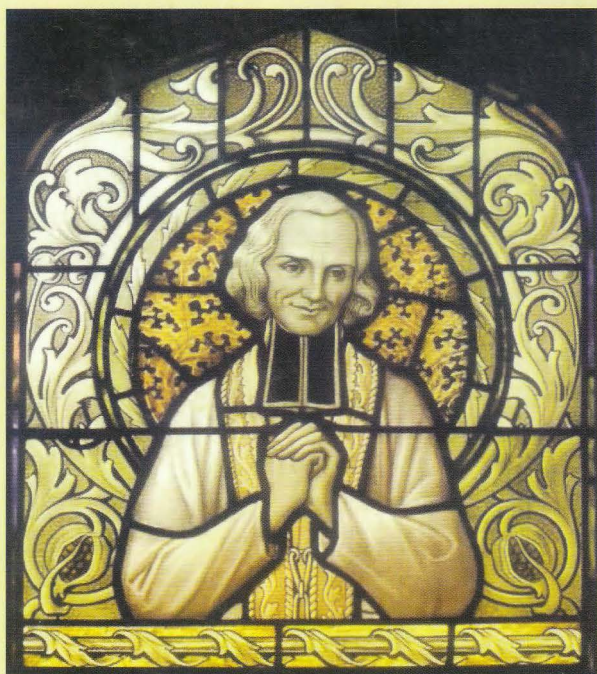


智慧丛书之二十二

# 现代神学译丛

(第四集)

涂世华 译



中国天主教主教团教务委员会出版

智慧丛书之二十二

# 现代神学译丛

(第四集)

涂世华 译

中国天主教主教团教务委员会

# 目 录

译者序言 .....	1
释经神学与系统神学关于圣经意义的对话 .....	1
仅凭圣经:合一主义-从一种福音教派观点看圣经和教会 .....	34
讲首道就是圣经解释:讲道存在于男女听众之中 .....	58
释经讲道的孪生兄弟:在与犹太人对话中学习讲道 .....	77
“平信徒讲道”是今天教会的一种任务 .....	104
“临在于他人之中的牧灵:为一种多观点的牧灵理解辩护 .....	120
这是现状并非流亡:对天主教牧灵神学中未知数的觉察 .....	133
“你们要象天父一样成全“(玛 5:48):	
基督教经验的道德与神修因素 .....	150
加纳婚礼:叙述性观点和象征意义 .....	164
女人与永久的司祭职 .....	184
识别时代征兆并称呼天主圣名:论神学的征候学特性 .....	205
与天主相似的人:神学人类学与凡俗理智 .....	221
何为超验:Krings, Rahner, Lotz 和 Schaeffler 等的看法 .....	251
人为何目的而生活:论卡尔拉内以天主为中心的	
人类中心论 .....	272
灵魂与肉身问题,精神哲学与基督教人类学 .....	295
精神与意识 .....	307
宗教与宗教现象的差异	
以及所从事的人文主义工作和政教关系 .....	317
以神为中心还是以基督为中心?	
论宗教学上的一种错误抉择 .....	332
经验—生活经验——宗教经验——一种概念说明的尝试 .....	355
教会法典是对梵二的正式接受吗? .....	375

教会教导的约束力与神学自由 .....	386
卡尔拉内与汉斯乌尔大萨两位年轻神学家挑战、 会合与分歧 .....	404
是从动物开始造成的吗？进化论与英明的计划和人类 .....	419
一神论与君主制：拯救与统治在古代的相互关系 .....	430
论教皇通谕的教导权威：以对宗教自由的表示为例 .....	453
这岂不是对现代的拒绝吗？ 庇护十世与牧主羊群通谕的问世 .....	474
中国的新作用会对教会的合作意味着什么？ .....	500

## 译者序言

本书是本人近年来学习现代神学的一点收获。我将这些德语国家神学文章译成中文,原来是为了自己今后参考的便利,由于同仁和朋友们的建议,才想到公诸于众。希望它能有助于国内读者了解现代天主教神学思想,从而推进我国教会的神学思想和研究工作。

梵二会议是天主教近代神学思想的重要转折点,也是现代神学思想的基础。梵二会议文件针对中世纪政教合一式的“完整社会”说法,指出教会为“天主子民”及其末世性特点。教会的教导任务是传达主基督的圣言,而对圣言以及有关圣训的理解,以全教会的“信友共识”为准。会议着重指出教会神权的集体性质:当初宗徒集体由主基督授以训诲、圣化和管理的之权,作为宗徒继位人的主教集体,每人又通过圣事祝圣加入主教集体而继承专职神权,与此类似地平信徒每人则通过圣洗和坚振圣事继承一般神权。会议着重指出,普世教会存在于地方教会之中,并由其所组成。所有主教包括教皇在内彼此为伙伴关系,地方主教并非教皇在各教区的代表,他们的神权是本有的、常规的和直接的神权。既然如此,以主教为首的各地方教会,根据自助原则或自主原则,就有自主自办的权利。会议在指出以上各点的同时,虽然有时也将旧的观点与之并列,但梵二首次着重提出上述观点,并得以在多数教父的支持下载入正式文件之中;而妄图借纪念梵二胜利召开二十年大会之机否定梵二路线的保守派浪潮被击溃的事实,却进一步阐明了梵二所代表的教会神学思想正确方向,并推动它继续深入发展。

本书包括梵二之后 80 年代到新世纪初,德语国家神学论文五十余篇。它正好可以大致反映梵二思想的这一继续发展过程。因而将它命名为“现代神学译丛”。它涉及圣经神学、基础神学、信理

神学、伦理神学、教会学、教会法学、教会礼仪、政教关系等各个领域,内容比较广泛。现在请让我概略介绍这各个方面的情况。就圣经神学方面来说,教会教导以天主圣言——圣经为准。而天主圣言是经过宗徒和早期教会的口传和讲解,笔之于书,而为教会所接受之后,才成为经典圣经的。圣经成为经典的过程,就是所谓正典化过程。然而直到5世纪所谓正典形成的“结束”,各地教会在其礼仪和神学学生活中所接受的圣经,也有希伯来文本、七十贤士本、古拉丁本和通行本等不同正典形式存在。根据“为一切人成为一切的”的原则,福音宣讲要与所针对的宣讲对象及其文化相适应;这里的适应是指宣讲而不是指福音说的。外邦人宗徒圣保禄的宣讲,就处处带有浓重的希腊化犹太教的形式。如保禄致希伯来人书、致斐利比人书、致得撒洛尼人前书、致格林多人前后书,都与希腊化影响有关,而格后5,1-10的这一段就完全是针对“希腊化末世论”的观点和题材讲的。保禄书信中其它关于自我关系和自我表现问题、基督神秘学的问题、两种人性模式问题以及自由问题等,都说明“为一切人成为一切”的适应,是宣讲福音的基本原则,而所谓的欧洲中心论及其种种表现形式应予批判。

如果基础神学指的是神学原则论和认识论,那么早在16世纪的神学论战中,它就已经随着当时问世的“论神学论据 *De locis theologicis*”和“论信理原则的科学方法证明 *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*”等论著而开始出现了。但是直到19世纪尽管它也曾以“基础神学”命名,内容上却还没有与护教学分开。现在已经明确基础神学就是关于基督徒信仰的原则论和认识论。根据伯多禄前书,基督徒有责任为自己所信仰的希望之言作出答复,于是就有了安瑟伦从理解信仰出发而提出的,有关信仰和奥秘的“必然性理由”。而基督徒的人生既以追随基督为目的和方向,也就有了基础神学意义。

自由和人权是伦理道德的根本问题。人来自天主的创造,在犯罪后更是经天主救赎才获得新生,于是人类的自由就应理解为来自天主自由的自由;那么这种自由就应理解为对天主负责的自

主,因而原罪就应视为对天主教恩的拒绝行动,从而就打上了罪恶的烙印;同时人类也是经过基督对圣父的献身与服从,才使天主对人施恩而得到拯救的。人权以承认他人的自由与权利为条件和尺度,因为这也就是在默认天主赐予他人的慈爱和恩宠。

天主教的社会伦理学也就是她的社会学说,而其社会学说随着历史的发展又以不同的形式展现出来。早期教会严格区分政教分界线,一方面号召处身于罗马帝国之中的基督徒把自己看作“外乡人”,不与世俗同化,又要求他们对国家模范守法保持忠诚。政教合一之后的初期,奥斯丁提出了“现世和平”的政治概念:基督徒应与耶稣一起参与反对罪恶的战斗,从而以各种适当方式维持现世和平;为此必要时就要以强制手段制止犯罪。在教会的政治权力达到高峰时,多马斯又提出“信友共和国”的概念,强调只有通过强制才能使国家所代表的自然政治和平与教会所代表的精神和平得以实现。在教会失去政治权力之后,梵二才带来教会史上重大的变革,宣布“人性尊严”,承认宗教信仰自由。善恶仅在于自由意志的选择,因而人只有在个人民主自由和自决的状态下,才是伦理行为的主体。

在教会学方面,关于教会的社会形态,梵二提出,教会“作为与天主密切结合,并使人类彼此团结的标志和工具”,她的生活形态有三种:就是天主子民。天主教即等级教会,以及团体。会议认为,除天主教成员之外,其它教会团体和各大宗教,凡诚心寻求天主,并努力善度此生者,都属于天主子民之列。她的历史任务是为天主之国作证。而这一任务将由天主子民整体来完成。这里强调的是教会的集体性 or 大公性。第二种形态是教阶社会。在教阶体制中,圣职牧者与平信徒以其各自不同的作用和方式,为分施天主的救恩服务。教阶应为服务分工体制,它强调的应为服务性。第三种形态是社会团体。教会存在于其各地团体的宣道、礼仪与牧灵活动之中。这里强调的是教会的具体地方性。因为教会具体存在于地方教会及其团体之中。

梵二之后教会学的主要特点就在于强调共融。1985年的世

世界主教特别会议着重指出,共融教会学是“公会议文件的中心和基本思想”。教会作为奥迹-基督身体的集体共融性质,及其召唤大家参与与基督共融的集体使命,都说明教会为奥迹和共融体。教会组织不能视为纯自然法权或权力问题,而要从奥迹和共融体的角度去理解。主教借祝圣圣事参与主教集体的共融而得权,并在此共融条件下行使其主教权力。所有的权力都是此共融体之首基督的权力。教会历史上得到认可的以主教为首的地方教会,教区;以都主教和宗主教为首的地方教会联合体,以至全教会的组织,无非是参与共融的三种层次。主教团就属于其中的中间层次。主教团并非对教区主教权力的限制,而是以伙伴方式理解的以主教职权为基础,为各教区的共融服务,为共融的规律所决定的。

自从1985年世界主教特别会议着重提出共融教会学之后,1987年世界主教会议从共融教会学的观点出发,提出平信徒为教会的行动主体,教皇若望保禄二世又于1988年发表“在俗基督徒”的宗座劝谕,进一步重申1987年世界主教会议关于平信徒为教会行动主体的结论。该教皇文件指出,教会是参与圣三生活的奥迹,参与圣三生活的结果为共融,扩大这一共融就是基督给予教会的使命。教会作为天主子民参与基督救恩行动,就是使人与天主和好,并彼此和好,而在这一教会行动中的主体是平信徒。平信徒根据分施天主救恩的不同需要,以不同方式参与基督的三项圣职。而教会就是要以这种主体共融的合作方式,来完成分施天主救恩的使命。此外共融教会学也为教会法在关于平信徒和地方教会方面,开拓了新的广阔发展前景。

此外本书文章也涉及到牧灵学、礼仪学、圣事学、神修学、解放神学、否定神学以及康德和黑格尔等诸多方面的复杂问题。本人水平有限,译文难免有不妥之处,还望海内外读者不吝赐教。

译者 涂世华

2010年8月18日



# 释经和系统神学关于圣经意义的对话<sup>[★]</sup>

Thomas Söding

## 1. 问题

保禄给格林多人写信,说他宁愿“以理智说五句劝人的话,而不愿以语言之恩说一万句话”(格前 14,19)。这位外邦人宗徒是神学的保护人。他为信仰拟定了理性的意义,并为理性拟定了信仰的意义,因为他“建立在福音的真理之上”(迦 2,5.14)并将信仰视为知识,而以天主救世真理的知识作为信仰的真知(斐 3,8.10)。保禄掌握着系统论证和他当时的圣经解释。当他谈到那些既不听从自己良心的声音,也不看到天主在受造物上踪迹之人的责任时(罗马 1,20 及其以下),他着手研究了斯多噶哲学;然而他也精通种种释经手段,并且将寓意(迦 4,24)运用到类型学之中,同时坚持字面意义(迦 3,16)以及经典性的非割损等(罗 4,10 及其以下;参见迦 3,17)当时的全部释经方法,以推动以圣经为依据的神学(格前 4,6)。他溯源于旧约圣经,因为他把它们视为启示的信仰证言,证实天主的唯一性以及天主与其子民历史的依据。他在其中看到了耶稣基督的光辉,因为他将天主子的命令视为救恩史的世纪性转折(迦 4,4)。他以理智阐明圣经的意义,进行论证以宣扬其见解,因为他常深知,福音将摧毁现世的种种智慧,却要显扬天主的智慧(格前 1,18-2,16),他认为,这是圣经借先知依撒亚(19,12;33,18;44,25,参见格前 1,20)和耶肋米亚(9,22 及其以下,参见格前 1,31)等所证实的。

保禄并不是什么例外。耶稣早已用理性的论证回答了撒杜塞

人关于复活信仰的评论,然后利用圣经的论证说明,梅瑟在荆棘丛中所见的天主,就是亚巴郎、依撒格和雅各伯的天主(出 3),是活人的而不是死人的天主(谷 12,18 - 27),即永生的天主。那紧接着问到什么是诫命中最大诫命的经师证实他“讲了真理”,因为耶稣紧接着就说到对天主与对近人之爱(谷 12,28 - 34)。根据若望福音,耶稣要求自己讲天主的真理(若 8,40),他自己就是真理(14,6)。启示就在于此,因而所需要的是救世之恩由其而来的那一位(若 1,14 - 18)。

之所以有神学,是由于有天主圣言,否则对真理的要求就是“发声的锣和发响的钹”(格前 13,1)。至于可以把天主问题作为真理问题提出来,而真理问题却是天主决定性地通过耶稣基督予以回答的,这是圣经所证实的。尽管也有令人敬仰的自然哲学性的神学传统。然而要能根本上成为神学,就假定若望福音一章一节所作证的“太初有圣言”,而且天主圣言促使人向真理即向天主提出问题,就象保禄在阿勒约帕哥所阐明的那样(宗 17,16 - 34)。它们作为绝对的无条件的真理,就只能理解为唯一正确的天主真理,然而却只有揭示出来使人认识,人们才能认识这一真理。

那规定神学对信仰的意义,圣经对神学的意义,以及系统与解释之间协调对释经的意义者,不一定才是最好的消息提供者。不提及圣经就没有基督教语言意义上的神学。合理性与圣经根据是神学的两方面。形成明确的概念,是根据伯多禄一书所应接受的信仰责任的一个重要方面,要对那问到“你们心中对所怀希望”的理由“作出回答”(伯前 3,15)。

然而应如何决定系统神学与释经学的关系,在各个时期还应重新查明。圣经起什么作用,而且可以如何去读,这是关键问题。答复也会有各个经书与启示理解的特点。释经学与系统神学在此凑到了一起,提出真理问题并在信仰的的理解下作出回答,释经学使圣经各书的真理理解相互对话,教义学使它们由此出发,在圣经的基础上发挥教会教导,而基础神学在理性的论坛上进行辩护。

## 2. 神学史性问题

教父神学主要是释经，而其中却有系统神学的能量，因为它使天主发挥了生命真理的作用；当它作为教义学出现时，骨子里仍然是释经，因为它是以天主圣言的原始证言为出发点的。在释经领域中有一种充满活力的圣神学在起作用：天主圣言是通过圣神刻在圣经的字句里的；借文字表达精神，从而使精神超越字句。<sup>[1]</sup>圣经精神与字面意义之间的区分与结合，为教会信仰打开了圣经解释之门，而神学反思作为关键性的启蒙<sup>[2]</sup>，又打开了通向信仰源泉之门。与诺斯替教派和基督教批判者的争论<sup>[3]</sup>是必要的，它说明了有关历史的利害关系，从而关心其中的矛盾和圣经的形成史。<sup>[4]</sup>答案是对时代负责的方法。它们证实，语文学上的爱神，释经学与神学的激情相互鼓舞。教父们与经师们一样，认真对待圣经关于启示的原始理解，是天主在“通过人按人的方式说话，因为他这样以语言的方式在寻求我们”（奥斯丁，上帝之城 X VII 6, 2<sup>[5]</sup>）。

然而圣经的字面意义与精神意义之间究竟是何种确切关系的问题，仍然存在。人们可以大致地说，在亚历山大主要以寓言性意义为主，在安底约基则以字面意义为主；然而这并没有回答两者之间关系的基本问题。至于圣经神学的产生与多样性具有何等释经学的重要意义，以及圣经与圣传有何区别等问题，都还没有看到。

近代的特点是两者之间的关系更为紧张：一方面，历史考证性解释将多面性经义的教导丢失了，于是经义由于历史性思考而陷入深刻危机之中；另一方面，福音教正统派与新士林派一样热衷于一种形而上学观念，难以与启示历史相协调，因而无法与历史性思想相结合。

十八与十九世纪的释经学形势达到了分裂状态。在这一危机中却又产生了一种新的范例，它在二十世纪中逐渐明显起来。

## 2.1 在评价圣经神学上的新教形势

在新教方面,尤其在德国启蒙运动的影响下,存在着圣经神学才是真正神学的想法。<sup>[6]</sup>反教义运动的高峰所针对的是新教正统派,间接也是针对罗马天主教神学的。其宗旨是宗教改革运动的唯圣经论,与人文主义的回到源头与启蒙运动的大胆求知相结合。主要人物如 Johann Salomo Semler<sup>[7]</sup>和 Johann Philipp Gabler<sup>[8]</sup>, Johann Gottfried Eichhorn<sup>[9]</sup>与 Georg Lorenz Bauer<sup>[10]</sup>都是优秀的历史学家与有影响的释经学家,但并非大思想家。他们的圣经神学与现在有时所描述的不一样,并不是什么非教义性的释经。尽管他们在近代圣历史考证的条件下,曾经在神学上有重大贡献。如果说在天主教的规定之下和从批判唯圣经论出发,以前著名演说家 Richrd Simon 也做到了这一点,这取决于经文与历史、圣经与传统、福音与教会之间的相互关系。<sup>[11]</sup>然而启蒙运动时期的圣经神学是在自然神论的基础上发展起来的。它察觉到一种历史性方法所造成的责任问题,并力争在预定的圣经与理性合谐条件下予以解决。通过释经工作,人们在所分别研究的新旧约中,偶然发现圣经的各种教导,从而掌握了“真正的”圣经神学;在哲学性的第二步工作进程中,才将原则性的基本概念作为“纯粹的”圣经神学突出起来;如果它(很可能在陈述时发生时代错误)而又能与纯理性批判相容时,那就是“纯粹的”圣经神学。这种以释经方式提炼的“真理”为基础的“纯”圣经神学,是教义学的唯一基础,在此基础上形成一般性概念,从而证实圣经以神学精确方式所表达的精神的合理广泛适用性。于是对整个新教来说,圣经神学就成了准则性的教导。于是释经就作为系统神学树立起来了,教义学被挤到了次要地位,而它在必要时又可起到事后反思,护教或释经史<sup>[12]</sup>的作用。

问题有两个方面:一方面存在着一种唯理性的理性观点,另一方面是一种非历史性的启示观点。二者互为条件。Gotthold E-

phraim Lessing 认为,“偶然性的历史真理…不能成为必然性理性真理的证明”。<sup>[13]</sup>至于在历史上不是以偶然事件为主,而是以预见为主,而且理智的必然性正是由天主启示行动中推断出来的,这并不是显而易见的。如果这种矛盾不解决,圣经神学就会象在其纲领性的开始陷入到一种疑难之中。既要一方面尽力强调自由进行圣经历史考证性研究的权利,宣扬这种必然性,另一方面,这也只有通过尽力远离异民,在圣经的基础上才能找到神学方向。

Albert Schweitzer 曾经指出,19 世纪的整个耶稣生平的研究都没有找到摆脱这种两难困境的出路,而是勉强地将它揭露出来。<sup>[14]</sup>“历史性的”耶稣在很大程度上是一种拟定的方案;作为纯粹的历史人物始终是一种最后与我们无关的暂时形象。<sup>[15]</sup>只有在自然神论之外找到启示真理的概念时,才会有出路。

## 2.2 在圣经考证神学中的新士林派处境

在天主教方面,新士林学派与唯理主义进行坚决斗争,却又以微妙的方式对其表示赞许。<sup>[16]</sup>它以多马斯为基础,却在宗教改革运动和启蒙运动持续的压力下,改变了他的释经学。

多马斯阿奎纳认为,应将教义中得出的意义归之于圣经的字面意义(神学大全 S. t. 1. 8 ad 2);此外,他还写了出色的注释。<sup>[17]</sup>然而他认为在教义上有约束力的字面意义,却显然既有别于古代的“语法”意义(它在“教义上的”重要关系在圣经的精神意义中才显示出来),又不同于现代的历史性原始意义(它的教义性重要意义就很棘手)。<sup>[18]</sup>字面意义,对多马斯来说,就是圣言铭刻在文字中的东西。

中世纪对圣经<sup>[19]</sup>以及圣经解释<sup>[20]</sup>的理解,具有教父学的特点,却又通过接受亚里斯多德获得了新的轮廓。对理性的高度重视,方法上的运用与深入反思,就士林学派来说,尽管与教父们一致,主要是以柏拉图其次是以亚里斯多德的,gnosis 真知 sophia 智慧, sapientia intellectus 等为依据;这都是以若望和保禄所见证

的 logos 和 nous 为基础的。然而圣经与圣经意义的系统性论据，却要在神哲学形而上学的征兆下重新决定。<sup>[21]</sup>至于在理性判断与圣经证言之间存着什么关系，不会真正成为问题，而是首先要从神学合谐的意义上来回答，因为只有一个天主和一个真理。这倒已经不是什么教父学上的救世布局，而是带有亚里斯多德逻辑征兆的一种系统形态。于是就造成了一种新时代问题的基本前提，它的特点当然是承认自主性理智的；然而却又以新的方式发问，圣经的历史性信仰作证占有什么系统性地位。

新多马斯主义问题，在历史性思考的压力下<sup>[22]</sup>和在反宗教改革运动情绪中会变得复杂起来。那在杜宾根学派中<sup>[23]</sup>，尤其是 Johann Adam Mohler<sup>[24]</sup>所提出的选择，就不会有人再追随了。在新士林学派的观念中，对圣经作为论证之言的提供者予以置疑，将释经视为教义学的婢女。这些论证之言并不是偶然选定的，而是处于一种描摹“圣经”基本结构的矩阵之中。而这种矩阵却并不是通过圣经解释，更不是通过“历史考证式”释经来发展的，而是从中世纪的神学思考方式几乎完全与天主教传统相合的前提出发，于是才会得出圣经的准则性来。新士林学派的优点在自然法权上（她这样发展，按智慧书 13 章和罗马书 1 章来看，决不能说当然就是非圣经性的）其所缺的是历史性思考。她不仅在接受自然科学，历史主义与现象学上感到困难，而且也忽视了与教父的救世计划性释经相结合。

### 3. 梵二的突破

今天对天主教释经学的讨论只会从克服反现代主义<sup>[25]</sup>中得到好处。二十世纪上半叶当然还相形见绌，尽管至迟自眷顾周全的天主通谕（1983）以来，再度发现了历史性圣经研究的意义，释经不仅要完成维护信条正确性的任务，而且还有圣经史的历史主义，包括关于圣经的形成，编写人及其一致性等在内。<sup>[26]</sup>这一点必然会带来严重的矛盾，因为对神学有益的历史性研究，利用它的方法

恰好阐明了圣经与传统之间的区别,传统编写人说明的历史可靠性不足之处,以及圣经的多面性,还有它很长的形成过程与受时间条件的制约性。这一神学时期的神学问题却更为深刻:其实质应在历史上予以保证的信仰,将不会表现为一种历史性的因素,其可信性应予以维护的圣经,不应视为一种历史性的信仰证言,而借圣经维护信仰的方法,也不可理解为一种历史性本身也要经历一种戏剧性的历史过程的东西。实质上存在的是一种教导理论上打了折扣的真理观念。

在此梵二会议借其天主圣言(=DV)启示宪章实行了一种突破。它一方面将信仰根源的圣经置于中心地位,另一方面又称圣经解释为“整个神学的灵魂”(DV24;OT16)<sup>[27]</sup>。二者同属一个整体。二者都是由这样一种推动力来推动的,它通过新神学重新发现教父释经学。<sup>[28]</sup>该二者都相当于以法令的论述和形式表达出来的教义神学理解。天主子还尽力以神学论述的形式阐明福音的真理;而天主圣言却相反选择了在描述圣经作证中唤起人们回忆的道路;在这里是从造世和赎世的神学依据出发来安排的,从而使描述性的圣经神学扩展成为一种普世性的启示神学,并在其视野中重新进行理解。<sup>[29]</sup>在启示宪章的第一章之后(DV2-6)<sup>[30]</sup>是在圣经上发言的真理,天主圣爱的奥秘;他就是赐予那些曾经背弃过他的人们以其救世共融者;这种共融只有在其天国中才会超历史性地臻于圆满;然而借圣神之功,对个人和教会来说,现在却已经预先得以实现。<sup>[31]</sup>这种启示神学式的论述给予了天主圣言宪章以强大的救世能量,否则释经的神学义务以及一种神学的释经方向就难以成为现实了。<sup>[32]</sup>

### 3.1 圣经与圣传

根据梵二会议,圣经为天主圣言,这并不是按其字面意义说的,而是根据奥斯丁所阐明的意义(De Gen. Ad Litt. II 9,20),即圣经借圣神的力量,原原本本地为“天主为了我们的得救,而在圣

经中宣示出来”的真理作证(DV 11)。这种启示史和救恩史的论述,又有一种新而带细微差别的圣经与圣传的关系。这一点当然还没有在天主圣言宪章中那么明确地表达出来,以免出现任何解释争执。这样解决问题的结果却从而决定了,圣经和圣传都不得视为最后的解释法庭,而是生活的福音之声(DV7)。它使我们在多种声音中注意到唯一的天主圣言,以及在多种位格中的唯一耶稣基督位格,然而也注意到种种时期中的世界时期(谷 1,15;迦 4, 4),而且在多种信仰作证中宣信唯一的天主。

由此可以理解,公会议文件之所以仅将圣经称为天主圣言,是“因为它们是在圣神的吹拂下,以书面形式表达出来的”(DV9)。<sup>[33]</sup>教会从其早期开始,在自己的道路上就是按先知和宗徒们的作证行事,并从中受到鼓舞,而且只是通过圣经才走过来的。与圣经结合为一体的叙述性方面不是纸一般教皇的,而是“瓦器”的概况介绍,在其中宗徒与先知们承受着福音的“宝藏”(参见格后 4,7)。而圣传却是天主圣言的传达,并不是原来已经作证过的圣经本身,而是借圣神的助佑,以人的方式为有资格的天主证人作证(参见路 1,4)。因而圣传并不是圣经解释的主母,而是天主圣言的仆人,应根据其对天主子民所承诺的根本性使命,完全倾听圣经之言。

天主圣言宪章所采取的圣经与圣传之分,却也是它们相互结合的基础。它超越了特利腾公会议的既…又,从而大大排除了它的含糊不清,而且阐明了其在现代条件与可能情况下的涵义。<sup>[34]</sup>具有决定性意义的是圣神学的观点。就圣经来说,说它是天主圣言,因为它是默感之言,既是因圣神而写的,就要同样因圣神去读。决定性的共同理解却只能从原文中得出来:就是从它所说的,而且固然是从其书面所说的之中得出来。一方面圣经是书面传授。对此今天与新教神学原则上也是一致的;东正教对此也没有不予理睬。在这方面教会,更好说旧约和新约天主子民也在起作用;在教会内部与其信仰的建树上圣经已经形成;如果不是在信仰团体中不断地诵读和解释圣经,那早在圣经出现之前就已开始的历史就



会中断,而它通过其决定性的开始时代的书面化,就会永久生动地留在人们的记忆之中。

另一方面,圣传正是通过以原始的圣经作证为目标而决定其特色的。教会是圣言的倾听者,也是它的宣讲者、教导员和代言人。天主圣言宪章为可称为教义发展的领域留出了余地;梵二会议谈到了单数的圣传,相信圣神的引导,圣神使人看清时代的征兆,在正确的的情况下说出正确的话。然而并非脱离原始作证,而不断地溯源于原始作证才是其核心。圣传的正确正由于其与圣经的关系,更好说其与天主圣言的关系,而就圣经来说,正是对原始蒙召的天主子民作证的,注入到福音活的传授史之中的天主圣言。

在这种天主教神学的观点之中就可以说,在圣经中“天主为我们的得救所愿启示的”全部真理都已得到证实;并不需要什么补充。圣传并不补充什么圣经作证所缺的东西,而是予以发挥;圣传指出圣经中所潜藏的东西。这对合一主义的释经学是有重要意义的。因为在新教方面将会阐明,仅凭圣经不会与教会传统的活力进行争夺,而是集中在信仰准则上,广泛的合一主义共识在这一点上已有表示。

### 3.2 释经与神学

没有二十世纪上半叶所达到的关于释经的新视野,就不会有关于圣经与圣传理解的阐明。天主圣言宪章主要以类型史为基础,也就是以文体史学派,尤其是以 Martin Dibelius<sup>[35]</sup>,而不是以 Rudolf Bultmann<sup>[36]</sup>为依据。因为即使开始由于非神化争论而激动起来,流行着一种正经一致性与历史可靠性消失的印象,回想起来却会看到,文体和类型史却正在开创一种新的释经法:不是历时性而是共时性占有主导地位;从“小范围的一致性”出发看到有特色的形式;借着原文看到其“现实的处境”;在释经的工作中描绘出圣经应归功于它的流传过程;原文对于读者来说就变成新的了;流

传的 authors 就转到了整个天主子民的关系之中,天主子民就会被视为诵读团体。编辑史将这条线继续划下去,接受美学使之与文艺对话;正经诠释学将这动力归功于神学性圣经理解的核心,借圣神助佑为天主救世大功作证。

梵二会议承认释经研究。会议从“天主在圣经中通过人以此人的方式”说话的事实出发,在天主圣言宪章 12 节中指出,“圣经解释者为了看清天主所要宣示给我们的内容,就应仔细研究”“圣经作者真正想说,天主想借他们的话所要宣示的内容”。类型于是被称为(当时的现代)实例,也是发生的情况。决定性的是在启示观念的特征中,圣经的人性方面和历史条件不应视为干扰,而是天主圣言的媒介。于是释经就被建立为神学,而系统化的圣经解释回到了释经学的道路。

当然天主圣言宪章并没有停滞不前,而是进一步描述说:

然而圣经既是按圣神的圣意写的,就应当按圣神的圣意去诵读和解释,就要正确地探索圣经原文意义,以便大家只要比较认真,就会注意到全部圣经的内容和统一性,尤其照顾到教会活的传授与信仰的对照。

按逻辑来说,释经“注意到圣经作者真正要说,而天主圣言也有意宣示的内容”,尽管不是可以不通过释经的具体工作,但也不是只有通过这种工作才能领会的。这就提出了一个大问题,对它的解决启示宪章很少谈到。Norbert Lohfink 指出这一“空白点”是有道理的。<sup>[37]</sup>。梵二会议使大家注意到了圣传和信仰对照。近来的研究重新发现,圣传就是接受圣经作证,它不是给圣经解释以什么束缚,而是为之创造可能条件。它而且指出,早期教会借在信经中内容丰富的信仰准则所规定的“信仰对照”,并不是圣经之外的实际标准。保禄宗徒甚至要求说,预言“要对照着信仰”来进行(罗 12,6)。然而圣传与圣经作证也并不是一回事,就圣经来说,它是针对着活的福音之声的;教传区别于圣传所假定的标准,就是要以圣经为依据。圣经“据以写成”的“圣神”并不明显。是什么帮助我们如此来理解圣经,它本身应如何理解,这要由圣经本身中得

出来。为此释经就是必不可少的。

天主圣言宪章虽然提到了这一任务,却并未定出解决办法,这也不是什么缺陷。这就为为神学研究留出了余地。教廷圣经委员会的文件“教会内的圣经解释”(1993)使这个问题尖锐化了;在这里一方面完全按公会议的路线,将合法方法的范围显著拓宽了,另一方面却对圣经的一致性,释经的神学工作以及圣经意义的教会性提出了要求。<sup>[38]</sup>

#### 4. 以圣经为依据的神学与神学性的圣经解释

保禄摆脱了与阿波罗的潜在矛盾之后,在致格林多人前书(1, 6)<sup>[39]</sup>中写道:“除所写的以外,别无其它”。这种释经原则与格前 15, 3-5 的 kata tas graphas 按所记载的相合。<sup>[40]</sup>那时保禄针对着的是以民的圣经,“旧约”;现在他所针对的是包括新约在内的整个圣经。如果神学在认识上以圣经为依据,圣经就处于决定性的地位。

对梵二之后的神学来说,基本上以圣经定向是其特征。从而就为系统神学与释经神学之间的新关系铺平了道路。至于系统神学并不只致力于圣经,而是主要关心圣传,这是显然的。如果它不仅推动神学史的发展,而且在神学上进行评定,必然会提出真理问题,而这在理性的基础上,只能从圣经出发进行回答。至于释经相反几乎完全致力于圣经(即使它也注视着文化环境和释经史),这一点仍然很明显;不过在它提出对圣经各书应如何表示的真理问题时,就要与设法与系统神学对话,从而求得一种答案。<sup>[41]</sup>

涉及到释经的真理是,神学在天主的启示行动中是在神职之前预先定下来的。<sup>[42]</sup>释经神学集中在天主救世真理的新旧约历史上,系统神学集中在历史的新旧约真理上。释经当其能从圣经经文发展到圣经神学时,就将天主所启示的救世真理阐述为真理的圣经史,而系统神学如果与圣经相合,就是历史上的圣经真理。<sup>[43]</sup>

## 4.1 对圣经的理解与在释经中的圣经解释

至于释经按圣经定向,这是显然的事。重要的却是它在读新旧约时如何看圣经,又是如何通过读经与释经发现圣经神学的。

### 4.1.1 在种种释经方法之中的圣经

释经将圣经视为文学,历史文献和圣经。<sup>[44]</sup>前两种观点都是没有争议的。至于释经是文学,可以从其语言的定向看出来;因此它根据各个学科语言的情况,毫无保留地运用所有的文学分析方法,就不需要有什么特殊的理由了,即使要有强烈的释经问题意识来评断,哪种解释方式才能解决某种问题和找出什么工作方法,甚至它是处于什么限度之中。同样无可争议的是,释经应当描述为历史科学;这一点可借其由之而产生的历史任务中得出来,因而对圣经来说,事件是有重要意义的。这两者,在释经工作中,除一般历史科学中的标准之外,没有什么其它形成判断的标准;如果释经学的特殊法权受到指责,那么释经在基础神学上就被取消了。

问题是历史考证释经法在正经中的定向。许多人满足于特定解释,传统史,宗教史,也许是接受史。在正常情况下,也只有集中在这方面时它才会起作用。问题在于以这种实际作法为纲领。作为不必再重视正经而提出的理由,在于它是以后才规定下来的,而且专注于它会妨碍我们对其历史局限性及其非正经性作证价值的注意力。<sup>[45]</sup>在这方面却假定了一种关于正经解释的理解,就是它只以最后经文定向,而且基本上是与历史语言学问题有关的。这与最近讨论的立场并不相合。<sup>[46]</sup>于是主要问题就是,在坚持释经“只不过是”语文学和历史学时在神学上出了偏差。首先是错误地认为,每一种文学和历史学,都要有坚实的神哲学前提条件来予以说明,才能在释经学上进行检验;其次是假定,只有“系统”神学才是“真”神学<sup>[47]</sup>,系统神学看到了它与释经材料的关系,疑问就能迎刃而解了;第三,然而有一种从经文中产生的主要动力还没有考

虑到:这就是它明里暗里所提出的要求,以及它与天主子民史的错综复杂关系。<sup>[48]</sup>因而即使那愿将正经从其结果出发定为“后有者”,以便将生产与接受分开的人,也会看到,释经必然会与原文的神学要求对照,使其得到解释并与释经方法相适应。

反之,只有当正经的释经方向与语言历史学的研究协调一致,并由此得出结论时,这种正经释经方向才是有效的;否则不仅会有损于释经之道,也将背离圣经正经的特征。而当人们看到,其经文以各种不同方式有了接受人,并以归属于天主子民为主,而(就新约来说)以堪当信仰之名的一种接受为目的时,这种正经观点就已经公之于世了。对圣经内部接受的传统史掌握使人了解到,正经的横向联系是多么紧密。宗教史工作将圣经诸书在其产生的环境下排列起来,同时将它们从其中突出起来,使旧约的雅威中心论与新约的神学和基督论自然结合,从而显示圣经特色。这一切在梵二以及与之相容的合一主义的观点中,在正经神学上具有重要意义,因为圣经的多样性,历史形成以及两约的对应关系,正是由此而产生圣经的一致性的。

释经将圣经经文放在其历史环境之中来分析和解释,将正经放在其形成状态之中来观察。这基本上有助于正经神学,在这里它可以被视为历史性和经文性的现实。由于释经将它与其形成史联系了起来,就揭示了它的教会性因素。从而也就展示了它的经文类型,发现了其多种声音信仰作证的特征。在历史与文字工作的结合中这一点就可以看清,就是与其约束力有关的圣经一致性,从这一方面就可以理解了:这就是那在共同的天主中心论之中,在圣经诸书内从不同立场出发,以不同的方式,不同的观点和着重点所展示的内容。<sup>[49]</sup>

#### 4.1.2 释经是神学性的圣经解释

释经如果不是把自己隶属于一种可以平行缩减的历史和经文概念,在神学上就是有益的。<sup>[50]</sup>为了能在神学上进行工作,释经就不应当要求从启示神学上,将一般的经文和历史确定下来。如果

这样做了,就是开始犯一种严重的类型错误。释经却更应当看到,极端的历史主义与极端的构成主义一样,都与任何直接和间接为圣经作证,并构成圣传的启示神学互不相容。做到这一点,在神学上之所以有相当重要意义,就在于它将圣经视为文字和历史性的证言,由此便开始理解到其所作证的内容和方式。做不到这一点,就是见木不见林;做到了这一点,才进入完全理解的境界。

然而这就表明,释经是指定要在多方面与系统神学进行对话的。它的方法在历史和经文,在启示、信仰与作证的理解上有严格的前提条件,这虽然带有从圣经本身出发进行说明的任务,却不能没有对一种信仰历史与对象的系统神学评价的理解。尤其是只提适当的问题,而不能就经文作出任何答复,就假定了一种作用史性的问题意识,和在当前问题视野中一种研究兴趣的定位。所得出的答复越是重要,就越要按信理反思信仰史的尺寸衡量;选择的标准是释经的质朴性。<sup>[51]</sup>

至于天主中心论,就其圣三能动性而言乃是释经神学的主导性观点,这可由圣经本身之中得出来,只要人们把它作为教会的准则来读,也就是在天主所赐予人的份额的真理要求下,使他们与天主彼此结盟。然而这却假定,圣经不得与圣传割断,却要彼此分开,以便圣经对圣传重新安排,使圣传能与圣经的作证对照起来。否则就无法想象,圣经的作证具有一种传统的的鉴别能量,或者更好如梵二所说的,是一种区别圣传与教传的力量。在神学内涵上假定了这一点,信仰准则根据其本身的要求,就能按其与其与圣经相符的程度看得一清二楚,这就是与圣经对照起来,在它的光照下进行解释,这有助于圣经解释,就在于它以三位一体天主的实质和行为为“中心”,更好说,是为其为有助于了解圣经的“前提”、“起点”、“终点”、“目标”和“中心”<sup>[52]</sup>;在教会学上称之为,从圣经出发重述信友意识、教导当局<sup>[53]</sup>和神学对教会真理认识的服务,从而根据其与其与圣经相符的程度,进行释经转化。释经为了满足这一愿望,首先可提到新旧约关于圣神所说的内容,将其理解为借以造世的力量,将自己的圣爱倾注到人们心中,使他们与基督身体共融,并在

时代的变迁之中始终保持忠诚,并将天主本身理解为在复活后留在门徒之中的“另一位护卫者”,他会将他们引进一切真理之中(若干 4-16)。<sup>[54]</sup>

## 4.2 圣经的理解与教义学上的释经

梵二之后的教义学<sup>[55]</sup>比士林学派和新士林学派具有更强的圣经定向性。天主圣言宪章所认定的圣经圣传关系决定,原则上被接受了。从教义上补充圣经意义的努力是很明显的,尽管在释经上也引起了不少新的问题。这表现在两个主要方面:教义学有什么圣经出路,圣经作证在教义学有什么价值?

### 4.2.1 教义学的圣经出路

原则上教义学不能代替释经,同样释经也不能代替教义学。教义学固然要假定释经,同样释经离了系统反思也不成其为圣经解释。如果在教义学书中发现有关圣经经文的论述和内容,这也只能以释经方式找到。教义学没有什么特殊的圣经解释(它那方面就应当采纳正经释经学的观点)。它却有一种特定的兴趣和特定的观点。它的兴趣就是将圣经证言视为信仰宝库,而教会教导在此宝库中发挥作用。为此教义学应与释经学结盟。其中的艺术在于,不是按 19 世纪的风格,将圣经“教导观点”抽象化<sup>[56]</sup>,而是在其相互关联、确切与重大关系中,基本上在其各个细节上,找出圣经中的基本福音。这就假定,不仅要接受其中的内容,而且要以圣经神学的形式,介绍其叙述性、宣信性智慧性和礼仪性结构。

教义性的释经观点将通过教会信仰公诸于世,释经学的释经观点相反则通过圣经经文的作证,在各个当前经文与历史的理解集中地显示出来。由此产生主要的区别,它的反面就是紧张对话的可能区。

首先:释经之所以应有其神学上的责任,就在于信仰准则是在圣经整体作证的视野中提出来的。教义学的任务,就是说明信仰

准则本身,并借助于它来解释整个圣经。这不仅意味着要针对问题来考虑,信仰宣示、礼仪、信条,甚至要理和神学理论应以圣经为依据;这也是表示,信仰以福音真理定向可以想象到什么程度,而且它在教会历史上是如何执行的。

其次:释经可以描述圣经的一致性,它是如何在经文中表达出来的。教义学的任务是指明启示计划与基督事迹的末世性关键<sup>[57]</sup>,尽管这不仅是着眼于圣经内部的传授过程,而且也看到了那与造世开始,而且也应归功于在其所愿之处吹拂之圣神(若 3, 8; 参见训 11, 5)的启示史。

第三:释经在其圣经解释中集中于倾听天主圣言,看它是如何在过去的圣经经文中回响的。教义学相反却不仅是收集、整理和评价在福音流传史范围内的圣经接受史,也将圣传和教传包括在内;同时也反映可能性条件,以分别说明其当前的意义。它还考察,在圣经中所谈到的内容,具有什么实质,什么含义和什么真理结果。

#### 4.2.2 圣经在教义学上的地位

圣经在教义学上的重要意义<sup>[58]</sup>尽管基本上提高了,其遭遇却有所不同。

比较起来,它在超验神学上的意义微不足道。卡尔拉内的神学是重要的。<sup>[59]</sup>这尽管是与历史研究一脉相通,因为它从人间秘密的道路出发去寻求天主的奥秘,因而就钉在其所渡过的生活之中了。它给予了历史性的耶稣研究以基督论中的关键位置。<sup>[60]</sup>然而它虽然强调圣经作证的特点,却将最早的信仰作证,如格前 15, 3-5 的信仰宣示列为“晚期”证言;它们落到了在教义上即神哲学上可靠启示事实结构以下的次等地位。目的是一种神学性的主体哲学,它虽然是原则性的,却不能具体放在圣经作证中来衡量,甚至要制订出什么在圣经中之所以重要和如何重要的决定性衡量标准。<sup>[61]</sup>主要问题似乎是,正如在历史的超验神学视野中那样,尽管它作为天主救恩大事所决定的天主子民历史,始终与其最初时期有关,还是可以描述为启示的凭证;实现了这一点,圣经也就有了



其应有的基础性意义。

历史神学性概念给了圣经信仰证书以更大的份量。固然随之也提出了新的问题。一是提出了,字面意义有什么教义学份量,它在当前应如何规定,二是圣经在教义学上属什么等级。

许多教义学家现在开始写新旧约神学的第一章。在这方面却还不明确,圣经作证是否和如何应有其准则性。Walter Kasper 已在其基督论<sup>[62]</sup>和神学中<sup>[63]</sup>作了圣经基础的简要论述。然而他在教义史的阐述中,集中在基督论性的人生基本大事,耶稣基督的天主子性与普世末世得救意义上。这却是一种以圣经为依据的信仰准则的定向,并不是以圣经本身为依据的定向。Peter Hunermann 勾画了一种有抱负的启示神学性的教义学,他坚持圣经作证的不同等级,却又坚持以现代自由历史为依据,追随圣经基本教导的一种发展思想,而在对这种自由思想的更新之外,并没有对整个圣经作证在其准则力量上有什么批判性的补充。<sup>[64]</sup>

当然,这对从教义上密切注意释经结果的要求来说,是不够的。什么圣经意义是决定性的,用什么方法才能弄清它呢?

Wolfhart Pannenberg 可以在其甚至连天主教人都能接受的,启示与救恩史的概念<sup>[65]</sup>中,定出新约释经的硬性指标,尤其是对基督论耶稣研究的指标<sup>[66]</sup>。根据新教传统,他拟订了圣经字面意义的标准,这种意义与在现代条件下,与一种普世历史与启示神学根据它们的方法所解释的释经<sup>[67]</sup>是一致的,可以看清其为圣经的原义。因而 Pannenberg 决不是否定基督论思想发展的合法性,而是在一定的观点之中,使圣经的传统批判能力发挥作用。当然由于若干年代的距离,也显示出释经研究成果的相对性,即使这在以前属于主流意见,并且具有或者似乎具有相当根据。这一点之所以不成问题,是因为神学与教会一样,一直都都在路途之中,并不是在培育最后结论的智慧。然而它突破了历史研究意义的基本问题,尤其是为了理解与实践信仰所需要的释经问题。信仰与历史和理智有一种内在性的关系。然而它虽能对当前释经的研究现状(多少)产生影响,彼此却并没有关系。决定性的当然是,将什么理

解为圣经的准则性原始意义和字面意义的问题。这是否完全等于历史考证释经法所拟订的内容？从圣经经文的多样性，两约之间的区别，以及写进圣经之中的长期历史来看，其约束力又在何处？

从另一方面，从 Hans Urs von Balthasar 所描述的“神剧”中也显示出这同一基本问题。<sup>[68]</sup> 圣经的引用是深入而纲领性的；神学就是圣经解释。然而他又拒绝那种他批评为拘泥于历史而非考证性的，即现实考证的历史考证释经法；他所选择的是一种全面性的，以正经的最后经文为目标的，教父们所极力倡议的，“神灵性的”，对降生奥迹深入思考的圣经解释，从而以其作为对关键性对象的系统性反思和有约束力的标准而定下来的。然而留下来的问题是，圣经学的历史和语言性区分工作，圣经宗教史研究和文体史分析有什么价值。从释经学来说：只有在并未忘却而是揭示圣经的形成史，并且不满足于一种内在性的解释，而是追查经文与历史的关系时，才是按正经理解圣经的正经意义。这与 Balthasar 的要求是相符的，神学应当学习“血肉的语言”<sup>[69]</sup>。然而 Balthasar 的圣经用法又一次对历史理智开放了。

## 5. 在释经学焦点之中的字面意义

将来的一个重要任务就在于，在当前释经学的条件下，更确切地决定什么可以称为“字面意义”。“决定”既是指的确切理解，也是指标的出其神学价值。对这两方面释经可以提出以下建议。

字面意义是把圣传看作圣经逐字逐句的基本意义，由此既有圣经的精神意义展现出来，又由此形成教义学上的判断。历史考证释经法随着宗教改革与启蒙运动的释经激情之后，将它与原始意义等同起来，就象它能与现代历史方法一起发展一样。这两种定断应加以区别。一方面圣经的字面意义现在不能象以前那样与“圣经的精神意义”分开，因为最近从文体史上（尽管有种种夸大）已经显示出来，圣经的字面意义往往就是一种形而上学性，象征性，比喻性，类比性和末世性的东西。安提约基派的释经因而显得

比亚历史山大派更为拘谨。另一方面,历史考证所看出的原始意义应当对其 19 和 20 世纪达到的理解会有所突破,因为通过作用史性的释经法,对经文意义的感觉更为精细了。近数十年释经学研究从旧约出发,强调了“原始意义”的内在多元性与活力。<sup>[70]</sup>这不是单面性的而是多面性的,不是单声道的而是多声道的,却并非无定形的,而是在实质上,即在天主的作证上毫不含糊的。

## 5.1 字面意义的多样性

字面意义的内在多样性从历时性与共时性方面都表现出来。原始的圣经意义并不总是固定在最早的传授阶段,而是通过圣传和编纂、调整和重新校读——并不是只有通过圣经解释,而是在圣经本身之中就能发展。在现在的释经中就谈到“预言性的预言解释”<sup>[71]</sup>、神学学派、意义维护、传统教育与纪念文化。圣经意义在圣经各种意义之中的多样性,在一段经文从其旧约基础在希伯来圣经中,经过七十贤士本到被收进新约之中的范例性表现得淋漓尽致。以前释经的特殊注意力总是在于权衡最早的意义,以它来估量较新的意义,从而判定其为误解或者伪造。现在更为明确地看到,情节和经文在新的情况下会有新的意义,而在圣经的传授过程中恰好证明了,它们经过种种转变之后,其基本意义就可能保持、发展、变化和适应。在两约内部和它们之间,恰好有某些核心经文,它们彼此在一种严密的情节平行、结构类似、征引、影射和变化之网中相互联系起来。释经尽量要从这种现象中得出“经文之间相互关系”的观念。<sup>[72]</sup>它之所以耀眼,是由于从一开始就与一种作者隐退和人格完全消失的经文理解法相结合的。<sup>[73]</sup>然而它推动释经,使之弄清以前了解有误的上下文关系,查明以前判断有误的经文,发现以前所遗忘的经文之间的相互关系。

在这一点上,历时性与共时性观点相互交叉。具有老的特征的历史考证释经,倾向于使原始意义确定在各个经文中,最后确定在一个“小单元”上。事实上,释经主要就在于区别不同的经文与

传授阶段。每一次协调都会是一种损失。不过在这方面，上下文（有时可以历时区分，因为它们是按传授史的方式发展的）不能忘记：分段是某个圣经著作的一部分，圣经著作是更大著作的一部分，该著作是五书、智慧书、先知书、福音书、宗徒大事录的一部分，同时又是新旧约和整个圣经的一部分。注意到这种相互关系，各个分段、各个观点、各个个别论述就都处于相对地位，因为同时也注意到了其它、以前、以后、强调的和与之对照的论述。然而也正是以这种方式，各个别经文的特殊轮廓，特定的论述意图，各个经文的特色才更为鲜明。我们越是在传授史上成功地支持对比，就越正确地鉴定具体的圣经意义。相反以这种方式就会明确地显示出来，整个圣经的一段经文在何等程度上，会在整个圣经之末打上自己的印记。

类型研究使人注意到重要的经文形式，尤其是形象语言并不应归因于一种观念的精确性，而只是在它作为比喻含有多种意义的色谱，并当它们分别按不同情况和背景色调显现时，才能对其适当了解。智慧语言的目的在于，按各种新生活环境创造性地进行表达。历史写法强调的不仅是事实，它们的种种意义还会在时间的过程中有显著变化；历史语言还会将这种种意义带进不同的意义关系之中，而对某一时代、某一作者、某一读者集体认为重要的这种意义关系，也会随其它观察者而变。

在对作者意图的传统认定法被放弃时，就有其它的区分层次表现出来。<sup>[74]</sup>固然这种观点是正确的；经文是由作者以一定的目的，根据一定的经验、观点和感受而写的。天主圣言宪章 12 节因而合乎逻辑地要求释经者应当查明，什么是“作者实际想要说的东西”。然而经文也有按他们的方式对其意义感到满足的读者。接受美学对这种成就是赏识的。这在文学上是读者观点所注意的标准。<sup>[75]</sup>实际上，圣经意义是有显著区别的。此外文学强调的是“隐含”与“实际”的读者区别。这种区别对释经有重要意义。因为对圣经经文的实际读者来说很少体验到的，和释经史的纯资料工作对关键性真理在神学上未能解决的问题，对隐含的读者却指明了，

对经文应如何去读。由所展示的种种观点中可以看出,圣经是为了天主的更大光荣,为推动爱主爱人而写出来的。经文的意义在作者意图与读者接受的对立环境之中发展。课题与情节,形式、结构与体裁之中带有一种意义的潜力,这不仅要归功于作者及其意图的“输入”,并不能等同于历史所证实作用的“输出”,而得益于多种因素的扶持。19和20世纪的传统释经学大谈圆满意义,是要为教义的发展及其圣经根据性创造条件。与此相反,现在经文意义的释经学所坚持的是,各个经文的特点,它的意图和相互作用,它的局限性与局限性的超越,它的优势与弱点,它的起源与作用。它于是假定,正是要通过对种种协调的批判,更好地了解圣经经文的丰满性。然而它们也不相互隔绝,而是组成整个圣经的马赛克。

## 5.2 字面意义的唯一性

字面意义的多样化提高了圣经意义的丰富性,却也要承认圣经在教义上的准则性问题,即它们是如何从释经上或从经文之中提出来的。然而在对此进行论证时,却要假定字面意义的唯一性。尽管解释之争没有停止;这在原则上是无法终止的,因为每个时代不断会有新的解释提出来,而且也是由于圣经证实,天主一词原则上是无法探测的(罗 11,33-36)。然而关键的问题却在于,这种争论是有关真理之争,也就是要解决真知问题,而且是在所有的层面上:即对其范围有一定传统的问题上,同样要决定经文的形式和类型、历史背景、作者意图等等。

对圣经意义的唯一性不能这样假定,似乎所描述的课题、谈话、传统、观点的多样性可以缩减;因为这样一来,圣经就似乎就成了一部教义简编,要理问答或者教会法规手册了。除非其多样性发挥作用,就无从谈到圣经意义的唯一性。

决定这种唯一性是正经解释的任务,因为正经所宣示的正是圣经的真理要求。如果“正经”解释只有这样来理解,就是其形式与课题的多样性不得加以限制,圣经的形成史不能不谈,那么它才

会给予我们以决定性的指示。

一方面它按其历史上的形成情况评价正经。<sup>[76]</sup>这就从共时性的两个方面假定：既承认各个正经化的经文在其课题、要求、论述方面的永久性比较，也接受其在整个圣经之中的定位，将它视为从世界受造开始，引向天上耶路撒冷新乐园的伟大叙述，因为天主通过耶稣基督接受了犯罪堕落而必死的人类，要对他们及所有受造物进行救赎。基督教圣经的这一基本方向是毫不含糊的。圣经意义的单一性由此而来，它在许多经文中反映、呈现、强化和分散开来。在历时性方面，当正经释经尽可能在许多细节上描述圣经形成的历史，并至少在有关分段成为正经回忆的片段时，就找到了通向圣经意义唯一性的道路。

另一方面，释经将正经评价为正经，即有约束力的信仰作证文献，它对主要天主体验的作证，使人们得以在圣经的镜子中认识天主的救世真理。这是关键性的观点。为了在其全部活力与丰满性方面认识这一真理，就需要许多集中在正经之中的作证——同样也要有正经的界线，它贯穿于天主历史性的启示行动之中：之所以有界线，是由于在真与假、重要的与有益的、基本的与建设性的之间，应当加以区分；之所以有新旧约的界限，是由于天主的启示行动在天主的子民史上，在其自我显示中通过耶稣基督达到高峰有一定的时间：那就是以色列先知与教会宗徒的时代。

正经的一致性出现在以其自身为主题之处：在新约中体验到对圣三神学决定性推动力的天主至一性之中，也出现在那在新约中，不仅通过耶稣基督传教使命的纲领性普世性（马 28, 18 及其以下）而且也通过按天主圣意，在犹太人与基督徒期待天主之国的兄弟姊妹与近人相互之间的关系中，体验到天主子民的至一性之处。

译自《神哲学季刊》，2005 年 4 期

### 【注释】

[\*] 2005 年 5 月 18 日在意大利北部米兰神学系所作报告的

文稿。

[1]这种相互关系在奥利坚的“论原理”的“序言”中尤其发挥得多种多样,成为教父释经的纲要,参见 L. Lies, 奥利坚的“Peri Archon”。一种非教义性的教义学, Darmstadt 1992, 29—44 页。

[2]作为实例,教皇本笃十六世强调的是奥斯丁,信仰-真理-容忍。基督教与世界宗教, Freiburg in Breisgau [u. a. .] 2003。

[3]M. Fiedrowicz 的评论集,基督徒与异教徒。关于他们古代争论的文件资料,有助于说明问题, Darmstadt 2004。

[4]参见 Chadwick, 古代的圣经解释(Hans - Lietzmann - 讲课之三), Berlin[u. a. ]1998。

[5]PL 41 537; CSEL 40, 2, 228。

[6]对此以细微的区别进行评价的是, H. Graf Raventlow, 圣经解释的时代, 卷三: 文艺复兴, 宗教改革运动与人文主义, München 1997; 卷四: 从启蒙运动到二十世纪, München 2001。

[7]关于正经的自由研究, 卷一至卷四, Halle 1771 - 1775。

[8]值得注意的是其就任院长职的演说, 载在: 神学短篇作品之中, 编者为 Th. A. Gabler/ J. G. Gabler, 卷二, Ulm 1831, 179 - 198 页。关于 Gabler 参见 K. - W. Niebuhr/ Ch. Botrich (编者), Johann Philipp Gabler 1753 - 1826 诞辰 250 周年, Leipzig 2003。

[9]史前史, 发行人 J. Ph. Gabler 及其序言和评语, 卷一至卷三, Altdorf/ Nurnberg 1790 - 1793; 关于旧约的序言, Leipzig 1780; 关于新约的序言, Leipzig 1804。

[10]新约的圣经神学, 卷一至卷四, Leipzig 1800 - 1802。

[11]考证丛书, 或各种考证资料的汇编, 大都没有印出来, Paris 1708 - 1710; 参见 F. Saverio Mirri, Richard Simon 与 B. Spinoza 的历史考证方法。一本书和一场在法国路易十四世时期政教之争基础上的争论史, Firenze 1972; P. Auvray, Richard Simon(1638 - 1712)。对未曾出版的作品作者生平与作品的研究(十七世纪的思想运动), Paris 1974; H. Graf Raventlow, Rich-

ard Simon, 载在: H. Fries/ G. Kretschmar(编者), 神学上的经典作家, 卷二, München 1983 年, 9 - 21 页; F. G. Untergassmaier, 由新教的 Louis Capel 与天主教的 Richard Simon 所体现的人文主义和圣经考证解释, 载在: R. Mokrosch 所编的, 人文主义与宗教改革运动。关于其在历史、神学与教育方面相互影响的文章。FS Friedhelm Kruger (关于历史与系统神学作品之三), Münster 2001, 85 - 95 页; S. Muller, 考证与神学。Richard Simon (1638 - 1712) 思想中的基督教信仰与圣经解释 (MThSt 2), St. Ottilien 2004。

[12] 对此在新的福音教派神学上有一场辩论。G. Ebeling, 写了一篇纲领性文章, 教会史即圣经解释史 (1946), 载在: 全上作者的, 天主圣言与传统, Tübingen 1964, 9 - 24 页。A. M. Ritter 对此进行追述, 教义史就是释经史吗? 此文载在: G. Schöllingen/ Cl. Scholten 等所编写的, 刺激力。在古代和基督教内的释经与释经学。FS Ernst Dassmann (JAC. E 23), Münster 1996, 1 - 17 页。为理解福音教派新观点开辟道路的是 C. Landmesser 等所写的, 神学就是当前的圣经解释 (ZThK. B9), Tübingen 1995。

[13] 关于精神与力量的证明 (1777), 载在: 六卷本的著作中。卷六, Köln 1965, 283 - 288, 尤其是 285 页。

[14] 耶稣生平研究史, Tübingen 1913 (1906)。

[15] 所引证的著作 631 页: “耶稣生平研究是值得注意的。援引它是为了找到历史上的耶稣, 并认为它能将现实中的耶稣作为导师和救世主, 摆到我们的时代中来。它解开了世代以来将我们绑在教会教导岩石上的束缚, 而且高兴地看到生命与活力再度出现, 而历史上的耶稣又出现在我们面前。然而他并没有停了下来, 而是在我们时代之旁走过, 又回到自己人之中来。这使现代的神学感到吃惊和害怕。”

[16] 参见 L. Malusa, 新多马斯主义与天主教不妥协主义, 卷一: Giovanni Maria Cornoldi 对多马斯主义复兴的贡献; 卷二: 有关新多马斯主义总结的文件和资料 (哲学和哲学史的发现 3. 6),



Milano 1986. 1998; *R. Fisichella* (编者), 神学史, 卷三, Bologna 1996。

[17] *O. H. Pesch*, 多马斯著的旧约注释, 载在: 德文多马斯版本, 十三卷中(1977), 682 - 716 页。

[18] 参见 *H. dr Lubac*, 中世纪的释经。圣经的四种意义(神学丛书 41), 一至四卷, Paris 1959 - 1961。此外参见: *R. Voderholzer*, 圣经的一致性及其精神意义。Henri de Lubac 关于基督教圣经释义学历史与系统关系研究的贡献(Sammlung Horizonte N. F. 31), Freiburg im Breisgau 1998。

[19] *G. Cremascoli/Cl. Leonardi* 的下列著作, 具有一种多面性的观点: 圣经在中世纪(历史上的圣经 16), Bologna 1996; *G. Cremascoli/ F. Santi* 所著的, 十三世纪的圣经。经文史与释经史。中世纪拉丁文研究国际学会(SISMEL)大会, Firenze, 2001年6月1至2日, Firenze 2004。

[20] 注意到这一重要方面的是 *R. E. Lerner/E. Muller - Luckner* 所编写的, 中后中世纪时期圣经注释的新方向(历史界同行著作, 讨论会 32), Munchen 1996。

[21] 至于教会神职, 最后是与教皇牧灵职责有关的古怪而有论据支持的信念, 那是另一回事, 关于在教会教导意义上和教会子民利害关系上有约束力的圣经解释, 请参阅神学大全 S. th. II - II, 1, 10。

[22] 参见 *P. Hunermann*, 十九世纪历史思想的突破, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1967。

[23] 参见 *A. van Harskamp*, 神学: 在具体情况之下的经文。关于神学思想批判分析方法的探索, 从 Drey, Mohler 和 Staudenmaier 等著作中举例说明(Tubinger Studien zur Theologie und Philosophie 13), Tübingen 2000。

[24] 参见 *H. Wagner* (编者), Johann Adam Mohler - 现代教父, Paderborn 1996。

[25] 参见 *E. Poulat*, 在现代主义危机中的历史、教义与批判,

Paris 1996(1962); *M. R. O'Connell*, 在考验中的批判。关于天主教现代主义危机的序言, Waco 1994; *O. Weiss*, 德国的现代主义。关于神学史的一篇文章, Regensburg 1995; *P. Colin*, 大胆与怀疑。在法国天主教内的现代主义危机(1893 - 1914), Paris 1997; *H. Wolf*(编者), 天主教中的反现代主义与现代主义。关于梵二神学史准备阶段的文章, Paderborn 1998。

[26] 圣经委员会的工作消失在一片微光之中, 见教廷圣经委员会刊物, 教廷圣经委员会建立百周年纪念文件(Collana Documenti Vticipani), Citta de Vaticano 2003。

[27] 表达形式的史前发展情况, 见 *L. Leoir*, 圣经是全神学的灵魂, 见 *Seminarium* 18(1966)880 - 892 页。

[28] *H. de Lubac*, 历史与精神。以奥利坚为依据的对圣经的理解(1950): 全集第五部分, Paris 2002; 全上作者, 圣经的精神意义, *Einsiedeln* 1952; 全上作者, 类型学, 寓意与精神意义。关于基督教释经史的研究, 编者为 *R. Voderholzer* (*Theologia Romanica* 23), *Einsiedeln* 1999; *J. Danielou*, 未来的圣事。关于圣经类型学起源的研究, Paris 1950。关于补充性的传统理解, 包括正经神学在内, 参见 *Y. Congar*, 圣传与教传。历史性论述, Paris 1960; 全上作者, 圣传与教传。神学论述, Paris 1963; 全上作者, “接受”是教会学的现实, 载在: *RSPHTh* 56(1972)369 - 403 页。

[29] 参见 *P. Hünermann*, 传统一异议与重新获得。尽力描述问题, 载在: *D. Wiederkehr* 所编写的, 传统是如何发生的? 在教会生活过程中的传说(QD 133), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1991, 45 - 68, 47 - 57 页。 *K. Lehmann* 描述了对教义的一种新的理解和教义学方法的释经学能量, 正经的形成是教义学的原始范例。关于圣经, 传说与圣职的关系决定: 弗赖堡大学学报 108 (1990)53 - 63 页。天主教圣言并不是从一般哲学或宗教的真理观念出发, 从而在圣经中得到充实或者实行起来, 而是从新旧约的真理观念出发, 从而证实其为哲学和宗教真理观念的实现。这种范例性的转变使人们放弃了新士林学说, 而释经开辟了通向神学至

圣所的道路。

[30]参见 *H. de Lubac*, 天主启示。梵二会议“天主圣言”宪章前言与第一章的注释, Paris 1983。最重要的德语注释出自 *J. Ratzinger* 之手(序言,第一至二和第六章), *A. Grilmeier*(第三章), *B. Rigaux*(第四至第五章)载在: *LThK. E 2* (1967) 504 - 583 页。

[31]从根本上来看着眼于圣经的解释: *I. de la Potterie*, 根据“天主圣言”教义宪章来看圣经真理和救恩史, 载在: *NRTh 88* (1966) 149 - 169 页。

[32]当然应当冷静地看到,正是这种共融的启示神学方向,正如尤其是在德国和美利坚合众国那样,已经发展成为“日益协调一致的文件”,共识的评论家应对其负责,从而使所谓的罗马统治者得以统治下去;参见 *U. H. J Kortner*, 经过和解的差异性。在十字架标志下的共融神学, *Bielefeld* 1996; *E. Herms*, 在教廷合一委员会与 *LWB* 之间 1965 至 1998 年的对话。开始观点,经过与结果: *ThLZ* 123(1998)658 - 712 页。在该分析中认为正确的是,有一种出自新教神学家的强大推动力,令人感动地通过 *Gerhard von Rad*, 以同样认真的态度针对辩证性而又实在的神学、启示与历史问题同时进行思考;参见 *W. Pannenberg* [u. a.] 启示就是历史, *Göttingen* 1982(1961)。关于新约的文章出自 *U. Wilckens*, 在早期基督教史上对启示的理解, 42 - 90 页。

[33]这种决定当然还不够;因为圣神不仅将圣经启示予人;而启示史的论证也假定,圣神在不同的时代,以不同的作证和不同的方式发挥作用。圣经在基督教初期就存在:这就是以民的历史,耶稣和初期教会的历史;而且他们都是借圣神的作用而存在的,于是救世真理的信息才得以借书面圣言永久存在下去。

[34]由此得出公会议的含义,不是重视当时神学上大都所偏重的一部分…一部分,而是更加开放的既…又;参见 *J. R. Geiselman*, 特利腾公会议论圣经与非书面传统之间的关系。在特利腾会议后的神学上对此的误解,以及对此误解的克服,

此文载在: *M. Schmaus* 所编写的, 论口头流传。论传统的文章, München 1957, 123 - 206, 尤其是 163 页; *J. Ratzinger* 进一步进行探索, 论传统的概念问题, 载在: 卡尔拉内/教皇本笃十六世的, 启示与传统(QD25), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1964, 25 - 69 页, 尤其是 50 - 69 页; 重印在: 教皇本笃十六世的, 天主圣言之中。圣经, 圣传与圣职, 编者 *P. Hünermann/ Th. Söding*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 37 - 83, 尤其是 62 - 83 页。

[35]福音的文体史之三。第三部分的再版本, 审校版本附有 *G. Iber* 的跋, 编者 *G. Bornkamm*, Tübingen 1971(1919, 1933)。

[36]对观传统史, 附有 *G. Theissen* 的后记(FRLANT 29), Göttingen 1995(1921)。

[37]空白点, 载在: 天主圣言, 文章 12: TThZ 101(1992) 20 - 35 页。

[38]参见 *R. Vignolo*, 方法, 释经学, 圣经原文的规定。从教会内对圣经的解释出发进行反思(1993), 载在: *G. Angelini* 所编写的, 经过证实的启示。在原文与神学之间的圣经。FS 枢机 Carlo Maria Martini(Quodlibet 7), Milano 1998, 29 - 97 页。

[39]这句话当然是有争议的。关于“圣经”的解释, 大多数的意见当然并不都是全面理解的, 参见 *Th. Söding*, 十字架之言。关于保禄神学的研究(WUNT 93), Tübingen 1997, 241 页及其以下。

[40]关于这种说法的释学重要地位, 见 *CH. Dohmen/ F. Mussner* 所写的, 只有一半真理吗? 维护整个圣经的一致性, Freiburg im Breisgau[u. a.] 1993。

[41]此处假定, 在神学事务上提出真理问题既有可能也有必要。这是基础神学的任务。与 Ricoeur 那圣经基础可靠的释经学对话的可能性有进展, 对此进行考察的是 *A. Bertuletti*, 圣经解释与系统神学, 载在: 经过证实的启示一书中(38 节), 133 - 157 页。释经也许可能作出一种贡献; 我的这一态度概述在: 什么是真理? 神学要求与新约中的历史现实, 载在: *Jahrbuch der Görres - Ge-*

sellschaft 2003(2004)32 - 62 页。

[42]凡在此不能实现的,应当以批判的态度使其与在释经中的真理理解相对照,见 *Ch. Landmesser*,真理是新约学中的基本观念(WUNT 113),Tubingen 1999。

[43]H. -J. Sander,教义学上释经的关键性权威。对一种有关圣经的困难区别前提下的神学,载在:*U. Busse* 所写的,有关神学与教会释经的意义(QD 215),Freiburg im Breisgau[u. a.] 2005,38 - 75,尤其是 55 页,似乎对这种观点(参见:学术上和教会的圣经解释。对圣经约束力的释经学思考,载在:*W. Bannenberg/Th. Schneider* 所写的,有约束力的见证之二:圣经解释,神职与接受[各教会的对话 9],Göttingen[u. a.]1995,72 - 121,尤其是 104 页)基本上赞同,却谈到释经与教义学之间的一种“无法消除的差异”,而这恰好为神学创造了自由发展的余地。然而又如何保证神学的一致性呢? Sander 对此理所当然地要指责我们的下述立场,就是对启示与历史的极分化区分,而我本人不仅根据天主圣言宪章,而且也根据他所指责的喜乐与希望宪章,尤其是根据耶稣的宣告—圣经的全部证言,从启示的释经学首要地位出发,这一点本身不仅在历史上表现了出来,而且由于天主造世与赎世目标的一致性,也在创造历史。对此值得进行一场争论。

[44]参见 *Th. Söding/Ch. Munch*,关于新约的小方法学说,Freiburg im Breisgau[u. a.]2005,13 - 17 页。

[45]这些老的异议重新由 H. Raisanen 重新总结起来了,在新约之外的神学, London 1990;全上作者,这是新约神学吗? 另一种宗教学的选择(SBS 186),Stuttgart 2000;全上作者,在世界村中读圣经(圣经学中的全球性观点之一),Atlanta Ga. 2000;全上作者,对圣经解释的挑战(BIS 59),Leiden 2001。

[46]参见 *B. S. Childs*,处于危机之中的圣经学,Philadelphia 1970;在正经背景下的旧约神学,Philadelphia/London 1985;作为正经的新约,Philadelphia /London 1985;全上作者,新旧约的圣经学, London/Philadelphia 1992。

[47]这也许是激烈批判中无心的结果, *W. Gross*, 圣经学的解释是一种全面性的方法步骤吗? 载在: *F. - L. Hossfeld* 所写的, 经书可以有多少系统? 关于一种全面性圣经学的追求 (QD 185), Freiburg im Breisgau [u. a. ]2001, 110 - 145 页, 对圣经学的概念进行探讨。

[48]由 *G. Lohfink* 所提出来的要求, 是圣经而不是教会吗? 正确解释圣经的标准 (原始场地的经文 1), Bad Tolz 2004。

[49]指出这一点就是我研究的目标: 圣经的一致性? 论圣经正经的神学 (QD 211), Freiburg im Breisgau [u. a. ]2005。

[50]教皇本笃十六世, [拉钦格尔] 的下述评论就是对此而发的, 在争议中的圣经解释。论今日释经的基础与价值, 载在: 全上作者所写的, 在争议之中的圣经解释 (QD 117), Freiburg im Breisgau [u. a. ]1989, 15 - 44 页; 重印在教皇本笃十六世的, 天主圣言 (34 节), 83 - 135 页上。

[51] *Ulrich Luz* 相反看到的是释经上的效果, 在新教释经视野中的推进作用史, 从而范例性地说明圣经经文的多种价值: *U. Luz*, 教父对圣经解释的意义。一种西方新教观点, 载在: *J. D. G. Dunn* [u. a. ] 所编写的, 按照东正教和西方观点的圣经解释。1998 年 9 月 4 - 11 日在 Neamt 所举行的内部学术交流会的东西方新约文件 (WUNT130), Tübingen 2000, 29 - 52 页。这在新教圣经原则范围内也是一种附属规定。总之教父们是想不仅提出可供讨论的解释, 而且彻底研究经文的意义。

[52]参见 *P. Grech*, “信仰准则”是昨天和今天的释经原则, 载在: 教会的圣经解释。罗马信理部所组织的讨论会文件, 1999 年 9 月, 2001 年于梵蒂冈城, 208 - 231 页。

[53]参见 *Th. Soding*, 圣神与神职。从宗徒到宗徒后时代的过渡, 载在: *T. Schneider/G. Wenz* 所编写的, 在宗徒继承之中的教会圣职, 卷一: 基础与基本问题 (教会对话 12), Freiburg im Breisgau [u. a. ]2004, 189 - 263 页。

[54]请注意我的文章中的某些意见: 圣神的吹拂。新约圣神

学的观点,载在:B. Nitsche 所编写的,天主说话的气息。圣神学说的序言,Regensburg 2003,21 - 71 页。

[55]基础神学只有以内在性方式进行工作,同时将正面阐述信仰理解为自己的责任时,才会与教义学紧密结合起来(M. Seckler 的,基础神学:任务与结构,概念与名称一文就是这样讲的,该文载在:基础神学手册,卷四之中:神学的认识论学说,编者 W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler, Freiburg im Breisgau [u. a.]1988,450 - 514,尤其是 482 页),圣经学的释经提法才会被认为组成部分;参见 P. A. Sequeri,圣经的作证结构。经文神学,载在:经过证实的启示(38 节)3 - 27 页。伦理神学似乎是在密切注重圣经根源与自然法创新之间摇摆;前者有助于描述其特征,后者有助于伦理学的普遍化。

[56]参见 H. J. Holtzmann,新约神学课本,卷一至二,编者 A. Julicher 和 W. Bauer, Freiburg im Breisgau 1887; Tübingen 1911。

[57]参见 W. Pannenberg,在历史作证中的启示与“各种启示”,载在:基础神学手册,卷二:启示章(1985)84 - 107 页。

[58]关于较老的概念,请参见 D. H. Kelly,在近代神学上的圣经用法,Philadelphia 1975。

[59]卓越的是:卡尔拉内的,信仰基本教程。关于基督教概念的引言,Freisgau im Breisgau[u. a.]1976。

[60]在拉内身上缺乏在一种在当时占主导地位,并由天主教释经学新发现的历史考证性耶稣研究的释经学批判;这不仅关系到超验神学的论述本身,而且与拉内构思的时代有关。

[61]为了说明问题,这一点也包括在 Th. Pröpper 的研究,福音与理智。一种神学性释经学的轮廓, Freiburg im Breisgau[u. a.]2001。

[62]耶稣基督,Mainz 1974。

[63]耶稣基督的天主,Mainz 1982。

[64]耶稣基督,时代之中的天主圣言。一种系统性的基督论,

Münster 1994。

[65]系统神学,卷一至卷三,Göttingen 1988 - 1993 年。

[66]基督论的基本特点,Gütersloh 1964 年。

[67]参见早期的文章:释经学与世界史(1963),载在:全上作者的,系统神学的基本问题(一)。文章汇编,Göttingen 1979,91 - 122,尤其是 92 页及其以下。从这种观点出发,他也批判了那将某种释经理论视为释经学的作法:科学理论与神学(stw 676),Frankfurt am Main 1987 (1973),381 页。于是当然要假定一种严格的释经学观念,始终以过去的论述为中介,而不是以一种一般性的圣经理解和解释理论为目标。

[68]参见神剧之一:前言,1973,26 - 29 页;神剧之二/2;基督之内的位格,Einsiedeln 1978,53 - 135 页。

[69]神学,卷二:天主的真理,Einsiedeln 1985,225 - 255 页。

[70]从纲领性上看:*Ch. Dohmen*,从多元性的圣经意义一新途径的可能性和限度到圣经经文,此文载在:*Th. Sternberg* 所编写的,释经的新形式?(QD 140),Freiburg im Breisgau [u. a.] 1992,13 - 74 页。

[71]参见 *O. H. Steck*,预言性的预言解释,载在:*H. G. Geisser* 所编写的,圣经的真理 - 解释的真理。FS *G. Ebeling*,Zurich 1993,198 - 244 页。

[72]证明这种充满希望的觉醒的是,*S. Draisma* 所写的,圣经诸书中经文之间的相互关系。FS *B. van Iersel*,Kampen 1989;*R. B. Hays*,保禄书信中的圣经回声,New Haven/London 1989。描述方法上加强阶段的是,*D. Nolan Fewel* 所编写的,在经文之间进行阅读。经文之间相互关系与希伯来圣经(Literary Current in Biblical Interpretation),Louisville, Ky. 1992; *G. Aichele/G. A. Philipps* 等所编写的,经文之间相互关系与圣经(Semeia 69/70),Atlanta 1995。在一种清醒之中的文献,是 *Ch. M. Tucket* 所编写的,在福音之中的圣经(BETHL 131),Leuven 1997。*G. Steins* 的,在正经之中的“依撒格义务”(创 22)。一种正经经文



之间相互关系读法的基础与纲要(HBS 20),Freiburg im Breggau [u. a. ] 1998,45 - 84 页:“正经与经文之间的相互关系”,领先进入了正经释经视野。一种对神学有兴趣的经文比较而非教义学的方法,与这一词汇在下文中联系起来: D. Sänger 所编写的,天主子与人子。对圣经经文之间相互关系的两个范例的释经学研究(BThSt 67),Neukirchen - Vluyn 2004。

[73]参见 J. Kristeva, Shmeiotich。对词义特征分析的调查研究,Paris 1969。它这时与其在后现代功能主义范围之内一致,偏爱“换位”概念:诗歌语言革命。十九世纪末的先锋:Lautre-ament 和 Mallarme,Paris 1974。较开放的,务实的和较实用的等概念,是 G. Genette 下列文章中的特征:隐迹纸本。第二等文学,Paris 1992。

[74]参见 Th. Söding/Ch. Münch,小方法学说(44 节),134 - 140 页。

[75] M. Martinez/M. Scheffel,叙述学说序言,München 2003(1999)。

[76]关于新约,请参见 H. von Lips,新约正经(苏黎世圣经概论),Zürich 2004,关于新约,参见 St. B. Chapman,法律与先知。关于旧约正经形成的研究(FAT 27),Tübingen 2000;关于整个圣经,参见 H. von Campenhausen,基督教圣经的形成,Tübingen 1968。

# 仅凭圣经合一主义： 从一种福音教派观点看圣经和教会

Ulrich J. H. Kortner\*

圣经与教会的关系属于合一对话的重要课题。这种讨论所针对的不仅是圣经与教会传统的关系，或者关于教会教导权与其解释特权的问题，而且也是关于教会本质的基本概念及其历史使命的问题

## 合一对话中的圣经与教会

在基督教历史上有三种典型态度。东正教教会认定了圣经与传统的基本一致性，其中准则性的传统是古代教会的传统，而在天主教的传统中，这种局面就扩大成了圣经、传统和教会教导三面性关系。除这两种态度之外，还有改革教派的典型态度，他们坚持圣经对教会传统和对圣经解释无条件的首要地位，并要求圣职的形象要以圣经为基础，其权力只受圣经的限制。

然而已往世代的历史发展，以及近数十年来历次的双边合一对话，使得自十六世纪以来各教派所采取的严峻态度缓和起来，并有助于神学范围内进一步的接近。<sup>[1]</sup>至今大家共同认识到圣经是天主启示或天主圣言的准则性文献，这基本上毫无疑问，甚至采取新教仅凭圣经原则的其它教派对传统也有了某些变化。具体地说，天主教神学在梵二的情况下，也明显改正了其传统的受到新教教徒强烈攻击的，以教会或教导当局传统为圣经之外独立启示来源的传统概念。一种与圣经无关的，直接而完全的口头传授思想，也已经受到天主教神学家，如 K. Rahner，<sup>[2]</sup> Y. Congar<sup>[3]</sup> 和 K. -

H. Ohlig<sup>[4]</sup>等的批判,自梵二会议以来基本上被放弃了。<sup>[5]</sup>然而公会议决定的明显妥协,从福音教派的观点来看带有含糊性,于是对这在神学上有争议的问题都没有决定性的解释。不过应当指出,教皇若望保禄二世在合一主义的通谕愿大家合一起来(1995)中,将圣经与“传统,天主圣言必不可少的解释”区别开来,将圣经视为“信仰问题上的最高权威”,排除了过去将传统包括在天主圣言概念之内的习惯作法。<sup>[6]</sup>

另一方面,新教也承认了他们的非历史性圣经主义的危险性。此外,福音教派神学也看到了,由于现代的历史观念和启蒙运动所造成的新教圣经原则危机,不得不从新教(更好是说从旧的新教思想)中退了出来,对传统重新评价,将圣经放回到一种整体传授的过程之中。

于是神学争论问题的讨论近几十年来就处在深刻变化的背景之中。“如果直到目前在各教派之间产生了分歧——一部分是直接在他们的组织和个体化过程之中,并且与该过程密切相连——或者是在某教会或教派之中,那么现在分裂线大部分划在教派和教会之间”。<sup>[7]</sup>天主圣言,圣经和传统以及他们他们之间的关系的传统意义问题,以完全接受正经经文和具有明显权威的结构为前提。“很久以来就一直不能从这一前提出发了”。<sup>[8]</sup>就连圣经的个人书信很久以来,至少对新教来说,对信仰的生命和教会都没有过去的地位了。今天这二者都已经再不能自动地“仅借明显的圣经之助来展示自己了”。<sup>[9]</sup>

再者,在欧洲以外同时也有许多神学,它们对被视作为神学和教会唯一准则的西方教会传统进行批评。许多这类著作是激进和一贯的,有些则显示出有西方传统释经学与在复杂条件下不断同化的多元化释经学之分。<sup>[10]</sup>除此之外,还有基督教与其它宗教的冲突,从而产生一系列相互对立的各教神学提纲。<sup>[11]</sup>这一切就使一种新的合一释经学显得更为迫切了。<sup>[12]</sup>

然而目前的合一讨论还有许多问题未能解决。它们主要是关于西方与东方传统之间的关系问题。与东正教教会代表的合一对

话,至今还没有超过某种接近程度,因为非常封闭的东正教团结,根据圣经与传统的模式,一直死抱着现代化和考证研究之前的态度,而拒绝现代化原则和欧洲启蒙运动的传统。<sup>[13]</sup>然而如果向我们提出启蒙运动和历史现代意识所提出的问题,“合一对话至今以之为基础的传统释经学,既然象古代教会一样,以宗徒信仰传统为合一交往的原则性标准”<sup>[14]</sup>,就再也无能为力了。这时应在天主圣言基础上予以回答的问题,其所针对的就不再是圣经与教会,这两个一直相互对峙的现实,而是圣经与历史所在的动态过程。<sup>[15]</sup>

正是这一动态过程,在其它因素之外,使新教的所谓圣经原则陷入危机。在以下章节中从福音的观点出发,介绍圣经与教会的关系时,就应注意到天主圣言的福音教派教义在近两个世纪内的变化。<sup>[16]</sup>

## 教会是福音的产物

“你们要根据天主圣言进行改革”,福音派教会是这样表述改革传统的。改革派教会的这一自我定性,表达了他们对十六世纪整个改革运动的理解。因而在圣经上所证实的天主圣言,是基督教信仰和教会这一信众团体的唯一源泉和准则,对他们来说,根据新教的观念,教会的外在性规定也要与此准则相合。新教各教会都一致认定,“天主圣言”就是耶稣基督的福音。他创建了教会,并制订了她的特征。然而保持其基督教特征就要求教会不断地按福音的规定进行改革(G. Calvino)。<sup>[17]</sup>

根据新教的观点,教会是圣言的一种产物,“福音的产物”(路德语),<sup>[18]</sup>即福音的一种产物,或天主圣言的一种产物。<sup>[19]</sup>她如路德所写的,“由圣言所生”<sup>[20]</sup>然而教会的这种生自天主圣言,并不是一次而永远完成的,而是不断发生的事。正如路德所说的,基督徒每日由圣洗中重生,<sup>[21]</sup>同样教会作为信友的共融体,也不断地由圣言重生。

这一切主要和具体地发生在教会礼仪之中。在这里根据福音

教派的信念,教会以其基本形式出现,形成为“圣者的集会,在此纯正地宣讲福音,并且正确地施行圣事”。<sup>[22]</sup>在这方面要强调指出的是被动式表达方式,其中奥古斯塔信仰声明在第七节中将天主敬礼表达为圣言的产物。教会并非主体,而是圣言和圣事的对象。她并不是拥有而是在圣事形式下和宣扬福音中接受天主圣言。“正如她作为每位信友的集体,却并非严格意义上在他们之外的某物,因而教会的生命就基本上表达为被动的生命”。<sup>[23]</sup>

无论如何,据奥古斯塔信仰声明第七节来看,福音的首要形式是讲道,不是圣经,即使就福音教派观念的基础而言,所有的讲道都要联系到圣经。然而,说教会是福音的产物或圣言的产物,并不等于说教会是一种圣经产物。只有一种非福音派的圣经主义才会有这种论调。当然圣经是天主圣言的一种形象,并且为之作证,同样,按照福音教派的概念,却将圣经与天主圣言区别开来。路德认为,圣经首先是法律而不是福音的形象。实际上,后者是“口头的喊声”,也就是关于罪恶赦免的宣告和口头预许。<sup>[24]</sup>

基督圣言或福音或宣道都要通过口头传达。而这就要涉及到圣经,首先是希伯来圣经(不仅是希伯来文本,还有希腊文文本)。在诵读它并加以解释时,就会成为话语被人听到。这就会使人对在聆听和诵读时所听到和看到的意义之间的关系,在释经学和神学层次上进行思考。

聆听和诵读之间的神学关系带来的是信仰观念上的后果。<sup>[25]</sup> R. Bultmann 正确地认定了信仰是一种理解方式。<sup>[26]</sup> 基督教意义上的信仰所指的是以新的方式进行理解,而这种自我理解来自于,以天主为主体的理解和感到理解。<sup>[27]</sup> 然而显然基督教信仰并不是单纯的聆听,而是聆听圣经,即聆听诵读出来的经文。如 *sacra Scrittura* 一样, *Bibbia* 圣经只有在诵读出来并加以宣讲时,才能让人听到。因而 Bultmann 的良好表达形式“信仰与理解”,不能简单地比之与“聆听与理解”,而应完整地按“诵读与理解”的二项式来解释。

然而不仅要圣言和圣经加以区别,还要对圣经 *sacra Scrittra* 与 *Bibbia* 加以区别。“*Bibbia*”是指基督教中具有正典性质的

宗教文学经书集成的专用词。“sacra Scrittra”却是用以认定这些著作在基督教和教会内的神学有效性的教义准则性的专用词。Bibbia 只有在经教会引用后才成为 sacra Scrittura。Bibbia 只有在经诵读和解释后才成为“Scrittura”。因而 Bibbia 的标准化状态,与 sacra Scrittura 一样是与其礼仪用途相连的,也就是根据奥古斯塔信仰声明第七节,与在集会中纯正地宣讲福音和正确施行圣事时所起的作用有关。

## 圣经与敬主礼仪

即使信仰的信息,按路德的说法,首先和主要是“口头的呼喊”,基督教从首要的意义来说是经典的宗教,这一点也可以明确地从圣经作为宣讲工具和敬主礼仪的神圣对象中看出来。<sup>[28]</sup>“可以直接肯定的是,重述基督教敬礼史的较好方式,就是将它视为教会集体中的圣经史”。<sup>[29]</sup>

如在东正教的所谓望教者的礼仪中,带着福音书举行隆重的“小游行式”。信友们手持有点燃的蜡烛,执事高举着福音书,司铎从圣堂的圣像壁的北门(圣殿左侧)出来,经过整个正殿由正门进入圣体间。这一礼仪本身就是一种宣告,即如实地表现基督在世宣讲福音的历程,随后宣读书信和福音。在新教的礼仪中,圣经的中心地位通过放在祭台上的开卷福音书表现出来。这就形象地表现出在新教中从教会权威到圣经权威起作用的过程。

自教会历史之初,在基督教圣经的形成与敬主礼仪之间就存在着一种相互关系。然而在作为代表基督教神圣正典集成的“Bibbia”之中,也包括犹太教的正经集成,与代表这些经文的宗教有效性及其在基督教内宗教习惯的准则性表现的“sacra Scrittura 圣经”。“在作为一种具有象征意义书卷集成的 Bibbia,与作为事件的基督教礼仪之间,并没有明确而不可混淆的分界线”。<sup>[30]</sup>正如 Muratori 正经所示,同一个圣经正典即圣经各书,作为不同的发展和结构,有时被理解为会众在其礼仪活动中可能诵读的礼仪项

目。此外,还可以指出,在圣经经文与其行动代表基督教敬礼整体内涵的礼仪活动之间相互联系的各种形式,可以理解为一种圣经任务的实现与圣经内容的象征性表现。最后,圣歌,讲道与圣事的表现和敬礼形象,往往直接取自圣经。

这一点也适用于各种形式的基督教敬礼的基本格局。“从基督教初期以来,礼仪就包括了圣言和圣餐两极”。<sup>[31]</sup>这种格局可能是从厄马乌轶事而来(路 24, 13 - 35)。然而圣餐庆典是基督与其宗徒们最后晚餐的一种礼仪性表现,或者是其礼仪性的再现,这已经由新约证实为永久性的传统和任务(参见格前 11, 23 - 26)。礼仪进一步细分为圣言服务和感恩祭,这是基督教各种传统和教派的共同遗产,即使在历史上和现实中的圣言和圣事的形象和突出点大有不同。在福音派教会中,圣言与圣事的内在一致性成了在祭台上和主的晚餐桌上展开的圣经象征。

## 聆听者的释经作用

在基督教的敬礼中,圣经作为圣言的根本作用,系统地说明了基督教中口头与文字的基本辩证性作用,并在历史上回溯到希伯来会堂庆典中的基督教敬礼的开始。基督教即使在耶京圣殿和会堂中参与希伯来庆典的时间不长,她也从圣殿中采取了某些象征,从会堂中吸取了组织,某些祈祷形式以及诵读和讲解圣经的作法。尽管基督教拥有一种由两部分组成的独立正经,仍然认为希伯来圣经无论是在历史起源层次上还是在系统神学上,都是自己正经的永恒组成部分,而希伯来圣经正是在基督教诞生的年代里发展和巩固起来的。

旧约经文的诵读和解释开始成为初期基督教敬主礼仪的一部分。从开始以来,宣讲尤其主要是口头宣讲,是与圣经即以民的圣经相连的。值得注意的是,耶稣就亲自在会堂的礼仪中讲解过圣经。<sup>[32]</sup>就连在保禄书信中的基督或福音圣言,或口头宣道都是指的希伯来圣经,不仅包括希伯来文本,也包括希腊文本。<sup>[33]</sup>圣道即

天主本身是通过圣经的诵读、宣讲和解释成为圣言而传入耳中的。基督教信仰的根本，聆听是听取书面的圣言或听取圣经，也就是听取所诵读的而不仅是所讲解的经文。

当然保禄是第一位写作新经文的基督教讲道员，这就表明了他对自己十足宗徒权威的意识，这些作品根据他的指示也要在基督徒的集会上宣读。<sup>[34]</sup>在基督教礼仪中宣读，以及部分引证和解释旧约的早期基督教著作的正经化，彼此是互为条件的。不过除公开的宣读外，还有私人诵读。<sup>[35]</sup>

Bibbia 在礼仪宣讲中成为 *sacra Scrittura* 圣经，即经过解释和结合实际的经书。一种圣经经文的单纯宣布就已经是“其解释和现实化的一部分。读者总是以其各自的方式使某句圣言在具体的情况下进行回应，而这同时也就实际决定了所宣布圣言的接受、理解和作用”。<sup>[36]</sup>所用的译文，由礼仪家选定加以宣读的经文，并将放在具体礼仪中诵读，这就是解释，其中各段经文相互解释相互充实。这种礼仪经文之间相互关联的形式，是经文的意义在历史的接受过程中得到充实，神学传统通过意义更为充实的道理得到理解的一种实例。

从礼仪学的观点出发，此处就要考虑听众在聆听行为中的创造性作用。正如为接受指引方向的上下文理论，分析了读者在诵读中所体会经文的含义，它也要在聆听中发挥一种体会经文含义的理论。总之，聆听促成现实理解即信仰的事实，只能在圣神学的意义下解释为圣神学的作用或者圣神的内在见证。

就某些主日敬礼的具体化和教育作用来说，在周年循环中规定基本的读经的作法，说明每位主礼者和每位礼仪参与者，置身于教会这个解释的集体之中，以及她为之作证的圣经和福音的接受历史之中。

## 讲道与圣言

基督教在敬礼中布道的第二个基本形象，除诵读圣经外就是



讲道。讲道中给人十分深刻印象的，就是天主圣言与人言的交织与差异。讲道是人言，却要理解为天主圣言。H. Bullinger 对瑞士后期信仰声明(1562)——“天主圣言的讲道就是天主圣言”的著名附加注释，应当理解为以圣神学为依据的信仰论断。它在外在布道与内在启迪之间进行区分，从而保持了天主圣言与人言之别，尽管 Bullinger 对天主圣言的概念有很强的圣灵派倾向，因而不是没有问题。

然而天主圣言的宣讲究竟是指什么？天主圣言的宣讲与先知预言显然有别。讲道人在正常情况下。不是以“主如是说”开始。讲道一般是与某段圣经经文有联系而且加以解释的讲话。而且由于圣经经文也不是直接的天主圣言，于是 Bullinger 的论述就只能按这种意义来理解：人的讲道是双倍间接的天主圣言，即由聆听者所接受才能成为天主圣言，天主圣训，而从信仰的观点上既然处身于预许之中，就可望此时此地实际成为天主圣言。

根据福音教的观点，讲道作为宗教讲话就是双重意义的信仰言论：它既唤起信仰，同时又是信仰宣告。根据福音教的概念，讲道具有保证、鼓舞和许诺的结构；它在许诺的范畴内有自己的标准。讲道作为许诺的表示具有一种圣事性特征。更好是说，根据福音教的观点，应当从其许诺的结构出发理解圣事的实质。因此可以说，讲道就其功能基础来说是赦罪行动性的许诺，并对其予以保证。因而它正是 E. Lange 所出色地定义的“福音的宣告。”<sup>[37]</sup>

然而讲道不是只在宣讲中，而是在聆听之时之处才使天主显示出来的。因此近来的许多福音教著作，都力求使针对聆听进行经文解释的种种概念得出成果。然而这却说明，天主圣言不仅通过讲道人，而且以聆听者为媒介，讲道中的圣经解释通过讲道人和聆听者才联合发生实效。因而不能象路德那样，将参与礼仪的会众作用仅限在评论道理的能力上。它“要扩展会众的能力，使其在从讲道的本章节字句形式出发之外，进而在这种情况下也百分之百地从福音出发，并从其自身的情况出发”。<sup>[38]</sup>

然而现在存在着一种美化讲道的危险，它会掩盖真理和所讲

圣言的准则性,而有利于迷惑群众,或者助长一种“讲道方面的孤僻性”。<sup>[39]</sup>为了确定经文与讲道的关系,重要的是保持起草和解释过程中所用经文对作者和听众的独立性。讲道不应给人这样的印象,似乎是圣经经文的作者在直接通过讲道人在讲话。讲道人并不是在作者腹中说话的人,而读者在诵读的同时却成了对作者亲自负责的人。

因此,讲道并不是圣经经文的重复,而是出现在其面前的新的经文,一种显然由圣经经文所激发和启示而又独立的经文。就其本身来说,它对其作者,讲道人,在讲道和聆听的行为中保持独立。这绝对不意味着撇开讲道的真实性问题。而圣经经文的“真实性保证者”“只能是读者和聆听者,即每位基督徒,与其教会或神学态度无关”,<sup>[40]</sup>只要基督教的真理结构是毫无疑问地与主体和信仰声明连在一起的。

此外还要注意,就释经学的观点来说,关于新约经文的讲道不是绝对就其自身来理解的。事实上,新约经文并不是“从其结构或其论述出发真正用于实际的经文;它们只有在实用中或者从一开始就要求这种实用时,才会显示其真正的用意。它们并不‘要求’宣讲。它们的真正目的不是实用,而是 anagnosis 在会堂中宣读,包括在公开集会中宣读或个人阅读”。<sup>[41]</sup>“讲道的经文”(圣经选段)与新约经文既不一致,礼仪和讲道就不应将其分割或对置起来。另一方面,在讲道中各段圣经经文是从其上下文中抽出来,而按礼仪的需要一种新的形势下进行安排的,在其中就会产生新的独立行动的可能性。与此同时,讲道扩大了原来经文的含义,而且还可以假设,从其客观的内容中得出现实的观点。但这就要求讲道人尊重经文的自主性,而不是听任其无所顾忌的主观性强行改动。

## 教会与正经

正如圣经所起的是经典的作用,那么正经的概念也可以从敬

礼中去理解。虔诚接受和使用的结果,并不仅是圣经各书正经化的整个过程,这一点就不能在此细论了,<sup>[42]</sup>还有作为整个工作的正经概念。在这方面就要分清正经的内外一致性。“正经”一词指的是“标准”或“准则”。尤其可以看出正经及其新旧约两部分的构成,从文学和神学的观点来看都非常重要。从这一观点来看旧约,其由希伯来人所编写并由基督教所接受的希伯来文旧约 Tanach,及其与七十贤士希腊文译本之间的扩展和结构的显著差别,给人以深刻印象。

不仅是扩展,还有正经的相对结构,也是诵读的一种准则,即诵读的一种指导和战略,在各书及其经文的诵读中都应加以注意。然而正经各书在继承中的巨大变化证明,不仅是个别的解释,就连整个圣经的诵读,无论是对个别读者还是对其进行解释的会众来说,都要予以一定的自由范围。

然而从圣经作为就在敬礼中加以宣扬和解释的经典来说,礼仪年也起着指导连续和协调诵读的重要作用。在将圣经作为一般文献诵读时,就可能忽视这一观点。因而在集体的诵读过程中就要不断注意圣经的一致性。

然而新教传统坚持正经并不是教会的产物,因而教会也不是正经形成的主体。只有在这一前提下,新教所固有的圣经原则,仅凭圣经才有意义,即只有圣经才是信仰的根源,而应拒绝教会种种的解释特权。然而在现代历史和历史考证发现的条件下,这一论断在何种程度上才是可取的呢?

为了回答这个问题,我们暂且考虑一下 Karl Barth 关于正经与教会关系决定的教导。Barth 认为,“正经的独立自主性及其继承的生命力,正有赖于其书面性,有赖于其圣经性质”。<sup>[43]</sup>因而基督传承的书面性与口头性之间的区别具有重要的神学意义,因为教会在非书面的传统中,“并不是圣言所针对的现实,而是指与其自身对话”。<sup>[44]</sup>正经只是根据其书面性才“对教会有一种不可废除的权威”。<sup>[45]</sup>

当然仅书面性还不足以成为正经权威的基础,但是有书面确

定下来的整个教会传统，她的信仰声明和教义，都要求有一种权威，这种衍生权威得到 Barth 的公开承认，并对新福音教派的历史置疑进行了辩护。<sup>[46]</sup>实际上，按 Barth 的看法，圣经适合个人的可能性，即变成自己的圣言，是“有历史条件的”，不仅受“个人自由的影响”，<sup>[47]</sup>也受“教会权威”的影响，<sup>[48]</sup>因为她是先于个人的诵读和解释的团体。<sup>[49]</sup>圣经诸书的正经化，也就是基督教传统一部分的选择与决定，还要有进一步的根据。

关于圣经与教会的关系，Barth 在读到 1924 年的教义，和在 1927 年的构思中的基督教教义（基督教教义提纲）时就认为，教会是正经形成及其解释的主体：“我要与由基督教多少世代以来所选择的正经打交道”。<sup>[50]</sup>而且教会不仅选择而且还“产生”了正经。<sup>[51]</sup>然而正经的权威并非由教会而来，并不是教会在鉴定圣经，而是圣经在鉴定教会，“之所以如此，实在是因为她从对自己的信仰与服从中造生了教会”，Barth 促成 1927 年的这一句所根据的事实是，圣经诸书中所讲的宗徒与先知们的作证与启示有直接关系，而教会与之只有间接关系。<sup>[52]</sup>

上述论证显然经不起历史考证的反驳，因为不是所有圣经诸书都出自先知和宗徒，而旧约的以民团体和基督教初期的基督徒团体，也都积极参与了它的形成、编纂和传授的历史。不仅是正经的范围，Barth 认为并不固定，就连正经或新旧约的结构，它们之间的重要差异都带来了一种神学负担，都是已经存在的教会或宗徒之后编者的工作。

## 拥有圣经是恩赐

如果路德和新教将教会定义为 *creatura verbi Divini* o *creatura Evangelii* 天主圣言或福音的产物，建立教会的圣言，根据 Barth 的解释，就不能与 *Bibbia* 圣经相比。如果同一圣言一直对教会保持独立，那么她要变成书面就不能在团体之外而且没有团体参与。根据 Barth 在基督教教义之中的论题，圣经所产生的教

会是一种归纳的结果,并没有考虑 Barth 自己的分析。

在教会教义中,Barth 为了摆脱这种困境,就将圣经视为有作用的主体<sup>[53]</sup>,同时收回了以教会为主体的立场。现在正经就不再主要视为世人选择的结果,而是一种自创性主体:“圣经成为正经。她之所以为正经,因为她必需如此,而且继续对教会如此要求”。<sup>[54]</sup>然而所要求于教会的<sup>[55]</sup>并不是根据其对先知和宗徒们作证所作的正式决定,而是由于综合在耶稣基督之名,“天主与我们同在”之上的那特殊内容的力量。<sup>[56]</sup>只有这种内涵才奠定了圣经各篇与所有其它著作之间的区别,并使之成为圣经。在基督教教义中还谈到的教会权威降低为圣言之下的权威,<sup>[57]</sup>而正经并非“来自教会,只是通过信仰行动宣示于世的”。<sup>[58]</sup>

从 1924 年到教会教义可以看到 Barth 对读者作用的观点有一种发展。Barth 用自由一词来表达读者在接受和运用圣经经文上的作用,而在 1927 年的基督教教义中进一步确定为“良心的自由”。Barth 充分描述了“使聆听圣言成为我自主负责行动的因素,在这里归根到底,我并没有受任何人的指挥”。<sup>[59]</sup>自主的而旨在接受的圣经诵读包含着反思,带着经文思考和个人思考,这是一种艺术。<sup>[60]</sup>Barth 不仅强调个人读圣经时的主观性,而且也强调各个历史考证性解释的主观性。

他认为,从认识论和哲学或者解释史的前提出发,似乎可以自由阅读的想法是幻想。宗教改革派在阅读行动中也是从这一前提出发的。<sup>[61]</sup>Barth 援引 Basilea 神学家 Samuel Werenfels 对圣经的以下注释来证实这一点:“这是任何人找到其教义的书,每个人都会找到自己的教义”。<sup>[62]</sup>并且不怕断定说,任何解释包括历史考证性的在内,都要给予经文以第二种其所并不具有的意义。“我们是按这种意义作出所有任何寓意性解释的”。<sup>[63]</sup>

Barth 认为,读者对圣经的独立性当然是有限的。对圣经经文的理解与接受直接受圣神作用的节制。使读者及其主观作用退后,正如 Barth 在基督教教义中所指出的,这只涉及到遗传性现实,与启示的中介原则无关。<sup>[64]</sup>这一观点在教会教义中更为加强

了。于是正如对教会那样,对个别听者或读者来说,主体的特点及其作用下降,而圣经的作用上升了。过去 Barth 谈的是良心自由,现在为了避免误解,谈的是“在圣言之下的自由”。<sup>[65]</sup>因而就强调“我们自己绝对无法理解圣经。只有圣经能使我们理解,我们只能把圣经作为天主圣言来聆听”。<sup>[66]</sup>以前 Barth 自由运用的接受一词,就不得按交予讨论的天主恩宠专属行动的意义来理解了。

现在 Barth 强调,没有事先授予这本身应理解为恩赐行动,就不会有什么接受。如果参与其中的读者的主观性不变,圣经的接受所具有的就是一种恩赐的特点,而不是工作的特点。<sup>[67]</sup>对男女听者或读者的启迪以及其在诵读行动中的主观自由,因而就有“这些人获得解放”的特点,而且也是“以前没有也不会自动就有的恩赐”。<sup>[68]</sup>

现在由基督教教义关于接受问题所引证的段落,得到了一种不同的方向性。Barth 重新拾起 Werenfels 的引证,但并不赞同它,而是强调这种怀疑没有道理。<sup>[69]</sup>这种表示只有在所有圣经解释的“致命性自然律”之外,自然还存在着“一种完全不同的现实,一种圣经解释的灵性规律”时才是真的。<sup>[70]</sup>圣经当然会“得到世人的理解和误解,然而它并不是为此而赐予的。圣经在教会手中,却不在教会权下”。<sup>[71]</sup>

## 正经,一种集体诵读传统的成果

在关于后现代经学理论及其应用于圣经的尝试的讨论中,应对 Barth 关于读者在相对独立性问题上的所作的评论性注释予以认真反思。在 Umberto Eco 的工作意向概念认为有效的条件下,可以证实 Barth 在教会教义中的态度是正确的。不过在关键的意义上,还要注意现在 Barth 为了便于强调圣宠的独特作用,想要掩饰读者在诵读行动中旨在接受的作用,也就是其在产生意义中的积极合作,其在 1924 和 1927 年所明确承认的作用。与此相反,最近的神学系统性研究,却竭力要使关于圣经教导经文的美学接受理

论在神学上获得成果。<sup>[72]</sup>

还可以向前再进一步,并且宣称圣经正经已经是一座文献山了。新旧约著作是从更多的著作中挑选出来,并以各种形式被视为正经,而且产生出一种新的宏观经文,在此其所属的每个读者和解释集体,都可以而且应当在其中不断发现新的联系和意义。正经,根据其希腊名词的意义,作为标准和准则,并不仅是一根信仰的导线,而是对继续诵读的号召,是邀请人们参与诵读发现之旅的召唤。然而“圣经”不仅是个人阅读的结果,而且是最初和古代基督教团体集体诵读传统的结果。同时它也是一种继续集体联合诵读其所收集经文的指导。因而既不可能正式地,在一种正经名单的意义上,确定圣经的统一性,因为仍然还有不同的经文,也不能通过教会权威作整体意义的定断。通过继续诵读还会出现新的经文。

然而现在提出了关键问题:正经或者只是在形式上有一贯性,或者在内容上也是如此,这时其内容上的一贯性是否只是由读者在诵读中产生出来的,或者是正经化著作内容的迹象?如果说有一种奠定着圣经各书识别标准的基础的话,那就是天主,以民的天主和耶稣基督之父,在此各书以多种方式论及天主,并为其所言作证。天主正如 P. Ricoeur 所强调指出的,是圣经中论及天主所有言论不足之处的衡量标准和基础。“理解天主圣言是指跟随指示其意义的箭头方向。我是想借指示其意义方向的箭头,来说明这两种能力,即将各种言论中产生出来的意义综合起来,并开辟一种言论继续下去的前景”。<sup>[73]</sup>

然而在基督教圣经中,“天主”一词经最后认定的事实是与耶稣基督之名有关。在新约中,“天主”一词与耶稣基督之名是相互解释的。天主是耶稣基督之父。而耶稣基督之父经旧约圣经证明又是以民的天主。基督教正经以循环解释的方式为新旧约各书作介绍,在其中它们相互进行解释。正是在这种由新旧约所形成的解释循环中,根据基督教的观点才显示出“天主”一词或者基督教信仰宣示的意义,据此,以民的天主即耶稣基督之父,而以这种

形式就显示出圣神。因而基督教正经具有一种圣三结构。

理解“基督”一词或其与“天主”之间的词汇关系，是指跟上射向其意义方向的箭头。然而为了保持在隐喻之中，投向这一方向的箭头就应射到每一圣经经文词汇以上。O. Marquard 写道，“注释学是一门从其中得出其所没有之物的技术”。<sup>[74]</sup>正如对所有的原文那样，在圣经经文中不仅要读到那说出和写出来的内容，还要读出那字句与笔划之间的空间，即那并未说出和写出来的东西。<sup>[75]</sup>就连新约关于基督的论述也退回到新约以外，不仅回到了旧约经文之中，甚至超出正经范围，以致正经有了不少版本，并会发展到极端。事实上，新约中“基督”一词有各种不同的词汇联系，就是说，信友在信友团体中存在的起源，在经文本本身中并找不到，而要不断地在笔划之中，在诵读与理解的行动中去找。

## 教会是解释的团体

正如 Barth 所写的那样，圣经在教会手中，却不在教会权下。<sup>[76]</sup>根据 Barth 不难认识到，差异是存在的，不仅是解释出来的。圣言转化为圣经可以从降生为人的神学观点来解释，将它视为天主亲自对种种解释冲突的说明。E. Ksemann，福音教派的新约学学者，强调新约正经所建立的并不是教会的至一性，而是教派的多样性。<sup>[77]</sup>当然可以反驳说，该论题代表的是一种错误观点。W. Harle 将其改为，正经“就其本身来说，是在教派或者教会方向的多样性中，保持教会（单数）的至一性”。<sup>[78]</sup>然而 Kasemann 正确地认为，基督教的多样性并非一种分裂的结果，而是更为古老的基督教特征。不过，新约正经所代表的这种多样性，却要与教会信仰的至一性在神学上处于适当的关系之中。

圣经的解释不仅必然是多样性的，但也不是都没有前提条件；圣经在教会内或每一教派之中，是把她们作为解释团体。<sup>[79]</sup>在这种情况下显然就有一种“集体解释”的假设（J. C. K. von Hofmann），当前将它作为“协同解释”来讨论（P. Stuhlmacher）。<sup>[80]</sup>显



然对圣经经文的一致意见，至多是共识的结果，而不是前提。因而根据福音教派的观念，不可能有集体或教导当局解释的特权，以至在必然性原则的条件下，在解释过程中操纵和压制大多数。此外从历史上讲，教会只是存在于多数教派的情况下，对她来说，集体解释的观念也不能回避大多数问题。

圣经正经作为新教圣经的原则，“并不是一定就是划定经文的原则，而是一种解释性原则”。<sup>[81]</sup>路德认为，整个神学上的狭义“原则”并不是这种意义上的圣经，而是圣经的明确性。<sup>[82]</sup>只有十九世纪的新教神学才将圣经原则归纳为一种形式原则，并以其与新教质料原则的成文教义并列。只有由路德所假定的圣经明确性，即关于语言，内在含义和意义的外在明确性，才能使人相信圣经的论述为其自身作了解释。在这种意义上，新教的圣经原则认定，不是由某教会教导当局，而是由神学本身去“求教于圣经来解释什么应视为信德的道理。解除了与教会教导当局的联系之后，神学就承受着关于由圣经中找出信德道理的方式的释经问题的压力。”<sup>[83]</sup>

新教深信，神学不能跳到这种观点之外去。因而也要批判那得到信仰与宪章文献：瓦器之中的宝物<sup>[84]</sup>支持的合一性“统一释经学”的观点。它所根据的实际上是一种教会可见一致性的观点，这从福音教派的观点来看很值得研究，它不能正确评价基督教的组织多元性，而且也不能从历史起源和系统神学上正确对待寻求理解的种种过程。只要合一运动不放弃“以教会为中心的追求教导管理型教会的可见至一性的前景”，甚至就不能说“合一运动象这样就进到现代之中了”。<sup>[85]</sup>

根据新教传统，具体地说教会崇拜团体并不是解释的主体，而是解释的对象。正是在为种意义上她是圣言的产物。作为福音产物的教会新教概念，将人争取解释圣经的经验表达为由圣经经文中得到解释的圣神学经验。与此相应地，经典的默感教义就要从写出经文转到诵读行动上去。圣经经文的“隐含的读者”<sup>[86]</sup>是那在诵读中受天主圣神默感，并自动有了新的理解的读者。<sup>[87]</sup>

尽管在合一对话中对这一点有了种种进展，在新教与天主教

的圣经解释中,仍然有一种理论上的对立。事实上,根据天主教传统,圣经是“在具备物质基础之前写在教会心中的”。<sup>[88]</sup>因而就要“按全教会活的传统来读圣经”,<sup>[89]</sup>这就意味着,关于解释圣经方式的一切“都由教会审判庭最后决定”。<sup>[90]</sup>学术上的解释于是就要继续服从教会教导当局。与此相反,根据新教的观点,圣经在教会内公开诵读的事实说明,应将天主圣言与对其的种种解释区别开来。<sup>[91]</sup>因而与圣经经文相合不能宣称为解释圣经的前提之一,然而却不断地一再在诵读中体会到克服了过去“理解中的罪过”。<sup>[92]</sup>实际上,圣经经文之所以难以理解,首先不在于历史上的遥远性,而在于不信者针对圣经关于人存在于天主面前的圣经观点的客观抵触性。<sup>[93]</sup>

显然,正如各教派作为对整个圣经经文的理解<sup>[94]</sup>永远都是关于圣经意义内涵的一种有限的实现。因而现在就要发展一种不仅限于各教派的圣经历史考证性解释,而是以一种被理解为“结论性解释”对话尝试的合一神学为目标(E. Jungel)<sup>[95]</sup>

### 译自《Il Regno》2005年973期

#### 【注释】

[\*] Ulrich H. J. Körtner 是维也纳新教神学院系统神学教授。我们译自德语的本文,发表在 U. H. J. Körtner 的,合一运动走向何方? 从共识到差异型, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005。

[1] 参见 H. Kirscher, 天主圣言, 圣经和传统(“Benscheimer Okumenischen Studienhefte ” 89), Göttingen 1998; W. Pannenberg, T. Schneider (主编), 义务见证, 卷一: 正经, 圣经与传统, Freiburg-Göttingen 1992; 卷二: 圣经解释, 教导当局与接受, Freiburg-Göttingen 1995; 卷三: 圣经理解与圣经运用, Freiburg-Göttingen 1999; J. Lauster, 原则与方法。新教圣经原则经过 *Schleiermacher* 至现代的历史考证之后的变化(BHTh 46),

Tubingen 2004,尤其是 346 和 363 页及其以下。

[2]K. Rahner,“圣经与传统”(1963),见全上作者的,神学文集,卷六,Freiburg 1965,121 - 138 页。

[3]Y. Congar,圣传与教传,Paris 1960 和 1963;意大利译文,圣传与教传:历史评论,Paoline,Roma 1961;圣传与教传,神学评论,Paoline,Roma 1965。

[4]K. -H. Ohlig,圣经的权威由何而来? 关于圣经正典,教会与耶稣的关系,Dusseldorf 1970。

[5]参见 W. Kasper,信仰与历史,Mainz 1970;意大利译文,信仰与历史,Queriniana,Brescia 1975;全上作者的,“圣经与传统的关系。一种圣神学的观点”,载在神学季刊 *Theologische Quartalschrift* 170 期(1990),161 - 190 页。

[6]若望保禄二世,愿大家合一起来,79 节;EV 14/2835。参见 Kirscher,天主圣言,154 页及其以下。

[7]Kirscher,天主圣言,162 页。参见 U. Kortner,和解的差异性。在十字架标志下的合一神学,Bielefeld 1996,尤其是 9、61 和 85 页及其以下。

[8]Kirchner,天主圣言,11 页。

[9]Kirchner,天主圣言,11 页。

[10]参见 U. Kortner,贫困时期的神学。一种评论。Munchen 1990,20 - 42 页。参见 Kirchner,天主圣言,160 页及其以下。

[11]参见 U. Schön,“在宗教学范围内的思路”,载在 VF 34 (1989),61 - 87 页;R. Bernhardt,基督教的绝对权利。从启蒙运动到多元化宗教学,Gutersloh 1990;R. Schwager(编者),只有基督吗? 关于多元化宗教学之争(QD 160),Freiburg-Basel - Wien 1996。

[12]关于当前的讨论,可参考 Houtepen,“合一释经学。论寻求基督教的联合标准”,载在合一评论 39 期(1990),279 - 296 页;K. Raiser,“合一释经学”,合一评论 45 期(1996),401 - 405 页;

U. Kortner,“从共识合一到差异合一。第三千年之初合一运动的危机和希望”,载在宣道与教义 47 期(2001),290 - 307 页。参见各教合一理事会(CEC)瓦罐中的宝物;王国半月刊 3,2000,177 页及其以下。关于 I. U. Dalferth 的评论,论合一道路。在迈森宣言之后福音教派与安理甘教派的联合,Leipzig 2002,245 - 278 页,尤其是 257 页及其以下。

[13]参见 Kirchner,天主圣言,148 页及其以下。

[14]K. Raiser,“调和主义的问题与寻求一种合一型释经学”,载在全上作者的,我们还站在起点上之中,Gütersloh 1994,153 - 167 页,尤其是 159 页。

[15]Kirchner 也说得很正确,见其天主圣言,151 页。

[16]广泛参考 U. Kortner,天主圣言的神学。立场、问题与观点,Göttingen 2001。

[17]众所周知的格言“既然是改革派教会,就要不断地改革”,可能产生于胡格诺教派环境之下,并为最初的荷兰早期的虔敬派所接受。参见 J. Weerda,“改革派教会之一,Konfessionskundlich”,载在历史上与当前的宗教之五中,Tübingen 1961,丛书 885 - 890,尤其是 884 号。

[18]魏马版本(WA)2,430,6 - 8 页。

[19]“圣言产物”作为教会的表达方式,并不见于路德的著作。然而有些援引却与这种说法相近,如 WA 6,560,36 - 561,1; WA. B 5,591,49 - 57。参见 M. Trowitzsch,“公会议之后的教会,后现代教会 - 与马丁路德的先期评论”,载于柏林神学报 13 期(1996),3 - 35 页,尤其是 4 页,注 6。

[20]WA 42,334,12。

[21]马丁路德,小要理,见福音路德派教会的信仰声明(BSLK)516,30 - 38 页;意大利译文,选集,小要理,大要理,Claudiana,Torino 1998,85 - 86 页。

[22]奥古斯塔信仰声明,VII,载于 BSLK 61,4 - 7 页;意大利译文,基督教教会的信仰声明,编者 R. Fabbri,EDB, Bologna

1996, 34 页。

[23] Trowitzsch, “后君斯坦丁的教会”, 5 页。

[24] WA 12, 259, 8 及其以下。关于路德预许概念, 请参考 O. Bayer, 预许。路德神学中的宗教改革变化史, “教会和教义史的研究” 24 期, Darmstadt 1989。

[25] 关于信仰的基督教观念, 请参考 D. Luhrmann 的, 早期基督教信仰, Gutersloh 1976。Luhrmann 正确地批判了对 fides qua 信仰作为和 fides quae 信仰本身加以分割的新基督教派的观点, 并将信仰置于符合圣经与人世经验的对立关系之中 (85 页及其以下)。

[26] 参见 R. Bultmann, 信仰与理解。文选卷四, Tübingen 1968; 意大利译文, *Credere e comprendere: raccolta di articoli. Queriana*, Brescia 1977。参见 D. Luhrmann, 新约解释, Zürich 1984, 68 页及其以下。

[27] 参见格前 13, 12。

[28] 对于以下内容可参见 U. Körtner, “圣言的形象”, 载在 H. -Chr. Schmidt-Lauber, M. Meyer-Blanck, K. -H. Bieritz 等所编的, 礼仪词典, 神学和教会实践中的礼仪学, Göttingen 2003, 706 - 719 页。

[29] G. Lathrop, “实用和神学性的圣经之五”, 载在历史上和当前的宗教之一, Tübingen 1998, 1432 - 1434 条, 尤其是 1433 条。

[30] Lathrop, “实用和神学性的圣经之五”, 1432 条。

[31] G. Wainwright, “崇拜仪式之三, 教义” 条, 载在历史上与当今的宗教之三中, Tübingen 2000, 1200 - 1202, 尤其是 1201 页。

[32] 路 4, 16 - 30; 此处的依 61, 1 与依 58, 6 是有联系的。

[33] 参见罗 10 章, 11 和 16 节以及罗 9 章 33 节。

[34] 得前 5, 27, 并参见次保禄书哥 4, 16。

[35] 参见谷 13, 14; 马 24, 15; At 8, 28. 30; 默 1, 3; 22, 18 及其以下。

[36] K. -H. Bieritz, “朗诵会作品”, 载在 H. -C. Schmidt-

Lauber, M. Seitz 等所编的, 崇拜仪式。关于礼仪片段和讲道辅助, Stuttgart 19i92, 106 - 116, 尤其是 111 页。

[37] E. Lange, 讲道就是使命。论文, 编者 R. Schloz, Stuttgart-Berlin, 1976, 11 页。

[38] W. Engemann, “我们的经文写道…”, 在释经上争取进行解释, 并克服讲道中的“死角”, 载在神学与教会报 93 期 (1996), 450 - 480, 尤其是 480 页。

[39] G. A. Krieg, “论讲道的目的。早期的辩证性神学和原则性讲道”, 载在, 神学与教会报 94 期 (1997 年), 224 - 252, 尤其是 225 页。

[40] O. Wischmeyer, “关于理解新约的论题。新约注释学对神学的意义”, 载在 D. Hiller, C. Kress 等所编的, “天主有一种极为慈祥的心肠”。在信仰与生活交叉之中的具体神学 (G. Schneider-Flume 的纪念文章), Leipzig 2001, 57 - 76, 尤其是 72 页。

[41] Wischmeyer, “关于圣经理解的论题”, 74 页。

[42] 对此请参见 W. Künneth, “正经”, 载在: 神学实用百科全书 17, Berlin/New York 1988, 562 - 570 页。关于正经的神学问题及其在释经上的重要性, 请参见圣经神学年鉴 3 期 (1988 年); 关于正经的神学问题。

[43] K. Barth, 教会的教义 I/1, Zollikon - Zurich 1932, 107 页。

[44] 全上处。

[45] 全上处。

[46] K. Barth, 构思中的基督教教义, 卷一: 天主圣言的教导。基督教教义纲要 (1927), 由 G. Sauter 所编的 (文选 II/14), Zurich 1982, 473 页及其以下 (21 节)。

[47] K. Barth, “基督教宗教中的课程”, 卷一 (1924), 编者 H. Reiffen (GA II), Zurich 1985, 305 (10 节)。

[48] 全上, 276 (9 节)。

[49]参见 Barth, 天主圣言的教导, 475 页及其以下。

[50]Barth, “基督教宗教中的课程”, 282 页。

[51]全上处, 283 页。

[52]Barth, 天主圣言的教导, 444 页。

[53]参见 K. Barth, 教会的教义 I/2, Zollikon-Zurich 1948, 754、756 页。

[54]Barth, 教会教义 I/1, 110 页。

[55]W. Krotke 正如他向我所说的那样, “要求”一词 Barth 是很少用的, 这是受歌德在罗马的意大利游记启发的结果。

[56]Barth, 教会教义, I/1, 110 页。

[57]Barth, 教会教义 I/2, 652 页及其以下。

[58]参见 Barth, 教会教义 I/2, 666 页及其以下。

[59]Barth, “基督教宗教中的课程”, 305 (第 10 节; 对原文的短评)。

[60]Barth, “基督教宗教中的课程”, 309 ; 全上作者, 天主圣言的教导, 511 页及其以下。

[61]Barth 认为, 不仅卡尔文, 就连路德也是柏拉图派, 即使据他的看法, 前者是柏拉图派, 后者是新柏拉图派。参见 Barth, 天主圣言的教导, 523 页; 全上作者, 教会教导, 817 页。

[62]Barth, 天主圣言的教导, 524 页。

[63]全上, 525 页。

[64]全上, 511 页。

[65]Barth, 教会教义, I/2, 780 页。

[66]Barth, 教会教义, I/1, 119 页。

[67]参见 Barth, 教会教义, I/2, 784 页及其以下。

[68]全上, 781 页。

[69]全上, 764 页。

[70]全上。

[71]全上。

[72]在德语地区请主要参见 O. Bayer, 权威与批判。关于释

经学与科学理论, Tübingen 1991; K. Huizinga, 诵读者。诵读神学的起源(“Topelmann 神学图书”75), Berlin - New York 1996; 全上作者, 审美神学, 卷一: 诵读者, Stuttgart 2000; K. Huizinga, U. Körtner, P. Müller, 诵读与生活。关于诵读神学基础的三篇文章, Bielefeld 1997; U. Kortner, 受默感的读者: 圣经注释学的核心观点, Göttingen 1994; 全上作者, 天主圣言的神学, 若干处; H. Timm, 口头传说与文字。宗教诵读文化的策划, Kampen 1995。

[73] P. Ricoeur, “哲学性和神学性注释学”, 载在全上作者的, E. Jünger, 隐喻。关于宗教语言的注释学, München 1974, 24 - 45, 尤其是 42 页; 意大利译文 *Dire Dio: per un ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1993。

[74] O. Marquard, “对问题提出的问题, 注释就是对它的回答”, 载在全上作者的, 脱离原则性的东西。哲学研究, Stuttgart 1981, 117 - 146, 尤其是 117 页; 意大利译文 *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991。

[75] 参见 U. Eco, 神话之中的读者。解释在陈述经文之中的协作, München 1987, 尤其是 61 页及其以下; 意大利文版本 *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1983。

[76] 见以上注 71。

[77] E. Kasemann, “新约的正经是教会至一性的根据吗?”, 载在全上作者的, 注释性的企图和思考, 卷一, Göttingen 1970, 214 - 223 页; 意大利译文, *Saggi esegetici*, Marietti, Casale Monferrato 1985。

[78] W. Harle, 教义, Berlin-New York 1995, 134 页。

[79] 关于解释团体的观念, 请参阅 S. Fish, 在这一课堂上有一种经文吗? 解释团体的权威, Cambridge, Mass. 1980; 意大利译者文, *C'è un testo in questa classe?: l'interpretazione nella critica letteraria e nell'insegnamento*, Einaudi, Torino 1980。



[80]P. Stuhlmacher,论新约的理解。一种注释学,Göttingen 1979,尤其是 205 页及其以下。

[81]G. Ebeling,基督教信仰的教义,卷一,Tubingen 1982,34 页;意大利译文,*Dogmatica della fede cristiana*,Marietti,Genova 见该处。

[82]WA 7,97,26 及其以下。7,317。参见 B. Rothen,圣经的明确性。马丁路德。重新发现的基础,Göttingen 1990。

[83]Ebeling,基督教信仰的教义,31 页。

[84]见上文注 12。

[85]全上。

[86]W. Iser,隐含的读者。从 Bunyan 到 Beckett 的传奇交流方式(“统一袖珍本”163),München 1972。

[87]参见 Körtner,受默感的读者,59,108 页及其以下。

[88]天主教要理,113 节。

[89]全上。

[90]宪二天主圣言教会宪章,12 节;EVI/1,893。

[91]参见 Barth,教会教义 I/1,280 页。

[92]H. Weder,新约释经学,Zürich 1986,83 页及其以下。

[93]对此请广泛参阅 Kortner,受默感的读者,44 页及其以下。

[94]关于各教派作为对基督福音的整体理解的观点,请参见 C. H. Ratschow,“教派与教派性”,载在 TRE 19, Berlin-New York 1990,419 - 426,尤其是 424 页。

[95]这一段妙语是 Jüngel 根据 R. Bultmann 神学而发出来的。见 E. Jungel,“信仰与理解”,载在全上作者的,无价的真理,神学思考之三,“新教神学论文”107 期,München 1990,16 - 77,尤其是 22 页。

# 讲道就是圣经解释

## 或者：讲道存在于男女听众之中

Heinz-Gunther-Schottler

这是星期一的早晨。许多人的偶然相会，使我卷入到与暂时认识的大学同事们的较长对话之中。有人问我在哪个系任教。我答说“牧灵神学与福音讲道”之后，又问：“什么是福音讲道？”，我答说是“讲道理论”，对方随即解释说：“我的爱人认真考虑主日是否应当参与弥撒。”对我的明显惊讶他补充说：“当神父开始说‘今天的福音是…’时，我的爱人马上就要走。因为神父只是在用自己的话重述福音的内容。于是我的爱人说：‘这我已经知道了，无需再听！’此外：这些老故事与我们今天的生活有什么关系？”

这一小段对话在许多方面都富有启发性：首先它证实了，天主教的讲道现在至少是针对一段圣经原文的，在最近过去的时间内情况并不是这样。<sup>[1]</sup>讲道是否也在按本文标题的意义，对圣经原文进行解释，这一点暂且搁一搁。至于涉及圣经的讲道应当与生活有关，这不用说是讲道听众的期待；在这方面情况却使讲道听众感到失望。那以“在今天的福音中…”的开场白所宣告的想象文字近似性，代表的却是脱离生活实际，因为它仅限于一种令人厌烦的盲目重述。现在在生活关系意义上的现实性，同时又要与圣经接近，这是对讲道的第一位要求。讲道如何才能使“古老的”文字“发挥作用”，真正成为福音的源泉，与听众的生活对话，从而使圣经原文与其听众，听众与圣经原文“同居共处”？<sup>[2]</sup>这涉及到“从内心讲道”<sup>[3]</sup>，以便“从内心而不是从外部交谈”<sup>[4]</sup>然而听众又如何发现他们自己的福音，而不致象那些听众那样，停滞不前变成小孩。

以下的思考所探询的，是一种既以圣经为依据又接近生活的

讲道理解。以文学为出发点的接受美学理解模式,有助于对福音讲道的这种复杂交流过程更深刻地理解。那作为历史考证性解释而重新获得的正经解释<sup>[5]</sup>,基本上以接受美学的读法为基础<sup>[6]</sup>,可以借圣经本身规定的方式发展,并与听众的生活结合起来。

## 讲道是一种公开的艺术品

接受美学,这种关于一种提供内容和意义的原文与其接受者的期待和理解之间相互影响的理论<sup>[7]</sup>,将原文理解为指向接受者的信息和发令结构的一种网络(拉丁文: textum - “组织”、“地毯”)。它探索的是对文章的感受与其对读者的影响。意大利的征候学者和作家 Umberto Eco(卒于 1932 年)<sup>[8]</sup>曾在这方面谈到那通过一种“公开的艺术品”,它通过一种有针对性而又灵活的“空位”与向听众挑衅的“评论”的相互影响,使他们积极地参与到文字的意义结构之中去。<sup>[9]</sup>凡是 Umberto Eco 以及其他文学家们<sup>[10]</sup>通过读者们的“发现”,而将阅读描述为一种高度积极和创造性的过程时,二十年以来就成功地使福音讲道变为交流过程的“讲道”了。于是圣言的宣讲就青云直上成为公开的艺术品了。<sup>[11]</sup>因为:既然文字性的经文适合于听读,讲道难道就不适于聆听吗?!我们注意到这一接受过程,就对讲道写作与讲道聆听得出福音讲道的初步结论。

在对经文的感受上,也就是在一个人如何读经的问题上,我是读经的主体;在经文如何作用于读者的问题上,经文是接受过程中的主体。二者交织在一起相互作用,并不完全相同。由独立的经文和个人阅读过程所产生的矛盾,既然可能归之于不同的感受和同一经文的作用,这种矛盾就是明显和可以理解的。一段经文在阅读过程中,首先通过与读者的相互作用达到完成。于是 Umberto Eco 就可以说,作者交给了读者“一种有待完成的作品”,于是他就谈起了“公开的艺术品”,因为经文既需要解释也可以解释,这并不说明是什么叙述或语言艺术上的缺乏,而是在征候学和神

学方面经文重要性的前提；对文学著作和圣经来说都是如此。<sup>[12]</sup>

尤其是 Wilfried Engemann 曾根据接受美学坚决为之辩护，认为讲道经文应具有公开结构，需要补充，有多种含义，“有两种组织安排”。<sup>[13]</sup>在相反情况下，他采用的是不让听众思考，“受到堵塞的”、“受到阻碍的”讲道概念：这种“使人愚昧的”讲道<sup>[14]</sup>，从一开始就尽力使听众激动，因而从内心受到阻碍，于是讲道的接受过程就一直停滞不前，而不能完成。<sup>[15]</sup>讲道的公开性，更确切地说，讲道的“经文”要激起听众积极地听讲，并且发现以前未曾向他们公开过的事。这样通过自由与控制激起他们，去“听”那在讲道中对他们而且主要对他们所讲的主要内容。<sup>[16]</sup>

## 文字篇章如何“发挥作用”-圣经也是一样

接受美学对信息与发令结构来说，提供了一种新的理解力，它使读者或听者与讲道篇章此处讲道被视为摆在面前的篇章<sup>[17]</sup>共同处于一种创造性的关系之中。尤其是所谓的“空位”与“评论”使读或听的过程被激励起来，形成一种高度活跃与对话性的过程。因为一种篇章的公开性是一种有目的性的驾驭结果，甚至是通过“空位”与“评论”有目的而灵活的相互影响对明确的期待系统干扰的结果。这所谓的“空位”给予听众自由：当叙述一直不明确时，不言而喻和意料之中的事就没有了，读者心中就出现空缺，于是当文章对此令人兴奋起来，想象可能继续发生的事时，在下文中却令人失望，或者应进行修改，或者当著作明显到达终点时，秘密尚未揭开，重要问题仍然未见分晓。这种在旧约法律与四福音书中都可见到的“公开”结局（见下文），就是典型的空位。于是在文章中就有了那控制着读者，并且限制着他们的解释空间的所谓“评论”。于是在原文与读者之间就确立了一种活跃的交流过程，它是通过揭露和隐瞒的辩证关系来加以控制的，而隐瞒却激起了读者的组织行动，而这又可通过文章中的表达和观点上的安排来加以控制。通过“自由”和“控制”读者们于是激励起来，在文章中去发现以前

未曾公开的东西。在这种公开之中,重要的是,他们在读取过程中“听到”那对他们和专对他们所讲的内容。于是读者们就经常有这种经验:“一种‘公开的’篇章尽管可以引起很多的解释,却不会对任何解释都予以赞同。”<sup>[18]</sup>

Umberto Eco 所采用的“公开艺术品”的比喻因而有点适合辩证法。就是说 Eco 决不会让接受者以各种方式完全自由地如此误解——按后现代的话说:“什么都行”,他倒是要根据形式,借篇章的内在结构进行控制。所要求的公开性并不排除解释的局限性,不是在一种后现代的解释随意性中,听任文字篇章的读者和讲道的听众自由行动。对听讲的过程要象听一段经文时的接受过程那样去理解。“讲道”既不存在于讲道人的头脑中,也不在他的写字台上,写在一张纸上:存在于此的是讲道文章,而不是讲道!讲道存在于讲道文章的听取之中:讲道文章除讲道人之外,还需要听众与其特有的生平,及其“喜乐和希望,焦虑和忧愁”(喜乐与希望宪章 1 节),那借助于讲道文章使圣经原文“住进”其生活之中的听众。这就需要听取讲道和阅读一种经文的过程,在积极参与之中进行感受的公开性与决心。

对于讲道人来说,就是讲道实际上应当以尚未完结的形式出现:并不是一切都已“知晓”,而是使其有可能并有勇气,在与圣经福音讨论之中,在今天信仰的条件下,去走各自寻求天主,即寻求意义的道路<sup>[19]</sup>;不是答案已经备好,问题仅在于了解福音讲道的教学方法,而是即使在所传授的信仰上,也如实地评价问题和疑难:信仰与尝试的道路,就是依靠天主寻找道路<sup>[20]</sup>;并不是天主教讲道那有着不可低估“引诱力”的信仰,尤其是有天主教特征的信仰,就应干脆假定为“自天而降的真理”<sup>[21]</sup>,而是要在讲道中留出一个寻求与学习的空间,即使在信仰的问题上,也要在一个多样化的社会里,为其不同意见的同时性塑造“真实的”生活;总之,要开辟解释的活动余地,又不致陷入随意的境界。

象这样公开宣讲,首先是讲道人本身信仰上的问题,其次也是讲道“教学法”上的问题。就是说,作为讲道人要将这种公开性坚

持下去,在内容和形式上都进入生活,因而就要完全在一种批判性修辞学意义上去塑造<sup>[22]</sup>。对于听讲人来说这并不是指的一言堂,更不用说要的是教义上的确定性,而是要在讲道中留出“空位”,并且正如在两个实例中将要指出来的,反映圣经原文本身的“空位”和问题,使之与自己的生活 and 信仰“同居共处”,并且尤其通过在解释群体“教会”内的灵感,“在解释的界限”之内(Umberto Eco),各自寻找其所发现的意义。借着教会作为解释群体的这种神学素质,将圣经与圣传关系的这“老”问题<sup>[23]</sup>,以福音讲道的方式重新提出。“文化或者集体性纪念”的意义形象在此就获得了教会学上的意义。<sup>[24]</sup>

## 熟读生活…

讲道任务于是就可以描述为,在“圣经原文”与听众之间开始或加深一种相互影响:生活解释圣经,圣经解释生活。于是生活就值得重视,甚至被视为信仰的“实用基地”。生活是“神学论据”:体验场所和天主的体验基地。因为信仰具有人生的重要性,只有与生活相结合才是真正的信仰。除非在自己的生活中发现天主,现在谁也不会“放心地”相信。天主与人在其“喜乐与希望,焦虑与忧愁”(教会牧职宪章 1 节)之中,在其需要与渴望之中相遇(全上 11 节)。

“根据圣经讲道”就是:在圣经上采取措施,不仅使讲道在意义上解释圣经,而且要使圣经篇章的福音与听众的生活联系起来。不是要在这里详细地而且从释经上有根据地说明,律法在其神学与描述的尺度上,包括四福音,以及以民的“建立证书”和基督教多方面的“建立证书”都要公开终止了。<sup>[25]</sup>只要一本文字性著作的结论“作为最后信息[…]以权威方式将一本著作的解释”<sup>[26]</sup>决定下来,决定圣经篇章公开性的这一结论显著位置就可以看出来。从其“公开的结尾”出发,就可以谈到其福音的权威性。直到一本著作的结尾,它一直建筑在听众的解释和期待上,但愿其最终实

现,或者不能实现而结果完全不同。反之,作者的重要倾诉和行动意向则决定结论的“结构”。人们就要从接受美学上问,结论段落对律法和四福音在生活与信仰问题重要性上说了些什么,于是圣经篇章的宣告才有了惊人的结果。圣经篇章究竟要在听众生活中如何调整,这将在法律和马尔谷福音的结论篇章中模范地展示出来。

## “你到法律书中去看你会在其中衰老”(Mischna)

法律书描述脱离埃及人的奴役,经过无路的荒野进入预许的福地,这并不是象人们所预料的结局。它结束于申 34,1 - 12 梅瑟逝世并建立其墓碑之时。以民仍然留在荒野中法律书的叙述范围,总还是远远地望着“预许之地”。在法律书之末只是在出谷记先驱死时,策划了以令人印象深刻的方式重申了这一预许:天主让梅瑟在逝世之前从远处遥望预许“福地”。随着正经在若苏厄书内的中断,法律书又继续讲述尚未完成的预许,而且正是在申 34 章中,最后再次指出如此明确强调的,直到在自己之后读到法律书并且再活下去者的预许。预许在所有的局部预许中都保持生动,总是保持着新的希望。法律书在那些走过“预许之地”的读者的生命中结束,这是他们生平最后一段路程。这段路是每人都要走的。由梅瑟所写的法律书带领以民过约但河(苏 3 - 5),在此写好了在这段路程中,也就是在“预许之地”的生活中应当“了解”之事。<sup>[27]</sup>因而对它要一再地从头开始阅读或聆听:将它灌注到每人的生活之中,将它象圣父的箴言中所说的那样拼读出来:

“Ben Bag Bag 说道:你将它[法律书]翻过去翻过来,因为一切都在其中[包含着];你到其中去看,会在其中衰老,不要从这里离去,因为你没有比这更好的选择[=因为你找不到更好的机会]”(mPirke Abot 5,22)。

于是预许在所有局部“实现”时,总是活生生的预许,总是值得期待的。<sup>[28]</sup>处于“乃波山上的梅瑟”与“进入预许福地‘预许福地’”

之间的,不仅是地形上夹在其中的约但河沟。处于梅瑟与福地之间的,是那条将预许与其实现分开的“河沟”。而这“河沟”往往使人感到痛苦,甚至还会成为人生似乎不可逾越的鸿沟,而需要重新强调预许。<sup>[29]</sup>将这往往令人心痛的“空缺”继续维持下去,而不是仓促予以填满,这对讲道是一种最大的挑战,人们的提示与愿望不能与天主的预许混为一团,或者以此来进行敷衍,天主的预许无法在今生完全弥补,或者以神学上的硬性强调来代替,天主是无法支配的。对天主的关系恰好就在于,将这种空缺保持在悬而未决的渴望之中,而不是仓促地似乎已经得到实现。要清楚地意识到,法律书往往在生时就已结束,在一个包括在讲道中也往往完全忘记的犹太基督教信仰基本结构中记了起来,就是我们作为信仰者,在实现“之外”生活,当走到高处之后,从“乃波山”遥望“预许之地”,总还是相当“模糊不清”。

讲道的任务就是将这种空缺继续保持下去<sup>[30]</sup>-以达到与天主结合的渴望与信仰活泼的目的。讲道就是这样在听众心中唤起其自己的体会,使这在法律书的虚构<sup>[31]</sup>描述中凝结成块的信仰体会“液化”<sup>[32]</sup>,而能在其生活中调整和改写。于是它就能在与天主相结合的无法满足的渴望推动下,走自己通向“预许福地”的道路。当讲道人根据自己的体会填平圣经经文中的空缺时,他为何进行宣告,是为了为自己的信仰作证,他都是在受到挑战,他就应当如实地指出这种“实现”,从而使“空缺”对听众来说原则上依然还在。应当明确的是,这种“实现”并不是经文的解释,而是讲道人在这种空缺中和带着这种空缺生活,而且与生活及经历有关的一种尝试。

## “遗憾的是这事来得较晚”(Julius Wellhausen)

“真正的”马尔谷福音结论 16,1-8 直到今天还是不能令人满意。经文考证和其它两大对观福音的传统历史却证明,它完全正确。<sup>[33]</sup>这一原始的结尾与法律书的结尾清楚了。<sup>[34]</sup>应当与 Julius Wellhausen(1844-1918)一起断言:“不缺什么;遗憾的是还有



点太晚。”<sup>[35]</sup>

“复活节的清晨”妇女们来到坟墓里，给耶稣的尸体敷油。她们发现坟墓开着，却不见复活者，只见一位天使在坟墓中，圣史让他说道：

“你们不要惊慌！你们寻找那被钉在十字架上的纳匝肋人。他复活了，不在这里了。请看安放过他的地方。但是你们去，告诉他的门徒和伯多禄说：他在你们以前先往加里肋亚去。在那里你们要看见他，正如他向你们所说过的”（谷 16, 6 - 7）。

在马尔谷福音的结尾是以此为基础的神学思想，据此从加里肋亚到耶路撒冷地理上耶稣使命的道路就要反过来走，因为现在所说的道路，是从耶路撒冷回到加里肋亚，在那里他走在你们前面（参见谷 14, 28）。在马尔谷福音中十二次出现的“加里肋亚”<sup>[36]</sup>，因而就有意识地被定为起始之地（谷 1, 9），福音的“故乡”。复活者应在其“加里肋亚”福音的基础上去理解；“到加里肋亚去”就是说：与复活者及其福音会合。“加里肋亚”是一种神学论据；它使生活具有“神学论据”的资格：成为与天主及与经验会合的“场所”。这一“由耶路撒冷回到加里肋亚”的道路，马尔谷在其福音描述的世界里却有意识地没有讲到底，就是在这里：也要投入终生的精力，才能与复活者及其福音会合。而这并不“轻松”，它说明了马尔谷忧虑的原因，他的福音书原来正是以此来结束的（谷 16, 8）。

现在从描述方面来看完全不合情理的是，坟墓里的天使向妇女们委托说：“但是你们去，告诉他的门徒和伯多禄说，他在你们以先往加里肋亚去！在那里你们要看见他，就如他所告诉你们的”（谷 16, 7），他们却没有对人说些什么（16, 8）。如果妇女们拒绝了宣告的委托，没有将复活的喜讯转告他人，又将如何呢？妇女们的沉默，一种无声的拒绝，是由圣使在福音书之末有意安排的。如果“福音书”一词一共七次在马尔谷福音中出现<sup>[37]</sup>，那就是有意识地确定了，而且是在所有的关键之处，如在开始（谷 1, 1）和结束语中却不见“福音书”一词，这似乎是在敦促福音书的读者们，自己要“到加里肋亚”去。当他们象这样行事，从谷 1, 1 开始读福音时，

“在那儿”甚至偶然发现结束语中所丢失的词：“天主子耶稣基督福音的开始/基础/根源[希腊语:archa]…”(谷 1,1)。

于是这种未完结的结束就是在要求,在读福音时要把每个人的一生当作发现天主并与之会合的场所。人生就是神学论据。读者的一生就是要反复阅读福音,回到耶稣的历史中去,同时“在所叙述的时期之外参照未来”<sup>[38]</sup>。一再地重新“向着加里肋亚”出发:为此进行的宣告应理解为一种广泛意义上的释经,即在各人生活中与生活的多种层面上的圣经解释。这不仅适用于讲道人,如果在每人生活中没有这种天主的发现和体验,谁也不能令人信服地讲论天主。

## 圣经讲道就是这一公开探索领域的开始

那借“耶稣基督”将最终确认的天主预许<sup>[39]</sup>进一步公开安排到每人生活之中的基督教讲道,正是在现代社会和个人的信仰条件下,证明是可以交流与相互结合的。这种片面开放的讲道于是就了解到,人“受到了所选择之物绝望的打击与伤害”(Gregor von Nyssa),因而他终生总有一种痛苦的经验沉重性。<sup>[40]</sup>这种信仰经验的沉重性也作为对讲道人的挑战,出现在生活上公开的讲道之中,而它又将基督徒、讲道人与我们今天假想的“异教徒”连在了一起。这种经验的沉重性并不意味着信仰的贬低,更不是对在基督论上饱满信仰特征的背叛 - 反之:它反映的是在合二为一的基督教圣经中所建立的公开信仰结构,而公开进行探索的讲道正是作为一种真正同时代性的“片断”在其中出现的。这种经验的沉重性在教会内往往被人否认、误解和错误宣讲,以致教会内“拥有基督”和以基督为中心的“希望约束力”<sup>[41]</sup>，“零星的”讲道听众反而没受到免疫保护,从而感到惭愧。

圣经经文是公开拟定的,也应当按圣经适当地进行宣讲,并不是要在它的水平上行事,就是说,要在这种结构上以释经方式进行结合,并由此出发进行学习,从而将讲道理解为一种公开的讲道。

根据圣经经文的结构本身去讲,就是讲道要通过不定性与唯一性的相互影响作为公开的探索空间来拟定,可以有自由,因而与每位听众个人经验有关的天主探索就要受到挑战。公开性不仅涉及到讲道的文字形式,而且一正如马尔谷福音结尾所示,门徒集体(教会)被留在了信任与怀疑之间的经常冲突之中<sup>[42]</sup>-也涉及到所宣讲的福音内容。讲道的“实质”与“方式”在内容与方法结构上都是公开拟定的,于是那在开始所提到的听众,而且不仅是他们,不致失望和不经心地呆在一旁,因为他们不是无故前来的,而且在新教与天主教的讲道台下都挤满了人。

译自《杜宾根神学》季刊,2006年4期

#### 【注释】

[1]这一点可以抽样方式从 Michael Buchberger 在“教会词典”(Michael Buchberger 所编的 KGL,卷一, Freiburg i. Br. 1907, 2008 - 2010 页),以及从 Franz Schubert 在“神学与教会词典”第一版(LThK,编者 Michael Buchberger,卷 5[Freiburg i. Br. 1933], 125 - 128 页)的条文“福音讲道”中揭示出来。在这两个内容相同的条文里,可以看到讲道的实质和目的,就是应当传授信仰知识和促进道德生活。人们徒然地在此寻求对圣经的基本指示或圣经讲道;它只是偶尔出现:如在描述“福音讲道”的概念,在列举讲道的原始资料(除礼仪、教会教导、教父著作、神学与灵修的学术性文献之外),以及在指出“历史与实际上同样重要的福音讲道与专题讲道划分时”(KHL 1, 2009 = 1LThK 5, 126)。关于梵二之前的一般天主教讲道模式,参见 Guido Schluëpp 所编的,讲道手册, Zurich-Einsiedeln-Köln 1982, 98 页及其以下。这种讲道理解在译成西班牙、荷兰、波兰和意大利等国文字,广泛发行的,耶稣会士 Anton Koch 所编的“福音讲道手册”中发挥作用,从 1937 年以来,就在为整个一代神父的讲道准备作贡献(发行于 Verlage Herder)。该著作从 1950 年之初到 1960 年之末,一直在读者之中缺席,因为

它与原来的安排(17卷本)相比,仍为未完之作,只出了11卷。讲道的理解在梵二的影响下发生了根本变化。参见 Werner Schrufer, 寻求天主者, P. Anton Koch SJ 及其福音讲道手册, 载在: 神职人员篇章 82 期(2002 年)177 - 179 页。最初对天主教讲道进行一种圣经性更新的推动者, 是 Johann Michael Sailer(1751 - 1832)和 Johann Baptist Hirscher(1788 - 1865), 这是所谓“杜宾根学派”的著名代表人, 他们完全是以 Sailer 的精神, 推动以圣经奠定信理性基础的圣经讲道, 并且除讲道小品之外还发表过福音讲道文章。对此请参见 Heinz Gunther Schottler-Albert Biesinger 的条文“讲道”, 载在: 修辞学历史词典, 编者 Gert Ueding, 卷七, Tubingen 2005 年, 51 - 64、84 - 96 页, 主要在 89 页及其以下(Lit. !)。这一有力的推动长久以来没有后续的回响。再看一看“神学与教会词典”第一版是很有益的: 在那里 Joseph Andreas Jungmann(1889 - 1975)在其讲道历史概论中明确地介绍了 Sailer 对圣经关系的观点, 却未能由此出发, 在其当时(20 世纪 30 年代)“现代讲道”的总结性特征中, 以具有特征性的方式谈到什么东西(1 LThK 8[Freiburg i. Br. 1936] 440 - 446, 尤其是 445 页)。直到 20 世纪上半叶的礼仪与圣经运动中, 以及最终在梵二会议中, Sailer 和 Hirscher 的推动才结出晚熟的果实。

[2]这同居共处的比喻见于奥斯定(教理讲授基础 17), 在此涉及到讲道人与听众的关系(参见 Heinz-Gunther Schottler, “…他们为人们的讲话所感动, 我们却为他们的学习所感动”[奥斯定]。一种对主日讲道的随笔式赞扬, 载在 U. Roth-全上作者-G. Ulrich 等所编写的文章, 星期日事物。理解星期天、星期日文化和星期日讲道的途径, Munchen 2003[对讲道的合一性研究之 4], 217 - 231 页, 尤其是 224 页及其以下)。我们认为, 这种相互之间同居共处的形象, 要在圣经原文的包容下, 以接受美学和福音讲道的方式加以扩展, 于是“圣经原文-讲道人-听众”的三角关系才会形成。参见 Heinz - Gunther Schottler, “他们所读的天主圣言在发展”(大额我略)。接受美学与圣经解释, 此文载在: 全上作者

的,“读者在领会!”从与圣经原文的杜撰打交道谈起, Munster 2006(宣讲与授课的圣经观点之1),13 - 33 页。

[3]Martin Nicol,从内心讲道。来自北美的福音讲道态度阐明者,此文载在:牧灵神学 86 期(1997 年)月日 295 - 309 页;全上作者,相互进行阐明。戏剧学式的福音讲道,Gottingen 2005 之 2。

[4]主要参见 Martin Nicol,相互阐明。戏剧学式的福音讲道,Gottingen 2005 之 2。

[5]对此特别参见 Georg Steins,正经中的“依撒克联系”(创 22)。一种正经原文段落之间读法的基础与概要, Freiburg-Basel-Wien 等 1999(HBS 20),尤其是 84 - 102,225 - 235 页(Lit!);全上作者的,圣经正经是圣经解释的钥匙。释经中的一种范例变换,此文载在:牧灵神学 95 期(2006 年)329 - 334 页(Lit!)。-我与教廷圣经委员会一样,并不把历史考证释经与正经解释的相互关系理解为相互排除,而是与其它圣经解释方法的相互补充;参见教廷圣经委员会的,教会内的圣经解释[1993 年 4 月 23 日],由德国主教团秘书处编写,Bonn 1993(115 号圣座公告),36 和 115 页。我是从重新获得的正经解释出发说话的,因为犹太教释经的孤僻经义一直是特有的(参见 Alwxander Deeg,讲道与 Derascha。与犹太教进行对话的福音讲道性经文读法,Gottingen 2006 [APTLH 48]),以及到 19 世纪为止的福音讲道性经文读法,尽管不是没有一种幼稚的圣经基要主义和教条主义的危险,一直都占着领导地位。最近以来 Jurgen Ebach 合理地指出了历史考证观察法的长远意义:“将圣经看作正经,既不会抹杀历史考证释经的意义,也不会退回到启蒙运动和成年要求以下。仍然还有让圣经原文经受历史评价的任务,否则就会说:它似乎并不是从天上降下来的,而是在起草与传承的过程中形成的,因而也受一定的利益支配。历史考证观点以批判态度对待超越时间的论断以及历史性的甚至圣经原文的作用。圣经阅读史充分展示了通过圣经理解使权限与势力合法化的实例,使原文不致受到理智和自由任何抗议的影响”(Jurgen Ebach,有约束力的多面性。论“圣经”是正经,此文载在:教

会与以色列 20 期 [2005 年] 109 - 199 页,引文:118 页)。

[6]关于历史考证释经与正经性的圣经解释,请特别参见 Knut Backhaus,“天主圣言与读者一起成长”。释经与接受美学,此文载在: Erich Garhammer-Heinz-Gunther Schottler 等所编写的,讲道是公开的艺术品。福音讲道与接受美学, Munchen 1998 (关于讲道的合一性研究之 1), 149 - 167 页; Thomas Nisslmuller, 接受美学与圣经阅读。Wolfgang Iser 的阅读理论是圣经原文接受的范例, Regensburg 1995。

[7]“接受美学”的第一总词汇量取自拉丁文的“recipere 接受某物”。第二总词汇量可能被误解:“美学的”在此可能不是在一种口语肤浅化的理解中,被理解为美观的。希腊语动词 aisthanomai 有两种含义:(1)“感受,察觉,从感官上察觉”,(2)“理解”。Alexander Gottlieb Baumgarten (1714 - 1762) 曾将美学建立为独特的学科,并将其描述为感官感觉的知识:“感性知识之学”(美学,卷一, Frankfurt a. O. 1750 [再版: Hildesheim 1961], 第 1 节; Alexander Gottlieb Baumgarten, 理论美学。“美学”中的基本章节 [1750 / 58], 作者 Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 2 1988, 106 页。)。Baumgarten 的美学,通过康德(1724 - 1804)的接受,在浪漫主义者和理想主义者手中,被归结为美好事物即美术的哲学。在 Baumgarten 看来,“美学”概念更为广泛;对此请参见 Hans Rudolf Schweizer, 美学是感性知识的哲学, Basel-Stuttgart 1973, 20 - 27 页。对于释经学和神学来说,这种广泛的美学概念又得到了恢复。

[8]Umberto Eco 在 Bologna 大学讲授征候学。他写过许多有关征候理论与实践,关于文学与中世纪艺术的著作。他的小说“玫瑰花之名”(1980; 德国 1982),“福科摆”(1988; 德国 1989),“Baudolino”(2000, 德国 2002) 以及其它-除其学术性著作之外-使他闻名于全世界。

[9]参见 Umberto Eco, 公开的艺术品, (1962), Frankfurt a. M. 9 2002 (stw 222); 全上作者的, 征候学介绍(1968),

Munchen 9 2002 (UTB 105), 145 - 167; 全上作者的, 在故事之中的读者。解释在叙事性文字中的协作(1979), Munchen-Wien 1987 [又德国袖珍本书刊出版社 4531]; 全上作者的, 解释的局限性(1990), Munchen-Wien 1992 [又德国袖珍本书籍出版社 30168]; 全上作者的, 在作者与原文之间。解释与重新解释(1992), Munchen-Wien 1994 [又德国袖珍本书籍出版社 4682]。

[10]在此应特别提到 Wolfgang Iser(卒于 1926 年)和 Hans Robert Jauss (1921 - 1997): 参见 Wolfgang Iser, 文字的发令结构。不确定性是散文的作用条件(1975), 此文载在: Rainer Warning 所写的, 接受美学。理论与实践之中, Munchen 2 1979, 228 - 252 页; 全上作者的, 隐含的读者。从 Bunyang 到 Becket 小说的交流形式(1972), Munchen 4 1994 (UTB 163); 全上作者的, 读者的行动。美学作用理论, Munchen 1976; 4 1994 (UTB 636), 尤其是 175 - 355 页; Hans Robert Jauss, 美学体会与文学注释, Frankfurt a. M. 1977; 2 1997 (stw 955)。

[11]参见 Gerhard Marcel Martin, 讲道是“公开的艺术品吗”? 关于福音讲道与接受美学之间的对话, 此文载在: 福音派神学 44 期(1984) 46 - 58 页; Erich Garhammer-Heinz Gunther Schottler 等所写的, 讲道是公开的艺术品。福音讲道与接受美学, Munchen 1998 (OSP 1)。Henning Schroer 对这种说法所有批评, Umberto Eco 是讲道的支持者吗? 对 Gerhard Marcel Martin 的质问, 此文载在: 福音性神学 44 期(1984 年) 58 - 63 页。

[12]对此请参见 Helmut Utzschneider 的, 圣经经文不明确的注释学问题-根据经文和雅各伯受拳击情况的流传而描述的(创 32, 23 - 33), 载在: 福音性神学 48 期(1988 年) 182 - 198 页。

[13]主要参见 Wilfried Engemann, 征候学的福音讲道。前提-分析-结论, Tubingen 与 Basel 1993 (THLI 5); 全上作者的, 反对过度冗长。为一种有补充需要的讲道进行的征候学辩护, 此文载在: 全上作者的, 人物, 征候与福音书。实用神学的论证模式, Leipzig 2003 (APrTh 23), 91 - 107 页; 全上作者的, “我们的经文

说…”关于进行解释和对克服讲道的“经文难点”的释经学尝试,全上 108 - 140 页;全上作者的,讲道是创造性行动。沉思未来-到达现在。论讲道的作用,全上 69 - 90 页;全上作者的,福音讲道序言,Tubingen-Basel 2002(UTB 2128),尤其是 316 - 322 页。

[14]为此请参见 Wilfried Engemann 一本讲道集的标题:反对盐的愚昧作用。从“Dicken Marie”从腹中出来的讲道,Leipzig 1933。

[15]Martin Nicol 希望讲道人“抵抗三方面的企图[…]:对经文进行解释,将听众抓住,把自己扮作和解神学家”(Martin Nicol,戏剧性的福音讲道。在艺术、文化与教派之间的讲道工作,此文载在:Erich Garhammer-Ursula Roth-Heinz - Gunther Schottler 等所编写的,对位法。天主教与新教的讲道文化,Munchen 2006 (OSP 5),274 - 287 页,尤其是 274 页)。

[16]参见 Heinz-Gunther Schottler 等所编写的,基督教讲道与旧约。一种福音讲道性的批判论尝试,Ostfildern 2001,254 - 259 页(“在解释自由与听众和读者的控制之间”)。430 - 437 页(“‘公开的’讲道经文与‘公开的’讲道”)。

[17]“讲道原文”在此是以一种新的意义理解的;传统上“讲道原文”是指讲道所针对的圣经原文。

[18]Eco,解释的界限,144 页。

[19]为此请参见 Heinz-Gunther Schottler,寻求而不是发现!信仰形态的公开性,此文载在:全上作者的,“读者理解!”与圣经原文的虚拟性打交道,65 - 91 页。

[20]为此参见 Heinz-Gunther Schottler,对疑难的一种赞扬,或者:每种转化都有它的好处,此文载在:圣经与礼仪 79 期(2006 年)4 - 13 页。

[21]此措辞取自 22 条教皇 1907 年公函“Lamentabili”中受批判的词句(DH 3422);参见 Schottler,寻找-却未找到!,68 - 70 页。

[22]随时都有必要参考:Walter Jens,基督教的讲道:是操纵还是宣讲?,此文载在:共和国讲话,Frankfurt am Main 1979 (st



512), 13 - 32 页。

[23]为此请参见 Knut Backhaus,“天主圣言随着读者发展”。释经与接受美学,此文载在:Garhammer-Schottler 所编写的,讲道是公开的艺术品一文之中,149 - 167,尤其是 160 - 165 页。

[24]参见 Jan Assmann,文化性的回忆。圣经,对早期高度文明的回忆及其政治特征,Munchen 2 1997(作为袖珍本:Munchen 1999 [Beck'sche Reihe 1305]);全上作者,宗教与文化的回忆。十项研究,Munchen 2000。这种解释范例起源于法国社会学家 Maurice Halbwachs(1945年3月16日在山毛榉林集中营被杀害),其核心主题是,回忆会一再重新形成,并且根据社会团体的现实需要聚集起来,这是通过他们的交流来决定回忆组织的范围和结构的。参见 Maurice Halbwachs, Maurice, 回忆的社会背景, Paris 1925 (= 回忆及其社会环境, Frankfurt a. M. 1985);全上作者的,集体回忆, Paris 1950 (= 集体回忆, Stuttgart 1967; Frankfurt a. M. 1985)。参见 Harald Welzer 所写的,社会回忆。历史回忆-流传, Hamburg 2001。

[25]详见:Heinz-Gunther Schottler,论圣经的诚实性。一种正经神学性的观察与一种福音讲道性的结尾,此文载在:全上作者的,“读者理解!”之中,34 - 64 页。

[26]Carola Surkamp 的条文,“最后结论技术”,载在:Ansgar Nunning 所编的, Metzler 文学与文化理论词典。征兆周-人物-基本概念, Stuttgart-Weimar 2 2001, 572 页及其以下,参见 572 页。正如根据犹太教观点,法律书从正经神学上是如何来自 Tanach 古希伯来圣经,四福音的基本原文也来自新约;为此请参见 Heinz-Gunther Schottler,“在其各自特征的层面上联系起来”(若望保禄二世语)-对教会与以民的一种新关系以及基督教与犹太教对话的神学思考,此文载在:Max Peter Baumann-Tim Becker-Raphael Woeb 等所编写的,在当代犹太人生活之中的音乐与文化, Berlin 2005(文化丛书), 33 - 87 页,尤其是 59 - 66 页(章节:“天主说了一件事,我听出了两件”[圣咏 62, 12])。

[27]借着圣经的措辞“梅瑟的法律书”(参见苏 1,7)此外也说明,法律书本身已经就是天主圣言的解释,甚至还具有较高的权威,而且对未来还具有准则性作用;参见 Norbert Lohfink, 申命篇:雅威法律还是梅瑟法律?,此文载在:全上作者的,关于申命篇和申命篇文献的研究之三,Stuttgart 1995 (SBAB 20),157 - 165 页。根据经师 Mosche ben Maimon (Maimonides 1135 - 1204) 的说法,以民在西乃山上听到了天主的话却不理解,梅瑟需要给民众解释(参见:Maimonides, 犹豫不决者的领导人,卷二,三十三章 [翻译和注释者 Adolph Weiss。附有 Johann Maier 的序言,卷二,重印本:Hamburg 1972, II, 227 - 231 页])。从著名经师 Menachem Mendel von Rymanow (1745 - 1815) 传下来一种思想,天主在西乃山上所启示的法律书,主要只不过是出 20,2 中所说的“anoki”(=[天主性的]我)非元音化的第一个字母,一个刻有沟槽的无声板条,它本身并无任何音响,因而在犹太神秘学上被理解为其它字母的精神根源(参见 Gershom Scholem, 关于犹太教的神秘教义 Kabbala 及其象征[1960], Frankfurt a. M. 1973 [stw 13], 46 - 48 页)。据此法律书就是天主借梅瑟对这种纯正而富有意义诺言的解释。于是梅瑟传达了这种“情意”,使天主的这一意义深长的诺言为人所知。经师 Mendel 按犹太人的习惯很认真地将它(“你不可制作任何天主的形象…!”)订为第二诫。这一启示本身就是一种“空位”,它只有根据解释才能推断出来。讲道从释经和神学上都要在这一交点上定位。

[28]如果此处的“实现”一词是指的举例,那就应当说明,“实现”并不应理解为预许-在达到其预定目的上-已经取消了;参见 Schottler, 基督教的讲道与旧约,440 - 485 页;全上作者的,“借着基督…”-基督是道路,此文载在:圣经与礼仪 76 期(2003 年)4 - 15,尤其是 4 - 6 页(“不是‘圆满’,而是‘强调’”)。

[29]参见 Schottler, 基督教讲道与旧约,451 - 455 页。

[30]关于令人心痛的实现的空缺以及福音讲道性问题,参见 Heinz-Gunther Schottler, 在令人心痛的实现的空缺中讲道。对

死亡与悲痛的圣经福音讲道性思考,此文载在:Ansgar Franz-Andreas Poschmann-Hans-Gerd Wirtz 等所编写的,礼仪与安葬文化,Trier 2006 [德国礼仪学院],106 - 126 页。

[31]参见 Heinz-Gunther Schottler,两个世界之中的生活。虚构圣经条文的福音讲道性策划,此文载在:圣经与礼仪 75 期(2002 年)20 - 26 页。

[32]论在讲道过程中凝结成块的体会液化问题,参见 Heinz-Gunther Schottler,生平与讲道,此文载在:特里尔神学报 97 期(1988 年)288 - 297 页。

[33]因为马豆和路加仿效马尔谷福音只是到 16,8 为止,而且重要的经书证明,马尔谷福音原来到谷 16,1 - 8 为止,而且是这样流传下来的。这一点也可从 4 世纪最古老最重要的古抄本(梵蒂冈抄本与西乃抄本)以及叙利亚抄本,一种 4 至 5 世纪的译本得到证明,教父们的话也可为之作证。12 世纪马尔谷福音上小写体字母 304 同样也是以 16,1 - 8 结束的,这就证明,这种当初的结束法甚至一直保持到中世纪;对此请参见 Kurt Aland,马尔谷福音的结尾,此文载在:Sabbe, M. 所写的,马尔谷福音。传统与编辑,Leuven 及其它处 1974;2 1988 (BETHL 34),435 - 470 页。

[34]参见 Normann R. Petersen,何时是结尾又不是结尾呢?对马尔谷叙述结尾的文字性反思,此文载在:解释 34 期(1980 年)月日 151 - 166 页;Martina Bohm,马尔谷是在何处终止的-而他的读者们开始思考。关于马尔谷简短结论 Mk 16,1 - 8 的叙述性意图,此文载在:Leqach 1 (2001) 73 - 89 页。

[35]Julius Wellhausen,马尔谷福音,Berlin 2 1909,137 (kursiv; HGS)。

[36]谷 1,9. 14. 16. 28. 39; 3,7; 6,21; 7,31; 9,30; 14,28; 15,41; 16,7。根据马尔谷福音的一般分段法,是分为五部分(1,1 - 13 [序言]; 1,14 - 8,26; 8,27 - 10,52; 11,1 - 15,47; 16,1 - 8 [结束语])于是加里肋亚仅在第二部分就出现七次。

[37]谷 1,1. 1,14. 15; 8,35; 10,29; 13,10; 14,8。

[38]Hubert Frankemolle, 马尔谷福音中的自然神学? 针对谷 16,1 - 8 上下文的评论,此文载在: Thomas Soding 所写的,生活的天主。新约神学研究。Wilhelm Thusing 诞辰 75 周年纪念文章, Munster 1996 (NTA N. F. 31), 101 - 134, 尤其是 122 页。

[39]参见 Heinz-Gunther Schottler, “借着基督…”— 基督是道路,此文载在: 圣经与礼仪 76 期(2003 年)4 - 15 页,尤其是 5 页。

[40]关于 Gregor von Nyssa 寻求天主的信仰形态,参见 Heinz-Gunther Schottler 的,“他应当有一个听起来好象问题的名字”(Cees Nooteboom), 寻求天主是信仰的形态,此文载在: 圣经与礼仪 78 期(2005 年)164 - 174 页。

[41]参见 Heinz-Gunther Schottler, 天主的谴责是危机干扰。以民的一种遭受流放的神学,载在: 杜宾根神学季刊 185 期(2005 年)158 - 181 页,尤其是 179 - 181 页。

[42]参见 Schottler, “读者理解!”, 54 - 61 页。

# 释经讲道的孪生兄弟 在与犹太教对话中学习讲道

Alexander Deeg

## 一、释经讲道孪生兄弟的发现

雅各伯与厄撒乌这对孪生兄弟的历史，由于母爱而成为问题。“双胞胎在她腹内产生冲突”(创 25, 22)——于是便开始了同一条道路，和长子的出卖(创 25, 29 - 34)以及长子祝福的骗取(创 27, 1 - 40)，包括随后雅各伯在其自然愤怒的兄弟厄撒乌面前的逃亡(创 27, 41 - 28, 9)。尽管如此，两个兄弟却没有彼此分离。天主亲自将雅各伯送回了他的家乡，受欺骗的兄弟他的亲人厄撒乌那里(参见创 31, 3)。没有什么更简易的途径，最终却实现了双方的谅解。雅各伯对厄撒乌说，“我见到你的面，就如见到天主的面，你实在宽容地接待了我”(创 33, 10)。

在最近关于基督教与犹太教对话的描述中偶尔提出，不要总是简单地将孪生兄弟的范例性比喻用在基督教与犹太教的相互关系上。<sup>[1]</sup>正如雅各伯与厄撒乌两兄弟的历史有对抗性和争议性，却又连在一起而分不开(参见罗 9, 10 - 13)，犹太教与基督教的相互关系史也可以这样来描述。<sup>[2]</sup>与至今在基督教与犹太教对话中多方面应用的一个“母女关系”的模式，或者从其中产生出基督教的犹太“根子”的模式相比，这一新的孪生兄弟的新模式一方面既有超越“母女”或者“根子与植物”的优点，又使人能注意到这种关系的相互作用。另一方面还从而与更明确地注意到那不仅开始就有，早已生根，而且是永久性的无法分开的犹太教与基督教的亲密

关系的结合了起来。

即使在福音讲道上,首先也是一种“母子”范例在多方面占统治地位。大家知道,基督教讲道起源于犹太教讲道。<sup>[3]</sup>与此相反的是,至于犹太教在会堂中多少世纪以来直到现在是如何解释圣经的,其中有哪些变革和变化,而犹太教对福音讲道和释经的要求又找到过和正找到哪些答案,基督教的福音讲道至今对此却未予注意。大致说来,人们认为,释经讲道没有犹太教孪生兄弟也可以向前推进。令人感到惊奇的是,这种论断对多数人来说,甚至就是决定以基督教与犹太教对话为方向的释经讲道的新思想。这种思想主要也是问,基督教讲道在内容上应如何变化,才能避免反犹太主义,而在基督教的讲道中对犹太教进行正确阐述。这首先涉及到,在神学的其它学科中,尤其是在释经与教义神学中,应当了解哪些要在教会讲道中应用的东西。<sup>[4]</sup>这一目标方向当然重要,将来仍然如此。然而一旦发现犹太福音讲道兄弟的觉悟从何而来,它就不成其为学习潜力了。

至于这种觉悟的新方案在以往的年代里,最早是在以基督教思考为对象的有关旧约的讲道中发现的。Horst Dietrich Preuss 1984年的论述“基督教讲道之中的旧约”内就含有犹太教讲道内容丰富的一章。<sup>[5]</sup>而且 Heinz-Gunther Schottler 在其关于“基督教旧约讲道”研究中也谈到犹太教讲道与释经讲道。<sup>[6]</sup>Preuss 和 Schottler 对犹太教的观察当然对释经讲道都没有重要意义。

同样 Rudolf Bohren 在其关于旧约讲道思考的情况下,于1971年最初发表的“讲道学说”中提出过一个观点,它广泛指出了在基督教讲道中涉及犹太教圣经的释经讲道的特殊问题。Bohren 写道:

“只有傲慢和无知才会妨碍新教[当然还有天主教的]讲道人向犹太经师学习。[···]如果讲道人不能象经师那样讲话,那他讲道就不能离开经师:教会不能撇开会堂,否则就会失去恩许。”<sup>[7]</sup>

经过 Bohren 这指示道路却未注意到方向指示的 20 多年之后, Axel Denecke 又将这话头继续下来。他在其于 1996 年问世

的书“在犹太学校里作基督徒”示范地指出,基督徒如何可以根据犹太教的圣经解释和犹太神学反思,学到一种谈论信仰的令人兴奋的新说法。着眼于讲道问题 Denecke 写道:

“[...]犹太教无论是成功还是失败的经验,讲论天主总是比基督教要早得多。令人真感到奇怪的是,至今为止——就我所能看到的,我还是认为,我曾经环顾四周——还没有任何人达到过类似的思想,在此我作为释经讲道人[...]就走进犹太教学校,为了我们的讲道,就要向犹太教修辞学学习。”<sup>[8]</sup>

这种在 Bohren 与 Denecke 所指出的方向上继续下来,并且将注意力集中在犹太教讲道与释经讲道上的值得赞许的意识,在以往的年代里看来是在发展。如在有关的神学参考书里就可以发现有关犹太讲道的文章,<sup>[9]</sup>而且不断有文章出现,其中根据对犹太教的释经讲道式的体会,明确指出了向犹太教学习的机会。<sup>[10]</sup>尤其是以 Andrea Bieler 的“对已失去的天堂的渴望”(2003)的专著的问世,对 19 世纪犹太教与基督教释经讲道和礼仪的发展进行了对照的阐述。<sup>[11]</sup>

在下文中我将在几个方面走上一条学习的道路,这是至今很少为人注意的犹太孪生兄弟为人觉察的开始。在四个阶段中我将尽力描述多年来犹太‘讲道’的发展(二)。<sup>[12]</sup>至于这种对其它释经讲道传统的觉察如何才能导致自己释经讲道的认识,我将在下一阶段中作范例性的介绍(三)。最后部分(四)简要地遥望未来,并且提出释经讲道的孪生兄弟将来如何能一起上路的问题。

## 二、对释经讲道孪生兄弟的觉察

### 1. “一种高深的参议机构……”

#### —关于犹太教讲道的起源问题

Lee I. Levine 说,关于会堂的起源问题虽然作了种种学术工

作,至今还没有超越“学术参考”程度。<sup>[13]</sup>对犹太教讲道的起源问题,也可以毫不夸张地这样说。

是否可从厄下 8,1-18 这段经文中来追述犹太教讲道的起源呢?肋未人等对厄斯德拉所念的法律书原文进行‘讲解’意味着什么(参见 7 节以下)?是否此处所说的会堂崇拜仪式惯例就属于圣经诵读和解释?多数释经学者对此当然是慎重的。<sup>[14]</sup>最早对巴勒斯坦地区圣经诵读解释进行的描述<sup>[15]</sup>,初见于路加福音,在路德的圣经中这一选段的标题是“耶稣在纳匝肋的讲道”(路 4,16-30)。耶稣所念的是依 61 章,会众所期待的正是耶稣以最简洁的方式所提供的解释。当然圣史的关注点并不在于展示犹太人早期崇拜仪式的要点。然而这一段经文至少指出了会堂诵读犹太圣经是讲道中的现实情况。

至于这种崇拜仪式中的法律书诵读,早已译成了日用的阿拉马依语,这是人所共知的事。多数人还是在说,犹太教讲道是从这种译释习惯,从法律书发展而来。从相对自由的解释和具体化译释而来,走到讲道只是一小步。

在犹太经师中这种讲道被称为 Derascha,它来自希伯来语词根 *derasch*(探索)。动词 *darasch* 在希伯来圣经中既有一种通俗用法,又有一种专业的神学意义,而神学意义占主要地位。<sup>[16]</sup>在早期的经文中 *derasch* 指的是通过先知请示上主的体制;以后其语义范围扩大,该动词也可用于民间诉讼,或个人诉讼,甚至用于一般对上主的关系上(最尖锐的提法见亚毛斯 5,1:“你们寻求我 [*dirschuni*],才能生存”)。最后求问的对象也有了变化:在以后旧约中求问的是诫命(参见咏 119,45),或者是“上主的书”(依旧 4,16)。当人们提到经师的解释 *Deraschot* 时,就是在以 *derasch* 的这种意义与经师联系。通过这种概念就已经说明,神学与经师讲道的释经学有着何等直接的联系<sup>[17]</sup>;Derascha—在这一简明的语义学分析的背景下一寻求圣经正确词义,以便借此直接求问于上主;同时此概念也是指将这种解释传达给他人的讲道。

关于犹太教讲道起源的探索仍然是一种“学术性的咨询”。而



经师们的释经求解 Deraschot 却是近在咫尺的办法。这就提出一个问题：如何具体看待这种将紧张期待的探索体现在经文的释经求解上？能否从流传的经师经文论述出发再进行推导？

## 2. Peticha—经师时代对释经求解的探索

在经师文献中自 4 世纪以来，就有一种被称为“释经讲道性的圣经解释”的著作。<sup>[18]</sup>这种圣经解释汇编与“释经性圣经解释”不同之处，在于它不是一节节地解释圣经，而是将许多不同的解释集中在某一节上，而完全不顾其它各节。它谈到所解释节的看法，这涉及到每个安息日在巴勒斯坦每个诵读周期中诵读分段(Paraschot)的第一节，从而使在释经讲道释经中所收集的材料有了生动的礼仪意义。<sup>[19]</sup>

在这种释经中偶尔出现一种被称为 Peticha 的文体形式，根据 Joseph Heinenmann 的统计，它在经师文献中出现不下 2000 次。<sup>[20]</sup>一个 Peticha 可以从其原来引用的某节圣经中取出来，使之成为每安息日或节日所诵读法律书的第一节。然而它却是以完全不同的某节圣经开始的，一般多取自 Ketubim 即箴言类或法律类。在这些由此产生 Peticha 的圣经章节与所诵读的圣经章节之间，Darschan(释经者和讲道人)利用种种解释、比喻或者小故事将它们联系起来。

第一次关于 Petichot 的文体考证研究起自 19 世纪中叶。当时人们大多是以 Peticha 涉及到经师时代会堂讲道为出发点。<sup>[21]</sup>越来越多的研究人员却利用 Petichot 的独立性<sup>[22]</sup>，直到根据 Joseph Jeinemann 很有权威地所代表的论断，在这种文体形式中所涉及的是会堂中独特讲道释经形式。<sup>[23]</sup>

人们对此首先可以象这样来设想：犹太人共同来参与崇拜仪式。安息日晨祷的内容基本上是诵读法律书，它在周年连续诵读中，在巴勒斯坦一般三年为一轮回。<sup>[24]</sup>如果从一种崇拜仪式参与者相对可靠的法律知识出发，人们也就会认为，多数人至少大致知

道,在这个安息日会念些什么。随后崇拜仪式就进行下去。歌唱圣咏,诵读 Schma Jisrael,安息日念的简短十八项祈祷。接着出现的是 Darschan 讲道人,他开始他的讲道 Derascha。仍然先要念法律书。然而他并不是以念法律书的选定段落开始的。反之,他开始引用的却是另外少用的圣经段落。然而听众却知道,他的任务倒是要通过与为此安息日所预定的法律书诵读段有关的讲道词来完成的,它与当前的引段却无甚关系。这里存在着一种紧张关系,同时也为讲道预示出一条道路,一条在希伯来圣经的法律、先知、箴言段落之中的道路。

这种规定初看似乎是形式性的。当然, Peticha 的标题却也不是任意选定的,而是为了借 Peticha 标题和法律书分段,开辟一个内容上的对立关系范围。让我们举一个圣经字面解释的例子,例如关于何处能找到‘天主所在学’问题上的内容对立关系范围。从此就开始了圣咏 11“雅威你的宝座在天上”(第 4 节)的圣经字面解释。随后它却汇入到平凡地显现在荒野的荆棘丛中的天主叙述之中。整个圣经字面解释在天主的超然性与内在性之间活动,在咏 11 到出 3 的道路上,将不同的个别解释相互联系起来,用比喻描述历史。<sup>[25]</sup>

经师时代的释经情况真是如此吗?在犹太学学者中多数人说是“是”,少数人说‘不是’,其他人在其中犹豫不定。在此可供利用的余地有限的条件下,当然无法作出任何回答和进行论证。但我认为,对礼仪中法律书选段的词义解释的惯例,却阐明了这段经文在崇拜仪式中的实际作用。而且在各种情况下的词义解释都能说明,经师时代的释经讲道的注释学有何特色:释经讲道将听众引入到法律书之中,而且使他们陷入到圣经的词句之中。如果要找出一种说明这种注释学特色的观念,我认为可以称之为圣经注释学。释经人谈的不是什么著作;他所查询的不是文章中的什么论述,而是在圣经之中活动。

Ben Bag Bag 在 A v 5, 22<sup>[26]</sup>之中的名言,正确说明了这种圣经注释学。Beng Bag Bag 说:“你不断变换[法律书,附注],一切

就在其中。”“一切都可在圣经中找到”的期待,是完全正确阅读圣经经文的基础。每一句话甚至每一个字都要经过研究。在各方面使用的圣经段落都要考虑到,从而得出一种能与 20 世纪文学讨论中的主词上下文关系相通的解释。在对圣经词句的研究和叙述中,以及与其它经文段落的上下文关系的联系中,释经者知道,圣经词句不是说的过去,而是在其中涉及到天主子民的现在。然而对经师们的解释来说也很显然,圣经经文不是只有一种一次而永远得出的见解。反之,他们认为,圣经词句通过多种解释不仅不会丧失意义,而且意义会更为丰富。例如 Abaje 在对咏 62,12 (“上主说了一次,我听出了两件事…”)就认为:“[… ]一段圣经经文有多种意义,而不是从不同的圣经段落中只得出一种意义”(bSan 34a)。在 Talmud(经师对圣经法律的解释)中同样有 Jischmael 经师学派的一句话:天主圣言有如一一把将岩石砸碎的铁锤(耶 23,29)同样各种解释也应理解为从而产生的种种火花。于是在中世纪的经师圣经解释 Midrasch 中就说,法律书有七十种面貌,因而现在的听众和观众就会不断‘看到’多种可能(Bern Naso 13,15)。

总之,我认为,经师时代的圣经注释学意味着,它可以通过准确性、上下文关系、现实性与多元性这四种概念来定性。经师们的经文,尤其是对圣经的词意解释 Petichot,将一种解释明确地提了出来,向法律书提出进一步求教的期待时,当前的听众和读者就以各种形式进入到法律书的词句和历史之中。

与经师时代紧接着的是犹太人的中世纪,这是一个有许多释经讲道发表出来,和第一本讲道参考书问世的时期。<sup>[27]</sup>就注释学来说,在那些年代里有一个明显的根本变化,它可以定性为一种从圣经性到超圣经性的注释学道路。<sup>[28]</sup>尤其是唯圣经派对经师圣经解释的批判,以及通过接受早期亚里斯多德哲学的影响,以致多数中世纪的讲道人首先提出一些哲学与伦理论述,并且从圣经中为之求证。从宣道上讲,注释学的方向也与经师时代有所不同:讲道人不再将人们引到法律书之内,以及由此产生

的各种“火花”相互矛盾的多样性之中去,即使圣经字句的岩石经过了细心的雕凿,而是从法律书出发得出有根据的哲学与伦理论断。与此同时,在犹太人的中世纪,讲道的第三种主要方向也发展了起来,这就是奥秘性的讲道。他们的注释学之所以被视为超圣经性的,是由于它既力求成为奥秘性的注释者,同时又通过圣经词句与解释的多样性来达到法律书词句背后的真正基础,从而推向奥秘性的统一。哲学性、伦理性与奥秘性的讲道,这每一种讲道的发挥都在为此进行辩护,分别为自己进行阐述。对此现在就没有讨论的余地,于是我只好跳了过去,讨论 19 世纪发展起来的现代犹太讲道。

### 3. 现代犹太讲道—19 世纪的新论述

上文(二.1)所提出的犹太讲道的开始问题,也可有另一种而且一看就令人惊奇的答案。我们可以说,犹太讲道是从 19 世纪早期开始的!在这一解放与适应的时期内,德语地区犹太改革力量至少是首先下定决心,对在此之前只按基督教讲道 *Derascha* 一词的用法划定界线。与此相应的是,1870 和 1872 年分两卷问世,然后由 Meir Kayserling 汇编起来的“犹太讲道大全”,连同 Joseph Wolf(1762—1826)的讲道于 1808 年于德国德绍州出版。<sup>[29]</sup> 在那些年代里,首先是在德语地区发展起来的犹太改革活动,同时可以毫不夸张地理解为讲道运动。犹太改革家(其中 Leopold Zunz [1794 - 1886] 和 Eduard Kley 可称为典范)认为,国语(而不是依地语或犹太德语)讲道,是完成以下两种紧迫任务的最好手段:一是对内来说,这涉及到一种曾经在其中存在过的犹太团体相对有限的环境之中,犹太生活阶级性可理解结构是如何归于衰落,从而重新走向一种既适应时代而又得以更新的犹太教。<sup>[30]</sup> 其目的在于,使多数尤其是城市中感到“为命运所掌握的犹太人”,重新成为“受信仰指导的犹太人”。<sup>[31]</sup> 二是对外来说,这涉及到在内容与形式上寻求与基督教多数社团靠近的问题。德语讲道看来是达到这

两种目的较好的途径。当时有不少的早期讲道人,就是在从法律书与犹太传统出发,(以超圣经的方式)成功地表达了普遍接受的神哲学思想与伦理基本价值。

一则实例:Eduard Kley 在逾越节 5586(1826)的最后一天,在汉堡圣殿里,以“出离埃及 Mizrajim 以及日常生活”为题作了讲道。<sup>[32]</sup>这标题使人注意到讲道的基本目的与注释学:Kley 是要表示,出离埃及的旧事对现在的日常生活还能有其意义。Kley 在三点上(人们注意到当时基督教讲道“严格规定的”形式依据)发挥了他的讲道,并使人们注意到,逾越节渴望有一种日常形式,它(1)不使节日从人们的视线中消失,(2)使人们保持节制,(3)心中要有近人。Kley 在其讲道结尾时说,如果做到了这几点,平日就会预先尝到“天堂幸福的滋味”。<sup>[33]</sup>

在 19 世纪之中越来越明确概括出了早期讲道的问题:从讲道中不自然的老生常谈和与社会相结合的可能性出发,以下问题就提了出来,从哪里能真正看出犹太讲道的犹太特征。大致来说,在那普遍仿效基督教讲道的讲道热情阶段之后,是一种调查与区分时期。例如 Ludwig Philippson (1811 - 1889),时事评论员,经师,讲道员与作家就在探索一条能将旧的经师讲道(Derascha),与新的(犹太讲道)结合起来的途径。于是“新旧调和”,犹太民族的具体启示与普世性道德之间的均衡时期便来到了。<sup>[34]</sup>由 Siegmund Maybaum (1844 - 1919)起草,并于 1890 年问世的第一篇学术性犹太圣经讲道,正是对这种结合进行的探讨。<sup>[35]</sup>

当时的许多犹太讲道人看来非常成功,那种犹太特征是如此之美,以致不少基督徒都对犹太讲道入迷。如维也纳的讲道人和经师释经讲道研究者 Adolf Jellinek (1821 - 1893)就是一位著名的讲道人。他的讲道之所以受到称赞,首先是由于在内容上从丰富的犹太传统出发,尤其是从集中在经师释经出发而写成的。

最著名的 Jellinek 讲道,与上述的 Kley 讲道一样,是在逾越节七十天内,即 1861 年进行的。<sup>[36]</sup>在其中 Jellinek 将雅歌的戏剧性活动,重新搬上了逾越节的雅歌舞台,其中以民扮演新娘,天主是新郎。雅歌中耶路撒冷女子与民众建立了关系。在讲道中以民叙述自己的历史,与各民族经过一场争论,在漫漫长夜之后,最终生活在一种新的清晨之中。与 Kley 的讲道相比,Jellinek 的讲道方式有其独特之处:Kley 从一段有关平日与节日关系的圣经经文开始,而 Jellinek 则将其听众引进雅歌活动之中,也就是以民与其天主以及各民族的历史过程之中。

19 世纪在犹太教中兴起了不少释经讲道活动:讲道热潮、讲道评论以及一种现代犹太讲道的巩固交替出现。犹太教的这种发展,为在一种释经讲道上与犹太孪生兄弟进行对话,对基督教提供了多方面的可能性。而它却未能成为现实。如 Christian Palmer 在其于 19 世纪中叶发表的讲道第一部分,就不客气地拒绝了任何交流:“凡是犹太神学家至今发表的作品,对天主教讲道确实毫无助益,因为其中并没有一点原始犹太旧约精神,在这里感到的首先是革新的犹太教。”<sup>[37]</sup>Christian Palmer 的傲慢毫无根据。犹太教的释经讲道与 19 世纪的注释学探索运动也可给予基督教神学家以不少“教益”。然而 Palmer 所说的“原始犹太精神”却提出一个问题,它于 20 世纪之初就已在犹太人中敏锐地感觉到了,而且在广泛的范围内造成现代犹太讲道的一种危机。

#### 4. 讲道危机、对讲道的厌倦与新言论 20 世纪的发展

19 世纪的犹太教改革带来了其德语国家犹太讲道的子女,他们在突出不同重点的条件下,为 19 世纪中叶犹太教的不同方向所接受。犹太改革运动是合理性与普遍性的主要范例和一种基本的进步乐观主义所带来的成果。所有这一切在 20 世纪早期都成了问题,被视为不合理(“神圣的;“下意识的”),而个别的与转入传统

的却日益引人入胜。<sup>[38]</sup>于是现代的犹太讲道尽管是严格按照 Mqybaum 讲道不多年前的规定进行的,往往也不受欢迎。如 Sinai Ucko 在回顾 1920 年的情况时写道:“在他们的意识里[新一代经师们的意识里,附注],讲道并不象中世纪那样,是按经师学院所讲授的要求写出来的,人们已经在用一种略带讥讽的眼光来看它了。”<sup>[39]</sup> Sinai Ucko 又说,许多人相反“却往往用一种教学朗诵代替讲道,从而与古老的教学传统结合了起来。”<sup>[40]</sup>

恢复传统,重新转向犹太教的源头,转向犹太教法典和圣经的经师解释,这也是注释学和一般教育新观念的特点,这种新观点与 Franz Rosenzweig 和 Martin Buber 的大名连在一起,而且属于一种通称为“犹太复兴”的潮流。

一种‘释经讲道性的复兴’与这种注释学和教学复兴相比,在那二次大战开始的年代里,尽管也代表某种征兆,如就 Leo Baeck (1873 - 1956) 来说,讲道首先被理解为有意识地将当前视为对它挑战的一种教导形式,尽管如此却仍然与传统相结合,而且还是可以称之为“模仿的辩才”。<sup>[41]</sup>在法朗克福的经师 Nehemia A nton Nobel (1871 - 1922) 看来,许多听众也在听另一种有意识地置身于会堂礼仪环境之中,并重新以圣经经文为重点的讲道。

Nobel 的讲道甚至能使那长期以来被视为蔑视那种讲道的 Franz Rosenzweig 振奋起来。对于 Nobel 的训道篇讲道 Rosenzweig 写道:“他整个讲道声调平稳,一个小时之久。他似乎是在与某人谈话。而这某人并不在我们之中。忽然我发觉他并不是在与我们交谈,他的每一句话都在谈训道篇,不是在谈论训道篇,而是在与训道篇交谈。现在看到的也是它[训道篇,附注;...]”<sup>[42]</sup>。如果随着 Rosenzweig 的叙述进行下去,就是 Nobel 所安排的与圣经对话,听众 Rosenzweig 也是参与者之一。

魏马尔共和国时代的释经讲道新观点在德国没有前途。它们成了反犹太人运动的牺牲品,而且直到不多年以前,经过德国经师培训的重新开始,才可以想到与德语国家犹太释经讲道传统的一

种联系。<sup>[43]</sup>

如果人们想探索 20 世纪犹太讲道的发展,首先就要到英语国家去看看,他们以德语国家为出发点,早在 19 世纪就创建了现代犹太讲道。与德国情况不同的是,在那里从 20 世纪之初开始就没有什么讲道批判,而是直到 20 世纪中期犹太讲道就更受欢迎了。<sup>[44]</sup>于是就可以指出,许多刊物上我认为最好是用“讲道勇气”来形容的一种现象。首先是在经师内部,其次就是在群众之中对这种讲道显然也没有了热情,而 1972 年 Hillel E. Silverman 在一次知名人物的场合上甚至唱起“对这种讲道的挽歌”。<sup>[45]</sup>

在美国若干年以来,就在探索释经与释经讲道的新方向。此外犹太经师释经的前现代圣经注释学,与其所强调的在解读圣经上的准确性、上下文关系和多义性,也曾经而且还要在这方面(象在百年前左右德语国家的犹太复兴运动中那样),日益突出起来,并被视为将其推向后现代境界的预先规定。在理论层面上,如在“美国宗教院校”情况下,“原文通顺化者”的学院集体追求的就是这种结合;<sup>[46]</sup>例如“现代 Midrasch 学院”所走的道路,就是一条按 Midrasch 行事而改变集体习惯的道路。<sup>[47]</sup>美国(及其它)犹太讲道地区的这种讨论会如何改变,请拭目以待。

在此我就结束这一关于犹太讲道发展的简要描述。我认为非常明显的是,犹太释经讲道不是现在才出现的,而是在 19 世纪就已经通过文化适应与保持自己的文化传统,普遍性与特殊性,“宗教与现代化相结合”等挑战而体现出来的。<sup>[48]</sup>在犹太释经讲道讨论中,这种现代化问题在法律注释问题上一再突出起来:与“古老的”圣经经文的何种关系才适合于现代讲道?难道不是法律书古老的原文,而是超越时代的现实圣经吗?或者两种都是?当我在下文中以基督教释经讲道者的身份,与犹太教释经和讲道进行简要对话时,我就举出这些讲道释经学的问题,在走向讲道的过程中与在讲道之中与经文打交道时的典型谈话对象的实例,因为它们不仅关系到犹太教讲道,而且也与基督教讲道密切相关。



### 三、向释经讲道的孪生兄弟学习

向犹太释经讲道孪生兄弟学习,除了注意所面对的人之外,就假定要尽可能适当意识到自己情况下的问题。于是我首先简要提出那些我认为代表基督教讲道注释学的基本要求(三.1)。其次,我从这些问题出发,看到当前以多种方式重新展现出来的经师释经学(三.2),从而最后使一种按经师释经要求重整的讲道特点,能被视为上下文通顺关系(Ⅲ.3)。

#### 1. 释经讲道注释学是一种典型的学习领域

讲道中的经文似乎又成了现实问题。自从20世纪60到70年代经验与修辞学的近代转化之后,首先是听众与讲道的传通问题成了关注的重点,释经讲道注释学若干年以来,在新教与天主教的情况下又有了一种意义,尤其是它作为圣经的解读,又得到了新的神学评价。<sup>[49]</sup>于是我认为象上文一样,又有了三种基本要求:

(1)经文与词句之间的要求:既然讲道词以一种圣经经文为依据,于是就提出以下问题:圣经的这段经文对讲道人的词句有什么作用?是否只是从中挑出一个词,然后进行联系而作进一步发挥?它的作用是否反正在于强调一种已知的信理或者伦理思想?它难道不仍然是带着一种经文“目的”而用之于当前的‘老的’经文吗?早在1957年Rudolf Bultmann就曾经写道:“讲道是圣经解释的事实,就在于它并不保证其所提供的决不是一般性真理,[...]一种所谓的基督教世界观或者基督教教导,一种基督教信理论断。”<sup>[50]</sup>于是将经文用到讲道词句之中的阻力是否很快就显示出来?如果它所提供的仍然是“一般性的”和早就知道的“真理”,最终岂不是给基督教讲道带来烦恼吗?

(2)讲道与‘天主圣言’之间的要求:马丁路德将讲道着重理解为天主圣言的宣示。其他人一直追随他到著名的瑞士后期信仰宣

言的表达之中：“关于天主圣言的讲道就是天主圣言”(Bullinger, 1562)。讲道就是天主圣言——这使早期辩证神学处于紧张状态的说法，在普世教会内也没有重大争议<sup>[51]</sup>，我仍然认为，信理上的讲道思考是不可缺少的。另一方面，如果讲道人提出，自己的话如何能妄想成为天主圣言的问题，在福音讲道的习惯上，也经常有牧灵苛求之嫌。依我看来，牧灵上的傲慢(连同相应的自我陶醉性的讲道安排)，与牧灵上的懒散和谎言一样(包括上述的讲道烦恼问题)，都是这样感受到的苛求结果。因而还是要问：在牧灵苛求之外，有什么符合讲道神学要求的正确道路，其中的圣经经文起的是什么作用？

(3) 鉴于释经与福音讲道的成对关系危机而提出的要求：Gerd Theissen 于 2000 年曾经提出一项令人激动的观点。他在其中谈到了一对老夫妇的严重关系危机：一方是福音讲道，另一方是释经。婚姻处于危机之中，而其特殊的悲剧在于，双方彼此无法分离。离婚不是出路。<sup>[52]</sup> Theissen 所提到的问题既古老，又是一个独立而与信理神学分开的圣经学问题。这个问题属于启蒙运动变革，在学术史上可与 Johann Philipp Gabler 之名连在一起，并被视为历史考证性的非正经化行动：将某种圣经文本的某段经文从正经中撤出来。<sup>[53]</sup> 这时该问题之所以变得更为复杂，因为这一现代问题不仅影响了当时的讨论，而且还有五光十色的“后现代环境”(Jean-Francois Lyotard 语)。与哲学家 Jacques Derrida 一起问世的除了历史考证性的非正经化之外，还有另一种可称之为非建设性的非正经化。<sup>[54]</sup> 在 Derrida 看来，各种超然性的意义都应当排除，随着他所有赋予意义的读法也遭到拒绝。剩下来的是轻快的意义游戏，一种注释学上的“什么都行”(Paul Feyerabend 语)<sup>[55]</sup>，于是连神学反思和圣经解读都不能容忍了。

然而另一方面 Gerd Theissen 对此也指出，后现代情况对释经和讲道这一双情侣来说，也并非微不足道的机遇。一种以历史考证法释经得出经文(‘真正’)意义的统治地位似乎已经消失，而在释经与讲道之间，由释经规定内容，由讲道将这种格式付诸实行

的一种任务分配公式化也随之结束。在早期或晚期现代情况下，与圣经打交道的前现代化道路又重新出现：例如中世纪的多种圣经意义。<sup>[56]</sup>

## 2. 解释就是弄通上下文关系与 经师圣经解释的重新发现

在以上概述的注释学大范围的情况下，我似乎要满怀激情地问，自近 20 年来正在紧张进行的前现代经师释经的注释学重读<sup>[57]</sup>，以及经师释经学的重新发现和相应形成的经师释经讲道观点，对基督教的注释学与注释学讨论来说，可在何种程度上进行展示。于是我将经师释经和经师释经讲道的某些发现，与三个所谓的讲道注释学问题领域联系起来：

(1) 字句和经文的上下文关系：经师释经人赋予法律书的正经经文以最高权威。他们认为，其中词义的细微差别都有重要意义。经师释经中的 Tanchuma 从一开始在创世纪 1 章 1 节的解释中，就为此找到了依据，即对法律书辅音字的最细微的变动，也会使全世界毁灭。

请读圣咏 150 篇 6 节（“一切有气息的请赞美上主！”），如果动词“赞美”中的字母不是“he”而是“chet”（用 techallelu 代替 tehal-lelu），只要多写了小小的一划，就会变成：“一切有气息的都亵渎上主。”人由于这种疏忽会毁灭世界。<sup>[58]</sup>

由于对经文的这种敬畏心情，于是就有了一种经师解释和相应的经师讲道，这时释经讲道人在一定程度上全神贯注在经文中，并将他自己的解释作为上下文加到了圣经经文中。解释不是从经文的位置开始的，而仍然是经文的上下文关系。用形象的话来说：经文处于中心位置，环绕着这中心的是经师们的不同解释，它们只有集中起来才能得出经文意义。经师释经人只有在与圣经经文的持久相互影响下，才能得出他们自己具体解释的新词句。

(2)人言和天主圣言是法律书的先天性期望:早在经师时代,这种上下文关系就通过书面和口头法律的成对概念刻划出来了。<sup>[59]</sup>其出发点和经常的基准点是正经经文,即书面的法律书。它被人满怀信心地不断诵读,正如 Ben Bag Bag 所说的:“你要对它不断地翻阅,因为一切尽在其中。”这种不断翻阅的结果,就是对口头形式出现的书面法律不断增加而永无休止的解释。经师们的能力,对某一圣经词句不同的甚至对立的解释,不应视为值得怀疑的释经荒野,而应视为圣经经文财富与美丽的特征,由此得出书面法律书的经师值得信任,从而不断地变为生活的天主圣言的结论。一种与神名相结合的法律书的接受美学,是经师释经学的特点,并且赋予它以一种沉着、朴素而往往又富于幽默感的坦率。它的表现形式如在 PesK 12,25 中对出 20,2 的一种解释。在关于十诫的序言中,与对经师解释感到惊讶而被置于单数第二位的全体子民讲话:“我是上主,你的天主。”此外在经师圣经解释中说:

“经师肋未曾经说过:圣者向他们显现出来,他应受赞美,正如那尊每一面都有其面貌的态像一样。上千人看他,他也在看大家。圣者也是如此,他是可赞美的:当他讲话时,每个以色列子民都说:圣言在向我讲话。在这里并未写着,‘我是雅威,你们的天主’,而是:‘我是雅威,你的天主’。Chanina 之子 R. Jossi 说:圣言按每个人的力量与他讲话。你不必对这种说法感到惊奇,因为即使从天而降的玛纳也是按每个的食量而赐予的。[...]既然玛纳都是按每人自己的食量所赐予的,那么每人也是在按自己的力量听取天主圣言。”

总之:经师圣经解释所指出的一种读法,将解释的想像自由和学术上的渴望,与对经文和这段经文的一种无条件关系联系起来,它所依据的期望是,天主会亲自使其圣言成为法律书中的圣言,成为与人讲话道路的圣言。

(3)释经和释经讲道—peschat 和 derasch:当然经师释经者已经提出了以下问题,释经的自由是否真正没有限度。例如经师

Jischmael 一次在其经师同事 Eliezer ben Hyrkan 的解释中超出一定限度,并且象这样批判他的解释说:“你看,你在向圣经经文说:请安静下来,等我向你进行解释。”<sup>[60]</sup>在中世纪的经师反思中,用了 peschat 和 derasch 的概念,以便在解释的无限自由与必要的与经文的必要联系及其自己的‘自己说法’之间的对立范围内,找到一种解决办法。<sup>[61]</sup> Peschat 指的是“单纯的字面意义”,derasch 指的是由此得出的每一种解释。因而中世纪的释经者认为,在每次圣经解释中,都要注意到圣经经文的单纯意义与字句。

在注释与整体解释关系的现代问题背景下,犹太宗教哲学家 Peter Ochs 又追溯到了 peschat 与 derasch 这成双概念上。<sup>[62]</sup> Ochs 将 peschat 与字句的经院解释相联系,将 derasch 与多种解释的整体相联系。他将这种整体解释理解为经文的主要读法。关于 peschat 的问题在学术上却有一种实用价值。当整体解释出现问题,当经文中看不到其当前意义时,这却富有意义。于是 Ochs 认为,这涉及到学术与团体之间,怀着不断更新的经师释经性解释目的的一种对话。学术上并不存在一种通过假定的经文表达,来妨碍经师释经性解释自由的任务。

### 3. 释经讲道性的结果

关于经师圣经解释的这种意识,会对基督教的讲道意味着什么?在此我不得不放弃详细的推导和保证。然而我却又重新考虑我所分析的释经讲道注释学的三个基本问题,并且提及释经讲道注释学孪生兄弟所代表的观点。

(1)讲道作为处理上下文关系过程:马丁路德在其 1522 年的教会圣经章节解释中,将现代人也许会称之为讲道参考或讲道思考文集的著作,定为其解释的目的,铺平一条通向圣经的道路,从而使它们能自己讲话。他写道:“亲爱的基督徒你们要深入其中,使我和大家的解释都有正确的基础,使我们理解纯正的天主圣言,品尝它,并常住在其中;因为天主只住在这里的熙雍之中。

亚孟。”<sup>[63]</sup>

在向犹太教释经和讲道进行学习中,可能又会导致一种与圣经的释经和讲道关系,它被视为“建在可靠的基础之上”,而不是什么从经文出发,离开圣经,而以任何方式脱离经文的说法。释经学者 Jurgen Ebach 在接受犹太教的感受时也提到这一点,他所要求的解释“不是要到经文背后去找,而要在经文之中去找,在其经文与词句中去找。”<sup>[64]</sup>因而讲道是阅读圣经经文的助手。它的目的在于引导听众正确理解经文。为此它要使经文在整个讲道过程中保持生动,一篇讲道就象是面对着展开的圣经在描述,其中讲道人在以直接的和发挥的意义宣讲经文之后,并不是将圣经经本合上,然后用自己的话继续讲道。以上按经师的释经求解的所有形式而提出的,从某段经文出发推到另一段经文的词义解释 Petivha,我认为就正式的福音讲道观点来说,对于圣经性基督教讲道词的形成也提供了动人的潜力。

(2)充满期望的讲道:这种讲道与犹太教的讲道和释经,对法律书来说,过去和现在都是充满期望的讲道。梵二会议把它订为目标,就是要使为信众所准备的“天主圣言宴席”更为丰盛,使“圣经的宝库”更为充实。<sup>[65]</sup>公会议的两个比喻描述这种期望,就是要使人们尝到圣经之中的神妙,看到其中的无比价值。这种期望会使讲道词中的圣经经文更为醒目,其中超圣经性的成份不会很快消失。它不仅会指出席上所摆的佳肴,而且能让人亲身品尝。它不仅会谈到宝库,而且会将宝库的大门打开。它会在此看到它的目的,使听众成为满怀期望的读者。

(3)释经讲道与释经相互影响:释经与释经讲道这一对老伴儿, Gerd Theissen 如是说,是不会相互分离的。这一点既有好处,也孕育着希望。根据 Peter Ochs 对中世纪关于 peschat 与 dersch 之间区别研究的意义就说明了这一点:释经的任务就在于,针对固守教会传统的或个人联想的习惯解释,而促进在整体背景下对经文不断重新解释的积极性。借助于其批判性的潜能,对教会解释无尽任务新的创造性活力发挥出来。当然这就假定,释经与

讲道要相互关心,相互了解。总之,如果释经和讲道处在这种相互对话的关系之中,并且在这段经文的上下文关系上作出贡献,它就会被视为它们双方的任务。

释经讲道在犹太教和基督教方面,当前都存在着完全可以比较的任务,我认为这是明显的事。于是最后我又转到开始的问题上,现在我们如何与释经讲道的孪生兄弟一起上路,将来也能并肩前进。

#### 四、一起走上释经辣之路!?

雅各伯与厄撒乌这对孪生兄弟经过‘仇视’年代之后又相会了。相会后厄撒乌说:“让我们起程前行;我愿与你同行”(创 33, 12);12 节后半段的说法可以译成“我愿与你同行”,或者“我愿与你并排前行”(Buber/Rosenzweig)。这对孪生兄弟的重逢意味着走上了同一条道路,根据创 33 节的叙述,并不说明雅各伯和厄撒乌会一同前行;雅各伯采取自由行动,“在后面从容地”(14 节)前进,让厄撒乌先行。

如果将基督教与犹太教释经讲道理解为并排同行的一双对手,这并不能也不应理解为要发展一条共同的完全一致的释经讲道。正如人们由合一对话中所学到的,协同的媚力并不在于无条件的一致,而在于伙伴关系的谅解,却又在不一致之中相互竞争。<sup>[66]</sup>这对释经讲道来说就意味着,当它涉及到共同对待讲道当前的重要性、讲道与礼仪的关系、圣经经文注释学时,在这些问题上共同前进,一同工作。这同时却意味着,要冷静而明确地寻找自己的道路。因为正是这一点才会对另一位孪生兄弟显得富有媚力和大有希望,不是将目光转过去,而是将注意力放在另一条道路上;当然这并不排除,反而会在孪生兄弟学习与变换潜力的另一条道路上,发现自己的道路。<sup>[67]</sup>

## 【注释】

[1]参见 Gerald Rouwhorst, 祈祷之中的一致性。祈祷经文是犹太教与基督教之间连续与差异的世纪性争论的证人,此文载在:Albert Gerhard-Andrea Doeker-Peter Ebenbauer 所写的,祈祷之中的一致性。论犹太教与基督教体制性祈祷的结盟作用(犹太教与基督教研究),Paderborn 等处 2003,37 - 55,尤其是 39 - 44 页。

[2]参见 Daniel Boyqrin, 为天主而死。殉教与基督教和犹太教的形成,Stanford (CA) 1999,1 - 21. 133 - 148 页(注)。

[3]参见 Frieder Schultz, 基督教崇拜仪式的犹太教根子,此文载在:全上作者的, Synaxis. 对礼仪的供献(作者 Gerhard Schwinge),Gottingen 1997,15 - 36,尤其是 15 页,或者 Wilfred Engemann, 释经讲道介绍 (UTB 2128),Tubingen-Basel 2002,88 页及其以下。

[4]我只是以举例方式提到 Evelina Volkmann 的,从‘犹太教的主日’到‘以民的主日’。在基督教与犹太教对话领域中的讲道之作,Stuttgart 2002,以及全上作者的,释经讲道与基督教和犹太教对话,此文载在:PrTh 38 期(2004 年)253 - 260 页。在那里将会发现其它的文献介绍。——前此在基督教与犹太教对话中出现的这两种讲道之作,至多是顺便犹太讲道和释经讲道;参见 Alnulf H. Baumann-Ulrich Schwemer 所写的,在以色列当代的讲道。在基督教与犹太教对话情况下的讲道深思,第 3 卷,Gutersloh 1986 - 1990,以及 Wolfgang Kruse 所写的,在基督教与犹太教对话中的讲道深思,Neuhausen 1996 - 2001;Berlin 2002 - 2006。

[5]参见 Horst Dietrich Preuss, 基督教讲道之中的旧约,Stuttgart 以及其它处 1984 年,见 140 - 164 页。

[6]参见 Heinz-Gunther Schottler, 基督教讲道与旧约。一种释经讲道式的考证学 (zeitzeichen 8),Ostfildern 2001,尤其是 369 - 376 页。

[7]Rudolf Bohren, 讲道学说,Gutersloh 6 1993,121 页。

[8]Axel Denecke, 作为在犹太教学校之中的基督徒。关于基



督教与犹太教对话以及谈论天主的原则性与实际性的思考(Scha-lom-Bucher 4), Hannover 1996, 84 页。

[9]参见 Beate Ego, 讲道集之三。犹太教, 此文载在: TRE 27 期, 1997 年, 235 - 240 页; Klaus Herrmann, 讲道集之七。犹太教, 此文载在: RGG 4 6, 2003, 1605 - 1607 页。

[10]参见 Elisabeth Grozinger, 讲道工作中的创造性 (Wechsel-Wirkungen 40), Waltrop 2001, 尤其是 23 页, 以及 Tim Schramm, 黑色与白色的火, 此文载在: Friedemann Green 等人所写的, 为了希望起见。与激情相伴的实用神学 (城市教会之 10), Hamburg 2000, 231 - 239 页。

[11]参见, Andrea Bieler, 对已失去的天堂的渴望。关于 19 世纪崇拜仪式改革与讲道文化的犹太教与基督教反思 (PTH65), Stuttgart 2003。

[12]至于我在这方面只能勾画一个大致的概况, 这是不言而喻的。在此我就介绍我对此的专著: Alexander Deeg, 讲道与 Derascha。在与犹太教对话中的释经讲道经文读法 (APTLH 48), Gottingen 2006。在此我在一种释经性的观点下, 在第一部分中对犹太教的释经讲道发展进行调查 (参见 47 - 218 页)。第二部分将这种觉察与基督教福音讲道讨论挂起钩来, 而且阐述一种适于在 Midrasch 条件下重新阐述释经讲道释经学的观点 (参见 219 - 528 页) 以下的思考溯源于这种理解。

[13]Lee I. Levine, 会堂, 此文载在: TRE 32, 2001, 499 - 508 和 499 页。

[14]参见 Hugh Godfrey Madurin Williamson, 厄斯德拉, 乃赫米雅 (圣经文字解释 16), Waco-Dallas (TX) 1985, 281 页。

[15]对于犹太散居领域, 在这较短的过程中我只好从略; 对此首先请参见 Folker Siegert, 三篇希腊-犹太式讲道, 卷 1: 圣咏-Philon, “关于约纳”, “关于约纳” (残编), “关于三松”, Tübingen 1980; 全上作者, 三篇希腊希伯来讲道, 卷二: 包括有对希腊前期释经学史观察的评注 (WUNT 61), Tübingen 1992。

[16]在下文中首先参见 Claus Westermann,关于旧约中的问题与探索的概念,此文载在:KuD 6 (1960) 2 - 30 页。

[17]“讲道”的概念对犹太人来说,直到 19 世纪还是以非真实的意义在用。直到这时那自中世纪起就在基督教中所用的讲道概念,才为犹太教所采用(参见以下一. 3)。

[18]参见 GunterStemberger,犹太法律传统与圣经解释序言,Munchen 8 1992,238、284 - 308 页;全上作者的,圣经解释。从经师与圣经的交往讲起。序言—正文—解释,Munchen 1989,143 - 185 页。

[19]参见 Doris Lenhard,经师的福音讲道。一种形式分析目录(FJS 10),Frankfurt a. M. 1998。

[20]参见 Joseph Heinenmann,Deraschot baZibbur bitqufat ha Talmud [Hebr. ],Jerusalem 1970,12;全上作者的,阿卡德圣经解释的序言。一种文体考证研究,此文载在:全上作者与 Dov Noy 所写的,关于阿卡德与民间文学(ScrHie 22),Jerusalem 1971,100 - 122 页,尤其是 101 页。总之,“释经讲道式释经”的“讲道”结构,是那在 Injan 解释(对安息日前夕少数圣经章节的解释)之后进一步提出来的释经讲道式释经(Peticha 的多数形式),在此之前,释经讲道大都以较短的末世论段落(Chatima)结束(参见 Lenhard,经师的释经讲道 [见以上注 19],54 - 69 页)。

[21]可参见 Ju; ius (Judah)Theodor,论阿卡德释经讲道的结构,此文载在:MGWJ 28 (1879) 97 - 113、164 - 175、271 - 278、337 - 350、408 - 418、455 - 462,页;29 (1880) 19 - 23 页。

[22]可参见 Philipp Bloch,关于阿卡德的研究,此文载在:MGWJ 34 (1885) 166 - 184、210 - 224、257 - 269、385 - 404 页;36 (1887)165 - 187、389 - 405 页。

[23]首先参见以上(注 20)的有关文献。

[24]参见 Ismar Elbogen,犹太人在其历史发展中的崇拜仪式,2.3 的重点,动词照亮,Hildesheim 1995,155 - 174 页;Dirk Monshouwer,在礼仪中诵读圣经。在圣经解释中被忽视的一种

途径,此文载在:CV 41 期(1999 年)116 - 130,尤其是 119 - 128 页。

[25]在其结构上进行概述的圣经字面解释,此外在 ShemR 2.2 中也流传下来。

[26]在传统史上这涉及到关于释经讲道 Avot(教父言论)的一种附注;参见 Gunter Stemberger,“不断地翻阅它…”(mAvot 5,22),此文载在:BN 116 (2003) 87 - 94 页。

[27]参见 Israel Bettan,对犹太讲道的研究。中世纪(Brown Classic in Judaica),再版本,Lanham-London 1987;Marc S aperstein,1200 - 1800 年的犹太讲道。一种文选(YIS 26),New Haven (CT)—London 1989;全上作者的,“你的声音有如公羊羊角的声音”。传统犹太讲道之中的主题与经文(MHUC 18),Cincinnati (OH) 1996。

[28]描述这种变化的文章,如 Moshe Ide 的,序言,此文载在:Betty Rojzman 的,白火之中的黑火。关于犹太人的圣经注释学,从经师的圣经词义解释到 Kabbalah 末世论与象征性解释传统,Berkeley-Los Angeles-London 1998,ix-xii,尤其是 ix。

[29]参见 Meir Kqyserling 所著的,犹太讲道大全。一本编年性讲道集,一流犹太讲道人的生平与特点。可供经师、讲道人和教师参考,可用作家庭修身读物,Berlin 1870 / 1872。

[30]参见 Michael A. Meyer,现代的犹太人特征,Frankfurt a. M. 1992,尤其是 45 页注 10;Shulamit Volkov,一种传统的发现。论现代犹太人在德国国内的出现,此文载在:全上作者的,现代的犹太计划。十项论述,Munchen 2001,118 - 137 页。

[31]参见 Ismar Schorsch,宗教当局的解放与危机:现代经师的出现,此文载在:Werner E. Mosse 等所编写的,1848 年在德国犹太人历史上的革命与进化(SWALBI 39),Tubingen 1981,205 - 247 页。

[32]Eduard Kley,在以民新圣殿中的讲道,5586 年度第二期。第二年度,Hamburg 1820,65 - 76 页。

[33]全上,76 [在原文中进行强调]。

[34]参见 Ludwig Philippson,最新的圣经讲道作品,此文载在:犹太教通报,第1发行年度,Nr. 7,16. 05. 1837,27页及其以下,引文:27 [原文中所强调的];参见全上作者的,修辞学与犹太圣经讲道。在书信与文章之中(编者 Meir Kayserling),Leipzig 1890。

[35]参见 Siegmund Maybaum 的,犹太圣经讲道。对经文与主题的同时选择(实用神学之1),Berlin 1890。

[36]参见 Adolph Jellinek 的,讲道集。第一部分,Wien 1862,13 - 29页。

[37]Christian Palmer,释经讲道,5.,修订版,Stuttgart 1867,注1。

[38]参见 Michael Brenner,犹太文化在魏马尔德国的复兴,New Haven (CT)-London 1996; Steven E. Aschheim,在教育与自由之外的德国犹太人。在魏马尔共和国中犹太人的根本复兴,此文载在:Klaus L. Bergahn 所编写的,重新考虑德国与犹太人的对话。为纪念 George L. Mosse 而举行的学术讨论会(德国生活与文化 20),New York 等地 1996,125 - 140、277 - 287页 [注]。

[39]Sinai Ucko,小团体里的经师,此文载在:Schlomo F. Rulf 所编写的,Paul Lazarus 纪念册中。对德国最后一代经师的评价文章,Jerusalem 1961,73 - 78页,引文:73页。

[40]全上,73页及其以下。

[41]1913年 Baeck 就有了这种概念的特点:Leo Baeck,希腊与犹太的讲道,此文载在:全上作者的,从三千年出发。福音书是犹太信仰史的文献(作者 Albert H. Friedlander-Bertold Klappert-Werner Licharz)(Leo Baeck 著作之4),Gutersloh 2000,151 - 164,尤其是152页。

[42]Franz Rosenzweig,载在:美因河畔法兰克福的以色列团体理事会编写的,致经师 N. A. Nobel 的悼词,Frankfurt a. M. 1923,44 - 46,尤其是45页及其以下。

[43]对此首先请参见 Abraham Geiger 学院(Potsdam - Berlin)所作的努力,并登录 [www.abraham-geiger-kolleg.de](http://www.abraham-geiger-kolleg.de)。

[44]参见 Robert V. Friedenbergr,“愿以民倾听”。美国的犹太讲道史,1654-1970, Tuscaloosa (AL) 1989,并参考以下分别以讲道为基础的两项释经讲道: Abraham Cohen, 犹太释经讲道, London 1937, 以及 Solomon B. Freehof, 现代犹太讲道, New York 1941。

[45]Hillel E. Silverman, 献给讲道的挽歌。一次学术讨论会,此文载在:更新者 38 期(1972 年),H. 1,7 - 19 页。

[46]参见 Peter Ochw-Nancy Levene 所编写的,原文的通顺性。犹太哲学与二十世纪末的经文研究(激进传统), Grand Rapids (MI)-Cambridge 2002。

[47]参见 [www.icmidrasch.org](http://www.icmidrasch.org); 以及 ICM 于 1997 和 2000 年之间所发行的“Living Text”报。

[48]Andrea Bieler, 对已失去的天堂的渴望(以上注 11), 198 页。

[49]参见 Werner Konrad, 处于释经与讲道的对立关系范围之中的注释学。讲道是讲话和阅读活动 (EHS. T 633), Frankfurt a. M. 等处 1998; Hans-Ulrich Gehring, 圣经原则与接受美学。在马丁路德讲道中与 Hans Robert Jauss 思想之中的接受, Neukirchen-Vluyn 1999; Georg Lammlin, 语言上的兴致与圣经的阻力。在释经讲道中重读圣咏(对实用神学的海德伯格研究之 4), Munster-Hamburg-London 2002; Jan Peter Grevel, 讲道及其圣经经文。一种释经讲道的特点, Neukirchen-Vluyn 2002; 关于朗读的意义, 只需参考 Klaas Huizing, 阅读的人。在阅读之中的神学起源(TBT 75), Berlin-New York 1996; 关于在实用神学情况之下的注释学, 参见 Ottmar Fuchs 的, 圣经的实用注释学 (PThe 57), Stuttgart 2004。

[50]Rudolf Bultmann, 一般性真理与基督教宣讲 [最早发表于 1957 年], 此文载在: 全上作者的, 信仰与理解之中。文选之 3,

Tubingen 1960, 166 - 177, 尤其是 167 页。

[51]只要参见 Rolf Zerfass 的说法：“宣讲 [...]就是：给天主发言的机会，以便某事能有所改变”（Rolf Zerfass, 讲道基本教程之 1。箴言讲道，与 Klaus Roos 合作的结果，Dusseldorf 5 1997, 14 页；参见 Klaus Muller, 释经讲道。批判时代适用的教材，Regensburg 1994, 尤其是 222 - 234 页）。

[52]参见 Gerd Theissen, 为释经与释经讲道之间的一种新型关系辩护，此文载在：ETR 75 (2000) 531 - 547 页；全上作者的，释经与释经讲道。新的经文模式是对新型讲道的推动力，此文载在：Uta Pohl-Patalong-Frank Muchlinsky 编写的，复数的讲道。释经讲道观点，Hamburg 2001, 55 - 67 页。

[53]参见 Oda Wischmeyer, 新约释经学。一种教科书 (NET 8), Tubingen-Basel 2004, 76 页。

[54]参见 Jacques Derrida, 语法规则学 (stw 417), Frankfurt a. M. 1983, 尤其是 16 - 48 页 [本书之末与圣经之首]。

[55]参见 Paul Feyerabend, 反对方法上的强制, Frankfurt a. M. 3 1983, 21 - 32 页, 参见 21 页。

[56]可参见 Christoph Dohmen, 论圣经的多种意义-理解圣经经文的新的可能与局限性，此文载在：上文作者-Christoph Jacob-Thomas Soding 等所编写的，是圣经解释的新形式吗？之中 (QD 140), Freiburg i. Br. -Basel Wien 1992, 13 - 74 页；Ulrich H. J. Kortner, 受默感的读者。圣经注释学的主要观点 (Vandenhoeck 丛书), Gottingen 1994, 尤其是 62 - 113 页。

[57]要作为重要的丛书来参考的，是 Geoffrey H. Hartman-Sanford Budick 所编写的，经师释经与文学，New Haven (CT)-London 1986。一场有争议的讨论会，尤其将通过 Susan A. Handelman 的下列著作而激烈起来，梅瑟的凶手。经师解释在现代文学理论中的出现，Albany (NY) 1982。参见在方法上较为谨慎，在注释上却作用不小的下文思考：Daniel Boyarin, 上下文关系与 Midrash 经师圣经解释的阅读 (ISBL), Bloomington

(IN) 1990。

[58]参见 Tan Bereshit 1。

[59]参见 Peter Schafer, 来自经师犹太教口传法律的“信条”, 此文载在: 全上作者的, 关于经师犹太教的历史与神学的研究 (AGJU 15), Leiden 1978, 153 - 197 页。

[60]Sifra Tazria 13, 2; 在此请参阅 Gunter Stemberger 的, 经师的圣经解释, 此文载在: Christoph Dohmen 与全上作者所写的, 犹太圣经与旧约注释学 (KStTh 1, 2), Stuttgart-Berlin-Koln 1996, 23 - 132, 102 页。

[61]参见 Gunter Stemberger, 经师圣经解释(上文注 18), 24 页。

[62]Peter Ochs, 在 Mechitsa 后面。关于字句推论规律的反思, 此文载在: 字句推论杂志 1.1 期(2002 年), etext. lib. virginia.edu / journals / ssr。

[63]WA 10, 1, 1, 728, 18 - 22 页。

[64]Jurgen Ebach, 天主在字句之中。关于释经与注释学的研究, Neukirchen-Vluyn 1997, 尤其是: VII。

[65]梵二会议的礼仪宪章, 拉丁与德语原文附有 Joseph Lengeling 的注释 (RLGD 5 / 6), Munster 2 1965, 112 (=Nr. 51)。

[66]可参见 Ilse Bulhof, 合一运动的后现代化竞争, 此文载在: US 50 (1995) 15 - 29 页。

[67]一种国际性犹太基督教释经讲道的专业会议, 题目是“两种释经讲道传统。基督教和犹太教讲道”, 它是由经师 Walter Homolka 博士 (Abraham Geiger 学院, Berlin - Potsdam), Heinz-Gunther Schottler 博士教授 (Bamberg 天主教神学学院) 和我 (Erlangen 新教神学学院) 所组织的, 2007 年 3 月 6 至 8 日于 Bamberg 举行, 它将有助于阐明基督教与犹太教释经讲道合作的可能、机会与局限性问题。对这两种释经讲道传统历史的探索, 以及阐明当前释经讲道的任务, 与确定可能的共同工作范围等, 同样都在计划之中。

# “平信徒讲道”是今天教会的一种任务

Peter Hunermann

1997年8月15日在罗马发表了一条关于平信徒与司铎协同工作的指示。这是由罗马圣部的六位部长,以及教廷平信徒理事会主席和教廷法律条文解释理事会主席所签署的。该指示由教皇“以特殊方式”批准,并以这种方式颁布。<sup>[1]</sup>该文件在第2条和第3条中明确提到平信徒对圣言和对讲道的工作。<sup>[2]</sup>罗马指示解决了一个很有分歧的争论。<sup>[3]</sup>德国主教团在指示之后所采取的政策并不明确,看不出什么共同的概念。<sup>[4]</sup>

关于“平信徒讲道”<sup>[5]</sup>的争论与反思,直到今天都受这一指示的影响。问题一直是围绕着上述牧灵协作集体的讲道可能性。问题却会因而完全缩小。平信徒讲道问题是否只是一种权限等级的形式?牧灵协作者的地位问题就转到了另一种环境中,而且只有在那里才能解决。

本文不会在一种“沙盘作业”中,象锡制玩具兵那样来领会以往年代的讨论。而要在考虑当前问题情况下,来探讨教会关于平信徒对圣言工作的当前任务。于是就要追述梵二的基本论述。教会只有在考虑到未来时,才有前途。从这种任务形势出发才形成分段。第一步划定主题形势的理由与基础。第二步指出“平信徒”在圣言工作上的教会任务。

## 一、公会议后的问题形势

### 1. 信友的先知性使命-文件与实践

“平信徒讲道”在公会议之后的情况,与梵二的两个基本论述



有关。第一个论述涉及到所有基督信徒的使命。圣父交与基督的三大任务,是由信友团体的高级领导交予每一个人以及教会和教会全体的。基督通过他的圣神,在信友身上继续他的救世工程,从而也继续他的先知使命。

“由基督定为生命、爱心和真理共融体的这个天主子民,同时也应当成为万民得救的工具,并作为世上的光和地上的盐而派遣到全世界”(万民之光宪章 9,2)。全体天主子民的这一先知使命,在公会议的文件中经常提到。这一论述浸透了公会议的全文。<sup>[6]</sup>于是公会议代表们冲破了前 500 年反宗教改革的教会与神学以之为特征的禁令。在宗教改革态度的基础上,关于信友共同司祭职与其参与耶稣基督先知使命的新约证言就协调起来,而由前者转为后者了。

至于公会议代表们重新领会了这一证言,并且有如发现神学的新大陆,并没有对所有信友的这一积极的资格与使命提出什么完全成熟的神学,这并不值得奇怪。至于公会议代表对这一信仰教导特别强调,却值得高度赞赏。

然而公会议论述的局限性却在于,这一教导的意义并不是由于描述了其中的一种可能说明其重要意义的做法。语言只有在与一种具体实践相结合时才有其意义。

如果我们对 LG 中为圣言服务之处进行分析,就会发现,除 LG 12 与 41 两处之外,所有的发现地都是关于平信徒的篇章。<sup>[7]</sup>这是一些较为概略性的论述。明确地说,尽管基督也通过其所确立为天国证人的平信徒执行他的先知职务。<sup>[8]</sup>却又一再强调,信仰证言首先应表现在生活上,要使其在家庭与社会结构中能感觉得到,例如通过父母将信仰传于子女。LG 35, 4 节从而就谈到,平信徒应当参与世界的福传以及基督之国的扩展工作,而且不仅是在遵循的情节之下,或者只是在神职人员缺乏之处。更为具体的论述还是空缺的。

值得注意的是,关于主教的牧职法令(CD)只提到了信友传教的责任,组成协会或善会传扬基督福音。<sup>[9]</sup>至于主教协助信友组成相应机构,使其在此工作中形成自己的风格问题,却并未提到。于是

主教的基本任务,就是要使天主子民能很好地履行自己的使命。<sup>[10]</sup>  
在关于司铎职务与生活法令(PO)中同样也没有提到这一要求。

唯有平信徒传教法令(AA)和教会传教工作法令(AG)是针对这一问题的。

平信徒法令不仅详细论及有先知使命的平信徒可以而且应当采用的不同方式和形态,而且也明确地谈到这种工作的准备和培训:

在谈到圣言工作的一般形式时,自然会涉及到一种基督徒生活的一般生活作证,在人世作发酵面团的任务。<sup>[11]</sup>

也会提到在婚姻与家庭中的信仰作证。<sup>[12]</sup>

会涉及到与有信仰与无信仰者的对话,以及一般性的圣言宣讲。<sup>[13]</sup>

会强调阐明、维护和使用基督徒生活原则的必要性。<sup>[14]</sup>

在涉及牧者使命时说,“不可自满”而是亟需有平信徒传教的补充。“他们填补了其兄弟之所欠缺,使牧者与子民神清气爽。”在这种情况下,可参考格前 16 章 17 节和保禄的经验。<sup>[15]</sup>

涉及到由平信徒为福音播种的教会开始地区时,同样也想到散居情景以及福音精神十分缺乏的传教地区。<sup>[16]</sup>

在其它处,还要指出具有重要意义的地区性传教范围,直到国际性的任务。<sup>[17]</sup>

关于为圣言作证的这一广泛区域,然后就谈到平信徒作证。<sup>[18]</sup>有许多段落是针对这种情况的。显然,在起草这段文字时,平信徒机构和公教进行会正在引进它的经验。同时也很显然,这种观点大多限于这一地区。因为在其它法令中,并没有见到对这种任务之中的平信徒应进行必要的培训和准备的论述。而传教工作法令是一个例外。那些审编文件的专家与主教们,对这种作证作用重要性的意识产生了影响。值得注意的是,在教会传教工作法令中已经谈到要理班成员,他们应当学习,协助福传工作。<sup>[19]</sup>一般应着重指出,传教区的福传工作,没有平信徒的积极参与不能成功。<sup>[20]</sup>不过为此不仅需有一种基本培训,要有对基督奥迹的一种

全面指导,还要学习信仰作证的实际方法。

实际上在梵二之后,并没有采取什么较大的措施,使这些关于信友参与耶稣基督先知职务的原则性教导充满生气。人们不禁要问,平信徒在公会议后,是否通过压制公教进行会,而使宣扬天主圣言的工作大为削弱。这实际上与一种信仰教导有关,它主要停留在文件上,没有转为教会的生活实际。<sup>[21]</sup>多数平信徒的注意力,在公会议后集中在内部团体活动上,显然与此有关。

## 2. 对圣事性圣职理解的一种深入

公会议后时期关于“平信徒讲道”问题的实际情况,依然深受梵二第二个基本论述的影响。该论述涉及到对圣事性圣职的理解。在对特利腾会议关于司铎圣职观念的更新与根本深入上,公会议代表们从主教职作为教会职务的典型出发,作了一种新规定,它将教父教会的圣职理解与中世纪的圣职神学结合起来了。于是就避免了反宗教改革圣职学说的片面性。<sup>[22]</sup>

特利腾公会议从一种双重性职权,即神品权与管理权出发,认为神品权是通过圣事性祝圣授予的,而梵二所讲的是主教的一种职务,它从本质上包括了三种基本职务。<sup>[23]</sup>管理权本质上也是通过祝圣来授予的。<sup>[24]</sup>只有具体划出行使范围才能进一步将问题搞清楚。<sup>[25]</sup>因而明确地规定,教导、圣化和管理的三项职务执行的批准,是以圣事的方式进行的。这种职务的全面圣事性,当然不可避免地就要以不同于特利腾的方式体现出来。这不仅涉及到授予圣事性地奉献耶稣基督的牺牲,以及赦免罪人的全权。耶稣基督执行圣职的全权,其目的主要在于,使天主子民从这公开规定的职务中受益,这对天主子民能履行自己的使命,并予以完成是必不可少的。<sup>[26]</sup>进行这种准备的办法就是圣言工作,它借圣职人员作为领导举行圣事庆典,并对天主子民进行牧灵关怀。

与特利腾公会议不同之处,在公会议有关文件中表现得十分明显。圣职观点的深刻之处表现在,不再象特利腾会议那样,将建

立圣体圣事与进行纪念的命令，追述为司铎圣职的基础。而是在 LG 20 中指出，主教与其助手们继承耶稣基督交与宗徒作牧人的天主使命。他的牧人职务在该处是这样概述的：他们作为牧人是“教导中的导师，圣礼中的司祭，管理中的管理员”。LG 21 节强调指出，主教们借着覆手和祝圣的圣言接受了圣神恩宠，于是就以可见的方式，接受了基督本身作为导师、牧人和司祭的地位，而亲自予以执行。

与此同时，就有了通过信友全体和神品圣职人员执行这三项任务的基本区别。圣职人员有在信友集体中，并为了他们公开而尊严地提出这三项使命的任务。这是对集体的一种准备工作，而信友和集体方面，就要在其生活和所提出要求的各个方面和多种形式上予以执行。

梵二的这些基本论述是否被接受了呢？从公会议后时期来看，有不少迹象说明，当前教会的生活方式和教导当局的言论，一再染上了前特利腾的色彩而受到它的影响。这一点不仅表现在若望保禄二世沉思性的词句上，这是他在复活节前濯足节对天主教司铎们的讲的。<sup>[27]</sup>

作为基础的特利腾模式，同样也可在 1983 年教会法典以及其它教导当局的文件中，如在关于平信徒参与司铎工作的指示中看到。这种情况在天主教法典中是如何表现的？法典并不是以原则性和前后一致的方式，从教导、圣化和牧灵领导这三种公开授权任务的一致性和休戚相关性出发的。虽然也指出了这种一致性。同时却提出，这不同的职能和任务在不同程度上又与授予圣职行动相连。<sup>[28]</sup>若望保禄二世在平信徒参与司铎牧灵工作讨论会的讲话中，也以类似的措辞说，“所有信友以替代方式，并由牧者正式授权时，也能执行合格的神职人员所应当得到的许多任务，它却不需要神品特征”。<sup>[29]</sup>

天主教法典的条款和教皇的表态，解释了教会宪章 33 节之 3，尤其是教友传教法令 24 节之 5。<sup>[30]</sup>这些条文使人们注意到，会议代表们并没有尽可能实际反映这种深刻的职务观点。于是便导

致解释退回到特利腾观点之中。

根据梵二对圣职的理解,如其针对主教祝圣的原则性规定,从梵二的神职理解出发,应得出什么结论?教会宪章 21 节之 2 有以下的关键性指示:“根据传授,尤其是礼节仪式以及东西方教会习惯清楚地说明,显然是通过覆手礼及祝圣经文赋予的圣神恩宠,并且留下神印,于是主教便以卓越不凡和显然可见的方式,接受了基督本身为导师、牧人与司祭的职能,并以自己的身份行事。”

当在梵二中提到宣讲、圣化和牧灵领导时,首先只是指出了这种圣职行动的基本特征而已。然而这种基本特征却应当以有重要意义的,也就是以有说明圣职意义和有代表性行动实际体现出来。应当以这种行动方式,将耶稣基督的全权与使命体现出来。同时却也应当以这种方式使人们看到,它涉及到为天主子民作准备,给予他们相应的协助,使其能以耶稣基督之名执行自己的使命。总之:行使圣职本身就是圣事性即象征性的事件。它在圣职活动中涉及到的,是在行动中体现其意义的基本传通性活动。活动方式应与圣职的神学“作用”相符合。

从这种有关宣讲、圣化和牧灵领导的一般性标准中能得出什么来呢?对此就有某些概括性的指示,它不要求完整性,也无需更精确的神学修订。

对耶稣基督的宣讲,可以通过多种方式和在不同的情况下进行。对基督的宣讲之所以应如此进行,是由于它涉及到一种随时随地进行的作证。然而正由于其重要意义,就有了突出的宣讲方式,如信友集体作为基督的身体,在主日集合起来,共同举行感恩祭。他们在此同时也证实了,他们是由天主圣言即耶稣基督所共同召唤的。他们靠圣言生活,这是在主内和通过主所分享到的。这些情况表现在由圣职人员所主持的隆重福音宣讲与天主圣言的解释中。由此便显示出来,集体的信仰生活是如何需要在信望爱中持续加深,从而使信友方面能适于宣讲天主圣言。从这种反思出发就能够理解,由圣职人员进行的讲道<sup>[31]</sup>是圣言宣讲的原始基地。

当然圣职人员的这种宣讲就其本身来说,其有效的宣讲方式,

只有在与其它多种宣讲方式,与平信徒的信仰作证、福音传播、要理工作、信仰培育以及在圣言上对信友进行训练和促进的关怀结合起来时,才是可信的。这种关怀属于其宣讲任务之列。为此需要自我努力,以及对这种活动经过适当的先期培训,并有相应神恩者的合作。于是就提出了两个问题:

1. 这是说,主日在感恩祭中不能也不应将福音解释交与一位信友吗? 不! 一位主教或堂牧为什么不邀请可靠的妇女在母亲节日进行宣讲,或者请一位慈善工作者在慈善主日里讲话呢? 正是在感恩祭典中也应当显示出来,这涉及到一个达到成年期的团体,其主日培训就有了自己的成果。

2. 作为牧灵负责人,对以原则性方式委之以公开宣讲任务的牧灵合作者的这种理解,意味着什么? 他们是被完全接受在这种工作之中的。他们参与到了一种圣事性圣职的基本职务之中,尽管是以一种可能有限的形式。他们的委任于是至少有了一种圣事性特征。人们不能将其作为平信徒来描述。<sup>[32]</sup>

从圣化任务来看也有类似情况。感恩祭典礼也与和解典礼一样,都是由整个集体,由全体信友共同参与的。这一点也适用于赐恩的最高祈祷,与领圣体一样。于是最高祈祷由主礼人来朗诵,不过它是以信众的名义完成的,祈祷也以他们的赞同声肯定下来。然而主教或司铎都是在代表基督其身体教会之首。他是以基督之名进行的。感恩祭是由人们所庆祝和举行的,它始终是耶稣基督对人的恩赐。这是通过主教或司铎的特定作用,在庆典中以圣事方式所代表的。因而这也是对他们所保留的。这种事实并不说明,感恩祭只应由主教或司铎单独举行。如果圣职人员在正常情况下也分送圣体,那么在相应的需要下将它委托给其他教友也是适当的。至于集体之中无法亲自参与主日感恩祭的病人,也要列入其中,这是理所当然的:使信友们与他们一起祈祷,让他们领到圣体。那在公众主日敬礼的同时组织幼儿园敬礼者,当然也尽到了父母的主日义务。

而当信友参与常规的弥撒圣言礼、洗礼,被委托作婚礼和葬礼

的襄礼人时,岂不是以这种方式参与了圣职人员正式和公开的礼仪,而属于他们那圣事性范围的代理之列吗?

在这种情况下,应如何理解牧职的执行代理呢?梵二的原文说得很清楚:这在牧灵工作中涉及到个人和集体信仰生活的扩展,涉及到一种将多数人同时引向有意义的合作,在自由中协调一致,向天国共同迈进的工作。<sup>[33]</sup>通过相应的活动促进个人和集体的福音精神,和以耶稣基督之名与权威引进相应的生活方式,这基本上属于牧灵工作。要看到某些人正处在他们一生决定性的过渡时期,有些集体和单位也是如此。于是便谈到,儿童与青年以及婚姻与家庭的牧灵也是圣职人员的任务。同样也谈到了病人的牧灵、社会牧灵以及陪伴临终者的工作。牧者应了解其所委托的人,协助他们,与地方教会和普世教会一同生活。<sup>[34]</sup>从这种广泛的任务形势得出的结果,就是这里不象在圣言范围和圣化任务之中那样,没有什么突出的活动形式。决定性的问题是,交予圣职人员的不是这种或那种服务,而是对某一集体或人的牧灵关注。这种关注包括宗教和道德教育与信仰指导的各个方面,在服务与传教范围内不同工作与活动的推进。如果人们在耶稣基督的全权和圣名下,得到了这种关注的委托,他们执行的就是圣职。这种圣职的委托要借圣事性祝圣来进行,或者要有一定的局限性,至少要经过一种圣事性行动来进行。

在公会议后时期,随着司铎的普遍缺乏,到处出现牧灵问题之际,这是一种迫切的任务,这里就有相应的解决办法。<sup>[35]</sup>

## 二、平信徒的圣言工作概况

既然“平信徒讲道”被理解为圣言工作,细看起来又延伸得很远,在下文中就只能提供一种概况,这主要涉及到两个主要方面。一方面要指出,天主圣言与人类生活有关,而这一点就应当体现在平信徒的圣言工作上。另一方面要注意到以下的事实,就是这种生活关系应通过平信徒及其活动,突出表现在集体崇拜礼仪上。

## 1. 信仰作证的生动言语

近数十年来,在许多欧洲国家里都有一种宗教沉默寡言现象。基督教信念完全成了私人的看法,在日常谈话中不会提到。而每当一句话涉及这方面时,往往就感到难堪,认为触及到了个人隐私。相反却谈到救命知识、伊斯兰教、佛教禅宗,甚至不忘秘传。这种谈话是由好奇心引起的:人们这是在干什么?是什么在引起人们的兴趣?人们从这里期待的是什么?

基督教的沉默寡言与相应的缺乏好奇心相互影响,于是大大丧失了形成基督徒正常生活的轮廓。周日的节奏与主日的意义,将临节与四旬节以及周年的大节日,在它们的意义上都暗淡下来了。它们对形成生活原则都没有作用了。对洗礼、初领圣体、坚振、婚配和终傅等圣事,往往也是如此。整天的祈祷特征和公开阅读圣经的事实都没有了。与沉默寡言相应的是缺乏生气与实践形式。

对于农村和城区在集体关系方面的邻里“正常”生活上,也提出了类似问题。从哪里体现出来从福音精神出发的行为方式?就幼儿园、养老院和学校顾问委员会来说,哪里有受信仰精神鼓舞的首创精神?这一切在业余活动建议中,如何体现在儿童、青年与老年人身上?在社团与城镇政策中,哪里有一种基督徒的信仰与生活见证?至今还没有提到广泛的行业与业务范围,更没有涉及到重要的政治、经济和社会范围及其问题领域。对信众来说,既然天主圣言基本上已经交给了他们,他们也应以其圣言生活对世界、公众和人类作证,使其在此世为人们所“熟悉”,于是随即提出以下问题,应如何将这一使命交予基督徒,并应如何使其有能力完成这一使命。

根据最初三个世纪教父们的广泛证言,Johann Adam Mohler 在其早期著作“教会的一致性”<sup>[36]</sup>中阐明了每位信友的信仰是如何以个人方式所掌握,同时又是通过信友的团结与相互承认,在个人化与教派零星化的过程中保存下来的。<sup>[37]</sup>这种个人的掌握只能在一种生动的对话与交流过程中才能完成。这难道不应在集体敬



礼中找到自己的位置吗？早期教会在这种情况下发展了秘传讲道。亚历山大的 Cyrill 在复活节后为刚领洗的教友所采用的这种方式是众所周知的。这种“信友教育”的方式代表了“第二种有组织时代性教会教育与学习的基本方式”。<sup>[38]</sup>一种与此类似却经过进一步发展的形式，代表了中世纪和现代之初直到启蒙运动时期的要理讲道。信仰问题与基本信仰教育，以及其在人们生活之中的重要性与意义，构成了这种基督徒交流形式的内容。自加洛林时代以来的许多教会会议就决定，应长年多方以这种形式进行“讲道”。<sup>[39]</sup>这种礼仪讲道形式在 17 和 18 世纪的新教团体中，达到了其全盛时期。<sup>[40]</sup>

如果自启蒙运动时期以来，要理讲道与要理就声誉不佳，因为人们不敢“运用自己的理智”，而只是在重复已有的问题和答案，那么这种异议就特别适合于当前的时代了。然而这岂不是意味着，平信徒对其圣言工作的准备就应从这里开始，就是在主日敬礼中不仅要作福音讲道，还要在一系列主日中提出信仰与其在生活中表现方式的重要问题，对此发表声明并为之作证，而且对重要信仰教导进行解释吗？

在奠定基础的团体中进行的讲道，似乎特别适用这种“信友教育”形式。如果没有这种形式的发展及其在礼仪中的采用，现代的信友就无法学会对其信仰进行论述。这并不是说，圣言宣讲每主日都要以这形式出现。重要的却是，这种“分别讲道”的形式在教会年中应有其固定的位置。

## 2. 平信徒讲道的特定地位与“神恩性的”集体讲道

卡尔拉内讲过以下值得重视的话，就是平信徒传教的“材料”是世界，因而这种材料就要按福音精神来构成。<sup>[41]</sup>对圣言工作来说这就意味着，人们在其中生活的内在联系和相互关系，只不过应当是为天主圣言作证的场所。这种种场所和地区，同时也是讲论天主圣言的“工作场所和工作地区”。这时天主圣言才真正达到自己的目的。

基督徒,我指的是所有基督徒,如何才能学会在各人的生活环境中,以这种方式为圣言服务呢?如果堂牧只是在选举星期的主日礼仪之后才提到投票,这当然可能不够。如果说每位信友也是在这一范围内被派遣为天主圣言服务的,这种要求和宣称并不是口头吹牛,而是代表现实,那么这就无非涉及到一位可靠基督徒,他由于自己的经验对这方面有所了解,于是尽力为一种基督徒信仰作证,对此在主日礼仪中讲话。如果这种形式在此称为“特恩式”集体讲道,那是由于这种基督徒显然领受了一种特恩。否则他的信仰作证就完全不可能在这一领域中表现得如此突出。他看到了情况,察觉到了问题,了解到了对这种环境特有的忧虑。他深知这时在信仰上可如何行事,并且可以作证。

并不是每个人都有能力谈这种情况。有的人在其论述的措辞和分段上也许需要帮助。然而由于工作范围的多样性,社会性问题区域的不同,那对信仰往往突然而意外的多样性挑战,因而在主日礼仪中的这种作证必不可少。基督教信仰只有这样才体现出其多采多姿形象,否则是看不到的。一直到20世纪都有所谓的“等级讲道”。它所涉及的是标准的职业培训,以及与之相连的行为要求。它按基督教观点将基本义务与有关的行为提了出来。现在没有“等级讲道”了,因为再没有相应的职业类型以及所属的等级社会了。此处所暴露出的缺口,只能通过不同职业与工作范围里平信徒的服务来填补。这就意味着,这种作证可能需要某种鼓励或抗辩,或者借圣职人员的话作进一步的说明。

### 3. 在集体圣礼中的聪明作证

除了平信徒在圣礼中的这种直接的预先准备的圣言作证之外,还有一种我称之为“聪明”作证。以我在圣乐中所遇到的情况为例,如在圣礼中引用一种新的圣咏乐曲,一种圣神降临节弥撒曲,全体会众一下就对其入迷了。圣咏和圣神降临一下就以新方式成为现实,而且进行发言。当管风琴和歌唱队的声音向主保圣

人响起时,岂不是有同样情况吗?然而同样也有口头和自动聪明的为主作证,先知性的中间欢呼,礼仪过程中对主的称颂和赞扬。多种多样的欧洲固定行为方式,并不存在于其它文化形态之中。它们在所谓的“神恩性敬礼”中多数暂且找到了居住权。如果传统形式在某些地方有所松弛,这也没有什么妨碍。教父时代的教会,在主教讲道时,可以进行子民中间欢呼。赞同包括反对在此却也自动表达出来。于是主日讲道也是一种交流性事件,这不仅可能是一种方向,实际上却也大致如此。

### 三、结 论

以上的思考其目的在于,对“平信徒讲道”的意义、前提和贡献作原则性的说明。它同时还想指出,在主日的集体圣礼中应如何对“平信徒讲道”进行鼓励和推动。在此应多加充实,进行创造性地发展,使之臻于完善。

所讨论的问题对某些人初看起来似乎无关重要。是否还是将“传统的规章”保留下来,让主教或神父讲道,而平信徒回答“亚孟”更好呢?如果这种作法在以后保持不变,教会在一个现代社会之中就无法维持下去了。从社会学上看,她不是沿着一条成年集体的道路在发展。从神学上看,她也不是沿着一条负有宣讲天主圣言之责并为其作证者的道路在前进。

这并不意味着,主教和神父们受教会权威委托的指引方向之言是多余的。反之,目前教会内的神职危机,以及对权威的信任不足还尚未克服,除非神职人员看到其对信友和集体进行解放和促进的任务,并且学会对此从信仰上进行宣讲。

译自《杜宾根神学》季刊,2006年4期

#### 【注释】

[1] Ilona Riedel-Spangenberg 强调指出了这一指示在格式

手续上的不当之处。根据 1983 年教会法典(参见法典 34 条 1-3 款)，“指示”是对现行法律规定的解释。它对信徒并没有直接的约束力，也不是什么正式的法律解释，而是法律执行的说明。上述指示是明确颁布的，就是说以法律的形式发表的。在该指示之末，将“与此准则相反的特别法和现行的习惯法，以及圣座或其下属单位所授予的实验权力”一概取消。这种结论形式与“指示”的称呼有矛盾。人们不禁要问，这种“人为的”如此拙劣编制的条文实际意味着什么。参见 Ilona Riedel-Spangenberg 的，对罗马指示的教会法分析，此文载在：Peter Hunermann 写的，尽管如此…关于平信徒与神父协同工作的指示，Freiburg i. Br. 1998, 68 - 85 页。

[2]参见 Hunermann 上述文章中的指示原文，164 - 167 页。

[3]参见 Jan Heiner Tuck 所写的指示时期发表著作的概况，此文载在 Hunermann 的上述文章中，184 - 188 页。

[4]某些主教管区如罗腾堡斯图加特，进一步指派了团体负责人，牧灵负责人，其它主教管区对这些牧灵协作集体没有实行进一步考验，另一些则是全面停止雇用。如在 Bamberg 总主教管区则发生了很大的争论。

[5]“平信徒讲道”一词在本文中，将用作对平信徒关于天主圣言工作的通用名词，因为有关的讨论，自中世纪以来都是在这一名词下进行的。关于这一讨论的历史，可参见 Rolf Zerfass 的，平信徒讲道，LTHK 6, 605 页及其以下；Hunermann, 关于圣言及讲道的工作，见全上处，86 - 101 页。

[6]另见 LG 12; 35; 38; 51; UR 7; CD 17; AA 2; 6; 7; 10; 11; 13; 14; 20; 26; 31; AG 14; 21; 36; 41。还有不少是关于信友参与基督的司祭和王者使命的论述。

[7]参见 LG 35 - 38 节。

[8]参见 LG 35 节。

[9]参见 17, 2 节。

[10]参见 LG 18, 1 节。

[11]参见 AA 2; 6 节。

[12]参见 AA 11 节。

[13]参见 AA 6,3 节。

[14]参见 AA6,4 节。

[15]见 AA 10,1 节。

[16]见 AA 13,1 节。

[17] AA 14 节。

[18]参见 AA 28 - 32 段落。

[19]参见 AG14,4 节。

[20]参见 AG 21 节。

[21]若望保禄二世对 1987 年 10 月 1 至 30 日罗马主教会议的宗座劝谕“平信徒”，主要谈到公会议后发展所遇到的“困难与危机”（参见 DH 4850）。公函所关怀的是圣职人员职务的安全问题。促进平信徒，使他们能完全履行其先知性使命的描述，主要限定在以下劝谕之内：“圣职人员因而应当承认和促进平信徒的工作、职责和任务，因为这一切在圣洗和坚振中有一种圣事性的基础，即使他们许多人结了婚。于是教会的需要和利益就要求，圣职人员能按公法所规定的准则，将所规定的职务交给平信徒，这些职务尽管与自己的圣职是连在一起的，却不要求圣职的特征…”（DH 4858）。

[22]参见 Peter Hunermann, 更新与深化:关于司铎圣职的一种信理史性评论,此文载在:HThK Vat. II,卷四,543 - 546 页。

[23]尤其参见 LG 20 和 21 节。

[24]参见 LG 21,2 节:“主教祝圣时,连同圣化的职务,也授予训导与管理的职务,不过这些职务在本质上,只有在与主教集体之首及其成员有等级共融的条件下,才能运用。”

[25]教会宪章的附加注释明确地谈到一种“附加的”法权规定,它“在授予一种特殊职责或在给下属分派任务时会有的”。附注之二。

[26]教会宪章第三章关于教会圣统制,尤其是关于主教职规定的这两段序言是:“主基督为了牧养天主子民并使其不断扩展,就针对整体生活的利益,在其教会内设立了各种职务。这些具有

神权的职员为其弟兄们服务,使所有属于天主子民的弟兄们,都能享有真正基督徒的尊严,获得救恩,从而同心协力共趋同一目的”(教会宪章 18,1 节)。

[27]这种措辞表明若望保禄二世不言而喻地是指向特利腾说法的。参见 1988 年复活节前濯足节致司铎们书, Nr. 6:“我们今天聚会在我们铎职产生的地方…”德国主教团秘书处引自宗座公告 84,25. 三月 1988,9。

[28]参见法典 208-230 条;另见 517 条 2 款;176 条;861 条 2 款;910 条 2 款;943 条;1112 条。

[29]引自关于平信徒参与司铎工作的指示,全上处 163 页。

[30]教会宪章 33 节之 3:“此外,他们平信徒也有资格,参与达到一定精神目标,而由神职人员培植起来的某种教会工作。”——“最后,神职人员可将某些与牧者职务有密切联系的任务交予平信徒,如讲解教义、某些礼仪活动、牧灵工作。由于有这种派遣,平信徒在执行其任务时,便完全处于上级教会领导之下。”

[31]指出将讲道“保留”给圣职人员指示的根据在此,这是迫切需要的。

[32]自从通过德国主教团发表了关于牧灵工作的初步安排以来,本作者就代表着这种看法。参见 Peter Hunermann, 司祭职-昨天与明天之间的教会圣职(世上的基督徒, Ⅺ, 5), Aschaffenburg 1971; 全上作者, 以司祭身份处理福音工作。对今天教会工作的反思(大学丛书之 4), Hamburg 1992; 新规章之中的神品-关于今天教会圣职与服务问题的信理性思考, 此文载在: F. Klostermann 所写的, 司铎的缺乏及其后果, Dusseldorf 1977, 58 - 94 页; 感恩祭-团体圣职。对当前问题情况的信理学反思, 此文载在: 集体对感恩祭的权利。作者为 Speyer 教区天主教司铎集体, Trier 1978, 30 - 46 页; 教会内的圣职。对当前所讨论问题的信理性反思, 此文载在: 天主教军队牧灵工作文献之 8(1981)22-36 页; 教会内的圣职, 15 载在: Bisschoppelijk Instituut voor Schrifteijk Onderwijs, Kerkrade 1988, 1 - 44 页。 - Karl Rahner 关于这一问题所写的:“传教的圣职使命是

在教阶性全权(神品权与管理权)在任何级别上行使时所给予的,以便这种行使能有其新的存在根据,也就是将原来的世界形势,将基督教之前的人性存在形势(至少大部分)取消,并使之与宗徒及其生活的地位和使命相适合的这样一种世界形势,能以所提出的使命为依据”(论平信徒传教,载在神学著作之中, Einsiedeln-Zurich-Koln 1955, II, 356 页)。参见全上作者的,平信徒教会地位的圣事性基础,此文载在:神学著作,卷七,330 - 350 页。

[33]参见教会宪章 18 节之 1。

[34]参见教会宪章 27 节;28 节;主教牧职宪章 11 节;13 节;16 节;30 节。

[35]将有关平信徒参与司铎工作的上述指示退回到特利腾神职观点,并不能提供什么指示未来的观点。该指示看到,大量的牧灵工作交给了未领圣职的牧灵合作者。对这些牧灵协作者不仅从多方面委以某些牧灵工作。此外还将在监狱、病院的牧灵工作,青年和社团的牧灵工作交给了他们。在较大的牧灵地区,凡是将当地的团体委托给非圣职人员牧灵协作者的,其相互关系也与此类似。

[36]编者 J. R. Geiselman, Darmstadt 1957。

[37]参见上述著作,第 4 章,多元中的一致性,114 页及其以下。

[38]Wolfgang Nascainscyk, 信友教育,载在:LThK 2, 1104 条。

[39]参见 Nascainscyk, 出处全上。

[40]参见 Werner Jetter, 要理讲道 TRE 17, 744 - 786 页。

[41]卡尔拉内,论平信徒传教,此文载在:神学著作之中, Einsiedeln-Zurich-Koln 1955, 2, 344 页。另见卡尔拉内,平信徒地位的圣事性基础,此文载在:神学著作之中, Einsiedeln-Zurich-Koln 1971, 335 页:“既然救恩因基督的肉身而来,而且人的得救要在并经过其人生的各个范围,处于其相互干预与相互关系之中,因而恩宠就应当是具体化的,历史性的和社会性的。如果她正是如此,那才称为教会。谁若通过教会蒙受恩宠,……就必然会在获得教会这种恩宠的同时,也会获得参与这一教会职务的份额、任务与能力,分享天主对世界的恩宠。”

# “临在于他人之中的牧灵”<sup>[1]</sup> 为一种多观点的牧灵理解辩护

Doris Nauer

## 一、联 合

现在哪里有与 Rolf Zerfass 无干的现代牧灵学说？对他关于牧灵人员的文章不能再高地评价了，因为他在按梵二会议精神更新牧灵上起了决定性的推动作用。他在学术上作为积极的实用神学家，在更深入地观察牧灵，尤其是医院牧灵的基础上，着手研究了已有的概念探索运动<sup>[2]</sup>，并且在这件事上进一步严格考虑了，首先在 1980 年要插入到教派之间关于‘陪伴牧灵’牧灵思想的火热讨论之中去。现在对 Rolf Zerfass 来说，具有特征性的是，他看到了‘德国国境’之外，将北美洲牧灵人员的中心理论因素接受了过来。看到海外本身这时虽不算新鲜事，因为许多牧灵心理学家从 1960 年底起，就在‘牧灵咨询’中找到了他们的灵感来源。然而 Rolf Zerfass 并不是什么牧灵心理学者！他走的是另一条道路是他本人追随 Henri Nouwen 的道路，因而不仅是在导向一种陪伴理论的灵性加深，而且对一种最深刻的‘人道性牧灵’<sup>[3]</sup>来说，也是导向一种具有好客特点的临在性理论基础。

## 二、靠 拢

在一种‘临在于他人之中的牧灵’纲要中，我要将我从 Rolf Zerfass 大量学得的东西，与下文的内容联系起来，并以此为基础



发展一种多观点的牧灵理解。<sup>[4]</sup>自从基督教的信仰团体以教会形式组织起来之后,牧灵就属于她的中心任务。因而牧灵不仅涉及到她的身份,体现了教会的自我实践,而且这也是使人想起,教会有其在自我福传的义务与尊重地方文化并负起责任上的最重要根据之一!专业性的教会牧灵,因而决不能萎缩成为‘其余基督徒’或者‘核心团体’的特殊供应品,而按其本质永远都应当是‘在他人之中’的牧灵。

我坚信,只有在我们作到向人们提供一种内容踏实而令人信服的牧灵服务时,这在将来才会成功。而这就要求一种今天就能以言语使人激励起来的概念。一种将人们作为由肉体、灵魂与精神组成的整体,相互连接在社会、集体、政治、文化、组织、经济和生态环境之中,不仅实实在在,而且彻底将其视为牧灵行动的起点!在多种观点的牧灵中,我们涉及到了一种正在这里使用的概念:多层次性的人类生活在概念上要这样来认识,就是牧灵的实际目的在于,使每个人在其各自的和环境允许与限制的范围内,能享受丰富的生活(若 10,10)。

专业性的基督教牧灵是我们时代最自由的职业之一。自梵二会议以来,牧灵人员就不必再以一种‘由上方’规定的牧灵观念来工作,而是能自由选择他们说明其对牧灵的理论性基本理解的概念。并不是事先就要有如此众多相互并列或相互竞争的概念。并不是事先就要有象今天这样,冲破教派界线划分的概念。现有的概念多元性与不均一性也就包含着,牧灵人员不仅可以选择,而且应当作出决定!我断言,这种决定是成功牧灵最重要的先决条件。其根据我至少可大致概述如下:首先牧灵人员自己应当有一种牧灵概念。作为在神学上高水平的‘专业人员’,他们有义务要以学术上负责的方式进行他们的工作。他们的日常工作因而就不能首先是由于实际的实际需要,或者多少偶尔本能地不自觉行动的结果。他们实际所作的事,应当与其在内容上所想要的东西一致。只有当理论与实际一致时,才有发挥自己才华的余地,在业务上长期兴旺发达,而不致为最危险的病毒所‘破坏’。牧灵观念对牧灵

人员来说,因而就是最重要的心理卫生学战略。此外它对牧灵效率来说也是重要的战略之一:首先一种反省性概念能使牧灵人员用简单的言词使人理解其各自的对象,它们对这些人所期待的是什么,又不是什么!而内容上的透明性不仅对牧灵全体当事人是个人与内容上可信性的关键,而且对其它行业团体连同其牧灵人员一起,恰好都是在公共的机构,如医院、监狱或学校里一同工作的。首先在明确作用与职权范围的基础上,集体工作才能有成效,并且推进真正的组织一体化。

每位牧灵人员现在可以而且应当自己决定,什么牧灵概念对其个人与日常工作最适合。谁也不是被迫选定多观点概念的!我个人却要坚决为多观点概念进行辩护,因为:这涉及到一种不难理解又容易使人相信的概念,它为牧灵人员开出一片非常大的活动余地。多观点性牧灵的题名却与陪伴式或服务性的牧灵不同,它不是聚焦在一种牧灵内容性观点上。观点名称所反映的主要是一种形式范畴,即对一种合乎时代精神的牧灵来说,多种或三种观点应相互结合起来。这种观点在认识论上就是由下列公理出发的,即只有当这三种观点在理论形成与牧灵实践上都被视为同一等级时,这种牧灵才会被看作一种深刻基督教性的,因而确实值得相信的建议。然而却不要提出以下论点,即牧灵人员在其日常工作中,总是要同时体现这三种观点以及与之相结合的内容与目标规定。这无异于一种非人道的苛求。日常工作总是妥协性的实践!一种与各人的能力和才干,与当时的期待和需要,与现有的集体能力与组织上规定的能力和限度有关的妥协。因而重要的是,基督教牧灵要作到经常掌握全局,也就是要掌握绝对必要而且相互有关的三种关键观点。如果某种观点经常缺位,这种概念就不能在一种全面牧灵意义上视为多观点性的了。

在以下各节中我将依次描述这三种相互有关的观点。对每种观点都要问,对一种现代牧灵来说,由此可以得出些什么内容和计划,或者对牧灵人员的日常工作与职权特征来说,由此可能得出什么结论。为了尽可能结合实际进行论证,我将示范性地在医院牧

灵的工作范围内集中论述。

### 三、多观点性的牧灵

#### 1. 心理学观点

一种多观点牧灵概念决不会在牧灵运动成就之下,在‘牧灵咨询’<sup>[5]</sup>或治疗性牧灵<sup>[6]</sup>范围内去谈。我们对心理学理论与方法,在其对牧灵的意义,五十年来为世所知,而且在这方面富有成果,应当归功于牧灵心理学,以及1972年奠基的教派之间‘德意志牧灵心理学社团’。然而由于现在所有的不是心理学或者心理疗法,而只是一些很不相同的学派或流派,这时概括出来的一些牧灵概念,或者是针对对话心理疗法<sup>[7]</sup>,精神分析学<sup>[8]</sup>,以课题为中心的相互影响<sup>[9]</sup>,形态治疗<sup>[10]</sup>,语言治疗<sup>[11]</sup>的,以及最近以来以系统治疗<sup>[12]</sup>为依据的。尽管各种概念相互有别,它们却表现出两个内容上的共同点。一方面,牧灵总是将某些人视为无与伦比和很有价值的,具有不可侵犯的尊严的天主受造物,作为天主启示和与主会晤‘活的人性档案’,而将其置于中心地位。一种以个人为中心的,在个人之间经验、感受、思想世界,以及其对象和个人的‘对接’,因而就是每次牧灵会晤的基本前提条件。另一方面,在所有概念中都要强调指出,在牧灵人员与其对象之间,个人之间语言和非语言性联系活力早就能发挥治疗作用了。

在多观点的论述中却还要为之进行辩护的是,概念性的论述不要固定在某一心理学方向上,而要将多种观察方式作为相互补充相互充实的方式结合起来,从而使个人之间与个人之内的活力能更适当地为人所理解,并更有效地在牧灵过程中为人所重视。这方面的探索运动展现在治疗性牧灵<sup>[13]</sup>和牧灵心理学——伦理学牧灵<sup>[14]</sup>之中。从多观点的看法出发,此外还会选定对其它过去曾经被忽视的形式,对其在牧灵方面的潜力进行探索:如艺术和创

造力治疗,精神治疗或滑稽治疗等,它们初看也许会引起怀疑,而从其生动的、创造性而又轻松的因素细看起来,却会对基督教牧灵提供非常重要的理论因素。当在北美牧灵心理学中这种潜力已经被发现,在德语国家中直到目前还较少进行学科之间对话之时,新教牧灵人员却正在进行开拓工作。<sup>[15]</sup>相反地我倒认为,对国际上可以注意到的趋势还需谨慎,对行为治疗尤其在其认识的作用方式上,牧灵人员应予看清。谨慎不仅是由于这种治疗方式在圣经性、回头性、圣经治疗性和特恩性牧灵的理论设计方面,也就是对那明确理解为牧灵运动对象概念的概念有一种重要作用,而且谨慎也是由于,认识性的行为治疗在心理学-精神病学环境中,在一定的患病情况下,根据我的经验,尽管可能会大有帮助,同时却还含有为人操纵的危险。

一种以某种心理学理解为目的的牧灵,就是针对生活支援、成长支援与意义支援的。一种针对着问题和危机的牧灵,将有助于主体形成和自我形成,并且能促进自主的道德决定能力。其目的却不是对人进行一种心理与生理上的治疗。然而其治疗性因素并不在于恢复身体功能,而在于使经验—使其与自己、周围的人和天主相遇中形成的经验恢复正常。正常却也可能在于,协助一个人能与其独特的、部分的、有限的因而往往又不容更改的状态进行调和。

对医院牧灵人员的日常工作来说,心理学观点所带来的是对患者个人的一种专注,是在与自己谈个人的生活经历。个人谈话与集体谈话引人注目,而体育与娱乐性活动,如集体游戏、跳舞、绘画、戏剧表演、歌唱或音乐演奏对日常工作也可能要占支配地位。牧灵人员为此不仅要有个人能力,必需表现出一种精神上稳定、体力上能支持、社会关系上过得去的个性,而且还要有一种精神治疗学的附加能力。一种有牢固基础的医院牧灵培训(KSA)连同正规进修与进一步深造,在这方面可以培养出必要的基本能力。一种本应在学院内进行的,全面性历时数年和昂贵的精神治疗性培训,相反并不是多观点看法的前提,因为没有哪位牧灵人员能在所

有治疗方向上受训,或者使用与病情有关的所有方法! 如果一位牧灵人员对某种治疗方向(例如系统治疗)有热情,这并不能作为理由来反对,让此人通过一定的开支得到进一步深造,并且负起责任,就是说与心理学人员、治疗人员和医疗人员协商一致,将精神治疗方面的知识与方法用到牧灵日常工作之中,从而使牧灵关系以及患者及其家人都能从中受益。在此却要注意,即使一种‘在精神治疗上优化了的牧灵’也并非精神治疗,而主要是牧灵,而且应始终如此! 如果有特殊技能的牧灵人员从而处于一种长期内在职能冲突之中,他就要在这两种职能范围之间作出决断!

## 2. 灵性观点

自从宣教性的牧灵概念<sup>[16]</sup>以及源自美国的皈依性概念<sup>[17]</sup>至少在欧洲失去说服力,而神恩性概念<sup>[18]</sup>尽管其意义在世界各地一直处于批判的交叉火力之下,以下的牧灵内容与目标在一种多观点说法中可能不再显得可信了:牧灵不是什么教义上的信仰宣告,也不是什么捆在一起的信仰包裹的传达,不是什么劝说、威胁、谴责、对抗性的信仰传授。其目的并不在于,对也许不只一次提出的问题给予预定的答复! 其目的也不可能在于,使人的思想行为通过相应的训练与圣经规范相合,或者对人进行揭发,从而促使其揭露罪恶、供认罪恶和宽恕罪恶。也不可发展到这种地步,以致有意通过驱魔手段驱魔,或者显灵治病使人进入基督教团体的传教目的。关心牧灵并不等于关心数字。它的目的并不在于新成员的社团思想性招募!

然而人们如何能鉴于我们社会多文化和多宗教性的标志,在今天也会以令人信服的方式和方法,得出其存在的精神性因素呢? 有利于具体‘生活支援’的‘信仰支援’的目的是否要作为历史遗迹而加以遗弃? 在回答这一问题时,有助于我们的主要还是取自传统性牧灵<sup>[19]</sup>与陪伴性牧灵<sup>[20]</sup>的理论基石。

在卡尔拉内的定义里,秘密传授就是“将人引入那种秘密,而

人生根本早已就是那种秘密,即天主与每个人的爱心史”。<sup>[21]</sup>秘传性牧灵是以此为出发点的,即不一定要将天主搬到人类生活之中来,而是他早就以不同的方式方法临在于其中。因而牧灵就是平日在每个人生活之中,对天主踪迹的共同寻觅。它涉及到一种在宁静中谛听,并为此鼓起勇气,探索最深沉的内心境界,满足自己精神上渴望的寻求过程。牧灵人员作为秘传陪伴者的作用,就在于敏感得象艺术家一样地,也就是认真而又轻巧地起辅助作用,在内心中铺平道路。这样一种牧灵的目的,就是使人在其人生历程中,即在他们的宗教与信仰归属的背景下发现天主,以便在他们的信仰上安家落户,于是就不会由此对自己个人造成宗教病理学,也不会对他人造成基要主义型的行为方式。在理想情况下,秘传性牧灵不仅会有助于引起对富有特色的基督教世界观的好奇心,从而唤起基督教信仰,而且会使这种信仰一再自我批判地反问,并借相应的外部推动而充实起来。

于是在牧灵上因亲近人类的犹太基督教天主之名,人类就能够以言语和非言语的方式全面觉察到,造物之神作为超越一切民族与时代界限的更忠诚的盟约之神,甚至在他们感到被所有的人抛弃被认为‘神经错乱’,从治疗观点上认为‘毫无办法’时,在他们的生活中还会感到他是令人惬意的,与人为伴和安慰人心的。因为陪伴性的牧灵最终将这些无条件的天主关系提议,作为人际关系提议反映出来,将危急时期的牧灵定义为一种无目的和周到的留守、结伴同行、共同坚持与相互支援,<sup>[22]</sup>个人幸福在最高时刻相反却被视为对成功生活的一种快乐的共同欢庆。

对于医院牧灵的日常工作来说,多观点牧灵的灵性看法就要将重点放在三个层次上:首先要为“空着手的事”<sup>[23]</sup>,也就是为有意的无所作为,不想达到什么目的者创造充分的空间。这一点例如可以通过共同的沉默,或者以安慰性的身体接触表达出来。其次,是特定的宗教作法,礼仪性的庆祝,圣事和类圣事的举行,宗教式的默想,读圣经,以及念珠、圣水、圣像、十字架、圣母像和蜡烛等很有意义的用法:所有有助于人们在感情、感性和认识层次上更好

地感到天主近在身旁的办法。这些办法并未过时。而我之所以着重为之辩护的是,它们正是在凡俗的情况下,不会使现代患者难为情,而是感到自豪和自信,意识到基督教传统的宝贵财富,正是针对着对象人的需要,以现代的方式方法所提供的!此外,从牧灵人员本身来看,还有一个不可忽视的行为重点:通过相应的专业课程与进修来关心和加深自己的神学专业能力,因而也与以思想陪伴或参与避静来关心和加深自己的灵性能力一样,也属于日常工作范围。

### 3. 背景性的观点

牧灵不能限定在精神危机处理和给予灵性推动上,也要时刻都是处于和针对组织的牧灵,或者在社会整体之中并为之服务的,这种看法我们应归功于服务性<sup>[24]</sup>、解放政治性<sup>[25]</sup>、女权主义性<sup>[26]</sup>、不同文化性<sup>[27]</sup>、系统理论性<sup>[28]</sup>和多元性牧灵<sup>[29]</sup>以及日常牧灵<sup>[30]</sup>,在其中人类复杂的生活环境受到特别重视的概念。现代人复杂的生活环境彻底改变了牧灵!于是牧灵人员再也不能指望,遇到具有同样文化特点,如同样出身、肤色、价值标准或语言的人了。相互都感到陌生。感情移入的释经在此边缘之处有利于一种缺乏理解的释经,相互都感到陌生,于是就为构建共同的象征和意义<sup>[31]</sup>创造了条件。在这种情况下,临在于他人之中就成了考验善意热情好客的事例。这一切根据 Henri Nouwen 和 Rolf Zeffass 首先是以他人等客人的急需的为目的。<sup>[32]</sup>

然而由于每一种牧灵总是在教会或凡俗的团体组织之中进行的,不仅这种组织应予以注意,而且还要对其进行准则批判性分析,看天国的来临,即爱近人、仁爱和正义,是否在这些组织之中,或者通过这些组织得以促进还是受到阻碍,是否在这些组织之中或者通过它们而接触到人性尊严与自由,而其化身为人在天主眼中会受到阻碍。现代的牧灵也许不会为非人道的组织辩护或者予以忽视,但却应当对其进行公开批判和斗争,因为:“一种造成缓和

气氛和体制稳定作用的牧灵行动,会促成对福音变节。”<sup>[33]</sup>因而牧灵总是选择性的,就是说它应站在无权者、‘无价值者’、无声者、受压迫者、贫困者、受排挤者、被忽视者一边。应采取先知批判与团结性的态度,为这些人负起辩护的责任,必要时甚至代替这些人行动起来,使世人能听到他们的要求。他们的目的应当是使人们‘强而有力’,发挥他们的自助能力,并建立起团结网。如果还不能导致组织上的改变,那就要对他们具体地予以扶持,使之能在没有变化的组织内很有尊严地生活,或者继续地活下去!因而牧灵的目的往往也是以很具体的物质生活与继续生活支援为目的。即使它的目的并不在于治愈肉体,它也总还是关照身体的一种具体形式,并不将人体视为灵魂监狱的一种关照,而是将其作为天主的恩赐,因而不得加以忽视,以致人们对自己或他人的肉体进行剥削、损伤、轻视或使之挨饿。

对医院牧灵的日常工作来说,从背景观点中就得以确立一种有关组织和社会或者社会政治方面的重点。以下行动于是就在概念上提高了价值:负责办公室、圣堂、集会场所的工作,以及所有与之有关的组织任务;各种职业协会或者医院牧灵人员工作组的义务;各教派内部与教派之间以及各学科小组、机构和委员会的共同工作;参与人员集会、企业庆祝活动、家庭举办的郊游或运动;人员进修与继续培养上的协作;内部和外部公众与传媒中心工作;不同层次网络的共同建立;义务人员的招聘和陪同,与自助团体和下属团体的共同合作,与郊区机构、团体和牧灵人员的合作;社会政治性的会外工作。这种作法的鲜明特色不仅需要一种牢固的集体和经营管理能力,还要组织上、跨文化关系与社会政治的能力。

## 四、结 论

Rolf Zerfass 鉴于基督教宗教在全世可见的‘流亡情况’,作为相应的行动战略所提出来的一种‘临在于他人之中的牧灵’,依我看来是一种合乎时代,因而值得信任和尊重的牧灵。在一种现代



多观点的牧灵概念帮助下,就得以这样在内容上来领会所要求的临在,使整个人及其背景的框架条件能处在牧灵视野之内。于是信仰、意识、危机、生活与继续生存的支援作为牧灵的确立目标,在牧灵理论上与具体牧灵实践上,就都紧紧地结合成一体了!

### 译自《杜宾根神学》季刊,2005 年第 3 期

#### 【注释】

[1]Rolf Zeffass,在旅途之中的天主子民:在异民的侨居之中,此文载在:实用神学手册,编者 Herbert Haslinger 等,Mainz 1999,卷一,167 - 177,175 页。

[2]在此应当特别指出 Josef Mayer-Scheu 和 Ursula Maymann!

[3]参见 Roll Zeffass,人道性牧灵,Freiburg 1985。

[4]对下文中所的牧灵概念,以及多种观点论述的详细介绍,见:Doris Nauer,在斗争中的牧灵概念,Stuttgart 2001。

[5]概念性开拓工作要归功于 Anton Boisen, Richard Cabot, Russel Dicks, Seward Hilner, Wayne Oates, Thomas Oden, Paul Johnson, Howard Clinebell, Don Browning, John Patton, Charles Gerkin 等人。

[6]在‘治疗性牧灵’的名称下, Dietrich Stollberg 使美国牧灵运动可为德语地区所理解。参见 Dietrich Stollberg, 治疗性牧灵, Munchen 1969。

[7]概念上的开拓工作首先要归功于 Hans Christoph Piper, Richard Riess, Gunther Eisele, Matthias van Kriegstein, Herman Stenger, Alwin Hammers, Heinrich Pompey, Helga Lemke, Robert Troidl, Martin Jochheim, Joachim Hanle, Klaus Kiessling 和 Peter F. Schmid。

[8]概念上的开拓工作首先要归功于 Oskar Pfister, Walter Uhsadel, Josef Goldbrunner, Otto Haendler, Heije Faber, Joachim

Scharfenberg, Klaus Winkler, Hans-Joachim Thilo, Richard Riess, Werner Rampold, Willy Obrist, Dieter Funke, Matthias Gunther, Wolfgang Wiedermann, Dieter Wittmann, Anne Steinmeier, Reinhold Gestrich, Heribert Wahl, Ulrike Schneider-Harprecht 与 Martin Weimer。

[9]概念上的开拓工作首先要归功于 Matthias Roeger, Dieter Funke, Helga Modesto, Dierrich Stollberg, 和 Matthias Scharrer。

[10]概念上的开拓工作首先要归功于 Karl Gastgeber, Michael Klessmann, Kurt Leckel, Ulrich Kohn 和 Karl-Heinz Ladenhauf。

[11]概念上的开拓工作首先要归功于 Uwe Boschmeyer, Wolfram Kurz, Karl-Heinz Rohlin, Franz Schmatz, Christoph, Kreitmeyer, Joachim Hanle, Holger Eschman 和 Wolfgang Schwarzmann。

[12]概念上的开拓工作首先要归功于 Martin Ferer, Peter Held, Christoph Morgenthaler, Arnd Gotzelmann, Gabor Hetzer, Christian Albrecht 和 Gunther Emlein。

[13]在此首先要参见 Isidor Baumgartner。

[14]此处首先要参见 Jurgen Ziemer 和 Ulrich Kortner。

[15]参见 Ursula Riedel-Pfafflin - Julia Strecker, 尽管如此还有勇气, Gutersloh 1998; Gina Schibler, 创造性争取解放的牧灵工作, Stuttgart 1999; Gisela Matthiae, 滑稽天主, Stuttgart 1999。

[16]一种自 70 年代以来在新教范围内占优势的概念品种, 主要来源于 Eduard Thurneysen 和 Karl Asmussen。

[17]一种同样在福音派新教范围内广泛传播的概念品种, Jay Adams, Lawrence Crabb 和 Dan Allender 是中心人物。

[18]一种基本上靠英美文学营养, 主要在独立教会内落户的概念, 它不断地在扩展, 却也一直处于现代神学的交叉火力之下! 参见 Peter Zimmerling, 神恩性运动, Gottingen 2001。

[19]概念性开拓工作主要应归功于 Stefan Knobloch, Her-

bert Haslinger, Thomas Henke, Hermann Hochanek 和 Andreas Wollbold。

[20]概念性开拓工作主要应归功于 Rolf Zerfass, Josef Mayer-Scheu, Karl Josef Ludwig, Franz Schmatz, Konrad Baugartner, Andreas Heller, Michael Klessmann, Ida Piper 和 Reinhold Gestrich。

[21]卡尔拉内, 载在: Paul Zulehner 与卡尔拉内对话。因为你抢在我们行动之先施恩, Dusseldorf 1984, 65 页。根据拉内关于秘密传授的反思在当前牧灵人员中所引起的重大反响, 该书于 2002 年又重新出版了。

[22]参见 Rolf Zerfass, 人性牧灵, Dusseldorf 1985, 77. 90. 99 页。

[23]参见 Andreas Heller, 全面的生活照顾, Dusseldorf 1989, 131 页。

[24]概念开拓性工作首先应归功于 Ottmar Fuchs, Norbert Greinacher, Norbert Mette, Herbert Steinkamp, Leo Karrer, Herbert Haslinger, Heinrich Pompey, Reinhold Barenz, Henning Luther, Ulrich Bach。

[25]概念开拓性工作首先应归功于 Thomas Henke, A. Verheule, Lothar Carlos Hoch, Reinhard Miethner 和 Franz Weber。

[26]概念开拓性工作首先应归功于 Ursula Riedel-Pfafflin, Julia Strecker, Uta Pohl-Patalong, Gina Schibler, Gisela Mathiae, Christiane Burbach 和 Martina Blasberg-Kuhnke。

[27]概念开拓性工作首先应归功于 Christoph Schneider-Harpprecht, Helmut Weiss, Christina Kayales, Albrecht Grozinger 和 Ebehard Hauschildt。

[28]概念开拓性工作首先应归功于 Isolde Karle。

[29]概念开拓性工作首先应归功于 Uta Pohl-Patalong。

[30]概念开拓性工作首先应归功于 Wolfgang Steck, Eber-

hard Hauschildt 和 Gert Hartmann。

[31]参见 Christoph Schneider-Harpprecht, 不同文化之间的牧灵, Gottingen 2001, 150 页。

[32]参见 Henri Nouwen, 探索, 1975, 54 页。(= 三种道路, Freiburg, Herder, 1984); Rolf Zerfass, 人性牧灵, Freiburg 1985, 21 - 26 页。

[33]Lothar Carlos Hoch, 牧灵与解放, 此文载在: 通向人们的道路 42 期(1990)132 - 144, 133 页。

# 这是现状并非流亡对天主教 牧灵神学中未知数的觉察<sup>[1]</sup>

Rainer Bucher

## 一、教会的现状：一种危机

“官方教会的问题是她早已不存在了。公众以宽容的态度冷静而友好地将她作为衰弱的老人相待，人们对她在席上的嘟哝并不惊奇，却也很少对其感兴趣。”(Christian Bommarius<sup>[2]</sup>)

教会体制尽管十分稳定，仍然感到自己的处境相当危险，这也是理所当然的。<sup>[3]</sup>德国天主教教会的参与率，按典型的主日进堂率计算，自50年代之初起就一直从50%降至15%，<sup>[4]</sup>在新教方面一段时间以来已降至4%。对教会的信任程度相当低，<sup>[5]</sup>教会税收由于教会男女纳税人的减少和老化而大大下降，而且再也不能走教会社会化的道路了。至于当前由于资金缺乏与信众不多，在德国第一批教会建筑被卖掉，这就不仅是一种象征性的说法而已。

一段时间以来，这对教会来说首先就成了宗教事务社会化的转变形式。教会的利用模式，在其自身的成员之中，原则上也要发生变化。因而教会的法制体系在君士坦丁时代就已崩溃，从而她自后古代起，历经种种社会突变保持稳定而又保持灵活，而且在二十世纪上半叶的“天主教环境中”仍然还能成为(自卫的)胜利现实，其后果却仍然是时代性不足和缺乏政治分析能力。<sup>[6]</sup>

教会现在或多(天主教教会)或少(新教教会)是分不开的共患难集体，大家在这里出生，在这里参加社会生活，必要时不得不在

意识市场、生活问题与世界方向上效劳：这当然一直还是强烈而富有影响的，不过一段时间以来也与效果和市场有关。

市民的社会计划已经将教会从社会统治机关的奥林匹斯中逐出来，将其遗送到了多种社会集体的舞台上。教会对此基本上是在以“现代方式”进行反应，如果这意味着采取一种有计划的自我形成战略的话。宗教改革运动在天主教的最大体制威胁之中，第一次就碰到了这一过程的课题。在天主教方面它出现在特利腾（1545 - 1563）公会议之中，并在第一届（1869 - 1871）梵一会议上重申和加强了，其核心结果，如教皇不能错声明或其管辖权首席性等，在内容上当然就被视为引起反现代化声明之举。随着二十世纪中叶开始的天主教社会伦理环境近乎自成一体形势的崩溃，对天主教来说却也是其今日领导所感到的危机：这就是教会方向领导机关在其成员中垄断权力的丧失。

借一种“忧患牧灵”所建立起来的个人内心惩处机制也好，不再受到社会法律保护的威胁也好，现在都不能激起进堂率了。对宗教及其体制可以采取自由行动，这在天主教徒对宗教统治权力的关系来说，现在也完全习以为常。这种“现代化转变”确已给予天主教教会以沉重打击。她对于 19 世纪精心建立起来，并在神学上加以保障的体制堡垒，在 20 世纪中叶被拆除，感到相当惊奇。尤其是其成员可以不断地对她的同意予以保留的事实，给天主教教会造成了很大的困难。

那直到不久之前仍然有效的宗教事务体制性和地区性的规章现在都消失了。所看到的是宗教事务上的一片“非体制化”<sup>[7]</sup>：尽管宗教在德国并未干脆消失，人们已经不再考虑前民主德国的特色领域，它们都分散到了日益繁多的实践与社会部门之中。宗教具体化到了各个需求方面每个人都能选定自己的宗教，而且他这样做时却也是站在效劳者一方：它的某些特征也流散到了其它文化领域，如传媒<sup>[8]</sup>，资本主义经济形式<sup>[9]</sup>，甚至一种新的日常美化型博物馆与通俗文化事件的艺术宗教之中。这对教会当然会产生惊人的后果：例如在效劳者与需求者提供和需要关系之间，其

统治作用的内在相互关系正在发生变化。

这种“非建设性的”环境，因而不得不在教会权力衰落之中忍受屈辱。如果人们与 Habermas 一起，将此危机描绘为“既要维持一种社会体制，而该社会体制的结构又处于不大可能解决问题”<sup>[10]</sup>的情况之下，那么这种观念就十分正确地描述了教会处境。因为教会的处境，尤其是在德国和奥地利比较有利的法律和经济保险的基础上，如果目前似乎还没有什么危险，那么对她第二次“剥夺权力”的打击，这次就在其教会成员之首上。说明这一点的尤其是可以观察到的教会内部多元化，她那新正统思想的结晶化与对现实事件文化方面文化宗教建议之间日益充满矛盾的区分，一种内在的多元化，就可借当前新的宗教环境将其作为对挑战的反应差异来说明。

## 二、教会当前的危机：一种断裂

“福音与文化之间的断裂无疑是我们时代的戏剧性事件。”<sup>[11]</sup>

保禄六世也许在 1975 年才体会到正在发生的这一点。然而不可预见的又如何能象可预见的那样发生，因为基督教在西方文化中正在悄悄衰退？而这种文化衰退又是如何实现的呢？

我们生活的文化基础，在某种连续性假象的日常表面上又有基本变化，而且一直如此。基本上是一种独特战略在以两种变型方式起作用。所运用的是一种双重发展战略：文化生活以及促成变化与受其支配的范围，也在按指数比例扩大。这又是通过两个相互交叉的过程来进行的：既通过至今一直被视为自然、不会变和在可成形范围之内传递，也经过这一范围的传媒与技术性发展。

就前者来说，至今一直被视为自然、不会变和在可成形范围之内传递，在为至今非限额性事物的限额性说明进行哲学解释时，可能还会有典型的性别关系变化。<sup>[12]</sup>不久以前教会内外的人们还在谈完全自不用说的一种据说永恒不变的“女人性”，它本身毫无疑问

是为了在内勤/性生活/家务范围内作男人的帮手,而男人则掌握着外务、理智和公众事务,尤其控制着这类文化体系的规定与分配。现代恰好结束了这种局面。现代就是对至今以来非限额性事物的一种独特限额性说明,或者更确切地说:“自然”就是“文化”。

就现代化过程的另一部分来说,文化可赋形范围通过其媒体与技术性发展的扩展,电子媒体处于典型地位,它既可从体积扩展的意义上理解,也可从长度延续的意义上理解。<sup>[13]</sup>文化方面及其由人所赋予的形态通过这两大范围的转移而扩张:在时空的本义上与在文化思想上都是如此。

自然还有文化革命,在此技术性的扩张与前此由于是“自然”而“不可侵犯的”文化性破坏又重合起来了:这也许可以说明生物学技术讨论的高度需要。它们既以人类活动的可靠影响范围的扩大吸引了所有的技术性扩张,同时又在解放的许诺与“这一切会将我们领向何处”问题之间闪光。这一切已经和仍然伴有从似乎不变到在文化上可塑性转变的忧虑。因为在大多数文化革命中,这两种变数还交叉有一种“清理”和“冷凝”运动。

物化活动、“集团”和“人墙”在后现代时期因而就更加难以维持了:这二者思想上与现实上的历史神学性融合,以及在其绝望时共产主义逃到其中的事也绝不会有。于是它在这两方面也都落空了:传媒技术和资本主义在西方原则上已准备就绪的情况下,就是能对金钱及其迷人结果,财富进行保证时——这从 Edmund Burke 到 Carl Schmitt 的文化保守主义一直予以控诉,而马克思也对其予以反对的对象,正如今日人们之所共知,当然也都没有结果了。

人们的意识形态范围通过由“自然”到文化和由遥远到可以实现的转换而大大扩宽了。近三个世纪以来就是如此,没有什么新奇的。从一段时间以来,新奇之处就在于变化更快,而且出乎我们想像与计划之外。

现在教会对现代文化革命的特定反应模式,其中有些纯粹是妄想。之所以被称为妄想,在于它不能实现。这种妄想所保证的只是单纯挺住现代化的文化革命,而不是去改变它。这是妄想继续



存在而没有发展,对抗而没有变化,存在而没有转变。这一切遵循的是“异样的变化模式”。

这时人们也许是以工具主义的意图在对传媒革命进行反应:人们说,传媒应用来宣扬福音。根据流行说法:“如果保禄今日在世,他会是一位电视记者。”这一点自然表达得好,也许也不完全错误,但却太不够了。因为它是从虚构出发的,似乎有关大众传媒的情况并没有早已写在我们周围,并且改变了我们的文化基本程序语言,尽管世界已经革命化了,教会却仍然保持不变,因而似乎就能从外表出发与变化了的世界进行交往。事实上却并非如此。

人们既然是在以这种“异样的模式”对性别作用进行反应,基本上采取的就是谴责策略。<sup>[14]</sup>对可耻妇女解放的谴责在二十世纪上半叶的教会文件中随处可见。如庇护十一世于1931年的四十年的通谕中就说,“家庭妇女应当在家务及与之有关的方面,在完成其家庭妇女义务中找到她的主要工作范围。”至于说,她们由于经济原因可能“不得不从事家庭以外的营利工作”,这是“一种不光彩的作法,无论如何也要使之终止。”<sup>[15]</sup>在这种观点上最近有些变化,然而对新的,可能与男人无关的妇女生平的一种真正积极关系,教会一直还没有找到,从而使“母亲”和“神职贞女”的角色典范确占统治地位。

对经济全球化革命来说,“异样转变模式”却经常是从道德方面进行反应的。同样与在早期资本主义渗透浪潮之中一样,人们十分清楚和正确地认清了对此进行挑战的牺牲者,而且站在这些牺牲者一边,却仍然保持着一个谴责性观察人的地位。当然,确切地说:自从十九世纪之末一种天主教社会学说的发展以来,人们无疑与这种尝试还相距甚远,而正是若望保禄二世在以质疑的态度对待国际性全球化经济体制,准确而有国际权威地对贫富问题进行质疑。

变化的产生与人们是否和如何看它,甚至与人如何看自己无关。即使对它并不熟悉。这首先却在于,它表达的是每个人自己。人们可能对它感到陌生,然而这不过是内心与之沟通的一种特定方式。因为转变是一种权力。人们如何看待文化转变,不决定于

它是否与之适合,而决定于他能如何与之沟通:是以创造性和革新的方式,还是以反应式和最终不得已的方式来进行。

### 三、现状的历史

“伟大的思想往往造成重大的违法行为。少数的伟大思想,只有在其心明眼亮的支持者尽力使言语变为血肉时,才会证明完全正确无误。有些却完全无法实现这一点,除非龇出白牙,拔出宝剑。”<sup>[16]</sup>

“当现代涉及到制订规章时,矛盾心理就是对现代的背离。”  
(Zygmunt Baumann <sup>[17]</sup>)

牧灵神学是走向未来领域的一种神学学科。<sup>[18]</sup>因而它不仅象人们所作的种种事情,自不用说,就在于当前的一种计划能否在其中完全实现。更重要的是:牧灵神学的研究对象,及其与其它神学学科有别之处,主要在于当前。牧灵神学就在当前情况之中推进,却也反映和思考天主子民的当前情况,而且这还是在一种十分明确和崇高的意义上:它关系到福音的现实性,因而也关系到福音与当前个人和集体生活的创造性对照。因而牧灵神学需要一种实效性很强的当前性观念,否则就不能推进其工作。带着这种观念就会使其失去自己的对象。

当然:在这种现状下是难以在思想上达到完善地步的。谁能断言他的现状尽管有一半与“想象”相合?我们所意识的事,同时就是我们自己吗?它到底会是什么?现状无论如何尽管总是现实的,而且也正是如此,它确实也总是避开我们的注意力,而属于并非微不足道之事。要尽快地将其揭示出来。对过去的事我们当然乐意承认这一点,对于现状就不那么乐意了。我们想成为现状行家,终究我们就生活在其中。因而我们对此也有一种意见,通常对其也感到满意。最聪明的人显然往往也会对其周围的现状做出十分糊涂的事。

然而对现状在观念上的掌握,不仅在材料和具体方面有困难,在形式方面也有困难。因为意识形成时间本身的结构就有一种历史。现状不都存在于它呈现于我们面前的范围和模式中。现状的现实存在形式本身就是一种文化现象:存在着一种“现状史”。

过去人们在前现代时期谈现状,是在把它作为(大致已经变为不完美有缺陷的)以往现状来谈,人们在现代时期谈现状,是在把它作为(大致不完美有缺陷的)未来现状来谈,人们今天谈现状,是将它作为人们对其为何物了解得不够和有限之事来谈。

十八世纪的未来当其不再是以往救恩史的延伸时,就变得没有把握了;十九世纪的过去当其成为人们最终会必然发现的情况时,也会没有把握;然而二十世纪的现状,当其突然被发现并不象人们所想像的那样时,也会变得没有把握。这正是十九世纪的人种学观点原来针对外人,现在转向自身的时刻。此外,这里的数据所指的主要是文化。<sup>[19]</sup>

在新时期时代开始之前,现在和未来干脆都是过去的继续。过去如何,尤其是将来如何,都被看作是起源的继续。凡俗与宗教性权力,主要是以其自古以来起源论证的模式,尤其是以神灵性即永恒性来历,即继承关系为依据的。

那么现代也就是人们将未来视为当前计划的时代:人们不仅对(理想的)以往负责,还要对(理想的)未来负责。人们不仅宣誓忠于以往,还要宣誓忠于更加美好的未来。它们要成为人们的行为榜样,奋斗目标,必要时甚至为之献身。未来一方面既要能塑造和赋型,赋予它以任务、布局和计划,同时它又是人们只能由此出发才会达到目的之处。

十九世纪最终与一种以过去定向的起源逻辑分手,而代之以一种由未来定向的计划逻辑。于是统治关系就掉转过来了:再不是过去统治着现在,而是现在统治着过去。而现在本身却处于未来的权力之下。至于十九世纪似乎可以大致定为历史时期的题目,就要另外假定与一种特定神学告别,与一种将“历史过程划分为神秘性或神学性范畴,决定起初、中间与末尾时期的告别”。<sup>[20]</sup>

现代与一种宗教性的历史神学告别,随即却建立起一种凡俗神学:如雅利安种族作为天主特选的“男人子民”<sup>[21]</sup>不可避免的全面胜利,或者那在工人阶级对阶级敌人的胜利中所取得的“地上乐园”,或者那以民主方式所控制的最终富裕。

然而今天正是随着这种进展的凡俗历史神学在过去。现状显然是这种历史神学在其中再也找不到什么真正令人高兴的信仰的时刻了。因而它再也不是象在前现代的一种宗教领域中,以及在现代的一种凡俗历史神学领域中那样,对自身感到有把握。

当前正随着现代计划逻辑在消逝,至少它预感到自身的脆弱性。它继续把在未来世界里的建设视为其意志的成果,却又预感到它们完全不同。未来不会象我们所想像的那样。我们今天所计划的东西当然会决定未来,然而如何决定,我们并不知道。每人在臭氧层被破坏的臭氧洞中采用冰箱时,是否非常矛盾地要想到地球大气层的变暖?

典型的现代把握,即未来或多或少是人们今天所想望的结果,正在于此,其根据至少有三。一是我们很有影响行为的附带结果,其性质往往难以预料,二是在人们看来似乎将充分受益的希望,大多属于幻想。而最具有戏剧性的也许是:至今为止的所有塑造未来的政治大计,都是非常恐怖的,对痛苦麻木不仁和蔑视人性的。这一点适用于共产主义和法西斯主义,然而以另一种方式,也适用于资本主义。

现代已经发现,体制并不是自然有的,而是应当建立起来的,也是可以建立起来的:生活的体制,社会的体制,知识的体制等。现代是这种体制的构思与行动。现代是通过塑造、管理和技术而维持下来的社会性与个人性生活。我们预感到,这一点不会就这么简单地继续下去。

在前现代时期,现状是以往的延续,在现代它是未来的前期发展史,而在当前它却是对其自身究为何物并无把握的依据。正如 Zygmunt Baumann 所说的,现状是一种“对其自身的无能感到宽慰的”现代性,而之所以如此就是由于,它“无论付出任何代价都要活下去”。<sup>[22]</sup>因为没有其它办法。

因而这种现状既不是以往合法起源的延续,也不只是一种辉煌未来的前奏。它主要是一种有待重新发现的东西。因而我们的现状,在某种意义上,首先在于一种根本性的临在,处于一种根本性的临在之中。它本来存在于不熟悉的环境之中,因而发现它是我们的首要任务。<sup>[23]</sup>而这又涉及到,尤其要容忍这种现状,尽管其中还带有不正义和矛盾,如果人们对人类历史进行比较,其中还有不可想象的文化促进力,及其鲜明的文化对比和冲突。

我们要争取在生活价值上尽可能地容忍这种现状,即使或者正是由于人们生活在其中,而恰好就是在这一点上彻底区分,他们是如何理解这种现状及其对比性的。一种人在其中看到的首先仍然是一种神权性使命,另一种人看到的仍然是一种政治或科学救世计划的依据<sup>[24]</sup>,而第三种人在现状中所看到的,却是带有引人注目的居民,那就是我们自己的未知地带。于是他们将现状视为一种使命:要去发现它,而且尽管如此,还要在其中友好地生活。

现状是我们发现与生存的使命,而这种使命既不能借另一种完全不同的幻想,也不能靠纯粹良好的开端来逃避。也不能借第三种最常用的逃避方式,就是通过回到自己的集会之中,和多少封闭的可信性团体之中来逃避。

## 四、牧灵神学的现状

“我们可以放弃一种征服性的牧灵,而采取一种处身于他人之中,尤其是处身于穷人之中的牧灵。”<sup>[25]</sup>

(Rolf Zeffass<sup>[26]</sup>)

凡是 Rolf Zeffass 在此所要求的,人们自然只能予以赞同。不过在这种说法中却暗藏着一个问题。因为教会争取做到的尽量放弃一种“征服性牧灵”,绝不意味着一种“置身于他人之中的牧灵”的能力。

因为这就假定,对自己将置身于其中的人们应有所了解。换言之

之:这就假定,现状应当现实,而这在复杂的范例下还会成为不确定的现状。而对天主教的牧灵来说,一切全在于是否能做到这一点,更何况所涉及的是牧灵神学,完全专对牧灵负责的神学学科<sup>[27]</sup>。

然而哪种现状在牧灵神学中才是现实的呢?我审慎的猜测是,一种无比熟悉的东西。有关当前的隐喻和数据出现在其中实在是太快了,而其中的目标和对它的召唤也是如此。可是我们现状的特征却正在于此:这就是它的陌生性。起码我们有关这种现状的体会,就在于现状实在新奇,实在生疏,令人感到意外,尽管我们一直就在其中生活。

以下的问题不应排除:牧灵神学是否真正有把握超越那只想好事的善意,却无论如何又并未做到呢?要在它的文件中<sup>[28]</sup>去掌握它,我所指的难道并不在于,它的作者们应掌握聪明的评论家,创造性的艺术家,革新的文化科学家们,在其工作中以其新颖性所领会的分析敏锐性吗?难道要沉默不谈那些女评论家、女艺术家和女文化科学家;近年来那在学科之中出现的妇女新生活与言论,一种关键性的文化创新吗?<sup>[29]</sup>

天主教 2005 年的牧灵神学至少要自问,是否它有时候,在某些地方,曾经一再以一个对以往问题作斗争的“昨日先驱”的形象出现。它是否有时一味追求和谐(如集体神学)<sup>[30]</sup>,或者新近沉湎于技术至上的幻想。<sup>[31]</sup>它要“成为主体”的激情从那(值得尊敬的)争取一种教会内部解放的斗争中喷发出来,在教会的强权座堂跨台之后,只好与其敌人一起在越来越有限的广场上嬉笑玩耍。

即使牧灵神学当前的科学理论基础,根据 Habermas 关于某种神学理论所发展的 Peukert 型变种<sup>[32]</sup>之中交流行动理论,或许满足了 70 年代的特定(学术)政治需要与神学内部的解放愿望,其所反映的或许就是对基本等级的某种现状差距。因为它所代表的并不是决裂,而是使学科实现“理解”、“成为主体”和“相互交流”的现实与新的形势。作为对自己的、潜在的和一再受压制的宗教传统的反文化来说,过去和现在都是一种好事,但却嫌少。

由于它是直接作为“亏损的异质性”来起作用的:其它的、外来

的、新颖和令人费解的事物，以及构成我们文化的所有事物，于是首先就显得缺点什么。因而当前牧灵神学的主要课题，并不是其它事物所表达和代表的断层，而是如何才能克服它。于是外来和其它事物在一种独特的大型包容运动之中就要被驯服，或者象以往那样被排除。<sup>[33]</sup>

在这方面的依据就是牧灵神学的受宠对象。共有两个，牧灵神学指名地带领着它们：教士即神职人员与神学，而且——尤其是<sup>[34]</sup>体系。从这两个受宠对象出发，牧灵神学几乎总是能提出它的课题，并且赐予以它那（有时微不足道，而往往毫无结果的）胜利。

由“受宠对象”神职人员所提出的不幸课题是：在现代的威胁性死亡面前，如何才能使我们自己（以及我们的社会形式）得救？于是牧灵神学就起了帮助患病团体复苏的作用，因而兴奋活力性的（“有生命力的”、“治疗性的”、“交流性的”）概念都大受欢迎，从而使牧灵神学的背景无比光明。

“受宠对象”系统神学的不幸课题总之却是以下的问题：牧灵神学究竟是否神学？对此系统神学在现状存在面前的无发言权，决不少于实用神学，对有信仰的天主子民信仰与行动的相对发言权仍然是这样的一种恩赐，因而就不是牧灵神学要到系统神学前去为自己辩护，而是系统神学要到天主子民前去为自己辩护。<sup>[35]</sup>它的辩护人却应当是牧灵神学，而且自从大公会议以来就是如此。就它的实际情况与需要来看：天主子民在现状的新文化区域里，究竟能从系统神学方面得到多少支援？从何处能得到支援，帮助它发现信仰存在的重要性，使它在其中有发言权呢？

当然：难道牧灵神学对当前的文化，人们的生活与生存条件，比对其偏爱的对象还真正了解吗？牧灵神学如果不是完全那么全面地与神学学科共处，岂不还是在与天主教近乎同一性质环境的最后一块地带共患难吗？

如果牧灵指的是个人与集体生活以言以行与福音的创造性对照，那么牧灵神学就应当是这种对照在学术层面上的辩护人。它应当在我们前辈信仰档案与现今生活地区之间，引起创造性的对

应作用,应当发现今天天主子民信仰的出现地带,应当促使过去的临在发挥新的作用。<sup>[36]</sup>

除了不要对这种陌生与并不理解情况的对照感到惊奇之外,还要努力争取使其以环境与自我为中心。只有在对照的这种作用下,它才会发现什么还有待发现,而且没有什么人能知道,信仰在今天意味着什么。

## 五、现状的流放

消逝的一切

这完全是笼罩在云雾中的一天,

天地都显得没有了生气?

没有什么象从一幅阴影图象中显示出来。

人心不以善意对我还有多久…

世界冷淡了,人们失去了光辉

——请来与我一同祈祷——因为天主在安慰我。

——从我生命之中消失的气息在何处逗留?

我无家可归地与野兽一起漫游

我在梦想中渡过凄凉的时刻——当然我是爱你的…

当冰冷的北风怒吼时我到哪里去呢?

原野中受惊的兽类在冒险

而我在你门前是一束车前草。

很快泪水就洗净了诸天,

与诗人一起在此杯中解渴的

还有你和我。

*Else Lasker Schuler* <sup>[37]</sup>

教会处在一种时代变换的过程中,也是在一种危机中,因为她还不确知她在这一过程中应采取什么态度,以及如何从其中脱身。她还远远不是处在 Else Lasker-Schuler 按其自身惨痛经历所描绘的相应流放之中。



例如她往往还是处于其过去的境地,并且(几乎)拥有一切过去的权利。只是失去了那千百年来对人进行控制,时而为人造福时而使人遭灾的权力。

那将教会丧失对其成员的威望与独裁权的这一新的形势,认定为其现代流放甚至“天主危机”<sup>[38]</sup>者是正常的吗?这其中有什么情况要向哪方去哭诉呢?教会并非在流放之中,而且天主也不是象人们想象那样,总是在人们之中。<sup>[39]</sup>

所发生的事情却是:教会对其处境已经感到陌生和不了解了。不过她与许多人,尤其是对现状敏感者都有这种体会。教会应对其所传福音作证之处有了改变,如上所述,而且变得很快很彻底。她的任务却是这种作证。那么事实上是否“一切都在与天主为敌”吗?“我们的处境”难道真是“处于异民之中的教会”吗?<sup>[40]</sup>是在何人之中与何人一起而变为陌生的呢?

Rolf Zerfass 在其文章之末写道,我们应当为我们信仰的根据进行辩解。他说得对:“我们还想要什么?”<sup>[41]</sup>

### 译自《杜宾根神学》季刊 2005 年 3 期

#### 【注释】

[1]我从 Rolf Zerfass 学到了认真对待牧灵神学。我首先将他与两种敏感性相联系:与服务作为教会主体行动的敏感性,和与天主子民具体经验的一种显而易见,思想批判性注意力的敏感性相联系。在这一点上我要归功于 Rolf Zerfass。

[2]Chr. Bommarius,没有阴影的教会。在联邦共和国里的权力与虔诚,此文载在:Kursbuch 149 期;天主死而又生,编者 Hans Magnus Enzensberger, Berlin 2002, 17-25, 18 页。

[3]见下文:作者 R. Bucher,危机的引发。有关教会处境的十二个问题与答案, Wurzburg 2 2005。

[4]出处:教会统计,可从 dbk.de 因特网中提取。

[5]McKinsey,德国展望。2003 年简报, <http://www.pers->

pektivedeutschland.de / files / presse-2003 / kurxbericht.pdf (1.9.2003), 39 页, 23 页等处。参见 2004 年的后续研究以及 Mediendienstleistungs-GmbH, 趋势显示“2003 年宗教通讯”。关于在天主教徒之中一种有代表性的传媒和个人联系的调查报告, Munchen / Allensbach 2003。

[6]为此请参阅: R. Bucher, 现代的教会教育, Stuttgart 1998。

[7] K. Gabriel, 传统与后现代化之间的基督教, Freiburg i. Br. 1992, 46 页。

[8]参见 G. Thomas, 传媒礼仪宗教。论电视的宗教职能, Frankfurt a. M. 1998。

[9]参见 D. Baecker (作者), 资本主义作为宗教, Berlin 2003。

[10] J. Habermas, 在后期资本主义中的合法化问题, Frankfurt a. M. 1973, 11 页。

[11] 教皇保禄六世, 传播福音, 第 20 节。

[12] 参见 R. Bucher, 新的性别体制与教会的昏庸, 此文载在: M. Gielen / J. Kugler 等所写的, 爱情, 权力与宗教: 人生基本规范的多学科性研究。关于 Helmut Merklein 的哲理性著作, Stuttgart 2003, 339 - 356 页。

[13] 众所周知的如 Marshall McLuhan。关于他著作方面的情况可参见: Ph. Marchand, Marshall McLuhan。媒体信息。Stuttgart 1999。

[14] 参见 M. Wagner, 美妙的女人。十九至二十世纪教义书籍中的圣母像与妇女像, Regensburg 1999。这些书所讲的当然主要是妇女与男人的关系, 就是处于男人之下, 完全由男人领导, 其打折扣的天主形象以及怀孕与生育之苦, 是对其在原罪方面较大罪责之罚。参见: I. Gotz von Olenhusen 所写的, 惊人的表现。十九和二十世纪的妇女与天主教的虔诚, Paderbon 等处 1995 年版; 在历史方面: E. Gossman 所写的, 是否是男人的妻子?。Munchen 1988。

[15] 教皇庇护十一世, 四十年通谕, 载在: KAB Deutschland

所编辑的,天主教社会学说文件,Koln 4 1977,117 页。

[16]Z. Baumann,在后现代时期的不快,Hamburg 1999,14 页。

[17]Z. Baumann,现代与矛盾情绪,Frankfurt a. M. 1955,29 页。

[18]R. Bucher,什么人为什么需要牧灵神学? 论一种危机专业的当前结构条件,此文载在:全上作者的,与未来形成对照的神学,Graz 2001,181 - 197 页。

[19]对此请参见:D. Baecker,文化的目的为何? Berlin 2001。

[20]R. Koselleck,现代社会历史与历史时期,此文载在:P. Rossi 所编写的,现代历史编纂理论,Frankfurt a. M. 1987,173 -190,177 页。

[21]参见:R. Bucher,现代的教会教育,83 - 143 页(“希特勒的宗教计划:宗教与现代”)。

[22]Z. Baumann,现代与矛盾心理,127 页。

[23]现实动员科学以促进资本主义,具体地说,在国际植被竞赛中促进国家福利环境的工作,还是按现代模式进行的:个人或者集体的未来可以为每个牺牲者辩护,在介于两可之间难以确定的情况下,甚至也可为战争中的牺牲者辩护。然而这只好视为任何一种现代化体制绝望的最后努力,力争这种情况不再出现。科学宗教的有效复兴,大致体现了当前受到威胁的宗教处于其最后进攻性反攻时期,而在此时期内,天主教约在 19 世纪之末筑起了她那给人深刻印象的体制堡垒。

[24]其余指着一种政治性救世计划说的,客观上掩盖了它的政治特点。

[25]关于这种比喻,请参阅:Ch. Bauer,工人司铎与城市教会。关于神学实际论据的征候学分析的研究,大学毕业论文,Wurzburg 2000。我们从法国工人司铎身上可以学到,福传今天意味着什么。他的“将福传理解为‘现身于世’,这在两千年的教会史上确实是件新鲜事”(133)。

[26]R. Zeffass,天主子民在路途中:在异民志各民族之中,此文载在:H. Haslinger 所编写的实用神学大全,卷一之中,Mainz

1999, 167 - 177, 175 页。

[27]关于牧灵的神学义务,请主要参阅:R. Bucher,天主子民之中的神学。后现代时期之中的牧灵神学行动,此文载在:全上作者所写的,在未来对照之中的神学,Graz 2001,13-39 页。仍然重要的是:K. Rahner,在神学学科整体之中的实用神学,此文载在:全上作者的神学文集之八,Einsiedeln-Zurich-Koln 1967,133 - 149 页。

[28]这当然也适用于其自身。

[29]至于牧灵神学与其它现实性较差的学科,如释经性学科相比,如果我的看法正确,出现在教席之上而合格的学科教师较少,因而它并无声誉。

[30]对此请参阅:R. Bucher,在和谐宁静的生活之外。如何进一步与集体相处?此文载在:全上作者所写的,挑起危机,106 - 130 页。

[31]凡是根据组织发展的方法指南并不意味着放弃计划与控制过程的东西,却有可能深埋在一种反贝拉吉安行动组织之中。对此请参阅:R. Bucher,论芝加哥的教会法典:这是一种先知性特征增长吗?此文载在:堂区协商,Hessen und Nassau 新教教堂,2004 年的刊物上,4 - 12 页;参见 O. Fuchs,对牧灵在危机之中的监督,此文载在:R. Barenz 所写的,既听又看的神学(FS Bommer)之中,Wurzburg 1998,169 - 185 页;M. Scharer,被目标所迷住,此文载在:B. J. Hilberath-B. Nitsche 等所编写的,教会可以筹划吗?组织发展与神学的相互作用,Mainz,53 - 67 页。

[32]由 H. Haslinger,以富有教育意义的方式概述和讨论的,有关实践的学术理论问题,此文载在:全上作者所写的,实用神学手册,卷一之中,Mainz 1999,102 - 121 页。

[33]是否一个以现象学为目的的实用神学(新)项目在此还能发挥作用,尽管不能保证,却也并不排除。关于天主教方面,请参考:R. Feiter,作出回答的行动。实用神学作为语境神学,Munster-Hamburg-London 2003;关于新教方面,请参考:W. -E. Failling-H. -G. Heimbrock-Th. Lutz 等所编写的,宗教就是现象。生

活领域中的社会科学性、神学性和哲学性考察, Berlin-New York 2001。

[34]历史考证性与释经性这两种神学讨论范围, 总之严格意义上的神学, 究竟在什么程度上应视为拥有内容上的作用要求与牧灵重要性的天主圣言, 至少还是个有待解决的问题。关于释经学请参阅: J. Kugler, 圣经学在为谁工作? 此文载在: R. Bucher 所编写的, 在未来的对照之中的神学, 95 - 116 页, U. Bechmann, 向越境挑战。旧约学的未来, 全上处, 117 - 151 页。在系统性的条件下, 牧灵神学无论如何还是要分担(在方法上补了上来而不仅是个别的!) 对其对象现实的重要性隶属关系。

[35]对此请参阅: R. Bucher, 教导与神学如果想成为创造性的, 为什么就需要其余的天主子民, 此文载在: Bulletin ET 12 / 2 (2001), 271 - 275 页。

[36]参见 Ch. Bauer, 牧灵神学评论。Michel de Certeau 和 Michel Foucault 认为的非此地区和其它地带, 此文载在: 全上作者-M. Holzl 所编写的, 上主与人之死。面对着 Michel Foucault 挑战的神学, Mainz 2003, 181 - 216 页。

[37]E. Lasker Schuler, 诗全集, Munchen 1966, 204 页。

[38]参考 Metz 型关于“天主危机”的谈话: H. -J. Sander, ‘天主危机’的征兆, 此文载在: 天主教神学报 121 (1999) 期 45 - 61 页。

[39]参见: B. Scheuchenpflug, 天主教在危机之中。论一种圣经主导形象在教会当前形态下的有限适用性, 此文载在: j. Fruhwald-Konig-F. Probstmeier—R. Zwick 等所写的, 这并没有把握。关于圣经及其作用史的研究 (FS Schmuttermayr), Regensburg 2001, 519 - 536 页。Scheuchenpflug 在“某一代神学家的经验”(521), “东德教会的经验”(524) 以及“基层教会运动”(526) 中, 断定了这种说法的来源。它们在这方面也有自己的权威, 没有人会予以否定。然而如果无人拥有这三方面的经验, 又将如何呢?

[40]R. Zerfass, 在旅途之中的天主子民, 176 页。

[41]R. Zerfass, 在旅途之中的天主子民, 177 页。

## “你们要象天父一样成全”(马 5, 48)<sup>[1]</sup>

### 基督教经验的道德与神修因素

本文的课题是以省略方式, 在山中圣训的背景下, 从一种描述跟随耶稣的门徒与天父之间关系的福音引证中得出来的。<sup>[2]</sup> 因而以天主的启示为出发点, 经过圣经证实, 人们才从基督教经验中, 得出道德与神修因素之间的相互关系和一致性。就普遍道德体验来说, 这有助于我们理解天主圣言。即使这最后一点在经文中处于次要地位, 它对伦理神学也占主要地位。

#### 一、天父的成全就是法律的完成

所以你们应当是成全的, 如同你们的天父是成全的一样。这一命令也将所谓的反命题分段包括在内(马 5, 17 - 48)。正是通过这一点, 马豆福音提出了一种天国完全正义与旧的法律正义之间联系的重要概括。最后一句具有包涵形式。耶稣召唤我们追求的成全就是法律的完成, 而守法是成全的起点。你们不要以为我来是为了废除法律或先知; 我来不是为了废除而是为了完成(马 5, 17)。因而这一结论具有综合价值, 并且重申了整个分段的意义。天父的成全是完成法律和先知所作证的正义的准则。

在以上思考的启发下, 这一课题可以概括如下: 如何理解成全这个只有在其中才能完成法律和先知的形象; 最好是说, 如何理解法律和先知已经勉励我们去完成的这种义德形象呢? 你们要成全的命令, 代表了该福音用以表示门徒的义德与所有前此义德之间关系的特定形式, 正如从勉励我们追求成全的马豆其它段落中所得出的结果一样: 你若愿意是成全的, 去! 变卖你所有的, 施舍给穷人, 你必有宝藏在天上, 然后来跟随我(马 19, 21)。

我们并不想提供一种圣经神学的论述,来确定马豆福音关于基督徒全德的意义。反之,我们只是想阐明基督徒全德的本来形象,然后在马豆这段经文的诱导下,来看这种形象在什么意义上决定基督徒道德本身的特征。似乎从一开始据马豆看来,而且不仅在马豆看来,成全之德不能视为附加于门徒生活的一种选择性价值;而是一种最低要求,同时也是最高要求。这就是基督徒道德的一种特征,因而也是经耶稣解释的天主诫命的特征:不能在给予大家的最低命令与仅属最高劝喻之间进行区分。经近来教导当局,尤其是经万民之光第五章(“关于成圣的普遍号召”,39-47节)认定的这种不可能性,一直属于基督教传统;尽管神学思想并没有作出一种明确的概念阐述。伦理神学传统尤其是在现代,当然优先选择以法律形象来表达基督教准则,或者说是天主诫命的形象。这种优先性已经在多马斯阿奎纳的综合中从多种角度在起作用。此外,法律的形象在观念形成的层次上,是在法律的拉丁传统范围内界定的,而不是从法律书的圣经传统上界定的。它来自于这样一种观点,即成全的观念一直专门用以指基督徒生活的特殊条件(成全状态)。其所指的是伦理的两种层次,尽管这又是在不同的方面:在法律方面是对大家的要求,而在全德方面却是对少数人的要求。这种系统化方式作为原则,目前从名义上已经被大家放弃了,然而,至少就我看来,它并没有充分估计到这种放弃的代价。我说的是为从根本上补偿法律与成全方面所应付出的理论代价。

## 二、基督徒生活的道德因素与宗教因素

### 1. 同一报恩的两方面<sup>[3]</sup>

此外,法律的公正与基督徒成全之间的区别,是伦理神学与灵修神学之间平行区别的基础。<sup>[4]</sup>有关法律公正的论述属于伦理神学观念,有关基督徒全德的论述属于灵修神学观念。在这种意义上,似乎有理由提出以下的根本问题:超越这两种义德形象的区别

是否会带来伦理神学与灵修神学区别的超越？

J. Noriega 认为<sup>[5]</sup>，这种区别将我们引到了另一种基督徒生活的伦理因素与宗教因素之间的区别上。对于这种解释，我们似乎可以首先反对说，它与这两种学科的历史形象不大相符。成全的观念是针对于福音的基本要求提出来的，而福音的基本要求却是根据神学传统与基督教传统来考虑的，并不是根据‘宗教’内涵考虑的，如果该词所指的是与道德有别的敬礼范围。我们所指的主要是“山中圣训”的特定内容，这就立即提出了福音道德的实践问题。把脸的另一面送过来，赠予而不等待回报，爱仇，以及类似的诫命，无疑地属于道德范围，并不直接属于宗教范围。其次，从理论观点来看，耶稣教导的一种有意义的特征，因而也是整个宗徒传统的特征，就是肯定这两种因素之间十分紧密的联系，它完全排除了将它们看作两个不同范围的可能。道德与宗教这两种因素的区别，显然横贯着圣经传统和耶稣传统：因而这当然是不能忘记的。同时这两种因素也是作为同一义务的两个方面提出来的。爱主和爱人这两条诫命，不能视为该义务的两种不同范围。路加将这两条诫命几乎说成为一件事。马豆认定第二条诫命与第一条近似。在对天主的义务与对近人义务之间的密切联系——也就是在信仰与爱心之间的密切联系<sup>[6]</sup>，不仅是这两条诫命的联系所暗示的，也是新约各书从其它方面所暗示的。

在同一“山中圣训”中，善行的综合意义就被描述为信仰真实性的独特证明。这正是整个“山中圣训”尤其是反命题分段的最后意图。该圣训是要向我们指出一种善行形象，只有借它才能证实信仰的真实性。在开始证实真福之间转变的那几节，以及反命题部分对这一点都很能说明问题：“你们是地上的盐，盐若失了味，可用什么使它再咸呢？只好抛在外边，任人践踏罢了。你们是世上的光。建在山上的城是不能隐藏的。人点灯并不是放在斗底下，而是放在灯台上，照耀屋中所有的人。同样，你们的光也应在人前照耀，好使他们看见你们的善行，光荣你们的在天之父”（马 5, 13 - 16）。



隐含在编写“山中圣训”之中的意图,因而就是要说明善行的特点,即门徒可以而且应当借此善行光荣天主圣父。这一定义随即说明了善行的宗教意义。置身于耶稣的观点之中,看来就绝不可能提出一种根本不考虑其与天父关系的行为评价。这种与圣父挂钩的关键性特点,集中表现在提出以圣父的成全作为门徒成全模范的形式中,而且是一种只能以善行来实现的成全。

## 2. 法律与精神

更加错误的另一种提法来自于同样荒谬的结论:从基督徒经验出发来想象道德因素与精神因素之间的区别,使第一个法律因素与第二个精神因素靠拢。这种主张是将道德因素等同于一种法律义务的成见<sup>[7]</sup>,而法律的‘普遍’与‘客观’规定则是从主体的所有考虑出发来考虑的,因而在所有情况下,主体都是这样建立自己的意识的。意识在此专指一种自笛卡儿以来十分模糊的词。意识(我思维)指的是主体借以体现其自身存在所有形式的总体,因而也是主体主观性的确切面貌。

如上所示关于道德的不确切认定,实际上贯穿着整个道德思想的现代传统,并为重要问题的产生提供了条件,使自律感到苦恼;当这种问题在成见的范围内,将道德义务等同于法律上的义务时,就似乎无法解决了。我能给我自己提出的法律观念,实际上好象带有无法克服的矛盾。正是由于这种困境的原因,道德问题结果完全为现代思想所压抑。<sup>[8]</sup>

将生活中的道德因素与精神因素之间的区别,设想为与之平行的法律与精神因素之间的区别,显然是不适当的。基督徒的道德生活是以精神为依据的生活。根据信仰所理解的法律本身却显得是精神的法律,借助于对耶稣基督福音的信仰而显示出来。将基督教的道德认定为精神的体验,尤其是视之为基督徒敬礼的完成,这显然是以保禄的某些著作为依据的,而这些著作从路德的错误解释出发,却在现代传统中甚至大部分神学文件中,广泛维持着

有关道德与行为误解。

反之,与道德的误解有关的是一种灵性生活可疑的‘唯灵派’观点;它完全将精神生活与行为方式,从而也与凡俗生活割裂开来。这种基督教形象很明显地被 E. Troeltsch 揭示在其论文中,此文提出了新教为基督教现代形式的课题。<sup>[9]</sup>

保禄思想的特征性格,如按圣神的引导行事(参见迦 5,16-17.25;罗 8,4),随从圣神的引导(迦 5,16),圣神的效果(参见 5,22)以及其它,显然都被他综合用于指良好的基督徒形象,当然它们与那按血肉行事的相反,或者更明确地说,是与血肉行为相反的(参见迦 5,19-21)。

在这种按圣神生活特征化的范围内,保禄当然也提出了法律与圣神对立的课题,这就是在法律的奴役与圣神的自由对立的课题(参见迦 5,1-7);这一课题应与另一将血肉与圣神对立的课题密切结合起来。这样提出来的法律与血肉之间的联系,仍然只能与一种与梅瑟法律非常相近的法律形象联系起来。这倒不如说,梅瑟法律在人们看来是血肉的牢狱。

对保禄关于法律和精神的反命题,与流亡先知们预言之间的密切关系需要进行解释。首先我求助于耶肋米亚书中新盟约的预许;当然它并不废除法律,而是予以完成:我要将我的法律放在他们的肺腑里,写在他们的心头上。那时我就是他们的天主,他们就是我的子民(耶 31,33)。我还要援引厄则克耳书一颗新心的预许;该预许随后就以类似的语言被解释为一种新的精神;代替旧的心 - 我要从你们肉体内取去铁石的心,换上一颗血肉的心(则 36,26)-这当然并不免除遵守法律,一如下文所随即指出的:我要将我的精神放在你们心中,使你们遵循我的规律,恪守我的诫命,并予以执行(则 36,27)。

在这种情况下,想要将道德因素与精神因素分开的论述就难以自我辩解了。反之,由基督教的整个传统,和在此之前由圣经传统从各方面所提出来的,道德因素与宗教或神学因素的区别,就被广泛肯定下来了。但是却要看到人们是以什么方式区别这两种因

素,从而由此得出它们的一致性的。我们建议,从爱心的两种诫命出发更好地理解,然后再来考察敬礼与行动之间的关系。

### 3. 爱心的两种诫命(或者双重诫命)

道德因素与宗教因素或神学因素之间的区别,是在圣经上肯定下来的:我们想想爱上主和爱近人这两条诫命的格式,根据马豆的说法整个法律与先知都以此为依据(参见马 22,40);在此两条诫命的基础上,我们也想想在十诫这个诫命系列之间十分明显的区别。长期的基督教传统使两个体系以及两块约版,即天主的手指所写的石版(出 31,18)一致起来了。<sup>[10]</sup>我们再参照保禄想想他用以肯定唯一起作用的一件事:在基督耶稣内,割损或不割损都算不得什么,唯有以爱德行事的信德才起作用(迦 5,6);唯一算得什么的一件事是借一种双重形式来表达的,正如在保禄的说法中所反映的,在这至高诫命的既一致又双重的特点之间的这种对照关系,也已经而以又不同的方式,表达在两条诫命的所有对观福音段落中了。若望在其一书中的某一段落里,谈到耶稣关于这双重诫命的教导时,也肯定了我们的看法。此外,这也是在新约中唯一的一次,以一定的精确性涉及到这双重诫命格式:他的命令就是叫我们信其圣子耶稣基督之名,并按他给我们所立的诫命,彼此相爱(若一 3,23)。诫命一词在此用的是单数;而此诫命随后的解述却似乎在讲一种双重命令:信仰与热爱。这种双重性无法理解,除非是以耶稣基督之名信天主,同时也要彼此相爱;而信仰除非在兄弟之爱中是不会稳定下来的,正如若望在经常援引的那段话中所说的——这也并非偶然:因为那不爱自己看得见的弟兄的,又如何能爱他所看不见的天主呢?(若一 4,20)。

道德因素与神学因素之间区别在圣经传统之中的根本重要性,是从旧约以及新约经文表现出来的无数征象中得出来的。这种区别在多种形式下属于基督教传承的流行用语。然而它却需要一种基本层次的理论性阐明,这一点直到目前似乎还没有做到。

我个人认为,从理论观点上阐明这种区别,代表当代神学的一种根本性任务,它对伦理神学非常重要。不难理解,该任务具有一种战略特点,因为它就在于阐明有关信仰与实践,或者信仰与实行之间关系的问题。这就涉及到在本文中所要正式谈到的一种十分复杂的任务。尽管不得不指出它的存在。同时为了更好地勾勒出它的轮廓,却也应当提出它的某些初步征象。

#### 4. 神圣的与凡俗的:敬礼与基督徒行为

基督徒生活的道德因素与神学因素之间的区别,似乎与其它区别有紧密联系,难以与前者分开。让我们在人类学宗教考虑的观点下,试想神圣与凡俗之间的区别。在这方面,神学很容易落入一种仓促论题的境地:基督教必然会招致根本超越这两种领域之别的结果。这一论题似乎首先来自于先知关于敬礼之争,它往往被仓促解释为有意要以道义上的服从来代替敬礼行动。<sup>[11]</sup>至少根据福音书所指出的,耶稣也曾亲自提到先知们的教导。马豆尤其曾两次借耶稣之口提到欧瑟亚 6,6 的这段话,我喜欢仁爱胜过祭献,喜欢人认识天主胜过全燔祭。(马 9,13;参见 12,7)。以马尔谷(7,6)为例,他援引依 29,13 解释了耶稣所说的一切食物都是洁净的:这个民族在口头上亲近我。他们的心却远离我。他们尊敬我也是假的,因为他们讲授的教义不过是人的规律(马 15,8)。除这种明显的引证之外,耶稣对法利塞人极力维护礼规性法律的经常谴责,与先知们对礼规性伪善的争议十分类似。我们还要强调另一十分重要,而且多次在文献中指出的事实,<sup>[12]</sup>宗徒教导的语言,即使在基督教传统需要用敬礼语言来表达基督及其门徒生活的词汇时,也完全避免使用旧约的敬礼词汇,来指后来被基督教传统归之于敬礼范围的那些行动和人物。词汇的选择看来是经过慎重考虑的,而且根据基督教信仰观点来看,也进一步肯定了将敬礼作为一种独立领域的废止。实际上,这种观点随即超越了这两大领域的完全分离;而想要完全消除敬礼在基督教生活中特定踪迹

也是幼稚的想法。

当然这两种因素都应视为‘宗教’因素，即带有信仰观点的因素。这两种因素都是要使整个生活好似对上主的服从，也就是按“山中圣训”以不容置辩的方式所宣布的原则，成为对主的事业的服务：你们先要寻求天主的国及其义德，这一切自会给予你们（马6,33）。道德行为实际上所具有的宗教特点，并不是随时和必然地，都要在现代文化的形式下，在实践中，以及在此我们更为关注的，在现代的伦理中，也就是在关于道德体验的反思中显得十分明确。那将道德义务区别于宗教信仰的成见，甚至也变成在现代计划中炫示的一种论题，它将人的道德自主性视为不能放弃的一种因素。当人们以社会学的观点来看处境时，就注意到伦理上的凡俗性也许就植根于公民经验的凡俗形式中；宗教意识的衰落使人们不得不将掌握公众生活的正义标准视为似乎无神。在一种严格理论性考虑的看法下，凡俗性的课题此外还带有一种唯理性特征，也就是西方哲学传统以及神学所接受的理智主义特征。

在特别涉及神学时，我是想用唯理性特点来指那种从一种道德规律认识的表现出发所考虑的道德意识，这种认识不理会对意识在其心理学词义的原始注释。正是为此，意识的观念在这种传统中一直比较难以定名。其次，我是想用理智主义特征来指以理想准则代表道德准则的特征，因而将其作为理性认识的对象，而不作为得到实际经验的有效形式所支持的实情。

认定道德经验凡俗性特征的论题，应当在一种正式的道德观点中进行考虑和判断。它与主体的表现相结合，似乎是从其行为形式出发的身分中所构成的。这种不适当的推测为将道德义务几乎视为附加于主体的一种身份创造了条件。所假定的凡俗性在这种意义上，从一开始就注定要成为唯物性和伪善性道德法规实践的原则。道德规则的伪善性看来是与迷信的形象平行的，它必然具有各种文化形象。

天主及其天国的事业不是附加在一个人身上，似乎他是以天主的首创性为其基础的。反之，这恰好应视为人类生命起源的首

创性。对耶稣福音的信仰因而就具有这样一种承认的形式；它是对这使道路得以开通的唯一者的信奉。这种信仰的信奉同时必然会具有认罪和承认原始背叛的形式。耶稣的作为使梅瑟信仰从一开始所承认的法律与得救之间的联系得以完成。西乃山法律的真理以参照出谷纪为前提；十诫和所有的法律汇编并非偶然都以这些教导开始：我是上主你的天主，是我领你出了埃及地，为奴之所。当人们没有认识到这种联系时，法律有可能不被很好理解，因而不能很好地付诸实行。法律阐明所应采取的路线，这样才能沿着似乎以奇迹所开辟的道路走下去。从一开始就明确认定的联系问题，另一方面仍然暗含在梅瑟传统的法律汇编中。并不能立即明显地看清以下诫命，不可杀人，不可奸淫，不可偷盗 - 尽管明确而令人信服 - 究竟它是如何种意义与通向自由的道路联系起来。先知们的教导是通过揭示民众在人间的实际生活与天主原始计划的差距来阐明这种联系的。在耶稣的教导中，天主所期待的“最大义德”的启示，在耶稣方面，是与天主“恩德”的末世继续紧密相连的。他离开人世（参见路 9, 31）完成了第一次流亡的真理，从而也很好地完成了法律的真理。

只承认道德的服从与敬礼行动一样具有根本上的宗教特征是不够的；更确切地说它还具有证实信仰的特征。行动只有在敬礼行动基础上来理解时才能实现这种宣信的特征。这一点此外也要理解为对天主在人生道路之初“善”行的明确宣信。这种意义上的道德与敬礼就应在其密切相互关系上来理解；真正的善行只能借敬礼行动来完成；同样，这种行动如果不是以赋予整个人生一种形态为条件，就不能完成其本来的真理。这种联系是以耶稣所用的形式有效地暗示出来的，路加认为，这是为了纠正法利塞人对外行的专注：你们洗净利杯盘的外面，你们的心中却满是劫夺与邪恶；于是提出挽救的办法：只要把你们杯盘里面的东西施舍了，一切对你们就都洁净了（11, 39. 41）。路加经常将爱近人诫命的意义概括在施舍的形象中；他的格式应理解为对爱能净化一切事物原则的肯定。

在新约诸书中,对基督徒生活敬礼特定因素的关注是不多见的。尽管如此,也不能怀疑在宗徒教会与基督徒生活中,尤其是以感恩祭为代表,和在整个基督徒生活的开始,以圣洗为代表的特定敬礼因素的存在。除明确的涉及之处外,这种存在也显示在保禄的书信中,同时按其意义加以解释,而其所用的语言正是此圣祭借以表达基督徒道德行为意义的语言。

该圣祭<sup>[13]</sup>因而大有助于基督徒生活的形成,使它在行动的方式上表现出自己的丰富性;作为曾多次加以描绘,而以果实的比喻予以描绘却并非偶然。基督徒生活的神学特征通过敬礼体现出来。然而我们倒应当认真考虑敬礼在基督教信仰中所具有的特殊形象,因而也要重视先知对外在敬礼批判的方式。在这种意义上,阐明耶稣的受难和死亡与他用以在最后晚餐中对其进行解释的行动之间的联系,就有决定性的重要意义,这是人们随即可以推断出来的。这种行动不能理解为只是想继续纪念下去;它反而有助于决定,受难本身从一开始就是耶稣忠于其与自己人亲密关系的明证。若望在描述耶稣与其门徒最后会聚所用的方式很能说明这一点:耶稣知道他离开此世归父的时辰已到,他既然爱了世上属于自己的人,就爱他们到底(若 13,1)。于是耶稣忠于自己人的爱心就成了实践新的义德与履行法律的具体范例。

### 三、结 论

我们从“山中圣训”分段及其反命题开始,从而展示基督徒生活道德因素与神学因素之间的联系,其目的是要阐明行为的宗教意义,以及义德的完美形象。“山中圣训”的这一部分正是与法律所具有的新形象,也就是与法律的实践有联系的。关注法律与福音之间的联系这在马豆来说是常事。它不仅体现在这一反命题的段落中,也很明显地体现在马豆引自马尔谷的三个分段的异文中:对一个青年富翁的召唤,关于离婚与两条诫命的辩论。在上述经文中主题是以综合的方式提出来的;在反命题的段落中与此相反,

却是针对不同教导的同一内容来说明问题的。不过却与爱心的双重诫命有明显的联系。实际上,这六个反命题分为三个相互平行的两组,都以对近人之爱有关的最后反命题为顶峰:实际上,耶稣关于爱仇的明确教导,不过是对爱近人的古代狭隘理解的一种纠正:在对近人下定义时,今后同样要将仇人包括在内。

这最后的反命题因而不仅要在天国的义德与旧的义德之间的联系的观点上进行考虑,而且同样要在新义德集中于唯一爱的诫命范围内考虑。马豆将最后的位置留给了该反命题绝非偶然:正如最后劝告之所指出的,它实际上涉及到新义德的最高诫命:所以你们应当是成全的,如同你们的天父是成全的一样(马 5,48)。此处提到的是天父的成全,而不是路加所说的慈悲(路 6,36)-来自 Q 资料来源? 这种替代可以在整个结构的全面观点下来理解:对这种义德成全(teleios,完整的,非残缺不全的)的阐明,旧的法律有意追求而未能达到目的。

以‘宇宙论的’词汇描绘天主的成全,这显然是要人们予以注意的一种形象。太阳和下雨使人想到的天父的成全,在被钉于十字架上的圣子说以下话时得到证实:父啊,宽赦他们罢!因为他们不知道他们做的是什(路 23,34)。尽管如此,天父成全(或慈悲)的这种展示却只能从天主造物主慈祥的首要明证来理解。同样,天国新的义德借圣子的爱心也完全显示出来了,他爱他那还在世上的人,爱他们一直到底,这些话只能从纠正与天主从起初所定诫命相反的心硬的局限性来理解。上述反命题的段落于是就阐明了纠正法利塞人对法律理解的意义。在进行这种纠正时就明显看出,由诫命所证实的义德真理,在什么尺度上是与被认为父的天主真理紧密相连的。旧的法律真理在这种意义上就是宗教真理,而绝不可能将其看作只是道德真理。

基督徒的作为适于采取精神敬礼的形象,因而在这种情况下道德与宗教就紧密地连在一起:它们来自于信仰,因而也来自于对天主“恩德”的报答,而此“恩德”走在人的善行之前,并且只有借此恩德人的善行才有可能。善行具有以信仰宣认这种天主“恩德”的



形式,从而将光荣归于我们的在天之父。

IT 20121 Milano  
Piazza Paolo VI,6

Giuseppe Angelini<sup>[14]</sup>  
意大利北方神学院

(译自《新神学杂志》2006年4-6月号)

【注释】

[1]Angelini G. 的“你们要象天父一样成全”(马 5,48)的改编与翻译,载在追随基督。基督教经验的道德与神修因素 一文中,编者 L. Melina - O. Bonnewijn, 罗马,拉特朗大学出版社,2003年,21 - 39 页,由 Francesca Ardagna 与 Ermanno Barucco ocd 联合发行-关于作者的注见本文末。

[2]马豆 5 - 7 章总结了耶稣对群众的教导。确实从一开始群众就被推到了次要的地位,而其门徒们却靠近耶稣,耶稣就开口教导他们(参见马 5,1 - 2);实际上,耶稣对群众讲话的真理,只是门徒们而且是到最后才理解的;同样,在关系疏远的群众与亲近的门徒之间这种区别,直到最后才显得清清楚楚(参见马 7,24 - 29)。

[3]我们将“情债”译作“报恩”。

[4]灵修神学又称为“神修与神秘神学”:参见 Moioli G., 灵修神学,见各科神学词典,卷一, Torino, Marietti, 1977, 36 - 66 页;全上作者,灵修经验, Milano, Glossa, 1992。

[5]参见 Noriega J., “‘你们要以善良的心理解上主’。对伦理与灵修之间关系的展望”,载在追随基督…之中(参见注 1), 199 - 213 页。

[6]用 agapan 来给天人关系下定义,这是申命篇 6,4 节及其以下希腊译文的特点,对七十贤士译本是一个例外;该词的专业意义在基督教语言中实际上是指与近人的关系。为此,保禄根据肋 19,18 的规定,提出法律的各条诫命总归于一,那就是爱近人。

[7]我们认为,正是成见提供了空隙。

[8]参见 Macintyre A., 在道德之后。论道德学说, Paris,

PUF, 1997, 39 - 40 页; Adorno Rh. W., 起码的道德, Paris, Payot, 1980, 9 页; Treti G., 论现代道德的起源。Adamo Smith (1957), Firenze, La Nuova Italia, 1977, 17 页及其以下; 参见全上作者, 哲学著作, Paris, Cerf, 2002 年, 83 - 84 页。

[9] Troeltsch E., 新教与现代化 (1906), Paris, Gallimard, 1991: 他对现代宗教形式的想法与 Max Weber 的很接近。

[10] 申 5, 22 (参见申 9, 10. 15. 17)。

[11] 对这一论题的研究不能令人满意; J. -L. Sicre, 在以民中的先知思想, Rome, Borla, 1995, 430—471 页。先知之争所针对的不是敬礼本身, 也不是一般的祭祀, 而是那些以自己的牺牲 实行敬礼的人 (参见亚 4, 4; 依 1, 11; 耶 6, 20; 7, 21); 参见 Beauchamp P., 两大盟约。1. 阅读的考验, Paris, Seuil, 1977, 85 页; Angelini G., 基础伦理神学。圣传, 圣经与理论, Milan, Glossa, 1999, 322 - 327 页。

[12] 参见 Schurmann H., “在‘褻圣’问题之外的反思。新约启示中神圣事物的联系点”, 载在堂区与礼仪 50 (1968) 401 - 432 页。此文的原文发表在牧灵人 刊物 38 期 (1968) 38 - 48, 89 - 104 页。Cullmann O., 信仰与早期教会的敬礼, Neuchatel, Delachaux & Niestle, 1963。

[13] 关于道德行为神学意义的成形, 除圣祭之外, 还要考虑到祈祷。广泛流传直到今天的基督徒意识, 在许多方面甚至最古老的基督教传统, 都是以生活的明确宗教因素的名义, 将祈祷与圣祭密切相连。实际上, 应当将圣祭与祈祷加以区分。我们只能在此指出应当致力于这一工作。

[14] Giuseppe Angelini, 1940 年生于里窝那, 很小就离家前往米兰, 在那里读经济学。1963 年进修院, 1968 年晋铎。同年读完神学硕士课程, 以一篇关于 Prevostin de Cremona 的圣三神学论文, 在罗马额我略大学获得信理神学博士文凭。1973 年在两年授课之后, 与其前任, A. Valsecchi 共同发表了一本书: 伦理神学的历史计划。1980 年后, 他讲授基本伦理神学。1994 年后任米兰

神学院院长。他还是一个深知内情的人：他曾经是米兰圣拉法厄尔医院伦理委员会成员和古老的圣辛普利奇大堂堂牧。

只要看看他的参考书目，就会知道他所研究课题的广泛性。1999年他发表其主要著作，其长年教学的成果：基本伦理神学。圣传，圣经与理论，Milan, Glossa, 657页。该书一半是研究圣经的，以便从中得出一种“伦理经验的圣经神学”，而圣经也广泛出现在综合性的注释之中。这就显示出一种研究基本伦理神学的方法性选择。

# 加纳婚礼<sup>[\*]</sup>叙述性观点和象征意义

Ansgar Wucherpennig S. J.

## 一、课 题

若望在四圣史中的特殊地位早已为早期教会里的第一批释经学家们所认可。奥斯丁就称若望为内在和永恒光明的瞻仰者。<sup>[1]</sup>于是北非教父以鹰作为这位圣史的象征；因为鹰按照古代生物学的看法，在其高飞在天空中时是唯一能直视太阳的飞禽。奥斯丁对若望福音作了 124 次讲道，这是古代教会最为出色的讲道。其寓意性的解释充分展示了福音经文永恒和内在的光辉，并且证实了若望早已是四圣史中“真正的”神学家。

此后现代的圣经研究，由于若望福音的特点，将其从三部对观福音中挑了出来。认为对观福音的作者，马豆、马谷和路加等不是在进行神学反思，而是在历史上可靠地进行描述。而若望福音却被视为对耶稣生平的一种神学性的艺术描绘，与对观福音作者们的现实性叙述不大一样。<sup>[2]</sup>因而在推断“历史性耶稣”时就没有顾及到若望福音。

对若望福音的这种评价适当吗？是否它与对观福音不同，而非根据耶稣生平传记性的记载？它是否如 Bultmann 所说的，是基督启示言论的后期文学作品，只是人为地与耶稣生平的叙述片断结合起来的結果？

## 二、加纳婚礼的叙述

这种问题也对若 2,1-11 的加纳婚礼提了出来。婚礼上酒的

供给是若望福音所报导的耶稣第一个奇迹。报导完全是按旧约的许多叙述方式简单描述的。所提到的人物一目了然：耶稣的母亲，耶稣与他的一群门徒，许多的勤杂工，饭店的老板和新郎。对叙述的段落来说，其类型也是足够分析简单的旧约式叙述之用的。在开始说明之后，接着是简单的三个场面，在它们的中心都有一段直接的对话，最后是描述者对报告的评价。

“在第三天”(2,1)这是描述的第一句话。这一日程在前一阶段的日程之后继续进行。在连续的几天里有洗者若翰圈子的人到耶稣这里来，其中有安德肋及其兄长西满。这些事发生在若尔当河以东，洗者若翰施教之处，在耶稣家乡加里肋亚以外。最后一天耶稣决定过若尔当河回到其家乡加里肋亚。与耶稣一起同行的还有斐理伯和纳塔乃耳。

在紧接着的两天之后，叙述人又加上说明，并且指出了以下叙述的外部范围说：“在第三天在加里肋亚的加纳举行了一场婚礼。”通过该时间数字就说明了，这一小旅行团体从若尔当河以东回到加里肋亚的加纳的时间。婚礼的希腊词，*gamos*，正确地指出了其一般情况；因为它能说明结婚的全过程。它在加里肋亚犹太人中延续几天之久，并且伴有某些庆祝仪式：<sup>[3]</sup>其中包括签署婚约 *Ketubbah*；订婚仪式，一般于安息日在新娘家举行，并具有明显的宗教特点；往往还有一种新郎接新娘的婚礼游行。在这种游行中客人们在音乐声里陪伴着新人。从以后的叙述过程可以看出，它涉及到在新郎家举行的真正婚宴庆典。

在简短的情况描述之后，就要在福音的继续叙述中，将耶稣的母亲作为新人介绍到婚礼的客人中来，在此之后是来自若尔当河以东的客人：耶稣及其第一批门徒。

真正叙述开始的时刻是婚宴已经进行一段时间之后。这一点在第一幕的开始根据说明的情况就很明显：“没有酒了…”-*istere-santos oinou*。希腊文中短短的两个字就指出了叙述中的出事时刻，它直到最后还是矛盾。在这一幕的关键时刻耶稣的母亲站了出来：她告诉她的儿子酒没有了，得到的是一种生硬而有保留的回

答,对此我们以后还要仔细研究。尽管得到的是这样的回答,她还是要仆人们照耶稣的话做,从此直到叙述之末再没有提到她了。

在第二幕中,她的儿子进入到人们的注意中心。情况描述的首先是犹太人用于洁身的六个水缸。耶稣要仆人们将这些洁身水缸装满水,再将它们给宴会的主管送去。在加里肋亚酒一般并不是贮存在大缸里的。如果不是很快用尽,就将它长期贮存在酒囊中。由于没有酒了,耶稣的这一要求就使人们感到惊奇。摆脱难堪局面的事,直到这一幕的末尾,还没有受到人们的注意。

在第三幕的开始,背景和主要演员都变了<sup>[4]</sup>。处于关键地位的现在是司席。他尝了仆人给他送去的酒后,就声明这是他从未尝过的酒。在这一幕中就没有再提到耶稣了,仆人们也只受到次要的注意。于是叙述就几乎有了幽默的特点,因为据叙述者描述,对宴席真正负责的司席和新郎,对那意外好酒的来源竟一无所知。叙述者完全没有谈到内情。人们都是按上酒的常规看问题,于是司席最后才以首席教师的资格批评新郎说(2,10):“每个人都是先上好酒,等客人喝醉以后,再上次等的酒。”虽然酒又有了,他们却依然不知所措。

原始的叙述就这样结束了。在结束语中叙述者又一次强调了上述事件发生的地方:“这是耶稣在加里肋亚的加纳所行的第一个奇迹。”<sup>[5]</sup>这就好似一个编年史作者记下了耶稣行第一个奇迹的地方。随后他又回到了以前在若尔当河东岸的群体那里,并描述他们在加里肋亚的初步感受说:“他展示了自己的尊荣,他的门徒就相信了他。”

在这短短十一节的分段里的叙述方式,在这里与对观福音还是相近的。在长度上,它与若 4,46 - 53 复活国王大臣儿子相近,这同样是在加纳所行的奇迹。其它关于耶稣所行奇迹的报导,总是与由耶稣事迹引起的对话和争论连在一起的。在若望第 11 章中,拉匝禄复活的冲突通过反思性的对话得到缓和,从而产生了一篇精妙的文学艺术作品。若望的这一后来叙述在其文学形式上,也与前三位圣史名人轶事式的简短报导有别。

### 三、关于变酒的奇迹和思考及其象征意义

然而在这样的叙述中还是要认为,若望福音的叙述者并不是根据耶稣的历史生平来报导的。Martin Dibelius 的文体考证法在 20 世纪的新约解释中有很大影响,他把上述叙述说成为故事。它溯源于早期基督教团体。他们想通过这种叙述,借非基督教的如 Dionysos 酒神的外邦人神话,将耶稣的形象提到施行奇迹者的地步。<sup>[6]</sup>Dibelius 的说法代表了他对新约文体的洞察力,也指出了叙述的特点。一种报导奇迹的独特方式在新约中是有的,而在早期外邦人的文献中却没有。<sup>[7]</sup>一个古代读者会将加纳婚礼看作 diegesis 日常小史。它属于人们所谓的“可靠文学”(apomnemeimata)类型。<sup>[8]</sup>尽管奇迹报导现在有时也作为特种文体来对待,这也是以古代文学形式为基础来事后记述新时代的世界观。仅仅由于此处变水为酒的事实,任何古代读者也不会得出结论,认为这里提出了一种特殊的文体。

Dibelius 对若望福音叙述的怀疑,并不在变水为酒的奇迹上。他怀疑传说可靠性的根据主要在奇迹的形式上:在一个恩赐奇迹中耶稣赐予的酒量无比地大,达到 700 至少是 500 公升。这与其它奇迹的特点是不一致的,在后者的情况下耶稣是以危难中拯救者的面貌出现的。因而 Dibelius 认为,耶稣在加纳的援助“没有必要”,甚至“几乎难以想象,至少也与福音的风格不相符”。<sup>[9]</sup>

这种评价也完全以相近的方式出现在 David Friedrich Strauss 的笔下,他那唯理派的批判往往被视为 19 世纪释经的范例。令人吃惊的是,激起他对传统怀疑的并不在变水为酒上。使 Strauss 产生反感的仍然是在这一奇迹的道义特点上。在加纳的婚礼中,“使人一看就自然会有这种思想”,“就是耶稣没有什么必要借此奇迹去补救某种危难和急需,只是要带来进一步的乐趣;不是要助人,而是令自己满意;至多是一种豪华奇迹,而不是一种真正的惠人行动。”<sup>[10]</sup>

令人瞩目的豪华性质早已引起早年释经学者们的历史性思考。这方面的根据往往就是已经在结论中引证过的实际饮酒规律(2,10):“所有的人都是先上好酒,等客人们醉了以后再上次等酒。”喝醉了的客人们在下一句中就具体体现出了加里肋亚地方婚礼的特点。一场婚宴会一直持续到深夜。这一点是常见的事,因而耶稣就有可能使用较晚回家的婚宴客人的比喻(路12,35-38)。在经师证人们看来,一个婚宴的客人们保持清醒是难以想象的。<sup>[11]</sup>于是叙利亚的 Ephraem 引用异端教徒 Markion 学生的话:“他们嘲笑加纳婚宴说:‘你们走开,好让主来到他跟前’”<sup>[12]</sup>对教会早期的禁欲主义者来说,出现在醉酒的婚宴客人中的主是难以想象的。

Tatian 也许早在二世纪在其若望福音的原文中,就将席上醉酒客人的短句删去了。在 Tatian 的文本中,根据 Ephraem 的评论,最后有司席所说的实际上酒惯例,却没有那醉酒客人令人难堪的插入句:“所有的人都是先上好酒,然后再上次等的酒。”<sup>[13]</sup>

当然历史性的思想不仅是从道德和禁欲主义根据中得出来的,也是认真考虑时间顺序问题的结果,就古代教会史上最有文化教养的语文学家奥利振来看就是如此。<sup>[14]</sup>奥利振根据若望福音的时间范围计算,从耶稣受洗到加纳奇迹之间共有六天。根据对观福音作者马豆和路加的记载,在此期间还有耶稣受试探的四十天。若望福音的叙事的时间经历过程也就与两位对观福音作者的报告不符了。因而奥利振就得出结论说,这时的叙述既然在圣经原文上并没有看到什么明显的历史性叙述,就有一种转义性的含义。<sup>[15]</sup>于是寓义性的经义在古代基督教内就已经扩展开来了。它非常适合于评估人们在第四福音中所见到的一般神学论述目的。于是叙述的真正重点就会相应地出现在其寓义性的象征意义之中。

这就决定了直至今日的圣经解释。在古代教会中,往往将变水为酒的象征意义与感恩祭相结合,于是现在进一步就将酒视为默西亚的象征。<sup>[16]</sup>这种意义有其圣经根据,如创世纪中对雅各伯



的祝福。在关于犹大的雅各伯祝福词中，酒是新的繁荣的象征，它是随着默西亚的到来而出现的(创 49,10 - 12)：

君王的节杖不离犹大，统治的权杖在他双脚之间，直到那应得权杖者的到来，万民都将归顺他。他将自己的驴系在葡萄树上，将自己的驴驹拴在优美的葡萄树上。他在酒中洗自己的衣服，在葡萄汁中洗自己的外髻。他的双眼因酒而发红，他的牙齿象乳汁一样白。

从默西亚主宰那由于酒而放红光的眼中也要看到，耶稣在婚宴醉酒客人之中的出现，对于等待默西亚的犹太人来说，不一定就有伤风化。

这种祝福词还可以加上其它的原文，它们说明这段叙述中的酒也有一种象征性的意义。不仅是酒，叙述中的其它情节必然会有一种象征意义：开头的“第三天”在圣经和非圣经文献中，往往都是描述一种可喜变化发生时间的。这可能是在暗指复活。而婚礼又是关于天主与其子民以色列立盟的一种传统圣经比喻。在叙述的多种因素之中，注释家们所了解的有各种象征意义。<sup>[17]</sup>从这种观察出发，我们关于若望福音特殊地位的起点问题，就可以具体到关于加纳婚礼的以下两个问题上：

奇迹记载的论述观点是否主要或者甚至仅仅应从象征意义上去看？那么是否可以从释经史上进行推断，而 Rudolph Schnackenburg 于是就可以在其十分恰当的，和从多方面思考的对其伟大若望福音注释的总结中写道：“然而对奇迹之间的历史性共鸣，人们当然不会有什么疑问；对圣史来说主要还是取决于‘神学’作用。”<sup>[18]</sup>

原文中的论述是否仍然有所指出的明显象征意义？Martin Hengel 在已经过去多年的关于加纳婚礼的文章中肯定了这一点。这种叙述，正如 Hengel 所说的，就象整个福音那样，是在一张各种关系可能性紧紧相连的象征性大网中进行的。<sup>[19]</sup>圣经原文当然可以从不同方向，进行象征性理解，然而叙述也会有一种不在叙述本身之中的论述观点，它却真正是所叙述的广阔象征视野。现在

让我们来看第一个问题。

## 1. 目击者的作证与奇迹叙述的字面意义

加纳婚礼上酒的供给是耶稣在若望福音中的第一个奇迹。叙述的结论,正如以上我们所看到的,明确指出了这一点(若 2,11):“这是耶稣在加里肋亚的加纳所行的第一个奇迹,他展示了自己的尊荣,他的门徒们就信从了他。”他在此处用希腊词 semeion“征兆”来形容这过去的事件,从而第一次用了一种以后专指耶稣奇迹事件的词汇。这一句不仅总结了婚礼的报导,而且指出了福音中一个更为重大的事件<sup>[20]</sup>:从这一节反推到第一章的开始,这是第一部分的总结。这一重大事件是通过该句与序言之间的横向关系表达出来的。这两个希腊词 arche(“这一征兆的开始”)和 doxa(“他展示了他的尊荣”),都处在论圣言的序言之中的关键位置上:

“开始”的希腊词与论及太初就在天主之内的圣言的福音第一节有关。于是在福音的开始与降生成人的圣言的第一件可见征兆的末尾就建立起一种联系。

而希腊词 doxa 则涉及到序言中谈到圣言的另一部分(1,14):“圣言成了血肉,寄居在我们中间,我们见到了他的光荣,圣父独生子的光荣。”叙述者在此处用我们的方式说话。他谈到了那看到过降生成人圣言的光荣的广大群体。这是第一次在福音中,在此处碰到那在第一部分中所出现的看见的题材。看见的总是指耶稣,而且总是针对他本人而言的。这一题材与福音第一部分中的一种重要任务有关:他还没有谈到人世间的耶稣,那第二部分中明显的关键人物,而是那在下一阶段伴随耶稣的各种目击证人的作用。<sup>[21]</sup>

第一位证人就是授洗人。同样在序言中所介绍的也是这种作用:“曾有一人,是由天主派遣来的,他名叫若翰,他来是为了作证,为了给光作证。”而看的题材首先是与他个人相连的。在序言之后犹太经师长老所派的人来到若翰跟前,问他为什么用水给人们施

行取洁洗礼。若翰却给犹太方面派来的人介绍了在他之后而来者。该后来者用的已不是取洁之水，而是借天主圣神施洗。耶稣这时在洗者的众门徒中还不为人所知(1,26)：“你们中间站着的那位，是你们所不认识的。”若翰的这些话不仅适用于他的直接对话人，犹太方面的派来人，也适用于福音的听众，耶稣对他们来说，在叙述的这一关键时刻还没有出现。只有施洗者是看见并认识了耶稣的证人。这一点在下文中很清楚。叙述人讲到，若翰如何看到耶稣来到他跟前(1,29)，施洗者在讲他所看到的情景：他看到圣神有如从天降来的鸽子，停在他的头上(1,32)。施洗者来到序言之中，正如 Wellhausen 曾经说过的，“深入到了”天主圣言的“永恒”之中，他是证人的原型，是福音中为耶稣作证的第一人。

在施洗者讲了其所目睹之事以后，看见的主题又在要求与预告中出现。首先耶稣使若翰注意自己的两个门徒(1,39)说：“你们来看看罢。”这是耶稣在福音中所说的第一句话。斐理伯在这方面也用单数同样的话对纳塔乃耳提出了要求(1,46)：“你来看看罢！”当纳塔乃耳最后同样遇见耶稣，承认耶稣为天主子之后，耶稣先就向他说(1,50)：“你还要看到比这更大的事！”在此之后，就对他说出了在介绍加纳婚礼之前的最后一句话(1,51)：“我实在告诉你们：你们将看到天开了，天主的天使在人子身上上上下下。”在此看见就与创世纪雅各伯梦的圣经暗示联系起来。雅各伯在梦中看到天开了，有天使从天梯上下到他跟前来(创 28,12-15)。在此梦中天主向雅各伯保证他将平安地到达拉班家中。耶稣的话是在向他的门徒们预告，他们将在自己一生中看到天主的这种助佑。这特殊的开始形式“我实实在在对你们说”，突出地说明了这最后的话是预告的隆重结束。它在报导中是直接指着纳塔乃耳说的，然而通过多数形式也是指着其他的门徒，此外也是指着福音的读者们说的。所有这些预告首先在加纳婚礼中实现了。报导结束的最后一句话强调了这一点(2,11)：“这是耶稣在加纳所行的第一个奇迹，他显示了自己的尊荣，他的门徒们就信从了他。”希腊词 *phaneroo* 的词意是“使人看见”，从而使看见的主题就显得比德语

的“offenbaren”更为明显了。

在新约的环境中,看见是比单纯的听见或听说更加可靠的了解。Heraklit 的古代名言是:“看见的是比听见的更为可靠的证人”(Diels / Kranz, 22B frg. 101a)。这句话曾为古代历史学家所引用,并被视为他们研究的基本规律。它有时也以否定形式出现:“听见不如看见可靠”。眼见的作证,是古代历史学家据以断定其来源可靠性的重要标准。<sup>[22]</sup>直接眼见证人是比第二手报导更为可靠的来源。这一原则决定了叙述者在其福音的第一部分中所执行的计划。他介绍了第一批门徒眼见证人,根据他们的作证叙述了以后耶稣的生平。纳塔乃耳是这一群体里从若翰听众中投向耶稣的最后一人。他是在 1 章 35 - 51 节里最初门徒中最突出的一个。耶稣的个人预告正是指他说的:“你还要看到比这更大的事。”这一点对他来说,就在随后的婚礼中实现了。加纳根据福音以后的报导,正是纳塔乃耳的出生地。

在婚礼中着重指出的是原始报导人眼见作证的描述细节。它们使欢庆的情形活现在眼前。<sup>[23]</sup>它所涉及到的显然是一种富有的婚礼社团,因为他们能够雇用一个独立的司席 architriklinos,和一定数量的仆役。取洁容器的数量和大小都很明确。有六口装水的石缸以备婚宴客人之用。这些缸都是空的,每口缸可容两三 Metrete 水。Metrere 是地中海国家一般的容量,相当于今天的四十公升。每口缸的容量大约为 120 公升。它们满够大量婚宴客人入席前行洗手礼之用,酒宴已进行一段时间了。

德语对此水容器一般译作“Kruge 罐子”给人一种错误的形象。该水缸由于容量大而不便移动。仆役们要走到水源处取水将它灌满。耶稣的第二个要求也考虑到了容器巨大的贮水量:“现在你们舀出来,送给司席。”最后上述的行酒规律也可以作为婚礼客人对酒宴这段时间良好心情的写照。

供酒的描写与豪华奇迹完全相符,而叙述者也不禁要对其征兆予以五光十色的描绘。他的报导于是不仅只有一种象征意义。他可以援引一批伴随耶稣进一步传福音的目击证人。通过对耶稣

这第一次奇迹情节的说明和背景的描绘，就证明他对其来源十分了解。他的报导也要涉及到婚礼之中发生之事的一种象征意义。因而针对着广泛存在的偏见，圣史所遵循的却是古代历史记载的惯例。在这一点上他并不落后于对观福音。只是在路加看来，目击作证在其选择资料来源上并不是那么重要。<sup>[24]</sup>

## 2. 象征意义

然而圣史是否将一种超越单纯报导的意义与加纳婚礼连在了一起？我们已经看到，报导为象征意义的道路提供了广阔的空间。他在解释史的过程中，已经以多种方式利用了次要的寓意性解释。然而是否还有叙述人所预期的首要象征意义？

在婚礼客人中首先被提到的是耶稣的母亲(2,1)。她作为新人物，在叙述顺序中是在耶稣及其门徒之前介绍的。叙述人也象以后在福音中那样，称之为耶稣的母亲。在福音中没有在什么地方直呼其名的。首次提到她，是在她提醒耶稣没有酒了的时候。对此耶稣的回答分两部分，按字面可译为：“女人，这与你和我有什么关系。我的时刻还没有到。”回答的第一部分显然是耶稣在拒绝，这在圣经上是经过多次证明的。路德原来的译文很好地反映了这段圣经经文的原义：“我与你有什么关系？”<sup>[25]</sup>单纯的女人称呼进一步强化了疏远感。生硬地拒绝了自己的母亲，这可能与耶稣已经作为老师与某些门徒一起出现在婚礼中有关。根据犹太人的习惯，女人在公众面前没有男人们的权利。<sup>[26]</sup>这一点也适用于成年儿子的母亲。

耶稣的拒绝也是以其回答的第二部分为依据的。“时刻”在圣经的希腊语中是指的一种关键时刻，就是古典希腊语 *kairos* 所指的瞬间。<sup>[27]</sup>耶稣认为，自己行动的关键时刻还没有到。叙述以后又一次考虑到关键时刻的主题。耶稣在若 2,8 是对仆役们说：“现在你们舀出来送给司席。”而司席却对新郎纠正说：“你把好酒一直保留到现在。”“直到现在”这句话在希腊文中，是叙述本身结尾句

中最后富有意义的词汇。现在到了耶稣使宴会得以继续进行的关键时刻。于是耶稣对其母亲回答的第二部分就有了从叙述中可以理解的意义，在此我想称之为字面意义。<sup>[28]</sup>

耶稣的母亲在整个福音叙述中作为人物出现的，仅仅还有第二次。她与其它妇女们和耶稣的爱徒一起站在十字架下。对这两方面都有耶稣的遗言。耶稣将门徒给予自己的母亲作为儿子，将自己的母亲给予门徒作为母亲。于是他作为长子就有义务，在他死后为自己寡居的母亲寻求瞻养的途径。<sup>[29]</sup>门徒照耶稣的话办了：“…接受了她作为自己的母亲。”希腊语 *ta idia* 在此处是指爱徒的家务，现在包括对耶稣母亲的瞻养。在七十贤士本中<sup>[30]</sup>这种说法的原义是某种富裕的庄园，这可能是暗示该爱徒的高贵出身。

然而这也并没有详尽地说明耶稣母亲出现的两幕的意义。叙述人以耶稣的母亲为例说明了耶稣的使命：聚集起一个新的天主之家。序言早就谈到了这一团体(1, 12 - 13)：“凡接受他(即圣言)的，他就给他们，即那些信他名字的人以成为天主子女的权能。他们不是由血气，也不是由肉欲，也不是由男欲，而是由天主所生的。”这不是以血缘关系和犹太以民的出身为基础的，而是以接纳天主圣言为基础的。

其他圣史们从多方面报导了耶稣的要求，即其使命团体是指那些追随他的团体，而不是指旧的家庭血肉关系。<sup>[31]</sup>若望福音的叙述人以典型方式对耶稣的母亲进行了说明。代替那死在十字架上的圣子，她借其圣子的遗言得到了一个新的儿子，他们将象那以血缘关系而属于她的儿女们一样，组成另一个家庭。<sup>[32]</sup>圣史向他的读者们明确地指出了这一点，从而通过耶稣母亲的形象将这两幕相互结合起来了。

叙述人用各种手段，使其叙述能够得到理解。技术之一就在于使所报导的情节可从某个人的观点出发注意到。这种观点决定其叙述所赋予的意义。在一开始当若望在其福音的第一部分中，首先从洗者以及第一批门徒，尤其是纳塔乃耳的叙述观点出发进行报导。在加纳婚礼中，叙述观点是通过耶稣的母亲决定的，在所

有的客人中首先就提到了她。叙述人所赋予其报导的象征性意义,也是与她的观点相连的。这种观点又转到了耶稣对其母亲的两段回答的字面意义之中。第一段的字面意义是:“女人,这与你我有什么关系?”以一种问题形式提出的这种拒绝,也是读者在这种情况下对耶稣与其生母的关系问题。借“女人”的回答而突出起来的该问题,使亲属关系退到了次要地位。紧接着婚礼之后,耶稣的母亲只是再次出现在随耶稣由加里肋亚山地下到海边的葛法翁(2,12),此后她就再没有出现了。在以后的过程中,这个问题,也将通过对耶稣母亲的叙述观点,与读者相伴。

为了进一步突出这一问题,在耶稣回答的第二部分中就要引入一个关键词:“我的时刻还没有到。”“耶稣时刻”的主题在下文中将一再重复<sup>[33]</sup>,并有如一种主题思想那样回忆起这个问题。在其告别讲话中的某处,他将时刻的主题甚至直接与母亲身份联系起来。耶稣以耶肋米亚先知所说的景象(26,17)来形容自己的听众对他死的悲痛,并在那里谈到生产的时刻(若 16,21):“妇女生产的时候感到忧苦,因为她的时刻到了。而当她生了孩子,由于快乐就不再记起苦楚,因为一个人已经生到世上了。”

在福音中当叙述人最后一次提到在十字架下的“时刻”时,谈到耶稣所爱的门徒(19,27)说:“从那时起,那门徒就把她接到自己的家里。”在这里就回答了读者的问题。耶稣的母亲是一个新家的成员,这不是以血肉,不是以肉欲为基础,而是以耶稣基督活的天主圣言为基础的。

通过耶稣母亲的观点,加纳婚礼的叙述于是就有了以全部福音为基础的象征意义:一个与某个大家庭有关的婚礼不仅是一个家庭奠基的庆典,还是保证家庭进一步发展的重要步骤。在犹太圣经中,婚礼是天主与其子民结盟的象征。圣史考虑到了这种圣经的象征关系。婚礼形象中的增酒就意味着,圣经上的天主盟约史将继续下去。它与一个天主之家继续发展,它的基础不仅建立在亲缘关系上,还在于承认降生成人的天主圣言。<sup>[34]</sup>

因而加纳婚礼的叙述更好说是纯粹史家的报导。通过耶稣母

亲的观点及其在全部福音中的关系，它也就有了一种真正的象征意义。用古代语言学家的话说，甚至更好是将它们说成为拓扑学的意义。它所指的不仅是一种不定型的公开象征关系，而且借耶稣母亲典型所代表的意义是，男女读者都属于新的天主家庭。因而就若望那富有特色的观点来说，字面意义与象征意义是分不开的。耶稣对其母亲的两部分回答中的不同意义层次都说明了这一点。

#### 四、若望福音的叙述人

唯理性考证的结果往往使福音的意义大大偏离字面理解。许多段落被理解为对以后团体发展问题的反映。人们不是首先将其理解为传记性的报导，而是作为以后在耶稣生活中所加入的某一定团体生活的寓意。因而若望福音也没有什么例外，只不过是极具特色的实例而已。Bultmann 的若望福音释义是一个伟大的考古学工作，从福音书的原文中重述一种早期基督教的神学史。福音书的历史和传记学的观点在这方面还没有发挥它的作用。

与此相反，福音书的第一部分就明确强调初期门徒的亲眼作证。亲眼作证在古代也不是什么过去的经历。这一点已经由瑞典新约学者 Samuel Byskog 在其大规模的研究工作中予以说明。纯实事性的“历史”由目击证人在其亲自经历的范围内进行解释，于是就成为已由纯现实性的事实所说明的“传记”。尽管如此，目击证人的报导对古代历史记载来说，仍然是已往事迹的可靠来源：“眼见作证是通向过去的决定性桥梁。”<sup>[35]</sup> Byrskog 就是这样为其古代历史研究的一个事迹作了结论。目击证人的报导因而在其著作的历史记述中，往往就被视为一种整体的组成部分。<sup>[36]</sup>

若望福音书溯源于耶稣所爱的门徒。在福音书中不是直呼其名，而只是用这种方式来表达：“耶稣所爱的门徒”。想要查明其人物真相的企图，都必然会毫无结果。福音书的标题称之为若望，而早在第二世纪他却与同一名字的其他人分不开。<sup>[37]</sup>自从有了福音



书最后一节的解决办法之后,他不仅是报导之中的一个人物,而且还是福音书的作者(21,24):“这就是为这些事作证,且写下这一切的门徒。”<sup>[38]</sup>他是一个目击证人,与第一个典型证人,洗者若翰一样。在此福音书的最后一章里多次强调,该门徒是如何“看见了”,而且在空空的坟墓中也“相信了”的(20,8)。

在1章35-40节中的两个门徒之一一直没有名字。叙述人在1章40节中称其中之一为安德肋。另一个仍然没有名字。对这一节的读者来说,这无名门徒首先是一个谜。然而在此处第一次在福音书中明确指出天数和时间的的事实,本身就在暗示这是一个目击证人的报导。此外通过耶稣对这两个门徒的要求(1,39):“你们来看”,也可以进一步说明这一点。

在1章14节中作者首先就提到:“我们看见了他的光荣,圣父独生子的光荣。”从福音书的结论中可将这种多数理解为,按 Koine-文献的惯例,作者对读者讲话时所用的作家性多数。一个从头至尾认真读福音的读者,就可以借这种暗示将这无名门徒的目击作证归之于这位作者。这是在门徒之中直到2章11节唯一的无名者。在序言之后他仍然只是以第三人称自称,或许也是象其他古代作者那样,因为他本人也是其叙述中的人物之一。直到提及耶稣所爱的门徒,并自称为福音书作者之时,他仍然隐埋在无名门徒的谜中。到末尾才强调指出,作者就是将其读者领回到耶稣公开生活之初的目击证人。

加纳婚礼是他报导耶稣生平的第一篇完整叙述。我们的研究说明,他通过他的象征可以在耶稣的生平中认识到那“不可接近的永恒光明”。奥斯特丁曾将其优异特点恰当地形容为内在的永恒光明的瞻仰者。然而若望福音却并不是仅在象征意义上认真对待他,从而与三部对观福音相背离。他把他的报导的象征意义与其字面意义紧密地结合起来了。他作为永恒光明的叙述人永远是耶稣基督生平的瞻仰者。

### 【注释】

[1] 奥斯丁, 论若 36, 5, CChrSL 36, Willems (编者), 326 - 327 页: “弟兄们, 我给你们说过, 这位圣史若望飞得很高, 只用理智是难以理解的。你们要注意这是飞得更高者的奥秘。[...] 这是奥妙事物的宣讲者, 对内在和永恒光明的定睛注视者, 若望”。关于若望福音在新约中的特殊地位, 请参见 Th. Soding, 若望福音, 正经的中心和边缘, QD 203, Freiburg i. Br. 2003。关于若望与对观福音作者的关系, 请参阅 J. Frey, 基础性的研究, 以早期福音传统为背景的第四福音, 全上 60 - 118 页。在其结论(见 114 页及其以下)附有一种观点, 认为若望、马豆和路加都以马谷福音为前提。这种看法溯源于 Richard Bauckham 关于某新约福音书的文章 (R. Bauckham, 若望作为马谷的读者, 此文载在: 全上作者的, 为所有基督徒而写的福音: 对福音听众的再思考, Grand Rapids/Cambridge 1998, 147 - 171 页)。

[2] 不过在释经史上早就有另一种观点。如二世纪中叶的 Tatian 就从历史方面谈到了其福音的合谐性。在这里他显然是把若望福音放在描述耶稣生平的范围之内的(对此请参见 T. Nagel 的评价态度, 若望福音在二世纪受到欢迎: 关于在依莱内之前接受第四福音, 并以基督教和基督教诺斯替文学对其进行解释的研究, 2, Leibzig 2000, 69 - 74 页)。以历史学家的眼光来研究某段经文, 这是古代语文学著作的事。这种情况也可在“诺斯替派学者”Herakleon 的早期若望福音学术性注释中看到。参见 A. Wucherpfennig, 语文学家 Heracleon: 第二世纪的诺斯替派若望福音释义, Wunt 142, Tübingen 2002, 57 - 90 页; 与 Tatian 进行比较: 全上 380 页。

[3] 参见 R. Zimmermann, 性象征与天主的关系: 一种画面在早期基督教和古代世界里的传统史和神学, WUNT 2, Tübingen 2001, 230 - 240 页。

[4] 情况的转变通过司席在 2, 9b 中的一番话就可看出来: kai oik edei pothen estin。参见 B. Olsson, 第四福音中的结构和意

义:对若望 2:1 - 11 和 4:1 - 42 经文的语言分析 CB. NT6; Uppsala 1974, 79。

[5]通过在末尾提到地点,在一开始也就指出了其叙述所环绕的区域。

[6] 参见 M. Dibelius, 福音书的文体考证, 作者, G. Bornkamm, 3 版, Tübingen 1959, 98 - 99 页。

[7]参见 M. Reiser, 新约中的用语和文体: 一种序言。Paderborn [u. a. ] 2001, 137 - 141 页; 尤其是 K. Berger, 新约文体, Heidelberg 1984, 305 - 310 页。

[8]参见 Justin, 护教书 66, 3; 67, 3; 对话 100, 4 u. o. 关于路 1, 1 中的 diegesis, 参见 L. Alexander, 路加福音序言。路 1, 1 - 4 和宗 1, 1 中的文学惯例和社会背景, SNTS 78, Cambridge 1993, 111 页。

[9]Dibelius, 98 页。

[10]D. F. Strauss, 耶稣生平, 2, Tübingen 1835, 224 页。

[11]参见 M. Hengel, 加纳变酒奇迹的解释: 若 2:1 - 11, 载在: L. D. Hulst; N. T. Wright, 基督在新约中的光荣, FS George Bradford Caird, Oxford 1987 [83 - 112], 88, 并见注 21。

[12]Ephraem, 圣诗 47, 3, CSCO 170/ 77, Beck (编者), Rom 1957, 163。这里也有一种寓意: “教会也称他们为新娘, 而我们的主是真正的新郎! 在他们的杯中有婚宴酒的象征, 在他们的庆典中有客宴的雏型。”

[13]L. Leloir, 爱弗冷注释。Diatessaron 5, 8, SC 121 页; Leloir, 110 页。

[14]参见 Origenes, In Joh. X 3, 10. 关于圣经上一种主要没有历史根据的言论的转义问题, 参见 Wucherpennig, 90 - 93 页。

[15]参见 Hengel, 变酒的奇迹, 86, 注 13。

[16]奥斯丁将变水为酒作为一种寓意, 借以灵活地描述新旧约之间的一致性和圣经神学关系(奥斯丁若 9, 5 释义, BKV, 编者 Specht, 155): “因为他既然命人将水倒出来, 从而将酒从看不见的

物体褶皱中灌进去,他也增添了饼,从而使数千人得以吃饱[……]同样他也能倒出水来灌进酒去,而当他这样做了之后,似乎他也在对旧约进行批判。而变水为酒却恰好向我们说明,旧约也是指他说的;这完全不意味着不是指基督说的”(= CChrSL, 编者 Willemms, 93:“他既命人将水灌进去,从而从物体看不见的缝隙中灌进酒去,他也造成饼使数千人得以吃饱[……]同样也能倒出水来而灌进酒去,如果这样做了,旧约就得到了证明。既然他将水变成了酒,这就向我们说明,旧约是指他说的;因为是在他的命令下将水缸灌满水的。这段圣经也是指主说的,如果不是指主,那就没有什么意义了”)。

[17] Birger Olsson 列举了以下因素:

[18] Schnackenburg, 329. Barnabas Lindars 说得更明确:“奇迹本身并不重要,而关系全在于事件的象征可能性上”全上作者,若望福音, London 1972, 123 页, 引自 Olsson, 95. 参见 Lindars, 131 页:“如果接受了上述的文体考证分析,质变被认为不是事实,那么奇迹就无需什么解释了。”

[19] Hengel, 102 (参见 Olsson):“我相信,若望是希望这一纲领性的福音叙述,以多种方式进行解释,而这一点指的是以‘多种方式’,从而使其能通过一张‘严密’的关系网与全部福音联系起来”(letzteres = Hervorhebung A. W.)。

[20] 在 Th. Zahn 所写的,若望福音一文中也是这样分配的, KNT 4, Leipzig 1912, 162 页。

[21] 序言往往是与福音的其它部分形成鲜明对照,而且被理解为一种前奏,就好象许多序曲,尤其是按经典性观点来看的,歌剧本身之前的独立性艺术作品。于是序言在第 18 节中有一段明显的小结:“从来没有人见过天主,只有那在父怀中的,身为天主的独生者,他对其进行了详尽论述。”那在 1, 1 - 2, 11 中与看见的题材所形成的鲜明对照非常重要(见原文)。第一部分在此处告一段落,并从序言过渡到进一步的叙述之中。它讲述无形天主的生动写照,耶稣的生平。尽管利用了序言的独立前奏功能,对其在福音

中直到 2,11 节结尾的作用却还没有进行适当考虑。若望序言更确切地说,可与哥德的“浮士德”相比,在这里叙述就已经开始了。序言是福音叙述直到加纳婚礼的一个组成部分。第 18 节以后的划分,即使在古代教会的解释中也不是象今天这样明确考虑的(见 Wucherpennig, 104, 171 - 173 页)。福音以对圣言在天主内史前存在的广泛论述开始,这一点放在其它一切的前面。这一节的地点和时间交错在广阔的宇宙之中。在此之后他指名介绍第一个人(1,6):“曾有一人,是由天主派遣来的,名叫若翰;此人是为作证而来,以便他为光作证,…””对此人的介绍非常含糊,于是以后只能从耶稣进一步的情况中来了解这个历史人物。于是在序言中第二次提到这个若翰时,也援引了他的一句证言:“这就是我所说的:那在我以后来的,成了在我之前的,因为他原是先我而有的。”然而经过序言的过渡和以后进一步的叙述之后,才了解了若翰这位洗者。经师和法利塞人所派来的犹太人来打听他的情况。此处也是叙述所提到的地方(1,28):若尔当河对岸的伯达尼,还没有提到耶稣以后公开活动的地方,加里肋亚和耶路撒冷。同时叙述者在这里也开始在计算天数。第二天,若翰见耶稣向他走来,他便为自天而降的关于耶稣的声音作证(1,34)说:“这就是天主子。”第二天就可以注意到,有两位门徒从若翰身边来到耶稣跟前。这一切都发生在若尔当河对岸,若翰教导和施洗之处。于是第二天耶稣就决定从那里往加里肋亚去(1,43),并第一次亲自召唤斐理伯来跟随他。斐理伯最后将纳塔乃耳领到耶稣跟前来。第三天叙述人又开始谈到加纳婚礼。这是在福音中所完成的有关耶稣生平叙述的整体。因而福音在序言中是以广泛的时间、地点和人物背景下开始的。这一背景将在第一部分的发展过程中进一步限定,直到最后在加里肋亚的加纳,耶稣出身地纳匝肋附近的地方宣告结束(参见若 1,45 - 46)。在这福音的第一部分中,叙述人采用了一种聚焦技术,正如人们至今在现代电影和小说中所采用的一样。

[22]参见 Byrkog, 传说是历史 - 历史是传说:在古代口传历史情况下的福音传统, WUNT 1, 123; Tübingen 2000, 52 - 53. 另

请参见 Alexander, 34 - 41, 80 - 81, 120 - 125 页。作家们指出, an-toxia 在医药文献中具有特殊地位。

[23]参见 R. Deines, 犹太人的石缸与法利塞人的诚虔: 为了理解若 2, 6 所讲的耶稣时代犹太人的取洁礼而作的考古和历史学的报告, WUNT 2, 52, Tübingen 1993, 尤其是 24 - 29 和 263 - 285 页。

[24]参见 Alexanderr, 关于路 1, 2, 120 - 123 页。

[25]D. Martin Luthers 的德语圣经, WA 6, Weimar 1929, 有关圣经出处, 见 Ri (LXX) 11, 12; 2 Kon(LXX) 16, 10; 3Kon(LXX) 17, 18; 4Kon(LXX) 3, 13; 新约: Mt 8, 29; Mk 1, 24; Lk 4, 34; 8, 28。

[26]参见若 4, 27 和 R. Bauckham, 福音中的女人。关于福音中所提到的女人的研究, London, New York 2002, 200 页及其以下。

[27]2Kon (LXX) 24, 15; Rut (LXX) 2, 14; Sir 18, 19-20; Lk 14, 17。若望也可以将 kairos 与 ora 交替使用, 参见若 7, 6。

[28]这与古释经学的术语是相符的。F. M. Young 将古代基督教学者关于圣经某一句的“字面意义”归纳为五种: “1 是仅从字面理解的, 2 是从各个字的正常意义理解的, 3 是从整句的自然意义理解的, 4 是从整体逻辑和叙述理解的, 5 是从所带有的实际(血肉的、人世的、历史的和预言性的)关系来理解的。”(全上作者, 圣经解释与基督教文化的形成, New York 2002。)此处所指的主要是前三种。

[29]参见 Zahn, 656 页。

[30]Est 5, 10; 6, 12。

[31]谷 1, 19 - 20; 路 9, 59 - 62; 14, 25 - 27; 马 8, 21 - 22; 10, 37 - 38。参见 H. Jungbauer, “你们的父亲和母亲”。圣经传统中父母之命的道路, WUNT 2, 146, 290 - 307 页。

[32]参见 Jungbauer, 311-324 页。

[33]参见若 5, 25; 7, 30; 8, 20; 11, 9; 12, 23; 13, 1; 17, 1 等处。

[34]此外叙述的结果还可以在临别劝言的问题上进行探讨,就是耶稣的作用在其死后缺席时如何继续发挥作用。因为在其叙述的最后一幕中,真正的征兆首创者没有再出现了。他只是还在于其所赠予的酒之中

[35]Byrskog, 64。

[36]参见 Herodot, 历史, 29; 2, 44; 2, 75; 2, 99, 以自己本身为目击证人 (Byrskog, 53 - 64); Thukydides, 历史 I 22, 2; Polybius, 历史 IV 2, 1 - 2; 以及对 Timaeus 的重要批判, 见 XII 27, 1 - 3; Flavius Josephus, 驳斥 Apio 1, 47。由于时间上距离较近而值得注意的是, 一件提到目击证人的事, 其中 Tacitus 对 Vespasian 的两次奇迹性治疗作了总结 (Tacitus, 历史 4, 81): “所有的人没有说谎。现在都在回忆此事。”

[37]当然是要参考 M. Hengel 的根本性研究 (全上作者, 若望问题: 一种解答努力。还有 Jorg Frey 关于默示录的文章, WUNT 67, Tübingen 1993); 还有 R. Baukham (全上作者, Papias 和 Polycrates 论第四福音书的起源, JThS 44 [1993] 24 - 69)。但也可参见 T. Nagel 非常慎重的成果 (全上作者, 若望福音书在 2 世纪被接受。关于第四福音书在基督教和基督教诺斯替文献中的前依来内式的接受和解释的研究, AzBiG 2, Leipzig 2000, 473 - 476 页)。

[38]参见 R. Baukham, 爱徒就是理想的作者, 载在: JSNT 49 (1993) 21 - 44 页

# 女人与永久的司祭职

J. -M. Hinnaux S. J.

## 一、造 世

### 1. 造世的第一次叙述(创 1, 1 - 2, 4)

自从人有了对自己的意识起,就知道自己是男人或女人。对自身的意识和对性别的意识是成对的。这种意识只代表一部分,更好说只是人性的一半。这种情况是反常的:男人和女人都同样知道自己完全是人(有肉体 and 灵魂;记忆、感觉、想象力、理智、意志、自由等);他们相互承认都有同样的人类学结构;同时也都知道,他们都是以一种特定的,男人或女人的方式做人。性的差异已经刻在肉体结构上,它会通过受孕、怀胎以及婴儿的出生与教育肯定下来。它还会通过文明生活的任务,以更为广泛的(经济、政治、职业、艺术、科学和宗教的)意义表达出来。

性别差异的经验可能是冲突、统治、强暴与不义的所在。它也可能在相爱中实现。于是就产生一种相互补充,需要相互合作(尤其是使人类延续下去),相互帮助,使人类共同得以充实的观念。要知道,这一点只有通过男女相爱、尊重、协作和相互促进的联合中才能实现。

这种理想是人们世代所追求的。

圣经的头几页深刻地证实了这一人类学的事迹。将它们表达出来并加以说明。

对人来说,这也许只是给予性别差异的一种偶然性意义而已。



如果从其与动物的类似性而不从与天主的类似性出发来进行解释,这就不过好象是大自然的诡计,才使人类得以延续下来。

天主圣言给我们指引的方向却完全不同:“天主按自己的肖像造了人(单数:人类),就是按天主的肖像造了人;将他们(多数)造成为男人和女人”(创 1,27)。人体及其本质,只有通过男女相互补充才会完备。性别差异这样才有了一种本体性的意义。这一点属于人的本质和性体,绝非偶然。

此外,它还有了一种神学意义。因为人是按天主的肖像造的,而且是通过男女相互补充才得以存在,男人和女人都是天主肖像的因素。看来这会说明两点:首先,每一种因素都说明天主奥迹的某一点;其次,天主所说的事只有通过男女的结合才能完成:就是通过他们的联合,男女共同是天主的肖像。<sup>[1]</sup>只有这种联合才体现天主的人类观念。

创世纪第一章的上述论断,要比圣经每一页所证实的造物主与受造物之间深不可测的差距更为惊人,而且天主诫命中最根本的一条就是禁止一切偶像(出 20,4 和申 5,8)。男人与女人面对面,这似乎是通向超越性的唯一适当途径。而这正是通过认同性别局限性才有可能。只有男人或只有女人是一种最地道的局限性体验。如果男人与女人在一起才是天主的形象,男人和女人单独地就都不完美了。两性之间的必要关系是从属于造物主的标志。我只代表人性一半的事实,使我想到我是一个受造物。男人和女人的性别局限性证实了造物主的唯一性,只有他才拥有存在的圆满性。

天主在圣经中告诉我们,不是以反感来对待这种性别局限性,而是把它当作一种祝福:男女的结合构成了我们在圣经中见到的第一条诫命:“天主祝福他们说:你们要生育繁殖,充满大地,治理大地”(创 1,28)。男人和女人通过他们的联合,分别部分地表现他们“都是肖像”。他们承认自己的局限性,并在爱情与丰满的欢乐中超越它。他们隶属于异性也就是他们隶属于天主的标志。<sup>[2]</sup>他们对性别局限性的认同表现了他们对造物主的服从。

## 2. 对造世的第二次叙述(创 2,4 - 25)

对造世的第二次叙述进一步肯定和补充了第一次叙述的内容。通过人与动物相处的一段描述,就说明了后者在造女人之前的不足之处。在造女人后,就会听到男人终于找到一个在同一水平上与之相当者的欢呼声:“这才是我的亲骨肉”(创 2, 23)。男人与女人的结合显然就成了一种合作,一种协作的特征;这实际上是造物主对男人说的:“我要给他造个与之相称的助手”(创 2,18)。

最后一段叙述使我们体会到,这段经文是要建立婚姻体制,并使之合法化:“为此,人应当离开自己的父母,依附自己的妻子,二人成为一体”(创 2,24)。这样看来婚姻就是“原始的圣事”,就是说就是一种圣宠的有效标记,借此男女相互结合与合作才能结出他们的种种果实。男女相爱的关系,也正是在天主的支配下,成了人类历史上最基本的活力。

## 3. 罪恶与对邪恶的胜利

创世纪还教导我们,男女之间的关系过去和现在,都是被罪恶深刻搞乱了的。从此以后这里就是“统治”与“邪恶欲望”之源(参见创 3,16)。这时造物主的计划并没有就此取消。天主对“女人”及其“后代”许下了以蛇为象征的对罪恶与死亡的胜利。上主对蛇进行诅咒时说:“我要把仇恨放在你和女人,你的后裔和她的后裔之间。她的后裔要踏碎你的头颅,你要伤害他的脚跟”(创 3,15)。只有蛇受到了诅咒的打击,伤及头部的致命性打击,而女人只伤及脚跟;对邪恶进行的斗争一直与人类历史共存。随后对女人宣布的分娩痛苦,根据圣经记载,正如人们经常所想的,并非一种诅咒,即使它是犯罪的一种后果。在痛苦之中分娩至多是为了实现即将来临的救恩手段(创 3,15)。天主的祝福继续来到女人与人类身

上。所有的分娩都是通向救恩的一步，“男人称自己的女人为厄娃 - 生活者 - 因为她是众生的母亲”（创 3,20）。

## 4. 能力与局限性

让我们从阅读创世纪中得出某些结论。

以“天主肖像”的方式存在，对人类来说，成了他的基本能力。这种能力可以说是无限的。这种能力随即在“按肖像”创造的一节中表达出来：“你们生育繁殖，充满大地，治理大地吧”（参见创 1, 28）。

然而只有在男女分别服从另一性别的能力，从而接受自己性别的局限性，并愿参与合作来帮助“对方”时，这种能力才能发挥作用。这种承认自己的局限性，就是承认受造状态的标记。这就是具体承认造物主的超越性及其唯一性

从认识天主的角度来看，“形象”的教义实际上（谁不知道）已经宣布，天主在爱中有多个位格。这是对三位一体天主的远景宣告。

如果男女都承认他们性别上的局限性，于是寻求异性的协助，从而接受造物主的支配，他们就能发挥以上所说的这种特殊能力。我们还要说，他们与天主的关系就是他们的根本性能力，而在人性的计划中，男女的爱心联合之所以是人类历史上的基本动力，正是由于在此有天主临在。这是最为强大的活力。

重要的是注意承认局限性与发挥能力之间的密切关系。

## 二、先知们

我们在创世纪中所读到的人类学基本结构，就是先知们关于天主与其子民盟约的教导基础。男女的结合象征着天主对以民的爱。这盟约本质上是婚约性的。天主是新郎，以民是新娘。一位新娘往往有奸情，而上主却“以永恒的爱”爱她（耶 31,3）。

## 1. 新娘

“你们要谴责你们的母亲，因为她不是我的妻子，我也不是她的丈夫。愿她从自己的脸上除去自己的色相，从自己的胸间去掉淫乱。(…)她要追随她的情人，也追不上；那时她要说：我要回去，回到我的前夫那里去，因为那时为我比现在好得多。(…)我要永远聘娶你，以正义、公平、慈爱、怜悯聘娶你。我要以忠实聘娶你，使你认识我是上主”(欧 2, 4. 9. 21 - 22)。<sup>[3]</sup>“你去，向耶路撒冷大声疾呼说：上主这样说：我忆起你年轻时的热情，你订婚时的热爱”(耶 2, 2)。再看耶肋米亚关于“新盟约”的几节：“我以永恒的爱心爱你，也是由于我吸引你归向我。我要再建树你，以色列的处女，你必再建树起来。(…)归来吧，以色列的处女。叛逆的女儿，你要流浪到几时？上主正在地上创立一件新事：女人包围男人”(耶 31, 3 - 4. 21 - 22)。“当我在你身旁经过时看见了你；这时你正值怀春年华。我就展开我的衣襟遮盖了你的裸体；我向你发了誓立了约——上主的断语。于是你就成了我的人。我用水洗净了你。清除了你身上的血污，然后给你抹了香膏”(则 16, 8 - 9)。“上主这样说：我离弃你母亲的休书在那里？”(依 50, 1)。“因为你的夫君是你的造主，他的名字是万军的上主。(…)因为，上主召回你时，你是一个被遗弃而心情忧伤的女人。你的天主这样说：‘男人岂能遗弃他青年时的妻子？’我离弃你只是一会儿，(…)而我却以无比的善意表现了我的温情”(依 54, 6 - 8)。“你不再称为‘被遗弃的’，你的地区也不再称为‘荒凉的’，而要称你为‘我所爱的’，称你的地区为‘已婚嫁的’，因为上主喜爱你，你的地区将成为已婚嫁的。正如青年男子迎娶自己的未婚妻，你的孩子们也要迎娶你，新郎怎样喜爱新娘，你的天主也要怎样喜爱你。(…)你们应向熙雍女子说：看，你的救主来了。(…)人们将称你为‘蒙爱的’，‘未被遗弃的城’”(依 62, 4 - 5. 11 - 12)。

他们这样被承受下来是为了表达天主与其子民的爱情，男女

的关系在其中就得到再造而重建起来。可以指出，与天主所立的盟约在以民中决定了一夫一妻制理想的进展。盟约重新组建了天主的形象，就是那曾被罪恶弄得非常模糊的男女结合。

于是以民的默西亚希望，就与天主与其子民之间的完美婚姻的期待相连，同时就与男女完全启示的期待相连，这种启示（只有当他们自己是完全一方通过对方，并与对方一起）通过他们完全的结合才能赐予的。显然无法想象新郎自身就能降生为人，然而我们认为有一天以民的默西亚团体，会借其对新郎的忠贞，使那被称为“天主与我们同在者”得以出生。默西亚的希望是母性的希望。

## 2. 母 亲

米该亚看到救恩借分娩的痛苦来到熙雍女子身上：“你这羊群的守望台，熙雍女子的高岗，昔日的王权必再归于你，耶路撒冷女子的王国必再来临。现在你为什么高呼？难道你中间没有了君王？或者你的参议丧亡令你痛苦得好似临产的妇女？熙雍女子，你应辗转呻吟，象个临产的妇女，因为现在你应出城，(…)到巴比伦去。在那里你将获救，在那里上主要从你仇敌手中把你赎回来”（米 4,8-10）。在以下不远的几节中，先知在那“要分娩者分娩时”宣告“那要统治以色列者”说：“厄弗那大白冷，你在犹太郡邑中虽然最小，却要由你为我出生一位统治以色列的人。他的来历源于亘古，来自往昔的时代。因而上主要遗弃他们，直到孕妇生产之时”（米 5,1-2）。

在同一时期，依撒意亚发出了“天主与我们同在”的伟大预言：“上主要亲自给我们一个征兆：看，有位贞女要怀孕生子，给他起名叫厄马奴耳”（依 7,14）。

在约一个世纪之后，回应米该亚在痛苦中分娩的熙雍女子叫声的，是“雅威之日”先知索福尼亚预言与之相应的欢呼：“熙雍女子，你应欢乐，以色列，你应欢呼，耶路撒冷女子，你应满心喜乐。(…)以色列的君王，上主他就在你中间。在那一天人们会对耶路

撒冷说：熙雍，你不用害怕，上主你的天主在你中间”（索 3,14 - 17；参见匝 2,14 和 9,9；岳 2,21 - 23）。

### 3. 仆人与熙雍

与那神奇的繁殖力形成对照的是，人们看到仆人在其行赎罪祭时所受的屈辱（依 53,10 - 12），依撒意亚看到上主配偶的不育将变为一种无比的生育能力（依 54,1 - 5）。“他不惜牺牲自己的性命作赎罪祭，以便看到一种后代（…）。他既已牺牲性命，就将看到后代。（…）我正义的仆人要使多人成义。（…）我把大众赐予他作报酬，他获得了无数人作为猎物，因为他为了承担大众的罪过，作罪犯的中保，牺牲了自己的性命，至于死亡，被列于罪犯之中”（依 53,10 - 12）；于是结束了仆人的第四段诗歌。随后该书直接继续下去说：“不生育的石女，欢乐吧，未经产痛的女子，欢呼高唱吧；因为被弃者的子女比有夫者的子女还多，这是上主说的。扩展你帐幕的空间（…），因为你要向左右拓展：你的后裔将以外邦之地为业（…）。你要忘记你幼年时所受的耻辱，再不怀念居寡时所受的侮辱。因为你的夫君是你的造主：万军的上主”（依 54,1 - 5）。当我们在若 19,25 - 27 节中，听到除免世罪天主的羔羊对女人所说的话时，我们就会想起连结仆人与夫君的这种繁殖力。

依撒意亚继续对耶路撒冷说：“你这遭磨难，受颠沛，不得安慰的城，我要以孔雀石安置你的基石，以碧玉奠定你的根基，以红宝石修你的雉堞，以水晶石筑你的门户，以各种宝石建你的围墙。你所有的儿子都是上主所训诲的，你的儿子们要享受莫大的平安”（依 54,11 - 13）。上述的女子是我们在默示录中所见到的。

依撒意亚给我们留下了一种绝对令人震惊的耶路撒冷奇迹性的生育，唯一上主的工程：“还未受痛便已分娩，在阵痛来到其身之前，就生了一个男孩。谁曾听过这样的事？谁曾见过这样的事？一个国家岂能在一天之内产生，一个民族岂能在一时之间诞生？但熙雍刚一觉痛就产生了她的儿子！（…）我既使人生产，难道要

给予生命以一种限制吗？你的天主这样说”（依 66,7-9）。

#### 4. 女人,全以色列,人类和受造物的象征

通过先知们的话,关于性别意义问题,尤其是关于女人问题对我们作了新的规定。她们成了全民与天主结盟其中包括男人的象征。她们在天主面前代表全体以民。她们也象征着默西亚的对手与合作者。由于天主永远忠于自己的盟约,这种象征就属于天主的永恒计划。它超越时间。它是绝对不可逆转的。它是耶稣所无比珍视的。

根据以色列本身在天主面前代表各个民族(天主的仆人注定要成为“万民之光”:依 49,6,而“万民”则被召唤“走向耶路撒冷的光明”:依 60,3),同样,女人在天主面前就象征全人类,甚至整个受造之物,因为后者也归并到盟约之中了。

### 三、智 慧

在智慧书各篇中,对以民职责以及性别意义的反思更进了一步。我们并不停留在关于父母教育、丈夫的好坏、坏孩子、通奸者、“青年女子”、恋爱的女子、勇敢而忠贞的女人,奸妇、坏女人、外来人的种种问题上。而要专注于该书的最重要课题之一上:即女性受造物,上主思维的首生者,其工程的初始,造物主的启示者和助手,历史的导师,智慧;在受造物中与天主在其造世与救世工作中合作,紧跟天主发挥“助手”作用,进展到紧靠着第一男人的第一女人。这些经文也是我们十分熟悉的。我们只提出主要的段落:“上主当初就以我作其行动的起始,作他作为的开端。大地尚未形成之前,远自太古,从无始我已建立。尚未有深渊之前,我已出生。(…)我已在他身旁充当技师,天天是他欢乐的对象”(箴 8,22-24.30;参见箴 3,19-20);“世界未有之前他就造了我,我永远不会消灭”(德 24,14)。

智慧是君王的理想佳偶(撒落满)。借助于她,他才能按天主圣意管理和裁判自己的民众:“我爱慕智慧,自幼就寻求它,设法娶她作我的配偶,我实在喜爱她的美丽”(智 8,2)。她就是皇家的形象,与精神(圣神?)相结合,光照普世(参见智 7,22 - 30)。

雅歌颂扬人性之爱,因为它是天主,造物主和救世主赐予男人和女人的,然而这也不能完全排除它对天主与其子民婚约的观点。

女人于是成了智慧新娘,天主助手的形象。

## 四、“圣言降生成人”

天主圣言取了人性降生为人,就是以教会为媒介使人类成为他的新娘,从而完成对第一个男人和第一个女人的古代许诺:即包括全人类与大地结合的许诺:“你们要生育繁殖,治理大地”(参见创 1,28)。

天主与以民的盟约采取了受造物的婚礼结构,先知们曾反复地说,这本质上是婚约性的。耶肋米亚与厄则克耳所宣告的“新盟约”,永恒盟约在历史上的决定性表现与基础,就是天主与其子民,天主与(应召成为教会的)人类婚礼的完全实现。这种实现同时也是对男人与女人,以及他们的相应使命与相互结合的完全启示。天主的唯一圣子在其降生中,也相应地采取了造生与盟约的婚姻结构。

许多新约段落告诉我们,事实正是如此。耶稣关于法利塞人对其门徒之所问回答道:“伴郎怎么能当新郎还与他们在一起时禁食?他们与新郎在一起时决不能禁食”(谷 2,19)。无论如何,若翰曾经对门徒们宣告:“有新郎的就是新郎”(若 3,29)。他亲自宣告,“新郎的朋友”既然看到婚礼已经完成,他的“喜乐”就“圆满”了。事实上,在前些天当这些门徒得到第一次召唤时,在加纳就已经举行了耶稣与其新生教会的婚礼(参见若 1,35 - 51):“这是耶稣在加里肋亚的加纳所行的第一个奇迹。他显示了自己的光荣,他的门徒们就信从了他”(若 2,11)。现在在这个教会内,马利亚一



下就占了重要地位。这是她所获得的第一次显示耶稣光荣的机会，借此他的门徒们才会完全信仰他，也正是她显示了彻底信仰的态度，否则实际上就不可能显示他的任何光荣了：“无论他吩咐什么，你们都要去做”（若 2,5）。

保禄也是按这一婚姻观点理解有关事物的。他给格林多人写道：“我已把你们许配给一个丈夫，把你们当作贞洁的童女献给了基督”（格后 11,2），又给厄弗所人写道：“人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。这是伟大的奥秘；我是指基督与教会说的”（弗 5,31-32）。

在默示录的冥想中所看到的是羔羊与其教会的婚礼（默 19-21 章）。

现在我们在降生奥迹中所要注意的，是圣言成了有性别的肉身，也就是有限的肉身。他进入到了一种性别的有限性之中。他成了男人。他不是一个集男女优点于一身的超人，不是没有两性之别的畸形人。进入一种性别的有限性之后，随即接受了男女合作与相互补充，这条整个旧约所启示的规律。降生成人的圣言，在其救世的工作中，需要女人的合作。没有其净配教会，他什么也不做。没有马利亚，他什么也不做。

## 五、马利亚的合作

“万福，充满圣宠者…”（路 1,28）：天使在向马利亚报喜时的第一句话，与先知索福尼亚、匝加利亚和岳厄尔等对“熙雍女子”说的产生共鸣（参见上文）。

马利亚代表以民集体，以全人类的名义赞同天主圣子降生，赞同其与全人类的婚礼。她在天主面前，是与其救世大计合作的女人。

对于宣告其所生子（耶稣，默西亚至高者的圣子）的身份，以及她个人圣召的天主圣言，马利亚以虔信和服从回答说：“主的婢女在此；这事就照你的话在我身上实现吧”（路 1,38）。她不仅是表

示自己愿按计划行事(“愿它在我身上实现”),而且还按本体论计划,以其与上主的关系,确定了自己的身份(“主的婢女在此”)。

总结世代以来教会对圣经的思考,根据教会的传统梵二会议宣告:“仁慈的圣父愿在降生之前得到其预定生母的同意。(…)于是亚当之女马利亚遵从天主的宣示,成了耶稣的母亲。她丝毫不受罪恶的影响,全心接受天主救世的圣意,将自己作为主的婢女,完全献身于其圣子本身及其事业,使自己处于他之下,并与他一起,借全能天主的圣宠,为救世奥迹服务。因而教父们很有理由认为,天主并没有以一种纯被动的方式利用马利亚,而是使其在信仰与服从的自由中,与人类的得救合作。她正如圣依来内所说的,‘她借其服从,对她与全人类,成了得救的根源’”(万民之光 56)。

在领报中马利亚得知最后时刻,完成的时刻来到了:“(你的儿子)将被称为至高者的儿子。上主天主要把他祖先达味的御座赐给他。;他要为王统治雅各伯家,直到永远,他的王权没有终结”(路 1,32-33)。

在十字架上,耶稣转向马利亚,指着他所爱的门徒向她宣告<sup>[4]</sup>说:“看,你的儿子”。救世主向“母亲”指明了(若 19,26),她那与其牺牲相连的痛苦,是一种生育的痛苦。这是指其所生的若望<sup>[5]</sup>,在这时是与她的痛苦相连的。“他曾经说过,女人生产时感到忧苦,因为她的时辰来到了;既生了孩子,由于喜悦就不记得苦楚了,因为有一个人出生了”(若 16,21)。这时耶稣将其母亲称为:“女人”(若 19,26)。他在其苦难中已经表现为“男人”(若 19,5),而尊称她为“女人”,这是自从第一个“男人称自己的女人为厄娃世代以来的第一次,因为她已经成了众生之母”(创 3,20)。

从男人和女人,从新亚当和新厄娃所生的一种新人,是由爱徒的“由上而生”(见以下关于若 3,1-18 之所述)的新人开始的。

耶稣和马利亚是最后时期的男人和女人,末世的男人和女人,男人和女人的完美显示。

因而圣言在临死时对自己的母亲充满了感激之情。他完全意识到,他只能以其受自于她的特定人性(有限肉体)来迎娶和拯救

人类。他也知道,他不能继续“降生”,生于其门徒的心中,使他找到马利那样的谦诚、服务和绝对听从使唤的态度。他感到安慰的是能称呼她为“女人”。他使马利亚成为教会的典范,与救赎人类意志合作的典范。他知道自己生于女人,而且只能生于女人。

他降生于纳匝勒的规律(经过赞同而受孕和出生),是他直到世末的降生规律。

他作为男性救世主,得益于女人。救世的规律遵循的是,创世纪所宣告,先知们重申,贤者们所思考的,男女合作与相互补充的规律。而这一相互补充的规律中,也含有各性的牺牲与对其有限性的变化在内。男人离了女人就无所作为(耶稣对此有体会),女人也离不开男人。这是在降生中,也就是在进入一种性别的有限性和一种有限的肉体之中,才得以救世的。无限者只有成为有限者才能施救。

耶稣在胎中时并没有人性之父。他并没有成为一种男性谱系之首。实际上,他作为圣父的唯一圣子是普世性的。然而他乐于转向自己的母亲,并称之为“女人”,也就是承认在她身上有世代生育相传的连续可能性。而其之所以能如此,是由于她一直保持童贞,拒不属于除他以外的血统,而只是曾用以生育他的这唯一者。由此她便达到永恒境界。成为“永恒之女”。<sup>[6]</sup>

梵二的直观性母亲,在万民之光第8章中,使我们隐约地看到天主的思想:马利亚的独特性(与她所有的恩宠)不在于一种个人性特恩;它相反却来自于从永远赋予马利亚的使命(就字面的深层意义)对基督耶稣本身和我们来说代表教会,全人类的初果;马利亚是教会的“预象”或“典型”。

马利亚之所以获得天主的恩宠,使之成为其所为人,是由于天主对她独特的爱,但是在天主的思想中,马利亚个人与其与教会奥秘的密切结合是分不开的。由此可以得知,这同时也是由于其对全教会的爱,对我们大家的爱,马利亚才得蒙主的恩宠,从而决定何处为她和教会之所蒙召之处。

如果认定降生与十字架是创造的可能性条件<sup>[7]</sup>,马利亚在领

报时和在十字架下的承诺,就不仅为救世工作,而且也为造世本身提供了条件。因而马利亚完全实现了旧约关于智慧所说的事。她在基督的支配下,是与创世工作本身合作的首生受造物。

## 六、“唯一圣子”。“耶稣之母”

耶稣向尼苛德摩宣示了“自上而生”的必然性(若 3,3),而且指出这种出生是借“水和圣神”实现的(若 3,5)。尼苛德摩问道,“这怎么可能?”,耶稣回答说:“正如梅瑟在旷野里高举了蛇,人子也照样要被举起来,使凡信的人,在他内获得永生。事实上,天主竟如此爱了世界,甚至赐下自己的独生子,使凡信他的人不致丧亡,反而获得永生”(若 3,14-16)。

生于天主的生命,生于永生,因而是在耶稣高举于十字架上时实现的。实际上,尼苛德摩是在十字架旁完全相信,完全成为门徒的(参见若 19,39)。然而这种出生,首先是由“耶稣的爱徒”,所有门徒的典型所表达和象征的。

在若望的福音中,耶稣咽气而死:“他低下头,交出了灵魂”(若 19,30)。从他敞开的肋旁,拌和着血,流出了若 7,38-39 所说的水:“从他胸中要流出活水的江河。这是指的圣神”。自上而生的条件(水及圣神)于是得以实现。

在这一刻,被钉者告诉马利亚,他正在通过他的痛苦赐予生命:“这是你的儿子”(若 19,26),又对刚出生的门徒说:“这是你的母亲”(若 19,27)。在耶稣在支配下,马利亚给予了门徒以天主之子的生命。

然而圣父乃是耶稣所要赐予的生命的根源(参见若 10,10 等节)。是圣父生了爱徒为其唯一圣子之内的儿子。是圣父使他生为“天主的子女”(若 1,12)。这一切是通过其唯一圣子之死与圣母的痛苦而来的。这里所涉及的不是任何神性生命,而是圣父的生命。

除非你认识到圣子,这“独生子”(若 1,18)<sup>[8]</sup>的唯一性,就不

会真正领受到生命的源泉，圣父的唯一性；所有众子由他接受其子女关系者的圆满性；只有那对耶稣的唯一性有活跃意识的人，才能毫不含糊地说：“谁看见我，就看见了父”（若 14,9）。

现在，耶稣之母正是耶稣唯一性的保证。就耶稣来说，作为马利亚之子，就是由其得到绝对独特的肉体，其在人类历史上唯一性的标记的。将母亲给予若望，对基督来说，也就是他的门徒在他内，在圣子内，生为天主之子的时刻，向他表示他接受这种义子关系，只是由于其在圣子的唯一性中，承认他为人类来自圣父生命的唯一源泉，那借其血肉之躯而涌出的源泉（参见若 19,34 的水和血）。实际上应当指出，正是当它完全赐予并显示出来，天主子女的义子关系，以死于十字架上的耶稣这一独特之人为其根源时，传达了圣父的生命。

然而“知道”这一点并不够。在此还需要有一种中介关系来对它进行有效的表达。人们很快就掌握了使自己神性化的根源。这种有效的中介性就是耶稣之母马利亚的临在，她以其母亲的身份使我们想起，人子独特而性别化肉体的唯一性。<sup>[9]</sup>

对若望来说，将马利亚“接到自己家中”，这是完全接受其神性义子关系，毫无疑问地承认这种义子关系来自于耶稣之外的另一位，而她以耶稣为其唯一的根源。仅仅是与耶稣的关系，并不足以补救其与耶稣内在特征（圣子内之子）的相异性。他只有接受马利亚才能在同一性之内，使这种相异性（根源的唯一性）得到完全补救。与耶稣的关系只有加上与马利亚的关系时才完全合理。

耶稣在马利亚身上，在其生命恩赐工程中，于是就找到了其完美的合作者。

## 七、唯一的司祭与马利亚，永恒司祭职的形象

耶稣，唯一圣子，唯一的中介人也是唯一的大司祭。他在十字架上的司祭行为，崇拜圣父的完美行为，普救与圣化世人的行为，由马利亚所完全接受和赞同，她作为（普世的）“母亲”和“女人”，在

人类唯一新郎的身旁是新娘教会的形象,以致她确实可以称为“一般司祭的化身”<sup>[10]</sup>,也就是全教会受自基督救世行为的司祭职。被救对教会来说,就是成为司祭教会。

正如我们看到,若望为耶稣和马利亚所收纳,作为圣父之子,这也是他从耶稣和马利亚,教会的形象手中接受其司祭职,这种我们所称为“神职司祭”或“教阶司祭”的司祭职。若望实际上显然是十二门徒之一:看来一直是与伯多禄相连的。如果他不从耶稣和马利亚,耶稣唯一性保证人手中接受其司祭职,就会有不适当拥有其司祭职的危险,简单纯粹地自比于唯一的司祭,而未能消除与他的相异性。我们认为,耶稣所爱的门徒是在自我掩饰,而以一种掩盖的方式出现,他在圣若翰的形象下,从其福音的序言中“作证”(若 1,6-8 和 15),称之为“新郎的朋友”(若 3,29)。不过,他使若翰说:“我并不是基督”(若 3,28)。宗徒若望也作为司祭说:“我不是基督,我只是他的代表”。

这个若望怎么能理解他在教会内的特定召唤,如果他这教会的孩子在当初接受为父母之责时就没有自知之明呢? 如果他的司祭职只不过是男性的十二人集体之内,又如何能做到这一点呢? 如果他当初自己不是信仰和爱慕唯一新郎的教会新娘,怎么能为教会新娘来过他司祭生活呢? 如果这一切并不是在身为新娘教会的马利亚眼前,而且未能以爱心象征性地表示与之一致,这又怎么可能呢? 再者,他如何能接受自己的召唤,如果他没有按那在加纳对他说的:“无论吩咐什么,你们都要做”(若 2,5),将圣母的婚礼态度看作自己的事呢?

如果他没有进入这种女方婚礼的态度,而且只有通过其“接到家中”(若 19,27)的马利亚才能做到这一点,他就会以一种不适当的,完全男性的,统治性的,现代所谓的“教权性”方式,去相信生命(借圣事所赐予的)直接来源。

从现在看来,所有对圣母在教会内媒介作用的削弱,只会造成教阶性的、主教、神父、执事极的膨胀。

我们将要看到教会是如何诞生在十字架上的:基督献出自己

的生命，向女人发出召唤；她就在痛苦中分娩；门徒接受了唯一圣子及其母亲。这三项行动组成了教会。教会的内在生活就在此向我们展示出来了。有这三位：耶稣、马利亚、若望在爱心中的一种结合与联合。我们在其中看到了圣三本身的共融：耶稣是圣父的肖像，若望是圣子的肖像，马利亚是圣神的肖像。

由此得知，基督教会的司祭结构是一种很复杂的东西：它含有三种分不开的因素：<sup>[11]</sup>1) 耶稣，降生为人的圣言，唯一的大司祭；2) 信友的共同司祭职；3) 教阶司祭职。在基督，唯一司祭的参与中，教阶司祭职与一般司祭职的关系本身是复杂的。一方面，正如门徒的司祭职来源于耶稣，信友的一般司祭职向来只是由代表基督进行工作的教阶司祭职的激励而作用起来的。另一方面，在一般司祭职从一开始就由马利亚所达到的圆满性产生的范围内，并且在它一直为教会（不仅是教阶教会）所接受的范围内，以及在教会之中，专职司祭职在一般司祭职中才找到自己的可能性条件。在若 19, 25 - 27 的基督、马利亚与若望的一幕中，圣史继续写道：“在此之后，他知道从那时起一切都完成了，…”（若 19, 29）。如果能这样表达，基督的司祭职，通过马利亚司祭职圆满性的媒介作用，是否完全可在门徒的司祭职中来参与？

让我们来解释。基督，降生成人的圣言在十字架上献出自己的生命时，“为了天主的光荣和人类的得救”一次为众人直到永远作出了自己的司祭行动。这种行动立即毫无保留地由纯洁无瑕的马利亚完全接受，因而马利亚的司祭行动，这时就等于教会的永恒司祭职，就象她不仅在世界末日将要行使的那样，甚至在末日再度来临之后，正如我们已经能在神目中看到圣经末篇默示录里的行使情况。实际上，万民之光就在指出，“旅途中的教会在其圣事及其属于现世时期的体制中，都带有现世暂时的形象”（48 节），而马利亚却是“教会未来的形象与开始”（68 节）。主教与其所规定助手的使命，是代表上主与救主基督，正如下即将谈到的，以基督的身份行事，以圣事方式昭示他为教会内的恩宠源泉。这种使命将一直延续“到世界末日”（万民之光 20；参见全上 18 与 19 节）。

而基督再度来临却将就此结束。人类一旦再逢上主直接来临,就不会有他的“代表”了。教阶型教会的使命是与时间共存的。它不会延续到时间之外,而教会的司祭礼仪却不会就此终止。它是永恒的。教会司祭职的这种永恒性已经存在于马利亚身上。马利亚(以强烈的词义)象征着教会的永恒性司祭职。<sup>[12]</sup>

## 八、圣言的思想

耶稣已经承认了在马利亚身上对其在十字架上“一次而永远”司祭行动(希 9,12)的完全接受。因而马利亚就成了这一行动唯一的、决定性的、绝对不会重复的、完全和永恒特征的标志。在这种理解之下,那种以为她还会“进一步”接受专职司祭职,其作用在于通过语言和圣事使基督出现,从而自然就将其与救世工程“尚未完成”的看法连一起的想法是十分荒谬的。马利亚作为普世之母,相反却是教会内所有圣职的可能性条件与接受条件。

马利亚属于司祭职的完成“时刻”(参见若 17,1)。在她身上由于没有任何罪恶的局限性,耶稣的司祭职就获得其充分效果,从而成为充分接受的一般司祭职。耶稣与马利亚一起,按照不同的计划,就是所有恩宠与所有圣事的源泉。

于是马利亚就是末世性“女人”。女人在她身上达到了其完美程度及其最后的神学意义。

在旧约中,所有女人都是新娘、被选子民和人类的象征。降生成为血肉的圣言,忠于这一象征意义,并在为圣父所接受的情况下,在马利亚身上造成了一种具体、个人的、对所宣告之事超乎一切期待的现实。专业司祭职不适于任何女人,而是给予马利亚本人以一种普遍性意义,它要求所有女人都象她那样,象征着其司祭职的永恒特征。在若望福音中,与加尔瓦略山的一幕完全相连的是我们长时期默想过的(若 19,25 - 37),马利亚·马达肋纳第一个跑进坟墓里,见到了复活的主,并受命去告诉“弟兄们”他还活着(参见若 20,1 - 18)。在置身于十字架下“女人”的延续中,她对宗



徒们本身来说是生者的中介，母亲。

在马利亚身上因而显示出来的是女性本身的神学意义。女人是马利亚的象征，一种超越时间直到永恒的基督徒普遍丰产性的象征。因此基督徒不得将其局限于专业司祭职一种功能上。它象征的是一般性的、永恒的司祭职，它永远是专业司祭职的根源。

女人的象征意义以其肉体为基础，而超越肉体范围。男人可以而且应当从这里来进行了解。马利亚象征教会，男人包括在其中。女人全体的使命是象征基督的永恒司祭职；一部分男人的使命是从事专业司祭职。

我们从创世纪中就已经看到，天主只是通过两性的互补关系说话。在涉及到表达唯一大司祭的司祭职时也是一样。某些人在历史上是应召代表基督司祭，以基督的身份行事的，这是救世工程还在继续，尚未完成的标志。然而基督通过与之同一性别的这种表现，是要使人想到，他已通过一种有限的性别肉体救赎了我们，这种表现形式尽管很有意义（尽管是一种希望而不是失望的标志！）却需要另一性别的合作：即在马利亚身上救世大计已经完全被接受的特征，其决定性与永久性特征的象征意义。女人全体都被邀请以马利亚为代表来为此作证，存在与行动。于是人类的根本区别，男女之别就应召成了救世标记。可以说，这也就需要一种根本性的标志。

所以耶稣在马利亚身上认定了最后时期的女人，那达到完美程度的盟约之女。他在她身上看到了所有女人，女性本身的最后神学意义。他号召所有女人按其马利亚的召唤生活。

既然耶稣和马利亚是末世性的男女，那么这一末世性现实就不可能不决定教会历史与其结构，以及司祭职在其中的作用。

耶稣坚持旧约的象征意义，将一般司祭职与专业司祭职的区别与性别的区别连在一起，并且赐予司祭职的内在区别，以及两性区别与神学意义以一种前所未闻的力量。

一般性司祭职与专业性司祭职的区别，以及两性的区别都属于教会的圣事性。就实行我们所说的这两种区别来说，教会就是

“与天主密切结合以及全人类团结的圣事”(万民之光 1)。

她推进性别的神学意义,她使男人和女人有自知之明。这就要以降生为人的圣言为榜样,接受性别本身的局限性。

我们认为,女人在司祭职关系上的地位,只有在马利亚神学的启示下才能充分理解。<sup>[13]</sup>耶稣是从其对马利亚的观点出发,来考虑我们所谓的专业司祭职与一般司祭职的关系的。

B - 1150 Bruxelles                      Jean - Marie Hennaux S. J.  
Rue du College Saint-Michel, 60

Institut d'Etudes Theologiques

(译自《新神学杂志》2006年4-6月号)

#### 【注释】

[1]这就使我们体会到天主本身就是一种共融的奥秘。

[2]参见创 4,1:“男人接近了自己的女人厄娃。她怀了孕,并说:我赖上主生出了一个人”。

[3]我们所用的先知段落是大家所熟知的。我们可以将其记在心里,并加以简单的解释。

[4]参见 de Goedt M. ,“第四福音中的一种启示方案”,载于新约研究 8 期 (1961 - 62) 142 - 150 页。

[5]第四福音的作者,“耶稣的爱徒”(见若 21,24),大家知道,没有给自己一个特定的名字,当然是由于他把自己看作众门徒的典型。我们与整个(源自波利卡普与依来内的)传统一起这样称呼他。

[6]为了为这种说法提出依据,可参考 Gertrud von Le Fort 的著作,该书的书名正是永恒之女。

[7]参见 von Balthasar H. U. ,历史的神学,序 A. Beguin, Le Signe / Fayard, 1970 年新版,82 页。Balthasar 引用 Pedro de Godoy (+1677)的话说:“在意向的层次上,基督不仅对一般降生来说,而且对降生可能性的直接条件,作为实际的救世主,在自然

层次事物之前,在那属于恩宠层次之前,在罪过得到宽赦之前就是需要的。他通过受难为我们赢得了生存的权利,因为我们的存在…乃是命定的结果,因而(由于我们是在基督内作为他的兄弟所命定的)是基督苦难与圣死之功的代价”。

[8]耶稣以一种惊人的方式,对那信仰以民的天主的法利塞人说,他们并不认识自己的父(若 8, 19)。这是因为他们并不认识他:“如果你们认识我,你们也就认识我的父了”。

[9]“救世主唯一的中介性并不排除,而是在受造物中唤起一种分享这唯一根源的多样性合作”(万民之光 62)。

[10]参见 Congar Y., “‘教会’人称”, 载于 *Revue Thomiste* (1971) 613 - 640 页, 尤其是 von Balthasar H. U., 谁是教会?, pres. et tr. M. Vidal, coll. Cahier de Ecole Cathedrale 45, Paris, Parole et Silence, 2000.

[11]人们总不要在谈专职司祭时,不同时提到受前者支配的一般司祭职。参见 A. Chappelle 所写的,在岩石的中心。一位耶稣会士的神修与思想路线, Bruxelles, Lessius, 2004, 之中的“为了天主子民的司祭培训”, 143 - 153 页。H. U. von Balthasar 写道:“信友的一般司祭职,以马利亚为根源和典型,构成为专职司祭职的基础与可能性条件”(神剧之三。剧情, Namur, Culture et Verite, 1990, 370 页)。我们想起了万民之光所说的话:“信友的一般司祭职与专职的或者教阶性司祭职,尽管不仅在等级上而且在性质上也不同,一个却是为另一个而安排的;因为它们都以一种特定的方式参与基督的唯一司祭职”(万民之光 10)

至于一般司祭职是受教阶司祭职支配的,这是本文的主要课题之一。如果我们从另一方面坚持专职司祭职是着眼于信友一般司祭职安排的事实,这是为了说明专职司祭职并非以其自身为目的:它是为了激起和推动全教会的司祭职而建立的。

我们认为,令人遗憾的是教会关于妇女与司祭职的官方文件: *Inter Insigniores* (1976) 与 *Ordinatio sacerdotalis* (1994) 并没有涉及到一般司祭职(在这前一文件中涉及的只有一行)。

[12]“实际上,教会的现实性并不全在于其教阶性组织、礼仪、圣事及法权条例上。她的深层实质,其圣化效力的首要来源要到其与基督的神妙结合中去找;如果我们将降世圣言之母的结合,以及耶稣基督为了我们的得救,愿与之密切结合排除在外,这种结合就无法想象了”(保禄六世,宣布万民之光教义宪章的讲话,1964年11月21日,载在天主教文献 1437 期 [61,1964] 1543 - 1544 页)。

[13]人们读了 J. Bodson 以下人所共知的文章,总会有所受益,“女人与司祭职”,载在 *Vie consacree* 54 期 (1972 年 11 至 12 月号) 342 - 367 页。

# 认识时代征兆并称呼天主圣名 论神学的征候学特性<sup>[\*]</sup>

Hans-Joachim Sander

南德时报包括有一个画刊,其星期五版栏目长期以来就标题为“时代征兆”。在这里画刊的编者将他们认为有重要意义的事提了出来;奇特的行动方式,罕见的服装,现代公众动物园中的奇禽怪兽,在这里都以讽刺的语调对其予以评说。

这一栏目从繁忙的工作周日转入我们称之为周末的生活轻松部分。在这个栏目里没有什么宗教、教会甚至神学方面的内容,尽管周末实际上是以主日为顶峰,它仍然还是一种宗教、教会和神学上的节日。主日天福音的严肃态度与周末事物的轻松性,却仍然形成某种对比。如果有人作为神学家,还以为增添了上述时报的栏目就完成了喜乐与希望宪章的名句:“为了完成上述任务,教会时刻有责任探索时代的征兆,并在福音的光照下进行解释”(GS4)所交与教会和神学的大量信仰工作,那就打错了主意。

然而如果人们将神学置于其传统范围以外,并尽力在时代征兆之下考虑福音,那就值得使大家重视南方时报以往的这些栏目。这当然不是什么可以用在神学本身以外的材料;而是在这种更为轻松愉快的时代征兆中体现出来的形式。它是借征兆体现出来的。谁要是想在今天的世界里得到大家的倾听,就要利用征兆;南方时报可以做到这一点,这是德国社会在经济上最为成功的传媒机构。征兆是一种使自己呈现于他人之前,并说出自己想说的话的通行证。如果有谁或有什么想要提供出来,就要以征兆定向,也可以使用征兆来展示自己。于是我的第一点就是:

## 一、征兆的力量对外界的想像

征兆是那种有内外之分的力量,而且可以使工作在这种差异之下进行。有人或许会反对说,征兆与征兆并不相同。这一点符合实际,然而只是在质料意义上如此,在形式意义上所有的征兆都相同。南德时报的‘时代征兆’与牧灵宪章的‘时代征兆’都同属于生活与思想范围。现代征候学的奠基人 Charles Sanders Peirce 称之为第三类。这是一种基本范围,它与第一类,现实、客体、存在物范围,以及第二类,与这些现实的对立、主体、想像范围性质相同。只有这些基本范围;其它种种都可以归纳到这三类之中来。<sup>[1]</sup> Peirce 是在与康德的纯理性批判讨论中得出这种观点的,它与所有启蒙运动时期的二价化认识论一样,都是以主体与客体、思想与现实、概念和直观形象为对象进行工作的。后启蒙时期哲学在思想的形式领域中,不仅由 Peirce 使这种二价化形势跨越到三价化;而且 Gottlob Freges 的第三王国, Karl Popper 的第三世界, Ludwig Wittgenstein 的言论活动等,都是这同一形势的重要表现。第三类是一种征兆范围;在其中存在着主客体的关系与差异。

Peirce 的分析尽管以其形式上的抽象和逻辑上的简洁著称,却不仅处于这种思想状态之下,而是以征兆领会第三类事物。征候学的第二位奠基人 Ferdinand de Saussure 也同样掌握了它。他将 *langue* 语言与 *parole* 言语加以区别;在表达能力上起决定性作用的不是言语,而是语言。<sup>[2]</sup> Saussure 长久以来就已经使人们从神学上接受了 Peirce 当初所确立的东西。<sup>[3]</sup> 他至今还是被视为美国实用主义的奠基人,事实也是如此;实用主义的口号也由他而来。是他首先提出:“为了弄清一种理性概念的意义,就要考虑从该概念的真相中在思想上必然会产生的结果;以及这些结果的总合将要构成的整个概念意义。”<sup>[4]</sup>

Peirce 既对美国实用主义者予以最严厉的批判,还为自己的实用主义化立场进行辩护,当然正如他所说的,但愿自己不受拐骗

小孩者的恶名的侵害。<sup>[5]</sup>他对实用主义的批判,与当时已成为征候学的思想有关。它涉及到实用主义格言的真实性。在实用主义者的评论中,尤其是他的友人 William James 看到,并没有保证作到这一点。关键在于一种概念与由此而来的行动之间的形式差异;真理问题就在这种差异上。James 认为这种差异模糊不清。<sup>[6]</sup>然而在征兆中它会成为主题,而征候学乃是这种真理性最一般的描述。Peirce 在生并没有注意到它,他能得到的出版物也很少;他是在贫困之中逝世的。在他逝世之后,由 Hartshorne 和 Weiss 所编的选集的发表,使这份宏伟的遗产开始为世界所接受;征候学的接受工作是由 Charles Morris, Roman Jakobson 和 Max Bense 等所推动的。<sup>[7]</sup>Peirce 的征兆学对 Saussure 的语言学是通过其形式上的普遍性来考虑的;它描述的是运用征兆时所遵循的逻辑,从而掌握着一种征兆规律。但愿这一切今后能有助于我,在其传统教会和宗教保持下来的范围之外去决定神学的可能途径。

这首先是一种有关神学的外向观点,因而本身是一种外向差异。但它同时又走向其中心。因为神学也是利用征兆进行工作的。于是就决定了它借此而存在的主题:天主。他首先主要就是一种征兆,因为‘天主’代表一种可以普遍理解的名称,所体现的是一种公开的语言资源。他不属于那些谈论他的人,也不属于那些传抄其言语的人。他在征兆世界里倒是站在他们的对面,所有的人都可以与他有关;他可以随时为人效劳也能避开为某人所占有。这就构成了他的征兆特点。

天主既与他的圣名同在,却又与那些习惯呼其圣名的人无关。人们不提到天主,他就不会成为主题;这听起来很自然,事实上却并非如此。‘提到’和‘主题’并不是一回事。天主的临在与是否提到他的圣名无关,而是在他对提到他的人成为主题时,就要予以考虑了。他不是从讲话的过程中产生出来的,而是与这种过程相对地存在于讲话之中的独立力量。这一点说得很抽象,使用的是 Peirce 所提出的征兆文法。然而这就是人们早已熟悉的神学;甚至是一种圣经基本智慧:‘太初有圣言。’使人领会到天主的事物就

是圣言。然而它却避开了那些想领会它的人；因为圣言超出所说的范围，而只是在语言的关系中，为一种公众的、一般平易近人的事务服务的。这正是耶稣得以基督的尊号著称的现象，因为若望福音也是把这种天主圣言之初与基督视为一体的，从而就与诺斯替派的智慧区别开来。

凡是愿对天主有所了解的，就要以天主作为主题。凡是愿对天主有所论述的，就要以天主作为主题。凡是愿对天主表示自己的信仰的，就要以天主作为主题。于是就要抓住天主圣名的征兆特点；这是有助于学会利用征兆进行工作者的一种力量。可是神学家们并没有掌握这种力量，因为这种力量并不限定在神学家所欣赏的主题范围之内。它也可能临在于他们并不了解，而且至今并未有过任何适当论述的主题之中。因而走向自己传统之外，对神学家们来说就意味着一种发现过程。他们要学会用一种他们还说不清的方式认识天主。

这种关系并没有自己的特定逻辑，因而神学就是一种奥秘之学，是从虚无之中变出万物的一种精神炼丹术。从一定事物中得出的代表性内容与其所代表的背景内容之间关系，适用于所有征兆。情况也并不那么简单，而是在认识主体与认识客体之间存在着一种对应关系。它们是两者之间的环节，它在此是认识过程中的一种独立的力量。凡是在征兆中进行工作的，就处在这种关系之中这一点正是 Peirce 征候学的关键——就处在这三种范围之间的差异之中。总之，这就是所谓的征兆。Peirce 关于征兆的经典性定义，可在 Baldwin 词典的同名词条中找到：“凡是决定其它事物（其解释者）的东西，就与一种客体有关，就将它（作为自己的客体）同样与之有关，于是解释者就成为—种征兆，如此发展下去以至无穷。”<sup>[8]</sup>

这就说明了征候学的三角关系。对每一种描述，对每一种理解过程，对第一种认识行动来说，这都是一种普遍情况。在征兆即解释者的层次上，在内部与外部之间，在自己所说的世界与人所面对的现实之间的差异就成为主题了。随着在这种差异中发展起来



的征兆,这种主题将在其讨论的内外形成为一种力量。这种征候学过程也适用于神学,在发言时也必然要经历这种过程。在此过程中,人们在其背景下说话的现实,与说到它们的人,以及所说事物是互有联系的。在每个征候学过程中都有一种实际性部分,即第一类。第一类是不能从任何征兆过程中排除的,而这正是神学对外表达的问题。

如果神学在其所定位的范围内部发言,也就是从教会和信仰团体发出来的,这种现实关系就不一定会成为问题。这时我们就假定我们所谈的是实际存在的不言而喻的事;作出这种假定正是那些愿归属于这一团体者的愿望。一般说来,这就是以天主作为一种信仰对象和教义内容。尽管这并不是完全不言而喻的事,从教义史上也很明确,它并不需要作进一步的解释。至于所提到的现实问题,也会在内部提出来,成为那里的棘手问题;然而在内部它也并不是主要的表现问题。个人信仰世界内部主要是由释经问题决定的,看他是否正确理解了在其源泉和传统中有关天主和世界的可靠信仰教导。为了解决这些释经学的问题,有圣经上的和神学上的教义学观点。它们决定相应的内部讨论问题。

然而其外部又如何呢?此处引人注意的是,所有的言论在结构上都倾向于天主,而在释经学的途径上并没有受到首要的注意,因为它并不完全是以此来定向的。第二类,即以征兆进行工作的主体,以及第三类,即征兆本身,在谈论天主的征候学三角形中都是非常重要的。男女神学家对外发言时的问题是现实关系,即第一类,是随着所用的征兆走过来的。谈论天主的外部问题并不是解释者,也没有推动解释的作用,而是所谈论事物的现实,也就是经验性基础。因而我讲的并不是什么新事物,而是一个为启蒙派宗教批判所欢迎的老问题,在这里只是按征候学的规律予以阐述而已。

然而这种阐述却有一个优点。它说明这个问题不是在第一类范围内就能直接解决的。这是美国实用主义者所要走的道路。然而即使是从征兆的逻辑基础来说,它也行不通。每一条通向一种

现实的道路,都要经过第三类,征兆。并没有什么所谓的第一类直接性。当然有作为经验的第一类直接性,然而一提到这一点,就会有所感受和体验,于是就显出第一类与第二类之间的差异。于是第一类就不可避免地成为主题,从而就必然会有征兆。所谈论的现实内容就是一种征兆性事物,可以在征兆的力量中去领会的;这一点是 Peirce 的伟大发现。因此神学必然要运用的征兆,就是要使人同时了解哪里是解决其向外展示自身问题之处。离了征兆她就无法对外讲话,然而当她事实上能在自己的事业上支配征兆时,她就能将其言论的现实内容表达出来。

这是一种征候学的必然性。同时却也是最后一次公会议给予神学的方向性指示。这是梵二最重要的教义学成就,并在喜乐与希望宪章中提了出来。这是它对福音与时代征兆对比关系的教导。它为神学带来了一种新的结构。因而我的第二点就是:

## 二、时代征兆的发现神学的牧灵学结构

最近的公会议提出了什么是教会的问题。这要从两方面来看,教会对内,即从教会本身出发来看,和教会对外,即从同时代人出发来看。这就是内外两个方面,它通过公会议的教导而付诸实行。前者带来的是万民之光宪章,后者带来的是喜乐与希望宪章。这都是教会宪章,也就是在教会问题上具有最高教导权威的文件。教会的对外问题在牧灵宪章中进行研究;它是从教义与社会学说之间的对比关系出发,用 JOC 的福传方法来观察、判断和研究而予以解决的。<sup>[9]</sup>这就形成了一种新的信仰语言和新的教义形象,牧灵学。它给神学带来了一种向前的推动力,以及在进一步新形势下定位的必然性。

牧灵学当然不是梵二的什么新发现。自特利腾公会议以来,它就有了很大的教会代表性,尤其是在巴洛克和启蒙运动时期。这就使牧灵学自 19 世纪以来成了独立的神学学科。直到上届会议它完全是指的牧灵工作。这一点是以喜乐与希望宪章所做到

的,同时还有所超越。继续在得到一些经验观点,超越教会的内在性背景。牧灵工作意味着与经验性现实,与对其进行工作的人们的一种对立关系。它关系到人们的处境,他们的关怀和需要,关系到他们的期待和幸福。针对着这一切和由这一切出发,就有了福音言论。与牧灵工作者有关的人们,就是这种言论的组成因素。这一点要保持下来。然而它还要扩大到所有的人身上;牧灵工作要从他们出发去理解。这是喜乐与希望宪章著名的第一句话,它是指着人类大家庭即教会的喜乐与希望,以及今天全人类的忧愁与悲伤说的,因而就选择了穷人和各种贫困者。

由于福音在其中获得某种意义的空间空前扩大,这时就不可能有属于教会理想牧灵工作的同样个人接触。这种个人因素将相应地由社会因素所代替。它关系到人们处身于其中,而且是以社会学手段所得来的生活环境;因此喜乐与希望第一个值得注意的稿本,最后成为公会议的 Zurcher 文本,是由一位社会学家用法文写成的。在牧灵工作中,要与有关的人们直接接触。在牧灵学上就要排除覆盖面积的计划,因为与我们有关的人们,大多数不生活在教会环境之下。尽管在 60 年代之初只是在欧洲以外才感到福传工作的不足;然而这在当时的欧洲也成了正常情况。很快百分之五十的维也纳居民就不属于基督教了。尽管他们还是福音的对象,却再不会那样单纯地来对待它了;如果要给他们宣讲福音,就要按公会议所说的方式进行。这就意味着,对这些对象的福音宣讲要发生变化。他们再不是单纯的教会之言的听众,而是要尽快找到一种具有这个教会自己语言的言论核心。其余的都是为了相应地阐明有关情况的主题组织因素。

于是就不能以这种意义进行阐明,似乎样样都在行,各种情况都能应付自如。人们要自我限制。然而要在什么上自我限制?就象在公会议之前所说过的,限制在主要事物上,也就是限制在人类学的人生实质内容上。但是在这短暂的世界里,以可悲的方式作为决定性因素呈现出来的时间是不利的:当前的现状,这短暂的瞬间,人类的处境,都是在不断变化,而且总是与新的问题形势连在

一起。对于实质内容问题人们曾经提出过一种说法,但是并不适合于这不断变化的形势;公会议之前人们害怕这种变化,并在一种超越历史的学说阐述中寻求幸福。这种非历史性的信仰阐述就是若望二十三世之所以认为要开一次公会议的根据。牧灵学所需要的限制就要相应地另外去找。这里关系到的不仅是主要的人生问题,而是当前每种情况之下的意义。这就是时代征兆。在有些事件里,人们的尊严应争取得到承认;它在其中决定情况是否会变得更为人道,或者变为不人道的暴力。这对于在今天的世界上宣扬福音来说具有重要意义。因此时代的征兆是很合格的又很具体的神学论据;它是一种新型的 *loci theologici* 神学论据,并且将 Melchior Cano 所认可的神学外在论据扩充了。它涉及到神学的外在组织因素,这对其福音的宣讲具有决定性的意义。

至于它适合于宣讲福音,已经由若望保禄二十三世,尤其是通过世上和平通谕予以证实。该通谕前所未闻的普世性成果,说明了只有当人们考虑到今日人类的处境时,才能维护自己的事业;这是教会教导当局人权宣言的开始,是这些教皇们的一项伟大神学成就。这些口号开始显露出未来牧灵宪章的真相。它的纲要正在形成。

神学家们和公会议的教父们并不是什么征候学家;只是其中的少数终究与 Peirce 想到一块了。不过神学范围的这种变化仍然是一种征候学的成就。人们不是单纯地在时间之中谈问题,大家的谈法也不一样。人们寻求征兆,借以与今天的人们建立联系。然而只有在人们从所说的事物中了解到其实际情况时,才会建立起这种联系。因此时代征兆并不是教会自己的传统中所掌握的东西,而是从每个时代的历史现实中得出来的。人们不能将这种情况中不重要的东西称为时代征兆。牧灵学的意义在于以两种方式寻求这种征兆。一种途径是在它的名义下,可以推出其实际情况,还有一种途径,在其中谈到天主的临在。牧灵学并不就等于完成真正的天主事业,使其以个体的、社会的、宗教的形象显示在今天世界的现实之中。牧灵学倒是时代征兆言论形成的一种过程。牧

灵学是一种征候学过程，一种赋予今天人道或不人道的形势以重要意义，并指出福音教导在此处重要意义的过程。由此产生牧灵学，并在这种双重重要意义下有了一种牧灵结构的神学；它是一种外在和内在的征候学过程。它必然是多数的，因为不仅只有一种时代征兆。它也必然是普世性的，因为万世的时代征兆基督将在这种征兆中显现并进行教导。

如果在相应情况下的说法即使只发现一种时代征兆，也会使人们很好地进行评估。然而只有在发现一种对时代具有重要意义的说法时，神学和教会才能作出成就，并以此为其时代的人类服务。这并不是什么显而易见的事，它还会打乱正常的生活节奏。它也很麻烦，会使许多神学论述落空。可是不然就没有什么牧灵学了。如果它成功了，这种说法就会得到人们的支持。它具有为大家说活的某种代表性。

牧灵学因而就不是简单的行动指示，也不是对真正教导的推论或者从理想出发的召唤。这种行动方式不包括这种过程中的第三类。一种以牧灵方式构思的神学对外进行它本来就可以掌握的活动。它在征兆层次上活动，在那里很明确地判断，哪些征兆阐明了现实，哪些虽然有内容却并无重要意义。这不是什么小事，因为很容易就会由原来的范围中退了回来。凡是进行这种工作的，都希望它至少在这里由于有信仰团体而具有重要性。尽管有这种可能，但同时有人也会放弃教会和神学上的牧灵宪章观点。而且只有在教会环境保持稳定时，这一点才会起作用。如果这种环境一旦消失，随着这种退却，原来的信仰宣示就没有什么意义了。这就使其言论进一步丧失意义。它意味着信仰危机；这是一种宣信危机，是由一种毫无价值的连篇费话所造成的。在公会议之后的发展中应当有这种体会；没有比今天新传媒提供的更好的宣信条件了。而同时所宣讲的内容却是杂乱的一团。因此神学家们要力争使它们的意义能得到人们的信任。这显然不是什么保守或进步的问题。这种情况在两种阵营中都有，我只是提一提 Tracy 和 Lindbeck 的建议。<sup>[10]</sup>

人们当然会转到经典论述上去,或者仅限于谈论自己团体的活动;这在系统神学方面就意味着,在教义史上避开思辩教义学的概念工作。然而由此便产生一种神学和信仰团体的外在神学问题。这不是天主危机,而是到处滥呼天主圣名。如果神学再不能以其固有的征兆认定什么重要的征兆,这种征兆就会被另外的事物所占有。这就是后现代情况;它对宗教是友善的,对谈论天主问题持开放态度。它并不对其随意利用,但其天主圣名宣讲者却与其神学传统不合。认为这比以前更不重要了,而同时天主的传记却受到重视。一种不谈今日时代征兆的神学正在经历这样的一种天主危机;它也不得不经历,以致其主题到处氾滥,其本身却得不到什么好处。然而这不过是其本身言论的危机,不是天主的危机;其他人则认为,这是过高地估计了自己对天主事业的宣讲行动。天主圣名活跃的宣示力量并未削弱,而是原在其中发挥作用的力量变得陌生了。在这种宣示问题上<sup>[11]</sup>,后现代情况不仅说明了教会的软弱无能,也说明了神学的软弱无能。于是老的神学经验就让位于完全不熟悉的外来者:天主的言论是一种威力言论。因此我的最后一点就是:

### 三、现代神学的力量就是以天主圣名确认征兆

凡谈论天主的,都是在强调一种力量。甚至是所有力量的力量,万能。神学如果想在自身之外存在,就要能掌握这种力量的强调,否则所谈的就不是天主了。谈天主的言论是一种力量言论。正如圣经第一句话所告诉我们的,它的历史很清楚地说明了这一点。这种力量论述是其主要话题之一,这从信经的第一条中就看得出来。而神学的力量论述也是其主要话题之一,自 Leibniz 以来就代表着自然神学观点。

以前都是以天主万能者的名义使统治合法化和进行政治活动。在欧洲国家的大多数宪法中仍然有天主,尽管天主再也没有进入到新的欧洲国家之中。仍然还是有人准备为天主圣名奉献一

生,牺牲性命。美国的两位总统候选人之一,都要以‘天主赐福与美国’来结束自己的就职演说。即使在日常讲话中,我们也是‘因上主之名’来接受一件不愉快的事和防止糟糕之事的发生。

天主圣名是一种力量。如果所谈的对象和所说的事无关重要,那就不是在说天主。这时只是在说‘天主’的征兆,不过这种征兆却并没有那在他身上起作用的什么代表性。这就是天主危机,这是以毫无意义的方式利用天主征兆。在这种征候学的缺陷下,神学在其本身之外就没有生存的可能条件了。可是人们在神学中除这种征兆以外别无其它,如果拒绝了天主的征兆,那就无法解决相应的问题。关键就在于利用这种征兆,使其显示力量。这就好象神学的试纸试验。如果在其论述中没有这种力量,其论题就会落空。

如何才能成功呢?传统的途径就在于,在一个社会的掌权者中为讲论天主寻求同盟伙伴。这是从君士坦丁以来教会的主要战略,历经千百年发挥作用。问题却在于纠缠在一些事务中,完全没有与福音的天主圣名相配合。最终不得不为这种恶行道歉,正如教皇在圣年期间公开的和指导性的示范行为中那样。与人世权力结盟的这条道路是很成问题的;这是在以借用的权力行事。最终天主会成为一种由无权力者所造成的力量。于是这种力量在要再起作用时就会丧失可信性。当前旧欧洲的教会应当体会到,这种可信性的缺乏有待弥补,而且长期以来与一个社会的强权结盟走过的道路也一直是不平坦的。它们今后也不会提供什么现实性的观点。现在正是改过自新的时刻。

总之,这条道路不是男女基督徒的原来道路。早在第四世纪就已经发生了君士坦丁转变,原先天主圣名完全是另一种方式的力量:他是一种不与其他力量结盟的力量,于是被他人视为软弱无能,他却正是在软弱中支撑着自己。他是当时支持着虔诚男女基督徒勇敢殉教的力量。在他们看来,天主圣名比以之惩处他们的死亡更为有力。众所周知,他们的血是基督徒的种子。我们处在教会的君士坦丁时代之末,这一点 Marie Dominique Chenu 在两

代人以前就曾有预告。如果神学将其方向定在其自身以外，那么权力上的君士坦丁转变就无从为之效力了。不过还有另一条，前君士坦丁道路，超越凡人软弱的天主圣名力量的道路。我不是在这里宣传，勇敢的男女基督徒要争取殉教。谁也不能争取殉教，这是由他人所强加的。不过回忆前君士坦丁道路就意味着，要在那些于暴力下殉教者之中寻求天主。这条道路的基础是由梵二会议通过神学的牧灵方面的结构来奠定的。这就是寻求时代的征兆。牧灵结构就要谈论天主，这就意味着要与那些力争使自己的尊严得到承认者团结起来。这就要从那正走向一种人性化生活状态而又力不从心者开始。

这同时也有了以下的关键性启示，到哪里能找到时代征兆。这就是使人们能在有权与无权之间进行区分的经验。在这种区分中，有弱者为强者所消灭的危险；但是在这种区分中，也有由弱者变为一种有力量的强者，它赋予人以生命力来对抗死亡。由此时代征兆便产生影响，它从若望二十三世起便闻名于世，至今仍然有重要作用：妇女问题即使在后女权主义的形象下，也意味着一种对抗家长制暴力的运动；劳工问题在今天就是取消长时间工作的希望所在；在此期间在政治上发生的非殖民化运动，世界范围的移民却以人道方式在继续进行。在这些弱势力的经验中，关于天主的言论在一种活跃创造行动的意义，就会体现为一种潜在力量。就我们目前的情况来说，就具有这些规律的特征。

我想提出在其中发现有时代征兆的两种引人注目的现代生活事件组合：即全球化世界所强加于人的疯狂变动，以及以人权为借口所制造的不加掩饰的备战。于是在这发展中的社会和与之有关的社团内，无论是在具体空间和生活历史的意义上，都无安定可言了。在这里出生的家乡多数变成了高速公路和大站快车路段；南半球于是就成了特大城市的混沌世界。在这里越来越多的配偶成了生活片断伴侣，南半球在不安定之中受罪的，尤其是那些被抛弃而不得不争取活下来的孩子们。全世界仍然有越来越多的人涌向城市，现在仍然有越来越多的人一个个周末地承受着那荒唐的离



异之苦。城市是一个希望之地，而在事业有成者孤单的生活圈子里依然很少来往关系。在这种分裂状态下，人们为使自己的尊严得到承认而奋斗，而神学在这里也有话要说：天主是一种行动途中的力量，因而在圣经出谷记传统和流亡传统中都有描述。他不是哪一个地方的力量，而是存在于旅途中的现实（列上 19）。这是关于基督教的天主圣言与那可能处于行动途中者的主题。天主的力量将作为动词呈现出来。

另一种现象是以人权名义提出的备战，含有一种非常复杂的时代征兆。然而却不能说，这是在为那些不得不为其身体和性命担忧的人效力。欧洲北约国家就是这样走上科索沃战场，以便最终由暴徒来制止人们冷酷的牺牲。谁要予以反对，就会受到责备，说他在同情罪犯。然而在这里也呈现出一种时代征兆；这就是暴力问题，对它也有人要付出代价。一种战争以维护人权的名义反对暴力，它本身却在制造一种为掩饰成功的战争政策所需要的暴力。这种暴力是战争的可耻部分。如果有人要考查一下这可耻的暴力，那就会遭到一种虚伪团结的非难；于是谁反对暴力，就受到各方面的反对。神学的任务就是如实地指出这勾结一气的可耻暴力，从而减轻‘同侧损伤’式的自我造成的牺牲。在此处有待发现的天主力量，隐藏在爱仇之中。这不是什么能赢得多少赞赏的说法。可惜它在这四分五裂的世界里却较为需要。

然而如果人们按天主的真正教导走这条道路，至今为止的神学规范就会带来广泛的后果。如果它要对外存在下去，就要以差异的言论来代替其一向的主体言论。传统的主体言论是一种力量言论，而移民、周末驾驶员、特大城市居民，以及战争和反战争的牺牲者，都不是什么主体了。他们是另一种力量和暴力的题材。主体言论相反地却要定在，由主体通过与之相适应的现实形象所造成的潜势上。这种言论确定人们对其世界的行动。当然这种行动就象是举起冷酷的拳头，向这些主体本身发起一种星际挑战。对关于主体神学言论上的这种主要选择，最好是予以放弃。差异体验现在是主要选择。<sup>[12]</sup>在主体的征兆中，并不能按天主圣言在其

范围之外确定什么值得注意的征兆。在代表今日差异的弱者征兆中,天主圣言却是引人注目并具有变化潜能的征兆。神学对外征兆的潜能就在于此。它的主要征兆就是为此服务的;因为这个天主,神学的固有主题就是广大群众的公共福利。它的力量就是使强者为弱者所消灭。每个人都可对此有所作为;神学的兴衰就看这种作为的言论天平是否偏向弱者一边。

### 译自《杜宾根神学》季刊,2002年1期

#### 【注释】

[\*]本文来自于在两千年秋季天主教神学欧洲社会奥地利组的一篇讲演。为了便于理解,就没有改变说话的方式。

[1]这种思想不难从实用主义的讲座中推导出来;见 Charles Sanders Peirce 1986:征候学文集,编者和译者者 Christian Kloesel 和 Helmut Pape。第一卷, Frankfurt, 431, 全上作者, 1931-1958:文集一至六卷的编者为 Charles Hartshorne 和 Paul Weiss, 七至八卷的编者为 A. Burks, 一至六卷于 1960 年发行, Cambridge/ MA, 5. 66。

[2]对征候学的计划进行适当汇编的是 Dieter Mersch(编者) 1998:征兆之上的征兆。从 Peirce 到 Eco 和 Derrida 的征候学论述, Munchen: dtv。

[3]见 Erhardt Guttgemanns 的论述, 1983:征候注释学残编。与圣经打交道的一种经文解释学, Bonn (Forum Theologiae Linguisticae 9)。尤其是 Hermann Deuser 对 Pierce 的宗教哲学进行了研究, 见其评述: Charles Sanders Peirce, 1995:宗教哲学文集, 翻译与合编者 Helmut Maassen, 作序, 注释与编辑者 Hermann Deuser, Hamburg, 以及 Hermann Deuser 1933:天主, 精神与自然。从 Charles S. Peirce 的宗教哲学中得出的神学结论, Berlin - New York (神学丛书 Topelmann 56)。最近关于征候学的问题, 见 Clemens Sedmark-Peter Tschuggnall 1998 年的:它们只有自己的

征兆。征候学-文学-神学, Anif - Salzburg; 然而注释从此就没有实际内容了, 只是在 Umberto Eco 的征候学范围内进行研究。

[4]文集 5. 9。

[5]见 Charles Sanders Peirce 1976 年的: 关于实用主义和实用化主义的文章, 编者 Karl-Otto-Apel, 译者 Gert Waltenberg, 第二版, Frankfurt, 432 页。

[6]James 对真理“兑现价值”最激烈的评论(实用主义。以及对真理意义的四篇评论, 第六次印刷, New York N. Y., 1959, 133 页)仅仅是可能的, 因为第一类和第三类是可以互换的。

[7]这时 Peirce 遗产的出版计划正在继续开展: Charles S. Peirce 的著作。一种纪年式版本, 由 Max Fisch-Edeard C. Moore-Christian J. W. Kloesel 编辑出版, Bloomington Ind. 1982ff; 一种最重要的征候学部分的早期版本, 是由 Kloesel 和 Pape 译成德文的: Charles Sanders Peirce 1986 - 1993: 征候学著作, 编者和译者 Christian Kloesel 和 Helmut Pape, 第三版, Frankfurt。关于 Morris 和 Jakobson, 见 Mersch, 出处同上, 以及 Max Bense 1992: 征兆的特有现实性, 遗著之一, 编辑 Elisabeth Walther, Baden-Baden。

[8]Peirce, 征候学著作(见注解), 卷一, 375 页。

[9]见我的概括说明, 载在: 时代的征兆。在现代的冲突中发现福音之中。载在: Gotthard Fuchs-Andreas Lienkamp (编者) 1997: 30 多年以前公会议的看法, ‘现代世界之中的教会’ 牧灵宪章。Munster (ICS Schriften 36), 85 - 102 页。

[10]David Tracy 1981: 类比式想象。基督教神学与多元化文化。London; George A. Lindbeck 1994: 基督的教导是信仰的法规: 后自由时代的宗教与神学, 附有 Hans G. Ulrich 和 Reihard Hutter 的序言, 英语译者 Markus Muller, Gutersloh。

[11]欧洲社会在天主教神学看来, 是天主在自己家里受到冷落; 见 Peter Hunnermann(作者), 1996: 天主在自己家里是外人吗? 欧洲信仰的未来。Freiburg (QD 165)。

[12]凡是要象现代伦理神学家那样,与那与 Peter Singer 的建议一致的伦理学上的非主体化趋势进行斗争的,在这种意义上就是在进行一种差异讨论,即使将主体权视之为人权;此处所提出来的个体性倒是没有争议的。这是从一种弱者的立场出发提出来的,并不是在以一种势力战略在进行叮嘱。在这种意义上,着眼于宪法条文,为个人进行的辩护就是一种时代征兆。这种差异体验当然也是位格在基督论上祖传论据的重新发现。该思想我要归功于 Gunter Virt 的一种参与。

# 与天主相似的人神学人类学与凡俗理智<sup>[1]</sup>

Helmut Hoping

“事实上只有在圣言降生成人的奥迹中才真正说明人的奥迹”  
(喜乐与希望 22)

## 一、序言：康德与人类学问题

康德在其回忆自 1772 年以来所作讲演的“实用方面的人类学”（1798）中对人类写道：“人在其想像之中能有我，就将他无限高举于其它世间有生之物以上。于是他就是一个位格”，这就是说“由于其地位和尊严而为完全不同的生物，即使他还不会说我”<sup>[2]</sup>—正如一个孩子在他还没有自我意识之前，就有自我感觉和自信。<sup>[3]</sup>在康德看来，位格的地位不是到出生时才有，而是在孕育时就有了。其根据在于，一个具有自由的生物决不可能要由自然原因来说明。<sup>[4]</sup>

康德将位格概念用作尊严名称，即人的尊严称号。这是从作为人和作为位格的特点出发的。康德认为，这并不是某个体位格地位所依据的固定特征或思想现象。而是他的人性资格。尊重其他人作为位格即尊重他们为人，“因为他们的性质已经作为其本身的目的，而不是作为所用的手段指出来了”。<sup>[5]</sup>在这种目的之下，每个人都属于可理解世界，不仅是表象人 *homo phaenomenon*，同时也是精神人 *homo noumenon*。<sup>[6]</sup>由于人们“向善的气质”<sup>[7]</sup>“将我们联合在一起了，实际上就应当承认任何其他的人性尊严。”<sup>[8]</sup>

世俗理智已经不了解人性与位格性的特征了。这一点在等级性生活保障的概念中得到了说明，它也被视为我们世界观多元性成就。然而笛卡儿的经验派追随者早已离开了康德对位格概念所

要求的形而上学前提：即位格的特征与其特征的意识是连在一起的。分析性语言哲学为此就转向发言人，他以单数第一位与本身保持关系，而称为‘位格’，却因而就不能象“我”那样与主体等同了。但是既然发言人再不能以转向自身的结构意义理解为主体，那就难以在指其自身的说法中限定在自然事物范围之内。<sup>[9]</sup> 尽管如此，语言哲学还是要力求能有实用性变化，从而保持精神与自然之间的区别。Richard Rorty 和 Daniel C. Dennet 认为，当然会有一种语言化理智的相应自然化过程。<sup>[10]</sup> 自然主义立场也在脑力研究中提到：一种坚持理智现象带有神经生理学过程的物理主义，将认识主体解释成为精神自我表现的一种虚构，并将自由观念视为幻想。<sup>[11]</sup> 在这种还原化的人类形象中，凡俗理智变成了自然化理智。

在这里简单提到的人类形象的变动，代表了对神学人类学莫大的一次挑战。因为其受造的肖似天主形象基本思想的高潮，就在于要适当地说人，就不能不说到按自己形象造人的天主。自然化世界观对与天主形象肖似的思想来说，也与对宗教或形而上学的一元化万有一律学说一样，同样都没有留下多少余地，尽管是从不同根据出发的。与此相对，既脱离了宗教意义上的优势，却坚持追求精神与自然的区别，又如何凡俗理智情况下自处呢？

在这些问题上，为了使下列论述的方向，定在与天主形象肖似的主题的某些方面：一开始就是受造物肖似天主思想的形象神学因素。由于人的不可侵犯的特殊尊严正在于形象与天主肖似，而正是着眼于这一点人才称为位格，于是就有了某些位格理论性的论述。那对于东西方思想竞赛的关于人本身特征的关键问题，就带来了天主所造的人类自由，以及其可犯错误和进行辩解的思想。最后是从基督论形象概念出发的一种总结性反思。

## 二、从神像禁令来看人的肖似天主性

人们在其科学探索里从自然和社会中清醒起来，不仅会使鬼

神力量的意义降低,而且人也似乎要丧失他的奥秘:现在不再是与天主肖似在决定着人们的看法,而是清醒的受造物,更确切地说,至今与他的遗传特征更为适合了。<sup>[12]</sup>历史上发展起来的人形象被怀疑是意识形态性的。认为人按自己的形象制造了天主,要比人是按天主的同样形象创造的更为可信。神学如果出坏主意,作为人及其思想与渴望影象的宗教人类学意义就会很快消失,而画像禁令却在信仰传统中加上了一种宗教批判性的因素。

画像禁令是与只崇奉以民天主的要求相结合的,它并不是“艺术禁令”(出 5,30-36,7;31,1-11),它也不反对语言上描述的天主形象,一如以民圣经在广大范围内所熟知的。画像禁令禁止的是把天主的画像当作崇拜的对象,于是便要求敬礼不用神像(出 20,23;34,16;肋 26,1;参见出 32,1-6;户 21,8 及其以下)。十诫的画像禁令以天主的无可比拟性为基础。天上地下没有什么与天主相似的(出 20,4;申 5,8;参见依 40,18、25)。没有什么受造物可以达到天主形象程度的(户 4,16)。这就说明,为什么画像禁令在其作用史上产生了超越敬礼范围的批判偶像崇拜作用。在我们以画像氾滥和画像消失为特点的媒体文化中,画像禁令的这种作用会重新显示出来。当然在人们看到自己为制造画像的生灵的程度,偶像批判的肖似天主思想也停顿下来。宗教批判性的反射理论,除了在天主肖像中看到人类自己的理想形象之外,就看不到别的了:“当人类无意识地按自己的形象造成了天主之后,这位天主就又有意识地按自己的形象造成了人。”<sup>[13]</sup>

在以民的圣经中,肖似天主的思想与画像禁令并没有相互结合起来。尽管有一种实际的相互关系,肖似天主的思想却将天主对世界所代表的作用归之于一部分受造现实。在画像禁令的早期犹太人解释的范围内,这种关系就已经由 Flavius Josephus 用作主题了。<sup>[14]</sup>以民的圣经只是有少数几次说到人是天主的肖像(除创 1,26-28 外,还有创 5,1-3;9,6;参见咏 8)。对司祭典(创,26 及其以下)来说,天主对世界的体现具有关键性意义,人通过形象,作为天主所造者的形象(slm),而与天主相似(dmwt)。<sup>[15]</sup>在七十

贤士本中,受造者与天主的肖似性则以一种柏拉图式的形象概念来表达:这就是说,人是“按照”天主的形象造成的(创 1,26 七十贤士本;参见德 17,3)。人既是天主的肖像,就不是什么礼仪崇拜的对象,天主只有一个,而不是象在鬼神立像中所看到的那样(参见宗 17,29)。在体现天主的思想中,并没有什么违背画像禁令之处。在最近的福音教派神学中,甚至还可在与天主形象肖似的思想中看到画像禁令的遵行。<sup>[16]</sup>

旧约五书除宣认天主的唯一性外,就是认为天主不能直接看到。<sup>[17]</sup>即使梅瑟与天主“象与自己的朋友一样,面对面地说过话”(出 33,1),他也不能看到天主。他只知道上主在经过。没有谁能看到天主还活下来的(出 33,18-23)。争取看到天主对以民来说,仍然还是一项有普遍和永久价值的指令。<sup>[18]</sup>因而“看到天主”之说的根据在于,将天主对人关怀看作是天主对其看了一眼,因而人转向天主也与看的想法结合起来了。<sup>[19]</sup>然而如果天主无法直接看到,那么天主的肖像除以在可见事物中不可见形象表达之外,还能如何表达呢?<sup>[20]</sup>

智慧书在希腊思想的影响下,承认人身上有天主永恒性的一种形象,因为他已经造就为“不死不灭的”(智 2,23)。与此相应地,人根据对其所决定的生命永恒性,就是天主的肖像。因为人性生灵不能没有肉躯,天主的肖像除在此躯体内体会之外,就无法在人世间体现出来了。因而关于人的天主肖像性思想关键,就在于人性生灵的可见性方面并不能解决其真正生命问题,而在于人性生命的可见形象从一开始,就预示着其应与之相应的“天主形象”。作为天主的“肖像”或“形象”的每一个人性生灵,都是与不可思议的无形天主本身类似的一种奥秘。

在新约中也可以看到的受造者与天主的肖似性(雅 3,9),是对人性尊严思想发展的一种关键推动力,人与天主的肖似性成了他特殊的,而不再是与君王地位相连的尊严。禁止使人流血的法权用语就是以人与天主的肖似性为基础的(创 9,5 及其以下),因而所有违反人性生命之事就是违反天主。通过天主降生成人,就



赋予了人性生命以一种独特的前所未有的尊严。

画像禁令批判邪神的潜力,不仅在于防止人们崇拜可见之物,而且还能保障人性生命及其奥秘,使其在应用生物学时期,在似乎无法解决的权力与人性尊严冲突中,不受自然化的影响。人性尊严的思想在哲学上是与位格概念紧紧相连的。随着基督教一起而成为所有人的尊严称号的位格概念的危机,就说明了受造之人肖似天主思想在俗化现代中所遇到的困难。看看位格概念史上的某些核心观点,就可以阐明上述的危机。<sup>[21]</sup>

### 三、位格概念的某些历史性观点及其当前危机

起源于戏剧的人物一词(面具、外貌、面貌)之所以引人注意,就在于它刻划的不仅是演员的‘面具’及其角色,而且还能刻划演员本身。位格原来也是一个复杂的概念,它与一种现象的描述,该现象的“内部”和“外部”有关。<sup>[22]</sup>古代的人物概念与在职务用语中见到的情况一样,也可能包括一个人物的尊严,却并不包含与其声望无关的尊严思想。即使将位格概念同样用于自由人和农奴的罗马法律用语,也并不理解一切人都应有其尊严的思想。<sup>[23]</sup>

基督教新柏拉图派的 Boethius 着眼于天主圣言降生成人的位格进行称谓,他在其论基督两性的著作中提出了那著名的位格定义(*persona est naturae rationalis individua substantia* 位格是理性自然物的个体性实体),所有的人性格由于与圣子一样,都有理智性的本性,就使他们与唯一天主及其天使一起,都提升到了所有其它事物之上。<sup>[24]</sup>这自由形而上学的第一部论著出现在中世纪。<sup>[25]</sup>于是多马斯阿奎纳就在自由(自我行为的主权)<sup>[26]</sup>中看到了那使人性位格在自然界中达到最完美地步<sup>[27]</sup>,及其尊严(地位)<sup>[28]</sup>所依据的东西<sup>[29]</sup>。在自我行为主权的行动中,按照其造主的自由形象所造的人达到其决定状态。<sup>[30]</sup>十五世纪的意大利人文主义最终除自由思想之外,又将人性尊严思想推到了人类学的核心地位。<sup>[31]</sup>

对位格概念的关键性危机是经验意识哲学的转变：在理性的自我负责的主体方面，John Locke 将位格特征的基础不是放在某一物质性或非物质性实体的特征上，而是通过对自身特征的意识，从而将位格特征说成与意识有关的。这种主观性的位格概念的后果就是“逐点性的自我”<sup>[32]</sup>（Charles Taylor）。“作人”与“作位格”的背景就一样了。<sup>[33]</sup>David Humes 的唯名式位格论最终在‘位格’中看到的，只不过是与我们各种印象和概念有关的名称。<sup>[34]</sup>甚至康德在其理论哲学中，也是由于对自身特征的意识才提到人的位格的，<sup>[35]</sup>然而在他那涉及到“能对其行为负一定责任”<sup>[36]</sup>的主体时，他的实用哲学和法学所针对的，却是比主体概念更为原始的位格概念：从绝对命令中推出一种‘形而上学的’位格特征，<sup>[37]</sup>因为只是在有某种“其存在本身具有绝对价值”<sup>[38]</sup>的东西存在时，这种命令才有可能。

在德语国家的现代哲学中，对比主体概念更为原始的位格概念来说，现在也许没有人比 Robert Spaemann 更有代表性的了。<sup>[39]</sup>针对着不仅在英美生物伦理学上人性与位格性的区别问题，Spaemann 坚持认为，‘人’与‘位格’（除天主性的位格之外），都具有同样的外延，而‘位格’一词却带有一种准则性的要求，就是要在‘某事物’与‘某人’之间进行区分。当我们称某人为‘位格’时，我们承认他们的“不可侵犯性”地位。位格概念与一种最后性的不容欺骗的，每个人不可侵犯的尊严以之为依据的东西有关：这就是人性的载体。“没有什么与人性有别，如存在于思想或一定意识行动之中的位格”<sup>[40]</sup>人的位格性简要地表现在不同的面貌、表情、言语、行为以及有意识的自我关系中，而又不失为同一个人。

Spaemann 将他的态度称为“形而上学现实主义”<sup>[41]</sup>并且从而尤其转向分析哲学的位格概念。在这里尤其提出，将所有的意识状态以及可归之于实体状态的实体，都称之为‘位格’。<sup>[42]</sup>由于牲畜也有意识状态，这种意见就很少有人赞同。于是人们更进一步，通过意向性、回忆以及在愿望中表现出来的自我利益等精神现象来为‘位格’下定义。<sup>[43]</sup>这种现象如果是使某个个体成为属于位格状

态的条件，<sup>[44]</sup>它就要排除那尚未假定或无法假定这一条件的个体。因为所提出的标准应当是为了判断什么人具体符合位格地位，这是属于一种社会约定之事的人性尊严概念。

于是阶段性生命保障概念，就承认那已经成为“某人”的个人应有位格地位，以及那尚为“某物”，<sup>[45]</sup>尽管并非位格，却具有不可侵犯尊严的个人。<sup>[46]</sup>现代的胚胎研究首先是根据这种区分来进行的。从它长期以来在研究中执行的政策中，可以看出对从基本法上重新解释其所保证的人性尊严的长期努力。<sup>[47]</sup>在得到生物学进一步推动的对人类改善和培育的计划中，有些文化批判家也看到了一种生物法西斯主义的危机。<sup>[48]</sup>

#### 四、位格的奥秘：意识生活的主观性以及他人的面貌

使个体的位格在不屈服于政治、经济或者生物科学家科学团体的判断或利益的条件下得到承认的唯一非歧视性的标准，在于个体之属于人类。<sup>[49]</sup>如果人从一种作人和作位格的特征出发，他在其生命的每一阶段，在其作为有说话与行事能力的主体培育过程中，早就是一个位格了，因而未出生和新出生的婴儿尚未具备自我机构时，都应有位格地位，其自我机构正要消逝的将死之人，也是一样。<sup>[50]</sup>此处所假定的位格概念与看不见的生命载体有关，这种生命在一种人性生物的“外在方面”，表现在其肉体或其表情上，同样也表现在其思想、愿望和利益的“内在方面”。于是就在一种更高的层次上，从位格概念的表达现象着眼，强调一种比主体概念更为原始的位格概念。

Wolfhart Pannenberg 与 Spaemann 一样，他代表一种比主体概念更为原始的位格概念，<sup>[51]</sup>他在这种意义上提出了以下的双重位格定义：“位格是在通过我们真正的自身来利用我们的自我，并在预先意识到我们的特征时，着眼于自我的自身体现。位格是作为通过个体尚未结束历史的奥秘，走向其自身及其定局道路，来

说明其‘外貌’的自我。”<sup>[52]</sup>

从神学上讲,值得注意的是 Pannenberg 所提出的位格定义上的两种因素:一方面是转向人自身,他那不可言传的存在方式的位格奥秘,另一方面是位格在自我关系以及在他人心中的面貌和表现。因为人的位格只有从肉体上才能完全体会到其临在,一种人性位格就要通过其肉体,通过人的表情、行为、面貌以及接触与被接触等表现出来。属于位格神学概念的除其不可言传的存在方式之外,还有它的独特性,不可替代性及其使命。因为他的位格并非来自于其自身,而是来自于拣选和召唤我们的天主。于是在旧约中就可以见到这样的思想,人在母胎中就早已由天主所形成(咏 139,13-16;耶 1,4-6)。新约在基督论上以基督的造生中介作用作为人类被选和蒙召的基础(弗 1,4 及其以下;哥 1,15 及其以下)。神学人类学的位格概念于是在关键位置上就超出了哲学位格概念之外。然而人性位格奥秘的根据却并不在于其天主性的来源。它是那表现在别人的面貌、自己的表情和行为以及自己的自我关系之中的位格生活本身,它又不完全一致,这对我们始终是个奥秘,因为这种生活象天主一样无从直接看到。<sup>[53]</sup>

在主观意识生活中,人性位格以一种独特而不可转换的方式理解自己。当黑格尔还在说,“人类所能有的最高之物”也许是“对其自身的自我意识”,而哲学所要关心的就是使光明“不致熄灭”<sup>[54]</sup>之时,分析语言哲学和语言应用学就将我们意识生活的主观性说成为神话。<sup>[55]</sup>哲学家 Ernst Tugendhat 在一种人类学研究中说明,他认为凡是由一种主体性分析理论得出的结论,就是为宗教得出的结论。这种研究可以作为下文的起点,以便使人注意到受造物肖似天主思想进一步的前提:与自身为同一自我的自由物。

## 五、是神秘性的自我关系还是受造性自由的差异?

Tugendhat 将人理解为“理性动物”,认为他与其它动物的不

同是能说“我”，<sup>[56]</sup>这代表一种自我意识的命题性理论。据此发言人就以语言表达“我”接受了他以语言所表达的思想、意愿和利益关系，却并没有因而作为“我”就与主体等同起来。<sup>[57]</sup>由此 Tugendhat 便判定从患难体验中产生的宗教，是与我们的意识生活相连的。<sup>[58]</sup>在进一步意义的宗教中，他又提到一神教宗教，如远东万有一体的神秘学。Tugendhat 认为，一神教没有可能从第一位格出发来进行表述，因为我们所用的“天主”一词是与存在于时空之外的位格生物相连的，就不可能有语言上确定意义的联系。<sup>[59]</sup>我们在佛教万有一体教义中所看到的自我关系神秘学正相反，所有的人都可从第一位格来理解。Tugendhat 认为，最简单的神秘自我关系形式存在于佛教之中。<sup>[60]</sup>他在菩萨（成佛）的理想中看到了神秘的自我关系道路，这一理想推迟了其自身的解脱，并且决定他全面同情或者无私爱心的态度。而上座部原始佛教中的神秘自我关系却通过消失在涅槃内而固定于自身解脱之中。<sup>[61]</sup>

此外由 Arthur C. Danto 所代表的反命题却表示：尽管我们能理解远东的自我关系神秘学，至少当我们首先在道德问题上，不能将我们视为自由行动主体时却不能予以接受。<sup>[62]</sup>Danto 的命题对印度教和佛教的不同流派来说，还需要仔细考虑，但它对佛教的无我学说（巴利文 an-atta；梵文 an-atman）来说，与 Hume 唯名主义位格论十分相近，<sup>[63]</sup>因而具有很大的说服力。为了不致因援引否定神学传统而轻率地将天主思想与涅槃概念的区别掩盖起来，因而就要在基督教与佛教对话的关键时刻将人性自我的人类学问题提出来。<sup>[64]</sup>受造物与天主的肖似性无论如何都假定，我们借以意识到我们自己的主观意识生活，并非虚幻之事。

然而仍然在西方世界有代表性的受造物与天主肖似的思想，能否在当前的欧洲由政治作为世俗计划确定下来呢？如果世俗理智还没有变成自然化的理智，是否能对受造物肖似天主思想进行理解呢？Jurgen Habermas 在无条件地值得重视的人性尊严中，看到了一种以世俗理智的语言对肖似天主性进行的解救性解释。<sup>[65]</sup>“肖像的受造性”表达了一种直觉，它虽“不懂宗教”却能说

明一些东西。<sup>[66]</sup>天主即使“只是一种‘自由人的天主’，我们也不能消除造物主与受造物之间的绝对差异。只是在这种情况下，天主的赋型才不会妨碍人们自决的任何决定。”<sup>[67]</sup> Habermas 与那认为天主的存在会否定人性自由的无神论存在主义相反，<sup>[68]</sup>他强调说，“天主创建万物的声音”按圣经的理解，首先“是在一种有道德感知的宇宙中”传播的，因而天主可以在这种意义下‘决定’人，“使其既有自由又要负责”。<sup>[69]</sup>

借助于 Habermas 所代表的“非超验化理性”概念<sup>[70]</sup>，却不能借世俗理智的语言来解释受造物的肖似天主性。因为自由概念是唯一的一种关于“传播行动”的“反现实委托”，一种“实用性前提”<sup>[71]</sup>，于是人性尊严就与其归属行为有关了。这一点在前位格性人性生命的有限生命保障，<sup>[72]</sup>与随着人的出生进入传通社会性世界时的绝对生命保障之间的区别。<sup>[73]</sup> 尽管 Habermas 对一种自由优生学要求有真正的遗传份额权利，这种权利却是以个人作为位格的未来地位为基础的。<sup>[74]</sup> 同时借着人类生命与作为位格之间的不同，现行的堕胎就由 Habermas 予以合法化了。<sup>[75]</sup>

关于那与一种非超验化理性概念相连的道德问题，此处就不进一步研究了，因为对进一步的论证过程来说，自由作为有效根据庭并不是决定性的，<sup>[76]</sup>而是我们作为有认识和行为能力的生物的事实，不得不为我们和他人要求自由，而对自身形式上无条件性的自由，代表着对种种形式一元论的裁判庭，无论它是形而上学的，宗教的，语言方面还是自然科学方面的。<sup>[77]</sup> 即使是将自由说成幻想的 Hinforscher 也要利用它使其对话人相信它的不存在。

在教父学中就可以零星地看到这种思想，就是人的自由是其与天主肖似的核心。为了使人成为天主的肖像，人就应当是自由的。<sup>[78]</sup> 这里所涉及的人性自由的问题，是神学上最难的问题。人的自由作为有限的自由不仅是给定了的，而且一直处于规定的环境之中，从而其行为的可能性就受到限制。作为由天主所造的人性自由，既来自于天主就由天主的自由创造行为所决定。但它却不能有天主自由所决定的因果关系，否则就不算自由的

了。<sup>[79]</sup>在对人性自由自我实践的反思中,人当然不能停留在一种纯形式化的有限自由概念之中。而要从现实的人性自由,即我们所认为的“为善为恶的能力”出发,<sup>[80]</sup>作为自由并不能完全赶上它的起源,以及由其而来的邪恶,这对我们来说最终仍然是一种奥秘。<sup>[81]</sup>在受造者与天主肖似的圣经根据,以及可用世俗理性语言进行说明的哲学前提问题之后,现在就要对肖似天主性论题的末世论因素提出问题了。

## 六、肖似天主的自由在对天主封闭中的软弱性

恶的奥秘只有少数思想家象保禄宗徒和奥斯丁那样深入进行过研究的。对于将自由作为其自我实现的抽象自主原则的现代人来说,保禄和奥斯丁的那种对恶有一种自然倾斜角的自由想法是难以理解的。然而并非有历史性矛盾的是,认为现代自由意识基本上有根据的马丁路德和康德,都承认恶的奥秘在他们的自由思想中具有关键性的作用。尽管保禄和路德对恶的理解有种种不同,却一致认为在人身上有一种对恶的倾向,它的根源就在其意识行动之中:恶的奥秘对人来说就在于,恶来自于自由,然而它在其出生之前就已经存在。此处 Paul Ricoeur 看出了泵罪教导的“正统意向”,他与奥斯丁永远有反对 Pelagius 的权利。<sup>[82]</sup>

保禄在致罗马人书中,描述了因基督而获得新生人们的不幸,他们被拘留在罪恶之中(罗 5, 12 - 21),他们由于在他们身上统治的罪恶权势,无法对天主适当地行使自己的自由(罗 7, 14 - 25)。<sup>[83]</sup>我认为奥斯丁对原罪教导的解释意义就在于,关于罪人的自由对天主的封闭性要这样来考虑,它如果只着眼于个人罪责就无法适当理解了。它的显然界线就在其遗传模式及其与一种可疑的宿命论的连带关系之中。至于这种理论与原罪教导并没有必然的联系,这已经由教导当局有分寸的态度予以说明。<sup>[84]</sup>

黑格尔注意到原罪教导中,每个人从开始就看到自己处在不应有的状态之中,如果没有这一教导,基督教就不是“自由的宗教”

了。<sup>[85]</sup>于是黑格尔就比不少神学家更好地理解了这一教导的重要意义,他们认为自己可以免除这一点,或者是象 Herbert Schnadelbach 那样,认为在这一教导中有基督教的关键先天性缺陷。<sup>[86]</sup>然而并不是黑格尔以其辩证扬弃矛盾的体系,而是康德在其宗教著作中(1973)取得了原罪学说的哲学重建工作的成果。尽管康德挖苦地将经生育传递罪恶比作“绦虫”,却以人性中的根本邪恶承认了一种罪恶起源,在此就有了我们觉悟的玄妙莫测的基础。<sup>[87]</sup>人性的根本邪恶并不提高人的天主性尊严,康德却终究没有将这种尊严与肖似天主的思想挂起钩来。康德的宗教理解是以天主所满意的人的理想定向的,这一点以完美的方式体现在基督身上了。如果康德强调,即使每人因而应当努力争取成为天主所满意的人,最终只是天主“才能使我们成为他所满意的人”,<sup>[88]</sup>如果说人是通过天主成义的,那就说明它是新教为起源的。<sup>[89]</sup>康德于是谈起我们所无法理解的人的“重生”。<sup>[90]</sup>

马丁路德认为,众所周知,肖似天主性与罪恶的关系代表着一个特殊的问题。因为路德由于注释的原因,拒绝了出自里昂的依来内的肖像与肖似,即受造的与恩惠性的肖似天主性之间的区别,他认为在原始义德的丧失中,也包括了人类肖似天主性的丧失。<sup>[91]</sup>然而为了能维持罪人的人性尊严,还是需要假定为罪恶所毁的与天主肖似性有一定“剩余”。路德关于肖似天主性与罪恶的关系的看法,从一开始就不大令人满意,现在福音教派神学对它有不同看法。如 Eberhard Jungel 就不赞同路德所谓的“遭难者”的天主肖像因罪恶而变为魔鬼面孔的说法。<sup>[92]</sup>凭借罪人可以提到天主圣言, Jungel 还是接受了一种受造肖似天主性的关键性看法。<sup>[93]</sup>

Wolfhart Pannenberg 将人的受造性定型,突出到其与天主近似的历史过程的肖似天主性程度。<sup>[94]</sup> Pannenberg 在其对原罪学说的解释推论中,接受了一种有罪之人的主观性。他认为这种主观性的基础在于,人生具有特征的离心性自我超越与以其主体地位为基础的定位性之间的矛盾,总是要在有利于“自我”及其统治



地位来解决,因为 Pannenberg 是从一种“自我决裂”出发<sup>[95]</sup>在说话。Thomas Propper 在神学上有权掌握那在 Pannenberg 人类学中起主要作用的人文科学成果,即超验性反思具有一种关键性的中介作用。<sup>[96]</sup>他并不赞成,带有主观性的人的罪恶与自由的自主性互不相容。<sup>[97]</sup>

Propper 对于罪恶的普遍性,一方面是通过有限自由晕眩的不安,另一方面是通过自由在世界罪恶下的处境来解释的。人首先是在“有有限自由的条件下对待所给予的任务时”陷于罪恶的。<sup>[98]</sup>至于要将有限的自由理解为“以一种解放性的创造行为为依据的”,<sup>[99]</sup>而且超验性的自由是“受造形象的人类学核心”,<sup>[100]</sup>同样也可以承认这一事实,就是自由“绝不会完全为罪恶所摧毁,以致无法借圣宠行动起来,重新得到解放。”<sup>[101]</sup>当然罪人的自由在其对天主封闭时,不仅可以假定为“其对天主进行回答”之处,而且将它视为“人类可以谈到天主的根据”也完全是正确和必然的事。<sup>[102]</sup>那么如果自由要在其超验性的条件下不受到罪恶侵袭,那么除了在那并不存在自由,于是有根据地说,罪人靠自己的力量不能负责之外,还能在哪里呢?<sup>[103]</sup>

因此 Wolfhart Pannenberg 便怀疑 Propper 是否对原罪进行了一种适当的注释性阐述:“原罪不仅是关于罪恶的一种状态,而且就是一种罪恶事实,并且首先是一种个人行为状态。而这种状态并没有适当地描述为,每一个新的个人在由自己的罪恶行为所造成的另一种生活关系中的处境:有的人可能从内心完全免除其同时代人的外来压力。关键性的是每个人从一出生就已经是罪人了。除非在每一个人颠倒了的生活中承认自然法的基本情况,便无法认定原罪教义的核心。”<sup>[104]</sup>

如果原罪教导的用意在于,罪恶来自于自由,自由又总要假定对其自由的认识,那么就要承认随着人的主观性的建立而来的罪恶性,此二者也并不是同一回事,于是罪人的成义也不会同时带来其需要拯救的自由。<sup>[105]</sup>

## 七、罪人的成义与受洗者的情欲

罪人成义的学说适用于尽量摆脱了宗教意义规定的世俗理性,同时又反对那陷于罪恶之中的自由看法。然而在成义学说中,却存在着一种对唯独受实行原则决定的人们形象的批判性可能性。<sup>[106]</sup>因为罪人的成义,正如天主教教徒与路德派教徒自成义声明以来所说的,只能凭圣宠。按照路德派的成义学说,人由于在他身上的罪恶统治使其成义遭到失败,而对无力行善感到绝望,他也不是白白地成义的。他以自己的自由在接受性的被动中面对天主。因此说,成义是以纯被动方式进行的。路德在其“论不自由的意志”中对罪人的成义写道:“在这里人们采取的是纯被动式的态度…不以任何方式作什么,而是完全‘呆着’,就是完全听其自然。”<sup>[107]</sup>尽管路德在对受造的自由在其与天主的组织关系上思考有不少困难。而在以纯被动方式中所涉及到的东西,却不少于在对天主所赐救恩关系上正确理解人性自由的东西。<sup>[108]</sup>在以纯被动方式下,不仅恩宠是白白赐予的,而且是以罪人的自由对天主的封闭性为基础的。不是在由天主有效圣言所唤起的信仰中的人,以其赞同进行了任何方式的参与,而仅仅是以其需要救赎的自由促成了自己的得救。<sup>[109]</sup>

即使特利腾公会议答复路德的成义公告没有贝拉吉倾向之嫌,<sup>[110]</sup>然而对于受洗者仍然处于有罪状态问题,还是支持着中世纪神学所能说的。保禄和奥斯丁都未能理解的情欲与罪恶之分遇到了危险,从而人的情欲仅视为一种后果,而不将其理解为罪恶的表现。<sup>[111]</sup>多马斯亚奎纳在此处仍然是很有分寸区别地谈到情欲作为原罪的资料,<sup>[112]</sup>它本身也可称为罪恶,<sup>[113]</sup>因为在它身上所表现的是随着原罪而来的。路德不是从原则上,而是在其它处强调地认为,情欲既然不能在天主面前立足,因为它不能按天主圣意适宜于人,<sup>[114]</sup>尽管在基督徒生活中被控制住了,却没有被完全克服。

路德在成义上的既是义人又是罪人的根据就在于此。<sup>[115]</sup>即

使这一格式按照现代释经学界多数意见,在罗马人书7章中找不到什么充分根据,<sup>[116]</sup>这一路德与奥斯特丁都重视的实际问题也不会就此消失:就是说,感受到自由精神的基督徒在肉情的贪欲下,会继续感到罪恶的冲击而不断犯罪。<sup>[117]</sup>在迦5,16-18中保禄准确地提到这一点,却同时强调了成义恩宠的创造性首要地位。<sup>[118]</sup>路德关于既是义人又是罪人的人类学和末世论的现实主义,在圣经上因而是很暗淡的。<sup>[119]</sup>因而只要没有强调什么矛盾,提出了人借信仰和圣洗得到更新的问题,对天主教神学就没有什么困难承认,为此而蒙召的基督徒在其争取成为基督肖像的生活中,“既是义人又是罪人”<sup>[120]</sup>

## 八、无形天主的“圣像”与人是“基督的肖像”

基督教在天人理解上的独特标准,就是真正“无形天主的肖像”基督(哥1,15)。哥罗森颂歌的肖像概念是由一种柏拉图式“肖像概念”意义决定的:早已存在的圣子基督是无形天主的肖像,他降生成人,而且是“死者之中的首生者”<sup>[121]</sup>对于新约中的基督论形象概念来说,不仅是那些提到基督是天主肖像的之处值得注意,而且还有那些谈到显示天主荣耀的基督形象之处(如格后4,4-6)。根据希1,3所载,首生者是天主光荣的反映,是天主本体的真相,因而在圣子身上所看到的,就是圣父的东西。由此出发就离若望福音的基督论顶峰论断不远了,即早已存在的天主圣言成为肉躯(若1,14),而在圣子的肉躯上就看到了圣父(若19,49及其以下)。<sup>[122]</sup>

降生成人的圣子,以其圣父相同的面貌生活,远超过先知和天主的朋友。基督是表现和具体体现这一点的天主真相。借助于他,人们追求天主圣容的愿望就可以具体化了。<sup>[123]</sup>

关于受造物肖似天主性思想的柏拉图式理解与基督论形象概念,教父们在肖似天主思想上假定了一种关键性的区别:为了将在基督身上表现出来的天主真相,与按此真相所造的人(见雅3,9)

在概念上相互区别开来，他们就将天主圣言说成与圣父“本质相同”的真相，而人是按此原始形象所造成的：当天主圣言成为肉躯时（若 1,14），就显示了“其形象所代表的本身真相”。<sup>[124]</sup>

为了使人属于自己和属于天主，他就要与其圣子的形象相似（罗，29），他就要带着地上之人和天上之人的形象（格前 15,49），这是按未来复活的光辉肉身的意义说的（格前 15,50 - 55）。基督徒现在当然应当是基督肖像的人，他脱去了“旧人”，穿上了“新人”（哥 3,9 及其以下）。信徒们都要以“揭开的面貌”，好象在镜子中一样反映主的光荣，变成同样的形象（格后 3,18）。凡是按天主形象所造（参见雅 3,9），而且决定要使之与天主的真相基督相似的人，就负有一种使命。<sup>[125]</sup>

熟悉基督的形象，同时也是与熟悉以每个人的面貌出现的他的“无名者”有联系的（马 25,31 - 46）。只要看看位格概念的历史，从一开始就会显示出与面貌意义相连的深义。因为他人的面貌，正如 Emmanuel Levinas 所一再指出的，意味着主体性不会在本身就结束了，将会看到它通过他人“进行异化”，感到它开放起来。<sup>[126]</sup>人的位格化基础不在于我们意识生活的主观性。它却是体现我们自身自我存在的最好场所，正如他人对我们通过他们的面貌、表情和行为所表现的一样。至于以“你”而不以“我”所宣告的受造式肖似天主性，正如 Levinas 所说的，就代表了错误的选择。<sup>[127]</sup>当然为了在他人身上，尤其是在基督与之紧密结合的受打击者身上能认清人子的面貌，我们就要信任他们的形象，就要熟悉他们的历史。

## 九、在肉体可经受性中的天主肖像

基督的形象只有在与之对立的偶像被摧毁之后才会感受到。<sup>[128]</sup>无形天主的形象在我们肉体的可经受性和软弱中显示出来。至于天主不能直接看到，这并不排除天主借其圣子进行启示。“从未有人见过天主。只有那在父怀中的独生者，他为我们传递了

信息”(若 1,18)。圣子没有将与天主同等的地位把持不舍,却贬抑自己,在肉体的微贱中过着凡人的生活,而且孤独地死在十字架上(斐 2,6-8)。天主的超验性并没有因降生为人而消失,天主性和人性在基督身上结合起来,但并不相混。<sup>[129]</sup>对于一种基督论式形象概念的注释学来说,这种卡尔西顿式的论述具有永久性的意义。基督,天主的真相,他的降生并不意味着取消画像禁令。<sup>[130]</sup>基督的画像<sup>[131]</sup>,如果不是作为对无始的天主生命的象征性征兆出现的,那就是偶像崇拜,尽管降生成人的基督位格本身是无形天主的肖像,或者以基督的画像作为礼仪崇拜的对象。<sup>[132]</sup>无论是涉及到基督的完美形象,人按其所造成的天主形象,还是人作为基督的肖像,都是一种不能直接看到的形象。人在其真正的生活中,无论是旧人还是在基督内更新的人,都是一个奥秘。

法国哲学家 Michel Henry 在其激进的生活现象学近作,“降生,一种肉体哲学”中,对人的受造肖似天主性问题写道:“人不是什么人们可以看到的形象。人并非可见之物。没有人见过天主,但也没有人见到过人 - 一个在其真正现实中的人,一种活的超验性自身。”<sup>[133]</sup>

天主的肖像并不是出现在世物的现象之中,而是出现在生命的一种原始自在之中,出现在肉体的可经受性之中,它是不能直接看到的。人的创造就是“生命进入到一个肉体之中”。<sup>[134]</sup>正如若望福音在直觉中所指出的,于是“在人的原始创造与圣言降生之间就有了一种真正的亲合关系”。<sup>[135]</sup>因为“凡是在每个肉体中出现的,都是其真正的自在,他的降生。”<sup>[136]</sup>肉体的可经受性,降生的生命,只有在那出自于感官可感觉的世界,又回到其比我们意识的现象性更“早”的自身的思想中时才能予以理解。这就证实了,肉体哲学和降生为人的圣言的神学,才是真正的生命科学。至于对它们还没有这种认识,这与生命科学的生物学生命概念以及世俗世界的经济体制有关。<sup>[137]</sup>

### 【注释】

[1]本文是2004年6月9日,于杜宾根天主教大学神学系所举行的,Peter Hunnermann 博士教授75岁诞辰庆祝会上所发表的祝贺词的修订付印稿。

[2]Immanuel Kant,实用方面的人类学者(科学院原文版本 [=AA]VII),Berlin 1968,127页。

[3]见全上。

[4]见全上作者的,道德形而上学(=AA VI),Berlin 1968,280页及其以下。——在康德的反思录中他写道:“是否能有自由的问题,也许就等于人就是一种真正的位格,以及我是否可由以外之物决定的问题”(反思录4225[AA XVII],464页及其以下)。——Volker Gerhardt,人将出生,并不是什么为人性辩护的理由,Munchen

2001,22页及其以下,它会引起一种印象,就是在康德看来,孩子之所以由于他们的孕育而获得位格地位,

在于“孕育行为”是由父母的自由所产生的。然而父母的自由却并不是其所孕育孩子人格地位的根据。由孕育行为而来的是对所孕育孩子的“辅养和照料”的义务(康德,道德形而上学,280页)。所孕育的孩子是一个位格,因为它作为一个人性个体具有一种“有自由的生物”的气质(281页)。此外对康德来说,一种天主“所造自由生物”的想法与孕育行为之间也没有什么矛盾,尽管我们也无法说明,“天主如何就可以造成自由生物”(全上)。Gehardt的指责,康德在生物伦理学的讨论中一再提到,却很少彻底去读,这要归咎于他自己。

[5]Immanuel Kant,道德形而上学基础(=AAIV),Berlin 1968,428页。

[6]见全上436、451-453页。参见Friedo Ricken,“精神人”与“表象人”。以人性本身作为目的格式的推导、根据和适用性,此文载在:Otfried Hoffe所著的,道德形而上学基础中。一种合作性的评注,Frankfurt a. M. 1989,134-252页,尤其是240页及其

以下;Ludger Honnefelder,在现实道德辩论中的位格概念,载在:HogerZaborowski(作者),人是如何可制造的?一种神哲学的定向,Mainz 2003,202 - 219,尤其是 205 - 207 页。

[7]Kant,道德形而上学,441 页。

[8]全上 462 页。-关于康德的位格概念,见 Johannes Schwartlander 的,人即位格。康德的人类学说,Stuttgart 1968。

[9]见 Manfred Frank,现代条件。言论、讲话和计划,Leipzig 1993,103 页。

[10]见 Richard Rorty,自然的镜子。一种哲学批判。译者 Mochael Gebauer, Frankfurt a. M. 1987;全上作者,真理与进步。译者 Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 2000; Daniel C. Dennet, 意识的解释, Boston-Toronto-London 1991。与 Rorty 和 Dennet 的一种“自然化认识论”(Willard V. O. Quine)极端化立场相反, Jurgen Habermas 代表一种“缓和的”自然主义,尽管它在精神与自然的区别上,对理智持一种非超验化态度。参见 Jurgen Habermas, 真理与辩白。哲学论文, Frankfurt a. M. 1999, 32 - 40 页。

[11] 见 Gerhard Roth, 脑力及其现实性, Frankfurt a. M. 1996;全上作者,从脑力的看法出发, Frankfurt a. M. 2003; Hans Flohr, 意识状态的现实化,此文载在:精神的自然化是使神学张口结舌吗? 思想与脑力讨论与基督教的人形象(QD 205), 作者 Peter Neuner, Freiburg-Basel-Wien 2003, 43 - 56 页。Denner 将自我意识视为一种注释上有用的“虚构”(见 Denner, 意识的解释, 227、441 页)。

[12]见 Franz Gruber, 清醒起来的受造成物。基督教人形象轮廓, Regensburg 2003。

[13]Ludwig Feuerbach, 基督教的本质(全集之五), 编者 Werner Schuffenhauer, Berlin 1973, 215 页。

[14]见 Jacob Jervell, 天主形象之一。圣经上的, 早期犹太人的和诺斯替派的看法, 此文载在: TRE 6 (1990) 491 - 498, 尤其是 493 页。

[15]参见 Walter Gross,关于司祭典和旧约天主形象的研究, Stuttgart 1999, 11 - 54 页;全上作者,创 1, 26, 27; 96: 是立像还是肖像? 根据希伯来和希腊原文来看人的任务和尊严, 载在: 人性尊严中(JBTh 15), Neukirchen - Vluyn 2001, 11 - 38 页。

[16]见 Gerhald Ebeling, 基督教信仰的教义学, 卷一, Tubingen 1982, 376 - 414 页, 尤其是 386 页。参见 Jurgedn Moltmann, “人”是谁? Einsiedeln-Zurich-Koln 1975, 24 页;全上作者, 人。在当前冲突中的基督教人类学(神学课题之十一), Stuttgart 1983, 158 页及其以下。关于天主教神学, 可参见 Christian Duquoc, w 人与天主的肖像, 载在: NHTThG 3 (1985) 83 - 94 页, 尤其是 84 页及其以下。

[17]见 Christoph Dohmen, “没有人看见了我还能活着的”(出 33, 20)。旧约中看到天主的观点, 载在: 画像的力量之中(JBTh 13), Neukirchen-Vluyn 1999, 31 - 51 页。

[18]见 Horacio Simian-Yofre, panim, 载在: ThWAT VI (1989) 629 - 659, 尤其是 640 页。

[19]见 Dohmen, “没有人看到我还能活下来的”(出 33, 20), 50 页。

[20]这一问题由 Epiphanius von Salamis 明确地提出来了, haer. 70。

[21]Martin Brassler(作者)所列举的一些例句, 位格。从古至今的哲学例句, Stuttgart 1999。

[22]对此请参见 Michael Welker, 位格, 人性尊严和肖似天主性, 载在: 人性尊严一文中(JBTh 15), 251 页。

[23]见 Manfred Fuhrmann, “位格”, 一种罗马角色概念, 载在: Odo Marquard-Karlheinz Stierle (作者), 特征(诗歌与注释学之八), Munchen 1979, 83 - 106 页; Reto Luzius Fetz, 位格概念与特征理论, 载在: FZPhTh 35 期(1988) 65 - 106 页, 尤其是 71 - 74 页; Ralf Konersmann, 位格。一种词义史性的展望, 载在: 哲学国际时报 2 期(1993 年) 199 - 227 页, 尤其是 200 页及其以下。



[24]见 Anicius Manlius Severinus Boethius, 驳欧底格和内斯多略之三, 载在: 全上作者的, 神学论述。拉丁原文由 M. Elsasser 翻译, 作序和注释, Hamburg 1988, 74 页及其以下。

[25]见 Theo Kobusch 的伟大研究论文, 位格的发现。自由的形而上学与现代的人形象, Darmstadt 1997。

[26]见多马斯阿奎纳, STh I, q. 29, a. 1c.

[27]见 STh I, q. 29, a. 3c.

[28]见 STh I, q. 29, a. 3 ad2.

[29]参见 Alexander von Hales, In Sent. I, d. 25.

[30]见 Eberhard Schockenhoff, 多马斯奎纳和马丁路德思想中的作位格与人的尊严, 载在: ThPh 65 (1990) 471 - 512, 尤其是 486 页。

[31]见 Pico della Mirandola, 论人性尊严。拉丁原文根据帝王版编辑, 由 Gerd von der Gonna 翻译, Stuttgart 1997。

[32]见 Charles Taylor, 自我的根源。现代特征的出现, 由 Joachim Schulte 翻译, Frankfurt a. M. 1996, 309 页。

[33]见 John Locke, 关于人性理解的尝试, 卷一, Hamburg 1981, 425 - 429 页。

[34]见 David Hume, 论人性。由 David F. Norton and Mary J. Norton 发行, Oxford 2002, 1. 4. 6. 2 页

[35]见 Immanuel Kant, 纯理性批判 A 362 页。

[36]全上作者, 道德形而上学。223 页。

[37]见全上作者的, 实用性理性批判 A 155 - 156, 237 页。

[38]全上作者, 道德形而上学基础, 428 页。

[39]见 Robert Spaemann, 位格。论‘某事’与‘某人’之间的区别, Stuttgart 1996。

[40]全上 78 页。

[41]全上 76 页。参见 Friedo Ricken, 位格或人本身是否是目的, 载在: InPhil 2 (1997) 8 页。

[42]见 Peter F. Strawson, 个体与逻辑主体, Stuttgart 1972,

134 页。

[43]关于分析哲学中的位格概念,见 Peter Bieri,精神上的分析哲学,Konigstein i. Ts. 1981;Sydney Shoemaker-Richard Swinburne,位格特征,Oxford 1984。

[44]参见 Mathias Leder,什么是成为位格? Pderborn 1999。

[45]见 Ulrich Bach,有为某物的人吗,载在:DS 48/ 1995,25 页及其以下。

[46]Volker Gerhardt 和 Norbert Hoerster 认为,个人一经生育就有生存的权利。参见 Volker Gerhardt,人要了出生了,38 - 58 页;Norbert Hoerster,胚胎保护伦理学。一种法哲学论著,Stuttgart 2002。

[47]见 Ernst-Wolfgang Bockenforde,人性尊严是不可侵犯的。向宪法的前辈们告别:对基本法第一条的新解释,标志着一个时代的突破,此文载在:FAZ 3. September 2003,Nr. 204,33。

[48]见 Rudiger Safranski,自由的罪恶和悲剧,Munchen-Wien 1997,279。-Dietmar Mieth 着眼于人生之初和人生之末的一种安乐死的新形式,谈“被容许的法西斯主义”(Pier Paolo Pasolini)。参见 Dietmar Mieth,我们可要什么? 生物科技时代的伦理学,Freiburg-Basel-Wien 2002,449 页及其以下。

[49]见 Eberhard Schockenhoff,生命伦理学。一种神学概要,Mainz 1993,102 页以及它处。-与 Schockenhoff 不同的是 Dietmar Mieth,他更强调在由其发展成自我作为人性生物的胚胎,与作为位格的自我之间的潜在可能性方面的论证工作。Mieth 认为,在这种区别中也看不出它对疲惫的胚胎研究有多大辩护作用,因为胚胎作为人性生物就有“生存权”。参见 Diemar Mieth,论基因专制。可实行性之间的生物技术,Freiburg-Basel-Wien 2001,93 - 99 页;全上作者,我们愿意能干什么? 32 页。

[50]Wolfhart Pannenberg,位格与主体,载在:NZSTh 18 (1976) 133 - 148 页。参见全上作者,神学观点中的人类学,Gottingen 1983,185 - 235 页。

[51]全上作者,人作为位格,此文载在:系统神学文集中,卷二,Gottingen 2000,162 - 169 页。

[52]全上作者,位格与主体,144 页。

[53]关于人性生活从其最初开始至其决定性终结的奥秘,请参见 Mieth,我们能愿意要什么? 32 页及其以下。

[54]Georg Willhelm Friedrich Hegel,百科讲课序言(1818 年柏林就职后首次讲课),载在:全上作者的,哲学知识百科全书之三(理论著作版),Frankfurt a. M. 1983,402 页。

[55]Donald Davidson 认为,属于主体神话的只有这三件事,就是在语言中所表达的思想、信念和意愿永远属于个人,在这种意义上就是“私人性的”。自我的不可转换性即在于此,而非其它。参见 Donald Davidson,主体的神话。哲学论述。由 J. Schulte 翻译和作后记,Stuttgart 1993;全上作者,主体性,中间主体性和客体性,Frankfurt a. M. 2004,152 - 165 页。Habermas 的非超验性理性概念也是反对“主体性”神话的。

[56]见 Ernst Tugendhat,自我中心性与神秘学。一种人类学研究,Munchen 2003,65 页等处。

[57]关于 Tugendhat 的自我意识理论,见 Ernst Tugendhat,自我意识与自我决定。语言分析式解释,Frankfurt a. M. 1979,尤其是第 4 次讲课:从我下降到“我”(68 - 90 页)。

[58]见全上作者,自我中心性与神秘学,121 页及其以下。

[59]见全上 124 页。

[60]见全上 126 页。

[61]见全上 147 - 149 页。

[62]见 Arthur C. Danto,神秘学与道德。东方与西方的思想,Munchen 1999。

[63]见 Edward Conze,佛教。生物与发展,Stuttgart-Berlin-Koln-Mainz 1974,17 页。

[64]见 Wolfhart Pannenberg,关于寻求真正自我的问题。人类学是基督教与佛教思想会合的地方,载在:全上作者的,自然与

人,以及创世的未来,Gottingen 2000,175 - 190 页;Magnus Striet,乔答摩与耶稣-佛与基督可相比较吗?一种批判性的异议,载在:辩论问题 35(2003)37 - 39 页。

[65]见 Jürgen Habermas,信仰与知识。2001 年德国书业和平奖金。颂词:Jan Philip Reemtsma, Frankfurt a. M. 2001, 参见全一作者,对此问题的表态:一种爱自由国家在政治之前的道德基础,昆文载在:辩论文集之 34 集中(2004)2 - 4 页,尤其是 4 页。

[66]见 Habermas,信仰与知识,20 - 25 页,29 页。

[67]全上 30 页。

[68]见 Jean Paul Sartre,存在与虚无。一种现象学本体论研究,Hamburg 1998,518 页。

[69]Habermas,信仰与知识,30 页及其以下。

[70]见全上作者,传通性行为与非超验性的理智;全上作者,非超验化的道路。从康德到黑格尔再反过来,载在:全上作者,真理与辩护, Frankfurt a. M. 186 - 229 页。

[71]见全上作者,传播行动与非超验化的理智, Stuttgart 2001, 31。Habermas 也谈到了“反现实性的委托”(全上 29 页)。

[72]见全上作者,人类本性的未来。是在一条自由的优生学道路上吗? Frankfurt a. M. 2001 年,67,78 页。

[73]见全上 64 页及其以下与 78 页。

[74]见全上 78 - 80 页。

[75]见全上。

[76]对此请参见 Hermann King,体系与自由。文集, Freiburg Munchen 1980,58 - 68 页,71 - 90 页。

[77]见 Thomas Propper,福音与自由理智。一种神学注释学的轮廓, Freiheit-Basel-Wien 2001,17 页。

[78]见 Tertullian,驳马其奥之二,5 页及其以下。此外请参见 Hans Urs von Balthasar,神灵剧之二。戏剧人物,第一部分:在天主之中的人, Einsiedeln 1976,298 - 301 页。

[79]见康德,道德形而上学,280 页及其以下。

[80]Friedrich Wilhelm Joseph Schelling,,关于人性自由的本质以及与之有关的对象的研究。附有 Walter Schutz 的一篇论述:Schelling 哲学中的自由与历史, Frankfurt a. M. 1975 年, 48 页。

[81]Magnus Striet 的论题,自由在其自我实践中最终是由其自身决定的,这至少需要加以说明。参见 Magnus Striet, 区别的思想。与 Jurgen Habermas 对话,此文载在:对话中的神学。FS Harald Wagner, 编者 Peter Neuter 和 Peter Luning, Munster 2004, 127 - 142 页,尤其是 133 页。

[82]见 Paul Ricoeur, 注释学与心理分析。解释的冲突之二, Munchen 1974, 155, 187 页。从哲学观点看贝拉吉之争,参见 Hans Jonas, 奥斯丁与保禄的自由问题。关于贝拉吉争论的一种哲学研究, Gottingen 1965。

[83]对此请参阅 Hermann Lichtenberger, 亚当的我与人类的我。对罗马人书 7 章中人的形象的研究, Tubingen 2004。

[84]见 DH 222 - 223。-即使在奥斯丁的原罪学说中不涉及到一种有天主存在问题的自然神学研究,仍然还是要求在人遭到拒绝时还能想到天主的正义。现在的一种倾向是将奥斯丁的原罪学说归到其在宿命论之内的作用上。见 Walter Gross-Ka l-Josef Kuschel, “我创造了黑暗与灾祸!”天主应对不幸负责吗?, Mainz 1995, 尤其是 73 - 76 页; Hermann Haring, 神学上的罪恶问题, Darmstadt 1986, 86 - 94 页; Propper, 福音与自由理智, 315 页。

[85]Georg Willelm Friedrich Hegel, 权利哲学概要, 第 18 节附注(=全集。Glockner 版, 卷七, 70 页)。

[86]见 Herbert Schnadelbach, 基督教的诅咒。一个老化了的世界性宗教的七种先天性缺陷。两千年之后的一种文化总结, 载在: Die Zeit, 20, 11. Mai 2000, 41 - 42 页, 尤其是 41 页。

[87]见康德, 在纯理智界线之内的宗教(=AAVI), Berlin 1980, 19 - 53 页, 尤其是 39 - 44 页。Taylor 也强调奥斯丁对康德“根本邪恶”学说的强烈影响。见 Charles Taylor, 自我的根源,

636 页及其以下。

[88]康德,在邪恶理智界线之内的宗教,170 页及其以下。

[89]见 Stefanie Bohlen,受造性与自由。从康德的批判哲学出发来理解创造思想,Berlin 2003,292 页。

[90]见康德,在纯理性界限之内的宗教,44 - 53 页,尤其是 47 页。

[91]见马丁路德,论天主的形象及与之肖似性。关于梅瑟一书 1535 - 45 讲课附注(WA 42.46):“肖似天主和天主形象是对天主的真正和完全的认识,是对天主的最高宣示,永远的道路,永远的喜乐,永远的保证。”参见 Philipp Melancthon,护教篇之二,18 页及其以下。

[92]见马丁路德,关于梅瑟一书的讲道,1527 (WA 24,50,8 页及其以下):“亚当是按天主形象造的,犯罪将其失去而带上魔鬼的形象”。参见 Eberhard Jungel,无神者成义的福音是基督教信仰的核心。合一主义观点的一种神学研究,Tubingen 1999,103.152 页。反面参见 Ebeling,基督教信仰的教义学,卷一,391 页。

[93]Eberhard Jungel,与天主相称的人类。论人的肖似天主性是神学人类学的基本形象,此文载在:全上作者的,天主-真理-人的对应关系。神学讨论,Munchen 1986,290 - 317 页,尤其是 309 页。

[94]见 Worfhart Pannenberg,肖似天主性是人在较新神学史上的定型,Munchen 1979;全上作者,神学观点上的人类学,82 页。

[95]全上作者,神学观点上的人类学,82 页。

[96]见 Propper,福音与自由理性,170 - 172 页。

[97]见全上 153 - 179 页。

[98]见全上 165 页 (Hervorhebung H. H.)。

[99]全上 17 页。

[100]全上 309 页。

[101]全上 81 页。

[102]全上 19 页 (Hervorhebung H. H.)。——参见 Karl-Heinz Menke, 作基督徒的标准。恩宠教导概要, Regensburg 2003。

[103]见 Thomas Propper, 救赎的信仰与自由的历史, Munchen 1991, 204 页及其以下; 全上作者, 福音与自由理智, 17、166、305 页。

[104]见 Wolfhart Pannenberg, 罪恶, 自由, 特征。对 Thomas Propper 的一种回答 [1990], 此文载在: 全上作者的, 自然与人以及创造的未来。系统神学论文集, 卷二, Gottingen 2000, 235 - 245, 尤其是 237 页。

[105]参见 Hermut Hoping, 矛盾中的自由。从康德出发研究原罪学说, Innsbruck 1990, 尤其是 234 - 292 页; 全上作者, 自由思想与原罪学说。罪恶的超验性起源, 载在: ThGl 84 (1994) 299 - 317 页。参见 Peter Hunermann, 原罪—一种复杂和多因素的情况, 此文载在: ThQ 184 (2004) 92 - 107 页, 尤其是 100 - 102 页。

[106]见 Jungel, 无神者成义的福音是基督教的信仰核心, 36 页。

[107]马丁路德, 论不自由的意志, 载在: 德国人路德。马丁路德在新的选择中为当前所作的工作, 编者 Kurt Aland, 卷三, Stuttgart-Gottingen 1961, 262 页。——见路德派联盟与天主教会, 关于成义声明的(1999), Nr. 21。

[108]见 Jungel, 无神者成义的福音是基督教信仰的核心, 161 页。

[109]如果 Propper 说, 他几乎可以“认可”Eberhard Jungel 论成义学说一书中的—切, 在关键问题上, 即在理解人性自由对天主的封闭性上, 却仍然存在一种无法消除的差异。见 Propper, 福音与自由理智, 309 页。

[110]见 Otto Herman Pesch-Albrecht Peters, 恩宠与成义学

说导论, Darmstadt 1981, 187 页。Eberhard Jungel 的, 无神者成义的福音, 却不相同, 162 - 167 页。参见 Bernd Jochen Hilberath, 认识一致。谈 Eberhard Jungel 近来“在合一主义观点下的神学研究”, 载在: HerKorr 53 (1999) 22 - 26 页, 以及 Eberhard Jungel 的答复, 共同点与差异。Eberhard Jungel 在成义问题之争中的一封信, 载在: HerKorr 53 (1999) 154 - 157 页(关于罪人“纯被动式的”成义问题, 参见全上作者的, 对一种罗马注的友好解释, 载在: ZThK 95 [1998] 252 - 279, 尤其是 267 - 270 页。)

[111]在公会议的教父们中, 这一区别并非有争议的。见 Peter Walter, 在特利腾公会议的争论与决议中的受洗者仍然有罪性, 载在: 既是义人又是罪人? 合一主义声明, 作者 Theodor Schneider 与 Gunder Wenz (教会之间的对话 11), Freiburg-Göttingen 2001, 268 - 302 页。

[112]见 STh I - II, q. 82, a. 3。

[113]见论罪恶 q. 4 a. 2。

[114]见路德教派世界同盟与天主教教会, 关于成义声明共同正式论断的附件 Nr. 2 B。

[115]如在罗马人书讲义 1515/ 1516 (WA 56, 70, 9f; 272, 17; WA 57, 165, 12) 中就是如此。参见 Otto Hermann Pesch, 既是义人又是罪人。一种马丁路德格式的意义与重要地位。——论题与附注, 载在: 既是义人又是罪人?, 146 - 167 页; Gunther Wenz, 不是爱心而是信德使人成义: 论路德知名的论题, 基督徒既是义人又是罪人的神学背景, 载在: 既是义人又是罪人一文中, 185 - 226 页; Vinzenz Pfnur, 是义人又是罪人。路德与天主教争论神学的背景。在 Eck 与 Melanchthon 之间友好对话中的争论说明, Ausburg 1530 和 Worms 1541, 全上 227 - 251 页。

[116]见 Michael Theobald, 罗马人书(研究的收获 294), Darmstadt 2000, 248 - 250 页。

[117]见 Thomas Soding, 罪人的成义与成义者的罪恶。论保禄神学思想中的“既是义人又是罪人”, 载在: 既是义人又是罪人?



之中,30 - 81 页,尤其是 66 页。

[118]见全上 80 页。

[119]参见 Ulrich Wilcken,在若望一书 1,5 - 2, 2 中“既是义人又是罪人”,载在:既是义人又是罪人? 82 - 91 页。

[120]见路德教派世界同盟与天主教教会,关于成义声明的共同公开论断,附件 Nr. 2 A。

[121]见 Helmut Merklein,基督在新约中是天主的肖像,载在:肖像的力量 (JBTh 13),53 - 75,尤其是 60 - 63 页。

[122]见全上 66 - 68 页。

[123]见 Joseph Ratzinger 枢机,通向耶稣基督的道路。Ausborg 2003,24 页。

[124]Irenaus von Lyon,驳斥异端 V 16,2 (FC 8/ 5,134 及其以下)。

[125]见 Hans Urs von Balthasar,神剧之二。剧中人物,第二部分:具有基督身份的人物,Einsiedeln 1978;全上作者,人造成了。神学概要之五,Einsiedeln 1986,100 页。

[126]典型性的是 Emmanuel Levinas 的,他人的人道主义。由 Ludwig Wenzler 译出并为之作序。Theo de Boer 的评注。以及 Emmanuel Levinas 与 Christoph von Wolzogen 的对话,Hamburg 1989。

[127]见 Emmanuel Levinas,对话,载在:现代社会的基督教信仰。第一分册(1981),61 - 85,尤其是 79 页及其以下。——从 Levinas 出发,Thomas Freyer 批判了对人肖似天主性观念理解至今为止的研究。见 Thomas Freyer,人是“天主的肖像吗”? 对 E. Levinas 关于神学人类学的一项建议的评注,载在:Josef Wohlmuth(作者),Immanuel Levinas-对基督教神学的一项挑战,Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 1999,81 - 95 页。关于 Levinas 的形象与艺术批评,见 Josef Wohlmuth,Emmanuel Levinas 的艺术和形象批评与神学上的形象问题,载在:全上作者的,紧靠在一起的奥秘。关于犹太教与基督教关系的神学论文,Paderborn-

Munchen-Wien-Zurich 1996, 213 - 231 页。

[128]见 Jean-Luc Marion, 不存在的天主。在文字之外。由 Thomas A. Carlson 译出。由 David Tracy 作序。Chicago London 1991。

[129]见 Wohlmuth 与 Emmanuel Levinas 关于降生思想所表示的保留条件的商讨。参见 Emmanuel Levinas, 天主降生成人? 载在: 全上作者, 在我们中间。关于他人思想的研究, Munchen Wien 1995, 73 - 82 页; Josef Wohlmuth, 挑战性的基督论, 载在: 全上作者的, 在奥秘中相互靠近, 39 - 62 页。

[130]Hans Georg Gadamer 持不同意见, 真理与方法。一种哲学性注释学的基本特征(全集卷一), Tubingen 1990, 1965, 121 - 137 页, 尤其是 134 页。

[131]见 Christoph Kardinal Schonborn, 基督画像, Wien 1998 (1984)。

[132]见 Marion, 不存在的天主, 7 - 52 页。

[133]Michel Henry, 降生。一种肉体哲学。由 Rolf Kuhn 由法文中译出, Freiburg-Munchen 2002, 361 页。参见全上作者的, “我是真理”。关于一种基督教哲学。由 Rolf Kuhn 自法文中译出, Freiburg-Munchen 1997。

[134]Henry, 降生, 361 页。

[135]全上 365 页。

[136]全上 381 页。

[137]见 Michel Henry, 野蛮人。一种现象学性的文化批判, Freiburg-Munchen 1994ff。

## 何为超验？Krings, Rahner, Lotz 和 Schaeffler 等的看法

Bernd Irlenborn

“超验”性概念在康德哲学的背景下，所给人的印象是生疏的，甚至是怪诞不经的。<sup>[1]</sup>如果超验对康德来说，代表一种与认识对象有关的可能性条件，而它又与任何经验无关，那么如果条件界面与相互制约性界面又相互封闭，经验本身就不可能是超验性的了。<sup>[2]</sup>“超验”并不是什么新词，哲学家和神学家如 Edmund Husserl, Hermann Krings, Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner 等，都用它来指明他们所认定的传统超验哲学中的缺陷，这可以说是体验中的体验：认识主体的共同意识。

富有启发意义的是，在当前的神哲学讨论中也还有一种超验思想的概念，这种思想与上述模式有联系，而这种模式却是以独立的方式发展的；它涉及到 Richard Schaeffler 的宗教哲学名著中的“超验”概念。此概念的构思却与 Husserl, Lotz 和 Rahner 等所拟定的非课题性共同体验不同，而是专用于“超验”概念，就象 Krings 那样，是专指一种其认识结构有变化的体验意义说的。这样做的目的是要通过超验性与历史性反思，超越至今为止的概念运用方式，制订一种“理智史”来代替其先验结构的历史。

在本文中我想先介绍“超验”的神哲学模式，并对其整体性与区别进行讨论。由此可以看出，在这一概念中存在着什么目的和影响，从而如何在不同的构思中实现一种超验性反思的改革，这在哲学和神学方面都是有好处的。为此我在第一部分中介绍 Husserl 和 Hegel 对超验的思考。在第二部分中要提出这种思考的一种重要子系思想，即 Hermann Krings 的“超验”模式。第三部分

涉及到这种概念在 Johann Baptist Lotz 和 Rahner 模式中的神学接受。在第四部分中我想介绍 Richard Schaeffler 对超验的当前构思；这也就去看清他对 Rahner 和 Lotz 概念的评价。第五和最后部分是关于各种理论的整体性问题讨论要点。

## 一、关于 Husserl 和 Hegel 的一种超验哲学思考

在研究上述构思的过程中，可以看出两个主要方面，它们又都与一种“超验”相连。第一种因素，除 Schaeffler 的构思以外，都是这种体验的下述概念的基本因素：其特点是非物性共同意识。<sup>[3]</sup>第二种因素反而只是出现在某些构思中：于是就涉及到与超验有关的一种变化的显示，主体认识结构的一种形成过程。

超验的概念固然起源于 Edmund Husserl。<sup>[4]</sup>关于这一概念在其思想上的意义，人们可以简要地认为：他首先是在一种“超然自我意识”的意义上应用它的。至于所涉及的是什么，从 1923/1924 年 Husserl 第一哲学讲座中就可以明显地看出来。在讲座第二部分 38 节中，Husserl 谈到“超验范围是一种超然批判的主题。”<sup>[5]</sup>Husserl 在这里对现象学时期的决定，就是对自然观点的一切存在表态的中止。反思性意识包括了这种无疑义的存在规定，从而就成了不参与的自己思想的旁观者。通过这种观察方向的变化，于是意识就在现象学转变的意义上观察世界，自我存在也退而为世界性主体，余下来的是“超然的自我”。这种“超然自我”作为整个世界认识的主体，并不属于所认识的世界；在这一时期中，正如 Husserl 所说的，就察觉到自己的“纯洁性”。这种反思意识所察觉的，Husserl 指出，并非凡俗的自我，而是“超然的自我体验”。<sup>[6]</sup>于是意识就体验到自己就是“体验的主题”。<sup>[7]</sup>

这是理解“超验”概念的第一个要点：于是就涉及到一种非独立性的体验，它位于所有某些已有事物的凡俗体验之前。当然超验也有一种相关联系；然而正如其所说的，这并不是指世上所存在的此或彼物，而是指作为各种思想的行动中心的超然自我本身。

在这“超然自我体验”中所体验的就不是我所体验的某物，而是体验到某物的超然自我。如此说来，就涉及到一种共识，Husserl认为，就象他在笛卡儿沉思录中所说的，借此就体验到“生动的自我临在”。<sup>[8]</sup>这就是说，Husserl 意义上的超验就是以自我为体验者的体验；它是以超逻辑的方式在具体体验之外的界面上进行的。

说这种非具体体验富有生殖力，并不是指在康德的，必然会伴随我的一切思想的“我思考”的超然感知上，而是在黑格尔的精神现象学的“导论”中。关于黑格尔的复杂论述此处只想作某些提示：他在上述的导论中研究，用何种“论述法”才能使人看到从自然意识到真正知识的道路，这种知识继续发展的主题就是精神现象学。<sup>[9]</sup>被黑格尔视为这种意识形成的酵素，真正知识与无根据的知识资格的区别，不是由这种继续发展所带有检验机构的某种外在“标准”来判断，而在于自然意识本身的决定。正如 Brentano 和 Husserl 以后所说的，由于有目的的意识始终是对某事物的意识：某事物既与自己有别，同时又与自己有关。<sup>[10]</sup>这时有两个因素在起作用：一方面是与意识对象的存在有关的“知识”，另一方面是在知识关系之外的对象的“自在之物”，“真理”。而决定性的是，意识对象本身中的自在之物存在与他在之物存在的这种区别消失了，而且不必从外面将它引进来。因为这同时既是对象的知识，和从这一对象所得知的其自身的意识，而且如黑格尔针对这两种因素所说的，又是“它们的对照”。<sup>[11]</sup>这种对照是一种检验，看一种因素是否与另一种因素彼此相合。如若不然，知识就会改变，以求与对象适应。不过这样一来，意识的起源就在于此，对象也会改变，因为当前的知识是一种对象的知识。于是以前关于对象自在方面的意识，成了这种自在的他在意识。黑格尔将这种以同样方式继续发展的自我意识称之为“体验”：“这种关于其本身的知识，以及关于其对象的知识所进行的辩证性运动，就其由此而产生的新的真正对象来说，真正是那所谓的体验。”<sup>[12]</sup>

黑格尔强调。在上述的辩证法中有一种“意识本身的转折”<sup>[13]</sup>意识使这种对第一对象不真实的体验，不是转到新的第二

对象上,而是转到自身上。从而就得到了一种新的‘转折’形态。“意识从受限制状态到以自身为具体的主体,对它来说所有对象都在于自身的这种转折”<sup>[14]</sup>在这方面可与 Husserl 的现象学时期相提并论:对自在之物对象的直接体验,是不同于那将对其自身的意识作为对象来体验的体验的。这就是说,黑格尔和 Husserl 都以一种认识基础为依据。如果有人将超验的说法用到黑格尔概念上,<sup>[15]</sup>那就是一种对自身而不是对直接对象意识体验。于是对此就可不加考虑地认为,Husserl 在这种自我体验的情况下,其理解有所不同。

当然在阐明超验意义的情况下,有必要提出一个两种构思根本有别的方面:意识的形成因素。当 Husserl 字面上谈到“超验”,而所理解的却是一种独特的自我体验方式,在其中意识以一种哲学式的‘深刻’方式进行回忆,黑格尔却不用‘超验’之词来描述一种与观点变化类似的现象,其中却超过了 Husserl 的构思,不仅看到了一种观点的转变,而且预见到所观察意识的变化。这两种因素,一方面是非物性的自我体验,另一方面是这种体验的结构变化性或意识转变性动力,在新世纪的下半叶决定了这一思想在神哲学方面的接受。

## 二、Hermann Krings: 范畴的灵活性

在哲学方面,首先是 Hermann Krings 接受了“超验”概念,并进一步予以阐明。<sup>[16]</sup>在这一问题的背景下,Krings 构思的三个特别值得注意:首先是他将开始所说的因素都结合到他的概念之中,其次是他对形成因素不是根据黑格尔的构思作进一步的安排,而是按照康德的范畴学说处理,第三,他将形成因素与范畴的灵活性结合起来。

他的超验性概念处于一种广泛而又有细微差别的“超然逻辑”范围之中。其背景是范畴的逻辑性来源问题,Krings 根据超验为此而开辟了一条概念性的解决途径。在这里只对此作少许提示:在对

康德范畴学说概述的开始, Krings 批判说, “超然逻辑性事实”的起源, 作为客观认识可能性条件的纯理解形式, 就康德来说始终就不明确。他与康德相反地认定, 范畴决不是理解所“不可少的”:

当然, 某种遭遇和世界的固定解释, 是一定范畴作用的必要前提; 然而这种必要性对解释来说只是相对性的。一种现象如果客观上是通过因果范畴来解释的, 就要通过表达范畴按美学方式来解释。即使大家不得不承认, 在一个牛顿世界里…康德范畴必然适用, 却也不会适用于历史上可辨认的每一世界, 一定不适用于每一种可能的人间世界。范畴可能重新出现并再度消失; 它只会在一定限度内适用。<sup>[17]</sup>

这就是说: 范畴不限于有固定轮廓的某种先天性形式; 它们虽有必要—这种说法即使有些矛盾—也只是在某种解释关系和相对的看法上。于是就假定了一种不同体验世界的多样性, 它们本身并非不变的, 而会发生历史性变化。Krings 将超验理解为一种超物性的体验, 它本身与“存在物的物质确定性”无关,<sup>[18]</sup>而要关系到一种“形式性内涵”, 其对自身“行为”应超然理解的反思在差别因素上则归功于物质性内涵。<sup>[19]</sup> Krings 用一种比喻说明这种物质性内涵的产生:

不是我所看到的绿色, 我所察觉或进行抵制的行动, 不是我的感觉构成一种知识的形式和明确性, 而是所看到和所感到的差距, 以及对这种现实化的反思, 那就是对绿色、行动和感觉的体验。<sup>[20]</sup>

超验是一种使内涵成为现实的体验; 正如 Husserl 所认为的, 它涉及到在“完全不同的现实化方式”中的“改变”,<sup>[21]</sup>涉及到与物性体验有差距的自我反思, 涉及到对某事物的具体体验的共同体验。至于 Krings 根据这种“基本体验”如何能使范畴的起源得到理解, 在此就不重要了。<sup>[22]</sup>重要的是, 借这种解释尽管肯定了范畴的产生, 然而对 Krings 来说, 有哪些范畴, 是否这些范畴会根据超验的不同而重新在历史上出现, 这些都还是问题。范畴的制约性可以如此解释: 从超验逻辑上说, 范畴溯源于超验虽然是一种先天性关系, 它却应视为各种经验知识的可能性条件。这种先天性关

系却是“在超验中产生的”，于是范畴的出现就不可能终止。Krings认为，随之而来的就是，凡在历史过程中作为范畴出现的都有变化：范畴“在人类意识史的过程中会重新出现”<sup>[23]</sup>于是每一“界”都有另外的范畴作为其可能性的条件：例如他提到物理学界的实体或因果关系，美学界的出场或表现。Krings认为这尤其适合于文化的多样性，它总是以某种不同基本范畴的资源为基础的。作为其论述的结论他坚持认为：

范畴出自超验的逻辑起源论点，其意义是范畴存在的事实溯源于一种超然逻辑过程结构。这一论述提供了以下的可能性，就是范畴的逻辑问题与人类知识的有限性和历史性有一种关系：因而不仅会有一种范畴学说史，而且可以想象一种范畴史。

此外，超验概念又与 Krings 关于想象到天主的可能性的“归纳式”超然神学思考连在一起了。这一点在此不能作为主题；决定性的是，Krings 的有限性是在“有限自由”的意义上思考的，而这一点从其可能性条件来看，是与“完全自由”概念或一种天主概念有关。<sup>[24]</sup>

### 三、一种“超验”的神学模式

为了阐明，从哲学上预先考虑的一种“超验”概念会在神学上有用，我想在下文中介绍 Johann Baptist Lotz 和 Karl Rahner 两位的想法

#### 1. Johann Baptist Lotz :物性和非物性体验

Lotz 在其晚年对“超验”课题写了不少书，<sup>[25]</sup>将它们当作其思想的两大“原则”之一。<sup>[26]</sup> Lotz 对两类基本体验进行区分：第一类是物性的，“存在性的”，第二类是超物性的，“超验”。后者又有四个等级：形象化体验，本体论体验，形而上体验和宗教体验。<sup>[27]</sup> Lotz 认为，康德的体验理论纯粹是针对具体体验，即物性体验的，利用超然方法对其可能性条件进行研究。康德所涉及的却只是体



验的超然可能性,而不是超验本身:“这是以超物性方式来针对物性体验的可能性基础,这种可能性的体验本身却并非对象。”<sup>[28]</sup>于是 Lotz 强调说,康德对这种体验仍然是生疏的。这种差异的背景在于, Lotz 考虑这个问题,是要通过一种与超然条件界面相连的体验,提高到所有超然哲学无法回避的条件面与制约性面之间的等级,如果体验同时也是属于这两个等级的话。

Lotz 以典型的方式,结合康德的超然感知谈到他的原话说,在这种初步的综合中并未显示出来,我形象如何,或者我本身情况如何,而“只是我存在”<sup>[29]</sup>。根据 Joseph Marechal 的康德释义<sup>[30]</sup>, Lotz 将这一切理解作为一种无可怀疑的标记,它说明康德在纯理性批判“这独特而又关键性的地方”对存在有了突破,当然并不是对存在事物的全面整体,只是对实际存在的存在。<sup>[31]</sup>根据这种康德含蓄地已经认定,尽管只是初步阐明的对存在的超物性体验的事实, Lotz 看到了自己计划的合理性,能超越康德物性体验的概念,到达一种对所有物性存在的超然体验。

这一点之所以值得注意,是因为在康德所假定的“存在”中,有某种哲学性神学其士林派本体论可以说可能会超然化,于是可能出现在超然范围之中的就会有曾经被康德排除在超然范围之外的东西:即对绝对物的体验。尽管康德曾经明确地强调,绝对物“决不是体验的一种对象”<sup>[32]</sup>,而且并不是所有的体验都能成为体验的对象的<sup>[33]</sup>,然而按 Lotz 的看法,利用他对与超然感知有关的一种“存在”含蓄妥协,可以说是以其道还治其人之身。

Lotz 在超验中设计了一种多级的体验等级,该等级从形象化的,物性的开始,根据其发展产生四种超物性方式:存在的形象化体验,事物本身的本体性体验,绝对物的形而上学体验,最后是对所信仰的天主的宗教体验,在此超验到达其圆满发展地步。至于这种上升的详情现在并不重要。联系到上述超验构思就要提到, Lotz 在详察“自我体验”之中的物性体验时,就要指出一种第一超物性方式,它以本体体验的可能性基础隐含在所有本体性体验之中。这种自我体验并不是某一思考者的体验,而是我这个在内部

的思考者的体验,因为自我关系属于那以“无主题的存在共同体经验”为这种体验的可能性基础的存在<sup>[34]</sup>。

这就是说, Lotz 也发现了在这一部分开始视为一种超验思想的特征性规定的第一因素,其特点为非物性的共同意识。反之, Lotz 并没有谈到超验可能的第二因素:主体认识结构的产生。可能变化或可能增长的,他认为,只是体验的深度。在他看来,体验的条件与历史的时代背景或者语言的多样性无关。这一点在他看来之所以能得到说明,是由于他从一开始就将物性与超物性体验截然分开了。于是尽管他从自己的要求出发超越了康德,然而却并未对他的体验理论继续考虑,黑格尔和 Krings 的看法如何,正如在第四部分所述,对 Schaeffler 的看法也是如此。

## 2. 卡尔拉内:必要而非主题性的天主体验

拉内的这种特定体验的概念产生于其认识论的考虑背景之中。他认为,认识的问题不能这样就算回答了,即从外部报导认识主体的一个对象,于是他就成了认识者了。拉内认为,认识有更为复杂的结构:首先提出的是关于两极性的“认识主体与所认识对象关系”的认识问题<sup>[35]</sup>。关于对象的知识只是这种关系的一方面。以“非主题方式”,“在认识者的背后”,在对象的认识中往往也发生一种以自我为中心的认识,拉内认为这也分两部分:“一种拥有认识主体本身及其所认识的知识的知识”<sup>[36]</sup>。这种共同意识正出现在认识主体明确地对对象进行一种反省时。然而主体及其知识的一种主题性自我现实,也不会达到原来的自我现实,“并且即使在内容上也无法完全赶上”。<sup>[37]</sup>

对象的认识以及认知主体的认识及其知识,却不应列入不同的认识组织结构,而共属于认识主体的一种“先天性结构”。拉内将这种先天性更确切地认定为,某事物会据以向认识主体展示什么和如何展示的一种“先行规律”。<sup>[38]</sup>这先天性结构于是宣示,

它们将在其现有对象的每一认识行动中坚持下来,即使当这

一行动在其对象上的状态下,就是或者将是这一先天性结构的取消或否定时,也是如此。<sup>[39]</sup>

在不可能适当恢复原来的自我现实的情况下,拉内认为,就含有一种限制和主体对全部现实的“率先行动”:在原本有限性的每次认识中,就超越了这种认识的有限性,因为主题性的认识对象无法达到非主题共同意识关于自身及其认识的要求。<sup>[40]</sup>

是否这种返回式形象最终值得信服,此处暂不讨论。重要的是,对当前的问题来说,拉内对这一无法简约的共同意识中,所看到的是一种为“超验”作准备的物性、“主题性”体验:

主体性而非主题性的和每一思想认识活动都伴有的,认识主体的必然而又不会中止的共同意识,及其对所有可能现实广阔范围的限制,我们称之为超验。它之所以为体验,是因为这种知识虽属非主体性,却又是对任何对象具体体验的不可避免的可能性因素和条件。这种体验称为超验,是由于它属于认识主体本身必要而不可避免的结构,并且因为它存在于对一定的可能对象群与范畴的超越之中。<sup>[41]</sup>

拉内会用何种方式指出,在超验中含有一种关于天主的无名知识,此处就无法讨论下去了。<sup>[42]</sup>应当坚持的是,他对这种体验的概念一看就显得与 Lotz 的十分相近。超验是一种超物性体验,它显然脱离了物性体验所应有的可能性条件。当然这种超验所在的场所,只会是物性,主体性体验的场所,在此它们必然会‘共同体验’的。这种共同体验有强度等级,其标准就是天主知识主题化的明确度。因为物性与超物性体验显然有别,拉内就可以进一步坚持主体认识结构的先天性。这就是说:即使拉内思想上的“结构”概念仍然并不明确,还是可以看出,他所赋予其超验构思的是何等含义。如此说来,认识能力的先天性结构在每一认识行动中都坚持下来,即使有人想予以否定。拉内确证了先天性结构的先行性,于是就在反证性的论证中,肯定了超验在每一认识行动中的不可避免性和必然性。因而在方法上只是停留在 Lotz 已经发现的可能性上,在物性和非物性体验的根本区别上的背景下,设置了一定

的超验范围,据他说,其区分标准是天主知识的主题性。拉内提出这种种论断不是象 Lotz 那样,明确地拟订出这种超物性共同体验的不同等级;因而 Lotz 也强调说,他对超验的论述不过是对拉内在其信仰基本教程中关于这一主题想法的阐明。<sup>[43]</sup>

## 四、Schaeffler 的一种“超验”理论

宗教哲学家 Richard Schaeffler 深入研究了 Lotz 和拉内关于超验的两种构思。他认为,对这种概念的辩解只能遵循一种哲学途径。于是他评论说,拉内模式“主要是假定的而不是推论出来的”。<sup>[44]</sup> Schaeffler 自己是如何争取“推导出”一种“超验”概念,并对 Lotz 和拉内的构思有何评论,就是这一部分的主题。

### 1. 一种“结构变化型体验”的模式

Schaeffler 对一种超验的构思并不是由此处所提出的这种特定体验的概念所激起的,而是由他所指出的康德体验理论的缺陷所引起的。在这方面首先是一种对 Lotz 和拉内构思的一种批判,在以下分析中,我首先援引 Schaeffler 主要哲学著作,1995 年版的体验是与真理对话。<sup>[45]</sup> 由于该著作复杂,现在只能作一种纲领计划性的介绍。<sup>[46]</sup>

Schaeffler 的一种超验模式是从他重新构思的体验理论中产生出来的。这里所涉及到的不是什么新宗教体验理解可能性,而是一种与康德超然哲学纲要的结合,于是主要涉及到体验的可能性。Schaeffler 的出发点是:“什么是关系到体验可能性的条件”<sup>[47]</sup> 他认为,这一问题于是就没有从康德的批判思想中得到回答。他的目的在于一种“超然问题的新想法”,或者如他以另一种方式所表达的,就是一种“超然哲学的继续发展。”<sup>[48]</sup> 对其纲要有决定性意义的是以下论点,即关于体验可能性条件问题在当前哲学史的情况下,就是“超验”的可能性问题。<sup>[49]</sup>

首先应当澄清的是, Schaeffler 对这一新思想要求的根据何在。在广泛的意义上可以说, 这就涉及到他要对超然的和历史性的思想如此协调, 使理智在其关注点上考虑到一致性, 注意到一种多样化同时既独立而又相互有关的语言和经验世界的现实情况, 使其不致自相矛盾从而无法体会。<sup>[50]</sup> 于是在概念上就要假定将理智作为能力来理解, 将客观有效物作为目标, 而且正如康德所明确指出的, 使体验不是仅成为感觉, 而要发挥这样的一种客观性作用。此外理智及其体验能力, 据 Schaeffler 的看法, 应历史地予以考虑, 如果它们与一种再三提出的对现实性的要求的对立超越了他们的观点和思维方式, 成功和进一步的客观认识就是可能的了。为了能指出理智的这种历史性, Schaeffler 就需要一种新的“超验”概念的理解。因而他的目的不是象 Lotz 和拉内在于一种非主题性的共同体验上, 而是通过“超验”概念象 Krings 那样, 以一种改变理智认识结构的体验为目的: 他将超验称为“改变结构的体验”<sup>[51]</sup>。

他在体验是与实际对话的开始就在纲领性的一段中写道:

如果他想要使唯有在其中才会有体验的背景变化, 体验的内容就应当如何? 能有这种结构变化的体验, 其背景结构应当如何? 为了描述结构与内容的这种相互关系, 由康德奠基的超然哲学说明模式是不够的。它说明, 由此产生体验, 会使某种逻辑中所描述的不变规律用于对感官刺激的无定形素材之中。<sup>[52]</sup>

当然 Schaeffler 的出发点是, 体验的可能性以一个环境为前提, 它有一种规律性规定的形式。对传统超然哲学来说, 新的特点是这种规律性有序形式“要容许它有这样的内涵, 使其中的这似乎一成不变形式的稳定性会受到损失, 如果不致一片混乱, 就要在变化了的形态下重新出现”。<sup>[53]</sup> 只有经过这种主体的认识组织结构的变化可能性, Schaeffler 才相信体验的这种前所未见和令人吃惊的事是真的。这种考虑的背景, 他认为是“系统内在性的危险”, 在这种情况下, 不会发生什么突破体验环境的结构规律的事: 所发生的一切只会以新的方式证实旧的规律, 就体验的内容来说, 从一开始就排除了其环境变化可能带来的后果。在这种意义下, Schaeff-

fler 写道：“相应地人们就能将…这种合乎规律的有序结构变化的体验，称之为‘超验’。”<sup>[54]</sup>

Schaeffler 的概念显然含有一种对康德超然哲学来源的放弃：这说明，纯理性批判没有考虑一种不变对象本质性思考方式，没有用康德用以分析理解能力的“概念分析”，通过放弃种种经验性情况指出先天性基础，以便借此能想到某种观点的概念一致性，而它与纯观点形式的时空结合起来，就会有客观的认识了。康德认为，一种没有纯粹概念的观点是“盲目的”，因为它在这样一种认识论基础的意义上未能指出任何认识的客观性。<sup>[55]</sup>于是康德认为不可思议的东西，Schaeffler 却认为是必要的：认识主体的观察和思考方式并非与所有体验无关，甚至可能因经验性的直观教材而改变。因而 Schaeffler 就将这种体验称为“超验”。

由于纲领性的意图至少粗略地明确了，从而就与 Schaeffler 思想中的超验概念结合了起来。他的理论提出了批判性的问题：于是就要检验，如果条件与受条件限制物之间两级层面的强烈差异不能再维持下去时，如何才能继续看到超然思想的可能性；因为这正是体验组织性思考方式本身能再次通过其所组成的体验发生的结果。因而 Schaeffler 将这种“超验”如上所述，称之为“结构变化的体验”。他认为超验也要以一种有序环境为前提，这在康德认识论的背景下令人感到怪异：或者是在条件界面与受条件限制物界面之间有一种差异；这时条件不会受其所制约之物的影响而再有变化。或者是，在制约面与受制约面之间并无差异；这就不明确会有何等客观，普遍有效和必然性的认识了。在一种“超验”概念中就有这种原则性的复杂情况。

最后通过这种不一致性就说明，Schaeffler 与康德相比较更为理解“超然”概念。这当然并非一开始就是批判他的观点甚至完全予以屏弃的理由。因为在康德方面也有许多“超然”概念的用法<sup>[56]</sup>，因而就整体来说，对今日超然哲学看法表述的比较对象究竟何在，还不清楚。可是人们从与康德初步接近的情况出发，既然超然认识的“准则”是体验的可能性条件，<sup>[57]</sup>那么 Schaeffler 在体

验是与实际对话中提及这一纲领,并将其称为超然哲学就是正确的了。此外还要指出,其构思的可理解性,当然只是靠其论证的根据而不是靠其与康德看法的一致性来决定的。

这种“超验”概念对 Schaeffler 的体验是与实际对话有什么作用?他的出发点问题是针对着一种超然的,有结构变化体验的可能性条件的。在其思考的进一步过程中他强调,这种超验只有在能表示体验一般都有对话特性时才有可能存在。Schaeffler 说明了他借此拟订了一种体验对话理论的概念。于是在与康德的纯理解的原则不同的新措辞中就能认识到,如何从实际的要求出发,在一种多级过程中形成为不同的体验世界,而这种自立却并非自给自足的世界通过相互关系又如何将其特征表示出来,这种相互关系又可能使某些事物与更大实际的对话发生矛盾,于是结合康德所重新表述的这三者:对一个世界的规律性理性概念,思维行动的一致性,以及包罗万象的人类理性史,形成一种辩证关系。这种辩证关系, Schaeffler 认为,只有超越康德,通过理论性的理智要求才能得到解决。这三种要求是指其中所包含的对宗教体验的希望因素,这种希望早已存在于此体验之中。可以指出,在这种假定性理性信仰中含有一种超然哲学性的天主概念,它存在于与宗教体验的天主的释义性关系之中。从而就明确了,在何种条件下会有一种多元世界的体验。在这一路线上该书惊人的总结论题就写着:关于体验可能性的超然哲学问题,当前只有在超然哲学性神学中才会有一种恰如其分的回答。

富有启发意义的是, Schaeffler 对超验的理解与卡尔拉内和 Johann Baptist Lotz 的这种概念脱离了。<sup>[58]</sup> 这一点的根据在于,拉内和 Lotz 都不是按一种结构变化的体验意义来用这种概念的。这不是以什么名词上的随意性为基础的,而仅仅是实实在在的必要性,就是由 Joseph Marechal 所首创而由拉内和 Lotz 继续发展的“康德思想转移”,在当前的哲学史的条件下不能再进到一种认识论形而上学地步,而只能成为一种广泛的体验理论,其中也包括有体验世界不可逆转的多元性。<sup>[59]</sup>

## 2. Schaeffler 对 Lotz 和拉内“超验概念”的评论

Schaeffler 的评论首先针对着的是历史性方面,这就在他看来, Lotz 和拉内对超验的构思是要吃亏的。他们通过严格区分物性与非物性体验,而错过了将超验视为“使视野动摇”的可能性。<sup>[60]</sup> 通过其评论中所包含的关于认识结构的先天性,从一开始就含有一种澈底的主体更新和变化,于是对 Lotz 和拉内来说,对视野无边开放性的回复性论证就会在实体上得到保证。从而 Schaeffler 就不必根据历史现象予以适当注意;超然的与历史性的反思就不致达到一种有益的相互关系。<sup>[61]</sup> 这种对神学批判的结果是:天主圣言的自由和历史性,其中含有圣经中一再证实的其要求的令人吃惊和改变视野之处,就可能由于 Schaeffler 所看到的,拉内和 Lotz 将超然哲学与本体论挂钩而无从适当考虑了。

在哲学方面还要指出, Schaeffler 认为他关于“当前哲学历史性条件”论述没有承载能力了。<sup>[62]</sup> 他认为,它的根据在于体验世界的多元性,以及对与之相连的随时以该多种世界为目标的主体特征的危险性。而宗教体验只是多种体验之一;它对阐明现实的特权就不能根据本身自有规律性的说法,直接予以肯定了,就象在溯源于 Marechal 的超然哲学性神学中所实行的那样。鉴于这种缺陷, Schaeffler 就争取通过一种对话性的体验,以及一种对 Marechal 来说,新的“康德主义”转换,为本体论重新奠基。<sup>[63]</sup> 这种超验新想法的拟订是体验是与实际对话的任务,这种想法的基础并不是判断逻辑学的“永恒形式规律”<sup>[64]</sup>,而是将超然与历史性反思结合起来的意向,从而得到一种“结构变化型”的概念。这就是说:体验组织结构变化的这种体验能力,以这两种反思方式的可能结合为其必然性前提的基础。而在 Lotz 和拉内的构思中,这一点却是从一开始就以认识结构的先天性,以及随之而来的严格区分物性与非物性体验来解决的。<sup>[65]</sup>

Schaeffler 批判的背景是,在他自己的超验模式中,在至今所



述的所有构思中所含有的第一因素没有发挥作用:他认为,超验并不是体验中的任何型式体验,并不是每一种物性体验中的超物性共同意识。他这种体验的概念尤其是以第二种因素为基础:其中所包含的认识组织结构的变化能力。由于 Schaeffler 只是将体验分为物性和超物性的两种,于是对他的概念来说,首先是第一种体验都会有这种视野改变的作用,其次也无需什么固定的范畴性中心,随之也无需不可变的结构,作为产生特定体验的源头。

## 五、结 论

那么什么是“超验”呢?关于各种构思的讨论说明,这个问题不能在单义的条件下回答。与“超验”概念相连的可能有两个方面,确切地说:一个是通到一种非物性共同意识状态,另一个是通到一种认识结构的变化。对每一种“超验”模式来说,至少这两种之一是根本性的。应当说明的是,尽管构思的种种多样性并没有共同关系,所有的思考却都有这种特定体验理解的特点。

首先定而不疑的是,超然哲学继续发展的意向标明了一种从超物性体验出发的体验。Hussel 认为,这种体验以伴随着超然自我的自我临在反思的一种固定形式为目标,而 Kings 和 Schaeffler 则在有自身规律的体验世界多元性的具体环境下,以理智的历史性为目标, Lotz 和拉内最后以一种必然包括在每一物性体验中的无条件物的体验为目标。从形式上就是说,在这每种构思中或多或少地,都包含着有物性与超物性体验的区别。这种区别同时也是康德超然哲学上的出发点和批判点,但也是使人感到“超验”概念矛盾的原因。在这种区别的背景下, Hussel, Lotz 和拉内都认为,有一条通道通向只有在物性体验中体验不到的相关性, Krings 和 Schaeffler 认为,这是证明一种由于思想世界与生活世界的多元性而证明理智历史性的可能性。于是超验思想家们着眼于超然自我,无条件事物和历史性,就争取接受康德主义的缺陷,而不愿将超然问题抛在一边。

具有决定意义的是,对思考主体及其认识结构的反思,所有的

超验构思都是一致的。从这各种模式中,可以说物性体验有一个无从想象,无从体验的盲区,是它所无法补救的。这种无从想象事物当然只是可以矛盾的方式和思想模糊不清的危险下指出来,尽管如此,从此处所述的超然哲学论证来看,至少可以间接看出有一种由超物性体验出发的体验方式的根据点。由此看来,仅仅出于超然哲学原因而退回到物性体验是一种片面性。体验是一种多维现象;它总是有目的的对某事物的体验,而这一点却是以各个不同的有主题性有意识的方式进行的。所有构思无法放弃的遗产始终是,体验都与主体的认识结构有关。尽管根据 Lotz 和拉内的看法,体验在某种程度上可以说会以第二潜力超越纯对象关系,或者甚至会再次以其本身作为对象,或者说据 Krings 和 Schaeffler 的看法突破了认识组织结构,正是如此就提出了具有特殊内涵的新的和无法估计事物的理由。

与此同时从神学观点来看也正是很有教益的事,此处只能略提一提,就是超验概念不仅 Lotz 和拉内认为,而且在 Krings 和 Schaeffler 看来,都是与超然哲学方面可能的天主想法相连的; Krings 是以归纳分析的方式进行这种证明的, Schaeffler 用的却是假定方式。在有限自由和历史性理智的情况下,天主思想以一种不相自我矛盾思想的“制约因素”<sup>[66]</sup>表现出来。从“超验”的观点来看,这就是说:一种对天主的率先行动——在哲学观点上尽管是非主题性的,但不可能是假定性的是有必要的,以便使物性体验得以完全成功,而有限自由得以想象。

译自《杜宾根神哲学》季刊,2004 年 4 期

### 【注释】

[1] W. Pannenberg, 系统神学,

卷一, Gottingen 1988, 128 页甚至谈到,超验的说法是康德所不信任的一种语言感,使人感到象是木质的铁一样。对此有同感的是, H. Peukert, 学术理论—行为理论—基础神学。对神学理论

建立的评价和现状的分析,Dusseldorf 1976,46 页及其以下。

[2]见 T. Trappe,‘超验’的前期发展情况,载在:概念史档案 38 期(1995),178 - 200 页,尤其是 179 页适当地说到:“这一概念的怪异性来自于下列事实,就是每一种经验的可能性条件,本身不可能性又是借它就能体验到的对象。”

[3]见 J. Splett,超验与历史性会见,载在:E. Klinge (作者),教会内外的基督教,Freiburg i. Br. 1976,145 - 161,148 页,关于这一点是这样表述的:“体验不仅是指有了什么和它是如何有的,而且同时是指所有的已经有了。”参见全上作者,在思想上体验天主。关于天主说法的哲学性辩解,Freiburg i. Br. / Munchen 1985,35 - 45 页。

[4]T. Treppe,超验。关于一种超验方法论的习作,Basel 1996,这种概念由 Husserl 进行了仔细研究。以下对 Husserl 的概述与之无关。

[5]E. Husserl,第一哲学(1923/ 24)。第二部分:现象学归纳的理论,此文载在:Husserl 全集,第八卷中,编者 R. Boehm,Den Haag 1959,75 - 81 页。

[6]全上 75 页。

[7]全上 76 页。

[8]全上作者,笛卡儿沉思录。一种哲学导论,载在:Husserl 全集卷一,编者 S. Strasser,Den Haag 1963,62 页。

[9]G. W. F. Hegel,精神现象学,载在:全集卷三中,编者 E. Moldenhauer,K. M. Michel,Hamburg 1991,75 页。

[10]见上书 76 页及其以下。

[11]全上 78 页。

[12]全上 78 页。

[13]全上 79 页。

[14]H. Rottges,黑格尔哲学中的方法概念,Meisenheim 1981,113 页及其以下。

[15]H. Krings,超然逻辑,Munchen 1964,260 页及其以下,根据以上所引的精神现象学说法,将黑格尔的体验概念表达为

“超验”。A. Graeser, 关于 G. W. F. Hegel 的述评。意识现象学导论, Stuttgart 1988, 158 页, 谈到此处关于一种“超验”的解释。固然他并没有说明这对他来说(除黑格尔之外)意味着什么。

[16] 首先参考 H. Krings 的文章, 超验及其范畴性内涵。探讨范畴起源的尝试, 载在: PhJb 88 (1981) 120 - 132 页; 参见全上作者的, 超然逻辑学, 260 - 266, 291 页。

[17] 全上作者, 超验与范畴性内涵, 125 页。

[18] 全上作者, 超然逻辑学, 261 页。

[19] 全上作者, 超验与范畴性内涵, 128 页。

[20] 全上 129 页。在其它处 Krings 也谈到关于树木“绿色物质”的超然体验: 全上作者的, 超然逻辑学, 291 页。

[21] 全上作者, 超然逻辑学, 261 页。

[22] 见全上处 130 页及其以下; 以下见全上处 131 页及其以下。

[23] 全上作者的, 超验与范畴性内涵, 131 页。

[24] 参见全上作者的, “天主”词条, 载在: 哲学基本概念词典。卷二, 编者 H. Krings 等, Munchen 1973, 614 - 641 页。

[25] J. B. Lotz, 超验, Freiburg i. Br. 1978。

[26] 全上作者, 作为超验来执行的存在的的规定: 一致性, 真理, 善良, 神圣, 美丽, Innsbruck/ Wien 1988, 7 (另一个原则是在附标题中所示的超然事物)。从另一角度来参考同一主题: H. Schroedter, 体验与超越。关于宗教哲学的起源与方法的一种探讨, Altenberge 1987, 30 - 34 页。关于 Lotz 的全部著作: E. B. Lucas, 评论中的形而上学。从 J. B. Lotz 的全部著作中看他存在的理解, Madrid 1996。关于“超验”此处却只有简略和引证性的段落(全上 292 页及其以下)。

[27] Lotz, 超验, 11 页。一种类似的分等级的超验概念也出现在 M. Muller 的, 体验与历史。一种自由哲学的基本特征就是超验之中, Freiburg i. Br. / Munchen 1971, 47 页及其以下, 94, 229 页及其以下。

[28] Lotz, 超验, 22 页。

[29]I. Kant, 纯理性批判, B 157 页; Lotz, 超验, 23 页。

[30]参见 A. M. Matteo, Marechal 与康德的对话: 超然多马斯主义的根源, 以及对最终现实的追求和意义, 载在: 最终现实与意义之中, 22(1999)264 - 275 页。

[31]Lotz, 超验, 24 页。

[32]康德, 纯理性批判, B 367 页。

[33]见全上, 序言, 40 节, 328 页。

[34]Lotz, 超验, 64 - 66 页; 参见全上作者的, 存在的基本规定, 10 页及其以下。

[35]K. Rahner, 信仰基本教程, Freiburg i. Br. 1984, 29 页。

[36]全上 29 页。

[37]全上 29 页。

[38]全上 30 页。拉内的这一论证提出了许多问题, 它们在其瞄准基本神学目标的著作, 信仰基本教程中, 只是在初步拟订的认识论基础上受到重视。至于“此先天性结构”, 在认识结构上应当如何, 以及人们应如何考虑其与不同认识观点的问题, 还不清楚。就连拉内所提示的将这种先天规律比作“耳朵”, 它一开始就决定了, 什么是它尤其能宣示的东西(全上处 30 页), 这对问题的进一步理解也没有多大帮助。

[39]全上 30 页。

[40]参见全上处 31 页。

[41]全上 31 页。

[42]参见 G. Neuhaus, 超验是历史上的损失吗? 拉内历史性存在概念上的无主体题材, 与一种广泛的超然神学观点, Dusseldorf 1982, 48 - 59 页; J. Splett, 可能性条件。关于拉内神学的超然哲学评估, 载在: B. J Hilberath 所写的, 对绝对物的体验是绝对体验吗? 论基督教启示理解的文章, Dusseldorf 1990, 68 - 87 页, 尤其是 79 - 81 页。

[43]Lotz, 超验, 288 页。

[44]R. Schaeffler, 哲学与天主教神学的相互关系, Darmstadt

1980,214 页。

[45]全上作者,体验是与实际对话。关于体验逻辑学的研究, Freiburg i. Br. / Munchen 1995。对“超验”概念的第一次探讨,载在:全上作者的,体验的能力。关于天主说法的超然解释, Freiburg i. Br. 1982,50 - 54,67,87 页及其以下。关于宗教体验方面,Schaffler 对此学说在其以下的大作中进行了检验:全上作者,在神学中进行哲学训练,一至三卷, Freiburg i. Br. 2004 年版。

[46]在这方面我援引:B. Irlenborn,“真理永远占多数票。”在神哲学应力场中的 Richard Schaffler 的哲学性天主概念, Regensburg 2003,142 - 190 页。

[47]Schqeffler,体验是与实际对话,23 页。

[48]全上 23,25 页。

[49]参见全上 295 页。

[50]Schaffler 真理概念的这种计划会有什么结果,我争取在以下文章中指出:B. Irlenborn,Richard Schaffler 的非认识性的真理概念。方法论上的机遇与危险,载在:T. Trappe(作者),真理与体验。超然哲学的机遇,Wurzburg 2004,53 - 64 页。

[51]Schaffler,体验是与实际对话,27 页;参见全上作者的,神学中的哲学训练,卷一,103 页。

[52]全上作者,体验是与实际对话,24 页。

[53]全上 24 页。

[54]全上 25 页。

[55]如在纯理性批判中写道:“指出经验可能性客观基础的客观概念,因而也是必要的”(康德,纯理性批判,B 126 页)。

[56]参见 N. Knoepffler,康德的“超然”概念,Munchen 1998,54 页及其以下。

[57]康德,纯理性批判,B811。参见 R. Bittner,“超然”词条,见哲学基本概念词典,卷三,编者 H. Krings 等,Munchen 1974,1524 - 1539,1525 页:“这是该词的第二种和最常见的意义:超然指的是对体验可能性先天性条件的调查。”

[58]参见全上处 27 页及其以下,在神学中的哲学训练,卷一,103 页,386 页及其以下。

[59]参见全上作者的,体验是与实际对话,28 页。关于“康德思想的转换”,参见 Schaeffler 的论述,见全上作者的,哲学与天主教神学的相互关系,187 - 200 页。

[60]在拉内和 Lotz 的构思中,“‘超验’概念此外并没有说,在何等条件下而且以何等方式,使其对意识所表示的内容,那由 Husserl 所断定的‘严格关系’爆发为其所显示出来的行动,而且这一行动进行方式的一种变化也可能是必要的(全上作者的,神学中的哲学训练,卷一,104 页)”。

[61]这种评论并不在 J. B Metz 以下对拉内评论的一条线上。在历史上和社会上的信仰。关于一种实用基础神学的研究,Mainz 1984,尤其是 62 页;或者是 F. Schussler Fiorenza 的,基础神学。关于神学奠基方法的评论,Mainz 1992,263 页及其以下。由此就认识到,Schaeffler 也会进一步在超然哲学反思上坚持下去。

[62]Schaeffler,体验是与现实对话,27 页。

[63]全上作者,形而上学从批判中重新奠基:有助于天主教神学的一种哲学任务,此文载在:O. Muck(作者)意识形态:多样化的人性问题中的形而上学,Insbruck/ Wien 1989,13 - 28,27 页。

[64]“对神学大有助益的通向超然哲学之路,正是要在拉内和 Lotz 晚年工作中也在寻求之处去寻求:它就一种超然的或改变视野的体验理论之中。有人问,哲学与天主教神学之间的对话是否可在这条道路上继续推进,就象拉内和 Lotz 已经作过的一样,那么从超然神学所陷入的困难中就要为前途而进行学习;一种超然视野改变的可能性,以及随之而来的长期未曾看到的一种超验的可能性,如超然反思就只会以逻辑的永恒形式规律,尤其是以判断逻辑学为目标”(全上作者,哲学与天主教神学之间的相互关系,367 页及其以下)。

[65]参见 Lotz 对 Schaeffler 批判的答辩,载在:J. B. Lotz 的,关于超验的解释,见:ThPh 58 (1983)226 - 237 页。

[66]Kring,天主教条,637 页。

# 人为何目的而生活<sup>[\*]</sup>

## 论卡尔拉内以天主为中心的人类中心论

Jorg Splett

也许这种标题似乎没有多大价值。(这在拉内神父看来最不重要。)请让我来进行解释。德语的'Ende'与拉丁语的'finis'一样,一直有两种意义。就是以终结为目的。Friedrich Schiller 将他在耶那的就职演说题为:“什么是世界史,人们为什么目的读世界史?”<sup>[1]</sup>而‘目的’也有两种理解法:就是目的和意义。手段是为目的服务的。手段不是目的本身,而只是为其目的而存在的。它的“意义”-此处只用作说明的标记仅仅是为其目的的用途而存在的。然而‘意义’最终却是指为何在某事或某人身上才得以完成。Schiller 看到了这一点;因为“自由艺术”(已经发展成为学科)之所以如此称呼,是因为它们并不是为什么目的服务的:它们没有目的,而本身却富有意义(之所以没有目的,就在于富有意义)。

人就是如此。人存在,正如康德所说的,“是以其自身为目的”。<sup>[2]</sup>因而道德的基本原则“绝对命令”的第二种形式是“你应如此行事,使人作为你个人也好,作为其他人也好,总是作为目的,而不仅仅是作为手段”(66f. / 61)。

以自身为目的。当然他仍然在问为何,问他生活的意义。事实上他真正就是那种“如果他不是以其生命为最有价值的东西,他的生命就没有价值了”。那么他为什么生活?

然而 Ende 在指目的和意义之前,首先是停止,终止。‘Ende’的这种双重意义也不是偶然的。如果将它理解为齐全,其意义就明确起来。难道一件事物的本质和价值,不是从全面来看时才显出来吗?对我们来说,并不是从一开始就有了一首音乐作品(各种



情况都还可能发生),而是在最后声音与最初啾啾之间的寂静之中才有的吗?当某事正如某人心愿完成时—Pindar:你要成为你心愿中的人<sup>[3]</sup>,那么为我们的完成所规定的目的,岂不就是我们的终点吗?

卡尔拉内的死亡神学无论如何也是他思想的主要部分。莫查德于1737年4月4日致书其父说:“正确理解的死亡就是我们生命的最终目的,于是我多年以来就以这人类的真正良友相知到这种程度,其形象对我来说不仅不可怕,而且更令人平静和感到安慰!”<sup>[4]</sup>然而在我们中间又会有有一种反对意见。难道我们是为死亡而不是为生活而生的吗?

当然,这是指有死之人的生命说的。海德格尔对人又考虑到了其“将死者”的希腊名称。“圣经不是无缘无故地用坐在黑暗中和死影下的词句来形容人的处境的(路1,79)。”<sup>[5]</sup>

## 一、论死亡

拉内早期的争论问题(采用的是因斯布鲁克1957年的天主教神学报的原文)从死亡的普遍性开始:尽管这种生理说明对我们来说是很明显的事。1970年“从一开始就把它放在”,“尽管这一人所共知的道理所包括的许多神学问题”之中。<sup>[6]</sup>不过这对我们来说与最初情况有关。

是否这在谈到“良友”时总要带上一种问号?这无论如何也不会使我们满足于一种生物自然主义的观点,因为死亡并不意味着什么问题,更谈不上是一种奥秘。至于进一步涉及到死亡与罪恶的关系,人们就不得充耳不闻,因为拉内在此考虑到,“对死亡的某种解释不仅具有他们自己就承认的明显客观性,而且它也更是以生于死亡阴影之下的人类罪恶为来源的…即使某些解释者本人并无过错而且诚实可靠。”(卷十,183页)。

1. 首先这个问题是详细研究传统的死亡定义“灵肉分离”的。我认为这个工作始终未能完成,不仅对Josef Seifert是这样<sup>[7]</sup>尽

管它当然并不涉及到一种“能满足形而上学或神学要求的死亡本质定义”(T19)。之所以如此,是由于它根本没有谈到死亡;因为死的不是肉身和灵魂,而是人(按伯拉图思想说,“并不是灵魂”<sup>[8]</sup>)于是他也没有谈到灵魂分离或它们相互分离的问题。<sup>[9]</sup>

重要之处在于,死亡是“旅行状态终结”的定义。于是对生命就要从根本上认真对待;“它是一次性的,不可重复的,具有一种不可废除不可倒退的意义”(T27)。死亡对人来说,“既不是其存在的终结,也不仅是其连续的历史上由一种存在形式到另一种形式的跨越”,而是来到了一种真正的“终点”,来到了“其最终状态”(28)。神学家们所争论的是,这种最终性是否是天主判定的,或者相反是由人的行为自己决定的,拉内选择了后者:“个人生活的最终性,是以死亡为人本身思想行为的一种内在因素”(T29)。因而死亡就是“外在的中止,毁灭,分解”与“其个人行为所召致的‘本身死亡’”解不开的结合(T30)。

2. 对拉内死亡默想的其它两个步骤要进行神学分析。死亡是罪恶的结果(从亚当死的自由到死为个人的死罪,以及“死亡与魔鬼”);然后死亡是与基督同死的表现。于是详细的“生存说明”在此也不会对认识有何助益。

首先要注意的是,死亡不能只看作生命结束的结果。这就说明,拉内为什么不从死亡开始<sup>[10]</sup>,而是从自由思想出发,以它作为自我定义的资本。在问题讨论之末,涉及到殉教时他明确地指出,我们的整个生命借此而死,于是“我们所谓的死才真正成为死亡的终止,死亡的死亡”(T77)。那么对莫查德所加的问号是否就应删去,因为我们由之而生的生命正是死亡?

另一方面,他并不认为这是他致命性的态度。关于基督徒对死亡的希望,拉内强调,“这种绝望性或者(为了避免言语上不必要的矛盾)这种死亡情况的根本绝望性,从严格的神学意义上说,正是有希望的前提条件,那么也就至少是基督所隐晦起来的东西”(X,193)。这种希望确实是“与希望相反的希望”(罗4,18)。

死亡与罪恶的这种联系,是如此地令许多人感到震惊,它总是

赞同所涉及者的痛苦和反抗,并且证明他们所说的“自然死亡”不过是一种没有查明真相的天真幼稚而已。

此处所涉及的绝不只是承认暂时性的问题。因为一种告别也会在天堂中等待处理:进入圆满正是指的“天堂”。死之所以骇人听闻是它的阴暗性。而且虽然不是与有限的肉体的自由本身的自我告别,只是人在支配着自己的“情欲”中对事物真相看不清,于是就按其受支配的情况来对待处理事物的条件和方式。

在这种威胁下,寻求逃避和压抑的心情占主要地位。人活着就好象不死的一样—或者在要死时才考虑其它的事。布莱斯巴斯卡尔谈到了消遣,马尔丁海德格尔谈到了人。“我们在建立起会挡住我们视线之物后,就毫不在意地掉进了深渊”(巴斯卡尔)。……“生命最努力争取的是不习惯于死亡”(Elias Canetti)。<sup>[12]</sup>

通过人类的自然化,他的溶入自然,并放弃“人类中心论特殊主义”希望遇到这种骇人听闻之事实实际上不过是所有活人的幸存企图将导致一种自我贬低,此事之所以绝非无害,是因为他们就要与其他人,尤其是与弱者和手无寸铁者打交道。那种世界因一人的得救和丧亡而得救或毁灭的名言<sup>[13]</sup>就没有任何意义了。然而对那按这种自我看法的道理提出此问题者来说,其真理就是他的动机。<sup>[14]</sup>

难道要逃避的是死亡而不是罪恶吗?如果死亡就是我们的生命,那么以死亡为犯罪结果的骇人听闻神学言论,就是要人对自己的生命提出抗议。事实上处于“无罪幻想”之中者难道反而就会得救吗?放弃责任难道就能以无负责能力进行辩护吗?

如果看到了这种和另一种不同的观点,那就可以理解,这又回到了在拉内看来的他人之死,以及 Gabriel Marcel, Emmanuel Levinas 和其他神学家认为处于重要地位的“奥斯维辛”上来了。于是 Kierkegaard 就认真将其与其本身的死亡相联系,而不是与死亡本身的“玩笑”以及儿童和亲人的痛苦呻吟相联系。<sup>[15]</sup>

另一方面神学家有时也想看出刽子手加予蒙难者可怕痛苦的罪恶(就好象仇恨自己弟兄者不是一个杀人犯[若前 3,15],和邪

恶的东西并不是出自内心的[马 15, 18 及其以下])。这时只差一步就会唤起对“私人化”罪恶的悲痛。<sup>[16]</sup>

事实上罪恶与死亡是分别存在的。没有充分按其本名称呼的严肃性,又将作为个别事物存在的不容拒绝性重新带到了人间(它当时是基督教性的:作为基督教来理解的),Soren Kierkegaard 就是在此看到了它的使命。<sup>[17]</sup>然而在罪恶与死亡之前的,首先是单独存在的爱。<sup>[18]</sup>拉内的第二项神学推论:与基督共死正好指出了这一点。

3. 拉内考虑到了死亡是“承受救恩和救恩作用的顶峰”,因为在此“以实际方式”(正如 Eutychius - 582 - 所说的)实现了基督教生活‘以奥秘方式’在洗礼和感恩祭中所出现的圣事性高峰:“参与主的圣死”(T 63)。而这一点就实现在“朦胧中的信仰”,“相反一切希望的希望”与爱心等三种灌注恩宠的行为之中(65)。

关于进一步理解救恩意义尤其死于十字架上的救世作用的神学争论,以及拉内在这方面的哲学论著,我就全部不提了。而第一步却要问,死亡原则上从什么程度上,不能“仅仅”看作自身得救,或者是(正是在这一点上)看作在承担结局上的自我成全,而是要看到人的重要关头,爱近人。

于是就不可将死亡的寂静理解为陷入孤独,而是作为真正认识纯真关系的表现:号召与所有的人和物告别,这并不是在放弃而是在馈赠,就是说,是要在人们留给它们空间和生命的意义下,使它们得以生存。(例如,如果我们眼前的一切不让出位置,不给我们让出位置,我们将在何地存身?)

拉内却不是将与死亡的对话置于此处,而是象耶稣与圣父那样,放在人与天主之间。实际上问题就在于此。正如死是对近人关系的重要关头,而人也不能在他之外任意生活,既然已经不能生活下去了,那么重要关头就是对受造性和有限性的生活态度了。这也就是对造物主的态度。

将死之人在其死时,对生存说出一个无可奈何而又并非不领会的不字时,心情是矛盾的,尽管一切岂不都在那使其遭受此种不

幸者无形的手中？难道事物的流逝不是说明它们无甚价值，而且始终如此。这一点不仅“不可收回”(R. M. Rilke)，好在它已成过去了吗？

正如终结使事物得以完成并达致圆满，而有效性也实现在最终性之中。多数人从该词中体会到的只是事物流逝的无情，说“不再来”的声音(E. A. Poe)。而现在重要的却是这话的第二部分：不是以有效性的终结为将死者所祝福的有限事物的“最后之言”。而是也赞美造物主。<sup>[19]</sup>

现在我们的问题是“我们为什么生活？”。显然我们的回答不应当是“为了生活”。那么就可以看出，死亡以另一种方式给我们所指出来的东西：生命本身“并不是最高幸福”<sup>[20]</sup>那么是什么呢？

许多人提到自由。事实上他是可以死的。于是有一个自愿牺牲者说“人本身不能只用作手段”。因为如果将“一种好行为仅视为体现法律的手段：而手段只是它的体现”，那就是错误的。(H. J. Paton)<sup>[21]</sup>难道自由就不问个为什么吗？

## 二、自 由

“选择(或决定)的自由很难只定义为一种根本状态。它是个人可以自己支配的可能性，这种支配实际上并不是完全可以反向分解为与由其所推导出来的不同的东西，之所以如此是因为，它的前提正是如此而非其它。”<sup>[22]</sup>在自由行为(思想、言、行)中，个人在从两种到非常多的可能性中作出决定，每次选出一个予以实行。其范围超出其所选之物以外。为此其选择对象确实无限，说无限正因为其所想的是有限的。

这倒不是说，自由只涉及到有限之物。如果对选择进行分析就会发现，这是一种逐步上升的梯级。而它至少有两个方面：在具体情况上人们可能要研究以下问题，为什么所选的是这而不是那，然后(或者首先)为什么这种理由比那种理由更为有力，其更有力的根据何在…而这又会得到什么结果。

然而从原则上讲,我们认为问题还是要从相反方向来进行:在选择一种对象或一种美好事物,在实现一种可能性时,自由不是与这种个别美好事物发生联系,而是与自身发生联系。这就是说,这人所选的是这(而不是那),是以这种(而不是那种)理由为依据的。此处所讲的是自我支配和自我决定。在这种决定下所涉及的是“在天主面前自主行事和自己负责态度的可能性”(Ⅱ 259 页)。

2. 神学家由信仰中所了解到的东西,要在哲学上加以证明。拉内的这种构思题名为“圣言的倾听者”。康德根据良心服从的可能性将它用作希望的要求。对他来说,我首先是使拉内的“理论性”渗透转为一种“实际性”掌握,力求从反思出发探讨我们义务的根源。现在对此只能作简要的说明。<sup>[23]</sup>

首先所绝对要求的不仅是只对个人,而不对亚个人;作为无条件的一般人,按出身也应当属于个人。这就是说,他不能仅以倾听者的要求来看待和理解,而是从一开始就要做这样的人(当然也并不是一般人;否则他怎么就要无条件地负责呢?)。从事实,组织,从所体现的价值来看,毫无疑问也不能只是发出“你应当”的命令。(那么“自己”由于一声警告就感到“亏心”,这就说明,某人应当这样做。)

其次从所要求的回答来看:我不仅要遵照命令,从内心世界里在人与人之间负起责任,而且在此同时和首先应听从呼唤,或者更好说:听从在此事上与我有关的主管单位。在有争议时,不仅要注意到对方,我们双方都要说实话。

现代人的时髦话在此为异律性。实际上所体验到的(并不是陌生人的不同性)而是自己在“并非其它”条件下的不同性。也就是我们对自己感到陌生到这种程度,以致我们对不言而喻的美好事物也都想要。然而我们所需之物本身就是美好的;它对我们来说也显然是所需要的。<sup>[24]</sup>

为何和为什么目的仍然不是以命令无疑的无条件性为基础;因为基础绝不是肯定无疑的。然而即使在明显性与无条件性要求之间有这种联系,前者既不能化为后者,这是伦理问题不可比拟的

特点，“那么只要人们假定：没有天主，这种联系就会带上纯经验性事件的特点，也就再不可理解了”（B. Schuller）<sup>[25]</sup>

于是或者是不得不按唯理主义的方式否定要求的特点（这只涉及到明智意愿），或者是否定内在的明晰性，这就要将良心上的命令性因素，视为在我之上的威力，而不是真正的权威。这两点都泄露了缩减主义者的本色。

在这方面用康德的话来说，道德“不可避免地会带来宗教”。<sup>[26]</sup>一旦按 F. W. J. Schelling 的看法将良知称为“唯一的开放点”时，“天空就会借此明亮起来”，<sup>[27]</sup>而且他在一点上（“根据原始的词义”）将良知的特点称为“宗教性”说：“为此我们就不理解一个病态的时代所谓的多余的后代，虔诚的惩罚，或者感觉神圣事物的愿望。因为天主对我们来说就是明确的知识，或者精神光明本身，其它事物正是因他而明确起来的…凡是掌握这种知识的，就不会因而闲散或者进行欢聚”。<sup>[28]</sup>此外这也是指与被统治者的关系。<sup>[29]</sup>

3. 我们的自由因而就是“对一种召唤肯定和否定的自由，而不是绝对创造性的自由”（II，260 页）。甚至我想这样来进行表达：肯定的自由也会不再是赞同的自由，而反常地转变为否定。而否定却没有同等权利的两种选择，而只有自我毁灭的否定和反对的可能性。于是“如此理解的道德法则（与其被迫的看法相反），并不是指的对自由的什么限制，因为它在其本质上就假定自由，以此为目标（因为只有行动自由才会达到目的），而自由是针对着他自己的实质目标，个人意愿的真正贯彻的”（262）。因而自由并不只是按（专业性）“神学意义”所理解的“从天主到天主的”自由。<sup>[30]</sup>

因而它不是什么“可以任何先后次序并在任何时间之内，作这种或那种事的本身中性的，只可从外界使其中止的能力，即使它就其为自由来看，可以在不确定的条件下继续进行下去，然而自由却是本身一次了结地行动的能力，是从其本质出发达到自由行动主体本身的定局的能力”（VI，221）。为此它到死方告完成。

“自由首先是‘存在自由’”（222）。拉内以与 Kierkegaard 和 Heidegger 相同的说法表达道：“人是那种在其存在之中涉及到那

经常与其有关事物,涉及到主观性而不是单纯的自然的存  
在物,涉及到并非偶然‘遇到’,而早就是‘为其自身’而‘存在’的个人”  
(223)。

这就造成了每个个人的不可比较性,他的不可触犯性,同时却也造成了孤寂性和不安全性。他通过自己的思想言行最终成为其所要成为的人。

这却也还没有充分描绘出情况。就是孤寂性本身之所以显得十分复杂,就在于“自由作为主体对自己最后定局的自我支配性,必然要借一种从其本身出发的,后天性和不可支配的,而且最终未曾料到的环境和同时代人为媒介。人只有通过自己所承担下来的,早已发生和承担下来的历史,在所承受的途径中实现自己原来的自由”(233)。

这种历史根据基督教的教导,“一直和不可避免地是由罪恶所决定的”(234)。对这种可作为罪证的“神话”现代人提出了抗议,尤其是后现代人。正是在基督教神学家中现在这样的声音正在增强,他们认为“与宇宙的形成和进化的知识相反,经 150 亿年之后的创世情况和人类经过长期进化发展之后的堕落还是令人难以理解的”。<sup>[31]</sup>在创造的有裂纹之处,尤其是在人间,出现一种带有生活与幸存严峻规律的有风险的世界发展,“万物都列在其中,不仅是人类”(161,166)。

然而在这一方面岂不是没有出现象以前巴斯卡尔所熟悉的话吗?“当然使我们感到惊讶的莫过于这种教导;可是没有这些难以理解的奥秘就难以理解我们自己了。”<sup>[32]</sup>“这就要考虑,现代哲学对原罪教导所一直虚构的另一说法”(Schonborn, 8)。为了寻找一条出路,事实上就要克服一种“对自然按自然主义解释,对主观性按唯灵主义解释”(Spaemann, 63)的个人想法。这就涉及到被忽视的人类在生活、自由、罪恶与得救中的休戚相关性,如果大家把个人只看作个人,原子,而不作为相互关系的话。事实上圣经和神长所讲的在罪恶中休戚相关问题,“在原罪教义的教导和宣讲中所讲的内容并未真正受到重视”。<sup>[33]</sup>



在一种值得思考的新建议中,Knut Wenzel 不是试图(象拉内那样)从行为似乎似乎是命运般的处境去认识,而是针对结果从其所承担的责任来进行认识。谁愿有所作为,“就要对其行为所进入的世界的条件承担责任”(227)。

人性自然善良之说至少在上世纪就曾遭到激烈反对。尽管如此,现在还是有“关于人类学描述范畴的‘万能’概念”(Wenzel 所引的[230] Michel Serres)。难道这一点不是“当时就遭到近乎先知特征的对‘罪恶即不幸’回忆的反驳吗”<sup>[34]</sup>因而现在正是明确接受以前所一再得出的结果的时候,这就是:人无论生死都自由地处在天主面前。

### 三、在天主面前

论自由为奥秘的一章是以下面的话开始的:“自由首先之所以为奥秘,就在于它只是来自天主而归于天主的,而这一点基本上却是不可思议的奥秘”(Ⅶ,229)。

1. 自由作为奥秘,“这决不是经验心理学的什么论断”(230)。它更不是自由主体。就连它和他个人本身也是一个奥秘。“人虽然在自由中和作为有意识的主体造成自己的决定性,他却不能进一步使其自由的这种结果具体化”(全上)。因为自由人实现自己的这种自我认识和自我评说的对象“正是他自己”,因而就不能再摆脱自己了。“其思想内容就是他自己在某种方式上,就自动消失在天主的奥秘之中”(231)。

于是令人吃惊的是,这种自我实践的自我撤消就令人感到,在此处所完成的开始更加令人吃惊。<sup>[35]</sup>

Romano Guardini 之所以称自由为“起始力量”,就在于它不仅是一种作用程序的一部分,而且还能使之成为一种新的起因系列。<sup>[36]</sup>在这种开始中却不仅是使其它事物开始,而且其中还含有其自身的开始。不仅其它事物借其而开始,它自身也在开始。我们的语言对‘开始’有两种用法:他动式和自动式。他动式是人们

使某事物开始，使之有生命或者有新的生命。自动式是人们“借”某事物开始。而‘借’则使某人的开始进一步延伸了。

然而如果某人不是以某物开始，而是以自己开始呢？如果不是某事物与自己一起开始，而干脆是他自己在开始呢？没有谁能自己开始，因为那时他就应当存在。某人某事只有作为将要开始者，才能直截了当地开始。然而将要开始者就其自身来说就是开始成为开始者。

这一切正如有人所指出的那样，非常令人惊奇。“每种开始都含有一种魔力”(H. Hesse)。从柏拉图到黑格尔感到惊奇的根据(都是“辩证性的”更好说是“思辩性的”):<sup>[37]</sup>事物在开始之前都是虚无。而一旦开始，就始终是开始的。人不具备开始，而始终是在“经历”之中。

然而在开始中就会带来一种决定性的差异。令人奇怪的是，任何开始的事物就已经是所开始的事物了：令人感到更加矛盾的是，当我们不得不考虑到由开始能力而来的开始时，开始就不是来自某物，而是来自某人，即自由的开始。

尽管某物开始成为开始之物。却并不是按严格意义说的：它并非“自我”开始的，因为它并非什么“自我”，只不过“在其自身”与“就我们来看”等同起来了，而不是“就其自身”。这并不是什么事物，而是某人。而从某事物中如何出来某人呢？怎么能想象由真正能开始者而来的开始者呢？

我想一点也不能，完全不能。就人类来说这时就处在两种选择之中，或者实质上宣布是由天主所造，或者宣布此事属实却不自由。在这两种情况下，个人的特定地位和奥秘就消失在其“我的属性”之中。

个人的存在虽然是存在于本身之中，并为自身而存在，却不是任何时候并从其本身出发就是如此的。对此除非是借创造的信息来看，这始终是完全不可理解的(因而也从未有人如此想过)。  
‘个人’的概念与‘创造’是紧紧连在一起的。

在德语中此外我们也用 Machen, Hervorbringen, Schaffen,

Schopfen 等词来表达它。希伯来圣经有一个词汇,只用于指造物主天主的:bara。我们应当将其译者译为:使开始者(可能开始者)开始。拉内从相反方向谈到可创造性<sup>[38]</sup>,而且总是强调,此处“是以同样而不是相反方式产生根本从属性和真正的实际性的”(G 86)。<sup>[39]</sup>

在此要特别提到 Guardini。何以他没有对其它事物强调用创造的字眼。<sup>[40]</sup>在这里他坚持所作的一种区别,我认为对传统并不重视:“非人格化的无灵和有灵事物,天主是直接作为其意愿的直接目的来创造的。对人他不能也不愿如此创造,因为这就没有意义了。他创造人是通过一个承认其尊严,并以此为基础的行动,即通过召唤来创造的。其它事物是由于天主的命令而有的;人是通过其召唤而有的。”<sup>[41]</sup>

2. 让我们再来看拉内的神学论述:处于其自由中的人只能从其与天主的关系来理解。然而另一方面,也正是在这一点上,有天主不容混淆的万能和圣爱的启示。

有什么权能更大于能从不存在之物中唤起自由,从而使能开始之物开始呢?<sup>[42]</sup>其次,爱基本上是指言行和意愿:“美好的是你存在;你应当存在”。

存在不仅要可从存在性(见上文)或者从精神物质生活中去理解。正如为生活事务而存在叫做生活,<sup>[43]</sup>因而自由生物的存在基本上就是有良知,善良生活,要善良。<sup>[44]</sup>因而爱其实和首先就是要善良,并要爱那其所赞同之物。在这种意义上来说,号召向善就不是所谓对存在号召的补充,而是其真正意义之所在。

哲学家 Emmanuel Levinas 谈到创造,“creatio ex nihilo”,通过近人的需要谈到其对我严格要求的关系:或者更好说,一般不是对大写的我,而是对小写的我,对我的说的。<sup>[45]</sup>他认为西方人的思想是由向善的支柱决定的,尽管它似乎是向着自身的“欲望”(我赞同他<sup>[46]</sup>)。对此要有一种转变。

向往的目的并不是天主。自由本身并不是所呼求的东西,这我们已经考虑到了。个人于是就要从虚无之中,就是从“自我”的

睡梦中转到清醒的意识中来；并不是要意识到自己的存在，发现自己，去体现自己，而是为了响应呼唤。<sup>[47]</sup>上文曾经写道，召唤的倾听者转向了召唤者。Levinas 现在还想再改一下。他担心近人会成为基督徒上升到天主面前的手段和阶梯。如果我们不是将天主视为至高美善，而是作为财富时，这一点就变了。“财富之中的财富…会岔开天主的召唤运动，使之改变，而毕直朝向财富。”<sup>[48]</sup>

“在初次谈到天主的说法中，并不是说‘我信天主’。过去的种种宗教说法都不是对话式的宗教说法。而是请看，我在这里”，借此我将自己置于我所面对者的支配之下(注 48, 118 页)。

然而依纳爵神操“第四周”天主的话正是与此相合的。如果不了解其思想的这种根源，人们就不能正确评价拉内神父的思想。<sup>[49]</sup>第四周中的核心字眼是“使命”。在卡尔拉内的“神秘学”中与其同会神父的看法一样，都是说“在所有事物中看到天主”：在各种情况下都面对着天主的旨意(这与谢林的宗教“定义”注 27 是相合的)。

而且凡适合于自由的，也适合于其在死中的自我完善。因而对死的问题就以对殉教(作证)的反省进行总结。这种作证有助于教会，并借他们的作证为人类和天主服务。而且这一点也是对的，就是人不应只限于其生命的最后一刻。(对每个人来说，难道活着不是比死更困难些吗?)

神操的最后默想：达到爱心的思考，这涉及到天主的“关怀与其在人世间的工作”，以及由他而来的财富和种种恩赐，“一如光明来自太阳，清水出自泉源一样”(Nr. 136 页及其以下)。天主关系到我们人类。而我们呢？

3. 这就将我们带到了我所重视的一点。也许某些人会认为，以上的步骤都是针对着人以及与之相对的人类的。如果在人伦方面各教与我教还不一致的话，那就要将对天主的爱注入到对人的爱之中。

熟悉圣经的人引证马豆 25 章中天主在审判时所说的话；<sup>[50]</sup>而且从康德的伦理性宗教，经 Levinas 爱律法胜于爱天主的誓言，

一直绕到“信仰与理智”的通谕。在此序言之后，又使天主将追求真理的精神“注入人们心中，使他们因而认识和爱慕他，并能掌握全面的真理”，而其在最后圣母祈祷之前的结束语是“自我实现”<sup>[51]</sup>

哲学家们按以下的格言行事：“柏拉图是朋友，真理更是朋友”。<sup>[52]</sup>于是与人有关的事就是他应当在在言行上“实事求是”。圣经上是将完全关注近人一如自己，置于全心爱主之上。

人们彼此之间的爱，固然“不应是双方都搞个人主义”，而应针对对方，“其意义并不在爱人者自己身上”。如果他真想得到别人的感谢，“这种爱就失去了它的本质…真正的爱向外出发，并不是为了再转回来”<sup>[53]</sup>尽管如此，也并不是因为人“自己本身真正的实质只是在于其所爱者身上，而是当其怀着爱心忘却自己时，才是真正头脑清醒的”（全上）。正是这种原则决定其与天主的关系。

这是由于我们的心硬才显得可怕。“基督教不可能也不会用一种廉价的乐观主义来减轻这有关生死要求的极端惊恐，就似乎善人与罪犯，谋杀者与被谋杀者都可以马上同样升天”（卷十四，411页）。

这当然就证明天主对每人每事施恩，而且更加学会理解，可以在一种良心真诚和人道行动中领受这种恩惠，而这种行动并不是明确地以耶稣基督为目标，也不是有意识地针对着天主的。（这就意味着拉内也没有说什么对“无名基督徒”有利的话<sup>[54]</sup>）

然而同时也要坚持这一点，就是爱天主与爱近人是如此紧紧地连成一体不可分离，却不等于同一回事。对天主无条件的爱，也不就与谚语所说的“拯救世界！”是一回事（卷十四，414页）。“如果基督教没有勇气宣告这种爱的无私性，那就是在自暴自弃”。

“那些大喊：‘你们要首先寻求天主的国’的先知们，那些将天主的国一而再地与幸福的较高层次和现世福利混在一起的先知们，今天在哪里，他们之所以未能实现这种宣告，难道不是因为他们在此世生活已经十分艰难，而且是在末世的忧患中发出自己的喊声吗？”（全上）。

对于调查表上“什么是你所最厌恶的事？”拉内在二十年前就曾回答：是“无神论。”<sup>[55]</sup>

他所希望的教会，“是一个崇敬天主的教会，并不是认为天主为此就要爱护我们，而是在理论和实际上也相信，我们恭敬天主，是为了他而爱他的”<sup>[56]</sup>。对于访问者的反问，是否如在为天主而生存的讲道中教会有所欠缺，而天主对我们无条件的爱就吃亏了：这是明摆着的事实。“不过你们要看到…我们就是要为天主而爱天主，因为他是无比庄严，神圣卓越不凡的天主”（全上）。<sup>[57]</sup>

\* \* \*

Levinas 用一个“告别”的字眼总结了自由与死亡。而将其理解为“对自身不存希望的末世论”<sup>[58]</sup>。告别并不是指天主与我分离而转向他人；<sup>[59]</sup>因为天主并不是与其有关系的一方，“而且在我们的语言中也没有什么对某事进行思考的前置词 a<sup>[60]</sup>可以真实地表达这种思想”。

作为“成人宗教”<sup>[61]</sup>代表的基督与此不同，他将天主视为我们希望的天主。<sup>[62]</sup>然而这种希望并不只是那种所谓的“反希望”，也不是他亲手所赐的任何财富，而是他自己。尽管不容否认这是在追求利益；除其本身之外一切都有待于天主（试想若望福音第六章的生命力，从增饼的“结果”一直到由于耶稣自我交付所带来的危机）。

如此看来，如果自由不仅在现世在死亡中结束，进入一种“成名者”（中世纪称之为“comprehensor”）的永久生命，而且就连这种永久生命本身也不得不同时视为一种永久消逝，那又将如何呢？<sup>[63]</sup>

那说天主为何让我们受苦，这在“刚强”的卡尔拉内听来过于“软弱”，而在其著作第十四卷中受到责备的是谁？（450 - 466页）。在那里他考虑到：“有可能在某种高尚的意义上，受造主体感情会自动兴奋爆发，以便将自己无条件地交与天主的自由，实际上

这也就意味着痛苦,对此在各种情况下都要为超脱自身的永恒幸福付出代价,于是我们所视为痛苦的东西就只能摆到较低的存在等级上”(卷十四,465页)。<sup>[64]</sup>拉内在其八十诞辰庆祝会上他自己讲话的结论中,人们就会体会到关于“真正意味着永恒生命”<sup>[65]</sup>之事的根本费解性普遍被人忽视了。

那么死亡难道不仅是终点或中止,而是完成的目的吗?<sup>[66]</sup>“我国语言‘结束’的古老意义就与地点一样”(M. Heidegger)。<sup>[67]</sup>事实上这属于 ant 类,如 Antlitz 和 Antwort 等:<sup>[68]</sup>正好相反。-在这种说法下,开头的问题最终就有了一种全新的面貌。我们是属于哪一方面呢?

他在依纳爵与今日某耶稣会士的谈话<sup>[69]</sup>的结尾中说,“我已经多次讲话也讲得很多”,“然而终点无论如何,还是在其中唱起永远赞主颂的寂静之中。”

### 译自《杜宾根神哲学》季刊,2004年第1期

#### 【注释】

[\*]在法朗克福马因圣乔治神哲学院 2004 年元月 26 日所主办的“多马斯讨论会”上的讲话。

[1]全集(G. Frickel / H. G. Gopfert),Munchen 1973 - 75, IV,747 - 767 页。

[2]道德形而上学基础 66(六卷本著作[W. Weischedel],Darmstadt 1963,IV,61)。

[3]Pindar. Pyth II,72:genoi,oios,essi mathon. 尼采将这种呼声“你要成为你应作的人”当作了自己的基本词句(如 1867 年 11 月 3 日致 E. Rhode 书;1882 6 月 10[?]日致 L. v. Salome 书。见书信集[KSA]2,235;6,203)。在某附加注释(L. Wolde, Pindar,文学作品与残片,Leipzig 1942,68)中将其译为“你要作道德之所培养的人!”

[4]“我之所以感谢天主的是,幸福给我创造了机会(使我了解

自己),而学会把他当作我真正幸福的关键。——在我上床之前总是要想,我虽然年轻过一天也许就不在了 - 而与我相识者谁也不能说,我是否处在令人沮丧或可悲的境遇之中 - 而对这种幸福我每日都感谢我的创造者,并从内心为我每一个同伴们祝福。”根据莫查德书信选集(H. Wandrey),Berlin 1977年,月日 374页及其以下。

[5] 卡尔拉内,论死亡神学(争论问题之二),Freiburg i. Br. 1958 (=T),11。

[6] 论一种死亡神学,此文载在:神学论集,卷16,Einsiedeln 1954 - 1984 (此处未标明卷数)卷十,181-199,尤其是183页。

[7] J. Seifert,肉体与灵魂。一篇论哲学人类学的文章,Salsburg-Mujnchen 1973;全上作者,灵肉问题与当前的哲学讨论。一种系统和批判性的分析,Darmstadt(2.,修订扩充版)1989。

[8] 伯拉图,Alkibiades I,129 - 130页。

[9] 从拉内方面来说,他在此阐发了扩大我们灵魂在宇宙论上我们灵魂实质上的物质关系,我就以此为依据。

[10] 而是相反,如 X III,269 - 304页:基督徒的死。

[11] 默思录 fr. 166(Lafuma/Brunschvicg:183)。

[12] 人的省份,Frankfurt am Main 1976,258页。

[13] 犹太教法典 Talmud b, Sanh. IV,5。

[14] 对这一点,叔本华(又重新)提供了这种自我贬低,他说:“我们本是不应有之物:于是我们就中止存在了。”载在:世界就是意愿和看法,II,41;全集(编者 W. v. Lohneysen)Darmstadt 1980,II,649 (628:“基本上因为每个有其特性的个人都不过是一种特定的错误,失误,最好从未有过,而回归原处正是生活的目的”)。

[15] 关于一个坟墓,此文载在:使人虔敬的言论 1844 /45 (SV V,226 - 253页)。

[16] 如 J. B. Metz 就是如此判定的,W. Simonis,恶从何而来?,Graz 1999。他认为恶的本质主要在于悲痛,而基督教所批判的是将善恶极端化到了矛盾程度(213)。这种恶事的加重改判又



会低估他的痛苦,就是一方面会把它改到个人内心之中,另一方面还会低估真正的邪恶(215)。

[17]关于自身的作品,尤其是“论个别事物”的文章(SV X III, 583 - 120)。

[18]Buber 没有在 Kiergaard 的文章中看到这一点。关于个别事物的问题,此文载在:其著作中 Munchen-Heidelberg 1962, 215 - 265 页。- 参见 H. U. v. Balthasar, 神学之一, Einsiedeln 1985, 141:“一个怀着爱心站在真理运动之中的人,就知道得比他所说的更多。知识使人孤独,尤其是爱的知识。如果它们不能将其归还给无限真理,一切奥秘的掌握者天主,爱心人就会牺牲在种种奥秘的重压之下…”。

[19]这一点听起来令人感到陌生,因为我们对希伯来语、希腊语和拉丁语的同义词存在的译法各不相同:brk pi., eulogein, benedicere。

[20]F. Schiller, 迈锡纳的新娘,结束语:“生命并不是最高的幸福, / 最大的不幸却罪恶。”SW (注 1) II, 912 页。

[21] H. J. Paton, 绝对命令。对康德伦理哲学的研究(K. . Schenck), Berlin 1962, 200 页。

[22] II, 247-277:人的尊严与自由, 259 页。

[23] 见 J. Splett, 在天主面前的思考。哲学就是爱真理, Frankfurt am Main 1996, 第三章:为“理性工作”服务的理智;全上作者的,天主所感动的,宗教人类学根本性的一章, Koln 2003, 第二章:在良心中体验天主。下文以此为依据(第一章)32 - 34 页。

[24]就是说,这并不涉及到有争议的具体要求,而是对原则上所需之物的要求和自我公正:尤其是爱情、人与人之间的关系和真理。之所以如此,正因为争议是对具体途径而起的。这一点却还是隶属于这种命令之下的。因而最终就要正确理解“命令”。尽管伦理学绝非以一种“我要”为基础的;意愿显然是指一种指令而言的。然而事实上最终所指的并不是纯粹的指令(并不是人们所说的“应当”),而是它的庄严和神圣性。

[25]人世间的人。论超级伦理学和伦理的文章, Dusseldorf 1982, 88 页(道德要求与对天主的认识; 随后的文章: 减化主义, 伦理与对天主的信仰)。于是随后就不厌其烦地以“天主的声音”来阐明良心了。那么如何会错呢? 这至多是根据(不会有错的)“原则意识”(synderesis), 而不是根据准则意识(cinscientia)起作用的。参见 J. Stelzenberger, 良心。为阐明一种概念的沉思, Paderborn 1961, 尤其是 60 - 69 页。(J. H. Newman, 他认为这与奥斯丁相反, 在他处则与“回声”更为一致; 我的建议: 倾听声音。)

[26]在界线之内的宗教…BX (著作[注 2]IV, 652)。

[27]论自然与鬼神世界之间的关系: 全集, Stuttgart-Ausburg 1860 页及其以下, I / 9, 17 部分。

[28]论人类自由的实质: SW I / 7, 392 部分。

[29]关于天主方面的关系, 以及其与世界和人类关系的其它问题, 对此请参阅 J. Splett, 漫谈爱天主与爱近人的一致性, 此文载在: 风险神学。对卡尔拉内神学的体验(作者 H. Vorgrimler, FS K. Rahner), Freiburg i. Br. 1979, 299 - 310 页。

[30]VI, 215-237 页; 自由的神学, 216 页。

[31]例如 K. Kihlwein, 创造没有意义吗? 天主与灾祸, Dusseldorf 2003, 168 页。

[32]默思录 131 / 434 句(注 11)。与之一同开始的是 Schonborn 序言, 载在: Ch. Schoborn, A. Gorres, R. Spaemann 等所写的, 论教会的原罪教导。对一种重要迫切问题的态度, Einsiedeln 1991。

[33]K. Wenzel, 原罪教导是批判性回忆的理论, 此文载在: 神哲学季刊 78 期(2003) 212-231, 228 页。它实际上并不在于通过自己的罪恶“宣布”罪责上, 而罪责可能是一种共同目的。

[34]230f., 参见 P. Ricoeur, “原罪”- 一种意义探讨, 载在: 全上作者的, 注释学与心理分析, Munchen 1974, 140 - 161, 157 页

[35]见 J. Splett, 开始, 此文载在: ZME 42 (1996) 309-311 页; 参见: Th. Splett, 开始, 存在, 行动和思考。关于一种动机的讨

论,此文载在:对天主和人的共同思考。关于 Jorg Splett 对话性的纪念文章(编者 J. Schmidt, M. u. Th. Splett, P. -O. Ullrich), Munster 2001, 13 - 35 页。

[36]自由恩宠与命运, Munchen 1956, 23 页;参见 I. Kant, KrVB, 473 页。

[37]见 H. Glockner 所编的黑格尔词典‘开始’条,拉内指出了开始哲学和神学所缺乏的东西,并参考了 A. Darlap 在 SM I, 138 - 145 页的文章:开始与终结。

[38]见卡尔拉内,信仰基础教程, Freiburg i. Br. [u. a. ] 1976 [u. o. ] (=G), 83 - 88 页。

[39]而这并不只是(“自然神论的”)一次而永久性的。人们的开始并不是“在自身之后”,而是“在自身之中”:我们始终是由其出发。自由是一刻一刻地开始的,人也一刻一刻地开始:“处在不断的创造之中”。

[40]见 W. Kern, 天主用言语来创造,此文载在: MySal II, Einsiedeln 1967, 467 - 477 页。当创造的课题使用权他感到烦恼时(致友人的神学性书信, Paderborn 1976, 7 - 14 页),拉内却不觉沉重。他将创造完全看作天主自我传通的因素(如卷 V III, 600 页及其以下),于是世界和人类对降生及其可能性来说,就是它的可能性条件,而其现实性就是它的高峰和目的(卷一, 182 页及其以下, 卷九, 239 页):基督论是“人类学的开始和终结”(G 223)。

[41]世界和人, Wurzburg 1940, 114。更加详细的情况见: J. Splett, 论 Romano Guardini 的人格概念,此文载在: ThPh 54 (1979) 80-93 页。

[42]见 S. Kierkegaard, 1834 - 1855 年大事记 (Th. Haecker), Munchen 1953 年版, 239 页及其以下。

[43]亚里斯多德,论灵魂, II, 4415 b 13 (存在并不是指那曾经一度存在以后继续发生变化的情况;已死的名流就不是什么名流,而是指在生的名流)。

[44]I. Kant.: “一个自由意志和一个处于道德法则之下声明

同一回事。”基础…，98（著作，[注2]IV，82）。

[45]E. Levinas, 他人的人道主义, Hamburg 1989, 78 页及其以下。

[46]见 J. Splett, 以自由为基础的超验, 此文载在: ThPh 74 (1999) 545 - 556 页。以外 H. U. v Balthasar 还要求转变方向(参见注 23); 见 Theologik I (注 18, 1947 年初版), 292 - 294 页。

[47]“对于返回了伊塔卡的奥德赛神话, 我们要他与永远离开了故乡的亚巴郎历史相反…”其他人的足迹 (W. N. Krewani), Freiburg i. Br. [u. a.] 1983, 215 页及其以下。

[48]天主与哲学 (R. Funk), 此文载在: 称呼天主。现象学的途径 (作者 B. Casper), Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 81 - 123, 106 页。

[49]见 K. Fischer, 人是奥秘。卡尔拉内的人类学, Freiburg i. Br. 1975; 全上作者, 对天主的体验。卡尔拉内神学与解放神学中的神秘学, Mainz 1986。

[50]参见 Splett, 天主所感动的(注 23), 41, 注 61。

[51]J. Splett, 基督教式的“自我实现”?, 载在: NOrd 56 (2002) 359 - 368 页。

[52]柏拉图, Phaidon, 91 c: “你们不要关心苏格拉底…”; 论政治, 595 bf; 亚里斯多德, Nik. 伦理学 I, 4 1096 a。

[53]卷十四, 405-421 页: 永不疲惫的天主超越性和我们对未来的关切, 408 页。

[54]见 N. . Schwerdtfeger, 恩宠与世界。论拉内的“无名基督徒”理论的基本结构, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; 全上作者, 卡尔拉内神学中的‘无名基督徒’, 此文载在: 体验恩宠的神学(作者 M. Delgado/ M. Lutz-Bachmann), Berlin 1994, 72 - 94 页。

[55]严峻时刻的信仰。与晚年卡尔拉内的谈话(作者 P. Imhof 与 H. Biallowons) Dusseldorf 12986, 41 页。附有注释: “因而我并不是针对一个认为自己应当成为无神论者, 而且忠实地表现其信仰的无神论者。”

[56]卡尔拉内回忆录。与 M. Krauss 的谈话, Wien 2001, 107 页。

[57]“于是人们并没有认识到的这一事实,我认为也是今天的根本问题。”与卡尔拉内的谈话(编者 P. Imhof 和 H. Biallowons), II, Munchen 1983, 167 (1983:第三千年开始的基督教)。

[58]其他人的足迹(注 46)217 页;对其他人的入道主义(注 44)136 页。

[59]语言的历时研究和回忆 (L. Wenzler),此文载在:想到其他人。与 Emmanuel Levinas 的哲学专业谈话(作者 F. J. Klehr), Stuttgart 1991, 143 - 167, 162 页及其以下。

[60]当天主进入我们的思考之中时 (Th. Wiemer), Freiburg i. Br. [u. a. ] 1985, 219 页及其以下。唯一与天主有关的数字是历时性时间。因而“说不定黑格尔的‘绝对无限’概念是否就不容修改”(220)。

[61]E. Levinas, 艰巨的自由。对犹太民族的尝试, Frankfurt am Main 1992, 21 - 37 页:一种成人的宗教。

[62]例如卷八, 561 - 579 页(关于希望神学);卷十五, 195 - 205 页(意义问题即天主问题)。参见 M. Splett, 对拉内神学中希望的观察, 毕业论文, Mainz 1995 (手稿 49 页)。

[63]至于大德肋撒在其著名圣诗中所写的,当然不仅适用于途程之中:

我既因爱而死,  
我即已生活在我身外;  
因为我是在主内生活。

著作全集 (P. Aloysius Alkofer), 卷六(成全之路和短篇文  
章), Munchen [u. a. ] 1963, 272 页。

[64]参阅 M. Blondel, 论痛苦是他人在我们身上的印记 (L' Action, Paris [1893] 1950, 374 - 384 页/ Die Aktion [R. Scherer], Freiburg i. Br. 1965, 399 - 409 页): J. Splett, Spiel-Ernst, Frankfurt am Main 1993, 113 - 124 页:喜爱受苦。C. S. Lewis

(论痛苦[J. Pieper], Koln-Olten 1954, 179 页):“在这种意义上,正如地狱会有自己的朋友(愿天主保佑我们),在天上也会有些与痛苦并非完全不同的东西(愿天主使我们不久就能体验到他)。”

[65]一位天主教神学家的体会,此文载在:在天主的奥秘面前理解人(作者 K. Lehmann), Freiburg i. Br. 1984, 105 - 119 页,以及自 118 页以下。

[66]此处应当提到那种(没有体验)的体验,它可以说明拉内那多次被引用的,关于未来幸福和基督徒为“神秘主义者”的言论(Splett, 在天主面前思考[注 23], 第八章:卡尔拉内是神秘主义者吗?):卷七, 11 - 31 页;往日和今日的虔诚;卷三, 105 - 109 页:论恩宠的体验。(此外再看拉内关于死亡为“进入生命的途径”的证言。)- 我们读到,“万物在死一般的寂静后发出声音…尝到了死亡和毁灭的味道”(卷三, 108 页)。即使如此,“在我们身上实际上还有精神,而且圣神也在起作用…天主无限性到来的开始”,“它似乎没有什么价值,因为它是无限性”(全上)。

[67]论思考问题, Tübingen 1969, 63 (哲学的目的与思考的任务)。地点即顶点, 会合点。

[68](antiae = Stirnhaar) 杜登大词典。卷七:词源学, Mannheim 1963, 27, 137 页; H. Paul, 德语大词典, Tübingen 1966, 162 页

[69]卷十五, 373 - 408 页。-“人们可以将我的讲话看作一种遗言。对未来的读者们来说,我已经意识到了这一点。”载在:严峻时刻的信仰一文中(注 53), 128 页。

# 灵魂与肉身问题，“精神哲学” 与基督教人类学

Matthias J. Fritsch

灵魂与肉身问题是现代哲学研究的重要课题之一。在其现代的含义中，首先是笛卡儿二元论哲学的一种后果问题至今仍然充满活力，而且经得起多方探讨。当代在经验科学，如生物学、精神生理学、心理学和认识论等，以及与之有关的亢奋中<sup>[1]</sup>所取得的进展，使灵魂与肉身问题或灵肉问题有了一种新的现实意义。随着经验领域的这种进展所带来的希望，就是通过精神生物学与脑研究，“精神的机制”<sup>[2]</sup>得以展现出来，而灵肉关系的哲学问题也会得到答复了。

这种“精神哲学”最具特色的代表人，在德语国家中就是 Bremen 大学大脑研究中心的主任，汉萨同盟科学学院院长 Gerhard Roth。<sup>[3]</sup>他关于灵魂与肉身问题的论文不仅引起哲学家们的讨论<sup>[4]</sup>，当时在神学上还受到，如 Caspar Soling<sup>[5]</sup>和 Alexander Lohner<sup>[6]</sup>等的热情欢迎，因而即使在这种观点下，也有理由对 Roth 的理论进行深入研究。于是在指明其神学重要性之前，首先要根据所描述的情况从纯哲学观点上进行批判。

## 1. Roth 对灵肉问题的解答

Roth 理论的目的就是从小精神生物学的知识出发，求得对大脑与精神关系问题的一种“经验与逻辑上令人满意的”<sup>[7]</sup>答复。于是精神首先就定义为一种“个人可感受到的状态”<sup>[8]</sup>；所有超个人的和宗教上的“精神”形式，都不必加以注意。属于这种状态的，如感

觉、思考、想像、意识、意志行动或自我感受等，Roth 认为都谈不上精神，而只是种种大有区别的内心和心理状态。<sup>[9]</sup>现代的大脑研究和成象方法的使用<sup>[10]</sup>以及实验心理学的内省报告<sup>[11]</sup>，Roth 认为，就使这种情况和由此决定的精神作用与神经过程挂起钩来。于是所有的上述数据就指出了一种明确的分配关系：一定的思想过程总是属于同一脑生理过程的。<sup>[12]</sup>

指出思想与神经生理学过程之间的这种严格平行关系，就有理由象 Roth 那样承认，的确没有得出什么另外的结论：“显然在这方面从严格意义上讲，我们既没有驳倒二元论，也未能证实一元论或唯物主义”。<sup>[13]</sup>尽管如此，Roth 还是在这一结果的基础上，以所建立的替换理论讲清了灵魂与肉身问题。

关于由 K. Popper 和 J. Eccles 所代表的<sup>[14]</sup>一种相互作用二元论，Roth 之所以将其概括为“一种二元论，就在于它是从一种大脑与精神的本质差异性出发的…，这与现代自然科学思想不合”。<sup>[15]</sup>Roth 在这一点上，一方面对一种大脑与精神根本差异性的观念有反感，因为这种看法所依据的实质主义与现代科学不合。另一方面，它不利于那描述思想与神经生理学过程相互关系的精神自主性的看法。<sup>[16]</sup>

在 Roth 看来，被他称之为“缩减式同一主义”的传统同一性理论，将思想与神经学过程等同起来，象二元论一样具有过时的实质主义特点。此外，他之所以反对这种理论，因为它没有考虑到，思想过程是大脑的整体作用状态，大脑因而不能缩减为个别神经原的活动。结果在这种解释尝试中，就忽视了精神只有在大脑与其环境相互作用，并对此相互作用进行评价时才会存在。<sup>[17]</sup>

对于副现象论，也就是思想现象无因果意义的假说，<sup>[18]</sup>Roth 也提出异议，尽管他也将它说成是“值得认真对待的看法”。<sup>[19]</sup>对此他指出，语言与认识行动总是与意识相连的，因而也存在一种对该行动的意识反馈。因而意识并不是什么纯副现象。<sup>[20]</sup>

即使是将思想解释为神经活动过程的系统特点露出性理论的考虑，却不能将其缩减为神经原的化学性、物理性和生理性特点



的,都不能使 Roth 信服,因为它们在这种思想特点的情况下,将这新型系统特点的出现说成了某种“奥秘”。<sup>[21]</sup>于是 Roth 认为这种露出现象是一般性的,因为所有非纯数量型的特点,他认为都是显露于外的:

露出论的唯物主义…或者是一种平常现象,因为所有的特点都是露出来的,或者是使精神存在成为莫明其妙非物理性物的一种奥秘。由此出发,我们就可以有必要和足够的某种神经过程,从而出现精神状态。根据我们对这种状态所能掌握的程度,我们也能至少大概地地预告某些思想活动。至于做到这一点实际上很难甚至不可能,就使精神不会成为一种莫明其妙出现的现象。<sup>[22]</sup>

既然已知的理论不能令人满意地解释思想性与物理性活动的关系,Roth 在援引生物物理学家 Helmut Schwegler 的系统理论的情况下,<sup>[23]</sup>就提出了他自己的一种“非缩减性物理主义”理论。“物理主义”在此处当然只应从方法论上去理解,而不包含如近几十年的头三分之一(如在维也纳危机环境下)提出的要求,将所有的现象连同思想存在都缩减为物理学定律。<sup>[24]</sup>Roth 倒是认为,当前物理学理论结构本身就不是约简性的,因为在物理学中有不同范围的理论,这些理论不可能缩减为某一个基本理论。

Roth 所代表的非约简性物理主义,是从不同的和分别存在的自然范围的一种统一作用关系出发的,因而这些范围也会分别显示各自的规律。精神的性质因而原则上无异于物理学性<sup>[25]</sup>，“精神”在这种看法中是一种物理性状态。<sup>[26]</sup>

在这种非约简性的物理学方法论范围内,一方面可将精神视为可用物理学方法理解的,存在于极大的相互作用神经原因之中的状态,而另一方面又要承认,这种状态的‘精神’可由我们以完全不同的方式体验到。这却并不能将‘精神’与光、物体的强度和音乐的体验区别开来。<sup>[27]</sup>

因而‘精神’不可能归结为大脑,神经原的系统组成部分。Roth 认为,这种不可缩减性使‘精神’与其它物理性状态相互沟通。精神作为物理性状态完全可有自己的规律,“自主起来”,只要

不与已知的物理学相抵触。<sup>[28]</sup>于是精神也就能从物理学上来说明:科学可以说明,这种状态将在何时何地 and 如何出现,就是说大脑的哪一部分要以何种方式起作用,使人具有某种思想状态。“此外,一种科学性说明原则上就无能为力了。”<sup>[29]</sup>

在这一理论的基础上,Roth 此外还考虑到了当前精神与大脑的两个问题范围。于是他一方面深入研究意志自由和思想原因问题,另一方面研究意识与现象感受问题。

关于意志自由 Roth 首先使人们注意到,感觉有一种意志或要进行一种意志行动,这并不说明该意志行动就真正自由。此外,一种明显的意志行动只出现在实际的或所期待的行动选择之中。而不用费力就可以办成的事,如渴了就喝水,并不需要什么明确的意志行动。<sup>[30]</sup>因而 Roth 在自由意志问题上并没有留下现象论的印象,而是努力进行一种以经验为依据的检查。

Roth 为此还参考了美国神经生物学家 Benjamin Libet 的实验,及其借助于心理学者 Haggard 和 Eimer 的深入研究。根据该实验,在大脑活动中,在每次“意志活动”之前约 550 - 350 毫秒之前,就有一种所谓的预备电位。<sup>[31]</sup>Roth 由此发现得知,意志决定并不是行为的原因,归根结底只是行为的一种“伴随感觉”。<sup>[32]</sup>“人类行为的自主性并不是以主观感觉的自主性为基础的,而是以大脑的能力为基础,从内在的推动力出发而行动起来的”。<sup>[33]</sup>意志自由问题在 Roth 的理论中并没有得到正面的答案,因为 Roth 所谓的自主性就在于,大脑的分支系统在作决定时,要以当时在我们意识中所出现的意愿、企图、行为指令或知识片断的感受出发点。“我们作为有意识的自我完成这些指令时,就象完成自己的想法一样”。<sup>[34]</sup>而在这种评价系统之外,并会反对这种感受的真正意愿自由,就与这种自主性不一致了。<sup>[35]</sup>

然而在意志行动中的推动自我行动的感觉又有什么意义呢? Roth 的回答是:“这种感觉对大脑来说是一种征兆,说明在运动开始之前…大脑皮层的执行中心连同分支系统已经为此‘作了充分安排’”。<sup>[36]</sup>意志行动归根结底只不过是有意地宣告一种神经生

理学过程。

Roth 以他的理论对其作出回答的第二个问题,是意识与现象性感受的问题,即所谓的何等问题。<sup>[37]</sup> Roth 认为,大脑只是将主观感觉状态用作接上了新的神经网络的大脑过程的一种标志:感受是存在于一定大脑皮层过程中的一种特殊标志形式。“精神状态作为主观感受状态,是大脑本身所产生的特定大脑过程的标志,从而使之在极为复杂的情况下找到头绪”。<sup>[38]</sup>

通过这种特性描述 Roth 认为,即使找到了有说服力的反副现象论论据,如果有意识的大脑状态的必然性特征是主观感受的,那么这种状态的每一作用都会具有这种特征。然而这时要问,是否有意识的状态没有这种特征照样起作用,就没有什么意义了,因为没有这种特征最终就不是这种大脑过程了。<sup>[39]</sup>

## 2. 对 Roth 论述的哲学批判

Roth 的理论不仅以神经生理学知识为依据,因而它从这种观点出发既承受批判<sup>[40]</sup>,却也明确强调一种哲学要求。于是它也同样要提出一种哲学批判。不过在这方面却没有发现 Roth 在选择和陈述已知的灵魂肉身问题<sup>[41]</sup>,以及这种论述明显论理结果时曾经注意到这种片面性。<sup>[42]</sup>

首先应当指摘的是,Roth 在赋予传统表达形式以新意义时,那含糊不清有的甚至相互矛盾的词汇,“在对待观念上就象是广阔无边”。<sup>[43]</sup> 如果这一点只是令人难堪和讨厌,那么它与 Roth 的构成主义<sup>[44]</sup> 结合起来,就会导致“范畴落空”<sup>[45]</sup> 于是只需提到上文所示 Roth 所说的,意识是大脑在其复杂情况下的方向标记,“大脑”就实体化起来,并将认识与区分能力以及行动能力都归之于它了。Hubert Schleicher 是如此批判这一点的:

人们会不自觉地回忆如下的印象:大脑在镜子里看到自己,并对自己说:‘我的天主,我是多么复杂呀!我自己已经无法认识自己了!因为辅助我的只有他,我要在我身上设置一定的标志,从而

在他的辅助下才能在我身上找到头绪!’<sup>[46]</sup>

即使承认 Roth 的这种表达方式是一种寓意性的婉转表示，仍然还有为什么要有或可以有这种实体化的问题。<sup>[47]</sup>

第二个批判点就在于，Roth 将神经生理学研究的成果解释为神经与思想活动之间严格平行关系的标志上。这种解释，正如 Martin Carrier 所强调指出的，在 Roth 的经验性论述的背景下是有问题的。<sup>[48]</sup>Carrier 在其对 Roth 关于意向情况意义的答辩中指出，那通过某种内容所描述出来的东西，也是通过事实情况的想像要去争取或避免，值得期望或令人担忧的。在心理学上，日常心理学<sup>[49]</sup>也好，学术心理学也好，都要追溯到对意向情况的人际关系说明。如果有人离家时随身带伞，心理学在说明这种行为时，就要将其归之于认为会下雨。这时这种信念的内容就有重要意义了。<sup>[50]</sup>

如果人们相反考虑到这种心理状态型的神经对应面，就会导致另一种分类：你就可以在一定的信念下得到不同的神经方式：人们可以从广播中听到天气，可以从窗户里看到天气，此外还可以有其它说法。因而参与信念形成的神经心理学过程也有所不同，因为大脑中受刺激的是不同的（如听觉和视觉印象等）刺激处理中心。而这却意味着与一种统一的思想状态，即要下雨相对应的是不同的神经状态，而这却与 Roth 所要求的思想与神经状态的严格平行关系相矛盾了。<sup>[51]</sup>

然而即使有前提地承认神经生理学状态与思想状态之间的严格平行关系，由此得出的也不必然就是 Roth 所得出的结论。Gottfried Wilhelm Leibniz 曾经从严格的神经生理学状态与思想状态之间的平行关系出发，而所得的结论却与 Roth 的完全不同：Leibniz 代表的是一种灵肉平行关系论。Roth 既反对二元论，神经露出论以及其它在现行灵肉争论中流行的立场，那就不是从神经生理学事实出发的，而是从一种先天性的决定出发的。<sup>[52]</sup>而这尤其对实验科学来说，乃是一种不同寻常的行动。

最终作为一种哲学性批判的最后一点，在此应当注意的是，还

要追问 Roth 之所以要将他的态度说成“非缩减性物理主义”的原因。Roth 强调,他的物理主义是纯“方法论性的”,即以科学方法为出发点的,而不是从本体论上考虑的。<sup>[53]</sup>以 Roth 所代表的神经与思想状态之间严格平行关系的看法为一方面,以及精神规律性与相应大脑过程规律性之间一致性的认定<sup>[54]</sup>为另一方面,当然就满足了理论归结的标准模式所要求的观念联系与规律性保持的因素。<sup>[55]</sup>于是就有了一种缩减主义,而与 Roth 是否是以明确的言词得出了这种结论无关。Roth 将自己的理论视为非缩减性的物理主义,其所根据的只是一种特定的而非普遍流行的对理论缩减性的理解。而事实上他的态度却显示了传统强烈的心理物理学的缩减主义的所有特点:“Roth 与 Schwegler 事实上赞同缩减主义,只是避免其名称。它相当于非缩减主义的口头表白”。<sup>[56]</sup> Roth 的态度,用当前在灵肉争论中所采用的观念来说,最终是在露出论、缩减论与副现象论之间摇摆。<sup>[57]</sup>

### 3. Gerhard Roth 理论在神学上的重要意义

关于 Roth 理论的重要意义首先要强调指出:关于灵魂观念的神学讨论,在当前哲学的灵肉讨论中是另一方面的问题。这种讨论如在末世论中总是假定,人具有思想能力,却不因而以人如何具有这种能力为题。涉及末世论的问题,如人死后还继续存在,在当前关于肉体与思想问题的讨论中反而没有什么作用。在神学范围内部的讨论中<sup>[58]</sup>,于是思想活动的存在与说明,在所述哲学观点中的二元论和一元论问题,以及 Roth 的理论就没有什么决定性的意义了。<sup>[59]</sup>

反之,这一课题在与其它学科,如人类学的对话与讨论中,却有重大意义。如果神学想适应这种对话,她所代表的态度当然也就可以借自然科学观点来代表,并可与自然科学的成果相结合。从这种角度来看,对自然科学成果及其如在 Roth 理论中所示的哲学意义的研究,就值得欢迎了。

然而在一神学的接受中，却不仅是这种理论的现实性与自然科学意义值得称赞，还要检查它是否能与神学相合。Alexander Lohner 却忽视了这一点，他在评价 Roth 的理论时，首先高兴的是灵肉一致性得到了认真的接受，对这一理论有问题的特点似乎相当重视。<sup>[60]</sup>此外，从系统神学观点出发，没有看到 Roth 所代表的一元论，或者其所强调的思想与神经状态之间严格平等关系有问题，而是流行的缩减主义：尽管 Roth 所代表的物理主义只是方法论性的，暗地里却从方法论性的变成了实质性的物理主义，从而先天性地就将二元论意义作为非科学性的东西排除在外，于是实际上思想性的东西就缩减为物理性的东西了。<sup>[61]</sup>始终这样坚持和扩大，他所代表的就是一种内在论，于是在这个世界上就没有为实际和天主的作用留下任何余地了。

应予批判的还有从 Roth 理论中透露出来的副现象论。但愿继续发展的科学知识有朝一日，会使至今为止意愿自由的想法和观念会发生变化，那么当前象这种广泛传播的结论就不会仓促而轻易地为人们所接受了。然而首先不仅为此要有 Roth 所提出之外的有力论证，而且还要考虑到与此相连的伦理与社会伦理结果。从神学观点出发，最终仍然无法接受的是，信仰自由与人们的责任会随着这种理论一起消失。

作为总结应当强调指出，Roth 通过一种经验科学途径提出哲学问题，不仅合法，而且也是在以值得欢迎的方式争取克服传统哲学在接受自然科学知识上的缺陷。他在其具体的执行中却从哲学观点出发，在某些方面表现得不够成熟和不充分。对于一种神学接受来说，这首先是由于与之相连的难以与关键神学论述相结合的背景看法而发生问题。

译自神学与哲学季刊，2003 年 2 期

### 【注释】

[1] 因而美国代表大会就如实地宣告了“脑时期”。参见

H. Lenk, 脑的小哲学, Darmstadt 2001, 129。

[2] 参见 G. Roth, 脑与灵魂-是一致还是对立? 一种序论, 载在: C. Soling, 脑与灵魂问题。精神生物学性与神学性的人类学, Paderborn 等 1995, XII。

[3] 参见 G. Roth, 智力及其现实。认知性的精神生物学及其哲学结果, Frankfurt am Main 1997; 全上作者, 感觉、思考与行动。头脑是如何控制我们的行为的, Frankfurt am Main 2001; 全上作者与 H. Schwegler, 从大脑研究和非归谬型物理主义观点来看精神与大脑问题, 载在: 伦理与社会科学。思考文化论坛(=EuS)6 (1995) 69 - 77 页; 全上作者, 答复, 载于全上文中 149 - 156 页。

[4] 从多数有代表性的文章中, 在此只随意选出两篇: H. Lenk 的大体上赞成, G. Frohlich 的明显反对, 这不是一种新的心理学至上论吗? Edmund Husserl 对 Humberto R. Maturana 和 Gerhard Roth 的相对主义和极端构成主义认识论的批判, Wurzburg 2000。

[5] 参见注 2。

[6] A. Lohner, 个性与人性尊严。与“新生物伦理学家”论题的讨论(SGKMT 37), Regensburg 2000, 265 - 289 页。

[7] Roth/ Schwegler, 精神与大脑问题, 69 页。

[8] Roth, 大脑, 272 页。参见全上作者与 Schwegler 的, 精神与大脑问题, 69 页。

[9] 参见 Roth, 智力, 273 页。

[10] Roth 在此处首先提到的是正电子放射造影术(PET)和核磁共振造影术(NMR)。由此产生的图象可借所谓的“削减法”整理并非可比脑活力“净化”, 从而得出一种为一定大脑活动打基础的神经过程描绘。参见 Roth, 大脑, 222 - 228 页; 全上作者, 感觉, 123 - 125 页。

[11] 参见 Roth, 智力, 274 页及其以下; 全上作者和 Schwegler, 精神与大脑问题, 70 页及其以下。

[12] 参见全上处 71 页; Roth, 大脑, 277 页。- 正如 Roth 所强

调的,于是所有记录技术能力的提高,因而也就是医学上所谓造像方法的提高,都证实了这种印象。当然从方法论的基础上看,也存在着一一种不可超越的可预见性极限和前提,正如在自然科学中在处理极为复杂体系时的情况一样。

[13]全上作者与 Schwegler,精神与大脑问题,72 页。

[14]K. R. Popper 与 J. C. Eccles,自我与其大脑,Munchen 1982。 .

[15]Roth,大脑,281 页。

[16]参见全上处 278 - 281 页;全上作者与 Schwegler,精神与大脑问题,72 页及其以下。

[17]参见 Roth,大脑,288 页及其以下。

[18]如英国生物学家和哲学家托马斯赫胥尼将意识比作蒸汽机车的汽笛:尽管声音是由机器发出的,作用却并不归功于它。同样,意识尽管是由大脑产生的,却与认识过程无关。参见 Roth,智力,294 页。

[19]全上 293 页。

[20]参见 Frohlich,109 页及其以下。

[21]Roth,大脑,292 页。

[22]全上 292 页及其以下。

[23]参见 Soling,239 - 246 页。

[24]参见 Roth 与 Schwegler,精神与大脑问题,75 页。

[25]Roth 经常谈到物理过程和体系。严格地说,如果要谈到物理过程,这些过程首先就要在广义的物理性意义上,也就是在生理学、化学或者生物学过程的关系中去理解。

[26]参见 Roth,大脑,300 页及其以下。

[27]全上 302 页。

[28]参见全上 302 页。

[29]全上 303 页。

[30]参见 Roth,感觉,433 页及其以下。

[31]预备电位是哺乳动物在开始一种意志行动之前的大脑皮



层中的一种缓慢负电位。根据神经学的一般看法,这就意味着一种活化作用。参见全上处 419 - 421 页。关于 Libet ,Haggard 和 Eimer 等的实验结构,请参见全上处 437 - 442 页。

[32]Roth,大脑,309 页。

[33]全上处 310 页。

[34]Roth,感觉,448 页。

[35]参见全上处 449 页。

[36]全上处 446 页。

[37]何等是与感觉相连的性质印象;实际的方式方法都会有一定的感觉。

[38]Roth 与 Schwegler,精神与大脑问题,76 页。

[39]参见全上处,76 页。

[40]这一观点在此就不再进一步进行解释了。对此请参考 L. - M. Alisch, N. . Birbaumer, R. Hudson / H. Distel, A. Lohner, H. Pape 与 F. Seitelberger 等对 Roth 与 Schwegler 主要文章的评论,载在:EuS 6 (1995)。

[41]对此可参见 V. Mayer 与 Willaschek 载在: EuS 6 (1995)。

[42]Roth 对此只是说明,他有意识地放弃了他从其有关社会关系和教育、社会和法律可能得出后果的解释,因为这要在他打算展开的多学科讨论会之前进行。参见 Roth,感觉,457 页。

[43]K. Trettin,载在:EuS 6 (1995) 136 页。

[44]参见 Lenk,117 - 121 页。

[45]A. Beckermann,载在:EsU 6 (1995) 81 页。

[46]H. Schleicher,载在:EuS 6 (1995) 119 页。

[47]对此请参见 M. Willaschek,载在:EuS 6 (1995) 145 页。

[48]参见 M. Carrier,载在:EuS 6 (1995) 85 页。

[49]“日常心理学”指的是每个人所有的,日常的,非学术性和非反思性的能力,可以归结为思想状态并能说明相互关系的。

[50]进行类似批判的还有 Mayer,105 页;以及 Willaschek,

144 页,载在:EuS 6 (1995)。

[51]参见 Carrier,载在:EuS 6 (1995) 85 页及其以下。

[52]对此请参考 L. - M. Alisch, H. Sallinger, H. Schleichert 与 M. Schneider 等的批判,载在:EuS 6 (1995)。

[53]参见 Roth,大脑,300 和 75 页。

[54]参见全上处 76 页。

[55]参见 M. Carrier,缩减词条,载在:EphW III,517 页。

[56]Roth/ Schwegler,精神与大脑问题,86 页。

[57]参见 A. Beckermann, D. Birnbacher, M. Carrier, V. Gadenne, V. Mayer 与 G. Vollmer 等的批判,载在:EuS 6 (1995)。

[58]此外,还要再度强调这一点,在此与 Roth 意见一致地将伦理问题排除在外。

[59]于是在神学上,在灵肉讨论中也有不同的立场:随意举几个例子,如 Josef Ratzinger 就是一种二元论的追随者,而卡尔拉内和德日进则为一元论立场的代表人。参见 Soling, 153 - 237 页; R. Schwager, 关于一个进化世界里的灵魂问题,载在:J. Quitterer/ Runggaldier(作者),新的自然主义,对基督教人类形象的一种要求, Stuttgart(及其它处)1999。

[60]参见 Lohner, 287 页及其以下。

[61]人类的这种自然主义意义目前处于上升趋势,于是 Quitterer 与 Runggaldier 就谈起了一种“新的自然主义”。参见 J. Quitterer, 序言:自然主义的挑战,载在:全上作者与 Runggaldier (作者)的,新的自然主义, 9 - 14 页; E. Runggaldier, 在对人类的说明中当前自然主义趋势,载在:全上处 15 - 29 页。

## 精神与意识<sup>[\*]</sup>

Wolfhart Pannenberg

我们文化传统的某些名言富有多种意义,而其中多数暗淡下来了,因而不易领略其全部意义。这一点也适用于精神的观念。自从将希腊文的 *pneuma* 译为拉丁文的 *mens*,尤其是自 17 世纪以来,就将其意义范围开始限制到意识及其“精神”能力,尤其是自我意识与思想上。将自我的明确性奠基于一思想之上的笛卡儿,由此也得出结论,凡是自我即“思考的事物”,就是一种精神或理智(默思录之二,6:思考的事物,即心灵,内心,理智)。对于将自我界定为精神,以及附带的精神与物质的区别,Gilbert Ryle 于 1949 年在其思想的观念一书中以讥讽的口吻写道,自我在此以肉体“机器之中的幽灵”形象出现,而“自我”一词在日常用法中指的是具体的人。对精神一词在内心或思想意义的用法的这种语言分析考证,并没有削弱这种含义的理解。尽管如此,我们还是把人说成一种“精神”事物,只要人有意识和自我意识。这种说法尽管是由笛卡儿通过唯心主义哲学来代表的,然而这种哲学,尤其是黑格尔哲学却还有着一种多层次的精神观念:尽管黑格尔将自我意识说成是,对精神运动在分别表达其自我区分与自我认知时的“永久性实例”。<sup>[1]</sup>然而当后黑格尔哲学一旦在批判黑格尔的一种“绝对精神”观念时,将“精神”的说法退回到人的意识和自我意识地步之后,<sup>[2]</sup>甚至人类“精神”这种降低的概念,也会通过分析哲学又变得象精神或幽灵想法一样成问题,而它却应存在于完全自然理解的人身之内。

在前苏格拉底哲学家们如米勒特的 Anaximenes 或阿波罗尼

亚的 Diogenes 的思想中,对“精神”完全是另一种想法,他们将精神看作流动的空气,它贯穿宇宙将其连成一气,好似生命的气息给予全人类以活力。如斯多噶派哲学还将神性精神比作流动的空气,它借其“张力”(tonos)将宇宙连成一气。圣经关于精神的想法与此非常相近。希伯来语 ruah 的基本含义是“流动的空气”,风或气息。因此据说,在创世之初,天主的神,他的气息在混沌之水上“运行”(创 1,2)因而显然是在运动。与此相应地在若望福音中也谈到天主的神:“风随意向那里吹,你听到风的响声,却不知道风从那里来,往那里去”(若 3,8)。Pneuma 一词指的是精神和风。这并不是—种寓意性的说法,而是指 Pneuma 的基本含义。这种作为充满活力的空气的精神想法,猛如暴风柔如气息,除了近来将精神视同于意识、思想和理智以外,在西方国家思想中还进一步发挥作用,并如以色列科学史学家 Max Jammer 所说的,<sup>[3]</sup>形成了近代物理学场概念的概念史根基:米卡尔·法拉弟意义上的电“场”当初就是带有应力的空间。应力场的想法相当于圣经和斯多噶的精神思想,将它看作贯穿宇宙的天主精神,比将天主视为按人性自我意识思维的事物更进了一步。

按圣经的想法,天主精神的力场是一切生命的根源。在造人的报导中说到,天主首先如何以泥土造了人的外形,然后又如何在他鼻孔中吹进生气:“于是人便成了一种生物”(创 2,7)。只要有呼吸,生命就延续下去。当他死时,呼出最后一口气,就将其神魂交与天主:“我将我的神魂交与你手中”(咏 31,6)。耶稣在十字架上临死时也是这样说的(路 23,46)。然而不仅是人,所有生物当其生活时也都有生魂。Nefesh haya,生魂就是其所呼吸的一切,所有动物都是如此(创 1,30;6,17;7,22)。生魂并非肉体之外的什么,而是当其充满神性生气时的生物本身。

现在是天主的精神在人身上和其它生物身上起作用。当我活着时,“我还有气息,我鼻中还有天主赋予的生气”,约伯书这样说(约 27,3)。“天主的神造了我,全能者的气息使我生活”(约 33,4)。“他若将他的神魂收回,使气息回到自己身边,所有的血肉都

将归于灭亡，人们都将归于尘土”(约 34, 14 及其以下)。在圣咏 104 中也是这样说到受造物：“…你若停止它们的呼吸，它们就会死去，再回到尘土之中。你一嘘气，万物造成，大地面貌焕然一新”(咏 104, 29 及其以下)。一提到受造物赖以生活的气息，就说你的气息，你的精神。于是又谈到天主的气息，因为生命的气息来自天主，而它只是暂时给予受造物的。造物主在创 6, 3 中谈到人说：“我的精神不会长久在人身上起作用，因为他也是血肉。”血肉是暂时性的化身，而这种暂时性，在所有的生物也包括人死时，也将离开它们。一旦基督教希望的新生命，死而复活的生命，如保禄所写的那样，成为一种不死的生命时，既然它将完全为天主的生命之神所渗透，而与之相结合(格前 15, 45 及其以下)，就不会再与此其生命之源分离了。

精神因而在圣经的意义上不仅是一种人性意识的事物，而且是我们在生时一直贯穿着人身的神性生命力。这似乎离我们现在对生命现象的科学理解十分遥远。因为将生命视为生活细胞的一种功能，而不是象圣经所说的，从外面向机体内部产生作用的神性气息。至少初看起来是这样。如果我们想想，每种生物都指定处于一定的生活、营养与呼吸的环境之中，情况就有所不同了。人们将生命过程描述为由此得到营养的“自我影响性”过程，它利用其环境的能量坡度，将位能变为熵。<sup>[4]</sup>这一点可直接从蜡烛火焰中看出来，只要蜡烛的能量储存足够，它就一直燃着。因而烛火自古以来就自然被视为生命的象征。正如火焰通过蜡烛热能的转换维持不熄，我们也通过营养和呼吸维持我们的生命。天主给予生命气息的圣经形象，就与人们今天初步所体会到的，将生命视为自动结构的理解不远了。赋予活力的神性精神力场于是就通过能量坡度作用于生物的环境之中，并借其能力来利用它，使“生命之火”燃烧下去。

至于神性精神作为赋予活力的力量在所有的生命现象中起作用，这并不是由某些现象的特别表现中得出来的，即使它们特别强烈。不仅是先知恩赐，<sup>[5]</sup>还有圣经上的技能性恩赐(出 31, 3; 35,

31 以及 28,3)都属于精神性的恩赐。类似情况也适用于智慧(出 28,3,参见申 34,9)和明达的恩赐(依 29,24),它们尤其是帝王们所需要的(撒下 23,2,撒上 16,2)。在约伯书中写道:“…人都有灵性,全能者的气息赋予人聪明”(约 32,8)。这最后的精神作用形式非常接近现代西方国家所理解的“精神”,然而却不涉及到人们一般对意识和自我意识的用法。“明达的精神”不属于一种人的能力,而是天主的恩赐。此外,这种思想也离柏拉图派的下述论述不远,即真知和明达是“霍然”开朗瞬间的事。<sup>[6]</sup>

这种明达的人类学根据对旧约来说,不是人的大脑而是心。因而心并不是一种特别的强调感情的“感情逻辑”的所在,而完全是理解的理性功能的所在。<sup>[7]</sup>当然圣经也认为,理性理解的功能也都是以感情为条件的。神性气息的吹拂总是带有一种感情活动的特点。<sup>[8]</sup>

此处可以提出以下问题,圣经上关于神性生命气息对人内心作用的看法,是否和如何与现在的人类学观点发生关系的。值得注意的是,在圣经关于神性生命气息对人作用的说法中,没有看到意识和自我意识的课题。至于人可以察觉到自身以外的对象,尽管在圣经关于人的说法中已有假定,却没有予以强调。“能听的耳朵,能看的眼睛,二者皆为上主所造”,正是指这一点说的(箴 20,13)。它涉及到一种由创造欲所带来的极为重要的人类生活方面。但是并没有特别在精神作用下予以强调。至于自我意识,自我认识和自我探索的能力,在新约中当然是另一回事。保禄宗徒在致格林多人书中写道,天主深奥事理虽不能为“世俗精神”所理解,对天主的精神却不是这样。因为正如人的精神“理解”人的事,那么神性精神就能理解和洞察包括天主深奥事理在内的一切(格前 2,10 及其以下)。在人心中并发挥作用的精神因而是“理解”人的。人通过在他身上起作用的精神,对自己自信。尽管如此,人也不能说,自我意识与自我认识在保禄看来,是精神在人身上发挥作用的基本功能。我们还需要考虑,自信心与自我的主题性自我意识要加以区别。就圣经关于精神及其对人的作用论述的整体来说,保

禄的这种论述总归处于次要地位。

对于精神在人身上的作用来说,从圣经的观点出发,不如说,感受或者感情及其感情活动是主要的。这是一种即使在当前人类学观点范围内也是引人注意的。自我意识是人类意识生活基础的观点,近数十年来也受到多方面的批评。从氏族史上看,对环境及其对象的感觉意识,毫无疑问在其来到人们自我意识之中以前,早已在许多阶段上形成了。在某些高级灵长目动物如黑猩猩身上,也许已经在进行素质的培养,尽管这时一般还没有成为现实。这一点也不用我们操心。无论如何,感觉意识要比自我意识早得多。康德的超验感知准则所说的,“我思考”可能要伴随我的所有想法,这尽管适用于成年人,<sup>[9]</sup>却决不是感觉意识的条件。即使在人的童年发展阶段,感觉意识也要早于自我意识,对此在三岁时就也在形成自我级别。

感觉相反也是在感觉意识形成阶段就早已假定了的。它溯源于孩子与母亲共生相连时期,在区别自我与对象之前,孩子对外界感到不自信时期。<sup>[10]</sup>这种信任总是包括一种自信感,它也许是所有生物所特有的,斯多噶派的 *oikeiosis*,感到象在家里一样,这虽包括一种自我关系,却离受过训练的自我意识很远,因为它完全不能分清自我与对象。Schleiermacher 将感觉认定为“直接自我意识”时对此判断有误。<sup>[11]</sup>感觉的独特之处就在于它超越主客观的区别,或者更好说:它不了解这种区别。在它看来,正如 Schleiermacher 与 Henrick Steffens 所说的,整个生活当然形形色色。世界意识与自我意识都在感觉之中,而其“看法”原来就还没有区别。这一点 Felix Kruger 在其 1928 年的著作“感觉的事物”中就强调指出来了。感觉是人们与其环境本来“共生性”联系的表现,环境以感觉对象的差异为依据,也包括与自己身体特殊对象的差异在内,当我们首先从别人那里听到以名字来区别和鉴定他时,我们最后才学会说“我”。在感觉上因而只是通过好恶的看法性质有了一个出发点,借此表达直觉性的自信心。

世界生活整体的不确定临在与自己所感觉的生活此外也相互

有关,于是特定事物的种种区别,即有限事物在我们意识中的内涵,就要假定看到一种无限物,因为对特定意识的种种限制就会得到有限的内涵。这种看法的评论早就可在笛卡儿著作,即其第三默思录评论中看到,就是无限事物的观念要先于有限事物观念,包括我自身的想法在内(默思录 3,28)。Schleiermacher 在其关于宗教的第二次讲话中接受了这种思想,他说:“一切有限之物仅仅是通过确定自己的限度才存在的,这就好象要从无限物上割下来一样”。<sup>[12]</sup>在感觉上这种无限物对我们来说本来是存在的,尽管并不确定,而且早已假定与所有对象,甚至与对象世界以及自我都完全不同。

儿童首先对母亲的真正信赖感随后却也向环境对象开放,它为人们开拓了思想集中的领域,使感觉对象能在多方面体验到,而不只是作为欲望的相互关系。成长起来的人越是先学会区别自己的身体与其周围的事物,而后将它们摆在自我面前,就越是会将与己无关之物作为身外之物,将其它物作为其它物。与此同时,先于个人感觉的对环境的信心,对于意识生活的区分以及自我的形成史来说,都是以主观性和位格身份为基础的。感觉的无限性总要超过自我和以自我为主体的精神活动。它却向意识领域开放,由此幻想产生想法,对此也表现出理智活动。

感觉的无限性也包括一种非主题性的,原始信赖的真正对象,即天主的意识,而它本身在意识形成史的过程中,才会以主题方式成为有限物与无限物相区别的结果。只有那超越和限制所有有限物,并由其产生一切有限物之现实的意识,才会在体验世界的过程中,掌握天主意识的明确轮廓。

因而自我并不是意识的基础,而自我与自我意识的形成以及其主观作用,都一直包含在一种超过它的关系之中,在一种超越主客体差异的,临在于生活感受的不确定整体的整体性之中。那存在于感觉之中的超越自我的关系,却不仅涉及到自我的世界关系,而且也首先涉及到其之所在的家庭,集体,朋友来往,国家等社会关系。于是超越自我的精神感受,就使主体之间关系作为精神现



象更易于理解了。我们今天还说到集体精神，团队精神，甚至一个时期的时代精神。黑格尔将这种精神在社会生活中的作用形式称之为“客观”精神，以区别于个人的主观精神。然而那在主体之间关系范围内发生并且起作用的精神，原来并没有客体。它不仅“客观”存在于社会体制之中。一个鼓舞某团体成员大家所参加的团体精神，在其鼓舞人心甚至令人沮丧的作用中完全是主观性，其主观性甚至达到令群众着迷的程度。

精神一词的原始意义是以气息和风暴形象出现的力场，这在一种集体精神的表现中也许会很好地得到领会。精神在某些人身上的作用，却也要以类似的方式来理解，尤其是其通过感觉对意识生活的作用。即使在某些人身上，也有令人兴奋或令人沮丧的精神、心情，而且与情绪的产生有关，不仅是艺术家如此。极度兴奋的感受是所有精神生活的标志。这也是高级生活的感受。于是我们再一次想到，在圣经上精神首先是生命的起源。意识是一种更高级更深入的生命形式，而一切意识都含有某种极度兴奋的，一种超出纯自我与他人接触的东西。意识和自我意识都是对我们发挥作用的精神表现，它们却不能与精神相提并论。以生活感情为媒介的精神是意识和自我意识的条件，而不是相反。

然而什么意义适合于自我，以及与人类精神作用有关的理智活动呢？这两方面事实上，正如哲学传统之所见，都与经验的一致性有关，即自我与经验的主观一致性，理智与经验的客观一致性有关。在这两方面都表明了精神的作用，它作为唯一天主之神为形形色色的统一奠定了基础。这相当于古老的精神张力（tonos）学说，它将人类生活与整个宇宙集合在一起了。在圣经原文中，如果人们不考虑到圣神在新约圣神史上的作用，以及将信众团结起来的精神团结上的其它表现，以及以圣三的精神作用作为圣子与圣父团结的旗帜，不考虑到这种将受造物也包括在内的团结，那么这种精神作用就不明显。精神在集中多样性的理论性作用上的重要性，早在希腊思想上就已成为主题，而在基督教思想上就得以视为彼此近似并予以接受。在这方面决定性的是圣言概念，随后还

有理性概念,尤其是推理性理智。<sup>[13]</sup>康德认为,理解首先将形形色色的看法融会为一个综合整体,然后理智将所理解的看法结合在其调节性的概念之中。在这一概念上,现在首先理解与理智的关系决定就过时了,然而主题,即理解与理智的综合性活动,却应以“感知的超验一致性”为基础。<sup>[14]</sup>应伴随我所有经验的“我思考”的一致性,本身就是经验,即个体特征形成过程的一种产物。就连理智在我们生活之中的开始,也在自我的形成之前,这一点是决定性的,而不是相反。就其本身来说,自我只是瞬间的东西,即每一说话与行事者的自我表示。自我只是借助于回忆与想象,才得以在身份的形成过程中获得其自身的一致性和稳定性。<sup>[15]</sup>我们称之为理智活动的我们的经验划一过程,于是就针对感受和想法的多样性,并针对人本身的主观性也就是他的产物来进行。在这方面,在感情的背景下,社会环境、想象的念头与回忆共同起作用。存在于感觉之中的生活主客观整体性,将通过理智追求一致性的作用,为我们的意识作补充。与此同时,感觉之中的无定形无限物却超越所发现的任何理智一致性和系统性,尤其是自我的一致性。作为我们经验以及自我一致性的结构基础,该无限物基础就要以一天主之名在哲学性的神学上成为主题,他作为精神存在于我们的意识生活之中。

当在我们意识生活中起作用的精神明确地作为一种天主精神的主题时,我们就会谈到“神圣精神”,这对我们基督徒来说,是与耶稣基督相结合为媒介的。这是耶稣与圣父相结合的“圣子精神”,我们通过耶稣参与其中(罗 8,15)。这种神圣精神无非是一种神性力场,它自创世以来就是所有生命之源,而在人们的意识生活中表现得特别明显。该“神圣精神”只是通过具体情况的特别方式来区分:尽管所有生命都来自造物主精神,它却不总是与这一来源相连的。这一点也适用于我们意识的精神生活。它就会与其神性根源脱离而自主起来。这时圣经就谈到人们为之着魔,而为耶稣基督所驱逐的“不洁之神”(马 8,15;路 6,18 等处)。据撒 18,10 和 19,9 所载,天主甚至将恶神派到撒乌尔王身上,使他忧郁。

往往是人们在使自己离开一切生命的神圣根源,以至完全处于孤立境地。这就是保禄在格前 2,12 中所说的,与来自天主之神对立的“世俗之神”。<sup>[16]</sup> 尽管一切生命都来自天主之神,都依靠他的临在与作用,却也会离开他,不会一直与其神圣根源相结合,从而陷入死亡。而基督之神,与天主圣父结合之神,圣子之神,是永远赐予那些与耶稣基督相结合者的,因而也保证他们死而复活(罗 8, 11)。重要的是要明白,该神无非是造物主之神,所有生命包括我们的意识生活也由之而来。实际上我们的意识生活之神也正来自于,在他想到其神性来源而与其作为“圣子之神”相结合之处。

也许圣经上以精神作为生命之源的说法,有助于精神哲学的重新奠基和新理解,因为正如本文开始时所说过的,以自我意识和自我概念为基础在当前已成问题。圣经上将精神作为生命的神性来源的理解与前苏格拉底和斯多噶派精神学说的近似性,可能有助于更新一种也有哲学说服力的这类精神理解,来代替只是在似乎有承载能力而不是无可争辩的意识与自我意识基础上的精神哲学唯心主义基础。如果意识和自我意识在其功能上,作为相信精神为一种独立的和对所有基本现实的经验在今天成了问题,这也并不就意味着,它们不应更深刻地奠基在一种精神哲学的基础上,而在一种由此所开辟的进一步的关系中,真正作为“精神”现象来评价,正如此处以暗示的方式所尽力指出的一样。

译自《杜宾根神哲学》季刊,2004 年 4 期

### 【注释】

[\*]应邀于 2000 年向的里雅斯特和都灵的意大利哲学家们所作的讲话。

[1]参见 G. F. Hegel, 绝对宗教, 发行者 G. Lason, 载在: PhB 63 (1954), 61 页, 参见 Enc. 414 条。

[2]参见: 哲学史词典 3, Darmstadt 1974, 199 页(K. Rothe); 以及前面 F. Fulda 关于黑格尔的解释, 191 - 196 页。

[3] 参见 M. Jammer, 词条场, 场理论, 载在: 哲学史词典 2, 1972, 923 - 926 页。

[4] 详见我的系统神学之二, 1991, 150 页及其以下。

[5] 参见 H. W. Wolff, 旧约的人类学, Munchen 1973, 61 - 63 页, 可参考户 11, 17。

[6] 对此请特别参考柏拉图书信之七, 341cd, 344b7, 参见哲学史词典 2, 1972, 712 页, W. Beierwaltes 所写的词条‘开朗’。

[7] 见 Wolff, 68 - 95, 尤其是 77 - 84 页。

[8] 参见 Wolff, 63 页及其以下。

[9] 见康德, 纯理性批判, 1781 (A) 97, B 132 页及其以下。

[10] 参见 W. Pannenberg, 神学观点上的人类学, Gottingen 1983, 219 页。

[11] 见 D. F. Schleiermacher, 基督教信仰, 1821, 3 节。

[12] D. F. Schleiermacher, 关于宗教的讲话, 1799 年, 53 页。

[13] 关于复杂的理性概念史, 请参见哲学史词典 11, 2001, 748 - 863 页有关词条。

[14] 见康德, (1781), 1787 (B) 131 页及其以下。

[15] 参见: Pannenberg, 神学观点上的人类学, 194 - 217, 尤其是 199, 205, 211, 214 页。

[16] 关于这一论述与斯多噶论统治世界掌握世人的精神的关系, 参见 A. Thiselton, 格林多前书, Grand Rapids 2000 年版, 260 页及其以下。而对立面主要在于圣经天主对世俗的超越性, 而人灵参与神性精神的思想也可在旧约中找到(见创 6, 3, 约 37, 3, 创 2, 7 等处, 参见以上注 2)。

# 宗教与宗教现象的差异以及 所从事的人文主义工作和政教关系

Richard Puza

## 一、序 言

宗教的多元性是欧洲社会的一部分,而且是通过法律来保证的。因而人们将教会与政府,宗教与社会区别开来。政教关系有其法权平等与自由上的依据。自这一过程开创百年以来,人们已经接受了它。教会同样也接受了它。

活跃在多元文化社会里的是哪些群体?首先要提到的是基督教群体,天主教、基督教和东正教教会。其次要提到的是犹太教和伊斯兰教。然而也还要考虑到其它宗教群体,“教派”。而无宗教信仰的人们现在也构成了我们社会的一大部分。

如果文化输入对现行社会生活有意义的话,那么这也就是教会实际所在的环境。

### 1. 统计

进入 20 世纪以来,德国就成了一个移居外国者的国家。这时它也成了移民的国家。1960 年有 1.2% 的移民,1994 年为 8.6%,即 7 百万。最大的群体为土耳其人,有二百多万。前南斯拉夫有 1290000 人,意大利人 572900 人,希腊人 375000 人,波兰人 263400 人,西班牙人 132400 人,罗马尼亚人 125900 人。在此生活的有许多政治流亡者和避难者。1980 年有 100000 申请避难

者,1990年为193063起,1991年为256112起,1992年为493191起。

宗教在这种情况下非常重要。而在过去的年代里,人们可以看到很强大的一种转入宗教的热潮。

## 2. 教派

关于“教派”问题,就要去看德国联邦议院教派委员会的最终报告。<sup>[1]</sup>

德国联邦议院“教派”委员会,在1997年发表其临时报告之后,1998年又编写了最后报告。它分为六个部分:1. 委员会的任务和工作,2. 名词问题,3. 现象的社会学因素,4. 资料情况和决定,5. 重要情况的分析,6. 采取的态度和行动建议。<sup>[2]</sup>

在5.5节中,可以看到80年代至今德国判决的概况。对于“教派”的关系与属于教派的个人转向国家法庭的情况,也进行了分析。关于后者主要是财经问题。

在建议中有以下等项:

基本法第4条(宗教自由及其限度)和基本法140条,以及魏马尔宪法137条4款(教会和宗教团体为公法法人)不得变更。应当提倡法人的刑法责任。有一系列关于“教派”宪法的具体建议。基督教科学派的观察应由德国宪法保护来继承。“教派”的说法今后不得再在法律、审判和官方事务中使用。

委员会的报告是有其细微区别的。它指出了,现有法律项目虽不完备,但它也指出了,“教派”现象对我们的社会并没有危害。新政权自上任以来,还没有考虑自己的建议。

## 3. 关于历史

首先谈谈基督教在德国法律上的踪迹。这就要从很早的历史讲起。因而也只需指出德意志法的基督教根源。这一切都是从接

受罗马法开始的,它同时也是接受教会法体系。当然罗马法正是大量采用教会法并深受其培养的。关于刑法到程序法的民法也大受基督教的影响。

公法深受宗教改革以来教派分裂的影响。

还要提到的是俾斯麦与天主教的文化斗争,它于 1875 年带来了强制性的民事婚姻。另一个里程碑是魏马尔 1919 年的宪法,及其政教“不适当的分离”。

在联邦共和国内于七十年代开始了一场基本价值讨论,它主要是在制订基本法及其所代表的价值上进行的。这就代表了一种德国的俗化趋势。尽管如此,不可否认的是,今天的联邦共和国仍然是一个在其法制上有许多基督教影响踪迹的国家。

然而也不得不与 Martin Heckel<sup>[3]</sup>一起坚持,往日基督教专制国家以宗教为基础的法规和形式,久已抛弃了它们的宗教特点,而在与宗教世界观无关的宪法体制下取得了一种“公然的”世俗意义和根据。于是节日自 1919 年以来,不再主要以宗教诫命为依据,而是以“工作休息”和“精神鼓舞”的需要为依据。那些不能从内心以如此世俗一般化的节日来满足其宗教需要的非基督教信徒们,就只好以比较有限的方式,通过其它途径(星期六休假以及其它)予以迁就。

就这种俗化的其它实例来说,培训非宗教誓约的是法律研究所,还有基督教团体的学校。

还有许多应归于宗教团体,尤其是公法性宗教团体的免费和免税公益措施,现在并不是以特定的宗教理由为依据,而是以一般文化、社会和经济政策为依据。即使是以公法团体性质为出发点的东西,现在也再不带有什么宗教特权,因为赋予具备一定规模和创建能力的所有宗教团体以这种性质,并不是由其宗教上的优缺点决定的。这个问题还要对伊斯兰教重新考虑。<sup>[4]</sup>

## 二、国家,国家公民和宗教

### 1. 国家公民资格,以及公民的权利和义务

公民资格本身及其获得与丧失,基本上与宗教或信仰无关。

享受公民和国家公民权利,准予担任公职以及在公职中所获得的权利,都与宗教信仰无关。任何人都不得由于属于或不属于某种信仰或某种世界观而受到损害(基本法 33 条)。

宗教自由的公民基本权利,并不能用作一般国家公民义务的借口,例如以宗教理由抵制纳税者抵制对管理区域<sup>[5]</sup>的税务刑法的搜查;对核电的思想顾虑不能作为减低电流计量的借口。<sup>[6]</sup>和平主义者反对军备的运动,不允许纳税人减少用于军务方面的税额。<sup>[7]</sup>

### 2. 加入教会,宗教和世界观团体的成员资格 尤其是领洗,行割礼和退教

a. 成员资格——一个按私法组织的宗教团体的成员资格,在现世范围的作用上可通过加入团体来获得。对于获得一个按公法组织的教会或宗教团体(公法团体)的成员资格来说,并没有什么国家规定。教会规定也是为了对国家范围有法律约束力。因而在基督教教会内,成员资格也是以洗礼为国家效力的依据。

b. 妇女的割礼——近来马德堡行政法院的一个不公开的判决提出了妇女割礼的问题。<sup>[8]</sup>起诉人是象牙海岸国家的一个成员,她要求被接受为请求避难者,而她所提出的根据,是要她在返乡时必须接受割礼。行政法院已经决定,起诉人有被承认为请求被难者的资格。根据基本法 16a 条,凡是在其返乡时认为



自己在受迫害,对其身体,生命或个人自由构成直接威胁时,就是在政治上受迫害。因为在很大程度上不能排除,起诉人在其返回象牙海岸时已经受到所说的迫害,那么她所要求的避难就应得到承认。

c. 出教——在一个按公法组织的教会,宗教或者世界观团体中丧失成员资格,是在出教法中全面处理的。这种处理是信仰和良心自由基本法的结果(基本法第4条)。国家保证公民的这种权利。出教手续在政府当局(地方法院或户籍登记处)办理,具有民法效力。

对于按私法组织的教会,宗教和世界观团体的出教,适用的是民法,民法典。

### 3. 赐予教名与宗教

关于教名存在某些问题。具体的教名权是由习惯法规定的。裁判权一部分是不合理的。<sup>[9]</sup> 很重要的是教名的性别特定关系。作为天主教的附加教名,对年轻人也可称“马利亚”,而不是“罗撒”。起教名不可违背习俗和规定。流行的姓和“耶稣”都不可用作教名。在外国授予的教名当然在德国也是承认的。这一点也适用于名句名称,如“只有通过耶稣基督才能与天主和好”。在改信伊斯兰教时,可附加一个教名。<sup>[10]</sup>

### 4. 宗教性的儿童教育

宗教性的儿童教育主要是由1921年7月15日的“宗教性儿童教育法”规定的。它的体制以如下三种见解为依据:

1. 父母在其自由协调基础上的决定权。2. 有争议时由监护法庭定夺。3. 儿童逐渐成长到有自决权的年龄是14岁(宗教成年,稳重年龄)。

在过继的情况下就提出以下问题,生身父母的决定权达到什

么程度。过继父母对生身父母没有进行教育的责任。<sup>[11]</sup>

## 5. 学校和教育,宗教课

对所有的人都保证能进国立的幼儿园,学校和大学。对私立的幼儿园,私立学校和教派的国立神学院校,就会有限制。

在教派性的幼儿园里,根据例如巴登符腾堡地区法,也应可收其它教派,如伊斯兰教的儿童。教派性私立学校如果想要体现自己的标准,就不存在什么人校的权利要求了。因而在挑选学生方面,就会定下宗教和世界观性的标准,例如教派属性或者有参加学校宗教生活的准备。

公立学校中的教派性宗教课,在有注销可能的情况下,只有主办教派的成员才有参加的义务。其他信徒的参加却要经主办教派许可。

尤其要提到的是国立大学中与教派有关的神学院校。在这里近来有些问题。当然,基本学习历程(毕业文凭,教师;但不包括师范课程)任何信仰的学生都是可以参加的。这也大致适合于大学毕业后的,尤其是博士生课程。新教的神学院校现在只接受参与教会合一委员会的教会学生。就是说,天主教徒除外。

## 6. 结婚和登记的夫妻共同生活

在德国实行强制性的民事婚姻,就是说,只有国家法定的婚姻才能发挥民法作用。对教会婚姻可以例外,这在国外是将要或已经实行了的事。

近来,强制性的民事婚姻在德国要作为问题提出来。<sup>[12]</sup>这一点尤其是在,教会婚姻在未有上述的民事婚姻时,一直认为这是处于违反规定的,当然是主持婚婚者所不赞同的禁止之列。许多人还在这里看到一种歧视。

在此还要提出一个问题,婚姻概念现在俗化到了什么程度,或

者说,国家和基督教的婚姻思想相互冲突到什么程度。Dietrich Pirson<sup>[13]</sup>无论如何最近还指出,国法关于婚姻的持续时间毕竟还是从体制而不是从个别观点出发的:不存在什么共识-离异。

自 2001 年八月以来,就有了登记的同性伴侣共同生活。宪法所保证的婚姻保护最终不会与其介绍相矛盾。

## 7. 劳动法

教会的服务和劳动法,并不是作为基督教影响的推动力,而是作为一种在联邦共和国内现行的宗教中立体制并作为宗教团体自决法的结果提出来的。它适用于所有的教会同工。天主教和新教在这方面都有了广泛的法制。除一般的劳动法之外,它们一方面是以教会自决法为依据,另一方面直接以成文法,如解雇保护法和企业法令为依据。

## 8. 誓约和许愿

不以上主之名所许的誓愿都不是什么神圣行为,都不代表什么宗教或其它超性的关系。<sup>[14]</sup>没有呼求天主的作证仍然可根据基本法第 4 条 1 款予以拒绝。<sup>[15]</sup>凡接受地方部门委托依法所规定的誓约,也不得以宗教理由予以拒绝。<sup>[16]</sup>

以上所举的两种联邦宪法法院的决定,指的是誓愿,而不是指那些拒绝以信仰和良心自由宣誓者的就职宣誓,联邦主席和联邦政府成员的就职宣誓除外。<sup>[17]</sup>

## 9. 机构牧灵工作

在医院、监狱和联邦国防军中的机构牧灵工作,也可通过协议途径特别处理。

## 10. 死亡

墓地只要与教派墓地无关,也就属于俗化范围。只要是团体墓地,就对所有教派成员开放。占用主要由住址决定。

这一条也适用于安葬的处理。在墓地可以举行宗教仪式,只要不妨碍公共秩序。

教会垄断墓地不得不接受每一位亡者。否则一个教会墓地就没有垄断地位了。

## 11. 在公立学校教室内挂十字架<sup>[18]</sup>

此处还要提到联邦宪法法院 1995 年 5 月 16 日关于巴伐利亚公立义务学校里挂十字架的判决。此处不求广泛地对有关这一判决的部分争议进行细说,也不准备考虑对宗教自由的负面作用,只想指出以下几点:联邦宪法法院已经对在教室内挂十字架的巴伐利亚学校法的有关规定,宣布为有违宪法。在此期间这条法律有了变化。十字架是要挂的,而在一定的前提下又可以取下来。我认为这不仅涉及到对宗教自由的负面作用问题,也关系到政府可以利用一定的宗教象征到什么程度的问题。换言之,究竟十字架是否如法庭所说的,是一定宗教团体的一种传教象征,还是一种基督教文化传统的象征? 这个问题在判决后并没有解决。

## 三、国内的信众集体和个人

在基本法的基础上,决不能得出因信仰和宗教观点或信念而来的什么特权或歧视(基本法第 3 条 3 款和第 33 条)。以下我想分三步来阐述这些问题。我就从教会和宗教团体(集体)(1)的法定地位开始,随后谈平等待人的命令和关于歧视的禁令(2),最后

谈非基督教信仰者和德国的“俗人”信仰者(3)。

## 1. 教会与宗教团体的法定地位

原则上各种宗教和信仰以及世界观,都能在德国自由地从事工作。这就需要基本法,但也要有国际性和欧洲的协议。德国法律从政教法发展到一种有组织的政教分离体系(魏马尔帝国宪法),再发展到一种合作体系(联邦共和国体系)。法定的教会、宗教和世界观的组织形式是有限度的。它包括法律上非绝对化的组织,直到法人团体。教会可以组成为社团,尤其是载体社团,但也可以组成为理想社团<sup>[19]</sup>(见基督教科学派的讨论),甚至法人团体。后者的地位是与一定的前提相连的。为此联邦行政管理法庭对耶和华证人的一种申请予以否定,并在这方面确定了宪法内在性的进一步前提,就是对国家和民主制度的忠诚。现在联邦宪法法院在一次原则性审判中,提出了三个条件,在这种条件下才可以给予某宗教团体以法人团体的地位:1. 忠于宪法,2. 坚定性以及3. 维持第三者的基本权利。<sup>[20]</sup>这一判决还没有用到耶和华证人身上。

## 2. 对宗教的歧视禁令

在德国有以宗教为由的歧视吗?与此有关的基本法第3条3款具有对宗教自由补充保证的法律特点。在这方面,按第3条3款的同等待遇,正如 Martin Heckel<sup>[21]</sup>所说的,只是在某些法律范围内通过不分彼此的(法律上平等)准则提出来的,在其它法律范围内却不过是通过有区别(实质上平等)准则来做到的。

法律上平等指的是不考虑宗教。历史上的实例是国家公职人员法,市民和公民法,民事婚姻和出教法。法制的一致性,市民的自由(尤其是将出教法和转教法的正反面宗教自由进行比较时),以及各教平等迫使人们不考虑宗教和宗教的区别。这些领域也表

现为“公民的平等”。

实质上的平等是通过对宗教特点的不同考虑来达到的。这一点适用于典型的政教法范围。在德国人们已经有意识地否定了1848年、1919和1949年的俗化分离体制,并使宗教与宗教以外现象、社团和院校的差异转为政教法的基本原则。因而基本法第3条3款上的严格平等待遇,只有通过有区别的准则和政府机构才有可能。Martin Heckel认为<sup>[22]</sup>,政府在此处一般将“宗教”与“宗教以外的”,尤其是在不同宗教团体之间,与其宗教差异性有关的问题区别开来,而且要按照基本法第4条和第3条1款和3款,把它看作是宗教自由和宗教平等的影响。

并不是每一种区分都可以视为一种歧视。因此,宗教课,宗教教员培训,神学院校法,军队牧灵,机关牧灵,慈善事业以及根据教义、礼仪和组织性特点进行的服务,以及宗教团体在国法上的自决权,都要在等价区分的基础上制订标准并予以执行。政府既不能将天主教神学院校与新教的不加区别地一律对待,也不能将天主教的内容按新教的意义加以改变,同样不能违背其神学理解,强迫人接受一种反宗教的世俗知识模式。<sup>[23]</sup>

基本法第3条3款通过其它不同宣誓形式,将取消宗教课和设立一种伦理课,民事服役,维持公职人员地位,以及有不满情绪的神学教授转送到其它院校,并使之成为其它在特别法上多种多样的形式。<sup>[24]</sup>

宗教自由法与平等法的界限何在? Heckel认为,宗教自由法与宗教自由法的界限相当。于是虽然允许屠宰牲畜,却不得(在某一级死刑判决的基础上或者通过寡妇焚烧)进行谋杀,因为宗教自由优先于动物保护,然而却受到第2条2款的限制。与此相应的是,只能以宗教理由在安息日(或节日)得到解放,却不能完全摆脱义务教育。宗教自由和歧视禁令并不能免除尊重他人权利的义务,也不能免除满足基本公共福利需要的义务——我们不能以宗教理由就不顾纳税和交费义务,种痘义务,刑法和公安义务。个人既不能以基本法第4条,也不能以第3条3款

就不受任何限制。<sup>[25]</sup>

## 有信仰的非基督徒和信教的“平信徒” 在联邦德国的法律地位

a. 宗教象征:头巾-今天在德国也对宗教多元化提出了完全另外的一个问题:政府应如何对待宗教象征,或者各教的信徒,包括非基督教宗教在内,可以在何等程度上,在国家教育和培训机构,法庭上展示自己的宗教象征?

以头巾为例来说。正如在天主教徒与回教妇女的一次座谈会上所看到的,这完全不是一种无关紧要的事。连一个女回教徒也想自由对此作出决定。

在巴登符腾堡,文化部的一个决定批准了斯图加特教育局的决定,一个女穆斯林在其考试及格之后不得接纳到教员工作之中(作女教员)。她坚持要求,在未来的教学中还要戴头巾,而这一点最终是以个人的理由为依据的。文化部基本上是权衡了作为女教员的申请人的权利和义务以及学生与有受教育权利者利益,而以此作为其决定的依据的。人们可以要求申请人接受的是,宗教象征在上述情况下也能在政治上进行配合。在此问题上也已走上了法律途径。

b. 其它范围-还有一系列与其它信仰有关的范围可以在这里提出来,如宗教自由,对宗教和教会已有改变的态度,散居在外教徒的情况,妇女的作用,对下一代传授信仰和殡葬。

以向下一代传授信仰为例。将宗教课带给穆斯林女学生和公立学校的学生,是一种误期协调政策性的措施。以下的观点也同样重要,就是穆斯林和非穆斯林孩子在学童年龄学习,伊斯兰在这个社会上就成了值得尊敬的宗教。然而那在伊斯兰团体和屋顶社团中过去设想的宗教课是无法接受的。因为伊斯兰教并不了解基督教教会的组织机构,其结果却是,政府当局总是难以在伊斯兰方面找到合格的交流和协商的伙伴。尽管如此,却还是在某些邦象此处一样能有一定进展。<sup>[26]</sup>在基本法宗教法意义上的一种“世界

观性”课程也是可以想象的。例如在比利时就有。

一个特别的问题是穆斯林的安葬。对此看来,首先是教会墓地有困难。为什么不能在这里也为穆斯林的安葬划定一个地区呢?

以上所述说明,教会内部对此的想法和欧洲的政教关系是相互跨越的。

c. 建立一所伊斯兰神学院校-在这一章之末我想谈另一个问题:在某个大学内建立一所伊斯兰神学院校。

那么这个问题当然只能向国立大学提出来,因为教会大学有其教会内的任务。然而人们也可以问:能否在一个国立大学内建两种神学院校,一个是天主教神学系和一个新教神学系,第三个是一种伊斯兰神学系呢?或者说:当然有些宗教团体没有这种兴趣。然而有的团体也想建立自己的教会院校。在德国就可以合法建立教会和国立的两种院校。

在我们这里伊斯兰神学院校的问题却还有另一个方面。关于在学校里设伊斯兰宗教课的讨论到了一个转折点。人们也要想想宗教教员的培训问题。在欧洲各国人们对此找到了各种解决办法。如在西班牙和比利时采用了宗教课,却没有根本弄清教员培训问题。不过我认为这是根本性的问题。为宗教课培训教员是国立大学神学系的任务之一。在一个已经保证了有基督教神学课的国立大学内,加上伊斯兰神学,就会同时促进两种神学之间的学术对话,并且推动伊斯兰神学的学术探讨。伊斯兰团体就能以这种方式,通过官方掌握的机构,按照在大学里时通行的高等院校标准,进行教育工作。有能力发展其本身欧洲特征的伊斯兰神学,也就可以与其它学科抗衡。这种相对的多学科性就会防止伊斯兰神学和神学家的孤立,就能使它融入到大学方法和整个社会的关系之中。一座伊斯兰神学院校可以成为一种穆斯林融通的手段。开始时可以在一所现有的(天主教)神学院校内设立一个伊斯兰神学教席。



## 四、对未来的展望

关于一个多元化社会里,首先也是一个宗教多元化国家里问题的解决,现在看来有多种方向。我想讲的是两种:

1. 一种方向来自于,人们在个人身份范围内是以现行法为依据,并且越来越倾向于宗教多元化。这也说明,人们何以废除了强制性民事婚姻,而代之以任选性民事婚姻。这虽然再次意味着一种过去婚姻法的进一步变动,却也是在手续和法律上完全行得通的。现在且以在意大利的发展作为联邦共和国的实例。

2. 另一种方向来自于,人们在多元主义下,为一定的社会和宗教群体又创造了其自己的法权范围。这就说明,人们在家庭法和婚姻法上,越来越强调社会和宗教群体的法权。以色列就是一个实例。我认为,按照 1949 年的波恩基本法和法律一致性的原则,这种发展方式是不可能的。然而确确实实,正如我以上在 III. 2. 中所述,一种对某些宗教团体有益的不同思考方法和法权安排都是可能的。

实际上仍然存在的歧视应予以揭露。是否还有歧视,目前正在进行讨论。我想在这方面在一篇文章中指出 Osho-Schuler 的歧视<sup>[27]</sup>,是否我在其中所指出的例子代表的是一种政治歧视,而不仅是法权歧视。对于基督教科学派教会的成员来说,我看重要的是应坚持,仅仅为该教会成员,还不足以成为拒绝予以公众性服务的决定性理由。

我以有信仰的非基督徒和联邦德国的“平信徒”的法权地位为例,我想它很清楚地说明,此处涉及的是非常现实的问题。现在所要阐明的,从伊斯兰的法权地位,宗教课一直到女教员戴头巾和建清真寺等具体问题。这方面的答案往往要在集团特定的有区别的解釋和法律上划一的处理中找到。

## 【注释】

[1]德国联邦共和国调查委员会的“所谓教派和心理群体”，是由德国联邦议院所编制的公关活动专题报告，波恩 1998。

[2]在报告末尾有不接受该报告的 90 联盟绿党党员的不赞成票。

[3]M. Heckel,对宗教一视同仁的规定,载在:德意志民主共和国政教法词典,编者 D. Pirson 和 J. Listl,卷一,柏林 1994 年版,623-650 页,尤其是 648 页及其以下。参见全上作者,宗教权利的平等条,载于德意志联邦共和国政教法词典,编者全上,卷一,柏林 1994 年版,589-622 页。

[4]见以下三.3。

[5]BverfG/预先检查委员会,1984 年 8 月 8 日决定。

[6]OLG Hamm,1981 年 7 月 1 日判决,NJW 1981,2473。

[7]BverfG,NJW 1993,764。

[8]Az. :1A 185 / 95。

[9]Palandt 1999,1616,9-13。

[10]VGH Munchen,NJW 1993,345。

[11]民法典 1750 条,2 款 1 项。

[12]R. Puza,德国的婚姻与政教关系,载在:Arras 的教会法汇编 10(1997),141-167 页。全上作者,在对宗教抱中立态度的国家中,关于任选民事婚姻的法权问题。在意大利的发展,此文载在:全上作者-P. Kustermann 所编的,婚姻的开始和结束,在教会婚姻和民事婚姻中的当前趋势,Heidelberg 1994,41-51 页。D. Pirson,国家和教会婚姻法,此文载在:德意志联邦共和国政教法词典,编者 D. Pirson 和 J Listl,卷一,Berlin 1994,787-825 页。

[13]D. Pirson,教会和政府的婚姻思想相互靠近,此文载在:R. Puza-A. P. Kustermann. 所写的,婚姻的始末。教会法和民法中的目前趋势文章之中,Heidelberg 1994,99-110 页。

[14]BGHSt 8,301。

[15]BVerfGE 33,23 及其以下。

[16]BverfGE 79,69。

[17]基本法 65 条和 64 条 2 款。

[18]R. Puza,德国的现实。宪法法庭,巴伐利亚与学校里的十字架一文,载在:教会法杂志,1995 年 45 期上,373 - 379 页。S. Ihli,与十字架一起学习;S. Beltrame, R. Puza, J. -M. Wehring,巴伐利亚学校里的十字架一文,载在:教会法杂志 50 / 1 (2000), 13 - 68 页。

[19]参见注 1。

[20]BverwG, 1997 年 6 月 26 日的判决, Az. : 7C 11. 96, BverfG. , 2000 年 12 月 19 日的判决, Az. : 2BvR 1500 / 97。

[21]M. Heckel,同等待遇命令(见注 3), 630 页及其以下。

[22]全上 635 页。

[23]全上 638 页及其以下。

[24]全上 623 页。

[25]全上 644 页及其以下。

[26]BverwG, 2000 年 2 月 23 日判决, Az. ; 6C 5. 99。

[27]C. A. W. Gambke, 德国, 神秘主义者 Osho-Schuler 的国家歧视一文, 载在:良心与自由 50 (1998), 6 - 32 页。

# 以神为中心还是以基督为中心？ 论宗教学上的一种错误抉择

Gerhard Gade

基督教信仰是以神为中心还是以基督为中心？这个问题在当前的宗教神学讨论中并非无关重要。这种选择往往被看作真正的抉择，甚至将它与宗教学分类模式上的做法连在一起。<sup>[1]</sup>于是就有了一种——在此期间认作已被放弃的——排他性教会中心论；它将教会作为重要和准则性的东西放在信仰团体的中心，从而显然就将教外之人从真理之中，当然也从救恩之中排除出去了。这种态度始终是受早期教会格言“教会之外无救援”的限制意义所约束的。<sup>[2]</sup>就这种观点看来，与其它宗教对话其实是不可能的。<sup>[3]</sup>

在 20 世纪神学上从一种教会中心论到基督中心论观点的超越，在通常情况下应理解为通向一种包容性宗教神学的转换。<sup>[4]</sup>这是与卡尔·拉内神学密切相联的。基督是中心，所有的基督徒生活都围绕着他转，他既是全人类的拯救者，又是救恩的中介。因为人类借以得救的一切恩宠都是基督的恩赐，因而在这方面也可以承认，非基督教宗教的成员也拥有“圣言种子”，他们也拥有部分真理。于是也就可以同时将一种救恩观点对这些非基督徒开放。在天主教方面，随着梵二会议也实现了这种超越。<sup>[5]</sup>但是还没有随之承认，非基督教宗教在救世中介中也起一种积极作用。而是把那“无名者”的信仰和个别信徒的良心服从，更确切地说，在救恩中介上看作有得救的实效。<sup>[6]</sup>

这种基督中心论同时也是包容性的宗教神学选择，它已经也会使许多人感到不满。<sup>[7]</sup>这样它就将基督置于宗教生活的中心，就再不能将其它宗教视为有缺陷的真理了。似乎它本身就带有高于

其它宗教传统的优越性资格，<sup>[8]</sup>虽然没有使对话成为不可能，却为之造成了困难和障碍。

因此下一步就跨入到一种基督教信仰的神中心论方向。于是就能将基督教列入到宗教的大集体之中，至少是其中的一神论宗教之中。这时基督徒就再没有其信仰特征而与其它宗教相区分了，而是将天主的现实本身，更确切地说神性现实(John Hick: "The Real")推到你信仰生活的中心，从而在一定程度上按此共同中心来定向。这是一种多元论宗教神学观点。根据这种神学方向著名代表的看法，就有可能与其它宗教进行对话，再不是以一种优越资格为特色，而是可以在这种统一中心关系的理解上集中起来。<sup>[9]</sup>

这种挑战性和取代神中心论的基督中心论显然假定，基督中心论并不是神中心论。它已经从一种基督论的局限性中走了出来：耶稣基督不是天主！

上述对一种神中心论的超越也就是对宗教的多元论观点，也被著名多元论神学家称赞为一种“哥伯尼式的转变”。<sup>[10]</sup>于是基督教信仰的基督中心论，就要作为陈腐的被废弃的被取消宗教“世界观”资格，而为一种神中心论的基督论所代替<sup>[11]</sup>；因为“耶稣就是神中心论的”<sup>[12]</sup>。John Hick 在基督教的基督中心论的方向上，看到了一种畸形发展，它导致了基督的继续神化，在尼西亚和加尔各东会议的基督论中达到了其教导的顶峰。<sup>[13]</sup>这种脱离基督教信仰的基督中心论方向的目的，当然就是 Hick 所要求的基督教多元性能力。<sup>[14]</sup>据此，耶稣应这样来理解，他原则上不是反对或超越其他宗教创始人或者启示人物之上者，而是可与他们并列。<sup>[15]</sup>

然而似乎不仅在多元宗教神学之内应当重视，基督教信仰与犹太教和伊斯兰教一样，都属于神中心论。<sup>[16]</sup>人们在这里通常也看到一种与其它宗教的共同点，它使我们得以在这一共同点上达成一致。然而在神中心论与基督中心论相争，而且要在二者之中进行抉择时，这一点才显得有问题了。

最终近年来所谓的一神论争论，也为真正的基督教神中心论

问题提供了充分的材料。阻挠或妨碍一种严肃而有妒意的一神论以及由其所决定的神中心论,就是在现代所艰难赢得的宽容和多元论态度吗?<sup>[17]</sup>难道天主是与人对立的吗?基督教三位一体的一神论是对犹太教一神论的背叛,还是借此才会在圣三论上发挥作用呢?<sup>[18]</sup>

与这种争论关系密切的其它概念—在此不能作为我们论述的主要对象了—就是人中心论概念。人们将它与一种把人描述为万物的绝对价值和尺度的立场连在一起。在神学范围内,往往随之就将神学归结为人类学,因为后者似乎正是神中心论信仰态度所排除的对立面。人中心论时刻有蜕化为自我中心论的危险,将人埋在人际关系、大自然、宇宙之中,最后从天主的实际中消失。<sup>[19]</sup>这种自我中心式的人中心论将人推上了天主的宝座。人中心论的观点对我们来说之所以有意义,就在于它通过基督论获得了一种新的意义,它并不是神中心论的对立面,也不会排除神中心论。<sup>[20]</sup>

在其之下进行这种思考的题目,实际上是提出一种神中心论与基督中心论的选择,于是人们就只得以或多或少的理由选定其中之一。与此相反,这一方面的讨论对似乎是在与之竞争而不是在选择(第3章)。而基督教信仰的基督中心论,并不会让其神中心论与一种人中心论对立,反之亦然。首先却是要简单地说明,一种不包括神中心论的人中心论意味着什么(第2章)。

由此所产生的另一问题在宗教神学上特别重要,它是问,各个不同宗教的神中心论是否为一种单义性概念,涵义相同。即使我们在此限定在一神论宗教上,所提出的问题是,严格的伊斯兰神中心论是否与基督教的相同,反之亦然。这种问题也可延伸到犹太教方面。因而不可否认,基督徒与犹太教徒和穆斯林所崇拜的都是一个天主。然而也许所问的看法都涉及到三个宗教所共有的神中心论形式。对此应当指出,基督教的神中心论与犹太教和穆斯林的神中心论完全不同,因而基督徒所体会的其与天主关系的方式也根本不同(第4章),因此基督教信仰所表现出来的也是“另一种”神中心论。

然而首先要说明的是,要如何理解神中心论的意义,以及如果并不明确神在此观念中真正指什么,这种观念又如何会被误解(第1章)。

## 1. 什么是“神中心论”?

在人类关系中有许多集中形式。每个人都可能以人类中心论的方式,以欧洲中心方式思考,以自我中心方式行动等。以一种实际为核心,其它一切都处于次要地位。凡处于核心地位的,就会使他人受到限制,甚至会受到忽视。这种观念于是可以从正面或反面来说。通过对核心的集中,人们就会对他人形成一种正确关系,却也会形成一种错误关系。甚至对一种现实的集中可能会表现为一种不能令人满意的关系。例如一种完全消费和市场化的社会,以及其它例如忽视社会责任的社会,长此下去甚至会完全崩溃。

人的本性似乎是要尽力使自己成为生活的中心。这一点之所以成为现实,是由于一种根本方向性的需要。如果我们从许多存在之物中选择并进行衡量,从中将某一事物或位格作为中心,于是便有了我们为之生活,并使我们的生活围绕着它旋转的现实。这一点可能是使我们将其视为生活使命的任务,这可能是一个爱我们,并成为我们奉献对象的位格。对他来说,其它一切都是次要的,附属于他的。

然而什么是将天主置于自己生活的中心或者集体生活的中心? 天主并不是我们可以从多种存在之物中进行选择的对象。因为天主并不是我们经验的对象,因而他也不存在于现实之中。基督教福音将天主描述为不可思议者,因为他并不属于我们的思考范围。我们也完全不知道谁是天主,从而将其置于中心地位,使其它一切附属于他。我们真正体验到的只是我们自身和我们的世界。天主是谁,只有我们了解到世界的受造性之后,我们才能对其理解。<sup>[21]</sup>是我们对受造性的认识,才会使我们理解到‘天主’一词真正意味着什么。由此可见,在世界上的任何事物中,整个世界都

没有绝对价值。在这种意义上神中心论不外乎是承认我们的受造性本身。谁承认了自己的受造性，随之就是在承认“离了天主便一无所是”，并将世界视为完全与天主有关，又完全与天主有别之物。“在这种天主观念中，人总是只从与之有别的方面出发，而这在其特征现实中又使人完全以其为中介”。<sup>[22]</sup> 凡是我们概念之所能理解的，就都不是天主。

承认其受造性同时就意味着，天主与世界不可混淆。由此可知，关于偶像的禁令也是自然理智可以理解的。偶像崇拜无非是将此世现实与天主相混淆，于是人就显然是以幻想的方式在期待救恩。

然而如果天主也意味着一种超越所有受造现实的现实，也不属于任何概念之列，即不可思议的，那就只能以类比的“三种途径”来进行表述。如果所有的此世现实都相互既有类似又有不类似或比例性类似之处，这种情况却不适用于天主。天主对世界来说，既有类似性(正面)又有不类似性(反面)。不过这一点只适用于单方面。天主本身对世界来说只是不类似的(极端)。如果类似是相互性的，那么就将天主与受造之物都放到一种概念之中了。这一点也适用于从法权上理解的神中心论。天主不可能象人那样，将一种此世现实从其整体中取出来，并置之于中心地位，从而成为中心；因为天主并不是一种丰富整体的局部现实。他的处于中心地位，与一种对人有吸引力的事物整体之中的此世现实中心地位并不相似。承认可受造性与承认我们“不折不扣的的依赖性”(F. Schleiermacher)意义相同，从而也就是承认天主的存在。他是所有受造物之中的强者，它们毫无例外都依赖于天主。于是神中心论就意味着承认，凡是我们所体验的和我们的世界的一部分，都不可能是天主。

这种连带承认我们受造性的神中心论，在宗教神学观点的严格意义上应被视为所有宗教的前提。只有那涉及到一种不可超越的超然性现实，而它又并非此整个现实的一部分，也不属于我们的观念之列的宗教，这种宗教才当得起这种称号。<sup>[23]</sup> 当然是有一些



在现象学上带有使人想起宗教的特征与表现方式的世界观，它们却将一种完全可以超越的此世现实作为它们的中心。这种与宗教相当的形式却应与 Peter Knauer 一起将其定为“假宗教”。<sup>[24]</sup>因为它们所期待的救援与人生现实的最后圆满，显然是这种救援期待所不能兑现的，因为它们是受造的，因而“会有变化和朽坏，而且只属于一种变化无常的完美”。<sup>[25]</sup>这种不可超越性标准因而当然就能作为“好坏宗教根本区分性标准”，<sup>[26]</sup>宗教与假宗教的区分标准。在所有的世界各大宗教中都要有这种神中心论，它们于是以一种不可超越性的超然现实定向，以这种救援希望为基础，于是就不将人类需要的满足寄托在一种此世的现实之上。<sup>[27]</sup>

## 2. 不带神中心论的人中心论

这种神中心论却还不是基督教特有的神中心论。它也从来不是真正宗教性的东西。因为这种神中心论承认自己的受造性，随之也承认其对一种不可超越的超然现实的本体论与救世论性的依赖性，因而就完全是人类自然认识能力所能理解的了。人们可以指望无论属于什么宗教信仰，都会承认自己的受造性，也不会将满足自己需要的希望寄托于世界及其历史。近代的错误也许就在于它放弃了这种神中心论，从而也放弃了达到一种超性救恩观点的先决条件。由此得出的只能是一种邪教性的结果，它往往却在日常生活中到处表现为一种非主题性的基本信念，人就是为了满足自己的生活需要而生的，他应当也可以在现世得到种种幸福。这一点自然只有在人尽力使自己的暂时性与虚弱性受到压抑甚至消失的情况下才会起作用。对青春与健康的偶像崇拜以及对衰老死亡的排斥，是这种精神状态的典型症状。世界与自然被轻率地降低到纯自然人性自我发挥的地步。尤其是大量生态问题的决定性根源之所以在此，就是因为我们对世界的期待超过了其所能给与我们的东西。<sup>[28]</sup>十分明显的是后现代对市场的颂扬正日益成为“决定一切的现实”，并且有了邪教的特征，<sup>[29]</sup>尽管它一方面预

许的是幸福,另一方面却将人类划分为获得者与丧失者。幸福在于现世,而它只能属于成功者!按这种说法,就只会带来普遍后现代以市场定向的精神状态。

此处最后所涉及到的,是以人中心论,更确切地说,是以一种纯粹从现世理解的救援中心论来代替神中心论。或者是人围绕着自己转,并以自己的需要为所有事物的尺度,或者是他围绕着他所预告的现世满足转。而在各种情况下都将导致一种“向其自身扭曲的人”,他只能寄希望于现世所有的(和所买到的)东西。

这种人中心论隐含着对现世受造性的否定,同时也就不承认天主的神性。这是圣经按其本义称之为“罪恶”的态度,因为它违反了十诫的第一诫(见马 4,10;罗 1,23)。它们从一开始就构成了人生的悲剧:“你们就是神”。这种态度不会有什么得救的希望。

尽管如此,正确理解的上述神中心论却完全代表一种自然理性认识情况。它与传统称之为“自然”的神学相符。这种神中心论早已通过道德要求提出来了。它要求的正是这种神中心论态度。它严格要求人们正确对待受造之物。这用基督教的话说,正是一种“信仰的开端”。信仰宣告以对人的道德要求为前提。而属于这种道德资格的首先是分辨“真”、“假”,即本体性的认识能力。也就是人要从原则上区分天主与人世,更确切地说,就是要理解世界是受造性的,既然它们什么也不是,人们还把它们放在心里,那就不是在正确对待了。

那对人们严格要求这种认识的道德要求,却并没有同时帮助人们获得满足自己的能力。因为人能够理解所有受造物并非天主,而在本体论上完全有赖于他,也知道自己并不在天主之内。道德上因而也对他这样要求。人在远离天主时虽然也会在理论上,甚至在意念上也想保持神中心论,而在遇到对这种神中心论性定向的生活实践时,却经常拒绝这种意念。人们在其暂时和经常受到威胁与伤害的生活中,在一种无尽的忧虑中度日,会妨碍他正确对待现实。即使这种忧虑并不总是那么明显,然而仍然存在,并且随时都可以想起来。在一种明显的消费性社会中,它最容易通过

经常的忧虑表现出来,它从生活里得到的太少,和被迫将可消费的经历当作生存的证明。但实际上并不是消费才造成这种忧虑;而是这种忧虑导致了消费性社会,并以国家权力为其机构和功能提供了保证(例如“欧洲堡垒”)。

对此我们只有保禄在致罗马人书中所作的证言。他在 1 章, 19 - 32 节中描述了人在天主面前性欲反常的情况。就连教外人也能认识世界的受造性,“他那看不见的美善,都可凭他所造的万物辨认出来”(20 节);“他们认识了天主,却没有把他作为天主来崇敬”(21 节);进一步“用谎言偷换天主的真理,去崇拜和事奉受造物以代替造物主”(25 节)。于是保禄揭示了人们的不幸处境:尽管能够认识和理解,却显然不能照此实行,并在生活中使这种神中心论成为现实。宗徒明确指出,不承认天主同时就意味着不承认自己的受造性。这种对天主的颠倒关系本身,就会导致一种对受造物的反常关系,使人沉湎于其错误与不幸之中。保禄指出了人的不义行为,它就在于不能正确对待现实。无任谁只有在天主面前行为“正直”,才会将这一点看清楚。Ernst Kasemann 正确评价了保禄的这段话,他说:“人生在世本来就处在上主面前,然后宗教才对他予以启发,他自己才在神学观点上对此进行反思。他早就应当以敬畏感激而不是以自负的心情,要求对并非流逝的人生负起责任。因而他才会对此也感到,自己实在是生活在颠倒的受造情况之中。”<sup>[30]</sup>

世界作为世界的要求,不应作为天主的要求来理解和对待,这对保禄来说也构成了“法律”的一个重要方面<sup>[31]</sup>,在这一点上人们经常失败,不仅是教外人,甚至在所有宗教内也是如此(参见罗 2, 17 - 24)。仅仅是世界受造性的看法还不会导致真正的神中心论,它最终就是“法律”的履行(参见马 22,40)。

### 3. 基督中心论:既是神中心论也是人中心论

特定的基督教神中心论现在与第一章所述的有所不同,但也

不是与之对立的。基督教的神中心论不单纯是承认自己的受造性,而是承认自己“在基督内受造”。<sup>[32]</sup>纯粹的受造本身不能说就有得救的作用。Peter Knauer 认为,在基督内受造指的是那否则就会隐设在自然知识之中的真理。它所涉及的并不是一种与受造性重叠的事实,或者加在自然现实之上的超性二重结构,而是只有借信仰才能得知的我们受造性的真实情况:“因为一切都是在他(基督)内受造的”(哥 1,16; 参见弗 2,10; 1,3)。对我们的受造物现实,要借对天主圣言的信仰另眼相看:它并没有被弃于腐朽与虚无之中,而是蒙天主无比珍爱,决定要使其通向圆满与幸福的现实。不过这种因素仍然不能完全以自然眼目看清。在世上是不会看出它的,只有通过基督教福音它才会显示出来(参见弗 3,8 及其以下)。

于是基督徒没有将其得救的把握归之于认识自己的受造性,或者是归之于自己的宗教体验,而是归之于基督的福音。通过其圣言就清楚地看出,他没有被抛下不管,而实际上是“在基督内”受造的。通过基督他得以与天主共融。与天主的这种共融却是一种在天主之内的共融。按新约来说,这是与基督作为圣子与圣父同样的共融(参见若 14,20)。基督教信仰因而就只能将其天主关系以圣三论方式表达出来:世界是天主以与其永久以来对圣子同样的爱所接受的。只有这样,信仰才能确知自己与天主共融,对其加以阐明并对其负责。

这与那以天主为单一主体的神中心论并不一致。然而承认我们的纯受造性,又如何能使一种得救与天主的关系找到依据呢?受造性本身在这方面是不够的,而且坚持下去甚至会会造成一种相反的关系:人就是隐约地在否定自己的受造性。

基督教信仰因而只有求助于耶稣,并在他身上找到自己得救的把握。基督徒宣信他为基督,只有与其相结合,自己才会为天主所接纳和眷爱:“谁爱我,他也会为我父所爱”(若 14,24)。

基督教神中心论因而并不是在天主之外,在得救现实之外了解到其与天主的关系的,而早已被接纳到了天主的现实之中。基

信徒与圣子一起在圣神内处于圣父面前。只有基督，而不是什么人与其道德行为，才是天主之爱的标准。基督教神中心论因而基本上是基督中心论性的。

这一点适用于在对多元宗教学的讨论中进行思考。人们从基督教信仰出发，就不能不考虑这种基督中心论性的立场，或者完全停留在一种纯神中心论观点上。在第一章中仅在于承认我们受造性的神中心论，仍然无助于得救。从“天主”一词的含义中还得出不出什么天主的救世意志。这种推论完全停留在思辩的范围之内。此外，承认受造性以及天主是神，就排除了一种天主与受造物的现实关系。世界不可视为这种关系的根本性基础，除非同时对其受造性予以否认。启示并不是在人们合法期待范围内不言而喻的事实情况。一种天主救恩意志，一种带来救恩的天主与世界的正确关系，因而只有借助于一种在新约各书中已奠定基础的圣三论式对天主的理解才能说清。只有在这种神与世界关系之词就是天主时，关于天主救世意志的宣讲才是在对批判性理智负责。

承认天主普遍救世意志的基础(弟前 2, 4)，对基督徒来说那只有基督事件。否则我们事实上就无从得知天主的普遍救世意志。因而撇开了基督事件，就不可能承认一种天主对普世人类的救恩意志，也就是承认人类得救的可能性。John Hick 在无损于这一基础的前提下，与其他多元性宗教学代表们也提出了他们的关注之点，要在其它各教之中也看到天主普遍救世意志在起作用。然而谁要做神中心论者，也要涉及天主普遍救世意志的基础，而不在基督之内去看，那就要指明他在此之外要如何承认天主的救世意志。<sup>[33]</sup>同时他也应当能够指出，其它宗教在他们的理解之内也有权谈到天主的救世意志。

因而基督中心论是得以理解天主的必要神学前提，在承认我们的受造性时，天主就已经被承认为天主了，就已经作为“父”向人类进行启示和眷爱了。只有在信耶稣为基督的信仰中，因而基督徒才能将以民的天主理解为万民的天主和大父，甚至得出普遍性的结论来。

基督教信仰的基督中心论特点,还有其它方面值得绝对注意的。这首先适用于使一种新型的人中心论成为可能。基督中心论不仅是神中心论的基督教形式,而且同时也是人中心论的基督教形式。这两种中心化形式甚至“不可混淆”,又结合得“密不可分”。

基督福音在其早期文献中就表达出来,神中心论只有同时也对人慈爱时,才与天主圣意相符。实际上,如果一种神中心论将人撇在一旁,甚至予以忽视,那就不是新约中所见的神中心论了。耶稣所宣告的爱近人与爱天主首要诫命的同等地位就是对这一点的明证(参见马 22,39)。在宗教上转向天主,如果是将人撇在一边,显然不能到达天主面前,而且对近人的爱也都是对天主之爱的一种方式(参见马 25,31 - 46)。

这种对天主之爱与对近人之爱相互关系的基础何在?在哪里能找到它的神学依据?基督教信仰以其在新约中打下基础,和在早期基督教公会议中所阐明的基督论作了回答。基督教信仰的把握不在于与天主的任何关系,而是要与天主共融,这种把握就在于此。不是与天主有任何关系,而是与天主共融。只有与天主共融才能给人带来幸福,使人从其所处的困境中得到解救。一种受造的现实可能为人带来幸福,却不是与天主共融的依据;因为天主的爱不会将其标准定在受造性之上。实际上,这一点无论如何也不能从受造上看起来。基督教信仰因而就以天主圣言为依据,从耶稣福音中看出其信仰的历史根源。然而天主圣言对我们来说只是以人言形式出现的。天主圣言概念究竟只应有何种意义?一种人言如何才能成为天主圣言?那么一种受造现实如何才能与一种天主性现实相通,从而就能这样去理解呢?

早期教会的神学家们逐渐懂得了,这种观念本身最终不可理解,而且也毫无意义;因为从人的嘴里怎么会发出天主圣言呢?

实际上,我们与天主共融的诺言,只有在它们确为天主圣言,而且本身也可以这样理解的条件下,这种诺言才是真的。因为如果人们认为真有天主的临在,启示就完全不同于一种理所当然和可以理解的事实情况。与天主的共融关系,以及天主的拯救意志,

并不是可以从假定的天主临在与凡俗经验中推导出来的。那么如果我们与天主有共融关系的诺言,并不是天主圣言,也不能这样理解,它们就可能不是真的。“天主圣言”观念富有意义思想起来并无矛盾的唯一可能,就在于天主本身作为人出现了。<sup>[34]</sup>基督降生成人可理解性的全部“理由”就在于此。这就是对安瑟伦“天主为何降生成人?”问题的回答。<sup>[35]</sup>基督降生成人的定断因而并不是对天主圣言奥秘附加的信仰奥秘,于是天主圣言的观念没有基督论也完全可以理解。因而加尔才东公会议也证实了耶稣基督是“真天主”也是“真人”。所涉及的并不是另一种信仰奥秘。公会议的措辞而是在说明,天主与人世的中介关系可以负责任的方式证明,而不会将天主与人世颠倒,混淆,或者永远相互分开。<sup>[36]</sup>加尔才东公会议制订了如何以负责任的方式正确论述天主救恩意志与启示的标准,从而使天主始终是天主,同时也保证人的受造性特点。否则“天主圣言”的观念最终也不可理解,并具有所规定的意义。<sup>[37]</sup>

基督教福音以其基督中心论提出一个人,“他在各方面,除罪恶之外都与我们相似”,以他为其信仰的核心,宣称天主真正在他身上临在。在实体合一型的基督论模式中于是就体现出一种不可分离的天人一体性,一种“不可想象更大的”(安瑟伦)与天主现实本身一致的共融。在用形容词“既不混淆”与“又不割裂”所下定义之中的这两点,应当从性体上保证,二者相互有别,它们的特点不会减少,同时又缺一不可。

基督中心论因而同时是指神中心论与人中心论。天主对人类的普遍救世意志并不是用这种基督论抽象地查明,或者从某种宗教体验中推导出来的,而是基督事件本身中的主题性内容。它涉及到一种不可超越的神人共融。从而人就处于天主注意力的中心,有如唯有圣子所应得或者所“堪当的”地位。此人分享了圣三的亲密性,作为天主圣子同时也参与了人性历史,于是他生死都与天主共融就能成为所有的人得救的观点。通过耶稣的福音,信众就知道自己被接纳到耶稣与天主的这种独特关系之中了。

于是在基督教的理解中,就没有什么不带人中心论的神中心

论了,反之亦然(参见马 25,31 - 46)。<sup>[38]</sup>人并非作为爱天主的标准,于是没有任何要求与爱天主的“标准”圣子相结合。人于是“无标准地”(随之)被爱,因为“标准”本身就是神性的本性。通过此人将给众人带来幸福,这就在于借着 he 得知自己已被接纳到此非常之爱中。天主作为人来到人间;而只是人来到人间,就没有天主临在了。这一点适用于基督福音对各个时代的宣讲结构:天主只是借处于人间的圣言处于人间。这种独特的理解也是救世中心论性的<sup>[39]</sup>因为天主对世人如对自己的圣了一样热爱。

这种基督中心论不可与一种基督一元论甚至一种基督偶像崇拜相混淆。<sup>[40]</sup>基督中心论并不是指的圣言从属于圣神,理念从属于精神;因为理念只出现在精神起作用之处(参见路 1,35)。他之所以被理解为天主圣言,严格地说,是由于圣神的指引(参见格前 12,3)。另一方面,圣神的临在如不经圣言启发,仍然是隐蔽的。基督教的基督中心论总是在圣三神学之内包含着,于是也就要从圣神学上去理解。它说明,全人类得到接纳及其在圣父对圣子之爱的历史中的焦点,对信仰来说是很明显的。

就一种宗教神学看来,如此理解的基督中心论就是一种解释性关键,借此可阐明宗教真理并向普世宣讲。<sup>[41]</sup>他们的这种在于强调天主遥远性的真理,只有在全人类被接纳到圣父与圣子永恒相对关系之中时才能得到理解。这种基督中心论之所以同时是宗教批判性的,就在于它与一种在各宗教甚至基督教内可见到的理解不能相容,据此,天主的遥远性是通过人的努力基本上予以消除的。与天主的共融不可能以受造性为依据(参见希 10,4)。

#### 4. 另一种神中心论

以上的思考已经可以使人看清,基督教的神中心论与其它一神教宗教的神中心论有所不同。这一点与基督教一神论的特点有关。基督教一神论是三位一体性的。从其它两种一神论性世界宗教方面来看,这往往会给基督教带来三神论的谴责,或者至少会



使严格的一神论天主形象受到影响和限制，正如犹太教与伊斯兰教所指出的那样。伊斯兰教尤其指责基督徒又给唯一的天主“加上”其它神性特征（参见古兰经 4, 171; 5, 73）。在他们看来，这就意味着对严格一神论的背叛。在伊斯兰教看来，基督徒不是一神教信仰的真正追随者。<sup>[42]</sup>就连基督教的神学家们也会对天主教义中的圣三论措辞有想法，担心它会影响到一神论，因而就显得有必要少谈天主三位，并予以控制。这一点有时在各方面都以单一主体方式进行理解，以致主观态度接近异端的程度。<sup>[43]</sup>

然而真成问题的是，对一神论实际上是否值得这样，是否基督教信仰不能另外理解天主的唯一性，只能象犹太教和伊斯兰教那样去理解。实际上，圣三教义的系统性与观念性发展在一段时间内得到了进展，而年轻的基督教与犹太教不同，却被自己的起源拖着走，在这一方面并没有表示，她在福传的道路上是以信念在招募成员，向一种有高度文化与哲学修养的文明展示自己并不是不理智的。对批判性思想在信仰上负责，从一开始就属于年轻基督教的日用粮，它不想在城市中生活，而是要争取人们，甚至是争取处于一种多元性异民环境中思想落后的人，力求赢得他们的信任。人们究竟应以何种相互之间及对一种神性现实的关系，来对新约中所见到的“圣父”、“圣子”、“圣神”等神性位格概念进行思考？人们应如何不通过包含在圣三论中的基督论来理解，使人们不必宣认，是一个受造之物救赎了我们？而且我们如何才能不必通过加尔东基督论来对“天主圣言”概念负责，如果我们不是愿抱有一种幻想呢？最后又要以何种方式——首先对付犹太教，但也要对付诺斯替潮流，因为它们总是想要将犹太根源从基督教中清除掉——而不是当前对多数人来说，使天主性体与一种实际天主性独立体之间抽象思维上的区别能得到理解，从而人们实际上就不是脱离旧约的一神主义，而是通过圣三论式的发展，使其不致有流为多神论的危险并且保持下来呢？

正如当代邪说之所证实，这种担心存在于两个方面。形态主义与义子主义正是关于神性“王国”的这种担心的表现。就连亚里

安想尽量承认圣子分享神性的从属关系异说,最终在声明圣言的非受造性,以及与此天主同性同体的本体性关系时,也在此找到落脚点。<sup>[44]</sup>然而可以理解的是,这种早期基督教的异说还可能出现,它最终可能不回答,如何设想天主与受造物的中介关系,而不随之挑起理智不容拒绝的反抗。因此它经长期争论之后,仍然被认为是适宜之说。它最终成了一种无法解决的疑难:一个受造物其受造性质既不足以弥补天主与人世之间的本体性差距,人又如何能承认一种受造物使我们与天主和好了呢?如果不是天主亲自出现在人面前,人又何以得知天主的亲近与救恩意志,从而将其与一种纯粹宗教幻想相区别呢?

最近发现的公会议措辞,称自己为“所有其它道路走不通的明证”。<sup>[45]</sup>基督论与圣三论异说方面表面上的可理解性,都证明是站不住脚的。它们所导致的是其所无法解决的疑难。并不是人们不愿相信,它们会受到公会议的谴责,而是人们不可能相信,不会与合理的看法相矛盾,从而带来“理性的牺牲”。

基督教神学为了求得基督教信仰的生存,就要满足这两种愿望,而且不只是以一种妥协方式求得部分满足,而是全部满足。一方面既要保持其由犹太教与其圣经中所接受的一神论以及神性的超然性,另一方面同时也可以指出,正如一个人可靠地为我们传来天主的信息,就也能为我们开辟与天主共融的有利前景。<sup>[46]</sup>最后所制订的圣三教导并不是按人们思想所虚构的问题答案。一方面它从一开始就是以救世计划定向的,然后才由这种救世计划的圣三关系中又提出一种内在的圣三教导作为它的可能性条件。因为天主在其对我们的馈赠中,只能以其本身与本来情况进行赠予。另一方面这在新约诸书中也有其根据,在那里毫无疑义地谈到了圣父,圣子及圣神。这就是最终使以后所构思的圣三教导合法化的关键。

早期基督教神学于是就处在这种情况下之下,就是要从新约诸书出发,并且忠实于它来草拟一种圣三论式的天主教义,它既要保持圣经上的一神论,同时又要能以某种方式表达天主锺爱世界之情,这一点是可以对理性负责的。意大利教义学家 Maximo Naro

因而正确地提出,这种圣三性只是似乎并非一神论性的天主理解,实际上要比其它一神论更忠实于一神论,因为只有它能克服那些必然存在于各种单一主体性一神论概念之中,而且不知如何予以回答的疑难。<sup>[47]</sup>

事实上一种神中心论,正如在第一章中作为承认我们的受造物所描述的,正确地表达了世界对天主的关系,其与天主彻底的关系/又与天主彻底有别。这既与圣经和可兰经关于世界由虚无之中受造相合,又没有将天主的超然性与唯一性列入到我们的观念之中。而这种神中心论在一定程度上却在众神“之外”以天主定向。它不能以某种方式谈论天主的慈悲以及与他盟约和共融,以便真正保证天主的超然性与不可思议性,以及他的唯一性。<sup>[48]</sup>

因而从圣经的犹太教与伊斯兰教所特有的神中心论中,就会逻辑地得出受造物对天主的十分片面性的关系。一种不成问题的关于天主圣言与天主慈悲的说法,也使人看到一种相反的关系,天主与受造物的一种现实关系。然而正因如此就没有否定世界的受造物,或者对天主的超然性与绝对性提出疑问。这种疑难在圣经的犹太教中也好,在伊斯兰教中也好,都没有得到令人满意的解决。旧约对盟约的说法也好,可兰经上对天主慈悲的预告也好,最终仍然“是个谜”(参见格后 3,14 - 16)。而只有在人们懂得“天主”圣言事实上是指什么时,才能对此问题有所体会。

基督教福音与其神学以其圣三性的天主理解对此进行了回答。只有这才会使我们可能以某种方式谈到天主的恩赐,一方面既不会对天主的超然性产生问题,另一方面也不会将世界在本体论上理解为这种天主恩赐的组成对象。只有在与天主关系的对象也是天主时,所说的疑难才会得到解决。基督教信仰知道自己被纳入到了天主对天主自己的关系之中。按基督教的理解,天主除了自永久以来对其圣子的爱以外,对世界和人类没有其它的爱。通过基督教的宣讲就可明了这种情况:就是世界一直以来,即“世界在创建之前”(参见厄 1,4 及其以下)就是在“在基督内”受造的(参见哥 1,16)。<sup>[49]</sup>

至此才弄明白,通过圣三性的天主理解才有可能阐明“天主圣言”的观念,从而也能对“与天主共融”进行解释。同时也应能理解,一神教的信条只有按圣三论方向发挥时,才会与天主圣爱的福音协调一致。于是基督教的天主教义就从根本上满足了以民圣经与可兰经的愿望,从而也完成了对此二者不可忽视的义务。

从而也可以指出,基督教信仰上的神中心论,在神中心论之外还具有将天主视为单一主体的立场。基督不是在天主“之外”,而是在天主“之内”属于神中心论。他之所以总是与天主共融,就在于他处于圣子的天主关系之中,与圣神一样本身就是天主。这是打破恐惧权力,掌握自己和自己命运的一种保证。人即使是罪人也借信仰在天主那里有了自己的归宿与安身之所,因为天主在我们中间为其圣子搭起了帐篷(参见若 1,14)。“于是天主自己对基督教信仰来说,就是人们的生存空间。”<sup>[50]</sup>这种生存空间就是“无法想象有较此更大的”(安瑟伦)“爱”(若一 4,16)。

#### 译自《杜宾根神哲学》季刊,2006年1期

#### 【注释】

[1]参见 A. Renz/ St. Leimgruber 所写的概况,基督徒与穆斯林。是什么将他们联合起来,是什么将他们区别开来,Munchen 2004,100 - 102 页。这个问题此外也被 J. Werbick 从原则上注意到了,救恩只来自耶稣基督吗?“多样性的神学”与维护一种救恩道路多样性的辩护人,此文载在: M. v. Bruck/ J. Werbick 等所写的,这是唯一的救恩之路吗?多样性派宗教学学者对基督教绝对权利的挑战,Freiburg i. Br. 1993,11 - 61 页;H. Waldenfels,基督与各宗教,Regensburg 2002,60 页及其以下;J. Dupuis,面对一种多样性宗教的基督教神学,Brescia 1997,250 - 254 页。

[2]参见我的文章“教会之外无救援”吗?一种教父时代的格言今日的宗教多样性,载在:Cath (M) 55 (2001) 194 - 214 页。

[3]见 John Hick,天主及其多种称号,作者 R. Kirste, Frank-

furt am Main 2001,127 - 148 页。

[4]参见 R. Bernhardt,论基督教的绝对性权利。从启蒙运动到多样性的宗教神学,Gutersloh 1990,94 - 127 页。

[5]参见“万民之光”16 节;“我们的时代”;“喜乐与希望”,22 与 5 节。

[6]关于卡尔拉内对这一问题的思想,请参见 D. Ziebritzki 的详细论述,“合法的得救道路”。重读卡尔拉内的宗教神学,Innsbruck 2002。

[7]多样性宗教神学的出现,可能会被理解为对不充分和在宗教神学上不能令人满意的包容主义的克服。见 R. Bernhardt,挑战。促成“多样性宗教神学”形成的因素,载在:H. -G. Schwandt 所著的,多样性的宗教神学。一种批判性的看法,Frankfurt am Main 1998,19 - 38,25 页及其以下。

[8]M. Huttenhoff,宗教多元论是方向问题。宗教神学研究,Leipzig 2001,46 页,对于这种传统上称为包容性的宗教神学,称之为“超越主义”才合适。

[9]参见 J. Hick,宗教的多元主义问题,London 1994,46 - 66 页。

[10]见 J. Hick,天主与信仰的宇宙。宗教哲学上的言论,London 1973,120 - 132 页。

[11]见 P. F. Knitter,一神与多宗教。反对基督教的绝对性资格,Munchen 1988,101 - 152 页;Hick,问题,52 页及其以下。Knitter 在其以后发表的文章中接受了解放神学选择,从一种神中心论观点转到了救世论观点上。参见 P. F. Knitter,为一种多元论神学和基督论辩护,载在:Schwandt,75 - 95 页。然而,如果只有天主才能使人得救,那么救世中心论也无非是神中心论了。救世中心论充其量是强调,天主是宗教的中心,因为一切救援都在于他都有待于他,而所有的宗教生活只有导致这种救援时,才是真正的宗教生活。

[12]Knitter,一神与多种宗教,106 页;Hick,降生成人的天主

的比喻。一个多元化时代之中的基督论, London 1993, 15 页及其以下。

[13]见 Hick, 全上 4 页及其以下。

[14]参见 Hick, 基督教的非绝对性, 载在: 全上作者/ Knitter 所写的, 基督教唯一性的神话。走向一种多元化的宗教神学, New York 1987, 16 - 36 页。参见富有启发性的 R. Bernhardt 的文章, 这是基督论的非绝对化吗? 载在: Bruck/ Werbick, 144 - 200 页。

[15]参见 Hick, 比喻, 152 页: “是否基督徒会将基督教看作若干想象、体验与回应超验者的真正方式之一; 是否他们会以一种与此相合的方式, 将耶稣看作对神性临在无比开放, 从而将人性生活的理想, 根据实际情况高度具体化的人呢?” (作者强调) 关于 John Hick 的基督论, 请参阅我的详细论述: 多种宗教与唯一天主圣言。对 John Hick 多元宗教神学的异议, Gutersloh 1998, 189 - 283 页。

[16]参见汉斯孔, 载在: 全上作者及其他人的, 基督教与世界宗教。为伊斯兰教, 印度教和佛教的对话开道, Munchen 1984, 140 - 142 页; 全上作者的, 伊斯兰教的历史, 现在与未来, Munchen 2004, 604 - 619 页。梵二会议在其基督教神中心论中, 也看到了一种与穆斯林的共同点, 他们“与我们共同崇拜一个天主”(万民之光, 第 16 节)。

[17]参见 Th. Soding (作者), 信仰是自由的敌人吗? 关于一神论新的争论, Freiburg i. Br. 2003。J. Moltmann 对一种单义的而似乎直率的一神论概念进行了批判, 没有什么一神论与其它论点相似的。推翻一种不适当的观念, 载在: EvTh 62 (2002), 112 - 122 页。

[18]参见 H. Zirker, 伊斯兰教。神学与社会性的挑战, Dusseldorf 1993, 191 页引人深思地写道: “在基督教的教义史上如此来谈耶稣基督的天主性现实, 从而多神论就完全不会受到谴责, 这一点并没有达到预定目的。”

[19]参见 H. Waldenfels, 天主, 人与世界。从基督教观点来看各宗教对话的核心, 载在: 在对话之中的伊斯兰教 1 (2002) 62 - 89, 尤其是 68 页。

[20]参见 K. Rahner, 神学与人类学, 载在: 神学文集卷 8, Einsiedeln 1967, 43 - 65 页。拉内首先是将这种非对立面的依据放在超验神学上: “只要将人理解为向天主绝对超越之物, ‘人类中心论’ 与神学上的 ‘神中心论’ 就不是对立面, (从两方面来说) 而是完全同一事物。”

[21]参见 P. Knauer 的重要而鲜明的论述, 信仰来自聆听。大公性基础神学, Freiburg i. Br. 1991, 26 - 83 页; 全上作者的, 对 “天主是决定一切现实” 的概念的另一种选择, 载在 ZKTh 124 (2002), 312 - 315 页。

[22]Knauer, 信仰, 41 (原文为斜体字)。

[23]这一点也被多元性宗教神学家接受为宗教的基本前提。参见 P. Schmidt - Leukel, 天主没有局限性。一种基督教的与多元性的宗教神学, Gutersloh 2005, 196 - 211 页。

[24]参见 P. Knauer, 以不可超越性为标准。能从宗教神学的观点出发, 将基督教科学派说成 ‘教会’ 吗?, 载在: 1999 年 1 月 5 日法兰克福评论 7 期上。参见 E. Turk, 宗教与坏宗教。为宗教及人们进行辩护, 载在: G. Gade 所编写的, 聆听, 信仰与思考。为 Peter Knauer S. J. 七十寿辰所写的纪念文章, Munster 2005, 163 - 186 页。

[25]Knauer, 不可超越性。

[26]Turk, 好宗教与坏宗教, 179 页。

[27]参见 Turk 对犹太教、基督教、伊斯兰教和佛教关于这种神中心论的提示, 175 - 179 页; 类似材料见 Schmidt - Leukel, 198 页及其以下。

[28]关于生态学与神学之间的这种关系, 参见 M. Knapp, 大地是化身为人之处, 载在: P. Gordan 编写的, 对大地的赞扬, Graz 1994, 195 - 216 页。

[29]参见 Th. Ruster, 可以替换的天主。基督教与宗教被撤除之后的神学, Freiburg I, Br. 2000, 124 页及其以下。

[30]E. Kasemann, 论致罗马人书, Tübingen 1973, 47 页。

[31]当然不容争议的是,保禄作为犹太人在写到 *nomos* 时,首先就想到法律书。然而他的书信所针对的不仅是基督徒,而且也是犹太人。他眼中的这一概念对教外人也重要。请参考迦 4,3 与 4,4 的 *ipo ta stoicheia toi kosmoi* 和 *ipo nomon* 与罗 2,17 及其以下的对比。F. Mussner, 致迦拉达人书, 载在: HThK 9, Freiburg i. Br. 1974, 270 页, 会看到, 保禄认为, 存在着“一种法律统治与‘宇宙元素’统治的内在关系[···]”。

[32]关于这种观点, 可参见 Knauer, 信仰, 175 页。事实上按拉内的名词来说, 在基督内受造相当于“超性存在”。“在基督内受造”的观念因而不仅要予以重视, 因为它属于圣经宣示之词, 而且由于它更明确地指出了, 这种超性因素在未经天主圣言启示之前一直是完全隐晦的。至于我们是受造之物, 人们可从现实中看出来, 至于我们是“在基督内”受造的则不然。但是所涉及的都是同一个受造, 并不是什么另外的东西。

[33]参见 G. D'Costa, John Hick 的宗教神学。一种批判性的评价, London 1987, 103 页: “我对 Hick 的问题, 涉及到对基督教内深爱一切的天主进行论断的基础, 如果基督教不得不放弃基督中心论(和教会中心论)的话。换言之, 如何使人相信, Hick 会讲出一篇普遍救世的道理, 而并不将这关键性真理建立在基督内的天主启示基础之上, 从而使基督论重新回到中心上来呢?”

[34]参见 P. Knauer, 天主圣言, 神学与基督论, 载在: G. Risse 编写的, 时代与历史, 及其会合。献与 Bernhard Neumann 70 寿辰的纪念文章, Paderborn 1998, 186 - 198 页。

[35]如我关于安瑟伦独白篇的论文: 另一种怜悯。对坎特伯雷安瑟伦救世理论的理解, Wurzburg 1989。

[36]对此进行解释的是 P. Knauer, 加尔才东公会议的基督论, 是各个基督教信仰理解的标准, 载在: ThPh 60 (1985) 1 - 15 页。参见 A. Grillmeier, 教会信仰上的耶稣基督, 卷一: 从宗徒时代到加尔才东公会议(451), Freiburg i. Br. 1990, 765 - 775 页。

[37]例如伊斯兰教对可兰经的启示理解因而在这一点上提出



问题,这本经书是如何作为经书对公众的批判理智负责的。由可兰经所证实的天主超验性与不可思议性,如何能与一种所宣布的圣言,也就是与一种天主与受造物的实际关系毫无矛盾地协调一致?

[38] R. Panikkar, 天主圣三。论人类经验中心, Munchen 1993, 说的是一种“神人性”情况中对基督信仰的这类关系。参见全上 99 页:“神人主义是神人之间密切而完全结合的经典和传统性的名称,它以范例的形式体现在基督身上,其最终目的是使现世的一切通过基督和圣神都奔向这一目标。”

[39] P. F. Knitter, 宗教与解放。救世中心论是对批判者的回答,载在:R. Bernhardt 所编写的,超越境界。多元性的宗教神学。Gutersloh 1991, 203 - 219 页,也可能根据一种各宗教救世中心论观点超越神中心论。只要他谈到各宗教的一种“救世论核心”,只要她们是想克服人间不可救药的状态(全上 212 页)。Knitter 承认,基督徒只是从其基督中心论观点出发,才会有这种救世中心论观点的。这种承认使他的观点有了局限性(全上 216 页及其以下),因为“我们的‘绝对者’并不是基督,更不是天主。而是拯救一人的得救,是他们由于邪恶的统治特别需要拯救”(全上 217 页)。Knitter 不仅将救恩认定为现世幸福,而且将后者绝对化;他甚至错误地判断说,基督中心论不能局限为救世中心论,因为这两者相互是一致的。基督中心论并不是多种可能观点之中的救世中心论宗教思想,而已经是承认救恩存在于基督身上,在他身上人才能与天主共融,否则要谈什么救恩就不可理解了。

[40] 如 Knitter, 一个天主与多种宗教, 108 页,并不认为,耶稣的福音本身就能理解为天主圣言,因而耶稣就不是一种可任意按人的标准神性化的人。

[41] 详见 G. Gade, 内在主义。关于走出宗教学死胡同的一种建议,载在:ThG 46 (2003) 14 - 27 页;P. Knauer, 基督“在”各教之中:内在主义,载在:FZPhTh 51 (2004) 237 - 252 页。

[42] 参见 Kung, 伊斯兰教, 115 - 118 页。

[43]参见 G. Greshake 的论述,三位一体的天主。一种三位一体的神学, Freiburg i. Br. 1997, 15 - 22 页,论三位一体信仰的现状与圣三教导。

[44]参见全上处 408 页及其以下。

[45]教皇本笃十六世, J. Ratzinger, 基督教的序言。关于宗座信仰声明的讲课, Munchen 1971, 117 页。

[46]参见 Grillmeier, 耶稣基督, 412 页:“在圣父因子及圣神降来的讲道中, 圣经中的一神论已经基本上基督教化, 而从犹太教一神论中突出起来, 通过尼西亚公会议的讨论, 才得以如此正确地在其内在区别与结构上为人所认识。”

[47]参见 M. Naro, “我们已经相信了爱。”犹太教, 基督教与伊斯兰教: 是三种一神教吗? 载在: 全上作者所编写的, 对话是可能的。面对今日伊斯兰的基督徒, Caltanissetta - Roma 2005, 97 - 120\, 尤其是 99 页:“基督认为自己对天主的观念, 圣三性要比一神性更强, 也正因为圣三论性, 她就比任何一神论更为一神论, 因为她能解决对唯一天主信仰的哲学与宗教性的疑难, 却又坚如磐石和单一地隐藏于自身之中。”

[48]依我看来, 这个问题即使在德语国家的伊斯兰教中, 也只是很少或者完全听不到。O. Lellek 提供了少数例外之一, 伊斯兰教的耶稣与天主的非受造性圣言。伊斯兰教中预先存在的想法, 载在: R. Laufen 所编写的, 天主的永恒圣子。基督的预先存在, Paderborn 1997, 159 - 175 页:“鉴于天主的绝对性和超然性, 那由伊斯兰教所重点强调的, 就是一种绝不同于不言而喻的启示。如果一种想象中的天主圣言事实上应当是天主圣言, 那就要说明, 人们可以怎样如实地进行理解。于是就排除了中介性的受造性蹭机构”(274)。

[49]在这种情况下, 基督预先存在的论述就要有其自己的意义了。

[50]Naro, 115 页:“对基督教信仰来说, 天主成了人的生存空间。”

# 经验-生活经验-宗教经验 一种概念说明的尝试

Gerd Haeffner S. J.

概念说明,尤其是哲学概念的说明,是哲学家最重要的任务。而概念说明的计划本身却至少包括两个任务:第一个任务在于,说明就要带来多种多样语言的实际应用,它们是概念的承载者。第二个任务来自于第一个:即确定一种待定概念用语的基本或主要含义,以便用于其自身或者其它可能的情况。

在下文中,首先着重阐明“经验”概念,其次是生活经验的现实,对这些在很大程度上还没有相应概念的经验进行理解,以便于在第三部分中接近一种“宗教经验”的概念。

在这方面,经验首先不是在一种认识论的观点上,而是在一种人类学的观点上完成的。换言之,它涉及到的不是至今在哲学上占主要地位的,是否和在何种程度上经验是通向主体间有效知识的途径。而应郑重声明的是,什么是在人类生存与生活方向条件下的经验。

## 1. 经 验

### 1.1 概念和语言

概念甚于空洞语言。然而它仍然是语言。如果这些些概念在其意义和应用中经过了严格规定,那就不用去研究其主要生活世界语言,它们的语义背景及其应用的实际环境了。至于来自前科学的语言用法的概念语言就不同了,它们很少得到解释。这一点

也是语言领域情况的经验。

至于我们今天在哲学上以及与此有关的,部分地在所谓日常这一语言领域中所运用的方式,<sup>[1]</sup>主要是由18世纪<sup>[2]</sup>产生的思想与翻译传统所决定的。今天的德国经验概念可能是由英国所谓启蒙运动从西到东的转变历程之中形成的。处于这种背景之下的英语词“experience”带有其来自经验认识论的明显意义根源。就另一种更为新的意义或者“Erfahrung 经验”一词在今天用法中的意义成份来说,同样会令人想到是一种英语的翻译,也就是为 William James 所拒绝的,认为心理方面的经验概念也来自于“experience”之说。<sup>[3]</sup>

如此形成的经验概念就要在一定的生活世界语义环境下求解,其中“Erfahren”还包括“察觉”、“想起”、“看到”、“听到”、“尝到”等。除此之外就是抽象的高级概念。由此得出的结论是,“Erfahren 经验”一词在文化人的日常用语中,往往也用在其它专业性的可能甚至更加适合之处。

## 1.2 当前“经验”一词的用法

“经验”一词的各种表达方式及其引伸用法,属于一种与主体所经历过的自我关系相连的间接实际经验范围。Wilhelm Dilthey 对其有以下的经典式描述:

经验是我们借以领会实际事物的意识过程。这种实际可能是外界事物,一种精神生活的外部过程或一种现实。<sup>[4]</sup>

经验在于,我从现实界感受到一定的印象,从而为一定的方式所决定或者丰富起来。

经验首先是一种与我一起在我内所出现的被动物物。这种特性尤其在加以强调或者谈到十分庄严的经验时明显看得出来。这种说法将经验置于两种对象地位:一种对象是主动获得一种其本来知识范围所不信任的,如从已知事物中由分析和归纳所得的知识。另一种对象是借所听闻或者学习从所信任的他人那里获得的

知识。<sup>[5]</sup>。在这两种情况下所发现的都是具有经验特点的东西，而不是什么：自动显露出来的实际情况的碰巧。

在这种基本意义的范围内，以下所简要介绍的可以大致分为三种意义的“经验”：听说的经验(1.2.1节)；经历的经验(1.2.2节)，以及通过在不同时期和以不同的听闻和经历的方式所产生知识的经验(1.2.3节)。

### 1.2.1 听说的经验

“经历”可以说是察觉或者更好是听说。这样理解的“经验”就是我们周围世界的实情。这种意义上的经验是通过外部感觉之间及其与内部意识的相互作用来完成的。它往往不仅是单纯的感觉，它具有一种范畴形式。于是通常它也会超越无意识到意识的界限。在次要的情况下，此处所说的经验却也涉及到一种“精神生活事实”，如在“自我体验”或“我感到心都碎了”等的说法之中。

察觉按照其所来自的方面而论，在人类学上(而且早在动物学上<sup>[6]</sup>)就有了根本不同的意义：其各自的不同之处是，(第一)当你惊异地产生感觉印象，要面对其意义和类别问题之时，或者是，(第二)当你已经有了固定的印象，而且也许要对可能的冲击采取防御措施之时。尤其不同的是，(第三)当你有目的地寻求某种人们预知其形式甚至内容的感觉之时。后者往往是当某事至今仅有口头的迹象，对它的追求现在才得到满足：“我现在才看到人们向我讲到的事”，如 Mona Lisa。然而当某事只是根据经验附带提到时，情况也是如此，于是就有了更进一步更深入感受的兴趣，如下例之所示：“请仔细听听，双簧管与单簧管的声音有何区别！”——“你好好地看吧”等。

### 1.2.2 经历的经验

“Erhahrung 经验”一词的第二种意义不是以其所获悉的认识内容为依托，而是以这种内容所造成的印象为依托：“这人还没有更深的经历”；“听 Waltraut Meyer 歌唱是一种伟大的经历”。往

往几乎也是以同样的意义在说一种“经历”。<sup>[7]</sup>“er-leben 经历”一词原来所指的是：真正经历过某种可能的和正常情况下“预定的”生活阶段(vitam vivere)，而没有被“早死”所剥夺。于是就有了第二种意义看法：在生活中碰到好事和遇到坏事。此外就是第三种，当前的意义：关于每个人自身生活变换和情况的感受：对此的内心“感受”如何。例如：“你根本没有经验。如果经历了我所经历的事…”。

这两种表达都有一种正面的价值，“经历”当然要高于“经验”。因此经历的诉说当前在求婚中有重要作用：经过的情况被誉为“经历的百货商店”，或者与此类似的“感觉的百货商店”。当然这里所指的并不是纯粹的感觉信息，更不用说感觉基础之上的知识，而只是感性的乐趣；似乎感觉只有这样而不能经过令人难堪或讨厌的情况才得以完成。此处所说的“经历”甚至还称不上“感觉”。

在另一种情况下，人们却谈到一种“经验”，甚至往往还会谈到一种“经历”，例如在“美学经验”、“自由经验”甚至“天主的经验”等说法之中。大家为何这样做？其原因在多数情况下可能是这样的：与“经历”一词有别的是，在经历中以自己的感觉情况作为意识的前景，而仅隶属于认识关系之下，并且只是起不确定的次要作用等情况，说明了“经验”一词的用法有一种认识性要求。“经验”一词是一种“成就词”(Gilbert Ryle)：它们意味着知识渴望的解除。于是就有可能避开从经历超越到知识的关键问题。因而我认为，与对“经验”一词的用法相比，应对经历多加注意。

### 1. 2. 3 经验的原义

对于至今提到的两种“经验”一词的用法我也可以不谈；因为其中所指的可以毫无遗漏地也包括了“察觉”、“听说”、“经历”、“感觉”、“触摸到”等说法在内。对于超越某些感受和经历的经验概念，就有所不同了。这可通过以下例子来说明：“对于这个原型来说，我有很好的经验”。“她是一位有经验的女麻醉师”。“生物学和历史是经验科学”。

它们使真正的经验概念变成现实。因为听说和经历在正常情况下确实非常重要。然而它们只是在一种确实的相对意义下才能称为“经验”，因为它们为能形成经验打下了基础。只有那在人们直接“经验”或者成为“有经验者”时的“经验”，才能称为严格意义下的“经验”。于是就很有理由超越肤浅的经验型术语，而回到在语言和哲学史上更早的概念理解上去。<sup>[8]</sup>

在语言史上<sup>[9]</sup>很明确：德语“erfahren”根据其原始的意义，所指的是“徒步赶上，达到，追上”，如在以下的两种说法上：“jemanden erfahren” = “赶上某人”，以及“das Land erfahren” = “越过某地”。在这种基础上就形成了与熟悉某人某事有关的用词法，有如调查某地和对其进行探索，以便达到熟悉的程度。在第三种意义中，经验只是“单纯注意到和听说某事，而并未预先着手进行某事和对其加以研究<sup>[10]</sup>”，这种意义所指的相反是一种贫乏。

在哲学史上值得回忆的是，亚里斯多德“形而上学”卷一关于 *emperia* 的经典论述<sup>[11]</sup>：经验在心中在同样的感性印象过程中贮存在记忆里。其结果是 *techne*，即一种能力或知识：人们就了解和熟悉了某事是如何进行的。

从对一件事的熟悉与理解的经验，只有在某种情况或现象关系进行重复并对其如实加以理解时，才会形成。“从经验中人会聪明起来”：第一次人们还不了解是怎么回事，而最早是第二次（当他可以假定那第一次或上次就是多数同样情况之一时，就可以回到同样的一次）。——取得经验就是将它们集中起来，从中得出一种结果<sup>[12]</sup>或者将它们综合起来，从中得出一种非正式的结论。

我已经说过，经验在心中形成。在这句话中的“形成”是经过考虑说的。首先，经验在形成。当然听说和经历并不只是一种被动的留下深刻印象，而是形成其所听说和其所经历的事物。然而经验所代表的还是更高一级的过程，在此过程中已经完成的感知和经历内容，为抽象和更为复杂的综合创造条件。

其次，经验是自动形成的，至少首先而且多数如此。实际上，多数甚至大多数经验是自动形成的，无需我们有意地去追求，即使

在成年时期,当然在整个童年时期都是这样。当然也有些经验的形成是我们所有意追求的,我们对其提出假设,从中得出具有可察觉谓项的论述,并将其放到反复和严格挑选的观察数据去验证或否定。当然在这些试验中,我们是在通过人工的试验规定模拟自然界里的重复过程,其中我们设置和变换过程的起始条件,来看会得出什么结果。重复在这里是为了看其可重复性。然而只有前者而不是后者,对经验来说才是决定性的东西。于是就要将不利于经验知识,就是那受到高度重视的经验方式忘掉,它们是可以有意地借人工方式建立在前者的基础之上的。<sup>[13]</sup>

重复的要素对真正意义上的经验来说是重要的,它超越了单纯感觉和经历的层次。在这一点上必须坚持。然而当重复与随之而来的从多数到一点的综合起决定性作用时,“经验”的名义在一种次要的意义上也应归之于感觉和经历。在起码的意义上,每一个具体的在感觉判断中完成的感觉,都是自动感觉。因为它所需要的是有一定的重复。某一事物如要视为与自身一致具有同样的特性,就假定它经得起人们多次观察。对一种过程的观察也是如此。对一种内在状况的理解,仅凭某种印象是不够的。检验的可能性就是以这一规律为基础的:就是看谈到完成某种观察的话是否真实。有人说,Albert 的房屋是黄色的,而它在我的记忆中却是灰色的。既说不准,就让我们再看一看;然后才定真假。一两次的印象只有一种有限的,值得怀疑的认识论价值。超越重复观察最低数之上的,是反复来回观察并在各部分与印象之间进行综合,这属于对一种复杂现象,例如对一付绘画、一付风景画和一种相互影响的人群的观察。只有不断反复地通过眼看以及理解和感受,才能纵观和体会到它的全貌。这种反复并没有超过感觉之上从而得到一种知识和能力,而是停留在其原来所充分展示的范围之内。

### 1.3 经验的基本特征

在我们转入“生活经验”的主题之前,应当从词条上提到在每



—经验中都有的三种基本特征,而这却大都被经验和超验哲学忽视了或将会受到忽视:这就是前后关系,时间性和自我关系。

### 1.3.1 前后关系

凡人们所观察到的一切,当然就被认为是某种东西:这个是兰色的,那个是伟大的等等。凡是人们所经历过的事物,都认为是这种或那种意义的:即好与坏的,方便的与不方便的,轻的与重的等等。凡所认为的这种种方式,却是在充分发挥所熟悉者和所信任者的意义背景,而不是一种无心完成的重大意义背景。即使是人们不知道如何称呼其所感觉之物时的感觉不完整性,也是由这种背景来决定的;而泛泛不定的经历就会看作是稠密经历网中薄弱之处。

……。

## 3. 宗教经验

“宗教经验”在近代哲学上成了一种广泛讨论的课题。我们只谈它的概念。当一种宗教经验出现时,最后处于重要地位的广泛形而上学问题不予考虑。不予考虑的还有,随着反思意识和所谓宗教经验而振兴起来的适用要求的灵知学问题是否和如何才能解决。要讨论的只有下列问题:对“宗教经验”一词如何适当理解,什么可称为“经验”。

### 3.1 “宗教经验”概念的出处和用法

“宗教经验”一词既可在宗教生活中也可在科学生活中使用。于是就有了一种“内在的”和一种“外在的”说法,并且有了宗教经验的内在和外理论之分。<sup>[48]</sup>

尽管有这种区别,这两种观点却可以相互关联和相互假定。一个从事宗教方面实际工作的学者,是指定以宗教语言表达宗教

经验的。然而适合于他们的并不在其自身的可能性方面，而在于以描述、分类与说明为对象。反之，一个同时为学者的宗教人士，却可以在宗教学、宗教心理学和宗教社会学方面，关心在其它宗教甚至在其本教中所表达，产生和讨论的经验。而他对于理论的兴趣最后总还是具有宗教兴趣的特点。

### 3.1.1 在外在的宗教理论之中

“宗教经验”一词所指的并不是宗教本身，而是外在的宗教理论。这一特点人们在一定程度上从表面就已经看出来。如果要问它的来源，William James 在其著作(1901/ 02)的题目“宗教经验的多样性”中就是这样看的，在该书由 Georg Wobbermin 选编的，题为“多样化的宗教经验”，于 1907 年在莱比锡问世的德语版本中，也是如此。因为自此以后这种概念就越来越在各种语言传开。而在此之前却没有见过。这意味着什么？

可能人们将他们认为很早就已经有过的事称之为“宗教经验”，而且当然曾经以各种方法找到了它的语言表达方式。然而以下的事实，即还有一种关于宗教的外在科学观点，而在这一人们本可以其它方式表达的观点之中，会形成新的一般性“宗教经验”概念，这一事实值得特别重视。这一事实中所涉及到的不仅是一种单纯表达方式的变化。它关系到一种新的意识，从而涉及到一种有变化的事物关系，甚至涉及到事物之中的变化 - 经验的方式和方法以及其有利之处和所造成的困难。

一般性的“宗教经验”概念首先包括对经验的某种知识的要求，以区别于其它主观生活方式。其次，它包括一种宗教事物的概念，第三是还有其它与典型“宗教事务”有别的类型存在的前提条件，而在此前提下，这种区别所关系到的并不一定是特定对象（即地区性内容）；它可能也涉及到与对象（形式对象）关系的方式方法的不同。

在这种归类中还要插入系统的临时决定及其问题。在哲学上，人们往往将“宗教经验”与学术、道德与美学经验排入一张表

内。在这一列举过程中,凡与康德体系划分相合之处,就有了先决条件或对并非不言而喻思想的控制。

### 3.1.2 在宗教与思想学说之中

关于宗教经验的宗教内在性说法以不同形式和理论程度出现:首先并不是借助于上述概念,而用的是完全不同的表达方式。有些来源于圣经传统,例如:“天主与亚巴郎讲话”;“一位天使安慰了他”;“那时他们[朝圣者们]在西雍看见了天主”;“夜里有一位天使与他搏斗”;“主扶助了我”;“感到天主的临近”;“有一个声音在讲话”;“请体会和观看,上主是何等美善”;“当他给我们讲解圣经时,我们岂不是心里发热吗?”等等。

在此之后,还有抽象一般概念的用法,如 *pathein ta theia* = *pati divina* 天主性经验; *experimentum* 或 *cognitio experimentalis* 经验性认识, *spiritualis* [*pneumatche*] *cognitio* 灵性认识等。这种概念的用法适合于某种理论关系的广义环境,当然首先是指的其所在背景为完全与形势有关的,思想指导或领导的实用性理论,然而也是采取某种学说形式的。各种具有重要宗教意义的经历(精神状态),连同其借以部分发展的规律,都可以从理论和实际上加以解释,这方面的论述见有关的灵性教导文件。<sup>[49]</sup>这是高级心理学的早期形式,如果人们想转入“宗教经验”课题,对这种心理学的初期,它的经典形态及其以后的遭遇就不能忽视。在这方面值得注意的是:一种宗教或者一定宗教流派的连续性,一种新的觉醒,一种僵化在其中如何表现出来?其它宗教的影响是否看得出来?要在什么神学、心理学与人类学以及认识论的原则的基础上,来表达和评价灵性运动?如何从它们的变化中取得经验?谁是这种灵性教导传统的代表人,谁是(各个宗教之中)的敌人?等等。

与现在常见的对“宗教经验”兴趣不同的是,宗教内部对于“经验”在认识和感情意义上,一般虽然被看作高级财富,却不把它视为目的。而是将重点放在借此得以实现或者证实“新生”上,而主体的这种经历本身不应视为经历之类,只能属于一种态度的平静

性,例如顺应天主圣意,“这就够了”。第二种区别也值得注意。现代的兴趣所针对的主要是,从凡庸的低级到神圣崇高性的“上升”,或者宗教认识从其纯语言象征的贫乏到其意义和真理体验的圆满性。这当然也是各个时代人们经常的需要,精神教师们也愿帮助他们得到满足。然而这些教师们中的多数人同时还投身于从宗教体验下到日常的工作中去。正是在这一点上决定是否有了-定的进步。<sup>[50]</sup>

如果在下文中要测定“宗教经验”概念所有尤其是其应有的意义范围,就要分两个步骤来进行。首先要问,这种经验在何等程度上是“宗教性的”,其次,在什么程度上应称为“经验”。

### 3.2 “宗教经验”一词中的“宗教性”含义

如果我们要问,“宗教经验”中的宗教指的是什么,我们用的“经验”一词首先是一种相对不定的意义,它既包括狭义的经验(以上1.2.4节),还包括“听说”和“经历”。

在这方面要先提一个问题,即谁有资格回答这个问题。只有那相信自己已经获得宗教经验的人才有资格。只有他才知道那是什么。只有他才知道,有宗教经验是怎么回事。对这种态度谁也不能提出异议。没有这种经验的人,谁也不能代替他。当然(首先)他可能陷入迷惑;然而即使如此,他还是与“真”经验处于同一范畴之内。而且(其次)一个人当然会感到自己的经验有宗教意义,而另一个人如果作的是同样的事,却不会这样判断,他甚至会在其一生的某一时期中对某事这样看,而在此之前或之后却并不这样看。然而这与他可能有过宗教经验并不矛盾。在这一范围内要求一种普遍有效的内涵,在一般情况下是没有意义的。“经验”一词在客观性的涵义上虽稍胜于单纯了解本身。然而对一种宗教经验来说,却有命题结构与主体之间影响等范畴是否与其性质相符的问题。感官感觉的模式在这里宁可说是误导性的。<sup>[51]</sup>

宗教经验是一种每个人为自己,也就是针对着此时此地个人

的生活能力与生活需要而形成的经验。它主要包括一种个人化的实际要求,或者对这种要求的个人回答。它主要是那种构成典型宗教经验的“要求”或“回答”<sup>[52]</sup>的类型,而不是那在其中找到其存在理由或表达自己的内容形式。宗教经历既<sup>[53]</sup>可以一种虔诚的形象出现,也可在骤然转入另一领域的平凡观察和思考中出现。

然而有人伪称他有了一种他认为有宗教意义的经验,它却并不属于宗教范畴。他从离自己或远或近的传统中采用了它们,以多种方式将它们理解为“宗教”<sup>[54]</sup>。客观上其中也包括有些经验有某种宗教意义和某些没有宗教意义的说法。然而这种客观性,首先仍然限于各种不同传统的影响范围,尽管并不排除这些尤其是属于高级宗教的传统在许多观点上是一致的。其次,它们并不适用于某个宗教延续的整个时期,而仅适合于其虔诚史的某个阶段。第三,尤其是学者们却也在以不同的态度,谈到可能有的经验类型和所报导的经验,而不是所经常讲的实际经验。

在这些条件的限制下就有了两种富有意义的答复,然而还受到一定的限制。首先,只有那直接与天主意识直接有关的经验,或者完全与一种天主“经验”本身相连的,才能称为“宗教经验”。这种答复之所以狭隘,不仅是因为一种经验即使事实上与天主问题有关,往往到事后才如此表达。而且还是因为,至少一看就排除了非一神论的宗教形式(例如佛教)。

第二种可能而有意义的答复也显得很狭隘,就是认为只有那“在教义和救世论上都以宗教传统为中心”的,才称得上“宗教”经验。<sup>[55]</sup>为什么要将宗教感受关进一种已有成形体制的宗教之内呢?在观念上,除了那已经在某种宗教的环境中完全落户的经验之外,也要注意那些人们得以称之为“无名宗教”或“史前宗教”的经验。应当提到的是那些形式上十分纯朴的可能完全有效的感官感觉、个人的内心感受、最高经历、“自然的”超验等,如康复者的感激之情,对路边盛开花朵的赞叹。至于谈到附加于形容词“宗教”之上的“无名”或“史前”时,就不得不承认,所说的宗教即使不是人们内心向往的要求与宣布归其所有的唯一会合之处,也是其正常

结合之所。如果说到“无名宗教”经验,那也是指的它们不是在以宗教语言或形象外表进行表现;并不是说它们肯定不属于宗教,而是人们做作出来的。这些经验也可能由那些声称属于某一宗教团体的人们做出来。这时也会感到它们富有宗教意义,而不可从流传的宗教形象和概念出发轻率地予以断定。——如果说到史前宗教经验,那就不应是在指它们不过缺乏明显与宗教符合的明确形式。因为在宗教的起源上,或者是在已经存在者内部,也要对宗教发展中出现的新方式加以考虑。在这种情况下,所涉及到的就不是缺陷问题,就词义而言,却是宗教经验的原始形式。

然而如何完全一般地在一种经验上描述宗教问题呢?换言之,我们在谈过前提问题之后再回到主要问题上来。什么叫做“感到或判断某事物有宗教意义”?答复之一上文中已经提出来了。这是一种在个人心中要求与宣布归其所有相互会合时的意识。宗教的重要意义并不是象粗略分类所显示的,相应可感觉性的(如“宗教音乐”之类)以外的某种特殊的意义类型。它所涉及到的重要意义的不同之处,并不在于区域上,而在于等级和强度上,它的重要意义不是要满足现实愿望,而是要使整个人类对某“事物”振作起来,该事物对人来说不是相对性的,也不是一种理想,而是一种特殊的现实。这种事物对经验来说可以称为“神圣事物”或者“奥秘”或者“飘渺的虚无”,用本体论的语言可以称之为唯一者或绝对物。许多人会将其作为天主来祈求。

人们会想,一种神圣的或与之有关的直接经验是不会有的,只会以自我体验的间接方式出现。我并不完全排除第一种可能,却认为第二种情况是正常的。然而一种自我体验之所以成为一种宗教经验,就在于它们进入了神圣领域。神圣事物却不仅是领域。因为每个领域对其中事物来说都是相对的。神圣事物相反却是引人尊敬、崇拜和与之适应的绝对物。其中有着宗教经验的辩证性结构。

在上述关系中有一种更重要的区别值得注意:是否有某种事物可以直接从经验上理解为神圣的或者处于神圣领域之中,或者

是否有人将一定的内在或外在的经历事后解释为有宗教意义的(如天主的指示、引导和扶助)。如果根本没有第一种情况,严格地说,就没有理由谈什么“宗教经验”。因为在这里展现出来的首先<sup>[56]</sup>是宗教事物的主客观感觉领域。尽管如此,第二种还是最常见的情况。“解释”当然有较大的理解宽度:对一种不定型的激情或一种无法解释的事件,在以一种宗教名义的理由直到对事件以不同理由进行的宗教解释中,在一种伴有宗教生活计划的自我批判的背景下<sup>[57]</sup>,只要有模糊的和完全试探性的起源定位那就够了。

### 3.3 “宗教经验”一词中“经验”的意义

现在我们最后要再回到以上(1.2节)所讲的“经验”的各种意义上,以便将其用到所谓的“宗教经验”中去。

“经验”有三种含义:(a)听说;(b)经历;(c)由于反复听说和经历而产生对所做某一事的自我熟悉和理解。“宗教经验”一词的多数实际用法可能性有(a)尤其是(b)的含义。然而也有一种与(c)相当的理解。正如我以前对经验概念,尤其是对生活经历概念所作的那样,现在也要在“宗教经验”概念中维持下去:我要指出,它们在完全和首要的意义上应归到生活经验的范畴中,而只有在这种关系之下,也应归到“听说”和“经历”的经验范畴之中。我们现在不是把宗教作为一种社会代表性事物,而只是从个人出发来谈,因为只有个人才会有经验。而个人的“宗教化”不外乎是指努力认真地<sup>[58]</sup>走某种道路<sup>[59]</sup>。因此,那些动员人们开始或不断走这条道路的经验,以及走上这条道路后继续向前走的所有经验,都应称为“宗教经验”。

#### 3.3.1 宗教发现或宗教经历

首先要提出几种简要的宗教听闻和经历方式,从而说明对它不可孤立地去看,而要在宗教生活的背景下去对待。

“听”天主<sup>[60]</sup>或天使<sup>[61]</sup>是如何直接讲话的：于是就谈得上一种有充分根据的文字虚构或者甚至是一种自传式的报告。这种说和听也会通过人间的证人，以凡俗而同样认真的方式出现。<sup>[62]</sup>在各种情况下，这种来自生活的听闻进入生活，使它得以改进。

同样内容丰富却并无言语的，是那骤然体会到的神秘生活特有的可靠性。以经典形式表达出来的，如在布莱斯巴斯卡尔的“回忆录”<sup>[63]</sup>，和 Leone de Grandmaison 的著作中<sup>[64]</sup>：“人们感到在与一种无尽财富进行的直接接触，并不是借自己的努力，而是如人们所说的，没有形象，没有思想，而并非没有光明。”即使是这种经历本身也不满足；这并不是一种单纯来自枯燥的日常平凡生活，还为享受和偶尔的吹嘘提供新条件的而并无来历的最高经历。它位于其所经历的相互分开的，并在审判庭指示下所提出来的前后历史之间。

人们也可能将每个人“谈到”引起他对天主的敬畏、依赖和希望之情的某种感受时的经历，作为一种宗教经验的形式（而且也许是作为一种神秘意识的最低形式）来理解。<sup>[65]</sup>当然这种经历在一种停留在表面上而且几乎已经忘记的接触，与那供给生存必需的日用粮的联系之间，有一条界线。

Walker Percy 在他的小说“回归”中描述了一种无名宗教经验，其中的描述使具体经历本身，除一种形式上的称呼外，达到了这样一种实际情况，以致其至今显然近于消逝的生活决定性对立面鲜明地突出起来：“他今天如何才能在其生活中第一次把一切认识得清清楚楚？借助于任何东西他目前都能生活下去。在其整个生活中，他都没有让自己成为其所依靠的中心，而是不断地从无法回忆的朦胧往昔投向已不存在的未来。没有哪一次他是在现实中生活的。于是他的一生就象是在梦中度过的。”<sup>[66]</sup>

不仅正面而且反面的经历，也都属于宗教经验之列，如与天主隔离的感觉，“昏沉的黑夜”、“荒漠”或“绝望”。就连被视为诱惑所折磨者的诱惑，也属于这一类，甚至也可能遇到着魔的经历。<sup>[67]</sup>作为宗教经验，却也不会与可能和实际被解放、康复和感到突破的经



验无关。

### 3.3.2 在宗教事务方面取得经验

其次我尤其想指出这一现象,就是人们会逐渐成为有宗教经验的人,因而“宗教经验”首先不是作为一种生活经历,而应作为一种生活经历的方式来理解:作为人们在一种宗教领域内对生活经历总体的一部分。至于这种领域本身是否是在自己的宗教经验的印象之下形成的,或者是在充满希望的“信仰之光”情况下<sup>[68]</sup>所接受的,或者是由于二者的混合影响,在这里并不产生决定性的作用。

这样取得的经验具有知识的形式,它也可通过教学来传授:它却也是一种比较和反思的结果。宗教经历有时会令人感到“不可言传”,因而与此处所说的经验有所不同。它甚至会改变大众的意见,然而它与经历不同之处,是它本身并非显然情绪化的;它只能在感情状态的过程中,通过由此所造成的行动的认识而获得。为说明起见,就举几个这种意义的宗教经验实例:

一位老农民说:“我应当赞扬我们的主天主:他对待我一直善良。”

曾经有过许多神秘经历的依纳爵罗耀拉回忆说,天主赏给我最大的恩赐是认识到,至高者在其神性的关系中是应受崇敬的。<sup>[69]</sup>

当 Holderlin 早已克服了对万有归一(和希腊的田园诗歌)的渴望,而达到承认天主与人隔绝,换言之放弃了对天主的渴望(而回到“德意志的歌唱”和“生硬的字母”时)<sup>[70]</sup>—能否将这种主意的改变不视为一种宗教经验的表现,尽管这对他和对我们也好,都不能在某种经历之中去理解呢?

思想传统一向认为,某些宗教经历是有多种意义的:一个人所从事的活动方向是要经过考验的。凡涉及到特殊启示或理解的事,有这种经历的人就喜欢用“我觉得好象…”,而不是用“过去或现在怎样”来表达。凡是内心状态的经历(在感受慰藉或绝望时)

或者在涉及到内心活动的经历(兴奋、反感或无力;对这种或那种做法感到内心压抑)时,就不是对它们一一耐心接受,而是接受那在变换中显示出来的关系,以及由此带来的后果,使人们能有某种印象或激情。要对这一切进行认识和判断,有由经验中得出来的规律。<sup>[71]</sup>

问题是,就象对生活经验那样,宗教经历在这种释义性和评价性的前瞻和反思性范围内,在传记性的情况下,才是属于宗教经验的。

### 译自神学与哲学季刊,2003年2期

#### 【注释】

[1]关于初步说明,请参见 J. de Vries, 词条“经验”,载在: W. Brugger: 哲学词典。Freiburg i. Br. 1976, 88 - 90 页。

[2]见 J. 和 W. Grimm, 德语词典,三版(Leipzig 1862)788 - 794 页;六版(1885)438 页。尤其当时似乎成批地将哲学概念用到一般教育语言上,如:“意识”、“历史”等。——这是 R. Koselleck 所说的“鞍座时代”: 词条“历史”,卷五和卷六,载在: O. Brunner/ W. Conzel/ R. Koselleck (作者), 历史性的基础概念,卷二, Stuttgart 1975, 647 - 717 页。

[3]见 W. James, 纯经验的世界,载在: JPhP 1 (1904), 533 - 543; 561 - 570 页。

[4] W. Dilthey, 著作全集,编者 B. Groethuysen, G. Misch, H. Nohl 等, Berlin 1913f., 卷十九, 75 页。

[5]当然也有与习惯说法不一致的这种说法“他从报上才得知,女管家死了”!

[6]墨鱼出现在棍棒之前时,就进行试探;如果认定了就立即离开。被触摸和触摸是一种主动行为的客体和主体;这对动物和人来说都是一种根本的区别; F. J. J. Buytendijk, 人与动物。对比较心理学的一种贡献, Reinbeck 1958, 43 页。

[7]关于该词的历史和“经历”概念,请参见 H. - G. Gadamer, 真理与方法, Tubingen 1965, 56 - 66 页。该德语词似乎没有什么前例,或者在欧洲其它语言中没有来自同源泉的类似词。如“Le temps vecu” (Minkowski) 或“lived time”就是根据德语概念的?词“Zeiterlebnis 时代经历”而造成的。

[8]这也是 A. Gehlen 的意见(论经验的实质,载在:全上作者的, GA 卷四, Frankfurt am Main 1983, 3 - 24 页,尤其是 6 页):将亚里斯多德与康德相比,“可见,前者比后者有更深刻更丰富的经验概念”。

[9]J. 和 W. Grimm [注 2], 788 - 791 页。

[10]全上 790 页。

[11]980 b 26—981 b 7。

[12]Rilke 在 1911 年 2 月 10 日的一封信中写道:“现在我希望有一个安静的[旅行]起点,从而使无数分散的结果集成一种内在性的形势”。(R. M. Rilke, 书信集两卷本,编者 H. Nalewski, Frankfurt am Main 1991, 350 页)。

[13]试验甚至检验以经验为基础的猜想,最后甚至检验那不是以假定为其全付武装而提出挑战者的经验,而是那些任其公然而天真地为自然现象所左右者的经验,直到某种特殊的规律性或不规则性为他们所注意。

[48]见 G. Haeffner, 关于一种宗教哲学理解的意义与问题,载在:宗教是哲学的对象,作者 G. Wieland, Paderborn 1997, 175 - 198 页。

[49]基督教传统中这种灵性学说的经典“出处”,是保禄(致加拉达人书和格林多前书)以及若望书信;教父格言;Evagrius Ponticus (+ 400), Johannes Cassianus (+ 430), Bernhard v. Clairvaux (+ 1153); 多马斯阿奎纳(+ 1274; 神学大全 S. th. IIa IIae, 171 - 182); Dionysius der Kartausier (+ 1471); 德国神学; Ignatius v. Loyola (+ 1556), Teresa v. Avila (+ 1582)?; Francois de Sales (+ 1622), Zinzendorf (+ 1760) 等。

出自穆斯林传统的主要是 al-Muhasibi (+ 857), Gunaid (+ 910) 和 al-Hallag (+ 922)。在印度教和佛教中也有许多论述。在犹太教中也有同样情况,还有待研究。

[50]从众多的例子中举出两个:奥斯丁忏悔录,七章 18 节:令人极度兴奋的经历,使新柏拉图主义者高傲地将其归功于自己的精神,而基督徒在这里所谦虚地看到的却是降生为人的基督的恩赐。斐理伯内利要求一位“有神秘恩赐的”Nonne 给他脱掉脏靴子,他拒绝了,于是就知道了:并没有什么真正的恩赐,因为没有谦虚精神(根据 J. W. v. Goethes 在其“意大利游记”之中的报告,第二部分,1787 年 5 月 26 日的笔记)。

[51]即使神视之类与单纯的了解也完全不同。如果人们扎在这种思想里,那就会停留在表面上。

[52]“要求”和“回答”的表达方式首先是用在人们彼此之间。用于宗教关系时只能有类比的含义,这也有不同的形式和等级。

[53]“既,也”说明不同理由的性质关系得到的是同样结果。从数量上看,一种宗教对象或者环境所得出的相应结果,可能会大于凡俗理由所得出的结果。

[54]“宗教”一词虽具有罗马西方国家来源,同时却似乎是被基督徒和有基督教特点的研究者,比拟着基督教而称之为“多数宗教”的所有更大集体所接受的。

[55]如 K. E. Yandell, 宗教经验的认识, Cambridge 1993, 15。

[56]此处“首先”所表示的是在宗教经历奠基等级上的首要性。不过这也可时间经历上去理解:就是第一次。最后所指的是一种遭遇性特点:即使已经不是第一次了,然而每当神圣事物最初出现时,仍然还是第一经历。

[57]属于这种自我批判态度的还有一种对本体论规定的理性钻研,它以一种宗教性(甚至一种非宗教性的)生活计划为前提。经验既不能代替形而上学,也不能为之充分奠基。

[58]寻求的坚定性就包括准备悔改,而所寻求者既然崇高,那就要要求谦恭。“心净的人是有福的,因为他们将‘看见’天主”(马

5,8);“主拒绝高傲者”(雅各伯书 4,6)。

[59]犹太教对此有“走主的道路”的说法(咏 121,8);在基督教中与此相应的是“跟随”(追随)或者干脆是“道路”(宗 9,2;18,25;24,22);佛教教导的八方道路等。

[60]众多实例之一:撒下 7,4-5:“当夜就有上主的话传于纳堂说:‘你去告诉我的仆人达味,向他说…’”。

[61]“天使[加俾额尔]进去向马利亚说…”:路 1,28。

[62]先知依撒亚(7,8)说:“主说过:再过几年,厄弗辣因将要衰败”。当伯多禄指出他们将默西亚钉在了十字架上时,“他们就感到心中刺痛”并且问道“我们该作什么?”(宗 2,37)。

[63]“大约从晚间十一点半到过半夜半小时,有火。亚巴郎的天主,依撒格的天主,雅各伯的天主,而不是哲学家和学者。可靠性,可靠性,鉴别力,快乐,平安。耶稣基督的天主…我与他分离了。我躲开了他,否认了他,将他钉在了十字架上…人们只是在路上看着他进行福音教导。”(23. 11. 1654),这段话出现在“回忆录”的所有版次中。

[64]个人的宗教,Paris 1930,159 页。

[65]在这方面具有特殊意义之处,当然是敬主仪式和家庭中的礼仪:例如,当小巴鲁克看到他母亲十分虔诚地点燃安息日灯台上的灯时,他由此有了深刻印象。

[66][第二次来临,1980],Frankfurt am Main 1991,169 页。关于此问题请参见 G. Haeffner,现场经验能视为宗教上有重要意义的经验吗?,载在:世界之间的变化。献给 Johannes Laube 的纪念文章,作者 H. Eisenhofer-Halim, Frankfurt am Main 2003, 251-269 页。

[67]当有人以鬼脸出现在冥想者之前时,或者某些人主观认为受到恶魔攻击,或者被告知有邪恶势力来临时。

[68]此处附带着一个问题,在何种程度上,信仰只是对宗教经验的初始性(如对佛)的前提,或者是一种永久性前提(如对奥斯丁和穆哈西比以及其他人的)。与此有关的是以下问题,是否取得这种

经验的能力对所有的人来说都一样,或者是否有特别受召唤的人。

[69]1544年3月14日日记载:我似乎在弥撒圣祭之中“不是要流泪,而是要恭敬和敬畏”,“而且我深信,这些恩宠和认识对我灵魂思想上的进步,比以前的种种更为要”。(依纳爵罗耀拉·耶稣会原稿,由 P. Knauer 译出, Wurzburg 1998, 398 - 403 页,尤其是 399 页)。

[70]B. Allemann, Holderlin 和 海德格尔, Zurich 1967, 第一部分: Friedrich Holdelin 与 回归祖国。

[71]例如以下的规律:“凭他们的果实辨别他们”(马 7, 17 - 18; 迦 5, 19 - 23)。依纳爵罗耀拉“避静神功”中分辨精神的规律(Nr. 313 - 336 节)是典型的例子。关于基督教范围内这种办法的整个传统,请参见灵修词典中的分辨精神词条,卷三, Paris 1957, 1222 - 1291 页。——也许这种规律工作的比较,要比经验报告的比较更有助于宗教之间的对话。

# 教会法典是对梵二的正式接受吗？

Bernd Jochen Hilberath

## 序 言

杜宾根法学院的一位同事给初级班的同学们解释说，“联邦法院就好象教皇一样”。我们现在正处在为老师和高级班所举办的集会活动之中，<sup>[1]</sup>我们不能将法学家们的答复视为令人满意的说明，也许却能作为问题提示出来以供考虑。至少在关于梵二的接受与教会法的关系上，“谁有发言权？”的问题占有特别重要的地位。此外经验的比较也证实，（不仅是偶尔，而几乎在各种情况下）在天主教以外，都不对首席管辖权有任何怀疑。（如果你不属于他的权下，这种事当然更不难发生。）于是这就是我所熟悉的课题：法律是按立法者的意愿解释的。这种一般性的法律解释原则在罗马天主教内，在其很不明确的权力分配上，具有一种特殊的鲜明度。教会法学者对教会法典所要求的这一点，是否也适用于梵二会议的文件？教皇是否为公会议的正式解释人？我们的课题需要根据当前神学专业性讨论与教会的法权习惯，集中到一点：教皇是否公会议的正式解释人，而且这种解释是否写到了教会法典之中？这对形成神学判断来说就会有以下的后果，并不是历史和系统性学科的诠释性意图，<sup>[2]</sup>而是“正确的”教会法学家解释，才会弄清从字里行间流露出来的公会议精神。

人们偶尔会听说，法典是公会议最后的文献，是公会议最后的一部书，这是一种比喻性说法。我们现在才知道，比喻性的东西不仅会是“借用的，而且不属于真实意义”。Paul Ricoeur 认为，我们

对比喻也要加以考虑。尽管我对教会法典为公会议最后文件的看法,并不是由于形式上的原因,而在内容观点上只不过部分赞同,却还是愿对这种比喻性说法予以考虑的机会。

我尽量通过一种比较性的调查来决定公会议与法典之间的关系,其中我(1)对文件的场合,(2)对其作者,(3)对其接受者,(4)对其历史性背景,最后(5)对其后果提出问题。于是我首先注意到文件产生及其被接受的过程,对其内容方面的观点只是间接谈到。

## 1. 文件的场合

Hoffner 枢机在其对法典拉丁德语版的序言中,将法典称为“拉丁教会有约束力的法典”,“从其形成的方式与内容来看,它本身带有梵二会议的精神”。于是教会法典从它那方面来说,就是书中之书,但愿这“书中之书”不致从基督教会生命中被排除出去。它排除公会议及其爆发吗?<sup>[3]</sup>再三宣示的公会议精神不会没有文字,却与之并非一回事,它还会法典中散发出来吗?并非现在才提的这一问题,然而现在却更有原则性:这种精神是否还从书中散发出来,或者只是继续生活在那些围绕关键概念“天主子民”或者“共融”打转的信理学者的幻想或“白日梦”之中?人们不必把对立面说成十足的矛盾。如果教会法典根据以往传统,在其最后第 1752 条中强调,灵魂的得救终究应当是教会的最高法律,那么这一原则声明象已往所承认的那样仍然还是一种观点声明,那就与梵二作为一种牧灵会议的基本关怀协调一致了。

哪些原文是该公会议制订的,又在哪种关系上正如我们的正式解释问题所说的,成为了教会法典?

Peter Hunermann 在结束我们的计划“对梵二会议的神学评注”时<sup>[4]</sup>,又考虑了以下问题,对某一种“文件”来说,什么是在其字里行间考虑到了会议精神。梵二是一届真正的会议,这不成问题。而奇怪的是,四十年之前并没有制订任何教会法,也没有宣布过任何绝罚。根据若望二十三世的意向,牧灵会议鉴于时代征兆,有利



于整个教会的更新。于是就完全适当的方式产生了一个文件体系。对此最后一届会议来说,这涉及到教会的生活与使命的基本方向,而且这正是由于考虑到了罗马天主教内部的关系,而且也顾及到与其不同的“外部”(教会、宗教以及整个人类)关系。

梵二的这 16 个文件是一个松散的文件集成,或者是形成一个建筑物吗? Hunermann 通过注意会议文件的形式及其特定实际,使问题深入到了系统性的体制上(如对外和对内,或者:启示,教会与世界),从而达到下列效果:“是否人们要在一种初步类似的意义上去寻找文件的轮廓…寻找一种类似性,以描述其结果,从而得出其与有代表性立法集会所制订的法规条文的某种类似性。”<sup>[5]</sup> 该相似性的表现在于,(1)这种危机时刻的集会是在需要更新的时刻召开的,(2)这种文件是由有代表性的集体制订或者通过的,(3)在其制订过程中,所有成员和附属人员都参加了,而作者们的个性退到了次要地位,(4)这些文件“只是为这种公开体制指明未来发展方向”,因而它“将读者及其创造性也包括在内”,<sup>[6]</sup>而且指定这对文件的接受是必要的。梵二会议文件的总体代表一种“信仰或教会的结构”方式,并且是以产生与接受中的生育能动性来描述的。

Hunermann 认为,该文件总体的这种特征以各个文件的“家族相似性”<sup>[7]</sup>为依托。这些文件由于一种统一结构而具有其一致性,它们显示出“智慧与实践上的相互关系”,并不适用于“教导与纪律上的传统分歧”。<sup>[8]</sup>显然这时信理学者看到,自己只得比教会法学者更为热情地去听那转移到所决定的法权观念之中的公会议文件的形象化语言:既然是共融,那就是教阶共融,或者更好说是阶级社会。或者说,构成教会法典以及构成带有“天主教合一主义原则”的教会法学,是否就写在合一主义法令第一章之中呢?更具体更直接地说,是否是按大公主义法令 UR 8,4 之中的在圣事中共融两原则写出来的呢?连带的问题也不能不说:合一主义的信理学家应如何与法学家共同行动,才能在公会议与法规观点上,有一种与在时代征兆之下的圣神引导相适应的关于习惯与进一步发展的做法呢?

## 2. 作者

公会议的“制宪会议”充满了更新和福传精神。她求助于教会的所有肢体,此外也求助于天主普遍救世意志之下所有的人。是谁在“其”文件中求助于所有的人?在决定文件类型时,我们要与 Hunermann 一起揭示其类似性,就是这些文件是由有代表性的集体制订和通过的,在其制订过程中所有的成员和附属人员都参与了,作者们的个性就退到了次要地位。

在此特别使我们感兴趣的问题是,从决定这些文件所组成的总体的意向中得出的是什么结果。

谁会根据立法者的意向解释教会法典,而将此人与教皇等同起来时就会注意到,公会议的制宪会议反映的不仅是教皇们或公会议教皇们的意向,而且是公会议代表们绝大多数的意向。即使在法学上不能不涉及到教皇权威,仍然还有在“与之一起”的批准格式中所表达的教皇与主教们共同作用如何产生影响的问题。我们之所以更为注意这个问题,是因为公会议在第三次会议期间,投票反对将会议意向限定在保禄六世的开幕词上,而要退回到原来意向上去。这说明,教皇所提出的对梵一进行弥补意义上的对主教们以及对法典更新的强调,都没有在有关提纲的讨论和制订中提出来。主教们在教会的“基本体制”上却坚持未来发展方向与指标。<sup>[9]</sup>保禄六世在第二次会议开幕时正是将这一点定为目标;在其第三次大会之末的总结讲话中,以及 1965 年 12 月 7 日公会议结束时,教皇都曾对这一方向再次表态。然而就连若望二十三世对 72 项按罗马教廷神学观点起草的提纲会在圣诞节通过的期待也落空了。当然会议代表们也完全是与教皇的意向一致的,他正是将公会议看作教会的大事,看作鉴于时代征兆而呈现出来,并且强调重视主教们自由的牧灵大公性集会。于是那著名的开幕词与会议公告也和那以旧格式出现的文稿对立起来,教导与纪律的脱节也随之加重。只有那有关礼仪的提纲,以及在第一次大会上尚未

正式化的,由合一秘书处提出的文件散发着新的精神。

当我们对教会法典在多大程度上接受公会议意向的问题上不仅注意到,教皇所颁布的的文件一直带有‘与之一起’的字样,而参与其制订的作者们却也愿考虑到会议代表,其中一部分是非常积极的主教团和神学专家,然后我们也不可忽视那作为顾问的一小部分男女平信徒。此外也不可小看观察家们的影响,没有他们的影响某些文件就不是这样写的了。这连最初那要考虑到如各教会的合一理事会 ORK 基本格式的非天主教文件并不充分的尝试,早在新德里的 1961 年就在圣三论方面进行了扩充,对接受过程也给予了指导。

如果天主教法典要对此正确评价,而这最后公会议的新特点也有此要求,那就不能满足于将对公会议的正式解释只留给教皇和梵蒂冈机构。这意味着两方面:1. 要对教会法典本身在这方面进行分析,看它在其产生与最后文件中,在多大程度上考虑到了这种天主教主体与意向的多样性。2. 应当通过教会法典推进联络与裁决机构,使其建立对外开放,从而在法律上得到保证。主教团的教会学地位就是一个显著的例子。圣路易斯的 Ritter 枢机对某次投票有关权力分配关键之点的回忆说得很好,它批判了 1962 年提交论教会提纲的片面性。而当时以教导、管辖与神职权力为出发点的方法,导致了一种完全不适宜的教会观点,因为权力并不是“教会整个活动与生活的原则,而只是其一部分活动与生活的原则”。<sup>[10]</sup>Frings 枢机在辩论中所补充的话,无法用以谈教会法典:“我认为,该提纲缺少那种宽广度和普世性,而在这种普遍性的意义上,于情于理它都是一种普世性公会议宪章所应渴望的。”<sup>[11]</sup>

### 3. 收件人与接受者

收件人与接受者并不是两个不同的群体。无论如何我还是要辩解说,公会议文件甚至教会法典的收件人,都要同时被视为接受者,而且不仅是作为被动接受者,还是作为主动读者。在这种意义

上,他们都是“创造性读者”。当万民之光第 12 节连带地谈到所有信众都参与基督的先知职务时,并没有忘记强调神职人员的领导与天主子民的忠实服从。而且当谈到信众理当深入钻研信仰时,这种正统性是与领导密切相连的。然而“使信仰越来越充分在生活中发挥作用”的那一段,不仅与那在神职人员的推动和领导下行动起来的有关。这种解释在狭义和广义的历时性意义上,都与背景相矛盾。Joseph Ratzinger 也看到了这一点,他说:“尽管公会议以自己的权力提出了它的教导…然而其历史性意义却是通过解释与淘汰过程才决定下来的…然后才会在教会生活中付诸实行。”他又说:“以这种方式全教会就都与公会议有关了”。<sup>[12]</sup>

P. Hunermann 有鉴于此,就将公会议的产生与接受结合起来,并使一种实质性的区别特别醒目,他说:“这时凡是通过神学典型情况的一种反思…例如通过对现代世界问题和分析,以及对人类历史情况的批判性再思所得出来的东西,就导致了这一文件。其中所包含的批判性因素,当然就可能而且应当在文件意义的产生中,按情况付诸实行。同时在公会议代表们的工作与其随后作用史之间,还有一种实质性的区别。凡是公会议在文件产生中所制订的东西,就以共识的形式代表了现代世界之中的信仰传统。于是信众在这种文件中就已经确知,其中有一种正式的信仰形式。这一点并不是以同样方式适用于每一继承和接受步骤。这时慢慢而逐渐地,通过文件作用史的发展酝酿好了那种情况,不知在什么时候就会以一种新的伟大共识形式导致一种新的‘文件’。”<sup>[13]</sup>

至于收件人就包括在对文件总体意向的积极接受者之内,可以从其形式上看起来。关于我们在 1. 中所提到的事物的继续发展,我们可以在此与 Hunermann 一起强调文件的“描述特点”,并且衡量这对解释和接受意味着什么。“描述教会生活的基本实践及其相应的体制属于字面形式。因而在公会议的文件中就会找到也可用教义定断形式表现出来的事实情况…因为就事实情况来说,它既然符合整个文件的‘描述特点’,它全部也就涉及到一种信仰立宪性文件。”<sup>[14]</sup>就文件的情况来说,这就是:“一种定断具有绝

对判断的形式。一种大多通过主体表达出来的事实情况,就要通过一种内涵决定其对象。一种绝对判断本身就要求赞同…一种带有描述特点的文件,与信仰的立宪性文件相反,完全以另一种方式要求读者或所指的对象。在此要求的也是一种赞同…这种赞同…却不能单纯以一种是否来回答。在此赞同是指参与文件的讨论。如果文件提出来的只不过是一系列生活体制的原则,那么‘填补空缺’就是绝对必要的了。”<sup>[15]</sup>

#### 4. 公会议史上的一件新事

凡是已经在多方面赞同的东西,在此还要再次特别提出来,从而根据文件总体的同时性情况,历时性因素的作者与读者,来确定其应属于基督教信仰的地位。当然同时性关系的因素也不是静止的,它们本身也要在其关系的基础上作为动态的来描述。历史性观点的新在何处? Hermann Josef Pottmeyer 认为,我们可以这样来表达:教会在新时代里会逐渐意识到其主体特点,最后也体会到其多样性。这并未达到终点的过程,在梵二文件总体中以一种临时性形式出现,表现为一种中期效果。

这种过程以一种制宪会议的形式,通过多种作者形式,形成各种各样使人牢记在心的收件人与接受者集体给自己授权。尽管要求本身是以极大的热情向天主教基督徒提出来的,但是其他的受洗者,犹太教徒、穆斯林、其他宗教信仰徒以及不信教者也意识到了这一点。在这种意义上他们也有一定的发言权,如此看来,教会不仅是从其神性的基础出发,从内到外地理解自己,而且也从外部理解自己。这就更胜于重视外部预言,它意味着:如果我们也尽力从他人出发进行理解,我们才能适当地理解自己。

教会法典借其文件场合的真正特点与公会议的某些段落是相合的。它在多大程度上也注意到,这与那属于另一文体形式的文件总体是相连的呢? 据我所见,在这方面在教会法学上还有争议。在此我并不想以教训人的态度出现。然而就已经提到的教皇若望

二十三世的意向来说,我却应当予以回忆,并将其作为问题提出来:在教会法典及其解释中在多大程度上可以明确看出,其所根据的制宪会议,代表了以时代征兆为依据,带有牧灵意图以及大公性与各宗教着重点的精神事件的结果,其中是否应当注意到文件制订的自由?如果这种自由还要在其过程中进行斗争,因为教皇通过议事规程和其它措施将它们都限制起来了,这对接受与法律上的实施意味着什么?

平信徒的参与也大受限制,就是说,限制在一定范围之内。在这方面梵二会议并不是立即就代表一种继续发展。这也许适用于教会法典的产生,尽管这时在教会法学上著名的妇女提高了她们的嗓门。在此接受史不仅要补上公会议所规定的东西,还要进一步发展只是初步制订的东西。Hoffner 枢机之所以总是强调一部拉德版教会法典必要性的根据,就是因为 1983 年的法典不同于首先为神职人员着想的 1917 年教会法典,1983 年法典要“明确地改写天主子民所有肢体在教会法制中的地位,他们的权利与义务,在他们依法规定的参与基督之体建树,以及完成教会使命上的法定可能性与期待”。<sup>[16]</sup>

这一点还需要进一步的扩充,以及教会会议与对话交流机构在法权上的保证,其中包括一种共同决定。

## 5. 注释性与学术理论性的后果

有意义的是,在以上各节中都分别注意到了可能与必然的结果。最后我要回到我在序言中所提出的问题:谁是主体?对于“在教会内什么与德国联邦法院相当?”的问题,无论如何也不能说是“教皇。”既然问题不再是“谁是主体?”,而是“主体是哪些人,他们在哪里?”这就要按我说明的意向去要求,使制宪文件中的“空缺”不是通过主体形势来弥补,这种形势在教会学上并不复杂。将立法者唯一地说成绝对解释机构,或者促成和容忍这种解释习惯,这在教会学方面是不够的。教会法学者既不是只应查明立法者的意

向,也不应只是以启发和指导为止。信理神学家并不是白日做梦者,而是公会议重要文件的辩护人和解释人,在他们那方面也是排在某种关系网之中的。并没有什么教会学上不同想法的选择,与按教会法学处理的现实,也没有什么教会学与教会法的对峙。后者之所以不起作用,就在于教会法本身以及从事这种研究的神学家们本身,或明或暗地就代表一种教会学,而它与教义学的讨论与相应的接受过程是无法分离的。反之,教义神学家也不能漠不关心地,越过教会法学家视为公会议字面与精神的可能性移植,去进行制订和说明。信条与法典,教义学与教会法学都不得将自己说成自我准则性和自我寓意性亚体系。

如果教会法典确应为公会议的最后文件,就 Walter Kasper 所说的接受史能动性来说,也许这一点还尚未真正开始,或者并不排除正处于开始阶段。没有什么能为这种论点辩护,即教会法典作为公会议的最后文件,同时就是公会议解释的注释学关键。而应当反过来看:教会法典及其解释,要结合我们认作梵二意向的教会共融之中的主体这方面来定向。我们在这一点上与 Lehmann 枢机一起获得了一种重要的认识:“正由于公会议在教导性讲话上选定了一种新的风格,而不满足于谴责错误学说,必然会更加重视这种多层次的、引人入胜和公开的讲话结构。这也正好说明,如果上述结构没有发挥作用,在不少情况下,要让一种单纯的规定,一种封圣,有时甚至是用法学词句改写的公会议讲话,都难以保持下去。”<sup>[17]</sup>

Ernst-Wolfgang Bockenforde 结束了万民之光 25 节与法典 752 条表述之间的比较,这涉及到教会法典不同于公会议,法典禁止各种公开异议,他以一种原则性的“对教会法的质询”开始说:“根据在 Klaus Morsdorf 领导下慕尼黑学派认为有效,我也认为适当的看法,教会法是在神学上有基础的;这是以教会作为救恩团体的可见与圣事性特点为依据的[……]既然如此[……那么]不是教会法决定神学,反之,而是神学决定教会法;教会法的规模、作用范围与特点应从神学上来推导与合法化,它们不是[……]自律的[……]就

连教会的立法者,尽管他可将自己看作在法律上自由与独立自主的,也并不在这种基准关系之外。教会法应当与其教会法之前的前提条件相符合,否则就会丧失其重要基础。如果人们由此出发,那么具有神学价值的教会共融机构,也要在教会法上反映出来并且发挥作用。这对那(在实际上反正十分不适宜的)法典 752 条的意图来说”对并非不能错教导表态的任何公开的可以听到的批评,与此有关的讨论除外,在任何情况下都与它没有矛盾。既然教会法律的这一准则本身并不是教皇教导的什么表态,而是教皇立法者的一种行动,那么根据法典 752 条也是可以公开批评的。”<sup>[18]</sup>

译自《杜宾根神学》季刊,2006 年 1 期

### 【注释】

[1]罗滕堡斯图加特教区历史协会学生日的报告“接受梵二的四十年。神话与实际”(2005 年 9 月);与其它文章一起发表在 2007 年历史协会年鉴上。

[2]以及实际的,只要是在对这一原则问题-如有关 LG 和 GS 关系-的讨论。

[3]见 Theodor Schneider,被排除的爆发,Mainz 1985;Helmut Kratzl,被抑制的跃进,Modling 1999。

[4]关于梵二会议的海尔德尔神学评论,编写人 Peter Hunermann-Bernd Jochen Hilberath, Freiburg 2004/ 5。

[5]Peter Hunermann,原文的形成,形态与意义。一种注释学的反思,载在:海尔德尔神学评论上(见注 4),卷 5, Freiburg 2005,12。

[6]全上 14 页。

[7]全上 61 页(参见 L. Wittgenstein,哲学探讨)。

[8]全上 66 页。

[9]全上 50,84 页。

[10]AS I/ 4,137。



[11]AS I/ 4,219 页及其以下。

[12]Joseph Ratzinger, 神学上的原则性学说, Muncen 1982, 391 页及其以下。

[13]Hunermann, 81 页及其以下。

[14]全上 84 页。

[15]全上 84 页及其以下。

[16]Joseph Hoffner 枢机, 拉德版法典序言, 载在: 教会法法典, Kevelaer 1984。

[17]Karl Lehmann 枢机, 对未来有关公会议活动的注释学, 载在: 梵二会议, 被遗忘的倡议, 当前的重新确定 (OD 207), 作者 Gunter Wassilowsky, Freiburg 2004, 78 页。

[18]Ernst-Wolfgang Bockenforde, 论教皇通谕教导的权威, 见本期 37 页及其以下。

# 教会教导的约束力与神学自由<sup>[1]</sup>

Peter Hunermann

“教会教导的约束力与神学自由”的课题是一个非常复杂的课题,这有两种原因:一是教会教导的约束力,在从早期教父到我们今天的历史进程中,采取了不同的形式和表达方式,同时其根据也有变化。而神学的自由也以不同的方式表达出来。为了使数量很大的历史评价显得紧凑,就要在第一部分简略介绍教会有关审查方面的作法。在第二部分中还要介绍教会教导约束力和对神学鉴定的神学依据,正如19世纪首先由Matthias Joseph Scheerben在其认识论中所阐述的那样。在第三部分中,教会教导与神学自由相互关系的新决定在梵二会议上反映了出来。

## 关于教会教导的约束力、审查以及宣布审查的 教会权威的历史概况

关于一种教导正确与错误,及其约束力与可耻性的判断,在新约中已经可以看到。<sup>[2]</sup>屏弃与划定界线经常以“强烈谴责”一词来描述,从而划清基督教团体的界线。<sup>[3]</sup>其依据是深信,信仰团体与共同的正确信仰声明是紧密相连的。<sup>[4]</sup>因而否认正确信条就会从团体之中被开除,交予魔鬼而得救无门。在这种形式下,不仅背离信仰团体信条的学术观点,而且与教会的思想行为方式相背离的行为方式也都受到强烈谴责。<sup>[5]</sup>

随着中世纪学院式神学的形成,便产生了一种深刻的变化。在巴黎其它居于领导地位的神学院校中,却也经常在教授的集会

里对神学的学术观点与文章进行评论。为此目的一些有问题的神学文章便被用作讨论主题,并加上评论与附注。对神学学说的这种大学评论,首先只对高等院校的教学工作有意义。某些学说就不会再在教学范围内被提到,大学生们也不会在自己的作业与考试中对其加以引用了。这种通过专业人士团体进行的批判形式,连同论题与有关同业评论的形成,很快就会为主教们所接受。巴黎大主教于1277年为此树立了一个先例。他任命了一个学者委员会,将多马斯有争议的学说编成论题加以批判,并批准了这些批判。

1277年巴黎的这种作法很快就在有关异端裁判所中实行,这是按国王和教会的委托行事的。这里所有的措施多种多样,也照顾到公众的利益情况与世俗公众权力的基本态度。在欧洲的各个异端裁判所与此后(1542)在罗马建立起来的宗教法庭之间的判断标准往往相互有别。<sup>[6]</sup>不过到处都还保持着一种两级体制:首先有发言权的是学者神学委员会或团体。在神学家们的提议以及其判断往往互不一致的基础上,于是就按主教或枢机们的指导与决定行事。在罗马当枢机们于星期三在Minerva圣母大堂聚会时,如果未能达成一致意见,就要由教皇作决定。关于批判并没有什么普遍性的法律规定。

与高等院校评论和神学学说审查不同的是,通过异端裁判就可以行使刑事管辖权。受批判学说的作者首先要加以审问,取得撤销提议的可能。如果撤销被拒绝,相应的判决便可执行。

随着新时代流行起来的是,在神学审查或拒绝中引进了许多分界线与分层次的情况。有许多为一种学说的各种偏差或危险形式命名的学说专用名词,而从这种学说的推导方式来看,正如在新约各书或大公会议决议中所见到的一样,是由基本信仰教导中得出来的。这种专用名词及其各种各样的鉴别,出现在对Petrus Johannes Olivi<sup>[7]</sup>、Durandus, Wilhelm von Ockham<sup>[8]</sup>与Eckhart的诉讼和争论之中。康斯坦茨会议利用了这种评定方式。于是在对Wyclif与Hus派的调查表中就问道:“尤其一个受过教育的人

同样会问,是否他相信,康斯坦茨公会议关于以上所述 45 条对于 John Wyclifs 和 30 条对于 Jan Hus 所作的判决是正确和公教性的:这就是说,以上 45 条所说的 John Wyclifs 和 30 条的 Jan Hus 并不是公教徒,而是对其离经叛道者,是一些走上歧途,一些轻率之徒,叛乱分子,危害善良感情者”<sup>[9]</sup>如此详尽的专门名词就假定有一种人们所接受的理论体系。<sup>[10]</sup>通过包括范围非常广阔,而非只将个别论述与此综合批判相联系的这种批判,同时也会将与十分重要的主教或枢机团体甚至教皇不一致的学者意见概括在内。

引人注目的如 17 世纪之末,尤其是 18 世纪的判决更是多种多样。所判决的可能是某种论述的历史影响,这种论述也许会有促进异端的嫌疑。如在皮斯托亚会议上(1786)所颁布的法令,它们在庇护六世所选定的 85 条论述中受到了批判。在这里看到的判决是:异端言论(DH2603);会导致另外已定为异端的体系(DH2605);裂教言论,至少是错误言论(DH2606);会导致分裂和对神权体制有破坏作用的错误言论(DH2608);伪造的,错误的,助长贝拉基异端的言论(DH2616);有利于半贝拉基异端的可疑言论(DH2618)等。

关于这各种约束力体系的基本方针,此外由 F. Veronius<sup>[11]</sup>, H. Holden<sup>[12]</sup>, Ph. N. Christmann<sup>[13]</sup>等作了详细说明。

此外具有决定性意义的是,自 17 世纪下半叶以来,巴黎大学以及其它神学院校关于神学文章的审查遭到罗马方面的拒绝。在教皇亚历山大七世与巴黎大学之间发生了第一次严重冲突,前者关于教皇不能错的言论,遭到后者的审查。教皇以“Cum ad aures nostras 当我们听到”<sup>[14]</sup>的通谕作答,其中将神学学者们所有特权全部予以收回。国会支持大学方面,并阻止该通谕的执行。若干年之后,教皇克莱孟十一世借 Pasquier Quesnel 谬论之争<sup>[15]</sup>声明说:“然而神学家的名义无论如何伟大,你们的任务也是要在信仰事宜上,让教会的重要领导最后来作决定;而你们只是要让主教们按圣神的委托管理天主的教会,而不是让司铎更不是平信徒,尽管

他们如何高贵,在信仰问题上充当裁判员;留给你们的只不过是神圣的(信仰)遗产”<sup>[16]</sup>

随着法国革命前旧体制的结束,巴黎大学神学院校的职能也终止了。各种各样的异端裁判所也是一样。首先是国立的审查机构要逐步建立起来。于是就在 19 世纪早期形成了一种全新的情况:现在存在下来的只有罗马异端裁判所,即所谓的圣职部。教会教导的约束力问题,神学自由将在梵一会议的环境下进行深入讨论。在 Matthias Josef Scheeben 的神学认识论中<sup>[17]</sup>,这种看法找到了其最适当的形式。由他所提出的结构甚至出现在 1990 年 5 月 24 日信理部指示“真理恩赐”中的若望保禄二世的论证之中。<sup>[18]</sup>

## 根据 Scheeben 的神学认识论阐述的 19 至 20 世纪教会教导的约束力与神学自由

Scheeben 在以下四句中提出了其论述的基础:

“为了完全适应它的目的

I. 从其机构方面进行的天主圣言宣告,就要由以天主之名所产生的神圣使者来履行,他们是借着现实的委托,现实的全权,并以天主所交予他们的神圣权力来公开履行的,因而它同时也应当是一种公开、正式和权威性的信仰内容的传达与信仰法规的颁布。

II. 对此宣告的委任与管理,又应当通过使命由其而来的天主预告,与天主方面的三种嫁妆及协作相结合,于是才能在天主的保证并确认其合法与批准下来执行,从而以不能错的、无可争辩的和不容拒绝的面貌出现。

III. 宣告行动应当作为教导言论借以组成并借以理解,以及启示内容得以传达和解释的因素,使天主圣言值得相信和使信仰

规定借以发挥作用的标志。而借这种方式,一方面是整个宣告可以视为一种教导,另一方面是教导也可以视为宣告的补充。

Ⅳ. 最后宣告就其对象来说,不仅只应当反映启示的直接内容,而且为了完全掌握其直接领域,并使启示完全发挥作用,借此使命并在此同一保证下,也要包括间接属于启示范围真理的评论,同时就共同利益来说,它也应当明确指出启示的运用与贯彻的完整性。”<sup>[19]</sup>

于是教会的天主启示基本上就要理解为,天主借以颁布其旨意的最高神圣统治权行动。教会对这一启示的宣告就要有包括权力和法权的绝对权威形式。只有这样才体现出普遍、统一与服从性的信仰。<sup>[20]</sup>

根据这种基本概念,Scheeben 从所谓的宗教改革传统出发,在行使宣告任务上区分两种主要形式:一是以讲道与要理问答形式进行的正式作证。他将这种宣告权力的行使与主教的圣事性权力挂钩,使司铎与执事属于他的权下。

Scheeben 将这第一种主要形式与“权威性教导讲话”相区别。后者是一种“立法性的相应执法行动”。<sup>[21]</sup> 这种类型属于“管理与监督性行为”<sup>[22]</sup> 它来源于司法权。所有的正式教导决定,从信条定断到最下级的教导提案与指导,都属于这一类。司法的分级对此第二类教导有决定性的作用。Scheeben 就是这样根据教皇的首席管理权,使其信仰规定具有“立法作用”的特权,主教的管理权却只有简单的执法作用,而且主教在信仰范围内,并不是象在纪律范围内那样能颁发有普遍约束力的法律;<sup>[23]</sup>

信仰宣告与教导讲话这两种形式,彼此息息相关。教导讲话不能要求信仰,除非它保证其内容的可信性。因而教导权力的最高行使,从司法管理意义上说,事实上与不能错特权息息相关。

具有第一类提案特征的真理称为有关天主信仰的真理,而教导讲话则称为有关天主和公教信仰的真理,或者对天主信仰所定断的真理。

在此我对 Scheeben 涉及到公会议中,教皇和主教们行使其教主权的各种等级,教义宪章、通谕、宗座公函、法令,以及教廷各部与主教会议的声明的论述,就略而不谈。

## 2. 关于神学自由

教会教导的约束力与神学自由之间的关系,在这种情况下,就由信仰与理性的关系决定来决定。在这一教会与神学史的时期,信仰与理性的关系是根据自然与超自然的模式,象在巴洛克士林学派范围中那样决定的,此外首先是在关于 Bajus 的恩宠学说的讨论与关于詹孙的争论之中形成的。<sup>[24]</sup>形成这一发展的系统性总结的,是关于天主教信仰的梵一教义宪章 Dei Filius 天主圣子。Hermann Joseph Pottmeyer 令人信服地指明了梵一会议关于信仰与理性关系决定的这一恩宠神学模式。<sup>[25]</sup>

我们将这种关系决定概述如下:

a. 理性是一种独立的认识原则。它一直与天主的认识接近(DH 3004),而且有其自己的认识范围和认识章程(DH 3015)。它在其认识范围内是自律性的。

b. 信仰同样是一种独立的认识原则,它是由天主赐予人的。它有其自己的范围,自己的章程,因为凡是天主所启示和信仰所赞同之事,理性本身是无法达到的。

c. 这两种认识原则都出自天主,因而不可能相互冲突。

d. 理性在信仰的光照下,可以“模拟自然的认识方式”,获得某种天主奥秘的认识,而不必象对其自己的认识对象那样来理解它们(DH 3016)。

由此得出的以下结论是合乎逻辑的:根据不同的认识原则和不同的认识章程,理性不能从本身出发,要求将信仰与信仰认识或论述视为问题,反之也要求信仰尊重理性的自主性。根据信仰的

独立原则,基督徒应当驳斥理性可能的错误,并加以说明。这些错误在此就说明,这时在理性认识与信仰认识之间出现了表面上的矛盾。

对转向正面的理性所强调的,就是要对信仰前提进行阐明,而且证实信仰的可信性。它应当尽力使奥秘得到理解。反之信仰也要努力使理性得到尊重。它应当为之服务。

作为神学学科的神学与有约束力的教导神职的关系,来源于理性与信仰的关系。对此就要注意,理性与信仰在有自然与超自然之分的意义上,就应当分别从一种“合理的性质概念”出发来理解。理性与信仰只能从它们都是认识原则,而且各有其所属范围上来看。不应就其实施情况而论。

神学称为神圣之学是由于它以信仰原则为来源,而且在信仰准则之下行动。其任务是阐明信仰的可信性,并促成一种信仰理解,其中用到了理性类推。根据它与天主启示的组织关系以及其在神职教导讲话中的作证来看,它与这种权威性的有约束力的启示阐述是紧密相连的。Scheeben 将由此得出的神学与神职教导关系阐述如下:“神学的这种特点,要求神学活动带着信仰,以十分特殊的方式,将教会视为圣神的机构而置于其照顾与领导之下。凡俗学科只是以间接和否定的方式处于教会的控制之下,神学作为一种神圣和宗教性财富,以及为达到教会目的最为重要而富有影响的手段,不仅应直接和实际地处于教会监督之下,而且要置于教会管理之下…对神学的有效照顾,只有在教会的怀抱之中,在与其权威紧密相连之中,并在其所给予的各种扶助下,才有可能;然而尤其是她只有在这种条件下,才能保证保持着与其有效发展有关的圣神大有裨益的影响。”<sup>[26]</sup>

从一种理性视角与一种相应的信仰特点出发,关于理性与信仰关系的这种刻划,对排除对理性象对信仰那样理想性的提高,可能是有益和有效的。这在梵一会议上已经作到。它有助于对现代理智的非神化。

至于对划清这种范围的界线,同时就有了解决神学问题的现



成手段,在梵一会议的准备阶段就已经证明其为错误结论。引人注目的是,在关于 Bajus, Jansenius 以及皮斯托亚会议中产生的一大堆问题,并未能通过梵一的原则性决议得到解决。在关于 Bajus, 扬申以及扬申主义与皮斯托亚会议的讨论中,按作者对文件所理解的意义的的问题发挥了一种十分关键的作用,并且引起了争论。至于在对一些神学论述的理解中,涉及到了非常复杂的释经过程,这很明显。如在梵一中所采取的理性与信仰的分界,具有一定的启发性价值,然而它却预定了并不简单的法律上的行动可能性。<sup>[27]</sup>在 1794 年 8 月 28 日 Auctorem fidei 信仰创始人的宪章中,对皮斯托亚会议的某些论述分别加上了以下附注:“如果该论述这样来理解,那它们就是异端”或者对其进行其它谴责。在 18 世纪末,在某一教会教导文件中提到这一附注时,显然是从不同的理解视野出发的。

人们在此要考虑到对文件历史性理解的初步征兆。象 19 世纪在精神科学方面发生的历史性的思想突破,被梵一和教导当局忽视了。不加考虑滥用信仰与理性关系决定的荒唐事例,可以从梵一将自然与超自然对立之中看到,它为教廷圣经委员会提供了出路。<sup>[28]</sup>这些论述下意识地都带有论据,因而理由充足,这里涉及到的是信仰论断;历史性理智在此范围内没有什么权威。直到梵二会议才在这方面有了基本转变。<sup>[29]</sup>

## 梵二会议关于教会教导与神学自由的新规定

### 关于基础的新规定

(1) Scheeben 的四条指导原则假定,启示表达的是一种规定的信息内容,它通过宣告而为众所知,通过教导讲话而产生约束力。与此相对,关于天主启示的教义宪章天主圣言则用另一种方式描述天主的启示。天主圣言 DV 2 中说:“天主以其慈善与智慧,乐意将

自己启示与人,并使其意志的奥秘为众所知[参见弗 1,9]”。在此有意地没有用梵一的“其意志的规定”,而引用了弗 1,9 的其意志的“奥秘”。启示被描述为天主的讲话,他将人视为自己的朋友。而且这一讲话“以言以行”是如此发生的,“从而使天主在救世史上所完成的工程,宣示和证实了他的教导及其圣言所阐明的事物,而圣言却在预告这一工程,并且揭示在其中所包含的奥秘”。基督最后被描述为“全部启示的圆满”。处于其中心地位的不是“所启示之事”,而是“天主的启示”,以及相应地被描述为一种运动的信仰,借此人“将自己完全交与天主”。信仰的服从就在于此(罗 16,26)。这一点发生在天主圣宠及圣神助佑所促成的皈依之中。

(2)根据天主圣言宪章第 3 节,天主在其自我传通中以所有的人为对象。他“一开始就造了原祖。在他们堕落之后,他却通过救赎的预告树起了得救的希望(参见创 3,15),并不断地关心人类,从而对所有恒心行善,寻求得救者,赐以永生(参见罗 2,6-7)”。而这一启示将在基督身上“借其全部临在与宣告,讲话与工作,征兆与奇迹,尤其是借其死亡和由死者中光荣的复活,最后是借真理之神的派遣”(天主圣言宪章第 4 节)完全实现。于是通过神圣的见证证实了,“天主确实与我们同在,以便将我们从罪恶与死亡的幽暗中拯救出来,并唤起永生”。这种天主启示将在信友团体的信仰中被接受和肯定下来。<sup>[30]</sup>

与此相反,Scheeben 与其所代表的传统却强调,启示是一种“超性知识和生命的有益原则,是信仰以及所有人思想与行动的绝对法律,借此他们全体和个人,都应在这以天主为君王的真理与圣洁的王国中团结起来”。<sup>[31]</sup>于是天主便自己负起照顾相应权威传达人的责任。至于宗徒与复活见证人,就是为教会信仰作证并按其生活的早期信仰者的这一因素,于是完全没有被注意到。

(3)与 Scheeben 赋予全权委托的形式依据有别的是,天主圣言宪章第 7 节以另一种方式谈到了天主启示的传达。为了使其“完好无损地延续”并传达与所有的人,宗徒所接受的任务是将基督“亲自履行和亲口宣讲的福音,作为一切得救的真理与道德教导

之源,去向众人宣讲,从而给他们分施天主的恩赐”。然后将在下文中描述,该福音是如何理解为天主的启示,愉快的福音,通过口头宣讲、现实的事件和惯例,以及默示篇章的起草而广为传播的。

在“将教会福音一直完好无损而富有生气地”保持下来的任务中,主教们就是宗徒的继承人。关于天主圣言宪章 7,2 节的论述,还要参照万民之光 18,1 节来看:“主基督为了牧养天主子民,并使其不断地有所扩展,就在其教会中建立了针对整体生活的各种职务。由于这些具有神权的职员为其弟兄们服务,是要使所有属于天主子民者都享有真正基督徒的尊严,都能得救,从而自由而有秩序地共趋同一目的”。这是对在已经建立起来的以主教作用为特色的教会中,对已予启示并已完成的福音的服务。天主圣言宪章第 10 节关于主教对于福音的这种任务,是这样进一步描述的:“然而,权威性地解释所写或所传天主圣言的任务,只是交给了以耶稣基督之名行使其全权的教会教导当局。这一教导职务并不在天主圣言之上,而是为它服务的,只教导所传授的内容,因为这正是根据天主的委托,谨遵圣神的默佑,善加保存并忠实陈述的天主圣言,而凡是从这一信仰遗产中所汲取的,都是由于天主启示而定为当信道理的”。

作为对梵二会议反思的结果,我们坚持:

1. 与 Scheeben 态度不同的是,天主的启示应视为自我传通,天主对人类的讲话,它是通过整个救世工程来实现的。信仰的传授因而是历史性的,而且包含着人类传授过程的全部范围。

2. 天主启示的传达与作证托付给了信仰团体全体。信仰者与信仰者团体是这一传达的积极主体。

3. 由主教进行传授并非由于天主子民的缘故才有此必要,它应当自由而有序地完成其使命。主教的公开权威是对耶稣基督全权的一种特定参与;教会要以耶稣基督之名,而不是以其它名义来领导。她对完好无损地保持和解释福音的正当辛劳,就是在圣神的扶助下权威性地解释福音,这就是能够而且应当要有受委托的

尊严性。主教的职务是一种特定的职务，它主要而且必然是为信徒团体服务的，但并非唯一的服务。它与多种其它福音传授和传达方式并存。

## 梵二会议中信仰与理性的相互关系

信仰与理性的关系在梵一会议中，已经很抽象地从不同的认识原则，以及自然与超自然的各个相应范围出发进行了描述，于是信仰与理性的关系在梵二会议中基本上就看得更为复杂，而且从实践上，即既是从圣言意义上的信仰出发，又是从理性与习惯意义上的思想出发来理解的。这一点以多种方式从会议文件中普遍地表现出来。第一实例是：在施行教导权的最高形式，一种信条的定断上，罗马主教以及主教集体要按以下方式行事：“为了对启示能进行正确的考察和适当的宣告，罗马主教以及各位主教们，都要按照自己的责任与事态的重要性，用适当的方法勤奋从事；然而他们却并未接受到一种同样属于神圣信仰遗产的新的公开启示”。

这一有关信仰的理解、解释与草案制订工作，在有关圣经的天主圣言宪章 12 节中有详尽的阐述：“然而由于天主在圣经中是借人并以人的方式说话，圣经的解释者为了弄清天主要告知我们什么，就要注意研究圣经作者真正要说什么，而天主要以自己的圣言宣告的又是什么”。于是就要参考文学类型，研究作者写作的时代与文化背景，就要提到思想、语言与描述方式，就要突出经文的相关内容及其纳入正经的情况，圣经的统一性等。对此就要明确指出，这种工作需要时间，因而经过很久才能产生教会的判断，就是说经过斟酌才会接受相应的学术性认识。

在传教工作法令以及喜乐与希望宪章中，曾在信仰实践与理解上对形形色色各不相同的文化牵连关系有所指示（AG 22, GS 44），于是就会明确提到由文化与历史发展中所推断出来的特征，由此得出一种对信仰与教会生活的深刻理解。当然从文化与社会发展中也会产生危险与阴暗。总结起来就应当说：信仰实践会牵

涉到理性实践的整个幅度，反之理性通过其由现实的新推断出发，也会对信仰实践产生影响。

因而信仰有别于与之相对的理性之所以不仅在于物质方面，也在于形式方面，就是由于它给人展示了一种可能，使自己与整个现实得以从对其进行传通的天主出发得到实践。信仰的这一特征，通过梵二会议与从形式方面指出信仰特点的多马斯阿奎纳的信仰分析取得一致，使信仰者在所有具体的信仰实践上，都将天主视为第一真理，而包括信仰物质对象在内的一切之所以得到赞同，就在于它是从天主这第一真理出发的，也应当以此第一真理为依归。<sup>[32]</sup>因而信仰就是关于自我阐明的天主救世真理的可靠回答。

由这一关于理性与信仰关系的定断中，会得出什么有关教会教导职责的结果呢？官方神职及其神职人员，教皇与主教们就要关注教会历时性与同时性的共识，从而维持福音的可信性与信仰者团体的身份。这种共识包括宣信条与相应的生活方式，又不致使这种宣信条与信仰团体的身份受到损害。梵二会议本身在教会内就代表履行这种官方责任的典型。至于梵二会议的本文显然与所定断的信条有别，这并非偶然。着眼于教导任务而将某些论述突出起来这并不复杂，因为等待处理的问题在近代的教会权威面前，既然有了有关定断，就不可能再有其它的回答。

官方教导当局的任务于是在特征上就有别于神学任务，后者利用不同的方法以及不同的语言等级，深入研究信仰的理解。于是神学研究的自由运动，不用说就与启示和信仰者团体连在一起了，他们的信仰共识及其工作的推进就有赖于官方教导当局的关注。<sup>[33]</sup>于是神学总是一种两个阶段的运动：对信仰的自由考察与衡量，以及对流传下来的信仰证言的分别传授工作。

## 在公会议后就教会教导的约束力与神学自由来说 教会教导当局与神学的实际关系如何？

公会议之后的时代对天主教来说，以一种分裂活动为特色。

一方面正如 Scheeben 的论述所指出的,人们看到了旧基本模式有了某种调整。另一方面,在与具体问题事件打交道时就会看出,教导当局正开始以一种更新的方式来理解那与梵二基本决定更为靠近者。这一点是如何显示出来的?在此就要对 1990 年 5 月 24 日信理部的指示“真理的恩赐”进行介绍。<sup>[34]</sup>在此对神学研究的问题指出:“所有的学者们理所当然地视之为宝贵财富的研究自由,意味着根据所进行的研究接受真理的准备,其中除所涉及的与之适合的实情之外,没有夹杂着与方法要求无关的东西。在神学上这种研究自由写在一种理性知识范围之内,它的对象是由启示所指出的,而在教会内则是在教导当局的权威下所传达和解释,并由信仰所接受的。对这些被视为基本原则的因素轻视也好,终止也好,都在推动神学前进”。因而对神学家并没有承认那对信仰实情深入研究和进行衡量的自由,它的结果首先还看不出来,这要到关键性的中期结果关头与相应的公开学术讨论中才会得见分晓。

于是教导职务的特征就不仅在于,可以提出包含在启示之中的决定性的无谬误的教导,而且还能提出“有关信仰与道德”的真理,即使它们并不包含在信仰真理之中,“然而却在内心深处与之紧密相连,从而这种论述的决定性特征就可从启示之中推导出来”。<sup>[35]</sup>那随后在此文件中未予探讨的,是一些从教会公告中以任何方式产生的问题:它们总是以一定的理解视野为前提,爱将一定的理解方式用到释经与传授的理解上,于是从有这种神学根据的提示出发,便产生出带有限制与片面性的教导当局论断。文件并没有为澄清神学家与教导当局之间这类分歧问题,提出什么指导路线。它主要被说成为分歧,与否定教会教导权威有关的分歧,与将信仰以及神学家相应教导的论断置于相对地位的分歧有关。

就开始的论断的第一部分来说:梵二会议之后,对以往的基本模式就有一定的调整。

然而如果有人将梵二之前与以后时期进行比较,就会看到还有另一种有关神学与教导当局文件关系的过程。到了会议末期,对教导当局文件就不断出现神学表态。所讨论的是前提条件与理

解视野,所提出的教导经受着一种批判论证性的研究,针对其后果进行权衡并作细微的区分。

这一发展是从以下的声明,“神学家与神学的自由”开始的,它发表在1969年元月的“Concilium 公会议”杂志上,它要求罗马教廷当局,尤其是信理部在工作方式上有体制上的改进。有关的工作规章受到了激烈的批评。在首先署名者中除有 Yves Congar, Schillebeeckx, Hans Kung 外,还有 Karl Lehmann, Walter Kasper 和 Joseph Ratzinger,以及一大批知名神学家,如 Karl Rahner, Pierre Benoit, Frasnz Bockle 等。

对于随后的时期让我举若干例子。一个早期的例子是那引起激烈神学讨论的1968年7月25日的“人类生命”通谕,<sup>[36]</sup>。有许多伦理神学家发表文章,一大批主教团发表了大不相同的表态。

信理部1976年10月关于允许妇女晋铎品问题的声明“Inter insigniores 在高贵之人中”<sup>[37]</sup>,同样导致了許多神学调查与批判性的表态。

这种神学讨论的其它焦点是1984年8月6日信理部关于解放神学的指示“自由的使者 Libertatis nuntius”<sup>[38]</sup>,以及随后1986年3月22日,经过讨论后附有某些更正与细微区分的信理部指示“良心自由 Libertatis conscientia”<sup>[39]</sup>。关于尊重人初生生命以及生育繁殖尊严的信理部指示“生命的恩赐 Donum vitae”<sup>[40]</sup>,其中也提出了试管受精,尽管它涉及同性与异性问题。

对以上提到过的“真理的恩赐 Donum veritatis”指示<sup>[41]</sup>的讨论也有不小的延伸度。信理部公函“共融概念 Communio notio”同样也引起了批判性的表态。它们随着1998年关于主教团神学与法权性质的自动敕令“自己的宗徒们 Apostolos suos”<sup>[42]</sup>而重新活跃起来。值得纪念的是枢机 Kasper 与 Ratzinger 对此的争论。至于1993年8月6日关于伦理神学问题的通谕“真理之光 Veritatis splendor”<sup>[43]</sup>,以及对宗座公函“晋铎品 Ordinatio sacerdotalis”<sup>[44]</sup>有关妇女晋铎的重新表态,也是一样。仍然值得强调的是,带有重新起草的信仰宣誓的自动敕令“为了维护信仰 Ad

tuendam fidem”<sup>[45]</sup>，以及声明“主耶稣 Dominus Jesus”。我不知道，天主教的神学家以及这类论证性表态的作者们曾经受到控告或批判。

在对神学家进行批判的方式上也有一种转变。在 19 世纪和 20 世纪上半叶，对神学学术观点的批判不仅附有执教禁令，多数还附带着停止（司铎）圣职与绝罚，这在梵二会议之后有明显的变化。对 Leonardo Boff 进行了处分。对汉斯孔是在无谬误争论问题上与之商定，今后不再对该问题进行表态。万一对此再有所发表，就不给予他以无误的审批，却也不对其进行停止圣职与绝罚的处分。在某种情况下，早先所宣布的判处会再次复活。这种做法会使 Scheeben 谈到的传统概念成为问题：就是在法权概念上的“教学章程”与经过教导当局所作的信仰作证之间，具有一种完美的补偿均等性。

我完全认定，在有关教导当局与神学的指示“真理的恩赐”为一方面，与所草拟的作法作为一种过程的标志为另一方面之间所指出的两极性，这种过程从梵二有所改变的基础出发，以在执行教导权上尚未找到的正确组织方式与作法为目标。为使这种过程得到成功，就亟需着手无谬误问题，使其经受一次认真的神学分析。在这种情况下，我有意介绍拙著“信理原则指南”<sup>[46]</sup>，在其中我已经作过相应的努力。

译自《杜宾根神学》季刊，2007 年第一期

### 【注释】

[1]本文以 2006 年 7 月 5 日在杜宾根合一工作组所作报告的修订稿为基础。

[2]参见迦 1,6 及其以下；弟前 6,20；4,7；弟后 2,16；铎 1,4。

[3]参见格前 12,3；16,22；迦 1,8 以其以下。

[4]参见 W. Kern 编写的，神学与教导职务，Freiburg 1982。

[5]对“信仰与道德”的这种判决方式，可见于教父教会的地方



议会与公议会决议之中，及主教们的个别决定之中。

[6]对此问题请参见 Bruno Neveu, 罗马的审查, 异端裁判所的审查, 大学的审查: 权威的三种表现方式, 此文载在: 现代的天主教大学-论六世纪到十八世纪的改革, Paris 2003, 417 - 437 页。

[7]为此请参见 Constantin Koser, 宗教生活中的权威与服从, Milano 1978。

[8]第一个神学评注的拟订起源于 von Ockham。参见 Constantin Koser, 最早的著名神学评注解释: Wilhelm von Ockham 的对话, 第一部分卷二, 载在: 方济各会研究刊物 38 期(1956 年), 66 - 77 页。

[9]参见 DH 1251。

[10]Juan de Torquemada 多明我会士, 是这次公会议的重要参与者, 他在其教会总论中提出了[样的一种计划。

[11]Francois Veron, 任何一位天主教徒显然都能使有野心的教会圣职人员哑口无言的维洛尼简易方法 / 作者 Francisco Veronio; Coloniae Agripp., 1619。此外还有全上作者的: 信仰争议概论/由 Adrianum et Petrum de Walenburch 等出版, 1671。

[12]H. Holden, 上主信仰的分析, 或论基督教信仰的决定, 附裂教概况。1652 页; 再版本: 神学完整教程, 卷六。1841, 791 - 878 页。参见以下的研究资料: L. E. Dupin, 十七世纪教会作家丛书, 卷二, Paris 1708, 151 - 177 页; 还有: J. LeBrun, Henry Holden (1596 - 1662) 神学之中的体制: RSR 71 (1983), 191 - 202 页。

[13]Philipp Neri Chrismann OFM, 天主教信仰准则与当信的教义汇编。Kempfen 1792。参见: J. Beumer, Philipp Neri Chrismann OFM 天主教信仰准则, 以及 J. Kleutgen SJ 对它的评论: FS 46 (1964), 321 - 334 页。

[14]参见 J. M. Gres-Gayer, 巴黎大学限制教皇权力的高卢主义, Paris 2002, 170 页及其以下。

[15]DH 2400 - 2502, 天主唯一圣子 宪章。

[16]引自 J. M. Gres-Gayer, 真理及其洞察力: 巴黎大学在十

八世纪的权威,此文载在:现代时期的天主教大学之中,436页。

[17]Matthias Joseph Scheeben,神学认识论(天主教信理神学手册,卷一),该书载在:全上作者的全集卷三之中, Freiburg 1959。

[18]参见 DH 4870 - 4885。

[19]Scheeben,出处全上,46,Nr. 67。

[20]参见全上出处 47 Nr. 68。

[21]全上出处,73页 Nr. 116。

[22]全上。

[23]参见全上出处,76页,Nr. 122。

[24]对此请参见 Henri de Lubac,论超自然:历史性研究;附有拉丁与希腊引证的全部译文, Paris 1991。

[25]参见 Hermann Joseph Pottmeyer,在科学要求之前的信仰,梵一会议论天主教信仰的天主圣子宪章以及预备委员会未曾发表的表决, Freiburg 1968,82 - 120页。

[26]Scheeben,出处全上,440页,Nr. 1009。

[27]判处 Michael Bajus 论述的审查以独特方式表示说:“这些论述在我们当前的情况下,应当在一种较为精确的探讨中来衡量:虽然某些论述按其代表人所想要的严格和独特的字面意义,还能以某种方式维持下去,我们还是要谴责、断定和屏弃它们,以及他们口头和书面所宣布的一切,通过本文件分别判定它们为异端、错误、可疑的、轻率的、下流的和不堪入耳的”(DH 1980)。在发给扬申派人士服从书中写道:“我真心屏弃和批判科尔内略扬申从以奥斯定之名所写之书中摘引的五种论述,并以该作者所想要的意义,象宗座通过上述宪章那样,对其进行批判。因此我宣誓……”(DH 2020)。

[28]尤其参见 DH 3394,3400,3507,3508,3512 - 3514,3524。

[29]这种转变的最初形式,出现在庇护十二世的圣神启示圣经通谕中,载在:DH 3825 - 3831。

[30]这种启示与信友团体的基本关系,将作为基本关系,一再

以极不同的种种方式,在梵二会议中强调指出。如在万民之光宪章第 2 章中,信仰作证就属于天主教民的一种主要行动。

[31]出处全上,44 页,Nr. 62。

[32]因此对多马斯来说,被证实为人性推测或猜想的信仰物质对象的看法,都要予以排除,这属于信仰实践。参见神学大全 STh II - II, q. 1, a. 3。

[33]在这种情况下,就要有一种信仰无谬误性以及涉及到谈论官方教导当局无谬误性的新规定。

[34]关于神学与教导权之间分歧在该文件之中的论述使人想到,1989 年的科隆声明以及紧接着发表的东西,为该文件提供了机会。参见以下的 DH 4870 - 4885。

[35]DH 4874. - 在自动敕令为了维护信仰之中,就考虑到了这一论述,参见 DH 5065 - 5066。于是 1989 年的信仰宣誓与效忠誓言在此就得以加强。这最后提到的文件,由于接受得很晚,于 1998 年又重新予以发表,参见 DH 5070 - 5072。对如此概括的教导权力的援引,也可在生命的福音通谕中(DH 4990 - 4993),以及在授予司铎神职(DH 5040)的答问中见到。在梵二会议中,对此类问题未能作出决定(参见万民之光宪章 25 节)。

[36]参见 DH 4470 - 4479。

[37]参见 DH 4590 - 4606。

[38]参见 DH 4730 - 4741。

[39]参见 DH 4750 - 4776。

[40]参见 DH 4790 - 4807。

[41]参见 DH 4870 - 4885。

[42]参见 DH 5067 - 5068。

[43]参见 DH 4950 - 4971。

[44]参见 DH 4980 - 4983。

[45]参见 DH 5065 - 5066。

[46]Peter Hunermann, 信理原则指南, Munster 2003, 252 - 275 页。

# 卡尔拉内与汉斯乌尔斯巴尔大萨两位 年轻神学家\* 挑战、会合与分歧

Werner Loser S. J.

在上一世纪天主教神学已经澈底更新了。这也是必要的,因为起源于 16 世纪的新士林神学道路显然已经走到头了。存在的分歧最后需要,尤其是通过与 Maurice Blondel 的名字及其著作“行动”(1893)和(书信)相结合的推动力,重新进行调整。在“书信”中有一句话富有特色地表达了 Blondel 的观点。这就是:“内存方法研究的是超自然事物…这对人来说是必不可少的,却又是无法达到的。”<sup>[1]</sup> Pierre Rousselot 和 Joseph Marechal 是两位首先抓住所抛出之球的最为著名的思想家。随后这场活动就在法德两国境内展开。德语国家中出现在新途径上最著名的两位天主教神学家,当然是卡尔拉内和汉斯乌尔斯巴尔大萨。他们当然是以令人难忘的创造性方式,充分利用给他们提供的一切可能性。他们不仅都有杰出的智力天赋,而且都享有长寿和伟大的创造力。他们都以各自的方式留下了广阔范围的神学毕生巨著。在许多方面他们彼此相近,另一方面又有区别。在各种情况下,他们都是将两种各不相同却又相互补充的天主教神学整体概念,体现在一种观点一致的视野之中。即使这种想法可借其各自的内部逻辑得以理解,而这种或那种传记情况也会有助于其进一步的领会。于是以下就只需进一步注视他们的思想获得一定特征的时刻。这就涉及到至 1940 年左右的年代。第一部分是了解构成他们两位生平的背景。第二部分是在这段时间内他们思想内容方面所发生的特点。第三部分按相应的提示词语来看以前的特征以后所发挥的作用。

## 一、传记性背景

这两位神学家的出生日相距 16 个月。卡尔拉内登上人世的舞台是在 1904 年 3 月 5 日,而汉斯乌尔斯巴尔大萨,是在 1905 年 8 月 12 日。他们渡过其少年和青年时代的地点也相隔不远:前者在弗赖堡的 Breisgau,后者在四林州湖的卢塞恩。至于他们的家庭背景和早年的情况,前者见 Karl Heinz Neufeld 所写的“拉内兄弟”<sup>[2]</sup>后者见 Elio Guerriero 所写的“汉斯乌尔斯巴尔大萨,专题论著。”<sup>[3]</sup>一个是在 1922 年结束中学时期,同时进入耶稣会初学院,并在费尔德基尔希结束初学时期。另一个在 1923 年结束中学时期,同时考入苏黎世大学,在那里开始攻读日耳曼学和哲学。在柏林和维也纳度过几个学期之后,于 1928 年 10 月在苏黎世取得了哲学和日耳曼学的博士学位。论文的题目是:“现代德国文献上的末世论问题史。”<sup>[4]</sup>这时巴尔大萨决定作耶稣会士。他于 1929 年 10 月 31 日在费尔德基尔希进了耶稣会初学院。从此以后巴尔大萨不仅象卡尔拉内一样,成了依纳爵罗耀拉的弟子,而且也同属一个会省:南德德语耶稣会省。他们都在同一初学导师 Otto Dannefel 神父的领导下结束了初学生活。拉内至少在慕尼黑的 Pullach 度过了其哲学学年一年(1926/ 27)的时光;而巴尔大萨经过初学之后,于 1931—1932 在 Pullach 呆了两年。然而这并不是说,拉内与巴尔大萨一定彼此相识。凡了解当时一个耶稣会省惯例的人都知道,两者入会时间相隔七年的结果,使他们不常相遇。尤其是他们是在不同地方读神学:拉内于 1929 至 1933 年在荷兰的 Valkenburg,而巴尔大萨于 1932 至 1936 年在里昂的 Fourviere。他们都是在慕尼黑的弥额尔堂接受铎品的:拉内是在 1932 年 7 月,巴尔大萨是在 1936 年 7 月。他们都完成了会内的三级培训:拉内还是在 Valkenburg 结束学业之后,即 1933 至 1934 年在克恩滕的圣安德肋堂,巴尔大萨于 1939 年仍然是在 Pullach。巴尔大萨在进会之前就已经通过了哲学和日耳曼学的鉴定,因而在

里昂读完神学后就可以立即参加工作：他于 1937 至 1939 年参与了“时代呼声”两年的编辑工作。拉内则在结束其三级培训后就前往弗赖堡的 Breisgau 去读博士课程。这几年的成果主要是“圣神在人间”<sup>[5]</sup>和“圣言的倾听者”<sup>[6]</sup>。然后于 1936 年到因斯布鲁克讲授信理学，于 1939 年迁往维也纳，在维也纳牧灵学院工作。巴尔大萨则于 1940 年前往巴塞尔，在那里担任学生牧灵工作。

由此可以看出，拉内和巴尔大萨在三十年内不是经常见面的。至于 1939 年夏季同一天都到了因斯布鲁克的 Zenzenhof，也许是个例外。<sup>[7]</sup>不过三十年代的后期里，这两位年轻耶稣会士相距更近了，拉内在因斯布鲁克，巴尔大萨在慕尼黑，他们越来越相互注意和相互尊重，这并不说明，他们没有同时也注意到彼此在天赋和成就上的不同之处。

## 二、神哲学上的特征

卡尔拉内和巴尔大萨在他们的求学年代，就已经基本上走上了以后几十年继续要走的道路。他们在这方面都高度重视与相应的同时代哲学进行对话的神学概念。以后代表拉内和巴尔大萨思想特点的东西也不都是由这种关注而来的。对现代哲学之外，还要加上对教父神学的重视。

### 1. 拉内和巴尔大萨都是教父学家

如所周知，那些追随 Blondel 和其他人，力求使天主教神学有一个新面貌的神学家们，也在全力研究教父们的神学思想。他们的目的是在神学的形式下，追溯过去曾经主要以士林派观点发挥的东西。人们有时称其成果为“新神学”，对此其代表人就应当说，他们所尽力追求的这种神学的新鲜之处，就是古代神学的复活，具体地说，这就是早期的神学。拉内和巴尔大萨在三十年代就曾经就教父神学作过深入的探讨，并在这方面，就其某些特征举例来

说,对那受全面方向性末世论约束的,从圣经的灵性解释中吸取营养,以教会的圣事性理解及其实践为目标的神学思想进行沉思。某些针对拉内的教父研究与之进行对话的同伴,有他的兄弟 Hugo Rahner,及其兄弟 Alois Lieske。与巴尔大萨对话的主要是领悟教父世界的里昂的 Henri de Lubac,此外还有 Jean Danielou 和其他人。

卡尔拉内在其神学学习阶段就广泛深入地研究了教父著作。Karl Heinz Neufeld 谈到了一份 1929/30 年代的读物<sup>[8]</sup>,它说明拉内当时有重点地研究了二世纪的神学家。此后不久又研究早期教会的忏悔神学。那由这些渊源中所汲取的教父神学知识,在三十年代就已经在两本至今受到重视的著作中见其成效了:一个是 1936 年在因斯布鲁克所提出的,关于“由基督肋旁产生的教会—教会第二个厄娃由基督第二个亚当肋旁产生”的神学论文,<sup>[9]</sup>另一个是耶稣会士 Maurice Viller 的著作“基督教早期的灵修”的翻译和澈底改编,该著作现以 Viller 和拉内之名发行,其德语书名为“教父时代的灵修和神秘学”。<sup>[10]</sup>这两部著作于是都证明,拉内非常了解并且高度评价教父神学。上述的第二部著作还由巴尔大萨在“时代呼声”<sup>[11]</sup>上著文进行评价,予以高度赞扬和推荐,这就说明他们对教父学的评价是彼此相近的。

大家知道,巴尔大萨于其在里昂的学生时代也好,在以后的年代也好,都是努力从事教父学工作的。<sup>[12]</sup>相应的研究证明了这一点。它们涉及到奥斯丁、奥利振、Skythopolis 的若望和尼撒的额我略,尤其是马克西莫信仰者。如马克西莫的“宇宙性礼仪”<sup>[13]</sup>,额我略的“临在与思想”<sup>[14]</sup>,奥利振的“论圣言与奥迹”<sup>[15]</sup>。拉内曾在一篇评介文章中对巴尔大萨有关马克西莫的教父工作大加赞扬。他说这是“现代成功发掘教父思想宝藏前所未有的的一种方式。”<sup>[16]</sup>

我们坚定地认为,拉内在 Valkenburg 和因斯布鲁克也好,巴尔大萨在里昂和慕尼黑也好,在他们的准备期间,就为以后的论述作了大量的教父学工作,并以颇受重视的教父学著作著称。他们

之所以如此行事,是由于当时这批年轻天主教神学家对更新天主教神学的清醒意识。对他们教父学著作的深入分析就可以看出,拉内和巴尔大萨的阐释性论述也是从不同着重点的基础选择所决定的。这也是与他们早期多元性研究和思考相合的,它就彻底决定了他们的思想。至于这意味着什么,在下文中将予以说明。

## 2. 拉内和巴尔大萨是新时期的思想家

卡尔拉内和汉斯乌尔斯巴尔大萨都是由下述观点决定的,即他们对天主教神学复兴的贡献是由与同时代人对话所构成的。在这一点上,两位出自于南德德语耶稣会省的兄弟是一致的,此外如在如何寻求同一目的等许多方面又有所不同。巴尔大萨于1976年在与Michael Albus的访谈中<sup>[17]</sup>,在回顾其发挥特点时期的同时,也如实地承认了他与拉内道路的不同之处:

“我坚持认为,从整体上看,拉内是我们时代最强劲的神学力量。而且显然,他在思辩能力方面远超过我。1939年我们一起十分融洽地进行一项信理学计划(在因斯布鲁克的Zenzenhof),由此得出的成果是‘救恩的奥迹’。然而我们的起始论点总是完全不同。Georg Simmel有一本书,叫做‘康德与哥德’(Leipzig 1916)。拉内选了康德或非希特的超验性论点。我作为日耳曼学学者选的是哥德。永存不灭的唯一的,有机的,自我发展的形态 - 我把哥德视为‘植物的变态’,对于这种形态,康德即使在他的美学中也是对付不了的…”

巴尔大萨这些话的含义是很明确的。拉内是在“超验方法”的基础上发挥他的思想,而巴尔大萨则是在“现象学方法”的基础上进行发挥。“超验性方法”取义于康德:所要认识的东西,要作为对人精神实践可能性条件问题的回答推导出来。“现象学方法”取义于胡塞尔:所要认识的对象,可以作为形态察觉出来。而一种形态却是一个大于其各部分之和的整体。它就是其内在协调性、正确性和必然性本身。拉内的神哲学道路是借Joseph Marechal“形而



上学出发点”(1926)的推动力走过来的。巴尔大萨却是从形态上,从现象学的行动上来理解,从其艺术性体验上完全予以信任。日耳曼学者在文字性的历史中见到的是可读的形态,而巴尔大萨对其充满热情的钢琴家,在音乐作品中所遇到的是有声的形态。

通向神哲学知识对象的不同道路,超验性的和现象学的道路,相当于整个形而上学,只要看一看拉内和巴尔大萨的著作就会证实这一点。简要地说,在超验型方法与将存在视为胸中清醒,即精神或意识的形而上学之间,存在着一种内在的紧密关系。同样,在现象学方法与将事物看作对话意义上会晤结果的形而上学之间,也有一种内在的紧密关系。至于这对认识论哲学具体意味着什么,卡尔拉内在其著作“人世中的精神”(1939)已经很精彩地指出来了。而汉斯乌尔斯巴尔大萨对这同一课题,也在其著作“人世间的真理”(1947)<sup>[18]</sup>中同样很好地进行了阐述。当巴尔大萨论及拉内的“人世中的精神”<sup>[19]</sup>时,他同时又批判性和建设性地问道,拉内的认识论形而上学是否能这样继续发展下去,这就必然会使其具有规模的客观形而上学发展为一种中间主观性形而上学。其关键说法如下:“... 人世间精神的倾听性指引也许能开辟道路,就是‘在想象的基础上’去发现一种客观的超验性;‘中间主观性’问题就可以继续下去,而通向人间的虚无或通向天使的天主问题的专一性就可以消除了...”如果指的是“超验性方法”:在人类所有精神活动问题中将所要认识的事物都理解为其可能性条件,那么其中就包含着一种将人视为“人间精神”的事物的理解。这是对人世事物,幻象仅处于起点状态,退回到其自身,以及进入绝对境界的意识。如果指的是“现象学方法”:从观察有关形态中对所需认识事物进行理解,那么其中也就含有一种对事物的相应理解:它产生在不同事物的相遇之中:在相遇之中和作为相遇的事物。不过还是要指出,如果要问到其中所隐含的事物的理解的基督教神学内容,这种中间主观性的形而上学就会继续发展为一种爱的形而上学。<sup>[20]</sup>

对卡尔拉内来说,1934至1936的弗赖堡年代,主要还是编写

其著作“人世间精神”的年代。人们一般非常重视拉内听取马丁海德格尔报告的特殊意义。然而紧接着弗赖堡年代之后的早期因斯布鲁克年代,也具有重大而长远的意义。当时是要将教义学的教学课程加到“圣宠论”中去。拉内从其 Valkenburg 的老师 P. Hermann Lange SJ 的有关样品出发,却深入考虑到,那随着有待更新的圣宠神学提出来的实际问题具有根本性质。在这种关系上,就拉内来说,就产生了对其进一步神学活动起根本决定性作用的观点,即人类在其中驰骋的事物范畴,如果它规定的是精神活动,实际上就是绝对奥秘,“沉默的奥秘”我们又称之为天主,而此奥秘对我们是慈悲为怀的。我们要这样去体验。如此体验的结果就会带来慈祥的天主与正义之人的结合,这可以适当地用士林哲学所提出的形式与质料的观点来阐述,其中形式就是对人表示慈爱的天主本身,他是“类形式性的原因”<sup>[21]</sup>我们可将拉内这富有成果的观点视为其全部神学的核心和基础。它根本是一种基督教神秘学理论,在其中自然神秘学的形式和内容,正如在宗教哲学中那样,其中的西方国家精神哲学按其内部逻辑进行发展,继续和深化。至于拉内对恩宠神学深入思考时就归之于上述观点的东西,当然也是借助于此才使他得以同时编写出“教父时代的禁欲主义和神秘学”,从而认识到基督教的恩宠体验具有哪些因素。这就领会到,早期教会精神生活的导师,在他们讲到在新柏拉图宗教哲学中反映出来的神秘学范畴时,描述恩宠体验时所怀有的意向。那么此外即使是卡尔拉内于 1937 年第一次以“沉默之中的语言”<sup>[22]</sup>为题的发表的祈祷<sup>[23]</sup>,也是在讲这种基督教神秘学和这种恩宠体验。

至于从卡尔拉内在 30 年代所形成的思想中所得出的结果,可以这样来归纳:拉内的思想靠的是西方国家哲学的伟大基本观点,它们被认为是将事物视为精神和自我意识的同一性和理想主义哲学。不过是一方面当他信赖那使其从事于充满生命活力的教父学教导研究,另一方面阐述基督教的恩宠概念时,就在这方面在神学上走出了关键性的一步,这就等于将那神圣沉默的奥秘看作和说成天主慈祥地与人亲近的奥秘,于是就将上述这种思想深化和扩

充了。至于卡尔拉内在以后年代里在神学上所阐述的东西，仍然还是要退回到上述的最先观点去看清和予以反思。

当汉斯乌尔斯巴尔大萨成为耶稣会士时，他作为哲学博士已经结束了他的日耳曼学哲学学业，还要再在 Pullach 和里昂进行若干学年的学习。这些年对他来说，无论如何也没有限制他去学习当时流行的神哲学家课程所提供的东西。没有，他在此之前的学习中已经了解到新时代的思想，并且在许多方面深入掌握了它们。附带地说一句，他在对神哲学家传统的创造性深入思考中所形成的观点是非常成功的，因为他由此而作出的思想抉择，使他在以后年代和世纪里开展了大量的神学工作，为了将它们编写出来，巴尔大萨还需要半个世纪的时间。

从许多现在还可以而且需要将所描绘内容进一步具体化的东西中，现在只对其中一部分进行仔细观察。这一点特别重要甚至是根本性的：这是指巴尔大萨与弗里德利希尼采思想的讨论。当巴尔大萨在其日耳曼哲学研究中，根据人们由于其最后决定而采取相应最后态度的现代思想进行研究时，尼采显著的用意向他说明，尼采的生活情景带有迪奥尼削派的特点。巴尔大萨接受了尼采思想的意义对他所提出的挑战：于是讨论就在许多问题上有了共同点，在其它问题上又不相同，这就构成了其博士论文“现代德国文学中的末世论问题史”(1928)<sup>[24]</sup>的中心。这一点也适用于其三著“德国心灵的默示录”，它是其博士论文的继续发挥，发表于三十年代后期。<sup>[25]</sup>最后巴尔大萨又在“论优先待人”、“谅解”和“论善悉”的三集中行动起来，这是他于四十年代之初根据尼采文章选编起来，并附有后记。此外在三十年代以及以后的世纪里，还在其它著作中多次提及尼采。Johannes Gesthuisen SJ 也在其罗马博士论文“汉斯乌尔斯巴尔大萨描绘的尼采象”<sup>[26]</sup>中说明，巴尔大萨是如何解释尼采的关注点，而在许多事上是根据他在这方面的领悟才能指出其特点的。

按迪奥尼索斯神话的象征进行思考，就是说：欢迎生活，欢迎大地。巴尔大萨对这两个欢迎明确地表示赞同。他认为在尼采看

来,承认世界的俗世性是重要的。“世界应当得到理解和‘拯救’,而所有最后一件事都应能在其四壁之间进行。”<sup>[27]</sup>巴尔大萨承认,尼采认为“现实的有限世界具有坚定不移的最终性要求”<sup>[28]</sup>的意义。Gesthuisen 总结他对巴尔大萨的尼采象研究时坚持认为,尼采帮助巴尔大萨获得了“对有限性世界的看法”。“关于有限事物对绝对者的理想化靠近,他,尼采对具体而不加贬损的世界,表示明确和无条件的欢迎…”<sup>[29]</sup>。至于巴尔大萨在其博士论文中,随后又在“德国心灵的的默示录”中,以及最后在一系列的文章中,听到了其他新时代作家和思想家关于他们对存在的最终态度问题,在此就不加考虑了。只要证实,他们是在尼采及其迪奥尼索斯神话左右提问,这就够了。在这种意义上,说尼采在巴尔大萨看来是由其可以受到较大挑战和激励的人,就是符合实际情况的。尼采对柏拉图世界观和人生观所持的保留态度,从上述的著作来看,就不是巴尔大萨的唯一课题了。然而它们却浸透了他的全部思想,而巴尔大萨将这种柏拉图批判因素归入尼采的思想之中,这是特别值得注意和非常成功的。因而它就值得进一步注意。

当巴尔大萨在其 Pullacher 年代与 Enrich Przywara 进行对话时是很幸福的。Przywara 给巴尔大萨留下的印象不仅是有丰富的知识,他之所以重要是因为,他代表那认为有限事物的实有性符合实际情况的哲学概念。巴尔大萨体会到这是一种伟大的解放和鼓励。这里所涉及的概念以及巴尔大萨在 Pullacher 的硕士论文所研究的内容,都围绕着事物类比论的题材。人们不会充分地证实,巴尔大萨直到他的晚年所竭力争取的,无非是要阐明事物类比学说意义上的一种神哲学思想,而这不仅不是错误的,甚至还证明他将事物的类比性越来越扩展并确定为自由的类比性。根据事物类比性学说来看,它只是以类比的方式才适合于所有有限事物。然而这并不意味着它失去价值,而是增添了其重大价值。此外还要加上一点,巴尔大萨之所以总是重要,就在于他的事物类比论学说也属于其有限事物的形而上学;这是指的存在与本质实际有别的学说。对巴尔大萨来说,那借 Erich Przywara 而来的事物类比

学说,就意味着在哲学和永久神学上决定性和内在性地克服了柏拉图理想主义。

当巴尔大萨在 Henri de Lubac 的激励下,与其他在里昂的耶稣会士一起攻读教父神学时,事物类比学说就是释经学的解释标准。如果某教父与其著作都符合这一标准,那么就有了一致的评价。在这方面依来内的思想就是一个鲜明的实例。如果在某教父的思想中,柏拉图的升降纲领占决定性地位,这就会使巴尔大萨持一种否定倾向性的评价。在这方面奥利振的思想就是一个例子,这当然并不是说它代表了柏拉图纲领。

巴尔大萨对教父神学的深入研究使他产生了以下想法,就是柏拉图式的思想在基督教神学中,尤其是在早期基督教世纪特征时期的精神神学中产生了强烈的影响。这却不仅对基督教神学没有好处,最后还带来了不应有的怀疑,其新时代的突出代表人就是弗里德利希尼采。至于早期基督教神学首先与新柏拉图派进行过对话,而不是与希腊悲剧作家(Sophokles, Aischylos, Euripides)等对话,这就阻碍了其特有的发展机会。1965年巴尔大萨曾一度提出,“在古代人与基督教之间的决定性对话,不应当是柏拉图与教父士林学派神学之间数世纪之久的对话,而是悲剧作家与基督教圣者之间关于人生意义的对话”<sup>[30]</sup>。巴尔大萨个人的思想完全全由一个思想所决定,这就是有限世界和人类的现实性在这一点上是恰当的。

拉内和巴尔大萨都有了以下的看法,就是都参与了基督教神哲学思想的重新布局工作。前者坚定地站在士林神哲学传统上,然而却赋予它强烈的新轮廓,使其在康德和非希特的激励下,具有一种超验神哲学的特色。从而保持在西方国家一直以存在与精神一致为前提的思想宏流之中。另一位从一开始就以批判态度对待士林学派神哲学传统。他在哥德和尼采以及其他人的激励下,形成了一种神哲学概念,这种概念将存在视为会合的结果,并以批判态度对待柏拉图思想,坚持一切有限性事物的实证性。拉内和巴尔大萨早就以不同的态度对待天主教思想。他们都属于一个耶稣会,属于同

一个会省,都对同一个目的负责,而且年龄相仿,而在其认识和阐述的问题上走的却是不同的道路。这一点一直保持到他们生命的末日。而当拉内和巴尔大萨于 1939 年夏季谈到一种新的天主教信理学计划时,最终并没有找到一种相应合作的起点,其原因就在于当时已经感觉到的思想差距,并不在外在的不利情况上。<sup>[31]</sup>

### 三、评估的详细说明

拉内和巴尔大萨两人,人们不难体会到,在晚年的过程中走上了他们在早年就已经走上的道路。他们都继续在教父学范围之内工作,拉内主要在忏悔神学史的范围之内工作,巴尔大萨主要是作为教父时代神学著作的传译者和解释人。他们都有志于发展能帮助当今基督徒精神生活的神学。他们都深知一种正规的天主教神学要有很好的哲学基础。他们都能以不同方式体验生活,使他们的神学,如在梵二会议及其环境下,都符合教会的利益。他们都注意相互观察。当人们处于令人遗憾的所谓紧急关头<sup>[32]</sup>的插曲之中,并看到应对其意义作某些说明时,他们通过相互的友谊公开发表的谈话就引人注目。例如巴尔大萨在 1964 年 2 月 29 日在“新苏黎世报”副刊上所发表的对卡尔拉内 60 寿辰的祝贺文章。与此相应的有卡尔拉内对巴尔大萨 60 寿辰的祝贺文章。<sup>[33]</sup>

现在我们并不要求完整,只提出拉内和巴尔大萨在其中曾经共同进行神学工作的领域,他们各自态度的比较就证明,他们的神哲学基本选择一直是相通的。

a) 在 Blondel, Rousselot, Marechal 等倡议中的恩宠神学范围,是首先由他们二人进行研究的。拉内和巴尔大萨都认为,推翻早期的外在型模式是绝对必要的。拉内随后就提出了超自然存在事物的学说,而巴尔大萨则更加依赖 Henri de Lubac 所阐明的主题,这就是人类以与慈祥的天主在救恩史中会合来定向。对巴尔大萨概念最为明确的例子,可在其“人是谁?”<sup>[34]</sup>的文章中找到。至于拉内,则可参看他“论自然与恩宠关系”的文章。<sup>[35]</sup>

b) 在圣三神学的第二个范围里,拉内经常考虑的是要避免流行的三神论。因而他最终提出,要放弃用位格概念来表达神性独立体。代替它最好是讲“三个分别自立方式”,在这种形式下一个天主慈祥地面对世人。<sup>[36]</sup>巴尔大萨却一直为以位格概念表达三面性天主的作法辩护,并同时谈到天主性位格的 Perichorese 边缘性。<sup>[37]</sup>他也不愿按三神论方式去思考,然而却接受了 Richards von St. Viktor 的看法,并坚持认为,天主不仅是对世界,而且就其本身来说也就是爱,存在着一种真正的多位性,这与其神性的存在方式是一致的。

c) 第三方面是基督论,它也会关系到对迦尔才东会议教义定断方面的正确理解,于是也关系到在纳匝肋耶稣位格上人性与天主性之间“实体性结合”的理解。拉内坚持迦尔才东会议的理解,这就叫做“严格迦尔才东主义”。与此相反,人们可将巴尔大萨的理解称为“新迦尔才东概念”,它与君士坦丁堡第二届会议(553)定断有教导上的联系。新迦尔才东主义的特定口号是:“至圣圣三之中的一位受难了”(参见 DH 432)。严格迦尔才东主义相反却坚持,天主而人的纳匝肋耶稣只是在人性上“受难了”。卡尔拉内对此处所涉及的问题以坚定而明确的态度,在其“耶稣基督—生命的意义”<sup>[38]</sup>的文章中作了研究。于是他断然拒绝了巴尔大萨的看法。巴尔大萨相反却多方为其实体性结合的观点辩护和找根据。此处重要的是他一度发表的文章“他曾为我舍弃了自己”(迦 2, 20)<sup>[39]</sup>,和以后载在“神性悲剧之四”的“序言”<sup>[40]</sup>关于其观点的论证性阐述,可参考“神学文集之二”<sup>[41]</sup>很显然,无论是严格迦尔才东式还是新迦尔才东式都对实体性结合的解释正确领会了圣经原意,上述抉择对整个基督论尤其是末世论来说,都是非常有益的。而不同的圣三神学仍然处于次要地位。

d) 拉内和巴尔大萨二人所专心致志的第四个领域,是与各种活动有关的精神生活神学。当然这里会很明显地看出来,拉内考虑的是一种基督教神秘学的路线。巴尔大萨所主要关注的却是以响应世界性使命作为主题。富有启发性的是,对为平信徒神修服

务范围内的不同重点重新进行考虑。拉内和巴尔大萨如上文所述,都是依纳爵罗耀拉的子弟,都阐述了他们各自对依纳爵神修的观点。此处特别重要的,一方面是拉内的论文“依纳爵对存在性认识的逻辑”<sup>[42]</sup>,另一方面是巴尔大萨的论文“避静与神学”<sup>[43]</sup>因而很显然,在拉内看来,关于避静意义的关键段落就在依纳爵的所谓“第二选择时刻”的评价上,就巴尔大萨看来,将基督视为君王而行动起来“选择天主的选择”的主题就决定一切。在巴尔大萨论精神生活神学的文章中,经常看到一种使人上升到彼世奥秘的新柏拉图道路的回忆,对其目的的评价却又不夠而且不能令人满意。这时巴尔大萨思想的柏拉图批判性特征就很明显地在起作用。

看了以上所举的神学工作四种典型范围的例子,就毫无疑问地得出结论,拉内和巴尔大萨一直是忠实的:凡是他们一生所著述和所代表的东西,都不外乎是他们早期学习和思考态度的发展。我们今天的人所要关心的事,就是使这两位德语国家在上个世纪的神学家,能有卓越的形象和惊人的感染力。他们涉及到了天主教神学的许多概念,并付诸实行,而且以广泛又内在有序的方式这样做了。现在谁要推动神学前进,也就要提出问题,要站在哪一边以什么理由提问题。于是另一方面就要看二者之中的哪一种神哲学概念,借助于圣经解释显得更加明确。这其中能最终阐明其思想的答案应当是:由圣经上的信仰思想对西方存在概念的苛求所产生的变化,在巴尔大萨的关于存在与爱情的可转换性的关键论述上,比在拉内的基督教神秘学理论上体现得更为明显。然而此处所得出的这种总结性评论,还需要有更详细的描述和根据。<sup>[44]</sup>

译自神哲学季刊,2004年3期

### 【注释】

[1]关于护教问题上现代思想需要的公开信…载在:Maurice Blondel 初期著作,卷2,Paris 1956,见42页及其以下。

[2]Freiburg i. Br. 1994。



[3] 艾恩西德尔恩 1993; 还有许多有关传记的内容见 M. Lochbrunner 所写的, 汉斯乌尔斯巴尔大萨作家, 编者和发行者, Wurzburg 2002。

[4] 第二版问世 in Freiburg i. Br. 1998.

[5] 现在的全集卷二, Freiburg i. Br. 1996。

[6] 现在的全集卷四, 全上 1997。

[7] 详情见 Neufeld(见注 2)和 L3ochbrunner(见注 3)。

[8] 参见 Neufeld, 98 页及其以下。

[9] 现在已经可在“神修学与教父神学”= 全集, 卷 3(1999), 1-84 页中找到。

[10] 现在又可在全集, 卷三中找到, 123-390 页。

[11] 136 (1939), 334 页。

[12] 三十年以前我就综合介绍过巴尔大萨的教父研究: W. Loser, 论奥利振的精神 (FTS 23), Frankfurt am Main 1976。

[13] 经过重大修改的第二版, Einsiedeln 1961。

[14] Paris 1942。

[15] Paris 1957。

[16] 载在: ZKTh 66 (1942), 153-156, 尤其是 155 页。

[17] 载在: HrrKorr 30 (1976), 75 页及其以下。

[18] 见神学丛书之一: 人世间的真理, Einsiedeln 1985。

[19] 见: ZKTh 63 (1939), 371-379 页。

[20] 参见 W. Loser, 被解释为爱的事物。对汉斯乌尔斯巴尔大萨神学的思考, 此文载在: IkaZ 4 (1975), 410-424 页。

[21] 参见“论非创造性恩宠的士林学派观点”的文章, 载在: ZKTh 63 (1939), 137-157 页; 收入神学文集, 卷一, Einsiedeln 1964, 347-376 页。

[22] 重新发表在: K. Rahner/ H. Rahner, 沉默之言/ 沉思的祈祷 (Herder TB 437), Freiburg i. Br. 1972, 11-76 页

[23] 至于卡尔拉内早已赋予其观点以神秘的意义, 自 1925 年以来他最初独立发表的东西就说明了这一点: “为什么我们需要祈

祷。”A. Zahlauer 曾经提出下列说法并予以解释：“谁亲近天主，天主就亲近他。卡尔拉内的神秘学思路”，此文载在：基督临在之中 56(2004)，3月14日发表，85页及其以下。

[24]参见注4。

[25]又有三卷本问世：Einsiedeln 1998。

[26]Rom 1986。

[27]默示录，卷2,6。

[28]全上11。

[29] Gesthuisen, 170 [见注26]。

[30]辩解，Einsiedeln 1965, 24页。

[31]参见 M. Lochbrunner, 汉斯乌尔斯巴尔大萨的爱情三部曲，载在：FKTh 11 (1995)，161 - 181, 尤其是 161 - 168 页。

[32]Einsiedeln 1967。

[33]载在：Civitas 20 (1964/ 65), 601 - 604 页。

[34]载在：精神与体制 (= 神学小品文 4), Einsiedeln 1974, 13-25 页。

[35]载在：神学文集，卷一，3323 - 3245 页。

[36]载在：MySal, 卷二，385 - 393 页。

[37]例如可参见神学文集，卷二(1985)，117 - 138 页。

[38]载在：神学文集，卷15(1983)，206 - 216, 尤其是 210 页及其以下。

[39]载在：GuL 53 (1980)，416 - 419 页。

[40]神性悲剧，卷四，Einsiedeln 1983, 11 页及其以下：

[41]神学文集之二，117 - 119 页[见注37]。

[42]载在：F. Wulf(作者)，依纳爵罗耀拉。他的精神形象及其遗言，Wurzburg 1956, 343 - 405 页。

[43]载在：Orient. 12 (1948)，229 - 232 页。

[44]与此有关的某些思考，见本文作者对 B. S. Hughes 的访谈“卡尔拉内与汉斯乌尔斯巴尔大萨”载在“America”181 (1999)，16 - 20 页。

## 是从动物开始造成的吗？ 进化论与英明的计划和人类

人在傲慢的心情下以伟大的作品自居，认为自己值得天主亲自动手；而更简单更正确地说，他是从动物开始造成的（C. Darwin, 日记 C, 196 - 197 页）。

回想近数月来出现的关于进化论的讨论与争论，就自动会问。对我们的社会来说，为什么如此难以与达而文主义协调一致。其实近几个世纪以来，我们就不得不吞下某些苦果，并医治那由科学发现给我们本身造成的，弗洛依德所说的“幼稚性伤害”，也许可以更简单地称之为对常识造成的伤害。

这就好象我们不得不与一种无限宇宙，与人类的衡量尺度完全不同的，带有意外程度的人类学和文化差异，以及完全无法估计的材料与结构的概念相协调。然而达尔文认为，这对许多人来说，确实是一种嚼不烂的硬骨头。为什么？

要以令人信服的方式回答这个问题并不容易。凡在这些些问题上毫无偏见地停留下来的人，往往感到有如面对一堆杂乱无章难以理出头绪的课题、兴趣、问题乱麻，而其中严格的科学问题如果所起的作用不是次要的，也是从属性的。要想一举概括出争论的核心，可以说达尔文学说“丑闻”最终会使人预感到思想与自然决定性脱离的前景。

对于这种思想与自然的脱离，基本上应当这样来理解：就是无法在自然过程中再看出或找到什么熟悉的东西，或者无法找到我们生活中日常与之打交道的目的、计划、意向、意义、价值、认识范畴等。然而思想和这一切对许多人有价值的甚至对抗性的世界观点（无论是凡俗的还是宗教性的），一旦在自然界失去存在的余地，更不用说自然界耗尽了其中的一切时，会带来什么结果？

这里暗藏着 Daniel Dennett,也许是达尔文式现代哲学主要代表人的核心所认定的“达尔文危险思想”,那是“将会腐蚀掉几乎所有传统观念,只留下一种革命世界观,以及大部分尚可辨认的旧的基本上却经过改革的相应观点”的普遍性强酸(D. Dennett,达尔文的危险观念,Torino 1997,77页)。

## 不自在感

达尔文所提出的自然观实际上是革命性的观点。当它沿着现代科学革命的足迹前进时,激起了各种拟人论观点的反对,加深了现代人在与宇宙及其周围关系上,对那由十九世纪存在主义所造成的,具有特定影响的哲学立场的不自在感。

然而,如果宇宙与我们不相近,或者更确切地说与我们不适合,又如何解释我们在宇宙之中的特殊地位?其实,就我们所知,我们是提出要对发生在世界上的问题进行解释,要对自身及其任务与兴趣提问的唯一生物。是我们要发现指导生物进化的规律。就连这种明显的“奇迹”也能用解释世上生命形式进化的同样死的机械性规律来解释吗?也许我们并没有什么好的理由自认为高于或有别于世上的其它动物?又如何以自然主义方式来解释思想、理智和道德呢?

达尔文借其所有物种起源的进化论解释,通过一种自然选择的“盲目”机制提出一种祖先,于是毫无疑问地改革了,或者至少以我们理解人生的方式,为一种革命提供了前提。就连达尔文理论所引起的不良影响,也与本问题的这一方面,人性解释基本有关。

我们人,尤其是我们现代西方人,不愿将我们单纯视为其余动物界的一员。而原因也不难理解。我们大部分都生活于其中的十分美好和日常面对的外界环境,通过技术改造到了这种程度,以致许多人自动会问,我们与由其而来的世界是什么关系。

然而,我们也不能否认在许多方面与其它生物非常相似:与他们一样具有代谢作用,以及一些不可避免的基本需要,有借以观察

世界的感官,有本能、兴奋,尤其是由细胞所组成,而其活动由所有生物共同服从的遗传规律来节制。我们却还是不愿接受其它动物确为我们直接祖先的观念。这种特殊的抗拒感来自何方?

事实上,达尔文展望的某些要点,与我们自由民主社会的许多关键性实际做法所根据的形而上学、伦理与社会方面的设想发生冲突(只需想想政治民主体制;掌握两性关系的习惯;个人卫生方面的做法;更为广泛的是有关我们市民公共生活的规律等)。

以上某些做法所依据的,是突出的人的特定道义地位,人人平等的概念,是人与动物和自然界重大差异的概念,实质上是人文主义的论点,如果不是直接的人类中心论,这种概念也不会都与达尔文的自然观念相协调,如所周知,它是从个体出发不问价值,在有限资源的条件下激烈竞争中适者生存,是在不同的生命形式尤其是在各种动物之间的,以一种自然选择概念为基础的。

## 从抽象到具体

首先应当看到的是,上述设想一般并非抽象或实际反思的结果。我们之中的每一个埋头于其日常活动之中的人,在此并不是随时都身历其境。这时倒迁涉到一种总体感觉境界,其中混有对事物的内心了解,价值判断,对现实的期待等。

对此科学研究最多能起到一种间接影响,此外它本身显然也多少受到影响(在正面或反面的意义上,默默赞同,或完全反对)。因而问题在于实际知识的形式对变化特别反感。不同时经过实际的转变,很难想象这种设想从今天到明天,就会随着一种思想上的努力而消失。

其次要考虑随着现代社会的诞生,这种社会与道义的设想已不是那么坚实的整体,她已经失去其显然无可争议的地位,自若干世纪以来围绕着她,就发生了无异于在民主社会内部和平竞争的霸权冲突。在一个象我们这样基本上没有坚强思想重心的文化里,实际上存在着经常的文化冲突,其目标就是对我们共同目的、

价值和根源的一致理解，而这又不是什么科学、宗教、政治权威所能先天地予以解决的。

换言之，在我们社会里存在着对基本生存问题（我们是什么？来自何方？往哪里去？）回答上的一种合理的不一致性。在此意义上，我们社会之中的任何人都毫无办法，只好任其合法的愿望服从于一种决定性的综合与合理化。我们命里注定是要生活在多种观点的条件下，而且以某种不可避免的摇摆幅度，附和现代自由民主主要理论家 John Rawls 所规定的“综合学说”，即多少合理的各种世界观。这可能令人泄气，但是我们相信，即使最狂热的唯理主义者，迟早也会在这种无休止的的争论中屈服下来。

不过有人会反驳说，有时此处所说的社会理想或设想之间的高贵争论，只不过是科学认识与愚昧无知之间的一种选择。在多数情况下，不容否认存在着一种愚昧无知。然而基本上是要避免那种近乎躁狂式的对立，其中一方总是有理，另一方是虔诚的愚昧，或者是进步与反动力量的对立。

这种深刻的文化冲突实际上无助于过于笼统的解释，而最终我们每个人都只得坦率承认，并不是到处人云亦云和凭空设想，也不是什么愚昧无知，因而也必然有人在从事科学，或者多少成功地在献身于神哲学反思。此外，在这种一再出现的文化斗争中，对抗双方往往并不象我们所想像的那样激烈。

## 社会性达尔文主义

也许为了证明即使在理性与蒙昧主义之间有比较明显冲突的情况下，往往也暗藏着值得注意的模棱两可之处，需要求助于一种历史事件。此处所说的事例就是在二十年代的美洲发生的著名事件，创造论者与进化论的维护者之间，以美国南方为舞台所进行的一系列诉讼之争的先驱：斯科普斯审讯案。这一最初于 1925 年在戴顿（田纳西州）发生的诉讼之所以有名，也是由于当初有一部题为继承思想的剧作，以后于 1960 年改编为电影（发行到意大利

时取名是人造了魔鬼),该剧由 Stanley Kramer 任导演,以 Spencer Tracy 演 Clarence Darrow, John Scopes 的律师,他是审讯中心的生物学教员。此事件中更为重要的人物却是 William Jennings Bryan,美国民主民众主义的主要代表之一,曾三次竞选总统,他甘愿以其不凡的口才为反革命派服务。

阵线怎么会混乱到这种程度?若干年前 Stephen Jay Gould 在一篇题为“William Jennings Bryan 的最后竞选活动”的短文中(载于大萤火虫闪光吧之中,米兰 1994 年版,177 - 192 页),对此作了很好的解释,这就说明与社会性达尔文主义的矛盾,与优生学理论、好斗精神、文人风头的矛盾,迫使 Brian 与基督教激进派结盟,尽其雄辩之才,与其认为直接出自进化论的达尔文观点的伦理、政治与社会后果的某种解释进行抗争。

Gould 的思想活动之所以无比重要,在于说明了,它甚至从其所并不赞同的态度中,也能察觉出一种精神能量,尤其是那与所有“以极端方式拓展科学领域”的雄心有关的朦胧性,忘记了“我们是与诗人和政治家,传教士和哲学家生活在一起的事实。大家各有自己的求知方式,而且在其各自的领域中也都有效。这个世界太复杂太重要了,无法以一种方式概括所有的回答”(190)。

总之,可以说在这场非常古老的关于达尔文主义的争论中,有指导着双方队伍名人的深刻道德动机,而且很可能对我们之中的许多人吸引力不小,而他们的思想归依如果不说是分裂的,往往也是分散和相互交叉的。当风险很大时,不能指望队伍整整齐齐。其实,对如此重要而复杂的问题思想有点混乱,并没有什么不好。

## 与达尔文妥协吗?

在这种意义上可以说,在我们的文化与社会中,现在和将来都不会最后与达尔文妥协,因而讨论也将长期持续下去:风险是如此之高,全面接受达尔文论点将导致我们信念与做法之所依据的全面调整,这不仅难以实现,就某些方面来看也难以预测。

这种态度应该使大家想到提高警惕,而在情况不明时与大家行动一致,此外可以与科学团体的信念和平共处,而明确拒绝向任何人许诺,在深刻影响社会共同生活的问题上承担责任。这种态度尤其适合知识分子,他们的作用不可能也不应当是举起旗帜,走在队伍的前方,走向任何“壮丽和进步的命运”。

正如 Czesław Miłosz 在其献于另一诗人,Robinson Jeffers 以其对现实冷酷无情的看法著称者的诗中所写的,最终也不是那么丢人或无聊的,如果偶尔在比较清醒的头脑中也会出现这样的怀疑,“是否更好象我的同伙那样 / 将太阳刻在十字架中央。 / 给予杉树与白桦以女性名称。 / 向无灵和巧妙的力量求肋, / 不如宣称你为非人性之物”(“献于 Robinson Jeffers”,见 C. Miłosz, 诗歌,米兰 1983 年版)。

## 创造与进化

“什么是人类?”,这个问题是特兰托文化协会 (ITC) 给与其所发起的 2006 年 3 月 14 至 15 日集会的标题,它也使我们想到“进化论与创造论”的对照问题。正是生物进化论在科学方面的考虑,以及其在哲学、伦理和神学方面的连带问题,实际上构成了若干主轴,从而将鼓舞着大会的各个报告联系了起来。它们的丰富性无法在其各个分别段落中表现出来:这些文章却间接揭示出一种具有重大科学文化价值的事实。

让我们特别在 Gian Enrico Rusconi (ITC 意德研究中心主任)的开幕词中提出的基本问题中暂停一下,以便于以后再广泛深入地涉及 Orlando Franceschelli 关于“自然主义进化论的合乎情理与挑战性”的报告。它从达尔文的发现为一种关于自然界的全新观点开辟了道路的事实出发,抛弃了以往的种种固定模式,包括那作为依据的纯护教性神学在内(例如 Paley 或者 Rae 的工作)。

在这种背景下,显然也有必要重新考虑科学与信仰的关系,对一种广泛以偶然定向的进化程序描述宇宙,与谈到一位在造世过



程中发挥积极作用的造物主的信仰共容的问题。

## 造世派的挑战

这个课题不仅对美国新教在许多领域的重新出现非常现实，而且在离我们较近的范围内，一种对创造观念的基要派理解也用以后达尔文的生物进化论说法对抗。当然这已经不是本世纪之初几十年的简单交涉，只需肯定天主以当前的形式直接造成万物，就可以与种种变化论对抗。广泛的科学实验，使得否认生物进化的事实空前困难了；反对达尔文主义的战略必需加以改进。

因而现在创造论所批判的，是以纯自然方式对进化动力进行描述的科学合理性，（根据法国遗传学学者 Jacques Monod 的说法）其中相互作用只是由偶然或必然性控制的。在这种观点中相反就必然要求有一种“理智的设计”，以便真正说明我们所体验到的现实复杂性。

那指明宇宙中存在着秩序形式，尤其包括有我们这些有理智的观察家在内，就不能以其本身的方法，以因果关系来说明了。于是就不得不求助于超然的创造性理智，现实中呈现出来的秩序就要归之于设计的意向性了。

正是在这种思想基础上，美国的许多宗教团体就要求，在生物教学中给予进化论与创造论以同等地位。建议者们认为，这第二种见解也应作为生命起源的科学假设在学校中进行讲授。对进化论生物学批判性战略的结果，这时就是宗教性论述直接进入科学论述之中（其论证与曾经用于“人类起源”的大致相同）。

不要惊奇在美国这种论点又完全回来了：创造论被宣布为宗教教义，并只能作为宗教教义在学校中讲授，而科学评价则仅属于代表一种凡俗方法的研究。然而不幸的是，Michele Luzzatto 的干预说明，这种争论似乎影响到了意大利，决定从学校教育的初级计划中，基本取消在 Moratti 改革范围之内所制订的进化论内容。

## 进化论者的问题与神学

然而 Telmo Pievani 在特兰托会议上所作的报告，证明了那旨在降低进化论攻势价值的整个战略的虚弱性。他们往往引用生物学方面的讽刺性形象，实际上却无法应付复杂问题；这样也就暴露了它对现代生物学所掌握的，进化之中事物微妙机制的基本不理解。

实际上，即使将新达尔文战略应用到其各个细节上，在生命世界里也没有多少它不能予以解释的。化石试验和解剖比较以及从分子遗传出发的试验，都结合成为一种明确的实验室明证，为构成生物学论述关键解释核心提供了坚实的基础。

那么是否就要推翻问题的方向呢？那种显然可从进化的新达尔文观点看出来的有力的合法性，会使人怀疑以神学词句谈论世界的可能性吗？

毫无疑问，Francescellì 强调说，从达尔文发现出发的观点，可在纯自然主义范围内，对科学实验的结果进行说明，包括那在具有现代特征的清醒过程中的生命世界在内。自达尔文以来，所有科学都不再需要一位神性指挥员来说明世界上有秩序存在了；自然不应再必然被视为创造之物了。因而进化论就必然是无神的吗？

实际上应当注意的是，无需以天主来进行科学解释，绝不说明否定天主的存在。某些新达尔文主义者以其定向的这种无神论，实际上并非科学数据的必然结果。即使科学在谈论生命进化时不用任何神学观念，这也不说明神学观念不能用于谈论现实的其它层次上。

卡尔拉内从一种神学观点出发注意到了一种事实：神学所认定作为天主对现实作用的目的性，并不是必然要加之于科学所能及的层面上。当然神学承认神性作用是通过一种历史和创造来发挥的；当然她承认一种“推动太阳与星辰的爱”是基督教信仰的特定因素，她却是在奥秘、不明显和隐晦的标志下这样做的。

神性作用不可能完全与现世作用连在一起,即使是为了补救缺陷;那就回到了 Dietrich Bonhoeffer 所逐条批判的天主补缺的形象上了。正相反,神性作用是超然性的,他发挥作用时就象事物是在按其本来性能运行一样。承认在受造物上有一种神性作用,总之绝不否定科学发现的成果:自然仍然原封不动地可供理性进行调查。

于是就不要奇怪,当希伯来基督教圣经承认救世主天主时,似乎他隐而不露,在暗中作为而不见其形迹。并非偶然地说“赐予生命的上主”是圣神,我们只能闻其声,而不知其从何而来与去向何方。这是肯定他的作为不在必然性的领域之中,而是无偿性和自由性的,他在科学规律之中并通过科学规律起作用,而不会加以破坏。

一种基督教思想就要避免过于简单地使严格而有根据的神学,与新达尔文主义说法有关的机遇性发生矛盾。伟大设计者的形象,似乎并不适合于圣经向我们所提供的,一种十分注意造世偶然性根本因素的丰富天主想象。

## 进一步探索

对有些寻求在神哲学方面深入发挥的课题,确实值得作进一步的探讨。这种想法却并没有否定其在特兰托会议对话经验中所所的重要反响。此外它还证实了 ITC 三大学院相互合作经验的丰富性,一个专攻宗教学科,第二个对欧洲文化进行反思,第三个对新的科学技术进行研究,三者在此期间相互之间有重大影响。当神学在意大利国立大学中处于边缘地位,面临着不得已选择自我基准的危险时,这是一种具有重要意义的现实。

特兰托期间那独特的学科之间的对话,使神学在不同知识相互对照下显得那么活跃,反而对神学十分可贵。从而就说明了她那与各种人间自然学科胜利对话的能力,而其所邀请的 Wolfhart Pannenberg 在上述的约会中就自然成了 ITC 中活跃的对话人。

纵观近年来围绕着这一课题进行的讨论阶段,就显出求助于智慧十分有利于防止在讨论中出现偏差。事实上尤其在美国重新提出创造论问题并非偶然,尽管它五光十色,内容也富有神学特点,实际上却缺乏一种难得的神学动机。

讨论往往是在政治背景下进行,而且参与者并不都是神学学科代表的事实,使人产生怀疑其最后动机也许是要转移到其它层面上去。最终虽然求助于神学,却是为了转到其它问题范围,包括生物伦理学与政治伦理学领域。

赋予神学以类似的其它功能和其它目的,不是没有危险的,最终也难以合法化。神学有一个时期曾宣称道德瓦解,已无法从其本身出发以合理的思考进行论证,号召赋予神学内容以一种不应有的功能,以一种对现实进行解释的新角色,来弥补神学在文化中微不足道的地位。

通过有问题的内容使道德再神学化,从而提高神学讨论的重要性,对双方来说都是有害的尝试,归根到底也无法给予人们以其所预许的效果。明显的结果无非是在认识上与功能上,神学与道德的歪曲而已。

## 重新认识复杂性

当我们面对着进化论之争所挑起的问题时,就必然会接触到神学也极为关注的关键,尽管由此得到的回答与看法又不一致:这就是肉体的地位。

超越一种善恶二元论与摩尼教派关于形体的观点,至少在其通常的表达上属于神学思想遗产。重新恢复一种创造论观念必然会对肉体的这种看法有影响。危险在于重新赋予人类,即人的肉体以道德准则性。就是从控制肉体范围及其功能的结构出发,会有一种新的决定道德判断的联合。肉体主要不是表达人主体性程度的表现和场所,而具有其本身的价值,它对主体具有自主性,甚至向主体提出自己的行为法律与规则。

在肉体性的问题上,基督教以及每一种宗教,都掌握着它的命运。其命运如何就看各教如何对待肉体领域,以及如何在理论与实际上,处理主体作为应予承认和尊重的人类学空间地位的关系。因此这一问题的解决,对其所启示的这宗教观点并不是无关重要的。

经过这一以肉体性为媒介的过程,并考虑到其存在方式,整个进化论对创造论的问题最终就显示为一种真正的神学论证。它涉及到宗教,并承认它有一种前途,条件是并不加以利用,却也并不是从其中找答案,当前倒是要从更为广阔的科学思考范围中去找,尽管它对人类学因素为更为敏感,并对意义问题持开放态度。

**Antonio Autiero**

**Paolo Costa**

**Simone Morandini**

# 一神论与君主制

## 拯救与统治在古代的相互关系

Alfons Furst

### 1. 一神论是政治问题吗？

一神论批判是很流行的。在西欧国家与社会的世俗环境里，一神论已经失去了其官方真理与影响的特权。它是民主与权力分配的对头，是政治基要主义的鼓动者。如果宗教是世界政治事件的重要因素，一神论宗教在其中只会是最成问题的。谈到唯一的天主，随之涉及事物与历史的一致性论题，就与信念和传统的实际多样性，以及现代基本价值多元性、宽容、自由互不相容了。在媒体社会中，一神论首先是与强权、暴力和不能容人相连的，它是从宗教真理与政治权力的结合中产生出来的。一神论作为政治问题，并不是首先从 Erick Peterson 关于罗马帝国政治神学这一问题的著名论述才开始<sup>[1]</sup>，而如所周知，而是从 David Hume, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche<sup>[2]</sup>和不少其他人起<sup>[3]</sup>就已经开始了。

读了最近与此有关的出版物，自然会产生这样的印象，即从政治上提出来反对一神论的保留条件，主要是普遍的反感而不是有力的论据。仍然还有一点不明确，在一神论中什么在政治上是真正有问题的，应当强调的是，尤其在一神论上，而不是在一般的宗教及其在政治与社会的作用上。看来一神论宗教及其历史的‘阴暗’面近来之所以相互结合而加强起来，就在于它们都来自于唯一的天主。这一点将被看作一种简化和压缩，看作丰富多彩生活变

为一种色彩的单调化,试想尼采恶意的概念“单调的有神论”<sup>[4]</sup>,而这种已被视为强制性的单因次性,就要对相应宗教的所有反面作用负责了。在这种意义上,就近代最著名的一神论批判者来说,Odo Marquard 针对宗教与政治色彩的整体权利,及其解释与态度的垄断权,是在为宽容而多种观点性的特征进行辩护。<sup>[5]</sup>

在以下的思考中,我将对这种政治保留条件下反一神论问题本身进行调查,注意古代拯救与统治之间的关系。在君主制的统治形式下,一神论同时也构成一种宗教与政治重大课题的部分观点,于是我的论述一方面既为这一题目范围提供材料,另一方面却也首先对一神论在这种情况下的特定作用与意义提出问题。

我的论证结果将是一种小型的一神论辩护。也许我因而会受到基督教神学自以为是的嫌疑。与此相反我要的并不是尽力盲目辩护,不承认或者轻视基督教天主问题的困难与矛盾。这不是我的目的。我倒是要尽力使人们在当前关于一神论的讨论中,注意到某些不可忽视的方面。因此我想将某些课题提出讨论,对它们的正确性并不是先天地进行坚持,而是乐意地对其可信性进行讨论。

## 2. 多神论与一神论之间的君主制

在古代更确切地说后古代,关于一神论与政治关系的标准著作中,在上述 Erik Peterson 的论文,<sup>[6]</sup>以及 Garth Fowden 关于近东 2 至 9 世纪霸权国家与世界政治的原始研究中,<sup>[7]</sup>一神论的天主思想总是与君主制统治形式连在一起。唯一的上天统治者相当于地上的唯一统治者,反之亦然。根据这种类似关系,一神论就可在政治上利用了。它可以使君主制和普遍统治权在宗教与神学上找到依据。这一点在后古代已经两次成为事实,而且都有时代性的历史作用:第一次是通过罗马皇帝君士坦丁一世,使罗马帝国与基督教一神论结合,第二次是普遍的政治权利要求与一种严格一神论宗教的普遍要求在早期伊斯兰王国之中的结合。

这是表现得辉煌灿烂,读起来非常有益,而又富有创造性的思想。于是我就要问,以这一历史记载为基础的一神论与君主制的结合,是否正如此处所见的那么可信。自然这两大事物根据其一致性和普遍性的规模不难会聚起来;Fowden的论述正是以这种关联为基础。Peterson的中心命题当然不过是一种严格的一神论,只会有一种君主专制形式下对一种政治神学有利,并不象他在后古代基督教中所提出的三一型的一神论那样,而证明它是错误的。<sup>[8]</sup>这时我想更进一步,再将看来如此明显而可信的一神形象与独一君王形象之间的关系,从原则上作为问题提了出来。

我反对这种联系的主要不同意见,是看到了早在一种宗教、神学和哲学上完全承载得起天主唯一的这种先决条件成熟的思想时,就已经建立起古代的君主制统治形式。几乎在前东方和古代世界里的国家都是君主制。这些国家的宗教及其统治者却并不是什么一神教徒,而是多神教徒。他们在其男神与女神的万神庙中总是有一位最高的神(一般还带有女神夫人)。

古代人既能将君主制统治形式与多神论协调起来,也能将其与一神论协调起来。在罗马皇帝时代,基督教存在的时代,在异教思想家中有人将天主与波斯君王相比,他将统治权保留于自己的朝廷之中,而将日常管理事务交由其朝臣处理。这种景象首先详尽地出现在帝国早期时代(约在公元80年左右)化名亚里斯多德的论世界的著作中。<sup>[9]</sup>而天主在此著作中正是以单数设想,并明显具有一神论特点,即具有多种名称的一个天主<sup>[10]</sup>,以其能力在整个宇宙之内起作用,而在其它文件中正是将至高的天主和其它神灵直接与一位君王及其朝臣相比的。于是(中心)柏拉图派人物Maximos von Tyros在二世纪之初,就在一篇讲话中传播了一位唯一的天主居于神灵朝廷之首的概念,正如地上的君王与其下属的君主体制大致相合:

你会很清楚地看到:有一种体制,一种信念在各个国家都是一致的,就是只有一个天主,万民的君王与大父,以及与天主一起进行统治的众神,天主之子。<sup>[11]</sup>



众神,上主之子和上主之友何只三万(Hesiod 如是说,著作 251 页及其以下),而是无数:天空的星星与行星,还有空中的魔鬼。为了说明我所指的东西,我又想到一种更为明确的形象。试想一个广阔而强大的王国,所有最好和最受人尊敬国王的热切心灵都听其使唤…最高君主安坐为王一如常规,并为其臣民提供存在于其心中的安全。他拥有一大批可见与不可见的神灵作为其统治伴侣。其中一部分在前厅中直接围绕着他的金銮殿,如宫廷侍从以及与国王共饮食的贴身随从,其次是他们的助手,再其次就是这些人的属下。在此你就会看到一种从天主开始直到大地的阶梯式的等级。<sup>[12]</sup>

象 Maximos 这样的人可以称为哲学主持人,他主持各种课题的通俗科学演讲。因而我们可以认为,他在此所描述的是一般文化内容的观点。他为之作证的东西是在大众哲学中受欢迎的万民共识,因而它在这种情况下,实际上又以一种广泛的见解为依据。

事实上,对“上主统治”的这种多神论形象的作证到处可见。在公元 197 年,德尔图良在其护教书中指出:“神圣事物也分为很多等级,按他的想法最高权力与统治属于个别人,而各种职位则归于一大群人(柏拉图也大致写道,大神朱庇特在天廷里有众神还有魔鬼作陪);因而人们应当对地方长官、行政长官和总督同样尊敬。”<sup>[13]</sup> Peterson 评论这一调查结果说,“这总还是同样的思想”,“‘君王统治,却不进行管理。’众神是国王、地方长官、总督,‘国王的朋友’或官员,而至高的上主,可与波斯最高君主或罗马皇帝相比,他真正掌握着帝国大权。”<sup>[14]</sup>

基督教神学家反对亚历山大的 Philon<sup>[15]</sup>所独创的思想,认为人不应将仆人代替主人来尊敬,而且不是象新约所说的,没有谁能事奉两个主子<sup>[16]</sup>,同时可以事奉多位主子。<sup>[17]</sup>在 Kelsos 与 Origenes 之间的书面讨论中,正是以此对立面为对象的。Kelsos 问道:

人为何不可事奉魔鬼?难道一切事物不都是按天主意志安排的吗?所有的天命不都来自于他吗?世上所发生的事,难道不是

天主或天使或其它邪魔或神人的作为,至高上主的法律吗?如果不是对某些事所规定并且以权力所布置的,谁会认为它可信呢?对由此获得全权的这一位,天主的崇奉者岂不是理当对其崇奉吗?然而基督徒却说,一个人并不能崇奉几个主。<sup>[18]</sup>

凡崇奉多神者,从而当然也是在表示,崇奉属于大神的某物,也是为大神所悦纳之事。。不允许给天主以外的任何事物以这种尊荣,因此谁若尊敬和崇奉属于天主之下者,并不会使其受到伤害,因为万有都属于他的权下。<sup>[19]</sup>

Kelsos的这种论证,以及 Origenes 在其内容广泛的反驳中所作的努力<sup>[20]</sup>,就驳斥来说是富有教育意义的。我认为,这就可以得出结论,对按政治独裁的严格意义设想的唯一天主思想来说,其余一切就容易理解了。天上朝臣作为地上朝臣的流行映象,这是千百年来众所周知的。这样看来,众神云集的天朝就要比在古代异教徒 Caecilius 在 Minucius Felix 的对话 Octavius 中显示出来的“唯一、孤独、被遗弃之神”的一神论,更加符合古代专制君主思想。<sup>[21]</sup>

异教徒哲学家们还曾对他的观点提出另一种论据:“专制君主不仅是那孤独者,而是那独自统治者”,有个无名异教徒也许与哲学家 Porphyrios 是同一个人在 Makarios Magnes 的 Apokritikos 中说:“如果天主不是在众神之上进行统治,就不应在真正的意义上称为君主。因为只有这样才与其神性崇高和上天尊严相称。”<sup>[22]</sup>而 Porphyrios 的老师 Plotin,新柏拉图主义的奠基人,在其对一神论诺斯替派的批判中谈到“上天世界的大君”说,“他的崇高正表现在众多的诸神上;因为神性品质不限于某一点,而表现在其圆满上,正如他自己所指出的,就是真正了解天主的神力,它本身坚定不移,产生大量的诸神,它们都与他相结合,通过他并借着他而生存。”<sup>[23]</sup>从专制统治只会存在于类似者之中的前提出发,这些思想家就从天主君主制的想法中得出多神论的逻辑结论,或者可以比较适当地说:是一种以至高上主为首的万神庙。<sup>[24]</sup>

“天主宰治”说属于早期基督教宣道与神学的标准科目。<sup>[25]</sup>在

三四世纪的圣三神学讨论中,被许多神学家作为‘异说’反对的‘君主主义’<sup>[26]</sup>,是关于耶稣为救世主的基督教论述与唯一天主信仰相合的<sup>[27]</sup>最为广泛传播的模式之一。尽管如此,在天主观念上君主制与一神论的这种联系还是有争论的,即古代政治上的君主制思想,是否如这两种构词的类似性的作用那样,与相应宗教上的神学一神论真正如此相合。上述的非基督教文本却也说明,君主制也能与多神论象与一神论那样完美地配合,而且古代神性君主制的多神论变化,还会比一神论的更为广泛。

### 3. 在 Eusebios von Caesarea 政治宣传中的一神论与君主制

罗马皇帝的君主制与基督教一神论的联系,也许可以看作后古代基督教,尤其是 Eusebios von Caesarea 的政治宣传。<sup>[28]</sup> Eusebios 将基督教一神论与罗马帝国,罗马皇帝的君主制与和平连在一起,并将此二者与异教徒的多神论,城邦的多头管理以及前罗马城邦之中的战争对立起来。于是奥古斯都将许多地中海相互作战的大小国家联合到他帝国的统一管理之中,给世界带来了和平:“由于奥古斯都作为救星和主人的出现,而且随着其在人间的出现,他也成了罗马人对各民族的主人,这就解除了多元性的多头统治,给全球带来了和平。”<sup>[29]</sup> Eusebios 以这种意义在其著作的多处表示了自己的态度。<sup>[30]</sup> 在保存于叙利亚语译本内的晚期护教作品 Theophanie 中,他给更广大的公众提供了其早期护教著作的概要,其中也凝聚着与上述课题有关的思想:

多神论的全部错误都根除了,所有的邪魔之作就立即瓦解了。今后就再不会有献给神的人祭,再不会有堕落的杀人世界,再也没有(城市)父母官,多头统治者,暴君和民族统治了。因而在每个城市和每个地方,再也不会再有毁灭和城市围困,而是都宣扬一个天主,罗马帝国则一直繁荣,自古以来一直都不安宁和不可调和的民族仇恨也完全熄灭了。然而当唯一天主的真知在万民之中传开,以及一种正直与虔诚(认识天主)之风通过我等教主的教导建立起

来之后,在整个罗马帝国内与此同时也有了一位君王与弥漫一切深入人心的和平。<sup>[31]</sup>

这种基督教历史观的开始决定于二世纪之初的 Melito von Sardes,他将基督教的传播与罗马帝国的和平和富裕就象奥古斯都和 Mark Aurel 实际所作到的那样结合起来了。<sup>[32]</sup>就 Origenes 看来,在罗马皇帝们的统治下各民族的统一,有助于基督教的传播。

毫无疑问,耶稣是在奥古斯都统治时期出生的,因而他是使世上大多数人得到平等的唯一统治者。众多王国的存在对耶稣教导在全球的传播不利…,因为这时人们往往不得不拿起武器,为保卫他们的祖国而进行战争。在奥古斯都及其以前的时代正是这样,如伯罗奔尼撒人与雅典人就不得不彼此开战,其它民族相互之间也是一样。如果上述情况在耶稣降来此世时不是到处都受得了,这种从不允许对自己的仇人报复的和平主义教导怎能到处传播?<sup>[33]</sup>

就连非基督徒也会这样描述罗马帝国的历史意义,如演说家 Aelius Aristides 于公元 155 年在其罗马演讲中说:正如宙斯作为唯一的主宰制订规章,罗马作为唯一的主母也是如此。<sup>[34]</sup>就基督徒来说,这种以多神论方式勾划出来的统治与拯救之间的联系,都进行了一神论式的变化:罗马帝国的统一与和平有利于一神信仰的传播。<sup>[35]</sup>

从这种传统以及君士坦丁转向基督教的因素出发,Eusebios 制订了一种宗教政治思想:君士坦丁不愧为奥古斯都的后继人,他继续发展和完成了其对宗教领域的统一与和平政策:“君士坦丁(在于 324 年取得对其对手 Licinius 的胜利之后)收复了东方,使罗马帝国本身象以往一样完整统一起来,以便给这唯一的统治者带来天主的福音,他既是强大的罗马帝国的唯一统治者,却也能领导整个世界。”<sup>[36]</sup>一个是天上的统治者,一个是地上的统治者这就是 Eusebios 的君士坦丁政治纲领,它尤其以其有诱惑力的远见为基础,变得非常强而有力。<sup>[37]</sup>

当然现在也展现出批判性问题。‘君士坦丁转变’从过去到现在一直都是按 Eusebios 提供的观点来描述的。这一点之所以不足为怪,是由于他的著作是这方面最丰富的资料来源。如果人们想借新的一般性和教会历史性研究取得一种正确的历史形象,对该发展就要另行评价了。那么君士坦丁就不再是其按戴克里先的四头统治制度所更新,服从于一位独裁君主,愿借转向基督徒的唯一天主而提供一种一致的宗教基础,从而保证和平与统一的君王了。当然这些因素在君士坦丁的政策中发挥了一种作用。尤其是他的宗教政策,如果人们在其时代的一般宗教历史发展中予以坚持,却会呈现出不同的景象。

#### 4. 在后古代宗教历史背景下的‘君士坦丁转变’

后古代的宗教历史并不是单纯地表现为异教多神论与基督教(具体地说犹太教)一神论之间的对立。却往往在异教方面会看到一系列‘一神论倾向’。现代研究原则上早已承认了这一点<sup>[38]</sup>,却要注意到不同专业的古代学研究者在现代对这种现象更感兴趣了。<sup>[39]</sup>在越来越多的凭证尤其是在碑铭上<sup>[40]</sup>,我们越来越清楚地看到,自公元二三世纪以来,在古代世界(哲学、宗教、政治)的不同领域和不同的社会阶层中,都呈现出一种天主形象单数化的趋势。通向基督教一神论这种想法的道路并不很远,尽管异教的合一趋势并没有什么走向基督教一神论的发展路线。由于受基督教降生成人与圣三思想的限制,在观念上始终存在一条鸿沟,它可由基督徒和异教徒这样来体会,并用以相互进行限制。<sup>[41]</sup>异教徒一神论与基督徒的天主思想尽管相近,却只是在分开的两岸相近。尽管由此产生的差异深刻,人们还是可以将这个时期的宗教历史发展用以下形式来表达,就是基督教参与了‘一神论发展趋势’,当然也由此获得了不少的益处。<sup>[42]</sup>

如果我们从这方面来看‘君士坦丁转变’,就不会看到多少象这一流行词所说的那种转变。如君士坦丁转向基督教可以理解为

异教走向一神教趋势的范例，这位皇帝通过其对基督教教会的支持，就对这种趋势起了强有力的推动作用。基督教信仰在这种政策的支持下，就能以更大的力度进行传播，因为她在罗马帝国内已经做到了，顶住旧的敬礼最终决定性地予以贯彻。

君士坦丁从他父亲那里，接受了高卢人以阿波罗的形象所崇拜的太阳神为保护神。<sup>[43]</sup>这对当时的一位罗马统治者来说并不是什么不平常的事。<sup>[44]</sup>从古东方时代起，在天上统治者太阳神与地上统治者君王之间就存在着一种相似性，而且自奥古斯都起，太阳神就属于罗马帝国的皇帝象征。在二世纪就形成了对“不可战胜的太阳”的崇拜，它到奥勒良的三世纪就成为帝国敬礼了。君士坦丁在罗马帝制中使它成了一种固定的传统。从宗教史上来看这也在于趋势。整个古代一直在扩展的太阳崇拜，从二三世纪以来就在罗马帝国居民中大范围地繁殖。尤其是在其中还可以看到后古代的一神论趋势。尤利安皇帝写了一首对太阳的颂歌，新柏拉图派的 Ptoklos 颂扬了太阳神，<sup>[45]</sup> Makrobios 用顿呼法在致农神颂中称太阳为“唯一之神”，并按多神趋势根据斯多噶模式构想出一种唯一太阳神信仰。<sup>[46]</sup> Heinrich Dorrie 也谈到了“太阳一神论”。<sup>[47]</sup>

君士坦丁的太阳神崇拜在这一地区非常适合。在这方面通过他的所谓皈依有了什么变化？他于 312 年在其天主形象上转向基督教之处，众所周知就在于他将太阳神与基督等同起来了。根据 Eusebios 的描述，君士坦丁在罗马郊外米尔维奇桥下战役之前，就看到了太阳与十字架；按君士坦丁个人的报告，很久之后他在君士坦丁传中描述了这一神视：“在中午时分，由于日已西倾，皇帝这样说，他亲见天空的太阳上有十字架的胜利标志在闪耀，上面写着：你借此获胜！”<sup>[48]</sup>不可战胜的太阳与十字架所代表的基督徒的天主相互辉映。

直到君士坦丁的死及其之后，太阳神一直以其统治者的象征在发挥着一种关键作用，并且暂时只是保持这种态度，从 324 年到其独裁统治之时起就明显地看出，基督徒的天主走到了中心地

位。<sup>[49]</sup>然而在其死后祝圣的钱币上，这位象往常那样被封圣的皇帝展现为披着一件大衣，伸出右手，乘着一辆四马二轮战车在天空飞驰，而天主向其伸手相助。<sup>[50]</sup>该钱币所显示的是一种太阳与基督教象征的结合：君士坦丁所表现的姿态就是太阳神的姿态，他乘着其四马战车在天上飞驰 - 于是在罗马君士坦丁拱门上所见到的，就是罗马元老院于 315 年为颂扬君士坦丁 312 年的胜利而建成的而从天上向君士坦丁伸出的手，就可能是基督教天主的手，因为这手在旧约中以及在从后古代到哥特式基督教艺术中，都是天主的象征。<sup>[51]</sup>

君士坦丁转向基督教，不能说成是从异教多神论‘皈依’到基督徒的唯一真天主，而且完全按 Eusebios 所说的意义，将基督教一神论与君主制统治形式等同起来。有两种理由说明这行不通：一方面，一神论与古代理解的君主制并不完全适合，另一方面，在‘君士坦丁转变’中起作用的多种势力，要比 Eusebios 将一神论与君主制单纯地等同起来的复杂得多。<sup>[52]</sup>

## 5. 政教的一神性区别与一神论的反意识性对抗能量

在最后的思路中还要概略叙述对一神论与君主制联系的一种广泛的异议。在古代政教并非有别的背景下，提及天主的唯一性就包含着对采纳神灵达到权力目的的一种批判性动力。统治与救援古时并无区别，因为统治者就有神圣义务整治和排除人世的黑暗。君王是神灵的代表，是在敬礼中象征性地显示出来，并使之进行下去的一种正常宇宙的神性与人性的保证人。

在古埃及，根据 Jan Assmann 的叙述<sup>[53]</sup>，统治与救援的这种一致性有绝妙的表现。法劳体现着“正义”，Ma’at，广义的世界正常秩序；在他的决定与行动中体现着正义秩序的理想。在公元前二世纪之初的一首太阳颂歌中，这种富有特色的意义结构表现了出来：

Re(造物主和太阳神)在众生的大地上永远设立了君王，

为了给人民执法并使神灵满意，  
从而实行正义并清除黑暗。  
他给神灵献上牺牲  
给亡者献上供品。<sup>[54]</sup>

当在美索不达米亚，例如在巴比伦王侯箴言中以批判态度反映了，一位国王可能忽视这种法规，而成为一位比较懦弱败坏的国王，埃及的法劳则为 Ma'at 正义的典型和大神 Horus 的体现，因而原则上不会违反法规。所以他是不可批判的。早在托勒密时代，这可能意味着在希腊人的影响下，就在一种资料中体现出君王的无神思想及其违法行为，这是个别的例外情况。而在早期埃及资料中体现出来的，却是君王与民众，国家与社会之间完全无对抗与矛盾的和谐景象。这当然是一种理想的结构，古东方和古代典型的宗教和政治体制的一致性在其中确实令人印象深刻。

在古以色列就有一种与此有关的特殊发展，它导致了统治与救援的分离。<sup>[55]</sup>就以民的国家时代来说，即从公元前 10 至 8 或 6 世纪，从这时起古以色列就属于所描绘的古东方背景。以民的天主就是所谓的国神，包括一座（在耶路撒冷的）圣殿，以及有关的敬礼连同神职人员，以色列国王是天主的代表，他的登基仪式被视为生于雅威的凭证：“你是我的儿子，我今日生了你。”<sup>[56]</sup>天主的王国就在地上国王身上体现出来了。

在这原则上古东方关系的范围内，在古以色列诚然有过一种宗教史的发展，它理当说是革命性的。当在整个古东方国王与国神建立联系，而且还代表他时，在以色列，而仅仅在此，国王则由民众代替；全体民众接受天主的指示，遵守他的诫命，天主与“其”子民缔结“盟约”，“以民的天主”往往又别称为雅威。“盟约”的政治范畴 berit，在古东方指的是国王与其藩属之间的一种盟约或协议，在旧约的盟约神学上就转为天主与其子民之间的关系了。藩属对其君王负有“爱”的义务，<sup>[57]</sup>这种爱是公元前 7 至 6 世纪之交在对 Schema Jisrael 一神崇拜中制订的，是全体以民的天主对他



们所要求的：

以色列你听着：  
雅威是我们的天主，  
雅威唯一无二。  
因而你要以全心  
以全灵  
以全力  
爱雅威你的天主！<sup>[58]</sup>

Jan Assmann 和 Erich Zenger<sup>[59]</sup>所指出的这一惊人过程的‘过渡’，导致了一种新的政教关系。古以色列一神教的形成在这种背景下，是一种政治计划，或者更确切地说，是一种政治对抗的计划。<sup>[60]</sup>政治关系上从国王到天主的过渡，被说成为从国家暴力压迫之下的解放。在亚述的异族统治时期中，公元前 7 世纪的先知运动毫无例外是与当时的力量对比相反的。“他们与之抗争的范围是宗教调合主义，亚述帝国主义与犹太内部的专制主义。”<sup>[61]</sup>其后果是国家机构的无神化。

古以色列一神论的形成因而恰好不是以一神论与君主制的结合为基础，反而以国王与天主的分离甚至是对立为基础，先知与国王在正确的崇敬天主与社会正义问题上的频繁关键性对抗可以作证。Walter Dietrich 对此曾经强调指出，雅威一神崇拜作为通向一神教途径的一站，在古以色列基本上带有一种政治、社会与宗教对抗运动的特点：“亚述时代反对派先知之所以获得永久性意义，就在于他们能将反对偶像及其时代的思想定为一种概念和理想：即掌握着整个生活与民众世界的一个天主的思想，和以民只受这个天主约束的理想；而且他们能顶住权势和威胁与利诱，将自己交与唯一者不可抗拒的威力之手。”<sup>[62]</sup>次依撒意亚书中反思性一神论的出现恰好就在以民失去国家权力之时，因为在公元前 6 世纪巴比伦流亡时代，并没有什么犹太国和国王。<sup>[63]</sup>

圣经对早期基督教统治关系的宗教认可并且还将其视为基督教传统的重要部分保持沉默。这一点是由于 Kelsos 与 Origenes

之间的讨论才得知的。Kelsos 对基督教团体的指责所针对的,是这些团体违反了现有思想与社会体制的准则。<sup>[64]</sup>这一点在 Kelsos 的眼中通过一种历史形成的宗教与社会法律和习惯的多样性而突出起来;因为它们都是以神圣方式合法化的,是有约束力的和不可更改的:

每个民族对其父辈的遗产,总是象以前所建立的那样予以尊敬。这不仅是由于各个民族根据他们的意愿规定了不同的制度,并应对集体保持有效的决定,而且也是由于世上各个部分也许从一开始就分配给了不同的监管人,并划分为一定的统治区域,从而进行管理。于是各民族的习惯如果符合监管人的意愿,那就是在按正确方式进行。而违背从起初就在各个地区所建立制度的,就不是上主所喜爱的。<sup>[65]</sup>

Origenes 在其答复中驳斥了这样一种相对主义。他在答辩中说,宗教与社会的价值和准则不应简单地如实接受,而应按‘真理标准’进行进行衡量:

如果有人出现在持有无神法律的斯堪特人之中,而且不得不在他们之中生活,因为他无法逃避,那么十分明智的作法,就是以真理法律之名,将斯堪特人认为违法之事,即使与现行法制相反,仍然与持有相同意见之人联合起来。同样在真理的审判官之前,与偶像和邪恶的多神崇拜有关的异教法律,斯堪特人的法律,可能比这更加亵渎神明。因而针对现行法制组成有利于真理的联合,并非不明智。正如那些秘密地联合行动的人们,为了赶走那夺得一国之权的暴君而值得尊敬地行动起来,同样基督徒在他们所称之为魔鬼与谎言的暴虐统治之下,针对魔鬼所建立的体制联合起来,反对魔鬼并拯救他人,他们可能获得这些人的信任,他们所废除的法律,是所谓斯堪特人的法律,是一个暴君的法律。<sup>[66]</sup> Kelsos 会向我们说,为什么将那允许与母亲和女儿结婚的祖传习惯废除,认为它不为上主所悦纳,或者认为,用绳子结束自己的生命是幸福的,或者干脆宣布,那进行自焚或者在火中结束生命是美好的! 为什么例如在陶尔人中,废除了将阿特米人外乡人作为牺牲奉献的

习惯,或者在某些利比亚人中通常屠杀克罗斯人孩子的习惯?<sup>[67]</sup>

Kelsos 的观点在 Origenes 看来导致了一种相对主义,在此基础上准则和价值一般就没有了根据,也无法进行任何评价了;而这也就意味着所有伦理和道德的毁灭:

也有人象 Kelsos 那样认为,上主所悦纳的不在于其性质,而是以共同意见或协议为依据。因为一个民族认为,崇拜鳄鱼和吃牲畜是上主所悦纳的,而这些牲畜却是其他民族所崇拜的,有的民族认为崇拜牛犊是上主所悦纳的,而其他民族却将雄性畜牲视之为神。这样一来,就同样的事和同样的人来说,根据某种法律是上主悦纳的,而根据另一种法律却是邪恶的,这是十分矛盾的…人们应当看到,正义和悦纳上主之事以及虔敬之事,并未明白确定为什么独立范畴,而其行为所追求的目标,也并未指明为虔敬之事,这是否代表一种重大的混乱! 如果虔敬、上主悦纳与正义事实上属于相应的概念,因而同样的表现根据情况和习惯既可能是上主悦纳的又可能是邪恶的,那么人们就要考虑到,同样勇敢、明智、知识与其它品德,包括深谋远虑却并不一致地属于相应的概念,这岂不是矛盾吗。<sup>[68]</sup>

Origenes 关于有约束力的道德价值的依据,即使在古代的环境下,似乎是传统和保守性质的,却对颠覆性势力具有一种取之不尽的力量。Origenes 不仅是在简单地为准则和价值进行辩护,而且是要使所有的思想和习惯,尽管一直是如此古老和神圣,首先也应当能在“真理法庭”之前负起责任。Origenes 所依据的真理当然是圣经传统上天主的真理。他以此名义,针对现状的规定,并针对 Kelsos 的所谓宗教只对历史上偶有的政治与社会体制起合法化作用的神圣世界秩序进行辩护。Kelsos 所代表的是一种经过敬礼上的策划,和在形而上学方面使其有保障的保守多元论与相对主义。Origenes 尽管从原则性理由出发,对此也不能容忍。他不会将所有人性行为都作为中悦上主的来接受,而是要分清真假与善恶。在一种有深刻变化的历史背景下,在 Origenes 对 Kelsos 的这一批判中,隐含着对宗教与权力结合的先知性批判。<sup>[69]</sup>

这种宗教史的认识可借系统神学方法<sup>[70]</sup>，将人们领向一种原则性理解。一神论所坚持的天主唯一性反对将统治与拯救等同起来。形成这种论断的基础就在于，这唯一的天主是真天主，而且是由于这种论断阐明了任何人都无法逃避的真理。对这种真理可与 Jurgen Werbick 一起这样来描述：“圣经的天主向人们展示的真理…，就是人们要在它内并通过它找到他们法规的真理。因而那反对这种法规，而使人无从发挥作用或者受到压制，轻视天主对人性尊严决定的东西，都是错误的。”<sup>[71]</sup> 于是一神论就提供了一种可能性，即能以批判态度对政治与统治的合法性与利害关系提出质询。多神论可以通过宗教方式策划统治，使之合法化从而得到保证，却不会对其进行批判或提出质询，因为诸神以及他们之间的相互支持与对立，不过是地上王国和统治者联盟与战争的非暴力和不带观点的天上反映。而一神论针对其普遍的怀疑所提供的却应当是全面性的，是一种对作用性内在意识与政治和宗教全面要求的稳定桥台。<sup>[72]</sup>

因而一神论在其历史上往往被妄用为权力与统治要求辩护，对此不应有任何争议。正是在基督教历史上，却也在犹太教与伊斯兰教中，曾经和将要寻求建立一种，由“最高基督徒尊严”或教会神职界所代表的真理与权力的连续体。<sup>[73]</sup> 在个别一神论者历史上，过去和现在都有合法而滥用天主真理的事。从整体看来——为了顾及到与 Eckard Nordhofen 的区别为了自己的目的而将天主及其真理夹带进来的篡权性一神论，要比私人性一神论常见得多，在后一种一神论中生动地保持着这样一种意识，就是唯一而真实的天主原则上不会夹杂在人性的利益之中，因为他莫可名言又无法确定，而常处于‘来临’之中：“我会自有，因为我是自有者”（出 3, 14）。<sup>[74]</sup>

正由于这种滥用史就不要忘记，涉及唯一天主的言论之中含有一种莫大的统治与思想批判的能量。天主“圣意要求人们对世物偶像化进行抵制；那由此所展示出来的天主真理，看来与人们为了使其利益合法化而在思想上勾画出来的东西有矛盾。”<sup>[75]</sup> 一神

论的这种反意识能量,以惊人的方式与象 Odo Marquard 这样的一神论批判者的意图相合,后者鉴于 20 世纪的灾难性经历,有意与不同方向的绝对性要求和一律化的极权主义者进行对抗,而正是在此涉及到了方向和特征发现。<sup>[76]</sup>如此看来,这场争论仅仅涉及到以下问题,是否一神论与各种其它全面性要求都属于人类的被告席,或者它所描述的不过是对其拯救与保护不可缺少的资源。

如果现在对一神论和政治进行讨论,这种观点不会吃亏,因为一神论的天主思想,如人们一般所公认,可有多元与民主性能。<sup>[77]</sup>因为人性利益在个性化的时代越是自我个别性的,就越发显示为普遍或全面性的。只有一个全球性的天主并不是支持个别利益的。

译自神哲学季刊,2006 年 3 期

### 【注释】

[1]E. Peterson,一神论作为政治问题。关于罗马帝国政治神学史的一篇文章,Leipzig 1935;修订后载入:全上作者的,神学文选之一,编者 B. Nichtweiss, Wurzburg 1994,23 - 81 页。

[2]J. Werbick 对上述三位的证言与不同的分析,是绝对化的一神信仰吗?——是对多神论的自由多元化吗?,载在:Th. Soding 所编写的,信仰与自由对立吗?关于一神论的新辩论, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003,(142 - 175)145 - 151 页。

[3]当前关于 J. Manemann 的实例,神灵的昏迷。历史转折时期中政治上的反一神论,载在:全上作者所写的,一神论, Munster [u. a.] 2003,28 - 49 页;H. G. . Stobbe,一神论与权力。评最近宗教批判的某些实例,载在:全上处 166 - 180 页。

[4]F. Nietzsche,反基督。格言 19,Munchen / Berlin 1980, 185 页。

[5]O. Marquard,对多神论的赞扬。论一神神话与多神神话,载在 H. Poser 所写的,哲学与神话。一种对话,Berlin / New

York 1979, 40 - 58 页, 经过修订载在: 全上作者的, 脱离原则。哲学研究, Stuttgart 1981, 91 - 116 页, 并且载在: H. -J. Hohn 所写的, 内在性的危机。在现代界限之内的宗教, Frankfurt am Main 1996, 154 - 173 页。对此进行批判的及其它: J. Taubes, 论多神论的繁荣期, 载在: K. -H Bohrer 所写的, 神话与现代, Frankfurt am Main 1983, 457 - 470 页; J. B. Metz, 针对多神神话的神学, 或对圣经一神论的小型辩护, 载在: O. Marquard 所写的, 一致性与多样性, Hamburg 1990, 170 - 186 页; A. Halbmayer, 对多样性的赞扬。论 Odo Marquard 对一神论的批判, Innsbruck / Wien 2000, 尤其是 143 - 215, 387 - 404 页。

[6] 见注 1。

[7] G. Fowden, 从帝国到联邦。一神论在近古代的后果, Princeton 1993。

[8] Peterson 令人兴奋的永久性著作的问题特别也在于, Peterson 关于“神性君主制”(1931 年的一种概念史研究), 以及“奥古斯都皇帝评价古代基督教。对政治神学史的一种贡献”(1933 年) 这原来独立的两篇文章合成为一篇新的论述了。在此着手的对原始资料的新解释, 其目的是对所有政治神学的神学解决(例如该论述借以成名的结论部分), Peterson 是通过一种“君主制”概念的政治化及其与“一神论”一词的广泛同义化来达到的, 然而这两方面在文件中都没有加以掩盖。更进一步的如 R. Hartmann 的, 一神论文章的出现, 载在: A. Schindler 所写的, 一神论是政治问题吗? Erik Peterson 与政治神学的批判, Gutersloh 1978, 14 - 22 页。关于与 Peterson 的一神论文章的讨论, 请参见 C. Schmitt, 政治神学之二, Berlin 1970, 68 - 88 页, 题目是: “Eusebius 是政治神学的典型” 经过修订后载在: Rubbach 所写的, 面对着君士坦丁转变的教会, Darmstadt 1976, 220 - 235 页; G. Rubbach, Euseb von Caesarea 的政治神学, 载在: 全上文章 (236 - 258) 尤其是 236 页及其以下。

[9] 化名亚里斯多德者, 方言版本 6, 397 b 20 - 398 a 35 (81 -

84, Lorimer); 译本: 亚里斯多德, 论世界, 由 O. Schonberger 翻译和注释, Stuttgart 1991, 18 - 20 页。参见 Peterson (注 1) 26 页。

[10] 全上作者, 方言本 7, 401 a 12 (98, Lorimer)。

[11] Maximos v on Tyros, 异议 11, 5 (91, Z. 76 - 79, Trapp)。

[12] 全上 11, 12 (99, Z. 277 - 283 页; 100, Z. 289 - 297 页, Trapp), 根据英译本译出: Maximus of Tyre, 哲学演说, 译者 M. B. Trapp, 附有序言及注释, Oxford 1997, 99 及 105 页及其以下。

[13] 德尔图良, 护教书 24, 3 (CChr. SL 1, 133, Z. 19, Dekkers); 译本: 德尔图良, 护教书。为基督教辩护, 发行, 翻译和解释者 C. Becker, Darmstadt 1992, 151 页。

[14] Peterson (注 1) 39, 附有大量的其它例证和提示, 38 页及其以下附有注 88, 89 和 93。

[15] 见 Philon, spec. leg. I 31 (28, Daniel); decal. 61 (72, Nikiprowetzky), 由 Peterson 作评(注 1) 29 页及其以下。

[16] 马 6, 24; 路 16, 13。

[17] Peterson 作证(注 1) 39, 附注 94。

[18] Origenes 著作中的 Kelsos, Cels. VII 68 (GCS Orig. 2, 217, Z. 3 - 1, Koetschau)。

[19] Origenes 著作中的 Kelsos, Cels. V III 2 (GCS Orig. 2, 222, Z. 16 - 20, Koetschau); 译本: Origenes 反 Celsus 的八卷本, 卷二, 由 P. Koetschau 译出, Munchen 1926 和 1927 年, 卷二, 295 和 301 页及其以下。

[20] Origenes, Cels. V III 3 - 10 (GCS Orig. 2, 222 - 228 页, Koetschau)。

[21] Minucius Felix, Oct. 10, 3 (8, Z. 18, Kytzler)。

[22] Makarios Magnes, apocrit. IV 20 (199, Blondel)?; 译本: 辩解。基督教未加利用的胜利。早期基督教哲学竞争的原始记录, 翻译与发行者 A. Maeger, Hamburg 2001, 170 页。.

[23] Plotin, 与 33, 82 页及其以下相应的 II 9, 9, Z. 33 - 39 页;

原文与译文:Plotin 著作,译者 R. Harder,带有希腊原文的修订与注释,作者 R. Beutler / W. Theiler,卷三,于1964年分别于 Hamburg 和 Darmstadt 出版,130页及其以下。

[24]其它凭证见 Peterson (注1) 39 - 41 页。

[25]第一次由儒斯定作证,对话 1, 3 (91, Goodspeed; PTS 47, 70, Z. 20, Marcovich); 29, 2 (294, Goodspeed; PTS 43, 55, Z. 14 页及其以下, Marcovich); Theophilus, Autol. II 4, 5 (PTS 44, 42, Z. 12, Marcovich); 8, 6. 9 (PTS 44, 51, Z. 47 和 61, Marcovich)。

[26]该思想起源于德尔图良称其信理论的对手为 monarchiani 君主主义者:驳 Praxen 10, 1 (CChr. SL 2, 1169, Z. 3, Kroymann / Evans)。

[27]其余对此有关的见 Peterson (注1) 33 - 38 和 41 - 43 页; 另见 Ch. Marksches, Heis Theos 是一个天主吗? 一神论与古代基督教, 载在: M. Krebernik / J. van Oorschot 所写的, 前东方宗教中的多神论与一神论, Munster 2002, 209 - 234, 尤其是 228 - 232 页。

[28]见 Peterson (注1) 47 - 51 页。

[29]Eusebios von Caesarea, 与此相应的福音 VII 2, 22 (GCS Eus. 6, 332, Z. 14 - 17 页, Heikel)。

[30]Peterson 的凭证(注1) 50, 注 133。

[31]Eusebios von Caesarea, 叙利亚语本的 Theophanie 3, 1 (GCS Eus. 3 / 2, 126 \* , Z. 11 - 24 页, Gressmann)。

[32]Eusebios 教会史中的 Melito von Sardes, IV 26, 7 - 11 页 (GCS Eus. 2 / 1, 384 - 386 页, Schwartz)。

[33]Origenes, Cels. II 30 (GCS Orig. 1, 158, Z. 9 - 20 页, Koetschau); 根据 Koetschau 译本(注19)卷一, 145 页。

[34]Aelius Aristides, 演说 26, 103 (121, Z. 25 - 122, Z. 5, Keil)。

[35]进一步的情况见 A. Furst, “相信这一点的, 几乎一无所



知”。关于基督教一神论一般性要求的后古代争论,载在: *Ori-ent.* 68 (2004) 138 - 141 页。

[36] Eusebios von Caesarea, 君士坦丁传 II 19 (GCS Eus. 1, 48, Z. 25 - 28 页, Heikel); 译本: Eusebius Pamphili 关于君士坦丁大帝生平的四本书, 译者 J. M. Pfattisch, Kempten / Munchen 1913 年, 62 页。

[37] 教父文献中的证言, 见 Peterson (注 1) 51 - 56 页。

[38] 见 E. Zeller, 希腊人中的一神论发展, Stuttgart 1862, 修订后载在: 全上作者的, 演讲与历史性内容的论文, 卷一, Leipzig 1865 (1875), 1 - 29 页; A. von Harnack, 最初三个世纪基督教的传教与发展, Leipzig 1924, 943 - 946, 957 页; M. P. Nilson, 希腊宗教史, 卷二: 希腊与罗马时代, Munchen 1950, 546 - 552 页。

[39] 作为爆发点起源于牛津专业会议的 P. Athanassiadi / M. Frede 文集, 后古代异教的一神论, Oxford 1999 (2002), 由 M. Willraff 所写的, 后古代异教的一神论。对近代出版物的评论, 载在 *Mediterraneo Antico* 6 (2003) 531 - 536 页。

[40] 对此见 E. Peterson, *EIS QEOS*. 碑铭、文体史与宗教史学研究, Gottingen 1926, 此外新近所搜集的材料, 见 Sr. Mitchell, 异教徒、犹太教徒与基督徒之中至高之神的崇拜, 载在: Athanassiadi / Frede (注 39) 81 - 148 页; 参见 Marksches (注 27) 209 - 213 页。

[41] 在这方面有 M. Edwards 的, 君士坦丁时代异教徒与基督徒的一神论, 载在: 全上作者 / S. Swain 所写的, 走近后古代。从帝国早期到晚期的变化, Oxford 2004, 211 - 234, 尤其是 212 - 217 页, 值得参考, 尽管与此相反 M. Frede, 后古代的一神论和异教哲学, 载在: Athanassiadi / Frede (注 39) 41 - 67 页, 将这种差异弄模糊了。如果这种讨论能将基督教早期观念史发展的看法包括在内, 象 N. Brox 的下列文章那样, 就会有好处, 它就是, 早期基督教关于天主说法的词汇, Munchen 1996, 1 - 46 页。

[42] 对此的一种概况见 A. Furst 的, 在趋势之中的基督教。

后古代的一神论趋势,载在:ZAC 9 (2005) (正在付印中);以及全上作者的大众科学版本作品,“一个天主”。古代教会时期的多神与一位天主,载在:世界与圣经中的环境 11 / 1: Athen. 从苏格拉底到保禄 (2006)58 - 63 页。

[43]这首先要通过君士坦丁 310 年在 Vogesen 与阿波罗的‘会见’来证实: paneg. Lat. VI 21, 4f. (201, Z. 26 - 202, Z. 3, Myrnors)。

[44]类似情况见 M. Wallraff, 基督真正的太阳。后古代的太阳崇拜与基督教, Munster 2001, 27 - 39 页。

[45]关于此二者见 W. Gauth, Helios Megistos. 后古代不同信仰调和的神学, Leiden [u. a. ] 1995, 121 - 164 页。

[46]Makrobius, sat. I 17 - 23 (81, Z. 19 - 128, Z. 2, Willis); 另见 W. Liebeschuetz, 托词说法的意义, 载在: Athanassiadi / Frede (注 39) 185 - 205 页。

[47]H. Dorrie, 皇帝古代的太阳神学, 载在: H. Frohnes / U. W. Knorr 所写的, 教会史就是传教史, 卷一: 古代教会, Munchen 1974, 283 - 292, 尤其是 290 页。

[48]Eusebios von Caesarea, 君士坦丁传 I 28 (GCS Eus. 1, 21, Z. 14 - 17 页, Heikel); 译本: Pfattisch (注 36) 25 页。

[49]这是 M. Clauss 以下描述的基本要点, 君士坦丁大帝及其时代, Munchen 1996, 它本身就是最重要的凭证(见 40 页、91 页, 99 - 103 页); 参见 Wallraff (注 44) 127 - 137 页。

[50]图片见 Wallraff (注 44) 表一, 图 4。

[51]Claus 另有看法(注 49) 97 页及其以下, 他认为, 这手不能与某种神联系在一起。当然在异教神灵的圣象学中也有神灵的手, 如 Jupiter Dolichenus 的手。这对犹太艺术来说是典型的, 首先是(公元 245 年左右)在 Dura-Europos 的犹太会堂内, 以图形描绘了厄则克耳 37 章的预言将如何应验, 而天主的手将使死人复活。从 4 到 13 世纪, 从天空某一部分伸来的手经常是天主圣父的形象描述; 基督在其升天之行中所掌握的天主拯救之手的题材, 也

许要上溯到早期犹太圣经的解释。参见 LThK 4 (12995) 1168 页及其以下 (M. Woelk) 以及 RGG 3 (2000) 1406 页及其以下 (G. Koch) 介绍。

[52] Edwards (注 41) 231 页, 由于异教与基督教的矛盾心理在君士坦丁图象中消除了, 于是他就按 Eusebios 的意义, 替君士坦丁将过去作为福音的准备来考虑了。这一点由于多种原因并不可信: 首先, 将 Eusebios 的神学思想强加于君士坦丁的理由应加以证明。再者, 君士坦丁自认为基督徒, 这与其个人信念无关在此也不应有争议。问题在于将此现象排进后古代宗教史之中, 而在此的关系并不象 Edwards 所想的那么明确。

[53] J. Assmann, 统治与救援。古埃及的政治神学, 以色列与欧洲, Munchen 2000, 32 - 45 页。

[54] 引自: Assmann (注 53) 37 页。

[55] 见 Assmann (注 53) 46 - 52 页。

[56] 圣咏 2, 7; 参见圣咏 110, 3。

[57] 出自古东方, 尤其是新亚述藩属协议与效忠宣誓的文献与文件例证, 见 Assmann (注 53) 61 页及其以下。

[58] 申 6, 4 及其以下。对此请参见 E. Zenger, 以民的一神论。形成一特征一重要性, 载在: Soding (注 2) 9 - 52 尤其是 38 - 43 页。

[59] Zenger (注 58) 43 页。

[60] 见 W. Dietrich, 一个天主是政治对抗的象征。7 世纪犹太的宗教与政治, 载在: 全上作者 / M. A. Klopfenstein 所写的, 是一个天主吗? 以色列和古东方宗教史背景下的雅威崇拜与圣经的一神论, Freiburg i. d. Schw. / Gottingen 1994, 463 - 490 页。

[61] Dietrich (注 60) 486 页。

[62] Dietrich (注 60) 488 页 [强调: W. Dietrich]。

[63] 参见 Zenger (注 58) 44 - 46 页。

[64] 参见 Origenes 著作中的 Kelsos, Cels. I 1 (GCS Orig. 1, 56, Z. 1 - 5 页, Koetschau), 由 J. Speigel 所正确解释的, 罗

马国与基督徒。从罗马皇帝图密善到康茂德时代的国家与教会, Amsterdam 1970, 186 - 188 页; K. Pichler, 关于基督教之争。Kelsos 的抨击与 Origenes 的答复, Frankfurt am Main / Bern 1980, 122 页。

[65] Origenes 著作中的 Kelsos, Cels. V 25 (GCS Orig. 2, 26, Z. 5 - 13 页, Koetschau)。

[66] Origenes, Cels. I 1 (CGS Orig. 1, 56, Z. 9 - 23 Koetschau)。

[67] 全上处 V 27 (GCS Orig. 2, 28, Z. 5 - 12 页, Koetschau)。

[68] 全上处 V 27 及其以下 (GCS Orig. 2, 28, Z. 14 - 20; 29, Z. 4 - 12, Koetschau)。

[69] 与此类似的资料见 A. Furst, 真实的正义与更真诚的天主。一神论在后古代的政治性含义, 此文载在: G. Palmer 所写的, 一神论问题, Heidelberg 2006 (正在付印)。

[70] 与 Werbick 一起(注 2) 161 - 173 页。

[71] Werbick (注 2) 168 页。

[72] 参见 Werbick (注 2) 170 页。

[73] 参见 Werbick (注 2) 166 页。

[74] E. Nordhofen, 一神论的未来, 此文载在: Merkur 53 (1999) 828 - 846 页。

[75] Werbick (注 2) 170 页。

[76] 见注 5。

[77] 在这方面的某些思考, 见 J. B. Metz, 一神论与民主。在现代的基础上谈论宗教与政治, 此文载在: J. Manemann 所写的, 民主性能, Munster 1995, 39 - 52, 尤其是 46 - 49 页, 附有一篇关于一种崇高一神论普遍性的辩护词, 这对外人来说可能会感到不快。

# 论教皇通谕的教导权威 以对宗教自由的表示为例

Ernst-Wolfgang Bockenforde

对刚才天主教神学系所授予我的荣誉,我想表示我真诚和衷心的感谢。荣誉博士的授予是一个科系所给予的最高学科称号,我也深知这种表彰有什么意义。我感到,这是以某种方式承认一种近五十年奋斗的高峰,是站在法学家的视角和职业上,从教会的教导与实际出发,对教会教导与实际,对教会与国家以及教会与政治的关系,对平信徒与教会神职人员的关系,对它们的内容、承载能力与神学正确性提出问题。这首先是一条带有批判而不是赞许的道路,它只会使我回忆起,我1933年关于德国天主教的文章在天主教公众中的所引起的中度地震。<sup>[1]</sup>一种钦佩方向的变化,某些关于宗教自由文章的承认虽略嫌迟缓,它们还是第一批写入梵二会议讨论之列<sup>[2]</sup>,并属于教会的政治使命。<sup>[3]</sup>最后在同一级别上进行讨论,得到神学界越来越多人的承认。这种承认经过在波鸿神学系就职并由杜宾根神学系授予荣誉博士,得到了双重认可和有效的证实。这是一种实际的体验,对我来说,尤其是感激与欢乐的理由。



我为什么为我的致谢讲话选择了在请柬和节目表中所列的题材?也许还有某些其他人在期待当前与生物学挑战有关的课题。然而对此我认为,我已经多次明确地表示过,<sup>[4]</sup>因而就无需有进一步的扩展了。所选的课题具有一种传记性的关系,也许可以指出,

它也并不缺乏现实性。在有关宗教自由的公会议声明文本的说明性序言中[Arthur Fridolin Utz OP 于 2000 年就还将其说成丑闻的是,该序言附有一个德国主教们提供的序言译文<sup>[5]</sup>]我顶撞了 19 世纪教皇的言论,尤其是庇护九世和良十三世关于良知与宗教自由的言论。这篇论文认为,声明只包含以上论述关于较新情况下的发展,并没有提到教会教导的连续性,对此我不能同意。我倒发现有一种 A 与非 A 之间的关系,两者都可用自然法权有效性要求和同样根据来说明。<sup>[6]</sup>我忠于以下格言:鞋匠别离开你的楦头,将所出现的问题交与神学家们去解释;他们要说明,是否十九世纪有关的公告在他们那方面代表了违反自然法的禁令,或者基督徒的自然法权本身含有这种变化幅度,从而在同一世纪中,会有两个彼此相反相互排除的问题出现。

就我所见,至今还没有对此令人满意的答复。Walter Kasper 在其 1987 年“真理与自由”的学术报告中,根据一系列论据尽力进行说明,公会议声明从一种释经反思的历史性传统理解出发,完全保持了至今为止的传统实质,尤其是经过漫长的君士坦丁时期之后,又回到了更为古老的原基督教传统之中。<sup>[7]</sup>关于当前在一个世纪之内相互对立的论述及其传授,他并没有介入。Arthur Fridolin Utz 却不同。<sup>[8]</sup>他为十九世纪的教皇声明辩护,并将一种十分矛盾的分歧事件解释得绝对不存在。他所提出的论证背景,在其看法遭到我反对之后,<sup>[9]</sup>在 1990 年的一封个人书信中表示如下:“一个天主教徒是(也应当)按自己的信仰深信,在公会议的决议中是不会有根本性分歧的。于是他被迫在信仰中找出一种与这种要求相符的解释。”<sup>[10]</sup>这使人想到一种十足的循环论证,它不足以作为神学的学术论证。

于是我想通过由高等学府授予神学荣誉鼓起勇气,大胆走进这一领域,并且寻求答案。我这样做时,同时在一般性的范围内,尤其对教皇教导性通谕权威提出问题。我对自己提出的问题重点如下:(1)如何一般确定教皇通谕的立场?;(2)在十九世纪教皇通谕中的宗教自由表态与公会议关于宗教自由声明之间,在什么范

围内会有一种内容上的矛盾,或者只是一种次要的差异?;(3)在此处的发现对教皇通谕的权威和约束力意味着什么?;(4)由此对1983年教会法典的教导权准则,在什么范围内提出问题?

## 二

现在我们转到第一个问题上来。从形式上看,通谕代表的首先是一定的教皇公告形式,也就是教皇致教会全体主教或其中一部分,甚至也包括信众在内的通函。<sup>[11]</sup>通常自教皇本笃十四(1740-1758)和额我略十六世以来,它经常被用作领导教会的工具;如额我略十六世发了通谕十件,庇护九世发了三十三件,良十三世发了四十八件,本笃十五世发了十二件,庇护十一世发了三十件,庇护十二世发了二十三件。它们的内容形形色色,大都为教导性通谕,以广义的信仰和道德为题材,也涉及到社会、国家和经济教导;以下我们研究的也就是这种教导性通谕。

在教导性通谕中,教皇以信仰与道德问题上的教会上级领导身份出现。从其权威性来看,这种通谕具有何等地位?作为最高牧者和教会导师的表态,根据教会的教阶结构,当然它们具有特殊的权威。然而具体是何等权威?就连教皇的讲话、讲道和通告也都是最高导师的表态,它们却与通谕不同。另一方面,在1983年的教会法典中并没有明确提到通谕。它的位置,用1983年教会法典的话说,就要在划定教皇能错与不能错教导界线中去定。汉斯龚利用人类生命通谕的机会,为了相对限定其可以避免的或实际的影响力,将其批判对准了教皇的不能错性教导本身,以及罗马院校神学实质性的不能错趋势。<sup>[12]</sup>由于它也涉及到了关于信仰的正式态度,就引起了总体的防御性反应,而不是使讨论继续进行下去。

我认为更为正确和更为有利的,是让讨论以相反的方向进行,将教皇的不能错教导作为起点,用教皇通谕的表态按上述方式来限定它。就是说,教皇的不能错教导是按方式和条件,准确而严格

地限定了的。除了全教会常规和普世性的，即主教集体整体与教皇相互和一起的不能错教导(法典 749 条 2 款)<sup>[13]</sup>之外，还有特殊教导 (magisterium extraordinarium)。与这种教导相连的是，教皇作为众信友的最高牧者和导师身份(在宝座上 ex cathedra)出现，并以这种身份，将某一信仰或道德的教导决定性地宣告为应坚持的(tenendum)教导。这就关系到，正如教会法典 749 条 3 款所说的，也就是梵一所承认和明确表达的，一种教导的不能错性，只有在公开地(manifesto)确定下来，并将其宣布为不能错者之时，<sup>[14]</sup>它才会存在；因而对于不能错性没有猜测的余地。

由此可知，通谕本身与不能错教导无关。它并没有达到上述实质和形式上的要求，因而仍然还是教皇常规性教导权的表现。然而这时却涉及到法学家所熟悉并特别重视的原则：凡列举的都是有限的。如果根据梵一所发生的情况已经明确规定，某一教皇教导在规定条件下应有不能错性，那么同时也规定了，没有这种条件或者这种条件之外的所有教导，就都与不能错性无关。而这种限制并不是什么解释性的补充，在梵一有意识地也正是这样要求的。提供不能错草案的信仰代表团发言人 Gasser 主教，是这样解释教皇从宝座上发言情况的：教皇只是在通过郑重的判断为全教会决定信仰与道德问题时，才是不能错的；“不是以任何方式方法宣示一种教导就足够的，而要有明确的意愿(intentio manifesta)去断定该教导，或者排除对其所已作出最后决定，并已宣布为全教会都应持守的教导的犹豫不决。”<sup>[15]</sup>

在这种明确和严格的规定下，任何实质性的不能错理论，对一种不能错性标准来说，就已经都构成了教皇教导内容上的一致性和连续性，这是互不相容的。它们在梵一定断之前，当不能错作为问题存在时完全有某种有效性；然而在此之后，就只能作为神学教义上无法掩饰的看法了，尽管这种看法也许在慎重考虑之后，还会有人代表它。<sup>[16]</sup>

这一结果可用两种方式来说明。教皇通谕作为教皇教导的特种宣告，本身并不是不能错的，<sup>[17]</sup>或者正好相反，对某些人来说也



许会令其感到震惊，它们原则上是能错的，并不能完全排除错误。当在教会文献或文件中谈到非不能错的教皇教导，或者非不能错常规教导<sup>[18]</sup>的执行时，谈的是事情本身，只是在语义上不令人注意而已。

然而还有一个问题，是否这种理论上错误的可能性，不仅是一种纯粹的抽象假设，而可与晚期士林学派的辩论题“尽管不可能没有天主”<sup>[19]</sup>相比，或者它作为实际可能也在考虑之内，因而也估计在教皇权威决定之中。这就将我们引到了开始所提到的 19 世纪论宗教自由的教皇通谕之中。摆在我们面前的是第二个问题。

### 三

这类通谕值得特别注意，因为它们构成了一种令人瞩目的范例。它们所代表和所教导的不是什么人们可以忽视的无关重要的边缘问题，而是教会及其信众对人类及其体制生活世界的看法与态度的关键之点。

a) 什么是这些通谕与此有关的重要内容？我要谈到的是额我略十六世（1832 年）*Mirari vos, Quata cura*，以及庇护九世（1864 年）与之有关的异说提要，和良十三世（1888 年）的 *Libertas praestantissimum* 等通谕。*Mirari vos* 通谕谴责从有害的冷淡主义出发的“错误和荒谬看法，更好说是疯狂，如果每个人都要承认良心自由，并要为之奋斗的话。”<sup>[20]</sup>这种瘟疫性的谬误，它继续说，就为那种完全极端的意见自由准备了道路，使其在教会和市民的范围内蔓延。<sup>[21]</sup>在 *Quanta cura* 通谕中，大量相反的意见和学说在宗徒职责的意识下遭到拒绝、禁止和谴责。<sup>[22]</sup>属于这一类的，从额我略十六世开始，是那些在每个以合法方式所组成的国家中，所宣布并应予遵守的良心自由和敬主（礼仪）自由为每个人的权利的错误主张<sup>[23]</sup>；其它在异说提要中被称为应予谴责的谬论的，是每人通过其理智的引导，可自由决定和宣信他认为真教的宗教自由<sup>[24]</sup>，以及在当今时代不能容忍的下列看法，即天主教应为一个

国家之中排除一切其它宗教之外的唯一宗教。<sup>[25]</sup>

最后 *Libertas praestantissimum* 通谕是良十三世较有影响的通谕，它批判性地分析了宗教崇奉自由。由于天主为社会创造了人，而且连带着以同样方式造成了万物，于是社会如信条之所教导，应承认天主是他们的大父和创造者，并崇奉之为上主和主宰。正义与理智因而不能允许一个国家无神，或者以同样无差异的态度对待各种宗教，以及对各种宗教都承认同样的权利，这就会导致同样的（一种无神论）。而是在一个国家内只应信奉一种宗教，信奉唯一的真教。<sup>[26]</sup> 这是在总结中引向关键论述的通道，即“决不允许有鼓励无差别宗教自由的思想、说法和学说辩护或者坚持说，这是自然所给予人们的权利。”<sup>[27]</sup> 似乎这就有了一种否定天主无上崇高性的权利。

如果人们不带偏见地尊重和解释这种说法，当然就不会脱离时代形势和背景。教皇的谴责和教导，是通过一方面与一种不可知论式的自由主义和冷淡主义式的世界观有关，而它又特别与罗马地区日益上升的反神职主义有关，另一方面又与尤其含有自由和民主倾向的启蒙运动和法国革命观念的政治体制思想有关<sup>[28]</sup>，在其初步的实际应用中，确实并没有摆脱极权主义的极端性。

教皇在维护天主教作为真教以及由其所规定的神性体制时，反对这种发展。他在一种神灵性世界观的基础上，将一种封闭式的以真教为基础的体制，以及与此相应的政法体制，与自由式的自由观念相对立，它对真理——作为人类借理智和启示所制订的宗教和道德规范——负责，这一切都是天主所规定并且完全合法化的。<sup>[29]</sup> 这种体制的核心之点，即使完全就其自然法的依据形式来说，也早已由庇护九世所指出，并由良十三世扩充为一种教导师系，法权与道德的统一，当然这也是以教会指导及其所掌握的理性认识为基础。最近 Rudolf Uertz 也十分明确地指出了这一点。<sup>[30]</sup> 在其中，法律之外的法权，尤其是那可能偏离真理体制，并有时为之辩护的自由法权，没有地位。自由只能想象为到达一种既定目的的自由，掌握真正的信仰，实现人类宗教与道德规范的自由。

由此就可以说明,对一种宗教自由法权的原则性亦即范畴性拒绝,首先是把它视为自然法权,或者每个人的法权;这种法权就意味着神定真理体制的消失。而这种拒绝不仅涉及到它在其中已经拥有法权的道德领域<sup>[31]</sup>,而且同时还涉及到以外的法权领域,法学法权;后者与前者并没有任何区别,都承认同一个特定的任务和职能。由于所假定的法权与道德的必然一致性,因而法权包括自然法与成文法在内,那些只涉及到人们相互之间道德的外部范围,也不能与之区别开来。在神学上有争议的或者现在在合一主义方面所提出来的,都对在神学上以两种法权学说为依据的论述表示拒绝。<sup>[32]</sup>

b) 教皇论述与宗教自由声明的对立性因而是显而易见的。因为后者明确声明了,个人有宗教自由之权,该权无论就私人 and 公众,作为个人或者与他人一起,都应理解为不受强制之权。<sup>[33]</sup>而这一法权并不来自于个人的某种主观心情,无论是掌握着宗教真理,还是处于不可克服的谬误之中,都应予以容忍,其依据还是由于人性的尊严。因而声明明确指出,即使那些并没有履行自己寻求并坚持真理的义务者,他们也得到了宗教自由。<sup>[34]</sup>因而声明也迈出了从真理法权到个人法权的世纪性步伐。<sup>[35]</sup>

如果这种对立代表一种实际矛盾,即教皇的表示与有关宗教自由的声明在内容上无法相容,是否上述的通谕教导也好,公会议的声明也好就都是错误的呢?或者这种对立性是否能在教皇教导的进一步发展 with 区别的意义下,通过公会议或其基本不同情况下的应用而消失呢?

有两种使这种对立消失并避免矛盾的论证进入到认真考虑之中。第一种论证建立在对上述教导的区别与进一步发展之中。公会议声明现在可以根据不同的情况,将法律以外范围与道德范围区别开来;它对道德范围十分诚实地坚持过去的原则,并且加以强调,却将其作用限制在这一范围之内,而不将其扩展到法律范围之外。<sup>[36]</sup>这是重要的发展进程。

这一点从事实情况来看是正确的。然而它说明了什么呢？人们在此可以看到一种继续发展与差异，然而这种继续发展却又在部分撤销以前的教导内容，从而就打破了其连续性。没有其它的道路可以通过。十九世纪通谕所教导的内容，同时与道德以及法律之外的范围紧密相连；而在这种不可分割性中，是以一种正确性与神性体制的要求为基础的，而且也就是这样理解的。公会议声明针对法律之外的法权范围所明确规定的对象，就是个人对宗教自由的权利，它与个人信仰的客观真理无关，尽管处于错误之中，也无论是否努力追求真理。而且声明从个人人格本质及其自由性质出发，以自然法为这种权力的基础。<sup>[37]</sup>对此，以往的教导对法律之外的法权范围，是将它们宣称为违反自然法权之类。<sup>[38]</sup>于是就宗教自由声明与上述通谕的关系来说，无非是着重指出一种部分矛盾，以及通过前者部分取消后者。即使涉及到的只是部分矛盾与部分取消，缺陷和错误却不会因而随之也被取消。多马斯·阿奎纳说，好来自十全之美，坏在于任何缺陷。克拉科夫总主教，卡洛尔·沃伊蒂瓦，当他再提到梵二会议时，并非偶然地对其路布林的同事米斯科夫表示说：“这是一次革命”，<sup>[39]</sup>其中他另外也决定性地参与了公会议咨询。

第二种论证可能以此为依据，就是以往的教导自良十三世以来，一直和明确地是与下列保留条件，即完全按现实情况运用的。事实上在良十三世的 *Immortale Dei* 通谕中写道：“即使教会不允许对不同的敬主形式给予以与真教同样的权利，她也不因而指责政府，当其为了国家的更大利益或者为了避免灾害，根据传统与习惯，允许这种情况在国内存在。<sup>[40]</sup>”因而本身应当如此和以其本身为依据的论题，与在一定的情况下才能由此得以实现的假定之间是有区别的，并且在指定的情况之下才可容忍一定的灾害。庇护十二世在 1953 年的容忍讲话中所依据的就是以往教导的看法，这一点表现得很明显。<sup>[41]</sup>在以往教导意义上的论证，现在可能由于情况又有变化，使公会议声明决定完全放弃用于法律之外的法权范围，却并不放弃论题本身。<sup>[42]</sup>这种论证适合于进行一种协调，

但它既不是决定性的也没有承受能力。因为在公会议声明中,并没有对法律之外法权范围内灾害声明一般性容忍,而是在自然法权领域中发生了一种具体变化:不是对什么灾害的一般性容忍,而在于人性的尊严和本质就是关于宗教自由法外法权的基础。

即使对一种神学思想也不会有不同的看法。人们虽然会从神学观点上问道,当天主看了世界之后,会有什么与庇护十二世批准与重复容忍讲话的关键论题不同的做法。然而人们可能参与这种观点,只是由于第一种说法,而不适用于第二种说法。就神学来说,错误从天主的启示真理上着眼,就可以将它看作一种灾害,它对真理来说,本身并没有存在、宣传与实施之权。然而第二种说法却要按公会议声明的意义来表达:对宗教事务问题的要求是,不可通过国家法律和强制手段进行干预,因为天主所造的是自由人,而通向真理的道路以自由为前提。

这两种消除对立性和避免一种部分矛盾性的论证,于是都没有达到目的。最后的出路就在于,将公会议声明对教皇通谕的等级和有效性问题提出来。这也毫无结果。主教集体与教皇一起对全教会来说,与教皇一样,就是教会最高和全权的代表(教会法典 336 条);在大公会议中也是以这种代表身份出现;即使不是对全教会断定一种信仰或道德教导为有约束力的信条,而是与此无关地作出决议,只是经过教皇批准才会有效,公会议所行使的是一种正式的教会常规教导权(教会法典 749 条 2 款,725 条)。这不在教皇常规教导等级之下,而确实与之同一等级。

## 四

我们现在讲的是第三个问题要点:在对上述教皇通谕权威和约束力调查结果的基础上所得出的是什么?

调查结果提供的事实说明,这种通谕不仅理论上会有抽象的缺陷,而且还有某些具体和实际的缺陷会造成一种错误。这一点并不能以其为无关重要而摆在一旁。<sup>[43]</sup>凡是在一种并非次要的,

而是在重要情况下实际已经发生的事，也能在其它情况之下发生。因而不能说，对教皇作为教会最高教导权代表所许诺的圣神临在，仍然在实际上排除了通谕理论上存在的错误可能性。

2)由此便一般性地，根据：一次错误，就会总是错误的格言，得出通谕无约束力的结论，当然也是错误的。在学术上过去也并非如此。一个具有很高学术权威的公认作家，不会通过一次明显错误就完全丧失其工作范围内的权威。不过他所提出的东西，便不会再被接受为一般无误的，而是，即使在其它工作范围内，也要经过检验，有时还要以有力的论证提出疑问。

当然这一点不可随随便便地就用到教皇通谕的权威上。在教会内涉及到的是神职人员与神职代表人的教阶权威，而不是个别作者。也许仍然有一种示意，尽量要进一步从神学上确定通谕的权威和约束力。教会神职的权威是以教会的体制为基础的。这种体制不是没有教阶特点，但其基本结构概念并不是一种从上层进行管理的福利机构，而是如梵二会议所强调的一种共融。这种共融如 Walter Kasper 所说明的，<sup>[44]</sup>首先意味着集体参与圣神恩赐，福音，与将教会的所有肢体结合在一种基本平等和兄弟关系之中的圣事；它实现在这种共同参与之中，这种参与又是在共同负责并从此出发来进行的，而在这方面又附有不同的神恩与职务。教会的神职人员，如主教尤其是教皇职务，负有在信仰上坚定参与共融的基督徒的任务，作他们真正意义上的牧人，他们有如我在本笃十六世登基时所提到的，打开大门，将人们从内外的纷乱中领到生命之地，使他们与赐予生命的天主圣子亲密相处。<sup>[45]</sup>关心这些羊群安危的牧人不仅与它们不相上下，还象救主基督一样，以其全部权力站在他们面前。他那以此为基础以及由此得出的权威，并没有从共融的共同性中消失。他带着这种权威作信众的仆人，不是其自身权力的代表，而是生活在教会之中而且抚育着教会的圣神的代言人。他坚固教会肢体的信德，给他们指引方向，予以扶持，仍然是与本笃十四世一起，寻找他们，使他们不致在灾害与死亡的盐

碱水中滑倒。<sup>[46]</sup>

b) 由此是否可对教皇通谕的权威和约束力得出什么结论？我认为，是的。我们又能如何对此进行理解，才会不总是处于虔信之中呢？

因为这些通谕并不参与梵一会议所定断的保证教会信仰一致性的不能错性，它们在教会共融之内就不排除对话，而是对其开放的。而这一点之所以尤其有效，是因为就有牧人在其身边的羊群来说，它涉及到个人的道德伦理理解力，并与绝无考虑余地圣神恩赐有关。<sup>[47]</sup>这一点当然还需要更为明确的具体化。对此法学家在其所支配的范围内可以作出一定贡献。这种贡献可以下列方式辨识出来。<sup>[48]</sup>

属于教皇通谕的牧灵与教导权力是一种高层权力。它代表一种有约束力的规定，它本身就应被视为正确。这种视为正确的看法当然并不是绝对的和不可反驳的，而是可以反驳的。对这种反驳于是就有一种举证的倒置。不是教皇的教导职务应当证明在其通谕中教导的正确，才能使其有约束力；而是反过来，如果信众和教会肢体想对其约束力与定向力本身提出质疑，就要尽其全部认识能力，有反对通谕正确性的有说服力而无法反驳的依据。在这种内外性论证过程完成之前，其约束力仍然存在。因而既不能无视通谕的权威，也不可将其贬低为一种单纯的建议，似乎可以任意对待。然而也要在方式上使之达到必要的平衡程度，使之在接受过程中，并不是完全不经过信众共识的考验。

我认为，即使这也适合于教会作为一种有活力的信仰团体的生活原则，它与一种凡俗政治机构如国家也根本有别。这种生活原则不是象后者那样，建立在法律和规定以及外在服从（忠诚）的关系上，而是根据共融结构的性质，以传统和承受为基础。<sup>[49]</sup>教导职务即使是最高一级，也是以所赋予他的权力，介绍取自圣经、圣传以及本人信仰的知识，由此得出方向与指示，从而求助于其他神职人员与信友，将他们视为有活力、有理智、在信仰上结为一体的教会肢体。在这里所有是，从一方面的权威与信任到另一方面

接受与衷心服从的联系,这种接受与衷心服从并不排除个人的思想及其所带来的看法,而是予以接受。<sup>[50]</sup>这就使它有别于违反和最后破坏教会生活原则的无条件服从。因而绝不排除有依据的批评,批评也可公开进行,这并不是缺乏信仰意识或者缺乏与教会的共识,而正好相反。

当然这样不仅就会出现批判性的质问,而且会有拒绝接受的情况。如果这种批判或拒绝接受进一步扩大,那就说明要从教会生活原则出发,将它理解为对教导当局的呼唤和征兆,要它倾听信友们的共识。晚年的若望保禄二世在其于新世纪之初的宗座书信中,明确提到牧者应当学会的“牧灵性智慧”,这就是尽可能倾听全体天主子民,同时他援引 Paulinus von Nola 的劝告,要专心倾听全体信众的话,因为每位信友身上都有天主圣神在吹拂。<sup>[51]</sup>作到了这种倾听,这就会成为教导当局对自己的教导提出问题和重新考虑的机会,就会另外寻求更有力的根据,或者对其加以修订甚至更改。正如上文所述,通谕尽管有其权威与真实性,也是可以修订的。

c) 在这种背景之下,不能错信条也呈现出一种迄今为止很少注意到的方面。从外部首先是从历史社会学的观点看来,这是对教会法制上专制主义的教义性保证,于是在这一点上-尽管已定为信条-注意力当然就更集中在管辖权的首席性上。从内在和神学方面来看,相反却正由于其上述的正规化和限制性的作用而获得了另一种意义。它于是便以有圣神临在保证的面貌出现,使耶稣基督的教会尽管人性也完全在其中起作用,而启示信仰核心与信仰意识却不会在时代的进程中丧失,地狱之门也不会战胜她。如此看来就涉及到在信仰问题上防止严重危害与错误的情况,而不是在呼唤发展一种广泛的信仰体系。在这方面不能错信条在其限定性以及在这种限定之中有约束力的定断中,同时也对所有其它教导可能有的错误作了说明,使教会及其教导不致有害地抬高自己的权力要求,从而对教会内部的自由进行冒险。如此看来,关于宗教自由的公会议声明在其直接内容之外,就发出了一个方向性



信号-而这当然并不是在与圣神的临在作对 - 就是在不能错信条的基础上,教皇在其它范围内的教导,就象大多数人所认为的那样是可以修订的,因而并不涉及到天主教信仰的真理要求。难道这在教会内就没有一种澄清和解脱性的作用吗?

## 五

我们于是真正到达终点了。然而最后还有问题要提出来,此处在一种对立的关系之中所形成的概念,在何种范围内与现行教会法,也就是与 1983 年教会法及其权威理解不合,而且应如何应付。

a)根据法典 752 条,教皇或者主教集体,在信仰或道德问题上履行其不能错教导权时所宣布的教导,所代表的是一种宗教理解与意志服从行动。这指的是什么?它要求一种服从,它合并起来代表两个不可相互分离的方面:理智上的一种赞同性接受,与意志上的外在性服从。这就是在期待,如有认识与理解上的缺陷,就要借一种意志行动予以克服,从而从宗教动机出发,在承认教会权威中达到内心的赞同。<sup>[52]</sup>这种服从义务是新引用到 1983 年法典中来的。1917 年的教会法典,这方面只规定了除异说之外,首先防止一切多少与之相近的错误,因此要遵循圣座借以拒绝和禁止这种颠倒性看法的一切宪章和法令。<sup>[53]</sup>这是一个反面排除性的义务,即防止异端和被明确禁止的错误的义务,并不是对所有发出的教导一律正面赞同的义务。现在所要求的赞同义务于是还带有一个特殊的重点,即信友还有一种防止渎职的义务,这就是“要小心避免一切与所宣布教导不合之举。”(752 条下半段)。由于在信仰陈述中只是要防止各种与此相反的教导(法典 750 条 1 款下半段),此处就只要避免一切“不适宜之举”。这双重否定“防止不适宜之举”,就是从正面意味着,只是支持和表示适宜之举的义务。<sup>[54]</sup>如果这一准则根据它的要求作为教会法真正被接受下来,那么与此相反的看法就完全无关重要了。即使是一种经过慎重检

验,似乎有说服力的看法,也只能破例地对其在内心不予赞同,作到所谓的无声服从<sup>[55]</sup>;所有的公开质询与批评,即使采取学术讨论的方式,都应予以排除。

此处可以看到一种明显的趋势,就是要尽力抬高教皇常规教导表态的权威和约束力;尽管这与正式的不能错教导有别,而实际上是在尽力与之靠近。教皇的常规教导会遇到种种公开质询和批评,它可能装作绝对自主,却不会不受到任何反对。这当然是教皇权威的一种纪律性奢望,它与上述的教会内部生活原则不符,对他也没有好处。如果在实际上还是要期待每位信友和神学家,而不能自己承担义务,难道就可能对教导当局本身有更好的看法吗?一切都寄望于圣神,没有自己的努力与行动,可能也是一种妄想。仅就教会承认宗教自由的发展情况来说,如果不是有神学家和有责任心的平信徒作为基督徒人格主义的代表的批判性而且公开性的质询,那将会怎么样呢?<sup>[56]</sup>万民之光宪章当然是理解其中的这种服从的,认为对教皇的最高教导权根据其看法和和意图,“应虔敬地予以承认”,对其判断“虔心服从”。对神学家或信友之中意见不一致的情况,以及应如何对待的问题,尽管有教会法上的规定,却并未谈到,因而在公会议上并未解决。现在法典 752 条对这一空着的领域借其下半段作了结论,这是有意识地而且还是根据公会议之后,以种种与其公开不一致意见所反对的内容来表述的<sup>[57]</sup>;就没有必要以万民之光为依据了。

b)这就有了理由对教会法提出一个总结性的质问。根据以 Klaus Morsdorf 为首的慕尼黑学派认为有效,而我认为适当的看法,教会法在神学上是有根据的;它以教会作救恩团体的可见和圣事性特征为依据;<sup>[58]</sup>同样,教会法学是一种有神学根据的学科。然而与此同时,当它合法拥有其名称时,因而就与那将法权作为人们自由来往中共同生活的文化表现,按其本质构成为一个根本性相连的法律范围。<sup>[59]</sup>于是它如果不愿陷入与其自身相矛盾之中,不致成为一种教会的霸权体制,就不能没有神学依据。神学依据与一种法制的本质特征的这两方面,应当相互联系并且结合起

来。<sup>[60]</sup>相应的情况也适用于教会法作为教会法学科。

然而既是这样,从而就在两个方面得出以下结论。一方面,不是教会法决定神学,而是相反,是神学决定教会法;教会法的规模、影响范围和特点,应当从神学上推导出来,使其合法化,而不是凡属于法律的就是自主的。另一方面,那属于一种与个人自由和交流有关体制的法权组织性特点,应当是教会法在其组织上所固有的原则:承认每个人有独立性并有服从的要求,并且拥有以此为基础解决纠纷的操作程序;法规的普遍性是为了使其既适用于维护我也适用于反对我;兼听对方的原则,通过不偏袒不依赖的法官解决纠纷,以及最后对依法与从行政上解决纠纷的举证义务。<sup>[61]</sup>就连教会的立法者,尽管他确应被理解为自由和行使主权者,也不在这种基准关系之外。教会法要与其在教会之前的前提条件相符,才不会丧失其重要的基础,而它本身必然会含有上述的法权原则,从而显示为法规体系而不是单纯的权力体系。

如果从这里出发,那么那具有神学和法律价值的教会共融结构,也要在教会法中反映出来,而且具体产生效果。这一点在法典 752 条(实际上也许反正不适宜的)尝试中,将对教皇非不能错教导的任何可以听到的批判,以及与之有关的讨论一律排除在外,在任何情况下都没有例外。而由于这些教会法准则本身并不是什么教皇教导的表示,而是教皇立法者的行为,它们就可以在 752 条有效的情况下公开受到批判。

译自《杜宾根神学》季刊,2006 年 1 期

### 【注释】

[1]参见 E. - W. Bockenforde, 1933 年的德国天主教。对一次座谈会的表态,载在:Hochland 61 (1962), 217 页及其以下,附有该处 FN 1 所作的表态(=全上作者,在时代的挑战中的教会与基督教信仰, Munster 2004, 145 页及其以下)。

[2]E. - W. Bockenforde, 宗教自由是基督的任务,载在:时代

之声 176 期(1965),199 - 213 页(=全上作者,如 FN 1,197 页及其以下)。

[3]E,- W. Bockenforde,这是教会的政治使命吗? 载在:时代之声 184 (1969)期,361 - 373 页(=全上作者,如 FN 1,251 页及其以下)。

[4]E. - W. Bockenforde,选择的大门已经打开,载在上述报纸 2001 年 5 月 16 日 12 期,11 页(也载在 Christian Geyer 所编的,生物政治。立场, Frankfurt/ M. 112 - 115 页);全上作者,一种被禁行为的后果。尊重人性尊严要达到何等程度? 载在:上述报纸 2002 年元月 28 日第 9 页上;全上作者,人性尊严是准则性原则。在生物道德讨论中的基本权利,载在:2003 年法学家报,809 - 815 页。

[5]Arthur F. Utz OP,社会道德之五:政治道德, Bonn 2000, 146 页注 1。

[6]E. - W. Bockenforde,关于宗教自由声明文本的序言,载在:关于宗教自由的(拉丁与德语)声明上, Munster/ W. 1968, 18 页(=全上作者,在时代挑战之中的教会与基督教信仰, Munster 2004, 243 页)。

[7]Walter Kasper,真理与自由。梵二会议“关于宗教自由的声明”(见海德伯格科学、哲学、历史学会学会文集,报告之 4),海德伯格 1988 年,多处,尤其是 36 - 37 页。

[8]Arthur F. Utz OP,从天教观点出发看宗教自由,载在:国际天主教杂志—共融—23 期(1990 年),155 - 175 页;全上作者的(FN 5),145 - 147 页。

[9]E. - W. Bockenforde,致政府、社会和教会书,卷三:宗教自由。现代世界之中的教会, Freiburg 1990, 序言, 9 页及其以下。

[10]1990 年 12 月 6 日致作者的书信。

[11]通谕条,见 LThK 第三版,卷三,698 栏;第二版,卷三,910 栏。

[12]汉斯龚,不能错吗? 一个问题。Zurich 以及他处,1970,

尤其是 41 - 100 页。

[13]Norbert Nuddecke,在教皇法典中的天主教教法准则,和在教皇权威中的较新的表示,Wurzburg 1997,264 - 269 页。

[14]详情见 Norbert Ludecke (FN 13),246 页及其以下。

[15]见 Bernhard Brinkmann,有教皇“常规教导”的不能错性表示吗?,载在:士林学报(1953)28 期,202 - 221(205)页上。

[16]对此的提示,见 Norbert Ludecke (FN 13),269 页注 171。

[17]这一点只适用于通谕本身。如果在某一通谕中,对已经作为不能错性定了下来的教导重新说明,或者予以强调,它也不会因而失去不能错性。教皇也可能将适合这种有效要求的从宝座上作出的决定,在一种通谕中公布。参见 Otto Hermann Pesch,论教皇通谕的约束力,载在:A. Gorres 所编写的,良心自由之中的婚姻,Mainz 1969,23 (26 页及其以下)。

[18]如 Norbert Ludecke (FN 13),304 页。

[19]关于这种说法的存在与特点,见 E. - W. Bockenforde,法哲学与国家哲学史。古代与中世纪,Tubingen 2002,314 页和注 4。

[20]Arthur F. Ultz - B. Von Galen 所编写的,天主教在其历史发展中的社会教义。卷一,Aachen 1976,II.,148 - 149 页。

[21]全上。

[22]A. F. Utz - B. v. Galen (FN 20),卷一之二,172 - 173 页。

[23]A. F. Utz - B. v. Galen (FN 20),卷一之二,166 - 167 页。

[24]异说提要第二十五条,参见 A. F. Utz - B. v. Galen (FN 20),卷一之二,38 - 39 页。

[25]异说提要第七十七条,参见 A. F. Utz - B. v. Galen (FN 20),卷一之二,52 - 53 页。

[26]Libertas Praeantissimum,57 节,参见 A. F. Ut - B. v. Galen (FN 20),卷一之二,202 - 203 页。

[27] Liberta Ptaeantissimum,71 节,参见 A. F. Ut -

B. v. Galen (FN 20), 卷一之二, 208 - 209 页。

[28]见 Josef Isensee, 天主教对人权的批判。在十九世纪教皇看法中的自由式自由构思, 载在: E. - W. Bockenforde - R. Spaemann 所编写的, 人权与人性尊严, Stuttgart 1987, 143 - 147 页。

[29]Josef Isensee (FN 28), 148 - 156 页。

[30]Ridolf Uertz, 从神法到人法。从法国革命到梵二(1789 - 1965)的德国天主教国家思想, Paderborn 等处 2005, 198 和 236 页及其以下。年轻的神学教授若瑟·拉钦格尔在 1964 年象这样描述这种体制概念说:“‘自然法’与教会的成文法应当是一致的, 而就它来说, 其中也含有教会的成文法。在这种自然法与信仰成文法的独特结合中, 包含着教会在现代, 从一种纯教会性到一种世界观混合性社会的教会处境问题。”(若瑟·拉钦格尔, 自然法, 福音与天主教社会学说中的思想, 载在: K. v. Bismarck - W. Dirks 所编写的, 基督信仰与思想, Mainz 1964, 28 页及其以下)。

[31]这一点是毫无疑问的, 而在这一方面 A. F. Utz (FN 5), 145 页是完全赞同的; 参见 E. - W. Bockenforde (FN 6), 237 - 239 页。

[32]这种论述已经由多马斯阿奎纳 所发现, 在神学大全中不仅探讨自然法问题, 也谈到人为法问题( I, II, qu. 96)。参见 E. - W. Bockenforde, 关于一种现代世俗法权神学的考虑, 载在全上作者的文章中, 如 FN 1, 413 页及其以下。

[33]人性尊严通谕, 第 2 节。

[34]人性尊严通谕, 第 2 节。

[35]这种表示首先是由 E. W. Bockenforde 作出的 (FN 6), 9 页 = 全上作者 (FN 6), 235 页。参见 Max Seckler, 对问号的一种根本性变化, 载在: M. Kessler - W. Graf Vitzthum - J. Wertheimer 等所编写的, 这是对矛盾根源的容忍吗? Tubingen 2002, 151 (164 - 166) 页。

[36]对此有代表性的是 A. F. Utz (FN 5), 146 页及其以下;

全上作者 (FN 8), 166 页及其以下; 参见 Pietro Pavan, 关于宗教自由的声明。序言与注释, 载在: LThK, 第 2 版, 卷 13, Freiburg 1967, 714 页条。

[37] 人性尊严通谕, 第 2 节: “宗教自由法权确实建立在人性尊严的本身上, 这一点可借天主启示圣言和理智认识到”。

[38] 参见 E. - W. Brockenforde, 序言, 编号 5e (FN 6), 18 页。

[39] 对此事的证明, 见 E. - W. Bockenforde, 如 FN 1, 139 页与注 1。

[40] Immortale Dei 通谕 41 节 (Haec quidem), 参见 A. F. Utz-B. v. Galen (FN 20), 卷三, X VII, 2142 - 2143 页。

[41] A. F. Utz - F. Groner, 社会生活的建设与发展。庇护十二世社会大全, 卷二, 3977 与 3978 节: “借此对两大原则进行说明: 1. 凡与真理和法规不相符者, 客观上就没有存在、宣传与付诸实行的权利。2. 不可以国家法律和强制措施进行干预(!), 尽管就更高和更广泛的利益来看有充足理由。”

[42] 在这方面, 如 A. F. Utz (FN 5), 146 页及其以下。

[43] 从实际事实中倒是说明, 从所得经验出发, 现信理部的部长 Levada 总主教于其 1971 年所发表的有关教会不能错教导与自然法权(自然道德法)之间关系的演说, 对此论题提供了一种证明。其中谈到, 自然律的说法不宜作为一种无误性定断的次要对象提出来。这是因为“提出道德标准的人性化过程是由一种对人类经验数据的实质性依赖关系所形成的”, 因为这种说法“基本上必然会有以道德价值为基础的变化和重新措辞, 而这种道德价值正是根据人们对其自身理解的数据和经验认识到的。”(William J. Levada, 无误的教会教导与自然道德法。摘自教廷所办额我略大学神学系获奖演讲, 罗马 1971 年, 77 页及其以下。引文见 77 页)。

[44] Walter Kasper, 教会条之三, 载在: LThK, 第三版, 卷 5, 1467 栏。

[45]本笃十六世,从荒凉的盐海到生命之地,FAZ 95 期 v. 25. 4. 05,2 页;参见罗马观察家报刊 dt, Nr. 17 v. 29. 4. 05,2 页及其以下。

[46]本笃十六世,全上罗马观察家报 dt.,全上处,3 页。

[47]参见 E. - W. Bockenforde,权威 - 良知 - 准则的发现。供进一步讨论的课题,载在:全上作者的,教会与在时代挑战之中的基督教信仰,Munster 2004,383 页及其以下,尤其是 387 页。

[48]它既可作为准确表达又作为进一步更正 O. H. Pesch (FN 17),31 - 33 页论述之举来理解,它与对讨论的忠实性,以及天主教基督徒对通谕负有义务的态度是相合的。

[49]参见万民之光通谕第 7 节,以及 Joseph Ratzinger,教会条Ⅲ,3,见 LThK,第 2 版,卷 6,176 栏;全上作者的,教会,合一主义与政治,Einsiedeln 1987,16 页及其以下;Walter Kasper,教会条Ⅲ,见 LThK,第 3 版,卷 5,1467 栏,Wunfried Aymans,见 Hd-bKathKR,第 2 版,Regensburg 1999,63 B 栏:教会信仰生活的共融结构,667 - 669 页。

[50]这同时也是以批判态度指出梵蒂冈信理部 1990 年关于神学家教会使命的指示,尤其是第 23 节。

[51]若望保禄二世,新世纪之初,即 2001 年元月 6 日的宗座书信,第 45 节(德国主教团所编写的宗座公告 150 号, Bonn 2001)。

[52]Norbert Ludecke,(FN 13),329 页。

[53]1917 年教会法典 1324 条:防止异端还不够,还要小心避开那些多少与之相近之说;因而大家还要遵守圣座拒绝 和禁止这些异说的宪章和法令。

[54]这一点是由 Norbert Ludecke (FN 13),329 页才正确表达出来。

[55]如 Norbert Ludecke (FN 13),330 页也是这种看法。

[56]对于这种过程与这些活动家在其所遭受到的艰难,现在 Rudolf Uertz 在 (FN 30) 中,323,370 - 381,419 - 433,439 页等



处,有详细的描述。

[57]参见 Norberth Ludecke (FN 13),341 - 349 页。

[58]Klaus Morsdorf,论教会法的基础,载在:MuThZ 3 (1952),329 - 332 页;Eichmann - Morsdorf,教会法课程,卷一,1964 年第 11 版,13 - 21 页。参见 Antonio M. Ruoco-Varela,教会法的一般学说或神学,载在:AfkKR 138 (1969),95 - 113 页;Peter Kramer,教会法的神学基础,Trier 1977。

[59]对此问题详细讨论的是 Gerhard Luf,教会法的法哲学基础,载在:HdbKarhKR,2 版,Regensburg 1999,4 节,33 - 48,尤其是 37 页及其以下。

[60]见 Gerhard Luf (FN 61),46 页及其以下。

[61]对于这种首先将规律体系归为法制的法权原则,令人难忘的是最近 Werner Offenloch 的,对法的回忆,Tubingen 2005,67 - 80 页。

# 这岂不是对现代的拒绝吗？

## 庇护十世与牧主羊群通谕(1907)的问世<sup>[1]</sup>

Claus Arnold

1907年有一幅意大利漫画画着一台庞大的机器，在象征着进步与现代化的火车与汽车之间，阻碍它们继续前进。漫画的标题是“现代主义”<sup>[2]</sup>。教皇庇护十世<sup>[3]</sup>及其国务卿 Merry del Val<sup>[4]</sup>（西班牙人，当时的漫画家经常给予他以恶魔的特征）拼命地要以神职权杖阻止它前进，以训谕、法令和通谕去攻击它（其中包括反现代主义的牧主羊群通谕），这些文件就象一堆废纸，时代列车的铁轮从它上面碾过。漫画下面写着：“神职权杖和纸山是不足以阻止它前进的！”

在凡俗的漫画家们看来，庇护十世所谴责的神学“现代主义”<sup>[5]</sup>，只是整个现代精神-社会-经济计划的一个组成部分。这种解释是否与其画像符合，还值得怀疑。十九和二十世纪早期的教皇们得到了现代交通和交流手段不少的好处，它把大量的朝圣者送到了罗马，加强了教皇在教会内的权威。在“现代化手段为反现代化目的服务”口号中所表现的，既是教会教皇极权主义<sup>[6]</sup>又是反现代主义，这种思想在当时到处流行。<sup>[7]</sup>庇护十世，用 Aubert 的话说，就是“保守派改革教皇”<sup>[8]</sup>，因为他通过深刻的组织转变，有效地使罗马教廷尤其是意大利神职人员培训具备了现代形象。<sup>[9]</sup>

然而我们要看的并不是天主教和现代的大事，而是具体的牧主羊群通谕。从一种神学史的立场出发，这一教导性文件的意义及其在庇护十世在位期间的定位一直是个问题。1998年，Herman H. Schwedt 在神学与教会词典上，在其著名的牧羊 Pascendi 词条中对其予以阐明。<sup>[10]</sup>人们以一种广泛的现代主义概念解释该

通谕,于是它的谴责不仅适用于神学上的现代主义,而且几乎包括所有的教会改革性范围以及按时代文化来看的对天主教力量的理解。在牧主羊群 通谕的风暴中,欧洲的反现代主义者也反对所谓的社会和政治的现代主义,就是那些他们认为在基督教工会和基督教民主方面进行工作的人。他们超教派倾向的态度认为这些人应予谴责,并轻蔑地将他们说成“白色国际”。<sup>[11]</sup>尤其德国的反现代主义者甚至发现了一种文学上的现代主义,因为那里的天主教知识分子在“高原报”的影响下,对天主教倾向的文学标准提出质疑。<sup>[12]</sup>德国主教们在 1907 年末相反地却以狭义的现代主义概念解释牧主羊群 通谕。他们将异端的现代主义限定在一种神哲学的不可知论与内在主义范围内,于是就能断言,在他们的教区内实际上没有这个问题。<sup>[13]</sup>

除了这种谴责和防御的策略之外,还有一个重要问题,在庇护十世反现代主义的计划后面,还有哪些意图和哪些人物。除教皇本人的评论之外,它涉及到接受教导当局文件的教会史范围,其意义最迟到梵二的背景下就成问题了。<sup>[14]</sup>由庇护十世所开创的反现代主义的反作用,随着公会议而归于结束。反现代主义者或完整主义者的一部分,走上了裂教传统主义的道路。到梵二会议反现代主义沉默下去之后,目前就有以下的问题,对现代主义的批判在多大程度上可以继续列入教导计划之中。如最近在信仰与理智的通谕中又首次提到 1907 年的牧主羊群 通谕和现代主义。在该通谕中将“以现象论、不可知论和内在主义倾向为基础的哲学观点”解释成为“唯理主义的意图”<sup>[15]</sup>如所周知,这是一种狭义解释。

牧主羊群通谕之所以代表一种神学史上的新事物,就在于由教导当局首次发现了一种新的整体性异端,即现代主义,并就其内在结构关系进行了解释。<sup>[16]</sup>通谕在其教导的主要部分中将现代主义描绘为所有异说的总汇,并指出现代主义者的七大典型作用:是只在内在方面和内心世界里进行思考的哲学家,是只以主观宗教体验为基础的信仰者,因而只能是象征性地理解教义的神学家,是

利用历史考证法在内心发展过程中解决天主启示问题的史学家和圣经考证家,是仅从内在观点维护基督教真理的护教者,最后是想根本改变教会的改革者。现代主义与传统的士林神学和教会教导对立,它的特征是虚伪的理性好奇心、傲慢、无知和欺骗企图。此外这也证明,没有什么现代主义者公开代表表现现代主义,往往只是表现为上述作用之一。通谕在其纪律性总结部分中采取具体措施加强士林神学和哲学,严厉惩处可疑的教员的修道生,加强禁书体制并建立反现代主义的控制委员会。

简略看过该通谕之后就会明白,它也在对具体的神学现代化危机作出反应。事实上1900年左右,在天主教研究人员之中,正开展一种使基督教和教会的经文和传承具有一贯历史意义的运动。<sup>[17]</sup>同时他担心晚期康德形而上学批判,以及当时流行的生活哲学的接受,会使19世纪艰难地重新振作起来的士林思想背景再度衰落下去。<sup>[18]</sup>在这种背景下就可以解释,庇护十世之所以要以其通谕,在一定程度上拉起紧急刹车,并通过压制手段,将人们当时看不到有效解决办法的神学问题予以推迟。

## 有关文件和秘书: Vincenzo Sardi

对天主羊群通谕的种种解释至今为止都有缺陷,就是由于该通谕的预备文件没有找到,而人们对其作者及其意图最后只能猜测。近年来根据新发现的罗马文件给了我第一个暗示。<sup>[19]</sup>罗马异端裁判所的法令 *Lamentabili sane exitu* 结果十分可悲,多数人认为是庇护十世时代第一个大规模反现代主义措施,是于1907年7月,经极艰难近四年的内部讨论之后,才由关于信仰问题的罗马最高当局发布出来的。该法令事实上是一个纯神学文件,它以其纪律性实施规定所带来的实在是那上文所述的“神学急刹车”。庇护十世批准了各项规定和整个法令;显然这也是不够的。*Lamentabili* 所批判的只是新的圣经解释和教义史的某些错误论述,并未就现代主义的整体异说进行定断。<sup>[20]</sup>此外在信理部档案中 La-

mentabili 的法令中也找不到为牧主羊群 Pascendi 作准备的踪迹。于是就认定,既然 Pascendi 要比用时较长的 Lamentabili 用时较短,就由教皇拟定在较小的咨询范围之内了。

2004 年四月间,我在梵蒂冈秘密档案中发现了有关牧主羊群的文件。此外以下的警句,人们如果要隐藏某物,最好是将它放在最合适的地方。前此人们对有关牧主羊群的文件寻找也许并不象人们所能想象的那么认真。现代主义研究并非毫无理由地,在广大范围内同情反现代主义的牺牲品,对此“罗马”往往只是一律相待。<sup>[21]</sup>有关牧主羊群的文件事实上在应有通谕的地方就有:如所谓的致王侯书。<sup>[22]</sup>这些直属于教皇权下的秘书,不仅负责起草致公侯和教会权贵的拉丁文祝贺信,而且负责起草通谕、宪章和自动敕令。<sup>[23]</sup>其中为首的是精通拉丁文的专家,Vincenzo Sardi 主教。Sardi 在庇护的前任良十三世时代就是他的私人秘书,而且在 1903 年 8 月 1 日在枢密会的枢机们面前作了选举教皇的讲话,即在选举教皇之前的拉丁语致词。庇护十世在当选后就已指定其为致公侯通谕的秘书。<sup>[24]</sup>Sardi 是通过几部圣人传记而以作家身份闻名于世的。<sup>[25]</sup>然而尤其是他于 1904/5 年,将 1854 年为定断圣母无染原罪送交的文件编为两卷本问世。<sup>[26]</sup>教导性定断的过程也并非与他无干,于是人们在新的文件形势下,对 Sardi 就不应只看作翻译家,而至少是作为牧主羊群的最后审稿人。<sup>[27]</sup>

## 庇护十世的文章

我们曾经查阅有关牧主羊群的卷宗。它有 300 页左右,也许不是全部现有的材料,而是其中的一部分,Vincenzo Sardi 认为值得保存。<sup>[28]</sup>与 Sardi 在 1905 - 1906 年间所起草的通谕和自动敕令不同的是,牧主羊群卷宗不仅包括有手改稿,和拉丁译文的誊靖件以及长条校样和已经完成的文件样本,<sup>[29]</sup>而且还有可据以检查起草过程的“复制件”。通过这大量的资料,Sardi 就会展示这些文件的特征,以及他自己超出纯翻译之外的特别作用。

在卷宗里出现的第一个文件,是带有庇护十世一页半亲笔批示的文本。教皇勾画了这样一种戏剧性形象:人类的敌人(撒旦)并不睡觉,而是随着时间的推移机警地变换说法,时刻准备斗争,尽管真理在盯着它,它还是在不断调整炮火的方位。因此我们不可有虚伪安全感,以免将圣经对假先知的谴责招引到我们身上来,他们在没有和平之处宣示和平,在号召大家参加战斗时大喊胜利。因此任何时刻尤其是今天,当那借将黑暗说成光明,将光明说成黑暗的伪教师,反对我们的主耶稣基督,反对他的超性宗教,反对他的教会及其神职人员的大阴谋达到顶峰之际,所需要的并不是庇护十世向我们指出的情况,因为他在激情之下陷于幻想之中,而提出他的总结性言论,即讲话的时刻到了。

## 通谕的推动者:P. Albert Maria Weiss OP (通过 Giuseppe Toniolo)

即使 Vincenzo Sardi 以后以动人的拉丁文组合句表达了教皇的激情,还能在通谕序言中造成某些少有语言结构,还是很明确地看出来,庇护十世尽管其工作能力给人印象深刻,牧灵激情令人难忘,却需要智力辅佐和推动,来起草牧羊通谕。打开教皇手迹的卷宗,那两张小小书信就出现在眼前。写信的日期是 1907 年元月 29 日,收信人是一位“尊敬的教授先生。”他就是多明我会士 Albert Maria Weiss,当时瑞士福赖堡的护教学教授,知名的反现代主义者领袖。<sup>[30]</sup> Weiss 要在书信中回答某不具名教授的问题,然后“更加明确的态度和坚定的精神”用拉丁文写道:“首先对思想为害最深的,不是什么由若干论述组成的旧异说,而是一种提纲,甚至是所有异说的汇萃和精神,就象是以其独特的谬论为最后目的,由至今为止所有异说中所得出的总结一样。”<sup>[31]</sup>因而抓住个别谬论就不够了,而要指出由此产生种种异说的总体精神和特征。而这一点颇为不易,因为现代思想本身就带有两面性,而其代表人又蓄意隐蔽,他们比同时的詹孙派更为狡猾。此外现代主义的新异

说还危及信仰与神学本身的基础,而在这方面连新教及其追随者也未能做到这一点。Weiss 此外在 14 点上勾画出现代主义整体形象,并将在释经学和教父学上完全否定超性启示的现代主义称为历史实证主义和相对主义,将其对士林哲学的反对作用和对神学院和隐修院的破坏作用称为教义上的贬损主义。Weiss 最后要求进行一种理论引和实际上的防御,人们也就不难了解七个月后将发表的“牧羊”通谕的核心思想了。

梵蒂冈秘密档案馆馆藏的重新开放,使我们得以更好地了解保守派知识分子与圣父联系的渠道。庇护十世有一位臭名远扬的私人秘书,人称 segretariola,他与国务卿开展竞争。馆藏自 2003 年起开放,并配有良好的目录。<sup>[32]</sup>于是就有了“尊敬教授”的特征,对此 Weiss 如实地写道:这是都灵的国民经济学者 Giuseppe Toniolo<sup>[33]</sup>,一位严格的天主教平信徒,梵蒂冈赐予他一所出版社,一所以他的名字命名的学院,最近还为他发行了特种邮票等等荣誉。社会保守派的 Toniolo 在国民经济学者历史学派的影响下<sup>[34]</sup>,成了良十三世新事物社会通谕的前驱思想家,而且在天主教平信徒运动 Opera dei Congressi 中工作。当该组织于 1906 年由于与基督徒民主独立的定向改变之后,他被教皇任命为神职人员所掌握的三大附属机构之一,天主教行动的前身的主席。<sup>[35]</sup>Toniolo 与教皇的书信往来充满了专用卷宗,除涉及到社会政治问题之外,还不断地谈到严格意义的意大利教会内部掌握问题。Toniolo 早在 1890 年间作为国民经济教授组织成员,就已经在弗赖堡认识了并且重视 Weiss 神父。他们双方都将社会保守派政治方向与对独立平信徒民主的关怀相结合。Weiss 在这方面也与 Toniolo 一样:他参与了在奥地利创建基督徒社会运动,然后作为维也纳枢机 Gruscha 的顾问,在良十三世时代为 Karl Lueger 的基督教社会党进行斗争,遭到失败而不得离开奥地利。Toniolo 在这种情况下自愿接受 Weiss 的神学观点,并于 1905 年 9 月向庇护十世转达 Weiss 的第一份备忘录。教皇答说,他当时也曾与这位多明我会士进行长谈,也愿意应付他所说的危险。<sup>[36]</sup>正如我们

现在能证明的, Weiss 一年半之后还能领会到 Toniolo 向教皇所陈述的他本人的思想。<sup>[37]</sup>

庇护十世久已考虑到对释经和宗教哲学上危险新观念进行批判的思想,并在 1906 年就已经就新说的危险向意大利主教同伴们发出过警告。<sup>[38]</sup>在其主持之下的罗马教廷至今为此所开辟的道路,却是一条传统道路:禁书部和圣职部查禁的首先是 Alfred Loisy 的释经著作,而在 1907 年元月在进行打击三年之后,圣职部又拟定了一份 Loisy 主要异说提要。它最终于 1907 年七月问世,其所明确谈的却不是现代主义,而是新的整体异说。<sup>[39]</sup>庇护十世是个性愿看到结果的教皇,而人们之所以不致迷失方向,是由于 Weiss 神父事先就使人们看清了什么是真正应当做的:通过教导当局本身和有效的控制手段,将一个异说体系首次公诸于世。

Weiss 的短短书信的显著意义是可以直接证明的:1907 年 4 月 17 日庇护十世作了一次“反新宗教改革”的枢密会讲话,被意大利现代主研究者 Lorenzo Bedeschi 称之为“反现代主义的理论纲要”<sup>[40]</sup>在这篇幅讲话中庇护十世接受了 Weiss 信中直接的说法,其中有:“现代的异说者”不是单纯代表某种异说,而是“其总合和所有异说的毒素”。<sup>[41]</sup>它将圣经的默感局限于教义问题,而且与“一种 Aischylos 或荷马”的诗人灵感不加区别。<sup>[42]</sup>它将圣传置于相对地位,而且掏空了教会权威。<sup>[43]</sup>

因而牧主羊群通谕就是这第一“初稿”的加工品;它于 1907 年 9 月问世,并且有意识地超过了可悲法令,一如在圣座文件刊物的官方附注中所供认的那样。<sup>[44]</sup>没有什么士林学派的字句剖析过程,此处暴露出来的只有虚假的现代主义世界观。

因而 Weiss 就是牧主羊群通谕的发起人和思想家,该通谕实际上参与决定了天主教教会到梵二为止的大事。<sup>[45]</sup>细看他所起的作用,就显出他是一个现代反现代的保守派“反知识分子”:Weiss 首先不仅维护一种单纯的保守主义;他还把自己理解为 19 世纪以来反自由主义和教皇极权主义有意识的更新者。他思想上的关键经历,是对其慕尼黑老师 Ignaz Dollinger 的追随及随后与之有意



识的脱离。教师的命运对他始终是一种警告性的例子：他认为，他甚至陷入到了自由主义的深渊之中。因而他对所有的天主教内的多数派，历史主义和主观性的种种趋势都保持最灵敏的嗅觉。尽管他作为弗赖津修院教授的地位给他提供了自由发展的余地，他却选择了多明我会作为超国籍性的精神祖国，该会的新多马斯主义吸引了他。他在该会中渡过的并不是一种心向大集体而自我克制的无名修会生活。他的全部作用就象一团火焰；他使自己体现为一个现代先知，一个耶肋米亚第二和厄里亚的弟子。<sup>[46]</sup>

Weiss 的社会与教会政治责任感来自于其理智上的自信。在创造性地接受已往耶稣会与多明我会关于自然与超自然排位之争中，他极力强调超自然目的的优先地位，并由此推出了一种有倾向性的权威教会学和社会学说：“在天主将人提拔到超自然境界的事上，人不仅要以力争达到超自然目的为其美好理想，而且要将它作为不可推卸的责任。”<sup>[47]</sup>“既然一切都应与超自然界的超自然目的联系起来，那么那按基督法律具体体现这一超自然规定的团体，即教会，教皇就有权监督和判断什么对到达超自然目的有益和有碍。”<sup>[48]</sup>Weiss 认为教皇极权主义就概括在于这一点上，而他最担心的是 1900 年左右许多天主教徒不愿作教皇极权主义者了。他认为这是一种“宗教危机”<sup>[49]</sup>：“在宗教范围内和宗教时刻中，更好说是在教义占主要地位时，天主教徒作为教皇极权主义者，或者作为有教会倾向者毫无顾忌。当政治占统治地位时，人们都重视世俗所理解的事物，与世俗和平相处时，机会主义就以牺牲天主教人之间的和平与团结为代价而占上风。”<sup>[50]</sup>Weiss 摆出来的是保守派的身份保证，内外分明，一种明确的天主教态度，这就是反自由主义和反现代主义。不是现代条件下的一个个个人要拯救，<sup>[51]</sup>而是要保证教会拯救人灵的权威。于是 Weiss 的时代批判要对准的，就是对自由天主教精神感觉失灵的地区：他所指出的病态有民族主义、个别民族优越感，以及对唯法教会批判的反犹太趋势，然而应公开进行谴责的，<sup>[52]</sup>甚至要实际考虑到有关的人。此外 Weiss 还持一种天主教反资本主义的反犹太主义，<sup>[53]</sup>其保守观点

的一部分是要使“社会问题”<sup>[54]</sup>通过退回到中世纪安定的社会田园来解决。

所有使教派合一的企图,无论是在神学还是在社会政治领域内,<sup>[55]</sup>Weiss 指出,都是与他强硬反新教思想对立的:那与以后国教型的拜占庭主义有别的路德教,在他看来不过是现代主观精神之父。<sup>[56]</sup>Weiss 作为他突然病逝的同会兄长和典范 Heinrich Suso Denifle 的后继人,他尽力“从历史上否定路德以及路德教在其早期的发展(1909 年,卷二)”。<sup>[57]</sup>革新与反革新构成了历史篇章,对此 Weiss 也是了解其现状的,他在其致庇护十世的备忘录中也是如此。<sup>[58]</sup>而这不仅是一种从历史上说明该特征状态的主题。<sup>[59]</sup>在追寻组织形式上相近的坚强知识分子过程中,人们除了十九世纪的教皇极权主义外,也许又在十六世纪受过良好文化教育的辩论家和异端猎手中找到了不少的 Johannes Eck, Ambrosius Catharinus, Alphons von Castro。<sup>[60]</sup>

在所谓的德国天主教背景下,Weiss 的立场对环境不起作用,他对“宗教危机”的警告受到嘲笑。德国主教们也好,德国天主教也好并没有以政治和协会的方式支持 Weiss;除了庇护十世的善意外,Herder 出版社的传媒势力却支持他。Weiss 不是作为教会职员而是以神学家的身份开始他的斗争的:几乎他所有的著作都在 Herder 出版了,五卷本的基督教护教学出了四版,更加大众化的“生活艺术”发行五万本。在此问世的还有他的自传式回忆“人生道路与一生的工作。一位现代先知的生活”<sup>[61]</sup>以及“当前的生活与良心问题”,这是他每月在林茨实用神学季刊上按时发表的评论文章。此外 Weiss 还在 1932 年 Herder 国家词书中以其精彩画像及亲笔题词留下纪念。<sup>[62]</sup>主观自信的 Weiss 自 1900 年以后尤其脱离群众,在其逝世的前夜还想到其与在 Dollinger 身边的情况,并且十分孤独地死去。我们今天承认他是牧羊群通谕强有力的精神起草人,该通谕尤其是对定断一种典型新的现代总异说提供了基本概念。

然而我们还是回到牧羊群通谕上来,那么 Giuseppe Tonio-

lo 也是最了解该通谕实际情况的,因为他经过庇护十世的同意,为建立一个国际性的天主教学会打下了基础。教皇不愿让人们说在整个正统教义中有什么敌视进步之处,并在该通谕之末实际上宣告建立此学会,以推动真正的以新士林学派为基础的科学。<sup>[63]</sup>该计划最终未能实现,因为罗马教廷内部的温和派与激进派的对立使之陷入瘫痪。Roger Aubert 早在 1978 年就已经对其进行过追述。<sup>[64]</sup>在我们的背景下,最值得注意的却是,教皇庇护十世已经表示过其个人意愿,要让 Weiss 成为该学会的成员。教皇在致坚强的教会史学家 Ludwig Pastor 的亲笔信中象这样作了<sup>[65]</sup>,他在筹备会中反对该学会的枢机保护人前枢机国务卿 Rampola。除 Weiss 之外,还有罗腾堡主教 Paul Wilhelm Keppler 也是通过教皇的介入而列入到该学会名单之中的。Keppler 早在 1903 年就曾向良十三世呈上一份反对德国革新天主教的拉丁文备忘录,Karl Hausberger 不久前将其出版。<sup>[66]</sup>该备忘录也先认识到了牧主羊群通谕的思路,却没有在通谕文件上留下具体的影响。<sup>[67]</sup>Weiss 和 Keppler 与同样提出建议的因斯布鲁克耶稣会士和历史论战家 Emil Michael SJ,他们在筹备委员会中很光在学术上遭到反对,此外还有耶稣会士 P. Franz Ehrle,以后的罗马枢机图书馆员。这些人士的论战性和大众化特点激怒了筹备委员会。却使教皇欣赏,但他所要的并不是什么纯粹的东西,而是一种在政治和教会内起推动作用的科学。

## Joseph Lemius - 教导部分的精神之父

研究早已估计到,牧主羊群通谕基本上是由教导部分和实际部分两个不同的前期作者合编起来的。<sup>[68]</sup>自 1946 年以来,人们就有把握地估计到无玷童贞圣母会的罗马代理人,P. Joseph Lemius 是教导部分的作者。<sup>[69]</sup>法国人 Lemius 早就在研究其同乡,大现代主义者及其介绍人 Alfred Loisy 的著作,并企图在其中发现一种异说体系。这一点在罗马教会公众中是人所共知的事,因为他也

就主题发表文章。Gabriel Daly 于 1970 年底,在 Lemius 的遗作中发现了 62 页打字稿,该稿与牧主羊群的教导部分极为相近,却字句不同。<sup>[70]</sup> 在新发现的牧主羊群文件中见到有 Lemius 亲手打字稿中详细的五页意大利文部分。<sup>[71]</sup> Vincenzo Sardi 认为这一部分被用到了其拉丁文稿之中,而在有些地方还加上了来自 Weiss 的材料,以及其它更短的现代主义论述组合,它们的作者暂且还无法确定。<sup>[72]</sup> 这种编排法强调,十九世纪思想和社会方面的谬论,如康德主义和自由主义,随着现代主义传到教会中来了,就不能不影响到一个宗教的教义,并带来一个无神的社会。现代主义者七种作用及其具体内容的根本思想,主要却来自于 Lemius,他将现代主义者作为哲学家、信友和神学家的头三种作用放在一起处理。Lemius 的分段法带有这样明确的标题:“对现代主义者体系的概括,确切地说来自于 Loisy。”<sup>[73]</sup> 牧主羊群教导部分真正只是就 Loisy 进行论述的。与此类似的过去在 Lamentabili 中根本就不是针对另一大现代主义者 Georg Tyrell,或者是间接针对他的。(对英国的 Iren Tyrell 主要是用纪律手段,由枢机国务卿 Merry del Val 进行监视<sup>[74]</sup>,他作为西班牙外事人员之子享受英国教育。)

对 Lemius 本人我们至今了解得并不太多。他在其修会的的中学学习,是罗马圣多马斯学会会员,自 1894 年起任研究部顾问。他属于典型的新士林学派,Gabriel Daly 甚至以比较温和的语调承认他反现代主义的激情。<sup>[75]</sup> 庇护十世私人秘书处的文件将强烈的光线照到了牧羊通谕主要起草人身上。1913 年以 Lemius 为顾问的罗马禁书部<sup>[76]</sup>,于 1914 年查禁了 Chales Marras 的著作,并将法兰西行动置于禁书之列<sup>[77]</sup>。不可知论者 Maurras 将天主教会视为客观的体制因素,并将她作为其反俗化法兰西共和国与自由主义的支柱。他的政策带有沙文主义和法西斯主义的特征,却得到了大部分有君国主义和军政一体论倾向的法国天主教的支持,因为人们在这里反对政治上的社会主义和自由主义,以及自由公教式的基督教民主。Lemius 也属于这一范围。他借书信介入

了教皇对 Maurras 书籍的查禁。<sup>[78]</sup>与 Lemius 一起并在教皇前支持他的还有 Willem van Rossum 枢机和 Pierre-Armand Sabadel 总主教(OFMCap 修会会名为 Pie de Langogne),前者为禁书部成员,后者是该部的顾问。<sup>[79]</sup>他们对起草 Lamentabili 法令和绝罚 Alfred Loisy 都起了关键性的作用。<sup>[80]</sup>庇护十世事实上并没有宣布已经决定的对法兰西行动和对 Maurras 的禁书令。

## Vives y Tuto 枢机与通谕的纪律部分

关于通谕中规定有严格的反现代主义监视体系的实际部分中,人们长久以来就料到其作者是西班牙或加泰隆籍的嘉布遣会士,和教廷枢机 Jose Calasanz Vives y Tuto。<sup>[81]</sup>Vives y Tuto 在拉美和法国作为修会会士不得经历种种推销活动,而表现出相应的反自由特征。他的教廷迁升始于良十三世时代,这时他参与了对圣公会圣职的无效性定断,并于庇护十世时代臻于圆满境界,由教皇得到了高于所有其他人的评价。(由于他在庇护十世时代的多种任务,而得到顶峰人物的称号:Vives 掌管一切;他自己最后在病床上还自嘲说:Vives 就是一切。)值得注意的是,在 1907 年夏初,他为了对 Weiss 的“论宗教危机”进行意大利文翻译,而与 Weiss 和 Giuseppe Toniolo 进行联系。<sup>[82]</sup>

35 页大量的用意大利文拟订的通谕第二部分草案,由其与致庇护十世书信笔迹比较可以看出,显然出自于该枢机之手,一看就是一种事先拟定的整个文件的第二部分<sup>[83]</sup>,Vives 对直接参与通谕计划的重要提示。草案大体上为通谕所接受,而在文体上则可能性是经过 Vincenzo Sardi 而大为改善。Vives 的作品上方面为反现代主义提供了具体的纪律措施,另一方面借一种教皇措施语录,为反现代主义行动提供了某种传统证明。为此他追述到后反革新运动时期,也就是西斯多五世 1588 年在 Triumphantis 训谕中支持士林学派的措施,将重点显然放在 19 世纪坚强的额我略十六世和庇护九世等教皇身上,尤其尽力将良十三世最终说成反自

由派。人们早已注意到，庇护十世重新回到了庇护九世的神学与教会政治日程上。<sup>[84]</sup> Vives y Tuto 把这种变化说成连续性，他一方面强调良十三世支持士林派和反改革派的措施，又谈到要尽力使学术上的敌对性以及与之相反的历史性学科完全消失。即使这种语录没有完全被接受，从通谕的最后稿中就可以得出，19 世纪反自由主义到 20 世纪反现代主义教导连续性的结论。

## 宁可处于次要地位吗？国务卿 Merry del Val 枢机

与其惊叹，不如起到次要作用，这是年轻的国务卿 Merry del Val 枢机在牧羊群通谕问世中所扮演的角色。Merry del Val 是庇护十世身边的重要反现代主义者之一，他曾坚决推动对释经学家 Alfred Loisy 的绝罚。<sup>[85]</sup> 此外据说，Merry del Val 曾经通过一位助手与 Joseph Lemius 建立了联系。<sup>[86]</sup> 在牧羊群文件中发现有 Merry del Val 于 8 月底 9 月初致编辑 Vincenzo Sardi 的三封短信，还有对通谕的倒数第二全文的修正建议的两页打字稿。<sup>[87]</sup> Merry 关心的首先是通谕文体的精确性，正确的引证和出处，正确的教会法说明，以及使过于生硬的表达形式与不实际的纪律措施缓和下来。然而 Merry 首先关心的却是一种完全现代化的出版工作：与拉丁文原本出版的还要同时有意大利文和法文译本，加上相应的删节本。这位枢机国务卿，从其最后的短信中得悉，自 1907 年 8 月 25 日以来一直停留在冈多尔夫堡，他不知庇护十世何时将公布通谕，于是请 Sardi 关照此事说：“现在我离中心很远”。<sup>[88]</sup> 据卷宗来看，Merry 显然只参与了通谕最后稿的修改，在文体上有 Vincenzo Sardi，在内容上有一部分坚定的建议者，尤其是有教皇亲自负责。至于那适当而简练地提出的修正案，首先涉及的是由 Vives 起草的第二部分，因而在这方面至少会暗持一种保留态度。于是在一定情况下他要求不是反对任何现代方法，而只坚决反对现代主义者的方法，以“明智的严肃性”代替“极端的严肃性”的说法，“不要无端地大喊大叫”。<sup>[89]</sup> 从整体上看，呈现出

来的是一种实事求是的态度，它以后事实上越来越与激进反现代主义相反。Umberto Benigni 曾经是 Merry 的战友，以后成了庇护十世所支持的反现代主义的新闻和秘密外交会社的领导人，于 1913 年又发现他的最高称号“胆小”。<sup>[90]</sup>

## 结论：反现代主义议事日程的作用范围

即使是在 Lamentabili 法令的编辑史上还留有空白点，如谁作为现代主义者的品德标志，带来了异说特征的“虚伪好奇心”、“傲慢”和“不诚实”，就可以在文件的基础上有把握地肯定某些东西：

通谕的思想之父们，基本上都持一种广泛的现代主义概念，它超越纯神学关系之外，而带有一种基本上反现代和反民主的，因而是独裁社会概念的现代主义概念。这一点在 Lemius 接触到法兰西行动时就典型地表现出来。牧羊羊群通谕既是庇护十世接受保守派教会知识分子建议的计划，他们或许要比教皇更确切地了解所瞄定的目的。Albert Maria Weiss 和 Joseph Lemius 只不过是一种超国际性团体的两个主角，他们在神学方面，关于历史主义、人类中心论与合一主义对神学和教会的后果有灵敏的辨别能力。他们在教会权威的扶持下领导着一种转变，这种转变，经过必要的改变，对天主教来说是先认识到了新教在 1918 年后 Karl Barth 的反历史性改革。<sup>[91]</sup>

过激思想家的反现代主义，尽管在庇护十世之后，而且部分地在他当时就暗地或相反地有所缓和，然而教会内的总体思想氛围长时期内都大受影响。尽管如此，要把 1907 年至梵二之间时期的罗马天主教都说成是一种反现代议事日程，也未免过于简单了。由反现代主义所推动的新士林派，在 1918 年后甚至如法国历史家 Claude Langlois 所说的，则一心要塑造可笑的同时代性的典型。<sup>[92]</sup>属于这种典型的有改变传统的反自由主义为在庇护十一世和十二世时代以自然法权为基础的反专制主义，属于这一类的还

有新多马斯学派 Jacques Maritain 的人权学说,该学说在 1945 年后成联合国人权宪章的标准。然而要达到这种“可笑的同时代性”教会却有必要至少部分地放弃庇护十世的遗产,并超越牧主羊群通通谕所坚持的广泛反现代的意向。庇护十一世接受了对此最重要的一步,于 1926 年对沙文主义的法兰西行动采取了激烈措施<sup>[93]</sup>。Michel Winock 在其“知识分子世纪”中生动地描述了庇护十一世对 Charles Marras 与法兰西行动最终瓣批判,在法国天主教内引起的是何等思想转变。没有这一切, Jacques Maritain 就不会发现他的人权哲学。<sup>[94]</sup> 庇护十世时代反现代主义者的带头人之一,新士林派的 Louis Billot SJ 的反应却不同。Billot 于 1903 年在出色地将智力与禁书部的不妥协性相结合中,勾画了一副生动的 Loisy 释义的恐怖形象。<sup>[95]</sup> 在 1929 年他辞去了枢机职位,因为他不肯与庇护十一世共同分担谴责法兰西行动的责任。<sup>[96]</sup> Joseph Lemius 没有再参与这一转变,他已经于 1923 年就去世了。庇护十一世通过谴责法兰西行动,至少在政治上放弃了激进的反现代主义,然后逐渐地直到梵二也在神学上予以兑现了。

在教会史上谁也不免会对教会的过去有一种清醒的印象,而对某些教导当局的文件有艰难地接受过程。这些文件既为当前提供了先决条件,却也为学术和教会作了它们的贡献。在教皇庇护九世列真福品时,若望保禄二世曾经说明,在这一行动中所涉及的并不是某些“历史性的选择”,而是个人的品德。<sup>[97]</sup> 至少现在也可对已于 1954 年列入圣品的庇护十世持同样的态度。<sup>[98]</sup>

附录从略。

译自神学与哲学季刊,2005 年 2 期

### 【注释】

[1]于 2004 年 6 月 30 日,为就任马因法兰克福市若翰沃尔夫冈哥德大学,天主教神学系教会史常任教授的首次讲课而写的文稿。-作者提供了与“牧主羊群”通谕有关的大量文件和新问世的



评论文章。

[2]“现代主义”，载在：Pasquino Nr. 51, 1907；由 G. Spadolini 复制，两个罗马。在 1800 至 1900 年之间的教会和国家，287 页插图 67。

[3]见 G. La Bella (作者)，庇护十世及其时代，Bologna 2003。

[4]关于他的反现代主义的作法，见 D. G. Schultenover，罗马的情况。现代主义危机之夜，New York 1993。

[5]关于研究情况，见 C. Arnold，对天主教内现代主义危机的新研究，载在：ThRv 99(2003)，91 - 104 页；O. Weiss 的概观，载在：Laurentinianum 2005(在付印中)。

[6]关于研究情况，见 O. Weiss，教皇极权主义就是“生活研究计划”，载在：全上作者的，文化-思想-神话。论 19 世纪和 20 世纪的神学和文化史，Paderborn 2004，509 - 533 页；以及随后由 J. Schmiedl 所编辑的论题集。

[7]关于天主教保守主义者的现代化可能性问题，见 F. W. Graf，这是天主教的事后自我现代化吗？对 Karl Gabriel 关于梵二各学科之间注释学建议的评价，载在：P. Hunermann 与 J. H. Tuck 合编的，梵二会议。在整体现代化条件下的基督教信仰。导论问题(梵二会议计划与作用史之一)，Paderborn 1998，49 - 65 页。

[8]见 HKG (J)6/2, 391 - 405 页。

[9]见 G. Vian，为复兴基督教社会而进行的教会改革。在庇护十世时代(1903 - 1914)所进行的意大利教区和修道院宗座视察，Rom 1998；以及文章，载在：La Bella, 237 - 521 页(“改革派教皇”)。

[10] H. H. Schwedt，牧放主的羊群词条，载在：LThK 7 (1998)，1406 页及其以下。

[11]见 E. Poulat，完整主义和天主教完整派。一种国际性的反现代主义网：La “Sapiniere” (1909 - 1921)，Paris 1969；O. Weiss，多明我会中的现代主义和反现代主义。以及关于“皮亚

会社”的文章(新神学史的資料和研究之二), Regensburg 1998; R. Gotz, “针叶林中的 Charlotte”, Umberto Benini 主教(1862 - 1934)以及反现代主义的“皮亚会社”, 载在: 支持你主教, 基督与你在一起。FS Friedrich Wetter 枢机, 编者 M. Weitlauff 和 P. Neuner, Otilien 1998, 389 - 438 页。

[12] 见 M. Weitlauff, “文学上的现代主义”。“天主教的文学之争”, “高原报”与庇护十世 1907 年 9 月 8 日“牧放主的羊群”通谕, 载在: 古巴伐利亚教会史文集之 37(1988), 97 - 175 页(又载在: 全上作者的, 处于爆发与拒绝之间的的教会。关于十九到二十世纪早期教会史和神学史的选, 编者 F. X. Bischof 和 M. Ries, Stuttgart 2001, 388 - 460 页); K. Hausberger, “我的天主教心灵极度沉痛”, 关于 Handel-Mazzetti(1910)“事件”以及查禁文化时报“高原”(1911)的梵蒂冈资料, 载在: R. Zinnhobler 等(编者), 动荡时期的教会。FS Maximilian Liebmann, Graz 1994, 189 - 220 页。

[13] 见 N. Trippen, 神学与教导有矛盾。1907 年教会反现代主义的措施, 及其在德国的影响, Freiburg i. Br. 1977, 94 - 107 页。

[14] 见 H. Wolf(作者), 天主教内的反现代主义和现代主义, 论梵二神学史预备阶段的文章(梵二的计划和作用史, 卷二), Paderborn 1998。

[15] 若望保禄二世, 1998 年 9 月 14 日“信仰与理智”通谕, 54 节。

[16] 正文见: ASS 44(1907), 593 - 650 页; 圣父庇护十世上天授命的教皇, 关于现代主义者学说的公函(1907 年 9 月 8 日: “牧放主的羊群”)。批准版本(拉丁和德语版本), Freiburg i. Br. 1907; DH 3475 - 3500(选本); 此处只提及各种解释和概要: P. Neuner, “现代主义”与教会教导。庇护十世现代主义通谕的意义与后果, 载在: StdZ 190(1972), 249 - 262 页; O. Weiss, 现代主义在德国。关于神学史的一篇文章, Regensburg 1995, 14 - 20 页。

[17] 关于天主教经典异文的历史主义问题, 见 C. Arnold,

Turmel 事件在禁书部的起源(1900/01)。旁观 Alfred Loisy 与 Laurentius Janssen 的鉴定,载在:P. Walter/H. J. Reudenbach(作者),禁书审查 - 教廷 - 天主教与现代。FS Herman H. Schwedt (关于教会史和文化史的文章之十),Frankfurt am Main 2000, 83 -104 页。

[18]见 Weiss,现代主义。

[19]见 C. Arnold,十分可悲的结局(1907)。罗马的教导和 Alfred Loisy 的解释,载在:新神学史杂志 11 期上(2004),24 - 51 页。

[20]见 Daly,194 的评论:“可悲法令对教皇和教廷所预定的目的来说,是一个很不适宜的工具。”

[21]这一点不适用于对 E. Poulat 许多工作的评价,见:一种科学的对象,天主教。对 Emile Poulat 工作的反思(en Sorbonne, 22 - 23octobre 1999),编者 V. Zuber,Paris 2001(附参考书目)。

[22]推动我进行这一探索的事实,是 Francisco Beretta 在一系列“拉丁书信”中,发现了有关以后 Providentissimus 通谕的一份“计划”;E. Beretta,论圣经救世真理的绝对不能错性。梵一与梵二之间最慈祥的天主,载在:FZPhTh 46(1999),461 - 501,尤其是 485 页。

[23]见 F. R. Blouin(作者),梵蒂冈档案馆。圣座历史文献的目录与指导,New York/ Oxford 1998,175 - 177 页。

[24] Rivisondoli 的 Vincenzo Sardi(1855 - 1920),1903 年任宗座公证人,1908 年任巴勒斯坦凯撒利亚名誉总主教,1909 - 14 任驻君士坦丁堡的教皇代表,1916 年任传信部顾问,1917 年任枢密会陪审推事和枢机团秘书;见 1903 - 1921 年宗座年鉴。

[25]其中有 V. Sardi, B. Gaspare del Bufalo 传,马奇亚大堂神职人员,耶稣基督宝血传教会创建人,按照程序描述,罗马 1904 年版。

[26]V. Sardi,隆重定断圣母无染原罪的教义。在纪念该定断百周年纪念时间问世的文件和档案。

[27]“十字架报”于1907年11月14日传来消息,说 Sardi 是 Pascendi 的唯一起稿人;见 P. Sabatier, 现代主义者。现代宗教史评说, Paris 1909, 66, 注4。这一点于1907年11月18日被168号罗马通讯否定了:说他只是一个翻译家。

[28]梵蒂冈秘密档案馆(ASV),致公侯书信。表态与细节157(1907/08),卷宗35A(不带页数)。Sardi 在卷宗封面上作了说明并签名。值得注意的是那卷宗上颇不寻常的号码35A,它可能说明以后要列入到工定系列之中。

[29]见 ASV,致公侯书信。立场与细节156;如1905年的通谕“*Acerbo nimis*”:全上 Nr. 17。

[30]尤其是关于 Weiss,见多明我会,133 - 203 及其以下。

[31]见有关的拉丁文本。

[32]见 A. M. Dieguez, 庇护十世的私人档案。历史背景与目录(CAV 51, Vatikanstadt 2003); S. Pagano, 梵蒂冈秘密档案馆中的庇护十世私人档案,载在: *La Bella*, 153 - 182 页。

[33]关于他,见 J. Madey, 载在: *BBKL* 12(1997), 327 页及其以下; Giuseppe Toniolo 研究会文件(Treviso, 1845 - Pisa, 1918): Pisa, 1988 年 10 月 7 - 8 日, Pisa 1990; P. Pedorari, Toniolo. 一位拥护民主的经济学者, Rom 1991。

[34]R. Molesti, Giuseppe Toniolo 与德国的历史学派,载在: 现代的经济思想一文中中共中央总书记(2000), 13 - 29 页。

[35]见 F. Malgeri, 天主教行动的教皇,它载在: *La Bella*, 453 - 480 页。

[36]这一切都在梵蒂冈秘密档案馆, 庇护十世私人档案 b. 15 中(通讯: 1905 年 9 月), 797 - 799 页(附有庇护十世亲笔复函)。不见备忘录。

[37]至于 Weiss 愿承认 Toniolo 对教皇的影响, 可从其对 Toniolo 的另一封信中看出来: 见梵蒂冈宗座图书馆, Toniolo 稿件, 4533 号书信: A. M. Weiss 致 G. Toniolo 书, 1905 年 9 月 22 日: Weiss 谈到即将来临的教皇接见, 这时他作为神职人员主动地

谈起他所关心的事。Toniolo 要作为平信徒说话,并且有所表示:“谁要是得到教皇的倾听,而不加以利用,自己就要在天主台前负责。”全上 4600 号书信:A. M. Weiss 1905 年 11 月 13 日致 Toniolo 书:“在天主教方面,应通过教会本身,对生活及神学研究的改革采取决定性的步骤。”Weiss 没有自称为超级保守主义者,尽管他曾经象这样喊叫过。尽管如此:“正如在路德时代那样。人们径可自行其是,或者完全不愿听到‘改革’,其结果都一样:危险将越来越大。”“仅仅对[无法辩认之事进行批判是不够的。当然还要做一些实际的事,从而使古老的真理在新的形式下并以新的手段进行教导和和予以维护。”“敬爱的教授先生[···]请将这一切口头向教皇介绍。书面的印象有限,却自有时间阅读。”

[38]见 L. Bedeschi,意大利的反现代主义。控告者,争论者,狂热者,Cinisello Balsamo 2000,29 - 32 页。

[39]C. Arnold,结果十分可悲通谕(1907)。罗马的教导与 Alfred Loisy 的解释,载在:新神学史报 11 期(2004),24 - 51 页。

[40]Bedeschi,36。参见评估即“宣战”,作者 G. Daly,超验性与内在性。对天主教现代主义和一体主义的研究,Oxford 1980,191 页。

[41]ASS 40(1907),166 - 169,尤其是 268 页。参见 Weiss 的书信,第一点(原文见以下附录)。

[42]全上,参见 Weiss 书信,第二点。

[43]全上,参见 Weiss 书信,第三点。

[44]ASS 40(1907),593 页:“1907 年 7 月 3 日判处主要现代主义者错误的圣职部法令,通过当前教皇最及时最重要的文件得到了最好的说明并得以完成[···]。”

[45]Wolf,反现代主义。

[46]A. M. Weiss,人生道路和人生工作。一种现代的先知生活,Freiburg i. Br. 1925。

[47]全上 124 页。

[48]全上 125 页及其以下。

[49]A. M. Weiss, 宗教危机, Freiburg i. Br. 1904。

[50]Weiss, 人生道路, 126 页。

[51]F. W. Graf, 个人的拯救。新教神学就是 1900 年左右的  
文化科学, 载在: R. vom Bruch/G. . Hubinger/F. W. Graf(作者),  
1900 年间的文化和文化科学。现代的危机与对科学的信仰,  
Stuttgart 1989, 103 - 131 页。

[52]Weiss 早在 1897 年就曾对 Sar Peladan 的一篇态度暧昧的  
法国革新天主教文章进行批判, 该文章要教会将那“不幸的闪米  
特族绳索”割断。为此 Weiss 愤怒地喊道: “没有反犹太主义, 就  
没有未来的天主教!” A. M. Weiss, 当前的生活与良心问题, 卷一,  
Freiburg i. Br. 1911, 236 页及其以下。(1897 年“面临危险的宗教  
民主”条的重点)。

[53]关于与此有关的 Olaf Blaschke 论题的辩论, 见 G.  
Fleckenstein/Chr. Schmidtman, 与欧洲对照的天主教反犹太主  
义。2000 年 11 月 25 日关于 Schwerter 工作范围天主教研究的多  
特蒙德 14 天一般性辩论, 此文载在: 历史学报 49 期(2001 年),  
244 - 247 页上; 以及此后由 Hubert Wolf 所编的拜恩天主教学院  
中“天主教与犹太教”大会文件中的文章。

[54]有关情况见 G. Hubinger, 帝国内的思想和社会问题概  
况, 载在: U. Alemann 等所编写的, 思想性和社会性的民主, Op-  
laden 2000, 29 - 41 页。值得注意的是, Hubinger 关于知识分子在  
天主教和社会民主环境下在纪律问题上的平行关系的提示(全上  
36 页)。对此却要注意到, 教廷的反现代主义在“实际现代主义”  
的情况下, 在德国已在多种形式下, 尤其是通过多数主教得以  
制止。

[55]见在中央与工会争论中反“实际现代主义”的斗争; 参见  
Weiss, 多明我会(Lit. )。

[56]A. M. Weiss, 自由主义与基督教。附有“对反自由主义  
的一种生命工作的回顾”, Trier 1914, 321 页及其以下。

[57]参见于同年发表的“路德心理学”。

[58]见 Giuseppe Toniello 对庇护十世的反映, Pieve di Soligo, 1905年9月21日; 梵蒂冈秘密档案馆庇护十世私人档案, 卷15, 797页及其以下: “非常博学而又极虔诚的 Weiss 神父曾多次谈到, 他的研究(尤其是最后一卷), 以及他的广泛交往所揭示出来的, 那些威胁着我们的各种深刻而又强烈的哲学、唯理主义和反宗教的激烈潮流, 这一切不仅支持着对天主教的公开和不公开的强烈攻击, 而且不知不觉地会在较好的信徒中引起一种涣散信仰和天主教纪律的精神, 它可以与路德革新之前人们精神状态相比。”

[59]参见 C. Arnold, 教派主义和对德国历史(1900 - 1960)的研究, 载在: A. Melloni/M. Faggioli(作者), 对九十年代宗教科学总结的准备工作, Munster 2005(已付印)。

[60]这是一种补充性的看法: O. Blaschke(作者), 对立的教派。1800至1970年间的德国: 第二个教派性时代, Gottingen 2002年。对此持批判态度的: C. Kretschmann/H. Pahl, “这是第二个教派时代吗”? 论指定一种新时期的利弊, 载在: HZ 276(2003), 369 - 392页。

[61]1914年的回忆录“反自由主义的终生工作”却不得不在非常保守的特里尔伯铎出版社出版, 因为在德国工会运动的高潮中, Herder 也无法承担象 Weiss 这样的作者。在这种例外情况下只好如此。

[62]国家词书 5(1932), 1144页。——一种完全批判性的评价见由 A. M. Knoll 所编写的有关词条; 全上 1146 - 1149页。

[63]在牧羊羊群卷宗中有两页半的说明, 在起草该通谕的过程中如何推动了此学会的建立。还无法确定此说明的作者。

[64]R. Aubert, 在现代主义时代里, 一个天主教国际科学学会计划的流产, 载在: AHP 16(1978), 223 - 312页。

[65]由 W. Wuhr(编者)所复制的日记、书信和回忆录, Heidelberg 1950, 496页。

[66]K. Hausberger, 罗腾堡主教 Paul Wilhelm von Kepler 1903年关于革新天主教的专题报告, 载在: RoJKG 212

(2002), 321 - 340 页; 全上作者, 罗腾堡主教 Paul Wilhelm von Keppler(1898 - 1926) - 德国主教中的一位反现代主义的代表人物, 载在: 全上 163 - 177 页; 参见全上作者的, “革新派在思想上是混乱的, 在行为上是骗子”。关于罗腾堡主教 Paul Wilhelm von Keppler (1898 - 1926) 的反现代主义先驱作用, 载在: Wolf, 反现代主义, 217 - 239 页。

[67]Keppler 确实在 1907 年春季得到过庇护十世的一次接见; Weiss, 多明我会, 74 页。

[68]见 Schwedt(Lit)。

[69]J. Riviere, 谁起草了牧主羊群通谕, 载在: BLE 47 (1946), 143 - 161 页(参见 242 页及其以下)。无玷童贞圣母会会士(1851 - 1938), 由于他的“现代主义概要”而受到教皇赏识。见 ASS 41(1908), 209 页及其以下。

[70]Daly, 232 - 234 页。

[71]它可与梵蒂冈秘密档案馆所藏的 Lemius 致庇护十世书信直接对照。

[72]这十四页手书说明经其它人加上了以下标题“现代宗教方面学术思想的趋势。”经过与梵蒂冈秘密档案馆的的文本对比, 作者包括有耶稣会士 Louis Billot, 本笃会士 Laurentius Janssens 和至圣救世主会会士 Willem van Rossum。该文本与 Weiss 致 Toniolo 书信的第二标题很相近; 见附录。

[73]“现代主义者, 尤其是 Loisy 体系的概括”; 梵蒂冈秘密档案馆, 致公侯书信, 态度及细节 157(1907/ 08), 卷宗 35A。

[74]可参见 G. Lease, Merry del Val 和 Tyrrell。一种现代主义斗争, 载在: Downside Review 102(1984), 133 - 156 页; Schultenover, 各处。

[75]Daly, 179 - 187 页。

[76]Hermann H. Schwedt 汇编/明斯特 DFG 计划的人员和数据库“罗马法庭和禁书部。”Lemius 于 1913 年参与了一次对 Henry Bremond 的“Sainte Chantal”禁书的鉴定。



[77]其中包括:J. Prevotat,天主教与法国行动。1899 - 1939 年的一次判决,Paris 2001,175 - 194 页。

[78]Lemius 此外还强调,对法兰西行动的查禁就意味着“对自由主义者、现代主义者以及 Sillonisten 的胜利”。他将 Maurras 哲学上的现实主义与“现代主义型的不可知论”严格加以区别;J. Lemius 致庇护十世书信,日期不详[1914 年元月];梵蒂冈秘密档案馆庇护十世私人档案,卷 116,1022 - 1023 页。

[79]梵蒂冈秘密档案馆庇护十世私人档案,卷 116,997 页 (van Rossum);全上 1014 - 1019 页(Sabadel)。

[80]Arnold,Lamentabili。

[81]K. Hausberger 谈到他,载在:BBKL 12(1997),1535 - 1545 页;F. Raurell,反现代主义与枢机 Vives I Tuto,Barcelona 2000。

[82]梵蒂冈宗座图书馆,Toniolo 卷宗,书信 4871 号:Vives y Tuto 的访问名片,1907 年 6 月 6 日:“Vives 枢机欣赏杰出的 Toniolo 教授,并对他说经人建议,要推荐这位好神职人员翻译 Weiss 神父的著作;然而看了部分译稿之后,加上出版社正确的怀疑,我也也认为不应当搞下去了。此外 Weiss 神父也写信对我表示,有鉴于此翻译是不可能了。这样佛罗伦萨出版社也就不必担心了。”

[83]该手稿由 Vives 本人在每页的右上角全部标明了页数。第一页的第一句话没有标题留下空格,这说明就是开始。在此他却内容对过去进行回顾(开始写道:“对于上述现代主义或激进论或革新论危害的严重性[···]”),Vives 有意识地拟定了一种预先构思文件的第二部分。

[84]见 R. Aubert,庇护十世词条,载在:LThK 8,333 - 335 页。

[85]见 Arnold,Lamentabili。

[86]A. Perbal OMI 的书信,载在:B LE 47(1946),242 页及其以下。在此以后,Lemius 就成了 Merry del Val 的“亲信顾问”;

Poulat,完整主义,390页。

[87]从这两封短信中也可明显看出 Sardi 的编辑作用以及教皇的直接干预:R. Merry del Val 1907年8月25日致 V. Sardi 信;梵蒂冈秘密档案馆,致公侯书,态度与细节 157(1907/1908),卷宗 35A:“今将所许下的观察一并寄上。还望注意圣父是否赞同,以便了解情况。——除两译稿之外,还将两份电报稿交给你,它们会带来第一次信息,以及它停留在看不懂者手中的时间长短。”

[88]R. Merry del Val 1907年9月5日致 V. Sardi 书;全上:“最尊敬的阁下-我全心感谢你。我不知圣父将何时发表通谕。现在为了避免错过机会,和与出版社的种种麻烦,就要订好合同,确定向记者提供纲要的准确时间,寄送全部译稿使之能同时在罗马首次问世等等。这一切都要经过很复杂的手续,我说的只是原则,我现在远离中心,还要好好考虑。——我将此事拜托阁下,恕我仓促写此短信。”——“远离中心”可能就是指 Merry 在冈多尔夫堡的停留。Sardi 这时正在其位于罗马 Virginio Orsini 路的别墅中。

[89]打字稿“一般规定和特殊规定;全上 47 页:‘注意方法问题’,也许更好是说‘注意到他们的方法’,而不是否定任何的现代方法。[…]64 页:为了避免大喊大叫,最好是以‘明智的严肃性’代替‘极端的严肃性’”。

[90]见 Poulat,完整主义,76,330(对当前枢密会议来说的枢机表)。慕尼黑 Anke Bollenberg 夫人的友好说法。

[91]见 F. W. Graf,20 年代新教神学中的反历史性改革,载在:J. Rohls/G. Wenz(作者),信仰的理智。学术性的神学与教会教导。FS Wolfhart Pannenberg,Gottingen 1988,377 - 405 页。

[92]见 C. Langlois,现代主义,现代性,现代化。方法论的态度,载在:在基督教与凡俗化之间的现代主义。Urbino 国际会议的文件(1997年10月1-4日),编者 A. Botti 和 R. Cerrato(研究和文件 6),Urbino 2000,33 - 51,尤其是 49 页。

[93]见 Prevotot,263 - 397 页。

[94]见 M. Winock, 知识分子的世纪, Konstanz 2003, 237 - 247 页(“罗马反对法兰西行动”)。关于 Maritain 的作用, 请参见 Prevotat, 各处(Reg. )。

[95]见 C. Arnold, 现代主义危机初期(1893 - 1903)中的罗马禁书部与 Alfred Loisy。同时特别考虑到 P. Thomas Esser O. P. 以及 P. Louis Billot S J 的意见, 载在: 罗马季刊 96 期(2001 年), 290 - 332 页。

[96]Prevotat, 480 - 486 页。

[97]2000 年 9 月 3 日列真福品时的讲道(www. Vatican. va 上的原文; 24. 01. 05)。

[98]Gianpaolo Romano 对此却指出说, 庇护十二世正是针对其“历史性的选择”, 尤其是反现代主义的措施, 而将 Sarto 教皇列入圣品的; G. Romanato, 从教皇到列入圣品: 公开的问题, 载在: La Bella, 237 - 273 页, 尤其是 271 页及其以下。

## 中国的新作用会对 教会的合作意味着什么

现在看来,中华人民共和国与圣座建立式外交关系是必然要发生的事。可能要几个月或几年,然而中国和梵蒂冈都要知道,这关系到他们相互之间的利益(参见本期 79 页)。中国似乎有意要在 2008 年奥运会之前,解决天主教地下教会以及西藏达赖喇嘛问题,这将是以一种新面貌出现在世人之前的机会。这是进入世界经贸组织以及中国一般商贸雄心所推动的发展。

教皇本笃第十六世与梵蒂冈国务卿安琪乐·索达诺枢机,都十分肯定中国愿与世界各大国关系正常化的心意。双方一些明显的动作都在说明,有了一种朝着复交前进的迅速发展。数月之前,比利时的哥德福利德·丹内尔斯枢机,以及美国的德奥多尔·麦卡利克与罗杰尔·马霍尼两位枢机来华访问,都受到中国外交部部长与主管宗教事务的宗教局局长叶小文等的接见。去年十月,麦卡利克枢机在一次关键性的会见中,曾与中国第四位要人贾庆林谈话。在上海、西安都有新主教就职,而且至少有三位助理主教都得到了中国政府与罗马的认可。

这一切对中国和教会意味着什么? 多数人认为,在中国所受到的影响是主要的。梵蒂冈要承认台湾是中国的一部分,地下教会要与地上教会和好,罗马要对中国主教的任命发挥正式影响。许多人认为,这种问题,如柏替·安·马亨(美洲杂志,2005 年 7 月 11 日)之所言,已经决定下来了。另一方面,负责圣座政策的克劳迪奥·马利亚·切利总主教断言,协议将由中国教会的受益效应而定。

关于与中国和好对普世教会可能产生的影响,人们注意到的较少。天主圣神在其周全的神圣眷顾下,借中国的现实发展领导教会走向未来。而这正在四个方面进行。

## 四个前景领域

首先是从梵二会议中显示出来的合作概念。近年以来，罗马方面对决定性的过程有中央集权化的趋势。由于宪法在对中国有关问题上给予政府的作用，梵蒂冈不得不通过政府与当地主教们分享决定权。这种分享的实际范围可能很小。无论如何，还是要有通过宗教局进行合作的某种方式。这一点根据今后发展起来的分享权力方式，将在普世教会的层次上产生影响。

其次是关于主教祝圣的领域。多年来中国政府一直坚持，主教任命不应受到罗马方面的任何干预。这一问题由于其在宗徒传承上的重要性，在政治上和教义上都是众所周知的。如果双方达成相互都能接受的协议，那么复交的障碍基本上就已经解决了。

然而该问题不大为人所知的一个方面，可能会对普世教会有重大影响：在现行所有条例的基础上，中国主教的任命过程包括有一种地方选举。在一般情况下，地方政府提出两位候选人。然后地方神职人员以及教友和修女代表投票。获得多数票者当选为主教（然而在近来的选举中，现任的主教已经知道，是哪位候选人已经获得罗马的批准）。

选举的关键因素之一，是当选者应获得 50% 有选举权者的赞同。事实上地方教会对主教选举有否决权。尽管这一过程显然容易受到政府所施加压力的控制，它的存在本身就可能引起普世教会有关主教任命的重要对话。即使这一过程可能变为一种决定外交关系的协议，其与基督教原始地方教会的作用类似之处，却是值得注意的。

在中国进行的发展的第三个重要领域，关系到福传和教会的传教使命。一部分是由于中国对外籍传教士的历史经验，规定宗教问题的条例撇开了外籍人士，而允许中国公民进行福传。建立外交关系的未来协议很可能不会改变这一点。其结果是，从国外请来传教士的旧教会模式，可能会让位于一种新模式，其中教会鼓

励和支持本地信友的传教活动。

在我参加一次成都座谈会期间,在一位不信教的青年大学生陪同下,参观了主教座堂。在圣堂内祈祷的许多人中,有一位年老的中国女教友在领大家念九日敬礼经。在我向她提出几个有关该教区的问题之后,她开始对我的中国同伴谈话,我发现她在以这种新模式对我的同伴进行福传。这位老太太给他一张背面载有经文的卡片,并邀请他参与主日弥撒。在中国条例的基础上,这位老太太可以进行传教活动,而外国人却不能。同样,上月间在北京,一位大学教授送给了我一本精装的中英文圣经,我的中国朋友们可以这样做。事实上,这位大学教授告诉我,他经常向其不信教的朋友送圣经。这种传教模式可能推进信友在地方教会中传教作用概念的发展。

最后,中国教会可为普世教会提供一种令人心慰的正统性与虔诚性模式。在我与中国天主教团体共同渡过的二十三年内,我看到了一种持久而极为益人的信仰与虔敬的热忱。在西方教会中,经常在信仰与虔诚上见到的病态,可能会由于我们中国兄弟姐妹信友而得以缓解。

## 对全教会的作用

从中国教会出色的历史看来,关于她对普世教会的未来所能发挥的天意性作用,不应感到惊奇。例如以下在西方不大为人所知的事实,早在 Mayflower 乘船登上普利茅斯岛之前,耶稣会传教士们就来到了中国。

更为著名的是,利玛窦、汤若望与南怀仁等人非常了解中国官员与文化。他们凭借其所有的知识,得以来到中国,并在十六和十七世纪中国兴盛的情况下受到接待,而成为皇家朝廷所尊重的议员。当他们在中国学府中教授科学技术时,正如梵二在若干世纪之后所鼓励的,将基督教教义与中国文化结合起来。用民族语言举行弥撒,儒冠儒服,运用孔子观念宣讲福音。

似乎正值著名人士归化之际,罗马阻止了他们的中国式天主

教运动。可以认为,当时中国有可能通过与欧洲国家经验类似的经历,借一种君主制过程,成为一个基督教国家。利玛窦作为国家名士与世长辞,葬于北京。在六十年代文化大革命期间,当所有西方事物都受到批判的时刻,利玛窦墓受到保护。他的墓处于现在中国共产党党校的所在地,这是对命运与谬论的嘲弄。在中国历史书上,他以其所用的中国名字被尊称为利玛窦。

在九十年代的中国发生了一件类似的怪事。加尔各达的德肋撒修女相信,自从她建立其爱心传教修女会以来,中国在普世教会中起了一种特殊的作用。她渴望在中国进行工作。我由于我作为大学教授和工业代表的知识而卷入其中。而且在1993年由于我的支持,她访问了上海,在那里她与该地的主教一起在佘山圣母大堂祈祷,并向几百名教区修生讲话。佘山是上海市外的一座小山,也是一座奇怪的城堡。在十九世纪下半叶,耶稣会士以科学眼光在此修建了一座天文观象台,并在附近建了一座献于基督之母的圣堂,以信德的眼光观天。

今天不信教的中国人来此参观已改成博物馆的天文台。中国教友从各地来此朝拜圣母,就象西方教友到露德朝圣一样。德肋撒修女为能来到此处感到幸运。直到她与世长辞之日,她一直随身带着上海主教金鲁贤所赠的佘山圣母恣象。

## 可能的领域

在上述的发展过程中,事务、经济与商业起了一种极为重要的作用。教友们可能会忘记,商业影响对不信教的罗马归化恩宠洪流来说,一直是主要因素。当商人们接受基督教之后,就变成了传教士。他们的工作有助于君士坦丁的皈依,以及罗马天主教会的发展。

同样,这种现象对中国教会的成长也起到了关键性作用。西方的社会与活动以及因特网,充满了犹太-基督教的观点与价值。金钱在发言;其发言的一部分基本上是讲道性的,尽管它很微妙也

许并不完全。

我的经验是有说服力的。从八十年代之初开始,我就在中国大学的一些经济系与商业系里授教。有人给我说,初步的讲课要帮助学生们理解西方文化,美国事务的理论和实践以它为条件。有一位中国老教授建议我开始讲解美国的节日和庆典。我十分惊奇地发现,学生们为美国的庆典所吸引。他们对我说:“请给我们讲讲圣诞节和复活节”,以及“什么是圣瓦伦提诺?”。

在回答他们的好奇心时,我发现我们的许多民间庆典具有基督教起源。如圣派特利齐奥、诸圣节前夕和感恩节,都引起了中国人的幻想。在经贸观念与经理兴趣的奇妙转换中,尤其是对中国在福传上的陈旧框框来说,基督教正借助于圣人与习俗的知识在这里传扬!

若干年之后,当我在上海与北京大学的经贸课程中,为了帮助学生理解西方的经贸思想,开始请他们参考圣经时,这种情景就更为奇怪了。在按邀请国条例行事的基础上,尊重中国人的感情,按中国经济利益的要求进行,我就能以商业的名义,让福音自己说话。

中国教会过去和现在的面貌,都在指明天主教在该国的一种特殊作用。当人们隐约地看到罗马与北京复交的远景时,就可能在中国的大地上出现普世教会为之欢庆的节日。在天主上智的安排下,这种现象中的关键因素,就是事务性活动与商业,以及耶稣会士与德助撒修女。

John A. Worthley<sup>[\*]</sup>

译自 *Il Regno*, 2006 年第 4 期

### 【注释】

[\*] John A. Worthley 是北京国际贸易与经济大学的客座教授。1982 年,他是第一位在中国进行经贸执教,并对中国行政管理发表文章的美国教授。我们由英文译出的 Worthley 教授的文章,得到了美洲杂志的允许,原文发表在该杂志 2006 年的第 6 期内。



