

浅谈安提阿学派及其解经法

黎新农

基督教接纳旧约为自己的正典之后的近两千年间,从安提阿的提阿非罗(Theophilus)和亚历山大的潘代努、柯利门、奥利金起,就从来没有中断过对旧约的诠释。“传统圣经文本诠释的理论基本上是沿着两个主要方向发展的:文字字义及寓意诠释法,也可以视之为对圣经文本与传统教义的尊重之争论:文本是在教义之上,抑或教义在文本之上?安提阿学派较注重文法、字义、语义诠释的意义,对文本极之尊重,而亚历山大学派所强调的寓意法则对传统教义和教会权威的维护较为有利”。^①

亚历山大学派的寓意解经和安提阿学派的字义—历史解经的传统依据、哲学根基和解经过程有很大区别,这些区别甚至引发了长达几世纪之久的教义和教会权力之争。寓意解经派:以亚历山大的基督教学者为代表。基于柏拉图哲学,注重纯粹的天上的理念。所以在对旧约和新约的释义上,寓意解经派对旧约文本的态度是:经典文本字面的意义是不重要的,因为那些语言只是一些表征、寓言和隐藏的比喻,新旧约历史事件,并不具有真实的历史意义(从下面的分析我们将看到,这是因为他们认为旧约圣经的历史只是犹太人的历史),而是只对寓意解经者有意义。所以他们注重耶稣的神性过于他的人性,注重经文背后的“属

^① 谢品然:《冲突的诠释》,香港:建道神学院,1997年,第32页。

灵”意义,过于其字面意义。亚历山大学派在诠释旧约时之所以采纳这种“前理解”,原因主要如下:其一,亚历山大教会是早期教会时代环地中海的三大教会中最晚兴起的外邦人教会,与使徒传统可能最无直接关系。其二,它与拉比犹太教传统没有太深的联系,也就减少了像安提阿教会和罗马教会所遇到的那种阻力,而较少犹太民族的种族特性。其三,亚历山大教会因而成为最典型的外邦人的教会,需要直接回应基督信仰与希腊主义的关系(这与当年斐罗遇到的情形一样,不过斐罗在那里是犹太教信仰直接面对希腊化);其四,诺斯底主义对柯利门和奥利金的影响。他们在批评诺斯底主义的“极端的希腊主义和神秘主义的同时,获得了塑造神秘与理智、新约与旧约关联的神学空间,从这个角度来说,诺斯底主义影响了亚历山大学派基督信仰的新视野。”^②这些神学家要为亚历山大的教会寻求和建立一种权威,而此处教会的权威因为与使徒传统没有直接关系,所以只能求助于释经上的“属灵权威”。因而寓意解经派自认他们的权威直接来自圣经的“属灵”传统,建立了亚历山大的教理问答学校,走向追求希腊化的“灵智”之路。所以,在亚历山大教会,“希腊化、神秘主义与希腊哲学的理智诉求相互结合,而与罗马和安提阿的希腊化状态不同。”^③因此,亚历山大学派对旧约诠释的灵性视野是以基督为中心的柏拉图主义的宇宙论结构。“对于亚历山大学派的寓意解经法来说,旧约的被理解为灵性的秘密记录的事件是需要解密的灵性载体,只有为圣灵充满的人才能够理解,因此寓意解经法要在历史的叙事中发现灵性的意义。这样做要冒巨大的危险并容易引起怀疑。由于不重视历史叙事的真实性,那么许多《圣经》文本的意

^② 章雪富、石敏敏:《早期基督教的演变及多元传统》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第156页。

^③ 同上,第157页。

义本身就不是依靠确定的事件,如此以来,真理的标准何在?”^④经过奥利金和奥古斯丁对寓意解经法的系统发挥,在原因和背景都相当复杂的教义争论和教会政治斗争中,寓意解经变为中世纪占主导地位的权威方法,这种追求文本的“言外之意”的传统甚至影响到一千多年后的但丁的文学诠释和创作。^⑤但“寓意解经法最大的弊病,是把经文的意义与原本之历史、语言、文化的背景完全割裂开来,对于互相争执、对立的注释,不能提出一个衡量的根据。寓意法不能保证释经者从经文本身引出其真义 *exegesis*,也无法防止释经者把一己之意引进经文 *eisogesis*。”^⑥

所以,亚历山大学派是追求使徒传统的“属灵传递”,从而获得权威来建立亚历山大外邦人教会的根基。这种权威有别于安提阿教会魅力型和体制性的权威。安提阿的基督教,有很浓重的犹太基督教色彩,其对旧约诠释的前理解和释经方法,直接植根于严谨的拉比犹太教。安提阿学派基于亚里士多德哲学,注重真理的同时,关注人性和实际的伦理效果。他们对旧约文本的前理解是:认为旧约文字所记载的历史事件具有真实的救赎和创造的效果,也有重要的伦理教训,而不是虚无飘渺的一些寓言和符号。他们因而注重基督完全的真实的人性和他的教训。然而,这两大学派诠释旧约的目的,主要是应对当时世界的哲学和教会的处境,而发展出教义,释经是为教义论辩服务的。

一、安提阿教会特殊的地域和文化

本文所言“安提阿教会”,指安提阿城以及受其影响的大叙利亚地区的基督教会。涉及年代的上限,是安提阿塞流西王朝希腊化政策之始,即主前三世纪;下限则述及安提阿学派鼎盛的年代,即主后四世纪至五世纪,到聂斯托利为止。

④ 同上,第215页。

⑤ 杨慧林:《圣言·人言——神学诠释学》,上海:上海译文出版社,2002年,第19页。

⑥ 陈惠荣:《圣经百科全书》(第三卷),上海:中国基督教协会,1999年,第2191页。

“安提阿”一词,有三个不同的含义:一是环墙之内的安提阿城;二指安提阿行政区,包括环城的乡村,甚至远至50里的地区;第三个含义就是东方教会史意义上的面积广大的安提阿主教区,范围从小亚细亚直到两河流域。^① 本文主要采用其第三种含义。

安提阿的基督徒团契在历史和文化的洪流中,其对旧约和新约的释经不能不受文化处境的影响,也正因为这样才能将教会的真理传布于处境当中,遍布整个西亚(相对于西方的拉丁教会,这里的教会又被称为东方教会)。所以,笔者不得不叙述和分析与安提阿学派密切相关的希腊罗马的政治、哲学、宗教,特别是希腊化处境中犹太教的因素。安提阿学派在圣经观和释经方法、教会论、基督论和基督教伦理上,都汲取东方的亚欧历史人文菁华,而颇具独特的神韵。安提阿学派的神学和释经学代表了地中海以东教会的思想。其哲学根基,可以说是以亚里斯多德主义为主。这可以被视为古代亚洲教会之统绪和古代亚洲神学的先驱。古代乃至今日的“东方教会”和西方拉丁教会与亚历山大教会之分别,不仅仅是一种地域上的分别,而且是神学的哲学基础与历史人文特质的分别。

安提阿经历塞流西王朝的创建,希腊化的洗礼,东西方宗教(包括希腊多神教、波斯神秘宗教和犹太教)和哲学(主要是希腊的亚里斯多德主义)的交叉浸润,变成为一个思想氛围开明、经济发达、居民丰裕、城市美仑美奂的“东方之后”和地中海东岸的希腊化重镇,是希腊罗马时期的商业和文化中心之一。这正是所谓“两约之间”发生的事。此间学子均熟悉希腊哲学,散居此城及周边地区的犹太人均操双语、起双名,自觉或不自觉地受希腊文化熏陶,因此希腊化的犹太教诞生在这里——这种犹太教与亚历山大城的犹太教对圣经的态度和解释方法有所不同,而安提阿的基督徒对圣经的看法很大程度上又承继了安提阿

^① D. S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p.1.

的犹太弟兄对圣经的看法。所以,探讨两约之间的历史与神学思想,对旧约和新约乃至初期教会神学思想之研究,有重大意义。稍晚的使徒保罗就是安提阿城西北部地中海岸边的基利家的大数城的散居犹太人之一,他饱学希腊罗马世界的各种知识,同时具有罗马公民和纯种希伯来人两种身份,他后来皈依基督,在罗马世界传扬福音,堪称一代宗师。此后深受亚里斯多德主义影响的安提阿的基督宗教也诞生在这片沃土中,滋养了著名的“安提阿学派”,并由此西达大数、摩普绥思提亚(Mopsuestia)、居户斯(Cyrrhus),东渐两河流域的以地沙(Edessa)、尼斯必斯(Nisibis)、塞流西亚—泰西封(Seleusia—Ctesiphon),甚至更东的波斯,并由此在主后635年由安提阿学派的后续者,聂斯托利派基督徒将基督宗教传入东土长安,是为史载基督福音第一次入我中华。安提阿学派的基督宗教思想,影响东方教会史数百年。其严谨的字义—历史释经法,开明的基督论、人论、庄严的基督教伦理思想均代表着与我们这些神学生所熟悉的亚历山大学派及其后续神学双雄并立的古代西亚的基督宗教思想。安提阿的古教父大都道德高尚,品格庄严。东方教会的思想和实践,甚至对当时的社会产生影响;主后二世纪的西亚曾建立第一个将基督教奉为国教的国家。但由于日后的教会在释经法与神学上的争论往往左右于复杂的政治、经济、社会势力,安提阿学派在数世纪的争论中不幸败北,此派中人很多被判为异端,著作被毁弃,给我们的研究带来困难。但不容置疑的是,安提阿所散发的物质的、精神的力量深刻影响了两约之间的犹太教和新生的基督教,在安提阿城,两者之间又象一世纪他们的邻居巴勒斯坦的情形一样,犹太人和基督徒共居一城,互相学习又互相攻击。安提阿的基督宗教深刻吸收了在此扎根已久的安提阿犹太教的字义—历史释经法,安提阿学派的思想 and 神学则代表了在古代的西亚“基督”和“文化”的融合的结晶,而双方又都是在希腊化运动影响下挣扎求存的。

本文主要探讨字义—历史释经的历史和解经实践。安提阿学派承

传使徒统绪的庄严程度,并不亚于亚历山大教会和罗马公教。正是此间学者的努力,才使得安提阿基督教最终脱离安提阿犹太教而自成一体,并影响了东罗马帝国鞭长莫及的大片东方地区的教会,教会史学者称之为“东方基督教”。

在安提阿学派与亚历山大学派的神学之间,有一个重要的差异是围绕释经学(圣经的阐释)展开的。^⑧因为一位基督教神学家在神学论证中的最根本依据,是对新旧约圣经的诠释。“当然,安提阿的神学家与圣经学者也承认,寓意法是一种沟通真理的合法方式;但除非具有一个很好的理由相信一个故事具有寓意的目的,否则他们往往拒绝宣告一个圣经故事是寓意的,并去寻找它的属灵意义”。^⑨这样可以防止寓意解经带来的信马由缰的对新旧约的解释。其实,古代和现代许多的骇人听闻的异端邪说,都与对圣经的胡乱解释有关。他们不是严格的圣经诠释(exegesis),而是所谓的“解经”(interpretation)。今日中国教会的讲台上,牧长们所承传的是亚历山大的寓意解经法多一些,当是一个事实。有时,我们释经不会很多地考虑圣经作者的习惯、背景和处境,第一作者和第一听众的生命的需要,认为不必去考虑圣经作者原有的心意。这是一个“我注六经”还是“六经注我”的古老问题。而这些方面,安提阿学派中大多数学者都做到了字义—历史的释经,他们之间很多都是有师承关系的。

二、安提阿的犹太教和早期基督教的关系

古犹太人、希腊人、东方各族人民携带着各自的宗教和文化在安提阿混居,因此,安提阿堪称乘天时地利之便,成为各种宗教学说、哲学相互融合吸收、东西文化交流的大都会,此城的居民,大都思想开明。惟有

^⑧ 奥尔森(Roger E. Olson):《基督教神学思想史》,吴瑞诚、徐成德译,北京:北京大学出版社,2003年,第208页。

^⑨ 奥尔森,第209页。

犹太人对他们的律法和经典的态度较为严谨。在对希腊化政府的态度上,则比圣地的马加比那些人更为谨慎和克制——虽然在释经上受他们影响。所以,希腊化中期的安条克四世因着与埃及托勒密王朝争夺犹太地统治权以及个人的奸雄好胜之心,在圣地圣民中强行希腊化时,马加比派面对残酷迫害揭竿而起,力图建立谨守上主律法的社会秩序,此时却并不见安提阿的犹太人有何轻举妄动。

自耶稣传福音后,安提阿就有了基督徒。因为从圣地到安提阿可沿着海边的国际通商大道北上,交通十分便利。散居的犹太人为着谋生各奔东西,有些就到了安提阿。耶稣基督有一次就到过巴勒斯坦北方邻居推罗、西顿境内传道——这里已经是外邦人地区,且很接近安提阿地区。据新约载,司提反殉道后,许多受牵连的门徒逃至安提阿(徒11:19),他们必定有所投奔,一是业已在此的基督徒,二是为着守安息的缘故,与此地的犹太教徒有接触。他们开始是比较谨慎,是以犹太人的身份,专门向此地的犹太人传福音——因为他们是属于对守律法较为严谨的雅各派基督徒,甚或也有中庸的彼得派基督徒。我们不能想象当时一世纪尚是犹太人身份的门徒会像今日的我们一样随意自在居住和社交,他们总是趁去犹太会堂与他们的犹太教弟兄守安息日的机会,向犹太人传“新道理”,且有很多犹太人皈依——哪里有犹太教和犹太人,哪里就有基督徒的宣教——希腊化中的犹太教是基督教的温床,因为他们本是同根生,共有一本圣经,只是在解释上互有异同。此间各派基督徒,如雅各派、保罗派、彼得派等,因着对外邦人入基督教到底应持守何种程度的犹太信仰与习惯的问题,引发了著名的耶路撒冷大会(参《使徒行传》第十五章),这是基督教神学思想史上第一件大事。使安提阿犹太教和基督教的彻底的分道扬镳则是后来安提阿的东方教父们的工作。所以在一世纪,主的门徒就与此城的犹太宗教有密不可分的关系。“原始教会是犹太人的教会,是根据会堂的设计而创立的。但在主后70年的时候,耶路撒冷被毁,犹太人被逐出境,这样一来,教会就与希腊

文化发生了因缘……基督教从此以后,大受希腊哲学影响。”^⑩但因特殊的地域和文化传统,安提阿的犹太教和基督教希腊化的过程与亚历山大城不同。

安提阿的基督教就这样在犹太教和希腊文化双重影响下发展。巴拿巴曾受耶路撒冷教会的委托,同保罗到此传道,在此停留一年(徒11:22-26);保罗三次外出传道,均由此城出发(徒13:1-4,15:35-41,8:22-23)。门徒被称为基督徒,更是始于安提阿(徒11:26)。“据说,彼得未到罗马以前,就在这里当主教……”。^⑪此后彼得的门徒古教父伊格纳丢在此当主教,将主教的权威和教会制度的雏形,首创于此城。流传于此城的《彼得讲道集》在此受到格外的尊重与纪念。据考《路加福音》和《使徒行传》是在安提阿动笔写作。主后70-80年代,安提阿流传《马可福音》和“耶稣语录”两种文件。主后80-90年代,叙利亚基督徒将上述两个原有的记录编排为《马太福音》和《路加福音》,《马太福音》作者对旧约的态度,代表了安提阿教会的旧约圣经观和旧约诠释路线。另外,在古公教会时代,属灵权威非常接近新约正典书卷的《十二使徒遗训》也是编订于安提阿。所以,使徒后期安提阿的基督教同亚历山大的基督教一样,也是满有旧约圣经根基和庄严的使徒统绪。此后,安提阿城基督徒学者英才辈出,在旧约诠释的路线上代代相传,与亚历山大的基督教、罗马的基督教相互辉映。可惜正如上文所言,后来因为仅凭教会会议的裁定,安提阿学派中很多人被判为异端,他们的著作大都遭毁弃,于是主后八、九世纪以后此学派就销声匿迹,绝学不继。惟有唐朝和元朝,安提阿基督宗教的遗绪景教曾在中土昙花一现。但是,安提阿学派代表的古代亚洲教会曾与罗马拉丁语公教会、斯拉夫语东正教会相互辉映于历史则是不争的事实。

^⑩ 罗金声(C.H. Plopper):《东方教会史》,香港:香港圣书公会,1954年,第1页。

^⑪ 同上,第34页。

亚历山大的犹太教学者中的佼佼者斐罗的解经实践明显受柏拉图主义影响,采用标准的寓意解经,而且亚历山大的基督教也采用相同的方法。这是公论。亚历山大的犹太人一直享受着温和的托勒密王朝的绥靖政策,正如当年他们在古列王手下一样。他们自然不会用鼓动武装起义的方式反对希腊化维护民族信仰。相反地,他们协助王朝翻译了圣经,当然是经过一个多世纪的时间才完成的。然而,巴勒斯坦犹太教经受安条克四世强制的希腊化重创,因而急欲回归严谨的犹太教却是事实。这种严谨犹太教的精神源头,来自以斯拉创立的犹太教。其具体文字资料,便是完成于主前167年左右的《但以理书》。从中也可看出巴勒斯坦的犹太人受希腊文化处境影响,而挣扎求存的痕迹。另一方面,写成于巴勒斯坦并纳入亚历山大正典的《便西拉智训》则显示出巴勒斯坦犹太教在释经上对希腊文化欲拒还应的情形。总的来说,巴勒斯坦犹太教中的精英分子如智者、祭司、文士、拉比、启示文学作者等,都是为了使同胞生存时有确定的宗教指引而解释圣经。安提阿的犹太教的释经受这个巴勒斯坦邻居的影响,但因为直接住在塞流西王朝的首都,安提阿的犹太教在比较严格遵守律法的同时,政治行动上则比圣地的犹太人更谨慎。那些仍然持守犹太人身份的第一世纪的安提阿的基督徒们,在释经和神学上也受了严谨的拉比犹太教相当的影响。比如,巴勒斯坦的著名拉比希列订立巴勒斯坦“他勒目”,严谨按照圣经字面解释圣经,指导犹太人生活,安提阿犹太教亦受此惠,并直接影响了安提阿基督教:“安提阿学派人士都是精通希伯来文或希腊文旧约经文的专家。他们的注释在该城卓越的犹太人士影响之下,通常都是十分严谨地按字面意义的解释。”^⑫

新兴的安提阿的基督教对上述犹太教释经和神学有所取,又有所

^⑫ 古兰特(Robert M. Grant):“释经简史”,载《圣经考释大全:旧约论丛下册》,周天和译,香港:基督教文艺出版社,1981年,第306页。

拒。取的是严谨的历史解经法,拒的是僵化的犹太教仪式。这就是一般学者所谓的安提阿“犹太化基督教”概念的由来。

三、希腊哲学对安提阿学派的释经和神学思想的影响

一般意义上,安提阿的基督徒作家可以称作亚里斯多德主义者。他们中许多人懂得亚里斯多德的著作,并将之同他们的神学和解经联系起来。他们对历史事件和基督人性的重视,显示出亚里斯多德哲学的影响。但这种影响是如何直接左右他们的思想,则很难作细致的分析。正像基督离世后的一世纪的基督徒一样,他们大多是在证明亚里斯多德的缺点,相对而言,他们觉得柏拉图哲学与他们的信仰很相似。但在以后的数世纪,安提阿成为东方教会的知识和学术的中心,它本身的重要性愈显突出:教会为着理性的缘故,全心全意借用亚里斯多德的逻辑方法,但这种借用不是在所有关系上都是清晰的,而是带着含混和综合的性质——将有用的逻辑工具引入一个封闭的系统——正如亚里斯多德自己对逻辑方法的评判。叙利亚语的教会将全部的亚里斯多德著作传递给阿拉伯世界,同时也为西方保存了亚里斯多德思想,厥功甚伟。^⑬

安提阿基督教在释经上有两个特点:受安提阿犹太教和亚里斯多德主义影响的字面—历史释经与受柏拉图主义影响的“预表”法。尤其对旧约的解释,更是深受犹太教字面释经法和亚里斯多德哲学影响,^⑭因为亚里斯多德不同于其师柏拉图,将目光放到“天上”纯粹的理念世界,而是将目光投向现实的世界,认为五官所及的事务也有其真实和美善的性质,“理念”不是单独存在,而是与质料即地上的事务同在。他不但致力于逻辑学和理性推理的研究,而且对形而上学、伦理学、政治学

^⑬ D. S. Wallace-Hadrill, p.96.

^⑭ Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible*, San-francisco: Happer and Row, Publishers, 1979. p.16.

甚至动物学、植物学也颇有建树。作为亚历山大大帝的老师,他的学说广播包括安提阿在内的近东乃是意料中事。^⑮而安提阿的那些基督徒中的精英分子均饱学之士,自然熟悉亚里斯多德的学说。基利家的大数城的保罗就是当时犹太教和基督教知识分子的一个代表。“在安提阿,对圣经作品中人的成分和圣经拯救历史的真实性,存有一种强烈的感受。安提阿学派的圣经诠释的结果,就是一种对作者在历史处境中的自然感受的探求;相较之下,亚历山大学派则偏好经文的隐藏的属灵意义。”^⑯所以,旧约上帝的作为和旧约作者用人的文字对历史事件的记载,不是空洞的影儿或寓意,旧约不是一连串“寓意”图像组成的大杂烩,可以任意凭幻想或联想解释,而是真实的,其解释也应建立在这个信仰的基础上。相比而言,亚历山大的奥利金和奥古斯丁则对旧约甚至是新约都作几乎不受约束的“寓意”发挥。^⑰安提阿学派的要义就是认为旧约的创造乃至以色列的历史,不是诺斯底主义认为的德谬哥所为,更反对马吉安异端认为的旧约的上帝是另一个上帝的思想。这样,基督教就从与犹太教共有的圣经的解释上同样取得信仰的法理依据:独一真神曾在历史上做事,今日同样要行新事。而来自柏拉图主义的“预表”法,又使得安提阿基督教与安提阿犹太教严格区分开来,而与亚历山大的基督教有很多共同的东西。安提阿学派的释经方法和圣经观对今日中国基督徒仍有启发,因为近代中国基督教中人士,大多传承受亚历山大学派影响的奥古斯丁的释经法,喜欢以“影儿与实体”概括旧约和新约之关系,有轻视旧约本身的真理的倾向。这实际上有损于在教会会众中教导全备的圣经真理。

^⑮ Albert A. Bell, *A Guide to the New Testament World*, Waterloo: Herald Press, 1994. pp. 174-175.

^⑯ Jack B. Rogers, p.16.

^⑰ 参凯利,第51页。

基督教与犹太教既互相攻击又难分难舍,也许自古至今就是如此。请看深受两约之间启示文学尤其是《但以理书》影响的《启示录》,对新天新地中最接近上帝宝座的人的描写:“他们在宝座前……这些人未曾沾染妇女,他们原是童身……”(启14:1-5),而这十四万四千人,就是“我听见以色列人各支派中受印的数目又十四万四千……”的那些人(参启7:1-8)。这里充溢的是对以色列所敬拜的上帝的信赖,和对以色列在上帝面前地位的憧憬。除非我们对新约也作任意的“寓意解经”,否则,就可以认为在释经上,《启示录》作者沿袭了以色列人传统的对妇女的看法。因为旧约充满了对妇女欲扬还抑的情怀。

受巴勒斯坦犹太教和亚里斯多德主义双重影响的字义—历史解经法的实例,可从几位多有师承关系的安提阿基督教学者的思想中看得十分真切。虽然在奥利金的时代,寓意解经法传统已在教会中站稳脚跟,但这并不意味着没有任何挑战。比如,在奥利金之后,曾经是奥利金主义者的安提阿的路济安使得用历史和语法的方法研究圣经成为一个学派。“这种方法使得人们难于根据个人好恶随意解释经文。它虽使神学的工作更加困难,却也有一大好处,甚至4世纪面临当时种种异端的亚历山大教师们也曾被迫放弃寓意释经法,采纳其他更具严密性和科学性的方法解释经典。这种历史和语法的释经法后来成为安提阿学派的特点。”^⑮主后四、五世纪,叙利亚的安提阿教会就欲与亚历山大分庭抗礼。安提阿在初期教会史中的地位是显要的:安提阿保存了最古老的基督教会之团契。安提阿曾是一个学术和文化源远流长的帝国首都,东罗马帝国时代,此处的教会也是与亚历山大、罗马、君士坦丁堡几乎齐名。安提阿学派的神学和释经学代表了地中海以东教会的思想。^⑯正如上文

^⑮ 胡斯都·L·冈察雷斯:《基督教思想史》,陈泽民、孙汉书等译,南京:金陵协和神学院,2002年,第215页。

^⑯ Jack B. Rogers, p16.

所言,基于亚里斯多德注重实际的思想 and 犹太教的影响,安提阿教会发展出字义—历史的圣经诠释法。此派以对圣经经文自然的、历史的意义重视为开端,借鉴犹太拉比和亚里斯多德主义的菁华,较少借鉴柏拉图和斐罗。但他们不是重复犹太教的工作,因为他们运用教会通用的范型(预表)解经法,并认为这是由上帝创造的,用以使人看到,通过基督才使得旧约经文得以圆满。安提阿学派几个代表性人物的释经和神学,在今天仍然给我们很好的启发:

提阿非罗(Theophilus? 约115—180左右):在安提阿设馆授徒,专教字义—历史释经法。主后180年左右,任安提阿第六任主教。在教会历史和基督教思想史学科,通常把安提阿的提阿非罗划归护教士系列。^①他在180年左右写了三册的《致欧特里卡斯》(To Autolycus)。“他自己所受的主要影响似乎来自希腊化犹太教,但是他没有使用很强烈的寓意解经法。安提阿学派解经法,比较倾向于历史字面上的解释,而不是亚历山大学派的寓意解经法;提阿非罗是安提阿解经法的优良代表”。^②另外,他还提出通过上帝的名称和工作认识上帝的原则,这个原则后来成为基督教神学的基础。他对《创世记》一章一节的解释中,第一次在基督教思想史上提出“从无变有”的创造观念。他主张:“这段神圣的经文从一开始所教导的是要证明:神用以塑造这个世界的物质,是神用某些方法创造的。”^③他与希腊化的犹太教学者斐罗以及新约的使徒约翰一样,使用“逻各斯”的观念,来解释神与世界的关系:“那么,神在自己的深处拥有他自己的道,生出道;在万有之先,发出他的道与智慧。道是他创造万物的助手,他透过道创造万有。道是‘统管万有的原则’(arche),因为他统管一切,是他所造万物之主。那么,因为他是神的灵、

^① 奥尔森,第48页。

^② 同上,第55页。

^③ 同上,第55页。

统管万有的原则、智慧,与临到先知身上的至高者的能力;他透过先知述说世界与万物的创造。因为世界诞生时,先知还没有出生,但是神的智慧在神里面,因此他神圣的道,永远都与他同在。”^②他对《创世记》的解释严格运用字义释经法。^③如:对创1:1的解释:“‘起初’指创造天的第一个原则。‘地’指地面和基础,‘渊面’指水层,‘黑暗’说明上帝用天像盖子一样笼罩着水和地”。这里,可见这位安提阿主教对旧约和新约的熟悉程度。我们仿佛听到了《箴言》第8章的作者和《便西拉智训》作者耶稣之呼声与回响,体验到提阿非罗对旧约严谨的字面诠释,以及融会旧约圣经和希腊化犹太教思想、希腊哲学思想用以为基督教真理辩护的伟大尝试。但提阿非罗的缺点是没有把基督和圣灵的位格与作用严格区分开来。

四世纪安提阿教会宗主教幼斯塔提乌(Eustathius, 280—335)针对亚历山大学派的寓意解经法提出过相当严厉的质问。比如,奥利金认为《旧约》的一切音节都应被视为神谕的工具,因此解释《撒母耳记上》28章所载扫罗命女巫为他召撒母耳的魂这个故事时,越过历史事件的发生状况,专注于三世纪的会众有关的道德和灵性的教诲。但幼斯塔提乌问道,当一个故事包含着邪恶之人例如一个疯狂的王和一个邪灵附体的女巫时,这一问题如何处理? 他们的话也是神谕吗? 幼斯塔提乌的结论是:并不是《圣经》的每句话都是上帝向人所说的话语。所以,每一句都应该按照段落所勾勒出的历史环境来解释。^④所以,采用何种解经法背后的决定因素,是对旧约的圣经观。我们可以在安提阿学派解经的历史性原则和旧约圣经观那里追寻到中国教会神学思想建设提倡的圣经观的古代范例。

^② 同上,第56页。

^③ 赵敦华:《基督教哲学1500年》,北京:人民出版社,1995年,第85—86页。

^④ D. S. Wallace-Hadrill, p.31.

大数的狄阿多若 (Diodorus of Tarsus, 330—394), 安提阿教会的主教, 授以下两徒弟以字义—历史释经法。他与一世纪的使徒保罗是同乡, 与亚历山大学派大名鼎鼎的亚他那修和阿波利拿里同时代。在基督的神性和人性关系问题上, 他与亚历山大学派针锋相对, 互不相让。

戴阿多若 (Theodore of Mopsuestia, 350—428) 主教, 狄阿多若的学生, 坚持历史解经法, 是安提阿的主要解经家和神学家。他写过许多解经著作, 但是除非经文本身有清楚的启示, 否则他对寓意解经法总是敬而远之。例如, 对旧约的《雅歌》, 戴阿多若就认为是真实的情歌, 而不是现代许多“属灵”的基督徒所认为的《雅歌》是基督爱教会的寓言。因为他看不出有将它当作寓言解释的必要。他也承认, 基督徒可以把旧约的许多人物与事件, 当作基督与教会的典型, 但他不愿把新约或希腊哲学的意义, 强加在显然是描述历史事件的叙事上面。^⑥ 戴阿多若对某些旧约经文的看法, 甚至相当激进。例如他拒绝承认传统所认为是直接预示弥赛亚的经文 (如何 11: 1 以下; 弥 4: 1—3; 5: 1 以下; 该 2: 9; 亚 11: 12—14; 12: 10; 玛 1: 11; 4: 5 以下)。他认为, 这些经文的上下文足以提供令人满意的历史性解释。他把《诗篇》中认为是直接预言道成肉身和教会的减为四首 (2: ; 8: ; 15: ; 110: ;)。他认为《雅歌》是所罗门写的祝婚诗, 用来庆祝他和埃及公主的婚姻。^⑦ 可见字义—历史释经法与寓意解经法对圣经特别是旧约的看法上, 大异其趣, 这种对于圣经及其意义的不同思想态度, 后来演变为数次教会会议的基督论中基督神性和人性关系问题的争论。当代中国神学思想建设中首当其冲的圣经观建设, 对旧的圣经观的改造, 新的圣经观的建立的圣工, 何尝不是一个事关根本的神学基础的大工程。安提阿学派对新约记载的耶稣的生平故事, 也是承认基督的历史的字面事实, 所以很重视基督完全的

^⑥ 其实, 这就是本文前面所提到的预表法或范型法解经。

^⑦ 凯利, 第54页。

人性。由此推论出,人类或人性在救恩史中扮演重要角色——肯定人的地位和作用。因此,安提阿学派非常重视救恩论中伦理道德的作用。^②可以说,亚历山大学派常常举目望天,向往空灵;而安提阿学派则关注世界,以德践信。此可谓初期教会耶路撒冷的保罗派与安提阿的雅各派相争之后续哉?

金口约翰(John Chrysostom, 347—407),狄阿多若的另一弟子,后来任君士坦丁堡宗主教,是现存著作最多的安提阿学派的基督徒作家、布道家。^③而狄阿多若是正教会的代表人物,他曾力拒安提阿教会中持亚流和半亚流主义的那些主教。金口约翰在狄阿多若手下受训。金口约翰也熟悉迦帕多加三杰的著作和优西比乌主教的著作。金口约翰从他们学会了热爱圣经,并掌握了字义—历史解经法。因为安提阿教会先后有人被判为异端,所以安提阿学派的释经作品大多遭毁弃。有幸的是,金口约翰是教会有史以来最受人欢迎的布道家,所以他的大量布道辞得以保存。我们现在仅能从他的讲章中窥见安提阿学派的解经实践。^④

金口约翰的母语是希腊文,自幼熟读《七十子译本》,对希腊经典作品也是非常娴熟,但他不懂希伯来文。他在教会作家中,是使用希腊文写作最纯熟的一位。在异教偶像、寺庙仍然遍布罗马帝国,基督教常受异教哲学家讥讽的情形下,他宣称基督教是最高尚的哲学,修士和殉道者是最好的哲学家。因为柏拉图哲学不能带给人生命的改变,而基督教却能。金口约翰认为,上帝使人有理解上帝教导的能力。上帝迁就我们,用人能理解的途径赐下启示,他也体谅人的软弱。最能体现这一点的就是基督的道成肉身。这种对待圣经经文的比较中庸的观点,有效地解决了令斐罗和亚历山大的柯利门、奥利金、奥古斯丁等十分头痛的旧约经文中

^② 参奥尔森,第211页。

^③ Jack B. Rogers, p.16.

^④ *Ibid*, p.17.

大量的对上帝的拟人化描述的问题。斐罗和奥利金等人的寓意解释,除了个人偏好和柏拉图哲学的影响外,还带有在希腊化的处境中护教的动机;而金口约翰活跃时期,已经是基督教被立为国教的时候,他可以从容悠游地往来于各大教会之间,慎密思考解经的问题,而且已经有许多解经法遗产可供借鉴和扬弃。保罗在《加拉太书》对《创世记》中撒拉和夏甲故事的“寓意”解释,曾被亚历山大学派奉为标准和楷模,时至今日“福音派”和“属灵人士”仍尊为典范。金口约翰一针见血地指出,保罗在这里的“寓意”,其实是语言上的一种误用。历史本身有它明显的意义,但也道出另外的缘由;所以被称为“寓意”。但这历史事件到底在说什么?没有其他任何事项能比过现在表明的每一事项了。^⑩可见作为属灵的伟大布道家的金口约翰,他首先肯定的是撒拉和夏甲故事中经文明显的字面和历史意义,而不是见到经文就立即联想其字面背后的“属灵的隐喻意义”。如果有暇遍寻近现代中国教会基督徒作家的作品,用统计学方法研究有多少比例的寓意解经和字义—历史解经的例子,当很能说明问题。

倪柝声等人根据对新旧约创造论和人论的经文并不完全透彻的“原文”讲解,制造出比较极端的“灵、魂、体”三元论,有时甚至会误导读者和听众。这种“三元论”的哲学基础,是源自希腊哲学中的物质和灵魂对立的二元论。这些解释如果被异端邪说利用,后果会使教会蒙羞。争论一旦发生,最好的解决办法就是回到原文意义的探究和经文作者的那个时代,去确定究竟经文在说什么。所以,圣经语文的研习异常重要。现在中国教会和神学院开始重视对正典原文的教学与研究,重视这种研究在神学思想建设圣工中的工具地位。此中国教会之福也。

戴阿多勒(Theodoret of Cyrrhus, 393—458)主教,戴阿多若的弟子。

^⑩ Jack B. Rogers, p.21.

持字义解经法,但对旧约某些经卷如《雅歌》的解释倾向于寓意解经。

耶柔米(Jeromy, 342—420),曾游学于安提阿,受安提阿学派和拉比犹太教影响,严格按字面解经,并被安提阿教会按立为神父。他精通希腊和希伯来两种语文,熟悉圣经,所以将七十子译本翻译为拉丁文。

聂斯托利(Nestorius, 4世纪晚期—451),据传是戴阿多若的弟子,其人品与学识,令人景仰。在基督论上,他坚持戴阿多若的看法。曾任安提阿教区宗主教,后来升任东罗马帝国首都君士坦丁堡的宗主教,他是安提阿学派和东方基督教思想的代表人物。可惜在主后430年的君士坦丁堡大会上,被亚历山大学派的代表、亚历山大宗主教西利尔以阴谋偷袭的手段判为异端,流放异乡,客死放逐途中。这事件也有西方罗马的教宗从中为虎作伥。所以,安提阿学派、亚历山大学派和罗马公教三者之神学纠葛中,掺杂了许多争夺教会统治权利的因素,可叹可悲!此教会之福抑或此其祸乎?安提阿学派一系的东方教会,从此向安提阿以东的东罗马帝国势力鞭长莫及的西亚两河流域和波斯发展。

结语

对处在亚洲的东方并致力于神学思想建设的中国教会来说,这是一个应该追循古代亚洲教会统绪的时代。古代的西亚安提阿学派传承使徒教训,注重字义—历史释经和经文的伦理道德果效,并以基督论上的注重其人性、教会论上的严谨体制、灵修上的密契等彪炳于历史,这是亚洲人的思维和生活方式的产物,也是我们在教会史论研究中一直忽视的宝贵神学资源。安提阿学派的字义—历史释经法注意圣经作者本身和当时读者与听众的背景和处境,注意研究圣经书卷的历史和文化环境,确认圣经是上帝的默示,但经文却用人的语言和思维习惯表达出来,是上帝和人合作的产物。这样就确认了上帝在新旧约历史中创造和拯救之事件的真实性。这样的释经方法和圣经观,当然也是古代西亚初期教会的教父们根据他们的社会处境得出的。他们的社会处境和哲

学根基,使他们注重现实世界中上帝的作为和基督徒的生命和伦理行动的回应。我们在今日的处境中,也要注意圣经特别是旧约中默示的经文的合时性(Timeness)与永恒性(Timeless)。所谓合时性,就是旧约经文的原意,对当时的以色列有实在的真理和恩典的赐予,帮助以色列的生活和灵命;永恒性,就是新旧约经文的真理,对今日的教会和基督徒灵命同样有启迪和帮助,因为上帝爱惜看顾生命的心意是永恒的。这对解释旧约中先知的“预言”特别有帮助。字义——历史解经能使我们认清旧约真理的多元性。所以,旧约不仅仅可以用来证明简约化了的新教教义或教条,而且是含有独特价值的真理,可以直接向着今天的教会说话。在耶稣基督里的真理,包含全部新旧约的真理。

从这一点可以推论,新约作者引证旧约的那些经文,并不能够代表新约经卷的作者们对全部旧约的看法,即不能代表他们的圣经观的全部精髓。新约所极力反对的,是渐趋僵化的犹太教,和犹太社会上层阶级如文士、祭司、长老和法利赛人、撒都该人的神学及作为,他们已经不堪作犹太人民的精神领袖;耶稣和新约作者反对的,不是旧约的上帝和上帝在历史上的创造和拯救的作为。

耶稣说:“我来,不是要废掉律法,乃是要成全”(太5:17)。保罗说:“圣经都是上帝所默示的,于教训、督责,使人归正、教导人学义,都是有益的”(提后3:16)。此言谆谆。由此我们可以对圣经建立一种“伦理的释经法”,使新旧约中体现的上帝喜欢成全人的心意和恩典,向奋进中的中华教会信众显明,使释经和神学指向基督徒的生命现实和伦理生活;也使圣经启示的神圣智慧,指教我们这些已经承受得救的生命之恩的人,如何很好地生活在处境之中,建立我们自己的语境中的神学。中土人生哲学中,有一种“以行践信”的精神,可当借鉴。

(作者系本院教师)