怎样,天主教会的大公性在梵蒂冈第二届大公会议中表现得最为显著:教会同时是向多元主义开放的多元教会、向现代主义开放的现代教会、向整个普世开放的普世教会、向新生活开放的有活力教会,以及在原则上向一切真理和每一个价值开放的大公教会。

8. 天主教在哲学上的焦点是批判性的实在论,或称基督宗教的实在论;它看世界为一个以内涵作为媒介的世界,而不是单靠直接经验的一个世界(幼稚实在论、经验主义),也不是单讲观念的一个世界(观念论)。

9. 基督宗教实在论反对幼稚实在论的各种形式:圣经基要主义和教义基要主义,以及道德主义;同时也反对观念论的各种形式:教条主义和法律主义。

10. 这种批判性实在论适用于教会所做的每一件事。比如,在道德要求的领域内,天主教既是一个有律法的宗教也

是讲豁免的宗教；既是责难的宗教也是赦免的宗教。

11. 天主教的神学焦点包括她的圣事性原则、中介性原则和共融性原则。

12. 圣事性原则的意思是，天主在可见的、有形的、切实的、有限的、历史上的人、团体、场所、事件、自然物，以及整个受造界中临在，并通过这些而运作。基督是原始圣事，教会是基本圣事。

13. 中介性原则是圣事性原则的必然结果。天主使用标记和工具来通传祂的恩宠。

14. 共融性原则的意思是，天主与我们接触，以及我们与天主接触都是通过团体作为媒介进行的：这团体泛指人类大家庭，特指教会。门徒们的共融，是完美共融的预示：她预示了整个人类大家庭都被命定获享最终的天主之国。

15. 兰登·吉尔基指出了天主教的特点有以下几点：她的传统和历史观，她的民族和团体意识，她的象征和圣事性意识，她驱使人们朝向合理性和理性反省。

16. 本章或本套书的目的，并不是为了创建天主教的至高性，而是通过召叫人们对天主教价值的结构形式引起注意而来区分天主教的与众不同性；人们在广义的基督身体，或在基督宗教的其它团体中不能发现这种价值的结构形式：那就是圣事性、中介性、共融性、合理性、持续性、恩宠的胜利超越罪恶、尊重权力和制度但也尊重良心和自由，以及她在根本上向一切真理以及每一个价值开放。总之一句话，天主教是大公的教会。

出版后记

感谢天主！历经五年漫长的时间，经过多人的辛苦劳动，我们终于完成了《天主教》这本巨著的翻译和出版工作。这是天主圣神的引导，也是集体努力的结晶。

在翻译出版前前后后的五年中，我们邀请到了张廷爵老师、郑力博士、陈天智神父、陆一女士、李文雯女士和陶倍玲女士，以及一些不愿公开姓名的善心人士翻译了各个不同分册或章节；此外，我们还邀请了沈保义老主编、方补课神父、陆裕春神父、林澜女士、朱兆庆女士和陶倍玲女士等帮忙进行了认真的校对。我们恳求好天主多多赐福翻译者、校对者和一切善心人士，愿他们的辛勤付出，在天上积聚财宝。

正如金主教在出版前言中所说，Richard P. McBrien 神父“用确切但易懂的神学语言给我们描绘了一幅比较完整的、动态的、我们信仰的图像”，但由于我们的编辑能力有限，且历时较长，难免有疏漏和错误，及前后用词不一致之处；或许，有的地方还没能把麦神父的深湛思想清晰地表达出来。在此，我们诚恳地请求麦神父和读者的原谅。

我们唯一的愿望就是让这套书帮助大家与天主越来越接近。愿天主保佑我们众人。

天主教上海教区光启社

2005年圣母月

附:英汉对照人名一览表

A

Abbot Marmion	马米翁院长
Abelard	亚贝拉,1079 - 1142
Albert the Great	大雅博,约 1193 - 1280
Ambrose	盎博罗修,约 339 - 397
Anselm of Canterbury	剑桥的安瑟莫,1033 - 1109
Aquinas, Thomas	多玛斯·阿奎那,约 1225 - 1274
Aristotle	亚里士多德,公元前 384 - 322
Athanasius of Jerusalem	耶路撒冷的亚大纳修,295 - 373
Augustine	圣奥斯定,354 - 430

B

Balthasar, Hans Urs von	巴尔大撒,1905 - 1988
Barth, Karl	卡尔·巴特,1886 - 1968
Basil	巴西略,约 329 - 379
Bellarmino, Robert	罗伯特·本拉明,1542 - 1621
Bernard of Clairvaux	明谷的伯尔纳多,1090 - 1153
Bonaventure	波那文都拉,约 1217 - 1274

- Bonhoeffer, Dietrich
Brigid of Kildaire
- Brown, Raymond E.
- C**
- Catherine of Siena
- Clare of Assisi
- Clark, Kenneth
- Clement of Alexandria
- Congar, Yves
- Curran, Charles E.
- Cyril of Jerusalem
- D**
- Danielou, Jean
- E**
- Empie, Paul
- Epiphanius
- F**
- Francis of Assisi
- 潘霍华, 1906 - 1945
- 基尔代勒的圣布丽吉德,
约 450 - 525
- 雷蒙德·布朗, 1936 - 1998
- 锡耶纳的凯瑟琳, 约 1347
- 1380
- 圣女克拉拉, 1193 - 1253
- 肯尼斯·克拉克
- 亚历山大的克莱孟, 约 140
- 217
- 伊夫·孔加尔, 或译龚格,
O. P. 1904 - 1995
- 查尔斯·柯伦
- 耶路撒冷的圣济利禄,
d. 386
- 让·达尼埃洛, 1905 - 1974
- 保禄·恩庇
- 伊皮凡尼乌斯, 315 - 403
- 亚西西的圣方济各, 1181 -
1226

G

- Gilkey, Langdon 兰登·吉尔基
 Gregory of Nazianzen 纳齐昂的额我略, 约 329 - 390
 Gregory of Nyssa 尼沙的额我略, 约 335 - 394

H

- Hildegard of Bingen 宾根的希尔德佳, 1098 - 1179
 Honoratus 奥诺拉多斯
 Hugh of St. Victor 圣维克多的休, 也译许果, 1096 - 1141

I

- Ignatius of Antioch 安提约基亚的圣依纳爵
 d. c. 107
 Ignatius of Loyola 罗耀拉的圣依纳爵, 1491 - 1556
 Irenaeus of Lyons 里昂的依雷内, 约 140 - 202
 Isidore of Seville 塞维利的依西都, 约 560 - 636

J

- Jerome 热罗尼莫, 约 340 - 420
 Johann Adam Moehler 若望·亚当·莫勒, 1796 - 1838

- | | |
|--------------------------|----------------------------------|
| John Chrysostom | 圣金口若望, 约 344 - 407 |
| John of Damascus | 若望达玛森, 约 650 - 750 |
| John of the Cross | 十字若望, 1542 - 1591 |
| Julian of Norwich | 诺里奇的朱利安, 1102 -
1174 |
| Justin | 圣儒斯定, d. 165 |
| K | |
| Küng, Hans | 汉斯·昆, 1928 - |
| L | |
| LaGrange, Marie - Joseph | 玛利亚 - 若瑟·拉格朗
日, O. P. d. 1938 |
| Loisy, Alfred | 阿尔弗雷德·罗依西, 1857
- 1940 |
| Lonergan, Bernard | 伯尔纳多·朗尼根, S. J.
1904 - 1984 |
| Lubac, Henri de | 亨利·德·鲁巴克, 1897 -
1990 |
| Luther, Martin | 马丁·路德, 1483 - 1546 |
| M | |
| Macquarrie, John | 若望·马奎里, 1919 - |
| Marcion | 马西翁, 约 85 - 160 |
| Marty, Martin | 马丁·马蒂 |
| McCormick, Richard A. | 理查德·麦考密克 |
| Merton, Thomas | 多玛斯·牟敦, 1915 - 1968 |
| Murphy, Austin | 奥斯丁·墨菲 |

N

- Newman, John Henry 若望·亨利·纽曼, 1801 - 1890
- Niebuhr, Reinhold 莱因霍尔德·尼布尔, 1893 - 1971

O

- Origen 奥力振, 约 185 - 254
- Orsy, Ladislav 拉迪斯拉斯·厄尔希

P

- Pope Boniface II 教宗鲍尼法二世, 530 - 532
在位
- Pope Clement of Rome 教宗罗马的克莱孟, 92 - 101 在位
- Pope Gregory the Great 教宗大额我略, 590 - 604
在位
- Pope John Paul II 教宗若望保禄二世, 1978 - 2005 在位
- Pope John XXIII 教宗若望二十三世, 1958 - 1963 在位
- Pope Leo XIII 教宗良十三, 1878 - 1903
在位
- Pope Leo XIII 教宗良十三, 1878 - 1903
在位
- Pope Paul VI 教宗保禄六世, 1963 - 1978
在位

- | | |
|----------------------------|---------------------------|
| Pope Pius X | 教宗庇护第十,1903 - 1914
在位 |
| Pope Pius XII | 教宗庇护十二,1939 - 1958
在位 |
| R | |
| Rahner, Karl | 卡尔·拉内,1904 - 1984 |
| S | |
| Scheeben, Matthias | 玛竇·谢奔,1835 - 1888 |
| Scotus, John Duns | 若望·童思史各都,约
1265 - 1308 |
| T | |
| Teresa of Avila | 阿维拉的德肋撒,1515 -
1582 |
| Thecla | 圣德格拉,第一世纪圣女 |
| Tillich, Paul | 保尔·田力克,1886 - 1965 |
| Tracy, David | 大卫·特雷西,1924 - |
| W | |
| William of Ockham | 欧坎的威廉,1285 - 1347 |
| Wilson - Kastner, Patricia | 帕特里夏·威尔逊 - 卡斯
特纳 |

天主教

麦百恩 著

天主教上海教区光启社编译

《人的存在》	之一
《天主》	之二
《耶稣基督》	之三
《教会》	之四
《圣事》	之五
《基督徒伦理》	之六
《基督徒的灵修》	之七
《天主教简介》	之八

天主教之第八部分

天主教简介



上海市新闻出版局

内部资料准印证(2005)第106号

工本价: 4.30元