中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

從比較到會通:探討宗教中國化的哲學與神學的一次對話/游斌 梁燕城

從民族性的猶太宗教到全球地域的華人基督宗教/盧龍光

田立克《系統神學》之歷史如何終結—中華神學資源再探索/徐濟時

第5期2021年10月



中華神學研究中心 研究季報 05 期

主編:徐濟時

設計:文化更新研究中心(加拿大)

排版:文化更新研究中心(香港)

出版:中華神學研究中心(網址:www.ctrcentre.org)

版次: 2021年10月

版權:文化更新研究中心(香港)

地址:香港英皇道 250 號北角城中心 8 樓 809 室 (網址:www.crrshk.org)

目錄

編者言	頁1
從比較到會通:探討宗教中國化的哲學與神學的一次對話	頁 2-16
/游斌 梁燕城	
從民族性的猶太宗教到全球地域的華人基督宗教 / 盧龍光	頁 17-21
田立克《系統神學》之歷史如何終結—中華神學資源再探索	頁 22-35
/徐濟時	
閱讀推介/編輯室	頁 36

編者言

徐濟時

中心每季出版的《研究季報》,轉眼已跨年至推出第五期,滿心感恩。在新冠肺炎肆虐全球下,各期皆是跨地域的同工,艱苦奮進,才得完成。

有論者將新冠疫情,形容為人類歷史的另一次分水嶺:BC(Before Corona)和 AC(After Corona)。按疫情的「完不了、停不了」,這說法越趨真實。當然,輿論界關注的多是這一次「大瘟疫」,如何對全球政治經濟造成衝擊甚至「大洗牌」,再遇「新冷戰」若隱若現,世局風雲幻變。

然而,華人神學的保「正」性,或就如華人教會的保守性,往往視「處境變遷」為次要,並不如 世人(如商界)的敏感、從速部署應對;耶穌提醒「分辨這時代」,好像應用不到咱們活在當下 的時局。或許,大多數基督徒如世人,只期待疫情盡快消退,回復我們舊日「正常的」生活、學 業、旅行、工作和事奉,就是了!

再者,華人神學界(包括神學院)似乎不多深思,如何面對醞釀中或將臨到的大轉變(另一世代)。神學的內容、思考、課程等仍奉傳承為「正」,以不變應萬變,就是了?

於此,「中華神學」無意大搞神學革命。只是,未來極可能出現的「世界大變」,定會帶來教內「思想大戰」,也難免殃及教會。君不見疫下不少地區恢復實體崇拜後人數大跌,透顯信徒至少在崇拜神學方面思想在變。的確,在世局急變洪流中,一時難言誰對誰錯,這正正是中華神學對變遷下隱於底層的時代、文化、思維之變,認定研究的必須性,僅此獻上。

回到介紹今期的季報,人物專訪試以特稿取代,資深學者梁燕城與游斌對談中華神學。當前基督教在中國,面對被要求尊重中華文化。因此,基督教要更深返本於普世神學資源,以建構合於真理的「基中對話」。當中提到重拾西方神學忽略的亞美尼亞教會、埃及科普特教會、印度多馬傳統教會等更為整全的普世性信仰,再思「基督教在中國」,意義重大。

上期專訪的盧龍光牧師,投來一篇〈從民族性的猶太宗教到全球地域化的華人基督宗教〉新稿。 文章論到基督教的普世性且能融入中國文化,可成為華人擁抱的外來宗教,同上所言。

本人在 03 期撰寫的〈田立克《系統神學》之述介及簡評〉,續有必要詳述該書對「歷史如何終結」的精警之見,包括這位德裔美國頂級學者理順「歷史的性質、解讀和衝突等」難題,亦談及 政教關係、神哲學方面關聯一起的時間和永生(華人基督徒最關心後者),內容豐富,予君共享。

最後,請用心閱讀每期季報的學者讀者,不惜傳來你任何寶貴意見,好讓我們一起辦好這刊物。

從比較到會通:探討宗教中國化的哲學與神學的一次對話

游斌:中央民族大學宗教研究院院長

梁燕城:文化更新研究中心院長、文化中國總編輯、北京大學人文宗教學院項目副主任

從《哥林多前書》研究希臘羅馬的思想文化轉型

梁燕城:游斌教授,當前中國發展迅速,很重現宗教對新處境有貢獻,和國家發展的步伐相適應,也與中國文化會通,故提出宗教中國化的方向,也鼓勵建立中華神學。你是這方面最前線的思考者,其實你在國內為少數研究重要宗教經典文本的專家,特別是根源於猶太人的《聖經》文本,後來與希臘羅馬文化結合,成為西文精神文化的泉源,產生人類的重要宗教文明,如今要思考其和中國文化及中國處境中融合之道,那我們今天就從這裡談起。您最先研究的是什麼?之後您是在怎樣的情形下開創了基督教研究這一學術領域的?您後來又是怎麼進入中國化這方面的討論的?

游斌:我最早的博士論文研究方向是寫新約的,我研究的是《哥林多前書》。因為當時的中國大學裡都在研究西方思想的轉型,比如說它是如何從古希臘羅馬的思想和文化轉到基督教的思想和文化。在其中,新約是一個非常重要的文本。我們當初就是從研究希臘羅馬的思想文化轉型這樣的角度,來看基督教的經典文本裡面所包含的基督教思想和文化。我最早的論文內容是對《哥林多前書》第十五章中保羅所論述的肉身復活做一個概念史的闡發,並研究肉身復活的概念如何影響到倫理學,這是我最早的博士論文寫作的情況。

探討舊約的思想世界

畢業之後,我就來到中央民族大學工作。在工作過程中,我要教一些通論性的課程,比如《聖經》導論、基督教思想史、基督教教會史等。在這個過程中,我開始研究一些舊約的基本材料。研究過程中,我逐漸地發現舊約和中國文化更加接近:無論是從時間的源頭上來講,還是從思想的表現形態上來講,舊約都跟中國的經典有更多相似的地方,這是第一點。第二點是我發現,只有在更加深刻和準確地把握住了舊約之後,我們才能對新約當中所使用的那些概念、隱喻、術語,以及裡面所體現出來的對世界的基本理解,也就是總體的世界觀,有更加深入和準確的把握。所以,隨著教學的推進,我慢慢地就對舊約有了更大的興趣。之後,我就利用去香港中文大學和漢語基督教研究所學習的那一年時間學習希伯來文,並開始做舊約研究。在香港期間,我開始跟香港中文大學的李熾昌教授合作,並在舊約研究的基礎上寫成了《五小卷研讀—希伯來聖經與社群認同》一書。

所以從實際上來講,自博士畢業之後,我的科研就更多地轉到舊約方面去了。2002年,我跟李熾昌先生聯合出版了一本書叫做《生命言說與社群認同》。這本書出版了之後,我就想更加全面地去瞭解國際學術界是怎麼進行舊約研究的,以及它們的研究進行到哪一層次了。所以從2003

年開始,我差不多花了將近五年的時間,把有關舊約的各種研究方法和學界對各卷書的研究現狀做了一個深入的推進,並寫了一本舊約導論《希伯來聖經的歷史文本與思想世界》,該書的初版於 2007 年寫成。而這一過程中對舊約的研究,使我對猶太思想的特點,它和古代的兩河流域文明之間的關係,以及對我們過去常常所講的「基督教實際上是一個亞洲宗教」這個概念有了更深的體會。

舊約文本的寫作和以色列民族的形成

2007年之後,我就開始想要更加詳細地對舊約當中的某一個特殊的部分展開深入的研究。由於我們所在的中央民族大學對民族的起源、民族構成的基本要素,以及民族是如何形成的等問題有一種天然的學術興趣,那時我就在想,舊約文本的寫作和以色列民族形成的過程二者之間有怎樣的關聯。所以我開始用族群建構和歷史記憶的理論,來探討舊約文本在寫作過程中如何體現了以色列民族的歷史記憶保存。這想像和編寫的過程也是對以色列民族的歷史命運,以及它的倫理生活在上帝對世界的安排當中所處的地位全面形成的過程。所以 2007年之後,我開始著手對舊約當中的歷史編撰來做探討。之後,到了差不多 2012年,我寫作了一本書叫做《聖書與聖民:以色列的族群建構與歷史記憶》。這本書就是在探討以色列人怎樣通過不斷地講自己民族的歷史,把民族的故事講成人類的故事,再把它講成宇宙的故事,從而給自己的民族有一個終極的定位,也就是把它放到宇宙的框架當中去考察。

所以這樣一個歷史編撰的完成,實際上也是宗教經典完成的過程。隨著宗教經典和歷史記憶的成熟、完成,也標誌著這個民族對自己的理解、建構就完成了,至此,一個獨立的以色列民族才算出現。而我就是以這樣的線索考察了舊約當中的先祖故事、出埃及的故事、迦南的故事,以及流放和回歸的記憶如何完成了歷史記憶的重構,這和重構歷史記憶的過程,同時也是以色列民族形成的過程這一基本思路一樣。在書中我也提出了一些基本的觀點,比如:《聖經》從本質來講是一個故事,但是這個故事是關乎神人之間的關係,接受這個故事,就是選擇成為與神立約的人。如此一來,以色列人就不再是單純的把自己理解為血緣的共同體,而是理解成信仰的共同體。人要成為以色列人,他也不是靠血緣,而是靠選擇,是選擇接受或不接受以信仰為核心的故事。在寫作的過程當中,我也是帶著對當代教會,以及信徒如何成為教會當中的一員這樣的基本理論問題來探討舊約的。

比較經學與宗教間對話

所以 2012 年寫完了這本書之後,我就開始思考在民族大學、在中國的學術圖景當中進一步開拓基督宗教研究的可能領域和方向在哪裡。我認識到,要在中國進行基督教的研究,它必須得面對中華文化的提問和雙方之間的對話。而早在 2011 年,我就開始在民族大學成立了一個叫做「比較經學與宗教間對話創新引智基地」的活動。由於在西方文明當中可以達到五千年傳統的經典只有《聖經》,而在中國則是以五經為中心的經典體系,那麼基督教要在中國,要和中國文化形成深入的、系統的對話,從本質而言,其實就是兩個經典之間的對話,所以我給它起了個名字叫

「比較經學和宗教間對話創新引智基地」。這樣算起來,從2011年開始,我就涉及到了「基督教和中國文化對話」這樣的題目。所以,雖然「基督教中國化」這個命題是學界和政界在2012、2013年才提出來的,但是像我從事的比較經學和宗教間對話這樣的活動,也契合了這樣一種精神。所以在最近七八年的時間裡面,可以說我都是投身在基督教和中國文化之間的對話,尤其是通過經典對話這樣的領域當中。

上帝在具體歷史的事件中行動

梁燕城:你講到博士論文的研究內容是《哥林多前書》第十五章中關於耶穌復活的論述,這確實是新約中很關鍵的一章。據《哥林多前書》十五章,耶穌復活是一歷史事件,《哥林多前書》的寫作年代大概是公元五十年左右,距離耶穌復活這一事件約二十多年,並不久遠,是歷史上大家都還記得的年代。據保羅記載當時看見耶穌復活的有五百人以上。所以保羅寫這文本是很特別的,因為我們一般並不會說孔子的事件在歷史上被多少人看見,而保羅強調這是歷史上目擊的事件。故《哥林多前書》第十五章的這一段表明保羅寫出一個神學理念,即基督教的核心信仰,在強調上帝並非超絕地存在於超越世界,卻在具體歷史的事件中行動,重點不只是耶穌的思想和教訓,而是耶穌的死而復活事件,其中的神學思想在說明上帝在具體的人間出現、在人具體的人生可以有再生的力量,復活被視為是一個歷史的、具體的過程,表明個人、民族或人類群體,經痛苦與衰毀後,仍可從頭開始,復活再生。

使宇宙由無變有之行動

論到舊約,我們會發現,猶太人最熟悉的經典,他們的文化核心就是宇宙乃由無變有,由混沌化成一個秩序,來自上帝創造天地,這創造過程本身就是上帝的行動。若從希臘哲學的角度來看舊約時,往往就把基督教推到了比較抽象的形而上學層面。但是按照《聖經》的寫法,上帝六天創造天地,「他說有就有、命立就立」(詩 33:9),這個「說」本身也是行動。所以所謂的道(Logos邏各斯),也就是話語,這說話同時是創造性的行動,並不只是空說,它是語言跟行動的結合,這大概也是猶太/基督宗教的核心。但如果按照希臘哲學來說,那個道(邏各斯)則完全可以是抽象的理性,比如柏拉圖的理型,或者亞里斯多德講的邏輯和實體等,基本上都是抽象而靜態的存在。所以我覺得基督教原本思想中的道(邏各斯),跟中國文化的道比較接近,因為中國文化中的道也是以行動和實踐為中心。

由於歷史上西方希臘的理性思維方式,影響基督教太深,使基督教太西方化,來到中國就不易會通交流。故三十多年前我寫《會通與轉化》一書時,提出中國基督教必須在方法論上有一「非希臘化」的過程,才能使基督教中國化,而達於中國人的心靈。

對道的思考

此外,基督教思想中有關道的思考,是在現實中的不同處境裡面彰顯出來的。舊約是以「上帝是行動」開始,然後到亞伯拉罕接受上帝的啟示的時候,顯明上帝與人同行,這也是體現「行」這一方面。當然,亞伯拉罕離開本地、本族、父家,去到一個他不知道在哪裡的地。他本身生活原是很安定,定居在大城市的一點上,但是上帝把他呼召出來,他從那一點走出去,走到他不知道的地方,好像流浪一樣。在這一過程中,他體會到上帝與他同行。這時候的上帝不是個政治上利用來統治的神,固定在廟的空間中。政治形態的宗教是人把一些偶像放在固定的廟裡面,然後人去廟裡面拜他,而在廟前有很多買賣的祭品,用以祭祀這些偶像。當人進到廟裡面就是神聖的,離開就不神聖了。

亞伯拉罕和上帝共同走過人生

但是上帝呼召亞伯拉罕展開流浪的事件:無論他到哪裡,上帝都與他同行。那是說,他到哪裡,神聖就到哪裡,就把那個地方變成神聖。所以每到一個地方,就建一個祭壇,而祭壇就是人和上帝溝通的地方。所以上帝不是被固定在空間裡,而是跟著人一同走。這樣的話,人就是自由的,因為他有來去的完全自由,雖然他不知道自己將往哪裡去,但上帝跟他共同走過人生,上帝不斷地慢慢帶領他到他所不知道的目的地,所以行動最後還是有目的、有價值的。雖然他走的時候還不清楚,但是與上帝同走的時候,慢慢地就會越來越清楚。這就是亞伯拉罕流浪的深層意義,《以賽亞書》中上帝也說過,「我朋友亞伯拉罕」(參賽41:8),原來上帝就像朋友一樣跟亞伯拉罕共同前進。

到呼召摩西的時候,上帝在焚而不毀的荊棘中出現,那也是語言跟行動的結合。首先,摩西到了何烈山那裡,那裡已經因上帝的緣故變成神聖的地方,所以摩西要把鞋子脫掉,並在那裡遇到上帝跟他說話。上帝說:「我的百姓在埃及所受的困苦,我實在看見了;他們因受督工的轄制所發的哀聲,我也聽見了。我原知道他們的痛苦。我下來是要救他們脫離埃及人的手,領他們出了那地,到美好、寬闊、流奶與蜜之地。」(出 3:7)這個時候,上帝的同行表現在他完全體察人類的苦難,他來跟人類同行,並在同行中將人類從這苦難裡面拯救出來,往前追尋一個未來的理想目的:「到美好寬闊流奶與蜜之地。」上帝會跟人一同度過所有那些人認為不可能度過的困難,就好像即使如埃及那麼強大,但是有上帝與你同在,你就可能勝過,如此,上帝同在同行的觀念就越來越明晰了。

到舊約後期,上帝與人同行同在的觀念仍在繼續。不管是以色列人犯罪遠離上帝、先知的警告,還是一些偉大的詩人所寫的人與上帝溝通的意義等,所有這些都是上帝繼續與人同在。儘管人常常犯錯誤之後才能悔改,即或人不悔改、人受了很大的災難等等,但在人受災難的時候上帝還跟人同在,他讓人能夠復活,有機會重新開始,所以整個舊約就是在顯明上帝與人同行同在渡過困難,使人最後能夠有與上帝重新建立新的關係的可能性。而以色列人一直期待的就是彌賽亞的來臨。

新約中與人同行的思路

到了新約時代,新約中出現的耶穌基督也是跟人一同走路的。耶穌不是單坐在那裡講話,也不是去講什麼深奧的哲學道理,而是跟人一起走。看到人受苦痛時,他去醫治、去擁抱受傷害的人;他去摸痳瘋病人,醫治他們。所以耶穌就是上帝的具體出現、就是道成內身。當然,他在行動的同時也講話,他宣講天國,同時他又醫治多樣的病,所以耶穌身上見到他「講」和「行」的結合。而且人們所看到的上帝不只是與人的心靈同在的上帝,而且他最後死而復活,解決了人類最大的問題:就是死亡之後到哪裡去這一關乎永生的問題,還有痛苦跟罪惡的問題。這兩個問題通過他被釘十字架來承擔和轉化,從而變成復活的希望。藉此我們就可以看到,猶太教到基督教發展的整個過程中就是行動的過程。真理也是行動的,語言跟行動是互為表裡的,而且行動的最高峰還是犧牲,經由犧牲最後能夠復活,帶來新的希望,最後我們還要等待耶穌再回來。這過程是非常完整的,也是非常具有歷史具體性的。

道與天都不限在抽象理論

回看中國,中國也講到宇宙最後的真理——「天」或者「道」。這「道」的理念好像也是抽象的,但又超過一切抽象理論,所謂「道可道,非常道」,只有在人明白道不能用理論論述時,才明白真正的常道,常道是抽象理論之外,反而由「致虚極、守靜篤」的心靈回歸原始的清寧狀態,可從修養具體領悟真理。另一面,中國人所說的「天」,又常和歷史相關,如孟子提到是天賦與舜天下,他說:「天不言,以行與事示之而已矣。……昔者堯薦舜於天,而天受之,暴之於民,而民受之。」(萬章),意思是說:「天不說話,但以行動和事情來表明它的態度。」孔子也關注天的行動,正如他說:「天何言哉?四時行焉,百物生焉,天何言哉?」意思是說:「天何須話呢?四季照舊運行,百物照樣生長,天何須說話呢?」在四時變化中,天只在造化行動。

此外,中國道家莊子追求「上與造物者遊」的境界,「造物者」是終極的創造萬物根源,應指「道」。《莊子》一書第一篇是《逍遙遊》,「逍遙」是指優游自在,不受束縛的樣子,大魚轉化為鵬,飛翔於太虛,從上俯視人間,就如人仰觀於天,無盡無極。「遊」,描述生命的「無待」境界,是一種精神上的自由飛翔。如說:「逍遙於天地之間,而心意自得。」這是人與道同遊,與《聖經》上帝與人同行的具體人生境界相通。

中國重真理和具體生活相關,這與《聖經》在思維方法上類似,如果我們能準確地找到中國和基督教在經典上的一些相通進路,這樣大家就不至於都走到希臘的形而上學這條路,還會發現真理可在人生和歷史的具體過程中體會。以上是我從您這裡受到啟發後所做出的對於基督教《聖經》以及中國文化的一些發現。

上帝就是愛

游斌:我也非常贊同您剛才這樣的詮釋。所以從這個意義上講,當我現在再回過頭來看新約時,我就愈發覺得新約是真正地從根本上回到了舊約。也就是說,基督教它不是突破了猶太教,而是在更深的層次上把猶太教的精髓體現出來。換句話說,在舊約當中其實一直都有「上帝與人同在」這樣的線索,上帝通過話語的方式、呼召的方式、榮耀的方式,臨在於以色列人的生活當中。到了耶穌基督的時代,上帝自身成了人——拿撒勒人耶穌。耶穌既通過他的言語,也通過他的行動,來把他作為上帝的那種位格性完整的體現出來。而且基督在新約當中以上十字架、被釘死的方式把上帝的本性中那最深的奧秘體現出來,即上帝就是愛。所以像基督的虛己、基督的被釘十字架等等,它們從意義上來講就和舊約構成了延續,但是又從更深的本質上有所突破,同時又是對過去的那個最深層的基本命題的體現:神與人同在,神成為人。

上帝成為人,展現人該如何生活

剛才您談到它和中國文化的關聯,在我看來,它在這裡可能跟道家的思想聯繫更加密切。《道德經》中說:「反者道之動。」意思是:循環往復的運動變化,是道的運動。基督這位上帝之聖言以人的形像、與無形像的上帝相反的方式出現,但這恰恰是道的發展的必經階段。這裡也展現出基督教和中國文化的另一個可能的關係,那就是它以上帝成為人的方式,把人該如何生活完整的展現出來,例如像基督所展現出來的那種虛己的生活方式,也就是如何以服侍他人、甚至以為他人捨棄性命的方式來建立和他人的關係。所以從這一點上來講,它既在哲學的本體論層面使得猶太傳統中那種對於至高的、主宰的上帝的信仰得到了強化,又以一個更加具體的人的言語和他行動的方式,使得人的生命修養可以有一個具體的榜樣。所以效法基督就是效法他的放棄自身,即捨己、虛己、為他人。而最終的表現,也就是把上帝那愛的奧秘在世界當中展現出來。

空與無的智慧

梁燕城:這裡我們可以想到基督教神學裡面有關「空」或者「無」的智慧。如果是希臘形態的基督教神學就很難講空跟無,因希臘形態是講實有及不變的真理觀,空的思想核心是變,宇宙的真實存在,是因緣起滅、相依相關、流轉無常的。至於中國文化中道家所講到的「道常無為,而無不為」或者「天地萬物生於有,有生於無」中的「無」,不是「沒有」,按照「道」的原本意思是道路,「無」的意義應是一種「虚通的有」,像道路一樣,指「能夠通得過」的意思。宇宙的真理好像道路,它是虚通的,宇宙萬物中每個事物按一些道路發展,這是事物的發展規律,事物按規律的道路發展,總是在變化當中,但在變中有不變的道路。世間萬事各自發展,不同的發展互相交疊、互相影響,繼而成為一個大的網路。此外,從外在世界到心靈,正如我們的思想思想之間,你有你的思維道路,我有我的思維道路,但是我會通過我的思路理解你的思路,進到你的道路裡面,就好像走路時,在交叉時通到了另外一條路。而這前提是中間有虛通性,道路必須是虛通,不能是一塊實物。不同思想必須能感通,才能互相瞭解,而化解分歧,否則你有一套意

識形態、我有一到兩套意識形態,就只能吵架和打仗;但是當大家的思維都有虛通性時,中間就 有了通的可能性。而將宇宙的最後真理以疏通形態即虛通性來理解,那就是道。

道的虚通性

如果以這樣的道家思維,基督教可能很難從西方傳統中找到所謂虛通這個理念,但回到《聖經》則不同,耶穌說「我是道路」,而道路本身就具有虛通的意思。對道家來說,所謂「道沖而用之」,沖指「盅」,是容器,大道像是無限的大容器,是天地萬物後面無限而虛通的背景,其中各種事物的發展道路在交疊,成為偉大的萬物發展網路,最後的整體是以無內容而虛通的道,無名的道,涵容萬物,但其本身無法講清楚,最後的真理是只能以無來描述。基督是太初之道,成為肉身在具體世界行走,他本身又成為道路,使人通向上帝,他是三位一體的聖子,其性質卻是具道路的虛通性,是一道體,不是希臘的存在實體。

可知而又不可知者及有生於無

在《聖經》裡,最終會發現上帝的不可知性,看似從啟示可以知道上帝的性情,但是上帝最後的本體及其計劃,仍是終極的奧秘。保羅說:「深哉,神豐富的智慧和知識。他的判斷何其難測,他的蹤跡何其難尋,誰知道主的心,誰作過他的謀士呢,誰是先給了他,使他後來償還呢。因為萬有都是本於他,倚靠他,歸於他。」(羅 11:33-36)神學家卡爾.拉納(Karl Rahner)指出,上帝是「可知而又不可知者」(the known unknown)。若從上帝自身的不可知,可視為一切事件那無限而難測的背景,涵容一切而又無法用知識或內容說明,是「無名」的,不能用名言和意義說明,但又是「天地之始」具道體的意義。

上帝從無到有創造萬物,萬物本身也具有「無」性,即空性。按照佛教用語來講就是因緣起滅,沒有事物具有永恆的實體,而是在彼此的關係中,每一個事物後面,其實是聖經所講:「受造之物服在虚空下。」(羅8:20),神學上是認為上帝是從無中創造出萬物,所以一切本性上虚空,不具有不變的實體。這也可以用「有生於無」來描述。

道體論中的道路與虛己

當創造天地之道—基督來到人間時,耶穌說:「我就是道路、真理、生命;若不藉著我,沒有人能到父那裡去。」(約 14:6)他是一條通到上帝那裡的道路,這道路本身也是虛通的,保羅說:「他本有神的形像,不以自己與神同等為強奪的;反倒虛己,取了奴僕的形像,成為人的樣式;既有人的樣子,就自己卑微,存心順服,以至於死,且死在十字架上。」(腓 2:6-8)所謂「虛己」,是空化其作為神的本性,來到人間作僕人,其犧牲成為通向上帝的道路,是因為他的虛己是把他原本與上帝的本性同等的那種榮耀倒空,也就是說,他不是以上帝的樣子來到人間,而是讓人通過不像上帝的上帝,來找到跟上帝溝通的道路,也就是通過他的犧牲和受苦,回復和上帝的關係。所以馬丁路德的神學就稱為十字架的神學,是羞辱的、受苦的基督,而不是偉大、光榮的上帝本

體出現,卻是一條道路通到最終的上帝,而上帝本身也是團契的親情關係,因為三位一體本身就 是親情,父、子、靈就是愛的關係,所以父子靈的三位一體,他本身就彼此倒空。根據莫特曼的 說法,他們彼此倒空、彼此相愛,但是倒空而又充滿愛,這樣他就具有了愛的虛通性。

游斌:對,它們之間是相通的。

梁燕城:是的,所以這點非常奇妙。如果我們以這樣的思維來考量《聖經》跟基督,那就能跟中國道家有很多溝通的契合點。而且耶穌自己也告訴我們如何進入到神的國度,那就是八福當中的第一個:「虚心的人有福」。虚心就是你要放下你以為自己代表上帝的那種自以為義的情況,是在你沒有、你倒空自己的時候,上帝才會充滿你。所以我們可以在基督教裡面找到虚、或者無、或者空的智慧。

父和子像《易經》陽爻和陰爻關係

游斌:我覺得在中國文化裡面,能夠幫助我們理解基督教神學當中那些最核心概念的東西可能就藏在道家裡面,也就是以《易經》為代表的那種中國人的宇宙論和本體論中。我常常在想這樣一個概念:父和子之間,特別像《易經》當中的陽爻和陰爻。陽爻就是那一根,然後它的相反者陰爻出現,陰爻出自於陽爻,卻又是對它的一個反對,但是陰爻又在反對當中實現了陽爻。所以我感覺父和子的關係,也就是肯定性和否定性的這種關係。正如上帝通過他的聖言來創造世界,但這並不是說他在創造完成後就離開了這個世界,相反,他就在這個世界裡面。就像《易經》是通過陰爻和陽爻這二者的變化組合,使得世界萬物得以產生。所以我現在對三位一體這種關係的理解,就像您常常引用莫特曼的話,這是一種在相互倒空當中又相互成全,有相互否定這種特性,但最終反而又是在更高的層面上實現了自己,也成就了對方。

對人生的修養論—效法基督,我覺得也是如此。藉著耶穌基督倒空他的神性,藉著他成為人,我們能夠接受他,他的救贖就實現出來。那麼我們也同樣通過倒空我們自己,在服務他人、在愛上帝和愛世人當中,我們在某種意義上也被基督所充滿,我們也就獲得了從他那裡而來的神性。所以像這種肯定和否定相互交換的思想,即他用他的神性、虛空自己來交換人性,和我們通過虛空我們自己來從他那裡獲得神性,這樣「偉大的交換」概念,就可以是我們理解基督教信仰的基本出發點。儘管它表面上看起來是一種不可理解的東西,但是它的奧秘之處恰恰就在這裡。

儒家仁心的感通性

梁燕城:講到這裡,我們可能找到和儒家溝通的通道。儒家價值觀的關鍵核心就是「仁」,仁是指一種感通的關係,孟子又惻隱之心說明仁,那是對他人苦難的不忍,又鄭玄解仁是「相人偶」,從人從二,段玉裁《說文解字注》解「二」字是:「獨則無耦,耦則相親,故其字從人二。」也就是人們互存、互助、互親、互愛。仁也可以代表人表現的善,故孔子評價管仲是「人也」,又說「如其仁」。仁是指人的一種崇高品格,孟子更說明仁是人的本性,同時這個本性也是跟不同

的人在一起時的那種感通關係。感通一理念來自《易經》所說的「寂然不動,感而遂通」,意思 是說,宇宙本身是一個龐大的網路,其中的萬物天、地、人都是彼此感通的。在彼此感通的時候, 你找到正確的通道就吉,找到錯誤的通道就凶。

而在基本的儒家理念中,惻隱之心本身就是一種感通,對父母、愛人、朋友的良知、良能等也是感通。所以說中國文化是感通的宇宙,中國的皇天上帝等最高真理,在天壇不用有形偶像來表達,中國人用天壇來祭祀宇宙最高真理,祭祀的物件是皇天上帝,卻沒有具體偶象,因無限的至高主宰,超越一切形像,只能通過祭祀,人才能夠通上帝。《易經》裡面也特別強調通的重要性:變而通;窮則變,變則通。從儒家思想來講,感通就是惻隱之心,就是從人性裡面體會他人的痛苦,從而開始知道人與人之間,可產生心靈上的共融,使我進到你心裡體會你的感受,你也進到我心裡體會我的感受,形成人與人內心親近瞭解,形成人際的仁愛感通關係。如此一來,仁愛這種道德和倫理,就通過這種感通建立起來了。

人的靈性和單純性

從中華神學研究,基督教也可以結合儒家的那種感通觀念,基督教的一個思維關鍵是上帝創造人,使人成為有靈的活人。如果我們將有靈的活人的本性理解為感通性,也就是說,上帝在創造人的時候給人以靈性,使其能夠有和上帝溝通的可能性,那麼人同樣也能夠跟萬物、跟其他人感通。這就是《創世記》中講到的人最原初的那種純真,是在上帝創造亞當、夏娃的初心。這種原初的純真在某種程度上也跟孩子的純真一致,所以耶穌說:「父啊,天地的主,我感謝你!因為你將這些事向聰明通達人就藏起來,向嬰孩就顯出來。」(太 11:25)大衛王還有一句很奇特:「你因敵人的緣故,從嬰孩和吃奶的口中,建立了能力。」(詩 8:2),上帝的能力怎麼從嬰孩和吃奶的口中建立?因人單純才能和上帝會面。上帝創造人的本性,是一種像孩子跟父母溝通一樣的本性。這種本性跟上帝、跟宇宙、跟人和萬物有感通,而這就是人能夠產生信心的基礎。所以為什麼馬丁路德強調人要因信才能稱義,為什麼憑信心才能夠進入上帝的美善?因為當聖靈感動的時候,人就會把所有的理論、偏執全都放下來,繼而回到最原初的像孩子那種單純,嬰孩的信心出來,即能和上帝溝通。這種嬰孩的單純心在中國文化當中就是老子所講那種「嬰兒之未孩」時的淡泊性,以及儒家所講的赤子之心。這樣一來,我們就可以找到中國文化和基督教文化之間很多過去沒有被注意到的共同點。

人心的感通性和三一的感通性

為什麼人性中有感通性?因為三位一體的上帝就是在感通當中,所以我的神學命題就是:感通的上帝創造了感通的人。感通的人能夠與世間萬人萬物感通,如此一來,儒家的整個人性理論都可以有神學的理解。否則基督教說人有罪惡,而儒家卻講善,兩者就對立起來了。但是當你把上帝創造的這種原初的單純性以感通來加以解釋的時候,基督教就跟儒家通起來了。此外,用感通來解釋三位一體,神學跟儒學就可以通起來,這也可以變成儒學跟基督教溝通的一個很關鍵的點。

從中學到大學,我之所以信仰基督的關鍵就是,我從儒家裡面發現人是有仁愛、悲憫之心的,那是一種所謂的惻隱之心。儒家學者的痛苦和心中不安,是因為民眾受傷害所導致的心中不安,所以他們要把自己一生的力量奉獻出來,立志要讓中華民族文化重建尊嚴,不再受人欺負,這些是很多年輕人的激情,我也是同樣的。當我這樣的時候,我就在想,如果仁愛是人性裡面最基本的,那麼仁愛從哪裡來?對於這點儒家講的很清楚:仁愛從天上來,仁愛就是天的表現,所以孟子說:「乃若其情,則可以為善」。也就是說,當把人的情順著本性而發出,就是善的,因為本性流露的情是善的。而這個仁愛的本性是從天而來,那麼天肯定也有善的性情,天也必是仁愛的。那這仁愛的天又是什麼?

古代文化中的天與上帝理念

孔孟的天,聯繫到古代文化,那就是皇天上帝,而皇天上帝的理念,是仁愛的最高真理,這跟基督教的上帝實際上已經很接近了,中國的皇天上帝,是從哲學和祭祀文化傳統所敬畏的至高真理。二十世紀人類學家如德國的 Wilhelm Schmidt,他在 The Origin and Growth of Religion 中認為,遠古人類原本就信獨一真神,只是到後來才發展成多神崇拜。權威人類學家 J. R. Swanton, 在其 "Three Factors in Primitive Religion", (American Anthropologist, New Series, Vol. 26, No. 3 (Jul-Sep, 1924): 365) 亦有相同觀點。

如果我們去梳理《聖經》文本所記載的歷史,就會發現挪亞在洪水之後築了一座壇來向上帝獻祭,他重建了這種獻祭禮儀,很可能由此開展了古代文化一種至上神的理念。事實上,古代文化的禮儀和猶太古文化很相似,可能在根源上有共同的人類古老文化思想,人類多種古文化,只有中國文化和猶太文化保留至今,所以中國文化中的祭天禮儀也繼續了下來,且沒有被其他的文化侵略所改變,故由中國保留這種遠古的宗教文化理念。

從長遠古文化下來,中國人知道人和天有同一的本體,就是仁愛,人惻隱之心以天為本體。如果這個仁愛的天主動找尋人,那就是啟示,如果啟示是可能的,那就和基督教思想建立了通道。若沒有啟示,就是古人敬畏的皇天上帝,又或者是孔子所言「天何言哉」,上天沒有說話,萬物的本體根源的天在自然中運作,好像有意志,好像有仁愛,但是卻又不是很清楚。若有一天他來跟人溝通,那就成啟示,顯明天真的就是仁愛,上帝就像父親,他在等待你回去,他是親情的上帝,甚至為人犧牲的。而這上帝的概念是從儒學的天是相通的。

游斌:您所說的是一個非常宏偉的架構,我也很贊同您的看法。我感覺基督教中國化,它是一個挑戰,也是一個機遇。在我看來,當下基督教在中國所面對的處境,要求它去尊重中國文化當中很多悠久的文化傳統。在面對中國這種獨特的文明要素和文化傳統的時候,可能基督教要做的事情就是要更加深入地回到自身本來的普世傳統中,然後以此來突破新教的界限,從而用這種普世的神學資源去建構一個可以和中國文化對話的系統。

未來的中國神學四方面

在我的理解中,未來的中國神學,它最少應該要在四個方面建立起來,一是理論體系的闡述;二是對禮學思想的重新挖掘,包括基督教的信仰不是頭腦當中的信仰,而是要在教會的群體生活當中活出來。因此,上帝的恩典自然也是通過他在教會中的行動不斷地實現在現實的人類生活當中,這可以稱得上是基督教禮學的成分。如此一來,這一點就和您剛才所講到的中國人的敬天儀式相通,它包括用禮儀的方式,在生活的各個方面把人帶入到那種超越和與天溝通的層面上去;三是倫理學的部分,簡單地說就是如何在基督裡恢復亞當的形像,如何通過遵守律法、通過效法耶穌基督的言語和行動,使得自己在倫理上成為完全的道德的人,這個部分需要特別去挖掘,因為這涉及到對於實踐的闡發;四是關於祈禱。在基督教過去的研究當中,僅僅是把祈禱當作一個基督徒的日常生活實踐,但我認為它是屬於基督徒的心學層面,比如它如何通過祈禱來修煉、修養和塑造基督徒的心。所以我覺得應該把基督教裡面對於祈禱的研究和實踐獨立出來,因為祈禱基本上是屬於基督教心學的範疇,包括如何在祈禱當中實現人心和道心的相通,如何在祈禱當中不斷地讓人那種生活朝向的確定和上帝的意志來結合,從而在祈禱當中引導、修整、統合人心中的慾望等,這實際上是多層面的東西,而基督教的心學則可以和中國文化當中的修養論和功夫論聯繫起來。

就像您剛才所講的,在中國文化的土壤當中,由於中國文化沒有經過那種現代性的、大規模的修整,所以它仍然保存著作為豐富文化的那種多層次、多面向性,尤其是其中的禮學和心學層面。 而基督教新教,它過去可能比較缺乏這兩個層面,所以需要我們通過對大公教會傳統更加深入 的挖掘後,來把它的禮學傳統和心學傳統建立起來。如此一來,在中國處境中的基督教中國化, 就不再單純地是做漢語神學,而實際上是在做漢語的普世神學,從而就能使基督新教與天主教 和東正教的對話更加深入、完全。

須要一個美學的維度

梁燕城:我一般不太用「漢語神學」這種說法,因為覺得它好像比較窄,我習慣叫「中華神學」。中華神學也須要有一個美學的維度,正如佛教各方面的美學表達都很多,例如中國的藝術家很喜歡表達佛、道的那種美,而基督教的美學常常只是在西方的畫裡,在中國則很薄弱,所以基督教在中國缺乏美跟藝術的層次,這樣看來,基督教美學在中國畫裡的發展這點很重要。禮儀本身也是一種藝術性的表現,通過禮的善與真的呈現,也能夠讓人進入一種奧秘性。比如,如果一個人很注重靈修,那他直接就可以進入到上帝的奧秘之中;但是如果一個普通人,並沒有很多靈修,他同樣可以通過禮儀和音樂進入到上帝的奧秘,這並不是表面的教條化,而是當他真正進到禮儀深處的時候,他就能明白那個很深的善與真。

易學的知幾其神乎

說到這點我馬上就聯想到了《易經》,民間用《易經》是實用的,利用卦象去瞭解一個事件是吉是凶。有些中國人喜歡占卦來求問神靈,希望知道自己要如何做決定,這是民間對《易經》的使用。但是《易經》中講了一個很有深度的東西,一般人卻沒有注意,它說:「知幾其神乎。」「幾」就是事物發展的微妙先機,一切事件發展的微小機勢動向,是一奧秘神妙的安排,掌握之即知萬事整體方向,先見事勢即知吉凶。《易傳》「幾者動之微,吉之先見者也,君子見幾而作,不俟終日。」《周濂溪通書》:「動而未形,有無之間者,幾也。」即事件剛起動的最微細機竅,在事件剛起時掌握其深細之妙,即可知其吉凶,而有正確判斷。知道事件之機的是神。神在《易經》當中是一個很奇妙的名詞,神是指掌管宇宙眾事件背後的奧秘力量,事物的開端和發展,就是在某種奧秘力量之下。

投身關愛中國的抉擇

而我本人也是二十八年前(1993年)因一種宇宙仁愛的感召,而來中國服務同胞,當我來的時候,中國還處在十分貧困落後的年代,所以我就盡己所能的付出,希望中國可以變得好一點,無論是從文化上,或者是從教育資助山區貧困孩子上,建立海外團隊支援重建中國文化、及關愛留守兒童。當我放下一切,投身於中國文化教育的時候,所有人都笑話我:「中國快完蛋了,你還把你最好的年齡投身在一個快要完蛋的中國。你放棄高薪來做這個,究竟是為了什麼?」我說:「那是我對民族文化的承擔,是上帝交付的使命,我是義不容辭,所以我和人民一同走這艱辛的路。」就這樣,我服侍中國至今(2021年)27年。但是十年後,中國越來越成功了,那時人家就問你怎麼那麼有眼光,一早就來了中國。在中國最不行的時候你來了,那他行的時候他當然會記得你。雖然我沒有投資賺錢,但是我們的貢獻能夠讓中國知道我們愛他,我們跟他同行,而中國很珍惜別人對他的情和愛。這個時候,當中國有了什麼難題,或者有不合理的地方,我們就可以講話了,因為具有彼此的信任。回想 27年前的抉擇,真是「知幾其神乎」,這一切似是天命的安排。

不測之神

實際上,「神」這個觀念在《易經》裡面就是「陰陽不測之謂神」,也就是說,神是不可測的,而且變化的機要就在於神,這個神好像有一種奇異的奧秘,在那裡安排一切。然後這個神也是從神道。什麼叫神道?

游斌:所謂一陰一陽之謂道。

梁燕城:正是,一陰一陽互為變化之道,其發展之機,在這個宇宙發展的規律有不測之奧妙力量,稱之為神,推動陰陽變化之道。如果要在《易經》以外再找這裡的「神」的觀念,那就是孟子所講的:「聖而不可知之謂神。」也就是說,神聖到不可知的地步,這也是宇宙神妙的奧秘,這奧秘是神聖的根源,也是安排一切變化的力量。然後《左傳》也說:「神聰明正直而壹者也。」

聰明是指能視聽的,有知識智慧的,正直是指道德的,壹是獨一的。顯明「神」是能視聽一切、知曉一切、且有正直道德,即有性情位格的奧秘者。所以從這個方面就暗示:神與皇天上帝的理念內應該是相通的。仁愛的天,也是安排一切的天,是有智慧的天,這樣就慢慢形成了對神的理念的理解。如果神原初是以奧秘出現,最後則好像有性情位格,二十世紀神學大師卡爾.拉納(Karl Rahner)指出,當人問問題的時候,追求答案的心靈本身,就是在問有關人未知的奧秘,終極是追求神、追求上帝的開始。但是當你在奧秘裡面追求時,直到有一天上帝主動跟你溝通的時候,你才能清楚他是誰。所以起初你不知道他是誰,他是奧秘的;而當你跟他溝通以後,你就知道他是誰,以及他有什麼行動。但是當你知道以後很多事還是奧秘,你並不能全都知道,你能知道的只是他的救贖計劃等。

如此一來,啟示的上帝就跟《易經》中所講的萬物後面的神非常相通,那麼你能馬上就知道事情的走向,不是靠占卦,而是透過你跟神溝通就可以。這裡就讓我想到《聖經》中所說的聖靈能參透萬事,上帝的靈本身將萬事都參透了,他掌握一切;然後屬靈的人也能看透萬事,因為屬靈的人是從聖靈裡面知道事情的走向的(參林前 2:10-15)。所以當我再回頭看二十多年前上帝叫我到中國服侍人民,我願意順服聖靈的帶領,是我靈裡只知道上帝必祝福中國,事實上我那時對未來歷史一點都不知道。只因聖靈叫我這樣走我就走,聖靈參透上帝旨意,中國是會走向成功,儘管成功之前也會面對很多難題。上帝一早就讓我先接受了儒道佛、基督教等等,他讓我對中國文化到基督教都想通了之後才來中國,然後又讓我有行動,包括扶貧等等。

以行動來關愛人

上帝之道是以行動來關愛人,那作為基督徒在中國,都應以無條件的愛,成為中國人的僕人。基督教的傳到中國,若是以帝國主義侵略者高高在上的態勢來,是完全違背上帝的心意。耶穌基督道成肉身,是以愛來服侍人,他不是受人服侍,卻為人類帶來神人和好的救恩。信徒們都可成為上帝的使者,將天國的愛在地上行出來,全心全意來關懷服侍世人。所以,基督教中國化不只是尋找基督教思想與儒道佛以及易學中那些偉大的理論的契合點,它的終極表現是基督徒須行出真正大愛,愛每一個人,使人得生命、得醫治、有盼望,有愛心,共同參與建造整體人民和諧、豐足、幸福的現實世界,這才是天國的行動,也是基督教能夠給中國帶來的最好的貢獻,也只有這樣,教會才能在中國生根。

君子、工程師、僕人

游斌:您談到人要作上帝的僕人這一點,我也深有感觸。我們在江西辦了一個班,是針對當地教會的中青年的,我們對他們有培訓的課程。在課程中,我曾對他們提出三個要求,是關於希望把他們培養成什麼樣的人。當時我講到了三個比方,第一個是希望他們成為基督徒的君子;第二個是希望他們成為神學的工程師;第三個就是希望他們成為眾人的僕人,因為我覺得這三個層面基本上也是對應了基督教在中國文化當中未來要發展的三個方面。

第一,要做一個基督徒的君子,也就是通過對基督言行的遵守和對他行為的效法來修養自己,這樣就符合了我們中國文化當中的概念。我們所信的東西不僅要在口裡講出來,更重要的是要內化在我們的生活當中。這個生活不僅是那種日常的運用,而是從精神境界到待人接物的功夫上面進行的整體修養,在這裡借用了謝扶雅所提出來的一個範疇,也就是「基督徒君子」的人格概念。

第二個叫做神學的工程師。在我看來,基督教一直在試圖用理性把自己講明白,但是,即使最後還是會講到自己所信的是奧秘(因為奧秘到了最後就是宇宙的真理),但這並不意味著它要在一開始就讓人停在這種神秘的經驗上面。相反,基督教要講清楚,講到最後是要讓人明白:人的語言、人的理性有不可突破的界限,人的知識要面對不可逾越的深淵,所以我們所信的才是個奧秘,這個時候才能把這奧秘的美妙之處闡述出來。所以要鼓勵他們做神學的工程師。

而這所有的一切最後都要落實到教會要作為眾人的僕人。換句話說,他們作為牧師,作為當地教會的牧者,首先不應該把自己當領導,也不要把自己當作上層人士,而是像基督那樣虛己,再次走一條十字架的道路,通過奉獻自己來成就整個社會。而且他所要服務的物件也不僅僅是教會,而是周圍更大範圍內的不分信仰、不分階層、不分性別的人群。正如耶穌本人所說,他來,不僅是服務那些義人,也是要服務罪人。

而我以上所說的這幾個方面跟您在過去所做的工作是非常脗合的。如此看來,您在這三個方面都已經可以說是做到楷模了,那就是基督徒君子、神學工程師,再就是眾人的僕人。也像您開始時就講到的,上帝是行動的上帝,他要在行動當中把他的意志啟示出來,把他的奧秘提示給您。

在中國發揮實踐的正能量

梁燕城:中華神學應重現上帝的實踐行動,才能夠給中國的發展帶來最好的貢獻。每一個信徒都是天國的使者,而使徒的原意就是使者。我們每個人都是像使徒,雖然我們沒有使徒的神蹟大能;但是我們也要像他們一樣,以行動來成為上帝國度的使者,在地上做出我們應有的關愛和貢獻。我們要在人民當中做出種種僕人的服侍,當然也應該明白民間的疾苦,此外我們也可以通過各種管道讓政府理解民間的疾苦,以便政府不斷改進幫助人民的方法,從而在國家走向深化改革的過程中,達到脫貧共富。與此同時,我們基督徒也應該在政治社會上做出貢獻,就是從正面出發,在中國發揮正能量,帶來和諧,這樣才可以產生真正中國的基督徒。

中國產生單純的信徒

在中國這種特殊的體制之下,中國教會會產生一些很單純的基督徒。信徒在中國處境,有時會被一些不同看法的人排斥或誤會,但是在這個過程中,更能夠藉著禱告經歷聖靈同在,堅持以愛待人,即能克服困苦。在中國,信基督是沒有什麼經濟政治利益的。但是即使沒有利益,還是堅信的話,就真誠的經歷了上帝。如果一個教會裡面的大部分人都是能真正體會上帝大愛的基督徒,

那教會一定會增長很快;但如果你到教會裡,發現有一半以上的人來到教會都是希望得到好處, 而不是奉獻自己,那麼教會慢慢地就會走下坡路。西方教會現在就有這個危機,因為它們很舒 服,環境太安逸。

游斌:對,西方的有些教會把信仰當做一份工作。

梁燕城:是的,在西方,很多人到了教會是希望得到教會的關懷,而不是因為自己想關懷人。但到了中國教會我們會發現,他們都很有能力,也很用心去關懷別人,而且他們很單純。所以,儘管中國教會這幾十年來也經歷過如文革一樣的迫害,但換個角度來看,上帝也是在將中國教會變成擁有最單純的基督徒、被聖靈充滿的教會,所以今後的中國教會應該會對全球的教會作出非常大的貢獻。在未來,如果有中國基督徒帶著服侍的心,沿著一帶一路到其他的地方,通過服侍、服務與愛,可能就會慢慢重建一帶一路很多那些原本動亂及落後的國家,也以愛去重建其精神文化價值。我們可以沿著這條路這樣行,一直到以色列,直至以色列全家得救,那時最後的年代就來臨了。如果從這樣的角度來看,中國教會的興起和中國本身的興起對於人類本身、教會本身應該都有非常大的好處。中國化的基督教應該對全球基督教有所貢獻。

絲綢之路的僕人服侍

游斌:確實如此。所以兩年前我們這個宗教研究院成立之後,當時我們就在想,到底應該做一個怎樣的研究呢?最終我們選擇了一個能夠配合國家一帶一路戰略的研究領域和定位,試圖為國家的經濟發展需要貢獻我們的專業能力,也就是把一帶一路上的宗教體系做一個深度的研究和探討。而在這一研究過程當中,我們發現自己對基督教的理解也有了新的看法,比如,我們開始把基督教理解為一種「絲路宗教」,因為它是通過絲綢之路,從耶路撒冷向兩河流域,向中國,向印度傳播的。與此同時,當我們用一帶一路的眼光反觀世界基督教史的時候,我們發現,書寫一部把重心或者說把相當大的部分放到亞洲基督教歷史的全球基督教史是非常有必要的,其中應包括敘利亞的東方教會,如亞美尼亞教會、科普特教會、印度聖多馬傳統的教會等,實際上它們都在過去一兩千年的時間裡為福音在絲綢之路上的傳播作出了自己的見證和貢獻。

梁燕城:所以走絲綢之路,就是沿著絲綢之路的僕人服侍。我們不是以過去帝國主義的那種高高在上的姿態,而是以僕人的樣式服侍。儘管我們服侍的物件可能有其他信仰、其他文化,但無論怎麼樣,我們先去愛他。這樣一來,基督教才能夠和他們友好相處,才能以一種好的方式傳給他們,而不是以一種敵對或者侵略的形態。這也是中國基督教的特性,以和諧為本,以愛心為本。我們今天的對話就到這裡。

從民族性的猶太宗教到全球地域的華人基督宗教

盧龍光教授(香港中文大學) 發表於 2019 年夏,馬來西亞拉曼大學,作者現再修訂。

猶太宗教是世界上現存的宗教中歷史最悠久之一,超過三千年。猶太宗教和猶太民族自開始便結合為一體;除了具猶太人血統者,認同猶太信仰,具體的表達就是遵行摩西的律法,並確信自己是上帝揀選的子民;非猶太人血統者,亦即外邦人,若認同猶太信仰,同樣願意遵行摩西的律法,過猶太律法要求的生活方式,通過考查,可成為猶太人,也可以得著上帝子民的身分。直到今天,凡是被接納為猶太宗教信仰者,便被認同為猶太人,可以合法地移居以色列,並取得以色列國民身分。近年,有一批埃塞俄比亞的非洲人和開封的中國人,就是透過被確認為猶太宗教的信仰者,因此合法地移居以色列,並改變成為以色列國民。

這樣的宗教和民族結合為一體的特質,一方面具開放性,容許非猶太人血統者,亦即外邦人,只要認同猶太信仰,同樣願意遵行摩西的律法,過猶太律法要求的生活方式,就可改變成猶太人, 也可以得著上帝子民的身分;但是同樣具排斥性,就是必須改變自己原本的民族身分,成為猶太人,才可以得著上帝子民這宗教身分。因此,至今,猶太宗教和民族仍結為一體。

然而,從猶太信仰萌芽發展出來的基督信仰,今天成了普世性的信仰,不但超 越了地域、階級,亦超越了民族性,成為世界上信徒最多的信仰,原因正是將原本猶太教的宗教和民族結為一體的特質改變,宗教和民族沒有直接關係。1 不同的民族在維持自己的民族身分的情況下都可以成為基督徒,因為基督徒身分不是基於血緣、也不是遵行律法倫理道德的要求,而是對上帝的信實全然信靠,並且將信仰的焦點放在具體歷史處境的人物耶穌身上,2 既有超越的主觀性信仰,又有具體的客觀性,就是跟隨耶穌的生活;既有普世性,又有地域性。

對於散居於全球的華人,基督教已經成為華人的重要宗教之一,對於促進華人的凝聚力可以有所貢獻,如在東馬砂拉越的詩巫(小福州); 3 另外又可按各地文化及地域等本土特色,多元化地表達信仰,促使處於多元文化情況的基督教,比較可以在這處境中,和不同宗教信仰者交流、彼此學習和合作,如在香港的道風山、香港基督教協進會的「六宗教座談會」秘書處,推動宗教對話的活動。

促成這個轉變的關鍵性歷史人物有兩位,一位是使徒彼得,另一位是自稱為使 徒的保羅。我們可以從歷史脈絡和其思想及信仰內容來了解這個轉變。

¹ Dunn, J.D.G. (2006) The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity, 中譯:鄧雅各《分道揚鑣—基督教與猶太教的分離及其對基督教特性的意義》 楊慧譯(香港:道風書社,2014)

² Wright, N.T. (2002) "The Letter to the Romans", The New Interpreter's Bible Vol. 10 (Nashville: Abingdon) pp.401-406.

³ 朱峰(2009)《基督教與海外華人的文化適應一近代東南亞華人移民社區的個案研究》(香港:中華書局)。

1. 使徒彼得及所處的歷史脈絡

使徒彼得是耶穌的十二個使徒中的領袖,4 他無論是回應耶穌的提問(太 16:13-19)和行動上(約 21:2-3),總是擔當領導的角色。而他是生活在巴勒斯坦本土 的猶太人,本身遵守猶太人的生活 方式;據使徒行傳 2:46-3:11 的記載,即使耶穌 已經被釘十字架,復活,升天及五旬節的聖靈 降臨之後,他在耶路撒冷天天和信徒們去聖殿,這是一個虔誠的猶太人的行為;而且他亦嚴格遵 守猶太人食物的條例 (徒 10:10-14);然而,因為他在約帕見到異象 (徒 10:10-17),看到天 上 降下的大布,裡面有地上各種四足的走獸和昆蟲,並天上飛鳥,這些都是華人美味的食物,但卻 是猶太人律法中規定為不潔淨而不可以吃的東西(利 11:1-47),彼得卻聽到天上有聲音說:「彼 得,起來,宰了吃!」,彼得按猶太人的律法拒絕之後,又聽到有聲音向他說:「上帝所潔淨的, 你不可當作俗物」。如此一連三次,彼得心裡正在猜疑之間,不知道所看見的異象是什麼意思; 就在這時,一位羅馬意大利營的百夫長哥尼流派人來找他,而聖靈向他說:「有三個人來找你, 起來,下去,和他們同往,不要疑惑,因為是我差他們來的」。他就帶了幾個猶太人的弟兄跟著 他們去(徒10:17-23)。進了哥尼流的家,彼得很不 客氣地對他和他的親屬、密友說:「你們知 道,猶太人和別國的人(外邦人/外族人)親近來往是不合適的,但上帝已經指示我,無論什麼 人都不可看作俗而不潔淨的。所以我被請的時候,就不推辭而來,現在請問:你們叫我來有什麼 意思呢? (徒 10:28-29); 哥尼流也分享了他在禱告時所見到的異象,被告 知派人去約帕找彼 得,要聽主所吩咐他的一切話(徒 10:30-33)。在此時彼得宣告了扭轉猶太人和外邦人的關係的 重要原則:「我真看出上帝是不偏待人。原來,各國中那敬畏主,行義的人都為主所悅納。」(徒 10:34-35) 跟著他宣告上 帝藉耶穌耶穌基督所傳和平的福音,並說:「凡信他的人必因他的名得 蒙赦罪」(徒 10:36-43)。彼得還說話的時候,聖靈降在一切聽道的人身上,那些和 彼得一起來, 强調所有信耶穌的人仍要受割禮的猶太信徒,見聖靈的恩賜也澆在外邦人身上,就都希奇;因聽 見他們說方言,稱讚上帝為大。彼得立刻把握機會,為這些未受割禮的外邦信徒洗禮,亦即加入 了上帝子民的群體 - 教會。

這個具扭轉歷史的「哥尼流事件」、5 當時並沒有為彼得帶來更高的地位,卻帶來了攻擊和對他的領導位置的挑戰。當他上了耶路撒冷,那些猶太信徒質問他:「你進入未受割禮之人的家和他們一同吃飯了」。彼得將自己在約帕禱告時見異象和去哥尼流家中的事告訴他們,他們聽了,卻不說話,從其後的記載,這些在耶路撒冷的猶太信徒,仍然堅持猶太人的立場,這些外邦人即使信了耶穌是基督,還是需要受割禮,守猶太人食物的條例等猶太人的生活方式才可以成為上帝的子民(徒 11:1-18; 15:1)。彼得明顯地違反了他們強調的原則;就此事件他們在耶路撒冷開的大會中再次挑戰彼得所宣告的原則,而他們同樣只是以沉默回應彼得的論述(徒 15:4-12);自始以後,耶路撒冷的猶太信徒群體(教會)再不以彼得為領袖,而以仍看重猶太人的律法作為上帝子民記號的雅各接替(徒 15:13-21; 加 2:11-12)。

彼得打破了「猶太人、外邦人」,「聖、俗」,「潔淨、不潔淨」的隔閡,宣告了:「上帝是不偏待

⁴ 盧龍光(2006)《基督教的身份尋索-使徒行傳和新約書信導論》(香港:天道)頁 48-56。

⁵ Bruce, F.F. (1969) New Testament History (N.Y.: Doubleday, pp.230-231

人,原來,各國中那敬畏主,行義的人都為主所悅納。」(徒 10:34-35)。但這個重要原則,並非建立在理論學說上面,而是彼得和哥尼流的宗教經驗、異象、神諭、主觀的經歷上;而且這個原則得不到當時猶太眾信徒的接納,彼得更因此失去了領導地位。這是早期基督徒的歷史處境,外邦人是否要遵守猶太人的律法,過猶太人的生活方式,才可以成為上帝的子民?抑或只藉著信靠上帝藉耶穌基督所傳和平的福音,繼續保持外邦人的身分,也可以成為上帝的子民?這兩個互相排斥的原則成為早期基督教信徒群體中的主要矛盾,甚至做成衝突的核心。彼得開啟了這個使外邦人不需要轉變為猶太人也可成為上帝子民的大門,但他其後的工作主要在猶太人中(加 2:7-8),使這個門大開並且成為歷史的洪流則另有其人,他就是保羅。

2. 使徒保羅及所處的歷史脈絡

保羅是新約《聖經》中最主要的作者,廿七卷書中稱他為作者的有十三卷,而具有 28 章長的「使徒行傳」,其中一半以上(徒 7:58-8:1;9:1-30;13-28章)都是以保羅為主角。6

原因就是他將原本根源於猶太人的信仰,積極地傳到外邦人的地區和群體當中,將彼得的「哥尼流模式」,在地中海一帶,從耶路撒冷、敍利亞的安提阿到意大利的羅馬,在外邦人中大力推廣(羅 15:19-23);就是外邦人可以繼續保 持其本來的民族身份,不須按照猶太人的生活習慣,只須按照希伯來《聖經》的倫理道德標準、信靠獨一的、創造萬物的上帝,藉耶穌基督所傳和平的福音,就可以成為上帝的子民,歸屬於一個不分種族、超越地域、階層、性別的 群體(加 3:26-29),結果促使基督信仰脫離了猶太教而成為獨立的新宗教一基督宗教。

保羅具有獨特的背景,他來自一個正統的猶太家庭(腓 3:4-6),卻出生在外邦 地區基利家的大數城,那是一個希臘羅馬文化濃厚的城市,他出生時即獲得了 羅馬公民的身分(徒 22:3-16; 24-29),他回到耶路撒冷在著名的老師迦瑪列的門下受嚴謹的拉比教育,後來更成為熱心律法的法利賽教派的一員;因為熱心於律法,曾激進地壓迫教會,在去大馬士革迫害教會的路途中,與復活的耶穌 基督相遇,改變為一個耶穌差遣去外邦傳福音的使徒(加 1:13-18)。

從他的人生經歷所見,他是一個熱心於律法的猶太人,受希臘羅馬文化的薰陶,又是一個羅馬公民;他具有猶太、希臘、羅馬的宗教、民族、文化及政治的多元身分,並且以基督福音打破民族、階級、性別的矛盾以凝聚一個新人類 群體為使命;可說是:「横跨兩希羅馬文化、凝聚天下萬族人民」(借林語堂 語:「兩腳踏東西文化,一心評宇宙文章」)。

保羅除了和彼得及哥尼流一樣有特殊的宗教經驗(在前往大馬士革的路上和復活的基督相遇) 之外,不同的是在他的書信中找到了主要的理論基礎:

(1) 上帝既然只有一位,他就不只是猶太人的上帝,他也是外邦人的上帝(羅3:29)。

-

⁶ 盧龍光(2006)頁 73-87。

- (2) 外邦人敬拜的「未識之神」,就是猶太人所信的「創造宇宙和其中萬物的上帝」(徒 17:22-24a; 參羅 1:19-20)。
- (3) 猶太人的《聖經》確認了,猶太人和外邦人都同樣在罪惡之下,而且普世的人都伏在上帝的審判之下(羅 3:9-20)。
- (4) 在人類的生活表現上,可以觀察到世人都犯了罪(羅 1:18-2:8,12-24;3:23),而且都在死亡的權勢下(羅 5:12-14)。
- (5) 上帝不偏待人,即使上帝在歷史的過程中先揀選了猶太人,故此,把榮耀、尊貴、平安加給一切行善的人,先是猶太人,後是外邦人;但是把患難、困苦加給一切作惡的人,也是先是猶太人,後是外邦人(羅 2:9-11)。
- (6) 猶太人的首位族長亞伯拉罕,原本就是一個外邦人,他是因信靠上帝的信實,而建立了和上帝的合宜關係(義),成為猶太人和外邦人共同的信心之父,也就是超越民族隔閡的基督徒「因信稱義」的原型(羅 4:1-25)。
- (7) 「因信稱義」使猶太人和外邦人的信徒都可以與上帝和好(羅 5:1-11)。
- (8) 釘在十字架上而死的耶穌基督,顯示了上帝對罪人的愛和恩典,上帝的愚拙勝過了人的智慧, 拆除了猶太人和外邦人之間隔閡的牆,與上帝和好,也消除了彼此的仇恨,大家成為了聖徒的同胞,成為了上帝家裡的人,並且成為建造中的聖殿(羅 5:6-21; 林前 1:18-25; 弗 2:11-22)。
- (9) 藉著洗禮,和耶穌基督同死、同埋葬,合而為一,盼望與他一同復活,彼此消除了猶太人、 外邦人,奴隸、主人,男、女之間的優越感及矛盾,都同屬於基督和亞伯拉罕的子孫。

彼得和保羅的共同觀點,就是「上帝不偏待人」(徒 10:34;羅 2:11)彼得的基礎在於他經驗了所發生的事件,而保羅則按他的經驗建立了理論和原則。

3. 基督宗教對華人的意義

在現代全球化影響整個世界之前,華人已經開始向世界各地遷移。⁷ 東南亞大部份地區的本地文化,和華人的宗教文化早已有所交流,形成了較為同質性的融和。⁸

⁷ 陳志明(2011)〈遷移、本土化與交流:從全球化的視角看海外華人〉,載《華人移民與全球化:遷移、本土 化與交流》,廖建裕、梁秉賦主編(新加坡:華裔館)頁 3-23。

⁸ 參王愛平(2011)〈天的信仰與祭祀:印尼孔教的調查研究〉,載上註書,頁 173-191;戚常卉 (2018) 〈新加坡的觀音信仰與華人宗教景觀〉,載《移動之民:海外華人研究的新視野》張瓊惠、梁一萍主編(台北:台灣師大出版中心)頁 149-164。

而在十九世紀華人開始較大規模向西方國家遷移之前,西方國家早已開始向中國叩門,對中國有巨大影響的就是十六世紀明末來中國的天主教耶穌會,最有代表性的人物包括利瑪竇,湯若望等,他們帶來了西方的哲學,藝術,先進的科學和基督宗教。他們的傳教策略主要以士大夫階層為對象,成功進入朝廷,明末名相徐光啟等知識分子,正面地接受基督宗教,甚至成為了天主教徒。雖然基督宗教和中國傳統宗教,主要是佛教和道教,較為異質,但彼此之間衝突不多,尤其以儒家為本的知識分子,以「敬鬼神而遠之」的態度處理宗教,部份人採取了較為排斥的態度,也有部份採取較寬容的態度。耶穌會教士的學問在知識分子中贏得了接納和尊重。9

然而在十九世紀,由於西方工業革命之後,大量產品輸入中國,因為貿易逆差及政治文化間之差距,結果兵戎相見,而因為西方軍隊船堅炮利,大敗清兵,以致西方帝國主義在十九世紀不斷侵略中國,而在這個地理發現的大時代,西方傳教士就隨著西方帝國主義的船隻來到中國,「西方基督宗教是帝國主義侵略中國的工具」這個污名成為中國社會的主流印象。然而,基督宗教本身源自猶太教,屬於亞洲而非西方,基督宗教曾於唐代(公元 635)、元代(公元 1245)、明代(公元 1583)三次進入中國,完全和侵略中國無關,這三次進入的結束都因為被政府以不同原因禁教所致。10由十九世紀至今,基督宗教終於可以在中國延續發展,即使在文化大革命(1966-1976)的有計劃迫害下,不但不被遏止,更成為過去四十年改革開放期間巨大發展的基礎。11

然而,從唐代至今,基督宗教即使已經被海內外一定數目的華人所接納,絕大部份華人教會和傳 道人都由華人負責,財政亦來自華人,故此基督宗教可說已經是華人宗教之一;但是,基督宗教 和中國文化之間因彼此的異質及歷史傷痕,¹² 一直未能有真正的彼此交流,了解和對話。面對 目前全球地域化的年代,我們必須面對宗教與多元種族及文化的處境。

所以,要明白基督宗教的特質,必須由其猶太教的源頭及歷史發展和變化作出了解。根據本文上面的研究,基督宗教是從以宗教和民族一體的猶太教所蛻變,將宗教和民族脫勾,成為一個超越民族、階級、性別、地域的宗教信仰,一個信仰基督宗教的人可保留其本身之民族、階級等身份,而保羅本身作為一個出生於外邦的猶太人又具羅馬公民身份,這個經驗和海外華人相似,故此由保羅發展的基督宗教具多元化,包容性,並且強調不同民族、階級、性別之間,破除隔閡建立和好的關係,甚至接納外邦人敬拜的「未識之神」等同於猶太人、基督徒所信的「創造宇宙和其中萬物的上帝」。海外華人在身處的國家通常聚居及建立華埠,不同的華人宗教必須共存及彼此團結支援,基督宗教和華人宗教建立彼此尊重、交流,對話的關係尤其重要,這樣華人才可以在多元種族宗教文化中成為一股團結的建設力量,對所處的社會作出貢獻。

¹⁰ Latourette, K.S. (1929) A History of Christian Missions in China (Taipei: Cheng Wen, of London: SPCK)

⁹ 孫尚揚(1994)《基督教與明末儒教》(北京:東方)。

¹¹ 李華偉編(2016)《三十年來中國基督教現狀研究論著選》,中國基督宗教重要文獻匯編叢書,卓新平・盧龍光總主編(北京:社會科學文獻出版社);高師寧主編(2018)《田野萬象:當代中國基督教發展報告》(香港:基督教中國宗教文化研究社)。

¹² 我們必須面對基督宗教和華人宗教在本質上的相異性,包括基督宗教以上帝的啟示作為信仰的起點,因此有《聖經》,又強調耶穌基督這個歷史人物作為人中保等。

田立克《系統神學》之歷史如何終結一中華神學資源再探索

徐濟時

引言:筆者(下稱本人)曾撰首文〈田立克《系統神學》之述介與簡評 - 中華神學資源探索〉, 細論這三冊裝共五部分名著的開書一系列「總介紹」。本人提到會為該書結束的第五部分,另文 討論。(參首文的標題13)因為,這上世紀作品面對二戰後世局動盪,含有對世界終結的獨到神 學關注,就是該書的第五部分「歷史與神國」(History and the Kingdom of God),乃論到生命/生 活延展成「人生歷史」的存在上諸問題,和神國予以的答案。第五部分的「神國」作為獨立於該 書第一部分方法論的「理性與啟示」(REASON AND REVELATION)、第二部分「存有與父神」(BEING AND GOD)、第三部分「存在與基督」(EXISTENCE AND THE CHRIST)、第四部分「生命與聖靈」(LIFE AND THE SPIRIT) (第二至四部分「三一神學」是全書主體)。1 田氏在這最後第五部分提出「歷 史」終結於神國全實現、也終於神學全結束,內容豐富,甚值得後人察識。2本人有需要先行交 代,因他這經典有很龐大的分層分點討論,而本文是用探索中華神學的資源為出發點來理解,所 以不是作綜合或撮述,而是作合乎己用的選取,然而這亦覆蓋第五部分大多數課題。要關注的 是,田氏的母語和思考是德國語文,直至他近五十歲往美國教神學,才轉向英美語文從事學術工 作,因此必含「德體英用」如我們「西體中用」的困難問題;這本《系統神學》實披戴當時盛極 於西方的「德式神學」,研究者不能忽略、但要超越這方面。本文沿用前文的模式,即是注腳往 往包括論述的原文 (不加引號),以供研究者掌握第一手資料。

田氏為其《系統神學》的第五部分(在第三冊,下稱系 3/V3) 先作介紹,稱著作的第二部分論 聖父、第三部分論聖子、第四部分論聖靈,皆成終於第五部分,**所論的就是延伸第四部分進入生** 活的層次而成為他解說的「歷史」3,這引申出三方面:聖靈臨在(Spiritual Presence)、神國(Kingdom of God)和永生(Eternal Life)。(297頁,系3)神國處於兩者中間,成為他先要論述的內容,下詳。

第一章:歷史中尋覓神國 (HISTORY AND THE QUEST FOR THE KINGDOM OF GOD)

論到歷史本身的大學問,田氏基於其治史觀,先稱歷史是沒有「裸史」(naked facts)這一回事, 因為歷史的發生和從中的解讀是不可分割的。4 歷史的維度(historical dimension)是主觀和客觀

¹第一冊的「總介紹」透露田氏如何作這第五部分的「佈局」:life has a dimension which is called "history." And it is helpful to separate the material dealing with the historical aspect of life from the part dealing with life generally. This corresponds to the fact that the symbol "Kingdom of God" is independent of the trinitarian structure which determines the central parts. This part of the system must give an analysis of man's historical existence (in unity with the nature of the historical generally) and of the questions implied in the ambiguities of history; and it must give an answer which is the Kingdom of God. (p.67, V1)

²田氏在本書重視歷史,而筆者的《一國兩制圓宗局》(2018 年)另提出「經文釋義配合後歷史驗證」(exegesis in historical verification)的方法論(該書 384 頁),以致今後神學開發上,亦能「大用」歷史。

³田氏對「歷史」分作多層次多向度的討論:A theological discussion of history must, in view of its particular question, deal with the structure of historical processes, the logic of historical knowledge, the ambiguities of historical existence, the meaning of the historical movement. It must also relate all this to the symbol of the Kingdom of God, both in its inner-historical and in its trans historical sense. (p.298, V3)

⁴ There is no history without factual occurrences, and there is no history without the reception and interpretation

的聯合,每一歷史事件必定包含事實和解釋在其中。5

田氏認為,歷史有前歷史(prehistory)和後歷史(post history)之分,他對前者舉例為亞當活在伊甸樂園,而對後者指涉到烏托邦式(完美的)意念-歷史中人類到達最後階段就是神國實現在地上。6 然而,田氏斷定這一歷史終局,連耶穌也不知道何時來到;如此就容讓人類歷史的未來,開放予當下經驗發展出種種可能性。7 本人認為這一式「神開放歷史觀」與另一式「神主導歷史觀」,構成張力,但不一定相衝,在乎各自推至哪一程度的「極端」。

曾經兩次大戰和冷戰的田氏,有這一番歷史洞見:雖然每個人是在面向社群其他人,從而實現自己這個人;然而在歷史層次方面,群體(groups)而非個人(individuals),才是直接的歷史持份者。因為,「個體人」需要擁靠一中心權力令彼此聯成一群體,從而保住自身力量以面對其他相近力量的群體。 透過立法施政和武裝力量的權柄(authority)、亦透過保住自己擁有權力的工具,雙方在位者以力對力相逢。這就是現代語境下所稱的「國家」互動,因而歷史實是諸國家的歷史(history of states)。歷史的影響力,可以透過經濟、文化和宗教的群眾和運動,在一國中或跨國下多方踐現。8

這一種像亞伯拉罕蒙召往外的使命,往往各以表徵/象徵形容(symbolic expression),成為一眾國家的使命意識(vocational consciousness)。在古文明大國如中國、印度等,皆有不同形態的表徵存在之。田氏認為其意涵於古希臘就是將希臘人和野蠻人分別出來,於古羅馬就是高舉羅馬法律的優越性,於大英帝國就是臣服其領土子民接受基督教人文主義(Christian humanism)及基督教文明(Christian civilization),於俄羅斯就是以正教傳統或馬克思預言救離於西方,於美國就是堅信能勝過舊世界的咒詛而展開新生和實現對外民主宣教(democratic missionary)及自由(liberty)。(310-340頁,系3)

田氏親歷第一次世界大戰的前線戰事和第二次大戰前納粹的脅迫,餘生「投奔」上述所稱許的民

that work within a state or that cut across many states. (p.308-309, V3)

of factual occurrences by historical consciousness. (p.302, V3) / 田氏稍後專論歷史的解釋時再說:**Every legend, every chronicle, every report of past events, every scholarly historical work, contains interpreted history...... It includes the selection of facts according to the criterion of importance, the valuation of causal dependences, the image of personal and communal structures, a theory of motivation in individuals, groups, and masses, a social and political philosophy,...... (p.348, V3)**

⁵ Human history, as the semantic study of the implications of the term *historia* has shown, is always a union of objective and subjective elements. An "event" is a syndrome (i.e., a running-together) of facts and interpretation. (p.302, V3) ⁶ The significance of this question lies in its relation to utopian ideas with respect to the future of mankind. The last stage of historical man has been identified with the final stage of fulfillment with the Kingdom of God actualized on earth. (p.307, V3)

Not even Jesus knows when the end will come..... This leaves the future of historical mankind open for possibilities derived from present experience. (p.308, V3)

⁸ the fact that the direct bearers of history are groups rather than individuals, who are only indirect bearers..... They must have a centered power which is able to keep the individuals who belong to it united and which is able to preserve its power in the encounter with similar power groups. In order to fulfill the first condition a history-bearing group must have a central, law giving, administering, and enforcing authority. In order to fulfill the second condition a history-bearing group must have tools to keep itself in power in the encounter with other powers. Both conditions are fulfilled in what is called, in modern terminology, a "state," and in this sense history is the history of states..... historical influence can be exercised in many ways by economical, cultural, or religious groups and movements

主自由美國。因此,可以理解他會肯定(未擁抱,後詳)美式民主的正面價值,尤其是保障中央式歷史群體(國家)之內「個人以創造性自由決定歷史進程」這方面。⁹ 相對於個人,歷史中連綿出現帝國(empires)這種權力結構(power structure),就是大歷史下個人或社團無從迴避的悲愴意含。¹⁰

田氏認為有一定意義的是,聖經表達歷史的意思是用上政治性表徵,乃是「神國」而不是「聖靈的生命」或「經濟的豐盛」。這一個指向政治領域的核心元素,為歷史的終極目的帶來充分性象徵。¹¹ 然而,田氏在這方面點到即止,沒有接續解讀下去。他只聚焦詳論「人國」所衍生的歷史矛盾和其中的哲學延伸意義,不贅。(參 313-339 頁,系 3)

田氏指出影響西方和共產主義至大的黑格爾的歷史觀,有不足之處,就是沒有理順「除舊」的一面;田氏指出歷史的偉大在於不斷邁向「立新」,而這種「新」具有含糊性亦成為歷史的悲劇性格。這現象反映在兩代之間,新一代為求「新」,往往無視「舊(建制)」也是推陳(舊)出新(disregard the creative processes out of which the old has arisen),才有今天;「舊」的代理人,看得見新一代拆除其曾艱辛取得偉大的創新(creative past),但看不到他們會成為新一代創新的絆腳石。為此田氏指稱,每一個政治行動必是邁向一些新意,但有别的是,這「新」是為了新(人)或是為了舊(人)。(343頁,系3)

這新與舊的歷史衝突,若任何一方視己所求為終極至上,就會進入極度破壞性階段(most destructive stage)。這情況不單在政治方面,在宗教領域更為直接;就是神聖的「舊」和先知的「新」這雙方的衝突,發展至全面毀滅性的宗教戰爭和宗教迫害。12 本人深信大半生在歐洲度過的田氏,必由各處歷史遺蹟和國民教育察識世俗和宗教戰爭的深廣禍害,其中最慘烈的「三十年戰爭」(1618-1648)這一場政教混合之戰,使歐洲死去近半男性、戰央德國失去三分二人口,歐洲諸國至此才願去除「政教合一」這舊制度。歷史功課的代價何其大。(拙作《一國兩制圓宗局》240頁,注15)

自奧古斯丁解釋的歷史,被定調一個方向:末後的日子,乃是在基督教會的基礎上開展。他使歷史出現這方面的含糊(ambiguity),導致一種古典的表述:羅馬(天主)教會自命為體現那末世異象中基督在地上千禧年的統治。田氏嚴厲地對待此種自我解讀,評這特點為既屬上帝又屬鬼魔

⁹ democracy is not an absolute political system, but it is the best way discovered so far to guarantee the creative freedom of determining the historical process to everyone within a centered historical group. (p.347,V3)

¹⁰ No individual and no group can avoid the dynamics of history in order to avoid the tragic implications of the greatness of history as it is expressed in the symbol of empire. (P.341, V3) 田氏補充帝國可以出現對個人的「高度控制」或「助長自由」這兩種反向:There are two contradictory tendencies, the one toward a totalitarian control of the life of everyone who belongs to a history-bearing and especially to an imperial group (only the dictatorial elite or the dictator alone is free to act historically), the other toward the personal freedom that fosters creativity. (p.342, V3)

¹¹ It is significant that **the symbol in which the Bible expresses the meaning of history is political : "Kingdom of God,"** and not "Life of the Spirit" or "economic abundance." The element of centeredness which characterizes the political realm makes it an adequate symbol for the ultimate aim of history. (p.311, V3)

¹² The struggle between the sacred old and the prophetic new is a central theme of the history of religions..... these conflicts reach an all-surpassing destructiveness in religious wars and persecutions. (p.344, V3)

(both its divine and its demonic traits)。(345 頁,系 3);他追索出這樣一條路逕:猶太人先作這方面使命的自我解讀,正如在先知文學所見,就是耶和華所建立的統治遍及普世所有國家。 13 到了第一世紀基督教開展,這一解讀進至人生全領域(all realms)的神國觀、直至奧古斯丁起教會在帝國支持下的得勢自大。 14

歷史觀(transcendental interpretation of history):神國的公義和權力載體的公義,兩者之間分離沒有交集,小教派的烏托邦和加爾文的神權政治的歷史解讀,皆被排斥。企圖以革命改變腐敗的政治系統是違背神旨意,因神仍會護佑保守一切,這足以反映在日後中歐、東歐的封建時期。15但來自這一政教背景的田氏,對此不敢茍同。他認為不該分離 (contrasts) 創造領域和救贖領域而至對立;權力本是受造為美好(created goodness) ,並成為生活最基本構成的一個元素。(356頁,系3)他如此總結:「這超越式史觀,將神國表徵為一個不動、超越自然的秩序,只予個人死後進入,大大失去那由聖經表徵的如我們以主禱文祈求那動態權能降臨地上(願祢的國降臨)、以抗衡那滲進教會內和帝國中屬鬼魔的權能。這史觀使神國如此失勢,導致文化被排除於歷史中被拯救行列。」16

至此,田氏帶領我們進到「以神國答為歷史之意含」的核心討論。在開首提到「歷史」可引申出三方面:聖靈臨在(Spiritual Presence)、神國(Kingdom of God)和永生(Eternal Life),位處中間的神國既是前者的彰顯,亦是後者的等同。田氏聲稱這雙互性質的神國成為基督教思想一個最重要和最難為的表徵,也成為對政治和教會的絕對主義一個最具評斷的象徵。17 他從歷史神學分析出「神國不單在高舉禮儀的兩個大公教會被邊緣化,亦在現今(按:上世紀中段)的社會福音運動、宗教式社會主義下被半陷世俗化,神國這象徵再次失去力量。這情況顯得突異,因為耶穌開始其傳道的信息就是天國近了,而基督教代表性主禱文是祈求神國降臨,神國本是備受重視。」18

separated by an unbridgeable gap. Sectarian utopian and Calvinistic theocratic interpretations of history are rejected. **Revolutionary attempts to change a corrupt political system contradict God's will as expressed in his providential action.** (p.355, V3)

the Jewish vocational self-interpretation, as given in the prophetic literature, sees such a key in the establishment of the rule of Yahweh over the nations of the world. (p.349, V3)

In terms of the symbol of the Kingdom of God, this means that "Kingdom" includes life in all realms, or that everything that is participates in the striving toward the inner aim of history: fulfillment or ultimate sublimation. (p.350, V3)
 There is no relation between the justice of the Kingdom of God and the justice of power structures. The two worlds are

ib 原文: "this view interprets the symbol of the Kingdom of God as a static supranatural order into which individuals enter after their death instead of understanding the symbol, with the biblical writers, as a dynamic power on earth for the coming of which we pray in the Lord's Prayer and which, according to biblical thought, is struggling with the demonic forces which are powerful in churches as well as empires...... it excludes culture as well as nature from the saving processes in history." (p.356, V3)

¹⁷ In the former quality it is manifest through the Spiritual Presence; in the latter it is identical with Eternal Life. **This double quality of the Kingdom of God makes it a most important and most difficult symbol of Christian thought** and even more-one of the most critical for both political and ecclesiastical absolutism. (p.357, V3)

¹⁸原文: "the sacramental emphasis of the two Catholic churches has pushed the symbol aside, and today, after its use (and partial secularization) by the social gospel movement and some forms of religious socialism, the symbol has again lost in power. This is remarkable in view of the fact that the preaching of Jesus started with the message of the 'Kingdom of Heaven at hand'and that Christianity prays for its coming in every Lord's Prayer."(p.357, V3)

有趣的是,田氏分析亞洲宗教中特別是佛教,其中的「涅槃」(Nirvana)象徵,就能與「神國」這一象徵,構成終極論述的明顯不同性。19 本人認為田氏這一種對今生之後的分析,有助中國兩個人數最多的宗教基督教和佛教、加強宗教比較的研究,這對於護教和傳教皆有裨益。

論到神國的含意(connotation)和特性(characteristic),田氏分為四方面論述:第一是政治性,神國不是實實在在地上的掌權統治,而是一個天上的掌控力量(尤其能勝過比以色列人強大的敵人),後至兩約時期猶太教與新約,此種神性掌權成為一個轉化的天和地、一個歷史的新時期。20 神作為「王」不是以憲制性形相出現,而是以至聖至高的質體成為世上政治的掌控中心。(詳參注)21

第二是社會性,神國展現在和平的領域 ,而這種社會性與聖潔公義連結起來,作為無條件的道德命令。²² 第三是個人性,神國給予的永遠是歸於個別的人。²³ 第四是宇宙性,**保羅神學指向神成為一切的一切(God being all in all),基督將歷史的掌控歸給神,使歷史達成其終結目的。**(358-359 頁,系 3)

以上四方面,論說「神國」在歷史之中(immanent side)和在歷史之上(transcend side)。田氏提出這兩方面特性,詳加發揮在下一章。

第二章:神國在歷史中彰顯 (THE KINGDOM OF GOD WITHIN HISTORY)

田氏重返第五部分第一章開始時提出的「歷史」可引申出三方面,本章才闡釋第一方面「聖靈臨在」(Spiritual Presence,下詳)。他以此補充剛討論完第二方面的神國(Kingdom of God)。至於第三方面的永生(Eternal Life),在第三章才論到。這個二一三次序是其書寫的佈局。

論到神國中「歷史與靈裏新生命(new being)」,田氏引入西方神學常用的救恩史(Heilsgeschichte)這個德文作出概述。救恩擁抱啟示,啟示指出真理如何在這救恩中彰顯。因此,救恩史也可稱為

¹⁹ there is no other symbol in Christianity which points to the ultimate source of the differences as clearly as the symbol "Kingdom of God," especially when it is contrasted with the symbol "Nirvana." (p.357, V3) 20以下是田氏從舊約發展至啓示錄對神國的一個綜合描述: "It is Yahweh who wins the battle against enemies infinitely superior in numbers and power to Israel. It is God's holy mountain that, in spite of its geographical insignificance, will be the place to which all nations come to worship...... The peace between the nations includes nature, so that the most hostile species of animals will live peacefully beside each other. This was most impressive in the so-called apocalyptic literature of the intertestamental period..... The earth has become old, and demonic powers have taken possession of it. Wars, disease, and natural catastrophes of a cosmic character will precede the rebirth of all things and the new eon in which God will finally become the ruler of the nations and in which the prophetic hopes will be fulfilled...... The divine mediator is no longer the historical Messiah, but the Son of Man, the Heavenly Man. This interpretation of history was decisive for the New Testament. Inner-historical-political aims within the Roman empire were beyond reach." (p.359-360, V3)

The word "king" in this and many other symbolizations of the divine majesty does not introduce a special constitutional form into the symbol material, against which other constitutional forms, such as that of a democracy, must react; for "king" (in contrast to other forms of rule) has since earliest times been a symbol in its own right for the highest and most consecrated center of political control. (p.358, V3)

the social element in the symbol is a permanent reminder that there is no holiness without the holy of what ought to be, the unconditional moral imperative of justice. (p.358, V3)

The transhistorical aim toward which history runs is not the extinction but the fulfillment of humanity in every human individual. (p.358, V3)

在啟示和救恩的歷史預備期,惟一有漸進性元素的就是「從未成熟進到成熟」(from immaturity to maturity),這一種成熟過程其中最為需要的,是舊約彰顯的神國預備基督作為最後啟示的出現。基於此,田氏認為**以色列人出埃及這個主題,就是邁向歷史中心的成熟化進程(maturation toward the center);所有宣教活動也須跟隨舊約的先知式潔淨的宗教察識(religious consciousness)。他隨即舉出這成熟化進程正是今天(按:二戰之後)日本身處的東西相遇,也是現代西方文化在過去五百年發展的主題。本人認為他没有為此說法提出理據,以日本和西方的歷史解釋他的「成熟」觀、與「出埃及」事件相提並論,如斯歷史解釋頗為天馬行空。(365頁,系3)**

「神國是耶穌成為基督並成為歷史的中心」這一核心命題(按:在基督宗教頗具一致共識),田 氏舉出宗教史中猶太教、回教和佛教逐一比較,觀點獨特,茲引如下:

猶太教視民族出埃及之後,諸先知和末世文學的期望沒有實現(相對基督教認為已經實現於基督),因此「出埃及」之後一直沒有新的歷史中心,對於猶太教未來不再有中心而只有終結。基督教和猶太教對歷史的解釋,就此出現無從跨越的鴻溝。²⁴

早出於基督教的猶太教、後出於基督教的回教,皆難以接受耶穌是基督(教名由此出)且是歷史的中心。此兩教不曾有、不能有另一個中心,可見於下:「穆罕默德成為先知,不會憲構出一個事件從中歷史獲取一個宇宙性確立的意思,因為回教的宇宙普世性仍未從其具體特殊性釋放出來。」²⁵ 「佛教更不是在上述處境之下,因其史觀是屬非歷史性解釋(nonhistorical interpretation of history)。佛陀/佛(Buddha)不是過去和未來的分水嶺人物;他是身蒙光啟而這可發生於過去未來任何時間,他不是一個歷史運動的創始成終者。」²⁶

相對於回佛的創教人物,「耶穌降世且(證)為基督是一個歷史事件,從中歷史變成具有自身的意識和意思。」²⁷ 田氏雖然指基督降世是如四福音所說「到了時候」這一個命定性,但他持定歷史具開放性未來(openness of history toward the future),而不同意歷史含貫設性設計(consistent design)。(373 頁,系 3)田氏所言,似是呼應上章開始提出的中央式歷史群體(國家)之內,仍

²⁴ 原文: "The prophetic and apocalyptic expectations of Judaism remain expectations and do not lead to an inner-historical fulfillment as in Christianity. Therefore no new center of history after the Exodus is seen, and the future, center is not center but end. At this point the fundamental and unbridgeable gap between Jewish and Christian interpretations of history appears." (p.368, V3)

²⁵ 原文: "The appearance of Mohammed as the prophet does not constitute an event in which history receives a meaning which is universally valid. Nor is a universal center of history provided by the foundation of a nation which, in the sense in which the prophets interpreted it, is the "elected" nation. And this is so because its universality has not yet been liberated from its particularity." (p.368, V3)

²⁶原文: "Buddha is not for the Buddhist a dividing line between before and after. He is the decisive example of an embodiment of the Spirit of Illumination which has happened and can happen at any time, but he is not seen in a historical movement which leads to him and is derived from him. "(p.368, V3)

 $^{^{27}}$ 原文: "The appearance of Jesus as the Christ is the historical event in which history becomes aware of itself and its meaning." (p.368-369, V3)

有空間予「個人以創造性自由決定歷史進程」, 意即**神掌管的歷史是奇妙地能容個人「改變」的歷史**。

田氏接着分述「神國與教會」和「神國與世史」這兩大領域。

田氏曾在第四部分論到教會教義(162-247 頁,378-384 頁,系 3),他在此再說:教會(按:此字複數應指堂會)是神國的代表(representatives) 而合成為一個屬靈社群 (Spiritual Community),但同時堂會也有其矛盾(paradoxical)一面,就是堂會也可以成為代表鬼魔的國度(churches may even represent the demonic kingdom)。 28 本人認為田氏用字引起驚訝,但實指堂會中人會受試探而犯罪,讓那惡者得逞(如教牧性失德時有發生)。

這方面的矛盾,亦可從教會史不同階段的宗派「自以為是」²⁹ 得見,田氏強調:**教會歷史不能等同於神國,但亦不能說沒有將神國彰顯(manifestation),惟有那教會(堂會)不認耶穌是基督才是止步的基督教會(has ceased to be a manifest Christian church)。但二千年來教會歷史出現的 瀆職(profanization),即世俗化和禮儀化,前者多出現在更正教、後者多出現在天主教,反映出唯 我獨尊(自以為是)下對「耶穌是基督」的各自引申和彼此對質。(378-379 頁,系 3)**

此外,更正教將神職人員(priest)還俗(layman),嘗試指出神聖(holy)不是受限於地方、聖秩(orders)和功能,但在這非神聖化做法中,難免使基督教文化步入完全世俗化。田氏慨嘆於早期神學有能力吸納希羅文化的世俗創見,透過斯多亞主義的哲道 (Stoic Logos) 訂定教義,將古代文化成為素材來建立普世教會,這在原則上即包括所有人類文化中創新的正面元素。但現代西方文化中這世俗世界,已從其母體聯合中分裂出來。30 本人認為田氏這一種歷史觀是隱含「西方中心主

²⁸田氏毫不客氣先後指出教會的失陷:the churches share actively both in the running of historical time toward the aim of history and in the inner-historical struggle of the Kingdom of God against the forces of demonization and profanization that fight against this aim. p.375, vol.3 / (the churches) they are profane and sublime, demonic and divine, in a paradoxical unity. p.377, vol.3 / There is one line of demonization in Christianity, from the first persecution of heretics immediately after the elevation of Christianity to the position of state religion of the Roman empire, through formulas of condemnation in the declarations of the great councils, through wars of extirpation against medieval sects and the principles of the inquisition, through the tyranny of Protestant orthodoxy, the fanaticism of its sects, and the stubbornness of fundamentalism, to the declaration of the infallibility of the pope. (p.381,V3)_本人補充:其實在 1646年的《威斯敏斯特信仰宣言》第廿五章 論教會的第五點,已稱「天下再純正的教會也難免會有混雜和錯謬。有些教會簡直不是基督的教會,腐敗到一個地步,反倒成為撒但的會堂。」(The purest Churches under heaven are subject both to mixture and error: and some have so degenerated, as to become no Churches of Christ, but synagogues of Satan.)。

The Anglican churches are inclined to elevate the first five hundred years of church history to superiority over the other periods and to elevate themselves because of their similarity to the early church to superiority over the other churches. The Roman church attributes unrestricted absoluteness to itself in all periods. The Greek Orthodox churches derive their claim to superiority from the first seven ecumenical councils with which they live in an essentially unbroken tradition. The Protestant churches could make similar claims if they considered the history between the apostolic age and the Reformation as a period in which the church was only latent (as it is in Judaism and paganism). p.378, vol.3 / One thing is obvious: one cannot call church history "sacred history" or a "history of salvation." Sacred history is in church history but is not limited to it, and sacred history is not only manifest in but also hidden by church history. Nevertheless, church history has one quality which no other history has: since it relates itself in all its periods and appearances to the central manifestation of the Kingdom of God in history, it has in itself the ultimate criterion against itself-the New Being in Jesus as the Christ. (p.381, V3)

In so doing, however, it does not escape the tendency to dissolve the holy into the secular and to pave the way for a total secularization of Christian culture, whether it is by moralism, intellectualism, or nationalism..... Early theology was

義」,懷緬西方教會史的優越傳統與其不幸的現代失落,未有指出早期神學的建構過程,顯然受到希臘哲學的影響走向形而上學化,忽略形而下的倫理實踐方面(這批評已有西方近代知名學者提出)。這恰好在田氏他這一套系統神學廣談「形而上」的內容,折射出他的倫理關注欠奉(可參本中心《研究季報》02 期拙文〈當代西方神學家的生命問題〉論到田氏的倫理失守)。神國在人類歷史以至其代表的教會中,確實陷入很多掙扎困難,但神國仍然不失制勝、不斷苦勝。至於「神國與世史」的另一領域,教會史作為神國的代表,也是世界史一部分,甚至存有各式屬世的結構和特徵於其中。31 當教會從政治權力退台,不論天主教或更正教,先遭受其自身的誠信(honesty)審判,才輪到其具甚麼資格審判別人。32

過去二千年的西方世界史,被教會推動轉化,尤其在人與人的關係帶來最基本改變。田氏聲稱: 教會史影響世界史主要在於促成「良心不安」,基督教文明不是神國而是神國在其中的不斷提醒。 33 本人認為這一分析意義重大,因為神國作為一個人類「上空」的掌控力量,其對世界歷史(包括教會史在其中),是以國度中所有真理不斷提醒世人的良心,不只限於政權的良心。教會(堂會)不適合自我提升至神國的地位來審判世界,其也要、甚至先要被真理審判自己。

至此,田氏進一步論到神國與權力的關係方面。神作為權力的存在本體是所有權力之源。在聖經,權力表徵於上帝、基督或教會皆是豐富的,聖靈則是權力和意涵的動態結合(dynamic unity)。神和神國永恆地施行 (exercise) 這權力。(385頁,系3)他特別指出:政治態勢和政治建制的民主化,雖然是用於抵抗權力中拆毀性意含,但若將神國等同民主的制度,就是完全錯誤。這是很多人的混淆,以致將民主理念提升至直屬於宗教性象徵,以至將它取代神國。因此,眾教會必須判斷(judge)任何政治性行動和理論,這種判斷,對於權力政治(power politics)不應是權力的反對、而應是權力的肯定,甚至是當正義受損時(justice is violated)履行權力的必須。田氏指教會這一種先知祭司式的功能,不是控制政治權力和以神國名義迫出某種具體的解決;在歷史中神國不是在遇上中央性權力體時、例如國家,作出權力的否定。34

able to absorb the secular creation of Hellenistic-Roman culture. Through the Stoic Logos-doctrine, it used the ancient civilization as material for building up the universal church, which in principle includes all positive elements in man's cultural creativity. The question then arises as to why a secular world broke away from this union in modern Western civilization. (p.380, V3)

The history of the churches shows all the characteristics of the history of the world, that is, all the ambiguities of social self-integration, self-creativity, and self-transcendence. The churches in these respects are the world. They would not exist without structures of power, of growth, of sublimation, and the ambiguities implied in these structures. (p.382, V3)

The judgment of a Protestant group against communism may be equally as justified and equally as questionable as that of the Catholic group. But it can have undergone the test of its honesty, this test being that it has first brought judgment against the churches themselves, even in their basic structure; and this is a test which the Roman church would never be able to undergo. (p.383, V3)

the main impact of church history on world history is that it produces an uneasy conscience in those who have received the impact of the New Being but follow the ways of the old being. Christian civilization is not the Kingdom of God, but it is a continuous reminder of it. (p.384, V3)

³⁴ In so far as democratization of political attitudes and institutions serves to resist the destructive implications of power, it is a manifestation of the Kingdom of God in history. But it would be completely wrong to identify democratic institutions with the Kingdom of God in history. This confusion, in the minds of many people, has elevated the idea of democracy to the place of a direct religious symbol and has simply substituted it for the symbol "Kingdom of God."..... churches must judge political actions and theories. Their judgment against power politics should not be a rejection of power but an affirmation of power and even of its compulsory element in cases where justice is violated...... it is not their function to control the political powers and force upon them particular solutions in the name of the Kingdom of God......

上述論述帶出一些有趣的現象,田氏身為德國信義宗背景的牧師,保持「兩國論」下國家權力的肯定這一想法不出為奇。然而,他面對納粹德國的民主扭曲和壓迫,移居「民主聖地」美國,於上世紀五十年代正值美蘇兩大集團的冷戰形成之際,他貴為美國頂級神學家竟不擁護「民主至上」的意識形態(甚至傾向撥冷水),倒是值得普遍贊成民主的基督徒加以深思。

田氏續說:「**眾教會將會失去其屬靈群體的代表性,如果他們以軍事或經濟的武器作為工具來傳播基督的信息……教會應該支持團體或個人代表「神國的和平」**,而拒絕參與任何看為必要的權力鬥爭,和願意承受從所屬和得保護的政權而來無可迴避的反應。」³⁵ 田氏此言是否對堅持信仰受到的逼迫、或對宣教史迹的評論、或對美蘇冷戰的回應,他並無說明,誠屬可惜。

田氏將民主和神國採取一種獨特的結合觀:「民主機制的本性,在涉及政治中央與政治成長之間產生的問題,就要嘗試聯結衝突雙方-來自舊的傳統一方和新的革命一方-各持的真理。在力求合一下以合法途徑移除一個政府,若能以成功,就代表神國在歷史中的勝利,因為它戰勝彼此的分裂。」³⁶

對西方教會(按:政教結合的處境)而言,神國在世界歷史的作為,就是對通常站在傳統保守一方的宗教(包括基督教),以先知的精神多予挑戰。當屬靈能力帶來屬靈革命,一方就會轉向另一方。但日後它又會累積成一種保守性,直至下一次的革命再現。這就是神國有韻律地在歷史中作出歷史移動之奇工(This rhythm of the dynamics of history is the way in which the Kingdom of God works in history)。(389-390 頁, \S 3)

那麼,個人在歷史中又與神國建立怎樣的關係呢?田氏嘗試糾正一種不少人嚮往的超越式信仰生活,他認為個人把自己從歷史中抽身出來不是一種神國的勝利。因為超越(transcendent)的實在本是在歷史之內(inner-historical)進行超越,就是在參與神國在歷史中的掙扎並從中超越。因為沒有人的命運是不會受歷史狀況影響的,個人命運及歷史要求其作犧牲是與其參與歷史的程度成正比。37 田氏至終肯定:個人投身參與歷史的存在,就能獲得終極意義。38

the Kingdom of God in history does not imply the denial of power in the encounter of centered political groups, for example, nations. (p.385-386, V3)

³⁵原文: "But certainly it is the way of the churches as representatives of the Spiritual Community. They would lose their representative character if they used military or economic weapons as tools for spreading the message of the Christ...... to represent the "Peace of the Kingdom of God" by refusing to participate in the compulsory element of power struggles and who are willing to bear the unavoidable reactions by the political powers to which they belong and by which they are protected." (p.388, V3)

原文: "It is the nature of democratic institutions, in relation to questions of political centeredness and of political growth, that they try to unite the truth of the two conflicting sides. The two sides here are the new and the old, represented by revolution and tradition. The possibility of removing a government by legal means is such an attempted union; and in so far as it succeeds it represents a victory of the Kingdom of God in history, because it overcomes the split." (p.389, V3)

³⁷ One cannot reach the transcendent Kingdom of God without participating in the struggle of the inner-historical Kingdom of God. For the transcendent is actual within the inner-historical...... But the more one's destiny is directly determined by one's active participation, the more historical sacrifice is demanded. (p.392, V3)

³⁸ The participation of the individual in historical existence has received an ultimate meaning. (p.393, V3)

在這一章,田氏將他主張的「關聯神學」(參前一文的標題 12),多方聯上政權和民主的層面來解讀,甚為切合近現代處境的需要。我們可從美蘇「舊冷戰」至美中「新冷戰」、香港「九七後」至「一九後」等政經社變遷,藉田氏所言思考華人教會可有的積極見證,在歷史步向新的變遷中開發適切於處境的神學,好將複雜難解的問題帶入神國的層面給予非俗世的答案。

第三章:神國成為歷史之終結目的 (THE KINGDOM OF GOD AS THE END OF HISTORY)

這整套書結束的一章,分三方面討論。第一是歷史之終結或永生(The End of History or Eternal Life),第二是個人及其永遠(與永恆互通而用)的命運(The Individual Person and His Eternal Destiny),第三是神國的時間和永恆(The Kingdom of God: Time and Eternity)。

第一方面,田氏論到歷史之終結。他解說此分題原文 the end of history or eternal life 的 end 有兩個向度:finish and aim(完終和目的),帶出內蘊於歷史的終極目的是「永生」(eternal life)。這正好表達神國「超越於和內藏於歷史」(the transcend and the inner-historical)兩方面。神學上綜合稱之為末世論(Eschatology),就是表述為「那日子」、「末後的事」等。(394-395 頁,系 3)末世論可包括時間方面理論和實存方面理解兩方面,田氏指出:從時間而言,過去和將來相遇於現在(present)、包含於永恆的「現時」(eternal "now")。 但兩者不是被現在吞去,它們有自己的獨立性和不同功能。³⁹ 從實存而言,人類在 20 世紀上半所發生的歷史大災難,和自世紀中段出現的自毀自滅的威脅,由此引發一個對末世全方位的熱烈關注。⁴⁰

田氏對歷史和永恆作出原則性的辨別:永生的「生活」和天國的「國度」是實在和具體的象徵,這有別於其他那些出現於宗教性歷史和對終極(ultimate)的世俗性表達。⁴¹歷史活動無論是如何屬靈性的,其中的個人進入屬天的領域(heavenly realm),皆不再以這些活動在天上的國度發揮貢獻。永生脱離歷史的扭曲而實現其潛藏於正向歷史的一切。⁴²對於田氏認為屬地的無份於將來屬天的,本人稍有保留,因為「愛」就是永不止息地延續至天上的「生活」,反而知識(神學)止於天上。(林前十三章)因此我們可以此衡量如何在今生作有永遠應用的投資。

基督教正如世上其他宗教的最後審判,皆是超越個人,指向全宇宙。希臘文審判一字意指分開, 充分指向宇宙性審判的特性:分別出好與壞、真與假、被拒絕的與可接納的。⁴³

³⁹ Past and future meet in the present, and both are included in the eternal "now." But they are not swallowed by the present; they have their independent and different functions.(p.395-396, V3)

It is only the historical catastrophes of the first half of the twentieth century and the threat of man's self-annihilation since the middle of the century that have aroused an often passionate concern for the problem in its fullness. (p.396, V3)

⁴¹ (eternal) "life" and "kingdom" (of God) are concrete and particular symbols, distinguished from others that have appeared in the history of religion and in secular expressions of the ultimate. (p.396, V3)

⁴² History is, so to speak, the earthly realm out of which individuals are moved into the heavenly realm. Historical activity, however seriously and spiritually performed, does not contribute to the heavenly kingdom.....Eternal Life, then, includes the positive content of history, liberated from its negative distortions and fulfilled in its potentialities. (p.397, V3)

The Greek word for judging (*krinein*, to separate) points most adequately to the nature of the universal judgment: it is an act of separating the good from the bad, the true from the false, the accepted ones from the rejected ones. (p.398, V3)

田氏更指出時間與永恆有以下關係:時間是永恆被造成具有限的狀式,時間歸終於其內在的永恆本身(time is the form of the created finite, and eternity is the inner aim) $(399 \, \mathrm{\mathbb{F}})$,永遠不是事物將來的境況,而是「經常每刻」的現在(present),永遠不單在人之內能被感悟到,更有分於存有整體內的所有存有。44

本人認為這一哲理式解讀極需正確了解,因人人活在時間中,往往理解今生來世為兩個階段的時間,亦將永生歸類為來世那段不止的時間。但按田氏有別的分析:「活在永生中」是始於今生(出生),而非來生(死後)。這亦見於耶穌的教導,常將生(life)和永生(eternal life) 互通而用。從這一角度看,「信耶穌得永生」不是等待一個死後階段的永生,而是信主一刻即開始的今生階段的永生;個人活着(未死)信主所得的這「永生」,是有待每個人使這永生「活成今生的豐盛」。(約十10)

永生也是等同於神國的實現,這意思是永生是宇宙中心沒有化去(dissolve)的個體中心的「生活」,是不含糊不崩解的愛的生活(the unambiguous and non-fragmentary life of love)。(401-402 頁,系3)永生就是道德的完終,因為生活在宇宙的和完滿的愛下,已優先於律法所要求的道德了。45 永生也是宗教的完終,因為「天上的耶路撒冷」不再是殿(代表宗教),而是神所住的城。46 第二方面「個人及其永遠命運」,歷代所關注的「自由意志與獲得永生」之間的問題,田氏以另一個角度來梳釋,他聲稱:命運是由每一個人自己決定的,因為每一暫時性事物皆含有一目的性關聯至永遠,而只有人能感悟到這一種永遠性,此種感悟就給他有自由去違抗它所帶來的「永生」這一命運。這就取決於他如何作出決定:他可以放棄,但不會至於全棄;他可以實現,但不能全實現。47 田氏這番言論,反映其辯證思維,就是人能違背神但不至最壞,人能順從神但不達最好;所以沒有最壞的惡人,也沒有最好的聖徒。人永遠有反向變改的可能性, 就像逼迫教會的掃羅,變為建立教會的保羅。

對於那一種論到個人命運是永遠被定罪或永遠被救贖,田氏認為最有問題的是**雙重預定論**(某派)教義,它有如鬼魔般含意:它引入一種個人與上帝永遠(從始至終)的割裂。48

田氏認為,萬物至終合一於神的愛和神的國這一教義,取去以地獄作為「永遠定罪」的象徵。這

our understanding of time and eternity: **The eternal is not a future state of things. It is always present, not only in man (who is aware of it), but also in everything that has being within the whole of being.**(p.400, V3)

⁴⁵ Eternal Life is the end of morality. For there is no ought to be in it which, at the same time, is not...... we call Eternal Life the life of universal and perfect love. For love does what law demands before it is demanded. (p.402, V3) the end of history is the end of religion. In biblical terminology this is expressed in the description of the "Heavenly Jerusalem" as a city in which there is no temple because God lives there. (p.403, V3)

⁴⁷ Everything temporal has a "teleological" relation to the eternal, but man alone is aware of it; and this awareness gives him the freedom to turn against it.....every human being turns against his *telos*, against Eternal Life..... The *telos* of man as an individual is determined by the decisions he makes in existence on the basis of the potentialities given to him by destiny. **He can waste his potentialities, though not completely, and he can fulfill them, though not totally.** (p.406, V3)

⁴⁸ the traditional solution which described the eternal destiny of the individual either as being everlastingly condemned or as being everlastingly saved. The most questionable form of this idea, **the doctrine of double predestination**, **has demonic implications: it introduces an eternal split into God himself.** (p.407, V3)

教義沒有取去末日神審判含有定罪一面的嚴重性(the seriousness of condemning side of the divine judgement)。(408 頁,系 3) 每個人皆有走向全善與全惡兩特性,人的不完美和唯靠神恩的拯救這教義,引領我們歸向(上帝主權下)雙重預定的教義,或前往(人類不自主下)共性本質化的教義(universal essentialization,請先看本注和下注,才看以下評論)。49 對於後者「共性本質化」顯為田氏在下文給予「個人及其永遠命運」作答案,本人認為田氏解說中將犯罪的個人責任性推向社會責任性,縱有其合理性,但留有空間予邏輯推論下去成為寬待個人罪責的所謂普救論。這就與他在上文強調的神末日會嚴厲地審判罪,構成難以解困的矛盾(或二律背反)。然而,田氏在這關鍵問題上語焉不詳、立場不表。

對於個人進入永生,基督教用不朽(immortality)和復活 (resurrection) 作為永生之外兩個常用字。復活是聖經的用字,但不朽是取自柏拉圖所稱「(靈)魂的不朽」。在很早期的基督神學,「不朽」一字已經用上,而在大範圍的基督教思想中,不朽(按:死後無體而活的柏拉圖式迷信)已取代了復活的象徵。(409頁,系3)誠言,本人認為對華人教會來說,受苦的神學在佈道上和栽培上都較受重視,而復活的神學就相對簡化和較少應用在信仰成長方面的栽培,復活大能作為生命更新的動力備受忽略,誠屬可惜。「感恩主代死」加「經歷主復活」,是缺一不可的雙面救贖神學。

不朽的傳統用法是以片語表述為「(靈)魂的不朽」(immortality of the soul),如此就引入魂、體的二元主義。田氏認為這違背了基督教概念的靈是包括存有(being)的各個層級,和不配合聖經用「身體復活」的象徵。50 言下之意,這可指「靈」包括「魂」和「體」,近似一元論的人觀。基於原本的(靈)魂不朽思想是有迷信、不合符基督教的成分,但基督教神學仍勇於使用為末世性想像。田氏認為在「永生」的教導上,要慎防「不朽」那原本迷信含義。51本人認為,田氏提及形塑西方神學鼻祖奧古斯丁其背後的柏拉圖,後者的「靈魂不朽說」在中世紀前已被引進神學而居為「正統」、對永生方面真理佔有權威性解釋。田氏揭示此說含有迷信(即迷信正統化),對華人往往「迷信」正統權威---只能守不能改,帶來啟迪。

對於身體復活,田氏認為《使徒信經》的「我信身體復活」原是「肉體」(flesh)用詞,含有誤導

⁴⁹ The doctrine of the ambiguity of all human goodness and of the dependence of salvation on the divine grace alone either leads us back to the doctrine of double predestination or leads us forward to **the doctrine of universal essentialization** (If we use the term "**essentialization**," we can say that man's psychological, spiritual, and social being is implied in his bodily being-and this in unity with the essences of everything else that has being. p.413, V3)...... The total being, including the conscious and unconscious sides of every individual, is largely determined by the social conditions which he is influenced by upon entering existence. **The individual grows only in** interdependence with social situations...... **The question and the answer are possible only if one understands essentialization or elevation of the positive into Eternal Life as a matter of universal participation...... Whoever condemns anyone to eternal death condemns himself, because his essence and that of the other cannot be absolutely separated.** (p.408-409, V3)

the term is traditionally used in the phrase "immortality of the soul." This produces a further problem for its use in Christian thought: it introduces a dualism between soul and body, contradicting the Christian concept of Spirit, which includes all dimensions of being; and it is incompatible with the symbol "resurrection of the body...... The meaning of the "immortality of the soul" then would involve the power of essentialization. And in Plato's late doctrine of the world-soul, the idea of immortality in the sense of universal essentialization seems to be implied." (p.410, vol.3)

it would be wise in teaching and preaching to use the term "Eternal Life" and to speak of "immortality" only if superstitious connotations can be prevented. (p.412, V3)

成分。52 他指出:「復活促生而成的是「靈性身體」(Spiritual body)才是惟一具有意義的答案,並由此引申兩方面:永生中自我的意識不會失去,因為那不是無身分區别式永活;神國既是宇宙展現的愛,個人化就不會除去,因為擁有個人性才能參與這愛......復活不是從舊體另造出新體,而是舊體從死亡再生的轉化。」53

田氏在這方面最後提出永生和永死的對立概念,因為出於那永恆存有的受造者竟會成為永遠的失去者,是彼此矛盾的概念。這種「在永恆中永死」(death away from eternity)充滿各教會的講壇,並成為官方教義,這方面在歷史上可大分為兩派的思路。一派是奧古斯丁、阿奎那和加爾文 (Augustine, Thomas and Calvin),另一派是俄利根、蘇西尼和士來馬赫(Origen, Socinus and Schleiermacher)。田氏分析兩派之外,也評論更正教所放棄的煉獄教義。因篇幅所限,不贅,有興趣者可參第三冊 415 至 419 頁。

第三方面是「神國:時間和永恆」。田氏一再強調「其永恆觀不是沒有時間或無盡時間,亦不是否定或繼續今生暫時的成為永遠的。」⁵⁴

從歷史的發展看時間的動態(the movement of time),奧古斯丁將柏拉圖的時間循環性(circular character)改為直線向前的動態,從創造作開始到轉化所有暫時的邁向終結。田氏視這一觀點對神國作為歷史的目的是可能的和需要的。⁵⁵ 但他認為仍有不足,提出以曲線(curve)從上走向下再升向上,而曲線的底部是「存在之現在」(existential now)。時間之結束不是在過去或在未來一個明確的時刻,而是如神的創造每刻皆是前進過程,其中包含創造和完成、開始和結束。⁵⁶

如此,就要將永遠生命(eternal life)連上「神生命」(divine life),才能為時間、永恆作有意義的討論。按田氏解說,神是永遠的,在神本身不存在有沒有時間或無盡時間等時間問題;「神是永遠的」這命題,表述神是永恆地活著(living)。永生就是生活在永遠/永恆、生活在神的裏面(life in the eternal, life in God)。這表達以下觀念:所有暫時的從永恆而來亦回歸到永恆。(420頁,系3)田氏指稱使徒保羅同有此觀念,可將此象徵名之為末世性「泛(萬有)在神內論」(eschatological

The phrase in the Apostles' Creed is "resurrection of the flesh," that is, of that which characterizes the body in contrast to the spirit, the body in its perishable character. But the phrase is so misleading that in any liturgical form it should be replaced by "resurrection of the body" and interpreted by the Pauline symbol "Spiritual body." (p.412, V3)

53 原文: "The only meaningful answer here, as in the assertion of a Spiritual body, is in the form of two negative

statements. The first is that the self-conscious self cannot be excluded from Eternal Life. Since Eternal Life is life and not undifferentiated identity and since the Kingdom of God is the universal actualization of love, the element of individualization cannot be eliminated or the element of participation would also disappear..... resurrection is not the creation of another reality over against the old reality but is the transformation of the old reality, arising out of its death." (p.413-414, V3)

原文: "We have rejected the understanding of eternity as timelessness and as endless time. Neither the denial nor the continuation of temporality constitutes the eternal." (p.419, V3)

Augustine took a tremendous step when he rejected the analogy of the circle for the movement of time and replaced it by a straight line, beginning with the creation of the temporal and ending with the transformation of everything temporal. This idea not only was possible in the Christian view of the Kingdom of God as the aim of history but was demanded by it. (p.419-420, V3)

⁵⁶ But the end of time is not conceived in terms of a definite moment either in the past or in the future. Beginning from and ending in the eternal are not matters of a determinable moment in physical time but rather a process going on in every moment, as does the divine creation. There is always creation and consummation, beginning and end. (p.420, V3)

pan-en-theism) (按:田氏挪用此字似有意與「泛神論」分别出來)。57

田氏在全書結語嘗試為神辯護,稱神不是一位隨己意創造、任己意拯救那般無情地申張主權的神。相反,**創造是由愛驅使,神愛得以實現是唯有透過他者擁有自由來拒絕或選擇這愛。神驅動每一個生命的存在邁向實現化和本質化(actualization and essentialization)。**因為宇宙中,永恆的層面就是屬神的生活本身,乃是充滿神的祝福。58

以上討論「今生之後」(life hereafter)的末世性種種象徵,是為使人在死後的屬神生活,滿有榮耀和祝福的意義。此為全書結語。

小結:雖然田氏全書和第五部分「歷史與神國」所論及的多不是原創性,不少是承繼其上代德國神哲學的討論,但他能造出綜合前人之見和加以轉化,使其學理升上新台階和具備解釋力,自圓其說、自成一理。他否定不少自由神學(Liberal Theology)之說而靠近福音信仰,縱然偏向以哲學「包裝」福音神學(Evangelical Theology),但其中對歷史邁向終極的各方面探討和解說,為後學打開不少新門路,是田氏最珍貴貢獻!

⁵⁷ it agrees with the Pauline vision that in ultimate fulfillment God shall be everything in (or for) everything. One could call this symbol "eschatological pan-en-theism." 田氏意識到這個「in-ness」引發的問題而作三方面補述:The first meaning of "in" in the phrase "in God" is that it is the "in" of creative origin. It points to the presence of everything that has being in the divine ground of being,. a presence that is in the form of potentiality (in a classical formulation, this is understood as the presence of the essences or eternal images or ideas of everything created in the divine mind). The second meaning of "in" is that it is the "in" of ontological dependence. Here, the "in" points to the inability of anything finite to be without the supporting power of the permanent divine creativity even in the state of estrangement and despair. The third meaning of "in" is that it is the "in" of ultimate fulfillment, the state of essentialization of all creatures. (p.421, V3)

the eternal act of creation is driven by a love which finds fulfillment only through the other one who has the freedom to reject and to accept love. God, so to speak, drives toward the actualization and essentialization of everything that has being. For the eternal dimension of what happens in the universe is the Divine Life itself. It is the content of the divine blessedness. (p.422, V3)

閱讀推介 05

《基督教聖經與神學詞典》

漢語聖經協會 2003 年出版

編輯委員會: 盧龍光(主編)、曹偉彤、周永健、褚永華、郭鴻標、賴品超、戴浩輝、黃錫木。

「字典」往往是閱讀人和研究者必備的第一部助讀性參考書,當然不代表其充分性,但其必要性,就十分肯定。「查字典」能盡量減少人云亦云、望文生義等毛病,所以好的字典,在今天資訊爆炸(充斥劣料)的網絡新時代,就更加重要了。

這一本工具書孕育自 1998 年,從編委會可見當時香港主流的神學院皆有教研人員參與其中,顯 示本書的學術高水平和代表性。

「主編序」稱原計劃本書是在香港及內地分別出版,可知其設定閱讀對象之廣闊。本書希望解決兩岸三地長期存在的翻譯差異引致混亂的問題,尤其針對神學生及翻譯工作者所需。

至於內容方面,本書聲稱有如下特色:「所收錄的名詞大部分不會在普通的詞典中出現......不但 搜羅了西方神學界使用的詞目,同時也收集了一些在亞洲和華人神學界通行的詞彙,還加上 15 個附錄項目。」

附錄佔全書近三分一篇幅,內容豐富,如包括華人很看重但不知其詳的「聖經經文、抄本、譯本」 (內中分出四類正典書目:新教的、猶太教的、天主教的、東正教的),甚為重要。另外,附錄也 詳細展示「舊約次經和偽經」、「新約次經和偽經」。這些資料,能助讀者知曉 66 卷正典以外的天 地,增廣見聞。

本詞典主要涉及聖經研究、教會歷史(特包括來華宣教士)、神學教義和禮儀信仰等詞目,達90萬字之多。使用法如一般的字典方便,並貴在能將兩岸三地不同的譯詞羅列,且大多譯詞加上精簡的解釋。這兩方面,是網上資料的作者(或無作者)未必能說得準、做得好的功夫,所以本詞典仍是今天水準參差的網絡世界(包括維基百科、百度)以外,一本應在身邊的工具書。

最後或有需要一提,本詞典羅列的相關人物範圍,欠缺了一些重要的歷史人物,筆者發現所欠的至少有:影響倪标聲極大的西教士和受恩 Margaret Barber (1866-1929)、享譽聖經神學界的 Geerhardus Vos(1862-1949)和 George Ladd(1911-1982)、北美福音派領航的 Harold Ockenga(1905-1985)、有在生的 Billy Graham (葛培理/葛理翰)(1918-2018)卻無同等影響力的 John Stott(1921-2011),誠屬美中不足,盼其再版時補漏。

補一句,知識無價亦有價,「破費」購買正版的著作,能支持寫作人無後顧之憂(有收入)、寫多 些好書,互惠互益,是所至盼。



https://ctrcentre.org

Canada 加拿大文更

114B 8988 Fraserton Court Burnaby, BC, Canada V5J 5H8 Tel: 1-604-435-5486

Web:www.crrs.org Email: info@crrs.org

Hong Kong 香港文更

Unit 809 8/F Fortress Tower, 250 King's Road, North Point, Hong Kong Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441 Web: www.crrshk.org Email: info@crrshk.org

Toronto 多倫多文更

P.O. Box 7247 7060 Warden Avenue Markham ON, L3R 5Y0 Canada Tel: 1-416-786-9255 Fax: 1-416-229-9771

Web: www.crrstoronto.org Email: info@crrstoronto.org

U.S.A. 美国文更

P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802, USA Tel: 1-415-696-6728(SF)

Web: www.crrsusa.org Email: info@crrsusa.org