

总序

宗教是一种社会历史现象，马克思和恩格斯曾经说过：宗教没有历史^①，宗教没有同社会的历史相脱离的独立的历史。随着科学技术的进步和社会的发展，在宗教的领域中也出现了许多新情况、新问题和新的发展趋势，有些新情况是我们始料所及的。概括起来，这些新情况大致有以下几个方面：

1. 按说随着科学的昌明，社会的发展应该有助于人们生活中宗教意识的削弱和世俗化思想的发展，但二战后至今宗教徒人数呈持续上升的趋势。据 1991 年大英百科年鉴提供的数字，1990 年中期，全世界 252 个国家（或地区）的人口总数为 52.92178 亿人。信仰各种宗教的总人数为 41.93178 亿人，占人口总数的 4/5。其中基督教徒就有 17 亿多（罗马天主教徒近 10 亿，新教徒 4 亿多，东正教徒 2 亿多，再加上其他教会的信徒）；伊斯兰教徒有 9 亿多；佛教有 3 亿多信徒；印度教有 7 亿多信徒；还有许多民族宗教和民间信仰的信徒。而无神论者和无宗教信仰者仅有 10 亿多人，占世界人口总数的 1/5。西方社会学家和宗教学家声称，21 世纪将

^① 见《马克思恩格斯全集》第 3 卷第 30 页。

是宗教的世纪。这种情况值得我们重视。

2. 宗教与政治从来是交织在一起的，但二战以后，各宗教参政议政的意识大大加强，宗教性的政治活动在世界各地复苏，这是战后各宗教组织的一大特色。宗教组织用宗教的特殊性而燃起宗教的、政治的、民族的和国家间的纷争层出不穷，对个别国家和地区的政治形势有举足轻重的影响。更有一些震惊世界的大事件也和宗教有关，如：1979年伊朗宗教领袖霍梅尼领导的伊斯兰革命，推翻了巴列维国王的统治；1979年尼加拉瓜桑地诺民族解放阵线推翻了索摩查的独裁统治，这是第一次天主教徒完全卷入的一场政治革命运动，有四个神父担任了革命政府中部长的职务；1986年，在菲律宾天主教徒的通力合作下，推翻了马科斯的独裁统治；1989年，在东欧剧变过程中，宗教界的积极介入也是十分明显的，尤其在波兰，团结工会的胜利和天主教會的积极支持密不可分。

由于宗教信仰有着广泛的跨阶级的特点，其信徒往往属于对立的社会集团、阶级力量，反映在其政治要求上各不相同。所以，他们所形成的政治势力很不相同，可以是最极端主义、恐怖主义的集团；也有不少具有革命民主思想的平民阶层，以特殊的形式反映人民大众要求解放的意向；更有很大一部分和平主义的力量，致力于世界和平运动，推动和促进世界和平。这就要求我们特别审慎地加以区分。

3. 随着一个多中心的政治结构在世界形成，宗教领域也出现多元化的倾向。首先表现在各种学说思潮的多元化。各种思想学说的代表人物纷纷著书立说，各抒己见，形成不同流派，有的甚至成为新神学、新宗派、新兴宗教的基础。其次表现为各种性质的宗教组织林立，甚至标榜为新兴宗教的组织风起云涌，仅日本一国就有新兴教团七百多个。如果说有些传统教会因其形式化的

仪式和刻板的说教显得死气沉沉，这些新兴的组织则显得生气勃勃，一派兴旺发达的景象。他们不分宗派、国别、民族，只要志趣相同，就走到一起，或静坐修禅，或唱歌跳舞，或如拉丁美洲的基基团（基层基督教团体）和非洲的黑人教会，在一起谈解放，谈现实。这些团体往往不被正统教会所承认，有不少带有神秘主义色彩。这些组织性质各异，有像在圭亚那森林中集体自杀的人民圣殿教那样的组织，也有像基基团那样的寻求团结自救的民间组织。另外，就是在传统教会内部表现出来的非常突出的离心倾向。各地的分支组织要求根据自己地方的特点、民族传统、文化特色进行工作，自己管理自己，不受统一集中的上级组织管辖。这一点在罗马天主教会中表现得最为明显。

4. 当时代发展到现代科技革命的大潮流时，宗教也随着而向现代化和世俗化发展。它首先反映在神学理论上，把对未来天国的关注转移到今世、现在。世俗神学的先导者朋谔斐尔认为，来世的说教人们已不感兴趣，应把宗教转变为现代人们主观上感到有需要的生活方式。这种思想在 60 年代后成为风靡一时的思潮。日本佛教系的新兴教团创价学会提出“利善美”的价值论来代替“真善美”。人们关心的不是彼岸世界的赏善罚恶，而是现实中的伦理道德问题。其次反映在宗教仪式上。宗教组织针对人们周末希望轻松一下而懒得去教堂的心理，充分利用电视、广播传播福音，组织所谓电子教会。西方不少青年团体在咖啡厅、娱乐场所进行布道，有的成立青年职工辅导中心，名目繁多。拉美和非洲的教徒把当地的土风舞也搬到宗教仪式上来，再次表现出宗教组织不再是单纯的传教组织和联系信徒的地方。它们从事更多的世俗经济活动。几乎所有的宗教组织都从事经济、商业活动，甚至进行军火生产工业、投机生意、旅游事业。有的组织其本身就是庞大的金融集团，有着巨额财富。许多宗教领袖本人就是百万富

翁。

综上所述，当代世界宗教演变有着这样一些新特点、新趋势。因此，宗教现状的研究成为一项迫切的任务。

1987年我们接受国家社科七五重点项目：“当代世界宗教现状及其发展趋势”的课题时，心中不免惶恐，幸而受到世界宗教研究所历届所长任继愈、杜继文、孔繁等同志的大力支持。经过所内外学有专长的专家学者的通力合作，我们搭起了《当代世界宗教丛书》的架子。暂定丛书为五卷：《当代佛教》、《当代伊斯兰教》、《当代天主教》、《当代基督新教》、《当代东正教》，把在当今世界影响最大的三大宗教都包括进去，邀请了所内外著名学者担任各卷主编，组织了数十人的写作班子。写作期间各卷主编都先后出国，进行时间不等的考察和收集最新资料；有的书稿班子人员更迭数次；有的书稿因形势变化而推倒重写。数历寒暑，现在总算把初步的成果——《当代世界宗教丛书》呈献给读者，也算是抛砖引玉，填补我国在这方面研究的空白，期待更完备更高质量的现状研究著作问世。我们这套丛书，由于上述现状研究的困难，研究人员的视角不同，规格体例上也不尽相同，希望读者鉴谅并提出宝贵意见。

冯嘉芳

1992年12月于北京

前 言

《当代天主教》，主要评述 20 世纪 60 年代后天主教会的变革概况，也就是天主教会所宣称的，梵蒂冈第二届大公会议（1962. 10. 11—1965. 12. 8，简称梵二会议）以来，各地教会所进行的“适应时代形势”（Aggiornamento）的现代化工作。

所谓大公会议，是天主教会最高级的教务会议，也是教会的最高权威。它在教皇亲自主持下，聚集全世界所有主教，一起研讨信仰、教义、伦理等问题，制订具体方针和政策，颁布各地教会必须执行的指导性文件。

教会最初的几届大公会议，实际上是由皇帝主持召开的。他们自认为是天主教信仰的捍卫者，指挥各地教会，命令各地主教。例如公元 325 年的第一届大公会议，通称尼西亚会议，它通过的天主教第一部信经，即尼西亚信经，是在君士坦丁皇帝主持下制订的。从第四届大公会议开始，才由教皇的代表主持。现今召开大公会议，已是教皇的特权；他既是会议主题的制订者，又是会议的当任主席。

随着时代的推进和教会斗争的需要，各届大公会议都有相应的研讨主题。会议在制订各种信条、教义或教规时，总会颁布若干禁令或规定。大公会议的名称是根据开会的地点而命名的。

梵蒂冈第二届大公会议，是天主教教会史上迄今举行的第二

十一次重要会议。讨论主题是“教会的自我革新”和“基督徒的合一”；口号是“适应时代形势”。它被称为天主教现代史上的转折点和里程碑。这届会议断断续续开了三年，前后共 168 次全体大会，10 次公开大会。主教出席人数最多时达 2393 名，最少一次也有 1911 名。此外，还有各修会的会长、特邀的神学家和教会法典专家以及教徒代表。并且曾邀请东正教和新教等主教列席会议。会议公布了 4 个宪章、9 个法令、3 个宣言，总共 16 个重要文件。

天主教在近两千年的教会史上，要数最近几十年来的变化最为普遍和深刻。如果说近两千年的教会史是以东西教会分裂和欧洲新教崛起为特点而反映出罗马天主教和罗马教皇力图争取和逐渐确立其绝对权威的话，那末在 20 世纪行将结束之际，人们看到的则是这种权威的急剧衰落，金字塔式的教阶制逐渐被教徒为主体的平面型体制所代替，罗马天主教开始承认自己是由各地许多个别的教会组成的，教皇是为各地教会服务的。罗马天主教也注意到全世界各基督教派只能在平等的基础上进行联合。罗马天主教表示，不分信仰，同全人类开展对话，共同建设和平的世界。那种把罗马天主教理解为唯一正确和至高无上的官僚机构的观念，业已被人们所厌恶和抛弃。梵二会议在这关键性的问题上作了原则的修改和果断的决定。

无可否认，梵二会议是以崭新的面目出现的。首先它不像过去历届大公会议，与外界隔绝，在完全保密的情况下举行，而是一切都公开，讨论采用会内外结合的方式，所有议题和文件都通过报刊和电台向外披露。其次它不像历届大公会议，颁布什么信条，宣判什么异端，处分或绝罚什么学说。正如《梵蒂冈第二届大公会议简介》自己所表白的：“教会在世界面前绝不当世界的反对者，在伊斯兰教面前绝不当十字军，在现代谬误面前绝不当

《现代邪说提要》^①的教廷。”翻开教会史，历届大公会议都是在宣扬唯我正宗的同时，谴责异己，制造基督教世界的分裂。唯独这次大公会议既注意自我革新，又呼吁基督徒合一。所以，在一定程度上，这次大公会议是在解除思想禁锢的情况下召开的，在民主的气氛中进行讨论的。大会听取教内外各派的不同意见，宣布了大家基本上都能接受的决议。

会议通过的16个文件，主要有以下五个方面的革新：

一、教会意识到当代的新形势

在16个文件中，《论教会在现代世界牧职宪章》，是大会最后表决通过的纲领性文件。

文件分两部分。第一部分阐述在当前的新形势下，教会与人应负的神圣使命。第二部分论述现代世界几个比较突出的社会问题，以及基督徒对这现实世界应尽的义务。

人在这一文件中占居了突出的位置。文件在叙述“当前世界发生深刻变化”和“现代人类进入到历史上一个新的时代”时，一改教会过去传统的观点，既肯定人自身，又确认人对现实世界的作用。现实世界的一切都是为了人，并由于人而达到最终目的。为此，教会愿意采取人性形式，同全人类对话，与全人类共命运，一起研讨现实社会的各种问题。最后，文件呼吁全世界基督徒，认清形势，意识到“来世的希望并不削弱人们对现世应有责任感”，积极加入为世界服务的行列，同全人类合作，共同建设新世界。

二、教会自身的改革

体制方面——《教会宪章》在教会学理论上作了一大突破，明

^① 即禁书目录。

确提出“上帝子民”的观点，抛弃以往那种“圣统制”观点。确认教会不是一个等级的社会，也不是一种世俗的统治，而是一种服务性的团体，为“上帝子民”工作的组织。因而原先金字塔式的体制将由信徒为主的平面型结构来代替。世界主教团的建立和地方主教权力的扩大，对罗马教廷起了平衡作用。

神学方面——在《天主的启示教义宪章》中，教会史无前例地作了自我检讨，郑重宣布《圣经》具有绝对的权威，教会要在《圣经》中汲取力量，使整个教会永葆活力。

本宪章在阐明《圣经》产生于当时的历史环境及其社会文化背景而采用特有的表达方式后，提请神学家和哲学家们，运用各自的民族语言去解释《圣经》，采纳各自的民族文化和观念去注释《圣经》。基于这种思想，后来在《论教会在现代世界牧职宪章》中作了更为明确和更为具体的指示：“神学家除了应坚持神学的固有方法和要求外，教会还请他们经常从事发掘向现代人宣讲真理更适宜的方法。”教会自古以来，“就设法以各民族的哲学智慧来解释《圣经》”。所以，这个宪章，实际上为神学思想本地化和多元化提供了理论根据。

礼仪方面——《礼仪宪章》是大会最早公布的文件。会议为了振兴教会的活力，对宗教礼仪作了许多改革，最重要的是简化繁琐的礼仪，以适应现时代的快节奏，放弃呆板的拉丁礼仪，改用本地语言，采纳各民族的形式和风格，使信徒容易理解和接受，从而有意识地主动参与。

三、基督徒合一运动

大会通过的《信仰自由宣言》、《大公主义法令》和《东方公教会法令》等文件，庄重宣布教会将改变过去“唯我独尊”的立场，放弃“宗教专制”，尊重每一个人的信仰自由。这无疑在天主

教会史上是一件破天荒的大事。

为了推动基督教各宗派的联合，大会对历史上造成的教会分裂作了自我检讨，教皇公开表示歉意。首先撤销 1054 年对东正教宣布的绝罚令，尊重东正教的礼仪传统；其次对新教各宗派在承认彼此存在着极大差异的同时，强调对基督信仰的一致性。大会呼吁，凡信仰基督者，在基督的旗帜下，求大同存小异，彼此谅解，戮力同心。为此专门成立“基督徒合一秘书处”，作为谋求共识和建立关系的常设机构。

四、尊重其他宗教

《教会对非基督宗教态度宣言》虽然比《信仰自由宣言》早公布一个多月，然而它是根据《信仰自由宣言》的原则制订的。该宣言明显地反映教会修正那个“唯我正宗”的“教会之外无救赎”的传统观点，确认上帝救赎的普遍性，向一切非基督教，诸如犹太教、伊斯兰教、佛教、印度教和其他各宗教开放，认为任何宗教信仰，只要严格遵照伦理道德规范生活，都可以获得“永生”。

为了促进同各非基督教宗教团体的联系，除设立“非基督徒秘书处”之外，还先后成立诸如“天主教与犹太教关系委员会”和“天主教与伊斯兰教关系委员会”等。

五、同全人类对话

会议根据《信仰自由宣言》的原则，提出不分信仰、不分种族、不分国籍，同全人类对话；甚至改变过去政治上一贯反共的态度，明确表示也要同无神论者对话。最后向全世界呼吁：“人无论有无信仰，都该有助于建设人人共同生活其间的世界。”教会为此除了设立“无信仰者秘书处”之外，还先后专门组织“正义与

和平委员会”“移民与观光委员会”“家庭委员会”“文化委员会”“妇女职务委员会”和“人类发展委员会”等等，以便同全世界各社会阶层进行联络。

会议期间和会后，天主教会进行了一系列的改革措施。首先，教皇本人以身示范，打破足不出梵蒂冈的与世隔绝的状态，开始登上国际舞台，如教皇保罗六世首次在联合国讲坛上发表演说，呼吁全世界和平与合作。尔后历届教皇追随其后频频露面，访问西欧、中东、北美、拉美、非洲、东南亚和东欧等国家。他们既传播基督福音，又宣讲各种社会问题。

其次，各地教会也纷纷运用其自主权，推进多方面的改革，从而出现礼仪民族化、教会生活民主化和神学多元化等新气象。许多开明的神职人员积极投入当地的社会活动，同社会各界人士打成一片。尤为突出的是，第三世界一些先进的神职人员明确提出教会是穷人的教会、宗教信仰必须与解放实践相统一的口号，鼓励信徒参加反对军事独裁、争取民主自由和民族独立等各种政治斗争。

显然，60年代后，天主教世界发生了巨大的变化。天主教会大多数的神职人员和教徒，确切地说，主要是教会的基层组织，能够顺应时代发展、正视社会现实，开展各项改革工作，力图使教会生活具有现时代的气息。

然而，人们又不能不看到，天主教会的急剧变化引起了教会内部保守派人士特别是最高领导的恐慌和不安，他们力图维护传统和保持手中的权力，一再利用其最高职位干预各国教会所开展的工作。例如梵蒂冈的主要机关信理部曾不断公开或私下发布指示，或是谴责这个理论，或是指控那个观点，或是警告某些神学家，或是处分一些修女。特别在1985年，它假借梵二会议召开20周年之际，发表《信仰报告》一文，对梵二会议以来的教会改革作了全面否定的估价；甚至还援用梵二会议文件，断言教会正在

从“自我批评走向自我破坏”，以致造成“严重的信仰危机”。代表保守势力的信理部一心想让整个天主教会倒退到梵二会议以前的老路上去。

可见，梵二会议虽然发出了“适应时代形势”的号召，但是斗争依然是十分激烈的。我们知道，事实上，梵二会议通过的16个文件，本身是开明的改革派和守旧的保守派两方面意见调和与妥协的结果，改革派利用文件中有关改革的条文竭力推进改革，保守派则利用文件中诸如改革须经领导批准等条文强行阻挠改革。文件的具体实施不可避免地存在着斗争，天主教会的改革无疑是不会一帆风顺的。

不过，时代在前进，教会也得前进；世界在变，教会也得变。大多数神职人员和教徒沿着社会发展的步伐，意识到教会组织体制和权力结构等改革势在必行。他们不赞成开历史的倒车，强烈要求罗马当局遵循梵二会议的开放精神，不断革新，使教会不至于落在时代后面而被历史所淘汰。

本卷就当前天主教内部这种新与旧、保与革的矛盾进行评述，其中既有各地教会在推进改革过程中所遇到的新问题，也有神学、哲学和伦理学等在社会实践过程中所提出的新课题。本卷主要目的，通过评述当前天主教会的改革概况，向我国宗教研究工作者和关心宗教问题的读者，介绍一些原始资料，提供一些研究线索。可是，由于天主教世界本身极其复杂，各地教会改革情况又极不平衡，试图把天主教内部发生的一切囊括无遗，显然是不可能的，即使我们想细心地勾画出一个轮廓，也难免出现挂一漏万的缺陷。加上我们才疏学浅，舛误错讹更是在所难免，希望读者多多谅解和指正。

傅乐安

1994年元月于北京

目 录

前 言

第一章 梵蒂冈第二届大公会议	(1)
第一节 会议概况	(1)
第二节 新精神	(4)
第三节 历史背景	(10)
一、近现代种种哲学思潮、社会学说对中世纪神学的冲击 二、 国际政局变化对教会的震动 三、科技进步对宗教世界观和天 主教神学的冲击 四、教会内部各种反对派引起的冲突和造成 的影响 五、教会陷入空前的困境 六、转变的时机	
第四节 梵二会议的革新	(28)
一、神学革新 二、对世界作出积极评价 三、宣布天国在此 世 四、扩大上帝的救赎神恩 五、制订新的教会学 六、组 织改革 七、礼仪改革	
第二章 当代罗马天主教会的对话活动	(94)
第一节 教会内部的对话	(94)
第二节 与全世界的对话	(96)
第三节 与其他基督教会和其他宗教对话	(98)
一、与东正教会的对话 二、与圣公会的对话 三、与新教会 的对话 四、与其他宗教的对话	
第四节 与马克思主义的对话	(133)

一、与西方马克思主义的对话 二、与苏联、东欧的对话

第三章 梵二会议后的神学思想..... (190)

第一节 天主教神学思想简史 (191)

第二节 神学思想方法的革新 (196)

——扬弃欧洲传统神学思维模式

第三节 神学研究的自由 (201)

——拒绝传统神学的权威

第四节 宗教信仰自由 (210)

——否定天主教宗教专利

第五节 当代基本伦理神学 (216)

——向传统伦理神学挑战

第六节 婚姻神学 (227)

——问题丛生的婚姻伦理学

第七节 解放神学 (254)

——拉丁美洲的穷人学说

第四章 当代天主教哲学..... (269)

第一节 天主教哲学简史 (269)

第二节 天主教哲学的现代化 (278)

第三节 当前天主教哲学界的一些新现象 (283)

一、神学思维与哲学思维 二、同马克思主义对话 三、同西方哲学流派对话 四、天主教哲学的最新设想

第五章 当代天主教伦理学..... (305)

第一节 伦理学研究对象的演变 (306)

一、伦理学与神学的关系 二、伦理学与社会学 三、天主教伦理学的研究对象、范围及科目

第二节 理论形态与其观点的演变 (315)

一、新托马斯主义伦理学的基本观点 二、有关伦理学问题的种种争论 三、一元化理论形态的解体

第三节 人的问题是当代天主教伦理学注意的中心 (332)

一、“现代人”问题 二、现代天主教的人性论及善恶观 三、 基督教人道主义	
第四节 伦理神学中的应用问题	(344)
婚姻与家庭道德问题 二、妇女问题 三、人口与节育问题	
四、医学伦理学问题 五、环境与生态伦理学问题	
第五节 天主教伦理学的发展趋向	(363)
一、广泛利用现代哲学和科学成果论证和解决宗教道德问题， 是当前天主教伦理学发展的一个重要趋势 二、道德的主观化	
三、道德规范的相对化 四、伦理神学将面对现实	
第六章 罗马天主教会在当代世界的社会作用和主要情况	(368)
第一节 西欧	(369)
第二节 东欧	(379)
第三节 美国	(387)
第四节 亚非拉地区	(390)
 附录一：罗马教廷主要机构简介	(395)
附录二：罗马教廷机构图	(399)

第 一 章

梵蒂冈第二届大公会议

1962 年 10 月至 1965 年 12 月，罗马天主教会召开了梵蒂冈第二届大公会议^①。它是自公元 325 年尼西亚大公会议以来基督教历史上的第二十一次大公会议，也是罗马天主教在现代召开的第一次大公会议。梵二会议是整个基督教历史上规模最大、参加人数最多、发表文件最多和涉及内容最广泛的一次会议。它作出许多重大的改变，从而掀起罗马天主教在当代世界的革新运动。梵二会议的召开，使罗马天主教的面貌发生了巨大变化，梵二会议有重要的国际性影响。

第一节 会议概况

1959 年 1 月 25 日，刚当选教皇几个月的约翰二十三世在罗马圣保罗教堂对红衣主教团发表讲话，宣布召开大公会议的决定。为此，罗马教廷随即成立了几个筹备委员会，负责各种准备工作。它们向全体枢机主教、大主教、主教以及教廷各部、各修会、修

^① 大公会议亦称公会议，是全体主教会议之意，有全球性的或教区性的会议之分。梵蒂冈第一届大公会议（1869.12—1870.7）是第二十次大公会议。

院、天主教大学和神学院系的首脑们发出了 2500 封信，就大公会议的议案广泛征求意见和建议。它们收到了两千多封寄自世界各地教区和教会机构的复信，在此基础上起草了会议的各种议案和文件草案。这些筹备工作用了三年多时间。

1962 年 10 月 11 日，梵二会议在梵蒂冈圣彼得大教堂正式开幕。出席会议的有全体枢机、各教会机构和组织的负责人以及来自世界各地 140 个国家和地区的大主教、主教等共 2200 名，再加上四百多年来第一次应邀派来的非天主教宗教团体的观察员^①、驻梵蒂冈外交使团成员和男女平信徒^② 代表等等列席旁听，使参加会议的总人数达到两千五百多人。

梵二会议分为四个阶段，共计十次全体会议。其中从 1962 年 10 月 11 日至同年 12 月 7 日的第一阶段会议是在约翰二十三世主持下进行的。1963 年 4 月 11 日约翰二十三世发表《世上和平》通谕，同年 6 月 3 日去世。他的继任者教皇保罗六世继承他的方针，从 1963 年 9 月 29 日开始主持了后面三个阶段的会议并主持制订和发表了会议的全部正式文件。1965 年 12 月 8 日，梵二会议正式闭幕，前后历时共三年多。

因为梵二会议是要在全教会推行全面改革的会议，许多崭新的观念被摆到桌面上向传统的旧观念挑战，所以持各种不同意见者之间经常发生激烈的辩论，有时甚至是争吵和抗议，个别的与会人员怀着强烈的不满愤而退出会议。经过多次的反复酝酿、讨论、修改和投票表决，梵二会议陆续通过并发表了 16 个文件。它们可分为三种类型：

① 1547 年的特朗特大公会议曾有新教代表出席，但引起一些天主教与会者的反对。

② 指天主教内没有任神职的在俗的一般教徒，在我国天主教界通称为教友。

1. 四个宪章：

- (1) 《教会宪章》(Lumen Gentium)，
- (2) 《天主的启示教义宪章》(Dei Verbum)，
- (3) 《礼仪宪章》(Sacrosanctum Concilium)，
- (4) 《论教会在现代世界牧职宪章》(Gaudium et Spes)；

2. 九个法令：

- (1) 《司铎之培养法令》(Optatam totius)，
- (2) 《司铎职务与生活法令》(Presbyterorum ordinis)，
- (3) 《主教在教会内牧灵职务法令》(Christus Dominus)，
- (4) 《修会生活革新法令》(Perfeetae caritatis)，
- (5) 《教友传教法令》(Apostolicam actuositatem)，
- (6) 《教会传教工作法令》(Ad gentes divinitus)，
- (7) 《大公主义法令》(Unitatis redintegratio)，
- (8) 《东方公教会法令》(Orientalium Ecclesiarum)，
- (9) 《大众传播工具法令》(Inter mirifica)；

3. 三个宣言：

- (1) 《天主教教育宣言》(Gravissimum educationis)，
- (2) 《信仰自由宣言》(Dignitatis humanae)，
- (3) 《教会对非基督宗教态度宣言》(Nostra aetate)。

上述梵二会议文件，以及梵二会议期间发表的教皇通谕和教皇讲话，阐明了罗马教会在许多问题上的理论、立场、观点和政策，显示出罗马教会进行革新的范围之广和规模之大。其中有些文件只是纲领性的，许多具体的细节有待进一步充实。梵二会议后罗马教廷成立了几个委员会，陆续又发表了一系列关于梵二文件内容及制订改革细则的文件。此外，从教廷到各种教会机构、大学和神学家们还不断发表训导文集、专著、论文等来阐述和进一步丰富梵二会议的思想体系。梵二会议是罗马天主教会革新运动

的开端，革新成为会后几十年来教会活动的中心内容，所以无论是教会人士、神学家，还是哲学家、思想家、历史学家、宗教学家以及政界人士、新闻记者和国防问题评论家等等，几乎只要论及当代的罗马天主教，就每言必称大公会议。“大公会议”一词被人们在广泛的意义上使用，既指会议本身，又指会议的精神，还指从会议开始的运动。“大公会议”成为教会革新的代名词，形成一项专门的学科。梵二会议的思想经过不断丰富，形成完整的新神学体系。梵二会议的革新从许多方面改变了罗马天主教会，使它以一个现代化宗教的面貌，呈现在世界面前。

第二节 新精神

梵二会议的发起者教皇约翰二十三世于1963年4月发表的《世上和平》通谕是梵二会议期间发表的第一个重要文件，而且是有史以来第一个不仅面对全天主教会，而且面对全世界和全人类的教皇通谕。这个通谕早在1962年10月梵二会议开幕前就已拟就，并在教会高层人士之中作了传达。《世上和平》通谕第一次系统地、完整地阐述了天主教会在当代世界中的社会政治总纲领和教会革新政策的总方针，并得到随后发表的梵二会议全部正式文件、尤其是被称作“梵二会议的一面镜子”的《论教会在现代世界牧职宪章》的全面呼应。梵二会议第一次向全教会和全世界宣布，罗马天主教会为“适应时代”，决定“对教会实行革新”，“教会向全世界开放”，教会要“与所有一切有良好愿望的人对话”。这个适应时代、改革开放和开展对话的新精神就是梵二会议的宗旨。其中对教会的革新是全面的，包括神学革新、教会组织的改革和礼仪改革。教会的开放有几个层次的内涵，即从组织上开放教会，开展与外部世界的交往，也包括教会内部教廷等高层组织对地方

教会、主教、神父和平信徒的开放；从思想上开放神学，目的是吸收当代各种哲学思潮和科学技术的成果，使神学得到丰富和实现适应当代社会的现代化；从教规上开放《圣经》，破除了不准许信徒在没有神父指导下自行读经的禁令，不仅可以使信徒熟知《圣经》从而加固其信仰，也可以扩大《圣经》在社会上的影响。而梵二会议破天荒第一次宣布的对话政策，则更是一改近两千年来“唯我独尊”的态度，愿意与其他基督教会和其他宗教友好交往，愿意“与分离的基督徒对话”，以便“争取基督徒的统一”，以及愿意与敌视了许多世纪的其他宗教和解，以便互相理解。梵二会议宣布罗马天主教会的对话对象也包括无神论唯物主义者，即马克思主义者、共产主义者^①，这是罗马天主教会反共策略的重大转变。罗马天主教会在历史上一贯反对共产主义，梵二会议也坚持这个传统的反共立场。它宣布“对这种违反人类共同思想和经验、并贬抑人性天赋尊严的万恶理论及行为，现在一如昔日，不能不以沉痛心情，极其坚决地加以摒弃”^②。它要信徒们“提供福音生活的见证来反对各种唯物主义”^③。

教皇保罗六世则在会议期间发表的通谕中公开指名谴责共产主义，说“要特别谴责无神论共产主义”，说它是“我们时代最严重的现象”。^④但是，梵二会议表示要用意识形态领域的斗争来代替过去政治上的敌对行动，变对抗为对话，这是前所未有的新策

① 会议文件中没有公开指名，用无神论、唯物主义作为共产主义、马克思主义的代名词。会议文件集的各种版本都注明：“共产主义”词条请见“无神论”、“唯物主义”。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第21节，见《大公会议文件集》，米兰，1967年版，第157页。

③ 《教友传教法令》，第31节，见《大公会议文件集》，第389页。

④ 保罗六世：《教会》通谕，1964年8月6日，见《梵蒂冈正式文件集》，波罗尼亚，1979年版，第2卷，第202节。

略。教皇约翰二十三世在提出对话政策的同时，也为对话政策制定了基础理论，即著名的“两个区分”理论。他说，一种理论与这种理论所指导下的运动是有区别的，理论一经制定就不易改变了，而运动却千变万化，运动比理论的容积更广阔、更丰富，它随着历史的进展可能受到各种影响而发生变化，因此即使是错误的理论指导下的运动也在变化之中，也有可赞同的积极因素。他还说，一种错误和犯了这种错误的人也是应区分开的。人有向真理的天性，今天他反对的，明天就可能接受；今天人们还不能接近的人，明天就可能接近他。最后他作出结论，教会要以可赞同的积极因素为基础，与持错误理论的人对话，在实践上寻求共同的东西，共同建设更为入道的社会。^①历来谴责共产主义的罗马天主教会梵二会议上第一次提出共产主义在实践上有积极因素，这是一个大的改变。

此外，梵二会议还表示要对教会实行“共同管理”，要给予地方教会一定的自主权，要实行教会内各阶层的平等，要奉行“政教分离”和“宗教自由”的原则等等。这些有关平等、自由观念原本存在于世，被资产阶级革命当作革命口号也早已流行了一二百年，现在罗马天主教会也接过这些原则，令人感到十分新鲜。梵二会议还十分突出地强调教会要“关心世俗事物”，要“积极参加尘世的建设”。这种态度与历史上罗马天主教会一贯贬低人生和尘世的传统立场形成极鲜明的对照，这是梵二会议所表明的一种最根本变化。

在宣布上述改革开放和对话的新精神的同时，梵二会议还对

^① 约翰二十三世：《世上和平》通谕，1963年4月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第57节；《论教会在现代世界牧职宪章》，第92、21节，同上书，第1卷，第1373—1384节。

一些传统的做法有所改变。它宣布本届大公会议与历届大公会议不同，其目的“不是重复教父们的教导”，“不是制订新的神学教义”，也“不是谴责异端”^①，而是仅以革新为目的。为了有利革新，梵二会议不再强调“教皇永无谬误论”，这一变化引起广泛的注意。“教皇永无谬误”这一观念在罗马天主教会历史上早已有之，它是在教皇哥利高里七世（1073—1085）于1075年发布的教皇敕令中规定的“教皇权力至上”和“教会永无谬误”信条的基础上发展起来的。但它只在教会传统中存在而不见经传，且不被所有神职人员、神学家和信徒普遍接受。1414年的康斯坦茨公会议在结束阿维农时期的教会大分裂时，为约束教皇权力以防止历史重演，曾制订大公会议高于教皇的信条。历史上一些异端派别大都反对教皇永无谬误说。只是晚至19世纪下半叶教皇世俗权力被剥夺前夕，教皇庇护九世为对抗欧洲资产阶级革命、意大利民族统一运动和理性主义哲学流派对天主教神学的冲击，极力主张教皇全权主义，并召开梵蒂冈第一届大公会议（1869—1870），制订和通过了“教皇至上”和“教皇永无谬误”的信条，将原规定分属于教皇和教会的二个属性归于教皇一身^②。自这一信条订立之日起，一百年来教会内外对它的抨击从未间断过。梵二会议并没有否定这一信条，但并不强调它，只是在必须提到它时，语气比较委婉，并且阐述的概念已与梵蒂冈第一届大公会议有所不同。首先，梵二会议说，教皇“在其职务中享有的永无谬误性”是“受膏于教会本身的永无谬误性”^③。其次，梵二会议还宣布，尽管主教们作为个人并不享有永无谬误性，但当他们与教皇保持着密切联系并就

① 约翰二十三世：《世上和平》，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第60节。

② 达奇·温杜里和约瑟·卡斯德拉尼主编：《宗教史》，都灵，第4卷，第549—550页；陶代斯高：《教会史》，米兰，第5卷，第314—318页。

③ 《教会宪章》，第25节，见《大公会议文件集》，第31—32页。

信仰的理论问题达成作为定论的一致见解时，特别是当他们集合在大公会议中时，“他们便是在无谬误地宣布基督的理论”^①。可见从本质上讲，梵二会议仍把“永无谬误”的属性保留给教皇，但在一定条件下主教、全教会和大公会议也分享^②。这无形中提高了主教、教会和大公会议的地位。教皇保罗六世本人提请人们注意梵二会议不强调“教皇永无谬误论”这一变化。他解释道，这是为了“让通常的训导可被全体信徒温顺地、心悦诚服地接受”^③。著名神学家汉斯·孔（Hans Küng）认为，梵二会议这样做是“明智的”，是“明白了团体的价值”^④。但实际上，“永无谬误”的属性归于何人这个延续了几百年的斗争并未止于梵二会议。如大公会议原计划在发表文件时用这样一个句式作开头：“经大公会议同意，朕谕令……”，这种口气显然把大公会议作为立法机关置于教皇之上。然而保罗六世并没有按原计划办，他从1963年12月4日发布两个最早制订出的文件起，用的都是这样一个开头：“朕和尊敬的神父们一同认可……”^⑤，并没有提大公会议，而且把有先后高下之分变为“一同”，从而巧妙地避开了教皇与大公会议孰先的争论，或者说是采取了一种互相妥协的方式以免激发新的矛盾。无论如何，梵二会议淡化“教皇永无谬误论”的做法不仅有利于实行教会内部的革新，也为罗马天主教会与其他基督教会和其他宗教和解提供了一个必要的前提。

梵二会议的召开，在教会内外和世界范围内引起各种不同的

① 《教会宪章》，第25节，见《大公会议文件集》，第31—32页。

② 齐阿德：《新风格的教皇》，见《活跃的大公会议》，米兰，1967年版，第192页。

③ 保罗六世：《1966年1月12日的讲话》，见《大公会议文件集》，第7—8页。

④ 汉斯·孔：《做基督徒》，米兰，1979年版，第562页。

⑤ 《大公会议文件集》：《活跃的大公会议》，第190—193页。

强烈反响。在法国、意大利和瑞士等有长期的天主教传统的国家，都有天主教会内极端保守的派别激烈反对梵二会议的革新。法国的勒弗尔（Marcel Lefebvre）便是其代表人物之一。这些极为保守的派别又被称为传统派，他们反对梵二会议的一系列改革，认为这是把自由、平等、博爱等革命原则引入了天主教，进而指责梵二会议为非法，并把矛头直指教皇，宣称发动这场革新运动的教皇是异端分子。^①与此同时，一些激进的派别从相反的方面抨击梵二会议，认为改革太不彻底。这些派别自称进步派，教徒则称它为自由主义派。其代表人物之一即瑞士神学家汉斯·孔，他曾担任梵二会议的神学顾问，因对梵二会议的保守不满愤而退出会议。这些不同意见之间的争执造成教会内的长期冲突。但是大多数教会内外的舆论界都盛赞梵二会议，认为这是“反改革”的结束、“君士坦丁时代”的结束，是“清除教会内的封建主义”的一次革新运动的开端，是一个“新的《出埃及记》”、“一个伟大的人民在海中走，新的应许之地在等待着它”；认为这次大公会议给天主教会带来了希望和活力，“犹如春风吹进所有人的心灵”，“开辟了新的时代”，“使教会返老还童”。^②一些西方共产党和西方马克思主义者们热烈欢迎梵二会议的改革，认为罗马天主教会从此有了“进步性”和“人民性”。苏联、东欧集团则认为梵二会议实行改革开放和对话的新政策是“冷战”结束的又一个迹象，并立即开始了与罗马教廷的交往。既然梵二会议标志着罗马天主教會的

① 《勒弗尔事件》，《天主教文明》，1988年7月2日。

② 约翰二十三世：《在大公会议开幕式上的讲话》，1962年10月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第45—55节；保罗六世：《在第二阶段会议开幕式上的讲话》，1963年9月29日，同上书，第148—159节；《在第四阶段第八次会议上的讲话》，1965年11月18日，同上书，第438节；《活跃的大公会议》，第13—15页、第21页。

一次重大的历史性转变，那么就十分有必要回顾一下历史，以便明了这个转变的由来。

第三节 历史背景

众所周知，自从公元4世纪基督教会与罗马皇帝君士坦丁建立和睦关系并很快取得罗马帝国国教地位后，在整个中世纪统治西方世界的一直是两大权威，即教皇与皇帝，或曰教权与皇权，两者之间既有斗争，也有结合。8世纪教皇国建立，13世纪时教权达到顶峰，罗马天主教会处于万流归宗的地位，也是最顽固的封建堡垒，罗马天主教是封建王权的精神支柱。罗马天主教会和封建统治者结合在一起，发动宗教战争，奴役广大劳动人民，推行殖民主义。罗马天主教会于1215年在教皇英诺森三世当权时开始设立宗教裁判所，在几个世纪中，迫害了无数无辜的人和科学家、进步人士。教会内部则充满形形色色的腐败现象，成为人们抨击和嘲讽的对象和社会进步的绊脚石。罗马教会在达到鼎盛时期后，在战争的损耗和社会进步的冲击下，迅速地由盛而衰。这可以从几个方面来分析。

一、近现代种种哲学思潮、社会学说对中世纪神学的冲击

1. 人文主义 欧洲资产阶级反封建思潮的代表人物研究的对象是人文科学，是以人为中心。人文主义于14世纪在意大利形成，逐渐传至法、英和整个欧洲。人文主义者以各种形式的文艺创作宣扬自己的主张，在15、16世纪形成文艺复兴的繁荣局面。其代表人物如灿烂的群星，照亮了中世纪的暗夜。他们赞美人，肯定人的合理的人性以及人的合理的需求，赞美人的智慧和人通过自身的努力在现实世界取得的种种成就。人文主义的主张与贬低

人的肉体、贬低人生、视世俗世界为罪恶、宣扬灵魂的拯救和追求天国的神学教义形成鲜明的对照。传统神学是以 5 世纪的神学家奥古斯丁在柏拉图主义基础上建立的二元论为核心的。与之相比，人文主义是人对自己的价值的认识的觉醒，显示出富于人情味的面貌。人文主义并没有完全否定宗教，只是在阐述神学的形式下传播新的主张，所以赢得了许多学者、神学家的支持，甚至一些世俗君主和教皇也以标榜自己是人文主义者为时髦。^① 人文主义一方面冲击了冷眼看待人生的中世纪神学，另一方面也丰富了教会生活和神学。

2. 启蒙主义 17 世纪开始，由于实证科学的发展，出现了使社会接受新知识而得到进步的运动，这个运动称作启蒙运动，在 18 世纪形成高潮。启蒙主义是一个较宽泛的概念，它包括各种有关获得知识、认识真理的新认识论，其中坚力量是理性主义。启蒙主义者或推崇一些理性原则，或推崇感性经验，但都尊重人的自然权利，认为人的自然权利、人的伦理道德是独立于宗教、独立于上帝的，是来源于人的理性，因此，只有战胜欺骗、暴力和专制而不是原罪，才能使人的自然本性回归。启蒙主义的这种主张推翻了中世纪以上帝为精神活动的中心、出发点和归宿的观念，对传统神学造成重大冲击。

3. 百科全书派 18 世纪法国一些启蒙主义者参加《百科全书》的编纂工作，在合作中宣传他们的主张，形成百科全书派。他们在政治见解和哲学观点上虽不尽相同，但都批判天主教会、经院哲学以及封建专制制度，提倡理性的批判精神，提倡自然神论或公开的唯物主义，产生了巨大的影响。

^① 雅·布克哈特：《意大利文艺复兴时期的文化》，商务印书馆 1979 年版，第 218—225 页。

4. 马克思主义 19 世纪中叶,马克思和恩格斯创立了马克思主义哲学,即辩证唯物主义和历史唯物主义,对天主教来说是前所未有的彻底批判。更重要的是马克思主义作为革命理论传播开,使工人运动兴起,使天主教会失去了大批信徒。所以罗马教廷从一开始就严厉谴责马克思主义,但同时,不得不开始关注工人问题。和马克思同时代的法国主教凯特勒(Wilhelm Emanuel von Ketteler, 1811—1877)把天主教徒手工业者组成天主教职业行会,开展改善工人生活和劳动条件的天主教工人运动,并发表一系列著作,创立天主教关于社会问题的学说。他的活动得到罗马教廷的赞赏和支持,1891 年教皇利奥十三也发表《新事》通谕,将天主教关于社会的学说正式定名为“社会理论”。随后,意大利人托尼奥洛(Giuseppe Toniolo, 1845—1918)提出天主教的“社会纲领”,进一步发展了天主教的社会理论。他领导的天主教伦理学派既反对资本主义的个人主义,也反对社会主义的集体主义,提倡雇主与工人共同组成行会,注重工人的福利,对天主教社会运动影响很大。^①于是,自 19 世纪中叶起,天主教会在抵制马克思主义、反对暴力革命和维护资本主义私有制的同时,也逐渐成为一支反对资本主义各种弊端的批判力量,这一变化是在与马克思主义较量的过程中形成的。

二、国际政局变化对教会的震动

1. 1640 年英国资产阶级革命是封建君主制没落之始,是资产阶级民主政治的开端。虽然英国早已成立国教会,不再受罗马教廷的控制,但英国资产阶级的代言人霍布斯对罗马天主教会和教皇仍进行了猛烈的抨击。洛克提出三权分立的学说,对现代政权建

^① 贝谷拉里主编:《凯特勒与托尼奥洛》,罗马,1977 年版。

设的影响很大。英国资产阶级革命动摇了罗马天主教会的社会根基。

2. 1789 年法国大革命建立的新政权曾强烈反对教权，没收教会产业，强迫修士还俗。拿破仑当政时，曾打到教皇国，冲击了教皇的权威，使教皇庇护六世客死异乡，并长期挟制庇护七世，使教皇成为他的傀儡。法国革命的原则如政教分离、宗教自由，在思想上对教会的冲击更为深刻。此外，大革命前启蒙思想家孟德斯鸠完善了洛克关于三权分立的学说，成为法国资产阶级革命的理论武器和资产阶级政治制度的基本原则。卢梭关于“社会契约”的人权思想也在思想上武装了法国资产阶级。法国大革命运用这些思想武器反对封建主义的斗争同时也是反对罗马天主教会的斗争。

3. 公元 962 年德意志国王鄂图一世在罗马由教皇加冕称帝，始建神圣罗马帝国。神圣罗马帝国皇帝与教皇既为维护各自的权威而互相依赖，又因争权夺利而长期斗争，如 12、13 世纪双方为争夺主教叙任权而进行过激烈的争夺。13 世纪末开始德意志分裂为许多封建领地，神圣罗马帝国开始衰落，许多地方脱离帝国。1618 年至 1648 年的三十年战争后帝国进一步瓦解，最后于 1806 年被拿破仑推翻。帝国解体后，形成一些民族国家，它们遵循法国的先例，建立各自的国家教会。罗马天主教会丧失了统一的大帝国的依托，权力被进一步分散和削弱。

4. 1867 年建立的奥匈帝国是以奥地利帝国为基础的二元帝国，由奥地利皇帝兼任匈牙利国王和整个帝国的元首，并以天主教为国教。奥匈帝国因在第一次世界大战中战败而于 1918 年解体，分别建立奥地利、匈牙利和捷克斯洛伐克三国，部分领土归还波兰和南斯拉夫。帝国的解体不仅带来帝国庞大教会的解体，还造成教徒的流失。例如在捷克斯洛伐克，一些天主教徒在脱离帝国的同时，也脱离了被他们视为帝国的宗教的罗马天主教会而改

信新教。

5. 1870 年意大利军队进军罗马，消灭了位于意大利中部的教皇国，实现了意大利的统一。教皇国灭亡后，罗马天主教会的社会地位一落千丈。为抗议世俗权力的被剥夺，罗马教廷采取了一系列抗议措施，如拒不接受意大利政府于 1871 年颁布的给予罗马教廷许多补偿的“保障法”，教皇自闭于梵蒂冈的教皇宫内不再公开露面，被世人称为“罗马囚徒”。虽然教廷与墨索里尼政府于 1929 年签订了“拉特兰条约”，因成立“梵蒂冈城国”而又具备了几乎是象征性的世俗国家的地位，但教皇为避免给世人以与法西斯政权过从甚密的印象，仍是不出宫门，使教皇“罗马的囚徒”这一状态持续了近百年之久。从丧失教皇国的庇护九世起，罗马教廷一直禁止天主教徒在现代欧洲国家中参加选举和参政。但是由于上述一系列的政局动荡，封建皇权与教权两个权威衰落，许多民族国家形成，世界的政治格局已大为改观，欧洲脱离了中世纪自君士坦丁时代以来皇权加神权统治的局面，进入现代的文明时期，新的国家精神占了上风，天主教徒的爱国主义和政治热情与信仰和教规发生严重冲突，使教会组织内部充满危机。许多教徒冲破禁令，积极参加选举和从政，甚至组织自己的政党。如意大利天主教徒斯图佐（Sturzo）于 1919 年组建了天主教徒的政党——人民党，即 1949 年出现的意大利天主教民主党的前身。教皇本笃十五世不得不于 1919 年废除了不许教徒参加选举的禁令（Non expedit）。^①

6. 第二次世界大战后，出现了以苏联为首的苏联东欧社会主义集团。1949 年在中国也建立了社会主义政权。由于在这些国家中天主教会都执行罗马教廷的反共政策，敌视新政权，所以这些

^① 《宗教史》，第 4 卷，第 522 页。

国家天主教会中许多反共的领导人和大批神职人员或被关押，或被驱逐，或逃亡国外。这些教会在爱国的和采取与政府合作态度的神职人员领导下，先后与罗马教廷断绝了关系。在部分国家和地区，如罗马尼亚和苏联的西乌克兰，东仪天主教会被归并入东正教会。这些变化使罗马教廷失去了与占总数三分之一的信徒的联系，受到重大的打击。

三、科技进步对宗教世界观和天主教神学的冲击

在漫长的中世纪，科学和哲学一样，只是神学的婢女，教会领导下的所谓“科学”工作，只是为信仰作论证，实质上教会一直采取的是反科学的立场。特别是13世纪教会达到其权力的鼎盛时期，在教皇英诺森当政的1215年，设立了宗教裁判所。它在几个世纪中迫害了许多科学家。如波兰神父哥白尼于1535年首创“太阳中心说”，对教会为维护上帝创世的信仰而一贯主张的“地球中心说”发出了挑战。意大利多明我会士、著名哲学家布鲁诺因脱离多明我会向新教靠拢和捍卫哥白尼的自然哲学的一般原则，被宗教裁判所判为“异端”，1600年被烧死在罗马的鲜花广场。现代实验科学的创始人之一、意大利天文学家和物理学家伽利略揭示了银河的奥秘，发现了太阳黑子和太阳自转。1632年伽利略发表《两大体系的对话》支持哥白尼的学说，因而被召至罗马受审判，被判为异端并囚禁了九年，在长期的折磨中双目失明、两耳失聪，痛苦地死去。此外，受到教会反对的种种科学发现和发明，都使传统神学受到巨大的冲击。如19世纪英国自然学家达尔文创立的进化论，推翻了上帝造人的神话。法国人达盖尔发明的摄影术，也被教会视为“魔鬼的幻术”而禁止。19世纪开展用历史学的方法研究《圣经》，以及在美索不达米亚等地对初期教会材料的一系列考古新发现，虽然后来被教会重新解释并利用，但在

当初却打破了上帝创立教会的神话，大大震动了教会。

17 世纪开始，实证科学的发展和理性哲学的出现动摇了神学的基础，说明教会在中世纪反科学的立场在近代已维持不下去了。罗马教廷于 1603 年建立的林琴科学院（Accademia dei Lincei）^① 是世界上最早出现的科学院，它的目的是为论证神学。伽利略曾在这里工作过。但因它并未做什么科学研究，在实证科学不断取得的成果的冲击下，很快衰落下去。教廷于 1757 年开始默许研究“地动说”（即“太阳中心说”）。1822 年教廷圣职部容许刊印有关地动说的书籍，1833 年把伽利略有关地动说的著作从禁书目录中解放出来。1870 年梵蒂冈第一届大公会议把信仰与理性分为两个秩序，给了理性一定的自主权。1936 年庇护十一世建立教宗科学院，组织对数学、物理等自然科学的研究。教廷在科技进步的冲击下作出的这些让步是被迫的和局部的，并没有彻底改变其反科学的立场。所以在科技飞速发展的当代世界中，天主教信仰仍经受着严峻的考验，教会仍处于被动的地位。

四、教会内部各种反对派引起的冲突和造成的影响

1. 理性主义神学 17 世纪开始由于实证科学和理性主义哲学的发展，人们开始推崇一些理性原则或感性经验，尊重人的自然权利，主张在自然规律中寻求上帝的启示，在这些思想基础上形成唯理主义的宗教观，产生了理性主义神学、新神秘主义神学、自然神论和泛神论等。这些新的宗教观取消了“自然”与“超自然”的区别，把神学分为两个层次，分别把握哲学现象和宗教现象，实质上是否定任何“超自然”的存在，从而导致无神论。英国哲学家洛克于 1695 年发表《基督教的合理性》一书，确定理性

^① 《教会与科学》，见《罗马观察家报》，1977 年 2 月 20 日，第 4 版。

为启示的最后准则，对理性主义神学、自然神论等新宗教观的形成产生了重要的影响。理性主义神学对传统神学造成重大冲击，因此受到教廷的谴责。^①

2. 法兰西主义 即高卢主义，因向罗马教廷抗争以维护法国国家和教会的权益而得名。随着 16 世纪以来欧洲各民族国家的形成和发展，特别是在宗教改革后从罗马教会中分离出来的新教会的影响下，各国天主教会要求享受充分自主权的呼声越来越高，其中尤以实行封建中央集权制的法国要求最为强烈。1594 年，法国原加尔文主义者皮图（Pietro Pithou）发表《高卢教会的自由》一书，共列出 83 个条款，主张法国国王有权禁止主教们与教皇联系，有权禁止主教们随意求助于教皇，可以接受或拒绝教皇文件入境，可以召集国家的公会议，甚至有权禁止本国教会接受普世大公会议的敕令等等。他提出这些高卢主义原则，在法国产生巨大的影响。追随他的人很多，并不断提出新的主张，使高卢主义更加丰富。高卢主义得到巴黎议会和法国王室的坚决支持。法国国王路易十四在和罗马教廷的一系列冲突中获得法国神职人员支持，便于 1681 年召开全体主教特别会议，通过了著名的高卢主义四项条款，以此作为抵制罗马教廷的盾牌。它们是：

① 国王在世俗事务方面享有完全的自主权，此权力独立于教会的权威之外。

② 毫无保留地接受康斯坦茨公会议（1414—1417）的敕令，认为大公会议高于教皇。

③ 教皇无权违反教会法典和法国教会的意志行使其权力。

④ 虽然教皇在信仰问题上有至上的地位，其敕令应为全球信徒遵守，但在教会认可成为信条之前不是不可更改的。

^① 《宗教史》，第 4 卷，第 491 页。

但此四条款不仅引起其他国家和教会的反对，也引起法国教会内外一些人的反对。1690年教皇亚历山大八世发表敕令，谴责高卢主义。^①

3. 冉森派 17世纪冉森派出现在荷兰，后传遍欧洲。其创始人冉森（Cornelio Jansen, 1585—1638）是荷兰天主教神学家，他写了《奥古斯丁》一书，以奥古斯丁的思想为据解释《圣经》、原始正义、原罪、救赎神恩和预定论，和加尔文教派的思想很接近，主张严峻的律己和神贫、改革教会、反对奢华。他反对“教皇永无谬误论”和“教皇至上”等信条，认为教皇只是一位高级的教会管理者，神父们的神职权来自耶稣而不是来自教皇，即神父是耶稣的代理人而不是教皇的代理人。冉森派传至法国，法国著名物理学家和哲学家巴斯卡（Blaise Pascal, 1623—1662）于1656年写出《外省人的信》，巴斯卡阐述冉森派的思想并猛烈抨击反对冉森派的耶稣会，使冉森派的教义在法国产生很大影响。冉森派传至意大利后变得更为政治化和更为激烈。意大利冉森派的代表人物利奇（Scipione de Ricci, 1741—1809）是比斯托亚（Pistoia）和普拉托（Prato）的主教。他在当权者的支持下，于1786年召开了比斯托亚主教会议，制定了一系列充满冉森派色彩的敕令，如对礼仪和教会实行改革，主张教会组织层层选举，即信徒—本堂神父—主教—教皇。这次主教会议还否定“教皇永无谬误论”和“教皇至上论”，甚至宣布赞成已被教廷谴责的高卢主义四条款的理论。由于冉森派把攻击的矛头直接对准教皇的权力并在欧洲有广泛和持续的影响，所以教皇多次谴责它为异端，如英诺森十四世在1653年、亚历山大七世在1665年、克莱门特十一世在1705

^① 《宗教史》，第4卷，第473—477页。

年和1713年、庇护六世在1794年都发表通谕予以谴责。^①

4. 共济会 共济会的起源可追溯至中世纪的泥瓦匠行会，但现代的组织形式诞生于1717年的英国伦敦，并迅速传遍欧洲和北美。共济会是秘密结社团体，以启蒙主义的人道主义理想为追求的精神目标，其信仰属于理性主义范畴，摇摆于泛神论与自然神论之间，政治态度是自由主义的和反教权主义的，有严密的组织结构。罗马教会严禁天主教徒参加共济会，违者处以绝罚。1738年教皇克莱门特十二世发表通谕谴责共济会，1751年本笃十四再次谴责它。^②但共济会与其他所谓“异端”派别的不同之处在于它不仅是一个靠共同主张凝聚在一起的思想派别，而且还是一个组织严密的秘密结社。在有些国家如统一后的意大利，大批政界人士和民主运动的斗士如加里波第（Ginseppe Garibaldi, 1807—1882）等都参加共济会和在其组织形式下从事政治活动，因此，共济会存在至今。

5. 费布罗尼奥派与“约瑟夫主义” 费布罗尼奥派的创始人是德国人德·豪泰因（Johann Nicoló de Hontheim, 1701—1790），他的笔名是费布罗尼奥（Giustino Febronio），该派即以此得名。他受其师比利时教会法典学家冯·埃斯潘（Bernardo von Espen, 1675—1728）和卢梭的影响，于1763年发表《论教会的地位和罗马教皇的合法权力》一书，把卢梭的“社会契约”思想运用于教会，反对教会的权威，赞美世俗权力。他否定“教皇永无谬误论”和“教皇至上”等信条，认为它们只是荣誉性的。他认为实际上教皇只应高于个别的主教而低于整体的、公会议的主教们，只有作为一个整体的主教们才是至上的权威，教会应由主教集体共

① 《宗教史》，第4卷，第479—488页；《教会史》第5卷，第42—47页。

② 《宗教史》，第4卷，第494页。

同管理。他的这些主张受冉森派和法兰西主义的影响很深。由于他担任德国特里尔 (Trier) 助理主教一职, 所以他的主张传播很广。奥地利女皇玛丽亚·德莱撒 (Maria Teresa, 1717—1780) 对他的思想很赞赏。1764 年教皇克莱门特十三世发表通谕谴责费布罗尼奥派。1765 年继任奥地利皇帝的约瑟夫二世 (Giuseppe II, 1747—1790) 根据费布罗尼奥的思想对教会进行改革, 主张建立国家教会, 由皇帝管理教会和处理教务。这种比高卢主义还激烈的主张, 史称“约瑟夫主义”。^①

6. 天主教自由派 19 世纪, 在英国一些政治家和法国百科全书派的著作以及法国大革命的影响下, 法国出现了天主教自由派。他们接受法国大革命的原则和现代自由思想以及理性主义, 主张政教分离、信仰自由, 和言论、出版、集会等自由。1830 年法国神父、哲学家拉梅耐 (De Lamennais, 1782—1854) 和几位志同道合者创办《未来报》, 成为自由派的核心和代言人。《未来报》提出“自由国家中的自由教会”这一著名公式。主张只有靠自由才能拯救天主教, 要求政府不干预宗教, 教会也不借用政权的力量, 教会应回到贫穷, 应分权给地方教会使之自治等等。在神学上, 自由派持有启蒙主义的理性主义神学观和宗教观。1832 年教皇哥利高里十六世发表通谕, 谴责《未来报》的天主教自由派, 谴责他们关于信仰自由、政教分离的主张和他们的宗教冷漠主义。但拉梅耐坚持原有立场, 并于 1834 年发表《一个信徒的话》一书, 与教会决裂, 投身到为实现“民主的基督教”的斗争和政治生活中去。

7. 现代派 19 世纪末, 鉴于教会长期厉行思想禁锢政策使天主教会越来越不能适应时代前进的步伐, 在西方天主教学者中出现一种广为流传的思潮, 主张天主教的神学思想必须适应哲学和

^① 《宗教史》, 第 4 卷, 第 489—490 页; 《教会史》第 5 卷, 第 36—37 页。

科学的发展，适应社会政治制度的进步，适应当代人的政治与社会问题的新观念，因此这个思潮被称为“现代主义”。德国人施莱尔马赫（Schleiermacher, 1768—1834）是现代主义的鼻祖。他在1799年发表的《关于宗教的谈话》一书和其他著作中，认为宗教的本质既不是思辨的也不是行动的，而是个人的感觉经验，是人的直觉和感情起作用的产物。他把思辨的观念看成神话，把宗教实践视为迷信。现代派继承施莱尔马赫的观点，寄希望于亚里士多德哲学和启示的结合。在科学发现、实证主义和进化论的影响下，现代派主张采用历史主义和进化论的原则对待《圣经》和信仰，要求重新审视整个神学和信仰。他们强调个人的内心经验，否定启示的超自然性，以这种立场重新解释初期教会史，认为处女从上帝怀胎生子，基督道成肉身，复活、行神迹等教义是脱离历史的，只具有象征的意义和信仰上的意义。这样，他们就区分了“历史上的基督”和“信仰的基督”。这种象征主义的理论主导了对宗教的探索。在他们看来，《圣经》是宗教经验集，教会是集体智慧的产物，宗教的主体是信仰宗教的人，即人是宗教生活的中心。这种主观主义的宗教观在法国尤为盛行，并以沙巴蒂埃尔（Augusto Sabatier, ?—1901）为其代表。他认为宗教最根本的基础是人们内心的需要，人都是在使内心得到满足的那种意义上接受宗教信条，因此罪、救赎、正义、拯救者、上帝、上帝之子等等词汇的含义对每个人都有所不同，取决于每个人自己的感受。他的思想在法国自由主义学者和大学生中影响很大，在天主教徒中广为流传。

尽管现代派要求重审基督教的原则是为了使教会在当代世界找到自己的位置，以便重新确立教会对社会领导作用，但它毕竟对教会教导的传统信仰造成空前严重的伤害，从根本上动摇神学和信仰的体系。所以自1898年以来，教廷一直将现代派神学家

的著作列入禁书目录，多次痛加谴责。1907年教皇庇护十世对1864年庇护九世公布的《邪说提要》进行修订，公布了新的《邪说提要》，共谴责65种“谬误”，其中概括了现代主义的基本观点，并提出了防范和制裁措施。同年庇护十世颁布《牧吾羔羊》通谕，这是一个反现代主义的纲领性文件。它将现代主义斥为“各种异端的综合”、“一切现代谬误的系统化的总汇”，谴责它不仅破坏天主教，也破坏一切宗教，是“通向无神论的道路”。1910年，庇护十世规定神学院的全体教授、修士在晋铎前必须宣誓反对现代主义。教会在几十年中不断注意清洗内部的现代主义者。1950年8月，庇护十二世在其发表的《人类》通谕中，再次谴责现代主义。^①

五、教会陷入空前的困境

上文所述的种种冲击不仅改变了世界的面貌，也使教会内部的生活充满动荡。首先，16世纪马丁·路德发起的宗教改革分裂了教会，新教脱离天主教成为独立的宗教，使教会失去一大批信徒。其次，各种“异端”教派层出不穷，有些走向无神论，有些则与罗马教会分庭抗礼，使教徒不断流失。如果说古代和中世纪早期的“异端”与“正统”的区别主要体现在对某些神学信条，如基督的神性、基督的人性等提出的解释不同的话，那么近现代的“异端”教派无一不是在宗教改革和各种新思潮、新观念的影响下，直接而集中地对教会和教皇的权威提出挑战。虽然这些“异端”教派中的大多数都沉寂了、消失了，但它们的影响却长期存在，特别是启发了它们的那些新思潮和新观念一直存在，无时无刻不在

^① 《教会史》，第5卷，第453—460页；《基督教信仰与当代世界》，见《天主教文明》，1980年3月15日，第521—522页。

影响着教会内各阶层的人士。所以，除了分裂出去的新教和受到教廷谴责的各种所谓“异端”派别外，教会内温和的改革要求一直呼声不断。这些教会内部的改革派与10世纪以来的克吕尼运动、本笃会、方济各会和多明我会等教会内部的改革运动一脉相承，要以改革来维护团结、重振教会。

教皇庇护九世（1846—1878）是19世纪最著名的保守分子。他主张教皇全权主义，颁布《邪说提要》（1864年），谴责各种改革派为“异端”，抵制各种进步思潮，召开梵蒂冈第一届大公会议和制订“教皇永无谬误”的信条。但是社会进步已成为总趋势，教廷已驾驭不了局势。20世纪初，教皇庇护十世（1903—1914）再次进行了改革的尝试。他在就任教皇之始便立即确定了改革的方针，即在政治问题上仍坚持抵制资产阶级革命和民族国家的形成带来的种种变革，只是对教会内部生活的几个方面进行改革。他首先在礼仪方面进行改革，如恢复一度衰落的哥利高里圣歌，委托本笃会修订出版梵蒂冈版的礼仪书籍。随后，他又改革罗马日课经，把俗人教徒和修士的赞美诗结合在一起，使信徒和修士多读赞美诗，以利于内修的生活。此外，他还使教理教育更系统化，还号召信徒每天都去教堂，对儿童领洗和病人斋戒都放宽了规定，等等。^①

实际上，从14世纪人文主义兴起和文艺复兴运动以来，大多数教皇都发布过改革的敕令，或多或少地实行了一些改革，只是不如保罗三世和庇护十世这样大张旗鼓地进行而已。但是所有这些改革充其量只不过是进行一些小修小补，并没有什么实质性的改变，因此也没有解决什么问题。对此，人们可以从以下几个方面来分析：

^① 《教会史》，第5卷，第439—440页。

1. 神学问题 天主教的传统神学宣扬天国，充满“奇迹”、“奥秘”等陈腐说教，否定人生和现世。在科技高度发展和世俗主义盛行、推崇人生价值的今天，已不易被现代人接受。现代流行的各种神学思想和以往时代的所谓异端大不相同，大多与资产阶级哲学紧密结合。如第一次世界大战前后从叔本华的“唯意志论”和尼采的“超人”哲学中派生出来的“上帝已死”神学，宣扬世俗世界和人有自主权、不受上帝干预，从与无神论不同的角度否定基督教的上帝。稍晚出现的新托马斯主义的诸多流派，如调和进化论与信仰主义的泰依拉的进化论神学；从信仰出发，从同来世的关系把握人生的马里坦和吉尔松的存在主义神学；调和科学与信仰，使托马斯主义现代化的鲍亨斯基的实证主义神学等等，都有着广泛的影响。它们容纳了许多资产阶级哲学和自然科学的成果，大大丰富了天主教的神学思想。此外，人类学、现象学、心理学、社会学等现代科学开始进入神学领域。许多新的神学思潮已在不同程度上得到罗马教廷的容许和默认。^①但是占主导地位的正统神学毫无改变，因而与各种新神学思潮处于矛盾之中，引起信徒的思想混乱。

2. 组织问题 由于资产阶级的天赋人权、社会契约、立宪共和以及自由、平等、博爱等观念在西方国家中已深入人心，广大教徒对教会组织的集权主义、过于神职人员化、忽视教徒的地位、等级森严的金字塔形教阶制度严重不满。许多地方教会也对权力过于集中在罗马教廷不满，纷纷要求享有一定的自主权。因此，教会内部关系紧张，教会的封建主义组织系统成为世人抨击的目标。

3. 礼拜仪式问题 礼拜仪式中的禁欲主义与人道主义的价

^① 克勒斯尼克，《战后天主教哲学的发展趋势》，见《哲学译丛》，商务印书馆1980年版。

值观念相抵触，冗长繁琐的仪式和祷告与节奏紧张的现代生活不合拍，司仪人员对经文的垄断，并且使用脱离现实生活的拉丁文使教徒感到礼拜仪式不易理解，神职人员主持一切活动的现象使教徒有受轻慢屈辱之感，古老的礼拜仪式越来越失去昔日对信徒的吸引力。

4. 道德观问题 在道德观念改变、家庭解体、性关系混乱的西方社会中，天主教封建道德的清规戒律以及对不同信仰者之间婚姻的限制等，已不适应社会现实。

5. 与社会生活的关系问题 教皇为抗议世俗权力被剥夺而足不出户，给人以教皇隐遁避世的印象。这一存在状态使教皇不能在现代社会中有所作为。教会长期禁止广大教徒和教会人士参加政治活动和选举等，使教徒和神职人员普遍感到仿佛与世隔绝，十分寂寞孤独。但在交通手段、传播媒介等都高度发达的当代世界，生活在似乎已大为缩小的世界中的教会成员不可能不卷入生活的激流中去，他们不愿再以超然的态度对待人生，不满的呼声越来越高，大批神职人员放弃神职、脱离教会，大批教徒摆脱禁令束缚、抛弃信仰，投入社会生活，这一趋势使教会丧失大批成员。不仅如此，长期与社会生活脱节，实际上已大大降低了教会的社会地位和社会影响。

6. 传教问题 罗马天主教会在亚、非、拉地区的传教事业是和帝国主义的殖民活动紧密联系在一起的。教会一贯视其他宗教为不敬上帝的异端邪说，禁止传教区教会吸收当地传统宗教的思想和礼仪。但是富有希腊罗马古风的礼拜仪式在传教地区往往被有着自己本民族文化传统和宗教心理的人民视为外来之物而遭到抵制，使传教事业举步维艰，这个问题长期困扰着教会。特别是在民族解放运动高涨和民族意识增强的当代世界，传教就更为困难了。

7. 与其他宗教的关系问题 罗马天主教会具有强烈的排他性，敌视其他基督教会和其他宗教。但是，自上个世纪末新教发起普世合一主义运动后，发展到 60 年代初，已成为除天主教外其他所有基督教友好会晤的全球性运动。罗马教会一直保持敌视其他教会和其他宗教的传统立场，是普世运动的局外人，成了宗教世界中的孤家寡人。

8. 抵制共产主义的问题 从马克思主义诞生起，罗马天主教会就把无神论的唯物主义的马克思主义、共产主义视为意识形态领域的最大敌人，不断发表通谕予以最严厉的谴责，提出天主教的“社会理论”，组织天主教的行会运动，与马克思主义争夺群众。但是这种对抗没有取得什么成效，罗马教廷急需寻求更为有效的方法。

综上所述，面对如此困难，一个严重的、关系到教会的前途和命运的抉择摆在梵蒂冈的面前。过去的时代已一去不复返了，当前的世界是个大大改变了的世界，天主教会从组织到神学，从教会法到礼拜仪式，从活动方式到对外关系都与这个世界格格不入，这种不适应，使教会明显地衰落了。是顽固地死抱住过去的传统不放而沉沦，还是根据社会的现实条件作相应的改变而摆脱信仰危机？罗马天主教会为了自身的利益，必须用实际行动证明自己能成为现代世界的现代化宗教。正如神学家汉斯·孔所说的：“罗马天主教会直到本世纪还以教义和法规的名义与人类对立，不和基督徒、非基督徒进行任何对话，忽视、压制和谴责自然科学和历史科学的成就。而如今转向世界，转向人和社会……这不是一个偶然事件，……而是有其历史的必然性。”^①的确，梵蒂冈选择了转变，这是历史的必然。

^① 汉斯·孔：《做基督徒》，米兰，1979 年版，第 25 页。

六、转变的时机

50年代末、60年代初，国际关系中出现了新的急骤变化，各种新思潮十分活跃，世界进入大动荡、大分化、大改组的历史时期，许多国际因素都对罗马天主教会作出新的抉择产生了巨大的促进作用。首先，国际共产主义运动出现分裂。自从1956年赫鲁晓夫在苏共二十大上反对“斯大林主义”和同年发生的“匈牙利事件”以来，“社会主义阵营”内部开始分化，苏共宣扬“人道主义的马克思主义”，提倡与帝国主义国家开展“和平竞赛”。西方各共产党意识到除了俄国革命的列宁主义模式外，也有实现其他种种不同的社会主义模式的可能。特别是意共、西共和法共从第二次世界大战以来一直致力于与天主教会的和解，1956年以后进一步从理论到政策都对宗教采取更为宽容和谅解的态度。它们肯定宗教有“积极”和“进步”的作用，争取教徒和神职人员入党，放弃无产阶级专政的学说，主张“多中心主义”，力图联合天主教会组成中左派的政治力量。其次，亚、非、拉众多国家相继独立，在国际事务中日益发挥重要的影响。欧洲的结盟和日本的崛起使美国的地位相对削弱，形成互相竞争的不同国家集团。这一切变化使东西方两强对峙的局面消失，代之而起的是三个世界的形成，世界更多元化了，一时形成一派“解冻”、“和解”的国际气氛。这种局面对罗马教廷的决策层有所启发，为天主教会的革新提供了适宜的时机。

梵二会议的发起者教皇约翰二十三世有着丰富的阅历和开阔的眼界。他在青年时代做过教区工作，两次服兵役并参加过第一次世界大战，教过神学和广泛接触过青年，并当过教区天主教进行会的妇女辅导员，思想十分活跃。调任罗马教廷后做过传教运动协调人，遍访意大利各教区和法、比、荷、德、奥等国。后来，他度过了长达30年的外交生涯。

1958年10月底他当选教皇，两个多月后宣布要召集大公会议进行天主教會的革新。其后不久，在与来访的法国总统戴高乐的一次私下谈话中，他谈到天主教在本世纪从各方面受到的冲击和震动，其中既有共产主义在一些国家的胜利使罗马教會喪失广大地盘和教徒群众，也有西方世界对教會现状的种种抨击和流行的宗教冷漠主义，表达了他对形势的忧虑。同时他又表示共产主义运动出现的曲折使他燃起振兴天主教會的希望，表达了他要以毕生精力坚决抵制共产主义和振兴教會的决心。这是他对实行革新本意的一次最为坦率的表白。约翰二十三世在梵二会议开幕后不久发表的《世上和平》通諭中的观点如果撇开其神学色彩不论，与肯尼迪有关“和平战略”的言论有惊人的相似之处。他的继任者教皇保罗六世也有长期的教會生涯和担任代理国务卿等教廷重要职务的丰富经验，尤其是他自1954年11月就任米兰总主教后，对意大利这个重工业三角区首府的工作运动的情况非常熟悉。他常发表同情工人的言论，被人认为是进步派，并以“劳工总主教”之称闻名于天主教界。他于1963年6月继任教皇后，把梵二会议进行到底，主持制订和发表了梵二会议的全部文件并把会议的各项改革决议付诸实施。

第四节 梵二会议的革新

一、神学革新

梵二会议宣布教會要实行“改革开放”。作为一个宗教，若要实现这一策略上的转变，必须相应地调整它的神学，为新政策提供新的神学理论基础。具体地说，就是要通过神学论证的手段来证明罗马天主教对教會进行革新、向全世界开放、同全世界对话，以及与现实世界沟通的做法，是符合上帝的创世和救贖的“大計

划”的，是符合天主教会的使命的，是有其信仰上的依据的。梵二会议的神学家们在天主教传统神学的基础上进行了神学革新，在原有教义中挖掘材料，赋予新的解释，构筑了一个新的神学体系。这个新的神学体系无意重复传统神学的全部教义，而是作出圣父、圣子、圣灵与全人类、世俗世界和教会有密切关系的新论断，并以此为根据重新说明天国、尘世和教会的性质、现状和前景以及三者之间的关系，尤其强调教会与现世的联系，论证教会存在于世和关心世俗事务的天经地义。现将这个神学体系的要点分述如下：

梵二会议神学理论的核心是“基督中心论”。它贯穿会议的所有文件，并由此派生出有关其他一切问题的理论。按照天主教的神学教义，耶稣基督是三位一体的上帝——圣父、圣子、圣灵中的第二位，即圣子，是最有特色的一位。他一身而兼有二性，既有神性，又有人性。这两个品性都被认为是千真万确的。基督本人就是上帝，是不可见的上帝的可见的形象。他说过：“我在父里面，父在我里面”，“人看见了我，就是看见了父”。^①他又是上帝之子，道成肉身，受圣父的派遣来到地上，通过自己的肉体牺牲完成上帝对人类的救赎计划，然后复活，回到上帝身边，到世界末日还将再来并主持最后的审判。所以传统神学已说明耶稣基督曾具人形，确确实实在地上与人类共同生活过，宣传过天国的福音。他是代人受过的救世主，他体现着上帝对人类的愛，新的启示通过他进入历史，他就是启示的全部内容。他是“上帝的话”，是“道路、真理、生命”^②，是“导师、先知和王”，是“弥赛亚”，

① 《约翰福音》，第14章，第9、10节。

② 《约翰福音》，第14章，第6节。

是大卫之子（后裔），是“神和人之间唯一的中保”^①。这一切特性说明基督与人和上帝的关系都非常密切，尤其他独具与人类的特殊联系即成肉身作为人在世上生活过这一点，对急于“深化”神学理论的梵二会议有着特别重要的现实意义。原本就是《新约》神学重点的基督，被突出强调也最为便当。于是，梵二会议便把基督当作解决各种理论困难的万能钥匙和最为便捷的道路，引经据典地论证这个中心，竭尽全力地突出这个中心。梵二会议的开幕日选在10月11日，正是为了纪念在以弗所大公会议上谴责聂斯脱里派、确立了基督二性说的日期。被称为梵二会议的一面镜子的最重要的会议文件《论教会在现代世界牧职宪章》说：“……基督通过圣灵，一直在给予人报答他最高宠爱的光明和力量。在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。……在他身上可以找到人和整个人类历史的锁钥、中心和目的。……在变化无常的一切之外尚有不变的真实性，它们的最终基石便是在昨天、今天和世世代代中永远是其自身的基督身上。……在基督的光照下，大公会议愿面向所有人阐述基督的奥秘，并一同寻求我们时代的主要问题的解决方法。”^② 这一段文字是贯穿会议所有文件的总纲。

为了突出基督，与基督关系密切的圣灵、圣体和圣母也备受重视。梵二会议强调圣灵的永恒性，说圣灵一直在教会中和世界上，所以基督一直在教会中和世界上。^③ 会议还强调在圣体圣事中，基督在教会中现身。^④ 此外，会议强调圣母玛利亚对基督的奥秘的参与，给予她教会的“主保、佑护者、救济者、中介人”等

① 《提摩太前书》，第2章，第5—6节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第10节。

③ 《教会宪章》，第4节。

④ 《教会宪章》，第3、7、13节。

称号^①，把玛利亚崇拜推向新的高潮。梵二会议所强调的著名公式：“一切都是你们的，你们是基督的，而基督是天主的”^②，一方面明确了传统神学一直未能确认的命题，即上帝将整个世界交付于人，人类是世界的主宰，另一方面又同时突出了基督的中心地位。世界属于人，但基督是人类的归宿，通过他的中介作用，人类达到最终的归宿——上帝。梵二会议通过种种神学论证手段，把基督说成是“完人”、“最高榜样”、“所有人的救赎和归宿”、“人类历史的目的”、“历史和文明的期望和焦点”、“人心的欢乐”^③，等等，把基督说成是崇拜的中心、启示的中心、救赎的中心、教会的中心、历史的中心、人类的中心、世界的中心……总之，是一切的中心。

基督中心论对天主教的传统神学作了重大的修改：

第一，不再认为基督舍弃了世界升天而去，只有等待世界末日时才再度降临，而是宣扬基督通过圣灵一直以不为人的理性所知的方式留在世上。因而基督不只是天国的君王，也是现世的中心，这就避免了传统神学对尘世的忽视。

第二，宣称基督通过圣灵和圣体圣事在教会中现身和始终发挥着作用，克服了传统神学中在基督的第一次降临与第二次降临之间留下一段空白的缺陷。

提出基督通过圣灵和圣体圣事以奥秘的方式一直留在教会中和世界上，这是基督中心论的关键所在。这一革新被教皇保罗六世称为深化理论的“第一个成果”^④。

① 《教会宪章》，第 62 节。

② 《教会宪章》，第 36 节；《哥林多前书》，第 3 章，第 23 节。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 45 节。

④ 保罗六世：《教会》通谕，1964 年 8 月 6 日；《圣体的理论和崇拜》通谕，1965 年 9 月 3 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 2 卷，第 177、421 节。

第三，不再认为基督仅与领洗入教的信徒结合，而是和全人类，和每一个人都结合在一起，^①把教会向所有的人“开放”，教会成了人人——“上帝之民”（或称“天主子民”）都应向往和参加的组织，扩大了基督的“救恩”，消除了传统神学中救赎的狭隘性。

这个基督中心论的世俗目的和现实意义主要在于以下几个方面：

第一，由于天主教历来宣扬上帝是万物的主宰，而今不得不承认人的地位和人的价值，但又不能赞同“人是人的最高本质”这一唯物主义的哲学命题，就需要在对立的两极——上帝和人之间寻找一个过渡的中间物，一个共同的替代品，一个连接两端的结合点。梵二会议找到的便是神和人之间的“唯一的中介”——基督。梵二会议把“有人性”的基督作为人的最终尺度和最高本质，把每个人都说成是与基督的生命结合，是“把一部分恩典还给人和大自然”^②，是以宗教特有的方式和人的地位已提高的现实妥协，是教会传统中宣扬的“神中心论”和当代世界的人类主宰自己的现实调和，是现实在当代天主教神学里的歪曲了的折光。梵二会议试图用“基督中心论”作为整个神学的基石，把已经反叛了的人类重新纳入神学的轨道，或者说，要用新的神学理论来概括当今世界。

第二，虽然梵二会议宣称天主教会不与任何一种社会政治学说和制度联系在一起，但实际上教会是有自己的政治态度的。在多元化的当今世界上，主要的社会制度是实行私有制的资本主义

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第9—16节；《教会宪章》，第16节。

② 恩格斯：《英国状况——评托马斯·卡莱尔的过去和现在》，见《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第647页。

和实行公有制的社会主义,梵二会议感到需要从天主教信仰出发,给世界规定一个最高权威,一个共同的崇拜对象,一种统一的宇宙秩序。把基督说成世界的中心,便可宣扬由他体现出的上帝规定的超越一切其他社会精神的“爱”的宇宙秩序,“万变之中不变的唯一真理”,教会便得以在神学的名义下宣布拥护私有制^①和谴责破坏资本主义秩序的无神论—唯物主义—共产主义。

第三,梵二会议借重基督来重新塑造教会的形象,把教会和基督的“道成肉身”作了类比,^②以此证明教会的存在于世、深入世俗生活实属必要。关于把教会的“入世”与基督的“道成肉身”作类比,利奥十三世和庇护十二世都表达过相近之意,而梵二会议则正式完善了这个理论。它被称为“教会理论的一大发展”,是“认识教会与世界关系的根本表述”,是给了教会“祝圣过的世俗性”。^③把基督更为密切地与教会结合,教会便继承了基督的崇高地位;通过宣扬基督的权威,教会作为“基督的妻子”就有了自己的权威;说明基督与世界和人类的联系,教会便沟通了自己与世界和人类的联系;证明了基督对世界的关心,教会便给了自己对世俗事务的发言权;借助基督的说教,教会得以表达自己对各种世俗问题的主张;突出了基督的形象,使得教会宣讲的教义易于被现代人理解,也就便于教会与人们的沟通。以上种种都是教会开展与全世界对话的必要前提。

第四,天主教会历来注重教会的传统,新教会则更强调《圣经》的权威。新教会中早已有“基督中心论”的神学发展,如卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)的神学主张中就有此意。现

① 《论教会在现代世界牧职宪章》,第71节。

② 《教会宪章》,第8节;保罗六世,《教会》通谕,见《梵蒂冈正式文件集》,第2卷,第179节。

③ 同上。

在梵二会议也采用此说，使天主教神学与新教神学靠近了。所以有人评论道，大公会议使天主教神学至少集中在基督身上，如果说还没有充分回到《圣经》上的话。^①梵二会议突出基督教各派共同信仰的基督，有利于天主教会与新教会、圣公会和东正教会等的和解和对话。

总之，梵二会议神学的核心是基督中心论，关于其他一切问题的论述都是基督中心论的扩展和延伸。

二、对世界作出积极评价

罗马天主教会的神学信条是“教会之外无救赎”。罗马教会一向认为唯有天主教才是唯一的救赎之路，不仅贬低和否定人生、世俗世界，也否定其他宗教，否定科学，否定其他种种意识形态。教会内的一般信徒群众也处于无权的地位，无权阅读《圣经》，无权探讨正统天主教神学之外的思想，只能服从神职人员的训导，唯教会当局的马首是瞻。5世纪的神学家奥古斯丁曾阐述了“上帝之城”与“地上之城”的高下优劣，系统地表明了基督教会唯我独尊的立场。以后，这种理论在漫长的罗马教会史中一直居于正统地位。经过近现代一系列重大的历史变迁，罗马天主教会早已失去昔日的地位，这个理论自然维持不下去了，但罗马教会仍勉为其难地支撑了很久。这一抱残守缺、冥顽不化的态度成为世人的笑柄，也加剧了教会在当代世界中的困境。

梵二会议在基督教漫长的历史中破天荒第一次明确宣布，在世俗世界上有“真、善和正确的东西”^②，表示要向世界学习，甚

① 孔卡：《启示问题》，见《活跃的大公会议》，米兰，1967年版，第313—314页。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第42节。

至说从反对者身上也受益匪浅^①。梵二会议在“上帝意志安排一切”的前提下，承认人的肉体的合法需求和基本人权，承认人在世界上的努力是合法的，承认人是政治、经济和社会生活的中心，承认人对世界的统治、人的意志自由、宗教信仰自由和世俗世界的自主权。^②梵二会议正式与科学和解，不仅宣布科学自由，允许科学有合法的自主权，允许人们有从事科学研究的自由权利，而且宣布科学与信仰来自同一个真理。梵二会议甚至空前地赞美人类的智慧，赞美人类的科学技术发明和世界的文明进步。梵二会议破天荒地宣布其他基督教会和其他宗教都反映了“真理之光”，都是“救赎之路”，^③表示了与各基督教会和其他宗教和解的愿望。此外，梵二会议表示要用意识形态领域的斗争来代替过去政治上的敌对行动，要开展与包括马克思主义者^④在内的一切人的对话。

这样，从梵二会议开始，罗马天主教会在对自己和对别人的评价问题上，改变了过去的一贯立场，至少从理论上放弃了本来就不属于它的东西，放弃了对“世界的真理”、“宗教的真理”和“基督教的真理”的垄断，结束了千百年来对人类、世界、科学、其他基督教会和其他宗教的否定，也转变了与无神论—唯物主义—共产主义单纯对抗的僵硬立场，以便扭转自己与天下为敌的状况，与多元化的世界的现实和谐。

但是，不像有的评论家认为的那样，梵二会议放弃了罗马教

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第44、45节。

② 同上，第4、7、34、36、59、63节。

③ 《教会对非基督宗教态度宣言》，第2节；《教会宪章》，第16节。

④ 梵二会议文件没有指名，而是以“无神论者”、“唯物主义者”代之，参见《大公会议文件集》，第66页。

会历来坚持并受到猛烈抨击的“凯旋主义”^①和“完满主义”^②立场。梵二会议虽然肯定了罗马天主教会过去所否定的和反对的许多东西，却并不允许多元化的世界处于群龙无首、各行其是的状态。梵二会议仍坚持认为唯有天主教会掌握着“全部的、完满的上帝的和人的真理”，而其他宗教及整个世界“不完满”、“有缺点”；^③天主教仍优于一切其他宗教和意识形态，仍是救赎的必由之路。梵二会议后多年来的事实说明，罗马教会的这一态度是对话道路上的障碍之一。

梵二会议之所以能对世界作出积极的评价，是由于它提出了关于世界的新理论作为神学依据。梵二会议认为，世界是上帝的创造，上帝对世界的创造与上帝对世界的救赎同为上帝的全部“大计划”的组成部分。所以上帝是世界的创造者和救赎者，同时上帝也是世界的建设者，因为上帝生活在自己的具体行动及对人类的爱的历史中。然后，上帝把统治世上万物的权力交到人类手中，人类参加世界的建设因而也是世界的建设者。所以，既然世界同时是上帝的创造和人类历史的舞台，这样世界就具有历史的和救赎的双重特点，即一种双重的联系。它一方而把世界与上帝联系在一起，另一方而把世界与人联系在一起。于是世界被梵二会议看作是共同的果实，是上帝与人合作的产物，是上帝的行为与人的行为交融的成果。世界的存在就这样被视为积极的了。梵二会议对世界采取了一种能动的观点，把世界视为不断成长的、进

① “凯旋主义”主张罗马天主教会优于一切其他基督教会和其他宗教，并必将战而胜之。

② “完满主义”主张罗马天主教会因掌握全部完满的真理而优于一切其他基督教会和其他宗教。

③ 《教会宪章》，第16节。

步的、进化的和可改变的。^① 不仅世界的创造者上帝给予世界，世界也给予它的创造者上帝。即上帝也从他的被造物中丰富自己，因为他参与历史，参与人的生活，参与他在基督中感受的苦难。总之，上帝在历史之中。怀特海德是第一个这样思考的人，后来有许多神学家赞同他的观点。梵二会议认为有必要尊重作为世界中心的人，尊重他们的自主权，尊重他们的自由意志以及他们对世界的统治，因为上帝按照自己的形象创造了人并把统治世界万物的权力交给了他们。^② 因此梵二会议认为没有必要在一个如此发展了的人的世界面前感到惊讶，一切都是由上帝早在创世之初就计划好的。世界、地上现实的自主、人的自由、人的自由意志都是上帝所愿的。^③ 梵二会议的神学家们认为，在《圣经》中可以找到人类中心说，“道成肉身”可以解释为上帝对世界的接纳，所以文明开化的世界的经验并不排斥一种对上帝的新的经验，反而更有利于真正揭示信仰。

梵二会议关于世界的新神学不仅注重于论证世界与上帝的密切关系，更注重于论证世界和耶稣基督的密切关系。梵二会议说：“教会深信人类整个历史的锁钥、中心及宗旨，便是基督天主及导师。”^④ 在梵二会议关于世界的理论中，基督中心论得到最集中和最完整的体现。首先，梵二会议认为早在世界和人类被创造之前基督就存在，他是“阿尔法和欧米加”（即希腊字母的第一个字母和最末一个字母，意为“全部”）、“最初的和最末的”、“元始和终

① 克·里瓦：《当代世界中的教会》，见《大公会议文集》，都灵，1967年版，第11卷，第385页。

② 《创世记》，第1章，第26节；《论教会在现代世界牧职宪章》，第12、41节。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第36节。

④ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第10节；《使徒行传》，第4章，第12节。

末”。^① 他是隐藏于上帝之中许多世纪的圣事，然后参与了作为救赎史组成部分的创世。一切都是在基督中被创造的，当时间完满时，即当《旧约》中被许诺、等待和预备的一切完成时，他到来、被钉上十字架而死又复活。这样，由于基督的救赎事业，最后时刻的新创造即天国就提前来到了历史中，基督的“道成肉身”造成天国的超前，基督的行动使天国的因素即天国的善的力量、解放的力量和救赎的力量提前来到了世界上。^② 梵二会议至关重要的一个观点是，并非基督在其死而复活后完全舍弃了世界，只有在时间终结即世界末日时再回来，而是如保罗所说的，他的死而复活的^{身体}是“灵性的身体”^③，可以超越时空的局限，可以通过基督复活后派遣来地上的圣灵在现世行动，尽管是以奥秘的方式。^④ 在这里，梵二会议完成了神学革新的重大步骤，消除了传统神学中基督在两次降临之间留下的一段空白。这一神学革新的重要意义在于：首先，基督作为行动的、活跃的人物永远存在于世上，在人类朝向天国的进程中起着保护者、导师和引路人的作用，也就是说人类永远置于耶稣基督的眷顾和关怀之下。这样，耶稣基督与人类世界的关系也就变得更为深刻和紧密了，而前文所述的传统神学中的缺陷则被消除了。其次，耶稣基督不仅像在传统神学中那样，被宣布为天国之王，而且也被称为现世之王：“上帝派遣他的儿子，授予他统治万物的权柄，让他做所有人的导师、王

① 《天主的启示教义宪章》，第 17 节；《教会宪章》，第 45 节；《启示录》，第 22 章，第 12—13 节。

② 《教会宪章》，第 4 节；《罗马书》，第 8 章，第 19—24 节；《路加福音》，第 11 章，第 20 节；《马太福音》，第 12—13 章。

③ 《哥林多前书》，第 15 章，第 44 节。

④ 《礼仪宪章》，第 7 节。《马太福音》，第 18 章，第 20 节。《约翰福音》，第 14 章，第 19—20 节；第 20 章，第 22 节。

和祭司，上帝之子组成的普世新民的首领。”^① 梵二会议的这一论断避免了传统神学中对尘世的忽视。最后，梵二会议宣布，不仅受洗的基督徒与基督结合在一起，而且和全人类的所有人都结合在一起，使“整个人由内部焕然一新，直到肉体得到救赎”^②，所以“那些还没有接受福音的人们，也以各种方式受命做上帝之民”^③。这样一来，基督的救恩便被扩大到全体人类，而传统神学中只保留给基督徒的“救赎恩典”的狭隘性则被消除了。

综上所述，梵二会议赞美人和世界，赞美人和世界的自主，赞美人的智慧和世界的文明进步，归根结底仍是赞美上帝和基督。正因为有了上帝的创世和基督的道成肉身实行救赎，才使世界的存在具有了神圣的意义和使世界有了超前来到的天国的真理的和善的因素。所以在梵二会议看来，人的成就就是上帝的成就，赞美人就是赞美上帝和基督。因此梵二会议认为，神学中使用“世界”一词的概念与科学中使用同一词汇的概念是有区别的。科学研究中注重的是宇宙的物质性，因此使用这一概念指的是物质世界。相反，神学中运用这个概念指的是创造的整个秩序，尤其指连接宇宙和人的关系，即历史—文化的复杂的风云变幻，即人生存的环境以及赋予人在世上生活的种种条件和可能性的总和。^④ 所以梵二会议认为，如果说《圣经》说过：“……这个世界的局面正在逝去”^⑤，其意思并不是说这个物质世界，即这个自然的现实将终结，而是说人赖以生存的环境、人在地上生活的条件和人际

① 《教会宪章》，第13节；《希伯来书》，第1章，第2节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第22节；《罗马书》，第8章，第32节。

③ 《教会宪章》，第16节。

④ 《加拉太书》，第4章，第3节；《腓立比书》，第2章，第15节；《罗马书》，第4章，第13节。《哥林多前书》，第14章，第10节；第3章，第22节；第4章，第13节。

⑤ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第2节。

关系的总和，将随着基督的到来，特别是随着基督的死和复活，将得到根本的变化和改善。也就是说，亚当所犯原罪造成的上帝与世界的对立将随着基督的赎罪的死而终结。总之，世界将得到精神性的而非物质性的改变，将得到改善而不是毁灭。梵二会议因而明确地说：“世界是人类历史的舞台，……目的在使它依照上帝的计划，获致改造而臻完善。”正如神学家舍努（Chenu）所说的，梵二会议认为要认真看待“世界存在”这一事实，梵二会议对世界的新观点是它的“一大创见”。^①一些评论家认为，梵二会议的这一神学革新“摒斥了关于历史的和世界的任何二元论的和摩尼教的观念”，“抛弃了用冲突的词汇表述两个城的思想”，“断言了两个城辩证的互相渗透和人类生存的统一性”。^②的确，与奥古斯丁在《上帝之城》的两个城的理论中所使用的冲突对立的概念和语汇相比，梵二会议的革新是明显的和重要的。它以提出世界与天国同源上帝为出发点，进而肯定世界的现在和预见世界的美好归宿，构成一个崭新的有关世界的神学。

三、宣布天国在此世

梵二会议惊人地宣布：“按照上帝的意志，在世上已有了天国的因素，天国已在世界中显现，只是还不完满。”^③这个关于天国的新论断是一个重要的理论发展。福音书中关于天国在何处本来就有两种互相矛盾的说法，表现出福音编撰者们在修订早期基督

① 舍努：《教会与世界》，见《专家谈大公会议的大论题》，罗马，1965年版，第34页。

② 桑底尼：《面对当代世界危机的天主教会》，见《马克思主义评论》，1979年第5—6期，第90、111页；乌莱斯底：《作为制度的教会》，见《活跃的大公会议》，第126页。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第39—40节。

徒的文献时留下的人工斧凿痕迹。一种说法是天国即在此世降临，由生人永享。^①这是早期基督教中锡利亚式的狂想，当年闵采尔曾据此提出在人间建立天堂的革命主张，^②领导了16世纪宗教改革中的激进派和农民起义，所以这种说法是逐渐被天主教会有意忽略的。其实这种说法源远流长。它的根源可以追溯到犹太拉比们对有关上帝之国预言的诠释。在先知们预言的上帝之国中，以色列人征服了其他民族，享受着世间的幸福。这种思想就是犹太锡利亚主义。在基督教的最初几个世纪中，一些基督徒继承了犹太人的这一信仰，在他们中间诞生了基督教锡利亚主义。此说认为在末日审判之前，基督将回到世上为选民建立一个幸福的王国，在世界毁灭、永享幸福之前基督徒将和基督一起统治地上千年。《新约》的《启示录》中有一段预言^③表达了这种思想。闵采尔起义失败并被砍头后，基督教锡利亚主义随之没落了。另一种说法是，天国不属这个世界，而是虚无缥缈的彼岸世界，在世界末日才会降临。在教会传统中着力宣扬的正是这一说法。在基督教的长期历史中，人们一直认为上帝之国即天国是与尘世对立的一片领土、一种环境、一个天上的现实，上帝在其间统治。而当上帝之国到来时，陷于罪孽之中的尘世则归于彻底的毁灭。由这种观念中派生出消极等待上帝之国的降临、鄙视人类在世上的活动及其劳动和智慧的成果的人生态度。《旧约》中的表述如“耶和华的国”、“耶和华王”、“耶和华统治”和《新约》中的说法如“上帝之国”、“天国”等使得神学家和信徒们普遍把上帝之国理解为在世界之外并与之对立的一个场所。在《圣经》中为数不多的几处，它的确

① 《马太福音》，第16章，第28节；《马可福音》，第9章，第1节。

② 恩格斯：《德国农民战争》，见《马克思恩格斯全集》，中文版，第7卷，第413—414页。

③ 《启示录》，第20章，第1—15节。

表现为这样一种环境。《旧约》中记载但以理曾谈到与世上王国对立的上帝之国。^①《新约》中无论是施洗约翰，还是耶稣本人及其门徒经常说到的只是“神的国近了”^②，从未说过天国已在此世“存在”。相反，耶稣明确说过的“我的国不属于这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是，我的国不属这世界。”^③这一段话一直被作为天国在世界之外的依据。在中世纪，关于上帝之国，教会和俗世的概念受奥古斯丁在《上帝之城》一书中表现出的二元论的影响很深。人们推论，既然代表天国的教会在世上是旅居并与地上之城对立，那么天上之城必然是和地上之城对立的。人们甚至把教会与天上之城认同、混为一谈，而忽略了二者的区别。总之，在基督教的传统中，上帝之国是作为一个彼岸世界、一个不属于尘世的王国而被宣扬的，它的到来将是突如其来和轰轰烈烈的。在基督教历史中，特别是在天主教的末世论运动和诸如基督降临派和再浸礼派等新教流派中，天晓得有多少次，先知们宣布了末日到来、尘世毁灭和上帝之国光荣降临的日期。当然，他们屡次陷入失望并一再失信于民，既损害了教会的威望，也动摇了对天国的信仰。

梵二会议所说的已存在于此世、但尚隐蔽于奥秘中的天国并不是一个物质的实体，而是一个“永恒而普遍的神国，真理及生命的神国，圣德及圣宠的神国，正义、圣爱及和平的神国”^④，是一个超越时空的、内心的及精神的实体^⑤。过去认为上帝之国是与

① 《但以理书》，第7章。

② 《马可福音》，第1章，第15节。

③ 《约翰福音》，第18章，第36节；《路加福音》，第17章，第20—21节。

④ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第39节。

⑤ “天主教中国主教团教义委员会”编：《天主教信仰简介》，台北，1978年版，第32页。

地球对立的一个天上的现实，被现在的神学家认为是一个不可原谅的错误。梵二会议从《圣经》的《旧约》和《新约》中找出许多依据来论证天国在此世的存在。事实上，尽管“末世论”一词仅在17世纪才出现在神学中，但神学对人类和世界的“最后的现实”的兴趣，却是从一开始就存在的。天主教的末世论在中世纪的经院哲学中曾很发达，各种观点的讨论十分热烈，后因教皇本笃十二世发布法规中止了各种不同意见之间的争论，使这一话题沉寂了很长时间，后来新教的神学家们发展的末世论的各种流派对天主教的神学家多有启发。梵二会议的神学家们认为，在《旧约》中，以色列人并没有一种对人、对时间和对现实的二元论的观点，他们具有的是一种一致的观念。他们的末世不在时间的彼岸，而是此世现实的继续。那是上帝的一种新创造，它与现世的创造不同，但并不与之对立。上帝的这个新创造将是终结所有事件的大系列的最后事件。这一系列事件指的是上帝对世界和历史的强有力的干预，具体地说即在历史中上帝的创世行动和救赎行动，它们一起构成上帝的整个计划。如《创世记》中所记述的那样，上帝的创世行动业已完成，^①但上帝对世界的救赎仍在继续，它在最后的时刻完成并成为新的创造。以色列人在上帝的帮助和保护下出埃及、过红海、进入应许之地被视为上帝在救赎中不断进行干预的典型事件，证明上帝要永远对历史进行有利于其选民的干预的愿望。在说明上述一切之后，以色列先知们不再只注视过去，而是把目光转向未来，即从已有的经历转向对一个光辉未来的等待，希望上帝帮助受奴役和放逐的以色列人，派来一位救世主“弥赛亚”来拯救整个民族，建立一个强大的新以色列，像《旧约》中所说过的那样，“耶和華要在錫安山做王治理他们，从

① 《创世记》，第2章，第1-2节。

今直到永远。”^① 这将是上帝的最后一次干预，是最后时刻的上帝的
新创造，而且是在地上实现。总之，对于以色列人来说，耶和
华是显现在世界上的上帝，以色列人相信上帝作为他们的君王居
住在人民中间。

以色列人的这一信仰在基督教时代被强化和具体化了。对基
督徒来说，拿撒勒人耶稣就是以色列人等待的弥赛亚，他是三位
一体的上帝中的一位，即圣父之子，是“上帝的道”，也就是上帝
本身，如《约翰福音》中所说：“道成了肉身，住在我们中间。”^②
福音书迈出的这一步对基督教神学后来的发展有着极重要的意
义。首先因为，圣子基督耶稣道成肉身的理论和《旧约》中关于
上帝住在人民中间的论断相呼应。其次，上帝的显现被具体化为
基督耶稣的可见的血肉之躯。于是，以色列人关于和上帝在一起的
信仰对基督徒来说变成了一种现实。显然，基督作为圣父之子
更有权威谈论上帝之国，他宣告天国的消息变得更为亲切和易于
理解，他不仅用言语也用行动来显示上帝之国的大能，更多地赢
得听众的信任。

事实上，如果说对耶和華解救流亡者和建设新以色列的未来
干预的展望构成旧约时代犹太先知所要传达的信息的核心，那么
宣告天国则是《新约》中耶稣基督传达的信息的核心。他强调的
最重要的教导是“日期满了，神的国近了，你们当悔改，信福
音”^③。虽然《旧约》中“耶和華的国”在《新约》中成了“上帝
的国”、“天国”，但现在的研究表明犹太教晚期拉比们就已出于尊
敬的目的而开始避讳耶和華的圣名，基督也由于同样的原因这样

① 《弥迦书》，第4章，第7节；《出埃及记》，第15章，第18节；《民数记》，第
23章，第21—22节；《雅歌》，第73章，第23—28节。

② 《约翰福音》，第1章，第14节。

③ 《马可福音》，第1章，第15节。

做。所以现在天主教的神学家们认为尽管有表述的不同，但概念是同一个，基督和犹太教先知们一样，要强调的是上帝要他的国降临。

但是《旧约》中从未提到未来有在目前显现的可能，以色列人拒绝把上帝的末世客观化和形象化并诅咒这样做的人。^① 而梵二会议通过对《旧约》和《新约》中所有有关资料所传递的信息的重新解释，断定上帝和基督自始至终是积极地干预世上的人生的，而且上帝对世上的人生的最后干预已通过道成肉身的基督提前实现。梵二会议认为，基督的道成肉身的意义在于上帝充分地承担了人的状态，接受了诞生、成长和死亡，即参加人的生命在其世上历史和冲突中的所有各种状态和阶段。道成肉身的创新在于它表示出上帝在人民中间有一个永久的和最终的住所，从而使上帝的荣耀得以表现。正是在这个意义上，基督谈论已显现的上帝之国。他说：“我若靠着上帝的能力赶鬼，这就是上帝的国临到你们了。”^② 在关于芥子和已种在田里的麦子的两个重要的和典型的比喻中，基督清楚地说明，上帝之国的善的力量、解放的力量和救赎的力量（以芥子和麦子代表）已来到世界上，正在与恶的力量和死亡的力量（以毒麦为代表）作斗争。^③ 梵二会议把《新约》中基督本人的这段言论作为上帝之国已在尘世显现的最重要的论据，并把约翰的有关言论作为佐证。约翰说：“我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”^④ 意思很明确并且用的是动词的过去时态，被认为是说明他听懂了基督的信息。梵二会议认为上帝之国有着精神性的特点，所以它是逐渐地来临的，它要完成目

① 《申命记》，第 27 章，第 15 节。

② 《路加福音》，第 11 章，第 20 节；《马太福音》，第 12 章，第 28 节。

③ 《马太福音》，第 13 章，第 24—43 节。

④ 《约翰福音》，第 1 章，第 14 节。

前的显现、不断的前进和将来的完满的全过程。梵二会议的一系列神学论述使关于上帝之国的价值、因素、标准和权能“超前”到来尘世的新理论诞生了。据此，基督不仅用语言，而且也用行动显示上帝的天国在现世的存在。在他的从恶中解放的行动中，天国成了现在，来世的上帝之国的新力量采取了历史的形式，即圣父的解放的、王权的大能成为肉身了。这是因为“你若信，就必看见上帝的荣耀”^①，在子的荣耀里上帝显示他的大能。天国的超前是因为耶稣的道成肉身，特别是因基督的死而复活而发生的。基督以超前的天国的权能驱魔、治病和行神迹。正是在上述所有这一切意义上，梵二会议认为未来的天国成了现在，耶和華的日子成了主的日子，末日的救赎成了现在的救赎，上帝的荣耀已揭示，基督徒要获救的永恒已从现在开始。《新约》中所说的：“……当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来。……你们得救，是本乎恩，也因着信。”^② 被当作永恒已从现在开始的又一证明。

然而，尽管上帝之国已超前存在于现在，但它终究是最后的未来的大事，是注定要在世界末日才完满地揭示自己的现实。新世界虽已存在于现在，但旧世界仍在继续，解放的和救赎的、善的力量与恶的、死亡的力量斗争仍在世界上继续。理所当然地，天国的因素正在世界上增长。据此，梵二会议认为已在尘世出现的天国正在持续的到来之中，直至最后的未来，即耶稣所比喻的收割的时候，在上帝的最后审判时，天国才在最后的时间完满地到来，取得最终的胜利。因此，梵二会议认为基督首先强调的是天国的精神性，天国是一个精神的天国，天国就是那些在世界上

① 《约翰福音》，第11章，第40节；第12章，第50节。

② 《以弗所书》，第2章，第5—8节。

受虐待、生活在非正义中的人们的解放与救赎。所以基督禁止人们在谈到上帝之国时赋予其物质性从而指说“在这里”或说“在那里”。^①相反，梵二会议认为基督宣扬天国的福音时，认为在这个正在到来的天国面前，对前人曾是有价值的一切都已不再是充分的了。基督在现世把已超前到来的天国的价值观念和标准用作判断的标准和尺度，要求人生作出改变。他要求人们具有新的行为、新的责任心、新的选择和服从圣父的新观念，即爱圣父，爱邻人，包括爱仇敌。基督认为因天国是一个内心的现实，所以只有人们通过信仰的力量作出精神上的改善，上帝之国才能到来。其次，梵二会议认为基督传达的信息并不注重探究天国的细节，只是集中于天国的临近和它的到来的紧迫性上。天国被基督宣布为一个已敲响现世之门的现实。因此，基督有关“天国的话”是福音，是关于人类未来的好消息。

至于天国的最后完满，即时间的完满和终结，梵二会议认为基督的见解是不可能知道上帝之国最终到来的时间，因为这是圣父的秘密。基督说：“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，唯有父知道。”^②他认为最根本的态度是警醒地等待。他用相当多的关于警醒的比喻来解释这一态度。^③最后，基督把上帝之国的最终到来描绘成像宴会一样的喜事，尽管还将有上帝的最后审判：“天国好比一个王，为他儿子摆设娶亲的筵席。”^④

综上所述，梵二会议认为在《旧约》和《新约》中，有大量的信息说明上帝干预世上人生的愿望和具体行动，特别是基督已

① 《路加福音》，第 17 章，第 21 节。

② 《马可福音》，第 13 章，第 32 节。

③ 《马太福音》，第 24 章，第 42—44 节；第 25 章，第 1—13 节。

④ 《马太福音》，第 22 章，第 2 节。

明确地说明了天国存在于此世的道理，只是在历史上，人们对如此丰富的信息视而不见，听而不闻，以至造成长期的误解。现在梵二会议重新审视了这些信息，尤其是重新聆听了基督的教诲，因而得以明白对基督所传达的信息的任何片面的解释都应被排除。基督认为未来已超前至现在，现在并未自我封闭，而是对未来开放。在耶稣对天国的揭示中，现在与未来、渺小与伟大、历史的超前与末世的完满是互相联系着的两极。基督本人也被梵二会议看作是以奥秘的方式存在于现时的。因此梵二会议认为，基督的显现就不再是一位缺席者的到来，而是一位隐蔽者的光荣的外现。正是在这个意义上，梵二会议宣布上帝之国是以奥秘的方式存在于此世的，并将趋向完满。结合梵二会议关于世界的新理论一并理解，可知天国到世界末日就可完满，也就是天国与尘世的统一，于是上帝之城与世上之城也不再有不同的结局，而是如梵二会议所宣布的那样，既区别又联系，完满地和谐、互相渗透，殊途而同归。^①按此逻辑推理，追求天国的上帝之民就要为天国的完满而努力参加世上的建设。显然，梵二会议的这个新理论调和了天国与尘世，实质上是调和教会与世界的关系，为教会的“入世”提供了理论基础。

四、扩大上帝的救赎神恩

追本溯源，“救赎”观念产生于古代以色列人之中，它与“原罪”和“背主毁约”的新罪等观念密切相关，是以色列人亡国为奴的特定历史经验的总结。以色列人的救赎观最为狭隘。如果说以色列人的经典即全部犹太古经（基督教称之为《旧约圣经》以便与自己编撰的《新约圣经》对照）的主题是阐述犹太教的救赎

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第34—43节。

史的话，那么它最重要的部分即前五卷——摩西五经，便是记述了这部救赎史的开端。书中记述了上帝通过与以色列人的始祖亚伯拉罕订立割礼而与以色列人立约^①，以及通过摩西向以色列人宣布了律法，^② 尤其通过颁布概括了全部律法的“十诫”^③ 而特别拣选了以色列人，应许他们将繁衍增殖和得地立国，从罪孽中解脱，成为上帝救赎的对象，即上帝的选民。犹太教的先知们和经师们严守犹太教的律法主义传统，把救赎和十诫紧密结合在一起，历来主张只有严格遵守行割礼等各项律法和全部十诫，才能具备获救的必要条件，否则必当“从以色列的会中剪除”^④，从而将上帝的救赎恩典限定为仅以以色列人为对象的上帝的特恩，而将其其他一切民族都排除在外。

基督教诞生后，基督教的《新约》续写了救赎史，但传统的基督教神学对犹太教的救赎观一直持批判态度。基督教的神学家们认为，从犹太教继承而来的《旧约》作为基督教的圣经《新旧约全书》的一部分，有其重要的价值，因为它包含了上帝的启示和信仰的基础，然而《旧约》中记载的以色列人成为上帝的选民一事，只是上帝实行救赎的准备。《旧约》中的律法的使命是领导以色列人认识并信仰将要来临的救世主“弥赛亚”。当弥赛亚即耶稣基督一降生，律法的使命就完结了。从这一基本点出发，基督教的神学家们认为，犹太教的救赎观对上帝在《旧约》中所传递的救赎的信息的理解有失偏颇，或至多只具备预示和启蒙的价值。

至于基督教的救赎观本身，则比犹太教的救赎观有所扩展。基督教的救赎观摆脱了律法主义的束缚，不再以是否严格遵守《旧

① 《创世记》，第 17 章。

② 《出埃及记》，第 12、23 章。

③ 同②，第 20 章。

④ 同②，第 12 章，第 19 节。

约》中的全部律法和全部十诫作为判断能否获救的标准，当然也就不再仅仅把严守律法和十诫的以色列人视为上帝救赎的对象，从而打破了“以色列人是上帝的选民”的神话。传统的基督教神学认为，《新约》时代基督临世创立了基督教会，他的众门徒，尤其是圣徒保罗得了耶稣亲传的福音的真谛，始向外邦人传教，而接受基督福音和领洗参加基督教会的基督徒便得到拯救，这才是上帝的救赎计划。正如使徒保罗所说：“律法的总结就是基督”^①，基督教认为耶稣所宣讲的“爱的诫命”成全了整个律法。只要遵守两条诫命：第一条也是最大的诫命“爱上帝”，第二条“爱邻人”，就可以得救了。因为耶稣在举出这两条诫命为最大的诫命的同时，说明了“这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”。^②

与犹太教的救赎观相比，基督教的救赎观强调的是因信德而获救，并不以民族和习俗的差别来为得救与否划界。这样便把上帝从以色列人的民族神变成了世界神。这是有关上帝救赎观念的第一次扩展。

但是，基督教救赎观念的扩大并不意味着它是宽容的。相反，受洗入教是获救的必要条件，随着时间的推移和基督教会地位的提高，基督教救赎观的面目变得日益严峻。公元5世纪的重要神学家奥古斯丁曾阐述了“上帝之城”与“地上之城”的高下优劣之分，他所划出能得救者与不能得救者之间的那条界限，比《新约》时代要分明得多。这时罗马教会的唯我独尊的立场已初见端倪。奥古斯丁的学生迪·鲁斯佩（Fulgenzio di Ruspe）则更为系统地阐述了必须参加教会方可得救的道理。^③ 基督教的这种救赎

① 《罗马书》，第10章，第4节。

② 《马太福音》，第22章，第40节。

③ 汉斯·孔：《做基督徒》，米兰，1979年版，第96—97页。

观充分体现出基督教会强硬的排他性。实际上罗马天主教会在中世纪讨伐东正教会、镇压“异端”，早已在实践上把异己的基督徒也排除在救赎的恩典之外了。当罗马教会在一系列的社会变革后从历史的巅峰状态跌落下来开始走向衰落时，为挽救自己岌岌可危的地位，便于1442年召开佛罗伦萨大公会议，正式制订了“教会之外无救赎”这一著名的神学信条，从此救赎的理论以法规的形式具备了信仰上的约束力。宗教改革后于1545年召开的特朗特大公会议突出地重申了这一信条。必须特别指出的是，这时该信条中的“教会”一词，已是特指罗马天主教会，即仅仅是天主教徒方可获救，其他基督教会基督徒已被排除在救恩之外了。这是救恩观念的一次缩小。

唯有罗马天主教会才是救赎的唯一工具的观念一直维持了四百多年。尽管在近现代罗马教会经历了剧烈的历史变迁，受到各种冲击，但罗马教廷坚持固有立场，以不变应万变。在当代世界，保守的罗马天主教会已被历史逼得走投无路了。

审时度势，罗马天主教会在梵二会议上放弃了一贯坚持的唯有参加了罗马天主教会的天主教徒才能获得上帝救恩的狭隘观念，在基督教近二千年的漫长历史中第一次郑重宣布，上帝的计划是拯救全体人类，不仅信仰基督的人，而且所有的人都是上帝救赎的对象，都有可能得到救恩。为论证这一全新的救赎观，梵二会议对《新旧约全书》的许多章节乃至它们的总精神都给予了新的解释。

首先，梵二会议指出，造物主与受造物之间的关系是互爱关系。梵二会议强调从创世之初，上帝就爱全体人类：“……就如《圣经》所说，上帝看着‘一切所造的都甚好’。”^①梵二会议又说：

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第12节；《创世记》，第1章，第31节。

“《圣经》告诉我们：人是依照上帝肖像而受造的；人能认识并热爱其造物主；上帝规定人是大地及万有的主人，目的是使人统治并使用万物而光荣上帝。”^①继而，梵二会议以此为据进行了发挥，认为自创世以来直至现代世界，人类创造和发展成熟的价值观都源于上帝，都是应被赞赏的：“……这些价值既来源于人的智能，而人的智能又是上帝的恩赐，故都是很好的。”^②这样，梵二会议通过论述上帝和全体人类互爱解决了上帝的救恩面向全人类的根本问题，并通过指出人类的价值观源于上帝从而把问题进一步引入其核心。

其次，梵二会议充分地论述了上帝为人类价值观之源这一核心问题。梵二会议说：“人性内存在着某种来自上帝的种籽”^③，又说：“人拥有上帝在其心内铭刻的律法，而人性尊严就在于服从这律法；在末日，人将本着这律法而受审。……而这律法的成全就在于爱主爱人。”^④正如上文所述，《新约》中早已论述过，耶稣所宣讲的“爱的诫命”成全了整个律法。梵二会议以《新约》为据解释说，上帝为了将人类“由罪恶及魔鬼的奴役中解救出来”，为了使人类与上帝“重归于好”，为了实现上帝对人类的救赎，特派遣耶稣基督降生成人，“同人人结合在一起”，于是“整个人由内部焕然一新，直到‘我们的身体得赎’”。^⑤梵二会议特别指出，“这不独为基督徒有效，凡圣宠以无形方式工作于其内心的一切善

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第12节；《创世记》，第1章，第26节；《智慧篇》，第2章，第23节；《马太福音》，第28章，第19节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第11节。

③ 同上，第3节。

④ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第16节；参见《德训篇》，第17章，第3—10节；《马太福音》，第22章第36—40节；《加拉太书》，第5章，第14节。

⑤ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第22节；参见《罗马书》，第8章，第23、32节。

意人士，为他们亦有效。基督为一切人受死，……圣灵替一切人提供参加逾越节奥迹的可能性，虽然其方式只有上帝知道。”^① 通过以上论述，梵二会议赋予《新约》所记述的耶稣基督的救赎行为以新的、普遍的意义。

再则，梵二会议的神学家们还论证道，《新约》中随处可见的例子都表明，圣徒保罗早已把“爱邻人”的律法引伸到基督宣讲的“你们愿意人怎样对待你们，你们也要怎样对待人”，并把如此实践的外邦人看作基督徒了。^② 保罗认为做到“爱人如己”^③ 和“爱自己的兄弟”^④ 就是爱上帝，因为爱上帝和爱人是不可分的^⑤。他认为上帝也把爱邻人的律法刻在异教徒心上，这样行事的异教徒虽不自知，但已是基督徒了。^⑥ 除《圣经》中的依据外，神学家们还引证中世纪著名教父们的有关论述，以便证明上述观点也有教会传统中的依据。神学家格拉齐亚诺 (Graziano) 建立了有关自然律法的理论，把规范人们行为的法规分为两类：自然律法和习俗。他指出前者是铭刻在人的本性上的，是对所有的人和所有的时代都不变的共同律法，而后者则随着时代和国家的不同而变化。他为自然律法下了定义，认为自然律法就是包含在律法和福音中的那些东西，它告诫每个人都应做到“爱邻人”和“待人如己”。神学家大阿尔伯特继承了格拉齐亚诺的理论，进一步指出上述两条法则说明在人的律法中，越是普遍的就越是从根本上属于自然律法的。大阿尔伯特的学生、中世纪最重要的神学家托马斯·阿

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 22 节；《教会宪章》，第 16 节；参见《罗马书》，第 8 章，第 32 节。

② 《马太福音》，第 7 章，第 12 节；《路加福音》，第 6 章，第 31 节。

③ 《罗马书》，第 13 章，第 9 节；《加拉太书》，第 5 章，第 14 节。

④ 《约翰一书》，第 4 章，第 20 节。

⑤ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 24 节。

⑥ 《使徒行传》，第 17 章，第 22—23 节。

奎那则更为明确地指出，上述两条法则本身就是自然律法的组成部分，并把这两条法则称为“金律”。他更为清晰地说明，金律是不同于“本性之外”的律法的，是包含在福音中的许多有关自然律法的箴言之一。^①

梵二会议在上述种种论证的基础上，空前地把为获救而必须遵从的诫命的数量减至一个：“……其他的任何诫命，都包括在这句话里，就是爱人如己……。”^② 梵二会议将这种实质上是许多其他宗教和意识形态共同的、普遍的人道主义精神归为源于基督教的上帝律法和耶稣基督宣讲的福音所专有，从而把救赎的神恩无限地扩大到了全人类。这是梵二会议实行的十分突出和意义深远的神学革新。

在这里，梵二会议的新的救恩观包含的逻辑是：一位信奉其他宗教的教徒或无宗教信仰者，即《新约》中所谓“外邦人”，尽管不知上帝，不知摩西十诫，甚至不知基督的福音中有关“爱上帝”的诫命，但只要他做到爱人如己，就已置身于上帝的大能眷顾之下，成为被救赎的对象。因为他这样做并不是受到积极的启示，即并未主动地追求福音和心仪上帝而是出于本性，那么只能是上帝把这条人的本性所不具备的品德作为律法铭刻在他的本性中的。因而尽管他还不自知，但从本质上说他已在按上帝的诫命行事，已是实际上的基督徒了。按照这一逻辑，梵二会议破天荒地宣布了一项惊人的论断：所有的宗教信奉的神是“同一个上帝”，有“同一个本原”和“同一个最终目的”。^③ 梵二会议还具体

① 《宪章的（圣经）依据》，见高齐尼主编：《今日世界中的教会》，佛罗伦萨，1966年版。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第24节；参见《罗马书》，第13章，第9—10节。

③ 《教会对非基督宗教态度宣言》，第1节。

地针对其他基督教会的基督徒、其他宗教的信徒以及无宗教信仰的人们特点，分别地一一分析他们各自不同的与救恩的联系和走向“天主子民”的“不同方式”。^①

最后，梵二会议作出救恩具有普世性的结论，并向全体人类发出了归向罗马天主教会的召唤：“所有的人都被邀请参加上帝的新民族。因此这个统一的唯一的民族，为成全上帝圣意的计划，应向全世界万代去传布，……公教信友，其他信仰基督的人，以及上帝圣宠欲拯救的人类全体，在不同的方式下，都隶属或奔向这一个教会。”^②

但是，梵二会议同时也郑重宣布，唯有一种人是不能得救的，这种被排除在救恩之外的人是那些“明知”天主教会为得救的必经之路“而不愿加入或不愿在教会内坚持到底的人”以及“虽参加了教会却不坚守爱德、身在教内而心在教外的人”。^③

假如我们仅仅局限于从天主教信仰的内部来观察罗马天主教的这个有关普世性救恩的神学，那么我们似乎可以说，这是个逻辑分明、结构严谨、论证有序和颇具教理上的说服力的新神学体系。在实践方面，它的确发挥了一定的功效，使天主教人士得以用看待自己兄弟的目光看待他人，消除了传统的宗教心理上的敌意和抛弃了历史上的门户之见，从而走上与他人普遍对话的道路。然而不幸的是，这个新神学并非一个自我封闭的思想体系，而是罗马教会用以指导它的对待外部世界全部政策的基础理论，它的对内的功效和对外的功效是密切联系在一起不可割裂的。因此我们还必须结合它的社会效果全面地考察它。事实上，这个关于救

① 《教会宪章》，第15—16节。

② 同上书，第13节。

③ 同上书，第14节。

恩的普世性的新神学受到来自教会内外各方面的抨击。不难看出，它有别于梵二会议其他神学革新的最大特点就是强加于人。它把许多宗教和意识形态共有的普遍的人道主义原则归结为基督的“爱的诫命”而据为己有，将它打上天主教信仰的印记后再归还别人，就把天主教信仰强加于人了。恐怕世界上还没有哪一种宗教或意识形态会愿意承认自己比起罗马天主教来“不完美”和“有缺点”，^①也不会有哪一位其他宗教信仰徒或无宗教信仰者会愿意接受自己是“不自知的基督徒”的说法。罗马天主教会这种居高临下、不平等待人的高傲态度，一直是梵二会议开展的对话活动中的严重障碍。

实际上，早在梵二会议进行期间，这个扩大了的救赎神恩的新观念就在罗马教会内部引起神学界的震动，甚至引起了参加梵二会议的教廷高级神职人员之间的激烈争论。有些人宁愿固守唯有参加教会成为天主教徒方可得救的传统观念，不赞成作任何变动；有人看到了对救赎观的这一重大改动包含强加于人的不合理性，因而不赞成它。但这一新观念最终赢得了急于使罗马天主教适应时代的大多数与会主教们的支持，表决通过而见诸会议文件。著名的天主教神学家卡尔·拉纳（K. Rahner）对这一新理论有所保留，提出许多批评性的质疑。与此同时，他为了解决新理论有关非基督徒获救问题和非基督教宗教救赎作用问题的表述上的困难，首创了能概括新的救赎理论的一个公式般的名称——“匿名的基督徒”。这是顺着梵二会议有关“实质上已成为基督徒而不自知”的理论的思维逻辑必然会得出的结论。另一位著名的神学家汉斯·孔在猛烈抨击新救赎理论时，便借用了拉纳发明的这个称呼。汉斯·孔坚决反对梵二会议有关人人都是基督徒的说法，他

^① 《教会宪章》，第16节。

认为把其他宗教信徒甚至无神论者都看作“匿名的基督徒”，其本质是为了把所有的人都说成是“匿名的天主教徒”，从而使教会不必抛弃它的万古不变的公式：“教会之外无救赎”，反而使之更为有效了。他反问道：“如果基督徒被佛教徒称为‘匿名的佛教徒’将作何感想呢？”^① 罗马教会中还有不少高层人士和著名学者从不同角度对梵二会议的新救赎观提出批评或质疑。他们提出，既然上帝已足够伟大、足以回答一切问题，既然基督具有唯一性、是唯一的中心，既然救赎有普世性，那么究竟应该怎样看待其他宗教？他们承认，梵二会议的新神学并未能自圆其说，这个问题仍是摆在天主教神学面前的一道无法解答的难题。^②

五、制订新的教会学

梵二会议的神学革新中包括对神学的重要组成部分——教会学的革新。不仅所有的会议文件都论及教会，而且还有《教会宪章》这一专题文件，更集中、全面和系统地论述教会。教皇保罗六世在梵二会议期间发表的《教会》通谕，也是奉献给教会学的，足见梵二会议对制订新的教会学是多么不遗余力。

由于在天主教神学中教会既与天国又与尘世有特殊关系，因此有关天国和有关尘世的神学理论都与教会学密切相关。在传统神学中，按照奥古斯丁的《上帝之城》宣扬的理论，天国与尘世是互相对立的二元。奥古斯丁否定现世生活，否定人和人的理性，认为“世上之城”对维护社会秩序虽属必要，但只是暂时的、不完美的，只有天国才是永久的、完美的。教会追求的是天国，在

① 汉斯·孔：《做基督徒》，第97—98页。

② 瓦朗特：《面临当今世界挑战的基督教的救赎理论》，见《罗马观察家报》，1988年10月5日。

世界上只是暂时的旅居，教会要在尘世建立由教会统治世界的“上帝之城”，实现和天国的和谐一致，归于一统。既然教会身居尘世却意在天国，因此教会就有了二重性，即既有人性又有神性，或曰既有世俗性又有神圣性，集二性于一身。这个教会二性结合的概念直接来源于天国与尘世的二元对立论。但是由于在传统神学中天国与尘世分离、对立的观念妨碍了人们对教会的人性与神性结合的理解，因此有关二元对立和二性结合的这两个概念在关于教会的神学理论中互相交叉但又不能十分相合，一直是教会学的难点。奥古斯丁的神学在教会中长期占统治地位，直到托马斯主义神学兴起，调和理性与神学，才取代奥古斯丁神学，成为神学的主流。

梵二会议为了神学革新的需要，同时也为使与新教会和解有更多的共同点，又把奥古斯丁抬了出来，给了他崇高的荣誉。梵二会议文件中引用他的话的地方比比皆是，保罗六世在讲话中经常单独引证他的言论，给了他许多赞誉之词，称他是“基督教的最光辉灿烂的明灯之一”。^①梵二会议通过前文已述及的对天国与尘世的理论的革新，消除了天主教神学中从奥古斯丁继承下来的二元论，同时着力发扬奥古斯丁的“上帝之城”与天国和谐一致、归于一统的思想，将其进一步引申为天国与尘世、“上帝之城”与“世上之城”的逐渐和谐，最终归于一统。经过这样的一番新解释，奥古斯丁便成为梵二会议神学的重要的思想源泉。

梵二会议的新的教会学与会议的其他新神学一样，同样以基督中心论为核心。梵二会议需要借重基督来重新塑造教会的形象，引用了许多圣经文字论证基督与教会的密切关系。会议说，是基

① 保罗六世：《教会在非洲的努力》通谕，1967年10月29日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1733节。

督在五旬节之夜聚集信徒创立了教会，是基督设立了神职、规定了礼拜和圣事并开创了传教事业，使徒们在最后的晚餐上通过领圣体进入基督的生命，基督的生命也进入了使徒的身体，使徒们通过圣灵和基督的生命结合为一体；使徒们就是初期教会，“教会从使徒来，使徒从基督来，基督从上帝来”^①，所以教会与基督结合为一体，是“基督的圣灵赋予教会生气”；教会是基督的奥体，基督是奥体的头；教会是基督的圣事，基督是圣事的中心；教会是基督的妻子，基督是教会的丈夫；教会是基督的代表，基督是教会的最高神父。梵二会议特别强调教会是“基督的奥体”、“圣灵的圣殿”、“弥赛亚民”、“上帝之民”等这些既古老又新鲜的名称。^②

梵二会议非常重视发展和完善教会像基督一样既有神性又有入性、具有二重性的统一体的理论，以便说明教会一方面与上帝、基督和天国相联系，一方面又与人类、尘世相联系，是具有这样双重联系的团体。教皇保罗六世一再强调教会的二性是等同的，不能抬高一个而损害另一个。^③他还具体地说明，教会既是可见的社会团体，又是精神性的团体；上帝既在其中显现又是不可见的；教会既是自由的又是受约束的；既是团体的又是有教阶区别的；既是已成圣的又是不断圣化的；既是思辨的又是行动的……^④梵二会议为了深化教会学和更生动地、更权威地说明教会与世界的关系，便把具有二重性的教会与基督的“道成肉身”作了类比，并说：“正如救赎的活器官服务于上帝的道一样，……教会的社会组

① 《神父职务和世界的正义》，1971年11月30日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第1758节。

② 《教会宪章》，第9节等。

③ 马卡：《表述的多样性》，见《罗马观察家报》，1977年3月18日。

④ 保罗六世：《教会》通谕，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第179节。

织服务于基督的圣灵。”^① 梵二会议用此类比，是想说明教会也像基督一样，因与上帝和基督的特殊联系而具有神性，但道成肉身又取得了人性，即由人组成，在人类社会中生活和行动。总之，教会的存在于世和深入生活是十分必然的和必要的。把教会更为密切地和基督结合，教会便继承了基督的地位；通过宣扬基督的权威，教会便树立了自己的权威；说明基督与世界和人类的联系，教会便沟通了自己与世界和人类的联系；证明了基督对世界的关心，教会便给了自己对世俗事务的发言权；借用基督的说教，教会得以表达自己对各种问题的看法；对比基督的道成肉身，教会得以更简明地解释自己的地位和使命。虽然利奥十三世和庇护十二世都已表达过相近之意，在基督的道成肉身和教会的入世之间进行过某种程度的比较，但梵二会议明白地用了“类比”一词，还属第一次，完善了这个理论。梵二会议的这个理论被称为对教会理论的一大发展^②，是给了教会“祝圣过的世俗性”，^③ 是“教会内部革新的关键”^④。保罗六世称其为“认识教会与世界的关系的根本表述”^⑤。至此，梵二会议达到了它的教会学理论的一个新的“高峰”。

梵二会议的神学消除了教会与世界的矛盾，给了天主教会对于世俗事务的发言权。与此同时，梵二会议用两面观的方法看待世界。一方面，它肯定得到上帝所赐智能的人的努力，赞美世界的文明进步；另一方面，它向人们描绘了一幅危机四伏、苦难深重的社会生活图景：随着科技进步而出现“物的异化”，使世界充满

① 《教会宪章》，第8节。

② 弥勒：《全人类与上帝的结合》，见《罗马观察家报》，1977年2月18日。

③ 比洛尼奥：《在为了世界的教会中》，见《罗马观察家报》，1977年3月18日。

④ 瓦纳：《教会是个奥秘》，见《活跃的大公会议》，米兰，1967年版，第56页。

⑤ 保罗六世：《教会》通谕，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第179节。

种种不平衡，面临着灭绝性的战争恐怖。梵二会议给世界下的评语是“现代世界好似大有作为，又好似柔弱无能；可能行至高的善，亦可能作最大的恶”^①。梵二会议认为人是这样一种生物：他“欲望无穷却又能力有限”，便只能“有所取舍”，于是常会“我所做的，我自己不明白，我所愿意的，我并不做。我所恨恶的，我倒去做。”^②从而“失去心理上的平衡”，且“没有自救的能力”，只能因“人性的向善”和“内心的矛盾”而在痛苦中煎熬。^③梵二会议疾呼：当务之急是对腐化了的人心及背离了正道的价值观念“必须予以净化”^④，堪当此重任的唯有教会。也就是说，梵二会议虽然肯定了罗马天主教会过去所否定的和反对的许多东西，如前文所述，赞美人的努力和世界的文明进步，却并不允许多元化的世界处于群龙无首、各行其是的状态。梵二会议指出，其他宗教、其他意识形态乃至整个世界都“不完满”、“有缺点”，唯有天主教会掌握着“全部的、完满的上帝的和人的真理”^⑤，天主教会仍优于一切其他宗教和意识形态，仍是救赎的必由之路。

梵二会议虽然确立了“普世性的救赎神恩”的理论，但其实质是在新的历史时期，从一个更为深层次的新角度，再次从理论上确立罗马天主教会的普世性。按照梵二会议的逻辑，普天下的人，凡是做到爱邻人的，就是“成全了上帝的律法”，就是自知或不自知地“爱上帝”，就是自知或不自知的基督徒，就是已参加或正在走向“上帝之民”即教会。换言之，即罗马天主教会的成员遍天下，其中既包括那些已参加教会的，也包括那些内心已与教

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第9节。

② 《罗马书》，第7章，第15节。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第10—13节。

④ 同上，第11节、43节。

⑤ 《教会宪章》，第16节。

会相通而不自知的人。

关于罗马天主教会具有普世性的观点，从梵二会议一开始就已有明确的表述，梵二会议的召开者教皇约翰二十三世在大会开幕式上就已论及。他所设想的宗教世界应是这样一个结构：由于基督所赋予的统一性存在于天主教会之中，因此天主教会是包罗万象的普世性组织，其他各个基督教会都应成为这个统一大家庭的成员，作为大一统组织的合法的、多样性的存在物；其他非基督教宗教团体，也要在尊重天主教会的基础上与之统一。^①总之，罗马天主教会优于一切其他宗教和意识形态，是唯一的“救赎的普遍性的工具”^②，这就是梵二会议最终要告诉世人的话。

显然，梵二会议关于耶稣基督的救赎恩典的普世性的新神学，与算不上太新的、但被梵二会议改造并予以强调的罗马天主教会具有普世性的观念，是紧密结合在一起的。在这里，由于救恩的普世性这一新观念的置入，使教会的根本使命得以扩大了。在这个新神学体系中，由于教会历来注重的信德被现在宣扬的爱德所置换，或者说被等同于爱德；由于教会历来注重的信仰的外在表现形式即领洗入教，也被部分地代之以无形的内心变化，即“本性上被铭刻上了上帝的律法”，就使得教会这一定义的内涵因其成员中也包括不自知身为基督徒的人们而具有了不确切性，也就使得教会组织的定义的外延随之被含混地无限扩大了。因此，罗马天主教会唯我独尊和自认为是救赎的唯一工具的传统立场，从表面上看，似乎由于承认了其他基督教会和其他宗教都是“救赎之路”和承认了世俗世界有“真、善和正确的东西”而显得被削弱

① 约翰二十三世：《在大公会议开幕式上的讲话》，1962年10月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第60节。

② 同上，第9节；参见教廷信理部：《教会》，1973年6月24日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第2565节。

了，但深究起来，便知是被大大地强化了。因为它们之所以得到部分承认是因为拥有部分真理，但它们之所以拥有真理是由于它们得到了基督的眷顾和救助，而临世传福音的基督是受上帝派遣的，真理的源头在上帝。正所谓“一切事物是你们的，你们是基督的，基督是上帝的”^①。所以归根结底，罗马天主教会赞美的仍然只是自己的上帝，承认的真理实质上只是天主教的“真理”，并未承认和赞美天主教信仰之外的任何其他宗教和意识形态。相反，梵二会议的新神学通过变个别为一般，即把自己信奉的上帝、基督、爱的诫命和救赎等观念普遍化，实质上是抹杀了其他宗教信仰和意识形态，从而树立了“完满地掌握上帝的全部真理”的罗马天主教会的新权威。

综上所述，梵二会议的神学形成了一个完整的、系统的新体系，重新描述了人、世界、教会，以及上帝、基督、天国；重新规定了天地人神和教会等各自的身分地位、目的使命、相互关系、前途命运等等。传统神学中原有的对立都消失了，一切都在上帝意志的安排之下，一切都在上帝创世和救赎的“大计划”之中，一切都在基督之中。于是，梵二会议得出它的最终结论：在世上要认识上帝和基督，就必须首先认识人，人的成就就是上帝的成就，赞美人就是赞美上帝，建设世界就是建设天国，教会以基督为主要道路，就是以人为主要道路，教会“既追求天国，也不忽视此世的任务”^②。教会是以基督的代表的身分来干预人，以基督的爱心爱人，以基督的眼光来看待人。总之，教会与世界的联系是合理的和必需的。梵二会议的神学理论实质上是赋予有“神性”的

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 37 节；参见《哥林多前书》，第 3 章，第 22—23 节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 43 节。

东西以世俗性，以便给它们在世界上争得一个席位，又赋予世俗性的东西以“神性”，“使世界和人依附于某种神的恩典”^①，用这种方法调和天国与尘世、上帝与凡人、教会与世界，以及僧侣和俗人、理性与信仰、宗教与科学、启示与文化等等的对立。这样做的目的是为了把上帝和基督的形象变得平易近人和易于理解，把神学变得易于让人接受，把教会的形象变得温柔，消除人们的对立情绪，使世界在这样一个教会面前“感到被解除了武装”^②，从而为罗马天主教适应当代世界、实行改革开放和开展对话活动从理论上铺平了道路。

六、组织改革

长期以来，罗马天主教会的集权主义、过分神职人员化、对普通信徒地位的忽视、等级森严的金字塔形的教阶制等等僵化的组织传统与现代社会的民主、平等、自由和人权等观念处于尖锐的矛盾对立状态，使教会生活与社会生活格格不入，使教廷与地方教会之间、高级神职人员与下层神职人员之间、神职人员和普通信徒之间关系紧张。历史上许多所谓异端教派几乎都提出过不同的改革教会组织的主张，教廷也曾被迫搞过一些保守的、无关痛痒的改革。二次大战后，矛盾又尖锐起来，许多教会人士纷纷著书立说，公开抨击教会组织的种种弊端。梵二会议不得不就以上几个方面进行改革，以便缓解教会组织内外的矛盾，同时也是为教会寻求适应当代世界的生存方式。

强调团体的作用，教皇与主教共同管理教会，注意发挥一般

① 恩格斯：《英国状况——评托马斯·卡莱尔的“过去和现在”》，见《马克思恩格斯全集》，中文版，第1卷，第650页。

② 鲁依兹：《教会对人的肯定》，见《活跃的大公会议》，第609页。

神职人员和信徒的作用，分权给地方教会和地方主教，加强教会内部的沟通和对话，这些就是梵二会议所宣扬的新精神。早期基督教会正是靠宣扬平等起家，因此对于梵二会议来说，要制订新的教会组织原则并不困难。梵二会议和约翰二十三世、保罗六世努力在《圣经》和教会传统中为共同管理教会寻找神学理论上的根据，力图说明教皇、主教、神父和信徒都有共同的主、共同的洗礼、共同的神恩，他们按上帝的愿望，在地上组成了信、望、爱的团体，即上帝之民，每个人都是平等的，互相之间都是兄弟，应以兄弟相称。^① 主教、神父、信徒之间的团结来自三位一体的团结^②，共同管理在以彼得为首的十二使徒中就已建立，^③ 他们每一个人都有神父的职责，都应参加上帝之民的建设，只是他们的使命各有不同^④。像教皇被说成是彼得的继承人一样，主教被说成是使徒的继承人。主教是神职人员的最高级（教皇也是主教），像彼得需要使徒们的帮助一样，教皇也需要主教们的帮助^⑤，一同做信仰的导师，主教享有充分的权利和自由^⑥。神父也代表基督，代表基督行事和说话，主教要依靠神父的帮助与合作。^⑦ 每个信徒都有神父的职责，这职责是上帝之民所有成员共有的。^⑧ 至于教皇的职位，

① 《司铎职务与生活法令》，第9节；保罗六世：《在第二阶段会议开幕式上的讲话》，1963年9月29日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第139节。

② 主教会议特别会议：《教会中主教的共同管理》，1969年10月，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第1655节。

③ 同上。

④ 《教会宪章》，第10节。

⑤ 保罗六世：《在第三阶段会议开幕式上的讲话》，1964年9月14日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第240—285节。

⑥ 《主教在教会内牧灵职务法令》，第1—20节、第30节。

⑦ 信理部：《教会》，1973年6月24日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第2585节。

⑧ 同④。

为了教会的利益应予保留，以便有一个中心，同时要分权给地方，教皇的特权与主教的权力都是教会的传统，二者是和谐一致的。^①

梵二会议以早期基督教会的传统为依据，制订了上述组织原则，并立即在会议期间和会后的几年中付诸实施。

约翰二十三世决定改变旧的教皇形象，强调教皇的主教身分。他认为教皇作为罗马主教应常行使此职责并付诸行动，这样一方面增进了与一般主教的感情，另一方面也便于和东正教会等其他基督教会的交往。他认为公开活动才是教皇本色^②，并身体力行，公开投身到国际政治舞台，成为打破与世隔绝状态走出梵蒂冈的第一位当代教皇。保罗六世则以飞跃的速度发展这一改变。1965年10月4日，他成为第一位登上联合国讲坛的教皇。他在联合国讲话时描述了自己的形象：“这个会见，如你们所理解的一样，象征着一个既伟大又平凡的时刻。说它平凡，是因为在你们面前的是一个和你们一样的人，他是你们的兄弟，在你们这些大国的代表之中……他是最小的一个、几乎是象征性的世俗主权的代表，但这对他自由地执行精神的使命来说，已经足够了……。”^③ 保罗六世讲这番话时，俨然是世界的精神领袖，其后的教皇们也继续扮演这一角色。约翰-保罗一世虽然只当了33天教皇，但也为塑造教皇的新形象出了力。他于1978年9月在圣彼得广场的加冕典礼上，在大庭广众之中和众目睽睽之下，公然拒绝了教皇的三重皇冠，使教会人士惊讶之余对他大加赞扬。他做了第一位无冕教皇，

① 保罗六世：《在第三阶段会议开幕式上的讲话》，1964年9月14日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第240—285节；参见《司铎职务与生活法令》，第9节。

② 卡薄维拉：《约翰二十三世传》，都灵，1959年版，第292—293页。

③ 保罗六世：《在联合国大会上的讲话》，1965年10月4日，见《梵蒂冈正式文件集》，第6卷，第370节。

被人们称为“简朴的”、“微笑的教皇”。约翰-保罗二世1978年10月16日举行的就任教皇典礼也被认为是同样简朴的。^①他是近五百年来第一位非意大利籍教皇，就职第二天就表示要行使罗马教区主教的职权，并随即到罗马各本堂区访问，还经常亲自主持各种圣事和礼拜。^②他主张教皇和主教、神父以及信徒之间要加强联系。^③为了表示平等，他提倡教皇与主教、神父和信徒之间以兄弟相称，他自称“我”，成为第一位放弃称“朕”的教皇。^④每年元旦，他都用四十多种语言向全世界各民族致新年贺词。^⑤他以空前的速度和频率出访各国，以证明他是全世界普世教会的教皇。他上台头二十个月就已出访百次之多，以至在许多电视观众的印象中，他的形象就是“跪在飞机舷梯旁，亲吻访问国的土地”^⑥。据他解释，这样频繁地出访是为了改变教廷的工作方式。

本着分权给地方主教和地方教会的改革精神，保罗六世于1963年11月30日下令，从1963年12月8日起，各地主教享有8条特权和40条权力，并规定除代理人、助手和代表外，主教不得向他人转让上述权力。^⑦1964年12月24日国务秘书处通知放宽了限制，可转让给神父。1966年也授予修道院长、修会首脑相

① 索尔奇：《谱系和历史中的最近几位教皇》，见《天主教文明》，1980年10月4日，第48—52页。

② 费拉洛：《教皇约翰-保罗二世的圣事方面》，见《天主教文明》，1980年6月21日，第573—582页。

③ 《约翰-保罗二世和意大利教会》，见《天主教文明》，1980年9月20日，并见《公教报》，1979年6月29日，第6版。

④ 约翰-保罗二世：《耶稣·基督——人类的救主》通谕，1979年3月4日，见《梵蒂冈正式文件集》，第6卷，第1178—1179节。

⑤ 同③。

⑥ 《教皇沃依蒂瓦的旅行》，见《天主教文明》，第3120期，第521—524页。

⑦ 保罗六世：《主教的权力》，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第85—134节。

应的权力。^① 8 条特权的规定给了主教们打破教区界限行使职务的方便，增加了主教职务的灵活性。40 条权力使主教和地方教会在礼拜、圣事、管理、组织、赦罪、处罚和主婚方面有了一定的自主权和相机行事的灵活性。这些措施无疑对调动地方教会、修会、修院的积极性和更好地发挥它们的功能是有作用的。

除此之外，梵二会议期间和会后，罗马教廷也在改善主教、神父和信徒的权力地位方面实行了一系列的改革，其中比较重要的有以下几种：

1966 年，保罗六世宣布主教们有权授职给神父，教廷不再保留此权，过去的有关限制取消，主教有权免除本堂神父的职务或调动其工作的堂区，本堂神父年过 75 岁就应解职。^②

同年，教廷放宽了主教的赦罪权限，^③ 1967 年也放宽了东方教会主教的赦罪权限^④。

1967 年，保罗六世规定罗马教廷要吸收教区主教的代表参加各圣部的工作，每个圣部可在各教区的主教会议中选出七位教区主教参加圣部的全体会议，参加对重大的原则性问题的讨论。确定代表人选时，要考虑其所居大陆，以便有广泛的代表性。主教代表的任期规定为五年。^⑤ 从此，教廷中有了地方教会的主教代表，改变了各圣部只有清一色的枢机和宫廷官员的状况，这将有利于教廷及时了解各地教会的情况和在决策中反映地方教会的需求。

① 国务秘书处：《修道院长的权力》，见《梵蒂冈正式文件集》，第 310—362 节。

② 保罗六世：《梵蒂冈第二届大公会议几个教令的执行规则》，1966 年 8 月 6 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 2 卷，第 794—798 节。

③ 保罗六世：《赦罪权》，1966 年 6 月 15 日，同上书，第 707—738 节。

④ 保罗六世：《东方教会主教的赦罪权》，1967 年 5 月 2 日，同上书，第 1133—1146 节。

⑤ 保罗六世：《罗马教廷中的一些教区主教》，1967 年 8 月 6 日，同上书，第 1518—1527 节。

求，使教廷的工作更有效率。但是这些主教作为地方教会的代表虽然参加了圣部的一般性工作，但不能参加圣部常务会议，所以并无实权。

1965年9月15日，保罗六世发布敕令，成立全罗马教会的主教会议（Sinodo），代表全体主教在教廷工作，以便加强主教与教皇的团结、联系以及合作，协助教皇更好地管理教会，并规定这是一个咨询性质的机构，由教皇直接领导并亲自审查和批准其人选。全球主教会议负责向教皇提供情况和建议，讨论教皇指定的议题，完成教皇交付的临时任务。^①1966年12月8日，教廷发表了主教会议规章，1969年6月24日发表一个新的规章取代前一个，1971年8月20日又对规章有所修改^②。参加会议的是各圣部红衣主教和高级神职人员，以及各国相应成立的主教会议选出的代表。会议有全体会议和特别会议之分，除每三年定期召开全体会议外，教皇有权决定就某专题召开特别会议。教皇还有权给主教会议增加占成员人数15%符合自己意愿的人选，有权停止和解散主教会议等等。这一系列规定确保了教皇对会议的领导权。

为加强教皇与主教、教廷与各教区的联系，教廷决定自1976年1月1日起世界各地主教分别按所在大陆和国家的顺序，轮流来罗马述职，在五年之内轮完一遍。^③

由于全球主教会议成立后，世界各地许多神父纷纷抱怨神父的作用被忽视，1970年4月11日教廷下令各地教会都要成立类

① 保罗六世：《建立普世教会的主教会议》，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第444—457节。

② 教会公共事务参议会：《主教会议的规章》，1971年8月20日，同上书，第3卷，第1344—1346节。

③ 主教部：《晋见彼得圣座及教区的关系》，1975年6月29日，同上书，第5卷，第1399—1402节。

似主教会议性质的由神父组成的咨询组织,要吸收有各种职务、经验和年龄的神父参加,使其有广泛的代表性。该组织由主教领导,主教在决定重大问题前要征得它的同意,这个组织要协助主教工作。保罗六世将此组织命名为“神父参议会”^①。1973年教廷又规定如有可能,主教应在教区公署中成立牧养、慈善、礼拜等机构,以便加强教区内的传教工作。^②

发挥平信徒的作用是梵二会议改革的一项重要内容。为弥补神职人员的不足,梵二会议规定在缺乏神职人员的情况下,平信徒可以代替神职人员履行一些神职。梵二会议认为传教是教会所有成员的权利和义务,无论是神职人员还是平信徒都应参加教会的建设^③,所以平信徒也应参加传教工作^④。关于平信徒传教的问题,庇护十二世早已发出过号召,保罗六世在梵二会议上将其合法化和制度化了^⑤。罗马教廷看到平信徒生活在非信徒之中,尤其是青年和学生、工人之中,能够发挥神职人员所起不到的作用,“像灵魂在肉体里面一样”^⑥,在世俗世界中为教会服务。

梵二会议规定平信徒可代行神职后,在实施中教会十分谨慎。世界各地许多主教提出,在特殊情况下当神职人员缺乏时,应允许由一名平信徒代表本堂神父或主教,与两名证人一同主持婚配圣事,1971年3月30日巴西主教会议已提出此要求,但未获教廷

① 神职人员部:《神父参议会》,见《梵蒂冈正式文件集》,第3卷,第2449—2476节。

② 主教部:《主教牧职规程录》,1973年2月22日,同上书,第1卷,第2275节。

③ 《教友传教法令》,第25节,同上书,第1卷,第1068节。

④ 《教会宪章》,第34—35节。

⑤ 保罗六世:《人民进步》通谕,1967年3月26日,同上书,第2卷,第1119节。

⑥ 普世福音传播部:《平信徒的传教》,1970年5月17日,同上书,第3卷,第2509—2511节。

批准，1973年3月14日再次提出要求又未果。直到1974年5月15日教廷才准许由平信徒做正式代表主婚。^①其他圣事如洗礼、终傅等也是逐渐放宽限制，允许平信徒代为主持。

1967年，保罗六世下令成立“平信徒参议会”^②，它与同时成立的“正义与和平宗座委员会”共有一名主席，各有一名秘书并设有顾问职。这个组织的目的是推动平信徒在国际范围内的传教工作，研究平信徒传教的理论问题，收集平信徒传教的情况，指导对平信徒的培训，并使这个组织成为神职人员和平信徒对话的场所。按照规定，各地的教区也相应地成立各级教区的平信徒参议会。^③教廷规定这是一个试验性的组织；试验期为五年，届时可对其章程进行修改。有意思的是1976年保罗六世下令对该组织进行整顿时，将其改名为“为平信徒的宗座参议会”，并规定由三名枢机组成主席团来领导，参加的成员除主要是平信徒外，还要有主教和神父，要它加强与其他圣部的密切合作。^④从这些改变中可以看出，在此组织内平信徒的地位下降了，教廷的控制加强了，它的宗旨有了微妙的变化，性质更明确了，它不是平信徒的参政机构，而是负责研究平信徒问题的教廷机构。

但教廷非常重视扶植平信徒的团体，以便发挥平信徒活跃教会生活和传教的作用。教廷复兴“圣心会”^⑤，鼓励“普世博爱运

① 圣事礼仪部：《只有证人出席的庆婚典礼》，1971年12月7日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第1338—1344节及注释。

② 保罗六世：《教友议会》，1967年1月6日，同上书，第2卷，第956—960节。

③ 神职人员部：《牧养参议会》，1973年1月25日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第1902—1923节。

④ 保罗六世：《关于平信徒的宗座参议会》，1976年12月10日，同上书，第5卷，第2155—2166节。

⑤ 保罗六世：《圣心会的礼仪》，1965年2月6日，同上书，第2卷，第365—369节。

动”^①、“天主教进行会”^②、“基督教家庭运动”、“改良世界运动”^③等等，并嘉奖从事慈善和传教等工作有成就的人^④。

为弥补神职人员的不足，梵二会议决定恢复常任辅祭一职，这是梵二会议的重要改革措施之一。会议引证福音书的记述，论证辅祭一职在使徒时代就已有之，是圣统序中的主教、神父、辅祭中的第三级。^⑤梵二会议后不久罗马教廷采取一系列措施，落实这一改革。保罗六世于1967年6月18日发布通谕，确定了常设辅祭职的教会法规章。1968年6月17日他又发布敕令，规定了辅祭的列神品圣事的礼仪。1972年8月15日保罗六世再一次发布通谕，系统地阐述和规定辅祭一职的职能。^⑥保罗六世这样重视辅祭的职务，是因为辅祭有特殊的地位和作用。辅祭的职务在历史上曾存在过，是在基督教与犹太教分离之初，由犹太教的神职中演化而来的。^⑦辅祭是拉丁教会中小神品神职的六品，是低级的神职，其职责是协助主教和神父工作，如在聚会时读经，领唱圣歌，宣传教理，管理圣事，给不能到教堂来的病人施洗，送圣体等等。辅祭的特点是周旋于神职人员和信徒之间，与信徒来往密切，所以被称为“主教的耳、口、心和灵魂”、“孤、寡和虔信的人的朋

① 《公教报》，1979年7月6日，第3版，香港。

② 保罗六世：《对天主教进行会的青年讲话》，见《罗马观察家报》，1977年4月25—26日，第5版。

③ 平信徒的宗座参议会第二次全体会议文件：《平信徒的培养》，1978年10月3日，同①书，第6卷，第1059节。

④ 同①。

⑤ 《教会宪章》，第20、28、29、41节；《教会传教工作法令》，第16节；《司铎之培养法令》，第12节。

⑥ 保罗六世：《拉丁教会的辅祭职务》，1972年8月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第1771—1793节。

⑦ 《宗教史》，都灵，1971年版，第4卷，第33页。

友”^①。随着时间的流逝，教会的等级越来越森严，教会的组织结构犹如一座金字塔，辅祭在其最底层，逐渐只被当作向上升职的进身之阶，甘愿一生任辅祭的人没有了，辅祭一职随之消失，原由辅祭等小神品神职人员做的工作多由平信徒代行。

梵二会议规定辅祭分为两种，一种是儿童和未婚青年被选任辅祭的，要遵守神职人员独身的规定不得结婚；另一种是已婚成人亦可被接受担任此职，但若任职后丧偶则不得再婚。^②因此已婚而又得以列入神品，这后一种辅祭可以说是天主教神职人员中唯一的例外。梵二会议坚持神职人员独身制，而又作此特殊规定，无论对于要求行神职的平信徒，还是对于要求废除独身制的神职人员，都是一个形式上的妥协和让步，是把辅祭作为神职人员和平信徒之间的一个过渡形式，借以缓冲一下矛盾。不仅如此，在教会十分重视中介作用的时代，辅祭这一职务重新受到重视是很自然的事。基督是上帝和人的中介，教会是基督和人的中介，梵二会议把圣母玛利亚也说成是基督和人的中介，神父是教会和信徒的中介，辅祭则因其特殊性，被梵二会议视为神职人员和信徒的中介。另外，辅祭可由已婚者担任的规定广开了候选者的来路，可有效地弥补神职人员的严重不足。

教廷的改革首先从圣职部开始。圣职部的前身是宗教裁判所，是教皇英诺森三世于1215年建立的。16世纪协助教皇处理日常工作的枢机们经过分工，形成了教廷各圣部，宗教裁判所遂于1542年7月21日被教皇保罗三世改名为罗马审判部。它的任务是任命宗教裁判官，镇压异端和查禁“危险书籍”等。1908年教

① 保罗六世：《拉丁教会的辅祭职务》，1972年8月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第1771—1793节。

② 保罗六世：《常设辅祭职务》，1967年6月18日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1381—1386节。

皇庇护十世颁布教会法，整顿教廷时，模仿资产阶级的三权分立，教廷三分其权，分为圣部、法庭和各办公室，这时又将罗马审判部改名为圣职部，负责保卫信仰。^①梵二会议闭幕的前一天，保罗六世发布敕令，将圣职部与1622年设立的传信部合并，成立信仰理论部，仍负责保卫信仰。圣职部因为是由宗教裁判所演化而来并继承其职责，所以名声不佳，虽然现在信理部（信仰理论部的简称）仍行使原圣职部的职能，但保罗六世力图给人以仁爱为怀的印象。他宣称，如今仁爱的精神已排除了胆怯的心理，与其保卫信仰不如推动理论发展为好，使信徒怀着爱服从教会的领导。^②

1967年保罗六世发布命令，将宗座签押最高法院分为两部分，一个是赦罪院，另一个是上诉法庭。这一改变据说是为了保证教会中的个人权利和维护教会中的正义与和平。^③保罗六世在同一道命令中宣布了对整个罗马教廷的改组计划。

根据改革礼仪工作的需要，1969年保罗六世将圣事礼仪部分为两个部，一个是神圣崇拜部，负责改革礼仪，一个是列圣品部，负责册封真福品和圣品。^④1975年根据形势变化，又将圣事规则部和神圣崇拜部合并成为一个圣部，命名为圣事礼仪部，其内部

① 《教会史》，第5卷，第439—440页，米兰；保罗六世：《罗马教廷》，1967年8月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1534节。

② 保罗六世：《神职人员部的改革》，1965年12月7日，同上书，第2卷，第481节。

③ 保罗六世：《罗马教廷》，1967年8月15日，同上书，第2卷，第1646—1647节；格拉齐阿尼：《最高机构的性质》，勒菲佛勒：《为维护正义与和平》，见《罗马观察家报》，1977年3月4日。

④ 保罗六世：《圣事礼仪部分为两个圣部》，1969年5月8日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第1071节。

则仍存在这两个分工。^①

1973年保罗六世下令将宗座公文处的职务移交给国务秘书处，^②使15世纪设立、16世纪和17世纪发展起来的国务卿的权力进一步增长。

枢机团（亦称红衣主教团）自16世纪形成以来长期被意大利人垄断，成员人数固定为70人。到了现代，人数逐渐增加。庇护十二世开始注意红衣主教团的国际化问题，吸收了不同国籍的主教参加，以便代表更多的国家。1946年2月他一次就任命了32名红衣主教，其中大部分人与美国有联系，意大利人垄断红衣主教团的状况从此不复存在。^③约翰二十三世和保罗六世都注意进一步扩大红衣主教团的代表性，尤其注意吸收第三世界的主教。1976年保罗六世一次就任命了21名枢机，使红衣主教团人数增至138人，其中各大洲的代表都有。他允许天主教东方教会的主教参加红衣主教团，但他同时规定只能在任罗马郊区的教区主教或有此称号的红衣主教当中选举红衣主教团首脑，^④从而把红衣主教团的领导权仍控制在他所信任的枢机手中，也就控制在了教皇自己手中。

根据梵二会议的改革精神，保罗六世在梵二会议时和随后的几年中，不断发布命令限制担任神职的年龄和任期。他规定各圣部主席红衣主教任期为五年，经教皇批准方可连任；红衣主教满75岁便可自愿交权，满80岁则停止任各部部长或成员，只保留在

① 保罗六世：《圣事和神圣崇拜部》，1975年7月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第5卷，第1405节。

② 保罗六世：《宗座公文处的职务转交国务秘书处》，1973年2月27日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第2329节。

③ 舍英曼：《梵蒂冈史》，黑龙江人民出版社1979年版，第621页。

④ 保罗六世：《红衣主教团》，1965年2月26日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第377节。

红衣主教团的权力。教皇死亡时各圣部红衣主教即自动卸任，只有个别红衣主教因选举教皇的组织工作需要而除外。参加选举教皇的红衣主教人数不得超过120人，年龄不超过80岁。^①这些规定废除了圣部职务的终身制，使教皇当选者的年龄也不会超过80岁，有利于加强教廷的领导能力和办事效率。这个精神也贯彻到教区。梵二会议曾规定满75岁的主教和本堂神父要放弃职务，后来又规定一般神职人员满70岁时、高级神职人员满75岁时停止职务。^②

为了使直接为教皇服务的机构更有效率，保罗六世改组和加强了“宗座家庭”的组织，吸收各圣部负责人和科学、文化各领域的许多平信徒专家做其成员，使这个机构成为罗马教廷的权力中枢和教皇的智囊团。^③为强调教皇的罗马教区主教身分而又避免教皇过分陷入琐碎事务，保罗六世改革了历史悠久的教皇代理公署，进一步明确它的性质和职权范围，使宗座代理可以用教皇的名义在罗马教区行使主教职权。^④

为了开展基督徒普世合一运动和与外界的对话活动，罗马教廷增设了三个职有专司的新秘书处：基督徒合一秘书处、非基督徒秘书处和无信仰者秘书处。这三个秘书处都是约翰二十三世召开梵二会议后，在会议期间倡议建立的。其中基督徒合一秘书处由约翰二十三世于1960年建立，负责在各派教会的基督徒中从事

① 《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第337节；另见保罗六世：《罗马教廷》，同上书，第2卷，第1542节及《罗马教皇的选举》，1975年10月1日，同上书，第5卷，第1462节。

② 保罗六世：《红衣主教履行职务的年龄》，1970年11月21日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第2845节。

③ 保罗六世：《宗座家庭》，1968年3月28日，同上书，第3卷，第280—310节。

④ 保罗六世：《罗马代理公署的新规章》，1977年1月6日，同上书，第6卷，第1—52节。

对话与合一工作。它分为两个部分，一部分负责与东派教会和东正教基督徒的对话，另一部分负责与西派教会基督徒的对话。1974年10月22日保罗六世在此秘书处内又增设了一个犹太教委员会，负责与犹太教的联系工作。非基督徒秘书处由保罗六世于1964年5月19日建立，负责与佛教等其他大的世界性宗教以及亚、非、美洲等地的地方性宗教联系与对话。1974年10月22日，保罗六世在此秘书处内又增设了伊斯兰教委员会，负责与穆斯林对话事宜。保罗六世于1965年4月9日建立了无信仰者秘书处，负责与无神论者，主要指马克思主义者的对话。1966年1月3日，保罗六世将这三个秘书处都列入罗马教廷的机构编制。教皇亲自任命红衣主教、主教和选自世界各地的有关专家领导或参与三个秘书处的工作，其行动纲领是依据《教会在当代世界牧职宪章》和《教会对非基督宗教态度宣言》等梵二会议重要文献制订的对话精神。^①这三个秘书处的设立，是梵二会议实施的最令人瞩目的组织改革。由于这三个秘书处的工作十分重要，教皇约翰-保罗二世在1988年6月实行的罗马教廷组织改革中，将这三个秘书处升格为与教廷圣部具有同等地位的宗座委员会。^②

1967年与平信徒参议会同时成立的正义与和平宗座委员会的任务是加强对发展中国家的传教，其重要性不断显露。^③1964年保罗六世成立的大众传播媒介宗座委员会是成立较早的新机

① 保罗六世：《罗马教廷》，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1632—1642节；蒲巴尔：《梵蒂冈》，台北：光启出版社1986年版，第107—109页；乔治·布尔：《梵蒂冈内幕》，中国社会科学出版社1988年版，第119—122页。

② 《梵蒂冈掠影》，见《天主教文明》，1988年9月3日，第411—413页。

③ 保罗六世：《正义与和平委员会》，1969年10月22日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第1641—1652节。

构，负责管理和利用电视、电影、广播、出版等事业为教会服务。^① 1969年4月11日成立的国际神学委员会和1971年7月成立的圣经学委员会与信理部关系密切，影响较大。1982年5月约翰·保罗二世成立的宗座文化委员会主要负责从文化角度推进传教事业，即所谓让信仰“进入文化”，也是一个重要的教廷机构。^② 此外，约翰二十三世和保罗六世成立了若干临时性的委员会，以便推进和落实各项改革措施。在梵二会议的敕令都得到执行后，这些善后委员会就撤销了。^③

自保罗六世于1967年8月15日发布改革罗马教廷组织机构的命令后，于1965年12月先期实行的圣职部的改革迅速地带动了罗马教廷的全面改革并延续到多年以后。保罗六世规定于1968年1月1日生效的改革后的罗马教廷组织结构如下：

1. 两个机构：

国务秘书处（或称宗座秘书处）、教会公共事务理事会。

2. 九个圣部：

信仰理论部、东方教会部、主教部、圣事礼仪部、神职人员部、修会与世俗修院部、公教教育部、册封圣人部、普世福音传播部。

3. 三个秘书处：

基督徒合一秘书处、非基督徒秘书处、无信仰者秘书处。

4. 两个委员会：

① 保罗六世：《大众传播媒介宗座委员会》，1964年4月2日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第148—150节。

② 国际神学委员会：《信仰与进入文化》，见《天主教文明》，1989年1月21日，第159页。

③ 保罗六世：《大公会议善后委员会》，1966年1月3日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第590—601节。

教友议会、正义与和平委员会。

5. 三个法院：

最高法院、圣轮法院、圣赦院。

6. 七个办公处：

教廷秘书处、教廷经济事务处、教廷慈善事业管理处、教廷人事管理处、教廷遗产管理处、教廷宫廷管理处、梵二档案管理处。

除此之外，教廷原有的机构如教皇家庭、图书馆、档案处、科学院、天文台、圣彼得工厂等无变动。^①

综上所述，梵二会议实行的组织改革虽然距离实现所谓由教会各阶层“共同管理教会”的境界还很遥远，但毕竟突破了教皇和高级神职人员对教廷事务的垄断和对地方教会的严密控制，在某些有限的形式下，地方主教和地方教会有了一定的自主权，神父和普通信徒也对教会事务有了一定的参与。这些改革措施有利于教会各级组织和各阶层人员之间的沟通，符合教会的根本利益。这个变化是教会内改革力量为使教会适应时代而作出努力的结果，更是广大的普通神职人员和信徒以及地方教会长期斗争的成果。

七、礼仪改革

改革礼拜仪式是梵二会议的重要目的之一，《礼仪宪章》是梵二会议最先通过和发表的文件（1963年12月4日）。这个问题之所以引起高度重视，是因为它最紧迫，礼拜仪式的改革之所以能先行一步，因为它与神学和组织改革相对而言，较为外在和易行。礼拜是教会宣传信仰和组织信徒宗教生活的重要手段。礼拜仪式

^① 保罗六世：《罗马教廷》，1967年8月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1559—1576节。

在历史中不断演变，逐渐形成复杂繁琐的固定程式。教会历来把礼拜说成是“基督救赎的前奏”、“天国礼仪的预演”。^①虽然历代教皇都不断修改礼拜规章，却严禁神职人员和信徒擅自改动礼仪，动辄以异端罪论处。人们只有严守天主教会各种礼仪的清规戒律，才能证明对信仰的忠贞不渝。^②但是在现代社会中，传统的天主教礼仪在许多方面与现实格格不入，引起教会人士普遍的不满和抨击。首先在西方世界，冗长的仪式与紧张的现代生活不合拍，司仪人员对经文和仪式的垄断以及对已死亡的拉丁文的使用使信徒难于理解礼拜仪式和感到受轻慢。每日长时间和频繁的祷告对神职人员和修士来说成了精神负担，即使虔诚的信徒也要求改变种种陈规旧习。其次，富有希腊罗马古风的礼拜仪式在传教地区往往被有自己本民族文化传统和宗教心理的人们视为外来之物而被抵制，影响了传教事业的发展。这是早已被历史经验证明了的的老问题和长期争论的矛盾焦点，对急于向第三世界传教的现代天主教会，有解决此困难的迫切需求。最后，若维持传统的礼拜仪式，也不利于要实行对话政策的罗马天主教会与其他基督教会的和解与交往。

梵二会议在保持基本信仰和传统、并且不改变礼拜仪式的基本结构与精神的前提下，针对上述弊病，对礼拜仪式进行了有限度的改革。会议制定了改革的基本原则并确定了具体内容，决定要简化礼拜仪式，有些圣事在特殊情况下经主教允许，可以由有身分的平信徒主持，洗礼可由辅祭、传教士、教徒代行；开放《圣经》，修改和出版圣事用书及礼拜用书，让信徒有权自行阅读

① 修会及世俗修院部：《修士的礼仪训练》，1965年12月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第503节。

② 保罗六世：《神功和按时礼拜》，1970年11月1日，见《梵蒂冈正式文件集》，第六卷，第2804—2805节。

《圣经》和熟知礼拜及圣事中使用的经文和祷告词；在弥撒和圣事中以及在祈祷和圣歌中广泛使用地方语（在拉丁礼仪的和神职人员及修道院的弥撒中仍保留拉丁文）；免除神职人员和修士部分每日祈祷和合唱圣歌的义务；去掉礼仪中逐渐添加的无用成分而保留其本质内容和庄严性；重视圣歌的作用，承认哥利高里圣歌是罗马礼仪的组成部分，但也不排斥其他形式的圣歌，如民间宗教歌曲和传教区的传统宗教音乐，在小教堂可根据自己的条件简化圣乐；组织专家从事《圣经》和礼仪书籍本地语版本的翻译工作，但要经上一级主教公署审查并报教廷批准；不强求礼仪的一致，可以有多样化和合法的发展，只要不是迷信的地方民俗，就可吸收进礼仪中来；洗礼圣事可根据传教区的特点以及儿童、旅游者等不同对象而有所不同；必要时可以解释礼仪，使信徒明白弥撒各部分的含义以及互相之间的联系，使信徒愿意参加；恢复星期天和盛大节日讲道后的信徒演讲；各地主教和主教会议有决定自己教区改革事宜的自主权，各地要成立礼仪委员会，可先在一些教区试验，取得经验后再推广，但改革的权力属教会，一切改革都须报教廷批准，禁止任何人任意改动礼仪，等等。^①

梵二会议期间和会后多年中，教廷不断公布改革礼仪的具体规定和改革内容。为简化礼仪，宣布在礼拜中主祭者只在开始与结束时给唱诗班鞠躬，除主教外，神职人员可在唱圣歌的每一部分中集体进香三次，只给举行礼拜的祭坛进香，可免除吻手和吻圣器。^② 根据《礼仪宪章》第四十节关于使用地方语的原则，规定圣事中可改用地方语的有：洗礼、坚振、悔罪、终傅、婚配和圣

① 《礼仪宪章》，见《大公会议文件集》，第97—138页。

② 《礼仪宪章》，第34节；实施圣礼仪宪章委员会：《礼仪改革问题》，1967年6月21日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第246节。

体圣事，以及神品圣事开始时的谈话部分、对当选主教祝圣时的审查和劝告部分、副圣事和追思礼等。^①以后又放宽了限制，允许神品圣事也全用地方语。^②原规定弥撒中可用地方语的部分有念书信和福音书时，信徒演讲时，唱《主怜悯我》、《光荣颂》、《信经》等圣歌时以及在宣礼、问候和对话时等等。^③后又放宽限制，教廷同意在弥撒中全部使用地方语，以免在弥撒中从一种语言转为另一种语言。^④教廷虽然规定修院的弥撒和神职人员的宗教合唱要保持拉丁文，但在特定条件下，如星期天，有信徒参加，在大部分人是当地人的传教区修院中，可以使用地方语。^⑤在弥撒和圣事中广泛使用地方语是梵二会议的礼仪改革中最重大的改革，引起世界舆论普遍关注。在历史悠久的教会中，使用地方语是拜占廷礼仪的特点。保罗六世曾表示与拉丁礼仪比较，他更喜欢拜占廷礼仪。^⑥梵二会议使用地方语作礼拜的这项改革，使天主教的拉丁礼仪与东正教的礼仪更接近了，当然和一直使用地方语的新教会相比，也减少了一个差别。

保罗六世很重视礼仪书籍的翻译出版问题，他于1965年11月29日成立了混合委员会，专门负责统一同一种文字的译文。法、英、西、意、葡、荷、德等文字的圣事程序和礼拜仪式的译本到70年代初都陆续出版。改革后的罗马弥撒经文的标准本已于1970

① 实施圣礼仪宪章委员会：《礼仪改革问题》，1967年6月21日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第271节。

② 同上，第1407—1414节。

③ 同上，第267节。

④ 实施圣礼仪宪章委员会：《罗马法典的译文》，1967年8月10日，同上书，第2卷，第1528—1533节。

⑤ 圣事礼仪部、修会部、实施圣礼仪宪章委员会：《在执行神职中和修院弥撒中的用语》，1965年11月23日，同上书，第2卷，第458—478节。

⑥ 保罗六世：《坚振圣事》，1971年8月15日，同上书，第4卷，第1079节。

年出版，这是忠实于英诺森三世时代的经本的，而特朗特会议后庇护五世改动过的经本被弃置不用了。^① 由于礼拜中用了地方语的经文译本，又出版了拉丁文的标准经文本，这样就在许多地方涉及到《圣经》本身的文字，因此对《圣经》的研究需要加强。保罗六世整顿了利奥十三世于1902年成立的宗座圣经委员会，规定它由不超过20名圣经学者组成。^② 在研究《圣经》的基础上，教廷准备出版哥利高里圣歌的标准本和简写本、圣事经文的标准本和现代文的各种译本，^③ 并修订提洛拉莫（Girolamo）在1329年编订的拉丁文《圣经》。在1969年至1977年之间，陆续出版了提洛拉莫未修订的《旧约》中几卷书的单行本。约翰-保罗二世就任教皇后，将它们收集在一起，汇同《旧约》其他各卷和《新约》，作为《圣经》拉丁文通俗本的标准本出版，成为《圣经》各种文字译本的依据。^④

梵二会议后，教廷对礼仪和教规的一些规定采取了更灵活的态度，进一步放宽了一些禁令。例如修服问题一直是困扰教会的问题，神职人员和修士身着长袍，常被俗人取笑，增加了他们的孤寂感，于是常有人不顾禁令穿起俗服，教会虽一再申明教规，但无法消除此种现象。梵二会议的发起者约翰二十三世在任驻土耳其宗座代表期间（1935—1944），曾为遵守土耳其政府的有关法令

① 神圣崇拜部：《罗马弥撒经》，1970年3月26日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第2025—2026节；实施圣礼仪宪章委员会：《礼仪改革问题》，1967年6月21日，同上书，第2卷，第1413—1414节。

② 保罗六世：《圣经委员会》，1971年6月27日，同上书，第4卷，第977—995节。

③ 神圣崇拜部：《圣事仪文的翻译》，1974年1月25日，同上书，第4卷，第2611—2617节。

④ 约翰-保罗二世：《新的通俗译本》，1979年4月25日，同上书，第6卷，第1329节。

而被迫穿俗服，却意外地发现这有避免仇外主义和受嘲弄的好处，这一经历对他发动改革不无启发。保罗六世在梵二会议后不久，对此问题的态度就开始有所松动，不再禁止私下穿俗服。不久，制定了新的规定，在穿修服时可不再佩戴长穗子，在私人的仪式上如有正当的理由，如人员多而祭衣少时，同祭人员可不穿正规的祭衣，穿大白褂和戴上祭衣领带即可。^①由于修道院中男女修士不穿修服的现象十分普遍，梵二会议后多年来许多修院都要求取消修服，认为修服不合时宜。经过长时间的争论，教廷终于在1974年就修女服问题作出决定，可不作具体的统一规定，由各女修院根据情况自己决定，总修会有权根据时间、地点和传教的需要修改修服。^②这一态度也适用于男修会和神父、主教们，实际上现在很少看见有穿修服的修士或穿长袍的神父穿街而过，服装问题可算告一段落。

在历史上受过猛烈抨击的赎罪券被教廷保留下来。保罗六世认为，炼狱的理论说明人被赦罪后仍有要赎的惩罚和要清除的罪恶，教会用赎罪券来实行基督的救赎，推动行善和忏悔，信徒通过赎罪券与天上教会结合得更快，所以使用赎罪券有信仰上的依据，是必要的。但他规定不可滥用赎罪券，要减少其数量，简化其使用时的仪式。^③于是，一度作为教会敛集财富的手段的赎罪券经过改革后，只保留了其信仰上的功能。

斋戒历来是信徒表示忏悔罪恶、皈依上帝、参加基督苦行的

① 保罗六世：《实施第二届梵蒂冈大公会议几个教令的规定》，1965年8月6日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第809节；圣事礼仪部：《礼仪改革》，1967年5月4日，同上书，第1173—1175节。

② 修会及世俗修院部：《修女服》，1974年3月，见《梵蒂冈正式文件集》，第5卷，第168—189节。

③ 保罗六世：《赎罪券理论的修改》，1967年1月1日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第921—955节。

一个重要的形式。但是它的禁欲主义和苦行主义的色彩太浓，早已对许多信徒失去约束力，不遵守斋戒规定的现象十分普遍。因此，梵二会议对斋戒采取了灵活态度，放宽了许多限制。保罗六世规定可以根据当地条件，采取特殊的形式来表示忏悔，富裕地区的信徒只要表达了修身的意愿，不为俗念所扰并爱受苦的兄弟，贫穷地区的信徒只要在祈祷中向主诉苦，以己之苦与基督的苦联系就可以了。他还规定地方主教会议可以决定免除个人或家庭的斋戒和禁食，允许他们用祈祷和善行来代替。修院和修会的首脑对其下属也有此权。平时的每周星期五，即基督受难日，由信徒自行决定忏悔的方式，例如可以不吃喜爱的食品，做一次善行或一个对人友爱的举动如施舍、念一段《圣经》、放弃一次玩乐或观看演出的机会等等。在必须或适宜实行斋戒的地点和时间，只有14岁以上的人才有此义务节食，21岁至60岁的人才需斋戒，老、幼和病人可免除斋戒义务。即使是有义务斋戒的人，虽然在斋戒日只允许吃一次正餐，不许吃鸡蛋、奶酪和动物肉，但不禁止在早、晚吃一些东西，只要在质和量上有所控制就行了。^①以上种种宽松的斋戒规定说明教廷不得不接受在当代社会中斋戒约束力松弛的现实。

梵二会议后，教廷针对不同的情况，制定了有关弥撒和圣事的灵活多样的礼仪规则。它规定领圣体不必一定在教堂中，不一定非在望弥撒时不可，神父可到病房去向病人发圣体，可以在医院的食堂里祷告。^②由于旅游是现代生活的一个重要方面，所以教

① 保罗六世：《悔罪的规定》，1966年2月17日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第628—651节。

② 圣事礼仪部：《医院中的圣体圣事》，1966年2月14日，同上书，第2卷，第624节；神圣崇拜部：《弥撒之外的领圣体和圣体崇拜》，1973年6月21日，同上书，第4卷，第2509—2563节。

会十分重视对游客的工作，采取有针对性的、灵活的新形式，对游客开展弥撒、圣事、讲道、听忏悔等工作。^①教会对儿童尤其重视，认为最初的宗教体验会对人的心理产生深远的影响，若仪式不能被儿童理解，那将是非常危险的事。1967年在罗马召开的全球主教会议，就如何让儿童容易参加礼拜的问题进行了讨论，认为有必要专门为儿童制订一个有自己特点的礼仪。1969年罗马经文书规则公布后，由专家小组负责研究给儿童制订弥撒规则。1973年公布的儿童弥撒规程规定，不能让儿童在弥撒中感到被忽视，在劝戒和讲道中要提到他们，如条件许可，要专门为儿童举行弥撒，仪式可变通，如少念《圣经》，让儿童担当一些工作，如往祭坛上摆放奉献品、合唱、奏乐、回答讲道中的提问等等，神父的讲话要明白易懂，要既庄严又带有节日气氛。^②过去教会内有人主张儿童只能忏悔不能领圣体。1977年教廷规定儿童到了分辨是非之年就在教会中有了全部权利，七岁左右就可以参加两种圣事，先忏悔后领圣体。^③

梵二会议对基督徒的葬礼规定也进行了改革。教会历来主张土葬，认为火葬毁坏了肉体，使灵魂丧失其所，死者因而不得复活。但是现代世界上许多国家普遍实行火葬，这个矛盾成为教会与国家、信徒与非信徒之间产生磨擦的一个因素。为了与现代社会协调，为教会减少处世的困难，梵二会议修改了对火葬的旧观念，宣布火葬并不能触及灵魂，不妨碍肉体的重建及死者的复活，

① 大公会议委员会：《参加节日的弥撒》，1966年3月19日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第670—675节。

② 神圣崇拜部：《儿童弥撒规程》，1973年11月1日，同上书，第4卷，第2619—2625节。

③ 圣事及神圣崇拜部和神职人员部：《忏悔和儿童第一次领圣体》，1977年5月20日，同上书，第6卷，第166—175节。

因此火葬不是对教义的否定，不涉及反基督教的问题，并宣布撤销1203年和1240年有关禁止火葬的教会法令，允许自愿提出要求的基督徒实行火葬。但为了顾及教徒的习俗，教会虽然作出一定妥协，仍对火葬持消极态度，规定仍保留土葬，教徒非不得已不得火葬，神职人员不在火葬场举行礼拜，不陪送尸体去火葬。^①1240年的教会法还禁止给罪人举行葬礼。1972年11月14日至15日信理部召开全体会议研究这一问题，决定废止前法，制订新法。1973年5月宣布，可以为非法婚姻的信徒举行葬礼，理由是他们虽生活在罪恶之中，但仍留在教会里，这就是有悔罪的表现。^②同年9月又宣布扩大宽限的范围，不再禁止给虽然罪行昭著、但死前有悔罪表现的人举行葬礼。^③

梵二会议礼仪改革的一个重要精神是要有利于同“分离的基督徒”的对话与合一。在婚姻问题上经常体现出各教会之间的敌对，直到1930年12月31日庇护十一世颁布的教会法还规定天主教徒与非天主教基督徒的婚姻虽然有效，但教会不为其举行婚礼，而天主教徒与未受洗的人的婚姻根本无效。但在现实生活中，天主教徒与非天主教徒结婚的现象很普遍。罗马教廷为有利于和其他教派基督徒的和解，对旧的法规进行了修改。现在的教会有关法规不再禁止天主教徒与非天主教徒的婚姻，只是要求天主教徒一方要保持信仰，有义务向非天主教徒一方表明自己的信仰，避免做损害信仰的事，并且要保证尽到对子女进行天主教教育的义务。教会可以为这种婚姻举行宗教仪式，但又规定天主教神父不得与非天主教神职人员共同主持婚礼，只是在仪式结束时允许非

① 圣职部，《尸体的火葬》，1963年7月5日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第61—62节。

② 信理部，《教会的葬礼》，1973年5月29日，同上书，第4卷，第2508节。

③ 同上书，第4卷，第2610节。

天主教神职人员讲话，并可以在主教同意下与非天主教徒一同背诵几段祈祷文。过去因与非天主教神职人员一同庆婚而被开除的神职人员的处罚一律取消。^① 保罗六世对东正教总是另眼看待，表现得特别宽容，在婚姻问题上也不例外。他允许天主教徒与东正教徒结婚，婚礼遵守天主教礼仪或东正教礼仪均可。^② 这个规定令人不禁回忆起一段往事。1929年保加利亚国王鲍里斯娶意大利国王维多里奥·埃马努埃尔三世之女乔万娜公主为妻时，允诺举行天主教礼仪的婚礼，取得了罗马教廷对这一混合婚姻的赦免。但他回国后，马上重新举行了东正教礼仪的婚礼，并让于1933年1月13日出生的女儿受洗加入东正教。这件事受到当时在保加利亚任宗座代表的约翰二十三世的反对，^③ 也一直使梵蒂冈对保加利亚王室和东正教会耿耿于怀。前后对照，可以看到梵二会议后罗马教廷对此类婚姻礼仪的宽容态度。但是天主教会内仍有人不满足于已有的改变。例如1980年美国天主教和东正教的代表共13人在纽约举行会谈，讨论两教之间通婚问题，会后发表一份建议书，要求子女信教问题由父母二人商定，这便是地方教会要求教廷进一步改革的典型事例之一。^④

梵二会议认为各基督教会的教徒一同领圣体是基督徒合一的必由之路，是天主教会追求的目标。^⑤ 1967年教廷宣布圣事与具体的个人信仰紧密相关，所以一般情况下仍应各自在自己的宗教

① 信理部：《混合婚姻》，1966年3月18日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第655—669节。

② 东方教会部：《混合婚姻》，1967年2月22日，同上书，第2卷，第962—963节；保罗六世：《混合婚姻》，1970年3月31日，同上书，第3卷，第2415—2447节。

③ 《约翰二十三世传》，第101页。

④ 《公教报》，香港，1980年11月21日，第10版。

⑤ 《大公主义法令》，第8节，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第528节。

团体中领圣体及参加其他圣事，禁止“分离的弟兄”参加天主教的圣体、悔罪、终傅等圣事，但这一禁令并不绝对化，允许在特殊情况下，如在危急时刻、临死时、受迫害时、在狱中，分离的弟兄感到需要得到圣体的饲养或要行悔罪、终傅等圣事而又缺乏自己宗教团体的神职人员时，如自愿提出要求，天主教神父可以为他们举行这些圣事，但要在行为上表现得符合天主教对圣体的信仰，才可参加圣体圣事。由于东正教徒对圣体的信仰与天主教徒相同，对他们就没有此条件的限制，教廷规定天主教徒和东正教徒可以互相参加对方的悔罪、圣体、终傅等圣事。1970年和1973年，教廷进一步放宽了限制，宣布可以按上述条件，在教堂中也接纳分离的兄弟参加圣体等圣事。^①但是，无条件地同领圣体意味着各派基督徒的完全合一，所以至今仍看不到实现这一目标的可能。

宗教改革时，新教徒曾为争取与神职人员平等而斗争，主张普通信徒也应和神职人员一样领两种形式的圣体，即面包和酒。从那时以来，新旧教会之间的区别之一就是天主教会坚持把领酒这种形式的圣体视为神职人员的特权，一般信徒不得享有，而新教会则实行信徒和牧师同样领两种形式的圣体的规定。特朗特大公会议为抵制新教的影响和保持原规定，正式制定了领一种圣体即可得到整个基督生命的理论。梵二会议后，罗马教廷在许多主教、主教会议和修会首脑的要求下，授权各地方教区的主教决定在哪些情况下信徒可以领两种形式的圣体，经地方主教会议审查和教

① 基督徒合一秘书处：《天主教对于一同参加圣体圣事的立场》，1970年1月7日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第1949—1951节；《接纳其他基督徒参加圣体圣事的特殊情况》，1973年10月17日，同上书，第4卷，第1626—1647节。

廷批准之后实行。^①这个重要的改变是促进新、旧教会和解的一次努力，但因种种原因，不曾见到在什么地方实行过，也未见到有关的进一步报道。

在接纳其他基督徒皈依天主教会的问题上，罗马天主教会持有很微妙的态度，一方面欢迎皈依者，另一方面又不想过于炫耀，以免伤害其他基督教会的感情和不利于普世合一运动。所以，教廷于1972年规定，最好只在皈依者的少数亲友之中举行皈依弥撒，亦可按入教者的意愿采用其他形式，只要符合天主教的仪式即可，不必进行必需以外的礼仪。教廷还规定，其他教会对施洗者的信仰虽“不完善”，但这并不影响其洗礼的有效性，因此不必重复进行洗礼，对要求皈依的东正教徒则免其再发信誓。^②虽然罗马天主教会对此谨慎态度，但改宗之事毕竟涉及各派之间的褒贬，所以梵二会议后的几十年来，天主教会与圣公会等教派之间常因此类事件发生新的争执。

过去天主教会历来只为天主教徒做弥撒，1976年罗马天主教会放宽了限制，规定可以为非天主教徒死者做私人弥撒，可称之为“爱怜的弥撒”、“友谊的弥撒”或“感谢的弥撒”等等，也可以公开为他们做弥撒，只要他们的亲友或下属提出要求而主教又认为无害就可以。为东正教徒死者举行弥撒则更易实行，但罗马教会为避免伤害各方的感情，规定做弥撒中可以不呼死者之名。^③为进一步表示与其他教会的基督徒团结的诚意，梵二会议后罗马

① 神圣崇拜部：《二种形式的圣体通功》，1970年6月29日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第2629—2639节。

② 神圣崇拜部：《成人入教仪式》附录，1972年1月6日，同上书，第4卷，第1503—1505节。

③ 信理部：《为非天主教基督徒死者做的弥撒》，1976年6月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第5卷，第2065—2066节。

教廷不断放宽许多限制，如允许天主教徒和其他基督徒同任一个孩子的教父或教母，可以互相证婚、互相参加礼拜仪式，仪式中可不区分教派而一律按身分地位为参加的神职人员和信徒排座次，甚至规定可以把天主教教堂、墓地等借给其他基督徒使用，天主教院校要为在校学习的其他教会的学生举行宗教活动提供场地等方便。^①

梵二会议后，罗马天主教会在礼拜仪式和许多教规方面不仅表现出对其他基督徒的宽容大度，其对东方宗教和文化的新态度与历史上的一贯做法也恰成鲜明的对照。历史上，罗马教会一直视东方宗教和文化为不敬上帝的异端邪说，禁止传教区教会吸收当地传统宗教的思想和礼仪。16世纪末、17世纪初在华传教的耶稣会士利玛窦等人吸取了前人传教失败的教训，采取了不同以往的做法，不再全盘否定中国传统文化和信仰的价值，在他所建立的教会中吸收中国尊孔祭祖的礼仪。当时一位中国文人对利玛窦评价道：“他行善，尊五常，敬天，从不违反尧、舜、周公和孔子教导之要道。”耶稣会传教士在日本也是这样做的。但是这种做法受到西班牙多明我会和方济各会传教士的反对，并向教廷告发了他们违反教规的行为，由此引起长达几十年之久的“中国礼仪”之争。对于耶稣会在中国的做法，教廷在一度左右摇摆后，逐渐明确了反对立场。1645年英诺森十世谴责；1656年亚历山大七世批准在一定条件下采用；1669年克莱门特九世采取折衷态度；1704年克莱门特十一世明令禁止皈依天主教的中国人尊孔祭祖，不许称神为“上帝”、“天”，只许可称“天主”（公教会的中文名称“天主教会”便由此得名）；1742年本笃十四世也重申克莱门特十

^① 基督徒合一秘书处：《普世主义规程录》，1970年4月16日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第1250—1251节。

一世的这一禁令，并要传教士们宣誓遵守。^①直到1939年，罗马教廷才开始改变态度。庇护十二世发布了礼仪上的宽容敕令，承认利玛窦的做法是对的，但是这一做法在当时实行起来还很困难。梵二会议开始正式接受了利玛窦的做法，人们认为梵二会议有关文件对他进行了不提名的赞扬。^②梵二会议结束后，罗马教会开始公开赞扬利玛窦，给予他高度评价，把他奉为“进行文化融和的先驱”、“继调和理性与信仰的托马斯之后的又一伟人”。^③对利玛窦的赞扬和罗马教会在神学和礼仪上的改革政策是分不开的。梵二会议后，罗马天主教会人士开始宣扬一种新的观点，认为福音是上帝给各个时代各个地区所有人的信息，因此福音应对所有人开放，上帝的话要传达到每个人和被每个人理解和接受。而要实现这一点，就不应把福音仅仅同某种特定的文化相联系，而是要把福音译为各种文化的语汇，或者说，福音要像道成肉身一样进入各种文化之中，创造出新的综合性文化，才符合现代世界多元化现象提出的要求。现代天主教人士认为，罗马教会之所以能改动礼仪，正是因为它认为天主教会的拉丁礼仪绝非信仰的本质的东西，而纯属外表，是因它形成时的偶然因素造成的。许多神学家主张教会在传教中不仅要注意神职人员本地化，仪式采用地方语，容纳地方习俗，而且要更进一步，要使基督教信仰从意识形态上与当地的思想融为一体，必须要把基督教从欧美和拉丁—罗马式的外壳中解放出来，和其他文化中教会认为好的和有价值的东西结合。有的人认为，东方的祖先崇拜是对神的信仰和对永恒生命的信仰，这种信仰与基督教的信仰不谋而合。有人认为东方

① 《宗教史》，第4卷，第458—459页；《教会史》，第5卷，第32页。

② 《教会传教工作法令》，第11节，见《大公会议文件集》，第408—409页。

③ 索尔奇：《中国的利玛窦神父——文化融和的先驱》及卢利：《重新投入对利玛窦的研究》，见《天主教文明》，1980年7月5日，第3121期。

的烧香祭祖与天主教的追思亡者弥撒类同。有人甚至建议，因为孔子有一套完整的伦理学理论，应将他列为基督教的圣人。梵二会议后几十年来，罗马天主教会在传教区不断努力实现上述精神，在不同地区的天主教礼拜仪式中，已经容纳了伊斯兰教的祈祷、印度的舞蹈、非洲式的弥撒等等。罗马教会采取上述新的态度是时代所迫使，是试图证明自己是能被所有人所接受的普世性的宗教。^①

但总的看来，罗马教会并不打算舍弃天主教礼拜仪式的总体特色，它的礼仪改革是有一定限度的。罗马教会不想把自己的礼拜仪式与其他基督教会的礼拜混同，深知只有有自己的礼拜，才能有自己的信徒和自己的教会，所以罗马教会仍须以自己特有的面目存在于世，出现在与其他教会的对话中。因此，改革后的天主教礼拜仪式仍保持了它原有的基本精神、基本程式和基本内容，保持了天主教的全部节期和庆典等法规。这样的天主教与“普世性宗教”的无任何偏颇的形象还相去甚远。但是梵二会议的改革打破了长期以来礼仪问题上的僵局，赋予礼仪规则一定的灵活性、多样性，简化了一些程序，放宽了一些限制，使天主教礼拜仪式具有了很大程度的开放性。这些改革措施对改善教会在信徒中的形象，缓和与求新求变的教会内改革派的矛盾，促进与其他教会的对话和减轻对当代世界的不适应性等等方面，无疑会收到一定的效果。

① 索尔奇：《中国的利玛窦神父——文化融和的先驱》，见《天主教文明》，1980年7月5日，第32—39页；爱尔兰哈肯著、殷得助译：《信仰入门》，台湾，光启出版社1973年版，第309—310页；汉斯·孔：《做基督徒》，米兰，1979年版，第89页。

第 二 章

当代罗马天主教会的对话活动

梵蒂冈第二届大公会议不仅掀起了罗马天主教会的革新运动，同时也开创了罗马天主教会与全世界的对话活动。这一对话活动的内容十分广泛，它不仅包括罗马教会内部所谓“普世教会”即整体的教会与各地方教会的对话、神职人员与信徒大众的对话，也包括罗马教会与其他基督教会、其他宗教的对话，乃至与各种哲学流派和思潮以及马克思主义等各种意识形态的对话。

罗马天主教会抛弃了历来坚持的保守、封闭的立场，采取了对话的新态度，这是教会历史的重大转折，同时也是当代世界的重大历史事件。30年来，对话活动的开展为罗马天主教会塑造了新的形象，也在当代世界多元的政治、经济、文化和意识形态的实体之间创建了许多新的关系。因此可以说，当代罗马天主教会的对话活动具有世界性的影响，对这一活动的研究有助于我们认识罗马教会的新面貌以及当代世界的宗教关系、宗教与各种意识形态关系的新格局。

第一节 教会内部的对话

长期以来，罗马教会等级森严的金字塔形的教阶制痼疾，使

罗马教廷与地方教会之间、高级神职人员与下层神职人员之间、神职人员与平信徒之间关系紧张。教会组织由清一色的神职人员把持，权力集中在教廷，最后归于教皇一人之手。不仅一般教徒在教区毫无权力，就连各教区主教的权力也十分有限，事无巨细都要由教廷和教皇批准方可实行。这种状况不仅受到教会内外的抨击，也于教会在当代世界立足着实不利。梵二会议针对以上种种传统弊病，开始倡导一些新精神，如强调团体的作用、教皇与主教们对教会的共同管理、注意发挥一般神职人员和信徒的作用、分权给地方教会和加强教会内部的对话。

梵二会议和教皇保罗六世以及现任教皇约翰-保罗二世都十分注意以《圣经》和教会传统为依据，以新的精神来发展关于教会学的理论。罗马教廷进行了一系列的组织改革。^①梵蒂冈宣称这种种改革使教会“民主化”了，教会已实行了“共同管理教会”的原则。实际上新成立的几个机构都是咨询性的，并无实权。参加各圣部工作的地区主教只能参加圣部的全体会议，而不能参加圣部常务委员会。种种事例表明，一般的地方主教、神父和信徒并没有进入教廷的权力核心。虽则如此，仍应承认，由于采取了种种组织上的改革措施，教会履行神职权力的逐级下放以及神职人员和信徒的逐级参政，毕竟打破了清一色的枢机主教和教廷官员垄断教会事务、主教垄断教区事务的局面。从教廷到各教区再到各本堂区之间，从教皇到主教、神父再到信徒之间得以缓和矛盾、通达消息，有利于提高教廷的行政效率，有利于调动地方教会的积极性，有利于发挥普通教徒的作用。改革后的教会内部已可以通过某些渠道，以某些方式进行各级组织之间和各阶层人士之间的广泛对话。

① 详见本书第一章第四节《组织改革》。

第二节 与全世界的对话

以梵二会议为始,罗马天主教会开始了与全世界的对话。1968年1月1日生效的改革后的罗马教廷中,出现了三个专门负责对话事务的秘书处。其中,基督徒合一秘书处负责与其他基督教会(包括犹太教)的对话与合一事务;非基督徒秘书处负责与其他宗教的联系和开展对话活动;无信仰者秘书处负责研究无神论和马克思主义并与之对话。^①1988年6月,这三个秘书处均升格为宗座委员会,其地位与各圣部等同。^②梵二会议后的罗马教会十分注意利用电影、电视、广播、报刊等现代化传播媒介,在全世界开展强有力的宣传活动。梵二会议所宣布的“开放神学”和“开放教会”,也都是与世界对话的形式。开放神学,意味着神学开始吸收现代科学技术的成果,注重与各种文化的融合,力求以当代人易懂的语言来表述信仰,并注意吸收现代各种哲学思潮和流派,还把人类学和社会学引入宗教领域,创立一系列新的宗教人文学科。开放教会,使教会从上到下投入到全方位的对话中去,神职人员和广大教徒深入到社会生活的各领域,从各方面对人们的思想施加影响。尤其是教徒更易于深入到群众中去,通过“圣心会”、“普世博爱运动”、“天主教进行会”、“基督教家庭运动”、“改良世界运动”和“主业会”等教徒团体和无数的小组织,对工人、青年、妇女等不同对象进行有针对性的传教,而教皇则是罗马教会与全世界对话的总代表。

① 保罗六世:《罗马教廷》,1967年8月15日,见《梵蒂冈正式文件集》,第2卷,第1559—1676节。

② 《梵蒂冈掠影》,《天主教文明》社论,1988年9月3日。

约翰二十三世成为走出梵蒂冈的第一位教皇。他强调教皇的罗马主教身分，常巡游罗马教区。他能说意、法、保、土等多种语言，不断会见许多重要的政治领导人，公开投入国际政治的漩涡中去。教皇保罗六世于1963年6月30日破天荒第一个在圣彼得广场公开举行就任教皇的典礼，减少了教皇的神秘色彩，并以此燃起几万名观礼信徒的热情。自他于1964年1月访问耶路撒冷开始，教皇重新以世界为活动舞台。1965年10月4日，他成为第一个登上联合国讲坛的教皇。其后的约翰-保罗一世在圣彼得广场举行的就职典礼上，在数万观礼群众的注视下拒绝加冕，博得了教会内外人士的赞扬。^① 约翰-保罗二世这位现任教皇在塑造教皇新形象方面，比起他的几位前任来更有过之而无不及。他自称“我”，成为第一个放弃称“朕”的教皇。他十分重视教会内外的对话，每星期日上午在书房窗口向圣彼得广场翘首以待的信徒群众和观光客讲道，每星期三亲临广场接见来自世界各地的朝觐团，这已成为他留在罗马未出访时的定规。他注意行使自己作为罗马教区主教的职务，常巡视罗马各本堂区，亲自主持祝圣主教、按立神父、为婴儿施洗等各种圣事和礼拜。他每年元旦通过广播、电视向全世界用四十多种语言作新年祝辞，以此表明他是全世界各民族的教皇。他空前频繁地出访各国，尤其重视访问第三世界国家，多次访问过拉美和非洲。

教皇们如此不遗余力地投入对话中，他们的足迹遍布全世界。他们谈论战争与和平、社会正义、国家发展、裁军、人权、难民、人质以及婚姻和家庭等等政治、经济、社会的一切问题。他们宣扬宗教信仰并谴责无神论和共产主义，努力向世人证明他们是反

^① 索尔奇：《谱系和历史中的最近几位教皇》，见《天主教文明》，1980年10月4日，第48—52页。

对剥削压迫、饥饿、非正义、战争、暴力和道德堕落等等一切人间罪恶而又与世无争、救民水火的和平使者。自从1968年保罗六世发表《人类生命》通谕以来，罗马教廷主动挑起了旷日持久的有关节制生育法、堕胎法和离婚法的论战，重申教会在有关问题上的一贯立场，即按照上帝的意愿开始的人的生命进程不得人为干预、标志着耶稣基督和教会的结合的婚姻有不可离异性，谴责通过这些法案的政府。这些政教之间的争论引起教会内外许多人士对教会当局的批评，有人认为这是罗马教廷对世俗政府事务的干涉，有人认为这是罗马教会凯旋主义和完满主义的又一次复活。^①总之，梵蒂冈越来越多地涉足世俗事务和国际事务，固然扩大了罗马教会在当代社会生活中的影响，但同时也不可避免地招致各种批评。

第三节 与其他基督教会和其他宗教对话

罗马天主教会与东正教会、圣公会和新教会的关系经历了由敌对到对话的一个漫长的演变过程，和其他主要的世界性宗教的关系也由隔阂转变为交往。循着历史的踪迹，研究一下实现上述转变的契机是不无意义的。

自16世纪宗教改革以来，甚至早在11世纪东西教会大分裂之后，天下基督徒复归统一一直是罗马天主教会的一个难圆的梦。罗马教会为此付出了不少努力。历史久远的不提，从19世纪下半叶开始，罗马教会加紧了努力。1868年底护九世在宣布召开梵蒂冈第一届大公会议时，就曾呼吁新教徒趁此机会回到天主教会。但

^① 《教会中有完满主义和凯旋主义吗？》，《天主教文明》，1980年10月12日，第107页。

是他的号召是基于其他教会都是异端的认识上的，他的团结呼吁伴随着对其他教会的严厉谴责，因此没有得到响应，^①各教仍纠缠在历史的旧帐里。

在对话和统一的问题上，新教团体之间的实际行动率先起步。19世纪末新教团体迫于社会剧烈变革的形势，感到各宗派力量过于分散，有结成联盟以便应付面临的种种共同问题的必要，于是出现了新教会中的一种所谓“向心运动”，并很快发展为“泛基督教运动”，形成许多一国的或多国的、同宗派的或不同宗派的联合教会或教会联盟。美国这个移民国家由于其特殊的历史条件，国内各教会之间的关系与欧洲的情况比较而言，有互相宽容和相安无事的传统，在这个运动中一直走在前面。1893年在芝加哥宗教会议上，讨论了停止各教会互相敌对的问题，呼吁各教会的团结。从此新教会的“普世运动”开始萌芽。教皇利奥十三世很快作出了反应。他于1894年6月20日发布通谕，号召新教徒回到罗马教会“母亲的怀抱”中来。虽然他不再谴责其他教会为“异端”或“裂教”，把各教会都称作“修会”，甚至把共济会也称为“教派”，不再提及过去的争端，也不追究分裂的罪责而只讲和解，但他仍以罗马天主教会为基督教的正统。^②这种天主教沙文主义的态度自然不会见容于各教会，相反地引起东正教会的旧事重提。东正教牧首安提莫八世于1895年10月发表通谕，重申对“教皇永无谬误”论、十字军东侵、罗马礼仪的欠缺以及炼狱概念错误等的谴责。除了原本富于拉丁礼仪传统但主张一性论的科普特教会的4000人于1896年皈依罗马教会外，罗马教会别无所获。^③只是到

① 陶代斯高：《教会史》，米兰，1951年版，第5卷，第309页。

② 《教会史》，第5卷，第360—362页。

③ 同上。

了1903年10月，美国圣公会在华盛顿圣公会大会上向天主教会表示友好，作为对利奥十三世的回答，^①但双方关系实际上并无进展。

1910年在英国爱丁堡成立世界宣教大会，从此，新教会的普世主义运动正式诞生了。1936年在伦敦召开的世界信仰大会上，又提出了宗教之间平等、友爱的口号。但是运动早期还带有与天主教对抗的性质，只是在第一次世界大战中，人们为支持自己的国家便支持自己国家的教会，出现一些局部的和偶然的打破两教间隔绝的现象。同样，在第二次世界大战中，美国许多新教徒士兵已能心甘情愿地接受天主教的随军神父履行神职。在激烈的政治冲突中，人们的观念逐渐起了变化，新、旧教之间的对立情绪有所缓和。但当时的普世主义运动只停留在局部地区和少数基督教新教团体之间，又一再受到世界大战的干扰。直到1948年在阿姆斯特丹成立了基督教协进会后，普世主义运动才真正开展起来，范围迅速扩大，形成一股世界性的潮流。^②

这个世界性的新教会各派之间的宗教和解现象从萌芽到发展对天主教会不无影响。梵二会议认为唯物主义无神论是当今世界上最危险的“万恶理论”^③，要对付它不能孤军作战，必须靠所有基督徒乃至所有宗教信仰徒的“通力合作”。为此，梵二会议作出了重大的转变，并且还超越了新教普世主义运动的局限，不仅结束了与其他基督教会长期敌对的历史，而且也向其他世界性宗教团体伸出友谊之手。梵二会议号召所有基督徒统一，呼吁各宗教之间进行广泛的对话。梵二会议与罗马教会以往所作所为的最大区

① 达奇·温杜里和约瑟·卡斯德拉尼主编：《宗教史》，都灵，1971年版，第4卷，第347页。

② 《宗教史》，第4卷，第676—690页。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第19—21节。

别在于不仅不再谴责别人，而且认为所有宗教信奉的神是同一个上帝，有同一个本原和同一个目的，^①特别是所有基督教会有共同的信仰，同一个基督；同时又表示承认差别，表示要互相尊重，承认其他基督教会和其他宗教也是“救赎之路”，承认了各教的合法存在，这样就为对话提供了必要的条件。同时，保罗六世还为天主教会方面承担了分裂和敌对的罪责，一再恳请上帝的宽恕和其他教会的原谅。^②这种前所未有的谦恭态度为对话创造了和解的气氛。

新教的普世主义运动虽历时几十年但未取得实质性的进展，因而失去初起时的势头，正欲开拓新的领域。而阻碍合一运动发展到新水平的主要障碍不再是新教各派之间的矛盾，而是新、旧教会之间的矛盾。这个矛盾已不难解决：过于集权化的罗马教会要分权给地方，要动员起整个天主教会的力量；而过于分散的新教团体要“向心”，要形成联合的中心组织，拧成一股绳。两方教会的内部运动虽然方向相反，目标却是共同的，即都是为加强自身对付现代世界冲击的力量。它们各自从不同的起点走向一个彼此类似的中心，正是殊途同归。二者对教会组织的新观念的接近为它们的彼此靠拢增加了一点宗教上的根据，这就是彼此对话的基础。其他宗教的情况也有变化。如二次大战中遭受纳粹屠杀和迫害的犹太人得到国际舆论的同情，战后英、美扶植犹太复国主义，建立了以色列国，犹太教的地位改变了。佛教等组织的国际性团体也与西方世界有密切的联系，它们都不同程度地在国际交往中向罗马天主教会作出友善的表示。总之，互相之间的和解和

① 《教会对非基督宗教态度宣言》，第1—5节。

② 保罗六世：《在第二阶段会议开幕式上的讲话》，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第171—178节。

对话是各教的共同愿望，是时代迫使它们为谋求生存而提出的新要求。在这种形势下，梵二会议的呼吁可谓恰逢其时。

从前在各基督新教会进行对话与合作时作壁上观的最为保守的罗马天主教会在宗教世界中是时代的落伍者。从梵二会议开始，它反而后来居上，凭借它遍布世界的庞大严密的组织系统以及锋芒初试的锐气，把对话运动推向新的高潮，罗马很快就成了各种宗教之间对话的中心。罗马教会与其他各宗教团体的关系分别有各自独特的历史渊源，因而在对话中对它们的态度、交往的深度、要达到的目标以及取得的成果也不尽相同。对话活动有强烈的政治性，体现出罗马教会的全球战略。

大体上说，因当时苏联、东欧国家中东正教力量强大，教徒人数众多，所以为实行针对这个地区的著名的“东方政策”，梵蒂冈便极力向东正教表示友好；与新教、圣公会、犹太教的交往主要为加强西方的团结以及为同心协力地向第三世界传教（与犹太教的交往也有助于对当时苏联、东欧这些境内有大量犹太人的国家和地区产生影响）；与其他东方宗教发展友好关系则是为在亚非拉增加影响。这种种对话活动都统一在全世界范围内抵制无神论—唯物主义—共产主义的总目标内。

从宗教意义上说，在与东正教、圣公会、各福音派教会等分离的基督教会的对话中，争取重新统一是梵蒂冈提出的一个响亮的口号，因此这方面的对话活动也被称作普世合一运动。

一、与东正教会的对话

东正教会的分离主要是因与罗马教会争夺对教会的领导权而不是为改革教会。它们之间的分裂是由于东西方之间在政治、经济和文化上的许多差异造成的，是东西罗马帝国两个不同中心的现实在宗教上的反映。宗教上的差异在于东正教推崇较古老的教

父神学，不承认罗马教会中后来形成的调和理性和信仰的经院哲学。在对教会组织的观念方面，东正教不承认罗马的主教为君临整个基督教会的教皇、教皇至上和教皇永无谬误的信条，认为使徒有平等的特权，教会的最高权威应是大公会议中的主教团。后因东正教会自第七次大公会议后没有再召开过这种会议，于是对教会最高权威众说纷纭。有人认为是牧首，有人认为是主教们，还有人认为是整个教会，更有人干脆宣布没有树立最高权威之必要，只有基督本人才是教会的唯一首脑。此外，在信仰的理论方面，二者对圣灵自圣父和圣子流出、无酵的圣体的价值、炼狱的概念等等都有分歧。东正教的拜占廷礼仪与天主教的拉丁礼仪也有区别。^①但是双方之间虽然有上述种种差异，与其他基督教会相比，它们之间保持的共同点也是最多的。除信仰基本一致外，还有共同的圣事、共同的弥撒等大同小异的礼仪。东正教的牧首一职也与天主教教皇的地位颇为相近。而且双方分裂的年代既已久远，互相接近的愿望便分外强烈。近世来双方很少有新、旧教会之间那样的攻讦，敌对意识已较为淡薄。这一切使得罗马教会与东正教会的关系非同一般。早在庇护十一世统治下，隆卡里主教，即后来的约翰二十三世在索非亚任教廷圣使时，与保加利亚政府及各界的关系就相当融洽和友好。他在1934年9月主持拜占廷研究会时已开始考虑与东正教对话的问题。他常常私下进入东正教教堂，欣赏东正教的拜占廷礼拜仪式，表现出他对东正教的特殊好感。因此有人认为双方关系的转机自他而始。^②1939年当他在伊斯坦布尔（今君士坦丁堡）任教廷驻土耳其和希腊的圣使时，在庇护十一世去世和庇护十二世当选之际，他曾先后邀请了君士坦丁堡牧

① 《宗教史》，第4卷，第656—657页。

② 《约翰二十三世传》，第114页。

首的代表出席隆重的天主教弥撒典礼，并将代表安置在引人注目的荣誉席上。这是双方隔绝近千年之后的第一次在相当高级别上的友好往来。^①他在私下谈话中已开始表达罗马天主教会与东正教会的分离负有责任意识。^②1939年2月19日，在为庇护十一世举行的追思亡者大礼弥撒中，他竟出人意料地突然下令让用东方礼仪进行五次赦罪礼中的四次，第一次在天主教的弥撒中出现了拉丁语、阿拉伯语、保加利亚语、希腊语和亚美尼亚语并用的场面。^③它是梵二会议所进行的礼仪改革的一次小小预演，是令采用本地语言进行礼拜的东正教会赏心悦目的一件乐事。

上述隆卡里主教努力与东正教会修好的种种事例，是梵二会议正式与东正教会和解的前奏。

罗马天主教会与东正教会的合一抱有很大希望，期待东正教会能为其他基督教会作出回归罗马的榜样。约翰二十三世在梵二会议前派出数名代表赴莫斯科对俄罗斯东正教会进行游说。结果是梵二会议召开时俄罗斯东正教会置希腊东正教会的反对于不顾，派遣了两名观察员出席。此举的实现也得力于当时苏联领导人赫鲁晓夫的支持。在对梵二会议抱赞赏态度的苏联领导人的支持和鼓励下，俄罗斯东正教会与罗马教会的交往得以较早开始并往来频繁。1963年6月约翰二十三世去世时，俄罗斯东正教会派遣代表团参加了葬礼。同年7月继任的保罗六世也派遣了两名代表赴莫斯科，参加俄罗斯东正教会牧首阿列克塞寿辰的庆祝大典。

梵二会议文件《东方公教会法令》允许属罗马教廷管辖的东仪教会在罗马天主教会内部保持自己的传统信仰和礼仪，目的是

① 《约翰二十三世传》，第175页。

② 同上，第182页。

③ 同上，第128—129页。

为消除东正教徒和其他非天主教基督徒怕与罗马教会合一后不得不放弃自己传统的顾虑。^①

1963年保罗六世向东正教的最高领袖君士坦丁堡牧首阿德那哥拉一世发出几百年来的第一封友好信件。从此，两个教会便开始了无数次互相访问等友好往来。1964年1月5日保罗六世与阿德那哥拉一世，以及属罗马教廷管辖的东仪教会如亚美尼亚教会、耶路撒冷教会的教长和其他东正教会的首脑在耶路撒冷会见。这是东、西教会最高首脑自从1438年在佛罗伦萨大公会议上商讨二教合一失败后的第一次晤面。^②1965年12月7日即梵二会议闭幕前夕，保罗六世与阿德那哥拉一世在罗马会谈后发表联合声明，宣布取消双方在1054年互相开除教籍而造成两个教会分裂的绝罚令。联合声明说，那个绝罚令原是双方代表互相针对对方代表而发的，不是针对对方教会的，双方教会根本没有停止友好关系之意；还宣布取消过去发表的一切相互谩骂和攻击，从记忆中消除它们。声明表示双方都愿意发展兄弟关系，争取克服一切矛盾重新结成一体。^③他们把双方历时千年的敌对说成是一场天大的误会，真可谓用心良苦。梵二会议作出的礼仪改革的种种规定总是对东正教会另眼看待，为天主教徒和东正教徒共同参加弥撒、圣事和他们之间的通婚放宽限制或提供方便。罗马教会把庇护二世于1462年从希腊运到罗马的圣徒安德烈的遗物归还希腊的帕特雷市，^④把圣徒马可的遗物归还埃及的圣马可教会，^⑤把这

① 《宗教史》，第4卷，第658页。

② 同上，第659页。

③ 保罗六世和阿德那哥拉一世：《取消罗马与君士坦丁堡之间的绝罚》，1965年12月7日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第494—500节。

④ 齐阿德：《新风格的教皇》，《活跃的大公会议》，米兰，1967年版，第186页。

⑤ 《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第2498节。

些行动作为正式结束罗马教会发动的不仅攻击了穆斯林，也攻击过东正教徒的十字军战争的标志。以后，保罗六世和现任教皇约翰-保罗二世又多次会见君士坦丁堡牧首阿德那哥拉一世及其后任特米德里奥一世等东正教会首脑以及东仪天主教会的首脑。他们一起参加祈祷，陆续发表过多次联合声明，表示要继续发展双方的友好关系。双方关于“爱”的对话开展起来后，又分别成立专门的委员会研究神学对话的问题，并共同成立了包括双方成员在内的混合委员会，研究共同的传统、教父神学、礼仪和历史等等问题。每年圣保罗节时，君士坦丁堡牧首都派代表去罗马，而圣安德烈节时，教皇则派代表去君士坦丁堡牧首驻地法纳(Fanar)，一同庆祝节日。罗马教会与罗马尼亚、希腊、伊朗、俄罗斯等东正教会之间互相派代表团访问，^① 双方的友好往来不胜枚举。保罗六世在这一系列的交往中，表现得非常谦卑。阿德那哥拉一世回忆在耶路撒冷的会见时说：“教皇总是让我走在前面。”^② 1975年12月在梵蒂冈西斯廷教堂庆祝撤销绝罚十周年的典礼上，保罗六世以教皇之尊，竟然跪倒在特米德里奥一世的代表面前吻他的脚。这个使满座皆惊的举动据他解释是“仿效耶稣给宗徒洗脚的榜样”^③。保罗六世不惜屈尊下跪，他与东正教会修好的急切心情由此可见一斑。难怪罗马教廷基督徒合一秘书处负责人、枢机主教贝阿(Bea)说：“统一之门只能跪着进。”^④ 他的话给教皇的举动做了注脚。罗马教皇和特米德里奥一世还直接见

① 基督徒合一秘书处秘书福尔蒂诺：《东方离我们很近》，见《罗马观察家报》，1977年1月19日，第5版。

② 《新风格的教皇》，见《活跃的大公会议》，第183页。

③ 《公教报》，香港，1979年12月21日，第3版。

④ 恩勃洛撒莫：《统一的希望》，见《罗马观察家报》，1977年7月26日，第2版。

面，在君士坦丁堡和罗马已举行过两次最高级会晤。

在与东正教会的对话中，罗马教廷始终注重的是苏联和东欧的东正教会。双方一直保持频繁的、高规格的友好交往。1988年基辅罗斯受洗千年庆典又为加强罗马与莫斯科牧首公署的关系提供了新的机会。1988年6月罗马派遣了一个教廷代表团和一个天主教主教代表团到莫斯科参加庆典。代表团成员包括五名枢机主教及教廷国务卿卡萨罗里，以及多名蒙席主教和主教。他们带来了教皇约翰-保罗二世的贺信。代表团在庆典上发言，以教皇的名义向大会和皮缅牧首、主教、神父和全体教友问候，并在莫斯科布尔什维克大剧院受到许多苏联领导人的接见，又于次日在克里姆林宫受到最高苏维埃主席葛罗米柯的接见。^① 在与东正教会的对话活动中，罗马教廷得以建立与苏联和东欧等国政府的密切关系，对话的政治效益是显而易见的。千年庆典之后，罗马教廷和莫斯科牧首公署之间不断地互派代表团致意、传递信件和讨论两教会之间现存的问题。1990年1月以促进基督徒团结教宗委员会主席为首的罗马教廷代表团赴莫斯科，会见以基辅牧首为首的俄罗斯东正教代表团，签订了酝酿了几年的解决乌克兰天主教徒合法化问题^②的意向书。双方达成协议，组成联合委员会，以便平息争端和加强合作，最终解决此问题，从而为双方关系揭开了新的篇章。

罗马教会与世界其他地区的东正教会的对话也取得了一些成

① 焦瓦尼·卢利：《基辅罗斯受洗千年》，见《天主教文明》，1988年7月16日；罗马教廷促进基督徒团结委员会主席卡西迪：《从乌克兰礼仪天主教会的合法化看与莫斯科牧首公署的最近关系》，见《罗马观察家报》，1990年3月1日。

② 西乌克兰的拜占廷礼仪天主教会于二次大战后被并入俄罗斯东正教会，此后原天主教徒与东正教徒长期不和，在许多本堂区争相把持和独占教堂，引起许多争端。参见《罗马观察家报》，1990年3月1日。

果。例如在印度的天主教会和东正教会之间已就圣诞节和复活节的日期达成了一致意见，每年一同庆祝。^①

但是总的看来，罗马天主教会与东正教会的对话并不顺利，没有达到预期的宗教方面的目标。即使是成果较大的与俄罗斯东正教会的对话，也并非一帆风顺。除了上文提到的东仪天主教徒与东正教徒的冲突外，还一直为对方拉自己的教徒归依的问题所困扰。罗马教会与东正教会筹备多年的神学对话迟迟不能开始，直到1980年5月双方各出30名神学家组成联合委员会着手准备有关信仰的对话，才算有了一点眉目。^② 1975年罗马教廷基督徒合一秘书处和基督教协进会联合建议，从1977年起每年4月的第二个星期六后的星期天同庆复活节，东正教会研究后，认为东正教会内部有困难而予以拒绝。^③ 对这样一个礼仪方面的小问题都不能达成一致意见，合一谈何容易！尤其是希腊教会与罗马的关系一直不融洽。1976年希腊政府与梵蒂冈谈判建交问题，到1979年7月15日正式建交。在这个过程中希腊教会常务会议、雅典大学神学系、修院团体和许多神职人员都始终公开声明反对与梵蒂冈建交。1979年10月26日希腊总理卡拉芒利斯（Caramanlis）访问罗马，希腊东正教会又出面反对。民意测验表明，雅典居民10%支持教会的反对立场，37%同意政府，32%不表态。^④ 两教会之间的感情和关系可想而知。

① 卡普里莱：《几个重要的普世主义事件》，见《天主教文明》，1980年7月19日，第168页。

② 卡普里莱：《几个重要的普世主义事件》。

③ 基督徒合一秘书处：《复活节的日期》，1977年3月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第6卷，第53—56节。

④ 卡普里莱：《圣父的一些活动》，见《天主教文明》，1980年9月6日，第429页注3。

二、与圣公会的对话

圣公会是宗教改革时脱离罗马教廷的，但它与罗马分庭抗礼的主要原因是当时的英国政府要摆脱罗马教廷，以便通过教会对英国施加政治、经济等方面的影响，而不是要改革教会，所以它保持了和罗马教会大体相同的传统信仰和组织形式，在非天主教基督教会中占有特殊的地位。因此，它与罗马教会的对话活动也就带有独特性。和罗马教会一样，圣公会也有其最高教会首脑，即英国坎特伯雷教区的大主教。他是英国国教会及遍布世界各地的几千万圣公会信徒的精神领袖。因此，圣公会与罗马教会的对话也以双方首脑的友好会晤为开端。约翰二十三世和坎特伯雷大主教菲斯克（Fischer）结束了自1534年圣公会建立以来四百多年的二教隔绝，开始了友好往来。他们的继任者保罗六世与兰姆赛（Ramsey）大主教、科刚（Coggan）大主教，约翰-保罗二世和朗西（Runcie）大主教也曾多次会见并发表联合声明畅谈友谊。双方一同回顾奥古斯丁受教皇大哥利高里派遣到英国建立坎特伯雷教区的这段历史渊源，列数双方教会的共同之处，如共同的对圣父、圣子、圣灵的信仰，共同的洗礼圣事和礼拜，共同的《圣经》、使徒信经、尼西亚信经、卡尔西顿（Chalcedon）大公会议制定的教义和教父的训导等等共同遗产，表示要忘掉过去的不快并展望未来，要进行合作和对话，努力发展友好关系等等。^① 双方成立了专门的组织——国际天主教—圣公会联合委员会，其主要任务是推动两教的对话，并已发表了《圣体》（1971年）、《神职与神品圣事》（1973年）、《教会中的权威》（1976年）、《在真理中统一》

^① 《保罗六世和兰姆赛的联合声明》，1966年3月24日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第676—678节；《保罗六世和科刚的联合声明》，1977年4月29日，同上书，第6卷，第176—184节；卡普里莱：《几个重要的普世主义事件》，《天主教文明》，1980年7月19日，第167页。

(1977年)^①等文件，这些都是双方进行神学对话的成果。在礼仪和教规改革方面，罗马从1968年开始，已允许圣公会教徒在特殊情况下，如临终、受迫害、在狱中，可以参加天主教的弥撒并领圣餐。双方对天主教徒和圣公会教徒之间的混合婚姻也放宽了限制。这在过去是严格禁止的，这方面的禁令曾在历史上制造出无数爱情悲剧，是双方教徒切身感受到的分离的“最大痛苦”^②。开禁之后，混合婚姻对两个教会之间的沟通和互相理解有所促进。1979年4月7日在纽曼晋升枢机主教100周年纪念之际，教皇约翰-保罗二世在给英国伯明翰宗主教德维埃尔(G. P. Dwyer)的信中，对纽曼高度赞扬，称他为“精神的导师”，有“先知的眼光”，是“真正革新的推动者”、“大公会议的先驱”。^③纽曼(G. E. Newman, 1801—1890)原为英国圣公会教徒，他在19世纪的牛津运动中皈依了天主教，并带动了300名圣公会神职人员和教徒改宗天主教。由于他是牛津大学教授，思想也较开放，所以他在天主教会中首开研究和吸取现代文化成果之先河。利奥十三世于1879年将他晋升为枢机主教。^④但纽曼因为力图使圣公会回到初期基督教的努力幻灭后而改宗天主教，约翰-保罗二世对他的称赞非但无助于改善与圣公会的关系，反而有争取非天主教基督徒皈依之嫌。罗马天主教会与圣公会的对话进行得并不顺利。虽然由于二教在信仰方面有许多共同之处，在神学对话方面取得了一些成果，但对话中始终存在着困难，而且旧的障碍尚未消除，新

① 《罗马观察家报》，1977年4月29日，第2版。

② 《保罗六世和科刚的联合声明》，见《罗马观察家报》，1977年4月30日，第2版。

③ 卡普里莱：《1979年合一运动综述》，见《天主教文明》，1980年1月19日，第167页。

④ 《教会史》，第5卷，第197—198页。

的分歧又出现了，这一点是双方数次联合声明都公开承认的。^①虽然梵二会议以来历任坎特伯雷大主教都访问罗马和会见教皇，但双方来往并不密切。例如，1977年4月科刚大主教在罗马与保罗六世的会见，距上一次双方首脑的会见，即1966年3月兰姆赛大主教与保罗六世在罗马的会见已有十一年之遥。^②双方原先就在离婚者再婚的问题上有严重的分歧，^③罗马教会反对解除无信仰上障碍的婚姻，当然更不同意离婚者再婚，而圣公会对此问题则较为宽容。开展对话以来，双方在这个问题上的争论一直没有止息，却又增加了关于妇女任神职问题上的分歧。香港圣公会曾按立过三名女牧师。1975年加拿大圣公会在魁北克开会同意妇女任神职。随后在美国、新西兰、澳大利亚等地的圣公会中都出现了女牧师。1980年3月就任的坎特伯雷大主教朗西虽然认为这不合教规，但表示予以承认。在圣公会此风渐长的局势影响下，罗马教会内部要求允许妇女任神职的呼声日益高涨，已成为梵二会议以来教会内部持久的和愈演愈烈的争论之一。但是处于内外压力之下的罗马教廷却始终坚持反对立场。当1988年8月圣公会在朗贝特（Lambeth）会议上形成决议，认为圣公会每一个教会都应尊重其他教会在按立和祝圣妇女任神职问题上的决定和态度时，教皇约翰-保罗二世致信朗西大主教，指责此决议是“片面的”，“没有恰当地考虑到问题的普世主义和教会学方面的内涵，与天主教会、东正教会及古老的东仪教会历来所遵循的道路相矛盾”，认为此立场“当然不利于第二届圣公会—罗马天主教会国际委员会迄今的共同努力”，“相反地给相互和解的进展设置了严重障碍”，并

① 《罗马与坎特伯雷》，见《罗马观察家报》，1977年5月11日，第2版。

② 卡普里莱：《1979年合一运动综述》，见《天主教文明》，1980年1月19日，第167页。

③ 同上。

说“我们之中任何人也无权批准以这种方式轻易地打断所有教会的共同传统”，“应尽一切努力避免令人痛苦的后果”。^① 其措辞之严厉和矛盾的公开化程度为梵二会议后开展对话以来所罕见。而新任英国坎特伯雷大主教的卡里（G. Carey）则公开宣布，禁止女性任神职是一项异端。^② 虽然他的矛头所向是英格兰教会中的保守势力，但未必不是一语双关，影射罗马教廷。

这些争吵给罗马教会和圣公会之间建立的新关系投上了浓重的阴影。

三、与新教会的对话

新教会是在16世纪宗教改革运动中脱离罗马教廷的。新教各派在几百年间不断发展，不断产生新的团体，教徒遍布全世界。新教各团体之间有种种分歧，各派各行其是，没有统一的教会，但它们的共同点是都信仰上帝和基督，尊重《圣经》的权威，都反对罗马天主教会传统的教阶制、繁琐的礼仪、圣事的数量、对圣母玛利亚的崇拜等等，特别是反对罗马教会的教皇至上论，因此在基督教世界中，新、旧教会的差距最大。由于新、旧教会并非因文化上的差异，而是因政治、经济方面的不同利益以及不同的宗教主张而分裂的，再加上在宗教改革中新、旧教会各自依附王公贵族进行了长期的战争，几个世纪以来互相谩骂和攻击，所以互相之间积怨较深，长期以来处于比较严重的敌对状态。新教会开展基督教会普世合一运动初期并未以罗马天主教会为对话的对象，美国圣公会对天主教会发出和解呼吁只是新教会中的个别现

① 卡普里莱，《圣父的圣诞节谈话》，见《天主教文明》，1989年2月4日，第276页。

② 《公教报》，香港，1991年3月15日，第16版。

象。新教会的普世主义运动由于活动范围狭窄而逐渐陷入困境，当天主教会加入进来后，运动才有了新的转机。

约翰二十三世于 1959 年当选教皇后不久即宣布要召开梵二会议并提出了与其他各教会和解的新精神，所以早在梵二会议筹备期间，罗马教会便与新教会开始了友好往来。1961 年年底在印度的新德里召开的世界基督教协进会（又译为世界基督教教会联合会）第三届大会上，世界基督教协进会与国际宣教大会这两个最大的新教联合组织合并，第一次邀请梵蒂冈派五名观察员出席大会，^①并且接纳了俄罗斯东正教会作为其组织成员。这是有史以来第一次出现的所有各派基督教会的代表欢聚一堂的场面。随后梵蒂冈也邀请了世界基督教协进会、世界路德宗联合会和世界长老派联盟等众多新教组织的观察员，再加上东正教会的观察员六十来人出席梵二会议。梵蒂冈又派观察员出席了 1962 年在法国巴黎和 1963 年在美国纽约先后召开的世界基督教协进会中央委员会会议。当 1963 年 8 月的这次会议在天主教观察员在座的情况下讨论改善与天主教会的关系时，同时开会的世界路德宗教会联合会第四届大会也热烈地欢迎了梵蒂冈派来的三名观察员。路德宗这次会议决定建立一笔基金，专门用以促进同非路德宗基督教会，尤其是与罗马天主教会的相互沟通。经过新、旧教会双方频繁地开会研究与对方改善关系的方针以及互派观察员出席对方会议的筹备阶段后，双方便开始了无数次的会见、访问、会谈以及在某些领域的合作等等活动，发表了数不胜数的文件和建议。

梵蒂冈在与新教会的对话中，突出强调它们之间的共同点，主要是对基督的共同信仰，避免涉及对有严重分歧的敏感问题的争论。梵二会议宣称罗马教会在对话中将注意不夸大圣母玛利亚的

^① 《宗教史》，第 4 卷，第 676—690、696 页。

品质，也不讨论《圣经》与传统孰为权威的问题，以免刺激新教徒的感情、损害双方的对话。^①

梵二会议以来，新、旧教会之间的对话取得了一些成果。其中以罗马教会与较大的新教派别，代表着 35 个国家的教会、5400 万信徒的路德宗联合会之间的对话成果最为显著。1967 年双方开始进行神学对话，议题为“福音与教会”；1972 年发表神学对话的最初成果“马耳他报告”；1974 年至 1975 年间发表了一系列有关圣餐研究的报告；1976 年 10 月在罗马继续会谈，双方一致表示不以已取得的成果为满足^②。1980 年 6 月双方在联邦德国的奥格斯堡发表联合声明，题为《在同一个基督之下》。^③在这次会谈中，天主教会第一次和新教团体一同庆祝全世界福音派教会成立 450 周年，也就是说罗马教会与新教会一同庆祝新教从罗马教会分裂出去的纪念日，其和解的愿望之迫切由此可见一斑。1966 年罗马教会与世界基督教协进会联合设立了“社会发展与和平委员会”，以便利两个教会之间在此社会领域的合作。在翻译和出版《圣经》和教理书籍方面，新、旧教会的合作取得了较大的成绩。梵二会议曾表示过要与其他基督教会共同翻译和出版可供所有基督徒使用的《圣经》译本。^④这个愿望在梵二会议后的十几年中逐步得以实现。1968 年基督徒合一秘书处和新教会的国际《圣经》联合会共同发表声明，宣布要着手翻译《圣经》的《新约》。1969 年在基督徒合一秘书处领导下成立了天主教国际《圣经》联合会，与新教

① 《教会宪章》，第 66—67 节。

② 基督徒合一秘书处负责人西弥：《与路德宗的会谈》，见《罗马观察家报》，1977 年 1 月 19 日，第 5 版。

③ 卡普里莱：《几个重要的普世主义事件》，见《天主教文明》，1980 年 7 月 19 日，第 155 页。

④ 《天主的启示教义宪章》，第 22 节。

国际《圣经》联合会开始了合作。1976年经过长期努力后出版了各基督教会共用的历史上第十三版的希腊文《新约》，以此作为各种文字译本的基础。在此以前已出版的一些《圣经》译本也得到双方的认可，如1975年11月印尼文版《圣经》和同年12月的法文版《圣经》（这是120名专家十年工作的成果）。此外还有中文版《圣经》和《新约》（1976年1月）、阿拉伯文版《新约》（1976年3月）、意大利文版《新约》（1976年11月）以及西班牙文版《旧约》、英文版《旧约》、葡萄牙文版《四福音书》、希伯来文版《旧约》等等也在随后的几年中陆续问世。印度的班加洛尔教会着手准备印度几种文字的《圣经》，非洲有71种文字的《圣经》在翻译中，而这仅占国际《圣经》联合会在非洲计划的40%。据称，1974年平均每18天出版一种译本，1975年平均每13天出版一种译本，截止到1977年总计共有617种新译本《圣经》或《圣经》的一部分出版，其中150种是新、旧教会合作完成的。^① 1981年世界《圣经》联合会又出版了中文版《圣经》的新译本，初版就印了四万多册。^② 1991年朝鲜文《新约》出版了，这是韩国主教团从1974年就着手准备的。^③ 除《圣经》外，1973年新、旧教会还合作编写了“合一教理”，原文为德文，后又译为十几种文字，1980年3月香港公教真理学会将其译为中文。^④ 新、旧教会如此重视《圣经》和教理书籍的翻译出版工作，尤其重视译为第三世界文字，既是为了教徒信仰的需要，也是为了有利于普世合一运动，更为重要的是为了向亚非拉地区传教。梵二会议后向亚非拉

① 阿鲍：《〈圣经〉领域的合作》，见《罗马观察家报》，1977年1月19日，第5版。

② 《公教报》，1981年1月2日，第7版。

③ 《公教报》，1991年5月3日，第18版。

④ 《公教报》，1980年11月7日，第2版。

传教一直是罗马教会最关注的事业之一。

新、旧教会的神学家和哲学家们从梵二会议前夕就开始经常坐在一起开研讨会，广泛地讨论和分析当代的宗教哲学和宗教世俗化等问题，以及救恩的普世性和基督的唯一性等问题。^①这些活动活跃了基督教世界的宗教思想和宗教生活。由于天主教会加入对话活动，新教会的普世合一运动得到推动，也出现了新的转机，不同的新教派别组织如世界路德宗联合会与世界长老派联合会合并的事也提到议事日程上来。新教会的世界基督教协进会还把其组织扩大到东正教会，于1961年吸收了俄罗斯东正教会为其组织成员。新教会和罗马教会自对话以来取得了上述种种成果，尤其在《圣经》翻译和出版方面的合作卓有成效。与此相关，新、旧教会在第三世界的传教工作都有所进展，如非洲的新教徒和天主教徒的人数自60年代以来都有持续的增长。

但新、旧教会对话后本身并未因进行对话而相互靠拢。梵二会议时合一问题是重要的议题，但直到1977年罗马教廷才得以与世界基督教协进会的“信仰与典制”委员会成立联合工作小组，加紧对二教合一问题的研究。^② 尽管双方一再表示关心不同教会在一起参加圣事的问题，对这个问题的研究工作的进展也多次表示过满意，但却没能研究出可供实行的具体办法。^③ 1908年底护十世进行礼仪改革时，就提出了把复活节固定在一个确定的星期天的设想。梵二会议在其文件《礼仪宪章》附录中也提出过同样的

① 马苏洛：《天主教哲学在意大利》，《马克思主义评论》（意大利共产党理论刊物），1976年第5—6期，第223页；瓦朗特：《面临当代世界挑战的基督教救赎理论》，见《罗马观察家报》，1988年10月5日。

② 弥根（天主教进行会秘书处负责人）：《加紧研究与世界基督教协进会的关系》，见《罗马观察家报》，1977年1月19日，第5版。

③ 基督徒合一秘书处：《天主教会共同参加圣餐圣事的立场》，1970年1月7日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第1956节。

建议。1964年保罗六世命基督徒合一秘书处征求各基督教会的意见。1970年世界基督教协进会的“信仰与典制”委员会组织天主教会、东正教会、圣公会和新教会的代表参加会演，也没能解决此问题。直到1975年各方达成协议，把1977年这一年的复活节定在4月10日，届时同庆，但对罗马教会建议把复活节永远固定在4月的第二个星期六后的星期天一事，仍未能达成一致意见被采纳。^①罗马教廷与世界基督教协进会成立的联合小组每次开会都谈及此事，但一直没有结果。罗马教会与新教路德宗的神学对话虽然开始较早，但罗马教廷的基督徒合一秘书处和世界路德宗联合会共同成立的路德宗—天主教联合委员会也仅限于在对圣餐、神父牧职和主教牧职等问题的研究中寻找双方的共同之处和阐明各自的立场，^②无法在有分歧的问题上取得实质性的进展。事实上自开展对话以来，不仅新、旧教会上层常因各种宗教上的分歧而争论不休，而且世界各地新、旧教徒之间的摩擦和冲突也时有发生。

在妇女任神职的问题上，梵二会议后天主教内部的呼声很高，其他基督教会中也或早或迟地有着同样的要求。在基督教会历史中一直有人将实现这一点作为一种理想。新教会在这个问题上对天主教会影响很大。宗教改革后的新教团体中就有过妇女任神职的先例，^③但没有沿袭成习。1958年9月首先是瑞典的路德教会决定可为妇女按立神职。这个精神很快就传至法国而后延及其他国家及地区的一些基督教会，如前文提到的圣公会和一些东正教

① 基督徒合一秘书处：《关于同庆复活节的问题》，1975年5月18日，见《梵蒂冈正式文件集》，第5卷，第1343—1346节。

② 《罗马观察家报》，1977年3月19—20日，第2版。

③ 信理部：《接纳妇女任神职问题》，1976年10月15日，见《梵蒂冈正式文件集》，第5卷，第2110—2113节。

会。这些教会的立场有了变化，它们通过对话对罗马教会施加影响，使梵蒂冈受到内外夹击。由于联合国将 1975 年定为国际妇女年，使这个问题的讨论在是年达到高潮，以至成为世界基督教协进会于 1975 年 12 月在内罗毕召开的会议的中心议题。^① 这个问题成为新、旧教会对话的新困难之一。

在神职人员独身制问题上，罗马教廷不顾为数众多的神父的结婚要求，坚持天主教会的神职人员独身制。这种僵硬的立场不仅引起教会内许多神职人员的反对，也受到新教团体的猛烈抨击。

新、旧教会的对话遇到上述一些新困难，而老的分歧则始终更为严重地阻碍着对话的顺利进行。如教皇一职的存在被一些激进的天主教神职人员和神学家以及各新教团体视为推进对话的一个障碍，教会内外都对它有尖锐的批评。为此，保罗六世作了辩解，他引用吉洛拉莫（Girolamo）的话“有多少祭司就有多少教派”论证道，为了维护教会的统一，必须要有一个中心，因此教皇职务实属必要，并称教皇只是“上帝的仆人的仆人”^②。但这种辩解是于事无补的，在双方的对话中教皇职务仍不断遭受批评。

梵二会议上和会后几十年来，罗马天主教会的圣母玛利亚崇拜被推上一个又一个高潮。圣母玛利亚头戴王冠的艺术形象在绘画和雕塑作品中由来已久，但于 1973 年被梵蒂冈特意正式合法化，^③天主教界的玛利亚学达到空前繁荣。梵蒂冈的这些做法更加扩大了与新教会的分歧。然而保罗六世早已有言在先，公开宣布

① 《罗马观察家报》，1977 年 1 月 28 日，第 3 版。

② 保罗六世：《教会》通谕，1964 年 8 月 6 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 2 卷，第 206 节。

③ 神圣崇拜部：《圣母形象的加冕》，1973 年 3 月 25 日，同上书，第 4 卷，第 2357—2362 节；保罗六世：《玛利亚崇拜》，1974 年 2 月 2 日，同上书，第 5 卷，第 16、21、91 节。

在对话中天主教会“在信仰的完整和仁爱的要求上无权让步”^①。1980年5月当现任教皇约翰-保罗二世访问法国时，由于巴黎天主教徒有游行欢呼之举，使教皇受到一位被他接见的新教牧师的当面责问，认为这种场面令人回忆起罗马教会过去的权势，从而伤害了新教徒的感情。^②上述种种事例表明，尽管双方一再呼吁和解、对话和统一，然而几百年积累的宿怨绝非一朝一夕便可清除，昔日的争端留下的旧疮疤仍很敏感，新出现的分歧更为对话设置了重重障碍，所以说梵二会议轻言基督徒的统一，真是谈何容易！难怪一些教会人士要发出“来世方可望实现统一”^③的悲叹了。

梵二会议后，罗马天主教会的普世合一运动成效不大，这是公认的事实。约翰-保罗二世也承认各基督教会之间的分歧依然存在，但他鼓励人们不要失去信心，宣称上帝确定了全体基督徒统一的时刻，要教徒们祈祷和等待。^④普世合一运动在度过了互邀互访、欢聚一堂的最初阶段的兴奋时刻后，很快便在意见分歧和争执指责中陷入僵局，进行得极为困难，从70年代中期以来便一直停滞不前。天主教会内的许多人士都产生了失望和厌倦的情绪。许多人指责现任教皇对普世主义运动不热心，使运动不仅停顿了，甚至倒退了。^⑤实质上自从天下基督徒复归统一这一口号的提出之日起，恐怕就没有多少人会认真地相信可以在今生今世见到这一天。所以与其说它是一个奋斗的目标或希望，毋宁说它起码在现

① 保罗六世：《教会》通谕，1964年8月6日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第206节。

② 卡普里莱：《几个重要的普世主义事件》，见《天主教文明》，1980年7月19日，第167页。

③ 朗贝尔：《向圣公会和新教徒开放》，见《活跃的大公会议》，第339—340页。

④ 《约翰-保罗二世任教皇职的十年》，见《天主教文明》，1988年10月1日，第10页。

⑤ 同上。

阶段只是各教会表示互相和解的一种姿态。

四、与其他宗教的对话

基督教是从犹太教中脱胎而来的，二者有着特殊的历史关系。犹太教与基督教的互相敌对贯穿着直至梵二会议前基督教的全部历史。基督教诞生前犹太人处于受罗马帝国奴役和迫害的地位。犹太教徒为反抗罗马暴政举行过多次起义。他们在长期的斗争中把自己的宗教看作是维系民族团结、抵御外侮的精神力量，因此特别看重犹太教的纯正性，反对任何篡改教义、教规的企图，形成犹太教的律法主义传统。另一方面投靠罗马统治者的犹太教上层分子也不容许有不服从驾驭的异端派别存在。所以在基督徒从犹太教中分化之初，曾受到犹太教会的敌视，被赶出犹太会堂。犹太教会不承认后来出现的《新约》为经典，不承认基督徒所宣扬的耶稣基督就是《圣经》中预言的救世主“弥赛亚”。基督教的初期教会受着犹太教会和罗马统治者的双重迫害。基督教一旦取得罗马帝国国教的地位，便反过来迫害犹太教徒，帮助罗马帝国制造迫害犹太人的理论。一些基督教解经学家把《新约》时代的基督徒说成是亚伯拉罕的妻子撒莱所生之子以撒的后裔，是上帝所应许的，是因信而生的，因而是“自主”的；把《旧约》时代的犹太人说成是亚伯拉罕的女仆夏甲所生之子以实玛利的后裔，是律法之下的，所以是“为奴”的。^①他们还说因为耶稣死在犹太人手中，所以犹太人不认主、卖主的恶人，整个犹太民族作为一个整体都是十恶不赦的罪人，命里注定要丧失家园、流散四方。^②除了政治方面的原因和宗教方面的借口外，还有经济方面的原因，

^① 《加拉太书》，第4章，第21—23节；《罗马书》，第4章，第1—25节。

^② 汉斯·孔：《做基督徒》，第182页。

使犹太人受到敌视。犹太人从事高利贷生意，被认为是不遵守诫命，因而受到一些基督徒的痛恨。其实基督教会也早已从事高利贷剥削，只是用教会是以团体经营此业，不同于个人放贷而替自己辩解。犹太人在中世纪经营地中海国家与东方的贸易，而天主教会要垄断这一贸易，便把犹太人作为打击对象。十字军曾大量屠杀犹太人，把上述贸易夺到自己手中。宗教裁判所残酷地迫害犹太人，从欧洲各国驱逐犹太人，掠夺他们的财产。^①基督教的种族歧视理论直接为历代统治阶级迫害犹太人服务。第二次世界大战中法西斯匪徒对犹太人进行疯狂的迫害和灭绝人性的大规模屠杀，也是利用了这一理论作为借口之一。为此战后这一种族歧视的理论受到世界舆论的谴责。战后犹太复国主义得到英美的扶持，建立了以色列国，提高了犹太人的地位，这一现实也促使梵蒂冈作出改变。此外，苏联和东欧各国大量犹太人，这也是注重改善关系并扩大自身影响的梵蒂冈要考虑的重要因素之一。

梵二会议改变了对犹太教的态度，放弃了过去种种歧视犹太人的理论，承担了过去敌对天主教会一方应负的责任，在会议文件中谴责了反闪族主义^②（或译为反犹太主义），这是梵二会议作出的极为罕见的少数谴责之一，并重新制订了与犹太教关系的新理论。它强调二教有共同的对上帝的信仰、对《旧约》的信仰，《新约》与《旧约》之间有密切的联系，承认耶稣和使徒们都具有的犹太人身分，承认犹太人的选民地位以及摩西和犹太先知、拉比们在信仰中的地位。^③天主教会在与犹太教的对话中注重探

① 《教会史》，第5卷，第489、526页；罗素：《西方哲学史》，商务印书馆1982年版，上卷，第243、388—546页。

② 《教会对非基督宗教态度宣言》，第4—5节；汉斯·孔：《做基督徒》，第184页。

③ 同上。

索二教在神学、礼仪、节期和圣事等方面的联系，尽力挖掘双方共同的基础，努力论证二教神学的继承性。至于两个宗教的明显差异，梵蒂冈则要求神父在讲道时不作对犹太教不利的解释，尤其是在宣扬基督的临世时务使犹太教徒不认为是一种对犹太教信仰的侵犯。^① 1974年10月22日罗马教廷设立了与犹太教宗教关系教宗委员会，负责发展与犹太教的关系。

从犹太教会这方面看，自19世纪末起就有一些犹太学者开始认真地研究耶稣，试图把他作为真正的犹太人和信仰的伟大证人来评价。至20世纪中叶，犹太教学者对耶稣形象的研究更加深入。梵二会议后，天主教会和犹太教会的和解以及友好交往促使此项研究更有长足的发展。在以色列国内出版了许多关于那撒勒的耶稣的著作。尽管这些犹太学者继续否认宗教意义上的耶稣，但至少已承认了“文化的耶稣”，即承认了耶稣的文化意义。这是梵二会议宣布对话政策以来，犹太教人士态度的一个重要变化。

梵二会议后，罗马天主教会与犹太教会之间的关系虽有改善，但起步较晚，进展也很缓慢。1980年5月31日，教皇约翰-保罗二世在访问法国时，接见了法国犹太人团体，对战争和被占领期间死难的犹太人表示哀悼。次日又与法国大拉比雅各·卡普兰(Jacob Kaplan)进行了友好会见和谈话。1985年美国犹太人委员会访问梵蒂冈，和罗马教廷共同庆祝梵二会议重要文件《教会对非基督宗教态度宣言》发表20周年。教皇约翰-保罗二世在接见美国犹太人委员会时，再次列数了天主教与犹太教在信仰上的共同点，呼吁二教的团结。该委员会与罗马天主教会的与犹太教宗教关系教宗委员会经常交流情报，两个委员会在世界各地，尤其注

^① 《教会对非基督宗教态度宣言》，第4—5节；汉斯·孔：《做基督徒》，第184页。

重在犹太人、基督徒和穆斯林都视为圣地的耶路撒冷开展工作。值得注意的一个现象是，与犹太教宗教关系教宗委员会并不按一般规律顺理成章地属非基督徒秘书处管辖，而是隶属教廷基督徒合一秘书处，成为专职负责与各基督教会发展关系的该秘书处工作范围内的唯一例外。之所以有这一特殊安排，按照梵蒂冈的解释，是因为与犹太教关系问题和基督徒普世合一问题有关联。从一方面说，基督教会从犹太教会中分化出来，可称为“原始分裂”^①。它成为后世基督教会的团结和统一多次遭破坏的样板，所以有理由认为它是普世合一问题的核心。从另一方面说，与犹太教关系问题涉及教会本体论的危机。梵蒂冈这种生拉硬扯的做法，引起犹太教人士的不满。罗马教廷力图以两个教会深远的历史渊源为据，证明与犹太教关系是基督教会的内部事务，这无异于把两个教会说成是一个教会，把两家人说成是一家人。这种做法是注定不会成功的。事实上，正像有人评论的那样，犹太教与基督教分别有着《旧约》和《新约》的不同印记，对基督的信与不信是一个不可逾越的分水岭。^②虽然两个教会的领导人有了友好往来，教皇约翰-保罗二世甚至在1986年4月访问了罗马的犹太人会堂，做到了与意大利大拉比一同祈祷，^③引起广泛的关注，但两个教会的隔阂依然存在，双方的对话与天主教会和其他教会的对话相比更为困难。特别是由于以色列人、基督徒和穆斯林都视为圣城的耶路撒冷于1967年被以色列国单方面军事占领，1980年又被它单方面宣布决定兼并（联合国安理会于同年8月20日宣布无效），梵蒂冈认为这种违反国际法的行为是不能接受的。不过，随着国际

① 意大利文为：protoscisma，见法勃里：《基督徒在以色列》，载《天主教文明》，1987年3月，第166页。

② 汉斯·孔：《做基督徒》，第184页。

③ 《罗马观察家报》，1988年10月16日。

形势的转变，1994 年元月梵蒂冈宣布与以色列国正式建交。

公元 7 世纪出现的伊斯兰教信仰中，有许多犹太教和基督教的成分，尤其受到诺斯替教派的一支，即幻影派的影响很大，被基督教会视为异教。信奉伊斯兰教的阿拉伯民族兴起后，被基督教国家视为是圣地耶路撒冷的侵占者和地中海贸易的竞争对手。基于宗教、政治和经济的种种矛盾，整个中世纪天主教会和伊斯兰教的敌对一直没停止过。从 11 世纪到 13 世纪罗马教皇与欧洲封建王公贵族联合在一起，对阿拉伯国家发动了八次十字军东侵的战争，双方积怨很深。16 世纪奥斯曼帝国入侵欧洲和征服巴尔干半岛，在欧洲居民的观念中留下深深印记。在近现代的殖民化过程中，大部分伊斯兰国家沦为西方殖民地，给双方关系带来许多消极的后果。而当代伊斯兰国家复兴，又一次改变了双方关系的格局。尤其是世界上许多发达国家都依靠阿拉伯产油国的石油供应，这些产油国在世界能源危机局势中有举足轻重的作用，所以它们的国际地位有所提高，民族意识随之增长。自 19 世纪 40 年代至二次大战后，阿拉伯世界向欧美国家的移民不断出现新的浪潮。这一方面是因为欧美国家为恢复经济寻找劳力，制定了鼓励移居的移民政策，另一方面则是由于许多穆斯林或为躲避国内的政治、经济动乱，或为求学而奔向欧美。在欧美的许多国家中，保持了原有信仰的穆斯林们在白人的文化的压力下，以伊斯兰文化自豪，在有色入种中，不断有人从信仰基督教转为信仰伊斯兰教，以区别于富有的白人文化，到了五六十年代形成争取民权运动的一股不容忽视的力量。总之，阿拉伯世界内外的所有穆斯林都在民族觉醒的浪潮中更加注重保持和发扬自己的宗教与文化传统。

在这种局势下，罗马天主教会开始与伊斯兰教徒和解。梵二会议赞扬了穆斯林对同一位最高神的信仰，对圣母玛利亚和耶稣

的尊敬，对最后审判、复活等教义的忠诚以及对祈祷、施舍和斋戒等宗教和道德生活的严守，表达了对穆斯林的尊重以及罗马教会要忘掉过去的仇恨、与伊斯兰教修好的愿望。^①保罗六世把一面十字军在叙利亚缴获的战旗还给了土耳其，以此举象征十字军战争和互相敌对的历史正式结束。^②梵二会议后，双方开始了友好往来。自1972年起，天主教人士作为参加者，出席了由伊斯兰教组织和新教组织发起的多次会晤。到了1976年2月，罗马教廷则作为发起者之一，与利比亚的伊斯兰教组织共同召集了在黎波里的会议。这次大会事前经过多次会议做准备，1975年5月由一个利比亚代表团和罗马的非基督徒秘书处主席毕涅多里(Pignedoli)枢机主教会商后定下开会的日期。出席会议的除双方的高级代表团外，还有来自60个国家的400名观察员，分别代表着伊斯兰教、天主教、东正教和新教的许多团体。同年11月，非基督徒秘书处再次组织了在维也纳的会议，邀请了欧洲教会联合会及居住在欧洲的穆斯林人士参加。^③在多次会晤中，罗马天主教人士和伊斯兰教人士达成了一些共识，如认为天主教和其他某些宗教尤其是犹太教及伊斯兰教同源，新、旧约《圣经》和《古兰经》都源于犹太古经，两个宗教在信仰上有许多互通之处，形成了伊斯兰教信仰与基督教信仰的辩证关系。这些信仰上的共同点是和解的基础，因此和解是可能的。双方的学者还进一步论证道，历史上的长期军事对峙掩盖了双方关系的另一方面，即对话和交流，其实从8世纪到12世纪基督教和伊斯兰教是互通的、对话的。基督徒在阅读和翻译介绍古希腊思想的阿拉伯文书籍时，便同时了解了伊斯兰

① 《教会对非基督宗教态度宣言》，第2—3节。

② 鲁依兹：《教会和对人的肯定》，见《活跃的大公会议》，第602页。

③ 伊斯兰教办公室主任、枢机主教阿蒲·莫汗：《与伊斯兰教徒的会见》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

教。有的学者论证道，不能因为二教长期对抗便得出二教都是暴力的宗教的结论，其实二教之间也有和解，都拥有人文主义思想，有对正义与和平的共同追求，等等。然而虽然双方找到许多共同点，但双方之间的友好气氛却始终停留在表面，罗马天主教会在对话中的主动精神并未得到完全的报偿。其原因是多方面的，天主教会一贯的沙文主义态度自不必说，信奉伊斯兰教的阿拉伯民族中一些人的大伊斯兰教主义也是根深蒂固的。特别是为了团结一致地对付以色列，阿拉伯各国从1967年爆发与以色列的战争以来，不断加强对自己的宗教和文化传统的研究、宣传和教育，以便发扬民族精神，增强胜利的信心。在增强斗志的努力中，宗教人士中的大伊斯兰教主义也有增长的趋势。^①中东的穆斯林运动等原教旨主义者一直抵制对话。在欧美，白人以自己为中心，并不理解别人，大部分生活在欧美的穆斯林没有被纳入社会。近年来，欧美的宣传媒介因恐怖活动和人质问题等而对伊斯兰教作了大量歪曲的报道，不断引起与穆斯林的冲突。一些主张对话的天主教人士实质上是言语的巨人，行动的矮子。1991年初的海湾战争更加剧了对话的困难，欧美国家中一些人的反伊斯兰教情绪又有了新的表现。

罗马天主教会的对话对象还包括印度教、佛教、道教、神道教等东方宗教。由于在历史上双方之间主要是互相隔绝而不是对立冲突，所以虽没有多少积怨，但却缺乏沟通和理解。自梵二会议始，罗马天主教会对东方宗教的态度由完全否定变为承认和尊重。梵二会议以佛教为例，阐明它的新态度：“在佛教各宗派中，承认这个变化无常的世界的根本不足之处，指出一条道路，通过它，人们怀着虔

① 包诺：《伊斯兰教和当代世界》，见《罗马观察家报》，1977年3月7—8日，第5版。

敬之心能够达到充分解脱的境界。也可以说，是通过自身的努力或靠来自上天的帮助达到大彻大悟的境界。其他宗教也同样，在整个世界中各自以不同的方式努力克服人心的不安，提出一些道路，也就是理论、生活的训诫和圣礼拜。天主教不会否定这些宗教中的任何真理的和神圣的东西。”^①梵二会议承认这些宗教中也有真理，表示尊重这些宗教的观念和理论，尊重它们宣扬的生活方式和行为规范，认为它们虽然与基督教信仰不同，“不知道基督的福音”，“尽管有缺点”，但也“诚心诚意地寻求上帝”，也反映了“真理之光”，也是“救赎之路”，“都可以获得永恒生命”。^②梵二会议对其他宗教的新态度与罗马教会历史上的一贯立场恰成鲜明对照。罗马教会过去一直视东方宗教和传统文化为不敬上帝的异端邪说，禁止传教区教会吸取当地传统宗教的思想和礼仪。

梵二会议后，罗马天主教会开始与东方宗教团体交往。从此，新教各团体之间开始的普世运动，更扩展到几个主要的东方宗教团体，进入了一个崭新的历史阶段，形成全世界范围内所有主要宗教的代表聚会于一堂的局面。在世界各地涌现出许多国家性的、地区性的或国际性的宗教组织。在苏联和东欧，由捷克斯洛伐克东正教会出面发起组织“世界基督教和平大会”；在亚洲，蒙古佛教界发起组织“亚洲佛教徒争取和平委员会”，日本各宗教团体组成“日本宗教联盟”；在非洲和欧洲都有基督教的“教会大会”；在阿拉伯世界有“世界穆斯林大会”；再加上新教已有的各种普世运动的教会联合机构和罗马教廷的专司对话的三个秘书处，所有这些组织的交往和聚会，的确是当今世界的一个新现象。在西方世界，1968年，美国和日本的宗教界联合倡议召开“世界宗教徒和

① 《教会对非基督宗教态度宣言》，第2节。

② 《教会宪章》，第16节。

平会议”，并组成筹委会进行准备。1970年“世界宗教徒和平会议”在日本的京都召开第一届会议，参加会议的有来自39个国家的两百多名各宗教团体的领导人或代表。会后建立了常设机构，在纽约设立国际秘书处，1973年经申请列入联合国民间咨询机构。1974年在布鲁塞尔市郊卢汶召开第二届世界宗教徒和平会议，有53个国家的四百多名代表出席。1977年在联合国大会会场召开了世界宗教徒和平会议第三届会议，议题为“宗教的任务和国际经济新秩序”。为扩大影响，该会进一步建立了地区性组织和召开地区性会议。如世界宗教徒和平会议的日本委员会和印度委员会与新加坡宗教联合会一起，于1976年11月在新加坡召开了亚洲宗教徒和平会议，有21个国家和地区的佛教、基督教、天主教、犹太教、伊斯兰教、神道教、印度教、锡克教、耆那教的代表和观察员三百多人出席。苏联、东欧和蒙古方面也于1977年6月在莫斯科召开了“世界宗教活动家会议”。出席会议的有107个国家的663名宗教界人士，分别代表基督教、天主教、东正教、犹太教、伊斯兰教、佛教、神道教、印度教、锡克教和耆那教。此外，还有一些国际宗教组织如世界基督教联合会、世界信义宗联合会、世界穆斯林大会、世界基督教和平大会、亚洲佛教徒和平大会、全非教会大会、欧洲教会大会以及罗马教廷等机构也派代表或观察员出席了会议。罗马教廷专司与各宗教对话的非基督徒秘书处虽然是个只有10名工作人员的小机构，但它拥有70人左右的组织成员，其中包括枢机主教、主教和顾问，并与40来个宗教团体保持工作关系，^①因此能量颇大。该秘书处积极谋划、推动和组织各宗教之间的对话与合作，努力寻求共同点来促进各宗教团体的团

^① 非基督徒秘书处主席毕涅多里枢机：《寻找共同点，推动团结》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

结。例如该秘书处主席毕涅多里枢机于1975年向全世界宗教界倡议，将地处东方又兼有西方文明的、富于宗教传统又经济发达的日本作为连接东西方宗教的桥梁，特别是作为青年教徒聚会的场所。他的建议立即得到热烈的响应，成立了联合委员会，有13个宗教组织参加，其中包括佛教、神道教、天主教和一些新兴宗教的团体。该委员会经过七次会议的筹备，终于在1977年召开了京都研讨会，议题为“当今世俗化社会中的青年”，参加研讨会的有14个宗教团体的88名代表。^①1986年在罗马教皇约翰-保罗二世的倡议下，天主教、东正教、犹太教、佛教等12个宗教领袖相聚在意大利的阿西西（Assisi），一同为和平而祈祷。这次众多宗教领袖的聚会使各宗教之间的对话进入一个新的高潮。自此以后，近年来各宗教之间的交往和对话活动更为频繁。例如，仅1988年上半年，罗马教皇便在短短几个月之内轮番会见了东正教、新教、圣公会等宗教团体或对话机构的代表。

概括地说，罗马天主教会与各宗教之间的对话所涉及的议题可分为两大方面，即社会与宗教。各宗教团体在一起讨论有关世俗世界的问题时，很容易找到共同的话题并达成一致的观点。它们论及社会、政治、经济、文化、发展、进步、婚姻、家庭、道德等问题，尤以政治为中心议题，经常讨论世界和平、正义、裁军、人权、难民、人质、建立无核区和建立新的国际秩序等问题并发表会议宣言，宣扬宗教精神、非暴力主义和谴责无神论。它们总的宗旨是通过宗教实现和平。众多国际性的和地区性的宗教对话组织冠以“和平会议”之名，概由此因。然而每当对话触及

^① 斯皮里达：《京都青年研讨会中的佛教与神道教》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

宗教本身的议题时，对话活动便往往陷入困难重重、步履维艰的境地。仅仅是有渊源关系的基督新教、天主教、犹太教和伊斯兰教的哲学家和神学家们，能够坐在一起讨论宗教哲学，并就寻求至高神启示的真理的问题，达成一些原则性的、空泛的共识。^①而当新教会、天主教会等基督教会与其他宗教团体进行宗教对话时，则经常爆发剧烈的争论，而且往往是东方宗教的代表首先发难，抨击基督教会的各种观点。^②这些争论的发生是必然的，因为东、西方之间，不仅在历史、社会、人种、文化、语言、知识结构等各方面都有许多差异，特别是双方各自的宗教组织、宗教心理、宗教神学、宗教礼仪、宗教经验及其观念和语汇都相去甚远。在对话中，国际通用的语言也难以克服观念差异带来的困难完成沟通的重任。双方都往往套用自己的文化模式来看待对方，总是停留在外部，不能深入到对方的存在的角度来理解对方。像印度教的许多观念，各教都难以找到同义语译出，干脆只能保留音译。^③在这种不同的观念从中作梗的情况下，对话必然是困难重重的。除此之外，各宗教团体在对话活动中所持的排他主义强硬态度也为互相沟通设置了严重障碍。作为宗教，各教都必然地严防在对话中自己的信仰遭受曲解，因而都把更多的精力用来为自己的宗教作界说，而不是努力了解别人。在这方面罗马天主教会的表现尤甚。虽然梵二会议承认和尊重其他宗教的价值，在对话中对一切认为是好的东西都给予高度评价。但在赞赏别人的同时，罗马天主教会以自我为中心和以自己为尺度衡量别人的倾向也表露无

① 《宗教哲学研讨会的意义》，见《罗马观察家报》，1977年1月5日，第4版。

② 《京都青年研讨会中的佛教和神道教》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

③ 非基督徒秘书处秘书洛萨诺：《有待克服的困难》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

遗。如非基督徒秘书处主席毕涅多里枢机在谈到该秘书处的任务时说，要在对话中“为最具完满性的基督作证”^①。万民传福音部主席约瑟夫·滕科（Joseph Tenko）枢机也说，在与其他宗教对话时，要防止“把对话变成单纯的会见，而排除任何形式的传福音的危险”^②。罗马教会在对话中致力于宣传基督教信仰，同时极力抵制其他宗教信仰的影响，一些事态的发展便是生动的例证。近年来，由于梵二会议提倡了解和吸取其他宗教中有价值的东西，于是在欧美的天主教徒中，对东方宗教的兴趣日渐高涨，逐步形成一股东方宗教热。许多人把东方宗教的打坐作为修身养性、健身治病的方式而采纳。有些人集会或组成团体，在一起练习；有的人办学习班教授瑜伽术；许多人出版书籍讲解东方的打坐、入定等等。许多教徒除了努力了解东方宗教的信仰之外，更对亲身体验东方宗教的默祷方式有特别的兴趣。他们置宗教信仰之间的差别于不顾，直接采用印度教的瑜伽和佛教的坐禅，认为它们有洁净肉体 and 灵魂的功能，是达到更深层的祈祷的先决条件，因此可为基督教所用，作为基督教的避静的准备和辅助，可称之为“基督教的瑜伽”和“基督教的坐禅”。这种做法尤其在经常进行避静的修士和修女中流传甚广。这一现象引起梵蒂冈的警惕。罗马教廷于1989年10月15日发布文件，要求全球主教提防东方祈祷的默想方式损害天主教传统的灵修精神。随后，罗马教会的重要刊物《天主教文明》连篇累牍地发表社论，阐述东方默祷不能为基督教所用的道理。梵蒂冈认为基督教、印度教和佛教的默祷各有其特点：基督教的默祷是在寂静中思索和倾听天主的话并与之交

① 毕涅多里：《寻找共同点，推动团结》，见《罗马观察家报》，1977年2月25日，第5版。

② 瓦朗特：《面临当今世界挑战的基督教的教赎理论》，见《罗马观察家报》，1988年10月5日。

谈，因而是朝向三位一体的上帝的：印度教的瑜伽是将主体集中于客体直至被客体吸收，因而是朝向自我的；佛教的坐禅旨在努力达到思想的绝对虚空。所以基督教的默祷与东方宗教的默祷不仅不同，甚至是截然对立的。而任何一种祈祷方式都与它所联系的信仰的思想体系不可分割，所以不能为其他宗教所借用。梵蒂冈进一步说明，在天主教会传统财富中，已有耶稣会创始人罗耀拉的“第三种方式的祈祷”和圣德肋撒的“寂静的祈祷”等方法，它们可与东方默祷方式媲美，因此完全不必去自家之外寻找。^①罗马教廷三令五申地告诚信徒们提防东方宗教的影响。梵二会议虽然承认其他宗教也是救赎之路，但仍认为天主教会优于一切其他宗教和意识形态，是“救赎的普遍性的工具”。^②梵二会议的新神学抛弃了只有领洗入教的基督徒才能获得上帝的救恩的狭隘观念，宣布所有的人都是上帝救赎的对象。但据此又宣布全人类都隶属或奔向得救的必由之路——天主教会。^③这个新神学实质上是转了一圈又回到原地。这个扩大了“救恩”并不被其他宗教所接受。连教会的高层人士和著名学者也承认：既然上帝已足够伟大，足以回答所有的问题，既然基督有唯一性，是唯一的中心；既然救赎神恩有“普世性”，那么究竟应该怎样看待其他宗教？这是摆在天主教神学面前的一道难题。^④

种种事例表明，梵蒂冈呼吁对话的初衷便不是要与其他宗教

① 《基督教的祈祷与非基督教的祈祷》，见《天主教文明》，1990年3月7日；《“瑜伽”和“禅”能有助于基督教的默祷吗？》，见《天主教文明》，1990年4月7日；《公教报》，1991年1月4日。

② 信理部：《教会》，1973年6月24日，见《梵蒂冈正式文件集》，第4卷，第2565节。

③ 《教会宪章》，第13、15节。

④ 瓦朗特：《面临当今世界挑战的基督教的救赎理论》，见《罗马观察家报》，1988年10月5日。

平分秋色。梵二会议的发起者约翰二十三世所设想的宗教世界应是这样一个结构：由于基督赋予的统一性存在于天主教会之中，因此天主教会是包罗万象的普世性组织，其他各个基督教会都应成为这个统一教会的成员，作为大一统组织的合法的、多样性的存在物。其他非基督教宗教团体也要在尊重天主教会的基础上与之统一。^① 所以梵二会议的新神学致力于创造的是由罗马天主教包容和涵盖一切其他宗教的理论。罗马天主教会持这种立场来与其他宗教对话，招致批评和受到抨击，是不足为怪的。

梵二会议后罗马天主教会与其他基督教会和其他宗教对话的成果不大。团结只体现在对一些政治和社会问题的共同宣言上，而在宗教上仍各行其是和互相排斥。究其原因，是多方面的，各教会和各宗教都与本地区、本民族密切联系在一起，各自有着不同的历史、文化、民族和社会的不同背景，各有不同的现实需求。在政治、经济和意识形态均日趋多元化的、正处于结构的变动和调整之中的当今世界，在各地区、各国和各利益集团之间仍频频爆发冲突乃至战事的国际局势中，却企望各宗教超越各种矛盾达成统一，这是十分荒谬和难以想象的。事实上世界各地宗教冲突时有发生，其本身也是造成世界政局动荡的一个重要因素。显而易见，各宗教之间对话活动的政治色彩更多于它的宗教色彩。

第四节 与马克思主义的对话

罗马天主教会一方面谴责马克思主义，一方面又与之对话，这是梵蒂冈诸种对话活动中最独特的一个侧面，是梵二会议反共新

① 约翰二十三世：《在大公会议开幕式上的讲话》，1962年10月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第1卷，第60节。

策略的实施。

罗马教廷对马克思主义一贯抱敌视的态度，以自己的言行写下了一部漫长的反共史。早在1846年教皇庇护九世就谴责共产主义，称其为“致命的错误”，比《共产党宣言》的问世还早两年。^①1849年马克思主义传播之初，庇护九世在《认清形势》通谕中宣布各种社会主义和共产主义“有罪”。19世纪末当工人运动在欧洲形成高潮时，教皇利奥十三世于1891年发表《新事》通谕，反对已成为广大工人阶级思想武器的马克思主义，谴责阶级斗争学说。在这篇通谕中，利奥十三世宣称教会有权参与拯救世界，教会有济世的良方，并创立了与马克思主义抗衡的天主教的“社会理论”。在他任教皇期间，不止一次地把教徒中的社会主义者革出教门。以后的教皇们也多次谴责共产主义。如1931年庇护十一世发表《四十年》通谕，重申对马克思主义的谴责。1937年庇护十一世发表的反共的《神圣救主》通谕最为著名，他不仅最猛烈地攻击无神论共产主义，还对其进行了一番理论上的分析和批判。他的有关言论成为教廷对共产主义的定论。第二次世界大战结束后，东欧和亚洲的社会主义国家中的天主教会割断了与梵蒂冈的联系，使罗马教会失去了将近三分之一的教徒。西欧各国正值战后重建国家的关键时刻，一些国家中领导了反纳粹和反法西斯运动从而赢得了广大群众的共产党正积极准备参政。这时，受到沉重打击的罗马教廷掀起了一个反共高潮。1946年教廷在罗马召开国际哲学代表大会，组织天主教哲学家着重从意识形态的角度“向马克思主义宣战”。1949年罗马教廷特别决定严禁天主教徒把选票投给共产党人或给予他们任何形式的支持，违者革除教籍。庇护十二世在位期间（1939—1958）正值第二次世界大战和战后的

^① 乔·马尔班主编：《欧洲共产主义》，新华出版社1980年版，第477—478页。

“冷战”时期，他特别热衷于反共宣传和从理论上“驳斥”马克思主义。1950年底护十二世发表《人类》通谕，继续谴责马克思主义。梵二会议的发起人约翰二十三世当选教皇伊始便匆忙表态，于1959年4月声明承认其前任们的所有反共通谕和法令。^①1961年他在《慈母与导师》通谕中再次谴责共产主义。但与此同时，他已在筹备梵二会议，考虑对付共产主义的新策略。在与来访的法国总统戴高乐的一次私下谈话中，他谈到本世纪中基督教在各个方面受到的冲击和震动，既有共产主义在一些国家的胜利使罗马教会丧失广大地盘和教徒群众，又有西方世界对教会现状的种种抨击，表达了他对形势的忧虑和要坚决投入毕生精力来振兴教会、与共产主义作斗争的决心。^②

梵二会议开幕后，约翰二十三世公开发表了他在会前早已写就而只在教廷高层人士范围内传达的重要通谕《世上和平》（1963年4月）。该通谕是梵蒂冈在当代世界的政策的纲领性文件。在其中约翰二十三世一如既往地宣布反对一切战争、反对暴力革命、反对革命的理论，为梵二会议定下了反共的基调，同时宣布了对付共产主义的新策略。这就是著名的“两个区分”的理论，即区分“错误的理论”与“该理论指导下的运动”、区分“错误”与“犯错误的人”的理论。通谕宣布，教会要以可赞同的积极因素为基础，与“持错误理论的人”对话，在实践中寻求共同的东西，“共同建设更为人道的社会”。^③这个理论成为梵二会议对话政策的依

① 马苏洛：《天主教哲学在意大利》，见《马克思主义评论》（意大利共产党理论刊物），1976年第5—6期，第187页；桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第84页。

② 戴高乐：《希望回忆录》，上海人民出版社1973年版，第1卷，第202—203页。

③ 约翰二十三世：《世上和平》通谕，1963年4月11日，见《梵蒂冈正式文件集》，第2卷，第57节。

据。梵二会议向全世界宣布了要和包括马克思主义者在内的“一切有良好愿望的人”对话的新精神。^①这是梵蒂冈对共产主义的战略的重大转折，是要以意识形态领域的斗争来代替过去政治上的敌对行动，以便给梵二会议称为“最严重的现象”、“贬抑人性天赋尊严的万恶理论”和要“同过去一样进行坚决的、沉痛的谴责”^②的无神论—唯物主义—马克思主义以更为深刻的打击。

梵二会议与约翰二十三世《世上和平》通谕一样，没有指名攻击共产主义，而是用“无神论”、“唯物主义”作为“共产主义”的代名词。但罗马教廷出版的会议文件集注明了这种替代关系。^③约翰二十三世的继任者保罗六世则在梵二会议期间即又恢复了公开指名攻击共产主义的一贯做法，多次说“要特别谴责无神论共产主义”。^④因此需要提醒注意的事实是，罗马教廷一如既往地坚持敌视作为意识形态的共产主义，并无丝毫改变。但罗马教廷承认了在实践上马克思主义指导下的社会主义和共产主义运动有积极的、可赞赏的因素，并愿以此为基础与马克思主义者对话和与共产党国家在建设更美好的社会方面合作。这是前所未闻的反共策略的重大转变。虽然罗马教廷并不是宣布化干戈为玉帛，从此与马克思主义修好，而是要在意识形态领域与马克思主义继续斗争下去，但毕竟是要变单纯对抗为在对话中较量，这一重大变化引起世人的普遍关注和不同反应。显而易见，梵蒂冈寄希望于马克思主义者及其政党的和平演变。而且不难看出，梵二会议的对话策略与先于它问世的杜勒斯和肯尼迪所实行的指望共产党

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 28、92 节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 19—21 节；《教友传教法令》，第 31 节。

③ 《大公会议文件集》，米兰，1967 年版，第 606 页“共产主义”条。

④ 保罗六世：《教会》通谕，1964 年 8 月 6 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 2 卷，第 202 节。

人和平演变的“和平战略”^①之间，有着密切的联系。

罗马教廷在宣布对话政策的同时，注意加强了对马克思主义和无神论的研究，要求天主教大学和修院都进行这方面的研究工作。1959年教廷便已设立无神论研究院，1968年10月根据1967年天主教会议第一次全体会议的决议，教廷又设立了属信理部领导的神学委员会，专门负责此项研究。^②1977年教廷在罗马乌尔班教宗大学设立了无神论研究系。同年还对1959年设立的无神论研究院进行改造，使之更适合现实的需求。教廷给予这个机构的任务是进行对比，以便证明“无神论的脆而不坚”和“基督教信仰的真实严肃”。^③梵二会议上教廷所设立的三个秘书处之一的无信仰者秘书处是专职负责与马克思主义对话的领导机构。教廷还要求各有关机构在与马克思主义对话问题上，注意与新教会合作。

由于世界各地的执政的或不执政的共产党对天主教会的对话政策的反应千差万别，而教廷则针对各共产党的不同情况区别对待，并且由于除了教会积极从事的对话活动外，还出现了教会当局始料未及的在一些基层教会发生思想混乱的失控局面，所以这一对话活动是十分复杂和多种多样的，必须从几个不同侧面对之观察和剖析。

一、与西方马克思主义的对话

西方的共产党处于合法的或半合法的在野党地位（只有个别的党参政），同时又处于基督徒占居民人口很大比例的社会环境之

① 肯尼迪：《和平战略——肯尼迪言论集》，世界知识出版社1961年版。

② 主教会议总秘书鲁平：《1967年主教会议决议的实施》，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第663—667节。

③ 洛西枢机：《对话的和辩证的对比》，见《罗马观察家报》，1977年2月16日，第5版。

中。这种处境使得它们必须认真考虑怎样处理好与教会及广大教徒的关系，即奉行什么样的对待宗教的政策，以便能在社会中立足、争取发展，并能在议会选举中赢得更多的选票。以上述思考作为重要原因之一，西方许多共产党都先后抛弃了马列主义的一些传统立场和观点，走上不同于苏联的列宁主义模式的道路，至50年代末、60年代初，逐渐形成所谓“人道主义的马克思主义”、“西方马克思主义”和“新马克思主义”的思想潮流。其有关宗教的共同特点便是重新评价宗教并在实践上注重改善与教会的关系和团结广大教徒群众。这些变化引起了梵蒂冈的注意，对其对话政策的制订产生了重大的影响。在这些西方共产党之中，率先作出改变和影响力最大的首推西方共产主义的第一大党——意大利共产党。

虽然意大利国家小，又是天主教世界的中心——罗马教廷所在地和教徒占居民绝大多数的天主教国家，但意大利共产党有着历史深远的社会主义运动的根基和在反法西斯抵抗运动中的贡献，赢得了群众的支持，在第二次世界大战后党员人数迅速扩大到170万左右并保持几十年基本不变，成为西方共产党中的第一大党和意大利的第二大政党（天民党为第一大党）。此外，意共还是一个有创造新理论的传统政党。早在20年代末，意共的创始人和早期领导人之一安东尼奥·葛兰西（1891—1937）被法西斯政权关押在狱中时，就从意大利的国情出发，研究意共应如何建立最广泛的反法西斯统一战线问题。他提出如果意共眼里只有有神论，一味反对教会，不与梵蒂冈达成某种谅解，就永远只能是少数。^① 党的战略应从获取国家这个专政工具转为获取意识形态工

^① 沃尔夫冈·莱昂哈德：《欧洲共产主义对东西方的挑战》，人民出版社1980年版，第224—225页。

具，把学校、工会和文化、宣传机构从教会手中夺过来，在社会和文化领域建立意识形态的多数——这比议会多数还重要，才能最终赢得政权。^① 他的理论著作《狱中札记》将他对宗教的看法和关于用“文化”手段赢得政权的思想传播开来，对意共的宗教政策产生了重大影响，继而也影响了西欧其他共产党的宗教政策。30年代中期，意共率先放弃早先的反教权主义，停止了反教会运动，其他西欧共产党也紧随其后作出转变。1944年4月，从苏联返回意大利的意共领导人陶里亚蒂（1893—1964）进一步发展意共自己的理论，作出重大的策略转变，宣布意共对天主教徒开放，欢迎教徒入党，不要求党员必须信仰无神论的马列主义，要把意共建设成一个群众性的党。他提出意大利国内社会主义力量与天主教力量可在一个新的民主、多元国家基础上取得一致，党不与宗教和教会为敌，天主教力量也可为建立新的民主国家而斗争，号召所有意大利人都参加反法西斯的斗争。^② 他和葛兰西的看法已有所区别，葛兰西曾认为工人政党掌握政权后天主教力量才会参加争取社会主义的斗争。^③ 陶里亚蒂领导意共作出的这一策略的重大转变史称“萨莱诺转折”（意大利文为 *Svolta di Salerno*），从此意共走上了不同于俄国革命模式的道路，即“朝向社会主义的意大利道路”。1944年9月意共制定了新党章，给“新党”下的定义是“全民的党”。这意味着这个党将开始不分社会地位和意识形态，大量吸收党员。1945年意共第五次代表大会规定，凡年满18

① 罗伊·戈德森和斯蒂芬·哈斯勒：《欧洲共产主义对东西方的影响》，新华出版社1980年版，第36—37页；普拉丹西：《大公会议后的意大利教会》，见《马克思主义评论》，1976年第5—6期，第64页。

② 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第217页。

③ 高多里：《天民党与意共：目前争论的要点》，见《马克思主义评论》，1979年4月，第41页；纳泰：《通向社会主义的第三条道路》，罗马，第9—10页。

岁并接受意大利共产党的政治纲领的公民，不分种族、不分宗教信仰和哲学信念，均可参加意共。1946年陶里亚蒂在意共取得合法地位后的第一次代表大会上说，意共中谁也不指望成为马克思主义者，^①并明确地号召中产阶级入党。上述种种新政策的结果是意共党员入数大增^②，意共在议会选举中的选票逐年增加，意共跻身于执政党的行列，陶里亚蒂曾数度担任政府部长。^③与此同时，意共的马列主义色彩大为减少。1947年初，在意共的佛罗伦萨会议上，陶里亚蒂推崇脱离了第三国际路线的“南斯拉夫经验”，并重申意共的“意大利道路”。但1947年5月，由于东西方两大阵营之间的冷战开始，共产党人受到猜疑，意共被逐出意大利政府。^④尽管从此开始，意共（还有法共）抛弃了“无产阶级专政”的理论，^⑤但在西方人士和教会人士的眼中，整个共产主义世界仍只有一种模式，即俄国十月革命的模式。意共上述几年中改善与教会关系的种种努力都失败了，法国等与意大利国情相似的西方国家中的情况也大致如此。整个冷战期间，西方各共产党与教会之间关系的主流一直是政治上的敌对，教会的工会运动也拒绝与共产党发生任何联系。据统计，1953年时只有20%多一点的意大利人认为意共与天主教能协调一致。^⑥

1956年匈牙利事件后，由于社会主义国家之间控制与反控制的斗争已公布于世，苏共二十大反斯大林主义的秘密报告在西方已广为人知，中苏之间的论战一时成为全世界瞩目的热点，更由

① 乔·乌尔班主编：《欧洲共产主义》，新华出版社1980年版，第339页。

② 热纳维埃夫·比布：《意大利政党》，上海译文出版社1980年版，第30页。

③ 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第217页。

④ 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第217页。

⑤ 《欧洲共产主义》，前言部分。

⑥ 同④，第237页。

于意共领导人陶里亚蒂和法共领导人多列士等人的理论在中苏论战之际受到公开点名批判，越来越多的西方人士意识到国际共运中一统天下的局面已被打破，除了俄国革命的列宁主义模式外，也存在其他种种不同的社会主义模式。西方各共产党在这个时期加快了与苏共分道扬镳的步伐，再次掀起创立新理论的高潮。1956年，陶里亚蒂提出多中心主义。^① 1960年1月意共九大重新提出与天主教界达成谅解的各种步骤，认为这是意大利社会主义道路的前提之一。^② 1962年意共十大抛弃了那种认为宗教是一种客观上反动的力量和资产阶级工具的论点，认为宗教也有促使人向往社会主义的积极因素，可以在改造社会中发挥一定的作用，也有革命的任务。这种提法是共产主义历史中的第一次。^③ 西班牙共产党也改变了对天主教的态度。早在30年代西班牙内战期间，西共便与其他党，包括天主教人士在多元化的基础上组织过联合政府。1956年匈牙利事件后，还处于地下状态的西共在其领导人卡里略和伊巴露丽的倡导下号召全国和解，欢迎天主教中的民主人士一起致力于用和平手段推翻佛朗哥政权，并宣布西共可以吸收神父入党。^④ 从此以后，西共中便有了神父党员，甚至在西共中央委员会中也有天主教神父中的知名人士。这是西共不同于其他西方共产党之处。但总的说来，西方各共产党的种种变化大同小异，至60年代已汇成“人道主义的马克思主义”、“新马克思主义”、“结构主义的马克思主义”、“新实证主义的马克思主义”等等西方马克思主义的思想潮流。这些流派在意、西、法、联邦德国、英、美等国，在互相区别又互相影响的状况下先后产生并传遍西方世界，

① 《欧洲共产主义》，第106页。

② 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第224—225页。

③ 《意大利政党》，第74页；《欧洲共产主义》，第495、497页。

④ 《欧洲共产主义对东西方的影响》，第20—21、103页。

其中尤以法兰克福学派的马克思主义最具代表性和影响力。这一学派的代表人物马尔库塞 (Herbert Marcuse, 1898—1979)、豪克海默尔 (Max Horkheimer, 1895—1973) 和阿多尔诺 (Theodor W. Adorno, 1903—1969), 他们继承葛兰西重视意识形态工具的思想并大大加以发挥, 主张以文化领域的斗争取代为建立无产阶级专政而进行的斗争, 提倡“人道主义的社会主义”, 并支持建立包括各种信仰组成的“多元化的政治结构”。他们对宗教的看法与马克思不同, 认为宗教也有积极的作用, 宗教表现人的希望和追求, 宗教代表着完满的正义等等。^① 1958 年坚决反共的教皇庇护十二世去世后, 西方各共产党都意识到又有了与教会和解的转机, 而梵蒂冈则看到了世界共产主义运动的变化, 即不再有一个统一的中心, 不再有一种单一的模式, 西方马克思主义与传统的马克思列宁主义有着巨大的区别并已成为西方世界各共产党的主导思想。面对几十年来作出种种友好表示的西方各共产党, 梵蒂冈终于意识到开展对话的时机已成熟了。

梵二会议宣布了与马克思主义对话的政策后, 西方世界各共产党立即作出积极的反应。它们对罗马天主教会的对话态度给予高度评价, 异口同声地称赞梵二会议给天主教会带来根本的转变, 认为教会客观上已有了进步的、革命的性质, 与共产党有了共同的目标, 至少是在行动上有一致性, 即都是为建设更美好的世界而努力, 因此可以在这个共同的基础上进行对话。^② 梵二会议开幕后不久, 陶里亚蒂于 1963 年 3 月 20 日在教皇约翰二十三世的家

① 罗萨:《什么是政治的多元论?》, 见《天主教文明》, 1980 年 9 月 20 日, 第 461 页;《马克思主义问题》, 见《罗马观察家报》, 1977 年 4 月 3 日, 第 8 版; 汉斯·孔:《上帝存在吗?》, 米兰, 1979 年版, 第 545—547 页。

② 海佛纳:《共产主义的虚假道路》, 见《罗马观察家报》, 1977 年 3 月 19—20 日, 第 4 版; 汉斯·孔:《上帝存在吗?》, 第 545—547 页。

乡贝尔加莫 (Bergamo) 发表讲话,对梵二会议的对话政策表示赞赏和响应。他说:“……应把共产主义世界与天主教世界看作是现实力量的综合体、……双方都应互相理解,互相承认对方的价值,并为达到对全人类都是必须的和不可缺少的共同目的而互相谅解与合作。……只有不同力量之间的对话与比较,才是建设新的、积极的东西的唯一可行的方法。”^①1964年8月,陶里亚蒂在其最后的一篇被人称为“陶里亚蒂遗嘱”的文章中,再次重申与天主教对话的立场。他认为天主教中“出现明显的向左移动”,“旧的无神论宣传是完全没有用的”,“如果共产党真想打入天主教徒中去,那么必须以不同于过去的方式处理宗教意识问题”,这就是“不与其他世界观相对抗,而是与它们进行对话”。^②

在西方各共产党中,最先开始与天主教对话的是西班牙共产党。在梵二会议进行期间,双方便在巴黎进行了对话。西班牙共产党的一位代表在会议上发言时说道:“……我完全同意天主教发言人的话,即不要害怕禁物。我们马克思主义者和革命者在对待这个对我们说来很重要、很有意义的问题的实践中,是有点片面性的倾向的。我们不要共产主义的教会,也不要资本主义的或新资本主义的教会。据我们看来,教会是基督的,在这个意义上说就是人的……背叛人民就是背叛基督……我们从来都不认为如此这般的宗教意识是社会进步和生活在当今世界的人的改造的具体实践的障碍。”^③他把人民和基督等同看待,把共产主义的奋斗目标和宗教的所谓社会理想等同看待,这种观点很有代表性,西方各共产党在与天主教的对话中,都沿着这条思路走下去。

① 桑底尼:《面对当代世界危机的天主教会》,见《马克思主义评论》,1976年第5—6期,第91—92页。

② 《欧洲共产主义对东西方的挑战》,第124—125页。

③ 鲁依兹:《教会和对人的肯定》,见《活跃的大公会议》,第610页。

天主教神父 E. 凯尔内于 1955 年创建的保罗会，是天主教神学家与各学科的科学家的联合会，致力于信仰与科学的对话，梵二会议后则致力于组织天主教与马克思主义以人道主义为基础的对话活动。保罗会于 1965、1966、1967 年在不同地点连续组织了三次欧洲共产党人与天主教人士的集会，引起国际舆论的关注。参加会议的欧洲共产党人包括意共的主要理论家之一格鲁皮（Luciano Gruppi），意共中央委员、教授拉迪切（Lucio Lombardo Radice），卢波里尼（Cesare Luporini）以及法共中央政治局委员加罗迪（Roger Garaudy）。他们一下子成了风云人物，因为他们破天荒第一次公开表示马克思主义落后于社会的发展，应以批判的独立精神加以发展，他们认为今天对待宗教决不能采取 19 世纪时的那种态度，人的精神和人类学太落后，对人情淡漠的问题太不重视，而宗教则有助于解决这些问题。他们主张“开放的”马克思主义，主张多党制的社会主义模式。他们努力阐述马克思主义同基督教的关系，把《圣经》中记述的耶稣的生平事迹看成是基督徒的革命运动，力图证明基督教有革命性，对人的彻底解放、人的尊严的确立和社会正义的追求等等是社会主义运动和基督教讯息中都有的价值观，因此是双方对话的基础。^① 在他们当中，加罗迪是最活跃和引起争议最多的人物。他 1933 年加入法共，1945 年成为中央委员，1956 年成为政治局委员。梵二会议召开后，他成为最积极地与天主教对话的共产党人之一。除参加对话活动外，他还不断著书立说。1964 年他发表的《从革出教门到对话》一书，与拉迪切、格鲁皮等人撰写的《经受考验的对话》一书一道，造

① 格洛丹尔：《从梵二会议到约翰-保罗二世》，1982 年版，第 208 页；桑底尼：《面对当代世界危机的天主教会》，见《马克思主义评论》，1976 年第 5—6 期，第 92 页；《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第 250 页、129—130 页。

成轰动效应，成为日后形成的无神论及马克思主义与宗教的书潮的首批书。以后他又陆续发表了《替代》、《舞蹈人生》等著作。由于他的书在涉及共运的理论与实践问题时，有太多的不符合马克思主义的观点，在涉及与宗教对话问题时也体现不出应有的立场，曾多次受到法共中央的批判。由于他过分热衷于同左翼天主教徒打交道，而法共则宁愿与更具代表性的高级教士交往，以便通过他们所持的中立立场在选举中赢得更多的选票，所以他与法共中央的分歧越来越大，最终导致加罗迪于1970年5月被法共开除出党。^①但他仍不断致力于探讨各种不同信仰之间的对话，仍拥有许多追随者。1976年加罗迪发表《人的话》一书很为畅销，再次引起争议。该书充分体现了他游移于马克思主义、基督教乃至伊斯兰教等信仰之间的飘忽不定的立场。^②

天主教会还有一个重要的对话伙伴，即埃·布洛赫（Ernest Bloch，1885—1977），他是从民主德国移居到联邦德国的，在杜宾根大学任教。他以“马克思主义哲学家”的身分与宗教进行对话，在西方思想界有较大的影响。他把人作为主要的研究对象。他极力收集《圣经》和基督教信仰中的所谓革命的成分，把宗教说成是希望的表述，把上帝之国说成是无神论的、社会主义的自由王国。在他的理论中，人是不断自然化的，自然又是不断人性化的，甚至上帝也变成了人。他的理论与莫特曼（Jürgen Moltmann）的希望神学十分相近，实质上是把马克思主义与希望神学调和在一起的产物。他宣扬人是不完美的，人的内心不安，不满足，怀有各种希望和欲望，因此不断地有所追求、猎奇和标新立异，但是人不能实现人道主义，相反地却把人民、国家、党、种族、教会、

① 麦金斯基：《西欧共产党》，上海译文出版社1978年版，第78—79页。

② 加罗迪：《人的话》，意大利，阿西西，1976年版。

工人阶级、良心等等价值观念绝对化，搞成了各种形式的极权主义，在人间铸成新的仇恨，人又无力改变这种局面，于是人不得不提出问题：为什么？向何处去？他认为提出这个问题就是和希望神学有了对话的共同基础。^①他的理论被命名为“希望哲学”，往往作为对话活动的理论核心，在西方的马克思主义与宗教的对话中发挥着作用。

随着对话活动的开展，在天主教界也相应地涌现出一批对马克思主义进行研究和批判的专家。如现任教皇约翰-保罗二世，因其波兰人的身世而对共产主义有所了解。梵二会议上作为来自共产党国家的主教沃依蒂瓦，曾就共产主义问题作过报告。^②他的当选教皇，与他生活在共产党国家因而有丰富的经验这一事实有密切的关系。奥地利红衣主教科尼希（Koenig）在梵二会议时曾领导特别工作小组研究共产主义和起草相关文件，其工作成果已见诸梵二会议文件^③。他一直担任教皇保罗六世的共产主义问题的顾问，并专门负责执行梵蒂冈的“东方政策”，与东欧国家打交道。梵蒂冈官方刊物《天主教文明》主编、著名的巴·索尔奇神父（Bartolomeo Sorge）也是保罗六世的共产主义问题顾问，其著作有《资本主义·阶级选择·社会主义》、《福音传播和人类进步》。《天主教文明》的三大著名撰稿人卡普里莱（Giovanni Caprile）、卢里（Giovanni Rulli）和罗萨（Giuseppe de Rosa）也都十分关注对马克思主义的分析和研究，经常发表有关评论。著名神学家德·吕巴克（De Lubac）和吉拉尔第（Girardi）等同时也是共产主义问题的专家。而一批神职人员，如莫拉（Gianbranco Morra）和达

① 汉斯·孔：《上帝存在吗？》，第 539—544 页。

② 格洛丹尔：《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第 141—144 页。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 19—21 节。

尔·普拉(Mario dal Pra)则成为马克思主义问题和对话问题的专家。莫拉所著的《马克思主义与宗教》一书，对西方马克思主义各流派的思想脉络及其对宗教的态度进行了详细的分析研究，是一部有影响的著作。

综观这一时期以来的对话活动所涉及的议题不难发现，凡是积极对话的人，无论是欧洲共产党人还是天主教人士，都热衷于寻找基督教与马克思主义的联系，而往往论证出《圣经》在表述人类理想方面的博大精深，以及耶稣在人类彻底解放方面的先知先觉，于是人们关注的焦点不断集中于更属于宗教范畴的对人的欲望、情感、灵魂和内心世界的种种看法上。在这种情况下，对话中所涉及的那个“马克思主义”已被抹上了一层神学色彩，这正是力图通过对比战胜马克思主义的神学家们追求的效果。

但是，1968年是个多事之秋。在这一年中，天主教世界中出现了“解放神学”，共产主义世界中发生了华沙条约组织的军队出兵捷克斯洛伐克的事件。这一系列事件给双方都造成巨大冲击，使60年代中期活跃一时的对话险些夭折，从此一蹶不振。

在拉丁美洲的许多国家中，人民生活在殖民主义统治和军政府独裁的高压政策下，承受着当今世界中最多的贫穷、落后、饥饿、疾病以及种种社会非正义的折磨。60年代以来，拉美民族解放运动高涨，许多天主教徒和神职人员、神学家也积极投身到争取解放的武装斗争中去。在斗争中，作为革命理论的马克思主义的影响越来越广泛，日益成为广大拉美群众的思想武器。正当此时，梵二会议文件和约翰二十三世《慈母与导师》、《世上和平》等通谕大量使用的“解放”、“发展”等词藻，以及梵蒂冈谋求与马克思主义对话的呼吁，进一步激起广大天主教徒对马克思

主义的兴趣。^①他们在实践上参加了武装斗争，就要在理论上进行探索和思考，要在神学的超脱和世俗的斗争现实中保持心理的平衡，要在信仰的理想境界和马克思主义的奋斗目标中找到结合点和共同之处。这一思考的产物便是解放神学。解放神学是天主教神学与马克思主义的结合物，它把基督视为救世的最高榜样，把基督教视为解放人类的宗教，把教会视为解放人类的组织者，同时认为抛开作为次要的组成部分的无神论的马克思主义也是解放人类的理论，是可以接受的，是可以和基督教相容的。梵二会议召开之日，也就是解放神学开始萌发之时。经过几年酝酿，1968年在哥伦比亚的麦德林召开的第二届拉丁美洲主教会议发表《告拉美人民书》，公开宣布拉美神职人员以解放拉美人民为己任，正式宣告了解放神学的诞生。参加了这次会议的教皇保罗六世已阻挡不了这股潮流。他还收到与会的神父们联名的呼吁书，要求区分正义的与非正义的暴力，改变梵二会议不加区分谴责一切暴力的立场。而正是这位教皇于一年前发表的通谕《人民的进步》（1967年）曾大谈“建设一个不分种族、宗教、民族，使生活在其中的每一个人都能过上充分人道的和从奴役中解放的生活的世界”，并谴责“金钱的国际帝国主义”，因而被人讥讽为“解放神学的草稿”^②。解放神学沟通了神启与行动之间的关系，使违反教规传统参加斗争的神职人员不再彷徨，因而受到普遍的欢迎。

1971年夏秘鲁神学家古铁雷斯（Gustavo Gutierrez）发表了《解放神学》一书，使解放神学完成了理论发展过程，以完备的神学形式更为广泛和迅速地传播，并从一开始就和黑人神学、妇女

① 桑底尼：《面对当代世界危机的天主教会》，见《马克思主义评论》，1976年第5—6期，第102—103页。

② 同上书，第103页。

神学交织在一起。它引起拉美教会的分裂，得到亚洲和非洲一些教会的支持和 1975 年美国天主教神学家会议上大多数人的赞同。它传至亚、非一些发展中国家后，引发了结合当地特点的“发展神学”的产生。尽管解放神学只是正统神学信仰之外的一个小支派，它的信奉者只占全球天主教徒的很少一部分，但它足以引起教会内部的一阵骚乱。在多年的教廷干预和正统神学家批驳而未果的情况下，梵蒂冈于 1984 年和 1986 年两次发布文件，谴责了它。^①

解放神学与教会上层的做法相反，不是把神学掺进马克思主义，使马克思主义“宗教化”，而是把马克思主义的部分观点引入了天主教神学，企图使神学“革命化”。在西欧也有类似的情况，梵二会议后出现了一些称作“基督徒马克思主义者”或“马克思主义基督徒”的人，即又要做基督徒，又要做“马克思主义者”的人。还有人称作“为社会主义的基督徒”，他们要求社会改革，但是对天主教会和天主教（基督教）政党感到失望。他们不要天主教的所谓“社会理论”，反对资本主义，要走社会主义道路。这种现象尤以意大利为甚。这些人以青年为主，把马克思主义看成希望，积极参加工人运动和政治斗争，并且组成团体，召开全国性或地方性的会议。其中 Le Acli 这个团体被保罗六世于 1971 年取消，但还有 La Fuci 和“为社会主义的基督徒”仍在不断活动。^② 1976 年意大利的 140 名神父在一次会议上高唱《国际歌》，提出

① 奇贝利尼：《关于解放神学的争论》，见《天主教文明》，1988 年 9 月 3 日，第 432 页；《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第 52、169 页，信理部；《关于“解放神学”的训令》，见《天主教文明》，1984 年 10 月 5 日，第 51 页。

② 西田：《托斯卡那的教会》，见《马克思主义评论》，1976 年第 5—6 期，第 120—121 页；《面对当代世界危机的天主教会》，同上，第 108 页。

“工厂的基督”以区别于“教廷的基督”。^① 在这些人眼中，马克思主义是一种不排斥上帝的、积极的社会学，是一种革命性的人道主义，因而是可以接受的一种独立于无神论的社会理论。

梵蒂冈制定对话政策本是为以更灵活和更现实的方式来对付马克思主义，但是梵二会议后，到处都出现教徒开始部分地接受马克思主义的现象，这是罗马教廷始料所未及的。解放神学等思潮的出现使天主教會的对话政策经受了严峻的考验，面临破产的边缘，引起教會内部的思想混乱。教會人士众说纷纭，莫衷一是。有人认为梵二会议后在新的精神指导下，教徒可以无限制地自由地从事政治活动，不仅天主教可以和马克思主义对话，教徒也可以既做基督徒，又做马克思主义者。有人甚至主张要先做马克思主义者，即革命者，而后才能做基督徒。他们认为教會没有马克思主义就没有未来，因为基督教本质上是革命的宗教，《圣经》就是教导人革命的。他们认为解释《圣经》的锁钥是《出埃及记》，而《出埃及记》记述的不是别的，正是受压迫者按照上帝的命令进行的一场革命，是从为奴的地位走向自由和解放。他们认为基督宣扬反对强者的革命，致力于把人从社会非正义的罪恶中解放，而教會既然跟从基督，就应接受基督的这个信息，要组织教徒起来革命，致力于政治斗争，揭露社会上的非正义。他们对教會提出批评和质问，谴责教會与强权妥协。他们说，像托马斯把亚里士多德的理性哲学引入基督教一样，“马克思主义基督徒”把马克思主义引入了基督教。他们认为教會不应把“马克思主义基督徒”看作是假马克思主义者和假基督徒，如果再持这种态度，那是对今天的问题缺乏了解。^② 显而易见，持以上意见的人是想把革

① 汉斯·孔：《上帝存在吗？》，第292—293页。

② 《马克思主义问题》，见《罗马观察家报》，1977年4月3日，第8版。

命的权威从马克思主义手中夺到天主教会手中,以便争夺群众,使教会成为被压迫者的代表而长存于世。但是教廷认为这种主张有把宗教和马克思主义融为一体,甚至用马克思主义取代宗教的危险,因此这种意见不可取。教廷严厉地谴责解放神学和“为社会主义的基督徒”运动,驳斥任何推崇它们的言论,坚持反对暴力革命,根本否认《圣经》和天主教教义中有任何革命性。^① 拉美的比利时神父孔布林 (Joseph Comblin) 创立“革命神学”来对抗“解放神学”。他使用“革命”这个词汇,说《圣经》中的革命性质随处可见,但《圣经》的革命和人的革命是不相同的两回事。他所说的《圣经》的革命是指“基督的神恩推动自然趋于完满”,神恩和自然之间并没有一条鸿沟,神恩并不破坏自然,而是使自然更完满,是基督对人的改造社会作了最初的推动,基督教的革命与马克思主义无关,这个革命排斥马克思主义的社会分析和阶级斗争战略。^②

实际上革命神学早在“上帝已死神学”的时代就已出现,并以科克思 (Cox) 和“希望神学”的创始人莫特曼 (Moltmann) 为代表人物。它在 1968 年巴黎的“五月风暴”学潮中扩大了影响,并逐渐与解放神学融为一体。而孔布林坚持的这个“革命神学”与原来的“革命神学”已不可同日而语。天主教会对孔布林的这个学说的某些方面表示赏识,但终因它太富于易引起误解的革命词藻而予以拒绝。^③ 许多高级神职人员和红衣主教都积极参与这场

① 海佛纳:《共产主义的虚假道路》,见《罗马观察家报》,1977年3月19—20日,第3—4版;莫亨:《马克思主义和基督教》,见《罗马观察家报》,1977年1月6日,第3版。

② 约·孔布林:《革命神学》(1970年);《革命实践神学》(1974年)。

③ 莫亨:《基督教和马克思主义的革命实践》,见《罗马观察家报》,1977年4月21日,第3版。

关系重大的争论，如当时任威尼斯宗主教、一年后当选教皇成为约翰-保罗一世的红衣主教卢恰尼 (Albino Luciani) 就是其中最活跃的人物之一。他排除任何有关宗教有革命性的说法，从阐述神学教义出发批判解放神学。他认为在埃及的解放者不是搞革命的人民，而是上帝本人，上帝解放以色列人不是为社会政治目的，而是为宗教的目的，是为了在旷野教导他们真正的崇拜。他还引用新教神学家古尔曼 (Oscar Cullmann) 所说的“基督从来不思革命”的话作为他的论据，并引用意大利教会中的马克思主义问题权威达尔·普拉对马克思主义的批判分析，得出马克思主义和基督教之间既无谅解的可能也无对话的可能的结论。^① 除卢恰尼之外，还有许多人从各种神学角度论证马克思主义与宗教不可调和。有的人认为解放神学强调人在社会中的解放，这就是把上帝的国与这个世界的国混为一谈。耶稣的解放是宗教上的解放，他明确区分属恺撒的和属上帝的，就是在不断抵制信徒和人民要把他拖向地上的弥赛亚主义的要求。基督所说的解放是在人与上帝的关系之中的一种解放，如人自己掌握自己，以及是爱的解放，这种解放是其他解放的前提。^② 另外还有一些人，则是从分析马克思列宁主义入手来证明它与宗教的不可调和。他们认为无论正统的或“修正主义的”、东方的或西方的、执政的或不执政的共产党，都没有放弃无神论，都不对上帝开门。现在西方的共产党虽然不再强调无产阶级专政，而是宣扬人道的社会主义，但是内在的固有

① 《天主教与马克思主义是不可调和的》，见《罗马观察家报》，1977年2月14—15日，第8版；阿·卢恰尼：《重申马克思主义与基督教之间的不可调和性》，见《罗马观察家报》，1977年2月16日，第1版。

② 国际神学委员会：《人的提高和基督的救赎》，1977年3月3日，见《梵蒂冈正式文件集》，第6卷，第290节；茹洛特：《耶稣，救世者和解放者》，见《天主教文明》，1980年3月1日，第423—424页。

力量仍将导致他们走上专政，关于这一点庇护十一世早已提出过警告，因此无论从哪方面看，马克思主义和宗教都是不可调和的。有的人说，梵二会议提出可以区分理论与实践、可以在实践方面对话，但是共产党一贯注重理论密切联系实际，所以这个对话是难以进行的。有人把二者进行对比分析，认为对待超性观念，马克思主义给予它绝对的历史的意义（即否定它），而基督徒认为它有形而上学的意义；对待阶级斗争，马克思主义者不打算放弃它，但福音谴责它；对待人的观念，马克思主义认为人与社会关联，而基督教认为人有宗教的根基。在以上三个方面马克思主义与宗教不能相合，二者毫无共同基础，因此根本不应该对话。有的人则既简单又干脆地说，马克思主义要消灭宗教，而宗教要马克思主义归正，所以双方不可能对话。有人则说，一个为天国工作，一个注重尘世，二者根本对立，没有共同的语言。总之，上述种种意见是教会内的保守势力对革新派的对话政策的怀疑和否定。但是教会内也有另一种见解，认为马克思主义有太执著于地上的弥赛亚主义的危险，而天主教有过于把人的解放付诸来世的倾向，因此二者有可能在反对本身的危险倾向的过程中互相靠近，所以对话是可行的和有益的。^①

不赞成对话的人的种种意见是为抵制马克思主义对当代天主教徒的影响，挽救受到猛烈冲击的教会内部的团结而发的，但他们的不可对话的结论却与制定对话政策的教廷的初衷相悖，所以教廷只赞成马克思主义与宗教不可调和之说，但仍坚持对话方针。把梵蒂冈有关对话的言论前后对照一下，可以发现其中有微妙的变化。它表明梵蒂冈在制定反共战略方面有一个摸索过程，在教徒受到马克思主义影响的现实面前，不得不对它的对话政策进行

^① 莫亨：《马克思主义和基督教》，《罗马观察家报》，1977年1月6日，第3版。

调整。

梵二会议和 60 年代以来的历任教皇都明确表示反对暴力革命，不加区别地谴责一切战争，^① 谴责共产主义和无神论，这个反马克思主义的基调是十分确定的和一贯的，但是在如何与马克思主义进行对话的问题上谈得十分笼统，只是说在实践方面互相合作，共同解决人类当前的问题。^② 梵二会议后不久，当解放神学开始出现时，梵蒂冈敏感地觉察到教徒受马克思主义影响的现象，认识到它的严重性及可能产生的危险后果，立即由负责与马克思主义对话的无信仰者秘书处发表专门文件，对对话活动加强控制。该文件提出对话有三种基本类型：一、只是简单地作为摆脱了孤立和不信任的人与人之间的关系的会晤；二、为追求与对话者有关的重大问题的真理而会晤，以便共同努力达到对真理的更好理解和对事物的更广泛的认识；三、对话者之间虽然有理论分歧，但共同为一定的具体目的的合作创造条件。其中为追求真理而进行的理论对话虽属必要，但此类对话不适用于马克思主义者，因为与真理观完全不同并且理论密切联系实际的马克思主义者进行理论对话特别困难，不可能保持对话的水平，而且很难避免成为偶然的政治目的的工具，因此只能与他们进行实践上的对话，不得进行理论对话。^③ 这个文件的用意十分清楚，那就是不许教徒接触马克思主义理论，以免受其影响。两年之后，教廷无信仰者秘书处又一次发表文件，号召教徒们要尽可能广泛、准确地了解和分析马克思主义的各种派别及其战略战术，“避免不知不觉中成了他

① 约翰二十三世：《世上和平》通谕，1963 年 4 月 11 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 2 卷，第 58 节；《论教会在现代世界牧职宪章》，第 30 节。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 92 节。

③ 无信仰者秘书处：《与无信仰者对话》，1968 年 8 月 28 日，见《梵蒂冈正式文件集》，第 3 卷，第 627、635—637 节。

们的盟友”。^① 这时正是解放神学及“马克思主义基督徒”影响日渐扩大之际，也是西方马克思主义又有新发展之时，教廷的规定从不准接触变为鼓励了解和分析，以便适应这一新情况，更好地和更警觉地防备马克思主义。随着形势的发展，“马克思主义基督徒”和解放神学的存在证明教徒接受马克思主义的影响已成事实，而另一方面，欧洲共产党人在脱离马克思主义传统理论的道路上越走越远。针对各方面的事态变迁，教会中开始出现新的主张，认为基督教作为一种宗教信仰要发展它的神学，要接受哲学的启示，自然要关心马克思主义中有无人道主义的价值观念，有无直接或间接涉及人的目的、生命的意义、信仰自由、教会的作用，以及是尊重抑或排斥上帝等等问题，所以基督徒可以把宗教神学与马克思主义作对比，以便识别和澄清问题。持这种主张的教会人士强调在进行这一对比时基督徒要注意突出基督教信仰中的有关价值观念，不与马克思主义相混淆，并且要保卫信仰，要劝马克思主义者之中“最有诚意的人”皈依。甚至有人提出基督徒也可以把社会主义思想作为一种历史理想，但要在不接受其“哲学诡辩和政治游戏”的严肃路线指导下而工作。认为这是有正确思想和富有革新精神的创造性行动的、为福音作证的路线，是唯一能帮助马克思主义者从“不可能实现的、无助于人的”社会主义思想中解脱的路线。^②

著名神学家汉斯·孔也有类似主张，尽管他在教会学和其他神学领域以及现实问题中与教廷有许多严重分歧，但在对待马克思主义问题上，他在教会人士和神学家中有不少志同道合者。他

① 无信仰者秘书处：《对无神论的研究和对话的形式》，1970年7月10日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第2655—2657节。

② 《马克思主义问题》，见《罗马观察家报》，1977年4月3日，第8版。

认为基督徒可以在某种意义上是马克思主义者，这就要看对马克思主义如何理解了。如果不把马克思主义看成对现实的总解释，排除其革命的“暴力”、“颠覆”和“人压迫人”的制度，排除其取代宗教和作为济世良方的革命，只把马克思作为人道主义者——他在青年时期在黑格尔、费尔巴哈影响下谈人道主义、异化、人的解放和发展；把成年的马克思看成社会经济学者——他反对资本主义社会的不人道，只是要建立更为人道的社会，那么这样的马克思主义的改造社会的形式是可取的。^①

显然，教会内部的不断涌现的种种主张实际上已认为应该与马克思主义进行理论对话。罗马教廷虽未公开地明白表示可以进行这种对话，但实际上早已不可避免地这样做了。梵蒂冈密切注意着处于剧变当中的国际共运，致力于研究各种马克思主义思潮的形成过程及其细微的变化。1959年设立无神论研究院，专门负责研究马克思主义。1968年设立的神学委员会本应负责审核教会内的各种神学理论是否符合信仰，并且负责在与其他基督教会对话中把握天主教信仰的原则，但在与马克思主义的对话不断深入到涉及基督教的各种价值观的情况下，不得不投入大量精力研究马克思主义。梵二会议上就已要求所有天主教大学和修院都要注意研究马克思主义。1977年又在罗马的乌尔班大学设立了无神论研究系，专门培养适于对无神论者传教的传教士。同年还将1959年成立的无神论研究院加以改造，使之更符合研究马克思主义的紧迫需要。^②在当今的天主教会中，许多神职人员和神学家都大量阅读过马克思、恩格斯、列宁、斯大林、毛泽东的著作，都

① 汉斯·孔：《做基督徒》，第34—42页。

② 红衣主教洛西：《一种对话的和辩证的对比》，见《罗马观察家报》，1977年2月16日，第5版。

能就某一马克思主义原理侃侃而谈，从而论证马克思主义的“脆而不坚”和基督教信仰的“真实严肃”，^①完成教会赋予他们的这一任务。

对话活动开展近三十年以来，罗马教廷在执行对话政策的过程中有过犹豫和退缩，但经过种种较量后仍坚持与马克思主义的对话，而且实行对话的方式比过去更灵活、更富于进取性了，更注重对不同流派和思潮的分化、瓦解，以及对理论体系的分解和渗透。一般来说，教会将其分为三个层次，即在政治范畴，它是共产主义；在意识形态范畴，它是马克思主义；在形而上学范畴，它是无神论。^②在现任教皇约翰-保罗二世时代，罗马教会对马克思主义的评论更为明确和精细了。罗马天主教会仍否定马克思主义，但它宣称并不全盘否定马克思主义，不再把马克思主义作为“绝对错误”来谴责，只是谴责它的“反人道主义”和反宗教的方面，如无神论、历史唯物主义、辩证唯物主义、阶级斗争的理论、“把人简单地化为经济的人”的观点、“地上天堂的纯地上的弥赛亚主义”等等。^③最后一条对马克思主义的批评意见，也被用在对解放神学和妇女神学的最新批评中。1990年4月教廷国际神学委员会再次结论性地谴责解放神学和妇女神学，认为它们都“一味地以解放为解经的关键”，“只注重经济现实，不见神恩和来世目的的信息”，“不以启示的资料为基础”解释神学教义。^④

与此同时，罗马天主教会认为马克思主义具备一些值得肯定的价值观念，如对正义的渴望、克服社会经济中人剥削人现象的

① 红衣主教洛西：《一种对话的和辩证的对比》，见《罗马观察家报》，1977年2月16日，第5版。

② 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第144页。

③ 《教会有完满主义和凯旋主义吗？》，见《天主教文明》，1980年10月18日。

④ 国际神学委员会：《神学教条的诠释》，见《天主教文明》，1990年4月21日。

渴望、建立更正确的和更友爱的社会的渴望，以及对劳动重视的观念、认为社会中最贫穷的人最优越的观念、为改善人类的社会地位而斗争的目的和认为社会和经济结构在创造和维持广大下层群众的生活中的重要性的观念等等。教会认为上述价值观念是对话的共同基础，教会愿与马克思主义和其他意识形态进行对话，共同合作建设“世上之城”。^①

从西方共产党方面的情况看，“欧洲共产主义”一词是一个含糊不清的概念，它诞生于1968年，泛指苏联模式以外的一切共产主义潮流，是一个没有确切定义的统称，因其中心和影响集中在欧洲而得名。欧洲共产主义要给当代世界危机中出现的新问题提出新的对策，谋求建立民主的和多元化的政治结构的新型社会主义社会。在有关对宗教的态度方面，欧洲共产主义者们加快了争取与宗教团体结成联盟的步伐，他们摒弃了“意识形态斗争”一词，并把无神论当作历史现象，逐渐放弃了无神论，^②允许党员有宗教信仰。欧洲共产主义的各党虽然互有差别，但在总的目的和手段方面大同小异。

意大利共产党积极与天主教对话，对梵二会议后的教会给予积极的评价，并赢得越来越多的群众的支持。1973年又推出称作“历史性妥协”的联盟政策，谋求由意共和天民党人在政府中建立一个政党联盟，把共产党人和天主教群众统一起来。推行这一政策后，意共得到的选票突破了30%的大关。^③至70年代中期，认为共产主义与天主教能协调一致的意大利人上升到人口总数的60%（1953年时仅占20%）。1976年6月的议会选举中，意共获

① 《教会有完满主义和凯旋主义吗？》。

② 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第10页。

③ 《欧洲共产主义对东西方的影响》，第101—103页。

得了 34.4% 的选票，创历史最高纪录。1977 年 5 月，意共领袖与天民党领袖进行了第一次会晤。^① 1978 年又修改了它的战略，放弃了“历史性妥协”的政策，提出“第三条道路”。^② 1979 年意共十五大宣布取消信奉马克思列宁主义的提法，只提马克思主义，宣布“不信奉无神论”，要“批判地运用工人运动的传统理论”，并提出“党的世俗性”这一口号，主张不靠强权，而是提倡在各种文化间作对比，互相尊重和互相承认价值，以自由、平等、正义和互相关怀等原则为基础建设一个新型社会。^③ 在随后的几年中，意共又不断推出“民主替代”、“新进程”等战略方案，要超越老的对话政策，成为与天主教的积极交谈者。^④

西班牙共产党在确立欧洲共产主义方面起了重要作用。西共于 1972 年召开八大，通过党的新方针，批准共产党人参加包括天主教徒在内的由多种政党和政治团体组成的以推翻佛朗哥政权为目的的全体反对派联盟。随后又在九大上改变了说明党的性质的措词，和意共一样不用“马克思列宁主义”和“列宁主义”，西共给党下的定义是：“一个革命的马克思主义的党”，“一个民主的党”。^⑤

法国共产党自 60 年代以来一直积极参与和天主教的对话，是欧洲共产主义的主要奉行者之一。1972 年法共负责意识形态的领导人重申他们不把马克思主义或其他任何理论作为正式信仰的立场，并说明他们主张“国家将没有什么信仰，也不宣传任何非宗

① 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第 237 页。

② 纳泰：《第三条道路》，罗马，第 12—14 页。

③ 契亚郎德：《沃依蒂瓦的教皇职位——大公会议后的教会》，见《马克思主义评论》，1979 年第 4 期，第 60—61 页。

④ 罗萨：《运动中的意大利政党》，见《天主教文明》，1989 年 2 月 18 日，第 386—387 页。

⑤ 《欧洲共产主义》，第 92 页；《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第 298 页。

教的学说，……它对哲学上的任何事情将既不肯定也不否定”。^① 1973年5月，法共领导人马歇与意共领导人贝林格在意大利的一个群众大会上一同登台，宣布两党关系已经进入了“一个新的阶段”。几天后马歇又说明他主张欧洲所有资本主义国家中的共产党人和天主教力量等“共同行动”。这些言行表明法共已明显地倒向“意大利路线”。^②

1977年3月，意共领导人贝林格、西共领导人卡里略和法共领导人马歇在马德里进行会晤，对欧洲共产主义的进一步发展具有重大意义，史称“马德里会晤”。这次会晤后三党领袖发表联合声明，突出强调宗教信仰自由的原则和与天主教力量进行对话、取得谅解对建设新型社会的重要意义。^③

除上述三党外，英、联邦德国、美、日、芬兰、古巴、塞浦路斯等国家的共产党都先后走上欧洲共产主义的道路，并积极与天主教或本国的其他宗教如新教或佛教对话，有的党（如联邦德国的共产党和芬兰共产党）还努力发展教徒甚至神职人员入党。

然而，尽管欧洲共产主义者为与教会和解进行了种种不懈的努力，但西方人士始终对欧洲共产主义怀有深深的疑虑。意共领导人把“历史性妥协”与天主教力量联盟的战略作为权宜之计，不久又抛弃了它，希望组织不让天民党人参加的左翼联合政府；^④ 西共领导人卡里略明确表示过不排除重新使用革命手段的可能性；^⑤ 英共也宣称过“需要动武，就要动武”^⑥。种种迹象使西方

① 麦金斯基：《西欧共产党》，上海译文出版社1978年版，第78—79页。

② 《西欧共产党》，第78—79页；《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第263页。

③ 《欧洲共产主义对东西方的挑战》，第209页；《欧洲共产主义对东西方的影响》，第173页。

④ 《欧洲共产主义对东西方的影响》，第114、124—125页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

人士认为欧洲共产党人的内在本性与斯大林主义和列宁主义没有多大区别，他们一旦掌权，也会走上苏联的道路。欧洲共产主义受到苏联和西方两个方面的攻击。苏联认为离经叛道的欧洲共产主义是“帝国主义的定时炸弹”，而西方认为它是披着羊皮的狼、打进资本主义民主的政治堡垒的“一个特洛伊木马”。^① 所以天主教与马克思主义的对话在西方不可能取得什么显著的成就，对话的效果无论是否符合意愿，无非是双方在意识形态方面的互相渗透。

最后，值得一提的是，苏联和东欧的剧变给欧洲共产主义带来沉重的打击。如欧洲共产主义的顶梁柱意共更换了领导人，纳泰（Natta）辞职，奥凯多（Occhetto）就任并宣布“不再走老路”，要对党进行改造并更换党名。1990年3月意共十九大和同年10月意共的会议上，改名方案未获通过，领导机关的选举失败，几十万党员未重新登记，党严重地分裂了。^② 现任教皇约翰-保罗二世自1978年当选以来，始终更注重与执政的东欧国家中的共产党政府对话。欧洲共产主义者多年来一直抱怨所遭受的冷落，并归咎于现任教皇的波兰出身妨碍他对西方的了解。^③

二、与苏联、东欧的对话

1945年第二次世界大战结束时，世界上出现了以苏联为首的东欧国家集团。这些国家之间虽有天主教徒人数多寡的差别，但都有天主教会。有的国家如波兰、捷克斯洛伐克和立陶宛等在战前一直奉罗马天主教为国教，它们的国民中的绝大多数是天主教

① 《欧洲共产主义》，第4页。

② 罗萨：《意共改变名称、党旗和纲领》，见《天主教文明》，1991年1月5日。

③ 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第144—145、208—211页。

徒，并与梵蒂冈教廷有着国家间的外交关系。作为斯拉夫民族和文化圈，这些国家在天主教世界都程度不同地有着自己的重要性。随着战争的结束和东西两大阵营的世界政治新格局的确立，所有这些国家都割断了国内天主教会与梵蒂冈教廷的联系，原与梵蒂冈有外交关系的国家也与之断交。这一事实使梵蒂冈教廷失去了近三分之一的教徒，蒙受了巨大的损失。因此，谋求斯拉夫民族的“回归”在长期的“冷战”中，一直是罗马教廷的奋斗目标。

战后，东欧国家的天主教会虽然与梵蒂冈失去了组织上的联系，但是在政治上都追随罗马教廷的反共政策，敌视新成立的共产主义政权。尤其是那些与旧的政治体制有密切联系的教会在新政权实行的社会改革中首当其冲，与新政权的对抗就更为激烈，因而这些教会在新政权视为国内唯一有组织的反对势力而被镇压或限制活动。所以东欧国家从战后都进入了政教尖锐冲突的历史时期。

例如，大战之前天主教一直是匈牙利的国教，主教们是立法会议的当然议员。战后主教们失去了这种世俗权力，不能再充当几个世纪以来在公共生活中扮演的角色，教会的活动受到种种限制。在1945年开始实行的全国土地改革中，教会拥有的大量土地被没收，教会办的学校、出版和印刷机构和其他社会机构被收归国有，学校中的宗教课也由原来的必修课改为选修课。1956年，匈牙利政府颁布法令，取消一切协会和联合会，使天主教的各修会、团体的活动受到严重限制。教会中的许多神职人员从一开始就公开反对政府的上述措施，尤以匈天主教会的最高领导、按照传统担任埃斯泰尔戈姆（Esztergom）总主教和匈牙利总主教的枢机主教明曾蒂（József Mindszenty, 1892—1975）的反抗最为激烈。1948年12月明曾蒂被捕，1949年2月被判无期徒刑。其他一些对抗新政权的主教们或被捕入狱，或遭软禁。虽然1950年8月签订了政

教协议，要求主教和神父们宣誓效忠宪法和支持政府，但缓和只是短暂的，对抗却是持续的，连代表教会在政教协议上签字的主教团团团长格洛兹主教也于1951年被捕和被判处15年徒刑（1956年他恢复自由并再度任主教团团团长）。1956年10月爆发“匈牙利事件”时，明曾蒂从狱中出来向全国发表广播讲话，要求全面恢复二战前的旧秩序。苏联出兵后，明曾蒂进美国大使馆避难。

波兰的情况也具有典型性。公元1000年波兰建立国家时，当时的国王米耶兹科一世已立罗马天主教为国教。到了现代，在1921年的波兰宪法保障公民的宗教自由后，波兰与梵蒂冈于1925年在罗马签订协定，再次确认双方的关系，并确认波兰教会在遗产、婚姻、天主教义务教育等方面所拥有的广泛的特权，同时该协定还规定波兰的任何教区都不得由驻地在波兰境外的主教管辖。但是在1939年9月德国入侵波兰前几个月，梵蒂冈置波兰政府和驻梵蒂冈的波兰大使馆的抗议于不顾，通过驻柏林圣使将波兰一些教区的管理权交付德国主教，还任命德国主教管理波兹南（Poznan）教区的德国人，而让波兰主教只管该教区的波兰人。战后，波兰新政府公开声明，指责梵蒂冈违反1925年的协定，于是双方中断了外交关系，而梵蒂冈保留对在伦敦的波兰流亡政府的承认。在波兰新政权实施的一系列社会改革措施中，波兰教会拥有的大片土地和大宗教产被没收，世俗婚礼成为唯一有效的，宗教教育在学校也不再是义务。失去许多特权的波兰教会采取与新政权对抗的态度。1945年10月初波兰主教们召开了战后第一次会议，通过一个文件，要求教徒们“以基督教的原则重建波兰国家”，并要他们在选举中只投那些“社会政治纲领符合基督的理论”的党派候选人的票。1946年5月下旬的第二次主教会议重申了上述要求，并要教徒“避免自己的态度被理解为赞成政府的政

策或与其合作”^①。在严重的政教冲突中，一些神职人员被捕，其中包括波兰枢机主教维辛斯基（Wyszynski）。

其他东欧国家的情况也大同小异。如捷克斯洛伐克天主教会虽已变得很弱小，原因是1918年当第一次世界大战结束和奥匈帝国解体时，重做捷克斯洛伐克人的国民感到无法再做天主教徒，认为彻底脱离维也纳就必须也脱离罗马，即也脱离奥地利的宗教，于是大批神职人员和信徒脱离了天主教会，成立了国家教会，变成新教徒，它的政教冲突的严重程度并不亚于其他东欧国家。1948年新政权成立后，许多修院被关闭，许多神职人员被捕，其中包括枢机主教贝朗（Beran）。捷克斯洛伐克首都布拉格虽一度做过神圣罗马帝国的首都（1346—1400），但也是早于宗教改革百年的胡斯（Jan Hus，1370—1415）运动的发祥地，于是战后反天主教的“胡斯精神”被着重发扬，成为官方的意识形态，7月6日胡斯被处死的日子被定为国庆节。在苏联的政教冲突中，乌克兰大主教约瑟夫·斯里贝于1945年被捕，1946年西乌克兰的拜占廷礼仪天主教会被并入东正教会。^②罗马尼亚的东仪天主教会也于1948年被并入罗马尼亚东正教会，多名神父因反对合并被捕，两千多座天主教会的建筑物被没收。^③

1956年“匈牙利事件”后，东欧国家的政府和教会吸取殷鉴，开始认识到政教冲突必然导致政教关系的恶化，政教关系的恶化必然加剧国家政局的动荡，而国家政局的动荡则有可能为外部军事力量的介入提供口实，于是从国家和民族的最高利益出发，政

① 桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第84—85页。

② 卡西迪：《从乌克兰礼仪天主教会合法化看与莫斯科牧首公署的最新关系》，见《罗马观察家报》，1990年3月1日。

③ 《公教报》，1991年1月4日。

府和教会两方面都开始谋求改善政教关系，使长达十年的政教冲突时期结束，代之以程度各不相同的某些合作。1955年后，匈牙利政府强调民族团结以医治动乱给国家带来的创伤，政府新的宗教政策是要以合作来代替对抗，目的是让教徒和无神论者共同为国家的建设而出力，教会谋求的是生存和宣传信仰，双方的共同努力使政教关系出现了新的转机。但由于避入美国使馆的枢机主教明曾蒂问题成为政教关系中的一个十分棘手的问题，政教关系的改善十分有限。多数仍关押着大批神父和主教的东欧国家的情况大体与此类似，唯有波兰的情况稍有不同。1956年10月，紧接着匈牙利事件之后波兰也发生了国内动乱，哥穆尔卡领导的波兰政府在苏联军事干涉的严重威胁下，释放了以枢机主教维辛斯基为首的关押在狱中的主教们，以便平息准备抵抗外来干涉的群众的情绪。维辛斯基枢机在华沙大教堂讲道时，号召波兰人表现出“比为祖国而死更大的英雄主义，即为她而生的英雄主义”。^①在政教冲突最尖锐的危机时刻，哥穆尔卡与维辛斯基达成了一致意见和相互谅解，使政教关系出现转机。这一点的实现主要出于波兰总主教维辛斯基和波兰教会的努力，而且双方之间的合作主要体现在事关国家和民族的安危。但从此波兰教会给国内政治造成的压力越来越大，政府则越来越弱。波兰教会赢得了越来越大的自由活动的空间，不仅较早地与罗马教廷恢复了联系，而且从此诞生了天主教反对派，并日益与国内持不同政见者结合在一起，最终演化成为改变国家制度的力量。这是后话。

1958年当选教皇的约翰二十三世上任后不久便开始制定“与一切有良好意愿的人，包括马克思主义者进行对话”的新政策并付诸实施。1959年1月约翰二十三世撤销了对伦敦的波兰流亡政

^① 柯拉：《捷克天主教徒》，见《天主教文明》，1991年3月2日，第445页。

府和早已成为苏联的一个加盟共和国的立陶宛的流亡政府驻梵蒂冈使馆的承认。1961年5月他发表的《慈母与导师》通谕表达了他对劳工阶层的关注以及对资本主义弊端的谴责。1962年10月梵蒂冈第二届大公会议召开时，他邀请了俄罗斯东正教会的代表作为观察员列席开幕式。他的一系列友好表示立即得到以苏联为首的东欧集团的响应和支持。赫鲁晓夫公开赞扬约翰二十三世的一系列新举措。1961年约翰二十三世80寿辰时，赫鲁晓夫致电祝贺并立即收到致谢复电。1962年他与教皇互致新年贺电。赫鲁晓夫批准了苏联东正教会的代表出席梵二会议开幕式，1963年3月派阿朱别依访问罗马，向教皇表示了进一步建立密切联系的愿望。1963年4月，《世上和平》通谕正式发表，它全面、系统地阐述了约翰二十三世的对话理论和政策，立即受到以赫鲁晓夫为代表的东欧国家领导层的欢迎和赞赏，得到高度评价。1963年5月，苏联派代表团出席梵蒂冈为约翰二十三世举行的巴尔干和平奖金颁奖仪式。1963年6月约翰二十三世去世时，除了阿尔巴尼亚和罗马尼亚，其他东欧国家领导人都发去唁电，它们驻意大利罗马的使馆都降半旗致哀，苏、波等国的电视台还转播了葬礼实况。这些国家的领导人使用了美好的语言赞誉约翰二十三世。

苏联和东欧国家也抓紧这个与梵蒂冈建立新接触的时机，对梵蒂冈的谈判作出一些让步，以便与国内的天主教会和解，与罗马教廷建立友善的关系，以及得到只能从梵蒂冈那里得到的国内天主教徒对国家政权的合法性的认同。1963年2月苏联释放关押了18年的乌克兰大主教约瑟夫·斯里贝。捷克斯洛伐克于同年10月释放关押了12年的布拉格总主教约瑟夫·贝兰。他们获得批准赴罗马参加正在进行的梵二会议，并与早已在那里的波兰枢机主教维辛斯基一样，在公会议上汇报各自国内政教关系中的新、老问题。和他们同时被释放的还有其它一些主教和神父们，一时

间在东欧一些国家中销声匿迹多年的神职人员纷纷出狱成为产生轰动效应的社会新闻。匈牙利政府与国内教会和梵蒂冈改善关系的进展也很迅速。当时任教廷副国务卿的主教卡萨罗里(Casaroli)亲赴布达佩斯与匈牙利政府谈判,其结果是匈政府从1963年3月开始陆续释放了多名主教、神父和天主教人士。在匈牙利获释的主教们立即获准赴罗马参加梵二会议,并向教皇保罗六世汇报有关枢机主教明曾蒂的棘手问题。经过频繁的磋商,匈牙利政府与梵蒂冈之间的谈判开始获得初步成果,即双方于1964年9月15日签订协议,解决了关于匈牙利主教的任命问题以及关于罗马的宗座匈牙利学院的地位问题,并规定双方代表每年举行两次会谈。此后二十多年来,这一会谈一直是如期举行的。根据协议,罗马可以任命新主教,但新主教的人选应得到政府的同意,而匈政府的条件是这些主教必须遵守匈牙利国家的法律。事实上,1963年7月即协议签订之前,匈政府已接受了教皇保罗六世委派的匈国内六个教区的主教。但枢机主教明曾蒂既不愿效忠政府,也拒绝放弃埃斯泰尔戈姆大主教和匈牙利大主教的职务,并继续留在美国大使馆内。他的这一状况和身分不符合协议对主教任职的规定,于是明曾蒂问题成为匈牙利和梵蒂冈之间关系中的难点和长期谈判中的一个持久的议题。明曾蒂问题的最终解决是在十多年后。南斯拉夫战后在东欧诸国中一直独树一帜,1966年6月它与梵蒂冈开始的谈判使它成为东欧最早与梵蒂冈建立正式外交关系的国家。^①

约翰二十三世制定的对话方针对苏联东欧集团实行的那一部分,被称为“梵蒂冈的东方政策”。东方政策意即在缓和国际紧张局势的总体政策下,在可能的限度内,与东欧集团国家的领导人

^① 桑底尼:《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》。

达成一定的政治妥协和谅解，以便使当地教会的处境正常化，从而达到保护教会传教使命的目的。^①当然，除了上述正式的解释外，东方政策的目的并不限于此。东方政策是梵蒂冈对话方针的一个组成部分，而对话方针并不仅限于对教会组织本身的自我保护，而是要有所进取，即在基督教思想与社会主义的较量中，争取马克思主义者皈依基督教。^②约翰二十三世的继任者，1963年6月就任教皇的保罗六世是梵蒂冈东方政策的主要制定者和执行人。他执行东方政策的得力助手和主要顾问是罗马教廷重要的官方刊物《天主教文明》的主编巴·索尔奇、当时任副国务卿的主教卡萨罗里和曾任教廷专门负责与马克思主义者对话事务的无信仰者秘书处主席、后任维也纳大主教的奥地利枢机主教科尼希。卡萨罗里和科尼希多年来遍访东欧各国，与苏、匈、波、捷、南、民主德国和古巴的政要会谈。在梵二会议后，由于梵蒂冈实行东方政策，以及苏联和东欧国家的积极响应，使它们之间的友好交往和这一地区天主教会的活动迅速取得了明显效果。“明曾蒂事件”的最终解决，可以说是这一进程中最具典型性的事例。明曾蒂于1971年9月离开了匈牙利。他先到罗马，后又于1974年移居奥地利首都维也纳。在此期间他撰写了反共的回忆录，并一直拒绝放弃匈牙利大主教的头衔，为此匈政府不断抗议梵蒂冈未遵守1964年达成的有关协议。最后，教皇保罗六世于1974年2月撤销了明曾蒂的匈牙利大主教职务。1975年5月明曾蒂在维也纳去世，1976年2月新的匈牙利大主教被任命。明曾蒂问题的解决，使长期以来处于不正常状态的匈牙利大主教一职实现了正常化，消除

① 格洛丹尔：《从梵二会议到约翰·保罗二世》，卡萨列蒙菲拉托，1982年版，第126页；乔·乌尔班主编：《欧洲共产主义》，新华出版社1980年版，第501—504页。

② 《马克思主义问题》，见《罗马观察家报》，1977年4月3日，第8版。

了梵蒂冈教廷与匈牙利政府关系中的一大障碍，从而实现了匈牙利社会主义工人党第一书记卡达尔 1977 年 6 月对梵蒂冈的访问和与保罗六世的会谈。

波兰的情况虽有所不同，但政教关系的曲折经历也大体类似。1956 年政府和教会之间的协议签订后，教会一直抱怨哥穆尔卡政权没有充分履行修建教堂等承诺，政教关系一直很紧张。直至 1971 年盖莱克当政后，又进行了新一轮改善关系的努力，新建教堂的数量增多、速度加快，宗教活动的自由度又有新的扩大，政教关系的紧张程度才有所缓和。1977 年 12 月盖莱克也访问了梵蒂冈并与保罗六世会谈。^①

梵二会议后的十几年中，东欧各国的天主教徒人数都有所增加，到处都在重建或新建教堂，各国教会都大力培养青年神职人员，各国的天主教刊物都不下几十种，更有许多教会地下刊物秘密出版和流传。这些情况尤以教徒人数占居民总人口大半以上的波、匈、捷为甚。在这三国中，天主教节日已由政府发布命令定为全国性节假日，获准赴罗马朝圣的教徒人数经常成千上万，在重大节日举行的宗教仪式中，参加的教徒人数有时达到几十万之多。东欧各国教会不仅和罗马教廷保持着密切的联系，接受教廷委派的神职人员，并且和各种国际性天主教组织建立了广泛的联系，特别强大的教会如波兰教会还向亚、非、拉、澳等地派出大量传教士。总之，东欧各国的教会又成为国际上天主教世界的成员，在它们抗议政府的宗教政策时，经常得到西方教会的声援。波兰教徒在进行修建教堂的义务劳动时，往往有意、西、联邦德国、

① 桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979 年第 4 期，第 82 页；格洛丹尔：《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第 149—151 页。

比、奥等国的青年参加，而且逐渐从西方志愿者个人前来发展成有组织地参与。^①

东欧各国教会虽然在政教关系正常化的进程中与政府的关系有所改善，但这并不意味着它们之间已相安无事。相反，政教之间经常发生严重的摩擦。如在波兰，因建立新教堂等问题于1974—1975年间曾一度形成政教关系的新危机。东欧各国教会也并非仅限于在宗教政策问题上与政府之间有深刻的矛盾，而是往往因政治问题的分歧而对立。各国教会在政治上的影响日益增强，逐渐形成一股不容忽视的政治力量。这一局面的形成有一个发展过程。实际上，东欧的教会始终是一种政治力量，但如果说第二次世界大战结束后，东欧国家新政权建立之初，东欧的教会是作为一种反无神论和反共的力量而存在并受到镇压的话，那么，1956年匈牙利事件后，随着政教冲突历史时期的结束，教会采取了与政府进行一定程度的合作的立场，以便维护国内政局的稳定和避免外来的武装干涉，从而有利于教会本身的生存。这时的教会因失去已被消灭的富有的剥削阶级的支持，变得平民化了，即从它的经济地位和人员构成看，已成为劳动群众的教会。只要看一下东欧国家中天主教徒占总人口的很大比例这一事实，就会明白什么叫做东欧的天主教会。1962年梵二会议召开后，东欧各国教会的各级组织以及它们与罗马教廷的关系得到政府的认可，逐步完成了关系正常化的过程。这些教会积极响应梵二会议关于要参与世俗事务，尤其要关心政治的号召，几乎在公共生活的一切领域都申明自己的立场，无论任何事情，只要是有关群众的，就必定与教会有关。东欧国家的教会在维护传统道德和抵制西方色情制

^① 鲁达夫维基，《为了真正建立教会》，见《天主教文明》，1988年6月，第381页。

品等方面与各国政府进行了卓有成效的合作,^①但在政治、经济和社会问题等许多方面,教会与政府的冲突越来越多。尤其是1968年苏联出兵捷克斯洛伐克后,即再次发生一个社会主义的主权国家受到外来武装力量的占领这种事件后,教会不再限于抗议政府的宗教政策,而是因更为普遍的社会问题和争取更为普遍的权利而对抗政府,并与持不同政见者结合在一起,这种倾向更为明显和普遍。例如在捷克斯洛伐克,1968年持不同政见者的“布拉格之春”运动后,许多主教、神父和教徒以“世上和平”为口号,在教会之外组织地下教会和地下修院,出版地下刊物《布拉格之春》,并组成许多秘密的小组,深入到工人、农民、知识分子和职员当中进行地下活动,并积极参加1977年爆发的揭露1968年苏军入侵以来人权受侵犯状况的“七七宪章”运动。^②尽管这类活动有些已是半公开的或完全公开的,但捷政府采取了比较和缓的态度。1978年1月捷克斯洛伐克总统胡萨克承认了对枢机主教托马谢克(Tomásek)担任布拉格大主教的任命。^③

波兰的情况也与此类似。虽然自1971年盖莱克上台后政教关系有了进一步的改善,波兰主教们的态度“柔性化”,即在一定限度内提供协助以便政府恢复权威,但这并不妨碍波兰主教们对社会采取多元主义的立场,即与社会主义自由派、人权主义者等持不同政见的派别合作,从争取教会的特殊权利转为“捍卫人的一般权利”。^④70年代中期以后,波兰教会在抗议物价上涨、食品出

① 《欧洲共产主义》,第501—504页。

② 卢里:《捷克斯洛伐克的“天鹅绒革命”》,见《天主教文明》,1990年3月17日,第602页;柯拉:《捷克天主教徒》,见《天主教文明》,1991年3月2日,第445页。

③ 《欧洲共产主义》,第501—504页。

④ 《从梵二会议到约翰-保罗二世》,第149—151页。

口、与苏联结盟、逮捕罢工工人等方面变得越来越公开和大胆。^①

东欧国家的教会与政府的这种既合作又冲突的关系，正是梵蒂冈的东方政策的生动体现。继明曾蒂之后于1976年2月担任匈牙利大主教的枢机主教里嘉（1986年6月去世）把东方政策发挥得淋漓尽致。他是东方政策的衍生物——“小步政策”的主要设计者。小步政策意即通过与政府谈判及抗争，使教会的地位“在看似固定不变的局面中不断得到改善”。^②在里嘉枢机任职的十年中，匈牙利教会在许多权利方面，如修建教堂、与国外交流神学教师和学生、扩大宗教活动范围、出版书刊、电台播放宗教节目和建立宗教服务机构等方面，不断取得政府的让步。这一现象在东欧已很普遍，只是各国教会取得这些权利的时间早晚不同而已。总之，上述东欧国家政教关系的这种格局，在保罗六世于1978年去世时，已成为一种发展成熟的模式。

1978年10月当选教皇的约翰-保罗二世是位波兰人，原名沃依蒂瓦。他从1964年起任克拉科夫大主教，1967年他46岁时获保罗六世所授枢机头衔，是最年轻的枢机，当选教皇时58岁，是一百五十年来最年轻的教皇。这位波兰籍教皇的当选，国际间的观察家们众说纷纭。有人说，他是四百五十年来第一位非意大利籍教皇，他的当选打破了意大利人近五个世纪对教皇职位的垄断，从而克服了教会与西欧过分密切的关系。有人认为新教皇出身主教而不是教廷高官，这一点会有助于强化教会的教牧职能。诚然，这些都是事实，但正如评论家们同时指出的，他是第一位来自东

① 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第149—151页。

② 柯拉：《捷克天主教徒》，见《天主教文明》，1991年3月2日，第447页。

欧共产党国家的教皇，这一点最具有“挑战性”。^① 只要回顾一下自马克思主义诞生一百多年来天主教会反共历史，第二次世界大战后几十年来东欧的政教冲突以及梵二会议以来在全球范围内天主教与共产主义对话的曲折过程，我们就不难理解波兰籍教皇的当选实为罗马天主教会共产主义的一个挑战。

沃依蒂瓦生于波兰，长于波兰，只是在1946年到1948年曾离开祖国到罗马的一所神学院深造。他有着长期担任高级神职和与共产党政权打交道的经验。年届不惑时他作为共产主义问题专家出席梵二会议和参加重要文件的起草委员会工作。就其年龄来说，他的口头发言和书面发言是很多的，这对文件起草工作产生了影响，许多修改意见被采纳，引起与会主教们的注意。梵二会议后他参加了历次全球主教会议的工作，曾任1974年主教会议的发言人，并且是教廷的教友传教委员会的成员。^② 当约翰-保罗一世教皇突然死亡时，巴塞罗那大主教阿尔南（Jubany Arnau）提出新教皇应是一位对与西方的实践的无神论和东方的理论的无神论作斗争有所准备的人。许多实力派枢机如米兰大主教科隆博（Colombo）、波兰大主教维辛斯基等都提名沃依蒂瓦，特别是执行东方政策的主将维也纳的枢机科尼希在沃依蒂瓦的提名中起了关键作用。^③ 因此可以说，沃依蒂瓦这位波兰籍枢机当选教皇本身就堪称梵蒂冈东方政策的一件“杰作”。

波兰籍教皇的出现给波兰以及整个东欧的天主教会注射了一针兴奋剂，^④ 东欧各国的教会日益活跃，在国内的政治生活中扮演越来越重要的角色。约翰-保罗二世虽然是一位以周游世界为其特

① 乔治·布尔：《梵蒂冈内幕》，第70页。

② 格洛丹尔：《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第118、124、130、146、147页。

③ 同上书，第103、120页。

④ 同上书，第190页。

色的教皇，但明显表现出特别关注东欧的倾向，以至西方天主教世界自他任教皇以来一直抱怨他只对与东欧社会主义国家对话感兴趣，他的波兰经历使他有不了解和不重视其他地方形势的危险。^①其实早在梵二会议上，沃依蒂瓦就努力把大公会议的注意力引向东欧。^②的确，沃依蒂瓦就任教皇后，立即明显地加紧执行东方政策。他上任三个月后就会见了苏联外交部长葛罗米柯，同他进行了重要会谈。^③紧接着，约翰-保罗二世于1979年4月将长期以来一直是东方政策的主要执行者、主管东欧外交事务的卡萨罗里由副国务卿提升为国务卿，随后又提升他为枢机主教。^④1979年6月，约翰-保罗二世回到祖国，对波兰进行正式访问，会见了盖莱克等波兰党政领导人，并参观、访问了许多地方和发表讲话。这是历史上第一次，一位教皇正式访问一个社会主义国家，并受到国家元首规格的接待。但教皇访波的新奇之处更在于波政府不仅为教皇和群众的自由会见提供了种种方便，而且波兰党政领导人和教皇一起在对群众的公开讲话中，把双方多年来的有关社会、文化、政治、宗教等各方面的外交对话公之于众，从而使双方的对话超出了外交界，走向民间，走向群众，造成对话的新形势。^⑤约翰-保罗二世在波兰访问期间广泛地谈论世界和平、社会正义、人权以及教会在维护道德方面的作用，教会要有不区分政治制度、

① 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第144、211—212页。

② 同上，第145页。

③ 桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第82页。

④ 契亚郎德：《沃依蒂瓦的教皇职位》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第49—50页。

⑤ 桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第79—80页。

一心接近人民的愿望。^① 他还在自己曾当过工人的采石场向工人群众表示教皇来自工人，因此与工人们很亲近。在二次大战的集中营遗址，他明确地谴责纳粹屠杀犹太人的罪恶，并向苏联人民致意。^② 他在多次讲话中，比他的前任更有力地呼吁对话。波兰领导人则在讲话时表示，他们对教皇的许多话是赞同的。^③

约翰-保罗二世访问波兰发表的许多讲话中，最突出的主题是论述波兰乃至东欧是整个欧洲的一个组成部分，和西欧一样有着同样的基督教文化和基督教信仰的传统，和西欧一起构成欧洲的基督教精神的一致性。为此，约翰-保罗二世并不限于称自己为“波兰人教皇”，而更愿意自称为“斯拉夫人教皇”。他宣称他登上教皇宝座的动机之一是要“表现基督教欧洲的精神团结”，要“向全教会、欧洲和世界大声疾呼地谈论常常被遗忘的那些国家和人民。”^④ 他宣布作为教皇，他的到来是负有重要使命的，即证明“欧洲的基督教的团结一致是由东欧和西欧两个伟大的传统组成的，它们有同一个信仰、同一个洗礼、同一个上帝……”，因此“东欧和西欧以及其他传统都是平等的”，他的到来是“为了把所有这些人民及其国家拥抱在教会的怀中”。^⑤

显而易见，约翰-保罗二世的波兰之行对于天主教世界来说，其意义明显地超出波兰一国之界，并且也不止于东欧，而是波及整个第三世界。这一点不仅取决于他讲话的内容，也是他所访问的波兰和波兰教会的特殊性本身决定的。首先，波兰是东欧集团

① 桑底尼：《约翰-保罗二世波兰之行后的梵蒂冈的“东方政策”》，见《马克思主义评论》，1979年第4期，第86—88页。

② 同上。

③ 同上。

④ 指东欧。

⑤ 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第193页。

的成员,强大的波兰教会在东欧天主教团体中起着向导的作用。其次,波兰在历史上受拉丁文化的影响,地处东欧和西欧的分界线上,并与过去的两个反罗马的国家即东正教的俄国和新教的普鲁士比邻,是西罗马的前哨,现在则可说是东西欧对话和天主教世界与非天主教世界对话的前沿。最后,波兰一直是发达地区的边缘地带,不仅很容易与第二世界的教会取得一致意见和互相靠近,而且常与觉醒了的第三世界的教会达成一致意见。所以说波兰教会是不同地区教会的居间人^①。约翰-保罗二世的波兰之行,体现了他的策略的侧重点。

约翰-保罗二世任教皇后,东欧的教会与政府的关系虽然总的来看并没有突破保罗六世时代形成的格局,仍是既合作又冲突,但过去形成的力量平衡已被打破,优势不断向教会方面转移,教会变得日益主动和富于进取性,它的活动、要求和抗议、行为方式越来越政治化和公开化,教会日益走上前台,这一倾向最终给国内的政治形势造成重大影响。

70年代末波兰出现了持不同政见者的全国性组织团结工会,它不断组织群众要求政治权利的抗议活动如游行和罢工等等,使波兰的局势日趋严重。1981年波兰政府宣布团结工会为非法组织并在全国施行军事管制,团结工会从此转入地下,直至1987年其领导人瓦文萨获释,团结工会又恢复公开活动。在这期间,罗马天主教会的革新措施在波兰教会已得到实行,波兰教会在国内地位正常化的过程也已完成,保罗六世时代形成的天主教反对派与持不同政见者的结合这一倾向更迅速地发展,教会的要求已不再有特殊性,它的活动完全汇入持不同政见者掀起的政治浪潮中。这一时期的特点是波兰国内的各个反对派打破了信仰的界限结合在

^① 《从梵二会议到约翰-保罗二世》,第126页。

一起，形成了一种多元主义的统一阵线。也就是说，在对抗政府争取各种政治权利的斗争中，天主教界的反对派与无神论的持不同政见者也携手并肩了。这时的各种持不同政见的派别不以某种社会的、政治的或经济的理论为其意识形态基础，而是以最基本的伦理价值如自由、正义等为普遍的原则。人们普遍推崇一个新的政治观念，即“捍卫人权不分信仰”。^①在这种形势下，一向标榜不与任何政治体系相联系、仅以维护伦理道德为己任的教会便在反对派中获得了重要地位。教会不仅参与反对派的各种活动，而且为团结工会提供人员、金钱、物资等各种援助。据美国《时代》周刊于1992年披露，1982年6月7日美国总统里根访问罗马教廷时，与教皇约翰-保罗二世举行了秘密会谈。双方一致认为第二次世界大战临近尾声时雅尔塔会议确立的世界政治格局，即东西欧的分裂和共产主义在东欧的统治是不能接受的。双方达成协议，即秘密地开展一场战役，使波兰脱离苏联控制，在波兰实现非共产主义化以便其他东欧国家仿效，最终促使东欧共产主义集团解体。为达到此目的就要尽力使波兰政局动荡，而团结工会正是促成这个变化的武器。双方决定全力支持团结工会。里根与教皇结成了反对东欧共产主义的这个“神圣同盟”后，便密切地互相配合，给处于非法状态的团结工会大量的支持和援助。美国中央情报局、梵蒂冈和西方工会组织从秘密帐户提供金钱，购买成吨的设备，如复印机、印刷机、发报机、电话、短波收音机、摄像机、音像设备、电传机、电脑和语言处理机等等，通过罗马教廷和美国情报机构建立的渠道源源不断地秘密运入波兰。另外，在波兰的梵蒂冈神职人员和欧美的专家们经常为团结工会领导人出谋划策和提供政治方面的机密情报，为秘密会议提供地点。美国

^① 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第210—211页。

和梵蒂冈还共同努力为华沙条约组织成员国提供经济援助，鼓动波兰、匈牙利等国实行政治和经济的改革，以便孤立苏联并推动苏联实行改革。^①

教会的参与起到推波助澜的作用，使波兰的局势动荡不安。但我们也应看到教会在抗议政府的活动中并不是无所顾忌，波兰民族国家的安危也是教会要考虑的问题。为避免群众的不满情绪导致内战的爆发和引起苏联出兵干预，梵蒂冈和波兰教会都必须有所克制，并对波兰民众和持不同政见者发挥了一定的节制作用，这也是自1956年匈牙利事件以来的一贯做法。^②梵蒂冈常常把列宁主义与法西斯、纳粹和专制主义相提并论，^③片面宣传苏联和东欧国家的社会阴暗面，把与这些国家的对话作为对其施加影响的政治手段，并直接插手其内部的政治斗争。与此同时，梵蒂冈和波兰教会并不愿意从反面帮助苏联的霸权主义，不断告诫自己提防被苏联所用，^④注意“避免不知不觉地成为其盟友”^⑤。正因为波兰教会采取这种刚柔相济的策略，使它有资格多年来周旋于团结工会和波兰政府之间，充当它们的中间人。1987年团结工会取得合法地位后，在波兰教会的斡旋下，团结工会与政府经过谈判，达成一些协议。

80年代以来，一度中断了的基督徒与马克思主义者在东欧的

① 1992年2月24日《上海译报》刊出的《插手东欧的“神圣同盟”》，译自同日的美国《时代》周刊。

② 《欧洲共产主义》，第506页；肯尼迪：《和平战略》，世界知识出版社1961年版，第139—140页。

③ 罗萨：《什么是政治的多元论学》，见《天主教文明》，1980年9月20日，第461页。

④ 无信仰者秘书处：《无神论研究和对话的形式》，1970年7月10日，见《梵蒂冈正式文件集》，第3卷，第2657节。

⑤ 同②。

对话又恢复了，并日益活跃。早在 60 年代，基督徒和马克思主义者曾在捷克斯洛伐克举行过几次非正式的会晤，但都流产了。60 年代末和整个 70 年代，天主教方面被解放神学和社会主义基督徒等教会内部的思潮所困扰，许多人对梵二会议的对话政策产生怀疑和动摇，在争论和彷徨中度过了许多年而未举行过什么重要的对话活动。到了约翰-保罗二世时代，双方在新的历史背景下又聚在一起会谈了。1984 年 2 月，匈牙利的布达佩斯哲学学院组织了一次国际学术讨论会，议题为“人类对当前世界所负的责任”，一些基督教学者和马克思主义学者参加，其中包括著名的天主教神学家卡尔·拉纳（1904—1984）。

1984 年 5 月，南斯拉夫的斯洛文尼亚科学院和罗马教廷无信仰者秘书处共同在南斯拉夫组织了一个跨学科的国际学术讨论会，议题为“科学与信仰”，但与会者代表面不广，只有两三个东欧国家及联邦德国派代表出席。1986 年 10 月，在匈牙利科学院和教廷无信仰者秘书处的大力支持下，匈牙利布达佩斯哲学学院和罗马额我略宗座大学共同在布达佩斯组织了一次引起较大反响的国际讨论会，议题为“社会与伦理价值”，参加会议的有分属苏、匈、波、捷、民主德国、古巴和西方的 15 位神学家和马克思主义学者。这是一次正式的思想交流，与会者都关心对方对当代的一些挑战是如何回答的，这些挑战包括核武器对人类的威胁和非正义、道德沦丧等社会现象。马克思主义者和神学家们都谴责当代人所奉行的“享乐主义”和“虚无主义”。参加会议的天主教代表、对话问题专家科尼希枢机认为上述罪恶的思潮是马克思主义和天主教的共同敌人。科尼希枢机还在参加会议期间与匈牙利共产党第一书记卡达尔进行了长时间的私人会谈，向他阐明天主教人士愿与马克思主义者对话的积极态度和参加这次会议的具体目的在于唤醒人们的良知。西方有的报纸对这次国际讨论会给予了高度

重视，认为它几乎可以说是马克思主义者与天主教徒关系史上第一次世界性的“公演”。

1989年10月在民主德国的克林根塔尔（Klingenthal），马克思主义者与天主教学者的对话更深入了一步。这次会议的议题为“共同的欧洲家庭”，变化是马克思主义者的代表团由清一色的苏联人组成，不再邀请其他东欧国家的代表。此外，会议不由苏共或国家出面，而是由欧洲安全与合作苏联委员会组织，代表团中有一位苏共中央委员。天主教方面则由无信仰者秘书处组织代表团，其成员包括来自意、法、南、民主德国的神学家、神学教授和教徒。在这次讨论会中，宗教自由问题成为会谈中心，并广泛地涉及了许多新的题目，诸如言论自由、结社自由、思想的多元主义、多党制、无神论与马克思主义的关系等等。在会谈中，苏联的代表否认无神论是马克思主义的基本理论，认为马克思主义中的基本思想是积极的人道主义，而不是对上帝的否认和拒绝，还说瑞典的市场和社会福利的模式很有吸引力，并且表示苏联在制定许多有关保护人权的法律时应注重来自国外的经验。上述这些苏联代表阐明的观点使会谈中的天主教代表感到很新奇，察觉到处于苏联总统戈尔巴乔夫领导的“新进程”中的苏联官员、哲学家和历史学家们的思想变化。天主教代表在发言中则强调双方都属于文化意义上的欧洲共同体，都是欧洲大家庭的成员，并表示对戈尔巴乔夫提出的“欧洲是共同之家”这一说法很赞赏。苏联代表也表示理解教皇约翰-保罗二世关于“欧洲的两叶肺”的说法。总之，这次会谈双方都认为过去布达佩斯会谈时双方距离太远，共

同点太少，而这次双方都能很好地理解对方，共同点空前地多。^①

“两叶肺”的说法是约翰-保罗二世于1988年提出来的。他认为东欧的宗教及文化的巨大财富是教会活力的基本因素，东欧和西欧有着同样的基督教根基，因此可把东欧和西欧比作教会的两叶肺，意为既分别又同属一个整体，是缺一不可的，应同呼吸共命运。这一比喻是他多年来对东欧教会的重要性的许多论述的高度概括。同年，他发表了《斯拉夫使徒》通谕，表现出对东欧教会的关注。该通谕中受到赞扬和被称作斯拉夫使徒的，是教会史上的圣人齐利洛（Cirillo di Tessalonica）和他的兄弟麦多迪奥（Metodio）。他们兄弟二人是9世纪时拜占廷的传教士，把基督教传给斯拉夫人，把《圣经》译为古斯拉夫文，并改造了古斯拉夫文的字母，死后葬于后来一度成为神圣罗马帝国首都的布拉格，兄弟二人都和圣本笃（San Benedetto，480—547）一同被尊为欧洲的保护者。^②从约翰-保罗二世的言论看，80年代末，他一向给予特别关注的东欧教会更空前频繁和集中地成为他的日常话题。

综观80年代末的东欧各国，在苏联的“新进程”影响下和各国不断推进的改革过程中，各国政府不断完善确保宗教自由的法规，各国教会不仅实现了正常化，而且享有过去从未享有过的许多权利。例如当教皇约翰-保罗二世于1988年6月第二次访问奥地利时（第一次是在1983年9月），东欧许多国家的政府允许成千上万的教徒出境赴奥地利参加教皇主礼的弥撒，单从匈牙利来

① 加尔维：《新苏联人——克林根塔尔会晤》，见《天主教文明》，1990年2月3日，第251—259页；安方：《天主教徒与马克思主义者的正式对话——评布达佩斯讨论会》，见《天主教研究资料汇编》，1987年6月。

② 《约翰-保罗二世任教皇职的十年》，见《天主教文明》，1988年10月1日。

的教徒就达 10 万人之多。^① 在波兰，1988 年底的圣诞节时，波兰枢机格兰波（Glomp）首次被允许通过国家电视台向全国发表讲话，教皇在罗马圣彼得大教堂主持的圣诞夜弥撒也通过国家电视台向波兰直播。在苏联的立陶宛，电视台也直播了教皇的圣诞夜弥撒，圣诞节重新成为官方批准的假日，许多教产都已发还。从 1960 年就被迫离任的驻立陶宛首府维尔纽斯的宗座代表又回到其任所。在南斯拉夫的斯洛文尼亚，从第二次世界大战结束以来，1988 年底国家电台也首次播放大主教主持的圣诞夜弥撒实况。^②

按照梵二会议后建立的全球主教轮流赴罗马向教廷述职（*visite ad limina*）的规定，在 1987 年 11 月的述职计划规定下，东欧一些国家如捷、保、波、匈、民主德国和立陶宛的主教们实现了赴罗马述职。其中保加利亚教会赴罗马的朝觐团由 33 人组成，是七十五年来的第一个。只有南斯拉夫的主教们缺席，捷克斯洛伐克的主教只来了托马谢克枢机一人，其他四位主教缺席，都是由于教会处境困难和缺乏经费所致。为要求更大的自由，托马谢克率 5000 名教徒签名向捷政府请愿。这场政教冲突并未延续很久，在苏联“新进程”的影响下，双方关系很快便有所改善。1988 年 4 月捷政府与罗马教廷先后互派代表团进行协商，会谈的结果是任命了几位主教和副主教，部分满足了捷教会的神职人员的急需。^③ 80 年代末在苏联和东欧国家中每逢重大的宗教纪念日，教会已可举行全国性的、隆重的庆祝活动。例如，由于 1038 年当时的匈牙利国王斯台法诺（Stefano）带领全国人民信奉基督教，宣

① 《约翰-保罗二世重访奥地利》，见《天主教文明》，1988 年 8 月，第 276 页。

② 卡普里莱，《圣父的圣诞讲话》，见《天主教文明》，1989 年 2 月 4 日，第 277 页。

③ 卡普里莱：《述职中的东欧主教》，见《天主教文明》，1988 年 9 月 17 日，第 508—516 页。

布把他的王国献给童贞玛利亚，所以在匈牙利形成崇拜圣母玛利亚的传统，匈牙利被称为“玛利亚的王国”，教会将斯台法诺国王封为圣人，并且在他的思想影响下建立了圣母节（拉丁文名为 *Magna Domina Hungarorum*，8月15日庆祝）。1988年1月，匈牙利大主教公署宣布本年度为献给圣斯台法诺的圣年，以纪念他去世九百五十周年，并举行了庄严的庆典。同年10月为纪念他，有一千五百多名匈牙利天主教徒赴罗马朝圣，并聆听了教皇对圣斯台法诺的颂扬。^① 1988年适逢基辅罗斯受洗千年，这虽然是俄罗斯东正教的纪念日，但也为天主教会、东正教会和苏联政府三方面进一步加深关系提供了时机。罗马天主教会一向通过与东正教会的友好交往达到与苏联和东欧国家政府建立密切关系的目的。所以1988年6月梵蒂冈派遣了一个高规格的教廷代表团和一个主教代表团赴莫斯科参加庆典，受到苏联最高领导人连续在不同场合的接见。庆典后，梵蒂冈与莫斯科继续互派使团，保持密切联系，并在天主教会、东正教会和苏联政府三方面的共同努力下，对解决长期争执的西乌克兰天主教徒归宗的问题取得了一致意见，为罗马教廷与苏联的双方关系揭开了新的篇章。

一连串频繁交往的结果，是实现了1989年12月苏联总统戈尔巴乔夫赴梵蒂冈对教皇约翰-保罗二世的历史性访问。^② 尽管东欧各国的天主教会仍有一些要求没有得到满足，其中尤以民主德国教会对其处境的困难抱怨较多，但即使在民主德国，教会的处境与以前相比，改善的程度也很大。例如1987年7月在德累斯顿（Dresden）地区举办第一届“天主教日”活动时，有10万教徒参

① 卡普里莱：《述职中的东欧主教》，见《天主教文明》，1988年9月17日，第509页；《罗马观察家报》，1990年3月18日。

② 卡西迪：《从乌克兰礼仪天主教会合法化看与莫斯科牧首公署的最新关系》，见《罗马观察家报》，1990年3月1日。

加庆典，教皇致函民主德国教徒，鼓励他们“在马克思主义的社会中作为基督徒生活”。^①总的看来，苏联和东欧地区的天主教会的处境已大为改善了，已有从事各种宗教活动的权利和自由。约翰-保罗二世本人在80年代末的多次讲话中，多次列举东欧教会在争取权利、改善处境方面获得的成就，对此表示满意，并说这些成就都是欢乐和希望。^②约翰-保罗二世当然明白这些成就的取得离不开在苏联和波、匈、捷等国推行的“新进程”和各种改革，因此在他和戈尔巴乔夫1989年底的历史性会见后，他在公开讲话中很乐意引用戈尔巴乔夫关于欧洲是“共同之家”的说法，^③以便和他的关于东、西欧是教会的“两叶肺”的说法相呼应。

如前文所述，东欧各国天主教会争取宗教权利的运动逐渐与持不同政见者的政治运动合流，成为后者的组成部分。多年来二者一直是同步发展、紧密结合的，因而也是难以区分的。所以，当80年代末东欧各国教会处境大为改善之时，也正是东欧各国持不同政见运动高度发展之日。波兰的团结工会已发展壮大成足以与波兰政府抗衡的政治力量。在波兰境内无神论的持不同政见者与天主教反对派打破信仰界限携手合作的过程中，波兰著名的无神论哲学家、后来被政府驱逐出境的科拉科夫斯基(kolakowski)起了很大作用。^④这种不分信仰联合行动的现象并不是波兰一国独有的，而是东欧国家的普遍潮流。例如在捷克斯洛伐克，天主教徒和新教徒都分别与持不同政见者合作多年，最终在1988年，天

① 卡普里莱：《述职中的东欧主教》，见《天主教文明》，1988年9月17日，第513页。

② 卡普里莱：《述职中的东欧主教》，见《天主教文明》，1988年9月17日，第509页；《圣父的圣诞致词》，见《天主教文明》，1989年2月4日。

③ 加尔维：《新苏联人》，见《天主教文明》，1990年2月3日，第252页。

④ 《从梵二会议到约翰-保罗二世》，第210—211页。

主教徒和新教徒之间也打破隔阂，开始了友好合作。^①在为获得教会更大的自由与独立自主权而于1988年发起的签名运动中，以捷克斯洛伐克枢机主教托马谢克为首，带动了各种信仰的60万人签名。^②人们的要求并不限于宗教领域，而是要求普遍的自由。80年代末东欧各国的持不同政见者早已厌倦了各国缓慢推行的改革，要求实现更大的变化，天主教会的种种行动透露出同样的信息。1988年12月24日，教皇约翰-保罗二世在对波兰人发表的圣诞致词中说，波兰人应结束近几十年来的“坏传统”，要“实行根本的改变”，要“用正确的方式对制度本身作出评价”。他还说，“波兰不能属于任何特权集团，而是大家的”，因而“每一个人都有责任创造条件”，“让说过的和写过的许多正确的和好的事情变成现实”。^③这篇讲话是教皇发出的明确的行动号召。

事实上，在随后不久发生的东欧政治体制的剧变中，整个罗马天主教会从教廷到主教、神父和教徒都积极地参与其中。波兰的情况前文已讲过，其他国家的情况也类似。例如在捷克斯洛伐克，持不同政见者的运动从“布拉格之春”（1968年）到“七七宪章”（1977年），再到1988年的签名运动和1989年11月由一位名叫马里（P. Maly）的学生领导的有20万学生参加的学潮，是从未间断的连续运动，捷克斯洛伐克天主教会一直参与。以枢机主教托马谢克为首的主教们在1989年的最后几个月中，都紧张地活动起来。他们在报刊上连续发表了许多采访记、声明和呼吁，抨击政府的宗教政策和国家的政治制度。同时，他们走出教堂，在大街上、私人住宅中等公开的或秘密的场合，宣传基督的话，表达

① 柯拉：《捷克天主教徒》，见《天主教文明》，1991年3月2日，第447页。

② 卢里：《捷克斯洛伐克的“天鹅绒革命”》，见《天主教文明》，1990年3月17日，第602页。

③ 卡普里莱：《圣父的圣诞致词》，《天主教文明》，1989年2月4日，第279页。

他们对作出根本改变的信心，鼓励市民和肯定他们的行动。随后枢机主教托马谢克便去会见捷克斯洛伐克政府领导人，向他们解释教会和群众的要求，推动当局在改革的道路上再向前进。罗马教廷则宣布确认波希米亚的阿涅塞（Agnese）的圣人地位，配合捷克斯洛伐克教会的行动。教会的这些活动在群众中造成很大影响，并在争取教会的权利方面又取得进一步的成功。例如1989年捷克斯洛伐克教会获准在广播和电视中播放为阿涅塞列圣品举行的弥撒和圣诞弥撒。1989年底和1990年初，捷克斯洛伐克全国各教区都有了自己的主教，其中有些主教职位是空缺了几十年的。由于最终导致政治制度改变的这场运动始终是和平地、温和地进行的，所以捷克斯洛伐克的这场变革被西方舆论称作“天鹅绒革命”^①。

但是，罗马尼亚的政权更迭却是一场流血事件，导火线是罗马尼亚政府对一名新教牧师的驱逐行动。这位牧师名叫泰凯斯（Laszlo Toekes），在蒂米什瓦拉（Timisoara）工作，是匈牙利籍人，因一贯站在罗境内少数民族匈牙利人的立场而与政府发生冲突，罗政府决定将他驱逐出境。当地匈牙利籍的新教徒听到消息后便组织起一个卫队保护他。1989年12月15日，当政府派出的警察来押解他时，有几百人在他家门前组成人墙阻止，后来许多信奉天主教的罗马尼亚人也加入对抗行动，已不分民族和信仰，变成对制度的抗议。人们开始焚烧齐奥塞斯库的画像，散发反政府的传单。这一活动迅速扩散到其他城市直至首都布加勒斯特，齐奥塞斯库下令军队介入，动用了武器和装甲车镇压，终于演变成流血事件。包括苏、波、匈、捷、保和欧共体国家在内的许多国

① 卢里：《捷克斯洛伐克的“天鹅绒革命”》，见《天主教文明》，1990年3月17日，第602—603页；柯拉：《捷克天主教徒》，见《天主教文明》，1991年3月2日，第405页。

家都谴责罗政府使用暴力。约翰-保罗二世也于12月20日开始在短短几天内多次发表讲话，谴责使用暴力和祝福罗马尼亚人民。^①同时，他密切关注着整个东欧政局的变化，多次发表讲话，认为东欧的剧变是“共产主义的破产”，1989年是“历史的转折”、“新时代的开端”，并说“对基督的信仰远不是人民的鸦片，而是人民的自由的最好保障和推动力”。^②

东欧剧变之后，罗马教廷于1990年先后和匈牙利、捷克斯洛伐克、罗马尼亚、苏联、保加利亚建立了正式的外交关系，和波兰已于1989年建交，与南斯拉夫早已于1966年建交，与属于前东欧政治集团的古巴则一直保持着外交关系。罗马教廷和苏联的关系继续发展，1990年11月，戈尔巴乔夫第二次访问梵蒂冈并与约翰-保罗二世会谈。1990年10月苏联通过了新的关于信仰和宗教自由的法律，并于1991年1月1日颁布实行。新法律规定政府无权干预宗教事务、军人有权信教、一些特殊的基督教教派信徒可以免服兵役而以在军中当工兵或在国营铁路上服务代之。梵蒂冈电台报道了苏联新宗教自由法的内容。^③

东欧剧变后，一些长期遗留的问题得到最终解决。如西乌克兰东仪天主教徒和罗马尼亚东仪天主教徒在被迫并入东正教会四十多年后，重新获得天主教徒的名分，并得到政府发还的教产。苏联的东仪天主教会还得到了教皇委任的首牧。1990年5月，匈牙利政府司法部撤销了1949年对明曾蒂枢机的无期徒刑判决。1991年明曾蒂

① 卢里：《罗马尼亚政权的暴力的终结》，见《天主教文明》，1990年4月21日，第185页。

② 卡普里莱：《教皇与东欧的事件》，见《天主教文明》，1990年2月3日，第270—273页。

③ 《公教报》，1991年1月4日；《教友生活周刊》，1991年1月24日；卢里：《戈尔巴乔夫对罗马和梵蒂冈的访问》，见《天主教文明》，1991年1月5日，第90—91页。

的遗体被运送回国，葬于埃斯泰尔戈姆（Esztergom）主教座堂。

东欧剧变的过程中以及政治制度改变后，梵蒂冈的报刊、评论界以及教皇约翰-保罗二世本人发表了大量的言论来评说东欧的这一巨大改变。罗马天主教会的这些评论一致认为基督教信仰是欧洲文化的根本，东欧依靠它战胜了无神论的唯物主义、马克思主义和共产主义制度，实现了东欧向欧洲的回归，它也必将是建设团结的新欧洲的动力。1990年4月约翰-保罗二世赴捷克斯洛伐克访问期间，再次集中地重申了上述观点，历数了共产主义的种种“谬误”，并宣布“没有上帝的世界是人的敌人。这样的世界是注定要失败的”。他号召人们尤其是青年人以他们民族的英雄、有着“完美的个人品格”的宗教改革家胡斯（1370—1415）为榜样，在经受了火的考验之后保持勇气，保持基督教的价值观并以它为动力建设“新欧洲”。约翰-保罗二世和梵蒂冈评论家们的这些观点得到东欧新领导人的赞同。捷克斯洛伐克总理和总统感谢教皇在事变过程中给予的合作，称教皇是“教师和战友”。^①波兰总理在评论教皇访捷期间的讲话时说，“没有上帝的世界是人的敌人”这一点已被东欧的经历广泛地验证了，如果说东欧成功地抵制了共产主义和回归欧洲，这完全应归功于信仰，归功于教会。类似的话波兰总理在教皇访捷之前已于1990年1月在欧洲议会说过。^②

从本文前面的叙述和分析可以得出结论，即如果说罗马教廷和东欧的教会一贯抵制共产主义和积极参加了促使东欧共产党政

① 《东欧事件的意义》，见《天主教文明》，1990年1月6日；卡普里莱：《教皇与东欧的事件》，见《天主教文明》，1990年2月3日；《约翰-保罗二世的讯息》，《天主教文明》，1990年5月19日；《圣父，欢迎您来到我们罪人中间》，见《天主教文明》，1990年6月2日。

② 《基督教与“新欧洲”》，见《天主教文明》，1990年6月2日。

权解体的全过程，可说是不容置疑的事实。但如果说是信仰和教会的力量造成东欧政权易帜，那就未免言过其实了。因为从本质上看东欧的事变并不是一场单纯的宗教信仰与无神论之间斗争的结果，而是政治斗争的胜负之分。对抗政府的主角始终是政治上的持不同政见者，斗争的口号始终是比较宗教目标更为普遍的“基本人权”和“社会正义”。而天主教会只是把自己的特殊要求汇入普遍的要求之中后，才作为一股政治力量融入对抗运动中，成为反对派的成分之一。当然，这也正说明了在现实社会中不存在什么“纯宗教”的信仰或组织，罗马天主教会的“政治性”是十分强烈的。在东欧政治制度改变的过程中，罗马天主教会以组织的力量在行动上参与，天主教的价值观作为信仰在道义上和意识形态上对群众发生着重大的影响，这些作用都是不容忽视的。最后，应该认识到的是，东欧各国政权日益脱离人民群众是导致垮台的内因，这是应该认真总结的重要教训。值得一提的是，东欧的剧变到底是“共产主义的破产”，还是“某种特定形式的共产主义的破产”？意大利共产党领导人奥凯托（Occhetto）持后一种观点，与天主教舆论界之间有争议。^①

无论如何，从罗马天主教会制定的对话政策及其实施的角度看，东欧的结局意味着梵蒂冈针对东欧实行的“东方政策”所要达到的目标，在内因与外因、主观与客观、人为的努力与政局的演化规律等等诸多因素的综合作用下，是完全实现了。

^① 《东欧事件的意义》，见《天主教文明》，1990年1月6日。

第 三 章

梵二会议后的神学思想

梵蒂冈第二届大公会议提出“适应时代潮流”的现代化总方针，要求天主教会迎合时代发展和社会需要，使天主教有效地存在于当代世界。

梵二会议自身作了现代化的示范。首先，在它发表的一系列重要文件中，再也没有像以往会议那样制定什么信条，宣布什么禁令，谴责什么理论或学说。其次，会议决议修改了教会曾一贯坚持的一些观点和理论，其中有些是很原则性的，例如放弃了“天主教为唯一的真宗教”和“教会外无救赎”的立场和观点，承认各种宗教信仰自由的权利，尊重各种宗教的信仰及其所具有的真理；订正教会的圣统制概念，把从上而下的教皇、主教、神父、教徒这种金字塔式的教阶制，改为教徒为主体的平面型的新机制；圣统制完全是为教徒服务的；确认各地方教会主教团的自治权利，罗马教皇的职责为各地教会信仰共融服务，等等。

决议中有些地方甚至采纳基督教新教马丁·路德的若干主张，如《圣经》是教会生活与教导的根据；十字架上的耶稣基督是信仰的中心；教会是服务性的机构，需要不断更新；简化宗教礼仪，采用本地语言，等等。

梵二会议一改过去唯我独尊的立场，主张思想更新和进行具体改革措施，对天主教神学的革新起了极大的促进作用。近20年来，天主教神学界出现了不少新的反思，研讨了各种现实问题，提出了不少新的观点和新的理论，力图赶上时代潮流，为教会现代化而努力。

第一节 天主教神学思想简史

现在人们通常理解的神学，就是关于神的学问。在天主教那里，就是讨论上帝、基督和圣灵，以及关于《圣经》、教义、信条等的论证。

“神学”这个名词，希腊文 *θεολογος*，并不是指“神”的学问，而是解释世界上的事物。所以，在古希腊学者那里，“神学家”就是指先贤哲人。例如奥菲乌（Orpheus）和荷马（Homerus）等人。由于他们对人们尚未把握的神秘事物发表了很深的见解和论述，均被称为“神学家”。

柏拉图是第一个用“神学”这个名词的人。有些新柏拉图主义者和教会早期的一些教父们曾称柏拉图为“神学家”。然而，柏拉图当时研究的是神话。

亚里士多德在其《形而上学》一书中，把理论哲学分为数学、物理学和神学三类时，他所谓的神学也只是指一般的神话学。

彭纳修（Panaetius）在罗马成立斯多葛学派时，把神学划分为三类：神秘的、物理的和政治的。所谓神秘的，就是指神话的诗词。物理的逐渐演变为自然神学。政治的就是指希腊罗马城里所举行的一种公共的宗教礼仪。

显然，古希腊罗马所谓的“神学”，都是以世界事物为对象，解释其中的现象，决不是天主教思想中的神学。为此，奥古斯丁

(Augustinus, 354—430) 曾概述：“他们只给我们一种物理学，而非真正的神学。”

但是，古希腊一些教外学者的“神学”思想，对早期基督教希腊教父不无影响。如克莱芒 (Clemens, 150—220) 曾竭力推崇奥菲乌、荷马和柏拉图等人，把他们的“神学”思想运用到基督教的神的概念上。其根据是，这些古希腊智者原本是从希伯来的先知们那里获得这些知识的，而这些知识就是关于神的知识，只是形式上同基督教的神的理论稍有区别，本质上是完全一致的。奥里金 (Origine, 185—251) 说得尤为直接和干脆，他在引证一些古希腊“神学家”时，称他们的理论就是神学。

史学家欧瑟伯 (Eusebius, 264—349) 对早期基督教希腊教父们的思想作了概括，记述了基督教神学思想的基本含义。他曾下过这样的断言：教父们参照古希腊神学，业已为教会确立起基督教神学的特定范畴。欧瑟伯本人曾高度评述使徒约翰留下来的福音书，称赞约翰敢冒风险，把斯多葛学派那里解释事物的“逻各斯”运用到上帝特别是基督身上，使它完全成为具有基督教思想的神学理论。

的确，当时许多希腊教父借助古希腊神学，改造和升华其理论，论证基督教思想，特别是用来解释对上帝的信仰。这时候的“神学”基本上已成为解释上帝及其本性、基督及其使命等的专门名词。而三位一体论成为当时神学的主要探讨课题。具体地说，4世纪末，希腊教父已转化古希腊“神学”的原有含义，变成专门论述基督教的上帝及其三位一体的特定神学，即现在人们所看到的，关于信仰上帝的一门特殊学问——天主教神学。

然而，值得注意的是，在希腊教父那里，希腊的神学被改造而赋予基督教的特定意义时，在西方拉丁教父那里，神学一词仍十分陌生，有的甚至还不知道。如著名的盎博罗斯、哥利高里一

世教皇等人，简直对神学一无所知。

德尔图良（Tertullianus，160—240）教父最早提出上帝有三个位格的问题，他被称为西方教会神学的创始者，可是他在解释《圣经》时，并不依靠希腊神学，而主要引用古希腊罗马的法律。他在论述人和神时，更强调人。

奥古斯丁具有极为丰富和甚为系统的神学思想，无疑是基督教神学的主要奠基者，可是他对于神学没有希腊教父那样明确的概念。他主要从古希腊罗马哲学的观点去阐述其神学思想。奥古斯丁曾这样说：“我们不能从希腊人称为神秘的、物理的、政治的，而拉丁人名为神话、自然、民间的三种神学，获得永生。”可是，哲学家的神学特别是柏拉图学派则是可取的，“我们应当同柏拉图学派讨论神学”，因为“柏拉图学派同我们最接近”。

奥古斯丁神学思想的基本论点是：信仰在先，理解在后，理智结合于信仰。为此，奥古斯丁断言：“真正的哲学家就是爱上帝的人。”奥古斯丁这种神学思想结构模式，对西方教会影响甚为深远。一直到中世纪晚期，哲学之所以与神学浑为一体，这是一个很重要的原因。

12世纪以前，奥古斯丁的神学思想占统治地位。这期间，虽然教义方面的争论时有发生，著名的安瑟伦曾提出用理智去把握信仰，证明上帝的存在，但是总的说来，神学思想的发展是缓慢的。

12世纪初，阿贝拉尔（1079—1142）强调理性思辨，主张用辩证法研讨神学。这种新的思想方法，使他大量引进亚里士多德的认识论，为基督教神学提供新的生机。阿贝拉尔成为中世纪基督教神学思想的最早开拓者。

与阿贝拉尔神学思想相反的是“反辩证学”，代表人物是伯尔纳德（1090—1153）。他坚持奥古斯丁的神学传统，反对理性思辨，

主张神秘主义。但是，由于时代的发展，“反辩证学”的学者也曾或多或少采纳了当时盛行的亚里士多德主义，即理智主义理论。显然阿贝拉尔开创的理性思辨方法，乃是中世纪基督教神学思想的总趋势。

13世纪，基督教神学（通称为经院神学）进入黄金时代。这时期的著名代表人物有：大阿尔贝特、托马斯·阿奎那、鲍纳文多拉、邓斯·司各特等。其中大阿尔贝特的学生托马斯（Thomas Aquinas, 1224—1274）尤为著名。

托马斯一方面接受亚里士多德的哲学，改造传统的神学论证，同时又不忘解释奥古斯丁主义，使之与亚里士多德主义的思想相吻合。托马斯虽然深受哲学与神学一体论的影响，提出哲学为神学婢女的论断，但他毕竟区分了理智与信仰、自然与超自然，肯定哲学与神学有其各自的领域，承认理性知识和哲学的相对独立性。为此，他被追随者称为理智主义者。

托马斯断言，神学是一门学问，它既是思辨的，又是实用的。神学主要研究上帝，其次是人的行为。显而易见，这时候的神学不再仅仅研讨神，而且也包括人的问题了。托马斯曾分门别类地论证上帝及其本性、基督、《圣经》、教义、圣事以及人类各种行为。他构筑了一个包罗万象的神学体系。其代表作《神学大全》是名符其实的囊括一切的百科全书。这部巨著被教会列为基督教神学的经典著作，神学院的基本教材。

与托马斯同时代的鲍纳文多拉，似乎与伯尔纳德一样，虽然忠于奥古斯丁的神学思想，具有浓厚的神秘主义色彩，但是也不可能不注意时代潮流，全然排斥亚里士多德主义的有效理论。

邓斯·司各特接受亚里士多德哲学之后，提出哲学与神学所讨论的对象不同而主张给予严格的区分。他受到其修会奥古斯丁主义传统的影响，强调意志高于理智，主张意志论，否认托马斯

的理智高于意志的理智主义。

13 世纪神学出现百家争鸣的局面，促使神学思想空前繁荣。

中世纪后期，宗教改革和文艺复兴等运动的兴起，向罗马天主教会发出了严重的挑战。

马丁·路德抛弃经院哲学观点的神学，开展阅读《圣经》运动，提出以《圣经》为主要根据的神学。罗马教会为了维护自己的权威，把教会作为神学的主要领地。

针对文艺复兴等运动提出的新问题，教会开始分门别类进行研究。托马斯综合为一体的神学逐渐分家，如伦理神学、教义神学、灵修神学、历史神学、信理神学、牧灵神学等等。在形式上，神学有所扩展，但实质上，多半只是注释托马斯的《神学大全》，神学思想很少创新。

由于教会内部的大分裂，及至 17 世纪，派系林立已到了无法收拾的地步。神学随同教会不幸的命运陷于衰落时期。

19 世纪末 20 世纪初，在罗马教廷直接倡导下，开展复兴托马斯主义和中世纪传统神学的运动。比利时的曼尔西埃由此推出新托马斯主义。与此同时，所出现的类似于新教的自由主义神学和现代主义，基本上也是继承中世纪老托马斯主义模式。对于教会史和教会学则进行了重点研究。如弥纳（J. Migne）编辑的希腊教父和拉丁教父两大套文集甚为闻名。神学虽然细分为各学科，日益充实而独立，但是，神学的基本思想不仅依然保持中世纪经院神学的结构，而且越加概念化和公式化，离现实生活越来越远。

本世纪 60 年代的梵二会议，向全世界教会发出了革新的号召，天主教神学的现代化才提到议事日程上。神学不再被认为是业已完竣而可以代代相传一劳永逸的知识。神学应当随着时代而发展，必须适应社会各种需要。梵二会议明确指出，神学家要以《圣经》为基础，结合实际，阐发信仰。这就是说，以上帝启示的

真理为指导，联系自然科学和社会科学的研究，针对现时代的新成就、新问题，援引适当的方法，作新的信仰反思，以便把福音传递给现时代的人。一言以蔽之，梵二会议后的神学必须顺应时代发展，及时地把握各种机会，反映具有时代精神的上帝，增强人们对上帝的信仰。^①

第二节 神学思想方法的革新

——扬弃欧洲传统神学思维模式

现代开明的神学家意识到，神学的现代化首先是思想方法问题。如果按照梵二会议前的神学传统思想方法，必须从原则到概念，理论脱离实际，把神学看作超越历史和意识的一门放之四海而皆准的绝对学问。可是，现代世界千变万化，科学发展日新月异，社会问题层出不穷，教徒们不可能静止地去反省自己对上帝的信仰。他们势必根据自己的实际处境和具体生活去体验同上帝的关系。现代的神学家不能落后于教徒，死抱住传统的神学思想方法，作不符合实际的神学研究。《论教会在现代世界牧职宪章》中提出：“最近在科学、历史和哲学方面的研究和发现，引起了新的问题，并影响着人们的生活，所以神学不得不做新的探索。”该文件还强调：“神学的研究固然应对启示真理获得高深的知识，但不应与时代脱节”，“尤其，神学家除应坚持神学的固有方法和要求外，教会还请他们经常从事发掘向现代人宣讲真理更适宜的方法。因为确保信仰真理和启示真理的内容是一回事，用什么方法来发挥又是一回事。”^②

① 参阅邹保禄：《神学思想发展简史》，见《神学论集》，台北，1982年第53期。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第62节。

现代著名的神学家卡尔·拉纳，曾是梵二会议的特邀神学顾问。他迫切希望教会大胆改革，彻底革新，发展成具有符合 20 世纪世界社会需要的新的自我意识的教会，而神学就必须成为解释 20 世纪整个人类生活的真正学问。他向神学研究者呼吁：“人们对于现实世界的看法，业已从静态的过渡到动态的和进化的。其结果是产生了一连串的新问题，要求我们作新的努力，予以分析与综合。”^①

为了证明神学更新的必要性，有些开明的神学家如孔卡（Yves Congar）和罗纳根（Bernard Lonergan）等往往从天主教神学发展的历史过程加以阐述。他们指出，教会是以上帝的启示为核心，启示真理本身是不变的和永恒的，可是教会在历史中，当教会反省上帝的启示并以理性解释上帝的启示时，就有了神学这门知识和神学历史这门学问。这就是说，神学是理性在一定的历史条件下，根据信仰的指导，对启示真理的探讨。启示真理本身是客观的和超越的，可是启示是在历史过程中进行的，因而不能不受历史条件的制约，接受的方式也就不同。神学家作为接受者，同样由于历史条件的局限性，不可能声称自己对具体问题已拥有一劳永逸的绝对正确答案。所以，神学是有时间性的，神学是在发展的。不同的历史时期，就有不同的神学形态。

就梵二会议以前的神学来说，主要借助于古希腊罗马文化特别是哲学思想，把上帝的启示基本上说成是超历史、超时空的永恒真理，完全成为客观主义和理想主义的抽象概念，与人类历史和人类社会几乎毫无关系。这种传统神学主要在于论述上帝永恒的精神实体，上帝权威的绝对可靠性，以及上帝的启示本质上超越人的理解能力等等。为此，理性可以不求理解地接受上帝及其

^① 卡·拉纳：《梵二会议后的教会》，纽约，1966 年版，第 93 页。

启示的真理。作为个人，给上帝的答复，就是信仰。于是，传统神学所阐述的教义完全概念化和公式化。神学本身随之也成为一门超越任何历史时间和任何意识形态的绝对学问，并由它来统率和批判其他一切学问。正如中世纪著名神学家托马斯·阿奎那所说的，神学为一切学问之最，其他任何学问都是它的婢女。神学逐渐脱离现实而僵化，变成教和学的纯粹书本上的死知识，只在课堂上有用处，只对将来做神职人员的修士有意义。

人们不难看出，传统神学与基督徒的实际生活毫无关系。纵然还有神学研究，也只是限于神学院和神学研究机构，基本上是书斋的，从原则到理论，抠些名词概念而已。因而，现代神学家总结说，梵二会议以前的神学深受古希腊哲学“静态观”的影响，是以经院哲学体系的框架组织起来的，其结果同进化中的世界和多元化的社会距离越来越大，使教会无法有效地实现其传播福音的使命。现今，谁也不能断言，新柏拉图主义或亚里士多德主义是天主教神学的最好方法，谁还会抱住希腊和欧洲哲学模式的传统神学不放。正如存在主义哲学家马塞尔（Gabriel Marcel）大胆地披露的：“我们必须将上帝视作‘原因’这一观念除去，也必须把上帝为一切因果关系总根源这一观念除去，或者更严格地说，我们必须把神学上所使用的一切因果观念除去。”这位哲学家甚至不无感慨地说：“非常可能，尼采所宣布的‘上帝死了’，就是指亚里士多德—托马斯传统里的上帝，即被视作第一动因的上帝。”^①

现代许多具有改革思想的神学家一致主张，扬弃古希腊和中世纪欧洲模式的哲学范畴和思维方法，正视世界和社会的进步，采纳发展的观点，乃是当前神学改革的当务之急。总之，应改革天主教的神学传统，把神学研究投入到现时代各社会的文化中去，使

^① 马塞尔：《人的问题》，纽约，1967年版，第54页。

天主教的启示真理成为各地人民可以理解和接受的东西。如耶稣会总会长雅鲁贝一再呼吁的：针对当前人类面临的问题，哪怕是正义、和平、核战争、人权、民主、权力、专制、个人价值、伦理道德、消费主义、政府政策等等，一切的一切，统统给予神学反省，“使上帝的视野真正降临在我们现今所生活的世界上”。^①

不过这些神学家也意识到实现这种转变和改革具有一定的危险性，可是又非改不可，否则会落后于时代，被人们抛弃。例如拉纳、德·吕巴克 (Henri de Lubac)、斯莱贝克 (Edward Schillebeeckx) 和汉斯·孔等现代著名神学家都承认，这是一次抉择，这是一场冒险，有可能被曲解，而失去部分信徒，然而这是为了信仰应付的代价。事实曾告诉人们，奥古斯丁用以支持神学的新柏拉图主义，不是被托马斯修正过么？当初，托马斯本人及其学说，不是因此遭到批判和谴责么？嗣后，托马斯利用亚里士多德，现今不也是大部分已经支离破碎了么？纵然目前还能看到所谓万古常新的“永恒哲学”这一名词，但也只为很少人所拥护。“从历史上来看，神学总要经过一段成长的危机，经历这种危机之后，神学的面目总是显得更为纯洁”。^② 总之，以古希腊罗马文化为主的那种思维方法：只强调抽象的原则、不变的人性和永恒必然的一面，而忽视社会具体问题和人类生活经验的现世偶然的一面，在当前无疑显得陈旧落后而不足取。现代神学必须改变思想和研究方法，坚持发展观点，立足于现代社会的生活实践。

罗纳根还进一步论述，目前我们神学上经历的危机，并不是信仰上的危机，而是文化上的危机。当前古典文化的崩溃，也就

① 参阅弥塞尔：《信仰光照下的真理追寻》，见《神学论集》，台北，1981年第47期。

② 斯莱贝克：《启示与神学》，纽约，1967年，第1卷，第161页；《梵二会议的现实成果》，纽约，1967年，第88—90页。

是传统神学的崩溃，因为传统神学的思想形态是建立在古典文化上的。现今，“古典文化被遗弃，不能没有替代物。这个替代物又不能不走与古典文化相反的方向”。现代的神学必须从分析现代的文化着手，正如伦理学界现今认识到的，如果它不知道心理学对于人说了些什么，或者社会学对于人类社会说了些什么，它就无法对性生活或家庭生活作伦理上的陈述。现代神学必须面对现代社会，结合各门自然科学和社会科学进行探讨。亦如《论教会在现代世界牧职宪章》中指出的：“神学家应当依靠圣神的帮助，去倾听、分析并解释我们这时代的各种论调……以便更适宜地陈述启示真理。”“这种结合人们文化而宣讲启示真理的做法，应当继续奉为宣扬福音的定律。”^① 所以，现代神学决不能墨守陈规，停留在老的框框里，应当开阔视野，注意时代的信息，针对各种社会问题，分析人们的具体思想。

其实，任何学说，都是在特定的时期里，根据其研究者对自己的整套知识有何感觉而设定的。现代神学必须结合现代文化知识进行创造性的研究。罗纳根等现代神学家们最后也都承认，这项改革工作是艰巨的，不是一朝一夕就可以完成的。不过，“纵然需要长期等待，亦在所不惜”。他们坚信，只要大家敢于冒风险，采纳新方法，在各自的领域里进行具体实践，不久的将来，会出现反映现时代特征的天主教神学体系。^②

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第44节。

② 参阅莫纳：《梵二以后的神学》，见《神学论集》，台北，1977年第33期。

第三节 神学研究的自由 ——拒绝传统神学的权威

天主教的传统神学，主要对象是神。其论证方法采用古希腊哲学形而上学本体论的静态观点，其中还深受罗马法律观点的影响。这种通称为欧洲文化思维模式的神学在当时是有一定影响的，但始终停留在概念的精确性研究上，而不考虑现实的发展，势必为时代所淘汰。它只能成为脱离现实生活实际的完全抽象的纯理论神学。凡接受梵二会议新精神的神学家都认为，现代的神学，必须是面对现代的问题，应当把侧重点转移到人身上，注意人而面临的一切问题，研究教徒在实际生活中的信仰实践，从信仰实践中整理出神学理论。一句话，不再是先神学后实践，而是先实践后神学。

主张神学现代化的神学家并不否定神学的基本原则，他们同坚持传统神学的神学家一样承认，神学的根源是上帝的启示真理，启示真理是神学研究的指南。不过，他们同时也提出，神学本身不是上帝的启示，它是人们在实际生活中对上帝启示真理的认识、理解、阐述和条理化。所以，神学是由人的认识而整理出来的学问，因而不可能超越任何历史范畴。神学不可能一成不变，神学属于思想范畴。它随着历史的推移和不同的文化，不断演变和发展，神学因此会不断出现新的思想。作为现代神学就是要在当前的历史和文化条件下，采用现代人的思维方式，表述上帝的启示真理。

现代神学必须面对现实，讨论各种问题。现代神学不仅包含上帝论、基督论、三位一体论、圣经学、教义学和教会学等等，更要讨论人自身和人类社会的各种问题，当前突出的如伦理神学、婚

姻神学，等等。人们发现，现代神学已成为无所不谈、无所不包的全面而综合的学问。亦如当前盛行的“科际整合”研究一样，把各种原本属于不同领域的学科、学说和探讨熔于一炉，力图综合出一个新的神学理论。

现代神学因此反对传统和权威，主张本地化和多元化，允许不同形式的神学存在。

现代神学不承认少数神学家的专利，认为教徒也有发表自己意见的权利，应该参与神学研究。

现代神学不怕向传统神学观念挑战，提出向所有天主教徒开放，与不同阶层的教徒共同切磋。

正如柯拉克(Thomas Clarke)不怕教外人士的误解或嘲笑，曾形象地说：“神学被带进教会生活中的过程，有点像麦片和香蕉被带到早餐餐桌上一样。在神学工作的群体中，理应包括技术熟练的专业收割者、富有经验的农民、专门运输的司机和厂家，但也应包括中间的经纪人和仓库管理员(即教理讲授者及宗教教育者)，这些中间人能使产品受到适当的加工，并给予吸引人的包装，还应有广告人才(编辑或书评)扩大宣传，唤起大众的胃口。最后，更应有零售商，他们在教堂的讲坛上或教室的黑板前，实实在在地把产品交到消费者的手上。上述整个生产过程应该在一个监督管理机构的严密控制下进行，这机构应随时向群众提出警告：某种产品或其中某些成分是有害灵魂健康的。大部分的消费者和一切中间商也应大胆地提出自己的看法，指出这个牌子味道好还是那个牌子气味真。”^①

既然神学不再是少数神学家的专利，不仅专业神学家可以参

^① 参阅弥塞尔：《信仰光照下的真理追寻》，见《神学论集》，台北，1981年第47期。

与，而且各行各业的专家和所有的教徒都可以发表意见，这就涉及神学是否可以自由讨论和研究的问题。

孔卡认为：“教会应当容许神学家真正有从事神学研究工作不可缺的自由。”其根据是，第一，信仰与学术要分开。“教会确实是统一信仰的保护者和裁判者”，“教会具有无上的权威”来“讲述和解释信仰”。但是神学是一门学问，“神学家却也有学术研究的余地，神学家应负责地进行学术研究”。第二，教义与神学不是一回事。教会维护真理有两种基本方式，“一种属于教义方面的，其使命是保全和持续信仰，使教义一代一代传授下去。这一方式的本质并非在增长理性的知识，而是保护信仰的宝藏，并以权威解释教义的涵义”。“另一种方式是学术性和神学性的，其使命是创造和追求进步，不是保全，而是研究和发现”。“为此，神学应当自己努力，在一定时间内，利用机会去发挥教义的涵义……一句话，去完成学术和研究创造发明的使命”。孔卡由此得出结论：“神学研究工作，像任何学术研究工作一样，要求在研究领域中有了一定程度的自由。实际上，如果否定了尝试、假设、提问和解答的可能性，神学的研究根本不可能进行……要拒绝在这个领域中冒险，或者决定神学应当做的不过是重复过去所讲过的东西，不过是宣布那些无可指责和不可批判的东西，其实是不了解神学的本质，从而导致神学的没落。”最后，孔卡援引教皇本笃十五世的话说：“有关不属于启示的问题，我们应该容许辩论的自由。”^①

最近，即1988年底，欧洲163名神学家在联合签名的题为《反对监督，争取一个开放的天主教》的“科隆声明”第二条上，再一次呼吁神学研究的自由问题，主张神学家可以发表自己的见解，开展各种形式的神学辩论，其中强烈抗议罗马教廷滥用任免

^① 孔卡：《对现代神学家的忠告》，见《精神生活》季刊，华盛顿，1968年夏。

神学教授的权力，侵犯神学家的人格尊严，剥夺神学家的教学权利。

声明指出：“在全世界范围内，每每排斥一些有资格的男女神学家承担神学教学任务。这是对学术研究和教学自由以及梵二会议一再强调的神学知识对话结构的严重而危险的侵犯。授予神学教职的权力被滥用为强迫神学家就范的手段。”关于任免神学教学职务事项，本地教会主教有能力和有权力的，“罗马插手其间，使有关决定来自地方教会之外，甚至违背地方教会主教的明确意愿，这种做法甚为危险地导致地方主教久经考验的现存管辖权丧失殆尽”。事实上，按照大学教育原则，各大学有权任免神学教授，“不应当由于罗马的任意授予或罢免神学教学职位而化为乌有”。“如果在大学中聘请男女神学教授，由于受到种种压力而竟采用科学以外的标准，这就意味着在大学中神学这门学科不再受人尊重”。总之，“罗马在这些领域内的专横作风必然使人们对在国立大学内是否需要设立天主教神学院一事产生疑问”。^①

继“科隆声明”之后，由美国和加拿大等神学家组织的北美天主教神学家协会，于1990年12月17日也公布了一份题为《不要消灭圣灵》的“华盛顿声明”。该声明对梵二会议后25年来北美天主教会的情况作了回顾与反思，总结教会生活中存在着的特别应当注意的四个问题，其中之一就是教会训导权与神学家的关系问题。声明披露梵二会议后持续了一段良好的自由气氛后，最近几年却刮起阵阵逆风，罗马教廷对神学及其教学等发布了一系列的新规定，^② 诸如神学家必须宣誓效忠天主教信仰和服从罗马教廷；神学家未经梵蒂冈核准，不得任意撰写和出版神学论著；梵

① 《天主教文献》，巴黎，1989年第1979期。

② 1990年6月26日信理部颁布的《神学家的圣召》尤为突出，反应最强烈。

蒂冈发表的权威性定论，地方教会不得议论，等等。为此，北美神学家们大为不满，对罗马教廷的霸权作风提出猛烈的批评。声明宣布，神学家们运用一切智慧和才能细心观察和探索基督的信仰，目的是使教义能为现代的人们所理解和接受。这是他们崇高的目标和神圣的职责，不许可任何人加以侵犯。

“华盛顿声明”是在“科隆声明”两年之后发表的，而“华盛顿声明”发表才三个月，世界各地的神学家又联合神父和信徒们，于1991年3月21日再一次发表类似的呼声，即由瑞士、比利时、德国、奥地利、法国和美国等国家的天主教神学家、神父和信徒们，在瑞士公布题为《我们不能缄默》的“卢塞恩声明”。他们要求罗马教廷听取基层的呼声，继续推进改革，加速民主化进程，改变教会的管理方式。声明除了争取地方教会更多的自治权和男女平等等问题外，再一次抨击罗马教廷对神学家们的种种限制，反对把发表不同意见和见解的神学家们作为纪律处分对象，强烈要求教会领导当局就各种有争议的问题进行公开和自由的讨论。声明尖锐地指出罗马教廷违背梵二会议的开放精神，实行家长制，不同所有的人，特别是具有良好意愿的神学家，开展认真的对话，从而扼杀梵二会议激发起来的富有创造性的蓬勃活力，阻碍教会在现时代顺利发展。^①

世界各地的神学家们接二连三地发表声明，强烈要求自由研究神学和独立发表意见的权利。他们纷纷公开阐明自己的观点不是蓄意对抗罗马教廷和企图分裂教会，而是遵循梵二会议精神，顺应现代社会发展，结合当前人们的思想，力图有效地弘扬天主教信仰。正如当前国际学术界享有极高声誉的神学家、著名的神学杂志《公会议》创办人之一斯莱贝克，在分析教会训导权与神学

^① 参阅《文化与信仰》，瑞士，1991年第141期。

家之间的紧张关系时所说：“对神学家来说，重要的是想方设法努力把基督的信息正确无误地介绍给我们同时代的人。这就要求神学家考虑和重视其同时代人所处的生活环境、文化和社会背景。神学家有责任把《圣经》及教会传统中文字所记载的内容重新加以‘现实化’，以适应现代人的需要。因此，从定义上说，神学家的思考必然具有批判性和使信仰重新‘现实化’的作用，而不可能鹦鹉学舌般地刻板地重复过去的说法。”斯莱贝克明确指出：“至于教会的训导权与神学家之间的紧张状况，不仅过去存在，今天存在，而且今后还将继续存在。原因是前者主要关心如何完整地保存已经取得的成果免受损害，后者则是先锋式的开拓者和敢于创新的探索者。在我看来，双方之间存在紧张关系不仅是正常的，而且也是大家所希望的，因为这样能显示信仰丰富多采，成果累累。然而，当紧张程度升级而激化为一种‘高血压’，甚至发展为一种真正的冲突时，就成问题了……如果今天神学家们表示某种不安和苦闷，这是由于他们感到有人不再让他们在从事学术研究时有必要的自由活动的余地。当然，神学家的任务是应认真听取罗马在说些什么，但同时也应把罗马说的内容与《圣经》、教会传统及现代人的生活相对照。今天引起神学家们不满和反感的是有人要求他们唯唯诺诺，好像罗马训异权威所说的一切都是整个天主教会必须接受的金科玉律和天经地义，一锤定音，不容置疑，更不能有任何触犯，但从历史的观点看来，恰恰不符合教会的传统。”斯莱贝克最后还说：神学家之忠于信仰和教会，“必须扎根于对同时代人的生活的充分了解”，同时也“意味着有时胆敢保持距离，甚至敢于批评昨天和今天的教会训导权”。^①

诚然，现今不少神学家为了迎合时代发展，冲破教会传统的

^① 《十字架报》，巴黎，1990年12月20日。

旧框框，提出一些创造性的独到见解，以便解答信徒们在现代社会生活中所面临的现实问题。可是，这些见解常常与教会的训导和教条发生矛盾，触犯罗马最高当局，因而神学家们就不时遭到梵蒂冈的训斥、警告和制裁。例如斯莱贝克本人及其论著就成为罗马审查和指责的对象。此外，如巴西的博夫（L. Boff）、法国的德尔尚（A. Delzant）和包依埃（J. Pohier）、印度的贝尔梅约（L. Bermejo）、美国的柯伦（Ch. E. Curnan）、加拿大的甘当（A. Guindon），以及前面提到过的汉斯·孔等神学家，都曾经历了同斯莱贝克一样的遭遇，有的甚至被禁止公开活动，有的则遭受革除神学教职的处分。

至于南加利福尼亚大学著名伦理神学教授柯伦神父，在华盛顿美国天主教大学里执教二十多年，由于他对罗马教廷的教导持不同的意见，于1986年被梵蒂冈革除神学教职。可是，他迄今拒不接受，一直在发表自己的见解。声明天主教神学必须忠于基督的福音，但这必须是具有创造性。不能照抄前人的一套，而应根据现实情况的变化来分析前人的思想。神学思想如果不注意现代自然科学和社会科学的发展成果，同外界完全隔绝，是不可能发展的。教会领导如果不给神学家以起码的信任，他们只能自我封闭在自己的小圈子内打转，不可能有创造性的见解，同时也只会窒息神学的发展前途。

事实上，美国天主教许多神学家一直在争取自由发表神学见解的权利，强调在神学研究过程中出现分歧时，开展坦率的对话的可能性与必要性。因为出现各式各样的见解，乃是神学多元化的正常现象。神学多元化是有价值的，多元化是不可避免的，而且是可贵的，它能丰富神学的内容。

可见，现代神学家的敢说敢想不无惊人之处。他们宁可冒对抗罗马教廷权威的风险，也不愿受传统神学旧框框的束缚。他们

坚持，神学是一门可以自由研究的学问，不是金科玉律或须恪守不渝的信条。神学不是绝对的，神学是现实的，神学应该面对现实问题。神学思想势必随着时代和文化而变化。神学多元化是必然的趋势。教会好比由多民族组成的团体，各民族可以互相分享经验，彼此学习，但不能把自己的经验强加于别的民族。各地教会和教徒应当根据各自的历史条件和文化背景去体现信仰，探索出自己的神学理论。^①而现代有些神学家也确实根据自己的环境和文化背景，针对现实具体问题，作新的神学反思，提出各自的见解和理论。

然而，尽管现代神学家忠于信仰，努力为教会构结出符合时代发展的神学，但是迄今不为官方或传统势力所理解和接受，甚至还遭到怀疑，指责为诸如迷入歧途，制造异端，分裂教会，危害信仰等等。对此，现代神学家理直气壮地指出，教会虽是一个制度，但更是教徒生活的一种团体。教会应不断地抵制权力欲的诱惑，教会的权威在于为教徒服务。在教徒的良知和教会的权威之间建立真正的关系，没有比“表达异议的权利”更为重要的了。教会应富有“建设性的方式去应付异议”。“表述异议”的神学家并不是不服从教会和教义，或放松自己的宗教信念，而是更忠于信仰，使教会阐述信仰的理论进一步提高。“表述异议”实际上“使真理成为大家参与的事，促使我们在教会的立场上去探讨真理的核心”。对教会来说，“表述异议”，也是“辩证性的冲击”，因为“教会原是由人性与神性两种成分组成的复杂混合体，它需要积极性与消极性的应对”。历史记载，“抗议的基督徒曾给予教会生气，扩展了教会智慧的遗产，缓和了教会错误的行为。如12世

^① 参阅鲍特勒：《玛利诺会在传教观上的转变》，见《鼎》，香港，1988年第44期。

纪法国哲学家兼神学家阿贝拉尔曾长时期同中世纪教会发生冲突，但他那令人不安的理性理论成了经院神学的工具。中世纪哲学家蔑视教会对亚里士多德的禁令，托马斯的《神学大全》显然借助于亚里士多德的哲学，该书成为天主教思想最珍贵的宝石”。诸如此类，不胜枚举。当然，“不同意、反对、冲突等这些倾向会威胁任何一个团体的稳定性。但是，没有这些，团体会失去活力、会腐败，宗教团体失去他们的精神力量……这是历史的信息”。①

现代神学家还引证现任教皇自己的话说，沃依蒂瓦在当教皇以前的著作中曾表述过这个信息。他在《人是行为的主宰》一书中提出了“团结”与“反对”这两个相反的原则。他认为，团结，就是对社会的承认，然而如果不是通过反对原则予以缓和，团结会退化成为一种奴役性的服从。所以，当公共利益需要时，个人应当自觉地去反对团体。“一个人类团体机构，只有在下列情况下才是正确的：它不但允许合理的反对者的存在，而且也允许公共利益所需要的反对的实际效能”。②

在强调敢于提出反对意见的神学自由研究中，业已出现一些甚为醒目的现象，昔日在天主教内部一统天下的欧洲传统神学失去了绝对权威，各地神学家经过具体实践，相继形成结合各自民族特色和本地社会文化背景的新型神学，如发展神学、解放神学、民众神学、非洲神学、亚洲神学、革命神学和斗争神学等等。还有一点值得注意的是，神学不再为男子所垄断而成为他们的专利，或每每为男子的利益作解释。目前，不少女子已投入神学的研究，

① 柯迪：《对教会内权威之抗拒——一种多元学科的透视》，见《神学论集》，台北，1984年第60—61期。

② 沃依蒂瓦：《人是行为的主宰》，波士顿，1979年版，第287页。

与男子平分秋色，有的甚至已登上神学讲坛，向男子作讲演。这些女性神学家不仅在捍卫自己的权利，而且还富有创造性地提出女性解放等女子神学。

显然，现代主张革新的神学家，作为官方或传统的反对者，并不是赶时髦，也不是标新立异，而是为了增加教会的活力。他们力图从崭新的角度去阐明信仰和论证信仰，为当代天主教构造出符合时代发展和人们思想方法的有效的神学体系。不过，人们也看到，目前与欧洲的传统神学相比，现代神学还只是开创时期，尚未形成完整的体系。但是，它的革新思想和大胆尝试，业已成为不可忽视的神学思潮，为全世界宗教界所关注。

第四节 宗教信仰自由——否定天主教宗教专利

梵二会议以来，许多神学家根据“现代化”的方针，纷纷按照各自的社会处境和文化背景，反省和阐述教会的信仰实践。形式多种多样，问题错综复杂。有的神学家作了如下的归纳：在当代神学中，福音的历史真理、圣体圣事、忏悔圣事、原罪论等是当前四个热门的神学课题。^①这是天主教神学界的概括，不易为一般人们所理解。对宗教知识不熟悉者，更会感到陌生。为此，我们试图避免神学专业性议论，就几个比较现实、变化较大、争论较多的问题作一些概述。如信仰自由、伦理神学和解放神学等。

根据现代人们的思想，宗教信仰自由是人的权利，这是大家承认的一个基本原则。但是，欧洲的历史记载，罗马天主教过去

^① 参阅张春申：《当代教会思潮与“神论”五十期内容》，见《神学论集》，台北，1981年第50期。

一直宣称，它的教会是由耶稣基督亲自建立和使徒们直接传授的唯一真宗教，并且一直沿用奥古斯丁“教会外无救赎”的论断，声明唯它拥有绝对真理，它具有宗教专利权，从而否定和排斥其他任何宗教的合法性。为此历史上曾发生过许多次理论斗争、大规模的宗教战争，以及臭名昭著的宗教裁判所，等等。教会自身因此也付出不少代价，获得甚为沉痛的教训。晚近，它才开始检讨，逐渐采取宽容的态度，承认其他宗教的有效性。但是，这种宽容态度是迫于形势抑或出自真心？现代著名神学家斯莱贝克是这样披露的：“这种态度，如果细心分析的话，实际上……只许天主教徒传播自己的信念，至于所谓容忍他人，无非是为了避免争吵而已。”这位神学家还说：“它是根据以下的想法，‘我有真理，真理有权利，所以我有权利’。”^①事实上，是难以容忍异己的，只是故作姿态而已。

这种持续将近 20 个世纪的根深蒂固的唯我独尊的旧观念，不是一下子能够清楚认识和彻底清除的，直到 20 世纪 50 年代才开始有所转变。可是，就在梵二会议准备否定这旧观念的前夕，还发生了一场激烈的争论。从梵二会议记录中可以看到，“宗教自由”的提案是会议所有议案中争论时间最长而相持不下的最困难的议题。有的代表认为，“容忍”已甚为宽大，岂能宗教自由。他们猛烈抨击宗教自由是自由主义思想的表现，是解除天主教思想的武装。但是，更有代表针锋相对地提出，教会应当检讨以往侵犯宗教自由的错误，切勿重蹈覆辙。经过两年之久的反复较量，简直难分胜负。当时教皇站在开明的一边，眼见争论不休，为免夜长梦多，在亲自出马做了不少工作之后，趁有利时机，下令 48 小时后付诸表决。结果于 1965 年 11 月 19 日以 1954 票赞成对 249

^① 斯莱贝克：《梵二会议：真正成就》，伦敦，1967 年版，第 57 页。

票反对和 16 张废票，正式通过《信仰自由宣言》草案。梵二会议终于接受并肯定“宗教信仰自由”这个新颖的观念。天主教破天荒地正式放弃其“宗教专利权”。这在天主教史上无疑是史无前例的创举。

天主教过去一直自认为是唯一的真宗教而具极端的排他性，现今却确认“信仰自由的原则”，在《信仰自由宣言》中声明，“人有信仰自由的权利”，承认其他各宗教的存在权利，尊重其他各宗教的信仰含义。尤其出乎意外的是，曾被认为绝无谬误的教皇，在大会上向一些被开除出天主教和遭受谴责的宗教，公开作自我批评，检讨过去排斥异己造成分裂等不幸事件的过错：“我们诚恳地求上帝宽恕，我们也请被得罪的弟兄们原谅。”^①突然间，天主教自己推翻了拥有绝对真理和一贯正确的神话，发生了一百八十度的转变，完全以新的平等的姿态出现在全世界各宗教面前。天主教不再老子天下第一，垄断宗教，开始向基督教、新教、犹太教、伊斯兰教、佛教和其他宗教发出呼吁，要求建立联系，宣称将与各宗教和平共处，彼此尊重，友谊合作。

现代神学家们随着会议的这种革新精神，纷纷摆脱传统神学旧框框的束缚，以新的神学观点论述各宗教的性质以及和天主教的关系。他们扩展宗教幅度，接纳各宗教，肯定各宗教都具有探索人生超越性这一主题的宗教性意识。至于各种具体宗教，如基督教、新教、犹太教、佛教、伊斯兰教等等，只是由于民族、国家和文化等不同才形成不同的形式。本质上，它们都在探索人的存在并给予宗教性的解答。一句话，它们无不具有宗教性的意识和神圣的价值。现今天主教认为，神拯救人类的计划是全面的和普

① 费盖著、吴宗文译：《梵蒂冈第二届大公会议日记》，台北，1978 年版，第 106 页。

遍的。从人类出现在大地时便已展开，不可能由于某种具体生活事实而割裂或中断，所以，各宗教关于人生的宗教性意识并没有超出神的救世计划之外，它们无不是神救世计划的组成部分。换言之，上帝的救世计划伸展到人类整个历史过程中，整个人类都分享着上帝的救世宏恩。所以，在一定意义上，人类的全部历史，就是上帝的救赎史。既然如此，各宗教显然不无合理的价值，天主教应当相信各宗教，无论是基督教、新教、犹太教、佛教、伊斯兰教和其他各宗教，“在上帝救赎人类的计划中，都承担着一定的角色”。由此可知，任何宗教，无论是东方的抑或西方的，或是采用东方文化抑或西方思想表述的，都不可能垄断；再者，由于任何宗教本身都不是十全十美的，所以谁也不可能称霸，这就需要彼此尊重，互相合作，共同实现上帝的计划。

天主教也不例外。天主教既“没有真理的专利”，也“没有救赎的专利”。“天主教不是独一无二的宗教”。天主教不可能在全世界宗教范围内实行一教专政。天主教理当放弃“唯我方是宗教的专利”这一陈旧落后的思想。例如神学家汉斯·孔说：天主教“不要去捍卫那种排他性的观点，即对其他非基督教的宗教及其真理统统加以谴责的观点，也不要去捍卫那种唯我至上的观点，即视自己的宗教（在教义、伦理或教制上）高于他人之上的观点”。天主教“应当避免一种气量狭窄的自高自大的绝对论”。天主教应该以平等的权利，同各宗教建立和谐的关系，实现“普世主义”，“着眼于整个人类居住的世界”，共同建设和平的世界，共同完成上帝救世的计划。^①

的确，现代不少神学家承认，天主教本身并非完美无缺，而

① 参阅汉斯·孔：《基督教往何处去？》，见《世界宗教资料》，北京，1987年第3期。

是需要不断完善。天主教的特征是相信上帝的启示，但是，“即使我们真的拥有圆满的启示，我们对启示的了解却并非圆满的”。“有些尚模糊不清，需要不断阐明”。他们甚至用耶稣基督降生在巴勒斯坦，曾受到犹太人文化思想和时空等的限制，说明天主教在这现实世界中不可能没有其局限性。天主教并不拥有全部真理或一切人生问题的答案，而需要同其他各宗教和全世界一起努力。

再者，这个世界是有罪恶的，天主教不是世外桃源，一尘不染。教会也需要净化。天主教需要同各宗教和各民族交流，提高自己。特别在日益发展的多元化社会里，尽管天主教历史悠久，幅员广阔，但教徒并不占绝对优势，更不能有意或无意地自我抬高，搞沙文主义，挫伤其他宗教和人民的感情。教会在同各宗教和各民族的交流中汲取经验，反省自己的宗教信仰，加深对上帝的启示的了解和把握。天主教从今以后不要把自己的宗教经验强加于他人，而是希望以自己的宗教生活经验去吸引他人，有助于他人发展各自的潜能，实现过超越性的完满生活。^①

显然，天主教及其现代神学家表现了一种新的态度，不再妄自尊大，而承认各宗教的价值，对各宗教包括天主教自身作了新的论述。由于这种新的论述，对传统的教会观念不能不相应作些调整和补充。

当代天主教神学家，一方面依然坚持天主教会具有与众不同的“绝对独特性”：它相信上帝的启示，救世主耶稣基督是上帝启示的集大成者，死后复活的耶稣基督是人类得救的真正保障。但是，另一方面，他们也明确指出，天主教过去强调教会的圣统制，

① 参阅斯莱贝克：《梵二会议：真正成就》，伦敦，1967年版；鲍特勒：《玛利诺会在传教观上的转变》，见《鼎》，香港，1988年第44期；张春申：《教会与救援》，见《神学论集》，台北，1975年第24期。

以圣统制为神授的特性来排斥其他宗教团体，乃至对自己教会内部进行严格统治，这显然是有问题的。现在应该根据梵二会议所指示的，教会之所以为教会，在于“上帝的子民”，这就是说，今后应该把“上帝的子民”放在首要地位，圣统制应当“放弃它的教会垄断”。“为了上帝的子民，圣统制才实施其服务性的领导职权”。^①

基于这种新论点，现代神学家的解释是，“教会虽是一个制度……但更是一个基督徒团体”，教会的使命是促使人们按照自己的良心真实地生活。^② 所以，教会是为人类服务的，正如教皇保罗六世在梵二会议闭幕词中一再强调的：“教会自称为人类的婢女……服务的观点占了中心的位置。”^③ 具体地说，当人们追求其存在意义时，教会给予基督福音的解答，告知人类在于通过现世迈向未来的超越。“教会将人本身存在意义”的超越性揭示出来。所以，“教会是实现天人合一和人类合一的团体组织”，更确切地说，“教会只是上帝救世活动的工具”。正因为这种特性，“教会是为群众服务的”。^④ 至于以往那种过分强调圣统制权威的教会观念已经显得过时，既不为人们所欢迎，实际上也不再有效。^⑤ 教会务必要面向群众，关注实际生活，把福音精神贯彻在人权、自由、平等、正义和和平等具体问题上。所以，天主教会没有理由不同其他宗教合作，为实现上帝的救世计划而共同努力。

① 斯莱贝克：《梵二会议：真正成就》，伦敦，1967年版，第64页。

② 柯迪：《对教会内权威之抗拒——一种多元学科的透视》，见《神学论集》，台北，1984年第60期。

③ 费盖著、吴宗文译：《梵蒂冈第二届大公会议日记》，台北，1978年版，第698页。

④ 斯莱贝克：《梵二会议：真正成就》，第72、76页。

⑤ 参阅房志荣：《新约中有关“教会是一个生活的团体”的观念》，见《神学论集》，台北，1969年第2期，作者为当代中国天主教界圣经学权威人士。

然而，无可否认，由于教会这一新观念的提出，神学界便面临一些新的问题需要解答，如：

一、既然人类历史是上帝的救赎史，各种宗教在上帝的救赎史中都承担着一定的角色，那么建立教会究竟是怎么一回事？天主教会还有什么存在的理由？

二、非基督教宗教在上帝的救世计划中究竟占什么位置？是否会有一种“非基督教宗教神学”的可能？

三、天主教是否还需要开展传教工作？是否一定要劝人加入天主教？

诸如此类的难题，看来有待当代天主教神学家作进一步探讨和论证。

第五节 当代基本伦理神学

——向传统伦理神学挑战

天主教的伦理学不是基督教成立时就有的。它作为一门独立的学科是晚近 400 年来的事。由于它常常与基督教的神学融合在一起，在阐述各种伦理问题时又常常以神学的形式出现，伦理学从而与天主教哲学一样同神学合而为一了，所以，天主教伦理学的正式名称是：“伦理神学”。

基督教开创时期，教父们没有创作出系统而完整的伦理学论著，但并不等于他们没有宗教的伦理思想。教父们立足于《新旧约全书》特别是其中的律法观念，采纳当时社会上流行的斯多葛伦理学说，把异教的道德哲学理论与基督教的道德观结合在一起，组成基督教的伦理理论，为以后基督教的伦理神学打下了基础。

中世纪，天主教的伦理学在亚里士多德学说的影响下有所发展，但依然混合在神学之中，没有自立门户。托马斯的代表作

《神学大全》第二集主要讨论伦理问题，但完全是以神学原理为依据而加以研讨的。托马斯虽然把伦理探讨集中在第二集中，但没有打算把它作为一门独立的学科。然而，客观上，无可否认，他已为天主教整理出甚为系统的伦理学说，而且也为后来出现的伦理神学打下了独立的理论框架。正因为如此，托马斯逝世后，天主教在复兴托马斯主义时，把《神学大全》中的第二集，列为天主教大学伦理学的专门教科书。这就是说，这时候有些教授开始专门讲授天主教的伦理学了。约于1582年前后，“伦理神学教授”这名称随之也出现了。

托马斯为天主教构结的伦理学说的基本论点是：上帝启示的伦理法则如十条诫命和自然的伦理法则如行善避恶，组成了客观的伦理秩序。在他看来，这客观的伦理秩序是永恒不变的，是人类伦理行为和伦理判断的最高标准。自然的伦理法则是上帝创造人时赋予人本性上的基本律法，也就是人之所以为人的理由。人性在本质上是不变的，所以建立在人本性上的自然伦理法则是永恒不变的。上帝的启示是不变的，所以上帝所揭示的伦理法则也是不变的。总之，在托马斯看来，人性和上帝的启示是不变的，那末建立在他们上面的客观伦理秩序当然具有其超越时空限制的绝对性。

显而易见，托马斯的伦理学说是极为原则的和理论的。它是一种典型的宗教道德哲学和理论伦理神学。这种伦理神学刚出台，就与律法特别是教会法典紧密地联结在一起，结果为教会法规所禁锢，成为注释律法条文的伦理神学。它界说大罪和小罪的区别，告诫教徒该做什么，不该做什么，着重于研讨罪恶的性质和犯罪的责任问题，因而也就甚为消极地对待人的伦理行为。对此，当代天主教的伦理研究工作者不无感慨地说：“教会传授的伦理是以律法为中心……教会的伦理讲是非。”在这样的伦理神学教育下，

难怪有些神职人员“处理事情，与人打交道时，却表现出一副刀笔吏的面孔，刻薄无情……分条分目地辨是非、定罪恶”。^①

这种以律法为背景的托马斯主义伦理神学无疑着重于个案的分析，追究“犯了罪没有”、“犯了什么罪”等的责任问题。这种研讨方式，从中世纪末开始一直持续到本世纪60年代梵二会议为止，长达四百余年。对于这种现象，现代著名的德国天主教伦理神学家海霖（Bernard Haring）曾总结说，公元1600年雅曹（John Azor）根据托马斯的《神学大全》第二集编辑的这种类型的《伦理教程》，成为独一无二的大学和修道院的教科书，一直沿用了几个世纪，竟然再无其他类型的伦理神学论著问世。其原话是：“《伦理教程》是课本型的第一部伦理神学书，直至梵蒂冈第二届大公会议，别无其他著作出现。伦理神学的结构已被雅曹定了型，对后代伦理学家来说，几乎没有修改的余地。”^②1950年，海霖第一次在罗马讲课时就大胆提出：“伦理神学必须从家长式的教会法的‘非法同居’中自我摆脱出来，回到自己的‘住所’中去。”

可见以神学原理为基础、教会法规为背景的伦理神学，一直支配着天主教的伦理思想，规范着全世界天主教信徒的一切行为。

梵二会议是天主教历史上一个重要的转折点。会议面对社会日益世俗化和多元化的挑战，为了加强宗教信仰的活力，作出了改革和整顿教会组织机构、宗教礼仪、思想意识、信仰自由、政教关系等决定。这些措施不仅促使对神学重新研究，而且对伦理神学也产生了极大的影响。当神学界获得一定的自由研究时，伦理神学界也出现了百家争鸣的局面。目前，天主教的伦理神学跳出过去的旧框框，面对现实，既研讨宗教性的问题，也研讨人们

① 成世光：《天人之际》，台南：闻道社1978年版，第18、22页。

② 海霖：《基督之律》，台中：光启社1973年版，第42页。

生活中和社会上的各种问题，涉及的面极为广泛。所以，当代天主教基本伦理神学包含有宗教伦理、社会伦理、家庭伦理，乃至最新的环境伦理、生命伦理和医学伦理等，它们讨论的问题甚为现实和具体，现代基本伦理神学成为一门大有发展前途的热门学科。

当前，著名的伦理神学家除上面已经提到的海霖之外，还有麦柯弥 (Richard A. Mc Cormick)、杨森 (Louis Janssens)、苏勒 (Bruno Schüller)、富斯 (Josef Fuchs)、康纳礼 (John R. Connery)、克瑙尔 (Peter Knauer)，以及最近被罗马教廷禁止讲课的柯伦 (Ch. E. Curran) 等。他们都立足于人自身和社会实际，进行探索性的研究。

海霖作为当代天主教伦理神学界的元老和权威，率先向天主教传统伦理发难。正如前面提到的，早在梵二会议之前，他就主张改革传统伦理神学的基本观点，指出它受律法支配，只能使神职人员扮成无情的判官，而使教徒处于消极被动的地位，老是思念罪过，不断作检查。海霖提倡以爱为出发点和以人为中心，去探讨一切伦理行为。作为天主教的伦理神学家必须注意现代思想的发展，结合社会实际，作新的伦理判断。海霖在其《基督之律》(1954年初版)一书的1967年第八版的绪论中声明，他不想写“清一色的‘诫条伦理’”书，他认为：“基督徒的生活，不可片面地只着眼于律法或诫规的条文，甚至也不可首先从上帝的命令和揭示的意志上去考虑……天父对我们的要求，而应当在基督的爱中，通过基督的爱，以爱还爱，过一个真正基督化的生活。”作者还指出：“伦理神学所要谈的固然是永恒的真理，但它的谈话对象，却总是它同时代的人。它应该以永恒之光，衡量它同时代的问题与责任。”现代伦理神学将帮助基督徒认识“他们身为基督徒在现世的职责，抱定紧跟基督的决心，正视他们公私生活的各

种问题”。

正因为有这样的新思想和新观点，现代伦理神学家既不要为传统所束缚，也不要拘泥律法条文，敢于面对日常生活中的一切问题，哪怕与教义教规相抵触，也不惜进行具体分析；敞开思想，深入探讨，力图作出合情合理的解答。

现代伦理神学家的出发点并不是给教会制造困难，更不是对抗或反对教会，而是出于维护信仰和爱护教会，企图消除教会与社会、教规与生活不协调的矛盾。他们希望教会的某些基本观念和基本教规与当前的社会意识、伦理价值和道德判断不要互相脱节，教会的传统道德观念与当前社会的实际意识不要发生矛盾，尽量免除教徒们在信仰生活和社会生活中处于左右为难的局面。诸如在同居、离婚、再婚、避孕、堕胎、人工授精，以及民主、人权、核武器等当前十分现实和非常棘手的问题上，不至于拘泥于抽象的原则或概念，死抠传统的教义教规条文。现代伦理神学家认为，必须修改乃至打破旧框框，根据具体实际情况，进行仔细分析，作出切合实际的判断。

为此，现代伦理神学家提醒大家反省教会的律法和伦理教导，针对实际情况，各自负责地作伦理判断。例如著名的神学家拉纳指出，教会的“教导权可能发布一种伦理的教导”，可是，“如今生活的复杂性，以及有关人类的许多发现，造成了许多难解的个案，它们同教会传统的伦理教导是相冲突的。我们只需要提一下，性伦理或社会结构改变所引起的各种问题，就够瞧的了”。所以，教会的传统“伦理教导可能与问题本身，或是它的历史，或是它发展中的某个新阶段，不一定完全恰切配合”。尽管“教会对许多问题提供了指导性的原则，也划出了可能作的伦理选择的范围，但却不能给予具体的解决方式”。所以，“我们必须在上帝和良心面前，做我们自己的决定。即使这项决定同其他天主教徒是相反的，

我们也需要实践这些决定，并对它们负责”^①。

最近，著名的伦理神学教授柯伦于1989年6月在美国天主教神学学会的讲演中说，世界处于变革的过程中，人类生活环境中发生的种种变化，都会产生新的社会问题。可是，天主教的伦理传统迄今还想把历史看作一成不变的，将历史中发生的变革看作出于偶然，或者是罪恶的结果，妄图诱使其信徒死背教条，因循守旧，做与世隔绝的怪人。柯伦直言不讳地抨击罗马当局，指责罗马领导迄今滥用权力，独断专横。梵蒂冈的“训导机构对伦理问题的干预从来没有比20世纪更为严重”。

海霖于1988年11月向罗马教皇写信，1989年1月发表《伦理神学的危机》一文，不断发出警告。他对教会中出现的伦理神学危机深感忧虑。他希望罗马最高当局检查传统，深入社会实际，作全面的调查研究，防止由于伦理道德问题使大批信徒离开教会。^②

当前一些伦理神学家不怕抨击上级，不怕触犯传统，敢于面对现实，迎接现代社会问题丛生的任何挑战。在坚持信仰的前提下，提倡创造性精神，探索各种新途径，寻找符合实际的确切解答。

与传统伦理神学相比，现代伦理神学的分析和研究甚为现实和具体，所发表的见解也颇为新颖和独到，因而，彼此之间特别是保守派和自由派之间的争论也就十分激烈。近一二十年来，现代伦理神学在天主教内成了一门争论最多而令人注目的学科。

对于现代伦理神学热烈争论的现象，著名的伦理神学家麦柯弥作了专门的研究。这位美国天主教圣母大学教授、耶稣会神父，

① 拉纳：《对成年基督信友的反省》，见《神学论集》，台北，1985年第63期。

② 《天主教文献》，巴黎，1989年第1979期。

每年在《神学研究》杂志上综述欧美伦理神学研究的新动向。他是继德国神父海霖之后又一位天主教伦理神学权威。在他的许多调查研究中，我们发现梵二会议后的天主教伦理神学有以下几个特点，换言之，现代伦理神学同传统伦理神学的争论中有以下几个新观点和新理论值得注意。

第一，批判传统律法的教条主义。麦柯弥和柯伦等指出，现代伦理神学意识到律法主义所形成的教条主义的危害性。律法主义死抠律法条文，把道德生活的注意力消极地集中在条文的遵守与否上。例如教徒在星期天必须参与弥撒，否则就是犯罪，得不到“宗教上的安全感”，却不知道这条诫规的内在精神以及在这条诫规之外还有更重要的事。例如爱，是这条诫规乃至所有律法都无法体现的。律法主义之搞教条主义，乃至造成形式主义的虚伪性和危害性，正如耶稣谴责伪善的法利赛人一样，他们对于律法条文一丝不苟，遵守安息日，什么都不能动，连灯火也不去吹灭，道貌岸然，俨若圣贤，其实内心却毫无敬爱上帝之意。所以，现代伦理神学提醒教徒：“我们可能遵守了一切律法和规则的细节，然而最后在内心修养上却一无所获。”

第二，关注自我实现的基本抉择。现代伦理神学以人为中心，提倡伦理的主体是个人，每一个人面对上帝，根据自己的良心去作决定。这就是说，现代伦理神学不再局限于分析或衡量个别行为如撒谎、离婚、杀人等罪恶的大小问题，而注意每一个人的内在的最深刻的意识层面，着重于探究人如何“自我实现”的“基本抉择”。因为只注意伦理生活的外在表现，必然会忽视伦理生活的“基本抉择”这一主要根据，而伦理生活的核心在于“基本抉择”，把握“基本抉择”，乃是伦理生活的关键。教会长年以来忽视人内在的最深的意识层面，把个人的“基本抉择”这一观念遗忘了，现代“伦理神学之所以重视个人的基本抉择”，因为正是它

规定着人的伦理行为。

第三，强调伦理生活的社会特性。现代伦理神学指出，由于传统道德教育的影响，现今许多教徒的道德观念依然局限于个人生活和一般的人际关系上，忽视“伦理生活的社会特性”，不知道个人对整个社会应该负什么责任。现代伦理神学很关注社会正义、社会暴力和环境污染等问题，因为社会结构上的罪，同个人的罪一样，都需要清除。为此，现代伦理神学还不忘关注人权，因为如果“否认人权或坐视他们的权利被剥夺，实际上是告诉他们不配有这些权利、他们无人性的尊严”。

第四，声明人是伦理判断的核心。现代伦理神学家断言，人是一切伦理判断的基础。作伦理判断时，首先要为整个人和整个人类着想，即既要考虑到人是由灵魂和肉体组合而具有无限的价值，又要注意人这个群体的利益不得侵犯。例如不撒谎，是理所当然的。这是把说话的能力和目的看作是为了传达真理，然而，如果从更广泛的角度来看，说话不仅是传达真理的能力，而且是促使个人在团体中获得好处的天赋能力，那么撒谎的定义就要有所改变。比如为了保护某人的名誉，或为了恪守职业的秘密，就不能说真话；又如为了病人着想，医生有时不能告知真实病情。

在性伦理方面，现代伦理神学遇到尤为敏感的问题。例如避孕和节育，某些现代伦理神学家认为，也不应那么绝对。不要仅仅注意符合自然法则，而忽视整个人的利益、整个婚姻的好处、于女的成长教育问题和国家的人口问题等等。“能力与力量是为人的，反之则不行”。正如海霖说的：“输卵管是为女人而有的，而女人并非为输卵管而有的。”或如安德烈·朗所说：“在伦理方面，正确的行为，并非因为合乎自然法则，而是因为对个体的伦理重要性作了正确的答复。”

就杀害人的生命来说，现代伦理神学引用托马斯的话加以说

明：“有些行为本身绝对是错误的，但是由于某种特殊环境的理由，这种行为却成为对的，例如杀人是错误的行为，但是某人如果罪大恶极，为了正义的理由而杀死他，并非犯罪，反而立功。”在这一点上，当代伦理神学赞成托马斯的主张，并且将他所说的“因特殊环境的理由”解释为“为了某人或某些人的好处的理由”。总之，现代伦理神学的基本观点是：“无论如何，人——整个的人和群体——才是伦理决定的核心。”

第五，提出伦理规范的暂时性。现代伦理神学家发现，许多行为标准并不像以前想的那么绝对。基本的伦理原则是不会变的，但是具体的伦理规范很少是永远不变的。在历史进程中，许多具体伦理规范逐渐在变化或被取消，随着社会的发展和价值观念的改变，由新的规范所代替。人们希望拥有永远的清晰而明确的规范，可是事实的复杂性和可变性使具体伦理规范必然是暂时性的。例如不许堕胎、不许杀人，不是在任何情况下都那么绝对。在自卫战争中，在母亲和胎儿都处在危急的状态中，不能没有例外。

何况不少具体的伦理规范常常受到地理环境和文化因素等制约，其局限性和可变性也就显而易见了。此外，人们使用的哲学概念和语言都十分有限，因此具体的伦理规范也常常受到限制，所以具体伦理规范不可能是完美无缺的、永远不需要修正的。作为现代伦理神学家，有责任不断地检讨伦理规范，否则“便成为文字狱了”。

第六，反对唯命是从，提倡个人负责。现代伦理神学揭露，教会传统伦理教育在于向教徒们宣布诫命，规定什么是禁止的、什么是有罪的，不是启迪教徒们的良心，培养他们独立思考和判断的能力。教徒们只知道根据上级的教导，特别是《教义问答》上所列的条文，来规范自己的生活，检查自己的行为。例如教徒在作忏悔时，往往把神父当作专家似的，一心倾听他的判断和教导。

现代伦理神学指出，现代社会环境千变万化，个人生活情况各不相同，不仅谁也不敢断言存在着永恒不变的伦理明文规范，而且谁也不可能拿出现成的万全答案。在现时代新的历史条件下，教会的传统伦理教育方式该清算了，教徒们一味服从上级教导的依赖性该终结了。教会不该代替教徒个人的良心，教会的教导只能启发和引导教徒的良心，教徒本人必须日趋成熟，要有自我负责的责任感，以便自己作伦理判断。

第七，澄清教会训导的绝对权威观念。现代伦理神学提出的上述一些新见解和新观点，显然与教会的传统伦理教导是相左的。这些论述本质上必然会涉及教会领导的训导权问题。为此，人们又看到，现代伦理神学家最后直言不讳地揭露说，教会长期以来由于进行强制性的教育，在教徒的思想中形成了教皇没有错误的绝对权威观念，这种极不正常而又十分落后的意识，在当前新的历史条件和民主潮流的背景下，必须彻底改变。

例如孔卡等不少神学家们说，翻开教会史，教皇没有错误的权威不是一开始就有的，而是在1830年左右人为地树立起来的。从此以后，教皇的教导成为金科玉律，须恪守不渝。教徒必须绝对服从教皇的教导，神学家的任务则是解释教皇的教导和为之辩护。可是，近几十年来，发生了意想不到的变化。随着民主化的潮流，教徒和神学家的思想正在更新，一种对教会教导的新观念正逐渐形成。例如1968年7月25日教皇保罗六世在《人类生命》通谕中宣布教会坚决反对节制生育的教导时，许多教徒和神学家表示无法接受，并且提出了强烈抗议。教皇的教导权问题从此就公开争论了。教徒们对教皇提出的论点不再不加思索绝对接受，盲目服从，而是更多地考虑家庭自身的利益和社会的具体情况，采用公认为正常的各种避孕手段。现代伦理神学家们则论述，对合法的权威人士，人们应当适当地尊敬，可是“要求一个人对

权威人士教导的道理表示同样的忠诚，这是滥用权威，因为教会并没有肯定他们不会犯错误”。最后，这些伦理神学家们还指出，教会当局的训导权威主要在于维护教徒们的宗教信仰，而不是向教徒们宣布清规戒律或什么禁令。教会训导权威的代表人物如果深入社会实际，多听取教徒们的意见，他们的讲话不至于引起教徒们如此强烈的反感和抵触情绪。

更有一些伦理神学家从另一个角度提出，其实所谓相反的意见不无好处。例如“信仰自由”这一观点同梵二会议以前几任教皇的教导是格格不入的，但是由于有些神学家们屡次发表自己的意见，陈述信仰自由的理论根据，最后才出现《信仰自由宣言》这一重要文件。如果不表达不同于教会教导的思想和意见，梵二会议岂有如此的成绩？所以，“假如我们想对教会的教导有所贡献，便应该以敏锐而批判的眼光来对待。假如我们忠于真理，便应该如此”。“我们认识到异议的出现是必然的”现象，没有必要大惊小怪。正如美国洛杉矶一位主教表示的：“教会一般的教导应该允许人们提出正当的批评和相反的意见，并要借以修正或改变这些教导的方式，给予教义发展的一种真正可能性。否则，少数人的思考便成为把我们的头埋在沙堆里而阻碍上帝神圣的工作。”

现代伦理神学家们认识到，上述言论，“无疑听起来令人感到刺耳，甚至是对教会不忠。然而，从一个革新的、历史的意识来看，这将是一股受人欢迎的新鲜空气”。“现在，我们更清楚看出伦理的法则确实需要改变，而这又是一个发展的过程”。麦柯弥说，他愿意这也是“教会的教导和学习的过程”。麦柯弥切愿教会赶上现代的社会意识，提出符合时代需要的伦理道德规范。

记述现代伦理神学的七个特点之后，麦柯弥评论说，现代伦理神学是同新的历史意识紧密地联结在一起的，但这些也不是全部，尚有其他方面需要强调，如自然法的再认识、离婚与再婚如

何对待等问题，不是不需要注意和研究的。现代伦理神学必须探讨当代各种伦理问题，不论如何棘手，或与教会传统教导如何冲突或与传统道德观念如何矛盾，也不能回避。

麦柯弥同时注意到，现代伦理神学这样做不无危险性，排斥“律法主义”，可能“包含废除道德律的危险”；反对过去的“权威”，难免“包含无权威主义的危险”；批判过去的“超本性主义”，或许“会冒世俗异教主义的危险”等。诸如此类，在所难免。不过，他认为，危险是有的，恐惧是不必要的。如果有人提问：“梵二会议后，伦理神学是否更明确或更混淆？我对这问题的回答是：二者都有一些。人间的事情常常如此。理当不断有所改革的教会，也不能不如此。”麦柯弥深信，现代伦理神学家们如此坚持不懈地努力更新古老的传统伦理观念，不会颠覆罗马教会这只船。^①

综合上述，现代伦理神学的基本观点是：对于上帝的永恒真理和天主教的基本道德原则是坚信不移的，但现代伦理神学研讨的对象都是现时代的人，它理当分析现时代的问题，承担现时代的责任。为此，它不惜冒任何风险，更新过时的、不适应的传统伦理观念。

第六节 婚姻神学——问题 丛生的婚姻伦理学

第二次世界大战后不久，在西方世界“性解放”成为泛滥的现象，严重地冲击社会伦理道德，危害婚姻关系与家庭安定。梵

^① 参阅麦柯弥：《梵二后天主教伦理神学的七大特色》，见《神学论集》，台北，1981年第50期；詹德隆：《基本伦理神学》，台北，1985年版，第6—19页。

二会议对此甚为重视，作为专题加以研讨。在《论教会在现代世界牧职宪章》文件中，把维护婚姻与家庭作为所有社会问题中的首要任务。

《论教会在现代世界牧职宪章》第二部分开列了当前社会的一些亟须解决的问题：“婚姻、家庭、文化、社会、政治生活以及各民族的团结与和平”，而“维护婚姻与家庭尊严”被列为第一章加以研讨。人们在那里发现，会议明显地修改了教会传统清教徒式的婚姻理论，肯定夫妻之间的性爱生活是上帝所设立的和祝福的，从而提出了一些新的婚姻神学论点。

1. 性爱与婚姻。关于婚姻，长期以来，教会一直沿用奥古斯丁等的精神与物质相分离的二元论论点，片面强调精神价值，忽视乃至贬低肉体的价值，把夫妻之间爱的行为单纯地看作生理上的血肉关系和传宗接代的手段。

例如，1431年佛罗伦萨大公会议上把婚姻归纳为三个好处时，称“第一个好处就是生育子女”。^①

1545年特朗特大公会议上讨论婚姻问题时，指控新教徒不接受教会的传统婚姻教义，不承认婚姻的“圣事性”，即不认为教徒男女双方的结合是基督与教会的爱的结合的象征。会议控告新教徒“借福音之名，行纵欲之实”。^②

1917年颁布的《教会法典》第一千零一十三条第二款上写道：“婚姻的主要目的为生育和教养子女；次要目的为互相帮助和治疗情欲。”

1930年12月31日，教皇庇护十一世发布的《圣洁婚姻》通谕，是梵二会议前教会关于婚姻学说最具代表性和总结性的文件。

① 施安堂译：《天主教会训导文献选集》，台北，1975年版，第132页。

② 同上。

文件斩钉截铁地宣称：婚姻就是生育和教养子女。^①

显然，梵二会议以前教会的婚姻思想是：追求纯精神的价值，而把夫妻之间爱的结合行为仅仅看作为生殖能力和性欲问题，以致把人的身体、性能力和性行为说成是很坏、很脏的，使人们产生一种罪恶感而拼命压制这方面的思想和感情。

梵二会议纠正了以往这种片面性和不正确的思想，指出了“婚姻与夫妻之爱本质上是以生育和教养子女为目标”，“但婚姻并不只是为传生而设立的”。上帝创造一男一女，建立了婚姻。要他们“成为一体”。可见夫妻之爱是上帝所设立的。为此，文件上清楚写道：“夫妻之间亲密而圣洁的结合是正当的和高贵的行为。”

对于夫妻之间正当的结合行为即性爱，文件上还有如下几段明白无误的表述。

“男女二人因婚姻的契约已非两个，而是一体。”由婚姻“所表现的真正夫妻之爱，这种爱情是由一个人指向另一人的出自意志和情感的行为。这爱情无疑是属于人性的，它包含着整个人格价值，因而使肉体 and 心灵的表现能拥有特殊的尊严，并使之成为夫妻之爱的特殊因素和标记”。

“这种以合乎人性方式而完成的行为，表现并培育夫妻之间的互相赠予，使二人以愉快感激的心情彼此充实。这种以互相忠实为标志的爱情，尤其为圣事所祝圣的爱情，使二人的心灵肉体无论在顺境或逆境中，都能忠贞不渝，并能排除任何奸淫和离异的念头。”

文件还一再告诉教徒，性爱是上帝所设计的，《圣经》所揭示的，是神圣的。上帝说过：“独自一人，不好”，为此，一开始就“造了一男一女”。上帝还邀请一男一女参与其造化工程，祝福说：

① 施安堂译，《天主教会训导文献选集》，台北，1975年版，第132页。

“你们要生育繁殖。”“所以，真正的夫妻之爱”就是“同造物主的爱进行合作”。由此可知，“这种既有人而又有上帝成分的夫妻之爱，引导夫妻，以自由意志并以事实所证明的温情，互相授受其自身，并渗透二人的整个生活，以及因其慷慨豪爽的行动而更为成熟和完满”。这最后几句，对性爱所表现的毫无保留的献身、体贴、温柔和愉快感受等心情，再一次作了描述。文件随即又补充一句：“这爱情远远超过单从自私自利为出发点而一刹那即消逝的纯粹色情倾向。”这就是说，应当正确对待夫妻之爱。它不仅仅是生理的，更主要是心理的。文件希望基督徒认真对待“忠实而快乐的夫妻之爱”，“以身作则”，“使人们对真正的夫妻之爱的心理更加重视，并使之形成健康的舆论”。文件最后祝贺基督徒夫妻实现上帝所设计的、基督所祝福的“互相献身，永久忠实地彼此亲爱”。

由此可知，夫妻间的性爱不再是低级的和庸俗的，而是高尚的和神圣的。它原本是“人的价值和神的价值结合在一起的爱情”。所以，它决不是为了避免淫乱或发泄情欲，它实质上是按照上帝的计划，“参与上帝的造化工程”。^①

现代伦理神学家根据梵二会议这种新思想，纷纷开展其婚姻神学的论述，大胆地对未婚青年和已婚夫妇进行辅导，免除社会上的错误思想或学说的侵害，抵制腐败的社会风气。

现代伦理神学强调婚姻的整体观，指出在夫妻之间性生活问题上，不能只注意性的心理层面而贬低生理层面，性的生理层面是绝对不可忽视的，但是如果仅仅注意这一方面，则又会产生许多错误的后果。人是一个具有身体的人，但人之所以为人的决定因素是他的理性、他的心灵生活，所以人的肉体的生理因素同人

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第46—50节。

的心灵的心理因素是密不可分的。现代婚姻神学强烈批判性解放的各种谬论，特别反对弗洛伊德的学说。认为弗洛伊德在分析性与人的全部生活的紧密关系时，站在生理学角度，只注意性的生理层面，他认为爱、任何爱，都是性本能的表现或是它的升华，提出极其错误而有害的泛性主义结论。^①

现代伦理神学家赞赏梵二会议关于婚姻理论的新观点作出了全面的解答，即对深奥的夫妻性生活不仅注意生理层面，更强调心理层面，肯定婚姻中爱的内涵和价值。会议文件不再重弹奥古斯丁的论断，也不再单纯地借助法律上外在可见的证据作为伦理判断的尺度，不再“只看到这行为所有的生殖能力和性欲快感，而不充分地去注意这行为是在表现和实践配偶二人的整体而亲密的‘你—我’关系”。^②夫妻之间的性爱实质上体现着“二人永久的整个生活的融合”，它是“人心最深的活力——爱——的充实的完满开花结果”。^③

他们认为，夫妻之爱是纯洁的和崇高的，它理当受到尊重，因为它原是上帝所设计的。上帝没有创造无性或中性的“人”，而是创造了“男人和女人”。上帝创造了性，为男人和女人设计了一种亲密的关系。上帝要“二人成为一体”。上帝把性的结合放在婚姻的最首要地位。“上帝创造不同性别的人，目的是男女爱情的结合，生育子女，延续人类”。^④“性是人格的标志……性的种种不能与人的全部心灵生活脱离”。换言之，“性与整个人格和全部心灵生活是不可分开的”，唯有人区别于一般动物，基于理性去选择心爱的对象。夫妻是通过性的结合获得心灵的合一。所以，性爱是心身

① 金象逵：《性爱·婚姻·独身》，台北，1974年版，第4页。

② 大卫：《天主教关于婚姻理论的新观点》，巴黎，1967年版，第30页。

③ 同上。

④ 金象逵：《性爱·婚姻·独身》，第8页。

合一的行为，夫妻双方通过“身体语言”共同表达他们的爱情。反过来说，这爱情通过婚姻的固有行为而得到表现和完成。所以，“性爱是完全奉献自身的爱情方式。它决不只是男女生殖器官的接触，而引起内分泌系统的交流。人在性爱中失去了自我，无保留地、无条件地、无时间性地把自已交付给所爱的对方，渴望为对方接受而与之合而为一”。可见，婚姻中的性结合，是男人和女人真正享受上帝为他们所设计的美满的唯一途径。正因为如此，性生活必须在交付自身的永恒的婚姻内实施。“所以，性爱只能是夫妻之间诚实的表现爱的方式”，“性爱是以婚姻为归宿的”。^①

由此，现代有些伦理神学家^②认为，作为婚姻神学的主观因素，就是“夫妻之间相互的亲切关系以及二人之间的爱”。夫妻之爱在婚姻中占首要位置，“婚姻首先是男女之间爱的结合”。于是，他们把教会过去关于婚姻的主要目的和次要目的即生育子女和互相帮助与治疗情欲等作了修改，断言“现今教会的教导承认，婚姻、夫妻之爱、夫妻的结合不只是为了生育而存在的手段或方式，而它们本身就具有个人的、伦理的、宗教的价值”。换言之，“这种结合有独立的价值，并不仅仅是因为能生育子女才有价值”。^③

显然，现代有些伦理神学家意识到，在现代社会人格越来越受到尊敬的时候，如果把婚姻看作生育子女和免除情欲的手段，岂不无视个人的尊严和个人的价值？他们认为人类行为之所以成为人类行为，正是由于它实现着人的意识和意志。而在意识和意志中占首要地位的夫妻爱的结合也应该在客观伦理价值中占首要地位。再者，人本身是有自由意志的，人不是上帝手中无意识的工

① 金象远：《性爱·婚姻·独身》，第5、6、13、8页。

② 封·依代勃朗、陶姆、大卫等。

③ 大卫：《天主教关于婚姻理论的新观点》，第64、66—67页。

具。所以，婚姻、夫妻爱的结合虽然同生育子女有本质的联系，但它本身具有不可忽视的个人的、伦理的、社会的、宗教的价值。

总之，现代婚姻神学对夫妻之间的性爱既正视又重视，对于它的个人的和伦理的价值，乃至社会的和宗教的价值，也极为强调。现代婚姻神学阐述性爱的意义和价值，称赞“人勇敢地把自已的心和生命，把自己人格的永恒价值奉献给另一个人，一个常有神秘莫测不可知因素在内的另一人”。“他们彼此做了人间可能有的最完全的、最无保留的自我奉献”。他们真正做到了“人间最亲密无间的你—我融合”，实现社会的基本细胞——美满的家庭生活。^①

至于宗教价值，现代神学家解释，教徒的婚姻由于通过教会的宗教礼仪而神圣化，教徒的这种婚姻、夫妻之间纯真的爱成为一件圣事，它象征着基督与教会的结合。他们有意识地遵循上帝的意旨，参与上帝的造化工程，承担传衍新生命的使命。

可是，除了基督徒之外，这种纯真的爱在非基督徒夫妻之间也是普遍存在的，他们的婚姻纵然没有领受宗教的礼仪而不具圣事性，但是否也就有了宗教价值？神学权威拉纳的回答是：“当一对男女缔结婚姻时，不管他们意识到没有”，“它本身具有上帝的成分，因为它包括着整个的人和人的前途”。所以，不信教的结婚男女不知不觉地都按照上帝的计划，实践着上帝的造化工程。^②

为此，现代婚姻神学毫不含糊地宣称，“性爱应该受到尊重。”最近，罗马教廷在关于人工怀孕的文件上，向神学家，尤其是伦理神学家再一次发出呼吁：“希望他们更深入地研究并向教徒介绍教会关于性爱和婚姻教导的内涵。”总之，性爱是“既有人又有上

① 金象选：《性爱·婚姻·独身》，第62—63页。

② 拉纳：《婚姻》，1970年版，第5—6页。

帝成分的夫妻之爱”，而这种“真正的夫妻之爱起源于上帝，而最终归向于上帝神圣的爱”。^① 这就是说，在现代天主教伦理神学那里，任何婚姻和夫妻之爱都是上帝所设计，完全可以纳入上帝造化工程的轨道。

2. 婚姻的不可解除性。罗马天主教会认为夫妻的恩爱生活是上帝所设计的，从而又推断出，婚姻既是神圣的又是不可解除的。教会经常援引《旧约》上“凡上帝所结合的，人不可拆散”的话，一而再地为其“婚姻不可解除性”的论断作佐证。教会还说，在《新约》中，耶稣本人对于婚姻不可解除性的思想也是肯定的和始终如一的，耶稣常常以绝对的语句宣布，夫妻不再是两个而是一体。所以，任何合法有效的婚姻都是不可拆散的，教徒的婚姻由于耶稣提升为圣事使得这不可解除性尤为坚固而不可摧毁。总之，婚姻是圣事，不是普通的契约，所以绝对不允许离婚。

教会在许多次大公会议上，特别是16世纪后的一些大公会议上，曾着重研讨婚姻问题。第一，确认教徒婚姻的圣事性；第二，断言教徒婚姻的绝对不可拆散性。婚姻的不可解除性对教会来说是一个坚定不移的原则问题。

果真，在主张现代化的梵二会议上，对许多问题作了革新，但在婚姻永恒性问题上寸步不让。会议文件断言：“婚姻是上帝所建立的”，“夫妻生活和恩爱的密切结合”是“上帝的法律”即自然法“所制定的”。所以，“这种神圣的锁链”对婚姻契约的“当事者是无可挽回的”。这种神圣的锁链对于延续人类、子女命运、家庭本身和社会的稳定和繁荣等都有好处，所以“要求夫妻必须彼此忠实，需要一个不可拆散的团结”。文件甚至还提出，任何矛盾

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第48—49节；《尊重生命的开始和生育的神圣性》，1987年2月22日。

也不允许拆散婚姻，例如“即使多次不能如愿以偿地获得子女，婚姻仍然是二人终身的契约，仍然保有其价值及其不可拆散性”。文件结论说：“由当事人互相授受其自身的自由行为而实现的婚姻，不仅在上帝面前而且在社会面前都是一个不可动摇的坚强制度。”^①

可是，在现代社会生活中，离婚与再婚的现象不断发生而且日益增多，天主教会不是世外桃源，教徒不可能不受影响。尽管有严格的教规在制约，但依然有离婚和再婚的案件频频出现，而且不少教徒对婚姻不可解除性的观念也在转变。例如美国天主教界的抽样调查，60年代，50%的教徒反对离婚，到80年代，只有10%左右的教徒认为离婚是不对的。美国天主教家庭的离婚案已不再是罕见的事了。

可见，教徒们并不愿意接受教会所一贯坚持的原则，他们的婚姻道德观念随着时代的推移在发生变化。

针对这种情况，教皇保罗六世于1968年发布的《人类生命》通谕，一方面谴责人工节育和堕胎，一方面重申婚姻的不可解除性。1979年，现任教皇约翰-保罗二世面对婚姻不可拆散的难题，向美国主教团和美国教徒们大声疾呼，基督徒的婚姻是“不可拆散的，不可反悔的”。“不幸，婚姻由于人的自私而被人抛弃，或者变成一种暂时性的合同，附带随时可以终止关系的条件。我们应该站起来，坚决地维护婚姻的不可解除性”。

1980年，全世界主教聚集罗马，再一次研讨家庭危机时，这位教皇又发表《家庭团体》文件，坚持教会关于婚姻的传统立场，告诫教徒维护家庭团体的稳定和永久性。

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第48—49节。

1983年，由教皇签字、教廷公布的新《天主教法典》中，第一千一百四十一条明文规定：“法定的有效婚姻，除死亡之外，任何人间权力，或任何原因，都不得解除。”于是把离婚或再婚列为非法，而且对违反者来说，即使没有革除教籍而参与宗教礼仪，也不得领受圣事如圣体（新教称之为圣餐）。

然而，事实上，现今有些教徒虽然服从现行的教会法典，但内心并没有真正想通。有的并不想背离其宗教信仰，但不愿接受难以理解的教规。于是，在教徒中离婚与再婚的案件也就日益增多了。

对于业已离婚或再婚的教徒的两难处境，许多神职人员极为关怀，他们试图使现代婚姻神学在不改变教会所坚持的原则的前提下，能够给不幸的离婚或再婚的教徒以安慰。既不想排斥他们，也不想增加他们的压力，想方设法免除他们内心的宗教罪恶感，使他们问心无愧，幸福地过家庭生活。

现今，有些神学家回忆，教会几个世纪以来，一直斩钉截铁地宣告，教徒的婚姻圣事除了当事人一方死亡之外是绝对不可解除的，可是它拿不出使人信服的证据说明为什么世界上没有任何权力或任何原因可以使婚姻圣事解除。不少神学家著书立说，探索离婚和再婚的可能性，希望有朝一日教会可以允许离婚和再婚。

现代婚姻神学基于目前的教徒生活现实，指出教会关于婚姻不可解除性的教导已不切实际，教会一再强调传统道德规范，而对离婚和再婚的教徒采取隔离的做法，迟早会成为不可能。因为这样持续下去，不仅挫伤教徒的宗教感情，而且难免会给教会制造危机。教会的教导常常与社会现实脱节，不仅使人怀疑其传统

的道德规范，而且也使人怀疑其伦理导师的角色。^①

有的学者从婚姻不可解除性的立法依据上进行探索，如专门研究教会法的安培尔（Jean-Marie Aubert）说，教会法典中许多条文原来是根据生活习俗写成的。教会的伦理道德规范不能只从一种纯粹由上而下的路线中产生，而必须根据现实的生活经验，从一种由下而上的路线来产生。例如婚姻不可解除的理论，由于不符合现时代实际，正在逐渐僵化、公式化，乃至视作一个信条。其实，《圣经》上的话也不应绝对化。上帝对人类的爱，基督对教会的爱可以作为婚姻的象征，可是我们毕竟是人，我们应当把婚姻看作是一种人的经验，通过这经验让上帝和基督的爱显示出来。现今把上帝和基督对人类不可分割的爱变成法理性的人间不可解除的约束，即使这种约束意义的内涵——夫妻之爱已经消失了，这种约束也还依然存在，这岂不是一种法理上的造作？

德国著名的伦理神学家海霖也有类似的想法和见解。他认为，婚姻不可解除性虽说不能否定，但婚姻不可解除性这一观念是一个根深蒂固的法律性观念。由于这个观念，虽然夫妻间所有人间关系的迹象已经无可挽回地消失和死亡，可是婚姻的约束依然存在。由于这永久性，从而又产生了把离婚或再婚者排除在教会及其圣事之外的规定。现在看来，对这规定作任何修改，必须先和它所依据的永久性和不可解除性的观念进行系统的和理论的搏斗。

另一位德国籍的耶稣会神父大卫（J. David）直截了当地指出，过去许多神学家犯了错误，把狭窄的法律观念应用到丰富多采的

① 参阅麦柯弥：《离婚与再婚》、《离婚——牧灵工作的一个难题》，见《神学论集》，1982年第54期；柯迪：《对教会内权威之抗拒——一种多元学科的透视》，见《神学论集》，1984年第60期。

婚姻神学上，希望现代神学家对有关婚姻的法律观念作新的反思。

美国著名的伦理神学家麦柯弥对安培尔等关于婚姻不可解除性的法律根源的分析不无赞赏。的确，社会发展史证明，在工业化时代之前，90%的家庭在农村。为了社会结构能够继续存在下去，维护家庭稳定是夫妻不可推卸的一个重要的责任。再者，那时候婴儿死亡率高，平均寿命也只有现在的一半，社会的经济、家庭的延续都需要足够的人来支持。离婚便成为不可想象的事。显然，那时候爱不是婚姻的必要因素，至少在婚姻开始时如此。在这环境中，忠诚和不可解除性深深地刻在社会结构中，从而组成法律条文和形成法律观念加以固定。现时代，所有这些都已经变化，社会结构城市化，妇女进入社会劳工界，婴儿死亡率大幅度降低，平均寿命戏剧性地增长。现今夫妻结合在一起的主要力量是互相的爱。忠诚不再刻在社会经济结构中，它只能是一项应当努力实践和追求的目标，它可能遭到失败。由于这些情况的变化，教会应当修改过去的婚姻观点，符合现代社会对婚姻的看法。教会不能不考虑放宽婚姻不可解除性的某些规定。

比利时著名神学家斯莱贝克也认为，婚姻是一种人类历史的现象，不可能用单一的方式给它下一个一劳永逸的定义。对于婚姻这一事实，应当结合支持它的社会、心理、文化和经济等各种因素加以综合考虑。婚姻不可解除的条件不是不可变的。婚姻由于时常不是很圆满地实现，所以我们以传统的观念和法律等来对付婚姻的破裂。现今，从个人和相爱的观点来透视婚姻，婚姻的不可解除性不是由于它本身是一种制度，而是应当设法努力完成的一项事业。实现美满的婚姻是最好不过的事，但跟以往相比，现代社会不再把婚姻看作是一种传衍后代的组织，而看作是受到社会保护的一种个人的事业。

由此可知，现代天主教一些开明的学者和神学家都希望教会

领导不要拘泥于传统的道德规范，而正视现代社会所发生的变化以及由此而突出的个人尊严。他们希望教会最高当局不要根据旧的观点贸然作宣判，把离婚和再婚的教徒拒之门外。他们这些思想和言论并不是对抗教会和教规，更不是提倡离婚和再婚，而是而对目前教徒中业已出现的离婚和再婚的现象，希望教会采取宽容和开放的态度，尽可能给予合情合理的处理。因为他们认为，对于离婚和再婚的教徒首先要谅解，不能轻易去判断他们的良心。在他们看来，有些所谓不合法的婚姻和家庭，情况是极其复杂的，不一定是坏的教徒，有的依然是很好的教徒。如果对业已建立安定的家庭的再婚者再一次加以拆散，而恢复原先的婚姻，是否就理想和可取？如果规定离婚者终身不得再找一个婚姻伴侣，在伦理上则是可悲的，在《圣经》上是否有充分根据？诸如此类，问题错综复杂，务必慎重考虑。

现代伦理神学家建议，当前对教会及其有关的神职人员最好的办法是：对教徒们进行婚前有效的辅导工作，阐明婚姻圣事的神圣性。明确教会极不赞成离婚，防止离婚事件的发生。对于已发生的离婚事件，则想方设法使之破镜重圆。应当特别注意的是，在对待这种案件时，当事人的人权优先考虑，然后给予法理判断的确定性。总之，现代伦理神学家认为，教会的基本思想是不变的，不过由于社会环境和文化等关系，在政策上不能不作适应的变化。例如海霖指出，面对现实，问题老拖下去不解决不是办法，然而目前要教会在政策上来个突变，也未必现实和有益，不妨先采取宽容的原则和暂时放在一边的政策或许较为理想。^①

① 麦柯弥：《离婚与再婚》、《离婚——牧灵工作的一个难题》，见《神学论集》，1982年第54期；大卫：《天主教关于婚姻理论的新观点》，1967年版；金象遒：《离婚与再婚》，见《性爱·婚姻·独身》，1974年版。

显而易见，对教会当局来说，离婚和再婚问题是一个极为棘手的难题，迄今未曾作出令人信服的解答。就是在现代开明的伦理神学家那里，也是各抒己见，处在探索和议论过程中。

3. 节育与堕胎。梵二会议和现代婚姻神学虽然不再强调婚姻的主要目的是生育和教养子女，但是继续根据《圣经》上关于“你们要生育繁殖”的教导，主张婚姻“本质上是以生育和教养子女为目的”，并且宣称子女是婚姻无与伦比的成果，对父母、家庭和社会都有好处。所以，夫妻之爱（性行为）理当实践婚姻的使命，传宗接代和教育子女。这不仅是夫妻双方为了自己的家庭应负的责任，而且也是为了社会的利益应尽的责任和义务。^①一言以蔽之，婚姻具有孕育新生命的不可推卸的使命。

关于婚姻本质上导致生育和教育子女这一目标，教会内部各派似乎并无异议，但是对婚姻中夫妻性生活是否一定要同生育子女联系起来，却出现了分歧，形成两种不同的倾向。梵蒂冈官方坚持教会的传统婚姻观，主张按照上帝赋予人的本性，尊重人性的尊严，遵循夫妻性行为的自然客观规律，去实现生育子女的使命，所以反对任何人工节育或堕胎等阻止繁衍人类的行为。

但是，有些现代伦理神学家则认为，现代婚姻主要是男女爱的结合，这结合不仅仅是由于它能生育子女才有价值，而是更有其独立的价值。所以在保持婚姻生活对生育子女的本质关系和人性尊严时，也可以让个别性行为仅仅为了增进夫妻之爱，而不一定直接为了生育子女。至于采取什么方法不怀孕是次要问题，应由夫妻双方来决定。这就是说，在现代婚姻神学中，夫妻之间的爱在婚姻中占居首要位置。^②

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 50 节。

^② 大卫：《天主教关于婚姻理论的新观点》，第 66—87 页。

于是，生育的伦理性在现代婚姻神学中，继婚姻与性爱之后，又成为一个极为重要的研讨课题。

梵二会议于1965年12月7日公布的《论教会在现代世界牧职宪章》的文件断言，夫妻性行为的“伦理性，并不仅仅以个人的诚意及其动机的评价为标准，而应以人性尊严及其行为的性质为客观的取决标准。在真正夫妻之爱的交织中，要尊重互相授予及传生人类的整个意义”。简而言之，罗马教廷坚持婚姻为生育子女的传统原则，夫妻之间的性行为必须遵循生育子女和延续人类这一自然的客观规律。为此，文件又指出，现在有些夫妻在处理自己的婚姻生活时，或是由于“生活环境的阻挠”，或是由于“子女的多少”问题，而“擅自采取不正当的手段，甚至不惜犯杀害婴儿的重罪”。教会认为，“在上帝规定的传生人类的法律和培养夫妻真正恩爱之间，不可能有真正的矛盾存在”。所以，“教会子女在调节生育问题上，不得采取教会教导当局在解释上帝法律时所指责的途径”。于是文件郑重声明，任何人工避孕都是不允许的。至于堕胎，教会则更是一贯反对，因为它杀害生命，它是一种“可恶的罪行”。^①

1968年7月25日，教皇保罗六世颁布的《人类生命》通谕中特别谴责避孕，声称避孕本身是一种本质上坏的放荡行为。教会反对避孕，谈不上刻板或教条。这是一个基本伦理准则，不允许任何例外。决不能假借为了保护和促进个人、家庭和社会的好处，而把本质上坏的放荡行为看作积极的正面行为。“关于避孕问题教会所教导的准则，不属于神学家之间可以自由讨论的题材，谁唱反调，就是把夫妻的道德良心引入歧途。”通谕由此重申，教会关于婚姻及其生育子女的教导是万古常新永恒有效的，婚姻中的性

^① 《论教会在现代世界的牧职宪章》，第51节。

生活具有“上帝所愿意的不可分割的双重意义：交融意义和生殖意义，人不能自己加以破坏。通过这亲密关系，夫妻结为一体，根据天赋的神圣规律，衍生新一代”。通谕最后强调：“夫妻之爱必须是完全合乎人性的、排他的、并导向新生命的。”

这里所谓“完全合乎人性的”，就是指性爱不能仅仅为了自私的享受和肉体上的快感，而应当遵循上帝赋予人的人性尊严和人类生殖的客观法则。

所谓“排他的”，就是指只能由夫妻之间性爱本身来决定生育问题，不得任何第三者介入，即包括采取任何不符合自然的人为方法阻止生育，如避孕工具和绝育手术等。

所谓“导向新生命的”，就是说夫妻的性行为本身是为了孕育新的生命，所以性爱与生育是不应分开的；不能只要前者，而排除后者。

总之，教会认为，性爱不只是孤立的一个生理问题，而是夫妻双方把自己完整地交付给对方的表现。其本质上是导致新生命的诞生，以及尊重新的生命。唯有如此，才是道德的。排除生育的性结合，一是不把自己完整地交付给对方，而只是为了满足自己；二是玩弄自己的生殖能力，也即忽视和侮辱了自己的人性。所以，没有任何理由可以允许夫妻的性行为故意地避免生育。人的生命是上帝给予的，人只有管理权而无生杀权。《人类生命》通谕第十四节上这样写道：“我们要再一次声明，应当绝对排除把一切在夫妻性生活的准备阶段，或在实施阶段，或在其自然结果的发展阶段，企图从目的或方法上使怀孕成为不可能的行为视作合法的节育方法。”

不过，在诸如此类的强调之后，教会也认为，至于选择不孕期，则是另一回事。夫妻并没有故意阻止生育的进程，这是符合自然的安排。它不违反伦理原则，教会是允许的。

基于这些理论，教会最后郑重声明，任何政府或权力，如果对夫妻生育的自由加以控制，都属于侵犯人格尊严和正义。凡强制推行避孕、绝育和堕胎的，教会一概予以严厉的谴责。同样，在国际关系中，如果经济援助附加妨害生育的条件，这也是违反正义的。^①

然而，人们发现，《人类生命》的发表并未统一教徒的思想而获得各教会的一致拥护，相反却引起极大的争论，出现一片反抗的浪潮。不少报刊评论说，罗马教廷投下了一颗重型炸弹，挑起了现代伦理神学关于性伦理的大论战。更有人形容这是教会内部的一次大地震和大出血，因为不少教徒，包括神职人员，因此离开了教会。事实上，已有许多教徒早已不顾罗马教廷的禁令，根据当前社会意识和社会价值，作出自己的判断，实施了各种避孕、绝育或堕胎手段。

那些与教徒们直接打交道的神职人员，也不能只照本宣读而不顾实际。他们面对现实，不能没有感想或看法。于是，有的起来反对，有的则提意见。更多的，主要是伦理神学家，作理论探索，以求合情合理的解答。

例如加拿大的主教们公开表明自己的意见，拒不接受《人类生命》通谕中处分人工避孕的决定。美国伦理学教授柯伦指出，教会不应该不加区分地处分避孕与绝育；即使是绝育，在某些情况下，也是允许的。柯伦教授为此遭到罗马教廷禁止讲学的处分，可是不仅他本人没有服从，而且还得到北美七百五十多名伦理神学家和其他各种神学家的支持。美国 24 名修女对《人类生命》通谕更是置若罔闻，在报刊上签名支持堕胎，抗议教会不关怀妇女的

^① 《人类生命》，第 9—16 节；同时参阅教皇约翰-保罗二世于 1981 年 11 月 22 日发表的《家庭团体》，第 29—32 节。

难处，妨碍妇女的身心健康。

欧洲各地主教团也相继发表声明。如奥地利主教团从另一个角度进行解释，宣称通谕中没有说采用人工避孕方法是“大罪”，那么如果有人犯了不符合通谕教导的错误，不应该认为这样便背离了上帝，因而必须先忏悔然后去领圣体（即圣餐）。弦外之音，采用人工避孕者纵然不遵守教会的教导，但其良心不见得有意违背上帝。

瑞士主教团的声明中则直截了当地指出：“如果一对夫妻真心诚意地接受传衍人类生命的使命，而且也真正努力按照上帝的意旨实行夫妻之爱，那么在个别情况下，没有遵循通谕的指示去调节生育，只要他们并非出于自私的动机或贪图世间的快乐……他们不必认为自己在上帝面前是有罪的。”

可见，许多地方教会的领导并不认为“罗马说了算”（Roma Loucta, causa finita），一字一句地照搬通谕，去苛求或指责进行人工避孕的教徒，而是体谅有些教徒们的困难处境，力图消除他们思想上的不必要的十字架重担。

有些伦理神学家则指出，教会不应只是消极地反对和禁止，面应积极地阐明道理，提高认识。面对某些国家和地区节育的重要性和迫切性，任何人工节育是否一概排除？堕胎问题是否可以预防？教会如果能够提出积极的方法，比单纯地反对和禁止将会有效得多。反之，“如果天主教人士不注意节制生育的重要性，这个真空将被最不文明的方法堕胎来补救，或是政府要强制有两个以上子女的夫妇实行节育措施。届时，天主教人士只有白白地浪费时间谴责这些罪恶上”。^①

更有一些伦理神学权威如麦柯弥、海霖和拉纳等人甚为中肯

^① 金象彦：《人口问题与调节生育》，见《性爱·婚姻·独身》，台北，1974年版。

地提出，对于《人类生命》和教皇所制定的准则，需要明智地加以解释。往往一个真理本身同其在历史过程中个别文字的陈述是有些区别的。当然，失之过宽不可取，但是任意判定为大罪也不合适。尤其对于尚待进一步精确化的理论，简单地说成为一个不可更改的原则，难以不给教徒作错误的指导。总之，在有关性伦理道德问题上，情况极为复杂，务必仔细地分析，谨慎从事。特别在未获得最佳答案时，应循循善诱，避免作过早的断言或宣判。^①

绝大多数现代伦理神学家认为，堕胎是不允许的，但是节育不能草率地全面否定。人工避孕目前难以下一个确切的判断，需要进一步分析研究。

面对不少地方教会和许多著名伦理神学家相继起来辩驳和反对，罗马教廷甚为恼怒，一而再、再而三地发表通知和指示。自从1968年颁布《人类生命》通谕二十多年来，几乎年年重申夫妻生活的伦理准则问题。

如现任教皇约翰-保罗二世曾多次宣讲教会关于性伦理道德的原则，同时也批评一切持不同意见的反对者。1980年夏，他在巴黎接见法国主教们时，针对教内外强烈的反抗浪潮，严厉地批评开明的伦理神学家。他说：“教会有关伦理的教导不能与那些求助于大众传播媒介为自己壮声势的神学家们个人得出的结论或个人所有的直觉混为一谈。”

又如1989年2月16日，梵蒂冈官方报纸《罗马观察家报》再次声明天主教的一贯立场和基本原则，宣称教会关于夫妻生活的

^① 麦柯弥：《离婚与再婚》，见《神学论集》，1982年第54期；《伦理神学中的方法论》，见《神学论集》，1980年第62期。关于堕胎，伦理神学家们接受教会的观点，但是对于个别特殊情况，也有保留。

伦理准则问题是明确的和坚定的，“《人类生命》中所阐明的关于避孕的伦理准则，不允许任何例外”。有人把这一教导看作过分“严厉”、“刻板”和“强硬”，并认为“如果继续按照这些解释讲授和坚持这些伦理准则，有可能……丧失群众”。其实，“谁想实践一个真正完全符合人性的生活和攀登完善的境界，就必须遵守这些伦理准则。”

在《人类生命》通谕发表 25 年之际，现任教皇假借纪念之名，再一次宣扬教会的传统伦理原则，进一步强化保罗六世的观点，显得更为维护传统，更为坚持原则。他说：“保罗六世在论述避孕行为本质上是违禁的和不道德时，教导我们，这样的道德标准不允许任何例外，任何个人或社会的环境永远不能使这一行为成为合法。”这位教皇还特地指出：“教会在伦理方面的教导直接来自上帝的启示，所以决不许可有任何怀疑。”

如此不断地大声疾呼，可是罗马教廷发现不少“具有批判精神的”开明神学家以及追随他们的信徒们，依然置若罔闻，不尊重教会的权威，不服从教会的教导。在罗马教廷看来，这批人丧失立场，背离原则，随波逐流，赶时髦，宁可“采用人文科学所使用的标准和仅仅采用社会文化的标准”，去判断夫妻生活的伦理性，使天主教的伦理传统准则丧失殆尽。罗马教廷深为这场夫妻生活伦理性问题的争论难以控制而忧心忡忡。^①

1993 年 10 月 5 日，罗马教廷又颁布一个题为《真理的光辉》的新通谕。这是一份伦理道德的通谕，也是教会有史以来第一次系统阐述伦理道德的立场和基本原则。

这份长达 175 页由三部分组成的新通谕，旨在挽救当前伦理道德的危机，特别是教会内部关于性道德方面的混乱现象。

^① 参阅：《天主教文献》，巴黎，1989 年第 1979 期。

第一部分阐明伦理思想必须以《圣经》为基础。

第二部分是通谕的重点，主要针对当前伦理神学出现的一些动向，从理论上对这几年来争论作综合性的解答，力图把当代伦理神学纳入传统的经典伦理神学的轨道。

约翰-保罗二世宣称，人的行为本身同其后果有着不可分割的密切联系，一切伦理论断既要考虑行为者的意图、良心和自由，又要衡量行为的后果。在解放自己的自由时，不能不注意自然法的种种规定，以免滥用自由。所以务必估计到良心的主观性，从而加强律法的客观意识。教皇由此批判当前某些伦理思潮怀疑乃至否定传统的道德规范和价值，把个人的自由与良心看作“绝对权威”，使自由与良心成为“一切道德价值的根源”。实质上，“人类理性的自主性并不意味着凭借理性就可以创造伦理道德的价值和规律”，这样只会导致“极端的个人主义”。教皇论述道德规范的普遍性和永久有效性谁也无法否定。换言之，自然法中放诸四海皆准的一些禁令，无论何时何地，任何个人都有遵守的义务，不能找借口违反。教皇不指名地指责某些伦理神学家违反教会的传统教导，任意篡改某些原则性的规定，例如对避孕、婚前性行为等作所谓符合社会要求的处理。

通谕第三部分论述教会伦理教导在社会各领域中的作用。

这份通谕虽说是为各地主教颁布的，但就其内容来说，主要是为天主教大学和修道院的神学和伦理学教授和研究者撰写的。通谕呼吁他们与教会的训导保持一致，警惕当前某些不良思潮。必须坚持真理和原则，坚信自己的信仰与伦理道德有着不可分割的联系，以自己的坚定信仰去捍卫教会的伦理教导。

教皇向开明的伦理神学家发出警告：“教会所教导的原则，不属于神学家之间可以自由争论的题材，谁唱反调，就是把教徒的道德良心引入歧途。”

1993年圣诞节前夕，教皇约翰-保罗二世向罗马广场上两万多名教徒讲话时，再次宣传《真理的光辉》的思想，批判当前某些伦理思潮曲解个人自由和良心，妄图建立一个完全主观的道德判断。由此，他严厉谴责堕胎、避孕等，称之为不道德的非法行为。

罗马教廷为了贯彻其伦理道德观，在1994年元旦祝词中，向全世界重申其《真理的光辉》的思想，公开反对业已为不少人民和地区日益接受的避孕、堕胎和绝育等手段。同时再一次告诫其教徒不要为当前某些伦理思潮所左右，干一些上帝所禁止的坏事。

同年夏季，教皇约翰-保罗二世在其新出版的《跨越希望的门槛》一书中，对记者关于教会和教皇的伦理道德教导为何不仅不为众多的人所接受而且还常常遭到强烈的抗议的提问，作了如下解答：“有些人认为，在道德尤其在性伦理上，教会和教皇没有迎上当代世界日趋自由风尚的主流。世界往这方面发展，所以使人觉得教会在退步，或者世界正在远离教会。”其实，当前人们的伦理道德思想之所以与教会的传统教导背道而驰，原因在于社会上不正当的宣传和教会内部有些人的互相呼应。这位教皇随即指责说：“大众传播媒体使社会惯于听取那些使‘耳朵发痒’的东西。^①情况更糟的是，神学家尤其伦理学家与传播媒体联合，把他们那些违背‘正确道理’的言论和著作广为宣扬。”“教会对‘我该做什么善事，才能得永生’的问题，应该提供一个坦率的答案。”事实上，“基督早就警告过我们，得救的道路不是宽广舒适的，而是狭窄难行的。我们没有权利抛弃这种观点，也没有权利改变它。这是教会训导当局的忠告，也是神学家尤其是伦理学家的责任。他

^① 使耳朵发痒的东西比喻新奇的东西。

们既是教会训导的合作者，就有他们特别的责任”。^①

可是，罗马教廷的一系列指示和不断的警告是否能达到其预期的目的？众所周知，不仅教外人士不予理睬，就是教会内部的不满和对抗情绪也越加高涨。据 1993 年盖洛普民意调查证明，87% 的北美天主教徒认为节育由夫妻双方自己决定；83% 的教徒认为，为了防止爱滋病，避孕工具是可取的；50% 的教徒认为堕胎在很多情况下是合法的，只有 13% 认为非法。再就德国每年有近 2 万名教徒由于不满梵蒂冈官方的伦理教导，特别是性伦理方面的禁令，而离开教会，也足以佐证。

这场伦理神学特别是性伦理方面的争论正在继续，方兴未艾。

4. 人工授精。在人工避孕等伦理性问题尚在辩论时，人工受孕却从相反方面又提出伦理道德问题。罗马教会立刻像对待人工避孕一样表示反对，宣称“婚姻并无授予夫妻获得子女的权利，只是授予履行生育的自然行为的权利”，所以在夫妻之间合乎自然的性行为之外运用性机能来获得子女，本质上是不合法的和罪恶的。教会认为任何人工授精都是违反伦理道德的。

特别在 1984 年 9 月 15 日，教会内部法国里尔天主教大学附属医院成功地完成了人工授精实验，诞生了天主教的第一个试管婴儿时，罗马教会最高当局大为震惊，随即于次年 2 月 22 日发布《尊重生命的开始和生育的神圣性》文告，指责试管婴儿实验的非人道，宣称孩子是夫妻双方爱的行为的结果，不是第三者包括医学技术和生物技术可以任意插手的产品或商品，告诫教徒必须遵守合乎人性的自然规律，尊重人的生命的诞生。

文告认为，夫妻性爱之适合于生育子女，乃是婚姻的本质，如此受孕才是合法的。如果子女不是父母即夫妻所特有的行为的果

^① 参阅约翰·保罗二世，《跨越希望的门槛》，台北，1995 年版，第 224—226 页。

实，则丧失了婚姻应有的完整性，便是反伦理的。“生命这一礼物必须在婚姻中通过固定而专一的夫妻行为而获得。”因为，“婚姻果实和婚姻意义的紧密关系的道德价值基于人的共融——包括肉体 and 心灵的共融，夫妻双方‘身体语言’中互相表达他们的爱情，这爱情既有‘夫妻的意义’又有‘父母之心的意义’。夫妻互相献身的结合行为也就开辟了生命的机会……一个人的产生必须是夫妻之爱的果实”。所以，“在夫妻身体外完成的受孕，就失去了身体语言和夫妻共融的意义和价值”。换言之，“它缺乏伦理性法则所要求的性关系，即男女双方实践互相献身而在真正的爱之中生殖的关系”。由此可知，任何医学技术取代婚姻行为，是不道德的。教会鉴于“干预人类生育过程的科技不断蔓延所引起的严重的道德问题，以及影响人自受孕时开始的生命、人的尊严、性爱和传衍生命所应受到的尊重”，郑重声明任何医生或生物学家“都不能因具备科学专业职权而理直气壮地宣称可以左右人的生命来源和命运”，一切试图或假定在性爱之外“制造一个人，都是违背道德的，因为这些行为同时违反了人类生育和夫妻结合的尊严”。所以，“不允许施行人工受孕”，反对“第三者（医生、生物学家、施行人工生殖者……）侵犯夫妻天赋的权利”。^①

可是，通过人工授精喜获贵子的那位信奉天主教的母亲却说：“我们真想要一个孩子，这就是由于爱。”这位母亲还说：“教皇不可能懂得这是母亲的天性。”

《尊重生命的开始和生育的神圣性》的发表，同《人类生命》一样，在天主教伦理学界引起一场极大的风波，促使天主教伦理神学家作更深入而又更广泛的探讨。

^① 《尊重生命的开始和生育的神圣性》，1987年2月22日，见《天主教文献》，巴黎，1987年第1937期。

麦柯弥和海霖、柯伦三位教授是以开明著称的天主教伦理神学家，他们早就指出，教会宣称“即使为了医疗目的，也决不可以配偶行为之外使用性功能”，以及不加区分地把任何人工授精方法等同于手淫和自渎，甚至谴责为“反道德的和罪恶的”。其实，“在今天有地位的神学家赞成这个结论的，为数极少”。特别如采用丈夫的精液作人工受孕，已为很多神学家所赞同。

麦柯弥对于一些不能怀孕的教徒们的感受深表同情，承认排除人工受孕手段，对他们来说是个悲剧。

麦柯弥提问，夫妻之间的性行为与生育有否必然联系？如果出现例外，怎么办？难道孩子只能产生于夫妻之间的性爱行为，而不能产生于夫妻之间另一种爱的行为？他同海霖和特洛阿封丹（Troifontaines）为了这个伦理问题，曾专门学习这方面的医学知识。他同海霖等主张，对于夫妻的性行为要有一个整体的观念，过分偏重于生理的自然方式，或单纯地从生理过程上去考虑，以至认为不可改变、中断或阻碍生物生理过程的自然发展，这就与动物之间的交配无所区别了。必须充分注意到人性及其人格的主观因素，作为人的行为的内在动机所给予外在生理过程的意义。换言之，重点应当放在人之所以为人及人与人的关系上。这就是说，应当以人性为根据的人格尊严作为伦理判断的准则。基于这个观点，对于产生人的新生命的生物生理过程的任何变化，不能先验地加以排斥或不加分析地予以否定。问题在于这种变化是否使人活得更像人？是否积极地或消极地影响人际关系？是否增进或破坏人类存在的基本价值？所以，如采取丈夫的精液人工受孕的方法，无疑出于夫妻之间相爱和渴望子女的动机。有了子女，会使这对夫妻更幸福、家庭更美满、生活更充实。这种通过医学技术的人工授精方法就难以称之为不正当的和反伦理的，更不能与手淫或自渎相提并论。

麦柯弥等人的这种解释和意见，现今基本上为不少神学家所接纳。至于采用捐赠者的精液，虽有个别伦理神学家提出在极其谨慎的条件下也未尝不可，但麦柯弥等权威伦理神学家则表示异议。其他诸如试管内受精、代理母亲即借胎怀孕，或人造子宫即使受精卵完全在母体外长大等，麦柯弥和海霖等认为，最核心的是：精子和卵子应当来自未来的父母；最关键的是：受精卵应当在母胎内着床、长大。这是夫妻之爱的结合的完整表现。如果缺少这个心理和生理过程，就应当抛弃。换言之，只要取自丈夫的精液，即使在试管内受精，而后移入母体，也就没有不可克服的伦理困难。至于代理母亲和人造子宫，显然不符合上述要求，无论对父母双方或代理母亲或未来的子女都会产生难以预料的不良后果，所以伦理上是否可取值得怀疑。麦柯弥等人认为不宜采取。

由此可知，现代一些伦理神学家对人工授精是有所分析的，虽然反对代理母亲和人造子宫，但对人工授精基本上持开放态度，这与罗马教廷反对第三者介入而排斥任何人工怀孕是不相同的。麦柯弥等现代伦理神学家在人工怀孕上所以与教廷官方教导有些相左，这与他们前面关于节育的思想是一致的。他们首先注意人的因素，尊重人的良知。他们主张按照人们运用医学技术的动机、目的以及所产生的环境和后果去衡量其伦理价值。

总之，现代伦理神学家认为，伦理选择原本取决于人的内心，并非出自盲目的冲动或纯粹的外在压力。作为教徒的良心，特别是经过深思熟虑的反省所形成的良知，既忠于内心的自我，又信任上帝，这比单纯地顺从教会传统教导和它所指示的道德规范尤为重要。教会的传统教导和道德规范理当遵守，但其理论并非是绝对的，例如在历史发展中的某个阶段，不一定是时时处处完全恰切吻合的。特别在当前极为复杂的问题上，伦理性常常比较含糊，要求划一或绝对精确，每每是一种奢望。再者，传统的道德

规范往往受到时代和法律观念的影响，对于其永恒性和不变性是值得商榷的。所以，与其让教徒处于既想服从又难以执行的矛盾冲突中，以及某些教徒因此背上沉重的罪恶包袱，不如引导他们根据自己的内心良知，作切合实际的反省和判断。事实上，最好不过的是，教会作一些原则性、伦理性的指导，并不给予具体的解决方法。在许多场合，让教徒在上帝和良心面前，自己去做最后决定；即使这决定与教会教导不一定完全一致，也应实践这决定，并对它负责。

历史上曾不乏这类事实，当教徒的良知与教会的权威之间失去平衡和发生冲突时，教徒的良知通过实践常常会找到一些解决的方法。经过一段时期考验之后，教会也体会到它是正确的。为此，有些现代伦理神学家建议，作为教会的教导，对于目前难以处理和解答的疑难，不妨采用“通融原则”或“道德宽容论”，较为适宜。《圣经》上耶稣同罪人和税吏一起就餐，就是“通融原则”的表现和象征。^①

显而易见，现代伦理神学家注意到，由于历史发展不断改变着人类社会生活的结构，以及人间的关系和各种价值观念引发出来的各种道德问题，使天主教的教导面临着严峻的考验。例如在性伦理问题上向教会的传统道德观念发出了严重的挑战；近年，随着试管婴儿的诞生而出现的生命伦理学，几乎同以往的进化论一样，向教会提出一连串的难题。

现代伦理神学家愿意同接受进化论的德日进（Teilhard de Chardin）一样，提倡开放精神，面对现实的挑战，进行大胆的探

① 麦柯称：《离婚与再婚》，见《神学论集》，1982年第54期；拉纳：《对成年基督信友的反省》，见《神学论集》，1985年第63期；金象遒：《向‘人’挑战——试管婴儿的伦理讨论》，见《神学论集》，1985年，第25期。

索，不怕触犯传统道德规范和遭受教会当局的责难或禁止，敢于发表自己的见解和意见。

现今一些伦理神学家的言论，乍看起来，似乎不符合教会的教导，甚至近乎离经叛道。其实，他们内心依然是为了维护信仰，致力于开拓教会的思想，更新教会的伦理理论，充实和完善教会的道德规范，使教会顺应时代潮流，成为伦理道德的捍卫者。

第七节 解放神学——拉丁美洲的穷人学说

解放神学是 60 年代诞生于拉丁美洲天主教会的一种神学思潮。在当代天主教现代化改革中，拉丁美洲解放神学简直异军突起，打起运用马克思主义社会分析的旗帜，揭露拉丁美洲政治经济和社会贫穷落后的阶级根源，提出进行社会正义和独立自主的解放实践。

解放神学创始者古铁雷斯（G. Gutierrez）和著名代表人物博夫（L. Boff）等神父的论著，如《解放神学》、《穷人的历史作用》、《耶稣基督，解放者》、《耶稣基督与穷人解放》等，以及麦德林拉丁美洲主教会议制定的“优先选择穷人”和“建立穷人教会”的方针，赢得了拉丁美洲被压迫被剥削的广大天主教徒的拥护。解放神学家们毅然和穷人站在一起，抛弃有利于一切剥削阶级的西欧传统神学，把宗教信仰同现实生活结合起来，使神学成为如实地反映和解答拉丁美洲教徒实际生存处境的学问。

古铁雷斯不隐瞒自己之所以选择穷人和反对旧社会的立场，主要得益于马克思主义社会学说。古铁雷斯作为神职人员，虽然不可能采纳马克思主义学说和它的世界观，可是他认为，马克思主义提出的改造社会的一种分析方法，穷人要革命不求教于它是

难以成功的。古铁雷斯在其《解放神学》一书中这样写道：“坚决采用解放一词，让人们从中可以看到蓝图。它是最明确和最直接的方式告诉受压迫者，促使他们同现状决裂，亲自掌握自己的命运。”^①他在《穷人的历史作用》中直截了当地说：“就民族运动来说，核心问题就是社会科学与马克思主义分析相结合。”^②

被称为激进派的解放神学家博夫更是直言不讳，公开声明：“解放神学常常把马克思主义当作媒介即作为思想方法和社会分析的工具来使用，这是解放神学中马克思主义的情况。根据这种情况，马克思主义有些范畴出现在信仰的词汇中是不会发生矛盾的。”博夫还说：“马克思主义即使是危险的，但并非因此就无用。特别对于了解社会现实，尤其关于社会现实的贫穷和成败问题，它是有用的。人们不能由于一个工具是危险的，就停止使用。特别当人们需要的时候，而现在我们又找不到更好的来代替的时候。”“总之，归根到底，在考察诸如信仰及其历史要求等重大问题时，马克思主义一直作为一种媒介。它有助于阐明和丰富神学中某些重要的概念，如人民、穷人历史，乃至实践和政治。”^③

正因为解放神学同马克思主义有着这样和那样的联系，再加上它的信奉者又常常同马克思主义者并肩作战，于是信奉解放神学被列为“左倾的”和“红色的”危险分子，解放神学被看作异端邪说。罗马教廷和一些坚持神学传统的保守派从而一再发指示，加以谴责。除了陆续不断的内部文件通报外，信理部于1984年8月公开发出《关于解放神学的某些观点》的通知，指控解放神学不可宽容的错误在于：“不加批判地利用马克思主义思想概念”：

① 古铁雷斯：《解放神学》，布鲁塞尔，1974年版，第50页。

② 古铁雷斯：《穷人的历史作用》，利马，1979年版，第352页。

③ 《博夫两兄弟的五点看法——关于拉辛格文件注释》，见《天主教文献》，巴黎，1984年第17期。

“使某些教徒对其他任何方法失去信心,转向他们所谓的马克思主义的分析方法”;使宗教信仰同政治革命混为一谈,信仰从而政治化,政治反被神圣化;神学完全被马克思主义的意识形态污染了;神学成为附属于政治行为的一种社会学说;破坏了宗教信仰的纯洁性,分裂了罗马天主教会,对基督教精神危害非浅。^①

60年代才诞生的解放神学,70年代即遭到罗马教廷和欧洲传统神学家们横加指责,80年代掀起世界范围的大批判。

其实,解放神学并不想标新立异反对基督教思想,只是试图融合宗教信仰与世俗生活的关系,使宗教信仰有机地体现在实际生活之中。解放神学认为,宗教信仰并不要求人们逃避现实世界,信仰来世的天国并不导致人们不食人间烟火。相反,实现来世的天国取决于人们现世的所作所为。作为真正的信徒,不可能不顾穷人的生活处境而真正体现其信仰的天国。真正的信徒既然有不可动摇的信仰理想,必然会最关心人类的命运。解放神学断言,教徒由于信仰上帝及其王国理想,势必遵循基督反对罪恶、反对非正义的教导,致力于改革不合理的生存条件,谋求公正的社会秩序。所以,信仰上帝及其王国理想,必然包含着一种社会政治内容,即反对压迫和剥削的罪恶制度,寻求建立公正的社会,而公正的社会本身就是体现上帝的王国。换言之,反对压迫和剥削,就是基督拯救人类工程的要求。没有人类解放的历史事实,上帝的王国也不会实现。人类的解放,有助于上帝王国的实现。上帝的王国始于足下。人类历史的完善,也就是上帝王国的实现。由此,解放神学提出基督的拯救工程与人类的解放史相一致的重要

^① 《关于解放神学的某些观点》,见《天主教文献》,巴黎,1984年,第17期。

命题：“拯救史就是人类历史的核心。”^①

正是基于这种观点，解放神学不接受西欧传统神学两种历史的论断，即把上帝王国的来临说成是世界最后的毁灭和人类历史的终结。解放神学认为，割裂神圣王国与世俗世界、心灵修养与社会生活之间的联系，提出超验现象与经验现象为两个独立的境界，无疑是忽视现世生活的具体实践，把上帝通过耶稣拯救人类的工程抽象化，结果使上帝的王国陷于落空的危险。

解放神学的论断是，历史只有一个，它就是基督的拯救工程，亦即人类的解放史。教徒不是生活在真空之中，而是在具体的社会里。贫穷的教徒只有反对罪恶的制度，通过建立公正的社会秩序，才能实现基督的拯救工程。可见，实现基督的拯救工程和建立公正的社会秩序，本身就是意味着上帝王国的来临。所以，基督的拯救人类史与人类的自我解放史是统一的，本身就是同一个历史。

之所以出现基督的拯救和人类实践解放的现象，原因是上帝的王国是公正的和和平的，而压迫和不平等的社会是与之相矛盾的，因而“必须建立正义而惩罚压迫者，保卫穷人的权利，使穷人不再担心受他人的奴役”。正如《圣经》“《以赛亚书》第 65 章中所说的，他们建造房屋，自己居住，种植葡萄，自己食用，并不是他们建造而别人来住，他们种植而别人来吃。每人享受自己的劳动果实”。所以，“要为不再有奴役、压迫、异化劳动的世界而斗争。这就是预告和意味着救世主的来临”。简言之，“消除贫穷和压迫，就是上帝王国来临的标志”。^②

① 古铁雷斯：《解放神学》，布鲁塞尔，1974 年版，第 156 页；《古铁雷斯谈拉丁美洲神学》，见卡贝斯特雷罗：《关于信仰的谈话》，萨拉曼卡，1977 年版。

② 古铁雷斯：《穷人的历史作用》，利马，1979 年版，第 47 页；《解放神学》，布鲁塞尔，第 175 页。

进而，解放神学论述反对不公正的罪恶现象时，主张“对于罪恶，必须有一种彻底的解放。这解放势必是一种政治的解放”。因为罪恶不仅仅指个别的或私人的事实，更应当注意历史和社会的事实。“罪恶是由各种压迫结构、人剥削人、统治和奴役人民、种族和社会阶级等形成的。”^①具体地说，“在不发达的国家，就要反对不公正的和非人的生存处境”。“建立一个公正的和友好的新的社会秩序”。^②于是，在解放神学那里，反对罪恶的压迫和剥削制度成为基督拯救工程的要求，建立公正的社会与实现上帝的王国完全联系起来并获得了统一。解放神学家从而也常常理直气壮地以上帝的名义，号召受压迫剥削的穷人反对罪恶的社会制度，进行政治解放斗争。例如古铁雷斯一再动员说：“上帝的王国与不公正的社会是不相容的。为正义而斗争，也就是为上帝的王国而斗争。”^③“凡属于上帝王国的人，就要参与受压迫的穷人的解放斗争。”^④教徒必须“为一个公正的世界而斗争，使之不再存在压迫、奴役和异化劳动”。^⑤“上帝喜欢我们在这冲突的历史中去建立正义和权利。”^⑥等等。

在博夫和索布里诺（Sobrinho）等解放神学家那里也不乏类似的口号，如“建设上帝的王国，必须同反对不公正的斗争结合起来”，^⑦等等。

为了吸引教徒参加解放斗争和提高他们的斗志，解放神学家还常常宣称上帝同穷人一起在受苦受难，许多言词富于感染力。例

① 古铁雷斯：《解放神学》，第184—185页。

② 同上书，第183页。

③ 同上书，第175页。

④ 同上书，第206页。

⑤ 同上书，第175页；《穷人的历史作用》，第47页。

⑥ 古铁雷斯：《穷人的历史作用》，第31页。

⑦ 索布里诺：《拉丁美洲的基督学》，墨西哥，1976年版，第109页。

如著名的罗梅洛(Romero)主教把上帝说成与穷人共呼吸同命运，穷人的遭遇就是上帝的苦难，穷人的呼声就是上帝的号召。就在被暗杀前罗梅洛在发表的新年祝词中还说：“人民的怨言，就是上帝的声音。”^①

其他许多解放神学家也无不借上帝或基督之名，为拉丁美洲广大穷苦群众的贫困处境大声疾呼：“记住耶稣基督临在于受饥挨饿和被奴役的人群中，临在于受侮辱和被蔑视的民族中，临在于受剥削和被蹂躏的阶级中。”^②“近几年来，基督重新出现在拉丁美洲，他让许多基督徒看到自己在穷人之中。”^③“上帝的苦难，就是那些受贫穷煎熬的人们的苦难。”^④总之，“上帝与穷人同在”，“基督与穷人同在”。^⑤

对于有些教徒的生活特殊化，或同反动派勾结在一起，解放神学家不时发出警告：“同上帝的关系，表现在同穷人的关系中。”^⑥“凡是不同穷人团结在一起的，与基督徒这个名字是不相称的。”^⑦最后，他们敦促所有教徒投入反对压迫和剥削的正义斗争：“唯有与蹂躏人的贫困作斗争，才能真正体现上帝同穷人在一起。”^⑧

解放神学家个个坚信上帝及其理想王国，但却又都采取革命的解放观点，站在被压迫的阶级一边，为受剥削的穷人利益着想。他们把《圣经》上的言论同社会实际结合起来，传递给广大贫穷

① 《消灭压迫》，马德里，1980年版，第72页。

② 古铁雷斯：《穷人的历史作用》，第31页。

③ 索布里诺：《真教会的复兴》，桑坦德，1981年版，第106页。

④ 博夫：《纯化世界》，桑坦德，1981年版，第214页。

⑤ 《拉丁美洲的灵修与解放》，第54页。

⑥ 古铁雷斯：《穷人的历史作用》，第18页。

⑦ 《消灭压迫》，第137页。

⑧ 《拉丁美洲的灵修与解放》，第54页。

的教徒，号召他们为了上帝的王国理想，投入反对罪恶的社会制度的解放斗争。如果不改造罪恶的社会，上帝的王国也难以实现。参加解放斗争，就是实践基督的拯救工程。建立公正的社会，就是体现上帝王国的理想。他们把解放斗争既看作实现公正社会的必要手段，又看作检验信仰上帝及其王国的试金石。于是，在解放神学那里，宗教信仰与社会生活紧密地结合在一起，而穷人在上帝拯救工程中起着关键作用，穷人成为人类历史的主人。

不难发现，解放神学以上帝王国为前提和穷人解放为主题的歷史统一性命题，不仅向旧世界旧社会发出了严重的挑战，而且也猛烈地冲击着教会传统思想，解放神学因此遭到教内外的非难是可以想象的。解放神学家除了在政治上和组织上遭受各种迫害外，在理论上也受到各式各样的谴责。除前面提到的指控他们陷人马克思主义意识形态外，更有人指责他们同现代政治神学、革命神学和自由神学等思潮同流合污。^①

然而，任何责难都没有使解放神学家改变自己的立场或放弃自己的观点，他们的回答依然是十分坦然而明确的。

“我不知道耶稣究竟是左派分子、社会主义者、共产主义者或无政府主义者，但有一点是清楚的，他决不是保守派、资产阶级或资本主义的保护人和鼓吹者。至少我是这样认为的。”^②“耶稣基督就是解放者。”^③耶稣基督来到人间，就是向人们宣布上帝王国来临的福音。耶稣基督号召人们从各式各样的奴役中解放出来，特别从罪恶中解放出来。而“贫穷是罪恶的一种表现”。“它与上帝王国的来临是不相符的”。教会为人类服务而存在于世界，教会在

① 参阅《关于解放神学的某些观点》，见《天主教文献》，1984年第17期。

② 莫尼埃斯塔：《解放神学与神学解放》，见《巴黎日报》，马德里，1984年3月。

③ 博夫：《耶稣基督，解放者》，巴黎，1974年版。

宣讲上帝王国时，有责任谴责罪恶。教会不可能置身于政治之外，只宣讲上帝王国的福音，而不关心人类的疾苦。事实上，“教会是由一定的生产方式所决定和限制的”。“教会不可避免地卷入阶级冲突中。它可以起革命的作用，也可以给霸权集团起为虎作伥的作用”。拉丁美洲教会过去站在富人一边，“充当霸权集团的代理人”，麦德林会议后，教会选择站在被压迫者一边，反对不公正的政治和经济制度。拉丁美洲教会不怕被称为“穷人的教会”、“解放的教会”。^①

至于神学，原本不是一无特性而永恒不变的东西。神学无非是教徒在其特定的时间、地点乃至文化因素等条件下，“对自己宗教信仰不断理解的结果”。所谓西欧传统神学，无论是奥古斯丁等人的中古时期教父神学，或者是托马斯等人的中世纪经院主义神学，都有其时代性和局限性，它们基本上借助于古希腊罗马文化，尤其是古希腊哲学，所以决不可能推断现代的情况，比如现代的社会科学，它们就无从借鉴或吸取了。解放神学是“在当前拉丁美洲的背景中出现的一种神学表现形式”，亦即“教徒们参与拉丁美洲解放革命进程经验”的具体表现。企图让拉丁美洲的天主教徒照搬其他不同环境的神学，显然是不合适的。^②

如果把信仰危机归咎于解放神学，更是无稽之谈。教徒的信仰从来不是抽象的，而是活生生的和具体的。对上帝的信仰以及对上帝王国崇高理想的追求，必然要承担建立公正社会的政治义务。“任何追求信仰纯洁性的企图”，或者说，“用把信仰置于一种过分灵修的狭窄范围的方法来拯救信仰，这才是使信仰失去活力

① 博夫：《基层教会的神学标志》，见《天主教基层团体的挑战》，1981年版。

② 《古铁雷斯谈拉丁美洲神学》，见卡贝斯特雷罗：《关于信仰的谈话》，1977年版。

的根本原因”。现今有些人唯恐失去信仰，“极力回避当今世界的问题，回避当代人们发现的承担历史义务的问题，回避他们改造自己所生存的社会的努力”，“这正是失去信仰的最主要原因”。^①

关于同现代政治神学、革命神学或自由神学的关系，解放神学家说，这些神学派别大多产生于德国，其政治背景和社会环境与第三世界迥然不同。它们热衷于探讨抽象意义的危机，对于第三世界的罪恶制度、奴役、压迫和贫困等事实所引起的现实危机很少触及。实际上，它们以“唯物主义的批判”来代替“批判的现实主义”。所以，解放神学从不羡慕这些神学。^②

对于自己教会内部一度流行的德日进思潮，解放神学家也不忘加以分析，指出德日进企图通过“精神化”使全人类不分阶级或阶层而融为一体，这是过分相信科技进步而“在政治上采取了极端中立的观点”。这种理论在发展中国家的哲学家和神学家看来是“很成问题的”。因为，“第三世界人民的当务之急是正义与非正义的社会问题，具体地说，是压迫与解放的问题”。为此，解放神学引进了迄今尚未深入研究的社会科学，例如马克思主义的社会分析，明白无误地告诉教徒，为穷人的生存而承担政治义务，在投身于解放斗争的实践中去考验自己的信仰，正如人们既不可能没有物质生活，也不可能没有与之相关的精神生活。解放神学不空谈信仰，也不回避现实。解放神学既对宗教信仰负责，也对社会解放事业负责。作为拉丁美洲的解放神学；立足于拉丁美洲天主教徒十分具体的生活环境，不作任何脱离实际的空想。因而对

① 《古铁雷斯谈拉丁美洲神学》，见卡贝斯特雷罗：《关于信仰的谈话》，1977年版。

② 《博夫两兄弟的五点看法——关于拉辛格文件注释》，见《天主教文献》，1984年第17期；马尔雷：《前进中的神学家》，见《宗教学研究》，巴黎，1986年第1期。

于不同时代不同环境的学说或理论，决不刻板照抄或模仿，但是也不怕被称为“异端”或“邪说”。^①

诚然，解放神学不同凡响，既不接受西欧传统神学的束缚，也不与当代西方某些时髦思潮为伍，而立足于自己的社会实际，把注意力集中在穷人身上，致力于本地的解放事业。他们革新创造，独立自主，不谋求罗马教廷最高当局的批准，也不指望任何权威的保护。他们扎根于本地社会最底层，为穷人的生存权利作斗争，同时也受到了他们的拥护和爱戴。这里，人们可以透视到，解放神学与众不同之处，与其说是它主张基督拯救史与人类解放史的统一性命题，毋宁说是体现它坚决地站在穷人一边的阶级觉悟和党性。正由于这种党性，不同的社会阶层存在着不同的理解，作出各种不同的对待。至于发表谴责，也就不足为奇了。

历史证明，任何革新没有不经过曲折而轻易获得的。在教会历史上出现过不少从批判、制裁到承认、推崇的颇为有趣的事例。如托马斯当时利用教会一直视作敌人的亚里士多德学说，而曾被指责为危险人物和唯物主义异端，但是，不久他的学说被确立为全教会学习的官方理论。马丁·路德由于同罗马教廷分庭抗礼曾被革除教籍，然而现在却又被认为是同路人，他的一些革新思想和方法不时为现代一些开明的天主教人士所遵从。诸如此类，并不罕见。

事实上，人们都知道，托马斯等人无不忠于自己的信仰，只是他们注意到时代发展的需要，顺应社会潮流，率先而创造性地提出不符合教会传统的新思想、新方法和新理论，其目的无非是使教会不落后于时代，信仰永远具有活力。托马斯结构的神学特

^① 古铁雷斯：《解放神学》，第182、183页；卡贝斯特雷罗：《关于信仰的谈话》，1977年版。

点是，使亚里士多德学说宗教化，调和理性与信仰的关系，证明理性并不排斥信仰，而是有助于信仰。

现今，拉丁美洲神学家敢于冒吸收马克思主义的风险，结合拉丁美洲的现状，主张解放实践，提出解放神学，把解放实践既看作是实现公正社会的手段，又看作是信仰上帝理想王国的见证，力图使信仰在广大穷人中间获得生机。由此可知，拉丁美洲土生土长的解放神学同西欧的传统神学采取的方法和强调的角度虽有不同，但是最终目的同是维护信仰、弘扬天主教。

正因为如此，解放神学不仅在拉丁美洲本地拥有广泛的群众基础，就是在第三世界天主教会和西方一些开明的神职人员那里也获得了共鸣。例如东南亚和非洲等地区的天主教会，参照解放神学的新思想，立足于本国、本民族和本地文化，反省各自所面临的具体问题，尝试构结出亚洲模式或非洲模式的神学。韩国业已提出“民众神学”。所谓民众，主要是指那些在政治上和经济上受压迫的平民百姓，这些人在社会上受到歧视和冷遇，在文化知识方面得不到教育。“民众神学”断言，平民百姓不仅仅是基督拯救工程的对象，而且是这个工程的参与者与主体。平民百姓在信仰上帝的前提下，必须提高自己的主体性意识。

南亚地区天主教主教们正在草拟“和谐神学”，试图协调各地区和各民族以及各种学说和文化之间的隔阂和矛盾。

非洲则有“非洲神学”和“黑人神学”等主张，强调非洲人的独立自主和独特文化，反对任何殖民主义的侵略和同化，拒绝欧洲化的基督，提倡黑人的基督，基督非洲化。

有些神学家因此评论，解放神学是神学的解放，它冲破了教会旧的传统观念，启发教徒对信仰作联系实际的反省，对自己的处境作切合实际的实践。解放神学强有力地促进教徒独立思考，推进他们的解放实践。解放神学已经成为第三世界天主教会的智慧，

影响着第三世界天主教徒的行为。

另有一些神学家批评罗马教廷，向梵蒂冈提出责问。他们说，难道第三世界经验总结出来的神学非要西方权威来批准么？教廷本身是否存在着教条主义和霸权主义作风？教会的教阶制是否存在着两极分化的现象？教会是否还像过去一样同旧世界、旧制度保持很深的联系，只知道维护统治阶级利益而不关心穷人的疾苦？诸如此类，给教廷制造了无法解答的难题。

在强烈的抗议声中，梵蒂冈不得不重新考虑对解放神学的处理。信理部于1986年4月发表《基督徒的自由与解放》的通知，在一定程度上更正前两年发的通知，解除了解放神学为异端邪说的嫌疑，近乎作了某些确认。一场由罗马教廷亲自挑起的约20年之久的大论战，似乎暂时宣告休战。

目前有不少信徒，尤其是从事理论工作的神职人员，甚为关注解放神学。1988年7月，世界各地开明的神职人员在纽约集会，庆祝“解放神学”诞生20周年，同时也祝贺解放神学之父古铁雷斯60寿辰和晋铎30年。会上除了古铁雷斯外，所有与会者，包括许多应邀的解放神学家都对解放神学作了充分肯定，并抱有极大的希望。

古铁雷斯本人发了三次言，声明立志献身于解放神学的研究工作。承认解放神学正在发展过程中，老的问题将继续得到关心，新的重点将不断进行研究。解放神学要求人们认清自己信仰的上帝，是现实的活生生的上帝，不作任何偶像崇拜。因而正视生活、社会和世界，不回避任何问题，在实际生活中去发现和证实自己所信仰的上帝。古铁雷斯对自己的宗教信仰显得更坚定，其视野显得更广阔。在其《解放神学》一书的再版中，作了大量的修改与补充，对信仰尤为强调，对黑人与妇女等解放运动也甚为关注。为此，与会者衷心期望解放神学日益完善，发挥巨大的潜力。

然而，古铁雷斯等人的解放神学是否获得罗马教廷完全肯定而取得合法地位，人们依然存疑。事实上，罗马教廷与拉丁美洲教会的矛盾并未消除，西欧传统神学与解放神学的对峙并未真正解决。正因为如此，在1989年拉丁美洲和东欧一些国家出现动荡和变革后，梵蒂冈又一次使用其高压和惩罚手段。博夫的遭遇是明显不过的见证。博夫不断接到诸如不准发表神学论文、大学讲学和出国访问等处分和禁令，简直成为一名完全没有自由的人。博夫不得不于1992年6月27日在《圣保罗日报》上发表一封公开信，愤怒指出教会权力机构的“残忍和冷酷无情”。说他本人从1971年起不时受到警告、谴责和处分，诸如此类的“严厉监督的禁令，像一把钳子紧紧地把我夹住，使我动弹不得，一直到我终于无法从事我作为教授、讲道者和作者的一切神学活动为止”。特别“从1991至1992年间，套在我头上的箍愈来愈紧。他们解除我在《Vozes》杂志^①担任的职务。对我来说，他们又一次要求我把我所写的每一本书、每一篇文章或作品都必须先送罗马教会当局审查。更有甚者，我还必须无限期地离开我的神学教学岗位”。博夫深深体会到：“今天我亲身的感觉是在前进的道路上遇到一堵墙壁，我无法前进了。但退却对我来说，等于牺牲自己的尊严和放弃已进行了二十多年的斗争”。然而，“我已竭尽全力，达到了我的极限，我已忍无可忍了”。“为了忠于自己”，“我宁愿改变道路”，“放弃神父职务”，但仍坚持天主教信仰，“永远当一名神学家”，“以穷人为出发点，为上帝之国而战斗；同情受苦者，为被压迫者的解放而献身”。^②

由此可见，解放神学始终被罗马教廷视作违背天主教信仰的

① 巴西最悠久的文化杂志。

② 《十字架报》，巴黎，1992年6月30日。

一种马克思主义思想宣传，提倡解放神学的神学家迄今被信理部列为重点审查和处分的对象。然而主张解放神学的神学家们勇于向教廷训导权威和教会传统挑战，一直为其理论进行百折不挠的斗争。特别从80年代末和90年代初，由于国际政治气候的剧变，斗争越加变得复杂而艰巨，解放神学越加受到罗马教会当局的歧视。显然，解放神学的未来还有待于拉丁美洲地方教会和解放神学家们的继续努力。

综合观之，现代神学不再像欧洲传统神学那样以上帝为主要对象，论证上帝的存在及其性质等问题，而是把重心转移到人身上，通过论述人及其各种问题来反映信仰和体现上帝。现代神学的论证方式也不再像欧洲传统神学那样借助于哲学，侧重于形而上学本体论理论，而是以人的社会生活经验和具体思想为依据，进行甚为实际的分析和探讨。换言之，现代神学突破欧洲传统神学旧的哲学模式，采用结合现时代和本地实际的新的思想方法。

神学不再是超意识或超历史的。神学产生于教徒的实际生活，神学属于思想范畴。现代神学通过讨论各种现实问题为信仰上帝作证明。那种以原则或概念为出发点而局限于上帝论、基督论、三位一体论等的欧洲传统神学，已经成为培养神职人员的修道院里的专门学问，它在欧洲一些传统势力较强的神学院和哲学学院里虽然保持一定的研究力量，但在其他地区日益消失其影响。

现代伦理神学之所以成为当前天主教神学研究中最热门的一个学科，主要由于它摆脱陈规陋习，提出以人为主体的，研究现实中的种种问题，在解答具体的疑难中体现上帝的爱。

拉丁美洲的解放神学之所以受到全世界的注目，主要由于它反对空谈抽象概念和原则，主张具体实践，通过解放穷人实现社会正义，在逐渐实践上帝王国的理想中为上帝作见证。

北美的神学界又是一种模式。他们虽然多半活跃于社会的各种运动中,但却着重于心理分析去检验与上帝的意旨符合与否,从而体现其对上帝的信仰。

东南亚地区与南北美洲的情况又不相同。该地区有些神职人员未能彻底摆脱中世纪欧洲神学思维模式的影响,对欧洲传统神学不乏依恋。但也有不少神学家业已觉醒,力图根据本地区实际情况,参照解放神学,构思具有本地文化特色的神学。当然,并不是说,东南亚地区的神学界倒向保守的欧洲神学传统思想,南北美洲全然是一派新的神学思想。其实,任何地区都存在着保守和革新的两种思想的斗争,重要的是哪一种占主导地位。

非洲地区似乎较为复杂,那里有各地派去的传教士,除了欧美外,还有亚洲的。他们带去各自的影响。然而,个别非洲教会也已经提出,结合自己的文化使神学本地化。其中有些口号甚为鲜明:非洲教会既非欧洲化,也非基督化,而是基督非洲化。这就是说,基督不是外来的,而是内在的,基督是非洲的基督。

总之,目前世界各地教会虽然尚未形成完全独立的完整的神学体系,但它们不再有统一的神学模式,都试图根据各自的思想和文化,构结自己本地的神学。可见,天主教神学在现代化的工作进程中,神学本地化是当前神学研究中一个极为重要的方面。神学本地化是现代神学的主要趋势。

第 四 章

当代天主教哲学

天主教哲学是以上帝为最高原则、以《圣经》为理论根据的一种典型的宗教哲学。

第一节 天主教哲学简史

天主教哲学在其近两千年的历史中,根据不同的时代背景,出现过三种主要形态。第一种形态是 2 至 5 世纪末的“教父哲学”(Philosophia patristica)^①,奥古斯丁教父为其主要代表人物。教父哲学主要利用新柏拉图主义以及古希腊罗马的一些哲学思想。柏拉图的理念论成为上帝证明的主要依据,希腊哲学中的逻各斯解释为上帝本身及其与世界和人类关系的基本概念,斯多葛学派的道德观组成了教父哲学的基本伦理学。教父哲学的特征是:先信仰后理解,把理解说成是信仰的结果。如奥古斯丁所言,“除非

① 我国过去的哲学书或教科书上把教父学简单地等同于教父哲学,这是一种误解。教父学的研究对象是早期基督教一大批被尊称为“教父”的著作家们的生平、论述和学说,从中探究基督教的信仰历史和神学渊源。教父哲学则主要指这些著名的著作家们的哲学思想和理论体系。

信仰，否则无法理解”。教父哲学运用希腊哲学的理性思辨方法论证信仰的内容，把信仰内容发挥成一种认识论。这种认识论虽然思辨性较强，但不认为是人类理智自身的功能，而断言人类理智是在宗教信仰中发挥作用的，人类的真正知识是通过上帝的启示获得的，于是又提出上帝的光照论，以实现人类的智慧。其结论正如奥古斯丁所说的：“基督教教义是真正的哲学”，“真正的哲学家就是爱上帝的人”。在教父哲学那里，理智与信仰便画上等号。区分哲学与神学是没有意义的，哲学离开神学就不再是真正的哲学。哲学与神学从而合而为一。哲学家就是神学家，神学家也就是哲学家。

这种教父哲学主要在罗马帝国的势力范围内传播，最初是以东方的亚历山大、巴勒斯坦等地为活动基地，后来逐渐向西方发展，扩大到罗马、米兰、高卢和北非等地。公元5世纪末，西罗马帝国灭亡，教父哲学也随之衰落。

第二种形态是9至15世纪的“经院哲学”（Scholastica）或“经院主义”（Scholasticism），在我国别名“烦琐哲学”。解放前曾一度译作“翰林哲学”，现今在我国台湾省通称为“士林哲学”，都是取其宣讲于学院（Schola）之义。

中世纪经院哲学是在教父哲学的基础上发展起来的。13世纪为其全盛时期。托马斯·阿奎那为主要代表人物。

但是，在13世纪前基本上是以奥古斯丁思想为主导的经院哲学。如安瑟伦进一步提出信仰为了理解的论断。他还混淆思维与存在的不同范畴，提出上帝存在的本体论证明。不过，安瑟伦的论证方法在逻辑史上有着一定的影响。鲍纳文多拉有过之而无不及，推崇内心经验为认识的出发点，否认理性认识真理的可能性，断言人的心灵可以直接认识上帝的存在，使奥古斯丁主义经院哲学加上了一层浓厚的神秘主义色彩。

13 世纪后是以托马斯思想为主导的经院哲学。托马斯鉴于柏拉图主义受批判、亚里士多德的哲学思想开始流行，便大胆地一反天主教的传统哲学思想方法，采纳亚里士多德的学说，修改与补充奥古斯丁主义经院哲学。托马斯把理性（或自然）知识与信仰（或启示）知识区分为两个不同的范畴，承认理性自身的思维功能，特别是理智的抽象作用。他在一定程度上放弃了奥古斯丁的光照论。不过，托马斯同时又指出，理性知识与信仰知识，归根到底，渊源于同一个真理——上帝。所以，虽然基于理性的哲学是一门独立的学科，但哲学并不是绝对可靠的，在追求真理时由于理性的有限性，难免不犯错误，而神学由于上帝的启示，它所获得的真理是绝对可靠的，所以神学拥有绝对的权威，神学是一切学问之最。其他任何学问包括哲学都是“神学的婢女”。在托马斯那里，哲学既区别于神学又从属于神学，成为论证神学的工具。托马斯为中世纪天主教提供了辩护教义的又一种哲学形态——托马斯主义。

托马斯学说的革新之处，在于确认理智的功能和作用，区分理性与信仰为两个不同性质的范畴。它对基督教哲学的贡献是，论证理性知识与信仰知识所包含的真理并不矛盾，而是相辅相成的。他把奥古斯丁主义的哲学与神学的一体论改为上下关系的从属论。

托马斯的折衷调和思想方法促进了中世纪经院哲学的繁荣。但必须指出，当初托马斯的学说并未一统天下，托马斯主义并不是中世纪唯一的哲学体系，除了与托马斯同时代的鲍纳文多拉坚持奥古斯丁主义而主张神秘主义曾与之相对抗外，还有邓·司各特和威廉·奥卡姆等经院哲学家相继崛起。他们提出哲学的对象是上帝的创造物，神学的对象是上帝自身，宗教的奥秘只能依靠信仰，理性是无法证明的，因而反对托马斯的理性与信仰的调和

论，主张理性思维和哲学原则的独立性。他们还以共相只存在于人的思维和概念仅仅代表思想而不代表客体的唯名论，反对托马斯的思维与存在之间共相为实际联系的实在论。于是在中世纪后期出现了与托马斯主义相抗衡的司各特派和奥卡姆派，在天主教哲学中几乎形成了三足鼎立的局面。

中世纪经院哲学内部派系林立，争论迭起。在 14 世纪已经四分五裂，进入到衰落时期。

第三种形态是 19 世纪末出现的“新经院哲学”(Neo-Scholastica)，亦名“新托马斯主义”(Neo-Thomismus)。与前两者不同，它是由罗马教廷亲自发动而组织起来的。

早在文艺复兴时期，以人为中心思想形成的人文主义，向中世纪以神为中心的经院哲学发出了严重的挑战，哲学反抗神学的现象频频出现，大陆的理性主义、英国的经验主义以及晚近的唯物主义思潮，一一向隶属于神学并为神学服务的经院哲学进行猛烈的抵制，使天主教传统思想陷于严重的危机。

16 至 17 世纪期间，罗马教廷和天主教的一些学者，为此曾开展过复兴托马斯主义的宣传活动，但收效甚微。

19 世纪，科学的迅速发展，社会的急剧变革，特别是马克思主义的到处传播，再一次严重地威胁着宗教信仰。利奥十三世一登基，即于 1878 年发表《不可思议》通谕，宣布经院哲学在维护天主教思想方面的永恒有效性，特别对于当前社会各种思潮具有指导性的意义。次年 8 月 4 日颁布《永恒之父》通谕，明确提出托马斯主义的现实性，命令各地教会“必须按照天使博士圣托马斯·阿奎那的思想重建基督教哲学”。这位教皇还汲取以往宣传活动失败的教训，告诫天主教哲学工作者运用“新与旧”相结合的策略，“以新的知识完善旧的理论”，更新托马斯学说，构结出为人们能接受的托马斯主义新形态。

曼尔西埃 (Card Mercier 1851—1926) 作为新托马斯主义的主要组织者，论述科学不仅不反对宗教，而且是相辅相成的；宗教不仅不与科学相矛盾，而且还促进科学的研究和发展。因为科学研究在于解释经验事实，而天主教的哲学研究则更为深入，它运用理智给科学成果以彻底的解答。无论科学有何新发现或提出什么新理论，最后都要经过形而上学思维才能求得最终原因的答案。所以，天主教的哲学特别是它的形而上学不仅把科学论断加以归纳综合，而且还是各种科学的鼓励者和完成者。

曼尔西埃这些论述主要是继承托马斯的观点，即人类的知识是从感觉开始的，而形而上学思维是以物质世界的认识为根据的。为此，作为真正的哲学，必须与科学知识保持联系，必须拥有一定的科学知识，以便吸收和升华科学的结论。曼尔西埃从而提出，托马斯主义研究工作者不仅对于科学方法而且对于科学成果都要彻底认识，才能给经验事实作出圆满的解答。

归纳起来，而对科学进步的严重挑战，曼尔西埃认为，对宗教和形而上学思想来说，科学没有什么可怕的地方。一个宗教思想家和形而上学思想家只要具有科学知识，把握形而上学与经验事实的内在联系，就能建立起有效的综合的宗教哲学体系。对宗教信仰的种种责难也就迎刃而解。

曼尔西埃于 1893 年正式成立“哲学高等研究所”，对托马斯哲学作新的探索。他组织的新托马斯主义体系是：就逻辑与认识论而言，世界存在着永恒不变的客观真理。人追求真理的方法，因时代、观点或学说的差异而有所不同，但真理本身依然有其客观的独立标准。对于它，人通过理智抽象，是可以认识的。就形而上学本体论而言，存在与本质、潜能与现实构成事物的本性与运动，形式与质料的统一乃是宇宙的基本结构。就伦理学而言，人是由灵魂与肉体组合而成的统一实体。灵魂是无形而不朽的精神

体。人的价值在于主宰有形肉体的精神性的灵魂。人之所以为人的决定因素是他的灵魂即理性生活。由于灵魂，人有别于动物。由于灵魂具有理智与意志这两个特征，人产生出有别于动物的善恶行为。就宗教哲学而言，宇宙间存在着一个至高无上的神。他绝对而永恒，不受动而自动，创造自然而超自然。人生的目的是超自然，人类最终归于这至高无上的超自然的神。

由利奥十三世直接倡导和曼尔西埃具体组织的这种托马斯主义，得到 20 世纪初历届教皇的一再肯定。尤为令人注目的是，于 1917 年公布的教会法典中写道：“教师必须根据并牢牢掌握天使博士的理论、原理和原则，进行哲学和神学的教学。”^① 新托马斯主义便成为罗马教廷法定的唯一官方哲学，责成全世界各地天主教大学和修道院进行宣讲。

第一次世界大战前后，它在欧洲大陆广为流传。第二次世界大战后，已传播到南北美洲大陆，如加拿大的多伦多和蒙特利尔、美国的波士顿、拉丁美洲的墨西哥等城市，世界各地几乎都设有托马斯哲学的研究中心。比较早而著名的有比利时卢汶“哲学高等研究所”、罗马“天使大学”、其次，如巴黎“天主教学院”、意大利“米兰天主教大学”、瑞士“弗赖堡大学”、加拿大“多伦多中世纪研究所”，等等。

在东欧天主教徒比较集中的国家，如匈牙利、波兰、捷克斯洛伐克等的天主教修道院和大学，均受到新托马斯主义的影响。

新托马斯主义的书刊，从 20 年代的两千多种猛增到 60 年代初的一万五千多种。仅论述托马斯生平和思想的专著，就近百余种。具有代表性的期刊有比利时的《卢汶哲学评论》（原名《新经院哲学评论》，1946 年改为此名）、罗马托马斯大学的《天使》、瑞

^① 《公教法典》，罗马，1917 年，第 589 条第 2 款和第 1366 条第 2 款。

士的《托马斯主义评论》、法国的《神学与哲学评论》、美国的《新托马斯主义》和《新经院哲学》，等等。

总之，凡天主教信仰传入的地区，都有新托马斯主义的宣传阵地。新托马斯主义者几乎遍及全世界。他们除了著书立说之外，还经常举行各种研讨会，参加甚至组织世界性的国际哲学会议，如1953年在布鲁塞尔举行的第十一届国际哲学会议，他们还是筹备者和主持者。新托马斯主义人数众多，活动频繁，宣传广泛，简直非其他任何资产阶级哲学流派所能比拟。新托马斯主义被列为现代资产阶级哲学的一个重要流派，不无原因。

新托马斯主义的著名代表人物除曼尔西埃之外，还有蒙陶纳 (P. Mandonnet)、马雷夏尔 (P. Maréchal)、汪·斯蒂贝根 (Van Steenberghen)、卡·拉格朗席 (G. Garringou-Lagrange)、马里坦 (J. Maritain)、吉尔松 (E. Gilson)、曼塞尔 (M. Manser)、格拉普曼 (M. Grabmann)、法勃洛 (C. Fabro)、鲍亨斯基 (I. M. Bochenski)、威特尔 (G. A. Wetter)、吉克 (K. Kirke)、柯普斯敦 (F. C. Copleston)、曼斯凯 (E. L. Mascall)、肯尼 (L. K. Kearney) 等等。

法国的马里坦 (1882—1973) 和吉尔松 (1884—1978) 是世界知名的哲学家，他们的中世纪哲学研究和新托马斯主义宣传不仅仅限于欧洲大陆，由于他们经常去北美洲一些大学讲学，便成为美洲大陆新托马斯主义的开拓者。美国哲学界曾有这样的评论：“由于吉尔松介绍中世纪哲学，以及马里坦使托马斯的思想在今天得到重现，我们认识了中世纪哲学的成就。”^①1980年在罗马召开的第八届托马斯主义大会上，现任教皇约翰-保罗二世也高度评价这两名非神职人员的哲学家，称赞他们的论述和效果超过了一般

^① 埃温斯：《马里坦》，纽约，1963年版，第26页。

的神职人员，为天主教哲学立下了不可忽视的功劳。^①

鲍亨斯基（1902— ）原籍波兰，执教于瑞士，不仅是一名新托马斯主义者，而且在逻辑学界也是位颇负声望的数理逻辑学家。50年代前后，他又作为马克思主义专家参与资本主义世界的反共冷战，同威特尔一样曾写了大量批判马克思主义哲学原理的著作。他主持“东欧哲学研究所”，编辑出版《苏联思想研究》杂志。这是一本专门收集共产党国家思想动态和批判马列主义哲学理论的刊物。鲍亨斯基曾因反共而更闻名。但是，60年代后，不少天主教开明的哲学家认为他该退休了。

柯普斯敦（1907— ）是当代著名的新托马斯主义者，又是西方哲学界颇有声誉的哲学史权威，他的《哲学史》多卷本常为人们所援引。目前我国台湾省已开始译成中文出版。他曾执教于英国伦敦大学和罗马格雷哥里大学等。1974年虽已退休，但迄今活跃在西方哲学界，如1987年还参加英国电视台举办的现代哲学论坛。为了纪念托马斯逝世700周年，他撰写专著，论述托马斯的思想和托马斯主义的展望。

新托马斯主义作为现代的哲学思想曾于二次世界大战前后，跻身于现代资产阶级哲学各流派之中。新托马斯主义者在阐发托马斯的学说时，不忘分析现代各种社会现象。他们深入到社会各个领域，既研究政治和经济，也讨论文化和道德。他们力图使托马斯的学说包括一切，解答一切。

人们发现，在西欧哲学史上，就哲学体系来说，天主教哲学如此顽强地持续下来，确实是罕见的。它之所以与众不同地保持长时期的生命力，究其原因，除了罗马天主教会本身需要而大力

^① 参阅约翰-保罗二世：《真正的哲学引导人们归向上帝》，罗马，1980年9月13日。

支持这一主要因素外，天主教哲学随着时代的发展在理论形式上作相应的变化也是至关重要的。它在不放弃上帝这一最高原则的前提下，根据特定的社会条件，采取相应的措施，特别在重大的历史变革时期，它随即修正过时的旧的论证，援引时兴的学说和理论，及时更新和充实自己的原有体系。正如前面所述，从公元初的教父哲学转变为中世纪的经院哲学时，托马斯修改奥古斯丁所援用的业已过时的柏拉图学说，转而引用时兴的亚里士多德学说。嗣后，从中世纪经院哲学又发展为现代的新经院哲学时，则由新托马斯主义者强调自然哲学和认识论，对客观世界和主观认识予以一定的确认，使中世纪托马斯主义出现一个新的形态。凡此种种，无不随着社会发展的需要，在理论形式上作若干修改和补充，使天主教哲学在新的历史条件下继续生存。

可是，人们又发现，新托马斯主义的命运并不比老托马斯主义好多少，相反，显得更为不幸。由于新托马斯主义学说的性质本身所决定，它的存在显得尤为短暂。这一点，一些开明的天主教哲学家直言不讳地说：新托马斯主义由于满足于“维持现状”，无视社会发展思潮，它同中世纪老托马斯主义一样已落后于时代。“对当代哲学界和思想界的新学派、新动向，更是自命清高，不闻不问。即使偶尔也摆出一些不耻下问的姿态，承认这些新学派、新动向的存在，也只是用一个三段论式的脚注，把它们轻描淡写地发落干净”。事实证明，新托马斯主义由于“很少涉及现实情况”而日趋衰落。^①

人们清楚发现，60年代开始，天主教大学里托马斯主义课程自行停止，由哲学史所代替。在新托马斯主义的重要发源地曼尔

^① 赖思高：《为教会现代需要服务的哲学》，见《神学论集》，台北，1987年第70期。

西埃执教过的课堂里，人们再也听不到新托马斯主义的专题讲座。新托马斯主义的指挥中心罗马“托马斯学院”已有名无实，只是逢年过节召开一些学术会议，以资纪念。本世纪初才印在教会法典上的法律条文，曾几何时，竟变成一纸空文。显然，“天主教里僵化了的经院哲学被人们摒弃了”。^①1983年，在现任教皇约翰-保罗二世批准的教会新法典里，再也找不到托马斯哲学这一条目了。新托马斯主义同中世纪的老托马斯主义一样业已成为历史。

第二节 天主教哲学的现代化

第二次世界大战后，社会主义国家的建立，打破了旧的社会制度，改变了人们旧的世界观和人生观，确立起人是其历史创造者的观念。与此同时，在西方资本主义世界里，在科学技术迅速发展和物质颇为丰富的条件下，消费主义、享乐主义和性解放等现象日趋严重。诸如此类的问题，无论从哪一方面来说，都反映着宗教失去对社会的影响和制约作用，人们越来越不接受宗教思想的控制，不少人甚至抛弃了宗教。否认神几乎成为世界性的普遍现象。这无疑十分严峻地威胁着天主教的信仰。面对如此景象，罗马教廷召开梵蒂冈第二届大公会议，检讨过去，分析现状，研究对策。大会的最后决议是，教会必须顺应时代发展，深入社会实际，力求现代化。

这次大会被称为当代天主教会发展史上的转折点和里程碑。可是，就在这如此重要的决策性大会上，没有给托马斯主义作出任何决定。在大会所公布的16个文件上，人们找不到托马斯主义

^① 房志荣：《卡尔·拉纳对梵二大公会议的贡献》，见《神学论集》，台北，1985年第63期。

这一概念。用天主教人士自己的话来说，新托马斯主义“即使没有全部被埋没，至少也是被打入冷宫”。^①

大会决议上写的是，教会舆论工作者切勿无视或排斥人类社会出现的各种新变化、新情况，应当结合时代的精神去宣讲天主教信仰真理。如在《论教会在现代世界牧职宪章》这一重要文件中明确指出：“历代的经验、科学的进步和潜在于各种文化中的宝藏，都是人类借以更充分地表述自己以及向人们开拓迈向真理的新途径”，所以“教会尤其需要生活在世界之中”，“同各民族所有不同文化进行活生生的交流”，“去倾听、分析和解释我们这时代的各种理论”。这就是说，“教会要尝试以各民族的观念和语言去宣讲福音，并设法以各民族的哲学智慧去解释福音，目的是尽可能地结合大家的理解能力，适应哲学家的要求”。文件紧接着还强调：“这种结合人们文化而宣讲启示真理的做法，应当继续作为宣扬福音的定律。”^②为此，文件甚至提醒神学家注意，神学研究理当对启示真理负责，“但不应该与时代脱节”，而必须同日新月异的科学知识和社会文化“并肩前进”，“因为信仰真理和在确保真理内容不变的条件下，发挥真理的方式显然是不同的两回事”。所以“应该彻底认识他们通过其文化所表现的思想方式，应该把新的学说、见解、发明同天主教的伦理、教义和教育联系起来”，“神学家要经常研究发掘向现代人宣讲真理更适宜的方式”，如“应该熟悉并运用现代科学，尤其是应该利用心理学和社会学的发明”等等。^③一言以蔽之，梵二会议提出了今后在宣传天主教信仰真理时的方针是：决不可固步自封而墨守陈规，必须顺应时代发

① 房志荣：《卡尔·拉纳对梵二大公会议的贡献》，见《神学论集》，台北，1985年第63期。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，罗马，1965年，第44节。

③ 同上书，第62节。

展和社会要求，努力探索现代化。

事实上，人们知道，在这次大会之前，有不少新托马斯主义者业已发现，托马斯的理论已经不符合时代思潮。如著名的哲学家、新托马斯主义者柯普斯敦在分析托马斯的哲学思想时，意识到托马斯主义并非是永恒有效的，他曾劝告坚持传统的保守派放弃托马斯哲学为“永恒哲学”这一观点。作为天主教哲学家，他不得不婉转地说：“有人认为，由某位思想家或某些思想家的思考所完成的工作，是一种只须往下传的哲学。其实，压根儿没有这样的哲学。”“老实说，这个工作必须由每一位哲学家自己从头做起。”他又说：“一个人不能只靠学习托马斯，或任何一个人所宣讲的命题，就可以成为一个哲学家。”“只有靠自己个人的哲学思考才能成为一名哲学家。”由此，他劝告说：“我们不能回到中世纪去，我们不能回到托马斯那里去。”^①

另一位新托马斯主义者汪·斯蒂贝根也觉察到托马斯哲学已为历史所淘汰，不过他还希望来一次更新而继续存在。他在《托马斯主义的远景》一文中曾寄予极大的希望：“托马斯主义的将来掌握在我们手中，这是一项艰巨的任务。其艰巨性在于至关重要的哲学更新。”汪·斯蒂贝根呼吁其同事：“为了丰富托马斯主义，必须同各种科学的发展和各种哲学的发展保持活生生的和持久的联系。”“无可否认，这个计划是何等繁重……但愿我们组成若干小组，尽可能地有组织地分工，以便各自在自己的领域里清醒地把握自己要达到的目的和成功的条件。”^②

《托马斯主义的远景》是汪·斯蒂贝根在 50 年代写的，现今

① 柯普斯敦：《阿奎那》，伦敦，1965 年第 3 版，第 261 页。

② 汪·斯蒂贝根：《托马斯主义的远景》，载《卢汶哲学评论》，卢汶，1956 年第 2 期。

80—90年代托马斯哲学思想的惨淡情况已回答了作者当初的设想。

例如，1980年在罗马专为纪念托马斯逝世700周年和《永恒之父》通谕发表100周年而召开的第八届托马斯主义大会上，既没有陈述托马斯主义出现了什么新的现象，也没有给托马斯的哲学什么特殊地位。教皇约翰-保罗二世在会议闭幕词上却公开承认：“托马斯的哲学和神学看来不能充分满足时代的需要，例如对于特殊的组织体系和重大事件，在引用圣托马斯提出的一些主要原理以及涉及其形而上学基础时，也许要作一些修正。”他还具体指出：“特别在社会领域里，当前人们面临十分尖锐而急迫的问题，在圣托马斯那里存在着许多空白，亟须加以补充。”最后，这位教皇要求与会者：“注意当代世界的各种思潮，同圣托马斯所处的时代，乃至同利奥十三世颁布《永恒之父》通谕的年代，有许多是不相同的。”为此，务必深入现代社会实际，结合科学文化，同各方而进行对话，实现梵蒂冈第二届大公会议提出的“现代化”方针，为天主教哲学创造出一个新的形态，使天主教呈现一个“新的景象”。^①

当前，天主教哲学界的确在“现代化”的方针指导下，面向世界，面向社会，面向科学文化，一改过去唯我独尊的姿态，同全世界各哲学流派进行形形色色的对话，宣扬求同存异，尽可能地进行各种合作研究与探讨。

现今，他们既关注社会问题和世界命运，也钻研现代科学和各种文化，力图与全人类打成一片，共同切磋，携手前进。他们不再“为任何个别文化形式或经济社会体系所束缚”。再具体地说，他们不再仅仅同资本主义世界保持联系，而且也愿意同社会主义

^① 约翰-保罗二世：《真正的哲学引导人们归向上帝》，罗马，1980年9月13日。

国家建立关系，力图同全世界组成一个整体。他们“虽然坚决拒绝无神论，但又坦白承认，人无论有无信仰，都应该有助于建设人人共同生活的世界。所以，绝对需要坦诚而明智地交换意见”。他们在要求“世界承认教会是一个历史的社会现实”时，“也知道人类历史及其发展对教会所提供的种种”好处，承认自己的教会“正在得益于人类社会的进步”。他们甚至还说，即使过去或现在发生什么反对教会的事件，这对教会自身“也不无裨益”。^①总之，教会自从20世纪60年代梵蒂冈第二届大公会议后，确实发生了很大的变化。当然，这种变化不是实质性的，而是由于现时代的挑战，天主教会对自身有了一种新的了解，从而采取了一些新的方法。

基于教会这种新认识和新思想，当前天主教哲学界随之也作了相应的调整，一改过去批判一切、否定一切的唯一正确的旧观念，放弃孤行己见和自我封闭的立场，转而采取符合现时代民主潮流的全面开放的态度，希望同全世界各哲学流派进行交流，建立关系。其具体表现形式可以归纳为以下两点：

一、改封闭为开放——承认天主教哲学虽然拥有真理，但不是绝对的。首先，对真理的理解不一定是全面的；其次，对真理的论述不可能是完满的。为此不再自以为是地排斥其他任何学说，愿意全方位开放，撇开政治观点和思想意识的分歧，同全世界各哲学流派进行对话。

二、改攻击为学习——不再轻易地谴责异己，愿意听取其他任何学说，包括过去完全对立的唯物论和无神论。纵然它们批判或反对自己，也有助于自己进行反省，更好地去认识真理和阐发真理。任何学说并非一无是处，没有一点合理的因素，彼此完全可以互相研讨，取长补短，共同实践真理。

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，罗马，1965年，第21、42、44节。

一句话，当前天主教哲学以开明的姿态出现在各哲学流派面前，提出了共同探讨真理的愿望。

第三节 当前天主教哲学界的一些新现象

近二三十年来，天主教哲学界在梵二会议精神及其具体措施的推动下，即在转变旧概念和旧思想的“现代化”设计中，展开了各式各样的交流和对话，出现了许多人们难以想象的新现象。或许由于他们各自所处的环境并不相同，或许由于他们接触的对象有所差异，他们采用的方法也不尽一致，论证形式也多种多样，彼此之间争论很多，迄今尚未取得统一的见解。

一、神学思维与哲学思维

在这各显神通的“现代化”尝试中，他们首先在方法论上出现两种倾向或两种思想的分歧：一种是崇尚神学思维，一种是维护哲学思维。

主张神学思维者认为，社会在不断发展，哲学依然如故，始终停留在抽象思维中，围绕一些老问题，不触及具体实际。回顾哲学史，人们探索过宇宙和人类的最终答案，哲学没有提供圆满的解答。哲学一再重建，又一再遭到批判。哲学几乎成为一种摆设，只为少数人研究、探讨。这些排斥哲学思维而主张神学思维的神学家们宣称，信仰不一定非哲学不可，人们可以从信仰中汲取智慧。他们仿效新教，强调《圣经》，提出各自阅读《圣经》，结合实际生活处境，进行信仰反思。作为教徒，“不仅仅是天国的人民，而且也是现世的国民”，“教徒如果忽略现世的任务，不明白信仰要求他们各自按其使命去完满地实现现世的任务，则是远离真理”。为此，“上帝的人民，尤其是神职人员和神学家，应当依

靠圣灵的帮助……借助上帝圣言的光照……更适宜地陈述启示真理”。^①而神学就是这种信仰反思的结果。所以，神学既有神的内容，又有人类社会实践的含义。换言之，神学既培养人们的内心生活，充实精神世界，又教导人们具体实践，付诸社会行为。神学是信徒实际生活斗争经验的反映。于是，这些神学家主张少一点主义和不切实际的空洞理论，多一点信仰和社会生活实践，提出了宗教信仰与社会实践相结合的理论，似乎想把哲学一笔勾销。

他们的主要论点是：以信仰为动力，根据《圣经》的指示，实践实际的生活。公正的神要求人们有公正的社会生活，真正的宗教信仰必然促使信徒努力争取过公正的社会生活，而信徒也必须完成神交付的这种使命。从而，他们开拓了诸如“发展神学”、“民众神学”、“非洲神学”、“和谐神学”和“解放神学”等，借以启迪信徒，变革不公正、不平等和罪恶的社会。

目前，“解放神学”尤为闻名，特别在拉丁美洲一些经济不发达地区甚为流行。“解放神学”主要采纳马克思主义的社会分析方法，提出宗教信仰与解放实践的统一性。“解放神学”在亚洲和非洲一些受殖民主义剥削的落后地区也颇有影响。

主张哲学思维者认为，哲学是有价值的，哲学有利于信仰，因为哲学本身是一种很好的知识。教会向世俗宣传信仰时，不能单用神学的语言，而应尽量采用现代人们所熟悉和理解的语言。最好而最精确的语言，非哲学莫属，哲学是宣传福音很好的工具。^②

这一派的论点是，他们并不想损害信仰或贬低神学。为了维

① 古铁雷斯，《解放神学》，布鲁塞尔，1974年版，第50页。

② 参阅赖恩高，《为教会现代需要服务的哲学》，见《神学论集》，台北，1987年第70期。

护信仰和神学，更需要发挥天主教哲学的作用。正如梵二会议所指出的：“从教会的历史建立之初，教会就尝试以各民族的观念和语言去宣讲福音，并设法以各民族的哲学智慧去解释福音。”^①他们还引证天主教哲学史上奥古斯丁和托马斯曾树立了结合时代思潮的榜样，前者采纳和升华新柏拉图学说，后者利用和改造亚里士多德学说，都先后卓有成效地构结出独特的天主教哲学体系，既巩固了神学思想，又捍卫了宗教信仰。他们的成就就在于不拘泥于教条，善于吸收，敢于创新。当前，作为天主教的哲学工作者，面对社会越来越脱离宗教思想而越来越世俗化的挑战，应当密切注意任何新发现、新见解和新学说，利用或汲取其中有益的东西，加以同化和升华，促使它们同天主教思想联系起来，充实和完善天主教的哲学理论，活跃天主教信仰。

这两种思想或两种意见，形式上有区别，实质上是同一的，目的都是为了论证信仰，维护信仰，使天主教信仰万古常青，只是方法有别和侧重点不同而已。事实上，前者也不可能真正否定哲学，他们本身也或多或少借助于哲学思想。后者也不排斥神学，他们本身也具有很深的神学思想。说穿了，他们无非是在发挥各自的专业，在各自的领域里，为其宗教信仰寻找理论根据。

关于当代天主教的神学情况，我们在前一章中已有所剖析，这里主要介绍天主教哲学的现状。

二、同马克思主义对话

20世纪60年代后，天主教哲学界几乎焕然一新，突破过去那种拥有全部真理而动辄指责的咄咄逼人的形象，转而变为尊重信仰自由，表示愿意倾听任何言论，而同大家和平共处。即使在坚

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第44节。

持自己的观点时，似乎也不掩盖自己的缺点，开诚布公地交换意见。许多天主教哲学家力图在当前的历史进程中，消除同各种宗教、政治派别、学说和文化的隔阂、分歧和矛盾，互相交流，彼此接近，携手前进。

众所周知，60年代前，天主教同共产党是水火不相容的。马克思主义刚诞生，天主教就把它当作主要敌人，频频发指示，告知全世界信徒，全力以赴地谴责马克思主义。天主教在西方资本主义国家成为反共的急先锋。作为天主教的重要理论之一的新托马斯主义，曾把马克思主义作为主要的批判对象，如以反共反马克思主义著称的新托马斯主义者鲍亨斯基，曾撰写出《当代欧洲哲学》、《苏联辩证唯物论》和《苏联哲学的独断原理》等一系列著作，批判马克思主义哲学原理。他宣称，对现代“各种哲学体系一视同仁”是“错误的”。“它们只是早先哲学思辨的残余”，“早已过时的19世纪经验论”。尤为甚者，他提出马克思主义“在哲学上毫无价值”，辩证唯物主义的“特性就是反动性”。“由于反动性，理论极其贫乏”。所以，“当代哲学不仅抛弃了他们的结论，连他们提问题的方式也摒弃了”。鲍亨斯基还告诫宗教信仰者说：“不要把辩证唯物主义看作是一种坏的错误学说，而应当看作是魔鬼的妖术。”可是，十几年之后，在1976年发表的文章中，他似乎发现了马克思主义某些合理的因素，一反过去，竟然论述托马斯主义同马克思主义之间存在着“非常相似之处”。^①

更有一些天主教神学家随着时代的推移和社会的发展，直截了当地借助马克思主义，如拉丁美洲的一些解放神学家，对马克思主义的社会分析方法尤感兴趣。他们阐述其解放神学理论时，公开承认马克思主义“对于了解社会现实特别关于社会现实的贫穷

^① 《苏联思想研究》，波士顿，1976年第2期。

和斗争的成败问题是有益的”^①。他们为了生活在饥饿线上的信徒，决定“采用解放一词……促使受压迫者同现状分裂，亲自掌握自己的命运”^②。另有一位在 80 年代后期访问我国的解放神学家，对我国天主教神职人员在如此有利条件下不学习马克思主义感到惊讶。

的确，从 60 年代开始，已有不少天主教哲学家和神学家在同无神论者进行交谈，重新研究马克思主义，把它同天主教哲学相比较。有的专门研究马克思本人的学说，或对照列宁、斯大林和毛泽东的理论加以评述，有的则特别欣赏现代西方马克思主义者葛兰西、阿尔杜塞、沙夫等的所谓新马克思主义和人道主义的马克思主义。他们不再简单地否定马克思主义或粗暴地诅咒马克思主义，而是对马克思主义作所谓新的分析和新的评论；宣称马克思主义不无意义，对社会有一定贡献，特别是马克思主义的社会分析法对经济落后的地区是有用的。“马克思主义真理在于揭露资本主义的罪恶社会”。他们以一种向真理开放的态度，对马克思主义作所谓公正的重新评价。目前这类重新评价的论著几乎超过了 60 年代前的专门批判。不过，天主教哲学界所欣赏的和与之对话的，主要是西方马克思主义，这一点是应当注意的。

法国一位天主教神学院社会学教授柯德(René Coste)于 1976 年发表的《马克思主义分析与基督教信仰》一书，可以说是其中的一个典型例子。作者通过马克思主义同天主教哲学的比较，给马克思主义以新的评述。该书一开头就记述 1970 年法国天主教知识分子同马克思主义者对话这一事实，借以证明天主教同共产党

① 《博夫两兄弟的五点看法——关于拉辛格文件注释》，见《天主教文献》，巴黎，1984 年第 17 期。

② 古铁雷斯，《解放神学》，布鲁塞尔，1974 年版，第 50 页。

交流的愿望与现实含义。十年后，这本书由美国玛利诺修会的世界出版社翻译成英文本，在英语地区广泛发行，再次印证天主教哲学界对这新动向的重视。

柯德承认，天主教同马克思主义发生过水火不相容的局面，教会人士常常不加分析地排斥马克思主义，但是经过时代的考验，现今双方赞同向真理开放，双方可以从不同的角度讨论问题，双方可以真诚而坦率地互相提出有意义的挑战，以便共同切磋，建设世界。

柯德的论述是：马克思主义的世界观同天主教是不相同的，但是马克思主义的历史观同天主教的天国论是有些相似的；马克思主义同天主教争论的核心是人的价值问题，马克思主义主张真正的人本主义，提出了一些颇有意义的见解，值得天主教深思；马克思当初严厉地批判宗教，指责宗教只注意超越，不无原因。就19世纪欧洲宗教界的现象来说，当时教会的确太缺乏对社会和历史等层面的关注，马克思击中了当时教会的一些缺陷，对教会自我反省和教会建设不无裨益。至于现代西方马克思主义根据梵二会议后的实际情况，对宗教及其意义又作了论述，如发现宗教所主张的爱人类，具有伦理原则和伦理价值，现代西方马克思主义无疑对宗教的本质有了新的认识和公正的评价。

由此，柯德断言，马克思主义的社会分析和历史观虽然不是绝对正确，但是表述了部分真理，而且本身也在不断发展之中。由此可知，马克思主义的批判性真理提醒基督徒正视马克思主义的解放理论，结合基督爱全人类的思想，可以真正实践彻底的解放。所以，无论是解放或爱等问题，马克思主义和天主教不仅可以各自发挥作用，而且是可以互相补充的。最后，柯德建议双方努力挖掘对方的价值，求同存异，这样才能避免水火不相容的对峙，而达到彼此了解和交流，取长补短，为创造和平的世界而合作。

柯德等现代天主教哲学家或社会学家对马克思主义的再研究和新评述，并不意味着他们放弃基本原则和立场，事实上只是改变了斗争的策略。他们的主要论点是：马克思主义的无神论毫无疑问是应当拒绝的，但是其他理论不无部分真理和探讨的可能。他们的真实意图是，作为一名虔诚的基督徒试图转化马克思主义世界观，自己首先应当懂得马克思主义，然后才能用宗教思想来改造或修正马克思主义。为此，他们试图通过马克思主义的批判来促进宗教信仰的自我反省，检讨自己的不足或缺点，充实和完善自己的理论，进一步巩固天主教的信仰。正如柯德所说的：“我们在信仰最深处向马克思主义的分析批判开放，希望在完整的真理指导下，从思想上和行动上努力重新调整我们自己的信仰。从而就可以将我们原先受到马克思主义观点所批判的信仰，在反省、改善、净化后，成为对马克思主义观点作客观实在批判的信仰。”可见，他们在面对马克思主义的批判时，并没有背离自己的信仰，他们试图经过马克思主义挑战后变得更为坚强和更为有力，从而发展其名为“后马克思的信仰”，即马克思主义将过时，天主教信仰将更加发扬光大。^①由此可知，天主教哲学接受马克思主义的批判和挑战，乃至承认马克思主义理论的部分真理和价值，目的在于进一步肯定自己的哲学理论，否定马克思主义原理，借以宣传和巩固自己的宗教信仰。

三、同西方哲学流派对话

现代天主教哲学界意识到，无论是中世纪的老经院哲学或者是近代的新经院哲学，其中有些理论过于陈旧，无法适应现时代的发展。为了突破这种保守落后的状态，他们不再刻板地运用其

^① 参阅柯德，《马克思主义分析与基督教信仰》，巴黎，1976年版，序言。

一般原理和抽象概念，主张采取灵活的态度。当然，这并不意味着他们不满意自己的宗教信仰，放弃天主教教义的基本原则，而是面对世界越加复杂化和多元化的挑战，他们领会到，天主教的基本原则主要是一种指导性的方针，在具体实施时，就必须从现代生活经验出发，结合实际需要，灵活应用。

他们还认为，在当前如此广阔而复杂的思想领域里，无论是马克思主义或是其他非基督教的任何学说，都应当注意，都应当研究，不妨汲取其有价值的东西。所以，对话是必要的。他们除了同马克思主义对话外，主要是同西方各种资产阶级哲学流派开展对话。他们不仅重新研究笛卡儿、康德和黑格尔等哲学家的思想，而且还着重研究现代克尔凯郭尔、胡塞尔、海德格尔、马塞尔和萨特等哲学家的理论。他们断言，作为一个具有独特见解的思想家和哲学家，除非他确实认识到一些真理，或把握到一些值得注意的东西，否则不会轻易发表自己的意见的。如果把不符合天主教学说的各种哲学思想和理论，都看作错误而一概排斥，这无疑是不可取的。事实上，“有些哲学家虽然不是天主教徒，可是具有与托马斯学派差不多相似的观念，有时甚至完全相同”。“值得注意的是，这些哲学家往往也有与天主教徒很相似的宗教信仰”。他们还斩钉截铁地说：“一个人只要参加一次国际性的哲学大会，就可以看出这种观察正确无误。”^①

再者，就天主教本身来说，并未拥有全部真理，更没有穷尽真理。天主教没有真理的专利。天主教存在于这实践的世界中，同世界一样是有缺点和错误的。它尚未完成，需要发展和净化，以便完善。为此，天主教哲学工作者理当探讨现代哲学的各种思潮，

① 参阅柯蒂斯敦著，胡安德译：《多玛斯思想简介》，台南，闻道出版社1974年版，第279、275页。

细心研究合理因素，汲取有益的营养，发展托马斯学说，强化天主教哲学。

在天主教哲学界探讨和研究近现代各哲学流派的进程中，当今教皇约翰-保罗二世做了表率。在1980年第八届托马斯主义大会上，他不仅承认托马斯主义不能满足现时代需要而发出了修正和补充托马斯哲学的号召，而且早在其年轻时候就身体力行。在大学讲坛上向学生教课时，他已引进现象学中的和存在主义的存在等概念，把现象学和存在主义等同托马斯主义作了比较和综合。

人们知道，马克斯·谢勒（Max Scheler, 1874—1928）对现象学运动产生过很大影响，名声仅次于胡塞尔。他一度是名天主教徒，其哲学不忘论证神的绝对存在，公开为宗教辩护。他曾提出一种新型的基督教社会主义，借以同无产阶级的社会主义对抗。他力图使基督教的价值得到恢复。在基督教的价值中，他特别强调“爱”和“谦卑”的价值，以及对“永恒秩序”的意识。对此，天主教有些哲学家一再引证并加以发挥。教皇约翰-保罗二世青年时写的第一篇博士论文就是论谢勒的哲学思想，他建议在马克斯·谢勒的哲学体系基础上建立当代天主教的伦理学。^①

有的天主教哲学家在认识论上肯定笛卡儿的论点，断言理性本身确有获得真理和确切知识的能力，因为人以具体直觉自我为出发点时，也在仔细考察这种直觉，从而设法证明必须承认形而上学原理，又必须承认实际的客观对象。通过这种方法，显然可以避免把思想的判断与有关存在的判断分割为二的危险。

有的则钻研黑格尔哲学来阐发托马斯主义，如在法国翻译出

^① 参阅沃依蒂瓦的博士论文：《在马克斯·谢勒体系的基础上建立基督教伦理学的可能性的评价》，1959年。

版的黑格尔原著，绝大多数是由天主教哲学界完成的，他们几乎把黑格尔的思想说成同托马斯有着血缘关系，称黑格尔的思辨理性学说同托马斯的理智主义理论甚为相似。遗憾的是，黑格尔过分相信思辨理性自身的能力，认为它可以如实地表述上帝的内容，以致逐渐失落了他原先对上帝的超验信仰。

有的像约翰-保罗二世一样研究现象学，对现象学的创始者胡塞尔的哲学思想颇感兴趣，赞赏胡塞尔的现象学不在于讨论事物的现象，而主要是探讨事物的本质。胡塞尔断言本质是五官可以感觉的，理性是能够推断的，感情也是能够意识到的，从而提出了本质可称为现象性地被人们所直接感受的理论。胡塞尔开创的现象学把事物的本质和人的意识联系在一起，使思想与存在达到不可分的境界，建立主体和客体相关联的认识论。对此，现代某些新托马斯主义者甚为赞赏，称这种论证不无一定合理因素，对哲学思维的发展有一定作用。

我们知道，胡塞尔于1883年在维也纳，曾同动作心理学的创始者、天主教神父布伦坦诺（F. C. Brentano, 1838—1917）一起研究哲学，并深受其心理学分析思想的影响，尔后胡塞尔发表了几部有关心理学方面的论著。毫无疑问，胡塞尔的思想同天主教有着一定的联系。现今在新托马斯主义的重要发源地之一卢汶天主教大学哲学系里收藏着胡塞尔的全部遗稿，专门设立了国际性的“胡塞尔研究中心”，正在不断地编辑出版胡塞尔文库。它既为国际哲学界提供原始资料，更为丰富和充实天主教的宗教哲学做出贡献。

当前，在参考和汲取现代各种哲学思想中，颇有讽刺意味的是，1827年曾被教会列为禁书的康德那部《纯粹理性批判》名著得到公开研究。一些著名的天主教哲学家，甚至包括神学家，在探讨康德的认识论来发展自己的认识论时，不仅重视《纯粹理性

批判》一书，而且还采纳了其中的“先验方法”。他们把这种“先验方法”既应用到人之所以存在的整个人生经验上，又应用到宗教经验上。如卢汶大学的马雷夏尔，他是一个致力于发展托马斯学说和重建天主教哲学的著名的新托马斯主义者。他把康德学派的论点同托马斯学派作了大量的对比，试图说明其中有着相似之处。在马雷夏尔看来，采用康德的“先验方法”，并不意味着排斥托马斯的形而上学基础，相反有利于发挥托马斯主义形而上学论点。康德的先验认识批判是一种强有力的工具，可以用来发展托马斯著作中早已培育的一些幼苗，使它们成长为一种托马斯学派的批判哲学。马雷夏尔认为，不妨称之为“先验的托马斯学说”。显然，在阐发托马斯的学说时，马雷夏尔不再把注意力仅仅集中在“行为”上，而是借助康德哲学，突出“知识”，实现开拓托马斯主义认识论的尝试。

德国的卡尔·拉纳是现代天主教著名的革新神学家，也是现代宗教界中颇负盛名的开明神学家。有人评论他为现代天主教哲学革新的最早开拓者。

拉纳认为，当今世界千变万化，日新月异，问题层出不穷，复杂多变，谁也不能像过去那样单凭某一个理论或方法去决定或解答任何问题。人们应该不失时机地随时随地寻找最好的知识，把握相应的方法。

拉纳同马雷夏尔一样，主张运用康德《纯粹理性批判》中的“先验方法”。不过，1934年，他在攻读哲学博士学位时，正是存在主义大师海德格尔最受尊敬的时期，拉纳作为海德格尔的研究生，深受其影响，所以，他更主张用海德格尔的思想方法补充康德的先验方法。

拉纳运用海德格尔《存有与时间》一书中对存在与时间性的分析，肯定“先验性”只是在人类自我存有(Dasein)的历史性中

才有可能，而历史性说明了人类面向未来的绝对的开放性。拉纳赞赏海德格尔揭示人类向何处去的问题，用存在者的存有之存有这个概念表述未来的这个绝对者。不过，拉纳又认为，这未免过于抽象，非一般人容易理解。然而，无可否认，海德格尔披露了人类的先验命运，因为当人们研究自身存在的经验时，不仅认识到具体的个别事物，而且发现在向无限方面伸展。这种向着一个无限的绝对者伸展的感觉经验，使人们得知自己尚有超越的精神的存在，这也就站在宗教信仰的门槛上了。总之，海德格尔通过对人类存在的现象分析，揭露人的有限性；由于有限性，产生恐惧和渴望等情绪，又由于恐惧和渴望等，使有限的人无法抗拒向无限的绝对者开放。拉纳总结，海德格尔这种论述，同奥古斯丁在《忏悔录》中所说的人们的心如果不安息在上帝那里就时刻得不到安宁，不无相似之处。所以，海德格尔的存在哲学理论，对天主教信仰上帝为无限的、绝对的存在者，不无参考价值。于是拉纳被认为当代天主教哲学界率先利用存在主义哲学论证存在先验性的开路先锋。可是，拉纳主要是位神学家，所以他曾参照马雷夏尔的“先验的托马斯学说”，自己又提出了“先验的神学”。当然，这种“先验的神学”实质上就是一种先验的天主教宗教哲学。拉纳本人曾这样说过，哲学的本质应当是“绝对不能事先排除任何先天的和不乐意讨论的主题”。“不包括宗教哲学及自然科学的哲学，是极其贫乏的，因为它缺乏主要内容”。^①在拉纳那里，哲学与神学又试图合而为一了。

在享有极高威望的拉纳和马雷夏尔等人的带领下，其他天主教哲学也纷纷投入现代各哲学思想的分析和研究。随着存在主义的流行，对于存在哲学的评述也甚为突出，其中对于有神的存在

^① 拉纳：《神学探讨》，纽约，1975年版，第45、63页。

主义尤为重视，曾给予高度的评价。例如对海德格尔，不少天主教哲学家一再认为，虽然他没有论述人与上帝的关系，可是却曾明显地承认“存有”正走在绝对的道路，迈向一个超越的境界。海德格尔阐述的“存有”，无疑是一个极其活跃而致力于无限超越的存有。海德格尔的思想实质是：人是被安排在这世界上的“存有”。这“存有”是尚未完成的东西，它处在完成的过程中。它的完成限于时空世界的制约，所以，它是走向死亡的“存有”。可是，死亡并不是一件纯粹的自然现象，而是对人类存在的一种挑战，使人们意识到自己的有限性而面向超越，由此了解到生命并不是同死亡一起消亡。而人就在这此时此刻体验到“存有”有一种内在的指导——“应该怎样？”它提醒人走向自己的完成，即面向超越，追求绝对。所以，海德格尔既把存在和时间联系起来，又把存有和无数生活碎片连接成环，因而体验到自我存有的焦虑。海德格尔的自我存有体验终于成为走向绝对超越的存有的努力。

对于存在主义的鼻祖克尔凯郭尔，更是不乏高度的评价，称赞克尔凯郭尔敢于向超越的上帝开放。因为克尔凯郭尔曾断言，人的真正自我存在，就是实现灵魂与肉体相结合而站在上帝面前，为此人需要自我抉择，作向非理性开放的冒险。克尔凯郭尔又说，这种冒险实质上就是“信仰的飞跃”，而信仰本身早已扎根于人的整个存在的处境中，是人类内在的一种基本经验。所以，这种冒险似乎是丧失存在，其实却是获得人的真正自我存在。对此，有些天主教哲学家评述，尽管克尔凯郭尔具有浓厚的神秘主义思想，但他确认理智的局限性而完全接受信仰，表示对上帝的无限信赖。

对于雅斯贝尔斯的三种存在论证，不少天主教哲学家也曾给予充分的肯定，认为雅斯贝尔斯在区分宇宙存在是经验的事实，自我存在是意识训练的事实，上帝存在是宗教信仰的事实时，虽然指出宇宙存在该用科学去认识，自我存在该用哲学去认识，上帝

存在该用超验的信仰去认识，但他依然肯定其中人的存在是核心，是沟通宇宙和上帝的关键。人虽然是有限处境下的存在，受到种种限制，但生命却蕴含着无限。人的本质中具有一种超越性，力求永恒，享受无限与完善，而这一点非一般理性所能解释，需要超验的信仰去接受。雅斯贝尔斯说，这就是“哲学的信仰”。所以，雅斯贝尔斯在分析三种存在时，揭示了人的存在的超越性意义和价值。

马塞尔原是位天主教徒，他的存在思想更是与天主教相吻合。马塞尔把人看作是旅行者，从这个可知的世界走向另一个未知的世界，人生因此孤独地处在荒谬的矛盾之中。可是，人又渴望自己不再孤独，于是从内心深处发出了“我需要你”，即一心向往绝对者的呼声。马塞尔认为，人一旦向这绝对者开放，就会获得永不孤独的生命，达到了人生的归宿。

马塞尔提出的“我需要你”同“信仰的飞跃”和“哲学的信仰”是相类似的。这种“我需要你”的论点主要反映在他的哲学与戏剧两类著作中。他的哲学类著作大部分已由天主教哲学工作者翻译成各种文字。他的剧本共 29 部，美国天主教哲学学会主席赖思高（F. J. Lesco）获得译成英文的独家出版权。欧美天主教哲学界对马塞尔存在哲学的重视，由此可见一斑。

最后，尚有不少天主教学者，特别是神学家，在评述现代存在主义哲学家时，还把《旧约》中的约伯作为最早和最典型的存在主义者加以渲染。

《旧约》上描述上帝允许魔鬼折磨约伯以考验他是否忠诚的故事：约伯从家财万贯、牛马成群、奴隶千万的大富翁一下子变成赤贫如洗、满身疮疤、与狗为邻的乞丐。约伯从此感到被社会遗弃，极为孤独，精神濒临崩溃。恶运使他抱怨世界的不公正，咒诅自己的出生，不如在被怀胎时就死亡。在无法摆脱而又不可理

解的灾难和痛苦面前，他看不到人生的意义，一切都是荒谬。他嘲笑任何安慰都是虚伪的语言，怜悯无非是对人生的讥讽。他甚至想同苍天理论：即使我有罪，与你何干？！约伯成为一个强烈的反抗者。可是，就在这沉重的苦难和几乎绝对的绝望中，他体验到“我的生命并非是一口气而已”。于是，他探索存在的基础，从自我存在的荒谬中，发现自我存在的基础过于薄弱，超越的上帝才是一切存在的基石。他悔悟自己的反抗反而破坏了自己与那超越存在的原本关系。如果把自我存在的基础安置于自身，只会越加荒谬，决无出路。他一旦认识到唯有超越的上帝才是存在的基础和根源，就豁然开朗，努力使自己摆脱自我困境，投入真正的存在。约伯终于从充满反抗意识转变为彻底皈依上帝，把握到自己的真正存在。

天主教学者评述，约伯在运用理性探索其存在意义时，经过对自我现世存在的分析批判之后，得出了超越性存在的意义。所以，约伯的反抗不无价值，正是这种反抗使约伯成为“追寻更深皈依的存在主义者”。于是，《旧约》中的约伯被说成是现代存在主义的真正鼻祖。^①

总之，在现代天主教学者心目中，人之“需要神，这不单是一个信仰上的问题，也是和人的本质有关”。“人是很奇怪的动物，有追求圆满、永恒和超越的愿望和本能。虽然明知自己是有限、短暂和庸俗，却渴望终有一天成为无限、永恒和超乎一切的实体”。因此，人“接受生命的挑战，投入这个广阔无边的世界，接受一切变幻无常的事物的冲击……他甚至敢于踏上不可知的将来”。纵然可能产生绝望，“他还是要挣扎着站起来，向着神走过去”。因

^① 参阅胡国桢：《追寻更深皈依的存在主义者——约伯真正的形象》，见《神学论集》，台北，1984年第59期。

为，“人在他的存在深处发现如果人要达到圆满的境界，便不能不靠神来补充和提升”。作为“成熟的基督徒”便“会不断皈依，不断向神开放”。^①一言以蔽之，天主教学者认为，超验的存在不会不在后验的自我存在的反思中得到呈现，因为前者是后者的根源，埋在后者的深处，但等后者去发掘。

现代天主教哲学界如此重视存在，论证存在，有的天主教学者甚至认为，这就是梵蒂冈第二届大公会议“现代化”方针的一种具体表现。如著名的神学家斯莱贝克说，这种“更带存在味道”的探索真理方法，既是“会议所有文件的特色”，又是“今后教会的准则”。^②

由此可知，在天主教哲学家那里，存在主义哲学有很大的参考价值。存在主义哲学家通过他们的哲学论著，尤其是文艺作品，描述人生的遭遇与反抗，诱发人们面对自己，对自己的存在负责。他们针对现时代的人类社会的矛盾处境，阐述主体经验，发掘存在含义，探索人生真谛。存在主义哲学思维几乎取得了同天主教神学相一致的结论，只是某些观点和论点不同，出现了一些理论上的差异。例如有的存在主义者主张直接或间接地向非理性和超越性开放，认识到人生中深奥的先验事实，从而在一定程度上接受一种信仰，他们的论述就被称为有神的存在主义。有的存在主义者不愿意向超越性开放，也不愿意接受任何信仰，宁可局限于理性和现世，因而得出人生荒谬的结论，他们的言论便被称为无神的存在主义。尽管如此，现代天主教不少哲学家认为，也不能简单地把它归结为醉生梦死的颓废思想，因为他们毕竟针对现

① 徐锦尧：《人的成熟、伦理成熟、信仰成熟》，见《神学论集》，台北，1987年第72期。

② 斯莱贝克：《梵二会议：真正成就》，伦敦，1967年版，第81页

时代的特征，摆脱传统哲学的方式，提出一种新的分析法来探索人生，力图刻画出生命的意义和存在的价值，只是他们不向超越性开放，无从作出正确的解答。对比之下，有神的存在主义哲学就显得较为合理，更值得研究。^①

此外，如鲍亨斯基除了前面提到的分析马克思主义理论有些类似于托马斯哲学之外，他作为数理逻辑学家，主要致力于把现代逻辑的发展同托马斯使用的逻辑建立联系。不过，对于这种结合的努力，有的新托马斯主义者非常赞同，有的则反对，怀疑现代逻辑能否在哲学上取得革命性的成果。

由此可知，现代天主教哲学界不再孤芳自赏而排斥异己，固步自封而不求革新，也不再认为天主教以外一无真理，都是错误的，不可能给天主教增加或补充些什么。

正如在最近一次布鲁塞尔神学会议上所指出的：“天主教教义必须承认，在我们的文化环境中的各种哲学和人文主义含有为教会的教导和神学不可或缺的成分。”现今，他们面向全世界，投入现代社会各种思潮中，力图寻找有益的东西，加以同化和升华，增强天主教哲学的适应力和生命力。

四、天主教哲学的最新设想

在结合现代各种哲学思想而使天主教哲学现代化的进程中，已有个别托马斯主义者在总结经验，提出改进意见。如英国著名的柯普斯敦教授在展望托马斯主义的前途时说：当前美中不足的是，天主教哲学在法国、比利时、联邦德国等国家似乎较有生机，可是在英美等国家则远非如此，原因在于“现代的托马斯学派对

^① 参阅郑圣冲：《从哲学观点看救援问题》，见《神学论集》，台北，1975年第24期。

欧洲大陆那种思辨性哲学尤感兴趣,例如在托马斯学派的圈子里,你可以听到许多关于海德格尔的言论,可是关于当代英美注重经验主义传统的哲学家,或者关于英美哲学中的那种语言分析运动,则远不如此”。其实,“拥护托马斯哲学的人,如果现在更多地注意英美两地的思想主流,我认为或许将更有利于托马斯的哲学。事实上,托马斯本人和许多早期的托马斯主义者曾特别注重思想的精确性和明晰性”。这位哲学家最后还指出:“当代欧洲大陆哲学的影响未必常常能够帮助研究托马斯主义的形而上学基础,而如果从现代经验主义的批判和语言分析的观点去研究,可能会使这些学者更清楚地阐明诸如形而上学原理的性质,以及这些原理所针对的纯然重复语和经验假设所处的地位”,这样一来,托马斯哲学不是有了更大的发展余地么?天主教哲学岂不更符合时代潮流么?①柯普斯敦希望天主教哲学界把注意力放得更宽一些,博采各家之说,以期最佳成果。

美国天主教哲学学会主席赖思高教授,试图借助现任教皇约翰-保罗二世曾在鲁布林天主教大学讲授的业已改造过的托马斯哲学,作为今后天主教会统一的天主教哲学。

赖思高于1979年11月9日在美国华盛顿天主教大学的学术讨论会上,发表题为《为教会现代需要服务的哲学》的讲演时,提出了他上述的设想和建议。

赖思高说,自从梵二会议以来,天主教哲学几乎在全世界默默无闻的时候,唯独在波兰依然朝气蓬勃,不断创新。由于约翰-保罗二世登基,西方学者才发现鲁布林托马斯主义(Lublin Thomism)乃是一种新型的天主教哲学。

沃依蒂瓦在鲁布林大学作为伦理学教授执教达24年之久,但

① 柯普斯敦:《阿奎那》,伦敦,1965年第6版,第258页。

是他教授的主要是哲学，一种由鲁布林大学哲学家和思想家们发展起来的新型的天主教哲学。

沃依蒂瓦承认，谢勒是其主要启蒙者。他借助现象学的方法，探讨经院哲学各种论题。另一名鲁布林托马斯主义代表人物是鲁布林大学校长克拉比(M. Krapiec)，他在教授当代天主教哲学时，曾大量引用因加尔登(Roman Ingarden)在论述人的存在时所提出的“意向性”观点和理论。

不过，人们不难回忆，20世纪初，鲁布林大学采用的是新托马斯主义创始者曼尔西埃编辑的新经院哲学教程。可是，到了20世纪中期，鲁布林大学学者发现这种教材已脱离实际变成老生常谈的古板公式，只会抑制创新和窒息新思维。他们于是改用马里坦和吉尔松的著作，对托马斯哲学特别是形而上学作现实主义的解释。也就是说，马里坦和吉尔松的著作成为鲁布林大学的基本哲学教材。嗣后，随着社会思想的迅速发展，鲁布林大学教授们发挥自己的创造性，在托马斯形而上学的存在思想基础上，既吸收海德格尔和马塞尔等现代存在主义的一些理论，又采纳谢勒和因加尔登等现代现象学派的方法论。

例如他们曾借鉴“我你”关系论和“共存”论，以及“是”优于“有”和人格不容侵犯等概念，发展了托马斯的哲学思想，把哲学人类学放在重要的地位。^①其中沃依蒂瓦的著作《人是行为的主宰》一书明确地阐述人性论，它“把人类行为的整个范畴全部包括在人类现实的定义中，从而使原来偏重人类理性单方面的定义大为充实而丰富起来”这充分说明，“沃依蒂瓦的人性论哲学，

① 参阅伏兹尼基：《基督教人道主义——卡·沃依蒂瓦的人格存在主义》，鲁布林，1970年版，第54—58页。

是以人格为主导而具有活跃的能动性”。^①

克拉比则运用海德格尔的“面向死亡的存在”的论点，推断为唯有把死亡理解为上帝许诺的一种绝对礼物时，人类的生活才有意义。显然，鲁布林托马斯主义在分析和论述人类行为时，强调“个人人格至上论”，表现为一种浓厚的人格主义。他们试图改写哲学史上关于人的两种定义：即亚里士多德的“人是理性的动物”和波爱修的人作为“理性本质的个别实体”。他们认为，这两种定义的不足之处，可由人性的存在加以补充、完善。简言之，在他们看来，理性与动物性结合时，人的意志起主导作用，人的意志是自主的。通过决定和实践，即付诸行为，人类才自我体现为真正的人。鉴于对人性存在的强调，鲁布林的托马斯主义从而又被人们称为“存在主义的人格主义”。

诸如此类的论述，无疑使托马斯的形而上学同存在主义的一些理论和现象学的方法论熔为一炉，铸成一个新的综合体。这就被说成是鲁布林的教授们“既富有承上启下、推陈出新的创造性，又具有融会贯通、集其大成的综合性特点”。“他们不仅在从事诸如认识论、人性论和现代科学等具体哲学学科的研究时不受形而上学原理的限制，而且还开辟了圣托马斯形而上学的新天地”。^②

正因为如此，鲁布林的托马斯主义者无不“投身于当代重大问题的探讨”，而社会学作为其学派的哲学人类学的一个组成部分，颇受重视。人是一种社会存在，他不仅由“我一你”设定，而且也由“我们”所设定。人有“参与”的欲望。在逆境中，“参与”变成“抵制”。换言之，由于“参与”的需要，人不会选择一

① 参阅伏兹尼基：《基督教人道主义——卡·沃依蒂瓦的人格存在主义》，鲁布林，1970年版，第27页。

② 参阅伏兹尼基：《交谈的托马斯主义与辩证的马克思主义》，见《新经院哲学》，1978年，第52卷，第2期，第225—226页。

个非人道的个人主义，而主张符合人道的个人主义。鲁布林哲学家认为，由于这种人道的个人主义，社会和社团仅仅作作为个人追求幸福的一种可利用的手段。从而，他们在坚持天主教社会学说传统观念时，也表示愿意同任何反对派进行对话，同无神论哲学家也有了共同的语言，最后出现托马斯主义与马克思主义对话的局面。他们试图探讨马克思主义所提出的实践观点，修改其理论，为天主教哲学所利用。

于是，有人予以高度的评价，宣称“在波兰，托马斯·阿奎那的哲学，不仅生气勃勃，欣欣向荣，而且推陈出新，有所创新，继续提供新的哲学见解”。^①鲁布林大学教授们推出了一种几乎囊括一切而又切实可行的天主教哲学，为教会的现代需要做出了卓越的贡献。

最后，赖思高告诉大家，鲁布林大学发展的这种新型的天主教哲学，已汇编成15卷，如逻辑学、认识论、人性论、形而上学、伦理学、社会伦理学、家庭伦理学、医药伦理学、宗教心理学、现代哲学，等等。波兰全国24座教区修道院里都讲授这些课程，为波兰教会培养出大批人才。由于这种新型的哲学，“波兰天主教呈现一片欣欣向荣的生机，远胜于目前西欧、北美各地的教会”。“波兰教堂人满为患”，“各修道院的入学人数也达到了饱和点”。“目前，波兰祝圣的神父，人数之多，已超过本国的实际需要，使波兰教会有能力向外‘输出’神父，到国外其他教区去服务”。对比之下，“在美国，修道院人去楼空……成千上万‘斗劲冲天’的修女出会还俗。整个形势，暮气沉沉，病态百出”，赖思高对此不胜感慨。他得出结论，波兰天主教会之兴旺，“关键在于这个新型

^① 参阅伏兹尼基：《交谈的托马斯主义与辩证的马克思主义》，见《新经院哲学》，1978年，第52卷，第2期，第214页。

的天主教哲学，在于波兰全国 24 座教区修道院，全都讲授这门新型的天主教哲学”。

由此，赖思高建议，目前各地教会当务之急是，整顿修道院和大专院校的哲学教育，推行波兰教会创造的新型的天主教哲学。

为了解决各地这种新教材的缺乏，他成立了“鲁布林哲学国际编译中心”，争取早日把波兰文的哲学教科书翻译成各种文字。

赖思高又说，不要“认为圣托马斯不合潮流，早已过时”。“新的托马斯研究中心正在休斯敦揭幕”，由“一位国际公认的圣托马斯·阿奎那权威布尔克教授任执行主席”。

赖思高在《为教会现代需要服务的哲学》讲演的最后部分，还指责美国天主教神学界，同时寄希望于美国天主教哲学界。他说：“标新立异的神学家把美国天主教哲学倒退了二十五年。现在，正是我们美国哲学界应当认识世界其他地区学者的优秀著作的时候了。我们应当挺身而出，以便在美国天主教知识界生活中恢复真正的学术风气。只有哲学，而不是社会学、心理学或其他实验科学，能为神学提供不可或缺的基础或方向。我们如果照此办理，我们修院的教育质量便会焕然一新，美国天主教生活的质量也会随之更新。”

赖思高对于宣传鲁布林的托马斯主义寄予无比的希望。在他主持的“鲁布林哲学国际编译中心”里，除了把鲁布林托马斯哲学教材从波兰文译成英文向北美地区推广外，1986 年又设立中文部，试图把中文译本介绍到华语地区。赖思高力图使鲁布林托马斯主义成为天主教统一的哲学，在世界范围内全面展开。可是，赖思高的这种设想和建议，尚是一家之说，具体实施，有待各地教会是否实践去验证。

迄今为止，人们并未见到全世界天主教范围内宣讲着某一种统一的哲学学说，罗马教廷也没有规定某一种唯一的哲学学说。天主教哲学将出现什么形态，谁也无法预测。

当代天主教伦理学

当代天主教伦理学是罗马天主教会十分重视的一门学科和理论，是现代天主教会借以影响人们生活的重要手段。正像梵蒂冈第二届大公会议文献所说：在今天，“教会所能灌输于现代人类的社会力量，便是付诸实行的信爱二德，而不是利用纯粹人为的手段去执行某种外在的统制”。^①耶稣会会刊《天主教文明》也指出，教会今天的使命已是“专一的宗教和精神使命，并在与世界的对抗中担当起紧急启迪觉悟以及在社会中捍卫和促进道德的任务”。^②天主教伦理学作为天主教会专门的道德理论，自然也就成为天主教思想和理论的重要组成部分。因此，分析、研究当代天主教伦理学中的各种道德理论及实践，揭示其实质、内容及演变，不仅是理解、分析现代西方的道德和伦理学所不容忽视的方面，而且对研究当代天主教及其思想理论也具有重要意义。

众所周知，带有上帝神圣光圈的教会，以及被教会神圣化了的天主教道德和伦理学，实际上是深深植根于人间的现实生活的

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 42 节。

② 《基督教的未来》，载《天主教文明》，罗马，1986 年 6 月 7 日。

土壤之中，是一定社会经济、政治制度和文化发展的产物。这在人类文明、科学发达的今天，已是无可置疑的事实。就是在基督教中，众所公认比较趋向保守的罗马天主教会，自60年代梵蒂冈第二届大公会议以来，也深感教会“自身和人类及其历史具有密切联系”，看到教会必须去“适应时代的需要”，而且提出要“打开教会的窗户”，以接受人世间的阳光和空气。因此，时代的变化、社会的发展、现实生活中的各种冲突和矛盾都冲击着因袭中世纪传统的天主教会及其神学伦理学。宗教现代化、世俗化的趋势已成为教会无法抗拒的“一个长期历史进程的结果”。^① 20世纪以来，教会内部的现代主义与托马斯主义的斗争、自由派与保守派的斗争，不仅从各方面缓慢地改变着罗马教会对世界各种问题的态度，而且使天主教伦理学的研究对象、内容也随着发生了明显的变化，出现了一系列的争论，并表现出了新的趋向。一些要求改革教会的神学家主张废除传统天主教伦理学中的律法主义，提出建立“一种有责任感的伦理科学”并把它作为建立宗教“新模式”的首要条件。^②

第一节 伦理学研究对象的演变

近年来，关于天主教伦理学的研究对象及学科性质，一直是教会内争论不休的问题。

早在教父时代，基督教伦理学产生的初期，它只不过是教会的权威对教规、教义的诠释，用以规范教徒的言行。就是中世纪

① 《基督教的未来》，载《天主教文明》，罗马，1986年6月7日。

② 汉斯·孔：《基督教往何处去？——教会和神学的新模式》，见《世界宗教资料》，1987年第3期，第26页。

已发展成较完整体系的天主教伦理学，也只是托马斯·阿奎那《神学大全》中的一个组成部分。它的研究对象不直接是人世间一定社会的道德，而是“神”的旨令和被神化了的基督教道德。在漫长的历史过程中，天主教伦理学只是神学的一部分，或是神学的奴仆。而在教会统治下研究伦理学和研究神学一样，只是宗教神职人员的“特权”。

一般，天主教对道德问题的研究是由伦理神学和教会的哲学伦理学两个性质不同的科目来完成的。伦理神学是天主教神学的一部分，它以神为中心，舍弃人的短暂生活，把人的行动放在对待超自然的目的上去考察。在伦理神学中，上帝被看作是道德的立法者和导师，获取永恒幸福道路上的指导者。教会的哲学伦理学是哲学科目，虽然它也强调永恒的超时间性，但是它却侧重于人与人之间关系的研究，着重分析达到尘世幸福（自然目的）的可能性。所以，哲学伦理学以理性为根据。天主教根据信仰学说，首先认为伦理神学在内容上比哲学伦理学更丰富、更具有真理性。伦理神学论述的“真理”，人的理性没有神的帮助是不可能达到的，这些“真理”建立在永不会犯错误的上帝和教会的权威上。人的理性虽然能够认识道德律，然而由于人的罪孽和不完善，因此，与上帝不同，人是会犯错误的。其次，哲学伦理学是把“自然的”即尘世的幸福看作生活的目的，其道德行为的动机是对上帝和邻人的自然的爱、自然的希望和对惩罚的恐惧。而伦理神学则是把对上帝和邻人的超自然的爱、对上帝的瞻仰和永恒的恩宠当作最终目的和道德活动的动机。由于二者所提倡的最终目的和道德行为动机不一样，因此认为伦理神学高于哲学伦理学。

20世纪以来，特别是下半叶，随着西方科学技术的进步，经济、文化的发展，各种社会矛盾不断激化，以及唯物主义、无神论和各种世俗哲学伦理学说影响的扩大，在西方社会中，再次出

现了“非基督教化”的浪潮。对教会的批判矛头首先是指向基督教道德。整个基督教道德，尤其是它脱离道德主体——人的客观绝对性质，以及关于婚姻、家庭、性行为、尊重胎儿生命、反对堕胎等过时的道德原则和主张，都受到教会内外严厉的批判，致使宗教道德也发生危机。为适应这一形势，天主教伦理学必须也相应地实行现代化的改革。如果再继续维持其传统的托马斯主义的僵化形式，显然就不能再发挥指导作用。

为实现天主教伦理学的现代化，协调宗教与科学、理性与信仰的矛盾，在当代托马斯主义者、教会思想家中间，关于伦理学的性质问题展开了一场论战。他们争论的中心就是伦理学与神学的关系问题，也就是，天主教伦理学是神学的一部分，还是严格的哲学伦理学？伦理学对神学是否有自主权和独立性？对这一问题的回答直接关系到天主教伦理学的研究对象及范围。

一、伦理学与神学的关系

在天主教会内，对伦理学与神学关系问题的争论，使当代托马斯主义者发生了分化，出现了三种意见：一些新托马斯主义者坚持天主教传统的原则和方法，他们只把某种世俗的哲学作为工具来诠释《圣经》、天主教教义、教皇通谕等所谓神启的知识，并认为只有利用这些神启的知识才能建立“完整的基督教伦理学”。因此，他们称自己是伦理神学家。另一些新托马斯主义者主张利用来自人的生活经验的自然推理发展哲学伦理学，而不是依靠宗教“真理”的支持。他们也相信上帝的存在和灵魂不朽，但强调要从哲学、心理学的推理中引申出这些宗教的结论。这些新托马斯主义伦理学家常常是没有受过正规的神学训练，而且许多人也不是神职人员。他们把自己看作是严格意义的哲学伦理学家。他们主张按照人们自己的生活经验去理解神的启示，反对天主教会

对《圣经》解释的垄断。再有一种托马斯主义者的观点是前两种观点的折中，突出的代表是马里坦（1882—1973）。他认为哲学伦理学主要是根据自然知识和推理，而不重视基督教教义中的“原罪”、“神恩”、“赎罪”等这些作为道德判断的否定标准的“启示知识”。马里坦说，人的道德规则有一种自然的认识，这种自然认识有两种截然不同的形态：对道德规则的自然—自发的认识；对道德规则的自然—反省的认识。前者主要是宗教信念起作用，是神的启示；而后者则是哲学家的事，靠哲学、理性起作用。他认为，人类对上帝颁布的生活规则的认识是通过信仰，而不是依靠理性。而且这种对道德原则的启示性知识则是哲学家的理性所建立的伦理学理论的前提和基础。^①然而，马里坦却从来不把自己称作伦理神学家。这些不同观点的争论结果，不仅出现了性质不同的天主教伦理学著作，也必然导致天主教伦理学在研究对象、范围上的变化。

这一问题的争论直接反映出天主教在走向现代化的进程中所必须解决的宗教与科学、天国与人间对立的问题。对此，在梵蒂冈第二届大公会议文献中表达了当今天天主教的官方观点：教会开始承认人类社会和科学都是“独立自主”的，因为人类社会及万物都有其固有的规律和价值，各门科学也有其专门的研究对象和方法；但是，教会却又强调科学必须与信仰统一，“被造物”必须服从“造物主”，“因为人世间的一切和属于信仰的种种，都发源于同一上帝”。^②基于这样的指导思想，于是天主教伦理学一时强调“回到《圣经》源泉”；一时又强调关心人的社会生活。一些人

① 参见马里坦：《道德哲学》，见《世界现代伦理学》，贵州人民出版社1982年版，第93、94页。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第36节。

要求遵循托马斯主义的传统；另一些人又要求注意人的生活经验和现代哲学、自然科学、人文科学的成果。以致使 20 世纪 70、80 年代的天主教伦理学在研究对象的结构上发生变化，表现出天主教的伦理神学与其哲学伦理学趋于融合。许多宗教思想家强调宗教伦理学与伦理神学的整体统一性，认为当上帝创造了人的同时，就立刻使人进入了自然的和超自然的两种秩序中，因此，在实践中把伦理神学和哲学伦理学分开是不可能的。他们说，如果今天还这样做，这是出于非常辩证的目的。与此同时，由于许多天主教的哲学伦理学家对世俗社会生活中的道德问题给予了特别的关注，由于天主教的伦理神学家随着教会的现代化，以及近年来罗马教皇对社会问题和社会正义的强调，使他们的视线也从天上移向人间，而更多地关心起社会伦理、政治、经济等现实生活领域的问题。因此，又使天主教伦理学的研究对象与社会学的研究对象发生了交叉。

二、伦理学与社会学

长期以来，天主教伦理学把注意力集中于个人和家庭的生活上，只是为拯救个人的灵魂，因此，直到 20 世纪 60 年代，它仍属于“个人伦理学”，即关于个人的道德学说，并把重点放在纯粹的个人内在生活方面，一般较少涉及政治、经济等社会领域。当今的天主教伦理学则出现了显著的变化，许多神学家已经看到，现代人所需要的，不仅是个人灵魂的被拯救，更重要的是安排好个人的世俗生活，解决现实社会存在的问题。那么，把伦理学局限于个人伦理学，及其为天国统治而拯救灵魂的思想，是与人们亟待解决的世俗生活问题风马牛不相及的。所以，他们认为，伦理学不只具有个人性质，而且具有社会性质，并提出了“社会伦理学”这一概念。意大利神学教授艾·克雅瓦奇认为：天主教社会

伦理学是一种哲学神学学说。它为以群体、集体为主体的关系和行动建立起道德规范。它是伦理学的一个完整的一部分。把社会伦理学划分出来的意义在于社会群体不同于单个人,是特殊的主体。这种伦理学的目的是号召建立以公正、爱和尊重每个人为基础的社会生活,以及指明建立这种社会生活的手段。其任务不是改变现存的社会,而是“揭示和深化世界上存在的合乎福音的意义,和揭示劳动、职业、文化、技术、夫妻生活,以及人在短暂现实中生活所占据的一切领域的宗教、伦理意义”。

近年来,在天主教学科中出现的“社会伦理学”与“社会学”这两个概念,常被作为同义语使用。一些苏联学者研究指出:在梵蒂冈第二届大公会议之后罗马出版的《图书分类目录》中,没有“教会社会学”这一概念,而却有“社会伦理学”这一术语,并把其任务确定为“社会伦理学要达到改善社会条件、遵守社会法律和命令、遵守正义、个人安全的目的”。^①

实际上,时至今日,天主教社会伦理学的研究对象和范围并没有严格确定,在现代天主教神学家与哲学家中也无一致意见。当前,由于教会思想家对战争与和平、生态环境、社会公正、婚姻、恋爱等等大量社会伦理问题的关注,而逐渐形成了教会的社会学说。天主教社会学除包括社会伦理问题之外,还包括教会的政治、经济理论。在这个意义上,天主教社会伦理学是天主教社会学的组成部分。可是,按照托马斯·阿奎那的思想传统,政治、法律

① 弗·格·奥夫希仁柯:《现代天主教社会伦理学说》,莫斯科,《知识》出版社1987年版,第3页。

以及社会经济方面的思想观点，却又常被包括在伦理学中。^①

现代天主教社会伦理学还表现出天主教思想家透过宗教的视角去考察各种社会关系，而企图把所有社会问题都融合到宗教伦理的范围之中。他们提出“经济生活伦理学”、“国家关系伦理学”等概念，而把经济、政治等社会关系以及所有有关这些方面的观点完全纳入伦理学的范围。教会强调“人人必须尊重客观道德秩序的首要地位”，一切其他人事“不管它是如何重要，有何种地位，道德秩序常是居高临下，远在其他一切之上的”。^② 它把宗教道德看作是一切社会关系和整个社会生活的基础。这样，天主教的“社会伦理学”实际上也就是教会伦理化了的社会学说，从而使伦理学成为教会干预社会生活的理论根据，成为教会为任何社会提供价值和评价的根据。其实，这是对伦理学对象、范围及作用的夸大。不可否认，在经济、政治生活中存在着道德、伦理关系，然而，社会生活的基础绝不是伦理、道德，而是社会的经济生活，归根到底是一定社会的生产方式。虽然，伦理学必须研究各个领域中的道德问题，包括政治、经济领域的道德问题，但伦理学不能成为解决一切政治、经济问题的依据和政治、经济学说的原则基础。

三、天主教伦理学的研究对象、范围及科目

从上述可见，天主教伦理学的研究对象和范围虽然也是以道

① 参见托马斯·阿奎那《“尼各马可伦理学”诠释》第一篇导言。阿奎那说：“……道德哲学应当分成三个部分。第一部分研究作为若干个人而注定要达到某种目的的人们，这叫做僧侣的部分。第二部分涉及家庭团体，称做经济的部分；而第三部分则研究公民社会的行动，称做政治的部分。”见《阿奎那政治著作选》，商务1982年版，第156页。

② 《大众传播工具法令》，罗马教皇1963年12月颁布，第6节。

德问题为中心，但是却不只是道德问题，在其中常常包括教会关于政治、经济，以及一切社会关系领域的观点和理论。而且天主教伦理学所研究的道德问题与世俗伦理学也不尽相同。作为教会伦理学说，它不仅研究人世间的道德，而且研究“神”的戒律；它既要研究人与人、人与社会或集团、集团与集团（包括国家与国家、民族与民族等）之间的道德关系，而且还要特别去阐述人与神、人与教会的关系，并把这种关系当作教会伦理学的出发点和基础。尽管随着罗马天主教会的现代化，天主教伦理学更接近了现世人的实际生活，更重视了社会中人的问题，然而，无论是教会神职人员的伦理神学著作，还是天主教哲学家、伦理学家的伦理学著作，都还是把上帝视为道德的源泉和监护人，并与神学保持着直接或间接的联系。

在现代天主教伦理学中，包含着越来越多的分支学科，这与教会的改革和科学的发展是分不开的。从广义上看，除前面所提到的“社会伦理学”之外，还有关于宗教道德的专门理论：“天主教哲学伦理学”和“伦理神学”。哲学伦理学是根据生活经验，以哲学论据为基础的天主教伦理学。而伦理神学则是面向“神祈”或《圣经》的道德理论，即“论述基督教的伦理准则和道德规范，行为、良心所应遵守的上帝诫命和教会法规以及行善与犯罪的总则等”。^①用神学家的语言来说，伦理神学就是“给人讲明应做什么方能获得永生”，即“给人讲明怎样才算不违反爱主爱人的诫命，并用什么方法可以获得圣宠的助佑”。^②随着伦理神学与哲学伦理学的互相融合，有的当代神学家则认为，伦理神学是“一种做人

① 任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社1985年版，第1063页。

② 张希贤：《伦理神学纲要》，台中，光启出版社1959年版，第1页。

的学问”，“可以帮助并鼓励人修养德行”。^①为解决现世生活中人与人、人与自然的道德关系问题，当前天主教的一些神学家又根据生活中的具体问题和实际需要，提出“家庭神学”、“夫妻神学”、“妇女神学”、“生态神学”等。同时，在天主教的伦理学中也有各种应用伦理学出现，如生命伦理学、环境伦理学、医学伦理学等。这样，就构成了现代天主教伦理学的一个比过去更为广阔的科目体系。

尽管从广义上看，目前天主教伦理学的研究范围似乎包括了社会生活的各领域，但是作为严格意义的天主教伦理学说，其研究对象也还是道德。它所研究的主要问题和基本内容仍主要是传统的道德问题。正像新托马斯主义伦理学家布尔克所指出，一般传统的天主教伦理学教科书的主要内容包括：“道德哲学的方法，哲学伦理学与伦理神学的关系，人的最终目的，道德行为的特性（自由意志和自由、境遇、理智的作用、愿望和激情、道德规范、道德律、良心、道德美德和性格构成，以及特殊的道德问题）”。^②

然而，必须指出天主教伦理学所研究的这些道德问题，都是与其宗教教义紧密相联的。作为宗教伦理学的天主教伦理学说，始终是把神看作人的最终目的和最高价值，一切其他价值都必须服从它。上帝是人的行动价值的最终目标，因而对上帝的爱和对拯救灵魂的关注就构成了人活动的最高动机。只有在人“为上帝增光”的时候，他的行为才能成为道德的。这样，在天主教伦理学中不仅包括道德规范，而且也必然包括宗教戒律：像信仰唯一的

① 詹德隆：《基本伦理神学》，光启出版社1986年版，第9、6页。

② 布尔克：《近来的托马斯主义伦理学》，见富斯等主编：《伦理学新趋向》，伦敦和纽约，1986年版，第59页。

上帝，遵守“圣日”，在规定的日子里做弥撒、祈祷、忏悔等。如果信徒违反了这些戒律或规范，就被看作是破坏了道德规范。所以在宗教伦理学中，宗教戒律也变成了道德规范，被赋予了重大的道德意义，违背了它们就被看成是大逆不道。

梵二会议之后，特别是近十几年来，天主教伦理学主要内容的更新突出表现在它加强了对道德主体——人的研究以及对有关人权问题、公共福利、社会公正、个人价值等问题的关注上。曾任波兰鲁布林天主教大学伦理学教研室主任的现今罗马教皇约翰-保罗二世，在他1982年出版的《伦理学课本》中，阐述了当代天主教伦理学的基本内容。这是教会最高神职人员在20世纪末所撰写的一本有关道德理论的文集，因此，它在天主教中具有一定权威性和代表性。在这本书里所考查的问题有：天主教伦理学的对象；道德规范的起源；伦理学和意识形态的关系；广义的现代人问题（尊严、价值、人的自由和权利）；人道主义问题（爱与仁慈、个人福利与公共福利、善与恶、幸福）；家庭与婚姻的宗教伦理基础；价值理论等。

总之，当代天主教伦理学无论是在研究对象和内容上，还是在理论观点和形态上，都出现了不少变化，尤其是近20年来，变化更为明显。

第二节 理论形态与其观点的演变

自19世纪末20世纪初，罗马教皇利奥十三世为适应现代西方社会的发展，协调宗教与科学、信仰与理性的矛盾，而求助于中世纪托马斯·阿奎那的著作，以为借助托马斯主义就可以使神启与理性、信仰与知识和谐统一，而且认为它是抵制现代非基督教哲学的“消毒剂”。因此在1879年把阿奎那的哲学定为天主教

教会学校和神学院的基本课程，并多方面加以提倡和宣扬。从那时起，托马斯主义既是罗马教会的官方神学和哲学，也是天主教伦理学的理论基础。一些天主教神学家和哲学家，用现代人的眼光去考查和阐释阿奎那的理论观点，包括他的伦理学观点，这就出现了 20 世纪开始以来，在天主教伦理学领域长期占统治地位的新托马斯主义伦理学说。

新托马斯主义区别于传统经院哲学的主要特点表现为：它利用现代科学成就及当代资本主义社会的危机和矛盾、人的异化等现象来证明上帝的存在；为调和信仰与理性、宗教与科学的矛盾，以致打起维护科学和理性的旗帜，但认为人的理性也是来自上帝的创造；对现世社会中面临的十分尖锐而迫切的问题表示异常关心，并常常打出改革社会、争取社会进步的旗号，提出维护人的自由与尊严，承认人的灵魂与肉体的统一性，“恢复了”肉体的名誉，不再把人的肉体视为下贱、罪孽、情欲汇集的脆弱容器，但仍认为灵魂高于肉体，并宣扬人对神的绝对屈从。新托马斯主义伦理学说就是在托马斯主义的这一理论变化基础上建立起来的。

新托马斯主义的著名代表：马里坦和吉尔松，力图“准确地”理解阿奎那的伦理学观点，诠释阿奎那的思想和学说，因此他们被称为托马斯主义者之中的“传统主义者”。

为了说明当前天主教伦理学在理论形态和观点上的变化，首先必须了解现代天主教伦理学的理论、观点变化的起点，也就是说，必须了解这些新托马斯主义主要代表人物的伦理学观点。

一、新托马斯主义伦理学的基本观点

新托马斯主义伦理学虽然根源于中世纪托马斯·阿奎那的著作，但为适应现代社会发展的需要和 20 世纪科学技术的发展，也吸收了现代科学和哲学的某些结论和方法。因此，它属于这个世

纪，是现代世界的产物。不过，新托马斯主义作为梵蒂冈官方的伦理学说，仍具有极大的局限性和保守性。它继承阿奎那的伦理学传统，把“人的自然法”（即自然道德律）当作天主教伦理学的基础，并认为来自上帝的道德律都是绝对的、永恒不变的；强调上帝是最完美的善，是人的唯一的最终目的；宣扬“有神论的幸福论”；限制人的自由，仍把人的意志自由看作恶的根源。这样，使新托马斯主义伦理学仍未能摆脱中世纪托马斯主义的形象，而仍成为教会束缚人的精神和行为的陈旧教条。

新托马斯主义者实际上是把“自然法”概念当作沟通人性与神性的桥梁，和统一人的行为与神的意旨的中介。正像马里坦所说：自然法“通过被造的自然的主要结构和需要传达着造物主的智慧”。^① 新托马斯主义者为适应时代的潮流，也企图从人性中引出道德准则，因而沿用了阿奎那的“自然法”概念，并把“自然法”看作是道德的客观根据。所谓“自然法”，照马里坦所说，它并不是成文法典，而是“像事物的真正本质一样存在于事物存在的内部，它先于一切陈述而存在，并且甚至不必根据概念或理性的知识而为人类的理性所认识”^②。自然法是神的思想中管理事物的理想方案或推理，任何事物，除上帝之外，都得服从这一方案。但是，人作为理性生物服从这一方案的方式，较其他生物高得无法比拟。因为在理性生物中，自然法是神的理性在人身上的印记，因此，人天然就具有区别善与恶、正义与非正义的标准。就此而言，自然法表现了人性之形而上学的准则，是“有关人的行动的理想程序，是合适和不合适行动、正当和不正当行动的一条分水岭，它依靠着人的本性或本质以及根源于这种本性或本质的不变

① 马里坦：《人和国家》，商务1964年版，第79页。

② 同上，第78页。

必然性”。^① 所以，马里坦说：“自然法是作为一个理想秩序而处在一切现有的人的生存中的。”^②

马里坦在区别人的自然法与自然界其他存在物的自然法时，指出“人的自然法是道德法则”，即自然道德律。而存在于自然界的所有东西的自然法就是各种存在物自身“发生作用的常态”，也就是使它应该在其成长和行为方面达到完满存在的正当方式。然而，对于自然界的一般存在物来说，以上所说的“应该”一词，只有形而上学的意义，而不具有道德意义，因为像一根草、一匹马自身没有自由意志，它们是不自由的，但是，对于享有自由意志的人来说，“应该”就开始有了一种道德意义，即开始包含道德责任。因为人服从或不服从它是自由的，不是必然的；并且也因为人的行为属于特殊的秩序，而且具有至高无上的最终目的。所以，人的自然法就是道德律，是寓于人的天性本身的道德律。^③ 而人的这种本性或天性，托马斯主义者则根据基督教的“创世说”，认为是上帝按照自己的形象创造的。

综上所述，在托马斯主义伦理学中作为道德客观根据的人的自然法，包含着两方面的意义：一是指人的本质、真正本性的要求；一是指上帝智慧在人身上的表达，即神的理性的表现。所以，一些伦理神学家给自然道德律下定义说：“自然道德律是上帝所创造的人类（有理性的人类）在自己的人性（上帝的形象）上所发现的做人之基本要求。”^④ 这恰是上述两方面的表达。新托马斯主义者虽然企图通过“自然法”这一概念把现实的人与神统一起来，但是，最终他们还是把道德的源泉归结为上帝，因为无论是“自

① ② 马里坦：《人和国家》，商务 1964 年版，第 83、84 页。

③ 马里坦：《人和国家》，第 81—83 页。

④ 詹德隆：《基本伦理神学》，第 86 页。

然法”还是“人的理性”都来源于上帝。

自然道德律是人的行为的尺度，不过它要成为人的行为的指导，还必须被人认识，使人具有这方面的知识。新托马斯主义者认为，人发现揭示自然道德律主要依靠“理性”，即所谓“公正理性”或“道德良知”。马里坦说，人们对自然法的知识是随着人的道德良知的发展一点一点增加的。然而，人类道德良知的发展，自然法知识的完善，又只有靠神启，“只有等福音渗入到了人的本体的最深之处”。^① 因此，在他看来，认识自然道德律虽然是要依靠理性论证，但更需要信仰和“神的启示”。而且，就是人类的理性，也是上帝理性对人的“同化”。所以，他认为，纯粹的哲学伦理学不能为人们过好的生活而提供充分的指导，为了有利于揭示“道德真理”，伦理学必须服从信仰。

新托马斯主义者遵循阿奎那的传统，强调人的活动的最高目的和人生活的意义是趋向“最高的善”（信仰上帝），获得“永恒的幸福”（来世天堂的幸福）。因此，他们认为，自然道德律不是最高的道德法则，最高的道德法则是神的“永恒法则”，是上帝的理性和智慧。人的自然法是神的永恒法则在人性中的表现。所以，它与永恒法则一样，不仅具有永恒性，而且也具有绝对性。

自然道德律的基本要求是“行善避恶”。凡是能达到最高目的的一切就是善的，离开最高目的的就是恶。所谓“最终”或“最高”目的就是实现“永恒幸福”或“占有上帝”。正像马里坦所说：“上帝不仅被人们看作为自在和自为的最高善的真谛，而且被看作占有它才是人类幸福的最高目标。”^② 所以布尔克称托马斯主义伦

① 马里坦：《人和国家》，第86页。

② 马里坦：《道德哲学》，见《现代世界伦理学》，贵州人民出版社1982年版，第81页。

理学是“有神论的幸福论”^①。

新托马斯主义者把借助美德而完善的人性看作善行的实际准绳。所谓“美德”，是达到公益和个人道德完善的手段。在托马斯主义伦理学中，美德的范畴首先意味着个人保证与上帝联系的品质和行为方式。新托马斯主义者追随阿奎那美德分为适用于神圣生活的“神学美德”和适用于人类生活的道德美德。神学美德是“信、望、爱”，即信仰上帝，寄希望于上帝和爱上帝。道德美德（或称自然美德）是明理、正义、节制、勇敢四主德。神学美德高于道德美德。神学美德是完善的，而道德美德则需要“修订”或“补充”。只有神学美德才是“认识道德生活的指导”。关于美德的产生问题，马里坦认为，这是“由于上帝的意志把它们从上帝灌注到人类本性的道德美德中”的缘故。而布尔克认为，这是因为在人生活的早期，行为主体就是个理性实体，它具有许多潜能，而通过经常使用养成习惯的结果。无论前者，还是后者，他们都是直接或间接地把抽象人性和对上帝的信仰统一于现实人的道德生活中。

在当代天主教中，最受重视的“自然美德”是“社会正义”，最受注意的“神学美德”是爱德。约翰-保罗二世的专著《爱与责任》中，就详细论证了爱德。

随着时代的发展和变化，因袭中世纪托马斯衣钵的新托马斯主义伦理学说，自然要承受来自外部和天主教内部的批评和挑战，而在内容和形式上发生一系列的变化，以至逐渐改变着自身的面貌。

二、有关伦理学问题的种种争论

20世纪，特别是下半叶，在托马斯主义者内外发生了多次有关

^① 富斯等主编：《伦理学新趋向》，第58页。

伦理学的争论，致使一些托马斯主义者离开了托马斯的基本原则。

除了关于伦理学与神学关系，即伦理学性质问题的争论之外，其中一个重要争论就是关于个人利益和公共利益的关系问题。

面对现代西方社会流行的资产阶级社会意识——个人主义与中世纪阿奎那的“公益至上论”之间的矛盾，现代托马斯主义者在对待个人与公益的态度上，必须作出相应的解释与说明。这样，在天主教伦理学领域中，就引起了一场相当尖锐的争论。这场争论在20世纪40年代达到顶峰。争论首先发生于如何解释和理解阿奎那的“公益至上论”，继而则是对个人与公益关系的重新思考。

在托马斯·阿奎那的著作中，经常强调公益更优于个人利益。整体的善比部分的善是“更要神圣的”。因为“部分本身属于整体，因此任何局部的利益从属于整体利益”。^① 他的这些论述在中世纪明显是为了维护封建的专制制度和教会的权益。但在20世纪的西方，新托马斯主义者则赋予它不同的解释和内容。马里坦提出：“社会是为了我们每一个人，还是我们每一个人为了社会？教区是为了虔诚的教徒，还是虔诚的教徒为了教区？”他从这些处理个人与公益的现实问题出发，认为既要反对个体主义错误，又要反对整体主义错误。他重新解释了阿奎那的“公益至上论”的涵义，并赋予它资产阶级个人主义和民主主义的现实内容。他说：“公益，既然是人的公益，那么在它的本质中就包含着人类的个人作用”，所以“公益至上这个说法，只能依照公益本身包含着顾及到人类的个人这个真理的意义上理解”。^② 他强调“唯有理智的造物才称得上是神的形象”，“一个人从神所得的恩宠的善，是大于整

① 《阿奎那政治著作选》，商务1982年版，第139页。

② 马里坦：《个人与公益》，见《现代美国哲学》，商务1963年版，第188—189页。

个宇宙的本性的善的”。^① 因此，马里坦对个人与公益关系的这些观点在托马斯主义诠释者中引起了轩然大波。他在1946年发表的《个人与公益》一文正是对他自己这一观点的全面概括和对攻击者的回答。在这期间，艾施曼神父以题为《保卫雅各·马里坦》^② 的文章，公开为马里坦的观点辩护。而查尔斯·德·康尼克则发表文章保护圣托马斯，对艾施曼神父攻击公益优先的文章进行抨击。以致当时在加拿大、美国曾引起了一场相当尖锐的争论。不过，现在大部分托马斯主义者都认为，在现世社会中公益常是优先的，但是在来世，个人利益和公益则是不分上下的。^③

争论之二是关于最终目的的问题。因为托马斯主义伦理学是一种目的论伦理学，而这种目的就是追求幸福。亚里士多德在《尼各马克伦理学》中提到：幸福是快乐的享受，知识的实现，还是行动和德行一致的有理性的生活？对此，托马斯·阿奎那从基督教神学观点出发回答说，指导人的生活的最终目的是与上帝的超自然的结合，是人的最高的善。由此，对托马斯主义的诠释者来说，就出现了一系列无法回避的问题：人到底有几个最终目的？是否有一个自然的最终目的和一个超自然的最终目的？是否哲学伦理学就只研究自然善，而伦理神学就要去研究超自然的善？到了20世纪，新托马斯主义者尽管有一些人否认自然目的能够成为最终目的，然而也有一些人主张有两个最终目的。同时，也有少数受分析哲学影响的托马斯主义者否认托马斯主义的最终目的，他们用“生命”、“活动”、“知识”、“信仰”等更为直观的“基本善”来替代宗教道德上的最终目的。因此，这种新托马斯主义观

① 马里坦：《个人与公益》，见《现代美国哲学》，商务1963年版，第182、181页，马里坦引自阿奎那的《神学大全》。

② 见《近代经院哲学家》杂志，圣路易大学出版，1945年5月号。

③ 布尔克：《新近的托马斯主义伦理学》，载于《伦理学新趋向》第65页。

点也就从根本上背离了托马斯·阿奎那伦理学的主要特性。

争论之三是关于伦理判断的标准问题。在进行道德判断时,是以道德原则、规范为依据呢?还是根据行为的效果?对此问题,从60年代以来,针对一些日常具体的道德问题,如流产、节育、器官移植等等,在整个基督教神学伦理学中发生了激烈的争论。例如关于堕胎问题,按天主教道德的传统看法:因为堕胎与杀人联系着,因此“不许堕胎”也是上帝颁布的宗教道德戒律之一。然而,在现实生活中,如果不堕胎母婴俱亡,而若堕胎后可挽救母亲时,那么道德上是否允许堕胎呢?对此,神学家们出现了较大的争论。由于基本观点的分歧,大致可分为三派。

第一派是“彻底效果论”(strict consequentialism),主张“爱”是伦理判断的唯一原则,否定具体道德规范的必要。认为行为的目的只要符合基督教“爱”的原则,并达到“爱”的后果,那么此行为就是善的,而用不着任何其他规范。这一派以约瑟夫·弗莱彻尔为著名代表。这种理论主要流行在美国的新教神学中,为多数天主教道德神学家所反对。不过,近十年来,一些新托马斯主义者在促进教会现代化的改革中,在反对保守僵化和教条主义的斗争中,有的人不同程度地也受到这种观点的影响,出现了所谓“神爱论的托马斯主义”(agapistic thomism)。

第二派是“混合效果论”(mixed consequentialism),主要代表有克瑞尔、苏勒、富斯、杨森等著名神学家。他们的伦理学观点尽管各有不同,但却都主张在进行道德判断时,既要根据道德规范,也要注意行为的意向(目的)和后果(效果)。因此,不把具体道德规范看作是绝对的。他们特别重视阿奎那的“双重效果律”,都力图从解释、探讨这一原则来解决现实生活中对行为的道德评价问题。托马斯·阿奎那在讨论“自卫杀人”的正当性时,曾提出就一个人的行为而言,既有行为者所意指的效果,也可能产

生他意向之外的其他效果。如果行为者所追求的现实目的是善的，而行为的其他情况也不是恶的，那么这一行为在道德上就是善的。换句话说，只要行为者追求的是善果，而不是恶果，并有行动的充分理由，就允许行为有恶果产生，也就是说，就没有避免产生恶果的义务。现代托马斯主义者不仅特别强调阿奎那的这一分析道德行为的方法，并从现实需要出发而修改了它。克瑞尔认为，我们有时不但可以容许恶果的产生，还可以“直接制造”恶果，只是必须要有相称的理由。譬如：宁愿拿掉胎儿（制造恶果）而保全母亲的生命。为此，他把“恶”区分为“自然恶”和“道德恶”，认为，人们必须避免道德恶，但无法避免所有的自然恶，而且有时不但不得不容许“自然恶”，甚至要制造自然恶（像医生有时为治愈病人，而不得不给病人截肢）。但是，这必须要有相称的理由。因为如果有相称的理由，恶的行为就不再是“道德恶”，而只是“自然恶”。至于他所谓的相称的理由就是指所追求的价值和采用的方法，无论在现在或将来都不会彼此矛盾或冲突。也就是说，所造成的自然恶不会损坏所追求的价值，反而会支持它。因此，在克瑞尔看来，虽然具体道德规范所禁止的行为，在大多数情况下是应该被禁止的，然而，在某种情况下，原来被禁止的行为就可能成为道德行为，或至少不是不道德的行为。与克瑞尔的自然恶、道德恶相似，富斯提出“道德前恶”（premoral evil）和道德恶；卢汶大学的杨森则把恶分为“本体恶”（ontic evil）和道德恶等。杨森认为，在进行任何道德判断时，必须考虑三个因素，这就是意向、行为本身及二者之间是否相称。在人的行为中，最基本的因素是行为的意向，然后才是实现意向的方法，即具体的行为本身。行为应该与其目的相称，是否相称则要靠人的理智来判断。行为的道德意义就是以这三个因素的统一为基础。面对可能实现的多种价值或是大小程度不同的恶果而必须进行选择时，

苏勒认为，应遵循“优先原则”(preference principle)，也就是说，应该按价值次序选择最大的善，而避免较大的恶。

第三派是“义务论”者，他们反对各种效果论，认为根据宗教道德的原则和规范，凡是符合这些原则和规范的行为，不论其后果是善是恶都必然是善的。相反，违反这些原则和规范的行为则必然是恶的。譬如，“不说谎话”就一定是善的，而堕胎则一定是恶的。不管后果是向敌人泄露了机密，还是造成母婴一同死亡。因为在他们看来：“说谎”、“堕胎”都是上帝戒律所绝不容许的。这一观点在天主教传统伦理学中曾占较大的优势，但近年受到各种效果论的冲击，在解决现实道德问题中，常被“混合效果论”所代替。

随着效果论与义务论对道德规范作用的想法不同，因此也就出现了第四个争论不休的问题，即道德规范是否都具有绝对的强制性。布尔克指出，在旧的伦理神学课本中，屡见不鲜的断言是声称否定性的规则（禁止）是绝对强制的，但肯定性的规则只有在某种场合才有约束力。可是，现代的托马斯主义伦理神学在某种情况下已倾向于把伦理规则中的强制性减少至最小的程度。就是最保守的托马斯主义者也不得不承认这一变化。不过，他们还是极力抵制这一倾向。他们反对这一倾向的理由是担心减少规范的绝对性或强制性，会导致伦理生活上的“例外主义”，从而降低社会道德水平。

上述种种分歧和争论，既是在天主教现代化的改革过程中，为解决现实道德问题而引发出来的；同时，这些争论又促进了天主教伦理学逐渐接近生活，促使托马斯主义理论发生变形。

三、一元化理论形态的解体

众所周知，直到梵蒂冈第二届大公会议为止，新托马斯主义

不仅是梵蒂冈官方天主教的认识论和本体论的唯一哲学和神学基础，而且也是梵蒂冈官方天主教伦理学、社会学的唯一哲学和神学基础。但是，在梵二会议期间和会后，批评新托马斯主义的声浪日益加强。多数天主教哲学家和神学家认为，不应该完全否定新托马斯主义，但同时也不应该把它说成是“完全真理”的占有者和表达者。对托马斯·阿奎那的思想要有选择地接受，清除其落后于时代的东西，并用现代的哲学体系“丰富”它。同时，教皇约翰二十三世、保罗六世开始是间接地、随后又直接地使哲学多元论合法化。教皇和大公会议都不再强调阿奎那哲学—神学体系对天主教的绝对意义。在新托马斯主义中，不同地区出现不同学派和思潮。例如：传统的托马斯主义拥护者，像意大利的阿尔诺、法国的拉格朗席、瑞士的曼杰尔、波兰的阿达姆契克等，认为用进一步“合理化”的精神发展新托马斯主义是必要的。另一些哲学家则竭力主张用德日进的学说补充新托马斯主义。而比利时卢汶中心的代表则建议转向非理性主义，即吸收存在主义和现象学的方法和观点。还有人主张运用分析哲学方法和吸收哲学人类学的成果。意大利红衣主教巴林杰认为应该借助奥古斯丁主义使天主教学说现代化等等。

在这种气氛中，教会里许多哲学和神学家积极地探索与现代信徒意识和变化了的现实相适应的新观念和新公式。在伦理学中，新托马斯主义者对教会伦理学的性质，以及道德本质、目的、标准、作用等基本问题的分歧和争论导致托马斯主义伦理学的一元化理论形态发生分化和解体，从而出现了一些相应的现代托马斯主义伦理学派别。它们虽然仍自称是托马斯主义，但在某些重要方面却已离开了阿奎那的基本原则和传统的天主教教理、教规。

这些现代托马斯主义伦理学派别，与其哲学或神学理论相适应，而形成各自不同的托马斯主义伦理学。

1. 分析托马斯主义 (analytic thomism)。这是一些托马斯主义者接受了语言分析哲学的影响而形成的天主教伦理学派别。他们用语言分析方法修正阿奎那的伦理学观点。托马斯主义哲学一贯是以客观实在论来论证上帝的存在及道德客观性,然而分析托马斯主义者则“不重视实在论的形而上学”,而具有主观经验论的倾向。在伦理学中,他们首先否认或轻视传统托马斯主义伦理学所提出的最终目的的唯一性和普遍重要性,主张用数个更直观的“基本善”(像生命、活动、美学经验、纯粹理性知识、诚实、实践理性、对神圣观念的信仰等)^①来取代最终目的或最高的善。实质上是力图用观世中的生活目的,取代宗教对天国、来世和上帝的崇拜和追求。其次,分析托马斯主义者对天主教伦理学中的自然倾向三个层次的理论也持否定态度。分析托马斯主义的重要代表约翰·芬尼(John Finnis)就认为阿奎那的自然倾向三个层次的理论是“一个不恰当的方案”^②,而传统的托马斯主义就是根据这一理论把自然法看作规则的基础。

在天主教中,一些分析托马斯主义的反对者认为,仅就他们否认上帝是人的最终目的和最高的善这一点,就足以说明他们是对阿奎那伦理学的根本背叛。但是也有的人认为,分析托马斯主义“由于在分析上接近自然律伦理学”,所以应该受到重视。因为它在某种意义上代表着托马斯主义中义务论的变化。^③

2. 先验托马斯主义 (transcendental thomism)。先验托马斯主义是又一种脱离托马斯主义传统的天主教伦理学理论。这种哲学伦理学理论主要流行在欧洲大陆。先验托马斯主义彻底修改了

① 参见格赖茨和拉塞尔·肖,《超越新道德·自由的责任》,圣玛利亚大学,1974年版,第7章;J. 芬尼,《自然法和自然权利》,第3—4章。

② J. 芬尼,《自然法和自然权利》,牛津,1980年版,第95页。

③ 富斯等主编,《伦理学的新趋向》,第61页。

阿奎那的“形而上学和认识论”。原来传统托马斯主义者是把注意力放在“理性地”理解存在于人之外的世界上，因此他们称自己的体系是“实在论”，认为“实在论的形而上学是回答‘现有一应该’问题的基础”。在认识论上坚持认为所有自然人的认识起因于把握事实的普遍意义，从感觉中集聚经验。然而，先验主义的思想家则把意识的内在描述当做出发点，强调“主体”的体验，否认阿奎那的实在论，认为先验伦理学建立在对先验主观性的纯结构的研究上，确切地讲，建立在从意识的情绪范围出发的意向活动的纯结构的研究上。在这方而，先验主义思想家接受了德国唯心主义哲学——存在主义和现象学的影响。他们批评阿奎那的认识论对精神上的体验没有给予应有的注意。认为每个事物都有自己的特殊本质，因此，普遍本质（譬如人性）则被看作是反映理智的构造物，是人为的东西。这样，先验托马斯主义伦理学必然在一些基本观点上修改了阿奎那的理论。

先验托马斯主义的重要代表有当今的教皇约翰-保罗二世（原名沃依蒂瓦）以及拉纳、富斯、卢吉彭（W. A. Luijpen）等。

早在50年代末约翰-保罗二世还是年轻的神学家时，就声言天主教哲学和伦理学已经不能再局限于传统的托马斯主义。他指出，传统托马斯主义的观念把伦理神学仅仅归结为来自《圣经》的道德规范，而忽视这些规范的主体——人，以及忽视主体对规范构成的作用和相对能动性。他强调，道德行为者（主体）的作用是伦理学讨论的中心内容。

对“人”，传统托马斯主义是主张从外在世界，从上帝那里来研究人，然而，沃依蒂瓦则认为，人是一个唯一的必须同时从外在和内在两个方面加以认识的对象。对托马斯主义关于人的抽象论断，应该用现象学的描述和人的“存在”经验加以补充。他热衷于把托马斯主义与现象学、存在主义和新实证主义加以综合，断

言在这些“时髦的哲学体系”中，任何单独的一个都不能提供关于人的“完全真理”。它们中每一个单独地看来，都有重大的错误，虽然其表现各不相同。所以，沃依蒂瓦建议用现象学研究在主体的感情体验基础上获得的知识和新实证主义对人多种意义的分析去补充新托马斯主义。

在现象学中，沃依蒂瓦尤其对马克斯·谢勒的现象学体系感兴趣。他的博士论文^①就是以马克斯·谢勒的现象学价值伦理学为研究对象的，并极力证明天主教会应该建立一种能把托马斯主义关于人的观念和“个人行动的现象学”结合的完整理论。

沃依蒂瓦在他对马克斯·谢勒的伦理学体系是否可以成为建立基督教伦理学的基础进行论证时，把谢勒的现象学体系与康德的伦理学加以对比。他认为，由于康德对许多托马斯主义范畴持否定态度，并且又“将主体对自己行动的体验与行动本身分离开来”，把人的行动当作“必然的”，而不是当作“自由的”来解释，因此，不能用康德伦理学来补充托马斯主义。但是，谢勒则不同，他是一个“彻底的人格主义者”，在谢勒体系与天主教伦理学体系之间存在着明显的结合点：表现在对个人的理解上都追求超自然的完善。尽管沃依蒂瓦对谢勒的实质价值伦理学体系也作了某些批评，但他确是把谢勒的现象学揉进了天主教伦理学体系中，以致在现今教皇的社会通谕里经常可以找到谢勒现象学的影响。

沃依蒂瓦把“行动”看作伦理学的一个中心范畴。他认为，要想在个人自由活动的背景上研究个人问题，就必须依次地研究主观方面，然后再研究客观方面，就是说，要考虑到人的“行动现象”，但又不忘记人的“本性”。然而由于他更强调“行动”，并把

① 沃依蒂瓦的博士论文：《在马克斯·谢勒体系的基础上建立基督教伦理学的可能性的评价》，1959年。

“行动”与“人的道德主观性”联系起来，认为人是善恶价值的创造者，企图在天主教中确定人是道德价值方面的主体的思想。然而，把人确定为主体是为天主教的“全能的上帝”及其传统的创世说所不能容的。这样，就形成了他的伦理学体系中一个无法克服的矛盾，即一方面他要维护上帝的绝对性和权威性，另一方面他又力图证明人的尊严、自律和主体性。

教皇约翰-保罗二世将现象学的意向因素引入价值理论，认为行动的道德价值不是取决于行动的客观内容（上帝的旨意），而是取决于人的行动的一定意向，这又必然与天主教的信仰和托马斯主义的客观唯心主义理论相背离。

此外，由于西方社会的现代人危机问题，使托马斯主义与存在主义接近起来，因此，自由问题也成为先验托马斯主义哲学家关心的中心。然而，他们所说的“自由”，首先是指“精神自由”、“内在的自由”，并表现为个人精神完善的可能性上。根据现代天主教的这一学说，对于已取得内在自由的人来说，外在自由或不自由是没有意义的。正像在教皇通谕中所表达的那样，认为人“甚至处在外部不自由的条件下”也可以获得真正的自由。

先验托马斯主义伦理思想的另一个代表是著名思想家拉纳。他的大量著作涉及了基督教思想的许多方面，也包括基督教伦理学方面。他认为传统宗教伦理学过分强调一般规则，而忽视“上帝的特殊命令”。拉纳的伦理思想较多地接受了存在主义者海德格尔的影响，以致布尔克认为，就伦理学来说，拉纳似乎是更像一个海德格尔主义者，而不是一个托马斯主义者。

罗马格雷高利大学教授富斯是这种伦理学的又一代表。他主要研究阿奎那的性道德、基督教的境遇道德，以及基督教道德中的价值等方面的问题。在他看来，没有任何一种行为本身就是“道德恶”，因为缺乏人的意向的行为就不是人的行为，更不能说

是道德行为。他认为，要对某一行为作伦理判断，除了行为本身之外，还需要考虑行为者的意向以及该行为所处的境况。在他对自然法的大部分研究中，都批评托马斯主义伦理学中的绝对主义，并坚持认为具体规范和伦理个案都不能支配在某种具体情境中的道德行为。因为具体规范只能使人避免“道德前恶”，即“自然恶”，因此，如果有适当的理由，它是可以违背的，不是绝对必须遵守的。有些规范因为时代和文化的演变也会失去普遍性，所以也不是具有绝对约束性的。

3. 神爱论托马斯主义。传统托马斯主义者强调上帝所唤起的爱是最高的美德；正是这种最高的美德“指导行为的其他一切美德达到最终目的”。在基督教道德中，爱德，与信德、望德一起被看作教徒必须具有的最高品质，是在人与神交往中形成的。

随着天主教伦理学逐渐关心世俗的现实道德问题，许多伦理神学家、现代托马斯主义者对天主教传统的律法主义表示不满，力图寻找新的伦理学理论框架以改造托马斯主义伦理学的僵化，因而对新教伦理学家弗莱切爾的神爱论的爱伦理学以及康德对希望的观点发生兴趣。

弗莱切爾的境遇伦理学强调境遇的作用，否认具体道德规范，把爱作为唯一的基本道德原则和规范。这种境遇主义虽然受到现代托马斯主义者的批评，认为他的神爱论缺乏精确性，反对他除了爱之外拒绝一切绝对原则，但是许多托马斯主义者也承认，弗莱切爾的爱伦理学使托马斯主义者对基督教的爱的思考产生了一个新的角度，并推动了一些托马斯主义者，像米尔海温、麦柯弥、柯伦、沃斯默等，为克服基督教传统中的律法主义，而限制和改变道德律在伦理判断中的绝对地位。许多天主教神学家也试图从“神爱论”出发，建立托马斯主义伦理学体系，把爱作为道德判断的基本原则，否定具体规范的绝对性，但是，他们对

“爱”的涵义的解释并不完全相同。

此外，还有一些天主教道德神学家试图把康德伦理学中关于希望的观点纳入基督教伦理学体系中，并给予新的解释。罗西在他《不断走向希望·道德神学之路》一书中，从康德哲学引出这样的主张，认为在道德努力中所运用的人的自由，以作为关于人类命运的一种期待的形式，引起希望，而这种希望只有依据人类的相互依存，也就是依据充分地、持续地加入公众的生活中才可能实现。

把“爱”看作判断道德行为的基本原则，以及把“爱”、“希望”看成是只有在人与人、人与社会的联系中才能实现，这就改变了传统伦理神学把爱、望、信主要看作是人与神的关系，从而使托马斯主义伦理学倾向于注意道德行为的社会联系，并主张在道德生活中，在完善道德品格方面，必须承认所有人都基本相似。

从现代托马斯主义各伦理学派的学说来看，其共同点就是都力图使宗教伦理学“人化”，更为注意对人的追求、人的心理的分析，更关心现代人的需要和爱憎以及现世社会生活中的各种道德问题。

第三节 人的问题是当代天主教伦理学注意的中心

随着天主教的改革，近 20 年来，在梵蒂冈的官方文件和许多教会理论家的著述中，关于人性，人的尊严、利益，人的权利、活动以及人在社会中的地位等已成为当代天主教社会哲学体系中占据中心地位的问题。教皇约翰-保罗二世曾称当今时代是“关于人及其存在意义、关于人的存在的性质和本质的基础性争论的时代”。他认为，今天不是宇宙学或自然哲学处于基础性争论的中心，而是哲学、人类学和伦理学，即关于人的争论处于争论的中心。当

前一些天主教的伦理神学家和伦理学家也把人、人的幸福、人的现世生活作为自己理论的出发点，强调人的本性，人在现世的利益、权利、尊严以及社会正义等。明确承认“今日的伦理神学相当注意社会正义”，认为“社会结构上的罪，如同人心深处的罪，同样要解除”。而这就“集中于基本人权的实际推行”^①。他们再不是像传统伦理神学那样完全从教会解释的上帝旨意及《圣经》教条出发来判断是非、善恶，而是强调“人应该是一切伦理判断的基础”^②，把人本身看作是价值的标准。

自然，这绝对不是说教会思想家已经脱离了神和宗教的教义，而是他们为适应变化了的时代，为吸引群众，因而在阐释宗教教义和伦理学时，力图使宗教现代化，而把人与神结合起来。正像梵二会议文件所表述的那样：“教会宣扬的真理，不唯不削弱人性，反而倾注有利人性发展的光明、生命及自由。”“承认上帝决不违反人性尊严，因为人性尊严正奠基于上帝，并靠上帝玉成。”^③这说明它并没有违背天主教传统的人性论，所不同的是强调的重点由“神”变成了人。教会的“言论全部集中于人，集中于整个人，即人的灵魂、肉体、心情、良知、理智及意志”，^④而且，在今天，教会思想家所谈论的已不再只是上帝赋予人的抽象人性，而是生活在当今历史时代中的“现代人”，是“现实的、具体的和历史的人”。梵二会议以来，在梵蒂冈天主教各种官方文件中，对“现代人”问题曾作过多方面的论述，这些论述成为天主教社会伦理学的出发点和理论基础。

① 詹德隆：《基本伦理神学》，第12页。

② 同上，第14页。

③ 《论教会在现代世界牧职宪章》，第21节。

④ 同上，第3节。

一、“现代人”问题

当代罗马天主教会已经看到：今天人类处在历史的新时代，在这时代中，深刻而迅速的演变逐渐延伸至全球。现代科学的发展改变着人们的思想和认识，并帮助人以科学方法直接影响社会。现代技术的进步使大地改观，并准备征服太空。社会工业化、都市化的结果使许多世纪来屹立不动的社会观念及生活方式也发生彻底的变化。在这迅速变化的世界中生活着的现代人，处境怎样呢？在1965年颁布的《论教会在现代世界牧职宪章》中对现代人的处境作了描述。文件指出，由于现代世界的飞速变化，使现代人面临着种种困境：人们的技能是增长了，但不能使这些技能为人类服务；对自己心灵的秘密正在努力探讨，但对处理自身问题，又往往感到彷徨无主；对社会生活规律逐步有所发现，但又对这生活应趋向的方向犹豫不定。现代人类拥有的财富、技能及经济实力是空前的，但是大部分人类却又为饥馑贫困所折磨，而文盲又多得无数。人类对自由的渴求从未有今日之迫切，但又出现了新式奴役，即社会与心灵的奴役。现代人对世界的统一性，对人与人之间所有必然的倚属关系，有非常生动的感觉，但又因武力的冲突而导致严重的分裂和敌对；因政治、社会、经济、种族及思想上所有尖锐的纠纷仍然持续，还有彻底毁灭一切的战争危机。思想的交流虽日趋频繁，而借以发表重要思想所用的名词，却又按照不同的理念而大为分歧。最后，人们对暂时的一切不辞辛苦，以求取更完善的处理方式，但精神生活的进展，却又落后许多。^①教皇约翰-保罗二世也对现今世界的处境作出结论说：在今天，人创造了完善的劳动工具，反而成为它们的附庸。在这种情况下，经济进步没有使大部分人免于饥饿和贫困，而在文化领域的进步没

^① 参见《论教会在现代世界牧职宪章》，第4节。

有使大部分人免于无知。人似乎从来没有这样自由，而事实上任何时候也没有这么多新的奴役和新的社会—心理依附形式。神学家们把这种处境说成是“时代的标志”。

现代人的这种困境是怎样造成的呢？罗马教会认为，这是由于时代的演变，社会生活、心理、道德、宗教的演变，特别是由于因这些演变和人们对世界现有分歧的深刻意识而产生的现代世界的种种矛盾和不平衡所造成的。而现代世界的矛盾或不平衡，表现在人身上是“现代思辨与实践的思想方式间出现不平衡，使人不能将所有知识予以控制，亦不能予以有系统的综合。在急于求取实际效率和良心的要求间，亦产生不平衡。在集体生活的环境和私人思考，乃至静观的需要间亦多次发生不平衡。最后在崇尚业务的专门化和事物全局之间亦出现不平衡”。表现在家庭内是由于人口、经济、社会局势的压力，而造成家庭中平衡的破坏，各代人之间的冲突，男女之间因新的社会要求而发生分歧。最后还表现为各种族、社会不同阶层、穷国与富国之间的分歧和矛盾。^①

然而，教会思想家不是从现实的社会条件中寻找这些矛盾的根源，而是把现今社会中的一切矛盾和冲突最终都归结为人性，归结为人性内“意识上的分裂”。教皇约翰-保罗二世认为，一切社会冲突都是人身上的物质因素与精神因素斗争的结果。他声称“人在自身中经受不协调，其结果在社会里便是无秩序”。认为今天世界的悲剧是人的占有欲与博爱的对立，是罪恶与美德的对立。他写道：“爱能丰富世界，而占有欲却使世界贫乏。占有欲表现在这样一种对待价值的态度上，持这种态度不可能使人看到价值在生活中的体现。例如，短暂的生活‘价值’消灭个人的价值、人的

^① 参见《论教会在现代世界牧职宪章》，第8节。

尊严。肉体的淫欲不能使人看到肉体的真正价值和美。淫欲的眼睛只能使人看到被创造的财富的外表，而看不到它们的本质。占有欲的悲剧，以及同它一起世界的悲剧都来自这一恶德与爱的美德的对立。”^①天主教的文献中更明确地指出：“现代世界所患的不平衡，是与植根于人心的基本不平衡紧相连接的。在人性内，存在着许多互为水火的因素。一方面，由于人类是受造者，故感到自身受到多方而的限制；另一方面，又感到自身具有无穷的愿望，有走向更高级生活的使命。……人在自身内，便感到分裂之苦，而社会上如此众多与巨大的争执，便造端于此。”^②

有的天主教神学家在谈到现代人的矛盾时，特别描写了现代文明社会中人的道德危机，并把它与科学、技术的发展直接联系起来。像奥地利红衣主教弗·科尼希就认为，现代西方社会已经在“道德上失去了感觉”陷入了道德堕落。科学技术的光辉迷惑了人，使人以为科学技术可以给人幸福和大批财富，然而却造成了“大西洋文明民族的道德堕落”。因此，他把科学技术称为迷惑人并使人服从它的“魔鬼”。他认为，技术使人庸俗。它深入到人的意识中，使人变成“消费的人”，屈从于消费主义精神，虽然能刺激生产和服务行业的发展，但是也能扩大人的欲求范围，并超过现实的可能和正确的判断能力，以致使人忘记他人的利益，不能按人的方式对待别人，追求的只是个人的利益和功利价值。

如何解决这种矛盾和危机？弗·科尼希认为，应该把希望寄托在精神发展上，在超自然的基础上反对技术化。神学家的具体意见归纳起来有以下几点：第一，用理想主义和对自然的爱的精神培育“新人”。这种新人应该意识到自己在建立完善人间的过程

① 《人类救世主》，1982年版。

② 《论教会在现代世界牧职宪章》，第10节。

中是“上帝的伙伴”；第二，对所有人灌输精神优于物质，个人优于技术、经济和社会结构的思想；第三，恢复家庭的基督教性质，使家庭成为肉体生活和精神生活的摇篮；第四，宣传安贫乐道的福音理想，反对消费主义精神。

总之，在天主教神学家看来，现代世界和现代人的矛盾、冲突，归根到底是源于人本身，因此，要解决这些矛盾和冲突就必须从教育、发展人入手。在前任教皇保罗六世 1967 年 3 月 26 日发布的《民族发展》通谕中，中心内容就是谈现代人的发展问题。

通谕提出要使“整个人”发展和“整个人类”发展。他所谓的“整个人的发展”就是要兼顾人的物质生活与精神生活，使人在灵魂和肉体上得到全面发展。而所谓的“整个人类的发展”就是要求穷国与富国、贫弱民族与富强民族实行“博爱”，建立“手足关系”。

关于教会如何致力于整个人发展的问题，他指出，今天的行动“必须顾及经济、社会、文化和精神各方面”。他把“缺乏物质条件，无从维持最低生活水平”；“妄用财富及权势”，“剥削劳工和奸商的恣意妄为”的恶劣经济制度等都看作是有损人性尊严的处境或条件。虽然，按天主教的传统，他仍强调“精神优于物质”，并指出在忽视和蔑视精神价值的今日世界“尤应重视精神发展”。“如果将价值的等级予以颠倒，则个人和整个人类的发展便会受到威胁”。“财富的增多，对人性发展固然必要，但如被人视作最高目的，人心便不免为之桎梏，使人除财富外不会追求其他价值。……这样一来，唯利是图的贪婪便成为人性发展的巨大障碍。在个人或国家，贪婪乃道德低落的明显原因”。但是，他在谈论保证人性尊严得以发展的条件时，却又把物质条件放到首位。在通谕中他写道：“显示人们的处境与人性尊严更为相称的条件，首先是消除贫困，人人丰衣足食；扫荡社会不良制度，增进知识和

普及教育。”其次才是“拥有神贫精神”，“承认至高价值的存在”以及“接受上帝特恩——信德”^①等等。显而易见，生活在当今时代的天主教思想家，已不得不在某种程度上放弃那种蔑视物质世界和物质生活，把天理与人欲完全对立起来，并把人欲视为一切罪恶之源的宗教人性论的传统观念。而认为人欲可有，但不可过度，不能取代对上帝的追求。而上帝也不再是不食人间烟火的纯粹的超然存在。

二、现代天主教的人性论及善恶观

为扩大宗教对世俗群众的影响，天主教伦理学把人性作为自己理论探索的中心。基督教传统的人性论，是神学中的重要组成部分。它根据《圣经·创世记》，认为上帝是按照自己的形象创造了人，并赋予人以行善避恶的道德意识。人有别于其他被造之物是在于人有心灵、良知、自由意志、道德观念等，而与上帝相似。但由于“原罪”，即人类祖先亚当违背了上帝的意旨，滥用其自由，偷食了伊甸园的智慧之果而获罪于上帝，人性中固有的“上帝形象”是否仍然存在？对此，在神学上长期存在着争论。奥古斯丁、马丁·路德、加尔文，以及巴特、尼布尔等新正统派代表都认为因原罪人背叛了上帝，完全失去了上帝的形象，因此人性败坏，人自己无力从善，只能在大恶小恶中进行选择。这可谓之“性恶论”。托马斯·阿奎那则认为人性内可分两个层次：一是上帝的形象或上帝的种子；二是上帝的恩宠。因“原罪”而失去的是上帝的恩宠，但在人性中仍保留了上帝的“种子”。不过仅凭这种自然能力不能使人得救，而需要上帝通过教会颁施恩宠。现代天主教

^① 保罗六世：《民族发展》，第1章，见《近代教宗文献——论社会问题》，安道社会学社1968年版。

伦理学中的人性论，基本上是承袭了阿奎那的观点，但对人性善恶及善恶根源的解释常常是其说不一，并无统一的看法。

对人性善、恶问题，梵二会议文件所表露的，是认为由于人性内存在着“许多相互如水火的因素”而遭分裂，使人既可向善，也可向恶，以致使“整个人生，无论是私生活或团体生活，便形成善与恶、光明与黑暗的战斗”。但也有的伦理神学家认为，虽然人类的罪恶容易蒙蔽他的良心和扰乱他的意志和行为，然而因人性是上帝创造的，故认为人性是善的，而且从人性可以发现伦理行为的准则。

为什么人世间会存在恶？如果说上帝是全能的、至善的，人世间的善都是源于上帝的话，全能、至善的上帝为什么会允许人世间的恶存在？恶究竟根源于哪里？天主教传统的神正论在解释这个问题时，确信恶不是源于上帝，而是人的罪孽，并把人看作是恶的制造者，而不是善的创造者。由于人有自由意志，人可以在善、恶之间进行选择。人为恶，则必然拒绝上帝赐予的善；人越多地制造恶，就会更多地拒绝善。同时，在他们看来，离开了上帝，什么也不能存在，故恶不具有实在性，而且是实在性的“丧失”。最完整的实在性只有上帝才具有。

在现代天主教神学中，随着人的地位的提高，天主教神学家、伦理学家试图改变传统观念，重新解释教会的善、恶观念。尽管他们仍旧把人说成是恶的根源和创造者，但是，却把人也看作是物质世界和人本身的创造者，是参与上帝创造的“共同创造者”。因此与上帝一起，也是善的“共同创造者”。他们解释说，上帝创造世界时，只奠定了世界的基础，因而发展完善世界的任务就落到人的肩上。因此，把人提高到能与上帝一起创造世界的高度。这样，“人”在天主教伦理学中，已不再是只能遵从上帝意旨而完全被制动的物体，以及道德谴责的对象；而是成为具有了一定能动

性和自主性的道德主体。

然而，他们并没有解决全能的上帝与恶之间的悖论。也就是说，如果相信上帝是全能的，那么上帝就必然要对世间的恶负责任；如果世间的恶只是人自由选择的结果，而与上帝无关，那么也就证明上帝并不是全能的。如果说上帝是无限的善，而恶就是上帝的对立面。既然存在着上帝的反对者，那么上帝就不再是无限的，而是个有限的存在物，这样，上帝也就不再是上帝了。

现代天主教的神正论力图回避这一悖论，而强调人的自主和自由，认为上帝创造的一切存在（包括人）都有一定的“自主”性。人在尘世实现自主。人是文化的创造者，并要对自己的发展负责。人作为现实的存在是依据自己本性而行动的原因。所以保罗六世说：“人既秉有理智及自由，便应对自己的发展和得救负责。”^①不过，教会赋予人的这种自主和自由是以必须承认人本身属于造物主为前提的。人既是“自主”、“自由”的，因此，人就必须对自己活动的善、恶结果负责任。这样，上帝就可以摆脱对尘世发生的一切（包括恶）承担责任。

既然人不仅在世间创造着恶，而且也能与上帝共同创造善；既然由于人有自主、自由，因而必须对尘世中自己活动所产生的善与恶负责。那么，尘世的价值源泉就是人，而不再是神，所以人也就自然成了价值的尺度。因此，一些天主教伦理神学家、伦理学家提出：人、人的利益应该是伦理判断的标准。正像《基本伦理神学》中所指出的：今日的伦理神学家虽仍承认“自然安排”的重要，但却不像过去那样“绝对”。例如在婚姻道德方面，认为不能只考虑“大自然或身体的结构”，以便发现上帝的旨意；还必须考虑“整个人的利益”，“整个婚姻的好处”。因此过去被视为褻渎

^① 保罗六世：《民族发展》，第1章，第15节。

上帝的人工节育，现在“为了人的最高利益”，这种“用非自然的方法节育”，也被认为是“可以使用的”了。^①

三、基督教人道主义

现代天主教在抬高人在神学中地位的同时，也喊起了“人道主义”口号。一些天主教伦理神学家或伦理学家还把自己的道德哲学体系称为“真正的人道主义”。

本来，近代西方的人道主义思潮的兴起是直接针对着当时压抑着人的个性、剥夺了人的自由的基督教思想的。人道主义者用自然人性论批判了基督教的上帝造人说，宣传个性自由，反对宗教禁欲主义。人道主义把人及其现世生活提到首位。它作为一种世界观，是以承认人的个人价值、个人应获得尘世幸福和自由发展的权利为基础的。因此，人道主义的基本原则，从一开始就反对基督教所推崇的来世生活价值，追求天国幸福而否定人的现世福利的上帝中心主义。它是在与宗教的绝对的神道主义和禁欲主义作斗争的过程中形成和发展起来的。所以，传统的梵蒂冈官方神学和伦理学一直是把人道主义当作批判的对象，把它看作是一种反对神学的世俗哲学—伦理学说，一种与唯物主义密切联系的观点，也就是很自然的了。在教皇约翰二十三世（1958—1963）之前，历任的罗马教皇通谕中，都可以找到指责或否定人道主义的言论或含义。天主教官方最后一次否定人道主义及其有关问题是在庇护十二世时期。他在1950年发表的通谕中指责进化论、辩证唯物主义、存在主义都是“威胁天主教学说基础的伪观点”，与此同时，也否定了人道主义。

然而，现代天主教的一些思想家，为适应时代的变化，在新

^① 詹德隆：《基本伦理神学》，第13页。

的形势下加强对教徒和非教徒的影响，首先拣起了“人道主义”的旗帜。新托马斯主义的重要代表马里坦在他1938年出版的《真正人道主义》和1952年出版的《理性的范围》等著作中都论述了他的“以神为中心的人道主义”思想。马里坦认为，以神为中心的人道主义首先也是一种“对人的信仰”，但是这种对人的信仰必须求助于对神的信仰。他说：“对人的信仰如果建立在超人的信仰上，就会得到再生。对人的信仰是要由对上帝的信仰加以挽救的。”^①以神为中心的人道主义的特征就是“人在上帝身上复权”^②，他认为，这不仅是这种“新人道主义”的特征，也是“基督教新时代”的特征。所谓“复权”，就是说，因为人的一切都是来自上帝，上帝是人本质中潜在的善的源泉。因此，人与上帝有联系的一切就应该受到尊重。人是目的，而不是手段。不过，自中世纪结束以来，人因脱离宗教、脱离上帝而失去了与上帝联系的地位和权利，因而处境孤独，并备感压抑，为此渴望恢复这种地位和权利。要求“人在上帝身上复权”实际上就是为加强教会 against 人群的影响，而把人与神、人道与神道结合起来，并使资产阶级“人权”披上神权的外衣。所以，马里坦说，这种“新人道主义”的“主要任务将是使福音的酵素和灵感透入世俗生活的结构——这是一个使世间秩序神圣化的任务”。这种“神降生为人的人道主义”将关怀大家，使人们有权利享受人所应得的世间生活和精神生活。他把这看作是用“基督教人格主义的”民主主义来代替“唯物主义的、个人主义的文化”，而不是代之以集体主义的经济制度。他认为，现代世界的“二元论”使“神圣的东西与世俗的东西分离”，其结果是远离福音，基督教伦理也由于没有真正渗入人民的社会生活，

① 洪谦主编：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务1964年版，第423页。

② 《现代美国哲学》，商务1963年版，第157页。

而变成空话。^① 只有依靠这种“真正的人道主义”才能克服“二元论”的种种弊病。

“人道主义”一词作为肯定的范畴出现在梵蒂冈官方文件中，是到 60 年代梵二会议之后。在这次会议通过的《论教会在现代世界牧职宪章》中，虽然没有明确地正面使用这一概念，但从其实际涵义中可以看到它把人道主义分成了两种类型：一类是以天主教神学为根据，而有利于人格成熟和使人们的关系更为“人格化”的人道主义；另一类是离弃宗教，否认上帝的“新人道主义”，即“纯粹属于此世的人道主义”，而且对后者的指责也较缓和。它认为，这种世俗人道主义产生的条件是现代的科学技术的发展、社会的工业化和都市化，其主要困难在于只根据人对其兄弟及历史所负的责任来确定人的意义，而忽视了人对上帝的责任。

到保罗六世时期，罗马教会对基督教人道主义才作了更明确的阐述。保罗六世吸取了马里坦的“完整的人道主义”思想。他在《民族发展》通谕中提出，为促进社会发展，不仅需要技术人才，而且更需要致力于探讨新人道主义的思想家。他要求教会重视宗教人道主义，大力推进“完整的人道主义”。他认为，这种人道主义“使现代人重视仁爱、友谊、祈祷和默想的高贵价值，而再度认识自身”^②，所以是真正人性发展所必需的。完整的人道主义“无非是志在发展整个人和整个人类”。然而，人的发展决不能离开上帝，脱离精神价值及其源泉——上帝的人道主义都不是“真正的人道主义”。没有上帝的人道主义归根到底总会贻害于人，甚至会成为“不人道的人道主义”。所以，他说，真正的人道主义“应以上帝为归宿，应承认人生的义务，并依这义务度生。人决非

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，第 416 页。

② 保罗六世：《民族发展》，第 20 节。

自身的标尺。人唯有跨出自身，才能是其所当是”。^① 可见，这种人道主义与马里坦所说的一样，也是以神为中心，以人的超自然使命为主要出发点，来实现宗教“真理”和人类存在的意义的“人道主义”。

近十几年来，教皇约翰-保罗二世继任之后，在他一系列通谕里，力图使教会的社会—伦理学说进一步“人道化”。一般讲，主要是通过抨击世俗人道主义和无神论来论证基督教人道主义的“优越性”。他声称：“由于福音书，教会才拥有关于人的真理。这一真理是建立在教会经常深化和宣扬的人类学上的。这一人类学的基本观点是关于人是上帝的形象的真理，是关于人高于普通自然界或人类社会隐因素的真理。同其他人道主义（即局限于人的经济、生物或心理观念上的各种人道主义）相比，教会有权利和义务宣布它从基督那里获得的关于人的真理。”这一关于人的完全真理是教会社会学说的基础，也是“真正解放”的基本前提。“从这一真理看，人不依赖于某些经济的或政治的过程，相反，上述过程要服从人”。^② 这样，基督教人道主义和教会的其他原则一样，也就成为普遍的、永恒不变的“真理”和现代天主教伦理学的基本原则。

第四节 伦理神学中的应用问题

当代天主教从“现代人”出发，要求伦理神学特别注意现代若干关系人类迫切需要的重大问题，其中包括婚姻和家庭问题、妇

① 保罗六世：《民族发展》，第42节。

② 《生活与思想》，华沙，1979年第5期，第88页。转引自奥夫希仁柯：《天主教社会学说的演化》，莫斯科，1987年版，第215页。

女问题、人口与节育、生与死、医学干涉以及生态与环境等问题，并要求对现今世界中出现的这些与伦理道德有关的问题给予宗教的回答。

作为天主教回答一切有关伦理道德问题的伦理神学，在解决现实道德问题时，主要是依据教会对《圣经》（如耶稣“山中圣训”、摩西十诫等）、“圣传”（教会传统）的解释，以及教义神学对基本教义的理论阐述。然而，由于《圣经》、“圣传”是过去的记载和传统，具有各种不同的历史文化背景和社会条件，在科技、文化已十分发达的今天，怎么能把两千年前记载于《圣经》的戒律直接运用于今天的人类身上呢？何况《圣经》本身在对上述问题的回答上又常有互相对立的说法。为帮助现代天主教的伦理道德找到宗教的根据，教皇保罗六世要求圣经专家必须与伦理神学家合作，以建立“圣经伦理神学基础”^①。然而这也仍然没有办法解决《圣经》对上述实际道德问题回答中的矛盾及现代教会神学家对这些问题看法上的不一致。

面对这些问题，教会内外争论纷纷，以致使它们成为天主教会及其伦理神学都无法回避的现实道德问题。梵二会议之后，天主教伦理学加强了对这些应用性问题的研究，并成为伦理神学中的一些应用伦理学问题。

一、婚姻与家庭道德问题

婚姻与家庭道德，一向是天主教会极为重视的问题。早期基督教就把婚姻与家庭加以神圣化。维护这种基督教模式的婚姻、家庭关系，就成为基督教道德的主要内容。按照《圣经》及天主教传统，认为家庭是由上帝造男造女而建立的。婚姻是“神配合的，

^① 见 1972 年 9 月 29 日在意大利举行的第 22 次圣经周会上的讲话。

人不可分开”，“凡休妻另娶的，若不是为淫乱的缘故，就是犯奸淫了；有人娶那被休的妇人，也是犯奸淫了。”^① 婚姻与家庭的目的或本质就是生育和教养子女。因此，离婚、再婚、节制生育等都是传统天主教道德所反对的。婚内的生殖在他们看来是合乎“自然的”，因此是道德的；然而与之相伴的男女的情欲和性生活却被看作是人的“原罪”，是耻辱。

1. 价值观上的挑战。随着西方社会的发展，妇女在社会生产和生活中的地位发生了很大的变化。加上性解放浪潮的冲击、社会离婚率的不断增长，传统的家庭形式逐渐趋于解体。婚外恋、未婚同居、同性恋大量出现。原来在基督教影响下建立的“严格意义”的家庭逐渐减少，而单亲家庭（父或母一方与子女组成的家庭）、混合家庭（夫妻与前婚子女组成的家庭）、同性结合、同居等形式的家庭逐渐增多。由于西方婚姻家庭的演变，人们在婚姻家庭关系上的价值观念也发生了极大的变化，从而导致了与教会传统道德观念的尖锐冲突，成为对天主教传统价值观的严重挑战。

正像《天主教文明》杂志所感受到的那样：“教会与当今世界上相当多的人之间发生了深刻的分裂。事实上，整个基督教道德——尤其是关于婚姻、家庭、性行为、尊重胎儿生命等问题的道德原则——都发生了危机和受到指责：离婚和堕胎得到合法化（并提出了使安乐死合法化的问题）；避孕、婚前性行为、多妻同居和同性恋等得到了广泛的传播，色情和淫书广为传播。”^②

当今，教会为控制信徒，竭力对个人的私生活，特别是家庭生活加强宗教的影响。在梵二会议上，教会为适应现代的形势，接受了一些像婚姻“自由”、男女“平等”之类的现代观念，但是，

① 《马太福音》，第19章，第3—9节。

② 《基督教的未来》，见《世界宗教资料》，1987年第1期。

仍提出要“致力于保卫婚姻固有的尊严”，维护“婚姻与家庭的神圣”等，强调家庭是“形成社会的基础”^①。教皇保罗六世也特别重视家庭对人发展的影响。他在《民族发展》通谕中说：“人唯有生活于社会内，始得为人，而影响人最深的首要社会组织便是家庭。”^②他称家庭为“家庭教会”，以便通过它影响正在成长的一代。当代天主教神学家、伦理学家对婚姻与家庭问题进行了广泛的研究，力图制订出能对教徒和非教徒群众产生普遍影响的道德规范，并把这些道德规范包括在如今天主教正在形成的“家庭神学”或“夫妻生活神学”里。

2. 分歧与争论。近20年来，由于全世界对家庭和人口增长问题的关注，引起了人们对基督教传统的婚姻家庭道德的怀疑和非议。对婚姻与家庭问题，在教会与教徒、梵蒂冈与地方教会之间产生了极大的分歧。在天主教神学、伦理学家中，传统派与现代派、保守派与革新派之间也展开了激烈的争论，以致使天主教上上下下对这些问题无法产生统一看法，对其中每一道德原则、规范都不能得出单一意义的解释。

在梵二会议过程中及其通过的文件里，就暴露出天主教各派观点的分歧和官方态度的矛盾。教会在1965年通过的《论教会在现代世界牧职宪章》中，一方面承认男女爱情是婚姻的基础，“夫妻之爱渗透二人的整个生活”；可是另一方面，它仍重复：婚姻与夫妻之爱本质上是以生育繁殖为目标。它既承认在现代生活环境中，夫妻生活常因无限制地生育子女而“感到困难”；但又说：夫妻之爱与“传生人类”不可能有真正的矛盾存在。它继续坚持反对人工节育和堕胎；然而，它又提出：“凡通过科学，尤其是生物

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第2部分，第1章。

② 保罗六世：《民族发展》，第36节。

学、医学、社会学、心理学者，如能以群力设法揭露调节生育的正当方法，则他们能对婚姻及家庭福祉和人们良心的平安，贡献良多。”^①

会后，保罗六世发布了《人类生命》通谕，就会议中在婚姻与家庭问题上的分歧发表了自己的观点。他不止一次地援引庇护十一世通谕中的话，说要按“基督教模式”建立家庭，并把尽可能地生育繁殖后代确定为基督教婚姻的主要目的。认为夫妻关系不把生育后代当做目的“是与婚姻性质和上帝意志相矛盾的”。通谕把夫妻决定调节子女的生育认定为“必然的恶”，“即使是按尊敬的理由和以遵守道德权利的理由”。他不仅反对利用“某种技术，以致使怀孕成为不可能的手段”，而且禁止医生的任何干预，甚至仅仅为了保护孕妇生命的节育措施，也是不允许的。由此可见，保罗六世的这一通谕，在一定意义上是脱离了梵二会议的精神，而表现出一定的倒退。

在第五次世界主教会议（1980年9—10月）上，又就婚姻家庭、妇女的作用和使命问题进行了讨论。会上，对教会在解释上述问题的传统立场提出批判，以及对《人类生命》通谕阐述的许多原则要求重新审查，甚至予以摈弃，这完全证明了天主教伦理学和伦理神学在婚姻和家庭问题上的重大改向。研讨中的激烈辩论，说明教会在解决这一问题上的两种趋向。红衣主教拉辛格在会议总结中也不得不承认：一些会议参加者主张不改变天主教的学说，认为教会必须向世界展示忠子自己学说的原则。而另一些神学家认为，教会在解决家庭与婚姻问题上，不应重复僵化的公式，不应使人感到教会在这方面的学说是一劳永逸的、封闭的。他们主张，教会在解决上述问题时，不仅要考虑“《圣经》的根

^① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第52节。

据”，而且也要考虑“科学的进步”。

此外，在会上，非洲、亚洲等地区的教会代表，指出他们所在国的家庭、婚姻模式的特殊性，例如多妻制、民族或部落协议制等，要求罗马天主教会在家庭婚姻问题上实行分权制，在建立道德准则上给予更大的自主性，要照顾到各地区的传统和习俗。为此，他们反对“欧洲中心主义”，并指责天主教的传统伦理神学是“欧洲中心主义”。

实际上，梵蒂冈官方的学说和主张，并没有完全为地方教会的主教和信徒们所接受和遵循。美国的一些伦理神学家、伦理学家极力为现实生活中的婚姻、家庭问题寻找《圣经》上的支持和解释。他们反对婚姻与性行为的“生殖”目的，认为应该是爱情的结合。因此，他们解释说：不能脱离《圣经》产生的时代和背景，而把其中的叙述当作经典，来证实20世纪人类在性方面的神学观点。^①耶稣在《马可福音》中虽然反对离婚，但是耶稣的话并不是反对一切形式的离婚、再婚的永恒法规。那种反对失去爱情的人离婚的道德观，是违反人与人爱的原则的。^②

在1985年11月召开的天主教主教特别会议上，针对梵蒂冈坚持反对离婚、再婚的规定，日本主教提出要求会议重新考虑接受离婚、再婚天主教徒参加圣礼的问题。神学家汉斯·孔在访华期间，也公开批评现今教皇和梵蒂冈对节制生育、离婚、独身制、妇女授任神职等一系列有争议的问题，持“非常保守”的立场，“把落后的婚姻伦理观强加在主教和信徒身上”。^③

① 参见安东尼·科斯尼克等：《人类的性行为：美国天主教思想的新方向》，纽约，1977年版，这是受美国天主教神学协会委托的研究专著。

② 参见诺兰等著：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版，第190—191页。

③ 汉斯·孔《基督教往何处去？——教会和神学的新模式》，见《世界宗教资料》，1987年第3期。

3. 约翰-保罗二世论爱情及性关系。当今教皇约翰-保罗二世对爱情及性道德问题曾有过不少专门论述。他是《论教会在现代世界牧职宪章》中有关论述家庭婚姻部分的作者。其中所表述的思想，多是他在《爱情和责任》一书中和许多文章里论述的重复，并在他1981年发布的《家庭团体》这一文告中得到进一步发展。按照天主教的思想，他的观点对当今天主教及其伦理学，是具有权威性的。

约翰-保罗二世看到，许多原隶属教会的家庭都否定罗马教廷的官方学说，特别是道德方面，怀疑教会有权建立涉及现代男女私生活，尤其是谈到性关系的学说。^①他作为教会中温和的革新派代表，十分懂得：在今天，天主教伦理学对婚姻与性关系的传统解释是没有前途的。

因为根据奥古斯丁原罪说和灵魂与肉体对立的观点，所有的性生活都被蒙上耻辱。即使是夫妻为繁衍后代的性交，尽管教会认为是合法的和道德的，但仍然被看作是见不得人的、可耻的。一切情欲和性欲都是人类罪恶的一部分。后来，托马斯·阿奎那虽然曾力图克服奥古斯丁罪恶的肉体与高尚的灵魂对立的观点，但是他仍把肉欲看作是一切罪恶的根源，蔑视人的物质欲望和肌体的需要。这就使基督教的这些传统观点严重地脱离现代人的实际生活。

接受了现象学、存在主义以及现代西方其他哲学、伦理学说影响的新托马斯主义者约翰-保罗二世，为使基督教关于爱情、婚姻的学说能为现代人所接受，在其伦理学中特别强调了人类的爱，把人类的爱说成是最重要的道德规范之一。并同意把男女之爱称为“美德”，以协调天主教婚姻的生殖目的与爱情目的的对立。这

① 参见《生活与思想》，华沙，1979年第12期，第177页。

是天主教伦理学中的一个新的变化。本来，“爱”在基督教传统中，是以爱上帝、爱邻人，而且是以精神爱的形式表现出来的。至于男女之间的性爱在基督教的爱中却是等级系列的最末端。因为人的隐私生活长期被基督教以神秘的遮羞布掩盖着，并被许多禁忌围绕着，以致在传统的天主教伦理学中，男女之间的性关系常被看作是“恶”。

按照约翰-保罗二世的观点，爱是“我”和“你”个人之间的相互关系。“我”是一种封闭的结构，一个独特的小天地。“我”的存在不依赖于社会，而“依赖上帝，并且在一定范围内依赖自己”^①。从一个“我”到另一个“我”的路是由自由意志铺平或开辟出来的。“从X到Y和从Y到X的路互相作用和吻合，实际上就是爱”。^②然而，这种爱是不能离开上帝的。他说：真正的爱必定意味着爱者接近最高的、神的价值。“如果说X欲求Y在爱上得到无限的福利，那么，他则欲求自己得到神（上帝）。上帝是福利的客观宝库，只有上帝能供给每个人这样的福利。渗透着福利或幸福的人的爱，独独来自上帝”。^③所以，在任何真正的爱的背后都有神的意志和仁慈。他说，人总是觉得“爱”是自己的事。但是，在人类的开端“隐蔽着神的仁慈（或宠爱），是看不见的创造者参与的活动。这个看不见的创造者作为最高的爱，形成任何另外一种爱，甚至是以承认性和肉体的价值为基础的爱”。^④

这样，约翰-保罗二世企图通过把性爱与神圣上帝联系起来的方法来解决传统基督教理论上的灵魂与肉体的对立。但是，实际

① 卡·沃依蒂瓦：《爱情与责任》，克拉科夫，1962年版，第73、74、127页。转引自《天主教社会学说的演化》，第227页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第129页。

上他并没有完全摆脱奥古斯丁的这种对立。他一方面说：“性满足本身也不是某种不洁的东西，它自然地包含在真正爱里的一切中产生出来”。^① 另一方面他又说：在肉体与肉欲中隐藏着“罪恶的预兆”，因为“神学根据神启把肉欲看作原罪的结果”，“关于原罪的真理向我们说明这一恶的原因。这一恶表现在人在同异性的个人交往中不能够限制在‘爱情’上。占有欲和‘利用’欲从内部强化了他对这个人的整个态度，这使爱失去了它的真正内容”。^②

现今罗马教皇在其《夫妻生活神学》中，把男女性关系提高到参与上帝创造世界的宗教神学高度，因此，对性关系提出宗教解释时称：性欲是伦理学的关键问题之一。他放弃了《创世记》中关于上帝六天创造了一切的说法。认为，创造不是一时的行动，上帝经常创造世界，支撑着世界的存在。而且世界也不是上帝单独创造的，还有许多被创造的存在参与创造。他把世界看成是由许多存在—创造物构成的。这些存在—创造物不能独立自在地存在，因为它自身不包含自身存在的终极意义和根源，其根源和终极目的隐藏在上帝那里。但是，被创造的存在，由于把自己的特性和品质传给该种范围内的新生物，而“参与存在的秩序”。约翰-保罗二世说，人就是这样的，“男女在性行为的基础上参与着传递存在的宇宙过程”，“在参加创造新人时，男人和女人就按自己的方式参加着创造事业”。^③

在他看来，人虽然是造物主的助手，但是人所生殖的只是作为生物个体的人，而不是作为精神、肉体统一体的个人。精神不

① 卡·沃依蒂瓦：《爱情与责任》，第129—151页。

② 同上。

③ 同上，第44页。

能产生在肉体基础上。个人的起因是上帝的事情。上帝创造人的灵魂、人的精神和道德，而人的生物机体开始存在是男人和女人肉体联系的结果。

既然上帝为保证“同种”存在，以达到其最高目的而利用男女性关系，因此，约翰-保罗二世认为，夫妻性生活是好的。因为这种生活可以产生新的生命。他又说：“男人的行为只有当他利用女人作为获得后代所必需的手段的时候，才是好的。”^① 这样，教皇至今不仅继续维护着天主教从中世纪神学承袭下来的落后观念，把生育看作婚姻和性行为的最终目的，把妇女当作生育的工具和手段；而且是在关于人的解释上公然鼓吹宗教式的生物主义，尽管在 20 世纪，教会曾极力地批判过各种世俗哲学中的生物主义，像弗洛伊德主义、生物进化论等。

因此，教皇反对夫妻自觉地规划家庭人口，调节生育，认为这是与“你们要生育繁殖”的上帝方针相矛盾。对当今出现的“家庭危机”，在他看来，这只是由于许多天主教家庭还没有真正成为“家庭教会”。他避开婚姻家庭中的社会方面的问题及矛盾，而要求基督教家庭“应该成为个人安全与和谐发展的地方”。^②

二、妇女问题

妇女在家庭、社会和教会中的地位问题，也是近来天主教伦理学所热烈讨论的一个问题。

传统的天主教道德一贯是重男轻女的。它把妇女看作是有缺陷的生物。认为妻子只能做丈夫的内助，管理家务，养育子女，绝对服从丈夫。女子没有与男子平等的人格和同等的权利，不许妇

① 卡·沃依蒂瓦：《爱情与责任》，第 48 页。

② 《罗马观察家报》，1979 年第 104 期。

女参加教会的“圣礼”或担任“圣职”。妇女只是一个繁衍生育的工具。正像《圣经》中所说：“女人要沉静学道，一味地顺从。我不许女人讲道，也不许她们辖管男人”，“因为先造的是亚当，后造的夏娃。且不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里。然而，女人若常存信心、爱心，又圣洁自守，就必在生产上得救。”^①

然而，随着社会的发展，妇女在社会经济、政治、文化生活中的地位和作用不断提高和增长，使天主教在妇女问题上的陈旧观念受到极大的冲击。特别是在世界民主运动与社会主义革命蓬勃发展的条件下，妇女为争取自己的权利进行着不懈的斗争，梵蒂冈因此也不得不作出自己的反应，逐渐改变一些极端落后的看法。但是，长期以来，教会回避妇女问题的社会性质，而只把它当做宗教问题来研究。教会提出，建立群众性的妇女天主教组织，从上帝角度广泛讨论妇女、婚姻及家庭问题。然而实际上，妇女问题，说到底是一个社会问题。

第二次世界大战期间，在欧洲，许多妇女被推到社会生产的第一线，承担着各国物质生产和精神生产的重任。当时，以庇护十二世为代表的教会也不得不承认妇女参加社会劳动的必要性。他曾对意大利女工无可奈何地说：生产把大量妇女从家庭吸引到工厂里去。许多人由于这些变化而感到“遗憾”和“悲伤”。不过这是“已发生的事实”，必须“注意它”。但是，他仍坚持认为，妇女的“天职”和使命还是家务劳动，离开家庭参加社会劳动的妇女，将会失去其“个性”。其实，他所谓的“个性”，正是企图使妇女顺从、柔弱和无个性。

在约翰二十三世任教皇时期（1958—1963），教会改变了原来

^① 《提摩太前书》，第2章，第9—15节。

的态度，开始号召妇女积极参加社会生活。在《世上和平》通谕里，约翰二十三世重视“妇女对自身人性尊严意识的日益增进”；他不仅不允许把妇女视作无灵的工具，而且要求在家庭及国家内，“拥有与其人性尊严相称的权利和责任”，并称这是“我们这时代的特征”。^①

在梵二会议期间和大会之后，有些天主教活动家指出，妇女围着教会、孩子、厨房转已经过时，是落后于时代的现象，不符合基督教对世界的看法，要求允许妇女参加一切社会活动。有的伦理神学家认为，在一个歧视妇女、不给予妇女以平等待遇的社会里，会因为对妇女观念的偏失而产生社会病态，并影响社会全体的公益。而且指出：“尊重妇女就是尊重社会全体；伤害妇女权益，也就是伤害社会全体的公益。”^②

虽然，教会思想家表示承认男女在上帝面前从本体上看是平等的，但是，在实际生活中，男女在社会上的不平等与其在教会内的被歧视是紧密相联的。因此，美国和加拿大的一些激进的神学家、女权运动者为改变妇女的地位，争取妇女的权利，提出要建立“妇女神学”；要求允许妇女担任一切神职。

罗马教会在内外形势的压力下，似乎也作出一些改变传统的姿态，逐渐允许妇女在某些有限的方面参加一些神职活动。但是，基本上反对妇女升为神父，理由是，因为《圣经》、传统、神学都没有提供这方面的根据。而且以基督十二门徒都是男子为根据，证明“基督征召做圣徒的只有男子”。说“这是无可辩驳的事实。神父代表基督。女的不能代替，因为她是妇女”。^③ 所以，至今在

① 约翰二十三世：《世上和平》，1963年版，第41节。

② 《基本伦理神学》，第229页。

③ 《神学文集》，第3集，华沙，1977年版，第143页。

梵蒂冈官方伦理学说中，还是主张把妇女的社会、宗教活动位置主要放在家庭里，即在“家庭教会”中。

三、人口与节育问题

现代天主教伦理学在研究家庭婚姻问题及社会经济问题时，都常常把人口与节育问题作为一组问题提出来。因为按照天主教的传统观念，人类的使命就是“传生后代”和“治理大地”，而婚姻家庭的唯一目的就是繁衍后代。教会把这看作是上帝颁布的法令和道德律，“你们要生育繁殖！”既然生育是上帝安排的，因此任何社会和家庭对人口的限制和对生育的节制都会被天主教会看作是不符合自然律的，都是违背道德的。

然而，近20年来，就是罗马教会也不能否认“人口爆炸”的“困难”，尤其是在经济落后的国家和地区。由于世界各国医学保健的进步，儿童死亡减少，成人寿命延长，每年出生人数高于死亡人数，人口增长超过经济增长，使人口数字与生活必需品供应不平衡，因而造成“人口过剩”问题。^①就每个家庭而言，过多的子女，不仅会使家庭直接受到经济上的困扰，也会对夫妻的社会活动和爱情生活有所影响。人口问题使人普遍“感到焦虑”。^②因此，为解决世界性的人口问题，避免人口危机，教会内外许多人都认为，应该运用现代医学实行避孕和节育，限制人口的急剧增长。然而，这与教会的教义和传统、与天主教道德都是根本对立的。于是，控制人口、节制生育是否是被允许的，是否是道德的？就成了近年来天主教伦理学家和神学家们争论不休的一个现实问题。

① 参见约翰二十三世：《慈母与导师》，及保罗六世：《民族发展》。

② 参见《论教会在现代世界牧职宪章》，第47、51节。

按约翰二十三世在《慈母与导师》通谕的意见：“任何人不得将对动植物所施行的人工生育方法，施之于人。”^①也就是说，他反对对生育的一切人工干预，如人工避孕、绝育、堕胎、人工受精、试管婴儿等都是教会所不允许的。

不过，梵二会议期间（1964年10月）因人口与节育、夫妻生活等问题引起了激烈的争论，以致教皇保罗六世不得不决定从大会日程中取消对这些问题的讨论，并将这些问题的具体解决交由人口、家庭及生育问题研究委员会去研究解决。

大会结束后，教皇保罗六世在《人类生命》中发表了自己的观点。他在节育问题上又回到了天主教的传统立场，他否定一切节育的主张，并把任何节育措施都看作是“恶”。

进入80年代，教皇约翰保罗二世虽也承认马尔萨斯主义所提出的人口问题是现今的迫切问题。但是，自觉地规划家庭人口、调节生育却仍是他所不允许的，因为他仍坚持上帝赋予人类“传生后代”的使命是不可动摇的。

由于罗马教会对人口与节育问题的态度极端保守和落后，因而不仅受到社会的普遍抨击，也受到教会内部革新派的强烈批评。

目前在天主教伦理学家中，对这一问题的看法很不一致。一般，传统主义者认为，任何破坏人的生育能力的做法都是违背上帝意旨的，都是不道德的。所以，他们反对采用任何方式进行避孕或调节生育。然而，当今的多数天主教伦理学家在不同程度上都承认了节育的必要，不过问题在于：用什么方法或为达到什么目的（或效果）实行节育。

关于避孕，天主教官方伦理学根据托马斯主义的“自然法”原理，认为人工避孕（药物或器械避孕）是对“人性的干涉”，是

^① 约翰二十三世：《慈母与导师》，1961年5月15日，第194节。

“违反自然的”，因此是不道德的。而自然避孕（在可能受孕期间节制性欲），遵循自然法则安排性生活，以达到节制生育的目的，则是天主教道德所容许的。

尽管天主教官方一直反对人工避孕，但是，一般教徒并未广泛接受这一观点。据资料记载，“在美国实行计划生育的天主教徒的比例同非天主教徒的比例并无不同。甚至在一些传统上天主教占强大优势的国家，情况也在开始转变。虽然爱尔兰大主教们继续反对人工节育，但他们于1979年中期发表了一个声明，声称：‘不必要去信奉这样一种说法，即国家理应禁止避孕药物的分配与销售。’在拉丁美洲，教会一直是人们生活的中心，目前有许多青年人、比较进步的神父和修女都在积极支持当地的计划生育活动。”^①因此，有的伦理神学家认为，“为保护婚姻的基本稳定”，使用人工节育也是可以的。

关于堕胎，在罗马教廷官方伦理学看来，堕胎是绝对禁止的，认为这是违背上帝道德律的杀害生命。不过也有许多教会伦理学家的观点不那么绝对。他们从效果论出发，有的认为，若有“相称的理由”，譬如为拯救患子宫癌的母亲而制造的“自然恶”，是不会有损于道德的；也有的认为，根据选择最大的善的原则，为避免较大的恶出现，例如为避免母子双亡，而不反对为挽救孕妇的生命而堕胎。

至于“人工受精”、“试管受精”则更是一般天主教伦理学所反对的，认为这是“违背自然的干涉”，是“违反人性”的不道德行为，造成私通，引起家庭瓦解。甚至说可能是“谋杀”，因为不成功的试验会抛弃受精卵，而他们却又否认人与受精卵有质的区

^① 布朗：《建设一个持续发展的社会》，科学技术文献出版社1984年版，第264页。

别，并把受精卵等同于人的生命。

随着生物科学、医学的发展和教会的改革，教会对人口与节育等伦理学问题的争论和探讨仍在进行。

四、医学伦理学问题

医学伦理学集中研究医学实践中出现的道德问题。由于医学和生物科学的进步和发展，对人类的生殖、生存、垂危和死亡进行医学干预而出现的道德问题，不仅引起世俗伦理学家的关注，也引起了宗教伦理学家的注意。医学界对许多个案的实施和讨论，与天主教传统的道德规范明显出现对立，因此使当代天主教伦理学家对传统伦理学的道德规范展开了讨论。

例如，有的伦理神学家提出：传统道德规范规定“生命神圣，不许堕胎”，然而，为避免母子双亡，是否可以堕胎？道德规范规定：“不许伤害人体”，但是医生为挽救病人的生命，是否可以截肢，以至进行器官切除和移植？用特殊手段延续垂危病人的生命，是否是道德所赞许的？对患绝症病人能否用医学手段帮助致死？等等。

关于“医疗干涉”和“安乐死”等问题，天主教神学家根据托马斯主义的自然道德律，反对医疗干涉人的存活和生命。他们强调，要区别医疗帮助与医疗干涉。为寻找其区别的标准，又提出保护生命的“非常手段”与“普通手段”的问题。什么是普通手段？什么是非常手段？天主教伦理神学家认为，保护生命的普通手段，是指完全可以给病人带来健康的希望，并不需要过量的耗资、过度的痛苦或其他不便的医药、治疗措施和手术。而非常手段则与此截然不同。这些医药、治疗措施和手术，如没有过度的开销、过度的痛苦或其他不便，就不可能获得；或者即使获得

了这些手段，也不会给病人带来合情合理的健康希望。^①然而，实际上要想确切地区分这两种手段并不那么简单。就是梵蒂冈也不得不承认：“过去，道德家们答道：一个人绝无义务利用非常手段维护生命。这个答案（作为一条原则仍然是有效的），由于其言词的不精确和疾病治疗手段的迅速进步，今天看来或许是不够清楚的。”^②

由于天主教神学反对用非常手段维系人的生命，所以，一般天主教伦理学是“被动安乐死”的主张者，也就是主张：当人病危时，听任其自然死亡。但是，对“主动安乐死”，即用药物催绝症病人死亡，无论是出于“人道”的动机，或是应病人本人或亲属的要求，都是绝对不允许的。^③因为，他们认为，这是对自然的干涉，是违反了上帝“不许杀人”的诫命的。

五、环境与生态伦理学问题

环境与生态问题是当代最引起广泛关注的问题之一。人类生活在地球上，与自然界的一切生物、非生物都发生着直接或间接的关系。人离不开自然界，自然界又无时不被人类加工改造着。

生态问题的核心是那些在自然界中调节各种关系的机制。这些调节机制保持着有机体之间和有机体与环境之间的平衡。如果人为造成环境的改变，超过或忽视自然的调整能力，就会出现生态危机。有关生态与环境领域里的道德问题，首先是人与自然的关系问题，即人的行为对生态系统和世界上人类生活质量将产生长期的或短期的影响，以及为此负责任的问题。因此，其实质仍

① 杰拉尔德·凯利：《医学道德问题》，圣露易，天主教医院协会1958年版，第129页。

② 梵蒂冈1980年5月颁布的《安乐死宣言》。

③ 参见《伦理学的新趋向》，英文版，第67—68页。

是人与人的关系问题，也就是我们与他人、与整个人类的关系问题，我们这一代对后代的义务问题。

按《圣经》记载，人类是世间万物的统治者，人类可以支配、使用地球上的一切：海中的游鱼、空中的飞鸟、地上的走兽。这样，长期以来，在基督教世界形成了一种观念，认为“人是万物之主”；上帝委任他“统治”万物，并“将万物置于他足下”。^①因此，似乎人为了个人利益、集团利益或社会利益就可以任意掠夺地球资源；只要眼前需要，就可任意开发和利用自然，并把消费或占有世界资源的程度看作是衡量个人或民族自我价值的尺度，以致在这种观念支配下，人们不仅不顾及生态系统，也不可能去考虑为子孙后代保留一个适于居住、生活的环境。

随着世界范围的生态与环境问题的出现，教会内外，许多学者首先对教会的态度提出批评。指出“人统治万物的基督教观念”已经过时了。“必须发展新的伦理学原则，这是一个必然涉及到宗教机构的目标”；也有的神学家干脆认为“有必要将生态学的规则与伦理纳入到基督教的教义中”。^②因此，需要神学家对早期《圣经》训谕重新作出解释。正像杰里米·里夫金指出的，“在基督教神学上长久以来用以证明人类无限制掠夺和利用自然界是合法行为的‘统治’二字，目前正突然地和明显地被重新解释了。目前，按照‘统治’的新定义，上帝对人类的第一个训谕就是要人们作为他所创造的一切的管理人和保护人。”^③

1979年，在世界教会理事会召开的“信仰、科学与未来”会议上，建立“生态神学”的提案得到了普遍的重视和广泛的讨论。

① 《诗篇》，第8章，第6—7节。

② 布朗：《建设一个持续发展的社会》，第262和266页。

③ 见杰里米·里夫金：《新兴的秩序：匮乏时代的上帝》。

关于生态神学，澳大利亚生物学家查尔斯·伯奇作了概括，他指出：这种新的神学，以排斥“机械的世界观”为基础，以建立“一个新的信仰与科学的关系，这种关系承认创造的统一性，亦即自然、人与上帝的统一性”。^①

今天，人类面临的最严重的生态问题主要有四个方面：人口急剧膨胀；环境污染；能源危机；核辐射及核战争问题。

对世界范围的核放射威胁、裁军的需要、饥饿持久存在、人口膨胀、计划生育、土地合理分配、生活方式简化等，都已在教会伦理学中及教会讲坛上经常提及，只是对这些世人关切的有关生态与环境以及人类生活方式的问题，天主教及其伦理学说，有的是持积极态度，起促进作用，有的是持消极态度，起阻碍作用。

反对核威胁和核污染，要求裁减军备，是近年罗马天主教会经常提及的，泛宗教联盟的天主教代表保尔·梅耶神父认为，核问题是“我们世纪中全部精神危机的象征”。

但对人口问题、计划生育问题，罗马天主教会态度极为保守。教会反对任何节制生育的做法，认为这是宗教道德所绝对不能容许的。至于人口膨胀、粮食匮乏，尽管影响着人类的生存，但是，在他们看来，如果人类生存的代价是人类的道德堕落，那么在道德上就没有理由来保证这种生存。于是，这就使天主教伦理的研究者陷入了生存与道德对立的两难境地。以致提出：“是以牺牲人类身上的一切美好的东西为代价求得生存更糟，还是彻底毁灭更糟”的问题。^②他们所以陷入这种道德困境，是因为固守天主教道德的老教条。道德是保证人类更好生存、发展、活动的方式，不是凝固不变的，它应随着人类社会生活的发展变化而发展变化。这

① 布朗：《建设一个持续发展的社会》，第263页。

② 诺兰：《伦理学与现实生活》，华夏出版社1988年版，第447页。

种困境说明，陈旧的天主教道德教条和道德观念与人类的生存、发展需要相冲突，因此，只有改变天主教的旧的道德教条，才是它走出困境的出路。

第五节 天主教伦理学的发展趋向

综合上述天主教伦理学在理论方面和实践方面的演变，对其发展趋向，可以概括为以下几点：

一、广泛利用现代哲学和科学成果论证和解决宗教道德问题，是当前天主教伦理学发展的一个重要趋势

在伦理神学中，不仅引入了存在主义、逻辑实证主义、现象学、现代人类学等现代哲学学说；而且大量运用心理学、社会学、生物学、医学成果解决社会道德问题。

当今教皇约翰-保罗二世在他还是年轻的神学家的时候就认为天主教哲学和伦理学已经不能局限于传统的托马斯主义，而热衷于把托马斯主义与现象学、存在主义等加以综合，并将现象学的意向因素引入价值理论，应用到人的活动中，认为人可以将自己的行动同一定意向结合起来，而行动的道德价值恰恰就决定于这些意向。因此就造成了天主教伦理学自身的矛盾。按照传统托马斯主义的观点，道德价值取决于行动的客观内容（自然道德律），取决于客观实在（神），而不是人的主观因素。然而，强调人的主体意向对价值的决定作用必然否定天主教的客观价值根源；反之，若坚持行动的客观价值，主体的意向就又会变得毫无意义。这一矛盾是现代天主教伦理学力图解决、但又无法解决的问题。

现代天主教伦理学家在积极引入现代哲学学说的同时，还强

调要广泛吸收现代科学成果，“重视科学家所发现的法则”，对科学的种种发现，应持“开放的态度”。因为，在他们看来，科学所研究的人类和宇宙都是上帝创造的。所以，科学家的发现与上帝的启示原则不应该冲突。在现今教皇领导起草的教会文件中更进一步指出：“攻读哲学、史学、数学、自然科学及艺术，颇有助于提高人类对于真、善、美的理解力，对于普遍价值的判断力。”^①因此，明确提出“应将新的学说、主张、发明和公教伦理、教义及教育连贯起来”^②。于是，人类学、社会学、心理学、生物学等现代科学都被引入伦理神学中。皮阿杰的认识心理学、弗洛伊德的无意识心理学都常被一些伦理神学家用于论证道德发展或伦理判断等。

二、道德的主观化

由于天主教伦理学大量引入了存在主义、现象学的观点和方法，因此，使它对道德的理解渐趋主观化。

当代天主教神学家为改变传统托马斯主义，把注意力主要放在理性地理解存在于人之外的世界上，而忽视人本身及人的内在世界，因而对具有主观主义、非理性主义特征的存在主义、现象学等研究人的意识现象的学说表现出了特殊的兴趣。正像沃依蒂瓦在 50 年代著作中指出的那样，并不是任何一种哲学伦理学都能对伦理神学有意义，只有那些能“给人的主观世界和直觉以应有的评价的哲学伦理学”才能对神启规范作出“科学”的解释。他认为，传统托马斯主义把伦理神学仅仅归结为来自《圣经》的道德规范，而忽视这些规范的主体——人，忽视主体（人）对规范

① 《论教会在现代世界牧职宪章》，第 2 部分，第 2 章，第 57 节。

② 同上，第 62 节。

构成的作用和相对的能动作用。在他看来，人是唯一的一个必须同时既要从外部又要从内部进行认识的对象。所以，托马斯主义关于人的论断，应该用现象学对意向的描述和人的“存在经验”来加以补充。

现代伦理神学家注意到个人的道德生活的中心在于人的内心深处，认为每个人内心对生活方向的基本选择是其道德生活的中心。因此他们特别注意道德行为的主观因素：人的意向和自由。在他们看来，自由就是不受自然和社会因素制约的个人存在方式，是个人选择的自由，首先是精神自由。人只要能取得内心的自由，也就是说，只要虔诚地信仰上帝，无论外部条件是自由的，还是不自由的，都没有什么关系。如此理解的自由是在任何社会条件下都可以获得的。

在天主教伦理学中，把人确定为道德的主体，把个人行动中主观意向的自由选择、道德自律等置于重要地位，都清楚地说明当今天主教伦理学把道德主观化的倾向。这种倾向是与托马斯主义伦理学强调客观自然道德律和维护全能的上帝权威相背离的。它既表现了天主教伦理学革新中的一个新的变化，同时也反映了其中的一个重要矛盾。

三、道德规范的相对化

传统的天主教伦理学一贯把教会道德看作是永恒的神的法则和不变的自然道德律。60年代以来，在天主教伦理学中，承认道德规范的相对性和暂时性的人逐渐增多。因此，道德规范由绝对走向相对，也是现代天主教伦理学的一个发展趋向。

鉴于科学技术的发展、社会生活的变化，许多伦理神学家开始承认：许多行为标准并不像以前所想的那么绝对。具体的道德规范很少是永远不变的，有的规范变化了或被取消了，新的规范

又取而代之。尽管他们仍坚持认为，天主教道德的基本原则是绝对的，但是也不得不承认具体道德规范是变化着的、相对的；而且承认人性及自然道德律也具有“可变性”。

由于近年天主教伦理学逐渐重视道德的主观性，不再只是根据神的法则，以及从上帝意旨中引申出来的自然道德律来评价人的行为，而是特别强调人的良心。可是个别天主教徒的意识（包括良心）与教会的戒律很可能发生矛盾。许多宗教思想家也承认，这种冲突常常是不可避免的。为解决信徒良心与教会权威的冲突，以及个人在具体境遇中的选择与规范的冲突，近年来，有人试图把“境遇伦理学”引入天主教伦理学。他们认为，传统天主教伦理学中的不变道德规范，对解决一般道德问题具有重要意义，但是在冲突的条件下，这些规范应服从个人的价值，及个人的自由选择 and 决定。这样，教徒在解决具体生活问题时，就可以不受教会戒律的约束，脱离神的威慑。可见，境遇伦理学不仅使天主教道德相对化，而且也是教会及其道德陷入危机的一种表现。

四、伦理神学将面对现实

天主教伦理神学面对现实，首先表现在天主教伦理学为改变传统神学以神为中心，忽视人、贬低人的倾向，在强调人与神统一的基础上，把“现代人”问题作为自己研究的中心，使神学伦理学不再把人们的注意力全部吸引到天国的幸福，而是注意现世生活的意义；不再只重视对上帝永恒戒律的遵守，也开始考虑人的个性发展和意志自由的问题。因此，现今多数天主教伦理学，不再只是上帝诫命、天国幸福的说教，它冲破基督教“原罪说”的禁锢，强调人间的社会生活，追求现世幸福，反对中世纪的禁欲主义，不仅承认人在现世的精神享受，而且不再把人的物质需要、欲望都当做罪孽的根源。

其次，从梵蒂冈第二届大公会议以来，在天主教伦理学中，越来越多地强调人类的社会性，宣扬道德活动对社会生活的意义。许多神学家、伦理学家在把注意力转向了“现代人”的“处境”和“危机”的同时，还热衷于对当今世界存在的大量的社会问题（像家庭与婚姻问题、战争与和平问题、妇女问题、民族问题、种族歧视问题、土地改革问题以及社会公正问题等）和全球性问题（像生态与环境问题、人口问题等）进行研究和探讨，以致出现了许多探讨上述具体问题的神学及伦理学，像社会伦理学、环境或生态伦理学以及生态神学、夫妻生活神学等。

第 六 章

罗马天主教会^① 在当代世界的社会作用和主要情况

罗马天主教会可说是当今世界信仰人数最多的一个宗教组织，其信徒人数与世界人口增长同步，有时还略高于人口增长的速度。据 1994 年《梵蒂冈统计年鉴》报道，全世界共有天主教徒 944578000 人，约占世界总人口 5367481000 人的 17.6%。而据另一份 1993 年梵蒂冈提供的资料，自 1987 年至 1990 年的 12 年中，天主教徒从 7.495 亿增长至 9.28 亿人，增长率为 23.9%。这些信徒大致分布情况如下：美洲 4.61 亿（占信徒总数的 49.7%）；欧洲 2.85 亿（占 30.7%）；非洲 0.88 亿（占 9.5%）；亚洲 0.86 亿（占 9.3%）；大洋洲 700 余万人（占 0.8%）。

当代天主教会经过了二次大战的风风雨雨之后，面对的是一个风云变幻的世界，其在各地所面临的问题不尽相同，其发展情况和表现形式也不一样。现在分为几个地区，简要介绍当今天主教会在各地的社会作用和主要情况。

① 以下介绍的都是指由梵蒂冈统辖下的天主教会，独立于梵蒂冈之外的天主教会组织的情况，不包括在内。

第一节 西 欧

西欧是天主教影响最为深远的地区。罗马梵蒂冈是世界天主教会的中心，它的地理位置正是在西欧。过去，天主教一直是作为欧洲人的宗教而存在，特别在西欧，在新教未诞生前，它可说是占绝对统治地位的宗教，外文中所说的“基督教王国”(Christendom，或译“基督教世界”)主要也是指西欧而言。至今，它仍是西欧的主要宗教。像爱尔兰、法国、比利时、卢森堡、意大利、西班牙、葡萄牙、马尔他、奥地利都是以天主教为主的国家。在德国、英国等一些重要西欧国家，天主教徒也占相当的数量。

天主教神学至今仍以西欧中世纪神学为正统。礼仪方面虽经梵二会议作了不少改革，强调本地化和民族化，但所用礼节、音乐、颜色、陈设格局，乃至教士行礼时所穿服饰，仍保留着大量西欧拉丁民族的文化色彩。

西欧许多国家过去曾以天主教为国教。现在教会往往与政府结成伙伴关系，成为政府与信徒之间的纽带。在西欧各地都有强大的基督教民主党或基督教社会党以及许多带有明显天主教色彩的民间政治组织。尽管它们都强调自己是世俗的，特别是独立于教会圣统制以外的自主的政党，但是它们都受到天主教社会价值观的影响，往往反映着天主教会的政治路线和得到教会的合作与支持。天主教在西欧的政治生活中仍扮演着重要角色。比如，在德国人口中近72%属于基督教会，其中36%属于德国福音教会，35%属于天主教会。统一前联邦德国的天主教徒人数还略高于新教徒。战后，联邦德国的天主教徒与新教徒联手组织了基督教民主联盟和基督教社会联盟，在1949—1969年间，它们一直是联邦德国的执政党。至今两党共有80万党员，在人民中有很强大的根

基。执政十余年的总理科尔就是基督教民主联盟的成员。奥地利的基督教民主党在天主教会的配合下，在1993年5月的选举中，得票数由1990年的32%跃升为44.1%。意大利的天主教民主党与教会关系更为紧密，战后长期处于执政党地位，基本上代表天主教会的政治路线。其他西欧国家的天主教会也都程度不等地以各种方式参与政治领导层的活动。

战后，各国的天主教会多致力于世界和平运动，宣扬基督教的和平主义和仁爱观。如：“世界和平日”就是由保罗六世于1967年提出，1970年经联合国决定，每年元月1日为“世界和平日”，于世界各地进行纪念活动。罗马教皇每年的这一天都要提出一句新的有关和平运动的口号，作为天主教徒的行动指南。1995年二次大战结束50周年之际，罗马教廷和各地教会都举行弥撒或发表文告，劝诫世人，记取二战浩劫，停止尚在世界各地进行的战争，祈祷和平。天主教会通过和平运动的各种活动使自己参加人类的事务，活动于世俗化的社会中，发挥其宗教的社会作用。

西欧的天主教会是比较富有的教会。教会的经济以往主要仰给于国库，国家每年拨给教会一定的活动经费，名义上是一种“捐助”。战后，不少国家改为“经济津贴”的形式，主要从国家税收中支出一部分补贴教会。有的国家，如德国，就采取正式的宗教税方式。70年代初，联邦德国记者克鲁斯·马登斯曾对教会财产进行调查，他指出：“教会是联邦德国最大的一个企业主和土地占有者。20个新教地方教会和22个天主教教区拥有的产业，价值60亿美元，其中尚不计算博物馆的艺术珍品的价值在内。”德国统一后，“宗教税”仍为教会提供了可观的收入。1992年每个教会都获得80亿马克。西班牙教会自1978年与政府达成协议，从国家税收中提取133亿比塞塔（西班牙货币名，约合1.75亿美元）作为补助天主教会的“津贴”。其他西欧天主教传统的国家情

况大致与西班牙类同。它们有这样雄厚的物质基础，因而得以在社会、政治、经济、文化各方面发挥其作用，也使它们十分关注国家的经济政策的发展与变化。

另外，文化教育事业是天主教界、更是西欧天主教的世袭领地，今天仍起着不可或缺的作用。现在属于罗马天主教会综合性大学还有两百多所，它们分布在五大洲，其中有许多在西欧。传统信仰天主教的西欧国家都有自己的教会学校网，它们自小学、中学到大学，不仅培养神学家，也培养实业家、政治活动家、律师等各方面人才。这巨大的教育网，以其培养的学生从事各行各业，影响着国家机关和企事业单位。比如，法国的天主教会在教育方面占有极大优势，教会小学约占全国小学总数的84%，教会中学约占全国中学总数的60%。据法国《天主教文献》杂志1984年2月19日公布的资料，法国天主教办的大学和高等院校的学生占全国同类学校学生人数的13.7%，专科学校学生人数占同类学校学生人数的19.3%。1984年1月，法国政府提出“私立学校改革方案”，意欲把教会学校改为公立，引起全国各界的强烈反对，6月24日巴黎发生了150万人参加的游行，迫使密特朗总统宣布撤销该项法案，并导致代表左翼执政党的英鲁瓦政府于7月17日辞职。^①从此事件中即可看出，西欧社会中天主教的潜在力量实不容低估。

西欧的科学技术长期处于世界领先地位，有不少科学家受到过天主教会思想的影响，或本人就是教徒。现在的天主教会更密切关注当代科技的新进展以及与人类发展有重大关系的新学科，如医学、生物学、仿生学、人类学、地球物理学、天文学、生态学、环境保护学等等，无一不是其关心的领域。他们希望通过了

^① 《世界知识年鉴1985—1986年》，世界知识出版社出版，第361页。

解科学，参与人类的活动，使宗教信仰与人类文化的演变相结合，发挥其精神指导的作用。西欧各国教会集其雄厚的资金、优秀的人才，在各自的研究机构、综合性大学进行最先进的科学技术研究，取得发言权。就以梵蒂冈而言，1936年即建立了“教皇科学院”，规模宏大。1994年1月1日教皇约翰-保罗二世更签署文件，宣布建立“教皇社会科学院”，所聘院士都是各社会学科中具有高度专长的学者，他们的主要任务是进行人际关系的研究，向教会提供有关社会问题的咨询。针对当今世界人口发展过速，许多国际组织和政府都在积极采取措施，宣传计划生育、人工避孕等以限制人口的出生率，以及1993年初荷兰议会通过的允许自愿安乐死法案，1994年3月1日，教皇又宣布成立“教皇生命研究院”，召集科学家进行生物医学研究，协助教会答复科学新发展中产生的问题，提出教会有关人类生命尊严的信息。生命研究院的院士在接受工作前，必须宣布接受教会关于堕胎、人工节育、安乐死等方面的训导。一旦他们的写作、言论或行动有意违背了这些训导，他们的院士资格就立即丧失。相应的组织也在一些西欧国家建立，如西班牙成立了“生物伦理研究小组”，将在堕胎和利用人的胚胎进行实验方面开展深入研究。

至于天主教的伦理道德观念、传统的风俗习惯更是深深植根于西欧社会。天主教会在世界范围内兴办的慈善、文化、社会事业，也以欧洲大陆为最多。他们兴办各种医院、老弱病残人之家，组织人们戒毒，收养无家可归的孤儿，举办儿童服务团等；既填补了政府照顾不到或力不能及的地方，又使教会在群众中有着良好的影响。

总之，作为一种文化的和伦理道德的天主教在当代的西欧社会尚有一定的凝聚力，西欧教会在整个天主教会中仍有很大的比重和优势。

但是，随着世界潮流向多元化、世俗化的方向发展，不少教徒对罗马教廷的集权制度日益不满，对宗教的信仰日益淡薄，这种倾向在西欧社会也表现得最为明显，成为引人注目的宗教危机与信仰危机。

西欧既是天主教传播与发展的发祥地，又是资产阶级民主革命的发源地，两种传统同时并存，不时迸发出难以解决的矛盾与斗争。现在在教会内部主要表现在很多地方教会反对等级森严的教皇制，要求有更多的独立自主权，如德国、奥地利、法国的主教团，都与教廷的关系相当紧张。许多神学家和教徒要求有更多的言论自由与平等的权利，尤其在性伦理问题上，与教会的传统教义相悖。为此，教廷不得不对这些地方教会与神职人员施加压力和进行制裁。但是，接二连三的制裁并不能解决思想问题，在天主教会内的抗议与离心倾向反而越演越烈。举几个最近的例子

有一个被认为中间偏右的德国天主教徒的组织“德国天主教徒代表大会”，其中央委员会在1991年至1993年间公开散发了一个文件（约三万余份），在德国天主教徒中引起了大震动。文件称教会有一种痼疾，把成年的男女信徒当做“未成年人”或“不承担责任者”来对待，被视为教会放牧的“对象”而不是教会的“主体”。文件中说，由于这种不正常和不健康的局面已经使德国每年约有10万人离开教会。在邻国奥地利和瑞士也出现类似的情况。文件提出，当务之急，必须铲除使教会受苦受难的三大祸根——教权主义、家长制度和中央集权制。

1995年几乎整个一年西欧教会内外都在讨论“加约事件”，事情发生在1995年元月13日，罗马教廷宣布“辞退”法国埃夫勒教区主教加约的职务。梵蒂冈的公告指出加约主教损害了圣统制的团结。加约在任埃夫勒教区主教12年内发表了大量言论，有关于支持中止强制性的司铎独身制、赞成祝圣妇女任司铎、人王

流产以及使用避孕套防止艾滋病的流传；还有关于同性恋、关心穷人和被社会排斥的人等等。这些都和天主教会的主流教导相违背。这些年来，教会一直对加约进行各种“批评”，教皇约翰-保罗二世也曾向他指出，不要在合唱团外别出心裁，另唱一个调门，应与大家齐声合唱。但是加约仍然我行我素，最终导致矛盾的公开化，受到了制裁。罗马对此举的后果估计不足，认为加约只是在唱“独角戏”、是“光杆司令”，所以处分前连法国主教团都没有通报，造成他们非常困难的处境。

其实，加约的观点代表了相当一部分教徒和神职人员的看法。制裁的消息传来，在教会内外引起强烈反响，舆论哗然，使过去许多背后议论的悄悄话公开化了。

在宣布处分的第三天，来自各地的慰问信和支持信、电报、电传像雪片一样飘进埃夫勒主教区，堆积如山。那天下午，主教座堂前的广场上，人山人海，举行了声势浩大的群众示威游行，许多人，其中有他的朋友、教友，也有非基督徒和素不相识的来客，专程前来向他致敬。法国的普瓦蒂埃、格勒诺布尔、里昂，意大利和加拿大都有人上街游行示威。^①法国的各种报刊长篇累牍地报道和评论这一事件，法国主教团一些成员感到“伤心和震惊”。在比利时的列日有1000人左右举行静坐示威。德国有八位神学家要求让加约复职，就连其他的宗教团体和教外人士也都对此处分表示反感。

加约事件引发了一场大讨论，其核心问题是，在一些不涉及信仰的问题上，与教皇有不同的立场时，一个主教是否可以自由表态。还有关于主教的任命问题也引起普通天主教徒的纷纷议论。

爱尔兰费尔纳斯的主教考米斯盖鼓励教友继续讨论拉丁仪神

^① 法国《生活》周刊，1995年1月25日。

父的强迫独身制，他的号召引发了一场全国大辩论。事后，公共民意测验结果，87%的爱尔兰天主教徒赞成开展这种讨论，75%的教徒赞成废除对司铎独身的要求。

在奥地利，有50万天主教徒在1995年春天的一份请愿书上签名，要求教会内实行更大民主，尤其要求神父与教徒在选择主教时有更大的发言权。7月份的一份调查报告表明，有78%的教徒同意这个意见，61%的教徒认为平信徒（普通教徒）也应参与咨询。

罗马教廷如果不适应时代的要求，认真倾听基层教会和教徒的意见，一味使用教会的训导权威和制裁处分，只会严重影响教皇的形象和“福音”的可信性，使地方教会自行其事和一般教徒的信仰衰退。

世俗化的倾向首先反映在教徒宗教感情淡漠、与教会疏远上。法国素有“天主教的长女”之称，天主教在这里有着坚实的基础。现在法国有95个教区，38000多个堂区，大小教堂有45000多座。但是，近40年来进教堂的人数越来越少。据一项统计数字，法国至今仍有79%的人自称是天主教徒，但1946—1964年，每星期日进教堂参与弥撒的只有教徒人数的37%；1964—1972年这个数字下降到25%，而到1979年只剩下12%。1977年法国青年人只有7%的人每星期日进教堂望一次弥撒，48%的人从未进过教堂，而在15—30岁的青年人中有70%的人声称不信仰上帝。因此，法国被一些人称为“没有了信仰者的天主教国家”。最近西班牙主教团公布了一份《1995年西班牙教会的统计数字》，其中谈到，尽管90%的西班牙人自称是天主教徒，但生平从不或几乎不进教堂参与弥撒的人数竟高达45%。只有30%的人经常去教堂。1994年有一份材料指出，德国西部各州近几年来基督教徒人数一直明显下降，仅天主教徒就有20万人于1992年脱离了教会。调查研究与

民意测验还表明，信徒中的大部分只偶尔参加宗教活动，只有20%的天主教徒经常参加星期日的宗教服务。大部分不想离开教会的教徒，也与教会保持一定距离，他们只实行“规定”的“信仰活动，在某些时机（如领洗、坚振、婚姻、安葬、圣诞节等）参与教会生活。西欧其他有天主教传统的国家，今天情况也大同小异。因此，有些教会人士说：“西方世界已经叛变了基督。今天的人们正在走向一个历史上从未有过的教难时期。”针对以上情况，教皇近年来频频出访欧洲各主要信奉天主教的国家。他曾于1980、1983、1986、1988年四次访问法国，并三次在罗马接见法国主教团（1982、1987和1992年），批评教徒们的冷漠、享乐主义和世俗化的倾向。1986年10月4日在法国，教皇发出了这样一句著名的问话：“作为教会长女的法国，你还忠于你领洗时的诺言吗？”1983年和1988年教皇两度去奥地利，在公开致词中批评当地教会“僵化”与“死气沉沉”，并指出教徒每星期日进教堂的仅占30%，平时教堂前更门可罗雀！教皇又于1982、1984、1989和1993年四次访问西班牙，针对天主教徒的宗教信仰淡薄与离婚法问题（据官方机构进行的研究报告，有65%的西班牙人支持政府通过离婚法，不同意教会立场）称这个国家正在丧失其宗教传统。1993年6月教皇号召西班牙教会克服失败主义，西班牙人重新实行“基督教化”。

另外，神父和修道的人数逐年下降，在今日西欧也成为总的趋势。据统计，70年代法国的神父减少了70%，到80年代初，有1300多所教堂缺少神职人员，700多所教堂星期日没有神父举行弥撒。除了死亡和退休等原因外，还有相当一部分人放弃神职，另谋职业。仅在1950—1976年间就有2000多名法国神职人员向教会提出申请，要求还俗。同时，青年进修院修道的人数也逐年减少，有的修院不得不停办，梵蒂冈官方也不得不承认这一事实。西

班牙天主教会“统计与社会学”办公室主任阿兹各那(F. Azcona)在《1995年西班牙天主教会的统计数字》中证实,西班牙神职人员平均年龄在60岁与65岁之间,司铎总人数逐年减少,直至2015年都难以走出低谷。1986年全国尚有修院72所,而1990年只剩下39所,教会神职人员后继乏人,形势极为严峻。

教会的政治影响在西欧也相对削弱。意大利天主教民主党的溃败是一个最明显的例子。天民党在战后51届联合政府中一直处于举足轻重的支配地位。每次大选都受到教会的特别关怀,轻易地获得大量选票。1993年,意大利因一些政界人物贪污腐化、接受贿赂,出现严重政治危机。40年来一直处于统治地位的天民党受到极大冲击,尤其是天民党的实权人物安德烈奥蒂被法院指控与黑手党勾结之后,更是雪上加霜,群情鼎沸。安德烈奥蒂曾在七届政府担任总理,被称为政界的不倒翁。意大利教会和罗马教廷对此极为关心,教皇对此问题发表过几次讲话,并写了一封信对意大利的主教们进行政治训话。信中告诫他们,警惕欧洲的“消极”趋势,它将导致基督教影响归于消失的危险。意大利是欧洲的一个缩影,必须抵制这样一种社会的出现。^①但是天民党还是分裂了,新成立的新天民党虽然仍受到天主教会的支持,但绝大多数的教徒不愿再投他们的票,他们只能以反对党的身分出现。意大利某些观察家甚至认为,天民党统治的结束,意味着天主教政治的结束。

其他西欧各国的天主教会也程度不同地存在着政治影响衰退的现象。看来,更进一步地实行政教分离势在必行。

尽管西欧的社会经济相对稳定,人民生活富裕,但除德国外,其他逐步走向经济自给的天主教会却面临财政困难。

^① 英国天主教《评论》周刊,1994年1月15日。

1988年4月，西班牙主教团发表一个文件，声称政府津贴的近140亿比塞塔至多只能支付各教区开支的40%。因而要求教徒应将其纯收入按1%的比例捐献给教会。但是，按主教团公布的民意测验，有40%的人赞成这种津贴形式，30%的人不置可否，另有30%的人反对。反对者主张在经济上也应实现政教分离。另据西班牙《环球》周刊的民意测验表明，只有28%的西班牙人赞成这种津贴，31%的人认为这笔钱宁可交给其他机构而不付给教会，41%的人不表态。^①

梵蒂冈素有“金元帝国”之称，近年来也面临日益严重的财政困难。据统计，1985年梵蒂冈的财政赤字达633亿里拉（约合3400万美金）。这使从来保密的教廷财政不得不转为公开。1986年梵蒂冈向瑞士最大银行集团“瑞士银行联合会”史无前例地抛售了它拥有的1.33亿美元的债券。^②1988年3月5日为筹措一项投资基金以偿付梵蒂冈所欠债务，组成了一个筹划指导委员会。委员会准备筹集数百万美元的投资基金。1993年教廷宣布的财政赤字为1.38亿法郎。

这种经济拮据的局面和教徒世俗化倾向日益严重、不踊跃向教会捐献不无关系。

最后，还应提到当今西欧天主教内平信徒自发组织起来的各种民间团体迅速发展，形成新兴运动。在新兴运动面前，天主教徒有了不少变化，他们努力把教会变成一个宗教性和道德性的自由服务机构，从盲目服从上级权威到运用其自主权。在这种团体中每一个人都可以选择自己感兴趣的工作，认为这是被召唤去实践一种能尊重自己良心的新型的服从，是一种负责的、积极主动

① 法国《世界宗教动态》月刊，1988年5月15日，第12页。

② 英国《天主教先驱报》，1986年7月11日。

的服从。他们要把由神职人员包办的教会变成基督徒自己办的教会。比如：法国，由于缺乏神父，大批信徒掀起了令人惊讶的传教运动，有 20 万平信徒担负起向青年讲授教理的重任。平信徒在教堂领导歌咏班，主持读《圣经》，开展礼仪活动等，使没有神父的教堂依然有声有色。各种青年运动也蓬勃展开，如：“法兰西天主教童子军”、“青年圣体活动”影响日增。一些教徒还依不同的爱好集合起来组成各种“基地”进行活动。“天主教家庭协会”举办为数众多的集会。法国有上万个这样的新兴团体，都是天主教徒以多种形式形成的，其中有神恩性质，也有非神恩性质。这些团体往往与地方教会的关系不够融洽，但充满活力。

这种团体在西欧各国都有，以法、意为最多，德国较少，在西班牙兴起较晚。天主教在西欧并没有变得无声无息，只是表现方式有所不同，从某种意义上讲，变得更接近人民，更显得活跃。不少人已把这种教徒团体视为维持天主教有生力量的新事物而加以欢迎。但是，从另一角度看，它未尝不是对旧的天主教传统的一种挑战。

第二节 东 欧

这里说的东欧与上面提到的西欧一样，并不是严格的地域概念，而是指一个与政治、文化等相关联的相对的地域概念，实际上除东欧外，也包括一部分中欧和南欧的国家，它们在 1989 年的政治剧变之前基本上都是共产党掌权的国家。东欧诸国的宗教情况与西欧大不一样，虽然大多数都有基督教传统，但是教派纷呈，民族多样，政治多变，道路曲折，不少国家在历史上都几经离合，宗教信仰也随之发生变化。一些国家经常发生政治、民族和宗教问题纠缠在一起的矛盾和斗争。现将 1989 年以后笔者收集到的这

些国家各宗教组织的基本信徒人数作一介绍。

俄罗斯，居民总数 1.5 亿人，三分之一的人受过洗礼；绝大多数是东正教徒。天主教徒原来估计有 500 万左右，现在恐有所增加。具体人数不详。

白俄罗斯，居民总数 1000 多万。绝大多数教徒信仰东正教。据 1991 年 4 月 22 日《罗马观察家报》报道，现有拉丁仪天主教徒 135 万。东仪天主教^①在 17、18 世纪时有几百万信徒，属基辅都主教区管辖。1918 年德军占领白俄罗斯以后划归波兰管辖，一部分东仪天主教徒重归拉丁仪天主教会。1922 年白俄罗斯加入苏联，1946 年东仪天主教被迫并入东正教，一部分教徒流亡国外。现有教徒人数不详，大多在白俄罗斯西部。

乌克兰，人口总数 5200 万，4000 万是东正教徒。有东仪天主教徒 700 万，是世界上最大的东仪天主教会。另有 50 万拉丁仪天主教徒（波兰族）。

波兰，居民总数 3600 多万，95% 的人信仰天主教。

捷克，1000 多万居民，40% 的人信仰天主教。其他有 10% 左右的信徒属于捷克弟兄福音会、东正教会等。

斯洛伐克，500 多万居民，其中 65% 属于天主教会，天主教共有七个教区，其中六个属于拉丁仪天主教会，一个属于东仪天主教会；另有 8% 的人属于基督新教；7% 是东正教徒。

匈牙利，1000 多万居民，有 650 万是天主教徒，约占人口总数的 60%。

① 东仪天主教，主要指 1596 年根据布列斯特—利托夫斯克联合协议后从各东正教会中分出合并到天主教去的教会。它们承认罗马主教的教皇地位，接受教廷训导。但继续采用东方拜占廷的礼仪与典制。神父可以结婚，主教则必须独身。主教自行祝圣，有的在选出后报请教皇认可。这些教会有时也称合并教会或拜占廷仪天主教会。而罗马天主教会有时也叫拉丁仪天主教会。

罗马尼亚，人口总数 2200 万，其中 82% 的人信仰东正教。1992 年人口普查登记的天主教徒有 150 万，有 25 万人承认自己是东仪天主教徒。罗马尼亚有五个东仪天主教教区（罗马尼亚族人组成），六个拉丁仪天主教教区（匈牙利族人组成）。天主教徒主要集中在特兰西瓦尼亚地区，该地区有总数为 200 万的匈牙利族人，其中一半是天主教徒。

前南斯拉夫各共和国的宗教情况尤为复杂，其人口总数约 2300 万人。塞尔维亚人和马其顿人从 9 世纪起信奉东正教；克罗地亚人、斯洛文尼亚人和门的内哥罗人先后接受天主教信仰；波斯尼亚人和黑塞哥维那人曾受奥斯曼帝国长期统治，大多皈依伊斯兰教。在前南斯拉夫的居民总数中，现在有 50% 的人是东正教徒，31% 的人是天主教徒，12% 的人是穆斯林。

保加利亚，人口总数 1000 万左右，主要信仰东正教，有 765 万左右的信徒；有数千名东仪天主教徒；还有少数新教徒和伊斯兰教徒。

阿尔巴尼亚，人口总数 300 万，以信仰伊斯兰教为主。1967 年之前，即政府摧毁宗教机构之前，约有 120 万穆斯林，30 万东正教徒，20 万天主教徒，现在据称有 30 万天主教徒。教会组织正在重建中。

立陶宛，人口总数 350 万，80% 是天主教徒，其中 26 万是波兰裔。

拉脱维亚，人口总数 270 万，拉脱维亚人占人口总数的 52%，俄罗斯人占 48%。有 52 万天主教徒。

爱沙尼亚，人口总数 150 万，其中 50 万是俄罗斯人。爱沙尼亚人主要信仰基督新教，天主教徒只有 3000 人。

另外还有一个希腊共和国，与上述某些国家毗邻，其政治、社会状况与它们不同，但宗教情况与上述某些国家类似。它的国家

宗教是东正教，在1000万左右居民中有98%的东正教徒，另有4—5万的希腊天主教徒，其中既有东仪的，也有拉丁仪的。

综上所述，可以看出，这个地区传统上的宗教信仰以东正教为主，而天主教只在几个国家内占主导地位。

1989年东欧剧变，宗教势力是一股不可忽视的政治力量。尤其是天主教会，它以其强大的组织能力，罗马教廷“东方政策”的长期作用，不仅在天主教会占优势的国家里发挥影响，而且带动了其他国家的基督教徒，掀起宗教狂热，卷进当时的政治潮流中。1989年后，各国的政治体制都发生了变化。不少天主教会的成员欣喜若狂，以功臣和胜利者自居者不乏其人，掀起了空前的宗教热潮。

天主教会在各国的信徒迅速增长，一些著名的政界和文化界人士受洗入教；过去没收的教产、教堂归还教会；不少地方新建了许多教堂；隐修院重又开放；宗教书刊大批出版；宗教院校纷纷恢复并发展；慈善事业的组织相继建立；传教工作大事展开。天主教会不仅在原来基础深厚的地方，像波兰、匈牙利等地发挥着巨大的社会政治影响，甚至在一些其他教派占优势的地方也开始建立教区，祝圣神父和主教发展教徒，在该地社会生活中找到一席之地。

但是，在欢呼胜利的狂喜之后，各国教会却又发现，处身于一个多元化的政治—社会的新环境里，各种新老矛盾都充分暴露出来，碰到了许多过去未曾有过的难题，使教会大伤脑筋，难于抉择，举步维艰，政治变革后带来的欢乐情绪正在逐渐消失。

在政教关系上，每个变革后的国家都力图建立一个法制的世俗政权，从法律上讲，政教分离，各宗教组织一律平等，没有特殊化的权利。这对某些天主教长期占优势的国家中的教会来说，很不习惯。比如波兰，法国《世界报》1994年3月9日有一篇文章

说：“一直习惯于自视为理所当然的‘政府前厅’的主教府已经看到，尽管它的社会影响仍很大，但它的政治基础有朝一日会消失殆尽。”瓦文萨总统时期的前教育部长、波兰参议院名誉院长、华沙大学法学教授安·斯特尔玛乔夫斯基 1994 年总结国家与教会两者之间的关系时认为，1978—1989 年这一时期是教会的强盛时期，而 1989 年竟成为教会在社会政治上强盛时期的结束。这种“失落感”在教会上层某些人士中恐怕不是个别现象（东正教亦然）。

由于东欧诸国向市场经济推进过于迅猛，造成了重重困难，物价飞涨，货币贬值，企业倒闭，失业增加（东欧六国失业者至 1994 年已逾 50 万，波兰居首位，据波兰 1995 年 4 月统计，工人失业率高达 15.1%），而各级官员腐败现象严重，贪污成风。人民幻想破灭，彷徨不安，转向了左翼势力。据最近估计，有十个以上的东欧国家重由原共产党系统的人通过选举掌握了政权。早在 1993 年 9 月 21 日英国《泰晤士报》就惊呼，“一个新的幽灵又在欧洲徘徊。”它写道：“立陶宛选出一个由前共产党组成的政府；罗马尼亚总统仍是前共产党人；……在保加利亚举行了支持共产党的游行；阿尔巴尼亚社会党在地方选举中大得其势；而在倒塌的华沙条约多米诺骨牌中位居第一的波兰，选出了一个由前共产党人控制的政府。”受到各教会支持的右翼势力纷纷失利。它们又要新的政治格局中重新定位，谋求新的共处与合作。它们总结过去，提出：在什么限度内教会可与国家打成一片？什么时候对国家的忠诚成为对天主的不忠？真是左右为难，举棋不定。

在前南斯拉夫更因政治、民族、宗教的原因爆发了一场大战，到处硝烟弥漫，国家瓦解，经济崩溃，人民涂炭。宗教在其中扮演了重要角色。有的人甚至认为，这是一场宗教战争。

对东欧天主教来说一个主要的问题是教会的重建问题。这里

也碰到许多具体的困难。其中包括经费、建筑物、书籍、神职人员的培训等。

以前东欧各国天主教会与共产党政府的关系都不怎么好，但也有一批神职人员与政府合作。他们形成“和平运动组织”或宣誓效忠国家。这些人现在普遍受到指责，有的人甚至被说成是告密者。历史遗留下来的问题很多，引起人们种种不同的看法。被指责的人申辩说，当时的妥协是保存教会的必要手段。大家各执己见，很难统一，这问题在匈牙利尤为严重。教会的主教团存在着分裂的危险，降低了神职人员在信徒中的威信。

在捷克过去曾秘密祝圣了一批主教和神父，这些地下神职人员大部分都结了婚，这批人的数字起伏不定，据说约有 600 位神父和 8 位主教。梵蒂冈对此也很重视，1993 年号召他们出来接受甄别，一些人站出来响应号召，但许多人对教会迟迟不愿承认他们的神职怨恨在心。对已婚男子祝圣为神父是不符合拉丁仪教会法典的。而东仪天主教的神父是可以结婚的。因此，把这部分人拨归东仪天主教会，是一个解决方案。但是，捷克和斯洛伐克已分为两个国家，东仪天主教会只有在斯洛伐克才有。因此，又决定在捷克成立一个东仪天主教代牧区，为这些结了婚的神父提供出路。但是，地下主教的问题就不好解决了，东仪教会中主教也是必须独身的，因此，他们地位的合法化根本无法考虑。这些人成了针对官方教会的一股反抗力量。这成为捷克教会一个非常敏感的问题。这个问题也涉及斯洛伐克、罗马尼亚、匈牙利和乌克兰等地，但规模较小罢了。人们对此感兴趣的关键在于司铎的独身制问题。结了婚的神父和主教以前不是也一样可以行使神职人员的职务吗？如果他们过去的祝圣无效，那么今天为什么要安排他们相应的职务呢？这使梵蒂冈也感到是一个“复杂又微妙的问题”。

教会的工作中东仪天主教会的问题是至关重要的，因为它直接影响到整个天主教会与东正教会的关系问题。20 世纪 40 年代后期处在东欧各国的东仪天主教先后被迫并入东正教。东仪天主教的全部财产归东正教使用。当时一部分教徒参加东正教的宗教活动，另一部分不愿合并的天主教徒转入地下或流亡国外。随着 1989 年东欧剧变之后，这批地下的东仪天主教徒迅速从地下转到地上，其合法性也于 1990 年先后得到承认。乌克兰的东仪天主教会是人数最多、问题最复杂的教会，其次是罗马尼亚。1991 年元月，梵蒂冈在乌克兰重建圣统制；3 月，流亡在罗马的乌克兰利沃夫都主教卢巴切夫斯基返回故里。当时就有约 550 名神父从地下走出来，为这个教会服务。另有 400 名神父来自东正教会，表示他们所在教会团体有意回到东仪天主教会。从 1990 年至 1994 年，已祝圣了 50 名新神父，显示有向乌克兰东部发展趋势。另外，在教堂、修院、学校和其他财产问题上，由于现在东仪教会的信徒急于要收回其过去已归东正教会使用的宗教场所，经常引起两派教徒之间的暴力行动，东正教会对此非常恼火，认为罗马天主教会通过东仪天主教在其传统的领域内发动了一场“恢复失地”的运动；认为东仪天主教重新开展的传教活动，是在挖它的“墙脚”，“劝人改宗”。这使得东欧各国的东正教会与梵蒂冈之间的关系非常紧张，希腊东正教会于 1992 年 2 月曾为此要求雅典政府与梵蒂冈断绝外交关系，至今双方的抱怨和指责声仍不绝于耳。

罗马天主教与东欧诸国的东正教交恶除了因为在乌克兰和罗马尼亚等地的东仪天主教大举复兴之外，还有一个传教问题。

1991 年 4 月罗马教廷在当时苏联境内（现在的俄罗斯、白俄罗斯和哈萨克）建立五个教区并任命了主教。事先没有通知当地的东正教会和地方当局。这个举动大大触怒了东正教，认为罗马教廷唯我独尊，目中无人。而且罗马教廷在过去从未建立圣统制

的地区，如新西伯利亚、卡拉干达、哈萨克等地设立教区实在是一次扩大影响的传教活动。东正教莫斯科牧首阿历克塞二世说：“天主教方面发动的一场劝人改宗的运动既不正派又太过分了。”他批评罗马教廷任命若干主教为教皇署理与东正教竞争建立“平行的传教性质的结构”。1991年波兰格但斯克的东正教大主教也曾向教皇提出，波兰东正教对天主教中出现的劝人改宗的倾向深感不安。为此，东欧一些国家的东正教会拒绝出席罗马教廷于1991年11月召开的全欧主教特别会议。本来会议是要突出各兄弟教会的“合一运动”的，缺少了一些主要国家东正教的代表参加，不能不使会议蒙上阴影。相反，在1992年3月13日世界各国的东正教会的首脑齐集伊斯坦布尔举行圆桌会议（伊斯坦布尔高峰会议），很主要的一个问题是与天主教会的关系。会议最后宣读文件，重点指责天主教：“我们内心怀着极大悲伤和痛苦看到罗马天主教会内某些人士正在进行绝对违反对话、友爱及真理精神的活动。”他们对在东正教会正要恢复元气的时候，不仅没有得到来自天主教会的支持和理解，反而把传统上是东正教天下的国家视为“传教开发区”，安排了种种“传教网”，并且采用了早已被人唾弃的“劝人改宗”的方式而感到气愤。虽然口气还是有分寸的，但是闭幕盛典没有邀请在伊斯坦布尔的天主教高层人士参加。罗马教廷对东正教的指责作了多次解释，天主教在东正教占主导地位东欧诸国的传教活动目前日益趋向于谨慎小心。

总之，东欧的天主教尽管在人数上不如西欧那么众多，组织机构也没有那么庞大，但所面临的问题的复杂性与困难程度毫不逊于西欧。教皇约翰-保罗二世在东欧剧变的前夕（1988年）曾乐观地把西方社会觉醒的希望寄托在“阳光升起”的东方，认为宗教的复兴运动将从东方的基督徒开始。时隔数年，法国《十字架报》的两位记者于1994年5月访问了比利时鲁汶大学的耶稣会士

简·凯尔霍夫斯。他根据自己的《对欧洲价值的调查》，对欧洲未来的展望发表看法说：“尽管存在巨大差别，但东欧将向西欧方向，即颂扬自由和市场经济的方向发展是毋庸置疑的。与一般的想象相反，中欧和东欧的宗教观念将不比我们更强烈。如捷克人就显得比斯堪的纳维亚人更世俗些。只有波兰在我们的调查中与众不同。但人们可以推断，它很快就会向它的邻国的方向发展。”

第三节 美 国

美国共有天主教徒 5800 万，约占全国人口的 22% 以上。全国有 32 个大主教区，164 个教区，18.5 万所教堂，有 6 万名左右的神父和修道士，其中 3.7 万名神父，其余都是各修院的修士，有 350 名主教和大主教，其中有 10 名枢机主教。

美国教会还是世界上最富有的教会，其财富估计总共有 1000 亿美元，其每年收入约 150 亿美元，其不动产接近 500 亿美元。美国许多大财阀如摩根、杜邦、福特、肯尼迪等集团的首脑都是天主教徒。美国天主教内有一个称为“哥伦布骑士团”的组织，其成员主要是企业主、金融家和国际投资者，该组织以办慈善事业为宗旨，仅 1993 年捐助金额就达 9300 万美元。美国教徒捐献的经费除了支付美国教会的开支外，还通过总部设在美国的修会，如圣玛利诺会、圣味增爵会等支援梵蒂冈和全球其他天主教教区。

美国天主教会今天的发展趋势和西欧诸国有许多类似之处，趋向自由化、多元化和世俗化，其与教廷的矛盾也与西欧类似。但是，西欧的神职人员常常讥讽美国的同行过多关心政府的政策方针，而少于从事传道和神学。确实，美国的天主教会对社会问题的关心、对总统竞选的积极活动、对政府政策的批评抨击等等是较西欧天主教会更为热心，而其自由化、多元化、世俗化的倾向

也较西欧教会更为严重。但是，美国教会却没有西欧传统天主教会日趋衰落的现象，还呈现出日益上升的勃勃生机。

美国本来是以基督新教为主的国家，但是，随着时间的推移，情况正在发生变化。由于天主教本身的种种原因，如财富的积累、吸收新生力量的成功、教育事业的发展、组织上的统一、对道德问题的严肃态度，以及对各种事业的进取心等等，半个世纪以来教务直线上升。由于天主教徒大多集中在一些大城市，更获得了政治、经济与文化上的潜在优势。其教徒发展也呈上升趋势，仅1988年一年，美国全国就增加了140万天主教徒。现在教徒总数已经超过法国。天主教会深入美国社会，在思想、文化、作风方面也完全美国化了，得到其他美国人的认同。当代美国史学家和评论家亨利·斯蒂尔·康马杰在《美国精神》一书中说：“不仅是天主教会接受美国，美国也越来越接受天主教。”^①

受到美国自由主义的影响，美国天主教会形成了一套自己的美国式天主教文化。罗马天主教当局把美国天主教会戏称为“超级市场式天主教会”。因为美国的教徒，甚至某些神职人员对于天主教义、教规等都可各取所需，无视其他的教义、信条，好像上超级市场购物一样。美国社会里各派系依照自己的所好阐释《圣经》，各门派自行其是。芝加哥的红衣主教伯尔纳定在教皇访美时的致词中大谈美国人的民族意识，他说：“由于享受了两个多世纪的自由”，不甘心听任人家向他们指手画脚，“命令他们做这做那”。并且说，这使他们“本能地产生反感”。^②

由于这种思潮的影响，美国天主教会与梵蒂冈的关系就显得很复杂，它们我行我素，不受梵蒂冈的约束。其矛盾的主要点也

^① 《美国精神》中译本，光明日报社1988年版，第289页。

^② 1987年10月18日法国《天主教文献》杂志。

与西欧一样，是关于圣统制、主教集体领导、性伦理等问题。据统计，美国教徒中有 68% 的人赞成避孕和节育，73% 的人赞成可以离婚，而且有 80% 的人认为在这些问题上与教皇有不同看法仍不失为好教徒。又据统计，美国天主教会在处理教徒婚姻案件中批准“婚约无效”的数字居世界之首位。^① 神父还俗率也为世界之最，1985 年全世界神父还俗的共 546 名，其中美国就占 141 人。美国有半数以上的神职人员认为神父本人对独身问题有自由选择权。到 1990 年美国有 17000 名神父还俗结婚，1991 年美国主教会议批准使用“《圣经》最新修订标准本”，以纠正《圣经》中性别歧视的语言，却遭梵蒂冈否决。凡此种种，不能不引起梵蒂冈的重视。罗马教皇约翰-保罗二世上台至今已六次访美进行训导。因为美国教会人数众多，又很富裕，梵蒂冈对他们的离经叛道行为比较宽容，迫不得已才作出一些制裁。

20 世纪下半叶，美国的天主教会逐渐介入社会，关心现实的政治与社会问题。比如，1971 年天主教主教团发布牧函《关于东南亚的决议》，要求政府通过立法手段允许青年以良知和宗教原因拒服兵役，对越南战争的合法性表示怀疑；1980 年为反对政府的核威慑政策，曾就战争与和平问题发表专门的教令性文件，阐明自己的立场；在美国的中美洲政策上，也一直采取反对态度，尤其反对军事支援尼加拉瓜的反政府武装，认为桑地诺政权真正代表当地人民的意志；1990 年 50 名主教联名写信，坚决要求政府停止对萨尔瓦多的军事援助；在里根当政的时候，教会多次发表声明，反对里根政府的“星球大战计划”，反对里根压缩社会福利方面预算开支的做法，称之为“穷人们的不幸”。美国教会受解放神学影响，“为穷人讲话”已成为不少教区的响亮口号。目前，天主

^① 1987 年 9 月 4 日美国《天美社报道》。

教在美国的工作重心正日益转到社会下层群众中，到处兴办直接为劳苦大众服务的社会福利事业，不时通过舆论与宣传媒介为他们发出呼声。天主教徒在总统选举上也有举足轻重的分量，克林顿之前的吉米·卡特之所以能登上总统宝座，众所周知，应归功于天主教徒在大选中的支持。还有在众议院中，天主教徒的人数空前增多，这是天主教徒社会地位上升的明显标记。他们共有 147 名，其中民主党员 84 名，共和党员 63 名。在众议院的共和党团中竟有 22% 是天主教徒。

美国天主教会学校也很有特色，起着非常重要的作用。它有一整套教育网，从小学、中学到大学，尤其是教会大学，现在有 500 所左右，200 所用来培养神职人员，其他的用来培养世俗的专业人才。这些大学中属于耶稣会的有 81 所。几乎每十名律师中就有一人毕业于耶稣会所办的大学。在乔治敦外交学院还为拉丁美洲各国培养外交人才。无怪乎 1984 年里根在“天主教学校周”发表公开信，称之为美国的“国宝”。

并且，美国天主教会对待不同意见者采取比较宽容的态度，使黑人神学、妇女神学等都得以生成发展。而在弥撒中所使用的语言不下 20 种，风格也各异，和其他教派联合起来共同礼拜的也屡见不鲜。当然，也同样允许一些非常保守的组织同时并存，允许各抒己见。在这种宽松开放的作风影响下，美国的天主教会在社会和天主教世界中起着越来越大的作用，并日益引起人们的关注。

第四节 亚非拉地区

亚非拉地区的国家大多属于第三世界。但天主教对这三部分地区的影响是各不相同的。

天主教起源于亚洲，但是，历史上它从未成为亚洲人的主要

宗教。其教徒的人数只占亚洲总人口的 2.5%。只有在个别国家，天主教会起的作用颇为重要，如菲律宾，该国 6200 万居民中天主教徒超过了 80%，天主教会势力长期以来深入到国家政治、经济、文化和教育等各个领域。1981 年 2 月教皇约翰-保罗二世第一次出访菲律宾时，曾称它是“亚洲唯一的天主教国家”。除此之外，近年来天主教会在韩国有长足的发展；在印尼、新加坡、印度、马来西亚、泰国、斯里兰卡、日本等国家和中国的台湾、香港等地区也有一定发展。亚洲大陆除少数几个国家和地区外，经济都比较落后，属于贫困地区；即使在个别比较发达的国家，社会财富分配不均的情况也非常严重。亚洲天主教会受拉美解放神学的影响，从 60 年代开始在菲律宾就开创了具有亚洲特色的解放神学，称之为“斗争神学”。这种神学强调与罪恶作斗争，认为“谁分受穷人的贫困，并参加他们的斗争，就是跟基督在一起”。1986 年在天主教会的号召下，人民反对马科斯独裁统治，竟不流血而取得成功。教会称之为“奇迹”。现在菲律宾的神职人员已回到教堂，教会不准他们参与政治，公开谴责“以暴力行动作为改变社会的方法”。

由于亚洲各国都有自己本民族长期的传统信仰，如伊斯兰教、印度教、神道教等，所以天主教会要取得发展必须本地化，也就是与本地文化相结合。亚洲主教团多年来宣传的就是“透过福音与一个拥有特殊文化和传统的民族彼此深入接触和互相滋养后”才能建立起“本地教会”。认为这是亚洲地方教会的方向标。

非洲的天主教徒在 6.88 亿居民中仅占总数的 14%，但是与 1978 年相比，教徒已增加了一倍。因而，从发展来看，传教事业大有可为。联合国 1991 年对人口增长的估计是，至 2025 年，非洲大陆人口将超过 15 亿。无可争议的，“非洲的人口形势是独一无二的，它的人口增长率在人类史上也无先例”。而对罗马天主教