智慧丛书之二十五

与时代共进

教会本地化神学研讨会
暨纪念梵二会议五十周年论文集

Thology Forum on Inculturation of the Catholic Church in China
And 50th Aniversary of the Second Vatican Council



中国天主教“一会一团”研究室　编

智慧丛书之二十五

与时代共进

教会本地化神学研讨会
暨纪念梵二会议五十周年论文集

Theology Forum on Inculturation of the Catholic Church in China
And 50th Aniversary of the Second Vatican Council

2012年6月27-28日

中国天主教“一会一团”研究室 编

2012年10月

目　录

研讨会开幕词……马英林

一. 教会与时代及其思想

从特伦特到梵蒂冈：变动语境中的
公教政教关系表述……刘林海（7）
“梵二”：天主教的现代界石……谭立铸（17）
“梵二”之入世精神……陈　驯（40）
把握时代的讯号……陈宾山（55）
若瑟·拉辛格与梵二大公会议……李景玺（87）
孔葛圣神论视角下的教会论……肖恩慧（102）
“梵二”会议的思想对天主教神学的影响…肖常平（114）

二. 教会的自我认识与更新

由《教会宪章》的形成及其结构看
梵二对教会的理解……赵建敏（138）
为救众人，而应成为所有人的仆役……李树兴（150）
一个称作修院的地方……娄　雨（157）
发扬“梵二”精神，振兴中国教会……谭燕全（173）
教会礼仪圣乐中应有的梵二精神……贾文亮（180）
辽宁天主教开展社会服务的探索……张克祥（187）
浅论中国乡村天主教会的人际传播……马宏飞（195）

三. 大公精神与宗教对话

合一：普世教会的千年梦想……王艾明（207）
信仰的真理与人的自由……赵雪纲（250）
梵二的对话精神及其神学基础……朱晓红（287）
浅议《大公主义法令》精神的应用与实施……周太良（300）
肩负福传使命 复兴中华圣教……陈功鳌（312）
从宗教学角度看基督宗教与中华文化……何光沪（321）
梵二会议、宗教对话与神学建设……张志刚（325）
比较经学与神学本地化……游　斌（329）
信与爱……陈　健（332）
牧灵的和谐……惠　慧（370）

四. 社会、文化与教会的本地化探索

革新与传承……李红未（397）
加深对“梵二”文献精神的认识，
推进中国天主教的本地化发展……王怀茂（406）
纪念梵二会议五十周年，探索中国
天主教本地化神学思想建设……周永智（414）
教会本地化与教友的作用……桂福根（425）
浅谈梵二会议精神与教会本地化……陈焕美（430）
大理古城天主堂：天主教信仰与
民族文化水乳交融……傅志上 萧霁虹（442）
浅谈中国教会本地化的历史进程和启示……张秋林（447）
让爱为福音和本地文化搭桥……周小雄（461）
雷鸣远与近代中国天主教本地化
运动的发端……王玉鹏（470）
闭幕词……杨晓亭（487）

“教会本地化神学研讨会暨纪念梵二会议召开五十周年”开幕词

马英林 主教

尊敬的各位主教、各位专家学者、亲爱的弟兄姊妹们：

五十年前，天主教第二十一次大公会议在梵蒂冈拉开序幕。在随后的三年里，教会体察时代的征兆，回应时代的需求，在“与时代共进”的口号下完成了一系列的自我调整，真诚地向现代世界敞开胸怀，从而将天主教带入了一个新的历史发展阶段。三十年前，中国政府同样以人民的利益为根本，顺应时代的要求，带领全国各族人民进入了伟大的“改革开放”的新时代，由此，中国的社会和人民的生活为之巨变，获得的伟大成就，举世瞩目。可以说，没有国家的改革开放政策，就不可能有今天的中国天主教，同样的，如果没有天主教在梵二会议中的开放更新精神，中国教会也肯定不是今天的局面。面对现代文明，在现代世界内做出自身调整的天主教，与将自身纳入世界发展，逐渐实现现代化的中国，共同造就了今天的中国天主教会。也正是如此，中国教会才获得了一次重新认识自己，让基督福音与中国的社会文化，特别是与“改革开放”以来的当代社会文化深入接触和相遇的机会，从而促进了教会与当代社会相适应，并推动教会本地化建设的探索。这正是我们举办这次教会本地化神学研讨会，纪念梵二会议召开五十周年的意义所在。

梵二会议历时三年，先后在若望二十三世教宗和保禄六世教宗的领导下，集众教长之智，倾听教内外的各种声音，始终围绕三个方向进行商讨：1、天主教会的自我认识与更新；2、调整天主教与其他基督宗教及非基督宗教的关系；3、探讨天主教与现代

世界的关系。在这三个方向下，公会议先后形成了十六个重要的教会文件，为二十世纪的天主教留下了不可磨灭的烙印和丰厚的资产，同时也影响了现代世界的社会与文化。在中国，自九十年代后，梵二公会议的一些精神和实践才在教会内逐步展开，教会内随之出现了许多新的气象，例如中文礼仪的实行与更新、圣经的广泛阅读与分享，例如教会基层组织的建设与民主化管理、主教团的成立与作用的提升，平信徒作用的加强、教会与社会融合能力的显著改善等等，这一切都与“梵二”有关。

各位兄弟姐妹，专家学者：众所周知，梵二会议的精神和影响绝不会止于此，在今后还会进一步影响和改变我们的教会。我们举办神学研讨会，就是要借着纪念梵二公会议召开五十周年这个良机，深化对梵二会议的认识，结合我国的国情民情，着眼于天主教会当前的实际情况，切实践行福传牧灵这一崇高使命，以教会本地化为目标，沿着梵二会议的三个方向开拓前进。具体说就是，第一，深化天主教在现代社会文化，特别是在中国的传统文化与当今的经济社会中的自我认识，不断探索基督信仰在一个不同于西方社会文化的环境中的发展之路，并在中国的现代化进程中发挥积极作用；第二，加强与其他宗教，与其他社会团体的对话，在尊重彼此特有信仰和差异的同时，共同致力于社会的进步，国家的繁荣和促进人类的福祉；第三，以世俗化为主要特征的现代化，已是人类不可避免的共同命运，自利玛窦以来的三百多年里，中国已经进入了现代化的洪流中，中国天主教必须认清时代的征兆，在“与时代共进”中面对时代的挑战，给现代的人们带来属于自己信仰的新的希望。

我们知道，本地化不是从现在才开始，也不是从梵二开始的，它开始于宗徒领受耶稣的命令并往天下万邦传播福音的时候，在这方面，圣保禄的传教经验给我们留下许多思考。今天，当我们重温五十年前的梵二会议有关本地化的观点，并结合来华传教士，特别是利玛窦开始的福传传统，就会明白和承认，基督信仰所要走向的人，所要拯救的人，不是一个抽象的，没有历史面孔的人，而是一个属于某种民族文化，属于特定的社会经济环

境，属于某种团体利益的人，因此，福音如何与这样的一个人接触，如何走进他们的内心世界，就是一个无可回避的问题。这个问题不但涉及到我们教会的灵性目标，也关系到社会的福祉与和谐，在这方面，中国教会既经历了殖民思想的传教方式，也有和风细雨的，利玛窦式的传教方式。梵二会议的有关教导更给我们诸多的启发，梵二文献虽然没有使用本地化这个表达，但本地化的精神早已体现其中，事实上，七十年代广泛地谈论的教会本地化，它的主要观念和依据也都与梵二的精神有关。本地化的实现方式必然是梵二倡导的“对话”方式。

其实，我们今天举行的研讨会也是一种“对话”。在与会者中，有天主教的神长教友，有基督新教的弟兄，更有学术界的朋友，大家以不同的学业视角，共同探讨中国教会的本地化问题，一起深化对梵二精神的理解。更重要的是，通过大家的研讨和思考，中国教会与普世教会之间，中国教会与当今中国的社会主义社会之间的对话、和谐与共融必会深入人心。

建国以来，特别是改革开放的三十多年来，我国的经济社会和文化发生了深刻的变化，我国的经济总量已跃居世界第二，国际地位和影响力空前提高。在这种形势下，党中央及时地提出了文化大发展、大繁荣的目标，将文化建设提升到一个崭新的高度。对中国天主教来说，这无疑是一个重要的契机。历史上，天主教曾为世界文明的积累和发展，为人类文化的不断进步与完善做出过重大贡献。天主教历来重视理性的作用，重视人格的尊严和健康发展，重视人类大家庭的团结，重视社会的正义与和谐。这既是梵二会议重申的原则，也与我国现行的主流价值观相容。中国天主教必须重视自身的文化建设，这不仅是中国社会对天主教的期待和要求，也是教会的优良历史传统，更是梵二大公会议的号召，中国教会必须从现在就开始，在教会内兴起文化建设的热情，做出长远的规划。为此，应注意以下方面：1、加强与社会学界和其他宗教人士的合作，共同研究问题，就像我们今天的研讨会一样；2、加强宣传出版工作，翻译天主教历代影响深远的著作；3、推动神哲学院和地方教会的神学研究；4、举办天主教文

化艺术展，展示中国天主教的文化成就，促进教会的发展等等。总之，中国天主教要有益于当今的中国社会和文化事业，要有所作为，就必须开放自己，与我们的国家与民族同命运共呼吸，了解当代中国人的需要和呼声，辨别时代的征兆，以积极主动的姿态，与时代共同前进。

我希望并相信，这次研讨会必将取得丰硕的成果，必将在我们当中增进时代意识、发扬对话精神、加强自信心、责任感和使命感、推动中国教会的本地化建设事业，促进中国教会获得更大的新的发展。

最后，祝研讨会圆满成功！祝各位专家学者、主内的兄弟姊妹幸福安康！

谢谢大家

一、教会与时代及其思想

从特伦特到梵蒂冈：变动语境中的公教政教关系表述

刘林海（北京师范大学历史学院）

一、缘起

在当代罗马公教的发展历程中，梵蒂冈第二次大公会议无疑具有重要的地位。这次会议颁布了一系列教会宪章、法令和宣言，不但以全新的姿态表明了教会融入现当代社会的决心，而且对于公教会在世界范围的发展，尤其是对教会的本土化或处境化也具有指导性意义。与公教会的许多公会议一样，这次会议也充满了争论，既有来自教会内部的，也有来自教会之外的学术界的。有些人认为是完全抛弃了传统的尤其是特伦特大公会议，是断裂的。有些人则认为并非是断裂的，而是延续了传统，没有质的变化。当然，也有人认为是继承中的断裂，是公教在新形式下表述方式的不同，是基于传统的更新或改革。对于此次公会议的成效，也有不同的认识，有些人认为这是一次非常成功的会议，有些人则认为它失败了。虽然会议虽然已经过去了半个世纪，但围绕这些问题的争论至今没有停止。

从研究的角度来说，这些研究和争论是必要的，可以不断深化认识，提高研究水平。不过，这些认识也有可改进之处。大多数认识往往局限在神学或礼仪等纯宗教范畴，很少将决议放到客观的历史环境中进行分析。有些研究虽然立足于大背景的分析，但往往侧重外部环境也就是世俗社会，对于公教会自身的角色变化关注较少，尤其是缺少历史角度的分析，把公教视为一个先验静止的存在。基督教虽然有相对固定的信纲、教义、礼仪、教会理论等，也有其超越世俗社会的一面，但它始终是在世俗社会中

发生、发展的。从这个角度来说，教会也就无法完全超越世俗社会，其信纲、教义、礼仪、教会理论等也都有一个形成过程，并非先验的。对这些问题的理解与认识也不能脱离具体的环境。这一点对于正确认识公教的历史及其与现代社会的关系是很重要的。

改革开放以来，中国天主教正进入一个新的发展阶段。但是，受各种原因的影响，中国的天主教与罗马公教之间还存在分歧，双方在一些问题上至今没有达成一致。这在一定程度上影响了教会的发展。影响中国与罗马教廷关系正常化的关键在于如何理解和处理政府与教会的关系。虽然双方都在设法化解矛盾，但客观的说，距达成满意的结果还有较大的距离。如何妥善处理这个问题，当然有待于中国政府和梵蒂冈的共同努力。从研究的角度来说，考察近代以来教会在这个问题方面表述的变化，或许不无裨益。它至少能够在一定程度上解放思想，破除成见，为基督宗教在中国的良性发展创造更好的条件。本文拟从时代大背景入手，对特伦特公会议（1545-1563）、第一次梵蒂冈公会议（1869-1870）以及第二次梵蒂冈公会议（1962-1965）在教会与世俗关系方面的表述做粗线条勾勒，以阐明教会与社会发展之间的互动关系。

二、特伦特公会议

1545年，经过了多年的争论和准备后，教宗保罗三世（Paul III，1534-1549）终于宣布在特伦特召开宗教会议。这次公会议断断续续地持续了18年，历五位教宗，在三个阶段的二十五次会议中，对教会的经典、信条、教义、神学、礼仪、教会等做了详细的规定，同时发布了众多的改革法令。这些法规奠定了近代公教的基础。在这次为消除异端、实现基督教会的统一，彻底改革教会，消除腐败，商讨抵抗穆斯林的进攻而召开的会议上，虽然教俗之间的矛盾很尖锐，但教俗关系并非会议讨论的重点，只是在最后两次会议上涉及到，最终形成一个很笼统且模糊的决议（改革法令的第20章）。

在1563年召开的第24次会议上，教宗代表（会议主席）在教

会改革的草案中对这个问题进行了阐述。在教俗关系问题上，基本保持了教会以往的高姿态，即强调教权高于世俗权力，要求君主等世俗权威要顺从教宗和公会议[①]，明确提出教会自主权不能受到干涉，消除世俗权对教会的妨碍及侵权行为。这个条款共有13条，详细罗列了教会在宗教与世俗司法、财政、税收等方面的主权，尤其强调教会及教会人员享有的免除权（Immunity）。但是，这项意在加强教会权力的草案遭到了世俗政权代表的一致反对。迫于压力，经过多次激烈的争论和修改，作为改革条款的最后一章也就是第二十章。在具体的表述中，公会议并没有明确提出世俗君主要从属于神职人员，而是笼统的对教会的豁免权、自由和司法权做出了声明。会议劝告世俗君主作为公教徒，要谨记神赋予的保护信仰和教会的职责，不但要同意恢复教会自己的权利，而且要号召自己的臣民尊敬神职人员。不得侵犯教会及教会人员的免除权，要遵守教宗和公会议的宪章。[②]

从会议关于教俗关系的讨论及最终的决议来看，以教宗为首的罗马教廷在这个问题上并没有表现出强硬的姿态。一方面，它并没申明教权高于俗权，甚至没有提到二者的关系。而教权至上是以往教俗权力斗争中教会最具分量的理论武器。另一方面，会议并没有坚决否定世俗政权插手教会事务，尤其是在神职人员的任命和教会财税的权力，而是侧重恢复自己传统的特权。这个决议无论在理论还是在实际上都没有太大的意义，世俗政权插手教会事务的现状在会议之后仍然延续着。

特伦特宗教公会议在教俗关系上的这种表述具有一定的必然性，是与当时的形势分不开的。从内部说，教会面临着各种矛盾，一是教会分裂的矛盾，新教势力逐渐扩大，与罗马成抗衡之势。一是教廷内部的矛盾，以教宗为首的教宗权力至上派与以公会议派为代表的公会议权力至上派之间斗争激列。罗马教廷及神职人员的腐败严重损害了教会的形象，使其威信扫地。这些矛

①Joseph Mendham, Memoirs of the Council of Trent, James Ducan, London,1834, pp.285-288.

②James Waterworth, The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent, C. Dolman, London, 1848., Session XXV, On Reformation, XX(pp.275-276).

盾无形中削弱了教会的力量。使其在与世俗政权的抗衡中处于劣势。从外部来看，则是由于复杂的政治环境的制约。一方面，公会议成为神圣罗马帝国、法国和教廷三者之间角力工具和场所。神圣罗马帝国皇帝查理五世利为了保证德国的稳定，希望通过和平手段解决新教和公教的争端，因此不断向教廷施压，要求召开公会议；否则就以皇帝的名义召开帝国会议，将宗教纷争的裁决权纳入世俗手中。这种侵权的企图当然遭到教宗的反对，教宗希望把会议作为讨伐异端而非讨论教义的工具，同时摆脱帝国的控制。为此，教廷与法国结盟，寻求武力支持，对付查理五世。1517年，双方签订了《博洛尼亚和平协定》，法国取消了1348年的反对教廷的《布尔日国事诏书》，国王弗朗西斯一世获得了对法国教会的实际控制权。法国为了谋取欧洲大陆的霸权，不但与教廷结盟，甚至联合德国的路德派诸侯和奥斯曼帝国与查理五世抗衡。这种矛盾的格局一直贯穿了会议的全过程，并对会议的决议产生了较大的影响。法国和德国虽然有矛盾，但在世俗政权对教会的控制问题上态度是一致的，不愿意教廷主导和插手。另一方面，教廷在教俗矛盾发展的大趋势中已经开始处于下风。随着民族国家意识的产生，王权至上派占据了上风，教廷与欧洲各世俗政权关系紧张。西班牙、德国、法国、意大利等政权的世俗君主虽然在教义上以罗马为指归，但对教廷超越于世俗的司法、财政等权力并不买账，而是竭力排斥。

在这种错综复杂的内外形势下，公会议为确保自己的现实利益，就只能采取模糊化处理的方式，以缓和与世俗政权的关系。

三、第一次梵蒂冈会议

在教宗庇护九世（Pius IX, 1846-1878）主导下，1869年12月，公教在梵蒂冈召开会议，讨论教义及改革等问题。因普法战争的爆发和意大利王国兼并教宗国，这次会议在通过了关于信仰和教会的两个法令后，就在1870年秋天无限期休会。会议本来设有一个关于教俗关系的议题，但没有形成最终决议。在教会的通过决议中，关于教俗关系的表述并不多。尽管如此，其重要性还是不容忽视的。第一，会议以1438年的佛罗伦萨公会议决议为依据，

重申了罗马教会及教宗在世界上的最高地位[①]。第二，在1864年庇护九世颁布的《错误言论大纲》中，已经详细阐明了教廷在教俗关系上的态度：教会的自由、主权等不容侵犯，世俗政权不得干涉或控制教会的各项事务[②]。第三，会议还以强硬的姿态通过了关于“教宗无谬误”（Infallibility）的理论，重申了教宗对普世教会享有的最高的直接司法权，强化了教宗的最高权威[③]。第四，教会不仅仅满足于拥有精神权力，而且还提出了拥有世俗权力的必要性。这体现在其对教会不拥有世俗权力论者的驳斥上[④]，也反映在诸多主教们对会议的意见中[⑤]。

与特伦特宗教会议相比，梵蒂冈公会议在教俗关系方面的态度显然是非常强硬的。这种态度无疑也与当时的社会现实密切相关。作为在位时间最长的一位教宗，庇护九世见证了19世纪中期以来欧洲的政治革命与思想巨变，也感受到了民族国家兴起对教会带来的压力。法国大革命、神圣罗马帝国解体、1848年革命、德意志和意大利的统一、法德战争、奥匈帝国的衰落等，不但改变了欧洲大陆的政治格局，而而且极大地改变了公教会的命运。18世纪以来，随着启蒙运运动的高涨，宗教在欧洲受到激烈的批判，理性主义、唯物主义、自由主义成为最主要旗手。在思想巨变中，泛神论、自然神论、无神论、唯物论等大行其道，基督宗教备受质疑，甚至被否定，宗教和神启被排除社会之外，变成个人的私事，一些政府甚至公开放弃了官方的公教信仰。在民族主义的浪潮中，王权至上论成为国家对抗教会法权的重要工具。王权至上论强调国家至上，主张国家对教会享有全方位司法主权，是教会的领袖，可以任免神职人员，享有对教育、婚姻、教会财产的主权，反对教廷干预或主导国家教会。在这种思潮的推动

①Decrees of the Vatican Council, in Dogmatic Canons and Decrees, The Devin-Adair Company, New York, 1912, p.246.

②Syllabus of Pope Pius IX, Dogmatic Canons and Decrees, pp.185-209.

③Decrees of the Vatican Council, pp.248-256.当然，公教会内部对这种做法也有反对意见。

④Syllabus of Pope Pius IX, p.194.

⑤Henry Edward Manning, The True Story of the Vatican Council, Catholic Publication Society, New York, 1912, pp.30-31.

下，欧洲各公教政府普遍对教廷持敌视态度，压制甚至镇压神职人员。教会国家化的步伐不断加快，教会的阵地则不断萎缩。

教廷阵地的萎缩突出表现在教廷驻地命运的飘摇。自中世纪以来，以罗马为中心的教宗国就是意大利中部最大的政治势力之一，在欧洲的政治舞台上扮演着重要角色，其辖地也在18世纪达到最大化。特伦特公会议之后，公教内部世俗君主与教廷关系一直紧张，尤其是意大利半岛的威尼斯等，教宗在这些地区的宗教主权一直没有得到真正的实施。随着欧洲大陆政治格局的变动，尤其是意大利统一步伐的加快，教廷也卷入了法、德、意等斗争的漩涡，成为任人宰割的对象，多次受到法、德、意的攻打与占领，教廷也被迫流亡。1870年，意大利王国攻陷罗马吞并了教宗国。教宗退缩到梵蒂冈山，成为国中孤城。教宗国的命运每况愈下。

面对这些压力和挑战，教会内部的人士认为，教会应该通过公会议表明自己的态度和立场，一来驳斥各种错误，重申基督教的有效性和必要性；二来通过强调基督教对人救赎的必要性表明教廷的优先地位以及独立于世俗政权的地位，强调教廷拥有世俗权力的必要性。[①]为了确保教会的凝聚力，对内则不断强化教宗的权威。公教会在教俗关系方面的一系列言论就是在这样的形势下出台的。

梵蒂冈公会议前后的公教会在对变化的现实做出反应的同时，其自身也在变化。经过三百多年的发展之后，教会民族化、国家化的潮流已经不可逆转，教廷的这些言论也很难变为现实。值得注意的是，教廷是明确反对这个潮流的，各种对错误言论的驳斥就非常鲜明的证明了这一点。这似乎使得教廷陷入了保守的行列，开了历史的倒车。在一定程度上，确实可以这么说。但是，如果不将教会看成一个纯精神的机构，而是与其他政治体一样的组织，情况则未必如此。实际上，罗马教廷在这个浪潮中，也在走“民族化”的道路，尽管是被动的，并在相当长的时间内在主观上排斥它。教廷的直接管辖的地域渐趋固定，其世俗权力也不断缩减，由一个超越欧洲各政权的超级组织变成一个区域性

①Henry Edward Manning, The True Story of the Vatican Council, pp.26-27.

的政权。教廷的地位不是借助于原来公认的其普世最高精神权，而是通过与不同国家单独签订的宗教和解协定（concordat）实现的。教廷内部教宗的君主地位确立，他享有最高行政权，其对教廷和公会议的权力也牢固的树立起来。教廷在1870年退守梵蒂冈山则可以视为现代教宗国的诞生。教廷身份的这种变化对于其后来真正融入现代社会奠定了重要基础，并在一个世纪后结出了硕果。

四、梵蒂冈第二次大公会议

教宗约翰二十三世（John XXIII，1958-1963）上台不久，就准备召开公会议，以便实现教会精神上的革新，更新神职人员的观念及机构使之更适应现代形势，在这个基础上寻求基督宗教各派的联合。1962年12月，在经过了几年的筹备后，会议正式开始，1965年（保罗六世，Paul VI,1963-1978）结束。在为期三年的会议中，大会先通过了4个宪章、9个法令、3份宣言，涵盖了从经典、神学、礼仪、教会到社会生活的方方面面，以积极开放的心态融入现代社会并寻求各教派的联合，还对非基督宗教发表了看法，在宗教自由的前提下，立足不同宗教的和睦相处。

这次会议成立专门的小组，讨论教俗关系，分散在《教会教义宪章》（Lumen Gentium）、《论教会在现代世界牧灵宪章》（Gaudium et spes）、《主教在教会内牧灵职务的法令》（Christus Dominus）等，主要以下几点：

第一，阐述了教会和政府的一般关系。“教会凭其职责和管辖范围决不能与政府混为一谈，亦不与任何政治体系纠缠在一起。……在各自的领域内，政府与教会是各自独立自主的机构。但二者各以不同其不同的名义，为完成人类所有私人及社会的同一圣召而服务。”“教会在各时各地应享有真正自由”[①]。

第二，对教会的性质进行论述。作为一个有形的精神团体，教会的使命是宗教性的，“不为任何个别文化形式，或经济社会体系所束缚，……人民必须信任它，并确实承认它执行这项使命

①《论教会在现代世界牧灵宪章》，76。（本文所引梵二会议文件，均出自中国天主教在线网站，不再注明出处。www.chinacath.org）

的自由。”。梵二会议虽然把所有的信徒视为一个民族——天主的民族，但又强调其属灵的超越性特征，“这个王国的性质不是人世的，而是天上的，其公民则有各民族而来……基督之国，既不属于此世……教会，为建设基督之国，编丝毫不损及任何民族的现实福利，反而促进采纳各民族的悠长和善良的风俗。”[①]。天上神国和地上王国“相互渗透”，“和世界共同体验尘世的命运”，“一面帮助世界，一面由世界接受帮助”。[②]属灵的教会以普世的拯救为目标，但在末世到来之前，教会仍在世界上旅行，要完成现世的使命[③]。

第三，阐述了教会在神职人员遴选方面的自主权。“为尽自己以救人为本的传教职务，主教原本享有完全的自由及独立。不受任何政府权力的牵制。”[④]“任命主教，设立主教，是教会合法当局本有、特有、独有的权利。为此，为维护教会的自由，并为更易于推行信友的利益起见，圣神大公会议希望，此后不再让给任何政府、拣选、任命、推荐、制定指教的权利及特惠。有些政府，对于教会的尊重，神圣大公会议表示感激与重视，并敦请他们，与宗座交涉之后，自动放弃他们目前因条约或习惯所享有的上述权利或特惠。”[⑤]

与特伦特会议和第一次梵蒂冈会议相比，第二次梵蒂冈会议在教俗关系方面的表述，无疑更全面、更明确、更具体、更温和。在层次上也丰富的多，既涉及宏观的教俗关系，也有教会层面的政治，更关注信徒个体的政治参与问题。它既没有像特伦特会议那样回避教会神职人员的任命问题，也没有像第一次梵蒂冈会议那样强调教廷拥有的世俗权力，而是以对话协作的精神阐述教俗关系。这些变化也离不开具体的历史环境。

从外部大环境来说，在经过了19世纪以来的对抗与敌视后，资本主义政权对待基督宗教的态度有所改变。社会思想领域里经

①《教会教义宪章》，13。

②《论教会在现代世界牧灵宪章》，40-45。

③《教会教义宪章》，48。

④《主教在教会内牧灵职务法令》，19。

⑤《主教在教会内牧灵职务法令》，20

过一个多世纪的纷乱，原来的各种思潮已经不再是主要的敌人，自由、理性并没有妨碍教会的发展。相反，在宗教传统强劲的欧洲，这些思潮被改造和利用，成为教会发展的新动力。也有向传统宗教回归的趋势。这无疑大大改善了公教会的生存空间。与此相应的是，随着时代的变迁，公教会对于传统资本主义各种制度的态度也渐趋缓和甚至肯定，呈现出积极的合作态度。国际政治领域的变化，尤其是共产主义的兴起为传统资本主义与公教会的合作奠定了新基础，基督宗教也被作为对抗共产主义的工具。在社会主义阵营与资本主义阵营的对抗中，教廷无疑倾向于后者。在梵二会议对于唯物主义为代表的无神论予以坚决抨击，表示“极其坚决地加以摈弃”①。对教会而言，关注的重点也转移到新兴的社会主义阵营，无神论和共产主义等是最大的担忧。如教宗在1950、1954、1958年先后发布了通谕，对一系列教俗关系问题进行界定，其态度还是比较强硬的。即便如此，教廷的态度还是较为务实的，承认“人无论有无信仰，都应该有助于建造人人共同生活其间的世界。为此，绝对需要坦诚而明智地交换意见。”②为积极的对话打开了理论之门。

19世纪末以来，欧美社会的政治制度趋于稳定，现代化步伐加快。现代化带来的各种进步及社会变化，并带来新的问题，也影响到对教俗关系的具体表述。这些新问题是教会必须首先面对的，也是其融入现代社会、实现现代化的关键。

从教会内部来说，经过19世纪以来的国家化，罗马教廷的地位逐渐稳定。进入20世纪，教廷的合法地位彻底解决。1929年，教廷摆脱了意大利的统治，成为一个具有独立主权的组织。这一点也得到了国际社会的承认。作为一个国际化的政权组织，虽然其使命是宗教性的，但从现代国际政治的角度来说，梵蒂冈是一个政治性的国家组织。其与世界其他国家或者组织的关系就带有国家之间的外交色彩，而不仅仅是超越性的宗教关系。这一点是不容忽视的。

①《论教会在现代世界牧灵宪章》，20。

②《论教会在现代世界牧灵宪章》，22。

五、结语

通过上述简单的梳理，可以得出以下几点未未必确切的粗浅认识：第一，教俗关系始终是一个矛盾，世俗权威在教会事务上并非置之度外的，大多数情况下占有相当重要的地位，这是为历史所证实的；第二，公教会关于教俗关系的表述总是在现实的环境中做出的，具体的呈现方式则既受制于时代大背景，又取决于公教会自身的情况，其解决也没有固定不变的模式；第三，教廷虽然是一个关乎信徒灵魂得救的精神性组织，但近代以来，其在民族国家的浪潮中也不能幸免，逐渐国家化乃至现代化。在涉及到教俗关系的实际问题上，不能只考虑宗教层面，也要充分注意其政治性的国家化一面，应具有平等的意识。

“梵二”：天主教的现代界石

纪念梵蒂冈第二次大公会议召开五十周年

谭立铸（中国天主教“一会一团”研究室）

内容提要：面对现代世界，天主教的“梵二”公会议堪比教会初期的使基督信仰走向希腊罗马社会的“耶路撒冷会议”。“梵二”前的天主教尚不能摆脱中世纪形成的教权模式和政教心态，对现代世界的思潮多采取怀疑和拒绝的态度，然而，一种“对话”的精神也同时出现在教会的不同领域。“梵二”通过与现代世界的真实对话重塑了教会的认同及它与现代文明的关系。面对“梵二”的精神和原则，需要一种正确的解释学。

关键词：梵二公会议 现代世界 现代主义 对话 解释学

在古代，“界石”的意义远非现代人想象的那么简单。对于现代人来说，“界石”（Term）至多是一种人为的契约、一种行政的划分、一种法律上的规定。与此不同，对古代人而言，“界石”是一种经过宗教祭祀仪式，将不同的神灵以及它们从属的不同领域分别开来的神圣标志，有了这一标志，不同的神灵和它们的领域各有所据，各得其所。[①]“界石”因此远非一般的契约可比，不是某种临时的分隔符号，它涉及某一神灵及属于此神灵的家族或团体的身份认同，并指示出与自身所不是的“它者”的关系。五十年前，即1962年10月11日，天主教第二十一次大公会议在罗马梵蒂冈拉开序幕，即为梵二公会议。梵二公会议的召开，

①关于“界石”在原始宗教中的意义，参古朗热，《古代城邦－古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》，谭立铸等译，华东师范大学出版社，2006年，页56－57。

乃天主教因应“时代的征兆”，在新的历史时期对自身的一次重新认识，以便找到天主教在现代世界中的信仰身份。就此而言，“梵二”堪称天主教在现代世界里的“界石”：面对现代世界新的文明和生活方式，“梵二”既唤醒了一种身份意识，又号召教会融入现时代的世界，正如若望·保禄二世说的：

梵二公会议仍旧是当代教会生活的根本事件，它之所以根本，一方面是因为它深化了基督托付给教会的财富；一方面是因为它与当代世界的丰富交流，以之推动福传，推动与所有怀有善意的人在各个方面的对话。①

如果“梵二”确是如此，那么它的意义就堪比教会初期由宗徒们召开的“耶路撒冷会议”（约49年）。在那次会议上，由于保禄宗徒等的介入和决断，基督信仰因从犹太地区进入处于希腊罗马文化的外邦人世界发生的严重危机获得了解决（参《宗徒大事录》15：1－31）。如果没有“耶路撒冷会议”，基督信仰或许只能留在犹太人中间，可能成为犹太教中的一个新的派别，而无法上升为一个普世性的宗教。“耶路撒冷会议”是教会在危机时刻对自身的一次重新认识，并在这种自身认识中向希腊罗马的文明和生活开放，它因此成了那个时代天主教的一桩“界石”。

由于公元一世纪的“耶路撒冷会议”，基督信仰得以深入希腊罗马人的世界，经过教父时代和中世纪的孕育，产生了基督教的欧洲文明。在五十年前的“梵二会议”，天主教决定向现代世界开放，提出了“与时代共进”（Aggiornamento）的口号。五十年来，随着“梵二”精神的传播和实践，天主教在众多方面发生了改观。中国的天主教会，也在自身的独特处境中置身于这些改

①Jean Paul II，“若望•保禄二世讲辞”（Allocution de sa sainté de Jean Paul II），载《梵二公会议：罗马法国学院研讨会论文集》（Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma-La Sapienza，Rome 28-30 mai 1986). Rome : École Française de Rome, 1989，页IX。

变的进程内。“五十而知天命”，对于一定程度还停留在特兰托19意识的中国教会来说，重温“梵二”的文献，弄清它的精神和思想原则，站在一个新的层面上去对待某些疑难和困境，是非常值得的。

天主教在梵二公会议中的自身认识，即它的教会论述，与它对现代世界的认识和判断密切相关。由文艺复兴、特别是由启蒙运动形成的现代世界及其生活方式和价值观，既是“梵二”召开的契机，也是天主教自身获得重新论述的语境。天主教在“梵二”中实现的诸多更新和改观，与西方世界由中世纪的精神状态转向近世的思想形态、与政教关系发生根本改变了的现代国家和社会制度、与新兴教会（拉美、亚洲、非洲）的逐渐成熟和壮大相关。若弄不清现代世界及其生活方式的本质特征，甚或了无意识，要把握好“梵二”这桩天主教在现代世界立下的界石，是不可能的。

一. “梵二”前的天主教与现代世界

1. “梵二”的开放

天主教的精神核心是基督“道成肉身”的精神，尽管也存在着一些专务祈祷和默观的离世隐修的现象，但天主教根本上是一种入世的宗教，就它的天性而言，天主教的主流追求并非禁欲，也不谋求与社会隔绝，远非一个单独地建立天国的秘密团体。天主教所以被称为“公教”（Ecclesia Catholica[2]），正是因为它向来排斥小教派的原教旨主义心态，将一切可能的向善因素和力量容纳进自身内。然而，如果天主教确实如此，为什么“梵二”却发出了向现代世界开放，“与时代共进”（Aggiornamento）这样的口号呢？如果不是由于教会与现代的社会文化已有了隔阂，已互为陌路人，还能因为什么呢？对梵二公会议做出重要贡献的法国神学家贡加（Yves Congar）认为，十九世纪末的天主教，“对真

①特兰托大公会议，于1545年至1563年召开，是“梵二”前影响教会最深的一次公会议，主要针对新教的改教运动。

②拉丁文的“Catholica”，意为“大公”、“普遍”、“普世”。

实世界已提供不了什么希望。希望已变成了个人的、末世论的，而不是世界性的、社会的、历史的了。”[①]

正是在这种意义上，宣布召开公会议的若望二十三世才有“打开窗户”的说法。1959年1月25日，若望二十三世公布召开天主教大公会议的决定，由于事出突然，在场的某些人表示不解，作为回答，若望二十三世走向并推开窗户，说：“为什么要召开公会议呢？为了让新鲜的空气吹进我们的教会。”[②]若望二十三世的意思很清楚：即将召开的梵二公会议，将推动和带领天主教走入现代世界，使现代社会认识由耶稣基督而来的希望以及活于此希望中的团体－天主教会。

天主教既然是入世的，事实也不可能置身于社会之外，天主教与现代世界之间的隔阂又从何谈起？这与教会对现代世界的一种基本判断和态度有关。人生活于其中的这个世界从来不是一个中性的领域，它浸透着不同的文化、法律、政制、道德价值观等等；世界因此总与“时代”相关，世界向来是某一时代的世界。因此有古代的世界、中世纪的世界、启蒙时代的世界、现代的世界等等。[③]因此，天主教对现代世界的态度，实际上就是对作为总体现象的“现代文明”以及它的独特性，即现代性的态度。

2．现代世界的一般特征

在描述天主教在“梵一”前后至梵二止对现代文明的判断和态度前，可先粗略地看一看现代世界的精神特质。其实，产生于西方世界的现代文明，它并非与基督教无关，因此，如果不从基

①Yves Congar，《梵二公会议：教会、天主子民、基督奥体》（Le concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ），Paris, 1984, 页46-47。

②见“若望二十三”，载《历史性的时刻》（Le livre des merveilles），MAME/PLON，1999，页1294。在1962年12 月4 日的讲话中，若望二十三世还说到：“世界期待教会回应我们这个时代的重要问题，我们应该认真对待涉及人的尊严和人类生活的所有问题。”见“梵二”，载《历史性时刻》，页1312

③吉尔松说：“对中世纪的思想家来说，自然确实存在，但此自然既非希腊哲学之自然，亦非近代科学之自然，虽然此自然得保留了前者许多特征，而它自己的特征也有不少为后者保存者。”见《中世纪哲学精神》，沈青松译，世纪出版集团/上海人民出版社，2008，页292。

督教来看现代的文明，此一文明的根本特征或许难以显现出来。事实上，现代文明在基督教内部就有其根源，它萌发于中世纪，继续于文艺复兴和新教的改教运动，最后在启蒙运动以及法国、英国、美国的革命浪潮中初步成熟。[①]然而，现代文明尽管在某种意义上源自基督教的古老形式，却又反过来以削弱这种古老形式为条件。特别自启蒙时代以降，现代文明的进展往往伴随基督教在社会和文化领域的退却，两者常以竞争甚至敌对的方式并存着。有人认为，中世纪的古典形式是一种“神的文化”，而建立在启蒙运动之上的现代世界则是一种“人的文化”，这种说法虽有偏颇，但并非完全没有道理。这种从“神的文化”向“人的文化”的位移反映在社会的各个方面，使国家、法律、社会伦理、经济、科学、艺术、哲学等等都出现了相对于现代之前的崭新形态。概括地说，在精神生活方面，现代世界更注重人的内在意识，从而走向主观性和个人性；在政治原则上，现代国家的制度依据一种理性主义，认为国家和社会制度是人类理智的创造物，这样，宗教原先在国家与社会生活中的统治和影响逐渐失去，并逐渐形成现代政教分离主导的社会制度；在经济领域，资本主义的市场经济追逐赢利和效率，并使人类的物质生产能力获得大大的提升，由此产生出物质主义和享乐主义；在道德生活方面，自然科学和历史科学更是带来了社会的巨大改观，自然科学往往让人束缚于因果律和宿命论，历史科学则为相对主义建立了牢固的基础，使所有的历史事件无不只有相对的意义，从而都不可能成为生命的绝对启示；在这样的一个现代世界里，过往时代的宗教观念于是让位于世俗观念：

> 这便是现代世界的内在性：权威性与必然性皆内在于主体中。这也就是现代世界的世俗性，它构成了对把人类生存提升到一种更高的必然性，即永恒性层面的挑战。[②]

①参特洛尔奇著，刘小枫编，朱雁冰等译，《基督教理论与现代》，汉语基督教文化研究所，1998，页4。

②特洛尔奇，《基督教理论与现代》，页30。

现代世界意味着与教会的权威文化决裂，意味着与天主教大公教会和新教独立教会决裂，意味着消除教会及其超自然的启示权威仅在理论上占有，实际却从未掌握的主导地位。[①]

3．天主教的现代主义

通过教会内的知识精英，现代的世界观和思想方法不可避免地进入到天主教内，“现代主义”正是起于教会内部的响应着现代历史哲学要求的运动。[②]通过蒂雷尔（G. Tyrrell，1861 - 1909），康德的道德神学和情感宗教观进入了天主教，使一种中世纪形式的，具有高度权威色彩和教阶特征的教会，向一种伦理化、内在化、主观化的宗教转变，并要求教会放弃世俗权力，只保留它的纯宗教作用；通过卢瓦齐（A. Loisy，1857 - 1940），现代意义的史学批判方法和语言学被运用于教会历史和圣经研究，于是，那种一直带有权威特征的教会传统成了质疑和批判的对象；通过拉格朗热（Marie-Joseph Lagrange，1855 - 1938），历史批判方法成了释经的工具，与此同时，释经学与神学互相支持，这一做法无疑与新教的精神甚为合拍。应当说，十九世纪前后活动于天主教内部的现代主义表现在各个方面，以上的这些人不过为这种现代主义提供了一幅理论化的素描，他们因此也成了教会谴责现代主义的具体对象。通过这些思想倾向可以看到，天主教的现代主义特别地表现为现代的科学精神，特别是现代的历史学批判和社会学分析对传统天主教的知识系统和意识方式的冲击，例如，对圣经的阅读及其意义的把握越来越离开权威性的教会共识，正是从那时候起，“历史的耶稣”与“信仰的基督”之间的

①特洛尔奇，《基督教理论与现代》，页34。

②天主教内部的现代主义诉求与几乎同时出现的基督新教内的自由派立场类似，新教的自由派与天主教的现代主义者一样深信：“人类文化在启蒙主义兴起后，往前迈进了一大步。基督教若不想只停留在个人性的民间宗教层面，就要跟上时代，按照启蒙主义的‘现代化计划’改进。”见奥尔森，《基督教神学思想史》，吴瑞成，徐成德译，北京大学出版社，2003年，页585。

③就此而言，教会内某些神学家的圣经研究，例如对耶稣生平事迹的探讨在某种程度上接近一些社会历史学者的耶稣评传，如Ernest Renan 的《耶稣传》、David Friedrich Strauss 的《信仰的基督与历史的耶稣》。

分别被提了出来，[3]成了现代神学的一个重要问题，而在此前的中世纪，这样的问题是根本不存在的；例如在教会历史方面，历史不再仅仅表现为由神恩推动的救恩史，历史事件的意义不仅仅依它自身或依它与天意的联系，而存在于一种水平的与其它事件的联系整体内，这样一来，历史中救恩事件的绝对性就难以保证了。

对教会与社会兴起的这种现代主义思潮，还处于中世纪心态的天主教自然感到了危机，因为在这种现代社会的精神风气里，教会的权威、传统以及教义的绝对性都受到了不可回避的动摇。如果不理解现代文明以及与之相关的现代主义的本质和特性，对“梵二”前天主教做出的决定和行为就摸不着头脑。天主教在十九世纪下半叶至二十世纪上半叶的种种针对现代文明和现代主义的反应，无非是为了维持教会在此前拥有的生存形态，维护它的权威性、保持它的传统，反对任何领域的相对主义对信仰可能造成的损害和冷漠。事实上，1965年召开的梵二公会议改变的并不是这样的一种用心，而是它的方式。为了明白这点，有必要先审察一下，在那个政治和思想方面发生巨大变化的时期，针对现代主义及其倾向，天主教以官方的形式发表的一些言论。

4．庇护九世的《错误辑要》

1864年12月8日，庇护九世颁布《忧心如焚》（Quanta Cura）通谕，并随后附上一份《错误辑要》（Syllabus），对现代主义的种种表现明确教会的立场。在《错误辑要》中，庇护九世指出：

长久以来，我们一直置身于动荡不安的世俗社会，尤其在我们这个不幸的时代，真理与错误、善良与邪恶、光明与黑暗针锋相对。一方面，某些人推崇被称为现代文明的事物，另一方面，一些人守护着正义的权利和我们神圣的宗教。第一种人要求罗马教庭迎合和适应进步和自由观，即迎合和适应现代文明（recenti civilitate）。但后者据理力争，认为永恒正义的不可改变和不可动摇的原则当保持完好；他们希望我们神圣宗教的救恩力量保持无损，因为只有它才能扩展天主的荣耀，救治受邪恶侵袭的人类，

它是唯一和真正的准则，人类的子子孙孙藉之在可朽的生命中获取力量，走向永恒至福的大门。[①]

那么，罗马教庭当如何对待这两种要求呢？

罗马教庭因此是不是要向这样的文明伸出友谊之手，真诚地与它讲和与结盟呢？……若现代文明是这样的一种东西，它的存在恰恰是为了削弱甚至推翻教会，那么回答就是否定的：宗座和罗马教庭永远不可能站在这种文明一边。[②]

在当时以庇护九世为首的罗马教庭看来，诸如唯理主义，以及与之有关的进步观和自由主义，是以侵害天主教固有传统和威信为目标的，两者水火不容。在《错误辑要》中，庇护九世还引用了保禄在《格林多后书》中的一句话（格后6：14 - 16），从而让人觉得，现代文明类似于当初的异教，[③]与不信、与不正直、与偶像崇拜有关。于是，天主教的信仰与现代文明之间展开了一场类似于善与恶、纯洁与不洁、信仰与不信之间的竞争。这种态度在“梵二”前一直为继位的教宗在某种程度上延续。庇护九世后，在良十三世的早期讲话中，也能读到诸如“邪恶的世代”、“我们时代的悲哀与败坏”、“我们生活的世纪是最败坏的世纪之一”、“针对教会的残忍斗争”这样的关于现代文明的表达。[④]但与他的前任和后任（庇护十世）相比，利奥十三世对以现代哲

---

①《罗马教庭文献汇编》（Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII,Benoît XIV, Pie VI, Pie VII, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX），Paris，1865，页434-445。

②《罗马教庭汇编》，页437。

③利奥十三世确实讲过：“星转斗移，俗世社会似乎又可耻地回到了异教的体制内”。见“致天主教内的神圣演讲者”（Aux orateurs sacrés du monde catholique，4 juillet 1880), 载《讲辞》（Discours），页183。

④参Philippe BOUTRY，“教会与现代文明：自庇护九世至疟护十世”，载《梵二公会议：罗马法语学院研讨会论文集》，页53 – 54。

学和现代科学为核心的现代文明不无矛盾心理，[1]他对现代主义采取了某种宽容的态度，他不愿选择压迫和强制的措施，而想通过与现代主义进行谈判来化解危机，与庇护十世比较：

利奥十三试图夺取科学的武器，以反对科学。庇护十世求助于更小理性主义而又更快见效的，或者 - 像他公开表露的那样 - 更多影响力的手段。他没有忘记，教会是一个等级森严的机构，而非学术团体，既然运用命令的强制性手段足敷应付，便不需要研究和讨论；罗马无需向任何人学习真理，因为它掌握着用于一切人的真理。[2]

5．庇护十世的《牧主羊群》通谕

针对天主教内的现代主义，庇护十世于1907年颁布了《牧主羊群》（Pascendi Dominici Gregis）通谕，它是庇护十世对现代思潮采取强硬立场的集中表现。此通谕的副标题是：教宗庇护十世关于现代主义种种错误的通谕。通谕一上来就迫不急待地指出：

必须刻不容缓地指出那些错误的制造者，但现在并非要在公开的敌人中找出他们。他们隐藏在教会的怀抱和心脏里，这是件令人担心和焦虑的事情，这些敌人越不公开，就越可怕。敬爱的弟兄们，我们说的是，有很多天主教的平信徒，以及更让人痛惜的神职人员，他们表面上热爱教会，完全以严肃的哲学和神学装扮自己，却在骨子里沾染了来自天主教信仰敌人的恶毒错误。他们对谦虚不屑一顾，俨然是教会的改革者。他们形成阵线，大胆地攻击所有在耶稣基督事业中最神圣的事物，他们不自重，毫无

①对此，著名作家左拉（Emile Zola）写道："自利奥十三世当选教宗后，面对庇护九世遗留下来的困境，他表现出两面的天性，在教义上，他是一个毫不动摇的守护者，在政治上，他善于妥协、尽其所能地调和冲突。他旗帜鲜明地放弃现代哲学，并绕过文艺复兴回到中世纪，他在天主教的学校中重振基督教的哲学，把天神博士托马斯·阿奎那的思想视为这种哲学的灵魂。"见左拉，《三个城市：罗马》（Les Trois villes.Rome），Paris，1896，页33。转引《梵二公会议：罗马法语学院研讨会论文集》，页57。

②特洛尔奇，《基督教理论与现代》，页88。

顾忌地将自己降格为单纯的人性。（《牧主羊群》通谕，2）

对于现代文明在教会中引发的影响，以及这种影响对教会造成的后果，《牧主羊群》通谕采取了最严厉的态度，它的语调沉重而尖锐，在庇护十世看来，这种思想倾向必然会损害教义，危害到教会的权威，并影响由耶稣基督交给教会的救世大业。以通谕的方式，庇护十世希望抑制教会内的现代气息，保持教会在启蒙运动前的生活和理想，然而，这也必然意味着，在现代已然以政教分离为主流的社会政治形态下，在教会的教义和伦理原则不可能再以政教一致的形式，通过法律和民间习俗贯彻于社会生活的情况下，教会成了一个现代社会中的“孤岛”，一个洁身自好的“乌托邦”，从而越来越远离世俗社会，成为少数派的“隐修院”。教会能不能与现代文明接触交流，能不能吸取现代文明中的某些成份，像教会初期曾吸收希腊罗马文明那样，这是一个新时代向天主教提出的问题。回答这个问题，对天主教而言，不但要依据圣经，而且要依据教会历史来重新认识自己的信仰身份。无疑，“梵二”前天主教的身份认同，主要建立在中世纪政教一致的精神以及经院的思想上，但到了自启蒙运动始的现代，中世纪的天主教世界，它以教宗国为可见的标志，已然不复存在，现代自然科学和社会科学的新原则，新方法已然深入人心，在这些新情况下，天主教如何再标明自己是一种普遍的、普世的、拯救万民的宗教，这是一个重大问题。问题在于，天主教是否能够摆脱中世纪的存在形式，是否能摆脱中世纪的教会形象，是否除了托马斯的永恒哲学外，再也无需补充什么了？归结起来，就是，现代文明以及建立在此文明上的生活，对于天主教信仰而言，是否一无是处，只是毒草而已？

在这里，有关天主教面对现代文明，以及针对以某种较极端形式迎合现代种种特征和精神的现代主义的态度，我们并不准备去做一种全面的论述，在此只想通过一些教会在关键时刻的关键文件，来简要地表明天主教在“梵二”前对现代世界的一般态度。我们将会看到，这种态度本身就有模棱两可的地方，至于庇

护十世在《牧主羊群》通谕中的决绝心理，除了他个人的性格外，[1]或许还有对教宗国一去不复返的悲愤情感吧。

然而，通过各种通谕和讲话宣布的教会态度，并不就能停止教会与现代文明的接触和交流，并不就能完全制止现代主义在教会内的倾向和活动，现代社会的国家形态和政治形态使得各种话语有了更大的传播空间。在法国，像马利坦（Jaques Maritain）、吕巴克（Henri de Lubac）、贡加（Yves Congar）、德日进（Pierre Teilhard de Chardin）等，他们的神学倾向虽然受到了教会官方或半官方的责难，但正是由于这些人和他们的著作，“梵二”赢得了针对现代世界的基本态度。

二. “梵二”对现代世界的态度

1. 一种回归与对话的神学

当1959年1月25日教宗若望二十三世宣布召开公会议时，他已七十有七，离任教宗职也不过三个月。人们最初以为，若望二十三世不过是一种过渡性的安排。所以当他宣布召开公会议的决定时，天主教世界多少有些诧异。二十世纪五十年代，在天主教内部，包括神职层和平信徒，在面对现代世界在政治、文化、经济方面的巨变时，都希望教会因应这个时代，放弃之前采取的“堡垒”思维，向现代世界开放，调整教会与现代文明的紧张关系，使教会的存在和宣讲对现时代产生效力。

天主教中的知识层，更是希望教会能将人类的当代经验纳入到自己信仰的传统中，这些见于他们著作中的神学新方向，成为回应现代世界挑战，重新思考教会使命的思想基础。一方面，诸如拉青格（Joseph Ratzinger，2005年当选教宗）、吕巴克、达尼埃鲁（Jean Daniélou）等人，他们兴起了一股回归教父著述和经验的思潮，通过教父们和教会初期的论述，寻求深化对教会本质的认

[1]关于庇护十世的性格，特洛尔奇引用一篇佚名者的文章写道：“由德国作为利奥十三的继承人而推上圣座的那个农民式而又纯然实际的信仰，心安理得而又傲慢，对‘世俗知识’无知，对教士经院哲学的成就有坚定的乡村神父般的信任。这些教士很善于使他们威尼斯神学院的学生们遵守纪律，天生轻视尘世世界事物和人，他绝不开始一场如此无益而又屈辱的实验。”《基督教理论与现代》，页88。

识；而以拉纳（Karl Rahner）为首的一些神学教授，他们尽管忠于耶稣会推崇中世纪，特别是圣托马斯的经院学传统，却也顾及启蒙运动的哲学要求（例如康德的先验哲学），以现代哲学（例如海德格尔的生存哲学）为工具来推动基本神学的更新工作，使经院哲学获得了时代的气息和生机；另一方面，礼仪运动也为公会议提供了动力和具体内容，此运动源自博丹（Lambert Beauduin）的思想，与本笃会修士们的一些礼仪探讨有关；当然，还有那个时代兴起的“公教进行会”一类的平信徒运动，他们不愿只做一个教会内的旁观者，希望更多地参与到教会的生活中。所有这些思想和运动，也一度为庇护十二世于1950年发布的《人类》通谕束缚，却在“梵二”向世界开放的气氛中开花结果，推动了“梵二”的召开以及重要文件的形成。

教会在“梵二”上相对于它的中世纪形态的转身，相当于基督信仰最初进入希腊罗马文化世界时的转身，就像本文开头说过的那样。使这种“转身”成为可能的，既有基督信仰本身以及天主教作为“公教”的本质要求，也有一些外部的积极力量。在教会初期，这外部的力量来自“希腊罗马世界”，在“梵二”则是“现代的文明世界”。只有当世界被如其所是地审视时，只有当世界被视为相对独立的一方而受到对待时，只有教会与世界在某种意义上产生真实可信的对话时，教会内部的思考和行动才可能获得改变的契机。为什么有“梵二”，为什么有界石一般意义的“梵二”公会议？答案只能是：教会开始与真实的现代世界进行实质的交流了：

公会议受命让教会认识到自身，以便使它开始与世界进行如实和真正的对话。为了实现这一使命，公会议就得弄清，它在哪一方面要走近这个世界，在哪一个接触点上，公会议在进入世界的同时，又使人认识到，它是在以信仰之名为这个世界做贡献。这就是为什么，为投身这个世界，公会议选择了一个显然与一切存在物都有关的中心问题：人的问题。[①]

①Garrone Gabriel-Marie，“见证”（Témoignage），载《梵二公会议：罗马法语学院研讨会论文集》，页7。

2. 若望二十三世的“与时代共进”

其实，若望二十三世在“梵二”的开幕词，题为《我们的母亲教会在喜悦》（Gaudet Mater Ecclesia），已给此次大公会议定下了思想原则，在讲了召开“梵二”公会议的根源和动机后，他要求人们与“不幸的先知”拉开距离。天主教内的一些人，由于沾染上“不幸先知”的意识，虽有浓厚的宗教感情，却对现实事物缺乏正确的判断，对于当今的社会，他们只看到挫败和灾难的景象，他们不断感叹今不如昔，人心不固。在这些人的心目中，历史一无用处，不可能从中获得什么教益。因此，他们认为在教会的各个方面，过往的公会议已做出了完美的论述，无需再补充任何东西了。

若望二十三世指出，尽管我们的这个时代问题百出，政治和经济方面的许多变革使天主教麻烦不断，但天主教不应理所当然地站在“不幸的先知”一边，认为现代世界行将结束。所以，与其以诅咒来对待现代世界的种种错误，像以往多次公会议那样，不如努力宣扬由基督而来的真理信息，运用仁爱，而不是强制来医治世道人心。[①]也正是在这种意义上，若望二十三世指出，即将召开的公会议是一次“牧灵”的会议，而不是一次以探讨教会教义为主的会议。[②]着重“牧灵”而非“教义”的使命，这样一来，天主教与现代世界间的关系更容易获得一种新的视野，更能给人提供更大的思考空间。为了牧灵的需要，必须重视时代的要求和时代形式：

既然天主教的教义涵盖人类活动的众多方面，包括个人的、家庭的和社会的方面，那么，教会必须首先守护来自先辈的真理

①若望二十三世在梵二公会议的“开幕辞”中说：“教会从来没有停止过对抗错误，它甚至常常予以严厉的谴责。然而今天，基督的教会更愿意运用仁爱的良药，而不是挥舞利剑。教会认为，与其谴责错误，不如去满足我们时代的要求，以此弘扬信仰的财富。”载《精神与生活》（Esprit & Vie），第67期，Editions du Cerf，Paris，2002年10月，页43－45。

②在天主教的历史上，没有任何一次大公会议像梵二公会议这样如此关注对人类的牧灵问题，参见“梵二”，载《历史性的时刻》，页1312。

的神圣遗产，与此同时，教会也要放眼所处的时代，这个时代有它的新形势、新的生活方式，这是天主教开展福传的新路径。因此，教会须关注人类才干的美妙创造，关注正造福今天的科学进步，教会要正视和欣赏这些事物的价值。

天主教的教义当完全地、毫无损害和改变地传递下去……因为它是人类共同的遗产，是给一切善良的人们的……然而，对于这宝藏，我们不应只是守护它，似乎我们只会守旧，我们还该愉快地、不惧怕地投身于当今时代要求的事业里，沿着教会近二千年来走过的道路继承前进。[①]

天主教的信仰来自过去，形成了两千年的传统，但教会的生命力不能仅仅通过转向过去的方式来保持，信仰必须回答现时代人们的要求，以所处时代的新的思想形式来表达具有普遍性和超时代性的信仰真理。信仰的历史性不是一种以过去为中心的封闭观念，而是一种在圣神内指向未来的盼望现实。[②]若望二十三世的这一思维方式，显然继承了托马斯关于实质与形式之间的区分，这一区分最早源自亚里士多德的哲学。拥有了这一区分的形而上学，若望二十三世得以回答下面的问题：天主教信仰中什么是不变的，什么是可变的？天主教的信仰如何能满足现代人的知识要求？

在这种精神与原则的指导下，“梵二”会议表现出来的天主教与其说是一种律法主义的面相，不如说是一种奥秘性的和牧灵式的形象，无论是在会议的讨论方式以及会议达成的文字成果

①若望二十三世，“开幕辞”，载《精神与生活》，页43 - 45。同时可参《论教会在现代世界牧职宪章》，4：“教会历来执行其使命的作风，是一面检讨时代局势，一面在福音神光下，替人类解释真理，并以适合时代的方式，解答人们永久的疑问。”

②莫尔特曼告诉我们：“历史中的概念，没有一个最终的和完美的。实际上，在基督教神学史上，一切知识和一切解释的开放性是有构建作用的；因为正是它的持续的开放性，彰显了它们朝未来的末世论盼望的力量。”莫尔特曼，《三一与上帝国 - 论上帝的教义》，周伟驰译，汉语基督教文化研究所，道风书社，2007年，页4。

上，天主教都逐渐远离了中世纪那种君主式的专断，而充满了由圣神而来的自由气息。如果没有这种气息，就很难见到第一次会议期间有人公然反对直接对准备好的议题和议案进行投票，要求先进行广泛的神学讨论，也很难见到针对犹太人、非基督教徒、无神论者的宽容言论、更不太可能见到诸如有关宗教自由这样的文件了，那样的话，“梵二”或许完全是另一个样子。

3．保禄六世与天主教的人类学

现代世界的问题归结起来就是人的问题，就是“以人为本”的问题。现代文化将人置于中心的位置上，开始了一个“人类学中心”的时代，站在现代文化的哲学立场上，人即是一切问题的关键，也是解决这些问题的希望所在。“梵二”要走进现代世界，它必然首先弄清现代人的关注，认识现代人的希望，就此而言，“梵二”与其他公会议比较，处处着眼于“人的问题”，特别是现代人的问题，并依教会的信仰提出自己的见解。也就是在这样的意义上，“梵二”的重要贡献之一可说是哲学性的。在从1962年到1965年的四期集会中，“梵二”努力在现代的文化社会处境中塑造一种天主教的人类学，一种对人的新的观点，旨在论述人在世界中的位置，以及人与宗教之间的关系。正是在这种新人类学的视野下，公会议的教父们逐渐地获得了一种涉及礼仪、神学、福传、教会组织的新形式。

在历次公会议的文献中，《论教会在现代世界牧职宪章》具有开创的意义，它第一次将整个人类作为对象来说话，并指出：“我们的言论全部集中于人，集中于整个人。”（《论教会在现代世界牧职宪章》，3）

1965年10月4日，在“梵二”第四期集会，也就是最后一期集会中间，保禄六世来到纽约，参加联合国成立二十周年庆典，他在联合国大会发表演说，阐述天主教对联合国任务与使命的看法：

你们在这里宣认的，是人的基本权利和义务，人的尊严，人

的自由，特别是宗教自由。我们认为，你们是人类高尚智慧的解释者，我们同样要说，这智慧具有神圣的特征。因为它涉及的首先是人的生命，人的生命是神圣的：谁也无权侵犯生命。

现代文明的事业应该建立在精神的原则上，唯有精神的原则才能支持它，并给它带去光明和生机。最高智慧的这些不可或缺的原则建立在 - 你们知道，这是我们的信念 - 对天主的信仰内。[①]

保禄六世在联合国总部的演讲某种程度反映了天主教的“人类学”态度，以及对建立在“人类智慧”上的现代机构的基本立场，并为第四期集会即将讨论和通过的文件，诸如《论教会在现代世界牧职宪章》、《宗教自由宣言》等提供了有利的气氛。

在演说的最后，保禄六世提及保禄宗徒在雅典广场的宣讲（参《宗徒大事录》17：15－34），保禄宗徒那次著名的演讲论及“未识的神”，从而大大地拉近了基督信仰与异教思想之间的距离，由此形成对话的基础和深入认识信仰的出发点。这可能也是保禄六世主张让教会向现代世界开放，与现代各种文化对话的哲学观念。在此，也令人想到著名神学家拉纳的“先验神学”有关“匿名的基督徒”的论述。如果没有这些神学或哲学的基础，天主教进入现代世界、与各种现代文化和传统宗教的对话就很可能被视为一种纯粹的策略，一种出于教会政治的考虑而已。

在这里，我们并没有展开“梵二”对现代文明以及现代世界的论述，也没有进一步展开天主教因与现代世界的对话和交流而产生的对自身认识的影响和后果，而仅仅通过两位“梵二”的缔造者，教宗若望二十三世和保禄六世，来勾勒出天主教在“梵二”中对现代文明和现代世界的总体精神。

“梵二”肯定了先前天主教或多或少地已开始了的与现代文明的对话，并在教会内以公会议的形式确定了这一对话的共识和对话的原则。是从中世纪式的教会形态来看待现代世界，以及教会与世界的关系，还是从一种顾及已发生了深刻改变的社会文化

①《罗马观察家报》（L’Osservatore Romano），1965年10月6日，页3，4。

来看待，是坚持政教一体的理想来对待现代世界的种种要求，还是承认人类智慧的种种积极作用，在回答这些重大问题的同时，“梵二”的天主教似乎复兴了一种在基督信仰进入希腊罗马世界时形成的历史神学：

> 凡属于人类的种种，在基督信徒心灵内，莫不有所反映。……因此，教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切的联系。（《论教会在现代世界牧职宪章》，1）

三. 天主教面对现代世界的身份与融入

闭幕的那天（1965年12月8日），保禄六世和与会者都感到无比的轻松，“梵二”的胜利召开以及会议出台的文件，让许多人感到天主教的“春天”就要到来了，甚至有人将这次会议视为新的“出谷纪”，新的“圣神降临节”。然而，事实上，历时三年，举行了四期集会的“梵二”并不是一次轻松的大公会议，会议形成的原则和文件经过一个艰难的过程。[①]很多文件是经过不断咨询和讨论，反复修改，并仍然有反对的声音下通过的。在公会议后，更是出现了一些明确反对“梵二”的动向，这些反对派认为，“与时代共进”的“梵二”迎合了曾经受到教会谴责的现代主义的要求，与现代世界的世俗化、理性主义或自然主义、无神论的人本主义、民主制的自由主义等等妥协，从而背离了天主教两千年来的传统信仰，使教会陷入了前所未有的危机。其中甚至有人认为“梵二”是“现代主义”的特洛伊木马，通过将现代的种种思潮和方法搬运进天主教内，从而令教会发生混乱和分裂。众所周知，针对“梵二”最著名的反对力量有曾参加公会议的勒费尔（Marcel Lefebvre），他在1970年成立了“庇护十世司铎兄弟会”，1972年公开拒绝接受“梵二”，并以举行特兰托弥撒礼仪作对抗“梵二”的旗帜，该会于1976年宣布解散，但仍作为一种反对势力存在。此外还有法国南特的格烈高利神父（l'abbé Georges

①可参阅教宗本笃十六世在“梵二”闭幕四十周年之际发表的讲话：“教宗本笃十六世在罗马教庭发表圣诞节祝愿讲辞”（2005年12月22日），见《罗马教庭讲辞》（档案）。

de Nantes）派及其他的一些反对派。

与此同时，还有另一些人，他们与上面说到的具有基要主义特征的所谓传统主义者相反，认为公会议的更新还相当不够，还远远无法满足现代社会文化的要求。就像在“梵二”中出现的争论声音一样，在“梵二”之后，对这次公会议的解释同样出现了不同的倾向和方法。曾作为“梵二”时期活跃的神学家，教宗本笃十六世在“梵二”闭幕四十周年时（2005年），借圣诞节祝愿发表谈话，就如何解读梵二大公会议的精神及其成果谈了自己的看法。他反对一种过激的解释，在他看来，这种解释既反映在基要主义者那里，也体现在改革派内，对于这些人而言，“梵二”的精神和原则意味着与天主教古老传统的中断：

一方面，存在着一种我愿意称为“非连续和中断的解释”，这种解释常为大众传媒所喜闻，也为某些现代神学所乐见。另一方面，存在着一种“改革的解释”，认为主耶稣基督为我们建立的唯一教会主体发生了裂变。这是一个在时间中壮大和发展的教会，它依然故我，是前进着的天主子民的唯一主体。①

本笃十六世进一步指出，对于持第一种解释的人，他们认为公会议的文件还没有完全体现公会议的精神，其中的一些是妥协的产物，因此应该放弃，应该在公会议的文件外更大胆地寻找“梵二”的精神实质，去发现更深刻的教会更新和改革。一句话，不应盯住公会议的文字表达，而要进入到它的精神内，这样一来，他们便觉得有了对“梵二”更大的解释空间，赋予公会议更多的想象。对于这种“非连续和中断的解释”，本笃十六世予以反驳。在这里，关键在于，人们普遍认为的：“梵二”是教会向现代世界的“开放”，是天主教的一次改革，到底正确不正确？换句话说，“梵二”开启的与现代文明的对话，是不是在根本上改变了“梵二”前教会对现代社会文化的态度？

通过阅读“梵二”的文献发现，“现代性”（Modernitas）

① “教宗本笃十六世在罗马教庭发表圣诞节祝愿讲辞”。

这个欲表明现代文化特质，并与古代及中世纪文化根本上区别开来的词汇，并没有出现在“梵二”的文献内，至于“现代的”这个形容词，则仅出现了五次，三次在《论教会在现代世界牧职宪章》（“现代人”、“现代的实践理智”、“现代的无神论”），两次在《教会传教工作法令》（“现代世界的科学与技术”、“现代的传播工具”）。至于曾受《牧主羊群》通谕谴责的“现代主义”（Modernismus）根本查无综迹。为了指示我们生活于其中的这个世界，梵二公会议更喜欢使用诸如“这个时代的世界”、“当今世界”、“现在的世界”等等，以避免人们将“梵二”向之开放的世界完全等同于“现代的世界”，或者“现代性世界”。就此而言，“梵二”针对我们生活的这个世界的表达十分微妙，这种微妙意味着，天主教面对现代世界的态度并不像某些乐观派认为的那样，在这些人看来，教会面对现代世界采取了完全的适应立场，把现代文明无条件地认为是进步的、是先进的、是优越的，只要是现代世界的观点，天主教照单全收。在这些人的心目中，“梵二”代表着“现代主义”的胜利，是教会向现代性的全面投降，是一种堕落；同时，这种微妙也意味着，“梵二”并不像某些悲观派以为的那样，天主教没有因公会议而发生过任何的改变，没有什么重大的更新，没有与时代共同进步的愿望。

为了进一步弄清“梵二”对现代世界的态度，下面的三点值得注意：

首先，“梵二”前后对“现代世界”的判断在大体上是统一的。“梵二”前的天主教也并非是一个纯粹的“不幸的先知”，“梵二”的天主教也不是一个纯粹的“幸福的先知”。《论教会在现代世界牧职宪章》的第一句话概括了教会对现代世界不确定性，即它的两可性的本质特征：“我们这时代的人们……，喜乐与期待、愁苦与焦虑”（《论教会在现代世界牧职宪章》，1）后来更清楚地指出：“现代世界好似大有作为，又好似柔弱无能；可能行至大的善，亦可能做最坏的恶。在现代人类面前，摆着走向自由或奴役的途径、进步或堕落的途径、友爱或仇恨的途

径。”（《论教会在现代世界牧职宪章》，2）可见，面对现代文明，“梵二”既不是悲观主义者，也不是盲目的乐观主义者。“梵二”对现代世界的态度以及反映在诸多文件上的对现代世界的立场，必须做如此的解读，也就是说，“梵二”前天主教对现代文明的一些基本判断，并非被“梵二”彻底地推翻了，改变掉了。

其次，在天主教内一直存在着这样的一个传统，即将错误与沾染错误的人分开。教会的谴责一般针对的是错误的观念，而非人本身。“梵二”欲对所有的人说话，不管他生活在何种意识形态下，“梵二”之所以追求一种牧灵的目标，也正是出于这种考虑。天主的计划涉及全体人类，人的生命具有同等的尊严。教会的存在理由因此不在它自身内，而在全体人类，在整个世界里。为此，天主教不可能自外于这个世界，不管这个世界生活在怎样的意识形态和政治制度下。在这种意义上，“与时代共进”（Aggiornamento）就是天主教在现时代的必然选择：天主教不但要忠于传统，也要在与时代的对话中获得活力和生机。

最后，对于“梵一”以后的有关教会针对“现代主义”的态度，必须有一种历史学上的认识。对此，本笃十六世指出，天主教与现代世界之间的关系，自加利略案件后便成为一个敏感的问题，受到康德的《纯粹理性内的宗教》的影响，以及稍后的法国大革命的作用，一种启蒙的观念便广泛传播，按照这种观念，不应再给教会与信仰什么地位，应该在社会生活的各个方面减少甚至取消它的影响。于是，教会信仰与某种极端自由主义，以及与宣称解释一切的自然科学日趋紧张，正是在十九世纪这样的情形下，庇护九世产生了对现代精神的对立情绪。然而，现代精神同样具有发展和改变的活力，“梵二”时期的现代社会文化与庇护九世时期的已有相当程度的不同，例如，自然科学开始反思自己的局限，从而向某种超自然的现实打开大门，政教关系也并非只有法国大革命的那种，在这点上，美国的现代社会提供另一版本。此外，天主教的社会理论也有了相当的发展，它在中世纪政教一体化的形式之外开辟了新的进入社会生活的途径。这些都为“梵二”确立一种教会与现代社会的新关系奠定了外部的基础，

在这一新的地基上，“梵二”努力回答下面三个问题：1、教会信仰与现代科学，包括自然科学与历史社会科学的关系；2、教会与现代国家的关系，信仰真理与宗教自由的关系；3、天主教信仰与世界上的其它宗教信仰的关系，如天主教与其它基督宗教的关系、与非基督宗教的关系、与犹太教的关系、与无信仰者的关系等等。因此，“梵二”前后显现出来的不一致，即一种“非连续和中断的解释”，若回到它的历史与社会背景来看，都可以产生一种新的形象和理解。[①]

“梵二”的“与时代共进”因此必须放到这样的一种既连续又非连续的整体来看，只有这样，才能明白，天主教在“梵二”的更新既是真实可信的，又没有与天主教的信仰传统断裂：这是一种连续中的更新，一种更新中的连续。连续的是教会信仰的实质，更新的是它的表达形式，在不同的时代，信仰的实质可以运用不同的形式：

公会议不能企图消除福音面对种种危险和人的种种错误时的冲突，但它必定试图避免这些不正确的或肤浅的冲突，以便向我们的时代介绍福音纯正的和伟大的要求。梵二公会议向现代迈出的步伐，它不太确切地被视为“向世界开放”，归根到底属于信仰与理性关系的永恒问题，这一问题存在着常新的表达形式。“梵二”面对的处境无疑与先前时代发生的事件是相通的。[②]

每个时代，基督信仰都存在着与它所处时代的社会文化、自然观念的张力，然而，时代不同，两者之间的张力也差异甚大。在基督信仰最初进入希腊罗马的社会文化时期，与它处于中世纪及近代初期的时候，这种张力是不可同日而语的。面对现代的社会文化，基督信仰与之产生的张力则与教会初期的情况相仿。本笃十六世将这种张力归结为内在于基督信仰的永恒问题，即信仰与理性的关系问题，显示了神学上的深刻性。人类社会的改变

① “教宗本笃十六世在罗马教庭发表圣诞节祝愿讲辞”。

② “教宗本笃十六世在罗马教庭发表圣诞节祝愿讲辞”。

与人的智性的改变密切相关，而信仰又永远地以一种张力的形式与人的智性相联系着。通过理性，或者说逻各斯，基督信仰与它所不是的事物关联着。基督信仰不但要在教会内获得它的表达和身份，更要在与自身相对的社会文化里获得表达和身份，也就是说，基督信仰必须到它所不是的领域中识别和展现自己的本质，耶稣基督的道成肉身，即圣爱（Agapé），正是如此：圣爱让天主没有把持于自己，而是深入到一种异质的和异己的世界内，以便把爱带入自身所不是的世界。十字架的真理与希腊关于“同类者只为同类相知”的哲学相反，由此显出它是一种爱的宗教。

然而，向自身所不是的世界和领域开放，这是一种冒险的行为。爱从来不是一种没有危险的行为，走出自身的爱是一种危险和麻烦，这或许就是本笃十六世所说的“公会议不能企图消除福音面对种种危险和人的种种错误时的冲突”的含义。天主的圣言进入了世界，他接受了人性，具有了有死性，也就把自身置于世界的种种危险和试探当中。复活宣告他的这种圣爱的胜利，这是爱的自我空虚，这是在爱中生与死的辩证法：一粒种子若不落入土里死去，就结不出丰硕的果实。这难道不就是“梵二”的“与时代共进”的精神和意义吗？相比之下，那些批判“梵二”甚至拒绝“梵二”的人，他们就没有这种“道成肉身”的精神，不懂得天主“自我空虚”的大爱。他们不愿意冒险，只愿意收缩到一种没有冲突的圈子内，怀抱着一种“小国寡民”的教派意识，而早已忘记了天主教作为大公教会（Catholica）的使命了。[①]

关于基督信仰的这种生命形态，莫尔特曼将之描述为身份－涉入的两难处境。面对自身所处的特定时代以及它的社会文化情况，教会必须处理好两种危机，一种是源自小教派的、因封闭心态造成的“现实相关性危机”，一种是盲目同化于现代世界的“身份的危机”。[②]两种危机互相补充，基督信仰越是欲与现代世界及其种种问题相关，它就越易于模糊自己的身份，相反，它越是强调自己的独特性，越是仅在传统和教会自身内来理解自己的

①关于大公教会与小派教会的分别，参特洛尔奇，《基督教理论与现代》，页47－52。

②参莫尔特曼，《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海三联书店，1997年，页1－28。

本质，它就越缺乏对现代世界的相关性。一个教会若不能在各个方面都已经改变的世界内考虑改变自己，它就会越来越僵化和无力，因此，天主教必须到所处的社会思想和形态中证实自己，而不仅仅限于自证和自我称义。在近代之前的中世纪，天主教的这种自足和自证尤其的明显，这种做法得益于那时期的政教合一和教化（教会与文化）的一体特征。但是，现代世界的形态早已不是中世纪的那种了，为此，天主教必须做出调整，必须走出小教派式的自我想象和自我陶醉，而要真正地走出自身，就要如其所是地审视和对待我们当今的这个世界，与之进行真实可信的对话。教会与现代世界并不是互不相关的两个“城市”，救恩史与人类的历史不可截然分开。必须运用“对话”，“与时代共进”的精神来冲破天主教与现代世界的二元论，这就是梵蒂冈第二次大公会议的伟大贡献，在天主教的历史中，“梵二”因此是一座丰碑，是天主教的现代界石：

因此，今天我们能够以感激的眼光转向梵二公会议：如果我们以一种正确的解释方式来阅读和领受“梵二”，那么，对于时常需要更新的教会来说，“梵二”就总是并成为一种巨大的力量。[①]

① “教宗本笃十六世在罗马教庭发表圣诞节祝愿讲辞”。

“梵二”之入世精神

陈驯（燕京神学院）

我非常感谢中国天主教“一会一团”神学研究委员会及研究室举办如此意义重大的“教会本地化神学暨纪念‘梵二’五十周年”研讨会。作为一个基督教新教牧师，应邀参加此次盛大会议，我深感荣幸，也非常感恩；我深信：“我们都是天主的儿女”（We all are the Children of God）。

“梵二”（Vatican Ⅱ）前后历经四年（1962.11.11-1965.12.8），先后两位教宗（Pope John XXIII和Pope Paul VI）主持此次大公会议。会议共计281天，10次公开会议，168场全体会议。“梵二”主题繁多，形成的十六份文件，内容丰富，包括四个“宪章”（constitutiones）、九个“法令”（decreta）和三个“宣言”（declarationes）。此外还有1965年12月8日颁布的两份附录文件即：《梵蒂冈第二届大公会议告世界书》和《修会生活革新法令之实施准则》。

本文尝试谈谈“梵二”的“入世精神”。这个想法来自1965年12月8日颁布的《梵蒂冈第二届大公会议告世界书》中提到的话：“现在我们就要走向今日的世界，走向它的灾难、痛苦、罪恶，同时也走向它的奇妙的成功、价值、美德。”这是一个“入世”宣言。本文主要以教宗保禄六世（Pope Paul VI）于1965年12月7日公布的《论教会在现代世界牧职宪章》（Gaudium et Spes，Pastoral Constitution On the Church in the Modern World，以下简称GS）和1965年10月28日公布的《教会对非基督宗教态度宣言》（Nostra Aetate，Declaration on Christian of the Church to Non-Christian Religions，以下简称NAE）为底本分析资料。

（一）新的思路：变化中的人和世界

世界变化的实质是人的变化，人的变化又是基于人对生存状态的感知、选择、判断和行动。“梵二”的历史背景是复杂的，但如下几个大的发展形势可以被理解为“梵二”的“紧密的历史相关者”：第二次世界大战后开始的世界政治格局重组成形、世界第三次科技革命、世界民族解放独立运动、全球新基督（宗）教运动。这些“新的处境”是发生在一个“变化中的人和世界”，这基调暗示一个宗教会议自然会对人类自身的变化进行反思，从而寻找一个合适天主教会发展的“新的思路”。当然，这些思考首先是神学的，因为它是“宗教会议”。

反思从人本身开始是基督教神学的基础方向。“梵二”没有对人性本善或本恶的固有问题作出回答，而是试图从人的复杂性入手去理解和解释世界的变化，以此寻求解决教会与世界关系的突破口。在基督教信仰上理解，无论在什么时候，人都是“罪人”。但是，在天主的创造中，人的确是万有的中心和最高的价值，人的欲望无穷，只是人力所及有限，因为人亦是被造物。[①]许多人都认同并相信人的原罪（original sin），人通过认真反省能意识到自己的心灵深处的恶的倾向；即便这种罪恶倾向不是来自于美善之创造主，但罪恶确实贬低了人性的尊严和抑制了人向善的积极性。这是人性存在的真实性，可是如何解释才能鼓励人摆脱罪恶的辖制并走向可能的善行和希望，与天主的创造之恩典相称呢？

“梵二”提出如下几点，很值得学习：

第一，“天主看自己所造的一切，都是好的，”（创1:31）人也是天主用形象和样式（imago Dei）所造的，更是宝贵的。因此，人不应该轻看或歧视“肉体生命”，而是要重视和积极地承认“肉体的美善”；人性的尊严要求人应该借着信仰克制心灵对罪恶的劣势倾向以及尽力在肉身中体现天主的荣耀和美善。[②]

第二，人天生是互相依赖的、是“社会性的”，伊甸园中亚

①GS10、12。

②GS14。

当和夏娃就是人与人共同生活的雏形。人具有“社会性的”讲的是人在被造时天主设计的性质，人天生就是“共存的”（co-existent）和“互相依赖的”（interdependent），“人如与他人没有关系，便不能生活下去，亦不能发展其优点。”[①]

第三，强调人的理智、自由和良心对控制和克服罪恶的重要性。“梵二”文件强调人有天主理性的光明，天主赐予人理智超越其他万物。虽然人的理智部分为罪恶蒙蔽而堕落，但是人不是无可救药的，人依然能够追求并获得真理，理智依然可以帮助成就人的信仰的上好的境界。天主在创造时还赐予律法存于人的良心深处，人有律法的判断力；人性的尊严也会因为具有良心而遵守道德秩序和伦理原则，因为“良心是人最秘密的核心和圣所”，[②] 良心是人性深处的道德律。此外，自由意志也是人重要的元素，按“梵二”文件中的话说：“人唯有运用自由，才能向善。”[③]尽管有时现代人会滥用自由甚至任意妄为，但“梵二”还是积极认同“自由”作为人之现代性的生存标志，因为是天主赐予人自由抉择的能力，其终极目的是让人自觉寻求并且皈依天主。

除了在人性论的“入世意识”外，“梵二”在世界观上的更新也是很令人关注的。二十世纪的人类在科技上取得的成就是鼓舞人心的，但这只是人类进步的一小部分。现代人的期望与焦虑是并存的。当我们讨论现代社会和文化的变迁时，无论如何不能逃避人的宗教生活话题。从历史的角度说，任何时代中的每一种进步都总是伴随着人生存的焦虑。比如说，科技进步与和平使用科技的矛盾、财富与善用财富的能力的冲突、物质文明享受与精神生活空虚的困境、在人类征服太空的企图中暗藏着人类自我毁灭的忧虑、人因各种各样的理由而全球移民，但人最终难以摆脱自己传统和家园的束缚。[④]

再比如说，世界格局的变化和社会生活的变迁必然导致人类

①GS12。

②GS16。

③GS17。

④GS4-6。

道德和信仰的变化，新人文主义的兴起和政治意识形态也会成为人类放弃宗教信仰的理由，这些也会引发人生存的许多困惑。[①]现代世界的认识论更新和知识结构的不断调整也通常会引发人与人、国与国、种族与种族之间的互不信任，甚至是分歧、敌视和冲突；而人类既是这些不幸的“制造者”也是“牺牲品”。[②]此外，在世界、国家、社会、文化、正义、普世伦理、公共道德等诸多领域，人类都有着相似甚至于相同的愿望，比如：发展中国家与发达国家之间的经济矛盾、同一个国家或地区的贫富分化、性别平等导致的政治权利诉求、不同阶层的人在劳动创造中对社会福祉、政治生活和文化精神的要求、以及道德价值体系的思索等。

总之，强调人“肉身之美善”、人的社会共存性和互相依赖性以及注重人的自由意志、理智和良知等的重要性体现“梵二”在人性论上解释的更新变化。而“梵二”在对世界政治格局、经济发展、文化精神、公共道德、价值体系等世界观上的分析也都非常合理的。“梵二”的确认真思考了“人格需要救赎，人的社会需要革新”[③]的思路。世界看似大有作为却又软弱无力，人与世界皆徘徊于大善大恶之间，生存危机和个人焦虑依然存在。天主教会显然以推动大善、帮助世界建立合理的道德伦理秩序为己任；因此，“梵二”传达出天主教会在人性论上对现世之“肉身”的重要认同。“肉身”的神学解释可以为教会的生存和发展提供更大的空间。“梵二”明确天主教会的“入世精神”，因为天主教会深刻意识到教会存在和人类及其历史具有密切的相关联性。天主教会对人的认识、对“建设现代社会”和“人类活动”需要提出自己的原则和建议；教会也需要面对现代世界阐明自己存在的意义，以完成天主改造和完善世界的美好旨意。在这个意义上说，“梵二”提出“我们这个时代比以往更需要智慧”[④]的说法是准确的。

---

①GS7。

②GS8。

③GS3。

④GS15。

（二）新的开放性：对诸文化宗教态度

“梵二”具有新的开放性是毋庸置疑的。单从“梵二”会议允许并组织平信徒参与会议的举措来看，在大公教会大会历史上也是少见的。比如，在“梵二”第二阶段议程（1963年9月29日至12月4日）中，组织者不但邀请13位信徒代表列席会议，而且邀请了非天主教徒人士参加会议。在第三阶段议程（1964年9月14日至11月21日）中，“梵二”增加了平信徒的旁听席位，36位平信徒中还有15位是女性。这些都表明“梵二”在对天主教会大公会议的“公开性”上的进步。但这不是本文强调的内容，我要说的“新的开放性”主要表现在“梵二”指出天主教会在理论和实践上对世界上不同的文化和不同的宗教表达出的对话、合作、包容的态度。

首先说说宗教方面。“梵二”明确指出天主教会在20世纪后半叶已经面临着加强与各民族、各宗教、各文化背景的人交往交流；因此，天主教会必须认真考量她对“非基督宗教的态度。”[①]“梵二”清楚阐述了天主教会的基本立场，大概有如下几点：第一，天主教会理解和包容其他宗教的神圣性，承认其他宗教也存在真理，并且对其他宗教的教理和规条以及信仰生活方式表示尊重。[②]第二，“梵二”鼓励天主教会信众在努力为自己的信仰和生活做见证的同时，“应以明智与爱德”之心积极同其他宗教的信徒“交谈与合作”；而且积极“承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德和社会文化的价值。”[③]第三，“梵二”提出天主教会与其他诸教交流交往中坚持普遍友谊与其他宗教信仰者“和平相处”，并对天主教会信众提出明确要求，声称：“教会对于人类因种族、肤色、生活方式或宗教的不同而发生的任何歧视与虐待，均认为是违反基督精神而予以谴责。本大公会议……

①NAE1。

②NAE2 中说：“天主教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素，并且怀着诚恳的敬意，考虑他们的做事与生活方式，以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主教所坚持、所教导的有所不同，但往往反映着普照全人类的真理之光。”

③NAE2。

要求全体基督徒务要‘在外教人中保持良好的品行’（伯前2:12）；并与所有人尽量和平相处。”[①]第四，“梵二”认为世界各个宗教都在用不同的方法为人之养心修行提供教理、生活规诫和敬神礼仪，而且诸法可以彼此尊重、互相学效。

比如，“梵二”认为印度教是用“丰富的神话、精微的哲学去探究天主的奥秘”，用“苦修生活方式”、“用深度默想、”“用孝爱信赖之心”“投奔天主”；而佛教各派则是“承认现实变化无常”，追求达到彻悟大光明之境界。[②]“梵二”也提出尊重伊斯兰教信仰和伊斯兰教徒，因为他们也是信仰和崇拜那位唯一常存、慈悲全能、创造天地的天主。虽然他们不承认耶稣为天主，但也尊耶稣为先知，甚至他们也尊敬圣母玛利亚并向她祈祷。历史上，天主教与伊斯兰教曾经发生过争端与仇恨，但是“梵二”“呼吁大家忘记过去，诚意实行互相谅解，共同卫护及促进人类的社会正义、道德秩序、和平与自由。”[③]

在天主教对待犹太教的态度上也有新的变化。“梵二”申明天主教会承认犹太教的“信德与蒙召”；宣称所有基督徒都相信自己都是出自亚伯拉罕的子孙的圣召；认同基督教会的许多先贤先圣都出自犹太民族，《希伯来》经典中关于先祖故事具有合理的传承性；相信犹太教是基督教的奠基石和精神遗产等。“梵二”还提倡和鼓励犹太教与天主教间可以通过研究圣经和神学交流以获得双方的“彼此认识与尊重。”[④]更为重要的是，“梵二”提出不能把当年基督受难的所有事件都归咎于所有犹太人和今天的犹太人，并对任何形式的反犹主义表示痛斥和谴责。[⑤]

现在谈谈“梵二”对人文精神方面的态度。总体上说，“梵

①NAE5。

②NAE2。

③NAE3。

④NAE4。

⑤NAE4 中明确指出：“当年犹太当局及其追随者促使了基督的死亡，但在基督受难时所发生的一切，不应不加辨别地归咎于当时的全体犹太人，或今天的犹太人。教会虽然是天主的新子民，但不应视犹太人为天主所摒弃及斥责。”“痛斥在任何时代和由任何人所发动的反犹太人民的措施。”

二”对人文精神的态度积极，可以理解为如下几点。

第一，天主教会不是生存于天上而是具体地生存于地上人间，因而文化对教会是有补益的。“梵二”认为文化是一切人类赖以生存的土壤、人类生活方式以及用以表达人类真理和思想的途径。人类历史发展的经验、人类在每一时代的进步和文化精神追求甚至是对教会的敌视和逼迫都对教会的成长有所补益。[①]天主教会与世界各民族和国家的文化习俗有着“不可分解的关系”[②]；虽然天主教会有自己的传统，但是教会和所有信徒都实实在在地生存于各种文化中；因此天主教会不可避免地吸收各民族的丰富的文化营养。

第二，文化是传播基督福音的重要元素。在基督教发展的历史中，教会自始就以各民族的文化和语言传播基督的福音，而且吸收各民族的哲学智慧以诠释基督福音奥妙的道理。文化代表着一个民族的精神性和民众的理解力，因而不同的文化符合不同的人群宣讲和解释天主的神圣的启示真理。在这个意义上说，“梵二”基本是鼓励以本地文化的方式表达基督的福音的。

第三，“梵二”提倡文化能使人更美好。“梵二”文件指出：文化源于人类的理智和社会性质，人是文化的创造者；通过文化，人能成为更加“完美而淳真”，文化可以“培育人性的优点和价值”。[③] 文化不仅可以成全完整的人格，还可以促进整个人类社会的公共福祉。“梵二”在文化的定位上更加倾向于“新人文主义”，旨在以优秀文化培养人心，发展健全的人文价值；同时文化具有发展宗教、建构公共伦理和社会思想体系的积极功能。文化还是可适应性的、可发展的、可调节的，文化具有“独立行动的合法权力”；因此，“文化应该受人的尊重，并应该享有若干程度的不可侵犯性。”[④]

第四，“梵二”表达出对文化公共教育的赞赏以及神学与其

①GS44。

②GS58。

③GS53、55。

④GS59。

他学科的合作意愿。人是由天主创造的，具有理智、意志、良心和友爱等特性，这种说法的神学基础是“道成肉身”；所以任何文化和知识的教育都必须对人格的健全产生积极意义。但是，教会教育与文化教育的和谐合作进行得“不常顺利”[①]，最基础点是自启蒙运动以来，基督教古老的口号：“神学是科学的女皇”或“哲学是神学的奴婢”已经早已辉煌不再，神学退出了公民教育的历史舞台。最典型的是基督教神学的一成不变和死气沉沉，而其他科学、史学和哲学却都取得突飞猛进的进展。故此，“梵二”对天主教会的神学教育提出新的要求，指出神学必须积极探索向现代人宣讲真理的方式，特别是运用新型科学如心理学和社会学的帮助以及推动文艺和美学对教会实践生活的指导等。“梵二”也鼓励天主教会信众与时代紧密联系，学习新兴的学说和思想以理解和解释天主教会的教义和伦理。[②]同时，“梵二”建议修道院的神学生在学习和研究神学的时候不应与时代脱离；反之，神学研究者应该享有合法的学术自由并努力掌握“各门科学以充分了解信德真理”，然后在神学问题上“谦虚而勇敢的发言。”[③]

这种变化实际上是天主教在神学认识论和方法论上的变化：从神学的传统走向现代的学科更新。“梵二”继承“梵一”（第一次梵蒂冈会议First Vatican Council，1869-1870），的教导，声称信仰与理性的并存并重。天主教会宣布科技和学术的原则和方法的自由与合理性，同时对科学的态度也趋向包容，认为世事科学都有其独立性、真实性、固有定律秩序甚至是美善，因为世界的一切理智和美善都出于天主。“梵二”认同哲学、史学、数学、自然科学及艺术都有益于人对真善美的理解以及对普遍价值的审断。“梵二”积极肯定科学的价值包括对真理的忠诚、合作精神、国际团结思想、提供人生活的责任感、提高和改善人类的生

①GS62。

②GS62。

③GS62。

活质量等；而“这一切都可以准备人心接受基督的福音。”[①]“梵二”不仅宣称把科学与信仰的关系理解为是“水火不容”的观点“是令人遗憾的”[②]；而且指出“我们决不应陷入拒绝承认科技的积极价值的诱惑中。”[③]

最后说说“梵二”对世界政治的态度。“梵二”文件提及的内容中有许多是指向实现一个政治理想即“建造一个符合人性尊严的世界。”[④]“梵二”指出人的政治生活因文化、经济、社会的变化而变化。政治生活应该适合人性，特别是在“培养人们的正义、友爱及为公共福祉服务的精神，加强人们对国家的真正性质及宗旨、对政治权力的善用及其界限等基本信念。”[⑤]“梵二”认为政治权力来自天主，政府权力“属于天主钦定的秩序。”[⑥]政府权力是以人性为基础，为人民谋公共福祉是政府存在的理由和意义。同时，“梵二”指出人人应参与政治生活，国民应该尽公民义务；国民不仅应该“慷慨而忠实地爱护祖国”、而且应该关注“整个人类的福祉”；天主教会的信徒不仅应当“感到自己对国家所负特殊而固有的使命”，并且应该“以身作则”，培养自己对“公共福祉的责任感与服务精神。”[⑦]

论到政教关系，“梵二”主张政教分离与合作并存的原则。“梵二”指出所有执政者的权力来自天主，世间法律的基础也是天主之美善为基础的秩序，执政者有维持世界秩序与世界和平的责任。教会向所有执政者传达友谊、服务、以及精神的和道德的力量。但是，教会的职责和管辖范围与政府不同，教会不与任何政治体系纠缠不清。天主教会的身份是“人类超越性的标志和监护者”，“政府与教会是各自独立自主的机构，”[⑧]只是二者都在

①GS57。

②GS36。

③GS57。

④GS91。

⑤GS73。

⑥GS74。

⑦GS75。

⑧GS76。

为完成天主的圣召而服务；因此二者可以健全地合作、有效地服务。同时，教会尊重并支持人民的政治自由和社会责任，教会也应该按照福音原则来帮助“提高人类社会中所有的真善美”和“加强人世间的和平”，因为和平是“正义的伟业、爱德的成果。”①

（三）新的使命：教会的服务功能

“梵二”在对天主教会自我认识和教会自身定位上的变化很令人鼓舞。正如上文已经提到的，“梵二”主张教会应该进入世界，积极开展与现代世界的交流与合作；促进教会内部改革；提倡宗教对话解决区域和平和世界和谐的问题；培养适应时代变化的神职人员，鼓励借用现代学科如哲学思想、科学发展、人类学、政治学、心理学和教育学以壮大和充实神学教育和神学研究；推进慈善工作、平民教育、特殊教育、职业培训、出版事业、公共福祉、关注贫穷和社会底层人群的生存需要；关注贫富分化、政治不平等、女性和儿童教育权利等。

本节内容将讨论“梵二”对天主教会在当代世界发展中的角色扮演，特别是提倡发挥天主教会的入世功能与社会服务的福音价值等。如下几个亮点值得关注：

第一，末世与现世的平衡理解，“梵二”鼓励教会和信众对“现世责任感”的认同。“梵二”指出天主教会严肃持守末世盼望的信仰，同时也积极地鼓励天主的儿女们正确地和深刻地理解生存的现实性，信众对来世的希望不应该减少、削弱、和漠视人对今生现世的责任感；相反，天主信徒应该在社会生活中为基督做美好见证。“梵二”认为信仰者既是天国子民，又是世界的国民。因此，把信仰与现世生活分离是“严重错误”的；把个人信仰、宗教生活与自己的职业、政治、社会生活对立起来也是错误的；信仰者漠视现世任务就是漠视基督关于爱主爱人的教导。②

从救赎论的意义上说，天主教会生存于世界的真实性也不断提醒人们的良知和心灵去关心个人的生活活动以及生命和死亡的

①GS76、78。

②GS43。

意义。教会作为圣神的国度在世界的真实存在也暗示着个人和社会被救赎的希望和可能。“梵二”指出人是社会组织的“源头”、“主体”和“宗旨”[①]；每一个人都需要合适的社会生活，人格的健全与社会的改进是相互依存的；社会环境腐化、社会动荡不安和社会正义缺失主要来自人的狂傲和自私。因此，人被救赎皈依天主既能成就美好的人格重生，也能造就一个更好更美的社会。人都是由天主的形象（imago Dei）被造而成，所以由人组成的社会正义可以在被救赎的恩宠和人的正性追求中实现，并且真正的达到人人平等。[②]

“梵二”提出的天主教会和信徒的“现世责任感”自然包括教会和信众对社会公益事业的认同与鼓励。社会公益事业实际上就是鼓励让个人和团体尽可能地投身于整个社会的价值建设，当然包括享受的权力和应尽的义务。社会的公益事业的目的是为了推动所有人都有尊严和符合人性地活着，包括人生存的基本需求如衣食住行；包括公民的基本政治权利如自由选择权、受教育权、男女平等、选举权、宗教信仰权利等。客观地说，不是“梵二”提倡教会和信众主动投身社会公益事业，而是大公基督教会在传统上就是一直如此笃行不怠的。“梵二”提出教会和信众的现世责任感实际上是针对新时代和新处境下的社会建设任务而言的，可以说是与时俱进的。虽然“梵二”指出人类的各种进步会带来新的“诱惑”、“困境”和“挑战”[③]，但是“梵二”没有严厉指责和批判现世变化的负面影响，而是积极地着眼于“推动建设世界”和“谋求人民福祉”；提出基督的道理不是阻止社会的进步和发展，而是加强人进取的义务和热心；因为“人类的胜利是天主伟大的标志及其奇妙计划的成果”。[④]

强调教会和信众的“现世责任感”还旨在鼓励人的生存意志，努力分担社会公共事务责任的决心。天主教会既是一个“有

①GS25。

②GS29。

③GS37。

④GS34。

形可见的”社团，又是一个“属灵的团体”；因而她理应同整个人类分享共同的进步，同整个世界体验共同的命运。天主教会坚守自己扮演“人类社会的酵母和灵魂”的角色，立志以基督精神“革新人类社会。”[①]人、家、社会、世界，从小到大、从简至繁，“梵二”关心的内容的确丰富详实。“人”涉及的是生存的尊严品德，“家”顾及的是人群体和居的美好稳定，“社会”则传达群体生存状态的繁荣福祉，而“世界”则需要和平信念、公共秩序和普世价值。天主教会和基督徒无论在信仰之内还是在信仰之外，都应该尊重并把良好的社会关系视为“现代人的主要任务”[②]，尤其是把健全人的伦理道德推广应用至全球公共伦理秩序的建设上。这种思路的确导致了“后梵二”的全球伦理建构的设想（诸如汉斯·孔的思想）。

其次，“梵二”认为信仰不仅应该深入信仰者的整个个人生活和实践，以促进信仰者之间的彼此相爱和荣神益人；而且应该惠及整个社群，以彰显信仰的积极意义与丰富成果以及在现世人群中的见证力和影响力。信仰应当推动信仰者笃行正义和仁爱诸德的能力，特别是对那些弱势群体和贫穷者。“梵二”强调“爱天主和爱人是第一条最大的诫命。爱天主不可能与爱人相隔离”；坚持“人人皆有义务成众人彼此的邻舍”；提倡尊敬和爱德应该延伸在社会、政治乃至宗教问题上，甚至是“不同信仰的人身上”。[③]

“梵二”以耶稣基督的生平为榜样，指出耶稣基督降生进入世界，参加迦南婚宴与乐者同乐、与税吏和罪人同席吃喝、恪守祖国的法律忧国忧民、推动人类的社会关系等方面都为普世基督徒留下佳美脚踪。因此，天主教会的广大信众不应该仅仅以个人的救赎和圣化为信德标准，而是应该努力与更多的人、更多的民族团结起来在真理中认识并虔诚侍奉天主。[④]“梵二”宣称“拥有

①GS40。

②GS30。

③GS24、27、28。

④GS32。

理智和自由的人，是由造物主安置在社会中的”；因此，人的辛勤劳作有利于人格的健全，人致力改善社会生活活动也是天主的美意。[①]

最后也是最重要的一点，“梵二”指出天主教会是服务机构而不是统治机构。“梵二”文件明确表示天主教会“毫无现世野心，其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作……是为拯救人类，而不是为审判人类；是为服务人类，而不是为受人服务。”[②]“梵二”鼓励基督徒皆当现身于现世事务，认真和尽力服务人群，“为天国积德立功。”[③]教会与社会的关系既是互相依存的，那么教会与社会就应该互相帮助。这就是“梵二”所宣称的“教会一面帮助世界，一面接受世界的帮助。”[④]

一方面，天主教会帮助世界认识真理、救赎，培养人心修身养性、培育社会优秀人才，推动社会的正义、公平和美善、帮助弱势人群、创办慈善事业服务人群等等贡献巨大。另一方面，教会本身的能力和资源都是有限的，教会正在被世界影响、接受世界的帮助，诸如科技的进步、文化的宝藏、经济的变革、政治的力量等都为天主的神圣事业提供新的途径、新的方法和新的智慧等。比如说，天主教会强调人作为社会经济生活的核心创造者，人的天赋和整个社会的福祉息息相关，人应该在社会经济生活中被尊重。但是，人不可以只追求利润和权力从而导致人的生存幸福和尊严被破坏。社会经济活动应该不是为人的部分需要欲望服务，而是为一个完整的人服务，包括人对“物质、理智、伦理、精神、和宗教的需求。”[⑤]总之，人正在社会中，教会也是如此，人、教会、社会是同舟共济的，服务和被服务都是互为互动、互相效力的。

---

①GS21、33、67。

②GS3、21。在GS42中也指出：“基督委托教会的固有使命并非政治、经济或社会的；基督给教会预定的宗旨是宗教的。”

③GS38。

④GS45。

⑤GS63、64。

结语

就神学而言，“梵二”是个以“教会论中心”（ecclesiological-centrism）的大公会议，旨在修订大公教义和教会改革；它提倡的神学核心主题有三：即“教会”、“启示”和“非大公教会信徒的永生问题”等。在教会论方面，提出“更新教会”、“融入世界”、“礼仪变革”；推动圣职权威的逐级下放和加强普通教友的参与等。在启示论题上尝试从托马斯·阿奎那的以理性实证的自然神学转向以直觉和经验认识天主的启示神学道路上来，此点可类似于新教的新正统主义（Neo-orthodoxy）神学路线。大公教会一直坚持主张“教会之外无救恩”（there is no salvation outside the church）的观点，但是“梵二”在强调救恩仅仅“在”而且“通过”（in and through）基督的大公教会（Christ's Catholic Church）的同时，也指出教会之外的人的救赎恩典没有被剥夺。这也是一个新的开放性。同时，罗马大公教会还提出所有宗教都有真理，以及注重建设大公教会与世俗社会、政治、教育、文化的良好关系等。

“梵二”在罗马大公教会历史上是举足轻重的，特别是在二十世纪后半叶的世界格局中寻求自身定位、内部改良以谋求新的发展、与其他基督教肢体的合作、与其他宗教和文化的对话等方面所做出的积极努力；也为普世基督教会发展做出了贡献。特别是在二十世纪七十年代至今，“后梵二”大公教会神学（Post-Vatican II Catholicism）涌现出一批具有世界影响力的天主教神学家，诸如卡尔·拉纳（Karl Rahner 1904-1984）、汉斯·昆（Hans Küng 1928-）等。

本文已经讨论的内容核心是“梵二”主张“走向今日的世界”的信念，“入世精神”可以被理解为“梵二”的重要神学亮点之一。“梵二”在对世界的认识、对人与世界处境的变化上都有非常敏锐的把握。特别是“梵二”对天主教会自身的定位和自我认识方面的确非常客观而且具有积极性。这不仅为全球天主教会的发展提供理论基础，也为发展中国家的天主教会在本地化和

处境化上的神学思考中起到实践指导的意义。

愿天主赐福普世教会。

把握时代的讯号

— 纪念“梵二”召开50周年

陈宾山（中国天主教神哲学院）

1789年“法国革命”（the French Revolution）爆发，教会的财产被充公，教宗国被取缔，教会失去了对世俗世界的政治控制。面对这一新的局面，教会畏缩到自己的躯体内而不敢面向世界。1846年教宗庇护九世召集梵蒂冈第一届大公会议，提出了教宗的不能错权以此安抚那受了“惊吓”的教会。至此，教会和世界的对立达到了顶峰。到教宗良十三世时，情况有所改变，教会开始关注社会的正义问题，发表了《新事物》通谕（Rerum Novarum）来维护劳工的权益。1917年教宗本笃五世打破“梵蒂冈之囚”的习惯做法，展开外交活动，主动与其他国家建立外交关系。庇护十一世教宗不光关注世俗的事物更关注教会的自身发展，特别是第三世界的教会发展。1920年他祝圣了中国的6位主教，为中国教会圣统制的建立打下了基础；1936年他发表了《救世主》通谕，强调平信徒的传教使命。1937年教宗庇护十二世面对第三世界高涨的民族主义情绪，于1946年擢升6位非意大利国籍的主教加入枢机团，中国的田耕莘主教就是其中之一。1958年，80岁高龄的宗教若望二十三世提出要召开第二届梵蒂冈大公会议，其精神是“跟上时代”（aggiornamendo）和世界展开对话。“梵二”四大宪章中的《论教会在现在世界牧职宪章》（GS）就专门讲论教会和世界的关系的，其开首语是：“我们这时代的人们，尤其是贫困者和遭受折磨者，所有的喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑”。自此以后，“对话”成了教会的主旋律。

1840年，鸦片战争爆发，中国封闭的大门被西方列强打开了。在经历了甲午战争的挫败以及接踵而至的“不平等条约的”签署，中国知识分子痛定思痛，发出了改革的强音。中国社会的改革经历了从“中学为体，西学为用”的改良派，到全盘西化的极端改革派，一直到“以武力夺取政权”的政治主张，中国社会一直处在改革的洪流中。1949年新中国的成立是中国历史上的一道分水岭。从此以后，中国社会的发展掌握在了中国人的手中。在建立新中国的伟大事业中，中国社会处在阵阵的剧痛中：从上世纪50年代的大跃进，到60年代的大炼钢跌，再到70年代的文革，中国关注的只是自身的发展，对“外面”的世界横眉以对。上世纪80年代的“改革、开放”改变了中国社会的基本走向，让中国走出自己，走向世界和世界展开对话。

过去的两个世纪改变了教会对世界的态度：让教会从控制到退缩到开放自己和世界展开对话。同样地，过去的150年也改变了中国社会对世界的态度：从被迫开放到需求改革，从民族解放和独立到主动地“改革、开放”。教会走向了世界，并重新反思了自己和世界的关系；中国走向了世界，在世界的舞台上重新给自己定位。这走向世界的运动提供了一次让教会和中国社会相遇的最好契机。

以过去两个世纪教会和中国社会所经历的变化为背景，本论文欲从三个方面展开论述：第一，对“梵二”《论教会在现代世界牧职宪章》中所隐含的世界观和其核心主题——“把握时代的讯号”加以神学反省；第二，对中国30多年“改革、开放”的历史从社会和文化的两个视角加以剖析，去探寻当代中国社会的时代讯号；第三，在信仰的光照下，对当代中国的时代讯号加以神学反省。

一. 向世界开放的“梵二”

1. 教会和世界的关系

在中世纪，神学家安瑟默的经典性表达就是：信仰寻求理解（fides quaerens intellectum），也就是说，信仰需要用世界上的语言和信徒的伦理、社会行动来加以表达。信仰和“时代精神”

（Zeitgeist）是密不可分的，信仰是在“历史中”（Geschichtlichkeit）得以成熟的。这种信仰和“时代精神”的互动关系被马丁·路德的改教运动打破了，他否认了经院哲学以“类比法”（analogia entis）认识天主的有效性，提出了只有通过十字架和信仰（sola fidei）才能获得对天主的认识。马丁·路德的“十字架神学”（theologica crucis）和其“唯信仰论”割断了信仰和世界的关系，让它们成为互不相连的两个独立体。“梵二”前的所有的神学更新运动，都是想打破教会的自我封闭，让教会和世界建立起关系。这些神学更新运动包括：19世纪出现的“图宾根学派”（Tuebinger Schule），19世纪末20世纪初的“现代主义”（Modernism），“梵二”前夕的法国“新神学运动”（Nouvelle Theologie）。这些神学更新运动都没有突破教会自我封闭的局面，只到“梵二”，教会才真正地走出了自己和世界建立了关系，并从信仰的角度反省了自己和世界的关系。[①]

对“世界”这一概念《论教会在现代世界牧职宪章》没有加以清楚界定。它既没有接受保禄二元对立的圣经世界观（相反天主的堕落恶势力和天主展开的救恩工程），也没有企图发展出一个配合信仰的哲学性的世界观，只是简单地把世界看成：“历史的舞台”（GS，2号）、“人的文化世界”（GS，53号）、“人的世界”或“人类的大家庭”（GS，2号）、“造物主的工程”（GS，34号），这一工程遭到了罪的破坏（GS，13号）。[②]

在反省自己和世界的关系中，“梵二”做出的第一个突破就是接纳了历史意识[③]，要求教会“同整个人类共同前进，并和世界

①参阅：Wolfgang Beibert, 1979, 11-14.

②参阅：Leo Scheffczyk, 1988, 11-12。”

③神学家Wolfgang Beinert 把梵二以后的神学发展趋势总结为三点：第一，从历史的角度来看信仰。从历史中发生的事件去认识天主的旨意，取代了过去经院神学的静态的对本性的直观。信仰是动态的，同时也有着一个历史的发展过程，神学家要在信仰的内容和信仰的表达形式之间做出区分。第二，是“重实践”（Orthopraxis）。如神学家拉内的“先验的神学”，嘉士伯从“唯心主义”哲学思想出发展的神学思想以及Metz 的“政治神学”，都引导教会和世界展开对话并转向实践。第三，是“智慧性”的。神学上重新发现了被遗忘的第三位天主——圣神。（参阅：Wolfgang Beinert, 1979, 14-19）。

共同体验着尘世的命运”[①]。接纳了历史就是把福音、信仰放到了历史的语境中，福音的宣讲要配合时代：“这种就合人们文化而宣讲启示真理的做法，应当继续奉为传扬福音的定律”[②]。当然，教会也清楚地意识到把福音的真理和时代精神的不同，因此要求说：“在一切的演变之下，潜在着许多不变的事物，而这些事物的最后的基石则是基督，祂昨日和今天是一样，直到永远仍然如此”[③]。也就是说，要在“不变的宣讲内容”和“可变的宣讲形式”之间做出清楚的区分。

第二，“梵二”对人在世界中的生活加以界定。《论教会在现在世界牧职宪章》的第二部分把人的生活划分为三个区域：经济-生态的、政治的、文化的。在经济-生态区域，人处在“能和准许”的紧张关系中：一方面，在科学和技术协助下，人可以充分地发挥自己的才能，让大自然完全为人所用；可是，另外一方面，由于人无所顾忌的经济活动造成了人类生态环境的失衡，人的生存面临了很大的威胁。在人的经济领域需要一个生命共同体的社会结构来加以解决，因此触及到人生活的第二个区域——政治。教会从一开始就和政治结下了不解之缘，因为教会涉及到信徒的公共生活。政治关涉社会团体的正义、和平。有了经济和政治上的保障，人可以自由的发展并寻获生命的意义，这就是人在世界生活的第三个区域——“文化”。

按照神学家Hans Waldenfels（1931-）的看法，“梵二”的《论教会在现代世界牧职宪章》隐含的是近代以来的以人为中心的世界观，这种世界观看人的世界是一种文化现象，它包含了人文、社会和历史三个层面，宗教只是一种文化因素。“梵二”没有充分考虑到宗教是文化的根源和动力：宗教是文化的实质，文化是宗教的表达形式。这一点可以从词源学上加以说明：文化（cultura）和崇拜（cultus）都是从“colere”（照料、种植、崇拜）引申出来的。也就是说，当一个人怀着敬畏的心管理、耕种

①引用：《论教会在现代世界牧者宪章》，40号

②引用：同上，44号。

③引用：同上，10号。。

土地（把自然转化成文化）时，他已经隐含着表达了对自然中的神性维度和神圣法律的敬礼。宗教信仰构成文化行动的“深层”（in-depth）。今天人对大自然的贪婪和掠夺就是人“遗忘天主”（Gottvergessenheit）的病态表达。①

当《论教会在现代世界牧职宪章》接纳了历史意识，就意味着一切都成了变动不居的、相对的和相互关联的，“不变的宣讲内容”和“可变的宣讲形式”之间的区分就成了问题；另外，这一宪章所隐含的以人为中心的世界观让人了信仰的尺度和原则。在考察了“梵二”后西方神学界25年的发展历程后，神学家Leo Scheffczyk（1920-2005）不无感慨地说：“在面向世界的神学中所出现的问题涉及到信仰的所有内容，在天主论上，由于过度地使用历史范畴而让天主成了‘过程中的天主’；在基督论上，由于使用‘从下往上’的基督论方法，从历史中的耶稣开始，而无法达到对耶稣天主性的认识；在末世论上，如同布尔特曼所认为的：末世信仰只是一份希望，在它内不包含内容、客观性。这一点正是神学上扩大的主体主义思想的典型体现”②。这种自笛卡尔开始的主体主义思想在“梵二”后的神学中得到了彻底地执行，思想的人成了所有精神行动的中心和标准，即便天主的思想也是从人的主体性的条件中推衍出来的。天主是人的主体性的条件和中介，是人自我实现的一个因素。③

2. 把握时代的讯号

在教宗若望二十三世提出的“赶上时代”口号的感召下，《论教会在现代世界牧者宪章》大胆地宣称：教会要向世界“学习”④。“深信自身为充满大地的天主圣神所领导的天主子民，在信德的启迪下，致力于研讨，在其与这时代的人类共同的遭遇、需求及愿望中，何者是天主的计划，何者是天主亲在的真正信号。信德既以新的光芒照耀一切，并显示天主对人的

①参阅：Hans Waldenfels, 1985, 403.

②引用：Leo Scheffczyk, 1988, 22。

③参阅：同上，16-22。

整个使命所有的计划，故能指导人心，朝向充分合乎人性的解决方案进行。”[①]

在怎样解读、把握“时代的讯号”这一问题上，神学家Lothar Roos（1935-）认为，如果把整个的教会文件有关这一方面的所有说法整合起来，可以分成三步：第一，教会团体坚信，在天主圣神和教会传统的光照、引导下，当今的教会团体有能力诠释圣经的讯息；第二，教会对当今的精神、社会实况加以分析、研究，以期从时代的讯号中看到天主圣神的运作；第三，在把握了时代的讯号后，教会在基督信仰的光照下，去阐释这时代的讯号并以阐释的意义来引导教会的实践行动。[②]《论教会在现代世界牧者宪章》对此的表达是：“整个天主子民，尤其所有牧人及神学家，应当依靠圣神的助佑，去倾听、分析并诠释我们这时代的各种论调，而借助天主圣言的光明，加以评价，以期人们能更彻底地领略，更深入地了解，更适宜地陈述启示真理。”[③]

“梵二”后，当西方神学家面向世界、赶上世界和向世界学习时，遭遇了“历史主义”和“以人为中心”思想的挑战，造成了神学“向世界一片倒”的危机，让基督信仰的社会批判、先知功能丧失殆尽。怎样在基督信仰和世界之间保持一个健康的平衡，就成了我们当下应该注意的焦点。在尝试保持基督信仰和世界之间平衡的基础上，下面，我们尝试对中国“改革、开放”30多年的历史加以研究、分析，以期扑捉到当今中国社会的时代讯号；然后，在信仰的光照下，对此时代讯号加以解读和阐释，为从事“福传工作”（evangelization）的人提高神学上的指导。

二. “改革、开放”的中国

自1978年中国推行“改革、开放”政策以来，中国社会经历了巨变：一是，中国开始面向世界，结束了自己“闭关锁国”的孤立局面，引进外面的科学、技术、思潮和生活习尚，并融入世界大家庭中；一是，在对历史作出总结后，中国继续了自近代以

①引用：同上，11号。

②参阅：Lothar Roos, 1988, 54–55.

③引用：《论教会在现在世界牧职宪章》，44号。

来开始的现代化（modernization）进程。社会的巨变也在人的心中激起了波涛，知识界把自己内心所经验到的改变以思想的形式予以表达。为能把握当代中国的时代讯号，我们拟从社会和文化两个视角来对“改革、开放”的中国加以分析、研究。

1. 社会现象

“改革、开放”政策引发了中国社会的工业化、城市化和市场经济化的革命[①]，让中国在五个方面居世界之最：“世界上最大规模的经济结构调整；世界上最大规模的‘下岗洪流’和‘失业洪流’；世界上最显著的城乡差距和地区差距；世界上最严重的腐败及其最大的经济损失；世界上最大范围的生态环境破坏”[②]。参与、推动这场社会巨变的是农民工群体，而直接享受其经济成果的是“80后”群体。下面，我们就聚焦在这两个社会群体上，从中看到社会巨变对人的思想和行为产生的影响。

1.1 农民工

“农民工”这一概念是在上世纪90年代出现的，它既是职业的表达也是身份的体现。作为主体的农民工处在职业和身份的尴尬局面中，他们是“两栖”性的[③]：身份上是农民，而职业却是产业工人。

1978年以来农村实行的家庭联产承包责任制极大地释放了农村的生产力，激发了农民的生产热情，提高了劳动效率，带来了农村劳动力的剩余现象；并且在1986年国家开始允许农民自理口粮进程务工。由于以上的两个原因，“农民工”出现了。截止2003年底，农民工已经达到了11390万人，占农民劳动力总数的23.3%。他们在城镇从事的职业有：建筑、纺织、采掘和服务行业，已经成了推进中国城市化和工业化建设的不可或缺的人力资源。2004年，政府颁布了《中共中央国务院关于促进农民增加收

①参阅：康拉德·赛茨，2008,7-9.

②引用：王绍光，2008,4.

③参阅：宋静，2008,58.

入若干政策的意见》，在此文件中明确指出：进程就业的农民工已经成为产业工人的重要组成部分。也就是说，政府认可了农民工从农民到工人的职业转变。[①]可是，在另一方面，和城市的居民相比，农民工不光收入低[②]而且享受不到城市市民的在就业、住房、医疗、教育等方面的福利待遇，原因在于他们没有获得市民的身份，他们农民的身份没变。由于中国还在推行的严格的城乡分治户籍制度，人的身份是一出生就被决定的。计划经济时期形成的城乡分割的户籍管理制度，认为地把城乡人口分成彼此隔绝、极不平等，且很难逾越的两个社会阶层，让农民工永远处于社会的下层。[③]

以写“乡下人进城”故事为题材的农民作家孙惠芬[④]，2008年在接受《文汇报》记者采访时说道：“我写农民工，是因为我的乡下人身份。这个身份使我对乡村流浪者的心灵格外的敏感。之所以称农民工为乡村流浪者，是因为我把农民工进城看作为一种精神上的突围，……说到底，城市在乡下人那里，不过是一个理想、梦想、充满诱惑的陷阱”。农民工进城是一种精神上的突围，这种精神上的突围也体现在他们身上发生的“本体性价值”变迁[⑤]。“本体性价值”是关于人的生活的根本意义问题，是人安身立命的基础。在传统的中国，社会是建基在小农经济基础之上，由血缘关系维系在一起的宗族社会。在这样一个宗族社会中“孝”是文化的核心价值理念。“孝”包括：敬养父母、侍亲、善保己身和继承父母之正业善道。“孝文化”落实到普通老百姓的生活中，就意味着传宗接代和养老送终。到上世纪90年代，由于农村家庭联产承包责任制的推行，释放出了大量的“面朝大地背朝天”的农村青壮年劳动力进城打工，也就是所谓的农民工。

①参阅：同上，56-57.

②按照世界银行的观点，城乡收入比率一般要低于1.5:1，表明这个国家的城乡差距是可以接受的。2002 年中国城乡居民人均收入的比率为3.11:1，达到了两极分化的国际警戒线。（参阅：同上，57）③引用：《论教会在现在世界牧职宪章》，44号。

③参阅：同上，58。

④她的以农民工为题材的作品有：《歇马山庄》、《上塘书》和《吉宽的马车》等。

⑤参阅：管爱华，2009，53-55。

农民工的出现对政治意义上的“三农”（农村、农业、农民）带来极大的挑战：“农村”出现“空巢”现象，只有儿童和老人“留守”乡村；“农业”不再是家庭经济的主要来源，而是打工赚的钱。这样，老人的家庭地位就下降了；由“农民”转化成的农民工接受了城市中的新的生活方式和文化理念，注重个人的利益和感受。这一些的变化摇撼了以“孝”为根基的传统宗族社会。“到上世纪末，乡村孝文化严重失落，伦理生活失序，以‘养老送终’为现实依据的‘传宗接代’的传统本体性价值受到了严重的冲击”。[①]在农民工中形成了“生命意义的缺失”。

作为产业工人一部分的农民工开始反思生命的意义问题，并且城市中现代工业化的生产模式和都市的生活方式为新价值观的形成奠定了物质基础，提供了价值资源。现代化的生产模式体现在三个方面：程序就是规范；纪律就是制度；在程序和纪律面前，人人平等；并且，都市化的生活方式——人与人之间的交往，不再建立在传统的血缘辈分等级关系之上，而是建立在相互的沟通、理解和尊重的情感基础之上的。[②]工业化的生产模式和城市的生活方式让农民工有了主体意识，开始把“我的幸福”当成人生的终极价值追求。

在农民工身上发生的这种“本体性价值”的转变类似一把双刃剑，有着内在的悖论：一方面，由于中国的以“孝”为核心的传统文化侧重共性而忽视个性，把人的主体意识视为私欲的来源而以社会道德来加以排斥、造成人主体性的缺失，使人成为一个躯壳。由此观之，“本体性价值”的转变是必须的；可是，另外一方面，凸显的个体自我意识和过度的工具理性，使人成了孤立的原子式个体，坠入无穷的孤独和冷漠中，又重新丧失了生活的意义感和幸福感。[③]

1.2“80后”

“80后”是指诞生在中国“改革、开放”的伊始，以自己的

①引用：同上，54。

②参阅：同上，54。

③参阅：同上，55。

亲身生活见证了中国30多年“改革、开放”历程的特定社会群体，这一社会群体构成了当代中国的一道文化景观[①]。这一文化景观的显著特点是消费而非工作，是享受而非付出，是个性张扬而非传统、保守。

“80后”是家庭消费的重心，决定了家中的衣食住行，家中有吃什么，房屋怎样装潢，甚至看什么电视，都有独生子女说了算。“青春、都市、网络成为‘80后’消费文化的三大标杆，集中地体现了一种世俗浪漫主义的消费精神”。[②]首先，“80后”的消费是一种青春上的自我表现。在对待消费品上，他们的评判标准是：“消费物品不一定是高档次的，但一定要有个性化；产品的质量不如产品的款式重要，产品的内涵不如产品的新奇位高”[③]。在对待穿著上，穿著不是为了取暖而是为了体现“身体的美”。“衣不蔽体”成为“80后”身体消费的时尚[④]，“青春身体的气息和元素肆无忌惮发散出来，……身体的轮廓和线条显明地张扬出来，一如他们的个性”[⑤]。在对待生活上，他们认为生命在于体验，在体验中感受快乐。幸福、快乐不是人追求的目标，而是体验本身，它是经历的过程。[⑥]其次，“80后”的消费是都市性的，因为都市是“80后”就业的首选和消费生活的泉源。繁华的都市生活可以填补“80后”那夸张而又空虚的自我空间。“充满快乐、欲望和神奇情调的消费景观足以能够满足和抚平作为青年人‘80后’骚动不安的心”。[⑦]最后，“80后”的消费是网络化

①参阅：郭景萍，2008，7。

②引用：同上，7。

③引用：同上，8。

④时尚本应是一个时代的标记：是发展变革的还是停滞倒退；是人性得到张扬的还是人性被压抑的。时尚是由人内向外引发的，是人的创造性、审美性和整体素养的体现。可是，在中国当下出现的时尚“不再是人性向上的标志，而成为过分追求物欲、肉欲的手段。它扩而大之，会渗人生活的方方面面，使物欲、肉欲的贪婪恶性膨胀，而排斥了高尚的、优化人性的精神追求。譬如，现在很流行的一个‘时尚’就是‘露’的竞赛，……”。（引用：沈敏特，2011，第六版）

⑤引用：郭景萍，2008，8。

⑥参阅：同上，8。

⑦引用：同上，8。

的，因为物质消费的欲望是易于满足的，可是在精神上他们却感觉到苦闷烦恼，网络的媒体、影像、视屏就成了当代青年获取精神滋养的主要通道。

“80后”消费生活形态体现出的精神面貌，依照郭景萍的研究，可以归纳为三点：第一，人生的意义在于享受，并且主要是感官的满足，工作、赚钱都是手段；第二，文化消费是自我情感宣泄的方式，带有一种象牙塔式的自我欣赏、自我陶醉的情调；第三，由于网络、新媒体成了文化消费的新内容和手段，“80后”的文化消费就难免具有快餐和浅薄的特点。[①]针对这一精神面貌，我认为“80后”的当代青年处在感性和理性，当下和未来以及自由和事实的巨大张力中，他们无法在个性、自由、感性幸福和团体、责任和精神的价值诉求之间取得平衡。

2. 文化现象

中国“改革、开放”引发的社会巨变在知识分子的心中激起了巨澜，因为他们作为社会的良心对社会的变革更敏感。自1978年至今的30多年的历史发展，学者一般把由“改革、开放”和市场经济所带来的社会变迁在知识分子的思想结构上引起的转型分为三期：第一期是从20世纪70年代末到80年代中期，党的十一届三中全会确立了“解放思想和实事求是”的思想路线，是思想——观点层面的转型期，知识界称之为“新启蒙运动”。在这一时期，以政治为中心和阶级斗争为纲的意识形态被消解和颠覆，新的意识形态话语被建立。当时掀起了所谓的“文化热”，文学、美学、历史学、哲学等人学科学成为显学。在文学领域上出现了伤痕文学、反思文学；在哲学上出现了主体性的讨论；而在历史领域出现了传统文化和现代化关系的讨论。[②]第二期开始于20世纪80年代中期到90年代后期。在这一时期，社会转型已经从思想观点的层面落实到实践操作的层面，经济浪潮已经席卷社会生活的各个层面。这是一个量化的时代，指标的时代，米袋子和

①参阅：同上，11-12。

②参阅：陶东风，2008,15。另外，请参阅：余三定，2009,72-78。

菜篮子的时代，人文知识文字被边缘化，自然科学家、技术人才拥有了话语权，成了社会的精英阶层。以前的意识形态导向的政治社会被市场导向的消费社会取而代之，实利、现实原则取代了原先的理想主义和英雄主义，人的生活方式是以欲望为杠杆，以金钱为动力，以理财为手段，结果就是精神、灵魂、意义等一切人文问题和人文价值的淡出。[①]第三期是从20世纪90年代后期至今。人文知识分子内部开始分化，一部分仍坚守知识分子的信念，对社会发展提出警醒和批判，作社会的良心和指南针，他们“公共派”，是1980年代开始的新启蒙运动的延续，他们的学术立场大致可以分为：新国学的、民族主义的、新左派的和自由主义的；一部分越来越脱离大众的一般生活，追逐学术上的专业化，成为学员知识分子，他们是“学院派”的；还有一部分面向市场为大众生产消费性符号，成了所谓的“媒体知识分子”，如“文化口红般的随笔散文（余秋雨）、心灵鸡汤式的人生哲理（于丹）和大话化的历史故事（易中天）”[②]，并从中获得不菲的经济利益。他们是“市场派”的。

社会巨变在知识分子群中所引发的这三次思想结构的转变，体现在知识分子的文学创作、艺术表达和哲学反思上。以下就从这三个方面来加以分析。

2.1 文学创作

“文学作品是见证人的生存状态的艺术存在，……人，既是身负道德使命的社会的人，同样也是有着自身的生、老、病、死以及爱恨情仇的肉身”。[③]在第一期，因着改革开放开始的思想解放运动，特别是西方文学理论的大量引进，文学从作为政治工具的藩篱中脱离出来，回归本位，去专注个体性的生存问题。“文学的决定性因素不再是外部的世界，而是在于其自身，在于所谓的‘文学性’”。[④]如果“改革、开放”以前的文学可以被定义为

①参阅：陶东风，2008,16-17。

②引用：同上，18。

③引用：张细香，2008,74。

④引用：汪政，2011，第12版。

“人民文学”[①]的话（为政治服务），那么这一时期的文学就是“人学文学”，“在‘人’的旗帜下，文学的发展过程为解读人性的发展过程，文学的历史就是人性的历史，人的感性、身体和欲望获得了表述自己的权力，阶级性、人民性等内容被视为人性的对立面并且从文学中被剥离出去”[②]。由于对人性认识上理论话语资源的匮乏，人性的述说常常处于漂浮不定的状态，人性逐渐被抽空为“性”，“人的身体、感性和欲望在文学创作中经历了逐渐的骚动、觉醒和宣泄的过程，与此同时，文学也逐渐丧失了应有的深度和厚度，丧失了批判性和反思性的力量”[③]，文学创作发现了属于自己的另外一种属性，那就是娱乐与消费的功能。文学创作踏入了第二期。

“80后”的作家是第二期文学创作的弄潮儿。通过自己的文学作品他们既获得了极大的社会效益又创造了销售量的奇迹。作家池莉的《有了快感你就喊》一书以其极具挑逗性的书名换取了40万册的销量。“‘80后’作家的杀手锏又在哪里呢？无外乎是玩时尚、玩心跳、摆酷儿，当然也少不了‘性调料’，这些元素对于宏大叙事是不屑一顾的，而对于后现代语境下成长的年轻一代，却极具有杀伤力的，足以让他们如痴如醉，迷失在‘梦里花落知多少’中”。[④]针对中国当今文学创作的媚俗性，德国波恩大学汉学系主任，著名的汉学家顾彬教授（Wolfgang Kubin，1945-）在“德国之声”的一篇专访中说：棉棉、卫慧这样的“美女作家”的作品不是文学而是垃圾。他的这一惊人之语在国内引发了热议。[⑤]当文学经历了从“人民性”到“人性”再到“性”的发展过程后，“当代文学逐渐缺少了一种激动人心的力量，在无

①有关这一点，也可以从中国1977 年恢复的高考作文题上窥见一斑。当年北京的作文题目是：“我在这战中的一年里”；天津的题目是：“宏伟的目标鼓舞着我”。作文命题都有着清楚的政治意图。（参阅：吴思，2007，“新闻点击”）②参阅：陶东风，2008,15。另外，请参阅：余三定，2009,72-78。

②引用：李龙，2008.42。

③引用：同上，42-43。

④引用：蒋信伟，2007，“笔会”版。

⑤参阅：刘若南，2008,33。

根的漂浮中过于追求所谓的审美和娱乐，反而使自己的精神陷入了危机，出现了疾病，在放逐了历史和现实之后也放逐了自己”[①]。

面对文学这种媚俗的低劣形态，有志之士大声疾呼，认为文学的复兴在于“放心”，“文学的‘心’必须真正地放到现实生活中去”[②]，这引发了文学创作的第三期，也就是“底层文学”和“现实主义文学”兴起的时期。在对当代文学“重返现实主义”的问题反思中，李有亮指出这种思想中重返现实的努力要面临三大挑战：第一，对人类生存境况的深刻洞察力；第二，艺术的想象力；第三，世俗的超越力。[③]尽管挑战很大，还是有作家在默默地耕耘着，张承志就是其中的一例。他一方面扎根于现实，同时又要有超越现实。他以民族苦难现实和千年民族传统文化积淀为依托，以宗教和信仰为载体，实现对现实和平庸的超越，达到人生意义的终极追问。他的文学作品弥补了中国小说在“超越性”上的先天不足。他的《骑手为什么歌唱母亲》、《黑骏马》、《北方的河》和《心灵史》中的主人公都以死亡体现英雄主义精神，完成对现实生活的超越，达致生命的终极意义。“张承志一直在中国深厚的历史文化中与恶劣的生存环境中找寻一种精神的皈依，找寻有信仰的中国人……”。[④]另外，在对因底层意识觉醒而形成的底层文学现象的研究中，李龙指出：“底层文学不仅是文学对自我的救赎，它更是一种救赎的文学，是在时代和历史的空白处对那些被压抑、被边缘化，甚至被遗弃的底层群体精神的救赎，同时也是对社会现代性的一种救赎和反思”。[⑤]“现实主义文学”和“底层文学”都是对人生严肃和深沉的探索。

2.2 艺术表达

自“改革、开放”以来，中国的艺术发展也大致经历了三个

①引用：李龙，2008,43。

②引用：蒋信伟，2007，“笔会”版。

③李有亮，2008,38–42。

④王天兵，2008,74。

时期。首先是上世纪的70年代末到80年代中期。在这时期，刚刚脱离政治桎梏的艺术家们，开始回到艺术创作的本位上，把艺术看作是主体性自我的艺术再现。1979年9月27号，在北京举办的“艺术之星展”（The Star Art Exhibition）上，雕刻艺术家把他们的作品挂在中国国家艺术馆东面围墙的栏杆上。其中，王克平的雕塑“沉默”引起了轰动。一个眼睛和嘴都被蒙上的头像了表达了当时人对政治自由的诉求。由于“艺术之星展”引发的极大社会效应，展出三天后就遭取缔。[①]

在这时期的另外一幅代表作是罗中立的“父亲”。1980年，画家采用美国的自然色和摄影现实艺术的表达形式，刻画了一位普通的、贫穷的农民形象。他的“父亲”是对文革中对农民光辉、幸福形象的直接反动。[②]为能解放思想，这一批年轻的画家具有反叛的精神和先知性的敏锐。艺术之星的画展，让艺术家意识到个人性在艺术创造中的价值。

1985年4月下旬,在中国美术馆举办的“前进中的中国青年美术作品展览”上,由中央美术学院的学生张群、孟禄丁创作的大型油画《在新时代——亚当夏娃的启示》引起了中国的“85新潮”，也是当代中国艺术创作的第二期的开始。《在新时代——亚当、夏娃的启示》是特定历史文化下的艺术经典,是80年代具有艺术使命感的一代艺术家的代表之作,它表达的是年轻一代人挣脱传统的桎梏,获得思想解放的渴望,似乎也是在预示着一个崭新的时代的到来。它是里程碑,也是分水岭,是一个新时代的开篇,也是另一旧时期的结语。秦晓磊在新浪网上撰写“重读《在新时代 亚当夏娃的启示》”一文，认为孟、张二人在创造过程中用了超现实主义[③]的艺术手法，去挖掘新的、未被探讨过的心灵世界，以扩大和开辟艺

①参阅：Zhang Xueying, 2008, 14.

②参阅：同上, 13。

③有关西方艺术思想从18 世纪的法国大革命的“理想主义（Idealism），到19 世纪的“现实主义”（Realism），20 世纪的“表现主义”（Impressionism）和当代的“后期印象派”（Post-impressionists）、“野兽派”（Fauvists）、“立体派”（Cubists）、“达达派”（Dadaists）等的发展历史，请参阅：张世英，2009,46-53。

术表现领域。对此，这两位艺术家也有同感："我们发现以往对艺术源泉仅仅确定为一个视觉表象的现实，我们称为'客观'现实。殊不知，大脑的思维也是一种现实，是一种隐性的现实，也有其自身的确定性。艺术家不仅可以以'唯实'的观察，也可以用'唯心'的灵性去感应我们生存其中的世界"。[①]百度网"85美术新潮"条目对此运动的评论是："'85美术新潮'对主体性的建构和重塑过程是以西方各种抽象的人文主义和自由主义为基础，具有过分理想主义和道德主义的色彩，缺乏与本土历史和实践的深刻联系，无法真正面对和应答诸如艺术与资本、中国本土艺术与西方中心主义的艺术霸权这类更为复杂情境中的问题，这一弱点在90年代中国文化全球化转型过程中体现得尤为明显，……"。[②]

1989年以后，中国知识分子想通过现代化、文化来解决中国问题的梦想破碎，他们开始冷静地思考中国的现实问题，把注意力集中到人的日常生活中去了，艺术创作的第三期开始了。在当时的时代，旧的价值理念被抛弃了而新的还没有建立起来，整个社会处在一种精神的空缺状态。[③]这代艺术家抛弃了此前艺术家的理想主义与英雄色彩，转换成平视的角度，放回到自身周围的平庸的现实中，用泼皮的方式去描绘自己及自己周围熟视、无聊、偶然乃至荒唐的生活片断。抛弃80年代中期对西方各种现代语言模式的模仿，而重新从写实主义中寻找新的可能性。艺术家方力钧的"小人"雕塑系列，特别是他的"泳者"系列，给人一种温暖，一种正视自己、面对生活的力量。[④]

中国当代艺术表达的30多年的历史经历了从人的觉醒到对人精神世界无限自由的认识和渴望；最后，当理想被现实击碎后，人的自由显出它在现实前的脆弱和无能，而又重归现实生活的

①引用：http://collection.sina.com.cn/ddys/20110822/141736149.shtml

②引用：http://baike.baidu.com/view/3022953.htm

③参阅：Zhang Xueying, 2008，19。

④参阅：黄艳华，2008,156。

过程。

2.3 哲学反思

哲学思想是一个“时代精神”（Zeitgeist）的最高表达。“改革、开放”以来，中国的时代精神是反思精神、科学精神、实践精神和开放精神[①]。这些精神的特质也体现在哲学反思中。按照丁耘[②]的观点，回顾中国“改革、开放”以来30年的哲学发展历程，哲学发展经历从“人”到“主体性的人”和最后的“吃饭的人”。

在第一期，为能绕开僵化的、官方的历史唯物主义思想，哲学家李泽厚另避蹊径，他从康德哲学着手，一方面承接了18世纪的西方启蒙传统；另外一方面也绕开了黑格尔-马克思一系的正统意识形态，直奔中国社会的现代性问题，把人的概念向前推进。他当时关注的主要是三个问题：现代化建设、中国传统文化以及人本身的生存意义。一直到上世纪的90年代末，思想领域都被这三个问题所宰制。参与社会学的学科重建工作的学者甘阳，面对1985年以来的在学术界兴起的“文化讨论”，他于1985年秋在《读书》撰写了“说传统”一文，又于1986年2月在《青年论坛》撰写了“中西之争还是古今之争”一文。他认为，当传统的中国文化走向现代文化时，面临的不是“古今”或“中外”的文化之争，而是“文化的现代化”[③]，而文化现代化的主干和核心就是人的“科学理性精神”[④]的培养。1985年，在翻译的20世纪著名哲学家恩斯特·卡西尔的《人论》一书的序中，甘阳总结了卡西尔的人观说：“人的生活世界之根本特征就在于，他总是生活在‘理想’的世界，总是向着‘可能性’行进，而不像动物那样只能被动地接受直接给予的‘事实’，从而永远不能超越‘现实性’的规定。……人并没有什么与生俱来的抽象本质，也没有什么一成不变的永恒人性；人的本质是永远处在制作之中的，它只存在于人不断创造文化的辛勤劳作之中。……文化无非是人的外化，对

①参阅：郭建宁，2010,35。

②参阅：丁耘，2008,17-28。

③参阅：甘阳，15-16.

④参阅：同上，39 页，脚注1。

⑤引用：甘阳，1985，4-8。

象化，无非是符号活动的现实化和具体化；……”。[3]

进入90年代，李泽厚所关注的“社会、文化和个体生命”的问题域逐渐失衡、解体并分化为“学科之争”。在“现代社会科学”的咄咄逼人的攻势下，人文科学或依附于海外汉学或新儒学或在基督教思想中独辟蹊径。这时，哲学反思开始了第二期。当《存在与时间》[1]中文版出版后，人文科学找到了“救命稻草”，因为海德格尔的思想就是主观意识上的非理性主义和客观精神上的理性主义之间争斗的集中体现，就是现代社会科学和人文科学的战争。在出版后的21年中，“海学”影响了包括哲学学科在内的诸多学科，影响了文艺理论、艺术评论甚至诗歌创作。“伟大的改革瓦解了几乎所有的就共同体，消除了那种陈腐的归属感，把人驱逐到无所不包的市场丛林与科层体制之中。如何安身立命的茫然之感也许很难成为一个专门的社会科学课题，但此刻却是折磨每个敏感心灵的首要问题。海德格尔的存在意义之问正是这些心灵当时所能找到的最深刻依靠”。[2]海德格尔以一种现象学的彻底性把主体定义为“此在”（Da-Sein），而“此在”的本真存在方式就是遗世独立中向着自身而在并借此接近存在本身。在“此在”对存在的追问中，整个世界被忘却了，人成了一个直面断绝了一切外缘的、孤立无据的自身。[3]可是一个脱离了世界的“此在”当和社会的“实体”相遇时，显得是那样的软弱和无能。单纯的“主体性哲学”已经无法回应时代的召唤了，人的目光开始投向“在世界中的”非本真的存在，去关注人的日常生活。借此就开始了哲学反思的第三期。

《读书》2009年9月号和2010年1月号登载了李泽厚和刘再复的对话录，谈话的重点就是21世纪的哲学问题。刘再复问：“阳

---

①《存在与时间》是海德格尔于1926年写成的，翌年出版。熊伟先生在上世纪的60年代曾翻译出本书的一些重要章节。后来，经过甘阳、赵越胜和三联出版社的共同努力，在熊伟、贺麟、王玖兴、王太庆、杨一之、周辅成老先生的支持下，译本1987年由三联书店出版。

②引用：丁耘，2008，19。

③参阅：同上，22。

光之下，这个茫茫世界，这个世界中的万物万有，什么才是根本，什么才是最后的实在，这是哲学的大问题，是你的大哉问。你的回答已经很清楚，这个根本不是语言，而是生活，是历史，是心理。人是生理存在，更是心理存在；人是精神存在，更是历史存在。”[①]李泽厚答：“是的，存在之家不是语言，而是历史和心理。人的生活是历史性的，历史一面是暂时性，一面是积累性。……心理也是如此，为历史所决定”。[②]刘再复对李泽厚的《历史本体论》总结说：“你把生活历史视为存在之家，所以才不断讲‘吃饭哲学’。吃饭、衣食住行就是生活，也意味着生产，意味着人类整体的实践活动，意味着人类的生存、延续，意味着历史的根本。吃饭，正是历史本体论的核心内容之一”。[③]在总结20世纪的哲学发展时，李泽厚认为20世纪的哲学先是否定上帝，接着是否定人自身，不仅上帝死了，人的主体性也死了，20世纪的哲学是否定性哲学。[④]21世纪哲学要转向的话，转向何方？李泽厚答：“福柯、德里达等人已玩到了尽头，不能老这样下去。人活着，这是各种事实中最重要最根本的第一事实，而人首先是靠面包而不是靠语言活着”。[⑤]

3. 当代中国的时代讯号

中国30多年的“改革、开放”在社会和文化层面都引起了激荡。对中国当代社会的历史脉搏加以仔细聆听，从中扑捉到时代的讯号，这是我们这篇论文的目的。对以上所描述的社会现象和文化现象，我们可以用三个关键词勾勒这一历史的巨变：“人的解放”（Emancipation），“自我的觉醒”（Self-consciousness）和“存在的事实”（Existential Reality）。

1979年，雕刻艺术家王克平在“艺术之星展”中的“沉默”

①引用：李泽厚、刘再复，2009，25。

②引用：同上，25。

③引用：同上，26。

④参阅：李泽厚、刘再复，2010，61。

⑤引用：同上，62。

有着先知性的意义，在当时依旧料峭的政治寒风中，它成了一个政治符号，打破了死沉的社会生活，呼出了人渴望脱离政治桎梏获求解放的心声。党的十一届三中全会确立的“解放思想和实事求是”的思想路线为大众的这种获取解放的心声以政治上的认可和祝福。自此以后，轰轰烈烈的“人的解放”运动就在华夏大地展开了。在社会层面，农村实行的家庭联产承包责任制极大地激发了农民的生产热情，把为数庞大的中青年农民从“面朝大地背朝天”的农业生产中释放出来，让他们涌入城市寻获新的幸福。在文化层面，文学、艺术、哲学开始摆脱被沦为政治工具的命运，而获取学科的独立性：文学开始从“人民文学”转向“人的文学”，艺术从“政治理念”的感性表达转向“人”的感性表达；哲学开始从“阶级斗争为刚”的阶级、利益分析转向“以人为本”的分析。人慢慢挣脱了政治、经济的限制，获取了自由，成了一个不需要政治光环的、实实在在的人。对这样一个实实在在的人，在艺术上就是罗中立的“父亲”；在哲学上，就是甘阳对哲学家恩斯特·卡西尔的《人论》的总结性表达：“人的生活世界之根本特征就在于，他总是生活在‘理想’的世界，总是向着‘可能性’行进”。

当人挣脱了政治、经济上的桎梏获得了解放以后，人的主体性、人的自我意识就开始觉醒了。在由农民而成为“农民工”的身上体现出的是“本体性价值”的变迁：传统的“传宗接代、养老送终”的、以团体为中心的价值观被正在崛起的“个人主义”价值观所抵制或取代，主体性的幸福成了人价值取向的坐标。“80后”更是这价值观转向的活生生的例子，他们的生活哲学就是：是消费而非工作，是享受而非付出，是个性张扬而非传统、保守。整个世界是以我为中心的，“因为我要，所以我存在”；索要的“我”通过“露”的“时尚”得以充分的展现。在文化符号上，主体性“我”的觉醒也有着清楚地表达：文学从上世纪80年代的以人为中心的“伤痕文学”、“反思文学”转化为“性的文学”，“美女作家”喧嚣尘上，文学就是人的性快感的宣泄工具；在艺术上，张群、孟禄丁创作的大型油画《在新时代——亚

当夏娃的启示》抓住人眼球的首先是那充满性感的、流水线型的健美的躯体，在这美的身体内包容着个体欲望的骚动和人精神上无所羁绊的、无拘无束的自由。新人类的始祖亚当和夏娃俯瞰整个世界，如同当年的凯撒大帝一样，庄严宣布：我来了，我看见了，我战胜了（Veni, Vidi, Vici）；在哲学上，由康德的知识论转变：变自然认识态度（科学的认识观）为先验的认识态度（主体先天的认识结构：感性的时空概念和知性的范畴构成认识的“对象”），导向的哥白尼式的革命就是从“形而上学”到“行而上学”的转折[①]，是实践理性对科学实证理性的“扬弃”（Aufhebung）。海德格尔深化了康德所取得的哥白尼式革命的成果，把康德哲学中结合感性和知性认识能力在一起的一种更深刻的认识能力——“先验想象力”：它与直观有关，是一种产生性的、原本的想象，原本的综合[②]，扩充为“实际生活经验”（faktische Lebenserfahrung），它是“无区别”或“不计较的”（Indifferenz），是在反思、对象化之前；是“自足的”（Selbstgenuegsamkeit）和具有“深意的”（Bedeutsamkeit）。[③]自20世纪30年代，为了摆脱以“唯我论”为指归的现代主义哲学，海德格尔开始了从“存在论”向“语言论”的思想转向，他把语言看成为存在之家，人居住在语言之家中。思者和诗者就是这个家的看护人。海德格尔的语言论解构了“主体我”的神话而开启了“后现代主义”（Post-Modernism）[④]。“后现代主义”就是一个“解构”意义的时代。

在对生活意义的质询中，人又重新面对了“存在的事实”。在文学创作上，“底层文学”开始崛起，文学开始重视人的现实生活，回归到自己所属的生命土壤中。在艺术上，人的日常生活成了艺术创造的主题，艺术家方力钧的“小人”雕塑系列就是一个最好的见证。在哲学反思上，哲学家李泽厚就大胆预告说：21

①参阅：邓安庆，2009，86-93。

②参阅：张祥龙，2010,15。

③参阅：同上，221-224.

④参阅：孙周兴，2009,98-99。

世纪的哲学是“后现代主义”哲学完结的时代，是“吃饭哲学”取代“语言哲学”的时代。当主体性的自由得到无限的张扬后，残酷的“存在事实”又让人重新认识到自己自由的限度，特别在痛苦、罪恶和死亡面前人的自由所表现出的无能。

中国30多年的“改革、开放”见证了人从“自我解放”到“自我觉醒”和最后又回归“存在事实”的思想脉搏的跳动。作为历史主体的“人”成了当代中国社会的时代讯号。当代心理学家，北京大学心理学教授朱滢认为：中国文化是从社会关系的角度来界定人的，把人看成群体的一份子，群体中的一个角色，而不是独立的个体，因此中国文化中的人观是属于“互依型的自我”（Interdependent Self）[①]；于此相反，西方的文化认为，只有当一个人能够完全独立时，他才获得了一个真正的、本真的自我。和本真的自我相比，人的社会关系只是附属性的和外在的，因此西方文化中的人观是“独立型的自我”（Independent Self）[②]。我认为，中国社会30多年的变革已经把中国传统文化中“互依型的自我”转化成了现代文化的“独立型的自我”。[③]

作为“独立型的自我”理性、个体性和自由是其基本构成因素。[④]下面，我们就从理性、个体性和自由三个方面对作为时代讯

①参阅：朱滢，2007,19。

②参阅：张祥龙，2010,15。

③2008 年5 月22 日，在黑龙江大学《求是学刊》编辑部举办了一次在杜维明和衣俊卿教授之间的一次以“儒家精神资源与现代性的相关性”为题的学术对话。在对话中，杜维明教授主张“现代性中的多元化”，指出在西方自启蒙运动开始的现代化的过程已经进入了一个危机，在启蒙的核心价值（自由、理性、人权和其他核心价值（公正、同情、责任）之间失去了平衡，在自由、平等、效率、团结这四种价值中没有了自然和天道（神性维度）的位置，完全是人类中心主义的。鉴于此，中国儒家的思想就成了现代性自我创新的一个外来精神资源，在此基础上可以发展出不同于西方形态的、儒家化的现代化形态。衣俊卿教授对此提出质疑，而主张“多元的现代性”，认为在西方开始的现代化过程有着自身的修复机能，无需凭借其他外来的精神资源；并且认为，在中国开始的现代性带来的中国人“个体性”的形成是现代性的重要硕果之一。这一过程还在继续中。只有当人的个体性得到了充分的发展后，才能考虑用儒家来修补现代性的缺陷。（参阅：杜维明、衣俊卿，2009,5-18）

④参阅：张世英，2008,14。

号的“人”做一神学上的反省。

三. 神学反省

马丁·路德的改教运动开启了西方近代的历史，而西方近代的历史就是人通过“启蒙”（Aufklaerung, Enlightenment）获得自身“解放”（Emancipation）、自由的历史。1784年康德对“启蒙”下定义说：“启蒙就是人脱离咎由自取的童稚状态（Unmuendigkeit）。童稚状态就是没有他人引导便无能于运用自己的理智。…… Sapere Aude!要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙的口号”[①]。在中国，启蒙运动开始于19世纪的中叶，特别是五四运动时期是中国启蒙意识觉醒的表征。由于当时面临的民族危机，五四时期的启蒙是以民族启蒙为主，个人启蒙远未得到真正的落实。而真正的个人启蒙肇始于上世纪的80年代。[②]个人启蒙的核心就是人的自由问题。人的自由一方面体现在人对个体欲望、世俗幸福、个人权利、人格尊严的追求上；另外一方面，人的自由也体现在人的理性运用，只有当人能充分运用自己的理性而获得内在的自主与独立时，人才达到了真正的自由的境界。[③]下面，我们先从理性的角度来看人的自由。

1. 理性

启蒙运动的口号就是：要有勇气运用你自己的理性！当人开始运用理性时，周遭的世界就变成了人去认识、开发和利用的客观对象。运用理性的主体和外在的客观对象形成了对立，外在的客观对象失去了自身的价值，它的意义来自于人的给予，它只是人获得自我实现的工具和媒介。不光自然界屈服在人理性的认识能力之下，就是他人也成了理性认识、利用的对象，甚至天主也成了人理性的俘虏。“从亚里斯多德经士林哲学到莱布尼兹，哲学家的天主是一位合乎理性的天主，一位可以被理解的天主。这位天主不能混淆人意识的自主。经过各种探险，理性又回归了自己，就如同经历了多次外出旅行而又回到自己出生之岛的奥德

①转引：孙周兴，2009，118。

②参阅：张细香，2008,75-76。

③参阅：张光芒、童婶，2009,11-13。

赛”。[①]。法国哲学家莱维纳斯（Emmanuel Le’vinas，1906-1995）[②]称人的理性认识活动是理智本身的回归，是人“精神自我”（Geist-Egoismus）的独白。

那占有性的、以自我为中心的实用理性即引发了自然界的危机也引发了伦理危机。在自然界，由于实用理性只把自然看成为人开发和利用的资源所在，失去了对大地母亲的敬畏，造成了极大的环境恶化和生态失衡。1995年，Richard Leakey和Roger Lewin共同撰写《第六次灭绝》一书，指出：六百五十万年前，由于星球撞击了地球，发生了第五次物种灭绝——恐龙的消失；而今天，由于人的自私，第六次的物种灭绝就要发生了。[③]在社会生活中，由于实用理性只把别人看成自我实现的工具，而造成了伦理的失丧，人的生命尊严被践踏，“黑心文化越来越猖獗，诸如黑心粽子、黑心药、黑心棉，黑心奶粉、假人造蛋白等”[④]。

上世纪初，马克斯·韦伯（Max Weber, 1864-1920）已经预言了实用理性给人类社会带来的最终结局，他指出：如果完全丧失了价值理想，把一切关系变成专注手段的功能效率关系的工具理性化，物化，其前景将把人类陷入理性化所设置的“铁的牢笼”，把人类变成“没有精神的专家和不懂感情的享乐者”。[⑤]为能逃离那占有性的、封闭于自己内的理性所设置的“铁的牢笼”，哲学家莱维纳斯用“他者”（the other）来抵挡理性的霸权，给理性划界，让理性在面对“他者”时从“自恋”中走出来。“‘面对他者’意味着对我与世界的占有性关系提出疑问，意味着裂解自我的‘同一性’，意味着我必须对‘他者’作出回应，从而肩负‘责任’，由此‘他者’奠定了我作为主体的伦理本质”。[⑥]也就是说，人的理性应该向“其他自由”开放。

---

①转引：Juergen Werbick, 2000，305-306。

②有关作者的《面对他者》一书，请参阅：孙向晨，2008。

③参阅：Albert Nolan, 2008, 19.

④引用：胡晓明，2007。

⑤参阅：苏国勋，2006,331。

⑥引用：孙向晨，2008，11。

2. 个体性

和人的自由紧密相关的是“我的意识”（Ich-Bewusstsein）和人的“个体性”（Selbstsein）。可是，很多时候我们把“个体性”同“个人主义”（Individualism）混淆起来，把人的个体性理解成：一个自作的、自足的、自主的、独立的个体。“独立”（independent）成了人追求的人生目的。为能保证自己的独立性，人全心投入事业、工作中，“忙”（busyness）成了人的口头禅。一个独立人格的理想就是脱离其他人，脱离进化的世界。自由和幸福等同于人的独立和自足。这种独立的人格就是弗洛伊德、荣格等精神分析学家所认为的“自我”（ego），它有四大特点：1）占有性的（possessive）；2）竞争性的（competitive）；3）以自我为中心的（self-centered）；4）“自恋性”的（self-loved）。[①]从1979到1984年，以Robert Bellah为首的社会学家做了一次以“个人主义的社会影响”为课题的深入社会调研，调研结果让人震惊，“个人主义”在美国社会的泛滥造成了人的孤独、隔离、爱的无能、不幸福和无法维系正常的人际关系。[②]

可是，人的个体性不同于“自我”，而是指人的“真我”（true self）。“真我”一方面意识到自己的“独特性”（uniqueness）：在这个世界上我是独特的，和别人不同的。因为我是独一无二的，所以我不需要和别人“比较”（compare）、“竞争”（compete）[③]；另外一方面，“真我”也意识到自己和世界以及他人的“一体性”（oneness）：我不是生活在世界之上，俯瞰和征服整个的宇宙，而是出在进化中的宇宙中，是宇宙的一部分；我不是和他人隔离，而是和他们紧密结合在一起的，如同哲学家费希特所说的：只有在人群中，人才是人。

在对个体性的追求上，人是和别人联结在一起的并走向别人。既然作为自由人的理性是向“其他自由”开放的，并且人的个体性是和他人有缘的，那么，什么是人的自由？

①参阅：Albert Nolan. 2008, 23.

②参阅：同上，16。

③参阅：同上，153-155。

3. 自由

自由不只是人的特征更是人之为人的根本，只是由于拥有了自由人才能成为人。人的“形式自由”（die formelle Frieiheit），让外在的行动成为我的行动，让我的行为成为伦理行为，使人意识到责任和实践上的“应该”（should）。人的形式自由是同人不可分割的、人的本源性的意识能力，通过这种意识能力人可以同任何给予的事实、必然的制度甚至人存在的事实本身保持距离，对它们进行反省，加以肯定或否定，从而超越它们。可以说，人的形式自由是无限的、无条件的（unbedingt）。[①]由于人形式自由的无条件性，世界上的任何事物都无法满全人的自由。法国存在主义哲学大师萨特在其名著《存在与虚无》中对人的形式自由是这样描述的：“人的事实就是人的自我规划，把‘为己’的（fuer sich）转化为‘在己’的（an sich），把整个世界规划为在己的。……人的事实是一份激情，一份在自我规划中通过消除自己而建立存在本身的激情，……一份‘无用的激情’（nutzlose Leidenschaft）”[②]。

既然人的自由是无限的、无条件的，那么在什么境况下人的自由可以获得实现？从形式上或，当人在自己存在的境遇中打开自己、无条件地（unbedingt）肯定另外一个自由时，人的自由就获得了实现。可是在“实存”（existenziell）层面，人只能通过具体的事物、行动来表达对其他自由的完全接纳和肯定：不仅尊重他人自主的空间，同时也提供给他实现自我的各种可能性。这些具体的事物或行动是“象征性”（symbolisch）地表达出人无限的形式自由。[③]。

当人象征性地表达出自己对其他自由的无限肯定和接纳时，在此自由的行动中已经先验地隐含着一份“绝对自由”（die absolute Freiheit）[④]；另外，也给予了其他自由一份未来，一份超

①参阅：Thomas Proepper, 1998, 182-184.

②转引：同上，185-186。

③参阅：同上，186-189。

④参阅：同上，190-191。

越死亡的未来；这未来不只是祝愿更是许诺，不只是意向的更是被期盼着的。[①]

人生活在自由的悖论中：一方面，人的形式自由是无限的、无条件的，超越一切的，在世界上没有任何的客观的事物可以满全人的自由。只有当人和另外的自由相遇，并无条件地肯定、接纳另外的自由时，人的自由才获得了实现；可是，另外一方面，当人在实存的、物质的层面来实现自己的自由时，只能象征性地、以残缺不全的方式来表达对其他自由的无条件的肯定。在此实现的过程中，先验地指向了绝对自由并给予了他人一份自己无法兑现而只能期盼的未来。

人自由的悖论造成人两种不同的反应：一是，怀有“信仰”向那绝对的自由开放，聆听来自那绝对自由的呼声，信赖他带来人自由的最后实现；一是，“无望”地封闭在自己内，绝望地实现那无法实现的。人的自由需要救赎吗？有谁能把人从自由的悖论中救渡出来？

4. 人的“被救赎的自由”（die befreite Freiheit）

中国现代化的过程就是“个人启蒙”的过程，从“互依型”到“独立型”人格的发展过程，“个体性”（Selbstsein）人格形成的过程。当人的个体性出现后，人面对的第一个问题就是：什么是我的幸福？从语义学的角度看，幸福有两层含义：第一，个人的欲望、意愿得以实现（beatitudo）；第二，别人无条件给予的（fortuna）。[②]第一个层面的幸福在我的掌控之下；第二层的幸福超出我的掌控，指向幸福的人类学幅度。人的真正幸福不在于个人欲望和意愿的满足，而在于别人无条件地肯定、接纳我；也就是说我的幸福完全依赖于其他的自由，是我和其他自由之间发生的爱的事件。

由于对他人的无信，人妄想依靠工具理性来获取别人的肯定：第一，通过“功成名就”来获取别人的肯定。为能获取成功，人就必须投身于工作、事业中。成功-被人的肯定-幸福构成了

①参阅：同上，191-193。

②参阅：Hermann J. Pottmeyer，1979，168。

一个“魔圈”（vicious cycle），人就在这魔圈中不停地传动：人的幸福不在于“拥有”（haven）而在于“有”（to have）。魔圈使人失去了自由，成了成功的奴隶，幸福又从何谈起？第二，通过控制、影响别人而获取别人对我的肯定。当这样做时，别人成了我实现自我的工具而失去了自由，一个失去自由的人又怎能无条件地肯定我呢？对人的无信也是对在人的自由行动中先验地彰显出的绝对自由的无信。

基督信仰带给人的“喜讯”（Gospel, Evangelium）就是：那“绝对的自由”——天主，通过耶稣、在耶稣内，走向了那被“功名”和“无信”所束缚的人，无条件地接纳和肯定了每一个人。那绝对的自由对人无条件的肯定和接纳的严肃性体现在耶稣十字架上的死亡，而天主让耶稣从死亡中的复活中证明了天主对人肯定和接纳的不可逆转性和永恒性，复活的耶稣是天主对人所说的永恒的“是”。天主对人所说的永恒的“是”把人从“不被爱”、“被爱的不够”或“爱的不够”的恐惧中释放出来，恢复人爱的能力，让人的爱成为圣事：既传递和展示天主爱又指向那绝对的爱本身——天主。

在中国上世纪80年代开始的“新启蒙”运动经历了从人的解放到自我的觉醒和最后回归存在事实的过程，这一过程就是人获取自由、利用自由和认识个人自由限度的过程。人慢慢地认识到自由的悖论：形式上的无限和实存上的有限；先验上彰显出的绝对和实现上表达的相对；对所爱的人给予的跨越死亡的希望和人在死亡面前的无望。面对自由的悖论，人是一份“无用的激情”呢？还是从中聆听到了来自绝对自由的呼声：天国临近了，你们悔改信从福音吧！（谷1:15）？在信从中和那先爱了我们并进入我们历史的天主相遇，在相遇的“当下”（Augenblick）[①]获得从

①这是丹麦哲学家祁克果使用的术语，它的意思是：当人和福音相遇的瞬间，个人的历史就成了“超”历史的，救恩的历史。

“自我肯定”和“无信”[①]的奴役中的释放，成为天主的爱在人间的“回响”（Echo）。

主要参考文献

1. Leo Scheffczyk, “Theologische und ekklesiologische Grundfragen de Offnung zur Welt seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil”, in: Guenter Baadte/Anton Rauscher (hrsg.), Glaube und Weltveranwortung, Graz: Styria, 1988, 11-35.

2. Lothar Roos, “Die Pastoralkonstitution ‘Gaudium et spes’ in der sozialethischen Diskussion, in: ebd., 1988, 35-61.

3. Wofgang Beinert, “Grundstroemmungen heutiger Theologie, in: Gisbert Kaufmann (hrsg.), Tendenzen der katholischen Theologie, Muenchen: Koesel, 1979, 9-24.

4. Hermann J. Pottmeyer, “Sinnfrage und Gottesfrage, in: ebd., 1979, 158-181.

5. Albert Nolan, Jesus Today. A Spirituality of radical freedom, New York: Maryknoll, 2008.

6. Juergen Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamental-

① “普世社会科学研究所”的研究员刘鹏在《领导者》2009年6月号刊登了“中国崛起的软肋：信仰”一文，他指出：“今天的中国之所以有各种令人发指、匪夷所思的乱象、之所以正气不张、各种丑恶现象从声不断，不是因为我们穷、没有钱，而是因为我们失去了信仰！”（引用：第3页）。他认为信仰和宗教不同，没有宗教归属的人，也会有信仰。今天中国社会出现的“信仰缺失”就是在个人的层面上个人精神支柱的缺乏，在国家的层面上就是凝聚民众共识的道德基础与精神支柱的缺乏（参阅：同上，9和11页）。他的观点是：既然在中国被作为宗教化了的官方意识形态——马克思主义，已经失去了中国社会精神支柱与核心价值的地位（参阅：同上，23页），那么作为执政党的中国共产党就应该寻找为其政权服务的新的意识形态，一种全社会、全民族都能接受的、植根于中华文化传统中的共同的信仰。他指出，这新的信仰就是“和谐如一”的理念（参阅：同上，24-25）。当“中国人有自己真实有效的、自愿选择的信仰与精神支柱，解决了信仰问题的中国就有可能真正‘崛起’，中国的‘大国’梦就有可能实现”（引用：同上，27页）。在此文中，作者没有进一步阐明：“和谐如一”的价值理念除了个人、社会（政治）的幅度外是否还有一个“超验”的幅度（the transcendental dimension）？

theologie, Freiburg: Herder, 2000.

7. Thomas Proepper, Erloesungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, Muenchen: Koesel, 1998.

8. Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 1985.

9. 康拉德·赛茨："中国能成功吗？"，在：《书摘》2008年5月，7-9。

10. 王绍光："最严重的警告——中国社会不稳定的状况调查与分析"，在：同上，2008年1月，4-7。

11. 宋静："从新制度主义观点看中国农民身份制度的变迁"，在：《前沿视野》，2008年4月，56-59。

12. 管爱华："新中国成立以来农民本体性价值的变迁"，在：《探索与争鸣》，2009年10月，53-55。

13. 郭景萍："'80后'消费文化特征：世俗浪漫主义"，在：《当代青年研究》，2008年3月，7-12。

14. 沈敏特："关于时尚与阅读的当代危机"，在：《文汇报》，2011年4月9日，第六版"文艺百家"。

15. 陶东风："新时期三十年人文知识分子的沉浮"，在：《探索与争鸣》，2008年3月，15-19.

16. 余三定："接续断裂、空前繁荣、追求深化"，在：《复旦学报》（社会科学版），2009年第4期，72-78.

17. 张细香："从人性向度探讨中国文论话语的困境及策略选择"，在：《福建教育学院学报》，2008年第四期，74-77.

18. 汪政："第三文学"，在：《文汇报》，2011年1月14日，第12版。

19. 李龙："文学的救赎与救赎的文学——底层文学与现代性问题"，在：《文艺理论与批评》，2008年第3期，41-45.

20. 吴思："30年高考作文折射时代变迁"，在《文汇报》，2007年6月8日，"新闻点击"。

21. 蒋信伟："文学路在何方"，在：《文汇报》，2007年4月22日，"笔会"版。

22. 刘若南：“顾彬：我希望我是错的！”，在：《书摘》，2008年1月，33-36.

23. 李有亮：“当代文学面临的三大障碍——对“重返现实主义”思潮的再反思“，在：《文艺理论与批评》，2008年5月，38-42.

24. 王天兵：“二十世纪八九十年代张承志作品另类死亡叙事研究”，在：《长春师范学院学报》（人文社会科学版），2008年3月，第27卷第2期，74-76.

25. Zhang Xueying, “Thirty years of Chinese Contemporary Art”, in:《China Today》, April 2008, 11-25.

26. 黄艳华：“解读中国当代艺术的语言特征”，在：《长春师范学院学报》（人文社会科学版），2008年5月，第27卷第3期，155-157.

27. 张世英：“西方美学思想与自我”，在：《北京大学学报》（哲学社会科学版），2008年3月，第45卷第2期，12-26.

28. 同上：“西方现代画派的哲学：人的主体性与自我表现”，在：《哲学关注》，2009年2月，第41卷2月号，46-53.

29. 郭建宁：“当代中国哲学六十年：回顾与思考”，在：《新华文摘》，2010年第2期，35-44.

30. 丁耘：“启蒙主体性与三十年思想史——以李泽厚为中心”，在：《读书》2008年11月，17-26.

31. 甘阳：“中译文序”，在：《人论》，恩斯特·卡西尔著、甘阳译，上海：译文出版社，1985年，1-10.

32. 同上：“八十年代文化讨论的几个问题”，在：《八十年代文化意识》，甘阳主编，上海：人们出版社，2006年，11-43.

33. 苏国勋：“理性化及其先知——韦伯的思路”，在：同上，285-333.

34. 李泽厚、刘再复：“存在的‘最后家园’”，在：《读书》，2009年11月，25-28.

35. 同上：“二十一世纪的哲学展望”，在：同上，2010年1月，60-67.

36. 邓安庆：“从‘形而上学’到‘行而上学’：康德哲学哥白尼式革命的实质”，在：《复旦学报》（社会科学版），2009年第4期，86-93.

37. 张祥龙：《现象学导论七讲。从原著阐发原意》，北京：中国人民大学出版社，2010年。

38. 孙周兴：《我们时代的思想姿态》，上海：同济大学出版社，2009年。

39. 朱滢：《文化与自我》，北京：师范大学出版社，2007年。

40. 张光芒、童娣：“论新世纪的启蒙话语及其思想谱系”，在：《探索与争鸣》，2009年4月，8-14.

41. 孙向晨：《面对他者。莱维纳斯哲学思想研究》，上海：三联书店，2008年。

42. 胡晓明：“确立生命尊严的文化”，在：《文汇报》，2007年6月24日。

43. 杜维明、衣俊卿：“儒家精神资源与现代性的相关性——关于启蒙反思的学术对话”，在：《求是学刊》，2009年1月第36卷第1期，5-18.

44. 刘鹏：“中国崛起的软肋：信仰”，在：《领导者》，2009年6月，总第28期，1-27.

若瑟·拉辛格与梵二大公会议

李景玺（陕西省天主教神哲学院）

引言

若瑟·拉辛格(Joseph Ratzinger)是当代德国著名的天主教神学家。1968年,当拉辛格的《基督宗教导论》(Einführung in das Christentum)一书出版后，像一声响雷划破了寂静的原野一样，震撼了整个天主教会。由于拉辛格看到了时代（20世纪60年代末）信仰的危机，所以他对传统的《信经》作了一个系统而全新的阐释。拉辛格原来只想把此书作为基督徒默想之书，通过此书他想重新点燃基督徒信仰的热火，使他们能对信仰怀有希望。结果没有想到此书却带来如此巨大的轰动效应。此后，这本书被翻译成多种语言并在普世基督徒中广为流传。2002年拉辛格的《基督宗教导论》一书在中国社会科学院卓新平教授的组织下,被翻译成中文并由上海三联书店出版。[①]“这本书充分体现了拉辛格不违背传统信仰，亦不回避现代挑战的神学特色和思想气质，是我们了解当代天主教思想发展的一面镜子。”[②]这本书是拉辛格的代表作也是他的成名作，直到今天它还具有非凡的影响力，是从事神学研究者必不可少的参考书。

天主教梵蒂冈第二届大公会议（1962-1965）揭幕距今已有半个世纪。五十年来，普世教会在“梵二”所倡导的改革和与时俱进的精神引导下，产生了很多新的思路与大胆的创新，这也为教会在现代世界中的发展创造了良好的条件。在教会生活的各个方面，梵二大公会议无不给各国，各地区的天主教会留下了广泛而

①若瑟.拉辛格著、静也译、雷立柏校,《基督宗教导论》，上海：三联书店,2002年。

②同上：第3页(序)。

深远的影响。

梵二大公会议之所以能够取得如此丰硕的成果，与当时很多著名的神学家参加大公会议有着密切的关系。比如德国的卡尔·拉内（Karl Rahner），若瑟拉·辛格(Joseph Ratzinger)，法国的亨利·路巴克（Henri de Lubac），瑞士的汉斯·昆（Hans Küng），奥地利的方济各·科尼希(Franz König)，波兰的卡罗·武夷提拉(Karol Wojtyla)等。在这篇文章中笔者将介绍拉辛格在梵二大公会议中所扮演的角色和对神学方面所作的贡献，借此短文让我们对拉辛格的神学思想有更多的了解。

第一章 拉辛格生平简介

拉辛格于1927年4月16日出生于德国巴伐利亚州马克特尔（Marktl am Inn）一个天主教家庭，在其三兄弟姐妹中为最年幼者。在第二次世界大战期间，年仅16岁的拉辛格被应征入伍，先后在防空部队和步兵部队服役。战争结束后，拉辛格开始在弗来辛(Freising)神学高校和慕尼黑大学学习神哲学并于1951年晋铎。

1953年拉辛格以题为《奥古斯丁关于天主子民与天主之殿的教会论》(Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche) 获得慕尼黑大学神学博士学位。1957年拉辛格又以题为《圣波那文图拉的历史神学》(Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura) 获得大学教授资格(Habilitation)，随之在弗来辛神学高校教授基本神学。1959年拉辛格又转至波恩大学教授基本神学，当时他被称为最年轻的教授，时年32岁。正如拉辛格在其自传中所写的："在波恩大学,我的神学工作有很好的开端, 我经常参加神学研讨会并且很快地与学生们(听众)建立了毫无拘束的人性化关系。"[①]拉辛格以其敏锐，深刻的思想在天主教神学界脱颖而出，这真可谓："十年寒窗无人问，一旦出名天下知。" 1962-1965年拉辛格以作为德国科隆教区枢机主教傅仁思（Kardinal Joseph Frings）神学顾问的身份出席梵蒂冈第二届大公会议。1963-1966年拉辛格在明斯特大学教授信理神学。1966-1969年拉辛格又在图宾根大学任

①Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen（1927–1997）, Stuttgart 1998, 92.

教。1969-1977年拉辛格担任雷根斯堡大学信理神学教授。1977年5月28日拉辛格被祝圣为慕尼黑－弗来辛教区主教。一个月后，他被擢升为该教区总主教(Erzbischof)。

1981年拉辛格被先教宗若望·保禄二世（Johannes Paul II.）任命为罗马教廷信理部部长。“从而奠定了他作为‘天主教神学指路人’的地位。作为罗马教廷信理部部长，拉辛格专职负责天主教会的意识形态工作，代表教廷阐释和发挥正统的信仰体系。不过，拉辛格可不是一个‘原教旨主义者’。作为天主教神学家，他对时代变迁保持高度的敏感，正视教会在新时代所面对的种种挑战，提倡并致力于天主教的改革运动，代表教廷与当代思想展开积极的对话。而且，他不但是基督宗教对话理论的倡导者，更是实践者。”① 卓新平教授对拉辛格的神学思想在教会中的定位这样写到：“从此，拉辛格被视为罗马教廷神学理论的官方代言人和天主教界神学纷争的仲裁者，他给人一种全力护卫天主教正统信仰，态度严峻而绝不让步的印象，其以个人身份或代表天主教官方所做出的各种表态也常招致敏感回应和激烈争论。不过，拉辛格并不因此而放弃其神学探讨，并以其大量著述和论说来保持其当代神学家的前沿地位。拉辛格以发展出一套能应付社会变迁和挑战的天主教教会学说为己任，其论域之焦点乃神学理论与教会存在的密切关系。”②

2004年1月19日拉辛格和德国法兰克福大学教授哈贝马斯(Jürgen Habermas)同时受到巴伐利亚州社会科学院邀请，在慕尼黑进行了一场有关宗教与理性的对话。对话的主题是：《自由国家的前政治道德基础》(Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates)。③ 拉辛格作为宗教界（神学）的代表，而哈贝马斯作为世俗界（哲学）的代表。两人的交锋引起了学术界很

①曹卫东,《在雅典与耶路撒冷之间》，引自《读书》,2004年第5期，第111页。

②若瑟.拉辛格著、静也译、雷立柏校，《基督宗教导论》，上海：三联书店，2002年，第2页(序)。

③Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion,Freiburg-Basel-Wien 32005,S.13.

多人的关注与兴趣。最终，两人达成的共识是：宗教与哲学（信仰与理性）应该相互学习,这样两者才能互补。这次对话的内容曾在国内享有盛名的《读书》杂志上有过详尽的报导。[①] 因为拉辛格作为一名天主教代表，与一位继马克思，尼采与海德格尔之后德国著名的哲学家进行了一场意义非凡的对话，所以拉辛格很自然地映入中国知识分子的眼帘，并让人向他投去敬仰的目光。

2005年4月19日拉辛格当选为第265位罗马教宗并给自己取名为“本笃十六世”(Benedikt XVI.)。

拉辛格著书丰多，主要著作还包括：《信仰的天主与哲学家的天主》（1960）；《从天主教观点看信理历史的问题》（1966）；《新天主子民》（1970）；《信理与宣讲》（1973）；《熙雍女子—有关教会对玛利亚信仰的思考》（1977）；《末世论》（1977）；《神学的原则论》（1982）；《信仰的处境》（1985）；《教会，普世与政治》（1987）；《神学的本质与任务》（1993）；《献给天主的一首新歌》（1995）；《地上的盐》（1996）；《来自我生活的回忆》（1997）；《天主与世界》（2000）；《信仰—真理—包容》（2003）；《走向耶稣基督的途中》（2003）；《变革时代中的价值》（2005）；《纳匝肋人耶稣》（2007/2011）。

第二章 拉辛格与梵二大公会议

梵蒂冈第二届大公会议的召开是天主教历史上的重大变革，它给教会注入了新鲜的血液。教会不但没有封闭自己，而且向世界全面开放。教会也愿意把基督救恩的喜讯散播到世界各个角落。教会也清楚地意识道，社会、经济、文化与政治在不断地发展，因此教会应该在新时代对福音真理有新的阐释，以便使基督信仰能融入社会文化与政治经济生活中，正如德国天主教神学家兼经济学家霍福纳（Joseph Höffner）主教所说的：就欧洲来说，教会与基督徒有责任对欧洲的宗教、文化、政治、社会与经济负

①参阅：曹卫东,《在雅典与耶路撒冷之间》，引自《读书》,2004年第5期，第111-118页。

责。[①] 既然教会是普世性的，基督徒就应该把目光投向全球，关心世界的宗教、文化、社会、政治与经济。德国天主教神学家默茨（Johann Baptist Metz）认为，信仰不能私有化（Privatisierung），意思是说，信仰的传播不能只局限在教会内，基督信仰要与社会挂钩，应该影响社会。或者说，扩大教会对社会的影响力，也只有这样才能真正发挥信仰的作用。在拉辛格看来，信仰就是立场和理解（Glaube als Stehen und Verstehen）。[②] 如果当一个人的立场错了，那么他对信仰就不能正确的理解。理解只能在立场内揭示它自己，这两者不能彼此分开。理解意味着抓住与把握某种意义（即立足点与基础），真正的理解只能来自信仰。神学之所以是基督信仰的一个基本任务，是因为它是一种理解，是一种对天主的理性把握与研究。[③]

梵二大公会议共颁布了十六个文件，这些文件皆流露出教会的立场与神学家的思想。我们一定想知道，在这些文件的起草过程中，拉辛格究竟做了哪些具体的工作，他对当代神学有什么贡献？

1、梵二大公会议召开的背景与内容

梵蒂冈第一届大公会议于1869年12月8日正式开幕，到1870年10月20日宣布终止。[④] 本届大公会议由教宗比约九世（Pius IX.）召开。这次大公会议讨论的问题千头万绪，但是真正可以研究的仅有两条：信仰与理性的关系，教宗不可能错的训导权。当时为召集大公会议所发出的信函中这样写道："大公会议应小心谨慎，规定什么是应当做的……为保持信仰的完整，发扬文化，及人类永恒的救恩，也为普世和平"。[①] 最后大公会议颁布了两个宪

①Joseph Höffner (Hg.), Christen für Europa. Ansprachen europäischer Bischöfe, Kevelaer 1983, S.48.

②Vgl. Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 52005,S.62.

③参阅：若瑟.拉辛格著、静也译、雷立柏校、《基督宗教导论》，上海：三联书店，2002年，第38-39页。

④陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012年，第7页。

章，1870年4月24日颁布《天主之子》宪章，1870年7月18日颁布《永恒的牧人》。可是在《永恒的牧人》宪章颁布的第二天就爆发了普法战争，德国与法国宣战,后来法国战败投降。大公会议就是在这种紧张地气氛中进行的。正当梵一大公会议展开激烈的讨论时，意大利又爆发了革命，革命军闯入罗马，大公会议内外日益骚动不安，随之奥匈帝国皇帝又召回其主教代表，因此大公会议不得不解散。[②] 本来大公会议还要讨论其它议题，比如单偶论的问题等，但是因着革命风暴的干扰，强行停止，后来会议也再没有召开。直到92年之后，教会才重新看到了曙光与希望，并迎来了改革之春。

1959年1月25日，若望二十三世（Johannes XXIII.）当选教宗三个月后，宣称将要召开梵蒂冈第二届大公会议，他希望教会在礼仪，福传及神学思想方面都能进行必要的改革，以便使教会能够更新并能顺应时代的发展。教宗这样说："我们希望这届大公会议，就像一次新的圣神降临"（1959年5月）。[③] 同时就会议的内容他又加以说明："大公会议主要目的在于推动基督徒信仰的发展，信友生活的伦理革新，使教会的规则适应时代的需要。"（1959年6月29日）。[④] 当这消息传出以后，很多人都感到吃惊，因为他们都认为教宗年事已高，根本没有精力举行这百年不遇的教会盛事。然而天主圣神却扶助人的软弱，使大公会议如期召开，并取得了意想不到的丰硕成果。正如著名的神学家孔嘉（Von Yves Congar）所说的："梵二大公会议的成就真是无法估计的，实在远超过我们所希望的。"[④]

1962年10月11日教宗若望二十三世隆重宣布梵二大公会议正式开幕，他用拉丁文发表了一篇长达35分钟富有爆炸性的演讲，而且讲稿完全是他自己写的。教宗曾对一位枢机幽默的说："是我自己脑袋里的面粉做的，没有人代庖。"[①] 教宗对世界乐观，但

①《信德报》，2012年3月15日，第10期（总第481期）。

②参阅：谷寒松，《神学中的人学》，上海：光启出版社，2003年，第77页。

③《信德报》，2012年3月15日，第10期（总第481期）。

④同上。

没有幻想，而是根据教会及现代世界实际情况讲的。他期望教会同世界交谈，努力实践他在世的使命。[②] 同时教宗也指出大公会议的任务在于教会自我更新，推进基督徒之间的合一，为能向人类更有力的宣讲福音。[③]

梵二大公会议共分四期进行：1962年10月11日至12月8日；1963年9月29日至12月4日；1964年9月15日至11月21日；1965年9月14日至12月8日。本届大公会议由若望二十三世召开，但他却于第一期会议后的1963年6月3日逝世。继任的保禄六世（Paul VI.）继续主持其它三期会议。在四期会议中，每次都有大约2124至2399位主教列席，工作小组则在休会期间不断的工作。大公会议彻底简化筹委会的临时草案，经过很久的工作，最后才拟定出16份文件。这些文件便成为教会对现代社会的反省及指定应遵循的方向。由于教会肩负着使人认识福音和召集世人在爱中生活的使命，所以这个信念始终推动着大公会议的各项工作不断的进展。

2、拉辛格以神学顾问的身份参加梵二大公会议

由于教宗若望二十三世的思想十分开放，所以他不但邀请普世教会的主教，而且还邀请全球内有着深厚神学底蕴的专家，前来参加梵二大公会议。卡尔.拉内当时是奥地利茵斯布鲁克大学(Universität Innsbruck)的神学教授。由于拉内是天主教神学的泰斗，因此他作为奥地利枢机主教方济各.科尼希的神学顾问，应邀参加梵二大公会议。拉辛格是德国波恩大学（Universität Bonn）著名的神学教授，当时他在神学界已脱颖而出，并得到科隆教区枢机主教傅仁思（Kardinal Joseph Frings）的赏识，因此他作为傅仁思的神学顾问出席梵二大公会议。

1962年，当梵二大公会议召开时,拉辛格才35岁。这位来自德国的年轻教授有什么实力？他扮演着什么角色？他对20世纪天主教神学有何影响？人们必须记住这样一句富有哲理的名言：“重

①陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012年，第160页。

②参阅：同上，第50-51页。③《信德报》，2012年3月15日，第10期（总第481期）。

③参阅：同上，第51页。

要的不在于人知道什么，而在于人认识谁。”[①]那时拉辛格认识一位名叫海尔伯特.卢特（Herbert Luthe）的人，此人是他在修院读书时的同窗好友。当时他担任科隆教区枢机傅仁思的私人秘书。今天卢特已经是德国爱森教区（Diözese Essen）的主教了。1959年，当拉辛格进入波恩大学执教鞭时，卢特人住科隆教区服务。在适当的时候，卢特给拉辛格安排了一次与傅仁思枢机见面的机会。一席谈话之后，拉辛格给傅仁思留下了深刻的印象，傅仁思认为拉辛格是神学界一颗璀璨的明珠。卢特与拉辛格在思想交流方面也很频繁，而且两人相处得十分融洽。当傅仁思枢机随时需要一个神学顾问时，卢特便去找他的好朋友拉辛格作为应急人。[②]

拉辛格爱好音乐，并喜欢弹钢琴，当然他偶尔也去听音乐会。1961年的一天，当傅仁思枢机去欣赏音乐会时，偶然碰见了拉辛格。他顺便请求拉辛格教授给他帮一个忙，因为11月21日傅仁思要到意大利热那亚(Genua)去作一个大公会议筹备工作报告，拉辛格很愿意给他帮忙，并当面答应。当傅仁思拿到拉辛格给他撰写的报告时，十分满意，他只在原文上作了一点修改。傅仁思在热那亚的那次报告很成功，而且引起了很大的反响。后来，当傅仁思枢机把拉辛格给他准备的报告让慕尼黑的枢机主教多普福纳(Kardinal Julius Döpfner)看时，他这样说：这是一个历史性的文件，他（多普福纳）原来想说：这是美好未来的梦，它几乎不需要完成。”[③]

傅仁思在圣经方面有很深的造诣，他是罗马宗座圣经学院成员。在梵二大公会议期间，傅仁思和拉辛格的主要任务是：必须对当代圣经学研究给予有力的辩护（energisch verteidigen）。当大公会议开幕时，傅仁思已经76岁，同时他的健康状况每况愈下，几乎成了盲人，这将意味着什么？在大公会议期间，必须准备文

①John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.22. “Es kommt nicht darauf an, was man weiß, es kommtdarauf an, wen man kennt.”

②Vgl.ebd.22.

③Nobert Trippen, Joseph Kardinal Frings (1887-1978), Bd.2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letztenBischofsjahr, Paderborn u.a.2005, S.241 f.

件，提出合理建议，书写备忘录以及对某些圣经片段要有精辟的阐释等，面对以上这些工作，傅仁思能承担吗？他还能依靠谁呢？不用说，拉辛格与卢特对他来说，显得要比大多数多闻广见的主教们更为重要。[①] 虽然傅仁思的健康欠佳，但是他在会议大厅的讲话却非常清楚、具体、直接。当他用这种方式讲话时，与会者（听众）很敬佩他并且认真地听他讲话。在大公会议上傅仁思非常引人注目，因为他是德国主教团团长，并在第三世界国家享有美名。他创办了“米索尔”(Misereor) 和“阿德文尼亚特”(Adveniat)两个国际性慈善机构，通过富有的教会税收（die reichliche Kirchensteuer）实现了对贫穷国家在物质方面的鼎力帮助。巴西，印度和尼日利亚的主教们都对他非常熟悉，并对他的善举满怀感激。[②]

如果我们想知道拉辛格在梵二大公会议中所扮演的角色，那么我们必须寻找不同的资料来源。首先是拉辛格在每一期大公会议结束后，亲自撰写有关会议的纪要。他出版了四本书，记载了四期会议的主要内容：1）《梵二大公会议第一期会议》；2）《大公会议正在进行》；3）《第三期大公会议的结论与问题》；4）《最后一期大公会议》。[③] 其次，我们可以对傅仁思枢机的讲话进行分析，并从其文件的最后总结，来看拉辛格在当时所处的重要位置，因为在这些准备的材料中都隐含着拉辛格的思想；最后我们也可以从拉辛格的回忆录[④]中找到一些关于他在梵二大公会议中所扮演角色的蛛丝马迹。

3、拉辛格在梵二大公会议中所扮演的角色

1962年10月10日，也就是在大公会议第一期会议的前一天，拉辛格作为重量级的人物出现在德语区主教面前。在这一天，来

①Vgl. John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.23.

②Vgl.ebd.23.

③Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils / Das Konzil auf dem Weg /Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode / Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Verlag J. P. Bachemin Köln 1963-1966.

④Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen（1927-1997）, Stuttgart 1998.

自德国、奥地利、卢森堡等国家的主教们聚集在一起，在阿尼玛（Anima）[①]举行了一个策略性的讨论会。拉辛格充当主角并发表演讲，他主要针对（天主的）启示提出了一个新的文件草案。这席讲话给德语区的主教们留下了难以磨灭的印象。无庸置疑,他的演讲有着本质的含义，并对大公会议产生全面性的影响。不用说，这种影响力在以后还要更广更深。[②]

奥地利维也纳主教海尔姆特·科来策（Helmut Krätzl）回忆说：当梵二大公会议召开之时，他当时还是一个年轻的修士，并住在阿尼玛。很巧，傅仁思枢机、拉辛格和卢特也住在阿尼玛。傅仁思与拉辛格都在思考，看他们如何在大公会议文献的起草方面能有所贡献。科来策从一个修士的观点来评论拉辛格，他认为拉辛格是一个伟人，充满活力，并且站在开放的视野下去看一个更新教会。[③] 科来策强调说：如果拉辛格作为一切的中心，将会发生什么呢？如果他的官方角色是作为傅仁思的顾问，那么在此意义下，他就不是很简单的以一个背景的身影而出现，如果这样将会使其他参加大公会议的人，不知道拉辛格是谁，他在做什么。虽然拉辛格在会议大厅里不能说什么，可是在每一个人的眼中，他是一个公众性的人物。[④]

拉辛格在罗马和德国不同的地方发表关于大公会议方面的演说，并且积极的组织有关大公会议的研讨会，同时他还出版了一套很有影响力的大公会议词典。很多观察家都认为，如果梵二大公会议没有神学的见证和学识丰富的人对政治的重新理解，那么大公会议就不可能有实质上的进展---当然也离不开主教们的开放思想。

4、拉辛格的神学思想对梵二《启示宪章》与《教会宪章》的影响

从拉辛格的回忆录中我们可以知道：拉辛格的教授资格论文

①在罗马特别为德语区的神父和修士提供的住处。

②Vgl. John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.26-27.

③Vgl.ebd.26.

④Vgl.ebd.26.

（Habilitationsschrift）主要研究十三世纪方济各会神学家波那文图拉（Bonaventura）的启示论。拉辛格认为："启示意味着天主走向人类，（这种爱的行动）远远胜过人类用语言所能表达的，而且也超过圣经的话语。正如我对波那文图拉研究之后所领悟到的，在中世纪和在特里腾不可能很简单的把圣经作为启示的标记，像今天通行的语言惯用法一样。圣经是启示的本质证据，但启示是生活的，它远远大于甚至超越它所隶属的来到（Ankommen）与听见（Vernommenwerden），否则，它将不能成为启示。启示不是一颗坠落在地面上的流星，人们把它当作岩石块随意放置，并从中提取一部分岩石试验品，然后将其放进化验室，并对它进行分析。启示有不同的工具（Werkzeuge），但它不能与生活的天主分开。天主（启示）总是渴望进入那些向他走来的生活的人类。它的目标是聚集所有的人，并使他们合而为一，因此教会隶属于它。"[①] 不难看出，拉辛格对天主的启示有特别的研究，这也为他的启示神学奠定了坚实的基础。

在大公会议伊始（1962年10月13日），拉辛格和拉内必须很快起草一份有关启示的样本，而且时间很紧迫，必须在1962年10月25日完稿。在这一天傅仁思将要给枢机们（如Döpfner与 Montini等）召开一个会议并且要对此题目进行讨论。傅仁思让拉辛格对此草案先作一介绍，然后让大家各抒己见。此时，一个好的评论家出现了，蒙提尼(Montini)感觉到，这是一份最好的草案，同时他尽可能的对基本确定的草案进行审核。人们知道，在这些事的背后，给拉辛格所留下的印象是，在蒙提尼（即保禄六世）当选教宗以后，他把拉辛格提拔为慕尼黑的总主教，并擢升为枢机。[②]

1962年11月14日，当神学小组主席提出启示草案后，却被法、德、奥、比、荷、加六国主教团团长枢机，异口同声地要求废弃草案。美国两位枢机也赞成废弃，意国主教团两位枢机却要求保留草案，西班牙枢机主教认为可以保留，但必须修改。很明显，对于启示草案有两种不同的意见：废弃和保留，而且双方辩

①Vgl. Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen（1927-1997）, Stuttgart 1998,129.

②Vgl. John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.27.

论得很激烈。要求废弃者认为：该草案学派气味太浓，缺少善牧精神；措辞过苛，包括尚未定论的学说；缺乏大公精神，未提及外教人的救灵问题；不鼓励神学的科学研究。由于原文过长，无法修改，故应废弃。可是主张保留着却认为：阐明真理是大会的宗旨，宣扬真理不会开罪异教人；草案原系各国学者合作写成，并经中央筹备委员会通过，由教宗命令提呈大会者，故不应废弃，不妨修改。[①]

由于大家对启示渊源的问题持不同的意见，因此对于“启示渊源”草案的讨论无法顺利进行。为了解决争议，必须另组一个特别委员会，重新起草。这一委员会由若干枢机，神学组及基督徒合一秘书处合并组成，写一个较短的草案，将来提呈大会审查。这样以来，大会的僵局就打开了，在当天就有16位教长就启示的渊源发言。[②]

由于在第一期会议中《启示宪章》草案被退回，要求重写。因此在第二期的休会期间，有更多的专家帮忙，把原先两种对立的思想综合起来，由混合小组重新写成草案，共包括六章。[③]在第三期会议中教长们对此草案逐章进行讨论，1964年11月中旬，按教长们的建议，负责小组已经把草案修改完毕，11月20日草案已发给教长们，可是由于时间太仓促，无法表决，只能等下一期会议来完成这项手续。[④]在第四期会议中，教长们对启示草案进行初次表决，由于意见分歧，所以仍然得不到三分之二的多数票。主要对以下三个问题存在争议：1）是否需要说圣传包括的内容比圣经所包括的多，所以在圣传中找到圣经内没有启示的真理？2）有关圣经的无误范围？3）如何懂得圣经的历史性？针对这三个问题，教宗向负责小组提出三项建议，后来小组委员把教宗的建议修改后放进原文，这样问题才得到了解决。10月29日，教长们对

①参阅：陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012 年，第57 页。

②参阅：同上，第58 页。

③参阅：同上，第103 页。

④参阅：同上，第106 页。

整个草案进行综合表决，结果2081票赞成，27票反对，启示草案最终通过。[①] 总的来说，无论从道理、牧灵和大公运动各方面来看，启示草案是一个非常重要的文件。

在大公会议结束之前，拉辛格必须彻底完成有关启示的样本。当然还有一种可能性，就是拉辛格和他的工作伙伴把他所介绍的草案重新变换形式，但在内容上（本质上）必须与大的原则相符合，这样以来拉辛格与拉内最初的草案就显得更加清晰了。不过，拉辛格也明确表示，在关于启示的渊源方面，虽然他和拉内在神学观点上稍有不同，双方有着不同的神学经验，但在最后结论方面大都保持一致。然而他与汉斯孔在神学观点上分歧很大。[②] 在在激烈的讨论和协商下，启示草案终于在1965年11月18日的最后一期会议中通过。很显然,《天主圣言》（Dei Verbum）这份文件在很大程度上受到拉辛格神学思想的影响,并作为梵二大公会议的宪章确定下来。[③]

由于拉辛格的博士论文是研究奥古斯丁的教会论，因此他在很多场合讲话时，经常引用奥古斯丁的名言。不用说，他对教会论也有着独特的思想。因而他的思想对梵二《教会宪章》（Lumen Gentium）也产生了不小的影响。在论到主教在教会中所扮演的角色时，拉辛格对《教会宪章》第三章第22、23号文件的起草，也做出了贡献。[④]

结语

梵二大公会议是20世纪教会历史上的一桩盛大事件。它的召开为教会打开了一扇新门，使教会能够饱吸新鲜空气，让教会能够顺应时代的发展，并让教会以全新的面貌去影响社会，从而为福音的传播开垦土壤，为信仰的见证不辍的耕耘。梵二大公会议

①参阅：陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012 年，第139 页。

②Vgl. Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927-1997) , Stuttgart 1998,S.131.

③Vgl. John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.27.

④Vgl. John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002, S.27.

之所以能够取得丰硕的成果，离不开那些伟大的神学家，他们思想的火花像烈焰一样燃烧，同时也激发教会去大胆的创新，并以基督的精神改变世界。有很多专家都认为："梵二大公会议训导的内容真像个宝藏，需要神学家们逐渐去消化发挥，让天主子民逐步吸取灵修滋养和生活方针。"①

拉辛格只是梵二大公会议最有影响力的神学家之一，当然还有很多神学家，比如法国的路巴克，波兰的武夷提拉（即先教宗若望.保禄二世）等。他们的神学思想对大公会议影响非凡，因此也值得我们去研究。

拉辛格认为，人们对梵二大公会议的评价大都是积极的，但是也还有一些消极的看法。因此我们必须对大公会议有深刻的认识，这样才能使大公会议的精神指导我们。正如教宗保禄六世在大公会议闭幕式中所说的："大公会议以后，全体教会该做的是：认识大公会议文献，深入它的精神，并忠心去实践大会所给予的教导。一如天主给的宝藏，我们不能让它埋在地里，却该把它掘出，用来生利，光荣天主圣三。"② 拉辛格这样强调说："毫无疑问大公会议把我们带进意识（Bewußtsein）之中，事实上，正如教会在此新的处境中，需要从内部更新。但是人不能忘记，教会在任何时代都会存留，在任何时代都能够在教会内找到福音之路，并且它已经找到了福音之路。"③ 从拉辛格的这句话中我们可以看出，梵二大公会议的主要精神，是让教会肩负起福传的使命，借着福音来更新世界，净化人灵，最终让人归向基督，以获享他的救恩。

参考资料

1、中文参考资料

• 陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012年。

①陈文裕，《梵蒂冈第二届大公会议简史》，石家庄：河北信德社，2012 年，第11 页。

②同上，第11 页。

③Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966,S.76.

• 曹卫东,《在雅典与耶路撒冷之间》，引自《读书》,2004年第5期，第111-118页。

• 谷寒松，《神学中的人学》，上海：光启出版社，2003年。

• 若瑟.拉辛格著、静也译、雷立柏校,《基督宗教导论》，上海：三联书店,2002年。

• 《信德报》，2012年3月15日，第10期（总第481期）。

2、德文参考资料

• John L. Allen, Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2002.

• Joseph Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen（1927-1997）, Stuttgart 1998.

• Joseph Ratzinger, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966.

• Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum, München ^{5}2005.

• Joseph Höffner (Hg.), Christen für Europa. Ansprachen europäischer Bischöfe, Kevelaer 1983.

• Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg-Basel-Wien ^{3}2005.

• Nobert Trippen, Joseph Kardinal Frings (1887-1978), Bd.2: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn u.a.2005.

孔葛(Y. M. Congar)圣神论视角下的教会论

肖恩惠（四川省天主教神哲学院）

一. 孔葛在梵蒂冈第二次会议之前的生活与工作

孔葛（Yves Maria Congar，1904-1995）无疑是二十世纪神学界杰出的领袖人物之一，他最基本的工作是基督徒合一，由此而将他的反省空间扩展到基础神学（启示、传统）、圣神论、历史论，最重要的是教会论，而他的一切思想都是以圣神为线索。他作为平信徒神学和大公主义的先锋，对于梵蒂冈二次会议关于教会论的贡献首屈一指。

孔葛在童年时代有很多朋友是犹太人和新教徒，这对他后来投身于大公合一运动有很大影响。1925年他在多明我会法国省进入初学，取会名玛丽亚·若瑟。从1928年开始他就特别关注教会论，后来读博士就将教会合一作为博士论文研究题目。1930年孔葛接受祝圣成为神父。从1932年起他开始教授教会论，同时通过许多会议和会谈具体实践这个理想。在初期的神学研究中，他得到同会兄弟的鼓励，探索为什么有些人没有宗教信仰。为了达到这个目的，孔葛组织了一个教会学丛书“Unam Sanctam”。1937年孔葛出版了《分裂的基督宗教世界:天主教大公合一的原则》（Chrétiens désunis: principes d'un ‘oecuménism' catholique)，纵观东正教、圣公会和新教之间的教会论，而提出罗马天主教参与普世运动的可行方法。

1939年他被召从军担任随军司铎，1940到1945年做了战争俘虏。获释后在巴黎重新执教。1950年出版了《真的和假的教会改革》（Vraie et fausse réforme dans l'Église)，确立了自己的教会论

基础。在此他区分教会因其神圣起源而圣洁的一面，而另一方面又因为是人的组织所以是有罪的，他提出一种致力于教会组织架构的改革，而不是针对某些腐败的小改革。1953年出版了《平信徒神学》（Jalons pour une théologie du laïcat)强调平信徒在天主教会内的使命,把平信徒看作教会参与世界的基础，强调平信徒也分享基督的司祭、君王和先知三职。他最后的巨著《我信圣神》（Je crois en l'Esprit Saint, 1978-1980)提供了一套三卷本的全面圣神论，其中把教会描述为延伸的“呼求圣神降临”（epiclesis)。这套书也是孔葛整个神学思想的红线。

二. 孔葛对大公会议的贡献

那是一个伟大的时代，许多卓越的神学家照亮了二十世纪的天空，Bernard Lonergan，Karl Rahner，v. Balthasar，这些灿烂的耶稣会士，加上Y. Congar。天主准备了这些伟大的神学家来完成一件历史盛举。1959年1月25号教宗若望二十三世宣告准备召开第二次梵蒂冈大公会议。5月17号初步筹委会成立。1960年6月5日圣神降临节，罗马观察家报发表教宗手谕“上天授予”（Supremo Dei Nutu），宣告新一次大公会议为“梵蒂冈第二次大公会议”，并公布正规筹委会结构。1962年10月11日，大公会议在罗马伯多路圣殿广场开幕。

若望二十三世教宗非常重视孔葛，在大公会议过程中给了他很多工作，耶稣会士，纽约Fordham大学宗教与社会学教授Mcginley评价说，“梵蒂冈二次大公会议几乎可以称为是孔葛的”。大公会议后他受到教宗保禄六世盛赞，1994年由若望保禄二世教宗任命为枢机主教。

孔葛对于自己参与起草过的大公会议文献列了一个清单：《教会论》第一稿中第一章的大多数内容，以及9、13、16、17节，还有其它一些章节。《启示宪章》第二章和来于我的初稿的第21节。《大公主义法令》前言和跋。《教会对非基督宗教态度宣言》序言和跋。《牧职宪章》，合作编辑了第一章和第四章。《教会传教工作法令》整个第一章，与拉辛格枢机合作了第8节。《信仰自由宣言》我参与全部的文件起草和编辑，尤其是涉及到

神学的章节，序言也是我写的。《司铎职务与生活法令》我重写了序言，写了第2、3节，起草了4—6节，审查了7—9，12—14节，还有结论。

教宗若望二十三世的继承人保禄六世指出，大公会议的目的有四点：认识教会本身，特别是主教职分及主教与教宗的关系方面；教会的自我革新，加强和基督的关系；基督徒合一；教会面对现代世界。

孔葛对大公会议的评价是“成果无法估计，远远超出预期”，认为这是一个改革的和大公合一的会议，同时也是教义性的和牧灵性的，二者的关系是大公会议的基础。在会议上孔葛革新教会的理想只实现了一部分。孔葛后来说：“很多问题只是进行了一半，比如主教团的问题，平信徒的角色，教会使命及大公合一问题。”

三. 孔葛对梵蒂冈第二次大公会议神学思想的贡献和发展

“梵二”共颁发了十六个文件，分为两部分。一部分是教会自我认识和自我更新，《教会宪章》是其基础，《启示宪章》和《礼仪宪章》紧随其后。主教、司铎、修士、会士及平信徒五项法令，都是教会宪章的引申；东方礼仪教会、教会传教工作、教育宣言是谈教会某些层面的工作。另一部分是教会对外，《牧职宪章》是高峰，而大公主义法令、对非基督徒宣言、信仰自由宣言都表达了教会与世界交谈的态度，大众传播是工具。

若望二十三世称“梵二”是教会新的圣神降临。事实证明的确如此。这次会议被所有与会者肯定为圣神的工程，它被表达在《教会宪章》中：“基督为万民之光，本届神圣大公会议，因天主圣神而聚合，切愿向万民宣布福音，使教会的容貌上反映基督的光荣，照耀到每一个人。”（LG 1）

教会的身份和使命是“梵二”的主题。孔葛作为《教会宪章》的主笔者之一，关于圣神与教会之关系的观点不只是表现在这里，也表现在他后来的作品中。对于教会，孔葛认为圣神以三种方式护慰基督的教会：圣神与使徒们在一起，并且在他们内，直到永远（宗2）；圣神作为真理之神临在，与使徒团体共存（若

15：26—27）；圣神以水和血的有形方式赋予人恩宠（若5：7—8）。这三种方式可以归结为神职人员和平信徒、教会体制、圣事，或者说天主的子民、基督的身体、圣神的宫殿——聆听天主圣言而聚集的人民，在基督奥体内因圣神而共融。

1. 教会——天人合一及万民合一的记号和工具

“教会，在基督内，以某种方式作为与天主深层合一，以及整个人类大家庭合一的记号和工具”（LG 1）。所以，孔葛说：“教会在其根源上是三位一体的教会”。三位一体的奥秘是更新教会论的基础。教会不只是社会团体，而首先是圣事，彰显三位一体的奥秘。以三位一体为模型的教会，孔葛认为，这应该是一种“各教会的共融”，独立位格和完美共融的平衡。

三位一体是二十世纪神学家格外着迷的一个神学题目，因为人们注意到一个无限丰富、位格独立而同时完满共融的天主。这也是这个时代人们对自己生活状态的希望。教会的存在与三位一体的奥秘密切联系，也就是与宇宙的创造及全人类的历史联系，“所有的义人……都将在天主圣父前，共聚在大公教会内。”（LG 2）耶稣基督建立了教会，让她成为合一的标记。

天主希望的不只是个体与天主的共融，同时也希望人与人、团体与团体之间的共融，人类大团体与天主的共融。“散布于全球的信友在圣神内彼此互通共融”。圣神降临使基督的教会彰显于世界，首件作为就是宗徒们开口用万国语言宣讲基督，孔葛认为这显示了未来教会的形态，众教会分散在世界各地，不同的国家和文化中，用不同的语言、各异的文化共同赞美天主颂扬基督。同一的圣神赋予教会同一的精神，同一的传承，颂扬同一的基督，建设共同的基督奥体，将全人类集合于同一的教会。孔葛强调个体独有的价值与共融平衡的重要性，在共融中不失个性，保持着个性的同时和谐共融，如同三位一体的天主自己。圣神是统一多样的原则，既要求最高的个体实现、个体整合，也要求最强的共融。圣神是爱。爱赐予我们完美的共融，在保护个性的同时。在末世，所有的造物都将卷入完美的共融，同时保持完美的

个体位格。人类将会实现自己所肖似的三位一体的肖像。在完全的给予、完全的接纳和完全的回馈中，实现充分的运动、充分的能动性和完满的生命。教会是由圣神召集在一起的人民，聚集在基督奥体内。这种观点是今天“圣神内共融”教会的先声。他设想天主教会在不同的国家可以有不同的形式，如果基督的希腊教会、俄罗斯教会、斯堪的纳维亚教会、不列颠教会都与以罗马为代表的教会完满共融，那样教会的大公性也将获得丰富。

三位一体为模型的另一个层面是救恩，教会被称为“携带救恩的人民”。在道成肉身和基督二次来临之间，教会在人类中和宇宙中的正确位置：不是天国的完成，而是救恩的圣事；教会不是天国，而是天国的种子和肇始。这也就是教会在人类历史中的使命。教会不是对抗侵略力量的堡垒，而是要与世界对话，如同光明在世界内。教会的使命是宣讲福音，根据福音的教导服务于世界；同时世界促使教会重新反省福音，不断地更新自己，在接受新价值的同时发展自己的普世大公性。如GS45：“教会一方面帮助世界，一方面接受世界的帮助。教会的唯一宗旨是天国临在于大地，使人类得救。凡天主子民，在这世界的旅途上，所能提供给人类大家庭的好处，都出于一点，这就是教会是‘拯救普世的圣事’，揭示并且执行着天主爱人的奥迹。万有藉以受造的天主圣言，曾经降世成人，成为一个完人，为救赎人类，并为将万物总汇于自身内。基督是人类历史的终向、历史及文明所有的愿望，皆集中在祂身上，祂是人类的中心、人心的喜乐及其愿望的满全。”

教会不是为了自己而存在，她存在是为了世界。教会的属性是传教的教会，她存在是为了将救恩带入世界，实现救恩，达到天国的完满。教会在世界上是记号和工具，通过她，在她内，一切造物得到自己的意义，实现自己，荣耀造主。她存在的意义恰是为造物指出“意义”。教会有认识和拥抱天主计划、天主恩宠的慧眼，因为她拥有“圣神”。

教会的使命是在世界内，为了世界：使人们成为至高美善主的子民，救世主的奥体，帮助世界朝向至高美善主的和平国度成

长，推动和谐美善天国的发展，根据至高美善主的计划塑造人的完美实现。救世主的子民是为了整个人类建设一个有效实现合一、希望和救恩的酵母。教会在自己内存在，但是不是为了自己而存在，而是为了闪耀救世主的光辉。

2. 圣统制与圣神

孔葛强调教会内机构与生命的二元性，或者如《教会宪章4》所说："圣神把教会导向全部的真理，团结在共融和服务的精神内：用圣统制和各种神恩建设并且督导教会"，也就是圣统制与圣神的关系。教会结构，作为基督奥体，由圣神的临在和行动而内在地塑造。教会外在可见的行为都是为了实现其内在的本质：在基督内的人类生命。教会内在和外在的生命都是两个使命、两个形象的共同成果：使徒和圣神，他们是教会—基督奥体、基督工程不可分割的合作者。使徒的使命是为了根据圣统制保证教会在结构上的统一，以及合理发挥每一个人所拥有的恩赐而共同建设统一的教会。圣神的使命则是在基督奥体内的每一个人身上内在地工作，有效地发挥圣事的恩宠，服务于公共利益。所以在教会内有两种生命和结构："一个是生命教会论，一个是结构教会论；或许更好地说，一个是圣神的教会论，一个是基督的教会论。"[①]基督工程的双重需求，一方面是圣神内在的工作，另一方面是使徒在结构上的贡献。教会建立在具体的机构上，而机构是恩宠性的，在职能上是基督式的，但是她生活在神界基督和圣神工程的引导下。恩宠和恩宠的机构，机构和教会团体，已经获得拯救的和需要获得救恩的，要求统一。对于所有的教会工作人员，孔葛不接受关于"神恩"式的和"机构"式的区分，他认为任何工作人员都应该是神恩式的，同时没有任何团体是没有机构的。

教区主教与教宗是彼此和谐的从属关系。教会不只是普世天主子民的，也是教友们围绕自己的主教所形成的地方团体的。地方教会不是普世教会的一部分，而是在那个具体的地方展示的普

① Esquisses du mystére, p. 176.

世教会，因为她展示的是整个基督的奥秘，而不是一部分。同时，围绕在个体主教周围的地方教会，只有在与世界上所有的其它教会、与罗马教会完满共融的前提下才是真正的教会。这里的前提不是法律上的与伯多路继承人的共融，而是基于一个神学原则：不在普世共融内就不存在教会。

教会“在神圣的派遣中出发，在万民中作普世救恩的圣事”（AG 1）。这个使命完全的实现将由圣神的恩宠完成，它的圣事性决定于圣神降临。是圣神灌注生命和灵魂在基督创建的救恩建构体制内。教会是天主的见证，不是指面对一个人为另一个人受难或者死亡记忆的，不是因为死亡而记忆；而是为了毫不退缩地肯定天主的意志和天主的承诺这个事实已经在盟约中、在耶稣基督内实现了作见证而受难和死亡；而基督本身就是第一个忠诚的见证人。新约和旧约的一个共同点是目击见证，看到、记得、证实。但是见证不再只是先知性的，而是使徒性的，见证已经发生的事实。新约中的见证人是使徒和圣神。孔葛坚持，使徒职务是圣神的一个职务，由言语和圣事组成。为天主的救恩意志作见证需要在历史中实现。圣神担保教会的忠诚和信仰上的统一。在圣神的照顾和引导下，教会自身成为生命之泉。

孔葛阐明，我们相信的是教会，而不是因教会之名而相信，我们只以耶稣之名而相信。信仰不是建基于教会，而是建基在天主之上。我们说“圣”教会，但是信仰的每一信条都是建基在天主的真理和永恒上，而不是任何被造物上，因为任何被造物都是不可靠的。教会作为受造物，自身没有任何坚固的真理，她的圣德来自圣神。圣神是天主圣父的圣神，圣子的圣神，而不是教会的圣神。教会因着天主而为圣。

圣神降临，教会得到了灵魂。圣神在基督建设的救恩结构体制上注入生命。宣讲圣言、庆祝圣事、养护人灵，都是通过圣神的工作，如此教会才可能成为救恩的圣事，成为记号和工具。圣言是根基和架构，圣神是生命力，所以，孔葛强调，教会论离不开圣神论。而且，在教会内和通过教会所完成的任何一件工程都苛求某种方式的圣神降临。教会因圣言而拥有身体，因圣神而

拥有生命。圣言和圣神使教会与天主拥有特殊的、新型关系的存在，一个展示天主恩宠的地方。

3. 平信徒的地位和圣事的教会

“梵二”实现了由法律的教会到圣事性教会的过渡。可以表现在三个方面：信仰内的教会，服务的神职，教友分担责任。

“梵二”文献不是限于描绘教会内平信徒的地位，而是指出基督徒是怎样的人。所以《教会宪章》（LG）把“天主子民”的章节安排在圣统制之前，强化了对于一个基督子民的团体携带着的“活传统”概念的明确，同时为一个基督信仰的人学打下了构架，与关于玛丽亚的第八章相互呼应。

教会不是仅仅由圣事司祭和圣统制构成的，也是，而且首先是由接受洗礼成为基督徒的普通司祭，所有的天主子民构成的。圣事性的教会论强调基督信仰的本质和使徒的价值建立在基督徒起始圣事的基础上。孔葛认为从圣职奥秘来讲，基督信仰的本体论是--恩宠的本体论。“共融的教会”，是以平信徒的普通司祭职分为神学基础，因此那种把教会仅仅缩减为圣统制，或者圣统司祭的观点，孔葛认为，在“梵二”彻底得到矫正和整合。教会不是聚焦在神职人员甚至圣统制，而是“天主的子民”是教会历史和人性方面的主体，三位一体是教会奥秘和神性方面的主体。教会事实的基础是洗礼、坚振、圣体圣事，这包括所有的天主子民。天主子民内的圣职司祭的功能在于圣职，而普通司祭平信徒的功能在于教会和社会内，在其中成为光和盐、记号和工具，但是同属基督的奥体，分享同一的圣神。平信徒也同样分享基督的君王和先知职分，对于天国的成长和发展需要平信徒与神职人员同心协力，在教会内共同承担各组织所负的重任，在世界上服务社会。

不是“平信徒帮助教会”，而是“平信徒是教会”。平信徒与神职人员彼此的义务和责任互相补充。司祭和修士可以脱离家庭生活、职业生活和政治生活，而平信徒不可以。平信徒被天主召叫在世界和教会内工作。平信徒在教会内拥有完满的职权，他

们不应该只是被动的。没有平信徒参与，教会不可能完成其使命。

从广泛意义上讲，每一个平信徒都被召叫担负起来使徒职责，度一个基督徒的生活就是他们的圣召。在具体的日常职业和日常生活中，在自己的环境和条件中度一个基督徒的生活，这就是真正的基督徒圣召，天主的救恩就是在日常生活中实现。这个使命看上去平凡，而事实上比司祭和修士的生活更加艰难。“平信徒通过婚姻和职业为建设天主的国工作，他们不像司祭或者修士走的是捷径，平信徒的路更长，更加艰难，但这是他们的路，他们的圣召。”[①]基督徒圣召最基本的不是做什么事情，或者给什么，而是简单地活出自己，活出天主的肖像。

在平信徒和神职人员之间需要一种成熟的关系，平信徒不能完善教会，这需要圣事，所以需要神职人员。在教会内合一神职人员和平信徒的原则，合一教会与世界的原则，合一纵向圣统制和横向个团体的原则，合一行动与祈祷的原则，是天主圣神。天主圣神对孔葛的重要性不只是表现在他的三卷本《圣神论》中，而是贯穿他所有的作品，所有的思想。他相信所有的平信徒都拥有天主圣神的恩宠，分享基督的司祭、君王和先知使命。

圣神的工程是普及和完成道成肉身的救恩，使每一个个体的人成为小基督，每一个个体的人分享基督为我的和全人类救主的使命，成为“携带救恩的人”。基督，唯一救世主，通过圣神赋予所有的人真理与恩宠，使每一个人分享他的使命而有能力也成为救世主。每一个小基督都是救恩的携带者，由小基督组成的团体也是救恩的携带者，在全人类各民族中作光和盐，为真理作见证，而且也可以通过圣事有形地传递救恩。

4．教会与文化

教会本地化的使命有三个神学层面：圣化－清洁和解放、升华－升华和成熟、完善－完满和实现。传教不是教会的活动或者片段，而是教会的属性。与其它宗教对话、以及教会与文化的关系方面，其神学基础是承认圣言的种子和真理的因素及救恩也存

①Lay People in the Church，Newman press，1965，p.290

在于可见的教会之外。这方面，孔葛是先锋之一。

教会避免特殊地把自己与某一种文化联系，而是强调自己有能力进入任何一种文化，教会与文化的共融会丰富不论是教会还是那一种文化。教会与文化是一种互相给予和接纳的关系。这丝毫不削弱教会的传教性质，相反，基督的福音持续地更新人类生命和文化，与错误和罪恶战斗，驱除错误和罪恶，清洁和升华人民的伦理，从内部强化人民团体和文化，赋予其活力，重建人民在真理内和在爱内的精神。

使圣言在个人内心生根发芽结果的是圣神，促成人类繁盛、社会文明及团体喜乐和谐的也是圣神。个人实现以社会团体为背景，社会团体因每一个人的实现而坚实。天主圣言要借圣神的行动照亮人类精神的所有工程，以揭示真理、权力、诗歌和宗教，并且使它们繁荣昌盛[①]。“本地文化化是当一个文化由福音所升华、繁殖后，在自己的传统上内在生命、庆典和基督思想的表达中所反映出的圣言的光辉”，[②]基督是万民之光。

圣神降临带来的首件神恩是语言能力。教会因自己的语言能力而自豪，认为这是自己普世性的首要标志。孔葛解释说，语言的奇迹是圣神和教会奥秘的本质因素之一，在圣神内“天主重新聚集多多少少被罪所伤害的人类大家庭的合一”[①]。孔葛认为圣神降临标志着人类因巴别塔而被混乱的语言所阻隔的形势，现在因圣神的来临而被超越。圣神因其语言恩宠使人在不同的语言中理解、合一。孔葛将圣言比作种子，而圣神使他在世界各地生根发芽，开花结果。

5．圣神在可见的教会之外

非基督徒得救的问题自十五世纪末开始的地理大发现时代以来，一直持续地被争论。

信经宣布：“为了我们和我们的得救，他成为人”。那么基

①Credo, p. 602.

②1980 对episcopato del Kenya 的讲话。

③Pentecoste, p. 72.

督带来的是什么救恩呢？根据孔葛的观点，今天我们应该注意的是，超越任何局部自由之上的完整的、满全的自由，关于生命意义的最终回答。也就是，人所应该成为的，人的完全实现。这种救恩，我们概括地说，就是作为天主子的人的至高尊严。救赎，曾经被太多地关注“从……”救出，基督将我们从罪恶中救出，从死亡中救出；但是今天关注的中心是“为了……”，基督为了什么将我们救出？—为了使我们成为天主子，分享天主的神性！孔葛强调需要避免将超自然“恩宠”与“人性”分离的外在主义，而要既保证使我们成为义子的恩宠无偿性，又保证这种身份正是我们人性所应该达到的完满程度。从创造的那一刻，人就是被创造在“人性”内，同时人被创造是为了接受“恩宠”，成为天主子的品质。救赎是创造的继续和完满。基督，救世主，同时也是创造者。孔葛在这里特别强调“过程”：基督拥抱世界的未来，人类的历史，从造世到末世。

基于世界的创造为出发点，孔葛的救赎论有一定的宇宙救赎色彩，也就是说人与宇宙之间，人与大自然之间的关系，这种关系在人被召叫成为天主子的使命中的意义。应该关注的是整个的“人”，人在宇宙中的使命和角色，以及人类的未来、历史和文明化的努力。“教会之外无救恩”？孔葛说，这个问题的核心是：有没有另外一个方法肯定救恩中介人的唯一性原则？

生活在教会之外的人们，孔葛肯定，也是走在救赎道路上，他们从与天主的一次相遇中出发，这相遇可能是有形的教会仍然没有到达的地方，但是他们已经在基督的奥秘身体内，而不是陌生的。教会是基督的奥体，而基督是没有边界的。基督以他的神性神化的是人性，而不是某一个或者某一些人。“借着道成肉身，天主圣子以某种方式结合了每一个人”（GS 22）。所以，所有人的命运是与基督合一的，从现在已经指向那未来光荣和完满王国的合一。圣神带给他们注意力和激情，感动他们的内心，促生他们的祈祷和热忱，正义和爱，使他们向圣言开放。圣神将基督开始的一切带向茁壮成长和丰盈完满。

教宗比约十二世，1943年6月29号，在《基督奥体》通谕中，

作了明确解释："这些人在自己所拥有的伦理正义和天主恩宠及成为被基督所拯救的人、归属于基督奥体的志向下，虽然他们不是实际地属于这个基督在世界上建立的可见而具体的奥体——也就是教会——的成员。他们已经在这个奥体生命的领域内，虽然（还）不在具体可见的合一内"。孔葛认为这些人拥有的是信仰之前的信仰，恩宠之前的恩宠，是一个"过程"的开始。他举例说，不论是对观福音中的寓言或者奇迹，还是若望福音中的记号，它们都是引向信仰的路程，从开始到最后认识而接受耶稣。光在黑暗中照耀。福音中记述的人们对于耶稣是完全地接纳还是拒绝，都是发生在一个"过程"的结尾。通过一个记号，或者一个寓言、一个奇迹，一个真理向人接近，人向真理接近的持续渐进的"过程"。面对福音而接纳、开放，面对一个邀请而积极地回答，走出自己，这已经是处于"过程"中，已经在恩宠内。如同人类历史，已经在历史中，虽然——但是，还不是历史的终结。在这个过程中有圣神的陪伴。

孔葛强调，信仰是一个过程，恩宠也是一个过程，重要的是过程的结尾，真理与人的认识互相的双重接近，而最终到达坚定的认可，完满的共融。这整个的过程是对共融的准备，但是已经进入预备阶段，这是恩宠阶段。信仰、希望和爱总是联系在一起。整个过程的担保是爱。这个时候的信仰是前信仰时期，在信仰大殿的门前。但是，只有这个预备是不够的，在可见的教会之外有预备的教会，那里同样有"圣神"在运行，但是孔葛认为二者的区别是他们不会领受到圣神本身，只是圣神的能量和恩宠而已。那里有正义的恩宠，向救恩开放，但是没有盟约的完满恩宠—天主义子的身份，基督具体的奥身，圣神位格的居住。而在教会内，基督徒不只是被承诺得到救恩，而是已经生活在被救赎的生命内，已经生活在天主国内，在基督的体内，在位格的圣神本身内，已经与诸圣人共融。孔葛指出，我们完全应该以积极的态度面对"教会之外无救恩"这个模式。世界上的教会还不是完满的天国，只是种子和肇始，是人得救的"记号和工具"。

“梵二”会议的思想对天主教神学影响

肖常平（中国天主教神哲学院）

前言

“梵二”会议的精神对天主教会的传统思想和神学发展产生了深刻的、潜移默化的影响，它集中体现在天主教神学理论领域。“梵二”会议后，天主教的神学领域终于在这次大公会议精神的指导下,迎来了其神学思想活跃的新时代。

“梵二”会议的召开，为当代天主教神学的多元发展铺平了道路。其“神学”定位上往“人学”的转向、并对今世人生及社会的关注亦显得格外突出。本论文叙述“梵二”会议后天主教各种新神学思潮的涌现，并指明其多元相汇中显现的主流和混声合唱中发出的强音。全文论及：“梵二”后的神学家；“梵二”会议后的天主教神学趋向；“梵二”后天主教神学学科的更新与创新等神学思想。

一、“梵二”后的神学家

“梵二”会议后崛起的一代革新神学家，他们以思想自由、勇于探索为特征。在他们中有的早在该会议前就在为其神学突破创造条件、等待时机。由于当时教会以新托马斯神学思想为权威，对其他标新立异的神学思想多以异端邪说而论之。所以，“梵二”前的天主教神学家们一般都小心翼翼，对当代社会涌现的新思想和采用的新方法保持距离，更不敢与非天主教学者或社会思想家展开思想交流和对话，以免因错误学说之嫌而受到谴责；其结果他们的理论体系和思想学说大多给人一种僵滞和沉闷

的感觉，缺乏活力与生机。然而，这一时期的天主教神学家亦在为其神学繁荣时代的来临而积累知识、准备园地，其特点就表现在各种神学专业辞典的编纂和神学专业杂志的创办上。例如，天主教神学家：拉纳尔、施莱比克斯、布兰德、范内尔、洛雷尔、弗里斯、施莱比克斯等，以编纂神学辞典、丛书和创办杂志的方式为天主教神学存在的形式带来了生机。

“梵二”会议的召开给这些神学家带来了希望和活力，他们要求教会当局为他们神学思想和学术研讨提供较为宽松和自由的分为，不必为被指责成异端而担惊受怕。1967年发表的一份有关信仰问题研讨会的报告呼吁说：“始终致力于更深入地认识启示之奥秘和更好地表述这一奥秘、并且尽可能回答那些不断提出的新问题，乃是他们的任务。若要使他们很好地完成这一任务，则必须为之提供研新改旧的适当自由。”[①]学术研讨的相对自由和宽松环境，为“梵二”会议之后的天主教神学家提供了发展良机，因而在较短的时间内圣经学、教父学、教会学、普世理论等领域都有了明显的进展和收获：在圣经学上，天主教释经学因与新教释经学的交流互补而逐步形成其圣经神学的基本规模。在编纂圣经神学辞典、考证《圣经》编写历史、运用体裁评断方法、构成天主教释经学体系、寻求《圣经》与圣传的结合、研讨“历史上的耶稣”与“信仰中的基督”的关联上都颇有成就。在教父学上，天主教思想史家开始对古代教义史和教父教会论进行系统研究，其关注焦点集中在教父们的神学方法和其经文诠释上。在教会学上，“梵二”会议后的表现在天主教神学家对圣事意义的新理解、对主教团权威和作用的彰显、对教会制度和教务工作的界定、以及对教会与世界的关系及平信徒神学的兴起等进行研讨。而在普世主义思想上，“梵二”会议后的天主教改变了以往对这一运动的抵触和反对的态度、开始关心和研究这种思想的现实意义和最新发展，并由此导致天主教学者对新教神学的系统研究和全面比较。这样，当代天主教神学与新教及东正教神学的重新对话和沟通，形成了一种基督宗教普世主义的新神学。

①《赫尔德通讯》(Herder—Korrespondenz)第21期,1967年12月，576页。

二、“梵二”会议后的天主教神学趋向

“梵二”会议后，天主教神学开始调整和重构，作为教会官方思想体系的新托马斯神学大一统局面被打破，出现了强调“一种信仰、多种神学”的多元思潮，其神学讨论趋向活跃和激烈。从此，天主教理论界焕然一新，并充满生机。然而，天主教会内部对“梵二”会议的反应并非全然积极和肯定的，也不乏对之持消极和反对态度的声音，这在以法国大主教、圣神会总会长勒费弗尔（ Marcel Lefebvre , 1905 — 1991 ）为代表的怀旧派表现得尤为明显。勒费弗尔于 1962 年参加了“梵二”会议， 1968 年因反对“梵二”会议的改革及其提倡的“共同管理”、“普世主义”、弥撒新礼仪和与其他宗教对话等主张而辞去圣神会总会长一职， 1970 年在瑞士弗里堡创建圣比约十世神父兄弟会， 1976 年创立瑞士埃库纳修道院，以抵制“梵二”会议的改革。他称保禄六世为“自由派教宗”、若望保禄二世为“现代派教皇”，认为“梵二”会议是教会的“灾难”，它使教会曾谴责过的现代主义和自由主义回潮，其推崇的革新不过是教宗比约十二世死后天主教正常发展的中断，从而希望这一使教会“误人岐途”的不和谐插曲应尽早休止，以便能恢复天主教的传统秩序和神圣地位。为重新实现天主教神学的“神本主义”中心，他谴责了“梵二”会议神学向“人本主义”的转变，并开始与罗马教廷相对抗，在各地自建修院、祝圣神父，呼吁全面恢复天主教的传统神学和礼仪，重新实现其神权统治和“神本”核心，由此兴起天主教保守主义的怀旧思潮，形成一股反对“梵二”会议改革的阻力。 1976 年 6 月 29 日，勒费弗尔不顾教宗保禄六世的禁令擅自祝圣了十三名神父，从而受到停职处分。但他称此为“迫害”，并发表《我起诉大公会议》一文表示抗议。 1979 年，勒费弗尔又受到罗马教廷信理部的传讯，但他不愿妥协，并于 1988 年 6 月30日再次在埃库纳擅自祝圣四位主教，以显示其独立性和对教宗的不满及不信任。这一举动触犯了天主教教规，教宗若望保禄二世被迫于7 月 2 日对他处以绝罚。这一事件曾被西方舆论称为 20 世纪“最大的一次宗教大分裂”，甚至被说成“基督宗教发展史上的第三次大分

裂”。由于勒费弗尔在法国、瑞士和德国等地区广有影响，其追随者及所辖信徒多达几十万人，因此这一分裂影响巨大，令人震惊。随着勒费弗尔在 1991 年逝世，不少人已表示仍然忠于教宗，脱离勒费弗尔所造成的政治影响，但他们在思想上对其神学主张和怀旧情感则深表赞同和支持。为此，罗马教廷对之采取了一定程度的让步，在部分教堂恢复使用拉丁语的弥撒礼仪等，以达到与这些怀旧派的和解及共融，维护天主教会的统一。

就从整体来看，“梵二”会议之后天主教神学的改革及多元发展已势不可挡，起主导作用的乃是一种新迹象、新影响，表现出与怀旧情绪截然不同的“时代精神”。这种精神强调对此世“真实存在”的关切和对历史能动进程的把握，认为“时代之言即神圣之言”，要求神学注重客观世界，着眼于教会作为信仰社团或神圣联盟在现实社会中的生存、生活、作用及影响。因此，“梵二”会议之后的天主教神学主流乃体现出在文化、哲学、政治体制和教会经验等方面的多元倾向，自古以来统摄全局的单一观念已不复存在，神学家亦不可能用某一种合题来涵盖一切存在体验和人生视野。在多元中求统一已成为一种新的思维模式或认知方法。神学家称天主的奥迹乃是这种多元化内在的根源，并以此说明其神学虽缺乏大全之貌、给人以支离破碎之感，却仍合乎情理。

天主教神学的革新精神还促使其对教会在现实社会中牧灵工作的特别关怀。教会既然面向社会、存在于社会，就需要对社会抱有理解、尊重和合作的态度。在信仰方面教会改变了数百年“独白”的传统而表现出对话的意向。例如，拉纳尔通过与生存哲学的对话而创立其具有人学倾向的先验神学。卡斯培（ Walter Kasper）等人则借助于同德国唯心主义哲学的讨论而阐述天主与人间基督、神学与教会的辩证关系。麦茨更是因涉足社会敏感问题而提出他的政治神学主张，旨在批判性克服把信仰实践还原为个人与世无关的决断，以及将神学视为宗教与社会相脱离的反应等弊端。而对神学本身及其方法的探讨，还启发了现代语义神学、神学解释学和基本教理问答等理论的问世或重构。此外，这种向

社会开放的神学不只是形而上学的本体思辨，也包含社会学意义上的实践参与。革新派强调神学乃思索与心志之结合，教会则为整个人类统一的“圣事”。而其实践的神学则把全人类都视为天主的子民，它不再突出各教派的分歧，而是强调人性与信仰，并呼唤他们的责任感和使命感。

“梵二”会议之后，天主教神学在其相关领域都开始探究过去不敢问津之处，闯入传统意义上的理论禁区。于是，标新立异之说层出不穷，思想交锋日趋激烈。除了思想流派和理论学说上的创新和争鸣之外，天主教神学亦对其分支学科加以梳理、重整，构成其具有时代反思精神的天主论、基督论、释经学、历史神学、普世神学、伦理神学、教会法典和社会学说等基本意向。[①] 在回顾“梵二”会议神学革新十周年时，著名天主教神学家、后任职罗马教廷信理部的枢机主教拉辛格〔现任教皇本笃十六世〕曾总结说：“我们已不可能回到过去，而且，我们也不愿意这样做。但我们为获得全新的意义而必须准备持守那在时代变迁中载有真道的东西。敢于坚定不移地对之寻觅、以乐观之心执著此真道而丝毫不减，这在我看来乃是当今和未来之任务。”[②]

“梵二”会议文献《论教会在现代世界牧职宪章》卷首即已明示：“我们这时代的人们，尤其贫困者和遭受折磨者，所有喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑。”[③] 教会与世人同在这一世界，其信仰追求亦不能离开人的现实问题。因此，教会不再远离现实，不再回避对现实问题的答复，而愿根据其“信德真理”来阐明或诠解现代世界的发展、人在宇宙中的地位和任务、自我奋斗及其群体追求的意义、以及人世万物之终极目标等问题。也就是说，“梵二”会议后神学已将其信仰问题与当今世界的意义问题挂上了钩，而意义问题则与信仰中的天主问题有着种种关联。当然，二者的关联不能简单而

①考夫曼（Gisber Kaufmann），《梵二会议后天主教神学趋势》，慕尼黑，1979年。

②拉辛格：“教会的世界性服务”，见鲍赫（A. Bauch）主编，《梵二会议十年》，累根斯堡，1976年，第52页。

③《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第197页。

论，更不能从个人内在和封闭的角度来看待天主与世界的关系以及天主对世界的救赎。

针对存在主义哲学仅立足于个人生存来看待人世意义和救赎的不足，不少天主教神学家认为，不应将与自我相关的能动运动和解放作用单方面地看作人从僵化的社会结构中寻求解放的冲动，从而失去对这一能动性的真实方向的把握。实际上，其社会批判性的动因本身已是一种深藏的危机表述，它不仅导致人对其社会制度的失望，而且对人本身亦产生疑问。在他们看来，近代人将自我视为主体，以人的努力来达到自我解放、实现人在其计划和行为中自主自治等企图，恰好是其新的异化的根源。人作为旁观者来看异化之源，从社会条件中寻找出路，认为从社会制度的转换中可以获得救援；但人若认识到那本可自由实现其自我确定的条件亦会产生异化，则无法将之仅归咎于某种社会制度。这就是说，社会的危机本是人的危机，人不只是被异化的客体、而乃不断产生新的异化之主体。由此可见，人的内在并非是能自我封闭的避风港，它与人的社会存在均表现为意义之深，其区别只是阶段不同、状态不同而已。对人及其社会的意义的问，势必推至询问天主这一根本问题。但“梵二”会议后的革新神学家并不希望回到传统形而上学层面的有神论或重复中世纪盛行的天主存在的证明，而是强调其基督论和末世论的维度，不离历史性和此世性的审视及反思，不离人生的存在根基和终极目标。

三、“梵二”后天主教神学学科的更新与创新

梵二”后，在天主教会中几乎每一个神学学科都在不同程度上有所更新，同时也产生了一些新的学科。这里笔者仅以“基督论（Christology）的重构”、“伦理神学的发展”、“解放神学”(Liberation Theology)、“身体神学”（Body Theology）、“菲律宾神学”（Filipino Theology）为例加以阐述。

1、基督论（Christology）的重构

“梵二”会议的精神使神学确定了基督中心论，在其整个理论体系中的核心地位。“梵二”会议后，天主教革新神学家认识

到，要在已对基督有多元理解和对耶稣有众多画像的现代社会中维系基督论的核心，从信理神学上对其重新定位成为一种必要。他们承认，传统意义上的基督论信仰不能从根本上放弃：这种信仰称基督在人性上为达味之子，在超性上为天主之子，视基督既为主人又为仆人；基督作为第二亚当他是超性的生命，与属肉身的第一亚当形成区别；而受难的基督是在肉身上被杀，在超性上则永存；基督乃属世与超世、肉身与天主性两种性体的统一、是位格与实体的共存。但这种基本理解在现代诠释及语言表达中必须重构，否则会被看作一种老生常谈的过时命题。大体而言，基督论的重构可以从其作为耶稣生命的神学、基督的教会学和耶稣基督的人学这三个方面来展开。

基督论作为耶稣生命的神学，要在传统基督论中“耶稣是基督、是天主之子和我们的主”这类陈述句式，去寻找一种自我理解的信仰新角度。传统的陈述命题乃是一种“自上而下的基督论”，人们只是被动地接受从“天主之子的存在”来对耶稣生命及其救世工程的解释。毫无疑问，道成肉身的基督论乃是一种神本主义或神性中心的基督论，其特点是陈述天主之子、永生的圣言下降及其与世人得救的关联，即突出神成为人的历史。耶稣生命的神学则为一种“自下而上的基督论”。它不只是某种关于耶稣事件的报道，而有着对耶稣生命的信仰皈依和参与。这种神学探究始于孔汉思的重要著作《论基督徒》》中，他立足于耶稣的被派遣，从而靠理解基督来敞开从人通往天主的道。耶稣作为天主子所起的重要作用即为天主子民服务，使他们认识到天主的正义和救赎。这本书于 1974 年出版，随之在 70 年代后期引起神学界的普遍讨论。巴尔塔萨、戴斯勒（A . Deissler ）、格里尔迈尔（A . Grillmeier ）等神学家曾对之表态，德国主教会议亦发表了“关于孔汉思《 论基督徒 》一书的声明”[①] 此外，施莱比克斯亦在其《耶稣，一位生者的历史》中强调基督宗教传统的起源不是某种学说，而是信仰的体验，即对耶稣在其社团中讲道和实践的体

①巴尔塔萨 等，《关于孔汉思＜论基督徒＞的讨论》，美因茨 1976 年。德国主教会议秘书处所编《 关于孔汉思教授＜论基督徒＞一书的声明》、波恩 1977 年德文版。

验。所以，耶稣生命的神学寻求从信仰耶稣出发而通达认识基督救主、认识天主的道路。耶稣在十字架上的受难超越了人对天主的理性认知能力，亦使唯理的哲学论证或犹太传统的历史神学失效。对耶稣十字架上受难的强调成为新基督论的核心，并成为整个神学的中心、人的信仰意义的试金石、以及基督宗教的信仰的标准。在此，新的基督论以耶稣的生命作为通往天主的道路，彰显了其救赎普世的意义。

基督论作为认识和信仰基督的教会神学，它强调了教会代表信仰团体和基督妙身所具有的独特意义及作用。正如施莱比克斯所言“若无这一历史教会之中介，我们今日仍不知某个耶稣之人的任何情况。”[①]“梵二”会议后，天主教神学家注重将基督论与教会论的某种结合，以求在发挥教会作用上取得实质性进展。他们认为，教会的创立是基于对天主圣言的传承，因而教会的发展不能脱离这一根本，教会所持守的信仰及其理解是天主圣言在流传过程的多样性和变动性之中不变的常数和恒量。耶稣号召其门徒组成信仰团体，以让人通过教会而体验到天主的救世作用。耶稣向教会揭示了天国的奥秘，使其领悟到圣子的生命是由圣父所奠立。这样，在教会中可以体验圣父与圣子的生命交流，发现父对子的祝福和子对父的赞美。教会通过宣道和礼仪参与了圣父圣子的生命交流，感受到救主的临在和影响。天主教革新神学家藉此将教会论提到了基督论的高度，号召现代社会中的基督信徒把教会这一信仰团体作为救主身体的真在来认识和相信。

基督论作为信奉耶稣基督的人学，是从人的探询、人的信仰来论证世人认主获救之路。从基督论神学传统而言，它以天主论和救世神学为前提。但对世人而言，人们是通过耶稣的话语和作用才得到启示、认识耶稣基督的救主身份和天主的存在。在此，天主教革新神学家根据基督论体现出神人关系这一本质特征来重加论证，以神人关系的本初性来理解天主通过耶稣基督而展现出的历史启示，说明基督论基于对创世真理的深刻理解。天主圣言以人的形象降临于世，并不是一种自外界而进入创世历史的行

①施莱比克斯，《耶稣，一位生者的历史》，弗莱堡，1975年，第14页。

为，因为神人关联的历史本身乃是创世的内在原因。富有创造性的圣言以其天主性力量和天主性自由来摄取人性，但这种人性在与其天主性的统一和结合中并没有萎缩或减弱，而是得以恢复其原有的自由。这就意味着人性的自由、负责和自立绝非创造性圣言的对立面，二者乃完全自由、真实之爱的有机共构。基于这种思路，拉纳尔曾提出其先验哲学的人学，以解释基督论作为信奉基督之人学的真正内涵。在他看来，天主圣言的人格化不只是摄取、结合了人性，以便为其赎罪、使之获救和解放，而且，天主圣言的肉身化是“厄玛努耳”，即“天主与我们同在”，其中体现出天主对我们的永恒性自我决定、自我显示和自我临在。耶稣基督令人性绝对依赖天主乃是使人的自立有了可能，而不是放弃或限制这种自立。如果一种自下往上的基督论把人性视为天主的对立面，其在人学上则已出了差错。为了强调人性与其生命的绝对根基的关联，拉纳尔引用教父学和经院哲学传统中关于人“仰望天主乃自然渴求”的观念，认为这种渴求即植根于人对永恒无限存在所具有的无羁无绊的开放性[①]。拉纳尔还以认识及智力的先验结构来论证人认知的无限性，指出人的认知对象及内容并不单为一种在此存在者，而是与意义整体相关的普世之在；人不只是认识可以把握的真在者，而在其自由和内向性上乃是在一种全面及整体的把握。在神人关系的理解上，拉纳尔认为天主的自我显示是神学的基本，即天主对人的眷顾和人对天主的求助，它解释了创世和救世历史的底蕴。圣言的人化不仅仅说明了三位一体的天主的自我赠让，也意指天主对人的接纳和包容，“人是天主之绝对自我显示的大事”[②]。在这种信奉基督的人学中，对人的精神之先验结构的认识是其初步反思的结果，随之而有的则为相关的人生体验。追问天主在历史的此刻即探寻耶稣基督，人类理智对自立可能性的先验反应在“厄玛努耳”的福音中获得了具体的指导，它表现在对邻人的绝对之爱、无条件地献身精神和对未来拯

①拉纳尔，《世界中的精神，论托马斯·阿奎那有限认知的形而上学》，慕尼黑，1964。

②拉纳尔，《信仰的基础教程，基督宗教概念导论》，弗莱堡，1976年，第125页。

救的希望及信赖。因此，对天主之问与对基督之探乃相辅相成，融贯一体；有问无探会落入空虚，而有探无问则只是盲目摸索，并失去方向。着眼于人论的基督论可使人把关于天主奥秘的先验问题变为无条件的胞侣之爱、对正义的献身和找寻基督的希望、信仰的人学由此而与人的存在及人生意义共同关联。

2、伦理神学的发展

“梵二”会议在其神学理论中也使伦理神学得以凸显，天主教伦理神学的发展使之在整个天主教神学学科中占有重要地位，成为教会高度重视的专业学科。“梵二”会议发布的《司铎培育法令》中专门提及，“应特别注意的是改进伦理神学，其学术性的解释应受圣经更多的滋养，说明教友在基督内使命的崇高，以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任。”[①]而且，伦理神学在现代世俗社会中有着更大的空间，其理论既符合教会的教规教义，又能与世俗社会所推崇的天赋人权和自然法原则相吻合。因此，它不同于神学味较浓的基本神学或信理神学，却有着更多的社会适应性和实践性。这种伦理神学的侧重除了承认服从法律的必要外，更突出良知的重要和良心的尊严。“在良心深处，人发现法律的存在。……良心是人最秘密的核心和圣所，在此圣所内，人独自与天主会晤，而天主的声音响彻于良心至秘密的角落。良心神妙地将法律揭示与人，而这法律的满全就在于爱主爱人。信友凭着对良心的忠实，而同他人携手合作，以探求真理，并在真理内，解决私人和社会生活所掀起的道德问题。”[②]天主教信仰不应与日常生活相分离，信徒的宗教生活亦不应与其社会活动相对立。伦理神学强调信徒要对此世任务高度重视，要“按照自己的正确良心，使天主的法律深刻在此世的生活中”[③]。这种良心的决断表现在信徒社会活动的各个层面，与社会道德发生直接关系。因此，伦理神学必须基于圣经信仰和教会传统来对正义与

①《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第419页。

②《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第213页。

③同上，第加8页。

邪恶、战争与和平、政教关系、国际合作等社会问题作出表态和抉择，由此体现出天主教的社会道德观。

此外，伦理神学还不能回避人的宗教信仰自由、婚姻、两性关系、人口等社会问题。它通过其观察、研究而对现实生活进行“道德的参与”，以便能在人的社会存在中显出教会的声音和指导。为了更好地实现这一现实关切，伦理神学的发展与宗教心理学和牧灵神学结下了不解之缘。伦理神学与心理学的契合基于对人们行为规范的心理根源或驱动的分析，从人的宗教体验来看神学与心理学研究的互补需要，试图以人的内在心理调适来确立正确的良心，进而对人的社会道德行为自觉加以劝诫和指导。伦理神学与牧灵神学的结合则加强了神学的实践性和可操作性，形成天主教实践神学的明显发展。从此，天主教伦理神学不再是脱离实际的理论之谈，而参与了现代世界的社会伦理、家庭伦理、婚姻伦理、政治伦理、职业道德、公共道德、人的行为规范和共存原则的构建及实施。其全方位的参与亦说明天主教伦理神学按其本质已成为一种现实感极强的天主教社会学说，或者说已与这种社会学说本质相同、密不可分。对社会伦理道德问题的关心成为“梵二”会议后天主教积极参与社会生活及其变革的一个重要方面。但其提倡的伦理训导及其原则和内容在现实生活中的应用，也引起了教会内外的不同看法、甚至激烈的反对。1993年10月5日，教宗若望保禄二世首次颁布以伦理神学为主题的通谕《真理之光》，其在当代社会中的反响亦极为强烈。有人赞成教会在道德生活上维系传统立场，也有人认为罗马教廷在伦理问题上的某些表态或做法仍过于死板。不过，这些褒贬却从一个侧面说明天主教在社会伦理问题上的积极参与已被当代社会所普遍关注，由此其社会影响也得以扩大。

3、解放神学(Liberation Theology)

解放神学产生于上个世纪60年代后期。1968年在哥伦比亚麦德林举行第二届拉丁美洲主教会议上，广泛讨论关于和平、公义、贫困、发展、解放等问题，并在会议的正式文件中首次突出

了“解放”的观念，反对并取代开发主义(或发展主义)的观点。此后，在拉丁美洲各地相继举行神学研讨会，使解放神学得到了进一步的发展。古铁雷斯于1971年发表了《解放神学》一书，对解放神学作了全面的阐述。此后，在拉丁美洲、北美和欧洲又举行了一些重要的国际神学会议讨论解放神学。1979年在墨西哥普埃布拉举行的第三届拉丁美洲主教会议上，解放神学受到天主教会保守势力的排斥，但仍得到不少与会主教的支持。1984年8月，罗马教廷的教义圣部颁布训令指责解放神学的一些观点；并于次年命令巴西解放神学家博夫保持沉默，从而引起博夫和巴西10名主教的抗议。国际上对于解放神学家纷纷表示同情和支持。

根据解放神学家的解释，解放神学是根据天主圣言对基督徒的实践进行批判性的思考。他们理解“解放”的意义有三个互相联系的层次：被压迫的人民和社会阶级要从经济、社会和政治的不平等地位中获得解放；通过历史观的解放对自己的命运自觉地负起责任，通过自己的整个生活和历史来造就自己，造成新人，造成本质上不同的社会；基督把人从罪中解放出来。他们认为解放是拯救的另一种说法，即在今天的具体的历史条件下，把人的得救从生活中表现出来；解放神学不是政治解放的神学，但政治解放是拯救的一个方面。

解放神学强调实践，即思考和行动之间的不断相互作用。它还特别肯定穷人作为“天主儿女”的地位，并站在穷人一边。解放神学提出“解放的灵修”的观点，认为灵修是“受圣神感动以生活体现福音的一种具体方式”，并认为“解放的灵修”是在对耶稣的忠信和为穷人而献身这两者间辩证的相互作用中形成的。解放神学注意的是以社会科学为工具，认为神学不再是同哲学家和欧洲神学家对话，而是在拉丁美洲具体现实中同社会科学对话。解放神学的出发点是基督教信仰，但在某些方面受到马克思主义的影响，如对人类社会的阶级分析，理论与实际的联系等。古铁雷斯指出解放神学“不是停留在反映世界，而是力图成为使世界得到改造的过程的一部分”。解放神学还强调“行道”重于“正统”，即有正确的行为实行真理比有正确的信仰赞同真理更

为重要。

解放神学主张联系现实处境和实践重新读经解经，有人还把历史比作“另一部圣经”而主张将其联系起来一起读。解放神学特别重视的圣经内容，主要有《旧约·出谷记》（指出天主在历史中站在被压迫者的一边，使被压迫者得解放）和《耶肋米亚先知书》22章13-16节（指出认识天主就是实行公义,谴责不义），《新约》中的《路加福音》第一章46-55节的“赞主曲”和第四章16—30节耶稣在纳陋肋会堂的讲道（指出福音的信息是“叫那受压制的得到自由”），《马窦福音》第二十五章31-46节末日审判的比喻(指出要在受苦的人们中间认识基督)。在基督观方面，解放神学认为基督表现了创造和拯救的联系,基督的拯救体现于人类历史中的解放,认识基督就是以行动跟随基督。解放神学主张“教会不是中心”，而是拯救的圣礼和解放的记号。教会要发挥先知谴责不义的作用，为穷人和被压迫者宣传福音，“走向人民的教会”。

受到解放神学的影响和鼓励,20世纪70年代以后,还陆续出现北美的黑人神学、妇女神学，南朝鲜的民众神学，菲律宾的斗争神学等。有人把这些神学总称为政治神学。

4、身体神学（Body Theology）

教宗若望·保禄二世大力反对早已缥缈的柏拉图主义，因为它过分注重人的精神层面而蔑视肉体。这种理论使许多逆反心态的人陷入另外一个极端而过分崇拜自己的身体。教宗强调应该了解人的本性，来恢复人躯体真正的价值和意义，并清除任何摩尼主义的阴影。这是一条为人们、家庭以及“新乐园”的幸福服务的道路，这里的“新乐园”就是指被救赎过的世界。

教宗若望保禄二世把他任期内首个教导项目命名为“身体神学”。于1979年至1984年期间，他发表了一百三十三篇演讲，内容是以圣经为基础，就人类身体的意义作出丰富反省，重点为性和情欲的意义。天主教神学家乔治·韦格(George Weigel)形容若望保禄二世的身体神学是“历代以来最大胆的天主教神学重构”，“就像一个将带来巨变的神学定时炸弹……或许就在二十一世纪

爆发。”当时，教宗的性爱观“尚未正式影响教会的神学、宣讲和宗教教育”。然而，韦格预言说，当它真正发挥影响时，“将带来重大的改变，迫使教会重新思考《信经》的所有主题”[①]。？为何教宗对性爱的研究会影响对“《信经》所有主题”的诠释？这是因为性不止于性。我们如何理解及表达性，同时也表露了我们的一些深层信念：我们是谁，天主是谁，爱的意义，社会应有的秩序，甚至是宇宙应有的秩序等。因此，若望保禄二世的身体神学不仅是有关性与婚姻之爱的反省。教宗说，我们借着婚姻和夫妻的“一体”结合，重新发现整个存在的意义、生命的意义（1980年10月29日）。

基督教导说，生命的意义就是像他一样地爱（若15:12）。教宗提出的其中一个重要洞见，就是天主已把这个爱的召叫铭刻在我们的身体上，要我们像祂一样地爱人。天主创造我们男人和女人，召叫我们成为“一体”（创2:24）。我们对身体和性关系的理解并非只是基督徒生活的脚注，而是“关系到对整本圣经的诠释”（1982年1月13日），使我们能够从“基督的全部福音、所有教导和整个使命的角度”出发（1980年12月3日）。基督的使命就是在遭受罪恶严重扭曲的世界中，恢复爱的秩序。人类的“爱的秩序”总是以两性的结合为基础。因此，教宗的身体神学显然“与婚姻和基督徒夫妇的召叫有重大关系”，但“对人的总体理解也同样是必须和重要的，也就是对人的理解这基本问题，以及人存在于世的自我理解”（1982年12月15日）。难怪人们都对性充满兴趣。两性的结合是“伟大的奥秘”，如果善用这样的结合可带领我们进入天主对全宇宙的计划的中心（弗5:31-32）。

在谈论宗教时，人们往往强调精神的领域。然而，许多人对强调身体的方法感到陌生，有时甚至感到不自在。若望保禄二世认为这是错误的分割。精神确是优于物质。可是，《天主教教理》教导说：“人既是肉身的和精神的存有，所以人要透过物质的标记与象征，来表达和洞悉精神的事物。”(1146)作为拥有肉身的受造物，我们是在物质世界内并借着这世界，在肉身内并借

①乔治·韦格(George Weigel)，《希望的见证》，第336、343、853页。

着肉身，体验精神的世界，而且在某程度上这亦是我们能够体验精神世界的唯一方法。天主道成肉身，取得肉躯，谦卑地在我们的物质和人性状态中，与我们相会。可悲的是，许多基督徒自小认为他们的身体（尤其是他们的性特质）是超性生命的先天障碍。许多人以为基督信仰的教导把灵魂视为“好”的，而身体是“坏”的。这样的想法并非来自正统的信仰观点。如果把人的身体视为“坏”的，其实是一种异端（教会明文谴责的重大谬误），称为摩尼主义(Manichaeism)。这错误学说以摩尼（Mani或Manichaeus）的名字命名。他谴责肉身和所有关于性的事物，并认为物质世界是邪恶之源。我们身为基督徒，却相信天主创造的万物都“很好”（创1:31）。若望保禄二世这样概述两者之间的重要区别：如果说摩尼主义的思想赋予肉身和性一种“反价值”，那么基督信仰的教导就是说，身体和性“总是具有‘未获得充分重视的价值’”（1980年10月22日）。换句话说，摩尼主义认为“肉身是坏的”，基督信仰则认为“身体是美好的”。

在我们充斥着性的文化里，问题不在于身体和性获得过分重视。问题在于我们的文化未能发现身体和性是何等珍贵。教会信仰并不排斥身体！《教理》有一段文字仿如一首“肉身的赞歌”：“‘肉身是救援的关键’。我们信天主、肉身的创造者，我们信降生成人的圣言，肉身的救赎者。我们信肉身的复活，创造和肉身得救的完成。”(1015)

天主教信仰是个非常重视肉身和感官的宗教。我们借着身体感官和物质世界的事物，与天主亲密相会，包括：把身体浸在水中（圣洗）；为身体傅油（圣洗、坚振、圣秩、病人傅油）；吃基督的圣体，喝基督的圣血（感恩祭）；覆手（圣秩、病人傅油）；以口舌告明（告解）；还有男人与女人不可拆散的“一体”结合（婚配）。我们怎能讲述这些圣事的“伟大奥秘”？我们借着这些物质中介，接触天主内的生命财富。在圣事中，灵性与物质“亲吻”。天与地互相拥抱结合，永不分离。在某种意义上，人类的身体本身就是“圣事”(sacrament)。这里所指的“圣事”是具有较广阔和古老的涵义，有别于我们的普遍用法。若望

保禄称身体为“圣事”时，不是指基督建立的七个恩宠标记，而是说身体是个标记，使天主不可见的奥秘成为可见的。我们看不见天主，天主是纯神。然而，基督宗教是天主自我揭示的宗教。天主愿意向我们启示祂自己，愿意使祂不可见的神性奥秘成为可见的，让我们“看见”祂。祂如何成就此事？许多人都曾注视繁星密布的穹苍、彩霞满天的日落景色、美丽精致的花朵，因而惊叹称奇。在这些时刻，我们在某程度上是“看见天主”，更准确地说，是看见祂的反映。“受造物的美丽反映出造物主无限的美丽……”（《教理》，341）那么，什么是受造物的荣冠？天主的受造物当中，什么最能表达天主的美善？答案就是男人和女人，以及他们结合生儿育女的召叫。“天主于是照自己的肖象造了人，就是照天主的肖象造了人：造了一男一女。天主祝福他们说：‘你们要生育繁殖，充满大地……’”（创1:27-28）

若望保禄二世身体神学的论题是告诉人们：“事实上，身体能够使不可见的事物成为可见的，也就是使超性的和属于天主的事物成为可见的，且惟独身体有此能力。身体受造是为把自太初便隐藏于天主的奥秘，转移到世间可见的现实之中，从而成为这奥秘的标记。”（1980年2月20日）换句话说，身体以某种方式使我们“看见”灵性领域的现实，甚至是“隐藏”于天主的永恒奥秘。此事如何实现呢？人既是属灵，也是属物质的。我们不是遭“囚禁”于身体内的灵魂。教会一直主张，我们是取得肉身的灵魂，或是属神的身体。在每一个人身上，灵肉结合为一，以至我们的身体揭示我们不可见的灵魂，使之成为“有形可见”的。可是，身体还有更深的意义。我们是按天主的肖象受造，因此我们的身体也呈现部分天主不可见的奥秘。若望保禄就是希望从这个角度研究人类的身体——不是研究人的生理结构，而是从事神学的研究，也就是“研究天主”。身体本身并不神圣，而是神圣奥秘的“标记”。标记把我们指向超越其本身的现实，并在某种程度上向我们呈现这超越的现实。天主的奥秘总是无限“超越”的，不能给降格为等同于标记。可是，为使不可见的奥秘成为“有形可见”的，标记不可缺少。正如《教理》所言，人类“需

要标记和象征……来与他人沟通。人与天主的关系也是一样”(1146)。我们必须审慎地坚持，灵性与物质、造物主与受造物之间有重大区别。与此同时，我们也必须肯定这些现实彼此息息相关。基督宗教是天主与人结合的宗教。这是圣言成为血肉的宗教！“教会时常在耶稣身上，明认‘那不可见的圣言出现在我们有形的肉身上’。”（《教理》，477）天主的奥秘在人类的身体上展现，这就是身体神学。这不仅是教宗一连串演讲的题目，也是基督宗教特有的“思想”。如果把身体视为一门神学乍看有点奇怪，但只要再加反省，便不难明白。让我们想想圣诞节吧。天主取得肉身，生于女人，我们相信这奥迹。正如若望保禄二世所说：“通过天主圣言成为血肉的事实，身体通过大门……进入神学的范畴。”（1980年4月2日）

“天主的奥秘”，或“从创世以来，即隐藏在创造万有的天主内的奥秘”（弗3:9），在基督信仰中，不是指不能解答的谜题，而是指天主最深处的现实和祂为人类制定的永恒计划。这些现实远远超乎我们的理解，我们真的只能称之为“奥秘”。可是，天主是“可认识的”，但我们不是凭借自己的能力破解天主之谜，而是天主让我们认识祂。正如《教理》所说：“天主启示了祂最深处的秘密：祂本身就是爱的永远交流：父、子、和圣神，而且预定我们也分享这爱。”(221)这句关键的话概述了天主最终的奥秘和人类的存在意义：爱。正如若望宗徒告诉我们说，天主是爱（若一4:8）。不仅是因为祂爱我们，也是因为在天主内圣三的“爱的永远交流”。这是“信仰和基督徒生活的核心奥迹，是天主本身的奥迹。因此是所有其它信仰奥迹的泉源，是光照它们的明灯”（《教理》，234）。?教宗描写天主是位格的永远共融。个体（位格）的共融(communion of persons)就是“共同的结合”(common union)，是指两个或两个以上的个体借着爱和服侍彼此“交付”。任何有关圣三的解释都是不足的。尽管如此，我们可从启示得知，圣父借着把自己交付给圣子，永恒地“生”(beget)圣子。圣子（“圣父所爱的”）永远接受圣父的爱，并永远向圣父回爱，把自己交付给圣父。祂们分享的爱就是圣神，正如

《尼西亚信经》所述，祂是“由圣父圣子（永远）所共发”。我们存在的原因是在于：爱按其本质，渴望扩大其共融。天主确实不需要其它人。圣三的爱本身是圆满无缺的，但天主因全然的良善和宽宏，愿意创造万民，以分享祂永远和充满福乐的“爱的交流”。

因此，当我们谈论那不可见的奥秘，亦即“自太初便隐藏于天主的奥秘”时，就是说(1)天主是爱的共融；(2)我们是预定了分享这爱的交流。这个“奥秘”分为两部分，正是人类的身体自受造起所象征的。此事如何实现呢？正是借着美妙和奥秘的两性之别，以及我们成为“一体”的召叫（创2:24）。天主在我们的性特质当中，铭刻了祂的召叫，就是参与祂“爱的永远交流”的“受造版本”。换句话说，天主创造男人和女人，为使其成为彼此真诚的礼物，从而反映祂的爱。这种真诚的交付建立了“个体的共融”，不但存在于两性之间，且在一般情况下，也包括两者所生的“第三者”。如此，性爱成为圣三内在生命的画相或在世的肖象。

除了反映圣三外，性爱也是为反映天主与人的结合。基督的自我奉献具有救赎功效，是使圣三之爱重新倾注在所有受造物身上。教会领受这爱，并尝试回爱。天主创造男人和女人，使其具有圣事性的能力，可传达基督与教会之间这样的交流。正如圣保禄引用《创世纪》的话说明：“‘为此，人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。’这奥秘真是伟大！但我是指基督和教会说的。”（弗5:31-32）为了解身体和性的神学意义，上述《致厄弗所人书》第五章的经文非常重要，或许是最重要的经文。基督离开天上的父亲，也离开了世上母亲的家。这是为了甚么？他为他的新娘（教会）牺牲自己的身体，为使我们与他成为“一体”。那么我们的身体怎样与基督结合呢？最紧密的结合就是感恩祭之中的结合。其实，人类的性的最深层意义，乃是受造为男人和女人、蒙召共融结合的最深层意义，就是“感恩”。若望保禄二世形容圣体圣事是“新郎与新娘的圣事”。教宗认为感恩祭作为唯一的共融圣事，以某种方式“表达男人和女人的关系，‘男性特质’与‘女性特质’之间的关系”（《妇女》，

26）。天主在起初创造男人和女人，让他们活在“神圣的共融”之中，预示基督与教会之间的神圣共融。基督把自己的身体赐给他的新娘（在感恩祭中实现），阐明男女共融的意义。

圣经运用许多形象描绘天主对人类的爱，每一个都占有重要位置。然而，夫妻之爱的形象在新旧约出现的次数远超于其它形象，而且也是教会的伟大神修家喜欢借用的。圣经先在《创世纪》记载原祖男女的婚姻，最后在《默示录》描写另一次“婚姻”，也就是基督与教会的婚姻。夫妻神学把这两篇首尾呼应的片段视为诠释整本圣经的关键。我们藉此得知，天主的永恒计划就是“迎娶”我们（欧2:19），与我们生活在爱与共融的永远交流之中。不仅如此，这模拟进一步指出，天主藉此结合，使我们的人性“孕育”祂的天主生命。这是非常“世俗”的描写，但不仅是比喻而已。世上曾经有个女人，代表我们全体完全开放自己，接受天主的爱，以至真正地在她的母腹中孕育天主的生命。正如《教理》所教导，人类蒙召与天主缔结婚约的意义，由玛利亚完全实现了（《教理》，505）。教宗的身体神学告诉我们：天主愿意祂永恒的“婚姻计划”清楚显明，因此创造了男人和女人，在他们身上铭刻这计划的肖象，并召叫他们成为“一体”。在此，必须指明夫妻之爱只是天主奥秘的模拟(analogy)。模拟总是同时指出相似之处和重大的差异，而且这个模拟所显示的差异尤其重大。若不认清这一点，便可能过分地基于人类的生命来理解天主的生命。比如说，天主不是性存有(sexual being)。圣三之内爱与生的奥秘是无限地超越人类的爱与生育。因此，上文所述的感恩祭绝非我们一般所理解的“性接触”。这不是说性爱的模拟只是我们一厢情愿的想法或人类的投射。天主创造男人和女人，亲自在人性上铭刻祂的肖象，以彰显祂的奥秘。可是，重点在于人是按天主的肖象受造，而非天主按人的肖象而存在。在谈论男女的共融和所孕育的生命时，教宗说：“在整个世界之中，再没有更完美、更完整的肖象可反映天主、合一和团体。没有其它人类的现实更符合天主的奥秘，但这是从人性的角度而言。”（1981年12月30日）

5、菲律宾神学（Filipino Theology）

菲律宾神学(Filipino theology)是以菲律宾人所拥有的历史及文化为准。与其相称地位的神学有“中国”、“日本”、“韩国”、及“印度”等神学。菲律宾神学是亚洲神学的一部分。就广义而言，菲律宾神学包括在菲律宾群岛上所精心发展的所有基督徒神学，包括以梵二大公会议(1962-1965)为中心的较普世性神学，例如蓝宾奥(A. Lambino, 1938-)、艾卫乐(C.G. Arevalo, 1925-)，以及较为传统的天主教士林学派及传统基督教神学。就狭义而言，菲律宾神学系菲律宾人根据其特有的菲律宾经验，就菲律宾实际宗教、文化及社会政治内容，有系统的思考有关耶稣基督的启示所形成的神学。

菲律宾神学带有深厚的菲律宾宗教与文化的基本特性。赫司特那(M.Hollsteiner, 1932-)，林奇(J. Lynch, 1909-1990)及布拉陶(J.C. Bulatao,1922-)等的社会学及人类学研究有益于该项基本特性的澄清。例如：1)如与西方的阳性宗教特性相较，菲律宾的宗教特性系阴性。2)此一宗教特性与其日常生活相互交织，于是创造了多种普遍性的敬礼，如对耶稣圣婴、苦难及被钉死的耶稣、以及耶稣之母玛利亚等敬礼。此一普遍性敬礼是1986非暴力政治革命的主要因素。3)菲律宾人在美学及艺术上得天独厚，特别在流行音乐、舞蹈及戏剧方面。

菲律宾神学的形成基于：注意菲律宾本土语言甚为丰富的文学内容，以及其宗教及人文感情独特的表达而形成的神学。很多神学家如魏耀德(R.J.Villote, 1932-)、麦卡道(L.N. Mercado, 1935-)、伯特朗(B.P. Beltran, 1946-)、德麦萨(J.M. de Mesa, 1946-)、葛罗斯北(V.R.Gorospe, 1925-)、马拉西甘(V. Marasigan, 1918-)、及斐利约尔(R.J.Ferriols, 1924-)等，每人均依其个人风格，写出能代表菲人心声的神学；彼等不太认为神学系一种理性及有系统的学术性的观念结构，而将天主对耶稣基督之爱的奇异，发抒为在美学上动人的陈述。

菲律宾神学是一种与很多贫苦菲人所遭受的折磨与压迫相关的神学。该项神学提倡非暴力行为，如：布兰戈(J.C. Blanco, 1924-

)所提倡的非暴力运动即有助于1986年的非暴力革命；设法显示耶稣苦难时的人性圣容；具有儿童天真无邪的品性。该项神学是由来自天主的基督徒信仰的特殊恩赐所推动，此一信仰对菲律宾人而言似乎是世上最“自然之事物”。菲律宾神学在对基督徒思想之美的领域颇为敏感；此一神学应期待由更有系统的“审美神学”加以缜密研讨。

结论

“梵二”会议后，天主教神学探究的自由程度和活动空间得以扩大，教会对学术研究的态度亦相对宽容，这种氛围中的天教思想日趋活跃，并真正形成其在当代世界的多元发展。为适应现代社会的思想表述和理论话语，天主教神学界,在其基本神学概念、学科和框架的诠释上投人了巨大的精力,推出了众多的著述。

“梵二”会议的思想影响不仅仅局限于天主教神学讨论的界线之内，它亦使天主教思想家在哲学、社会学、政治学、宗教学等领域纵横驰骋，视野大开。除了与马克思主义及无神论的对话，天主教学者亦开始了与存在主义思潮及现象学理论方法的碰撞和对话，与新实证主义、结构主义、后工业社会理论和后现代主义的接触和交流，以及与宗教社会学、心理学和人类学的关联和沟通。其认知思路和研究层面的拓宽，势必促成当代天主教理论界实现某种程度上的范式转换、话语重组和视域更新。从此，当代天主教理论探讨中充满了“人类中心”、“非神话化”、“非神圣化”、“世俗化”、“非意识形态化”或与之相对的基督教“政治化”等话语，其思想体系将传统命题与现实关切有机结合，不仅形成一种能动的发展，而且为之展现出广远的前景。拉纳尔在其《属于未来的基督徒》中曾对“梵二”会议给天主教带来的革新和开放高度评价，说“教会总是处身于历史的长河中，而不是位于不动的河岸上，但是在这种运动中，天主的永恒性总与它同在，与它的生命、它的真理、它的忠诚同在。……因此，教会能够而且必须有勇气 “持久的东西是活跃的，变化着的东西的终极深处就是永恒的东西，而永存的东西是有力量作出改

变的。教会正是这类永存的东西。如果我们信赖这种种变化，我们就把握住了教会中那永存的东西。”①

参考书目

台湾主教团秘书处 编译，《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海：光启社，2001年。

《天主教教理》，香港：公教真理学会，1996年。

麦百恩，《人的存在》，上海：光启，2005年。

麦百恩，《天主》，上海：光启，2000年。

薛迈思 著，宋兰友 译，《信理神学卷一—在启示中的天主》，香港：生命意义出版社，1996年。

Herve Carrier, S.J. 著，李燕鹏 译，《重读天主教社会训导》，台北：光启社，1992年。

张春申，《基督的教会》，台北：光启社，2003年。

谷寒松，《神学中的人学》，上海：光启社，2003年。

谷寒松，《天主论·上帝观》，上海：光启社，2003年。

胡国桢 编，《普世价值与本土关怀—梵二之后四十年的神学反省》，台北：光启社，2006年。

卓新平，《当代天主教神学》，上海：三联出版社，2007年。

利文斯顿，《 现代基督教思想 》中文版（下卷）。

乔治·韦格(George Weigel)，《希望的见证》。

拉纳尔，《信仰的基础教程，基督宗教概念导论 》，弗莱堡，1976 年。

巴尔塔萨 等，《关于孔汉思＜论基督徒＞的讨论》，美因茨 1976 年。

巴尔塔萨 等，《关于孔汉思＜论基督徒＞的讨论》，美因茨 1976 年。

施莱比克斯，《耶稣，一位生者的历史》，弗莱堡， 1975 年页。

拉纳尔，《世界中的精神，论托马斯·阿奎那有限认知的形而

①利文斯顿，《 现代基督教思想 》中文版（下卷），第 974 页。

上学》，慕尼黑，1964。

夫曼（Gisber Kaufmann），《梵二会议后天主教神学趋势》，慕尼黑，1979 年。

拉辛格，“教会的世界性服务”，鲍赫（A. Bauch）主编，《梵二会议十年》，累根斯堡，1976 年。

Arevalo, C. G. "Philippinische Theologie." Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe. Eds. K. Mueller und Th. Sundermeier. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987. 375-383.

Claver, F. F. The Stones Will Cry Out. New York: Orbis Books, 1978.

Gorospe, V., ed. Filipino Theology Today. Budhi Papers, vol. 3. Ateneo de Manila University, 1979.

Lambino, A., E. Martinez, and C. G. Arevalo, eds. Towards Doing Theology in the Philippine Context. Loyola Papers, vol. 9. Manila: Loyola Press, 1978.

Mercado, L. Elements of Filipino Theology. Tacloban: Divine Word University Press, 1975.

Tano, R. D. Theology in the Philippine Setting: A Case Study in Contextualization of Theology. Quezon City: New Day Publishers, 1981.

二、教会的自我认识与更新

由《教会宪章》的形成及其结构看梵二对教会的理解

赵建敏（北京天主教与文化研究所）

梵二会议的第二次会议结束之日（1964.09.14-1964.11.21）《教会宪章》颁布了。正式名称是《教会的教义宪章》（Constitutio Dogmatica De Ecclesia），或者依照教会用文件首两个字母来称呼的传统是《万民之光》（Lumen Gentium）宪章。宪章的重要性在于，它将从教义角度告诉信友和非信友，教会是谁？教会如何看待自己？教会究竟要干什么？她的机构如何，目的何在？她将以什么面貌将自己展现在现代人的面前？显然，对这些问题的回答会关系到教会的生命以及福传的使命。它具有如此重要的基础的地位，以至于教会的其他文件和活动都将以它为渊源。因此，虽然它从颁布时间来说并非梵二会议的第一个文件，但在正式形成《梵蒂冈第二届大公会议文献》时，它被自然而然地置于诸文件之首。故此，要想理解今日的教会，《教会宪章》是不可不读的，而且需要字斟句酌地去读。

斟词酌句地去读《教会宪章》自然是理解它的最好方法之一。但对其形成过程及其框架结构的研读无疑会加深对它的文本的理解。值此梵二会议召开50周年之际，回顾一下本宪章的形成过程及其框架结构，相信不仅会有助于我们理解《教会宪章》本身，而且也会对在半个世纪后已经进一步发展变化了的世界中实现宪章精神，展现教会面貌大有裨益。

当选教宗仅仅三个月（1958.10.28）后的1959年1月25日，若望二十三宣布要召开一届大公会议。几个月后的1959年5月17日，大公会议前期筹委会组成。前期筹委会于1959年5月29日，6月18

日和7月18日分别向罗马各圣部，全世界的主教们和天主教大学发送咨询函。前期筹委会共收到8972个回复函，陈述了对大公会议的议题、建议和希望。这些建议和意见被分门别类装订成共9420页的四开本15卷材料。

1960年6月5日，若望二十三世以宗座谕令（Motu Proprio, Superno Dei）正式成立大公会议筹委会。上述材料交由筹委会研究、整理、吸纳。筹委会由筹委会中央委员会统一领导，下设十个委员会。十个委员会的第一个委员会是神学委员会（Commissio theologica），由主教、神学家组成，负责圣经、圣传、信仰和伦理议题。

1962年8月6日，若望二十三世以宗座谕令（Motu Proprio, Appropinquante Concilio）颁布大公会议会议规程。规程正式确定由神学家、教会法学家和专家组成的十个委员会。第一个委员会即信理和伦理教义委员会（De doctrina fidei et morum），接续筹委会神学委员会的工作。信理和伦理教义委员会又分设了不同的工作委员会，负责不同议题的准备工作。

到1962年10月11日大公会议第一次会议召开时，教义委员会向大会提交了彼此关联的以章排列的11个文件草案，外加一个附录文件草案。总共123页的这11章和1个附录的12个文件草案目录如下：

1. 旅途教会的特质（The nature of the Church militant）
2. 教会成员及教会为得救的必要性（The members of the Church and the necessity of the Church for salvation）
3. 作为圣秩圣事最高级别的主教职；司铎职（The episcopate as the highest grade of the sacrament of orders; the priesthood）
4. 有任所主教（Residential bishops）
5. 完善福音劝谕者的身份（The states of evangelical perfection）
6. 教友（The laity）
7. 教会的训导职（The teaching office of the Church）
8. 教会内的权威与服从（Authority and obedience in the Church）
9. 教会与国家的关系以及宗教容忍（Relationships between

Church and State and religious tolerance）

10. 对万民及在整个世宣讲福音的必要性（The necessity of proclaiming the gospel to all peoples and in the whole world）
11. 大公主义（Ecumenism）
12. 附录：童贞玛利亚，天主之母与人类之母（appendix: Virgin Mary, Mother of God and Mother of Men）

众所周知，第一次会议中与会教长们讨论热烈，但是直到预定第一次会议闭会之日的1962年12月8日，会议显然无法形成某个正式文件。然而，与会教长们普遍认同，一个有关教会的宪章应该是公会议的重中之重。大家认为，这样的文件需要回答一个问题："你说你是谁？"（Quid dicis de teipso?）教会需要将自己展现给世人，包括信友和非信友。比利时枢机主教苏楠思（Cardinal Suenens）提出，这个文件要向世人展现"向内的教会"（Ecclesia ad intra）和"向外的教会"（Ecclesia ad extra）。因此，他提议此文件的名称为"万民之光"（Lumen Gentium）。然而，一些与会教长认为教会不能承担"万民之光"的头衔，因为只有基督才是真正的万民之光，虽然基督之光也反映在教会的面貌上。

与会教长们明显地对教义委员会提交的文件不甚满意。主要不满意的地方是，这些文件彼此间缺少内在联系，而且这些文件组织在一起后没能给予一个清楚明确的整个框架结构。还有一些与会教长认为，文件本身的一般性宗旨和精神有缺憾，因为大家希望看到的是一个牧灵性文件。于是，一些与会教长建议起草两个文件，一个是教义训导，一个是实践应用。但是，多数人不同意这种分类，因为教义训导性文件将变成象牙宝塔，只有少数人会问津。最后，大家一直认同，需要在原文件基础上的一种新的框架视角，同时，应该强调教会的共融体性质而非社团体性质，虽然没有必要严格区分这两种元素。与会教长提出，诸如天主子民、教会为奥迹，主教的团体性，应该在文件中得到强调。教宗若望二十三在开幕式中希望的，宪章不应该是学术特质的思想也被与会教长所强调。一些与会教长还指出，文件应避免似乎自己就是征服者的"凯旋主义"（triumphalism）面孔，神职就是一切

的“神职主义”（clericalism）面孔，教会就是司法团体的“法律主义”（juridicalism）面孔，因而，文件应浸润着福音精神，以开放的胸怀，充满普世精神。

在上述建议和意见下，教义委员会提交的12个文件不得不重新修订起草。

在1963年9月29日第二次会议召开之时，教义委员会提交给大会第二个草案。此草案是教义委员会在第一次会议闭幕后重新修订起草的。第二个草案只有四章，分为47页和31页两册。其目录如下：

第一册：I. 教会为奥迹（The mystery of the Church）

Ⅱ. 教会的圣统组织和特论主教职（The hierarchical constitution of the Church and the episcopate in particular）

第二册：III. 天主子民和特论教友（The people of God and the laity in particular）

VI. 教会内的成圣召叫（The call to holiness in the Church）

第二次会议中，与会教长们对此第二草案进行讨论。比利时枢机苏楠思建议，将草案第一章和第三章中有关天主子民的内容单独形成新的一章，此新的一章紧随教会为奥迹的第一章。有关教友的内容也应单独设立一章。第四章在论及成圣召叫时则应该特别论及修会。这个建议几乎获得与会教长们的一致同意。公会议对此文件的讨论，从1963年的9月30日一直持续到10月31日。其内在的基本顺序是，教会为奥迹，主教职，教友和成圣。需要注意到，此第二草案不再包含有关玛利亚的那一章。与会教长们争相发言，讨论冗长，无法发言和没有机会发言的人则提交了文字建议。所有口头发言和文字发言都被整理提交给教义委员会。一些数字材料可以说明与会教长们的热情和教义委员会的繁重工作。这些被整理出来的发言材料包括修订建议143页，对开的316页发言材料涉及到一般性的发言和有关第一章教会为奥迹的发言，887页发言材料涉及主教职，493页材料涉及教友，523页材料涉及成圣和修会。

总体来说，教义委员会修订后的第二个草案远比第一个草案受到与会教长们的欢迎。1963年10月1日，与会教长们以2231票同意43票反对的投票同意将此草案作为讨论稿。

我们必须注意到，第一草案的第一章与第二草案的第一章有着完全不同的题目。这种不同表达出与会教长对教会是谁的根本性理解。第二章的题目不再使用“旅途教会的特质”的题目，而是选择了“教会为奥迹”的题目。这个题目几乎得到与会教长们的一致同意。它彰显出教会超性特质和精神特质的层面。希腊文“奥迹”（mysterium）一词与拉丁文“圣事”（sacramentum）一词在圣经中是以同义词来使用的。[①] 因而，这是一个圣经词汇，反映出宪章回归圣经的基本思想。在新约中，“奥迹”（mysterium）蕴含着救恩的一般性计划，圣子的道成肉身以及圣神在教会内的作用。所以，这个词的选用，将教会与天主圣三的奥秘紧密相联，揭示出教会的生命与天主圣三生命的内在关联性。于是，顺理成章的，在本题目之下，《教会宪章》首先论及天父拯救人类的计划、圣子被派遣及其任务和圣神的圣化教会。当然，天主圣三的生命是旅途教会所追求的最终结果，以此类推，自然而然地谈到了天主之国。这种内在关联又将天国的教会与地上的教会有机地联系在一起。这样，一个与天主圣三生命相联合的奥秘性的教会显然需要一些象征性的标志才能更好地被理解。这也正是《教会宪章》马上给予的一种表达：教会的象征和教会为基督的奥体。宪章陈述了圣经所采用的多种象征来展示教会，同时另列一节单独描述最恰如其分的象征：教会是基督的奥体。本章的最后对教会为奥迹总结道：教会是有形可见的，但也是精神的，“是人间的教会，而又是富有天上神恩的教会；这不是两件不同的事物，而是一件符合真相，包括着人为的与神为的成分。”[②]

①参阅 Jose Saraiva Martins 著 赵建敏 译，《新约的圣事》，上智编译馆，2005年，10页。

②第一个草案的第三章题目就是“作为圣秩圣事最高级别的主教职；司铎职”，而最后文本确定的是，主教职是圣秩圣事的圆满（fullness），而不是圣秩圣事的最高等级（highest degree）。

第二草案的第二章是“教会的圣统组织和特论主教职”。与会教长对本章的讨论也很热烈，以至于不得不对一些主要问题进行投票。到最后形成确定的文本时，比较突出的几点是：宗徒团（伯多禄与所有宗徒）与主教团（教宗与所有主教）的承继性，主教职的集体性（collegiality），主教职的圆满性而非等级性，[①] 同时，《教会宪章》在论及主教职务时将主教职务的排列顺序列为：训导职务、圣化职务和管理职务。有本章结构不难看出，在论及教会圣统组织和主教职时，宪章强调的是教会的共融团体性，而非等级制度性。第三个草案将本章由原来的第二章调到第三章，也为此提供了佐证。另外，特别值得我们注意的是，宪章对主教职务顺序的排列。显然，正如宪章明确申明的，“在主教的主教职务中首推宣讲福音”，[②] 宪章强调和突出的，是主教职务的宣讲职务。

与会教长自开始就认为第三章“天主子民和特论教友”应该分开，不能放在同一章内，而且“天主子民”部分应该紧随“教会为奥迹”部分成为第二章。与会教长都承认，天主子民是一个整体，既包括主教，也包括教友，论教友部分可以在论圣统组织之后另行阐述。这种顺理顺情的安排，获得了几乎一直的同意，《教会宪章》的最后确稿也的确如此安排了。

草案第四章“教会内的成圣召叫”的本来意愿是要论述修会生活的，但却逐步转向成圣的一般性召叫。如此以来，修会的奉献生活似乎就被冷落了，其遵从福音劝谕的神圣召叫的价值也显得被边缘化了。因此，与会教长建议分成两章来论述，一章论述教会内所有成员的普遍成圣使命，一章论述那些遵从福音劝谕度奉献生活者的特殊召叫。于是，两个问题就成为与会教长们热烈讨论的题目：什么是普遍成圣？修会的奉献生活位置何在？

在提交的草案中，对成圣的理解基本上只是伦理道德的完

①第一个草案的第三章题目就是“作为圣秩圣事最高级别的主教职；司铎职”，而最后文本确定的是，主教职是圣秩圣事的圆满（fullness），而不是圣秩圣事的最高等级（highest degree）。

②梵二文献，《教会宪章》，25 节。

善，从而缺少圣经的基础。显然，将成圣单纯理解为道德的完善多少有些过于普遍化，没有显示出成圣与天主圣三的关系。与会教长认为，虽然成圣需要道德的实践，但成圣的渊源是天主，是天主的恩赐，这是成圣的本质，只有一个天主是圣的。与会教长们强调，成圣必须以天主为中心，借着基督，在教会内，因圣神的激发而完成道德的完善。于是，在这种讨论中，成圣的观念逐渐清晰起来，由内涵来说，它不局限于伦理道德的完善，而是要根基于天主圣三的；由范围来说，它不局限于修会圣召，而是对每个人都普遍有效的；由方法来说，它不局限于个人的功德，而是借助教会这件圣事的。

在这种思考下，修会奉献生活圣召的位置也清晰明确起来。福音劝谕不是成圣的唯一途径，也不是一个仅仅为少数人所拥有的恩典，虽然这些少数人对福音劝谕的理解更加全面和透彻。教会不设想着去形成一种在修会会士与众信友间的对某种生活模式的歧视。当然，这也不意味着对修会奉献生活的贬低。修会的奉献生活仍然是整个团体的一个楷模，值得推崇和鼓励。修会奉献生活是一种特殊的成圣召叫，不是介于神职和教友之间的一种特殊地位，因而，这种特殊的成圣召叫或生活方式，既适合神职加入，也适合教友加入，两者都可以随从这种特殊的成圣召叫。修会奉献生活是一种特殊神恩，因着这种特殊神恩，修会团体得以建立起来，并借此神恩来服务整个教会团体和整个人类。因此，在普遍成圣的召叫之路上，不是神职、修会、教友这种必然的先后顺序，而是“条条大路通天国”，用《教会宪章》的话说，是“所有在教会内的人，无论其属于圣统阶级或为圣统所治理，都领到了成圣的使命。”[①]神职和教友的区别是就团体的组织形式而言的，修会奉献生活与神职和教友的区别是就团体的神恩形式而言的，故此，神职和教友都可以加入修会。成圣则是无论身份地位，无论恩宠殊异的一种走向天国的普遍召叫。《教会宪章》的最后确定稿对此给予了明确清晰肯定。它将“论教会内普遍成圣的使命”一章放在了紧随第三章“论教会的圣统组织-特论主教

①同上，39节。

职”和第四章“论教友”之后。在这三章之后，是第六章的“论修会会士”。这种结构旨在说明，神职和教友都领受了普遍成圣的使命，修会奉献生活是这普遍成圣使命中一种特殊而显著的神恩方式。

当然，与会教长们没有忘记慈母玛利亚。第一草案中第12个文件“附录：童贞玛利亚，天主之母与人类之母”要如何处理呢？第二草案提交时，有关玛利亚的这章附录，如今被以“真福玛利亚，教会之母”的题目单独列为一个草案。一些与会教长希望将有关玛利亚的题目纳入到论教会的宪章之内，也有些希望单独颁布一个文件。教会对玛利亚的崇敬有着悠久的历史。根本而言，两种意见都是要表达对玛利亚的这种崇敬。前者认为，玛利亚是旅途教会的典范，在教会团体走向末世的旅途中有着典范的地位，因而将有关玛利亚的一章纳入到论教会的宪章内合情合理。后者认为，玛利亚在教会中有着特殊的优先地位，其奥秘与圣三奥秘有着深刻的联系，圣母学不是教会学的一部分，将圣母学纳入到教会学中并不合理。最后，两种意见被交给与会教长投票选择。与会教长们在考虑上述理由以及牧灵和大公主义的理由后，投票的结果几乎不相上下：1114票赞成将之纳入到论教会的宪章之中，1074票反对。这个未解决的问题被置于教义委员会和大公会议面前。带着这个问题第二次会议结束了。

第二次会议和第三次会议之间，教义委员会根据上述建议和意见对草案再次进行了修订。期间，教宗保禄六世讲话鼓励说，一个大公会议事实上不是要以多数战胜少数，相反，公会议的特质是努力促进实际上的全体一致性的合一。

1964年9月14日，大公会议的第三次会议召开了。教义委员会提交的教会宪章草案由第二草案的共4章变成了第三草案的共7章，另外加入了“圣人光荣中的成圣”和“教会和基督奥迹中的天主之母玛利亚”。第三草案的章目如下：

I. 教会为奥迹

II. 天主子民

III. 教会的圣统组织—特论主教职

IV. 教友

V. 教会内普遍成圣的召叫；修会

VI. 圣人光荣中的成圣

VII. 教会和基督奥迹中的天主之母荣福童贞玛利亚

与会教长们直接对修订后的第一章进行投票。2114票同意（placet),11票反对（non placet），63票修订同意（placet juxta modum）。第一章获得通过。第二章也同样进行了投票，也只有没有超过63张反对票。第三章讨论最为激烈，会议将第三章分为39段，分别进行投票，有的段落甚至只有一句话。某些段落，虽然获得了规定的同意票数，但仍然有不少的反对票。对此，教义委员会又再次进行修订，同时附加了一个“教会宪章第三章说明书”。论教友的第四章很顺利地以2236票赞成，8票反对获得通过。会议对第四章“教会内普遍成圣的召叫；修会”是否分列为两章进行了投票，1505票赞成，698票反对。于是，第四章被列为了两章。“圣人光荣中的成圣”一章根据建议将题目换成了“论旅途教会的末世特质及其与天上教会的联系”。本章主要阐述地上教会与天上教会的联系。圣人是已经获得天国光荣的人，因着他们的爱，他们仍然堪做地上之人的楷模。世上之人则以他们的命运为自己的命运，以他们的生活为榜样，在礼仪中给予他们尊敬，以期地上之人有朝一日也达致他们的光荣境界。本章因为从未在会议中讨论过，在讨论后进行了投票，获得了与会教长几乎一致的赞同。有关玛利亚的一章在此草案中被纳入到论教会的宪章中，但不同意见并未就此平息。有关玛利亚一章的题目已经修改为“教会和基督奥迹中的荣福童贞天主之母玛利亚”（The Blessed Virgin Mary Mother of God in the mystery of Christ and the Church）。这个题目将有关玛利亚的最为传统的称号都一并加入，而且将玛利亚与基督和教会联系在一起。本章首先论述基于圣经和传承中的玛利亚在整个救赎计划内的生活。然后论述玛利亚与教会的关系以及教会内对玛利亚的敬礼。最后，论述作为天主子民典范的玛利亚带给人的最终希望和安慰：旅途教会的目的地就是玛利亚如今所享有的天主圣三内的永恒生命。这样的结尾

呼应了宪章开始所论述的天主圣三的拯救计划。然而，一些与会教长认为，宪章应该明确玛利亚教会之母（Mother of God）和“中保”(Mediatrix）的身份，另一些则认为，新约中只有耶稣基督是唯一的救赎中保（Mediator)。显然，这些争论仍然是圣母学中尚未得以完全解决的问题。还有一些与会教长则希望搁置神学中尚未解决的议题以及个人的喜好，以便会议达致教义上的一致意见。教义委员会根据与会教长意见，对文本进行了部分修订，论述了玛利亚对教会母亲般的关爱，而没有直接使用“教会之母”的题目，[①] 虽然在神学意义上如此称呼没有什么问题。同时，文本虽然使用了玛利亚为“中保”（Mediatrix）一词，却是与保护者、援助者等意义并用的，而且在此称呼之后紧跟着说明，“不过这一点的意思，对基督唯一中保的尊严与能力，并无任何增损。”[②] 此外，宪章明确清晰地宣称玛利亚“通过她自由的信德和服从，成为天主救人事业的合作者(humanae saluti cooperantem）。”[③] 在此基础上，宪章也声明，“大公会议并无意提供有关圣母的整套理论，也无意去解决神学家尚未充分澄清的问题。所以，对于在教会内，于基督之后占有最高的位置而又距我们很近的圣母，各公教学派所持有的自由意见，仍保有他们的价值。”[④] 在此番修订和明确说明之后，与会教长以2096票赞成，仅23票反对通过了此第八章。

当然，教义委员会并未仅仅满足上述投票成果，在做了再次适当修订后，宪章草案有了如下的结构：

第一章 论教会为奥迹

第二章 论天主的子民

第三章 论教会的圣统组织—特论主教职

第四章 论教友

①《教会宪章》53节使用了这样的词句：“公教会在圣神教导下，以儿女孝爱之忱，尊她为最挚爱的母亲。”54节：“因此，在圣宠的境界内，圣母是我们的母亲。”

②《教会宪章》62节：“因此荣福童贞在教会内被称为保护人、辅佐者、援助者、中保，不过这一点的意思，对基督唯一中保的尊严与能力，并无任何增损。”

③梵二文献，《教会宪章》，56节。

④同上，54节。

第五章 论教会内普遍的普遍成圣使命
第六章 论修会会士
第七章 论旅途教会的末世特质、及其与天上教会的联系
第八章 论基督及教会奥迹中的天主之母荣福童贞玛利亚
一、绪言
二、论荣福童贞在救赎计划内的职位
三、荣福童贞与教会
四、荣福童贞在教会内享有的敬礼
五、玛利亚为旅途中的天主子民指出确切的希望与安慰
附录二件：一、本章的神学价值
二、教会宪章第三章说明书

与会教长们在1964年11月21日对此草案进行了最后投票，2151票赞成，仅有5票反对。在与会教长签署后，教宗保禄六世公布了梵二会议的最重要最核心的文件《教会宪章》。

为救众人，而应成为所有人的仆役

—— 中国天主教大修院教育之刍议

李树兴（中国天主教神哲学院）

前 言：

一个时代有一个时代的特征，一个地方教会有一个地方教会的特点，要谋求发展就要与时俱进，与社会相适应。中国教会本着梵蒂冈第二次大公会议自求革新，适应时代的精神，在五十年中，特别是在改革开放的三十年中，根据国情教情，积极探索与开创基督福音在现代中国社会发展的形式和方法，取得了不少收获。同时，根据中国教会目前发展的情况，其在进一步探索与实践梵二会议精神方面还存在着很大的空间，需要我们做更多的工作和努力，以适应时代，适应社会发展的需要，为中国教会谋求更大的生存空间，其中尤其以修院工作为最重要。教宗本笃十六世曾说："在一个地方教会中，司铎的质量很大一部分决定于修院，决定于培育责任的质量。"所以，本文将根据梵二文献《司铎之培养法令》，结合目前中国大修院存在的主要薄弱环节，以及需要引起重视的方面进行阐述，以期抛砖引玉，寻求各方面关注，并共同把大修院办得更好，促使天主教会在中国的更大发展，为中国社会，尤其是社会道德的提升做更多的事，尽更大的责任。

关键词： 大修院 修生 仆役 基督化 教育 考验

中国天主教修道院有其特殊发展经历，特别是在一段较长时间内修院的停办，使其在恢复开办时发生了诸多缺失。最近几年，随着各方面对修院工作的重视，使修院在硬件设施设备等方

面大有改善，然而，教育方法的不健全、师资力量的缺失、课程设置的欠系统、研究力量的薄弱，资金的缺乏，以及与社会的脱节等依然是一个较大的问题。更严重的是我们的修院教育面临着人源、人文、人品、人性的严重挑战，而其中任何一个环节的不足，都可以导致我们所面临挑战的严重程度成倍增长。然而，无论怎样，我们“在选择修生并予以适当考验的整部工作上，常应意志坚定，即在圣职人员极度缺乏的悲痛场合亦然。”（《司铎之培养法令》N.6）。梵二会议文献提出的要求之严，宁缺勿滥，可见一斑。

但是，目前的现状是我们的实际情况与教会对我们培育所提出的要求和目标有一定的差距。这些差距的产生，既有教会本身的原因，也与整个中国社会，乃至世界大背景深层次的因素有关。其中特别是社会商品经济的高度发展，利益的驱动已经成了人们日常处事为人的“自然法则”。所谓“指间燃中华，杯溢五粮液”的物质享受至上潮流到处风靡，甚至连神职界也未能幸免。人们在感慨“世风日下，人心不古”的同时，也不得不询问何时能够“致君尧舜上，再使风俗淳？”所以，我们目前面临的挑战更多的是“守道”“忠信”“避害”与“惜名”。惟有恪守住修道人最基本的底线，我们才有可能向司铎培育的更高目标前行：“即按照耶稣基督乃导师、司祭与牧者的标准，培养他们成为真正的牧人。”（《司铎之培养法令》N.4）。

《司铎之培养法令》已经告诉我们应该做什么，怎么做。摆在我们面前的任务就是要继续积极置身于大公会议开创的精神和路线上来，依照自身所处的国情和教情，在大修院培育方面探索出一条在当代社会背景下，能够符合国情教情的，确实行之有效的司铎培育之道路与方法。简而言之，其最低要求，应当既能适应社会发展，又能有效抵制不良社会风气对修院修生的侵蚀与影响；其进一步的要求，是我们培育出来的人，不但在教会内是一个好牧者，还应当能够引领社会良好道德风尚，带领整个社会走向基督圣化的生命之路，开创一个道德日趋完美的新天新地新世界！

一、一切训练应完全指向惟一目标 — 肖似基督

《司铎之培养法令》在大修院的教育方针中，引用了《教会

宪章》262，开宗明义地的说："在大修院中所施于修生的完整教育，应指向一个目标，即按照耶稣基督乃导师、司祭与牧者的标准，培养他们成为真正的牧人"，并把整个篇幅的主要内容聚焦在这一目标上。同时，还特别阐述道："修生并应接受牧民的准备，使他们知道自己在人前代表基督，不是「来受服事；而是来服事人，并交出自己的性命为大众作赎价」(谷:十,45；参阅，若:十三,12-17)，彼等亦应为救众人，而成为所有人的仆役(参阅，格前:九,19)。"根据此段表述，并用心研究我们大修院对修生的训练目标，从文字界面上分析或许能够体现这样一个目标精神，但是，在具体培育与操练过程中，在我们的灵修、智育、纪律等方面是否完全和谐的指向了这一牧灵之目标？所有上司、教师是否为这一目标协力同心了？是否遵照了主的教导而努力为之了？毫无疑问，若要达成这样一个目标，修院各方面的协同合力是不可或缺的。

1、强化培育团的自律

首先，必须有一个德高自律的培育团。培育团的每一名成员，其个性爱好可能不同、思想作风可能不同、灵修程度也有不同，这些不同所导致的彼此之间异质化的表现，未必不是一件好事，因为它可以使修生们体验多样化的教学风格、汲取不同特点的灵修经验、感受并逐渐形成较为宽泛的、综合的牧灵风格等等。但是"上司与教授均应深知，修生培育之成败，系于彼等之思想与作风者至钜，因之务希能在院长的领导下，同心同德，行动一致……"（《司铎之培养法令》N.5）这里所谈，一则是指上司与教授对院规的恪守与执行应与修院管理制度与管理层保持高度的一致，以维护和形成坚定不二的培育目标、行为与方法；再则，亦指上司与教授们的言传身教对修生们的影响之深远。培育团成员的行为应当十分规范，即便是在小处，亦决不可稍有懈怠，恐给正在接受培育，形成灵性生命、思想观念和行为习惯的修生们带来不良的影响。作为上司和教授的行为，自当自始至终保持如临深渊，如履薄冰的谨慎，所谓"古今一定之规，孰敢毫

厘之潜。”因为我们的行为不仅仅只是对自己负责，更会投射在修生身上，影响教会的明天。所以，只有保持这样一种高度警觉、自觉与自律的状态，培育团方能堪当起培养修生的重大使命。

2、严肃修生们的纪律

从修生的角度来看，自身的成长固然有赖于修院明智的教育规则，特别是适当的教育者，围绕着牧灵目标对修生在灵修、智育、纪律等方面的培育，“使之对天主启示的圣言日益深入了解，并藉默想融会贯通，且能以言语与生活表达出来。”（《司铎之培养法令》N.4）这里不可忽略的是修院对修生们的纪律培训，是与灵修、智育相提并论，并处在同一个高度上的。修生的服从、听命与守纪，理应从修院开始训练，这是保证修院秩序．培养修生服从和听命的重要过程。但是，修生守纪并非一般意义上的简单为之，因为“修院生活的纪律，不应视为只是团体生活与爱德的维护，而它实是整个教育的一个必要部份，为养成自治，为促进人格的成熟，并为培育其他有益于教会工作的秩序及效率的德性。”（《司铎之培养法令》N.11）无法想象，一个在修院都无法做到守纪、服从、听命的修生，到了教区会是一个服从长上的好司铎。所以，作为修院“应特别关心在他们身上培育司铎的服从，清贫的生活及克已的精神，使他们能习于在本来许可而无益的事上，亦会爽快的牺性，并能使自己相似被钉的基督。”（《司铎之培养法令》N.9）而守纪，则是达成这种训练的最基本条件。所以，修院在这方面应给予相当的训练，以有利于修生在进入教区后，对长上的服从与听命；更有利于教区今后各项工作的开展。

反观我们目前修院的一些情况，开展这一训练并不是一件十分容易的事，这里不但有一个与小修院的衔接问题，也常常受到生源以及社会各种风气的影响。但是，对修生的培育更不同于对普通高校生的培养，遵守纪律显得如此重要。若我们大修院连这一点都做不到，那么其他方面的培育就更无从奢谈了。因此，要达到修生培育的牧灵目标，使他们为救众人而甘愿成为众人之

仆，修院的工作任重而道远。

二、一切教育行为以基督化为最高原则

教宗本笃十六曾说："修院生活是一条寻找基督的路程，更是一条发现基督的路程"。显而易见，修院培育工作就是指导修生以一种特别的注意力去寻找基督、发现基督、学习基督。特别是灵修训练，"尤其应于神师之指导协助下实施之，好能使修生学习藉着圣子耶稣基督，在圣神之内，与圣父亲密的生活。修生既将因圣秩而肖似司祭基督，则应习于与祂亲密结为至交，终生不渝。"（《司铎之培养法令》N.8）所以，我们的教育行为，一切以基督化为最高原则！灵修指导自不必说，教务和各科目的学习安排也都应当围绕，并遵循这一原则。

首先，各科目的教授要将教学研究重点放在如何使自己教授的科目，与其他科目的学习内容融会贯通，"务使哲学与神学之各种科目，均能和谐而逐步的去启发修生的心灵，使能对基督的奥迹，日益澈悟"（《司铎之培养法令》N.14）在指导修生对教会学科的意义、体系，及其牧灵的宗旨，有所了解后，"应帮助他们把信德作成其全部生活的基础，贯彻乎内外，并坚定其心志，以全副精力，愉快的去追随圣召。"（《司铎之培养法令》N.14）追随耶稣基督。所以，各科目要尽可能的做到共同和谐激发修生们的心智、灵性和一生追随基督的决心！

其次，按照梵二会议《司铎之培养法令》的精神，各科目的教授们还要深入研究如何使自己的课程，能够"藉与基督的奥迹和救恩史更生动的接触，而予以革新。"（《司铎之培养法令》N.16）如哲学、神学、教义神学、伦理神学，教会历史，甚至包括圣教会之法典与圣教会之礼仪等，都"应按照本大公会议所颁布的教会宪章，注意教会奥迹。"无论什么科目，无论什么学习内容与训练，均应围绕着基督去接触、去开展、去深入，有意识地引导和促使修生们在生活的一切中，时时刻刻与基督相遇，并以基督为榜样，进而达到肖似基督的培养目标。

其三，中国大修院亦应按照《司铎之培养法令》所指导的，"领导修生认识各该地区之较流行的其他宗教，俾能更加了解，

在天主的安排下，此类宗教所有的善与真，学习批驳其错误，并能够把真理的光辉介绍给尚未得到它的人们。”（《司铎之培养法令》N.16）在中国，目前主要的五大宗教相处融洽，已经基本形成了中国特色宗教和谐共存之路，这样彼此相互学习，促进了解，不但有助于各大宗教的和睦相处，也十分有利于社会的安定局面。修生们通过对其他宗教的了解，有助于他们在传教过程中，知道如何突显天主教教义的核心价值；有助于他们在寻找基督，学习基督，肖似基督的过程中，对自己与自己信仰价值的肯定；有助于他们在未来的牧灵生活中，积极、有力地推进福音在中国的传播。

三、选择考验修生，常应意志坚定

在当前圣召极度缺乏的情况下，这个话题确实显得有些沉重。然而，修生一旦祝圣成神父进入堂区以后，在基督团体中，就要随时随地给耶稣基督作生活见证，成为耶稣基督生活的标记，就是要让别人在他们身上看到基督的影子。只有肖似基督，才能相称于基督信众的牧人。因此，在修院培育过程中，我们应该不予回避地，给予一定的告知性工作，包括守贞可能遇到的困难。正如梵二会议文献所说的，“应当警告他们，尤其是在今天的社会里，贞洁所能遇到的危机；他们应当在超性与本性方法的帮助下，去学习在自己身上补充放弃了的婚姻，好使他们的生活与工作，不但不因独身受到任何损失，且能得到对其高尚身心之更完全的控制与更美满的成熟，并能更完善的得到福音的幸福。”（《司铎之培养法令》N.10）对守贞问题是这样，对社会上存在的许多不良风气可能对修生，对教会产生的不良影响，也应如此对待：告知——警惕——帮助（超性与本性的方法）——调节补充——走向完美。这些问题当牵涉到许多具体的方法，需要我们进一步的研究与探讨，各大修院长有必要定期召开相关会议进行交流研讨，以促使修院教育更趋合理化，可操作性更强，收效更明显。

此外，修院在对修生进行选择与考核工作中，应当制订相关的规章制度，并按照一定的制度，对修生在修院漫长的培育过程

中，“按照修生每人的年龄与发育，对其纯正意向、自由意志、灵修、品格与智力的合格，以及身体与心理的健康，及其得自家庭遗传的倾向等，均应随时注意考察。此外，亦应审量其负担司铎重任并善尽牧者职务的能力。”（《司铎之培养法令》N.6）考核与选择修生工作应当客观、严肃，严格按照标准和要求去做。正如梵二文献所指导我们的“在选择修生并予以适当考验的整部工作上，常应意志坚定，即在圣职人员极度缺乏的悲痛场合亦然。因为，只要合格者准予任职，不适合者随时以慈父的心肠指导其另找职业，并协助其重视教友圣召而从事教友传教工作，天主是不会允许他的教会缺乏司铎的。”对于司铎的培养，我们应坚决做到宁缺毋滥，决不放低要求。因为如果我们稍有姑息，那么，无论是对教会还是修生个人，都将是贻害无穷的。

结语

关于大修院对修生培养与教育问题的研究，实在不是一次、两次学术研讨会所能言尽的，它是一个随着社会和教会发展而不断变化的过程，需要我们根据实际情况不断地去探索，去研究。但是，无论如何，肖似基督应该始终是我们对修生培育与训练的最高目标，是我们修院教育的最根本。关于修院教育的方针，各大修院的长上亦应定期集会，彼此进行经验交流与分享，诚如佘山修院院长高超鹏神父在其《扩充圣召渠道，加强修院陶成》一文中所言：“修院不但培育陶成圣召，也是一个学术研究机构，要造就众多英才，必须使它具有海纳百川的胸怀与热情。”

我希望，中国各大修院能够联合起来，在现今各大修院有限的教学资源与教育人才的情况下，通力协作，共同努力，以促进中国修院教育水平的不断完善、提高与发展，进而促进天主教会在整个中国社会的发展。为了传教，让我们大家从自身做起——为救众人，而成为所有人的仆役！

一个称作修院的地方

—梵二背景下对修院教育的教育哲学理论探讨

娄雨（北京师范大学教育学院）

［**摘要**］梵二会议掀开了天主教会自我更新的序幕，昭示了教会面对现代性问题的勇气。在梵二理念的背景之下，对修院的教育哲学研究和反思非常有必要性。作为一种的特殊的教育形式，修院教育具有宗教与教育的双重属性。其宗教属性具有专业性和学术性；而教育属性具有“双轨体制”特征、高等教育特征、职业教育特征和现代教育特征。修院教育的性质决定了修院的教育质量同时受到宗教与教育因素的影响，对任何一方的偏废都将阻碍修院教育的真正的进步。而修院教育的理念也必须是教育理念与宗教理念的结合。除了普通学校对学生的培养目标——德智体全面发展之外，宗教院校不但不减少普通教育的要求，还要加上宗教学识与信仰修为的要求，以实现知识、技能、德行与信仰的整全发展。而教育哲学研究对修院发展的启示在于：修院教育需要建立自己的教育理念、推动宗教教育立法、增强学术参与度、平衡内涵发展与外部承认的诉求。

［**关键词**］修院教育 梵二会议

一、什么是修院

在人文社会科学研究中，以“什么是教育？”“什么是哲学？”“什么是学校？”这样的方式提出的问题，往往是看似简单实则深刻的问题。这种发问方式通常绝不仅限于对对象的描述，而是指向对象背后的概念分析、价值追问和意义澄清。

当我们称一个地方为“修院”或者“神哲学院”的时候，我们的意识所指向的究竟是什么呢？只要以反思的态度回顾教会的历史，我们便能得出许多各具特色的“修院”形象。在教会早期，“修院”既是修道场所，也是文化保存与传承的机构，部分修院既开办培养修士的“内学”又开办培养俗人的“外学”，甚至构成了一类重要的教育机构。在漫长的中世纪，修院既是信仰生活的场所，又是神学与哲学生长的园地；在宗教改革及其对应的天主教改革之后，不同于修会的修院（神哲学院）大量发展起来，成为为教会培养神职人员的专门院校，极大推动了天主教教育的制度化。几乎每一次教会的变革，都会带来修院的结构、功能、理念的相应变迁。那么，在经历了梵蒂冈第二届大公会议这一20世纪对天主教影响最大的事件之后，修院的形象已经成为和应该成为什么样子，便是我们必须思考的问题。

对修院形象的思考，反映了我们对修院的基本理解，因为修院教育的一切行为都奠基于我们如何理解什么是修院。每天发生在修院当中的教学、管理、宗教活动是十分琐细的，但支配这些教育行为的是我们的教育理念。因此，“什么是修院？”这是一个基本的教育哲学问题，也是通常被忽略的问题，在这个特殊的语境下，这也是一个神学问题。对修院教育理念的教育哲学思考，犹如纽曼枢机思考的“大学的理念”，也如同雅斯贝尔斯思考的“什么是教育”。一切修院教育的实践行为，无不奠基于我们对修院教育本质与功能的认知之上，这种认知可能是清晰而明确的，更有可能是潜在而模糊的，事实上，我们对诸多教育问题的观点都处于这种“日用而不知”的状态，而本文试图探寻和思考的对象，便是从教育与宗教的双重角度，思考修院究竟是什么这样一个问题。

学界有流传已久的说法，能在延续上千年的时间中，将自己的理念与结构完整保存下来的组织只有两个：一是教会，二是大学。这分别是宗教与教育机构，属于两个相当不同的领域，在现代国家政教分离的前提下产生的现代教育制度建立起来之后，则更是分别往不同的道路上发展。然而，他们共同的延续性又向我

们昭示着二者之间深层次的精神关联。不论是在宗教学界还是教育学界，宗教与教育始终是永恒的话题。而修院恰恰就是宗教中的教育，而且是宗教教育中最核心的一部分，既体现了双方的特点，也汇聚了二者的矛盾，值得我们长期的关注与深入的思考。

教会在现代世界面临巨大的挑战，甚至比梵二会议召开的时候，更为严峻。梵二为我们留下宝贵的精神财富，其中有的针对当下的教会，也有一些针对的是教会历史上遗留的问题，然而关于教育尤其是司铎教育的法令与文件，则毫无疑问的指向教会的未来。也就是说，修院的教育不仅要解决当下教会存在的问题，更要做好准备应对未来教会中可能出现的问题。修院的现状对教会的影响，未必在当下体现出来，而将会在未来几十年的教会发展中有所表现。梵二会议的精神是让整个教会勇于面对现代世界的问题与挑战，更要求我们有面向未来的远见卓识。这个要求对于修院来说则更加是严肃的，因为修院所培养的，恰是教会未来的服务者与领导者。

这便需要我们去反思，究竟什么是修院？这样的发问，犹如一百五十年前纽曼在就任大学校长的时候发问“什么是大学？”这样的问题是教育研究者和实践者必须不断思考的问题。也是本研究从教育哲学的角度试图做出回答的问题。

二、修院教育的性质分析

1、修院的宗教属性

提起修院，尤其在我国，通常对它的第一认知是宗教机构优先于教育机构。人们很容易首先想到教堂、礼拜、祈祷等宗教活动和浓重的宗教氛围，这是修院教育的宗教属性在常识层面的表象。事实上，宗教院校突出的宗教性甚至能够掩盖它作为教育机构的一般特征，本文将会详细探讨这个问题。

然而，修院毕竟是宗教教育的一部分，如教会所说，是“进行中的教育团体”[①]。宗教教育本身是复杂而多样的，台湾大学哲学系教授释恒清就在其论文《宗教教育辨义》中谈到，宗教教育

① “我要给你们牧者”劝谕，60。

大致可以根据其实施者、实施对象、实施内容和实施方式等分为：传教性宗教教育、专业性宗教教育、学术性宗教教育和通识性宗教教育。[1]这样的分类方式虽然仍有所重叠和交叉，但也较为明确的反映出几类宗教教育的特点。其中，传教性宗教教育是针对信徒（或潜在信徒）的对教义、礼仪的宣讲和普及，具有普及性、基础性和强烈的传播性。通识性宗教教育是普通教育中"通识教育"的一部分，旨在使普通学生，尤其是高等教育阶段的学生，具备对宗教这一文化与精神领域的一般性理解，掌握一定宗教知识、理解宗教对于社会与个人的价值和意义。同时，通识教育通常具有非宗教的中立立场，这就使得一个学生，不论其自身信仰如何，都可以以通识课程的方式学习各个宗教的基本知识。例如在人教版高中三年级思想政治课程"我国的民族与宗教"一章中，学生就要学到我国五大宗教的基础知识。通识性宗教教育兼具普及性和一定的学术性。专业性宗教教育是一种宗教内部的教育，一般而言只招收本宗教的信徒入读，教育目的在于为各宗教培养教职人员。我国的佛学院、道教学院、经学院、神学院等，都属于专业性宗教教育，不仅具有专业性，还具有排他性。学术性宗教教育是以宗教学术研究为目标的教育活动，既可以由大学和研究机构中的院系或研究所承担，也可以由宗教院校承担，具备高深的研究水平和较为中立的学术态度，在研究与教学中首先依据学术标准而非宗教信条。

释恒清学者的分类方式可以用两条标准加以概括：一是信仰或信仰倾向的有无，二是教育教学程度的高低。依据标准一，通识性和学术性宗教教育通常无信仰倾向（价值中立），而传教性和专业性宗教教育有明确信仰前提。依据标准二，传教性和通识性宗教教育是基础性宗教教育，而专业性和学术性宗教教育是发展性宗教教育。依据这两条标准，天主教的修院教育既是既是专业性的、又是学术性的。专业性意味着修院以天主教信仰为基本精神立场，因为"真正的神学发自信仰并意

[1]李琼，"宗教教育概念的厘定"[J]，《学习月刊》，2010-1。

欲引导信仰”[1]。学术性意味着修院提供的是高水平、高质量的宗教教育。不同于普通教友培训、不同于宗教通识课程、也不同于宗教学术研究。

修院教育的宗教属性主要体现在四个方面：

第一，修院的知识教育不是客观性的自然科学、社会科学和人文学科的教育，而是基于启示真理基础上的教义、神学、历史、法律的教育。前者也可能有选择性的进入课程规划，但主要是为后者承担准备和奠基性的作用。

第二，修院的技能教育不是针对就业与个人发展，服务生产和经济发展的实业技能教育，而是以服务教会为目的的圣事、布道、牧灵、慈善等专业技能。修院教育所培养的能力不以经济报酬为目的，也不能以物质标准来衡量。

第三，修院的道德教育不是一般德行与公民美德教育，而是符合天主教信仰的伦理道德教育。德育的内容中既有与一般性道德教育相一致的部分，也有相差别的部分。

第四，修院还有普通教育不具备的一项内容，对学生的灵性培育。而这一点也恰是修院教育的核心所在。

2、修院的教育属性

（1）“双轨体制”特征

宗教教育在我国的地位和在社会生活中扮演的角色是非常特殊的。作为教育活动的一部分，宗教教育确极少出现在教育基本理论、教育法、课程与教学、教师教育等教育学研究领域之内。为数不多的一些相关教育与宗教的研究著作和论文，其主题大多集中于：1）作为外国教育史研究的西方国家政教关系问题。2）作为教育思想研究的带有宗教背景的教育学家。3）作为中国教育史研究的中国教会学校与教会教育。而直接针对当前宗教教育与宗教院校所做的教育学立场的研究，极为有限，在教育学与宗教学界发出来的声音也极为微弱。造成这种现象的根源，除了教育学和宗教学的专业分科和缺少交流以外，更重要的因素在于我国

① “我要给你们牧者”劝谕，53。

宗教教育与公共教育的“双轨体制”特征。

我国是一个非宗教的国家，教育与宗教的分离十分彻底，《中华人民共和国教育法》第八条也明文规定:“教育活动必须符合国家和社会的公共利益。国家实行教育与宗教相分离”。第八十二条规定:“宗教学校教育由国务院另行规定。”这就是说，在我国现行的法律体系之下，宗教教育与公共教育是双轨发展:由不同的法律法规规定，接受由不同的部门领导，实行不同的管理体制，各自发展出一套教育教学体系。直接导致了教育领域的法律法规与政策，都只针对公共教育，而将宗教教育排除在外。

第一个针对宗教教育做出明确规定的文件，也是改革开放后指导宗教工作的纲领性文件《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（1982），然后是2007年的《宗教院校设立办法》。相比教育立法，仅有的几部相关宗教院校的法规显得十分薄弱。

之所以称之为“双轨体制”，正是因为我国的宗教教育与公共教育就像两根并列而行、永不交叉的铁轨，虽然二者都属于“教育”这一类有相当同质性的实践活动，但二者之间常常是可望而不可及。这不仅是我国的修院教育乃至整个宗教教育的现实特征，也是将来需要解决的问题。

（2）高等教育特征

从教育研究的角度来看，我国宗教教育的层次一直没有明确的级别划分和级别，虽然《宗教院校设立办法》利将宗教院校分为中等教育和高等教育，其中有中专层次、大专层次、本科及以上层次。但实际上，由于缺乏教育性的规范，中等教育没有按照中等教育的规则来办，高等教育也没有按照高等教育的规则来办。因此，宗教院校这种划分的学理依据和现实依据仍然是有待明晰化的问题。从院校自身角度来说，对自身在教育体系中的定位，也有待清晰化。

高等教育是指在中等教育完成的基础之上进行的教育。从世界范围来看，大修院和大学（学院）处于同一层次；从国内情形

来看，大修院招收的是具有高中毕业水平的学生，“取得高中毕业证书”是报考修院的必要条件。因此，我们的修院教育应该是处于高等教育阶段的，也就应该具备高等教育阶段的属性和特征。美国教育哲学家布鲁贝克在《高等教育哲学》中对高等教育定义是“研究高深学问”，这也是高等教育和基础教育最大的区别所在。如何理解高等教育之“高深”决定了如何理解高等教育的本质。“在某种意义上，所谓“高深”只是程度不同。但在另一种意义上，这种程度在教育体系的上层是如此突出，以致于使它成为一种不同的性质……这些学问或者还处于已知与未知之间的交界处，或者虽然已知，但由于它们过于深奥神秘，常人的才智难以把握。”①

对于大修院而言，“高深学问”首先意味着高层次的神学教学。神哲学的系统性、完整性、深刻性是理应具备的要求。为此，《司铎之培养法令》不仅要求修生在学习教会科目之前，应具备“一般青年为接受高等教育所需要的人文与科学知识”②，而且对从哲学到神学的教学内容和教育目标都做出了纲领性的规定。其中尤其贯穿着一种教育理念，要使修生整体而不是部分，全面而不是片面的掌握教会学科。这对教育者提出来的要求就是：神学的学科基本结构与基础知识、方法、态度需要以合宜的方式得到传授。这一点，与大学中其他专业的教学，其内在要求是一致的。

其次，这也意味着修院自身在神学研究中要有一定的学术地位。除了教学，研究也是高等教育机构的基本职能之一。这不仅因为教会自身需要“准备一批受过高深教育的司铎”③，也是因为作为一类高等教育机构，理应与学术界保持作为知识共同体的联系。事实上，数百年来，修院与更高级别的神学院，正是这样做的。

再次，高等教育机构有承担社会服务的责任。自20世纪“威

①布鲁贝克，《高等教育哲学》[M]，浙江教育出版社，1987，2页。

②梵蒂冈第二届大公会议文献：《司铎之培养法令》（以下简称OT）．13。

③OT．17。

斯康辛理念”[①]提出之后，高等教育服务社会已经成为共识。而修院，由于处于公教信仰的指导之下，其实能够比一般学校更早意识到“服务”这一理念的深刻意涵。而修院教育服务社会的模式和途径，则是不同时期、不同社会中有持守亦有变化的长期课题。

（3）职业教育特征

坦率地说，将修院与“职业教育”联系起来，并不符合一般认知，也未在教会文献中得到映证。然而，这并不妨碍我们在对修院教育的研究中，发现它具有与职业教育相似的特征。因此，这里并不是要将修院教育划归职业教育，而是通过理论分析，增进对修院教育特点的理解。

“职业教育”（vocational education）是与“普通教育”（general education）相对的。普通教育以促进人的一般发展为目的，传授一般性的知识、培养通用的能力、培育健康的心理、并促进道德的发展。并不以培养特定职业或专业所要求的特殊知识或技能为目的。接受普通教育的学生，将来从事的职业，与现在所受的教育之间没有直接的关联。例如同一高中毕业的学生，即使学习的内容相同，就业的方向也是千差万别。而职业教育则以某种特定职业为培养方向，以特别的教育内容和方法，达成特定领域知识、技能、道德的发展，具有强烈的指向性。如同汽修学校培养汽修工人、厨师学校培养厨师，他们的教育与未来的职业紧密联结。也有一些学校，处于两者之间，具有一定的职业指向性，但关联又不那样紧密，普通高等教育即具备这样的特点。

修院以“司铎之培养”为目标，其“职业”（vocational）性质，较一般高等学校更强。这就意味着：第一，修院教育是且应该是“目标专一”的教育。如《司铎之培养法令》所言“大修院中所施予修生的完整教育，应指向一个目标，即按照耶稣基督乃

① “威斯康辛理念”(Wisconsin Idea)由威斯康辛大学校长范海斯于20 世纪初提出，旨在使大学在教学和科研的基础上，通过培养人才和输送知识两条渠道，发挥大学为社会服务的职能，积极促进社会和经济发展。“威斯康辛理念”创造性地提出了大学的第三职能——为社会提供直接的服务，使大学与社会生产与生活实际更紧密地联系在一起。打破了大学“象牙塔”的单一形象，对当代高等教育有深刻的影响。

导师、司祭与牧者的标准，培养他们成为真正的牧人。”[①]第二，修院教育中有大量内容，具有高度的操作性。操作性的能力需要不同于课堂教学的培养方式，例如修院中的礼仪训练，再如各大修院分别为修生设置了至少长达一年的实习时间，都体现了这一特点。

值得注意的是，职业教育与普通教育并不是简单的平行分类，普通教育是职业教育的基础，职业教育是普通教育的延伸。依据人的发展规律，特殊发展需要建立在一般发展的基础之上。因此，修院将修生培养为合格司铎的教育，需要建立知识、能力、心理与道德平衡发展的基础之上才是合理的与有效的。

（4）现代教育特征

现代化是整个世界的发展轨迹，现代性也是整个世界面临的问题。梵二会议带来的一大变革便是教会的现代化转型。然而，教会的现代化不是被现代性所同化，而是更加具有勇气和智慧地去面对现代性问题。因此，现代性也是现代教育的时代特征，这种特征体现在真正能参与现代世界生活的教育活动之中，修院的教育也不能脱离这个背景而存在。

现代教育的一般特征首先体现在它是科学的而不是经验的。“科学”体现在尊重教育规律，尊重学生身心发展的规律，尊重知识本身的结构与形态。即使是以圣召培育为宗旨的修院教育，也需要以合宜的方式遵循教育的规律。其次它是系统的而不是随意的，这一点在教会的《论司铎的常备教育》（1969）等文件中已经可以见到充分的论述。

现代教育的亦有其价值特征：第一，现代教育是一种民主的教育。在教育中，民主不仅是一种政治生活的形式，也是现代教育的基本特征和态度。在教育领域，民主首先意味着经验的共享。其次，意味着教育以符合民主的方式得到组织。再次，整个教育生活在民主的氛围中进行。第二，现代教育是一种发展性的教育。这一点教会亦有认知，“因为我们现代的人文知识及圣学

①OT. 4。

知识，都有新的发展，司铎必须振奋起来，对自己的神学及人文知识，作应有的、不间断的进展”[1]第三、现代教育是一种终身化的教育。终身教育包括终身学习的意识、终身学习的能力、终身学习的环境。第四，反思性是现代教育的基本属性，这意味着将教育者视为完全正确的指导者的时日已经一去不复返。即使所教授的是确证的公理或启示的真理，教育者仍要反思自己在教学过程中的每一处教学行为，使反思成为教师的基本素质和基本态度。

3、双重属性对修院教育的影响

（1）对修院结构的影响

宗教教育的双重属性首先影响着修院的结构。大陆所称的天主教“修院”通常包括了“修道院”和“神哲学院”，在命名上也同时使用“修院”（如佘山修院）和“神哲学院”（如中国天主教神哲学院）或“神哲学院”（如沈阳天主教神学院）。这些“修院”中，内在地包含了两个结构：修道院和神哲学院。这两者实际是有所区别的，在天主教会的法典和各类文献中也可以看到。一名修生可以同时作为修院的修士和神哲学院的学生。神哲学院负责其神哲学知识的教育和学历、学位的取得，而修院负责其圣召的培育。这是分属两个领域的事务，相互之间有区别，也有统一，而二者之间的关系没有厘清，也是影响修院教育发展的一个障碍。

例如，在台湾，天主教台湾总修院的修生是在修院进行灵修、司铎培育等，在辅仁大学神学院完成哲学和神学教育，也就是由台湾总修院承担“修道院”职责，由辅仁大学神学院承担“神哲学院”职责，分工清晰。教育部门管理辅仁大学神学院，但是不参与管理修道院。在香港，教区建立圣神修院，而由于香港没有合适的大学供修生攻读神哲学，所以修院内自己开设“圣神修院神哲学院”。也就是“圣神修院”承担“修道院”职责，而“圣神修院神哲学院”承担“神哲学院”职责。而大陆的修院普遍没有这样的区分。

①梵蒂冈第二届大公会议文献：《司铎职务与生活法令》（以下简称PO），19。

不论修道院与神哲学院是合一的还是分设的，对这两者的性质、职能、目的都要有清晰的认识，不能简单混为一谈。

（2）对隶属于何种管理部门的影响

由于自身具有这样的双重属性，理论上修院需要双重的管理：一是宗教部门管理，二是教育部门管理。然而现实是，笼统地将宗教院校划归宗教部门管理，而教育管理一直缺位。缺乏教育管理对修院的教育是不利的。这样的状况必须得到改变，而改变就要从宗教院校自身对“修道院”和“神哲学院”的性质和相互关系加以厘清开始。

目前，教育管理部门对大中小学的教育教育工作有各种指导和规定，但是对宗教院校确没有效力；第八次课程改革对宗教院校没有影响；教育部本科生教学评估进不了宗教院校的大门。这些举措中，有大量行之有效的管理措施，在修院却无法实行。一方面，宗教教育不能缺失教育管理，另一方面，却也不可以把管理普通教育的方式简单地照搬到宗教教育管理中来，必须考虑到宗教教育的特殊性。

教育管理的缺失并不意味着其教育属性的边缘和脱离。事实上，宗教院校在公共教育体系中的尴尬地位并不只是我国特有的问题，在普遍实行政教分离、宗教与教育分离政策的现代国家中，宗教院校要争取自身的合法性地位、尤其是与普通教育的通约与衔接，通常都要经历一番努力。有的国家解决这个问题甚至用了上百年，有的至今也没有解决。改革开放后，我国恢复宗教教育不过三十年时间，这样的努力才刚刚开始。

三、教育哲学研究对修院教育的启示

1、建立修院自身的教育理念

一种教育形式，尤其是那些使命感与责任感强烈的教育形式，对于其自身理念的研究，是十分必要的。例如，关于大学理念的研究在学术界已经成果卓著：国外有纽曼的《大学的理念》（1852）、雅思贝尔斯的《大学之理念》（1946），国内远有蔡元培、蒋梦麟的经典论述，近有金耀基学者的《大学之理念》

（1995）等等。可以说，关于大学理念的研究，正是大学发展的精神路标。而在教会内部，我们也拥有《天主教大学宪章》，自发布以来，已经成为天主教的大学精神，指导全球数百所天主教大学的发展。

相比之下，对修院教育理念的研究，却薄弱和匮乏得多。这方面我们能见到的，多是梵蒂冈发布的若干部相关修院教育的文件，诸如《论司铎的常备教育》（1969）、《培育司铎的基本方案》（1970）或是更有影响力的《“我要给你们牧者”劝谕》（1992）。负责任地说，从那样的指导性文件，到中国的修院教育实践，其间并不是可以一步跨越的。然而在国内，不论是在宗教刊物上，还是在相关修院教育的会议上，除了一些经验性地谈论修院教育的文章以外，至少目前笔者还没有看到既符合天主教信仰，又符合教育学学理，又能关照中国教会现实的修院理念出现，也没有具有学术影响力的修院教育理论专著。这样的情况不容乐观，因为缺乏理念的教育，可能办好，也可能办坏。然而好也好得有限，坏则没有底线。

教育实践的成功，背后必定有教育理念的指导；教育理念的改革推动教育实践的改革；教育理念的进步推动教育实践的进步。如同普通教育把教育理念、学校理念作为教育基本理论研究最重要的内容之一，修院教育也应该把建立自身的理念作为核心的理论工作。除了这项工作本身的重要性，还有另一个重要的原因：由于修院教育的特殊性，一般教育学者的研究不能完全满足修院教育的需要，对一般教育（包括大学）的理念研究，也难以直接平移作为修院的教育理念。基于中国教育学研究的现状，让一部分教育学者专门研究宗教教育，就目前来看，也不太现实。这就说明，这项工作，更加需要修院教育界自力更生！

2、推动宗教立法和宗教教育立法

我国教育法虽然发展比较晚，但自1986年第一部教育法律——《中华人民共和国义务教育法》颁布至今，教育立法已经形成较完整的体系和框架，《中华人民共和国教育法》《中华人

民共和国高等教育法》《中华人民共和国职业教育法》《中华人民共和国教师法》……为教育事业的发展提供了法律依据，法律的完善是制度建设的基础。

宗教教育作为一个特殊的教育领域，同样也需要一部《宗教教育条例》甚至《中华人民共和国宗教教育法》。就目前形式来看，宗教界至今没有国家法律而只有不同级别的法规和政策，因此宗教教育立法仍然有很长的路要走。而这一事件的实现，除了法律界的努力之外，更重要的是宗教界自身的努力，拥有自己的宗教法学者，进行自己的宗教法律研究，将来有可能在立法过程中，有效地发出宗教界自己的声音，维护宗教教育和宗教事业规范、有序、积极地发展。

3、参与和融入学术界

在最早期的大学当中，神学院就已经是大学的一部分，从古至今，天主教学者从未离开学术舞台，并做出十分卓越的贡献。在今天，与学术界的其他部分保持密切的交流，不仅是作为学术共同体成员的职责，也是促进自身发展的有效方式。

目前，宗教院校与宗教学界的交流较多，并且越来越多，宗教学术研究正在成为“显学”。很多项研究都有学术界和宗教界的共同参与，而宗教院校是宗教界的学术主力。同时，宗教院校与教育学界的交流还比较少。在高校当中，教育研究是一个非常庞大的专业，拥有大量科研人员和广泛的研究领域。但是在各类教育理论刊物和教育学术会议上，还很少见到宗教院校领导和教师的参与，这不能不说是一个遗憾，我们非常期待看到教育学研究领域有宗教院校师生活动的身影。

4、内涵发展与外部承认的平衡

从某种意义上说，包括天主教修院教育在内的整个宗教教育，在中国教育体系中都面临着“内涵发展”与“外部承认”的双重问题。

早在1998年，就有学者提到修院的“神学教育无统一大纲，

要求不一，师资队伍不过硬，神学研究如何适应社会主义社会要求，缺乏坚实的思想基础”[①]等问题。遗憾的是，这些十几年前就被提出来的问题，今天看来，仍然是没有得到解决的问题。总的来看，修院教育的内涵发展可以从以下几个角度入手：神学教育规范化、师资力量优质化、学院管理制度化。这些举措修院教育发展的“内功”，依靠修院或教会的力量，就可以展开基本运作。第一，建立修院的教师研修制度。已经在职的教师得到不断地培训和提升，尤其是得到教育学、心理学、课程与教学论等必要知识的学习，必要时可以参考教师资格考试的要求。第二，编订统一的课程标准。“课程标准”比“教学大纲”的内涵要更加全面，需要厘定哪些知识最有教育价值，教育应该涵盖哪些内容，如何组织学习的进程。明确合理的课程标准，能够使修院教育在整体进程中有据可依。第三，编写或编译高质量的神学教材。经典性教材的出现，是学科教育成熟的标志之一，意味着这一学科最为基础、最能得到认可的那一部分知识被确定下来并以合宜的方式的到传授。由于神学本身的成熟度较高，修院教材可以采取翻译+编写的模式，既继承国外神学研究的既有成果，又关照中国教会与修院教育的具体现实，并不断补充新的材料，最终实现完全自行编写最适合于中国修院的教材。第四，实行大修院之间的跨校教研。由于宗教院校的独立性都很强，每个学校都会有自己的优势和特色，跨校教研能使修院之间相互取长补短，谋求发展。除此之外，如果能争取到条件，诸如派遣修院教师进修教师资格，邀请教育专家参与课程标准的制定和教材编写等等，都是有益内涵发展的举措。

在外部承认的问题上，最大的问题是修院教育的学历学位问题。由于我国宗教教育不被纳入公共教育系统，宗教院校的学历、学位不被教育部承认，而只能得到宗教团体内部认可，对他们毕业之后的进一步深造及参与社会工作都造成不利影响。为了得到社会承认，修生往往需要在普通高等教育再次修读另一学

①毛国庆，“关于社会主义时期宗教教育的几个问题”[J]《广西社会主义学院学报》，1998/3。

历、学位。例如，北京天主教神哲学院安排修生在入院前三年学习的同时，参加高等教育自学考试，作为一种补足的方式。与此同时，宗教院校教师和学生的身份、待遇也与普通高校差别甚大。高等宗教院校的教师不能按照高校体制评定职称和晋升，也拿不到国家承认的教师资格证书。简而言之，学校没有学校的待遇、教师没有教师的待遇、学生没有学生的待遇。

内涵发展的问题是修院教育的根本问题，内涵发展的方向决定修院教育的方向，内涵发展的水平决定修院教育的水平。要使修院教育成为对教会有益、对社会有利的得到广泛承认和欢迎的教育机构，只有真正从内部提高修院教育的质量，修院教育的认可度，才能为争取外部承认提供必要条件。

[参考文献]

[1] 中华人民共和国教育法[S].1995

[2] 中华人民共和国高等教育法[S].1998

[3] 中华人民共和国民办教育促进法[S].2003

[4] 中华人民共和国学位条例[S].1981

[5] 社会力量办学条例[S].1997

[6] 宗教事务条例[S].2005

[7] 宗教院校设立办法[S]2007

[8] 天主教教育宣言[S].1965

[9] 司铎之培养法令[S].1965

[10] 司铎职务与生活法令[S].1965

[11] 论司铎的常备教育[S].1969

[12] 未来司铎的神学教育[S].1976

[13] 修院中礼仪训练训令[S].1979

[14] 天主教法典[Z].1983

[15] 天主教大学宪章[Z].1990

[16] “我要给你们牧者”劝谕[S].1992

[17] 毛国庆. 关于社会主义时期宗教教育的几个问题[J].

广西社会主义学院学报．1998/3

［18］苏圣意．当前国内修院教育中教师角色的期待与瞻望[J]．中国天主教．2005/2

［19］朱新阳．发展中的上海宗教教育[J]．上海教育科研．2005/5

［20］丛恩霖．宗教院校在构建和谐宗教关系中的作用[J]．中国宗教．2008/4

［21］李琼．宗教教育概念的厘定[J]．学习月刊．2010/1

［22］帅峰 李健 主编.宗教事务条例释义[M].北京：宗教文化出版社 .2004

［23］石中英．教育哲学[M]．北京：北京师范大学出版社．2007

［24］布鲁贝克．高等教育哲学[M]．浙江教育出版社．1987

发扬“梵二”精神，振兴中国教会

谭燕全（广西教区）

梵蒂冈第二次大公会议（简称“梵二”）于1962年10月11日召开，至今已将经历半个世纪了，但“梵二”精神对今天的中国天主教来说有重大的指导意义。因众所周知的历史原因，“梵二”精神没有及时传达到中国教会。自从十一届三中全会后，中国共产党实行改革开放政策，恢复宗教信仰自由，天主教于是从废墟中逐渐恢复起来。但“梵二”精神只在神职界传达及学习，平信徒可以说所知甚少。很多教友特别是老教友，对教会神学思想、礼仪及有关的宗教知识还停留在“梵二”以前的水平上。在“梵二”会议召开五十周年之际，中国天主教应重温“梵二”精神，认真把“梵二”精神落实到教会的各项事业中，这具有重大而深远的意义。

一、“梵二”会议的历史背景

自第二次世界大战至60年代，世界局势急速变化，科学技术突飞猛进，时代的改变对天主教及神学思想产生巨大冲击。在社会急速的世俗化中，宗教逐渐失去它以往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，再加上教会内部产生不同的神学思潮及见解，造成了教会训导权的削弱及神学思想的混乱。社会在变化，人们的思想也在变化，教会如何应对，这是当时教会面临的严重挑战。

主持召开“梵二”会议的伟大教宗若望二十三世出身寒贫，晋铎后担任过圣座驻多国的外交官。因职务之便与各个国家，不同民族，不同宗教广泛接触，深入社会，了解社会当时情况，更

深入地考察各地天主教会的生存处境和所面临的挑战、存在的困难。他深刻地体会到世界演变得很快，而教会却跟不上时代的发展，远远地被社会抛在后面，在社会生活的方方面面教会却没能涉足其间，教会长期因保守思想过于封闭，这样更脱离社会，独善其身。面对挑战只能采取防守战略，这样更加与现代社会相隔阂。教宗深刻地体会到：教会再这样发展下去，不合乎基督及福音精神，教会将被社会边缘化。所以教会应实行对内改革，对外开放的策略；教会应融入社会，与社会交谈；不能封闭自我，应服务社会，发扬福音精神，简化教会内部许多复杂事物，推行新的作风。继位的保禄六世教宗与其前任教宗有一样的工作经历，也曾担任过外交官，对世界有深度的了解。他明白：教会要生存和发展就必须改革，教会内部需要教会改革，外在因素的强烈推动及刺激也逼使教会改革。所以在教宗若望二十三世蒙召后，保禄六世继承先任教宗的遗愿，继续召开公会议。

二、“梵二”会议的简况

梵蒂冈第二次大公会议是天主教的第二十一次大公会议。从1962年10月11日至1965年12月8日，中间经历了若望二十三世和保禄六世两位教宗；共分四阶段；发表了十六项文献，即四部宪章、九项法令和三个宣言。

教宗若望廿三世为“梵二”指定了目标：“发扬圣道、整顿教化、革新纪律。”

新教宗保禄六世在先任教宗若望廿三世对大会指定目标的基础上更详细指明大会的宗旨：一、认识教会本身，特别是有关主教的职务和主教与教宗的关系；二、教会的革新；三、各基督教派的合一；四、教会面对现代世界。

梵二在组织上有如下几个特点：一、大会的筹备和进行丝毫不受外界的干扰，完全由教会自主决定；二、出席会议的教长人数众多（平均接近2200人）；三、有广泛的代表性，第一次有非洲裔和亚洲裔的主教参加；四、邀请平信徒列席全体会议，邀请不同教派、非基督宗教人士、无信仰人士列席会议。可以说，

“梵二”会议是天主教史上规模最大、参加人数最多、代表最为广泛、发表文件最多、涉及内容最全面的一次大公会议。

“梵二”会议是二十世纪一次重大的宗教盛事，它对全球天主教会的发展产生了极为深远的影响，成为天主教现代史上的转折点和里程碑，为教会在现代社会中重新定位。

三、“梵二”精神指导中国教会

中国天主教会生活在十三亿人口的泱泱大国之中，但天主教徒却占总人口的极小数。中国是在中国共产党领导下，执政党是以马克思主义为指导思想、奉行唯物主义、无神论观点，但执政党所制订的宪法明文规定：“信仰自由。”并且实行有效的改革开放政策已有三十年了，现在正进一步深化改革加大对外开放的力度，在改革上进行攻坚克难。“梵二”会议也是一次改革开放的大会，所以“梵二”精神对中国教会有非常重要的指导作用，我就从《教会宪章在现代世界牧职》及《教友传教法令》发表个人的一些体会。

大会会议在讨论和表决《论教会在现代世界牧职宪章》时，代表们持有不同的意见，分歧还比较强烈。对《论教会在现代世界牧职宪章》表决是2111票赞成，251票反对或弃权。是所有宪章表决中，反对或弃权是最多的。这说明当时教会内部对教会面对现代社会应采取怎样的态度，教会在现代社会中发挥怎样的作用，怎样定位等问题存在很多不同的意见，甚至争议。少数与会代表认为教会应对现代社会保持距离，这样能保守教会不受现代社会的一切风气影响。但是大多数与会代表人还是赞同了这一《论教会在现代世界牧职宪章》，提倡应打开教会的大门，教会应走进社会，适应及服务社会，服务人群，与世界民众同呼吸共命运，共同担当民众的喜、怒、哀、乐。我认为这《论教会在现代世界牧职宪章》的绪言中的陈述，对当今中国教会有很大启发。《论教会在现代世界牧职宪章》绪言中说：“我们这时代的人们，尤其贫困者和遭受折磨者，所有喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督徒的喜乐与期望、愁苦与焦虑。凡属于人类的种种

在基督信徒心灵内，莫不有所反映。教会是由团结在基督内的人们所组成的。他们在走向天国的旅途上。由圣神所领导，并接受向人类宣报福音的使命。因此，教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切联系。”这短短的绪言，阐明了教会与世界的密切关系，是唇齿相依的关系。说明了教会的本质及其神圣使命。绪言扼要的阐明，是非常符合基督的教导及福音精神的。耶稣对他们说：“你们往普天下去，向一切受造物宣传福音。”（谷十六：15）。

我们从主耶稣“圣言成了血肉，寄居在我们中间”（若一：14）从耶稣降生成人，进入人类历史的这一史实也明白了耶稣基督曾与世界的亲密关系，天父的爱及救恩计划就是要在人类这一舞台上实施。主耶稣祈求天父：“我不求你将他们从世界上撤去……就如你派遣我到世界上来，照样我也派遣他们到世界上去。”（若十七：15、18）假如教会不进入社会，我们怎样实施救赎工程呢？假如教会与世隔绝，教会不但不履行基督所托付给教会的使命，甚至被社会所抛弃，被社会边缘化，被世人所遗忘。中国人的哲学是入世的哲学，是讲实用的。中国人也很现实，一样的事情，一种信仰。人们接受与否，首先衡量这件事情、这种信仰对他的生活带来什么好处？有什么用途？你的主张脱离实际、离现实很远，人们也会远离你的主张、你的信仰。“天主竟这样爱了世界，甚至赐下自己的独生子，使凡信他的人不至丧亡，反而获得永生”。这是天父的圣意也是耶稣的使命。所以《宪章》也明确地指出：“教会正视着世界及整个人类大家庭，并正视着这大家庭生活于其间的种种”，“教会毫无现世野心，其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作。”“而基督降世，即是替真理作证，是为拯救人类，而不是审判人类，是为服务人类，而不是受人服务。”（《论教会在现代世界牧职宪章》）。天主教作为异域文化，总被执政者及社会一些精英视为异类、政治问题、异己实力。被民众视为“洋教”，所以学习“梵二”精神时更应突出强调《论教会在现代世界牧职宪章》中以上的主张，中国教会更应该努力做好以下工作：

〈一〉、必须正视“文化认同”、“社会认同”“政治认同”等重大问题

使人们放下偏见及顾虑，而应以具体的仁爱工作改变人们对天主教会的看法。当执政者不把天主教看成一个政治问题而是合作者，不是政权的颠覆者而是社会的建设者，不是渗透的势力而是构建和谐社会的力量，不是民众的损害者而是民众的良友和知己。当天主教会得到以上的尊重和认可时，天主教的生存处境才会改变，被边缘化的现象才能得到改善，教会才能得到较大的发展空间。

〈二〉、应积极弘扬基督的博爱精神，积极参加社会服务

执政党积极提倡宗教界发扬举办慈善事业、社会公益事业的优良传统，社会大众也渴望得到宗教团体的服务。这是宗教扩大自己存在的空间，使别人正确认识、理解宗教的存在意义和宗教的本质，使人们放下他们长期以来所存有的偏见，爱的服务及奉献能使他们主动为宗教“正名”，这样“名正而言顺，言顺而事成。”在这样的环境中，这是正确而有效的道路。我认为天主教进入社会应有多种方法，但在当今中国的境遇中，天主教能够进入社会的基本道路是慈善事业。只有通过参与公益慈善事业合法进入社会。同时教会要积极参与法律允许的重大的社会活动，只有这样，宗教的重要性与社会性才会呈献出来。正如耶稣所说的：“如果你们之间相亲相爱，世人因此就可以认出你们是我的门徒。”（若三十三：35）。这里的你们不仅是信徒，应该是社会中的弱势群体，是天父的肖像所造成的一切人，是社会中“最小兄弟中的一个”（玛二十五：40）相亲相爱，服务大众成为主基督门徒的标记。现在社会最缺乏的就是真正的爱。而我们天主教所信仰的就是“爱”。因为“天主是爱”。（若一书四：8）我们所奉行的伦理最高原则：“上爱天主下爱世人”。爱心善举是最为有效的见证。

从《教友传教法令》的一些体会：

对“梵二”会议认识到平信徒的作用，并强调平信徒对教会

发展的重要性。在《教友传教法令》绪言中，“现在，为了加强上主子民从事传教事业的热忱，神圣公会议以关切之情再度向教友致意。教友的从事传教事业，源出教友使命的本身。在教会里，无时可缺。圣经便十分明确的指出，教会初期这种活动是如何自发自动，且有何等成效。”耶稣传教时，定时派门徒外出传教。此后主另外选定了七十二人派遣他们两个两个地在他前面，到他自己将要在的各地域去各（路十）。“耶稣走遍各城各村讲道，宣传天主国的喜讯，同他在一起的有那十二门徒。还有玛达肋纳。玛利亚。约安纳、雇撒的妻子、苏撒纳等许多妇女，她们都用自己的资产资助他们”（路八：1-3）

“梵二”五十周年，二十一世纪的今天，人们的民主意识空前高涨，民主是一个很好的制度，是世人共识的。教友们对教会的参与、知情、表达管理的热情也非常强烈。这是时代的征兆，贯彻“梵二”精神的结果。但因种种原因，平信徒对管理和及发展教会的积极性没有充分的调动、鼓励及支持，所以有社会地位、声誉，有财力、能力的平信徒，对教会感到遗憾，因为敬而远之。这是教会极大的损失，也是教会滞后于社会，及教务发展缓慢的原因之一。

今天，全球的天主教会都面对“庄稼多而工人少”的局面，神职圣召严重缺乏老化，素质有待提高的困境中。我们再次重复主耶稣当年的呼唤“所以你应求庄稼的主人，派遣工人来，收割他的庄稼。”每位教友都是收割庄稼的工人。教友传教的义务和权利都由他们和首脑基督的契合而来。实际上，他们因圣洗而被置于基督的妙身体内，因坚振而受到了圣神德能的强化，被上主委任去从事传教事业。他们被应召为王家司祭、圣洁国民。（《教友传教法令》3）我们应大力支持鼓励，培育平信徒参加教会的各项事业，参加福传使徒工作。因为“教会就是天主的子民”。教会不是神职人员的专权，神职人员只是服务于天主教会。正如主耶稣降生成人是以仆人的身份来完成救赎大业。他声明：“人子从来不是为受服侍，而是服务于人，为大众做赎价（玛二十：28）神职人员因生活方式及各种原因不如平信徒那样

深入社会，接触广大民众。所以平信徒更便于福传，正如《法令》中说的“他们生活在尘世中，置身于世俗事务中，天主召叫他们，要他们充沛了基督的精神，以发酵的方式，在世间从事传教事业。”（《教友传教法令》2）只要平信徒参与热情提高了，管理、热爱教会的积极性被充分调动了，“愿你的国来临，愿你的旨意奉行在人间，如同在天上”的祈望才会实现。利玛窦神父充分利用当时号称“中国天主教三大柱石”的徐启光、杨廷筠、李之藻三位平教徒，就是成功的例子。所以我们应该继续发展“梵二”精神，振兴中国天主教会。

时代为我们发出呐喊：“教会是我家，发展壮大靠大家。”

教会礼仪圣乐中应有的梵二精神

贾文亮
（中国天主教“一会一团”礼仪与圣乐艺术委员会）

1、圣乐在礼仪中的位置

在我们谈论圣乐在礼仪中所扮演的角色前，首先让我们了解一下圣乐的大致概念；在一九六七年三月五日发自罗马礼仪圣部训令---《论圣礼中的音乐》里这样概括了圣乐的定义；即音乐形式高雅及神圣，为举行崇敬天主的仪式而创作的音乐。以下为礼仪而创作或形成的音乐形式都能称为“圣乐”，如 额我略音乐、复音音乐、古典和现代的声乐作品、以及管风琴曲及许可的乐器作品。这些优秀的圣乐都是在教会的礼仪发展中形成的。

礼仪是教会表达信仰的行动，是信仰生活的具体行为，教会藉着礼仪，特别是在举行弥撒圣祭时基督的救世工程依然继续，因此，教会以万古常新的姿态常常纪念耶稣基督。在每一次的弥撒圣祭中，所有参礼的信友们都会把自己的心愿和祈求藉着祭台上的耶稣一起献给天主圣父，仰赖圣父藉着耶稣十字架的牺牲而宽恕罪过、感谢赏赐所需的一切恩宠。然而，为使教会的礼仪举行得隆重、生动，圣乐在礼仪中的因素是不可忽视的。礼仪作为一种敬拜祭献,这种行动是由代表主基督的司祭和天主子民共同举行的，正如在弥撒中主祭所说：“各位教友，请你们祈祷，望全能的天主圣父，收纳我和你们共同奉献的圣祭。”然后信友回答：“望上主从你的手中，收纳这个圣祭，为赞美并光荣祂的圣名，也为我们和祂整个圣教会的益处。”圣乐在礼仪中见证着天人之间交往，这种交往是受造物向造物主的承认和歌颂。圣乐也作为礼仪当中的一种行动，其目的即：“慈母教会，为使基督信

众在礼仪中确能获得丰富的恩宠.....使基督子民尽可能容易理解，并能完整地、主动地、以团体形式参与典礼。”（礼仪宪章21）圣乐也是更好的使天、人相会合一，在这一礼仪行动中，人是蒙恩的，天主是施恩者，因此参礼的信友应有情不自禁，自然而然的感谢和敬拜，这种感谢和敬拜不止保存在内心，更应徜徉在礼仪的圣乐中，正如以色列子民讲述他们祖先的神是怎样引领他们走出被奴役之地埃及的，这样的救恩故事，在礼仪祭献中也会反复追想到我们自己在天主面前得救的经历，向天主感恩、不停地赞美天主，传扬天主的伟大与奇能。又如圣咏十九、2节所描述的那样：“高天陈述天主的光荣，穹苍宣扬他的化工”。而圣乐在礼仪中的效果正是为执行、强化这种礼仪精神，使参礼者更富有热情得以圣化。

2、圣乐的神学意义

因为圣乐是在信仰行动中完成的，自然会表达其信仰意义，首先我们对圣乐的产生应该加以了解。在有人类存在的时候就有音乐的表达，哪怕是简单的模仿大自然的声音；或者是由人类生活劳动所产生的声音；或者是人与人之间所表达情感的声音；或者是简单的为祭祀而发出的声音等等，都能算作是人类的音乐的起源，然而，教会的礼仪圣乐从何时开始我们无从考证，可是我们从圣经启示当中看到了有关天主的子民在不停地向上主讴歌。特别是在旧约里籍着音乐，天主与祂的百姓是那样的密切，“全犹大人，耶路撒冷的居民以及约沙法特王，都要静听！上主这样对你们说：你们不要为这支庞大军队害怕，因为战争不在乎你们，而在乎天主.....哈特子孙和科辣黑子孙中的肋未人起立，引吭高歌，赞美上主以色列的天主。.....他们正歌颂赞美时，上主派出了伏兵，袭击了那些来攻击犹大的阿孟人、摩阿布人和色依尔人山地的居民.....此后，犹大和耶路撒冷所有的军民，由约沙法特率领，凯旋回了耶路撒冷，因为上主使他们战胜仇敌，因而异常欢乐，都弹着琴，鼓着瑟，吹着号，来到耶路撒冷，进了上主的圣殿.....。”（编下二十14-30）当联军进袭犹大，以色列百姓在交战前就以歌颂赞美上主靠着音乐击败了敌人的经过，这样

的战役如此奇妙，上主用神奇的作战方式，在每次的战争中，等于上主为人战争的方式，那就是以音乐来揭开和庆祝战争。在旧约以色列的漫长岁月中，音乐已经融合在其生活中，我们若认真阅读旧约就会发现天主的百姓常以音乐来与祂沟通。他们在音乐上的成就，远超过外帮人所可以想象的，因为在音乐的使用上，不只是一般人为了娱乐、庆祝，但值得一提的是，音乐也成了信赖上主的一种行动，甚至音乐成了上主帮他们战胜敌人的信念。在出谷记里，梅瑟带领以色列百姓出埃及，过红海，把埃及士兵淹没在红海中，那时梅瑟和以色列子民唱了这篇诗歌，歌颂上主说："我要歌颂上主，因祂获得全胜，将马和骑士投于海中。上主是我的力量和保障，祂作了我的救援。祂是我的天主，我要颂扬祂；是我祖先的天主，我要赞美祂。上主是战士，名叫'雅威'....."。（出十五1-21）又如列王记里先知厄里叟是怎样以音乐的方式领受了天主的圣意："现在你们给我叫一个弹琴的人来。原来每逢乐师弹琴的时候，上主的手就临在他身上....."。（列下三 15）在这个故事当中，先知厄里叟透过音乐，上主神奇的手就临在他身上，这时的音乐已经是通向天主的一种行动了，更重要的是，让人看见天主的作为。在旧约圣经里，音乐不只是让人鼓起勇气或者为满足人们的需要；它更是对天主信息的一种传达，在这些音乐中内涵有天主对自己百姓的意愿，有时它是一种对天主的歌颂、一种祭献、一种敬礼、然而，更是天主的一种力量，旧约里诸多这样的音乐把以色列子民和天主的关系像桥梁一样搭建在一起，难道这不是旧约里的圣乐吗?

两千年前，耶稣的降生将历史带入新约时代，人与天主的关系焕然一新，天主的子民对天主的赞美、敬礼不止局限于圣殿中，只要诚心诚意寻找天主，祂是无所不在的。同样，在新约中，音乐依然是一种信仰的表达。当玛利亚获悉知道自己怀孕救主基督时，她与表姐依撒伯尔互相问候之后，她便热忱地以一首优美的诗歌赞美天主："我的灵魂颂扬上主.....。"（路一46-55）当耶稣以婴孩的形象降生在马槽里时，天上的众天使高歌欢呼："天主受享光荣于高天，主爱的人在世享平安。"（路二 14）在

厄弗所书中说："以圣咏、诗词及属神的歌曲，互相对谈，在你们心中歌颂赞美主。"（弗五 19）其实耶稣来到世间就是完成了一个圆满的祭献，他是司祭又是仆人，他奉献了整个一生。在玛窦和马尔谷福音里记载了同样的事情，这是讲耶稣和他的门徒们在他们工作前所做的祈祷："他们唱了圣咏就出来往橄榄山去了"（玛二十六 30 谷十四 26）耶稣以他在世的行动建立了新约的祭献，耶稣就是这新祭献中礼仪的主人。我们从新约中的几首诗歌里不难看出，在耶稣时代，音乐已经是深入人心的祈祷和赞颂了。

耶稣升天后，天主圣神引导着宗徒团体，他们不断的宣讲耶稣的事迹，以后人们特别是以聚会的方式来纪念耶稣在受难之前与门徒一起分享晚餐，这个跟饼和酒有关的仪式成了以后天主教会中心礼仪的由来和原型——弥撒。用在礼仪当中，特别是弥撒礼仪中的音乐被称为"圣乐"。

初期教会至中世纪时期，教会音乐受三方面文化影响：犹太会堂，以诵唱圣咏为主的礼仪形式；希腊文化着重理性、客观、结合信仰与生活、维护真理的热诚；以及拉丁文化，后来拉丁文取代希腊文成为通用教会的语言，到中世纪由于额我略圣咏的形成，圣乐不断的得以统一完善，直到"梵二"之前，额我略圣咏是唯一在礼仪中传统合法的圣乐。

伴随着梵二大公会议强调的礼仪神学的重要性，礼仪神学得以快速发展，正如礼仪宪章所说："礼仪是教会生活的顶峰和泉源，也是教会一切力量的泉源。因为传教工作所指向的目的，就是使所有的人籍信德及洗礼，成为天主的儿女，集合起来，在教会中赞美天主、参与祭献、共享主的晚餐。反之，礼仪本身促使信友，在饱尝逾越奥迹之后，虔诚合作；礼仪是在祈求，使信友在生活中实践他们以信德所领受的；在圣体中，重订天主与人类的盟约，推动信友燃起基督的迫切爱德。所以，从礼仪中，尤其从圣体中，就如从泉源里，为我们流出恩宠，并以极大的效力，得以使人在基督内圣化、使天主受光荣，这正是教会其他一切工作所追求的目的"（10条）。由此可知，梵二确实发展了礼仪神

学，它是以基督复活奥迹为中心的一种礼仪神学，然而，圣乐在历史的长河里，它是一路伴随着教会信仰和礼仪的成长而成长起来的，所以，在礼仪当中的圣乐与礼仪始终是保持一致地表达着教会的神学思想。

3、圣乐的推陈出新

正确理解教会礼仪精神是我们应用与发展圣乐的基础，教会圣乐除了它自身的内容和形式之外，更重要的角色是突出礼仪的神圣性，所以圣乐的应用与发展要在教会礼仪精神指导之下来执行。梵二大公会议，在礼仪方面有了新的改革精神．但是，改革并非是一味的喜新厌旧，它更是以一种新的精神面貌出现。在圣乐方面："普世教会的音乐传统，形成了超越其他艺术表现的无价之宝，尤其配合着言语的圣歌，更变成了隆重礼仪的必需或组成要素"。（礼仪宪章）在这里提到的是教会音乐传统形成了艺术表现的无价之宝，这些无价之宝是在教会礼仪音乐历史中的结晶，确实，在传统圣乐里一首首优秀的作品在礼仪中发挥着其他艺术类型不可代替的作用。从文献中不难看出教会首先肯定的是传统的圣乐、要理解梵二礼仪圣乐精神，首先是继承教会传统圣乐。在梵二礼仪改革之前，教会所应用的是"额我略圣咏"，这是堪称教会礼仪圣乐中最为典型的传统圣乐，是专用在天主教礼仪中的圣乐，它是教会最早成为教会礼仪的系统圣乐，也是一种统一的、规范的礼仪圣乐，更是教会礼仪圣乐的权威的代表。正如《礼仪宪章》中116条所说："教会以额我略曲为罗马礼仪的本有歌曲，所以在礼仪行为中，如果与其它歌曲条件相等，则额我略曲占优先。"这是对继承传统圣乐最好的诠释了。除了额我略圣咏，在教会的圣乐宝库中还拥有其它类型的圣乐作品不胜枚举，如：复调圣乐、曲式繁多的古典圣乐作品，还有以教会礼仪乐器而著称的管风琴曲等等浩如烟海。

梵二大公会议所取得的成果是积极的，它使教会礼仪以新的精神面貌展现给世界，本地语言在礼仪中的使用对圣乐的影响是不言而喻的，教会圣乐本地化的概念也随之而来，同时也给圣乐的创新发展带来了很大的空间，有意识地汲取借鉴本民族的优秀

音乐文化因素去创作是发展圣乐的可行之路，伴随着中国教会圣乐逐渐的发展，具有中国音乐内涵的圣乐值得提倡。从目前中国教会各个堂区的礼仪圣乐的应用和发展来看，大部分堂区咏唱一些现代的、时尚的音调，咏唱这些新的好的圣乐作品固然是件好事，但丢掉传统的权威的圣乐作品就不是一件好事了，关于圣乐新旧的取舍值得我们反思。

4、地方教会对圣乐应有的责任

如上文提到，在梵二大公会议的礼仪改革，其中一项大的变化是可以用本国语言施行礼仪圣事："在拉丁礼仪内，除非有特殊法律规定，应保存使用拉丁语。可是在弥撒内或是在行圣事时，或在礼仪的其它部分，使用本地语言，多次为民众很有益处，可准予广泛的使用，尤其在宣读及劝勉时、在某些祈祷文及歌唱中为然.....根据这些规则，决定是否使用，以及如何使用本地语言的权力，属于地区主教.....。"（礼仪宪章36）从教会礼仪惯用的拉丁文到使用本国语言来举行礼仪和圣事，这是一种很大的改变，在礼仪中的圣乐自然而然地会涉及到地方语言的圣乐。然而并不是任何歌曲都可以作为礼仪圣乐的，礼仪圣乐必须是与礼仪精神一致的，符合教会礼仪的圣神性，从它的词曲方面来讲：歌词要符合教会的神学思想，如果引用圣经章节或礼仪中的词句、段落则更加明了；曲调要符合教会礼仪的气氛，其实，圣乐的曲调是多种多样的，怎样才算是符合教会礼仪的要求？从风格上来讲音乐的曲调应该是平稳而不死板、欢快而不放纵、简单而不俗气、神圣而不随意，当然，咏唱者的态度和方法也是不可忽视的。除此之外，一首新圣乐作品的使用，要有教区准许即：教区有关圣乐的管理者或团体。一九六七年三月五日罗马教廷礼仪圣部训令—《论圣礼中的音乐》里说："教区的圣乐委员会，在教区内与礼仪牧灵行动一齐推动圣乐，是非常重要的。为此，每一教区，在可能范围内，当设立圣乐委员会，与礼仪委员会一起工作。并且有时更好将两个委员会联合起来，由双方的专家组成，使事务易于进行。若认为更有益的话，希望能由多数教区，成立一个委员会，便在同一地区内，规定同样的行动计划，并使

人力更有效地集中起来。主教团按照情形的适宜所成立的礼仪委员会(注46)，亦应管理圣乐，所以当有精通圣乐的专家。这个委员会不但与教区委员会，且当与本区内其它与音乐有关的团体，取得联系。这项规定亦适用于礼仪宪章四十四条所提及的礼仪传教研究所。”尤其在中国这样一个多民族、多方言、风俗洞异、区域辽阔的教会里，圣乐的管理尤为重要。“慈母教会，为使基督信众在礼仪中确能获得丰富的恩宠，切愿设法对礼仪作一全盘的整顿。原来礼仪含有不能改变的成分，那是由天主所建立的；但也含有可变的成分，那是可以随时代而改变的，而且如有不甚符合礼仪本质的成分，混入其中，或者不能适应时代，则更必须加以修改。在推进整顿时，应该对经文及礼节加以处理，务必使其所指的神圣本质，明白表达出来，并使基督子民尽可能容易理解，并能完整地、主动地、以团体形式参与典礼。”（礼仪宪章21）礼仪中的圣乐又未尝不可呢？ 新编《天主教教理》在谈到礼仪本地化时说：“举行礼仪要符合不同民族的特性与文化。要把基督的奥迹启示给普世万民，使他们服从信德，便要在所有的文化中宣扬它、庆祝它、实践它。可见，基督的奥迹并不抹杀不同的文化，却能弥补它们的缺陷，使它们得到充满。当不同的文化被基督接纳并改化之后，许多天主的子女便可以在同一圣神的领导下，来到天主圣父前用各自固有的文化光荣赞颂祂。”（第1204）

辽宁天主教开展社会服务的探索

张克祥（辽宁省天主教社会服务中心）

天主教的教义和教规中蕴涵着丰富的服务社会的理念和原则，教会也素有服务社会的光荣传统，如何把天主教服务社会的理念和方法有效的挖掘与整合以便更好地服务社会，造福他人，发挥基督徒“光和盐”的作用，是我们必须思考、探索和努力实践的主题。

一、天主教社会服务的理念

“梵二”文件明确指出：“如果地区及时代的环境有需要，教会自身亦可以，甚至应当创办慈善事业，以服务人群，尤其以服务贫困者为目标”[①]。文件的这一表述是基于教会对自身使命与人类关系而提出的要求和目标，因为教会和社会，教徒和他人有着共同的处境.文件认为:“我们这时代的人们，尤其贫困者和遭受折磨者，所有喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑。。。。。。因此，教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切的联繫”[②]。针对人们的不了解或误解，文件进一步澄清教会目标和它背后的基础:“教会毫无现世野心，其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作；而基督降世，则是为替真理作证；是为拯救人类，而不是为审判人类；是为服务人类，而不是为受人服务”[③]（参考若：18：37；:3：17；玛：20：28；谷：十:10：45）。

自十九世纪末历代教宗，从教宗良十三发表的《劳工》通谕

①梵二《现代牧职宪章》#42

②梵二《现代牧职宪章》#1

③梵二《现代牧职宪章》#3

到当今教宗本笃十六世的《天主是爱》通谕无不以圣言为光照，辨识时代的讯息，关注人类自身的生存和发展，高度重视并参与解决社会问题。教宗本笃十六世指出天主教会三大本质任务："宣讲天主的圣言（Kerygma-martyria）举行圣事（Leiturgia）以及爱德的服务（Diakonia）。三者不能彼此分开。对教会来说，爱德不是一个可以由其它人来做的纯粹社会行为，而是属于其本质，是她的本性不可或缺的表达"[①]。他更加清楚地指出："植根在天主之爱内的对近人之爱，对每一位信友来说首先是一项任务，但也是整个教会团体的一项任务"[②]。爱德服务不仅是教会的首要任务之一，更是每一个基督徒身体力行的内在责任。换句话说，教会的本质就是爱德服务。

二、辽宁教会开展社会服务的基本情况

辽宁天主教有教区1个，神学院1个，修女会2个。神职人员81位，修女180位，教徒11.5万人,教堂和活动场所130多处。目前开展的社会服务包括医疗卫生、老人养老、外语培训、幼儿教育、婚礼服务、残疾人关怀、鳏寡老人照顾以及对艾滋病感染者和农民工等服务领域。

据不完全统计，辽宁天主教界开办的养老院9个，其中教区养老院1个，堂区和修女会养老院8个，共有养员500多人。沈阳圣母圣心修女会和抚顺耶稣圣心修女会分别开办的医疗门诊及诊所共6个；残疾人之家1个，残疾人20多位；孤寡老人院1个，老人18位，主要招收三无老人以及神父或修女的一方父母。沈阳婚礼服务中心1个，每年为教内外人举办婚礼大约200多场次，主要是服务教外人。社会服务中心1个，目前主要从事的是为省内400多位艾滋病感染者和家庭提供居家探访、物质帮助和精神安慰与心理辅导等服务。

仅以省天主教社会服务中心（以下简称服务中心）为例，自2005年来开展的艾滋病防治与关爱项目到目前为止：累计服务艾滋病感染者个案700多家庭和个人。期中针对有需要且困难的感染

①教宗本笃十六世《天主是爱》#25 中国天主教神学院出版，北京，2006

②《天主是爱》#20

者家庭和住院的探访达到3122人次；为300多人次提供医疗费用帮助；为200多名艾滋病感染者子女提供学费支持；为感染者，尤其是农村贫困农村地区200多位感染者和家庭提供生产自救比如猪、羊、兔等牲畜养殖的技术和种苗的免费提供。组织感染者开展的不同主题的自助组活动252次，共有10000多人次参加。提供心理咨询服务共4820人次，宣传艾滋病防治知识，反对歧视等理念活动，尤其是为教徒，为农民工和学生，直接听讲座和宣传的受益者大约120000多人次。

三、开展社会服务工作的探索

1、积极接受政府引导，开展宗教参与社会服务方向的新探索

要充分发挥天主教和广大信教群众在社会服务中的积极作用，必须依靠政府的积极引导、支持和统筹。发挥政府的引导、协调职能，才能使宗教界的各种力量以及与社会各界的力量整合在一起，才能保证宗教界参与社会服务时的正确方向，从而改变宗教界参与社会服务时的无力、无序状态，实现宗教界参与社会服务的可持续发展。

辽宁省宗教局积极引导宗教界参与社会服务。首先，解放思想，深化认识，鼓励和支持宗教界广泛参与社会服务，积极引导宗教界探索参与社会服务的新形式、新领域、新模式，推广宗教界参与社会服务的成功经验。比如，辽宁省宗教局支持并协调服务中心承办“基督宗教艾滋病防治工作交流会议”，并派代表参加会议。其次，落实政策，为宗教界参与社会服务打好基础、创造条件。辽宁省宗教局切实为宗教团体解决困难，在帮助落实宗教房产、开放宗教场所、给予资金补助、加强宗教团体和宗教骨干队伍建设以及提高宗教团体的自养能力方面做了大量的工作。第三，整合政府机构、宗教团体和社会各种资源，协调各种社会关系，形成各种社会力量的“合力”，发挥更大的社会效益。第四、支持专业发展之路，宗教界开展社会服务工作还在初始阶段，光有热情和善心不够，还需要专业的技能。这样就需要宗教主管部门支持宗教界的工作人员走出去，参观和学习，也需要请进国内外的专家来培训和讲课。

总之，只有积极接受政府引领，才能获得支持。宗教界参与社会服务才能在正确的方向上前进，才能取得更大的社会效益，才能更有效地发挥宗教界在社会中的积极作用。

2、积极学习国外经验，开展宗教参与社会服务形式的探索

中国的天主教传统中，一直都有服务社会，开展社会公益慈善事业的优良传统。但过去的社会服务，主要通过教堂开展。这样一来，教会便兼顾传扬福音和关怀社会两方面的任务，难免会出现重此轻彼的问题，在教会内部引发争议。另一方面，以教区和堂区的名义出面做社会服务，容易与传教活动纠缠不清，在社会认可程度上大打折扣。

目前，国外教会的社会服务主要依靠有宗教背景的非政府组织（NGO）来承担。宗教类NGO是指宗教团体成立的相对独立的专门从事社会服务或慈善公益的机构或组织。这类组织脱胎于宗教团体，但又独立于宗教团体；在社会服务活动中，不讲道，不传教，不区分服务对象是否是教徒，而是服务一切真正需服务的弱势群体，这样就更容易获得政府和社会的认可与支持。

服务中心在成立伊始，便邀请全球知名的管理咨询公司PACT北京办事处为中心的员工进行了为期一年的能力建设跟踪培训，帮助完成机构结构、机构理念、机构愿景和宗旨的设计，对中心建设专业型、制度型、创新型的三型机构发展模式奠定坚实的基础。

在中心的专职员工中，基本都有社工师或心理咨询师的职称。比如艾滋病项目的培训，从中心成立之初派7位有医疗背景的人到泰国参加艾滋病培训后，不断派员工参加国内外的专业培训：2005年5月再派两位员工去泰国培训；2005年6月，派员工到西安参加艾滋病防治培训；2005年11月，派员工到非洲学习艾滋病知识；2006年6月，派人到菲律宾参加艾滋病防治培训……，目前留下的员工本身具备社工的背景或已经考取社工师的证书。

总之，中国教会开展社会服务的时间比较短，经验比较少，专业人才比较少。我们需要学习和借鉴国外的一些实用的先进经验，结合自身的实际情况，培养专业人才，探索适合国情的服务

形式。

3、立足国内实际，开展宗教参与社会服务领域的探索

处于经济社会发展快速转型期的中国，正在经历着经济体制的深刻变革，社会结构的深刻变动，利益格局的深刻调整，思想观念的深刻变化。由于经济发展水平的制约，特别是由于地区发展的不平衡，目前还是出现了在教育、医疗等社会服务方面的地区失衡现象，偏远地区医疗水平差、青少年犯罪、吸毒、艾滋病及更多的新问题在一段时期内还将不断出现，仅仅依靠国家和政府的力量难以照顾周全，这就需要民间团体包括宗教背景的服务机构的参与。

服务中心选择的服务项目正是以社会的迫切需求为出发点，以政府需要参与的“真空地带”为切入点，发挥宗教界的积极作用和特色服务，倡导和补充政府和社会保障的不足，做政府社会服务体系的必要补充。

比如，服务中心选择艾滋病项目为自己的第一个服务项目，是选择了少有人愿意做的“卑微”服务，是社会上少有竞争、但又有着强烈社会需求的服务。

再如喀左农村小杨树沟村的深水井项目，小杨树沟村是被当地认定为打不出来水的地方，曾经有人尝试打井，已经打100多米深仍不见水的情况下放弃啦。当地政府曾动员村民外迁。中心通过了解在山山东请到一位水利专家，在专家的考察和指导下，小杨树沟村打出了230多米的深水井，不仅满足了本村人吃水的问题，更重要的是为喀左地区能够通过打深井解决农民吃水难、灌溉难的问题提供了例证，为后来问题的解决起到了倡导的作用。

总之，服务中心在选择参与社会服务的领域方面，总是紧随时代和社会发展的步伐探索新领域、开发新项目，充分发挥宗教界参与社会服务的积极性和敏锐性，在社会服务中切实起到倡导和补充的作用。

4、找准自身定位，开展宗教参与社会服务模式的探索

中国政府已经明确提出“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”，就是要鼓励和支持宗教界积极参与社会救助和公益慈善事业，在扶贫、济困、救灾、助残、养老、支教、义诊等方面发挥有益作用。这一要求并不是说要宗教界发挥像欧美一些国家和我国台港澳地区一样的作用，而是要根据自身能力和特点，找准自身定位，探索宗教参与社会服务的新模式。

当前，在欧美一些国家和我国的台港澳地区，非政府组织包括宗教类非政府组织机构众多，能量较大，比较活跃，在文化教育、医疗卫生、消除贫困、帮扶弱势群体、保护妇女儿童权益、生态环保、社区培育等方面，发挥了重要作用。但是，我国宗教界的实际能力不可与欧美甚至台港澳地区的宗教界同日而语，我国社会服务的实际需求、服务水平和模式与之相比亦很大不同。

服务中心正是根据这一认识和判断，找准了自身的定位，不探求多和大，而是要根据自身的条件以及本地的需要，在工作中积极探索宗教参与社会服务的新模式。

比如，在艾滋病项目中，服务中心认识到仅凭自己的力量，不足以做好这个项目，甚至连最根本的艾滋病患者都联系不到。于是我们首先与卫生部门如省市疾病控制中心联系，建立起转介系统，开展艾滋病项目。通过这件事情，我们深刻认识到：唯有在政府和社会的支持下、与政府和社会协作开展服务，才能取得预期的效果。

在争取政府支持的同时，调动村民积极参与，将过去简单的捐赠款项和实物的“输血”方式与“造血”方式相结合。在山湾子漫水桥项目中，由中心承担建桥的主要费用即建材费用，村委会支付施工费，村民出义工。此桥后来被命名为“合作桥”。在小杨树沟深水井项目中，中心承担打井的主要费用和买潜水泵及主管道的费用，村民组织出义务工和协调打井占地问题。

无论是积极与政府协作，还是调动村民参与，都是在服务中心定位自身之后的选择，只有通过诸如此类的与政府协作、与服

务对象合作的模式．宗教组织才能将自身的作用“放大”，才能在参与社会服务中取得实际、有效的结果。

四、社会服务机构的困难和挑战

首先，在教会内部，对开展社会服务工作还有一些认识的不同和争议。有些神职人员认为教会的任务就是牧灵和福传，做社会服务是“不务正业”。有些人口头重视、实际轻视。个别的教会养老机构还存在片面强调经济收入而忽视专业服务和社会效益的问题。国外的教区和教堂每年都拿出教会收入的一定比例的财力和人力支持社会公益慈善事业，这点对中国教会来说还是任重道远。

其次，在政府层面，宗教背景的社会服务机构的法律身份的问题还没有得到落实。2012 年2 月26 日国家宗教事务局联合中共中央统战部、国家发展和改革委员会、民政部、财政部和国家税务总局联合印发《关于鼓励和规范宗教界从事公益慈善活动的意见》可谓是“好雨知时节，当春乃发生”．这一及时雨性的《意见》能否滋润地方宗教界社会服务机构的土壤，还有待于地方政府的重视和落实，我们期盼着《意见》的精神能切实得到地方政府有关部门的积极回应和具体落实。

第三、宗教服务机构专业人才匮乏。目前教会对开展社会服务有热情，但光凭善意和热情还不能有效地做好社会服务工作，因为社会工作是一项专业的服务领域。随着国家对社会人才队伍建设的要求，社会上已经并且将有更多的专业化社工人才应运而生。教会似乎还没有做好自己机构专业化人才队伍的准备。宗教背景的社会服务机构专业化人才的队伍的培育和建设是当今最急迫的挑战。

总之，中国的宗教社会服务还处于起步阶段，宗教社会服务的理念刚刚形成，宗教社会服务的范围和领域需要拓展，宗教社会服务的手段和途径还需要进一步开发，宗教社会服务所需的资金和保障还很欠缺，宗教社会服务所能动员的力量和影响还需要扩大……尽管同国外和国内其它地区相比，我们还有很大差距。但有差距也有发展的空间。

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”。辽宁天主教宗教界人士应抓住机遇，统一认识，发挥自身优势，主动担当社会责任，积极探索公益慈善事业的广度和深度。辽宁教会一定能够走出一条自己的参与社会服务之路。

浅论中国乡村天主教会的人际传播

—— 以陕西天主教会为例

马宏飞（华中农业大学）

【摘　要】天主教会在乡村的传播最能体现人际传播的特点，由于教会的传播渴望亦非常强烈，所以天主教会在乡村传播的各个渠道中都有体现。中国乡村天主教会是小型的群体，加上乡村居民的大家庭模式，构建了适合人际传播的空间规模和传播基础。本文从乡村天主教的传教工作和乡村教友的生活方面去谈论人际传播在乡村天主教会中的体现及特点。乡村教会的人际传播特点既有一般人际传播理论的特点，又有其因宗教和地域文化因素而产生的独特之处。

【关键词】人际传播 乡村天主教会 陕西天主教会

人际传播是人们借助语言和非语言符号彼此交流观点、思想和情感，并据此建立相互联系、相互影响、相互作用的人际关系的活动[①]。简单的说，人际传播就是人和人之间通过各种方式进行交流[②]，目的在于信息的传播和获取两个方面。人的自我存在认可和自我属性认知并非独立的个体能够完成的，而是需要通过他人来予以肯定，从侧面来认识自己和肯定自己的存在和意义。人存在的意义并非能在个体环境中实现，而需要各种关系作为基础和前提，因为人总是在某个关系中，即使作为个体也会和所处的自

①西方人际传播研究的问题系及其由来 胡春阳《传播学》2007年第2期 总第92期

②《SOCIAL PSYCHOLOGICAL MODELS OF INTERPERSONAL COMMUNICATION》Robert M. Krautsand Susan R. Fuss-ell Columbia University and Mississippi State University

然环境产生关系，“人要治理海里的鱼，空中的鸟，和一切陆地上的走兽”[①]，人是所处自然环境中的管理者；并且从人自身的繁衍性来说，也离不开血缘关系，“人要在地上繁衍众多”[②]；而作为生活在社会中的人更是会与其他人建立各种关系，“人独居不好”[③]。这样，人际传播不仅仅发生于有关系存在的环境里[④]，同样也是人自身的需求，如同日用饮食那样必不可少。

人自身的活动

在经济发展迅速的社会中，人们的物质生活得到高度的满足，并且对于物质不断的高要求使得人际传播成为一种价值交换的方式。“人际传播是处于一个关系之中的甲乙双方借以相互提供资源或协商交换资源的符号传递过程。”284这把人际传播功利化了，人际传播并不是一种手段，而是出于人的本性，为满足人本身的自我发展所表现出的一种探求和交流的行为。首先，人的活动不在于其植物性活动（营养、生长），也不在于动物性活动（看、听、触摸），而在于合乎理性（Logos）[⑤]。理性是人特有且区别于动物的特质，理性能力来源于人的自由意志，自由意志简单的说就是二元选择：是或否、对或错。其次，选择的前提在于人对事物的认识能力，这种认识能力包括人的感官（视觉、听觉）；人的感性经验（冷热、大小）和人的理性经验（思考冷热的原因并总结规律）。但这些都是对于外界事物的认识，那么如何认识自我？“他人是认识自己的一面镜子”[⑤]。最后，通过他人对自身各种行为的反映，可以得知送礼是一种好的行为，而抢别人的东西是一种不好的行为；赞扬别人是一种令人喜悦的行为，而辱骂别人则相反。这些都是人自身的经验积累和理性探究出来的普遍适用的结论。人因血缘关系的群居使得家族具有传承性，这种传承是通过家族成员的口传或者文本的传递；人的群居生活

①《圣经·旧约》创世纪 1：28

②《SOCIAL PSYCHOLOGICAL MODELS OF INTERPERSONAL COMMUNICATION》Robert M. Krautsand Susan R. Fuss-ell Columbia University and Mississippi State University

③《圣经·旧约》创世纪 2：18

④试论人际传播 陈力丹《西南民族大学学报》(人文社科版) 2006 /10 总第182 期

⑤人际传播社会交换论 罗洛夫 上海译文出版社 1997 年

使人的认识经验和理性探究的结论，既“知识”通过传授下一代的方式得到保存，知识不仅仅是人理性的结果，也是传承性和发展性的结果。这样，人际传播不仅仅是一种社会传播学，更可以说是人自身的合乎本性的活动。

天主教的传教使命

普世天主教会的传教方式非常的多样化，为适应不同民族地区的社会需求、人民生活及受教育水平和经济发展程度，通常是以组织传播为主和人际传播为主，例如各地的修会和堂区传教活动，修会的传教方式随是组织传播模式，但在其中主要是依靠人与人的交流，本质却是一种人际传播。其次是大众传播，通过天主教会机构创办的报刊、电视广播网络媒体等方式。天主教是基督宗教的一个主要支派，按照《新约圣经》福音书中的记载，耶稣复活后向门徒显现，子升天之前对他的门徒说：你们往普天下去，传福音给万民听[①]。这样宗徒秉承耶稣基督的吩咐，先是向犹太民族，然后向外帮人传福音，宗徒圣保禄（St.Paul）沿着地中海传播福音，最后因着罗马帝国归向天主教，天主教在罗马皇帝的热心支持下，传播的更为迅速。直至今天，天主教依旧是世界第一大宗教。从宗教学的角度看，天主教是一个“分享”的宗教，既是一个不断继承和传播的宗教，耶稣基督的福音就是爱，爱就是一种分享，并且按照福音的性质来说，福音是天下万民的，也就是说福音是传给世界上每一个人的，不论是好人坏人、不管是什么国家和民族，只要是人就需要耶稣基督的福音。因此传教是天主教会使命中的一个重要内容。

中国乡村天主教会

天主教在中国的传教有着一段漫长而曲折的历史，但无可否非的是传教士确实将世界先进的科技、医疗、教育带入了中国。中国乡村的传教工作其实并不容易，毕竟儒耶不相容，加上乡村居民的文化教育素质低下，经济水平不高，这样村民们对宗教的传统认识早已先入为主，这种刻板效应使传教工作遇到的困难更多是在理解天主教各种教理上面，以及对洋教的抵触。首先，

①《圣经·新约》马尔谷福音 16：15

中国传统的思想是以家族为本为，家族血缘伦理关系使得家族本位思想非常强烈，不仅如此封建的思想和民间宗教的偶像崇拜风气依然势力不减。这种观念使得村民对于洋教产生好奇和保守的抵触心理，进而用自己对洋教的偏差理解去评价洋教，在传教中刻板效应是无法避免的，这也使村民对洋教更缺乏信任反而更多的防御心理。其次，村民的教育水平和素质低下，他们对事物的认识并无较多的理性思考而是经验判断和猜测。洋人传教士的到来无疑是对村民的一种惊恐，对这些洋人应采取什么态度？无疑是通过村民集会、家族中长者来最终决定，而依照他们经验的判断无疑是采取一种保守主义，显然对于传教士是十分不利的。最后，文革时期，接着近代的改革开放，再到上世纪90年代，国内农村村民的思想观念可谓是杂糅而无明确的自我，各种思潮的侵入以及政治因素的压制，村民们更是多了一份谨慎，少了一份人性。这种国家意识形态的统一和压制使得传教变得艰巨，村民自身的愚昧无知和迷信崇拜让洋教的传入面对重重困难。

这样，传统意义上的传教方式，既传教种的人际传播是需要改变以适应中国农民的。第一，放弃了理性上的教导、解释和辩论；因为村民没有较高的理解能力去明白这些教理问题的原由。第二，放弃了自己的日常习惯而学习村民的生活方式。正如利玛窦那样，学习中文，穿上儒服，在生活上与村民们相同以减少因差距带来的隔阂。第三，从言辞上的传教改为具体的行动。传教士不再用理论去传讲，而是实际的去做爱德的事实，帮助村民切实理解天主教的核心，既爱人。也通过各种福利事业消除村民心中的抵抗，反而因着获得利益愿意更多接触教会。

乡村教会的人际传播

现代农村天主教会的传教工作相对于过去而言，似乎明显轻松许多。一方面是由于过去的传教工作取得很大的效果，家庭中的教友为下一代人传教，“一人信主，全家得救”。另一方面是，随着年轻一代人的外出打工，思想逐步开放；教育得到了国家的重视，并且大众传播的力度使得现代资讯传播更加迅速和广

①《人际传播学》薛可 余明阳 同济大学出版社 2007 年

泛。人际传播是以一定的文化为背景的[①]，天主教在某种意义上来说是西方的基督文化，结合了雅典的智慧和耶路撒冷的信仰。这样说来，天主教在乡村的传教工作也可以看做是一种基督文化的传播。这种传播的关键在于两者文化之间的碰撞和消融，既文化的适应[①]，中国农民学习西方基督文化，这种基督文化的传播用适合于中国人的方式传播，为此，农村天主教会中的人际传播有其自身的特色。

目前在传教方面，以家庭传教和亲友之间的传教为主，这种人际传播的特点是：

一、以善作为目的。人所追求的目的是一种善（good），例如播种希望有好的收成，做生意希望能挣到更多的钱，努力学习希望能考上好的大学等等，其中好的收成、赚更多的钱，上好的大学，这些都是一种善，一种好的结果。我们暂且不谈为何好，这种好是否合乎道德，至少这些目的对于他们本人来说是一种善。在乡村教会的传教中，并不是为了自己的利益，如同“社会交换理论”那样，为了价值的交换和利益的获取。相反，对于传教的教友来说，这是牺牲自己的时间精力将好消息告诉别人，让别人能因这个好消息蒙受祝福。传教的目的是一种为他人着想的善，这种善是合乎普世伦理价值的，为他人着想的总是一种高尚的美德。当我们怀疑这种为他人着想的善是否真是出自教友的本意？亦或者是教义的规定？天主教的信仰是基于耶稣基督的福音，正式因为耶稣基督的福音才有了今天的教会。而福音本身所传达的是一种奉献的精神，既爱的最高境界。“爱是恒久忍耐，又有恩慈，爱是不嫉妒不自夸不张狂不做害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理。凡是盼望，凡事相信。”[②]这是圣经中对爱的颂歌，是人类历史中对爱最完美的表述，而耶稣基督则是对爱最完美的实践--奉献牺牲。“天主爱世人，甚至将他的独生子赐给人，叫一切信他的不

①《跨文化传播》［美］拉里·A·萨默瓦 理查德·E·波特 中国人民大学出版社 P37

②《圣经·新约》哥林多前书 13：4

③《圣经·新约》若望福音

至于灭亡，反而得永生。”[3]这就是福音的精神，让教友实践信仰去爱人，为着爱而放弃自我意识。

二、传教过程中，以教友自己的信仰体验及对天主的经验而非理性的思辨和理论的教导。农村村民受到教育水平的限制，无法理解深奥的道理；传教的教友自身的传播能力也有限制，无法用深奥的理论去传教，教友能做到是坦诚的分享自己的亲身经历。传教的教友自身的经验使之形成了自己的一套“传播理论”[①]，这受到自身生活经验、教育背景、社会认识等多方因素的影响。

三、通常是以稳定的人际关系为基础的传教。若是在同村的友人之间传教，对方的警觉性会降低，因此焦虑和压力也随之减小。这里我们明显的看到，不确定性的削减也会增多，反而更多的是信任和踏实，因为稳定的人际关系里为人际传播奠定了一定的信任基础，相应的不确定信的怀疑[②]便会减弱。同时，对于关系较为亲密的双方之间在传教过程中，边界管理也会更为松弛，由于信任也愿意坦露更多的私人信息，这样双方的思维结合会更加的紧密，人际传播中的效率会大大加强，传教的成功率也会提高。

四、常见的是以直系血亲关系为基础的家庭式下一代传教。这种家庭给下一代传教是天主教的一种重要传教方式。在中国乡村天主教会里也不例外，甚至显得更加重要。而中国人的家族本位观念也正好促进了这种传教方式的进行。因此，在一个家庭中若出现了教友，则婚姻中的另一半也一定会是教友，毋庸置疑他们的后代也会从小受到基督信仰的教育；一家的长辈成为教友，晚辈也会因长辈的要求去教堂听道理及慕道，在长辈的要求下祈祷念经。这一定程度上也促使了天主教在乡村的传播，以家庭为据点而展开。

五、常用非语言符号的方式传教。随着村里教友人数的增

①试论人际关系与人际传播 陈力丹《国际新闻界》2005 年3 月

②《圣经·新约》哥林多前书 13：4

③《人际传播学》薛可 余明阳 同济大学出版社 2007 年

多，以及老教友的虔诚奉教。各样的宗教礼仪活动也越来越公开，礼仪适应文化的转变之后，也越发被当地村民接受。不仅如此，还有专门制作圣像的村民。这样一来，每日的弥撒、日课的颂读、圣诗的歌唱、念经、公开的敬礼等宗教活动成为影响村民们的一种外在的非语言符号。这中象征着天主教的外在非语言符号潜移默化的扎根在村民脑海里，即使不信教的村民在这种环境下，时间久了也不会排斥和反感天主教了，毕竟天主教的各样宗教活动也是一种追求善的，是符合人类心灵深处的需要，不信教村民的接纳和对天主教排斥的消除仅仅是心理误解的淡化，同时也是一种近因效应，既随着时间的推移，最后留下的印象是好的，即使最开始由于刻板效应而产生负面的印象，随之也会消除。另一方面，教友身上佩戴的圣物，家中的圣像等也都是一种象征天主教外在的非语言符号，这也是一种潜在的传教。

六、传教方式的多样化和私人性、自发性[①]。农村天主教教友传教是因信仰的驱使，既信仰中的爱德使教友自发的，自愿的去和其他人传教，并且这种传教并没有神父或其他神长的要求和命令，完全是处于自己宗教信仰的驱使。在农村教友中的传教方式虽然没有过多的理性思维，但传教的方式却多种多样，不仅仅用自身的信仰经验，也用各种宗教神秘的圣物及外在的礼仪使他人产生好奇和敬畏。如同在戈夫曼的戏剧理论中，人们用各种语言符号和非语言符号进行表演，并使其表演产生效果。村民的传教的多样化无疑是一种灵活的表演形式，这种表演并非是故意表演，而是不自知的表演[②]，既传教的热忱使教友尽可能的相处方法使人皈依天主教，他们并非故意的表演而恐吓他人，而达到牟利的目的。而是在潜意识下的不自知的展示自己的信仰所带来的种种好处和没有信仰的种种难处，这个过程的外在表现形式才是上文提到的表演。

七、传教中具有一定的群体从众性。从众心理是群体的一大特色，也是必然的，人们的行为总是会因着大众的趋势而变化，

①《人际传播学》 薛可 余明阳 同济大学出版社 2007 年

②人际传播:戈夫曼的传播思想 芮必峰 安徽大学学报(哲学社会科学版) 2004 年7 月第4 期

③《Oxford Dictionary of Psychology》 Colman, Andrew (2003) Oxford University Press. P77

受到大众行为趋势的影响[3]。农村天主教会的教友并不少，并且在村里的教友公开的宗教礼仪和各天主教非语言符号的环境中，不信教的村民也会因着大多数村民信教和周围这种宗教环境而去认识天主教。另外，在传教的过程中，对方也会因着从众心理而去积极的认识天主教，一个不信教的人看到教友们喜悦的唱歌，聚会，儿女的孝顺，家庭的幸福，当他看到教友们祈祷念经和敬礼活动时，也会有着强烈的渴望获得这些利益而去认识天主教。在这种环境下从众效应是非常明显的。

教友生活的人际传播

中国农村天主教的教友生活是一种团体式的生活方式，将日常生活、劳动生产和宗教生活相结合，类似于天主教修会的生活模式。首先，教友生活一般是聚集在一块的团体生活。基本上一个教友多的村里，邻居们也都是教友，家庭成员也是教友，可以说整个村就是一个大的修会院子，只不过教友住在不同的房间里。其次，教友们聚集一块念经祈祷，举行各种敬礼。每天的日课和弥撒，教友们也都会一起出门聚集在一块举行这些宗教活动，在平日的农闲时也会一起聚集在某个教友家中祈祷和念经。最后，教友们一起建设和服务堂区。若一个村是堂区的一个部分，那么这些教友在村里的建设也可以说是为堂区而建设，为村里教友服务也是为堂区服务。教友们在村里不仅仅在一起祈祷念经，也会有彼此的交流沟通和相互的学习及信仰见证的分享，这些也可以看做是一种牧灵工作。村里教友的生活类似于修会，最重要的原因在与一个村里的教友占绝大多数，整个村就相当于是一个小修会。教友的这种生活方式，一方面是为传教做出贡献，另一方面也是为巩固教友的信德和服务堂区。

而在教友生活中的人际传播不仅是最人性化的，也是升华了人际传播的效果：

一、生活中的祈祷念经聚会，通常是一些教友聚集在一起的活动，在宗教活动中大家彼此祈祷念经是一种符号的交互过程。例如，教友们在一块祈祷，彼此的语言符号交往使得彼此连结更加紧密。这个过程中，语言符号也会帮助信德少的教友，形成一

种潜在的帮助。这种人际传播方式自然而且十分有效果。

二、教友们在农业生产上互助，生活中的互助。教友按照圣经的教导，“爱你的邻居”[①]。教友们在农业生产上彼此的帮助，平日的生活里相互的照应，可以说这是中国乡村天主教会人际传播的一种积极的效果，是基于宗教基础上所产生并且区别于一般人际传播的特殊效果。

三、村里村民本来就走的非常进，同时又是教友，是主内的弟兄姐妹，这便是亲上加亲。教友们之间的人际传播是基于良好的人际关系，和共同的宗教信仰。他们的之间的关系从“距离到亲密”、“怀疑到信任”、“封闭到开放”[②]。这种人际传播并不是源于某种沟通技巧和某种虚饰，而是源于爱。“我给你一条新命令，你们要彼此相爱，众人就能看出你们是我的门徒”[③]，这是耶稣对每一位信徒的命令。爱的命令让教友们真诚的奉献和服务，这种爱众人的博爱使得村民们的人际传播中并不需要社会中的技巧和伪装，只用一颗赤爱的心就能和对方产生共鸣，这种共鸣是人类所共同追求的善。这确实是一种心灵与心灵的碰撞和人性的沟通，是人与人之间的意义创造和意义关系的交流[④]。

四、农村天主教会中的人际冲突少。人际冲突往往基于人际传播中个体的生活背景、教育背景和文化差异。乡村教会的教友中人际冲突较少，在于他们的水平大体一致，既教友的文化水平和生活背景几乎是一致的，都在同一村生活，有着共同的价值导向，更是由于天主教信仰，使得村民更多去实践爱德，因而很难发生人际冲突。

中国乡村天主教会的人际传播体现在各个方面，只要有教会的地方就有人际传播的发生。乡村教会中的教友传教和生活是乡村教会人际传播最直接的体现，这种人际传播不仅仅设计到传播学领域，更折射出宗教信仰对于人际传播的重大影响，人际传播

①《圣经·新约》

②试论人际关系与人际传播 陈力丹《国际新闻界》2005年3月

③《圣经·新约》

④中国古代人际传播思想中的关系假设 胡河宁 孟海华 饶睿《安徽史学》2006年第3期

是人自身的活动，爱是传播的动力和源头。乡村天主教会人际传播的成功不是依靠人际沟通技巧而是依赖信仰和信仰的果实，既爱人、成义和求善。在这个乡村教会的小群体中，是对于人际传播更高层次发展的展望，既与为了利益的人际传播相比，以美善德行为基础的人际传播是最高级的形式[1]。因为这种美善是人所追求和向往的，人际传播的终极目的在于人认识自己，从而认识内在的真理。

①亚里士多德《尼各马可伦理学》第8—9卷，商务印书馆2003年版。

三、大公精神与宗教对话

合一：普世教会的千年梦想：

梵二公会议50周年纪念之启迪：背景、缘由与远象

王艾明（金陵协和神学院）

1. 导言

今天，我们聚集在一起，纪念梵蒂冈第二次公会议召开50周年（1962-1965）。对于世界基督宗教而言，我们这里的聚会显现出三个历史性的意义：首先，这是在从未就教义规范、政教体制和教派纷争召集过任何一次公会议的中国大陆来纪念发生在欧洲大陆的历史性会议，而那个大陆历经无数纷争、冲突，甚至流血的战争，为了寻求建立一个恒久有效的规则，而一次又一次地以全体主教聚会协商的方式，试图获得合理的方案；其次，在中国纪念聚会的参与者，已不仅仅是罗马公教会传统的主教、神父和学者们，而且还有新教教会的牧师、学者，同时还有基督教信仰系统之外的宗教学家和研究者。第三，从现实的背景来看，无论对罗马公教会而言，还是对新教教会的体制内外组织而言，都存在着一个如何实现信仰和事工上的协调与统一的问题。对于中国天主教而言，即，中国天主教主教团系统，或特定术语“一会一团”和暂未归入的教会系统之间的和好问题；对于中国基督教新教而言，就是已登记教会组织、暂未登记教会组织及非登记教会组织等如何建立起合理的联系问题。因此，第三点具有紧迫性的现实问题也可以凸显出纪念梵二公会议召开50周年学术会议的历史性。这就是说，合一（Unity），这个普世教会的千年梦想，自新约教会之初，就成为教会的一个重大的心愿和理念，两千多年来，教会虽经过无数的挫折、艰险和磨难，这一信仰中的主导意

志却从来没有被遗忘与忽略。[①] 梵二公会议的本质精神可以通过许多方面显现出来，成为教会领袖和神学家们的诸般圣工和使命，但是，合一，可以视为教义神学层面最贴切的界定，描述着梵二公会议的历史性。

本文计划以一个新教教会的基本神学立场，即，以路德和加尔文所确立的神学传统来理解和诠释梵二公会议精神中的合一原则及其巨大的历史性，通过对其历史背景和现实处境的思考和理解，来揭示出中国基督教（天主教和新教诸系）应该获得的启迪和益处，并提出面向未来的积极的思路。

本文的基本立论是，梵二公会议精神中的合一性，最终将鼓励现实的中国天主教和基督教诸系，成为中华民族的金灯台，中国未来的祝福！

2. “合一”（Unity），梵二公会议之主导精神

2.1 历史背景溯源

从世界历史的大背景来看，当今西方政教关系（Relationships of State-Church）格局所遵循的国际关系准则和规范是起源于被称之为“威斯特法利亚体系”的一系列公约、条约、协定和原则。[②]

① “Today, it is a conviction common to all Christians that there has to be one church, and that the question whether there is one church or any number of Christian religious communities is not for Christians to decide as they will.This of course does not settle the question about what this unity has to consist in, and what social realities have to exist in order that there be such unity. …… Looking at Christianity as a whole, today there is a conviction which is experienced as an element of Christian faith, a conviction that there has to be one church, and moreover that in the concrete situation of Christianity as whole today the unity which Christ willed and which follows necessarily from the essence of the church is not yet realized sufficiently. There are separations and divisions, there are differences in their professions of faith, and there is no communion I the Lord’s Supper. None of this should exist, because it is incompatible with the essence of the church. There has to be one church and this and only this really does justice to the essence of the Christianity.” Karl Rahner, Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity, translated by William V. Dych, New York: Crossroad. 1997, p. 349.

②William Harvey Maehl, Germany in Western Civilization, Birmingham: University of Alabama Press, 1981,p.194.

罗马公教会历经千年大一统，并构成西方世界政治、经济、文化、社会等秩序和基础所赖以存在与发展的理念和原则，也在1517年奥古斯丁修会的修士，马丁路德，发起的改教运动的震荡、冲击和洗涤后，面临着何去何从的选择。因此，在我们作为欧洲之外的中国基督徒和学者在纪念发生于两次世界大战之后的梵蒂冈第二次大公会议这一历史性事件之际，完全有必要去弄清楚1517年路德肇始的宗教改革和基督教世界经过1054年“东西教会大分裂”之后，再次出现巨大的裂痕，至今依然在延续这样的背景中，究竟哪一些历史事件有助于我们去认清“梵二公会议”的历史性。

威斯特伐利亚体系，就世界政治格局而言，是人类历史上以国际法等公约来界定民族国家之间的关系、规范和衡定是否、冲突乃是战争的开始，或者说，以军事为手段与诉诸战争去解决争端这一古老的惯例，开始为通过法律裁决去协调和处理所取代。尽管此后的几百年里，世界范围的公平正义秩序的真正建立，依然是坎坷艰辛，民族和主权国家还经常以经济、文化、精神和军事的实力为基础，试图去界定国际关系格局，并以灾难性的世界大战结束每一次不可调和的冲突与纷争，但是，世界范围的公正合理的法律和伦理秩序之追求和梦想，从未被人类所遗忘和放弃。从理解政教关系而言，威斯特伐利亚体系，从此奠定了西方至今三百年间的政教格局，非常值得我们注意和理清，否则，中国教会，无论是罗马公教系统，还是新教诸宗诸派，都会出现边缘化状态的附属现象，而中国政府也会按照国内民政事务和意识形态事务来封闭式管理、管制和管控基督宗教各系事务。

“三十年战争”（1618-1648）是指在奥地利的哈布斯堡王朝和德意志诸侯为争夺欧洲政局主导权的五十年间（1610-1660）发生的波及欧洲大部分政权和教权的战争冲突。1555年确定欧洲政教关系协定的《奥格斯堡和平协定》使得路德改教之后的罗马教廷、神圣日耳曼罗马帝国等欧洲各大权威系统达成妥协，在政治局面上暂时获得稳定的新的法律秩序。“教随君定”的原则，孕

育着民族国家在宗教事务上的主权和尊严。[1]罗马公教会也面临着自圣安布罗修和教宗英诺森三世（1215）以来的新的政教关系模式，即，罗马公教会的教权与世俗的民族国家的王权在司法层面及训导权威与世俗法律权威等关系。《奥格斯堡和平协定》使得德意志诸侯自治王国中信义宗与天主教共同获得法律地位。而德国境内的加尔文传统的教会却没有获得国家的合法性，英国圣公会成为国家教会也使得新教教会的其他教派出现了政治上的迫害和抗争。欧洲在宗教改革之后，罗马公教大一统局面完全被拆除，教权和王权的关系面临着重新的调整，而“三十年战争”表示这一时代最主要的历史事件和背景。

神圣日耳曼罗马帝国作为战争冲突的主战场表明宗教改革造成的普世公教会的分裂加剧了世俗世界的残酷纷争和血腥厮杀。欧洲境内的民族主权国家与因着价值理念的持有和解释出现的分歧和矛盾而形成的罗马公教会、信义宗、归正宗、圣公宗等之间交错着复杂的关联，这样，几个阶段的战争造成损失和伤亡使得这场战争可谓近代史上残酷的欧洲大战。战争所涉及到的数十个欧洲政权也在考验着千年基督教世界秩序（Christdendom）之后，和平、公义、仁爱等源自上主创造和眷顾（Creation and Providence）这系列基督信仰的绝对信念是否依然成为具有普世性的主导价值，在新的历史时期获得世俗政权的维护。

在这个意义上，《威斯特伐利亚和约》以法律的形式第一次行使Christendom时代之后的约束性和强制性，使得欧洲交战的各大列强依照所签订的协约结束战争和维护和平。虽然从西方历史上来看，这是国际法的开端，但是，其深刻的意义，却是基督信仰传统所深含的理念和价值的作用与显现。比如，自然法理念从罗马公教会传统中的神圣的永恒法，终于作用于世俗主权国家必

① “教随君定”，又译为“教随国定”（Cuius regio, eius religio，英文译为Whose realm, his the religion），这是神圣罗马帝国皇帝查理五世与德意志新教诸侯于1555年签订的《奥格斯堡和约》最重要的法律原则。从此，改教时期因着信奉罗马公教和追随路德改教而引起的血腥冲突和战乱局面终于结束。但是，非路德传统的信义宗之外的其他新教教派，特别是加尔文传统的归正宗依然未被获得合法性。

须恪守的国际法公约所确认的基本条款之中。

就我们理解近代政教关系这一主题而言，威斯特伐利亚体系的意义在于，从此，就主权国家的法律和西方世界的国际关系而言，从此，罗马公教会、路德传统的信义宗和加尔文传统的归正宗、英格兰国教会（即圣公宗）等在欧洲各国享有完全平等的合法性和公权性，而各宗各系的基督徒亦具有在各国的平等的公民权。就此，教权和王权冲突的背景中大量的基督徒因所属教派的不同而被迫卷入血腥的争端和战争而被从法律上终止，尽管此后三百年间，战争与和平的局面依然此起彼伏，但是，因着基督信仰的理解和解释不同而引发欧洲范围内的大规模国际性战争的历史就此而不再重演。①

威斯特伐利亚体系重要性，就历史神学和系统神学而言，标志着法律的神圣性开始重新超越世俗的、种族的和民族的利益和视野，这是1215年英诺森三世之后，经过四百年多年“神治政体”的实验，罗马公教会权威介入和指导西方历史，并以挫折和困局而告终之后，基督教信仰（Christianity）终于以另一种范式承担世俗秩序的界定的成功之始。路德、慈温理、加尔文等新教教会传统的创建者和罗马公教会的修道主义传统，特别是罗耀纳·依那爵（Saint Ignatius Loyola, 1491-1556）及其创立的耶稣会精神等，都做出了独特的贡献。至今，世界政治秩序，依然沿着这一法律体系，包括维持着两次世界大战以来的国际政治秩序。

那么，为什么这一国际政治秩序对于我们理解梵二公会议精神具有历史背景的意义？

秘密就在于罗马公教会自公元381年第一次君士坦丁公会议以来，一直将公教会的教会信仰界定为世俗世界的神圣性依据和法律基础，并逐步地通过圣安布罗修主教、圣奥古斯丁等确立教会

① “从政治的角度来看，威斯特伐利亚和约为德国造成很大的损失和侮辱，它也长期地削弱了帝国内的联结和皇帝的权威性。在教会的层面上，战争的灾难和双方的削弱强迫他们作出一种平等的协约，这也包括某种公民式的容忍和各种信仰的平等权利。从此以后，各信仰的管理地区之间都长期有明确的界线。”毕尔麦尔（Bihlmeyer）著，雷立柏（L. Leeb）译，《近代教会史》（Modern Church History），北京：宗教文化出版社，2011年，第127页。

对世俗世界的责任和义务而开始主导西方历史。这就是基督教世界秩序（Christendom）的时代，长达一千年！其中在基督信仰中的教义规定表现在摩西十诫中的独一真神崇拜和新约教会时期开始的三位一体上主信理（Matt. 28: 18-20）。大一统秩序，历经千年，以改教和战争结束了，但是，威斯特伐利亚体系以另一种范式又显示出了上主公义原则的唯一性，这就是欧洲历史的明证，证明基督信仰内在的教义规定中的“Unity”原则。

作为教会信仰的持有者和维护者的罗马公教会，自使徒时代便坚信创造与救赎的统一性信理原则，因此，如何重新思考“Unity”？体制性存在的教会组织（Magisterial and institutionalized organization of Ecclesia），罗马公教会落后与信义宗和源自加尔文主义的归正宗和清教主义（北美大陆）。但是，“Unity”的光荣与梦想从未在历史教会的传统中淡化、遗忘和消逝。

这就是我们诠释梵二公会议精神中的“合一”（Unity）精神的历史背景！这一历史背景所涉及到的深刻的本体论神学深深地植入基督教文明之所有领域的内结构，至今，依然是我们非基督教文明的中国基督徒和专家学者们应该明白的重要价值存在和历史实在。否则我们就无法理解基督教传统中的“教会信仰”之奥秘。

2.2 Trent Council和梵一公会议是理解梵二公会议之合一精神的神学途径

要理解“梵二公会议”的精神本质在于Unity，就必须思考特伦特公会议（Trent Council，又译天特会议，特里腾公会议）和梵一公会议所做的教义尝试和预备。

撇开欧洲17-19世纪风云变化的文明变迁中的经济、社会和政治等因素是无法理解罗马公教会在宗教改革时期所经历的震荡和煎熬。应该说，新教教会自加尔文主义全面继承路德的改教事业之后，基督信仰对西方世界的影响开始发生“范式转移”。民族国家对主权的确认和维护一步一步地促使千年神治政体的罗马大

一统趋于终结。面对“属地教会（Landeskirche）”的事实存在，罗马宗座（教廷）一方面在政治上接受The principal of cuius regio, eius religio，调整与世俗君主国的关系，将宗教改革时期出现的新教教会主流宗派从外交关系层面视为民族主权国家的君权附属团体；另一方面，从信仰的基本教理和教义层面，针对前圣奥古斯丁修会修士马丁路德的神学立场做出源自教会正统信仰传承的回应，以建立世俗秩序之外的真理衡定准则。历史地来看，路德改教本意，无论是从其个人认信和神学思想，还是其追随者的行为等见证，的确不是为了消灭、摧毁和分裂圣而公之教会。整个改教争端的核心看上去是围绕着罗马教廷作为当时基督教世界秩序（Christendom）的中枢和标准，其实，透过500年之久的历史烟尘，本质上应该是基督教真理与人类文明秩序之间的千年关系结构面临着重新调整。因此，无论是路德、慈温理、加尔文等新教教会的历史人物和先贤，还是罗马公教会的领袖和神学家们，都从各自不同的视角，开始了这个历史性的转折。

基督信仰，基于柏拉图、亚里斯多德、斯多葛等古典希腊哲学传统，从一开始就具有宇宙论和本体论的理念和力量，因此，千年神治政体完全塑造了就文明而言的西方基督教秩序和圣俗传统、法则与规范。罗马必须面对这样的秩序在演化的过程中出现的新的问题和挑战，尤其涉及到真理问题。

路德的神学原则，就其圣奥古斯丁传统而言，其实，都是关系到这一历史大变局。特伦特公会议所通过的一系列文献，表明维护基督信仰的真理性，对于千年罗马公教会依然是重中之重！

The Council of Trent (1545-63) 是罗马公教会史上第19次大公会议。“它的主要目的是就教会的诸教义做出权威的决议，以回应新起的新教所持有的各种异端；进而确立在罗马公教会内部就各种弊端做出彻底的改革。”①

会议的第一阶段主要针对马丁·路德的神学立场和主张，重新确认教会在如下几个教义教理上的训导权威，即，圣经和传统，

①Cf. Kirsch, Johann Peter. "Council of Trent." The Catholic Encyclopedia. Vol. 15. New York: Robert Appleton Company, 1912; 2012.

原罪，称义论，圣礼，在蒙恩的圣弥撒中的圣体和圣徒敬拜等。同时，教廷（宗座）也客观地通过这些基本教义的再确认对实际的教会事工做出改革和重整。①

会议还重点重申大公教会在救赎、圣礼和圣经正典等基本教义上的原则立场，以澄清新教（抗议宗）神学家对罗马教廷的批评和指责。

针对新教教会各自为政、风起云涌的分裂状况所带来的危险和危机，会议再次从教纪和教规上，确认教宗及其职分的蒙福性和权威性。

会议的第二段（May 1551- April 1552），由时任教宗Julius III(1550-1555)主持，主要是针对加尔文改教和建立特殊的新教教会对整个罗马公教会在世俗权威上的冲击而做出一系列决议。比如，个人性的圣事教义，即，圣体礼、补赎礼和终敷礼教义规定，再次确认主教特殊权柄。

第三阶段（1562-1563），由教宗Pius IV主持。当时，欧洲的改教形势对罗马公教会非常不利，法国虽然国王Henry II（1547-1559）全力镇压改革宗信徒，但是，整个大趋势还是偏向加尔文主义。因此，挽救罗马公教会的整体合一，成了大公会议最后的综合结局。最具历史性的是，所有持有与新教改革者和解的主教一律被驱逐；1565年，时任教宗Pius IV 代表罗马公教会全体主教签署《特伦托信经》（Tridentine Creed），终于将大变革的时代，罗马公教会继承使徒传统和中古教会传统再次从信仰和教规层面加以确认和承继。1566年，签署《罗马教义问答》（Roman Catechism）；1568年颁布新的修订版《罗马祈祷书》（Roman Breviary）；1570年，颁布修订版《罗马弥撒书》(Roman Missa)，即著名的至今依然通行全世界罗马公教会的Tridentine Mass；最后，教宗Clement VIII，于1592年签署并正式颁布修订版

①关于特伦托公会议的分阶段，一般按照会期分为三阶段，但是也有史学家按照所取得的重大决议和回应公教会所面临的时代危机而分为两个阶段。参见：Odilio Engels, Article Council, in: Encyclopedia of Theology, The Concise Sacramentum Mundi, Karl Rahner (ed.), New York: The Seabury Press, 1975, p. 306.

武加大圣经（Vulgate）；颁布宗座禁书目录（Index, or Roman Inquisition）；耶稣会 (Jesuits) 成为反宗教改革（Counter-Reformation）最重要的力量。①

五个世纪过去了，若我们站在历史神学和圣而公教会演变史的角度来看，路德改教及与罗马公教会彻底分手，其实并非基本信仰上的问题，而是，面对着文明变迁的大转折时期，教会如何在世俗世界担当其职分和使命问题。一千年之久的神治政体，从第二次公会议（第一次君士坦丁公会议，公元381年），教会就开始完全介入世俗世界，一方面按照神圣的信仰去建立属世的秩序，另一方面，国家政权也成为教会在世俗事务和利益的维护者和工具。而基督信仰基本教义中的原罪和自由意志等教义，又预先明确了人的罪性一旦失去律法的约束，就会背弃上主的恩典，甚至与撒旦同工。因此，从圣安布罗修主教开始，国家完全成为教会在世俗世界的工具和随从，于是，公教会的圣统制以圣俗两大权威决定性地支配着世界事务，这就是著名的术语Christendom (基督教世界秩序，或基督教世界帝国)。从中古最伟大的教宗Innocent III（1160-1216）开始，这一圣统制达到了顶峰！

于是，经过世俗的历史过程，中古教会源自使徒统绪（Apostolic Succession）将圣统制的绝对权威，罗马教宗个人变成了帝国的皇帝，而由枢机主教和世界所有主教共同形成的“公会

①特伦托公会议推动的被称之为“反宗教改革”的措施涉及四个方面的因素：1. Ecclesiastical or structural reconfiguration, esp. doctrines of the Church for the Unity；2. Religious orders, esp. Jesuits ;3.Spiritual movements；4. Political dimensions. 关于耶稣会，对于中国天主教和知识界来说，是与伟大的中西文化使者利玛窦神父（Matteo Ricci, SJ, 1552-1610）联系在一起的。历史文献证明，在反宗教改革运动中，耶稣会贡献最大。他们在中小学、大学、学术研究机构、教会牧养事工等等有历史性的建树。在随后的几个世纪中，耶稣会士以人文科学和自然科学精湛的知识学养深深地并有效地减缓、阻挡和终止了几乎摧毁罗马教廷的新教教会扩张和拓展势头。因此，19 世纪开始，欧洲许多新教主导的国家通过国会立法来禁止耶稣会的存在。二十世纪上半叶耶稣会又在西方各国获得法律承认，至今，在世界各地，依然作为罗马公教一个特殊的精英修会继续发展其圣工。参见：Jean Delumeau, Art. Jesuites, dans: Encyclopeadia Universalis,vol. 13. Editeur A Paris. 1994, pp. 14-17.

议制度（Conciliarism）”，即“公会议权威高于教宗个人权威”，实际上被废止。[①] 路德的改教得到德意志诸侯政治、经济、军事和司法仲裁等实质上的支持，也充分说明，Innocent III时代建立的世界秩序已经完全不再适应文明交替的时期。

透过历史烟云，特伦多大公会议最大的历史奥秘就在于从大公教会的基本信仰上，重新申明罗马公教会在全世界的统一准则和职守，以挽回路德、闵采尔 (Thomas Muenzer, 1489-1525)、慈温理 (Hynrich Zwingli, 1481-1531)、加尔文 (Jean Calvin, 1509-1564)等针对罗马公教会在世俗秩序上的弊端对整个公教会圣统制的彻底否认和冲击。值得今天注意的是，引发路德造反的赎罪卷买卖以换取亡故的亲友在地狱里获得赦免的做法被公会议正式废止。[②]

因此，特伦多大公会议最大的历史性就在于维护了教会的合一！尽管从此，一直到二十世纪二十年代教宗Pius XI与意大利元首墨索里尼正式签署《拉特兰协定教皇国》，结束长达千年的教皇国．看上去，罗马公教会在世俗的权威一路下滑，最后，完全失去从前的辉煌和威名，但是，历史证明，1869年梵蒂冈第一次公会议到1945年第二次世界大战的结束，特伦多大公会议所矢志

①Conciliarism was a reform movement in the 14th, 15th and 16th century Catholic Church which held that supreme authority in the Church resided with an Ecumenical council, apart from, or even against, the pope. The movement emerged in response to the Great Western Schism between rival popes in Rome and Avignon. The schism inspired the summoning of the Council of Pisa (1409), which failed to end the schism, and the Council of Constance (1414–1418), which succeeded and proclaimed its own superiority over the Pope. Conciliarism reached its apex with the Council of Basel (1431–1449), which ultimately fell apart. The eventual victor in the conflict was the institution of the Papacy, confirmed by the condemnation of Conciliarism at the Fifth Lateran Council, 1512–17. The final gesture however, the doctrine of Papal Infallibility, was not promulgated until the First Vatican Council of 1870.

②Cf. H. Jedin, Crisis and Closure of the Council of Trent: A Retropective View from the Second Vatican Council,London: 1967; idem, A History of the Council of Trent, 2 vols, St. Louis, 1957-61; K. Lehmann and W. Pannenberg,The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divided? Translated by M. Kohl, Minneapolis, 1990; A.Tallon, La France et le Concil de Trente, 1518-1563, Paris, 1997 ; N. P. Tanner, ed., Decrees of the Ecumenical Councils, 2 vols., Washington, D. C., 1990, Second vol., pp. 657-799.

维护教会的合一之理念，却随着神治政体彻底结束，世俗特权基本殆尽而使得古老的源自使徒传承的圣而公之教会终于获得了新生！[①]

在这个意义上看，新教教会针对古老的“母亲教会”提出了所有的偏激的指责和抨击，其实，真正的秘密还在于如何使得普世教会在文明交替的危机时代，保持教会的合一！[②]

特伦多公会议之后，1869年梵蒂冈第一次公会议再次召开。此时的世界格局是以新教教会，特别是加尔文主义传统，规定着西方乃至全世界的基本政治、经济和精神秩序。

1869年，教宗Pius IX决定在梵蒂冈召开大公会议。自上一次特伦特公会议以来，三百年来，世界文明发生了急剧的变迁。基督教世界形势也更加错综复杂，除了新教诸系席卷世界各地，并重建了工业革命背景下的现代西方政治和精神秩序，同时，无神论以现代政党和意识形态为特征也将公平、正义和法治等作为劳苦大众的诉求而赢得产业阶层的巨大回响。罗马公教会必须调整自身的步骤以跟得上历史大趋势。

十九世纪的欧洲下半叶的欧洲从今天的历史视野来看，正是殖民主义、帝国主义、种族主义等世俗政权摆脱了千年神治政体的罗马公教会法统以来的最具冲突的前夕，即使加尔文主义为主体的美国在当时也只是一个新起的移民国家，尚不能与欧洲的英、法、德、俄、奥、荷、西、意等列强相比，第一次世界大战（1914-1918）便是诸种冲突的最后总爆发。

罗马公教正处在自身危机之中，“合一”的使命变成了维护公教会内部的统一问题。除了教理、教义、教规等必须重申“特伦托信经”的基本原则外，还加强了教宗的至上权威。当时来自天主教法国教会和德国教会的“公会议至上论（Conciliarism）”

①最具历史性的事件，最新近的发展便是2000 年在信义宗教会与罗马公教会之间，就最初分裂公教会的“因信称义”（Sola fide, Justification by Faith）z 这一路德造反和改教的中心教义做出决定性的和解，即，Lutheran World Federation and The Roman Catholic Church, Joint Declaration on the Doctrine of Justification,Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000, Esp. p.6; pp. 9-14.

②其实，路德早在1518 年和1520 年曾公开呼吁召开一次普世教会的公会议，已解决当时各地教会滥用宗座和教宗权威，贪赃枉法，欺压信众等败坏行为。他的著述显示了他重视公会议至上原则（Conciliarism）。Cf. WA 2.36-40; WA.7.75-82.

的呼声使得罗马公教会面临1517年以来再次分裂的危机。

教宗庇护九世在公会议的召开之始正式发布《永恒之父的独生子》（Aeterni Patris Unigenitus）来决定此次公会议的基本目的和原则。“教廷宣布，该会议的主要目标是统一整个世界的公教会，使它共同面对当时的错误思想并彰显真理以及在一系列的问题上讨论教会的纪律，使之符合新的时代条件。”最后，大会通过了信仰宪章《论公教信仰》(De fide catholic)。会议期间，最大的麻烦就是围绕着“教宗永无谬误”（Infallibilitas）产生的急剧的争端，造成了第二次梵蒂冈公会议之前近半个世纪之久的神学论战的焦点，无论是罗马公教会内部，还是在新教教会神学诸系。①

从现代世界的多元性精神和信仰的格局来看，大多数情形下，对不误性的理解基本上是经验性的，而非以公教会法典和教理为理解与诠释的框架，包括不少天主教内部的神学家，也是从历史教会的教训和例证来做出反对的评述。其实，从神学解释学层面来看，1870年代的西方世界主导着人类历史正走向莽林法则（Law of Jungle），弱肉强食、适者生存这样的社会达尔文主义正在成为世界大战之前半个世纪西方在全世界进行殖民侵略和帝国主义掠夺的精神指向，因此，罗马公教会必须有一种强有力的声音去维护摇摇欲坠的“十字架真理”，这曾经辉煌地支撑着西安一千五百多年的绝对真理和公法标准！②

①Cf. Hans Kung, Unfehlbar ? Eine Anfrage, Zurich, 1970, trad. Francais, 1971; Karl Rahner (sous la direction de),Zum Problem Unfehlbarkeit, Fribourg, 1871 ; H. Fries and J. Finsterhoelzl, Infallibility, in : Encyclopedia of Theology, The Concise Sacramentum Mundi, Karl Rahner (ed.), New York: The Seabury Press, 1975, pp. 711-717;W. Pannenberg, Systematische Theologie, 3, Goettingen, 1993, 457-469; Risto Saarinen, Article Infaillibilité, dans Dictionnaire critique de Théologie sous la direction de Jean-Yves Lacoste, PUF, Paris, 1998, pp. 571-572.

②其实，新教神学传统方面，路德和加尔文等从来就认为公会议的许多决定也不是全部能够经得起圣灵所引领的教会史的考验，也有不少失误之处。著名的新教神学家、也是梵二公会议受邀观察员之一，瑞士巴塞尔大学校长，J. L. Leuba 教授，他就坚持认为罗马公教会所坚持的训导权无误说隐含着三个危险：a.The very existence of a teaching office constitutes an authority which stands as a rival to God’s unique revelation through Jesus Christ; b. The teaching authority constitutes a second witness next to the one and only revelation; c. The existence of a teaching office necessarily implies that the Church rules over God’s revelation, rather than the reverse.” Cf. Jean-Louis Leuba, “L’infaillibilité, nécessité de la foi et problème de la raison,” dans E. Castelli, éd.,L’infaillibilité, son aspect philosophique et théologique, Paris, 1970, p. 216

因此，对永无谬误（又译：不误性）的理解必须借助教理神学（信理神学），而非仅仅凭个人的情绪和感受。

不误性的对象：（一）不误性的主要对象是：基督教义中有关信仰与道德的直接启示真理；（二）不误性的次要对象是：非直接启示真理而与启示真理密切联系的有关基督教信仰与道德的教义。

不误性的持有者是教宗以及主教团，即全体主教，包括主教团的首领——教宗——在内。

这样，不误性，首先显然不是指教宗个人的言说，而是就其以宗座权威发言时，不能错误。其次，申明的是主教团，即，全体主教或在举行大公会议时集合，或分散在全球各地，共同宣布一项有关信仰或道德应为一切信友所接受的训导时，不会错误。[①]

总之，历史性的积极意义还是成为此次大公会议的主导作用和影响。著名的教会史学家给予极高的评价：

“梵蒂冈第一次大公会议在信理学史（教义学史）上、制度法律上与教会政治上都有非常重大的影响。不同的神学学派的碰撞通过上主的照顾导致一个为教会具有益处的事业。通过信条规定关于教会的教导、‘全面的监督职’(Universalepiskopat) 以及教宗教导权的不可错误性 ------ 这些定义实际上是几百年发展的自然结果，在形式上具有最大的约束力，但同时也在两个极端观点中显示出明智的节制。梵蒂冈第一次大公会议以及后来的发展都清楚表达了当时的情况，即教会的合一与团结、宗座的道德权威上升、教会的核心具有力量并能够终极性地克服离心倾向和‘主教主义’的倾向、教会的管理体制是以罗马教廷为核心的。”[②]

2.3 新教教会的普世合一运动，可以作为理解梵二公会议精神的参照和竞争者

普世教会与地方教会的关系基于一个教会，这一理念自新约

①奥脱（Ludwig Ott），《天主教信理神学》，下册，王维贤 译，台北，光启出版社，1991年，483页。

②毕尔麦尔 (Bihlmeyer)，《近代教会史》(Modern Church History)，雷立柏 (L. Leeb) 译，北京：宗教文化出版社，2011年，第297页。

教会始至今就一直成为神学家们的远象中教义主题。[①] 新教世界自1517年路德创立新教教会神学原则，经加尔文真正建立起新教教会以来，经过约四百多年的变迁，有效地在罗马公教会和东正教会之外，全世界范围传播着福音和源自圣经的真理，并在政治、法律、经济、文化、教育、科学研究等等方面，主导性地建立其符合新教教会理念的秩序、伦理和规范。就合一理念而言，新教世界在二十世纪初倡导合一运动，至今依然正在蓬勃发展过程之中。其总部位于瑞士日内瓦的WCC (World Council of Churches, 汉译：世界基督教联合会，简称：世基联)。它所倡导的运动被称为普世教会运动（Ecumenical Movement）。[②]其最主要的目的就是促进全世界基督信仰的各类教会互相尊重，彼此代祷，最终走向合一（Unity）[③]

新教教会在合一上取得了令人瞩目的教义学成就。在基本信仰、圣礼和教制、教会与国家、教会与世界等等方面，各大主流宗派以圣经启示、中古教父、路德和加尔文等传承为共同基础，结合过去四百多年的宣教和传教见证、教训和成就，在许多方面达成一致。[④]

① "It is in fact the case that in the New Testament the unity of the church is required and is presupposed in Paul as well as in John, Of course the relationship of the individual communities of Christians in particular places, in their celebration of the Lord's Supper and in their proclamation of his message, is not simply that of an administrative district within the church in the sense of the whole church. It is to be granted that the relationship between the local church and the universal church is to be understood differently than in the case of a state or some other secular society. " Karl Rahner, Foundations of Christian Faith, An Introduction to the Idea of Christianity, translated by William V. Dych, New York: Crossroad, 1997, p. 348.

②Cf. Jean Bauberot et Jean-Louis Leuba, OEcuménisme, dans Encyclopédie du protestantisme, sous la direction de Perre Gisel, Labor et Fides, Genève, et Cerf, Paris, 1995, pp. 1085-1103.。

③Cf. Dictionary of the Ecumenical Movement, edited by N. Lossky etc. Geneva: WCC Publications, 2002, p. 1170– 1181.

④Cf. Growth in Agreement I (1984), II (2000), Report and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, ed. by J. Gros, FSC, H. Meyer, W. G. Rusch, Geneva: WCC Publication; Einheit bezeugen, Zehn Jahre nach der Meissener Erklarung,Beitrage zu den theologischen Konferenzen von Spiringe und Cheltenham zwischen der Evangelischen kKirche in Deutschland und der Kirche von England, Witnessing to Unity, Ten years after the Meissen Declaration, Hg./eds. Ingolf U. Dalferth, Paul Oppenheim, Frankfurt am Main: Lembeck, 2003; The Ecumenical Movement, An Anthology of Key Texts and Voices, edited by M. Kinnamon and B. E. Cope,Geneva: WCC Publications, 1997; Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper No. 111, Geneva:WCC Publication, 1982 etc.

最值得注意的是泰泽修会 (Taize Community) 的创立和迅速引起新教与公教会两个方面的巨大注意力。

历史文献表明，由瑞士归正宗教会牧师Roger Schutz在1940年创建的这个修会所在的地方恰恰是中古公教会深刻地影响了西方文明进程方向和轨迹的修道运动的中心，Cluny。最初，Roger兄弟和他的同道们是帮助二战期间的犹太难民逃避大屠杀，后来，又帮助战俘，逐步地按照中古教会的修会制度，建立起了修和（合一）的新教教会的修会。

1969年，泰泽修会开始接受罗马公教会的修士。至今，大约有来自20多个国家的90位新教教会和罗马公教会的弟兄们，以中古教会的团契修道：祈祷、劳动和默想。每年成千上万的旅客从世界各地访问泰泽，聆听他们的祈祷和歌颂，与他们一道默想神的启示，从精神和德行方面获得灵性的启迪和更新。①

1986年10月5日，教宗若望保祿二世抵達泰澤訪问并與聚會於泰澤山上的众人作共融祈祷。之後，教宗若望保祿二世會见了泰澤團體的弟兄們。他说：

親愛的弟兄們，在這次親密一如家人般的簡短會面中，我願以間單的幾句話表達我對你們的感情和信任，那就是非常喜愛你們的教宗 若望廿三世，在問候羅哲弟兄的那天所說的：「哦！泰澤，那個小小的春天！」我願天主使你們保有花兒綻放般的春天，在福音的喜悅和無間的手足之愛中，保持你們的 謙卑。每一位來到這裏的弟兄，都生活在天父的仁慈和弟兄的共融中。為了愛基督，你們奉獻了一切所有，但找到了上述兩樣。此外，雖然你們從未刻意尋覓，卻目睹各地年輕人紛紛抵達于此，他們是被你們的祈禱及團體生活所吸引而來。我怎能不想到這些年輕人是天主的恩賜和激勵你們的方法？也因此，你們繼續生活在一起，在每天一次又一次奉獻的喜悅及新鮮感中，對所有追尋真實生活的人呈現出春天一般的活力。在你每一天的工作，休息，祈禱

①Denis Mueller et Antoine Reymond, Taizé, dans: Encyclopédie du protestantisme, Cerf/Labor et Fides,Paris/Genève, 1995, p.1509.

中，因著天主的話語，每件事莫不生機洋溢。天主的話 語充滿你們的心田，使你們保有赤子之心，使你們成為天父的子女，在真福的喜悅中成為所有人的弟兄和僕人。我沒有忘記由於你們獨特創新，而且以某種意義來說，屬於暫時的使命，這個團體容易 引起人們詫異，同時遭到不解和懷疑。然而由於你們熱衷於基督徒的修好合一，共融無間，也因為你們對教會的愛，我確信你們將繼續向天主的旨意敞開心扉。

你們一方面諦聽不同教會的基督徒和各個 基督徒團體的批評或建議，從中汰粕存精，一方面也繼續與大家交流，而不遲於表達自己的期望和計劃，你們一定不會令年輕人失望。你們將成為基督的工具，使人們確信，基督期待 你們努力不懈，俾使祂可見的軀體，在圓滿的共融及同一的信仰中恢復合一。

你們知道我個人多麼念念不忘於合一，視之為我牧靈上第一使命。為此，我仰賴你們的祈禱。

由於你們渴望自己成為一個「團體的比喻」，你們將幫助所有你們遇見的人，按照其教育的成果和良心的選擇，忠於他們所屬的教會。但也請幫助他們一再深入天主計劃中的教會，也就是共融的奧蹟中。由於基督教會的恩賜，祂釋放了每個基督徒愛的力量，賜給他們一顆大公無私的心，成為正義與和平的創造者；使他們能夠在默觀的同時，為了人類完整的自由，也為了每一個人及全體人類的完整自由，依循福音的路線去奮鬥。

親愛的弟兄，我謝謝你們的邀請，給我這次重回泰澤的機會。願天主祝福你們，使你們保有祂的和平以及祂的愛。

2005年8月17日，教宗本篤十六世談及羅哲弟兄之死：

今天上午我得知這個極為悲痛又可怕的消息，在昨天八月十六日星期二的晚禱中，泰澤團體的創始人，親愛的羅哲弟兄，遭遇一位可能精神失常者刺殺身亡。這個極其悲傷的消息更叫我哀痛的是，就在昨天我收到他寫來的一封非常感人、非常友好的親筆信。他在信中寫道，他由內心深處給我說，「我們與你及所有會集在科隆的人在一起。」他又說，由於健康關係，他非常遺憾無法親自前往科隆。雖然如此，他的心神將和全體在科隆的兄

弟在一起。羅哲弟兄在信尾表示，他渴望早日前來羅馬會晤我，為告訴我「整個泰澤團體都願意和教宗攜手並進。」他又寫說：「聖父，請您相信我與您深深地共融。泰澤羅哲弟兄。」

在這悲哀的時刻，我們只能把上主這位忠信的僕人的靈魂託付給上主的仁慈。我們也知道從現今所感受的悲哀能夠重新產生喜樂。我們也知道羅哲弟兄現在已經躺在永恆的慈愛中，享受永遠的福樂。他常提醒我們要在天主的葡萄園中作個忠實的工人，即使在悲哀的情況下，也要相信上主常陪伴著我們，也賜給我們他的喜悅。

8月19日，在德國科隆世界青年節舉行之際，教宗本篤十六世 向各基督徒宗派的代表們講話：我想在此懷念偉大的合一先鋒——羅哲弟兄——如此悲慘地被奪去性命。我本人已認識他多時，並與他建立一份誠摯的友誼。他時常來探望我，而且正如在他被刺殺那天，我在羅馬所說的，我收到他的一封親筆信。這封信使我非常感動，因為他在信中強調他支持我的途徑，又表示希望來會晤我。現在，他就從天上探望我們，向我們講話。我認為我們必須聆聽他，我們必須從內心聆聽他曾生活出的合一精神，讓我們接受他的見證的帶領，邁向一個內在化和靈修化的大公主義。①

泰泽修会，作为新教和罗马公教会修和的模式，体现出一种特殊的共融与合一。Max Thurian，泰泽修会的弟兄，将之称之为“信仰唯一上主的可见的合一”。②

新教教会所倡导的普世教会合一运动，也得到了东正教各系的积极理解和参与。这里，值得瞩目的是，罗马公教会最伟大的神学家如Karl Rahner, SJ,(1904-1984), Yves Cardinal Congar, OP. (1904-1995), Hans Urs Cardinal von Balthasar (1905-1988), Henri-Marie Cardinal de Lubac, SJ (1896 - 1991), Fr. Hans Kung (1928 -), 还有Pope Paul VI(1897-1978), Pope Jean-Paul II(1920-2005) 和

①Denis Mueller et Antoine Reymond, Taizé, dans: Encyclopédie du protestantisme, Cerf/Labor et Fides,Paris/Genève, 1995, p.1509.

②Max Thurian, L’ unité visible des chrétiens et la tradition, Paris, Editions de L’ Epi, 1961, p. 7.

Joseph Cardinal Ratzinger (16 April, 1927 - , Pope Benedict XVI since 19 April, 2005)等都直接与新教教会普世合一运动最优秀的领袖人物和神学家们都保持着非常密切的交往与合作。[①]他们大量的历史性的神学巨著都见证了“Koinonia/Communio精神”，并将之作为来自圣经启示和圣灵（圣神）引领的通往一个教会之路和灵魂。[②]

2.4 神学解释学视野中的理解与解释

梵二公会议历史性是与1870年以来世界历史的发展有直接的背景关联。1870年代，18世纪启蒙运动直接导致了工业革命过程中的西方精英界成为引领全人类发展的制度和规范的制定者，因此，旧有格局在被替代的过程中，必定要面临着规则和规范的调整，而历史来看，这一调整需要相当长的时期。从特伦托大公会议以来，西方和世界历史，从文明和精神层面来看，经历着巨大的深刻的变迁。

四大宪章、九个法令、三项宣言等十六个文献，是全世界统一的罗马公教会作为一个整体，代表着世界各大主权国家内的天主教教会，在信仰、精神、政治、法律等诸多领域的立场和原则宣示与确认。作为一个基督教新教系统神学教授和牧师，我处处领悟到崭新的信息，即使五十年过去了，依然能够感受到鲜活的启示和灵性的震撼。就所有这些规范着现实中的世界罗马公教会教义和信仰形态的文献所涉及到的主题而言，值得当今世界研究人类信仰与精神秩序的专家学者、特别是政治家、法学家和历史学家注意的是七大类原则，或者说，罗马公教会改革的七项原则立场：

1）礼仪改革 (Sacrosanctum concilium)

①这些新教神学家和教会领袖对于中国教会研究普世教会合一运动来说，至少应该知道这几位，如Karl Barth, W. A. Visser’t Hooft, Frere Roger Schutz de la Communauté de Taize, Jean-Louis Leuba, Lukas Vischer,Jaroslav Pelikan, W. Pannenberg ect. 他们与上述罗马公教会的神学家和教宗都有非常友好的联系和友谊，比如现任教宗本笃十六世在五十年代经常到巴塞尔去看望晚年的巴特，并与几位神学家们有极多的聚会。不少新教教会的神学家还应教宗的邀请作为“观察员”列席了梵二公会议。

②Joseph Cardinal Ratzinger (Pope Benedict XVI), Zur Lage der Okumene, dans Perspectives actuelles sur l’oecuménisme, sous la direction de Jean-Louis Leuba, Publications de l’Académie Internationale des Sciences Religieuses, Artel s.c. 1995, pp. 231-244.

因为罗马公教会最具特征的神学界定是圣礼性原则（Sacramentality），这也是当年导致公教会与新教教会最明显分离的教义原则之一，也是在非西方基督教文明的国家和民族中宣教策略问题，如在中国的礼仪之争中的圣礼问题，因此，如何从修和的层面来看，将因时代的变迁而出现的新的挑战纳入公教会整体的合一思路中，就出现了崭新的改革决定，即，允许并提倡用本民族的正在使用着的语言，而非仅仅使用拉丁文主礼弥撒和宣道，同时，神父诵读弥撒时要面向信众，而非仅仅面对祭台背向信众等等。

这一调整，从历史神学角度来看，基本上承认了五百年前慈温理（Huldrych Zwingli, 1484-1531）的礼仪之神学原则，即，将全部崇拜的实质由献祭转为以十字架福音的宣讲为中心。[①] 同时，许可和鼓励以信众自己的语言传福音，也直接地认可加尔文主义各系在过去四百多年的全世界宣教策略和方式。[②]

2) 教会改革 (Constitution: Lumen Gentium)

这是一下极为震惊世俗历史学家的文献！因为罗马公教会史学界记载的公教会曾经被界定为“最完美和圣洁的世界”，在长达千年之久的神治政体时期，独具法律制定权、司法仲裁权和超越世俗法律约束的圣统制，并且由教理、教义和教规来保障其在世俗世界的绝对祭司权、君王权和训导权。1517年路德改教以来，这一景观收到巨大的冲击和摧毁，但是，依然在公教会的教义理解和诠释系统内不容质疑和挑战。但是，LG文献石破天惊地宣布，教会是“天主的子民”，其基本身份和责任不再是特权在身的“帝王和权贵”，而是担当服侍万民的仆人职分（Diakonia）。教宗不再独一万世至尊，而是与众仆人（主教们）一同以主教团的协议制（collegiality）形式，连同平信徒代表一同

①Jacques Courvoisier, De la Réforme au protestantisme, essai d' ecclésiologie réformée, éditions Beauchesne,Paris, 1977, p. 18. Cf. Gottfried W. Locher, Zwingli' s Thought, New Perspective, Leiden: E. J. Brill, 1981, p. 342.

②Henri Naef, Les origines de la Réforme à Genève, Tome II, Genève, Jullien, 1968, p. 189ff.

承担教会的决策责任。这是加尔文主义影响世界500年的政治、经济、法律、商业等决策体制结构以来，罗马公教会体制中涉及权力及其制衡机制方面最明显的变化和更新！无论学者们将之界定为民主制也好，或者贵族代议制，或者宪政民主制，一个基本的事实就是，为了克服历史的积弊，罗马公教会终于开始了真正的教会体制的改革！

3）神圣启示论（Constitution: Dei Verbum）

大公会议正式确认基督信仰的神圣启示有两个来源，一个是圣经，另一个是教会传统。这是继特伦托公会议以来，罗马公教会正式以教会宪章的份量，即教会教理的规定确认圣经亦为神圣启示之源，从而在修和路途上再次与路德和加尔文传统协调。对于新教教会传统来说，与母亲教会最初的锋利，表面上是以“唯靠圣经”（sola Scriptura）发动，其实，是在挑战罗马教廷（宗座）在世俗和神圣全权独揽独断问题上的抗争。因为从历史神学层面来看，圣经正典化（Canonization）本身就是公会议权威的结果，也亦可以被纳入圣而公之教会传统之中。但是，但解释教会传统的宗座当局无法界定明确何谓解释之标准和权威时，纷争和混乱就开始了。于是，教理和教义层面对启示文本的圣经的确定，将有助于基督信仰世界的对话、修和与最终归一。从此，罗马公教会系统出现了重视圣经研究的学术景观，大师级的圣经学者层出不穷，甚至影响了新教教会的圣经研究。[①] 最值得新教教会神学界赞赏和敬佩的是非常具有学术价值的TOB版圣经译本在瑞士、法国等世界法语区教会出版，为天主教和归正宗共同使用。这是合一运动在圣经研究上的历史性突破！[②]

4）圣俗关系原则（Constitution : Gaudium et spes）

①如非常具有圣经研究学术声望的《耶路撒冷版本圣经》，包含着最重要的考证、版本校勘、注疏等成果。Cf. La Bible de Jérusalem, la Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l' Ecole biblique de Jérusalem,Nouvelle édition entièrement revue et augmentée, 13r édition, Paris, Les éditions du Cerf, 1992.

②Cf. La Bible, traduction oecuménique, édition intégrale, TOB, Paris VII/Pierrefitte, Les éditions du Cerf/Société biblique française, 1988.

在这份宪章中，公会议正式决定教会与世俗世界和人类社会的关系。这样，19世纪以来，以科技理性为基础的现代主义运动对教会的冲击、摧毁和否决所引起的反弹、纷争和回击，以被对话、救恩与和解所取代。一方面，在圣俗关系原则方面，继续延续中古公教会的传统，持守天启真理和信仰的绝对性与唯一性，否认现代主义以知识、理性和物质等作为真理本身；另一方面，对工业革命所带来的巨大的物质进步、科技成就和文化繁荣表示接受、肯定和祝福，这是大公会议在处理圣俗关系方面的历史性立场。因此，这一影响深远的原则立场导致了举世瞩目的见证，即，是次大公会议没有做出任何谴责决议，为历史上所有大公会议中唯一一次！这是教宗约翰二十三（Jean XXIII）的心愿和瞩望，即，大公会议应该传达的是耶稣基督对世界的祝福，而非谴责！因为耶稣基督道成肉身来到我们这个世界，是为了拯救，而不是为了责难。[①]

这对于基督教新教世界亦是一个巨大的提醒！山头林立，各自为政，几乎是新教世界的一大景观。如何实现真正的和解，既需要祈祷的力量，也需要有远象的神学家与教会领袖共同努力，梵二公会议关于教会与世界的宪章意义深远足可提示和警醒远在五十年之后的今日中国基督教以及香港天主教和新教教会各界人士，是以责难、谴责和极端诋毁为启示之志，还是以谅解、宽恕、和好去传达基督的爱，检验着目前华人世界的公教会与新教诸系诸派的灵性领袖和神学家！

5）宗教自由论（Declaration: Dignitatis humanae）

如果说梵二公会议所有的文献都具有历史性，那么，《信仰自由宣言》则是最具历史转折点的一份！因为，从西方文明史来看，公元325年普世教会第一次大公会议开始制定信仰规则以来，特别是381年第一次君士坦丁公会议（第二次普世公会议）将公会议颁布的教义教理赋予国家法律性质和地位以来，宗教信仰自由

①René Laurentin, Bilan du Concile. Histoire, Textes, Commentaires, avec une chronique de la quatrième session,Editions du Seuil, Paris, 1966, pp. 303-323.

一直是与异端或正统，邪教与国家教会等联系在一起。无论是三一论教会信仰系统之内的基督教诸种边缘形态，还是之外的异教诸系，都是遭受到以罗马公教公会议教理教义规范为内结构的西方世俗政权的法律所排斥和禁止，最极端的例证就是宗教改革时期的重洗礼派（Anabaptists）和加尔文影响下的日内瓦共和国依法处死公开否认三位一体教义的西班牙科学家Michel Servitus医生案件。[①] 因此，启蒙运动和法国大革命达到顶峰的反教权主义运动（Anti-clericalism）所形成的科学、理性和良心自由，等汇同加尔文主义影响下的北美清教主义运动，从宪法的场面推动了欧洲和北美的宗教信仰自由思潮！

罗马公教会可谓痛定思痛，决定效法加尔文主义，坚信十字架真理的普世性和永恒性是超越于世俗的特权、利益和等级。因此，在宪法保障下的公民权利中，宗教信仰自由使得良心至上成为真善美圣的基本构成。这样，排除了公教会内部的保守力量的干扰，主教们最后一致通过罗马公教会关于信仰自由权利保障的声明，从而，从根本上将历史教会上的一切借助世俗权柄霸道行事的恩恩怨怨一次勾销，将罗马公教会完全带进新的历史时期！这一宣言也从公教会教义教理上宣布“教会之外无救恩”（Hors de l’Eglise, point de salut!）教义的终止！

6）大公主义法令（L’Oecumenisme, décret: Unitatis Redintegratio, UR）

这份为解决1517年路德以《九十五条论纲》揭竿而起造成五百多年的大公教会的第二次分裂奠定了最终走向合一的教义学基础。从此，罗马公教会不再避讳新教教会的一切神学的、伦理学的和法学的言说，更不排斥圣经学的研究成果。这是一个重大的原则宣示，既从信仰上调整了1054年和1517年的特殊立场，也从圣经启示真理层面重新规定了基督宗教的普世性和统一性教义，这圣经启示便是：“一主、一信、一洗、一神，就是众人的

①François Wendel, Calvin, sources et évolution de sa pensée religieuse, Préface de Richard Stauffet, 2e éd. revue etcomplète, Genève, 1985, Labor et Fides, p. 67.

父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（Ép. 4:5-6）“就如身体是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”（1 Cor. 12:12-13）

大公主义译自Ecumenism，汉语基督教新教教会译成“普世主义，或普世教会运动，或合一主义，合一运动。这表明，东正教诸系，新教教会诸宗诸派，都认可罗马公教会这一经由公会议通过的法令，将十字架上的耶稣基督作为我们唯一的救主，真理的基石和福音的真谛。因此，与东正教和新教做合一的互动，从此不再成为尴尬或障碍，而是成为罗马公教会优先考虑和进行的圣工！

7）与非基督徒的关系准则（declaration Nostra aetate）

与非基督徒的关系声明，也是此次公会议一个历史性的突破点！这是有史以来第一次，罗马公教会承认在其它不同的宗教信仰中也包含“真理的要素”！特别是承认在犹太教信仰与基督信仰之间存在着精神关联。这决定性地终止了基督宗教世界将来可能再次出现的任何反犹主义思潮的合法性，也决定性地否决了任何形式的种族主义和宗教狂热的合法性。从此以后，罗马公教会系统与加尔文主义影响下的新教教会主流系统一样，在信仰和法律层面尊重人类社会的一切崇高的精神系统和信仰系统。这为公会议之后，罗马公教会在世界各地积极地参与宗教对话、尊重非西方文化和维护世界和平等事业奠定了信仰和法律基础。[①]

2.4.1 梵二公会议文献关于Unity的诠释与倡导：文本分析与领会

梵二公会议文献的内结构处处内含着合一（汉译又译成统一，Unity）的精神和愿望。比如，Lumen Gentium, LG (教会宪

① “Nostra aetate (NA), the declaration of the Second Vatican Council on the relations of the Church to non-Christian religions, marks an authoritative change in the Catholic approach to other religions. For the first time,there is recognition of non-Christian religions as entities which the Church should respect and with which Christians should enter into dialogue. The Council introduced a totally new atmosphere of respect towards other religions and their adherents.” Cf. Miikka Ruokanen, The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions,According to the Second Vatican Council, Leiden/New York/Koln: E.J. Brill, 1992, p.7.

章)，开篇第一句就独具时代性：

基督为万民之光，本届神圣大公会议，因天主圣神而集合，切愿向万民宣布福音（谷16:15），使教会面目上反映的基督之光，照耀着每一个人。（汉译第3页）

现代的环境，使人类在社会、技术与文化的联系之下，更形接近，因此更加重了教会的这种责任，为使人类在基督内也得到完整的统一（Unity）。

全人类都被号召和基督合一，基督是世界的光明，我们从基督而来，因基督而生活，我们奔向基督。（汉译第页））[①]

就此而论，我们看到，大公会议重申罗马公教会所信奉的基督并非仅仅为本教会之上主，而是“万民之光”，是普天之下的万民之主。（太28:19-20）这是决定性的立场和原则，使得整个大公会议的精神实质具有了开放性和普世性，无论是暂时分离的弟兄姊妹教会（东正教诸系和新教诸宗诸派），还是对非宗教信仰的世俗民众。

在论及“教会的特征”的时候，宪章凸显的是基督为元首,而教会作为基督的身体具有不同的肢体这一圣经启示原则（1Cor.12-14）。这样的基本立场具有非常强烈的修和愿望（ecumenical）。

这就是基督的惟一教会，我们在信经内所承认的至一、至善、至公、从宗徒传下来的教会。（汉译第12页）

这就是325-381年《尼西亚-君士坦丁信经》（简称《尼西亚信经》）所持定的教会论教义原则，并被宗教改革时期新教教会传统创建者马丁．路德（《大小教义学问答》）、菲利普．梅兰希顿（《奥格斯堡信纲》）、让．加尔文（《基督教要义》Institutes of Christian Religion)所完全接受和承传。就此而言，教会论层面的修和与重新合一，就具备了教理（信理）和教义的基础。

在世界的一切民族中，天主的民族只有一个，这一个王国的

①本文参考的梵二公会议文献资料为：VATICAN II, Les seize documents conciliaires, Texte intégrale, Ouvrage publie sous la direction du R. P. Paul-Aime Martin, c.s.c., Préface de S. Em. Le Cardinal Paul-Emile Leger, 2e édition revue et corrigée, Montréal & Paris, Fides, 1967；《梵蒂冈第二届大公会议文献》，台北：1992年。文内引用的段落皆出自此汉译版。

性质不是人世的，而是天上的，其公民则由各民族而来。散布于全球的信友在圣神内彼此相互共融，因此，“在罗马的人知道印度人是自己的肢体”。然而基督之国，既不属于此世（若18:36），所以天主的民族——教会，为建设基督之国，便丝毫不损及任何民族的现世福利，反而促进采纳各民族的优长和善良的风俗；采纳时即加以净化、加强与提高。（第22页）

由此，我们看到，罗马公教会开始调整长达两千年的圣俗权力和权利兼而有之的立场和责任，将精神的、道义的和信仰的责任作为高于世俗的利害关联的最高目的，从而，从基本信仰层面，结束了羁绊千年的累赘和包袱，重新回归初期教会的蒙福异象中。于此同时，新教教会主流传统，特别是加尔文主义影响下的各大宗派，以特定的教制结构，开始承担世俗的道义和责任，从另一个角度印证了“教会之使命”。

在 Dei Verbum, DV,《天主的启示教义宪章》中，“合一”精神也处处可见：

圣传与圣经彼此紧紧相连并相通，因为二者都由同一神泉流出，好似汇成一道江河，朝着同一目标流去。圣经是天主的话，受圣神默感而写成；而圣传则把主基督及圣神托付给宗徒们的天主圣言，完全传授给他们的继承者；使之藉真理之神的光照，用自己的宣讲，将天主的话忠实地保存，陈述并传扬下去；因此关于一切启示的确切性，教会不单是藉圣经吸取的。所以，二者当以同等的热忱与敬意来接受与尊重。（第121页）

从基督教新教教会五个多世纪的拓展和演化过程来看，Sola Scriptura 原则在极端的改革派（Radical Reformers）那里，的确是独有圣经而排斥所有其他的传统和见证，包括对新教教会传统的创建者路德和加尔文等个人的神学原则和灵性经验，至今，新教世界山头林立、派系混杂的局面，也因此而来。但是，从主流教会来看，因着路德和加尔文从未否认过罗马公教会的蒙福性，也并未愿意分裂大公教会，只是想革除时弊，更新生命而已，虽然后来的历史的大趋势早就超越了他们个人的愿望和力量。[①]

在其著名的《加拉太书释义》中，路德有一段特别值得注意

的观点，对于新教教会最终与罗马公教会修和具有神学的结构性的基础作用：

尽管罗马城比所多玛和蛾摩拉还要败坏，然而，那里却仍然还有圣洗礼，诸般圣事，福音的宣讲，圣经，教会的牧养职分，基督的圣名以及上帝的尊位……因此，罗马天主教会本身依然是圣洁的，因为她仍然尊奉上帝的圣名，宣讲福音和施行着圣洗礼等等。如果这类的事情存在于这样一群人中间，这样的一群人便可以被分别为圣。同样的道理，我们所在的威登堡城也是一座圣洁的城市，而我们也可以被分别为圣，因为我们经由圣洗礼，同领圣体，并常常倾听主的道并为主所召唤。上主在我们中间做工，他的圣言和诸般圣事(la Parole et les sacrements)使我们蒙恩圣化。②

加尔文作为第二代改教家，其历史性的影响在某种程度上远远超过路德，因为，他将路德的神学理念变成了制度化的教会并建立了教会、国家及其与整个世俗世界的规范。③从合一的历史视野来看，加尔文更多地强调中古公教会的属灵和神学价值，并将中古教父遗产作为其建立新教教会和改革宗传统的信仰规范和教会法统。如Steven E.Ozment评价道："宗教改革更多的四回归到一种基于圣经之宗教。人们必须刻意带着一副深度眼镜，才能发现一种令人满意的'保罗式基督教'特征。它绝对不是对'中古教会'的彻底修改和纠正，而是如同大部分有判断力的读者所推断那样，它与其是新的基督宗教，不如说是更加'古公教会化'

①Cf. Carl E. Braaten and Robert W. Jenson, Preface, in The Catholicity of the Reformation, edited by C.E. Braaten and R.W. Jenson, Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1996, p. viii. And "It was not Luther's idea to set over against the ancient Catholic a new Protestant creation; he desired nothing more than that the old Church should experience an evangelical awakening…. Luther and his friends wished, as they were never tired of emphasizing, to be and to remain Catholic." Friedrich Heiler, "The Catholic Movement in German Lutheranism," in Northern Catholicism:Centenary Studies in the Oxford and Parallel Movements, ed. N.P. Willianms and Charles Harris, London: SPCK,1933, p. 478.

②Martin Luther, Commentaire de l' Epitre aux Galates (Tome 1er), dans OEUVRES, Tome XV, Labor et Fides,Geneve, 1969, p. 40 ; Cf. Luther's Works, vol. 26, American edition, translated by Jeroslav Pelikan, St. Louis:Concordia Pulishing House, 1963, pp. 24-25. 引自：《马丁．路德及新教伦理研究》，王艾明 著，南京：译林出版社，2011 年，第38 页。

③历史学界公认加尔文为"现代西方文明的创建者"，参见：Emile G. Leonard, Histoire générale du protestantisme, La reformation, tome premier, Paris, PUF, 1961, p. 258.

的教会。尽管人们可能发现第一代改教家之言谈举止酷似一批新的罗马教宗，但是，改教运动的初衷绝对不是要建立一个神治政体的世界，也不是那种实施清规戒律的清教主义，但它后来竟然被普遍地认为是新教教会的基本特征。基督教新教从未试图要建立一种新的秩序，来使世俗净化为神圣的机构和纯粹宗教教义式的社会。”①

因此，新教教会主导神学传统依然持受中古公教会的三大信经和前7次公会议所通过的信经、教义和信仰文献，特别是前4次大公会议的神学原则。② 这里的引文再次显示了“我信圣徒相通（Sanctorum Communio）”（《使徒信经/宗徒信经》）这一普世教会伟大的信仰原则！

因此，今天来看，合一，所面临的教义学难题并非信仰层面的，而是如何理解和诠释教会在世俗世界中的责任和使命，以及实现这一理想和蒙召的方式与路径的多样性和差异性问题。③

在Gaudium et Spes, GS,《论教会在现代世界牧职宪章》，同样加深了普世合一的异象和精神。这表现在这一面向现代世界的信仰告白首先确认的是，“大公会议向谁致辞”这一重大问题！

职是之故，大公会议在深加探讨了教会的奥绩后，不独向教会子女及信仰基督者致辞，而且亦毫不犹豫地向整个人类讲话，

①Steven Z. Ozment, The Reformation in the Cities: The Appeal of Protestantism to Sixteenth-century Germany and Switzerland. New Haven/London: Yale University Press, 1975, p. 119. 引自：《加尔文神学与中国教会》，王艾明 著，香港：宗文社出版，2011 年，第336 页。

②Jeroslav Pelikan said: “The first four ecumenical church councils, from Nicean I in 325 to Chalcedon in 451, not only promulgated the dogmas of the Trinity and the person of Christ that are still the fundamental creedal and confessional content of normative Christian teaching but, as Peter l’ Huillier has pointed out, ‘laid down canons and disciplinary decrees which constitute a milestone in the history of church order.’ (L’ Huillier 1996, ix.) The canons and disciplinary decrees of these and subsequent church councils became the moral, administrative, and liturgical laws conained in the ever-growing body of ecclesiastical legislation. They formed the basis for canon law,which has become a theological science and a historical discipline on its own, above all in Roman Catholicism but also in Eastern Orthodoxy and to some considerable extent in various branches of Protestantism.(Kuttner, 1960).Cf. Credo, Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition, New Haven and London: Yale University Press, 2003, p. 249.

③就新教世界的合一运动而言，就圣洗礼、圣餐礼和圣职职分所做出的修和努力，已经在教义诠释上取得成就。参加：Baptism, Eucharist and Ministry, Faith and Order Paper No. 111, WCC Publication, Geneva, 1982;Konrad Raiser, Ecumenism in Transition, A Paradigm Shift in the Ecumenical Movement? WCC Publication,

以期阐明教会寄居并活动于现代世界的意义。因此，教会正视着世界及整个人类大家庭，并正视着这大家庭生活于其间的种种。世界是人类历史的舞台，世界常有人类奋斗、失败和胜利的印记。

大公会议除声明人所有极其崇高的使命，并肯定人性内存在着某种来自天主的种子外，进而替人类提供教会真诚的合作，俾能获致适合这使命的友爱精神。教会毫无现世野心，其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作；而基督降世，则是为替真理作证；是为拯救人类，而不是为审判人类；是为服务人类，而不是为受人服务。（若18:37；3：17；玛20:28；谷10：45）

应该可以明确，大公会议再次申明这一公教会俗世立场，表明了在历史的特定时期，公教会服务人类的心志是不变的，因此，维护公教会的统一，由特伦特公会议和梵蒂冈第一次公会议时期的教义教理体系的强化和一统，进一步变成面向属世世界的参与和服务。这一角色的定位和改变，决定性地使得公教会从此不再就字词诠释和理解上的歧义而造成教会的矛盾、冲突和分裂，而是将如何将上主的恩典和福分传达给教会内外的人们，因为从创造论神学层面来看，天地万物都是神所创造，并委托人去管理（Gen.1:26-29）。

在《大公主义法令》（Unitatis Redintegratio,UR）中，梵二公会议精神中的合一原则，更加突出，而成为大公主义的教义中枢：

推进所有基督徒之间的重新合一，乃梵蒂冈第二届公会议主要目的之一。由主基督所创立的教会是至一而且唯一的，可是有许多的基督徒集团，都向人推荐自己是基督的真正遗产；他们都承认自己是主的门徒，但意见分歧，道途各异，一若基督本身分裂了似得。此种分歧，确实而明显的违反基督的旨意，令世人困惑，使向万民宣传福音的神圣事业受损。

万世之主，原对我们罪人，明智而容忍的进行其恩宠的计划，近来却对彼此分离的基督徒，更大量的开始灌输愧悔之情与合一的渴望。世界各地有许多人受到了这一恩宠的激动，在我

Geneva, 1996; Michael Root and Risto Saarinen (editors), Baptism, The Unity of the Church, WCC Publication,Geneva, 1998; M. Kinnamon and B. E. Cope (editors), The Ecumenical Movement, An Anthology of Key Texts and Voices, WCC Publications, Geneva, 1997.

们的分离弟兄们中间，因圣神的感化，也星期了一项逐日在扩大的、重建所有基督徒合一的运动。这个运动，又称为大公运动，参加的人都呼求三位一体的天主，并承认耶稣为主和救世者。他们不仅以个人的名义，而是以团体的名义参加合一运动，他们是在这些团体中接受了福音，他们每个人都称这些团体就是自己的教会，亦即天主的教会。几乎所有的这些人，虽然方式容有不同，都期望一个统一而有形的的天主的教会、真正的至公教会。为全世界所遣发的教会，如此好能使世界皈依福音，并为天主的光荣而得救。（第562页）

从1521年1月3日路德被罗马教廷处以绝罚以来，公会议正式就新教教会的信仰身份给予和解式定位，为“分离的弟兄”，并承认“各方都不能辞其咎”。

但现在出生于这些团体并接受其教育而信仰基督的人，不得责以分离之罪，公教会仍以弟兄般的敬爱看待他们。他们既信仰基督并合法领受了洗礼与公教会仍保持着某种不完整的共融。的确，为了他们与公教会之间存在的各种分歧，有的关于教义或教律，有的关于教会的机构，制造不少有损教会圆满共融的阻碍，这些阻碍有时较为严重，大公运动正在努力加以克服。不过，在圣洗内因信仰而成义的人，即与基督结成一体，因而应当享有基督徒的名义，理应被公教徒看作主内的弟兄。

此外，教会赖以建立、生存的要素，存在于天主教有形墙垣之外的，可能有许多，而且优越。（第564页）

从历史神学的视野来看，这是非常惊人的突破！因为“教会之外无救恩”连接着“圣礼”的绝对性从来就是罗马公教会实质上的正统教义(Ex opere operato)。[①] “1215年第四次拉特朗公会议，于Caput Firmiter中声明：‘在公会议以外无人得救’（extra quam

① “当一件圣事庆典是按照教会的意向而举行时，基督和他圣神的德能在圣事中、透过圣事而行动，无需依靠施行人的个人圣德。…..对信者来说，教会明确地指出，新约的圣事为救恩是必需的。‘圣事的恩宠’是由基督赋予的圣神的恩宠，且每件圣事有其专有恩宠。…… 圣事是产生恩宠的有效标记，由基督建立并交托给教会。透过圣事，天主的生命分施在我们身上。举行圣事时之有形仪式，象征并实现每件圣事专有的恩宠。圣事会在那些预备妥当的领受者身上，产生效果。”《天主教教理》，香港：香港公教真理学会出版，1996年，第278页。

nullus omnino salvatur 邓430）。翡冷翠联合大公会议（邓714）、依诺森三世（又译英诺森三世 Innocent III）和鲍尼法斯八世在‘唯一至圣’敕书（邓468）、克莱孟六世（邓570b）、本笃十四世（邓1473）、比约九世（邓1647,1677）、良十三世（邓1955）比约十二世于‘奥体’通谕（邓2286,2288）所昭示的教训。”①

这一正统的教会教义在教宗比约九世（Pope Pius IX，1792 - 1878），即召开梵蒂冈第一次公会议的教宗信仰世界中开始出现巨大的转折，因此，也为后来的梵蒂冈第二次公会议奠定基础。在谴责现代人对宗教的冷漠态度时，一方面教宗延续了第四次拉特朗公会议的教义，另一方面，也暂时其更加深远的异象。他说：“我们应当确信，在传自宗徒的罗马教会以外，无人能获救恩。教会是唯一救赎之舟。不进入此舟的，将在洪水中丧亡。然而，我们必须同样地深信那些苦于不知真正宗教在何处的人，在主前将不致因此而定罪。”（邓1677,796 愿洗）。②

由此可见，对于罗马公教会而言，信徒与基督的救恩之关系，取决于其与教会的关系；而对于新教教会而言，信徒与教会的关系，取决于其与基督的关系。前者注重教会的圣而公；后者注重信徒个人的内心悔改与蒙福。因此，才有两种不同的神学理解，即，“教会之外无拯救” vs “基督之外无救恩”。这两条脉络一直存在于初期教会以来两千多年来的教会和信仰的演变形态史上。梵蒂冈第二次公会议的历史性就在于从创造神学的最高境界，将神的救恩与十字架上的受难，既通过圣礼性的教会，也通过个人的特殊恩宠，充分地显现出来。这对于世俗性（la Sécularisation）成为当今公教会最大的威胁之一而言，具有极其重要的启示。③

从神学层面来看，梵二公会议是一个里程碑。保罗．尼特评

①奥脱（Ludwig Ott），《天主教信理神学》（Grundriss der Katholischen Dogmatik），下册，王维贤 译，台北，光启出版社，1991 年，第501-502 页。

②Ibid, p. 502.

③Johann Baptist Metz, La foi dans l’histoire et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique, traduit de l’allemand par Paul Corset et Jean-Louis Schlegel, Les éditions du Cerf, Paris, 1999, p. 179.

述到："梵二会议在论述基督教会关于其他信仰以及基督教会自身与它们的关系之历史方面代表了一个里程碑。以前从没有一个教会在其官方宣言中如此广泛地处理其他宗教，对它们说如此肯定的话，号召所有基督徒认真看待其他宗教并与它们对话。与自公元5世纪到16世纪处于统治地位的'教会之外无拯救'这一观点相比，梵二会议不仅是里程碑，而且是一个交叉路口。"①

其实，公会议前后罗马公教会内部保守的力量一直存在，他们担忧着公会议所通过的宪章会导致着罗马公教会逐步偏离教会传统和信仰准则，也担忧着太开明的一些主张会使得公教会在世俗化过程中失去圣洁性和神圣性而沦于随波逐流的世俗化团体。345 这样的保守力量的存在和发展，应该说是一个正常和健康的现象，表明罗马公教会最高层不再犯十六世纪路德批评德国个别公教会兜售赎罪券时产生的极端反应之错。②

因此，无论从哪一个方面来看，五十年前教宗约翰二十三世决定召开的大公会议，早已被证明是一次千年未遇的历史性的会议。它的影响依然正在发出，无论怎样，都在变化中的人类历史进程中确立公教会永恒不变的信仰原则和积极参与的实践心志。③公会议之后继任的教宗约翰-保罗二世，也是积极参与公会议的卓越神学家之一。他在迎接第三个千年来临之际的1994年发表的文告中，再次重申梵二公会议的历史性。在Tertio Millennio Adveniente(1994) 中，他如此说：

---

①保罗．尼特（Paul Knitter），《宗教对话模式》（Introducing Theologies of Religions），王志成 译，北京：中国人民大学出版社，2004 年，第96 页。

②«Des résistances se manifestent chez les conservateurs qui voient dans Vatican II une rupture avec la tradition de l' Eglise. Ils vont s' opposer a son application et combattre – jusqu'à aujourd' hui – la 'nouvelle messe', le 'nouveau catéchisme', la reconnaissance de la liberté religieuse, le dialogue oecuménique, au prétexte que seule l' Eglise catholique est maîtresse de vérité et que hors d' elle, il n' y a point de salut.» Cf. Henri Tincq, Le catholicisme, le Monde Editions, Paris, 1996, p. 30.

③Hans Kung, The Church, New York: Image Books, 1976, pp. 361-364; Cf. Yves Congar, Martin Luther sa foi, sa reforme, Etudes de théologie historique, les éditions du Cerf, Paris, 1983, pp. 7-10.

The best preparation for the new millennium, therefore, can only be expresssed in a renewed commitment to apply, as faithfully as possible, the teachings of Vatican II to the life of every individual and of the whole Church. ①

《Que tous ces hommes aient été rassembles par l' Esprit Saint, que pendant le Concile ils aient formé une seule communauté ou l' on s' écoute, où l' on prie, on pense et on crée ensemble, sont autant d' événements qui revêtent une importance fondamentale pour l' évangélisation. La 'nouvelle évangélisation' a sa source dans Vatican II. Le Concile marque indiscutablement le début d' une ère nouvelle dans l' histoire de l' humanité, et aussi dans l' histoire de l' Eglise.》 ②

2005年，现任教宗本笃十六世在一次专门采访中，就梵二公会议有这样的评价：

"对于我而言，梵二公会议真正的目的是超越一种毫无果效的并且是非常狭隘的护教论，而致力于与现代性中的积极的因素达成合题，但是，同时，我们愿意说，也改变了现代性，并且通过信仰的力量和光照去医治了它的痼疾。因此，梵二公会议不能够被解释为是对教会传统的否决和引导教会对现代性的适应，如果是这样，那将导致教会趋于空虚而遗弃信仰的真道！" ③

2.4.2 从新教教会方面来看，最优秀的神学家们基本上是赞成梵二公会议精神和远象

卡尔．巴特，作为20世纪最具盛名的改革宗神学家，受罗马教廷（宗座）国务院邀请作为来自新教教会的"观察员"，参加梵二公会议。① 虽然因健康之故后来未能赴会，但是，就其一生而

①Pope Jean-Paul II, Tertio Millennio Adveniente (As the Third Millennium Draws Near), Origins 24 (24 November,1994), p. 407.

②Jean-Paul II, Entrez dans l' Espérance, avec la collaboration de Vittorio Messori, Plon/Mame, Paris, 1994, p. 238.

③Robert Moynihan(edited), Let God' s Light Shine Forth, The Spiritual Vision of Pope Benedict XVI, New York/London/Toronto/Sydney/Aukland: Doubleday, 2005. Esp. p.35.

言，他一直赞同普世合一的信仰理念和精神。他身在瑞士巴塞尔大学，却自始至终关注着公会议的全部议程。公会议之后，他专门写了一本专著，就大会通过的全部文献给予逐一的评价。他此本名著的格式是以问题形式，来积极地回应历史性的梵二公会议精神。[2]在普世修和运动史上，巴特的地位是独特的。巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar, Cardinal, 1905-1988），这位二十世纪最卓越的罗马公教会神学家之一，就巴特的神学观点和立场做如此归纳：

Barth's basic position might be summed up as follows: 1. he took a stand midway between neo-Protestantism and Catholicism; 2. from there he believed he could expound Revelation objectively and pass critical judgment on the real thrust of neo-Protestantism, Catholicism, and modern thought in general; 3. the midpoint where Barth took his stand is to be viewed as radically Christocentric; in short, all secular relations and realities are to be explained in terms of the self-revelation of God's Word in Jesus Christ. [3]

他就梵二公会议全部文献所体现出来精神和原则提出7个基本问题：

1) Les décisions du Concile ont-elles « un centre de gravité », un point d'application plus particulier?

2) Vatican II a-t-il été un Concile réformateur (ce qui est parfois contesté) ?

3) Que faut-il entendre par aggiornamento ? « Adaptation » à quoi ?

4) L'Eglise entendait-elle renouveler la conscience qu'elle a d'elle-même sur le plan théorique et pratique, à la lumière de la Révélation sur laquelle elle se fonde, ou entendait-elle renouveler, pour

①Karl Barth, Entretiens à Rome après le concile, traduction française de J.-J. von Allmen et J. Jeggé, Editions Delachaux et Nestlé, Neuchâtel, 1967, p. 7.

②Ibid. p. 17.

③Hans Urs von Balthasar, The Theology of Karl Barth, translated by John Drury, New York: Anchor Books, 1972,p. 25.

son engagement actuel, sa pensée, sa parole et son action à la lumière du monde moderne ?

5) Si ----- comme l'indique son intention pastorale ------ le Concile entendait se renouveler de l'une et de l'autre manière, laquelle a la priorité ?

6) Et sur laquelle des deux insistera-t-on âpres le Concile ?

7) Ceux des représentants de la majorité « progressiste » du Concile qui optent pour le renouvellement de l'Eglise à la lumière du monde moderne sont-ils conscients du danger qu'ils courent de répéter les erreurs déplorables commises par le protestantisme moderne ?[①]

从基督教新教主流教会神学家与罗马公教会代表性的神学家的对话和探讨“合一”的路径中，大约有如下三大类问题之理解和解释，历史地看，可以被确定为分歧之所在：

a) Au cours des premiers siècles, par les discussions relatives a la christologie: Trinite, deux natures et divinité du Christ (la doctrine du Christ);

b) Au temps de la Reforme, a propos de la sotériologie : justification par la foi, et de l'ecclésiologie : siège de l'autorité, Bible, tradition, papauté (la doctrine du salut et celle de l'Eglise) ;

c) A l'heure actuelle les entretiens se concentrent autour de la question des ministères et de celle des sacrements : succession apostolique et sacerdoce universel, institution et événement, conception « catholique » et conception « protestante » de l'Eglise et de l'Evangélisation. [②]

2.4.3 现代性的挑战与基督信仰的危机

现代主义，作为启蒙运动以来，针对传统和惯例所形成的种种源自古老宗教信仰的甄别和鉴定，现代工业革命时代特有的思

①Karl Barth, Entretiens à Rome après le Concile, traduction française de J.-J. von Allmen et J. Jeggé, Editions Delachaux et Nestlé, Neuchâtel, 1967, pp. 21-22.

②Paul Conord, Brève histoire de l'oecuménisme, Préface de W. -A. Visser't Hooft, Collection les Bergers et les Mages, Paris, 1958, p. 19.

维模式，即，科学技术及其显现的理性，才应该是一切人类社会真理的衡定手段和标准。于是，启蒙运动对知识和科学的重视更加凸显出理性与传统宗教信仰的冲突。

各种古老的信条、信念和信纲，与人类既存于西方文明之中的一切规范都面临着所谓理性法庭的检验。在这样的大背景中，人类精神现象中的宗教信仰自由，就以人权，即，天赋而具的基本权利，包括尊严和安全，言论、良心和人身、家庭等自由权利，等都成为超越于种族、国家、教派等等的基本权利。18世纪开始，西方国家世俗化的过程中，伴随的是以法律来规范源自古老基督教教义的基本权利。①

因此，罗马公教会以开放的改革的远象和意志所召开的大公会议就是试图在多元主义和世俗化时代保持圣而公的教会信仰之传统。这样，在现代性的种种挑战和危机中，公教会文献依然明确地承认诸般危险的存在。其中《天主教教理》中，就教会的合一所面临的危险就有相当严峻的提示：

合一的创伤

事实上，“天主的这个唯一教会，从起初就出现了若干分裂，圣保罗曾以严厉的话加以责斥；但在其后几个世纪中发生了更多的纷争，有规模不小的团体与公教会脱离了全面的共融；对

①以法律重新界定国际关系，成为世界历史进入现代的重要事件。一系列的法案由此制定并通过，奠定了现代世界秩序和国际关系的基本准则，其中涉及到宗教自由和基本人权的有：《1776 年弗吉尼亚权利法案(Virginia Bill of Rights of 1776）》；《1781 年奥地利宗教宽容法案》(Austrian Act on Religious Tolerance of 1781）；《弗吉尼亚宗教自由权利法案，1786 年1 月1 日》（Virginia Bill Establishing Religious Freedom of January 1, 1786）；《1788 年普鲁士宗教敕令》（Prussian Edict on Religion of 1788）；《拿破仑民法典，1804》。” By the late 18th Century, religious liberty was afforded protection in a number of pathbreaking statutes, and over the two centuries that followed, particularly in the period following World War II, it has found its way into most of the world’s constitutions.” Cf. Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework, W.Cole Durham, JR. (Brigham Young University), in: Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives, edited by Johan D. van der Vyver, and John Witte, Jr. The Hangue/Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers, 1996, p. 1.

于此事，有时双方都难辞其咎。”（UR 3,1）破坏基督身体合一的分裂（就是异端、背教、裂教）（CIC 751），都是因人类的罪恶而发生的：哪里有罪恶，那里就有分歧、裂教、争论。反之，哪里有德行，那里就有团结、共融；众信徒藉此就能形成一心一德。（奥利振，《厄则克耳先知书讲道》9,1：PG 13,732. ①

Jaroslav Pelikan 引用法国著名神学家，巴黎大学校长Jean Gerson (1360-1429) 于1409年撰写的《教会的合一》(Unit. Eccl.) 就源自教会信仰的“合一性”做了三个方面的界定：a. 总体性的合一（Unity of totality），所有的单个信徒都被视为整体教会的构成部分；b. 一致性的合一（Unity of conformity），即，教会的成员们通过他们所获得的恩赐而互相保持顺服和适应；c. 属性的合一（Unity of attribution），即，因着基督是所有信众的元首和教会的最高目的，因此，就共同属性而言，实现着教会的合一性。②

可以看出，现代性时代所特定的法律、经济和社会结构使得上述三种“合一”分别存在于不同的教制形态之中。显而易见，第一种是东正教、罗马公教会和新教宗派教会，以教理、教义和教规为体制界定和构成，保障着教会成员的合一性。而第二种形态的合一则存在于新教教会传统中的自由教会（Free Church）体制，或曰非宗派教会（Non-denominational Church），或非体制教会（Non-Magisterial Church）。第三种是理想类型，如果我们可以借助宗教社会学家马克斯．韦伯（Max Weber）的专用术语。因此，也是梵二公会议远象中的合一教会。

现代性的危机，在某种程度反而构成了普世教会的希望，因为科技理性似乎导致唯物主义和无神论，其实，是对古老的基督教教会信仰的传统提出知识论层面或人类理智层面的挑战。圣奥古斯丁传统中的信仰与理性的解释范式，也面临着新的调

①《天主教教理》，香港：香港公教真理学会出版，1996年，第202页。

②Jaroslav Pelikan, The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, Reformation of Church and Dogma (1300-1700), Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984, p. 72.

整。即，由Fide Quaerens Intellectum（信德寻求理智）向 Cogito ergo sum（我思，故我在）的范式转换，前者表现为“我知我所信”，强调的是以知识去解释信仰，解释真理；而后者是“我信我所知”，强调的是：“我的认知之外的我可以拒绝对之建立信仰”，即，完全将真理的确认依靠人类的理性认知。

至少，在价值层面，理性时代的严谨，不会对古老的基督教信仰产生毁灭的冲击，尽管，教会传统中的许多与其时代相联系的解释会受到经验科学的怀疑和测定，如地狱、炼狱、天堂等等圣经叙事中的许多神迹奇事。但是，人类精神生活的超验性（transcendence）使得信仰无法最终被经验认识和体会所完全清除和拒斥。

这就是梵二公会议时期，现代主义历史时期无法阻碍大公教会的最求合一的顽强意志的知识学情景（Sitz im Leben）。但是，历史很快迎来了信息时代，伴之而来的是被思想界称之为的后现代的来临！

教会合一梦想再一次遇到最艰难的时刻。这也是梵二公会议之后，历史的大变局之精神系统的特征。

2.5 后现代性的迷失与教会传统的重建

著名的新教神学家，梵二公会议特邀观察员，瑞士巴塞尔大学教授Oscar Cullmann提醒道，梵二公会议之后的普世教会将与初期教会和中古教会一样面临着当代诺斯替主义（le Gnosticisme）的威胁，即，混合主义的危险（le danger du syncrétisme）。[①]

同样，梵二公会议参与者，年轻的枢机主教Joseph Cardinal Ratzinger（即，现任教宗Benedict XVI, 2023 - ）在公会议之后不久就提醒罗马公教会神学界，要警惕危害真正的教会合一的两大危险：道德相对主义和信仰混合主义（Moral Relativism et Syncraticism）。

后现代的一个基本特征在精神层面的表现，就是“冷漠”和

①Oscar Cullmann, Vrai et faux oecuménisme, OEcuménisme après le Concile, Delachaux et Nestlé éditions,Neuchâtel, 1971, p. 39.

“犬儒主义”（Indifference and cynical attitudes, by Pope Jean-Paul II），即，对任何涉及真理的存在一律不感兴趣，或者根本就置至于可有可无境界。这种危险在于精神和信仰的空虚和麻木，以至于人类所珍惜的古老的美德，如同情心、友爱、仁慈、宽恕、悔改等等皆为毫无兴趣之事。于是，各种现代拜物教纷至沓来，形成道德律的相对主义，最后导致真理的多元性结局。

So in fact relativism has become the central problem for faith in our time. It by no means appears simply as resignation in the face of the unfathomable nature of truth, of course; rather, it defines itself positively on the basis of the concepts of tolerance, dialectic epistemology, and freedom, which would be limited by maintaining one truth as being valid for everyone.[①]

2005年出版的访谈集Let God’s Light Shine Forth, The Spiritual Vision of Pope Benedict XVI一书，比较准确地记载了现任教宗本笃十六世的神学观，其中涉及到梵二公会议文献所包含的全部主题。显然，教宗的基本观点和立场，依然是持受大公会议的精神和原则。[②]

因此，我们纪念梵二公会议召开五十周年之际，从成长中的中国教会历史、现实和未来的景象中，可以看到“合一”的精神里包含着的启示，即，建立起真正的Oikoumene, 使得最终的普世教会出现在真善美圣的世界。梵二公会议将朝着合一的普世教会界定为“天主的子民”，是一种圣洁的共融（communion）(LG 8.b.)。而在古老的《使徒信经》: Sanctorum Communio (Communion of the Saints) 中，这个Communion预示着一种神圣的信仰境界和特殊的恩典临在。进而，在西方教会传统中，“教会”也常常被称为“圣徒的团契”（也许中国天主教汉译名称不同）。而分享、担当、契合等亦诠释着Communion的基本含义，

①Joseph Cardinal Ratzinger, Truth and Tolerance, Christian Belief and World Religions, translated by Henry Taylor, San Francisco: Ignatius Press, 2004, p. 117.

②Robert Moynihan (editor), Let God’s Light Shine Forth, the Spiritual Vision of Pope Benedict XVI, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday, 2005. Esp. pp. 79-175.

这就增进了主的子民们在团契中的特殊关联。可以说，梵二公会议之后，关于以最终合一为远象的最卓越的神学家们不约而同地选择了Communion Ecclesiology 来表达他们对当前纷繁多元的时代中普世教会的理解和盼望，同时，在面对具体的现实危机和挑战所提出的解释方面保存着各自不同的理解。[①]

1984年，为了纪念梵二公会议闭幕二十周年，罗马教廷国际神学委员会（Commission Théologique Internationale, CTI）就公会议文献中涉及到教会论教义选择了一系列重要的命题，其中，“合一”，依然是极为重要的教义论题。值得注意的是，关于“合一”的理解，与“多样性”（Diversity）联系在一起了。[②]而新教教会因此而意识到梵二精神的延续和更新。[③]

3. 纪念与承担：中国教会责任与使命

从基督教新教神学来看，罗马公教会的全部神学体系呈现出教会信仰的主流形态，因此，圣经正典化的过程，也证明了公元[④]年第三次普世大公会议所确立的教会传统的重要性。从此，信经，圣经，公会议决议，宗座敕令，教谕和教会法典等共同构成了罗马公教教会传统中的正统性与合法性基础和规范。

对于我们来认识这一伟大的教会传统来说，梵二公会议文献所包含的精神和原则，可以被视为两千年大公教会传统的更新和

①Dennis M. Doyle, Communion Ecclesiology, Vision and Versions, Maryknoll, New York: Orbis Books, 2000, p. 3.

②« Ces distinctions étant posées, il faut souligner ici que pour la théologie catholique de l'unité et de la diversité de l'Eglise une référence originaire s'impose: celle de la Trinite différenciée des personnes dans l'unité même de Dieu.La distinction réelle des personnes ne divise en rien la nature. La théologie de la Trinite nous montre que les véritables différences ne peuvent exister que dans l'unité. Au contraire, ce qui n'a pas d'unité ne supporte pas la différence (cf. J. A. Moehler). Nous pouvons appliquer analogiquement ces réflexions à la théologie de l'Eglise. » dans Commission Théologique Internationale, Textes et Documents (1969-1985), Préface du cardinal Ratzinger,Paris, Cerf, 1988, pp. 341-342.

③新教神学家，巴塞尔大学教授Oscar Cullmann，就“合一”议题，亦持有Unity by Diversity; Diversity in Unity 这样的神学原则，可谓与梵二公会议精神基本一致。 Cf. Oscar Cullmann, Einheit durch Vielfalt,Grundlegung und Beitrag zur Diskussion uber die Moglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, 121-126.

承传，而非替代和解构，因此，如何有效地解读这一具有强大的生命力并依然处于发展和演化过程中的精神、价值和信仰体系，我们需要借助一些知识学的方法，即，注重文本诠释和在解释。

《罗马公教会教理问答》，《梵二公会议文献》，《天主教教会法典》和《天主教信理神学》等汉译文献，可以做为我们在非欧洲语境中去理解罗马公教会传统和精神的文本和中介。值得注意的是，罗马公教会历来有一个伟大的传统，即，注重学术的研究和高等教育。若中国天主教主教团能够以纪念梵二公会议召开五十周年为历史契机，正式开始以“合一”为最终远象的学术研究圣工，将公教会传统纳入中国教会的独特见证之中，那一定会迎来历史性的辉煌。

在中国天主教“一会一团”举办的《“纪念利玛窦逝世400周年的学术研讨会”论文集》中，马英林主教就利玛窦神父独特的贡献做出三点总结，值得关注：1. 特别注重中国传统文化的研究，努力将基督福音与中国文化相结合，促进中西文化的交流；2. 开拓性地探讨本地化教会神学思想，结合儒家文化，诠释天主教教理；3. 继承和发展了效法圣保禄宗徒的变通、灵活的传教策略。“为一切人成为一切”，为了能够适应中国文化和环境。[①]

马主教等中国天主教主教和神父们对利玛窦神父的高度评价和纪念引起我的许多共鸣。这里，我愿意就西方在华传教史点明一个基本事实，即，从文献上来看，新教传教运动中最初来华的传教士，如马礼逊等，对中国传统文化和伦理规则是鄙视的，也是以极端的态度加以贬低和排斥的，而天主教传教士们，因着利玛窦神父宣教理念和宽广心胸所内含的教义教理，对中国传统文化总体上是持有积极的态度，甚至是欣赏的立场。这是研究中国教会传教史上的一个基本事实。[②]

因此，“神学本地化”，这个令我们新教教会人士感到新奇的提法，使我联系起“合一”的梵二主旨，因此，有以下几点作

①马英林主教，“在纪念利玛窦逝世400 周年研讨会上的讲话”，《纪念利玛窦逝世400周年 -----研讨会论文集》，北京：中国天主教一会一团研究室，2010 年，第2-4 页。

②这里，我愿意推荐法国天主教汉学家、中国教会史学家魏扬波博士的新著 Maryknoll in

为本文的最后留下的思考：

1) 从教会信仰的教义系统，阐发中国天主教的普世性，以确立信仰的纯正性和教会的蒙福性。这就要求中国天主教主教团以教会的力量有效地组织中文翻译、出版和研究公教会所有涉及到教理、教义和教规的文献，以明确道统和法统；

2) 从“神学本地化”原则，明确对普世教会信仰的解释必须是以中国信众所生活的具体的文化、法律、制度等为实际处境。任何将现实的政治、历史和体制等因素造成的特殊性，做个人的情绪化的解读，都不利于客观和公正的解释，从而最终将损害中国教会的团结与和谐；

3) “和好（Reconciliation）”，乃是走向“共融”，实现“合一”的神圣启示之路（2 Cor. 5:18-21）：

一切都是出于天主，他会藉着基督使我们与他自己和好，并将这和好的职务赐给了我们。这就是说：天主在基督里使世界与自己和好，不再追究他们的过犯，且将和好的话放在我们的口中。所以我们是代基督作大使了，好像是天主藉着我们来劝勉世人。所以我们如今代基督请求你们：与天主和好吧！因为他曾使那不认识罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为天主的正义。

因此，新教教会普遍存在的山头林立，互相指责的现象，就是需要真正的启示之光，才能平息纷争、怨艾和诋毁，达成真正的和好。目前，中国天主教也面临着这样的使命。我认为，这样的和好需要在四个方面进行：

a). 与中国革命和好。即，中国天主教需认可中国人民的普遍权利，1840以来，救亡图存的爱国主义精神和愿望。必须以真正的爱国心志去化解基于近代史的苦难意识而对西方传教运动的警

China, A History,1918-1955, by Jean-Paul Wiest, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988。里面有大量丰富的文献可以表明利玛窦神父遗产依然构成西方天主教中国教会专家们对中国传统文化和古代文明所内含的基本伦理原则的高度认可与赞同。此外，还有法国汉学家谢和耐教授（Jacques Gernet），其著作等身，思想博大精深。他大量涉及到中国教会的著作中，亦处处显示其对中国传统文化积极的立场，公允而客观。

觉所造成的误会和歧见，同时，也应该在教会信仰的系统中，将公民责任和义务，连接起对国家的基本情感和道义；

b). 与中国文化和好。即，梵二公会议倡导的Doctrine of Enculturation (La doctrine de inculturation)。[①] 这就是中国天主教主教团正在重视和进行的“神学本地化”，也是利玛窦神父在普世教会史上的珍贵遗产之启迪；

c). 与港澳台天主教会和好。以最大的爱德忍受来自一切情绪化的指责、误会和毁谤，基督都能以十字架的屈辱实现对人类的救赎，因此，效法基督，忍受一切苦难，也是考验着中国天主教主教们的信德；倘若一些情绪化的误解属于世俗的偏见和成见，或者道德主义(Moralist)，或者多纳徒主义(Donatism)的个人看法，中国天主教主教团可以将之作为鞭策和警示，以确立圣神的绝对临在性；[②]

d). 与普世教会和好。这就是要求中国天主教主教团在信仰规则上，连接起伟大的公教会传统。终究有一天，罗马教廷将与中国政府在造福中国人民，赐福中国信徒的根本目标上，走在一

①« Sans prétendre donner ici une doctrine complète de l' inculturation, nous voudrions simplement en rappeler le fondement dans le mystère de Dieu et du Christ, en vue d' en rechercher la signification pour la mission de l' Eglise.Sans doute, l' exigence d' inculturation s' impose-t-elle a toutes les communautés chrétiennes, mais il nous faut être,aujourd' hui, plus particulièrement attentifs aux situations vécues par les Eglises d' Asie, d' Afrique, d' Océanie, d' Amérique du Sud ou d' Amérique du Nord, qu' il s' agisse d' ailleurs de nouvelles Eglises ou de chrétientés déjà anciennes (AD gentes 22). Le fondement doctrinal de l' inculturation se trouve d' abord dans la diversité et la multitude des êtres crées, qui relèvent de l' intention du Dieu créateur, désireux que cette multitude diversifiée illustre davantage les innombrables aspects de sa bonté (cf. saint Thomas, S.Th.,I a, q. 47, a. 1). Il se trouve plus encore dans le mystère du Christ lui-même : son incarnation, sa vie, sa mort et sa résurrection. » Commission Théologique Internationale, Textes et Documents (1969-1985), Préface du cardinal Ratzinger, Paris, Cerf, 1988, p.338. China, A History,1918-1955, by Jean-Paul Wiest, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988。

②将香港天主教会个别人士的非议、责难和批评，视为来自圣神引领的监督、提醒和友善的关照，将是与之和好的最佳途径，这也是以十字架上的爱去化解一切尘世的怨恨最直接的启示。因此，这就是Sanctorum Communio 对我们的祝福！

起，荣耀上主！[①]

这四个方面的和好，将能够促使真正的共融，而最终实现合一。

（谨以此文纪念梵二公会议召开五十周年！我的老师的老师们也应邀观察或参与，阿门！）

①中梵关系的最终和好需要考虑政治的、文化的、伦理的等综合因素，至少若中国天主教主教团能够始终坚持爱国主义的政治立场、承传中国传统文化的诸般美德，牧养信众做遵守法纪的公民，真正在各个领域成为中国社会的金灯台，那最终和好之日一定会更快来到。这是祈祷中的盼望。Claude Soetens,« L'évolution prochaine mérite une attention soutenue, non seulement au point de vue du rapprochement diplomatique entre Pékin et le Vatican, mais plus profondément sur le terrain de la véritable communication interculturelle sereine et désintéressée. A défaut de celle-ci, le christianisme manquerait sans doute une nouvelle fois le rendez-vous avec cette partie si importante de l'humanité qui vit dans l'ancien Empire du Milieu. Au point de vue de la fois chrétienne, l'actualisation de sa visée universelle est l'autre enjeu fondamental de cette rencontre. » L'Eglise catholique en Chine au XXe siècle, par Claude Soetens, Paris, Beauchesne, 1997, p. 181.

信仰的真理与人的自由

——梵二《信仰自由宣言》研究大纲

赵雪纲（中国政法大学）

一、引言

据说，在梵二通过的四部宪章、九个法令和三项宣言中，[①]《信仰自由宣言》是引起争议最多和反对人数最多的一个。梵二共分四次会期，“宗教自由原则”本来在第二次会期中就已被合一秘书处和东方委员会所组成的混合委员会提出而成为讨论议题了，但是，由于许多人担心“真理和谬误在此会同样被提出来”，因此并未在大会第三次会期之间进行实质性讨论，更未“成熟到最后表决的程度”。到大会第三次会期之间，由于关于此一议题仍存在激烈争议——甚至冲突还有加剧的倾向，因此仍未对之进行表决。在第三次会期临结束之前，即1964年的11月19

①一般研究者和教友都把这些宪章、法令和宣言不作效力层次上的区别，而认为它们统一具有教会法上的意义和重要性，这是有一定问题的。在中国，似乎惟金鲁贤主教于2011年圣诞节所发布的牧函提到了这一问题。该牧函说，“梵二会议的文献计十六个，即四个宪章，九个法令，三个宣言，一般教友把它们放在一个水平上，其实不然，它们的重要性、力度各不相同，我们应加以区别。《宪章》顾名思义含有立法和章程的意义，内容重要，其结论具有约束性并含有普遍性、长期性，信友必须接受，不能轻易改动。《法令》针对具体的对象，内容切实具体，应切实执行，《宣言》往往对某一事件、问题表明教会的立场”。参上海天主教官网http://www.catholicsh.org/NewListIn.aspx?pageIndex=1&InfosID=3901。就笔者眼力所及，金鲁贤主教的牧函，当是中国大陆纪念梵二大公会议召开五十周年的第一个文献，此牧函的名称即为，“梵二公会议五十周年”。②将香港天主教会个别人士的非议、责难和批评，视为来自圣神引领的监督、提醒和友善的关照，将是与之和好的最佳途径，这也是以十字架上的爱去化解一切尘世的怨恨最直接的启示。因此，这就是Sanctorum Communio 对我们的祝福！

日（第三次会期结束于11月21日）星期四，大会主席团资格最老的成员，Eugene Tisserant枢机，“干脆将已决定进行表决的《宗教自由声明》[①]取消表决，或推迟到明年表决”，这就“使大会中的一切安排都停顿下来了”。[②]这一天因此被称为“黑色星期四”，而“作为十一月危机载入了大会史册”。但是，新教宗保禄六世在此期间也许诺，“那结果激烈斗争的《宗教自由声明》……要作为第四次会期的首要问题来讨论”。在第四次会期一开始，就遵照教宗的指示讨论了《信仰自由宣言》草案，草案报告人布鲁日主教Emile Joseph de Smedt在作说明时强调的重点是，这一文件“并不是将真理和谬误同样看待的。个人还是要一如既往，在良心上负责寻找真理。只是在民事范围内，自由才不受宗教的约束。将来不会再有什么国家权力来考虑宗教神学真理的贯彻了”。从这一表达中我们可以看出，当时参会的人们关于这一文件争论的核心问题是什么——还不是怕在教会打开了面向现代世界的窗户之后，撒旦的迷雾会乘机涌入吗？[③]终于，在1965年12月7日，《论教会在现代世界牧职宪章》、《教会传教工作法令》、《司铎职务与生活法令》，“以及一直斗争到分裂的《关于宗教

①涂世华主教将《信仰自由宣言》译成《宗教自由声明（宣言）》，此译当更接近原意，也更能表明本宣言的主要目标指向是政府或国家，而非其他宗教或教派。但是，宗教自由的基础如果是“人的尊严”（该宣言的另一个名称）的话，则人人根据此一尊严而在信仰上所具有的自主选择之权，必然也要求不受任何其他宗教、教派的干预——甚或任何其他人的干预。因此，信仰自由就会成为以政府或国家为指向的《宗教自由宣言》的必然结果。就此而言，台湾天主教主教团把这一文件的名称译成《信仰自由宣言》，不仅不能为错，甚至还可以说是颇为得其神髓，也更能将人们对这一文件产生剧烈争议的根本原因凸显出来。

②推迟对宗教自由声明投票表决的决定，据说是在教宗保禄六世的“直接干预”下作出的。而且，据说保禄六世还在1965 年10 月访问联合国之前，“不顾保守势力的反对，使大会对宗教自由的投票顺利地达到了目的”。可见当时大公会议对这一文件的争议之剧烈。参见Hermann J. Pottmeyer，“庇护十二世和保禄六世与梵二”，涂世华主教译，载《神学研究》2012 年第1 期。

③这是教宗保禄六世的话，转引自彭琦，“美国天主教新保守主义的兴衰”，载《美国研究》2009 年第3期。

自由的声明》，都由教宗予以批准和宣布了”。同一天还发生了一件极为重要的事情，那就是，保禄六世教宗和君士坦丁堡的大公宗主教Athenagoras分别在罗马和君士坦丁堡同时宣告取消1054年双方相互宣布的绝罚。这一行动，也算是罗马教会对以宽容为宗旨的宗教自由声明这一新政策的具体实践。[①]

一个自称从宗徒传下来的圣教会，发布这一《信仰自由宣言》，意味着什么？为什么在梵二通过的宪章、法令和宣言中，独独是《信仰自由宣言》这一文件引起了如此激烈的争论呢？这不能不让我们思考这项宣言的性质。

二、普世宗教的性质和难题

作为一种突破民族、血缘和文化传统的普世性宗教，基督教秉承的是耶稣的教训：“天国的福音必先在全世界宣讲，给万民作证，然后结局才会来到。”[②]“天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们授洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看！我同你们天天在一起，直到今世的终结。”[③]“你们往普天下去，向一切受造物宣传福音，信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪。”[④]宗徒之长伯多禄也说过，天主“借耶稣基督——他原是万民的主——宣讲了和平的喜讯”，因此，耶稣基督本来就是万民之主，只不过，天主“把这道先传给了以色列子民”。[⑤]就此而言，基督教对犹太教的因革损益，最重要的便是，既承认以色列子民“先”得到了天主的道，又认为这“道”仅限于以色列人闻知是太过缩窄了天主的拯救计划。正是在这一基础上，基督教针对“万民”宣讲在信理上便有了正当性。

基督教突破民族性宗教藩篱而走向“万民”、成为普世性宗教，是人类历史上绝大的一件事情。这样一来，天主的拯救计划

①这一段历史描述资料，源于涂世华摘译之Josef Lenzenweger 所著天主教史，载《神学研究》2011 年第2期。

②《玛窦福音》28:19。

③《玛窦福音》28:19。

④《马尔谷福音》16:15-16。

⑤《宗徒大事录》10:36。

就不再仅仅限于犹太人和基督徒，这一计划把所有的人——万民——都包含进来了，至少从最终目标上来说是这样的。在《旧约》中，我们看到的是以色列选民与其他敬拜邪神的民族之间连年不断的相互征战。这些征战，如果从信仰角度来看，乃是因为选民之外的其他民族（他们也本是雅威天主所造）不认雅威是万民的主宰，因而背离了真理，应当被认雅威为万民之主的以色列选民所剿灭——尽管以色列人常常在征战中失败而受长期的奴役羞辱。在古以色列人眼中，唯一的真神与邪神绝对是水火不容、势不两立的，这尤其是因为，信奉邪神的民族也是雅威天主的造物。职是之故，剿灭其他背离真神的民族——其真实身份已成魔鬼，至少是与魔鬼为伍者——而为雅威天主的真道作见证，实乃以色列人义不容辞的责任。这样一来，问题就出现了，一种承认万民皆是天主造物的民族宗教，对待本民族以外的并不认信天主的民族，在信仰上究竟应该采取什么态度？在实践中又应采取什么政策和做法？古以色列人将异教徒——不信雅威为天主的民族——视为与魔鬼为伍者并竭力征战剿灭他们，是否正确？显然，至少从《旧约》观点来看，古以色列人对待异教徒的这种敌视态度和剿灭政策，不唯无误，反而是维护信仰之纯洁性的必要态度和做法。[①]再引申一步，任何一种视万民皆为唯一天主造物、而又自视承认这一正信的民族或人群，为了维护此种正信，见证唯一真神的道，就必然应当在信仰上甚至在社会政治政策上对其他不信者采取这种态度。正邪不两立，在宗教中应当表现得尤其明显。然而，当耶稣在《新约》中告诉宗徒们要“往训万民”的时候，天主拣选的对象已经发生了变化——不再仅限于以色列人，而是把一切人都包括进来了。耶稣的这一要求，除了包含万民皆为天主所造这一以色列人也承认的基本前提之外，还有另外一个基本前提，这就是，万民皆是有可能通过接受这“训导”而最终认信雅威就是天主、基督就是天主子这一基本真理的。但在

①《旧约》可能没有处理的一个问题是，若有其他民族的人愿意皈依以色列人的信仰——信雅威为天主，则应对之采取何种态度。如果在《旧约》中有这种情况，肯定也极为罕见。而这个问题，其实相当重要。

古以色列人眼里，除他们民族自身之外的其他民族，是不大可能认信雅威就是天主这一真理的。因此，基督“往训万民”的教导，在认知前提上就是完全不同于《旧约》中的以色列人的。这或许也是基督教这种普世性宗教与犹太教这种民族性宗教的根本差异之一。而基督教之所以比犹太教更强调容忍和宽恕，或许也正是由这种对万民之“可训”和“不可训”的认知差异造成的。然而，正是由于基督认为万民“可训”，所以导致了基督教这种普世性信仰的一些难题，其中最为重要最为难解的，就是基督教信仰对其他宗教信仰、尤其是对其他民族性宗教信仰应该采取的态度和处理方式这一问题。这一问题在犹太教这样的民族性宗教那里虽也存在，但处理起来并无根本困难，但在基督教这样一种普世性宗教那里，情况就大大不同了。

我们知道，基督教是以拯救人的灵魂为终极目的的。耶稣说过，“人纵然赚得了全世界，却赔上了自己的灵魂，为他有什么益处？或者，人还能拿什么作为自己灵魂的代价？”[①]保禄也对格林多人说过，“至于我，我甘心情愿为你们的灵魂付出一切，并将我自己也完全耗尽”。[②]因此，人们信仰和跟随基督，最终目的就是为拯救自己的灵魂；基督徒向外邦人传播福音，最终目的也是为了让更多的人拯救灵魂。对于那些心怀良善、崇敬“未识之神”的民族，基督徒固然可以把福音传给他们，正如保禄在阿勒约帕哥对雅典人所说的：“众位雅典人，我看你们在各方面都更敬畏神明，因为我行经各处，细看你们所敬之物，也见到一座祭坛，上面写着‘给未识之神’。现在，我就将你们所敬拜而不认识的这位，传告给你们。”[③]但是，即便在这样的人中，仍然会有人并不听信福音真理。保禄在阿勒约帕哥讲道后，固然“也有几个人依附保禄而信从了，其中有阿勒约帕哥的官员狄约尼削，和一个名叫达玛黎的妇人；同他们一起信从的，还有其它一些人”，但是，也有许多人，“他们一听见死人复活，有的讥笑，

①《玛窦福音》16:26。

②《格后》12:15。

③《宗徒大事录》17:22-23。

有的却说：‘关于这事，我们后来再听你罢！’”[①]更不要说那些始终“心硬不信，在大众面前辱骂圣道”[①]的人了。那些信从了基督福音并且持守了福音的，“必因这福音得救”。[②]可是，那些不信者呢？就在于加里肋亚山上派遣宗徒往训万民的时候，耶稣对宗徒们说：“你们往普天下去，向一切受造物宣传福音，信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪。”[③]信而受洗，即是进入教会，因此，大约后来基督教所强调的只有首先信而受洗、只有首先进入教会成为基督徒才可得救灵魂的道理，便是由此而来的。然而，这里的矛盾在于，一种以“万民”皆可训导、皆可接受福音为其认识前提的普世性宗教，总会遇到一些“心硬不信”甚至“辱骂圣道”的人，对这样的人，应该采取何种态度呢？对这样的人的灵魂，又该作何等样的判断呢——他们能拯救灵魂吗？如果从耶稣在升天前所说的话来看，这样的人当然无法拯救灵魂——“不信的必被判罪”；而对这样的人，基督教自然应当对之持一种否定和惋惜的态度——耶稣所教导的宽恕，针对的是具体的人和事，并非针对的是信仰本身。[④]可是，基督教认为万民皆可训导的认识前提，又要求福音的保有者和传播者——主要是教会——在人类历史中应持有几乎无限的耐心，以等待那些不信者皈依。因此，对于不信者甚至反对者究竟应持何种态度，就构成了基督教这种普世性宗教的重大难题，这大概也是所有普世性宗教必然都会面临的难题。而基于血缘关系的民族性宗教，则由于在或使之皈依或剿之灭之这两条道路上来处理不信者，就几乎不存在这一难题了。

三、教会之外无救恩？

耶稣曾对伯多禄说，“我再给你说：你是伯多禄(磐石)，在这

---

①《宗徒大事录》17:32-34。

这是保禄在厄弗所的遭遇，见《宗徒大事录》19:9。

②《格前》15:2。

③《马尔谷福音》16:15-16。

④“如果他一天七次得罪了你，而又七次转向你说：我后悔了，你也得宽恕他。”见《路加福音》17:4；“如有人对某人有什么怨恨的事，要彼此担待，互相宽恕；就如主怎样宽恕了你们，你们也要怎样宽恕人。”见《哥罗森书》3:13。

磐石上，我要建立我的教会，阴间的门决不能战胜她。我要将天国的钥匙交给你：凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。”[①]由此，基督教作为基督的身体，便有了神圣性的根源，基督教掌管着人灵得救之事，也便有了依据。但是，在基督教最初的一千多年历史中，教会——尤其罗马教会——从未以法定文件对此一事情公开作过宣告。直到1302年11月8日，卜尼法斯八世教宗才发布了一道著名的通谕《至一至圣》（Unam Sanctum），这一通谕说：“出自我们的信仰，我们不能不相信和坚守至一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会；我们还坚信并郑重地表白，在此教会之外没有拯救，也没有罪的赦免。”因此，“我们向一切人宣告、指出并肯定：必须服从罗马教宗，才能得救。”[②]自这一通谕颁布之后，直到梵二大会议之前，天主教一直就把“教会之外无拯救”当作对待非基督徒、东正教徒和新教徒（后二者虽然信仰基督，但不属大公教会，因此仍在教会之外）的定则甚至信条。但是，梵二大在这一点上做了几乎完全相反的表达，问题也因之而来了。

教会之外有无救恩的问题，对任何宗教而言都是一个重大问题。只不过在民族性宗教那里，这一问题更容易解决而已。前已言及，在古以色列人眼中，由于自己是天主特选的民族，信奉的是全宇宙的创造者，因此那些非以色列人当然不可能获得拯救，犹太教以外有无拯救的问题，根本勿需回答。然而，对基督教这样的普世性宗教而言，这就是一个不容回避的问题了。一方面，基督教徒认为自己是天主特选的子民，因而信仰并把握着全部的和绝对的真理；另一方面，非基督徒又同样是天主的造物，禀有天主的肖像，因而也具有可训的潜质。那么，可训而又不接受训

①《玛窦福音》16:18-19。

②转引自彭小瑜，《教会法研究》，商务印书馆2003 年版，第245 页；另参见毕雷麦尔等编著，《中世纪教会史》，雷立柏译，宗教文化出版社2010 年版，第301-302 页；以及JOHN BOWKER，“Extra ecclesiam nulla salus (est)”，The Concise Oxford Dictionary of World Religions，1997，Encyclopedia.com.（May 21，2012）。http://www.encyclopedia.com/doc/1O101-Extraecclesiamnullasalsst.html。BOWKER 认为，“教会之外无救恩”这一观点，最早是由奥利根（Origen）和殉道者、迦太基主教圣居普良（Cyprian）表达的。

导、不接纳福音真理的人，究竟应该得到什么样的对待呢？视之为魔鬼或魔鬼的跟随者，可能有违他们同样禀有天主肖像的道理；视之为同胞兄弟，则又可能会导致承认其文化和信念亦具有部分真理的结果，甚至会导致承认非基督徒亦可得救的结果。而一旦承认非基督徒亦可得救，则信仰基督似乎就不是得救所需的唯一选择了，这反过来又会对基督教的真理观和拯救观——教会把握了得救的全部真理，非经教会不能得救——形成致命挑战。或许正是由于此一问题极为重大又极为艰难，所以我们几乎很难看到基督教圣师们和教会的明确意见表达。[①]因此，卜尼法斯八世教宗的《至一至圣》通谕，作为一种普世性宗教的教会官方意见表达，才具有了无法估量的重大意义。这一表达意味着，天主教把握着全部和绝对的真理，掌握着一切人进入天国大门的钥匙，非经天主教的洗礼，进入天主教会，不可能获得灵魂的拯救。这正是一种普世性宗教在面临其他宗教、文明传统而又要保持自身所信仰的真理之绝对性时必须作出的宣告。换言之，在犹太教这样的民族性宗教那里无需强调的问题，在基督教这样的普世性宗教那里恰恰成了必须申明的基本立场。这表明，一种普世性宗教，必须严肃对待异教徒身份这一问题，而这种严肃对待，最重要的便是要确定异教徒是否可以获得作为教徒和异教徒（其实是一切人）之共同创造者（普世宗教所信奉的唯一真神）的恩

①尽管有许多教会圣师企图借助于自然法概念来解决非基督徒的得救问题，但从中似乎也很难看到成功的例子，更无人凭借外邦人对自然法的遵守这一理由而直接论断非基督徒可以得救。凭借自然法概念解决这一问题的圣师，从思想上来说当是圣托马斯，从制度上（教会法上）来说当是“教会法之父”格拉奇（Gratianus）。也可能正是因为意识到了这一巨大难题，所以格拉奇在论及异教徒婚姻问题时说过，任何不出于基督教信仰的行为于永恒的拯救都是无用的。在这里，格拉奇仍未表明自己对于非基督徒是否可以得救这一问题的态度。参见彭小瑜，《教会法研究》，商务印书馆2003 年版，第255-256 页。另外，基督教自然法观念的产生，可能也正与这一问题——普世性宗教如何把握绝对真理——有关。这是笔者突然之间想到的一个问题。或许可以参考特洛尔奇对基督教自然法观念的分析。参见特洛尔奇，“斯多亚——基督教的自然法与现代世俗的自然法”、“基督教自然法”两文，载特洛尔奇，《基督教理论与现代》，刘小枫选编，朱雁冰等译，华夏出版社2004 年版；另参毛妍，《特洛尔奇论基督教对自然法的采纳及其社会意义》，复旦大学2007 年硕士论文。

典——哪怕是获得其部分恩典，更遑论最终得救了。而这恰恰又是普世性宗教最难处理的问题：确定异教徒可以获得拯救，意味着拯救无须再加入教会，意味着拯救之路并非只此一条，进而可能意味着教会可能并非把握了全部和绝对真理；确定异教徒不能得救，又会有违其“普世性”本质。于是，究竟选择哪一条道路，对普世性宗教来说实在是艰难无比！卜尼法斯八世《至一至圣》通谕的发表，便是选择了后一条道路：宁可放弃异教徒、犹太教徒甚至非天主教的基督徒之灵魂，也不能承认天主教未能把握全部和绝对真理。在我看来，这才是一种“宗教”——而非一种理论或意识形态——应当采取的基本立场。

直到梵蒂冈第一次大公会议时（1869年12月8日至1870年9月1日），天主教仍然强调，基督“在伯多禄身上，建立了唯一教会，那就是（至）一（至）圣（至）公从宗徒传下来的教会，并曾赋予她一切必需的权能，好使她守卫信理宝库不能侵犯的完整，且把同一信理，传授于万邦万民万族，而使众人藉（同一）圣洗，加入自己的奥体……并使同一教会，即那组成（基督）自己奥体的教会，常常稳站于自己原有的本性上——（岗位上），直至世界的末日，屹立不移……”。而此次大公会议所确定的教宗的首席权和在信理判断上的“永无谬误”性，也便是据此而来的。职是之故，关于天主教之外有误拯救的问题，梵一仍然强调说，不仅在基督教会之外没有救恩，即便在其他非天主教的基督教教会内，拯救仍然是“不稳定的”，因此，天主教向其他非天主教的基督教会发出呼吁：“愿他们的心予以回应，设法从那对自己得救不能安全的处境中，救拔出来。”在这里，尽管天主教对其他基督教派不再作“完全没有救恩”的判断，因此在态度上似乎有所退缩，但却仍然并未放弃天主教会把握着绝对和全部真理以及唯一得救之路的基本立场。[1]

①梵一和梵二在“教会之外有无救恩”这一问题上的立场之间的关系，颇值得研究。一位名叫劳伸杰的先生在网络上写了一篇关于这一问题的历史考察，颇值参看。他认为，天主教在梵一及之后就明显不再强调“教会之外无救恩”这一立场了，而只是说在天主教会之外，得救处于“不能安全的境遇”之中，但是，尽管不安全，也有得救的可能。而且，此

梵二通过的文献，特别是《信仰自由宣言》，几乎彻底改变了天主教的这一传统立场——尽管天主教的这次大公会议对此有几近完美的说明，并以颇为圆融的新的神学理论和教会学构架为其基础。天主教的“现代化”，确实当以此为始。

在梵二1964年11月21日所颁布的《教会宪章》“论非基督徒”一节中，天主教明确宣告：

原来那些非因自己的过失，而不知道基督的福音及其教会的人，却诚心寻求天主，并按照良心的指示，在天主圣宠的感召下，实行天主的圣意，他们是可以得到永生的。还有一些人，非因自己的过失，尚未认识天主，却不无天主圣宠而努力度着正直的生活，天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑。在他们中所有的任何真善的成分，教会都视之为接受福音的准备，是天主为光照众人得到生命而赐予的。[①]

连按照良心指示度正直生活的非基督徒——尤其是“那曾经领到盟约和承诺的”（以色列）民族，和那些“自称具有亚巴郎的信仰，同我们一样地钦崇唯一的、仁慈的、末日将要审判人类的天主”伊斯兰教徒——都可以得到永生，更不要说那些“已经受洗而享有基督徒的美名，但不承认全部的信仰，或不保持在伯

后在教宗庇护十二世于1943年发布的《奥体》通谕，和圣职部于1949年8月8日致波士顿总主教的信中，都再也找不到“教会之外无救恩”这样的表达了，不仅如此，致波士顿总主教的信竟然并未否定天主教会之外也有得救的可能。因此，梵一大公会议和其后的这两个文件，其实是向梵二“救恩及于普世”这一中心思想的过渡。本人认为，劳伸杰先生的这一看法，有混淆梵一和梵二精神实质的倾向。在我看来，梵一强调教宗的首席权并确定教宗永无谬误的信理，不仅正是“教会之外无救恩”这一立场的坚定表达，而且也正是针对自由主义思想所主张的宗教宽容和由此带来的价值相对主义所发的。但梵二的“救恩及于普世”的思想，却已是深受自由主义影响的表现了。但无论如何，有中国天主教人士（从文章用语来看，此文当是天主教人士所作）能对此一问题作如此严肃深入的思考，还是非常值得欣慰的。参见劳伸杰，《上张“教会之外无救恩”所面临的困难》，http://rjjdt.bokee.com/4348650.html。

①译文参见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海光启社出版2005年版，第17页。

多禄继承人领导之下的共融统一的”基督徒们了。[①]梵二作出这种宣告的根本理据便是，无论天主教徒、非天主教的基督徒、犹太教徒、伊斯兰教徒，还是除此之外的众人，赏给他们“生命、呼吸和一切的仍是天主，而且救世者愿意人人都得救”。[②]因此，“基督为万民之光”，而“因天主圣神而集合”的“本届神圣大公会议”，“切愿向万民宣布福音，使教会面目上反映的基督之光，照耀到每一个人”。[③]

梵二《教会宪章》关于“教会之外亦有救恩”的这一宣告，将其与天主教会之前的所有官方表态从根本上区别开了。也因此，便有了《信仰自由宣言》这一颇为“现代”的大公文献之产生。

四、《信仰自由宣言：人的尊严》之内容

（一）文献名称问题

《信仰自由宣言》（Declaratio De Libertate Religiosa）的正名是“人的尊严（Dignitatis Humanae）”，“信仰自由宣言”则表示“人的尊严”这一文件的内容。而且，不光是这一宣言，梵二通过的所有宪章、法令和宣言的名称皆采此种表达方式。比如说，《教会宪章》（Constitutio Dogmatica De Ecclesia）的正名是“万民之光（Lumen Gentium）”；《大公主义法令》（Decretum De Oecumenismo）的正名是“重新合一”（Unitatis

①参见《教会宪章》“论教会与非天主教基督徒的联系”一节，译文见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海光启社出版2005年版，第16-17页。

②参见《教会宪章》“论教会与非天主教基督徒的联系”和“论非基督徒”两节，译文见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海光启社出版2005年版，第16-17页。

③参见《教会宪章》第一章“论教会为奥迹”之“绪言”，译文见《天主教梵蒂冈第二届大公会议文献》，上海光启社出版2005年版，第1页。当然，这一宣告的理据以及天主教会的愿望，自不能说没有《圣经》的根源，实际上，在这些宣告正文的后面，《教会宪章》立即指出了诸如《宗徒大事录》、《弟茂德前书》、《马尔谷福音》等圣经依据。笔者突然想到，研究一下梵二各种文献所引据的圣经内容，或许对于明了本次大公会议的精神品质，颇有助益。比如说，我在读到这些地方时就想到，为何没有引据伯多禄在凯撒勒雅对“正义和敬畏天主的”科尔乃略等犹太人所说的话，“我真正明白了：天主是不看情面的，凡在各民族中，敬畏他而又履行正义的人，都是他所中悦的”。参见《宗徒大事录》10:34-35。

Redintegratio）。每一文件的名称皆用正名的简称，比如《教会宪章》简称为LG，《大公主义法令》简称为UR，《信仰自由宣言》简称为DH等。在文件的正名和表达文件内容的另一个部分之间，比如说在“人的尊严”和“信仰自由宣言”之间，是什么关系？

从梵二通过的各个文件来看，正名似乎都是在进一步揭示所规定、所宣告的内容之精神、指向和基础。那么，《信仰自由宣言》这一文件呢？在人的尊严和信仰自由之间，是什么关系？在《信仰自由宣言》的第二部分，一开始就说到：“本梵蒂冈会议，论人的信仰自由所宣布的，是以人格的尊严为其基础，人格尊严的要求，通过多世纪的经验，更深刻地为人的理智所体认”。这表明，大公会议所宣告的信仰自由，是以人格尊严为其基础的，因此，正因为人人皆有人格尊严，我们才应尊重每一个人自由选择其信仰的权利，而不能强迫其信仰或不信仰某一种宗教。

这样一来，我们就必须探讨人格尊严这一概念的重要意义了，不首先搞清楚这是一个什么性质的概念，便不能理解为何信仰自由要以这一概念为基础。在传统的基督教思想中，人之所以具有人格尊严，是因为人是按照天主的肖像所造的，因此禀有天主的部分理性，也因此人在一切受造物中是最尊贵的。在《论教会在现代世界牧职宪章》第一部分“教会与人类使命”中，第一章讲的就是“人格尊严”。此章的论述，继续了天主教对人格尊严的传统理解。它告诉人们，“人性尊严正奠基于天主，并靠天主来玉成”；“没有天主作基础，没有永生的希望，人性尊严……将受到严重的损害”；“人性所以尊严，其最大理由便是因为人的使命是同天主结合”。并且，天主不仅造了人，还在他的内心深处铭刻下法律（自然法）——“在良心深处，人发现法律的存在”（“良心的尊严”）——“而人性尊严就在于服从这法律”。因此，人的受造和禀有天主肖像，是人格尊严的根本基础，而人能够发现天主在人的良心深处刻下的法律并服从之，更使人提升了自己的尊严。

那么，人格尊严究竟是什么？天主教所说的人的尊严，又有什么样的特殊意义？

20世纪的一位著名天主教思想家雅克·马利坦（Jacques Maritain，1882—1973年）曾对人格尊严观念做过极好的阐释，他认为，现代启蒙运动所发现的摆脱了神性背景的“人格”以及基于这一基础而确立的“人道主义”，便是现代世界的人格尊严观念的基础。这是一种以“人”为中心的意识形态，这种人道主义和人格尊严观念因过分强调科学理性而带来了种种弊端——最集中的表现就是现代思想家们所说的人的异化。为了克服这种以人为中心的世俗主义的人道主义和人格尊严观念之弊端，必须建立或重新恢复以“神”为中心的完整的或基督教的人道主义，只有这样的人道主义，才能够拯救人的精神，才能够为人格尊严奠定坚实的基础。马利坦因此认为，神学高于哲学，哲学与神学之间联系的纽带是关于“存在的形而上学”沉思，亦即关于一般或普遍存在的追寻，故而，从存在中寻求人和事物本性的“终极基础”，是形而上学的神圣使命，也是完整人道主义的哲学前提。在分析并批判了启蒙的人道主义理论之后，马利坦提出了自己的“人格理论”。这种新的“全面的人道主义”赋予了人格以内在超越的形而上意义，并进而把人格作为人与天主相联系的依据，一方面，由于人格的内在精神特性，使人具有某种超现存的存在特性，另一方面，人格也使我们从人身上发现了天主，又从天主身上发现了某种“至高无上的人格”。因此，马利坦的全面的人道主义理论不是以“人”的重新发现为最终使命而更多是以“天主”的重现发现为最终目的的。而人所具有的真正的尊严，也便是由此而来的，换言之，只有在天主那里，才能找到人的尊严的牢靠基础。①

马利坦认为，正是在这种人的尊严的基础上，才产生了人的自然权利，同时，也正是在这种人的尊严的基础上，从根本上来说出自天主的自然法才能够因加义务给人而使其更有尊严。所以，人的权利从根本上说是出自自然法，而自然法从根本上说又

①参见徐瑾，《论雅克·马里坦的“完整人道主义”》，载http://rjjdt.bokee.com/5815636.html。另外还有几篇硕士论文专门研究马利坦的全面的人道主义理论。这些论文几乎都认为，马利坦以神为中心的人道主义尽管颇有启发，能帮我们清醒看到现代文明带来的种种

是出自天主。[①]作为《世界人权宣言》主要起草人之一的马利坦，尽管是在一种“单纯实践”的意义上让处于不同意识形态、哲学、宗教和文化传统中的人们达成了一致意见，但却成功地把自己的人格主义和人的尊严观念输进了此一宣言当中，当然，《世界人权宣言》中所说的人的尊严概念并非马利坦的以天主为中心、以出自永恒法的自然法为基础的概念。[②]换言之，马利坦之所以接受《世界人权宣言》中的人的尊严观念，是因为他相信这种尊严源于天主；中国人张彭春接受这种尊严观念，是因为他相信这种尊严源于儒家所说的人性。但是，这种关于人的尊严的根本理据上的认识差异，在实践意义上并不构成障碍。

马利坦的基于“完整人道主义”的尊严观，以及基于这种尊严观之上的人权观，在“纯粹实践的意义上”于《世界人权宣言》中第一次成了实践，但是，这种实践却是以牺牲这种尊严观的神圣根据为代价的。也就是说，在理论上必须以天主为中心、以神学为基础的人的尊严，在《世界人权宣言》的实践中就成了来自不同宗教和文化传统的人们之间达成的一种“共识”，而这种“共识”的达成，其实已经使得马利坦的天主教人格主义或完整的人道主义没有意义了。也就是说，《世界人权宣言》只不过是各种文化和宗教传统进行“协商”的产物，而其中的人的尊严这一概念也只不过是一种世俗意义上的“实践结论”。正如马利坦自己所说的，要对这样的“实践结论……寻找一个共同的理性

弊端，因而对现代基督教复兴和现代人的精神拯救有着积极意义，但又因其神学和宗教特性而具有很大的空想性。这样一来，就把马利坦“完整人道主义”理论的目标搞错了。

①马利坦，《人和国家》，霍宗彦译、商务印书馆1964年版，第72-91页。

②《世界人权宣言》开篇即宣告，“鉴于对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认，乃是世界自由、正义与和平的基础，……因此现在，大会，发布这一世界人权宣言，作为所有人民和所有国家努力实现的共同标准。”《联合国宪章》一开篇也即说，“我联合国人民，同兹决心，欲免后世再遭今代人类两度身历惨不堪言之战祸，重申基本人权，人格尊严与价值……”据说，《信仰自由宣言》的起草者莫里神父，受马利坦新托马斯主义影响甚深，参见Agnes de Dreuzy, Dignitatis Humanae as an Encounter Between Two “Towering Theologians,” John Courtney Murray S.J., and Yves Congar,O.P. U.S. Catholic Historian, Volume 24, Number 1, (Winter, 2006).

根据，会是完全徒劳的”，[①]遑论为其寻找共同的神性根据了。职是之故，马利坦的完整的以神为中心的人道主义和尊严观，在《世界人权宣言》中已经为世俗主义让开了道路，并由之而为相对主义的自由主义之进一步强化也增添了自己的力量。由此可见，绝对真理在相对主义面前的退缩，其表现何止一端！在我看来，其根本原因或许在于，相信自己信仰和握有绝对真理的人们，竟能把根本信仰或理性根据与实践原则彻底分开！

只有在梵二大这样的《信仰自由宣言》中，马利坦的这种以天主为中心的人格主义和人的尊严观念，或许才可能得到真正的和完全的表达，因为，《信仰自由宣言》是一个宣称把握绝对信仰和得救真理的教会所颁布的文件，从理论上说无需考虑其他的宗教和文化传统。事实上，《信仰自由宣言》正是以“人的尊严”为其另一个名称的，而且，这里的“人的尊严”，显然就是、也应当是基于天主神性的人的尊严，而不再是将神性推到个人的私人信仰领域中去的世俗意义上的尊严了。因此，马利坦的神性的人格主义和人的尊严观，只有在一种宗教文件中，才能真正得其用武之地。

问题是，这样的一个文件，恰恰是用来表明人基于自己的神性（独一的天主性）尊严而有信仰上的自主选择之权的。麻烦于是就来了。

（二）《宣言》四个部分的内容

《信仰自由宣言》共由四个部分构成。首先是一个类似序言的比较简短的部分，此部分名为“论个人及团体在宗教事务上，应有社会及公民自由的权利”。第二部分讲述“信仰自由的原则”，其中包括七个问题，这七个问题依次是：信仰自由的对象及其基础、信仰自由及人对于天主的关系、宗教社团的自由、家庭的信仰自由、维护信仰自由、信仰自由的界限、行使自由的训练。《宣言》的第三部分是，“在启示真光下的信仰自由”。这一部分包括六个问题，这六个问题依次是：信仰自由的根源、信

①马利坦，《人和国家》，霍宗彦译，商务印书馆1964年版，第72页。

德行为的自由、基督及宗徒们的态度、教会追随基督及宗徒芳踪、教会的自由、教会的职责。《宣言》的最后，是一个简短的“结论”，这是第四部分。我们从其所处位置、篇幅和内容都可以看得出来，第二、三部分是本《宣言》的主要部分。[①]

从第一部分的标题可以看出，梵二会议似乎是想让人们知道，《信仰自由宣言》主要的目标指向是个人和团体“在宗教事务”上的社会自由和公民自由，要论的是这样的自由是一种权利，是正当的。这样的表达，似乎与“信仰自由”有相当的距离。首先，“宗教事务（matters religious, material di religione）”这一表达，突出的似乎并不是人的内心信仰，而是人的宗教活动和宗教实践。其次，将这种自由具体区分为“社会自由（social freedom, libertà sociale）”和“公民自由（civil freedom, libertà civile）”，表明本《宣言》的主要指向是他人（当然包括其他团体和宗教）和政府。这些表达本身已表明，起草者自己一开始似乎就担心人们把本宣言理解成人们在信仰上任意选择的自由——这有可能让谬误也成为与真理同处一个层次上的选择。在具体内容上，第一部分第一段首先宣称这样的自由要求是“极符合真理与正义的”，为什么呢？这是因为“本梵蒂冈会议”是在探究了“教会的神圣传统和教义”之后得出的结论。在第二段，“本神圣公会

①这是按照《信仰自由宣言》中译本的编排顺序和所加标题来叙述的。拉丁文版本没有第一部分标题大标题、“结论”和各节小标题，只有第一、二章标题。英文版本只有中文本第一部分的标题，而且这一标题是用大写置于全篇之前，显得像是整篇宣言的标题而非第一部分的标题。标题之后，就是全文，无第一、二章标题和各节标题。法文版本结构与中文本接近，不同的是法文本没有中文本第一部分的标题，而将之换成了“序言”，其他皆同于中文本。德文版本有第一部分大标题，但也像英文本那样用大写置于全篇之前，显得像是整篇宣言的标题，第一部分标题也成了“序言”，也有第一、二章和结论这些大标题，但又没有各节小标题。意大利文版本将第一部分标题置于全篇之前，就像是整篇宣言的标题，而在此标题之下，还有“序言”，也就是说只比中文本多了“序言”二字，其他皆同于中文本。由此看来，中文本最接近意大利文本。而英文本则最为自由，根本看不出来本《宣言》的结构。不知道梵蒂冈有没有审查自己官网上的这些不同语言的译本。不过，按照拉丁版本和法、德版本来看，《信仰自由宣言》内容主要分为四个部分，当是没有问题的。参见梵蒂冈官网 http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index.htm。

议首先”承认了自己的根本信仰，即天主通过基督给人类指示了一条得救之路，并且真正的宗教只有一个，这就是从宗徒传下来的大公教会。之所以强调着一点，在我看来同样是担心此宣言会导致将大公教会与其他教会或宗教甚至意识形态置于同一个层次之上，而使大公教会的信仰真理成为一种相对真理。第三段则首次申明，“真理不能以其他方式使人接受，除非借真理自身的力量”，并再次强调，信仰自由“无损于公教会的传统道理所坚持的……道德责任”。可以看出，本宣言的起草者、表决者和签署者，最为担忧的便是因此宣言而使自己所信奉的大公教会真理成为一种相对真理，所以才在此序言中一再强调大公教会仍是唯一的真教会、真宗教。

《信仰自由宣言》第二部分处理的是这一自由的基础，社会和政府对于个人、宗教团体和家庭信仰自由所负的保护义务，以及信仰自由的界限和训练等问题，总起来说，处理的就是本部分标题所指明的“信仰自由的原则”这一问题。《宣言》指出，信仰自由的权利“不是奠基于人的主观倾向，而是奠基于人的固有天性”。这固有天性，当然是源于天主，人因而有了人格尊严，而这一点“从天主启示的圣言和人类的理智都可以知道”。强调这一点，似乎是要告诉人们，人的主观倾向（subjective disposition）是多远的、随意的、甚至谬误的，但源自天主的人的固有天性（very nature），却只能有一个。正因有此天性，所以人人才皆“应为人格负责，受其天性的驱使，负有道德责任去追求真理，尤其是有关宗教的真理”。可见，将信仰自由的基础奠基于天性而非倾向之上，是为了把追求真理——尤其宗教真理——的责任和义务加于人的身上，而避免由倾向可能带来的相对主义的谬误——追求谬误不是自由和权利（Error has no rights）。[①]至此，我才明白为何人格尊严对于这一宣言来说如此重要。

社会和政府对于个人、宗教团体和家庭信仰自由所负的保护义务，占了本部分的主要篇幅。这些表达，大约是我们能够在当今各国的宪法和宗教自由法中所习见的内容。“以谋求现世公益

① “人无权追求谬误”是天主教和东正教确立已久的重要原则。比如说，1215 年的拉

为宗旨的政权，应该承认人民的宗教生活而予以鼓励，如妄加指挥或阻挠，这便是越俎代庖”；“在宗教事务上的自由或不受强制，是每个人的天赋，在他们集体行动时，也当予以认可”；“宗教团体亦有权利，在以口头或文字，公开传授及宣扬其信仰时，不受阻挠”；“父母有权利，依照各自宗教信念，决定其子女应受的宗教教育。所以政府应承认父母享有权利，得以真正自由选择学校或其他教育方式，不能为了这一选择的自由，直接或间接加于他们不公平的负担”；“政府应以公正的法律，及其他适宜的方法，有效地负起责任，保卫全体人民的信仰自由，并提供鼓励宗教生活的有利条件，使人民真正能够行使其信仰自由的权利”；“政府必须注意，勿使与社会公益有关的国民之法律平等，为了宗教的理由，受到或明或暗的损害，也不得在彼此之间有所歧视”；“政府不得以威胁恐吓或其他方法，强迫国民信奉或放弃任何宗教，或阻止进入或脱离一个宗教”。[①]社会尤其是政府对于信仰自由所负的这些保护义务，其根本精神就是不对宗教和信仰自由进行歧视和干预，而让各种宗教和个人、信仰家庭、信仰团体获得自治之权。政府既不能干预宗教和信仰之事，则政教分离原则似乎就已呼之欲出了。这里唯一的例外是，宣言似乎承认设立国教是正当的——“如果为了人民的特殊环境，在国家的法律制度上，对某一宗教团体予以国家的特别承认……”。但

特朗第四次大公会议就宣告：“我们对本身违背至圣至公教会道理的一切异端都处以绝罚……世俗政权，若欲被视为和列于忠信者之伍，就应立誓为正信而战，尽其所能消灭本教会指明的一切异端”。可见，根除谬误以维护真理，是基督教政权的特权。参见Rex Ahdar and Ian Leigh, Religious Freedom in the Liberal State, Oxford University Press, 2005, p. 17。然而，既然追求谬误不是权利，为何拉特朗第四次大公会议的结论（消灭异端）却与梵二大公会议的结论（宗教自由）如此不同呢？另外，教宗庇护九世在1864 年发布的通谕《何等关怀》（Quanta cura）及其附录《谬误概要》（Syllabus errorum）也强烈谴责了十九世纪的各种现代主义思潮，而强调教会乃一“真正、完整、而完全自由的团体”，强调教会在判断信理上绝对正确性，强调教友不能向异端和谬误妥协。

①如果我们把这些内容与《中华人民共和国宪法》第36 条的相关规定作一对比，甚至也看不到什么根本性的差异。中国宪法第36 条规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。国家保护正常的宗教活动。”

是，一旦有国家意欲设立国教，“则必须同时对其他一切公民及宗教团体，承认并尊重其在宗教事务上的自由权利”。这样的宣告，应该特别针对的是某一宗教占绝对多数的国家，比如意大利、法国、西班牙等天主教国家，再比如一些伊斯兰教国家。在现代政教分离的宪法原则中，本是禁止政府设立国教的，《宣言》在这里留下空白，不知是出于尊重事实的原因，还是出于欲图在某种程度上保留天主教传统的考虑。但是，既然紧接着就有了类似“但书”的宣告，那么从精神上来说，《宣言》仍是符合政教分离的现代宪法和政治原则的。另外，由于频频谈到政府应对信仰和宗教自由所采取的态度，因此就历史背景而言，这几段内容或许也是针对当时和不久之前的极权政府对宗教和信仰自由的迫害而发的。正如美国宪法第一修正案的禁设国教原则，或许是针对欧美历史上的宗教迫害而设的一样。但是，处理迫害问题的具体措施应不应当违背信仰的根本原理或教义，就是一个颇值思索的问题了。

至于信仰自由的界限，《宣言》则强调了享用和行使自由所应负有的道德义务：“在享用任何自由时，都应遵守个人及社会责任的道德原则：就是在行使自己的权利时，每个人和每个社会团体都受道德律的约束，应注意别人的权利，以及自己对别人，和对大众公益的义务。对待任何人都应遵循正义与人情而行事”。[①]此种强调，原因似乎仍是出于忧虑假宗教借信仰自由而破坏社会道德，这种忧虑，是伴随《宣言》始终的，我们由此也可看到，《宣言》的起草者、讨论者和签署者，也与我们很多读者一样，对这一宣言所可能带来的后果，时时心存戒备。而这也正是其问题所在。在“行使自由的训练”一段中，《宣言》首先仍将目标对准两个方向：“现代的人们受着种种的压制，个人的自由见解有被剥夺的危险”；“不少的人似乎倾向于假借自由，拒绝服从，而藐视应有的顺命”。第一个方向会导致剥夺信仰自

①此处不妨仍与《中华人民共和国宪法》第36条的相关规定作一对比。中国宪法第36条规定：“任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。”

由，第二个方向则可能会让真理让位而让谬误大行其道。因此，“本梵蒂冈公会议劝勉众人，尤其负有教育他人之责者，应努力教导遵守道德秩序，服从合法权力，而成为爱好纯正自由（true freedom）的人：就是要能凭自己的见解，以真理的光明判断事理，以负责的良知处理自己的活动，以及甘心将自己的工作与别人联合，努力达成一切真实正义的事（what is true and right）”。又因此，信仰自由的根本目的，是让人能够自由地接受真理，并“帮助及督促人们，以更大的负责心在社会生活中，完成他们的义务”——通过再次强调，又回到了本《宣言》的最大忧虑之中。

第三部分题为“在启示真光下的信仰自由”。这一部分终于彻底表明，《信仰自由宣言》的作者和表决者对此一宣言的最深担忧是什么——如果没有“启示真光”的照射，信仰自由很可能会等于宣示相对主义的胜利。因此，为了解决这一问题，必须强调信仰自由应当接受启示真理的指导，以保证其不被滥用为相对主义的工具。世俗政权宣告信仰自由，其直接目的是为了摆脱教会对政府的干预，消除不同教派之间的压制和倾轧。至少是在启蒙运动后，根据民主自由原则所建立的政府，已不再具有保护某一特定宗教或哲学真理的义务。但是，对一种以拯救一切人的灵魂为其最高目的的普世性宗教而言，不管在什么意义上宣告信仰自由，都很可能会意味着这种宗教承认自己并不握有绝对和全部的真理。在这种意义上，一种宗教宣告信仰自由是极其危险的。而《信仰自由宣言》的作者很可能正是出于这种担忧，才要强调信仰自由必须在启示真光下行驶，方不致堕入价值和信仰相对主义的窠臼之中的。

这一部分最先处理的问题是信仰自由的根源。在这里，宣言首先重申信仰自由是以人格尊严为基础的。而人格尊严，却是源于天主的启示。因此，信仰自由从根本上来说，是源于天主的启示，尽管宣言承认，“天主的启示没有明显地肯定，在宗教事务上不受外来强制的权利”。此处的问题是，既然天主未曾明确启示信仰自由的权利，为何却从天主启示的人格尊严那里可以推导出这种自由呢？宣言又加上了基督的行为实践以作依据，天主

的启示显示，“基督对人在执行信从天主圣言的职责时，尊重其自由，并且教训我们，既为基督门徒，应在一切事上，认清并追随这样一位师傅的精神。”所以，从天主到基督，似乎我们都可找到信仰自由的根据。当把信仰自由的根据归于天主和基督时，天主教会内部对此一宣言持保守和保留意见的力量，当然不易再攻击其罅隙了。当然，更重要的原因，还是要为此一宣言找到一种绝对的、永恒不移的基础。然而，问题也于是焉而生，既然天主的启示和基督的行为实践皆可表明信仰自由的精神，则为何一直以保存天主圣言和启示、追随基督和宗徒芳踪为己任的天主教会，直到基督之后近两千年才作出此一信仰自由的宣告呢？在这一段（第9段）中，最后一句话颇为耐人寻味。“尤其是，社会上的信仰自由与基督徒信德行为的自由是完全相符合的”。这一点为何值得特别强调？“社会上的信仰自由（religious freedom in society）”指的是什么？按我的考虑，这当是指的自政教分离原则确立后的政治法律制度关于信仰自由原则的规定及其精神体现。这无疑是确认，宗奉天主启示以及基督和宗徒芳踪的天主教，完全赞同政教分离的现代政治法律制度。而基督徒的信德（信仰）行为之自由（freedom of the act of Christian faith），亦与此种现代政治法律制度全无龃龉。好像政教分离的现代政治法律制度，也是完全源于天主启示和基督行为实践一样……

果然，接下来的第10段便做了这样的解释。“信德行为的自由”——“人该自愿地以信从答覆天主，所以不能强迫任何不自愿的人去接受信德”——是天主圣言所包含的，也是由“教父们所常讲的”。所以，“在宗教事务上，不应有任何从人方面而来的强迫，这是完全相合于信德的特性的”。在这句话之后，宣言紧接着就得出结论说，信仰自由原则“颇有助于造成一个环境，在这环境中人们能无阻无碍地被邀接受基督的信仰，自主地皈依它，并在生活的各方面主动地承认它”。这样的话，似乎是天主教向世俗政权和非天主教人士所发的，也就是说，信仰天主教所说的基督的自由不应受到强迫，因为这是信仰本身的特质所要求

的。但是，自认为把握全部救赎真理的天主教，在此首先就遇到一个困难，这就是，信仰非天主教的其他基督教派所传扬的基督，有没有自由，信仰非基督教的其他宗教，有没有自由。如果都有自由，则绝对真理之传播，岂不是反倒会受相当的阻碍？我们如何保证人们在信仰自由原则之下，以及在这一原则所“有助于造成”的那种自由主义的环境中，都能（至少是大部分）接受基督信仰呢？“受邀”环境的自由，根本不能保证多数人“接受基督信仰，自主地皈依它，并在生活的各方面主动地承认它”，因为其他教派和宗教同样也有邀请任何人的自由。故而在这里，搞清楚天主教的《信仰自由宣言》是在向谁宣告，颇有意义，是向天主教徒？非天主教基督徒？其他宗教？无神论者？还是向一切世俗政权？这有什么不同吗？

在“基督及宗徒们的态度”一节中，宣言首先根据圣经（从注释可以看出）讲述了基督传播信仰真理的方式：“祂不愿作一位以权力统治的政治性的默西亚，却甘愿自称‘人子’”；祂“承认国家的职权及其权利，命令给凯撒纳税，但也明白地教训人该保持天主的至高权利”；“祂为真理作证，但不愿以强力加之于反对者。祂的神国不靠刀剑来争取，而凭为真理作证及聆听真理而建立，并藉仁爱而扩展，基督因爱而高举在十字架上，吸引人们来皈依祂”。宣言告诉我们，天主借着基督的这些实践表明，“天主召唤人们以精神及真理事奉祂，因此人们是由良心感到责任，并非被迫而然的。因为天主注意到由自己创造的人格尊严，应由每人的判断来引导，并该享有自由”。而受基督德表感化的宗徒们，“追随了同样的道路”，“劝化人们悔改，承认基督为主，但不用强迫行为，也不用不合福音的手段，惟凭天主言语的德能”；“所以他们抛弃一切‘血肉的武器’，效法基督良善谦虚的榜样，宣讲天主的圣言，完全依赖天主圣言的德能，以消灭相反天主的势力，及引导人们信仰和服从基督”。并且，“宗徒们如他们的师傅一样，也承认合法的政权”。当然，为了为真理作证，当有世俗政权将宗徒们置于违背天主圣意的境地中时，他们也毫不犹豫地说出了自己的反驳意见（speak out against

governing powers）。[①]

正因为有基督及其宗徒门在传播信仰真理时的这些作为，所以，在信仰问题上进行选择的自由便得到了证成。而“追随基督及宗徒芳踪”的天主教会（第12段），“虽然在天主子民的生活中，为了人生旅程的历史变迁（由于是在人类历史变迁中行其朝圣之路——作者译），有时曾经有过不甚符合福音精神的作风，甚或与之相背，但教会始终坚持不得强迫任何人接受信仰”。在这里，天主教会承认自己曾经有过不甚符合福音精神甚或与之相背的作风，但只是一带而过，并将其根本原因归于人类历史——地上之城——的干扰。因此天主教会宣布，不得强迫任何人接受信仰的教义（Ecclesiae doctrina），始终为教会所坚持。更何况，现代人已经“更广泛地认清了人格的尊严”，因此，信仰自由之宣告，为今日之天主教会来说，或许竟成了不得不然之事——甚至只有由天主教会来宣告，才是正当之事。

第三部分最后两节，专门讲的是天主教会。其一（第13段）讲了天主教会在世俗政权和社会面前应享有传扬福音的基本自由，因为“此一自由是神圣的，是天主惟一圣子赋予以自己宝血所建立的教会的”。并且，教会当局为了执行自己的神圣任务，必需拥有这种不受干涉的自主，故此天主教会才在世俗政权面前和社会中力争这种独立自主。从这里似乎可以看出，《宣言》的直接目标，是针对世俗政权和社会的。其二（第14段），由于“大公教会是真理的导师，她的职责是宣扬并权威地教授真理——基督，同时以自己的权威阐明并确证由人性本身流溢的伦理秩序之原则”，因此“应逐日加深理解基督所传授的真理，以合于福音精神的方式，忠实地宣讲，勇敢地保卫这些真理”。合

①这句话中文本译为，“但他们却不怕反对那违反天主圣意的政权”。英文本显是大声说出的意思，可能是为了表明宗徒门从不曾以实际行动去反抗违反天主圣意的邪恶政权？拉丁文本原文是Simul autem non timuerunt contradicere potestati publicae se sanctae Dei voluntati opponenti。contradicere 意当为否认、反驳，是语言上的行为。汉译为“反对”，有时不免让人误解为可以行动反抗。故英译speak out against 是。

于福音精神的方式，就是“以仁爱、明智、耐心，对待那些徘徊于歧途或在信仰上无知的人们”。这两节强调天主教会的自由和职责，一方面似乎明确了本宣言所针对的对象，另一方面也突出了天主教会传播福音所应当采取的方式。仅就这两节而言，似乎并不会导致信仰上的相对主义。因此我认为，在信仰问题上，这是整部《宣言》最可靠的内容。《宣言》作者撰写这两节，或许有转变目标以减少人们指责的愿望。换言之，如果天主教会仅是向世俗政权和社会要求自身传播福音的自由，则全无导致信仰相对主义的可能，而此宣言也就没有受人指责之虞了。

然而，在第四部分即“结论”中，我们却又一次看到，尽管宣言再度批评了在宪法上承认宗教信仰自由而实际上却设法阻止人民宗教信仰并使宗教团体生活陷于重重困难及危殆境地的世俗政权，以表明本宣言的主要对象似乎是极权政府，但立即又把信仰自由原则指向了“不同信仰、不同宗教的”一切人。“所以为建立及巩固人类的和平交往与敦睦，必须在世界各地，使信仰自由获得法律有效的保障，亦必须尊重人在社会上，自由地度其宗教生活的至高义务和权利”。当然，整部宣言的最后一句话，又以祈祷的口吻，重新回到了绝对真理——天主——那里，以彰显本宣言的非相对主义品质：“愿天主，众人的大父，赐人类的大家庭，在社会上谨守信仰自由的原则，藉基督的恩宠，和圣神的德能，导向崇高而永远的‘天主子女的光荣自由’”。遗憾的是，越是强调，就越是表明作者和通过者的深深忧虑。

从《信仰自由宣言》四个部分的内容来看，尤其是从中间两个主要部分来看，天主教一方面可以借助这一自由而不受干扰地、更好地传播福音，另一方面，在在强调这一自由来自天主，又是深恐这一自由会滑向相对主义的深渊。可以说，第三部分突出启示真光下的自由，就是为了平衡其余各个部分所可能带来的相对主义的危险的。至于这种平衡是否成功，尚需人们好好思量。我们的忧虑，也正与赞同“本宣言内所载全部与各节”的“神圣公会议教长们”的忧虑，同其深重。

五、《信仰自由宣言》与美国（提纲）[①]

（一）起草者莫里神父

《信仰自由宣言》的起草者，是一位美国人，他的名字叫做莫里（John Courtney Murray，1904-1967）。莫里是一位耶稣会神父和神学家，曾在1950年代主编一份耶稣会刊物《神学研究》（Theological Studies）。由于其政教分离观点引起了很多争议，因此罗马曾在1955年禁止他发表相关看法。[②]但在梵二大第二次会期时，由于纽约枢机主教斯佩尔曼（Cardinal Francis Spellman）的坚持，莫里作为该主教的神学顾问参加了大会。正是在此期间，

①有两位中国学者的研究论文，虽不是专门针对《信仰自由宣言》的，但却能对考察梵二的性质、考察梵二与美国的关系提供不错的历史背景和问题意识。参见彭小瑜，“教会与国家关系的‘现代化’——美国天主教民族主义的兴衰”，载《现代化研究》第2辑，商务印书馆2003年版，第115–149页；彭小瑜，“缓慢的转弯与前进——罗马天主教之接受政教分离的美国个案”，载徐以骅主编，《宗教与美国社会》第2辑，时事出版社2004年版；彭琦，“梵二会议与天主教会现代化的反思”，载赵建敏主编，《天主教研究论辑》第5辑，宗教文化出版社2008年版。

②这是在庇护十二世教宗执政期间，拉纳（Karl Rahner）、龚伽（Yves Congar）和其他一些思想进步的神父也曾受到此种待遇。那时，出于对现代世界的抵制，天主教神学院的教授们曾被要求每年宣誓反对现代主义。在当时的美国，天主教学术界尤其成绩平平，以致艾里斯（John Tracy Ellis）和奥德（Thomas O’Dea）两位蒙席都曾撰书问了一个非常严肃的问题：为何美国天主教会及其大学对本国的智识生活贡献如此了了。参见Thomas P. Rausch, S.J., Catholicism at the Down of the Third Millennium, The Liturgical Press,1996, pp. 1–2.

这些思想先进的神父们之所以被禁言，多是因为他们主张对教会进行改革、主张神学现代化、主张天主教与其他宗教甚至无神论者进行对话等。而在彼时以及之前，天主教会一直对新教开展的基督徒普世合一运动（ecumenism）不感兴趣，在新教于瑞士召开“信仰与秩序大会（Faith and Order Conference）”之后不久，教宗庇护十一世就颁发了《人之灵魂》（Mortalium animos）通谕，禁止天主教徒参加非天主教徒组织的基督徒普世合一会议和运动。请看《人之灵魂》通谕的下述表达：教廷不可在任何条件下参与他们（追求教会合一者）的组织，天主教徒支持或为此组织的工作显然也是不合法的；因为如果他们这么做，他们则是赞许支持了虚妄谬误的基督教，而远离至一至圣的教会。

由此可知，对宗教（之间差别）的忽略和宗教无差别论者，都容易走向他们所谓的现代主义。那些不幸受到这些谬论感染的人，认为信理不是绝对而是相对的；也就是说，（他们认为）真理是随着时间、地点以及无定性的人类思想等种种条件而变化的，因为（他们错

莫里起草了《信仰自由宣言》，并最终获得公会议通过，莫里自此声闻世界。美国天主教界尤其视莫里为美国的骄傲，因为他起草的《宣言》及其通过，代表着美国天主教开始走向梵蒂冈，开始为全球天主教贡献才智——欧洲天主教不再一家独大了。[①]

虽然在梵二之前，莫里神父的声名几乎仅限于美国国内，但是，莫里在那时却是美国天主教界产生的重要公共人物，因其作品主要处理的就是宗教与公共生活的关系问题。莫里最驰名的著作是《我们坚持这些真理：站在天主教立场反思美国的这一命题》，[②]这部著作集纳了莫里关于此一主题的许多论文。莫里神父曾作为代表参加美国天主教主教团大会，并曾担任盟国对德高级委员会宗教事务处顾问。在此期间，他帮助起草并推进了1943年《世界和平宣言》的通过，这是一份各宗教间为战后重建而共同发布的一份声明。莫里还曾成功在战后西德的国家和教会之间促成了一种紧密的宪法协定关系，其中包括把国家税收的一部分给予西德天主教会的约定。在1950年代，莫里神父曾反对美国天主教某些主教的压制政策，而主张让天主教参与到关于公共事务的争议中去，他认为这样可以为公共话语提供道德观念，从而可以使美国人加深其道德责任并保卫美国自由的“特质”。1960年，天主教徒肯尼迪参选美国总统之职，很多美国新教徒担忧肯尼迪如果上台就会实施不宽容的宗教政策，这时，莫里神父挺身而出，积极阐释天主教的政教关系理论已经改变，而为肯尼迪辩护。[③]在1966年，由于越战的缘故，莫里被任命为约翰逊总统的一个委员会成员，以审查义务兵分类，他支持一些以道德理由拒绝服役的士兵参加某些战争。因为莫里认

误认为）它不包含在永恒的启示中，反而能适应人生。

所以，尊敬的兄弟，宗座不允许子民加入非天主教徒组织的原因很清楚：（宗座）促进基督徒合一的方式只有一种，那就是支持脱离了天主教会的人们，回归他们曾经不幸离开的、基督唯一真实的教会里来。

①在说服梵二大通过具有里程碑意义的《信仰自由宣言》一事上，莫里发挥了极重要的作用。

②John Courtney Murray, We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition, Sheed & Ward,1960.

③Thomas J. Carty, A Catholic in the White House? Religion, Politics, and John F. Kennedy's Presidential Campaign, Palgrave Macmillan, 2004, pp. 60–61, 70.

为有某些战争是正义战争。

在1940年，莫里曾发文支持教会之外无拯救这一观念。但到1944年的时候，他就赞同与有神论者全面合作，这让天主教抱怨他的观点对美国天主教信仰构成了威胁。莫里也发文明确支持美国宪法第一修正案所规定和保护的宗教自由，这也是他后来名扬普世的最重要的观念之一。根据此一观念，莫里神父提出，天主教关于政教关系的训导已经过时，不足以让当代人据之展开道德行动。而英美传统早已创生出关于人的尊严的一套更完满的真理，那就是，所有公民都有责任将道德克制加于自己的宗教信仰之上，努力从家长式政府的手中夺回这种控制之权。在莫里看来，这种真理是“人性的意向”或自然法哲学的新命令。莫里既认为一种新的道德真理已经在天主教会之外产生，就与天主教传统的观念发生了冲突，尤其直接与梵蒂冈副国务卿奥塔维亚尼（Cardinal Alfredo Ottaviani）枢机主教的观点龃龉。于是，梵蒂冈在1955年禁止他发表有关宗教自由的著述。但是，莫里继续私下撰写关于宗教自由的论著，并提交罗马，尽管都被罗马拒绝了。当在1963年受邀参加梵二并起草《信仰自由宣言》第三、四稿时，莫里已经引起了全世界主教们的关注。据说，在罗马开会期间，莫里和先教宗若望保禄二世还成了好朋友。但是，尽管梵二在最后终于通过了《信仰自由宣言》，莫里神父却仍然认为信仰自由宣告得毫不足够，于是会后继续发文论述这一问题。他还主张，如果天主教会想要达至新的神学教义真理、甚至新的关于天主的真理的话，就应该站在平等立场上积极与非天主教徒和无神论者对话。至于教会的权力和教阶体系，莫里神父主张应该进行更大的改革，甚至应该全面重构，因为他认为，彼时的教阶制度之复杂已经远远超出了教会权威观念之所需，而甚至是以牺牲对基督徒生活而言远为根本的爱的纽带为代价的。[①]

莫里神父在世俗方面获得的最大报偿，当是在1960年12月作为“年度人物”荣登《时代》杂志封面，而他获得这项殊荣的原因就是，“在天主教训导和美国政教分离原则之间做了具有原创

①莫里的经历，主要是依据维基百科的介绍，以及有限的几种非专门研究著作编写的。

性的调和工作”。[①]

对于《信仰自由宣言》的这样一位主笔者，我们可以想到什么呢？

莫里在评论《信仰自由宣言》时曾说过：“在人自由服从真理的义务，与其在社会中自由实践宗教的权利之间，绝无龃龉而是和谐的。这一义务并不削弱这一权利，反之，这一权利也绝不会削弱这一义务”。[②]而在自己的名著《我们坚持这些真理》一书中，莫里也曾说过，美国宪法第一修正案的宗教条款是“和平条款”而非信仰条款。从宪法上保障宗教自由是法律家的工作，而非神学家或政治理论家的工作，因为法律家是制定法律的，而后者则是试图构建教义、正统标准或具有真正神圣性的信条的。从理性上说，一个人可以赞同这些宗教条款，因为“它们是法律，而且是良法”，这就是足够的礼赞了。[③]从这些话里面，我们大致可以看出莫里神父对绝对真理与宗教自由、以及对政教关系——尤其是美国宪法所确立的政教关系——的基本看法。而莫里神父的这些看法，几乎被《信仰自由宣言》全部采纳了。或者说，美国宪法所确立的政教关系原则，通过莫里神父进入了大公教会的《信仰自由宣言》之中。

（二）《信仰自由宣言》发表四十周年纪念

2006年，美国天主教大学主办的《美国天主教历史学家》刊发了一组论文，纪念《人类尊严》宣言发表四十周年。[④]主编在“关于此一主题”的简短介绍中说，本组纪念论文，无论研究的是哪一个问题，都从不同程度上和不同角度关注了莫里神父的重

①Thomas J. Carty, A Catholic in the White House? Religion, Politics, and John F. Kennedy’s Presidential Campaign, Palgrave Macmillan, 2004, p. 3.

②转引自Rex Ahdar and Ian Leigh, Religious Freedom in the Liberal State, Oxford University Press, 2005, p. 33.

③转引自Rex Ahdar and Ian Leigh, Religious Freedom in the Liberal State, Oxford University Press, 2005, pp. 52–53.

④参见U.S. Catholic Historian, Volume 24, Number 1, “Dignitatis Humanae”, The Declaration on Religious Liberty, on Its Fortieth Anniversary (Winter, 2006).

要意义，因为他是一个美国人，又是这一《宣言》的缔造者。

在组选的几篇论文中，第一篇就是Joseph A. Komonchak所作的《美国人对<人的尊严>宣言的贡献：耶稣会士莫里的角色》。[①] 我们从中了解到，当若望二十三世教宗宣布想召开一次大公会议时，在许多美国人的脑子里面，最突出的就是宗教自由问题。而在向梵二提交的大公会议议题报告中，有三十六位美国主教都要求教廷将政教关系列为会议重要内容之一。而其中更有两位枢机、两位总主教充分表明了自己对这一问题的看法——支持莫里神父关于重新思考天主教政教关系训导的意见。但是，这一议题在梵二初一召开时似乎曾遭否决。而在大公会议期间，斯佩尔曼枢机主教又曾私下将这一议题提交教宗保禄六世知晓，否则，就像莫里神父自己所说的，“这一议题根本就不会被再次提交议程，要不是美国人的这次强力介入的话”。莫里认为，尽管美国宪法确立的政教分离原则是基于美国政教关系的实践，但这一原则却不仅仅是一个“美国的原则”和一种“良好的实践性制度安排”，它也是奠基于正当合理的道德和政治原理之上的。也就是说，这一原则应当是普世适用的。

在莫里看来，美国对《信仰自由宣言》的伟大贡献是，免于压制的、尤其是免于政治权力压制的宗教自由，基本上是一种法律观念。政府的自我否认的这种法令，首先是由美国宪法在第一修正案中清楚表达的。美国对《信仰自由宣言》的另一个进一步的重大贡献便是，人们可以不经持有一种宗教与社会无关的世俗主义观念，便造就宗教自由的情事，而这也由美国区分社会和国家的实践政治经验得出的结论。莫里说，大公会议通过这一宣言，表明天主教“处于一种不幸境地，她握着权威之重炮，却因迟来而只能望已胜战争之尘而莫及”。在给前美国驻意大利大使

①Joseph A. Komonchak, “The American Contribution to Dignitatis Humanae: The Role of John Courtney Murray,S.J.”, U.S. Catholic Historian, Volume 24, Number 1, (Winter, 2006)。Komonchak 还曾发表过一篇文章，表彰莫里神父沉寂十年终成正果——即因《信仰自由宣言》在梵二会议上大噪其名——的过程，参见Joseph A. Komonchak, “Catholic Principle and the American Experiment: The Silencing of John Courtney Murray”, U.S.Catholic Historian, Volume 17, Number 1, (Winter, 1999)。

卢思（Clare Boothe Luce）的一封信中，莫里也说，“‘跟上时代（aggiornamendo）’，是指让1965年的天主教会，赶到美国宪法于1789年所在之处”。

这篇论文当然是以赞誉和尊敬莫里的口吻所做的，而对这一宣言之核心难题和可能带来的负面后果，并未涉及。

在耶稣会士John Coleman的《宗教自由的成就》一文中，[①]作者一开篇就问了关于《信仰自由宣言》的三个问题：第一，谁是这一宣言的主要反对者？谁帮助使之成了梵二争议最深的文件？第二，这一文件成为最后的样子，经过了什么样的过程？第三，为何这一文件常常被认为是天主教社会训导的一部分？从这三个问题出发，作者敷衍成文。我们从文中看到，作者认为，几位反对这一宣言的枢机，所持皆是天主教的传统观念——谬误无权利。这几位枢机认为，这样一种文件，应冠以“宗教宽容”而非“宗教自由”之名，如果这样，其精神实质和具体内容当然就会有很大不同。反对这一宣言的梵蒂冈官员和其他主教们，主要来自意大利、西班牙和拉美国家。作者对于第二个问题的叙述是这样的：这一宣言引起争议之多，已无需赘言，而当时的教宗保禄六世对此一文件直接间接的干预之多，也绝非其他文件可比。这一文件甚至成了大公会议神学委员会（其主席是奥塔维亚尼）和基督徒合一秘书处之间的一个足球被踢来踢去。最后，神学委员会决定通过投票来决议是否将其提交大会表决，投票结果是18:5。但原先预备在第三次会期进行表决的这一宣言，被推迟到了第四会期。教宗保禄六世还咨询了他的老友马利坦，后者认为应清楚区分国家的宗教自由和天主教会内的宗教自由。在举行正式投票之前，保禄六世坚决要求先进行一次预投票，关于这次预投票的比例，作者告诉我们，《信仰自由宣言》是以1997:224的“压倒性同意”获得通过的。而《宣言》最后通过时的比例，作者则没有言明。[②]据说，《信仰自由宣言》最后通过时的比例是2308:70，而

①John Coleman, “The Achievement of Religious Freedom”, U.S. Catholic Historian, Volume 24, Number 1,(Winter, 2006).

②在1964年9月23日星期三，三位美国枢机主教要求大会考虑就《信仰自由宣言》进行

我们知道，《教会宪章》最后是以2152:5通过的。因此，以预投票中的1997:224这一比例而说“压倒性”，在我看来实在是有点过了。在本文最后，作者表达了自己的根本看法，他认为《信仰自由宣言》是本次大公会议的标志，是这次会议所通过的关于天主教社会训导的最持久的文件。而且，作者还对如下的话深表赞同：“没有这一宣言，任何其他一个文件，对一切实际目的而言，都没有任何意义”。

其他几篇论文分别是：

1，Agnes de Dreuzy，《作为两位杰出神学家之遭遇的<人的尊严>：耶稣会士莫里与多明我会士龚伽》（Dignitatis Humanae as an Encounter Between Two “Towering Theologians,” John Courtney Murray S.J., and Yves Congar, O.P.）。此文对于龚伽强调信仰自由的神学方面和莫里强调信仰自由的政治法律方面之区分，有所启发。作者认为，《宣言》的通过，使天主教会胜利地站在了现代世界前列。用莫里的话来说就是，《宣言》的“成就只是，天主教会终能够与世俗世界已经取得的进展并驾齐驱了”。总之，作者的语气一片赞扬，不管是对莫里还是龚伽，因为两人都为《宣言》的起草和通过贡献良多。

2，J. Leon Hooper，《莫里与戴：共同的敌人，共同的理据？》（Murray and Day: A Common Enemy, A Common Cause?）。莫里和戴的共同敌人是谁？其理由也一样吗？本文通过比较莫里和戴这两位可以对立的美国天主教名人的尊严观，追溯二人是如何与美国天主教正统的同一些维护者发生冲突的。

3，Joseph P. Chinnici,《人格尊严：为其在美国的接受眺望远景》（Dignitatis Humanae Personae: Surveying the Landscape for Its Reception in the United States）。作者认为，莫里的眼界不仅仅

投票表决时，有1114 票支持，有1074 票反对。据说，这是梵二期间所有投票表决中比例最小的一次。参见Thomas P.Rausch, S.J., Catholicism at the Down of the Third Millennium, The Liturgical Press, 1996, p. 16。我们知道Coleman 所说的教宗保禄六世主张的预投票比例是1997:224，更不是这一宣言在1965 年最后的投票情况（2308:70）。因此，从1114:1074到1997:224 再到2308:70，其间经历了多少曲折甘苦，琐琐故事，可想而知。

在于《人的尊严》这一宣言，他还有更宏大的抱负，正如莫里自己说的，这一宣言“只不过是澄清了一种历史的和教义的模棱两可”。莫里神父一直认为，真正的问题是，宗教真理在其与人类社会全部历史的关系中所存在的难题，以及天主教在今日世界中的有效临在。故而，莫里神父在梵二之后，立即转向了教义论证的神学建构、权威与自由的关系、社会的粘合力及其在具体道德问题上的应用等问题。作者对莫里的敬仰，溢于言表。

4，William L. Portier，《作为包容神学的礼仪神学：莫里与四十年之后的<人的尊严>》（Theology of Manners as Theology of Containment: John Courtney Murray and Dignitatis Humanae Forty Years After）。本文似乎尚有反思意识，承认了莫里的贡献，但亦指出莫里的局限，并表达了对美国天主教新的美国文化批评者之出现的愿望。

5，Winnifred Fallers Sullivan，《“当代人的良心”：反思美国诉西格尔案和<人的尊严>》（“The Conscience of Contemporary Man:” Reflections on U.S. v. Seeger and Dignitatis Humanae）。作者通过比较美国最高法院在1965年对西格尔案件的判决和梵二在1965年通过的《人的尊严》宣言，考察了两个文件对人的良心和人的尊严的态度。就《人的尊严》宣言而言，作者认为，四十年的经验表明，这一文件的颁布值得赞扬和庆贺，它似乎完全是从“另一个”时空向一切时代的人讲话、为一切时代的人讲话。但是，这一问题似乎值得反思。

至少就这几篇纪念梵二《信仰自由宣言》的论文来看，美国人对自己能为梵二贡献这样一种极重要的文献颇为自豪，这标志着美国宪法关于政教分离的精神、规定和实践全面走向了世界。政教分离原则若被一个世俗立法机构采纳，也值得欣喜，更何况是被一个一直宣称自己握有绝对真理的大公教会采纳呢？[①]

①美国研究《信仰自由宣言》和莫里神父思想的著作颇多，其中固然有从不同角度帮助人们深化理解莫里宗教自由思想的作品，但大多是以赞颂的口吻而作，莫里神父确实是美国人的骄傲。仅笔者从各种书评中看到的比较重要的相关著作，就有以下若干种：Thomas T Love, John Courtney Murray: contemporary church state theory, Garden City, N.Y.: Doubleday,

（三）《信仰自由宣言》与美国宪法第一修正案

1998年，一位深为自己的信仰感到自豪的忠诚的天主教徒、伯克利加州大学法学院荣休教授、联邦上诉法院第九巡回法庭资深法官纳南（John T. Noonan）出版了一部著作——这是他多部权威著作中的一种——《我们国家的荣光：宗教自由的美国经验》。[①]这部著作的核心问题是，美国将麦迪逊关于自由实践宗教的观念传向了世界吗？在十三章的论证中，纳南想要表明，为了保证让第一修正案采纳宗教的“自由实践”原则，麦迪逊是如何采取了工具主义的方法的。须知，麦迪逊是一个虔诚的圣公会教徒，而且与教会关系非常紧密——他可不像杰斐逊那样更是一个自然神论者。政府与教会分离以保证人们自由实践其宗教信仰的规定，在美国是成功的，并且逐渐为其他国家所采用。纳南的基本预设是，美国的这一经验，无论对于宗教还是对于志在推进价值和美德的政府来说，都是有益的。他更进一步说，麦迪逊的这一美国原则和经验，实际上被梵二的《信仰自由宣言》采纳了。对于马利坦，这个改宗天主教的思想家的对于《信仰自由宣言》所做的前期工作，纳南也作了描述和处理——更不要说对莫里在起草这一宣言中的直接作用了。因此，在麦迪逊、马利坦和莫里之间，就有了一条明显的思想继承之线。怒南还指出一个值得思考的问题，联合国并没有搞出一个关于宗教自由的公约——因为

1965; Enda McDonagh, Freedom or Tolerance?: The Declaration on Religious Freedom of Vatican Council II, The Text with Commentary in the Context of the Churchstate Discussion, Magi Books, 1967; Thomas P Ferguson, Catholic and American: The Political Theology of John Courtney Murray, Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1993; Keith J. Pavlischek, John Courtney Murray and the Dilemma of Religious Toleration, Thomas Jefferson University Press, 1994; Kenneth L. Grasso, Robert P. Hunt,Catholicism and Religious Freedom: Contemporary Reflections on Vatican II's Declaration on Religious Liberty,Rowman & Littlefield, 2006。至于研究论文，完全可用汗牛充栋来形容。但是，在这些研究著作中，很难看到对莫里及其《信仰自由宣言》的真正批评之作。而美国人之所以在梵二发布的诸多宪章、法令和宣言中，更多地关注《信仰自由宣言》，很有可能也与它是美国人起草的有关。

①John T. Noonan, The Lustre of Our Country: The American Experience of Religious Freedom, Berkeley:University of Berkeley Press, 1998.

这几乎不大可能——而只搞了一个《消除基于宗教或信仰的一切形式的不宽容和歧视宣言》。在导论结尾之处，纳南说，“美国的经验照亮了天空”，美国对宗教自由之实施所作的贡献，可能是它对世界历史最大的礼物之一。因此，一位耶稣会士在他的一篇书评中说，“纳南，一位珍视宗教自由为人类一切自由之首的人，以一位信仰者的坚定，和一位法学家的逻辑，强有力地论证了这一点”。[①]

由此看来，纳南颇为第一修正案政教分离原则在全世界的扩展感到欣喜和自豪。他所描绘出来的那条从麦迪逊到马利坦再到莫里的宗教自由思想路线，的确值得我们深思。这表明，从美国经验开始的宗教自由，进入了天主教在二十世纪最重要的代言人马利坦那里，并由此而发展成为一条普世的政治法律原则。这条原则进而再经由莫里之手，更进入了由新托马斯主义哲学所笼罩的天主教会。由此，新托马斯主义和现代天主教的自由主义品质和现代主义形象，岂不是渐渐露出水面了吗？好在，撰写书评的这位耶稣会士还知道，即便是主张政教分离的人，也可能会坚决支持宗教和政府的互相依赖，因为他们凭直觉晓得，一个国家的宗教必须接受政府的保护，以防人民的宗教传统因不受保护而导致公共道德的堕落。[②]但是，这样的直觉难道不能体会到，一个自由主义的政府太过“非道德化”（amoral）吗？

美国宪法第一修正案作为“和平条款”（莫里神父语）确实获得了成功，然而，当莫里神父把第一修正案的精神注入到梵二《信仰自由宣言》中的时候，则后者的条款究竟是“和平条款”还是成了“信仰条款”，就值得我们深思了。

（四）美国对《信仰自由宣言》的反思

当然，美国天主教内并非都像多数美国天主教知识人那样对

①Robert F. Drinan, S.J., The Convergence of the First Amendment and Vatican II on Religious Freedom, Michigan Law Review, Vol. 97, No. 6.

②Robert F. Drinan, S.J., The Convergence of the First Amendment and Vatican II on Religious Freedom, Michigan Law Review, Vol. 97, No. 6.

美国人起草的这一《宣言》交口称赞，其实，在梵二大会议上，就有美国主教反对《信仰自由宣言》以及莫里的神学思想。另外，美国天主教知识人中也并非都对《信仰自由宣言》持赞同态度。其中，美国天主教神学研究会第一任主席、天主教大学道德神学教授、赎世主会的康奈尔（Francis J. Connel），在政教关系问题上就一直是莫里神父的对手。而卡伦（Charles E. Curran），作为首位获得美国天主教神学研究会颁发的莫里奖的神学家，尽管承认“莫里因其创造性天才而当之无愧是美国二十世纪最杰出的天主教神学家”，但也并不同意莫里的立场。①

但是，最值得我们反思、也能帮助我们反思的，却是在梵二之后美国天主教内出现的一小部分不承认梵二改革的天主教徒。他们认为，梵二大公会议已经使得天主教全面与现代主义、自由主义和世俗主义妥协了，因此，天主教徒不能再继续听从罗马关于教义和政教关系的训导。比如说，美国的Congregation of Mary Immaculate Queen（Tridentine Latin Rite Church）就是于梵二刚刚结束不久便成立的一个旨在牧养“不接受梵二现代主义”的“许多天主教徒”的组织。该教会认为，“随着庇护十二世教宗的去世，随着梵二的召开，一种史无前例的严峻局势降临到教会头上，侵蚀了教会的传统教义和敬拜之礼。因此，“为了保护天主教信仰以及弥撒和圣事的传统神圣性”，该派的神职人员和平信徒“坚定不移地持守自基督时代以来教会历经两千年来一直教导的正统信仰。并且，该派人等还“坚持1917年的教会法典，和反映‘灵魂拯救是至高无上之法律’这一教会思想的衡平（epikeia）适用原则”。该派人等还宣称，他们尤其热心恭敬童贞圣母玛利亚，响应圣母在法蒂玛的号召多念玫瑰经。在形式上，该派人等强调弥撒中一定要穿伽帕（scapular）——这可能是天主教特里腾大公会议传统弥撒所特别要求的。据该派人士说，他们已经在加拿大、新西兰和中南美洲一些国家建立了自己的教会，

①参见William L. Portier, Theology of Manners as Theology of Containment: John Courtney Murray and Dignitatis Humanae Forty Years After, U.S. Catholic Historian, Volume 24, Number 1, (Winter, 2006).

并正在向全世界发展。[①]该派信徒被归入“宗座缺出论者”（Sedevacantist）——即不承认自召集梵二会议的教宗若望二十三世以来在梵蒂冈领导罗马天主教的历任教宗——之列。有意思的是，该派“主教”Mark A. Pivarunas曾专门撰文批判“梵二在教义上的谬误种种”（The Doctrinal Errors of the Second Vatican Council）。[②]在该文结尾，Pivarunas写道，“梵二颁布的、大公教会此前谴责的主要教义谬误就是：宗教无差别论（religious indifferentism），虚妄的普世教会论（false ecumenism）以及宗教自由（religious liberty）”。更有意思的是，这位主教在1995年还向信徒发过一封“牧函”，名为“《人的尊严》宣言在教义上的谬误种种”（The Doctrinal Errors of Dignitatis Humanae）。[③]在该牧函中，这位主教指出，“大公教会内部信仰的混乱、分裂和丧失，毫无疑问应当直接归罪于本次会议通过的某些法令和宣言，其中在梵二召开期间争议最大的、在梵二之后对大公信仰最具破坏性的，就是保禄六世在1965年12月7日所颁布的关于宗教自由的《人的尊严》宣言”。这一指责，或许同时也是针对美国政教分离原则进入梵二这件事而发的。

美国天主教认为，这是美国国内一些极端的神职人员和平信徒组织的非法“教会”，因为他们不再听从罗马的训导。但是，我们却可以从他们表达的一些反对意见中，反思梵二的现代思想所可能具有的一些问题。

六、结语

我们的根本问题是，一个宣传把握绝对拯救真理的大公教会，究竟能否向世人宣告宗教和信仰上的自由，又为何要向世人宣告这种自由。大公教会向全世界宣告宗教实践和信仰上的自由，哪怕仅是在政治法律的层面上宣告这种自由，哪怕其对象主要是指向世俗政权——甚至是指向压制人们探索宗教真理的邪恶

①参见该派官网http://www.cmri.org。

②参见该派官网http://www.cmri.org/02-doctrinal-errors-v2.html。

③参见该派官网http://www.cmri.org/95prog2.htm。

的世俗政权，[1]都会带来相当大的危险。实际上，我们根本无法保证人们只对《信仰自由宣言》作政治法律上的理解，这是由其根本性质造成的，而不是由人们可能具有的误解造成的。

当秉承洛克宗教宽容理论的美国宪法在其第一修正案中确立了政教分离原则时，政府的世俗化和真理的相对化就已经在政治法律制度中体现出来了。而当这一原则被视作绝对真理和成功经验逐渐而为世界各国的政治法律制度采纳时，整个世界的世俗化和真理的全面相对化也就纤毫毕露地呈现在世人面前。当梵蒂冈追随这一趋势而宣告信仰自由时，秉承基督教导要往训并拯救全人类的这种普世性宗教，作为抵抗自由主义、相对主义和世俗主义的最后一个堡垒，也轰然倒塌了……真理在现代世界的相对化发展趋势，在《信仰自由宣言》中，比在美国宪法第一修正案中，体现得要明显得多。

咱们中国天主教早在梵蒂冈第二次大公会议召开时，就已经从一个侧面注意到了这次会议与美帝国主义——这个非常现代化（性）的国家——之间的紧密关系。[2]我们今天纪念梵二，或许竟也可以从中得到些许启示？

---

①写到最后我才注意到，在梵二大公会议于1965 年12 月8 日发布的常常作为梵二文献附录的“梵蒂冈第二届大公会议告世界书”中，第一节就是“告执政者书”，其中有言曰：“在你们现世的地上国里，祂神妙地建立祂的永恒精神王国，即其教会。这个教会与你们地上的当道者交往，已将有两千年的历史，她今天向你们要求什么？她已在这次大会的一个主要文献中告诉了你们：她只要求自由。信仰及传道的自由，爱慕并侍奉其天主的自由，借以度日并带给人生命之讯息的自由”。这里所说的那个“主要文献”，应当就是《信仰自由宣言》，由此看来，此一宣言针对的对象主要就是世俗政权，而想世俗政权所要求的主要就是天主教传扬得救真理的自由。难道是大公会议唯恐人们将《信仰自由宣言》作神学和信仰上的理解而不仅仅作政治法律上的理解，才又一次在这里明确《信仰自由宣言》的主要指向？

②参见李世文，“第二届梵蒂冈公会议在干什么？”，载《中国天主教》1964 年第2 期；另参李世文，“梵蒂冈《人世和平》通谕与美帝‘和平战略’”，载《中国天主教》1964 年第1 期；世盐，“罗马教廷效忠美帝的又一事例”，载《中国天主教》1964 年第1 期；庞世宏，“第一届梵蒂冈公会议简介”，载《中国天主教》1964 年第2 期。

梵二的对话精神及其神学基础

朱晓红（复旦大学哲学学院）

一、根本性的变化：对话精神

梵蒂冈第二次大公会议是罗马天主教会的分水岭，当然，梵二会议之后教会的分化现象也是显著的。对梵二会议的接受和解释过程可以分为两个阶段，第一个阶段是欢欣鼓舞阶段，大多数人认为梵二会议是教会的思想大解放，所奉行的两条原则“赶上形势”和“回到源头”是人们认识教会现实、改造神学的有力指导。第二阶段是清醒阶段，或者实在阶段，这个阶段人们看到梵二会议有自己的动力，但是这股动力需要有内在灵性和宗教热情所激发和支持才会长久。因此，70年代教会改革节奏就开始放缓，特别是在教宗约翰·保罗二世时期，对教会稳定、灵性成长的追求成为明显的主导方针。

这些年来，不少神学家试图通过回到梵二会议，以期重新审视教会的问题；同时，神学家和教会历史学家也在总结梵二会议的真正精神，评估梵二精神对罗马教会的真正影响。在最近几年的出版物中，出现了两种截然不同的声音，一些神学家们认为，梵二会议和文件本身并没有取得什么实质性的突破，对教会生活也没有实质性的影响，梵二精神实质上不过是对传统延续性的表现而已[①]。而另外一些神学家则认为梵二会议是天主教会的一个空前绝后的事件，使教会历史的一个新起点，因此，需要人们用一

①比如意大利枢机主教Agostino Marchetto 的著作, The Ecumenical Council VaticannII: A Counterpoint for Its History,（Vatican Press,2005）。又比如美国的著名教会论神学家、枢机主教Avery Dulles 的文章“Vatican II:the Myth and the Reality”, America 188(February 24,2003)。又如当今教宗在庆祝梵二会议闭幕40 周年、于2005 年12 月22 日讲话“梵二会议的真正意义”。

种新的诠释方法去重新认识梵二会议的精神[①]。这两种不同意见的存在绝对不是偶然的。教宗约翰二十三世在开幕式上就说，梵二会议只象征着教会新的一天的开始[②]，神学家拉纳也认为，梵二会议不过是一个过渡性的会议[③]。从会议筹备时期，人们的预期就不同，会议之后人们的评价亦不同，这使得如何评估梵二会议成为当前天主教神学界和教会史学界的一个热点问题。

无论持守哪种意见，都不应否认传统总是变革中的传统，传统的跃迁在梵二会议中是显而易见的。正如美国耶稣会神学家欧马雷（John O’Malley)所言,梵二会议最大的改变在于教会神学语言的改变，最简单的一个例子就是梵二会议筹备委员会所提供的草案，均是用一种抵制现代世界和文化的防范性语言、反历史性的新经院神学的术语，从教条和传统出发，看不到教会的教牧关怀和世界的需要。而新的文件语言则是关注世界的喜乐，如牧职宪章称这个世界尤其是那些贫苦受折磨者的喜乐盼望、忧愁焦虑，就是基督徒的喜乐盼望和忧愁焦虑，因此，教会要从教会和世界的关系出发、向从全人类讲话（GS1，2）；因此，它的语言就不再是纵向的语言，而是用一种更包容的横向语言，比如称分离的教会为“弟兄姐妹”，教会为“天主的子民”[④]。一种更内在化的语言引入了会议文件，比如关于情感化的“喜乐盼望”（GS1），对个人宗教情感经验、良知的肯定（GS16）等。总之，“……公会议的词汇发生了变化：从命令到邀请，从律法到

①参见意大利神学家Giuseppe Alberigo 主持的, History of Vatican II, ed. Joseph A . Komonchak, 5Vols.,(Maryknoll, N.Y.: Orbis,1995–2005)，以及美国威斯顿耶稣会神学院的教会史教授John W. O’Malley 的文章“Vatican II: did anything happen?” Theological Studies,67(2006)，以及其文章，“Interpreting Vatican II: Abreak from the past”,Commonweal,17(March 9,2001)

②Floyd Anderson, ed.Council Daybook: Vatican II, Session 1 and 2, (Washington: National Catholic Welfare Conference,1965), p28.

③Rahner, “The Abiding Significance of the Second Vatican Council”, Theological Investigation,Vol.20, (Corssroad,1981),p94.

④参见O’Malley, “Vatican II: did anything happen?” Theological Studies,67(2006), pp27–28.

理念，从威胁到说理，从强制到良知，从独白到对话，从掌控到服侍，从抽离到融合，从垂直纵向到水平横向，从排外到包容，从敌对到友谊，从静止到变化，从消极接受到积极投身，从描述到原则，从规定到开放，从制约行为到心灵对话，从律法强制到良心牵制，从外在同化到内在对圣洁的追寻。”①

这些神学语言的转变看上去是细节，微不足道，但是，当这些细小的要素集合在一起的时候，我们看到它们表现了一种新的灵性，背后是一种重大的神学模型转换，正因为有这种转变，教会对整个世界的态度不同了，对其它宗教的态度不同了，对世俗文化和价值的态度也不同了②。“对话”（频率很高的词汇）代替了说给别人听的“预言”或“咒诅”，天主教会也从“隔都”（ghetto）进入了与社会多元和知识多元的世界的对话之中③。

二、多层次的对话

1、普世大公对话

大公主义（Ecumenism,新教称普世主义)运动的诞生以1910年爱丁堡普世宣教会议的召开为标志，经过两次大战后获得蓬勃发展④。但是天主教会一直没有参与这个运动，而且也禁止信徒以任何形式参加普世运动，因为天主教官方认为只有自己才是真正唯一的教会，如果说有合一，只能是推动那些从天主教会分离除去的教会回到天主教会。在具体的生活层面，梵二会议之前，天主教徒不允许参加新教的任何崇拜、也不允许送自己的子女去新教组织主办的学校或者暑期活动。

这种情形直到若望二十三世之后才开始改变⑤。他在梵二会议

①参见O’Malley，“Vatican II: did anything happen?” Theological Studies,67(2006)，pp27–28.

②参见Stephen Schloesser，“Against Forgetting: Menory, History, Vatican II”, Theological Studies,67(2006),pp275–319.

③这里的说法参见梅茨对拉纳的评价，参见王新生，“论拉纳‘匿名基督徒’观念在‘梵二会议’语境中的意义”，《世界宗教研究》2011 年第1 期。

④比如一战后出现“生活和工作”、“信仰和秩序”（1928）运动，1948 年成立基督教协进会（WCC)等，关于普世大公运动的历史发展，参见苏国怡，“梵二会议以降的天主教会与普世大公运动”，（刘国鹏译）,载《基督教思想评论》第八辑，二00 八年第一册，世纪出版集团，上海人民出版社，2008 年9 月版。

⑤Dangran 1950 年教廷信理部曾有一项指令，承认普世合一运动是“一项伟大的事业”。

开幕式中呼吁说："天主教会要通过这次大公会议，高擎宗教真理的火炬，要将自己那慈母般爱、仁慈、耐心和恩惠也显示给那些分离的弟兄姊妹"[①]。他明确地将普世和大公主义看做是本次会议最重要的目标之一，呼吁人们不要在过去寻找相似的传统、信条，而是要在圣灵带领下通过理性、道德和传教寻找相似的未来。

继任教宗保禄六世在1964年1月访问圣地，并会晤君士坦丁堡大牧首阿特纳格拉，5月成立"非基督徒合一秘书处"，同年秋天，颁布了针对天主教和其它教派之间的关系的《大公主义法令》。该法令开首就宣称，"推进所有基督徒之间的重新合一，乃梵二会议的主要目的之一"，作为基督的教会，分裂的现状违背了天主的美意，只能对福传事业造成损害（UR1），因此，它肯定了目前已经有的基督教合一运动。通过洗礼，基督教各个教派的基督徒都已经有不同程度的恩典，已经有不完全的共融的基础（UR3），其实，这也是"分离的教会"和天主教之间不同的所在，之所以不同的标准，在于使徒生命的圆满程度，而不在于某个教派的内在标准。正是出于这个考量，大公会议法令在讨论的时候，大家一致同意将"天主教的大公主义原则"改为"大公主义的大公原则"，表明大公主义并不是天主教会的特别运动，同时，也表明教会愿意参与到普世大公运动、愿意进行平等的对话的决心。大公主义法令第二章提出了具体的措施，比如呼吁教会改革、更新心意、共同的崇拜、大公训练、鼓励教会之间的对话等，第三章则对分离教会的不同特征作了分析，并肯定其中的价值。

梵二会议的这个文件标志了崭新一页的开始，在普世大公运动开始四十年后，罗马天主教会主动伸出了橄榄枝，这对于整个世界来说不能不说是一个大大的惊喜。

2、和非基督宗教的对话

①Dangran 1950 年教廷信理部曾有一项指令，承认普世合一运动是"一项伟大的事业"。

②John XXIII the address at the solemn opening of the second Vatican Council, Council Daybook: Vatican II,Session 1 and 2, (Washington: National Catholic Welfare Conference,1965),p28.

“教会之外无救恩”在梵二会议之前是一个比较普遍接受的观念，虽然不同的时期的理解和表述有一些细微的差异。这个观念在最早由教父西普利安（Cyprian）明确阐述，他认为那些因为罗马的逼迫而脱离教会的人，因此也就失去了教会和基督带来的救恩应许，就像离开了诺亚方舟的人，就不能获得逃生机会一样。奥古斯丁在反对多纳派的时候，他引用了西普利安的“教会之外无救恩”的思想，当然，他和西普利安有点差异，即他认为教会之外受洗的人和教会内的人一样，都是在天主预知之中的，也是有救恩的，不过，他将犹太教徒、异教徒乃至未受洗的婴孩都放入受咒诅的人群中。随着罗马帝国将基督教看成国教、基督教世界在西方的形成，“教会之外无救恩”的思想渐渐普及。尽管中世纪托马斯的圣事观打破了这种外在直观的理解,指出圣事最后效果不仅仅取决圣事的外在条件（in re），还同样取决于圣事参与者的心态(in voto)，也就是说内在的意愿才是衡量一个人的基督徒身份的标准，同时他也强调基督救恩的普遍性，甚至还认为那种因为客观原因而不知道基督救恩的人是不能被定罪的。天特会议了表述了类似的主张。这种观点随着16世纪西方世界对新大陆的发现、西班牙道明会对印第安人的同情而得深化，他们指出，因为不可抗拒的因素而不知道基督教信仰的外教者，在天主的眼中是没有罪责的，并在19世纪中叶首次得到教宗（庇护9世）认可。1943年教宗通谕“奥体”（Mystici Corporis）虽然再次重申了“教会之外无救恩”的思想，但是不久教廷就对字面化理解“教会”的做法提出批评，认为这个说法不能成为对天主教会之外的人进行谴责咒诅的依据，天主教会唯一肯定不能得救的只是那些被天主教会绝罚、并且始终停留在教会之外的人。

梵二会议采取了完全不同的态度。在《教会宪章》（LG）中说，教会被看做是旅途中的教会，是一个仍在行进中的、真理尚未完全实现的实在（LG14，48）；教会是救恩的普世圣事，基督的真教会实现于（subsistent in）天主教内（参DH1），但是其它教派和宗教也有救恩和真理。它不再着眼于谁不能得救，它关注的是耶稣基督的普世救恩．它明确地肯定，无论是分离的教会

弟兄、还是异教徒、犹太人、无神论者，只有他们有良善意志，救恩就不会将他们排斥在外。比如天主不会将自己对犹太人的恩典和呼召收回，同时，穆斯林兄弟也因为是亚伯拉罕的子孙、崇敬和基督教同一个神而有救恩。 在《教会宪章》16中，天主教会已经表明对非基督教的一个基本立场，那就是“那些尚未领受福音的人，则由各种方式走向天主的子民。其中首推那曾经和神有约、耶稣基督由该血统而生的以色列民族，他们和我们同宗，是和我们最亲近的蒙选之民，天主并没有后悔对他们的恩赐和拣选。天主救人的计划，也包括着那些承认造物主的人，其中首推伊斯兰教徒……那些在幽暗和偶像中寻找未识之神的人们，天主离他们也不远，因为赏给众人声明、呼吸和一切的仍是天主，而且救世主愿意人人都得救……那些不是因自己的过时，而不知道基督的福音和教会的人，但有诚心寻求神，……他们是可以得到永生的。” 在教会宪章中，最基本的一个态度是，救恩是普世的，天主希望人人得救，甚至那些没有明确表明基督信仰的人，他们也有救恩和永生。

《教会对非基督宗教态度宣言》（NAE）可以说是梵二会议影响面最广的一个文件，尽管它是十六个文件中最短的一个文件，它涉及到基督教和非基督宗教、和伊斯兰教、特别是和犹太教之间的关系。对西方人而言最敏感的是第四章关于犹太人问题。这个与在《教会宪章》被称作“和我们最亲近的蒙选之民”的犹太人相关的问题，在召开梵二会议之前，就是教宗二十三世所思虑的问题，他要求德国主教、促进基督教合一秘书处的枢机主教比易（Augustin Cardinal Bea）负责这个问题的研究。天主教会历史上有强烈的反犹情节（犹太人被看做是将耶稣钉上十字架的千古罪人），二战纳粹集中营对犹太人大规模的屠戮，而前任教宗庇护十二在战时对犹太人的淡漠态度在当时引起教会的反思，这些都构成当时撰写这个章节的背景。这个宣言承认基督教和犹太教有共同“伟大的精神遗产”（NAE4），在这个基础上，要鼓励双方彼此尊重和理解，反对任何形式的仇恨和迫害。这个文件起草的时候，基督教和犹太人的对话，远远不及基督教内部

大公主义那么深入，《教会对非基督宗教态度宣言》可以说是第一个系统论述基督教和犹太教之间关系、并呼吁对话的基督教官方文件，表明了有组织的基督教—犹太教对话的开始。

三、对话的基础：人格尊严和普遍救恩

和世界对话，也是梵二对话精神的一个展现。公会议最后颁布的文件之一《论教会在现代世界牧职宪章》（GS）中，没有把公会议文件的对象设定在教友和神长们身上，而是“毫不犹豫地向整个人类讲话”，“正视着世界及整个人类大家庭，并正视着这大家庭生活于其间的种种”（GS2）文件指出，“再也没有比……同人类直接交谈更妙”（GS3），公会议不再将现代世界看做是洪水猛兽，而是泰然地和现代社会的政治经济文化等进行对话，文件甚至鼓励与那些迫害和反对教会的人士或机构进行对话（GS92)，从而最终促进全人类的亲密团结和共同福祉。

这些对话的基础是人格尊严。梵二文件充满着人本主义色彩的描述，体现出梵二会议的人本关怀。正如美国神学家罗杰·海特（Roger Haight）评论的那样，转向人类经验是梵二会议之后神学的一个主要特色[①]，这个特色在该文件中已经得到充分体现。文件从现代人类的处境和经验入手，分析个体和团体的焦虑和盼望，社会诸体制变更对人类生活的影响，讲到人格尊严和人的自由，进而论及教会在现代世界的使命。文件指出，“对人格尊严、人类社会生活及人类活动的深湛意义所阐述的种种，都构成教会和世界所有关系及交谈的基础。”（GS40）

对人的重视，与普遍救恩的思想分不开。早在前文提到的若望二十三世的开幕致辞中，就论及过人格尊严和普世救恩的关系：“教会不会向人许诺今天的财富，也不会向人仅仅许诺尘世的快乐。但是她向人传播神圣恩典的好处，将会带人到神子的荣耀中去，这是对人生命最有效的捍卫和援助。她开启了给予生命的活泉，让人可以借着基督之光去认识人生是什么，什么是人性崇高的尊严，以及他们的目标是什么。天主教会要通过这次大公

①Roger Haight,’ Lessons from an extraordinary era:Catholic theology since Vatican II, America,Mar.17,2008.

会议，高擎宗教真理的火炬，要将自己那慈母般爱、仁慈、耐心和恩惠也显示给那些分离的弟兄姊妹。”[②] 教宗的开幕词表明，普世大公主义建立在由耶稣基督带来的普遍救恩上，也建立在人类具有普遍尊严的前提之下；同样也表明，教会关注的人性尊严是以基督救恩的普遍性为前提的。

《信仰自由宣言》（Dignitatis Humanae）可说是人性尊严的最直接的论述，也是会议讨论中经受最多曲折、会后承受最多诟病的一个文件，因为它给与所有宗教和信仰宣称以自由，而传统天主教的观点是：“谬误是没有权利”，只有罗马天主教掌握真理，因此，教会要求自己在所有的政治舞台上享有完全的自由；同时，天主教要禁止一切错误的信仰实践，即便其它宗教有政治上的自由，但是它们没有绝对平等权。在过去相当长的时间中，天主教会在欧洲的基督教王国中确实实践了这一点。不过，在约翰·穆雷(John Courtney Murray) 等美国主教和其它人支持下，《信仰自由宣言》以绝大多数票通过。“本次大公会议声明人有信仰自由的权利，此种自由在于人人不受强制，无论个人或团体，也无论任何人为的权力，都不能强迫任何人，在宗教信仰上，违反其良心行事，也不能阻扰任何人在合理的范围内，或私自、或公开，或单独、或集体依照其良心行事。本会议更进一步声明，信仰自由的权力，奠基于人格尊严的本身，从天主启示的圣言和人类的理智都可以知道。这项人格对信仰自由的权力，在社会法律的制度中应予以确认，并成为民法的条文。”（DH2）

人们批评这个文件建立在个人主义基础上对社会和公民宗教自由一个肯定，没有多少神学背景，不过，即便这个说法成立，20世纪的世界出现了不同的局面：新兴的社会主义国家基本上都存在宗教迫害、世俗化和无神论在世界泛滥、政教分离理念在美国的深入人心、联合国人权宣言肯定宗教自由……天主教会就不能回避信仰自由的问题。该宣言的通过，是教会“赶上形势”的一个真正的标志，人们评论说，如果没有该宣言的产生，那么梵

①John XXIII the address at the solemn opening of the second Vatican Council, Council Daybook: Vatican II,Session 1 and 2, (Washington: National Catholic Welfare Conference,1965),p28.

二会议的礼仪改革和教会改革就会以另一种方式进行，而《大公主义法令》、《教会对非基督宗教态度宣言》也就成为一个空洞的文件[①]。

然而深究信仰自由、人格尊严的论述，背后的神学是昭然若揭的，梵二文件明确地说，信仰自由的来源是人格尊严，它不是奠基于人的主观倾向，而是“人的固有天性”（by nature,DH2），是“来自天主的种子”（Godlike Seeds, GS3),是“天主的肖像”（GS12），是“在良心深处”的“铭刻的法律”（GS16），是“永生的种子”（GS18），无论种族、肤色、生活方式、宗教有多大的差异，都不能改变人类的这些特性（NAE5）；即便是在不同的风俗和宗教传统的地方，教友也应该持慎重和尊敬的态度，去发掘“圣道的种子”（AG11），“绝不摒弃这些宗教里的真的圣的要素”（NAE2）。

总之，梵二会议从“教会之外无救恩”的狭隘视野中解脱出来，教会的中心不再是有形的体制，而是耶稣基督，由基督带来的救恩被看做是普世的。“……教会在过去与现在均一直坚持，基督是为了众人之罪，以其无限仁爱，甘愿受难受死，是普世都获得救赎。”（NAE4）基督不仅仅是为了天主教徒而钉死，也不是仅仅为了基督徒而死，他是为了普天之众而死，因此，由十字架带来的救恩必然是波及全人类的。而人的天命就在于同天主的结合，接受和天主交谈的邀请。而且，

教会没有从自身的教义出发去判断别的宗教，而是以普世救恩为基础，将人的宗教问题和人的生存问题结合起来，由此肯定其它宗教情感和人类经验的普遍价值，“过去的神学就关心有多少人可以从那受咒诅的世界历史中得救出来，而现在我们关心的问题是我们是否希望所有的人得救”[②]，关注的是人格尊严的完满，这是开始真诚宗教对话的第一步。

---

①William Wolf, “Religious Liberty”, The second Vatican Council: studies by Eight Anglican Observers, ed. By B.Pawley,p175.

②Rahner, “The Abiding Significance of the Second Vatican Council”, Theological Investigation,Vol.20, (Corssroad,1981),p101.

四、进一步讨论

1）普世恩典和人格尊严为恩宠的一体两面

不少当代天主教神学家，如巴尔塔萨、卢巴克、拉纳、梅茨、谢列贝克斯等人，都对梵二会议的这种普世救恩观念做过神学上的解释。他们主要从重新理解救恩史和启示史的角度来展开的。所谓救恩史，就是在人类历史中所实现天主救恩计划和作为的事件。天主的救恩计划已经在旧约圣经中通过先知的话语表露给他的选民，在新约时代，耶稣基督成全了天主的救恩计划，使得所有信他的人，可以通过耶稣在十字架上受难、复活之功，分享天主的恩典。因此，整个新旧约的历史，就是天主启示自身的救恩史。但是，救恩史不仅仅体现为新旧约的历史中，也体现在凡俗的历史当中。

比如拉纳就认为，新旧约的历史是特别的救恩史和特别启示史，在这“特别的救恩史”之外，还有“一般的救恩史”，即在新旧约之外的一般世界历史中，也可以找到简要的、部分的范畴启示[①]。作为历史事件的耶稣基督是救恩史的中心，基督的道成肉身事件是历史的高潮，从创世以来神对人类的所有救恩计划都在耶稣基督身上成就并彰显出来，这种救恩是独特的、唯一的；正是因为耶稣事件是这样一个独特的历史事件，才使得世界史和救赎史有所不同。可以说，救赎历史揭示了世界史的终极意义，同时也为人类提供了揭示世界历史的话语解释。然而，对于人类而言，天主的救恩计划是一种我们现今无法完全知晓的奥秘，但是，这种奥秘并不是一种外在的、只能在我们此生结束之后、末日审判之时才发生的东西。相反，天主为所有人预备了恩典，即便人们在生活在罪恶中，或者生活在自身的自由中，没有看到这种恩典的价值，天主普世的救恩计划依然为这个世界而在，同时世俗历史中充满了让人们发现救恩的线索和记号。因此，一方面，天主希望所有的人得救，在所有的历史，即便是世俗史中，都有天主的恩典的作为，天国不是一个远离当下世界的遥远未来

①Rahner, “History of the world and Salvation-history”, Theological Investigations, Vol. V,,pp97-114.

国度，而是当下的人类历史；另一方面，就人类个体而言，自我传达的天主通过道成肉身圣子耶稣以及通过圣灵，将自己的恩典先在地赋予人类，由于具有人性的圣子和圣神之间的本质合一,因此，所有人都分享了和圣神的这种本质合一，先在地参与了神的这种自我交流，因而，人在本质上是宗教性的，人的尊严源自于此。这是“基督教的人本主义”[①]。

我们不妨说，基督教的人本主义将人格尊严和普世救恩看做是恩宠在人类历史的两个维度，是恩宠的一体两面。

2）对话者非得是“匿名基督徒”吗?

按照各个宗教中关于天主的知识和基督教信仰的亲疏程度，梵二会议的文件表明，教会的对话对象有一个序列（参见LG16）。其中首推犹太教徒，再次是伊斯兰教徒，再是偶像崇拜者，如佛教、印度教等宗教信徒，还有一些无论是否因自己的过失而没有明确的基督信仰的、但是却过着如基督徒一般正直生活的人，最后，即便是被恶神蒙骗的人，也都在天主得救的计划之中，都有天主所赐予的普世恩典。

尽管所有的人都在天主的救恩计划中，但是最后他们如何得救仍然是一个重大的理论问题。因为，梵二会议仍然是坚持基督信仰的独特型、以及耶稣基督带来救恩的全备性，并且坚持认为因为耶稣基督是启示的完全显现，因此，只有天主教会才具有最完满的真理。而“在他们中所有的任何真善的成分，教会都视之为接受福音的准备，是天主为光照众人得到生命而赐予的。”（LG16）

在天主教内部，有两种理解其它宗教价值的路线。第一种路线是如法国神学家亨利·卢巴克等人的思路，他们从旧约历史中神和诺亚所立的约开始，认为其它宗教反映了天主所立的普世之约，是体现在自然和人们的良知之中的，但是，这个约和后来天主与亚伯拉罕所立的约不同，由亚伯拉罕的约才有后来耶稣基督所成就的救恩。因此，其它宗教有价值，但是对于救恩而言是不

①Rahner, “Christian Humanism”, Theological Investigations, Vol. 9,p.189.

够的。另外一种是有拉纳代表的路线。拉纳的“匿名基督徒”理论代表了人们对其它非基督宗教的信徒如何得救的一种态度。拉纳认为天主将自己的恩典先在地赋予人类，所有人都分享了和圣神的这种本质合一，其它宗教信徒身上也不例外，他们都有那种超性存在和先在的恩典，因此他们也就以称作“匿名基督徒”。基督教不是一个排外的团体，教会要传播基督的爱和希望，帮助“匿名基督徒通过客观的反省、信仰的宣称，在自己的生存深处看到基督的信仰”[①]，找到拯救的道路。

尽管有人宣称拉纳是梵二会议的总设计师，梵二会议是对拉纳思想的封圣，但是梵二的教长们并没有采纳这个所谓的“匿名基督徒”的观念。首先，梵二会议的文件并没有肯定其它宗教也是“拯救的道路”，没有对其它宗教是否是圣灵超越教会而进入各民族生活的做出判断[②]。纵观《教会宪章》、《大公主义法令》、《信仰自由宣言》和《教会对非基督宗教态度宣言》、《论教会在现代世界牧职宪章》等文件，对其它宗教和民族的认同和尊重是因“同出一源”、是因面对同样的“人生之谜”（NAE1），是基于人格尊严的本身，是基于对社会法律的尊重（DH2,15）而已；文件所有的论述的起点都是人，“我们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”（GS3）。第二，成为一个基督徒是一种意志决断，如果没有明确的信仰宣称，就没有意志决断，何以称其为基督徒？梵二会议强调，人各有人格，依其自由的尊严，既有理智与自由意志人的尊严，对自己的生活做出选择和判断。因此，无论是有神还是无神论者，只要跟从“良知”，而不是具体某个宗教，都会具有真善的成分，称为接受福音的准备。对人性尊严的强调，并没有抹杀基督教启示的独特性和唯一性。

值得一提的观点是，1996年，教廷国际神学委员会通过了一

①Rahner.“Christianity and the Non-Christian Religions”, Theological Investigations, Vol. V,,p132.

②当然，拉纳本人的思想和他的学生之一保禄㊣尼特（Paul Knitter，1939—)的多元论主张由不同，后者与新教神学家希克等人一样，主张天主中心论，要放弃基督中心论。

个最初以西班牙文起草的名为“基督教和世界宗教”[①]的文件，其中对跨宗教对话的意义、面临的主要问题、前提、原则等进行了探讨。这个文件认为，在梵二会议之后，关于救恩是否存在在有形教会之外的问题，已经不复是一个主要的神学问题，现在的问题是如何回应多元化宗教的现实，勾勒出一种世界宗教神学（theology of religions）的蓝图，同时，他也指出，尽管耶稣基督的事件是最完备的启示，这并不能说明教会在真理的宣称中具有比其它宗教更优越的地位，相反，耶稣基督所带来的真理实质是侍奉、服务，因此，在现代的多元社会中，本着谦卑之心开展宗教对话即是基督信仰对现实的必然回应，也是基督信仰对教会自身的必然要求，也就是说，教会对话的目的不再于判断，而在于服务和侍奉真理，成就丰盛的人性。

如今中国的天主教会纪念梵二会议召开50周年，我们不能遗忘梵二倡导的对话精神。

①本文参考英文版本，“Christianity and the World Religions”, Origins:CNS Documentary Services, (August 14,1997: Vol.27, No10), p151-165.

浅议《大公主义法令》精神的应用与实施

周太良（中国天主教“一会一团”秘书处）

概要：1962至1965年召开的梵蒂冈第二届大公会议（简称“梵二”），是20世纪天主教历史上最重要的事件之一。会议确立了与时俱进和更新教会的目标，使天主教会走上了改革与开放的道路。大会颁布了16个文件：即4个宪章、9个法令和3个宣言。1964年11月21日颁布的《大公主义法令》，论述了天主教会与其它基督宗教开展“对话”与“合一”的原则和立场。本文旨在论述和分析《大公主义法令》精神的应用与实施。

关键词：梵二 大公主义法令 合一运动 应用与实施 中国教会

一、合一运动的起源

“合一运动”（Ecumenical Movement），又称“大公运动”。有关合一运动的神学研究，称为“大公主义”（Ecumenism）或“普世主义”。其实，合一运动，首先是在基督新教各教派之间兴起的，旨在使基督教各教派为推动福传工作共同致力于彼此的团结。现在合一的范围已扩大到了凡以耶稣基督为信仰中心的各基督教派别--即天主教、基督新教各派、东正教之间。同时，因合一运动而展开的对话，还扩大到了包括犹太教和佛教等其它世界性宗教的领域。

1910年的爱丁堡国际传教大会（Edinburgh Missionary Conference）是出发点，会中强调福传与合一的不可分，这被认为是现代合一运动的开端。在这一时期，圣公会和新教各派越来越深刻地认识到，基督徒之间的分歧已成为传播基督信仰最大的障

碍。1920年元月，君士坦丁堡的宗主教代表，以东正教的名义表达愿望："教会间不再互相为敌，而须彼此开放"。不久英国的主教们予以响应，也以声明指定目标："所有的基督徒在一个唯一的公教会内显示出基督所要的可见的一体性。"这两道呼吁成了以后合一运动的催化剂。1925年，基督教各派在斯德哥尔摩举行了以"生活与神工"（Life and Work Conference）为主题的全世界基督教大会，会议研讨了基督教如何才能适应政治、社会、工业及经济的生活。事后又召开了"信仰与秩序"（Faith and Order Conference）为主题的第一次世界会议，开始研讨有关教义的问题，并强调信仰的统一。在这三个组织的基础上，形成了于1948年成立的世界基督教协会（WCC）。这为20世纪基督教各分裂教派之间的合一运动奠定了基础。

世界基督教协会成立之后，慢慢地，几乎所有的新教宗派和东正教都加入了这个组织。根据世界基督教会协会的基本原则，任何宗派的教会团体，只要宣认信仰"耶稣基督是天主和人类的救主"就可以加入这个组织。这个组织并不是超越和高于任何教会的教会，而是一个提供给每个教会团体互相聚首，彼此聆听、交换意见的场所。这个团体定期在世界某个地方举行大会，讨论特定的题目。

二、"梵二"对合一运动的态度

在基督新教彼此之间如火如荼地展开合一对话的初期，罗马天主教会对这一运动采取了谴责的态度，它不但拒绝加入世界基督教协会，而且还禁止天主教徒和非天主教徒在一起举行宗教性质的聚会，天主教徒也不可以参与别的教派的圣餐祭礼，认为它无益于真正统一教会的形成。而且有两种意见互相对立：有一派人士主张分裂出去的各基督新派和东正教各宗派应该回到真正教会"罗马天主公教会"的怀抱。另一派人士则主张天主教会可以和分裂出去的新教和东正教各宗派在平等的基础上，彼此对话交谈，走向合一。

1950年，罗马的态度有了重大改变，当时的"信理部"发出一道训令，承认大公合一运动是一件"美好的事业"，是天主圣

神的果实。信理部同时授权各地主教准许天主教徒和新教及东正教徒举行宗教聚会，也可以和他们一齐诵念天主经。

1959年教宗约翰二十三召开“梵二”会议，对于天主教更新自己，适应社会是一个重要里程碑。“梵二”颁布的《大公主义法令》，论述了天主教会与其它基督宗教开展“对话”与“合一”的原则和立场。《大公主义法令》绪言中，开篇第一句话便说：“推进所有基督徒之间的重新合一，乃梵蒂冈第二届大公会议主要目的之一。”此处用了“重新合一”（restoration of unity）这个词组，因为耶稣基督所建立的教会，最初只有一个。后来才产生了不同的教会派别，并彼此独立。圣保禄宗徒对这些分党分派曾予以严厉的申斥；嗣后的几世纪中发生了更多的纷争，产生了一些规模不小的团体，会议称“对于此事，有时双方都不能辞其咎。”“但现在出生于这些团体并接受其教育而信仰基督的人，不得责以分离之罪，公教会仍以兄弟般的敬爱看待他们”（法令）。因为基督所创立的教会“只有一个主，一个信德，一个洗礼”（弗4：5）。所以“愿众人都合而为一！……”（若17：21）。法令还要求公教会应以这些基督团体保持“天主大家庭内兄弟般的和谐。”（法令）所以恢复初期教会的合一，成为了此次大公会议的主要内容之一。大会之后，教廷成立了一个促进基督徒合一的秘书处，开始处理与其他基督教会的对话与合作。

会议明确指出了天主教与其他分裂的兄弟合作的事项：“全体基督徒之间的合作，生动地显示出他们已有的联系，也更明显地揭露出基督为仆人的面目。如此的合作，既然不少的国家业已开始，应该加强和发扬光大，尤其在社会和技术正在开发中的地区，诸如正视人格尊严、推动和平建立、福音原则应用于社会生活、以基督精神发展艺术与科学，或利用种种方法减轻现时代之各种痛苦，例如：饥荒、天灾、文盲、贫困、房荒及财富分配不均等。藉着这样的合作，全体信仰基督的人，能彼此更深切的互相了解与互相尊重，并为基督徒的合一铺路。”（法令12）

“大公主义法令”，还要求每个信仰基督的教派团体存异求同，大家应该多想、多重视彼此共有和共通之处，例如基督和他

的福音。法令也强调不要再指控非天主教的基督信徒犯了分裂的罪过；而天主教徒也应该承认他们在历史上对教会分裂所应负的责任和所犯的过失。会议也承认这些分裂的弟兄“确实能够无误地产生圣宠的生命，并应认为可以导向参与得救的途径。”“因此，这些分离的教会和团体，虽然我们认为它们确有某些缺点，但在得救奥迹中，并非毫无意义及价值。”

三、合一运动的果实

天主教与东正教：东正教与罗马天主教的正式分裂发生在1054年。自公元4世纪，统一的罗马就形成了独立的东西罗马帝国，既而形成了西部以罗马、东部以君士坦丁堡为中心的两个教会堡垒。东西教会之间不仅在教义上相互指责，而且双方都希望成为普世教会的最高领导。罗马主教宣称自己是由宗徒之长伯多禄建立的，因此继伯多禄之位的罗马主教就享有最高的地位。但东方的君士坦丁堡的主教不承认罗马主教有统治整个基督教会的特权，不承认教宗至上和教宗永无谬误的信条，认为主教之间是平等的，教会的最高权威应是大公会议。至1054年，双方权力的争夺愈演愈烈，进而各自指责对方为异端，并将对方开除教籍，予以绝罚。从此，东西教会彻底分裂。西方的教会自称具有普世性，即为今天的罗马天主教。东方的教会自称有正统性，即为今天的东正教。

1964年1月，教宗保禄六世赴圣地访问，他是两千年来第一位到耶路撒冷朝圣的教宗，也是有史以来第一位离开欧洲的教宗。他在那里会晤了来自君士坦丁堡的东正教领袖阿德那哥拉（ATHENAGORAS）宗主教。同年12月7日，也就是大公会议完全闭幕的前夕，保禄六世和东正教领袖阿德那哥拉宗主教同时宣布取消天主教与东正教在公元1054年公布的彼此绝罚令，使900多年来互相敌视仇恨的态度与立场从此一笔勾消。这是一项极不寻常的决定和举动，为东正教和天主教走向合一奠定了里程碑。

天主教与路德宗：“路德宗”亦称“信义宗”，是基督新教最大的一个派别，源自德国马丁·路德发起的宗教改革运动。该运动的启幕标志，是1517年10月31日马丁·路德在德国威丁堡万圣教

堂门口张贴的九十五条论纲，以及1517年至1520年间，马丁·路德通过出版书籍、小册子，凌厉抨击罗马天主教兜售赎罪券等弊端，尤其是关于“因信称义教义”的分歧，从而与天主教决裂，并导致彼此绝罚。

天主教与基督新教之间的合一对话随着新教各教派之间的合一进程而产生，双方对话主要强调共同点，避免涉及对有严重分歧的敏感问题的争论。比如共同致力于对圣经的研究，出版合一圣经等。天主教与新教之间的合一对话，主要集中在新教最大派别路德派和圣公会之间。对话的成果是，1999年10月31日，天主教宗座促进基督徒合一委员会（Pontifical Council for Promoting Christian Unity）主席卡西迪枢机（Cardinal Edward Cassidy）和世界路德宗联合会（Lutherean World Federation）主席克劳斯主教（C. Krause）在德国奥斯堡共同签署《天主教与路德宗关于成义教义的联合声明》，这是天主教和路德宗在合一道路上的一个重要成果和里程碑。声明结束了两教派之间关于成义教义长达数百年之久的相互谴责。成义问题曾是十六世纪马丁·路德宗与天主教会当局相争论的核心，十六世纪的特利腾公会议和路德宗教会相互指责对方所理解的成义教义为异端。双方在联合声明中称，“对16世纪的关于成义教义上的相互谴责，至此出现了新的看法：在此声明中的路德教会教导不在特利腾公会议的谴责之下，而罗马天主教的教义也不在路德教会的谴责之中。”声明还最后指出：“信义宗教会和罗马天主教会将继续一同努力，加深有关成义的共识，使之能在教会生活和教导上结出果实。”双方签署声明的这一天，正是1517年马丁·路德在威丁堡张贴95条论纲，展开宗教改革的日子。

天主教与圣公会：圣公会是宗教改革时期--即1534年脱离罗马教廷的。天主教与圣公会之间的合一对话，开始于20世纪60年代。1966年圣公会坎特伯雷大主教拉姆西（M. Ramsey）访问教宗保禄六世，双方发表了一个联合声明，同意促进两教合一，安排正式对话。1968年双方成立了一个联合筹备委员会，在召开几次会议之后，形成了《马耳他报告》，报告建议成立一个永久性

质的“圣公会—罗马天主教国际委员会”，负责双方的合一对话工作，进行首阶段对话。在这阶段双方讨论的主题环绕着圣体圣事、圣职与神品圣事、教会中的权力等。自1970年之后，天主教和圣公会之间几乎每年都要举行会议，并联合发布了一系列联合声明、报告，就圣体圣事、牧灵职务、圣品圣事、教会权威、救赎、教会的共融性、基督教伦理等问题彼此进行了澄清与解释。

双方最近所发表的一个声明是于1999年达成的关于《权威与恩赐》（The Gift of Authority）的文件。1999年5月12日，天主教与圣公会国际委员会一批代表用了五年时间，完成这个文件，建议两教会接纳一个“共同”的普世宗座首席权，这是为提供先知性的领导、秉持传承合理的多元化，欢迎神学研究。教宗首席权招致圣公会和天主教分隔了约几百年的历史。文件确认教宗在明辨信仰真理上具备特殊职务，认为教宗宣告“完全可信的教导”时，实际上是清楚地表明了所有地方教会的信仰。文件的发表表明，两教会已用“合一”的神学取代争辩式的神学。

但是教宗本笃十六世就职以来，由于北美圣公会准许祝福同性恋者结婚，并祝圣一名公开的同性恋者为主教后，天主教也以自己是圣公会对话的伙伴立场，对那些事件明确表示反对，并重申天主教要理对‘性’的教导。

天主教与其它宗教：基督宗教之间开展的合一运动及其对话，现在已经扩大到了与犹太教、伊斯兰教以及佛教等非基督宗教的领域。“教会劝告其子女们，应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈与合作，为基督徒的信仰与生活作见证，同时承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。”[①]天主教与犹太人之间本来就存在着历史之渊源，两教之间的合一对话，旨在两大宗教团体的成员之间建立起相互尊重与友好的关系，彻底取缔任何形式的针对犹太民族的敌视态度。这一创意始于梵蒂冈第二届大公会议，在那次会议中，教会明确阐述了与犹太教会的关系：我们的救主曾经被一些人折磨致死，但并不是全体犹太民族；其次，我们不能将过去人犯下的错误归咎于

①参阅：《教会对非基督宗教态度宣言》

现代人；现在，每年的一月十七日是“天主教徒与犹太教徒对话日”，目的在于两大民族人民之间重新建立起相互尊重、理解、友好的关系。

天主教与穆斯林在历史上曾相互对抗，例如中世纪时期的“十字军”东征，双方为了争夺共同的圣地耶路撒冷，曾多次以武力相征服。“在时代的过程中，基督徒与伊斯兰教教徒曾经发生争端与仇恨，本届神圣会议吁请大家忘掉过去，诚意实行互相谅解，共同卫护及促进人类的社会正义、道德秩序、和平与自由。”[②]20世纪以来，在以基督教价值为广泛基础的欧洲，与不断扩展的伊斯兰文明之间的冲突在增加，这表现为一种对文明价值的取向。2001年5月，教宗若望保禄二世访问叙利亚时，到那里著名的奥马亚德清真寺访问，成为第一位走进穆斯林清真寺的教宗。迎接他的有穆斯林领导人阿迈德·库夫塔诺（Ahmad Kuftaro），叙利亚政府官员。奥马亚德清真寺曾经作过异教徒的庙宇，基督教堂和穆斯林清真寺。阿迈德·库夫塔诺在欢迎词中表示：“我们崇拜同一个主，他是和平的根源，我们是和平的传递者。天主（阿拉）召叫他的子民走向和平，走向以爱为中心的信仰。”教宗则表示：“长期以来穆斯林和基督徒相互对抗，我们需要寻求天主的宽恕和相互之间的宽恕”。后来梵蒂冈发言人强调说：教宗的希望是伊斯兰，犹太人和基督教最终克服历史带来的差异，并且会充满信心地为自己的兄弟提供服务。

2001年“9·11”恐怖袭击事件后，以基督宗教价值为核心的欧美世界与穆斯林世界之间的关系变得越来越紧张。2006年9月教宗本笃十六世在一所德国大学援引十四世纪一位基督教拜占庭帝国皇帝的话说：“穆罕默德带给世界的只有‘邪恶与非人道’东西，这一明显暗示反伊斯兰圣战的言论，引发了穆斯林宗教领导人的愤怒，并要求教宗对这番“敌意”言论道歉。2007年10月11日，全世界上百位穆斯林学者联名给教宗本笃十六世和其他基督教领袖发出一封公开信，提议基督教与伊斯兰教两大世界宗教积极对话，以加强两种信仰之间的了解，为了世界和平，求同

①参阅：《教会对非基督宗教态度宣言》

存异。这封公开信引用多段《古兰经》和《圣经》经文，阐明双方有责任在“你们与我们之间的共同世界”上寻求和平的最佳途径。学者认为，穆斯林和基督徒之间关系的改善可以为世界带来和平。而当今的中东地区，以基督教价值取向为代表的欧美，与穆斯林世界的冲突仍不时发生。所以，基督宗教与穆斯林等非基督宗教之间就世界和平、消除战争等主题的对话仍有必要。

四、“合一”道路荆棘密布

尽管基督宗教之间的合一对话已进行了将近一个世纪，但对话并不顺利，合一的道路上仍然布满荆棘。分歧各方既有教义上的，也有神学上的。尤其困难的是各派信徒所持基要主义观点，彼此敌视，不愿有任何妥协。例如，基督教各派对天主教既有教义上的反感，也有神学上的差异，称天主教的教宗制以及对圣母玛利亚的崇敬为崇拜偶像。同样，一些固守传统的天主教徒，指责新教并非“只有一个主，一个信德，一个洗礼”（弗4：5）的基督宗教。

2001年6月，教宗若望保禄二世访问乌克兰，许多亲莫斯科东正教的神职人员、修会会士、修女就在总统府和教廷大使馆前示威，指责天主教“劝人改教”。2002年2月，教宗若望保禄二世在俄罗斯宣布建立4个教区，使天主教会和莫斯科东正教会的关系变得更加紧张。尽管天主教方面一直声称：“我们拒绝改宗主义，我们想合一，我们想增进对于天主教徒的牧灵关怀。” 2002年1月13日，英国和威尔士天主教奥康纳主教应英女皇伊丽萨白邀请在王室的一项由圣公会主持的礼仪中讲道，他是自有圣公会以来首位在英国君王面前讲道的天主教主教，这被认为是双方表达合一愿望的象征。但是圣公会祝圣妇女为神职人员常常令天主教方面感到不快。另外，在传统教会学以及伦理观念上，天主教与其它基督新教教派之间也难以一致。

2000年8月，时任教廷信理部部长拉辛格枢机发表了《主耶稣》的文告，在论及天主教会的本质时由于重申天主教有至高无尚的训导权威，从而引起其它基督教派别的极为不满。当时教廷促进基督教合一委员会主席卡斯贝枢机曾表示，尽管合一运动面

临着不少困难，但“别无选择，谁若想拉历史的倒车，要么是疯子，要么就是被圣神所摈弃。”在2003年1月18日开始的基督徒合一祈祷周期间，卡斯贝枢机说：“合一的道路虽然有所进展，但我们也不能不承认近几年以来基督信徒接近变得更缓慢，更叫人感到吃力。”

勿容质疑的是，基督宗教之间的合一对话，天主教的教宗首席制也是一大难题。1995年5月25日，在教宗若望保禄二世发布的《愿他们合一》（Ut Unum Sint，简称UUS）的通谕中也指出了这一点。教宗在通谕中说，基督徒（包括东正教、基督新教和圣公会等）的合一对话中，天主教的教宗制度已成了对话与合一的障碍。因此，教宗在通谕中亲自邀请各方人士和他一起耐心地、兄弟般地就教宗制度进行对话，旨在“寻找一个行使首席权的新方法”（UUS 95），并使教宗制度更能成为“被有关各方接受的爱的服务”（UUS 95）。教宗本人很清楚，现行的教宗体制已经成了基督徒之间合一的障碍（UUS 88）。为了回应教宗的邀请，1996年6月29日美国旧金山总主教区奎因总主教在剑桥大学一百周年校庆时，在坎匹恩学院发表了有关教宗制度以及致力于合一的著名演讲，事后形成了《教宗制度的改革》一书。奎因总主教在书中指出，为了基督徒之间的合一，“天主教徒不要错误地认为，寻求合一的动力就在于东正教和基督新教作出某种改变，与天主教会建立完全共融，而天主教会勿需作任何改变。我们必须面对的事实是，为了促进基督徒的合一，天主教会在组织、牧灵和教会法方面，都必须作出重大改变。天主教会明显需要作出改变的方面包括：伙伴关系（collegiality，或译“集体领导”）、平信徒的参与、中央权力的分散、进一步向多样化开放等。”因此奎因呼吁天主教应“率先行动”。

奎因指出，教宗制在第一个千年中是合一与对话的典范，体现了教会生活的多样性。“因为在整一千年中，基督徒们都是团结在‘信仰和圣事生活的兄弟伙伴般共融之中……如果他们之间在信仰和纪律上出现分歧，一致同意由罗马主教充当调解人（moderator）’（UUS. 95）。”但是，值得注意的是，“调解

人”是一个拉丁词汇，用在公会议的拉丁文献中，包含着“指导”或“规定限制者”的意思。该词本身并不包含对各地方教会生活进行中央管理或经常干预之意。当前，“许多非天主教基督徒在与天主教完全共融的道路上犹豫不决，因为他们担心合一意味着多样性之结束。”

五、《大公主义法令》在中国的应用与实施

“梵二”会议召开的时候，因当时信息闭塞，中国教会对梵二会议的内容和性质知之甚少。笔者偶从当时一份教会内部刊物上读到一篇对梵二会议的评论文章，文章标题为：“梵蒂冈第二届公会议是反共反人民的集会”，另一篇文章标题为“第二届梵蒂冈公会议将干些什么勾当”。很明显，这两篇文章都带有强烈的时代烙印，对“梵二”的评价多是消极的。改革开放之后，中国教会开始恢复与欧美教会人士的交往。其间有不少教会期刊和书籍开始进入中国，加之中国教会派出不少神父、修士修女到国外学习，以及网络的普及，大陆教会人士开始逐渐认识梵二，了解梵二，对梵二的态度有很大转变，开始主张“贯彻梵二会议精神。”

梵二精神在中国教会中的落实，最为明显的是礼仪的更新。普世教会自梵二后，即在上世纪六、七十年代，便完成了礼仪的更新，即不再以拉丁礼仪举行弥撒，改为用本国语言举行。中国教会从上世纪九十年代，才开始使用这一新的弥撒礼仪。

但是，梵二倡导的大公主义精神，以及西方所教会所开展的合一对话活动在中国时至今日没有正式发生。因为在中国，政府认可的宗教有佛教、道教、伊斯兰教、天主教、和基督新教。中国宗教的特点是彼此尊重、和谐共处，似乎没有彼此交流的习惯和必要。

然而，天主教内部却因“地上教会”和“地下教会”而发生分裂。该分裂发生在上世纪八十年代甚至之前。在新中国成立之初，梵蒂冈对新生的人民政权也采取了对抗的立场。梵蒂冈驻华公使黎培里拒绝承认由中国共产党领导的新生人民政权，还散布言论蛊惑神长教友，不准教友们阅读由共产党主办的报刊，不准

参加由共产党领导的任何组织，如妇联、青联、学联等，这无疑把中国教会推向绝路的边缘。这也为日后地下势力的形成埋下了种子。1957年中国天主教召开第一届全国代表会议，成立了中国天主教爱国会；1958年，梵蒂冈拒绝承认湖北武昌和汉阳两教区选圣的主教，从此中国教会走上了独立自主自办教会和自选自圣主教的道路。

自上世纪八十年代以来，教廷针对中国教会发布了一系列牧灵指南和特权，是地下教会得以滋生和蔓延的主要原因。例如，1978年教廷万民福音传播部将教务权力及特权放宽给予中国大陆上的神长及教友，此举为地下教会的存在提供了法律上的根据。1980年罗马教廷又授予个别主教先选圣、后报批主教的特权，使地下势力逐渐壮大。地下势力歪曲和攻击我国政府的宗教信仰自由政策，指责和攻击中国天主教会的独立自办方针。中国政府对待地下教会神职人员以教育转化为主。

改革开放后，梵蒂冈与中国政府有过多轮对话，中梵关系曾出现恢复外交关系的曙光。教廷方面也释放出合好的迹象。1997年2月，教廷国务卿索达诺枢机（Angelo Sodano）甚至声言“教廷驻华大使馆，只要可能，不必等到明天，今晚就可以迁往北京。”2000年，中国政府也决意与梵蒂冈恢复外交关系，但是由于梵蒂冈执意“封圣”，使这一对话势头严重受阻。

中国政府对恢复梵蒂冈的外交关系，立场是一贯的，即梵蒂冈必须断绝与台湾的外交关系，承认中华人民共和国为唯一合法政府，不要利用宗教干涉中国内政。只要梵蒂冈满足这两个条件，中梵之间的关系就会得到改善。要改善这一关系，两政府之间的对话是必须的。同时，地上教会与地下教会之间，通过对话达致合一也有必要。所以，认真领会和实施《大公主义法令》精神，对当前的中国教会具有现实意义。为此，需要建立相应的对话机制，定期或不定期开展对话，增加彼此之间的了解，消除误会，团结一致，共融在主的圣爱内。充分发挥广大神长教友在经济建设、文化繁荣和社会和谐起作用，消除“洋教”的阴影，好使人们“看见你们的善行，光荣你们在天之父。”（玛五：16）

六、小结

东西教会的分裂、路德宗的改革、圣公会的出现，至今已过去了成百上千年的历史。如今各教派都已形成了自成一体的教会体制和教义教规，如果彼此本着摈弃前嫌、求同存异的态度来对待基督教各派之间的合一运动，或许会彼此受益，相得益彰；如果相互之间仍要为所谓的正统而争，那么合一就不会有好的结果，合一的希望只能是一个不现实的梦想而已。

肩负福传使命 复兴中华圣教

陈功鳌（四川省南充教区）

本文作者以梵二会议召开五十周年庆祝活动为契机，再次学习梵二《教会传教工作法令》，并结合教宗保禄六世在1975年12月8日所颁发的《在新世界中传福音》劝谕，做了牧灵及神学的反省。

引言

1962年10月11日，随着教宗若望二十三世（JohanesXXIII）在圣伯多禄大殿所致的开幕词，拉开了全世界著名的，具有深远历史、现实指导和世代征兆意义的梵蒂冈第二届大公会议的序幕。此次会议时间之长，规模之宏大，成果之丰硕，内容之丰富，涉及范围之广，都堪称历史之最。今年是梵二会议召开五十周年、《天主教教理》颁布二十周年之际，教宗本笃十六世颁布《信德之门》手谕，宣布2012年10月11日至2013年11月24日为“信德年”，教廷信理部亦作出了“牧灵指引”，此实乃我圣教会再次宣示信仰、见证信仰、传扬信仰的有力举措，是天主赏赐的宏恩，更是激发我辈信众福传热忱、努力践行基督训诲、活出基督徒“地盐世光”身份的良机。有鉴于此，我静下心来闭门阅读了《梵二文献》。由于我是服务于牧灵福传第一线的基层牧者，对《教会传教工作法令》情有独钟。该法令在绪言里即称：“教会受天主派遣给万民，作为‘拯救普世的圣事’，为了其本身所有大公性的基本要求，并为了遵从其创立者的命令，努力向全人类宣布福音。”（AG 1）第二号中又说：“旅途中的教会在本质上即带有传教特性，因为按照天主圣父的计划，教会是从圣子及圣神的遣使而发源的。”因此，所有神学研究或学科都应有“传教”的幅度，所有培育圣召的学校都应有“传教”的内容。传教

是我们在教会内神学教育的目的，传教的精神应使我们所有的神学学习、实习充满活力和希望。梵二《教会传教工作法令》、教宗保禄六世的《在新世界中传福音》及若望保禄二世的《救主的使命》（Redmptoris mission,1990）都是近代教会重要的有关传教方面的文献，包含了传教的各个层面的训导。但愿藉此抛砖引玉，激发更多的主内兄弟姐妹、教会同仁及有识之士去关注、反省、支持、推动福传，寻求福传新的契机。

教宗若望保禄二世在其《救主的使命》通谕中，以传播福音的观点来看今日世界。我们能辨别出三种情况：第一是针对民族、群体和社会文化的背景中，基督和祂的福音尚未被人认识，或缺少足够成熟的基督徒团体，教宗称此为“向慕民传教”的本意；第二是具有足够和健全教会结构的基督徒团体，在这些团体中，教会实践其活动和开展牧灵照顾，寻求更有效的途径和方法；第三是中间状况，在失落了信德或不再认识自己是教会成员中的人群进行所谓的“再福传”或“新福传”。我认为还有第四种情况，就是已经有其他宗教信仰的人们，我们应与其进行广泛的宗教交流，唤起他们的良知良能和对神的敬畏，帮助他们鉴别良心。

历史和神学的背景

虽然十九世纪是教会向外传教的高峰，不少以传教为志向的男女修会都在此时创立，比如法国巴黎外方传教会、比利时圣母圣心传教会、美国马力诺传教会等如雨后春笋般成立，极大调动了广大教会出外传教的积极性。其范围包括美洲、非洲、亚洲和太平洋群岛。但在二十世纪中时，已开始遇到传教士被其所在国政府利用等问题，这问题一直延续到梵二之后。不少人发出疑问：在非基督徒中间的传教工作是否适合？基督徒与非基督徒常生活在一起还有传教区吗？传教不是被宗教间的对话取代了吗？对每个人良心和自由的尊重，不是排除了要人归化的努力吗？在所有的宗教中，不是都能得到救恩，还是依靠良心及真理的指引生活，何必还去加入天主教会呢？

造成传教思想危机的这些疑难，有其历史和神学的背景。首

先，当殖民主义在十九世纪末、二十世纪初逐渐衰弱的时候，不少人看到历史上的传教活动和殖民活动关系密切，当反殖民主义浪潮高涨时，传教也就没有好的名声，教会的社会形象受损，教会在人民群众中的公信力、诚信度降低，这怎样去传教呢？教会在社会上是另类、异己分子，本来力量就很单薄，加之“无神论”的宣传势头大，危机更严重。（这是台湾辅仁大学神学院院长，耶稣会会士，曾庆导神父在《以福传传递生命》一文中的观点）。

而1970年之后的神学讨论，对梵二大会议精神和讯息了解得有多深？时至今日，梵二召开已经50年了，普世教会实行了一系列的改革（内部调整，适应、更新而充满活力），对外广开大门、友善合作对话，以开放姿态面对新世界。检讨我自己，全面地系统地学习“四个宪章”、“九个法令”、“三个宣言”没有，只是为我所用，像查阅资料、写文章或讲道时引用一两段来证明自己的观点看法与普世教会保持一致；我教区45个堂区，只有一个堂区系统地组织教友逐字学习，而且还是一位教友带领，而教会没有采取相应的行动，还好这位本堂神父大力支持，三年内完成了学习任务，但是贯彻起来难度较大。一是牧灵指引没跟上，二是真正深入理解、吃透精神不够，三是不能结合教区、堂区实际开展各项牧灵福传工作；四是传教经费严重不足等制约了“梵二”精神的贯彻；五是不能有的放矢地开展研讨活动。其他堂区，特别是偏远的堂区，老教友的堂区根本没有听过什么“梵蒂冈第二次大公会议”，更不要说基本内容，基本精神了。这是我的检讨和反省，觉得今后乃至较长时期，“梵二文献”都是加强学习的内容。

在当今世界，多元化、多极化深入，世界经济也陷入低谷，金融危机尚未消除，地球温室效应严重，第三世界国家的苦难加深，南北半球之间社会经济差别变得越来越明显，这促使了富有国家和教会的援助行动。本来这是很好体现福音精神和价值的良好现象，但人类生活的超性思想被忽略了，而社会正义取代了信仰的成分，包括教会的好些社会服务机构很少渗入信仰价值。比

如在2008年汶川大地震中，可敬的教宗本笃十六世代表普世教会给予关注、祈祷、捐助。而捐助项目就没有赋予宗教层面，融入到政府的社会救助中去了。体现不出福传的价值，而基督信教则不然，昨天我在我的城市看到一辆CRV黑色越野车上面书写醒目的“香港华人基督教协会捐赠”，人们一看就对基督教会产生好感，而这位牧师没有在大街上搞什么福传，就是开车让人见到此情形也在传福音，让人认识基督的爱呀！这不值得我们天主教人士反省吗?

另一方面影响传教极大的是在同时期出现的“宗教神学”。在梵二之前，已有不少的神学家反省非基督徒的得救问题。而现在出现的“无名基督徒”、“明显与隐含的教会”、“一般与特殊的救恩史”、“所有宗教都一样”等等思想，严重影响了传教热忱。地方教会极需听到教会训导当局在这方面权威性的牧灵指导，梵二五十年来的《教会传教工作法令》在今天应做一些探讨，去具体地真实地体认他的时代讯息。

从以上一些现象可以看出梵二会议的精神即使在神职界被接受的程度也是相当薄淡，神职人员观念的转变及福传意识的觉醒的过程也是相当艰难的。修院培育在这方面还是个空缺，一时难以填补，全国修院神父进修班开设梵二会议文献的讲授，但也不全面。有的修院开办近30年了，从未开设这门课程；而老教友传统思想模式根深蒂固，福传意识的复兴相当困难。

一、为什么要向外传教?

以上从历史的神学的背景分析了阻碍福传的一些思想理论等，但梵二会议的与会教长们在天主圣神的带领下，看到了天主圣三内的生命、福传的动力，所以在《教会传教工作法令》一开始的绪言里就提出了以下五点，值得我们深入反省与神学思考。

1、受天主派遣给万民的教会是“拯救普世的圣事”；

2、紧随着梵二会议的《教会宪章》（LG 48）所说的教会在本质上具有传教性，所以教会有责任把天主的救恩喜讯带给全人类；

3、教会传教活动的来源和动力是三位一体的天主，传教来自于天主父的旨意和永恒救恩计划，虽然天主无时无刻不在世界

中，深透人类历史，但藉降生成人的天主圣言——耶稣基督，救恩来到了我们中间；“基督徒从圣父那里派遣了圣神，使在人心内履行救赎工程，并发动扩展教会的工作。”（AG 4）。

4、耶稣基督从童贞玛利亚那里取得肉躯，生活在我们中间，为我们罪人死了，又从死者中复活，为让我们人类从罪恶与恶魔的奴役中解放出来，并能分享这逾越奥迹；

5、复活升天的基督又派遣圣神到世界上来，在人心里施放救恩，促进教会的广扬。教会受基督的派遣，把救恩传播到天涯海角（宗一，8），因父及子及圣神之名授洗（玛28:19）好使此人得救。

在这种神学思想指导下，《传教》第六号才给传教工作一个确切的定义：“教会派遣的福音宣传者，走遍全世界，以宣讲福音，在尚未信仰基督的民族及人群中，以培植教会为职责。”这种特殊工作常常被称为“传教”。

在《传教》中，我们知道人必须相信基督以获得真理，而教会是基督的肢体，教会是天主启示完满真理之所在。因此，经由教会接受其宣讲和洗礼是必要的：“传教工作的动机出自天主的意愿，‘因为祂愿意所有的人得救，并得以认识真理。原来天主只有一个，就是降生成人的基督耶稣，祂曾奉献自己，为众人作赎价’，‘除祂以外，无论凭谁，绝无救恩’。所以，每一个人因教会宣讲而认识基督，必须要归附于祂，并和祂及称为祂的身体之教会藉圣洗连接在一起。基督‘曾亲口明白地训示信德及圣洗得需要，同时确认了教会的需要，而圣洗则是进入教会之门。所以，如明知天主藉基督耶稣所创立的天主公教为得救必经之路，而不愿加入，或不愿在教会内坚持到底，便不能得救。’所以，虽然天主有其独自知道的方法，能够引导那些因自己的过失而不认识基督的人，得到为悦乐天主无可或缺的信德，可是宣传福音仍是教会不可推卸的责任，同时也是神圣的权利。”（AG 7）

梵二另一重要文献《教会宪章》在这问题上的看法比较严厉，在提到“在非基督徒”中所有的真善的成分，教会都视之为

“接受福音的准备”。它同时指出“不幸多次有人为恶神所骗而神志昏迷，把天主的真理视为虚妄，舍造物主事奉受造物，或醉生梦死好似天主不存在一样。”（参阅LG 16）所以在梵二看来，其他宗教或文化不象有些人说得那么理想和完美，即便这样，正如LG16在开始的时候在就总论“那些尚未接受福音的人，则由各种方式走向天主的子民”，我认为这是教会对外开放自己、接纳他人、心胸开阔、心怀全体人民的有力见证，摒弃唯我独尊，只有教会才有救恩，掌握真理的形象，是天主救恩走向人类、是教会不封闭自己的具体表现，广为人民接纳，广为尊重的良好开端；但这也是对教会传统的挑战。推动地方教会的文化共融不仅是牧灵工作的重要任务，也是教会执行新福传的迫切需要。梵二《教会对非基督宗教态度宣言》的理解是这样的：“天主公教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素，并且怀有诚恳的敬意，考虑他们的做事与生活的方式，以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面和天主公教所坚持、所教导的有所不同，但往往反映着普照全人类的真理之光。然而在天主公教传扬，而且必须传扬基督，祂是道路、真理及生命，在他内人类获得宗教生活的圆满，藉着祂，天主使一切与自己和好了。”（NAE 2）

二、福传使命的根在哪里?

《教会传教工作法令》中这样说：“传教工作的动机出自天主的意愿，‘因为祂愿意所有的人得救，并得以认识真理。原来天主只有一个，在天主与人之间的中保也只有一个，就是降生成人的基督耶稣，祂曾奉献自己，为众人作赎价。’”（AG 7）所以，福传使命的根在于：

1、承行天主圣父的旨意

不是为了人的光荣，不是因为某个人的吩咐和派遣，不是为了某个集团或团体的利益，也不是为了我们得天堂赏报，甚至不是为了我们自身的得救才去传福音。而是为了承行天父的旨意，是无条件、无怨无悔地去传扬福音。这也是我们福传不竭的动力的源泉，是我们基督徒灵性生命的源泉。主在派遣宗徒们去传扬

福音时，常常赋予他们权柄（参谷3:14—15，谷6:7，路10:19，玛28:18）这权柄的根源就是天父的旨意。我们即是奉天主父的旨意、带着福传的使命，行天父要我们行的事，我们就信心十足，就什么也不要害怕。因为天父是我们的依靠和力量。主说："不要怕，从今以后，你们要做捕人的渔夫！"（路5:10）。

2、基督的派遣

主说："我派遣你们"，"你们往普天下去！"所以，传福音不是因为我们自己要去传、不是因为我们喜欢这项工作，而是主耶稣基督亲自吩咐派遣。没有派遣，就没有使命，没有明白自己是蒙派遣的，我们的使命就没有根。就正如罗马人书说："但是，人若不信他，又怎能呼吁他呢？从未听到祂，又怎能信祂呢？没有宣讲者，又怎能听到呢？若没有派遣，人又怎能去宣讲呢？"正如经上所记载：'传福音者的脚步是多么美丽啊！'……所以信仰是出于报道，报道是出于基督的命令。"（罗10:14-17）可见这位派遣我们的主基督，是曾经为我们死而复活的主，是为了我们的得救而交付自己生命的主，所以我们的一生是归于祂了。而不再属于我们自身，祂的爱是我们福传的最深动力。"我生活已不是我生活，而是基督在我内生活。"圣保禄宗徒说："基督的爱催迫着我们"（格后5:14），因为他对基督的爱在其内心催迫，他又说："我若传福音，原没有什么可夸耀的，因为这是我不得已的事；我若不传福音，我就有祸了……我原是自由的，不属于任何人；但我却使自己成了众人的奴仆，为赢得更多的人……对软弱的人，我就成为软弱的，为赢得那软弱的人；对一切人，我就成为一切。为的是总要救些人。我所行得一切，都是为了福音，为能与人共沾福音的恩许。"（格前9:16-23）在外邦宗徒保禄传教的背后，有一位伟大的救主作他坚强的后盾，是基督派遣了他，是基督的爱激励着他，促使他在各种"软弱中，艰难中，迫害中，困苦中"，在"拷打、监禁、暴乱中"，在各种"死亡的危险中"，"有锁链和患难在等待我"，面对这一切，他都能泰然处之，欣然接受，且充满喜乐，

因为他深知派遣他的是谁!

3、圣神的作工

主给我们使命，同时也给了我们应许，应许与使命同来。祂给我们最大的应许，就是派遣圣神。祂将圣神倾注在我们身上，并藉着圣神，祂自己永远与我们在一起。主说："看，我要把我父所恩许的，遣发到你们身上"，"你们领受圣神吧！""看，我同你们天天在一起，直到今世的终结。"这是施慰之神、恩保之神，多么安慰人心。这就要求我们不靠己力，靠自己的才华去传福音，而是靠圣神的能力，这福传的使命不单是我们的工作，首先是圣神的工作，是圣神与我们一同作证（若15:26-27，宗5:23）。人会失败，但是圣神从来不会失败；人看外表，天主却看内心（撒上16,17）。天主圣神在我们心中，我们就什么也不畏惧，因为那在我们内的比这个世界更大。（若一4:4）

综上所述，传教最基本的动机是出于爱，而这爱是天主圣三内的爱的满溢和流露。这圣三内的爱正是"创造"、"救赎"、圣化"的根本缘由。所以圣子被派遣，以致整个教会被派遣，传教士被派遣。教会的本质是传教，也是天主计划的一部分，藉着自己的见证，教会要把天主的爱传给人类，把天主圣三的生命传给人，把人类引导到基督的信仰、自由与和平中，就是"为拯救普世的圣事"的原因——籍外在可见的临在，产生内在的救赎恩宠（AG 5）

三、反省与瞻望

教会一诞生，"向外传教"就开始了。伯多禄在五旬节的宣讲，结果就有3000人的领洗。保禄宗徒被召叫为"外邦人的宗徒"。宗徒时代由圣神带领，宣讲死而复活的耶稣，以耶稣为中心，那时没有发展到今天的神学理论；而现在已是梵二会议召开五十周年了，为什么教会的传教进步不大呢？当然原因很多，但我想要一个主要的原因是神学性的，也是我们讨论的教会文献的中心，我们是否宣扬耶稣基督作为天人间唯一中保，人类唯一救主，是否把基督福音带给人或把人带给基督，是否真的传福音了呢？

当前中国教会神职界对福传使命的觉醒与灵性生命的复兴；一个教区或一个堂区的福传工作好坏，与神职人员有直接的关系；福传工作重心不突出，工作目标任务不明确，分辨不出天主要自己当前所要做的事，把握不了信仰真理的核心与教会工作的重心，没有制定长远的福传规划设想、计划等远景目标，激励人们奋发努力；将有限的精力、宝贵的时间消耗在无谓的争执和一些次要事情上。（宗6:1—7）

在教区工作的具体运行中，应将人才建设——圣召培育、传道员培育、会长培育纳入工作的重心；极力协调组织建设；专向设置福传专用资金，保障传教工作的开展。教区及个堂口负责人应把握主次，将主要精力用于基督徒领袖的培育工作；树立教会的正气，抵御俗气入侵教会的肌体；凝聚分散力量等等。与同道们反省、分享这些，抛砖引玉，激发大家热爱我中华圣教会。正如香港的徐锦尧神父所言："我爱我的教会，不是因为没有缺陷；我爱我的妈妈，不是因为妈妈没有缺点；同样我爱我的教会，不是因教会没有缺陷。"让我们在天主圣神的带领下，在梵二文献光辉照耀下，践行梵二会议的《教会传教工作法令》的精神和要求，同心同德，肩负福传使命，复兴中华圣教吧！

参考书目

（一）文 献

《梵蒂冈第二次大公会议文献》，上海：光启社，2005年。

教宗保禄六世，《在新世界中传福音》。

（二）参考资料

《神学论集》，台湾：辅仁大学。

刘德宠著，《重负与使命》，圣心蓓蕾编辑部。

从宗教学角度看基督宗教与中华文化的关系

何光沪（中国人民大学哲学院）

梵二会议要求普世教会“跟上时代”、开放革新，同各大宗教对话，适应各个地方的文化，以利和平共处，以利世界和平。由于从孔汉思到斯威德勒、从潘尼卡到保罗·尼特等一大批天主教神学家、哲学家，以及新教和整个基督宗教的理论家和活动家的大力推动，从20世纪后期至今，宗教对话运动逐渐兴起。现在，文明对话与文化和谐，成了各大宗教的主流和历史进步的方向。

这一切，同中华文化主张的“和而不同”、“和为贵”，同我们正在追求的“和谐社会”、“和谐世界”，当然是一致的。

一

一个时期以来，以“关于曲阜建造耶教大教堂的意见书”为代表的不少言论，反映出部分学者在基督宗教与中华文化的关系方面有某些误解。这种误解当然会在这一重要问题上对社会产生实际影响，并引起某些不必要的纠纷。

关于基督宗教与中华文化的关系这一重大问题，从宗教学角度作一些澄清，也许会有利于二者关系更加健康和谐地发展，有利于发挥基督宗教对中国社会、经济和文化发展的积极作用。

在这一问题上，有不少人把二者的关系，说成是西方文化与中国文化的关系，由此而理解为两种文化之间的冲突。还有不少人把儒学说成是一种宗教（其中有人甚至主张把“儒教”说成中国的“国教”），由此而将其理解为两种宗教之间的竞争。

关于前一种误解，从宗教学关于宗教与文化关系的理论，即

宗教从有形方面来说是文化诸形态之一，从无形方面说是文化的内在精神而不等同于文化的观点，可以作出如下澄清：

1、基督宗教是一种宗教，尽管它对许多文化有深刻的影响，但它却不是文化本身；

2、基督宗教也不是西方的宗教，尽管它对西方文化有塑造性的作用，但它却是产生于东方，先是从东向西，然后从北向南传播，最后成为普世性的宗教；

3、传统的西方文化包含着希腊、罗马等非基督宗教的因素，现代的西方文化包含着科学技术、人文主义等非宗教的因素，而且已经大大地多元化并在许多方面背离了基督宗教。

总之基督宗教不能说是西方宗教，不能说是西方文化，甚至不能等同于任何文化，所以，它同中华文化的关系不是两种文化的关系，当然也就不是文化的冲突的关系。

关于后一种误解，同样从宗教学关于宗教与文化关系的理论，再加上大多数研究儒学的学者对儒学的理解，可以作出如下澄清：

1、儒学不是一种宗教，尽管它同比它早几百年产生的“中国传统宗法性宗教“发生了深刻复杂的联系，但它却不是宗法性宗教本身；

2、儒学作为哲学的发展曾得益于佛教、道教等宗教，尽管它曾为宗法性宗教提供理论支持，但它自身却主要是一种人生哲学和社会政治、伦理哲学；

3、儒学同宗教，不论是同佛教、道教，还是同伊斯兰教、基督宗教，尽管有彼此竞争的一面，但也有相容相通的一面，还曾有和平共处的历史。

总之，儒学不能说是宗教，当然也不能说是中国宗教，它乃是一种能够并且曾经与宗教和平共处的社会政治、伦理学说，所以它同基督宗教的关系不是两种宗教的关系，当然也就不是宗教竞争的关系。

二

那么，基督宗教与中华文化的关系是一种什么关系呢？

姑且不论即使是两种文化之间，两种宗教之间，可以有和平共处、友好相待、相互交流、彼此整合的关系，作为一种普世宗教或世界宗教的基督宗教，同作为一种包含普世因素又是多元合成的民族文化的中华文化，二者之间的关系必定是复杂、丰富而又辩证的。

基督宗教四次传入中国（唐贞观年间、元至正年间、明万历年间、清嘉庆年间），每一次都是和平的宗教传播，并伴之以双向的文化交流。鸦片战争结束后，少数传教士赞成和参与了其本国的侵华行为，背离了基督宗教的精神，但多数传教士和广大中国信徒拒斥或批评侵略行为，开创和坚持社会服务，体现了基督宗教的仁爱。在对待中华文化方面，历史上确曾有一些传教士采取了傲慢骄横的态度，但多数传教士和广大中国信徒却采取了尊重、学习、欣赏、喜爱，同时又理性、清醒、努力奉献的态度。显然，不是前一种态度，而是后一种态度，才代表着基督宗教的精神，即耶稣所要求的对邻人之爱。正是本着这种精神，从利玛窦到徐光启、从柏格理到晏阳初的历代基督宗教的代表人物和广大中国信徒，才对中西文化交流和中华文化发展作出了重大的、不可忽略的贡献。

三

马克思和恩格斯曾指出，基督宗教是打破了民族藩篱的世界宗教。换言之，它不属于任何民族和任何国家，或者说，它属于所有民族和所有国家。自从诞生以来，基督宗教一直不断地进入越来越多的民族、国家之中，并采用它所接触的所有民族、所有社会的文化来表达自身。出于自身关于上帝创世的信仰，它肯定人类创造的文化，并融入各种不同的文化；出于自身关于人类堕落的教义，它又同所有的文化保持距离，对之持有理性认识和独立批判的态度。古往今来，许许多多有生命力的文化，都曾从这种态度中获益。

中华文化是世界文明史上历史最悠久、传统最深厚、内容最丰富、影响最深广的伟大文化之一。在古代，它曾经富于宗教精神，同时又富于人文精神；它曾经以儒家文化为独尊，但又一直包含着着道家、法家、墨家、兵家等不同的成分；它曾经排斥，后来又包容和吸纳了佛教等外来宗教和道教等本土宗教，以及民间“小传统”等各种信仰成分。19世纪后期以来，中华文化又吸收了科技文化、工业文化和政治文化，还吸收了从社会主义到民族主义至自由主义等各种各样的西方文化要素，早已发展成为比古代远为复杂多样、更为丰富多彩的文化。另外，我们还必须把中国现有56个民族的文化都考虑进来，这样，当代中华文化的多元性、丰富性和复杂性，在世界各大文化中就显得更加突出、不可忽略了。

综上可见，基督宗教与中华文化的关系，既是一种普世宗教与一种民族文化的关系，更是一种启示宗教与一种极其多元、极其丰富、极其复杂的文化的关系。这种关系不是简单的或单一的，而是丰富的和辩证的。这种关系不是文化与文化的对抗关系（因为文化之间还有互补和融合），不是宗教与宗教的竞争关系（因为宗教之间也有交流和合作），而是宗教用文化表达自身的精神（任何宗教都是如此），又与文化保持区分（否则它就不再是宗教）的关系。

就基督宗教对中华文化的态度来说，它像对任何丰富多元的文化一样，对不同的成分采取不同的态度：对古代诸学派，理性、尊重，以利当代；对传统诸宗教，友好、对话，以利共处；对现代诸文化，慎思、明辨，以利提升。总之，它对中华文化的态度应是努力奉献、努力提升，和睦人群、造福人群。

那么，在中华文化对基督宗教方面，又应采取什么态度？这显然值得深思、再思……

梵二会议、宗教对话与神学建设

张志刚（北京大学哲学系）

梵蒂冈第二届大公会议堪称“现代天主教史的里程碑”，“天主教跟上时代步伐的转折点”。梵二会议的主要目的之一，就是改善天主教与其他宗教的关系，推动普世性的宗教对话。梵二会议后，卡尔·拉纳、雷蒙·潘尼卡、汉斯·昆、保罗·尼特等一批天主教思想家，不断更新理论观念，为推进世界宗教对话做出了重要的学术贡献。回顾梵二会议的相关文献和宗教对话的探索历程，可为当代中国天主教的神学思想建设提供诸多学术启发。笔者主要就如何拓展神学建设的学术视野浅谈如下三重见解，它们之间并非单独立论的，而是逐步推延的。

（1）中国神学建设理应伴随时代步伐

神学作为“教会的思想”，显然对于整个教会跟上时代、更新自我、展开对话具有“观念导向”、“理论指导”与“学术支撑”作用。早在1959年初，即梵二会议筹备之初，教宗若望二十三世就指出，此次会议的目的在于：实现天主教会的自我更新，促使神学和教规的现代化，促进基督教各派的合一运动；他在大会开幕式上又强调，应当以适合时代并合乎传统的方式来描述“信仰的遗产”。教宗保禄六世在大会闭幕式上重申：此次大公会议之所以历经长达4年的辛劳工作，制订了一整套训导、包括教理阐释，就是为了使天主教会更新思想、行为和道德力量等。由此可见，梵二会议的基本精神，为神学思想建设开拓了一种新的理论视野，这就是通过跨宗派、跨宗教乃至跨文化的交流与对话来推进当代神学思想建设。

尽管由于错综复杂的历史原因，中国天主教会的神学思想建

设相对长期滞后，但就上述新视野的学术启发而言，我们是否又可以乐观地认为，中国天主教神学的本土化建设因有巨大潜力而能大有作为呢？这主要是就“客观条件”和“主观努力”而言的。从客观条件来看，“多元一体的中国文化”，可以说为多维度或多层次的宗教对话提供了得天独厚的实践氛围。正如牟钟鉴先生经过长期探讨中国宗教史所总结概括的那样：中国是一个多宗教的国家，历史上有祭天祭祖祭社稷的国家民族宗教，有土生土长的道教，有诸多民间信仰和民族传统宗教，有外来的佛教、基督教和伊斯兰教，还传入过犹太教、摩尼教、琐罗亚士德教等。中国犹如一个“宗教百花苑”，诸种宗教都能在这片大地上共同生存、和平相处。中国文化之所以可比作“宗教百花苑”，就是因为中国文化富有兼容并蓄、和而不同的优良传统。就此客观条件而论，中国天主教的神学建设在与国内外基督教界加强交流与合作的同时，是否还放宽学术视野，譬如，能否把中国天主教与儒释道的比较与对话作为神学思想本土化建设的着力点，是否可从佛教和伊斯兰教融入中国文化和中华民族的漫长过程中吸取相关的历史经验，中国天主教的神学本土化建设是否还应该重视与农村民间信仰和少数民族宗教的沟通与对话……

（2）中国神学建设理应关注重大课题

为推动世界宗教对话，梵二会议通过了《教会对非基督宗教态度宣言》。这份重要文献一开头就指出：人类的结合在我们的时代日益密切了，既然天主教会的职责在于促进人类的团结互爱，那就应该首先考虑人类的共有问题。从卡尔·拉纳的包容论、汉斯·昆的兼容论再到保罗·尼特的实践论，一项引人注目的学术进展就是，将宗教对话观念从理论思辩层面引向重大现实问题。由汉斯·昆起草的《全球伦理宣言》，直言全球化时代人类所面临的政治、经济、生态等重重危机，呼吁各个宗教的专家学者集思广益，为构建“全球伦理”做出贡献。保罗·尼特提倡的实践论，则进而强调了真诚的信仰者所应肩负的道德义务和社会责任，认为各个宗教只有携起手来、共担责任、有所作为，才能真正推动对话、增进了解、见证信仰。

若能基于前一点见解来领悟上述思想启发，我们是否可进一步认为，中国天主教会更应该也更需要将其自身的神学建设与国内外的重大现实问题结合起来呢？例如，联系近些年来颇受关注的“社会道德底线争论”、“工商金融欺诈现象”乃至“公益慈善诚信危机”等，中国天主教若与其他宗教和学术界进行广泛合作，大力推动合乎国情的道德伦理观建设，其重要现实意义便凸显出来了。针对全球化的生态环境危机，若能与中国道教界、佛教界在宇宙观和自然观上展开深层次的交流与对话，中国天主教的神学建设也能取得有国际影响的思想成果。面对冷战后部分国家或地区愈演愈烈的民族和宗教冲突，若能借鉴中国文化海纳百川、有容乃大的深厚传统，中国天主教会无疑可为构建和谐社会与和谐世界奉献富有中国特色的神学思想智慧。

（3）中国神学建设理应具有中国特色

中国天主教会的神学思想建设，理应扎根中国文化土壤，具有中国文化特色。这可从世界宗教史来加以论证。在其名著《世界宗教》里，宗教现象学家斯马特一开篇就指出，当我们考察世界上的诸多宗教传统时，切莫忘记它们的丰富多样性。以基督教为例，我们在许多国家或地区可以发现，不同的文化都为这种宗教传统增添了特色，如乌克兰的天主教不同于爱尔兰的，希腊的东正教不同于俄罗斯的，德国的路德宗不同于美国的……广为传播的基督教传统如此，不同文化背景下的天主教神学建设何其不是这样？

综合前述双重学术视野，笔者以为，中国天主教神学思想建设，无论在基础理论还是应用研究上都大有文章可做。这里试举两个课题，以期引起深入研讨。天主教神学在其形成过程中曾充分汲取了古希腊哲学的合理思想，把本体论与上帝观的学理探讨结合起来，从而论证了“一种富有外在超越性的信仰境界”；相比之下，中国哲学传统则兼容并包儒释道的学说精华，形成了“一种注重内在超越性的信仰境界”。这二者显然是有互补性的，若能相互启发并加以创新，不但可像佛教禅宗那样深化中国古典哲学的心性论，从神圣观上来进一步丰富并强化中国现代哲

学的本体论，而且有可能创造出与中国宗教文化传统相辅相成的天主教信仰理念。就应用研究而言，国内宗教学界近几年来最为关注的课题之一就是慈善公益与社会服务，但尚缺乏系统化、有深度的理论研究。客观地说，天主教与其他几大宗教传统相比，不仅历来就更投入慈善公益与社会服务实践，还具有更悠久的思想资源和更完备的理论体系，如果能将其与中国社会的现实需要相结合相适应，无疑可成为当今中国天主教神学思想本土化建设及其实践的一大亮点。

比较经学与神学本地化：

对梵二会议“溯源”和“对话”精神的回应

游 斌（中国民族大学哲学与宗教学学院）

梵二会议的精神常被人概括为“变革”、“对话”与“溯源”。但在对《圣经》的态度上，它却将“变革”与“溯源”的精神结合在一起。对于《圣经》的重要性，在《天主的启示教义宪章》中，它特别强调：教会尊敬神圣的经文就如同尊敬主的圣体，因为在圣礼活动中，教会不断地从天主的话语和基督的圣体中接受生命的粮。教会应该将经文与圣传等而视之，作为信仰的最高原则，并且永远如此。教会的一切宣讲都应以神圣的经文为滋养和根据。是在《圣经》当中，天父以大爱关照他的儿女，并对他们说话。《圣经》的话语是教会的支持和能量，是信仰的力量，是灵魂的粮，是灵性生活纯净并长久的来源。

梵二会议对《圣经》在教会生活中的重视，为天主教通过圣经研究、挖掘天主教悠久的经学传统来开展宗教间对话提供了一个新的契机。例如，在剑桥大学的跨信仰对话中，人们就重新挖掘在天主教修会实践、在今天的天主教信众中流传广泛的“圣言诵读”（Lectio Divina），将它与发端于新教内的“经文辩读”运动结合在一起，通过这种古典的读经方式来丰富跨信仰的对话。

所谓“经文辩读”，就是由不同宗教的代表在一起阅读、理解、讨论彼此的经典，如犹太教的《希伯来圣经》、基督教的《圣经》和天主教的《古兰经》。人们每次都围绕某个主题，如创世、信仰、正义、宽恕等，从各自的经典中抽取短小的经文。辩读者可以依据自己不同的传统或解释，来阐述自己对于这些经

文的理解。通过这样的互读，人们就能知道其他传统的人如何理解它，也可以从另一传统的角度发表评论。在辩读的过程中，人们可以对某一传统的看法表示认同，而分歧也经常出现。它使人深刻地看到一段经文所可能具有的多样内涵，以及经文中的只言片语如何在不同传统中被衍生出丰富的内涵。在这样的阅读实践中，人们对经文得以形成开放的态度，拒绝自己也拒绝他人独占对经文的解释。最后，人们也无需得出某个共识，结论始终是开放的。

这样的读经实践体现了梵二会议尊重《圣经》、倡导对话的精神，它将宗教传统中最核心最神圣的经典开放给别的宗教，邀请它们对经文进行阅读和解释，是对宗教多样性、对宗教“他者”的深度认可。

目前，通过互读经典开展宗教对话的做法主要还局限于英美学术界和宗教界，但作为一种宗教对话的新模式，它具有深刻的理论意义，在实践层面也不难操作，因此对于天主教在中国的本地化有相当的启发之处。

首先，它不是将宗教对话局限在边缘性的伦理教导或社会实践方面，而是集中到各大宗教的核心经典。宗教经典在各大宗教传统中享有权威地位，是各宗教之理论和实践的源泉，就此而言，阅读彼此的宗教经典既是底层的工作，因为经典是各大宗教的根基；又是顶层的工作，因为阅读经典、解释经典而形成的理论具有很高的权威性。

其次，它通过以比较促沟通，以互读求理解，赋予“和而不同”以新的内涵。通过不同宗教经典之间的互读，人们的目的不在于消除差异，而在于“提升差异的品质”。也就是说，人们不只是知道彼此间是不同的，而是通过对彼此权威经典的阅读，从本根处知道差异到底在哪里，知道差异的由来，同时知道差异的走向。

最后，它鼓励人们进入另一种传统的深处，在对其他宗教的深度学习中发展出友谊与尊敬。以经典互读作为宗教间对话的形式，有助于信仰群体之间建立长期的友谊关系。

故此，中国天主教可以在梵二会议“溯源”、“对话”的精神指导下，在《圣经》与中国文化经典之间进行交互式的互读互释。将这一做法加以学理化的表述，就是发展出一种有利于推动神学本地化的“比较经学”。所谓比较经学，包括两个层面的含义，即首先它是一个学术活动，它能够提供扩大研究者视野的方法，使他能够超越单一宗教的经学传统的界限，去考察不同宗教经学传统的潮流和运动，并认识经学与人类活动其他领域之间的种种关系。简而言之，比较经学可以诠释为通过一个以上的经学视野来进行经典研究，并研究经学与其他知识间的关系。其次，它又具有神学思想建设方面的意义，也就是说，比较经学尝试通过其他宗教或文化的经学传统的资源来探讨基督教信仰的意义。它出入于基督教经学与另一种经典传统之间，一方面对基督教有一定的委身，另一方面又真诚地投入到另一个宗教的经典传统之中。但其目的是学习另一宗教的经典传统，并以此来发现、重建或加强基督教理解《圣经》、基于《圣经》建构神学的能力。

通过比较经学来进行神学本地化的尝试，并非是一个新奇的做法。明末清初以利玛窦为首的耶稣会士，以及此后在中国本土产生的第一批天主教信徒，他们用中国经典资源来诠解天主的做法，就是最早的比较经学。他们大量地援引中国儒家的经典，来证明古儒对天主、上帝已经有了深刻的认识，其直接后果就是使基督教的信仰体系在汉语世界第一次得到了深入而系统的表达。

在当代中国，用比较经学的方法来开展神学本地化的工作，可以鼓励天主教友们深入地阅读中国经典如《老子》、《论语》与《孟子》等，用中国经典来诠解《圣经》，或者反过来用基督教神学来诠释中国经典。这既是天主教在神学思想上走向中国化、本土化的重要途径，也必将从根本上有益于天主教与中国本土文化之间和谐关系的形成。中央民族大学设立“比较经学与宗教间对话”研究基地，就是希望通过深入的学术研究，探索不同宗教间的经典互读互释的途径，为中国构建和谐宗教关系、发挥宗教界在文化大发展大繁荣中的积极作用进行实验，热切期待各界同仁的指导与支持。

吾主耶稣，赐我等服习尔圣心之德，炙热于圣爱之情，俾得成为圣善之修，以蒙救赎之效。为尔偕父、偕圣神，惟一天主，乃生乃王世世。阿们。

——《耶稣圣心祝文》

信与爱

陈 健（中国政法大学）

一、信的实义

中国人传统理念中是否存在真正的信仰呢？可以较为确信的是，中国人传统理念中存在着一种敬天、畏天的含义。那么中国传统中的“天”究竟指的是天空，还是另有所指呢？在中国的许多俗语中，都含有这个“天”字，但很难使用物理上的天空这一含义加以解释，例如“天意难违”、“天王老子”、“天生”、“天赋”、“天经地义”、“天怒人怨”、“天人合一”、“天若有情天亦老”、“天道酬勤”等等。这些俗语中的“天”，所带有的含义，显然并不是单纯指向物理意义上的天空，它们都反映着中国固有的带有哲学和宗教意义的传统“天”观。在这些语言中，“天”都有着人格属性，“天”是一种主动的力量，具有智慧具有情感，能够化育万物的一种存在。因此，中国传统观念中的“天”并不等同于物理之天空，祂有自身的含义，那么祂的涵义是什么？中国传统观念中的“天”与天主教教义中的“天主”有何关系呢？笔者认为，从这两个基本概念出发，可以将中国传统观念与天主教教义紧密地结合起来。

（一）“天”与天主

1、中国传统“天”观的来源

欲了解中国传统观念中的“天”的本义，我们可以打开《书经》，因为《书经》即《尚书》，意为上代以来之书，是中国上古历史文件和部分追述古代事迹著作的汇编。《尚书》经孔子整理过后，被称为《书经》。在《书经》中，有大量提到“天”的言论，从中我们可以看到中国古人对“天”的理解。

（1）“天”可以下命令，可以主动地降罚：

“君子在野，小人在位。民弃不保，天降之咎”[①]“天命有德，五服五章哉！天讨有罪，五刑五用哉！”[②]“敕天之命，惟时惟畿。”[③]“尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝！”[④]“今不承于古，罔知天之断命。”[⑤]“天曷不降威！”[⑥]“弗造哲，迪民康，矧曰其有能格知天命？”[⑦]“尔亦不知天命不易！”[⑧]“今惟民不静，未戾厥心，迪屡未同，爽惟天其罚殛我，我其不怨。”[⑨]“天降威，我民用大乱丧德，亦罔非酒惟行”[⑩]“腥闻在上，故天

①《书经㈣大禹谟》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第23页。

②《书经㈣皋陶谟》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第26页。

③《书经㈣益稷》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第33页。

④《书经㈣汤誓》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第66页。

⑤《书经㈣盘庚上》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第81页。

⑥《书经㈣西伯戡黎》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第95页。

⑦《书经㈣大诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第126页。

⑧《书经㈣大诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第129页。

⑨《书经㈣康诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第137页。

⑩《书经㈣酒诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第138页。

降丧于殷。”①

①天的命令和天罚，可以由地下的某人代行之，并且这种代行之权也是由“天命”而来。例如：

“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命，今予惟恭行天之罚。”②“今予以尔有众，奉将天罚。”③“肆台小子，将天命明威，不敢赦。”④“非台小子，敢行称乱!有夏多罪，天命殛之。”⑤“商罪贯盈，天命诛之。予弗顺天，厥罪惟钧”⑥。“有夏桀弗克若天，流毒下国。天乃佑命成汤，降黜夏命。”⑦“尔其孜孜，奉予一人，恭行天罚。”⑧

②“天”的命令也可以授予某人，因此有所谓“君权神授”或“授命于天”之说。例如：

“惟尹躬暨汤，咸有一德，克享天心，受天明命，以有九有之师，爰革夏正。”⑨“先王有服，恪谨天命，兹犹不常宁。”⑩

①《书经㈣酒诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第140页。

②《书经㈣甘誓》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第59页。

③《书经㈣胤征》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第64页。

④《书经㈣汤诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第70页。

⑤《书经㈣汤誓》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第65页。

⑥《书经㈣泰誓上》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第101页。

⑦《书经㈣泰誓中》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第102页。

⑧《书经㈣多士》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第157页。第104页。

⑨《书经㈣咸有一德》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第79页。

⑩《书经㈣盘庚上》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第81页。

“惟天监下民，典厥义。”[①]“民有不若德，不听罪，天既孚命正厥协，乃曰其如台。”[②]“我文考文王，克成厥勋，诞膺天命，以抚方夏。”[③]

（2）“天”有生育养护万物的能力：

“惟天生民有欲，无主乃乱，惟天生聪明时乂”[④]“惟天惠民，惟辟奉天”[⑤]“天佑下民，作之君，作之师，惟其克相上帝，宠绥四方。”[⑥]“天矜于民，民之所欲，天必从之。”[⑦]“天亦哀于四方民，其眷命用懋。”[⑧]“惟天不畀，不明厥德。”[⑨]

（3）天有智慧、有感情：

“惟天聪明，惟圣时宪”。[⑩]“惟德动天，无远弗届。”[⑪]

---

①《书经㊃高宗肜日》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第94页。

②《书经㊃高宗肜日》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第94页。

③《书经㊃武成》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第112页。

④《书经㊃仲虺之诰》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第66页。

⑤《书经㊃泰誓中》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第102页。

⑥《书经㊃泰誓上》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第101页。

⑦《书经㊃泰誓上》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第102页。

⑧《书经㊃召诰》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第146页。

⑨《书经㊃多士》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第157页。

⑩《书经㊃说命中》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第90页。

⑪《书经㊃大禹谟》，《新刊四书五经㊃书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第23页。

“惟天无亲，克敬惟亲”①

（4）“天”有自己的规律，因此产生了“天道”观念：

“满招损，谦受益，时乃天道。”②“天叙有典，敕我五典五惇哉！无秩有礼，自我五礼有庸哉！”③“钦崇天道，永保天命”④“天道福善祸淫，降灾于夏，以彰厥罪。”⑤“非天私有有商，惟天佑于一德；非商求于下民，惟民归于一德。”⑥“天非虐，惟民自速辜。”⑦

在《书经》中，除了“天”的概念之外，还有“上天”、“上帝”等概念。例如关于上天的概念有：“夏王有罪，矫诬上天，以布命于下。”⑧“敢用玄牡，敢昭告于上天神后，请罪有夏。”⑨“上天孚佑下民，罪人黜伏，天命弗僭，贲若草木，兆民充殖。”⑩

关于上帝的概念，例如有：“惟皇上帝，降衷于下民。”⑪

---

①《书经㊹太甲下》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第77页。

②《书经㊺大禹谟》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第23页。

③《书经㊻皋陶谟》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第26页。

④《书经㊼仲虺之诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第69页。

⑤《书经㊽汤诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第69页。

⑥《书经㊾咸有一德》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第79页。

⑦《书经㊿酒诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第140页。

⑧《书经㊼仲虺之诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第67页。

⑨《书经㊽汤诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第70页。

⑩《书经㊽汤诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第70页。

⑪《书经㊽汤诰》，《新刊四书五经㊹书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第69页。

“尔有善，朕弗敢蔽；罪当朕躬，弗敢自赦，惟简在上帝之心。”[①]“先王惟时懋敬厥德，克配上帝。”[②]“今商王受，弗敬上天，降灾下民。”[③]“予小子夙夜祇惧，受命文考，类于上帝。”[④]“予惟小子，不敢替上帝命。”[⑤]“惟时上帝不保，降若兹大丧。”[⑥]

关于“天”、“上天”和“上帝”等概念之间的关系，郭沫若有经典的阐释：

“在这儿却有一个值得注意的现象，便是卜辞称至上神为帝，为上帝，但决不曾称之为天。天字本来是有的，如象大戊称为“天戊”，大邑商称为“天邑商”，都是把天当作了大字的同意语。天者颠也，在卜辞作，在周初的金文如《大丰簋》作，《大盂鼎》作，都是画一个人形，特别显示着有巨大的头脑。那头脑便是颠，便是天。颠字是后起的。因为头脑在人体的最高处，故凡高处都称之为颠，树顶称颠，山顶称颠，日月星辰所运行着的最高的地方称天。天字被太空所独占了，又才有颠字出来，连山颠也都另外造出了一个巅字。天字在初本没有什么神秘的意思，连《说文》所说的“从一大”，都是臆说。卜辞既不称至上神为天，那么至上神称天的办法一定是后起的，至少当得在武丁以后。”[⑦]

---

①《书经㈣汤诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第70页。

②《书经㈣太甲下》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第77页。

③《书经㈣泰誓上》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第100页。

④《书经㈣泰誓上》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第101页。

⑤《书经㈣大诰》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第128页。

⑥《《书经㈣多士》，《新刊四书五经㈣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第157页。

⑦郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

因此，“天”是在周朝之后对于至上神的称谓，在此之前夏商时期更多的是使用“上帝”、“帝”等概念称谓至上神，在后世逐渐代之以“天”去称谓至上神。陈来教授也认为，“殷商和西周世界观的重要区别，不在于商人是否以‘天’为至上神，因为如果‘天’只是有人格的‘皇天震怒’的天，那么在信仰实质上，与‘帝’的观念并无区别。事实上，在许多文献中二者是等同的，或可以互换的，很难明确分别。”①

正是由于周代以来以“天”代替商代之前的“上帝”或“帝”的概念，导致了“天”与天空之间的界限逐渐分离开来，使用“天”来代表至上神，带有浓厚的宗教意味。事实上，“天”是天空之主，在我们头顶上的物理之天中有一位主宰，有一位“主”，这才是“上天”“上帝”的真正含义，也是“天”的本意所在。“天的称谓在周初的《周书》中已经屡见，在周初彝铭如《大丰簋》和《大盂鼎》上也是屡见，那是因袭了殷人无疑。由卜辞看来可知殷人的至上神是有意志的一种人格神，上帝能够命令，上帝有好恶，一切天时上的风雨晦冥，人事上的吉凶祸福，如年岁的丰啬，战争的胜败，城邑的建筑，官吏的黜陟，都是由天所主宰，这和以色列民族的神是完全一致的。但这殷人的神同时又是殷民族的宗祖神，便是至上神是殷民族自己的祖先。”②这位有位格、有感情、能够化育万物、能够降罚人类罪恶的“天”，在中国古人的笔下是那么生动、鲜活、具体，祂就是在我们头顶上的天空中的实在和实存的“主”，正是因为祂生育万物和人类，因此我们称其为“父”，祂也是我们祖先的“父”，我们的祖先们所清晰认识的“父”和“主”，祂高高在上，但又不是自然之天空，而是天空之中的“主”。

2、利玛窦思想中的“天主”实义

利玛窦在其《天主实义》中，首次将“Deus”（“God”之

①陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第168页。

②郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

拉丁语）翻译成天主。他是这样解释的：

“今吾欲拟指天主何物，曰：非天也，非地也，而其高明博厚，较天地犹甚也。”[①]因此，在利玛窦看来，“天”也并不是自然的物理意义上的天空，也不是中国人俗语中所指称的“天地”（例如婚礼中的拜天地），这里的“天地”更多的是指称大自然而已，当然中国人也在这种指称中将“天地”部分地神化了，似乎“天地”有了某些神性，但“天地”的含义明显与“天”的意义不同。

针对中国拜天之习，利玛窦说：“苍苍有形之天，有重之析分，乌得为一尊也。上帝索之无形，又何以形之谓乎？天之形，圆也，而以九层断焉。彼或东或西，无头无腹，无手无足，使与其神，同为一活体，岂非甚可笑讶者哉？……上天既未可为尊，况于下地，乃众足所踏践，污秽所归寓，安有可尊之势？”[②]因此，他否定“天地”与“Deus”同一含意。

利玛窦同样驳斥了在明朝儒学中存在的“太极”学说，他说：“余叶末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子敬恭于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝万物之祖，古圣何隐其说乎？”[③]因此，太极非“天”，并不是中国古人所说的“天”，太极一说只是非常晚期所产生的一种观念而已。

关于中国传统的“天”观，利玛窦实际上分辨得非常清晰。利玛窦这样说：“世有智愚，差等各别。中国虽大邦，谅有智，亦不免有愚焉。以目可视为有，以目不能视为无，故但知事有色之天地，不复知有天地之主也。远方之氓，忽至长安道中，惊见皇宫殿宇巍峨，则施礼而拜，曰‘吾拜吾君’。今所为奉敬天地，多是拜宫阙之类也。智者乃能推见至隐，视此天地高广之形，而遂知有天主主宰其间，故肃心持志，以尊无形之先天。孰

①（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第14页。

②（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第22页。

③（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第17页。

指兹苍苍之天，而为钦崇乎？君子如或称天地，是语法耳。譬若知府县者，以所属府县之名为已称，南昌太守称谓南昌府，南昌县大尹称谓南昌县。比此，天地之主，或称谓天地焉，非其以天地为何也，有原主在也。吾恐人误认此物之原主，而实谓之天主，不敢不辨。”①

利玛窦直言：“人谁不仰目观天？观天之际，谁不黙自叹曰，‘斯其中必有主之者哉？’夫即天主，吾西国所称“陡斯”是也。”②正是在《天主实义》中，利玛窦首次将拉丁语的“Deus”翻译为天主，也使用“上帝”一词。那么，利玛窦所说的“天主”、“上帝”与中国传统意义上的“天”是不是同样的概念呢？

利玛窦说：“吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：‘郊之礼，以事上帝也。’朱注曰：‘不言后土者，省文也。’窃意仲明一之以不可为二，何独省文乎？《周颂》曰‘执竞武王，列竞维烈，不显成康，上帝是皇’；又曰‘于皇来牟，将受厥明，明昭上帝’。《商颂》云‘圣敬日跻，昭假迟迟，上帝是祇。’《雅》云‘维此文王，小心翼翼，昭事上帝’。《易》曰‘帝出乎震’。夫帝也者，非天之谓。苍天者抑八方，何能出于一乎？《礼》云‘五者备当，上帝其飨’，又云‘天子亲耕，粢盛秬，以事上帝’。《汤誓》曰‘夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正’，又曰‘维皇上帝降衷于下民，若有恒性，克绥厥猷惟后。’《金滕》周公曰‘乃命于帝庭，敷佑四方’，上帝有庭，则不以苍天为上帝，可知。历观古书，而知上帝与天主，特异以名也。”③

利玛窦又明确地指出：“如以天解上帝，得之矣。……要惟此一天，主化生天地万物，以存养人民。宇宙之间，无一物非所

①（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第22—23页。

②（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第9页。

③（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第21页。

以育吾人者，吾宜感其天地万物之恩主，加诚奉敬之，可耳。”[①]

可见，在利玛窦看来，“天主”、“上帝”与中国传统的“天”同一含义，与西方的“Deus”也是同一含义，此意甚明。在中国传统观念中的“天”与天主是等同的，都是指称天空之中的“主”，这一具有位格的至上神（郭沫若语）。

（二）中国传统“天”观的演变与中国文化精神的形成

正如郭沫若所说，“足见殷时代是已经有至上神的观念的，起初称为“帝”，后来称为“上帝”，大约在殷周之际的时候又称为“天”。”[②]顾理雅（H.G.Greel）虽然认定甲骨文中并无天字，但也认为以天为神的观念肇自周初。[③]陈梦家也认为，“西周时代开始有了‘天’的观念，代替了殷人的上帝，但上帝与帝在西周金文和周书、周诗中仍然出现。”“殷代的帝是上帝，和上下的‘上’不同，卜辞的‘天’没有作‘上天’之义的。‘天’之观念是周人提出来的。”[④]由上可知，商代的帝或上帝，发展到周代，被以“天”代替，但实质上都是用“上天”、“上帝”或“天”指称具有位格的至上神。发展到利玛窦时期，又使用“天主”一词代替“天”的概念，甚至重新拣拾起“上帝”一词，作为“天”的代名词。

因此可以看到，在单纯的语义上来看，这些概念并没有实质上的区别。然而，周人与商人对于“天”或“上帝”的态度是不一样的。正如郭沫若所说，“《礼记》的《表记》上有几句话：夏道尊命，事鬼敬神而远之。……殷人尊神，率民以事神。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。这所说的“夏道”是没有根据的，但所说的殷人和周人则颇近乎事实。殷人尊神的态度已经说得很详细，到了周人在关于天的思想上却有了一个很大的进

①（意）利玛窦著，《天主实义（上卷）》，选自《利玛窦中文译著集》，朱维铮主编，复旦大学出版社，2001年12月第一版，第22页。

②郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

③转引自傅佩荣，《儒道天论发微》，学生书局，1988年版，第10页。

④陈梦家，《殷墟卜辞综述》，中华书局，1992年版，第562页。

步。”①

周人承袭了商人的文化、宗教观念，但有了非常大的发展和突破。“周人的祖先是没有什么文化的。在现今所有周代的青铜器传世的很多，但在武王以前的器皿一个也还没有出现，而自武王以后则勃然兴盛起来。这分明是表示着周人是因袭了殷人的文化。关于天的思想，周人也是因袭了殷人的。周初的彝铭《大丰簋》和《大盂鼎》，和《周书》中的《大诰》、《康诰》、《酒诰》、《梓材》、《召诰》、《洛诰》、《多士》、《无逸》、《君奭》、《多方》、《立政》等十一篇，以及《周颂》的前几章都是很明显的证据。”②“这些例证所有关于上帝的属性以及说话者对于上帝的态度是和殷人完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的时候，周人和殷人的态度却又大有不同。”③

那么周人与商人的天观究竟有什么不同呢？陈来教授认为，“商周世界观的根本区别，是商人对‘帝’或‘天’的信仰中并无伦理的内容在其中，总体上还不能达到伦理宗教的水平。”④

周人并不是不信仰“天”，只是要找到一条更好的符合天道的方法，找到获得“天”的喜爱的方法。这种方法的获得，基于一种质朴的逻辑推理。商朝那么敬天，还不免于灭亡，周人将其归于无德。因此，为了得到天的喜欢，人必须重德，以德配天。因此逐渐地，“道德”观念占据了显著地位。正是要以人自身的道德修养，求得“天”的好感，获得“天”的喜爱，从而永世与天和好，太平生活下去。这一逻辑中具有了人的主动因素，强调人将自己的品德做到最好，以便在敬天的同时，获得天的垂青。

郭沫若分析周人“道德”思想的来源时，认为“因为殷人自

①郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

②郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

③郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

④陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第168页。

己那样虔诚地信仰上帝，并且说上帝是自己的祖宗，然而结果是遭了失败，殷家的天下为周人所得到了。这样还好再信天吗？所谓‘天命’，所谓‘天威’，还是靠得住的吗？这是当然要发生的怀疑。周人一面在怀疑天，一面又在仿效着殷人极端地尊崇天，这在表面上很象是一个矛盾，但在事实上一点也不矛盾的。……在这儿周人的思想便更进了一步，提出了一个“德”字来。”[①]“根本的主意是‘人定胜天’，便是要把人的力量来济天道之穷。……发明了这个思想的周人，在《周书》中表示得很明白，那便是周公。”[②]

西周在发展出“道德”观的同时，在政治制度方面也按照这一逻辑加以推理。统治者如何实践这一“道德”观，如果统治者也能在统治之时遵循“道德”，则也可以获得“天”的认可，可以长治久安下去。“早期德感的表现，常常集中在政治领域的‘民’的问题上，民意即人民的要求被规定为一切政治的终极合法性，对民意的关注极大影响了西周的天命观，使得民意成为西周人的‘历史中的上帝’的主要内涵。”[③]因此，在政治治理中，就产生了“重民”的观念。“天聪明，自我民聪明。天明畏，自我民明威。”[④]国家政治制度只有关注民，才是有德的政治制度，才可以配天。“这种重民观的主旨是，天爱护人民，倾听人民的意愿，天以人民的意愿作为自己宰理人世的意志。这种‘天民合一’的思想在世界文化史上是十分独特的，……天意在民，民意即天意……殷商以前不可捉摸的皇天上帝的意志，被由人间福传投射云的人民意志所型塑，上天的意志不再是喜怒无常的，……由于民众的意愿具有体现上天意志的强大道德基础和终极神学基础，所以在理论上民意比起皇天授命的君主更居有优先性，因为

①郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

②郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

③陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第8页。

④《书经㊣皋陶谟》，《新刊四书五经㊣书经集传》（宋，蔡沈注），中国书店出版社，1994年4月第一版，第26—27页。

皇天授命君主的目的是代行天意来爱护保护人民。在这样一种思想和信念中，在上天面前，人民对君主并不是平等的，人民对君主具有优先性和重要性。人民对君主并没有无条件服从和忍受压迫的义务，反而，以皇天作为终极支持者，人民有权利要求君主实行德政；如果君主不行德政而施暴虐，则人民视君主为寇仇是正当的，作为正义的代表上天就会降罚给君主或改变他对人间君主的任命。”[①]在此后这一思想又被孔孟发展为“仁”（仁爱，人与人之间的道德的最高标准）和“仁政”（统治者对被统治者的道德的最高标准）的思想。“周人的理解中，‘天’与‘天命’已经有了确定的道德内涵，这种道德内涵是以‘敬德’和‘保民’为主要牲的。天的神性的渐趋淡化和‘人’与‘民’的相对于‘神’的地位的上升，是周代思想发展的方向。完成了这一奇迹的代表人物就是周公旦。”[②]

自周公产生的“道德”观和“重民”观，深深影响了周朝以后的中国哲学、中国人的修养以及中国的政治制度。这逐渐发展成为一种文化精神，深深烙印在中国人的心中。

孔子的思想与周朝、周公的思想，是一脉相承的。“孔子与早期儒家的思想和文化气质方面，与西周文化及其走向有着一脉相承的联结关系。……以德、礼为主的周公之道，世世相传，春秋末期遂有孔子以仁、礼为内容的儒家思想。”[③]孔子曾说：“吾久不复梦见周公”，众所周知这是他对于周公的景仰与追随的深沉表达。周公的“道德”观和“重民”观，通过孔子的固化、演绎，借助于孔子学说的教化与发扬，产生了一种有逻辑性的沉淀，它奠定了中国人以后二千多年的思维、逻辑，以德为准，修身养性，甚至通过《大学》的提升，直接将之简化为一句话：

①陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第184页。

②陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第168页。

③陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第8页。杨向奎，《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1992，第136、279页。

“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”其逻辑关系也非常简明，“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”估且不论这其中的逻辑是否能够如此递进推理，其中包含的文化精神，恰恰是为中国人千百年来年所服膺的，即个人的修身，可以发展为全天下的太平治理，这无疑是放大了“道德”观的作用，固化了这一观念，将之推到一个极致地位。国家为了长治久安，政治制度也要符合德的要求。这就要求统治者要施行“仁政”，这也是孟子所大力宣扬的，只可惜其不得天时，正处于战国时代，很多统治者都以实利为本，没有人听孟子的这一宣讲。只是经过战乱，在大一统的时代到来时，统治者才会为了长治久安，拣拾起“仁政”这一理念进行治理，这也是后世王朝在和平时期治理国家时，大力宣扬和崇尚儒学的原因。

然而，正是在这一过程中，周公和孔子恰恰逐渐淡化了对“天”的认识；周朝在周朝因重德而较少地谈“天”，导致“天观”实质意义上被淡化。这一趋势发展到孔子，我们发现孔子也极少谈到天。在论语中只找到有限的几处：

“天生德于予，桓魋其如予何？”（《述而》）“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《子罕》）“天丧予”（《先进》）“子贡曰：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。”（《公冶长》）子见南子，子路不说。夫子矢之曰：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”对曰：“有之，《诔》曰：‘祷尔于上下神祇。’”曰：“丘之祷之久矣。”（《述而》）子不语怪力乱神。（《述而》）务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。（《雍也》）

据这些资料可见孔子对于“天”的言论非常之少，他其所重视的是“道德”、仁、礼等观念，以及由这些观念发展出一套等

级和礼数出来，但他并没有明确告诉后人，遵守“道德”究竟是为了什么；在他的理论中，道德与“天”的关系并没有明确地宣讲出来。

孔子肯定祭祀。他说：“祭如在，祭神如神在。”子曰：“吾不与祭如不祭。”（《八佾》）这儿好象是一个矛盾。既然孔子不语神，为何又重视祭祀？“但我们要看重那两个“如”字，鬼神是如象在，并不是真正的在。他的肯定祭祀是求的祭祀者的心理的满足，并不是认定被祭祀者的鬼神之真正的存在。《礼记·檀弓》里有一段话：‘惟祭祀之礼，主人自尽焉尔，岂知神之所飨？’’正是这句话的注释。后来的礼家谈到祭礼的精神上大抵都是这一种态度的发挥。”①

孔子又相信命。“这些命和天或天命，假使是殷周传统思想上的至上的人格神和神的意旨的解法，那和否定鬼神的态度又是矛盾的。然而孔子所说的‘天’其实只是自然，所谓‘命’是自然之数或自然之必然性，和向来的思想是大有不同的。……孔子心目中的天只是自然，或自然界中的理法，那和旧时的有意想行识的天是不同的。故尔他可以‘不怨天’，也不必向天祈祷。假使他心目中的天是有意想行识的，那在道之不行的时候，一定会和做变风变雅的那一批诗人一样，对于天生出怨嗟祈向来了。”②

在春秋时期与“天”观相近似的，就是老子建立的“道”。老子所创立的“道”，他认为是创造万物的主宰，但是否就是商朝时期的“天”或“上帝”，这一点上是无法一一对应的。老子认为，“道”是天地万物的创造者，他说：“道可道，非常道，名可名，非常名。无名，天地之始，有名，万物之母。”“道生一，一生二，二生三，三生万物”。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”“大道泛兮，其可左右。万物

①郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

②郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主。常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其不自为大，故能成其大！”从这些表述中，可以看出老子所称的“道”与“天”具有某种相似性。

老子将“道”与“德”分得非常清楚，他认为：“从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。同于道者，道亦乐得之；同于德者，德亦乐得之；同于失者，失亦乐得之。”“孔德之容，唯道是从。”“道生之，德蓄之，物形之，势成之。是以万物莫不遵道而贵德”。

但是，老子却无法说清“道”的本义，他说：“道之为物，唯恍唯惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。”郭沫若认为，“老子的最大的发明便是取消了殷周以来的人格神的天之至上权威，而建立了一个超绝时空的形而上学的本体。这个本体他勉强给了它一个名字叫作‘道’，又叫作‘大一’。”老子又说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《道德经》第二十五章）

可见，老子所谓的“道”，在创造万物这一方面着墨非常多，这一点上非常近似于商朝所尊崇的“天”或“帝”，但老子又没有进一步深化下去，没有明确解释“道”的本义，甚至淡化了和剥离了其中的神性，甚至将“道”与“道”所创造的“自然”混为一谈（例如“道法自然”）。可以说，老子的“道”观，是比较接近商朝“天”观的一种哲学思想，但从神性上来说，则远不能与商朝所尊崇的至上神相提并论。

发展到战国时期，中国的“天道思想，儒家到了思、孟，道家到了惠、庄，差不多是再没有进展的可能了。他们彼此在互相攻击着，也在互相影响着，同时也一样地攻击墨家，而一样地受着墨家的影响，彼此之间的差异是很微细的。”[①]“周公的个人魅力、他所开创的事业以及他的思想，极大地影响了数百年后的另

①郭沫若著，《先秦天道观之进展》，《青铜时代》（序），中国人民大学出版社，2005年2月第一版。

一个伟人——孔子，周公所遗留的政治、文化遗产是孔子和儒家思想的主要资源。孔子之后的1500年间，中国文化一直以‘周孔’并称，即表明周公与孔子一脉相承的联系，又充分显示出周公享有的重要文化地位。……从公元前十一世纪到公元前六世纪，周代的文化与周公的思想已经型塑了中国文化的精神气质，如果说西周的政治文化可以概括为‘崇德贵民’，西周的宗教文化可以在类型上归结为天民合一的天命观，那么，后来在中国文化历程中体现出来的道德人文主义的精神气质可以说在此基础上正在逐步形成。”①

可以说，从西周时期到春秋时期，是中国“天”观日益淡漠，“道德”观日益形成和固化的时期，这一时期最大的遗憾在于，没有坚持“天”观思想，没有深化“天”观思想，反而通过建立“道德”观和“重民”观，试图取悦于“天”但又顾此失彼而淡化了“天”。正是在这一过程中，儒家思想起到了推波助澜的作用，“西周文化所造就的中国文化的精神气质是后来儒家思想得以产生的源泉和基体。”②同时，儒家思想也进一步固化和造就了此后两千年来的中国文化精神气质。有学者认清了这中国文化的这种弊端，例如陈来教授认为，“近代以来已有学者提出中国文化是一种伦理类型的文化，就其主导的精神气质而言，中华文明最突出的成就与最明显的局限都与它的作为主导倾向的伦理品格有关。在中国上古时代已经显露出文化的这种仁义君子，正是基于这种偏好而发展为文化精神。”③然而，“青山遮不住，毕竟东流去”，应当看到，在这一淡化的过程中，“天”的观念还是保存了下来，还中国人心目中依然保留了这一崇高的不可违抗的观念，“天”在中国人的良心中或明或暗地闪现，这就为现代社会与天主教相互融合、衔接打下了基础。

①陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第196页。

②陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第168页。

③陈来，《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，生活㊣读书㊣新知三联书店，1996年3月第一版，第8页。

二、爱的方法

梵二大会会议《论教会在现代世界牧职宪章》中关于文化问题的表述非常令人深思："信友在走向天国期间，应寻求并爱好天上之事，但他们应与人们合作，建立一个更合人性世界的任务，并不减轻，反而加重。果然，公教的信德奥迹提供卓越的动机与扶助，俾使信友能以加倍的热诚完成其任务，尤其能提示上述伟大任务的充分意义，在整个人的天职中，使人类文化占有卓绝的位置。"[1]因此，梵二大公会议提出的是一个非常具有普遍意义的任务，即与不同文化中的人们合作，建立一个更合人性的世界。

在公教信仰的扶助之下，如何使公教信友与其所在国家的文化相互融合、相互促进，是梵二大公会议所关注的重要问题。"现代人的社会及文化生活情节有了深刻的改变，在人类历史上，真可说是一个新纪元，同时亦开辟了玉成并推广文化的新途径。……因为各民族及各团体间日形频繁的接触，使每人及整个人类日益发现各种不同文化所有的富源，而逐渐形成一个更为普遍的文化。人类果能愈来愈尊重各种文化的特点，则这普遍文化便愈能推动并发扬天下一家的思想。"[2]在信息技术充分发展、各国文化日益频繁接触的大时代背景下，不应当采取文化冲突的观点，而是应当采取文化融合的立场，同时也应当看到，具有或不具有宗教信仰的各种文化背景的人们，应当更加自觉地将各自的文化贡献出来，使文化达到一个融合的境界，宗教信仰也需要与各国传统文化相互融合起来，使之逐渐成为"一个更为普遍的文化"。

梵二大公会议为这种文化融合提出了急迫的任务，这一任务是公教信友应当加以深思和身体力行的。梵二大公会议并不意图采取文化侵略的态势，而是提出一个非常具有历史意义的课题："现代日益频繁的文化交流，理应促使各国各族人士真诚而有效地交换意见。但如何始可不致扰乱各社团的生活、不致摧残其先

① 《论教会在现代世界牧职宪章》有关难适文化的若干原则③信德与文化》

② 《论教会在现代世界牧职宪章》现代世界的文化环境④新的生活方式》

人的智慧、不致危害各民族的固有特性？如何始能促进新文化的活力与扩展，而同时不致丧失对祖先遗产的忠实？尤其迫切需要解答的，是如何把由科学技术的迅速进步而产生的文化，与按照各地不同传统而研究旧文化的工作相协调？”[①] 由此可见，在充分尊重各国传统文化的前提下，将公教信仰与本国传统文化相互结合，是公教信友的重要任务。

众所周知，中国传统文化中并不欠缺“爱”的表述，整本《论语》处处可见“仁”、“仁爱”的表达，但是接触天主教教理之后，出现了一个新的概念——“爱德”，那么这一概念与中国传统文化中的“仁爱”是否等同，是否具有同样的含义呢？

（一）中国传统文化中的仁爱观

1、孔孟的仁爱观

孔子是非常重视“仁”的，他说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”[②]人没有仁爱的精神，礼乐对他是没有用处的。孔子认为自己的生活主要有四种：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”[③]因此，“仁”在人的生命中是非常重要，是人们生活行动的标准。孔子的有名的弟子曾子也认为：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”[④]因此，对于“士”来说，以“仁”为已任，已经是非常重的人生任务了，这一任务的时间延续“士”的终生，“死而后已”。

那么“仁”的作用是什么呢？孔子认为“仁”具有多种益处。“仁”可以使人身心康泰、延年益寿，子曰：“知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。”[⑤]“不仁者，不

① 《论教会在现代世界牧职宪章㈣现代世界的文化环境㈣困难与任务》

② 《八佾第三》

③ 《述而第七》

④ 《泰伯第八》

⑤ 《雍也第六》

⑥ 《里仁第四》

可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”[①]“仁”可以使人的道德素养提高，“苟志于仁矣，无恶也。”[②]“仁”可以使人产生勇气，子曰：“有德者必有言，有言者不必有德；仁者必有勇，勇者不必有仁。”[③]“仁”可以使人产生分辨能力，子曰：“唯仁者能好人，能恶人。”[④]总之，“仁”是人所需要的一种道德品质，子曰：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”子曰：“当仁不让于师。”[⑤]同时，“仁”也是君主所需要的一种素质，子曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”[⑥]

但是对于“仁”的含义是什么，在《论语》中的不同地方却有多种不同的解释。有时，孔子将“仁”看作孝悌的结果。子曰：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与！”[⑦]孔子将“仁”又解释为“克己复礼”，颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”[⑧]这在一定程度上是正确的，因为“仁”者都必然是克制一已私欲，而追求更高尚的理想，但是孔子将这一理想定义为“复礼”。克已是仁者的天然本性，但复礼是否正确，后世有很多不同的争议观点。在另一场合下，孔子则会简练地将“仁”定义为“爱人”。樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”[⑨]有时，孔子对“仁”的解释，带有一些主观色彩，子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”[⑩]

①《里仁第四》
②《里仁第四》
③《宪问第十四》
④《里仁第四》
⑤《卫灵公第十五》
⑥《卫灵公第十五》
⑦《论语㈠学而第一》
⑧《颜渊第十》
⑨《颜渊第十》
⑩《述而第七》

如何做到“仁”呢？子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”[①]仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”[②]从这两段来看，孔子将“仁”的方法表述得非常全面，即有“己所不欲，勿施于人”，又有“己所欲，施于人”（“己欲立而立人，己欲达而达人。”）同时，孔子又将“仁”的表现进行了表述。樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。”子曰：“刚毅木讷，近仁。”（《子路第十三》）

孟子对于“仁”进行了一项重要的发展，那就是直指人心，提出了“恻隐”一说。在《孟子·公孙丑上·第六章》中，孟子认为“人皆有不忍人之心。”如果统治者都以“不忍人之心”治理国家，则国家就可以治理得好。“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”孟子之所以提出这一主张，来源于他设置的一个非常经典的场景，即“孺子入井”譬。“所以谓人皆有不忍人之心者：今人作见孺子将入於井，皆有怵惕恻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。”因此，即使罪大恶极之人，见孺子入井也会发出怵惕恻隐之情。“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”这可以说是孟子的“良心”观的坚固基石。正是在这一基础上，孟子可以有把握地提出：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。”这也可以说是孟子性善论的基础，也是其提出仁政“非不能也，是不为也”的理论基础。从人心特性的客观角度分析，

① 《雍也第六》

② 《颜渊第十》

建立起来的“良心”理论，对于后世宋明理学具有非常重大的影响，直接影响了王阳明的心学的产生。

2、墨子的兼爱观

墨子的“仁爱”观，可以简而言之就是“兼相爱交相利”。墨子提出的兼爱理论，非常明晰，立论坚实。“圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。”“当察乱何自起？起不相爱。”“若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？”[①]“天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以仁者非之。”可见，墨子直指世乱之源头，就是欠缺“爱”，不相爱。那么如何解决不相爱的问题呢？“既以非之，何以易之？子墨子言曰：“以兼相爱交相利之法易之。”

墨子提出的兼爱理论，首先从利益的角度出发，认为“夫爱人者人必从而爱之，利人者人必从而利之，恶人者人必从而恶之，害人者人必从而害之。此何难之有？特上弗以为政，士不以为行故也。”因此，兼爱人者，人必爱之。正所谓我为人人，则人人为我。简单地从利益交换的角度，也可以看出，“兼相爱交相利”是可以做到人人相爱人人得利的。因此，墨子认为，这一方法是明君圣主所当持的方法。是故子墨子言曰：“今天下之君子，忠实欲天下之富而恶其贫，欲天下之治而恶其乱，当兼相爱交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也”。[②]因此，人择兼士、民择兼君、兼孝更孝，这与孟子的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”非常的接近。

墨子更进一步地溯及“兼相爱交相利”的基础，将这一兼爱观与天命相结合，认为兼爱是天命的主要内容。“然则天亦何欲何恶？天欲义而恶不义。然则率天下之百姓以从事于义，则我乃为天之所欲也，我为天之所欲，天亦为我所欲。”[③]“既以天之意

①墨子㉔兼爱（上）

②墨子㉕兼爱（中）

③《天志》（中）

以为不可不慎已，然则天之将何欲何憎？子墨子曰：‘天之意，不欲大国之攻小国也，大家之乱小家也，强之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天之所不欲也。不止此布局，欲人之有力相营，有道相教，有财相分也。”①

“天”原本是兼爱天下的。“今夫天兼天下而爱之，撽遂万物以利之，若豪之末，非天之所为，而民得而利之，则可谓否矣。然独无报夫天，而不知其为不仁不祥也，此吾所谓君子明细而不明大也。”②“曰顺天之意者兼也，反天之意者别也。兼之为道也义政，别之为道也力政。”“曰义政者何若？曰大不攻小也，强不侮弱也，众不贼寡也，诈不谋愚也，贵不傲贱也，富不骄贫也，壮不夺老也。是以天下之庶国，莫以水火毒药兵刃以相害也。若事上利天，中利鬼，下利人。三利而无所不利，是谓天德。故凡从事此者，圣知也，仁义也，忠惠也，慈孝也，是故聚敛天下之善名而加之。是其何故也？则顺天之意也。”“曰力政者何若？曰大则攻小也，强则侮弱也，众则贼寡也，诈则谋愚也，贵则傲贱也，富则骄贫也，壮则夺老也。是以天下之庶国，方以水火毒药兵刃以相贼害也。若事上不利天，中不利鬼，下不利人。三不利而无所利，是谓之贼。故凡从事此者，寇乱也，盗贼也，不仁不义，不忠不惠，不慈不孝，是故聚敛天下之恶名而加之。是其何故也？则反天之意也。”③墨子从正反两个方面，阐述了义政与力政的区别，认为义政是顺天之意，原本就应当是兼相爱交相利。

因此，墨子对于“兼相爱交相利”从利益交换和天志的双重角度进行了论证，有力地支持了这一观点。墨子的观点，可以说在中国古代百家中非常醒目，从兼相爱交相利追溯到这一立论的宗教基础，明确研究和论述了“天”的基本理论，提出了“天意”说。“墨翟对天主爱世俗的道理，发挥得相当淋漓尽致。的确，他认定‘天’是造物的主宰，‘天’厚民，‘天’赏善罚

①《天志》（中）
②《天志》（中）
③《天志》（下）

恶，‘天’兼爱，‘天’爱人如父爱子，所以，世人应交相爱。……墨子在宗教问题上，能有这样的信仰思想、理论和生活，实在不平凡，难能可贵；不但国内仅见，而且国外也不可多得！”①

3、王阳明的心学

王阳明提出的“致良知”理论，可谓直溯孟子的“恻隐之心”理论。“仆诚赖天之灵，偶有见于良知之学，以为必由此而后天下可得而治。”②王阳明直指人心，直接提出了人有良心，发扬良心的作用，就可以达到“仁”和“止于至善”的境界。欲达到仁爱，只需要发挥人心固有的本性，并且常保不被外界的各种因素玷污。

王阳明的心学，最为经典的表述如下。“见孺子之入井，必有恻隐之理，是恻隐之理果在于孺子之身欤？抑在于吾心之良知欤？其或不可以从之于井欤？其或可以手而援之欤？是皆所谓理也，是果在于孺子之身欤？抑果出于吾心之良知欤？以是例之，万事万物之理，莫不皆然。是可以知析心与理为二之非矣。天之所以命于我者，心也，性也，吾但存之而不敢失，养之而不敢害，如父母全而生之、子全而归之者也：故曰“此学知利行，贤人之事也”。”③可见，人的良心是最为重要的。王阳明通过龙山悟道，真正明白了良心是人的本性，提出了达到“仁”的诀窍在于返诸人的良心。

王阳明认为，人们应当返诸自己的内心，不要在身外求理，而应当在自身明见良心。“吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。致吾心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心与理而为一者也。”④如何去“格物”？应当以良知去探求事物的“理”，因此心理合一，达到格物致知的境界。这种解释，可以说是对早期

①思高圣经学会编著，《圣经辞典》，1975年版，第878页。

②《传习录》中（答聂文蔚）

③《传习录》中（答顾东桥书）

④《传习录》中（答顾东桥书）

儒家经典中关于格物的解释散失后的重要补充。先生曰："于事事物物上求至善，却是义外也，至善是心之本体，只是'明明德'到'至精至一'处便是，……都只在此心，心即理也。此心无私欲之蔽，即是天理，不须外面添一分。以此纯乎天理之心，发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁。只在此心去人欲、存天理上用功便是。"先生曰："性是心之体，天是性之原，尽心即是尽性。"

在世俗中，由于各种原因，人们的良心被蒙蔽了，因此人们的功夫应当下在找回自己的良心良知，从而明明德，止于至善。先生曰："人孰无根？良知即是天植灵根，自生生不息；但著了私累，把此根戕贼蔽塞，不得发生耳。"[①]又曰："知是心之本体，心自然会知：见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知不假外求。若良知之发，更无私意障碍，即所谓'充其恻隐之心，而仁不可胜用矣'。然在常人不能无私意障碍，所以须用致知格物之功胜私复理。即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知。知致则意诚。""至于尽性知天，亦不过致吾心之良知而已。良知之外，岂复有加于毫末乎？今必曰穷天下之理，而不知反求诸其心，则凡所谓善恶之机，真妄之辨者，舍吾心之良知，亦将何所致其体察乎？吾子所谓"气拘物蔽"者，拘此蔽此而已。今欲去此之蔽，不知致力于此，而欲以外求，是犹目之不明者，不务服药调理以治其目，而徒伥伥然求明于其外，明岂可以自外而得哉！任情恣意之害，亦以不能精察天理于此心之良知而已。此诚毫厘千里之谬者，不容于不辨，吾子毋谓其论之太刻也。"[②]

如果人们果真在良心良知上下功夫，就可以达到《中庸》中所说的"喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。"中和之利就可以达到。"良知只是一个。随他发见流行处当下具足，更无去求，不须假借。然其发见流行处却自有轻重厚薄，毫发不容增减者，

①《传习录》下（已下门人黄修易录）

②《传习录》中（答聂文蔚）

所谓天然自有之中也。”[①]“故迩来只说致良知。良知明白，随你去静处体悟也好，随你去事上磨练也好，良知本体原是无动无静的。此便是学问头脑。”[②]

纵观世界各国的哲学家，关于良心良知之学，王阳明的阐发是最为清晰明彻的．这是我国哲学思想发展的一大贡献，也是我国值得骄傲的地方。因此．从孔孟发展到王阳明的心学，儒家思想关于“仁爱”的解释，产生了一个重要的变化，即找到了客观的良心作为立论的基础，强调良心和致良知，并且保持这种赤子之心而不失，就可以达到至仁至善的境界．这无疑是中国传统文化发展的一个里程碑。它的重要性在于，将前人主观判断客观化，找到了人性善的客观基础，那就是人的良心良知，这一良心良知是人的本性，是天命之所在。因此，人只须求诸自身，反观自己，发扬“天”所给予自己的良心的功能，就可以达到内圣的境地。这非常类似于佛教中的神秀一派的观点，神秀认为：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”明确提出心是人之本，而可能会被各种尘埃遮蔽，需要时时拂拭，使人保持心的本性。然而自六祖惠能之后，提倡顿悟之法，他认为：“菩提本无树，明镜亦非台；本来无一物，何处惹尘埃。”从而主张“心性本净、佛性本有、直指人心、见性成佛”，在此基础上创建了顿悟方法下的禅宗。六祖惠能与神秀的方法固然不同，但都直接指向人心，只不过神秀的方法是时时消除良心中的蒙蔽之物，而六祖的方法是直接看到人心的明彻处，而不看那些导致良心蒙蔽之物，从而不失去良心的本性。方法不同，但目的相同，这与王阳明的心学有异曲同工之妙，这也是佛教与儒学相通之处。

（二）“爱德”解

天主教的“爱德”，是人对“天主爱人”的回应．它包含着两个方面——人对天主的爱和人对人的爱。提到爱德，不禁令人吟哦圣经中的著名段落：“爱是含忍的，爱是慈祥的，爱不嫉

①《传习录》中（答聂文蔚）

②《传习录》下（已下门人黄修易录）

妒，不夸张，不自大，不作无礼的事，不求已益，不动怒，不图谋恶事，不以不义为乐，却与真理同乐；凡事包容，凡事想念，凡事盼望，凡事忍耐。”（格前13：4—7）圣保禄宗徒的这一段爱的定义，可以说是基督徒践行爱德的最高境界。

在天主教信仰中，人之所以要有爱德，是因为天主首先爱了人类，这爱是那么深厚，以至于“时期一满，天父赏赐世人一莫大的恩惠，‘派遣自己的独生子来世，生于女人，生于法律之下，为把在法律之下的人赎出来，使我们获得义子的地位”（迦4：4—5）“天父没有怜惜自己的儿子，反而为我们众人把他交出了。”（罗8：31—32）正是因为天主对人类的爱，使得人们要以爱还爱。受到天主爱的感动，去做出自己应当回报的事，这就是实践爱德。

爱德，在三枢德中非常重要，“现今存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱”（格前13：13）爱德超越一切，“我若能说人间的语言，和能说天使的语言；但我若没有爱，我就成了个发声的锣，或发响的钹。我若有先知之恩，又明白一切奥秘和各种知识；我若有全备的信心，甚至能移山；但我若没有爱，我什么也不算。我若把我所有的财产全施舍了，我若舍身投火被焚；但我若没有爱，为我毫无益处。”（格前13：1—3）

同时，爱德是“全德的联系”（哥3：14“为此，你们该如天主所拣选的，所爱的圣者，穿上怜悯的心肠、仁慈、谦卑、良善和含忍；如果有人对某人有什么怨恨的事，要彼此担待，互相宽恕；就如主怎样宽恕了你们，你们也要怎样宽恕人。在这一切以上，尤该有爱德，因为爱德是全德的联系。”（迦5：14）

爱德也可以使法律得到满全。“因为全部法律总括在这句话内：爱你的近人如你自己”……“然而圣神的效果却是：仁爱、喜乐、平安、忍耐、良善、温和、忠信、柔和、节制。”（罗13：8—10）“除了彼此相爱外，你们不可再欠人什么，因为谁爱别人，就满全了法律。……任何诫命，都包含在这句话里：就是“爱你的近人如你自己”。爱不加害于人，所以爱就是法律的满全”；

在犹太时代，更强调遵守法律，这是一种外在的约束，并不注意内在心理和动机，忽略了人性的自省和反省。旧约时代，犹太人深刻地体会到天主的爱。“的确，祢爱一切所有，不恨祢所造的；如果你憎恨什么，祢必不会造它”（创1：4—10；詠136：1—10）犹太人也深刻地体会到天主的爱，他们时刻不忘：“雅威，雅威是慈悲宽仁的天主，缓于发怒，富于慈爱忠诚。对万代的人保持仁爱，宽赦过犯、罪行和罪过，但是决不豁免惩罚，父亲的过儿向子孙追讨，直到三代四代。”（出34：67）

然而，以民应爱天主最大的原因还是盟约，即天主在西乃山结立盟约时，对以民所表示的爱：“凡爱慕我和遵守我诫命的，我要对他们施仁慈，直到他们的千代子孙”（出20：6）……以民所以应当爱天主，是因为天主拣选了他们作为自己的产业，自己的民族，与他们订立了盟约；同时以民还爱天主的爱，不是一种感情，而是一种英勇的服从，因为爱天主即是等于遵守天主的诫命。[①]对于爱人，犹太人将“爱他人”中的他人，解释成为自己的同族，即其他的犹太人。[②]因此，在旧约时代的爱德是不全面不圆满的，它需要新约时代到来后基督的圣化。

新约时代，耶稣基督提出的“爱”，有两个方面与旧约时代犹太人的看法不同。一是强调人与人的爱；“人应爱天主在万有之上”“爱人如已”。“第二条与此相似：你当爱近人如你自己。全部法律和先知，都系于这两条诫命。”（罗13：8—10）新约之所以为新约，并不在乎一个有系统的法典，更不在乎外表的礼仪，而是在乎“爱”，即发“耶稣所怀的心情”爱天主爱人。或更具体说：即由天主父通过天主子所倾注于我勿心中的圣神，去爱天主爱人。（《圣经辞典》第880）“这就是我命令你们的：你们应该彼此相爱”（若15：17）。“凡有爱的，都是生于天主，也认识天主”（若一4：7）“行动务要与你们所受的恩宠相称，凡事要谦逊、温和、忍耐，在爱德中彼此担待，尽力以和平的联系，保持心神的合一”。（弗：4：3）

①思高圣经学会编著，《圣经辞典》，1975年版，第879页。

②思高圣经学会编著，《圣经辞典》，1975年版，第879页。

耶稣直言，爱就是对法律的满全，“你们不要以为我来是废除法律或告知；我来不是为废除，而是为成全”（玛5：17）“假使有人说：我爱天主，但他却恼恨自己的兄弟，便是撒谎，因为那不爱自己所看见的弟兄的，就不能爱自己所看不见的天主。”（若一4：20）爱能“遮盖许多罪过”（伯前4：8）

在新约中，我们非常熟悉的“安息日是否许人行善之喻”和“安息日吃稻米之喻”，都给人明白的指引，那就是爱德是非常重要的，耶稣将爱放置在重要的地位。

基督徒爱人的“爱”，不是出于本性的“爱”，而是出于超性的“爱”；换句话说，是耶稣藉着他的信徒泛爱世人。信徒怀有这样的“爱”，实践这样的“爱”，非基督徒自然不难认出他是基督的信徒来。（若13：35）

耶稣的教诲中的第二个含义，是爱仇。爱人是人们都会的，有什么功劳呢？应当爱仇敌。这是旧约时代犹太人的爱中所没有的。为什么要爱仇呢？因为天主爱世人，人们必须还爱天主兼而爱人，并且还要爱人到底，直至爱仇人。

在旧约中，良心观念并没有特别的重要性。“诚然，不但在旧约内，即在耶稣时代和相继而起的犹太经师时代，犹太人也没有一特殊字眼来指示“良心”或对“良心”为伦理行为准则的道理，有什么特殊的演进。”[①]恰恰是在新约中，良心被发扬了，耶稣基督强调了良心的重要性。“福音所攻击的就是虚伪的‘法律形式遵守主义’，注重内心，要人反省、自问、悔改，在真理上，诚心诚意敬拜上主、天主。犹太人主张人的行为，完全受外在法律的统制，以‘梅瑟法律’为人的行为惟一绝对的准则，不以私人自决的判断有什么价值，而只依然照‘梅瑟法律’和经师的传授，判决一切能有的事理；主张绝对的‘他律’。基督的教义不然，主张人享有相对的‘自律’，以自我的‘良心’与天主往来，事奉天主。所以基督的教义与犹太人的教义是互相对立的。”[②]

①思高圣经学会编著，《圣经辞典》，1975 年版，第325 页。

②思高圣经学会编著，《圣经辞典》，1975 年版，第326 页。

由此可见，新约直接提出了旧约中欠缺之处，并且对旧约无法自我完善之处加以填补。这一填补的能力，直接来自天主，是人的教诲所无法达成的。因此，在新约时代，爱德就是怀抱着对天主赐下自己爱子的感恩之情，去爱天主、基督耶稣，并且爱人如己。

（三）仁爱与爱德之差异

如果假定一个最理想的中国人，他有清白纯洁的良心，“吾日三省吾身”，时时消除对于自己内在良心的干扰和障碍。这是否就是至善的境界呢？并不是，良心的来源是“天”，良心是天赋的“人性”。因此，溯及“天”，才可以更好地理解良心。否则，人就无法明白什么是人性的障碍，无法时时勤拂拭了。

中国传统文化中的仁爱观与天主教的爱德的相同点在于，都有“己所不欲、勿施于人”的教诲，都要求爱人如己，“凡你们愿意人给你们做的，你们也要照样给人做。法律和先知即在于此。”(玛 7：12)。在这些方面，两者是相通的。

中国传统文化中的仁爱观与天主教的爱德的差异主要有如下三个方面：

1、基础不同，中国的仁爱的出发点是等级、感恩、良心。对于为什么要爱，中国的仁爱观主要是基于子女对父母的孝爱，父母对子女的慈爱；人与人之间的感恩之情，人的良心的作用。这种仁爱，更多地是从伦理角度所生发出来的，王阳明的心学则较多地上升到天命的层面。而基督教的爱德，基础是“天主耶稣基督”。这种爱德要求人必须无条件地爱天主爱人，而且必须彻底地爱。因此，与中国传统仁爱的基础不同，条件不同。

2、维度不同。中国传统文化中的仁爱只有一个维度，那就是人与人间的爱。基督教的爱是由三个维度形成的，即天主对人的爱，人对天主的爱，人对人的爱。爱德，就是由人对天主的爱，人对人的爱所构成的品德。

3、目的不同。中国传统文化中的仁爱的目的，仅仅局限于伦理层面，目的是维持人际和谐、社会稳定，较少溯及到“天”的层面。而基督教的爱德，目的是报答天主的爱。

可见，天主教的爱德，超拔于中国传统文化中的伦理层面，中国传统文化只看到了良心，发扬良心的功能，但爱德在其中增加了一个维度，那就是对于“天”、基督的爱。这一层面的爱，在中国传统文化中是淡薄的。

因此，发挥中国传统文化的中“天”的思想，将“天”与良心结合起来，使中国人时时认识“天”，明白天赋之“良心”是“天”给人类的最好礼物。在此基础上，认识“天”降基督救世的道理，明白在犹太人这样的深刻体会天主道理的民族中，都难免于对爱德的理解出现偏差，需要基督降世，使法律得到满全。更遑论其他天主启示比较薄弱的民族，更应当强化这一丢失的维度了。

回溯到中国传统文化中的良心，可以看到，没有基督耶稣的教诲，人们是无法真正明白什么是“良心”的，只能凭着天生的一点善念去隐约模糊地体会自己的良心，但真正的良心是什么？不论在孔孟的论述还是王阳明的学说中，都没有给予充分的提示。同时，没有基督耶稣的启示，也无法真正理解，什么是良心的障碍，为什么这种“尘埃”就是良心的障碍。因此，应当看到真正的良心，只能从耶稣基督内寻找，耶稣基督之心才是真正的良心。只有以这一“良心”去更换我们的心，才真正做到了儒家所说的“功夫”。以耶稣基督之心，也才能真正明白，什么是“良心”的障碍，如何去时时去除这一良心的干扰，也才能在圣神的引导下去克服良心的干扰。此外，正如六祖惠能的顿悟一样，顿悟的应当是耶稣基督之心，以耶稣基督的圣心为基督徒的良心标准，这才是顿悟的真正目的。

因此，应当将中国传统文化中的“良心良知”的真正含义明确起来，以耶稣基督的真正的良心取而代之，从这一结合点上，以基补儒，才真正可以将儒家文化与基督文化相结合。打通“心”之概念，才可以使儒学佛学和天主教真正具备交流的平台。

三、天主教与中国传统文化相结合下的“信与爱”

（一）中国传统“天”观相对于天主教文化的特征

中国传统“天”，在利玛窦来看，就是“天主”的本义。然而，由于中国走上了强调道德的另外一条道路，因此导致了与西方基督教世界始终信仰“天主”或“上帝”的社会、政治、哲学思想具有诸多差异的面貌。总结来看，中国传统“天”观与天主教文化存在着诸多差异，体现出中国传统“天”观的特征：

1、少谈“天”，多谈“德”。

中国传统上取重道德的思维方式本无问题，道德的终点是“天”，道德的目的本是要获得天主的喜悦，这是西周初期产生并且强调道德观的根本原因。然而，随着时间的流逝，重道德，甚至片面强调道德的哲学逻辑强大起来，导致后来的文化士人们逐渐不去更多地分析和认识“天”的本义。从古代文献对比中，也可以看出，圣经旧约中希伯来的知识分子谈论天主的文字浩如烟海，对天主的认识和体会流露于笔端，从而慢慢成为普通群众的日常思想。然而，中国文化士人们奢谈道德，谈到“天”的著作非常之少。再加上孔子对于道德和仁义的发挥和固化作用，后代封建统治者对于孔子思想的推崇，通过中国科举制度的规范化，导致了中国知识阶层就已经逐渐远离了“天”以及相关的“天”观思想，失去了最初建立道德观的根本和目的。

对“天”的认识过少，也导致了实质上也无法解释真正的“德”。因为道德的来源是天主，离开了天主，失去了对“天”的权威性的尊重和惧怕，道德本身的尊严性也受到漠视。道德与财富的占有多少、寿命长短并无实质的关联，如果不与“天”相联系，人们就会对于道德的权威性和遵守道德的后果，经常产生很多困惑。不道德又如何？有道德又如何？正所谓“杀人放火金腰带，修桥补路无尸骸。”如果没有“天”的观念，对“天”观认识不清，这种矛盾必将产生。

此外，中国对于“爱”的认识，因为对于“天”观的欠缺也是不完整的。“德”“爱”本相连，在孔子看来，“爱”就是“仁”，“仁而爱人”。中国人在实践“爱”德时，逐渐形成了“孝”观，中国人非常善于通过“孝”来体会爱、实践爱。中国人也认为，一家孝，全家爱，扩及为家家爱、全国成为一家，最

终达到天下大同、天下大爱、天下大治。这一前景是非常激动人心的，上升到政治层面上，就是臣事君以忠，君事臣以礼，“君使臣以礼，臣事君以忠。”[①]忠孝观念，后来成为中国传统文化的根基。然而，我们应当看到，“孝”只是爱的一种形式，如果像中国传统文化所设想的那样，片面地将这种爱扩及开来，甚至认为其能够指导社会治理，这种理论毕竟过于单纯和理想化。恰恰相反，由于社会日益扩大，社会关系日益远离血缘关系，整个社会中的血缘关系已不远远不如村社中稳定而明确。因此，中国孝观，经常培养了中国人的自私观念，只要我好、我家好，而不顾及全社会。孝观在社会形态上和政治上，会导致逐渐形成了小团体主义，小家族小宗族主义，小派系现象。此外，由于孝观天生固有的等级性，导致了中国人日渐形成了上下尊卑观念，落入其中无法自拔。总体来看，中国人的社会和文化是家族性的、家庭性的。这种格局和爱的气度过小，究其原因，是由于中国传统上对“天”的远离，使得人们对“爱”的认识也是片面的。

2、中国哲学和本土宗教，更为偏重伦理性和社会性

天”在中国知识阶层和百姓心目中依然存在，但面目模糊。因此，中国接受的天主的启示，也是不完全的，这是一种部分启示，其来自神性的启示并不完全。因为远离了启示的本源，导致来自神性的启示越来越少，来自人类自己的努力和探索的成果日益增多。因此，中国宗教更多的并不是启示性宗教，而是伦理性或社会性宗教，其间掺杂了许多人类自己的想法和思考。这种人类自身思考成果的添附，必将越来越多，正是由于人类的想法和规范的增多，导致了中国宗教并不纯正，非常容易出现走偏的现象，实际上这也是东方宗教的共有特点。“你们便为了你们所传授的遗规，废弃了天主的话”（谷7：13），随着伦理性和社会性因素的增多，宗教变得越来越远离其启示的起点，宗教的权威性也必将日益淡薄。

3、无原罪概念，对罪的后果认识不足

中国传统宗教毫无原罪观，没有原罪概念。但是存在罪的概

① 《论证⑩八佾》

念，由于重道德的观念的影响，导致人们无法真正认识罪的本原。如果罪来自于失德，但失德与有罪，似乎并无必然联系；甚至在中国长期发展中产生了失德与羞耻之前的逻辑关系。在道德的约束下，罪的危害和后果并不令人心存惧怕。不道德亦无什么，甚至无德还不如针对违法行为的处罚，给当事人带来的威慑更大。究其原因，是因为对道德所追求的本源已丧失了认识，“天”的认识淡漠，对天的惩罚观淡漠。没有真正对天主（“天”）的认识，就没有真正的罪的概念，就不会了解罪给我们个人和人类、世界带来多大的危害，对罪的危害的认识就不清晰，对罪所带来的后果的认识和畏惧就会逐渐淡漠。这一点，相比于失德更为可怕。片面强调道德，对于没有道德的制裁力的虚弱和逐渐丧失，导致中国人普遍没有罪感，没有惧怕感，甚至在失德的情况下，也逐渐丧失了羞耻感。这也导致了中国人对于什么是真正的羞耻并不清晰，做恶事、帮助别人做恶事，又没有罪和真正羞耻的观念。这就导致了只要没有被别人发现，什么事情都可以去做。当没有被别人揭发之前，如果不需要面对内心的“天”的审判，则做任何事都没有问题，虽然是不道德的，但没有什么惩罚的后果，又有何可畏惧的呢？又有何可羞耻的呢？只有被别人或司法机关揭发之后，才感到羞耻，但这种羞耻并不是真正的羞耻，而是被人发现隐私的羞耻，并不是真正认识到罪的危害后果之后的羞耻。在中国古代有“君子慎独，神目如电”之语，但这种教诲的力量毕竟太过单薄了。

4、没有救赎和天主之子的观念。

中国传统上没有救赎的概念，没有天主子的观念。虽然中国政治上存在着“天子”的名称，但这是统治者对自己统治名义的标榜，这种天子观没有救赎的含义。正是由于远离了“天”的观念，失去了对于原罪和本罪的深刻反醒，没有对于原罪和本罪后果的认真反思，导致了在中国救赎观念不足。救赎更多地仅仅局限于物质、社会上的解放和满足，但是神性上的救赎、从罪恶的渊薮中救拔出来的观念非常淡漠。由于没有对于救赎的渴望，没有通过物质贫乏而上升为神性的认知，导致了中国人对于救世主

的渴望并不强烈。在这种宗教意识下，即使经历非常大的物质苦难和贫困，也很难上升为对于救世主基督的盼望。一旦有了物质的解放和满足，很容易重回物欲、庸俗、犬儒的思维状态。

（二）在中国传统“天”观下的信与爱

从中国传统天观与天主教的差异中，我们可以总结出一个结论，即中国的思想、哲学、宗教的根本问题，在于对本有的“天”观的淡漠与远离。应当看到，“道不远人”，天主永远和祂所创造的人类在一起，即使他们对天主的认识有的清晰有的模糊，天主永远在等待着人类向其敞开“心门”。中国传统上的“天”观还是没有断绝，在中国人心目中还是存在着对“天”的敬畏和信仰。因此，强化固有的“天”观传统，扭扳从西周、孔子延续下来的重道德的哲学思想，使之重新回到重道德以尊崇天主（以德配天）的轨道上来，才是在中国现代福传的关键所在。

在中国进行现代福传中，一定要发挥中国人传统上固有的“天”观思想，明确“天”与天主的关联性，让中国人认请“天”与天主的关系。发挥中国人传统固有的“天”观，可以使天主教的思想更容易为中国人所理解和接受。对于天主，中国人原本通过自己传统的认知，就已经认识了“天”，在中国传统文化和哲学思想中原本就存在“天”观，因此重新振兴中国传统“天”观，就可以使中国人对于天主教能够比较顺利地接受和了解。通过对“天”观的发掘，走向与天主教信仰的整合，是中国现代福传的一个捷径。

儒教所宣扬的敬德保民思想并不存在问题，问题在于过多地奢谈道德，会使中国传统“天”观被淡化，会掩盖掉敬德保民的最初目的。因此，应当以基补儒，补儒并不是代替儒，而是将儒学所过于偏重的方面，纠正和明确其目的，修补其淡化和忘记的方面，扳正船头，才能够到达目的地。应当弥补孔子以来对于西周思想的戕害，大力提倡被儒学所轻忽的“天”观，将中国传统“天”观加以发扬光大，使中国的重道德、保民生思想真正找到其本源和目标，以基补儒，实际上是让儒学回归中国传统宗教的本原，真正做到古人所希冀的“以德配天”的境界。

因此，要从根本上认清中国人之“天”的实义，对中国传统“天”观进行充分的研究，以中国人的视角去理解、领会“天”，使关于“天”观的内涵和理论，真正成为中国人对于天主教思想的贡献的一部分。只有在中国传统“天”观的语境下，中国人才能够比较容易地接受天主教思想，这也是利玛窦不直译为“陡斯”而取天主、上帝之名的原意。只有在充分提振中国“天”观和“天”学的同时，在这一平台上增加罪观、救赎观、基督观、天堂地狱观、永生复活观，才是顺理成章的关系。

回归中国传统“天”观，也是向天主教接近的过程。明确中国传统儒学的不足和缺欠，使之好的一面加以保留，薄弱和轻忽的一面加以巩固和完善，中国哲学必将走出迷惘与自我循环，必将能够为中国普通民众的思想和文化做出更明确的指引。这一过程，必须以破解中国重道德观为起点，以回归中国传统“天”观为目标，而这一过程，就是向天主教思想和观点接近的过程。“道不远人，人之为道而远人，不可以为道”。只有破除这种“人为之道”，回归中国传统的“天”观，才能最终明了“道”和“道德”的本质含义，使得中国传统哲学思想有本质意义上的超拔，而这种超拔原本就包含在儒学产生的诸多因素之中。

本笃十六世牧函《爱德，传教的灵魂》中指出：“传教如果没有爱德的引导、如果不是来自发自内心的天主之爱的行动，那么，将面临着倒退为纯粹的博爱行动和社会行动的危险。”这句话直接勾勒出爱德的三个维度。博爱与爱德并不相同，如果没有天主的认识，爱是不全面的。

正如教宗若望？保禄二世在《救主的使命》通谕中所指出的：“爱德是一切福传活动的灵魂。而爱曾经是并且仍然是传教的推动力，也是判断什么该做或不该做，什么该改变或不该改变的唯一准则。它也必须指引每一个行动的原则，并且是每一个行动所必须导向的目标。”因此，爱德是天主教的特点，这一特点是基于对天主的以爱还爱，并且爱人如己。在无信仰的人群中传播福音，关键的问题在于让人们认识爱的天主、耶稣基督，认识耶稣基督之心。

“宣讲这一爱的信息的派遣，是耶稣在复活后嘱托给门宗徒们的。……每一个基督信仰团体都蒙召让人们认识爱的天主。”在中国传教活动中，应当吸收中国传统文化中仁爱观的正确一面，发扬良心（天主所创造给人的礼物）的功能，但要积极地宣传爱德的超拔方面，宣传和增加传教中的新维度，从而使中国传统仁爱更为圆满。

梵二大公会议指出：“教会使命既是归化一切民族，不分时代与地域，故教会与任何种族及国家，与任何个别生活方式及任何古的新的习俗，毫无例外地保有不可分解的关系。教会虽常忠实于其传统，但仍能深入并生活于各式文化中。其结果，则是教会本身及各民族的文化内容，益加丰富。”①

在中国的天主教如何吸引传统文化中的仁爱观，同时结合公教信仰，使公教文化与中国传统文化更密切地结合起来，从而使两者的文化内容，更加丰富起来呢？从仁爱和爱德的角度，笔者认为，应当发扬中国传统文化中的仁爱观，以天为本位，以“良心”为本性，以基督之圣心为自己的良心的参照，才能明确良心的真正含义，才能发扬中国传统文化重视良心致良知的重要特点，以这种真正的“良心”去生活、去传教、去爱天主爱人。

梵二大公会议指出，“基督的福音……净化并提高各民族的风尚，并以天上财富使每个民族及时代所有的优点及资质，益加丰富，从而维护、充实并在基督内复兴。这样，教会从事满全本身的使命，同时也促进并有助于人类的文化并以其活动——礼仪活动亦不例外——训练人们获致内心的自由。”②公教的信仰可以提升中国传统文化中有欠缺的不圆满的一面，使之达致更为丰富的境地。中国传统文化也可以为公教信仰的内容增加独特的反思素材。

总之，正如《爱德，传教的灵魂》牧函中所说的：“用基督

①《论教会在现代世界牧职宪章·有关推进文化的若干原则·基督福音与人类文化间的各种联系》

②《论教会在现代世界牧职宪章·有关推进文化的若干原则·基督福音与人类文化间的各种联系》

的心去爱的人是不会在乎个人利益的，而只为天父的光荣和他人的利益。这就是跨越疆域与文化，传及各族人民、直至天涯海角的传教活动取得丰硕成果的秘密所在。”中国传统的仁爱观与天主教爱德的结合点，就在于将人的良心以耶稣基督之圣心为借镜，去提升人们对良心的理解，去上爱天主、下爱世人，耶稣圣心实为中华民族与天主教文化融合交流的关键所在。

牧灵的和谐

—托马斯·阿奎那论主教权威和教宗权威[①]

惠慧（北京大学历史学系）

在罗马天主教会中，教宗和主教作为基督在尘世的代理人，在教会内享有最高权威。然而，在天主教神学中对教宗和主教权威关系的理解存在高卢主义（Gallicanism）、教宗至上主义（Ultramontanism）和公会议主义（Conciliarism）等不同神学观点。中世纪晚期法国天主教会内部兴起的高卢主义，与教宗至上主义对立。高卢主义试图通过提高主教和世俗君主的权威来限制教宗的权威。而公会议主义则将教会的最高权威赋予大公会议（Ecumenical council）。[②]直至近现代，天主教教会在考虑到现实

①尽管有的学者在阐述中世纪权威观念时严格区分auctoritas 和potestas 的不同含义，参见James Muldoon. "Auctoritas, Potestas and World Order" in Plenitude of Power. The Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages. ed. by Robert C. Figueira. Ashgate Publishing Limited. 2006. 但是在阿奎那的文本中，auctoritas 和potestas 有时可以互换。在讨论主教权威和教宗权威时，阿奎那更多地使用potestas，但是他也会用其近义词autoritas，potentia 或者virtus 表达同一个意思。对这些含义相近的表达，本文根据语境将其翻译成"权威"、"权力"或"权能"。拉丁文词义区别参见"auctoritas"，"potentia" and "potestas" in Thomas- Lexikon.Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des hl. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenshaftlichen Aussprüche von Ludwig Schütz. 3. Auflage von Enrique Alarcón vorbereitet Pamplona, Universität von Navarra. 2006 in http://www.corpusthomisticum.org/tl.html 及A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas by Roy J. Deferrari. St. Paul Editions. 1960. pp. 99-100. pp. 807-816.

②参见A. Degert. "Gallicanism" in The Catholic Encyclopedia. Vol. VI. The Universal Knowledge Foundation,Inc. 1909. pp. 351-352. Gabriel Adriányi, "Gallikanismus", in

语境的条件下，依然试图在理论和实践上寻求二者关系的理想模式。①

二十世纪著名天主教神学家，梵蒂冈第二届大公会议的积极参与者伊夫·孔加尔（Yves Congar, 1904-1995）是最早研究托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, c.1225- 1274）教会学的学者之一。②孔加尔通过对13世纪后半叶至14世纪初巴黎大学世俗教师和托钵僧修士教师的论辩事件的教会学和社会学分析，确认这个事件标志着教会内部高卢主义的萌芽。③由于托钵僧修会的建立和发展得到教宗支持，以波那文图拉（Bonaventure, 1221-1274）和约克的托马斯（Thomas of York, c. 1220-1269）为首的方济各会修士们为了在论辩中捍卫其修会存在的合法性，提出了教宗首席权（papal primacy）的主张。他们认为教宗是教会一切权力的来源，主教权力源自教宗。因此，在教会内部教宗享有绝对的权威，主教应该服从教宗的管理。而孔加尔在研究中认为阿奎那对主教和教宗关

Theologische Realenzyklopädie. Band XII. Walter de Gruyter. 1984. pp. 17-21. M. Dubruel, "Gallicanisme", in Dictionnaire de Théologie Catholique. 1924. pp.1096-1137.

①第二届梵蒂冈大公会议（1962-1965）通过强调主教的权威和权力的集体性，平衡和补充了梵蒂冈第一届大公会议（1870）关于罗马教宗首席权（papal primacy）的教义。参见《梵蒂冈第二届大公会议文献》中的《教会宪章》Lumen Gentium 和《主教在教会内牧灵职务法令》Christus Dominus，中国主教团秘书处出版，1988 年，台北。F. A. Sullivan & S. K. Wood. "Bishop (in the Church)" and S. K. Wood. "Bishop (Sacramental Theology of)" in New Catholic Encyclopedia. 2.ed. Vol. 2. The Catholic University of America.Washington D. C. 2003. pp. 414-418.

②参见 Yves Congar. "The Idea of the Church in Thomas Aquinas". The Thomist 1 (1939).

③十三世纪，在教宗的支持下，教会内部产生了托钵僧修会这种新的宗教团体。教宗直接授予托钵僧修会布道和从事教学活动的权力，其活动不受地方主教的管辖。在教宗支持下日益繁荣的托钵僧修会损害了传统的以主教为中心的堂区教会的经济利益。托钵僧修会发展很快，特别是在巴黎大学神学院。逐渐活跃起来的方济各会修士和多明我会修士招致神学院内世俗教师的不满。以William of Saint- Amour (c.1200-1272)和Gerard of Abbeville (?-1272)为首的世俗教师们通过撰写文章，布道和公开辩论的形式对托钵僧修会进行抨击。以波那文图拉为首的方济各会修士们和以托马斯·阿奎那为首的多明我会修士们分别撰写专著，参加布道和论辩进行回击。参见Yves Congar. "Aspects Ecclésiologiques de la Querelle entre Mendiants et Séculiers dans la seconde Moitié du XIIIe Siècle et le Début du XIVe". Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge (AHDLMA) 36(1961). pp. 35-151.

系的神学思想区别于方济各会的修士们，原则上更接近世俗教师的观点，尽管在一些方面仍有很大不同。一方面，阿奎那强调教宗权威的普世性，认为教宗与主教的关系是普世教会与地方教会的有机的关系。另一方面，阿奎那充分肯定了神父和主教拥有同教宗相同的属灵的权能，尽管教宗确实拥有一些更高的特权。[①]孔加尔对阿奎那的教会学思想的这种诠释无疑强调了主教独立于教宗的权威。这一判断受到近代的历史学家们的质疑，学者们就阿奎那如何理解主教权威和教宗的权威关系展开广泛讨论，但至今未能达成一致。

分歧的起因是对相关圣经经文的两种不同的诠释。史学家们认为，主教和教宗的关系源于伯多禄和使徒的关系。然而，在圣经中对二者关系的解释存在两种模型：一方面，基督为了世人的拯救创建了教会，并将管理信徒的权力授予教会。他将权威委任给使徒团体，命他们“去使万民成为门徒”，为他们授洗。（玛：28:18）[②] 基督还将“捆绑和释放”的权力授予所有门徒。（玛：18：18；若：20：21-23）另一方面，由于基督徒是团结在以基督为核心的一个整体，伯多禄的特殊性在圣经中得到强调：“你是伯多禄（磐石），在这磐石上我要建立我的教会，阴间的门决不能战胜她。我要将天国的钥匙交给你：凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。”（玛：16：18-19；路：22：32）。

这两种模型在阿奎那著作中都能找到相应的依据。而学者们争论的焦点主要在于对治权的理解和权威的起源上。要理解阿奎那的主张，我们首先需要对中世纪教会法中圣秩权（potestas ordinis）和治权（potestas jurisdictionis）的区分有所了解。

在早期教会历史中，主教作为堂区生活的中心人物，他们仲裁冲突并且传播基督的信仰。[③]由于主教职位的使徒起源，他们在教会中拥有地方上最高的裁判权。十二世纪异端的兴起，买卖圣

①Yves Congar. 1961. pp. 149-151.

②本文引用圣经以天主教思高本圣经译文为准。

③让•戈德梅（Jean Gaudemet），Le droit canonique. Les Éditions du Cerf. 1989. p. 97.

职的泛滥，使得基督教会中绝罚（excommunicatio）的使用变得更加频繁。十二、十三世纪的法学家们当中出现了对圣秩权和治权区分，[①] 直到梵蒂冈第二届大公会议，这种二分法依然是解释主教权威的重要思维范式。[②]简单说，圣秩权就是教会神职人员施与圣事的权力，治权指神职人员对教会的管理权。[③]中世纪的法学家们认为，在教会的教阶制中，就授予圣职而言，主教和教宗是平等的；就治权而言，教宗高于主教。[④]

近代学者们依据圣经经文的两种不同解释模型，对阿奎那的观点产生两种不同的理解：伊夫•孔加尔（Yves Congar）、乌尔里希•霍斯特（Ulrich Horst）和托马斯•奥马拉（Thomas F. O'Meara）主张第一种圣经的解释模型，他们认为基督本人将施与圣事的权力交给使徒们。他们认为，阿奎那不仅借用了圣秩权和治权概念的区分，而且认可了法学家们普遍接受的结论，认为主教作为使徒的继承人，其圣秩权直接来自于基督本人，但是主教的治权却来自于教宗。他们坚持认为，阿奎那肯定主教属灵的全能不依赖与教宗，认为阿奎那的思想并未发展出一种教宗首席权的神学理论。[⑤]另一部分近代学者，如查尔斯•朱克曼（Charles Zuckerman）、塞尔日-托马斯•博尼诺（Serge-Thomas Bonino）、克里斯托弗•瑞安（Christopher Ryan）、让-皮埃尔•托雷尔

①参见Jean Gaudemet. "Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Quelques repères historiques" L'Annéecanonique 29 (1985-1986). p. 84.

②S. K. Wood. "Bishop (Sacramental Theology of)" in New Catholic Encyclopedia. 2nd ed. Vol. 2. The Catholic University of America. Washington D.C. 2003. pp. 418.

③Laurent Villemin 对二者的区分做了从中世纪到现代的思想史的系统研究，参见Laurent Villemin. Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction. Les Éditions du Cerf. 2003. 另见彭小瑜教授通过新教神学与天主教神学的对比，解释这两种权力的区别。彭小瑜：《教会法研究》，商务印书馆，北京，2003 年，122-135 页。

④Jean Gaudemet. 1986. p. 88.

⑤参见Yves Congar. 1961. pp. 150-151. Ulrich Horst. Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin. Berlin. Akademie Verlag. 1999. pp. 38-44. Thomas F. O'Meara. "Theology of Church" in The Theology of Thomas Aquinas. ed. by Rik Van Nieuwenhove and Joseph Wawrykow. University of Notre Dame. 2005. pp. 313-314.

（Jean-Pierre Torrell）和洛朗·维尔曼（Laurent Villemin）则坚持第二种圣经解释模型。他们批判前一类主张，认为阿奎那的文本充分显示了基督将统治教会的权力交给伯多禄一人，其他主教们所拥有的圣秩权和治权都是从伯多禄的继任者教宗那里获得的。[①] 因此，他们认为阿奎那肯定罗马教宗在教会内的首要地位是神圣不可侵犯的，其观点指向教宗首席权的教义。

此处的论争牵扯教会内权威的起源。值得注意的是，在讨论主教权威、[②]尤其是赦罪权[③]和裂教者的权力[④]时，阿奎那尽管借用了圣秩权和治权概念的区分来阐明观点，但是他关于教会内部权威等级的论述并未依托这一区分，而是以他的神学理论为基本框架，通过类比的方法逐渐建构的。

①参见Charles Zuckerman. "Aquinas' Conception of the Papal Primacy in ecclesiastical government". AHDLMA 40 (1973) 97-134. Serge -Thomas Bonino. "La place du pape dans l'Église selon saint Thomas d'Aquin". Revue Thomiste (RT) 86 (1986) 392-422. Christopher Ryan. "The Theology of Papal Primacy in Thomas Aquinas". in The Religious Roles of the Papacy: Ideas and Realities, 1150-1300. ed. by C. Ryan. Toronto. 1989. 193-225. J.-P. Torrell. "Yves Congar et l'ecclésiologie de saint Thomas d'Aquin". Revue des Sciences Philosophiques Théologiques (RSPT) 82 (1998). pp. 225-241. Laurent Villemin. Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction.Histoire théologique de leur distinction. Les Éditions du Cerf. 2003. pp. 169-181.

②《<箴言集>评注》Scriptum super Sententiis, lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 3 所有引文除第一次列出原文、中译书名及所参考西文译本，之后一律按国际统一原文标注码。原文引自 http://www.corpusthomisticum.org/法译本参见Scriptum super Sententiis, trans. by Jacques Ménard at http://docteurangelique.free.fr.。这里作者并未展开讨论，只是陈述主教权威包括治权和圣秩权。

③Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1; Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 co 在这里作者区分圣秩的钥匙（clavis ordinis）和裁判的钥匙（clavis jurisdictionis）以说明绝罚权和赦罪权源自主教权威。Super Sent.,lib. 4 d. 19 q. 1 a. 3 qc. 1 ad 1 此处作者区分赦罪权所需要的圣秩权和治权，以说明涉及钥匙权的使用时，需要一种更高的权威。这里的治权是自上而下，从伯多禄那里传递给使徒的。

④《神学大全》Summa Theologiae. IIa-IIae, q. 39 a. 3 co. 在讨论裂教者的权力时，作者通过区分神职人员的圣事权（potestas sacramentalis）和治权（potestas jurisdictionalis）说明已接受授职仪式的裂教或异端神职人员仍具有施与圣事的圣秩权，而失去赦罪和绝罚的治权。英译本参见Summa Theologiae, 60 volumes.Published by Blackfriars. 1963.

本文将首先介绍阿奎那论述教会内部权威关系时圣事神学（sacramental theology）的理论背景，然后揭示阿奎那讨论教会圣统制时所使用的与世俗统治权威类比的方法，进而着重阐述伯多禄的权威在阿奎那教会学中的实际意义，最后厘清阿奎那对主教与教宗关系的理解。本文试图回答阿奎那教会学的思想资源能否解决现代教会学提出的问题。如果不能，他对教会内统治目的、权威建构的形式、以及主教和教宗权威间合理关系的理解能给我们带来些什么启迪？

圣事与圣秩

没有圣事就没有教会。在阿奎那眼中，教会作为属灵的宗教团体，是通过圣事建立起来的。他对主教和教宗在教会内的职位的区分是建立在他的圣事（sacramentum）理论上，特别是关于圣秩圣事（sacramentum ordinis）的讨论中。[①]

阿奎那的神学体系是目的论的：首先，上帝按照自己的“像”（imago）创造了人类，祂意愿带领人类走向完满（perfectio），即回归祂自身，并且使祂被人类所认识。[②]然而，人类始祖亚当和夏娃因犯原罪（peccatum originale），使得人类自身无法实现救赎（salus）。上帝派遣自己的儿子基督降生为人，实现自己的计划。基督在十字架的受难使人类救赎成为可能，他的死因此成为人类救赎的根基。[③]然而在基督死后，人类被身体和情感所支配的自然状态（conditio humanae natuae）决定了他们需要通过一种特定的方式，使基督受难的益处和人类的生命结合起来，[④]这种

①文本主要集中在其早期系统神学作品《<箴言集>评注》（作于1252-1256 年间）Super Sent., lib. 4 d. 24 & d.25 和中期作品《反异教大全》（作于1259-1265 年间）Summa Contra Gentiles. lib. 4 cap. 74- 77 中。后者的英译本参见Summa Contra Gentiles, 5 volumes. published by Doubleday & Company, Inc. 1957. 遗憾的是由于病逝，阿奎那未能完成其后期系统神学作品《神学大全》（作于1266 年至1273 年底），对此问题的论述还未能展开，他的观点是否有变也不得而知。所以本研究只能依前两部作品的相关论述为准。

②《Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 co.

③SCG. lib. 4 cap. 56 n. 1

④ST. IIIa, q. 61 a. 1 co; SCG, lib. 4 cap. 56 n. 1

方式就是教会的圣事 (sacramenta Ecclesiae)，其本质是通过一些可见的记号（signia visibilia）将圣化的可能性（sanctificatio）传递给其他人。[①]圣事的效果在于恩典（gratia）和印记（character）。[②]在所有圣事中，属灵的恩典（gratia spiritualis）通过可见的圣事被授予接受恩典的人。[③]然而，正如与圣事相关的教堂、祭坛、圣杯和圣服都需要祝圣，[④]圣事必须由拥有属灵的权能（virtus spiritualis）的神职人员施与。[⑤]上帝在教会内建立圣秩（ordo），授予部分人施与圣事的属灵的权能，以便他们帮助上帝完成祂的计划。[⑥]对阿奎那来说，圣秩的意义不在于享有圣秩的人，而是他的职位（officium）。[⑦]区分不同圣秩或职位本质上是权能的差异（distinctio potestatis）。[⑧]被授予圣秩的神职人员拥有一种特殊的属灵的权能。因此，教会作为宗教组织，区别于世俗统治。她是由上帝的儿子基督亲自建立的。教会的权威其本质来源于上帝，它是自上而下的。作为上帝计划的一部分，教会在尘世的权威通过施与圣事的手段，以图带领信徒实现圣化，最终走向回归上帝的拯救道路。

值得注意的是，到了十二世纪，基督教不仅在神学理论、礼仪实践，还是在教会的统治结构中都逐渐发展为极为复杂的体系。教会内的七项基本圣事以及圣秩中的圣品是随着基督徒的信仰的实践生活逐步确立的。十二世纪经院神学家伯多禄·隆巴德（Peter Lombard, c. 1096-1164）在《箴言集》中确定的七项圣秩，即教阶制中的七项圣品是：司门员（ostiarius）、诵经员（lector）、驱魔员（exorcista）、襄礼员（acolythus）、辅助祭

①Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 3 co. SCG, lib. 4 cap. 56 n. 2; SCG, lib. 4 cap. 74 n. 4.

②ST. IIIa q. 62 pr.

③SCG, lib. 4 cap. 74 n. 1

④Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 co.

⑤SCG, lib. 4 cap. 74 n. 1

⑥Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 co.

⑦Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 2

⑧Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 3; Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 co

（subdiaconus）、助祭（diaconus）和神父（sacerdos）。[1]他认为主教和教宗虽不属圣秩，但他们拥有特殊的尊严（dignitatum）和职位（officium）。[2]这样一种简单的表述虽未阐明主教和教宗的尊严与职位的意义，但却为阿奎那的论述提供了基础。

阿奎那在《<箴言集>评注》中解释主教作为圣秩时，区分了圣秩的两方面含义：首先，阿奎那认为，就圣秩作为圣事的含义，主教不是圣秩。[3]因为所有圣秩的授予，都是为了信徒领受圣体圣事（sacramentum Eucharistiae）做准备。[4]圣体圣事，即献祭基督真实的身体，是最重要的圣事，也是所有教会圣事的核心部分，[5]它由圣秩中的最重要的职位——神父施与。[6]就此而言，主教并不拥有比神父更高的权能（potestas）。[7]但是，当圣秩作为教阶制中的职位时，主教则是圣秩。他在与教阶相关的行为中比神父拥有更高的权威，这种权威被称作引导的权威（auctoritas inducta）。[8]不难看出，在评注中，阿奎那将主教作为圣秩所包含的圣事和职位的两方面含义区别开来，这本质上也是对圣秩权和治权的区分。

这样的区分不仅证明了孔加尔等人的解释模型是更接近阿奎那的本意的，而且充分表明，阿奎那在讨论圣事和圣秩等级时，

---

①伯多禄·隆巴德《箴言集》拉丁文本参见S. Bonaventuae. Commentaria in Quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Tomus IV. Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae. 1889. Distinction XXIV. Pars I.Cap. III. p. 603. 英译本参见Peter Lombard. The Sentences. Book 4: On the Doctrine of Signs. trans. by Giulio Silano. Pontifical Institute of Mediaeval Srudies. Toronto. 2010.

②同上Srudies. Toronto. 2010.。Distinction XXIV. Pars I. Cap. XIV. Cap. XV. Cap. XVI. p. 606.

③Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 ad 2

④Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 co.

⑤Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 co. ; Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 ad 3; Super Sent., lib. 4 d. 24 q.2 a. 1 qc. 1 ad 2; SCG, lib. 4 cap. 74 n. 6

⑥Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 co. ; Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2.

⑦Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 co. ; Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2.

⑧Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 2 co.

首要关心的是圣体圣事和神父职这个与基督信仰及基督徒拯救相关的最根本的两个要素。因为只有在圣体圣事中信徒共同分享基督的临在所带来的神性，而神父是施与圣体圣事的祭司。在阿奎那眼中，尽管圣秩等级的区分在教阶制中真实存在，然而更根本的问题基督信仰的维护和基督徒的拯救。他提醒人们，在讨论教会内权威等级的同时切不可忽视教会存在的根本目的。

阿奎那对隆巴德的神学思想的推进并不满足于此。即便就治权而言，阿奎那在讨论主教和教宗在教会教阶制的权威关系时，吸收了亚里士多德对政治的理解。阿奎那将世俗政治的模型与教会的圣统制做类比的方法是显而易见的。

教会圣统制与世俗统治中权威的类比

十三世纪的西欧社会不同于现代的世俗社会。当时普通的民众，不管是居住在城市内的还是乡村的基督徒，并不掌握太多关于正统信仰的知识，所以常常受到异端信仰的诱惑。在阿奎那看来，民众是无知的，圣秩的设置是通过圣秩的等级，将接受圣秩的人建立在民众之上。[①]神职人员通过圣秩所带来的圣洁变得比一般人更优越，其被排在高位的目的是为了赶走大众的无知（ignorantia），使他们接受正统的信仰，尽管这并不意味着接受圣秩的人就一定有能力赶走民众的无知。[②] 圣秩的建立成为在民众中建立某种秩序的重要手段。

对于阿奎那来说，在任何统治秩序中，每一个职位的设立都对应着一个目的，在这个职位上的人应该为了它的这个目的努力工作。他所要考虑的并不是这个目的本身，而是通过怎样一种手段能更好地实现这个目的。在统治秩序中，拥有较高职位的人是高于他统治的对象的，所以基于他的这个职位，就对应着一种权威。阿奎那认为，人类社会是对天国的模仿。[③]出于对上帝的模仿，基督在人世间建立了教会职位的形式。[④]需要指出的是，教阶

①Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3

②Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3; Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1

③SCG, lib. 4 cap. 76 n. 5

④SCG, lib. 4 cap. 76 n. 5

制中圣秩的授予并不是为了个人的救治，而是为了整个教会内信徒的救赎,[①] 其根本目的是向教会内的信众施与圣事，[②]将上帝的恩典传达给他们，带领他们走向拯救，协助上帝完成祂意愿。

然而，在走向救赎的道路上，教会内部的等级划分是有必要的。主教通过确立其他的司祭和创建教会的行为拥有基督形象相似的神性（cultum divinum），他在教会内具有特殊的地位。[③]在《<箴言集>评注》中，阿奎那肯定了就“赦免和束缚”所要求的治权而言，主教权能（potestas episcopalis）高于神父权能（potestas sacerdotalis），因为在未经主教授权的情况下，神父无权赦免异端分子或裂教者。[④]然而，在论及主教权威之上的权威时，阿奎那阐述道：

“哪里有多个统治要为了同一个目的协调在一起时，那里，在一定程度上就需要在个别的统治之上的普世的统治：因为在所有的美德和技艺中，正如《伦理学》第一卷所言，[⑤]秩序来自于目的的等级。然而，共同的善比个别的善更神圣，因此，在致力于个别的善的统治权威之上，就需要一种涉及共同的善的普世统治的权威，否则就不会有为了同一个目的的联合。”[⑥]

对阿奎那而言，政治的统治依照目的的等级分为个别的统治和普世的统治。个别的统治权威的目的是个别的善

①Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1

②Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 2 qc. 2 co.

③Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 ad 3

④Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 1 co.

⑤指亚里士多德的《尼各马可伦理学》。

⑥Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co. “ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod niversale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Ethic., est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis,alias non posset esse colligatio ad unum.”该书译文由笔者从拉丁原文译出。

（bonum speciale），普世的统治权威的目的是共同的善（bonum commune）。而在世俗统治中，多个个别的统治是为了共同的善这个共同的目标而联合起来的，所以普世的统治权威（potestas regitiva universalis）是必要的。随后，他将这种对世俗统治的看法顺理成章地运用到教会的权威等级中：

“因此，由于整个教会是一体，如果这个统一应该得到维持，在主教权威之上，就需要某种致力于整个教会的统治权威，通过他每个个别的教会被统治，这就是教宗权威。因此，那些否认这项权威的人被称为裂教者，如同教会统一的分裂者。”①

教宗权威致力于普世教会的统一，而主教权威的目的是个别教会的管理。在这里，阿奎那将整个教会看作一个有机体，教宗作为教会在尘世的领导是维持教会统一的必不可少的权威主体。主教和教宗之间权威的差异对应于统一体的不同程度。②

不难看出，在阿奎那看来，世俗统治的目的是统一体内被统治者的共同的善。而教会圣统制的目的是宗教团体内信徒的拯救。尽管在权威等级上神父、主教和教宗具有差异，然而他们的根本目的是一致的，都是通过圣事的施与，向信众传达上帝的恩

①Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co. “ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Ethic., est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis,alias non posset esse colligatio ad unum.”该书译文由笔者从拉丁原文译出。。“ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur; et haecest potestas Papae; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ecclesiasticae unitatis.”

②同上。“Et inter episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis;secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni.”“单个主教和教宗之间就统一体的程度而言存在权威的等级。一个联合或共同体包含另一个；正如一个行省共同体包含城市共同体，王国共同体包含一个行省共同体，全世界的共同体包含一个王国共同体。”

典，带领他们走向拯救的终极目标。所以，他们在内在精神上是不相矛盾的。

但是，阿奎那在这里并没有论及当统治的不同等级内，为着共同的目标，就实现这个目标应采取的手段上产生分歧、甚至相互冲突的情况。自十一世纪以来罗马教宗与西欧的世俗君主有关主教叙任权的争论，以及延伸至十三世纪教宗与世俗统治者之间长期的的斗争，这样的历史事实阿奎那应该是有所了解的。但是，他的论述并未直接针对现实政治所应采取的手段，而是单纯地在统治理论上探讨问题。

然而，这样一种纯理论的论述方法并不妨碍阿奎那表达他对主教和教宗权威的理解。要正确理解阿奎那对二者的权威关系的认识，首先阐明阿奎那对罗马主教作为伯多禄的继承人在他的教会学理论中的独特地位是必要的。

伯多禄的权威

阿奎那对伯多禄的权威的理解是相对复杂的。为了在分散在各处的文本中厘清其间的线索，本节将分三部分论述：首先将分析阿奎那如何阐明教会要以君主制这样一种形式实现教会的统一与和平。而后将澄清阿奎那对教宗的“绝顶权威”（plenitudo potestatis, plenitudo auctoritatis）的使用是否如教宗英诺森三世（Innocent III，1198-1216年在位）阐释的那样作为一种直接的、不受限制权威。最后将说明阿奎那对伯多禄在教会内的责任的理解。

前文指出，阿奎那将教会这个包含所有时代的信徒、神职人员及圣徒们的集合看作一个有机体。而教宗作为教会在尘世的领导权威，为维护整个教会的统一发挥重要作用。然而，首先需要澄清的是为什么维护教会的统一如此重要。阿奎那对世俗政治的

①《论君主》De regno ad regem Cypri. 是未经阿奎那本人校订及正式授权的残篇作品，在作者逝世后几年内由后人整理出版。据推测，《论君主》很可能作于阿奎那在罗马期间，即1267 年左右。尽管文本具有上述特殊性质，当今学界基本上肯定该书截至第二卷第四节（lib. 2 cap. 4）的真实可靠性。笔者认为这部残篇作品作为辅助史料依旧可以部分地反映阿奎那本人关于政治的主张。英译本参见St. Thomas Aquinas. On kingship to the

看法又一次影响了他的教会学思想，其观点在《论君主》和《反异教大全》中得到了充分阐释。[①]

首先，阿奎那认为，人的一切行为都是指向某种目的的，这个目的就是人在彼世的至福（beatitudo），也就是上帝本身。[①]同时，人又是社会的和政治的动物，人的自然本性要求他们生活在同一个社会中，这就产生了统治的权力。[②]当自由的人的群体被统治者所规定，其目的是为了统一体的共同的善，而不是统治者个人的善的时候，这样的统治才是合法和正义的。[③]然而，联合在一起的统一体的善和安宁依赖于统一的维持，即和平是共同的善得以维持的保证。因此，“一个群体的统治者最应该做的是致力于维护统一体的和平。”[④]

在《论君主》中，阿奎那援引了古罗马和希伯来在政治上的历史经验，说明分裂导致的内战将毁掉人的自由，多头政治（regimen multorum，regimen plurium）比君主政体（monarchia）更危险，所以最好的政府是君主制（dominium regis）。[⑤]君主在他的王国的统治应该像上帝在世间的统治一样，[⑥]因为对于好的君主的统治的奖赏不仅仅是尘世的荣誉和物质的富足，更重要的是来自上帝的永恒的荣耀。[⑦]

阿奎那将这种对现实政治的看法引入到教会理论中。在《反异教大全》中，当论及主教及教会内的最高权威时，他论述道：

King of Cyprus. trans. by Gerald B. Phelan. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto. 1949. 关于文本的校勘状况、真实性、创作时间、流传及作者的写作目的等有关文本复杂性的概述参见英译本中Introduction by I. Th. Eschmann 及Jean-Pierre Torrell.Saint Thomas Aquinas. vol.1. The Person and His Work. trans. by Robert Royal. The Catholic University ofAmerica Press. Washington D. C. 2005. pp. 169-171.

①ST. Ia-IIa, q. 1 & q. 3

②De regno, lib. 1 cap. 1

③De regno, lib. 1 cap. 2

④De regno, lib. 1 cap. 3 “Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret.”

⑤De regno, lib. 1 cap. 5 & 6

⑥De regno, lib. 1 cap. 10

⑦De regno, lib. 1 cap. 8 & 9

“因此，最好的对多数人的统治是通过一人的统治。显然，这是因为统治的目的是和平，即和平和臣民的统一是统治者的目的。然而，一是比多更合适的统一的来源。因此，显然教会的统治被安排成这样：一人负责管理整个教会。”[①]

阿奎那的这种教会观来源于他对天国的看法。在他看来，尘世的教会是以天国的教会为典范的。天国的教会是由一人掌管，只有上帝统管整个宇宙的秩序。所以，尘世的教会也应由一人统一管理。尘世的教会是对天国的模仿。[②]

在尘世的教会中，尽管信徒是居住在各个不同教区和国家的，但是整个教会在属灵上是同一的。因此，一切的基督徒团体是统一的，而主教就是他所在教会的首领。[③]整个教会在属灵上的同一是通过圣体圣事来实现的。因为，在神父主持的圣体圣事中，信徒参与基督的死难的献祭，分享代表基督身体的酒和饼。通过这样一种仪式在属灵上分享基督的神性所带来的恩典，并且与整个教会的其他成员达到一种属灵的共融。而主教职位的创建使得这种属灵的献祭得以实现，因为在献祭过程中所用的圣器，主持圣体圣事的神父，参加圣事的其他神职人员都需由主教祝圣才能使圣事合法化。否则，由异端团体施与的圣事所带来的圣化将不被中世纪的教会和基督徒社会所认可。

基督作为唯一的首领和牧者将天堂的钥匙交给伯多禄，通过伯多禄教会的统一得以维系。而钥匙的权力也通过伯多禄传递到其他的祭司那里。[④]所以，在教会内，伯多禄享有特殊的尊严。[⑤]

①《SCG, lib. 4 cap. 76 n. 4 “Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum: quod patet ex fine regiminis, qui est pax; pax enim et unitas subditorum est finis regentis; unitatis autem congruentior causa est unus quam multi. Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit.”

②SCG, lib. 4 cap. 76 n. 5

③SCG, lib. 4 cap. 76 n. 2

④SCG, lib. 4 cap. 76 n. 7 阿奎那关于“钥匙的权力”（potestas clavium）的理解相当复杂，笔者将在另外一篇文章中详细讨论。

⑤SCG, lib. 4 cap. 76 n. 8

作为伯多禄的继承人教宗继承了伯多禄在整个教会中首领的职位，同时享有这一职位所对应的尊严和权威。中世纪最著名的教宗之一英诺森三世以“绝顶权威”（plenitudo potestatis）来形容教宗相对于主教和神父的完整的、不受限制的权力，并将教宗称作“基督的代理人”（vicarius Christi）。[①]尽管阿奎那也曾使用过“绝顶权威”和“基督的代理人”来指教宗的权威，但在他那里，“绝顶权威”这个术语的使用并不仅限于教宗权威。在不同语境下，他的表述往往并不统一。

首先，阿奎那的“绝顶权威”的概念既可以形容一个王国的君主所拥有的权威（plenitudo potestatis），[②]也可以表述教宗的权威（plenitudo pontificalis potestatis）。[③]他有时也使用完满的统治权威（potestas perfecta regiminis）的表达来描述君主拥有的绝顶权威。[④]同一辞源的表述potestas plenitudinis 也可以指基督所拥有的建立圣事的权威。[⑤]显然，这些拉丁文的表述在阿奎那那里不应简单地理解为对教宗权威的特指。

此外，在《<箴言集>评注》中，阿奎那在阐述圣秩的区分时指出：同天堂品级制度相似，教会内根据完善（perfectio）的不同程度区分不同的圣秩。其中最高级的完善在教宗，他享有绝顶权威（plenitudo auctoritatis）。然而，他并未展开讨论教宗绝顶权威的内涵，而是紧接着阐明根据完善的不同程度所区分的不同的圣秩并不重要。在他看来，圣秩设立的最终目的是为了圣体圣事，圣体圣事才是“圣事的圣事”（sacramentum sacramentorum），即一切圣事的关键。[⑥]因为圣体圣事是维系基督教团体的纽带，是教会这一属灵的团体超越时空，与圣父、圣子及圣灵达到共融的关

①对教宗英诺森三世及其思想的简述参见Brian Tierney: The Crisis of Church and State 1050-1300.Prentice-Hall, INC. 1964. pp. 127-138. 对英诺森三世“绝顶权威”的解释参见彭小瑜：《教会法研究》，商务印书馆，北京，2003 年，187-189 页。

②Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 3

③Super Sent., lib. 4 d. 20 q. 1 a. 4 qc. 3 co.

④ST. IIa-IIa, q. 50 a. 3 ad 3

⑤Super Sent., lib. 4 d. 2 q. 1 a. 4 qc. 4 co.

⑥Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 2 a. 1 qc. 2 co.

键。在《<马太福音>评注》中，阿奎那解释基督将天堂的钥匙交给伯多禄（玛：16：18-19）时，用potestas plenaria指基督授予伯多禄并被教宗所继承的权威。[①]

最后，阿奎那在《<箴言集>评注》和《神学大全》中分别谈到教宗绝顶权威（plenitudo potestatis pontificalis）的使用，即教宗可以委托一般的神父本属于主教职位的权能。[②]阿奎那在这里使用教宗的绝顶权威时，其含义是指教宗治权当中的委托代表权，而并非圣秩权。考虑到中世纪信仰生活的现实语境，在教会的管理中，有时会遇到各种各样的问题。为了在教会管理中灵活地应对各种局面，例如某一教区主教职位临时空缺，而信徒的信仰生活又需要相应的神职人员施与圣事。这时教宗高于主教的特殊的权威可以发挥重要的所用，满足各种不时之需。然而，这样的权威不能理解为在任何情况下，教宗都有权干预地方教会的内部事务。

在以上所列文本中，阿奎那没有在任何一处系统地对教宗绝顶权威的意义进行详尽的解释，而是在讨论其他问题时顺带提及教宗区别于主教和神父所拥有的特殊的治权。阿奎那在文本中对教宗绝顶权威的使用似乎并未将这个概念推进到英诺森三世那样的完整的、不受限制的权力，而是趋于指一种在教会内比主教权威更高的、更完美的权威。英诺森三世所认为的所谓“上帝之下，众人之上”的教宗形象，[③]在阿奎那的论述当中似乎未能找到充分的文本依据。

然而，主张阿奎那支持教宗首席权的学者们又将目光集中阿奎那的短篇作品《驳希腊人之谬误》（Contra errores Graecorum）上。《驳希腊人之谬误》是阿奎那接受教宗乌尔班四世（Urban IV, 1261-1264年在位）的请求检查一份希腊教父们的作品集《论三位

①《<马太福音>评注》Super Evangelium S. Matthaei lectura, cap. 16 l. 2.《<马太福音>评注》是阿奎那众多圣经评注中的一部，作于第二次巴黎教学的1269-1270 年间。法译本参见Lecture de l' Évangile de Saint Matthieu. trans. by Dominique Pillet, Jacques Ménard and Marie-Hélène Deloffre in http://docteurangelique.free.fr/index.html。

②Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 1 a. 1 ad 3; ST. IIIa q. 72 a. 11 ad 1

③参见Brian Tierney: The Crisis of Church and State 1050-1300. Prentice-Hall, INC. 1964. p. 131.

一体的信仰》(Libellus or Liber de fide Trinitatis) 而作。[①]这篇短篇作品是在1263或1264年间的很短时间内完成，其论述严重依赖于原书的内容，使得读者很难分辨哪些是阿奎那自己的观点，哪些是原作者的观点。而且阿奎那在此文中所使用的部分词汇如“基督的代理”（vicarius Christi）来指罗马教宗的表述仅在这篇文本中频繁出现，而在阿奎那其他大量著作中很少使用。[②]因此，克里斯托弗·瑞安那样，以阿奎那在《驳希腊人之谬误》这样的文本中的观点作为重要依据来论证他整个教宗无限的权威理论，这样的做法显然欠妥。然而，较之前者，阿奎那在作于1269到1270年间的《<马太福音>评注》中的论述显然更值得信赖。

圣经新约《马太福音》第十六章十八、十九节的经文一直以来是支持教宗首席权教义的重要圣经文本依据。“你是伯多禄（磐石），在这磐石上我要建立我的教会，阴间的门决不能战胜她。我要将天国的钥匙交给你：凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。”（玛：16：18-19）因此，对此段核心文本的评注可以反映阿奎那对教宗及其职位在教会中的作用的理解。

首先，阿奎那在《<马太福音>评注》中解释道，基督为伯多禄命名的含义是将教会建立在这“磐石”之上，磐石（lapis）的本质是基督。伯多禄的意义不仅在于他是所有基督徒区别于其他人的标志，基督教会建立的基础，而且是基督教信仰坚固的保证。其次，在谈到与基督的教会相对立的“阴间的门”时，阿奎那首先想到的是异端（haeretici）。因为以君士坦丁为中心的希腊教会曾经被异端破坏，使徒的工作遭到损害。“然而罗马教会未曾被异端腐蚀，因为她是建立在伯多禄之上的。”[③]所以，在阿奎那那

①文本写作状况的概述参见Jean-Pierre Torrell. 2005. pp. 123-124. 与教宗权威相关的《驳希腊人之谬误》（Contra errores Graecorum）pars 2 cap. 32-38 和原作者待考证的拉丁文本Liber de fide Trinitatis. tract. 2 cap.94-104 均参见http://www.corpusthomisticum.org/。英译本参见Contra errores Graecorum. trans. by Peter Damian Fehlner， supplied by Joseph Kenny at http://www.josephkenny.joyeurs.com/CDtexts/ContraErrGraecorum.htm。

②参见索引Index Thomisticus at http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age。

③Super Mt., cap. 16 l. 2 “Et quamvis aliae Ecclesiae vituperari possint per haereticos, Ecclesia tamen Romana non fuit ab haereticis depravata quia supra petram erat fundata.” 尽管其他教会能够被异端谴责，然而罗马教会未曾被异端腐蚀，因为她是建立在伯多禄之上的。

里，伯多禄是相对于希腊教会的拉丁教会的代表，他是整个西方教会信仰的标志，因此，伯多禄当享有比其他使徒更高的尊严。[①] 对伯多禄权威的这种理解使得阿奎那在《驳希腊人之谬误》中对伯多禄权威的强调变得顺理成章。作为拉丁教会的代表，罗马教宗的意义在同希腊教会的对比中显得尤为重要。

作为十三世纪的经院神学家，在谈到罗马教宗的权威时，阿奎那首先意识到的是教宗的职位所要达到的目的，即维护整个教会的信仰的统一，从而带来的世间的和平与安宁。然而，1054年的东西方教会的“大分裂”无疑给大公教会造成有史以来最大的伤害。在阿奎那看来，这种伤害不仅体现在教会建制外在形式的分裂，而且使得异端思想逐渐侵蚀信仰本身。教会内部所经历的基督徒之间的不信任与仇视，其内在精神的危害要远远大于教会在教义、神学理论、语言、政治和地理上的分割。因为互相的不信任本质上是对全能的、至善的上帝的不信任，它危害的是整个基督教会的信仰，而不仅仅是教会在尘世的统治。尽管十三世纪的托钵僧修士阿奎那未曾经历1378年至1417年的西部教会大分裂，也未曾了解十六世纪宗教改革对天主教会的冲击，更未体会到近代以来西方哲学和自然科学对基督教信仰的挑战，但是他充分预见到，不论是一个政治的共同体还是属灵的宗教团体，其内部的统一与和谐都是维系它的存在的重要条件。教会这个属灵的宗教团体内部，异端分子对她的侵害，内部的矛盾与纷争可能为整个教会带来无法弥补的伤害，直接的后果就是信仰的缺失。

所以，基督授予伯多禄世间的权柄，其目的并不是为了个人的统治的目的，而是在伯多禄的教会之下，坚定基督的信仰，最终带领信徒走向彼世的拯救。教宗的权威并非在教宗本人，而是在于教宗这个职位。他的工作是协调与信徒信仰生活相关的各方面的关系，尽力维系整个教会的完整，保证基督徒的信仰生活。在对于伯多禄的权威的诠释中，阿奎那并未引入教宗和主教这两个不同权威等级的对立，而是更加关注教宗这个职位对于坚固信

①Super Mt., cap. 16 l. 2

仰的特殊作用。

因此，在阿奎那看来，教会在尘世的建构形式是对天堂等级制的模仿，因为天国的教会是由上帝一人掌管。教宗的绝顶权威在阿奎那那里指教宗高于主教的对教会内复杂多变的事务的管理权。伯多禄作为拉丁教会的代表，是相对于希腊教会而言的。伯多禄的权威的意义在于他是基督教信仰坚实的基础。作为伯多禄的继承人，罗马教宗肩负着维护教会信仰的统一，避免教会内部各教派纷争的重要使命。作为地方教会的权威主体，主教如何处理同教宗的关系？就这个问题，阿奎那给出了清晰的答案。

自愿地服从

如前所述，阿奎那认为，依照对天堂等级的模仿，尘世间的教会权威分为不同的等级。教宗权威致力于整个教会的共同的善，而主教权威针对地方教会的个别的善，教宗权威是更高等级的权威实体。[①]尽管在本原上一切权威都来自于上帝的权能，但在教会的圣统制中主教权威源于教宗权威，[②]管理教会的治权是通过教宗传递到其他人那里的。[③]因此，主教应当服从教宗的指令和裁断。

阿奎那批评那些不服从伯多禄的统治，否认教宗权威的错误观点，认为他们的行为分裂教会的统一体。[④]为了避免分裂教会的危险，保证教会的完整，维护整个基督徒团体的共同的善，主教对教宗的服从（obedientia）是必要的。然而，圣秩的服从与奴隶对主人的服从不同：奴隶的服从（subjectio servitutis）是强制性的，与自由（libertas）不相容的，因为这种服从指向统治者个人的利益。而在圣秩当中的服从（subjectio in ordine）不是强制性的，是圣秩中的下级自愿地服从上级的命令，因为这种服从的最终目的是被统治者的灵魂的得救，而不是统治者个人的利益。[⑤]因为没有人会不愿意自己灵魂的拯救，所以主教对教宗的自愿的服

①Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co.

②Super Sent., lib. 2 d. 44 q. 2 a. 3 expos.

③Super Sent., lib. 4 d. 18 q. 2 a. 2 qc. 1 ad 1; SCG, lib. 4 cap. 76 n. 7 & 8.

④Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 3 a. 2 qc. 3 co.; SCG, lib. 4 cap. 76 n. 9; ST. IIa-IIae, q. 39 a. 1 co.

⑤Super Sent., lib. 4 d. 24 q. 1 a. 1 qc. 1 ad 1

从源自对上帝的爱与服从。教宗作为基督在尘世的代理，其职位在基督教会中享有崇高的尊严。基督徒相信基督建立的教会，在圣灵的指引下有能力带领信徒走向拯救，因此对教宗的自愿地服从意味着对上帝的全能与至善的无限地信赖。

然而，对教宗的服从并不是绝对的和无条件的。因为，在阿奎那看来，人只有对上帝的服从是绝对的，针对于人的外在行为和内心活动的所有的事情。然而，人对他的上级的服从是相对于个别事件的，而不是对所有事情的绝对的服从。[①]因为只有上帝是全知、全能而至善的，上帝是不会作恶且不会错的。而教宗虽是基督在尘世的代理，但他不是基督。他虽部分地分有基督的神性，但他本质上是人，是可能犯错的。阿奎那并未排除异端教宗的可能性，因为在《<箴言集>评注》和《神学大全》中，他都阐述过教宗犯买卖圣职（simonia）之罪的情况。[②]显然，阿奎那的文本不能直接支持梵蒂冈第一届大公会议提出的“教宗无谬误”信条，尽管“教宗无谬误”信条定义局限在教宗在信仰和道德上排除犯错的可能。买卖圣职不论在信仰还是在道德上都构成一种罪。因此，对于阿奎那来说，对教宗权威的尊敬与服从是相对的。

在阿奎那看来，下级对上级的服从不仅是相对的，而且其范围是有限的。因为“正义的秩序（ordo iustitiae）要求下级对上级的服从，否则人类生活状态将无法维持”。[③]但是，下级并不是在所有的事情上都必须服从上级。首先，涉及人的内在的意愿的活动，人只服从上帝，而不必服从他人。其次，在关于人的身体和子女后代的事情，人只服从上帝，而不必服从他人。最后，如果上级命令下级做一些超越他的职权范围的事情，下级不必服从他。[④]在此，阿奎那明确区分每个权威等级所对应的职权范围，其权力使用不应超越他的职权范围。因此，主教对教宗的服从不是在所有事情上绝对的服从。教宗的职位对应的是整个教会的信仰

①ST. IIa-IIae q. 104 a. 5 ad 2.

②Super Sent., lib. 4 d. 25 q. 3 a. 3 ad 2; ST. IIa-IIae q. 100 a. 1 ad 7

③ST. IIa-IIae q. 104 a. 6 co.

④ST. IIa-IIae q. 104 a. 5 co.

的统一和信徒的安宁。在涉及到整个教会的信仰统一的牧民的问题，主教应自愿地服从教宗的管理。而涉及到主教辖区内的管理，教宗不应强加干涉，只要其信仰活动不构成异端和裂教的行为，不妨碍整个教会的牧民的和谐。

应当指出的是，尽管阿奎那并未排除出现异端教宗的可能，但他仍然没有给予下级反抗教宗的合法权。在《反异教大全》中，他阐述道：人甚至应该服从坏的祭司，因为他们拥有圣秩所对应的权能。坏的祭司仍然拥有施与圣事的权能。[①]虽然在这里阿奎那指出的是神职人员所拥有的圣秩权，而非治权。但是，他对反叛权威的保留态度是显见的。这在他对世俗政治中对暴君（tyrannus）的态度中可以达到印证。

在《论君主》中，阿奎那首先区分了现实政治中的各种可能的构成形式。[②]而后，在讨论对待暴君的问题，他认为要区分两种情况：首先，如果提供君主的权力的来源在大众，那么当君主变成暴君时，由这个大众废黜君主或限制他的权力则是正义的。但是，提供君王的权力的来源如果在一个更高的权威，那么救治暴君的恶行的权力也在于那个更高的权威。[③]在中世纪背景下，如前所述，阿奎那的教会学思想充分显示，教宗权威来源于上帝，是耶稣基督通过授予伯多禄钥匙的权力传承到罗马教宗那里。如果教宗企图作恶，那么阻止教宗作恶的权力也在上帝，而不在主教们。

但是，随着人类历史的变迁，罗马天主教会的建制也在发生着变化。十三世纪的阿奎那也注意到教会内部权威机制构成的其他要素。例如，在早期作品《<箴言集>评注》中他就认识到，“属灵的治权能够被一个人拥有，就像主教那样，也可以同时被

①SCG, lib. 4 cap. 77 n. 7

②阿奎那将它们分为正义的统治（regimen iustum）和非正义的统治（regimen iniustum）两类：正义的统治是以共同体的共同的善（bonum commune）为目的的统治，分为民主制（politia），贵族制（aristocratia）和君主制（rex）。非正义的政府是以共同体中个人、或少数人、或多数人的利益为目的的统治，分为僭主制（tyrannus），寡头制（oligarchia）和暴民制（democratia）。参见De regno, lib. 1 cap. 2

③De regno, lib. 1 cap. 7

多个人拥有，就像教士会议（capitulum）。”[①]在《神学大全》中，他同样肯定公会议（synodus generalis）和教宗两个权威实体在维护教会内信仰统一的不同作用：确定信条的权力在公会议，而只有罗马教宗召集的公会议，且由教宗最终颁布的信条才被认为是有效的。[②]因此，如果动态地观察教会发展的历史，阿奎那对主教们是否有权限制教宗权威似乎采取比较开放的态度。

然而，有些问题是清晰可见的：首先，不管是对世俗的君主还是对教会内的最高权威——罗马教宗，当他们转变为暴君或者异端教宗时，阿奎那不鼓励以暴力的方式推翻暴力的统治，而是坚持以合法的手段或非暴力的手段达到维护正义的目的。其次，他同样未曾为不服从教宗的管理权威给予任何强有力的理论依据。其原因是：阿奎那认为，个人的能力无法判断一个君王是好的君王还是暴君，[③]教宗是合法的还是异端的。因此，个人无权反叛君主，同样个别主教也无权反叛教宗。只有上帝能够判断人世间的善恶，历史能够检验君王和教宗统治的好坏。最后，反叛（seditio）反对共同体内部的统一与和平，它是一种罪（peccatum）[④]。阿奎那充分认识到共同体内部的反叛对共同的善的危害：暴力反抗将本来拥有共同目标而和睦相处的人暴力地分割开来，加重彼此间的不理解、不信任与仇恨，对整个社会精神上的危害远大于就个别具体问题上产生的分歧。因此，当主教们能够认识到他们对教宗权威的挑战的行为可能导致教会分裂的后果，在对待与教宗的分歧，甚至是异端教宗的问题时，应该采取谨慎的态度和合法的手段，保证教会这一属灵的宗教团体的权威的正义，以图实现整个教会信徒的最终拯救。

结语

西欧基督教社会经历了宗教改革及民族国家的兴起的重大历史变革。天主教会内部在理论和实践上都遭到强劲地挑战。近代

①Super Sent., lib. 4 d. 19 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 3: “ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo.”

②ST. IIa-IIae, q. 1 a. 10 co. & ad 2

③De regno, lib. 1 cap. 7

④ST. IIa-IIae, q. 42 a. 1 co.

教会学者依此将教宗和主教权威对立起来，通过中世纪法学家对圣秩权和治权的区分，试图在阿奎那的作品中找到支持自己观点的文本依据。但是，这样一种对立状态是13世纪的阿奎那并未预见到的。然而，现代教会学关心的问题是：当主教和教宗权威发生冲突是，主教是否应该服从教宗？当教宗变成异端教宗时，主教们应该如何处理？面对不同的生活语境，阿奎那考虑问题的角度与现在不同，其观点未能明确回答这些问题。所以，就这些问题而言，现代学者从中世纪神学家那里寻找现代教会问题的解决方案的尝试显然并不成功。

阿奎那的教会学思想，并未着眼于当时现世政治中他所在的多明我会的现实利益，也较少考虑在现实语境中教宗和主教权威可能产生的冲突。在阿奎那的教会学思想中看不到与现实政治的直接关联。与此不同，方济各会的托钵僧修士，在捍卫方济各会存在的合法性时发展出以教宗权威为主体的教宗首席权理论及“教宗无谬误”信条的雏形。[①]

在解释教会内教宗和主教这两个权威等级的相互关系时，阿奎那以圣事神学为理论根基，通过教阶制和世俗政治的类比，揭示出教宗和主教权威在属灵生活中的内在和谐。作为中世纪的神学家，阿奎那的教会学思想奠基于他的神学体系之内，教会作为属灵的宗教团体，其根本目的和运作方式都区别于世俗政治，她通过圣职人员向信徒施与圣事的方式，力图达到信徒在彼世的拯救目的。教宗和主教在朝向这个共同的目的的过程中拥有比平信徒和低级神职人员更高的权威和尊严。与此同时，他们也肩负着更艰巨的救赎的使命。考虑到教会这一属灵的共同体的和平与统一，教宗的首要职责是维护整个普世教会的信仰的坚固。而无论教会的权力机构是以怎样一种形式建立的，其关键在于权威是否是正义的，建立和废黜权威的手段是否是正义的。在他看来，暴力的手段只能增加人们彼此间的不信任与仇恨，它将给人类精神

①Brian Tierney: Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages. 2nd Impression with a Postscript. E. J. Brill. Leiden. 1988.

生活带来极大的危害，最终导致信仰的缺失。因此，不论是世俗政治中的暴力反叛，还是宗教生活中分裂教会的行为，都是阿奎那所反对的。不论在世俗的政治生活还是在属灵的宗教生活中，不平等和非正义的现象是始终真实地存在的。但是，人们在追求正义的善的终极目标的同时，要时刻警惕我们所使用的手段是否是正义的。对阿奎那来说，非正义的手段是无法达到正义的目的的，非正义的手段只能导致恶的蔓延。

因此，主教和教宗权威尽管存在着一种紧张关系，但在阿奎那看来这样一种张力并不必然导致决裂。主教们和教宗本人应该依赖对全能的上帝的信仰，坚信他们之间弹性地处理好紧张关系是可能的，为了信徒的拯救这一共同目标，努力达到牧民的和谐。

四、社会、文化与教会的本地化探索

革新与传承

— 纪念梵二大公会议召开五十周年

李红未（湖南教区）

天主教两千年历史以来，共召开过二十一次大公会议，平均每一百年举行一次，每次大公会议对普世的教会都产生长远的影响。1962-1965年之间，由教宗若望二十三世(John XXIII)和保禄六世(Paul VI)先后主持召开的“梵蒂冈第二次大公会议”，是世界宗教史乃至世界历史上一次重要的天主教会议，标志着现代天主教世界自我革新运动的开始。

一、梵二大公会议是一个教会内部革新的会议

大公会议是教会会议（council）的一种，代表整个普世教会。根据现行教会法，大公会议必须由教宗召开。大公会议表达了教会的统一和共融，与会的主教、神父、专家学者同教宗一起祈祷、反省、沟通，最后由主教以及修院院长对各种事项投票做出决定，由教宗核准并公布。

1、梵二大公会议的成果。梵二大公会议（Second Vatican Council）即梵蒂冈第二届大公会议，是教会的第21届大公会议，也是离现在最近的一次大公会议，1962年10月11日至于1965年12月8日在梵蒂冈召开。梵二大公会议会议在天主教历史上是一次盛会，使教会在现代社会中更方便、更合理地完成自己圣化世界、服务人群的使命，梵二大公会议的最大成就就是发起了教会内部的革新和教会向外的对话。大公会议颁布了十六项文件，即四大宪章、九项法令和三大宣言。

2、梵二大公会议的礼仪改革。《礼仪宪章》是梵蒂冈第二次大公会议于1963年12月4日颁布的关于礼仪改革的指导性牧民

文件，它不但是梵二大公会议公会议颁布的第一个文件，而且是对教会信仰生活影响较大的文件之一。《礼仪宪章》肯定“基督常与其教会同在，尤其临在于礼仪中，在弥撒圣祭中，他一方面临在司祭之身……另一方面更临在于圣体形像之内，他以其德能临在于圣事内”(第7号)；指出“牧灵者应该注意，使在礼仪行为中，不仅为有效及合法举行而遵守法律，而且要使信友有意识地、主动地、完整地参与礼仪”(第11号)；强调“在弥撒内或行圣事时，或在礼仪的其他部分，使用本地语言，多次为民众很有益处，可准予广泛的使用”(第36号)；提出“在礼仪中，教会无意强行严格一致的格式……在各民族的风俗中，只要不是和迷信错误无法分解者，教会都惠予衡量，并且尽可能保存其完整无损”(第37号)。宪章对整顿礼仪、促进礼仪牧灵活动等做了阐述，并就弥撒及圣事的修订提出了原则。

各国主教团也遵循大公会议的礼仪宪章，积极推动礼仪改革的工作，各地教会都在举行礼仪时采用本地的语言，这是最基本、也最显着的改革；教友在弥撒中除了圣体外，也可以领圣血；圣道礼仪得到更多的重视和采用；开始有多位神父举行共祭弥撒。这些属于礼仪上的新改变大致都受到教内外人士的普遍欢迎，但也有极少数的怀旧派对礼仪改革不满，开始抨击新作风。

中国天主教从九十年代开始，逐步推进礼仪改革，用中文举行弥撒，使得教友参与圣祭更为主动，也使得一些地方有了唱经班。也让外教朋友更愿意来教会看看，因为能够听懂一部分，给一些本来对教会有成见的人增加了解的机会。中文弥撒礼仪二十多年在中国教会得到广泛普及，为福音的传播创造了有利的条件。

3、梵二大公会议特别关注教友的福传使命。梵二大公会议的召开对于教友身份的定位以及教友福传使命的表达非常明确，同属于天主子民的成员，同属于耶稣基督的肢体的“教友，指的就是在圣职人员及教会所规定的修会人员以外的所有基督徒；也就是说，教友们以圣洗圣事和基督结为一体，成了天主的子民，以其自有的方式，分沾基督的司祭、先知及王道的职务，在个人份

内，执行整个基督子民在教会内与在世界上的使命（LG31）”。

因着梵二大公会议的召开，这个存在上千年并被不断研究和讨论的关于教友在教会内的身份问题终于得到了相对的肯定的地位。由此可知，每一个教友拥有天主子民的身份，也同样分享了上主的救恩，并且因着上主的恩宠而分享了基督同一的生命，并承担了同一的使命，教友“在世俗事务中，照天主的计划去安排，而企求天主之国（LG31）”，也就是说，教友在他们的工作、生活、学习以及其他们一切的世俗领域中以自己的行为为主作证，身体力行地表达自己的信仰，尤其在家庭生活中也要秉承福音的原则去传播基督的神国（AA2），这就是教友的本有使命。

4、梵二大公会议强调《圣经》的重要地位。梵二《启示宪章》写道：“圣经、圣传及教会训导权，按天主极明智的计划，彼此相辅相成，三者缺一不可。三者各按自己的方式，在同一圣神的推动下，同时有效地促进人灵的救援。”（DV10）

《启示宪章》阐述，圣经是天主的话，同时是人的话。因为是天主的话，所以该怀着信仰去读；因为是人的话，所以该用研究人间文学（诗词歌赋散文……）的方法去研读。全部圣经都有它的时空背景，必须用一般的史地、考古、文学等学科发掘其真意。

圣经教给我们的真理是为了我们的得救。因此与得救无直接关系的自然科学，天文学，甚至历史细节都不是圣经教导的对象，在这些事上不必肯定圣经的无错。最后圣经是由许多个别的著作集合而成，但同时也是一个整体，一部前后一贯的书。因此必须用生活的信仰，及由教会传承所滋养的信仰来读。（DV第三章）

圣经所载的人的话同时是天主的话，所以圣经有一股特殊的力量，只要我们肯读圣经，并在读经时与生活的天主相遇，圣经就能使我们的信、望、爱活跃起来。圣经在教会生活及每一位信友生活中的这一中心地位，的确是天主教会很久以来没有过的，而最后这几个世纪中也没有任何教会文件如此强调圣经的重要。

二、梵二大公会议是天主教向全世界开放的会议

1965年12月14日，教宗保禄六世在梵二大公会议第四次会议上发表的开幕词中说："大公会议使我们更加懂得：我们的教会是一个建立在统一信仰和普世之爱基础上的社团……依靠这种爱，我们已在这里接受了，并将继续接受各种用以表述我们这次会议特点的方式。这些不同的表述方式，有朝一日将会给想为这个有关教会生存的最重大和关键的问题下定义的历史学家提供回答。如果将来的历史学家问：教会那时在做什么?回答是：在爱！用一颗传播福音之心在爱，用一颗合一运动之心在爱。"

1、梵二大公会议重新审视了教会与非天主教基督徒、非基督徒之间的关系。

这里的非天主教基督徒主要是指东正教、基督新教以及其他信仰基督的人士。教会认为有许多因素使自己与非天主教基督徒仍有联系。首先都信仰耶稣基督，都享有基督徒这一美名；其次是都领受同一的洗礼，甚至在其他的一些圣事上也有不同程度的一致性；此外还有祈祷以及其他善工的互通共融，同一的圣神也在他们中间运作，圣化并坚固他们。教会称他们为主内的兄弟姊妹，并且不断以祈祷、工作、自我革新来谋求同他们早日和平地统一在一牧一栈之内。（参阅LG15）

非基督徒包括有宗教信仰但不信耶稣为救主（犹太教、佛教、伊斯兰教、道教等）与无宗教信仰的人士。对于非基督徒，教会认为他们也是天主所关心的。"至于那些……寻找未识之神的人们，天主离他们也不远，因为赏给众人生命、呼吸和一切的乃是天主,而且救世者愿意人人都得救"，"还有一些人（无宗教信仰者），非因自己的过失尚未认识天主，却不无天主圣宠而勉励度着正直的生活，天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑"。天主以只有天主所了解的方式帮助还没有基督信仰的人士，天主教也常常为他们祈祷（LG16）。可以看出天主教对非天主教基督徒、非基督徒的态度是诚恳、友好和尊重的，并愿意同他们坦诚地对话、交流。

2、梵二大公会议重新审视教会与人类大家庭之间的关系。

世界是人类历史的舞台，在这舞台上常有人奋斗、失败和胜利的痕迹。教会正视着世界和整个人类大家庭，并正视这个大家庭生活的种种现象。教会这样做毫无现世野心，“其唯一目标是在圣神领导下，继续基督的工作，而基督降世，则是为替真理作证，是为拯救人类，而不是为审判人类，是为服务人类，而不是受人服务”。（GS2）

由于教会的固有使命不是政治、经济方面的，而是宗教性的，因此，教会为社会服务有其自身的特色。如果环境允许，教会可以创办慈善事业，在这方面尤其以服务贫困者为目标；教会可以充分发挥信仰的特殊作用，在人心灵上建立和平与统一的基础，促进世界的发展；教会也能给予追求真理、美善、正义等的各式组织以支持；教会也热烈希望替人人的福利而服务，只要力所能及。（GS42）

“我们这时代的人们，尤其贫困者和遭受折磨者，所有喜乐与期望、愁苦与焦虑，亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦与焦虑。凡属于人类的种种，在基督信徒心灵内，莫不有所反映”。天主教从天主那里领受了圣化世界的使命，她也清楚地认识到自己是这世界的一份子，因此，教会深深感到自身和人类及其历史，具有密切的联系。（GS1）

一九六七年保禄六世教宗颁布《民族发展》（POPULORUM PROGRESSIO）通谕，强调社会的问题已成为全球性的问题，所谓倡导保护贫弱的国家，使它们不受到不合理的竞争的损害。这道《民族发展》通谕对社会，特别是天主教国家都有重大的影响，生活在富裕国家中的天主教徒批评消费的社会，抗议富有的国家过度浪费世界的资源，以求满足自己的物质欲望。

3、梵二大公会议是天主教向全世界开放的会议。

梵二大公会议之后，教廷调整了与世界各集团之间的关系。若望二十三世在大公会议召开之先，已有这种抱负，于1962年在梵蒂冈接见当时苏联领导人赫鲁晓夫的女婿，却为日后漫长又艰辛的东进路途敲开了第一扇门。

教宗保禄六世开教会元首周游列国之先河，他以访问各国和

国际机就构来表达他对世界问题的关怀，他发表维护人权和正义言论，积极推动社会的正义和全球各地的和平，正因为如此，基督信徒也积极参与政治与社会活动，期望借着福音的崇高理念，有助于缔造一个更安详、更富有人道的世界。他的继任者若望保禄二世和当今教宗本笃十六都乐此不彼。

与世界基督教会委员会建立友谊的关系之外，天主教会在不同层次上也和基督新教各教会团体合作，发表共同的文件，例如1973年法国天主教主教团常务委员会便与法国基督新教联合委员会共同发表有关武器交易的反省声明；天主教也和基督新教联合翻译大公性的圣经；法国栋布（DOMBES）地区一个团体也连续发表文件，建议基督新教与天主教对某些要点在神学上取得协议，这些要点包括：对圣体圣事有相同的信仰；在教会职务上、在主教职权上、在圣神和教会与圣事上的调和；以及普世教会中的共融等等。

正当天主教和基督新教在多方面合作之际，在思想理论上的大公合一运动却出现停滞的现象，或许因为在信理的关键问题上仍无法达成协议，无法获得共识。比较年青一代的基督信徒希望各教会团体之间从事共同的活动，不必等到彼此在教义信理上获得共识后，才携手合作。

三、中国天主教新时代的危机

梵二大公会议为天主教打开了一扇通往世界的大门，同时现时代圣教会也正处于危机四伏之中。人文主义、唯理主义、个人主义、享乐主义等，普遍存在着，把精神价值贬到了最低点。像传染病一样，这种邪风也刮到了教会内部。这就是教会所说的“世俗化”。随着中国的改革开放不断深入，这种“世俗”之风也悄然进入中国天主教。

教会的“俗世化”。教会的世俗化，虽不至于退化到唯物主义、但已接近“物质化”。物质化的结果是把灵修生活淡漠了，趋好时尚，与世浮沉。特别严重的是领导阶层的世俗化。孔子有言：“觚不觚，觚哉！觚哉！”耶稣说的更清楚：“盐若不成了，还有什么用呢？只好扔在外边，任人践踏罢了。”

霍约斯主教曾批评说："目前，某些被世俗化了的司铎在思想和衣着方面的庸俗表现，是与他们对圣职的真正教理神学缺乏了解或无知的状况密切相关的。"他认为："一个真正理解其意义的司铎，肯定不会发生什么身体危机的。甚至永远不会有什么失落感、失望感或被社会排斥感的。但是条件是，必须毫不向世俗的短暂的生活方式让步，从而使自己忘记了自己的身份，或者只是世俗浪潮中，一般常人具有的那种价值观。"

人们生活的腐化，是由于人们的思想腐化了。中国随着改革开放不断推进，物质生活也逐步在提高，于是，安于享乐、道德精神堕落，个人主义膨涨，随之自由主义，自我中心思想泛滥，藐视权威，破坏传统，这些也传染到教会。

教宗本笃十六世曾谈到勒非尔总主教(M.Lefevre)的分裂运动时，要我们"进行反省"，"我们的牧民工作是否存在缺点"，他指出："这些缺点包括：礼仪改革改变了弥撒中的神圣因素，把它们贬抑为'有趣的娱乐节目'，视梵二大公会议教导为"超级教条"的神学观点，一笔抹杀教会过去的传统，在合一及传教活动中，歪曲天主教教义，以致未能向人表明，教会拥有完全的责任阐释天主启示和评审人类的行为。"

城镇化对中国教会的影响。2003年，中国城镇人口总量为世界的17%，居世界第1位。中国社会科学院在"2009年中国城市发展高峰论坛暨《城市蓝皮书》发布会"上介绍，截至2008年末，中国城镇化率达到45.7%，拥有6.07亿城镇人口，形成建制城市655座，其中百万人口以上特大城市118座，超大城市39座。中国正在走城镇化的道路，在这过程中包含了社会、人口、空间、经济转换等多方面的内容，人们的生活由乡村生活方式转为城镇生活方式。

城镇化的推进势必会带动社会转型，同时对中国天主教带来方方面面的影响。一批新型的慕道者出现，大量农民工进城，对城市教会牧灵工作增加了新的压力，对城市教会牧灵工作提出新的要求；城市的交通便捷和资讯发达，给了信徒选择的多样化。信徒的教会观和归属感日趋淡薄；城市人口不断增加的同时，农

村人口则相对萎缩。青壮年迫于生计等原因不得不外出打工，于是，农村教会中剩下来的可能真是“老弱病残”，年轻人屈指可数。边远农村教会甚至出现成长迟缓或萎缩。

城市牧灵工作的挑战。在城市现代化高速发展的同时，也带来一些问题。如城镇化、工业化进程的加快，社会分工的细化，使人产生孤独寂寞感；生活的快节奏，激烈的社会竞争，使人经常感到身心疲惫和紧张。贫富差距拉大及强烈的物质刺激，导致人们心理失衡；虽然信息化的高度发展，人际间的联系简便快捷，但人际间的疏离感却日益增长。这些问题的存在使人们比以往任何时候都越来越渴望追寻一种心灵的安宁和满足。越来越多的年青人、知识分子、老板等都纷纷前来寻求永生之道。这些人往往是各个行业的精英阶层或专业人士，具有较高的文化修养，思想活跃，探究求索的意识很强。如果教会不能解决好一些信徒的需求，常此以往，将会造成许多青年人、知识分子和老板们走失甚至走向迷途，也将大大削弱教会与社会对话的能力，导致教会的边缘化。

改革开放三十年，基督教文化现象被大众广泛认同，引起民众对西方文化文明根源的极大兴趣。许多年轻人从书籍、广播、影视产品、海外留学、经贸、文化交流、劳工等途径了解接触基督宗教。这些人在中国经济、文化突飞猛进的社会环境下成长，文化程度高，思想快捷活跃，不少人对圣经教导有着自己独立的见解。中国大部分地方教会根本不能适应他们对圣经教导的诠释和信仰追求。

小结

梵二大公会议把留在中世纪的教会带进现代世界中，遭遇到许多困难和挫折，同时招致各种不同的反应：前进派的乐观，保守派的悲观，怀疑派地观望，无论如何，梵二大公会议精神领导教会乘风破浪，在诸多暗礁中坚忍前行达五十年之久，天主教在改革与传承中在圣神的带领下，不断完成宣传福音、拯救人类的使命。

今天，在极其复杂的时代背景和国际紧迫的时代，让我们重

新审视梵二大公会议会议，学习梵二大公会议文献，共同分享在圣神光照下的梵二大公会议会议成果，推动中国天主教实践梵二大公会议精神，在实际环境中向前迈进，为当代中国构建和谐社会、和谐宗教做出自己应有的贡献。

加深对“梵二”文献精神的认识

推进中国天主教的本地化发展

王怀茂（四川省天主教爱国会）

20世纪上半叶，经过两次世界大战，人们经历了生命中的悲惨与痛苦，人类对生存问题有了觉醒。在工业化、理性主义、人本主义的推动下产生了生命哲学、现象哲学、动态哲学等。教会也受到哲学、神学、伦理等诸多挑战。在天主圣神的启示下，神学家们在反审教会中，回顾了初期教会因耶路撒冷会议，改革梅瑟给犹太人的法律，把教会的门向“外帮人”打开，大胆的和犹太教分离，把基督福音传到了西欧。而特利腾公会议，教会果断同西方帝国疏离，全力从事超性的人灵拯救，开创了神学极盛、圣人倍出的时代。

梵蒂冈第二届大公会议（以下简称“梵二”会议）同样在教会处于诸多挑战的时期召开。正如耶稣基督对教会许诺所说：“地狱之门必不能战胜它”。“梵二”会议面对新的时代和挑战，在神学思考上果断脱离亚里斯多德的思想结构，从人类全方位去思考和阐述天主的启示，从而显示出启示更加丰富的内涵。自二十世纪上半叶以来，革新教会因循守旧的神学体系的呼声日益高涨，为“梵二”会议的胜利召开打下了思想和时代基础。

一、“梵二”会议的历史文献

在教宗约翰二十三世的极力推动下，1962年10月11日梵蒂冈第二届大公会议在伯多禄大堂正式隆重开幕。直到1965年12月8日教宗保禄六世在圣伯多禄广场宣布会议结束。历时三年另四个月的“梵二”会议颁布了四个宪章《礼仪宪章》、《教会宪章》、《天主的启示教义宪章》、《论教会在现代世界牧职宪章》。九

个法令《大众传播工具法令》、《大公主义法令》、《东方公教会法令》、《主教在教会内牧灵职务法令》、《司铎之培养法令》、《修生生活革新法令》、《教友传教法令》、《教会传教工作法令》、《司铎职务与生活法令》。三个宣言《教会对非基督宗教态度宣言》、《天主教教育宣言》、《信仰自由宣言》。十六部文献围绕教会教义，法则与牧灵如何跟上时代的发展与变化问题，对普世教会提出了具体的指导。

“梵二”会议以教宗约翰二十三世提出的“跟上时代”的精神；主张教会与世界相呼应、与社会相接触、以保持传播和深化教会信仰、改革礼仪和教会结构、改善教会和其他教派的宗教关系，推进基督徒的合一，认识和理解现代社会，发扬教会活力以及教会对当今世界的贡献，提出了重大改革和神学理论的重大突破。从此开创了当代天主教的全面革新和巨大变化。同前几次重要大公会议一样“毅然放弃那失效无用的一切，而采取那些值得保存的具有振兴教会的启示”，[①] 把教会推向一个新的天地。

二、“梵二”会议的神学革新

在“梵二”会议开幕式上，教宗约翰二十三世指出：“应以适合现代需要的方式来忠实的描述信仰遗产与其传统本真之相符合，以仁慈代替处罚，而获得与时代相吻合的新权威形势”。“梵二”的神学革新首先在其神学从“神本论”到“人本论”的人类学转变。即以人为基点，探究神与世界的关系，从根本上改变对人的看法和评价。《论教会在现代世界牧职宪章》中指出：“人是整个社经生活的创造者、中心和宗旨，故人格的尊严、人的天职及整个社会福利、在社经生活上亦应予以尊重并推崇。”

“梵二”会议提出了普世救恩的思想，改革了教会自1442年佛罗伦萨会议“教会之外无救赎”的信条，会议认为这一信条的自我封闭和排它性，必将造成自我孤立和与世隔绝。由此“梵二”文献244页指出：“救世者愿人人都得救”基督降临乃为拯救整个人类，“这不独为基督信徒有效，凡圣宠以无形方式工作于其心内的所有善意人士，为他们亦有效、基督为所有的人受死，

①穆启蒙著《天主教史》卷一，184页

圣神替所有人提供参加逾越节奥迹的可能性”。

“梵二”会议确定了基督中心论在整个理论体系中的核心地位。“基督被尊为人类的中心、历史发展和存在世界的中心、启示和救赎的中心、以及教会信仰和崇拜的中心，由此突破了传统神学关于救赎乃对信者所言之界限，展示了对全人类每个人开放和结合之态”。[①] “教会为执行自己的使命，固然也需要人为的工具，但他不是为寻求世间的光荣而设立，而是为了以身作则，宣扬谦虚与刻苦、在贫穷苦难者身上体现其创世者的贫穷受苦的真相。”[②]

以基督中心论的圆圈结构改变了教会在中古时期仿照世俗君主制等级森严的金字塔结构模式。使教会工具重新回归服务性和在主内互敬互爱的基督谦卑精神，向着“共同管理”和“民主化”方向迈进。“承认主教们作为宗徒继承人，可与教会一道享有管理全球教会的权力。对“梵一”会议“教皇永无谬误、教皇权力至上的观念进行了修改”。[③] “梵二”后的共融教会学赋予了教会新的含义，不再由圣统制决定一切，因教会的神圣性不在于职位和神权，而在于天主赋予的神恩。

“梵二”会议对平信徒在教会内的作用和地位进行了重新阐释。“教会各种神职与地位的差异，都要归到这一天主子民的共同性上来，凡是关于“天主子民”所说的都是同样指平信徒、修会会士和神职人员说的，因而信友的一般司祭职完全说成教会内的一般圣召，由于信友们是教会的成员，于是便接受和分担在教会内成圣的普遍使命。[④]

“梵二”会议对天国与此世的关系作了新的论证和诠释。对传统神学中认为尘世是产生罪恶的根源、把现实当成旅途，终点是死后那个完美的另一个世界，对今生报以完全否定和消极之态，放弃对人类进步、社会建设、生活向往作任何努力和追求的

①卓新平著《当代西方天主教神学》，103 页

②梵二会议文献，12 页

③卓新平著《当代西方天主教神学》95 页

④《中国天主教文集》1 涂世华译“万民之光共融教会学”318 页

观念。一改“天国业以存在于此世，而隐藏于奥迹内。而天国乃是通过对世界的改造、建设和完善迎来正义长允的新天新地。”天国乃“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。”[①]天国不是人们坐等以求的彼岸奇迹，而要靠人的努力创造建设，天国就在我们中间，在每个善心而发、祥和互敬互爱的教会团体与和谐社会之中。

三、“梵二”会议的礼仪革新

梵二会议《礼仪宪章》要求“在保持教会基本信仰精神和传统条件下，对其礼拜仪式进行一定程度的改革。”首先展示了对《圣经》的开放姿态，打破了以前《圣经》和礼仪书籍只能神职人员才可阅读的局面。“梵二”会议号召：“为促成礼仪改革进展和适应，必须唤起那对《圣经》甜蜜而生动的情趣”，[②]并提倡平信徒主动去阅读《圣经》，推动神学家加强对《圣经》的系统研究和做出现代的诠释。一改过去仅用拉丁文作礼仪语言的惯例，“在弥撒内或行圣事时，或在礼仪的其他部分使用本地语言，时常为民众很有益处，可准予广泛的使用”，[③]“梵二”会议“在礼仪上制定了基于礼仪本质其教育和牧灵性质的原则，以适应各民族特性及传统本真，简化礼拜仪式，提倡礼仪简明扼要，推广丰富适应大众的圣经诵读。充实讲道内容、并提倡在没有司铎的地方允许委派普通信友代行主持圣事等。”[④]

礼仪改革突出了礼仪作为的多样性、民族性和地方性，文献声明，要更加注重“培养发展各民族的精神优长与天赋，而这些改革是对教会传教史上一些传教士适应本土文化传教策略的肯定。”如：以利玛窦为代表的耶稣会士为适应中国文化和国情引起的“礼仪之争”，也得到罗马教廷的重新反思和评价。“梵二”文献在《教会传教工作法令》中要求：“无论生活在什么地方，都应该以言以行昭示他们因圣洗而改造的新人，以及他们因

①梵二会议文献 241 页

②梵二会议文献，152 页

③梵二会议文献，156 页④《中国天主教文集》1 涂世华译“万民之光共融教会学”318 页

④卓新平著《当代西方天主教神学》，107 页

坚振圣事被圣神所激起的德能，好让别人看见他们的善行光荣在天大父，并使别人领略到人生的真正意义和人类共融的大团结”。礼仪方面的综合改革包括弥撒和圣事礼典的修订，日课诵念的修订、礼仪年度的修订、以及圣艺法则的修订等，促进了信众对教会礼仪内涵奥迹的触入和外在形象的改观。

四、教会组织机构革新

“梵二”会议后教会组织机构改革朝着“共同管理”和“民主化”方向迈进。1965年成立了全球主教会议作为罗马教廷的常设咨询机构。体现以教宗为首的集体领导。《教会宪章》指出：“主教团为耶稣使徒组成的宗徒团之继续，在全世界主教们彼此之间以及他们与罗马主教之间，经常在统一、爱德及和平的联合下息息相通，他们召集会议，听取各地主教意见，对重要问题作共同的决定，这些都说明主教圣秩的集体性质”。“这个团体因为是多人合成，表示天主子民的差异性及普遍性，又因为是集体在同一首领下，也表示基督羊群的统一性”。[①]

“梵二”会议善后委员会下设：主教和教区行政委员会，修士委员会，传教委员会，信徒传教委员会，基督教教育委员会等，以及三个秘书处在大会后成为罗马教廷的专门机构，其中：“促进基督徒合一秘书处负责与基督教各教派及犹太教的对话、联系与合一事务。非基督徒秘书处负责与其他宗教信仰者之间的联络与对话。而无信仰者秘书处负责研究无神论理论并与之发展对话、理解及合作关系。”[②]同时教廷对各部也进行了改革和调整，更有利于教会工具与时代的相适应。

五、教会与不同信仰观念的更新

梵二”会议后，教廷不再强调和坚持政教合一的传统立场，而正视并承认许多国家的政教分离的客观现实和必然趋势，正视社会主义国家的现实存在。曾一度采取探讨、研究和对话表现出一些求同存异较为灵活的态度。并承认“有信仰的人对无神论的

①梵二会议文献，35-36页

②卓新平著《当代西方天主教神学》，110页

③《梵二文献》，第216页

产生可能负有不小责任，信友因忽视信仰教育，固对教义所做虚伪的诠释，或因自身在宗教道德及社会生活上的缺陷，不仅未将天主及宗教真面目予以揭示，反而加以掩蔽”。[①]“梵二”会议后，以“跟上时代”为主题，在教会面对多元多变的现代世界中，采取善于变化和调整的策略，不断向世界开放对话，以适应世界促进教会的发展。还从传统的教义学、释经学和基本神学的框架走向教会伦理学、社会学、政治经济学等，为教会现代理论体系提供了思路和方向。标志着教会走向普世化、时代化和社会化的要求。

六、中国天主教自办教会和民主办教为“梵二”会议做了探索性实践

经过两次世界大战，暴露了西方列强争霸世界的残酷真面目。世界各国各族人民争取民族独立、民族解放、民族自由的呼声席卷全球。西方帝国主义在世界各地的殖民统治纷纷瓦解。中国人民在中国共产党领导下，经过八年抗日战争、三年解放战争，实现了民族独立、民族解放，建立了属于人民的新生政权。中国人民期盼了数百年的国家独立、民族振兴成为了现实。“人民的呼声就是天主的圣意”，独立自主是一个主权国家的最基本条件。作为同祖国同呼吸共命运的中国天主教也必然选择与国家主权独立相一致的自办教会道路，同时这也是天主教在中国大地的立身之本，发展之基的唯一道路。

半个多世纪以来，中国天主教在自办教会道路上、在信仰和牧灵福传实践中，逐步摸索出了具有中国特色的教会组织和制度建设体系，充分发挥教会爱国组织、教务组织和教区三个方面的作用，协调配合、凝聚力量、共同办好和发展教会，对“梵二”会议教会“共同管理”、“民主化”的方面进行了探索。实践证明中国天主教的代表会议制度和民主办教模式，既体现了教会“天主子民”的“梵二”精神，又符合中国国情和中国教会的实际，更是当今世界各国各地天主教“自治”要求的发展方向。当今世界许多国家教会都在寻求“自治”，而中国教会由于历史的

①《梵二文献》，第216页

原因，不得不强调在国家层面上的政治独立、经济独立和教会事务上的独立，不受外国势力的支配，这是中国天主教民族性的必然。而在教义教规上，中国教会始终同普世教会保持一致，同为“至一、至圣、至公从宗徒传下来的教会”。中国天主教在圣神的默照下，在教会建设和牧灵福传实践中，提前10余年对教会进行了改革，为“梵二”会议“跟上时代”的精神作了实践的演示和铺垫。

七、坚定的维护“梵二”会议精神，巩固中国天主教自办教会的本地化建设

“梵二”会议，是圣神在时代中对教会的启示，是把基督福音从西欧推向全球，推向整个人类的昭示。但“梵二”会议后一些陈旧保守势力千方百计对“梵二”的革新予以反对和阻挠。诸如：法国大主教、圣神会总会长勒费弗尔因“梵二”会议“共同管理”“普世主义”弥撒礼仪改革、与其他宗教对话等而辞去圣神会总会长一职。另立神父兄弟会，另立修道院以抵制“梵二”会议的改革，谴责“梵二”会议神学思想革新与教廷对抗，掀起教会内保守主义的怀旧思潮，形成一股对抗“梵二”会议改革的阻力和逆流。在法国、瑞士、德国等地造成广泛影响，追随者达数十万人，至今仍影响着一批保守势力阻碍“梵二”会议的改革路线。“时代之言即神圣之言”。以勒费弗尔为代表的教会内保守势力的逆流，阻挡不了教会在发展中的时代潮流。“教会和神学家们始终坚持神学注重客观世界，着眼于教会作为信仰社团或神圣联盟在现实社会中的生存、生活的作用及影响。”①

1975年，当代教宗本笃十一世在“梵二”会议10周年时指出：“我们不可能回到过去，而是我们也不愿这样做，但我们为获得全新的意义而必须准备持守那时代变迁中载有真理的东西，敢于坚定不移的对之寻觅，以乐观之心执著此真道而丝毫不减，这在我看来乃是当今和未来之任务”。今天普世教会革新与保守的思想斗争仍在继续，包括在罗马教廷内部仍然存在保守势力对“梵二”会议改革精神在实践中的种种阻力。特别是表现在对中

①卓新平著《当代西方天主教神学》，126页

国天主教本地化建设、民主办教、中国天主教组织和制度建设上的非议和阻挠。过于强调教权管理，而忽视“教会工具的服务性”性质，过于强调教会集权，而忽视地方教会自治的权利等。

结论

“梵二”会议后半个世纪以来，教会以崭新的精神面貌向全球、全人类开放，在与世界的关系中充分展示了基督的圣善、圣爱形象。迎来了教会发展和牧灵事业的空前繁荣。作为普世教会的肢体，中国天主教在全面重温“梵二”文献的同时，我们要深刻领会教宗约翰二十三世“跟上时代”精神的深刻内涵。为巩固教会的普世性、时代性和社会性，在当代世界展现教会蓬勃生机的新局面。我们必须“放弃那些失效无用的一切，而采取那些值得保存的具有振兴教会的启示”。并彻底脱离教会在中古时期模仿世俗君主制的教会贵族体制的观念。回归教会是为拯救贫穷苦难者的基督形象，“以仁慈代替惩罚，而获得与时代相吻合的新权威形势”。[①]中国天主教在建设教会本土化的实践中，已为“梵二”会议提前做了铺垫，所以中国天主教更要坚定自己所走的革新教会的道路，认真处理好教会救赎与国家治理的关系，教法与国法的关系，教义信仰与教会管理的关系。排除一切非信仰原则的干扰和阻力，在建设中国天主教本土化建设中，以“人灵的得救、天主圣名受显扬为教会最高目标”。在坚定的贯彻“梵二”文献精神中，努力开创中国天主教牧灵福传和教会事业的崭新面貌。

①约翰二十三世在梵二会议开幕式上的讲话

纪念梵二会议五十周年

探索中国天主教本地化神学思想建设

周永智（黑龙江省天主教爱国会）

为了更好地推动福传牧灵工作，中国天主教“一会一团”多年来，一直十分重视教会本地化神学思想建设，连续多年举办神学研讨会。今天，时逢纪念“梵二会议”五十周年之际，在这里我们共同纪念梵二会议五十周年，共同研讨中国天主教本地化神学建设，办好中国天主教会。

一、梵二会议精神实质及其影响

1962年10月,罗马天主教会召开了梵蒂冈第二届大公会议,会议历时三年多,至1965年12月闭幕。梵二会议既是天主教历史上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。从整个天主教历史乃至基督教历史来看，梵二会议是一次规模最大、与会人员最多、涉及内容最广、发布文件最多、革新力度最大的会议。从五十年世界天主教发展实践来看，这次会议，开启了天主教在现代社会发展的新纪元，会议所作出的许多重要的决定掀起了天主教在当代世界的革新运动，其成果得到空前的认可,其影响深入到世界的几乎每一个角落。使世界各地的天主教会发生了巨大的变化，对整个国际社会也产生了重要影响。

比较历史上天主教历届大公会议，为什么说梵二会议是一次意义最大影响最深远的会议？这里，我们不可能对这次会议的具体精神进行详尽的阐述和分析，但是深入研究和分析这次会议的精神实质，对理清和领会梵二会议主要精神，是会大有帮助的。我个人认为，梵二会议精神实质主要有以下三点：

一是圣神引导的启示精神

在召开本届大公会议之前，教宗若望二十三世的一位朋友问他，为什么想起召开这届大公会议？他一言不发，走到窗前把窗户打开才说，让新鲜空气吹进来。另一场合他说，自己忽然感到一股力量推到他，意下是圣神推动了他。由此看来，梵二会议是在圣神的推动下，全球主教共同参与下，帮助教会面对世界，宣认我们信仰的会议。梵二会议“因天主圣神而集合，切愿向万民宣布福音，使教会面目上反映基督之光，照耀到每一个人…现代的环境，使人类社会、技术与文化的联系之下，更形接近，因此更加重了教会的这种责任，为使人类在基督内也得到完整的统一”（教会宪章.绪言1）1959年1月25日，若望二十三世当选教宗后三个月，他宣称有意召开大公会议，他希望这届大公会议，就像一次新的圣神降临节。同年5月他又加以说明，这届大公会议的目的是：使教会重生；把教会的训导、规范和组织，提出研讨，以适应今天的环境；打开一条路，让东西双方的分离弟兄能够走向合一。在推动基督徒信仰的发展，信友生活的伦理革新，使教会的规则适应时代的需要和方法。从这里我们清楚地看到，若望二十三世明确提出了召开梵二会议的目的和愿望，为使教会的规则适应时代的需要。

二是与时俱进的革新精神

梵二会议以“教会的自我革新”和“基督徒的合一”为主题，提出“适应时代形势”的口号，掀起了罗马天主教在当代的革新运动，被称为“天主教现代史上的转折点和里程碑”。梵二会议的革新涉及到天主教神学的革新、礼仪的革新、教会自身组织机构的革新以及教会对其他宗教态度的革新等诸多方面。会议期间发表的重要文件和讲话，以全新的视角审视世事变迁，对于许多问题都作出了全新的阐释。明确了罗马教会对当今社会包括当今教会许多问题的新理论、新观点、新政策，其革新范围之广、力度之大、程度之深是前所未有的，使得天主教以崭新的面貌出现在世人面前。

三是面向世界的开放精神

梵二会议以革新精神为宗旨，一改近两千年来的教会封闭理

念，破天荒地宣布教会向全世界开放。强调，与不同信仰的人对话，恢复福音的“开放与包容”精神。在信仰上，与不同意识形态的人彼此尊重。应以明智与爱德，同其他宗教的信徒交谈合作。同时承认，维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德，以及社会文化的价值。梵二会议的发起者教宗若望二十三于1963年发表的《世上和平》通谕，是有史以来第一个不仅面向天主教会，而且也面对全世界和全人类的教宗通谕。这个通谕第一次系统地、完整地阐述了天主教会在当今世界中的社会政治总纲领和教会革新政策的总方针，表示教会向全世界开放，使得这个通谕成为指导梵二会议的纲领性文件。

遵循这个开放精神，教会在组织上向外部世界开展交往；在神学上吸收当代各种哲学思潮和科学技术成果；在教规上打破一些阻碍福音圣传的禁锢；在管理上实行教会“共同管理”，要给地方教会一定的自主权，实行教会各阶层的平等。

遵循这个开放精神，若望·保禄二世1979年10月16日发布的宗座劝谕《教理传授》，"本地化"一词在天主教官方文件中正式出现。该劝谕要人们按照耶稣基督普救世人的精神，将福音喜讯根植于各民族文化中。1990年教宗发表的《救主使命》通谕。该通谕的第52条详细地谈及"本地化"的问题。

遵循这个开放精神，梵二会议还宣布天主教会愿意与包括其他宗教在内的一切有良好愿望的人对话。梵二会议还邀请东正教、圣公会等宗教派遣观察员出席会议。宣布罗马天主教会的对话对象也包括无神论唯物主义者，第一次提出可以在罗马天主教会历来反对的共产主义的实践上寻找积极因素。

遵循这个开放精神，梵二会议宣布还要奉行“政教分离”和“宗教自由”原则，十分突出的强调教会要”“关心世俗事务”，要“积极参加尘世建设”等等。至今为止，没有任何其他宗教有如教宗若望二十三如此强调要同世界对话，不分信仰。

梵二会议是二十世纪六十年代世界天主教重要会议，它的作用至今仍在延续。现在教会的种种文件、书籍以及教宗和圣座各部会的言论，几乎每次都提到它。也就是说，梵二会议至今还在

继续以明显方式引导着当今的教会生活，并间接地影响着世界，而这种作用仍将继续。

二、中国天主教本地化探索

根据梵二精神，如果基督福音能够充分文化化，天主教能够真正“本地化”，那么，基督徒一定更能够欣赏领悟福音的真、善、美，并能够更容易高举自身，奉事并静观造物真主。

1、中国文化蕴藏福音种子

在福音及人类文化间存在着许多联系。天主曾依照各时代所有文化，发表了谈话。同样，教会也曾利用不同文化，向万民宣讲福音。教会深入并生活于各式文化中，结果是教会本身及各民族的文化内容益加丰富。（现代58）中国基督徒有责任、有义务去使中国教会本地化，使福音的光辉能穿越和适应中国文化而放异彩，使整个天主教的文化更加丰富，也使中国文化，因为福音而更加充实起来。论教会在现代世界牧职宪章中强调：“基督的福音不断地革新那些堕落人类所有的生活及文化…净化并提高各民族的风尚，使各民族文化的优点及资质，亦更加丰富，并在基督内复兴。”

中国文化传统与基督福音精神相融合，有肥沃的土壤。在中国远古时代已有“至上神”的观念，虽然称为有很多，如乾、帝、上帝、天等，更有敬天、畏天的情愫，如“获罪于天，无所祷也”，都是指对一个有位格的神灵的信仰。关于鬼神，有两个问题，第一是究竟有没有鬼神？世界上所有宗教，一致承认有鬼神，但是，各个宗教承认有鬼神的理论却都不同。唯心哲学也承认有鬼神。唯物哲学是不承认有鬼神，科学家们则不反对有鬼神，只是保持怀疑的态度，正在追寻这个问题的答案。爱因斯坦最后信了上帝，就是一个最好的例子。现在科学界对这门科学的研究很热衷，有“灵魂学”、“神秘学”正在积极研究，并且运用科学仪器，如红外线照相机等，来证明灵魂的存在。他们已经有不少发现和记录。譬如人体会发出一种肉眼看不见的光；人坐过的地方，当这人离开后七八个小时，用特种照相机还可以照到这人的影子；对于植物，也认为有知觉有感情。这些研究，都很

普通而且很积极。假如有一天科学界的灵魂学，能够以科学方法证明灵魂的存在，灵魂不是一种物质，是一种超物质、超电子的东西。到那时候，人类的文化要起非常重大的作用。现在欣欣向荣的科学，正在探寻生命的奥秘。

实际上鬼神的观念，就是中国过去的宗教思想。所不同的是，把祖先的亡灵，与鬼神混在一起。所以鬼神的问题，是研究中国宗教的一个大问题。孔子对于鬼神的态度是“敬鬼神而远之”又说“未能事人，焉能事鬼？”他并不否认鬼神的存在，而是认为先把人作好，再研究鬼神的问题。这等于他消极地承认有鬼神。

2、中国礼仪之邦重德尚谊

中国人的伦理观十分丰富。中国文化儒家思想中的仁、义、礼、智、信、孝等伦理道德观，和基督福音精神有着异曲同工之妙。玛窦福音，山中圣训真福八端与儒家的思想接近。保禄宗徒处世的原则与中国人的伦理观有相似之处。中国文化重人伦、重现世和希望大同的倾向，更容易使我们明白福音中“天国”已经开始这个观念。天国不是单单在来世的，他应自今世开始，而于来世完成。中国文化拥有大量美的、善的因素，而且有强烈的回归大自然、与大自然共融的倾向。这些对于提升我们的心灵，趋向和接近那位真善美的造物主，有极大的帮助。我们祖先遗留下来的丰富文化遗产，实在是我们认识天主的重要途径。我们应善于研究和接纳中国文化的精粹，这对于我们开展中国天主教神学思想本地化，一定会有很大帮助。

其实“本地化”的传教策略从教会初创时期宗徒时代已经开始。耶稣基督和保禄综徒首先开始了“本地化”的传教神学。保禄宗徒注重向外邦人传福音，无论他走到哪里，就将福音的种子撒到那里。他特别强调不同的民族要彼此接纳；苦口婆心地讲道，宣讲连今天的我们都难以做到的“多元化”。他为了传布基督福音，成为第一个懂得“适应”者，他灵活的方法、变通的策略，是向外邦人福传的第一人。他的神学思想体现在“为一切人成为一切，为的是总要救一些人”。他不在一些礼仪上去约束

人，为外邦人豁免了当时犹太人严格遵守的割损礼，使得更多的外邦人领洗入教。

本地化并不是目的，只是手段。

积极推进本地化的传教方法，在神学、教会礼仪以及宗教艺术方面，寻求本地表达，恰恰反映了基督宗教的真实本质。天主教历经多种文化形式，从而改变了自身的内在生命力。最初是犹太文化、希腊文化和罗马文化，后来是欧洲文化和美国文化。我们拥有的是东方文化，这文化属于我们自己，并不曾与福音作对。我们可以从中国传统文化中挖掘出来很多与基督宗教文化相一致的思想习俗。

显然，我们所说的基督宗教与中国文化融合，即是一个“适应化”而非“本地化”的原则。在一些学者看来，“适应化”和“本地化”不可一概而论，而是有本质差异。“本地化”是将福音的信息落实到一个既定的文化当中，使基督信仰的经验，不但借着这一种文化的因素表现出来，还成为一股力量，去鼓动、引导和革新这种文化。一方面，它在这种文化之中产生一种新的合一共融；另一方面，它也丰富了普世教会。

实际上，“适应化”和“本地化”虽有差异，但也不可截然分开。在某种意义上，“适应化”和“本地化”更像是福音在某一种文化中，从扎根到结果的不同阶段的概括，正如“蛹”到“蝶”的脱变。很难想像一个可以跳过“适应化”而能直接到达福音在本地文化中开花结果，反哺和推动本地文化以及普世教会文化的“本地化”形态。“适应化”与“本地化”的进程并不能完全同步。比如，对宗教观念和宗教体验来说，“适应化”的成分和色彩显得更浓重些，而对宗教行为和宗教体制来说，则“本地化”的进程要明显快得多。

3、神学本地化有助于中国教会福传

我们这个时代一项严重错误是，信仰与社会活动的二分对立。一是不愿意承担公民生活中的责任；另一项是埋首尘世间的各种活动，信仰与生活脱节。今天，我们纪念梵二会议五十周年，目的是总结历史经验，重温梵二会议文献精神，本着福音精

神，忠实地完成现世的任务，因为基督徒不单是天国子民，也是世上的国民。信徒不得将职业与社会活动和宗教生活对立起来，信徒忽略现世任务便是忽略其爱人甚至爱主的任务，且将自己的永生引入危险。

自教会创建之初，教会尝试以各民族的观念及语言宣讲福音，并设法以各民族的哲学智慧诠释福音，目的是在可能的范围内，就合众人的理解力，并适应哲学家的需要，鼓励各国才能，以本地化方式表达基督福音。教会一面帮助世界，一面从世界接受帮助。神学本身不是文化，它是籍着人、社会和文化来自于天主的启示。他也是超越文化的，正因为它是超越文化的，他便能内在于任何文化，只要那些文化与宗教的因素、与天主启示的真理不相违背。超越与内在是本地化神学的两个方面，也是构建本地化神学的关键。

三、梵二精神是爱国爱教的思想基础

中国神学思想本地化的主题当然包括爱国主义、独立自主、民主办教和与社会主义相适应等。中国教会所面临的一些重要现实课题，结合对我国社会制度和思想建设、文化传统从神学上加以分析，从而为建立具有中国特色的神学思想体系奠定基础。在独立自主自办教会方面，有人指责中国教会“独立”是脱离罗马天主教会。这是对中国天主教会“独立自办”的曲解。从神学上说，中国天主教独立自办原则，是指在政治、经济和社会事务方面而言，并不是在教仪教规上另搞一套，这实际上就保证了中国天主教在信仰上的普世性和大公性。凯撒的归凯撒，天主的归天主。五十多年来，独立自主自办教会原则已经融入中国教会的实际工作中，成为中国天主教安身立命之本。历史已经证明还将继续证明，中国天主教如果不能适应中国社会制度，不融入中国文化，不坚持独立自主自办教会原则，就没有中国天主教今天欣欣向荣的景象，本地化就不会实现，福传工作就不可能有大的成效。信仰无国界，但教徒有祖国。中国的天主教徒并不在真空中生活，所以，中国神学思想本地化必须与中国的实际情况相结合。

总的看，中国已经形成具有现代特色的神学思想，中国天主

教神学思想建立在中国文化传统和国情之上，符合天主圣意。中国教会经验表明，处在一个急剧变化着世界中的教会，为了生存，神学本地化是教会的必然选择。本地化神学的特征，要求神学应体现具体文化处境和时代精神，其内涵应包括采用今日中国人的思想，发扬光大天主的启示。同时，以启示的内涵创造新的中国神学。

在爱国主义方面。对于中国天主教友来说，爱国是公民应尽的职责，爱教是教友应尽的本份，两者是一致的。这一精神符合圣保禄宗徒的教导。圣保禄宗徒在致罗马人书信中清楚地写到："每人要服从上级有权柄的人，因为没有权柄不是从天主来的，所有的权柄都是由天主规定的。所以谁反抗权柄，就是反抗天主的规定，而反抗的人就是自取处罚"（罗13: 1-2）。伯多禄前书第二章13节也说："你们要为主的缘故，服从人立的一切制度；或是服从帝王为最高的元首，或是服从帝王派遣来惩罚作恶者，奖赏行善者的总督；因为这原是天主的旨意。"（伯前2：13）。圣保禄宗徒承认合法权力来自天主，身为基督徒并不意味着不尽公民的义务。在梵二会议的有关文献中，也特别强调信友作为"公民应慷慨而忠实地爱护祖国"。同时"信友应当感到自身对国家所负特殊而固有的使命"，"每位公民在政治生活中应负起自己份内的责任"，而且"公民应当意识到自己的任务而与政府合作"。（参阅《论教会在现代世界牧职宪章》第四章74节）。耶稣选择人性进入人类历史向我们明白的昭示：它不仅是真天主，他也是一个人性圆满的历史人物。是犹太民族中最优秀的达味后裔。他生活在犹太文化的氛围中，自觉接纳了这个民族。他在婴孩时期，随从父母和鞠养父若瑟去登记户口，履行自己的公民义务。可以看出，这是一位对社会极负责任感的天主子，是一位民族感情至为深厚的天主子。

在独立自主自办教会方面。有人指责中国教会的"独立"，就是脱离罗马天主教会。我们说这是对中国独立自主自办教会含义的曲解。独立自主自办是我国宪法对所有宗教的规定，是在中国的所有宗教都必须遵循的原则。我国宪法明确规定，宗教团体

和宗教事务不受外国势力支配。这是基于我国曾经长期遭受帝国主义侵略和掠夺、有的宗教被帝国主义控制和利用的历史事实，是我国信教群众作出的自主选择。

中国是一个独立自主的国家，奉行独立自主的和平外交政策。中国各宗教坚持独立自主，是维护国家主权独立的具体体现，如果中国宗教团体受外国势力支配，国家的独立自主就是不完整的。

从神学上来说，中国天主教独立自主自办教会是指在政治、经济和教会事务方面而言，并不是在教义教规上另搞一套。这实际上就保证了中国天主教在信仰上的大公性和普世性。在1957年召开的中国天主教第一届全国代表大会的决议中代表们一致认为："为了祖国的利益，为了教会的前途，中国天主教会必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状态，实行独立自主，由中国神长教友自己来办，在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系，在当信当行的教义教规上服从教宗。"

由此可见，中国天主教独立自主自办教会并没有脱离圣而公教会。中国天主教坚持独立自主自办教会的原则，得到党和政府的坚决支持，受到社会各界的普遍欢迎，并得到世界许多国家宗教组织和人士的理解。五十多年来，独立自主自办教会原则已经溶入中国天主教的血脉之中，成为中国天主教安身立命之本。历史已经证明并将继续证明，不坚持独立自主自办教会原则，就没有中国天主教今天欣欣向荣的景象；不坚持独立自主自办教会的原则，就没有中国天主教未来的光明前景。

在民主办教方面。民主办教，主要指教会管理而言，由神长教友，依靠自己的力量，根据我国情、教情，通过民主协商决定教会内部重大事情。即集体领导、民主管理、相互协商、共同决策的良好机制，充分发挥神长教友积极性，要把握世界神学发展的现状和潮流。奠定适合中国国情教情的神学思想体系。

民主办教是指由中国天主教爱国组织及广大爱国神职人员和教徒群众，依靠自己的力量，按照中国的国情和教情，通过民主

协商决定教会内部的重大事情，办好中国教会。民主办教不是要用爱国会来代替教务组织，不是要限制主教、神父行圣事的权力，而是通过各个方面的广泛参与，汇集大家的智慧把天主教的事业办好。我国天主教自50年代走上独立自主自办教会道路后，在实践中逐步创造出有中国特色、与中国社会相适应管理体制。如成立了各级爱国会，建立了全国代表会议制度、爱国会和教务组织的联席会议制度、教堂的民主管理制度。神父和教友代表共同选举教区主教等等，我们今天都把这些总结为民主办教的重要内容。因此，民主办教不是现在才提出来的。

民主办教的方向符合中国国情，符合中国天主教的实际，也符合当今世界天主教发展的潮流，而且与梵二会议以来天主教会的改革精神相一致。梵二会议提出对天主教进行改革，使天主教适应社会现代化。《教会宪章》在教会学理论上作了一大突破，明确提出“天主子民”观点，确认教会不是一个等级社会，也不是一种世俗的统治，而是一种服务性的团体，为“天主子民”工作的组织。梵二会议还宣布要对教会实行“共同管理”，实行教会内各阶层的平等。给地方教会一定的自主权，实现教会本地化。按照梵二会议精神，地方教会应该适应本地情况，发挥地方教会的自主性。

教会内部，主教、神父和教友都是“天主的儿女”，应该相亲相爱。教友与神职人员是羊群和牧人的关系，应该友爱互助。教会事务不单纯是神职人员的事，而是与每一位教友都有关系，大家对于教会事务应该共同决策，共同负责、实行集体领导。实践证明民主办教符合中国国情和教情、也完全符合广大神职人员和信徒群众的意愿，是对他们民主权利的尊重。当然，民主办教不是要用爱国会来代替教务组织，不是要限制主教、神父行圣事的权力，而是通过各个方面的广泛参与，汇集大家的智慧把天主教的事业办好。民主办教越是深入人心，中国天主教的福传事业就越能健康发展；民主办教越是向前推进，中国天主教独立自主自办教会事业的根基就越加牢固。

在纪念梵二会议召开五十周年之际，我们重温圣神引导启示

精神；与时俱进的革新精神；面向世界的开放精神，对中国教会的牧灵福传事业将会起到积极作用。梵二精神是中国教会神学建设的思想宝库，必将继续推动中国天主教各项圣善事业不断向前迈进。

教会本地化与教友的作用

桂福根（江西省鹰潭市天主教爱国会）

［**摘要**］中国天主教一九五八年提出“独立自主，自办教会”的方针，坚持实行“爱国爱教，自选自圣”路线。近五十年来，教会经历了风雨，摸索一条符合国情办教经验道路，也就是中国教会本地化。关于教友在教会的使命，教友从事传教事业，在教会里无时可缺，没有教友的工作，教会几乎难以存在和工作《教友传教法令》诸言，我们众人在基督内，也都是一个身体，彼此之间，每个都是肢体[罗12:5]教友的使命实际上就本质而言就是传教的使命。

［**关键词**］平信徒，使命与福传

梵二会议是教会史上的一次很重要的会议，是一次承前启后，具有划时代意义的会议，也是天主教历史上规模最大，参加人数最多，讨论内容最为广泛，发表文献最多的会议，颁布了四宪章、九法令、三宣言文件，其中《教友传教法令》对平信徒的使命，角色与作用给予充分肯定并以《法令》的形式固定下来，激励教友位福传工作，增强了教友传教的信心与决心。平信徒在教会中不可替代的角色与作用，教友不仅为教会服务，而且教友本身就是教会，教友作为葡萄树上的枝条，不仅与葡萄树相联，而且枝条是葡萄树[若 15:1-5]，作为生活的基督肢体，借着圣洗，坚振与圣体，有责任为基督的奥体扩展而共同效力。在教会内，神职人员与教友密切合作，共同担负起福传的使命。

一、中国教会的现状

自1949年以来，中国人口急剧猛增，可是教友的数量并未与人口增长形成相对应的比例，还赶不上人口增长的速度。相对于

基督新教发展速度相比，天主教差的更远。其发展缓慢的原因是多方面的。中国教会在过去的四十年间，曾经长期与外界隔绝，其中最严重的一段时间是1958到1979 年之间，中国教会与海外交流几乎成了绝无可能的事。但普世教会却刚刚在这个时期经历了重大变迁，特别是1962年教宗若望二十三世召开了梵蒂冈第二界大公会议，引领天主教走上积极回应现代世界之途。可惜的是梵二会议召开期间，留在中国的主教全部无法出席，所以在当时国内教会对梵二的新思潮所知甚少。更不幸的是，在梵二会议不久后中国开始了长达十年的文化大革命，在此期间天主教会几乎陷于完全停滞的状态。文革后，教会慢慢的恢复活动，但已面目全非。复兴工作举步维艰，全国上下神长教友倾全力于从整教会生活，已无暇兼顾神学反省。在教会发展历史过程中，梵二会议具有重大意义。教会首次自我实现其作为世界的角色。梵二带给我们讯息，就是将天主借着基督身上对教会的完整其实，以现代人的语言表达出来，向二十一世纪的现代世界作出回应。

二、家庭与传教

我们这些信基督的人，在自己的生活中往往会遇到一些事情，好的、顺心的事情，我们感谢天主；不好的、不顺心的事情我们也要感谢天主。因为这些事情都是天主上智的安排，我们或许已有体会，天主与我们时时同在。比如有的时候，我们在行动上或内心不按照天主的旨意去做，我们也许就不顺利，这时我们不应抱怨，应该按照天主的旨意行事。我们可以结合天主的道理想一想，看看这些事情，是不是天主在提醒我们远离罪恶。这样，天主是喜欢我们才会给我们一定的磨砺，一点痛苦，为的就是不让我们陷于诱惑。

在家庭中，大家的祈祷是互补的，梵二会议清楚的陈述父母这一项明显而具有荣耀的工作。他们在这一份工作上，是受到老师和师铎的支持的：“为父母的应该以基督徒的德行教育子女，并在他们心中培植及保护信仰是圣召。”有的时候，孩子的一些行为都大人也有相同的教育作用，在孩子通过教堂的学习后，会在饭前主动祈祷，这就给大人树立了很好的榜样。有的时候大人

没有念经，孩子会常常提醒，这让大人很是感动，这在孩子的成长的道路上坚定了他的信仰。并且孩子的教育史要从小抓起的，让他们感到信仰是生活的一部分，教堂是生活的一部分，要把信仰与生活结合起来。在教育孩子的过程中，如果遇到一些小事，可以用一些圣经故事来教育他们。其实，在教育孩子的同时，也给我们大人很好的启示。我们经常看见年老者，虽然行动不便，却每天坚持着来教堂，对年轻人来说，确实是一个很好的教育。在家庭中，我们还要体谅和包容别人，就如经上说所："爱是含忍的，爱是慈祥的；爱不嫉妒，不夸张，不自大，不作无礼的事，不求益己，不动怒，不图谋恶事，不以不义为乐却与真理同在乐；凡事盼望，凡事忍耐。"

家庭福传有计划和目标的行动，全家从亲戚锁定一人或一家为计划目标，为他或他们祈祷，克己补赎和献弥撒，祈求天主赏赐他或他们信息，领洗成为天主的子女；甚至可以告知祈祷'计划目标'的亲戚朋友，我们全家为他祈祷，希望他们得福音，认识天主和他派遣的圣子，耶稣基督，他是'道理、真理和生命'我们除祈祷的、奉献、克制、补赎、实行爱德服务，为福音作为生活见证更为重要，实践生活和福音圣训最为吸引人归向天主。

三、婚姻与福传

现代基督徒青年所面对的一个问题，是选择终身伴侣的问题，到了男婚女嫁年龄的男女教徒。由于受着这个社会经济浪潮的冲击，与人的自主性发展，已不再是过去的父母之命，媒妁之言了。由于常年工作或求学的原因，所处的大环境中并不尽是基督内的兄弟姐妹，因此对于这些个兄弟姐妹，往往感到困惑的是如何平横自己的信仰和爱情。在此我们要面对一个问题是：是否在青年信友选择对象时必须是相同的信仰？在选择终身伴侣时对于福传是利或是弊？是不是没有共同的信仰，两人的爱情就不会圆满？

爱情是男女双方的盟约，两人因爱结合，彼此相爱可以说是婚姻的起步点，因此爱情是两个人之间的事，包括两人分享彼此的生命，对对方的人生观，价值观的接纳与融合，爱情是人生命

中感情的自然流露。与宗教不同的人士结婚，天主教的一方也有特殊任务‘因不信主的丈夫，因妻子而成圣洁的，不信主的妻子也因丈夫成了圣洁的’（格前7:14）这种‘圣化’引导另一方自愿皈依基督的信仰，那么，为基督徒的一方和为教会，确是莫大的喜乐。诚挚而忍耐地实践家庭生活的美德，恒心地祈祷，都能准备那不信主的一方接受皈依的恩宠。传统的天主教婚姻观忽视人的情感与自主，我们可以使处于这个时代青年信徒能通过自身的信仰去影响自己的另一半。在婚姻中要将信仰和自己的伦理生活工作做好，坚定自己的信仰，活出基督爱的生命,我们要注重我们的信仰生活，希望借着我们自己的生活榜样影响我们的另一半的家庭。

四、社会服务与福传

翻阅基督教会的历史，既是一部拯救人灵的救恩史，也是追求正义，提倡博爱的社会进步史。教会在世界各地开办了许多慈善机构，给弱势群体带去温暖，见证了福音的精神。从耶稣的时代开始，教会一直关注博爱精神，人道主义。可以说慈善公益事业一直是教会有形工作和优良传统。

今天的中国正处于一个快速的转型时期，对于教会基层堂区的发展给予社会更多的，使处于广大的兄弟姐妹能从实际的利益中认识福音精神，认识耶稣，认识教会。

在1998年江西洪灾中，我们教会组织教友帮助那些被洪水围困的人员，其中包括一些教外人，我们冒着危险划船给他们送去食品和饮用水，当物品安全送达到他们手上时，他们十分感动，并且此举也受到当地政府的表彰。2008年，为了结合我们当地的清洁卫生工程，我们市民宗局组织我们募捐4万多余元，进行垃圾分类处理工作，下发了有机垃圾桶和无机垃圾桶，并建造垃圾焚烧炉，大大提高了农村的卫生条件，使村中的面貌焕然一新，我们还结合新农村建设，我们和有关单位联合帮扶教友行驶有效的工作。通过这样一些活动使我们教友更加体验到天主的慈爱，使教外人能感受到教会对他们的关怀，使教外人产生一种感情，从而接受福音。

结语

我们教友在领洗时就领有司祭职、君王职、先知职，也就是说教友在教会内就担负起传教的使命，也执行着全体天主子民的使命。在现实生活中做光，做盐。让别人从我们身上感受到基督的精神，在福音的光照和教会的思想领导下，以基督的爱为动力，结合当地文化、风俗、习惯等，把福音的传播当成自己的责任而进行传教工作。

浅谈梵二会议精神与教会本地化

陈焕美（广州市天主教爱国会）

梵二会议的召开，颁布了四大宪章、九个法令、三项宣言，总共十六个文件，为教会的发展树立了新的里程碑。五十年来，它对普世教会的福传工作发挥了重大的积极作用，它具有启发性、先知性、指导性的意义。如教会活动的增加，教会对现代人类发展及社会问题的关怀、教友传教工作的普遍展开、礼仪、牧灵工作的改革以及重视地方教会的建设等重大问题，都说明教会在适应现代人类及当地文化的需要，使福音能广扬。借此纪念梵二大公会议召开五十周年之际，我以“浅谈梵二会议精神与教会本地化”为题，从中国教会本地化的历史回顾、中国教会本地化的必要性、中国教会本地化的内容、中国教会本地化的建议等四个方面，对中国教会如何进一步本地化作些肤浅的探讨。

一、 中国教会本地化的历史回顾

天主教传入中国已有700多年的历史，但在中国经受了多次教难，并在唐朝和元朝时遭受了灭顶之灾。1582年耶稣会会士利玛窦神父将福音再次带进中国，他改变传教方式，尊重中国文化。如初到中国时穿僧服后改为儒袍，即变“西僧”为“西儒”，钻研中国传统文化，并使天主教教义儒家文化，符合中华民族传统文化。利玛窦神父等人在华期间，懂得了若要使天主教盛行于中国大地，首先要使天主教教义与中国的孔孟之道和敬祖思想相结合。利玛窦神父在《天主实义》中，把天主信仰的至高——天主，独创地解释成就是儒家经典中的“天”或“上帝”，我们现在所说的中国天主教的称谓就是由此而来。即把“罗马公教”改为“天主教”，正是利玛窦神父采用“适应政策”，中国天主教

的福传事业才得到了快速的发展。至1700年，信仰天主教的教徒已达30万人。[①]后因多明我会的神父与耶稣会神父对中国教友“尊孔拜祖”的做法产生分歧，罗马教廷下令不准中国教徒举行传统的礼仪（尊孔拜祖），逐发生了“礼仪之争”，导致中国政府与罗马教廷对抗，中国天主教被清朝康熙皇帝之后历任皇帝“禁教”长达两百多年，这是罗马教廷不了解中国的国情和传统文化，导致中国天主教与中国传统文化发生了严重的冲突，福传工作被迫停顿了两百多年，教徒人数由30万减至20万人。[②]时至今日，国人一听说是信仰天主教的，就说是“吃教，不烧香、不拜祖先的”，可以说教训深刻。

1840年的鸦片战争之后，中国关闭着的大门终于被打开了，西方各国的天主教神父纷至沓来，他们在中国的土地上各受其本国政府的保护，并依仗他们本国政府迫使清王朝签订不平等条约，如中英《南京条约》、中法《黄埔条约》等获取“保教权”，到处建立教堂、修道院、兴办学校、医院，孤儿院等。由此，天主教发展很快，至1920年，教徒人数已达200多万人。[③]中国神父有963人，[④]但仅有一个主教是中国人。1924年，“宗座驻华代表”刚恒毅主教在上海召开“第一次全国主教会议”，参加这次会议的主教有49位，但外国人主教有47人，中国人主教只有2人（监牧）。[⑤]1928年国民革命政府完成“北伐”，重新统一中国，开始进入一段较为稳定平缓的复原期，并随之在政治、经济、军事、外交、文化教育和宗教管理方面展开了一系列的国家整合工程。作为教廷驻华最高教务长官，刚恒毅主教感觉到，国民革命的胜利和南京政府为巩固政权，而开展的国家整合工程，给天主教传教事业带来划时代的冲击。因此刚恒毅主教认为：唯一的出路就是尽快成立更多的本地传教区，以免随着国民政府在外交方面的日益强盛，而不断压缩外籍传教区的生存空间，甚至

①顾裕禄《中国天主教的过去和现在》第154页

②王欣忠《基督教与中国》（第一辑）第34页

③德礼贤《中国天主教传教概论》第281页

④徐宗泽《中国天主教的过去和现在》第70页

⑤徐宗泽《中国天主教的过去和现在》第70页

最终会将外国传教士扫地出门。刚恒毅主教在遵循“本地化”的传教原则下，开始主动研究“三民主义”，他认为孙中山“三民主义”的目的——“大同世界”与教会精神有契合之处。因此也开始在教会开办的私立学校讲授“三民主义”。刚恒毅主教推动的“本地化”运动，旨在积极培养本地神职人员，鼓励本地信徒的身份认同和传教热情，祝圣本地主教谋求以本地神职人员，代替外国传教士在福传事业中的中间位置，从而为最终成立本地圣统制创造条件。只有本地圣统制的完全建立，才能表明在华天主教会完成了向中国天主教的嬗变，即一个不脱离普世天主教会的地方教会。否则在华天主教会一天不成立本地圣统制，就一天难逃“外国教会”的命运和歧视，也一天难逃中国政府针对“外国教会”所设置的重重障碍，即便天主教会一再申述普世大公性，也无济于事。1946，教廷宣布成立中国天主教“圣统制”，将中国天主教划分为20个教省（总主教区）、140多个教区，但在20个总教区中有17个是外国人作主教，在140多个教区的主教中，有110多个是外国人作主教。[①]在此背景下，中国天主教先辈英敛之和马相伯曾主张中国天主教应由中国神职人员、教徒自办的强烈愿望，这是出自于民族自尊心的爱国表现。但那时国家处于多难之秋，中国天主教徒还是无力摆脱外国势力的控制的。

二、 中国教会本地化的必要性

从上面的回顾我们可以看到：天主教传入中国后，经明末清初和鸦片战争后两个不同阶段的发展，中国天主教教徒已发展至300多万人，数千名中国籍神父和修女，但教会的传教权却一直在外国主教的手里，这些外国主教把中国教徒看成是他们的“教民”，中国教徒完全服从他们。中国天主教虽然成立了“圣统制”，但中国天主教“本地化”任务尚未完成。

1949年，中华人民共和国成立后，由于中国教会与刚成立的新政府之间互不了解，互不信任，再加上国际因素的影响（主要是反对共产主义），无可否认，解放初期的教会对中国的新政权的发展形势评估失误：一方面认为：中华人民共和国是共产党领

①中国社科院出版的《基督教史》第466页

导的无神论国家，肯定会排斥有神论的天主教；另一方面认为：新中国在国际受孤立，没有看到新生政权的发展前途。再者，各国天主教为保护在华的所得利益，而号召中国天主教徒与新中国政府对立，与新中国政府之间产生矛盾和冲突。这时的天主教会何去何从？第一种选择是：听从教皇庇护十二世的命令，与中国政府对抗，站在人民的对立面。第二种选择是：拥护新政权、拥护共产党的领导，和人民站在一边。

为了使教会能适应新形势，继续完成中国天主教“本地化”的任务，改变国人心目中的“洋教形象”，教会内部的有识之士随发起了轰轰烈烈的反帝爱国运动，成立了爱国会，逐步走上了独立自主自办的本地化道路。中国教会正是有了这个改革运动，才逐步的得到了国人的接纳与认同，也踏出了一条中国教会福传的新路向。但是今天，当我们回顾这段历史时，我们不应该纠缠于过去的缺点和错误，因为中国教会从客观上和效果上，不仅仅是保留了下来，而且是出现了前所未有的福传黄金时代！这是有目共睹的事实！

现在在教会内或境外教会的一部份人，一听到中国天主教的独立自主自办，就说中国天主教是裂教，是脱离普世教会，其实这是对历史的歪曲，对中国天主教“本地化”的否定。“本地化”是福音在传播过程中要与当地的政治、经济、社会、文化等相适应，而独立自主自办是中国宪法规定的，是中国政府新时期宗教工基本方针的内容之一，是对五大宗教的要求，而不是单独针对天主教。

我们可以看看历史：中国国民党政府成立后，普世天主教会为明确与新政府合作的态度，以免重踏明末清初“礼仪之争”的覆辙。当时的教宗教庇护十一世（Piux X I）很好地解决了这一问题。他在1928年8月1日，及时地给全体在华宗座代牧、神职、平信徒和中国人民发表了一份“牧函”，[①]内容主要有以下几点：

（1）梵蒂冈承认中国国民政府

（2）要求天主教尊重和服从国民政府

①密京利《论蒋介石的统治与所谓收回权运动》第57页

（3）要求享有宗教信仰的自由

（4）成立公教进行会

从政府层面上看，牧函消除了横亘在中国社会和天主教之间的种种误解，为梵蒂冈和中国政府的建交奠定了基础，也承认了平信徒的身份和国民身份的合二为一，从而增强他们的身份尊严。揭去了长期颠覆在他们身份上的耻辱印记。牧函在紧要关头，对在华天主教会进行了及时的导向和必要的措施，体现了教廷从普世教会角度，因应新中国政治时局的高度认同。这一认同是为了最终实现基督宗教同本土文化的深刻相融，即天主教在中国必经超越同外国列强，以及西方文化的自我认同。

因此，从中国历史的角度和教会福传的角度来看，中国天主教坚持独立自主自办教会的道路，既符合教会本地化的原则，也是中国政府“宪法”的要求，中国天主教坚持独立自主自办教会的道路是中国天主本地化的历史发展的必然。正如圣经记载“天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子圣神之名，给他们受洗，教训他们遵守我们吩咐你们的一切。看！我和你们天天在一起，直到今世的终结。”（玛28：18-20），这是耶稣复活后对门徒说的话，耶稣治理教会的全权交给了各宗徒，宗徒们从耶路撒冷出发，在各地建立教会，后来又把从圣神那里得来的权柄，交给了他们的继承人——各地的主教。

三、中国天主教本地化的内容

1、教会中国化、福音文化化

“历代的经验，科学的进步潜在于各式的文化内的宝藏，……自教会历史肇建之初，教会便尝试以各民族的观念及语言，宣扬福音……便是鼓励各国的才能，以本地方式表达基督福音，同时，又促进教会同各民族所有不同文化之间的生命交流……(论教会在现代世界牧职宪章·44)”，这就说明天主教没有本位文化，天主教的特质是接受福音，生活福音，传播福音。天主的话是借希伯来之文字和文化，去表达出天主的话的内容和精神，以明瞭上主的真正旨意，因此希伯来文并非天主教之本位

文化。自天主教传到欧洲，它并没有把希伯来文化传到罗马帝国，相反教会经过两千多年的发展，而成了今日的“欧美基督文化”。或称“基督文化”，但欧美基督文化也非天主教的本位文化。也就是说福音传到哪里，就吸取当地文化，使当地人民去接受她。中国人在接受福音之后，必须参透福音的精神与活力，首先以中国的福音和文字，去准确地描绘福音的内容。

天主教有两千多年的历史，天主教的建筑、艺术、音乐、伦理道德等都具有文化历史的渊源，和中国文化儒家思想的宗教道德方面比较，有很多相同之处。

首先，天主教教义和儒学都相信一神论，天主教的一神（天主）与中国固有的对“天”的观念基本上是一致的。

其次，天主教教义和儒家都主张“仁爱”，“上爱天主，下爱众人”就是教友们要有爱心，爱人如己，要彼此相爱；而儒家提倡“仁、义、礼、知、孝、悌、忠信”。

再次，天主教教义和儒家都重视精神道德修养问题，“人若得着全世界，失去了灵魂，有什么益处呢？”，而儒学认为视富贵如浮云，求精神之逸乐，就几乎是旧中国文人志士的人生观。

因此，按梵二会议的精神，如果福音能充分文化化，天主教能真正本地化，那么中国基督徒一定更能欣赏福音的真、善、美。我们身为基督徒，有权利也有义务，去使教会中国化，使福音的光辉能穿越和透过中国文化，使整个天主教的文化，能更丰富，也使我们自己的中国文化更充实起来。“基督的福音不断更新……净化并提高各民族的风尚，使各民族文化的优点及资质，益加丰富……并在基督内复兴（论教会在现代世界牧职宪章·58）”

2、礼仪本地化

礼仪一词，源自希腊文Leifeourgia，本意指某种公共事业，指个人献给团体的公共服务。“……借着礼仪，尤其在感恩圣祭中，履行我们得救的工程。因此，礼仪最足以使信友以生活表达基督的奥迹，和真教会的纯正本质，并昭示给他人……，将散居的天主儿女，齐集麾下”，“直到同属一栈一牧”（礼仪宪

章·2）。礼仪是教会生活的顶峰与泉源……从礼仪中，尤其从圣体中，就如从泉源里，为我们流出恩宠，并以极大的效力，得以使人在基督内圣化，使天主受光荣吗，这正是教会其他一切工作所追求的目的（礼仪宪章·10）。

1974年教廷颁布的《天主中保》（Mediator Dei）通谕，该通谕将礼仪定义为："我们的救主作为教会的元首向天主圣父献上公共敬礼，同时也是信徒团体向它的元首（耶稣基督），并通过他向永恒的天主圣父献上敬礼，简言之，礼仪是耶稣基督的奥体，即头与肢体的完整敬礼"。

在圣经的记载中："凡接受了（伯多禄的）话的人，都受了洗……他们专心听取宗徒的训诲，时常团聚、掰饼、祈祷……赞颂天主，也获得全体民众的爱戴"（宗2:41-47）。从此以后，教会从未放弃聚会，举行逾越奥迹：即宣读"全部经书中关于他的一切"（路24:27），举行感恩礼，借以"显示他对死亡的胜利凯旋"，同时，在基督内感天主的恩赐，颂扬他的光荣（弗1:12）。

在教会的现存礼仪传统中有拉丁礼仪，拜占庭礼仪、科普特礼仪、叙利亚礼仪、亚美尼亚礼仪等。由于地域文化的差异，天主教的礼仪模式里呈现多元化。因此梵二会议同意地方教会使用本地语言举行感恩祭，倡导礼仪改革，希望礼仪的模式符合不同民族的特点和文化，以便使基督的奥迹在不同的文化中得以宣扬和实践。

但当时的中国大陆正遇上十年动乱，宗教活动被迫停止，因此对梵二大公会议的精神不但未能及时贯彻实施，甚至很多教徒都不知道。直到改革开放后的八十年代，重新恢复宗教活动后，教友们才知道教会在六十年代召开了梵二会议，特别是在礼仪方面作出了众多的改革。但鉴于当时神职人员青黄不接，无暇顾及礼仪的改革，甚至有人担心，用中文举行弥撒会不会丧失教会的普世性，因此仍然采用拉丁文举行弥撒。直至九十年代，中国教会才尝试礼仪改革，将弥撒语言由拉丁文改为中文，经过三十多年的努力，中国教会的礼仪改革已取得了一定的成效，但还不尽人意，有些堂区的神职人员对礼仪的变动比较随意。如在圣周

五，按照礼仪改革前，是先拜十四苦路，之后再亲耶稣十字圣架。教友们都会痛苦啼哭，引导信友们效法耶稣的圣死，激发他们对教会的爱和对生活的珍惜。而礼仪改革后，拜十四苦路和亲十字圣架都取消了，只是复述耶稣受难的全过程，有些教友就觉得改得太简单了，没有达到纪念耶稣圣死的目的。再如，我们在弥撒献仪中，把拉丁文的圣歌全部改为中文，表面看来，教友们容易唱了，而实际上调没有变，只把歌词改为中文，这样就把圣乐中优雅的“韵”改掉了。其实本地化的目的，在于中国人更容易接近教会，接近天主。改革是剔除不适宜的或者违背时代不足之处，教会既要“革新”也要“继承”，比如拉丁文歌保留几首脍炙人口的传统歌曲，如Tantum ergo 和Salve Regina等，有时还可以唱，这样显得丰富多彩，虽旧犹新。礼仪改革之前，很多国外（包括港澳台）的神长教友到中国内地参观访问，见到教友们很虔诚地参与弥撒，他们都很感动。现在香港教区就专门有指定一间教堂，每星期举行一次拉丁文弥撒。当然，礼仪在中国教会改革，是一个十分漫长的过程，不能一蹴而就，只要我们同心同德，上下一心，推行教会的礼仪革新，使礼仪的革新能在中华大地上顺利进行！

3、神学本地化

神学一词源自希腊文Theologia，意为论述或研究神的学问。神学以成文的天主圣言及神传，为永久的根基，从而得以加强稳固，常保青春，而在信德的光照下，去探讨一切隐藏在基督奥迹中的真理……（天主的启示教义宪章·24）。天主教传入中国，随之而来的是天主教的欧美神学和经院哲学，但没有及时对传进来的欧洲神学思想进行扬弃性研究，使之成为中国天主教自己的东西。因为我们中国有着五千年的历史文明，中国人也有自己的哲学和神学思想。我们只顾照搬欧洲传来的神学和哲学，时至今日，我们神哲学院的修士们仍然在使用以士林哲学及欧洲文化为载体的教会神学。虽然在八十年代全国成立了神学研究架构，但我们可以和发展中国家天主教神学的发展作比较：南美有“解放神学”，非洲有“黑人神学”，菲律宾有“草根神学”，在中国

天主教会有个怎么神学呢？今天我们教会走独立自主自办教会的道路，我们还没有形成与政治、经济、文化相称的神学思想，我们应该加大对神学的研究力度，早日形成为 中国大众所能接受的中国天主教神学思想体系，这样我们才能说中国天主教与中国社会、文化相适应、本地化了。

四、中国天主教本地化的建议

任何宗教在传播过程中都存在着本地化的问题，天主教和其他宗教一样，也面临着本地化的问题。近六十年来，中国天主教已朝着本地化的方向迈开了新的步伐，特别是改革开放后的近三十多年，教会在完成教堂的复建开放、进行礼仪改革、神学思想的探讨研究等方面，已取得了一定的成效。今天的中国教会正处在世界动荡不安、思想混乱的时代，教会自身也存在危机，内忧外患，梵二大公会议的精神并没有真的实现，我们没有理由盲目乐观。我们必经重新自我反省，自我归依，认清自己的前进目标，认清礼仪改革，最后是归依天主。本着福音的教训去圣化自己，圣化别人。

因此，我认为要使中国教会真正实现本地化，首先要做好下面几方面的工作。

1、教会经济是本地化的基础

宗教作为一种特殊的文化现象，它的生存和发展无时无刻不受制于经济这一基础，即经济自养是决定着天主教能否真正植根于中国的首要问题。首先，教职人员维持自身的生活，需要物质的支持；其次，举行宗教活动的场所— 教堂的修建需要一定的资金；再次、福音的传播、宗教教职人员的培养，都离不开经济上的支持。因此，宗教如果没有起码的经费购置和建设自己从事宗教的用品和场所，它就不可能存在下去。

从明末清初，天主教传入中国，我们可以看到中国教会的经济来源，主要有三种渠道：一是教廷或宗主国政府的拨款，二是教徒的捐献，三是教会办公益事业的收入。但大部分资金来源还是依靠教廷或宗主国政府的拨款，他们过分依赖国外的拨款，万一国外政局动荡不安，就会波及到资金链的中断，教会经

济根本就无法自养，更不用说教会在中国本地化了。而目前中国教会的经济来源：一是政府的部份资助；二是宗教房产的出租；三是教徒的捐献。总的来说教会的经济与其他宗教团体作比较，天主教是经济最弱的一个团体。因此，我认为要搞好中国教会本地化，首先是要重视和提高教会的自养能力，最近中央六部门联合发文《关于鼓励和规范宗教团体从事公益慈善事业的活动的意见》，该文件给予宗教慈善组织更多的空间。我们要利用这契机盘活现有的宗教房产，可以兴办老人院、幼儿园、招待所、诊所等社会事业。一方面可以为社会办实事，参与社区建设；另一方面可以增加教会的经济收入；再者就是成立教会内部组织，向政府购买服务，这是增加教会收入的一条新的途径。如广州市基督教男、女青年会就向政府购买街道的社会服务，其实这方面的工作港澳台天主教会早就这样做了，值得我们借鉴和推广。只有教会的经济发展了，教会有了自养能力，教会才能真正本地化，因此，教会经济是本地化的基础。

2、研读圣经是福音本地化神学思想的根本

圣经是一本世界文学名著，是天主教灵性生命的实典，它是一本内容深沉、年代久远的记录，在长年累月的宗教生活反省中孕育而成；记载的是先知、诗人、圣贤、使徒、民族英雄等与上主在一起的宗教经历和体验，他们对人生深刻的观察而记录下来的，成了今日圣经的主要骨干。

我们教会的礼仪、感恩祭中，都有读经部分，十分重视圣经的话，但是由于受到历次运动的冲击，八十年代以前，圣经在大陆十分缺乏，对圣经的研读逐渐疏远了，没有形成系统性学习圣经的习惯。中国教会既要坚定不移地维护至一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会信仰的纯洁与完整，促进教会的共融与合一，也要热爱自己的祖国和人民，坚持独立自主自办教会的道路，努力使教会的福传与中国文化相结合，与中国社会和制度相适应。因此，我们要强调圣经的重要性，因为圣经是教会本地化神学思想的启示根源，“圣言成了血肉，居住在我们中间”（若1:14）。在圣神的推动下，引导教友们发掘圣经的启示和真理，接受圣

言、学习圣言、实践圣言、分享圣言和宣讲圣言；并在虔诚的圣言祈祷中，体验天主的旨意和他们临在，透过不断的分享和反省，形成福音本地化的神学思想。因此，研读圣经是福音本地化神学思想的根本。

3、人才的培育是教会本地化的关键

百年大计，人才为本。人才培养关系到教会的发展与未来，现在很多堂区都举办了礼仪、福传、圣经分享，送圣体员等多种形式的培训班，为教会的牧灵工作做了大量的工作。但我们也应该看到，教会的人才还是十分缺乏的。如广东有370多座教堂和场所、教友26万，全省神父只有70多位，修女120多位，每位神父平均要管理50多间建堂，为3700多为教友服务，神父们的工作十分繁忙，那有时间去接受再培育，提高自己呢！因此教会要加大力度培育教职人员和平信徒，尤其是对平信徒传道员的培育，因为培养一名传道员的时间不用太长，大约半年至一年的时间就足够了。传道员参与福传，一方面可以弥补神父数量上的不足，减轻神父们的工作压力，腾出时间研究神学、礼仪等工作；另一方面也是我们遵照教宗本笃十六世提出 “新福传”使命的精神，强化教友信仰，重新唤起教友信德，激发教友参与福传的热情。正如“基督不仅借着圣统，以他的名义及权力施教，而且也用教友们，让教友们为他作见证，以信德的意义及宣道的圣宠训练他们”（宗2：17-18;默19：10）。如果没有人才，那么建设教会本地化将是一句空话，因此说人才的培育是教会本地化的关键。

结语

中国教会本地化，归根结底就是要教会中国化、福音文化化，而福传是中国教会的根本使命与核心任务。需要教会各阶层的重视和推动，更需要每一位天主子民的亲身参与奉献，建立本地化教会，是大家共有的责任。中国教会本地化，并非一蹴而就，它任重道远，让我们藉着圣洗的恩宠，在圣神的指引下，回应时代和社会的需要，实践基督福音，为基督的信仰作美好的见证。

教宗教庇护十一世（Piux X I ）在1928年8月1日，给全体在

华宗座代牧、神职、平信徒和中国人民发表了一份“牧函”，内容如下：

致北平驻华代表刚恒毅，将以下通电，发表于中华诸司牧：

圣父教宗庇护十一，与其诸可敬神昆、中国诸司牧，及其诸可爱之神子、司译及教友之通牒，并令将此通牒，宣布与伟大中华国民之全体。教宗对于中华时局，始终极为关心，不惟首先对中华完全平等相待，且因有真挚与诚恳之同情，首次躬亲祝圣华籍主教于罗马圣伯多禄大堂。今闻中华内争已息，极为欣悦，并赞颂天主。

所虔求者乃中华得享受永久而有益之和平，至此和平得现于国内外，而以仁爱公理为其基础，为达此目的，教宗所切望者，乃中华国民应有之希望及权利皆得完全认可（即认可列强）。夫以中华人口之众，超于世界任何民族之上，文化最古，且曾有伟大光荣之历史。若按公理及秩序，努力前进，则来日发展未可量也。教宗希望中华公教教众，对于中华之和平发达与进步，皆有所贡献，并重申一九二六年六月十五日通牒之言，即对于合法政府之恭敬与服从，向为吾公教所信仰主张及提倡，其传教士及信徒所要求者，惟国民共有权利之自由及其保障。

教宗特嘱诸中国司牧，着手组织及发展一切公教工作，以完成其传教事业，以致公教之男女信徒，及尤属可爱之青年，以其祈祷善言及善工于其祖国之和平、社会昌盛及发展，有所贡献。使《圣经》中之神圣而有益之主义，得传布于世，并襄助诸司牧司铎，以广扬基督之思想，及因基利斯督之仁爱而得之个人发展与社会之幸福。

教宗重申其对中华发达之希望及祈祷，并求天主满中华国民之志愿，彼特慨然赋予汝众，以圣父及宗徒之降福。

枢机主教嘉司巴利

一九二八年八月一日

大理古城天主堂：

天主教信仰与民族文化水乳交融

傅志上（云南省宗教事务管理局）
萧霁虹（云南省社科院宗教研究所）

大理历史悠久，各民族和谐与共的历史文化积淀，促成了外来宗教与本土宗教的和谐局面。多民族、多宗教、多种文化和睦相处是大理文化的特质，这就决定了外来宗教在本土化进程中深深烙上了多民族文化的印记，又脱离不了以汉文化为主体的中国文化的主线，使得其在本土化中具有鲜明的地域特点和民族特色。

大理古城天主教本土化历程

据民国《大理县志稿》记载：大理的天主教于清朝同治十二年（1873）传入，在大理城中建有临时性教堂，云南教区副主教、巴黎外方传教会法籍教士罗尼设（R.P.Leyuilifer），负责云南西部地区教务，“约计教徒共二百七八十人，外籍人士奉教者不在此。”[①]并向滇西的南部、北部和西部地区发展。

1922年为实施天主教“中国化”计划，教宗庇护十一任命刚恒毅（Celso Costatini）为“宗座驻华代表”，并抵达中国。这年“伯大郎耶稣圣心司铎会”（La Congregation de Sacre Coeur de Betharran）法籍传教士叶美章（Piere Erdozaincy Etchard）和比利时籍传教士艾佑园等到大理传教，逐渐接替巴黎外方传教会管理大理地区的传教事务。于1929年设立“大理教区”，叶美章为首任负责人，辖区为：大理州、丽江市、迪庆州、保山市、德宏州、怒江州、思茅市、临沧市滇西八地州市。1931年叶美章病故，由

①张培爵等修，周宗麟等纂：民国《大理县志稿》卷十《祠祀志·典祀》，1917年铅印本。

法籍教士徐司庆（Jean Baptiste Magenties）继任主教，大理教区由自治区升格为“宗座监牧区”。大理教区主教座堂设于大理古城天主堂。

抗日战争胜利后，罗马教廷制定了战后复兴计划，“对中国天主教在战后实施复兴计划的总要求，是使天主教‘更加中国化’。”[②]1946年教宗庇护十二颁布“成立中国教会圣统制诏书”，通令中国建立“圣统”，从实行“圣统”起，划全国教会为20个教省，或称20个“总主教区”，设20个总主教，云南排名第20，称“昆明总主教区”或“云南教省”。原昆明教区主教、巴黎外方传教会教士德维能(Msgr. Derouineau)晋升为总主教，兼任昆明教区主教。在通令中国建立“圣统”的同时，宣布原大理教区由宗座监牧区升格为正式主教区，昭通教区即监牧区保持原地位。1948年，云南教省暨昆明总主教区正式设立，由巴黎外方传教会法籍传教士德为能（Msgr. Derouineau）任首任总主教，昆明市太和街（今北京路）德肋撒堂为总主教座堂，大理教区升格为宗座代牧区，圣母圣心会法籍教士郑绍基（Luciano Lacoste）被任命为大理主教区主教。

据统计，在1938年至1939年间，大理教区共辖教堂60所，有教徒5千余人，预备入教者236人；[②]20世纪50年代初调查：天主教在大理、下关、洱源、漾濞、巍山、云龙、邓川分别有汉、白族教徒200余人、140余人、20余人、50余人、40余人20余人和500余人，共约1000人，宾川有彝族教徒1000余人，[③]澜沧有拉祜族教徒3000余人，陇川有景颇族教徒500多人等等，教徒约1万人，有教堂30余所，教堂和教徒分布于大理、宾川、浪穹（今洱源）、永北（今永胜）、蒙化（今巍山）、云龙、莲山（今盈江）、陇川、澜沧、保山、永平等十余个县。可见天主教在大理教区发展速度较快，汉、白、彝、傈僳、苗等少数民族教徒不断增多。中国神职人员及教徒积极组织边疆教会，替代外国传教士的工作。[④]

①顾卫民著：《基督教与近代中国社会》，上海人民出版社，1996年5月第1版，第531页。

②见《新纂云南通志》卷108“宗教考”八。

③《云南省白族调查报告》（白话调查资料之二），1963年，第86页。

④汪懋祖：《云南传教事业》，，东方杂志》第43卷第11期。

大理教区的历任主教叶美琼、徐司庆、郑绍基，均为法国人。至1949年，大理天主教一直属罗马梵蒂冈教皇控制和领导。1950年，大理县人民政府成立，外国神职人员郑绍基等相继回国，各县天主教相继自立，不再有统属关系，大理县共有教徒284人，其中副主教1人，修女3人，教会骨干10人。小学和孤儿院由人民政府接管，小学改为育成小学，现为大理四中。1952年，外国传教士离境，大理教区的教务由刘汉臣神甫负责。而在1951年1月，昆明市基督教、天主教界人士举行革新座谈会，一致表示要独立自主，自办教会，[①]1958年2月，云南省天主教神职人员座谈会在昆明召开，孔令忠当选为天主教昆明教区主教，孙和平当选为天主教昆明教区副主教。刘翰臣当选为大理教区代主教，他是云南鹤庆县人，1934年从马来西亚槟榔屿大修院毕业返回大理，1939年祝圣为神父，他在会上被选为“第一届云南省天主教爱国会副主席”。至此，以昆明为中心的云南天主教爱国革新运动的前期工作基本完成，这也是大理天主教开始走上了爱国爱教、自治、自养、自传的道路，实现神职本地化，建立新型的教会，云南的天主教会才完成了形式上的本土化，使天主教成为具有中国特点的宗教事业。

极具中式本土化的教堂建筑

在大理古城的人民路东段，向洱海方向东行，折进新民路,沿着整齐光滑的青石路漫步30多米，便见青石垒砌的门墩及拱形门楣，门楣上留有长方形大理石边框,中间楷书“天主堂”。这就是大理天主堂，始建于1927年，坐东朝西，由大门、通道、二门和礼拜堂相连，面阔三间“三滴水”造型。是一幢将大门、钟楼和教堂连在一起的中国古代木结构建筑。教堂重檐歇山顶，纵向深7间，三体建筑均为抬梁式的建筑，东为祭坛，供圣母像，四壁挂有圣画。1984年宗教部门对这座大理唯一的天主教堂进行全面维修，1985年大理市人民政府公布为重点文物保护单位。自建成至今80多年来一直保持原有建筑风格。

教堂大门采用白族一高两矮的门楼形式，斗拱挑檐，正中及

①《云南日报》1951年1月19日

两侧开门，门窗雕花，描金绘彩，显得富丽堂皇。红色柱子与红色大门相配，与蓝色为基调的雕檐画壁相对，和谐又有气派。柱子有中式楹联，内联是张文昌神父的“两性合一身，一身含两性，此乃基督特征理所当然；一体分三位，三位为一体，这是上主神秘深奥莫测”，概括天主三位一体，两性合一身的神秘奥迹。外联为陈开华神父：“迎苍临洱，春夏秋冬四时维新，彰造物庄严；承蒙袭段，风花雪月岁月不居，扬福音精义。”阐述了在大理悠久历史文化中诞生的天主教堂具有传福音的优势，这是大理别具地方民族特色的教堂门楹。门两边都有精美的图画，屋檐下的雕刻绘画，与中国传统文化息息相关，大部份是十二生肖的图像、《圣经》故事，中西文化有机融合。

门上建钟楼，楼为单檐歇山顶，楼上悬挂大钟，四面出檐，白色十字架高立屋顶，直插云霄。金色的“天主堂”三字立在二层与三层屋檐之间，有画龙点睛之功效。教堂高16米左右，底层至钟楼共四层，东西约34米，宽15米，层层飞檐上装饰着白族风格的雕刻和中国传统的彩绘，飞檐超出地基达4.5米。室内面积600平方米，可容纳500多人，室内设座，供教徒礼拜。教堂为白族庙宇式，堂内的祭台采用当地盛产的大理石制成，教堂里里外外雕梁画栋，具有浓厚的白族建筑风格。大理天主堂在外形上完全脱出了天主教传统教堂范畴，具有浓郁的地域和民族色彩。

教堂的整体建筑从侧面看，似一艘航行中的大船，象征教会如诺亚方舟，给人带来希望、正义、和平与爱。大理天主堂是中西文化结合的象征，是天主教适应本地化的历史见证。

天主教与大理其他宗教和谐共荣

大理的和谐元素在宗教上体现得独具一格。在大理宗教的和谐主要是体现在佛教、道教、本主崇拜、天主教、伊斯兰教的和谐共荣。

大理是较早与中原内地交流的少数民族地区，接受汉文化的时间比较早，汉文化与当地少数民族文化相互交融，自成一体，形成了文化多元，极具包容性的特征。大理古城内，分布着佛教、伊斯兰教、基督教、天主教、道教、本主教等多种宗教能够

和谐共处并存数百年，六大宗教信仰在大理古城内形成了兼容并尊、和谐共处的格局，在世界上堪称独一无二。

大理天主堂于1983年恢复开放。1986年，为了适应时代的需要，中国天主教会根据梵二公会议礼仪改革的精神，开始酝酿进行礼仪改革。1993年，云南的古朝林神父参加在中国天主教神哲学院举行的首期礼仪更新培训班培训。根据中国天主教主教团礼仪委员会关于礼仪改革的精神，天主教云南省“两会”在昆明市北京路天主堂召开“云南省天主教礼仪更新座谈会”，来自全省各地的8名神职人员、8名教堂负责人共16人参加。云南各地教堂逐渐开始按中国天主教礼仪改革要求对教堂进行装修，改变了过去圣坛祭台的布置，圣坛讲台的设置，使弥撒主礼人始终都面对教友，教堂内过去神秘的气氛不断减少。天主教礼仪改革最重要的内容就是改“拉丁弥撒”为“中文弥撒”，即弥撒主持人用拉丁语主持改为用汉语普通话主持。在具体的七件圣事中，云南天主教的施行方式也在规定的原则内作了一些变通，大理天主堂也同步进行改革，使之更适应于社会和谐。

目前，大理教区包括大理、丽江、迪庆、临沧、普洱、保山、德宏七个州市，已开放堂点20多个，新建教堂9座。教区约有8万多教友，他们中有白族、傈僳族、独龙族、怒族、景颇族、哈尼族、傣族、汉族和藏族等，藏族教友数量居首。有百分之九十的教友生活在各地州广阔农村如画的山山寨寨，现在每年约有二百多人领洗奉教。云南少数民族众多，天主教在少数民族地区传播过程中，不断吸收和融合了各少数民族的部分文化内容，使教会在少数民族地区的发展呈现出民族化的特征。同时，从一个侧面反映了天主教适应不同时代和与时俱进的特征，反映天主教与社会的适应及融合，以及荣主益人，服务社会的时代风貌和“为一切人成为一切”的圣经训导精神。天主教会主动融入中国社会与文化，注重伦理道德，服务社会，利益人群，效法耶稣基督，树立自身良好形象，在当代中国社会现代化进程中扮演先知与服务角色，从而真正成为“中国的天主教”。

浅谈中国教会本地化的历史事件和启示

张秋林（中国天主教神哲学院）

耶稣基督在升天前,命令宗徒们要到普天下去传扬福音(玛28:18-20)。宗徒们秉承基督的教导开始传扬福音,从耶路撒冷,到希腊,罗马,直到世界的尽头。但是,综观他们的传教经历,有时并不是很成功,其中文化宗教因素的差异是主要原因。比如: 犹太宗教和外邦文化差异一度阻碍了宗徒们对外邦人的传教, 中国的礼仪之争也使教会在中国的传播面临了巨大的困难。

从学习和认识事物的角度来讲,人们的基本模式是对比性的,就是在认识新事物时,几乎都会拿它和已知的与之类似的东西来对比才进而加以理解和接受的。所以,中国教会对教会教义的理解和接受就不可避免的深受中国礼文化道德传统的影响了。也就是说,要使教会的更好地被中国信友所理解,接受和实践,教会的教义和礼仪就必须进行某种程度和形式的本地化了。

因此, 教会福音本地化是教会礼仪进入一个文化的必不可少的途径,这也是梵二礼仪宪章要求进行礼仪本地化的原因。但是,要进行本地化,就先需要了解本地文化和教会礼仪中有哪些因素可以进行本地化。也就是首先要找到进行本地化的文化切入点: 就是两种文化中所包含的相同或相近的因素。本文就简单的对中国文化和基督教义做一个对比, 来说明中国教会本地化的可行性和方法。

一. 本地化的概念和意义

要想理解礼仪本地化，首先要理解什么是“本地化”。不同的礼仪学家对本地化的概念有不同的理解，但是其核心意义是一样的。前耶稣会的总会长，皮德罗·安鲁普（Pedro Arrupe）从圣言降生成人的角度来定义本地化。他认为，基督的信息必须先使自己成为一个本地文化的一个新的创造，并把自己适应于本地文化

和借着本文化的因素来表达自己。同时，本地文化也可以借着基督文化而得以改变和提升。也就是说，本地化要给本地文化以贡献。[①]前教宗若望保禄二世认为本地化是“基督的福音降生于一个具体的文化地域中，同时也把本地文化介绍到教会的生活中。”[②]这个定义也被用在教会官方文献“本地化和礼仪”当中。[③]这个定义说明本地化是一个双向运动：基督福音降生于一个文化中，同时也整合本地文化的有价值的因素到教会的生活中。这种整合本地文化中的有益的和有价值的因素到不仅可以帮助处于本文化中的人更好地理解基督的信息，同时也可以使礼仪和基督的信息在礼仪和生活中有更有效的表达。[④]这里要强调的是，基督徒生活要借着本地文化的滋养才能成长和健壮。

这里我们可以看到，这些本地化的定义是以圣言降生的奥秘作为其模式来表达基督徒生活和本地文化的相互关系的。本地化之成为可能是由于那富有创造性的圣言是各个文化的中心。[⑤]也就是说基督信息或福音是适合任何文化的因为降生的奥秘是本地化的基本神学原则。 殉道者圣犹斯定早在第二世纪就有这样的论述。他认为天主借着他的圣言和智慧创造了世界，他的圣言和智慧种子就临在于创造和各个文化当中，更成为人内在的光照，是人的正确行为和救恩的根源，并教导人敬畏天主和对他人施行正义。[⑦]这样，所有的文化都联系在了一起，因为天主借着他的智慧与各个文化中的人通传自己。所有的文化都不能简单的说是无神的，它们都在用不同的方式或明或暗的反映天主启示的真理。既

①Pedro Arrupe, “Letter to the Whole Society on Inculturation” in Studies in International Apostolate of Jesus, 2 (June 1978), as quoted in S. Iniobong Udoidem, Pope John Paul II on Inculturation: Theory and Practice (Lanham: University Press of America, 1996), 2.

②John Paul II, Slavorum Apostoli, June 2, 1985, as quoted in Udoidem, John Paul II on Inculturation, 2.

③Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments, Inculturation and the Roman Liturgy:Fourth Instruction for the Right Application of the Conciliar Constitution on the Liturgy nn. 37-40” in TheLiturgical Documents: A Parish Resource, vol. 2 (Chicago: Liturgy Training Publications, 1999), 115-136.Henceforth, cited as IRL.

⑤IRL, 4.

⑥Aylward Shorter, Toward A Theology of Inculturation (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1988), 39.

⑦Ibid., 114.

然天主的启示不能存在于文化的真空中，而是在具体的历史和文化境域中，那么所有文化，无论是传统的或是现代的，都可以是天主过去的，现在的，和将来启示的所在地。[①]

犹斯定的观点也被梵二文献在表达本地化时所运用。在梵二的神学中，降生的奥秘被作为理解本地化的开始模式。[②]比如，梵二文献：《教会传教法令》第二十二条就以圣言降生的奥秘角度讲论文化适应。基督信息的本地化必须把基督徒生活的经验整合在本地人民的文化中，从而使这种经验能够借着这个文化因素来表达自己。同时基督的信息的价值和内涵也可以借此文化而变得更丰富。

创造者播撒在个文化中的圣言种子就是基督信息或福音的基础。本地化之所以能成为可能，是因为神圣的真理早已植根于各个文化中了。所以基督作为降生成人的圣言就对个文化传统中所有的真和善的成分有了责任，因为圣言也在各个文化的中心。同样的，他也有责任使各个文化成为救恩的工具。圣言的降生不仅是对个文化中的正面的因素的认可，同时，也借着他的诞生，苦难，圣死，和复活而赋予这些文化更丰富的意义。[③]这样，本地化也就成了识别和确认那早已存在于每个文化中的神圣真理并使之变得更广泛的为各文化中的人民所知的必要步骤。

二. 本地化在教会传教历史中的成败实例的启示

1. 耶路撒冷大公会议

从宗徒们传教初期，就面临着怎样使基督宗教如何适应本地文化和宗教的难题。首先，对于要不要皈依的外邦人要不要遵守梅瑟法律的问题。为解决这个问题，宗徒们召开了大公会议（宗15）。会议接纳了保禄的意见，没有给皈依的外邦人额外的负担，从而使得教会傳传得以在外邦人中广为传播。

历史证明保禄为一切人成为一切的传教思想是正确的。由于这个开放性的决定，使得保禄的传教使命得以继续并获得巨大成功，

①Peter Schineller, S.J., A Handbook on Inculturation (New York/Mahwah: Paulist Press, 1990), 46.

②Shorter, Theology of Inculturation, 76-79.

③Ibid.

教会的发展也跨越了巴勒斯坦的地域。这个成功肯定了会议的中心思想:就是,耶稣基督和对他的信仰是福音的核心。同时,这也是对当今教会和一个提醒: 就是,并非所有的欧洲和西方的教会的传统和习惯必须为非欧洲和西方的地方教会遵守。耶路撒冷会议的决定使得教会由以犹太基督教的第一时代开始向以外邦人基督教的第二时代行进。更有意义的是,这个决议也容许并挑战教会由第二纪元向第三个纪元,就是世界教会迈进。①

2. 基督教会和哲学

保禄曾经批判性的讲论了希腊哲学的智慧,并与以十字架的愚蠢为中心的耶稣的智慧作了对比。后期的基督徒,比如,殉道者犹斯定把希腊哲学当作是福音的预先准备因为在他们的著作和思想当中领会了神圣真理和启示种子。圣奥斯定也应用了希腊哲学,特别是柏拉提奴,在他的著作当中。圣多马斯更是运用非基督教哲学的模范。他不但仔细研究并对亚里斯多德作了详尽的评论和批判,而且他更创造性地运用亚里斯多德的哲学到对基督信仰的陈述当中。借助这种批判式的运用亚里斯多德的哲学思想,多马斯能够奠定一个持续了数个世纪的新的基督教义的整合。在本地化的语言表达中,他对伴随亚里斯多德而来的新思想,新方法,新文化都秉持开放的态度。他认为天主能接着耶稣基督说话,也可以接着外邦的哲学家说话。 虽然多马斯的新思想曾经被巴黎的总主教所责难,但是历史证明多马斯是正确的。创造性的神学反省是本地化所要求的,但是,却持续的处在被误解和误判当中。②

3. 利玛窦(Matteo Ricci 1552-1610)和中国文化

当利玛窦在中国一段时间后,基于他对中国文化的了解,他意识到要使基督教能深入到中国人的生活中,就必须找到教会教义和儒家文化的切入点。正如殉道者犹斯定在第二世纪所做的一样,就是保留希腊思想当中的真理因素运用到宗教文化对话当中,利玛窦也仔细的研究了中国哲学家们,并尝试运用他们的语言和图像来理解和教授基督教义。而且,在生活方面,他也试图采用了当时儒家学

①Peter Schineller, A Handbook on Inculturation (New York: Paulist Press, 1990) 30-31.

②Ibid.,32-33.

者的方式以便获得深受儒家思想的中国大众所认同和接纳。虽然他的这种方式取得了一定成果,但是后来由于发生了”礼仪之争”(1630-1939)而被不得不放弃。[①]

以上者三个教会历史中的史实说明,成功的福传取决于成功的本地化。否则,教会就不能在一个本地文化中深深扎根。礼仪之争导致中国教会的发展止步不前,甚至倒退了。“礼仪之争”至今还对中国教会产生负面的影响。基督教会至今在大多数中国人眼中还是十足的“洋教”。相比之下,佛教则深入了人心和生活中,而被认为是本地宗教了。

三. 中国文化传统中一些适宜于教会教义本地化的因素举例

我们知道,福音是为所有文化的,反过来,每个文化也都可以说是为福音的。教会是在我们人类存在的中心,文化当中发展的。[②] 那么有着上下五千年的中国文化当然也可以为福音做出很大贡献。这部分将列举一些可以作为本地化基础的文化和宗教因素。

1. 儒家文化因素

影响中国人生活最深和广泛的当然是儒家文化,所以儒家文化就对传教有着巨大的影响。利玛窦和他的同事们早在第十六和第十七世纪就意识到这一点了。儒家文化在主要的儒家经典都有很好的表达。从本质来讲,儒家的核心价值都可以在孔子的《论语》中找到。儒家文化中的核心价值和福音的一些核心价值是一致的,比如,“仁”和“礼”。仁,就是“爱人”。而实行仁德为“克己复礼”,就是克制自己使言行符合礼法(《论语·颜渊篇》)。以爱人为基调的“仁”的学说是儒家思想体系的核心。“仁”是一个内涵十分丰富的概念。以慈爱为基调,进而要求尊重人的生命,而“仁”的最高境界是“安民”(《论语·宪问》)。因此,孔子所描述的道德修养就是:“君子惠人,仁者安民,圣人济众。”[③]

孔子认为“礼”是人的行为规范,要想爱人安民,就必须有

①Ibid., 35-36.

②Paul Cardinal Poupard, The Church and Culture: Challenges and Confrontation, trans. Rev. John H. Miller,

③《论语》,鲍时祥今译,山东友谊出版社,1992年,第8页。

行为规范来维系。仁和礼是互为里表的。仁者必须以遵循礼制为出发点，只有在以礼规范下的社会人民才能安定，“一日克己复礼，天下归仁焉”（《颜渊》）。儒家礼和仁的修养，或道是全方位的，包括，忠，孝，节，义，悌，信，智，勇，廉，恕等。而贯穿整个修养过程的事“忠”和“恕”。忠是处事诚实适当，“恕”是对人宽容厚道。这是复礼所必须的人格精神，“夫子之道，忠恕而已”（《里仁》）。[①]

虽然孔子的思想主要是着眼于现世的生活，没有建立什么神庙，也没有确立什么对神的教义，但是，他也呈现一些宗教元素，比如祭祖就是在中国人生活中有极大影响的仪式之一。

从上述的几点可以看出，孔子的人生修养和伦理教导和福音中耶稣的教导有很多一致和相近的地方，比如，仁爱，忠信，宽恕等。很有意思的是，孔子和耶稣都把“恕”当作终身奉行伦理原则。当子贡问是否有一个字可以终身奉行时，孔子说“其恕乎！己所不欲，勿施于人”（《卫灵公》）。而对于耶稣来说，“你们愿意人怎样对待你们，也要怎么对待人”是爱德的金科玉律（路6：31）。其它的，比如儒家强调的“孝道”和基督宗教的十诫中的第四诫。儒家的孝道支配着所有的人伦关系（五伦），是整个伦理道德的基石，而第四诫也具备同样的功能。

由此可以看出儒家思想特别是伦理道德在中国文化和生活中的影响，教会要想很好的扎根于中国，就必须很好的重视和儒家文化，使之能和教会教导和生活有机的结合起来。

2. “道”的概念

“道”的字面意义是路，小径。这个字是一个合成字：由一个形象的胶和首领组成。所以“道”的意思是指走向特定方向的路，或指行为规范，由此也引申指艺术和技艺。最后，“道”也用来指艺术或技艺等的原理和法则，因此也被用来指一种教导，一种方法，或者一个通往一个特定的行为舞台或一般生活的方法。“道”的概念很早就被不同的宗教团体用作他们宗教的信仰，实践，和通向生命的方法的标签。“道”被引申为象征真理

①Ibid., 9.

或核心教义。成立真理或真理之源的同义词。[①] 当然了，对于“道”这个概念，不同的团体和教师都有自己特别的定义。

道家的创始人，老子认为“道”是终极，除此之外，没有任何存在。“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰之为道，强为之名曰大（《道德经》第25章）。老子也认为“道”是一切的来源，是宇宙的根源。“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《道德经》第42章）。

对于孔子来说，“道”则指教义，道路，真理，或圣人的信念和原则。“道”是终极现实，是宗师们的所解说的通往宗教生活的法则。

不管怎么样，“道”是方法，是通向宗教生活的法则，是基本原则，信念和艺术。“道”这个概念无论对儒家还是道家都是很重要的。这个概念很频繁的被运用在他们的著作当中来表达真理。对比之下，在基督教的教义中，也有相同或相似的观念，特别是有关创世和表达真理方面。旧约中所描述的创造的故事与上述老子讲的创造有很相近的地方。在把“道”当作真理，方法，和法则来说，在新约中，耶稣清楚的告诉门徒们，他是“道路，真理，和生命，”除非经过他，谁也不能到父那里去（若14：6）。也因此，若望福音中的圣言，在金鲁贤主教翻译的四福音中，也被译作“道”。

3. 体”道”

在中国文化和宗教当中, 有一个很显著的方面就是借着实践来体道,就是把所领悟的道具体到自己身上。人能借助具体方法来体道, 其中一个重要理论基础是儒家的性本善的思想。孟子(公元前372-289)认为, 人的本性本质是善的, 德和启蒙的种子是与生俱来的。借助学习和实践,这些种子就可以被滋养和长大, 这样人性美善的潜能就能在一个人身上实现。最好的体道或发展一个人的精神潜能的方法是找一个有修养可以提供指导和修养模式的老师帮

①Judith A Berling, A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1997) 16-17.

忙。[①]另外的修炼方法也包括学习研究宗师们的言论著作。按照儒家的传统,学习就是实践,就是使道的法则内在化和实行出来,最后达到圣人的境界。具体的实践包括念书或念经。 念就是记熟和背诵经文, 在这反复的诵读当作去逐渐领悟其含义。宋代的大儒朱熹九主张把熟读四书当作体道的门径。他认为熟读,详查其中含义, 反复朗诵经文, 就能获得广泛的知识, 进而回归质朴的真理。[②]

"念" 在宗教领域也是十分重要的体道方法。 比如净土宗佛教就主张" 念佛", 简单方法就是反复诵念佛的名号, 这既是呼求佛祖的保佑的祈祷, 也是把佛形象化或把净土的图像留在自己的脑海中修炼方法。[③] 这种念的概念也被用来翻译基督徒的祈祷, "念经"。[④]中国文化和宗教实践中的" 体道" 与教会的祈祷生活和灵修(神操)基本是一样的。

从整体对比来讲,中国文化和宗教传统与基督宗教教义和教会生活传统有着很多相通之处。以上只是简单的列举了几个明显的例子。中国文化和宗教的优良元素值得作详尽的研究。 这在教会本地化的进程中是十分重要的。

四. 本地化在中国教会历史实践

1. 利玛窦的本地化实践

就如上文所述,利玛窦和他的同事们早在第十六和第十七世纪就已经在他们的传教实践中运用了本地化的方法。利玛窦非常熟悉中国文化,也深知这个文化曾经转化过佛教的信仰的中国文化的深厚底蕴和强大生命力。他和他的耶稣会同仁么意识到只有从中国文化内部入手,才能使教会在中国扎足和发展。所以, 采取如下步骤, 首先他们从传播西方科学技术入手,先对中国文化做出贡献, 以便获得认同和接纳。第二, 他们才能汉化的生活方式, 比如穿儒服以获得上流社会的认同。这样他们才得以成功进入帝国都城北京。借助他的知识,他对中学术带来和很大的贡献, 特别是在天文历法, 数学,和物理科学方面都获得中国学者们的赞赏。[①]这样,利玛窦

①Ibid., 87.
②Ibid., 90.
③Ibid.
④Ibid.

和他的同仁们也交了好多知识分子朋友，因为他们意识到,在中国的社会中,有知识和道德修养的人说话更有权威。由于和这些文人交流，使得他们也了解了教会是对中国文化有益处而非威胁和损害，这也有助于中国文化向教会打开门户。[②]后来,在肇庆的住处常有中国访客来索要西方的伦理制度，利玛窦他们就把天主十诫的中文副本赠送他们。这就使得一些中国人认识到,教会的十诫也是很合理的行为规范和指南。[③]后来他们又印刷了很多中文书籍。另外早在1586年，就有印刷好的中文的天主经和圣母经可用了。[④]在印刷出版中文书籍的同时，他们也开了二元文化的图书馆，这也为中西文化交流提供了很好的平台。 后来他们又出版了中文版的教会教义。当时的地方长官的很推崇这本书，使得此书可以广为流传。[⑤]

在礼仪方面，利玛窦和他的同伴传教士们也作了本地化的尝试。首先，对于中国的传统敬礼仪式，利玛窦队外教人的有着同情，容忍，和期望。同时，他也对那些仪式作了仔细的区别，找到那些是好的，可以保留和接纳的部分和那些是该背弃绝的部分。[⑥]比如，在每年不同时期敬礼亡者方面，仪式中包括祭献，肉，水果，花卉，蜡烛，香，丝绸，纸钱等。利玛窦注意到，对于这种敬礼，中国人并不认为亡者会来吃掉供品或需要这些东西。人们如此做是因为他们没有别的方法表达对亡者的爱和感恩之情。他们如此做也是为满全他们的本分。利玛窦从一些中国人口中得知，这些仪式更多的是为活着的人，就是教育儿女和无知的人去尊敬和服侍活着的亲友。道理是这样的，如果孩童们看到人们对亡者都这么严肃认真，那么，就会意识到，对活着的亲人就更应认真尊敬和服侍。[①]

①Aylward Shorter, Toward A Theology of Inculturation (Marryknoll, New York: Orbis Books, 1988) 157-158.

②John Parker, Window Into China: the Jesuits and Their Books, 1580-1730 (Boston: Trustees of the Public Library of the City of Boston, 1978) 6.

③Ibid.

④Ibid.

⑤Ibid. 6-7.

⑥Minamiki, George, S.J.. The Chinese Rites Controversy: From Its Beginning to Modern Times (Chicago: Loyola University Press, 1985), 17.

利玛窦也认识到这敬礼亡者的仪式在实践中也有迷信的成分。对于此，他仔细的分辨出那些事合乎人性和理性的，或者为了体谅新皈依者，暂时允许那些迷信成分是最小的。但是，利玛窦会努力使这些风俗习惯和教会的实践相一致。 例如，在殡葬礼仪中，利玛窦就禁止皈依者向死者祈祷和焚烧纸钱。他也谴责那些相信死者会享用供品的教义。但是，他却允许在殡葬礼仪中使用蜡烛，鲜花，香，和灵牌。他认为穿孝服和在灵牌前磕头是对亡者表示尊敬的姿态。这都符合他的思想方针：凡是没有明显迷信迹象的，就容忍；同时他也不忘努力使这些仪式和教会的实现和习惯一致化。[②]

对于祭孔仪式，利玛窦采取了同样的态度和做法。对于上流社会所奉行的敬礼孔子的仪式，他也对仪式中的因素作了分析。他认为这个仪式既然不存在对孔子祈祷和求恩，在孔子像或牌位前的敬礼姿态只是对孔子的教导表示感恩之情，并不包括宗教含义，也不显示其牵涉迷信，所以，利玛窦允许那些通过科考的上流人士中的教友参与敬孔仪式。虽然如此，利玛窦还是禁止这些皈依的教友参与供奉动物肉的祭孔仪式。利玛窦对于中国的这些礼仪的态度和做法，也都基于他对中国儒家文化的理解和认知，就是儒家思想中，主要是着眼于现实世界的，而不是来世的。对于这些有争议的礼仪中，利玛窦和他的早期传教士们确信，没有证据有显示这些仪式的最初形式是有迷信色彩的。这些仪式在发展之初在本质上只是民间和社会的实践。但是在历史的过程中，逐渐与迷信的附加物纠缠在一起了。所以，他们认为这些仪式是可以被净化到原始形式而不会影响礼仪的本质。这些礼仪的原始形式本质上不是宗教性的，而只是表达敬意的行动。这些仪式主要是社会影响（比如祭祖仪式）和科考场合的影响（比如敬孔仪式）。归根到底，这些礼仪的最终目的是孝道的实践，借着这些礼仪，使中国的社会获得平安与和谐。[③]

利玛窦他们更注意到，这些礼仪在初期的发展阶段，没有任

①Ibid., 17-18.

②Ibid.,18-19..

③Ibid., 21.

何迷信的迹象。这时期的中国人是按照自然法来生活的。在儒家的著作中有好多地方显示古时的中国人具有初步的基督徒性的神人观念。既然这些礼仪的本质是好的，在使之和教会相适应的情况下，可以继续保持。教会不是意味着要完全取代文化，而是要被植于一个文化的母体中。因此，那些迷信的东西，比如烧纸钱和献祭动物的形式就该被去掉，其余的就可以被保留。即使有些不能被去掉，也要逐渐把它们导向符合教会的要求的方向发展。虽然有些没有受过多少教育的人可能会对这些礼仪有迷信的认识和实践，只要这些仪式没有确切的迷信特征，就没有理由约束那些参与这些仪式的教友的良心。利玛窦和他的同事们感到中国教会的未来是处于危险当中的，只有通过这种方式，教会才能本土化于中国的文化中，而不被打上完全的舶来品的烙印。[①]

历史证明利玛窦他们的做法是对的。他们所从事是一个深刻的宗教文化对话，也就是本地化。其目的是获得一个从基督徒角度对中国文化的重新解释，同时也引起一个从中国文化角度对基督教的解释。这种方法和策路无疑是成功的，在利玛窦去世前就有三千多教友领洗是最好的证明。不幸的是，礼仪之争使得教会的发展严重停滞了下来。[②]

2．杨廷筠和他的本地化方法

杨廷筠是利玛窦的领先的教友，他认为自己的儒家信念和新接受的教会信仰是兼容的。儒家思想和教会信仰可以相互扶持。有两个例子可以说明他的本地化方法。首先，为了向他的中国朋友们介绍天主，他把天主当作“大父母”。这个词来源于《书经》，它暗指中国宇宙论中的两个相互补足的元素，阴和阳。这也相似用“阿爸”和智慧两个词汇来表达天主。其次，他认为天主也参与中国的历史。他大胆的提议救恩史也发生在中国的历史中。他好像把拉内所主张的救恩史发生在所有的人类历史中的思想提前论述了。[①]

①Ibid., 22-23.

②Shorter, Toward A Theology of Inculturation, 158.

3．中国文化和宇宙性的基督

若望福音说，“圣言成了血肉居住在我们中间”（若 1：14）。当天主的启示和基督的福音进入一个特定的文化当中时，它也需要穿上这个文化的血肉以便让在受这个文化影响的人能够理解并用本文化中哲学，伦理，和宗教的概念来解释和接受福音。中国文化中的宇宙性基督的思想是来源于一个比较保守的福音派教会。中国的神学家们发现他们的教会是处在一个重视社会伦理道德和天人合一的宇宙观影响下的文化当中。因此，他们所说的作为造物之主的基督并没有把基督从教会的信仰中割裂开来，而是把这个信仰扩展到包括更多的历史和大自然。[②]一些神学家引用清代诗人张维屏（1780－1859）的诗，《新雷》，来说明中国文化中的自然神学思想和圣经中天主作为创造者和救赎者的信仰之间的关系。张的诗是这样的，

造物无言却有情，每于寒尽觉春生。

千红万紫安排著，只待新雷第一声。

诗中的具同情心的“造物”（指天，古人认为天是创造万物的）可以比作在创造和救赎过程中的极富智慧和怜悯的基督－圣言。基督－圣言的概念可以帮忙中国的基督徒提升对在宇宙范围内对基督的理解。基督是宇宙的支撑者，借着正义，仁爱与和平把世界都联合在一起。创造，救赎和圣化都是整个世界中的同一进程的一部分，都是不完整的，但都拥抱真善美，无论教外还是教会内。[③]

五．本地化在当下礼仪中的实践

礼仪本地化在当下的中国教会礼仪中也有些实践和进展，但是还不够深刻和全面。 这里只简单的拿弥散作为例子来说明时

①Whitehead, James and Evelyn Eaton Whitehead, Christianity in 21st Century China: Funding the Imagination.USCCB 16th National Catholic China Conference. October 10-12, 1997.②Shorter, Toward A Theology of Inculturation, 158.

②See “Making Connections: Christianity and Culture in the sino-American Dialogue”, by Philip L. Wickeri.Chinese Theological Review 11: 2 (1997), ed. By Janice Wickeri, Published by the Foundation for Theological Education in Southeast Asia, 61-62.

③Ibid., 62-63.

下中国教会的礼仪本地化。 以上所说的基督福音或信息本地化也适用于礼仪本地化。简单来讲，所谓“礼仪本地化”是指如何把在教会敬礼中的有机的文本和仪式加入到一个具体的本地文化当中，从而使本地文化的语言，思想，和礼仪模式也能被吸取到教会的礼仪当中的过程和方法。本地化的礼仪可以使人们能经验到礼仪的庆祝也是本地文化的事件，也能从礼仪中识别出他们本文化的语言和礼仪的因素。[①]

我们可以以主日弥散为例来具体说明礼仪本地化。中国的弥散基本上还是遵循改革后的拉丁礼仪。弥散中的不可替代因素比如，读经，饼酒，祝圣形式等外，弥散可以作如下一些本地化改变：全部运用中文替代拉丁语，引进了中国的一些音乐歌曲，运用中国式的插在碗里的柱香代替拉丁式的吊炉和乳香等。本地化的语言可以让参礼者更好的理解和参与礼仪；中国音乐不但使中国信友感到亲切，也更能表达宗教感情；祭台前持续燃烧的柱香的袅袅上升的香烟不但象征着祈祷和赞美不断地上升到天主台前，而且可以创造一个神圣奥秘的敬礼气氛，有助于信友对天主虔诚朝拜。虽然这些改变还很小而且还不成熟，但是，这已经使得中国教会感到亲切和舒适，因为这个礼仪包含了中国人熟悉的文化元素，已经不是那么太“洋”了。

综上所述，我们可以认识到本地化在福音传播中的重要性。本地化是福传的重要方法。从理论角度来讲，可以说是天主认定本地化作为福音传播的方法的，因为在创造之初，天主就把圣言的种子蕴含在各个文化和民族当中了。 那么所有文化也都可以作为救恩的工具和载体。

我曾经被问过好多有关教会信仰的很严肃的问题。有些问题使我感到很沉重。例如，天主真的爱所有民族和文化当中的人么？教会之外有救恩么？如果是，我为什么非得信教和领洗以得救？如果教外没有救恩，那么，那些死在基督降生之前和那些从来都没有机会听到基督和福音的人怎么办？天主真爱他们么？虽

①Anscar Chupungco, O.S.B., Liturgies of the Future: The Process and Methods of Inculturation (New York/Mahwah: Paulist Press, 1989), 29.

然中国自古就拥有众多的人口，为什么教会在中国发展那么晚？天主真的在乎中国人么？仔细考查这些问题，我们可以觉察到这里主要是关系着福传方法和本地化的问题。由于历史的原因，比如礼仪之争和把教会和死板的西方化的基督教教义强加于所有文化的传教方法，使得中国人认为中国文化是低劣的和被排斥的。这样虽然他们已经接受的基督教，但是还是教会是外来的。加上人们对教会的理解和体悟是建基于自身的文化，传统和习俗的，以上问题反映出教会在中国还没有很好的本地化。礼仪之争使得中国教会的本地化进程几乎停滞了，但是梵蒂冈第二次大公会议让本地化的大门向中国教会重新打开了。虽然当中国教会在本地化的进程中取得了一些成就，但还远远不够，中国教会应该在本地化方面做更多的努力。希望在不久的将来，我们能看到一个本地化的天主教会在中国。

让爱为福音和本地文化搭桥

—以雷鸣远神父为例探讨爱德见证对实现本地化的重要作用

周小雄（河北省天主教爱国会）

［**摘要**］前万民福音部长塞佩枢机曾说："透过爱德见证实现本地化，是今天在亚洲福音传播过程和路径的最好选择。"[①]回顾中国教会的发展历程，在本地化问题上，雷鸣远神父无疑是有突出贡献的。"全牺牲、真爱人、常喜乐"[②]的精神，及"为爱中国而生、为爱中国而死"的见证，表现了他对中国及中国人民、中国教会的热爱，这种爱德精神和见证，贯穿于他一生的生活和福传工作，对今天中国天主教本地化的探求之路仍具有重要的借鉴意义。

［**关键词**］雷鸣远、爱德精神、本地化、信仰见证、启示。

①2006 年10 月31 日梵蒂冈电台讯：塞佩枢机主教谈在泰国刚结束的首届亚洲传教大会。记者问：枢机主教，您刚才提到基督信徒，特别是天主教徒在这个幅员广大的亚洲是少数人团体：用哪种方式福音能进入亚洲文化的多样化世界？答：基本的工具总是同样的，就是真正的本地化，确定的本地化。正如若望保禄二世教宗在不同的机会中发表的训导表达了这个考虑到现实情况的真实本地化的方法，随后要做出爱德的见证。我要说的是，在亚洲大陆有社会方面的爱德工作大大超出了每个单独国家天主教徒存在的数目的围。我尤其提出的是像中国和印度这样的大国，那里的爱德工作围绕着我们天主教机构的全部活动，是这些活动的一个支柱。我认为有爱德见证的一个正确的本地化是今天在这个美妙却也艰困复杂的亚洲大陆传福音所要走的主要道路。

②"全牺牲、真爱人、常喜乐" 处世三诀，最早出现在1931 年，他写给传教辅助会鲍朗神父的一封信里提到："我们的神修纲领只有一个，就是惟一的'道路、真理和生命'的基督。就是实行福音生活。"参阅：曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995 年4 月，4 页

前言

本地化过程包含的层面、内容、方法固然很多，但有一个不可或缺的因素，就是爱德见证。圣保禄宗徒致格林多人书说："现在有的是信、望、爱三者，其中最大的是爱。"(格前13:13)以此强调了爱德在基督信仰中的核心位置。梵二会议宣称："基督徒的爱德实在是不分种族、阶级或宗教，普及全人类的，又不希冀任何利益或酬报。就如同天主曾经无偿地爱了我们，我们也要以同样的爱德关心他人，完全和天主寻找我们的动机一样。"[①]进一步阐释了爱德在信仰中的内涵和对人类的普世价值。

教宗本笃十六世说："爱德规范我们和天主的关系，以及我们和近人的关系；在朋友之间、家庭之中、小团体中（可谓小范围内）的关系上，要以爱德为准则；在社会、经济、政治（可谓大范围内）的关系上，也是一样。一切来自天主的爱，这爱使一切成形，一切都以这爱为终向。"[②]他希望今天的基督徒有"与人们合作共同建立一个更适合人性世界的重大责任。"[③]

作为近代中国天主教历史上一位重要的人物，从教会的视角来看，雷鸣远神父在推动和实践中国天主教的本地化进程中起了非常重要的作用。雷震远神父说："雷鸣远神父不愧为现代宗徒，人见人敬，人见人爱。其品德可直追圣方济各·沙勿略及利玛窦两位传教先锋。"[④]本文试从雷鸣远神父的思想形成和本地化具体行为层面，感受爱德工作的重要地位，深入理解爱德在实现本地化中的启示和意义，以此让我们在当日的社会中透过爱德的见证，为基督作证。

一、充满爱的家庭和背景

腓特烈·雷博（Frederic Lebbe），即雷鸣远神父，圣名味增爵，1877年8月19日生于比利时根特城一个虔诚的天主教家庭。

---

①梵二：《教会传教工作法令》，12号

②教宗本笃十六世：《在真理中实践爱德—论在爱德及真理中促进全人发展》通谕，2009年，台湾、香港、澳门主教联合出版

③梵二：《教会在现代世界牧职宪章》，57号

④赵雅博著：《雷鸣远神父传》，天主教耀汉小兄弟会出版，1990年2月，—序

雷神父是家中的长子，有三个弟弟、四个妹妹，其中一个弟弟和一个妹妹在很小的时候就过世了。比他小一岁半的弟弟雅德连（Adrien）后来加入本笃会，成为神父；妹妹丽西（Lizzy）进入英国西门（Westgate）的奥斯定修女会；最小的弟弟洛伯（Robert）成为律师；另外两个妹妹铎弥嘉（Dominique）与本爱狄克（Benedicte）后来都结了婚，组织家庭。

雷鸣远神父双亲的虔诚信仰与基督徒的精神，深深地影响了他和他的弟妹们。母亲露易丝从小就引领孩子们在主日去教堂参与弥撒祈祷，并经常为需要的穷人慷慨解囊，使雷神父从小就养成热心祈祷和乐善好施的精神。

雷鸣远神父极热爱圣保禄宗徒，并师法他“成为一切人”的传教精神与热火。①

雷鸣远神父1901年来到中国。当时正值清朝末年，八国联军侵华，鸦片战争失败，中国面对不平等条约，已经沦落成为西方国家的半殖民地。回顾这段历史，已故教宗若望保禄二世在纪念利玛窦来北京四百周年纪念会上的致词中说：“在近代历史上的某些阶段曾出现一种依附欧洲列强势力的保教权……使教会不能为中国人民的好处，一心一意执行其创立者耶稣所赋予的使命。”②

这一时期的中国天主教在不平等条约保护下虽有一定发展，但亦沾上了西方列强殖民主义的色彩，天主教在中国的声誉受到很大影响，严重制约了天主教本地化的发展。

为消除中国人对“洋教”的误解，能真正认清和了解教会，雷鸣远神父不但将自己的国籍改为中国籍，而且先后于1927年、1929年创立了两个国籍修会——耀汉小兄弟会和德来小妹妹会，全心全力为中国人民服务。抗日战争期间，雷神父不仅在报纸上大力宣传全民抗日救国，而且还组织人员走上前线抢救伤员，谱写了一曲昂扬的爱国颂歌。为了加速推动中国教会本地化进程，

①赵雅博著：《雷鸣远神父传》，天主教耀汉小兄弟会出版，1990年2月，一序

②梵蒂冈，2001年10月24日，教宗若望·保禄二世在《利玛窦到北京四百周年国际学术研讨会致词》见http://www.cathlinks.org/ricci400.htm

他进言教廷，力陈利弊，使得6位国籍主教在罗马祝圣，为中国教会本地化迈出了最关键的一步。

二、雷鸣远神父实践肢的思想

从雷鸣远神父的书信和成功创立的本土化修会的陶成经验来看，我们不仅可以感受到他的灵修思想，并能看到所取得的丰硕成果。他曾说："我们的神修原理就是基督的福音和宗徒们的教训。"[①]雷鸣远神父最具代表性的爱与服务的思想主要体现在"全牺牲、真爱人、常喜乐"三句箴言之中。

（一）全牺牲：雷鸣远神父心目中的"全牺牲"，就是"舍己为人"。他强调"全"，用词特别彻底。"全牺牲"就是：天主之外，一无所图、一无所企、一无所愿、一无所求。或简单说"天主之外无物"。对人则说："为人服务，能尽百分力气，不出九十九分。"[②]

在教会传统中，全牺牲是一种完全的奉献生活方式。是效法耶稣基督"空虚自己，取了奴仆的形体，与人相似，形状也一见如人；他贬抑自己，听命至死，且死在十字架上。"（斐2:7-8）也正是因为有这样的认识和领悟，做为一个传教士，雷神父以压服自己、打倒自己、空虚自己为灵修基础，为了十字架上的基督，明了一切、通达一切、进入一切，牺牲自我的个性、习惯、文化，进入到另一个文化中间，只为更好的传播基督的福音。

（二）真爱人：雷鸣远神父说："真爱人就是时时事事，先人后己，使人自我获得真安慰和真益处。"雷神父的好友李尧然神父表示，雷神父仿佛一盏明灯，他到什么地方，不仅神职人员、教友们、士绅、一般老百姓，甚至狱友，都受到他的照耀和温暖……人们喜欢接近他的原因是他"真爱人"的精神。[③]

在基督信仰中，爱人即是一切法律的中心，也是基督徒的标记。[④]雷神父的真爱人，基本是指耶稣山中圣训中的"真福八端"

①曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995年4月，3页

②曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995年4月、26页

③同上：45-53

④参见张春申著《雷鸣远神父的本地化灵修》

（玛5：1-12），在雷神父创立的“耀汉”和“德来”修会[①]的会规里清楚的写着“本会的重要的性就是真福八端”，并以此做为灵修生活的最高原理。正如吴经熊博士所言：“全部的八端真福归于一端：爱人的人是有福的，因为你将为天主所爱。”[②]

（三）常喜乐：雷神父认为喜乐有两种：一是情绪上的愉快或情绪的舒畅兴奋；二是意志上的乐观，或是心志的平衡与安定。前者是感情作用，时来时去，不完全由人把握，谈不到“常”，也谈不到修养；后者是意志作用，在逆境中也能安泰宁静，百折不挠。这是能由人操纵的一种精神，是人应习练修养的品德。[③] 经上说：你们要在主内常常喜乐，天主亲近那诚心呼求他的人（参阅斐4:4-5；咏145:18）。喜乐常常来自对人和对天主的某种注视，“几时你眼睛纯，你全身就光明”(路11：34)。在这里我们所触到的是人格之原始和不能转让的幅度。人被召走向美善，走向幸福，其途径常是通过认识和爱情，通过默观和行动。“愿你能在弟兄们的心灵里得到那最好的。天主就在心的近处！”[④]

“全牺牲、真爱人、常喜乐”三者环环相扣。“牺牲不难，难在一个全字；爱人也不难，难在一个真字，喜乐也容易，但常喜乐就不简单。牺牲为爱人之表现，爱人为喜乐之基础，助人为快乐之本。这是有连带性的一套修养方法。”[⑤]

三、雷鸣远神父爱的见证

保禄大宗徒在致格林多教会的书信中说：“我并不在天主的

①雷鸣远神父创立了两个中国籍修会，耀汉小兄弟会和德来小妹妹会，依照张春申神父解释：雷神父把旷野中的若翰译成耀汉，意思是光耀汉文化，以福音来光耀汉文化。依照宋稚青神父解释：把圣女小德兰译成德来，文德指论语上的八德，从八德到真福八端，要修真福八端“以来之”，让别人来欣赏、接受，修到的美丽的八个德行。让福音的喜讯透过修士、修女的行动、语言、临在，“修文德以来之”。参见张春申著《雷鸣远神父的本地化灵修》

②梵蒂冈，2001 年10 月24 日，教宗若望·保禄二世在《利玛窦到北京四百周年国际学术研讨会致词》见http://www.cathlinks.org/ricci400.htm

②吴经熊 著 黄美基 等 译《内心乐园：爱的三部曲》台北上智出版社 2003 年12 月 导言

③曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995 年4 月，56 页

④教宗保禄六世《论基督徒的喜乐》(Christiano gaudio) 致全球主教司铎及全体教友劝谕 1975 年5 月9 日

⑤人生哲学研究会总会编《于斌总主教言论集》台北新动力杂志社，1960 年307 页

法律以外，而是在基督的法律之下。对软弱的人，我就成为软弱的，为赢得那软弱的人；对一切人，我就成为一切，为的是总要救些人。我所行的一切，都是为了福音，为能与人共沾福音的恩许。”（格前9：19—20）雷鸣远神父遵循保禄宗徒教训，彻彻底底成为了一名中国人。这种身份的转变也就意味着他要放下欧洲的文化，否则就不能与另一个文化融合；他也不能带着自己个性、习惯、处事方式来中国，如果这样就不能与这里的人们和谐生活。为此，他适应生活、入乡随俗，适应社会、随方设教，适应文化、传播福音。通过个人生活的呈现让人看到天主的大爱，感爱到基督的福音。具体表现在三个方面。

1、做中国人 雷鸣远神父,是一位黄发碧眼的比利时人。他为了做一个真正的中国人，于1927年加入中国籍，他要求自己不但把心变成中国心，而且从身体面貌也变成中国人。由于雷神父久居天津，被称为天津人。雷神父一生酷爱中国，他11岁立志来中国传教，20岁后几乎一直留在中国，并去世在中国。这里，我们可以从他的传记中，抄录一些片断佐证。

“我那时候爱中国的心情，如同今天无别，也没有再加添……感谢天主，中华民族真是一个体面的民族，真是一个优秀的民族，全球的任何百姓也不能比他。实在令人起敬起爱，我看见渔夫们洗网工作，家庭中相亲相爱之情，真是文明的表现。”①

1905年，他升任涿州总堂神父，到任后做的第一件事是取下教堂悬挂的法国国旗，换上了中国的龙旗。1912年，调任天津，他同样取下了教堂的法国国旗，以示这是中国的教堂。

中国人在当时还留发辫，他的头发不够长，为了变成标准的中国人，他给发色一样的妹妹写信，要她剪下头发来，借给他作发辫。等到民国到来，发辫废掉，他将自己剪掉的辫子，奉还给他的妹妹。②

他努力学习中国文化，读中国书，能说一口流利标准的国语，用毛笔写漂亮的行书。他穿衣,吃饭,穿鞋,读书,都是中国式的,

①曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995年4月，3页

②曹立珊著：《雷鸣远神父的神修纲要》，天主教耀汉小兄弟会出版，1995年4月，26页

一袭布衫,走遍中外;一部四书,一周来复……他说:“不要看我的眼睛,不要看我的鼻子,要看我的心,它是不折不扣的中国人!”①

由此我们可以感受到是雷神父的爱德让他完全放弃自我，放弃了自己的父母家人及祖国，放弃欧洲人的优越感，深入中国人的习惯中。而且，雷鸣远神父时刻把自己的使命和中国的命运连在一起。因此，我们可以看出，雷鸣远神父的传教方法是：要做好教友，那就先做好中国人。

2、爱中国人 雷鸣远神父加入中国籍后，便经常自称是中国人。他有两句著名的座右铭：“我为爱中国而生，我为爱中国而死”和“有一百分力量不出九十九分。”以此作为奋斗的信念和工作的态度。

天津“老西开事件”中，雷鸣远神父和中国人站在一起，抵制法国扩张租界的举动引起了国人普遍的响应与敬重。而且，他与汤作霖神父一起为“老西开事件”向教廷报告，使教廷了解了中国天主教的不正常现象。但也因此于1918年被遣送回国。1927年，他再次来到中国，并请求加入中国国籍。

抗日战争时期，雷神父以高昂的爱国热情积极呼吁抗战，不仅透过《益世报》，大力宣传全民抗日救国，收复失土。还积极身体力行投入到抗战之中。在抗击日本侵略者的1933年长城抗战和1936年绥远抗战中，当时已经年近六旬的雷神父亲自率领修士和教友，冒着枪林弹雨在战场上抢救伤员。1937年“七七事变”后，全面抗战爆发。雷神父率领由600余人组成的救护队和战地服务团，在太行山、中条山一带担负起救护伤兵、救济难民、教育失学儿童等工作。②

赵雅博神父曾分析雷鸣远神父爱中国的心态说：他比中国人更有中国化的心。一般外籍传教士,往往以披露我国的缺点,贫穷,来争取外国教友的同情与慨赠;而雷神父则是以中国的优良传统,文化的深厚,作为报告的资料.他对质疑他的人说:“隐恶扬善,是任何君子应该做的事,又何况一个有爱的人呢?”①

①曹立珊著.《春风十年》.台中:圣化月刊社出版,1977年,103页

②曹立珊,赵雅博主编,《雷鸣远》,天主教耀汉小兄弟会出版,1977年参阅:23页

爱中国教会 雷鸣远神父于1901年来到中国。当时正是正是中国被迫签定了一系列不平等条约，地位处于十分低下的时期。雷神父曾这样记述刚刚抵达中国时所见到的情景："一登岸，殖民地的惨剧又开始了：黑鬼子、白鬼子，肆虐撒野，说打就打，说踢就踢"，而对西方人欺压中国人的种种暴行，与他同来的传教士们却"也如同没有看见一样"，这使雷鸣远感到"真难受极了"他非常明确地表示："这是我的命运，中国是我的祖国。"[②]同时他也看到当时在华的西方传教士对中国的歧视和对中国神职人员与教友的不平等。当他看到这些时，那份爱中国的心再一次地被激活，使他更加的热爱中国。

1915年10月10日，雷神父和教友在天津租界以外的南市荣业大街创办《益世报》。雷神父批评由代表本国利益的外国各个修会控制中国天主教的作法，提出"中国归中国人，中国人归基督"的口号。符合让"普世教会"成为地道的"地方教会"的福传真精神[③]。他根据"罗马对成立本地圣职的指示"中"只有本地圣职才能了解、深入并归化他本民族的灵魂"的主张，极力主张"中国教会本地化"，尽管他的做法受到了反对和排挤。

然而，雷神父并不灰心仍继续努力，他向教廷上万言书，后来得以面见教宗陈情，举荐了6位中国主教的人选（海门教区朱开敏、蒲圻教区成和德、汾阳教区陈国砥、宣化教区赵怀义、台州教区胡若山、安国教区孙德桢）。终于在1926年10月28日，首批六位中国主教在罗马圣伯多禄大殿由教宗比约十一世亲自祝圣。在参加祝圣典礼时，雷神父喜极而泣达两小时之久……

雷神父以及其他正直的传教士，秉承基督爱德精神，致力使教会植根中国，完全中国化，提倡人民爱国，由爱国而爱教。在这一思想推动下，教宗本笃十五世于1919年颁布了《夫至大》通谕，给当时的中国教会指出了传教学的基本原则，突破了中国教会走向本地化的困境，为中国地方教会的健康发展迎来了新的曙光。

①赵雅博著：《雷鸣远神父传》，天主教耀汉小兄弟会出版，1990年2月，204页

②雷鸣远著《雷鸣远神父书信集》天主教耀汉小兄弟会出版，1990年2月，33页

③梵二：《教会传教工作法令》，11-18

四、对于实现本地化的启示

虽然雷鸣远神父的时代还没有本地化（Inculturation）这个今天教会专有的词汇，但雷神父在中国的将近40年中，秉承基督的爱德精神，面对当时的处境，从爱开始，以身作则，对待周围的人，不分彼此，一视同仁。众所周知，在他的好友和敬仰他的人中，教外人不少于教内人。当他在修会的时候，时常来访的好友中，不只是天主教各阶层的人士，也有佛教的大方丈，基督教的名牧师，道教的大法师，无宗教信仰的军政首长、学者、绅士……他们对雷神父的“博爱感受，并不亚于教友。”[①]这种爱德精神延伸到社会、教会方方面面，让他赢得了“抗战老人”、“丹心远迈武乡侯”，“近代史的利玛窦”和“中国使徒”之称。也由此彰显出他对中国天主教“本土化”做出的丰实成果。

爱给人真正的自由，建基于爱的本地化才能自由地让基督福音扎根当地并圣化当地的文化。[②]吕实强先生曾说：“其实果真能爱，岂不与信更为接近，又如何不可对爱的道路，加以开通扩展。”[③]这两句话可以概括雷鸣远神父在中国的一生，他是“全牺牲、真爱人、常喜乐”的真正实践者，了解他的人，有谁不为这位“为爱中国而生，为爱中国而死”的“中国人”而动容呢？他“鞠躬尽瘁，死而后已”的爱德精神，对今天乃至今后中国天主教本地化的实现具有重要的指导和启示意义。

---

①曹立珊著：《遗爱绵长》，天主教耀汉小兄弟会出版，2001年1月，26页

②若望保禄二世著《教宗劝谕汇集》参见：第三章 爱德的服务

③林治平：《基督教在中国本色化：论文集》今日中国出版社，1998年212页

雷鸣远与近代中国天主教本地化运动的发端

王玉鹏（中国社会科学院世界宗教研究所）

一、历史背景

（一）法国保教权与天主教会

在近代，法国是最早在中国取得保教权的国家，[①]1850年，法与清政府签订《天津条约》，其中第十三款规定："天主教原以劝人行善为本，凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等事概听其便，凡按第八款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿意信天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写，或刻奉禁天主教各明文，无论如处，概行宽免。"[②]法国据此声明在华拥有保教权。

法国保教权的存在不仅不断激化了民族矛盾，而且也大大损害了天主教的形象。后来曾任第一任宗座驻华代表的刚恒毅在回忆录宗写道，"外国人在中国的地位是建立在特权的结构和制度上的,外国人因享有治外法权而不受中国法庭的处理，教会在法律

①中国天主教会最初是由葡萄牙保护的。十九世纪中叶葡国衰落，法国才藉《黄埔条约》、《天津条约》和《北京条约》逐步获得保护中国天主教会的权利。法国的保教权起源于法国和土耳其所定的条约。土耳其原为兴奋伊斯兰教的国家，且因巴勒斯坦圣地的归属与西方十字军战争数百年。但自16 世纪以后，土耳其国势衰微，法国在欧洲势力强大并向近东渗透。1535 年，土法两国订约，允许通商等事。后1569 年1597 年1640 年逐次修订条约。该约规定，在土耳其内的法国人及信仰天主教的人民俱受法律的保护。法国因此视为近东天主教的保护者，要求教廷予以承认。教廷允许近东等的教会和土耳其如发生问题，由法国政府代表教会向土耳其政府交涉。但是对教会内部的宗教问题，教廷则派宗座代表常驻君士坦丁堡，直接代表教宗予以处理。为此法国在华地保教权十仿效法国在土耳其的保教权而设立的。不过，在以后长时期内，法国部允许罗马教廷向中国派遣宗座代表，这点和土耳其又行不同。

②王铁崖：《中外旧约章汇编》第1 册，第107 页。

地位上和这种结构联系在一起，这自然伤害了中国人民的自尊心，教会也默认在外国条约的范围内。因此传教士以外国人的身份来中国，中国人认为他们与列强同流合污."[①]强权亵渎了十字架的神圣，天主教会自觉或不自觉地扮演了不光彩的角色。[②]在雷鸣远以前，天津民众的仇教心理很严重，往往将对西方列强尤其是法国的侵略罪行迁咎于教会，曾在天津主持教务的狄仁吉曾提到，"联军在这里留下的印象太坏了，使这里的人们对洋人成见极深。"天津仁爱会修女特洛伊在写给上级的报告中说："欧洲地军队占领这座城市，给这里的人留下极为恶劣的印象，尤其是这里的妇女，一见到我们走在大街上，就说：看！洋鬼子来了。随即万分惊恐地赶紧关门。"天主教会与西方地殖民侵略联系在一起，使得上帝的面目显得一片模糊。

（二）天津教务的大发展

天主教虽然在19世纪五六十年代就传入了天津，但在此后近半个世纪里，教务并不发达，发展迟缓。截至1883年，天津的天主教堂口仍停留在1870年"天津教案"时期的数目（6个），信徒数字也只有一千四百二十四名。到1898年，信徒人数也不过两千四百二十八名。但在1900年后，天津的教务却有了迅速的发展。首先表现为信徒人数的增加上。例如1903年仅有信徒3,490人，至1911年增至31,398人。

20世纪初天主教教务的迅猛发展在很大程度上是教会自身调整的结果，表明教会的一种积极开明的改革姿态，但是这种开明是有限度的，是一种消极的改革策略；而雷鸣远则比教会当局走的更远，他代表的是一种更为激进的改革势力。虽然他改革的立意是基于教会的发展，但是这种方式也会不可避免的招致其与教会当局的分歧与冲突。

（三）教会积弊与教会精英的批评

虽然法国的保教权在20世纪初期有了很大的衰落，天主教会

①刚恒毅：《在中国耕耘——刚恒毅枢机回忆录》，第49页。

②2001年10月24日在罗马举行的纪念利玛窦来华四百周年研讨会上，先教宗若望·保禄二世发函致辞时，对历史上传教士在中国所犯的错误请求中国的原谅。

本身也在不断的调整中获得教务的大发展，但是长期以来教会所形成的积弊却仍然存在，成为制约教会进一步发展的瓶颈，也在继续危害着教会的社会形象。而以马相伯、英敛之为代表的教会精英在20世纪初开始对教会的积弊提出批评意见。

需要指出的是，马相伯、英敛之对教会积弊进行了全面深刻的反思并提出了具体的改革意见,但是他们的改革意见主要还是侧重于文化的层面，是基于教会外围的改革意见，真正的主要的在教会体制内寻求突破的则是由雷鸣远以及汤作霖神父来开展的。

二、从“天津运动”到“夫至大”通谕

（一）雷鸣远主铎天津与“天津运动”

圣保禄[①]曾说：“我对一切人，就成为一切”，“我对犹太人，我就成为犹太人；对希腊人，我就成为希腊人。”雷鸣远也认为：“我若愿意仍做欧洲人，便是一具僵尸体；人在一地传教，若不成其中一员，便不认识这些人比活人还美好。”[②]在天津，雷鸣远力图将自己彻底“中国化”，为此,他进行了广泛的社会接触，不仅以博爱平等的精神接近教友和普通的教外人，而且还积极“打入社会个阶层”，以“友爱、温和、容忍、演说和讲道”结交知识分子和社会名流。当时天津名流熊希龄、严范荪、

①即保禄，又名扫禄，约于公元二年或三年生于小亚细亚，对于犹太教律和神学有极深的造诣；早年曾曾竭力迫害基督的教会（宗7：58—8：3）；公元三十六年，在其前往大马士格的徒中，基督忽然在异光中显现给他，使他原为基督徒的迫害者，刹那间变为自己的宗徒（宗9：1—22）；公元四十三年达叙利亚安提约基雅（宗11：25 —26），后有安城开始了他惊人的传教工作。他以“外邦宗徒”的身分三次从安城出发向外邦人宣讲福音，开拓基督教会的事业，足迹几乎遍及整个小亚细亚，经历了各种个样的艰难险阻（格后11：23—28）最终保禄，在各地建立了非常兴旺的教会。

另据穆启蒙：《天主教史》（生命意义出版社印行光启出版社译第47 页）保禄周游各处，度过了二十二年传教的生活。他身体瘦小，貌不惊人，加以常被一种慢性的疾病所折磨，就是他所说的“肉身的芒刺”，也许是一种疟疾或是眼疾病。雷鸣远与保禄宗徒有很多相似之处：曾十余年追随雷鸣远神父的宋稚青回忆第一次见到雷神父的印是：“瘦小的身躯，矮矮的个儿，光头，步鞋，粗布长袍的下摆，折叠在腰间，皮带挂着长杆烟袋，手扶脚踏车”。（（《春风十年》第2 页）另参阅雷神父书信集（第57，69 页）以及赵雅博在雷神父的传记（第6 页）都曾提到雷神父早在修道期间就患上了严重的头疼病和眼疾。

②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990 年），第53 页。

孙仲英、英敛之都是雷鸣远的好朋友。最终雷鸣远在天津建立了广泛的人际关系，后来他曾写道："我在这里的朋友比任何地方的朋友都多"。[①]

雷鸣远在天津的传教活动呈现以下显明的特点：首先，传教作风迥然于当时教会依恃列强不平等条约的强硬态度，他以基督精神对待教内外人士，曾称："我爱中国人，我是中国人当中的一个，我比中国人更是中国人！"[②]其次，传教手段从社会事业入手，"藉着肉身的利益，渐渐获取他们的灵魂"，[③]通过赈济、办学校、出版报刊、开宣讲所等扩大天主教的影响力。第三，尊重中国人的爱国意识并不断激发中国人爱国心，他认为："一切民族都有自尊性和生存权，这并不是传教士可以剥夺的。"[④]这体现在他对待中国修士态度与一般西方传教士的不同上，一般传教士"迫使他们尊重和钦佩他们教师的国家－欧洲"，而"被迫轻视他们的弟兄，他们的民族，他们应当劝化的民族。"[⑤]而雷鸣远则要求中国的修士们"当爱他们自己的民族，要尊重自己的同胞。"[⑥]

雷鸣远在天津的活动既为后来的老西开事件准备了群众基础、舆论准备，而且在这一时期他的任命中国籍主教的想法也开始成熟起来。

雷鸣远来华之际，义和团运动平息未久，北京天津一带局势仍然动荡，雷鸣远亲眼目睹了八国联军洗掠后的惨败景象，深受刺激，并大声疾呼："我与义和团一条心"。[⑦]在晋铎前，曾向林主教提出改变教会现状的建议；另外，雷鸣远开始从理论上自觉地准备，他曾请其胞弟伯达为其找一些"可靠"的和"考证"过的

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第87页。
②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第74页。
③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第79页。
④雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第74页。
⑤雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第38页。
⑥雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第39页。
⑦赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第9页。

资料：一是关于公教教义对于那些信奉公教的国家所给予的利益。二是关于罗马及各圣部的运作和外交政策，对于不同的国家，在历史观点上及现行的外交观点上，与天主教国家，无宗教的外交国家的关系，特别是正式的关系，有什么条件，仪式等，一个无宗教信仰的国家能有教廷大使吗？能否派遣无信仰的人做代办？[①]说明此时雷鸣远已经在开始思考废除法国“保教权”，实行中梵建交的问题。

这一时期，关于保教权,雷鸣远的主要思想有：“我以为中国人同欧洲人有同样的权利，教友们是什么，他们能够也应该爱他们的祖国”；[②]“我个人的理想是尽可能快地废除保教权，使我们的教友成为真正的中国教友，而有完整的本地神职人员的出现”。[③]这种说法间接提到中国主教，这是第一次雷神父在书信中清晰地提出他的观点。

（二）“充军”南方与上诉罗马

雷鸣远被充军到正定后，那里的主教是他的一个朋友文贵宾（Jean De Vienne），[④]通过与文的交流，雷鸣远对当时教会现状有了更深入的认识，他在此时致好友汤作霖[⑤]的信中曾严厉抨击了教会的坏现象。

---

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第93页。

②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第82页。

③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第104—105页。

④文贵宾（1877—1957）：生与法国北部的杜埃市，贵族出身，1895年入巴黎修道院，加入遣使会，1900年升神父，任教于里昂的传教学校，1901年来华，先后任北京大修道院院长，京东总本堂神父，北京遣使会初学院院长等职。1915年任直隶西南教区助理主教，并于1917年接任该区宗座代牧，1919年任北京教区助理主教，1920年任天津教区宗座总理人，1923年，接替杜保禄任天津教区宗座代牧，1951年5月28日被驱逐出境。（参考《天津老教堂》第175页）。

⑤参赵雅博：《热爱中国两神父》，汤作霖：1872年生在埃及开罗，祖籍希腊麦吉，金口若望的故乡。汤作霖最早是在黎巴嫩的拉静院修道，后1891年又进巴黎圣万桑拉静总修院修道，并在此结识一位旷世奇才布热神父，也是在此与雷鸣远结为莫逆。1898年，晋铎，同年秉铎南非的马达加斯加，由于健康问题，又由于土著居民的反教运动，1905年6月返法，1906年应雷鸣远邀请来华传教，秉铎保定教区，1910年传教碱水沽。老西开事件后1919年12月返欧，1921年10月赴美国，1922年脱离遣使会，加入玛利诺修会，1957年4月8日逝世。

1916年9月，因雷鸣远神父朋友们的请求：教友们，特别是教外的名绅大宦，派遣六名代表，向杜主教陈情，而杜主教则往会长那儿推，这几位年高德勋的代表又到北京向罗视察员陈情[1]，再加上遣使会总会长的干涉，因为此前汤作霖神父已经就此事上书巴黎总会长；杜主教把充军的雷鸣远召回到自己的教区，但是把他安排到庆云县的何家庄，给本堂狄神父[2]作助手，何家庄是河北省最南端的偏僻之地，而雷鸣远在被充军正定之前已经是副主教，所以杜主教这种不负责任的处理，欺骗了人们的期望，更激起了教内外人士的一致愤慨：天津的绅士联名向罗马提出申诉，这份申诉书有天津各界人士的签名不下千人之多；[3]在教会内，在天津教区，由汤作霖神父和杨儒望神父领衔，全体神父签署，只有两位神父除外，集体上诉罗马。[4]

此时，天津发生法领事带兵拘禁华警察事件，雷鸣远极为愤慨，“我无法克制的愤怒使我全身抖颤，没有，在这世界上没有公理”，[5]“假如我是个老西开百姓，我卖掉我的一切，为买炸药和子弹，而死在老西开。但我因为是神父，宁可死在罗马，而不愿在罪恶前缄口不言。现在的问题不是战胜与否，而是要作战，尽我一生，只要心在跳动，这场战争永无止休”，[6]“受苦甚至流血也不愿做卑鄙的事，宁可死也不愿与那邪恶妥协。”[8]他前往涿州参加各界代表大会，在会上发表讲演，并提出“我们罢工，与法国经济绝交”的办法。他主张:罢工就是在法国工厂里做工的不作工，法国机构里作事的不作事，当奶妈的不哺孩子，做买卖的不和他们通商，卖货的不卖给他们货，全体罢工，全体绝交，大

①赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第34页。

②狄允让（Emile Tiberghien）

③赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第36页。

④赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第35页。

⑤雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第158页。

⑥雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第159页。

⑦雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第160页。

⑧雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第160页。

家全回家，必定教他们法国人在中国地来乞食;[①]可有一样，就是不需象外国那样罢工，要完全圣教会的样子罢工，管账的要把账交清，管机器的要将机器擦净，教他们外国人看看我们罢工的表率。[②]此后，天津掀起轰轰烈烈的罢工罢市斗争。

最初汤作霖上书罗马，只是出于保护雷鸣远的目的，后来他深知：老西开事件，并不是解决了雷鸣远神父的问题就解决了全部问题，全盘问题，乃是解决中国教会的问题。于是汤作霖改变了方向，向罗马直接提出中国教会问题，于是写了一封长达六七十页的报告书。在报告书中，汤作霖除去为雷神父的事业颂扬并为雷神父辩护外，他向罗马重点陈述了外国传教士对中国教会的种种措施与思想，并提出了自己的看法。

（三）“传教大宪章”

1917年4月赵主教（Msgr. Keynand）赴任绍兴。早在雷鸣远到达绍兴之前，赵主教收到一份“教区思想备忘录”，内容有五点：爱国、保教权、本地神职、道袍与事业。关于这五点，除去四五两点无关宏旨外，其它的三点都与雷鸣远的思想完全相反。[③]在年退省中，雷鸣远就备忘录中的问题给赵主教写信阐明自己的看法，被称为“传教大宪章”。此信没有回音，另副本由汤作霖神父寄往罗马，充实传信部所有的诉讼材料。雷鸣远对于备忘录的基本态度是“表面上接受文字的辞句，而不接受其中的精神”，[④]并系统阐述了自己的观点：

首先是爱国说。雷鸣远肯定了“爱国”的力量。认为“爱国”首先是一种爱情，是一种忠诚及牺牲的创造兴奋，是一个伟大的理想，所以也是一个伟大的力量，这种力量是一种高贵的气质，而这高贵的气质发展成为一种力量，也恐怕是一个国家更加坚固的防线；它是一个杠杆，能撬起群众；它是一块磁石，能吸引人灵。但另一方面，“抵制这种力量也会产生相等的效果。”[⑤]

①赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第36页。
②同上。
③赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第48页。
④雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第196页。
⑤同上。

总之，爱国无论对国家还是对教会都是重要的。

而现实却是传教士在爱国这个问题上，“具有两种观点及两种尺度，似乎同样的语言，同样的行为，在跨越国界以后，就不再使它产生同样的印象，发表同样的判断”，[①]具体到爱国来讲，爱国对欧洲是一种“光荣”，对中国来说却是一种“缺点”，[②]在备忘录中规定“应该不使教友们参加一种不自然的，喧哗的爱国主义，这意味着偏袒与激烈的爱国主义，并将爱国与恨外国人，抵制外货，混为一谈……在公开场合会议的爱国行动，容易使人疯狂。”[③]

雷鸣远对上述观点进行了反驳，认为首先“这不是中国特有的现象”，欧洲同样存在；另外“激烈的爱国主义并不象它的名称那样严重”，老西开的历史就是很感人的“文明例证”。[④]总之，“若真正的爱国心在欧洲是可赞美而也赞美过的，对中国的教会也有必要”，[⑤]因此，“中国的教友有权利有义务成为爱国者，与欧美教友一般无二”，[⑥]对于这一点，传教士应加以培养，应该象欧美的司铎一样主张和行动。[⑦]

雷鸣远“爱国说”可以说是在老西开事件及五四运动中天主信徒爱国举动的理论依据和精神力量。而雷鸣远及天津天主信徒的爱国举动所具有的主要的意义在于以实际行动改变长期以来人们对天主教会和天主信徒的负面印象。

其次是国籍主教。这一点是雷鸣远论述的重点，曾言“如果我能亲吻中国第二位[⑧]主教的权戒，我将会含笑九泉”[⑨]雷鸣远认为在理论上,在原则上并无人反对本地神职人员的完整，正如备忘录中所说的一样，然而事实上应该加速完成，并迫切需要完成。

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第203页。
②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第200页。
③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第201页。
④同上。
⑤雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第205页。
⑥雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第198页。
⑦同上。
⑧第一任国籍主教为罗文藻。
⑨雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第222页。

当时中国教会的现象是，主教们总是与教廷的精神相背离，存在“反罗马”现象。[①]典型的例证是罗马曾任命四川的郭神父为主教，却没有一个在华的外籍主教为其祝圣。[②]在华教会当局的这种做法导致的后果是“建立一些教会，都只是形成一些精神殖民地，一个国家的殖民地，一个修会的殖民地。”[③]主教们普遍的论调是“中国的圣职不成熟，没有准备好”，[④]所持的理由是中国神职人员素质低下，任命国籍主教会导致裂教。主教门的指导思想直接造成中国神职人员的地位普遍低下，他们往往居于“辅助”地位，常常是第二第三级的，甚至有些地方的本地神职待遇还不如传教员。[⑤]

雷鸣远对于主教们的论调不以为然，并举例加以反驳：一些欧洲籍的主教，他们的品行没有什么可做表率的，他们的学识至少很平庸，其它的主教，他们不谨慎，甚至使他们的领事和公使叹息，或者他们使一个代牧区垮台。另外，他们不会阅读，也不会写字，而只会勉强写一些;[⑥]相反“中国神父文学及教育学识都很卓越”，雷鸣远并且列出了五个神父的名字予以证明。[⑦]因此，雷鸣远认为主教们第一点反对任命中国主教的看法是站不住的。“公开的说本地神职现在不能继承我们，就等于说这个健康的人不能吃下一个大梨一样。”[⑧]

对于主教们的第二点担忧，雷鸣远认为也完全没有必要，因为即使发生危险，也可以“随意收回成命”。[⑨]总之，任命国籍主教必须实行，“建立一个完整的本地神职，是我们首要的责任—由于教会的传统，罗马教廷的教训及事实上越来越清楚的呼

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第208页。
②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第210页。
③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第208页。
④雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第212页。
⑤雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第208页。
⑥同上。
⑦同上。
⑧雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第209页。
⑨雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第211页。

声”，[①]主教们不能总是消极“等待罗马”，因为“罗马已经很多次的发表了它的愿望，规定了目标，提示了主旨，提出了路线，罗马也很自然地期待着主教们”，[②]“如果罗马的劝告与我们内在的呼声相交流，没有世俗成见的人的回响，它的劝告就没有实际而重大的效果”。[③]

第三是保教权。[④]雷鸣远认为“对传播福音，保教权是一个人为的最大障碍”，[⑤]“保教权为某些才俊之士是进入教会的障碍”。[⑥]对于废除权，同样不能等待罗马，等待罗马是个“幻想”，而“怀这幻想就是寻找不负责的安逸”；[⑦]废除保教权，作为传教士应该是主动的，而非被动的，因为中国人需要一个“表示”，“为知道宗教不同于政治商业，牧师们不同于领事；并知道他们对正义有一个清晰和极单纯的概念，来自民众而非司法部的概念”；[⑧]作为教友也该“参加这场战斗”，因为“基督徒对于自己的国家有履行的义务”。[⑨]总之，对于废除保教权，从主教到传教士到教友都是责无旁贷的。

在这封书信的最后，雷鸣远对未来中国教会的事业充满了希望，“我们中国传教区的冗长冬天已经过去了……建立国籍的，

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第211页。

②同上。

③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第211页。

④关于法国在华保教权：法国的保教权起自法国与土耳其在1535—1640年所定立的“分章条约”，并得到教皇的承认，法国因此自视为近东天主教的保护者。（参考罗光：《教廷与中国使节史》，《罗光全书》台湾学生书局民国五十六年，第192页）法在华保教权，乃是仿效法国在土耳其的保教权而设的。（参考同上书，第191页）第二次鸦片战争后，法国依据《天津条约》第十三款，声明在华拥有保教权。但在华的保教权与其在土耳其的还不同，在很长的时期内，法国并不允许罗马教廷在中国派驻宗座代表。（参考顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社2000年，第97页）法国最中国保教权的终止，是由于1905年法国和梵蒂冈绝交，1906年，法公使通知中国，此后法国只保护本国的教士信徒。（参考张力刘鉴唐：《中国教案史》，四川社会科学出版社1987年，第241页）但是这仅仅是在形式上在整体上的废除，在实际中，在法国在华天主教势力较大的诸如天津等地，仍在行使其保教权。

⑤雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第217页。

⑥雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第219页。

⑦雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第218页。

⑧雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第220页。

⑨同上。

生活的，丰饶的教会之时刻已经来到了，这教会在群众中将是酵母，民族的肉体之肉体，在基督内成圣的血液，唯一可行之路，并在希望中保有未来的预许”，[①]“对这教会我们已不在做遥远的准备，而正是在最近的，决定性的，具体的准备中。”[②]

在绍兴期间，雷鸣远不仅直接上诉罗马，而且多次向传信部秘书长的友人瓦内维教长写信，督促罗马做出任命中国主教的决定，“因为这里蹂躏了天父的葡萄园……我以为教会当局一再的延缓可以使这毒瘤蔓延各处而后患无穷，最后等到开刀割除的时候，一倘或有那一天到来，全身已腐烂到筋骨，将来已没有必要精力与活动，简单地说：太晚了！”[③]因为上书到达罗马，“就象可怜的小石子在水中做了个小圆圈”，所以办法只有“再三恳求”，“强求圣部注意”，最好是“有个人亲自在罗马”，“当面交谈”。[④]

（四）教廷的调查和“夫至大”通谕的发表

汤作霖与杜主教的矛盾愈演愈烈，最后竟发展至杜主教等教会当局通知法领事会同中国警察捕人，视其为“罪犯”。[⑤]1918年，为缓和汤与杜的矛盾，罗马教廷曾居间调解，命令杜主教在汤神父道歉后，恢复其在天津教区的地位，汤听从雷神父的劝告，[⑥]向杜主教道歉，但杜主教却予以拒绝；为此，罗马教廷再派献县副主教刘某[⑦]调查，仍然没有结果。

1919年，一方面由于天津教会内部的分裂，另一方面，由于1918年中法通史问题的夭折，罗马教廷再次指派广州的光主教为宗座视察员，负责调查中国教务情形，并着令调查范围扩大，普及到教友，问题一共三十二个，其中有关教权的问题有四个，都

①雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第223页。

②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第224页。

③雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第253页。

④雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第257页。

⑤赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第186—187页。

⑥见1918年11月5日雷鸣远致汤作霖神父的书信。

⑦即法籍耶稣会士、西南直隶代牧区（俗称献县代牧区）刘钦明（Henry Lécroart）主教。

没有提出来，[1]调查结果是：对于汤作霖神父重发一个“行祭许可证”，并撤消杜主教不合理的科罚，但为在杜主教及众人面前缓和形势，迫使汤本人回欧洲，而杜保禄也终因老西开事件弄得声名狼藉，1920年被罗马教廷调往江西赣州，这一桩公案就此了结。

其间，以陆征祥为代表的北洋政府在1917—1918年间，也曾有一次与罗马教廷商议通使的努力。

陆征祥主张与教廷通使最早是受其师许景澄的影响，多年后他曾经对罗光神父说：“我们中国政府现在非常不注意罗马教廷，李鸿章那时就提议和教廷通使，到现在已五十余年。许文肃公（景澄）也主张和教廷通使，我在外部也主张通使。”[2]当时，就认为李鸿章的做法可以避免列强再籍教案而生纠纷。[3]1911年，陆征祥由基督新教改信天主教，[4]1912年出任民国首届责任内阁外交总长，曾考虑与教廷通使，只是由于政局的动荡不定，自己又卷入政治的旋涡中，所以未能实现。1917年中国对德宣战，政府想发展外交行动，争取多数国家的同情，预备在和会时，能够争回德国在山东的权利，在这种发展外交行动的政府中，时任外交总长且又急于为自己“翻案”的陆征祥，[5]重新又提出与罗马通使的计划，[6]并转请第三国即摩洛哥在罗马的代表为斡旋人。819经过商议，罗马方面内定当时任教廷驻菲律宾宗座代表的白赖理主教为教廷驻中国的大使，[7]但法国却借口，此事为“德国政治手腕发动”，白有“亲德之嫌”而予以坚决反对，并向北洋政府施加压力。那时的北洋政府正感到日本“二十一条”的压力，不敢再得罪法国等西方列强，乃通知教廷双方展期通使，[8]中梵建交再次

①赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第52页。

②罗光：《访问陆征祥神父日记》，《传记文学》第19卷第5期，第83页。

③参罗光《教廷与中国使节史》第194页：中法战争期间，教宗良十三世曾致信光绪帝，声明中国的天主教传教士是受教廷派遣而来的，时任直隶总督的李鸿章曾试图以此为契机，请英国人敦约翰代为转达中国通使之意，但终因法国干预而失败。

④罗光：《陆征祥传》，《罗光全书》台湾学生书局民国五十六年，第71页。

⑤石建国：《陆征祥传》（河北人民出版社1999年），第183页。

⑥石建国：《陆征祥传》（河北人民出版社1999年），第183页。

⑦顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，东方出版社2000年，第124页。

⑧罗光：《教廷与中国使节史》，《罗光全书》台湾学生书局民国五十六年，第230页。

功败垂成。

老西开事件体现了中法因领土主权而发生的矛盾和斗争，同时也体现了当时中国教会内部的分歧和矛盾，以雷鸣远汤作霖神父为代表的下层神职人员为正义感所驱使，对当时的在华教会当局提出了反对意见，并上诉罗马，反映当时教会内的种种不良现象，使罗马方面能够了解到中国教会的一些实情。雷、汤两人也因此而受到教会上层的打压，罗马先后三次派员调查此案，但调查者不负责任，弄虚作假，与雷、汤两人的实情相报形成鲜明对比，罗马不能不对在华的外籍主教产生疑虑和不信任感，从客观上促进了教廷下定决心任命中国国籍主教。雷、汤两人的所表达的声音，虽还不能说教会内部已出现了完整的异己力量，但却表明在教会内，尤其是外籍神职人员开始了对天主教会历史积弊的自省与反思，这不仅仅是简单的批评，而且形成了具体的可操作的主张，在任命中国籍主教这个推进中国天主教本土化的关键问题上，态度坚决，意见明确，这种声音也通过他们的不断上诉而达罗马，为罗马最终意见的形成提供了重要的参考。在与雷、汤为代表的教会内部为推进天主教本土化运动的同时，以陆征祥为代表的政府方面也为实现中梵建交而进行了努力，惜乎雷、汤的意见仅限教会内部，并没有形成强大的群体行为进而上升为政策层面；而此时政府的行动更多了利益的权衡，往往因时因事而变具有某种不确定性，教会和政府两者最终未能形成一种呼应，一种互动。但是，中国天主教的本土化运动虽然缓慢，但毕竟已是一种趋势，在这个趋势中，罗马教廷充当了一个积极的角色。1919年11月30日，教宗本笃十五世颁布“夫至大”通谕，[①]在“夫至大”通谕中可以明显看出雷、汤所造成的影响，例如“夫至大”通谕中规定教会“当摈除邦族排外之心思，摈除修道团体门

① “夫至大”通谕（Maximum illud）：因为当时马相伯在翻译时，第一句是“夫至大至圣之任务……”，故在中中国天主教史上，将其称为“夫至大”通谕。“夫至大”通谕虽然阐发的是一种普遍的意义，“但其中许多地方却富有针对性的切中在华天主教的积弊”（参顾卫民：《中国与罗马教廷关系史略》，第141页）；“强调了本地神职的重要，并谴责了传教士在这方面的不用力”，谴责传教士“为了本国的利益，不惜使天主教受害”，谴责传教士的无知等等。（参赵雅博：《热爱中国两神父》，第53—54页）。

户之意见”；“当施圆满之功，陶成本地之铎曹”，“凡管领一区传教者，其重要先务，当就所在民族族人之充圣职司者而陶养之，建设之”；在华的西方传教士“当旨趣分明，毋以母国加诸天国之上”；“当致其知知必明于庶物”。[①]“夫至大”通谕可以说是任命国籍主教的破题之笔，基本纲领，并且对雷、汤两人而言，更具有胜利的意义，他们的“神圣诉讼在原则上已经获得全面的胜利”，[②]因为从本质上说这个通谕完全采取了雷、汤的报告。[③]

“夫至大”通谕在中国的外籍神职人员总引起了轩然大波，在中国的传教士，有的接受一部分，而另一部分则摒弃，其余的人则是置之不理，甚至恐吓罗马说，如果真按照通谕去实行，他们要裂教。[④]很多主教当返国的时候，一定要道经罗马，向传教部或教宗施加压力，并且在各处作演讲，强调教宗或传信部已经后悔那道通牒出得太早了，另外，还有许多传教区的刊物，象《北京月刊》，《法国之声》，法国巴黎的《读书杂志》，《宗教新闻》，《宗教周刊》等，都对“夫至大”通谕有着不良反应。[⑤]

而雷鸣远虽已返欧，但仍继续自觉充当教廷与中国在任命国籍主教方面的沟通者和积极的推进者：1920年8月22日致信伯达，想通过伯达在罗马的关系得以进见枢机；1920年9月9日致信迈谢枢机[⑥]并向他推荐了中国的四位主教人选，即北京的赵怀义，保定的程有蝤，宁波的徐神父，山西的成玉堂，说明他们“学识品德”都具备担任主教得资格，[⑦]这其中有三位在以后都升为主教；1920年12月12日，再次致信万谢枢机说明任命本地主教“关系重大，要藉此以事实来证实夫至大通牒的全部意义”。[⑧]后来在万谢

①《马相伯文集》，第360-363页。

②雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第264页。

③赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第53页。

④赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第54——55页。

⑤赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第66页。

⑥Cardinal Mercier，赵雅博译作“迈谢枢机。

⑦雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第271——272页。

⑧雷鸣远：《雷鸣远神父书信集》（台中耀汉小兄弟会编译1990年），第274页。

枢机得推荐下，雷鸣远得以进见王老松枢机[①]，时间是在1920年12月20日，会见中，王老松对中国是否存在“合乎要求得人选”表示怀疑，雷鸣远同样向他推荐了前面的四位人选；1920年12月27日，拜会教廷国务卿嘉斯巴里枢机，两人都“首先从宗教观点着眼来考虑在华教会的利益”，“都看到了培养本地的神职人员是关键性的大事，而这正是当时大多数传教士，首先是法国传教士所反对的”。当然两人也存在认识上的分歧，雷鸣远从一种可称为“本地教会”的角度来思考问题，而嘉斯巴里则“从罗马的角度来考虑教会与中国的关系”，所以罗马将“驻华使节的任命列为首要的地位”，坚持“派遣中国籍修生赴罗马完成培训”。[②]1920年12月28日，雷鸣远晋见教宗本笃十五世，在任命中国主教问题上，教宗赞同雷鸣远的观点认为症结决不是所谓中国人与欧洲人相比素质低劣，但教宗同时认为最大的障碍是中国缺乏训练有素的神职人员，而雷鸣远则认为“中国神父的培训工作十能够保证的”，“面对雷鸣远的回答，本笃十五世表现出不胜惊讶。教宗要坚持将雷鸣远的估计通报王老松枢机”，“事实上，这是对中国主教任命应克服的最后障碍”。[③]一年半以后，新教宗庇护十一世很快执行了前教宗的决定，任命刚恒毅在中国建立宗座代表制。

1926年，罗马任命了第一批中国籍主教。对于在此重大事件中雷鸣远所起的作用，当时传信部部长王老松曾这样对雷鸣远说过：“因为你听了命，为天主受了苦，给我们省了五十年的事；若不是你听了命，受了苦，受苦到底，中国主教还要等五十年！”[④]

三、反思与展望

（一）“本地化”与“处境化”

①王老松（Van Rossum）：荷兰人，1854年9月3日生于荷兰，1918年3月12日起任传信部长，1932年8月30日去世。

②（意）乔凡诺利（Augustino Giovagnoli）著，顾卫民译：《本笃十五任教宗时期罗马教廷与中国外交关系》，《中国天主教历史论文集》1。

③同上。

④赵雅博：《热爱中国两神父》（正统文化出版股份有限公司民国六十八年），第69页。

针对20世纪初中国天主教会的困局，以雷鸣远神父为代表的教会神职积极寻求在教会体制内实现突破，从而大大加速了近代中国天主教本地化的进程，甚至完全可以说雷鸣远的种种意见和做法是直接继承了“利玛窦规矩”，是三百年后在完全意义上承行“利玛窦规矩”的西方传教士中的第一人，是试图修复西方与东方久已断裂的正常关系的一次成功努力，雷鸣远神父也成为近代中国天主教本地化当之无愧的先驱。

时至今日，本地化仍然可以在很大程度作为中国天主教会的一个主题加以认真对待。但是另一方面，也应该看到“本地化”这一概念所特有的历史语境和使用范围，应该看到中国天主教会的复杂现实和中国当今社会的多元处境。为此，在推进“本地化”的过程中，也应该关注神学和教会建设中的另一个维度，即“处境化”的维度，尽量能够体现两者的平衡。

（二）“爱国”与“爱教”

雷鸣远神父的名言是“中国归中国人，中国人归基督”，其中就包含了“爱国”与“爱教”的双重含义。而且他在实际中充分鼓励和肯定中国人的“爱国心”，这对于一名外籍传教士而言，实在难能可贵。而其更为重要的意义则在于其试图统一“爱国”与“爱教”的努力极大地化解了天主教徒自身的身份认同危机，消除了社会对于天主教的负面认识。

“爱国”与“爱教”对于今日中国天主教会而言，既是一个并不轻松的现实问题，同时也是一个亟需解决的理论问题。对此，也许应该从更为宽广的视角来理解爱国爱教的关系。爱国包括爱天主国与爱民族国双重含义，爱国与爱教具有内在的一致性；当然两者在信仰层面上，也存在矛盾和差异。如何扩大两者的一致性，缩小差异性是今日中国天主教会不得不认真对待的一个问题。

（三）开展对话，寻求共识

对于今日中国天主教会而言，欲争取教会的团结与前进，非常有必要在包括神职和平信徒在内的教会精英中，通过对话、沟通与交流，本着教会的信仰真理和今日中国天主教会的现实处

境，在一些关键性问题上达成一定的共识。也唯有如此，才能增强教会的凝聚力和向心力，无论对于对内争取教会的团结和长治久安，还是对于对外实现教会与政治及社会的良性互动搭建一个平台，都会提供诸多的可能。

“说”的功夫是一门表达的艺术，而要实现今日中国天主教会的爱的表达和真理的表达，首先就是要学会一种“对话”的精神和艺术。对话是为了达成共识，寻求通用的规则。对话的最终目的是要在一些值得关注的共同话题上形成统一的意见，达成共识。这些共识为成为对话者的继续深入的讨论前提、基础和通用的规则，也完全可以成为教会对待和处理内外事务的指导性意见。因此，共识并不是对话的结束，而是新的更高层面对话的起点；共识也不是要根本违背普世圣教会的要求，而是为中国的教会提供更加处境化的策略。

“教会本地化神学研讨会暨纪念梵二会议召开五十周年”闭幕词

杨晓亭 主教

尊敬的各位主教、各位专家学者、各位朋友、主内的兄弟姊妹妹：

五十年前，梵蒂冈第二次大公会议拉开序幕。本次会议遵循“与时代共进”的精神，通过了许多影响深远的文件，给普世教会在新时代的发展指明了方向。为了纪念这具有深远历史意义和现实意义的盛会，使中国天主教会更加积极地领会大公会议的精神，贯彻执行大公会议的路线方针，努力推进中国天主教的各项圣善事业的发展，中国天主教“一会一团”神学研究委员会、一会一团研究室于2012年6月27-28日在中国天主教神哲学学院，伯多禄礼堂举行教会本地化神学研讨会暨纪念梵二会议五十周年，并借重温大公会议的教导，总结五十年来的历史经验，更好地把握中国教会的发展机遇，增强信心和责任感，开创中国教会美好的新篇章。

本次研讨会参加人数192位，其中包括来自不同教区的主教10位，有来自中央统战部、中国社会科学院世界宗教研究所、北京大学、中国人民大学、北京师范大学、中国政法大学、中国民族大学、上海复旦大学、云南社会科学院、南京金陵协和神学院、北京燕京神学院等著名专家、学者、教授、博士导师20位，来自全国地区性的大修院负责人及教授12位，省两会副秘书长以上的负责人30位，及中国天主教神哲学院的修生和修女120位，共发表论文40篇。

研讨会以梵二会议的文献、法令、宣言为依据，从不同的角度、充分阐述和思考了教会与时代的关系、教会的自我认识与更

新、大公精神与宗教对话、社会与文化和教会关系。本次研讨会规模大，内容多、规格高、时间紧。既展示出中国教会在神学本地化建设上新生力量的荟集，又体现出学界和社会宗教研究者的参与和互动。本次会议讨论热烈、效果良好，真正体现出了多元化中的一体性。

通过对梵二会议的研讨学习，使人感受到梵二会议既能引领教会实现向内的革新目标，使教会进一步回归基督，且更深入地认识并革新自己。同时，它又能使教会向外同世人交往，愿意与人交谈，因为它不只是为自己而存在，而是继续基督的救赎工程，使众人得救。目前，中国天主教的神学思想研究已经有了良好开端。中国天主教在探索本地化神学依据上有了较大的发展，我们还应该继续做好我们的本职工作。

1、认真研读圣经和教会文献。圣经是神学思想研究的源泉和基础，能够为我们进行神学研究提供一切必须的启示依据。教会文献能提供对圣经的阐述和正确的解释。

2、重视对中国传统文化的学习与研究。建设本地化的中国神学思想，若离开中国文化土壤的滋养，神学研究将是不可能结出丰硕的果实。中国教会发展的出路在于："服从国家，国家就会善待你；适应社会，社会就会宽容你；融入文化，文化就会接纳你。这就是一个良性循环模式。"[①] 这种良性循环的模式正是我们所要努力的方向！

3、更多地翻译介绍国外新近的神学思想和著作，开阔我们神学研究的视野。及时了解当今世界上最新的神学动态，有利于神学交流，对神学研究工作大有裨益。

4、加强神学研讨队伍的组织建设和人才培养。神学研究需要具有热诚信仰与福音化生活经验的人们大家共同努力，在恩宠与生活见证的基础上，才能更加清楚的阐述天主在人间的历史和启示。各地教会有条件的，都应进一步深入开展神学研究，完善研究机构，培养研究队伍，善用全国各地神学院的师资力量，图书

①参阅：叶小文《宗教七日谈》第170页。2007年11月宗教文化出版社、中央党校出版社出版。

馆，发挥教会内神学研究机构和中心的作用。

5、有计划地开展神学研究，通过对具有课题的研究或召开有关中国教会神学思想研究的各种研讨会，为早日奠定适合中国国情和教情的神学思想体系提供必要的理论基础。同时督促各大修院与教会内的研究机构，努力展示神学研究的成果、建立多元化交流平台，即以天主教神学相关刊物作为其载体。解决研究与出版经费，究其长远，使中国天主教与神学学术研究在开放的语境、心态以及解决问题的情况下充实研究内容，并为创造性成果奠定基础。由于历史研究的独特进路不受神学研究左右，将有关天主教史研究及资料整理与神学研究工作同步开展，使两方面并驾齐驱，既能研究中国天主教的历史，也能切入研究它的神学思想。

6、加强与社会上的专家、学者们在学术领域内的合作与交流，他们主要是从文学、哲学、艺术、社会学等领域进入宗教学与神学的研究范畴，他们研究成果的优势在于跨学科方法和文化底蕴深度（中国传统文化及历史积淀），具有很大的创造潜力，他们拥有的间接经验与田野调查为中国研究宗教学和神学思想提供了宝贵的资料和丰硕的成果。

7、对作为教会内的专业人士来说，在研究天主教神学的同时，应发挥自己的专业优长，在各神学院彼此之间、各地方的天主教神学研究机构应加强联系。从客观上说，真理乃是天主在耶稣基督身上的启示，这个真理要求我们以信德并与教会以及教会的训导相符。神学方法不能只建立在与其他学术相同的准则上，更应该遵守来自启示和信仰的规则，因为天主已经讲了话。从研究神学者的主观态度上讲：神学家的基本德行就是寻找服从信德。这种信德上的谦虚会使人大开眼界。谦虚使神学家成为真理的合作者，让身为真理本身的天主借着神学家来讲话。并将真理带到世界，让世人服从真理。

因此在建立中国神学和研究神学本地化时，需要深厚的灵修与教会经验，在沉浸于基督奥迹内时，对新的神学研究者更应是属灵的人。神学本地化不能但透过学术与理性的工具达到，因为

神学研究需要有深厚的信德。在神学上的创新方面，常常是需要由那些接受了恩宠与先知神恩的人透过文化途径表达自身的信德，同时也是由天主的恩宠和一个要达成使命的启示去完成。

教宗本笃十六世向第七届神学委员们说："社会舆论要求神学家们促进文化与宗教之间的对话，为伦理道德做出贡献，这样的贡献必须以和平、正义和维护自然生态环境为基础指标。"

中国教会对神学本地化的推进及对中国神学思想研究的实施，已经历着一个合理而又有可行的神学发展过程，那就是在使教会适应中国社会的同时，更能体现出天主子屈尊就卑，降生成人的伟大奥迹，即以一个结合位格出现，同时又具有二性（人性和天主性）。教会既是耶稣基督的身体，也有她属于人和属于天主的双重性，二者结合不可分开。因此，对教会学的研究可体现社会学和圣经解释学的二元论题。在中国解释教会学理论概念时，在谈到她的无形精神层面时，有形的层面需要和中国的社会现状、文化、与政治制度的融合联系起来。

天主教神学具有它的独特性，它与中国文化不同，但与中国文化也没有冲突，同时给中国本土文化增添了新颖性。即耶稣本身的特别魅力，吸引了人们对祂的人性、祂生活的方式、祂的价值观、祂的所言、所行、祂与受压迫者的接近、祂受苦与被侮辱的命运、祂的善良等等，使得中国人对耶稣起了敬仰与信奉。从这个角度讲，中国神学本地化与神学思想研究是一项重要的神学任务、传教任务和牧民任务。

中国教会在其发展过程中，不只应该具有地方特色、大公精神、与时俱进、社会公益、文化融合、持守革新的诸多理念。同时，她在强调"救恩的普遍圣事"性时，文化的多样性、服务与利益基础的灵活性、多重中心性，在许多不同脉络下的地方教会共同反映耶稣基督的教会的普世性时，教会体现出了一体化中的多元。梵二会议的旅途中的教会概念，回应并引导了那些走向的天主子民。这对今天的中国教会来讲，在论述普世性层面上的统一性，而在地方性层面实施上却显示出差异性和多元。然而，这种现象为达成统一，还存在着操作上、及方法上的困难。但这种

差异性和多元并非排除了教会在精神上的一体性。

今天，为旅途中的中国教会来讲，就更加需要持守传统，革新开放，服务世界与陪伴人类的梵二精神，使之在信仰与社会及关系层面所涉及到的利益基础达到互惠，并趋向一致，才能使中国教会既与普世性的大公教会完全共融，又能体现出她的本地特色。

今天，让我们牢记教宗保禄六世的训导，“全体教会该做的是：认识大公会议文献，深入它的精神，并忠心的去实践大会所给予的教导，一如对天主给的宝藏，我们不能让它埋在地里。却该把它掘出，用来生利，光荣天主圣三”。

谢谢各位！