

教會本位化之探討

張春中等著



教会本位化之探讨

张春申 等著

天主教上海教区光启社
2003年12月

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

教会本位化之探讨

张春申 等著

天主教上海教区光启社出版、发行

2003年12月第1版 第1次印刷

印数 3000册

上海重庆南路270号

邮政编码 200025

天主教上海教区印刷部承印

上海市七宝镇南街76号乙

版权所有·请勿翻印

目 录

1. 中国教会的本位化神学 张春申(1)
2. 适应当地文化是信仰的内在需求.....
..... Z. Alszeghy, S. J. 陈德光译 (59)
3. 天主的子民与天主拣选的君王.....
..... Dennis J. McCarthy, S. J. 杨世雄译 (80)
4. “我曾迫害过这道……我就是你所迫害的耶稣”
(宗 22:4,8)”
..... Stanislas Lyonnet, S. J. 杨国瑜译 (99)
5. 教父们的教训.....
..... Antonio Orbe, S. J. 吴幼安译 (121)
6. 福音透进希腊罗马世界.....
..... Edward Hamel, S. J. 吴智勳译 (148)
7. 拉丁法律与基督精神——拉丁世界的法律为什么会受
基督精神的影响.....
..... Olisio Robleda, S. J. 关永中译 (166)
8. “本位化”的一个例子:叙利亚基督教
..... Robert Murray, S. J. 吴智勳译 (184)

中国教会的本位化神学

张春申

导 言

两年(1977年)前,我有一个安息年;趁那个机会,曾在罗马住了整整三个月,重新与自己过去的教授会晤,也认识了几位后起的神学家。我的朋友额我略大学传教学院教授施省三神父,把下面将要述说的一个计划同我商量,我觉得很有意义。

中国教会在本位化的工作方面,可以说几经尝试而惨遭失败。最为历史家所熟悉的便是清代康熙年间的礼仪之争。在我们自己身处的时代中,当抗日战争胜利之后,一切稍有起色;教会方面因着较前在1939年12月8日教宗比约十二世的解除祭祖敬礼的禁令,以及后来的任命田耕莘主教为远东第一位枢机,显出前途非常光明,但困难也不少,中国教会继续不断地在成长中。

在华人中传播福音,素来成为教会极度关心的问题之一。1976年10月,由宣道圣部在罗马召开了一次会议,主题便是华人中的传教工作。当时施省三神父便是以专家身份出席;会后,他在明了了各地实况之后,发现推行与建立中国神学的迫切需要。恰好会议后不久,我自己到了罗

马,他便把自己的计划与我商讨了很久。

为了推行与建立中国神学有一个象征性的表示,于是产生了出一本书的具体计划。本地神学常是在大公教会之中;中华民族的文化虽很悠久,但是神学尚是非常年轻的,在教会中不能没有先进的神学家鼓励与协助。于是立刻商请关心中国教会的罗马额我略大学,以及圣经学院的教授大力支持,在他们自己专门研究的领域中撰写一篇文章,然后汇集成书,指示神学本位化的途径。当然,他们不都是研究中国教会的专家,但是在自己的学科中都是国际知名的学者,所以他们在本位化角度下提供的思想,一定不但为各地从事神学本位化的人,而且为中国神学是一个借镜。当时,我们召集了一次小小的座谈会,我个人后来私下拜访了每位作者,最后决定由我写一篇有关中国神学报导与综合性的文章。

其实所谓中国神学的建立,至少在 20 年前,我们这里早已开始讨论,而且大家发表很多尝试性的著作。尤其 3 年多前,中国台湾主教团提倡教会本位化,或“建设地方教会”之后,这方面的工作一直在进行着,拜读了各位专家陆续通过施神父寄来的文章之后,刺激我用多一些时间综合一下中国教会过去所做的工作;同时他们也给了我不少灵感,发现尚有不少工作可以去做。所以,这篇文章可分为三部分:

- 1、中国教会神学本位化的过去尝试
- 2、中国教会神学本位化的现在状况
- 3、中国教会神学本位化的未来课题

(一)中国教会神学本位化的过去尝试

当我自己读了本书中各位神学家的文章之后,立刻想向他们报告中国教会过去 20 年在神学方面本位化的资料。所谓过去,即指梵二大公会议之前数年直到 1976 年中国台湾主教团宣布“建设地方教会”年为止。介绍之前,我应该声明一下:我的资料都属于天主教人士用中文发表过的。基督新教弟兄的工作是值得钦佩的,他们当中好几位神学家的造诣受到国际性的重视。为了清楚起见,这部分先介绍过去在方法上的讨论;然后再介绍实际的中国神学。

(壹)神学本位化的方法

I

1972 年,在台湾掀起了一股讨论中国神学的热潮,参加的有神学家、哲学家以及其他从事牧灵工作中的神父,他们集思广益,对于神学本位化的意义也有足够的澄清^①。所谓本位化,积极的意义包括采用今日中国人的思想,发扬光大天主的启示,同时以启示的内涵,创造新的中国文化。大家虽然特别提出今日中国思想,同时也承认它必然与传统连绵的。至于本位化该是在大公教会之内的,与西方神学互相在共融中彼此补充。因此,消极方面,本位化

的神学不是复古运动,不是孤立主义,最后当然不是过去修道院中的经院神学。但是中国神学的建立,并不只是神学院中教授的责任,而更是整个地方教会的创造。神学是教会生活的反省与表达;除非本地教会的生活是活泼的,在信仰中力谋变化环境,根据环境而说明信仰,我们便无法创造一个代表本地的神学。神学院的专门工作,只是科学性发表本位化的信仰生活。最后,这次集体讨论中,有人还具体建议成立“本位神学研究会”,个人性的或者团体性的,大家分工合作^②。

II

事实上,这次广泛性的中国神职界讨论本位神学之前,早几位同道在方法方面发表过意见。远在1959年,田良在“建立中国公教文化的根基刍议”中^③,构想以“孝”为本,编排中国神学。这是一个相当系统化的构想,虽然后来与之同感的人不多,但在历史的观点上,是值得简单介绍,使人知道在梵二大公会议之前,已有人如此讨论中国神学了。田良的文章分三大部分。第一部分以深入浅出的文字阐述孝的意义:从最狭义的说起,继而论及礼记祭统篇,最后根据孝经,使人一步一步看出孝的意义。但是为建立公教文化,作者并不采取传统的意义,自己却拟定了一个定义,作为贯通中西学术的根基:孝是推行本于天主,布于宇宙,印于人心的仁与理。孝道包括人道、物道、天道。人道为人可知,因来自理性的阐发,但知的程度有别,唯圣人则知其全。物道则来自宇宙万物,所谓格物

致知。天道则来自启示,耶稣为其来源,默观基督,得知孝道的真谛。

第二部分论孝的学术体系与纲领,田良根据自己对孝所下的定义,力主无论人间天上,古往今来,普世知识均可归纳在孝的范围内。在神学方面,在孝的基础上,天主圣三可视为孝的根基与来源;造世是对外的无限慈爱;降生是圣子身为典范教人以孝事天;七件圣事则为助人对天父善尽孝道之法。同时,孝道在教友生活方面,发扬为“信、望、爱”以及不越矩的“礼”;在神修方面,孝道是成德之本,在于相似耶稣孝爱天父。孝之神学,重点不只是在求知,认识天道;并且也是力行,实践于生活之中,可见孝道是仁与理统一的原则。

第三部分强调建立在孝道之上的神学体系之价值;消极方面,田良批判一般学者在神学本位化工作中的错误方法,因为他们都以儒家的仁为出发点,以天人合一为目的,可是在十三经中,仁并不视为成德之本。至于孝,则为孔孟学术的渊源,且能身体力行,即使匹夫匹妇无不知晓,所以孝道为中心的神学具有吸引力及推动力,显得非常实际。

田良的文章发表之后,倒引起一些反应,同他争论得最为激烈的是张天增^①。事实上,今天我们看来他的思想中有许多禁不起批判的因素,所以后来几乎没有人再讨论他的文章了。不过作为神学本位化的拓荒者而论,实在有记录的必要,因为他不但探求中国人最基本的观点,而且也企图用这观点来说明天主的启示。然而,他的过分系统化的倾向导致为闭门造车,杜撰没有一个中国学者接受的

孝的定义,因此他的失败已是必然的了。但另一方面,也令人不能不对方法论多加注意。

III

(1) 中国教会在梵二大公会议之后,由于大公会议许多文件中都标榜本位化,于是从事神学工作者开始严肃地反省这个问题,值得注意的是两位客籍神学教授提供了他们的建议。奥籍耶稣会士谷寒松神父在“理论神学与中国人之思维方法”中^⑤,首先一般性地描写中国人的性格:他们喜爱具体的表达,象征的暗示,直观的了解;因此中国人都说自己的思想近似圣经,接近圣经表达真理的方法。谷神父说“中国人深入圣经之后,能够比西方人更把握救世工程之人情与亲切的一面。中国人的思想更注重人的问题:人的整体,人的履行道德之大‘道’,人之与万物间息息相关之感。”^⑥站在一位西方神学家的立场上,他认为中国思想虽然不漠视造物者与受造者之间的基本关系与本质的分别,但是更倾向于存在的分析。西方神学过去曾经特别提出天主的超越性,以至祂的内在万物性受到忽视。而中国人却提高了太极之内在于万物性,以至其超越性似乎失掉了地位。但这真是中国人在大公神学中可能有的贡献。

最后,由于“道”是中国传统思想中的重要概念,谷神父建议将天主教之基本真理在“道”的范畴中表达:天主在古新经的启示——道;天主因着基督——道——而在宇宙中的内在性;人类因着接受基督——祂是“道”路、真理、生

命——的得救；教友在“道”中之生活与他们永远在天主圣三中之光荣生活，这也是一切人“道”的完成。

(2)道明会德籍神学教授温保禄神父发表的一篇文章^⑦，我们这里把他的一些具体建议，如培养当地神学家及教授，建立性质不同的神学院等等，略而不谈。不过他所指出的“东方化神学形式”七点，值得从事本位化工作者参考。

1. 每套基督神学都具有同一基本对象，而且这个对象为西方人所证实，所以东方化神学也与西方神学统一。

2. 东方及西方神学家，都具有共同人性，因此思维方法也根本相同；此外，加上东西方文化交流日益密切，双方之共同点也就越来越多。

3. 然而，在许多问题上思想和文化背景仍然不同，自然就会强调某些异点，所以神学也因此有所改变，纵然彼此有所不同，却不可彼此矛盾，而应彼此有所补充。

4. 如果这种神学要采纳某种思想体系，必须经过详细思考，对该思想体系加以炼净，并以基督思想为标准，去探讨其真实价值。此外，也该仔细考虑这种思想，现代亚洲人是否可以了解，或者引起对天主教的误解。

5. 这种神学必须针对现代亚洲人的思想，而研究天主的启示给予现代人类的答案，所以神学东方化，只等于神学现代化。这种工作不但东方需要，而且西方也绝对需要。

6. 这种神学不仅带着某些色彩，而且某些改变使神学更适应现代人的需要。

7. 东方化神学有时也会怀疑西方神学的种种解释是

否确实；例如圣经所说父子的关系，用西方家庭方式解释是否能代表圣经原意。其它问题如：试问西方神学是否彻底了解原罪？这种解释是否足以使人明了？^⑧

以上七点促使本位化神学，一方面在大公教会中谋求共融，另一方面仍旧保持它的多元。在保持神学的多元工作中，温神父根据第一届梵蒂冈大公会议的昭示^⑨，要求东方人在自己的文化中对于信理奥迹更深刻的领悟，大公会议标榜的三条路线的第二条是：研究奥迹与奥迹的内在连结，温神父说：

我们如何研究奥迹的连结性？是否只由于分析信仰的观念而指出一个奥迹与另一个奥迹相连？东方神学家能否以其它方法而了解其连贯性？启示宪章第八节给我们说明，信仰之进展乃由于信友们的瞻想和研读，以及他们对于精神事物之体验而获得。换言之，信仰的进展并非由于理论分析，实乃由于信友们内心深处与奥迹直接接触所产生的效果。

东亚人更适于度默观或直观生活，他们常表现从容不迫，态度镇静，男女教友都好耐心念玫瑰经及拜苦路。所以东方神学家最适当的路线可能为有瞻想而生的直观去明了奥迹之连结，并非借逻辑分析。

再者，除奥迹中彼此客观的连结外，还有由于信仰奥迹所引起的主观反应之连结，这种‘反应’能引导人由一个奥迹走向另一个奥迹？如果这样研究奥迹的连结，所应采取的步骤是否会与研究客观连结的步骤完全一致？^⑩

关于大公会议所指示的第三条路线：探求奥迹对人生

的关系,温神父同样认为值得东方神学注意。他说:

如果我们研究奥迹与人生的关系,便能更彻底明了信仰的奥迹。然而,实际生活环境不同,也会引起不同问题。例如圣保禄宗徒致罗马人书中表现出他所特别关怀的问题是犹太教的堕落和犹太人的命运,及犹太人在救赎工程上所占的地位。因为他是犹太人,因此便热切关怀同胞的命运。同样,一位中国神学家也必定同样关怀他自己父兄的命运,以及中国五千年文化历史在天主教赎世界工程上所占的角色。此外,他也要探究耶稣的真理与救赎如何满足东方人的心灵要求。

总之,关于思考神学部分,如何思考方法不同,神学在三条路线上发展也应有不同。^⑩

(3)上面两位客籍神学家,都能操流利的中国话教授神学,他们有感于自身对中国文化的有限认知,所以只是在方法上贡献他们的智慧。两人异口同声承认,实际的工作必须由中国人自己从事。不过,他们一有机会,仍就继续发表他们的观点。事实上,谷寒松神父以后还发表了一篇题名“神学在中国”^⑪的文章。他一方面努力分析当代中国文化发展的方向;另一方面针对当代的方向,指出中国神学的任务。

谷神父说中国文化一向是以人为本,而这种人文主义在当代中国思想家中更是显明。但是传统肯定的人性之内在和谐,以及伦理要求,由于社会变迁,遭受怀疑与失落。因此,他表示以基督为中心的人学,方能对中国文化的成长有所贡献。基督是一个典型的“人”,选择基督,人

文方能完成。其次,作者尚发现近几年来,中国文化已由圆周循环的时间观,改变为直线进步的时间观。同时社会上经济发展,劳工的需要与日俱增。在这种转变中,中国人需要一个进步和发展的神学,突破昔日以士大夫为中心的价值系统,给予中国人新的安全感。促进当代人参与世界活动,同时与现世保持距离;推动人物之间的和谐,同时接受无法了悟的天命。最后,配合中国人《四海之内皆兄弟》的理想,构想一个天主临在兄弟中的神学,共戴同一天主圣父的大家庭。

以下要介绍的是赵宾实神父所著的《天人一家》,倒是相当反映谷神父的最后一点建议。

IV

(1) 谷寒松神父的最后一篇文章发表于1968年,而1970年神学本位化的工作又有了新的鼓励。那年春天,中、日、韩、越四国以及港、澳的主教代表第一次集会。地点是香港,会中讨论神学本位化问题,大家认为这是传教工作上谋求适应的必要步骤。结果决定各代表国的主教团,分别鼓励神学本位化的研究和编纂,并推台南成世光主教为联络人。成主教为了此事,在台湾曾邀请了数十位神哲学专家,集会两天,商讨如何进行此划时代的艰巨工作。事实上,赵神父的《天下一家》,和成主教所著的《天人之际》,都是发轫于那时候。中、日、韩、越四国以及港、澳的主教代表,1973年又在台湾召开第二次集会,讨论过同一问题。

(2)主教团振臂一呼,台湾方面推动本位化神学的热潮是可想而知的。本文这一部分一开始便提出的1972年大交谈,便是那种情况下的产品。

关于中国神学,成主教自己一个逐渐形成的思想是值得提出来的。起初,他在《铎声》发表的一篇文章中^⑬,对于伦理神学,要求采用中国固有的伦理系统,而掺以教会伦理学的圣事部分。他认为传统的教会伦理学,不合乎中国人的心理,他说:“中国人习惯的伦理是以道德为中心。而教会传授的伦理是以法律为中心。”^⑭由于传统伦理学注重分条分目的辩是非,定罪恶;加上神修学的分量很轻,以及教律学的堆积条文,结果培养出来的主教神父,刻薄无情,呈现出一副刀笔吏的面孔。

至于中国伦理,重在个人修身,不讲他人的是非。果然古人讲修身,并不是否定罪恶,不过罪恶只是不修身的后果。使人避免犯罪,最好的办法是注重修养。成主教说这种积极精神,是中国伦理的高明处。因此,本位化的伦理神学,实在可以中国伦理为经,圣事部分为纬,相互交织,熔于一炉,这样就会有一部合乎中国情调的伦理课本。

采用中国固有伦理,掺以传统教会伦理学的圣事部分,是否能产生中国教会的伦理学呢?虽然成主教说几位同道赞成他的想法,但仍是深入地讨论的问题。无论如何,他也没有做此工作。可是这个想法不久之后显然有了转变。在《天人之际》的代序中,他说:“本书是将信理神学,伦理神学,基督论与修养融合在一起的。这在西方传统的神学观点来看,有点不伦不类。但就我国人文方面说,却是极正常的事,因为不论是儒家,或是道家,或是墨

家,都是走的这条路线;他们都是冶天道人道与一炉,合敬天作人在一起,他们不分开讨论‘天’与‘人’的问题,而是两者相提并论,以天道警惕人道,以人道彰显天道。”^⑮这个转变实在相当重要,成主教跳出西方窠臼,摆脱西方格调,写出脍炙人口的《天人之际》。我想这倒是中国神学不可忽视的方法。

(3)在成主教召集的几次会议鼓励下,对于中国神学的基本方法,大家开始反省。其实,在他表示的革新之前,项退结博士早主张跳过教义、伦理与礼仪的分类,他认为这是西方产物;遂建议东西神学分为“人生观与救恩”及“救恩史与人的命运”两大部分^⑯。

“人生观与救恩”一方面研究亚洲人重视的人生观:当代科学人生观、共产主义、唯物主义、自由主义,以及东亚传统的儒、道、释;另一方面指出“救恩”和那些人生观所追求的真价值并行不悖,而且补充其不足。“救恩史与人的命运”的大纲是这样的:1. 世界史与救恩史的交织(非基督宗教与思想可能是救恩的阶梯);2. 天主给犹太人的特殊使命;3. 耶稣基督在救恩史中的地位;4. 基督与每一个人及人类的完成(此部分中包括教会与救恩的原始与终极:天主圣三)。

项博士的构想具有其创造性,而且在他的大纲的子题中,的确包含与融合了教义、伦礼及礼仪。不过,他的朋友谷寒松神父却同他有了一场交谈^⑰。首先,谷神父从人的理解与意义的动力来看,以及从事情本身,即从神学对象来看,申明教义、伦理与礼仪之分,不该说即是西方文化的产物,而更是普遍地应当如此。其次,谷神父对于项博士

的大纲内容也有所批评；由于事实上，那个大纲并没有引起中国教会认真的讨论，这里也不再叙述。

在东亚主教团推行神学本位化的高潮中，远在西德的张维笃主教也撰文鼓励，这是我们不能忘怀的^⑧。

V

以上四段都在介绍中国教会中神学本位化有关方法上的各种意见。为结束这方面过去尝试的介绍，最后我们提出杨古城同道的“神学本位化究竟是什么？”^⑨杨文题目虽然指神学本位化，事实上，加进很多其它材料，而且重复丛生；对他的第五部分，只能去芜存精地简介。

第一部分：作者似乎对于神学本位化相当关心，过去别人发表的著作也应涉猎过，但是他认为概念上尚是“清楚而又晦暗”，需要详细而客观的分析。首先，为什么这工作不奏效？基本上还是因为“研究中国文化未能有效的提供神学本位化研究工作，……研究中国文化没有把握中国文化历史经验传统，连续不衰的精神和对神的看法内在思想价值系统的结构，只是做一些引证的工作；……”^⑩可见神学本位化工作假定对中国文化的传统精华有所把握，而且会以现代思想结构系统陈述。至于本位化工作本身，便是用自己文化词汇来表达信仰，同时更进一步适应“文化思想结构”和“外表形貌（行动）模式”。（这点大概指文化发于外的行动模式）

第二部分：作者又回到启示一致，文化多元；因此，圣经启示奥迹的语言必须在本位化神学中解释。“……为使

我们对启示奥迹的信理能够接受,以及更深入的了解和领悟,他们(神学家)可以引证和借助许多历史文化,社会环境所熟悉事实和现代人所信赖的科学来解释和表达启示奥迹和信理,所以神学家对各种事物,各个学派,科学必须要有深入的了解才可以,才能很巧妙的应用各种学派的学说来解释启示真理。神学家对各种学派的学说必须有所了解 and 评价(不可指责),知其长处和短处何在,用其长处去其短,以圆满的手法以启示真理加以补充齐全。”^②这大概也是本位化工作的具体描写了。

第三部分:杨同道引经据典地重复了不少上文所述说的思想之后,说明神学本位化的目的。它应针对人生与人类社会生活,并回答人心永久的疑问。于是,这工作一方面须忠于并保存天主启示永恒真理的面目;另一方面透过人类文化或本地文化和当时历史、文化、社会背景的特征,把启示之光,基督的精神融入其中。

第四部分:作者自宗教经验的表达来说明本位化,它的范围已经超出神学。因此可发现杨文写得杂而且长,思想重复而不精简,处理问题又东拉西扯,与文章的题目不完全吻合。假使他会综合一切有关神学的本位化的材料,另写一篇文章,定有更大的效果。至于宗教经验,可以表达于神学思想、礼仪行为、以及社团组织三种模式中。继而作者谈了不少台湾教会的礼仪本位化,以及教会组织与自给自养的问题,这几乎都不在神学本位化范围之中了。

这样,我们结束了杨古城的长文;他的第五部分只是一个结论。同时本文也结束了中国神学家过去对于本位化的方法所有的讨论。根据以上的报道,我们设法总结一

下,可综合为五点:

1. 启示奥迹必须在中国文化中表达;这是本位化的基本工作。这当然该保持信仰的正统;因此,在大公教会中,与其它地方教会的神学不是相对,而是互惠。

2. 本位化神学的表达,不仅是应用中国词汇的翻译;而更是透过中国人的喜好、情操、直觉,以借中国文化的精神反省天主的启示。事实上,这具有信理发展作用,所以有人特别强调神学本位化是出自整个地方教会的生活。

3. 所谓文化,虽然来源悠远,该是现代人的生活与思想方式。神学本位化说是神学现代化也无不可。

4. 有人也提出神学本位化工作,应该对于当地文化产生净化与提升的作用。这便是于枢机主教常说的:“基督中国化,中国基督化”的下半句话。

5. 不少人认为中国神学,不必依随西方的分门别类,更须融合地自成系统。对于这个主要的问题,可惜没有深入地辩论。

这是很多年来,中国教会讨论本位化方法的结论;基本要点可以说有了,也许还应延伸研究,发现更多微妙的问题,最后是在具体文化背景中的信仰与理性之间的问题。也许当有人实际创造中国神学时,更会容易发现那些问题。那么究竟在过去二十多年,中国神学有什么具体成果呢?

(贰) 神学本位化的成果

首先,我必须承认,要将这历时二十多年阶段中,天主

教神学家发表的本位化著作在这篇文章中都详细记录,简直是不可能的事;即使比较综合性地介绍,已经太困难了。但是总括而论,这时期的文章主要地是比较圣经与中国传统文化中几个共同或相似的概念;间或也努力应用中国人重视的伦理美德、注解圣经以及耶稣基督的行动。偶尔有些著作,对于中国人的得救,加以假设性的反省。

I

(1)中华民族固有文化中,无可否认“孝”与“仁”是两个枢纽,统括一切的德行。后代儒家阐释的孝道,甚至成了修身、治国、平天下的大道。所以在神学本位化的思考中,发表了很多中国的孝道与基督信仰互相对照与融合的作品。无可否认的,在这方面著作最多的是田良同道,我们已经介绍过他拟以孝为本,编排中国神学的雄心。这里至少还该提出他另外两篇大作:“新经上孝以事天主的言语及其价值”^②，“新经上孝以事天的价值”^③。这是两篇很长的文章,由于我们已经略知他系统化的倾向,不难想像他会把耶稣的一切言行综合在孝行上。其次,站在中国神学的立场上,他会把耶稣的孝道来补充中国传统孝道的不足。我们只提出很有趣的一点,可使神学工作者了解自己的思考常受到时代的限制。中国古代对于孝的要求是“生、事之以礼;死、葬之以礼、祭之以礼”,田良极力反对“祭之以礼”,他以为其中含有鬼神的观念。同时他又以为耶稣的训诲排除鬼神;其次,追念古人,终身不忘确是应该的,不过祭礼对古人无益,因此必须免除。不知道他今天

知道了于斌枢机提倡的祭天敬祖之后,又要如何修正他的见解呢?(有关祭天敬祖,真正神学性著作不多见,本文因此没有记录。)

(2)罗光总主教指出西方天主教的孝敬父母,受罗马帝国重法精神的影响,欧洲孝道中义务与权利味道很浓厚,子女出生以后,父母养育;子女长大,父母予以教育这是义务。至于权利:子女属于父母,谁也不能夺去;子女该服从父母,孝敬父母。这是父母的权利。至于中国儒家的孝道,乃是以生命为基础;子女的生命来自父母,子女的一生,便为孝敬父母而生活。父母去世了,子女也要祭祀,表示祖宗先人的生命继续存在^⑤。那么中国的孝道基础,是否也该为天主教的信仰吸收呢?

(3)一位教友学者梁子涵先生却为此提供了初步的尝试,他说早在古人思想中发扬了“父母配天”的形上学。儒家的人生哲学以法天为宗旨,以天人合一为目的。天是万物的生命根源,而父母生子女,所以父母是子女的近因,天是远因。返本思源,人应该敬父母,祭父母,就像敬天事天一般。孝道使人经由父母上达于天,即借孝顺父母而敬天。是以儒家在天人之间插进父母,孝道有了宗教意义。另一方面,梁先生说耶稣自己的孝道是承行天父的旨意,同时也孝爱圣母,使中国基督徒自儒家的孝在耶稣内受到救恩的提升,换句话说,这是东方文化接受耶稣的洗礼^⑥。

(4)不过,上面一些本位化工作,究竟尚嫌不足,如同伦理神学家金象逵神父说的:“仅仅把中国孝道及基督徒孝道并列,固然已为神学本位化扎了根基,但究竟还是在问题重心之外兜圈子。提出‘父母配天’,加上孝的超性动

机,已经较前进了一步,但仍会使人误解宗教只是他力,在人心内并无内在的根据。——这可能是过去讲授孝道者所受的伦理神学教育所致:过分强调外在的道德律。”^⑤事实上金神父一方面不喜欢田良的孝论。另一方面努力提出中国天主教神学讲授孝之形上基础;这是下面我们必须稍加介绍的,因为颇有神学价值的贡献。

他引用一位当代哲学家徐复观先生,以人的爱心为起程点,阐述孝对今日人类社会的意义。孝是人的“内心天性之爱所不能自己的自然流露”。有了这样的爱,加以道德理性自觉的意义,才能超过生理的限制,突破自私以扩充为人类之爱,亦即儒家所谓仁的境界。因此,“孝为仁之本”;因此也可以说,孝在人类之爱中得以完成^⑥。

可惜金神父没有为我们继续发挥得更多一些,这里所阐述的精辟见解,最后也许可以为中国人深入地解释追随基督,为人类而牺牲家庭的要求。如果孝最后趋向的是仁,是人类之爱,那么中国传统思想中,早已为基督徒准备好耶稣所说的:“如果谁来接近我,而不恼恨他的父母……”(路9:26),当然在文字上还得把闪族的“恼恨”加以说明。

(5)为结束中国神学对于孝的重视,我们将龚士荣神父呼吁牧灵方面的注意点提出来。他认为基督称天主为父,与中国的孝道极为接近。但是鉴于现代西方神学在位际范畴影响下,偏向以友谊来解释天人的关系,龚神父认为如果引入中国,则违背中国文化。他至少列举了六个理由,值得在这里重述。一、中国传统的五伦之中,父子、朋友不属同伦;二、孝的对象是父母,友的对象是同辈;三、对

父以友相待是缺少尊敬与礼貌；四、孝是中国社会的基础；个人修养，家庭教育，社会国家都以孝为本；五、社会习俗不许称父亲为朋友；六、最后，明末天主教传入中国，提倡孝道，受到欢迎；而“礼仪之争”导致禁止敬祖，教会因此被视为夷狄。因此即使西方社会容许以友谊来解释天主与人的关系，由于耶稣的教导以及上面种种理由，便不可引进中国教会，所以在写作讲道时，应力加避免，甚至翻译西方书籍时，每遇称天主为友时，应加注解，以免贻笑大方^②。

我过去觉得龚神父说得有些过分，不过今天记录这件事时，不能不承认他很有牧灵的见解。这诚是切身的本位化问题。

II

(1)在中国传统文化中，比孝更受到哲学家研究的概念便是仁了；而神学家往往将圣经中的爱与之比拟。这方面讨论的文章果然极多，但是彼此并没有构成显著地不同的理论。其实在儒家方面，对于仁具有相当多的注解；可见我们的本位化工作，还是表面上将本地文化与基督信仰互相比较，至于更为深刻的彼此融合的阶段，必须有待于未来。

那么究竟仁指什么呢？也许在这篇文章中有一次广泛地说明，可以容易了解为什么神学家要把基督的爱与之相比。我们便按照在这方面天主教的代表学者罗光总主教的一篇精辟文章^③，作为介绍仁的内涵。中国古人以“行动原则”为道，以“事物本体之所以然”为理；两者相分

但不相离。秦汉以前,由于经书多谈人生哲学,所以多说道。秦汉以后尤其到了宋明,多谈性理,故多说理。不过道和理、天道和天理常倾向联在一起而相互通用。

中国人生哲学常以法天为最高标准,以天道为人道所从。由此出现仁的概念。天道即天之行动原则,根据天理:天之所以为天。中国古人以“天道为生生之理”,因此出自天的万物,亦以“生生之理”为性。生生之理在万物中自然而成,惟独在人心中感应与体验,这是人生哲学的出发点。所谓仁便是人将天理、生生之理,身体力行。于是仁和生在伦理方面结合在一起。仁是生的实现,也是生的完成。人与人的来往中,“己欲立而立人,己欲达而达人”,这是仁之极致,也显出了仁和生的关系。推至于物,则是“仁民而爱物”,爱物也是仁者生生之理的流露。

由此孕育成了后代理学家所说的“宇宙万物一体”,原来中国思想认为天地之心造成万物之性,即为生生之理。万物之性相同;唯人心能体验天地之心而为仁,而与万物相通。所以理学家谓仁是通,使人与万物相通,而成为一体之仁。天地以生物为中心,人物得天地之心以为性,人物都有生生之理,万物借生命而互通感应,人能体验此互通感应,因此参天地之化育,但此生于仁者之心。

(2)这样将仁的内涵简介之后,我想不难看出为什么中国教会自然地要比较儒家的仁与基督的爱了。在同一篇文章中,罗总主教将仁与爱作了初次的比较。一、儒家认为仁来自天地之心,天地之心即上帝之心。教会信仰中,天主的本性是爱。二、儒家视仁为生生之理的身体力行,表现在保全及发展生命。教会则以天主圣言降生成

人,予人丰富的生命,此为爱的流露高峰。三、仁之最高境界为参天地的化育,发扬万物的生命,达到一体之仁。在基督的爱中,宇宙与人类逐渐进入新天新地的生命境界。

(3)不过在另一篇文章中^③,罗主教进一步分析出仁与爱的同异。一、两者均来自天主,表现在生命的赋予中。而且均是人生最重要的活动,为一切善德之首。二、圣经的爱直接由天主自己表现出来,给人超性生命。儒家的仁则由天主经过天地的化育而表现出来,给人的是本性生命。最后作者认为两方面均以仁爱为最大诫命和最高善德。有圣经之爱的人称为圣人;有儒家之仁的人称为仁人,两者都是完人。

(4)罗总主教可以说已经代表性地站在中国神学家的立场上,比较了仁与爱;我们还能举出许多类似的作品,触及同一问题。但是由于内容的互相接近,实在无此必要。不过有一个问题,在此能够提出。当代西方神学家对于爱天主与爱人之间的关系曾经有过极为深刻的解释,假使他们读了中国思想家有关仁的理论,也许会发现自己的解释与中国思想不谋而合。可是另一方面,我们又不能不问,为什么中国教会拥有如此透彻的仁学,而在解释爱的诫命时,却不想用来说明呢?

III

(1)中国文化公认为注重道德实践,根据上面的资料,已经可以约略看出,但并非中国古人缺乏形上学探讨的能力,而是形上学始终指向人生哲学而不分离。因此,过去

天主教神学家本位化的范围也自然限定在道德生活方面。事实上仁与孝是古人道德的生活枢纽，也因此产生了集中在这两概念上的中国神学。由于孔子“一以贯之”，紧抓根本的倾向，连儒家传统也不舍本逐末地讨论起他德行，这无形中也会影响神学家的作品，在过去神学尝试作品中，简直不易找出其它的题材。

(2)不过，我自己在这阶段中曾经发表了一篇性质相当不同的文章，值得在这里记录下来^⑩。

梵二大公会议之后，神学界普遍提出救恩史来反省，一个中国天主教徒自然会在这股热潮中，研讨自己民族的救恩，那时我写说：“在救恩史上，天主特选以色列民族准备基督的来临，同时也公布给他们得救之道；所以这是一个‘民族’与天主的关系。天主因着梅瑟启示以色列民族应信的真理，应守的诫命和应行的礼仪；民族中的个人接受梅瑟的启示而得救，这是最普遍的社会性方法；因此我们相信天主在基督福音传入之前，对于教外民族的得救，也采取相仿的社会性途径。具体而论，对于中华民族，他启示孔子超自然的得救之道；而由他传播整个民族。中国人在福音传入之前，‘耳朵’因着听到孔子传播的‘启示真理’，心中因着天主赋予的圣宠，便能致义得救。所谓孔子传播的‘启示真理’，不该导致我们呆板地去搜寻信理式的条文，它更该是一种精神与实践，也便是孔子借之而生的信仰。总之，天主拯救世人，抽象地虽然能有许多不同的方法，……而在中国，我们想祂挑选的领袖是孔子，由他传播得救之道。所以孔子……实在是中国天主教的‘梅瑟’……”^⑪

这一大段足够清楚地说明我提出了中华民族的“救恩史”，以及孔子在这历史中担任的中介使命。这里不再引证我怎样在孔子自己的生命中，以及在中国历史中，指出他似乎应该具有这个使命。总之，不少枝节问题，今天看来，的确尚该澄清，不过现在我仍旧认为这是一个可以保护的假设。事实上，也有几位在中国神学上努力的人，同意我的意见。

我也在上述假设的前提下，还这样说过：“这思想的后果是非常大的；今日天主教特别强调尊重各地的传统文化……中华民族，如果圣言早已亲自与它‘会谈’，它的历史已经积极地为启示所祝圣。因此除了传教上的适应问题，我们该考虑传统思想与福音的联系性……如果我们现在说孔子与儒家正统之经是中国人的‘古经’，还不至于太鲁莽吧！古经是新经的预像，我们的‘古经’也该含有基督的前影……”^③

(3) 由于我们中国神学界不爱讨论较新的创造，我的意见只是偶尔有人提起，直到好多年后，在一次神学研习会中才激起了一些波浪。其实熟悉印度神学的人，便会发现哪里具有类似的问题，还因此继续讨论印度经典的“灵感性”呢！

IV

中国教会神学本位的过去二十年的尝试过程中，所有的资料都是发表在几本杂志中的文章；只出版了三本专题性的书籍，我们必须简单地作一下介绍。

(1)最早出版的是成世光主教所著的《天人之际》^④，这是一本牧灵性质重于学术性质的书；深入浅出，使人想起古代教父如犹斯定一般的作品，事实上，成主教是一位深深地生活在中国先贤传统下的善牧，他以平易近人的语调，应用流传民间的种种人生哲理，阐述基督信仰。

全书分为十六章，编排的主要次序是：“天”、“良心”、“修养”、“诫命”、“天佑”、“基督”、“圣事”、“祈祷”、“教会”、“圣母”等等。作者自己在序言中说明了如此编排的思路，不过熟读古书的中国人，自然也会发现成主教受了大学与中庸开宗明义的几句话的影响：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，以及“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。天为一切之始，为此“天人之际”首先论天。良心是天在人灵性生命中的具体表现，所以接着论“良心”。但良心在现世易受物欲蒙蔽，必须讨论“修养”，俾能发挥灵性善端。为不使修养流于主观俗套，“诫命”一章显出客观标准。修德性遵戒命，单靠人力不足，为达到成圣成贤止于至善，需要上天之助——“天佑”。而合天人于一身，天人合一的完成者是“基督”，“圣事”与“祈祷”是邀得天主助佑的方法……根据以上简述，足可看出成主教介绍基督信仰的次序，已经跳出了西方传统的形式，而自成一格地适应中国人的思路^⑤。

至于成主教对神学方法的见解，上文已经述说，不必重复。

(2)第二本出版的书是李善修神父的《天主教中国化之探讨》^⑥。这本书的资料是作者历年的摘要记录，用来作为传教之用，尤其作为讲解教义时的参考，因此不是学

术性的神学作品。

一如成主教,李神父也认为中国人的特色在于天道和
人道相互的密切关系。至于天主教中国化的重点,在于谋
求天主教教义和中国文化的融合以收到相辅相成和相得
的效果。中国文化思想发挥天主教教义,以求天主教在中
国文化里扎根成长。另一方面,中国文化的不足处,以天
主教教义的天道观和超性启示予以充实,使中国文化获得
圆满圣化,提升到超性境界。他声明所谓中国化并非一味
排斥西洋文化,而是以一种新的中国文化为基础。至于新
的中国文化,则是中西文化交流的结果^⑤。

由于李神父并非以神学家自居,全书充满经验之谈,
以及具体的牧灵与礼仪上的建议,因此不必在我们这类文
章中加以介绍。不过,他最后提出以理学家的修身方法:
“居敬”、“体察”、“尊德性”、“存心养性”,作为中国教会的
灵修学参考,倒是很有启发性,事实上引起了神学家的注
意;这将在下文中看出^⑥。

(3)第三本书是赵宾实神父写的《天人一家》^⑦,所有
材料是赵神父多年著述中国神学的成绩;尤其是自从1970
年成世光主教领导中、日、韩、越以及港、澳教会推行神学
本位化之后,赵神父在这方面不遗余力工作的贡献,因为
他便是当时成主教在台湾邀请的专家之一。该书的特点
作者自己点出是在讨论各种神学问题时,以我国古圣之言
来印证,使国人知道天主教会的教义与神修也适合我国的
文化。因此这是由“学术、教义与神修混合而写成的神
学”^⑧。甚至全书的编写也突破传统神学的规格,分为四
编:首编论“天学在中国”,次编论“万民大父与郊禘之

祭”，三编论及“天人的密切关系”，末编论及“基督长兄为人类的救主”。由于本书相当代表这时代人们心目中的中国神学，所以我们愿意介绍得详细一些。

首编所称“天学”即传统中的“天主论”，主要讨论“至上神”。全编分为两章，首章以甲骨文、以各种古籍说明中国历代对至上神的称呼，并注解“天”字，使读者领会中国传统中的天，事实上便是宇宙根源。次章又以甲骨文及古籍说明中国人早已认定天是有位格、理智、意志的神明，这在儒家传统中是显而易见的。但另一方面在道家传统中，也早认定天是无形无像的神明。这两种传统在中国综合并存。继而作者又根据许多典籍中记载的民俗，印证中国人意识中的天与启示的内容不谋而合。最后赵神父应用各方面的证据，指出古人一方面承认天是宇宙的主宰，有全权并亨毒万物；另一方面体认到全人类本是一个大家庭，天为大家庭的家长，是人类的父。如此首编结论说：中国人所称的天即至上神，他是宇宙万物的根源，与教会信仰的唯一天主是相同的^⑩。

次编以祭祀来说明古人视天为父。全编分两章，首章论天父；作者先说我国先人根据伦理推出天父观，与旧约中预言的天父观，新约中明显启示的天父观，以及保禄发挥得淋漓尽致的天父观有所差异。接着作者以中国人祀祖的意义来阐述先民以天为万民之父的意义：祀祖旨在“报本”、“思恩”、“续孝”，先民举行祭天之礼，意即视天为最后根源的祖先。这种行动无异承认在人身上有着天的神性生命。这生命借祭祀行动继续不绝，如此人能与天常偕。这便是赵神父所谓的伦理性天父观；当然内容上仍然

异常模糊,有待启示来光大发扬。次编第二章更广泛地以“郊”、“禘”二祭继续说明天父观,由于牵涉古代祭礼比较复杂,这里不便重述⁴²。

第三篇论及天人的密切关系,分为二章。首章指出儒家思想中的天下一家与基督的天下一家不谋而合。“四海之内皆兄弟”的观念深刻在中国人的心中。中国古籍所记先民传统与创世纪的内容相符,都是以家为主的父系社会,也因此产生以天为父的宗教观。天人的关系为中国古人便是敬天、事天、法天、合天。合天即所谓“天人合一”。至于儒家则以仁、诚、和为合一之道。仁者以人心与天心相合。但天道至诚,所以人亦以诚尽性,如此能赞天地之化育,与天地参;此种境界即是中和。所以仁、诚、和为合天之道,也是天人一家的基础。至于本编其它二章,都是根据圣经叙述原罪与其它信理、偶尔穿插一些中国思想,由于不是本文所特别关心的,所以不拟介绍⁴³。

第四编是基督论与救援论,我们只能将几个中国化的概念提出来。赵神父把耶稣宣讲的忠恕之道与儒家的忠恕之道互相比较,而把孔子时代之乡愿视为假先知。最引人注意的是以大学之道来阐述天国的“新人”。他说保禄所说的“新人”即中国儒家的“新民”;他始于明明德,实现于止于至善。而明明德即孟子所谓的天爵:仁义忠信,充实光大,进入仁人境界。仁人“己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬”,此即基督精神中爱人如己的“新人”境界。以上是第四编中比较突出的思想;其余只是耶稣的奥迹,作者并没有为中国神学多加发挥⁴⁴。

我们所以不厌其详地介绍“天人一家”,因为该书相当

代表过去神学中国化的倾向。主要方法是引用中国古籍解释教会信仰,值得考虑的有两点:首先,这些古籍果然属于中国文化,但是究竟还能够影响多少当代人的思想,这是应该讨论的。其次,即使引用古籍解释教会信仰,基本的批判精神是不可缺少的;不但古籍引用时的批判,而且当代圣经批判也应当知悉,至少表面上赵神父并不令人看出他特别关心这一点⁴⁵。我们以为,不论研究中国思想的学者,或教会的圣经学家可以有不少问题与他交谈。

I

以上我们节录了二十多年来天主教神学家本位化工作的成果,这是一些显而易见又捉摸得到的资料。不过值得在结束时提出的,便是尚有其它的资料,虽然直接难说是中国神学,可是间接在本位化工作上大有帮助。譬如重要的工具书的著作与翻译:如“圣经辞典”、“圣经神学辞典”、“拉丁希腊教父选集”、“天主教会训导文献选集”……等等;以及当代西方神学的介绍(这方面辅大神学院的“神学论集”与神学研讨会具有较大的贡献),都无形中增加教会团体对神学的兴趣。这不能不说也属于神学本位化的工作。

但在第一部分,根据我们以上所写的中国神学本位化的方法与成果,立即可以发现,两者之间并没有发生密切的关系。往往讨论方法的人自己无能贡献神学著作,而写中国神学的人不太注重方法。因此方法论有些空谈,而神学成果会令人感到不够学术的要求。这种分裂情况是否

会有所纠正呢？我们且看下一阶段的神学本位化工作。

（二）中国教会神学本位化的现状况

在处理中国教会神学本位化的次序上，我们分为过去、现在与未来。过去包括梵二大公会议前后直到 1976 年，历时二十多年。至于现在，则包括自 1976 年直到笔者本文为止，为时只有三、四年而已。因此这部分资料，无论如何不会太多；不过，我们以为也有它的新面貌，因为自过去到现在，神学本位化工作实在有些转变。

（1）1976 年为中国教会具有象征的重要性，因为它有意识地肯定自教会的仿效阶段走向适应阶段。中国台湾主教团秘书处研究设计委员会发出了一项文件：“建设中国地方教会草案”^⑩，开宗明义地说：“基督信仰传到每一个地方，通常都得经过两个阶段：仿效和适应。由仿效走向适应是显示着地方教会逐渐成熟的征号。所谓的适应，就是今日我们常论到的教会本位化的问题，这在建设地方教会的工作上是最基本及重要的一环！”^⑪。

（2）其实仿效和适应，在时间上并不能分割得泾渭分明。1976 年之前，中国教会在许多因素上，不但仿效西方教会，而且具有部分的适应工作。不过在公开的肯定上，1976 年却是一个分界点，我们再印证草案另一段话，虽然长些，可是足够说明中国教会的意识：“其实，建立起本位化教会的工作，从有教会以来就在教会达到的每个时空中展开。教会初期，当喜讯传到希腊地区形成希腊化的教会；到罗马帝国形成罗马教会。……近代不少传教士也默

默地从事这工作,如利玛窦、戴诺必利……等等都是知名之士。但是历史过程里,由于教会中人为的缺失,在某段时期内似乎在表面上失落了这面目,直到梵蒂冈第二届大公会议,圣神的风才吹散了这股阴霾,使教会本位化的工作再度受到重视。这工作在1974年世界主教会议再度强调之下,如火如荼的在普世教会中展开,就在这普世潮流形成的阶段里,中国教会日益茁壮,由仿效的时期跳跃出来,存在性的感受到适应的需要。此时,天主对中国文化的救恩时期已到,与基督怀有同样心情的中外传教士深深感到建设中国地方教会成了刻不容缓的使命。于是‘建设中国地方教会草案’在天主救恩计划的韵律里应运而生。”^⑧

建设中国地方教会,如同草案所说,即是教会本位化工作。草案具体地要求整个地方教会各界人士在不同的领域中积极参与,以便信仰透过当地的语言、文字、固有观念、反省,透过固有的精神和宗教传统,得到真正的表达、生活、发展和传授。这样“天主教信仰在当地人民的文化及生活内降生或生根”^⑨。

(3)草案也谈到建立本位化神学,尤其注意福音与中国传统人文精神的融合,此对于整个教会的神学发展也有贡献。“神学反省对建设本地教会的重要性是众所皆知的。本位神学建立不只在领导地方教会的生活及行动上,在解决地方教会所面临的各种困难及问题上,能给予很大的帮助,而且可以对整个教会,尤其亚洲教会的神学发展有所助益及影响。”^⑩

的确,主教团不是不熟悉中国神学家已有的努力,以

及在适应方面所做的工作,不过在全面推动建设地方教会的热流中,自然也呼吁神学家继续开辟新境界。事实上,1976年之后,中国神学发生了可以记录的转变。

本文仍旧按照原来目标,只介绍限于神学本位化的现在状况。

II

(1)所谓教会本位,按照草案,该是“天主教信仰在当地人民的文化及生活内降生或生根”,那么究竟什么叫做文化呢?由于不少人士将中国文化混统地括为古代传下的思想,不但引起年轻人,即使不少了解现代中国的人极大的怀疑。教会真的该降生在这些思想中吗?这问题要求本位化神学家来澄清。我那时做了一些尝试,企图有所澄清^⑤。

(2)文化是社会团体经过经验与学习,而形成的具有结构性的生活方式。它有形与质两部分。质为文化的躯体,是文化中的人性基本需要。人的基本需要可分为“个人的需要”,意即个人生理上、心理上、精神上的需要;“团体的需要”,有家庭方面、人际关系方面、组成社团方面的需要;此外,尚有“整合的需要”,个人人格需待整合,团体内也盼望和谐。在文化中,整合的需要,一般说来,由艺术、伦理、宗教的功能来满足。以上指出了文化的质,不论哪一种文化,东方或西方,都以这些需要作为躯体^⑥。

至于文化的形,即渊源于历史、社会、环境的思想形态,因着气候的差别,农工社会的各异,以及东西思想模式

的特殊,于是产生了文化中特有的思想形态,我们称之为文化的形。因着环境、社会、心理、传统以及其它种种的不同,文化的形也不同。

一个具体的文化由躯体与精神、形与质结合而成。当文化的形,思想形态进入文化的躯体时,上述三种人性基本需要呈现了个人方面、团体方面、整合方面的种种不同,于是有了东方与西方文化中,个人的心理、甚至生理等等上的不同;团体生活,如家庭制度的不同;至于宗教与艺术方面,也有显著的不同。简言之,一个特殊的思想形态进入生活的各种需要,即形成一个特殊文化。

一般而言,在正常的社会中,文化常有连绵性,继续不断的发展下去。但这并不意味着一成不变,在不少情形下,它会变化。改变文化的因素很多,例如在更迭的时代潮流冲击下,思想形态随之而变;或某种特殊人物出现,也带来新的思潮。于是文化产生逐渐的修正,甚至激烈的革命。

根据以上的说明,当我们讨论教会或神学本位化时,所谓的文化已经不是历史中某一阶段定型的文化,而是当代的文化。中国文化的精神并非古代典籍中的思想,而是当代中国人的思想;当然当代中国人的文化仍旧受到古代传统的影响,这也是不可忽略的⁵³。

(3)至于教会本位化,更不是一个简单的概念,这当然是由于教会的特性所造成的。

通常说教会根据她的来源,是一个超越文化的团体,她不是文化的产物。但是另一方面,教会又内在于文化,从来没有一个教会不内在于某一文化的。因此教会在传

播外邦,或自西方传播到东方的过程中,具有非常微妙的面对当地新文化的态度。由于她早已内在于一个文化,譬如西方文化,她在新的文化面前该有所同化,即将自身带有的西方文化同化于新的文化;这是近代著名的传教士都意识到的不可或缺的一步,否则便会产生文化殖民的危险。但是教会传到一个新的文化区域,由于她的特质又无法纯粹的同化,必须保持自己的特质,降生在新文化中,有时必须净化、改良、提升当地的文化。最成功的传播福音,便是使当地的文化精神,思想形态受到教会的熏陶,因而产生新的面貌⁵⁴。

(4)建设地方教会,或者教会本位化的课题,便是一方面使带有西方色彩的教会,同化于中国文化;另一方面使基督的福音影响中国文化。中国神学的本位化工作是整体中的一部分,看起来也是足够重要的一部分。那么1976年以来,中国神学是否有些进步呢?

III

(1)在台湾主教团的鼓励下,从事神学工作的人显得相当积极,1976年辅大神学院便以“建设地方教会”为该年神学讲习会的主题,而不少专门研究神学的人,不断有些创作。前文我们曾经提出的所谓缺少批判精神,似乎有所改进。譬如房志荣神父当年发表的一篇文章⁵⁵,虽然方法上尚循过去的窠臼,然而处处显出批判的谨慎。他讨论“儒家思想的天与圣经中的上帝之比较”时,有关儒家部分,他自己不是专家,可是根据了在这方面颇有学力的罗

光总主教的研究；至于圣经部分，由于他自己是圣经教授，所以驾轻就熟，处处具有学术的基础，我们只要抄录他的结论，便可以由此看出比过去别人的尝试来得进步。

1. 儒家思想的天很崇高：古文化像埃及、巴比伦、亚述者，以人的想像弄混了神的世界，说的越多，越是离谱。以儒家为正统的中国文化，关于神说的不多，但古书所有关于天的说法都很恰当中肯，深深表现了华夏智慧的卓越。这不是偶遇，而是经过意识化的程序所表达出的智慧，正合乎孔子所说的“知之为知之，不知为不知，是知也”的高超精神境界。

2. 圣经所启示的上帝是由造主而成救主：上帝以人料想不到的方式进入了人的历史，全部旧约圣经就是描述这一天人交往的经过。上帝所痛恨的是人间的罪恶和人的不忠，但上帝自己永保忠诚，对人则是慈悲为怀；祂固然不姑息人的过错，但更明显地是与人保持各种亲密的关系。圣经中的上帝有一特征，又是人所始料未及的：上帝与人间弱小者站在一边：祭献的多寡上帝不在乎，谁若敢欺凌孤儿、寡妇、外侨、穷人，上帝一听到这些人的呼冤，就会立刻震怒，加以报复。

3. 上帝与人合一：这是新约圣经所揭示的上帝的特色：上帝是父，上帝是爱，因了爱世界，上帝将其独子派遣到世界上来，做为人的长兄，向人启示天父的一切，这位长兄就是耶稣基督。耶稣的启示是身教言教兼顾，这和万世师表孔子是很相近的；所不同的是耶稣除身教言教以外，还为人自作牺牲，舍身致命，死后又为父所复活，成了一切人新生命的泉源。关于这个新生命的道理，以及它的来龙

去脉，耶稣的得意门生若望懂得最清楚，体会得最深切，因此在他所写的福音及书信里，新生命与新诫命不可分，天人合一之道乃在爱人爱天——上帝，这不是两个爱，而是同一个爱的两面。

4. 天人合一是我国文化传统的精华，也是各家各派所追求的生活目标。在将中国文化与圣经相较时，发现两者是两股精神洪流，各自独立发展了数千年，从来没有汇合。西方任何文化总与圣经有关，而中国文化的经史子集，大致与圣经的“法律”（经），“先知”（史子），“著作”（集）相近，以中国文化来看圣经，好像久别了的亲人见面，感到十分亲切。天人合一也是圣经所标榜的理想，并且因了耶稣的亲身予以实现，而成了可行的事实。“人人可为尧舜”，成了“人人可为基督”。

5. 儒家思想的天与圣经中的上帝不但毫无冲突，并且应该整合为一。中西接触已一百多年，在科学技艺及生活方式各方面已有许多互助互惠的地方，唯独在精神生活上尚壁垒分明，无多少共融，笔者深信，中华民族如果在自己信天的基础上，再相信圣经中的上帝，接受上帝所派遣的耶稣基督，不但中国人民会更幸福，中华文化会更灿烂，连整个人类也将身受其惠。^⑤

类似的文章，随时出现在几本天主教的刊物中，由于并不进一层使人认识中国神学的现在状况，我们不再多作介绍了。

IV

(1) 我们说房神父在上面所提的文章中,在批判态度上的确来得谨慎,然而不论在题材及方法上,并没有任何特点。不过他写这篇文章之前,曾经发表过另外一篇文章^⑤,多少牵涉到神学本位化中的圣经注解方法,我们连同他所示意的的方法,在这段中同时介绍中国神学工作者,现阶段应用过的其它方法。

有关神学本位化的方法,说实在的,在过去的尝试中,中国教会许多人都曾参加过讨论,虽然最后没有综合或结论,可是似乎都是偏向于原则性的指示,这是实际工作者都默默同意了。真正值得继续商讨的倒是成主教所提出的“治天道人道于一炉”;但是最后大家没有更具体地提供切合创造中国神学的方法。其实,那时不少人所说的本位化神学方法是如此一般性,即使为其它地区的神学大体上也是适用的;至于特殊地为中国神学,尚未试验性的指示出一些途径。很可贵的,房神父在一篇学术性的文章中,以周易乾卦释玛窦福音的“法天”,同时指出一些方法上更属于中国神学的因素。

(2) 这是一篇不容易仔细介绍的文章,事实上为了说明作者所酝酿的方法,也无此需要。首先,圣经与易经两者在写作的程序,推理的方式,应用的途径三方面,的确可以互相比较而显得非常接近的。继而作者试着应用乾卦注解了玛窦福音的“法天”。

在注解了玛窦福音 5:45-48 之后,房神父说:“但耶

稣所举的法天的例子是自然界的现象：云行雨施，日光普照。至于说太阳照好人，也照坏人，降雨给行善的，也给作恶的，那是耶稣的解释，将自然现象归之于天父的措施，视为天父爱的表示。这种由大自然升向造物主的例子在圣经中并不多见（注：罗 2:20；智 13:1-7；约 38-41），在西方的圣经诠释中更未受到重视，因为西方一开始就受到圣经启示及信仰的控制，不愿在大自然里浪费笔墨”⁵⁹。因此按照作者对圣经与西方圣经诠释的知识，他们根据大自然的现象，解释天以及师法天，并不多见，相反地，这是易经乾卦法天论最为基本的准则。所以房神父在文章之首，除了录写福音经文之外，平列地还录写了这段话：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时，天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”（乾卦文言）而在文章将近结尾又说：“反之，我国经典对大自然、对人性有仔细的观察和详尽的发挥，颇能助人了解这个受造世界和这个有自主权的人。”⁶⁰那么我们不能不问：如果中国经典具有这方面的优点，这对于神学本位化中的释经学究竟在方法上有什么贡献呢？这在文章中尚未明确地表示。

不过，1979年2月在香港召开的“中国神学探讨会”中，有了明确的肯定，探讨会后有一简报，主要执笔者是房神父自己，其中有关释经学的方法，简单地这样表示说：“释经学在中国神学中有其地位，因为任何神学都须以圣经为本。今日的释经学且注重包括读者在内的广义脉络，主张传承与创新相依，理论与实践相补充，使得中国的经典与现况都受重视，中国丰富的书籍文化更能与圣经文学

互相解释,互相照明……此外西方自然与超自然之分,用他们的知识论解经都可以纠正和改善。中国解经的特点有三:①以道德实践的工夫为后盾;②不太用逻辑的方法,而用指点的方法;③让读者加入他主观的体验和见解。”^④

根据以上的报道,我们可以如此综合地说:由于比较易经与圣经的法天概念,发现中国经典,以及中国文化对大自然,将人性的详细观察与体验;这优点值得应用在释经学上,至于因此而产生的中国释经学,会补充甚至纠正西方的释经学。这实在是一个了不起的出发点,将为释经学带来极大的贡献。但方法不是目的,释经方法是注释圣经,为基督徒团体有益地阐明圣言。所以,依我看来,最后的问题仍是怎样依据中国解经方法,为教会提供圣经注解。这真的有待于未来了。

(3)有关神学本位化的方法,我自己也具体地提供了一个尝试^⑤。在当代中国哲学家中,方东美先生是首屈一指执牛耳的人物。他对“位格神论”,至少天主教会的“位格神”,抱有相当深的误解;这里我们不论。另一方面他认为中国文化的特性,表达天人之间的基本方式是“合”、“无间”、“一体”。天的生生之德流行万物,逐成宇宙。我们托足宇宙中,与天地和谐,与人人感应,与物物均调,无一处不随顺普遍生命,与人合体同流。我称之为天人之间的一体范畴^⑥。

无可否认的,圣经以及我们神学上表达天人之间的基本范畴是位际关系。它源于人间最基本的来往,不过经过当代神哲学的说明,使人发现其中含有的深度。在相识相爱中,达到“你—我”之间的合而为一。古经用此表达天主

进入人类历史,使人领悟自己是天主的儿女、朋友、甚至情人,可是一切人间范畴都有限度,即使神学家努力加以净化,剔除一切缺陷,事实上与位际范畴相连的一些印象,始终不能完全消除。尽善尽美的神,在古经拟人描写中与人交谈,已经使有些人感觉不妥。其次,由于位格相分,“你一我”彼此有限,位格神极难同时联想为贯注宇宙,遍流万物的神。而中国文化的基本主流,以宇宙为生命的整体,万物有一体之仁;这实在不易在位际范畴中表达。如何能表达,弥漫宇宙的生生之德便是神之无限力量呢?如何能表达,神是整个宇宙一体之根源呢?又如何能表达,神是一切的基本呢?⁶³因此促使我们企图寻找一条适应之道。其实,天人之间的交通,往往在三个层次上阐述,首先是最基本的,不易道出的经验层次。然后表达在象征层次上,所谓位际范畴与一体范畴应该属于象征层次。最后才有系统化的理论层次。因此我尝试有时以一体范畴来补充,代替神学上的位际范畴,这不是接近中国文化表达的天人之间基本方式了吗?这不是神学中国化了吗?

再者,圣经中除了位际范畴之外,也能见到一体范畴,譬如:“因为是天主在你们内工作,使你们愿意,并使你们力行,为成就祂的善意”(斐 2:13),“其实祂离我们并不远,因为我们生活、行动、存在都在祂内”(宗 17:27-28)……而我也发现圣经中有些宗教真理在中国经书中同样承认与发扬,只是表达的方式不同而已。譬如创世纪第一章 27-31,司祭典中对于人的种种基本问题,内容上实在与“能尽其性,则能尽人之性,能尽人之性,则能尽物之性,能尽物之性,则可以赞天地之化育,能赞天地之化育,则可

以与天地参矣。”(礼记中庸)没有太大差别。一面,天主照自己的肖像造了人;另一面,能尽其性,则能尽人之性,但人性乃天命,天命之谓性。一面,你们要生育繁殖,充满大地;另一面,能尽人之性,则能尽物之性。一面,天主看了祂造的一切认为样样都好;另一面,可以赞天地之化育,能赞天地之化育,则可以与天地参矣(人扩充自己,统御大地,实践天主的肖像,于是上达天心,下通万物,参与天地之间)。两段记载有同样的关于人性的基本经验:天主的能力贯注人心,扩充之,则与物物均调,与人人感应,与天地和谐。中庸在一休范畴表达,创世纪在位际范畴中表达⁶⁴。那么中庸文化背景之下的人,如果不习惯拟人化太甚的位际范畴,教会为什么不能有时应用一休范畴来向他们解释基督信仰呢?

我便是为了适应喜爱天人之间一休范畴的同胞,对于圣事神学,尝试地作了新的解释⁶⁵。不论传统,或者当代的西方圣事神学,都非常着重位际关系,扼要地分析,西方圣事神学,在礼仪现象上重点在于领受人与施行人,礼仪中的象征行动表示施行人与领受人两者之间的位际行动;至于其他参与的信友,多少是旁观者的身份。其次,西方神学对于礼仪现象的信仰解释,也是在位际关系上。天主父是救恩的根源,基督是天父的圣事,因为救恩在祂身上实现;教会是圣事,因为复活的基督临在于有形的教会内。最后,在任何一件圣事中,天主父在耶稣基督内,通过施行人的象征行动,与领受人根据不同的象征意义相遇;领受人因此分享救恩。所以圣事是耶稣基督与领受人的位际来往;或者天主父与领受人的位际来往。圣事的救恩集中

在领受人一身。在位际范畴表达下的圣事神学已经大有进步,譬如:圣事中基督的行动,领受人的积极参与,位际来往中的“你—我”相遇……都有动态性的精神意义。如果中国人有所不满,那便是不脱个人主义,即使语言上相当强调圣事的教会团体性,但是事实上施行人与领受人之外的教友团体,并看不出参与圣事。

如果应用一体范畴,究竟有些什么样的补充呢?礼仪现象,不再集中在施行人与领受人身上。礼仪便是教会团体集合在一起的行动。在这团体行动中,每一位教友都有自己的分子,扮演一个角色,大家一起根据自己的角色在礼仪中合演,一体地实现象征事件。其次,我们对于这个礼仪现象的信仰解释,不再是位际范畴,而是一体范畴。天主的救恩力量在基督内,通过教会团体的象征行动实现出来。整个团体,由每个教友组织成的一体,在象征行动中,“纪念”、“庆祝”……耶稣基督的生命,或者生命的某一面。也可以说,耶稣基督的生命,或者生命的某一面,出现在团体的象征行动,以及团体的信仰经验中。不是位际来往,而是作为教会团体基础的基督生命,呈露、遍流在团体中。所以,团体中的每一个人,一体地经验神的救恩力量。在圣事中,真可以说:天藉基督与人和谐,人与人在基督内感应,人与物同基督均调……如果要问谁“领受”圣事,我们说举行圣事的教会,一体“领受”圣事。但是由于在一体扮演中,每人的角色与身份不同,所以每人的救恩经验不同,“圣事恩宠”不同,但是大家都“领受”圣事。

应用一体范畴的圣事神学,应该对于西方位际范畴下的解释有所补充。圣事的团体性更为清楚,领受人与施行

人的概念会有新的幅度,同时基督与教会的一体更为密切。不过,一位中国基督徒在圣事中有什么体验呢?天与他藉基督和谐,他与人在基督内感应,他与物因基督均调……中国人灵魂深处怀念的天人合一,在圣事内经验到了。这可以称为中国神学了吗?

V

短短的二、三年内,在建设地方教会的大前提下,神学方法已经朝着具体地属于中国文化特点的方向去探索,而且似乎也有些发现。同时紧附着的后果,便是根据中国文化的特点,初步构思出了些满足中国心灵的圣事神学。当然,人们还想知道,同一时期,是否在中国教会内尚有其它的尝试。

(1)西方人士在近年来,产生了众所周知的东方热,纷纷东来,在历史悠久的宗教传统中,探觅灵感。同时东方的教会自己,尤其天主教人士,由于不断与当地传统宗教交谈,发现很多灵修的宝藏,甚至进一步加以吸收。于是像“基督徒的禅”等等创造性的祈祷方式接踵而出,引起了大公教会的兴趣。不过,直到如今,最为活跃的还是印度和日本教会;这方面的著作越来越多。人们一定会问:历史悠久的中国文化,在灵修方面,有其独特的贡献吗?中国神学是否也有些融合本地灵修的尝试呢?诚实地说,中国神学家起步较慢;当然甘易逢神父是一个例外,由于他的著作原文都是法语,我们不想介绍。

(2)谁都知道,禅宗渊源于印度,发扬光大于中国,而

今天西方人士对于禅宗的认识,却经过日本几位名闻世界的禅师。当然,禅宗传入日本之后,几世纪来,自有独到的面貌。事实上,很久以前,便有几位西方传教士,发动所谓“基督徒的禅”,而在梵二之后,渐渐受到普遍的注意,而采取这种方式祈祷的基督徒也大有人在。而在台湾,有些基督徒开始打坐,大体来说,他们更是受到日本教会的影响,虽然在本地也有不少中国禅师,但是直接与他们来往的人究竟不多。

当中国教会有人提倡用打坐作为祈祷时,台南碧岳神哲学院的神师宋稚青神父发表了一篇非常清晰的文章“祈祷与参禅——基督徒的祈祷与中国禅的探讨”^⑥。这是一篇比较性的文章,除了指出两者的差异之外,同时也说明基督徒的祈祷可以吸收中国禅的因素。只要我们介绍宋神父的几个论点,便可以看出他谨慎的态度。其实,大体来说,中国教会并不完全热衷于日本的“基督徒的禅”。

当然在形上学方面,“禅在发现人性的真如……使人澈悟其不受任何外界和自身的束缚,而获得真正的解脱。神的存在,以及神律,或超性,均认为人给自己制造的束缚,必须摆脱,才得见大光明的境界”^⑦,这与基督徒祈祷中的天人相遇,显而易见,差距极大。不过,在修行活动方面,双方的确有不少相同之处,甚至宋神父认为有些值得我们警惕的因素。关于怎样将禅的修行步骤与基督徒神修途径中主动和被动的洁炼彼此相连,我们不多加谈论。然而宋神父论及禅的三种具体功课:闭关、坐禅、诵佛经时,虽然他一方面并不以为基督徒能够用来代替祈祷,另一方面,却说视作方法最为恰当。“换言之,可用这些方

法作为默想式默观的准备,让心灵宁静下来,以与天主契合。”^⑧因为宁静在东方神修中有不可忽视的地位,实在应多加提倡和应用致静的方法。此与西方祈祷活动中,太偏重于言语和动作,极为不同。

最后,宋神父也将禅宗的悟及使人觉悟的方法与耶稣基督及教会历史中的开悟做了比较。后者到达神秘境界,和禅的修行及顿悟境界差异颇多,也不是靠禅的方法可以达到的^⑨。

有些灵修学家曾经讨论过教外人的“神秘生活”,但这不是宋神父文章的宗旨。总之,他在中国教会中有人采用坐禅时,对于若干问题加以澄清,这为灵修本位化的工作是十分重要的。如同我们在前面说过,教会本位化常该谨慎地保持自己的信仰。

(3)在这方面,房志荣神父的态度也有些类似;他在一篇文章中^⑩分析了圣经的默观,东方的禅观,西方教会默观方法之后说:“世界需要(1)印度教及中国人对天的体验。他们的体验曾经过很多世纪的默想及追寻,那体验就是:天主在大自然内,在存有的深处,在人灵的核心。世界需要(2)希伯来人对于一个超越的雅威的体验:祂虽非人的思想和意像所能企及,但他总领导着人、爱着人。世界也需要(3)佛教追求智慧的热诚,因为智慧借觉悟,给人带来解脱和拯救。(4)世界对耶稣基督的启示也不能充耳不闻,因为耶稣在自己身上,集合了天主超越与内在的两个幅度,他说出了许多有关天主的闻所未闻的事。(5)世界也需要科学家的朝乾夕惕努力追求真理,促进人类进步,改善生活。”^⑪因此,房神父鼓励各大宗教与文化,忠于自

己的过去及源流。彼此并不需要妥协,仍能保持和谐与交谈。不同宗教交谈,尤其默想者或神秘家交谈,能发现彼此互相渗透,在走向共同的未来时,有一共同的想法和远景。当然,这已经与神学及灵修学本位化工作的直接关系不甚密切了^②。

我们的问题仍是:怎样使建基于信仰的基督徒灵修,降生或生根于中国文化?怎样能提供适应地方教会的中国基督徒的灵修?

(4)1978年12月,笔者的提名《中国灵修刍议》^③一书,尝试性地作了初步的答复。这本书的思想内容酝酿了好几年,旨在为中国教会提出一个道地的灵修,它既与西方教会的传统不同,又与日本教会一些本位化神学家所著的《基督徒的禅》不同。为能提纲挈领地简介中国灵修,在这里只能将它与其它两者作一比较,显示它的特点^④。

对祷是圣经与西方教会传承中最基本的灵修方式,表达在位际关系上。对祷中,天主与人彼此交谈,天主的话向人诉说、要求、作证……人聆听、答复、承认……对祷表达在天主与人的位际关系上,这个范畴牵连了一些拟人形式,往往会使宗教情绪高尚的人发生反感;不过从对祷本身而论,这形式容易引人热诚,面对爱人如此之深,赦人如此之尽的天主,自然还爱之心油然而生。因此在修身与建业上,发奋勉力,完成天主的旨意。但是另一方面,对祷方式也有极易发生的流弊。首先位际关系的对祷,虽然容易进入高潮性的热诚,但也容易昙花一现地消逝。不过最值得注意的是修身建业方面的灵修问题。由于天主的旨意,在对祷的位际形式中,是来自对方,所以好像是自外而来

的。所以在实行方面,是望准一个理想而全力以赴。于是外表上虽然很积极(因为向外冒,向前冲),在成果上虽然有外效,然而在根源处却常是不回头的,不清澈的,糊涂而混沌的,苍凉而暗淡的。因此,灵修上没有一种根源上化解透明工夫,反映出来的,只是修身建业中克胜阻碍的英豪行为。事实上,对祷灵修中的西方教会圣贤,留给后世令人景仰的往往是丰功伟业,或者修身中克制自己的苦工,而精细的内省之描写实在不多,原因便是灵修的理想是外来的天主旨意,专意对之现实,所以表现于外,即使个人之修身,也是按照天主的旨意琢磨自己。这当然还是在那些达到圣德完成的圣贤身上去讨论,至于一般常人,在西方灵修中,除了热诚会昙花一现,往往实行天主旨意的理想也容易随之而消逝。

我在《中国灵修刍议》中提出的中国灵修,可以称为基督徒的“复性”工夫。这是采用自孔孟以来,直到宋明理学的复性工夫融合贯通而成的灵修。天命之谓性,表示天之创造生命流到哪里,命就到那里。但是在人而论,这是一种具有超越意义与价值意义之性。中国传统中的复性工夫,便是使天的光辉在道德生命中发射出来。孔子的“践仁”不外要实践天之生生之德,于是与天地合德,与日月合其明。其次孟子的“尽心知性”,也是证实天之创造生命,所谓“尽其心者,知其性也,知其性,则知天矣。”而此复性工夫,在宋明理学家中更是重要,这可由胡国桢修士的一篇文章中看出来^⑤。

复性工夫的实践,宋明理学家有时以“静坐”一词来涵盖。静坐的特点,外在的姿态果然不可忽略,但更是从根

本上消化非理性或反理性的因素，自觉地将心性本体（天命）实现于个人生命之中。所以消极方面，察识内心之动静，消化一切淹没理性之因素；积极方面，让天命之性，充分地出现。

中国基督徒的灵修便是采用这套复性工夫，而实践信仰生活。后者也可称为中国基督徒的静坐。如果简单的说明一下，最好逐步与上述西方教会的灵修比较。静坐表达在一体范畴中，因此天主不是位际性的与人对立，而是内在人内。天主是爱、是生命；爱和生命流在人内；成为“超性”。“超性”是在基督徒的信仰生命中，如果在此论天主的旨意，也再不如同对祷灵修中的自外而来，相反地，天主的旨意内在于信者生命中，整个灵修生活，在静坐方式中，可以采取好多古人的说法，现在便用大学中一段话来具体地说明：“……欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知，致知在格物……”静坐的步骤始于格物；格物是对客体的事理正确认识，这可以作为静坐中对圣经的正确认识，或者对天主的爱或生命，天主的旨意的正确认识。格物而后致知，所谓致知是对事物的道理所知已经详尽透彻的体验；我们便可以作为静坐中基督徒深信圣经中天主的言语，天主的爱与生命，天主的旨意，流在自己心中；天人一体。以下的正心诚意，便是静坐灵修中的内省工夫，消化那非信仰反信仰者，自觉地实现天主的爱与生命，天主的旨意。

总之，中国灵修建立在天人一体范畴上，基督徒因了信仰与洗礼，天主的生命已经内在于他。他的灵修便是复（超）性工夫。这工夫重点是自内而外，使天主的生命自信

者内心中流溢出来,但这必须具有深度的内省,有着宋儒的“涵养觉察”,“敬贯动静”;这种点滴的工夫,使人自觉源头上清澈,一切自内流。当然,这不会反映出对祷中的热诚与兴奋,而是一体范畴中之平静体验。可能在表现上,不像西方对祷灵修的英豪作风,克制之力;但是更为根深蒂固,在平实生活中与天地同德。这一切更合乎中国人的灵魂。

最后,中国灵修也有别于日本教会提倡的“基督徒的禅”;事实上,宋明理学家与当代的禅宗也有格格不入之处;这多少可以反映在我们尝试的中国灵修与“基督徒的禅”之间。首先,“基督徒的禅”中之天主,好像不是降凡的天主,因此连带令人发生好多问题。基督徒生活中,圣经占有不可忽略的重要性,天主的话降凡在人的语中,在人的语中,经验与实践天主的话。禅宗是不立文字直指内心的,“基督徒的禅”怎样看待圣经?(这不是说禅宗没有经典,不研究经典。可是经典教人直指内心,自身并不如同圣经一般是天主的话,积极地含有生命。)中国灵修以格物致知出发,了解与信仰天主的话,的确,在洗礼与信仰中,基督的生命早已内在人心,但是我们依赖圣经(格物致知)而真心诚意,使祂的生命实现于自己生命中。我们涉猎的“基督徒的禅”作家中,不记得有人将圣经问题提出来,是否无形中受了禅宗不立文字的影响呢?好在《中国灵修刍议》旨在建议一个基于修身的灵修,作为中国基督徒参考;至于它与“基督徒的禅”的差别,并不需要详细发挥。

所以在最近三、四年中,中国神学在灵修方面已在起步,这当然也是配合东方其它各国教会的情况而发展的。

事实上,1978年11月,亚洲主教团协会在印度加尔各答召开的第二届全体大会,主题便是祈祷。这也刺激别的作家发表类似的本位化文章。

(5)以上介绍了中国教会神学本位化,现阶段所有的一些比较突出的成果。虽然尚有其它的尝试,譬如基督论^⑩方面的构想,由于还在萌芽阶段,不便在这里具体说明。

(三)中国教会神学本位化的未来课题

这篇文章,对“过去尝试”和“现在状况”的报道,未免表示我个人主观的选择,那么对“未来课题”也只是根据我反省了过去与现在,对未来所有的主观展望,因此并不代表其他有识之士的见解,这是必须声明的。

I

首先,对于神学本位化的方法,未来还值得整理一下已经发表过的资料,同时指出当遵循的路线。过去的讨论属于原则性的理论较多,而配合中国人思维特性的较少。两者在未来都须继续综合。有关本位化的原则,除了反省与批判过去的资料外,我想必须参考西方神学家近十年来在神学方法上所有的贡献,然后编著大家比较能接受的神学本位化原则。至于中国教会神学本位化方法,未来更需要多多发掘中国文学的结构,思考的路线……的特点。在释经学方面,似乎已经有了眉目,虽然尚嫌混统一些。

II

其次,神学本位化的题材方面,未来的工作便比较容易捉摸。

(1)中国文化,如同其它发展中的国家,遭受到空前的剧变,社会中的价值观已与传统大有出入。同时各种不同的哲学派别,由于中国人较有容纳性,都无形中影响了当代人的思想。教会中许多人士,一致认为神学家有责任建立一个经过信仰批判的当代中国人学。也许这是未来较为重要的课题,目下已经有部分研究神学的人正在发轫中。

(2)1977年辅大神学研讨会中,一位天主教年轻哲学家,方东美先生的弟子傅佩荣先生,向参加者发表了一篇演讲,其中论到中国思想与基督宗教未来必然会通的十点,我认为也是中国神学未来的题材。现在抄录在下面:

1. 性善论与原罪说。基督宗教的原罪说是中国人最大的绊脚石。笔者以为千年以来原罪的解释既然一再修订,那么是否可以改而强调“人是神的肖像”,以与中国的性善论相互发明。方东美先生在“人之疏离问题”全文结论中有一慧见,他说: *The age - long wisdom in the Chinese innocence - culture should be of some use in the restoration of man to the original image of God.*

2. 自力与他力。由性善论而有自力宗教,由原罪说必成他力宗教。其实,耶稣早就明言:“不是说‘主啊!主啊!’的人便可以进天国,而是那承行我在天之父旨意者。”

“承行”一语不正是“自力”之最佳启示吗？

3. 内存与超越。中国原始的宗教意涵兼具内存与超性两种可能，由于随后历史的演变，经过儒道人本主义的取向，至大乘佛学而发展到内存之顶峰。今日思想界之种种困境或许值得吾人重新鼓起勇气向着超越界开放。

4. 天人合一与神人合一。中国的天人合一是一种理想，重心在于天人合德的修行历程；然而这种道德主体之当下肯定，终究不易寻找客观的基础和普遍的公准。至于神人合一则是基督宗教的核心教义，以基督为人类中保，进而肯定了来世的永福，亦即神人合一之实现。

5. 总体和谐与冥合于神。这两点在中世纪的神秘家并不冲突，甚至是同一件事。道家的庄子也曾多次表现类似的感受。

6. 参赞化育者与受造物意识。一为 Co-creator，一为 Creature-consciousness，其实只是两者所采立场和所取角度完全相反所致。

7. 孔子与基督。这是个敏感的话题。孔子是中国的至圣，然而毕竟未曾自称为神，他的影响正如儒家在中国的地位，早已不是宗教或教主所能局限得住的。基督是神，神既赐给中国一位孔子，也必然安排了导引中国人民的特殊途径——孔子之道。

8. 儒家的仁与基督的爱。两者的涵义皆深广得足以包摄各自的全盘学理或教义。仁是创生不已的真几，爱是永无止息的真实，此两者之融通并非难事，只恐论者过于浮泛而仅得表相。

9. 宗教依于道德与道德依于宗教。此一差异塑成东

西方完全不同的生命情调,可是就人世间的现实而言,难免各有利弊,未来之坦途势须兼取两者之长方才可能。

10. 知行合一与信行合一。这是所有哲学理论与宗教教义落实于人生的验证。我们期待:中国思想与基督宗教双方人士将能透过“行为”,在“仁爱”中达到“知与信”之最高综合。

(3) 中国历史,尤其近百年的历史,不能不是本位化神学的题材。1974年在比国鲁汶召开的神学会议已是一个开端,那时有些太暧昧的神学反省,事后受到了批判。1979年2月在香港的“中国神学探讨会”上,重新有些检讨,但是还没有进入状况。未来一定该有中国神学家严肃地加以研究。

(4) 中国神学的建立在大公教会中,不是一件孤立的事件,必须与教会的传统相接,同时又得协调在当代普世教会之中。因此未来还有介绍思想的翻译工作。鉴于佛教流传中国的历史,以及直根于中国文化的事实,很多学者公认佛经的翻译具有决定性的因素。中国教会未来怎能忽视翻译教会重要文献的工作呢?希腊、拉丁教父,教会训导文献,中古神学家著作……也许是未来一世纪的工作呢!其次,西方当代神学家著作的选译,未来应该时时密切注意。这里还可附带一个思想:向西方教会介绍中国神学,间接也该有助于本位神学的发展。

(5) 现在神学的工具书还嫌不足,各类的神学辞典的编著也是未来神学家一项重要的工作。

结 论

这篇文章,如同导言中已说明的,大概可称为二十年来中国教会神学本位化的记录。写完之后,不禁长叹,二十年来只有这些记录,即使将所有神学本位化的文章编成目录,也只会令人惊问为什么中国教会这方面的贡献如此贫乏?因为西方教会的神学家,对于东方,尤其中国文化,往往带有几分敬意,期待我们为大公教会的神学,有所生色。当然,最大的原因是我们国家的遭遇。

我常会痴问,若中国教会有二十多年正常的成长时期,那么接近四百万教友,一千位国籍司铎经过梵二大公会议的冲击,怎样可能不在本位化神学方面有惊人的成就呢?但是“谁知道上主的心意?或者谁曾当过祂的顾问?”(罗 11:34)我们现在只能盼望二十年来已经有的耕耘及播种,产生中国神学未来的奇葩!

本文结束时,正值辅大附设神学院纪念五十年创立。本院原名徐汇神学院,1929年由中华耶稣会创办于上海徐家汇。1952年迁居菲律宾;1967年由菲迁返祖国台湾省,12月8日附设于辅仁大学。所以五十年来,大半时间流浪在外。在台湾的十二年中,正式参加了神学本位化的行列,从来不敢忘怀对于建设本地教会的使命。^⑭

附注

- (1) 铎声第十卷第二期,63-76页。1972年2月。
- (2) 参阅周容勤:“你对神学本位化的意见如何”读后感,同上,第十卷第四期,46-53页,1972年4月。
- (3) 田良:建立中国公教文化刍议,新铎声第五卷第二十六期,33-46页,1959年11月。
- (4) 张天增:建立中国“公教文化根基”读后感,同上第五卷第二十八期,93-94页,1960年3月。
同上,再谈孝可以为科学的基础吗?同上第五卷三十一期,82-90页,1960年11月。
田良:答张天增“孝”之疑问,同上,91-95页。
- (5) 谷寒松(Luis Gutheizn):理论神学与中国人之思维方法,铎声第四卷第十、十一期,83-85页,1966年7、8月。
- (6) 同上,85页。
- (7) 温保禄(Paul Welte):神学中国化之刍议,同上第五卷第二期,50-57页,1966年11月。
- (8) 同上,56页。
- (9) 天主教会训导文献选集:(施安堂译 Denzinger - Schonmetzer)301。
- (10) 同(8),54页。
- (11) 同上。
- (12) 关于“神学在中国”的几点意见,同上,第六卷第十、十一期,36-40页,1968年7、8月。
- (13) 成世光:有关神学本位化的几句话,铎声第十卷

第七期,23-25页,1972年7月。

(14)同上,23页。

(15)同上,天人之际,5页,闻道出版社,1974年出版。

(16)项退结:东南亚神学刍议,铎声第十卷第八、九期,18-22页,1972年9月。

(17)谷寒松:“东南亚神学刍议”质疑,同上,第十一卷第六期,13-16页,1973年6月。

(18)张维笃:“有关神学本位化的几句话”读后,同上第十期,1-5页,1972年12月。

同上,神学本位化,,此其时也!同上第十一卷第四期,2-7页,1973年4月。

(19)杨古城:神学本位化究竟是什么?铎声第十二卷第七、八期,14-35页,1974年7月。

(20)同上,17页。

(21)同上,23页。

(22)田良:新经上孝事天主的言论及其价值,新铎声第五卷第二十七期,34-59页,1960年1月,第五卷第二十八期,26-40页,1960年3月。

(23)同上:新约圣经上孝以事天主价值,同上第五卷第二十九期,30-44页,1960年5月。

(24)罗光,天主教的孝道,中国天主教文化第一期,30-32页,1974年4月。

(25)梁子涵:儒家与天主教的孝道观,恒毅第九卷第一期,21-26页,1959年1月。

(26)金象逵:讲授孝道之困难,神学论集第二十一号,455页,1974年11月。

- (27) 同上。
- (28) 龚士荣：“亲情”与“友谊”的商榷，铎声第六卷第十二期，17-22页，1968年9月。
- (29) 罗光，生生之理，神学论集第十四号，599-614页，1972年12月。
- (30) 同上，圣经的爱与儒家的仁，神学论集第二十七号，7-15页，1976年3月。
- (31) 张春申：有关孔子的解说（孔子、启示、中国历史与基督），神学论集第七号，33-39页，1971年3月。
- (32) 同上，36-37页。
- (33) 同上，39页。
- (34) 见(15)，书343页。
- (35) 同上，1-6页。
- (36) 李善修：天主教中国化之探讨，光启出版社，书266页，1976年5月初版。
- (37) 同上，见自序，17-18页。
- (38) 同上，265页。
- (39) 赵宾实：天人一家，恒毅月刊社，书257页，1977年10月初版。
- (40) 同上，见自序，6页。
- (41) 同上，1-49页。
- (42) 同上，50-63页。
- (43) 同上，64-102页。
- (44) 同上，103-257页。
- (45) 参阅社而未：《天人一家》宁是道学式的著作，恒毅

第二十八卷第八期,18-19页,1979年3月。

- (46)天主教教务协进会出版社,书36页,1976年1月初版。
- (47)同上,1页。
- (48)同上,1-2页。
- (49)同上,16页。
- (50)同上,28页。
- (51)张春申:教会本位化的症结,神学论集第三十三号,347-361页,1977年10月。
- (52)同上,348-349页。
- (53)同上,349-350页。
- (54)同上,352-357页。
- (55)房志荣:儒家思想中的天与圣经中的上帝之比较,神学论集第三十一号,15-40页,1977年4月。
- (56)同上,38-39页。
- (57)房志荣:试以周易乾卦释玛窦福音的“法天”,神学论集第二十九号,329-346页,1976年9月。
- (58)同上,338页。
- (59)同上,344页。
- (60)“中国神学探讨会”简报,公教报(香港),1979年3月2日,第六版。
- (61)张春申:位际范畴的补充——中国神学的基本商榷,神学论集第三十二号,313-331页,1978年7月。
- (62)同上,314页。

- (63) 同上, 321 - 322 页。
- (64) 同上, 318 - 319 页。
- (65) 同上, 327 - 329 页。
- (66) 宋稚青: 祈祷与参禅, 见证月刊, 第八卷第九期, 4 - 20 页, 1978 年 6 月。
- (67) 同上, 6 页。
- (68) 同上, 13 页。
- (69) 同上, 20 页。
- (70) 房志荣: 圣经的默观与东方的禅观, 神学论集第三十七号, 377 - 392 页, 1978 年 10 月。
- (71) 同上, 389 页。
- (72) 同上, 390 - 391 页。
- (73) 张春中: 中国灵修台议, 光启出版社, 书 182 页, 1978 年 12 月初版。
- (74) 同上, 参阅代绪论, 3 - 8 页。
- (75) 胡国楨: 中国基督徒的“静坐”, 神学论集第三十七号, 333 - 375 页, 1978 年 10 月。
- (76) 张春中: 中国教会与基督论, 神学论集第三十七号, 435 - 451 页, 1978 年 10 月。
- (77) 傅佩荣: 中国思想与基督宗教, 神学论集第三十二号, 215 - 216 页, 1978 年 7 月。
- (78) 本文第一部分, (壹), 已发表在铎声, 第十七卷第二期, 神学本位化的方法论, 1 - 9 页, 1979 年 2 月。

适应当地文化是信仰的 内在需求

Z. Alszeghy, S. J.

陈德光译

一、

当传道者与和自己意见不同的人或团体实际接触时、在沟通了解上就有困难,基督讯息适应当地文化的反省就应运而生。为了使自己能够被团体接纳所做的尝试工夫,以及向别人证明自己新看法的需要,这些际遇在基督信仰的历史洪流里已经产生过不少片段的、甚至是总括性的理论。这些理论是为了使福音适应某一个特定区域里去,这些特定区域在它的历史时机中对福音是开放的。

这篇文章是有关福音宣讲对中国文化适应的问题,由两位并不认识中国的学者以系统神学的方法写成,这应该是一个截然与众不同的尝试。

虽然这一篇文章的作者自叹无法提出具体的建议与中国社会交谈,却仍然希望对这个目标能够有点贡献。在比较各种适应的理论时,实用权宜派有倾向把牧民实际效用当作结论的前提和基础、或者是直觉地排斥与自己不同的见解。总而言之,把文化适应的困难提出来研究的确是

一件有意义的事情,不只是为了传道的需要或者是为了对各种文化表示尊重,也是从基督徒生活本身着眼:一方面力求更新各种文化而不失去其特质,同时要求自我更新;后者的实现有赖于前者不同文化的贡献。

1. 诚然,这样的讲法必须假设先有一个活生生的信仰,不只把自己整个地、自由地托给天主(启示宪章5号),也要接受教会的宣讲,在它内看出来是耶稣基督的教导,这教导藉着圣神的助佑在今天的教会内延续着(启示宪章8号)。

2. 再者,如果上面文化适应的讲法预先假设福音讯息的真实性,也应该同时意会到人类语言永远无法彻底透露天主圣言的全部宝藏。因此教会的宣讲也永远不能把全部真理道尽,或者那么淋漓尽致地把真理讲出来,甚至不可能有所改进及补充。

3. 同样地,上述的适应讲法也假设在人寻找存在意义的时候,天主圣神常在亲临和领导受造界得救。可是另一方面,罪恶也在活动,使人以自己为善恶的准则。这现象也存在于不同的文化和宗教之间,而宗教对文化有所影响。于是,恩宠与罪恶在各种文化中并立共存,这对神学家来说。是一个不争的事实。

因此,在讨论福音如何适应各种不同文化的方式时,神学家的态度应该迎合梵二大公会议所标榜的主题:教会在福音神光下检讨、解释和批判,且将各个非基督文化的价值归根于他们的神圣来源(教会宪章4号和11号)。这“意见”并不是要说基督就可以有恃无恐,不思改进了;刚好相反,现在福音宣讲的限度能够得以扩充,正是因为有其它不同文化的贡献。

二、

从基督信仰的眼光来看,基督讯息可以适应不同的文化,或者说得更贴切一点:基督讯息必须适应不同文化,乃是一个公认的事实。

我们在这里假设一个无可置疑的神学原则,那就是基督信仰的道理内容不只能被各种文化吸收,而且基督信仰本身也可以在不同文化之内找到更多的发展。原来基督讯息就是共属于所有人和所有文化的,否则,它就不是一个普世和特定性的得救讯息了。这普世性及特定性的特色也正好说明了它之所以能够被各种文化所吸收,而且它能够适应每一个文化的发展阶段。

虽然如此,这原则对历代的基督徒来说,却不是同样清楚的。由于深切意识到人类的共通性,上古和中古的思想家只承认一种文化,对他们来说就是地中海文化。因此最少在理论上来说,这个文化之外的人类团体都是“野蛮人”,仍未到达能够发展精神生活的阶段。在接触了拥有丰富历史传统的亚洲和美洲文化之后,这种文化独尊主义不只禁不起实际常识的考验,在理论上也开始站不稳脚。现今在欧洲文化之外,假如还有其它文化可以接受基督信仰,提供这可能性的社会就可以用它自己的语言去聆听福音。在这里语言不只是一种沟通方法,也是一个论认知及谈价值的生活脉络,在其中“福音”得以从根本上适应到文化去。

地中海文化(包括闪族、希腊和西方)并不因此就失去它在福音传播中的特殊角色。因为天主的话向人类已经

通传开了,并且选择了这个文化背景做它的摇篮(“救恩来自犹太人”),每一次宣讲都应该起源于这第一雏形。历来以色列的先知及教会的宗徒、教父和圣师都在这雏形中酝酿出自己的道理。这些都算得上是合乎规范的正统道理。其实,每一次“翻译”都应该与原来的雏形模式比较,才得以印证。另一方面“地中海”模式并不自足,因为它毕竟只是一支文化,既不排除也不会取代在其它文化脉络中天主的话有更进步的发展模式。

最近的大公会议清楚指出救恩潜伏在各个民族及各种文化的“哲学”与“智慧”、“习俗、生活的意义观以及社会秩序”、“天赋与特别性情”、“独特的传统”和“个别的传承”之中(传教工作法令 22 号);并且要求传教工作应努力迎合各个民族的特殊思想及生活方式(传教工作法令 16 号)。

因此,面对一个不完全熟悉以及从来没有接触过福音的文化,信徒仍然能够先天地肯定他有办法把他生活的寄望讲解清楚。不仅是表面的翻译一些教义,更是说明他本人的信仰,原来就是那个文化的基本信念的延伸,而且是该文化期待中的答案。

并非每一个人都同样清楚文化适应可以用什么方式进行。伟大的传道者常靠直觉行事,几乎像本能地行动一样,所以很难讨论他们的教导是否忠实于传统道理,举行礼仪的方式是否合法或者给当代教会提示的灵修方针会不会破坏福音的理想。传教历史里有许多惨痛和创伤的争论事端,其中的主要原因是缺乏一些形式与方法上的准则。

基督信仰适应文化的理论系可以从两个不同的信理观点建立。第一个是先天的,就是从分析基督讯息的本质出

发,另外一个后天的,从研究基督徒信理的历史出发,在这里意指经教会认可的道理。在这两个互相补充的观点上,我们将要描述一些基督讯息适应到文化里去的模式。

三、

1. 文化适应的第一步与翻译工作相似。当一个信徒想向一个外来的人解释自己存在的最深意义的时候,他必须要以另外一种语言去讲解自己早已熟识的论据。譬如,当亚历山大里亚的以色列人开始把旧约圣经翻译成希腊文的时候,就碰到这样的情况;又譬如罗马帝国的居民想给那些不懂帝国礼节的日耳曼人介绍赞颂基督的赞美诗的时候,也遭遇到同样的情形,因为赞美诗是取材于对皇帝的欢呼。

显然地,这些困难只是属于词典编纂式的。通常人会用一个发音记号来取代××外来的符号。事实上,在不同的语言中完全相应的话是很少见的,尤其是说到关于超感官的事情,更深一层来看,表面上相应的字能够引起不同的反应,譬如,今天的希腊文仍能够说天主是“专制的君王”;但在我们的语言中决不能以此称呼祂。在教父文化中把天主称为“我的父亲”含有敬重、信任及服从的意思,可是在一个家庭制度有危机的文化里,同样的称呼却带来反抗的意识。再者,在翻译里话的知性内容也会改变,因为有一些观念只会在某一个文化背景中出现,其实,团体经验以及对这些经验最少有一个初步的反省是观念形成的先决条件。譬如在农业社会中,常把天主称为我的牧

者,在工业社会里这个称呼就不会叫人联想到那绝对的一位了。

此外,当人用另外一种语言讲话时,在不知不觉中,他说话的内容也会随着用语的改变而变更。譬如当希腊的旧约圣经用“罪恶”(hamartia)一词翻译希伯来文时,无意中译者更限定和增强了罪恶一词的宗教意义,变成指人违背天主的诫命。还有当译者选用那罕见的字:“爱”(agape)来表达同情及善意时,他们也给爱德神学提供了基础,而当他选用“创造”(ktizo)翻译希伯来文“创造”(bara)时,更确定了该词的意义(指从虚无中创造——译者)。假如有人不接受这些变更,他就不应该把他的思想译成另外一种语文了;在过去,十六世纪的远东传教士就曾经把“天主”(Deus)一词当作专有名称,用来介绍神给亚洲人。

2. 或许有人以为这种从历史经验得来的结论与基督讯息可能及必须适应文化的先天肯定相冲突。事实上,逐字翻译或只照观念翻译,都属荒唐,出卖原文。因为沟通的内容不只限于观念或由观念组成的句子中,我们的信仰是一个有实质的判断,也就是说,在个别观念的组合,即思想的形成之前已经存在。

更进一步的说明,我们是活在基本信念里的人,这些信念却不一定反省过或者已经变成观念性的判断。小孩子在具体的接触中就能够领会到母亲爱他。不必清楚地把“母亲”的观念与“爱”的观念相衔接。信徒也有似乎同样的经验,当他接受救恩史里种种的事件时,也相信教会的教导就是天主的话。一个信奉基督的人,虽然没有深思熟虑过的“复活”观念,也能够用一连串的话来描述复活,

比如说：基督死了，但不停留在冥府中，因为祂现今确实地生活着，祂的存在主体是一致的，因为天父使祂生，使祂死，使祂受到光荣。

因此不只观念与观念的相应能够使人确信，而直觉地觉察到一组观念或形象，与另外相似的一组互相对应时，也能使人信服。

这种解释并不抹杀宗教的理智观念的作用。如果有人接受天主是他的“牧者”以及希望与基督一起生活，让基督把祂的圣神倾注在他内，他会有一种知识。这知识有它的旨意不仅是些空洞的形象，而是可以清楚说明却又不可以讲得明白。另外一方面，理智发达的人不能长时期过着热心的信仰生活，除非他的宗教信仰经过观念组合。再者，一个团体很难发展它的信仰经验，除非它的信德表达有一定方式，把真伪的道理分辨清楚。上面所讲的已经足够说明理智的确信性，最低限度在刚开始很短的一段时间能够“合法地”先于观念的反省独立存在，而且几乎具备后来观念发展的潜质。

文化适应工作是在表达信德内容的实际机遇中产生及完成。在这里的信德内容已经套上论理的形式，是原来文化中观念组合的形式。

3. 上述“用另外一种文字写出的例子”也是一种改变：譬如，尼赛亚的教长于公元 325 年曾经采用“同性同体”的观念表达基督论信仰，这方式在圣经中找不到，而且闪族人也难以了解。

可是这种改变并不常是有意识和反省过的，正如刚提过把“同性同体”一词引进信经里一样。这常是一种无意

识的转变。譬如,在讨论末世希望时,人会想到“灵魂”观念的功用,其中含有“精神”(psyche)或“气”(pneuma)的意思,在这里也被看作与希伯来文的“精神”(nephes)或“气”(ruach)的字义相称。但事实上,在无意中它却含有一个在原文里找不到的意义;就是从原文演绎来看也没有,因为在这里灵魂被解释为一个单纯和不死的精神实体。许多同样的情形都是先自然发生,后来才在反省和方法上加以追认。

因此,最有资格把救援讯息适应到新文化观念体系的人应该具备以下条件:一方面,要以整个心神服膺信仰;另一方面,要透彻新文化,不只是一知半解,而要身体力行。所以,基督讯息适应文化的主要功臣总是拥有高度智慧,而且自孩提时期始就生长在热心的信仰生活中,比如公元第二世纪亚历山大里亚派的老师(克莱孟、奥立振等),他们以为希腊哲学是教导人与基督相遇的良师,还有撒克逊僧侣(例如史诗希利安[Heliand]的作者)在第九世纪初叶以日耳曼传统形式来表达基督徒的理想。

4. 上面提到的两个例子(“同性同体”和“灵魂”的翻译法)正好显示出对启示讯息在观念上翻译所作的价值判断是多么复杂。

当信仰道理在新观念中再生时也会带来相对的进步,因为它使福音真理适应到一个新的文化区域里去;它并不因此带来绝对的进步,因为新思想形式不一定与启示事实更相符合。绝对的进步也并非不可能,正如一些实证神学的学生好像有这样的看法,他们以怀疑的态度去看每一个神学的新思想形式。其实客观来看启示的观念形式不一

定更完美,因为启示者天主能把自己适应到这些观念容器中去,这容器本身也许并不算怎样高明,只是被选择作为天主自我通传的工具罢了。再者,观念翻译也不一定意味着绝对的进步,如同少数西方神学家以为信理历史产生西方文化,而这文化比先前的更进一步。诚然,同性同体一词或人灵魂自然不死的反省与形上学互相呼应,但是也能够撇开形上学,把注意力集中在启示道理本身的第二个层次上面。借着分析基督论和人类学的物质实体,人可以强调某些范畴,这些强调是否更与天主教海的目的更符合,多于人对与天主相遇的反省就不得而知了。唯一确实的是多种忠实可靠的观念翻译(甚至不必在推理层次中有更深发展),也可以在绝对的意识下促进信仰了解,因为符合的多元性能够帮助人更深入地了解观念的内容。这内容本身超过所有有限的才智,所以也不可能在任何限定的观念形式之中。

5. 这里以文章翻译作比喻所讲的文化适应并不完全限于翻译基督讯息的观念上。因为基督道理的广传流布除了包括静态范畴式(例如观念)的翻译外,也有动态概念形式的翻译,借此心灵得以从一个习得的确信性触类旁通到另外一个去。

现在不同的文化喜欢用不同的思想体系寻找真理。少动脑筋的人多数会采用“直线的”思想模式,因为他们以叙述的方式解释现实结构,比如叙述结构的形成经过以及如何去了解它,因此原始文化多用神话来描述世界的体系。许多古老文化也喜欢用“圆周的”模式,就是从变幻的现实中归纳出相似的确信性来排列,从比较它的雷同与对

比,使要寻找的答案清晰浮现。“推理时”有时候从一个观点跳到另外相反的一个去,有时却故意规避问题,有时候又再一次重复刚才的辩证,慢慢地在一连串对比的排列中使要寻找的答案脱颖而出。经过西方逻辑熏陶的人却有一个主要的先天假设,就是“金字塔式”的真理结构:在塔的顶端有一个普遍的真理原则,而塔的底层是用真理原则的实际应用建成的。推理自普遍的大原则下降到各个个别的结论,或者采用相反的方向,从观察具体事情出发上升到普遍的原则去。

使别人接受一套新的推理方式是可能的,问题在于能否把这方式转移到他熟识的一个思想框架里去。以圣多玛斯为例,虽然他饱受“金字塔式”的思想训练,当他解释圣保禄闪族式的“圆周”模式时,把保禄的思想转移到中世纪能够接受的推理框架里去(例如罗 5:12 的解释法)或者转移到与当代法律体系一致的规定里去(例如格前 7:1 的注释法)。

要确切了解信仰(这不仅是神学的目标,也是成熟信仰生活的要求),除了领会每条启示道理及每个神学理论之外,也要了解其间互相的关系,在沟通其互相关系中信仰讯息形成了一个不断增长的心智结构。因此,文化适应的工作是在各个圣经言论和伦理判断的信理观,以及各种相关的信仰解释方法中寻找一个思想体系,这体系客观看来,是建立在救恩计划之上;另一方面却主观地与当地社会思想的方式互相吻合。

四、

1. 为了避免过于抽象,在这里补充说明。

诚然,传播福音对基督徒来说,是指思想的沟通,或更恰当些,是指一系列推理行为的沟通,以及对这些心智作用的了解。但光靠这点并不足以使人相信福音。其实接受福音并不是接受一些外来的东西,因为所接受的道理部分能与当地文化解释现实的基本信念相应;如果不相应,信仰的个体性就会不断地被破坏。再者,除非知道旧的现实解释法与新解释法的相互关系,并由此看出旧方法的限度,新的方法就不可能真正地接受下来。此外,要正确的了解及服从福音真理,新的信念也必须同时融会到旧观念的体系里去,这样新信念对先前的就有增强、缓和或甚至有删除的作用。

这看法也与人类学的主张相符合。当代的神学说得好,人与天主的关系会刻画出人的形像,假如人接受天主,就会知道自己只是一个偶有;又如果人感谢祂向祂祈祷,就会觉察到需要祂,还有假如人求祂宽赦,就会承认自己是罪人……这样只要人聆听天主的话,自然而然就会产生一个自我的形像。皈依的意思就是指在新的信仰形像下修改过去的形像,而新的形像对旧的有改进、更正或修饰的作用。

2. 公元第二世纪希腊的护教者曾经把基督讯息介绍到希腊罗马的文化里去,这次文化适应在教会的文献中有很详细的记录。

比如犹斯定,在基督徒论末世命运的责任里找到与斯多亚派相称的自由意志观,他的神哲学观因此为之一变。就像他的自由意志哲学因着圣经经文的印证,以及圣经“按照行为”审判所昭示的自由、与责任意义而更具说服力。另一方面,这种相称的自由意志观也启发他宣讲天主圣言的方式。由于强调人自由的价值,犹斯定对保禄有关“人的肉性软弱”不太感兴趣(罗7:24);他更喜欢把救恩的功效解释为从恶魔的奴役下得到解放。

犹斯定也觉察到他所承受的哲学教育部分与基督信仰相冲突。比如柏拉图学说以为创造是全能者绝对善意的必然流露。而基督徒相信世界是由于爱,即自由意志造成的。因此犹斯定反对当代盛行的柏拉图主义,强调天主的超越性和天主上智在世事的干预;而且为了清楚指出受造的人需要依靠天主,犹斯定否认不死,主张非存有从本质上讲必然要死。虽然犹斯定努力把基督徒自由创造的道理适应到希腊文化里去,但他的工作仍未臻于至善,因为他没有解释清楚为什么圣父的绝对善意不必一定导致创造。直到一千年后这个翻译工作才被中古士林哲学完成。士林哲学清楚区分天主圣三内在的(必然性的)生发,以及对外的(非必然性的)创造;在此古老的柏拉图主义必然的创造论说,在圣三神学的自由创造思想启迪下得以去芜存青。

3. 上面的例子正好说明在忠于福音真理的大前提下,文化适应的工作对福音和对文化双方都有所裨益。

接受福音会使文化更臻于至善的首要原因是,当地文化与启示相符的部分、会因此得到一个簇新的、更深的理

论基础。而且当地文化可能有些信念在传承中被忽略或被遗忘了,现今却能在福音讯息的脉络中得以再生。最后当基督信理与当地文化的信条相冲突时,文化中一些人为的盲目主张就被删除,因此文化就得以修正,且被整合到一个更大的脉络里去。正如圣多玛斯按照基督信仰所建立的亚里斯多德主义,胜过公元前一世纪罗德的安得尼(Andronicus of Rhodes)所了解的亚里斯多德主义。

其实福音传播者也从文化适应的工作中获得益处,这不仅是因为福音因此得以流布广扬,也是因为福音本身也同时得到一个充实和发展的机会。说得更清楚些,接触新文化使福音道理更易为人深入了解,因为在接触过程里会有新的观念及新的着重点产生,使救援计划的意义更彰明较著。譬如,在因果律的上下文里创造的道理显得更有意思。此外除非对身心关系或者肉体精神的关系有一般常识,就很难了解造物是由一个限定的因素及另一个可以被限定的因素(即实现和潜能)所组成;或者很难了解人的非物质部分是一个不会朽坏的单纯实体了,因为这些说法都与基督信仰的人类学有关。最后为了解人末世存在的方式,也必须先有一个圣经以外有关灵魂不死的理论背景。

还有,信仰适应文化的理论不断进展更迭也加深信仰的了解。事实上不可能只有一种解释福音的方法,同时也不应该把解释法与福音真理的价值等量齐观。这样,信仰道理就不会只限定在文化的某个理论框架之中,而这种文化适应过程也可称之为一种“净化作用”,其中也可能与某些科学理论互相吻合。比如进化论纵然可能错误,却能够指出它与创造道理相符,也是一件好事,因为可以说明世

界从虚无被创造的方式,不仅是启示的课题。同样的例子如当代不同的文化区域所呈现的多元性思想,譬如在本世纪中叶,西方文化由于对科技与社会发展的乐观,基督徒以为人有改进人性的责任。在这里的责任已不只基于宗教立场,也是从其它观点着眼,使人不只在存有上进步,同时拥有更多的东西。这种文化适应讲法在“教会宪章”和“民族发展”通谕的声明里达到了高峰。现在非洲的许多基督徒不愿意接受太过重视世物的人类学观,撇开大公会议的声明不谈,单就这件事而论能够说明做一个好基督徒,可以重视存有多过拥有、注重精神胜过物质,欧洲过去其实也有过这样的观念。

4. 为辨别一个文化区域所产生的见解能否与福音真理相符合,也必须先找到一个“中介名词”,因为这名词可以把文化见解与福音主张的关系彰显出来。其实这是三段论辩证法的自然应用。

例如,当基督信仰传入希腊文化的时候,希腊文化正流行“圆周式”的历史观,以为宇宙间的一切都在一个无止境的交替循环之中,同样的时期次序不断重新出现。这种历史观虽然部分与训导篇的序言相似,却为基督信仰所摈弃,因为这观念与“上主的日子”的信仰相反,基督徒相信这“日子”就是人类历史的终结。再者,圆周式历史观也与基督末世来临相矛盾,因为基督来临是决定性的,“最终的”历史改造。在这反省里,“中介名词”含有“不可重复的及决定性的事件”的意思,这意思却不曾清楚反省过。其实,最后审判和降生的启示道理也加强这一个信仰肯定。因此启示与圆周式历史观互不相容,只与直线式相吻合。

把直线式历史观介绍到圆周式历史观的文化区域里去的例子正好说明了：借着推理、文化中与信仰相违的因素会“在适应工作中被摈除”；反之，当地文化与信仰相符的因素就会“在适应工作中接受下来”。例如，福音对全心爱慕天主的人许下罪过的赦免，可是谁全心爱慕天主呢？中古世纪初期西欧和北欧的基督徒（条顿人和日耳曼人）从爱的动机来解答这个问题。爱不在于占有对方，而在奉献自己给对方。因此，以“真纯的爱”作“中介名词”该文化对爱含义所作的解释，使成义道德在一个很重要的观点上得以进展。

当信仰批判文化主张时不一定能在圣经中找到印证，例如天主的自由创造便是。按照希腊哲学的主张，创造是天主本质的必然流露，而基督信仰却与这种哲学思想不相容，但要指出信仰出自何经何典也不容易。

在这许多的例子中，比较研究的内容并非一个信仰主张以及文化主张，而是一个文化主张和一个信仰结构相互比较。这结构刻画出真理的形像，这形像是由启示的各个主张组合而成。

其实各个个别事件得来的结论主张并非单一，因为人会把它放在一个结构框架中，组成一个形像。所以当对一件事有新主张时，其可信性要经得起前次发现所得的结论形像的批判。譬如一个读过不少介绍威尼斯文章的人，虽然不知道亚得里亚海地区有什么动物，也会知道熊和狮子不可能在威尼斯中心区围着单身游客漫步。因为这事与他了解中的威尼斯都市生活不吻合。

在同样方式下信徒藉聆听天主圣言，能为自己合并成

一个救援形象的图像,这图像是天主藉基督在教会里施救的写照,这个图像能比其它世间上的观点更具价值。因为客观来看,天主对自己忠信,在最小的事情上,也不会违背诺言:“在祂内没有变化或转动的阴影”(雅 1:17);从主观方面来说,信仰之光也能够帮助信徒不只接受天主的每句话,而且更了解天主话本身的意义。当然信仰恩宠还不会让人毫无保留地了解超性事实,但起码可以使人不致误解它。此外救援图像的建立不是个别才智所能完成的,它需要团体信仰的贡献,因为在团体信仰中历代信徒靠着各种神恩及不同的经验,才能不断地朝着天主真理的圆满境界挺进(启示宪章第八号)。

上述的思想背景可以帮助了解一些过去的文化适应经验。譬如当基督信仰传到哥伦布发现前的墨西哥时,其狂热宗教信仰有嗜杀的恐怖形象,但这形象却在基督所显示的天父形象中消失。其它又如墨西哥的原本宗教信仰视死亡为必然的事件,以及超然生命的来源。这点却可与基督宗教的道理相呼应。而基督在末世光荣中的苦架图像,虽然与阿兹特克人(西班牙入侵前之墨西哥中部的印第安人——译者)的人祭有别,却一部分与它相符,使人祭得以修正和净化。

五、

1. 迄今所讨论的文化适应,主要是道理方面的。下面所讲的文化适应其实更为醒目:就是如何把基督徒的礼仪及习俗引进一个外教的文化框架里去,以及如何保存那些

接受信仰的文化,尤其是它本身的礼拜及伦理判断方式。

重温过去的历史当宗徒团体与当代会堂刚开始接触时、宗徒团体所考虑到的并非道理问题,如圣三神学,却是礼规问题:是否非以色列新信徒要遵守梅瑟法律?后来教会传入希腊文化世界也受了希腊宗教礼规的影响(譬如大部分圣事的礼仪、星期天的礼拜等等)。还有它的风俗习惯也被教会视为伦理规范(譬如不可拆散的一夫一妻制,不可经商,因为可能与拜偶像有关等等)。另一方面当基督徒吸收希腊罗马风俗习惯的时候,也把它“基督化”、赋予它一个新的意义,这其实是按照基督徒的感受重新“修订”(譬如教会的结婚礼仪和日后应用到礼仪的皇家传统)。

2. 在这里应该补充说明一点,就是这些实际的文化适应应该有理论基础。譬如判断是否要遵守梅瑟法律,必须先有下面的判断基础:救援来自基督的工作,或者是天主的旧约计划?此外如要知道弥撒圣祭是否必须用面饼和酒举行,或者可以用当地团体的日常食物和饮料,也要先知道基督建立圣体圣事的目的……因此实际的文化适应工夫常先假设道理上的文化适应。

3. 实际文化适应工夫的困难可不是光靠理论就能解决的,因为能立即看出是完全好或完全坏的伦理行为不多。而实际文化适应工夫中也有一个先决问题得解决,就是那个判断行为与福音真理相符或相违的隐含肯定是什么。

通常行为本身也有意思,可是既然行为表达在团体生活的习俗中,它的意思就被限定变成一个暗号,一个约定俗成的表达方式。事实上个别的人也可以给行为方式赋予特别的意义,如此它的意义就不会立即被人了解了。以

圣保禄拒吃祭肉为例(罗 14、15;格前 8),本来吃祭肉是中性的,不好不坏;可是在一个吃祭肉表示参与祭祀意思的文化里,由于吃者的意向或许因此引起的恶表,吃祭肉就违反基督的法律了。

4. 也有许多当地文化的风俗习惯,其指意能完整无暇地整合到基督信仰的框架里去;这里涉及的是自然价值的问题,自然价值在恩宠层次上只能当作先决条件接受,不能摒除。譬如能有不同的归属于家庭、宗教和民族的方式,以及多种价值强调方式,这些强调方式不是感官立即看得出来的。在接受基督信仰,欧洲流行一种礼仪,欲求参与在太阳周期的各个阶段中所启迪的超越价值原理;教会容忍了一些这样的民间风俗,而且把部分应用到自己的礼仪里去,赋予它基督信仰的新意义:譬如把圣诞节当作“不灭太阳”——基督的生日;圣烛节游行(2月2日)有庆祝基督——“烛照万民的真光”的意思;其它的例子还有圣周六祝圣新火的礼仪等等。

也有些行为方式因为违反基督徒的人生观及对神人关系的看法,所以不能为信徒接受;比如巫术、宗教娼妓和人祭,纵使行为方式隐含这些意思,也不为基督信徒所容许。

要给行为清楚下定义,常是一件很困难的事,其实,信仰解释法能够取代行为原来的意义到何种程度也不容易交代清楚。比如现在一个非洲地方教会正在考虑能否把宴会“基督信仰化”,因为在该文化中,宴会为生者与死者共融的庆祝会,在基督信仰里可以指与诸圣共融。可是这种文化适应是否会导致一些错误的观念,比如视血缘为唯

一的共融条件,以及需要给死者物质食品?在这种情况下,抽象的理论不适用,教会团体要不断摸索,慢慢探求才能除去文化适应中过激的肯定和否定。

同样地,要知道保留某些基督文化中由来已久的风俗是否合乎时宜也不容易,因为在别的文化中这些风俗可能会有别的指意或甚至引起相反的情绪。其实过去已有过这样的例子,譬如一些地方教会很难接受食物渗延、亲吻以及给病人的脚傅油等礼仪习惯。现在也有些更基本的问题,譬如独身制度对当地文化能有多少见证的意义。在这里问题的关键是:普世教会象征与纪律的统一,与当地教会所着重风俗,两者哪个更重要。

六、

当提到基督讯息对中国文化的适应问题时,神学家自然会想到十六、十七世纪伟大的传教士(比如范礼安、利玛窦、汤若望和他们的同道),他们以初世纪教会适应非基督徒的经验作当代文化适应的指标。

我们如何继承这些勇敢的传教先锋所开始了的工作呢?

1. 首先必须了解文化适应不是一件静态,和一劳永逸的事。既然文化适应与传播福音有关,它也应与人类的语言现象相似:并不是瞬息即逝的事件,却是一种人际沟通,是一个过程、是一种活动、是一种进化。

这里所讨论的文化适应是在方向相反的两个过程中产生的。

第一个文化适应的过程就是基督讯息的逐步通传。如果人的观念、心智活动方式、以及符号使用方法是彼此相通的,文化之间的理智主张也应能互相沟通。现代人更意识到人际沟通的“历史幅度”,为沟通适合共通的心智形式是先决条件,而为孕育出这些形式时间是必需的。在这里天主的耐心真是惊人,因为祂以数千年的时间准备人接受福音救援。所以在宣扬这个救援讯息时,传道者不只采用逻辑法则,更要注意慕道者的心理适应,从解释最明晰的事例出发到需要纯理性反省的事例上去。假如“适应”是指从当地文化已知的因素出发,而且把当地文化未能接受的暂时搁在一边,适应就只是理性动态特制的需求了。这样看来,三个世纪以前,某些传教方式是可以接受的。譬如一些传教士等到新信徒能够接受天主的能力在救主的软弱无援中彰显出来的时候,才给他们讲授十字架的道理。

补充说明一点就是,上面的事例只容许发生在福音初传的时候,当新信徒的信仰渐渐成熟时,过去了解信仰的方式也应该逐渐消失。

第二个文化适应过程就是基督讯息逐渐整合到当地文化的经验、信念和感情的生活脉络里去,而且当地信仰团体也逐渐把所经验到的以赞美诗和宣言表达出来。如果称这种使基督信仰与当地文化同化的内在消化作用为“适应”,适应就与信仰生活互为因果:即一个因素为另外一个因素存在的原因,却同时又必然需要这另外一个因素存在;正如个人或团体的生活是构成其特有展露方式的原因,却又同时必然需要以其特有方式展露。

按照上面的了解,文化适应工作在福音初传时只像蓓蕾一样,当信仰愈在该文化团体中生根,文化适应工作才会伸枝展叶,吐蕊送香。

以上所讲的两个适应形式是基于不同的理性原则。第一个适应形式是由于“人的有限”,正如基督曾说:“现在你们不能负担”(若 16:12),因为要对基督讯息、当地文化以及寻求沟通的正确方法加以彻底的理性反省实在不易。第二个适应形式来自“成熟”的信仰:“心里充满什么、口里就说什么”(玛 12:34),正是“信仰感”的果实是人已经把自己托付给基督的写照。复活了的救主把自己的圣神赐给信祂的人,因此他们能自然而然了解启示真理,所以这不是一个新的启示,或发现新的超性现实;再者这“信仰感”不会取代理性,理性的作用是为判断一个主张是否符合信仰。所以假如信仰团体在恩宠之光下愈了解体会信仰道理的意义,就愈能以自己文化的方式去表达信仰内容,于是第二个适应形式就得以实现。

下面的反省可避免一些常见误会,就是把第一种文化适应当作传教工作,把第二种当作古老教会的特有权利。

这错误与下列两个事实矛盾。

首先,通常来说,年轻的信仰团体常有一些特恩,例如醉心于信仰生活,享受到信仰的乐趣,以及觉得信仰清晰明了;而那些“按时间说应做导师的”显然需要“有人来再教导天主道理的初级教材”,因为他们“听不入耳”(希 5:11-12)。

其次,纵使团体有一个悠远的基督徒传统,也需要对新时代不断地“学习适应”。

天主的子民与天主拣选的君王

Dennis J. McCarthy, S. J.

杨世雄译

本文的宗旨乃在于探讨君主政体这一新制度对于希伯来宗教的影响,考察此一外来事物所引发的问题,及其解决之道;并且也追究它对于旧约神学,甚至旧约以后神学发展的贡献。熟悉旧约神学的人,或许会对本文的目的感到疑惑。我们提到制度,其实希伯来的社会及宗教就是制度;而君主政体则是融合于希伯来社会及宗教的一种制度。但是,这些历史及社会现实的本质,却是引起热烈争论的问题。

在君主政体之前。以色列采行何种制度呢?是一种正式的保护神庙同盟吗?是一个松弛的支派联盟吗?是一个出自类似但不同传承的共融体吗?甚或是我们无法具体认识的事物吗?更有进者,以色列所接受的君主政体的形式也难以清楚界定。这种君主政体,是否伴随君主神权思想发展的一种绝对主义?是否君主本身也具有神性?君王是大司祭,是天主与人之间不可或缺的中保,这种概念所指为何?或者,是否这种制度脆弱不堪;君王只是众人中居首者,他与有权势的贵族,甚至大商贾阶级共享他的权威,尤其是他的宗教权威呢?像这类的历史问题,我们还可提出更多。问题多,而资料太少,使我们无法对问

题做确实的回答；这正是我们面临的情况。在这种情况下，单纯的历史研究，为神学解说所提供的基础是相当不可靠的。然而，这种研究方法，却遍行于现代的圣经研究。我们是否能够避免这种危险，而另谋出路呢？

有一种研究方法，尝试融合历史结论与神学解说。这种研究的初步工作，即是找出梅瑟盟约与达味盟约之间的关系。通常人们会问，达味盟约是否能与被视为君主政体以前的希伯来宗教基础的梅瑟盟约相配合。这种研究工作的基础是某些讨论盟约形式的理论。这些理论设定某些神学观念，是希伯来人在某些历史阶段中实际拥有的观念。于是他们设定：梅瑟盟约从一开始就是天主与他全体子民之间的盟约；盟约的条件即是这些子女要继续遵守天主的旨意，遵守诸如十诫等固定法律所表达的天主的旨意。另一方面，他们认为达味家族有他们特有的盟约，即是天主与君王之间的关系。这个盟约的效力，只有透过君王作为中保，才能达到人民身上。这个盟约建基于撒下第七章所记载的简捷许诺；这许诺未要求以服从为条件。这个盟约是永恒的，因为它的唯一条件，是永恒天主的旨意。

但是，以上所述，有许多只是一种推断，而不是在圣经经文中发现的事实。例如，人们所认定的梅瑟盟约的形式，是以可能发生的历史事件做基础，而不是以圣经经文中事实做基础，引用出谷纪的经文所推断出的假设；这个假设的本身，就不是人人都接受的，此外，达味对天主的关系，固然在早期就被视为一种盟约（撒下 23:5）；但是，作为这种关系的基础的经文（撒下第 7 章）；却未提及盟约一事。人们对于达味家族与天主的关系有不同的看法。

因此,当我们问,达味与天主关系的神学,如何配合梅瑟盟约的神学时,我们就已面对以下两个变数:一、梅瑟盟约形式重新组合的可能性;另一则是对于君王与天主关系的各种不同看法。由于历史背景不清楚,所以对这个问题的神学回答互相矛盾,不足为奇。有一派学者认为,达味盟约从一开始就与梅瑟盟约配合良好。另一派学者则认为两者永不可能互相配合,而且圣经经文根本就视君王政体是一个大异端。尚有另一学派认为,这两个盟约是为适应环境不断改变所需的两个神学辩证的标杆。

对于历史细节问题,就有这么多不同的意见,使我们不禁怀疑,关于君主政体对希伯来人宗教的影响,我们是否能够提出有用的问题;即使能够,对于这些问题的回答,是否能够不只是一种假设或是猜测。当然,我们不可简单地不顾历史,因为我们所面对的不是一种纯粹内在经验的宗教,或是对自然的冥想;而是一个启示的宗教。我们必须面对历史事实。这些历史事实如此难以确定,我们能够做什么呢?

在此,我们或许需要考虑一下历史事实。令人难以确定的问题之产生,不是出自事实本身;而是出自基于事实的推断。企图详细重新整理希伯来上古历史的人,和其他的古历史学家一样,一定会增补少许带有假设及推测性的“事实”。用这些重整过的历史作为神学的基础,自然就会产生问题。其实,神学应该另有基础,因为有些基本事实是非常清楚可信的。现行的圣经经文中,固然有不少已渗入先知或神学家的解说,其正确性只能视同可变更的学术解说;然而,仍然有些经文陈述的事实并未经过诠释,或只

带少许的诠释；我们就可以从这类的事实着手。

(一)希伯来本来不实行君主制度。有关的撒慕尔上的经文是很真确的。不论对君主制赞成或反对；要求立君王是一项新措施。

(二)事实上，这个新制度并非普遍为以色列所接受。通常，我们都以公元前第七至六世纪的申命纪文件，说明对君主制度的反对。然而，对此新制度的反对，并不是这些文件的主要特色；而且这些文件显示，希伯来对君主制度的认识，乃得自公元前十一世纪对克纳罕的观察（撒上 1:8）。无论如何，君主制度曾受反对是很确定的。一个民族的制度有基本性的改变时，总会引起强烈的反对。希伯来人对君主制度的反对，可在较早期的先知书中获得佐证，在这些先知中，除了依撒意亚之外，都一直对君主制度采取不愿苟同的态度。

这项反对不只是缅怀“过去美好时日”的反应，而且也是具有坚强的神学基础的。最早的先知书撰写者亚毛斯及欧瑟亚强调，天主以各种方式拣选了一个民族。的确，在这民族中，有类似梅瑟的领袖，这类领袖在天主拣选民族的事件中，扮演很特殊的角色；而被选的人民认定自己是亚巴郎的天主所特选的家族，天主把他们从埃及人的奴役中解救出来，使他们成为天主自己的人民。因此，这民族中的每一分子都是拣选的对象，有义务对这项拣选做自己的答复。每个被选的人都被认为应该知道天主的旨意，并且按此旨意生活。先知们把不公义及拜偶像的行为，当作反对天主的行为来谴责。在谴责时，先知并不使用一般的，而是一种特殊的语言（亚 2:8；欧 2:5,8,4:2）并且不加

以解释。无疑的,先知希望他的谴责生效,使百姓知道自己的行为是一种罪过。由此可见,在希伯来人中,一定有一个相当详细叙述天主旨意的传统。先知谴责了胆敢让百姓丧失知识的人,百姓因着这种知识的丧失,遗忘了自己做为天主子民的尊严。先知的这种谴责与我们的问题有直接的关系;因为它触及了重要的课题:“中保”(欧第4章)。

雅威信仰承认某些类型的中保;这些中保在天主拣选整个民族,以及直接启示祂的旨意这类事件范围中,对百姓扮演有领导及训海的特殊角色。虽然如此,君主制度被引进传统雅威信仰时,仍然格格不入。因为,在原始的雅威信仰中,人们认为中保是天主为某一使命而特选的人,他是赋有神恩的;人们并不强调他在社会制度中的“官式”地位。欧瑟亚先知所提到的司祭,是伦理、法律及公义传统的传讯人;这种传统被认为是天主旨意的直接表示。这些司祭们比较不是领袖;而更是百姓及他们传统的仆人。古老近东的君主制度,因地区及时代的不同,形式有别;但是它们都具有共同的特点,即是赋予君王以宗教性的特殊角色。这种特性自然与雅威信仰以及希伯来与天主之间相当直接的关系相冲突。所以,对君主政体的反对,并不单纯是对外来制度的反感。现在让我们首先综合叙述古老近东的君王所具有的基本特质:

(一)君王是神明与人之间的中保,他不但是保证公义的工具,而且也是确立良好秩序的力量(在希伯来文中,公义是良好秩序的同义字);这里所谓的秩序,不但指人类而且也指自然世界的秩序。希伯来的君主政体也接受了此

一典型的君王特制；咏七十二篇就是例证。在这篇圣咏里，君王的公义多少也对五谷丰登产生作用。

(二)君王与神明如此接近，甚至君王被称为神明之子(天子)。这个称号大概是在君王登极时所获得的别号。自从雅威率领以色列人出埃及以后(出4:22)，固然以色列人都知道，整个以色列民族是雅威的子民；但是，这个名称并未普遍使用。在多神的世界中，充满神明与人交往的故事；这些故事很容易对一般人民产生错误的指引作用。无论如何，君王所拥有的崇高头衔，很可能使人误解，君王的过分要求是理所当然的。

(三)最后，还有圣殿的问题。我们通常习惯于较晚的解说；在这些解说中，耶路撒冷的圣殿成为雅威信仰的真正象征与保证。但是，事实并非一向如此。百姓过去都行独立的礼拜，在礼拜中、家庭、家族或是村落是传统的监护人，礼拜的代理人。后来才产生一些大的圣地，这些圣地通常是重要宗教传统的中心地点。圣殿原是外方事物，只是附属于王宫的一个建筑。将雅威的敬礼依附于人的权威上是相当危险的；而在君王的影响下，情况更遭。君王建筑宫殿的行动，终将导致肯定君王的人格及权威的卓越性。在外族人中，君王实际上已是神明的一部分，在巴比伦他是玛克杜克，在克纳罕地区是巴耳的化身。君王的神殿肯定了君王的卓越性。圣殿具有以下危险：它使君王的皇宫、位格甚或整个王朝与雅威紧密相连，以至将雅威变成有如外邦人的神明。实际上，借圣殿朝拜敬礼神明的方式，根本就是借自克纳罕的。在皇家圣殿中，朝拜的对象固然是雅威；但是，敬礼使用的语言及方式都极相似外

邦人的。朝拜者只是在敬礼风神中(咏 2:19),以雅威的名字取代巴耳的名字罢了。赞颂君王(咏第 2 篇,第 110 篇)和他的圣殿(咏第 46 篇、第 48 篇)的诗歌,也都属于异邦形式。这些诗歌与雅威信仰很不调和,虽然这只是文字技巧的借用;但是,百姓发现他们朝拜雅威,竟那么相似外方人朝拜他们的神祇时,这些百姓是否仍能对真实的、唯一的天主保有正确的理解呢?

以上所述是古代世界君王的特权。这些特权如我们所援引的经文显示,也为希伯来的君主制度所接受。君王要求作为中保的特殊权利,一种与天主之间非比寻常的亲密关系,以及在敬礼天主中,扮演特殊的角色。无疑的,希伯来君王之所以享有特权,并不像其他古代文化中的君王那样,是由于君王本身享有特殊的、超越人的位格。希伯来君王的特权植基于一项特殊的拣选行动,天主的一个许诺;透过这个许诺,天主拣选了达味王朝,使之称为天主之子,作为天主赐给百姓和平,兴盛以及建造圣殿的媒介。以上对希伯来君王看法的基础,是天主对达味的许诺(参阅撒下 7:8-16);困扰神学家的,就是这项许诺。其他诸如北朝以色列的希伯来君王,一定也要求这种特殊地位。他们获得王位,通常都有先知们的支持;然而,他们总是缺乏一个赐给达味家室的东西:王朝永存的许诺。

在此,我们能够认识君王制度,尤其是天主对达味许诺所支持的君王观念所产生的神学问题。天主的许诺强调对个人的拣选;这个个人是统治百姓的家室之代表,而这家室即是天主无条件许诺的王朝。虽然,法律被视为天主旨意的直接表现,但是,对个人拣选的强调,容易使人认

为君王是公义的泉源(撒下 15:4)。以色列甚至有以下的倾向:不将君王视为如梅瑟那样,领导百姓随从天主旨意的领袖人物,而将之视为礼仪的主持者,这些礼仪主要目的乃在于保证风调雨顺。这种倾向使他们认为君王是紧急祈雨,保证五谷丰登,参赞自然造化者。因此,他们强调圣殿与礼仪。此二者好像永恒地(根据咏 46:6,熙雍是永不动摇的)保证了,先知对百姓所提出服从的呼吁以及审判的警告(参阅耶第 7 章)。君王制度造成了一种转变,使百姓从天主那里转向崇拜礼仪;而这种礼仪崇拜似乎旨在保证财富,并且豁免个人内心对雅威的尊敬与服从的责任。

更有进者,有些君王的实际行动,催化促进上述倾向。在达味王朝分裂为南北两国之后,较大的北国以色列向外寻求盟国。然而,在当时的环境中,政治的结盟也包含某些文化因素的结盟,于是,打开了以色列子民崇拜外族人神祇的大门。政治的联姻使漆冬的公主依则贝尔成为以色列国后。由于依则贝尔倡导以外族方式崇拜异民神祇,使她的名字成为无耻罪行的代名词。在此情况下,北国君王在丹及贝特耳所设的圣地也是很有问题的。耶路撒冷圣地一直使人记忆起,先知所许诺给达味王朝的永恒与正统。这使没有获得这种许诺的北国君王感到困窘。于是,北国为了使百姓不要前往耶路撒冷敬拜天主,就设了自己的圣地。但是,这种政治因素产生的圣地,很容易接受政治力量所支持的巴耳崇拜进入圣地,产生混淆现象。因此,直接了解这种情况的亚毛斯及欧瑟亚先知,曾对此大加谴责;而且后来的历史学家也称这是“雅洛贝罕的罪

行”，因为雅洛贝罕是北国的立国君王，丹及贝特耳圣地的设置者。

然而，上述的皇家影响力，并不是拜偶像的真正原因，它只催促了偶像崇拜的一种自然倾向。例如，保守的雅威信仰者视“高山上的翠绿树叶下”为圣地。这些圣地代表古老的传统；因为在皇家圣地存在之前很久，这些圣地就是崇拜雅威的地方。那些头脑简单，经常到这些圣地来的人，很容易，甚至无可避免地，把过去从埃及的奴役中，拯救他们祖先的天主，与掌管繁殖的神祇混为一谈；当时，地方性的传统总是将农产的丰收以及牲畜的繁殖，归功于掌管繁殖的神祇。于是很多地方性的圣地变成了希伯来人行淫的地方。在这些圣地，他们举行祈求农事增产的礼仪，原始的性行为即是礼仪的一部分，希伯来人就在这礼仪中，在不排斥雅威的情况下行淫。

皇室的圣地造成了大量的混淆现象，将天主与其他神祇混淆的现象；百姓将这些混淆视为很自然的事。在正式推行君王制度之前，耶路撒冷是特选王朝的圣地；它由于结约之柜的关系，是雅威临在的神圣象征以及朝圣的地方（参阅撒下 1:4）。但是，随着皇室圣地造成的混淆现象，即使耶路撒冷的圣殿也不免受到玷污。异邦的礼仪是一种较古老、较丰富的城市文化产物，自然要比新崛起的游牧者所拥有的更为丰富多彩，更为生动。我们发现，圣殿的礼拜即接受了这些仪式以朝拜雅威。百姓们由于礼仪的混乱，对于天主也难以保持正确的观念。此外，更有政治压力，迫使以色列敬礼其他神祇，以谄媚强大的势力（列下 16:10-18）。百姓对于华丽并具有直接象征意义之礼

仪的喜好,以及政治情况的需要,都导致强调外表仪式,甚至在圣殿内供奉其他神明(则第8章;耶44:15-19)。关于外邦礼仪之采用,固然君王们难辞其咎;但是我们也不可将一切责任推到以色列或犹大的君王政体。这些君王们即使不大力倡导外邦礼仪,在当时也存在一种倾向,误导雅威信仰,使信仰过分依赖崇拜礼仪以及享有特权的中间人。

所以,有某些古经学者认为,君王整体以及它的一切作为根本就是离经叛道;虽然在圣经中有不少赞颂君王的诗歌和故事;而且君王对于圣经经文以及古经神学的形成有具体的影响。这些学者的看法并不完全正确;固然,君王在传统的雅威信仰中,造成紧张与问题;但是紧张与问题并不永远具有毁灭性;它们有时也给予成长以机会。所以,君王的观念不但是古经神学中的事实,也是促使古经神学发展的一个重要因素。

我们也可从积极的一面来观察君王这个概念。君王观念强调神明控制自然,光是这点,就有助于扩大古经神学的视野。我们必须了解,由于雅威的拣选,使希伯来成为一个民族,这是人们所认知的第一项雅威的“创造”。在雅威信仰者的心目中,雅威的第一项工程是领导并保护百姓。古老的故事记载,雅威召叫了圣祖们,打击希伯来的敌人;雅威是接近百姓,强而有力的天主。然而,他们对雅威的观念是颇受限制的。例如,他们以为雅威只在某些地方,甚或在某些特定的礼仪下接受敬礼(参阅出10:26;撒上26:19)。天主是人们在位格上很可以接近的天主;但是,他似乎只是一个小民族,在很狭窄范围内的救主。

君王以及与君王有关的意识形态,丰沃了上述狭窄的神学,指出一种新形式的救恩。君王与良好的秩序,这两个概念是紧密相连的;而良好的秩序不但意指社会秩序,也指与人们生活攸关的农业生产。在古老的世界里,人们并不清楚地区分生长与创造这两个概念。一个新的农事年带来的新农产,始终是一种新的创造;而君王的盟约与崇拜礼仪所关注的,就是这种创造。君王透过他的正义保证一种良好的秩序;这种秩序意指田地以及牲畜生产的秩序,不亚于、甚至更强烈于社会秩序。这里的正义概念多少也包含有现今我们所理解的正义;但是,那时所谓的正义,也包含适当的,有固定程序的敬礼仪式。这些仪式是归属于雅威及祂所拣选的君王的,在古代世界皇家圣地所举行的仪式中,君王是基本要素。达味建都的耶步斯的耶路撒冷,应该是这类皇家圣地的典型。

这类礼仪固然含有耽溺于狂欢,误解神明本质的危险,而且如我们所述,这类的危险并不是经常可避免的;然而这些礼仪的内容,经过考验,去芜存青,遗留下了圣咏中赞美神圣创造者君王,歌颂他的作为之诗篇(咏第 93 篇,第 95 - 96 篇,第 104 篇),加强了神学内容。希伯来人为着礼仪性诗歌以及礼仪的本身,得知他们民族的天主,也是自然的主宰。君王始终被承认为雅威羊群的君王,而现在更进一步地被启示为宇宙的君王;因为雅威命令了自然,所以大地能够结实累累。前所提及的圣咏以及隐藏在圣咏后面的思想,导引人们认识、洞悉依 40:12—31 的言语及意义;依撒意亚这段经文向主宰宇宙万有的雅威呼求祂的权威、智慧与眷顾。无疑的,这位上智的天主,可以用

其它的方式启示自己；但是叙述雅威的眷顾之神学及语言，却是源自外邦的君王观念。这个君王观念产生了圣经的创造神学。

这个创造神学长久以来对于灵修贡献良多，它有助于人们举心向主，归向在自己的创造中反映自己的天主。即使现今的我们，默思上主在宇宙中所规划的自然秩序，也是很有助益的。这种秩序隐藏于一切的生态学术语之后；每当忘恩或骄傲的人类破坏这自然秩序时，就产生生态学上的问题。在此，我们必须重新认知外表看来具有神秘感的咏第72篇的讯息：权威必须正义地、适当地行使，才能在社会与自然中产生良果。甚至君王本身也只是合乎上主旨意的秩序的仆人；而不是主人。被选的君王不是绝对的权威；而是为天主对世界计划服务的工具。这个创造神学的内容比我们想像的丰富得多。源自外邦的创造神学，通过与雅威的接触，排除了它狂欢放纵、荒诞不经的因素。这位雅威的行动，不像一种盲目的自然力量；祂是有位格，有伦理意志，向我们说许多话的雅威。

创造神学不是君王政体及其意识形态的唯一贡献。君王观念强调君王为中保，是该观念的另一贡献。当然，这种强调意指，被选的君王与选民之间存在很大的距离。君王可能擅取过分的权利，使他存在于天主与百姓之间，不作为天主与所有百姓开放关系的象征或仆人；而成为自私、任性、对利益分施及奖励或惩罚拥有权利者。君王获得“天主之子”头衔的理由之一，是因为他有权势打击敌人（咏2:7-9,89:27）。打击敌人一说确实有些夸张；我们知道，这些君王实际上只是一个不很强盛的小国之君。

然而,谁是这儿所提及的敌人呢?首先,应该是那些威胁王国权益、王室权威的民族;王室权威的巩固,为君王及百姓是同样重要的。君王是和平的工具,是天主许诺给达味的“地上之安宁”的工具。然而,对敌人一词的反省,使我们知道,它含有更深刻的意义。所谓的敌人,也包含那些反对天主旨意的人,以及圣咏提及的,认为天主不介意他们行为如何的人。因此,君王在加冕时,固然接受他应有的荣耀;但是,更重要的是,他接受实现和平、秩序及公义的责任。圣咏中一首加冕礼使用的诗篇就强调,君王必须在正义的指引下主持公道,惩罚做恶者。肯定、赋予君王以荣耀的,是君王接受天主的旨意,并以具体地为天主的子民服务来服务天主的旨意;而不是权力与华丽的仪式(咏第20篇)。这个观念是一种理想,即使现今为基督身体服务的基督徒,也该以这个理想警惕自己。

关于上述,仍有问题存在。君王能对天主的子民有所要求的中心基础,是天主给予达味家室的许诺;并且这许诺是绝对的。然而,一位君王可能抛弃理想;实际上,就有许多君王如此,并未像圣咏所要求的,献身于正义。虽然如此,根据撒下7:14—16的话,君王似乎能够免于灭亡的危险。咏第89篇固然为被贬抑的君王而痛哭;然而,该篇的作者也认定这不可能是事实。

君王不可能毁灭,这种想法的诱惑是很明显的。雅威似乎不可撤回地与达味王朝的君王连接在一起;不论君王如何做,如何引百姓走入歧途,他们都不会有灭亡的危险。如此,天主给予达味家室的许诺,因着君王拥有圣殿:“皇宫里的圣堂”,以及天主特别的居住地,而加强了人们倾向

做以下的推测：他们猜想，得到保证的雅威之代表的临在，这些代表所领导、所支持的宗教敬礼，将会约束天主的手，使天主不致展现祂的伦理意志，而要君王及百姓受公义法庭的惩罚。

诸如耶肋米亚的先知们，发现以上的猜想只是一种盲目的推测。只有君王政体以及圣殿的彻底毁灭，才会使这些君王及百姓头脑清楚。他们遭遇到大灾难，他们为巴比伦帝国所灭亡，所驱散。这的确是一个惨痛的教训，它可能意指一切的终结。比较每一古老民族，希伯来承受最多被征服，流浪他乡的痛苦；这些应该会使希伯来民族及其传统告终。历史似乎要告诉我们，我们不会有什么古经，什么希伯来传统的精华。这些传统似乎应该随着公元前587年耶路撒冷的沦陷而归于消失。但是我们事实上拥有古经，而且我们拥有古经的一个重要原因，即是君王观念；这个君王观念似乎应该随着王朝及依赖王朝而存在的王国之毁灭而被否定。

王国灭亡之后，情况如何呢？在君王时代以后的历史中，的确有许多我们不知道的部分；但是有些事情则是很清楚的。百姓面临选择。他们可以认定传统的观念完全是一种错误，而去接受被历史事件修改后的观念；那就是其它的神祇显得比雅威更为强大，是他们追随的对象。毫无疑问地，的确有人做了这项坦率的选择。关于这点，我们不妨阅读耶44:17。另一方面，他们也可以正视先知传统。这个传统代表那位敢于审判祂自己百姓，敢于毁灭他们制度的天主；因为这些百姓不知悔改。这些百姓将以所承受的苦难来洁净自己；有如在充军时，命令依撒意亚所

说的(依 40:2)。虽然,他们还有另一选择,他们可以继续地相信古老传统,雅威对达味及其后裔许诺的真实性;因为这是天主的圣言,是永垂不朽的。这项选择正是我们要讨论的课题。

古代对于这个传统的理解,显然是有问题的。君主制度明显的建基于天主的话,它指定了一个特殊的朝代,作为天主与人甚至与自然之间的中保,并且使一个特定的人享有天主之子的头衔。然而,这样建基于天主之话的制度却也腐化了。如果人们仍然严肃地相信天主的话,他们必须更进一步了解天主的话。很显然的,天主的这些许诺不只肯定王朝与圣殿,也意指其它某些事物。对于此一信仰的探索,的确是民族灵魂的灰暗时期。然而,也就是这个信仰的探索,集合了劫后余生者一起保存古老的传统,重新思考这传统,在新的、现实的境遇中寻找方向。天主给予达味家室做中保的条件许诺,对于失望的百姓是一项奥迹,希望的泉源,同时也是使这些百姓重新集合,再度组成一个共融体的因素之一。

然而以上所述者又意指什么呢?关于这点,当然有人会想到哈盖及匝加利亚先知,期待新的圣殿及达味家室的复兴。实际的历史清楚的显示,他们并未完全认清事实;相反地,在公元前六世纪后半期,继巴比伦帝国称雄的波斯霸主,大概认清了以色列子民复兴达味家室的政治希望。无论如何,在这个重新集合的共融体及整修过的圣殿中,达味家室的代表们,已不再扮演任何有形可见的角色。司祭们取代了从前君王的角色;但是,更重要的是,这个新的圣殿,过去君王所建圣殿的后继者,使古老的传统延续

下去。这个新的共融体收集了法律,使得表达天主旨意的法律,更容易学习。敬礼仍然继续采用古代仪式;只不过加上了一些强调补赎的内容。这些古老仪式象征被选君王的角色流传至今。尤其是那些古老的诗歌,仍然为人咏唱,继续发展;这些诗歌是圣咏的基础。然而,这时的诗歌咏唱,得到了进一步的发展。当这个共融体在举行礼仪,唱这些圣咏时,是整个团体发誓遵守正义,有如过去的君王,在复颂诸如圣咏第 101 篇的诗歌所作的一样。其他君王圣咏(咏第 18 篇,第 20 篇,第 21 篇,第 45 篇,第 72 篇,第 89 篇,第 110 篇,第 132 篇,144:1 - 11)也都活泼地纪念天主对达味家室的许诺和与此有关的观念。敬礼天主是这个复兴共融体的中心,在举行敬礼时,他们唱光荣、仰望古代君王的诗歌;虽然,他们已不再有在朝的君王。此外,这些诗歌并不是对于过去的怀念,而仍是以现在式或将来式唱出;可见诗歌的内容,对于这个共融体必然具有现实意义。

我们在探讨这些古老传统对这个共融体的意义时,必须了解这些古老传统所处的境遇。这个复兴的共融体,是一个受过磨练的团体。王国的崩溃、充军、重整后的小城耶路撒冷,这些历史教训都时刻在提醒他们,天主拣选了他们成为祂的子民,派遣了祂所拣选的君王,并不就自动地保证他们的兴盛,他们没有理由因此得意忘形。天主也要求他们服从祂的旨意,要求正义以及爱怜人。天主对于祂所拣选的人所做的要求更为强烈,他们不必因着天主特殊的临在而自满。百姓们知道,他们在这些事情上所有的缺失,所以自认他们应该也必须做补赎。

天主的许诺被视为唯一真实天主的、完整的、传统的启示,面对这样的许诺,人们能做什么呢?当然,单就服从此一古传统本身而言,犹太人是值得骄傲的。充军之后的犹太人,虽然不为其他民族所欢迎,但是,其他民族也不得不对犹太人的正直以及生活上的洁净表示赞美。然而,这种对传统的服从也有其危险性。有些人太过注意法律,以为实践了法律的规定,就可强逼天主赐予恩宠。在这种意识形态的影响及其它因素的催化之下,后期犹太主义中的撒杜塞党,实际上将传统局限于法律(Torah),即梅瑟五书内,并且有意无意地把给达味的许诺,与先知书中所表达的希望连结起来。这种做法使传统及对天主的概念显得非常贫乏,同时也与圣咏的内容相冲突——这些圣咏的内容很丰富的表现于司祭所领导的敬礼仪式中——然而,司祭正是撒杜塞党的主要组成分子。撒杜塞始终不是一个人数众多而且为人所接纳的党派。另外,有些人则因自己的期望而保留整个传统;然而,他们把希望的实现当作自己善行的报赏。于是救恩成了自己挣得的东西;而不是天主自由许诺的实现,持有这种观念的法利塞人,就是因为他们自信自己是义人,而得到法利塞这个名字,法利塞是一个较为人所接纳的党派,但绝不是人数众多的党派。事实上,当时对于传统的看法很多;但是,除了撒杜塞之外,它们都有共同点。他们都尝试设法协调许诺的问题与所面对的历史经验的关系。历史很清楚地告诉他们,许诺并未像古人所想的那样,保证他们民族的兴盛。他们必须以新的方式思考许诺的问题;换句话说,就是改变对将来的希望。如此也就迫使他们将伦理更新希望扩展到默示

性的期待。

天主对达味的许诺所造成的希望,也包括期望在达味后裔中产生救主。于是,历史经验加之于传统希望的压力,导致一种“多少”相似神学的默西亚主义。我们说“多少”,因为我们必须强调,在后来犹太主义中的默西亚主义并不是单纯的理论,而是许多不同,甚至不调和的概念的组合;这些概念有一共同点,即期望达味的一位后裔成为救主的工具。如此,天主所许诺的中保,也意指观念上的长足发展,这种发展给人们铺了路,使人能去思考并寻求一位中保,一位达味之子,他是真实敬礼天主的中保;这种敬礼为每一个人提供了作为天主真正子女的机会。这救恩的真理,虽然人们不能清楚预见,但是,当天主使这真理实现时,人们也会承认,接受这真理。(参阅路 1:32, 2:11; 玛 1:21; 希第 9-10 章; 罗 8:9-12)

由此,我们可以看出,君王观念与传统雅威信仰之间的长期辩证关系,在新约中开花结果。此两者之间的关系的确是一种辩证,甚至是一种矛盾;它们所支持的制度,所激发的感情,常是互相对立的。当然要消化这种对立的过程是相当长久而艰辛的,却不是徒劳无功的;即使是我们这篇短文,也显示出了它的结果。它促成了天主是有秩序,有意义的世界之创造者的理论之发展。它为一位中保预备了道路;这位中保因他完全的献身与正义,给许多人带来了救恩。最后,它还造成了一种类似的概念:类似人可能成为天主之子的观念。如果我们运用形式批判的语言技巧说来,从前只有君王才拥有的头衔被“民主化”了。我们从前会说,原来只有君王誓守正义,然而,在后来的礼

仪中,整个参礼的团体唱诸如咏第 101 篇的诗歌,一起誓守正义。只有在此之后,我们所谓的“民主化”之意义才得以展现出来。然后,新约为我们提供了神性生活的分享,使我们能拥有天主圣神;这些都使天主之子这一头衔的意义,达到前人所不敢梦想的境界。

“我曾迫害过这道…… 我就是你所迫害的耶稣”

(宗 22:4、8)

Stanislas Lyonnen, S. J.

杨国瑜译

Hè hodos(道)一词在宗徒大事录中六处的用法,乍看相当晦涩,在全新约中还只有此处是明确的,久已吸引了圣经注释家及基督教史学者的注意。为将本文探讨范围局限于最近几年,我自巴黎欧拉 M. A. Barriola^①的作品谈起。1977年作者研究格林多前书第四章 17 节及第 12 章 31 节中,“道”在圣经中引申义的形象比喻。同年,柏塔班加 J. Pathrapankal 在鲁汶 Louvain 圣经研讨会发表“基督教义与宗徒大事录的一贯性”一文“Christianity as a Way according to the Acts of the Apostles”^②。1978年,包翁 Fr. Buvon 密密麻麻地整理了三页,有关宗徒大事录中道的研究资料目录^③。去年,在纪念教宗保禄六世的专号中,我参照该词在宗徒大事录,尤其是旧约中的用法,借着它的启迪,撰写一篇短文,阐述 hodos 一词在格林多前书第 12 章 31 节中的意义^④。

奥古斯丁·乔治神父 Augustin Georges 有机会尽管甚简略地涉猎此一题目^⑤。在为纪念他而撰写的篇幅中,我

意欲探索“道”一词,在圣保禄归依的前两篇故事中,与耶稣自己发表的话,两者之间有何种程度的关联。耶稣本人宣称:“我就是你所迫害的耶稣”,这句话引起了保禄的归依,三篇故事且以此为题材(宗 9:5,22:2,26:15)。

一、实际上,一如乔治神父所述,“道”一词“屡见于保禄的文章中”,在第一篇归依的故事中首次出现,或许不是偶然的。保禄在大马士革搜寻可能找到的“卫道者”,好将他们“捆绑到耶路撒冷去”,不料却获知“他迫害的是耶稣本人”。在第二篇故事中,“迫害”这一动词甚至再重复,“道”是直接遭受迫害的对象(22:4,8)。第三篇故事似乎强调道和耶稣的同一性,叙述保禄认为“迫害”第一篇故事所称的卫道者 *tinas tês hodoû*,便是打击他认为应当打击的“纳匝肋人耶稣之名”(26:9)。然而,第一篇故事已断言,保禄憎恨“一切呼求耶稣名字的人”(9:14,21)。在此情形下,路加似乎清晰地分辨“道”和基督间的关联,这关联若不是“神学的”,便是“语文学的”,最起码也是“文学的”^⑥。我们尤其知道,“不能和其本人分割的”耶稣之名,又耶稣和基督二词,不消说还有天主一词,所指的总是耶稣,这些词汇在通篇宗徒大事录中所占的地位^⑦。

二、在确定“道”和耶稣间的关联的性质之前,重要的是先确定“道”一词在宗徒大事录章句中的意义。

实际上,就这点而言,有些圣经注释家,连同 TOB,均认为此处似应摒弃“道”一词的通行意义,即“生活及行动的方式,典型的行为”。此处,仅仅此处,这词当指“基督徒众”^⑧、或兼指“基督教团”(BJ)、“闻教会”(Osty)。数位经学家随后又自行修正,改采这词的通行意义,为 TOB 所

不取的¹⁰。事实上,后者十分恰当。为此宗徒大事录第九章第二节所载,保禄搜捕的正是“基督徒”,说得更确切些,这种“生活方式”的信徒 *tinastês hodoû*,亦可视为犹太教的“背教者”(Osty),我们将于下文讨论。宗徒大事录中所有其它章节,单独引用这词时,都是因一用法:第24章4节,保禄憎恨“迫害”的便是这种“生活方式”。又迦拉达书第1章,他重申不仅要“毁灭”(dorthain)“主的圣教会”(迦1:13),还要摧毁“信德”(23)(*tên pistin*,按TOB的诠释为“以信德作中心的生活”)。基于同样理由,犹太人们“在厄弗所面对群众描述”(19:9)的也是这种“生活方式”,雅基艾 Jacquier 所称“曾引起轩然大波的”(19:23)“基督徒生活”正与“这种特殊生活形式”有关。连宗徒大事录第24章14节所指的仍是“耶稣创立的事奉天主的方式”(Osty 宗22:4注),犹太人称之为 *hairesis*——这词不仅指“新教各宗派”,更适当地指“对某种道理的偏好”(Bailly 希法文词典),当然也指对道德行为的偏好——正如第26章5节所述,保禄描写在“按照教中最严格的宗派 *hairesis*”,归化“成法利塞人”之前¹¹,他的“生活方式”(biôsos)。同样地第24章22节提到的还是“斐理斯已确切认识的”“事奉天主的方式”。

第一个结论自然而然地成立了:基督教主要地在创立一种伦理行为,显然地假定“一种思想方式”,却同时地是“一种行为方式”¹²。

三、不容置疑地,这种“生活方式”与耶稣有关。它为耶稣所教导,甚至“由祂启其端”(E. Osty)。我们不妨自问,保禄是否察觉出两者间更密切的关系,对他而言,“迫

害这道”照字面解释,竟是“迫害耶稣”。

答案在于知道单独引用此词(按:指补足语省略),是否能够并应该如同大部分作者一般¹³,将之解释为“天主的道”一语的省文。宗徒大事录第18章25节(经文异文:耶稣的,基督的),26节“主 Dieu 的道路”(异文:主的 du Seigneur)便是例证。关于最末一种情形,拉丁传统甚至将之直书为“道”,如同圣经拉丁文版“上主的道”取代“道”一样,见第19章9节及23节。这点至少证明两种用法的相通由来已久。此外,宗徒大事录第18章26节“天主的道”及第24章22节“道”两者都与 akribesteron(按:意为“极正确地”)副词同用,我们只要一加比较,便会联想到,这代表路加本人的思想¹⁴。无论如何,关于这点,谷木兰 Qumrân 文学带来珍贵的确证¹⁵。它不仅知道此一单独用法指“教派特有的遵守天主法律的方式”,而且此一用法,例如在大马士革文件第1章13节及26节中,明显地是出谷记第32章8节等用语的省文,即“上主曾命令遵守的道”¹⁶。可是在谷木兰文件 IQS 中,此一独立用法直接与完整的圣经用语相关,更甚的是,它是依撒意亚第40章3节一个明显的引用句,也就是说圣经故事开场的这段落(谷1:3旁注):“他们离弃了恶人,到荒野中预备这一位(上主)的道路,经上如此说:在旷野中预备 + + + 的路径(或:预备 + + + 的道路),在荒野中为我们的天主修平一条大路”(依40:3)。这就是追寻上主借着梅瑟所制定的法律(谷木兰文件 IQS 8:13-15)。第9章17节到21节再次提到“那些选择道路的人”(又见谷木兰文件 4Q4),接着又说:“在旷野中准备道路的时刻将到了”;下文又说:

“这些便是智慧之主赋予‘门徒’，在修道中心阶段，有关他们爱憎之道(hdrk)的法律”¹⁷。

四、“道”一语若是“上主的道”的省文，重要的是先确定后者的正确含义，依撒意亚第40章3节只是千中之一例，须知旧约中字义的一贯性远比一般想像的为高。

第一个看法，尽管是否定的，却极其重要，因为它使我们颇为安全地摒弃一个意义，一个我们易于多加思索并赋予完全用语的意义，即“导向天主之道”¹⁸。因为救赎、生命、真理、正义等道路如能解释为，在正常情况下可解释为“导向救赎、生命、真理、正义的道（“使人趋向正义的”道，参阅耶路撒冷圣经学院圣经法文译本玛21:32注）。同样地，罗马的路就是通往罗马的路。反之，当名词补足语指的是人，则必和此人——义人、读教者、诸民族等——所走的路有关。上主或天主的道亦正是如此。形象比喻指的总是祂的“历程”或“行为”。此一“行为”常被解作本义，例如，当天主率领祂的子民，穿越红海和沙漠之际¹⁹。或当祂将他们自巴比伦放逐地领回来时，依撒意亚第40章3节请“犹太诸城‘准备’的‘道’”（参照40:9及以下）。“行为”一字也常作引申义，用来描写祂支配事物及拯救世界的方式。形象比喻的双重用法，用以指示“天主的行为”，无论作本义或引申义，实际上均相吻合，我们可轻而易举地自本意转入引申义²⁰。

诚然，通常我们区别另一用法，即述及的不再是上主的行为，而是人的行为，基于此理由，我们反对前者：“主的路径”不再含摄“命运的本体的意义，为天主按照生命目的所安排的”（出33:13），而是具有“主的旨意的宗教意义，

为获益而当遵从的”^②。关于第一点,我们说:“天主的道路是完善无疵的”(咏 18:31),求主使世人“认识祂的道路,得知祂的救赎”(咏 67:2)。箴言第 8 章 22 节“智慧是行动的大前提”(希腊文:archè tôn hodôn autoû),系同一观点。关于第二点,我们求主“教导祂的诸多道路,指引我们进入祂的真理之中”(咏 25:4-5)或者“引导我们遵守正义”(见 9)。“主的诸多道路”既属“祂的法律”,我们很可以说:“按祂的道路生活”(咏 119:3)或“遵行上主的法律”(见 1)^③。

然而这两种情形,依照上述形象比喻的本义,总是和天主的行为方式相关:唯一不同的是,此处“主的行为”,按照新约和旧约最主要的教义之一,被认为是依天主的肖像所造的,人的道德行为的最高准则。此一“道路”不仅由于“受命于祂”^④或引导归向祂,而被称为“上主的”,其实际意义更为深长,因为这是祂自己所遵循的道,照本义解说,祂自己的道^⑤。我想这就是圣经神学字汇 Vocabulaire de théologie biblique 中简洁用语的意义:“法律是人的真正道路,因为它是主的道路”(见“途径”条),这也是此一名称的由来。一如若兰 A. Gelin 就耶肋米亚第 31 章 34 节所加的评论,“认识上主”牵涉到“道德性的活动”,“承诺遵守诫命的道路”等问题,先知将之宣布为“新盟约”的目标及效果,此一承诺系“模仿上主的风范”^⑥。无疑地,我们不能作更妥切的注脚,或帮助更正确地把握,形象譬喻在“新盟约”上下文中,自然而然形成了意义。因此为何如此“新”的行为方式,能够甚而应该在保禄归化之前,让保禄和其它赞成斯德望(宗 8:1)死于乱石下的人,视为梅瑟盟

约的真正“叛教”。

五、事实上,对当代的犹太教,尤其是保禄依仗的法利塞人风格而言(宗 23:6,26:5;斐 3:5),这种“模仿上主风范”的方式,一如梅瑟时代及梅瑟后传统所制定的法律,在严格遵守“盟约法律”中具体化。盟约既是“法律的真正遗产”(mattan torah),守法按定义说,便是“追随天主的道”,或按照圣经另一用语,“在主前行走”(创 17:1 等),或更确切地说,“虚心与你的天主来往”(米 6:8)。以往没人能想像,人的行为能以天主的行为作表率,甚且能稍稍与之同一化。

然而,这正是基督徒——“道的门徒”——所认为的耶稣的行经。认定耶稣“开创了”这道,正是给这字下一精确注解。

不同于众犹太经师的是,祂“具权威式地”说教,引起了听众的惊奇。如同分享天主的权柄,解说法律中祂的旨意(安息日的反论),更甚的是,祂似乎和某些先知一样,不仅具有治病和起死回生的权柄,甚至有赦罪的权柄:“他说了褻渎的话!除了天主以外,谁能赦罪呢?”(谷 2:7)祂进而向祂称作父亲的那一位——父亲之称显然赋予了崭新的意义——要求绝对独特的关系,以致对祂谈话时,竟称祂为“父”Abba(玛 11:25-27 旁注)^⑤,在盖法 Caïphe 面前,祂甚且要求 and 上主分庭抗礼,并为此“褻渎”被判罪(谷 14:62-64)。保禄本人自斯德望口中听到有关“人手建造的”殿宇的讲辞(宗 7:48)——斯德望并因而被定讞——述及对耶稣的控诉(谷 14:58),这项指控当系“伪证”,大抵依据耶稣所说的“祂重建的另一座圣殿”的一段譬喻(若 2:19)。

耶稣的行为便如此与上主的行为同一化,到无人置疑的程度。因而对基督徒读者而言,应准备的“上主的路径”产生一意义。事实上此一意义,意外不可测地,与依撒意亚第40章措辞的含义一致:它不再涉及,如同塔格姆 Targum 在翻译时力求婉转的天主与人同形同性论:“你们要在旷野中上主的子民前预备祂的道路,在我主的教众团体前修平许多的路径。向犹大各城报告说:你们的天主的神国被启示了。看哪!上主挟着威能显现了”(依40:3,9-10)。福音作者知道耶稣的身份,依祂的观点,先知提及的上主将要履行的路程,不再像往昔上主率领被放逐子民的方式,而是很实际地,由天主与人合一的祂,借着在世生命中所显的每一奥迹,尤其是复活的奥迹(死亡、复活、赐予圣神),将人类自罪恶的桎梏中拯救出来。

可是,经祂开导的“道的门徒”相信,祂在复活升天之后,继续此一“行程”。因此伯多禄毫不犹豫地向着里达的瘫痪宣称:“艾乃!耶稣基督治愈你了”(宗9:34)。圣神降临后才不数日,又向圣殿丽门的瘸子宣布:“因那匡助人耶稣基督之名,(起来)行走吧!”(3:6)他向公议会人士解说,目的是借此显示:“天下人间没有赐下别的名,使我们赖以得救的。”(宗4:12)。犹太教徒想要求归依的外邦人遵守法律,伯多禄更明白地向他们断言道:“我们犹太人,正和他们一样,相信我们的得救”是“藉主耶稣基督的恩宠”,而不是屈服于祂的“轭”下(宗15:9-11)。

六、然而,应当更深入地探讨此一问题。在基督本人身上获得证实的,类似地也当在每一基督徒身上得到印证⁵⁰。复活节后五十日,即犹太人庆祝西乃盟约及颁布

“十诫”的日子，圣神降临大事使那些依仗“新盟约”的人们领悟，耶稣的精神既成为他们精神道德行动的原则，藉耶稣精神之赐，耶稣本人的行谊、祂的“历程”已极真切地与他们结为一体；易言之，他们让它在身上起作用。他们不再是按犹太人解释的“天主子民”，而是凭借和天主独子神秘结合的“天主子民”。他们自天主独子领受圣神，天主独子准他们祷告时，也称天主为“父”（Abba）。“父”一词挂在耶稣嘴上时，会使门徒何等惊讶（玛 11:26）²⁹。如同耶稣所行的一样，他们纪念分饼时念道：“新的盟约”，这一仪式使他们忆及耶肋米亚解释得很清楚的话，就是说这一盟约在于：“上主的法律不再篆刻在石板上，而在他们自己的心坎中”，不再像法律之于犹太人仅仅是支配外在行为的准则，而是行动的内在原则。圣神降临向他们证实，厄则克耳将“法律”与天主圣神同一化是不错的：“我要将我的神赐予你们五内，使你们遵循我的诫命”此一“行进”，道路 hodos 或“行为方式”³⁰，既属于人，又成为天主本身的，照这字的精义解释。保禄说得好：“生活的不再是我，而是在我内的基督”（迦 2:20）。上主不再要求他们，按照与耶肋米亚用语同时代的申命记的用语，借人的意志力，“在他们的心上行割损”（申 10:16），而是让上主亲自“在他们的心上行割损”（申 30:6），上主也不要他们努力遵守外来强制的法律，却要让充满爱的圣神发挥作用，一如上主教导他们举行的唯一祭祀：“吃这饼，这是我的身体。喝这爵，这是用我的血建立起来的新盟约”（格前 11:24ff），和祂的法律，“新诫命”：“你们该彼此相爱，如同我爱了你们”（若 13:34），法律稍具盟约雏形，一如“十句圣言”之赐组

成西乃盟约一般³⁹。问题不再是模仿一个人,如同模仿某一圣人或英雄,而是真真实实地藉着耶稣在圣神之内,接纳主的真正生命。

对昔日是法利塞人的保禄而言,这种行为方式,这种“道”,不能不像是取代梅瑟五书——主和祂子民结盟的工具——的另一真理:耶稣本人⁴⁰;事实正是如此,保禄信赖斐利伯人(斐 3:7-14),明确地追忆他的归依过程,取代可说是属于“他的”“正义”,由此他自己遵守法律而得到的;另一本质迥然不同的“正义”,归功于那一位死而复生者的活动,它“出自唯一的信德”,自然而然地摒弃一切“自负”(罗 3:27),因为信德行为显示的特征是:人在信德行为中意识到并肯定,他根本无能力“自己成就正义”⁴¹,正如圣多玛斯评论这些章节时所载:“作者是天主而不是人 *actor est Deus et non homo*”⁴²。斐斯托总督向阿格黎帕王扼要陈述保禄与犹太人的争辩时,说得不错:“他们争论的是关于一个已死的耶稣,保禄却声称祂还活着”(宗 25:19),不仅活“在天上”,在祂的圣教会中,及每一位基督徒心里,对信徒而言,“宗教”就在于和耶稣一样“前进”(按:或译“进德”),或更恰当地说,让耶稣自己在他们内“前进”,就好像耶稣在保禄内前进,会在保禄内“活着”(迦 2:20)。“迫害这‘道的’历程”,按这些字以往的正确诠释,就是“迫害耶稣”⁴³。

基督的启示阐明了旧约的各端道理,基督徒体会的“上主的道”的观念,取材自旧约,而非依据谷木兰文件,谷木兰文件中讨论的不是肩负导人于义及救赎双重使命,作为天主和世人间桥梁的基督,而是“上主的道”好似犹太教

一般,在于严格地遵守梅瑟的法律,是以“准备‘上主的道’,便在‘精研法律’(谷木兰文件 1 Qs 8,15)^⑤”。谷木兰史料最引人注目之处,在于指出为何这词的独立使用,即“天主的道”的省文,作“卓越的道”解释时,能使当代的人不似我们引以为奇,他们对“真道”或“圣名”等词的单独用法,亦持同等态度^④;宗徒大事录叙述保禄迫使基督徒放弃他们的生活方式(宗 26:11)^⑥,意在打击耶稣之名时,使用辱骂圣道 *kakologoûntes tèn hodon*,甚至说亵渎的话 *blasphemin* 等词汇。里昂的基督徒们,谈到叛教时,可以记下他们由于“一百八十度大转变”(按:指突然放弃信仰生活而[被视同]“诋毁圣道”[*blasphemoûntes tèn hodon*]。)

注:

○常用缩写:

Agapè = 见注④; Bovon = 见注③; Brown, *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke* 路加神学中的背教及坚信 (*Analecta biblica*, 36), Rome 1969; Georges = 见注⑤; Repo = E. Repo; *Der Weg als Selbstbezeichnung des Urchristentums* 道—初期基督教之专称 Helsinki, 1964; ThW = W. Michaelis 论 *hodos* 一文, 收入 C. Kittel, G. Friedrich 之 *Theologisches Wörterbuch* 神学辞典第五册, 41 - 101 页。

- ① *El Espíritu Sango y la Praxis Cristiana. El Tema del camino en la Teología de San Pablo*, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1977.

圣神与基督教信仰之实践·圣保禄神学中“道”的主题

- ② *Les Actes des Apôtres. Traditions, Rédaction, théologie* (Bibliothèque ETL 48), 1979, p. 533 - 539。

宗徒大事录·圣传、纂辑、神学(鲁汶神学研究文库四十八号)。

- ③ Fr. Bovon, *Luc le Théologien, Vingt - cinq ans de recherches* (1950—1975), Neuchâtel - Paris, 1978, p. 340 - 342。

神学家路加·二十五载之研究(1950—1975)

- ④ “按格前 12:31 所述之基督爱及天主圣宠所赐之特殊能力”，见 *Paul de Tarse, apôtre de notre temps*, Rome, S. Paul - hors - les - murs, 1979, p. 509 - 527。

塔尔斯的保禄,当代宗徒

- ⑤ A. Georges, *Etudes sur l'œuvre de Lus*, 1978, p. 111。
路加作品研究

- ⑥ 此处借用包翁 Fr. Bovon 头两个用语。包翁据理排斥的“语文学关联”，即勒波 E. Repo (184 页及以下) 建议用以解释 *hè hodós* 一词的“关联”：路加引证耶稣在世时，时常遍走的“道路”，祂和宗徒们的巡回司铎圣职。包翁采这词的“教会学意义”，而非“基督学的意义”，也就是说，如果我推测得不错，*hè hodós* 当指圣教会(或其成员)。我不知包翁是否与布朗 S. Brown 竟至下结论称，第 9 章 2 节之 *tinás tês hodón* (按：道的门徒) 与第 12 章 1 节

之 *Tinas tón apo tēs ekklesias* (按:教会成员) 正相吻合 (Brown, p. 142)。本文旨在阐明 *hè hodos* 道与耶稣本人的关系。保禄以其自身的观点, 精确地阐述, 归依基督教的意义所在时, 会在斐 3:8-11, 颇清晰地解释: 耶稣不再是以往行遍加里肋亚路的耶稣, 也不是创立社团的修会创始者, 而是复活了住在每一信徒心中的耶稣, 这是天主独自一位所特有的。此外, *hè hodos* 与基督间的“文学关系”在于: 宗徒大事录借助于行文中的对偶语法, 表达其关联: “我曾迫害过这道……我就是你所迫害的耶稣。”

- ⑦ 耶路撒冷圣经学院圣经译本 (BJ), 宗 3:16 注 (分册)。
- ⑧ “耶稣之名”: 宗徒大事录中三十五例; “耶稣”: 四十六例。
- ⑨ 教会合一运动圣经译本 (TOB) 如此记载: “通常, 道似宜解作, 生活及行动的方式, 典型的行为……然而宗徒大事录, 惟独它赋予引申义以新的意义: 这词是指基督徒众的词汇之一……因为他们遵循上主、天主的道……救赎的道。”有关这词的通行意义, 参阅, 例如 J. Guillet, *Thèmes bibliques*, p. 18 圣经主题, *Agapè* (按: 标题, 意即“基督的爱”) 中曾引用, 见 511 页。他明指这词意谓: “某人的个别行经”, “他特有的行为”, “他的生活方式。”旧约要旨认为是具希伯来族特性的独特用法。
- ⑩ E. Osty 予宗 9:2 如此注释: “道的, 易言之, 圣教会

的犹太门徒”(18:25、26,19:9、23,22:4,14:22)。实际上,注释抄自1949年版新约。但宗19:23注:“道、即生活的规律,天主教义,闪族人化耶稣教的称呼”(9:2,19:9,22:4,24:14、22)。末了,宗22:4所作的注解:“道,耶稣创立之事奉天主的方式,参照9:2,18:25、26,19:9、23,24:14、22。”相同用语又见伯后2:2。关于宗24:14,作者仅注明参阅9:2。BJ于1958年第二版分册及1956年初版圣经全书,予宗9:2作如下之注解:“道指基督团体特有的生活方式,间接地指此一团体本身……这词的单独使用,是宗徒大事录所特有的:参照18:25、26,19:9、23,22:4,24:16、22。”可是按1973年第二版,这词连“间接地”都不再指“团体本身”而指“人的行为,或如同此处,指信众团体的行为。”

- ⑪ 见 Bauer, Zorell 等词典,或 Thw 神学词典,93 页;参照 Thw 神学词典第一册,180-182 页。
- ⑫ G. Philips 于 *Seminarium* 1 (1970), p. 7 专题讨论;又见 Agapè, p. 514 我于该处引用 C. Spicq 引述 Norden 的话:“基督教不以 Aletheia 真理的宗教,而以 Agapè 爱的宗教使人敬服。”此即常见翻译错误之故,尤以“die Lehre 教理教导”的译文为甚(W. Bauer, Preuschen 又 Michaelis 在 Thw 神学词典 p. 93 注释:“Lehre, Anschauung”(教义,世界观)见宗 19:9、23,24:22,又宗 9:2 及 24:4 亦可能)。法国弥撒经书(Le Lectionnaire)采用法定本中的翻译:“此一教义的门徒”:遵照意大利之教会

议“官方”翻译的意大利弥撒经书也是如此。

- ⑬ BJ, Osty, TOB 等均作此解, 参照 Agapè, p. 515 据 Zorell, *Lexitcongraecum N. T.* 新约希腊语词汇所
载: “Hè hodos tou Kyriou 宗 18:25, sou Theou 26;
brevius 日课经 Hè hodos 9,2” (独立使用之六例)。
相反地, W. Michaelis 排斥这种联想 (ThW p. 94 神
学词典), 因为上主的道并不意指人的行为, 而指
天主的行为, 祂的“救赎计划”与 Zahn 见解相反。
- ⑭ 伯郎 S. Brown (p. 138) 对此深信不疑。
- ⑮ A. Michaelis 叙及此点, 然仅参考唯一的“大马士革
档案” (ThW, p. 95)。
- ⑯ “背离真道者” (大马士革档案 CD 1, 13); “背离真
道, 反对法律者” (同上 CD2, 6)。E. Cothenet 指
出: “道指教派特有的遵守天主法律的方式”; “或
系出 32:8; 申 9:16, 谷木兰文件 1 QS 10, 21 等节
之追忆。”
(J. Carmignac, *Les textes de Qumrân*, II 谷木兰文献
p. 152, 154)。
- ⑰ J. Carmignac, op, cit, I, Paria 1961, p. 64—66。
- ⑱ 参阅 Agapè 515 页及以下, 去注十七。同样地, 谷
12:14 或玛 22:16 (新约中唯一实例) 所提的“上主
的道”也常被解作“导向天主之道”: Huby (谷),
Durand (玛) 在“*Verbum Salutis*” (救赎圣言) 中即作
此解; “天主指示当遵循的路径, 或可能引导归向
天主的路径。” (TOB 玛 22:16 注)。参阅 Lagrange
(Marc, 4e éd 1929, p. 313): “此一饶富趣味之隐

喻,指出我们趋向或离弃之目标。

作者又指出该词“不仅是希伯来语,也是闪族语的特有表达方式。”他提醒我们“伊斯兰教的复临真主 mahdi,是由上主引导遵循祂的道的人。”因为,复临真主意即:“被引导”,与 huda “指导”一词同源,后者在可兰经中指:“上主引导人类归向祂而加诸的教化。”有时实际解作“真教”。这词独立使用常作“卓越的引导”、“真正的引导”解(例篇 7:192;34:31 等);但涉及的总是引导向天主,一如“上主的引导”一语(例篇 6:88)。按 p. Lagrange 之解释,天主指“我们归向或疏远的目标”。“真主之道(sabil)”一语(例篇 16:71)用法相同,单独用法亦不乏其例;“道”即“正道”(例篇 3:3,27:24)。两个“形象譬喻”部分相吻合,例如 27 篇 24 节:“(撒旦)引他们步入歧途,以至他们不再被引导(向天主)。”这些细节归功于两位阿拉伯通,Arnold 及 Lavenant 神父,仅此致谢。

与可兰经作比较的好处,不仅证明“引导”、“途径”等词的单独使用和加名词补足语的用法并立,例如宗徒大事录中之 hē hodos;尤其能获知这些可兰经用语总含有“引导”或“导向天主之道”等义。易言之,我们被误导以“上主的道”一义曲解圣经。例如法国弥撒经书当初即将宗 18:25、26 译作:“阿颇罗习得导向天主之道”(每日弥撒经书)。法定本文字更正重译为:“主的道理”。旧译则保存在圣灰主日后周末,默思圣咏 24(25)篇之叠句中,或平

日第九周之星期四(Lectionnaire de semaine, 1975, p. 570 120 日常弥撒经书)。此外苦修传统通常如此理解此一用语：“天主的道或路径”(见 Agapè 页 514 等及注 17-18)。诚然,上文谈到的行为,引导我们充分而超然地拥有天主;我们将明白,此一行为被称作“天主的”,因为天主已在场,与我们在道上同行,一如天主圣父曾在基督之内,与祂同“行”一般(参照以下注 27),此一概念对可兰经及希腊人的宗教精神都是陌生的,却是圣经中特有的。

①⑨ 参照 Agapè p. 517: 民 5:4 (Cantique de Débora 德波辣凯歌); 咏 68:8 等; 出 13:21, 33:9-16 等节。

②⑩ 例如咏 103:6-8 重复出 34:6:“上主的名号”(A. Gelin); 依 55:3-11。参阅 Agapè p. 518 s。

②⑪ L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Duculot 1975, p. 269。

圣咏与人心评论咏 5:9 时,作者区分“属于本体论的”,第一个意义(惟 208 页所载之诗节倾向于“行为的道德意义”)。

②⑫ 依 2:3 亦同:祂的道路,祂的途径,法律,言语。然而法律若为上主所颁布,言语为上主所发出,即路径自为上主所经循。

②⑬ 此系 Zorell 新约希腊语词汇等于宗 9:2“道”的用法,所作之诠释:作者有理由认为是 18:25-26“上主的道”或“天主的道”的“省文”;随后又说明,道一词之来源,是由于它“a Christo proposita ac mandata 为基督提出并制定”。反之, La Sagrada Biblia

圣经 par F. Cantera Burgos et M. Iglesias Gonzalez, Madrid 1975, p. 1217(宗 9:2 注)解释:“天主或上主的”途径是祂的救赎行动;因之这词指那些服膺天主的教化,奉行基督教信仰生活者的生活方式。

②4 参阅 L. Jacquet, op. cit, p. 207s:书名同上(咏 1:1 注)。就道德意义解说:“一切在天主都是正直的,遵循正道即依照天主本身的行为生活……天主既完全正直,喜爱在人身上觅得祂的肖像。”参阅 II, p. 654(咏 86:11 注):“Origène 评论道:‘真正中悦上主的方式,是遵循祂的道路,因为祂住在纯洁的心灵之中。’”祂不处于道路的终端,而与我们同行。

②5 A. Gelin 若兰 *Jérémie* 耶肋米亚 Paris, Cerf, 1952, p. 74, 在 *Agapè* 中,我虽未屡次充分强调,但却指出(520 页:“上主的道”不仅意味着符合祂的旨意的,而且符合祂的行动的“历程”。我曾引用申 10:12 有关“心之割损”的颇具代表性的一段文字,这段文字事实上在于“爱人如天主”(19 节),纯然无私的爱(17),爱外方人(18),确切地说即“天主的道”的定义,亦即“爱和忠诚”(出 34:6 旁注甚祥)。

②6 门徒听了,惊得目瞪口呆,甚至认为是背道惑众的言论,耶稣见了,不得不借对照福音的一段文字来解释此一称呼,这段文字的语调,颇似出诸若望。P. Lebreton 仪记载:“在全部天主圣三教义史中,我们再也找不到更崇高、更密切的对天主圣父的启示了。”(· *Les origines*, éd. de 1910, p. 246 论平原)。

见 *Initiation à la doctrine spirituelle de saint Paul*, p. 17 - 19 圣保禄神修教理入门)

- ⑳ 我们知道,在第四部福音中,为让门徒了解基督和他们间的关系性质,耶稣以何等强调的语气、提及天主圣父和祂之间的关系性质:若 6:57, 10:14 及以下, 14:9 以下, 14:19 及下文等。然而玛 11:27 已暗示,天主圣子可借“圣宠”传达联系天主圣父和圣子之间的独特关系。此即教父们极其大胆的种种祷词之由来:“Nobiscum unus, qui est cum Patre unus 与天主圣父同体的那位,也与我们同一位。”(Augustin, *En. in Ps.* 142, 3; CCL 40, 2062 圣咏集释义)。又见 S. Leo sermo 63 (50), 91 (78) 宣讲集(“Sources chrétiennes”, vol. 74, p. 80, vol 200. p. 126s; PL 54, 355, 425s, 基督教义采原)P. Bernard, O. P. *Le mystère de Marie* 圣玛利亚的奥义,就若 14:19 - 20,毫不犹豫地记载:“存在于基督和我们之间的关联,唯独上主的关联,可资比拟。”(27 页),作者引用 Olier 先生的话:“基督徒、适当地说,即耶稣基督住在人内”(28 页)。TOB 教会合一运动圣经译本就若 14:23 注释:“只有门徒对耶稣的关系,才能让人发现耶稣与天主圣父间的关系。”(或者相反[按:指耶稣与天主圣父间的关系才能让人发现耶稣与门徒的关系。])
- ㉑ 参阅迦 4:6, 路 11:2 或许已预下伏笔,该处“父亲”可能与 Abba 相通。取代玛窦福音之犹太用语:“我们的天父”。

⑳ 参阅耶 32:39:“我将赐给他们同一的心,一致的行为方式”(耶路撒冷圣经学院译本;leb'ehed wederek'ehad;希腊文 hodon heteran kai kardian heteran)。似乎正是这种“行为方式”的赐予,构成 31:31 预告的“新盟约”(此处“永久盟约”见 40)。

㉑ Agapè, p. 524s.

㉒ 对此具素养的评论家 P. Bonsirven 写下,阅读犹太教文学的基督徒,“不禁产生的印象是,犹太教法学博士赋予梅瑟五书,他们自己保留给基督的地位。”(*Le judaïsme palestinien*, éd. abrégée, Paris 1950, p. 77 巴勒斯坦犹太教,节录本)。参阅 Samuel Sandmel, *We Jews and Jesus*, 1956, p. 132 我们犹太人与基督:“犹太教与基督教二者皆断言,人具此能力及义务。他们不赞同,如何人能达成与上主意志的一致……在答复如何人能履行上主的意愿此一问题时,基督教的障碍正是犹太人方式的对照。又参阅 *A Jewish Understanding of the New Testament*, 1956, p. 38 犹太人论新约一书中提及的,犹太教与保禄教义的对比,稍微“夸张讥讽”,意味却颇深长:“犹太人相信,人藉归依天主及行善,完成自身教赎(atonement 赎罪);保禄相信,人孤立无援时,需要他人代为进行教赎,耶稣之死即是此一教赎。”

㉓ 参阅“*Gratuité de la justification et gratuité du salut*” dans *Studiorum Paulinorum Congressus*, 1961 (*Analecta biblica*, 17) Rome, 1963, p. 103—105。

“成义及教赎圣宠之赐”发表于圣保禄教义研讨会。

③③ *In Ph 3*, lect. 2; éd. R. Cai, n°120。

③④ 我们自然地联想到,若望保禄二世在“Redemptor hominis 人类救世主”中特有的用语,文中记载:“道的形象譬喻,是其文章的锁轮及其思想历程”(见 V. Cosmao, Préface à l'éd. de l'Encyclique 教宗通谕本序言,例如注 13:“我们更清楚地了解,在纷纭的道路中心,当代圣教会当继续迈进……只有一条路……主基督曾暗示道路,尤其是当……天主圣子藉其天主性与人性的密切结合,与每一个人作某种方式的结合之时。”(Caudium et Spes, n°22, 2 cité 4 fois dans l'encyclique, n°8, 13, 14 et 18 喜悦与希望,教宗通谕曾四度引用。)圣教会承认其基本义务,力求此一结合继续符合时代需要并不断更新。圣教会意欲促使此唯一目标之实现,让个人能重新觅得基督,让基督能陪伴个人走遍人生的道路(cum unoquoque iter vitae conficita)……在这基督与个人结合的道上,圣教会的使命不容任何人阻挠。人类现世的和精神的财富皆要求其如此。

③⑤ 关于这点,Georges 神父继 J. A. Fitzmyer 等人之后,有理由防范过分强调古木兰对此影响的倾向。然而新约如同旧约一般,也有将 hodos 一字用于“不利的”意义:“各民族的道路”(谷 14:16)、“罪人的道路”(雅 20)等。只有在独立使用时,字义永远是有利的,无“二元论之内涵”(dualistic connection),除非我弄错,宗徒大事录及古木兰中都是如此。

③⑥ 宗 4:4,6:4,8:4 等节,“言语”的单独引用与“天主

的或上主的语言”并见是常事(十一例句中,抄写员有时加“天主的”或“上主的”)。“名字”的独立使用。仅见于宗 5:41,若 3:7)。犹太用法以 *has-sen* 指天主,一定有助于此一用法的产生(参阅肋 24:11“名字”与 16“天主圣名”并用)。

- ③7 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 1, 48(第一世纪)圣教会史中引用里昂及维也纳(按:地名,法 Isère 专区首府)教会的信。这段文字被录入 Thw, 101 之中,作为 *hè hodós* 用法的例句,作“die christliche Lehr 基督教义”解。实际上,这些“褻渎的话”指外邦人对基督徒“行为方式”的普通的诋毁,控诉后者耽于“Thyeste 蒂艾斯特式的宴会,乱伦,作我们不许说,甚至不许想的事”(注 14;参阅 16 及 25,用相同的词汇“褻渎的话”或“说褻渎的话”,按此字的通行意义解说,例 1 Clément I, 1 克雷蒙主教函:Diognète 5, 14; Ignace, Trall. 8, 2……依尼亚斯致特拉尔人书等)。E. Repo, p21 与宗 19:9 *Kakologouñtes tèn hodon* 用语作比较。然而按此信上下文赋予的意义(参阅魔鬼企图使某一 *Biblis* 女士抨击[圣教会]所作的努力,“折腾她,迫使她对我们说褻渎的话及藐视教会的言论,见注 25),*blasphmoúntes ten hodon* 同等地或更多地提及保禄在第三篇归依故事中描写的“迫害”首两篇故事所称的“道”(宗 26:9-11):保禄解释他如何“跑遍所有犹太会堂,施用刑罚,企图迫使基督徒说褻渎的话(*ènakadzón blasdhemeîn*),追捕他们,(*ediòkon*)至外邦城市,(借以)打击纳匝肋人耶稣之名。”

教父们的教训

Antonio Orbe, S. J.

吴幼安译

直到现在,还有一些具有巨大潜能的国家,方才觉悟到他们的新前途,同时也几乎是第一次接触到基督的教会。上主也同样召叫他们接受信仰。我认为这已是一个事实:一个民族在接受福音时不应牺牲他们人性的价值;同时基督的教会也不应放弃任何宝藏。

随着世代的演进,人们在耶稣的福音基础上发展了一个特殊的、复杂的理论——神学的课题与对象。在它流传到我们身上很久很久以前,在最后一位宗徒死亡之后不久,它就因教父们的努力而形成了一个结构精良的有机体。

初世纪的基督徒面对犹太人和外邦人的强烈反对,而且在教会本身中也有很多异端,从很古的时候就有一些保护新信仰的著作流传(书信、护教学、信理、论述、讲道集、圣经注解等……)其中有一些传到了我们手中。

有两个理由使我们特别注意到最初四个世纪:

(1)时间次序的理由:作为外邦(或犹太)人对基督信仰的自然反应的表现。借此我们看到了两个世界之间理

念的冲突；外邦人的生活方式和宗徒们及其门徒们所宣讲的福音之间的冲突。

(2)逻辑上的理由：作为一个新信仰的表现。由一些有资格的人发展成一个教义整体(信理、伦理、组织……)。

很快地，有一种新形式的人出现——第三种人：既不是犹太人也不是外邦人。他们仍旧是罗马人和非洲人，不必放弃他们的社会职务，他们有着一种强有力的全新的生活态度。更有甚者，他们以基督和宗徒们的表样和教训来自证他们外在的表现；而且他们在文学上也非常公开而活跃。

主教、神父和信徒，来自犹太信仰或外邦信仰的人们，他们在不同的知识环境中长大，却表现出同一个“心态”很奇特的一个心态。当我们研讨所有文化中的“人”的共同因素时，不能预先设想说：希腊文化对福音的反应是很特殊的，它不能提供我们在这件事上作反省的机会。

在时间和空间上的经验基础越广，也就越容易界定所有人的共同因素。在希腊文化的态度中，首先有一个强大的“人”的因素——一个普通的因素；其次是希腊化罗马人因素——一个特殊的因素。在“外邦人”与“基督徒人”之间的思想和伦理思想冲突是很人性的，因为前者是多神论者，伦理上比较自由，且有怀疑论的倾向。但是，在自己的法律和制度、文化和哲学中长大的“罗马人”与“福音人”相遇的时候就比较不同了。就理论上说，可以不必过问第二种情形，而把注意力集中在外邦人对基督徒的态度上。可是事实上并没有一种纯粹而简单的“人”，所以也没有一种纯粹而简单的“外邦人”。希腊化罗马人和外邦信仰互

为狼狈。在希腊化文化中,多神信仰、宿命论、物理定律的主宰、人的必死性、肉身不可避免的败坏……和许多其它的主张参合上各色各样的哲学理论、宗教信仰、法律和文化上的组织等,这一切实际上已彼此同一化。冲突乃发生于“希腊化人”与“基督徒人”之间;在一个最精细的外邦精神浸染到各种组织的世界里,强要区别罗马人和非洲人,未免太武断了。

对我们来说,有利于福音传播的条件和阻碍它的条件可能同样有意思。比如说某一些福音的观点容易吸引希腊文化。在耶稣的时代,帝国的宗教已经开始使许多人感到不安,秘仪宗教在罗马境内有如雨后春笋。人们已厌恶外在和官式的宗教,他们渴求一个“个人的”和“亲密的”宗教。有些受东方影响的哲学,比如斯多亚派,很注意与超越界共融的要求,使这种渴求更加深了一步。

在基督信仰开始传播的时候,他们的社会在宗教的层面上正受到一些矛盾观点的严重困扰。福音的传播正面对着下面这些倾向:

一、有好教养的个人,喜欢一个更深刻而人性化、内在而个人化的宗教,一个许诺救援和与神永远共融的宗教。在这一前提下,有一些人比如西彼奥·阿菲康努(Scipio Africanus)斯多亚学派、毕达哥拉斯学派(Pythagoreans)与柏拉图学派,他们不满意国家官方神学,而倾向于秘仪宗教。一般来说,包含所有那些喜欢与神明深刻交往和对官方(对哲学和教礼)的处理方式真正怀疑的人。

二、不自觉的大众,对宗教没有什么兴趣。这些“普通人”面对福音并没有自己的好恶,只是受环境影响。

三、把自身的文化和宗教信仰与他们土生土长之地的制度与伦理同化的人，比如辛马谷氏(Symmachus)，对他们来说，神明与政治不可分离，他们(神明)只不过是继承过去者，依靠一般的同意，借着传统的历史、哲学和艺术为保障。

我们可以料想得到，最严重的冲突就发生在最后的这一部分，在文学或文化上，以及在意识形态的层面。他们既认同于外邦信仰，就自他们的立足点来反应。他们说：真理是亘古的，任何新事物都导向错误；一个新兴的宗教，而且不寻常的自认为“为所有人的得救是普遍而必要”的宗教实在不合乎神明的眷顾，而且自相矛盾。

这一个原则和其它类似的原则已足以阻挡任何企图接近新信仰的努力，也引不起采耳斯(Celsus)(译着注：曾著《真语》一书攻击基督徒，引起奥利振的反驳。)或哲学家柏罗丁和波斐理(Porphiry)等人冷静地研究启示的泉源。他们拒绝交谈，他们看不起基督信仰，最后只有带着他们的教训与他们所服务的世界一起趋向毁灭。他们反对基督信仰的论证是清楚而有力的，在采瓦斯和波斐理之后，我们再也找不到真正新的东西来反对基督。阻止他们接近基督信仰的障碍也就是阻挡每一个人的障碍。我们可以看出他们所打击的正是基督信仰中最有活力和最永恒的一点，而他们的反应也是来自某些为所有的人所共有而基本的东西。采耳斯、波斐理、朱利安帝和其他的人，在与基督信仰对阵的时候，曾运用了外邦世界所有的基本范畴。因此，教会在拥抱任何一大文化之前若能先研究一下他们，将有很大的助益。

知识分子的反应给我们很大的教训，它显示出希腊文化的“心态”对新信仰的教理所有的态度。这信仰总没有深切打动他们，甚至似乎也引不起他们的注意。一个独断的宗教，建基于一个人的信息且要在所有的哲学之外将之强加给人作为信仰的对象，这铁定要和希腊文化思想的一般标准发生冲突。后者曾面对神话自感优越而容忍了它，却反对天主圣子的中保（或启示）。

如果说福音不许可人讨论其教条中的任何一点，外教信仰也是同样的不许可。在基督徒和异教哲学家或知识分子中并没有很严格的信证文学；所谓的圣犹斯定和阿里斯蒂等人的信证作品中曾讨论了一点哲学，但他们的目的是抗抵异教徒的偏见和原则，他们并不依附任何系统。达西盎的“致希腊人”（Ad Graecos）一书指出了横亘在外教和福音两个世界中间的深渊，并作证他们绝对不能并立：一个人必须在其宗教、思想和生活形态上彻底放弃异教信仰，否则他便无法了解福音那不可名言的真纯性。

不只是达西盎，就是他可敬的老师犹斯定也在其信证作品中显示出一种奇怪的态度：他希望赢得异教世界的亲善，可是他并不依靠哲学的方法，找出一些模棱两可的地方，以便他的对手可以选择讨论的主题；反之，他先划出一些非常有限的出路，求助于权威积极的加以发展，甚至不怕依赖旧约（尽管其对象是外教人）。

基督徒们并不企图在纯哲学层面上让人信服，而只是设法赢取一些能由人性层面去接近的人。他们不去讨论外教思想的缺点，而是以真诚地建立起福音的光明教训为职志，他们确信对真理的开放能严重地打击异教徒。

几个世纪之后来看，这一个态度似乎值得讨论，然而这正显示出他们愿在纯哲学或精密的推理外，尽力制造一个了解的气氛，以获得别人的听信。他们对福音比对自己更有信心，因此他们也给对方的善意留下了余地。

这个现象值得我们三思，圣犹斯定出身于外教世界，他经历了艰苦的皈依之路，人们希望他能以最好、最实际的方法教导别人如何在外教与基督信仰的鸿沟上搭建起一座桥梁。他们知道得太清楚了，纯粹的说教无法使一个无神论者变成跟随基督者。

信证学著作有意思的地方不只在他们所说的，而且也在他们所暗示的。圣犹斯定透过与一个犹太人的对话描述他自己皈依的经过。他，一个昨天的异教徒，企图使一个昨天和今天根深蒂固的犹太人皈依耶稣基督的新信仰。他个人的历程并不适合许多人，甚至也不适合某些人，如特立丰（Tryphon），然而这是一个有价值的人类文献：一个为真理问题所逼迫者的朝圣之旅，在追寻耀眼的光明中，看来绝对地合乎伦理。他的情形很相似后来的一些皈依者（如圣希拉略、玛里乌·维多里努等），他们是很特别的人，其见解的真纯往往超越那些冷漠而不妥协的官式外邦主义。

虽然他们具有与外邦信仰交谈的能力，但从未加以实行，因为他们太了解了。后者的空虚和无法满足灵性的要求。他们没有想到要使世界适应福音的意识形态。更没有想到要使福音适应外教的范畴。

他们自己的经验导致他们把自己呈现为“整个真理”的先锋，圣言的门徒，并要求福音能在善心的人中传扬。

采耳斯不能相信,主要的原因并不是理智上的成见(因为所有的真宗教必定有其根据),而是由于灵性上的缺点,不健康、误入歧途、和肉欲等。因为他不爱也不能真诚地爱(成人的圣言[Alethes Logos])。然而,犹斯定却常是光明之友,他相信别人同他一样关心真理;一旦他发现福音的真纯性便会接受而拥抱这信仰。重要的是灵性的标准态度。就是这一态度使昨日的异教徒在今日的异教徒中寻找追随光明的人。

由此看来,教父们的教训非常简单。基督信仰没有在纯知识分子中找到跟随者,因为他们不赞同信仰;倒是在单纯的百姓中、他们已准备好接受真理之光,一个相似的情况也发生在以色列人中。经师和法利塞人,这些正式的法律监护人却拼死反对耶稣的信息。甚至宣判祂犯了亵渎的大罪。主最后的言论更进一步激怒了他们。救主深信祂的教训在信德之外并没有什么效力,乃乐于用比喻将之包裹起来,使他们视而不见,听而不闻。

宗徒以后的著作通常并没有显示出在福音与外邦世界之间的冲突,却另有一个非常激烈的冲突发生在继承经师和法利塞人冷酷路线的犹太主义和继承基督教训的传统基督信仰之间。这个冲突的基本原因是在于对圣经的解释,是否根据耶稣的教训。

教会的成长发生在两条路线上:(一)在异教世界,经由外邦人——大多数是白丁——的皈化于信仰和皈化于福音的生活方式。(二)另一个是在犹太世界,经由犹太人的皈化。第一条路线上没有留下任何文学典籍,第二条路线则有,而且成为第二世纪神学的起源。并作为新旧约的

联系,特别是由福音来看法律和先知的意义(或圣保禄的书信)。

借着散居各处的犹太人的帮助,福音的信息更加丰富起来,而且渐渐在结构上取得了犹太的形式,外加一点希腊化文化的色彩。在初期的著作中,希腊化文化的倾向要比后期犹太主义的倾向来得更大。他们尽力准备人的心灵,使他们更易于了解福音。从此之后在斯多亚派、斐罗和亚历山大里亚派,圣若望和圣犹斯定之间引起了对道(logos)的复杂反应。也是从此开始,圣保禄的一些理论系统——比如有关属灵的人的一些心理描述——加进了对梅瑟(或依撒意亚、若望)的注解而符合散布于半柏拉图气氛中的模式(有关灵魂的组成或功能的理论)。

很显然的,教父们既感受到了福音与异教徒的宗教哲学间所共有的永恒问题,也必然对希腊化文化与新信仰之间的连接点(例如人和灵魂的永生和命运)感到兴趣。他们必定注意到“道”的多样性,一方面在他与万物之灵或万物创造者的关系,另一方面,在他与个人或其心理的关系;以及他和“灵气”(Pneuma)的关系,即作为神明的媒介和达到超自然知识的方法,同时属于宗教和宇宙的范畴,和“道”一样,这是与外教哲学联系的一个环节。

很快地有一些基督徒感到一种渴望要把福音造成一个系统,赋予它概念上的力量,以便在福音与希腊思想最高贵的运动间的鸿沟上搭建一道桥梁。这是第二世纪诺斯底派人士自以为当仁不让的重任。甚至在教会人士之前。塞齐安(Setianus),巴西利德(Basilides),瓦伦丁(Valentinus)和他们的门徒表现了同样的关怀:借着消除摩擦

点而使福音的教训能为异教知识分子所接受。诺斯底派并没有企图把福音转变为一种哲学,更不用说是一种系统。他们所要的是不排除新信仰的一点一划,而把福音呈现为得救的唯一真宗教,一点也不怕它的起源是如此新近。可能是深深感受到知识分子的轻藐基督,并深信正式的基督信仰——属大多数人的宗教——的缺点仍在于过分受到旧约的影响。他们认为应该牺牲“犹太”的一部分而强调“希腊”的一部分。而且应该把耶稣的信息、第四福音与圣保禄加以希腊化。因此在不自觉中他们拿走了基督信仰的本质,以至异教的公理压倒了救主教训的特性。

就这样以法律和先知为代价:反对福音信息“整合”的一些点都消失了,其结果是:

(1)失去新旧约秩序的一体性,也因此雅威创造者与天主圣父、默西亚与救主(天主子),先知的圣神和使人为义子的圣神之间也都失去了统一性。

(2)失去了天主圣意的优先性,这原是救赎计划的准则,本应高于自然法律。也因此失去了自然法则应为人得救服务的观点,由此也导致以下的结果。

(3)看不清肉身的复活和人——在肉身与灵魂中——享见天主圣父的圣召。

(4)失去在唯一的救援中人类的唯一性(和普遍性)。

诺斯底派的基督徒把福音中一切与外邦理念的基本形式和原理不符合的东西都打成犹太的,而把耶稣的信息改变成一种理智上可以了解的结构。可惜的是他们并不因此真正的征服了哲学界。只要看看柏罗丁对诺斯底派的敌视。我们便可明白,这个解决的方法是注定要失败的。

的,即使在某一段时间内到处被接受。他们并没有赢得异教知识分子,而放弃一切人皆可得救的理念,更是等而下之的宗派精神。

伟大的教会继承宗徒们的公共传统。在短时间内传遍了整个帝国,似乎并没有过分注意令人改变信仰。从严酷的法律重担下解脱出来。它使福音内在而完整的要求得以实现。正如同它在解释旧约上并不符合经师和法利塞人的官方标准,它根本就没想到要使福音的教训迁就异教生活和思想的准则。

基督是圣经的中心课题,整部圣经自创世纪到默示录都应根据“祂”来了解。世界既接受了信德,就应该脱离昨日的黑暗,进入光明的王国。教会从未改换她的宣讲来适应另外的范畴,以便在罗马人中开辟一条皈依的坦途,与一个在道理上和伦理上已经败坏了的世界相冲突是不可避免的,圣保禄在阿勒约帕哥(宗 17:22)的事件可作为一个标记。虽然知识分子不会臣服,但是单纯的人为其所有的过错反而在被视为愚妄的信息之前五体投地(格前 1:23)。

就理念来说,受异教信仰感染的世界不可能得救。教父们对自己的立场毫无疑惑。在犹太人交谈中他们常设法保存与法律 and 先知的完整和谐。但却毫无保留地反对异教信仰。至少这是他们中最有经验的代表人物所采取的立场。如果他们的努力是在企图以真理来缩短基督信仰和以色列之间的距离,他们强调在基督信仰与外邦无神论之间有一道无法搭桥的鸿沟。或者换一句话说,他们根本没有兴趣去寻找与异教信仰的交会点。

下述依肋内的观点很有代表性。跟随他传达福音的方式,他指出宗徒们对犹太人和圣保禄对外邦人运用了不同的方法。在幸运的犹太人里,宗徒们找到了一个共同了解广大基础即旧约圣经,无论宣讲者或者他们宣讲的对象,大家都接受。只要把这些圣经转放在耶稣身上激起犹太人相信祂是基督,天主子就是以带领他们进入教会的奥体内。

对异教徒则没有书写或口传的基础,必须要从零开始。外邦宗徒发现他自己有各色各样的事要做。藉着圣神的唯一帮助,他必须劝服他们。

(1)放弃对多神的崇拜。

(2)相信唯一天主——天、地的创造者。

(3)信仰天主圣子——圣父的圣言——在时日圆满的时刻成了人,为救援人类。

(4)接受十诫,因为这是伦理法律的综合及其冠冕,也是福音的顾问(参考依肋内反异端论 *Adversus Haereses* IV 24,1-2)

以色列子民除非立场不对,如同经师和法利塞人一样,实已深入了信仰基督的路上,他们对梅瑟和先知的信仰引导他们去相信他们所预言的对象(中心课题)。外邦人既没有圣经或伦理作为基础,只好从最原始的方法开始,摧毁先存的一切,用与从前完全不同,甚至相反的信理和伦理从废墟中立起新的建筑。

尽管圣依肋内的观点是最普遍也最有权威的,可是并不是唯一的观点。亚历山大里亚的克肋孟采用另一途径;他认为希腊人具有哲学的恩赐,为了准备他们接受救主的

宣讲(Kesgyma)。最进步的外邦人,就是那顺从真哲学的人。播下去的真理的种子终将领他们到达福音的真理。

奥利振时哲学派别有很深的认识,继承了一些柏拉图的概念,也熟识克肋孟的立场,却远比他的老师更为人所不信任。所有那些能够使克肋孟在今天讨人喜爱的因素,在他的时代里却是孤立而奇特的,他对某些异教理念和说法表示和善的态度,大部分是由于他对诺斯底主义的开放。

在教会的传统内若把圣依肋内、奥利振和克肋孟等人看成同等重要,那将是一种错误。克肋孟对外邦思想形式有同意的倾向,那是他个人的事,并不代表一个团体的态度,甚至也不代表亚历山大里亚的教会。

就理论说,对异教作家的善意解释是否能成为健康的希腊罗马知识分子皈依的一条路线呢?

站在我们现代的立场来看,这是可能的,借着深入研究古代的事物,研究它最人性化的一面;例如毕达哥拉斯、柏拉图、斯多亚等人的哲学,某些抒情诗、戏剧诗或只沿着柏蒂谷(Porticus)的路线对荷马史诗所做的一些学理上的注解,或者甚至是“中柏拉图主义”范式神话,我们很可能沟通圣保禄和诸如努曼尼(Numenius)等哲学家的人类学问的差异。在某些教理论题上,如logos认识天主的可能性,天主子(或灵气Pneuma)在创造和救赎上的中介地位。在这之上尤其一些(斯多亚派的)伦理观念离福音并不远。我们很少以把异教信仰中不同或外在于福音的恶自其纯哲学上抽离。但这是否足够建立起稳固的地盘“提供一个与异教知识分子交谈”的适当基础呢?

假如是这样,即将要求教父们对大哲学派系有一个深入而个人的研究。可惜当时这些哲学并不为人所熟识;另外还得要求他们有一种优于盛行的折中主义或甚至是混同主义的态度。

但是为解决相互间的问题,光解决一边是不够的,要求福音的传播人洞察和了解外邦世界的人文价值,这是很好的事。但是同时也必须要求异教知识分子也以同样的努力去了解新的信息,认为一方的谦让可引起另一方同样谦让,这只不过是一种幻想。希腊罗马知识分子已认同于异教信仰,柏罗丁具有无与伦比的高贵和深刻,只要人不干涉他的原理。

教父们更进一步以简单的方法解决了我们今天所谓的“方圆问题”(译者按,求以圆等积之方,谓不可能也。)不让一步而克服世界,使之归向自己。

圣犹斯定,一个有教养的昨日异邦人并没有想到要在他们世界中的优越地点上去劝服他从前的友伴。圣依肋内全神贯注于巩固的问题,而不是皈化的问题;好象是整个帝国都听到了信息,而教会也卸下了对每一个人负所有的一切责任。戴都良把外邦人看成福音的死敌,因他们是因自己的过失而不认识福音的。奥利振面对着采耳斯的假装无知几乎无法控制自己的怒气,因采耳斯在宗派间寻求灵感,为获得有关基督团体的消息。

无论是欧色伯在其福音的准备(*Praeparatio Evangelica*)一书中(尽管其不幸的政治神学)或是奥斯定在其天主之城(*De Civitate Dei*)一书中都不甚信任交谈。他们大概也同克莱孟一样认识了异教的价值,但与他不同的是,他

们强调不可减损的基本原则。这是否说他们两个人都不愿,以一种向罗马和希腊的宝藏开放的精神为福音作准备呢?也许更好说他们对这种皈化方法的有效性发生怀疑。他们每天所碰到的异教信仰,依他们看来,是在道理上完全的败坏了无法起积极的全面准备的作用。

圣奥斯定在某些时间慢慢带给整个教会哲学的影响(为圣盎博罗削所基督徒化的柏罗丁哲学)。他很清楚知道自己所受于新柏拉图哲学的。由于对柏拉图的美善感受很深,他不时强调面对基督教会时,他自己道理的类比性(天主之城八·11),他对西塞罗的重视也是众所周知的,但是他并不因此而放弃初世纪态度所常用的路线。

从第一世纪到第四世纪间的著作中狭义传道学论题所占的篇幅很小,就传道的努力本身说,更重视犹太人的皈依的;尽管没有忽视外邦人,可是教会似乎更先注意到散居各处的犹太分子,他们盼望后来再在异教环境中求发展。然而,就在不久之后,人们却发现基督的教会在希腊化地区壮大起来,而且司牧和信徒都出身于异教徒。这样来说,福音化的过程和人民的皈依并不完全符合流传下来的早期著作。

皈依的进展首先发生在不识字的老百姓当中。他们很容易接受呈现在神学和奇迹中的福音。这必须要经过明显的管道。保禄在阿勒约帕哥的讲道正好落在一群怀疑论的听众中。雅典人不经过讨论,是不会去接纳不同于哲学的教理的。

与迷信和恶习同化了的异教主义,特别是在哲学家中,拒绝新的信仰,把它看作是愚妄;在道理上和伦理上已

败坏的心灵中找不到地方接纳被钉的主。可是在单纯的百姓中却可以找到地方,他们并不关心国家宗教和无神论。信德在不成全的人中正可以好好发展,他们没有成见的束缚也不参与邪恶的理念。实际上他们根本就没有真正的理念。

这并不是说基督的宗教像是一种非理性的,不调和的道理,轻蔑心灵的价值且不合乎人类理智最基本的要求者。像圣依肋乃的著作(Epideikis)第一章;“真理整体最重要的简明知识的摘要”显示出教父们并没有花太多的时间就把新信仰的真理整理成一个信理的系统。圣依肋乃的作品范围广大,本身就是一个对基督教信理的伟大注解,运用所有的资源,甚至是理智,集中在信仰的角色上,这为澄清基督宗教的内容是不可或缺的。

即使如此,教父们并没有运用这道理系统(借着理性),去皈化异教徒,他们只是将他作为信理主体,用在已经赢得基督宗教的人们身上。这些人“已准备去服侍天主的道路……为信德所照顾。”(Epid;1)他们在信德上坚强起来后也能够去坚强别的人¹。

可能他们没有到达“信德寻求理智”这一形式,可是教父们并没有走另一条路。他们首先从事于使人得到基督的信仰,然后再坚固他们以对抗异教徒、犹太人和在理智上异教化基督信仰者(或诺斯底)的攻击。

他们发觉到诺斯底主义的危险,很小心避免使福音与哲学相混,因为这样会牺牲神和人,而成为一用脑的基督宗教。就是在这意义下他们放弃了使异教哲学基督化,放弃了使福音理性化。

安提约基雅的依纳爵和依肋内具有强大的思考力,却不注意到方法。没有人对福音的效力提出问题,因这效力自宣教之初就证明了。他们确信拥有整个真理,且是以信德将整体接受过来,他们也在别人身上找到同样的态度。圣犹斯定和圣西彼连两人都是来自外邦世界,且在其中生活过很长的一段时间,但他们并不相信在这文化和他们所拥有的职业中带有一点真理的种子。他们没有想到要赞美异教的德行,而且奇怪得很,尽管在文化层次上保留罗马人的式样,但他们自认为是亚伯拉罕、依撒格和雅各伯的子孙,并且把以色列的光荣当作自己的光荣。

今天我们以不夸耀的,甚至有点不信任的态度来接受耶稣的福音,我们并不引以为荣。当我们意会到它长久的历史与其成就和失败,无法感觉到其充满活力的崭新性。我们分开了教会初兴时期充满活力的福音,和传到我们手中,历尽沧桑,老朽破旧的福音。我们为退化而沮丧,我们不信任教会。我们不再关心信仰的真纯性、个人对圣经的研究与宗徒传统的和谐等这些教父们的特性;相反的,我们过分强调方法,全神贯注于细节,而忽略了根本。

如果我们读圣依纳爵、奥利振和其他人的著作,便会发现其中含有多少对圣经章节,尤其是新约的研究和个人反省,他们没有足够的时间去加深对启示内容的认识,好像是只要向信徒显示天主的宝藏,便足以肯定对这世界的效力,困难并不在于应用的方法,而是在于持久不断地研究,并加以消化。事情在过去和现在都是一样。当然传教的方法过去比较简单,但是他们中没有一个可以取代个人的了解,也不能取代持续不断的研究。

福音带来一种生活方式,也带来一个真理的新世界,有活力地导向人、帮助他在神圣和人的层面成熟,以信德接受的耶稣信息能够带给个人在肉身和灵魂上不断的提升,上到天主的高处,信德如同每一件影响人的事情,越加以开发,越会有更大更多的效果。在依肋内和奥利振之前,光明照耀如同德行,为他们来说信德包含一个奥秘的海洋,这奥秘与每一个人有关系,并照亮每一个人;是一个永不止息,充满活泼观念的世界,很自然地会加以实践,因直观而简单化,这是献身研究圣言的酬报。

圣神运行于他们的著作内,好像在创世序幕中一样,鼓舞、光照,并借着傅油,深度象征作用而暗中工作。

教父们最与教会同一化,他们花很少的时间与世界交谈,但用大部分的时间来保护继承自宗徒们的传统宝藏,使之成为最摩登的珍品。其信息是最自然和真纯的。

对今天基督徒群众中的一般人来说,无神论世界的追问比圣奥斯定辉耀的答复更引起他们注意。由今天所关心的来判断,希腊圣师圣三论的作者里几乎很少几人真能带来立刻的结果。教父们最好的作品,最接近保禄或耶稣信息的作品,将被束诸高阁,无人出版。反之,我们注定要带着很少成功的希望回到稍后时代的讲道集,从其中找出一些论及伦理的讲题,而他们更近乎智慧的著作,甚至是靠近斯多亚派,而不像圣保禄的信理观念,这就相等于领导基督的教会走向希伯来模式为取悦于大众。

这就指示出来当我把传福音的,或是为已皈依的人所作的教友陶冶的伟大标准价值应用到此时此地所关心的事情时,这个解决的方法缺少了一些东西。有一些无形的

本质是不能把它归到背景名下的。

我们有一种印象,认为初期教父们并不忙迫,特别是当他们达到成熟时,他们的著作超越了时空,超越了地理限制和他们自己的历史。在圣保禄行动其间的那永远年轻的地域中,与一些永远神秘的事情前匆忙并不合算,没有幼年时代的儿童和没有青少年时代的年轻人是不能成为完全成熟的人。同样,从福音的观点来看,人们也有不同的年龄,除非奇迹发生,他们不能体会到成熟的要求,没有人是突然间成熟的。如果在别的范围中作事是以速度为目的,在我们这里则应该说是在人与神圣的范围内以效率为目标。这在今天是特别严重的问题。教父们给予世界的信息符合宗徒传统的路线,其内容很清楚,很少可以推定是在人性的层面。

得救的福音关系着人,其肉身与灵魂,超出种族、教育、生活方式的界限。不受智力功能、财富或社会条件的束缚。虽然是在时期的满全时由天主圣子成人所启示的,但不受时间的限制,所有的人都应以自由和可称赞的信德去接受它,如同十二宗徒向教会所宣告的。

因为那是大众之道,特别是为谦虚的人,在教理的水平来说,它不应该造成适应上的困难。但是这个刚出现而自称是为人的得救必须的信息究竟有什么真理的标准呢?为所有的人都能够达到的一个神圣的福音究竟有多少价值呢?

宗徒们没有隐藏他们的社会条件。在早期基督信德所有的水准上,他们也不以自己的贫穷为耻。可能这正是他们使命成功的一个条件。除了贫穷以外,还有一个不许

可反抗的生活方式,因为其目的的良善和纯正赢得了追随的人,就是这个似乎不配天主的高贵的外貌使福音的神圣来源值得信赖。

基督的教会带给这世界一个救援的信息,为现在也为将来永远的生命;带给事物一个由基督所倾注的圣神所感发的全新秩序。它关系个人所有的表现。它是内在的,不像犹太人和异教徒的外在实践。它尊重肉身而同时又对本性有不寻常的要求。

福音使世界深切感到圣神的统治,当信徒们越站得稳,圣神的统治也就越坚强和单纯。圣神本身就是光明和生命。作为光明,祂在所有神圣和人的事物上,给个人打开了一个神秘的境地。作为生命,祂使个人上升到现世的水准之上,为了天主指定的神圣生命,使人在肉体 and 灵魂上成全。

并不是所有那些生活在耶稣所遣发的圣神内的人,甚或更进一步在圣事中更圆满地接纳圣神的人,都能够用文字写出他们的经验或在教会生活中的奥秘,很少人能够描写在旧约预许下所有的新约宝藏。

但是当基督徒的人数日益增多的时候,很自然的具有知识能力的人也跟着多起来。真理的要旨,开始只借着信德而认识,现在则慢慢显示出必须依靠资深信者的研究,特别是在面对逐渐异教化的基督徒的挣扎中。依肋内伟大的信理神学和奥利振伟大的注经学——在教会中兴起——并不是作为皈依的方法,而是一种强化基督徒信德的方法。几乎在第三世纪末叶,教会的信理神学和注经学的基本路线就已经永远固定了,以后的世纪是工作在一个稳

固、精确和牢不可破的传统中。宗徒们的宣讲(Kerygma)变成了一个首尾一致的神学,在各观点中(圣三论、基督论、人类学、教会、圣事……末世)结构起来。

这并不是自然发生的结果,而是对宗派攻击所引起的反应。诺斯底派人士渴望改正教会传统与公开的信理。他们精细的推论帮助了分析启示的内容。而且因为这攻击不放过任何阵地或信条,实在有必要去界定启示所有的范围。

思考的规则并没有改变,基督徒的信理学那么敌视异教信仰,主要是在于外邦世界最精致和最危险的部分。这是神学意识的早期觉醒。第二世纪哲学和基督教会和平共存,是由诺斯底派人士所实现的,这是一个令人惊异的努力,它发展得那么快而深入。宗派心笼罩一切,带着出奇的敏锐心智、精细的注经和对本质的直觉反应,以至当教父们更进一步去组织和解决神学出路的时候,不得不重新考察对启示的严肃忠实(圣经和传承)来对照宗派性的解释。

然后,异教主义乘着诺斯底思想的羽翼渗透进了基督徒的行列,促成了信理哲学的早熟。最后在一切都有人说了、作了之后。希腊哲学(不一定直接为耶稣的信息所容纳),在结构和定义大部分正统神学中提供了“对照”的基础。

这事的发生很清楚是由于在教会中有些很特殊的人,在信仰的光照下,勤勉地学习圣经,且本能地与一切属于教会的事物和谐。他们不辞辛劳去发掘圣保禄困难的思想,或是由宗徒们口传给他们信友团体的神圣信念。世界

为圣神所推动。天主的神为一些被光照的属灵的人所了解——为了别人的好处——他们考查什么是一再地被启示下来的。他们这样做并不是以自己为规范，而是透过直观活生生的共融于教会的感觉。这就是圣依肋内“听有道理最奇异的拓荒者”。（戴都良、驳华伦底努学说第五章 *Adversus Valentinianos* 5.）他自己不是哲学家，也不借用当时的思想家，他永远定立了信理神学的路线。他这样作，借着圣经和宗徒传统的帮助来改正借重异教哲学的大胆注经学。

我们从这里可以得到一个方法学的教训。由初世纪的经验看来，我们可以说神学家不应太挂虑方法的问题。这个世界的环境会使他采用相应的方法，为一个对真正的危机和躲避相异阵营具有直观的人来说，这不是一个人能力能够做到的。首先应界定最大的错误的次第。依肋内很能够发现其对手中谁是最有知识能力，也因此是最危险的人。他很仔细地研究他们，而不管次要的敌人，他从不会以错误的角度来看他们。这事本易发生。擒贼先擒王，针对着最危险的敌人给予致命的一击，他便从一切敌人手中把教会救出来了。

这个对付天赋智能高超者的战斗需要，使得他不顾自己个人对某些哲学体系的态度，而容忍了在基督徒中来自异教信仰的某些范畴。例如当他运用圣保禄的“属灵的人”时，把“自立体”从“性质”中区分出来。如果他对希腊化文化有更进一步的了解，是否会做得更多一点呢？

在哲学上一如在神学上，今天潜在着一种博学的危险，以牺牲严肃和安静的学习为代价，迷惑于细节而忘了

本质。另外还有一个危险就是失去主动,让自己落到世界所选择的阵地里,却仍相信我们可以征服世界。教父们从来没有这样做过,他们自宗徒们所定的原则着手(格前1:23以下),他们一点也不隐藏十字架的奥迹,而且把他显示出来,好像是信仰的综合,为外邦人来说,这是愚妄,为犹太人则是绊脚石。我们很欣赏宗徒们的勇于显示被钉的主。但是当要我们自己在别人跟前也这样做时,那又是另一回事了。我们已失去了紧随宗徒之后的世代那种清新和理想。由于对别人攻击教会和坏信友的敏感反应,我们似乎忘记了信德的内容,好像我们看到教会已处在危险中,又好像其真理端靠我们的生活方式。我们考虑到信友多于考虑基督,最后的结果是别人把我们引离基督和保禄的信息。在投身与世界交谈时,我们想我们必须追随它的规范以便去皈化它,好像是只要我们首先采用它的方法来了解福音,它便会归向我们。或者以为只要它以它自己的眼光在我们身上看不到对基督的信仰所要求我们的圣善生活,它使可以不接受对耶稣的信仰。

在这么多对交谈的天真期待之后,我们看到很少对我们信仰尊严的尊重。世界没有注意到福音最好的部分,基督教导我们如何去跟随祂,面对着基督的宝藏,难道它真应这么瞎眼吗?

环境已经改变了,从初世纪基督徒的活力到现在的老迈已经有一段遥远的距离。然而,基督的教会也贡献给不少人,像是一些全新的事物。如果福音以其原始的纯洁被呈现出来,似乎应不会失去他天生的力量。

有些历史会再重演:在人这一方面与外邦世界的基本

特性，多神论、伦理的败坏、官方的非宗教性、迫害等的摩擦仍然会有。在福音一方面。它的教训将以其简单纯朴而得胜。

因为福音已比初世纪更清楚而固定了，也因此更容易为善心的人所接近。

如果我们想，信理上的进步是在宗徒们的信息上添加别的负担，因此常有必要回到原始的表达方式，那就错了。若说要表达福音应先原始的范畴中，那也是错的。

当然会有例外，同样的语言并不适合一切的环境。如果我们没有圣保禄的表样，我们将很难想像在他的日子里、会有一些基督徒团体准备好去听那么高超的神学。除非我们读到圣依肋内，发觉他是那么成熟与圆满，并且在宗徒的时代以后那么快的出现，没有人会把其作品当作古老传统的自然产物。

这样说来，神学的反省紧随在传福音之后，很快的要理教导和神学（或对新旧约的信理解释），并肩而立，为什么同样的事不会在许多文化中已准备好对基督宗教作反省的民族中发生呢？为什么外邦人总是较容易接受原始的基督宗教，而不接受已发展为信理系统的教会呢？福音从来没有反对建基于柏拉图或亚里斯多德的真正价值，只是在面对他们时——比如圣犹斯定的情形——把他们看作是外邦的宗教思想的工具，相反信仰的基础。

如同犹太人和耶稣门徒之间的冲突，并不是两个系统之间的冲突，而是生活方式和心灵态度上的冲突：一方面是经师和法利塞人的官方立场反对信仰谦卑的默西亚；另一方面是加利肋亚简单的老百姓，欢迎“以仆人的形式”来

自天主圣父的人和祂的信息。在没有任何范畴上的区别前,其它的一切就跟着发生了。

当教父们研究神学时,最大的障碍并不直接是异教哲学,而是它的分枝,透过诺斯底,接管了对圣经的解释,这是教会内部的一个问题。由于用异教的方式来了解福音,有摧毁圣经本质的危险,没有人会责怪教父们肤浅或是排除一切逻辑成分,为了提供对基督教理的一致看法。我们回到圣依肋内,因为他特别适合,在他身上具有所有的方法——长久的研究圣经和宗徒传统,勤勉的学习诺斯底派的著作,因更透彻更细致的神学而出类拔萃——这位里昂的主教不大相信他自己的工作未能很快地感化宗派主义的人们。他认为只要他们保持对创造者的邪恶态度,便不可能去劝化他们。他们首先应该借着信德在宇宙与人的创造者跟前自谦自下。只有这样他们才能用另一种方式在新的光明中去研究圣经。

做到了这一步,并不是说上述的论证自己得到了更大的收获,也不是圣经比从前说得更多,而是他们在真正信仰的光照下得以巩固。他们必须依靠个人来加以超越,圣神的内在光照会引导他本能的去简化所有的一切。

由此产生了教父们一致呈现基督信息的严谨态度。外邦的世界不会让自己被克胜,除非它靠着超性的方法,首先接受了耶稣——所有真理的教师这个人。然后天主圣言的宣讲者就可以进场了。请注意“天主的圣言”并不是人的言,也不是人所编造的神圣的话。神学反将要跟着而来,与宗徒们整个信息性质相同,不加添其它东西或注解。

今天教会的一个大危险在此：批判，把圣经放在自由考验之下，把教会感放在一边，摧毁启示的泉源。如果能够从教父们（从第一个到最后一个），得到一个教训，那就是尊重在解释圣经上的注经学传统。教父们带着与默感圣经同一的圣神去研究圣经，这是他们加给注经学一个深入稳固又活泼的意义的泉源。只有忽略他们或肤浅地看过他们的人，才敢于轻视他们的圣经解释。

在自由批判主义对圣经研究的伤害上，我们还须加上轻蔑和忽视，数世纪以来对圣经，尤其是教父们的一致解释。

所有的民族对耶稣信息都有同样的感受，尽管有一些认识并不直接或不完全。我相信他们对直接和完整的新旧约启示一书会给以同样的赞赏。我们认为有必要重建热爱教父的天主教神学，并有系统的研究他们，借着他们注经的帮助。以便在万民中宣扬有关信仰的高超学问，这注经正是信理和宗徒传统的输送工具。

目前，信理神学走一个方向，圣经走另一个方向，但是，教父们却把两者完整地组合起来。第二和第三世纪时靠寻求信理神学的奥秘来接近天主的圣言，而随后才是伦理学。

基督教会与异教世界间的思想之战，也在今天的教会中进行，就像在第二第三世纪一样，这战争发生在不放过一切的社会无神主义和被缩减到越来越不流行的昨日宗教之间。古代的诺斯底派成为今日的圣经注解家和批评家。这两者都从现代哲学去寻求他们的灵感。

他们同化于无神世界，放弃过去教会最多彩多姿的表

现,为使圣经的影像适合摩登的口味。他们的数目越来越多,同时又缺少一些人以足够的权威去宣讲教父和早期神学家们数世纪之久的古老声音。他们的道理好像那些第二世纪的诺斯底学派,表示了同一的关怀。他们希望将自己投入民众眼里的权威,他们以迎合自由言论为目标。为怕落伍的情节所苦。他们拥抱为大多数人所拥戴的新意识形态。

在这个条件下,很难能把教父们带进那些向原始信仰开放的民族。教父们以他自己的方法教导那些与他们和谐的人,而不是以短命和边缘的方法。拉丹修(Lactantius)和阿诺庇(Arnobius),空有一片好心,显示自己可以接近希腊罗马文化,但他们没有代表教会,也没有引起世界的注意,他们使用一种混合的语言,无论对信德或异教徒都是一种奇怪的语言。

最重要的是:不要太关心方法,永不可让它超过对启示泉源的个人研究,和在研究圣经时的教会意识,很自然的本地神学家最容易同化于基督徒传统的永远价值。教父们的教训,在他们手中将有同样的成就,一如注经学,系统和伦理神学。

教父们超越时空的限制,实在是天主之人。他们在人的层面上具有很多的恩赐,因此也对属于人的一切非常敏感。同时,他们面对这世界具有圣神的看法,他们不是冒失行事的人,由于饱受迫害和放逐,他们的成果在他们死后比在他们生前更被感受到。除了圣奥斯定以外,他们当中的那些伟大形像不是现代心灵所容易接受的。

认识所有的教父们固然很理想,但当我们以神学陶冶

和规律为重时,如果把研究限制于一些较伟大的人,便可以省下很多的力气。在他们中有圣依肋内、奥利振、圣依拉略、圣奥斯定。其他的人都围绕着他们。当一个人熟识他们其中最好的一个时,第二第三个作者也就更容易接近了。

今天时间紧迫,我们渴望能够没有疑惑地接近本源。我不建议任何人去学习文化或大作家的语言学,甚或他们的哲学并因而走入歧途。应该去研究那些胜过他们的,比如,圣经的信理注经学家,特别敏感于宗徒的传统者。在他们的智慧和作为天主的人之间无法划分;他们因此使这两者(即信仰和科学)都容易了。人们对此最易有深刻印象。

就理论说,他们的教训再清楚没有了。总结来说,今天实现他们的困难,不在方法,而在生活;吸入他们的心态(*forma mentis*),以便和他们一样自自然然地表达于向信德开放的世界。借着深刻的内在生活,持久的研究泉源和对宗徒传统的本能感觉,我们可以达到这个目的。所有这一切,不必聆听数不完的迷人之音,大众传播,缩在世界潮流里的空泛群众,或者一个被世界所败坏的教会。

福音透进希腊罗马世界

Edward Hamel, S. J.

吴智勳 译

1974年3月14日^①,教宗保禄六世向圣经委员会会员致辞,强调释经家(和伦理家)是受命为教会的合一和传教事业作真切的贡献。他提醒各人梵二“教会传教工作法令”(Ad Gentes)不断要求“把天主所启示而记载于圣经内的史迹和语言重新加以新的研究……可以看出各民族的习俗、生活的意义,以及社会秩序,如何能够和天主的启示的道德相协调……”^②

我们在本文的第一部分,简略的勾划出希腊罗马世界宗教及伦理情况的轮廓。然后我们用两个例子,一个取自对观福音的伦理(金科玉律 The Golden Rule),另一个取自圣保禄的伦理(成义、正义和爱德),实际地表明基督教如何看出当时规范道德的积极指示,如何自信用容纳、蜕变、超越的过程,把希腊文化带领到基督教伦理的完美境界。

一、希腊罗马世界的宗教和伦理

缺乏自身伦理的宗教

没有一个希腊罗马世界的宗教要求独专(那是极大的宽容),但它们亦无发展出一套日常生活的道德规律,有的只是礼仪规律(Ritual codes)。其它非理性的渴求得救或保障,例如上层的占星学或下层的魔术,都没有发展出一套道德规律。

独立于宗教以外的自主道德哲学

从通俗哲学发展出来的齐一、同类的伦理,在希腊罗马世界推广开来。它标榜个人的道德自主,不以神的智慧为根基,而以人理性反省的逻辑结果为基础。这种哲学伦理并不和任何特别宗教系统发生关系。它维护宗教的多元主义(所有宗教都有局部有关神的知识)。在耶稣及保禄时代,这类来自通俗道德的伦理仍占重要的地位。

这种情况一方面使基督教难以渗入一个已习惯了各类形式宗教的世界;另一方面因着斯多噶(Stoic)哲学的关系,亦有其扩张的可能性。

福音透进希腊罗马世界

与崇拜神秘(to cult mysteries)无大关系,基督教可能

利用少许崇拜神秘的成分(如在敬礼中与神直接交往,对敬礼和神话等作神学解释)。但从道德禁令的尺度测量,基督教与这种神秘简直是两个不同的世界,中间并无片刻重要影响交流。

与希腊伦理关系很大:向外教人传道时,基督徒往往采用散居异地的犹太教所熟悉的道德哲学概念,例如福音、恩宠、爱(Agape)、良心,和一系列美德与恶行等。这本是一些普遍道德概念,并无特别基督教色彩,不过现在却用于新的环境里。

我们虽不能说基督教紧靠着斯多噶哲学,但斯多噶伦理称颂美德、道德自由、尽责等事实已为基督教铺路。但另一方面,基督教的宣道强调唯一的造物主、审判者天主和救世主基督,实在为道德界带来革命,把从前的神祇一扫而空。我们可看看圣保禄在阿肋约帕哥的讲词,那是他最典型的向外教人的讲道。他不遗余力的从外教里发现与他的信息作比论的东西。这样,他准备了他的听众去接受以色列天主的宣道,那位他们敬拜而不认识的神明。

基督教的优越处就是能把宗教和伦理明确地连起来,给予日常生活一个宗教性的理由。

现在让我们实际地看看福音如何与外教的伦理会合。

二、金科玉律(The Golden Rule)

基督以前

到了十六世纪才有金科玉律这个称呼出现,但此律早

见于中国的孔子、佛教、希腊通俗伦理和犹太教。孔子称此为恕道，他虽消极的描述之（己所不欲，勿施于人），但强调在实行时往往以积极的形式出现。此律亦以消极形式见于古希腊（似乎只有荷马在奥狄秀斯“Odyssey”里曾有一次用积极的形式）。它从希腊文化转到希腊犹太教里，犹太教以此为全部法律的精华。约在公元前二十年，一位皈依犹太教的外邦人恳求年老的犹太老师希列（Hillel）教他全部法律。希列一面单足站立，一面回答他说：“你不喜欢别人加于你身的，你也不要加于你的同伴；这是全部法律，其它只是它的解释。去实行吧”（Shabbat 31a）。这是金科玉律的消极形式。旧约的多俾亚传亦以消极形式出现：“你所厌恶的，不可向别人作”（多5:15）。

金科玉律本身不须限于表达自私的计算，并非在施予和接受、行动和反应间寻求一种道德平衡；自私的计算是我施予别人，希望别人有所回敬；这是一种“抛砖引玉”的方式（Do ut des）：我做这个是为了得到那个；我不做这个是为了后来别人也不要如此对待我。但在金科玉律中，重要的不是我自己的利益，而是别人的利益：自我只是对他人态度的参考或模范。

在基督以前的外教伦理里，金科玉律只看作为箴言性的谨慎规律。正如塞奈加（Seneca）所言，这差不多是一种为己益的自私计算：“你怎样对待别人，才可希望别人怎样对待你”（ab alio expectes alii quod feceris）。我不伤害别人，因为通常按回敬律（Law of Retaliation），他会同样对待我；我善待近人，以便他同样善待我，或因为他已善待我^⑤。我必须按我已受于人的或希望受于人的尺度去行动。在

路加福音中,耶稣正是指斥这类抱着为自己打算的态度去解释金科玉律的人:“如果你们只善待那善待你们的,还算什么功德?因为连罪人也这样做。如果你们只借给那些有希望偿还的,还算什么功德?就是罪人也借给罪人,为能如数收回”(路6:33-34)。

金科玉律与回敬律(Law of Retaliation)

我们不应把金科玉律和回敬律混为一谈。前者是行动规律,是建立人际关系的准则;后者却是反应规律:它按所受的损害给予相称的惩罚。虽然把金科玉律视为相互律(Law of Reciprocity),实际上是和回敬律连在一起的,因为一个可能的或预见的反应,会引导人不去损害近人,但金科玉律和回敬律是两个不同的事实。圣多玛斯说,在新法律之下,回敬律的原则并不受到压制,因为它寻求的是正义而非报复(In Matt. N. 532)。回敬律本身遏抑报复:息德叙事诗(Cid)认为可以因为被掌击而杀人。这是比犹太教更低等的反应。若要超越回敬律,我们最少要细心观察它,明白它的精神。例如一位基督教法官会按罪行而给予相称的惩罚。这是回敬律的原则,虽然它的明文不一定如此。但基督教不会以此为足。公义(public justice)的实施(回敬律是一个公义原则),必须受山中圣训所感染^④。

金科玉律不是一个科学性的定义,而是一个普遍的劝告(exhortation)。它通常是一个形式的,而非直接使用的规律。其意义的实际表现,来自它所应用的宗教和社会环境的内涵。它的消极定式(formula)并不很理想,因为它没

有鼓励人以积极的仁道去对待近人；但它极能表现每个人的道德责任去控制自己的本能、自发性、和企图按回敬律向那些损害自己的人报复的冲动意念。另一方面，金科玉律的积极定式超越了谨慎准则，同时指示实行兄弟般之爱的道路。新约中的金科玉律就是如此。

路加福音中的金科玉律(路 6:27 - 36)

许尔曼(H. Schürmann)认为，路加的写法给了我们基督订定金科玉律的原始情况。整段的标题是：只有善能作恶的答复。全段的发展有如一首诗的两诗节：第一节举例说明爱仇的根本要求，而以金科玉律作结(27 - 31)；第二节说明这些要求的动机，而以祝福作结(32 - 36)。

有人打你的面颊，把另一面也转给他；有人拿去你的外衣，也不要阻挡他拿你的内衣。凡求你的，就给他；有人拿去你的东西，别再索回。你们愿意人怎样对待你们，也要怎样待人。若你们爱那爱你们的，为你们还算什么功德？因为连罪人也爱那爱他们的人。……但是，你们当爱你们的仇人，善待他们；借出，不要再有所希望；如此，你们的赏报必定丰厚，且要成为至高者的子女，因为祂对待忘恩的和恶人是仁慈的。你们应当慈悲，就像你们的父那样慈悲。

积极的定式(Positive Formulation)

在路加福音，金科玉律像在玛窦福音中一样以积极的

定式出现,可能比后者更为清楚:“你们愿意人怎样对待你们,也要怎样对待人”。这里我们可以看到基督伦理的彻底性:积极的命令代替了消极的命令,不但不要加害近人,反而要善待他。这里也没有界限:“你愿意接受的,去实行、去施与吧!”这就是慈善的撒玛黎雅人的比喻,也就是玛窦所云实行大义(greater justice)的意思。根据耶稣所说:每个人都应把自己放在别人的环境内,进入他们的思想、心志、行动,常以愿意别人怎样对待自己去对待别人。我愿意别人怎样对待我?^⑤

金科玉律和爱仇

金科玉律有赖于爱仇的关联,已不再视为相互律,而处于无代价道德(morality of gratuitousness)的范畴里。无私心的爱(Disinterested love)不冀求从穷人或仇人手中收回什么:

你设午宴或晚宴时,不要请你的朋友……怕他们也要回请而还报你。但你几时设筵,要请贫穷的……如此,你有福了,因为他们没有可报答你的。

(路 14:12-14)

因此,福音对金科玉律的解释是这样:我愿意人怎样待我,我也要怎样待人,一如我在他们的地位,而不要求报答。我对近人的态度,不取决于他会怎样待我、他现在怎样待我、或他将会怎样待我,而决定于在同样的环境里我愿意人怎样待我。

自爱(self-love)是爱近人的一个尺度。自爱既是本

能而自发的,必能不断指导爱近人的程度。若想知道怎样待人,我们必先返回自我:“如同你愿意别人怎样待你。”我们愿意别人怎样待我们,也要如此待别人,如同处于他们的地位。“施与我愿意接受的”,成为行动的尺度。耶稣以爱仇为爱人的例子,就是愿意留下一个准则,去帮助我们实际地分辨“爱别人本人”的意思(如同天主的爱),这就是说,把对方看作人,而非看作工具:亦即为他服务,而不是利用他。

有赖金科玉律之助,爱仇表现出非常人性化

在路加福音中,金科玉律和爱仇连在一起。爱仇骤看若非不可能,至少是“非人性的”:但作者把耶稣的要求表现得很合理和很人性化,因为祂把爱仇和通俗哲学及犹太教认可的规律连在一起。这个困难的要求因为金科玉律的缘故而成为可理解的。爱仇建于金科玉律的积极定式,此定式并不以耶稣对仇人的态度为基,那是所有基督徒该遵守的规则,而以和相互律完全脱离的道德律为基。人应对近人有积极的态度,而且要善待他。如此,耶稣爱人的要求便能普遍化并推及所有人,而金科玉律亦能推广到极点。

爱仇和金科玉律连在一起,可能和初期犹太基督徒另一目的相关。如前所说,愿意皈依犹太教的外教人问及法律精华时,金科玉律便是答案。我们可以说:真正基督徒的要求——那些通常视为典型基督徒的要求——是由基督教以外的道德规律所表达和推崇。这个事实显示出

耶稣的门徒能够使用他们四周世界的道德标准,但他们深信要以不同的方法把这些标准付诸实行^⑥。

金科玉律所要求的爱基于天主圣父的态度

从路加福音第6章35节可以看到金科玉律所要求的爱的基础:“你们要成为至高者的子女,因为他对待忘恩的和恶人是仁慈的”。从第36节:“你们应当慈悲,就像你们的父那样慈悲”,可看到金科玉律中形成人际关系规则的基础。天主圣父无条件的爱所有的人,因此,人亦必须无条件的彼此相爱。天主圣父的态度是一个模范:正如天主如此做,你亦要如此做——比例性的类比(analogy of proportionality)。因为天主如此去爱,祂可以正当的要求人这种爱——比例的类比(analogy of proportion)^⑦。

金科玉律所要求的爱亦基于天主审判者将来的行动和受它所推动,这是天主自己保留着的属灵报应的末世律,天主按你曾怎样待人而待你:

你们不要判断,你们也就不受判断;不要定罪,也就不被定罪;你们要赦免,也就蒙赦免。你们给,也就给你们;并且还要用好的,连接带摇甚至外溢的升斗,倒在你们的怀里,因为你们用什么升斗量,也用什么升斗量给你们。

(路6:37-38)

金科玉律在基督内达到高峰

爱仇的要求,其原始基础大概不只是见于耶稣是天生的肖像,或祂人性的爱,更重要的是见于祂对仇人的态度:“我给你们一条新命令:你们该彼此相爱;如同我爱了你们,你们也该照样彼此相爱”(若 13:34),“祂既然爱了世上属于自己的人,就爱他们到底”(若 13:1)。

无人能怀疑耶稣把金科玉律提升到最高峰,祂宣布新约的法律,命令我们爱近人,不只是“如同爱我们自己”,而是“如同我爱了你们”。

这里,金科玉律作为无私心的爱也被超越了;其实,谁能要求别人该为他而死,尤其是此“别人”是天主?耶稣降生成人,就是为了以完全人性的爱,去爱我们到此境界,并把祂的爱通传给我们^⑧。

在新约里,金科玉律是以积极的定式出现,而且和爱仇连在一块,它获得了一个基督以前的伦理所未能达到的意义和领域。耶稣的创新处,就在于肯定爱近人要比他同时期的思想要求高得多。

基督以后伦理中的金科玉律

法国“无神论”哲学家蒲鲁东(Proudhon)曾说过,金科玉律主要是表现正义,并解释它为“承认别人的人格和我们的相等”(La reconnaissance en autrui d'une personnalité égale a la nôtre)。这规律强调团结众人的相关感(aware-

ness of solidarity)。邻人的人性(humanity)和我的相等^⑨。能够如此理解并适当地使用金科玉律,实能帮助铲除世上的不义。

如果人人都使用金科玉律,过去重大的不义或许能受遏止或改正,例如:贩卖奴隶和侵略战争。这规律的使用足以改变人际关系,不论是个人的、社会的、工业的、国家的、或国际的。如果我处于邻人的地位的话^⑩,只要我自发的以愿意别人怎样待我的心去待他,那便足够了。

至少在原则上这是对的。但实际上,基督以后的伦理正如基督以前的伦理一样,金科玉律很少超过相互律。爱只限于和我思想相同的“同志”(comrades),其他人等一概排斥。金科玉律缺乏建基的天主父,没有作模范和把它与爱仇连在一起的基督,变成“抛砖引玉”的样子,只流于有限的、计算的、处处有保留的东西。若我和邻人的自由不以天主为根基,彼此的交流和才能都是有限的。自由本身是无限的,人若施以限制,并以此加在别人身上,这些限制不久便变成从外面而来的禁制。假使我完全信赖有限之物,我便受到疏离(alienated):结果是我去求助于我们彼此相属的绝对物(同志们的政党),或者我去破坏别人^⑪。

三、圣保禄的正义概念

(Concept of justice)

天主的正义使人成义

从第二依撒意亚的讯息,我们得到旧约最后的正义观念。保禄的成义概念与此关联。义人不光是那成全他所处身的宗教及社会关系的要求的人,也不光是那被剥夺权利的,最重要的还是那接受正义的,即天主自己宣布为正义的人(依第 60 - 第 61 章)。第二依撒意亚在他伟大的末世证言中宣告此正义特恩:以色列是一个罪恶的、拜偶像的民族,并拒绝认识他的救主。天主为了惩罚它的罪恶,把它交于敌手。在流徙期中,以色列感到失落,永远被遗弃。但喜讯来了:天主不能忘记祂的儿子,不会和祂的新娘离婚。上主会忠于祂的诺言,祂会把正义赐予无正义的以色列;他会释放那不义的;以色列被宣布为正义的(依 45:24 - 25)。天主“解救”以色列,虽然它仍处于罪恶:祂宣布那不义的为正义的。

我们从这里可见正义的一斑。它是天主的恩赐,保禄宣称:“基督在我们还是罪人的时候,就为我们死了”(罗 5:8),“你们因着主耶稣基督之名,并因我们天主的圣神已经洗净了,已经祝圣了,已经成了义人”(格前 6:11)。

根据希腊罗马法律,成义的概念很难了解。负债者须清还债务,若他无力偿还,便须为债主服务或坐牢。犯罪

的须受审及定罪,虽然并非没有所谓罗马人的公平(aequitas romana):如此,正义才能实施。

保禄的正义概念,完全脱离了司法的层次,而踏入纯粹无代价的层次。在基督内,天主不但宽恕那有罪的,而且使他成义。不但免去债务,并且内在的洗净那有罪的,使他由不义而成义,并把他从他个人的不义中解救出来。基督消除债务,代有罪的负债,为他而被定罪。作为审判者,基督能处罚有罪者。现在天主在基督内解救他们,以宽恕和正义去克服偿还原则(Principle of retribution)。我们从报应转到宽恕,由宽恕转到新人的创造。为罗马人,正义由法律而来,但保禄宣告正义的实行不由法律,恩宠及信德无代价的使人成义,但法律却无能为力。

在基督内,人从他自己的不义中被释放出来

在基督内,人从他所处的罪恶,不义的内在情况中被释放出来。他对别人不义的倾向转变为爱邻人。他从压迫别人及自己不义的行为中被释放出来,以便能自由的去爱并实行正义。对外教伦理来说,这是新颖的地方。根据斯多噶主义,神祇只是人自我解放的模范,教导他如何把自己从自我解救出来;更重要的是,把自己从奴役人的世界释放出来。保禄与此相反,他显示天主是救世主、赎世主,把人从奴役中释放出来,并非为了脱离世界,而是为了一个更美好的世界。基督实在是释放者和团结者。第五届普世基督教会协会(The World Council of Churches)会议,原定在雅加达举行,但为当地的伊斯兰教团体所拒绝,

理由是所提出的主题“基督释放和团结”是一个西方的谎言。

在基督内的解放,使基督徒对物质完全自由。基督已打破偶像,基督徒从宇宙的暴虐和不调和的物欲中被释放出来。时间为他们不再是循环的,好象外教世界一样:这是基督已临在的时刻,但同时他们等待基督的再来。基督已在圣神内临在和祂会再来的事实,带来了根本的改变,保禄述之如下:

时限是短促的,今后……购买的,要像一无所得的;享用这世界的,要像不享用的,因为这世界的局面正在逝去。(格前 7:29-31)

世界正在逝去:世物已失去它的绝对价值,不再视为宗教的一部分。但要求基督徒所遵守的末世性的脱离世物,本身并非目的:这不是斯多噶式的分离,而是帮助人更容易对世物有一正确的态度。

若说是分离、醒觉,那是对的,但并非退缩、逃避、与世界隔绝。物质的使用相对化了,完全是导向助人。物质有它的重要性,因为它特殊的地位里,每人为基督和祂的弟兄服务。世界一旦祛除了魔障,便呈现出它的真面目:它是天主的受造物,天主赋予它自主权使能为弟兄们和团体提供服务。

希腊罗马爱德是不能还清的债务的正义与爱德的比较

保禄熟知希腊罗马的正义概念。在致罗马人书中,他愿意那些以正义为美德之最高的法学士知道,爱德是如何超

越争议：

凡人应得的，你们要付清……除了彼此相爱外，你们不可再欠别人什么，因为谁爱别人，就成全了法律。（罗 13:7-8）

从爱(agapē)的观点看，基督徒常是近人的负债人。那债务并非来自以前的效劳，或来自业务(买卖)，而是来自天主为我们所做的，及来自基督给我们的新生命。这债是永久的，因为基督徒是在恩宠的治理下，并在至高无上主之下，祂爱的诫命永远常存，不受时空的限制。

圣多玛斯说：因着爱德的缘故，基督徒永远负邻人的债。按希腊罗马的正义，负债的必须还清最后一分钱，意思是要对邻人说：我已清还债务，我不再欠你什么。爱德刚好相反，其意念是我们依旧是永久的负债者。为什么？第一，因为负债的原因仍然存留，我们仍是基督所救赎的天主子女；第二，因为我们愈想清除债务，债务愈相称的增多：“清还欠债常使欠债增多；清还爱德不会使爱德减少，只会使它增加”(debitum in reddendo semper crescit, caritas in diligendo non deficit, sed crescit. St. Th. *Ad Rom.*, n. 1046)。奥利振注释圣保禄那句话时说：“每天清还爱债而又常欠债，这样对我们有益”(debitum caritatis et quotidie solvere et semper debere nobis expediat)。

爱德服从其它法律：从回敬律到宽恕(罗 10:17-21)

正义虽是对别人(ad alterum)，它能按相互律而有所要求。它可要求对其权利的尊重，要求赔偿或惩罚恶行。

任何人都可以用正义的名义而要求他的权利。但爱德却并不如此,它愿意人不要带要求他的权利,而甘愿放弃它。“爱不求己益”(Caritas non quaerit quae sua sunt)(格前 13:5)。这个优美的句子可说是保禄爱德颂的高峰。但它看似说得过分,因此在古代有些好意的书记加了一些不太显著的修正,企图把它缓和一下。他们加了两个希腊字母,即否定词,给予保禄的句子一个所谓正统的意思:“爱不求那些不属于它的东西”。但这样一来,却使爱德与正义混淆不清。

爱德超越了相互的层次,便能够宽恕。它不以恶还恶,不求报复,不坚持它的权利到极点,它有时能放弃它的权利:“你们不可为自己复仇,但应给天主的愤怒留有余地……你不可为恶所胜,反应以善胜恶”(罗 12:18-21)。为恶所胜就是使用暴力,向恶投降。以善胜恶是积极的、活跃的。爱德所认识的唯一暴力就是爱:“不要害怕。那害怕的,会憎恨。那憎恨的,会残杀。如果你抛弃你的佩剑,你就不会再害怕,你会认识天主的能力”(甘地)。

人性的正义因着与爱的关系,发现它的有限性,并能脱离它的孤立,而与保护它的社会态度(公平,人性,相关性)融合。其实,没有崇拜(感恩的空间),没有对近人的献身(爱),正义纯粹是报复,并往往适得其反——公义愈大,损害愈高(*summum jus, summa injuria*)。

结 论

让我们以马鲁(Marrou)的话结束这篇短文:“基督教

并不是创造文明。它解救、渗入、承担文明,把它拿回来,按自己的理想去塑造它。它压制那不合福音精神的,改造那非转变不能接受的,修正那偏差的,保留那良善的,提升那还未能到达完美境界的”¹²。

附注:

- ① Paolo VI, AAS, 66 (1974): 235 - 241。
- ② Decreto *ad Gentes*, n. 22。
- ③ H. D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*. Genève, 1972 pp. 58 - 60。
J. L. HOULDEN, *Ethics and the New Testament*, London, 1973, pp. 1 - 25。
- ④ P. BEAUCHAMP “*Moi je vous dis*”, in: *Vie Chrétienne*, (1963) n. 56, p. 10。
- ⑤ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium*, T. I, Freiburg, 1969, p. 342 sqq。
- ⑥ G. SCHNEIDER, “Biblische Begründung ethischer Normen”, in: *Bibel und Leben*, 14 (1973); 161 - 162。
- ⑦ L. BERG, “Das neutestamentliche Liebesgebot”, in: *Tr. Theol. Zeit.* 87 (1974): 140。
- ⑧ S. LYONNET, “*Servizio della fede e promozione della giustizia*” (pro manuscripto)。
- ⑨ S. LYONNET, *ibid.*
- ⑩ L. H. MARSHALL, *The Challenge of New Testament*

Ethics, London, 1960, pp. 107 - 109.

- ⑪ H. U. VON BALTHASAR, "Pour situer la morale chrétienne", in; *Esprit et Vie*, 85 (1975): 264.
- ⑫ I. MARROU, *Sources chrétiennes*, n. 70, pp. 23 - 61.

拉丁法律与基督精神 ——拉丁世界的法律 为什么会受基督精神的影响

Olisio Robleda, S. J.

关永中译

一、

华尔(Wahl)教授在“地理环境对东西方法律演变”的影响一文中,曾精细地研究地理环境如何影响各个民族法律的形成,并如题目所示,该文特就东方民族与西方民族两方面,作出仔细的探讨。他对地理环境的影响深信不疑,甚至竟如此写到:“也许你会这样怀疑,文明社会曾发生过的两次分裂:第一次是在395年罗马帝国的分裂,第二次是在1054年东方教会与西方教会的分裂,导致这个对垒的因由,难道不是也与(地理环境的)特殊有关?”

这种论调,固然不是由华尔所首创的,他只是根据前人的论点而加以引伸。不过它却是引发我写本文的动机,换言之,它带领我去探讨基督教义如何影响罗马世界;或更具体地说:我要探讨基督教义对罗马文化的主要表现方式——法律——的影响。

首先,我想注意上面所提到的影响,然后,再根据所收集到的资料继续探讨这事实的最终和更深的的原因;而后者更是我具体的兴趣所在,也是鼓励我写这篇文章的原因。我的目的并不是要完全否定华尔的论点,而是要在基督教义与罗马法律的关系这大前提下,把它放到正确的位置上。因此,我提出以下的问题:基督教义为什么可以影响罗马法律?这个影响是否基于地理环境的因素?即是说:是否因为它出现在这个环境之中?抑或还有其它更深的的原因?

首先,许多人,甚至有些名人,都曾否认基督精神的影响,我只举出一些例子:

众所周知,拉内把罗马法律在精神上的演变归诸斯多亚主义(Stoicism)的影响,而不归因于基督教。

至于莎伟尼(Savigny)虽然承认基督教深入影响人民的生活,以至“真正的改变了世界”,他还继续说:“我们的思想,无论是多么无关重要,也被它控制,受它的影响。”可是,他断然否认基督教义对法律有任何影响。

巴代来蒂(Padelletti),也像莎伟尼一样,主张罗马法律有它自己的生命,直至最后的阶段,都不曾受到任何民间的希腊文化,或基督教的希腊文化的影响。

再者,当巴维埃拉(Baviera)提及犹斯弟尼安(Justinian)所编纂的法典的时候,也像拉内一样,坚持这法典的伦理成分,都来自斯多亚主义,而不是来自基督教。

可是,很多人都知道,几乎所有研究罗马法律的史学家,现在都执持着与此相反的意见。

在上一世纪,托朗(Troplong)曾在一篇专文中特地讨

论这一问题,这篇专文后来出了名,也许是由于它受到的攻讦吧!

本世纪由 1909 年开始,利高包诺(Riccobono)发表了各类型的文章,其中一些单独处理这问题,另一些也多多少少接触到它。

马基(Marchi),基亚宰塞(Chiazzese),罗拜蒂(Roberti),布拉协劳(Brasiello)以及毕翁地(Biondi)都格外细心地处理这问题,并且得到上面的结论。

这些作家们,尤其是托朗,罗拜蒂及毕翁地都曾证实上面所说的影响,并且深信不疑。他们更特别研究不同范围内的个别制度:如个人法(personal law,在个人方面,即使那些勉强地承认有一普遍影响的人,如基拉[Girard],孔克[Kunkel]及阿郎基奥·路易斯[Arangio Ruiz]等也都同意这一影响的存在)、诉讼法(procedural law)、财产法(property law,真正的权利和义务)、继承法(law of succession)及刑法(penal law)。

当然,我们现在不必特别探讨上面所提到的影响,因为它在任何范围内都已经得到充分的证实了。我们的目的只是在提出并说明罗马法律中这个曾受基督精神影响的基本层面,然后再反省基督精神所以能够对这层面产生影响的原因。

二、

我们首先提出这点:罗马法律的这个基本层面是“公平”(aequitas)。

事实上,远在基督教义存在之前,罗马法律已经完全醒觉到“公平”的重要性了。

西塞罗(Cicero)曾以“公民法”(Civil law)为“确立的公平”(established equity),这是指一些为国家或团体内的成员而设的正面规定或条文;这里他所指的首先是罗马公民法。此外,他也强调,每一审判的目的,都毫无区别地是法律或公平。再者,他更嘲笑那些不以公平为本的法律士,讥称他们对法律的解释为“恶意”(malice);因为这种阐释,将剥夺法律本身阐释的标准,因而把它变成“非法”(non jus)或“不法”(injuria),正如俗语所谓:“最高的法律就是最高的不法”(Summum jus summa injuria)。另一方面,他却大力称扬阿奎利乌斯·加路斯(Aquilius Gallus),因为在他阐释法律的职分上,从没有将法律和公平分开。

两个世纪之后,即公元二世纪,当基督教义已经存在,但却先能影响罗马法律的时候,柴苏斯(Celsus Jr.),这位在整个古典时代中最渊深的法律学者,曾称法律为“美好与公平的艺术”。

公平是法律的因素。再者,即使在基督教义影响之前,“公平”这一概念已“美好”牢不可分了。正如我们刚才所述,根据柴苏斯的见解,法律就是艺术,不单是公平的艺术,更是美好的艺术。再加西塞罗,或者与他同时代的人,也在Rhetorica ad Herennium中这样写道:“法律包含公平与美好。”事实上,公平与美好,混合交融,并继而产生正义(justitia),而后者便是法律的目标。事实上,该文献这样写道:“正义便是公平,以期给予众人其所应得的。”又说:“人类社会建基于共同生活,后者包括两部分:一是正

义,它包含生命中最光辉壮丽的部分,并且予人美好之名。二是仁慈(beneficence),亦被称作恩惠(benignity)与公正(liberality)。”因此,在古典时代,即在基督教义的影响力存在之前,或者说;即使它已经存在,但仍是非常微弱的时候,乌比亚(Ulpian),这位最有学养的罗马法学者,在他“制度”(Institutions)的卷首申明法律一词来自正义(justitia),并且继续柴苏斯对法律所下的定义。他说:“法律来自正义,正如柴苏斯所介定的,它是美好与公平的艺术。”没有比这更富结论性的概念了。但他继续说道:“正由于这个原因,我们法学者也就承受了司祭之名,因为我们关心正义;而我们的职业也要我们告诉大家,美好与公平存在的地方,并进而分别公平的与不公平的,合法的与不合法的。这样,我们发现自己已经奉献与一真正的、而不是伪装的哲学。”

公平与美好和正义之间的联系,已是不容置疑的了。只是,关于柴苏斯的定义,和“真正的而不是伪装的哲学”这个词汇,我还要再说一点:“艺术”一词,所指的不是形式上的技巧,而是作为一个感性动物的人,他在社会活动层面上的精神生活。乌比亚说的对:“柴苏斯说得多么优雅”(ut eleganter dixit Celsus)。

在这角度下,我还想再举出一些论及共同利益(utilitas communis)的篇章,它正是正义行为的特征。正如西塞罗曾经说:“正义是心灵的习惯,以期给予众人所应得的。”这话与乌比亚后来所说的完全一样。他说:“为使共同利益得以维持。”

三、

现在我们要讨论一些有关罗马人(及其典章制度)的特征,这为我们的研究是十分重要的。

罗马人希望他们的法律经常都是公平的。正如西塞罗所说:“法律必须经常公平,否则它便不是法律。”因此,在他们的心目中,法律联结着历史的不断演变,也在改变和更新之中。

因此,至少在公元前二世纪中叶开始,古罗马的司法官(*praetor*)便已拥有修改以前法律的权力。假如由于空间,时间,以及人民阶级的不同,法律已经变成不正义,他们可以利用不同的方法处理。事实上,这便是巴比尼亚努斯(*Papinianus*)对修改以前公民法的“司法官(修正)法”(*praetorial law*)所下的定义:“司法官(修正)法为公众的利益而设。它是罗马司法官在加强、代替或修改公民法之后,所订立的法律。”

因此在罗马法律学得到很充分的运用,它可以(像从前的罗马司法官一样)解释法律。换言之,它可以“修正”以前的法律,使它更适应新的社会环境。事实上,假如法律学不能这样做,民众也会利用他们国民会议的表决权,作出必需的改革。

因而罗马人承认,或更好说他们形成另一系列的法律标准——国际法(*jus gentium*),使之与罗马公民原有的公民法平行并存。国际法为大家所共同遵守,适合每一种族的人。(“它适用于所有邦国”;*Gai 1:1*。)

同样地，罗马人也不会将自己的法律加诸他们所征服的民众身上，却让各区域的民众根据他们所习惯的法律而继续生活。再者，为了使自己的法律能够改变更新，罗马人毫无困难地接受各区域法律的独特成分，并将它们移植到自己的公民法中。也许在较大的程度上，他们没有这样做的，但那全是由于罗马法律的优越性，而这优越性是由各区域的民族所公认与接受的。

再者，要知道罗马法律中公平连同美好和正义的价值或其真正本质，我们必须注意一下罗马人所给予这些词汇的意义。换言之，我们必须知道它们是否有一伦理的含义；换句话说，在罗马，假若一个缺乏公平也违反并与伦理相冲突的标准，是否还可以被称为法律？是否还拥有真正标准的价值？

有些研究罗马法律史的学者，在他们的文章中力主“罗马法律与伦理可以分家”的论调。实际上，这些作者已受到代马底诺(De Martino)、利高包诺及毕翁地等人的大力反对。代马底诺写道：“法律指向最高的伦理，此乃古典制度中各种最优秀的特征之一。”利高包诺也认为“法律与伦理，在新社会中虽是两种(不同)的秩序，但在古代的罗马，两者却是互相贯通相连在一起的。”毕翁地在细察各个不同的制度之后，得到同样的结论。虽然他认为必待古典时代之后，在基督教义的影响之下，两者才完全融合起来。此外，在他的心目中，这个融合也就是乌比亚所宣称的三个法律箴言：忠诚地生活，不加害他人，以及给予众人所应得的。

我不能不同意这几位研究罗马法律精神的权威学者

的见解。

事实上,毕翁地的见解是对的,乌比亚讨论三个法律箴言的典册必是真本,因而也属于古典乌比亚(classical ulpian)的真迹。因为它完全吻合西塞罗(对法律所持的)原则。这些原则都不断出现在他的作品中,特别是法律论(De legibus),目的论(De finibus)及职位论(De officiis)等。事实是:假如对法律所持的这些见解出现在罗马帝国的末期,那么它更应该出现在古典时代或在奥古斯都大帝(Augustus)的统治下。上面所述乌比亚的那分典籍更加明显地吻合西塞罗的话:“正义的基础是信仰”,以及“该时常回顾我在开始时候所述的正义的基本标准,那就是:首先不要加害他人,其次为共同利益服务。”

在西塞罗时代,第一时期的斯多亚主义的精神流行在罗马的意识层面,就好像第二时期的斯多亚主义流行在以后的古典时代一样。因此法学者,以及法律也就很难不受它的影响了。

有关罗马法律的“公正”这一问题,还有一点要申述的,那就是法律中的人道问题了(humanitas in law)。于此,我们仍参照西塞罗的理论。

他首先申明,人道的首要意义便是恩惠(benignity),怜悯(mercy),宽宥(forgiveness),善行(benevolence),仁爱(love),忠诚(faithfulness)。然后,他继续把它与法律联合起来。以下是他在一分基本文献中所说的话:“只有第一批人(first men)有着天赋的伦理意识和特别的智能:知道大自然是可以变得更完美的。他们分别收集各民族的优点,从他们原始的状况中找到什么是正义,也知道避免

暴行；然后他们在神与人的法律制度中得到保障……在文明的人类生活与野蛮的原始生活中间，没有比法律和暴行相去更远的了。”

根据西塞罗所说：正由于内在的法律是公正的、美好的与正义的，因此它便是人道的了。

四、

现在我们要透过这平等人道的观点来讨论基督教义对罗马法律的普遍影响。

我们必须分别两个时期：君士坦丁之前及他之后的时期。

在前期，（法律中的）平等和人道是显而易见的，但有些作家认为它们都间接地来自基督教义；因为它影响斯多亚主义（如塞内加 Seneca，艾皮代都斯 Epictetus 及马古斯·奥雷利乌斯 Marcus Aurelius 等人），而后者则直接影响这时期的法学者及国家的法律。

当然我们不可完全否定这种论调。事实上，艾皮代都斯和马古斯·奥雷利乌斯等人也可能曾经接触过新约的某些篇章，特别是圣保禄的书信，例如致罗马人书。可是，平等、美好及人道等原则却早已驰名并活跃于西塞罗的作品中了。不过，若说这些原则纯粹来自罗马，即是说，若说它们完全不受希腊柏拉图，亚里斯多德，或早期的斯多亚主义的影响，也很难叫人接受。正如庞包尼乌斯（Pomponius）所说，在公元前一世纪中叶，卢弗斯（Servius Sulpicius Rufus）在尚未充分接受法律学的培育之前，已经开始在法

庭上辩护了。后来,他全心的研究法律,终于成为一个伟大的法律学家;并且在解释法律的职分上,以富于平等意识而著称于世。当时每一个有教养的罗马人所读的学校,都深受希腊伦理,尤其是斯多亚主义的影响;若说卢弗斯完全没有接触到这些学校,也很难令人相信。而且,即使西塞罗也承认他也是从斯多亚主义中得到希腊思想,并以此作为他整个陶冶的基础。

另一方面,基督教对后期罗马法律的影响却是不容置疑的。所谓后期,即指从君士坦丁大帝开始的古典时代以后的时期。

我们暂且对“圣律”(Jus Sacrum)略而不谈。换言之,我们暂不提及那些由帝王们为方便教会而设的律例,其中牵涉到崇拜、特权与纪律等准则。相反,我们所专注的却是指那些有关社会日常生活的法律:即包括家庭或个人的关系与财产。只有在这范围内,才可窥见上面所说的影响的所在,这是说,只有在这儿,我们才可充分指出罗马法律系统在方向上的转变。

上面已经说过,有关在基督教义影响下所产生的具体改变及新的标准这一问题,许多不同的作家已经特别研究过了。这些新的成分影响到各种人伦关系,其中包括夫妇关系;而夫妇关系又牵涉各种不同的问题,例如结婚、契约,解除婚约,施舍及遗产(分配)等。此外,有关主仆关系则牵涉到监护人與自由身等问题。其次如 the figure of the nasciturus(将生婴儿的角色),收养子女,女人的地位,非正式的 pacts,契约的成分和条件,所有权的限制,刑罚的节约及变迁等等。

我们所要探讨的就是在这些制度或范围内,基督教义对罗马律法标准的影响。

五、公 平

不错,在外教时期,“公平”的概念已经渐有进展。可是那些所谓“发自平等與美好的行为”(actus ex aequo et bono),和“来自良好意向的行为”(actus bonae fidei),仍然与那些严苛的法律(stricti juris)继续并存。换言之,公平的原则还没有普遍地实行,那时候,在罗马系统上,它还不是唯一的标准。

相反,正是君士坦丁,这第一位基督徒帝王,是他颁布公平必须超过严刑峻法,因而它就成了绝对的标准。后来,在犹斯弟尼安摘要(Djgesta)的末章,它更成了一项常法(regula juris)。该文这样说:“在所有事物之中,特别在法律上,必须保持公平。”文中的一句话正好说明他的统治工作的态度:“治理帝国,依赖天主。”至于统治的政策,他宣称:“我们的意愿是依据平等去决定,并更正每一件事。”“除去旧有法律中不平等的成分。”“我们是爱好平等的人。”再者,就在这时,公平趋向更圆满的境地;因为它的含义正是“平等”(equality)。这正是基督教义上的平等。正如拉当提乌斯(Lactantius)所指明的,也如圣多玛斯后来所说:“正义的一般形式是平等。”

这一贯穿罗马法律的公平概念,在基督教义的影响下得到真正的进展。正如拉当提乌斯所再次强调的一样。他举出具体的事实,应用公正的原则,这样宣称:“不论罗

马人或希腊人,都不能够保持或遵守正义,因为他们将人分成许多不平等的阶层……当人并非完全平等(equal),那便没有公平(equity);不平等便没有正义。后者的力量便是要将所有生活在同一情况之下的人变成平等。”

当然,即使在基督教义的影响之下,罗马法律也并非时常和谐地吻合这个方针的,不过比从前已经有很大的进展了。这可以在犹斯弟尼安的三个伟大的律法荟集中见到,即制度(Institutions),摘要(Digest)及法典(Code)。此外,在出版于534至565年间(即他临死的时候)的新宪法(New Constitutions)中,我们可以发现更多这样的痕迹。

公平——伦理

至于有关公平的内在特性,即它与伦理之间的关系这一问题,也许是由于斯多亚主义的直接影响,即使古典或外教的法学士亦已强调他们不欲分开法律与伦理两者。可是,法律学家保罗却仍写了这个麻烦的论题:“法律所容许的(不受法律所惩罚的),人不一定是忠诚的。”事实上,保罗的论题与乌比亚的第一箴言:忠诚地生活(honeste vivere),并无冲突之处。因此,保罗也似乎没有分开法律与伦理两者。事实上,我并不以为保罗的意思是:法律可以加于任何不牵涉道德的行为上。不过,若论法律与伦理的结合,君士坦乌斯大帝(Constantius)的以基督教义为本的论题便更敏锐与完整了。他说:“任何人作事不忠或行为卑鄙,必受惩罚。”他的意思是:任何相反伦理的事,也相反法律。在这个论调下,让我们抄录毕翁地所写的话,他

曾在最近致力研究这一要义。“基督徒的立法者,为使法律附着伦理,乃尝试将两者融和在一起。借着应时的与紧急的改革,也利用旧有的原则,而赋予新的意义,并在(新的法律)搜集中予以充分的强调。犹斯弟尼安的立法精神已完全被古代的法律阐释者所觉察到。后者以法律全集(Corpus Juris)为本,经常强调法律首先是合乎伦理的。可见现代科学引以自豪的论调:法律与伦理的分家,既不吻合罗马人的精神,也不吻合罗马式的(Romanistic)作风。”

六、人 道

古典的与外教的法律也一样支持人道。当犹斯弟尼安为此而称赞古代的司法官的时候,他也明确地承认此点。但归根究底,此乃由于那渗透罗马各学校的希腊思想。不过,人道概念指导整个立法,却是从第四世纪才开始的。当时,由于基督教义的影响,人道思想渗透新的标准,并借着插句,慢慢渗入仍保留下来的旧有法律中。我现在随意摘录一些篇章,这都是古典时代之后,在基督教义启迪之下的作品:

一、首先,帝王们一次又一次地重复着这样的说法:

“我们必须修改那些苛刻的句子,它们与我们帝国内的人道精神不可并存。”

“没有比人道更能反映帝国精神的伟大。”

二、借着插句,一本又一本的法律典册更正古代标准的严苛:

“……但考虑人道的问题……”

“……希望(把它)解释得更加人道……”

“……这便更为人道……”

“……希望跟随更为人道的途径……”

三、因着人道之故,奴隶也得到保障:

“……当一年已经过去,为了自由的原故,并考虑人道的问题,应该立刻给予自由。”

“……因为人道之故,自由该是他的。”

四、一般而言,人道的动机一次又一次地出现在法典中。帮助弱小,减轻或甚至豁免刑罚(都以人道为本)。在这角度下,我们可以举出下面的例子:

“……在人道的鼓励下。”

“……感谢人道主义”

“……人道要求我们”

“……考虑人道的问题”

“……顾及人道的问题”

七、

假若我们承认基督教义对罗马法律系统的影响,现在便只余下这个我们在篇首所提出的问题:罗马法律为什么会接受这一影响?当然若没有上述的考虑,我们便不可能解答这个问题了。难道这只是由于基督教义出现在希腊罗马的环境?换言之,难道这只是个单纯的地理环境因素?这样的一个对事实的评价为我而言似乎是轻浮表面一点了。

我想真正而深入的原因是在罗马法律的普遍性中,而

后者更在希腊思想之下，得到一次又一次的发展。因此，罗马法律精神适合于“人”本身，换言之，这是一个以自然律为原则的法律，虽然具体的标准未能时刻都与这原则相配。当罗马人接触到基督教义之后，他们发觉接受其中的成分可以帮助他们把这精神发挥到极致。

西塞罗说：“我们天生地倾向于友爱他人，法律即本于此。”事实上，这观点并非由某一地理环境所独有，而是一个普遍的真理；换言之，它涉及人本身。而公平、美好、共同利益、人道等都是这个真理的表现而已。

罗马人接受基督教义，因为他们发觉基督教义与他们的法律不但毫无冲突，而且在理论及原则上、更是他们普遍特性的优良补充。事实上，从第四世纪开始，执行罗马法律的人开始接触到基督教义的根源：新约圣经。他们之受影响，也是可以理解的，因为这些新约的典籍，经过教父们和圣教学者的精美注释，突现了其首要的诫命：“你们该彼此相爱，如同我爱了你们一样”（若 15:12）。罗马人感到，作为社会及法律基础的爱，在基督教义中已经达到它的顶峰了。

为此，虽然西塞罗已经坚持人道思想的重要性，但它仍未见于（外教）古典的法律残卷中，因而亦未当作一个标准来执行。换言之，在罗马，人道思想虽然确曾居于领导地位，却仍只是一个观念，一种倾向。相反，在基督教义时代，它才真正地发扬出来，表现在具体的标准中。

再者，我以为著名的荷姆珍尼亚努斯（Hermogenianus）残卷（公元四世纪初），便正受到福音及其爱的最高而普遍的原则所启发。它说：“法律在人的个体本身找到其存在

意义。”所以罗马法律容许基督教义赢取自己，正如它也曾让自己屈服于希腊的“爱”（ φ, λ, α ）之中一样。后者在亚里斯多德的作品中已经引出爱与被爱的必要性了。

这个基督教义的普遍性，可以在圣保禄宗徒向耶路撒冷的希伯来人的讲演中活泼而生动地表现出来。这里，保禄提及他的使命，上主要差他到远方去，远离犹太子民，到所有民族中宣扬福音。保禄这番说话曾引起听众们的反感，要求将他置于死地。借着宣布他的使命，圣保禄说明因为基于爱，他的讯息是普遍的。所有人的救赎基于人道。再者，这个思想在致迦拉达人书中更加明确地表达出来：“不再分犹太人或希腊人，奴隶或自由人，男人或女人，因为你们众人在基督耶稣内已成了一体。”

八、多元的普遍性

不过，正由于它的普遍性，罗马法律也屡遭驳斥。所谓普遍，意即“由自然理性所构成”的普遍规律，换言之，亦即合乎人道本身的“人律”。有人以为，正由于它是自然的，因此它不会变动，也不可变动。正如法学者保罗所说：“它是经常公平与美好的。”后来，犹斯弟尼安也在他对法律所下的定义中强调这个明显地受到基督教义影响的意义：“自然的权利（*natural rights*）应是所有民族都可得到的权利。它既由上主的措置（*Divine providence*）所命定，所以是恒常不变，放诸四海而皆准的。”正由于这“不变”的观点，罗马法律才遭人斥责，尤其在它受到基督教义影响之下，非议更甚（因为罗马法律是可以变更的）。

可是,当我们深究一下,这种驳斥是不攻自破的。正由于古典的罗马法律不欲背离自然规律(*natura rerum*),而希望永远保持公平,它才需要不断的变迁。一方面有赖司法官的行为,另一方面也借着明智的注释(*interpretatio prudentium*),务求达到这个公正的目的。假若我们明了这一点,上述的驳斥自会消失,控诉也就变得毫无根据了。明显地,实际的制度与自然的规律之间、往往会出现一段很大的距离,特别在涉及人的范围中:如奴隶制度,及其它同类型的准则上,人往往乖离了自然的法则,因而必须透过变动来加以改善。然而,变动到底是什么意思?所谓变动,就是指法律的准则为适应不同的地方,不同的时候,不同的社会情况而必须有所更变。正由于站在公平人道的立场,即站在维系事物的自然法则上,法律才须因时制宜地有所改善。而那敬拜绝对真理,尊崇真理之主的基督教义,便更加敏锐地感觉到这种变动的需要了。

九、

现在我要回到在本文开始时候所提及的问题,就是有关华尔的作品。

事实上,他的见解甚富启发性,其中有些论调更是我们不能不接受的,例如:由于不同的环境因素,法律在原则的具体表现上必须不同。可是文中也有不可接受的地方。我认为不同的表现方式并不等于基本原则能有所歧异(法律的具体表现可以改变,但法律的基本原则却不可改变)。正因法律的基本原则不变,才突现人性的共通性,假若没

有这基本原则,共同的人性便不复存在,所存在的只是各式各样具体的人们,而没有人之所以为人的人性,或更好说,缺少了共同的人性,人根本称不上是真正的人了。

我认为罗马人在创造法律的时候,从两个角度去研究法律的真理,而这两个角度是相辅相成的。普遍的法律原则适应每一个人 and 每一个文化,但它必然地落实于历史的人中。后者是“一”(one),也是“异”(varied)他随着气候与时间的转变而不同。诚然,人既是“一”,他要求与别人分享共同的标准性的原则,那就是“国际法”的原则。正如嘉犹斯(Gaius)所说:“凡人皆有共同的正确理性。”(quae recta ratio, inter omnes homines)。另一方面,人既是“异”,是具有“历史性”的,他也希望这些原则在他之内变动,好能适应那不断演变的生活方式、表现方式及社会形式,但在变动中仍不失其普遍性。至少在理论上,罗马人便拥有这种法律,而他们更带领着它一步一步的前进。况且罗马人对基督宗教亦不存任何偏见,当他们接触到它也深入地了解它的时候,便发现到在它内所蕴含着的富于启发的特性:普遍性与适应性的补足。换言之,一方面它有极高的普遍性,另一方面也有极高的适应力,可落实于不同的民族之中。

总括而言:一、无可置疑地,直至今天,罗马法律仍然活跃于现代的法典中,可见它仍可以继续治理欧洲及其它地方的民族。这是由于其原则的普遍性,及其适应能力,吸收能力,植根文化的能力及接受文化的能力。二、它是在古典期过后才演变出这个价值和特性的。当时,它深深地接受基督精神的感染,以致可以如毕翁地所说,它可被称作拥有基督精神的罗马法。

“本位化”的一个例子： 叙利亚基督教

Robert Murray, S. J.

吴智勳译

我很荣幸被邀为本书作一些思想贡献。本书准备在时机成熟时提供一个崭新及更有效的方法，把福音介绍到中国——这个我所热爱的出生及童年之地。

本文的主题，主要并不是决定于福音最初是由叙利亚传教士带到中国这一事实^①。他们的建树虽然在中国残存了几个世纪，我们必须承认这个尝试失败了，而且很少值得我们今天借镜的地方。本文主要集中在基督教东传横过伊朗、土耳其斯坦到中国，和南传到印度的文化摇篮。这个摇篮在美索不达米亚北部，即今天的伊拉克、土耳其和伊朗的西北部。如果这个主题切合本书的目的，这是类比和例子贴切的关系，而不是因为叙利亚传教士曾在唐代来中国这个事实。

因此，我建议研究叙利亚基督教在它本土的几个特点，看看它是否可以提供一些有用的例子，或者是提出一些警告，有关如何把基督教介绍到一个具有新的民族特征

和文化的地方。我们要追寻有效的传播、介绍、适应的线索——简单地说,就是今天我们用“本位化”一词所总括的东西。这个有用而不太雅的新词,虽然含有基督教在另一“收受”文化中(“Receptor” culture)受到风土化(acclimatization),但它主要并没有表示放弃任何特质。另一方面,我们常常遇到一个现象:这就是脱离欧洲(尤其是希腊)文化控制的自由程度。这个文化控制常使在中国的基督教传教事业受到阻挠。叙利亚基督教比较上不受这个控制,纵使它的中国传教事业在本位化的问题上失败了,但仍能对中国提供一些有价值的东西。虽然本位化并不等于“除欧化”(de-europeanization),但欧洲的文化控制是如此的根深蒂固,历史告诉我们“除欧化”是有效的本位重要的一步。因此,不管它本身有什么弱点及问题,研究一个不需要“除欧化”的基督教形式,对我们有很大的益处。

就我们所知,叙利亚基督教是第一个基督教文化能在希腊罗马文化之外,发挥明显的个性和巨大的属灵力量的例子。希腊罗马文化领域是所有欧洲基督教摇篮,它使整个欧洲留下不可磨灭的特征。从亚历山大大帝时代开始,很多住在美索不达米亚的人都懂希腊文,但叙利亚基督教能建立了它基本的面貌、礼仪和伟大的文学传统,而没有显著的受希腊影响,后者的影响在第五世纪非常大,但那时土著的基础已经稳固。第一世纪叙利亚基督教的成就是基督教文化的奇葩。

这并不是说叙利亚基督教不受任何外界的影响。这怎么是可能的事?福音毕竟是从巴勒斯坦传开的,又正如

耶稣对撒玛黎雅妇人所说：“救恩出自犹太人”（若 4：22）。其实，只要我们研究叙利亚基督教的来源，则犹太教的、或更好说犹太基督教的影响常常可以看出来。但这个犹太基督教本身具有闪族而非希腊的特征。美索不达米亚和阿狄阿本（Adiabene）（接邻的东部）的土著，似乎因自然的吸引，很容易接受这个影响，不过他们同时会有某些奇异和激烈的倾向，尤以苦行方面为甚。可能因为这些倾向的关系，基督教在波斯的成就受到限制；但另一方面，它却促成了南印度迅速而有深度的本位化（我们后来会提到叙利亚基督教在不同地区的本位化成就）。

最早期的叙利亚基督教的特征

尽管不少学者在过去二十年积极的研究^②，基督教在叙利亚语区的开始仍是隐晦不清。厄德撒（Edessa）的奠基传记“阿达意教义”（The Doctrine of Addai），按其现在的形式不会早于第五世纪；它提及一位不见于新约的“使徒”，来到厄德撒，住在一位犹太商人家的故事，但未能提供约公元二百年以前的可靠资料。至于阿达阿本，学者因阿拜拉编年志（Chronicle of Arbela）的可靠性问题而意见不一。该编年志似出于一位第六世纪作家的手笔，载有早期阿拜拉主教的名字（主要是犹太人）^③。我们须检阅所有可能相关的资料，然后把全部片段归纳出一个假设。那呈现出来最接近事实的特征，具有一个持久的现象，而大部分的证据都证实是如此：即带有犹太面貌的基督教慢慢脱离散居异地的犹太团体。这个说法很切合第一个有确

定日期,在叙利亚文学里的知名人物阿弗拉阿(Aphrahat)所写的。他的作品可准确地知道日期为公元336、344和345年;从他的波斯名字和所写的东西,可知他住在底格里斯河之北,属波斯统治的地方^④。犹太人的宣传明显地威胁到他的团体,因此他的“论证”(Demonstrations)一书,很多都是和四周犹太人的辩论;但正如纽斯诺(Jacob Neusner)指出的,“论证”所提及的犹太教并不是巴比伦学派的,而辩论所用的都属于质朴的和圣经的辞句^⑤。其实,这个情况是来自第一世纪在阿狄阿本的发展,那时统治的皇室信奉犹太教^⑥,史家若瑟夫也提及此。可能在这种气氛下,旧约翻译为叙利亚语开始进行;拜西译本(Peshitta Pentateuch,拜西大大概是“普及本”的意思),恰当的被认为是另一个阿拉美语译本,与翁各劳斯本(Onqelos)和巴勒斯坦本并驾齐驱^⑦。阿狄阿本的现象,很可能为厄德撒地区用作例子,并提供了产生其它早期叙利亚语的基督教作品一个可信的环境。这些作品和阿法阿拉的不同,并无日期和地点,例如:撒罗满之歌。犹太多默行实和(最令人迷惑的)四福音合编(Diatessaron)。后者被认为是达喜安(Tatian)所写综合的耶稣生平,在第四世纪这是基督徒一般的读福音的方法。它可能是第一本福音译本,虽然“古叙利亚”福音同样很早反映出优秀、纯粹的,还未受希腊语法所左右的阿拉美语^⑧。究竟有没有原始的犹太基督教福音——例如我们所听到有疑问的“希伯来人福音”,能传到叙利亚语区,不须经希腊文福音的媒介而影响本地的本子——已是不可考究的事,虽则有些线索显示出相同的传统^⑨。一般来说,所有在新语言区的福音译本明显地必须

来自希腊文。但叙利亚语有些不同,它是耶稣所用的语言中唯一的另一种方言,因而有两个可能性产生:其一是产生接近耶稣原始语法的本子(甚至几乎失去所有作媒介的希腊译文的味道);其二是常反映希腊语法的本子。根据几个叙利亚语福音以外的新约部分,情形便不相同,因为原文是用希腊文写的。但一般看来,我们可以说,在叙利亚语区,很早已出现良好的新约语言本位化。

我们若想知道最早期叙利亚基督教的制度和社会特质,则遇到如上述同样模糊不清的情形。我们没有建立圣秩职务的早期证据;我们似可假定基督教扩展有如犹太教和伊斯兰教一样,不是靠有组织性的“传教”。第一个令我们注意到的制度性名词是(Qyama),通常是(盟约)的意思。近年来^⑩,学者努力研究早期叙利亚“盟约”的本质。它发展为隐修制度;最初的形成似乎是教徒在领洗时,为了基督的缘故而甘愿过独身生活。有关这个仪式最明显的报导,见于阿法拉阿的记载;这个记载似乎甚至表示只有那些作如此自我奉献的才受洗。如果真有其事,那一定是对“盟约”本身的理解,而非指所有基督徒;因此,为多数基督徒一定不能按记载字面直解,排斥性的信以为真。最少在第四世纪,教会要比“盟约”大得多,其教徒仍居于教会团体,为其服务,并提供很多领导人物,而且仍未在隐修院中受隔离。其实在叙利亚教会内,很多早期的苦行者似乎都是到处流浪,为效法基督而故意选择无处栖身^⑪。这种真实的效法,赋予不少早期的叙利亚作品一种强烈献身的门徒感,使读者感觉到仍与耶稣的圈子接近。这种精神弥漫着犹大多默行实和撒罗满之歌,甚至存于摩尼教圣

咏,保留在那是于第四世纪中叶由叙利亚语翻译过来的科普特文里¹²。等级书(Liber Craduum,可能是第四或第五世纪的作品)里稍为与世隔离的神修,就保留了一种(Qyama,盟约)的味道,表现出个人的献身,作者对他那一代离开了无家流浪者的理想,有无限的慨叹¹³。

以上所说的似乎脱离了前述的犹太背景,但也不一定如此。最初几个世纪,犹太教并不一定指由犹太拉比建立的形式;他们在第一、二世纪为统一的犹太教定下该遵循的路线。古木兰派文献的发现,显示出一群愿与耶路撒冷当权派持异议的人;他们似乎在大团体中有一过独身生活的核心小组,但大团体可因婚配而绵延下去¹⁴。我们似可相信早期的叙利亚盟约,反映(甚至在它的词汇中)出这类犹太来源¹⁵。但为本文最重要的,是这种“盟约”灵修明显地吸引着苦行者流浪地人民的内心。可能“盟约”的念头,最少在个人层面上,很快影响到埃及隐修制度的开始¹⁶;但亦可能在某种程度上,因着不同的民族气质,后者很快稳固安居下来,反映出埃及农业的形式,而叙利亚及美索不达米亚人则因长于商业,故比较适合流动性的生活¹⁷。至于苦行和独身生活,不管与同源的犹太宗教特质如何不合,却深深的,甚至激烈的吸引着美索不达米亚人。极端分子的活动迅速加强步伐,甚至反对基督福音所强调的:即天主创造的东西都是善的,及婚姻的合法。这种相反的倾向,称为安格提(Encratite)活动。在我们谈及的地区中,马其雍(Marcion)的激进二元论有危险性的成功;其后同样的有本土的安格提主义(Encratism),传统以为出自提喜安,把四福音合编¹⁸里的福音片段稍加曲解;更甚的则是

犹大多默行实。这些影响产生了摩尼(Mani)。他出自犹太基督教的欧科塞派(Elkesaites),但他不以此为足。他混和了基督教、波斯的成分,可能还有一些带他本土气味的黑暗邪术,形成一个不妥协二元论的新福音。这个主义横扫土耳其斯坦到中国,西进风魔了像奥斯定一般的激动心灵,最后还影响北部及欧洲的活动很多世纪之久^①。

叙利亚语区的基督教“主流”(最少回顾时可这样说)却能控制这极端主义。这种极端出自人民的狂热,他们为异教徒时,其传统是以自阉或牺牲任何最珍贵的东西献神以表达他们的热忱。到了第四世纪,处于洞穴或与野兽为邻的苦行者的功业,激发起各方面的想像。不久便有居于柱顶的(Stylite)和模仿他们的各种怪异的尝试^②。不管这些方法和现象,在耶稣基督福音的标准下有什么持久的价值,它们无疑地代表了在叙利亚语区,基督教正统本土的果实。那些伟大的苦行者有极大的权威和奇恩的能力,故能大大的加强了信德的增长,远远超过他们所在的柱子和不动的居所范围之外。对印度人来说,这些“圣人”的异行常是有力的影响;对波斯人而言,性方面的苦行并不适合他们的性格,可能这就是阿法拉阿采用平淡和中和语气的原因;他自己和其它“盟约之子”一样,为基督的缘故而过独身生活,但他渗进了一丝合理、和谐的气息,相信能使中国人好像美国人一样较能接受祂。

到此为止,我们只提及叙利亚基督徒的生活方式与理想;这些东西曾给予早期的叙利亚作家不少灵感,而且清楚地影响广大的人民,不管他们是否有感召而加入“盟约”。现在让我们看看一些在叙利亚领域内基督教信仰典

型的表现方式。主要的观念是带诗意的象喻 (Imagery) , 它接近圣经的象喻, 或甚至是它的延续, 但完全是本土化, 继续采用苏麦 (Sumerian) 和阿加底亚 (Accadian) 文学的风格和形式^②, 没有一个早期的基督教会可以比得上到第四世纪的叙利亚文学有如此灿烂的创造性诗歌, 这包括从撒罗满之歌到爱弗冷之诗 (甚至散文)。爱弗冷的一生就概括了第四世纪的前七十五年。此外, 在犹大多默行实和阿法拉阿, 有无数极美的章节; 相同风格的回应可见于希腊文的马加里讲道集 (Macarian Homilies, 现鉴定其作者是美素不达米亚的西默安 Symeon) 和科普特文摩尼教圣咏里向基督的歌咏。圣咏的灵感很明显的来自信仰同时亦巩固信仰。不过, 要助长一种强烈的正统感却非容易。包尔 (Walter Baur) 的“最早期基督教内之正统与异端”一文^③, 认为“正统”是早期教会进展的结果, 而非进展的开端。包尔一文虽有些观点和范畴的错误, 但就在这一点来说, 似是真多于假, 至少对厄德撒而言是如此。早期教义的基本特征, 尤其在叙利亚语区, 是多元主义、象征性的定式, 和对启示奥秘所“规定”的尊敬; 这些正和典型的希腊和拉丁文努力追求准确性和定义刚好相反。当然, 这种“规定感”促成了真理的确定, 最后并排斥若干不合启示的定式。爱弗冷激烈的反对他斥责的异端, 但他并不以更细密的准确性去反攻; 反之, 他主张以奥秘代之, 和只以象征性的表达与行动来处理^④。至于对爱弗冷的属灵弟子有什么影响, 下文会有所评估。爱氏死后不到一百年, 叙利亚基督徒分裂为两个主要团体, 两者均与君士坦丁堡和罗马没有共融, 但两者皆推崇爱氏的定式, 并以他为他们的始祖。

早期叙利亚基督教文学给予我们一种提升与自由的感觉：撒罗满之歌与爱弗冷最佳的作品，不但新鲜，且有独当一面的力量。我们应当记得叙利亚礼仪的来源，比其它任何文献更接近基督教礼仪的主要泉源。例如：把圣神看成阴性，祂在降孕奥迹和每个基督徒身上，担任母亲的角色⁵³；无疑这不是长久的理想，但一旦习惯了，这个象征亦有其价值，能再吸引如霍普金斯(Hopkins)和其他人等，并符合心理学家荣格(Jung)所分析的人类普遍的原型(archetypes)⁵⁴。爱弗冷还继承和发展了其它有力的象征，尤其是把乐园想像成一座山，生命树从中升起；后来他还在默观中把生命树看成了十字架，上面悬着救赎和治疗整个世界的牺牲⁵⁵。这两个例子不光是受圣经传统的影响，而且渗入了远东更古的思想典型。把阴性成分放进天主教内而并无做成不成熟的多神主义，无疑助长基督教的吸引力。在早期的美索不达米亚文化里，山与生命树都是有力的象征；基督教成功地运用这些，不能不视为本位化的一个突出的好例子。

不但基本教义能如此，连祈祷语言也能有同样的效果。早期叙利亚作家喜欢把一连串的神圣名号连成祷文；他们尤其喜欢把名号加在基督身上，但也有向天父或有时向玛利亚、宗徒及主教们而发的。有些名号反映出非常古老的美索不达米亚传统，一如我们在巴比伦创世叙事诗(Enûma Elish)之末所见五十个马督克(Marduk)名号的诗歌一样⁵⁶。最后应提出的就是叙利亚作家常喜用文学游戏；这种游戏始见于苏美文学：这是一种辩论诗，辩论两方常是不同的季节、生活方式或抽象事物的化身；他们互论

本身的功绩,直至一方获得胜利的棕榈枝为止^③。爱弗冷有一系列相似的辩论,其中由两种形式的独身、童贞、夫妇的节欲来互论长短;此外还有较长的辩论,论者是死亡或冥府和撒弹讨论基督如何战胜他俩。这里,爱弗冷正如他的习惯一样,把基督下降冥府战胜死亡权势的主题——一个由基督教发展的典型神话最有力的例子——加以改编。在这里,叙利亚基督教站在一个影响整个基督教世界的传统源头。

上述事实的衡量

要使福音传到全人类,本位化是必然的事。叙利亚基督教很清楚在不受欧洲的统制,和适应美索不达米亚人的才能上,给予我们一个显著的例子。但是我们亦看到它的危险性与弱点,它没有一个较清楚和有效的团结中心,犹太人历来有他们简单的原则和标准,但叙利亚基督教就缺乏用一些有同等效力的东西去取代它。“盟约”或许能发展为团结的原则和个人的献身,但结果叙利亚苦行主义的动力似是有点离心的。在别的地方我曾提及,把独身生活估计为最崇高的,实有碍基督徒团体感的发展^④。如果说本位化在摇篮里极具创造性,它在波斯便没有那么成功和富有伸缩性了。在那里,经过最初几个世纪的教难后,基督教虽然成长,但无法尽其所能。在土耳其斯坦虽稍佳,但那里只视作一个外国传教区^⑤。在中国,基督教更难生根,未能成为一个感动中国心灵的力量。在印度,情况却不同;连保留叙利亚语为神圣语言也不妨碍成功的传教事

业和有深度的本位化。

叙利亚基督教虽经历了不少悲惨的历史,也能继续绵延下去。经过多次凶残的迫害,基督徒团体留在土阿布丁(Turabdin)、伊拉克、黎巴嫩等地。他们最悲痛的历史是受到不了解他们的十字军迫害,和其后库尔斯坦人(Kurds)及土耳其人的摧残。但叙利亚基督教的遗产仍能教导我们,给予我们灵感。

附注:

- ① 参阅 J. Foster, *The Church of the T'ang Dynasty*, London, 1939。有关本文所用“Syriac”一词,该字原指“叙利亚语”,但在这里似用作(叙利亚的)较佳,因为它通常是指西叙利亚和希腊特征占优势的教会。
- ② 摘要和书目,参阅 R. Murray, *Symbols of Church and kingdom*, Cambridge, 1975 (以后简称 SCK) 的绪言,亦参阅 B. M. Metzger *The Early versions of the New Testament*, Oxford, 1977 (以后简称 EVNT), pp. 3 - 10。
- ③ 参阅 Murray, SCK, P. 9 和那里的文章。
- ④ I. Hausherr in *Dict. de. spip.* 1 (1932), 746 - 52; A; Vööbus in *Vahrb, Für ant, u. chr.* 3 (1960), pp. 152 - 55, 有很好的文章。
- ⑤ 参阅 J. Neusner, *Aphrahat and Judaism (Studia Post - Biblica 19)*, Leiden, 1971, pp. 144 - 49。
- ⑥ 参阅 Murray, SCK, pp. 8 - 9。

- ⑦ 参阅 Murray, *SCK*, p. 10; M. McNamara, *Targum and Testament*, Shannon, 1972, pp. 66 - 68。
- ⑧ 参阅 Metzger, *Evnt*, pp. 10 - 36 (四福音合编) pp. 36 - 48 ((古叙利亚福音)。
- ⑨ 参阅 Metzger, *Evnt*, pp. 29, 35。
- ⑩ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 12 - 17, 详细情形请参阅 Murray, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*, *N. T. Studies* 21(1974 - 75), 59 - 80 和其中的文章。
- ⑪ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 28 和其中的文章, 尤其是 A. Guillaumont(见下面注 17)。
- ⑫ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 28。
- ⑬ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 35, 36。
- ⑭ 参阅 G. Vermes, *The dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, London, 1977, pp. 87 - 115。
- ⑮ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 17 和其中的文章。
- ⑯ 参阅 G. Couilleau, "L' 'Alliance' aux Origines du Monachisme Egyptien", *Collectanea Cisterciensia* (1977), 170 - 93。
- ⑰ 参阅 A. Guillaumont, le Dépaysement Comme Forme D'ascèse Dans le Monachisme Ancien *Ann. de L' école des Hautes Etudes, Sect. sc. rel.*, LXXVI. (1968 - 69), 50。
- ⑱ 参阅 Metzger, *Evnt*, pp. 34 - 35。
- ⑲ 参阅 G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, London, 1965; P. Brown, "The diffusion of Manichae -

ism in the Roman Empire”, *Jrs* Lix (1969), pp. 92 - 103。

- ⑳ 参阅 P. Brown, “The Rise and Function of the Holy man in Late Antiquity” *Jrs* Lxi (1971). 80 - 101。
- ㉑ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 159ff。
- ㉒ 德文原文, 1934; 英文译自第二版(1964)。此外还有第三版(London, 1972)。参阅 Murray, *SCK*, pp. 4ff。
- ㉓ 参阅 R Murray, “The Theory of Symbolism in St. Ephrem’s Theology”, *Parole de L’Orient*, VI - VII (1975 - 1976), 1 - 20。
- ㉔ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 143 - 4, 312 - 20。
- ㉕ 同上 pp. 319 - 20。
- ㉖ 同上 pp. 113 - 30, 254 - 62, 306 - 10, 320 - 24。
- ㉗ 同上 PP. 159 f; *Enuma Elish*, Tablet VII, TR. in Pritchard, *Anet*³, Princeton, 1969, pp. 70 - 72。
- ㉘ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 338——40。更详细的, 参阅 Murray, “The Syriac Contest—Poem and its Connexions”, *Annual of the Leeds Univ. or. Soc.* (1979)。
- ㉙ 参阅 Murray, *SCK*, pp. 158, 344 - 46。
- ㉚ 参阅 G. Messina, *Cristianesimo, Buddismo, Manicheismo nell’ Asia Antica*, Roma, 1947 pp. 65ff; Metzger, *Evnt*, pp. 279 - 91。

封面题词：罗 光 总主教

封面设计：Vincent



光启神学丛书

上海市新闻出版局

内部资料准印证 (2003) 第 258 号

工本价： 5.80 元