



宗教文明品析丛书
丛书主编 刘成有

天主教

高 喆◎著

中央民族大学 “100工程”

中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地

当代重大民族宗教问题研究中心



中国出版集团 | 全国百佳图书
中国民主法制出版社 | 出版单位



天主教

高 喆◎著

中央民族大学“985工程”

中国当代民族问题战略研究哲学社会科学创新基地

当代重大民族宗教问题研究中心

宗教文明品析丛书——丛书主编：刘成有

中国民主法制出版社

2015年·北京

图书在版编目 (CIP) 数据

天主教 / 高喆著. —北京: 中国民主法制出版社, 2015.9

(宗教文明品析丛书 / 刘成有主编)

ISBN 978-7-5162-0980-6

I. ①天... II. ①高... III. ①罗马公教—基本知识 IV.
①B976.1

中国版本图书馆CIP数据核字 (2015) 第204602号

图书出品人 / 刘海涛

出版统筹 / 赵卜慧

责任编辑 / 胡百涛

书名 / 天主教

TIANZHUIJIAO

作者 / 高 喆 著

出版·发行 / 中国民主法制出版社

地址 / 北京市丰台区右安门外玉林里7号 (100069)

电话 / 010-63292534 63057714 (发行中心) 63055259 (总编室)

传真 / 010-63292534

Http: //www.npcpub.com

E-mail: mzfz@npcpub.com

经销 / 新华书店

开本 / 16开 710毫米×1000毫米

印张 / 16.75

字数 / 250千字

版本 / 2015年9月第1版 2015年9月第1次印刷

印刷 / 北京盛源印刷有限公司

书号 / ISBN 978-7-5162-0980-6

出版声明 / 版权所有，侵权必究。

(如有缺页或倒装，本社负责退换)

丛书顾问

方立天 佛学专家，中国人民大学一级教授，中央文史馆馆员

牟钟鉴 民族宗教学专家，中央民族大学教授

金宜久 伊斯兰教研究专家，中国社会科学院荣誉学部委员

卓新平 基督教研究专家，中国社会科学院学部委员、中国社会科学院世界宗教研究所所长

李养正 道教研究专家，中国道教学院研究员

嘉木样·洛桑久美图丹却吉尼玛 中国佛教协会副会长，全国人大民族委员会副主任委员，甘肃省人大常委会副主任

序一

牟钟鉴

中央民族大学哲学与宗教学学院院长刘成有教授邀我为“宗教文明品析丛书”写篇序。我没有参与丛书的编写工作，加以身体欠佳，无法通读书稿，写序有一定困难，但还是乐意做这件事。

首先，由于丛书作者都是我多年的同事和比我年轻的朋友，他们分工协作编写出版这样一套有价值、有特色的宗教学丛书，我从心里感到喜悦。我来中央民族大学27年，最使我高兴和宽慰的事是和朋友们一起把宗教学学科创建起来，使它茁壮成长，并开拓出民族宗教学这门新学科分支；同时，在实施学校“985工程”民族宗教研究过程中，依托哲学与宗教学学院，形成了一支老中青结合的团结奋进的学术队伍，不断地推出面向实际的创新性研究成果，为推进社会和谐、民族团结、文化繁荣做出了积极贡献。丛书作者以中青年为主体，他们风华正茂，专心学术，勇于开拓，标志着中央民族大学的宗教学正在蓬勃发展之中，我有义务为他们呐喊助威，表示自己积极支持的态度。丛书作者此前在各自专业领域都有丰厚学术积累，陆续出版过一系列专著，发表过相关学术论文，所以丛书的写作

有坚实的理论和知识基础，我相信丛书是高质量的，能够获得学界和社会的好评。刘成有教授作为丛书的主持者兼作者，在自身参与写作的同时做了大量组织协调的工作，保证了丛书的顺利完成。

其次，这套丛书适应了社会的需要，应受到各界的欢迎，我有责任予以推介。由于宗教问题与民族问题相交织，国内问题与国际问题相交织，宗教问题在当今中国日益成为一个关联社会稳定发展、国家统一、民族团结和对外关系的全局性问题。改革开放以来，由于宗教理论政策的贯彻和宣传，中国社会对宗教的认识和态度渐趋理性和包容。但历史上中国大多数人不是正式宗教徒，近代以来又长期受到激进思潮的影响，很多人对宗教仍带有偏见，感到隔膜，或者缺少必要的知识，存在着巨大的盲区；有些人视宗教为神秘之域，避之犹恐不及，一些管理干部在宗教工作上存在着不愿管、不敢管、不会管的问题，有些媒体也对宗教问题故意“失语”。有鉴于此，作为宗教学研究的学者和教师，有责任对中国特色社会主义宗教理论政策做出深入精到的阐释，对宗教基本知识做出准确系统的介绍，向社会和学生加以推广。这套丛书中有对马克思主义宗教观及其中国化的历史发展的动态阐述，有对中国宗法性传统宗教、佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教、中国少数民族宗教、国外三大民族宗教的完整介绍，作者本着“信仰要尊重，研究要理性”的精神，着重从宗教文明发展的角度对中国及世界

宗教加以品析，突出了中华民族多元一体格局和开放心态，这是本丛书独具的特色，比较适合在干部培训和大学宗教学教学中作为参考书使用。

再次，这套丛书中有一本是《宗法性传统宗教》，由刘成有教授和张宏斌博士合作写成。“宗法性传统宗教”是我在20世纪90年代初正式提出来的，也可称它为“敬天法祖教”，我把它视为中国人的基础性信仰。它延续了数千年，是中国历史上最正宗的大教。这一提法问世以后，得到学界高度重视，引起热烈反响。宗教学理论领军者吕大吉先生认为：“正是这个概念所具有的科学精神使得中国宗教史从整体上得到更科学的了解。”（见吕大吉为《中国宗教通史》所写的序）上海社会科学界还专门以此为题召开过一次研讨会。在与张践教授合写《中国宗教通史》时，我把宗法性传统宗教贯穿在中国宗教发展的每个历史时期之中，但来不及将它扩展丰富、独立成书。而今刘成有教授和张宏斌博士不仅认同我的基本理念，又以我以往的研究成果为基础，收集补充大量新史料，适当调整结构，突出“法祖孝亲”的内涵，写出二十余万字的“宗法性传统宗教”的专书，这使我感动。这一成果不仅弥补了我多年想做而未能做成的遗憾，而且内中有许多新的发挥，也扩大了我的眼界，推进了宗法性传统宗教的研究，这将有助于人们摆脱西方宗教学理论框架的局限，更好地认清中国人传统信仰的特点，而这种传统信仰在今日社会生活中继续发生着影响。例如，人们依然相信“人在

做，天在看”，人们依然要认祖归宗、慎终追远，人们依然祭孔尊师、慈孝传家。这些信仰的文化基因已经流淌在民众的血液之中，社会变革可以影响它，却无法消除它。我在这里向二位作者表示敬意和感谢，希望这本书能得到社会的关注。

最后，我要感谢中国民主法制出版社，它能够热心出版“宗教文明品析丛书”，说明它对于法学与宗教学的互动有高度自觉。它用行动证明它的理念已经处在社会前沿的位置上，这是值得赞赏的。

2015年5月

序二

刘成有

在当前的出版物市场上，宗教类的图书已有很多。我们为什么还要编写这样一套“宗教文明品析丛书”呢？原因主要有两个：

一是我们与中国民主法制出版社的缘分。作为中国出版集团旗下成员单位，中国民主法制出版社多年来一直致力于政治法律类图书的出版，而且在人文社科出版领域颇有建树，陆续策划出版了《大国崛起》《复兴之路》《国宝档案》《马克思主义经典著作导读》《中国古典哲学名著品评》《法律讲堂》等一大批重点系列品牌图书，社会影响广泛。2012年伊始，在与该社副总编辑赵卜慧的多次交流与沟通过程中，双方普遍感觉到策划一套宗教类知识性的通俗读物很有必要，特别对各级领导干部和大学生了解宗教知识的刚性需求更为迫切。2014年出版社宗教学博士胡百涛编辑对选题的全面跟进，确保了丛书的出版进度与整体质量。当前，无论是从国内社会的稳定还是从国际之间的纷争来看，无论是从实施“一带一路”大战略还是从处理新型国际关系来看，“民族宗教无小事”，都涉及党和政府对于民族、宗教问题的准确判断。民族问题的复杂，在于民族背

后往往存在着深厚的民族感情；宗教问题的重要，在于宗教背后一直深藏着神圣的精神信仰。感情和信仰的独特性质，使得处理民族、宗教问题的难度大大增加，因为单纯的利益诉求往往并不是产生相关民族、宗教问题的根本症结。唯有不同的社会群体之间、不同的民族之间、不同的宗教信仰之间、“一带一路”沿线不同的国家之间人民的心灵相通，才能真正助力民族的伟大复兴，才能真正助推人类的和平发展。因此，为进一步开阔视野，全面了解社会矛盾产生的内在机制，增进对占世界总人口85%左右的不同宗教信仰者的了解与尊重，广大领导干部有必要进一步学习、了解相关的民族宗教知识，以切实提高统领全局、防微杜渐，进而构建社会主义和谐社会的能力。

二是“985工程”院校科研成果服务社会的现实需要。我们拥有一个和谐、进取的宗教学研究团队，得到了中央民族大学“211工程”和“985工程”的大力支持。中央民族学院（1993年更名为中央民族大学）政治系1986年一分为三，在哲学专业基础上创建了哲学系，佟德富教授担任首任系主任。在他的努力下，著名的宗教学研究专家吕大吉先生也于1989年年初从中国社科院世界宗教研究所调回中央民族学院。在此前后，吕先生帮助学校引进了牟钟鉴先生，直接参与了哲学系宗教学专业的创建，并于1988年创办了国家民族事务委员会批准成立的中央民族学院宗教研究所，吕先生担任名誉所长。中央民族学院的宗教学专业也在1989年开始招收大专生，1994年开始招收

本科生。在中央民族大学宗教学专业初创的时候，吕先生与牟钟鉴教授、佟德富教授一起，设计宗教学专业课程，凸显我校宗教学研究特色，规划长远目标，为后来中央民族大学宗教学学科的发展奠定了坚实基础。在前辈们的带领下，中央民族大学创建了一个生活上随缘任运、学术上追求卓越的宗教学专业团队。这个团队尽管只有十来个人，但经过二十多年的辛勤耕耘，紧紧围绕着民族宗教相关问题开展研究，取得了一些成果。比如，2007年12月18日，我们这个学术团队的主心骨——牟钟鉴教授，与中国社会科学院卓新平研究员一起，在中共中央政治局的第二次集体学习会上就宗教问题进行了讲解。在当前推进社会主义文化大发展、大繁荣的大背景下，我们觉得有责任、有义务做一点儿服务社会的社科研究成果的普及性工作。

本丛书共10册。《马克思主义宗教观》一书主要介绍马克思主义宗教观的基本内容，重点体现出中国特色社会主义宗教观的重大发展。本册将有助于读者正确树立马克思主义宗教观、全面贯彻落实党和政府的宗教政策。其余各分册主要介绍、分析世界各大宗教文明的历史、义理等基本知识，主要是帮助读者理解各大宗教信仰者的思维方式、生活方式、宗教组织形式，理解相关信仰者的内在心理特征。丛书的分类安排，除马克思主义宗教观外，主要依据各宗教对社会影响的重要程度而定。其中，佛教中的汉传与藏传、基督宗教中的天主教与

基督新教（习惯上称之为基督教），由于其间的差异较大，故按照学术研究的习惯各自分为两册撰写；道教、伊斯兰教均为历史悠久、影响巨大的宗教，各自单独成册；中国宗法性传统宗教，涉及广大汉族人民的基本信仰，而且历史悠久，故单独成册；中国少数民族宗教分册，主要涉及中国各个少数民族的宗教信仰；外国民族宗教，以犹太教、印度教、神道教为主，介绍世界各主要民族国家的宗教信仰。

本丛书的主要阅读对象是各级党政干部、大学生。编写的主要内容，除了相关宗教文明的基础知识之外，我们还尽可能努力纠正社会上对于相关宗教的误解，展示宗教文明的内在价值，一如周恩来总理当年对编写《辞海》“宗教类”条目所作的指示那样：要让不懂宗教的人增加知识，要让懂的人（宗教信徒）不伤感情。团结一切可以团结的力量，积极致力于构建和谐社会与和谐世界，实现中华民族的伟大复兴，是我们的共同期盼。

需要补充说明的是，由于各种原因，本丛书未能如期出版。拖延两年，终于面世，希望读者朋友们不吝赐教。

2015年7月15日

目 录

封面

作者简介

书名

版权

丛书顾问

序一 牟钟鉴

序二 刘成有

导言

第一章 “天主教”：一个名词辨析

导 论

对“大公”一词的追根溯源

对“大公”的当代讨论

“大公”教会是谁？

“大公”精神：进一步思考

“大公”教会的独特性：阶段性总结

第二章 天主教会简史

导 论

早期教会的孕育与发展（1世纪初—313年）

“帝国教会”（313—451年）

步入中世纪的基督教会（451—1073年）

走向混乱与分裂（1073—1517年）

教会在近代：宗教改革与启蒙运动的冲击
（1517—1878年）

现代教会的发展（1878年至今）

第三章 天主教的信念

导 论

信仰的前提

信经中的天主教信仰

第四章 天主教的圣事与灵修

导 论

天主教的圣事

天主教的灵修生活

第五章 道德生活与社会伦理

导 论

历史的考察

神学的考察

天主教社会伦理

第六章 天主教在中国

导 论

明清时期的中国天主教

天主教在近代中国

天主教在现代中国

附录一 拉丁文—英文—天主教—新教译名
对照表

附录二 《圣经》各书卷拉丁文—英文—天
主教—新教译名对照表

附录三 天主教会历届普世大公会议年表

附录四 梵蒂冈第二次大公会议文献拉丁文
—中文对照表

参考书目

导言

天主教（Catholicism），又称罗马天主教会（Roman Catholic Church），是世界最大的基督宗教信仰群体，在全球范围内有着超过10亿的信徒。它亦是世界上最古老的制度之一，并在西方文明的历史中扮演了极其重要的角色。本书作为“宗教文明品析丛书”中的一册，旨在回答这样一个问题：什么是天主教？

在开门见山地提出本书的主旨后，紧接着我们必须考虑与此相关的两个问题：第一，为中国的读者写作这样一本天主教导论性质的书是否必要（当然，作为宗教学者，受邀写作关于宗教文明的书籍总是一件光荣的事）？第二，在回答“什么是天主教？”这一问题之诸多可行的路径中，哪一条是为本书所采用的？如果说第一个问题是关于本书之必要性的话，那么第二个问题则指向的是本书主题的复杂性。下面，我们就来分别讨论一下这两个问题。

关于第一个问题，需要从一个具体的事例谈起：自笔者进入宗教研究（religious studies）这个领域之后，就不断遇到有人向我提问：“天主教和基督教有什么区别？”初听这个问题，我总是不禁皱下眉头，然后回答说：“天主教就是基督教，它是基督教传统中的一支。”听到这样的答案，提问人的通常反应是：“不

对啊，我怎么一直听说这是两个不同的宗教？基督教信的是耶稣，天主教信的是圣母玛利亚。”我一听之下大惊失色，连忙说：“不是这样，天主教就是基督教，天主教信仰的是耶稣基督的上帝。”对方又说：“不是圣母吗，怎么又上帝了？上帝不是东正教信的吗？”我说：“不对，不对……”结果是越讲越糊涂，最后大家不欢而散。

后来随着研究逐渐入门，我才明白这个问题在中国语境下的复杂性，这种复杂性包含了以下两个方面：首先，是所谓的“名相之障”。长期以来，我国的宗教主管部门以及宗教相关政策法规都称中国有五大宗教，分别是佛教、道教、伊斯兰教、基督教和天主教。在这里，“基督教”和“天主教”是作为两种不同的宗教被分别列出的。当然，由于历史沿革及其他一些原因，这种区分的方式和名称的使用并非错误，然而它却与学术界对这两个名词的使用及其关系的理解有所差别。在学界中，“基督教”或“基督宗教”（Christianity）是“天主教”的上一级分类，它指的是包括新教（或称基督新教）、天主教、东正教这三大传统以及安立甘宗（即英国国教会）和其他一些基督教宗派在内的，基于呈现在正典福音书（四福音书）和其他新约作品中的耶稣其生命和教导而建立的一神论和亚伯拉罕信仰的统称。其次，所谓五大宗教中的“基督教”实际指的是与天主教并列作为基督教（基督宗教）宗派之一的基督新教（Protestantism）。因此严格地说，上面的问题实际上应该这样问：“作为基督宗教的两

个不同宗派，天主教和新教有何区别？”

就“天主教”这个词本身而言，它实际上也并非其英文名词（Catholicism或Catholic Church）或拉丁文名词（*Ecclesia Catholica*）的直译。Catholic Church（*Ecclesia Catholica*）一词直译成中文，意思是“大公教会”。也有很多人更愿意使用“罗马大公教会”（Roman Catholic Church）一词来指天主教，这当然没有什么问题，毕竟所有天主教徒都与罗马教区主教（亦即教宗）共融联合（in communion with），同时接受其在教会中普遍的权威。^[1]正如许多读者已经知道的那样，“天主”一词实际上与基督新教中的“上帝”（God）一词完全同义，只是译法不同。用“天主”而非“大公”作为教会的名称以及称呼教友（天主教徒），亦属中国天主教会的传统，完全无可厚非。与此同时，一个无法拒绝的事实是：在中国，人们在谈及天主教时却往往只知“天主”（God），而不知“大公”（Catholic），更不知道这个词在专门用来形容天主教会时，与所有基督宗教的信仰者参加主日崇拜、念诵“尼西亚—君士坦丁堡信经”（Nicene-Constantinopolitan Creed）时所使用的“大公”一词有何区别。然而，“大公”一词对天主教而言如此重要，以至于每当我们试图探究天主教自身所具有的那些独特性时，解释“大公”（Catholic）一词的含义便成了无法回避的任务。仅就此一点而言，国人（特别是非天主教徒）对天主教在理解上的缺失便可见一斑。

第二个方面涉及的不再是名词，而是天主教与新教之间的

实质性差别，同时亦是对天主教信仰本身的理解问题。在我所举的例子中，关于天主教信仰的是圣母玛利亚这一观念，在中国的非基督宗教信仰者中间，是一种非常普遍的对天主教的误解。当然，这种误解的存在，在某种程度上也与五大宗教的分类方法有关——正是由于长期以来天主教与基督新教始终被当作如佛教与道教之关系一般的两种不同宗教来谈论，才使得许多人倾向于夸大二者之间的差别，甚至产生天主教与基督新教就连信仰对象都有所不同的这种极其错误的观念。

除此之外，由于历史等多方面的原因，较之基督新教，长期以来国人对天主教的印象几乎全部由一些黑暗、消极的图像所组成，例如天主教会极端反科学的立场，宗教裁判所（Inquisition）的残酷，教宗的独裁，教会面对希特勒屠杀犹太人时的不作为，对其他宗教的不宽容，等等。这些印象中，有的基本上是对事实的歪曲（如“二战”时教会的不作为），有的是对事实的过分夸大（如教宗独裁），有的则只说出了片面的事实（如教会极端反科学的立场）——当然，其中更有教会史全然无法回避的真实错误（宗教裁判所和对其他宗教的不宽容），且这些错误的实践无论对教会内外的人们，还是对作为整体的天主教会自身，都造成了巨大的伤害。然而，也许一个更重要的事实在于——这恰恰是笔者在此以及本书接下来的部分想要强调的——天主教会在经历了由自身的不完美性和改革的迟缓所带来的巨大挑战和危机后，已经并直至今日仍然在以

极大的勇气，不断对自身在历史中所犯的罪（sins）进行反思并请求谅解——用前任教宗若望·保禄二世（John Paul II）在其2001年颁布的宗座书函《新千年的开始》（*Novo Millennio Ineunte*）中的话所言，即教会须“净化记忆”（the purification of memory）。同时，除了反思历史的错误之外，天主教会亦在当代（特别是梵蒂冈第二次大公会议以来）一改宗教改革及启蒙运动后的“堡垒心态”（fortress mentality），以惊人的开放性投身于与其他基督宗教宗派、其他伟大的宗教传统、不同类型的人类文化，以及更广阔世界的对话之中，投身于和教会内外所有怀着善愿的人们一道、指引人们走向“爱、公义、自由与和平的思想和计划……促成一个适于人类的社会”的事业之中^[2]，并在这些互动（interactions）中显示出了它超乎人们预料的恢复能力与创造力。正因如此，面对今天的罗马天主教会，如果将其社会、政治观念与教义、道德观念视为一个整体的话，虽然我们无论如何不能称其为自由的（liberal），但如果仍以保守、封闭甚至反动这样的词汇来描述天主教，同样极为不妥。

与此同时，在我国，对天主教自身及其与新教之差异的误解不仅来自非基督教徒，亦来自天主教徒的旅伴（如果将教会理解为旅途中的教会，理解为由朝圣旅途中的上帝子民所组成之群体的话，参见本书第六章）——基督新教的信仰者。笔者本人极其不愿夸大这种误解的规模与程度，但事实是，确有不少的基督新教的平信徒乃至牧师，至今仍然认为天主教主

张因行为称义，视教宗为君主，以及拜偶像（圣母及诸圣徒）等。当然，这种误解不仅在中国大陆地区存在，在香港或台湾地区教会中同样存在，甚至在西方教会中亦未能被完全消除。然而，在一个后梵蒂冈第二次大公会议的时代，在基督宗教的普世对话正在如火如荼展开的今天，在天主教与路德宗关于成义/称义（justification）的教义已经达成共识（1999，参见本书第四章）的情况下，消除这种误解的使命无疑变得越来越紧迫。

以上所举的例子虽不够翔实，但已足以反映出当下的国人对罗马天主教及其与基督新教之关系在理解上存在基本的缺失和常识性的错误。随着全球化的不断深入，当我们与世界的交往变得越来越频繁、越来越密切时，这种缺失与误解将会在很大程度上影响我们与“他者”的对话及交流。即便将目光局限在国内，对一个超过600万人的信仰群体及他们的宗教有一些基本的了解，这也并不是个过分的要求。就此而言，撰写这样一本澄清天主教某些基本含义的“导论”（introduction），是非常必要的。

在讨论过必要性的问题后，我们下面需要讨论的是主题的复杂性问题。这个问题可以归结成一句话：天主教导论，导论天主教的什么？举个非常简单的例子，人们有时会使用“梵蒂冈”一词代替罗马天主教。可“梵蒂冈”还是一个地方，或者更准确地说是一个国家，即梵蒂冈城国（*Status Civitatis*

Vaticanae)。它不仅是天主教最高权力机构圣座 (Holy See) 的所在地以及教宗的驻地，还是全世界最小的主权国家。既然是主权国家，梵蒂冈便有自己的政府 (国务院)、自己的法律 (天主教法典加罗马市的法律)，以及与其他国家的外交关系等。换句话说，当我们试图理解天主教时，我们完全可以将教会的政治维度 (虽然教会的本质绝非政治的) 作为主要的考察对象，理解作为一个政治实体的天主教会。然而，这方面却并非本书想要讨论的主要内容。

另外，天主教亦完全可以按照社会学的方式加以理解。例如，正像我们很多人理解的那样，天主教是与基督新教和东正教并列的三大基督宗教宗派之一。这个由天主教徒组成的群体有很多文化上的特征，例如尊敬罗马教宗，恭敬圣人/圣徒 (saints)，参加主日弥撒，念诵玫瑰经 (rosary)，部分圣职人员独身 (celibacy)，等等，且这些特征将天主教群体与其他基督徒群体 (如新教徒) 区分开来。不仅如此，人们还发现这个群体与特定的种族、地域甚至阶级相关联。例如，人们经常会说：意大利人是天主教徒，拉丁美洲都是天主教国家，19世纪的美国工人阶级都是天主教徒，等等。严格而言，这些说法并不准确，但却是在大众文化中非常流行甚至根深蒂固的观念，以至于人们甚至会使用这些观念来理解自身的身份——“我是意大利人，这意味着我是一个天主教徒” (当然，同样的事情也会发生在其他宗教传统中)。在上述例子中，天主教被理解为一

个特定的社会群体，有其独特的文化特征，甚至时常具有可识别的种族、地理以及阶级背景，而这些也不是本书讨论的主要对象。

当我们如此理解天主教群体，并深入探究宗教在塑造这个群体的结构或整个社会团结的功能时，或探究天主教身份与种族身份的相互关联时，抑或天主教徒的阶级流动时，我们所进行的便是关于天主教的社会学研究，而这同样并非本书的写作目的。

如果既非聚焦于政治维度又非社会学的描述，本书将以何种角度切入“天主教”这一主题呢？作者的回答是：本书将主要讨论天主教中属于“宗教的”那些核心因素，例如天主教的信念、圣事/圣礼（sacrament）、道德及属灵生活等，当然还包括这些观念与实践不断在其中发展、变化的教会历史。因此，本书可以看作是一个简明的对天主教的宗教现象学（phenomenology of religion）的解读。这意味着在本书中所呈现的天主教的信仰和实践，可以看作是天主教群体的自我理解，而非从其他学科的角度对基督教进行的化约（reduction）——如同马克思（Karl Marx）理解中的经济异化的产物，或弗洛伊德（Sigmund Freud）眼中父亲形象的心理投射。所以从某种意义上说，可以将本书视为一个“天主教徒”对其所在群体的信仰和实践进行的描述（description）——当然，这一身份是作者作为一个宗教学者对自身立场进行“悬置”（suspend）后才获得的，是暂时的。此

外，之所以使用“描述”一词，是希望表明本书虽然可以被视为一个“群体内成员的理解”（an “insider’s view”），但却并非护教性的（defensive or apologetic），亦非对其他宗教持有偏见的（biased）。事实上，即便是由一个真正的天主教徒撰写本书，他/她的观点也绝非必然是护教的或带有偏见的。

至此，我们已经清楚了本书的写作动机和处理主题的方式，然而，仍然有一些“写在前面的话”（foreword）必须在此向读者交代。首先，本书的内容是知识性的，虽大量涉及教义、圣事、道德、灵修等基督宗教神学的议题，但会尽量避免对这些议题进行太过深刻的神学讨论。正如上文已经提到的，本书在写作时会以描述为主，因此除非必要，不会对所描述对象做出太多的神学评价或价值评估。

其次，本书所要考察的对象——如天主教的圣事、教义、道德等——并非是无时间性的（timeless），其中的很多因素及内容都曾在天主教的历史中发生过或多或少的改变（也可以说是发展），有些甚至从无到有，或从有到消失在历史中。例如，一个5世纪的天主教徒（基督徒）如果来到今天的天主教会中，他不会对主教、神父这些身份的存在及其在圣事中所扮演的角色感到奇怪，但却会惊讶于只有独身才能成为神父这一事实；同时，诸如教宗无误论（infallibility）和天主教社会训导（Catholic social teaching）这类术语也会让他感到陌生。正因如此，本书在写作时将会具有一种历史的眼光，这便包括了解释

天主教的信仰与实践如何在历史中演变和发展，并与此同时仍然忠诚于其信仰的核心与根源——宗徒圣传/使徒传统（the Apostolic Tradition）。尽管如此，由于本书不是专门的教会史，因此，讨论的重点仍然会放在考察对象在当代天主教会中是如何被表述和实践的。但读者需要记住的是：将要在本书中讨论的绝大多数信仰与实践的发展——即便是在早期教会中并不存在，后来才出现的那些——都不能被草率地称为“新事物”。它们中有些确实是在新的处境下、为着适应新的需要而出现，然而却有着其在宗徒圣传中的根源——至少在天主教会的自我表述中，它们是这样的。

最后，有关人名、著作名、地名、《圣经》书卷名，以及一些术语的译法问题，这个问题是在汉语语境下所特有的。相对而言，某些天主教本身所独有的名称及术语处理起来是比较容易的，例如《在真理中实践爱德》（*Caritas in veritate*, 2009）这类现代的教宗通谕。然而，这类译名只是少部分，更多的则是为天主教和基督新教所共同使用的名称和术语，由于历史及传统的原因，后者在中国形成了两套不同的译名体系——新教一套，天主教一套。事实上，中国的读者对新教的译法更为熟悉，但一本介绍天主教的书籍因此便将天主教译法弃之不用，也有不妥。考虑再三，作者决定在正文中同时列出这些名称和术语（仅在它们第一次出现时）的天主教译法和新教译法，天主教的在前，新教的在后，再以括号标注英文或拉丁文（前文实

际上已经使用过这种方式），例如：圣多默/圣托马斯（St. Thomas）。除此之外，天主教与新教使用的《圣经》中文译本亦有所不同，前者使用的是思高本，而后者多用和合本。考虑到如果按同样的方法，将《圣经》引文也以前天主教译法、后新教译法的方式在正文列出，会显得过于烦琐。因此，正文中的《圣经》引文和书卷名称将只采用思高本，同时在引文结束处加脚注，在脚注中复引一次和合本的译文。关于God一词，本书则统一译为“天主”。

本书共分为七章，每章都有其主题。第一章（“天主教”：一个名词辨析）以考察“大公”（Catholic）一词在不同历史时期和处境中的含义，以及何为天主教语境下的“大公性”为线索，对罗马天主教的主要特征进行概括性的介绍，澄清人们一些通常的误解。第二章（天主教会简史）主要考察的是天主教的历史——从早期教会的建立至今。考察的维度包括天主教会内、其与教会外更广阔的世界之关系中发生的重大事件，如大公会议，与罗马帝国的关系，重要的教宗及其他人物，修道制度的建立，重要宗教团体的出现，主要的传教活动，与其他宗教的关系等。这种考察会涉及教义、灵修、政治、伦理，甚至圣事/圣礼（sacraments）等维度，但主要是从历史的角度进行描述。第三章（天主教的信念）将系统介绍罗马天主教的教义体系（上帝、耶稣基督、人、罪、终末、创造等），以及建立信仰规则的基本情况和标准（信经的重要性，《圣经》与圣传之关

系等)。第四章(天主教的圣事与灵修)集中考察的是天主教的实践维度,其中既包括在天主教会中占有极其重要位置的七种圣事,以及除七种圣事外,在历史上曾经出现过甚至一直延续至今的其他重要的灵修或敬虔实践,如隐修生活/修道生活(monasticism)、朝圣、恭敬圣人、念诵玫瑰经等。第五章(道德生活与社会伦理)探讨的是天主教的伦理维度,也就是所谓的“道德神学”,内容包括天主教的基本道德原则、天主教的美德、道德与理性及信仰的关系等。天主教的道德教导在当代集中体现在天主教社会训导的文件中,因此对社会伦理的讨论也将是本章的重要部分。第六章(天主教在中国)将考察天主教在中国的历史,包括历史上天主教在中国的传教活动、重要的人物、发生过的重要事件、当代中梵关系等。

本书的成书直接或间接地受惠于许多人的帮助。中国人民大学的雷立柏(L. Leeb)教授在我收集资料的过程中提供了许多有益的指引,甚至亲自赠书与我(《中国基督宗教史双语辞典》)。中国社科院世界宗教研究所的高师宁教授在如何处理名称及术语的译法问题上,给予了非常宝贵的建议。在与我的同事兼师长游斌教授的几次谈话中,我曾提到撰写此书时遇到的一些困难,每次他均耐心听取,并就本书的结构提出了极具建设性的意见。另外,还须特别感谢刘晏辰同学,他为本书的撰写收集了大量的资料,并撰写了本书第二章(大部分)和第四章的内容;除此之外,他的建议、问题和批评均令我受益良

多。

[1]然而在特定的语境下——如“罗马”（Roman）一词不再指地点，而是指一种传统时，用“罗马天主教”（Roman Catholicism）一词来指代整个天主教，便会产生问题。关于这一点，本书第一章会有更详细的解释。

[2] *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, edited by Pontifical Council for Justice and Peace, Libreria Editrice Vaticana, 2004, #63, p. 35.

第一章 “天主教”：一个名词 辨析

导 论

什么是天主教？简单而言，天主教是基督宗教的传统之一，是一个信仰的群体，同时也是一种特定的生活方式。上面这句话中包含了三层含义：首先，天主教是基督宗教信仰的一种形式，与基督新教、东正教、安立甘宗等宗派并列，但有其独特性。其次，从更宽泛的意义上说，天主教关于人与世界的观点并不是人类学的和哲学的，而是一种宗教的观点；它对终极实在的理解在根本上是由其对耶稣基督（Jesus Christ）的理解所塑造，而这也正是一切基督教会的最根本特征。最后，在我们肯定天主教作为一种特定的基督信仰的形式，以及一种特定的宗教群体之前，我们首先需要肯定它是一种对人类实存的理解、肯定及表达，所有具体的神学及教会论问题都必须追溯至此。这三层含义相互关联，不可分割，同时也揭示了理解天主教的基本语境。

中文的“天主教”一词，在英文中是Catholicism，或者Catholic Church，直译过来便是“大公教会”。尽管在基督宗教的三大宗派中，唯有天主教在名称中包含“大公”（Catholic）一

词，然而在某种意义上，大公性（Catholicity）是属于所有基督教会的特征之一。在普世基督教会中，被最为普遍使用的、为几乎所有基督徒所接受的两个信经——“宗徒信经”/“使徒信经”（Apostles' Creed）和“尼西亚—君士坦丁堡信经”（Nicene-Constantinopolitan Creed, 381年）——在宣告对教会的信仰时，均使用了“大公”一词。其中，更早成文的“宗徒信经”将对教会的信仰概括为“我信圣（holy）而公（catholic）教会”；“尼西亚信经”则进一步将教会的特征扩展为四个：“唯一（one）、至圣（holy）、至公（catholic）、从宗徒传下来的（apostolic）教会。”换句话说，不仅仅是罗马天主教徒，几乎所有基督徒都认为他们在其中接受圣洗/洗礼（Baptism）、倾听圣言、领受圣体/圣餐（Eucharist）的群体（教会）具有“大公性”。

既然如此，问题便自然出现了：如果不仅是天主教徒在使用“大公”一词，那么当天主教徒在对他人（同时亦是对自身）表明“我是一名天主教徒（I'm a Catholic）”这一身份时，他所要表达的是什么呢？显然，他的意思并不是一般性地指出自己是一名基督徒（a Christian），更不是暗示自己可能是一名路德宗基督徒（a Lutheran Christian）或一位东正教徒（an Eastern Orthodox Christian）。恰恰相反，他想表明的不是一种共同性，而是一种差异性；不是一个一般性的身份，而是一个独特的身份。这意味着在此种语境下，“大公”这个能指（符号）指向的，绝不仅仅是新教徒或东正教徒在念诵“宗徒信经”或“尼西亚信

经”时心中所想的关于这个词的所指（意义），它还指向了另外的一些含义，而这些含义恰恰是我们理解何为“大公教会”的关键。本章即是对这些含义的探讨，当然，这必须通过对“大公”一词某种程度的追根溯源才能完成。尽管如此，这些含义仍然不易被找到；即便能够找到，也不易达成共识，甚至很多人（包括某些天主教神学家）怀疑这些含义在神学上的存在。因此，在这个问题上，本章所提供的也仅仅是一种暂时性的答案，或者更准确地说，是一种不同观点的暂时性综合。

对“大公”一词的追根溯源

从词源上讲，“大公”一词来自希腊文的副词*kath' holon*，或更晚一些时候的形容词*katholikos*，在拉丁文中通常被翻译成*universalis*或*catholicus*，意思是“整体的、一般的、普遍的”，其反义词是“局部的、特殊的”。事实上，“大公”一词从未在《新约》中出现被用来形容教会，但正如我们已经看到的，它最终却在“宗徒信经”和“尼西亚信经”中成了对教会的正式描述。

在基督宗教开始发展的最早期阶段（公元1世纪），所谓“教会”，并不像数百年后以及今天的天主教会一样是一个由各地方教会组成的结构分明、联系紧密的组织。那时的基督宗教尚不过是罗马帝国中的“小众文化”，所以早期的教会表现为一个个小的基督徒群体，它们分布在地中海世界的不同地区和城市之中，通过旅行的宗徒、布道师、传教士，以及如保禄/保罗

(St. Paul) 写书信给各地方教会等形式保持联系，可以说是一个相当松散的组织结构。在这个时期的基督教会中很难找到一个中心，甚至连耶路撒冷这个耶稣曾经生活过，并且是福音传播之源头的城市，也很难在教会组织的意义上称为基督宗教的中心。如果用国家的形态来比喻此时的基督教会，那么它更像是一个松散的联邦自治国家，而不是一个中央集权的国家。

正是在这样一种背景下，“大公”一词出现了。根据现有的资料，第一个使用“大公”一词来形容教会的基督徒是安提约基亚的圣伊纳爵/安提阿的圣伊格纳丢 (Saint Ignatius of Antioch, 35—108年)。圣伊纳爵是叙利亚人，早期教会的神学家之一，并曾担任过安提约基雅教会的主教，最后成了一位殉教者

(martyr)。他曾经作为一个因信仰而被判死刑的囚犯，在从安提约基亚被押送至罗马的路上，以不同教会为对象写下了七封书信。在其中一封写给士麦那 (Smyrna，位于今天的土耳其) 教会的信中，他写道：“主教所在之处，便是人们应往之所，正如基督所在之处，便是大公教会。”在这句话中，伊纳爵强调了两层意思：一是教会的整体性和普遍性，这便是“大公”一词的含义，而与其相对的是局部的、特殊的教会；第二层意思是，教会整体性和普遍性的实现，需要以尊重主教作为基督和宗徒之代表 (宗徒圣传) 的权威作为前提。

“大公”一词用以形容教会之整体性和普遍性的含义，在早期教会的历史中一直扮演着重要的角色。然而随着时间的推移，

对整体性和普遍性的强调也开始有了两种不同的方向。其中的一个方向为奠定拉丁神学基础的教父圣奥思定/圣奥古斯丁（St. Augustine, 354—430年）所发展，强调的是教会在空间（地理）意义上的整体性。圣奥思定是在与多纳徒/都纳特主义者（Donatists）论争中发展出空间上的大公性这一观念的。多纳徒主义是活跃于第4和第5世纪的一个基督教分裂主义教派。他们强调教会的纯洁性，即教会须由“圣人”组成，凡由曾经在罗马帝国的迫害下叛教的人（traitors）施行的圣事均为无效。为此，他们从大公教会中分裂出来，成了一个独立的“教会”，并且也自称为“大公性的”，然而这一“大公性”取决于教会先在的纯洁性。为了谴责这种分裂，圣奥思定将空间意义上的大公性作为教会的标志之一。换句话说，所有地方的教会是一个整体，地方教会只有作为这个整体的一部分时，才可称得上是大公教会的成员。这样一来，多纳徒主义者关于只有他们的教会才是真正基督之教会的说法便毫无意义了。由这种空间上的整体性出发，大公性的概念很自然地扩展至其他层面：大公教会是所有人而非一部分人的教会；它对身处所有生活条件及状况中的人宣讲天主的圣言，而非只对特定的阶级言说；它治愈所有类型的罪；等等。

“大公”一词作为整体性的表达，在早期教会中发展出的第二个方向，指向了教会的整体性之于教会真理的意义，即有关“正统性”（orthodoxy）的方向。这样一种发展在2世纪末之前便出

现了，从那时开始，“大公”也被用来描述基督的教会（the Church of Christ）之教导与实践，在这个意义上，“大公的”意味着那些为整个教会所相信、所实践的事物，这也正是所谓“正统”的含义。里昂的主教伊雷内/艾任纽（Irenaeus, 130—202年）便是在此意义上使用“大公”一词的：“大公教会”不仅说的是整个基督教会，更是拥有由基督之使徒所传递下来的信仰与实践的教会，亦即正统的教会。4世纪后，随着越来越多的分裂和异端的团体开始在教会中出现，“大公”作为“正统”的意义开始变得越来越具有批判性——以自身作为真，对异端和分裂团体中“错误”的信仰与实践进行批判和否定。

随着时间的发展，到了第5和第6世纪，西方（拉丁）和东方（希腊）的教会以各自方式在有关何为正统信仰的标准方面达成了共识（orthodox consensus）：真正大公性的信仰不仅应是地理意义上的整个教会之认信，还须是时间意义上的整个教会之认信，还得为所有基督徒（基督徒的整体）所共同接受。正如5世纪的基督教作家莱林的文森提乌斯（Vincentius of Lérins）所言，与异端相对的正确教义是“在所有地方（*ubique*）、一直以来（*semper*）、为所有人所相信的东西（*ab omnibus*）。这才是真正的大公性”（*Common. 1.2*）。用三个更简洁的词概括来说，即“普遍性、悠久性和共同接受”。然而无论正统的标准多么复杂，“大公”意指“正统”的含义是再清晰不过的。大公性既是真正教会的标志，又是真正教义的标志，二者不可分割。在同样

作为基督宗教三大传统信经之一的、与“尼西亚信经”同时代或稍晚一些成书的“达修信经”/“阿塔那修信经”（Athanasian Creed）中，“大公”与“正统”之间的关联被表达得淋漓尽致。^[1]我们从“达修信经”的开头便读到下面的话：“无论谁想被拯救，首要之事是他须持有大公信仰……大公信仰如下：我们崇拜三位一体的天主，且是统一的三位一体”。它的结尾说：“这便是大公信仰；除非一个人真实、坚定地信仰它，否则他便不能得救。”

到了中世纪，教会在使用“大公”一词时，某种程度上是将教父对其在各种不同意义上的使用全部综合起来，因此其含义显得异常丰富。教会是大公的，这既意味着“它在空间上是整体的、普遍的，还意味着它跨越所有时代、延伸至历史的尽头；它提出的是普遍的规则，而非仅仅是特殊的犹太教律法；它拥有为所有邪恶与错谬预备的每种治愈的圣事；它教导完整的教义，给予所有人救赎所需的一切；它是拯救万有的道路，因为教会之外并无拯救；它的崇拜（worship）在所有时代以每一种方式展现；最后，它拥抱一切善者与恶者”（John of Ragusa, *Tractatus de ecclesia* 2.11–12）。尽管我们在这段话中看到了“大公”一词的含义包含着如此多个方面——从地理到时间，从教义到圣事，从信徒到律法——但很显然，其基本的含义仍然是确定的，那就是对整体性和普遍性的强调。

然而，在中世纪教会史中发生的一个重要事件，导致了“大公”一词在其含义及使用上第一次出现了混乱。从7世纪开始，

普世的大公教会在西方拉丁教会和东方希腊教会之间开始出现裂痕。随着时间的推移，这一裂痕并未得到弥补，反而由于复杂的教义及政治等原因变得愈加清晰，最终在1054年导致了东西方教会的大分裂（schism）。分裂的结果是出现了两个均声称自己是大公（整体、普遍）及正统（正确的信仰及崇拜）的教会（我们要记得“大公”即“正统”）——西方的罗马天主教会（Roman Catholic Church）和东方的正统教会（Orthodox Church）。这一事件的发生使得“大公”一词的含义出现了两种变化：第一，自此之后，无论是罗马天主教会还是正统教会在使用“大公”一词描述自身时，其所指的教会在空间上的整体性和普遍性含义便很难得到确认了，因为这时普世的教会不再是一个整体，天主教会和正统教会都只能是教会的“局部”。第二，“大公”一词又增加了一个主要的含义，即特指罗马天主教会及属于这个群体的基督徒。

16世纪之后，随着宗教改革的发生，基督新教（Protestantism）兴起，“大公”一词在其含义和使用上的混乱进一步加剧。普世教会的进一步分裂，使得普遍、整体的大公教会越来越只能是一个理想，而非一种现实；大公性关于作为整体的教会共享相同的教义、崇拜甚至教会法典体系的要求已经难以实现。因此，对很多宗教改革者来说，虽然他们接受了“尼西亚信经”中的四个形容词（唯一、至圣、至公、宗徒）作为教会的标记，并例行公事地使用它们，但在很大程度上，他们并

未将关注点集中于这四个词上。在他们的考量中，唯一、至圣、至公、宗徒这四个特征更多地应被视为所追求的终末性目标，而不是现世教会所能具有的属性。相反，他们转向了另外两个标记——圣言（word）及圣事（sacrament），认为它们更适合成为可见形式之真正教会的决定性特征；正如宗教改革家加尔文（John Calvin）所言：“无论我们在何处看到天主的圣言被宣讲及倾听，而圣礼依照基督的设立被施行，毋庸置疑，那里便是存在的教会。”（*Institutes of the Christian Religion*, 4.1.9）在这个意义上，“大公性”成了现实存在的、四分五裂的教会之应然，而非其实然；或者说，它变成了隐匿于可见教会中的真正教会的本质标记。

事实上，“新教”（Protestantism）这个名称的诞生及其含义也与“大公”一词有关。在英文中，我们将新教徒称为“protestants”，而它的词源则是拉丁文的 *protestantem*，意指“公开抗议者”。那么抗议的对象是谁呢？当然就是罗马大公教会。抗议罗马大公正统的团体（groups protesting Roman Catholic orthodoxy），这便是“新教”之名的由来。当然，如今“新教”已经变成一个中性词，用来指那些不属于大公传统教会（包括天主教、东正教、东方教会^[2]和聂斯多略教会/涅斯托利教会^[3]）的基督徒。然而从它的另一种中文翻译“抗罗宗”中，我们仍然能够看到“新教”一词在它原初产生的历史语境中所具有的含义。因此，至少在其发展的初期，新教教会一边接受信经中教会的“大

公”特征，另一方面又是“大公”教会的抗议者。诚然，这两种使用中“大公”的含义并不相同，但恰恰在这种不同中，我们看到了关于这个词的使用的一种复杂性。

对“大公”一词的追根溯源到此便告一段落。上述讨论仅仅提供了一些非常简单的线索，我们从中可以看到这个词的含义与使用在历史上发生过的一些重要变化，及其日益趋向复杂和缺乏一致性的发展方向。事实上，在当代对“大公”一词之含义的讨论中，这种复杂性达到了它的顶点。在将考察范围限定于罗马天主教会语境下的“大公”之前，我们首先需要考察一下当代基督宗教对其含义的讨论，这对我们最终能够理解“我是一名天主教徒（I'm a Catholic）”这句话所包含的独特含义也是有帮助的。

对“大公”的当代讨论

首先需要说明的是，这一节我们所要考察的观点关注的仍是普世基督教会语境下的“大公”，以及“大公”一词可能具有的各种含义，而非为罗马天主教会所特有的那些“大公性”。那么在当代的基督徒看来，“大公”都意味着什么呢？

20世纪最著名的天主教神学家之一（也有人说他是最不典型的天主教神学家）孔汉思（Hans Küng）列举了相继与“大公”一词发生过关联的六种含义，它们分别是：1. 教会的整体性，与其相对的是地方教会或局部的教会，正如我们在安提约

基雅 的圣伊纳爵所写书信中已经看到的那样，这是“大公”一词在教会论意义上的原始含义。2.正统性，这一含义我们前面也已经提及，它指向的是在教义上正确的教会，与其相对的是那些异端的、分裂的或叛教者的教会。3.地理上的大公性，亦即前述奥思定使用这个词的意义。4.教会数量或统计上的大公性，这意味着所谓大公教会在数量上较之其他教会而言应该是最大的。5.时间或历史意义上的大公性，即一直存在的教会。6.向所有文化开放的教会，与之相对的是在文化或种族上具有排他性，这一点所说的是一种社会学或文化意义上的大公性。[4]

另一位刚刚病故不久的当代天主教著名学者艾弗里·杜勒斯（Avery Dulles）在其极富影响力的、研究教会论的著作《教会的大公性》（*The Catholicity of the Church*）中，同样列举了五种使用“大公”一词所指涉的含义：1.超越时空障碍的普世基督宗教群体，与之相对的是特殊的教派（sectarian）；2.整体的教会，对立于特殊或地方的教会；3.真正的、正统的教会，对立于错谬的、异端的群体；4.强调教会在时空中可见的延续性，以及作为通过社会及制度结构——诸如信经、圣事以及历史的主教区等——而实现的可见中介，与其相对的是“新教的”（Protestant）；5.用来描述天主教会，它由作为宗徒伯多禄/彼得（Peter）继承人的罗马主教统领，在这个意义上，“大公”一词之前经常会加上“罗马”。[5]

虽然同为罗马天主教的神学家，但是孔汉思和杜勒斯两人

对“大公”一词的讨论显然在有一致之处的同时，亦存在不小的差异。这也从一个方面反映了当代学者理解“大公”一词的困难。尽管有这种差异，但事实上，无论是孔汉思抑或杜勒斯，两人对“大公”一词的诠释仍都是沿着一种传统方式进行的，所强调的都是教会论上（ecclesiological）“普遍、整体”的含义，只是对它的具体使用有所不同。因此，如果想要进一步了解当代对这一概念之理解的复杂性，我们还需要考察另外一些例子。

福音派的宣教学家查理斯·范恩根（Charles van Engen）使用了一种与上述两位天主教神学家截然不同的非传统方式来诠释“大公”一词。他认为，“尼西亚信经”中包括“大公”在内的教会的四个标记最好被理解为副词而不是形容词。后者意味着教会的标记已经成为既定的现实，而前者则抓住了教会始终在努力完成其使命的动态特征。不仅如此，他还将教会的四个标记与教会的传道牧职结合在一起，从而将它们重新诠释为合一（unifying）、圣化（sanctifying）、和好（reconciling），以及宣道（proclaiming）。^[6]这四个经过重新诠释的信经标记描绘了一幅致力于传道的画面。正如教会的宗徒性不仅在于它拥有宗徒圣传/使徒传统，更在于它是一个宣道的群体；教会的至圣性不仅指向可见群体生活的圣洁、圣事的圣洁以及一个不可错的教权，更指向一个在不断聚集以重新倾听圣言和举行圣事的过程中不断改革自身的生活方式，并努力令天主之名在全世界都被尊为圣的信仰群体；教会的唯一不仅意味着令一切信仰者服

从同一个属灵裁判权及训导教权，更意味着它在那些围绕着对圣言和圣事的参与而聚集起来的人们中间（地方教会）、在分享着同一圣言及统一神圣行动的所有教会中间，以及更进一步在所有天主将在终末与其同住的他的子民中间，展现它作为传道的教会之超越自身的合一性力量；教会之大公性也不仅体现在它是遍及整个世界、延续一切时代、共享相同信经甚至崇拜教会法典体系的唯一教会，更体现在它是一个将所有彼此不同的人们带至圣言与圣事的团契，以及在人们之间、在所有生活与实存的维度中培养健康关系的群体——一个和好的群体。

如果说范恩根对“大公”及其他三个教会标记之含义在宣道学的（missiological）意义上进行了发展，那么新教神学家莫尔特曼（Jürgen Moltmann）则为这一发展找到了其在神学语境的根源。对莫尔特曼来说，教会作为一个和好的群体的大公性，只有在三一论（Trinitarian）、基督论（Christological）、终末论（Eschatological）^[7]等神学主题下才能被充分理解。在这里，我们没有足够的篇幅去讨论这些复杂的神学问题，因此只能提纲挈领地讲，莫尔特曼对“大公”的理解，是与教会作为一个指向普遍的天主之国（未来）的群体，一个实践基督之和好使命的群体，以及一个被建立在与所有基督徒同伴、其他宗教、其他文化、所有贫困者和边缘者甚至一切被造物之关系中的群体紧密关联在一起的。这时的“大公”仍然具有整体性和普遍性的含义，但这种整体性和普遍性是在一种关于和好的使命的意义上被理

解的——教会在耶稣基督之中，令一切时间维度中的创造的全体，在终末的天主之国中达致普遍的和好。

上述四个例子仅仅代表了当代基督宗教对“大公”之理解的一小部分，但通过它们，我们已经能够发现这种理解具有广度与深度两个方面的复杂性。在广度上，当代的教会与神学家赋予了这个词比以往任何时代都更为丰富的含义；而在深度上，“大公”作为一个传统的教会论概念，已经逐渐变得与其他神学主题紧密交织，不可分离。诚然，在这种复杂性中试图找到罗马天主教之独特的“大公性”并不容易；但从另一个方面说，恰恰是这种复杂性使得天主教会确认自身独特身份的任务变得紧迫而重要。因此在这方面，我们并不难找到一些非常富有成果的讨论。

“大公”教会是谁？

接下来的几节内容将要讨论的“大公”，指向了罗马天主教会所具有的某些本质特征，它们将共同组成对天主教语境下之“大公性”的独特理解。借用雷蒙德·卡佛（Ramond Carver）的句式，我们在此所要回答的问题是：当我们谈论“罗马大公教会”时，我们到底在谈论谁？由于对这些特征的描述均来自罗马天主教内部，因而这些内容实际上是天主教关于自我身份的描述。在很大程度上，这些描述并不受“大公”一词的原初含义（整体性与普遍性）所束缚，而是将所有罗马天主教的核心特征均

视为“大公”的指涉对象，而这些核心特征加在一起便构成了天主教的独特身份。与此同时，它们并不要求所有使用“大公”一词于其崇拜仪式中的基督教会都必须具有这些特征，也不拒绝“大公”一词在其他语境中可以具有其他含义。另外需要说明的是，许多在以下几节作为天主教之本质特征而被讨论的内容，均会在后续章节中有更详细的考察。在某种意义上，第二章以后的所有内容均可以看作以下几节所论之扩展，而这里正在进行的则是对罗马天主教的一个“总论”。

关于本节开头提出的问题，最简单的回答也许是对罗马天主教会社会学描述。在这种描述中，所谓天主教会的独特性在于它的很多清晰可见的社会学特征，例如：它是世界上最大的基督教会，教会中有超过十亿的天主教徒；它以罗马为中心，教会结构是主教—司铎/神父—执事的等级制，罗马的主教（教宗）是世界天主教会的领袖，现任教宗是方济各（Francis）；教宗的教会治权（ecclesiastical jurisdiction）亦即教宗的职位被称为宗座（Holy See），而以教宗的名义和权力处理普世教会事务的机构被称为教廷（Roman Curia）；截至2008年，全世界共有2795个教区，这些教区的主教们即主教会议（episcopal conference）的参与者；目前，全世界天主教徒人数增长最快的地区是非洲；等等。通过这些描述，我们很容易地便能够将作为一种社会组织的天主教会与同样作为社会组织的其他基督教会区别开来。然而，对一本以介绍天主教之信仰与

实践为己任的书籍来说，这些特征虽然简单、清晰，却绝不能令人满意。最简单的问题是：如果不考虑这些社会学特征，我们如何区别天主教会与其他基督教会？为了回答这一问题，我们必须考虑宗教的及神学的维度。

关于天主教的自我理解，最直接的答案来自教会的教导及教会法的决议。在梵蒂冈第二次大公会议上，《教会宣言》（*Lumen gentium*）作为最重要的文件之一将天主教会形容为：由唯一的中保耶稣基督在人间所建的圣教会，作为“基督的玄奥身体是可见的而又是精神的团体”；它是基督的教会，“存在于由伯多禄/彼得（Peter）的继承人及与此继承人共融的主教们所有管理的教会之中”；以及“教会在自己的怀抱中，却有罪人，教会是圣的，同时都常需要洁炼，不断地施行补赎/忏悔（penance），追求更新”（LG No. 8）。这些描述对天主教会的自我理解而言确实非常重要，然而在很大程度上，它们仍然无法充分表明天主教的独特身份：首先，诸如“由耶稣基督所建立”“是可见的又是精神的团体”“教会是圣的，同时都常需要洁炼”等特征并不为天主教会所独有，所有这些均可为其他基督教会所使用以形容自身。其次，这些特征很多都是在经验上不可见或不可验证的，所以将其视为天主教的独特性也并不合适。

较之《教会宣言》，同为天主教官方文献的《天主教教理》（*Catechism of the Catholic Church*）也许更能帮助我们理解何为罗马“大公”教会。在它看来，所谓大公教会的标记由以下三

点组成：首先，从第一代宗徒传统那里保存下来的完整信仰；其次，由完整的崇拜及礼仪组成的圣事生活；最后，在宗徒继承/使徒统绪（Apostolic succession）中被按立的主教圣职，每位主教均与其他主教共融联合，且所有主教均与罗马的主教（教宗）共融联合（《天主教教理》：830）。

显然，上述每个标记均需要进一步的解释，特别是当我们考虑到美国天主教神学家理查德·麦克布莱恩（Richard McBrien）在天主教的特征（characteristics）与其独特性（distinctives）之间所做的区分时——前者在其他教会中也可能被发现，而后者则为天主教所独有——这种解释就变得更加必要。上述标记中除了第三点，另外两个似乎都只是天主教的特征而非其独特性，因为其他的基督教会同样坚持自身也有完整的信仰，以及完整的圣事生活。那么，《天主教教理》中的阐述究竟含义何在呢？我们可以这样说，上述三点大公教会的标记既包含了罗马天主教会的特征，同时也包含了对其独特性的肯定。分开来看，上述三个标记中，每个标记中的内容都或多或少在不同程度上存在于其他基督教会的自我理解中；然而如果我们将所有这三个标记放在一起视为一个整体的描述，那么它便只能用来形容罗马天主教会，在这个意义上，它也就成为了天主教的“独特性”。

就“完整的信仰”而言，我们无法拒绝其他基督教会的自我理解中同样包含这一点，但在这一信仰如何保存方面，天主教却

有自己的强调，且这种强调即便在其他基督教会看来，亦可称得上是“独特的”。这种独特性体现在天主教赋予了教会圣传（Tradition）以巨大的价值。在这里，“圣传”指的是教会中那些对福音之不可更改的见证和宣告，它们被给予宗徒/使徒^[8]（Apostles）以及他们的主教继任者，而并非那些在教会历史中逐渐形成的、可以改变的习惯、律法及实践（例如主教的独身制）。圣传也意味着“传承”，即天主教徒相信对福音之不可更改的见证和宣告，从耶稣的公开生活之始，一直在教会中被传承、保存以及宣讲至今日，而作为宗徒之合法继承人的教会主教，则是这种传承的首要受托之人。因此，较之新教关于唯独圣经（*sola scriptura*）的观念（与此同时新教并非一点都不重视传统），天主教非常强调在教会中延续的、关于福音的教导与实践，而这反过来亦要求教会自身的延续性。

这种对圣传的强烈肯定亦体现在天主教的崇拜和礼仪之中，从而令它们相对于其他基督教会的崇拜和礼仪亦显示出独特性。首先，相对于新教只有两种圣事——圣洗和圣体，天主教会中由耶稣所设立并为教会所接受的圣事有七种之多，包括圣洗、坚振（confirmation）、告解/忏悔（penance）、圣体、圣秩（holy orders）、病人傅油（anointing of the sick）以及婚姻（matrimony）；其次，即便还有其他教会（如东正教会）也同样设立了这七种圣事，但在对圣事之本质的理解上，“大公”教会亦有其特殊的观点与表达——这特别体现在圣体这一天主教

核心圣事中。关于这一点及所有七种圣事的含义及其重要性，读者均会在第四章找到更为详尽的描述。

较之前两者，教会之自我理解中的第三个标记最广泛地被视为天主教的独特性而被人们所普遍接受，当然，它通常被化约地理解为：天主教有作为宗教领袖的教宗。这种理解当然不能说是错，然而离开了“宗徒继承”这一概念，对此标记的理解则不可能全面。所谓宗徒继承，指的是由第一代基督徒（宗徒）所确定的正确信仰与实践，由宗徒的合法继承人即主教（bishop）通过被按立圣职而代代相传的过程。宗徒继承强调的是信仰在时空中被保存及传承的连续性，从这一点上看，天主教所强调的圣传与宗徒继承是不可分割的。然而，宗徒继承中的诸主教并非彼此毫无关联，相反，他们之间是一种共融联合的关系——正如耶稣的十二宗徒一样。不仅如此，正如有些读者也许已经知道的那样，东正教以及安立甘宗中亦有宗徒继承的存在（新教中则根本不存在主教制），然而天主教的独特强调在于主教们不但彼此共融，且这种共融是通过他们与罗马主教——也就是教宗，十二宗徒之长伯铎/伯多禄的继承者——之间的共融所联结的。因此，天主教较之其他基督宗教宗派更强调教会的统一而非分歧，这也是天主教始终致力于同包括基督新教和东正教在内的诸基督宗教分支开展普世对话的重要原因。

关于这一标记，还有两个问题是需要我们特别留意的：首

先，正是由于天主教的核心特征之一是地方主教彼此间以及与罗马主教之间的共融，所以很多人（特别是非天主教基督徒，他们亦视自身为“大公的”）习惯于在天主教前加上“罗马”（Roman）这一限定词，本书亦是将“天主教”与“罗马天主教”当作可相互替换的术语使用。然而，当“罗马”一词被用来形容特定的礼典传统——罗马礼（Roman Rite）时，我们便不能将“罗马天主教”等同于整个天主教，因为在天主教会中不仅存在“罗马”这一个传统，还包括很多其他的礼典传统如拜占庭礼（Byzantine Rite）、亚美尼亚礼（Armenian Rite）、埃及礼（Coptic Rite）等，这些教会同样与罗马联合，属于天主教会，但却不属罗马传统。

第二个问题在中国的语境下有着特别的意义。我们习惯于将Pope一词译为“教皇”，但更恰当的译法应该是“教宗”。正如上文已经提到的，所谓“罗马教宗”实际上就是罗马的主教。在严格的意义上，他与其他主教在圣职等级上并无本质上的高低之别，更不用说是“皇”与“臣”的差别。另外，相对于其他主教，罗马的主教确实被赋予了更多的权威与尊敬，但这并非来自认可其为天主教之皇帝，而是来自于其作为宗徒伯铎/伯多禄之继承人的身份。《天主教法典》中写道：“罗马教会主教享有主单独赐给宗徒长伯铎的职位，此职位亦应传递于继承人，因此教宗为世界主教团的首领、基督的代表、普世教会在现世的牧人。”（《天主教法典》：331）换句话说，因为伯多禄是宗徒

长（首席宗徒），而罗马主教永久性地继承了伯多禄的首席地位，所以他便具有了高出其他主教的权威。尽管如此，在实际的历史进程中，罗马主教之于地方主教的权威是在不断发生变化的，有时偏向中央集权，有时则偏向地方教会的自治。事实上，这种变化直到今天仍在延续，教会仍然在试图寻找二者之间恰当的平衡。

“大公”精神：进一步思考

上述来自罗马天主教会官方文件的自我身份描述，为我们理解何为天主教的独特性奠定了良好的基础。接下来，我们需要在这些描述的基础上，进一步考察何为天主教之“完整的信仰”“完整的圣事”，以及“宗徒继承和主教共融”，且这些考察较之上节的内容将更具神学色彩。

上文曾经提到过的天主教神学家理查德·麦克布莱恩将天主教的“大公”精神（the spirit of Catholicism）概括为三个基本原则以及其他一些次要原则。这三个基本原则分别为：圣事原则（the principle of sacrament）、中介原则（the principle of mediation）、共融原则（the principle of communion）。下面我们就来简要考察一下它们的具体含义。

圣事原则的本质实际上是关于物质世界与天主的圣宠/恩典（grace）之间关系的问题。首先，天主教认为物质实在是善

的，它由天主所创造，在耶稣基督中被救赎，并在圣神/圣灵（Holy Spirit）中被更新。然而，被创造的世界不仅出自天主，更重要的是，天主的临在和圣宠亦能在这个世界被察觉、被发现，但它与此同时却不等同于天主。换句话说，人们能在人之中“看到”神圣者，在有限中发现无限者，在物质中觉察到属灵者，于内在中找到超越者，在历史中觅得永恒者。这些可见的、可感知的、有限的以及历史的事物包括他人、群体、运动、事件、环境、整个世界甚至整个宇宙——所有这些都实际上或潜在地是神圣临在的载体。然而，在这种内在性（天主通过世界被察觉和发现）被肯定的同时，天主之超越性（天主不等于世界）亦被同时肯定，以防这一原则成为最终导致偶像崇拜（将被造物视为造物主本身）。天主的这种超越性与内在性之间的张力集中体现在天主教对耶稣基督的理解中——他作为道成肉身，同时具有神性和人性，且他的神性和人性呈现在一个单独的位格（person）之中。

那么，这一原则为何被称为“圣事”原则呢？在天主教的理解中，所谓圣事即是可见的符号（sign），而不可见的圣宠则通过可见的符号被表达以及临在，就如同符号传达意义一般。正因如此，我们便不难理解为何天主教传统习惯于将整个创造（世界）自身称为一个圣事——创造作为一个符号，指向了它的创造者天主。循着同样的思路，在天主教徒的眼中，耶稣基督亦是一个圣事，因为他在其历史的、具体的、有限的生命中向人

们显明了天主，并且为世界带来了天主的圣宠；教会自身也是一个圣事，作为一个有限的、可见的信仰群体，其建立本身即是天主的圣宠使然，而其在历史中的持续实存更被理解为圣神在世界之中的持续临在。当然，最能体现圣事原则的地方，仍是“圣事”一词的最寻常含义之所在，即为天主教所认可的七种教会中有形可见的宗教仪式。这些圣事仪式通过使用可见的具体事物——同时也是象征符号，如圣洗中的水、圣体中的饼和酒、坚振中的油膏等——令天主之不可见的圣宠反复在教会中临在。

由于圣事原则的存在，天主教从未在自然（整个被创造的世界）和圣宠（神圣者的临在）之间划定一条不可逾越的鸿沟，而是认为：世界固然是堕落的，但它从未被天主所抛弃，相反却始终始终是天主所救赎的目标，并被预定在历史之终达致完美（天主的国）；天主不断临在于历史的有限事物中（其高峰是耶稣基督的道成肉身），令人之自然的、历史的实存指向完美的天主自身。在伦理学的意义上，这意味着天主教非常重视在世界之中达致公义与和平的努力，这一点从整个现代天主教社会训导中便可见一斑。依据圣事原则，天主教强烈肯定投身于转化世界的事业即是与天主自身的转化行动相合作，在此意义上，人能够作为天主的“合作创造者”（co-creator）参与天主的创造性工作。

中介原则必须在与圣事原则的关联中才能得到理解，因为

前者实际上是后者在逻辑上的必然结果。所谓中介原则的含义是：圣事（符号）不但指向天主与圣宠的临在，更带来圣宠的实际效果。换句话说，天主不仅在圣事行动中显现为信仰的对象，更通过这一行动完成某种使命、实现某种目标。因此，被创造的世界不仅包含并反映天主的临在，这种临在更以前者为中介对参与其中的人发挥属灵的效果。依据天主教教义，圣事中的物质实在——诸如水、饼、酒、油等——被认为不仅因神圣者的临在被提升至一个新的层次，其自身更成为天主之自我启示的通道以及圣宠力量的传递者。亦即，通过教会的圣事，我们寻常所见、所触、所尝之物带来了神圣的真理与力量；圣洗中的水、圣体中的饼与酒、圣秩中放在被授品/按立

（*ordinate*）者头上的手、被敷于病人前额及手上的油，甚至是参与婚礼者的身体，所有这些可感知的符号均成为天主之属灵祝福的传递者，并令圣事的参与者同时参与了天主之三位一体的生命。

因此，对天主教信仰来说，信仰者与天主的相遇绝不仅仅是一种内在的、心灵的事件——正如当代社会中的很多人对信仰之个体化、精神化的理解那样。相反，天主教坚持认为人与天主的相遇是一种真实的，在具体历史中发生的，以具体的地点、事件、人以及物质对象为中介的经验，且这种经验不仅在七种圣事中发生，亦可以在实存的各种维度中发生——这便是整个物质世界与人类生活的圣事化。由于这种肯定的存在，我

们也就不难理解为何天主教在坚持圣洗和圣体并不仅仅具有纪念或象征意义（如某些新教教会所认为的那样）的同时，亦对其他许多有限的事物怀有特别的珍视。例如，从基督宗教的最初几个世纪开始，宗教艺术便在圣事化的生活中扮演着重要的角色，而在天主教会中，这种重要性更是从未中断并一直延续至今。教堂建筑和视觉形象始终在教会的崇拜仪式中具有核心意义；即便在正式的崇拜仪式之外，教堂、绘画、雕像、壁画、祭坛装饰以及彩色玻璃窗等艺术形式，也发挥着将信徒的心灵提升至天主面前的作用。

除去这些具体、有形的事物，与圣事原则紧密关联的中介原则亦能透过天主教徒的行动表达。最简单的例子是：我们都或亲眼或在电视中看到过天主教徒在胸前画十字的动作。这个动作本身即是一种符号的表达，如同面前摆放的十字架，而天主教徒相信，天主及其圣宠便通过它被表达及临在。另一个能够通过行动表达的例子是行走苦路（Stations of the Cross）：在天主教堂内或其他一些地方悬挂或摆设着十四处苦路像——描绘耶稣身背十字架走向加尔瓦略山途中所经历的事迹，天主教徒在这十四幅描绘耶稣受难的像前依次走过，象征着重走基督的苦路。这一行动显然同样是一种意义的表达，并借此将信徒带入与基督之救赎性圣宠的联合中。类似的不属于七种圣事的虔诚实践在天主教中还能找到很多，例如朝圣（pilgrimage）、聆听或讲述圣者/圣徒（saints）的故事、念诵玫瑰经

(rosary)、佩戴圣牌、在家中悬挂圣像等。

此外，在天主教对被按立的圣职之重要性的强调中，中介原则的重要性亦得到了非常清晰的体现。一方面，由于天主的绝对自由，他与人之间的相遇是不受时间、地点、方式等客观条件所限的；另一方面，这种相遇也并非随意及偶然的。在一些特定的时刻和行动中，天主的临在特别应该成为信仰生活的焦点——如七种圣事，而司铎的作用即是在这些时刻和行动中成为天主与人的中介。圣职的这种中介作用并非意在限制天主与人的相遇，而更多的是表达令其作为焦点的意义。

最后，中介原则也在相当程度上解释了天主教在历史中对童贞圣母玛利亚 (the Blessed Virgin Mary) 之地位的强调，以及给予她的强烈敬意。天主教在与肯定耶稣基督在救赎中的角色相同的基础上，肯定玛利亚在救赎中的角色——与此同时并未将二者等同。在教义上，玛利亚被称为天主之母 (在她生下耶稣这一整体的位格而非其中之神性的意义上)，是救赎计划的开启。天主临在于耶稣的人性之中，并通过他救赎性地行动——这是中介原则之最经典的表达。因此，天主教尊敬 (而非崇拜) 玛利亚，并请求她为人类说情。但这并非因为天主教将她视为具有神性，甚至与基督地位相当，而是因为她是天主的象征、形象和工具。正如其他作为中介的事物或行动一样，临在于其中的天主及其自由的圣宠才是天主教徒所崇拜的对象，而不是诸如饼和酒、圣像、十字架这些对象，或拜苦路及念诵

玫瑰经这些行动本身；同样，玛利亚自身也并非天主教徒的信仰对象，她的重要性在于其作为“圣事”这一事实，而圣事既指向圣宠，亦带来圣宠。

麦克布莱恩所提及的“大公”精神中的最后一项是共融原则（communion），其基本含义是：尽管每个天主教徒都必须作为个体在天主面前生活，尽管天主与人的相遇在绝大多数情况下都是个体性的，但是天主教徒在本质上亦是相互关联的、共融的，神—人相遇在其由信仰群体作为中介才得以可能的意义上亦是群体性的。天主教历史上一种非常重要的对教会的理解指向了教会作为天主之民的形象，这意味着天主教徒在根本上是社会的、关系性的群体。因此，天主教会极其强调一切天主教徒在天主面前的共融联合。与新教强调信徒与天主的个体性关系、个人对圣经直接的解读，以及教会是由每个个体信仰者组成的群体不同，天主教坚持信仰群体（即大公教会）对个人信仰之塑造的决定性意义，以及《圣经》作为教会群体之圣书的本质。换句话说，并非信仰者组成教会，而是在教会之中个人才有了信仰，在教会之中基督徒才有对《圣经》的正确理解——完全离开群体的语境，谈论与天主的关系是根本不可能的。概括而言，如果个人与群体在新教的理解中按照重要性排序是“个人—群体”的话，那么在天主教中这一顺序则变为“群体—个人”。

在天主教中，共融原则在几个方面凸显出它的重要性。第

一，它与上文所讨论的天主教在信仰和实践两方面对教会圣传的强调是一致的。这是因为，共融原则并不仅仅指向空间上的共融，亦指向历时性上的共融——早期教会中的殉道者、圣者甚至玛利亚与今天的天主教徒也是共融联合的关系。恰恰是这种历时性上的共融，才使得圣传的保存和传承成为可能。与此同时，对共融的强调也正是对一种没有中断的宗徒圣传的强调。

第二，共融原则在相当程度上解释了为何在天主教神学、教义、牧灵/教牧（pastoral）实践、道德观念及敬虔生活中，教会总是扮演着非常重要的角色：教会自身被视为基督的圣事，而救赎只有以教会的诸圣事为中介才成为可能；正确的信仰只有通过参与教会的信仰生活才能获得，《圣经》只有在教会中才能获得正确的诠释；教会也是包括玛利亚在内的所有圣者与所有天主之民的共融——对圣母及其他教会史上的伟大圣者表达崇敬、将其当作呼求援助与代祷的对象，在教会中寻找圣洁生活的伟大典范等行动，只有在共融的语境下才能得到理解。在这一点上，圣事原则、中介原则及共融原则亦达成了完美的结合。

第三，共融原则亦是理解天主教所强调的主教之间的共融及其与罗马主教之共融的前提。既然信仰者并非一个个孤立的信仰“原子”，而是作为群体彼此共融，那么各地方教会之间同样不能是一个个彼此分离、没有关联的“原子”教会，它们之间也必

须是共融联合的关系；各地方教会的主教作为彼此共融的十二宗徒的继承者，彼此之间亦是共融联合的关系。这两点合二为一，便是主教间共融联合的含义所在。与此同时，罗马主教作为宗徒伯多禄之永久性的继承人，承担起了作为教会共融之中心的角色。尽管如此，正如我们刚才已经提到的，罗马主教（教宗）并非天主教会的“教主”或“帝王”，因此，他作为共融之中心，并未取消主教之间以及其他主教与自身之间相互平等的共融关系。

除了上述三个基本原则之外，麦克布莱恩亦提及了另外几个对天主教而言具有重要意义的原则。在他看来，这些“其他的”大公原则在重要程度上也许并不低于前者，二者之间的差别在于，圣礼、中介及共融作为天主教最基本的特征，事实上亦渗透于其他几个原则之中。这些原则包括：圣传、理性、类比、普遍性。其中关于圣传，上文在谈及《天主教教理》中所描述的天主教会三个标记时已经有过考察，我们刚才也已经看到它与共融之间存在的关联，而麦克布莱恩对其的理解亦与教会官方的阐述并无太大差异，因此无须重复讨论。我们需要稍微花一些时间进行了解的是另外三个原则。

首先是关于理性（reason）的原则。这一点也许是中国的读者需要特别注意的，因为在许多人的眼里，天主教的形象已经无法与保守、反科学、反理性等描述脱离关系。然而事实上，较之很多新教教会，天主教远远更为尊重和强调理性在理解及

表达基督教信仰方面的重要性。因为第三章还要特别对理性与信仰之关系的问题加以阐述，所以这里并不准备对此问题展开详细讨论。我只想举两个例子来说明天主教对理性的重视：第一个例子是，被教会尊为“天使博士”的托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）非常明确地提出：信仰是对理性的成全（而非批判，更非摒弃）。阿奎那自己的神学即是对这一命题最好的诠释，在他的《神学大全》中，哲学（理性）扮演了至关重要的角色。事实上，直到20世纪前半叶，阿奎那的神学在天主教的教育机构中依然是作为神学与哲学的标准及规范存在的。时至今日，它也仍然在天主教会中享有极高的权威。第二个例子是：在众多的基督教会中，只有天主教的神学中特别设立了“基本神学”（fundamental theology）这一学科，旨在于谈论系统神学的诸主题（如天主、基督、救赎、罪、终末等）之前，先以理性及哲学的方式（不诉诸天主的启示）论证诸如天主的存在、启示之可能、天主之公义等内容，从而为基督宗教信仰提供一种理性的基础。

其次，天主教使用理性是以“类比的”（analogical）方式进行的，这一点也是天主教的独特性之一，我们称之为类比原则。类比指向的是一种思考和描述天主及神—人相遇的方式，它可以用“差异中的相似性”来概括。这意味着，天主及其行动能够以我们用来描述受造世界的语言加以描述，关于天主的知识能够通过我们关于有限事物的知识加以获得，二者之间存在着

一种相似性。在耶稣身上，这种天主与人之间的相似性得到了基本的体现；换句话说，凡是能够用来描述耶稣之人性的，都可以用来描述他的神性，因此他被称为“首要类比”（primary analogue）。与此同时，类比原则亦强调这种相似性始终是以差异性为前提的，这要求我们永远只能将关于天主的知识视作一种类比，而不是对天主本身的把握，因为在无限的创造者与有限的受造物之间始终存在着一条无法逾越的鸿沟（即便在耶稣基督中，他的神性与人性亦是“不相混淆”），这种本体论上的巨大差异是人类语言能够但却无法充分言说天主的根本原因。由于类比揭示的实际上是人类之可见符号中天主的实在，因此，它在本质上仍是圣事原则的反映。

最后需要提及的是普遍性（universality）原则，而它的含义也许最为接近“大公”一词原初所具有的意涵。虽然在事实上，罗马天主教会已经成为基督宗教的宗派之一，但与此同时，它仍然保持着一种根本的开放性。这种开放性使得天主教能够对一切真理与价值保持开放，其中当然包括作为整体的基督宗教的经验与传统中，在神学、教义、灵修、礼仪、制度等各个方面所拥有的丰富真理与多样价值。因此在真理观上，天主教并未陷入一种宗派主义的危机。在地域和文化上，天主教同样遵循着普遍性的原则，即并不将自身局限于特定的地域与特定的文化，而是希望基督的福音能够被普遍地、向整个世界宣讲，这也揭示出天主教会在本质上是一项传教性的事业。在地域上，

今日的天主教已经很明显地表现为一种世界性宗教；而在文化上，天主教会持续地寻求恰当的策略，以令所有人在其各自特殊的文化语境中都能够聆听并理解基督的福音。

在这里，需要特别提及的是天主教为了达致一种文化上的普遍性而采取的“本土化”（inculturation）策略。在其普遍的传教使命中，天主教会必须始终同时面对两种不同的方向以及它们之间持续存在的张力：一方面，它必须时刻忠实于耶稣基督的福音，而且必须接受福音的核心信念在信经中的表达与希腊哲学之间有着不可分割的关联这一事实；另一方面，它必须找到在不同文化语境下宣讲福音的方式，在令福音的信息能够在当地文化中成长起来的人们所理解的同时，保证其不会被歪曲。所谓本土化，即是在这样一种张力中宣讲福音，在上述两个不同的方向之间寻找一种恰当的平衡。而且，本土化的内容不仅关乎了耶稣的教导（信仰方面），还包括了教会的圣事礼仪（实践方面）。天主教会相信，在耶稣之教导的表达与教会的圣事礼仪都考虑了教会所在的时间、地点以及文化的同时，教会之根本性的统一仍然能够被保存，而这种保存的先决条件即是地方主教在彼此之间以及与罗马主教之间的共融联合。

“大公”教会的独特性：阶段性总结

在上一节中，我们主要借助麦克布莱恩的论述考察了何为“大公”精神。那么，上述所谈及的三个基本原则和四个其他原

则，是否能够全面地概括罗马天主教的特征呢？从某个角度而言，答案是肯定的，因为他所指出的是一些对天主教作为一个特殊的宗教群体而言至关重要的原则，且这些原则渗透在天主教的神学、教义、道德、灵修、制度等各个方面，失去了这些原则中的任何一个，天主教就很难再被称为“大公教会”。

另外，在当代存在着很多对何为“大公教会”之本质的概括，这些不同的论述有很大部分是相互重合的（虽然表达的方式、所使用的词语可能有所不同），但其中也确有些内容包含着论者独特的思考。因此，没有一个人对天主教之本质特征的概括可以称得上是“完全的”，总有一些特征或原则只被某个人所提及，但与此同时，他又遗漏了另外一些被其他人所讨论的东西。甚至，当我们把所有这些讨论中所提到的“大公”原则加在一起，也很难称其为“全面的”。这是因为，其中必然有些内容在能否被归为天主教的核心特征方面，无法消除争议。例如，天主教会对其自身的理解中包含着“朝圣中的天主子民”这样一种形象，据此，某些学者可能会将朝圣的实践视为天主教的独特本质之一；然而，另外一些学者则可凭借这一点完全能够被归至圣事原则或共融原则的理由否定此观点。

出于上述原因，本节的目标也并非提供一种毫无遗漏的对天主教之独特性的全面概括。笔者认为，麦克布莱恩关于大公精神的讨论已经为我们提供了一个非常好的基础。因此，本节的内容只是在参考其他一些对大公性的重要讨论的基础上对麦

克布莱恩的观点做出一些补充，并进而对何为罗马天主教之独特的“大公性”做出阶段性的总结。

上文曾经提及的天主教神学家杜勒斯在其《教会的大公性》一书中，提出了与麦克布莱恩类似的对所谓“大公特征”的三点概括，分别是圣事原则、普遍性和宗徒性。其中，圣事原则即是麦克布莱恩眼中的圣事原则与中介原则的统一，普遍性则是上文所讨论的普遍性和共融原则相加，而宗徒性亦与《天主教教理》中对圣传和宗徒继承之独特价值的强调相重合。尽管如此，在杜勒斯的观点中仍然存在着其对上述三个原则的某些独特理解，值得我们特别去关注。

首先，杜勒斯对普遍性的诠释特别是与天主教会的传教使命关联在一起的，在这个意义上，他特别强调了天主教的普遍性并非一种已经达成的现实，而是一种需要努力实现的理想。同样，由于教会的历史还在继续，因此所有天主教徒（过去、现在、未来）的共融亦是一种仍被教会所渴望的状态。在这里，杜勒斯所做的这两点强调，其重要性并不在于它们自身，而在于它们所揭示出的天主教会的一个既深刻又时常被忽视的特征，也是一个对教会本质的深刻洞察，即教会的不完美性。事实上，无论是在那些天主教看上去最为辉煌的年代，还是那些教会身处黑暗的年代，它都严肃地看待自身的这种不完美性，以及教会之持续改革的需要。

其次，在论及教会对圣传的重视时，杜勒斯特别区分了两

种天主教历史中的圣传，一种是所谓大写的“圣传”（Tradition），另一种是小写的“诸传统”（traditions）。前者指的是那些被给予宗徒及其主教继承者的、关于福音之不可更改的见证与宣告，它们作为一个整体而存在，有着确定的内容，因此以单数、大写的方式表达；后者则是那些可以更改的习俗、律法以及实践，它们是教会为了推动自身使命的实践而在历史中所采纳的。举两个例子来说：主教作为宗徒的继承人，被按立以指引、教导及圣化教会，这属于不可更改的圣传（Tradition）中的一部分；相反，在当代争议很大的天主教会中女性不能被按立为圣职的规定，则属于可以在未来被改变的传统（traditions）之一。这是因为在后者之中，我们并不能找到任何实质性的内容来禁止女性加入圣秩。这种区分非常重要，因为历史上很多对天主教的攻击（主要来自新教）都是指责其教会中存在的某些传统是对福音信息的歪曲，或者缺乏圣经根据。然而经过上述区分后我们会发现，这些攻击所指向的大多数“传统”实际上都属于后者，它们在特定的条件下是可以被改变甚至放弃的，天主教会并未将其视为信仰与实践中的不可或缺的部分；在那些被指责的事物中，只有一些是天主教当作不可更改的“圣传”中的一部分加以珍视的。

除了杜勒斯，另一位天主教神学家伊贝里（Robert P. Imbelli）亦提供了一种与麦克布莱恩类似的对天主教之特征的概括。在他的概括中，同样包含了对圣事原则、共融原则、普遍

性等特征的强调。然而与此同时，他还提出了另外一种在他看来是独特的大公原则，那就是天主教在面对两种事物之间存在张力的情况时，更倾向于采取一种“兼容并蓄”（both-and）的态度，促进并维系这种创造性的张力，而不是屈服于做出一种化约主义的、“非此即彼”（either-or）的选择。同样将这种兼容并蓄视为天主教之独特强调的还有吉罗德·奥柯林斯（Gerald O’Collins）以及马里奥·费路吉亚（Mario Ferrugia）。在两人合著的《天主教：大公基督教的故事》（*Catholicism: The Story of Catholic Christianity*）一书中，他们是将这一点当作与圣事原则并列的大公特征加以谈论的。所谓“兼容”强调的是两种看上去非常不同，甚至通常被认为是相互矛盾的东西被同时接纳，它可以用“既是……又是……”这样的结构表达。事实上，圣事原则本身即是兼容性的一种表达（符号既是它自身，又是天主的临在）。被天主教兼容接纳的、彼此间存在张力的事物包括耶稣与玛利亚、“垂直的”爱与“水平的”爱、信仰与理性、统一与多样性、地方与普遍、恩典与自由，等等。以下以其中的四组为例进行讨论。

前文已经在中介原则的框架下，论及了玛利亚在天主教信仰中的独特意义。但事实上，对玛利亚这个角色的接纳，亦很好地体现了一种“兼容”的观念。在很多宗教改革者和他们的追随者看来，给予玛利亚以及其他圣者以特别的尊敬，将会危及耶稣作为救赎者的独特意义。正因如此，他们在耶稣和玛利亚之

间所做的，是一种非此即彼的选择。与此同时，天主教徒却不这样认为。他们在承认由耶稣所带来的唯一的救赎圣宠的同时，亦认可玛利亚在救赎计划中的独特角色，及她身上慈爱、纯洁、顺服的美德。因此，他们给予耶稣和玛利亚同时但亦有所差别的崇敬。当然，在天主教的历史中也确实出现过对玛利亚和其他圣者的大众敬拜实践被滥用及夸大的情况。这种情况在宗教改革之后的一段时间达到了顶峰——很大程度上是作为对宗教改革者的反动。甚至在16世纪末的时候出现了圣母论（mariology）这一独立的神学领域。在梵蒂冈第二次大公会议上，这种情况得到了纠正，对玛利亚的理解与尊敬被重新置于天主教神学的整体语境中。然而在会后，天主教对玛利亚的独特强调并未消失，耶稣与玛利亚在天主教徒的信仰中仍然以一种兼容的方式存在。并且随着天主教与其他基督徒之间严肃且相互尊重的普世对话的展开，新教徒也在最近的几十年间对玛利亚有了越来越多的欣赏和敬意，虽然与此同时，他们并未接受天主教关于玛利亚的教义。

所谓“既是‘垂直的’爱，又是‘水平的’爱”，指向的是天主教的伦理维度。更准确地说，它所要求的是信仰与道德实践之间的一种恰当关系。爱之“垂直的”维度是人对天主的爱，它体现在祈祷、崇拜等宗教实践中，是对一个基督徒的最基本要求；爱的“水平的”维度则是对邻人的爱，即对世界上所有需要帮助者的爱。在天主教的历史上，从最早期的教会实践伊始，爱的这两

个方面便是紧紧结合在一起的，并一直延续至今。今天，世界范围内的天主教团体在实践其对邻人之爱时，已经有了不同的强调——有的专注于和平的事业，有的更关注第三世界的贫困，还有的致力于发展教育。尽管存在这些差异，但所有以严肃的态度对待自身信仰的天主教徒和天主教团体，都努力将在祈祷中对天主的敬拜与在实践中对他者的爱结合在一起。

恩典与自由之关系亦是误解较多的天主教教义之一。在二者之中，绝大多数新教的教会对于天主之恩典给予了排他性的强调，与此同时虽不致否定人的自由，但仍将其置于较之恩典而言绝对次要的地位。天主教则相对而言更为强调二者之间的平衡：虽然恩典对人的救赎而言仍是决定性的，但来自人这方面的努力和配合亦不可或缺。在建设所谓天主之国的进程中，人的自由与天主之恩典的合作更是为天主教神学所强调，以至于前任教宗若望·保禄二世（John Paul II）在此意义上将人的工作视为与天主之“合作创造”（co-creation）。然而，天主教对之人自由的这种强调，绝不意味着天主教主张的是“因行为称义”——正如很多非天主教徒（中国的和西方的）所认为的那样。这是读者们所必须小心认识到的。

最后，以主教共融特别是各地方主教与罗马主教（教宗）之间的共融为基础的天主教会的统一，与由地方主教的权威和本土化的需要带来的地方教会在神学反思与信仰实践方面的多样性，这两者之间存在着显而易见的张力，却又长期在天主教

会中兼容存在。天主教中最明显反映这一特征的是那些前文曾提及的与罗马主教联合，但却不采用罗马礼的东方天主教会（Eastern Catholic Rites）。这些教会完全符合《天主教教理》中天主教会的三个标记——出自宗徒圣传的信仰、完整的圣事，以及主教彼此间和与罗马主教间的共融联合；与此同时，它们又有着各自不同的教会法规、不同的神学传统、多种形式的灵修生活，以及属于自己的内部组织结构。相反，对天主教世界中大部分遵循罗马礼的教会来说，情况则并非如此。对它们而言，统一性与多样性的天平时常倾向于前者。这种状况特别突出体现在梵蒂冈第一次大公会议以来的天主教会中。在这次会议上，“教宗无误”（papal infallibility，后文还会对此教义有详细阐释）教义的诞生在其后的日子里极大地强化了教宗的权威，以至于地方主教变成仅仅是教宗的发言人及实现其意愿的代表，地方主教的权威被压缩，而教会则变得过分统一。当然，统一并非坏事，特别是在教会的核心信仰与实践不容破坏的前提下。然而，过分的统一显然会伤害到地方教会各自不同的需要。虽然梵蒂冈第二次大公会议试图重新找到教宗的权威与地方教会的自治之间的平衡，但就目前来看，效果并不十分理想，地方主教的权威仍在很大程度上受罗马权威的积累所限。因此，如何找到一种方式及平衡，以令地方教会在处理自身不同的需要时拥有更多的自主性，同时又不会打破天主教以教宗为中心的根本性统一，是当代天主教面临的最大挑战之一。

基于上述所有这些讨论，我们现在可以尝试将天主教的本质特征概括如下：

1. 天主教确信自己拥有从第一代宗徒那里传承下来的关于耶稣基督的完整福音，且这一福音不仅保存在《圣经》之中，同时也保存在教会的圣传中。

2. 天主教相信自己拥有由七种圣事所组成的完整的礼仪生活，它们是获得天主之圣宠以及救赎的途径，其合法性由《圣经》和教会圣传共同确证。

3. 天主教视自身为一个共融的教会，且这种共融存在于历时性和共时性两个维度中。前者体现为宗徒继承和圣者共融（communion of saints），后者则体现为各地方主教之间的彼此共融及其与罗马主教的共融，两个维度的共融一同为圣传的保存提供了可能。

4. 天主教理解天主及其圣宠的临在，以及天主与人相遇的方式是圣事性（sacramentality，这里同时包含了圣事原则和中介原则两者）。圣事原则贯穿于天主教信仰与实践的方方面面：天主教对七种圣事之“批判实在论的”（critical realist）理解、对作为共融的教会自身的强调、对圣职之作用的重视、对玛利亚和圣者的尊敬、对艺术的欣赏以及对理性的珍视等，均可以看作是圣事原则的体现。

5. 天主教在本质上具有一种普遍性，虽然这种普遍性在某

种程度上是有待完成的。它集中体现为一种根本的开放性：对历史开放，对地域开放，对文化开放，对作为整体的基督宗教开放，甚至是对其他宗教开放。与此同时，它亦体现为一种传教性，即希望基督的福音能够被普遍地宣讲和聆听。

6. 天主教同时承认以下两种事实：作为基督的教会存在于其中的天主教会是神圣的；与此同时，作为朝圣旅途中的天主教会是不完美的。这意味着：一方面，天主教认为人们在天主教会中能够找到完整的基督之教导以及完整的圣事，且教会永远不会与基督分离，因而教会亦永远不会丧失其本质上的神圣性；另一方面，天主教会始终认为自身存在缺点，完美的教会只有在终末才能出现，教会中的个体成员、部分甚至整个教会群体，都有可能在历史中犯罪，因此教会需要持续的改革。

虽然——正如前面已经讲过的——无法做到绝对全面的概括，但上述六个特征已经足以帮助我们对“何为罗马天主教”的问题做出一个初步的回答。换句话说，作为一个具有独特身份的信仰群体，一个与新教、东正教等宗派有所差别的基督宗教群体，天主教的独特性在相当程度上就包含在这六个特征之中。当然，这里需要特别补充的一点是：虽然被并称为基督宗教的三大宗派，然而天主教与东正教之间的关系和它与基督新教之间的关系却不尽相同。一方面，在天主教与东正教之间事实上存在着相当程度的相似性。基本上，天主教接受东正教拥有完整的宗徒信仰、完整的圣事体系以及合法的主教与司祭/司铎

(priesthood) 圣职，并且认为双方由于复杂的历史和文化原因所导致的分离是个悲哀的事实。事实上，从东西方教会分裂那天起，治愈裂痕的努力就从来没有中断过。另一方面，天主教与新教之间的关系则要复杂得多。最根本的原因在于，新教并非如天主教或东正教那样是一个完整、统一的宗派；相反，它由许许多多彼此之间差别非常大的小宗派所组成。在这些宗派之中，有些在教会结构和圣事礼仪上与天主教非常相似，如英国国教会即安立甘宗 (Anglican)，也有些在上述两个方面都与天主教相去甚远，如浸信会 (Baptist)。

在下面的章节中，您将在历史、教义、礼仪、道德等维度中进一步了解本章所讨论的天主教之本质特征，天主教与新教、东正教之间的差别，和这些分离与差别产生的原因。

[1] 关于这部“信经”究竟是否由达修/阿塔那修

(Athanasius) 本人所撰，以及何时成书，学术界尚有争论。多数人的观点认为这部信经的撰写时间不早于5世纪，且作者并非达修本人，而是借其名以提高“信经”的权威性。

[2] 即Oriental Orthodoxy，这些东方的教会只接受前三次普世大公会议（第一次尼西亚公会议，第一次君士坦丁堡公会议以及第一次厄弗所/以弗所公会议）的信仰定义，而拒绝公元451年于加采东/卡尔西顿 (Chalcedon) 召开的加采东公会议上颁布的教义定义。相反，罗马天主教会、东正教会以及基督新教会均接受前四次普世大公会议的决议为基督教正统教义。

[3] 即Nestorian Church, 又称东方教会 (The Church of the East), 在中国还有一个名字——景教。

[4] Hans Küng, *The Church*, trans. Ray and Rosaleen Ockenden (New York: Sheed & Ward, 1967), pp.296-300.

[5] Avery Dulles, *The Catholicity of the Church* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

[6] Charles van Engen, *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church* (Grand Rapids: Baker, 1991), p. 66.

[7] 此三“论”皆为基督宗教系统神学的重要主题, 分别讨论的是三位一体天主的关系、基督的位格与行动, 以及世界的终极命运等问题。

[8] 即《圣经》中记载的耶稣的十二门徒, 他们被称为第一代宗徒。

第二章 天主教会简史

导 论

基督宗教对于“时间—历史”概念的把握，在根本上建基于其宗教观念。在本章中，读者可以看到一个天主教会从早期孕育阶段直至今日约2000年的粗线条历史图景。这份图景所关注的是从历史角度对教会内部的组织与生活及其与外部世界重要互动事件的描绘。为方便起见，整段历史按时间划分为六个阶段：第一阶段是1世纪初至313年，以耶稣基督的创教传教活动为开端，早期教会在伯多禄、保禄等第一代宗徒及诸多护教士乃至殉道者的努力下开始形成，并具备了基本的圣统制结构。这个新生的信仰团体在和来自罗马的平民百姓、传统的犹太教群体、罗马帝国统治阶层等社会各界的交流乃至抗争的过程中，逐步明晰了自身的基础性教义，并在诸方压力与迫害下竭力保全着自身信仰的火种。第二阶段是313—451年，教会自君士坦丁大帝于313年颁布《米兰敕令》开始，逐渐在罗马帝国从一个被压迫的小群体蓬勃发展为“帝国教会”，更在这位君王的主持下召开了教会历史上第一届大公会议。同一时期，稳定的外部状况使得教会内部的思想与实践生活开始不断创新，隐修传统首次出现；而围绕诸多教义—异端思想的论争更带来了教会神学历史上的一个黄金时代。第三阶段是451—1073年，从5世

纪开始，教会步入了欧洲历史上所谓的“中世纪”。蛮族入侵、西罗马帝国的灭亡、来自东方的伊斯兰教的冲击、查理曼大帝与“神圣罗马帝国”的到来等一系列政治事件既为教会带来了巨大的机遇，亦带来了沉重的打击——“黑暗百年”与东西方教会的决裂。第四阶段是1073—1517年，伴随着卡诺撒城堡门外的戏剧性事件、十字军东征、拉特朗第四届大公会议的召开、两个著名托钵修会的产生、士林学派及大学的兴起，中世纪的教会在某种程度上达到了它政治、文化的巅峰。然而十字军运动的变质、宗教裁判所的诸多残忍行为都预示着这个时代即将在混乱中走向衰落。第五阶段是1517—1878年，以马丁·路德、加尔文等人为旗手的宗教改革作为又一次教会内部的分裂运动催生了天主教—基督新教的对立。天主教会尽管试图通过复兴修会、召开大公会议等举措回应来自新教阵营的冲击，但双方在思想立场上的一些严重冲突和政治因素的介入终究还是在欧洲大陆上导致了多场惨烈的战争。另一个来自哲学—意识领域的对天主教会的严峻挑战则是启蒙运动。理性主义、经验主义等思潮在当时深刻地冲击了基督宗教信仰。教会亦在这场挑战中不断成长，她在通过神学的发展出色地回应启蒙运动思想之同时，也开始重新反省自身在现世社会中的角色与责任。第六阶段是从1878年至今。两次世界大战给全世界人民的肉体与心灵造成了前所未有的摧残。而天主教会竭尽全力在两次大战中挽救人民生命、减小战争危害，并在战后为重建世界秩序与精神奉献自身力量的同时，亦感受到了自我革新、积极融入现代社会的

生活、为现代文明之建设做出建议与贡献的迫切性。由此，梵蒂冈第二次大公会议作为天主教会史上具有划时代意义的一次大公会议在20世纪下半叶召开了。

在这份历史的图景中，我们既可以看到天主教会在其成长过程中的坚忍与牺牲，对信仰的委身和对尊严的守护，也会看到它犯下的种种过错：受诱惑于利益、畏惧于外在权力等。但是，我们亦会被这样一种带着复杂性的成长轨迹所打动：正因为有那些挫败，天主教会才会不断地自我反省、革新并成长为今日的教会——而这样的历史，亦如一个犯错的人走向净化的朝圣旅途。

早期教会的孕育与发展（1世纪初—313年）

基督宗教的开端：拿撒勒人耶稣

“但时期一满，天主就派遣了自己的儿子来，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。”（迦拉达书4：4—5）^[1]

大约在公元30年，一位由童贞女玛利亚/马利亚（Mary）生

于罗马帝国犹太省小城白冷城/伯利恒 (*Bethlehem*)、成长于纳匝肋/拿撒勒 (*Nazareth*) 的犹太人开始在巴勒斯坦 (*Palaestina*) 地区公开进行讲道、行神迹等宗教活动。作为一名犹太人，他的教导却不同于传统中的犹太宗教：作为“爱”的天主用爱将宗教和伦理解脱于律法、圣殿、地区、社会地位和民族，并将这爱施与世间包括人在内的所有被造物，以完成对整个世界——而不仅仅局限于一直在期待一个政治性领导者“默西亚/弥赛亚” (*Messiah* ，受膏者/救世主) 的犹太人——的救赎。而他自己则作为“受生而非被造”、与天主具有同一个本质的天主之子，“道成肉身”于现世之中，通过召集门徒 (其中他选择了十二名犹太人成为宗徒，作为重新统合历史上以色列十二支派的隐喻) 以将这教导流传给世人：“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。” (玛竇福音28: 19—20) [2]

这个人，就是后来基督徒称为“基督” (*Christ* ，来自古希腊语 *christos* ，源于古希伯来语中的“受膏者”一词) 的耶稣 (*Jesus* ，意为“上主拯救”)。

然而，由于耶稣的思想对犹太教传统的巨大冲击，他大约于公元33年4月7日 (那一天正是犹太教的逾越节) 和门徒们吃过最后的逾越节晚餐、创立了“圣体圣事”后，在愤怒的犹太宗教领袖们的推动下被当时罗马帝国犹太行省的执政官般雀·比拉多/

本丢·彼拉多 (Pontius Pilate) 钉死在了十字架上 (当时正是犹太教传统中宰羊献祭的时刻) 。根据《圣经》的记载，此后发生的事和耶稣基督的降生一起构成了基督信仰的根基：在被钉死后的第三天，耶稣复活了，并和门徒共处了40天。

早期教会的建立：“磐石”与“外邦人的宗徒”

正式的、脱离了犹太会堂的基督宗教之教会的历史，是从一个五旬节 (Pentecost) ——第一个圣神/圣灵降临节开始的。

在那一天，重新确定了十二宗徒，经过抽签选举，马提亚 (Matthias) 代替了出卖耶稣并致其死亡的犹大 (Judas) 。当时宗徒团体中的伯多禄/彼得 (Peter) 高声向在场的古代以色列同胞们有力地宣扬了耶稣的身份与事迹，并使得当天即有约3000人接受洗礼并成为基督徒 (耶稣的门徒被称为基督徒是从安提约基亚/安提阿 (Antiochia) 开始的 (宗徒大事录/使徒行传/Acts 11: 26)) 。此后，宗徒们通过传道和行神迹医治病人进一步扩展了教会的规模。

然而，尽管此时的基督教会并未对犹太教表现出敌意，甚至某种程度上仍然坚持着犹太教的传统 (去圣殿祈祷、遵守律法等) ，以犹太人的最高法院为代表的犹太主流社会却并不愿

接纳这个以耶稣基督为信仰基础的、规模扩张迅速的“宗教”（当时基督教会可能并未彻底认定自己与犹太教分立）。在一次冲突中，犹太人用石头砸死了正在传耶稣之道的斯德望/司提反（Stephen，十二宗徒由于教会扩张、传道任务繁重，通过按手礼选定的管理教会日常生活供给的七执事之一）（宗徒大事录6:1—6）。这是历史记载中的第一位基督教殉道者（约33年）。其后的几十年，基督教徒在向犹太人宣扬基督信仰、试图使他们理解、接纳乃至加入基督教会的过程中，时常遭受到犹太教徒的迫害。

“磐石”伯多禄（Peter）

“我再给你说：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。”（玛窦福音16:18）^[3]

关于宗徒伯多禄，《圣经》中对于他的记载并不如保禄/保罗（Paul）详尽。除了《玛窦/马太福音（Matthew）》（如上，玛窦福音16:18）和《若望/约翰福音（John）》（若望福音21:15—17）里耶稣将其立为教会的“磐石”与“牧羊人”之外，根据《宗徒大事录/使徒行传》（Acts），伯多禄似乎已成为教会的领袖，并且曾两次入狱。而书中记载的宗徒大会（Council of Apostles）则说明在50年左右他身在耶路撒冷（Jerusalem）。根据《约翰福音》的暗示、奥利金/奥力振/俄利根（Origen）以及

次经 (Apocrypha) 的记载，按照他自己的要求，伯多禄/彼得于尼禄皇帝 (Nero) 时期 (64—67年间)，被倒钉于十字架死去 (他认为自己不配和耶稣基督以同样的方式死去)。

“外邦人的宗徒”保禄 (Paul)

“因为，那叫伯多禄的为受割损的人致力尽宗徒之职的，也叫我为外邦人致力尽宗徒之职。” (迦拉达书2: 8) [4]

宗徒时期，对早期教会的内部规则建设、神学建设及其向“普世性教会”的发展影响最大的一位基督徒是保禄/保罗 (Paul)。保禄一开始是一位执着的反基督教人士，其时名为扫禄/扫罗 (Saul)，并参与了对斯德望的迫害。但是通过亚拿尼亚 (Ananias) 给他的施洗 (Act9: 3—9, 17—18)，他转变为一个虔诚的基督徒。保罗的传道旅途穿越地中海的各个地区，在当时很多发达的城市初步建立起了基督教会，并在其一生中通过不断地撰写书信 (参见《圣经·新约》中的多部保禄书信。不过一些现代对《圣经》文本的批判研究认为其中有部分书信可能并非保禄本人所著) 来指导这些教会的信仰实践。

除了通过书信构建出早期基督教的教会结构和神学框架，保禄一个突出的贡献在于使基督宗教走向“普世性”。首先，50年左右在耶路撒冷召开的“宗徒大会”中，三位被称为“教会柱石”的

宗徒雅各布伯/雅各布 (Jacob the Younger)、伯多禄、若望/约翰 (John) 认同了由保禄向外邦人进行传教的做法：“所以，他们一认清了所赋予我的恩宠，那称为柱石的雅各布伯、刻法和若望，就与我和巴尔纳伯握手，表示通力合作，叫我们往外邦人那里去，而他们却往受割损的人那里去。” (迦拉达书2: 9) [5] 而后，保禄更激进 (radical) [6] 地因外邦人是否应当过犹太化的生活 (如行割礼、守犹太教诸多传统律法等) 而与伯多禄发生了直接的争执 (迦拉达书2: 11—14)。最终通过保禄的努力，以及70年耶路撒冷的覆灭等诸多内外因素，基督教会开始褪去了犹太传统的印记并获得了外邦人的认可。基本上宗徒时代的基督教会已经普及到了当时罗马帝国的大部分行省，并显露出了一些在日后逐渐成为一个“世界宗教”的弹性 (如对地方文化的文化适应性) 潜质。

早期教会的圣统/教阶制结构与罗马的特殊地位

《圣经》文本本身对于教会内部等级制的圣职结构的描述并不十分清楚。除了耶稣基督的十二位“宗徒”以外，还有“先知”“教师”“牧师”“主教 (又译监督) ”“长老团”“长老/司铎”“执事”等带有“圣职人员”性质的概念 (参见宗徒大事录20: 17—28 ; 21: 8 ; 弟茂德前书/提摩太前书/1 Timothy 3: 2—12 ; 弟铎书/提多

书/Titus 1: 5等章节)。其中等级关系较为清楚、在后来的教会内部结构中也逐渐稳定下来的三个圣职概念是“主教”、“司铎”与“执事”。宗徒时代以后，为了阻止异端和教会的分裂，主教的地位逐渐变得最高而集中，成为整个教会的“监督者”、圣事的施行者。司铎则是作为主教在教会事务方面的助手。而以《宗徒大事录》中负责教会日常生活供给的“七执事”为代表的执事（参见宗徒大事录6: 1—6等章节）则是三个主要圣职中地位最低的一个，他们主要负责教会的多种日常事务：管理财产（分配人们的奉献）、照顾病人、协助圣事的施行等。值得一提的是，在《圣经》中出现了女性的执事，并且保禄给了其很高的评价（参见罗马人书/罗马书/Romans 16: 1）。另外，圣经文本并未对圣职人员提出明确的独身要求，但是确有一些章节表达出对独身生活优越性的认可（参见格林多前书/哥林多前书/1 Corinthians 7: 7）。

在整个基督教会之内，罗马教会/教宗的特殊地位（尽管在早期教会时代并不十分明显）首先是因作为教会之“磐石”的伯多禄曾在此处以宗徒的权威管理、建设过教会，并最终在罗马皇帝尼禄（Nero）时代的教难中殒身、安葬于此（根据教会传统，同葬于此地的还有那位“外邦人的使徒”保禄）而决定的。著名的教父、里昂的伊雷内（Irenaeus of Lyon）认为罗马教会凭借这两位伟大的宗徒而拥有所有教会中的优先地位——其作为基督教会的代表与合一的核心而存在。而伯多禄更被认为是罗马

教会的首任教宗。在早期教会同样认为罗马应当拥有特殊地位的不仅有当时的几位著名主教如安提约基亚/安提阿 (Antiochia) 的伊纳爵/伊格纳丢 (Ignatius)、德尔图良/特土良 (Tertullian)、迦太基 (Carthago) 的主教西彼连/居普良 (Cyprian) 和上文已经提及的伊雷内，当时的历任罗马主教和不少信徒乃至异端，都至少在“罗马是耶稣基督所建立之爱的教会的合一之象征”这一点上拥有共识。

“殉道者的鲜血是教会的种子”

“我实实在在告诉你们：一粒麦子如果不落在地里死了，仍只是一粒；如果死了，才结出许多子粒来。”（若望福音12:24）^[7]

313年之前的基督教会，除了需要不断应对主流犹太人对它的排斥，更面临着来自罗马帝国的数次程度不一的教难。罗马帝国本身是一个支持各民族拥有不同信仰的国家，然而，它的这种宽容是建立在全罗马人对帝国本身的国度宗教甚至君王本身的崇拜（在这一点上，罗马帝国受到了东方埃及的影响）基础上的，而一神论的、具有普世情怀的（这一点上不同于作为民族宗教的犹太教）基督宗教自然也就受到了来自罗马统治阶层的怀疑与敌意——对于那些罗马皇帝来说，其几乎等同于无

神论。另外，民间也流传着许多关于基督教会的传言，例如圣体被理解为喝血吃肉、教徒的地下聚会被理解为淫乱、对基督牺牲的赞颂被理解为赞扬死亡，等等。更严重的是，2世纪后出现的一些观点认为基督宗教对罗马帝国神明的无视导致了当时罗马帝国的诸多天灾人祸。

在以上这些观点的集合作用下，古代罗马帝国从尼禄（54—68年在位）时代开始到君士坦丁大帝（Constantine the Great）颁布《米兰敕令》（313年）这段时间内，由尼禄、图密善/多米田（Domitian, 81—96年）、马可·奥勒留（Marcus Aurelius, 161—180年）、德西乌斯（Decius, 249—251年）、戴克里先（Diocletianus, 284—305年，他首创将罗马帝国分为东西罗马两部分进行统治的政治制度）等多位罗马帝国皇帝主导，间隔性地爆发了数次针对基督徒的教难。而在多次恐怖的教难中，基督教会显示出其坚强而动人的一面：无数信徒，包括两位伟大的宗徒伯多禄和保禄以及多位杰出的主教或护教士（*apologetes*），如安提约基亚的伊纳爵、迦太基的主教西彼连、士麦那（Smyrna）的主教波利卡普斯/波旅甲（Polycarp）、殉道者尤斯廷努斯/游斯丁（Justin）等，均为捍卫信仰而献出了生命。殉道者们的牺牲震撼了当时罗马帝国的人们，尤其是那些曾经认为基督徒都道德堕落的人，都被基督徒们对信仰的执着和高尚的精神所打动，这也使得不少知识分子即使不积极支持，也转变了原来对基督宗教的攻击态度。

早期基督教会的教义与异端思潮

初期基督教会的神学体系与教义并不十分清晰完整——它们是随着教会在历史中应对来自外界的质疑和来自内部的异端与分裂而逐渐形成的。最早期的教会更多的是依托口传与文本中对耶稣基督从道成肉身到受难再到复活升天的记载、耶稣本人传给宗徒们的关于天国与爱的教义、教会的礼仪实践以及保禄等人的书信粗略地架构起了自身的知识体系和信仰规则，而此时用来表达教会信仰核心（三位一体）的“信经”存在于《玛窦福音》的结尾：“因父及子及圣神之名给他们授洗。”（玛窦福音 28: 19）^[8]而在2世纪，由于教会的成长、外部思潮和内部异端的出现与发展，这个“信经”开始被不断地补充和完善，信仰的内容被较为明确地阐述为包括天主、耶稣基督、圣灵、圣教会、罪的赦免以及肉身复活。而我们今天所见的作为一切宣信文件之基础的“宗徒/使徒信经（Apostles' Creed）”文本出现于450年（但据一些文献记载该“信经”早期版本约在200年时已经存在）。

所谓“异端”多是指那些试图将基督信仰与其他基于不同世界观和哲学理念的思潮/理论进行结合或直接用这些理论去解读基督信仰，以期使基督信仰的表达更为清楚，但实际上偏离了正统基督教会的理念的人及其思想。早期教父们一般认为，在《宗徒大事录》中出现的西满/西门（Simon）是异端的始祖——他不仅试图进行圣职买卖（simony），更试图用一些东方宗教

的因素来理解乃至贬低基督信仰，且他的观点似乎显示出一些诺斯底/诺斯替主义（Gnosticism）的倾向。

诺斯底主义作为一种融合了东方的琐罗亚斯德教（Zoroastrianism，又译祆教、明教等）的光明—黑暗二元论、占星术等诸多宗教要素和古典希腊文化中神秘主义与自然主义的思潮，早在基督宗教诞生之前就已经存在，但是它的存在可能更因其在2世纪对基督教思想进行“兼并”的尝试以及因此给基督教会带来的冲击而为人所熟知。诺斯底主义的核心在于神—永恒物质、光明—黑暗、低级神灵（创始神）—高级神灵（采取虚幻肉身而成人的耶稣——基督论中的幻影论

〔*Docetismus*〕）的二元论。根据这个思潮的想法，万物最终都要回到自己自然的位置上：有的属于光明的人得救，有的属于物质的被毁灭，还有一些活在低级的幸福之中。这一思潮不仅反对了人的自由意志，并因此间接导致了对人积极行善功的贬抑，更挑战了基督信仰的核心——一神论和三位一体说。早期教会通过许多知识渊博的教父的护教努力以及对自身教阶制结构的强化（通过单一主教制团结教会思想）、确立明确的“信经”等方式在当时战胜了这一思潮。但诺斯底主义并未彻底消失，在教会异端的历史中，从后来的摩尼教（Manicheism）乃至中世纪的清洁派（*Cathari/Albigenses*）等强势异端的思想中，都可以发现诺斯底主义的影子。

一个与诺斯底主义关系紧密的异端是马西翁/马吉安

(Marcion) ，虽然他拒绝了诺斯底主义世界观中的一些夸张幻想及其对《圣经》的粗糙理解，但是他仍然坚持了诺斯底主义的二神论和对《新约》和《旧约》的割裂。他非常明确地反对犹太教，并且认为《旧约》和《新约》之间是一种对立的关系——而这种关系正是反映了诺斯底主义中“二神”的二元对立。马西翁甚至自己动手编纂了一部“圣经”：删除了《旧约》和《新约》中除《路加福音》以外的福音书；删除了保禄/保罗书信中的《希伯来书》(*Hebrews*) ，伯多禄/彼得前、后书 (1、2 Peter) 和《雅各布伯书/雅各布书》(James) ；删除了福音书中关于耶稣童年的记录和部分建立了《旧约》和《新约》之间桥梁的引语。

另一个在3世纪初出现的、呈现出诺斯底主义倾向的强势异端性思潮（几乎是另一个宗教）是摩尼教 (Manicheism) ——连那位伟大的教父奥思定/奥古斯丁 (Augustine) 都曾经是其信徒。摩尼教基于善/光明—恶/黑暗的二元论，融合了基督宗教、琐罗亚斯德教和佛教的宗教元素，如认为耶稣作为“灵魂的引导者”以幻影的方式显现于人世，预许了摩尼 (Mani) 将作为世界的帮助者 (*paracletus* ，参见Jn 14: 16) 出现，并迎来光明与黑暗两个世界永远的分裂。

另一个较为极端的教派是蒙丹派/孟他努主义 (Motanismus) ，和诺斯底/诺斯替主义不同，这个教派强调的是严格的宗教规则及生活方式。他们要求严格的禁欲、守斋

期、鼓励信徒在教难中殉道、反对犯下重罪的人重新进入教会、强调异能如说方言的能力（参考宗徒大事录2: 4—11）等。他们的狂热使得4世纪后的罗马皇帝对其采取了镇压措施，但在后来的诺瓦蒂安派（*Nocatianus*）和多那特/多纳图斯/都那特主义（*Donatismus*）中都可以看到其影响。

此外，2世纪的早期教会在抵抗教会内部分裂的过程中还产生了关于三位一体的争论，并因此产生了诸如“次位论”（*Subordinatianismus*，圣子的本质低于圣父）、萨贝利安/撒伯流主义（*Sabellianismus*，形态论的一位一体论）等观点。而这一复杂神学议题直到尼西亚第一届大公会议（Council of Nicaea I, 325年）乃至加采东/卡尔西顿大公会议（Council of Chalcedon, 451年）才逐渐被阐述清楚。

基督宗教文献与“教父”

除了《新约》文本本身，早期教会的宗教文献是从1世纪末开始出现的。17世纪以后，最早期的几位文献作者——他们被认为是初代宗徒的学生们——开始被称为“宗徒教父”（*patres apostolici*）。而著名的《十二宗徒训诲录/十二使徒遗训》（*Didache*）也在1世纪末至2世纪中叶这段时间内出现了。同一时期，教会产生了“护教文学”，这是作为对上节所述的、出现在教会内外的一些对基督宗教的误解乃至攻击的回应而出现的一

种宗教文献。3世纪开始，更严格意义上的“神学”，亦即探讨、详述与分析基督宗教信仰的宗教理念的文献出现了。它们一方面是为了应对内部不断出现的、似乎偏离“正统”基督教会信仰并因之可能威胁教会精神之合一的异端，另一方面也是基督宗教不断发展过程中教会内部一些学识渊博，尤其是哲学知识丰富之士神学兴趣爆发的体现。另一个值得注意的现象是，除了希腊语以外，公元200年后以拉丁语写作的基督宗教文献也逐渐发展起来了。

宗徒教父

几位著名的宗徒教父分别是第四代罗马教宗克雷孟/革利免一世（Clement I）、安提约基亚的主教伊纳爵、士麦那的主教波利卡普斯和希拉波利斯城（*Hierapolis*）的主教帕皮亚斯（Papias）。

克雷孟一世在其写给哥林多（*Corinthus*）教会的书信中以教会权威的口吻对基督徒的信仰准则、生活规范以及教会圣统制的结构进行了详细的阐述；伊纳爵作为著名的殉道者在图拉真/他雅努（Trajan）皇帝时代于110年被处死（被野兽撕裂），他在数封写给当时几个教会的书信中，表达了不惧牺牲的精神，指责了“幻影论”（*Docetismus*）式的基督论，并且支持了单一主教制和圣统制结构的必要性；波利卡普斯在公元156年于罗马帝国碧岳/比约/庇护（Pius）皇帝统治下被烧死，在其给斐理

伯城 (*Philippi*) 教会的书信中，他强调了正统的基督徒生活与信仰。同时，他也是第2世纪著名神学家里昂的伊雷内的老师。帕皮亚斯的文集《释主言》 (*Logion Kyriakon Exegeseis*) 的大部分都已失传，但留存下了一些关于《玛窦福音/马太福音/ Matthew》和《马尔谷福音/马可福音/ Mark》之形成的重要残片。

护教文献

上文已述，为了应对来自教会外部的误解和攻击，公元2世纪开始，教会便出现了所谓的“护教士 (*apologetes*)”，亦即通过撰写以护教为目的的宗教文献来对外解释基督宗教基本信仰和特征的一些学者。此时基督宗教神学的概念体系尚未完全清晰，所以这些护教文献从神学写作的意义上来说并不十分严谨，但是从中依然能够看到这些早期教会作家们虔诚的信仰和执着的精神。这一时期主要的护教士是殉道者尤斯廷努斯、其学生塔提安/他提安 (*Tatianus*) 以及著名的神学家伊雷内——他在驳斥异端方面的书籍是现存的最古老的护教书籍。

希腊-拉丁教父

从2世纪中期开始，出现了不同于护教文献的、专注于“圣经释经学”和“系统神学”即基督宗教内部神学知识体系建构的严

格意义上的“神学”，而当时思考并撰写这类问题且其思想理论对后来的教会建设起到重要影响作用的学者即被称为“教父”。这一现象首先出现在用希腊语写作的一些学者中间。其中两位最为著名的教父分别是亚历山大的克雷孟/克勉/革利免/克莱门特（Clement of Alexandria）和奥利金。2世纪末的30年中用拉丁语进行写作的宗教文献也开始陆续出现，相比希腊语文献，拉丁文的文献要更注重牧灵和实践（地处东方的希腊语学者们一般更偏重思辨性的神学议题）。两位伟大的拉丁文教会文献作家是德尔图良和西彼连。

“帝国教会”（313—451年）

黑暗后的黎明：米兰敕令

如上文所述，基督教会从1世纪30年代诞生之初，一直面临着来自内外的诸多压力——犹太人的误解、外来思潮的冲击、教会内部的异端，以及其中最为严重的、来自罗马帝国皇帝们的迫害。在如此艰难的旅途中，教会并没有向强权与刀剑屈膝，反而凭借着信徒们的信心，殉道者们的勇气和护教士、神学家们的不辍笔耕，一步步走出了初期的黑暗，迎来了基督教会历史上的重要转机：罗马帝国皇帝君士坦丁/康斯坦丁大帝（Constantine the Great，他约于324年统一东、西罗马帝国，并

于330年迁都君士坦丁堡，建立所谓“新罗马”）于313年颁布的《米兰敕令》赋予了基督教会来自帝国官方的承认和与其他宗教平等的地位。一方面，他的这一政治决定或许是单纯的政治考虑：当时的基督教会由于其顽强生命力已经出人意料地蓬勃成长，而帝国原来的一些宗教传统由于逐渐薄弱，已经不再有助于帝国社会精神的统合——君士坦丁大帝认为基督教会很有潜力成为罗马帝国一个使国民精神合一的意识形态，是以逐步扶植其为罗马帝国的“国教”。另一方面，尽管君士坦丁大帝本人的私人道德生活算不上高尚，但他依然很有可能在部分上是因为受到了基督宗教本身精神力量的感召（他的母亲是一位虔诚的基督教徒，君士坦丁大帝本人也在临终时接受了洗礼）而对基督教会情有独钟，乃至他愿意称呼自己为“神的仆人”（*servus Dei*）。在《米兰敕令》颁布之后，君士坦丁大帝和他的儿子一步步地交给了基督教会“国教”式的特权，更逐渐排斥了其他宗教及其仪式——公元4世纪末开始，东、西罗马的皇帝们都开始对非基督宗教进行严厉的打击（对于某些传统较为深厚的非基督宗教仪式/节日，重新赋予其基督宗教的解释与内涵），并最终使得基督宗教成为罗马帝国的国教。

但是，教会在得到国家扶持的同时，也就意味着迈出了被纳入帝国之政治结构的步伐——接受“政教合一”甚至“政治高于教会”的原则〔后来东方一直沿用这种原则，因而其又被称为拜占庭主义（*Byzantinismus*）〕。事实上，基督教会与国家关系的

张力，从其诞生一直持续到了20世纪。

另外，从这一时期开始，得到了政治助力而蓬勃发展的教会逐渐扩展到了罗马帝国外围：从克里特到格尔曼/日耳曼（German），一直到中亚和北非地区。

从尼西亚第一届大公会议到加采东第四届大公会议

《米兰敕令》颁布不到20年，君士坦丁大帝作为所谓的“神的仆人”就动用他作为罗马帝国皇帝的权威在全国范围内召开了一个主教会议——这也是教会历史上的第一次大公会议。所谓“大公会议”（Catholic Ecumenical Councils），指的是天主教会内最大规模的正式会议。它并非地区或地方性的教会会议，而是全世界主教参与的会议，因此才被称作“普世的”（ecumenical）。大公会议所讨论及决定的事宜亦非那些次要的教理或局部教会的教务，而是对整个天主教会而言都至关重要的教义或实践问题。在教会看来，大公会议的主动者与决定性力量是基督赐予教会的天主圣神，而与会主教们作为宗徒使命的承载者，在大公会议中努力形成一致的集体意识，从而为当时的教会提供关于“启示真理”的正统解释，以及为教会所面临的种种困境提供解决的方案，等等。

君士坦丁召开这次会议的一个重要原因，是关于“三位一体”教义的争论其时已经在教会中导致了分裂的倾向，而这一倾向对于最为看重教会对国民精神和国家政治“合一性”之重要功能的罗马皇帝君士坦丁来说，自然是不可接受的。于是在他的号召下，325年5月至7月在小亚细亚西北部的尼西亚（Nicaea）举行了一个据说有318位主教（只有7位来自西方）的会议，并试图在这个会议上解决当时影响教会合一的一些重要问题，这就是基督教会史上的尼西亚第一届大公会议（Council of Nicaea I, 325年）。

这个关于“三位一体”教义的争论是围绕“亚略主义”（Arianism）出现的。这一思潮源自一位长老亚略（Arius），其思想的核心就是否认耶稣作为圣子的神性，进而威胁了作为教会和基督信仰之根基的“三位一体”思想。通过主教们和君士坦丁本人的努力，尼西亚会议达成了共识——“尼西亚信经”（*Symbolum Nicaenum*），其中规定圣子“受生而非被造，与圣父同性同体”等，如此正式地规定了圣父圣子拥有同样神性的信条，并排斥、放逐了亚略及其支持者。

然而，这次会议并没有如教会和君士坦丁所愿，一次性解决所有问题。会议之后，关于“基督论”的争论即耶稣基督是否有整全的人性、在基督内人性和神性是怎样的关系等议题，又在教会内掀起波澜。这些问题直到加采东/卡尔西顿大公会议（Council of Chalcedon, 451年）的召开，形成了“加采东/卡尔西

顿定义” (*Chalcedonian Definition*) ，并经历了东、西方教会领导人之间的对于教义的激烈争执后才逐渐平息下来。

但是，这段时间内西方教会尤其是罗马教宗和东方教会尤其是几个重要地区如耶路撒冷和亚历山大里亚的宗主教的分歧也不断显现出来——尽管到519年时，在东罗马帝国皇帝尤斯廷努斯和当时的罗马教宗霍尔密斯达斯/何尔米斯达 (Hormisdas) 的努力下，二者表面上恢复了在这方面教义上的一致性，但实际上东西方教会之间的分裂已经开始露出痕迹了。

隐修院传统的产生

在基督教会中，个体的隐修行为从第3世纪开始就已经在一些沙漠地区开始出现了。这似乎是源于《圣经》中一些关于独身生活的记载 (例如格林多前书7: 1、7: 7—8等。基督教会教阶制发展过程中出现的“独身制”〔*caelibatus*〕原则也体现了教会传统对独身生活的推崇) 和他们个体自身对禁欲克己式的生活方式的偏好。而这种独自的修行从4世纪初开始转变为一种团体的活动，并且在4世纪20年代左右发展出正式的、有组织和制度的“隐修院”。

隐修院这一现象在罗马帝国的东西方都传播得非常快，在带动隐修式生活传统和信徒们高尚品行的同时，隐修院诞生早期也存在着一些问题。在当时，隐修院基本都是平信徒自发产

生的，而且在全国甚至一个地方的诸多隐修院之间，都没有形成统一的规章和制度，也因此产生许许多多形式怪异的“隐修”方式。这一状况直到6世纪初圣本笃/本尼狄克/本尼狄克图斯（St. Benedict of Nursia）所编写的《本笃会规》（*Regula Sancti Benedicti*）的出现才发生了明显好转。

基督教会与社会公共生活

在《米兰敕令》（313年）颁布之前，基督教会由于从创立之初一直间接性地受到来自外界的误解和攻击，尤其是来自罗马帝国统治者组织的迫害，因此对社会公共生活领域并没有产生太大影响。在获得了平等乃至“国教”的政治地位后，基督宗教的种种要素：道德教导、仪式、节日乃至教义，都开始进入到社会生活领域之中，并逐渐成为社会文化的主流。

民族大迁移

这一时期世界史/欧洲史上的一个重要事件是所谓的“民族大迁移”，罗马人亦称之为“蛮族入侵”：公元4—7世纪，由于来自亚洲大陆北部的匈奴人（Huns）向西侵入欧洲大陆，原属欧洲大陆东部、北部的格尔曼/日耳曼（*Germani*）以及斯拉夫诸民族如哥特人（*Gotones*）、法兰克人（*Franci*）、勃艮第人（*Burgundii*）、汪达尔人（*Vandali*）、伦巴第人

社会问题的改良上提出自己的政治意见，或至少尽教会之所能为那些不良现状造成的社会后果进行弥补。

教会之社会服务的一个重要方面就是社会慈善：当时罗马帝国内部的许许多多医院、孤儿院、救济所和旅客服务站都是由教会最早组织建立并维系运营的，这样的非政府社会服务性组织在当时任何一个古代社会中都并不多见。

对于当时罗马帝国中根深蒂固的奴隶制，教会在无力改变它的状况下，依然坚持着《圣经》中关于人之平等的信念，在种种道德和权利的规定上使得奴隶与主人拥有同样的地位，并致力于间接地使奴隶获得自由。例如，教会鼓励那些拥有奴隶的主人释放奴隶，被释放的奴隶可以担任圣职人员等。

“妻子对自己的身体没有主权，而是丈夫有；同样，丈夫对自己的身体也没有主权，而是妻子有。”（格林多前书7：

4) [\[10\]](#)

在当时的罗马帝国，基督教会对于男女结合与生育之神圣性的强调和夫妻双方之间保持平等、互守忠贞之义务的重视为规范社会家庭道德起到了非常重要的作用。同时，教会出于对人类生命宗教性的认识——其认为人由天主依照自己的形象所造，对社会中一些不尊重生命的行为进行了严厉的批评和惩

罚：当时的教会认为，任何情况下自杀都是有罪的，自杀者将不能享受教会的葬礼；严禁堕胎或抛弃婴儿——在这条节令最严厉时，进行堕胎的人甚至会被永远地开除教籍。

罗马教宗的地位问题

长期以来，尽管罗马在其象征意义上是基督信仰合一的体现，在当时信众心中拥有特殊地位，但是基督教会似乎更多地依托着帝国东方的土壤：很多宗徒创立的教会都在这里，所有的大公会议都在这边举办（而且往往西部的与会代表只占主教中很小的比例），隐修院的传统从这里发源，真正意义上的思辨性的神学也是从用希腊文写作的东方开始出现的。同时，帝国东部的发展从3世纪末开始逐渐超过了西部——尤其是随着君士坦丁大帝于330年迁都君士坦丁堡并成立“新罗马”之后，东部在军事力量、经济发展和文化上，更是处在绝对的优势地位上。

然而，上文所述的“民族大迁移”及其给罗马城带来的冲击——西哥特人（Visigothi）在阿拉里克（Alaric）的领导下甚至于410年洗劫了罗马城，给帝国西部造成了巨大的权力真空，而此时遥远的帝国东部又不能及时地对西部的政治状况加以有效控制和调整。在这种状态下，一方面罗马的主教们竭尽所能保护罗马原有的精神与物质财产、尝试与入侵的诸民族领导者进

行沟通乃至对其部落进行传教；另一方面，在这一过程中，他们也逐渐获得了帝国西部的宗教事务权威和一定的政治权力。在这样的历史机遇中，罗马主教们开始尝试从《圣经》出发，试图证明罗马的主教（教宗）不仅是象征上的教会代表，更应当在实际上拥有整个基督教会内部的审判权与决定权。

不过，在这一时期，东方的皇帝、教会和主教会议都并没有认真对待这些关于教宗的说法——尽管君士坦丁堡第一届大公会议（Council of Constantinople I, 381年）名义上将罗马主教地位置于君士坦丁堡主教之前，但在他们的心目中，罗马只是一个老旧的首都，真正的政治—宗教实权都掌握在帝国东方的手里。

教义争论与神学的黄金时代

除了上文提到的“亚略主义”之外，在4—5世纪这段时间内，还爆发了其他一些教义方面的争论。这些争论在威胁基督教会合一的同时，关于它们的探讨也促使教会内部渊博的学者们不断开创和拓展教会原有的神学体系，从而开创了一个教会史上神学的黄金时代。

直到尼西亚第一次大公会议（Council of Nicaea I, 325年），由于教会大量的精力都放在讨论圣子-圣父的关系上，关于圣神在“三位一体”结构中位置的描述和定义都不甚清晰。4世纪中叶

后，关于圣神地位的争论逐渐显现出来。包括亚略主义者在内的一部分人认为圣神是圣子的“受造物”，亦即在神性方面次于圣父和圣子，这部分人被称为“敌圣神派”（*Pneumatomachoi*）。后来通过达修/亚大那修/阿塔那修斯（*Athanasius*）和三位卡帕多西安/加帕多家教父（*Cappadocia Fathers*）的努力，这一派的观点基本在5—6世纪通过加采东大公会议被克服，但是关于圣神地位的论述仍旧不完整。在这一问题上，从4世纪开始东方教会和西方教会出现了分歧：东方教会认为“圣神由圣父通过圣子发出”，而西方教会认为“圣神由圣父和圣子发出”。这也就是后来为东西方教会冲突推波助澜的“及由子/及子/和子（*Filioque*）”问题。

除此之外，这一段时间出现的还有关于“多那特/多纳图斯/都那特主义（*Donatismus*）”（圣事的有效性取决于施用圣事之圣职人员的品德）、“聂斯多略（*Nestorius*）主义”（认为耶稣人神二性分开而非本质上的合一，神性居住于人性中）、“基督一性论”（耶稣降生后人性即被神性所“神化”，因而不具有人性）、“白拉奇/伯拉纠主义（*Pelagianismus*）”（否认原罪、强调人的道德行动重于超自然的恩典）等诸多神学争论。

如此多的争论，激发了当时教会中博学之士的创造力和责任感，从而缔造了教会史上神学发展的一个高峰。

这一时期，在使用希腊语写作的东方教会中，两个神学研究的中心分别是叙利亚的安提约基亚和埃及的亚历山大里亚，

这两个城市由于其内部学者的写作旨趣、观点的相似性而逐渐成为两个神学学派的名字：“亚历山大里亚学派”和“安提约基亚学派”。属于前者的几位主要教父是被称为“教会史之父”的欧瑟比乌斯/优西比乌（Eusebius）、达修（Athanasius）、巴西略/巴西流（Basil）、纳西昂的额我略/贵格利（Gregory of Nazianz）、尼撒的额我略/贵格利（Gregory of Nyssa）和济利禄/区利罗（Cyril）；属于安提约基亚学派的主要教父是金口若望/金口约翰（John Chrysostomus）和狄奥多莱/狄奥多勒（Theodoret of Cyrus）。和前者相比，安提约基亚学派的神学更偏向理性、冷静。

同一时期，受到希腊文神学启发的用拉丁语写作的教父们也逐渐开始撰写出具有自身特点的拉丁文神学。其中最重要的几位神学家是希拉利乌斯/希拉流（Hilarius）、安博/盎博罗修斯/安波罗修/安布罗斯（Ambrose）、热罗尼莫/哲罗姆（St. Jerome）和那位著名的主教奥思定/奥古斯丁（Augustine）。

步入中世纪的基督教会（451—1073年）

罗马主教的首席权

如前文所述，5世纪中叶之前，罗马主教的崇高地位在更大

程度上是象征性的，并不享有整个基督教会内部的事务审判权与决定权。同时，由于东罗马帝国在政治、经济乃至文化上的中心地位及强势，当时整个教会的实际重心也坐落在东部。但是，由于历代教宗、学者们的努力，从这一时期开始，罗马主教开始逐渐拥有了作为教“宗”的真正实权。

良一世 (Leo I)

历史上第一个在神学、历史和立法等多个层面论述并尝试确立罗马优先权的罗马教宗是良/莱奥/利奥一世 (Leo I , 又称大良 Leo the Great, 440—461年)。445年，罗马皇帝瓦伦提尼安努斯三世 (Valentinianus III) 颁布敕令规定帝国西部的所有教会都必须承认教宗的管辖权、审判权等权力。在加采东大公会议上，良一世的代表宣读了其明确的宣言：“罗马教会始终拥有首席地位。”尽管在这次会议上，他的想法并没有得到东方教会的充分尊重，但他在寻求罗马优先权的过程中使用的神学与政治进路，都为未来罗马教宗们争取罗马优先权的努力提供了明确的方向。

良一世的另一个历史功绩是在“民族大迁移”的过程中通过与数个部落首领的沟通，在很大程度上保护了罗马城：452年，他说服了匈奴人 (Huns) 首领阿提拉 (Attila) 不侵略罗马；455年，他通过与汪达尔人领袖盖色利克 (Geiseric) 的交涉避免其部队在罗马城内纵火与屠杀。

额我略一世 (Gregory I)

在6—7世纪这段时间中，伴随着“基督一性论”等教义方面的争执和东西政治/宗教权威的冲突，教宗的权威被严重地损害了——来自东方拜占庭皇帝的权力甚至可以左右这一时期教宗的选任。而将这一颓势大大扭转的是被称为“最后一位拉丁教父”和“第一位中世纪教宗”的额我略/格里高利/贵格利一世 (Gregory I, 590—604年)。他确立教宗地位的方式更多地凭借他本身鞠躬尽瘁的教会工作和高尚的品行：他将教会的社会慈善工作范围大大扩展，使得更多的人民得以受益；他通过和伦巴第人的沟通于6世纪末使罗马城获得了难得的和平；他积极地扩大教会传教的范围，使得意大利一些原本信奉外教的岛屿 (如撒丁岛和科西嘉岛)、不少格尔曼/日耳曼民族的部落乃至北方的盎格鲁-撒克逊人 (*Anglosaxones*) 地区都开始逐渐接受了基督信仰；他支持圣本笃的隐修院会规 (详见后文) 并推动了隐修院传统的发展；他对伯多禄的遗产 (*Patrimonia Petri* , 即罗马教会在意大利及其周围岛屿地区所拥有的地产) 的管理为后来教宗国 (*Papal States*) 的确立做了重要的准备工作；他虽然不是个思辨性很强的神学家，但却是出色的牧灵学、灵修学和传教学方面的专家。他的牧灵学/教牧神学著作《牧民守则》 (*Liber regulae pastoralis*) 先后被译成古希腊语、盎格鲁-撒克逊语等语言，并且在中世纪被广为学习和尊重，为教会在这段时间内的传教工作和影响范围的扩展做出了伟大的贡献。而另

一方面，由于他的著作《关于意大利教会人士之生活和奇迹的对话》（*Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*）和他关于炼狱的一些言论，很多关于奇迹、“神视”（vision）、炼狱、天使和魔鬼的夸张的故事也流传开来。在他之后，拉丁神学一直沉寂到11世纪，经由安瑟伦（Anselm of Canterbury）才开始重新焕发生机。

西罗马帝国的灭亡、格尔曼—基督教的互动

前文已经提到，从公元约4世纪开始的“民族大迁移”过程中，诸“蛮族”对西罗马帝国的侵扰和冲击使得罗马城在社会、经济、文化等多个方面经历了一次大衰退，甚至导致了西罗马帝国于公元476年的灭亡。不少被入侵并建立了外族政权的地区一度都没有了教会的身影，虽然后来哥特人（*Gotones*）的一些部族逐渐接受了基督教，其信仰却带有深刻的“亚略主义”特征。但不论如何，在此时的西方，“基督教”与“格尔曼/日耳曼”（*Germani*）相互间的影响正在不断地加深，而在深受拉丁语文化影响的法兰克人（*Franci*）建立的王国，出现了一位对基督宗教信仰和基督之教会的延续及其后来发展影响深远的国王：克洛维（Clovis，481—511年）。

克洛维的皈依

如上所述，狄奥多西乌斯大帝/狄奥多西大帝（Theodosius the Great, 379—395年）于395年去世后，罗马帝国再次分裂为东西两部分，而西部由于“民族大迁移”的冲击被逐渐弱化。自从西罗马帝国皇帝瓦伦提尼安努斯（Valentinianus III）于455年被暗杀后，西罗马帝国统治的实权就掌握在了外族人——格尔曼人的手里。其中，一名叫奥多阿克尔（Odoaker）的亚略派基督徒于476年赶下了最后一位罗马皇帝罗姆鲁斯（Romulus）并成为意大利国王，这一事件标志着西罗马帝国的灭亡。东方的皇帝芝诺（Zeno, 474—491年）随即在479年承认了这位外族的统治者。

真正为正统的基督宗教信仰提供了莫大支持的是建立了所谓梅格温格/墨洛温王朝的法兰克人国王克洛维。这位强势的国王在征服高卢地区后在大约496年接受了圣洗。他以及由他所带领的整个法兰克民族向正统基督宗教的皈依，对教会这段时期的发展有着重要的影响：这不仅阻止了东哥特王狄奥多里克大帝（Theoderic the Great）广传亚略主义的计划，更因为强势的法兰克人的统治范围的不断扩张而使得正统的信仰在数十年之后（克洛维带领其随从受洗之时，其他的格尔曼/日耳曼的国王都属于异教徒或亚略主义）得以使更多的民族基督教化。

克洛维受洗的另一个重要历史意义是，格尔曼民族从此开

始通过正统的基督宗教信仰和教会直接接触到除了完整的罗马-基督宗教文化以外的、因为“民族大迁移”被打击、逼退至教会的古代罗马文明。这一联合，一方面使得所谓的“蛮族”开始有良好的条件吸收古罗马帝国在几百年中创造的先进文化要素，自身在军事强大的同时在文化上也开始走向“文明”；另一方面，也使得教会在国家中的文化权力地位大为上升——国家的高等教育几乎被圣职人员和隐修院的僧侣们所垄断，而以文字形式整理、保存、继承和发扬古典文化的重任也似乎完全交给了隐修院和教会中孜孜不倦的学者们。

但是在格尔曼民族/国家经历“基督教化”的同时，身处格尔曼国度中的基督教会也难免受到了一些来自格尔曼人的不好的影响：教会被政治所主导，主教的职位被国王、贵族所左右——“圣职买卖”（simony）的情况时有发生；原有的迷信和外教习俗冲击着教会的容忍底线；许多贵族不道德的行为传染了一些信徒，使得基督教会整体的道德水平受到削弱；等等。

来自伊斯兰教的冲击

公元7世纪，一个在当时严重阻挡了基督宗教在东方扩展的新兴宗教——伊斯兰教迅速崛起了。出生在麦加（Mecca）的伊斯兰教创始人穆罕默德（Muhammad）同时还是一名强大的政治领袖，他后半生的中心似乎放在了在阿拉伯地区的南征北战

上。当然，他同时也引导这些地区的阿拉伯人放弃原有的多神崇拜、偶像崇拜等传统并皈依伊斯兰教。伊斯兰教的信徒被称为“穆斯林”（Muslim）。在他于632年与世长辞后，其继承人被称为“哈里发”（*Khalif*，意为“代表”），而这些继任者积极地继续穆罕默德的事业，进一步扩展了征服活动，并开始逐渐占领拜占庭帝国。到7世纪中叶，阿拉伯人已经统治了波斯、巴勒斯坦、叙利亚和埃及，东方几个重要的总教区如耶路撒冷（*Jerusalem*）教区、安提约基亚教区、亚历山大里亚教区和教父德尔图良、西彼连、奥思定们的教会——它们在基督宗教诞生之初的几百年间为教会内部思想的丰富与外在传教的扩展做出了重大的贡献——也已被征服。阿拉伯人在其征服的地区普遍施行温和的同化政策，使得越来越多被征服地区的主流宗教转变为了伊斯兰教。自此以后，基督宗教向东方的扩展停滞了，甚至恢复原有的教会范围都变得十分艰难。

然而，阿拉伯人的脚步并没有就此停止，更进一步威胁了欧洲的西部和南部。8世纪初，西班牙和法国一些地区被征服，所幸当时法兰克王国的一位将领查理（Charles）出色地于732年在战役中给予阿拉伯军队以沉重打击，使得当时的法兰克王国及其内部基督教会免于战火之灾。但是，阿拉伯人的扩张并没有就此彻底停步，防卫较弱的法国南部和意大利沿海地区成为他们的攻击目标。846年，罗马城外的圣伯多禄、圣保禄教堂都被劫掠——当时的教宗良四世（Leo IV）为此被迫在梵蒂冈周围

建起了围墙以防日后再次发生如此事件。3年之后，罗马人和希腊人共同于一次海战中击退了这些阿拉伯海军。

教宗国与查理曼大帝

教宗的政治行动与梅格温格/墨洛温-卡洛林王朝更替

公元6世纪，拜占庭帝国在意大利的统治势力已经大不如前，而那里政治上的腐败和军事上对意大利保护的缺失（当时意大利受到伦巴第人的侵略）更使得民众把更多的信心与忠诚逐渐转移到了在意大利地区拥有广大地产的罗马教廷及教宗的身上——前文已述之教宗额我略一世为此贡献良多。从8世纪初开始，由于东方帝国皇帝对西部遭受军事入侵的支持不力，罗马教宗们开始作为一个代表罗马地区政权的角色在西方的版图上斡旋：他们先是尝试于739年和那位成功地打击了阿拉伯军队的法兰克王国军事领导查理进行谈判，试图通过他来抵御意大利北部来自伦巴第人的威胁；尽管这一要求没有得到查理的同意，教宗扎卡利亚斯（Zacharias）还是随之与伦巴第人的国王签订了一个20年的和平条约；后一件更为重要的政治事件是，这位教宗作为最高道德权威的象征首肯了法兰克王国一位大臣丕平（Pepin the Short）作为一个非梅格温格王朝的人用一个新的

卡洛林王朝代替这个行将就木的朝代，并在其称王后允许其接受了傅油礼，而梅格温格王朝最后的统治者则在政变后被禁闭在了一所隐修院之中。于是，从丕平的儿子查理曼（Charles，后被称为查理曼大帝〔Charles the Great/Charlemagne〕，详见下文）开始，卡洛林这个名字正式接替了梅格温格，成为法兰克王国新的王朝。

而在这一过程中，罗马教廷、教宗和整个意大利也得到了充分的回报：在伦巴第人于751年攻占了拜占庭帝国设立在意大利的行政首府拉文纳/腊万纳城（*Ravenna*）并因此威胁了罗马时，与当时拜占庭帝国皇帝君士坦丁五世（Constantine V）的冷漠构成鲜明对比的是，丕平回应了教宗斯特凡努斯二世（*Stephanus II*）的求助，并于754年和756年率军在意大利击败了伦巴第人，并将收复的地区交还给了罗马教宗。754年，教宗和丕平共同颁布了一个文献即“克尔西赠予许诺”（*Promissio Carisaca*）。这一文献规定了包括拉文纳城在内的、被伦巴第人所占领的领土都要在收复后归还给教宗（而非拜占庭帝国皇帝）。后来，这份文献更被放在了罗马城中圣伯多禄的墓上以示庄重。如此，一个兼具宗教—政治意义并作为实体存在的“教宗国”便基本确立下来了。

查理曼大帝和神圣罗马帝国

在西欧历史上，建立起可以和东方拜占庭帝国以及伊斯兰

教地区形成“三足鼎立”之局面的法兰克王国的国王是查理曼大帝（Charles the Great/Charlemagne）。他一方面是一个出色的军事领导：在他的南征北战的统治期间，法兰克王国的领土延伸到了所有德意志民族地区；另一方面，他又是一个对继承古罗马先进文化制度和传播基督宗教信仰有极大热情的君王，他在征战之时从不忘将基督信仰和古罗马文化带入其帝国的新疆土，同时又积极地支持国家中教会的建设——在他的统治下，当时的圣职人员普遍拥有较高的道德修养和知识水平。除此之外，他对国家公民的知识（宗教）教育亦十分重视，经常在教堂周围开设学校。在这些努力下，查理曼大帝统治下的、昔日的西罗马帝国开始重新经历文化的崛起。

另外，尽管查理曼大帝在扶植教会成长的过程中凭借其政治力量对宗教事务多加干预（他指定了当时几乎所有法兰克地区的主教和隐修院院长），但他似乎始终是出于一种宗教性的责任感才这样做——他希望凭借对教会的支持和保护、对基督教的宣扬和对自身国家的全面建设实现一个奥思定著作《天主之城》（*De civitate Dei*）中的“人间天国”。而到8世纪末，拜占庭帝国在名义上都已失去了对教宗国的统治和影响，取而代之的是查理曼大帝的法兰克王国。

虽然“神圣罗马帝国”（*Sacrum Romanum Imperium, Holy Roman Empire*）这一名称直到13世纪才出现，它实际在公元800年的圣诞节（12月25日）就已经初现雏形了：这一天，良三世

(Leo III) 在教宗国的圣伯多禄大堂中为查理曼大帝加冕。至此，查理曼大帝统治的道德权威被大大增强了，他被视为罗马帝国西部帝制正当的延续者和在政治上统一西方基督宗教世界的使者。同时，他也正式地接过了保护教宗、教会以及建设基督在人间“天国”的义务。同时，至此之后形成了一个中世纪西方皇帝登基的重要原则：只有教宗才有权柄为皇帝加冕。

然而，查理曼大帝的政治成果并没有得到很好的继承，他的孙子们通过843年的《凡尔登 (Verdun) 条约》将统一的法兰克王国一分为三：东法兰克王国、西法兰克王国、中法兰克王国与意大利，分别由路易 (Ludovicus)、卡若鲁斯二世 (Carolus II) 和洛塔尔一世 (Lotharius I) 统治。中法兰克王国统治者洛塔尔二世 (Lotharius II) 在869年去世后，东、西法兰克王国在次年瓜分了中法兰克王国的领土，由此法兰克王国分裂为法国—德国两部分。

从此以后，被削弱的法兰克势力不能再有力统治西方世界，而罗马城也就随之遭遇了内忧外患：意大利地区的小伯爵们逐渐得势，甚至威胁到教宗的正常选任，而8—9世纪，来自诺曼人 (*Normanni*，亦被称为 Vikings，居于丹麦、斯堪的纳维亚地区的格尔曼人) 和穆斯林的侵袭更使得教宗国的安危堪忧。此后的几百年间，除了一位优秀的教宗尼苛劳/尼哥拉一世 (*Nicolaus*, 858—867年在位) 凭借其出色的才干和高尚的道德在当时的局势下面对法兰克和拜占庭尽力保证了基督宗教的原

则、教宗的权力、教会的独立和自由之外，罗马教会和教宗一直被困在动荡的政治时局中。

“黑暗百年”

在西欧和教会的历史上，公元10世纪被称为“黑暗百年”（*saeculum obscurum*）。这一时期，失去了统一的西欧不断面临着匈牙利人（*Hungari*）、撒拉森人（*Saraceni*，穆斯林军）和诺曼人的侵扰，意大利和法国的领土上几乎没有和平的区域，许多教堂和隐修院被劫掠乃至摧毁。同时，各地贵族们也开始污染教会的建设：他们霸占了教会与隐修院的地产，罗马的贵族更控制了教宗的选举——这一时期很多教宗都属于这些贵族的家族。更悲哀的是，这一时期混乱的社会状况似乎深刻地损害了教会内部的道德状况，许多圣职人员不再将重心放在教牧、教育和学术等事务上，享乐主义、圣职买卖等现象在教会中屡见不鲜。教会，和外在的社会一样，陷入了深深的混乱之中。

奥托一世（Otto I）

此时在西方逐渐建立起有序局面的是德国皇帝奥托一世（Otto I）。他通过一系列抵御外来威胁的战役和内政手段稳定了德国的局势，使德国在当时混乱的西欧版图上成为一个有力

的、坚固的政治实体。而此时在德国的主教和隐修院院长们也已接受了德国国王赋予的地产和一些政治权利，从而变成了能够协助国王打击敌方公爵势力的所谓“邦君”。随后，面临着外界种种威胁的教会转向德国以求支持，并表示可以为在此时平定动荡的西欧的德国国王加冕：于是在962年，奥托一世被加冕为皇帝——至此，“神圣罗马帝国”便形成了。作为回报，奥托以及在他之后的德意志帝国在300年中也的确用强大的军事力量保护了罗马教会的地产和诸多权利。同年（962年），在二者签订的《奥托协议书》（*Pactum Ottonianum*）中，奥托一方面认可了“克尔西赠予许诺”（*Promissio Carisaca*）中丕平和查理曼规定的属于罗马教宗的地产，另一方面又规定教宗在祝圣之前需要向皇帝宣誓忠诚，而且德皇对教廷中的官员享有最高的监督与司法权。

短暂的“教宗对立”

然而在这位奥托皇帝于973年去世之后，罗马教会和教宗又逐渐陷入了政治纷争之中，伴随着政治纷争的同时还出现了“教宗对立”的情况：教宗本笃/本尼狄克图斯九世（Benedictus IX, 1032—1044年在任）是一个无论在道德上还是才华上都不配担任教宗的人，他在当时的一些出格行为令罗马城愤怒的信徒们选出了另一位教宗西尔维斯特三世（Silvester III, 1045年在任）代替他。但是本笃九世又试图赶走西尔维斯特三世，并用圣职

买卖的方式将教宗之位让给了额我略六世（Gregory VI, 1045—1046年在任）。为了处理这样的局面，也为了增加国家在意大利的影响，当时的德国国王亨利三世（Henry III）来到了罗马并在苏特里（Sutri）召开了主教会议。在这次会议上，两位对立教宗西尔维斯特三世、额我略六世以及此前臭名昭著的本笃九世都被批评并撤职。同时，会议选出了新的教宗克雷孟/革利免二世（Clement II, 1046—1047年在任），而新教宗上任之后则立刻为提名他的德国国王举行了加冕仪式。值得注意的是，此时的德国国王甚至拥有了提名乃至决定罗马教宗人选的权力。

东西教会大分裂

11世纪发生的、最令基督教会悲伤的事情可能就是东、西教会的大分裂了。然而这个分裂并不是突然的、偶然的，其根本原因是双方教会在历史沿革中逐渐形成的多方面差异（主要存在于文化而非核心信仰上）——某些神学观念、精神气质、语言文字、教会的结构和制度、对礼仪以及政教关系的理解，等等。如此繁多的差异使得二者从2世纪开始就显露出不同的发展方向，且在5世纪左右便因为一些神学上的矛盾（如“及子/及由子”等神学议题）而导致了较为严重的冲突。

除了文化方面之外，政治方面的冲突也深刻强化了二者之间的隔阂：由于距离遥远，西部地区和东部帝国的政治联系逐

渐削弱，而在一些严重的战乱时期，东部帝国更在一些西部需要军事保护和支撑的时刻表现冷漠。于是从“克尔西赠予许诺”开始，教宗国逐步建立在原本属于拜占庭帝国在罗马的统治地区（包括其统治首府拉文纳）之上——西方教会与那些曾在“民族大迁移”中入侵了西罗马帝国并致其毁灭的民族走向了合作，甚至开始创造新的文明，而教宗为查理曼大帝（Charlemagne）以及奥托一世（Otto I）等国王的加冕更明确象征着教会对一个与拜占庭帝国分庭抗礼的政权的支持。这些政治上的分歧和对抗，亦使得东方的希腊教会和西方的拉丁教会之间心理上的相互排斥愈加严重。

东方希腊教会的特征

与西方的拉丁教会相比，东方的希腊教会由于较少受到“民族大迁移”的社会—文化冲击，其精神气质更多地体现出坚持传统、保守的一面：可以说，东方教会在教会结构、礼仪制度、宗教思想和教义方面，到11世纪时已经有近500年没有大的变化。不同于愈发开放、“普世化”的西方教会，东方教会从一开始就和国家、民族这些概念深刻地联系在一起，与皇帝一同形成了“政教合一”的体制——这就意味着教会在得到皇帝军事保护的同时，也要接受皇帝对教会内部一切事务的绝对控制权。

东、西方教会的另一个重大差异在于，当西方教会执着于让信仰通过教会、信徒的努力在整个社会的建设与完善中充分

发挥其作用时，东方教会更强调被动地让进入教会的信徒体验圣礼的奥秘。

教会间冲突的爆发

到11世纪初，东、西方教会的冲突终于爆发了。东方君士坦丁堡的宗主教凯卢拉利乌斯（Michael Cerularius, 1043—1058年在任）似乎是率先激化矛盾的人——他于1050年公开指责西方的信徒为异端，又在1053年关闭/没收了地处君士坦丁堡的拉丁教堂和隐修院。在他的影响下，东方教会的其他数位主教也开始攻击西方教会。作为回应，西方教会此时的教宗良九世（Leo IX）派遣了一位颇具才华但语言刻薄锋利的枢机主教亨伯特（*Humbertus de Silva Candida*）到东方，然而这次交涉最终由于相互的言语攻击——亨伯特甚至指责东方教会中的司铎婚姻（在325年的尼西亚第一届大公会议上这一行为被允许，而西方教会后来反对司铎婚姻的一些教令并没有得到东方教会的承认）为“淫行”——而无法顺利进行。

1054年初，东方皇帝君士坦丁九世（Constantinus IX）似乎希望双方关系有所缓和，因此试图再次组织交涉，以期使双方代表能够面对面地商议或平和地辩论，而罗马方面也确实派出三位使者：亨伯特、腓特烈（*Fredericus de Lothringia*，即后来的斯德望/司提反九世〔*Stephanus IX*〕）和当时阿马尔菲（*Amalfi*）的总主教伯多禄。然而，这次交流也失败了——宗主

教凯卢拉利乌斯高傲地禁止教宗的代表们在君士坦丁堡举行弥撒礼，同时煽动东方的信众反对教宗的使者们。而此时，在不知道教宗良九世已经去世的情况下，几位教宗的代表自发决定于1054年7月16日公开在“圣智慧教堂”的祭坛上放下了“禁令诏书”（*Bannbulle*）——这一诏书由亨伯特所拟，不仅严厉地批判了宗主教凯卢拉利乌斯，更宣布开除他及其支持者的教籍。此后不久，在皇帝又一次徒劳无功的努力后，凯卢拉利乌斯也宣布开除所有西方拉丁教会成员的教籍。至此，东、西方教会彻底分裂了。

隐修院传统的正规化、衰落与复兴

圣本笃与《本笃会规》

如前文所述，隐修院自4世纪产生以来，无论在东方还是西方，都由于没有固定、统一的规章和制度而产生了许多问题。在西方为这一状况提供解决方案的就是被尊称为“西方隐修传统鼻祖”的圣本笃（St. Benedict of Nursia）。他约于529年建立了声名显赫的卡西诺山（*Monte Cassino*）隐修院，成立了本笃会，并从此一直在这里工作。在卡西诺山隐修院建成后的不到10年时间里，圣本笃编写出了著名的《本笃会规》（*Regula Sancti Benedicti*）——这部会规为包括卡西诺山隐修院在内的、后来新

出现在西欧地区的诸多隐修院提供了标准模式。它得到了教宗们和国王们的认可并逐渐代替了其他原有的一些影响力较小的会规——著名的教宗额我略一世本人就是本笃会的隐修士，他尤其推崇《本笃会规》。在12世纪之前，这部文献是几乎所有西方教会的隐修院的组织基础，并直到今天仍在那些新会规的制定过程中发挥着其深刻的影响力。

圣本笃认为过隐修生活的目标应为“荣耀天主”（*ut in omnibus glorificetur Deus*），而隐修生活的基本原则是“定居”（*stabilitas loci*）、“培养美德”（*conversatio/conversion morum*）和“服从”（*oboedientia*）。此外，《本笃会规》还通过要求隐修者每天阅读一段《圣经》（意味着隐修者必须有较高的知识水平）、做一定的体力劳动等方式使隐修士的生活充分体现了“祈祷与劳作”（*Ora et Labora*）两个中心。

《本笃会规》和本笃会共同创造的，不仅仅是一个标准而正统的隐修院传统。一个连圣本笃本人都没有预料到的事情是，他对修士阅读《圣经》之能力的要求后来逐步发展为整个本笃会乃至其他修会对学习、继承古典神学知识、搜集和抄录古代流传下来的文献的热情和追求——这对于拯救那些在“民族大迁移”过程中时刻面临被毁灭危险的古代著作（如那些曾经的教父们的著作）至关重要。同时，隐修院对古代罗马帝国时期基督宗教文化与其他代表着罗马文明的知识产物的保存和传承，也为后来格尔曼在统治西欧地区的过程中接受基督信仰、

吸收罗马帝国先进文化并从而逐渐发展出不单具备军事力量，更拥有灿烂文化内涵的文明做出了重要的贡献。

传统的衰落

公元7—9世纪，伴随着西欧政治状况的变化，法兰克王国中的隐修院文化开始出现堕落的迹象：隐修士的道德状况下滑、隐修院财富增多并因此受到了许多世俗贵族势力的垂涎，等等。而9—10世纪，撒拉森人（穆斯林军）和诺曼人的侵扰又导致了許多隐修院被洗劫甚至毁灭。另一个影响隐修院风气的事情是：从8世纪开始，在权贵势力对教会事务（包括隐修院）的控制下，许多非圣职人员（贵族）成为隐修院的院长。而这些人往往没有很高尚的道德和对隐修生活的执着热情——有时他们甚至把妻儿、仆人都带入隐修院共同生活，这样的事情难免对其所在之隐修院的隐修文化产生严重的负面影响。

克吕尼（Cluniacum）隐修院改革运动

10世纪初，一位被称为虔诚者威廉（Wilhelmus Pius）的人在位于法国勃艮第地区的克吕尼建立了一所隐修院。与当时其他一些隐修院截然不同是，他要求这所隐修院不受任何地方主教或权贵的控制，而是完全直属于罗马。这所隐修院坚持继承了严格的圣本笃的会规，恢复了庄严肃穆、克己缄默的隐修

院风气。创立几十年后，这所隐修院的修士也开始到别的地方建立符合这种传统和风格的隐修院，并逐渐形成了一个由克吕尼隐修院的院长为总领导的隐修院联盟。这样的联盟逐渐掀起了一场隐修院改革运动，其范围不仅广布法国，更延伸至意大利、德国、西班牙和英国等地区。

克吕尼隐修院所带动的向虔敬、庄严的传统隐修生活方式的回归不仅感染了其他地区的隐修院，更激励了那些平信徒乃至圣职人员。于是，在这场隐修院改革的风潮带动下，11—12世纪出现了普遍的教会改革运动（后来著名的教宗额我略/贵格利七世〔Gregory VII〕就曾是克吕尼隐修院的隐修士）。这场运动坚持了克吕尼隐修院的基本精神，坚决地谴责了当时教会中一些道德堕落的现象，并致力于恢复教会应有之高尚的道德风貌。而后来，运动的矛头更指向了这些现象的一个重要原因：平信徒（在当时主要针对权贵阶层）对教会的控制。

走向混乱与分裂（1073—1517年）

教宗额我略七世（Gregory VII）：公义与和平

“我拥护正义，痛恨不义，因此我死在流亡之

地。” (Dilexi iustitiam et odivi iniquitatem,
propterea morior in exilio.)

——额我略七世

1073年登上教宗之位的额我略/贵格利七世 (Gregory VII, 1073—1085年) 可能是中世纪最伟大但同时结局最具悲剧性的教宗。他崇高的信仰、美好的品德和超凡的能力都为罗马教宗在那个混乱的时局中确立自身的道德、法律和政治地位做出了重要贡献——而他一生的奉献坚持着奥思定的准则：公义与和平 (*Iustitia et Pax*)。从其上任开始到13世纪中叶，中世纪的教会经历了一个辉煌的崛起：在教宗的带领下，教会逐渐在世俗权力的种种压迫和控制中突出重围，争取到了一定的独立和自由。同时，这一时期的教会在纪律整顿方面更以古代基督教会的崇高精神为榜样，使得圣职人员的学术修养和道德水平大为提升；同时，修会传统也开始迎来了新的发展气象。然而，这位教宗晚年却在与政治 (当时的德国国王亨利四世 [Henry IV]) 的斗争中受尽艰辛，并最终没能在罗马，而是在意大利南部的萨莱诺 (*Salerno*) 走完了他伟大而坎坷的一生。

授权之争：从《教宗敕令》到《沃尔姆斯协议》

除了整顿教会内部状况，例如严厉地谴责和禁止当时的教

会中一些“圣职买卖”“圣职人员婚姻”等影响道德风气的做法，额我略七世认为自己的一个重要任务就是在“授权之争”中让教会赢得胜利。所谓“授权之争”，是指教会希望能取消在教会与政府几百年的互动中逐渐形成的、权贵王侯们任命主教等高级圣职人员的权力——这些被任命的平信徒往往与世俗利益纠缠不清，而其自身的很多行为多不符合教会的道德标准，因此给教会的道德风气建设和发展造成了很不好的影响。但是，“平信徒授权”这件事紧密地关系到不少国家（贵族）的利益——德国政府一直以来都将从教会收取来的税款投入军队等开销中。因此，这个教会与政治之间实际上从额我略七世之前就已经存在的博弈一直难有定论。

但是，拥有极强的责任感和行动力的教宗额我略七世——他认为平信徒对教会的控制严重违背了公义和世界应然的秩序——显然希望能够在他的任期内将这个问题解决。因此，他采取了一系列较为基进的措施，其中包括他约于1075年“四旬期主教会议”颁布的《教宗敕令》（*Dictatus Papae*）中关于“宗教权威高于世俗权威”的明确观点：他（指教宗）可以弹劾皇帝们，可以解除臣民对暴君曾经发过的服从的誓言，等等。而在此次会议上，这位勇敢的教宗更明确规定禁止任何教会职位由平信徒担任，以此取消了德国国王授权德国主教的权力。

这一系列行为激怒了当时年轻气盛的德国国王亨利四世（Henry IV）。他无视教宗进行谈判的提议并公开激烈地谴责了

教宗，更于1076年1月在由其组织的一次主教会议上令与会主教们宣布罢免额我略七世。但是，显然此时的形势对德国国王非常不利——不仅绝大多数拥有高尚道德和渊博学识的社会人士都在这场对立中站到了额我略七世一方，同样表示拥护教宗的还有一些强有力的政治实体，如一位虔诚的女伯爵玛蒂尔达（*Mathilda de Tuscia*）和意大利南部的诺曼人政权。教宗在同年2月就立刻做出了回应：他宣布亨利四世被绝罚，剥夺他的政治权力并禁止德国臣民服从他——教宗弹劾国王，这在教会史上尚属首例。教宗凭借其宗教权威和个人的尊严获得了绝对的支持，亨利四世在德国国内迅速失去了几乎全部的政治地位。随之发生的事，就是欧洲历史上著名的戏剧性事件“卡诺撒/卡诺莎（*Canossa*）忏悔”。

卡诺撒忏悔

1077年，“众叛亲离”的德国国王亨利四世为了能让教宗收回绝罚、重获政治地位，跨越阿尔卑斯山脉来到了教宗当时所在的卡诺撒城堡。在那里，他身穿补赎的衣服赤脚守在城堡的大门外整整3天以等候教宗的原谅。而教宗则在第4天的时候走出城门接受了他的道歉并收回了绝罚。

从表面上看，教宗的“胜利”似乎是无可置疑的。然而事实上，这可能意味着亨利四世更大的胜利——他通过获得宽恕和补赎可以重新拥有国王的地位，但教宗却因宗教方面的责任和

义务不得不宽恕一个已经如此“诚恳”地承认错误的人，即使他明白一旦这位野心勃勃的政治家重获王位，必定会在日后给教会、教宗争取独立之路带来更大的阻碍。

重得王位的亨利四世立刻与德国贵族们选出的新领导鲁道夫（Rudolf）——他们不赞同让亨利四世重新进入教会并重掌政权——展开了战争。亨利四世此时用再立一个“对立教宗”来威胁额我略七世承认他的皇帝地位、绝罚鲁道夫。被威胁的教宗此时再次宣布绝罚了亨利四世，并承认鲁道夫为国王。同一时期，亨利一派则选出了一个“对立教宗”克雷孟/革利免三世（Clement III, 1080—1100年）。不幸的是，教宗所支持的鲁道夫后来在战争中阵亡，亨利四世转而围攻了罗马，并在1084年的复活节接受了这位对立教宗的加冕。额我略七世后来被一个诺曼公爵罗伯特（*Robertus Guiscard*，其时为教宗封臣）的军队所救。但是，这个粗野诺曼人的军队在赶走了亨利四世的德军后竟然劫掠了罗马城——罗马人因之极度不满，并将这种愤怒转移到了教宗额我略七世的身上。无奈之下，这位为教会的整顿、独立与自由奉献了全部精力的教宗只得被迫迁移到萨莱诺（Salerno），并最终于1085年5月25日在那里与世长辞。虽然他的结局令人悲伤，但他一生的努力并未白费。事实上，他的理想在他的不懈努力中正在逐步走向成功：教宗在政治上的地位正不断提升，教会的独立自主权也开始逐渐扩大了。

沃尔姆斯协议

最终将持续了近半个世纪的“授权之争”结束的是签订于1122年的《沃尔姆斯协议》（*Concordat of Worms*）。在这之前，罗马教宗们经历了长期且艰辛的政治斡旋，甚至又出现了“对立教宗”的状况。最终在教宗加里斯都/卡里斯图斯二世（Calixtus II）任期内，这份协议被确定下来。这位教宗在1123年于拉特朗/拉特兰（Lateran）召开了教会历史上第九个（第一个在西部教会举行的）普世性大公会议来宣布这一协议。协议规定，主教将严格按照教规进行选任，皇帝被允许参与新主教的选举，但前提是不可以有任何圣职买卖或暴力干预等行为。这份协议意味着“平信徒授权”最终被废止了，教会重新拥有了选任高级圣职人员的权力，并在很大程度上摆脱了世俗权力的控制。

十字军东征

所谓“十字军”（*Crucigeri*）是指西欧一些在1096—1271年之间参与以夺回巴勒斯坦地区为目的、进行针对穆斯林统治者的军事行动的骑士和贵族，因他们常在衣服上缝制一个十字架而得名。

前三次十字军东征

十字军东征在宗教上的主要原因与天主教徒朝圣（pilgrimage）的实践紧密关联。8世纪后，由于穆斯林对巴勒斯坦地区的征服，天主教徒的朝圣开始逐渐变得困难，而对朝圣的渴望却是中世纪的标志之一。因此，当11世纪70年代占领巴勒斯坦地区的突厥人残忍地镇压甚至杀害当地以及来朝圣的基督徒时，东西方教会都受到很大刺激，夺回圣城的渴望也就变得愈发强烈。事实上，教宗额我略七世在任时便已经有了发动战争重夺耶路撒冷的想法，但却因身陷“平信徒授权”的斗争而难以抽身。这一任务最终落到了教宗乌尔巴努斯二世（Urbanus II）的肩上——他同时亦是额我略七世未竟之教会改革事业的继承者。

1095年，乌尔巴努斯二世在收到来自东方皇帝阿雷克修斯一世（Alexius I，1081—1118年）的求助信后，在一次于法国举行的主教会议上做了极具煽动性的演讲，当即就获得了几千人的热烈支持。而后，这位教宗更进一步激发了骑士们的热情：他宣布参与十字军运动的人将获得大赦（*Indulgentiae*），同时更通过规定3年的“天主的和平”（*Treuga Dei*，最早出自1040年法国南部的一些主教会议，这一法令规定在耶稣基督受难到复活，以及重要基督节日的时期内，任何进行战争行动的人都会被绝罚。而这一规定被德国、英国、西班牙等多个地区广为接受）在一定程度上解决了参与该运动的骑士们家中的后顾之忧。于是在1096年，第一支十字军军队（由于和德国在“平信徒

授权”等方面的政治冲突，这支军队的成员主要来自法国）向着圣城耶路撒冷的方向东进了。

1099年，在历经了领袖内斗、与拜占庭支持者之间的协议破裂、遭到阿拉伯军队的顽强抵抗等一系列打击后，首次东征的十字军还是踉踉跄跄地攻陷了耶路撒冷，并建立了耶路撒冷王国（其版图包括耶路撒冷，以及其后十字军在东方占领的其他一些地区）。在取得胜利后，十字军的士兵在当地屠杀了约10万名穆斯林居民以及犹太人，这一事件在基督宗教和伊斯兰教的关系史上写下了极为耻辱的一笔。在第二次十字军东征（1147—1149年）期间，先是德意志十字军在小亚细亚被土耳其军队击溃，而法国十字军攻占大马士革的计划也随之落空。第三次十字军东征（1189—1192年）则是以夺回被埃及苏丹萨拉丁的军队于1187年占领的耶路撒冷为目的，但结果同样惨淡：各国军队之间矛盾重重，德意志国王腓烈特一世甚至在横渡萨列夫河时溺水死亡，其军队也随之瓦解，而耶路撒冷却仍然留在穆斯林手中。此外，由于在人数上远远落后于巴勒斯坦地区的穆斯林人口，以及在政治、经济及文化政策上均不能赢得当地居民的好感，十字军统治者建立的耶路撒冷王国事实上从未真正稳定过，因此它在约一个世纪之后（1299年）的覆灭也丝毫不令人感到意外。

尽管如此，前三次十字军东征对基督宗教的西欧来说还是取得了一定的积极成果。例如，1192年英国的“狮心王”理查德

(Richard I of England) 和埃及苏丹撒拉丁签订了一份条约，它除了规定一个3年的休战期之外，还允许基督宗教在不携带武器的情况下到耶路撒冷朝圣，并将从海法 (*Jaffa*) 到提罗斯 (*Tyrus*) 的沿海地区割让给基督徒统治。除此之外，代价巨大的战争使得西欧所受的来自穆斯林军队的潜在威胁 (对地中海的控制) 被大大削弱，而西班牙地区亦逐步开始脱离穆斯林的掌控。而对西欧及基督教会内部而言，这三次十字军东征强化了西欧教会的团结精神，提高了教宗及教会的威望，并且激励了基督徒信众的宗教精神；与来自拜占庭和阿拉伯文化的直接接触，也使得西方社会可以从各个方面汲取来自东方的养料，从而刺激了西欧社会的综合进步。

13世纪的十字军东征

如果说前三次十字军东征还算取得过短暂胜利的话，那么13世纪的后五次十字军东征其结果则更为惨淡。第四次十字军东征在某种程度上可以说是“臭名昭著”：它由怀着巨大宗教热忱的教宗依诺森三世 (Innocent III) 推动，目的原本是东征埃及，谁知十字军中途改变计划，转而进攻基督宗教的拜占庭帝国，并攻陷以及洗劫了君士坦丁堡。这一事件严重打击了天主教会推动东西方教会合一的美好愿景，分裂再次得到了强化。不仅如此，它还暴露出十字军东征不仅为宗教的目标所驱动，其背后亦存在着政治、经济的动机。

其后的几次十字军东征同样乏善可陈，它们在很大程度上已然偏离了这一运动的原初目标——收复圣地、建立基督徒的统治，而是转变为个别国家的政治性行动。自1271年第八次十字军东征在突尼斯获得了一些小胜利之后，罗马教宗再也没能说服西欧的君主们发起十字军运动。从夺回圣城耶路撒冷这一最初的目的来说，十字军东征以失败告终。此后，十字军之前在东方侵占的领土也逐渐回到穆斯林手中。而1291年，当十字军的最后一个据点阿卡城被埃及军队攻克后，耶路撒冷王国也宣告灭亡，十字军运动宣告彻底失败。

站在阿拉伯地区穆斯林民众的角度，十字军东征是不折不扣的侵略行动。即便其原初目的是宗教性的，以战争的方式改变他人的信仰也与耶稣基督的教导相悖。基督殉道的十字架指向的是对暴力的基进否定以及对他的最大尊重，而十字军旗帜上的十字架对许多民族而言却成了掠夺与征服的标志——不仅是文化上的，亦是政治上的、经济上的。这其实是一种赤裸裸的帝国主义式扩张，正如莫尔特曼所言：“关键的问题不是信或不信，而是受洗或死亡”。正因如此，十字军东征在穆斯林世界中造成了对西方基督宗教世界的长久敌意。直至今日，许多伊斯兰教的宣讲者仍然根据十字军东征来描述基督宗教，这显然是中世纪的基督教会自己种下的苦果。

十字军东征的另一个消极后果是加剧了东西方教会之间的不信任，甚至无限期地延长了双方之间的分裂局面（第四次东

征时十字军对君士坦丁堡的劫掠是其中的主要原因)。不仅如此，在很多历史学家看来，第四次东征时十字军对君士坦丁堡的劫掠极大地削弱了拜占庭帝国抵御穆斯林的能力，间接导致了君士坦丁堡于1453年被奥斯曼帝国攻克以及东罗马帝国的灭亡。与此同时，十字军东征也给西欧的百姓带来了沉重的负担以及巨大的物质损失，破坏了生产力的发展。

然而另一方面，十字军东征确实在客观上开阔了西欧人民的视野。归来的老兵们所讲述的关于东方的故事，由阿拉伯地区带回的新奇的食物、香料及纺织品，极大地激发了欧洲人对外部世界的渴望。这种渴望在奥斯曼帝国占领了原属于拜占庭帝国的疆域，从而使欧洲与亚洲的陆上交通变得完全中断之后，变得更加强烈，这在某种程度上成为了大航海的动力之一。在文化交流方面，十字军东征所带来的积极影响同样不应被忽视。以耶路撒冷王国为中介，欧洲学者们接触到了许多新的观念与思想，以及大量用阿拉伯语保存下来的古希腊典籍，而这极有可能也成为后来文艺复兴运动的推动因素之一。

骑士团

在十字军运动时期出现了所谓的“骑士团”(*Ordo Equitum/Ordo Militum*)。他们以护送到巴勒斯坦地区去朝圣的人民、保卫圣地和抵抗穆斯林为己任，是在宗教热情的推动下、在隐修院精神和骑士精神的结合中诞生的产物。历史上比

较著名的三个骑士团分别是医院骑士团（*Ordo Militiae Sancti Johannis Baptistae Hospitalis Hierosolytani*，简称为 Hospitaliter）、圣殿骑士团（*Templarii*）和条顿骑士团（*Ordo Teutonicus*）。

医院骑士团最早是于1050年建立在耶路撒冷的一所为来巴勒斯坦朝圣的人服务的医院，这个医疗机构后来逐渐扩大到东西方并形成了会规，同时向军事服务机构转型。圣殿骑士团在1119年前后成立于耶路撒冷，他们所宣发的圣愿是“神贫、忠贞、服从、用武器护送来耶路撒冷的朝圣者”。这个骑士团得名于他们居住在当时耶路撒冷城的王所赠的王宫。这个骑士团在圣伯尔纳德（Bernard）和教宗依诺森二世（Innocent II）的支持下逐渐崛起，但可惜的是，他们在13世纪的十字军运动中屡次出现有违基督宗教道德的情况。在13世纪末14世纪初，这个骑士团在那位垂涎其财产且残暴成性的法国国王菲利普（Philippus）的攻击和压力下被迫走向崩溃。条顿骑士团于1199年被依诺森三世（Innocent III）批准成立，这个骑士团在向外教地区人民传播基督宗教信仰方面贡献颇多。

教宗权力的高峰

这段时期，教宗在罗马以及教宗国的权力达到顶峰是在曾被称为“世界之光”（*Lux Mundi*）之教宗伊诺森三世（Innocent III，

1198—1216年) 任职期间实现的。他是一位在神学上知识渊博、道德上正义而崇高、政治和宗教事务上都具有过人工作能力的教宗。他将额我略七世在其《教宗敕令》(*Dictatus Papae*) 中规定的包括政-教关系在内的原则，在任期内基本成功地实现了——并且还提供了这些原则所依托的充分的神学依据。他在意大利、德国、英国、葡萄牙、保加利亚等地通过一系列以教会利益为核心考虑的政治手段建立起了教宗的主权；他成功地组织了第四次十字军东征；他于1208年发起并组织“阿尔比战争”(1209—1229年) ，镇压了法国南部的异端“清洁派”(*Cathari/Albigenses*) ；他于1210年前后批准了方济各/法兰西斯会(*Franciscani*) 的成立；而1215年，他更举行了中世纪规模最大的公会议：拉特朗/拉特兰(Lateran, 位于罗马) 第四届大公会议(Council of Lateran IV) 。这个会议包括禁止新修会成立、要求信徒每年必须告解一次并在复活节上领受圣体、预备下一次十字军运动、提高教会内部圣职人员的道德修养，以及抵抗异端等内容。

对异端的镇压与宗教裁判所

在中世纪中期(约12世纪) ，异端问题较于之前的时代突然变得普遍许多。这一方面是由于当时教会本身的一些堕落状况：圣职人员道德败落、教会愈加重视财富的积累、对形式化

的宗教生活的过度推崇，等等；另一方面，也是由于这一时期人民的思想逐渐开放——尤其是那些十字军运动过程中受到来自东方的诸多思潮冲击的意大利和法国人。这些异端中有不少显示出诺斯底/诺斯替主义和摩尼教的思想特征。

清洁派/阿尔比派

清洁派（*Cathari*），又称阿尔比派（*Albigenses*），是11世纪时在西欧出现的一个异端教派，但在12世纪时其影响范围已经扩展到东欧。这一教派的基本思想是善恶二元论、否认人的自由意志以及“幻影论”（*Docetismus*）的基督论。同时，他们还有抵制教会的圣统制以及其他教会制度、抵制婚姻、财产等特征。

瓦尔多派

瓦尔多派（*Waldenses*）最早是一个因反感中世纪教会为争夺权力和财富出现诸多道德堕落现象而产生的教派——也就是说，一开始这个教派并非是和教会对立的。但是后来，由于这个教派的成员在没有教会许可的情况下进行公开讲道、谴责教会与教宗，并且放弃了教会的一些教导和制度如“炼狱说”，以及几项圣礼——他们最后仅承认圣洗、圣体和告解三项圣事。这个派别并没有被当时教会-国家的一系列惩罚措施所毁灭，并在

宗教改革中逐步并入了一些新教教会。在意大利，至今仍存在着一些瓦尔多派的信徒。

宗教裁判所

在中世纪这样一个强调信仰统一性、宗教热情旺盛并且和政治联系紧密的时代里，有影响力的异端被视为同时威胁着教会和国家两者的地位和社会的秩序与安全，因此当时整个社会对待异端的态度都并不宽容。连中世纪最伟大的神学家圣道茂·亚奎纳/圣托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）都认为放弃基督信仰的人士是应当被处以死刑的——尽管不应当强迫犹太人和外教人接受基督信仰。从12世纪开始，来自教会和国家的对这些异端的惩罚就已经愈加严厉了。上文已述，教宗伊诺森三世就曾通过发起带有十字军运动性质的“阿尔比战争”（1209—1229年）来严酷地镇压法国的清洁派异端。而罗马教廷（*Curia Romana*，指以教宗为核心的罗马教会之中央管理机构，11世纪后，教会核心机构随着其规模扩大而逐渐得名）则在教宗额我略/贵格利九世（Gregory IX）于1231年颁布法令后开始系统地建立起宗教裁判所（*Inquisitio*），并交由托钵修会管理。这个机构在当时应用了鞭刑、火刑等残酷的惩罚手段来对付异端——后来更逐渐扩大了调查、审问和惩罚的对象：有亵渎宗教行为的、有不检点行为的、魔术、巫婆，等等。这一机构由于审查手段的粗陋——被告不被允许寻找辩护律师、控告和作证在保

密而简单的过程中完成——导致了这一时期大量包括清白者在内的人被残酷地折磨甚至致死。

然而，宗教裁判所终究只是一个时代的产物，它并不是基督信仰的要素或要求。而天主教会也随着时代的变迁和对自身宗教理解的加深逐步变得更加宽容，并在20世纪初宣布“不应强迫任何人在违背其意愿的情况下接受天主教的信仰”（*Ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur*，来自1917年颁布的《天主教法典》）。

隐修院与托钵修会的兴衰

中世纪中期（12—13世纪），由于教会改革的成功和当时普遍比较热情的宗教精神，隐修院的发展开始出现了一个新的高潮。前文提到的克吕尼修会在大胡格（Hugo the Great）院长任职期间达到了其影响力的顶峰，但是进入12世纪后，财富的不断增长一定程度上腐化了原本纯洁的隐修院风气，由此便出现了一些新兴的、秉承隐修院原初之严格风貌与圣本笃《本笃会规》之基本精神的修会。

熙笃会（*Ordo Cisterciensis*）

12世纪当中最为著名的修会是熙笃会（*Ordo Cisterciensis*，

缩写为*OCist*)。它由一位本笃会院长罗伯特 (Robert) 创立，在伯尔纳德 (St. Bernard) 加入后迎来了发展高峰。伯尔纳德本人是中世纪基督神秘灵修的奠基者，拥有极为严格的苦修精神、丰富的学识、正统而坚定的神学意识和高尚的道德 (1174年，他被教宗亚历山大三世宣布为教会圣人/圣徒〔*Sancti*〕)。在12世纪，他屡次成为教宗/主教乃至国王的顾问，为教会在混乱的政治中保持其基督信仰精神做出了相当大的贡献。在他的影响力和有力的领导下，熙笃会迅速地成长为当时最著名的修会。

托钵修会：方济各会与道明会

尽管教会在13世纪初的会议中开始禁止新修会的成立，两个在基督教会史上非常著名的托钵修会还是在这个时期被建立起来，即方济各/法兰西斯会 (*Ordo Franciscanorum*) 和道明/多明我会 (*Ordo Dominicanorum*)。这两个修会与之前的其他隐修院的最大区别在于，它们在最大限度上隔离了与世俗财富的关系而又依赖于城市的中产阶级：正如其名“托钵修会”，这些修会无论是成员还是隐修院本身都坚守贫穷的生活，日常生活和修会运作完全依靠修士们的体力劳动、修士的行乞以及信徒完全自愿的捐赠，而他们则尽力为信徒讲道和履行一些被允许的宗教责任，如听告解等。这样的修会有力地向当时如“清洁派”等异端证明了在教会内部也可以由这样平和的方式来使教会回到符

合基督精神的道德风貌。此外，这些修会除了男修会和女修会，还发展出一个面向平信徒的组织即“第三会”。这一组织是为那些不能进入隐修院的、在世俗生活中拥有家庭、财富而又向往修士精神生活的人们准备的——他们可以在保留这些世俗生活部分的前提下，在修会的指导和帮助下遵守一些特定的规则，并部分地过带有隐修色彩的生活。

方济各会 (*Ordo Franciscanorum*) 是最早出现的但同时又最有影响力的修会。它以其创始人方济各/法兰西斯 (Francis) 的名字命名，并被教宗依诺森三世 (Innocent III) 于1210年前后口头批准成立。这是一个由平信徒组成的、以平信徒讲道为核心的修会，在方济各的带领下，这一修会的宗教热情、对简朴生活的追求和灵性生命的渴望在那个时代无出其右。

道明会 (*Ordo Dominicanorum*) 和方济各会大约在同一时期成立。和后者不同的是，道明会中修士多为司铎，所以显然要更加强调其成员的神学知识，并要求以此来讲道、牧灵，从而丰富群众的信仰生活，同时更好地反对异端（宗教裁判所在额我略九世任期内正式成立后，道明会逐渐掌握了其管理权）。而且，在经院哲学快速发展的时期，许多出色的神学家和哲学家都来自道明会。

士林学派/经院派与大学的兴起

士林学派概述

中世纪早期，西欧的学者们多将其精力集中在整理、编纂历史中的经典文献上，这些工作为后来神学、哲学研究的迅速成长和发展提供了珍贵的素材。11世纪末，伴随着宗教热情的崛起，一个依托过去的文本积累，但又具有原创性的新的思潮形成了，这就是所谓的士林学派/经院派（*Scholasticism*）。

士林学派是指大约11—15世纪这段时间内于欧洲盛行的、融汇了宗教信仰与理性思辨的学术研究风格，之所以名为“士林/经院”是由于这种学术派别主要被应用于当时学校中的教育。该学派用严密的理性逻辑和思辨的哲学方法去把握和探索教义、论证信仰，并最终形成一个完整的知识体系。尽管缺乏对历史和实证的充分考虑，这一学派仍在历史上创造了丰富的精神财产，甚至在今日之诸多哲学、神学、逻辑学及其他学科的研究中，依然能够看到它的巨大影响。

士林/经院思想之父：安瑟伦（Anselm）

一位在极大程度上决定了士林学派思想发展走向的伟大神学家是出生于意大利北部一个贵族家庭，而后成为隐修院修士的安瑟伦（Anselm）。他曾经当过隐修院的院长，后来又成为坎特伯雷（Canterbury）的宗主教和英国的首席主教，并曾因在“授权之争”中对额我略七世思想的坚决拥护而遭迫害，两度被

流放。

他的神学思想平衡地结合了理性与信仰，即所谓的“信仰寻求理解（*Fides quaerit intellectum*）”。他一方面重视理性，用思辨的方式逻辑清晰地分析信仰问题——在他的三部著名著作《独白篇》（*Monologion*）、《对话篇》（*Proslogion*）和《为什么神降生成人》（*Cur Deus homo*）中，他出色地运用理性的方法对神学话题进行讨论，包括对天主之存在的所谓“宇宙论证明”和“本体论证明”等；另一方面，他又保持了对理性方法的清醒态度，控制自己和全然迷信理性的那种“理性主义”的距离，始终拥有对启示和神秘主义的热忱。

大学的诞生

自公元313年《米兰敕令》颁布以来，基督教会在社会中逐渐开始扮演甚至垄断了高等教育机构的角色，而这种状况在“民族大迁移”对西罗马帝国—西欧文化造成严重冲击后则更为明显。到中世纪，高等教育几乎是由教会全权指导的。而到了中世纪中期，由于隐修院和圣职团的学校在一些地方发展并不充分、不能满足社会的需要，不少不属于隐修院也并非圣职人员（后来大学中教员多为圣职人员）的学者开始创办出一些纯粹的教学机构，并逐渐形成了自身的规章制度。这一现象最早于13世纪初在法国巴黎兴起，并逐渐在14世纪出现在德国和欧洲北部的其他国家。

这些教学机构的特点在于其所授学科多样性：以哲学（在当时包括逻辑学、修辞学、数学、天文学甚至音乐）为基础课程，神学为主导课程，此外还有法学、医学等科目。这样广泛的授课科目范围使它们在当时被称为“普遍学院”（*Studium Generale*），并于14世纪末在德国开始逐渐得到“大学”（*universitas*）之称。另外，这一时期大学的创立基本都需要得到国家与教会的认可（至少一个，事实上在15世纪之前的欧洲约44所大学当中，有21所是教宗独立创办、没有国王认可书的），并都要接受教会和教宗的指导与监督。

士林学派的巅峰：道茂·亚奎纳

进入13世纪后，在托钵修会学术氛围渐浓、大学兴起，以及（通过十字军东征）西方社会与东方文化、希腊文化（尤其是亚里士多德的诸多著作，之前西方仅流行有其少部分作品）紧密接触的背景下，经院思想逐渐走向了高潮。这一时期出现了一位西方历史上对天主教神学体系贡献不亚于奥思定的伟大神学家，即被教会赞颂为“天使博士”（*Doctor angelicus*）的圣道茂·亚奎纳（Thomas Aquinas, 1225—1274年）。

亚奎纳是一名道明会的修士，后来师从另一位中世纪博学的经院派代表人物大雅博/阿尔伯特（Albertus Magnus，约1193—1280年），自己也成了一位出色的大学教授。他的两部著作《驳异端大全》（*Summa Contra Gentiles*）和更为著名的《神学

大全》(*Summa Theologiae*) 至今仍被神学家们奉为经典之作。其学术思辨天才地整合了亚里士多德和奥思定的思想核心，在信仰和理性、深度与广度方面的叙述都达到了近乎极致的水准。

士林思想的衰落

14世纪开始，尽管大学的创立开始风行、西欧的学术氛围也十分浓厚，从创造力上来说，士林学派思想已经在走向衰退了——许多学者将注意力全然集中到了僵化的思辨和逻辑学的方法上，不再强调对《圣经》的文本和教父时期那些充满灵性的作品的研究。与之形成鲜明对比的是，此时从意大利地区逐渐开始兴起的人文主义思潮，侧重于解放人性和知识的鲜活生命力和创造力，并最终使教育逐步脱离了已经僵化了的经院思想的桎梏。

步向衰落的中世纪

从14世纪开始，中世纪政治—宗教权力的两个代表：皇帝和教宗的地位都逐步衰落了——这与西欧内部在政治、文化方面之合一性和社会秩序的破裂紧密相连。民族国家逐渐兴起，原本以整个西欧为根基的团结精神现在分裂为以不同民族为对象的民族主义精神气质。教会的传统地位亦于同一时期被各个国

度的政治独立化、平信徒化和个人主义的流行所威胁——连教宗的地位都受到了前所未有的严重挑战乃至侮辱。教会内部腐化衰败的弊病也愈加严重并显露出来、一些以变革为目的但被斥为异端的运动在英国和波西米亚地区被发起，继而被镇压，然而有力的改革却始终没能被实施——直到16世纪初来自德国的基进改革令人悲伤地撕开了西方教会。

“巴比伦流亡”：教宗权力的跌落

从13世纪末的教宗博尼法奇乌斯/波尼法修八世（Boniface VIII, 1294—1303年在任）任期开始，教宗在欧洲政治世界的地位逐渐下降。尽管博尼法奇乌斯八世本人是一个十分有能力和激情的教宗，但他已经不能争取到依诺森三世时代教宗至高的世俗权力。在他任职期间，他和当时西欧势力最为强大的法国国王“美男子”菲利普（Philip the Fair）在教宗-国王权力和教会-政治关系等问题上数次陷入严重冲突——最严重的一次，法国当时的宰相竟然利用一群雇佣兵逮捕了教宗，而教宗在获救后数周便因深受打击而去世。

在这场教宗与法国国王的冲突中，法国国王的得胜和下一任教宗克雷孟/革利免五世（Clement V, 1305—1314年在任）的选任似乎颇有联系。这位新教宗原来是波尔多（Bordeaux）的总主教，而在博尼法奇乌斯八世与菲利普的争执过程中，他和后者保持了较好的关系。这位教宗在法国里昂被加冕为教宗后，

于1309年开始便定居在了法国南部的阿维尼翁 (*Avignon*) 。此后，在直到1376年的近70年的时间里，连续6位教宗都居住在此而远离了罗马的教廷。这一现象在14世纪时就已经开始被称为教宗的“巴比伦流亡”。

这是一个不幸的历史事件。一方面，教宗愈加受到法国国王的控制，成为其政治工具；同时，其在法国教廷的生活常常奢华无度，更屡次参与/组织军事活动以维持自身统治。由此，教宗在基督教世界中传统上的崇高地位被严重削弱。另一方面，处在意大利的教宗国由于教宗的搬离失去了许多税赋收入，影响了正常的运行；更重要的是，远在法国的教宗对罗马教廷疏于管理，使其内部在缺乏权威的情况下混乱不堪。

1376年，在教宗额我略/贵格利十一世 (*Gregory XI*, 1370—1378年在任) 任职期间，教廷最终回到了罗马。

西部教会大分裂 (1378—1417年)

“巴比伦流亡”之后，教会的动荡并没有就此平息——一场被称为“西部教会大分裂” (*the Great Occidental Schism*) 的悲剧性事件随之而来。额我略十一世之后，枢机们在罗马选出了教宗乌尔巴努斯六世 (*Urbanus VI*, 1378—1389年在任) ，然而枢机团对这位教宗后来强势的态度和对法国政治利益的忽视 (当时枢机团中大部分是法国人) 大为不满，于是同年9月在法国又选

立了一个对立教宗——法国国王的表哥——克雷孟/革利免七世（Clement VII, 1378—1394年在任）。这位对立教宗后将其教廷定居于阿维尼翁（*Avignon*），与乌尔巴努斯六世在罗马的教廷分庭抗礼。更不幸的是，这两位对立教宗的相继去世并没有使分裂状况得到解决，他们各自的继任者延续了这种对立。为了试图解决这种状况，1409年在意大利的比萨（*Pisa*）召开了一次大公会议——然而，两位教宗都没有到场。这次会议宣布两个教宗都被废除，并选出亚历山大五世（Alexander V, 1409—1410年在任）作为新教宗。这次会议并没有解决分裂问题，反而使其更为不堪——两位原来的对立教宗不承认会议的判决，如此竟形成三个教宗同时存在的状况。

康士坦斯大公会议

1414—1418年间举行的康士坦斯/康斯坦茨大公会议（Council of Constance）为“西部教会大分裂”的状况带来了根本性的解决。这次会议致力于解决“合一问题”（*causa unionis*，指此时三位教宗对立的状况）、“改革问题”（*causa reformationis*，指教会内部的改革）、“信仰问题”（*causa fidei*，指当时出现的威克里夫〔Wycliffe〕和胡斯〔Hus〕等人掀起的异端性运动）等重大议题。在当时的特殊状况下，这次会议规定大公会议的地位高于教宗，甚至有权统治教宗。最终，会议决定当时的三位对立教宗：约翰内斯二十三世（Johannes **XXIII**）、额我略十

二世 (Gregory XII) 和本笃十三世 (Benedict XIII) 都要退位，并于1417年选出一位新教宗马尔提努斯/马丁五世 (Martin V)。至此，困扰教会约40年的“合一问题”终于得到了解决。然而此次会议未能妥善解决其他两个问题。

中世纪末期的教会

到中世纪末期 (15世纪后)，教会的诸多问题开始变得愈加严重：随着人文精神的高涨，信徒对宗教权威的尊敬大为降低，更因此仿佛失去道德约束一般地陷入了放纵的、充满恶习的生活方式；宗教生活越来越带有形式化和物质化的倾向，这一时期诞生了许多新的崇拜和祈祷的方式，更出现了大量毫无根据但仍可引来许多信徒追奉的“圣物”；宗教裁判所从13世纪末开始追查和镇压“魔术”和“巫婆”的行动，因其审判的粗糙性甚至野蛮性导致了许多无辜性命的悲惨死亡，更在民间讽刺性地激起了“迷信”的情绪；更危险的是，这一段时间里教廷内部圣职人员的堕落、腐化现象变得十分严重，而他们的学术水平更难以以为信徒提供令人满意的牧灵/教牧工作；而教宗们的表现经常也令人担心——这一时期出现了多位所谓的“文艺复兴教宗”，尤其是从西克斯图斯四世 (Sixtus IV, 1471—1484年在任) 到良十世 (Leo X, 1513—1521年在任) 的50年间出现的数位教宗，都十分的“世俗化”：这些教宗在把主要精力从教会管理和牧灵转移到

古典美术、建筑、音乐等艺术的同时，更经常和那些意大利的贵族们一样追求世俗利益（如家族利益）、重用亲戚——最不堪的一位是亚历山大六世（Alexander VI），他甚至和一位贵族女士有4个私生子，并在任职期间帮这些孩子在教会内谋取职位和利益。

面对这些威胁着教会的种种紧迫问题，教会并非毫无察觉。事实上从14世纪初开始，几乎每一次主教会议都会涉及教会改革的问题：从教廷的税收政策、隐修院的整顿到圣职人员的知识水平和道德水平问题。然而可悲的是，长久以来教会内部的许多圣职人员已经在他们的既得利益中迷失了应有的崇高的宗教热情和精神，这些人——甚至包括教宗在内——都没有认真地尝试过对教会进行彻底改革，而那些被延续的顽疾最终在16世纪初酿成了西方教会那次令人悲伤的分裂运动。

宗教改革运动的先声

前文已述，从14世纪下半叶开始，处在中世纪末期的教会已经问题重重，而教会自身却迟迟没有决定开展彻底的改革。在这种状况下，有一些基督徒或由于担心教会堕落对基督信仰的影响，或由于自身/所在国家的政治状况及需求而采取了较为激进的措施来面对天主教会，并由此最后发展出异端性的运动。这些运动的核心诉求往往和后来在16世纪初出现的宗教改

革运动多有相似之处：强调《圣经》崇高性的同时贬低教会的圣传，强调“国家”“民族”等概念的同时贬低罗马教会的普世性，故此可以被视为宗教改革的先声。这一阶段出现的两个坚持上述核心诉求的、最著名的“异端”，就是英国的威克里夫（Wycliffe，约1320—1384年）和波西米亚地区的胡斯（Hus，1372—1415年）。在康士坦斯大公会议上，二人的思想被作为“异端”严厉地审判，胡斯更被处以火刑——这一事件后来不幸引发了波西米亚战争。

教会在近代：宗教改革与启蒙运动的冲击（1517—1878年）

宗教改革

与英国、西班牙等国家不同，15世纪的德国并没有一个统一性很强的“国家教会”式的制度。其在政治、社会上的分裂和混乱导致了国家内部教会管理状况的混乱：诸侯们都在争取和控制自身所在地区的教会——限制这些教会的司法权、向教会的圣职人员征税、强占圣职人员的选任权等。这样的混乱状态为基进的宗教改革在德国率先爆发提供了土壤。继马丁·路德（Martin Luther）这位德国的宗教改革代表之后，瑞士的茨温利/慈运理（Zwingli）、加尔文/喀尔文（John Calvin）等人相继在

瑞士、法国等地区掀起了宗教改革运动，许多信徒甚至整个民族都在改革运动的冲击下脱离了原来的天主教会，从此西方的教会分裂成了两个部分，即天主教和新教。

马丁·路德 (Martin Luther)

掀起宗教改革运动的首席代表是那位著名的德国神学教授马丁·路德 (Martin Luther, 1483—1546年)。他出于本人一些痛苦的宗教经验 (他认定自己通过善功和补赎难以得救，更因此陷入恐惧感) 和学术倾向 (他强调使用“字面的”与“历史的”释经法而非当时流行的，强调比喻、语言和属灵的释经法；同时他深受奥思定思想对“罪”之深刻强调的影响) 逐渐发展出其个人化的神学思想：“因信称/成义”、对自由意志的贬低，以及对教会 (包括圣事、圣统制等结构部分) 在救恩过程中实质性意义的否定。

宗教改革运动的导火索来自路德于1517年10月挂在维滕贝格的宫殿堂/大学教堂公告栏上的《九十五条论纲》。这份论纲的主要目的是批判当时教会在德国地区被滥用的“用购买赎罪券换得大赦”的做法 (路德按照其“因信称/成义”的神学观点，认为一个基督徒只要真心忏悔，不需要赎罪券也可以获得赦免)。事实上，论纲中对大赦的彻底拒绝和关于教会的诸多看法具有潜在的危险性——对赎罪券的反感延伸到了对教会履行圣事的权力和效果的质疑。路德的著作及其观点在短短的时间内传遍

了德国，产生了很大的社会影响——这使得教会必须要采取有力的行动来应对这个尚未爆发的变革。16世纪20年代后，路德的观点变得越来越激进：他认为德国地区的诸侯应当代替那些拒绝变革的圣职人员主持宗教改革，掌控地区教会的权力；使德国的“国家教会”脱离罗马；取消教会法律、圣职人员的独身制、大赦、除主日（星期日）以外的所有节日和各种朝圣活动；他只承认圣洗和圣体两项为“圣事”，并且认为在圣体中，面包和葡萄酒并未真正地转变为基督的圣体和圣血。在数次争论、冲突之后，1521年1月，罗马教廷正式地绝罚了路德。但是此时，宗教改革运动已然发展起来，不可能通过这个绝罚来抑制了。

茨温利（Zwingli）和加尔文（Calvin）的改革

在瑞士德语地区发展宗教改革的人是一位持有“开明的人文主义神学观点”的神学家茨温利/慈运理（Zwingli, 1484—1531年）。他基本继承了马丁·路德的神学观点，并在苏黎世地区实现了他的改革措施：取消圣像、隐修院、弥撒，采取非常简单的礼拜形式：祈祷、读经、讲道等。他与路德的一个矛盾在于圣体：他认为圣体仅仅是一个象征性的仪式——而路德尽管反对天主教的“变体说”（transubstantiation，即圣体圣事过程中面包和葡萄酒真实地变为耶稣基督的圣体和圣血），但仍然认为基督会在面包和酒的形式下临在于圣餐礼中。茨温利的追求是

使瑞士在苏黎世的领导作用下彻底排除掉天主教传统，为此瑞士内部各地区产生了多次军事冲突，茨温利本人也在1531年阵亡了。

第三位宗教改革家，也是目的最明确，宗教信仰深度、道德和知识水平最高的一位神学家是约翰·加尔文/喀尔文（John Calvin, 1509—1564年）。他通过在日内瓦不懈地工作最终在这座城市建立起了完善的、符合宗教改革精神的教会，更在1555年决定性地成为所谓“新教之罗马”（日内瓦）的精神和政治领袖。加尔文的影响力是惊人的，在他以日内瓦为行政核心的“神权政治”的推动下，新教思潮和运动扩展到了法国、英国、波兰、匈牙利、荷兰等诸多地区。此外，他的著作《基督教要义》（*Religionis Christianae Institutio*, 1536年）更对新教及其神学后来的发展产生了深远的影响。

英国国教的形成

从那位在康士坦斯大公会议上被作为异端审判的威克里夫开始，英国的国家教会和罗马教廷之间的潜在分裂逐渐明晰起来：英国越来越显示出“国家教会”型制度的倾向，在政府的抵触态度下，教会在向罗马教廷缴纳税收等方面常与罗马教廷发生小摩擦，大部分的圣职人员更似乎习惯了这种政府对教会的干涉与控制。而到了英王亨利八世（Henry VIII, 1509—1547年）的时期，这位国王因为婚姻问题（其试图废除原本的合法婚姻并

和一名宫廷女子结婚，而教宗禁止这一行为）而和罗马教会明确对立起来：1534年，亨利甚至在英国议会上通过《最高元首法/最高权法令》（Supremacy Act），宣布英国国王为英国教会的最高且唯一的元首，更继而开始取缔英国的隐修院和大堂圣职团，二者的财产亦被上缴到英国政府。作为回应，教宗保禄/保罗三世（Paul III, 1534—1549年）于1538年颁布了对亨利八世的绝罚书。这样，英国的教会和罗马宗座的联系基本上全然割裂了，从此作为“国教”而存在。后来，一些包括加尔文在内的新教神学家开始协助英国组织其教会，促使英国教会取缔了圣职人员的独身制和圣像等一些天主教的仪式要素，并颁布了一个新教的信条。然而英国的教会依然保留了天主教的主教制和其他方面的礼仪制度，故此某种意义上可以算作是除路德宗、加尔文宗（又称改革宗、归正宗）以外的第三种新教传统。

天主教的回应：自我变革与战争

修会的复兴与耶稣会的诞生

面对宗教改革带来的冲击，天主教会内部首先做出积极而又温和反应的是其修会。这段时间，以意大利和西班牙为首，修会传统经历了一个新的崛起：多个新兴修会被创立。同时，这些修会的共同特点是积极地参与实践性的工作——包括通过

举办慕道班提高民众信仰、促进年轻人的教育，以及开展慈善工作协助照护弱势群体，等等。在修会复兴时期诞生的、影响力最大的修会是16世纪开始出现的“耶稣会”（*Societas Jesu*）。

耶稣会

这是由一位名为伊纳爵/伊格纳丢·罗耀拉（Ignatius Loyola, 1491—1556年）的人于1540年在教宗保禄/保罗三世（Paulus III）的正式许可下成立的一个新修会。这个修会的一个特殊圣愿是对罗马教宗的绝对服从——就像一个军人对命令的绝对服从那样。其有着严格的修会制度，对修会成员的神学水平和道德水平均有着很高的要求。16世纪，这个修会的主要作为包括大力支持欧洲的教育（创办了许多包括大学和隐修院在内的教育机构）、向海外传教、履行社会慈善工作，以及某种程度上反击了宗教改革给天主教造成的损失（一些加入新教的地区重新回到了天主教的教会之中）。

特利腾大公会议（Council of Trent）

从教宗保禄/保罗三世（Paulus III, 1534—1549年）开始，罗马教宗终于开始正视并有力地推动天主教会的改革。在保禄三世的号召下，教会召开了一次非常重要的会议——特利腾/特伦托/天特大公会议（Council of Trent, 1545—1563年）。这一会议

的目标是回归传统（正统）的基督信仰，同时彻底地改革当下教会内部的诸多问题，以求与新教通过对话寻找共识并最终促成合一。可惜的是，由于一些政治力量从中作梗以及一些过于执着的新教人士的拒绝，这次会议最终没能使新教回归天主教会，但会议对天主教会在信理方面的一些模糊之处做出了明确的规定：不同于新教的观点，天主教会认为《圣经》和宗徒圣传在作为信仰之源的意义上处于平等地位。此外，教会还规定了拉丁文版《圣经》的权威版本为《拉丁通俗圣经译本》（*Vulgata*）、关于“原罪”和“成义”等议题的官方看法等。除信理之外，会议还针对当时教会中一些道德上的问题做出了详细的革新计划。这次会议的重大成果在于，在对抗宗教上的个人主义/主观主义的同时稳定并深化了欧洲南部的天主教信仰，在维持圣统制的同时修正了教会内部的种种问题，从而为天主教会彻底走出中世纪末期的许多阴影奠定了基础。

宗教战争

伴随着宗教改革运动在各地给天主教会带来的冲击和压力，16—17世纪在欧洲各地相继爆发了数场天主教—新教之间的暴力冲突。其中最为严重的两次分别是爆发在法国的天主教—加尔文派（在法国被称为胡格诺派〔Huguenots〕）之间的胡格诺战争（Huguenotic Wars, 1562—1598年）和由德国内部天主

教—新教之间的宗教战争，最终发展为全欧洲内战的三十年战争（1618—1648年）。

胡格诺战争与南特敕令

法国是最早一批受到宗教改革运动风潮影响的国家之一。在地域上和德国、瑞士的毗邻使法国轻易地接触到了最新的新教思想，并最终在加尔文的影响下于1559年通过在巴黎的一次大会和《加利刚/高卢/加利亚/信纲》（*Confessio Gallicana*）成立了法国的加尔文派（胡格诺派，Huguenots）教会。然而此时的法国并非全民都接纳了新教——事实上，新教的思潮基本只流行在社会的上层阶级/知识分子之中。这样一种断裂使法国的天主教—新教群体之间摩擦逐渐加剧，而双方一些针对对方的、激进甚至是暴力的行为最终使得“胡格诺战争”这样一场宗教战争在法国爆发。

战争断断续续持续了30多年，天主教—胡格诺派双方都损失惨重，更导致了法国严重的混乱乃至分裂。最终，当时的法国国王亨利四世（Henry IV, 1589—1610年）从加尔文派/胡格诺派皈依到天主教对这场战争的结局起到了重要作用，天主教阵营随之获得了胜利。亨利四世于1598年颁布《南特敕令》

（*Edict of Nantes*）规定天主教为法国的“官方信仰”，并要求恢复天主教在战争中失去的教堂、教产。但考虑到新教信徒人数不少（约占当时法国人口的1/12），这份文件同时允许了胡格诺

派信仰上的自由。

《奥格斯堡宗教和约》、三十年战争与《威斯特伐利亚和约》

在宗教改革运动的发源地德国，从16世纪中期开始，天主教和新教之间就发生了数次军事对抗。1555年，《奥格斯堡宗教和约》（*Peace of Augsburg*）被签订，这份和约试图达成天主教和路德派新教（没有包括茨温利派和加尔文派，这成为后来三十年战争爆发的一个因素）之间的和解，并规定了一个“教随王定”的原则，也就是说，一个地区的世俗统治者有权力决定这个地区的民众选择哪一个信仰，而坚持选择不同信仰的人则拥有迁移的自由并在财产等方面拥有不受惩罚或侵害的权利。

然而，这个和约在很多具体的规定上并没有让双方满意，而在承认“新教”已经控制的原天主教教产等方面，更令天主教会深感屈辱。因此，在德国，新教和天主教之间的潜在张力事实上并没有得到缓解，更随着新教的发展而不断强化。最终在1618年，波西米亚地区的新教徒由于反感信仰天主教的德国皇帝对波西米亚地区加尔文派新教的镇压性政策掀起了暴动。这一事件带动的军事冲突逐渐卷入了德国周边各个国家和地区，最终引发了整个欧洲地区的天主教—新教阵营的对抗。对抗的双方分别是代表天主教阵营的德国的天主教诸侯国、奥地利、

西班牙和波兰等国，以及代表新教一方的德国的新教诸侯国、法国、瑞典与荷兰等国。战争以天主教阵营国家的失败、《威斯特伐利亚和约》（*Peace treaty of Westphalia*）的签订为结束。至此，加尔文派新教获得了合法的地位，天主教会则失去了大量的教产。德国作为“神圣罗马帝国”的国际地位从此不可挽回地衰落了，而本为天主教国家却因为政治原因（压制竞争对手德国）而选择加入新教阵营并获得胜利的法国则开始成为欧洲大陆的霸主。

启蒙运动与教会

欧洲三十年战争后的天主教会仍然继续着之前一个多世纪的主题——一方面是接踵而来的危机，另一方面则是对自身的持续改革。这段时期的天主教会和历任教宗需要迎接启蒙运动带来的挑战，为罗马及教宗国的生存而努力，监督欧洲各地天主教徒的信仰生活，照看天主教在世界各地的传教活动，以及继续深化教会内部的改革。

启蒙运动

持续100余年的数次宗教-政治战争标志着中世纪末期的欧洲在宗教及政治上的混乱走到了极点，也标志着基督宗教一个黄金时期的结束，更让这块大陆上的基督徒们深受打击：原本象

征着信仰合一的教会产生了如此严重的分裂；教廷、教宗的权威在一些地区几乎完全消失，不再能够给信徒提供足够的宗教归属感；在这种情况下，信仰不再拥有中世纪时那种强大的聚合力和吸引力。尽管如此，尽管危机对天主教会来说并没有结束，但此时，“战争”已经从宗教改革时发生在路德所谓“天主和教士之间”，逐渐转变为发生在希望自治的理性与天主的启示之间。西方思想开始了“转向主体”的自然主义旅程，即在希望摆脱他律的同时也试图摆脱天主的律法，理性被推上认识真理的神坛，而这一切都是从启蒙运动开始的。

自17世纪后半叶开始，启蒙运动的思潮携带着理性主义、经验主义、怀疑主义、自然主义等元素从英国产生，席卷了欧洲大陆，并很快扩展至美洲，给尚未从宗教战争中完全恢复的教会带来了更为严峻的挑战。作为1000多年来西方世界首个在天主教会的掌控之外出现的重要的知识运动，启蒙运动拒绝权威与传统，捍卫包括宗教自由在内的各种人权，鼓励用经验方法进行科学研究，并且将理性视为唯一合法的认识工具。许多启蒙运动的代表人物都拒绝神迹以及特殊的神圣启示，对包括天主教在内的正统基督宗教持强烈的反对态度。

启蒙运动在英国和基督宗教互动的主要结果是自然神论（Deism）和共济会（Freemasons）。虽然自然神论对启示的拒绝看起来是对基督宗教信仰的全然背离，但于1717年成立于伦敦的共济会在秉承自然神论之观念的同时，对人道主义和博爱

精神的宣扬与实践，以及在克服迷信方面所做的努力却清晰显示出基督宗教中的很多崇高精神。然而，这一组织在法国地区却在过度的革命热情的冲击下，开始反对宗教信仰和教会。

本笃十四世的现代化改革

在这段时期，本笃十四世（Benedict XIV，1740—1758年在任）所推行的改革可以被视为天主教会现代化改革的早期典范：他在梵蒂冈设立了一个部门，专门负责选拔在教牧上有能力的主教；他还继续要求所有主教必须居住在其所在的教区，以能够实际上履行其训导信众的职责，而不是居住在他们自己愿意居住的地方；此外，本笃十四世还推动了教会“阅读书目索引”的现代化，扩大梵蒂冈的图书馆，在梵蒂冈城内建立更多的学术研究机构，所有这些都是为了提高天主教神职人员的学术和知识水平。

接踵而至的危机

18世纪的最后一位教宗是碧岳六世（Pius VI，1775—1799年在任），他的任期内天主教会需要面对的难题可以说层出不穷：首先是奥匈帝国皇帝约瑟夫二世试图削弱天主教会在其帝国内的权力，终止教宗对其国家事务的任何干涉，并且认可所有宗教的合法性，甚至尝试令教会处于国家的控制之下；除此

之外，甚至在意大利这个传统上教廷具有掌控力的地方都出现了试图让教会更少受到罗马控制的努力。

启蒙运动思想中潜在而极端的、反宗教的因素在法国大革命中得到了最大程度的发挥。1789年的大众起义将宗教 / 教会和君主专制并列起来，将之视为陈旧的统治与不公的社会的根基。在其后几年混乱的动乱中，基督信仰和天主教会法国一步步被逼向死角：教会的教产被充公；除了教育、医疗和科研性质的修会，其他修会团体和宗教组织都被迫解散；政府代替罗马教廷在最高的意义上拥有了教会的管理权；圣职人员独身制被取消。1793年11月，当时法国的“国度大会”直接宣布正式废除基督宗教并以所谓的“理性女神”（象征理性、自然，实为无神论）代之。法国大革命之后，罗马和法国的外交关系破裂了。1802年，拿破仑入侵了教宗国，将其划归为法国的附属国，并将大量手稿及艺术品劫掠至法国。教宗本人亦被放逐，并死在了瓦伦西亚。这一系列事件严重损害了教宗的权力及威望，而天主教在法国的地位也降至千余年来的最低点。

步向现代的天主教会

推翻旧秩序的渴望伴随着启蒙运动、法国大革命、科学革命以及欧洲各国的资产阶级革命不断高涨，在历史进入19世纪之后，将天主教带入了越来越糟的境地。面对这种似乎无法逆

转的潮流，罗马天主教的反应如何呢？在几乎整个19世纪，天主教会所采取的立场都可以用“堡垒心态”一词加以概括：面对来势汹涌的现代思想潮流，以及政治上不断失势的状况，教会似乎觉得根本无力抵抗，只好采取一种龟缩防御的姿态。

这个世纪发生了两个对天主教而言意义重大的事件：政治上是教宗国的丧失，而神学上则是梵蒂冈第一次大公会议的召开。事实上，这两个事件紧密关联，我们很难说哪件事是纯粹属于政治的，或哪件事是纯粹属于神学的——教会的政治姿态中包含着其神学立场，而其神学观点中也包含了政治的诉求。然而无论如何，教会在这两个事件中所扮演的角色均是其“堡垒心态”的直接反映。

教宗国的终结

这件对罗马天主教具有重大意义的事件发生在碧岳九世担任教宗期间（1846—1878年），他也是天主教历史上在任时间最长的教宗。碧岳九世任职初期在政治上采取了缓和的态度，为教会赢得了一段时间的喘息之机。然而好景不长，人们很快发现教宗根本无意建立一个宪政的民主制度。这激起了希望创造一个新意大利的起义者们的不满。经过了一段时间的战争，意大利王国的军队终于在1870年9月进入了罗马，并将其并入新意大利。教宗的人身安全并未受到伤害，但是却被禁锢在了梵蒂冈。

碧岳九世对此的反应是：宣告自己是梵蒂冈的囚徒，不承认新的国家，并且禁止天主教徒参与这一新的政治进程。事实上，在1870年之前的很长一段时间，庇护九世便一直质疑席卷欧洲的新政治秩序（民族主义）。1864年，他颁布了一份被称作《谬论举要》（the Syllabus of Errors）的通谕，明确表明教会并不支持“进步、自由主义，以及现代文明”。而1869年在梵蒂冈第一次大公会议上通过的“教宗无误”（papal infallible）教义，也是希望能够在教宗作为政治领袖的角色已经失去的情况下，增加其在属灵方面的声望与影响力。然而事与愿违，教宗的这种不妥协并未增加其声望，欧洲其他一些地方发生的事件反而朝着继续削弱教宗对教会生活之控制的方向发展。在碧岳九世去世后，很多人都觉得教宗制已经走到了它悲哀的尽头。

对于以教宗国的终结为标志的教会之政治权力的丧失，在当时看来是一个巨大的不幸，然而在今天看来却是个巨大的幸运。在根本上，教宗作为属灵领袖与政治领袖的角色是相互冲突的，而教会也绝不应该将自身同世俗的政治权力相混淆。与基督创立宗教伴随的即是对政治权力的批判。教会的角色是非政治的，其使命是将人们的目光引向“天主之国”并为其做好准备，而不是建立“人间天国”。从某种意义上说，教会自君士坦丁时代开始拥有的政治权力对它而言是个巨大的负担，同时也是一个巨大的诱惑——教会的腐败在很大程度上便是因此而生，与此同时，其真正的职责却时常被模糊及忽略。事实上，恰恰

是从教宗国的终结开始，罗马天主教逐渐恢复了其宗教性的巨大活力，就如同它在成为罗马帝国的国教之前所具有的巨大活力一样。其原因即在于：教会开始扮演它应该扮演的角色，亦即宗教的角色——圣事的执行者、福音的传播者、苦难的告慰者、社会的批判者、和平的守护者、道德的监护者，而不是政治权力的拥有及实践者。

梵蒂冈第一次大公会议 (the First Vatican Council)

这是罗马天主教历史上的第二十次大公会议，亦是特利腾大公会议之后召开的第一次大公会议。这次会议由碧岳九世召集，它于1869年12月8日开幕，于1870年10月20日闭幕。梵蒂冈第一次大公会议（以下简称梵一会议）试图以一种权威的方式定义关于信仰及教会的教义，特别是回应由世俗哲学、政治运动以及神学自由主义所带来的新挑战。然而最终，这次大公会议因为战争（普法战争以及意大利军队占领罗马）而中断，且再也没有复会。因为意外的中断，这次大公会议仅仅完成了对两个主要教义的陈述及说明，其余的51个议题均未完成。这次大公会议最著名的决议是关于“教宗无误”的定义（关于这一极易引发误解之教义的具体含义，详见本书第三章）。

此外，梵一会议还通过了《大公信仰宣言》。这份宣言表达了天主教在复兴对天主、信仰以及理性之关注上的共识。它肯定了关于天主之存在的信仰真理能够单独为人类理性所知

晓，因此认为任何人都没有不信仰的借口。然而，其他关于天主的真理以及他与世界之间的关系，只能借助《圣经》以及教会传统、通过神圣启示为信仰所知。如果正确理解的话，信仰和理性并不冲突。

梵一会议的影响包括：它是近代以来教宗绝对权力主义（ultramontanism）之发展的顶峰，关于“教宗无误”教义的争议延续至今；其对理性与信仰之关系的理解，为接下来几十年天主教神学及哲学——特别是新经院神学的发展——提供了基础。

现代教会的发展（1878年至今）

重开服侍世界之门

经过了一段时间的“休克期”，罗马天主教自19世纪末开始慢慢恢复了活力，其表现是逐渐从“堡垒心态”中走出，开始重新投入到对世界的服侍工作中。1891年，教宗良十三世（Leo XIII，1878—1903年在任）颁布了《新事》（*Rerum Novarum*）通谕，标志着现代天主教社会训导的开端。自此之后，天主教会参与公共领域事务的方式便主要是以“社会伦理的导师”或天主在世界之中的“监护人”形象，对世界范围内的政治、经济、环境、国际关系等议题依据基督宗教传统做出反思、提出批判、提供建

议，并由世界各地的天主教徒努力将其精神实践在其生活之中，由此形成了具有丰富内涵的天主教社会训导传统。

第一次世界大战与教会

第一次世界大战（1914—1918年）的爆发在某种程度上是几百年来欧洲原本追求团结、合一之精神衰落的结果。在人本主义、理性主义、自然主义等思潮没有节制的发展过程中，人类对自身能力的自负和对财富的无限追求等方面的因素催生了无情的战争。伴随着贫困、流行病、饥荒、政治上的分裂、民族间的相互仇恨、普遍道德的堕落和上千万人的死亡，“一战”在20世纪初给人类的历史留下了一道重重的伤疤。

当时的教宗本笃十五世（Benedict XV, 1914—1922年在任）临危上任，以崇高的精神、勇气和强大的外交能力在这一时期完成了他的工作：当他意识到呼吁停战的努力在这场被政治、经济利益蒙蔽了良知的国家力量的对抗中只能是徒劳后，他便积极地投入到减轻战争所带来的危害的工作中。他成立了一个“战俘办公厅”以搜集/提供那些失踪者和战俘的资料，他动用一切可能的政治资源保证那些被战火折磨的平民百姓的生存，他在战时使梵蒂冈几乎成了一个巨大而高效的医疗机构与避难所。同一时期，他也没有忽视教会内部的管理工作：在大战中不忘发展教会的传教事业，更于1917年完成并颁布了《天主教

法典》（*Codex iuris canonici*，从碧岳十世开始修编）。他的奉献在战中和战后为教宗和教会在世界范围内赢得了巨大的声誉。

“罗马问题”的解决：《拉特兰条约》

“一战”结束后，一个温和而智慧的教宗碧岳十一世（Pius XI, 1922—1939年在任）的出现为“罗马问题”带来了转机：他通过和当时意大利的政治领导人墨索里尼（Benito Mussolini）进行交涉，最终使教会和政府间达成了和平，并于1929年签订了《拉特兰/拉特朗条约》（Lateran Treaty）。这一条约恢复了教宗国的主权，但其领土仅限于梵蒂冈城。至此，天主教会开始逐渐褪去那些政治性印记，彻底地专注于其宗教使命，并用一种纯粹的、不被政治左右的宗教精神去面对、接触或改变社会。

第二次世界大战与教会

令人悲伤的是，世界尚未从“一战”的阴影中完全走出来，就再一次地受到更严重的伤害：第二次世界大战（1939—1945年）在“一战”结束20年后就爆发了。与墨索里尼签订《拉特兰条约》并成功解决罗马问题的教宗碧岳十一世在得知意大利的法西斯主义从1938年开始接受纳粹的种族主义后悲愤而担忧，并

于次年年初去世。继任者教宗碧岳十二世（Pius XII, 1939—1958年）在大战前夕用尽了一切可能的方法阻止战争的到来，然而这些计划都落空了：谈判没有任何效果，而教宗所希望的和平会议甚至不能召开。于是他和那位在“一战”中鞠躬尽瘁的教宗本笃十五世（Benedictus XV）一样，开始把全部精力用在减少战争的危害上：他在一切可能的机会中向人们召唤良知和超越那些自私的爱国/民族主义的宗教精神，他也成立了战俘信息办公机构并大力发展教会的战时慈善事业，更在战争中曾让5000多名犹太人进入罗马并全力保护了他们的生命。虽然这位教宗因为在战争中保持了中立的姿态、没有公开谴责纳粹对犹太人的恐怖暴行而在死后被人诟病，但他的所作所为已经证明这位教宗只是在用最大限度的忍耐和政治智慧来以温和而有效的方式完成对和平的保护。而战后，教宗为抚平战争给世界带来的创伤亦带领教会做出了重大贡献。

两次大战对世界人民造成的肉体与精神上的打击是前所未有的，教会亦在这种背景下感受到了其在帮助世界的全面恢复与重建过程中的巨大责任。于是，一次在天主教历史上极为重要的大会在“二战”结束十几年后召开了。

梵蒂冈第二次大公会议与天主教的改革

自梵蒂冈第二次大公会议（the Second Vatican Council, 1962

—1965年）（以下简称梵二会议）召开的那天起，“改革”便成了罗马天主教的信仰与实践中最重要主题。在很多人的眼里，梵二会议可以被视为现代天主教历史的转折点——如果没有这次会议，继续在封闭、保守的道路上走下去的天主教会，很可能已经成了现代世界的敌人，甚至已经为现代世界所抛弃；正是因为有了这次会议，天主教才从一种“堡垒心态”中走出，找到与现代世界相处的方式，并积极展开与其他宗教及文明的对话。

这种说法本身并无太大问题，然而如果据此便将梵二会议之前与梵二会议之后的天主教割裂开来，视为两个全然不同的宗教，那便大错特错了。在天主教的自我理解中，通过宗徒继承与圣者共融，教会的圣传实际上从未中断过；与此同时，虽然教会对教义的理解总不完全，亦总有深化的可能，但信仰的基本公式（反映在信经之中）却从未改变。正因如此，在教会自己看来，事实上并没有什么巨大的“转折”发生；梵二会议的决议与主张，与之前天主教历次大公会议的决议与主张并无背离，而只是后者的深化与延续——将从前没有表述清晰的教导进一步清晰化、明确化。

从另一个角度说，梵二会议确以“改革”为其最重要的标记，但天主教的改革却绝非始自梵二会议，而是在古代教会中就已经开始了。正如我们在讨论大公教会的本质时已经提到的，天主教会视自身只有在终末的“天主国”中才能达致完美。这意味着

教会虽永远不会丢失其本质中的神圣性，但与此同时也不可避免地带有缺点。因此，教会永远需要改革，永远需要圣神之力更新自身。事实上，梵二会议的改革动力早在16世纪时就已经存在了，当时的罗马天主教为了回应新教的宗教改革而分别从自上而下、自下而上两个方向做出了改革的努力。更进一步追溯的话，在宗教改革之前，天主教会便进行了许多改革的尝试，但尽管如此，还是未能充分回应其时改革的需要，这才导致了宗教改革的发生。在某种意义上，新教的宗教改革可以被视为天主教改革的一种极端、基进的表达。因此当宗教改革发生后，天主教会为了避免更大的分裂发生，唯有继续改革一条路可走，别无他法。然而令天主教会始料未及的是，宗教改革之后，法国大革命、启蒙运动、科学革命又相继爆发，欧洲人民从政治、知识、文化等几个方面推翻旧秩序的渴望，将天主教带入了更糟的境地，同时也令教会对自身之外正在发生巨大变化的世界充满恐惧。自此之后，天主教便长时间地身处一种张力之中：一方面，为了应对时代的危机，教会仍然渴望并继续推进改革；另一方面，出于一种自我保护的心理，天主教亦反历史潮流地对许多新观念提出批判，并时常出现退至自身的“堡垒”之中，以抵御新思潮侵袭的倾向。

事实上，前文曾提到的梵一会议便是在这种张力之中召开的，而梵二会议在某种意义上作为对前者的完成——虽然表达出与前者有所不同的使命——同样身处这种张力之中。这一点

从梵二会议的文件中便可以清晰地看出：它们同时反映出“传统主义”与“改革主义”两种方向，并且在文件中似乎找不到解决这一矛盾的努力。不仅如此，梵二会议精神的这种模糊性（其本身亦作为原因）更延伸到了所谓的“后公会议”时期：在当代罗马天主教会内部，仍然存在着传统与改革——或者以更简单的方式说是保守与进步——之间的张力，这一点我们稍后便会看到。

在历次大公会议中，梵二会议召开时教会所所处的政治环境也许是最好的一次。19世纪开始，主教的宗教权力与民族国家的政治逐渐脱离了关系。梵一会议举行之时，历史上笼罩在大公会议之上的政治阴霾已经趋于消散。而到了梵二会议的时代，教会已经基本上脱离了与任何政治权力的关系。因此，就教会的独立与自主方面而言，梵二会议应该算是有史以来最接近理想状态的一次。另外，梵二会议虽然在名义上是梵一会议的继续，然而其核心的关注却并非教义争端的解决，而是罗马天主教会在现代世界之牧职的更新，这则是通过推动教会内部的改革、基督宗教的统一，以及对教会之外的听众言说来实现的。梵二会议通过的所有16个官方文件全部是以教牧的风格写成，既非严格的教义，也没有附上所谓的“正典”。

梵二会议在时任教宗若望/约翰二十三世（John XXIII 1958—1963年）的召集下于1962年10月11日在圣伯多禄/彼得大殿正式召开。会议由四个会期构成，若望二十三世在首个会期结束

后不久便去世了。于是，当年6月当选的继任教宗保禄/保罗六世（Paul VI）主持了从1963年9月至1965年12月的余下三个会期。会议期间，每一会期参与的教长有2400多位，更有许多来自非欧洲地区的主教参与了这次大公会议，使得会议本身体现出强烈的普世性。同时值得一提的是，在会议即将结束之际，罗马教宗与君士坦丁堡的大主教一同收回了1054年导致二者正式分裂的、对彼此的绝罚。

梵二会议的双重目标——更新教会自身的生活、崇拜以及教导，更新与其他基督教群体、犹太教徒、穆斯林以及世界其他宗教之信仰者的关系，最集中地体现在下列大公会议文件及其内容之中。

首先，作为教会的自我认知以及革新依据的基础性文件，《教会宪章》（*Lumen Gentium*）所表达出的改革意愿十分强烈。几乎在教会生活的每一方面，《教会宪章》都提出了较之以往而言更为新颖的观点，其中有两点格外引人注目：一是它强调所有领洗过的信仰者作为朝圣中的天主子民的一部分，都能够平等地参与教会生活，亦即所有教友都可以并且应当分担教会——作为普世性救恩圣事——的责任，且这种参与对于教会之使命而言具有根本的重要性。在相当程度上，这是从一种等级制的教会观，转向一种对教会作为共融——一种平等的结构——的理解。二是《教会宪章》试图平衡各地方主教与教宗之间的权利与义务，而这则是通过对地方性教会群体之重要性

的认定来完成的。

同样聚焦于天主教会的内部改革，《礼仪宪章》（*Sacrosanctum Concilium*）则论述了教会礼仪的本质与意义，强调了礼仪行为的教会性、统一性和整体性——礼仪行为“属于教会全体、表达教会全体，并涉及教会全体”（SC 26），以此突出对教友之于礼仪的重要意义。与此同时，教会还在礼仪对于诸文化的“适应性”方面，做出了更为开明的决议，同意各地教会在举行崇拜活动时使用当地的语言。此外，主教们亦同意改革天主教的礼仪，令其回归至更早期，同时也是更简单朴素的形式。

除了关注天主教会的内部建设与革新，梵二会议还针对教会与外部世界的关系以及对话方面做了许多具有划时代意义的讨论，并产生了一些影响深远的教会文件。其中最具代表性的是《论教会在现代世界牧职宪章》（*Gaudium et Spes*），它也是所有大公会议文件中篇幅最长的。在相当程度上，它逆转了罗马天主教会之前将自身封闭于属灵及知识的“堡垒”中的趋势。参与梵二会议的许多主教对第二次世界大战尚记忆犹新，他们深切地体会到教会作为一个自我封闭的实体在对抗法西斯主义时是多么无能为力。因此在他们眼里，教会的迫切使命便是向世界敞开自身，与世界进行对话。在他们的共同努力下，《论教会在现代世界牧职宪章》强调教会应该学会阅读“时代的征兆”，亦即现代社会在政治、经济、文化、科技等方面的种种新进

展、新变化，明确了教会在现代社会中既要忠于福音的信息，又要以时代可以理解的方式表达这一信息，并据此参与向着公义、和平的目标转化世界及服侍人类的使命。

由梵二会议所开启的对话的努力不仅体现在教会与世俗世界之间，更集中体现在“宗教对话”的领域。这种宗教间的对话可以分为几个不同的层次：首先是天主教与其他基督宗教传统的对话，亦即普世对话的层次；继而是天主教与犹太教及伊斯兰教的对话，这是亚伯拉罕宗教传统之间的对话；最后是天主教与世界其他宗教传统的对话，也就是最广义的宗教对话。

教会希望在第一个层次展开对话的愿望，主要被表达于《大公主义法令》（*Unitatis Redintegratio*）中。这份文件描述了基督宗教在历史中的分裂状况，并将其视为一种丑闻以及一种与基督意志的对立。与此同时，它不再将非罗马天主教的基督宗教群体视为“异端”，而是将其视为一体的、真正的教会元素，并呼吁分裂的各方都能够有充分的自我反省和革新，并且在彼此之间展开持续的对话。

在《教会对非基督宗教态度宣言》（*Nostra Aetate*）中，一种跨宗教对话（第二及第三个层次）甚至是合作的观念得到了非常清晰的表达。较之以往，天主教会以一种远远更为积极的方式讨论了犹太教、伊斯兰教以及世界其他宗教。这份《宣言》肯定了在世界各地的其他宗教中也存在真实、神圣的因素；同时，它特别强调了犹太人不应为基督之死负责，并谴责

了一切形式的反犹主义。文件还呼吁各宗教传统谅解过去彼此之间相互留下的仇恨与痛苦（如和犹太教、伊斯兰教之间的历史冲突），共同为了促进人类社会的和平、正义与自由而努力。

最后，教会试图与全人类进行对话的谦逊态度和热切希望集中体现在了《信仰自由宣言》（*Dignitatis Humanae*）之中。这份文件最引人注目之处，在于它颠覆了教会长期以来反对政教分离以及拒绝信仰自由的态度与实践，承认信仰自由是最基本的人权与公民权。事实上，就在《信仰自由宣言》颁布仅仅100年前，教宗碧岳九世还在《错误纲要》中谴责自由主义及其对宗教宽容的拥护。然而100年之后，天主教会终于承认了现代社会在宗教、哲学和政治上的多元性，肯定了作为一种普世人权的信仰自由；与此同时，政府有责任捍卫以及促进作为一种基本人权的信仰自由。

然而，正如我们已经提到过的，梵二会议不仅是对天主教会及其神学的改革，还包括了对一些传统观念与实践的肯定。这种“双重运动”使得对教会的不同诠释在大公会议结束后很快浮现出来。在一些人看来，梵二会议代表了对过去的拒绝和向新路线的开放；而对另一些人来说，梵二会议基本上是重返旧路。在改革主义者眼里，梵二会议的改革步伐仍然显得缓慢；而在保守主义者看来，其中的革新是对神圣传统的抛弃。在某种程度上，后公会议时期的天主教会即为这种双重运动所塑

造：始终不得不应对改革的需要所带来的挑战，同时尝试以忠实于过去的方式平衡这种需要。

当代天主教会

梵二会议结束后，伴随着改革的春风，罗马天主教迎来了其在当代世界的复兴。这种复兴并非体现在天主教徒人数的巨大增长，而是体现在天主教的传播广度、其在世界的影响力，以及教会内部活力的提高等方面。然而与这种复兴与继续改革一同出现的，却是当代天主教会必须面对的一系列挑战。这些挑战有些来自教会之外世界的飞速发展与变化，另外一些则源自教会自身的危机及在某些领域改革步伐的停滞。

当代天主教的复兴与持续改革

几个数据能够清晰地表明天主教在最近几十年中传播广度的变化：20世纪初，全世界几乎三分之二的天主教徒都生活在欧洲及北美，然而到了90年代，四分之三的天主教徒生活在拉丁美洲、非洲以及亚洲。另一个能够表明这种变化的数字与参加选举教宗之秘密会议的枢机主教们有关。1963年选举出保禄六世的秘密会议，参加的枢机主教中有三分之二是欧洲人，超过三分之一是意大利人。而到了1978年，当若望·保禄二世当选教宗时，参加秘密会议的枢机主教中意大利人的比例已经下降

到四分之一，欧洲主教的比例则下降到不及一半。事实上，从当选教宗国籍的变化也能够看出天主教会传播广度的变化。若望·保禄二世是500年来第一位非意大利教宗，而刚刚接任本笃十六世担任教宗的方济各则是1200年来首位非欧洲出生的教宗，亦是历史上第一位出自美洲及南半球的教宗。

另外，随着梵二会议后教会一改过去封闭的策略，努力加强与其他世界的联系，天主教在全世界的影响力也在逐步恢复——尽管其产生这种影响力的方式与中世纪时完全不同。首先，通过梵二会议已经开启的对话大门，天主教与其他基督宗教传统以及非基督宗教展开了彼此之间更深入的了解以及交流，推动了跨宗教对话在全世界的实践。在普世运动方面，天主教与其他基督宗教传统之间建立更紧密的联系与合作的努力通过几种方式展开：首先是天主教徒与各宗派基督徒之间的双边交流，这种方式有助于天主教有针对性地处理其与不同基督宗教传统之间的特殊议题。例如，罗马天主教会与世界信义会联合会（The Lutheran World Federation）于1999年通过签署联合宣言的方式就有关“成义”（justification）的教义达成了一致（其神学意义请参见本书第三章），这意味着天主教与新教之间的普世化努力完成了一个关键性的突破。另外，教宗保禄六世、若望·保禄二世以及本笃十六世都积极展开对东正教会的对话，极大推动了双方进一步消除许多世纪以来对彼此的误解。其次是有许多不同教会共同参与的交流，例如共同的祈祷活动，甚至

是不同传统共同参与《圣经》的翻译工作。最后是天主教与其他基督宗教传统在慈善及社会公义领域的合作。其特征在于不同传统暂时悬置起教义的争论或观念的冲突，直接在诸如贫困、战乱、饥馑等最紧迫的伦理议题上展开合作，并在此过程中增进相互之间的了解与沟通。

在与非基督宗教的对话方面，精力充沛的教宗若望·保禄二世扮演了非常关键的角色。他几乎走遍了世界所有地方，所到之处与各大宗教传统的领袖会面并交谈，在扩大了天主教在全世界范围的影响力的同时，更为教会能够更深刻地理解“时代的征兆”，从而根据时代的需要表达信仰提供了契机。除此之外，天主教与非基督宗教（特别是亚洲的宗教传统）的对话亦通过教廷、地方教会、天主教神学家等不同层次地展开，并在最近30年间结出了丰厚的成果。

在很多方面，天主教与犹太教之间的关系都具有特别重要的意义。这不仅是因为基督宗教本身即具有犹太教的背景，更是因为在教会的历史中始终存在着反犹主义意识形态，且这种意识形态最终在大屠杀中结出了可怕的果实。继《教会对非基督宗教态度宣言》清楚地表明教会拒绝一切反犹主义教导之后，天主教在后公会议时期进一步采取了各种努力以修复与犹太世界的关系。这些努力包括采取类似教宗若望·保禄二世为大屠杀中遇难的犹太人祈祷这种象征性姿态，加强教廷与以色列之间的交流和外交关系，小心处理与犹太人有关的传教及教牧

问题，在神学上更深刻地理解基督宗教在犹太教中的根源，以及在实践维度上进一步消除反犹太主义意识形态，等等。

在历史上，天主教与伊斯兰教的关系一直处于紧张的状态。然而，同样是在《教会对非基督宗教态度宣言》中，天主教赞扬了伊斯兰教的唯一神论信仰以及《古兰经》给予耶稣及玛利亚的尊敬，并且肯定了伊斯兰教中存在着真理。当代社会中基督宗教与伊斯兰教的相遇主要通过两种方式，一种是中东国家中作为少数群体的基督徒，另一种是欧美国家中日益增长的穆斯林人口。而天主教会在这两种相遇以及由它们所产生的问题都给予了极大的关注。不仅如此，面对伊斯兰教在世界的社会政治舞台上日益增加的影响力，天主教表达出了更深入地了解穆斯林世界，以及与之展开更大规模对话的渴望，并设法安抚那些在传统的基督宗教国家中遭遇敌意的穆斯林移民。

梵二会议结束后，天主教还将其在会议中所表露出的对东方宗教传统特别是印度教及佛教的尊敬化作了对话的实际行动。这种对话在默观/冥想（contemplation）层面结出了最为丰厚的成果，因为无论印度教抑或佛教都有着悠久的苦修及隐修传统。例如，天主教修道士向不同佛教团体中的僧侣学习他们的实践，并将其与天主教的灵修传统相结合。不仅如此，在过去的数十年中，越来越多的天主教神学家开始尝试通过交流及相互学习的方式，与这些他们从前不太熟悉的、古老的东方传统进行更深层次的对话。

后公会议时期，天主教在世界之中的影响力不仅表现在文化交流或宗教对话的领域，更以一种令人印象深刻的方式表现在政治、经济、社会等公共领域中——而且不再是通过将宗教权力与政治权力相结合的前现代方式。《论教会在现代世界牧职宪章》为天主教会现代世界实践自身的使命提供了方向，而后公会议时期则见证了教会在这些方向上所做出的种种努力。此时，教会已经不单视自身是一个“得救的群体”，从而带着一种优越感要求人们加入其中；相反，天主教会在梵二会议后最重要的转变，莫过于“走出”教会的大门，作为和世界一起迎向天主国的“旅途中的教会”，努力以天主教的信仰以及自身的行动服侍世界、转化世界。通过言说与宣讲的方式，特别是通过以“全世界所有怀着善愿的人”为对象而发布的一系列社会训导文件，教会试图将公义与和平之言注入世界，以转化人类心灵的方式改变世界（参见本书第五章）。与此同时，通过各种类型的修会以及平信徒的团体和组织，教会亦通过在实践中服侍有需要的人的方式，投身于与天主“合作”、令世界向公义与和平的目标转变的事业之中。

梵二会议所带来的改革春风亦在天主教会内部激发出了惊人的活力。这种活力首先表现在神学方面。事实上，仅仅在一个半世纪之前，天主教神学还几乎只有一种形式。绝大多数神学研究都以传统的经院模式进行，使用来自中世纪晚期神学的语言以及思维方式，写作的模式也极其僵化。这时的神学研究

基本上只是为了训练专业的圣职人员，不仅难以被不同文化语境中的人们所理解，也很难产生对这些不同的语境的意义。在这种情况下，越来越多的天主教神学家开始认识到，神学必须走出神学院或大学讲堂，它必须能够对世界各地生活在敌意、恐惧、贫困、压迫以及宰制中的人们产生意义。带着这种关注，自60年代开始，先后有多种不同类型的“处境神学”（contextual theology）在天主教会中产生。其中的典型代表包括拉美的解放神学（liberation theology），其目标是希望以基督的福音回应拉美人民所身处的贫困以及受压迫的处境，推动拉美社会中公义与解放的实践。解放神学因其对马克思主义思想的吸收，曾经在天主教会中引发过不小的争议。然而，这也从一个侧面反映了后公会议时期天主教神学的创造力及开放的程度。

解放神学就像一颗火花，在天主教世界中点燃了更多的神学热情。如今大多数基督宗教传统都参与讨论的女性神学（feminist theology）便是首先产生自天主教会。女性神学亦是一种处境神学，然而它关注的处境并非某个地方，而是女性所拥有的特殊的实存经验。在相当程度上，这些经验与男性有很大的不同，然而却一直为男性主导的神学研究所忽视。女性神学便是要对这些长久以来被神学传统所忽视的经验做出回应，从而对女性的生活产生更新的力量。除了解放神学与女性神学外，后公会议时期的天主教还产生出其他许多类型的处境神

学，例如亚洲神学、非洲解放神学、黑人神学甚至同性恋神学等。这些不同类型的神学极大地丰富了天主教的神学传统；更重要的是，它们将福音信息与具体的经验以及特殊的文化关联起来，令天主教信仰在世界范围内重新焕发了活力。

在教会改革方面，尽管《教会宪章》中存在着两种似乎是对立的教会观（等级制的与共融的），然而在梵二会议之后，已经开始迈出的改革步伐却并没有在这种张力中停滞不前——当然，它也没有很多人所期待的那样大。事实上，当代天主教会教权改革的本质，即是在地方教会的权威与教宗的权威之间找到一种恰当的平衡，使得普世教会的统一既能够得到维护，同时身处特殊文化下的地方教会的不同权利与要求亦能够得到满足。梵一会议形成了教宗集权的结构；作为平衡，梵二会议强调所有主教之间的团结与平等。在不破坏普世教会与罗马主教之间的根本性统一的同时，当代天主教会正尝试令地方教会在处理自身的需要时能够有更多的自主性。其在这方面的一个重要尝试，便是将天主教思想中作为社会公义之基本原则之一的“辅助原则”（subsidiarity）贯彻于教会本身。辅助原则的基本含义是：能够在较低级、较小的团体、地方层面就可以处理的事务，就不应由较高级、较大的组织来完成，因为这会导致个人及团体的自由和创造性被剥夺，正常的社会秩序被破坏。当它被应用于天主教会时，这意味着地方教会的独特性被给予了更多尊重，意味着地方教会在处理其自身层面的事务时拥有

了更多的决定权。辅助原则于1983年被写入修订后的《天主教法典》。大多数评注者都将其视为新版法典的优点之一，并且认为它是对一种教会结构上的多元主义的接受。

在谈论教会在现代世界中的使命时，梵二会议特别强调了教会中的平信徒在其中扮演的重要角色。简单来说，教会认可所有领受圣洗的基督徒均有其牧职，都对教会的生活与使命负有责任。《论教会在现代世界牧职宪章》断言，教会中的每位成员都因其所领受的圣洗，而具有建设及拓展天主国的责任。在这种观念的基础上，平信徒在教会中所扮演的角色在后公会议时期变得越来越重要。从前很多只属于圣职人员或修会成员的工作，如今也越来越多地被平信徒承担起来。例如，教会中已经有了越来越多的平信徒传教士；在天主教学校中，平信徒已经在很大程度上取代了修会成员成为教学及管理者；如今几乎在所有教区，都有平信徒担任的读经员以及感恩祭主持人；在慈善机构及医院中，平信徒所承担的责任更是极为普遍、重要。除此之外，在当代天主教所谓的“新教会运动”中，出现了各种各样的宗教团体。它们之中有些在神学上颇为保守，然而却几乎无一例外地以平信徒为主体。

新千年的挑战

2000年，在教会庆祝千禧年的一系列活动即将结束之际，教宗若望·保禄二世发出了一封题为《新年前的开始》（*Novo*

millenio ineunte) 的宗座牧函。在这封牧函中，教宗展望了罗马天主教会在新世纪以及新千年所应采取的方向，并且将这些方向视为对梵二会议所开启的改革之延续与完成。在这一展望的过程中，教宗以一种相对委婉的方式指出了当代天主教会所面对的内在更新的需要，以及教会与外在世界的关系中亟须处理的一些重要议题。因此，对新千年的天主教会来说，处理好在当代已经出现的挑战和危机，是教会能够在保持其活力的同时继续发展的关键所在。

如果说后公会议时期的天主教会以改革为标记的话，那么教会中出现的很多挑战恰恰来自改革遇到了阻力。事实上，在每一次大公会议结束后，教会都需要一段时间来接受以及消化大公会议的教导，并且找到最恰当的改革方式。梵二会议后的情况同样如此，甚至也许更为明显——因为在会议的教导自身之中便存在着明显的张力。因此，伴随着梵二会议之后当代天主教复兴的，实际上还有教会内部存在的明显张力与不稳定。梵二会议之后，教会中存在的这种张力甚至在一段时间内表现为两极化——少数人极端地拒绝教会的改革，甚至不惜与大公教会正式决裂；而在另一个极端，也有数量不多的人认为教会的改革还远远不够，以至于因此走到了教会统一的边缘。

正是因为这种张力与不稳定的存在，使得教会在很多领域的改革遇到了明显的阻力。以我们前文曾经提到的教权改革为例：梵二会议之后，教会确实已经在平衡教宗的权威与地方教

会的权威方面做出了很多尝试。然而很多时候，地方主教的权威仍然在很大程度上受到不断累积的教宗权威所限。这种中央集权虽然有力地保证了教会的统一性，却也伤害了地方教会的不同需要。除此之外，“辅助原则”虽然被引入教会自身，但很多时候贯彻得不理想。在很多人看来，天主教会中仍有太多的决定以及法律监督的权力集中在罗马，这损害了作为一个整体的教会。总体而言，在梵二会议之后，天主教会内仍然是等级制的教会观与共融的教会观二者并存。当然，等级制与共融彼此间并非绝对无法相容，然而它们之间也确实存在着张力。不仅如此，从教会管理的角度来看，等级制胜过共融的情况在当代天主教会中极为频繁。

除了教权之外，另一个遇到阻力的改革是有关平信徒的牧职。客观地说，梵二会议后教会中平信徒角色的重要性已经得到了很大增加——正如我们已经看到的——改革的步伐也不可谓不大。然而，教会内某些客观条件的变化使得这种增加看上去仍显不够，这一变化即是当代天主教会神父数量的急剧减少。越来越少的年轻人希望发愿成为神父，因而随着时间的推移，神父数量的减少便成为必然。事实上，数量急剧减少的不仅是神父，还包括修会的成员。然而，修会成员从前承担的职责已经在很大程度上为平信徒所代替，但同样的事却并未发生在圣洗或圣体圣事中。原因在于，教会始终坚持管理圣事的职责只属于被授品的圣职人员（主教、神父和执事），而不属于

平信徒。因此，当神父短缺的现象在世界各地的天主教会中愈演愈烈甚至出现了很多“无神父堂区”时，那些有志承担更多责任的平信徒却无能为力，甚至只能眼睁睁地看着在很多地方圣事的举行变得极为困难。正如很多天主教神学所急切指出的那样，这不仅仅是牧职的危机，更是天主教徒信仰生活之核心的危机。因为有圣事的地方有大公教会，反之亦然。

在这种情况下，很多人将讨论的重点转向了神父授品需要满足的条件，类似的问题开始被不断提及，例如：神父是否必须独身？女性可否获得圣职？那些曾经做过神父，后来因为结婚而丧失圣职者，是否可以重新成为神父？遗憾的是，几十年过去了，罗马教廷关于这些问题的答案却并未发生丝毫改变。其中，对独身规则的正式讨论甚至在地方以及罗马的主教会议上被禁止。唯一的例外被给予了极少数曾经在其他基督教宗派中担任圣职、后又改信天主教的已婚牧师，他们被许可继续在天主教会中担任圣职。然而，尽管教会对上述问题的讨论采取回避的态度，但神父短缺的现象却是无法回避的事实，且其与天主教徒人数不断上涨、平信徒运动如火如荼等现象之间的矛盾也变得越来越突出。毫无疑问，它是教会在新千年必须着手处理的挑战。

当代天主教必须面对的另一个挑战来自世俗化。较之教权改革的缓慢与神父短缺的危机，世俗化既属于教会内的议题，同时亦是教会在处理与世界的关系时遭遇的挑战。作为教会内

部的一种现象，世俗化一方面意味着在那些传统的天主教地区（特别是欧洲），数以百万计的天主教徒已经不再参与教会生活，包括对其信仰而言具有核心意义的圣体圣事。之所以出现这种状况，既有教会外世俗文化的浸淫作用，亦是教会自身的信仰与实践之缺陷使然。另一方面，世俗化意味着大规模的城市化与资本主义市场经济的胜利，而这两者又进一步意味着传统乡村形式的天主教无法维系，与此同时城市的堂区则因人口的流动性而缺乏稳定。

在教会之外，世俗化的两个最重要特征——世界的理性化与宗教的私人化——共同带来了教会之公共影响力的减弱。当然，正如我们已经看到的，如今的天主教已经通过诸如宗教对话、社会训导、处境神学，以及服侍有需要的人等方式重塑其在公共领域的影响力。然而显而易见的是，即便是在讨论人的困境或目标这类明显属于宗教及哲学领域的问题时，教会的声音也只是公共领域中诸声音之一，遑论那些在人们眼中本身就只属于公共领域、属于社会科学、宗教无资格探讨的议题——例如市场经济或民主政治等。除此之外，大众传媒在公共领域中传播意识形态的力量，也是对希望以福音精神塑造及转化世界的当代天主教会的极大挑战。教宗若望·保禄二世对此深有体会。因此，他一方面积极地使用大众传媒的力量，意图通过它将福音精神更多地注入世界；另一方面，他强烈谴责现代媒体中无处不在的色情、暴力以及消费主义意识形态。当历史进入

21世纪，随着互联网的不断发展，新电子媒体的信息革命已经令世界范围内的沟通和信息获取变得唾手可得。在这种情况下，利用媒体福音化世界与进行媒体批判的双重使命对教会而言就显得更为紧迫。

除了上述这些与教会直接相关的挑战之外，当代天主教会还必须与其他所有宗教与文化群体一起，共同面对那些属于全体人类的挑战。一方面，毫无疑问，属于全体人类的挑战也必然是属于天主教徒的；另一方面，在教义中，包含在教会的救赎及解放使命中的不单单是天主教徒，而是全体人类以及整个自然。这些挑战包括：1. 日益遭到破坏的地球生态。在这方面，基督宗教传统中既包含了何为人与自然之恰当关系的叙事，又包含了关于人的实存不仅是物质满足的言说。2. 持续不断的冲突与战争。无论是梵二会议的文件抑或天主教社会训导传统，都清晰地表达了教会对以战争作为解决冲突之途径的强烈谴责，她对在世界之中消除不公、建立有效的援助体系和国际机构以促进和平的渴望，以及——也许是最重要的——十字架中所包含的关于“和解”与“宽恕”的信息。3. 意识形态的冲突。天主教显然不希望亨廷顿（Samuel P. Huntington）所预言的“文明的冲突”成为新千年人类关系的基本现实。为此，教会的使命是继续深化那些已经开始的与其他基督宗教传统及非基督宗教的对话，亦即与“他者”的对话。

改革（aggiornamento）与溯源（resorcement）——直到“天主

之国”来临之前，大公教会都必须存在于这二者的张力之中。一方面，她必须时刻回顾其根源，亦即宗徒圣传，以保持信仰的正确、圣事的完整，以及主教间以忠诚于教宗为基础的联合。另一方面，她也必须紧跟时代的步伐、不断更新以及修正自身的信仰与实践，并以不同语境下的人们能够理解的方式表达基督信仰的内容。处在这种张力之中的天主教永远都不会是完美的，永远都有缺点与不足。正因如此，教会在走向未来的同时，还须将自身的历史视为最宝贵的资源之一，不断在其中进行自我反思。这样，她才能够在充分了解自身的基础上表达自身，在与过去的关联中迎接未来的挑战。

[1]和合本作：“及至时候满足，上帝就差遣他的儿子为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（加拉太书 4: 4—5）（Galatians 4: 4-5）

[2]和合本作：“所以，你们要去，使万国万民都作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，并且教导他们遵守我所给你们的一切命令。记住！我要常与你们同在，直到世界的末日。”（马太福音 28: 19 —20）（Matthew 28: 19-20）

[3]和合本作：“我告诉你，你是彼得，是盘石；在这盘石上，我要建立我的教会，甚至死亡的权势也不能胜过它。”（马太福音 16: 18）（Matthew 16: 18）

[4]和合本作：“那感动彼得、叫他为受割礼之人作使徒的，也

感动我，叫我为外邦人作使徒。”（加拉太书 2: 8）
(Galatians 2: 8)

[5]和合本作：“又知道所赐给我的恩典，那称为教会柱石的雅各布、矶法、约翰，就向我和巴拿巴用右手行相交之礼，叫我们往外邦人那里去，他们往受割礼的人那里去。”（加拉太书 2: 9）(Galatians 2: 9)

[6]许多人习惯于将radical一词译为“激进的”。事实上，radical一词的最基本含义是“根本的、彻底的”，其做名词时的含义是“基础”，因此，“基进”所要求的并非极端和冒进，而是一种根本性与彻底性。

[7]和合本作：“我郑重地告诉你们，一粒麦子不落在地里，死了，仍旧是一粒；如果死了，就结出许多子粒来。”（约翰福音 12: 24）(John 12: 24)

[8]和合本作：“所以，你们要去，使万国万民都作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”（马太福音 28: 19）
(Matthew 28: 19)

[9]和合本作：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得甚么。……如今常存的有信，有望，有爱这三样，其中最大的是爱。”（哥林多前书 13: 2—13）(1 Corinthians 13: 2-13)

[10] 和合本作：“妻子没有权柄主张自己的身子，乃在丈夫；丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃在妻子。”（哥林多前书 7: 4）（1 Corinthians 7: 4）

第三章 天主教信念

导 论

对任何一种围绕着某个终极实在的观念而建立的宗教而言，宗教信念都是其核心的维度。当一个人说他信仰某个宗教的时候，他首先需要知道他所信仰的对象是谁（或什么），以及这个信仰对象与他自身之间的关系如何，等等。事实上，所有伟大的宗教传统都包含或提供了一个信念体系，这个信念体系代表着这个宗教传统关于世界和人的基本解释，而这些解释则进一步告诉信仰者他的身份为何，以及其生活的意义和目标又是什么。

通常而言，宗教信念一般都围绕着五个基本的领域。1. 人的困境：罪（基督宗教），无名（佛教），死亡（道教）；2. 如何解除或摆脱困境：救赎（基督宗教），解脱（印度教）；3. 作为存在之基础或目标的终极实在：天主（基督宗教），婆罗门（印度教），涅槃（佛教）；4. 理解或接近终极实在的方式：道成肉身（基督宗教），萨满（萨满教）；5. 人为摆脱困境需要做出的具体努力：信仰（基督宗教），五桩天命（伊斯兰教），无我（佛教）。对一个宗教而言，由对这五个领域的解释所构成的完整的信念体系将信仰者作为一个整体凝聚起

来，并且持续塑造着信仰群体及其中个人。更重要的是，正是不同的信念体系以及与其紧密关联的实践，将一个信仰群体与另一个信仰群体区别开来。在某些宗教中，信念体系以教义或神学的形式表现出来，并有所谓正统的标准；而在另外一些宗教中，宗教信念可能只是隐含在宗教实践之中。然而无论如何，宗教信念都是一个宗教丰富而复杂的细节中最重要的线索，为宗教提供基本的框架，并且被解释以及表达于宗教生活的各个方面。

本章内容所关注的焦点是天主教的信念体系，它同样具有上述这些关于宗教信念的特征与功能。需要说明的是，基督宗教传统如同佛教一样，是一个非常重视信仰之知识及理论维度的宗教，而且几乎从其诞生之日开始即是如此。经过2000年的发展，基督宗教（当然也包括天主教传统在内）已经形成了非常完整和复杂的教义体系，教义神学方面的著作更是汗牛充栋，其信念体系中每一个很小的主题背后都有着丰富的阐释。正因如此，想要在一章的篇幅中考察清楚天主教的整个信念体系，基本上是一个不可能完成的任务。然而另一方面，正如其他许多宗教群体一样，天主教亦拥有其信念体系的“浓缩版本”，作为对其整个教义体系的概括，在教会生活的特定时刻（如圣洗和圣体仪式中）使用。这一包含了天主教最核心教义的、由一些简短而标准的条文所组成的陈述，即是前文已经多次提及的“信经”。更具体而言，天主教最为重视的信经包括了两个版

本，一是“宗徒信经”，二是“尼西亚—君士坦丁堡信经”。本章对天主教信念的阐述，即是围绕着这两部信经中的条文进行的。同时，这亦是《天主教教理》在论述天主教徒所宣认的最基本信仰时所使用的方

然而，当我们将注意力集中在这两部“信经”以概括天主教的信念体系时，这里事实上隐含着一个问题。这个问题就是：“宗徒信经”和“尼西亚—君士坦丁堡信经”中对信仰的概括，事实上为几乎所有的基督徒所认可，因此，作者在本章中所论述的诸信念并不排他性地为天主教徒所独有，而是其他基督徒与天主教徒共同的信仰基础。换句话说，在本章中读者更多看到的将是天主教与其他基督宗教传统在信念上的共性，而不是一套“特殊的天主教教义”。事实上，这正是本书写作的初衷之一——令更多的读者认识到天主教与基督新教、东正教之间的关系在本质上是“统一中的多元”（diversity in unity），而不是彼此不同的宗教。当然，这并不意味着在本章的论述中不会出现那些为天主教所独有或特别强调的信念，且它们不仅与信经中的诸条文有关，亦出现在天主教对如何获得宗教信仰的理解中。

因此，本章内容将包括两个主要的部分：首先，我们将讨论那些对天主教徒接受及确定宗教信仰而言特别重要的前提，它们包括认识天主的途径、天主启示的传递、什么是信仰及其表达，等等。在此过程中，一些长久以来受到许多误解的议题将会得到澄清，例如天主教传统中圣传与《圣经》的关系、理

性与启示的关系，以及教宗无误论的真正含义等。第二个部分将围绕着信经的出现及其内容展开，令读者得以对整个天主教信念体系中最核心的教义及其内涵有所把握。

信仰的前提

为何基督徒会获得有关天主及其自身实存状况的诸信念？他们是通过何种途径了解和认识天主及其与人类命运之关联的？当这些了解和认识产生后，它们是如何在历史之中被传承的？当基督徒说“我信”或“我们信”的时候，他们是在表达怎样的一种情感、态度及经验？所有这些东西，我们将之称为基督徒信仰的前提。换句话说，整个天主教信念体系的出现、保存及发展，均是为上述问题的答案所规定的。对任何一个希望对天主教信念有所了解的读者来说，仅仅知道这些信念的内容是远远不够的，因为信念作为认识的存在需要某些基础，而这些基础同样属于天主教所认可的核心价值。

信仰知识的来源

在这里，我们首先需要回答的是上述问题中的第一个，亦即信仰知识的来源问题。“来源”（origin）是在“途径”（means）之先需要被考量的。我们首先想要知道的是：不管通过哪种途径，为何人会获得而不是缺乏关于天主的知识？为何天主会为

人所知而不是对人隐匿自身？

对此问题，基督徒的回答非常明确：因为天主希望自身为人们所知。在此，我们可以考察一下“神学”（theology）一词：从词源上说，这个词由两个部分组成，分别是希腊文的“神”（*theos*）和“观念、理性”（*logos*）。因此，“神学”一词所表达的含义是“关于神（天主）的学问”。然而在基督宗教神学中，这种关于天主的学问之获得有一个极其重要的前提，即神学的起点是且必须是天主，因为只有在天主希望人了解他的前提下，人们才能开始了解他，换句话说——从事神学。

因此，天主教信仰的第一个前提便是：信仰的来源是天主自己。信仰知识在根本上不是通过人的努力就能获得的，而是天主自身使之成为可能。那么，天主使之成为可能的方式是什么呢？在基督宗教的语言中，我们将之称为“启示”（*revelation*）——“这启示就是天主将自己显示给人。”（《天主教教理》：26）

启示

信仰知识的来源是天主，而获得从天主而来的信仰知识的途径则是启示。其基本含义是：展现、揭示。换句话说，是天主自己向人类展现及揭示自身。启示的思想表达了基督宗教的一个基本信念——我们需要“被告知”天主是什么样的。启示分为

两种：一种是普遍启示（general revelation），一种是特殊启示（special revelation）。

所谓普遍启示，是指天主在世界的任何时间与地域（普遍的、向任何人敞开的），通过种种方法向人类揭示自身（通过整个世界，例如自然界以及人类自身）。在这个意义上，人在其内心之中对天主的寻求（天主教认为，对天主的渴求已铭刻在人的心中）本身就是天主给人的启示，甚至可以被视为天主给人的最基础的启示，它令对天主之其他启示的接受成为可能。这一事实反过来更清楚地解释了上问所说的“信仰知识的来源是天主自己”。因为人不但不能凭自身单方面的努力便了解天主，甚至连其了解天主的渴望也是天主启示的结果。

尽管如此，这并不意味着人在接受天主启示时，处于全然被动的状态。相反，启示亦需要人的知觉和理性作为发现的工具，这一点特别体现在天主的普遍启示中。天主教通常认为，普遍启示可以在三个领域中发现：宇宙、人类与人类的历史。宇宙的美丽与奇妙是最经常被人与“普遍启示”关联在一起的。圣保禄在《罗马人书》中的论述清晰地反映了这一点，他说：“认识天主……是很明显的事，原来天主已将自己显示给他们了。其实，自从天主创世以来，他那看不见的美善，即他永远的大能和他为神的本性，都可凭他所造的万物，辨认洞察出来。”（罗马人书/罗马书/Romans 1: 19—20）^[1]与此同时，阿奎那以及当代的一些关于天主之存在的“宇宙论证明”，亦是试图从

宇宙的瑰丽与秩序中发现天主存在的踪迹。除此之外，人本身也被认为能够从中发现天主的普遍启示，例如人的道德意识、自由与良心（人的道德性），以及最重要的——人对无限和幸福的渴望（人的宗教性）。最后，人的历史亦被认为与普遍启示紧密关联：天主既然愿意与人建立联系，他在世界中必然有一定的作为与目的，那么人在历史事件中就应该能够看到天主作为的痕迹。

特殊启示又被称为超自然启示，是天主在特定的时间、地点，向特定的人而发的启示。为什么已经有了普遍启示还需要特殊启示呢？这是因为，首先，人具有其自然的有限性，这使得他通过普遍启示所能认识的关于天主的事情本身就非常有限。其次，随着亚当、厄娃/夏娃（Eve）的堕落，罪进入了世界，人除了他本来就有的自然有限性外，又增添了道德上的有限性和认识上的有限性；人的本性从一种主动接近天主的倾向，变为了逃避天主甚至主动抵挡天主的倾向。这便令人在普遍启示中认识天主的可能进一步减少，甚至人的罪性还会让他曲解其中的天主形象。如此一来，天主通过一种比普遍启示更完备的特殊启示来传递关于自身及其与世界之关系的信息，便是十分必要的。较之普遍启示，特殊启示不仅告诉人们天主存在、天主创造了世界，更告诉人们：他们处在一种有罪的生存状态中，而天主正在历史中行动以恢复其与人类的关系，人则需要重新转向天主（信）。

天主的特殊启示以三种形式出现：救赎历史（特别是与天主对人的救赎行动关联的历史，而非普遍的人类历史）、天主的圣言（既指天主说的话，又指耶稣基督本身）以及《圣经》。三者彼此重叠：天主在救赎的历史行动中会直接发出圣言，作为圣言的耶稣基督自身便是天主救赎行动的高峰，而二者均包含在《圣经》之中。这里非常需要强调的一点是：特殊启示的结果是在人与天主之间建立起一种救赎性的关系。换句话说，特殊启示所揭示的并非关于天主自身的完备知识（天主教传统从不认为特殊启示取消了关于天主的全部奥秘），而是他对人所采取的救赎行动，我们从中获得的是关于人类自身境况，以及一个不断对这一境况做出回应的天主之认识。此外，这种救赎性关系的建立是历史性的，这意味着天主的特殊启示是在历史中伴随着一系列特殊事件而发生的，亦是有步骤的。按照事件顺序，最重要的启示事件包括：创造，与诺厄/诺亚（Noah）的盟约，天主拣选亚巴郎/亚伯拉罕（Abraham），天主立以色列为其子民，以及启示的高峰——耶稣基督道成肉身，在世上生活、受难并最终复活。

信仰与理性

与普遍启示和特殊启示紧密关联的，是信仰与理性之间的关系。一方面，在两种启示中，靠人的理性便可以获得的是普

遍启示，这是为天主教所明确肯定的：“人凭理智的自然之光能透过受造物确实认识天主——万物的起源和终结。若无此种认识能力，人将不能接受天主的启示。”（《天主教教理》：36）这便是所谓“自然神学”（natural theology）——建基于理性和日常经验的神学——所研究的领域。即便这种关于上帝存在的知识并不容易获得，然而它仍然位于理性的可能性之内，这对天主教而言是毋庸置疑的。

另一方面，正如我们刚才已经看到的那样，普遍启示对于人们获得信仰知识来说是远远不够的。天主教会承认：“人在历史的处境中，单以理智之光去认识天主，将会遇到很多困难。”（《天主教教理》：37）用哲学的方式说：普遍启示（理性）仅仅告诉人们天主存在，但却无法说出他怎样存在。事实上，更准确的说法应该是：对整个基督宗教传统来说，其关于天主及自身命运的绝大部分知识都来源于特殊启示，而特殊启示则是理性自身所无法企及的，这时便需要依靠信仰来接受。换句话说，基督宗教的真理——如三位一体的天主，天主在耶稣基督中道成肉身，基督在十字架上受难、三天后复活等——并非可以为理性所证明的“命题”，而是天主自由赠予的礼物，它需要在信仰中为人们所接受。

然而，在天主教传统中，还存在着另一种强调理性之重要性的方式，那就是肯定“神学是一门理性的学科”。持有这种观点的代表人物是圣道茂·阿奎那，他认为基督宗教信仰基本上是理

性的。这并不是说理性能够提供特殊启示中所包含的那些内容，而是强调理性可以作为理解及诠释启示的工具。信仰高于理性，信仰获得了特殊启示的真理和洞见，然而没有理性的帮助，人们便无法发现和理解这些启示；信仰能够成全理性，给理性以目标，而理性的作用则在于根据信仰所接受的内容建造理论，探究特殊启示的意义。因此，在建构基督宗教的信念体系时，信仰与理性密不可分、相互倚赖——前者作为基础，而后者则负责建造和延伸前者所提供的内容。这也是另一位著名的天主教神学家圣安瑟伦（St. Anselm, 1033—1109年）在其著名的表述——“信仰寻求理解”（faith seeks understanding）中所表达的含义。

事实上，天主教一直以来都试图在信仰与理性之间寻求一种恰当的平衡。在这一点上，它与基督宗教传统中某些极端立场相去甚远，例如唯信主义（fideism）和理性主义（rationalism）。唯信主义极力贬低理性在信仰生活中的角色，强调信仰是一种纯粹的冒险；理性主义则将理性提升为至高的标准，坚持一切宗教信念都必须能为理性所证明，否则便为不合法。天主教同时拒绝这两种立场，既强调启示真理的自由及超越理性，又强调信仰绝不是非理性的（irrational），且理性在理解及表达信仰上具有不可或缺性。天主教认为，一方面，对启示内容的接受总是在天主的帮助下才得以完成，且总是包含着一种对天主的信任；另一方面，以人的理性去深化信仰、表

达信仰以及澄清信仰也总是可能的。正因如此，教宗若望·保禄二世在其1998年颁布的通谕《信仰与理性》（*Fides et ratio*）中明确肯定：“信仰与理性就好像人类借以思考真理的一双翅膀。”

《圣经》

在天主教传统中，《圣经》是宗教信仰最重要的来源，具有判断教义问题的权威。这不仅是因为《圣经》中包含了天主的圣言，亦因为《圣经》本身即被等同于不可错的、为天主所默示的圣言。当然，《圣经》之所以具有这种权威，最根本的原因还在于它与作为天主圣言的基督之间的关联——在他的道成肉身、生活、受难、复活以及与圣父共同差遣圣神中，天主的自我启示达到了顶峰并被完成，而这些事件均被保存在了

《圣经》之中。在《天主教教理》中，上述观点亦被明确地表达：

天主为把自己启示给人，慈爱地俯就人，用人类的语言向他们说话：“因为天主的话，用人的语言表达后，就相似人类的语言；有如永生之父的圣言，取了软弱的人性后，就与人相似一般。”天主透过《圣经》的所有言语，只说一句话，就是他的唯一圣言，在这圣言内天主把自己完全说了出来。……为此，教会时常尊重《圣经》，如同尊重主的圣体一样。她不停地从天主圣言及基督圣体的宴席中，给信友们提供生命之

粮。（《天主教教理》：101—103）

基督宗教的《圣经》包含《旧约》（或称希伯来圣经）和《新约》两个部分，二者同样具有权威。前者关注的焦点是天主在西奈山与以色列民族缔结的旧约，而后者关注的焦点则是通过耶稣基督显明的新约。基督宗教群体从其诞生之初，即坚持在两约之间存在着一种根本的连续性。它们所显明给基督徒的，是关于同一个天主的知识，而爱与仁慈则是这个天主对犹太人和基督徒同时提出的要求。《旧约》与《新约》拥有一个共同的神学主题，即天主的统治——它已然临在于世界之中，并将在人类历史之终完全实现。

天主教认为，《圣经》是由天主所默示（inspire）而成。默示与启示不同，后者是天主的“自我揭示”，而前者则是种种启示通过人类文字的记载而得以保留的过程，即《圣经》作者在圣神的帮助下记录天主的言行。正因这种默示，《圣经》才具有其他书写的文本所不具有的权威，亦即最高的教义及神学权威。因此，默示所指向的实际上是《圣经》之神圣的源头。在梵二会议颁布的《启示宪章》（*Dei Verbum*）中，天主教会这样表达了它对《圣经》之默示性的肯定：“在《圣经》内以文字记载陈述的天主启示，是藉圣神的默感而写成的。”而这一肯定则包含了如下几层含义：1. 天主为《圣经》真正的但非直接的作者。2. 《圣经》之直接的作者并不是如人操纵笔一样，被天主完全控制，毫无主体性；相反，他们以人的方式写作《圣

经》，亦即保留了他们的自由、个性、长处甚至弱点。3. 《圣经》是以色列及整个教会信仰的基础。4. 《圣经》所见证的真理是为着救赎的目的而被赋予人的。

与《圣经》的默示性直接关联的是天主教对《圣经》无错的肯定。最显然的逻辑是：如果天主是《圣经》的真正作者，那么《圣经》便不可能有错。然而事实上，《圣经》中并非完全不存在错误和矛盾。对此，天主教《圣经》学者和神学家达成的共识是：首先，《圣经》之言是由其人类的作者所传达，因此在理解《圣经》时必须考虑他们撰写经文的用意、其身处的社会历史语境，以及所使用的文学类型等。其次，《圣经》的直接作者均是有限的人，而有限的人便会犯错。因此，所谓《圣经》无错并非意指作者个人的观点或确信一定不会错，而是说这些观点及确信不会影响福音的信息自身。最后，无错原则应被应用于《圣经》中那些核心的宗教主张，亦即那些为救赎的目的而作的内容。在此意义上，天主教会肯定：“《圣经》是天主为我们的得救，而坚定地、忠实地、无错误地教训我们的真理。”（《启示宪章》：11）

《圣经》与圣传

首先，在第一章里，我们已经简单考察过圣传（Tradition）的含义，以及天主教对圣传在保存福音（神圣启示）方面之重

要性的特殊强调。事实上，宗教改革者（以路德为代表）以及多数新教教会与罗马天主教的主要分歧之一，便在于对《圣经》与圣传之关系的理解有所不同。然而，很多人对新教之“唯独圣经”（*sola scriptura*）口号的提出，以及天主教对圣传之价值的坚持，却只是持一种过分简单的观点，即认为新教只诉诸《圣经》而全然不顾圣传，而天主教则令圣传高于《圣经》，使其成为一个独立的启示来源。这种观点显然不够全面，亦没有看到问题的复杂性。很清楚的事实是：无论是罗马天主教抑或基督新教，均视《圣经》为最高的权威，同时亦接受圣传的价值——当然在程度上仍有所差别。由于“唯独圣经”的提出有其复杂的历史及神学因素，不便在此处考察。因此，我们只将注意力暂时集中于罗马天主教对这一问题的观点。

天主教明确肯定圣传是除《圣经》之外的另一种保存及传递天主启示的方式和途径。然而，由于《圣经》是为天主默示所写就，其中包含了圣言，因此其作为启示承载者的地位是极其清楚的。那么圣传又如何呢？首先，对天主教徒来说，文字只是记录天主启示的方式之一，而非唯一的方式。天主通过书写的文本说话，亦通过宣讲、崇拜以及个体榜样等方式保存及传递他的启示，而后者即是圣传所包含的内容。换句话说，天主的启示较之《圣经》之写就的文本而言，是一个更大的现实，天主之活的圣言和他在历史中的救赎行动并不受《圣经》文本所限，圣传同样具有天主启示之承载者的地位。正因如

此，天主教在确定其宗教信仰时，不仅诉诸神圣的经典文本——《圣经》，亦诉诸教会自身的具体经验和实践。

其次，圣传之重要不仅在于它和《圣经》在信仰中起着相同的作用，还在于《圣经》自身在某种意义上即是圣传的产物。《新约》正典（canon）^[2]的确定是4世纪之后的事，而在教会建立之初，圣传便已然存在了。在时间顺序上，是先有了信仰的群体，才有了确定的《新约》。《新约》产生自信仰群体，而非相反。如果我们再进一步提问：是什么标准决定了哪些书卷构成了真正的《圣经》呢？教父圣奥思定给出的答案再明确不过：教会的圣传。在教会与马西昂（Marcion）和基督宗教诺斯替主义者（Christian Gnostic）——前者试图抛弃整个《旧约》，而后者则试图将另外一些“秘传”的文本加入《新约》——的斗争中，是教会的圣传而不是别的什么帮助人们最终决定了何为基督宗教的正统。

尽管如此，天主教并未因此便将《圣经》置于次要于圣传的位置上，事实上它也从未这样做过。对天主教会而言，《圣经》始终是默示的、不可错的天主圣言，而教会内的一切教导都必须经过《圣经》的检验——这并不意味着某个教义只有出现在《圣经》中才是合法的，但任何教义、信念以及实践却必须与《圣经》的见证相容。那么，天主教中《圣经》与圣传的关系究竟如何呢？教会认为：耶稣启示给其门徒的信息，在教会中被宣讲和实践，并通过宗徒继承代代相传，同时，它也被

包含在了从教会群体中产生的《圣经》之内。《圣经》与圣传，同样作为对天主启示的见证，共同建构了教会的教导。这样一种观点在《启示宪章》中得到了最清晰的表述：

因此，圣传与《圣经》彼此紧紧相连并相通，因为两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；使之借真理之神的光照，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，教会不单是借《圣经》吸取的。所以，两者当以同等的热忱与敬意被接受与尊重。（《启示宪章》：9，另见《天主教教理》：80—82）

由此可见，天主教并未主张关于神圣启示的两个独立的源头——《圣经》与圣传。它所教导的是关于启示之保存与传递的两种不同途径，它们彼此之间相互依赖、相互印证，但从同一源头所出，那便是天主的神圣启示，其高峰是耶稣基督的生、死及复活。

与《圣经》和圣传的关系紧密关联的是《圣经》、圣传与教会训导权（the teaching magisterium）三者的关系。教会训导权指的是与伯多禄的继承者——罗马教宗共融的主教们所拥有的正确解释《圣经》及圣传中天主圣言的职务。这意味着，教会的训导权并非与《圣经》及圣传并列的事物，它更并非第三

个神圣启示的源头。相反，教会的训导当局只是被宗徒们委托来诠释《圣经》和圣传里所蕴藏的天主启示；它在《圣经》与圣传之下，为二者服务，与其说是一种权力，不如说是一种责任。用天主教会自己的话说：训导权是圣言之仆，它“仅是由传授而来；原来它是谨遵主命，并藉圣神的默佑，虔诚地听取、善加守护，并忠实地陈述天主的言语”（《启示宪章》：10）。与此同时，天主教亦强调平信徒（即没有圣职的信仰者）并非仅仅是教会教导的被动接受者，而是通过与训导当局不同的方式——通过接受福音和活出基督的信仰——见证着福音的真理。这种教会中所有人对福音的共同见证被称为“信仰者的一致”（*sensus fidelium*）。

教宗无误

对“教宗无误”的考察事实上属于对教会训导权之讨论的一部分，因为教宗作为主教之一，属于训导当局的一部分——尽管是非常特殊的一位。而我们之所以将这一与天主启示之保存和传递有关的议题单独加以讨论，很大程度上是因为它是罗马天主教中受到误解及引发争议最多的教义之一：尽管它也许是很多人提及罗马教宗时首先想到的东西，但事实上，从这一教义提出之日起直到今天，很多人都并不清楚甚或曲解了它的真正含义——包括很多天主教徒在内。

“教宗无误”的教义是在梵一会议上被确立的，在梵二会议上则再次被肯定。梵一会议对这一教义的接纳有其复杂的历史背景，但其中最重要的莫过于罗马天主教会希望能够对日益兴起的民族国家的权力做出反应，而它所采取的方式便是强调教宗的属灵权力——因为其世俗权力已经衰落；此外，也是为了反对世俗国家对教会自身事务的日益干预。尽管如此，“教宗无误”作为一种观念实际上已经在天主教会中存在着相当长的时间，它最早可以追溯到3世纪时被给予罗马教会之信仰的某种特殊的重要性；之后，它在教会中又经历了复杂的且并非单向的发展，才有了其今天作为官方教义的地位。

在神学上，我们很难用一句话概括出它的基本含义。并非这种概括根本不可能，其困难在于，“教宗无误”是一种被许多条件所严格限定的权利，少了其中任何一个条件，它便不复存在。因此，陈述这一教义的含义，就意味着必须同时表明用以限定这一权利的诸多条件，而这正是梵一会议文件用以表述“教宗无误”教义的基本方式：

我们教导并定义为神圣启示的教义者（指“教宗无误”），是指当罗马教宗在其作为宗徒伯多禄之继承者的角色中时，亦即当他行使其作为所有基督徒之牧者和导师的职责，凭借其至高的宗徒权威，定义一个为整个教会所持有的、关于信仰或道德的教义时，借助在荣福伯多禄中应许给他的神圣援助，他拥有神圣的救赎者希望他的教会在定义关于信仰和道德

的教义时所享有的无误性。因此，罗马教宗的这些定义自身——而非借助教会的同意——便是不可更改的。（梵一会议《论基督教会的教义宪章》第四章）

上述对“教宗无误”的定义提供给我们大量的信息——关于它是什么以及不是什么。依据这些信息，我们首先需要澄清的是长久以来对于这一教义之种种流行的误解，在此之后，我们将围绕着它的种种限定意味着什么，以及“教宗无误”的权利在历史中被实际使用的情况进一步讨论。

如果我们仔细观察“无误”（infallible）一词（无论是中文抑或英文），很明显它所表达的是一种消极的含义——没有、不（in-），而不是一种积极的肯定。正如某些天主教神学家所言，无误性是个消极的礼物，它的存在保证了教宗在特定条件下关于教义和道德的教导不会将教会引向根本性的错误，而不是令教宗能够在诠释天主启示方面做出多么积极、伟大的成就。在此意义上，对无误性的如下理解均存在着明显的问题：

1. 无误性 = 启示。无误性并不意味着教宗能够接受新的启示，或者教宗能够启示或揭示出某些在宗徒的教导中并不包括的关于信仰和道德的根本性信息。启示在耶稣基督身上已经决定性地完成，并被保存于《圣经》和圣传之内。因此，与无误性相关的仅仅是教宗对天主启示的诠释，而非新的启示。
2. 无误性 = 默示。无误性与《圣经》作者在写作时所受到的圣神默示亦非相同，天主教并不认为在教宗表达自己的观点时，始终伴随

着圣神的指引。3. 无误性 = 无罪。无误性只与教宗关于教义和道德的教导有关，而与教宗个人在道德和知识上的完美性无关。因此，教宗会犯错误，在道德上也并非完美。

在上述澄清的基础上，我们可以进一步观察到围绕着“教宗无误”的种种限定所具有的神学含义。第一，教宗使用此权利时的身份被严格限定：他必须明确在其作为整个教会首脑的角色中表达观点，明确使用他作为至高的牧者和导师的权威。第二，他在上述身份中所定义的事物同样被严格限定：它们必须是关于信仰的教义或道德。仅此一条，就将绝大部分由教宗发表的言论和发布的文件——例如每周讲道、宗座劝谕、宗座书信甚至通谕——排除在“无误”所涵盖的范围之外了。毫不夸张地说，梵一会议后的绝大多数教宗从来都未曾“无误”，因为他们根本就不曾定义过一条教义。第三，说“罗马教宗的这些定义自身——而非借助教会的同意——便是不可更改的”，并不意味着教宗凌驾于教会之上，其定义无须取得整个教会的认同。在这里，教会的“同意”专指法律程序意义上的官方批准，而不是一般意义上的认同。事实上，天主教完全不能想象教宗在不听取整个教会的意见或未取得教会认同的情况下而定义一条教义。第四，上引陈述中的“不可更改”（irreformability）亦需特别解释。所谓“不可更改”是指为教宗所定义的、适用于“无误”的教义在当时的语境下具有正确性，而并不是说它们永远不能被改变。相反，教会深知人的任何言说（当然也包括教宗关于教义的定义

义)均受特定历史条件中有限的知识语境、所用的概念范畴,以及所关注的事物所限,因此均可以在未来被修正。第五,在梵二会议上,教会更进一步明确在定义的过程中,罗马教宗与各地主教必须保持密切的合作,且定义必须与整个教会的信仰有关。第六,如果有任何恰当的理由质疑教宗使用“无误”权利的动机时,其所定义的教义便不能被视为“无误”。

正因为有如此多的严格限定,自梵一会议闭幕以来,只有一位教宗明确使用过“教宗无误”的权利,而且仅仅只有一次。这位教宗就是碧岳十二世,他在1950年定义“圣母升天”(the Assumption of Mary into Heaven)的教义时,使用了这一特恩。而且,他在做出这一定义之前听取了世界各地主教的意见。事实上,他必须这样做,这是毫无疑问的。

信仰的含义

在本章中,我们已经依次讨论了天主教中宗教信念的来源、获得信仰知识的途径,以及天主启示的保存与传递等问题。在具体考察两部信经的内容之前,我们需要明确的最后一个问题是:当基督徒在表达对宗教信仰或天主启示的接受时、当他在说“我信”时,这一认信的含义是什么?

对天主教会而言,信仰首先是一种对真理的接受和顺从。对此,《天主教教理》的表述是:“在信德中服从是自由地顺从

所听到的圣言，因为它的真理是由天主所保证，而天主就是真理本身。”（144）在这句话中，包含了两层需要特别解释的含义：首先，信仰并不仅是关于天主的一般知识——从普遍启示中得到的那些，更是通过接受天主的圣言——也就是特殊启示——而获得的知识，其高峰则是天主在耶稣基督中的道成肉身（God's Word-made-flesh in Jesus Christ）。其次，对真理的接受不仅是一种认知上的行动，更是一种全身心的委身和交付。换句话说，信仰不仅是承认天主及其救赎行动存在（我知），更是接受来自天主的这一救赎（我信），这也就是“顺从”一词所指向的含义。接受天主的救赎，要求人遵从十诫以及福音的新律法，而与之关联的还有为达致社会和政治的解放而努力。

在信仰中对天主的接受最终必须体现在个人的维度——信仰是每个信仰主体对天主之直接的、自由的接受。因此，天主教对信仰的表达首先是“我信”。然而与此同时，天主教亦将信仰表达为“我们信”。这并不意味着否定信仰是个体的决定，而是强调即便是个体的关于天主的知识和对天主的接受，也总是在一个特定的信仰群体中才可能被激发和成就：“信德并非一个孤立的行为；没有人能够单独去信，正如没有人能够单独生活。没有人能由自己取得信仰，正如没有人能由自己取得生命。

……‘我信’是每个信徒个别所宣认的教会信仰，尤其是在受洗的时候。‘我们信’是大公会议的主教们或更普遍地在信徒礼仪集会时所宣认的教会信仰。”（《天主教教理》：166, 167）这一点

与我们在第一章看到的天主教对共融的强调是一致的。

除去上述传统的观念，梵二会议对信仰的理解又多了两个新的强调，这两个新强调对天主教会而言在某种意义上说是革命性的。首先，教会明确肯定了信仰的自由。信仰是天主自由的礼物，而人对此的回应同样是自由做出的。在这个意义上，没有其他任何人或团体能够代替个人做出信仰的抉择，这首先是由信仰本身的性质决定的——它是全身心地委身和交付，因此不允许强迫。更重要的理由在于，天主教徒以及所有基督徒追随的主耶稣基督，正是在十字架上以爱的力量邀请而非强迫众人归向天主的。因此，天主教徒应该学会尊重那些因为各种原因而没有接受天主教乃至基督宗教信仰的人们，并且没有人应该因为他在信仰上的选择而受到社会或政治的惩罚。在一个宗教及文化日益多元的世界中，这样一种观念的转变对天主教而言显得意义重大。另一个与对信仰自由的认可紧密关联的新强调，是对非天主教基督徒以及其他宗教信仰者之信仰的包容性（inclusive）理解。《普世主义法令》（*Decree on Ecumenism*）明确承认真正的基督宗教信仰和真正基督的教会亦存在于天主教会之外（3），而《教会对非基督宗教态度宣言》（*Nostra Aetate*）更是首次承认其他宗教中也有真理的因素（2），因此，信仰至少在原则上能够为教会之外的所有，尽管这种信仰相对于基督徒对天主的明确（explicit）认信而言是隐含的（implicit）。

信经中的天主教信仰

在讨论过天主教信仰的诸前提后，在本节中我们会将焦点置于对天主教之核心信念的考察。前文已经提到过，这种考察将围绕着“宗徒信经”和“尼西亚—君士坦丁堡信经”的内容进行。因此，在具体讨论信经中所包含的宗教信念之前，粗略地回顾一下信经产生的过程，对我们理解天主教信仰而言是有帮助的。

信经的产生

在基督宗教诞生之初的日子里，统一这个信仰群体的某些基本信念的努力便已经出现了。无论是在宗徒保禄的书信中，还是在《宗徒大事录》/《使徒行传》（Acts of the Apostles）中，这样的努力都是清晰可见的。在它们之中，一些最早的对基督宗教核心信念的概述开始显露雏形，这些信念包括：耶稣即是基督，基督在十字架上受难，基督在死后三日为天主所复活，宗徒是这些事情的见证者，信仰复活的基督能够将人从罪中拯救，等等。现代学者将这些基本的信仰陈述称为初传或原道（kerygma）。与此同时，早期的信仰群体在耶稣作为基督的具体含义、其教导与行动的确切含义等问题上，亦存在着的一定程度的分歧。而进一步的信仰准则即是在澄清上述问题的过程中出现的。

最初版本的信经之出现与圣洗仪式有关。接受了圣洗，意味着一个人正式加入了基督宗教的群体。问题在于：教会如何判断一个人是否有资格接受圣洗？答案是：他必须认同教会所相信及教导的那些基本信念。这种认同是通过问答形式的宣信来体现的，而宣信的内容则是教会当时认为是最基本的信仰规则。3世纪时，这种形式对信仰的肯定已经成为圣洗仪式前的必要步骤。逐渐地，这些信仰规则发展为信经，其中最被普遍使用的便是“宗徒信经”。

值得注意的是，所有的问答都是以一种“三重的”结构呈现的：三条信仰规则对应的是对圣父、圣子和圣神的三重肯定。后来的信经同样采用的是这种三重结构——“宗徒信经”和“尼西亚—君士坦丁堡信经”都是如此，尽管后者较之前者多出了很多内容，但对“我信父……我信子……我信圣神……”的基本肯定毫无变化，所增加的只是对三位一体之含义的越来越具体、越来越清晰的诠释。事实上，今天的罗马天主教会在其圣洗仪式中，仍然在使用这种三重结构问答。之所以它如此重要，是因为这一基本结构指向的是基督宗教信仰的最核心——对三位一体天主的救赎行动的信仰。

在问答形式的信仰规则中，问题“你是否相信……”是主要的部分，省略号的部分即是对基本信仰规则的表述。对每个问题，受洗者如果持肯定的答案，那么只需回答“我相信”即可。而在信经中，问题被取消了，取而代之的是直接以“我信”及其后的

内容来表达对信仰规则的接受与肯定。下面便是几乎为所有基督宗教教会所接受和使用的“宗徒信经”的全文：

我信全能的天主父，天地万物的创造者。我信父的唯一子、我们的主耶稣基督。我信他因圣神降孕，由童贞玛利亚诞生。我信他在比拉多执政时蒙难，被钉在十字架上，死而安葬。我信他下降阴府，第三日从死者中复活。我信他升了天，坐在全能天主父的右边。我信他要从天降来，审判生者死者。我信圣神，我信圣而公教会，诸圣的相通，我信罪过的赦免，我信肉身的复活，我信永恒的生命。阿们。

这部信经中包含了对基督宗教信仰而言最重要、最核心的信念。这些信念直到今天仍未发生任何变化，而之所以日后会有更详细的信经版本产生，其目的并非为了改变上述信念的一丝一毫，甚至不是为了给它们增添任何新的内容，而是为了能够进一步澄清这些信念，令其含义越来越清晰、越来越具体，以不致被曲解。宗徒的信仰从其诞生至今，没有任何新的东西产生，也没有任何改变，有的只是其越来越具体的表达——这一原则对天主教而言具有极其重要的意义。

“宗徒信经”简明地肯定了什么（what）是对基督徒而言正确的信仰，即相信“圣父、圣子、圣神”，但却没有具体解释这种信仰何以（how）可能，这在早期教会中产生了一系列棘手的问题。最重要的难题包括两个：第一个是“三和一的关系”问题。一方面，“宗徒信经”中明确提到的三位，是在《圣经》中就已经存

在的传统——《玛窦福音》/《马太福音》曾论及的“因父及子及圣神之名给他们授洗”。另一方面，基督徒明确意识到他们并非多神论者，而是信仰一个天主。既然如此，这“三”如何统一于“一”中？他们之间的相互关系是什么？就变成了基督宗教思想家亟须回答的问题。第二个问题关乎耶稣的位格：《圣经》和宗徒传统均既肯定了耶稣的神性，也确认其人性的真实。这两种看上去相悖的性质如何在“一位”身上同时体现？它们之间的关系如何？

这些问题在教会史的前几个世纪中便有争论，而这种争论最终在4世纪时达到了高峰，甚至影响到了教会的统一。为了解决争议，普世教会先后召开了两次对基督宗教正统信仰的确立具有决定性意义的大公会议，分别是尼西亚公会议（Council of Nicaea, 325年）和君士坦丁堡公会议（Council of Constantinople, 381年）。有关教义争论的细节这里不做讨论，我们需要了解的是两次会议的成果——在最重要的三位一体的教义上，基督宗教世界取得了一致，而关于这种一致明确表述便体现在“尼西亚—君士坦丁堡信经”中。虽然在几十年后的加采东公会议（Council of Chalcedon）上，有关基督论的教义又得到了进一步澄清，但不可否认的是，“尼西亚—君士坦丁堡信经”获得了普世的权威，成为关于基督宗教信念的“黄金规则”。它同样体现了古老的圣洗问答中业已存在的三重结构，并对耶稣基督的位格与圣父的关系做了详细的阐释，更同时肯定了他的人性神性，

还明确了圣神作为天主的地位。这一信经的全文如下：

我信唯一的天主，全能的圣父，天地万物，无论有形无形，都是他所创造的。我信唯一的主、耶稣基督、天主的独生子。他在万世之前，由圣父所生。他是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。他是圣父所生，而非圣父所造，与圣父同性同体，万物是借着他而造成的。他为了我们人类，并为了我们的得救，从天降下。他因圣神由童贞玛利亚取得肉躯，而成为人。他在般雀比拉多执政时，为我们被钉在十字架上，受难而被埋葬。他正如《圣经》所载，第三日复活了。他升了天，坐在圣父的右边。他还要光荣地降来，审判生者死者，他的神国万世无疆。我信圣神，他是主及赋予生命者，由圣父圣子所共发。他和圣父圣子，同受钦崇，同享光荣，他曾借先知们发言。我信唯一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会。我承认赦罪的圣洗，只有一个。我期待死人的复活，及来世的生命。阿们。

在我们围绕这两部信经来解释天主教的信念之前，还有几项是需要特别强调的。首先是关于信经的性质——它应被看作基督宗教正统的最低要求，因此虽不可改变与增减，但却可以被进一步深化和澄清（加采东信经/卡尔西顿信经/Chalcedonian Creed即是一例）。其次，信经不是某个天主教神学家或教父的个人作品。无论是脱胎于圣洗仪式的“宗徒信经”，抑或作为大公会议决议的“尼西亚—君士坦丁堡信经”，均

出自整个教会群体，反映的是教会的共同信仰。最后，虽然有关天主教的圣事礼仪是下一章才会讨论的内容，但在此有必要特别指出：天主教的教义与其崇拜仪式之间存在着一种基本的一致。事实上，二者的关系也许和很多人的理解正好相反——并非先有教义，再根据教义进行崇拜，而是崇拜中已然隐含了宗教信念，教义不过是将这种信念加以明确。因此，信经的源头在崇拜，而非相反，一些极其重要的教义则是依据崇拜仪式才得以确定。例如，为何教会能够肯定圣神的天主地位？因为基督徒早已在仪式中敬拜圣神，而只有天主才是他们敬拜的对象——这是最终确立三位一体教义的重要依据。换句话说，崇拜承载着信仰——这也就解释了为何天主教在圣事礼仪方面非常保守，不肯轻易做出改变。

我信天主父

我们的信仰宣认由天主开始，因为天主是“元始和终末”，是万有的根源和终向。信经由天主父开始，因为父是天主至圣三位一体的第一位；我们的信经由创造天地开始，因为创造是天主一切工程的肇事和基础。（《天主教教理》：198）

前文已经讲过，信经的基本结构是三重的、对三位一体天主的认信。因此，信经的起始便是对圣父位格的讨论。在这一

点上，“宗徒信经”与“尼西亚—君士坦丁堡信经”一致但稍有不同：前者直接肯定“我信全能的天主父”，而后者则将这一肯定分成两个层次，首先是对唯一天主的整体性宣认，紧接着便进入对三位一体的源头——圣父位格的讨论。我们对“天主父”信念的考察也将依据这两个层次进行：一方面是整体性的天主概念，而后才是圣父的位格。即便不考虑信经，这种由天主开始讨论整个基督宗教教义体系的做法，在神学中也是极为常见的。这不仅是因为关于天主的教义是所有其他基督宗教教义的前设，亦是因为天主是基督徒在终极上信赖及信靠的对象——他是终极的参照点，相对化了世界上所有的“偶像”（idols）。另一方面，天主并非探讨基督宗教教义的必然起点。从人的实存（Richard P. McBrien）或耶稣基督（Karl Barth）等主题开启对教义的理解同样是可能的。

在开始讨论天主及他的三个位格之前，有两个对理解三位一体而言极其重要的前提需要读者时刻牢记：第一，这三个位格（person）是同一个天主，亦即唯一的天主，虽然三者同时存在且彼此有别。第二，我们在讨论某一位格时，会将特定的行动与其关联起来，但这绝不意味着三个位格如同劳工分工一样各自行动。相反，基督宗教传统非常强调三个位格之间的彼此关联，以至于其明确肯定任何行动都是三个位格的共同参与。

天主的唯一性

“尼西亚—君士坦丁堡信经”的首句——“我信唯一的天主”，便是对天主唯一的明确认信。基督宗教是从犹太教中发展出来的，而犹太教是严格的一神论宗教；基督徒所认信的与犹太人所认信的是同一位天主。基督徒接受犹太教的《圣经》（希伯来圣经），也接受“十诫”作为重要的伦理原则，而十诫的第一诫便是“除我之外，你不可有别的神”（出谷记20:2）。《天主教教理》对此亦有明确阐述：“基督徒信仰相信及宣认只有一个天主，他无论在本性、实体和本质上都是唯一的。”（200）紧接着的问题是：这位唯一的天主是谁？他是怎样的？如果你将这一问题分别提给一位基督徒和一位哲学家，得到答案显然会有所不同。较之哲学家的天主，基督徒所认信的这位——耶稣基督的天主和亚巴郎的天主——具有许多独特的属性，而这些特征对我们理解基督宗教的天主信念具有重要的意义。

天主的位格性

在这些属性中，首先需要提及的是天主的位格性（personalness）。它的基本含义是天主可以像人一样作为一个存在和活动的主体，与人交流及沟通。基督徒在形容天主的品格及属性时，经常使用人格化的语言，如“慈爱、公正、信实”等。保禄将救赎描绘为神与人“和好”，就如同两个吵架的人和好一样，这直接指向了天主的位格性。在《旧约》中，天主说话用的是人格的语言（天主作为言说者）；反过来，先知们

对天主说话时也使用人格的语言（天主作为倾听者）。这并不意味着先知将天主等同于人，而是说他们认为天主可以像一个朋友那样与人沟通和交流。在《新约》中，这位天主干脆自己道成肉身，以人的形象生活于世界之中，并且称三位一体的第一个位格为“父”。

天主之位格性的重要并不在于其自身，而是集中体现在天主与人的关系中。一个位格性的天主意味着他愿意且能够与人类建立关系，这对我们前面讨论过的“信仰”——全身心的委身和交付——来说是决定性的。没有人会去信仰一个哲学家的天主，因为其绝对超越，遥远且静默，不可能与人沟通。相反，基督宗教的天主愿意像朋友一样与人交流。而这种意愿集中体现在天主向人启示他的名字这一事实中。因为“名字代表一个人的本质、身份及其生命的意义。……他透露出自己的名字，就是使别人认识他；这是以某种方式把自己交付出来，使自己变得平易近人，能被别人更亲密地认识他并以名字呼唤他”（《天主教教理》：203）。

从某种意义上说，“位格性”对一个愿意与人建立联系的天主而言，仍然是一个过于模糊的描述。而基督徒则用一个称谓令天主的位格性进一步具体化，这就是“父”。因此，信经首句中的“父”不仅指向耶稣口中“我的父”，更指向基督徒祈祷时所呼求的“我们的天父”。基督徒称天主为父，并不意味着他们相信天主是男性。“父”的称呼所取的是父亲这个角色的含义，强调的是基督

徒与天主之间就像小孩子与父母之间的关系一样，亲切和充满依赖；同时，天主对人的爱是充满宽容和无条件的，也正像父母对孩子的爱一般。当然，通过作为圣子的耶稣（他亦是完全的人），天主作为人类之父的身份在教义上更加明确了。然而，天主作为父的身份绝不仅仅与教义有关，更重要的是与基督徒之生命历程的关联：愿意顺服与信靠天主如同父亲一样。

天主是造物主

在基督宗教传统中，另一个关于天主的重要属性是他的“全能”。围绕着这一属性不仅有很多神学的讨论，来自哲学领域的讨论同样不少，但我们这里所要考察的并非“天主全能”在逻辑上是否可能，而是这一认信的宗教内涵。此外我们看到，这一属性在信经中被赋予了“父”这一位格，但事实上这个词亦可被用来描述作为整体的天主和另外两个位格。之所以基督宗教传统将全能特别与“父”关联起来，是因为“父”的位格经常被形容为创造者（他在三位一体中亦是源头），而创造（Creation）则是天主全能之最集中的体现。

“尼西亚—君士坦丁堡信经”中说“天地万物，无论有形无形，都是他所创造的”，这对天主而言意味着什么呢？首先，这意味着世界原来并不存在，而天主令它得以存在。换句话说，世界的存在并非必然，我们生活于其中的这个世界——包括我们自身在内——本可以不进入存在。但它“竟然”存在了，而选择

令其存在并使之成为现实者——在基督徒看来——便是天主。天主出于其自由意志创造了世界，没有任何外在的事物或规则强迫他这样做，因为创造之先除了他自己没有一物存在。然而，虽是自由的，但创造并非天主随便做出的决定。相反，创造是天主有目的的选择。基督宗教传统认为，天主出于其自身爱的本质、以爱这个世界为目的而创造了世界。创造的天主是一个爱的天主，创造是天主为了让世界分享他的爱，同时也期望世界以爱来回应他（这与我们前面提到的天主之位格性紧密关联）。因此，创造揭示出天主之爱的本质，不仅包括他对世界的爱，还包括他对自身的爱。

对世界自身而言，创造教义的核心不是世界产生的具体过程，而是其与天主之间的关系。换句话说，创造教义所关注的并非发生在几十亿年前的某个事件（无论是宇宙的形成、生物的产生或人的出现），而是下列几个重要的认信：一、天主和被造物有本质区别。天主是创造者，除他之外一切都是被造物，所以天主才被人认信为是“唯一的”，所以基督徒才必须严格遵守“除我之外，你不可有别的神”，否则即是拜偶像。二、世界为天主所创造，所以他对世界拥有主权。换句话说，天主是世界的主人，而人不是——尽管人在创造中拥有特殊的地位，是天主的形象（the Image of God），并被委托作为世界的管家。承认自身作为天主的造物，又进一步决定着人与自身、与他人以及与自然之间的关系。三、由于世界是由爱的天主所创造，

的回答，涉及读者关于三位一体教义首先需要了解的两个基础性事实。

第一个事实是：近2000年来，三位一体教义从来没有被用哲学的语言、在逻辑上完全彻底地澄清过。其实，不仅是三位一体，许多关于基督、关于天主的谈论都是如此（如天主在世界中的行动、基督神人二性的关系等）。造成这种状况的根本原因在于，人的语言不可能完全把握作为超越者及无限者的天主。在三位一体的问题上，这一点体现得最为明显。第二个事实是：正是由于无法被彻底澄清，三位一体教义才时常被犹太人和穆斯林指责为对一神信仰的背离，但即便总是被批判与指责、即便在自我澄清上总须面对巨大的困难，一代代基督徒、神学家以及整个教会仍始终将三位一体的天主体认为信仰的核心，其原因在于：在根本没有关于三位一体教义之严肃的神学思考之前，宗徒的见证中便已经包含了对基督和圣神作为天主之地位的肯定，而这种肯定更被体现在信仰生活的实践中。对他们来说，圣父、圣子、圣神究竟何以既是一个天主，同时又显现为有差异的三者并不重要（或者说，他们还没来得及思考这一点）；重要的是，他们既在耶稣的生、死、复活中看到了天主的作为，亦在耶稣所赐的圣灵中发现了天主的大能，因此他们同时肯定这两位及耶稣口中的“父”都是天主。正因如此，2000年的教会传统选择的都是宁可无法完全澄清，宁可被不断攻击，也要坚持圣父、圣子、圣神三位都是天主。

尽管如此，为了统一基督教信仰，教会仍然尝试在可能的范围内使用一些特定的概念诠释三位一体的含义，并逐渐确立了正统三位一体的教义。事实上，在基督宗教的天主观念部分植根于其中的《旧约》中，是很难找到三位一体观念的（不排除个别段落被基督宗教神学家刻意“解释为”包含着三位一体的观念）。而在“新约圣经”中，三位一体的观念虽已表达得很明显，但却仍然没有关于三位一体的正式教义。在基督宗教刚刚出现的一段时间中，教父和护教者将关注更多置于对天主唯一的强调上，目的是反对异教的多神信仰。直到3世纪，神学的强调才从天主的唯一转向了他之中的“多”，因为这时的教会已经无法逃避一个明显的困难，即它对唯一神论的坚持，与《圣经》及教会生活对圣父、圣子、圣神三位之清晰的见证之间存在的不一致。出现在“尼西亚—君士坦丁堡信经”中的三位一体正统教义，恰恰是在解决这一难题的过程中才确立的。

最早解决此难题的尝试之一来自一位名叫亚略/阿利乌（Arius）的神父，他和其追随者关于基督地位的观点后来虽被判定为异端，但在相当程度上推动了三位一体正统的形成。亚略主义的基本观点是：基督高于人，但却低于天主，是被造者。尼西亚公会议对上述观点做出了正式的回答：圣子“受生（begotten）而非被造（made）”。这并不是说天主像人类生产一样生下基督，而是表达二者之间独特而亲密的关系——受生意味着子和父具有相同的本质（*homoousios*）。这是教会第一次

最终在加采东公会议上，围绕着基督论的不同观点达成了一种综合（也可以被理解为妥协）。耶稣基督被肯定为在神性和人性上都是完全的；他是真正的天主与真正的人，并且具有一个理性的灵魂和身体。就其神性与人性之间的关系而言，它们“不相混淆，不相变换，不相分割，不相分离”（without confusion, without change, without division, without separation）；二者之间的差别被保留，但是二者结合于一个位格之中（耶稣是一个主体而没有两个意志）。显而易见的是，《加采东定义》使用了太多否定性的表述来说明耶稣神人二性的关系，这当然有利于避免分歧，但也在一定程度上具有模糊性。正因如此，基督宗教关于基督二性的正统观点事实上远不如“尼西亚—君士坦丁堡信经”中关于三位一体的阐述那样清晰（尽管后者亦有局限），在达成普世共识方面较之后者亦有差距。事实上，在加采东公会议后，一些教会由于拒绝《加采东定义》的某些内容，而从主流的拜占庭教会中分裂了出去。

无论是三位一体教义还是基督论，其焦点都是耶稣基督的身份，但基督徒关于耶稣所认信的，不仅是他作为真正的天主与完全的人之身份，也是他道成肉身在世界上的救赎行动，以及这种行动所带来的结果。如此，我们便进入了救赎论的领域。与此同时，基督救赎的对象是人，救赎的目的是将人从其有罪的实存中解放出来，而救赎的最终完成则是天主国的到来。因此，伴随着对耶稣之救赎行动的探讨，我们亦需考察有

关人的实存以及终末论的议题。

人的实存

基督徒接受天主之救赎性启示的直接后果，是对自身实存的真实境况有所了解。而对很多基督宗教神学家来说，首要的神学问题便是“我是谁？”或“我们是谁？”这并不是说基督宗教信仰在根本上是自利的，恰恰相反，它意味着对信仰者来说，最紧迫的任务便是承认自己此前一直生活在自我中心的狂妄之中，而现在他应该并且已经能够在恩宠/恩典（grace）的帮助下令自己的生命转向天主和他人。

天主教传统对人的最基本认识是：人是为天主所创造的，具有天主的形象（image）和样式（likeness）。关于天主的形象，虽在历史中有各种各样的解释，但其最重要的含义却是关系性的——它意味着人虽与天主有着本质的不同（反之亦然），但两者之间却存在着一种无法被取消的关系。人的实存持续且完全地依赖于天主，而天主亦始终亲密地临在于世界及人之中。然而，随着亚当和厄娃的堕落，人进入了有罪的实存状态。亚当和厄娃犯罪的表现是违背天主的命令，偷食了天主不许他们食用的智慧树的果实。这一象征性的图景意味着罪的本质同样是关系性的——人遗失了其在创造之初所拥有的与天主的信赖关系，而这一根本关系的扭曲和破坏（并非完全遗失）则进一步带来了人与自我、与他人，以及与整个创造之关

系的疏离（estrangement）与紊乱（disorder）。因此在基督宗教中，罪的含义首先是人的一种基本状态，亦即与天主分离；至于罪的各种具体表现，则都是这一扭曲性关系的结果。

因为是与天主的分离，所以罪的首要表现即是不信，它指的是整个人对天主的全然背离或不信赖。不信的直接后果便是失去实存的目标和基础，而人因此便会陷入无知和自我欺骗。不信赖天主时常意味着信赖其他存在物，亦即有限的受造物。而将受造物作为无限者和神圣者来崇拜及信赖，就是罪的另一种表现——拜偶像。偶像不仅限于其他虚假的神，当一个人将金钱、地位、民族、领袖等视为最高者和终极者时，他同样是在拜偶像。除了崇拜其他受造物，罪亦可能表现为自我崇拜，也就是把自己当作无限者和神圣者。自我崇拜时常体现为狂傲自大以及强烈的邪欲（concupiscence），后者意指所有自我中心的、对占有某种东西的过度渴望，其对象可以是人、身体、权力、财富甚至知识。无论是拜偶像抑或自我崇拜，都很容易导致对他人或是自然的压迫和宰制，将它们视为成就自身或某种“终极”的工具。这些罪的表现，都是人在与天主关系的扭曲中试图僭越自身，然而罪有时亦表现为放弃自身，例如拒绝实践人本来拥有的自由与力量，以及在面对恶的现实时采取接受以及不作为的态度。

罪产生的最令人沮丧的结果便是死亡。这并不是说亚当如果不忤逆天主，便可以逃脱自然的死亡。人由尘土而出，作为

有限的存在物，死亡是其必然的结果。然而，罪彻底改变了死亡的经验，令其由信靠天主之生命的安详离去，转变为痛苦及恐惧的经验。死亡由此成为人类的悲惨命运以及罪的最明确的记号。

在罪的问题上，天主教传统最令人注目的是其对原罪（original sin）教义的坚持、对原罪与本罪（actual sin）的区分。前者意指由于亚当和厄娃的犯罪，所有人生而具有的败坏；后者则是人自身对天主的背离。《旧约圣经》中并不存在原罪观念，而《新约》中保禄关于亚当一人犯罪、众人皆罪的观念（罗马人书5: 12—19）则被天主教视为原罪教义的最重要依据。原罪究竟是如何代代相传的，是一个我们不能完全了解的奥秘，但是原罪的后果对于教会而言却是清晰的：它令所有人在出生时人性即是被损害的——“堕落而倾向于恶”（《天主教教理》：405），与此同时亦是与天主分离的。在这一理解的基础上，可以说，本罪不过是原罪的具体化和现实化，两者是不可能被分开来理解的。

天主教人类学的基本观点之一，即是每个人虽然都是个体的受造（individual creature），但整全的人（human person）却是由其与他人的关系、历史，以及其生活于其中的世界共同建构的。正因如此，罪亦不仅仅是个体的罪，它亦随着人在关系中的行动而渗透入整个社会，从而成为社会的罪。社会的罪有时意味着罪不仅属于个人，亦属于某个群体抑或整个社会；有

时它还指向存在于社会结构中的罪，如邪恶的制度或法律等。对于这种社会的罪，天主教借用圣若望/圣约翰（St. John）的话，将其界定为“世界的罪”（若望福音/约翰福音/John: 1: 29）。

所有这些都指向了基督宗教关于人类实存的一个基本信念：罪是人类普遍的命运。尽管如此，对基督徒来说，罪与堕落只是人的实存中每时每刻都存在的根本性张力中的一极，它的另一极在某种程度上更为重要，那就是天主恩宠(*grace*)的创造性力量，它同样持续地存在于人的实存之中，但其最集中的体现却是耶稣基督的救赎行动。

救赎论

恩宠是基督宗教传统中关联起三位一体的天主与人类之命运的核心观念。特别需要强调的是：对天主教而言这同样是事实！天主教从来都不认为人可以凭借自己的努力便在天主面前成义/称义（*justification*），以及从罪的捆绑中解脱出来。无论是在第十六次迦太基公会议上（the Sixteenth Council of Carthage, 418年），抑或在第二次奥伦居公会议上（the Second Council of Orange, 529年），还是在特利腾公会议（the Council of Trent, 1546—1547年）的《论称义法令》（*Decree on Justification*）中，天主教会多次明确强调了它关于恩宠教义的教导：恩宠对每个人的生命从始至终都是绝对必要的；因为恩宠的内在转化，人才能在天主面前行出有功之事。

所谓恩宠，是指天主自由赠予人的、没有人之功劳在其中的礼物。在这里，“礼物”的概念是理解恩宠含义的关键，即非交换的、无偿的、出于爱与他人之需要的赠予。从某种意义上说，天主的恩宠无处不在：整个创造自身就是天主赠予世界的第一个礼物，而对创造的维系同样来自天主之恩宠。然而，对于人的罪的困境这一事实而言，恩宠则特别与耶稣基督的救赎行动——他在十字架上的受难与其后的复活——相关联，而其效果则指向了人的成义。

“成义”在天主教传统中有两层基本的含义：它首先意味着人与天主之疏离状态的结束——以罪过被赦免为前提的天主与人之间的和好，除此之外，成义还带来了人内心的圣化与更新。某种程度上，成义就是对罪的逆转：人恢复了在创造之初和天主之间的信赖关系，并且获得了新生。这一新的生命意味着人成为被天主收养的子女、复活之基督的兄弟姐妹，以及圣神居住于其中的殿——对神圣三位一体之生命的分享。对于成义，天主教会的观点再清楚不过：“我们的成义来自天主的恩宠。恩宠是天主的恩惠，无条件地赐予的助佑，为了使我们回应他的召唤：成为天主的子女、义子、有分于天主的性体和永生。”（《天主教教理》：1996）成义的恩宠通常被视为特别由耶稣基督的生、死、复活所带来，这是因为透过他在世界之中可见的行动——特别是他在十字架上所遭受的苦难——天主对人的救赎才最清晰地体现出来。然而事实上，这一成义的恩宠

同样是神圣三位一体的三个位格共同合作的结果：圣父定下赦免并差遣圣子来到世界；基督的受难及复活则带来了赦免和新的生命；圣神则在人与基督间建立关联，令人得以分享赦免与新生。

因此，任何认为天主教主张人能够因其善行而成义的观点，都是对天主教之根本性的误解。严格地说，天主教甚至认为“信”（对耶稣基督中天主救赎恩宠的接受）都不是人单纯凭借自身努力便可做到之事，相反却是必须经由圣神的启发以触动人心——“除非受圣神感动，也没有一个能说‘耶稣是主’的。”（格林多前书12:3）^[4]当然，天主教确实强调在成义之中及以后，天主的恩宠与人的自由两者之间的合作。然而无论如何，罪人是经由天主的恩宠，因相信主耶稣基督而得成义人，这在天主教信仰中是毋庸置疑的。在这里，我们并没有足够的篇幅仔细考察马丁·路德“因信称义”的具体含义，以及基督新教之“称义”与天主教之“成义”（尽管二者在英文中都是 justification）究竟区别几何。尽管如此，简要提及发生于20世纪的两件与成义教义有关的重要事件，还是能够帮助我们对天主教在这一问题上的观点得出更明智的判断。

第一件事与前文曾经提到过的天主教神学家孔汉思有关。他在1957年出版了一本题为《称义：巴特的教义及一种天主教的反思》（*Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*）的著作。在这本书中，孔汉思主张现代

新教神学巨擘巴特 (Karl Barth) 在其《教会教义学》中对称义教义的阐释，与罗马天主教关于成义的教导基本上是一致的。巴特在为这本书撰写前言时这样写道：“如果你在本书第二部分所描述的确是罗马天主教会的教导，那么我必须肯定地承认，我关于称义的观点与罗马天主教的观点是一致的。”而来自天主教的声音则评价说：“孔汉思的著作收获了一种惊人的成果：赞成一位伟大的新教神学家对成义教义的描述……而这却不能被视为非天主教的。”(Karl Rahner) 孔汉思这本令人印象深刻的著作揭示出这样一个事实：以路德宗为代表的新教与罗马天主教之间有关成义教义的分歧，在传统上被夸大了——双方都在很大程度上曲解了对方在这一问题上的看法。

在这本著作面世近半个世纪之后，在历史即将迈入新千年之际，路德宗与罗马天主教在成义问题上终于达成了重要的一致，这证明了孔汉思之前努力方向是完全正确的。1999年，世界信义会联合会 (The Lutheran World Federation) 与罗马天主教会共同签署了一份关于成义教义的联合宣言 (*The Joint Declaration on the Doctrine of Justification*)。在这份宣言中，双方都承认自己曾在成义问题上向对方发表过错误的谴责，而这些谴责并不符合双方在这份文件中所阐述的关于成义的共同教导。尽管通过这份宣言与天主教会取得共识的只是主流新教会的一部分，然而其中所包含的观点已经清楚地表明，天主教在作为基督宗教最核心教义之一的成义问题上，与它的兄弟教会

等待他的便可能是地狱。对所谓“地狱”“永火”等观念，当代天主教会选择的是将其理解为一种象征。在教会看来，地狱观念的本质仍是关系性的：它意味着“将自己排除在与天主和真福者的共融之外……地狱主要的痛苦是与天主永远的分离，因为人只可从天主那里得到生命和福乐，人是为此被创造，并不断渴求这生命和福乐”（《天主教教理》：1033, 1035）。

当耶稣在荣耀中再来的时候，迎接所有生者死者的将是“一般审判”，在其中整个人类都将决定性地了解关于自身的真理。这时，所有得救者都将经历“身体复活”，而这一生命正是通过圣洗进入基督的死亡与复活后已经开始的复活之最终完成。在世界整体性的终末中，具有决定性的现实不再是天堂，而是天主的国。后者不是这个世界之外的另一“净土”，亦非这个世界毁灭之后的重建，而是它经过荣耀的转化之后而成为的“新天新地”，届时复活者与天主的共融将在这一具有社会及政治维度的实在（reality）内实现。在某种意义上，随着耶稣的复活，世界与天主已经在他之中复合，因而天主国可以被同时视为一个既是已经在当下（already）部分临在，又有待在未来（not yet）完全降临的现实。

这里特别需要强调及澄清的是，天主教在其正式教导中确实肯定地狱的存在是个事实，然而这一肯定的目的却绝非为了判决，即宣告哪些人会与天主分离，甚至将其当作一个惩罚的工具，把那些反对教会的人“赶入”地狱。相反，天主教在历史上

圣神的源头

因为前文已经专门考察过三位一体的教义，所以有关圣神的地位问题，此处不再做重复讨论。然而在圣神与天主另外两个位格的关系方面，有一个事实却是不得不提及的。在前文所述天主教版本的“尼西亚—君士坦丁堡信经”中，圣神被描述为“由圣父圣子所共发”。然而在最初版本的信经中，圣神只被形容为单独发自圣父，只是到了6世纪，“及子”（*Filioque*）一词才首先被西班牙的教会加入到信经中，并逐渐为整个西方拉丁教会所接受。这个词的使用最终引发了东西方教会的分歧，同时它亦可被视为希腊教会与拉丁教会最终分裂的原因之一。东方教会对“及子”一词的谴责是从9世纪开始的，很多神学家认为拉丁教会私自篡改了作为最权威信仰规则的“尼西亚—君士坦丁堡信经”，这首先便是不可接受的。此外，“及子”一词的使用意味着教导圣神拥有圣父和圣子两个源头，以及在三位一体的天主中存在双重原则。

尽管如此，“及子”一词仍然在罗马天主教传统中被保存了下来，前提则是对其使用进行了说明与限定。首先，从历史的角度，天主教否认加入“及子”一词是对信经的篡改，其理由是：“早在罗马尚未于451年的加采东大公会议承认及接受381年信经（即“尼西亚—君士坦丁堡信经”）前，教宗良一世/利奥一世（Leo I）已于447年把它（“及子”教义）宣布为信条了。”（《天主教教理》：247）其次，从教义的角度，天主教

否认使用“及子”一词便意味着教导圣神有两个源头及在天主中存在双重原则。它强调，正如东方教会在宣认圣神“发自圣父”并强调圣父是圣神的第一根源之同时，也肯定圣神是透过（through）子而发自圣父的。同样，西方教会言及圣神发自圣父和圣子（*Filioque*）时，所表达的也是相同的意思。只是由于西方教会更强调父与子的共融，所以可以合法合理地使用“及子”一词，而并不损害圣父作为圣神第一本原的地位及三位一体的独一无二原则。事实上，在佛罗伦斯大公会议（the Council of Florence, 1438—1440年）上，天主教会特别认可了介词“透过”可以作为对连词“及”（and）的合法替代，以借此弥合东西方教会在这问题上的分歧。

圣神的角色

较之抽象的“及子”问题，普通基督徒更关心的是圣神在其信仰生活中的角色。前文刚刚提到，天主的任何行动都是由圣父发起、基督执行并由圣神最终完成，而这意味着在某种程度上，三位一体中与人关联最直接、最紧密的便是圣神。作为天主救赎行动的完成者，圣神令圣父与人的直接沟通成为可能，并将人与基督在十字架上的受难与其后的复活关联起来，从而把天主的恩宠最终带到人的面前（肯定这一点，必须同时肯定三位格的相互寓居原则，即每个位格也都存在于另外两个位格之中，三者彼此共融）。因此，在三个位格中，圣神的角色主

要体现为“关联者”或者“爱”（包括人对天主的、天主对人的），因为在根本上是“爱”将不同的主体关联起来。作为在爱之中被赠予人的天主，圣神带来了爱之复合（reconciling）与更新的（renewing）力量。在救赎的历史中，被直接归因于圣神角色的包括世界中的生命、死者的复活、罪的宽恕，以及教会的现实。

在基督宗教传统中，圣神首先被理解为生命的直接源泉。正因如此，死者的复活才特别与圣神有关——尽管它在根本上是出于圣父的意愿，并因基督的复活才成为可能。在《创世纪》第二章中，人被天主用地上的灰土捏出其形，但只是当天主向其鼻孔内吹了一口“生气”（the breath of life）后，人才变成一个“有生命的存在”（a living being），而这“生气”便是圣神。在《若望福音》中，耶稣也说：“风随意向哪里吹，你听到风的响声，却不知道风从哪里来，往哪里去；凡由圣神而生的就是这样。”（若望福音3:8）^[6]因此，圣神时常被比喻为由天父口中吹出的风（气），其所到之处便有生命。

由于基督做了赎罪祭，人的罪才得以被圣父赦免。然而直接将由天父赠予、由圣子实现的赦免带给个体信仰者的则是圣神。通过圣神的关联作用，基督徒才得以与基督“成为一体”，从而令基督的死与复活成为他们自己的，并因此而为天父所赦免：“由于圣神的德能，我们借着死于罪恶而参与基督的苦难，借着获得新生而分享他的复活。”（《天主教教理》：1988）传

统上，圣神之关联的决定性时刻被认为是在圣洗圣事中，这亦是教会强调圣洗对于救赎之必不可少的重要理由。但事实上，圣神的行动在此之前便已经开始。在圣洗中，受洗者获得了天主的救赎恩宠，但基督徒愿意接受这一恩宠则首先是由其“信仰”表明的。而正如前文已经讲过的，是圣神推动了信仰的发生。因此，对罪的宽恕而言，圣神的关联作用实际上是双向的：一方面，他将由天主而出的恩宠带给人；另一方面，他将由人而出的信仰认同带给天主。因此，他既是（体现了）天主对人的爱，也是（体现了）人对天主的爱。

圣神不仅将个人与天主相关联，亦将基督徒的群体——也就是教会——与基督相关联，从而令教会成为基督的身体。在天主教传统强调“共融”的语境下（参见本书第一章），这句话或许可以反过来说：只有在教会作为基督身体的前提下，个体基督徒才能成为这一身体的肢体（members）。也就是说，圣神首先关联起的是教会与基督，而个体信仰者只有在成为教会群体的一员时，才真正被纳入基督的死亡与复活。对于教会与圣神的关系，基督宗教的传统观念是：在基督复活及升天后，其赐给世界的圣神之主要的活动场所便是教会。更准确地说：是圣神塑造了基督的教会，令其成为真正的圣事以及真正的崇拜发生于其中的属灵建筑。因此，教会及其圣事对于理解圣神的角色来说具有中心性。当然，这并不意味着圣神只居于教会之内，因为他“随意向哪里吹”；相反，它强调的是圣神之于教会群

体决定性的转化与更新力量。下面，我们就来具体考察一下天主教对教会的理解。

教会的起源与使命

对教会的讨论也许最能体现出天主教理解基督信仰的独特性。正如我们在第一章中已经看到的，天主教较之其他基督宗教传统更强调教会在救赎中的中介角色，这体现在它对教会的牧职、结构、制度以及圣事之中介功能的重视。因此，天主教坚持主教、神父、执事之被按立的圣职的重要性，以及罗马的主教即教宗的重要角色；它亦特别突出基督徒的实存在根本上所具有的圣事特征（圣事原则），并小心定义了圣事的本质、意义、数量及其能够施行的条件。而所有这些，都与罗马天主教会对自身及普世基督教会的性质和角色的理解紧密相关。

天主教关于教会的最基本观点是：教会的奥秘直接产生自基督的奥秘；教会（因着圣神的工作）是基督的身体，且延续了他的使命。有些基督宗教神学家认为，耶稣自己并未想要建立教会。从某种意义上说，这样的观点是正确的。因为耶稣确实没有以任何直接、明确的行动建立一个宗教组织，亦未将救赎与加入这一组织关联起来。尽管如此，我们仍然可以说耶稣至少是以非直接的方式建立了教会：他召集了十二宗徒，并（在最后的晚餐上）展望了宗徒群体在其死后的继续存在；他预期了其复活后到天主国的最终来临前这一段过渡时期；最

举行圣事 (*Leiturgia*) 以及服侍有需要的人 (*Diakonia*) 。

*Kerygma*与*martyria*是希腊文，前者的意思是“宣告”，后者则意指“见证”。天主教会的使命要求它不能仅仅是接受天主的圣言，还应宣讲 (*proclaim*) 圣言的真理，以及为这一真理做见证 (*witness*) 。这一使命最终需要依靠个体基督徒来实践，但在根本上它是一个群体性的亦即教会的实践。圣言的宣告可以有很多种方式，除了明确的传教活动之外，投身于各种形式的虔信活动均可以被视为对圣言的见证。除了宣告圣言外，所有天主教徒亦被要求崇敬天主，而这则需要通过参与教会举行的崇拜仪式才能够实现。在这方面，最重要的便是下一章将要详细考察的七种圣事。最后，教会亦被呼召向他人——特别是有需要者——表明基督的爱。换句话说，教会的慈善活动以及投身于公义的努力，绝非如很多人想像的那样只是基督宗教信仰的副产品；相反，它们属于信仰最核心的部分，恰如路德所说的“信仰活在爱中” (*faith active in love*) 。

需要注意的是，教会使命的这三个方面彼此之间并非分离或无关，而是彼此关联、彼此依赖、彼此重合的。教会的服侍实际上就是宣讲天主圣言，并为其做见证的一种形式，同时它也可以被视为崇敬天主的必然结果，而崇敬同样是一种宣告圣言的方式。三者是一个整体，少了其中的任何一部分，另外两者也会失去其各自的完整性。只有当教会向所有人、为了所有人而充分实践这三种具体使命时，它才可以称得上是真正的属

恶者会在终末时被基督所拒绝，相反，许多身处教会之外的人却可能获救。

成为天主的子民，只有在与基督的共融联合中才可能。正因如此，教会作为基督奥体（身体）的形象可以说不言自明的。如果说天主子民的形象强调的是教会与天主之间建基于契约的亲密关系，那么基督的奥体则强调了教会成员彼此之间在基督之中的共融联合。教会作为基督奥体的概念，建基于基督徒与基督之复活的身体之间的联合。通过参与圣洗和圣体圣事，基督徒被结合进入基督的身体，也因此参与他的死亡与复活，从而得以在天主面前成义。而整个教会则可以被看作一个身体，基督徒在其中彼此紧密联合。所以，教会作为基督的奥体代表了一种双重结合：既是教会与基督之间，亦是基督徒彼此之间的结合。前者是达成后者的条件，但如果没有后者，前者的现实性也会成疑。

最后，正如只有一个身体一样，也只有一个圣神令教会与基督的共融联合成为可能，并且始终与这一群体相伴。因此，教会也被描述为圣神的宫殿。有关圣神对教会的重要性，前文已略有阐述，这里还需强调几点：第一，正如与教会结合的乃是基督复活的身体，同样，正是复活的、荣耀的主差遣了圣神，并借圣神建立了他的教会（请结合圣神作为生命赐予者的角色思考这一点）。第二，在《新约》中，耶稣曾将自己等同于宫殿，因此作为基督奥体的教会亦是天主的宫殿。这一现实

被称为“奥秘”（mystery）：在天主教传统中，“奥秘”一词的意思是“隐藏者”，它意味着在可见的现实背后还有真实的，但只有通过信仰之眼才能“看到”的天主之临在。第三，圣神在教会中显明的方式有很多，其中最主要的是其在圣事中的行动：他在圣洗以及按手礼（圣洗、坚振、圣秩圣事中均有）中被赐予所有基督徒，更在圣体圣事带来基督的临在。在圣事之外，圣神指引着教会领导者的重大决定，启发着教会中圣言的宣讲，向基督徒揭示天主的奥秘。总而言之，圣神是教会中智慧、信仰、勇气、希望以及爱的来源，拥有圣神则是对将要来临的天主国之预尝及保证。

正如教会的三种具体使命一样，教会的这三种形象彼此之间亦是彼此关联、相互印证的：成为天主子民即是与基督共融，与基督共融则需圣神做工，透过圣神所启发的信仰和他临在于其中的圣洗，人才得以成为天主的子民。显然，教会的这三种形象之关系的基础，就是三位一体的共同合作与相互寓居。“这样，普世教会就呈现出是‘在父、子和圣神的结合中聚集而成的民族’。”（《天主教教理》：810）

在天主教传统中，伴随着教会三种形象的，是真正的基督教会所拥有的四个标记——唯一、至圣、至公、从宗徒传下来的。我们在第一章讨论“大公”一词的含义时曾经提到，包括天主教在内，没有任何一个基督教会能在严格的意义上符合所有这四个标记。既然如此，天主教又是如何理解教会这四个标记的

以兄弟般的敬爱包容他们……藉在圣洗内接受信仰而成义的人，与基督结成一体，故应当享有基督徒的名义，天主教徒理应承认他们为主内的兄弟”（《天主教教理》：818）。换句话说，基督教会的唯一性在某种意义上仍然存在，但是却超出了任何一个有形教会的界限之外。另外，天主教也承认天主的教会在合一性上并不完美。作为同一个基督的身体，不同的传统和宗派却未能做到彼此之间的充分共融，而是存在着不同程度的纷争与罅隙。因此，包括天主教会在内的所有教会都应努力迈向及促进合一，而合一的恩宠则是基督在一开始便给予教会的。

正如教会唯一性的基础在于基督（同一个身体），教会的神圣性同样建基于基督——教会与基督结合，为他所圣化。对教会之神圣性最容易产生的误解，便是认为神圣就意味着教会没有任何缺点，亦不会犯任何错误，特别是在道德上毫无瑕疵。从救赎论的角度说，这显然并非尚在“旅途中”（身处耶稣复活与天主国最终来临之间）的教会所能够具有的品质；从历史的角度说，天主教会所犯过的大大小小的错误同样是对这一观点的否定。事实上，教会至圣的核心含义并不是有关教会本身的品质，而是指在天主教会的教导与崇拜中，人们能够找到基督的完整教导及通过与他紧密结合而达致圣化的途径。换句话说，教会的至圣主要集中于它具有圣化的能力，而不是其自身的至圣状态。正因如此，尽管教会中的个别成员或特定机构在

是天主教会不可推卸的责任。

在教会的四个标记中，最能体现天主教信仰之独特理解的，当属教会的“宗徒性”。正如我们在第一章已经看到的，其他基督宗教传统同样认为自身是“从宗徒传下来的”教会。然而在如何保存教会的宗徒性方面，唯有罗马天主教给予了宗徒继承特别是其中宗徒之长伯多禄的继承以独特的强调。前者体现在天主教的主教制之中，后者则体现在教宗的地位中。有洞察力的读者通过前面的讨论应该已经明白，同教会的唯一、至圣以及至公性一样，它之所以具有宗徒性、宗徒性之所以对教会具有极其重要的意义，其根源还是耶稣基督——宗徒传递和见证的是耶稣基督所宣讲的及关于耶稣基督自身的真理。宗徒自身作为教会之建立者的身份固然重要，但其作为耶稣基督之“使者”——由他所呼召及差遣——的身份对天主教会和所有基督徒来说才更具有根本性。耶稣将宗徒的使命与他自己从天主那里领受的使命联结在一起，而教会则将宗徒除作为耶稣基督的亲身见证者以及教会的建立者之外的其他使命延续下去。无论是主教制抑或教宗制，其自身并不重要，而它们之所以为天主教传统所捍卫，是因为它们被教会认为能够更好地保存由宗徒继承的关于耶稣基督的见证。

唯一、至圣、至公，并从宗徒传下来，这四种教会的标记在天主教看来既是教会的现实，同时也是教会在终末的目标。为此，身处张力中的教会需要不断更新自身，在努力维护教会

[6]和合本作：“风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。”（约翰福音 3: 8）

第四章 天主教的圣事与灵修

导 论

天主教的一个重要特征即是对“圣事原则”（principle of sacramentality）的委身，即相信任何东西都可以转化为神圣性的事物并将之传达出来——所有的实在都可以于天主不可见的临在之中获得神圣维度。同时，既然天主通过有形可见的方式向人们启示，就意味着人同样可以通过有形可见的方式与上帝获得沟通——这被称为“圣事性的相遇”，如耶稣基督的道成肉身。此外，天主教会还特别强调了教会在救恩史中的中保性（mediating）、圣事性的重要角色。正如基督是与天主的圣事性的相遇，那么教会就是与基督——并最终是与天主——的圣事性的相遇。

由此，天主教会认为，自基督之有形教会在五旬节那天正式诞生以来，耶稣基督的救恩便通过其肢体——教会生活及其行动亦即礼仪得以展示并实现；同时，天主的降福也就通过礼仪而圆满地显示给了众人。因为基督救恩的奥迹（*mysterium*）与圣神/圣灵（Spirit）的德能和行动，在作为基督之肢体的教会的礼仪中，基督徒们得以和基督相遇，实现与天主的共融。因此，教会的一切礼仪从根本上来说，是围绕天主之恩宠展开

的。

而圣事，作为教会所有礼仪的核心部分，既是“基督的”，又是“教会的”。一方面，作为天主恩宠之有效标记的圣事是依托耶稣基督的圣子身份及其生平所行之奥迹而存在的。另一方面，教会的存在本身就是一个耶稣基督行动的圣事——他通过派遣圣神而临在于教会之中展开行动。

对于基督徒来说，圣事是信仰、教会之合一与基督之临在的标记与象征，亦是其崇拜的行为。根据特利腾/特伦托/天特大公会议（The Council of Trent, 1545—1563年）的教导，圣事亦能够给那些不拒绝天主之爱的人们带来恩宠。但是需要说明的是，不能认为没能领受圣事者就一定不能获得恩宠。事实上恩宠早已在天主的自我给予（self-communication）中被给予了教会和每个个体（例如，从某种意义上来说，成为天主子女，基督徒甚至不必要领受圣洗圣事。因为每一个人都因其诞生和天主普世的恩宠而被召唤成为天主的子女）。圣事所做的是强调并形塑恩宠的传达，从而使得神圣的临在可以在那些个体或团体身上产生效果。即是说，圣事主要象征、庆祝上帝在万物之中已行之事，并使之产生效果。

现在被天主教会所施行的圣事共有七项，即圣洗/洗礼圣事（Baptism）、坚振圣事（Confirmation）、圣体（感恩）圣事（Eucharist）、忏悔（和好）圣事（Penance/Reconciliation）、病人傅油（Anointing of the Sick）、圣秩圣事（Holy Order），

以及婚姻 (Matrimony) 。这些圣事的发展、仪式要求及其过程将在本章中一一介绍。

所谓灵修 (Spirituality) ，可以被理解为基督徒在圣神之中的某种生活方式。由于灵修本身基于对内涵丰富的基督信仰之认知，以及对其中某些内容的特别强调，因此历史中也就出现了诸多各具特色的灵修传统，如禁欲、诵念玫瑰经、朝圣、悬挂圣画等。然而这些传统相互之间并不排斥，而是互补性的关系——所有的灵修传统最终都汇合在圣神之内以见证恩宠、崇拜天主和服侍教会为核心的、追随主基督的道路中。

天主教的圣事

圣事礼仪的组成要素

举行者/参与者

圣事礼仪作为教会的庆典，是在主教领导下，由全体神圣子民亦即受洗后的会众共同参与进行的——这些会众都是礼仪的执行者。但是根据职务和身份的不同，每一位会众的行动和职责也有所不同。部分成员在领受圣秩圣事后，被祝圣成为教会的圣职人员 (主教、司铎、执事等) 。这些圣职人员的职责

是在包括圣事礼仪的教会生活中为全部会众提供服务。此外，在圣事中，还有一些不通过圣秩圣事祝圣的特殊的礼仪职务，如读经员、释经员、歌咏团员等。

标记

种种“标记”及其象征能力是圣事礼仪的重要部分。所谓标记，一方面指称人类世界中的自然及文化事项，例如自然界的诸多物质和自然现象，以及人类历史中所创造的语言、行动、事物及其所包含之意义；另一方面，亦指在旧约的时代天主带给选民的特有的标记，如割礼、覆手礼、逾越节，以及在新约时代耶稣基督为这些标记所赋予的新的意义。

言语和行动

通过圣事，信众认为可以在基督和圣神之中与天父得以沟通，这种沟通伴随着圣言的诸多标记和信众信德的回应。例如，阅读并宣讲记载着圣言的经文、燃香、在烛光中进行福音书的游行，以及信众们作为回应的宣誓、祷告、默想与咏唱礼仪赞美诗等行为。

圣像 (icon)

天主教礼仪中所使用的圣像，包括圣母及圣徒/圣人

(saints) 的圣像在内，都是基于耶稣基督而存在的。道成肉身使得人们有了使用图像来描绘天主的面容的可能性——通过这些圣像，信仰从《圣经》中抽象的文字转变为更为直观的图景，也更能激发一些信众的宗教情感。需要注意的是，对圣像的尊重和对偶像 (idol) 的崇拜全然不同。基督宗教明确反对偶像崇拜、多神崇拜，尼西亚第二届大公会议 (Council of Nicaea II, 787年) 规定，可以“崇拜”的只能是天主，同时礼仪中所用的圣像则应当被尊敬，而非崇拜。也就是说，圣像，尤其是圣人的圣像之所以在教会的圣事礼仪中被尊敬，乃是出于教会、信众对圣像所代表的那些圣人的尊敬和爱戴，因而并非是将这些圣人甚至雕像实体本身奉为神明。

音乐

教会的礼仪在历史中逐渐形成，发展出丰富的音乐和咏唱文化，而这些元素也成为圣事礼仪中不可或缺的重要部分。圣咏作为一种圣事的“标记”，被认为是受默感而创作的作品，而其目的则是为了荣耀天主并圣化信友。各地教会的圣乐、歌咏形式可能依托地方文化特色而有所变化，从而使得其更能够亲和当地的群众，使之受到更深刻的感召。但是同时，教会要求圣歌的歌词最好直接源于《圣经》和教会的礼仪资料，不可逾越教会的种种教导和准则。

圣事礼仪的一体与多元

教会的礼仪从教会创立初期到传播自世界各地的过程中，因各地、各民族传统文化的不同而产生了一些不同形式的礼仪传统，例如拉丁礼、拜占庭（Byzantine）礼、亚历山大（Alexandrian）礼、亚美尼亚（Armenian）礼、叙利亚（Syriac）礼等。由于基督之奥迹的丰富性，这种种的礼仪传统不应被当作教会某种意义上的分裂，反而应当被视为对奥迹互补性的多元化表达以及教会之大公性的体现。

但是必须注意的是，礼仪的多元化必须以基督信仰的纯正和教会的共融、合一为前提，礼仪中由天主所建立、教会保管的那部分，以及圣传的一体性，不可被礼仪向地方文化的妥协而伤害。

七项圣事

目前，被天主教会所认可的圣事共有七项，前三项（圣洗、坚振、感恩）共同构成基督徒的“入门圣事”——基督徒被召成圣、成为天主子民与基督肢体并加入教会，忏悔（和好）圣事、病人傅油是关于“治疗”的圣事，而圣秩圣事、婚姻圣事则是为了信众之共融、使命而服务的圣事。下文将依次对这七项圣事的含义、功能、举行要求等各方面进行介绍。

圣洗圣事 (Baptism)

“难道你们不知道：我们受过洗归于基督耶稣的人，就是受洗归于他的死亡吗？我们藉着洗礼已归于死亡与他同葬了，为的是基督怎样藉着父的光荣，从死者中复活了，我们也怎样在新生活中度生。”（罗马人书6：3—4）^[1]

圣洗圣事是成为基督徒最为基础性的一件圣事。所谓“圣洗”的含义是让慕道者通过额头沾水或全身浸入水中等方式藉着圣神在基督的死亡中埋葬过去的生命，洗去罪恶（赦免原罪和一切本罪），并藉着基督的复活而重生。从此受洗者加入了基督的教会，成为基督的肢体、圣神的宫殿和天主的子民（义子）。

圣洗圣事的建立

为了“完成全义”（玛窦福音3: 15）^[2]，耶稣基督本人在约旦河接受了“施洗约翰”所施的洗礼。而在他复活之后，更明确地留下了这个使命：“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。”（玛窦福音28: 19—20）^[3]而在圣神降临节当天，教会亦为当时所有在圣伯多禄/圣彼得（Peter）的宣讲下皈依耶稣基督的人施了洗礼：“伯多禄便对他们说：你们悔改罢！你们每人要以耶稣基督的名字受洗，好赦免你们的罪过，并领受圣神的恩惠。”（宗徒

仪式要求

首先，拉丁礼和东方礼教会对基督徒入门圣事之安排对于成人来说基本一致：要成为基督徒，都是先经历一段慕道期（catechumenate），而后在同一次仪式庆典中，连续领受圣洗、坚振和圣体（感恩）三件圣事。但对于婴孩来说，双方安排则略有不同。罗马礼的教会要求婴孩在接受洗礼并经历数年的教理讲授后，再领受坚振圣事和圣体（感恩）圣事；而东方礼教会则强调三项圣事须保持一起完成。

为准备受洗加入教会的慕道者（catechumens）提供慕道期的教育，这一传统从教会成立初期便已经开始形成了。所谓慕道期，是指让尚未领受圣洗圣事的“慕道者”通过在教会的辅导和协助下得以明晰并深化信仰，学习过基督徒的生活并逐渐融入教会团体。

同样，为婴儿施洗的传统在教会的宗徒时代亦已存在，公元2世纪的一些文献对此已有明确的记录。为婴孩施洗的原因并非是婴儿本身犯下了什么过错，而是在于教会通过圣洗圣事来埋葬其与生俱来的人性中的堕落和原罪，并在基督中重生。因此，天主教会、东正教会和部分基督新教教会至今仍然鼓励基督徒父母让婴孩尽早接受圣洗以接受天主的救赎恩宠。需要注

人获得救恩。

另外，对于那些从其他基督教会进入天主教会的人来说，教会认为他们已是基督的肢体，故此他们无须再次接受洗礼。

仪式过程

仪式之初，通过画十字圣号，象征耶稣基督通过十字架上的受难带来了救赎与恩典，并表示候洗者将进入基督之中，属于基督并成为他的肢体。其后，教会通过宣读天主圣言，使得候洗者和教会信众一同感受启示的真理。主礼者通过对候洗者施行一次或多次驱魔礼，并为之傅候洗圣油或覆手，以象征候洗者从罪恶与魔鬼中脱离。其后，候洗者宣认教会的信仰，主礼则通过圣神祷词，呼求天主借其圣子使圣神之德能临在于水中，从而祝圣洗礼所用的水。如此，圣洗圣事的准备仪式就完成了。

对于洗礼的必要仪式——施洗，拉丁教会和东方教会存在分别。拉丁礼中，教会施礼者向候洗者头上三次倒水，同时说：“（候洗者姓名），我因父及子及圣神之名，给你付洗。”（参见上文玛窦福音28: 19—20）东方礼则令候洗者面朝东方，施礼者说：“天主的仆人，（候洗者的名字），因父及子及圣神之名受洗。”言及圣三中每个位格的同时，施礼者将受洗者浸入水中而后扶起。

施洗过后，候洗者会被傅上已经由主教所祝圣的、带有香料的圣化圣油。需要说明的是，对于婴孩来说，此时的傅油的含义在罗马礼和东方礼中有所不同。罗马礼中，此时对婴孩的傅油是坚振圣事——主教施行的傅油礼的“预表”，亦即在婴孩成长后，其领受坚振圣事时还会有第二次傅油。而在东方礼中，这次傅油礼就已经是作为坚振圣事在举行了。

之后，受洗者换上白衣，象征其已经“穿上基督”（加拉达书 3: 27）^[5]，与耶稣基督一同复活。而从复活蜡烛上引燃的烛光则象征基督的光芒照耀了领洗者——在基督之中，领洗者则成了“世界的光”。

在强调入门圣事严格合一的东方礼中，圣洗、坚振圣事过后，圣体（感恩）圣事随之举行，领洗者（包括婴孩在内）此时作为天主的子女得以领受基督的圣体和圣血；而拉丁教会则不要求婴孩受洗后即接受圣体圣事，而是待其经历数年教理讲授、懂得运用理智之时才使其领受圣体。但为象征入门圣事的合一性和圣体圣事的重要性，婴孩在受洗过后会被携至祭台之前，以主祷文（天主经）祈祷。最后，圣洗圣事在祝福礼中结束。

坚振圣事（Confirmation）

坚振圣事的建立

坚振圣事是一个为领受者赋予圣神的圣事。所谓“坚振”，是指它可以让领受过圣洗圣事的教友更为坚定地成为天主的子女、基督的肢体和教会的一员，亦即使得圣洗的恩宠得以圆满。

在《圣经》中，耶稣基督在逾越节那天首次让他的门徒领受了圣神：“耶稣又对他们说：‘愿你们平安！就如父派遣了我，我也同样派遣你们。’说了这话，就向他们嘘了一口气，说：‘你们领受圣神罢！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留。’”（若望福音20: 21—23）^[6]而后，在五旬节当天，宗徒们为圣神所充满并继而向听众传教——当时皈依了基督宗教并受洗的人，都接受了圣神。而后，宗徒通过覆手使得他人领受圣神的传统开始形成了：“当时，在耶路撒冷的宗徒，听说撒玛黎雅接受了天主的圣道，便打发伯多禄和若望往他们那里去。他们二人一到，就为他们祈祷，使他们领受圣神，因为圣神还没有降临在任何人身上，他们只因主耶稣的名受过洗。那时，宗徒便给他们覆手，他们就领受了圣神。”（宗徒大事录8: 14—17）^[7]天主教教会将此覆手礼视为坚振圣事的起源。

东方礼教会称坚振圣事为傅油（chrismation），这是由于在坚振圣事之中除了覆手礼之外，还有一项“傅油”即涂抹圣化圣油

在正式的坚振圣事举行之前，首先要祝圣傅油礼所使用的圣化圣油。这一任务十分重要而神圣，因此是由主教通过主持圣油弥撒来为其教区的圣油进行祝圣的。在坚振礼的必要仪式中，主教给领受坚振者行覆手礼以呼求基督恩赐圣神的倾注。同时，在其额头上傅上圣化圣油，并说：“请藉此印记，领受天恩圣神（*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti*）。”

圣体（感恩）圣事（Eucharist）

圣体（感恩）圣事是基督徒入门圣事的完成，亦是天主教会所有圣事的核心和最终指向——“圣事中的圣事”，甚至是基督信仰的总纲和教会生活的源泉。在这项圣事之中，基督徒分享基督的圣体和圣血，在圣神之中纪念并敬拜基督，同时感谢天主的恩宠。圣体圣事本身亦是天主在基督之中圣化世界的高峰，教会的礼仪与天上的礼仪得以相融合，信徒得以预尝永生。因其神学含义、仪式过程之丰富，这一圣事又可被称为“感恩祭”“感恩聚会”“主的晚餐”“圣祭”“神圣的弥撒”^[8]“共融”“领圣体”等。而对于基督徒来说，领受圣体（感恩）圣事的意义是极为重要的：强化与基督的契合、赦免罪过并免于其将来的罪、通过共享耶稣基督的圣体圣血而共融进一个真正合一的教会——基督的肢体之中，等等。

感恩经过后，就是最后的领圣体礼。教会要念主祷文（天主经）并将饼掰开，然后信友即可领受耶稣基督的圣体和圣血。

临终圣体

在基督徒生命的最后，除了后文将提到的病人傅油圣事之外，教会还会为之举行最后的圣体（感恩）圣事，以之为“天路行粮”——作为基督徒获得永生之根源的、耶稣基督的圣体和圣血。此时的感恩圣事，不再作为“基督徒入门圣事”的之一与完成，而是作为结束此世的旅行、通往天堂和天父之道路的圣事。

忏悔（和好）圣事 （Penance/Reconciliation）

忏悔（和好）圣事又称皈依圣事、告解圣事和宽恕圣事等。领受过基督徒入门之三件圣事的信众虽然已经借着圣洗而获得救恩、在基督之中重生并领受了圣神的恩赐，其人性之中的“私欲偏情”、软弱与犯罪的倾向却并没有完全消除——基督徒需要在其一生之中，依靠耶稣基督的恩宠不断地强化内心的信仰并以此面对诱惑与挑战：“所以你们应当是成全的，如同你们

在初期教会中，慕道者在领受过圣洗圣事成为基督徒之后，仅有一次领受忏悔圣事的机会——并且是在犯下如叛教、谋杀等严重罪行的情况下才会领受。那时也并没有私下的、面对司铎的述罪，而是由主教作为该圣事的司祭。公元6世纪至7世纪，凯尔特僧侣“鼓励平信徒私下对所犯过错，不分大小皆进行告解”的做法开始逐渐在整个教会中施行起来。到了中世纪，忏悔圣事被分成四个部分：补赎（satisfaction）、告解（认罪，confession）、痛悔（contrition）、赦罪（absolution）。

仪式要求

忏悔（和好）圣事对于领受者关于其所犯之罪的忏悔有三个要求：心中痛悔、口头坦承以及行为补赎。也就是说，在正式地领受忏悔圣事之时，忏悔者需要在心中已经深刻地反省了所犯之罪并决心痛改前非；需要能够面对司铎（亦是自身）坦承自己的过错——这同时意味着认错人已有觉悟承担起补救之责任；最后，需要能够履行相应的、由教会指定的补赎措施。

补赎的形式多种多样，取决于所犯罪过的性质及其严重性。除了直接弥补所犯之罪造成的可见恶果，补赎亦包括施舍、禁食和祈祷等方式。而对于日常生活来说，背负着自己的十字架，时刻自省、积极践行善功并守护公义甚至甘愿为之做出牺牲等，都是合适且应有的忏悔方式。

后，感谢并赞美主的恩典，已蒙宽恕的忏悔者在司铎的再次祝福中离去，仪式完毕。

忏悔圣事一般来说是一项个别完成的圣事，但是有时亦可以通过团体庆典的方式进行，也就是说，除了“每个忏悔者私下告解——司铎给出补赎要求并赦罪”一项环节之外，其他的礼仪步骤则由所有参与圣事的信众（忏悔者）共同完成。

病人傅油（Anointing of the Sick）

“你们中间有患病的吗？他该请教会的长老们来；他们该为他祈祷，因主的名给他傅油：出于信德的祈祷，必救那病人，主必使他起来；并且如果他犯了罪，也必得蒙赦免。”（雅各伯书5:14—15）^[14]

为病人傅油之圣事是由耶稣基督所创立、为那些在病痛之中受折磨的信众能够在基督通过圣神的恩典下获得灵魂的治愈并战胜恐惧、坚定对天主的信心与信德而施行的圣事。自耶稣基督在十字架上逾越之后，原为原罪之后果的痛苦与基督的苦难结合起来；而通过病人傅油之圣事，蒙受了天主恩宠的领受者更通过参与基督的受难而为圣化教会和普天下的天主的子民做出了奉献。

仪式要求

傅油圣事所针对的对象包括所有临终的、重病的、年长而孱弱的或面临死亡危险的信徒。病人应当得到整个教会的关爱和照顾，而有资格正式施行这项圣事的人，则只有主教和司铎。圣事的举行地点可以在圣堂，亦可以在家中或医院，领受者也可以是一位或多位病人。

仪式过程

在这项圣事之中，首先由主教或司铎在静默中为领受者覆手；之后，用这一圣事专有的呼求圣神祷词为病人祈祷：“借此神圣傅油，愿无限仁慈的主，以圣神的恩宠助佑你，他即赦免你的罪过，愿他拯救你，使你重新振作起来。”^[17]同时，在病人的前额和双手上傅抹上祝福过的油（橄榄油或其他植物油），这油最好是由主教所祝圣的。

圣秩圣事（Holy Order）

“为了这个缘故，我提醒你，把天主借我的覆手所赋予你的恩赐，再炽燃起来，因为天主所赐给我们的，并非怯懦之神，而是大能、爱德和慎重之神。所以你不要以给我们的主作证为耻，也不要以我这为主被囚的人为耻，但要依赖天主的大能，

为福音同我共同劳苦。天主拯救了我们，以圣召召叫了我们，并不是按照我们的行为，而是按照他的决意和恩宠：这恩宠是万世以前，在基督耶稣内赐与我们的，如今借着我们的救主基督耶稣的出现，显示了出来；他毁灭了死亡，借着福音彰显了不朽的生命。为这福音，我被立为宣讲者，为宗徒，为导师。为了这个缘故，我现在受这些苦难，但我并不以此为耻，因为我知道我所信赖的是谁，也深信他有能力保管我所受的寄托，直至那一日。你要以信德及在基督耶稣内的爱德，把从我所听的健全道理，奉为模范；且依赖那住在我们内的圣神，保管你所受的美好寄托。”（弟茂德后书1：6—14）^[18]

圣秩圣事是作为耶稣基督宗徒之使命的延续而存在的。在这项圣事中，通过祝圣，基督使圣神恩赐予领受者，使之除了具有因圣洗而获得的、全体信友皆拥有的普通司祭职之外，另有一项“公务/圣统司祭职”（主教、司铎）。这一司祭职使得圣职人员（已领受了圣秩圣事的信徒）可以在教会之中代表“基督元首”行动，作为牧者为教会服务。

圣秩圣事的建立

天主教会认为，旧约时代以色列十二支派中专司礼仪职务的肋未/利未支派就是新约时代之圣秩圣事的预表。当时的司祭所服务的内容包括祈祷、供奉、宣讲天主圣言、与天主和好

等，亦有专门的祝圣仪式来祝圣司祭。但此时由于“天人之间唯一的中保”（弟茂德前书2:5）^[19]、拥有“唯一司祭职”耶稣基督尚未来临，司祭不断的献祭也不能够带来救赎和永远的圣化。

直至基督降临，“因为他只借一次奉献，就永远使被圣化的人得以成全”。（希伯来书10:14）^[20]他的这一祭献将临在于教会的圣体（感恩）圣事之中。普通司祭职和公务司祭职是两种参与耶稣基督之唯一司祭职的方式，前者通过领受圣洗圣事而获得，其意义在于过信、望、爱的生活；后者则是基督建立、发展教会的一种方式，并以之为平信徒服务。事实上，圣职人员在施行圣事、为信友服务之时是基督自身临在于教会之中通过圣职人员而行动的，因此，公务司祭职是“以基督元首的身份”在服侍教会。另一方面，当圣职人员向天主献上教会的祈祷时，他是以整个教会的名义在行动的——此时是司祭职之来源耶稣基督在教会中通过教会以其头和肢体（*caput et membra*）向天父献上祈祷并奉献自己。

历史上，天主教会圣职人员等级制的发展经历了多次调整。教会曾一度将圣职人员分为七品：一品司门员（doorkeeper）、二品读经员（lector）、三品驱魔员（exorcist）、四品辅祭（acolyte）、五品助理执事（sub-deacon）、六品执事（deacon）、七品司铎/神父（priest/father）以及主教（bishop）。1972年后，教会开始施行现在的三级圣职制度。

现的、教宗直接从世界各地主教中遴选任命的职位。因教会传统中枢机主教需穿红色制服，故枢机主教又称“红衣主教”。枢机主教的任务包括协助教宗处理教会一些重要的事务，如选举新教宗等，世界上所有的枢机主教共同组成枢机团（the College of Cardinals）。需要说明的是，主教、大主教/总主教和枢机主教三者都被授予了至高的司祭职和神圣职务的全部，因此他们之间并无神权地位上的高低之分，只有行政权限上的差别。

司铎是主教圣秩从属性的紧密合作者，和主教共同构成唯一的司祭团，亦即拥有圣统司祭职——以基督元首身份行事的权柄。祝圣司铎的典礼称为“晋铎典礼”，其协助主教管理堂区，负责基层教区的牧灵、圣事仪式用品的圣化以及主持弥撒等工作。

执事通过覆手礼获得的并非司祭职，而是服务的使命。在教会生活中，执事主要作为主教、司铎以及信友的辅助者：在礼仪庆典尤其是圣体（感恩）圣事中协助主教和司铎颂唱福音经、送圣体等，在婚姻圣事中作为见证人并祝福婚姻，主持葬礼，在牧职管理和慈善事务中进行服务，宣读福音和讲道，等等。

仪式要求

同圣洗圣事、坚振圣事一样，圣秩圣事也会给领受者加上

一个永不磨灭的神印。因此，这项圣事是一次而永久的，不可重复授予。即便后来因圣职人员本身原因其职分被禁止，他依然携带着圣秩的神印，亦即携带着领受的圣召。

由此需要指出的是，这一神印并不是使得领受圣秩者从此能够免受人性软弱乃至罪恶的侵蚀。在施行圣事之时，因为实质上是基督在通过圣职人员而行动，故此圣事的效果并不因圣职人员本身的品行而受损害。

天主教会根据圣传规定，只有受过洗的男性才能够有效地领受圣秩。同时必须注意，圣秩圣事事实上来自天主的亲自召选，亦和其他恩宠一样，需被视为无条件的恩赐。此外，除了终身执事之外，其他圣职一般都选自过独身生活的信徒，而一旦领受圣秩圣事后，已成为圣职人员的领圣秩者就不可以结婚。

仪式过程

圣秩圣事一般会于主日当天在主教座堂，且在圣体（感恩）圣事之中举行。仪式的开始是领圣秩者的推荐和选拔、主教训话、询问领圣秩者、念祝圣祷文等；而后进入祝圣事环节：主教、司铎的祝圣是由主教和司铎先后在领圣秩者的头上覆手、分别以对应相应职务的祝圣祷词祈祷、呼求圣神的倾注、赐予领受者相应职务的神恩；执事的授秩礼与前两者大致

相同，但只由主教为其覆手。祝圣事之后，为主教和司铎傅上圣化圣油，以象征圣神之特别傅油的标记；新主教接受福音书、牧杖、礼冠和戒指，象征其宣讲圣言的宗徒使命、对教会的忠贞和牧养教会的职责；新司铎接受圣盘和圣爵，象征他奉召将天主子民的献礼呈于天主；新执事则接受福音书，象征他宣讲圣言的使命。

婚姻 (Matrimony)

“你们作丈夫的，应该爱妻子，如同基督爱了教会，并为她舍弃了自己，以水洗，借言语，来洁净她，圣化她，好使她在自己面前呈现为一个光耀的教会，没有瑕疵，没有皱纹，或其他类似的缺陷；而使她成为圣洁和没有污点的。作丈夫的也应当如此爱自己的妻子，如同爱自己的身体一样；那爱自己妻子的，就是爱自己，因为从来没有人恨过自己的肉身，反而培养抚育它，一如基督之对教会；因为我们都是他身上的肢体。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。总之，你们每人应当各爱自己的妻子，就如爱自己一样；至于妻子，应该敬重自己的丈夫。”（厄弗所书5：25—33）[\[21\]](#)

天主教会认为，婚姻并非是一项纯粹世俗的、人为的制

度，而是有其神圣的来源和意义：其一，天主所创造的男女人类之本性本就带有婚姻的圣召：“为此人应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体。”（创世纪2: 24）^[22]其二，天主本身即是爱，因而男女之爱更可作为肖像反映出天主与人类间永恒而绝对的爱，天主祝福这种爱情，并要人类用这种方式繁衍后代，参与到“合作创造”和对受造物的管理之中：“天主降福他们说：‘你们要生育繁殖，充满大地，治理大地，管理海中的鱼、天空的飞鸟、各种在地上爬行的生物！’”（创世纪1: 28）^[23]其三，基督徒的生活本身就体现出基督和教会之间的爱与盟约——从婚前的沐浴（圣洗圣事）再到婚宴（圣体/感恩圣事），是以婚姻象征并通传恩宠。由此，男女之间的婚姻也被认为是由耶稣基督所建立的圣事。

教会对夫妻婚姻的要求

因为婚姻圣事作为一项礼仪庆典事实上是教会性的、同时也因为教会希望双方新人能够坚守彼此誓约，天主教会通常会要求信友的婚礼按照教会的仪式来进行。而一般来说，为了保证婚姻圣事作为“圣事”能够更加有效，在婚姻的准备阶段，双方新人最好能够先领受忏悔圣事。

对于婚姻生活，教会首先严格要求天主所认可的、男女平等的一夫一妻制，因此，禁止有损人性尊严和夫妻之爱专一性

的多夫多妻制；同时，教会要求（亦是夫妻之爱本身的要求）夫妻二人互守信任和忠贞。这是因为这份忠贞本质上乃是天主与其盟约、基督与其教会的忠贞的肖像、重现与作证。对于离婚而又在其合法伴侣健在时再婚的人，教会认为其违反了天主的法律，便不再允许其领受圣体。但是对于那些虽然处在这种状况下，但却坚守自己信仰并以基督徒精神教育子女的信徒，教会依然会给予充分的关切，邀请他们参加教会生活。

此外，教会认为，婚姻生活的高峰是与天主合作创造、繁衍后代，而这亦是天主教会确定婚姻之神圣性的一个重要原因。因此，夫妻双方可能的情况下应当尽此责任。当然，对于那些并非由于个人意愿排斥生育，而是因为各种客观原因而无法拥有子女的夫妻，教会依然肯定他们的婚姻是充满意义的。

对于天主教徒和受过洗的非天主教徒的混合婚姻，天主教会规定新人需要获得教会的明文许可；而对于天主教徒和非基督徒的婚姻，则要获得教会的明文宽免才被认可——同时，天主教的一方要确定在婚姻之中坚持自己的信仰，让子女接受天主教的洗礼和教育，并最好能使非天主教的一方在引导之下自愿皈依基督信仰。

出于保护信仰的目的，教会规定，根据保禄/保罗特权（Pauline Privilege），如果婚姻之中未领洗的一方执意拒绝与已领洗的一方和睦相处，则这段婚姻是可以被解除的，而领洗的

一方亦可以在符合教会法的情况下再婚。伯多禄/彼得特权 (Petrine Privilege) 则规定教宗有权在一桩基督徒—非基督徒的婚姻中，当基督徒一方希望与另一名基督徒结婚，或非基督徒的一方希望加入天主教会并再婚时，解除原有的婚姻。

需要注意的是，为基督、天国而选择独身生活 (如圣职人员) 与婚姻圣事两者并不冲突：它们都由主基督赋予了丰富而神圣的意义以及恩宠，都是被教会所尊敬的。而那些由于生存环境所迫而只能选择独身的人，则更值得教会关心与照顾。

仪式过程

在天主教会中，对于这项圣事来说，双方新人是圣事的领受者，亦是基督之恩宠的施行人，而教会的圣职人员 (司铎或执事) 则是作为见证人，以教会的名义接纳双方的合意，并给予他们教会的祝福。

梵二会议之前，教会法要求天主教徒的婚姻须在所在教区的主教或司铎 (或由二者任命的执事) 以及两位见证人面前进行。梵二会议之后，在混合婚姻的礼仪方面教会逐渐允许了一些特例的存在。

当下，在天主教会中，如果结婚双方都是天主教徒，则婚礼一般在圣体 (感恩) 圣事中举行。在这一圣事中，基督与教会缔结盟约，并且为其牺牲。双方新人对彼此的誓愿与基督对

书》) 中对追随“肉性/本性”(flesh)之生活和追随“圣神”(spirit)之生活的区分。由此，基督徒的“灵修”可以被理解成“在圣神之中跟随基督的道路生活”。

但是，灵修的具体方式从教会创立之初就呈现出多样性：圣伯多禄、圣保禄等诸位宗徒共同作为耶稣基督的追随者，其过基督徒生活——灵修生活的进路却各有些许不同。从历史上来看，殉道、投身隐修院、神秘主义和虔敬圣母玛利亚等，都是灵修生活的代表。这是由于灵修本身就是一个意义颇为复杂的集合：它包括了对三位一体、基督论、教会论、圣神/圣灵论乃至终末论的认知与理解。因此，从历史中发展出来的基督徒的灵修生活，包含着丰富多样的灵修传统，而这些方式都共融于以在圣神之中见证恩宠、崇拜天主和服侍教会为核心的、追随主基督之道路中。

除上述根本的合一性外，诸灵修传统从形成到发展过程中还有一些共同之处：

首先，每一种灵修传统都会特别重视《圣经》之中的某一段与其对基督徒生活之认识相吻合的经文，引为自己的“正典”，并从这些经文中探索出了一套行动与生活的方式。例如，传教士传统中的信徒们会特别注重《玛窦福音》第28章中耶稣基督所要求的传福音的使命：“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。”(玛窦福音28: 19—20) [25]许多隐修院传统则对《宗徒大

事录》中记载的、初期教会生活中的“共享”的特征给予高度重视。而圣方济各/法兰西斯会 (*Franciscani*) 的传统对玛窦福音中“神贫”的记载颇为强调：“神贫的人是有福的，因为天国是他们的。哀恸的人是有福的，因为他们要受安慰。温良的人是有福的，因为他们要承受土地。饥渴慕义的人是有福的，因为他们要得饱饫。怜悯人的人是有福的，因为他们要受怜悯。”(玛窦福音5: 3)^[26]其次，每一种灵修传统都会有自己特定的祈祷方式和祈祷文，并且将之传达给进入这一传统的信众。再次，各个灵修传统都不仅仅是表面上行为的不同——它们都是一种皈依的方式，亦要求自己传统的信众用这样一种方式来皈依基督、活在圣神之中。最后，一种灵修传统能否在历史中形成、确定下来，必须经历时间的考验，即是否有一代一代的信徒认可并执行这样一种基督徒在圣神之中生活的方式。

在天主教会中，不同的灵修传统并不具有强烈的互斥性和排他性——它们在很多时候是互补的，这使得教会之中各种不同的信徒在遵行那些确定的教义、法则和仪式的前提下，都能够找到适合自己的、追随耶稣基督的脚步过基督徒灵修生活的方式，并因之丰富了自己的信仰生活。

下文中，笔者将简要介绍一些构成天主教灵修生活传统的要素。

禁欲主义

禁欲主义存在于天主教（以及其他宗教）的诸多灵修传统中。简单来说，它是指奉行者长期自愿且系统地维持一种禁绝感官享受的自律生活，以追求更高的灵修状态和更彻底的属灵生活。

包括圣职人员的独身在内，天主教在历史上出现了各种禁欲主义的实践方式。教会在《新约圣经》的见证之中总结出了一些传统，例如分发/抛弃个人财产、守贞和遵从合法权威等。而从上文提及的《玛竇福音》中，亦可以看到关于斋戒、祈祷和施舍生活的滥觞。

早在旧约时代斋戒就已经存在了，它是指出于宗教原因，在特定一段时期内限制乃至禁绝进食的行为。信徒进行守斋的原因有的是作为放弃现下之食粮以获得更美好食粮之愿景的表达，有的是作为一种苦修的方式来服侍上主，也有一些信徒愿意用这种方式在四旬期等时间内来攒下善款捐给穷人。基督教会建立初期，就出现了一些斋戒的传统。根据《十二宗徒训诲录/十二使徒遗训》，公元2世纪已经存在了在星期三和星期五的斋戒；4世纪时，则出现了在复活节前长达50天、每日仅1餐的斋戒；而在领受圣体（感恩）圣事前一天禁绝吃喝的规定则直到最近才有所变化。今日的天主教会仍然要求信友（除老、幼、病人之外）在大斋首日（又称圣灰星期三，复活节前的第

救恩计划之开端的重要组成部分：“但时期一满，天主就派遣了自己的儿子来，生于女人，生于法律之下。”（伽拉达书4:

4）^[27]在历史中，对玛利亚的虔敬更持续出现在教会的正统仪式与平信徒自发的实践中，例如关于圣母玛利亚的祷告文、赞美诗、朝圣和斋戒期（梵二会议将关于圣母玛利亚的斋戒日规定为每年9天）等。这些现象在中世纪欧洲的关于圣母玛利亚的、呈现于各类艺术作品的文化表达中达到了一个高峰，而在宗教改革时期，为了应对来自新教的、关于圣母玛利亚之虔敬实践的批评（被视为拜偶像、迷信等），天主教会进一步阐明了关于圣母玛利亚的教义。

天主教会认为，对玛利亚的虔敬实践必须处在适当的范围内：不应全然抛弃对天主之母的尊敬，也不应无限制地将其作为“偶像”来崇拜。事实上，天主教的敬礼分成三个层次：对天主、基督为“崇拜”（*latria*，原意“侍奉”）；对圣母为“极其恭敬”（*hyperdulia*）；对圣徒则为“恭敬”（*dulia*）。

玫瑰经（Rosary）

天主教之灵修传统中，对圣母玛利亚之虔敬实践的一个重要组成部分就是玫瑰经（*Rosarium Beatae Mariae Virginis*，简称*Rosarium*）。虽然这一传统常被认为是由圣道明/多明我（Dominic）所创，事实上它是在12—16世纪中逐渐形成的一个实践传统，并因为道明会/多明我会（*Dominicani*）的布道和宣

讲而广为流传。其文本结构由5个“天主经/主祷文”（ the Lord's Prayer ）、每次加10个“圣母经”和5个“奥迹”组成，并且在诵读时通过手中珠绳记录遍数。在5月和10月，许多教会都会集体念玫瑰经来表达对圣母玛利亚的虔敬，而在亲人逝去时的守灵夜里，玫瑰经也常常被诵读。

圣神感孕说与圣母升天说

关于圣母玛利亚的两种最重要的信理是圣神感孕说/圣母无原罪（ The Immaculate Conception ）和圣母升天说（ The Assumption ）。前者认为，玛利亚因其“天主之母”的身份和在救恩计划中的重要地位被天父以一种独特的方式免于原罪及其影响的玷污并被救赎，或者说，被赋予了更大荣耀。同样，后者亦和圣母玛利亚在救恩计划中的地位紧紧相连：玛利亚与主在基督之中的共融，到其俗世的生命终末之时达至了完满，并且，不仅仅是灵魂，她的肉体也已一并升入了天国。而这一教义，亦揭示了人类最终会以整全的（灵魂和肉体）形式被复活。

圣徒（ saints ）

最早在《新约圣经》中，所有的门徒都被称为“圣徒/圣人”（ saints ），后来这一词汇又被用来称呼那些殉道者、苦修者

以及其他逝去的杰出教会成员。现在被天主教会称之为“圣徒”的，一般统指那些被教会认可的、无论是在正典记载或历史传统中、因其被基督的荣耀所称义而可以在公共的敬拜活动中被纪念的人。

关于圣徒的虔敬活动，从中世纪晚期开始直到梵二会议都很盛行，而这一传统和天主教会对于死去与在世信徒间的联系的认识紧密相关——即基督徒之间的“共融”使得信徒通过圣人而更接近主基督成为可能。“圣徒的共融”这一说法在西方出现于公元5世纪末的“宗徒信经”（Apostles' Creed）中，它意味着教会是一个由那些为主基督之荣耀所转化的门徒们的共融，而这一共融永不会被死亡所打破。

其他的虔敬实践

在诸灵修传统中，另一个重要特点就是在教会正式且一致的敬拜方式之外的、各具特色的虔敬实践，例如阅读圣人的故事、朝圣、佩戴宗教标志、在家中悬挂圣画等。这些虔敬的方式既可以个人化地进行，也可以在团体中开展。从中世纪开始，就有一些信友结成兄弟会，除了一同祈祷、表达对圣母玛利亚或某一位圣人的尊敬外，更通过共同进行社会公益活动来丰富自己的虔敬实践。这样的平信徒小团体不计其数，而天主教会认为，只要其实践理念和行为与教会的正确教导不相违

背，它们就对教会生活在不同的社会领域乃至文化背景中的繁盛具有重要贡献。

圣日

除了主日（星期日）之外，天主教会还定有一些大小圣日（瞻礼日）。四大瞻礼为圣诞节（Christmas）、复活节（Easter）、圣神降临节（Advent）和圣母升天节（Assumption of Mary），而小的圣日则包括耶稣升天节、大圣若瑟瞻礼等，各地安排有所不同。

为庆祝耶稣诞生而举行的圣诞节时间固定，为每年的12月25日^[28]；复活节意为纪念耶稣基督的复活，于春分月圆后的第一个星期日举行，即在3月21日至4月25日之间；圣神降临节为圣诞节前的第四个星期日；圣母升天节则于每年的8月15日举行，为庆祝圣母玛利亚灵魂和肉身升入天堂。教会每年都会根据诸多瞻礼的日期、以圣神降临节为起点计算并制定新的瞻礼单，亦即教历。在各种瞻礼礼仪之中，圣职人员的服饰以及圣坛布置的颜色会根据礼仪的含义进行调整，例如圣诞节用白色表示洁净和荣耀、受难节用黑色表示哀悼等。

[1]和合本作：“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人，是受洗归入他的死吗？所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原

是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（罗马书 6：3—4）（Romans 6: 3-4）

[2]和合本作：“尽诸般的义。”（马太福音 3： 15）
（Matthew 3: 15）

[3]和合本作：“所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（马太福音 28：19—20）（Matthew 28: 19-20）

[4]和合本作：“彼得说：你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。”（使徒行传 2：38）（Acts 2: 38）

[5]和合本作：“披戴基督。”（加拉太书 3： 27）
（Galatians 3: 27）

[6]和合本作：“耶稣又对他们说：‘愿你们平安！父怎样差遣了我，我也照样差遣你们。’说了这话，就向他们吹一口气，说：‘你们受圣灵！你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。’”（约翰福音 20：21—23）
（John 20: 21-23）

[7]和合本作：“使徒在耶路撒冷听见撒马利亚人领受了神的道，就打发彼得、约翰往他们那里去。两个人到了，就为他们祷告，要叫他们受圣灵。因为圣灵还没有降在他们一个人身上，他们只奉主耶稣的名受了洗。于是使徒按手在他们头上，

[11]和合本作：“所以，你们要完全，像你们的天父完全一样。”（马太福音5：48）（Matthew 5：48）

[12]和合本作：“但要叫你们知道，人子在地上有赦罪的权柄。”（马可福音2：10）（Mark 2：10）

[13]和合本作：“所以，我告诉你们，你们在地上所禁止的，在天上也要禁止；你们在地上所准许的，在天上也要准许。”（马太福音18：18）（Matthew 18：18）

[14]和合本作：“你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来；他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来；他若犯了罪，也必蒙赦免。”（雅各布书5：14—15）（James 5：14-15）

[15]和合本作：“所到的地方要宣讲：‘天国快实现了！’你们要医治病患，叫死人复活，洁净麻疯病人，赶鬼。你们白白地得，也要白白地给。”（马太福音10：7—8）（Matthew 10：7-8）

[16]和合本作：“门徒就出去传道，叫人悔改，又赶出许多的鬼，用油抹了许多病人，治好他们。”（马可福音6：21—13）（Mark 6：12-13）

[17]参见《天主教法典》（Codex Iuris Canonici）。

[18]和合本作：“为此我提醒你，使你将神借我接手所给你的恩赐，再如火挑旺起来。因为神赐给我们，不是胆怯的心，乃

是刚强、仁爱、谨守的心。你不要以给我们的主作见证为耻，也不要以我这为主被囚的为耻；总要按神的能力，与我为福音同受苦难。神救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按他的旨意和恩典；这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的，但如今借着我们的救主基督耶稣的显现才表明出来了。他已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来。我为这福音奉派作传道的，作使徒，作师傅。为这缘故，我也受这些苦难。然而我不以为耻；因为知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的（或译：他所交托我的），直到那日。你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着。”（提摩太后书1： 6—14）（2 Timothy 1: 6-14）

[19] 和合本作：“在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”（提摩太前书2： 5）（1 Timothy 2: 5）

[20] 和合本作：“因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。”（希伯来书10： 14）（Hebrews 10: 14）

[21] 和合本作：“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己。要用水借着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。丈夫也当照样爱妻子，如同爱自己的身子；爱妻子便是爱自己了。从来没有人恨恶自己的身子，总是保养顾惜，正像基督待教会一样，因我们是他身上的肢体。为

这个缘故，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。这是极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的。然而，你们各人都当爱妻子，如同爱自己一样。妻子也当敬重她的丈夫。”（以弗所书5：25—33）（Ephesians 5: 25-33）

[22] 和合本作：“因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”（创世纪2：24）（Genesis 2: 24）

[23] 和合本作：“神就赐福给他们，又对他们说：‘要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。’”（创世纪1：28）（Genesis 1: 28）

[24] 和合本作：“上帝这样做是要使法律的正当要求实现在我们这些不服从本性、只顺服圣灵的人身上。因为，服从本性的人意向于本性的事；顺服圣灵的人意向于圣灵的事。意向于本性就是死；意向于圣灵就有生命和平安。所以，意向于本性的人就是跟上帝为敌；因为他不顺服上帝的法则，事实上也不能顺服。服从本性的人不能够得到上帝的喜欢。至于你们，既然上帝的灵住在你们里面，你们的生活就不受本性的支配，只受圣灵的管束。没有基督的灵的人就不属于基督。可是，基督若住在你们里面，纵使你们的身体将因罪而死，上帝的灵要使你们活。”（罗马书8：4—10）（Romans 8: 4-10）

[25] 和合本作：“所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（马太福音28：19 - 20）（Matthew 28: 19-20）

[26] 和合本作：“虚心的人有福了！因为天国是他们的。哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。温柔的人有福了！因为他们必承受地土。饥渴慕义的人有福了！因为他们必得饱足。怜恤人的人有福了！因为他们必蒙怜恤。”（马太福音5： 3—7）
(Matthew 5: 3-7)

[27] 和合本作：“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下。”（加拉太书 4： 4）（Galatians 4： 4）

[28] 但是事实上，《圣经》中并没有明确指出耶稣诞生的时间。

本含义是生活在与天主之和谐共融的关系中。因此，作为基督宗教之最基本关注的乃是人的救赎，亦即带来人与天主之间关系的根本性转化，而不是做一个有道德的好人。当然，在信仰中伴随着耶稣基督之救赎性恩宠的，还有人内心的圣化与更新，而这则意味着人在道德行为上的转变，但无论如何，它只是基督宗教信仰的结果和表现之一，却非信仰的本质。我们在前文曾提及的路德关于“信仰活在爱中”的命题，便非常清晰地表明了这一点：信仰先于爱，爱则是信仰的结果和表达，而非相反。正因如此，基督宗教首先是一个宗教，其最根本关心的是人与终极实在的关系，而不是道德。

至于第二种观念，其最大的问题是令特定宗教中包含的道德独立于这个宗教本身。事实上，仅就基督宗教而言，大部分基督徒都不会同意这一点。对他们来说，一个非常明确的事实是：并非“耶稣是爱”，而是“耶稣才是爱”。这两者有何区别呢？用最简单的方式说，前者意味着离开耶稣，人们也能够充分知晓何为爱，只不过耶稣以一种清晰明确的方式将其表达了出来。而后者的含义则恰恰相反，它提醒人们：离开耶稣，人们便无从理解何为真正的爱；他所显明的爱具有一种独特性。对基督徒而言，设想一种独立于耶稣的道德是不可能的；在某种意义上，天主即是爱本身，因此唯独他的圣子、道成肉身的圣言才是天主之爱最充分的彰显。这么说并不意味着人们无法在基督教之外找到任何道德，也不意味着世俗道德和其他宗教的

道德与通过耶稣所理解的爱完全不同，而是强调这样一个事实：天主是道德的根源，而耶稣则是对道德最完美的诠释，因此基督的爱并非其他宗教以及世俗之爱的副本或印证，而是对爱之独一无二的、最深刻的言说。

综合上述两点，我们可以这样理解基督宗教的道德维度：首先，它并非基督宗教信仰的首要关注，也不能被理解为基督宗教的本质，但它确实确实是基督宗教最重要的维度之一。道德不等于信仰，但它却与信仰紧密关联：在基督宗教传统中，道德是信仰的果实。换句话说，如果缺乏信仰，好的道德便是无源之水、无本之木（请读者回忆“因信成义”的含义）；反之，如果没有相应的道德生活，那么信仰也只是一副空壳。其次，基督宗教有其自身特殊的道德关注。这种关注并不迥异于世俗的道德或其他宗教的道德，但在基督徒看来，其来源（天主）的终极性和内容（耶稣基督的生命和教训）的独特性决定了它无法在基督宗教之外——通过人类理性或其他宗教——而被充分获得。基督宗教伦理学并不是普通伦理学乃至宗教伦理学（religious ethics）的一个例证或一种表达，它真正是“基督教的”（Christian）伦理学。

说了半天，我们尚未提到“天主教的道德”。与其他基督宗教传统对道德的理解相比，天主教的道德观念有其特别之处吗？如果答案是肯定的，是否就意味着根本不存在一种所谓“基督教的”伦理，因为基督宗教各传统之间对道德的理解不尽相同？

严格意义上说，确实不存在“唯一的”基督宗教伦理。举一个最简单的例子：基督宗教各宗派之间在对待同性恋（homosexuality）的问题上，便存在着相当程度的不一致，在基督新教内部，这种不一致表现得尤其明显。可是如果按照这种方式理解，不仅不存在唯一的基督宗教伦理，同样也不存在唯一的佛教伦理或伊斯兰教伦理。事实上，只要在某个宗教传统中存在宗派，那么它们便不可能在处理所有特殊的伦理议题时均保持一致。尽管如此，我们说，谈论一种“基督宗教的”伦理学却仍是完全可能的，同时也是完全正当的。事实上，当所有基督教徒都将目光聚焦于那位自称是“道路、真理、生命”的耶稣基督时，便不可能存在两种有着本质差别的“基督宗教伦理学”。然而，由于耶稣并不是一位“律法的”救主，他并未提供一整套完整的伦理规则，只是以其生命和行动彰显了基督徒最核心的价值（爱天主，爱邻人），同时也由于不同的教会或宗派在历史、社会、政治、经济、文化等语境上存在差异，因此它们在处理某些具体的伦理议题时，还是有可能产生彼此不同甚至冲突的观点，但这并不妨碍基督宗教伦理在根本上具有一种统一性。

正因如此，当我们在本章谈论天主教道德时，我们所谈论的并非一种与“路德宗伦理”或“东正教伦理”完全不同的东西。下文将会提及的大多数天主教伦理原则不仅对天主教徒具有极其重要的意义，同时也是其他基督徒在生活中需要遵循的价值规范。另一方面，天主教对道德的言说确实有其独特性，这种独

特性主要表现在以下几个方面：第一，相对于基督新教及东正教，天主教对道德的关注有其特殊的历史，而我们马上将会看到，这一历史的发展又与天主教圣事礼仪的发展息息相关。第二，在以神学的方式论证及阐释道德方面，天主教亦有其特殊的强调；在天主教道德神学中，诸如德行（virtues）、良心（conscience）、自然律（natural law）等概念扮演着重要的角色。第三，较之其他基督教宗派，天主教的社会伦理（social ethics）无论是在完整性抑或影响力方面都十分突出，这集中体现在教会自1891年以来颁布的现代天主教社会训导文件中。第四，在处理某些具体的伦理议题时，天主教会显示出其对传统价值的特殊坚持，例如有关节育和离婚的问题。当然，这并不意味着这些议题在天主教内部毫无争议，但我们讨论这些议题的“天主教”观点时，主要是以教会训导当局的观点作为标准。

沿着这几个方面的线索，我们会将目光首先集中在天主教道德神学的历史发展，紧接着在这一历史考察的基础上检验其神学基础，并指出天主教道德的基本原则，最后我们将专门讨论现代天主教社会伦理以及其中某些富有争议的伦理议题。

历史的考察

天主教对道德关注并非是凭空产生的，亦非是抽象或一成不变的，它在具体的时空中形成，并有其特定的历史发展脉络，其形式与内容都经历过不小的改变。不了解这种历史的发

展，我们便无法理解对天主教徒而言最重要的那些道德原则为何会存在，更无法理解天主教在每个具体的伦理议题上为何会持有特定的观点。因此，对天主教道德神学之历史的考察，就成了本章首当其冲的任务。它既能为后文的讨论奠定基础，又能帮助我们把握某些思考天主教道德的重要前提。

《旧约》：道德、律法与约

对基督宗教神学家来说，考察任何一个神学议题（甚至包括耶稣基督）的历史都需要以《旧约圣经》作为起点，道德也不例外。对古代的以色列人来说，道德是与律法（Law）的概念紧密关联的，而律法则与约（Covenant）的概念不可分割。《旧约》的前五卷书，也就是记述了以色列民族的起源，特别是其与天主立约这一核心事件的“摩西五经”，在传统上也被称为“妥拉”（*Torah*），其含义便是“律法书”。在天主与以色列人立约的过程中，圣约法典（*the Covenant Code*）的颁布属于其中核心的部分。以色列人作为天主选民的独特身份，在相当程度上是由律法赋予及维护的，而这些律法至今仍为犹太人的生活提供着最重要的道德指引。

在《旧约》所记载的冗长繁复的律法条例中，最引人注目以及最核心的无疑是“十诫”（*the Decalogue*），它不仅是犹太教伦理价值的最基本概括，也是为基督徒所珍视与持守的道德诫

命。在大体上说，十诫由两部分组成：前四条诫命关乎人与天主之间的关系，而后六条诫命则指向人们对其他人的道德责任。前后两部分之间的这种关系揭示了一个对基督徒的道德而言最最基本的、其重要性如何强调都不过分的事实：道德在任何时候都不能脱离信仰，反之亦然。一方面，基督徒的道德并不凭空存在，它以信仰为基础；信仰天主本身就是首要的道德诫命，在它之下，其他的道德诫命才是可能的。从这个角度说，认为犹太教主张“人能凭遵守律法的行为而成义”事实上并不准确，至少在十诫中，信仰（恩典）被明确地置于了善的行为（道德）之先。另一方面，如果一个人确立了对天主的信仰，那么他便应该遵从天主的道德要求。对《旧约》的先知来说，对天主的崇拜除非伴随着对律法之伦理要求的服从，否则以色列的献祭在天主眼里便是无意义的，甚至是为他所厌恶的（亚毛斯书/阿摩司书/Amos 5: 21—23）。

《新约》：耶稣基督

较之《旧约》，基督徒更看重《新约》关于道德的教导，根本原因在于《新约》包含了对耶稣之教导与行动、祈祷与受难的记述。对基督徒来说，谈论天主便是谈论耶稣基督，因为除非经过他，“谁也不能到父那里去”（若望福音14: 6）^[1]；谈论人也是谈论耶稣基督，因为他是人子，是人性之最完美的表

达；同样，谈论道德仍是谈论耶稣基督，因为他是无罪者，且他自身便是“道路、真理、生命”（若望福音14:6）。

在《新约》中，耶稣的全部教导可以为一句话所概括：“你们悔改吧！因为天国临近了。”（玛窦福音3:2）^[2]十诫中信仰与道德的关联在这句话中被同样清晰地表达：“天国临近了”是宣告一种宗教性的“好消息”，而“你们悔改吧！”则是由前者所带来的伦理要求。“悔改”的希腊文（*metanoia*）意指“心灵的转变”，而这种心灵的转变不仅是承认某个具体的错误，或为之感到悲伤那样简单，它意味着整个生命的一种根本转向，意味着全然放弃从前的世界观及人生观，开辟一条全新的生活方向。这一新方向上的第一步，便是接受由他所带来的关于救赎的福音，响应神圣者的呼召——成为基督徒。换句话说，悔改首先仍然是宗教性的，悔改的要求首先便是对信仰的要求，只有在此基础上它才是伦理的。

然而，耶稣的呼召不仅是天主与以色列之约的延续，而是它的更新。这种更新主要体现在两个方面：首先，它是“旧”约之范围的扩大。耶稣所带来的约不仅关乎以色列人，更关乎全人类；在它之中，被拣选者不再仅仅是特定的民族，而是跨越种族、跨越文化、跨越历史的所有人。其次，它是“旧”约之深度的增加。耶稣的约并非建基于律法，而是建基于天主之圣言自身，建基于他的道成肉身、受难与复活，因此它成为对罪之决定性的克服。那么，约在上述两个维度的更新究竟有何伦理含

义？首先，耶稣对悔改的呼召令天主提出伦理要求的对象由以色列人扩展至全人类。换句话说，基督宗教伦理的直接听众虽是基督徒，但其终极的言说对象却包括了所有人。其次，约的基础由律法转变为基督，意味着道德关注的焦点由遵守律法转向模仿基督，而这种模仿之所以可能，乃是基督的救赎恩宠使然。更具体地说，这种模仿是一种通过圣神、与基督之共融联合中的模仿，基督徒因此能够像耶稣一样行动：谦卑、仁慈、慷慨，甚至受苦以服侍他人，而这正是成为基督之门徒的含义。

对基督徒来说，耶稣全部的道德教训都浓缩于一条关于爱的诫命中：爱天主以及爱邻人，此乃全部的律法之所依。同样，在这条诫命中我们再次看到了道德与信仰的关联：爱天主正是爱邻人的基础和前提，而对邻人之爱在根本上仍属于对天主的爱；与此同时，对天主的爱必须表达于对邻人的爱中。然而，正如本章开头已经提到的，为耶稣所揭示的爱并非世俗之爱的反映；相反，与世俗对爱的理解相比，耶稣所要求的爱具有一种基进性（radicalness）^[3]——很多时候，它表现为对世俗价值的批判甚至是颠覆。

可以用两个例子来专门说明耶稣之爱的基进性。第一个例子来自耶稣自己的行动：《若望福音》记载了耶稣为其门徒洗脚的故事（若望福音13: 4—15）。洗脚这个动作表面上看算不得什么，但在当时的历史语境下，却是对人们极其看重的长

中，世俗关于正义的理解被颠覆了：“有人打你的面颊，也把另一面转给他，有人拿去你的外衣，也不要阻挡他拿你的内衣”（路加福音6: 29）^[7]，世俗关于何为真正的爱之理解也被颠覆了：“若你们爱那爱你们的，为你们还算什么功德？因为连罪人也爱那爱他们的人。”（路加福音6: 32）^[8]

耶稣以上述方式重新诠释了爱的含义，但读者必须时刻记得，这种对邻人的爱之所以可能，对天主教而言，是因为有“爱天主”作为其前提：一方面，只有在对天主的爱中，基督徒才得以发现对邻人之爱所能达到的深度与广度，这是因为天主对人的爱首先达到了这种深度与广度，其最明显的标志便是基督的十字架。在十字架上，作为圣子的基督放弃了强制性力量，令其让位于对仇敌的爱——他被钉上十字架，正是为了救赎那些将他钉上十字架的人。另一方面，爱天主意味着信仰，而信仰则意味着接受他的恩宠，进入与基督的共融。在基督之中，信仰者成为爱的自由实践者，他不再受复杂又极易堕入僵化的律法条文所限，但却通过基督的行动真正把握了律法的精神，因此反而能够更好地行出律法的要求。这种律法与自由的辩证被耶稣自己所证实：一方面，他坚持安息日是为人所设，而非人为安息日所设（马尔谷福音/马可福音/Mark 2: 27）。另一方面，他又强调“你们不要以为我来是废除法律或先知。我来不是为废除，而是为成全”（玛窦福音5: 17）。^[9]

最后需要强调的一点是，耶稣所谈的虽然是“天主国的伦

理”（the Kingdom ethics），但正如我们通过上一章已经了解到的，在基督宗教信仰中，天主国的最终降临之处正是这个世界，因为在基督中与天主和好的不仅是个体的人，还包括整个世界。因此，耶稣对“悔改者”提出的伦理要求并不是出世的，而是必须实践于这个世界。不仅如此，在耶稣的伦理关注中，穷苦者、被压迫者和被边缘者是一个被特殊强调的群体，并且他还曾提醒人们警惕财富与权力的诱惑。换句话说，耶稣所带来的道德信息包含了一种政治性，这一点早已为释经学和神学所证实。然而同样作为基督宗教神学之共识的是，他并未打算直接带来政治秩序的变革。归根结底，耶稣的使命是宗教性的而不是政治性的：圣子道成肉身进入世界，是为了帮助人们与天主和好，并准备迎接天主国的到来，而不是为了建立某种政治的乌托邦。耶稣被当时的罗马政权判决，并被钉上十字架这一事实，已经清楚地表明了基督宗教信仰与政治权力之间的距离，且他也从未试图弥合这种距离，反而用其受难表达了对政治的批判以及对基督徒的警告。这一点对在历史中曾经深深卷入政治权力之争夺的天主教会来说，非常值得反思。总而言之，正如信仰是基督宗教道德的基础，它同样也是基督宗教的道德信息中所包含的政治性之基础；但反过来说，正因为耶稣的宗教性宣告指向了一幅“国”的图景，所以“悔改”的道德意涵也绝不止于私人领域，而是包含了对社会公义的要求，如此基督宗教伦理的政治性便成了一种必然。

早期教会的道德教导

对头一个世纪的基督教会（亦即《新约》写作时代的教会）来说，塑造这一群体的最根本意识是对天国降临的盼望。在基督徒道德生活的维度，这一盼望造成了两种主要的后果。首先，与今天的基督徒对天主国的盼望不同，在耶稣刚刚复活后的几十年中，追随他的群体事实上并没有做好“打持久战”的准备。换句话说，天主的国对他们来说更是一种“临近期待”——耶稣马上便会返回世界进行审判，天主的统治即将成为现实。在这种意识的支配下，与后来的时代相比，最早期的基督徒并未那么多地将注意力置于伦理生活，因为他们压根没有预备在这个世界上长期生活。只是随着时间的流逝，教会才逐渐意识到：基督的再临也许是一个比想像中更为遥远的现实。直到此时，如何在这个世界中更恰当地生活和行动以等候天主国的最终来临，才进入了教会最核心的关注中。

然而，这种“临近期待”并不意味着新约时代的教会完全忽略了伦理生活的重要性。正如前文已经提到的，“天国临近”所要求的“悔改”本身便具有一种伦理意涵。而另外一个重要的事实在于，早期教会坚信，天国的第一个果实已经在圣神之中被赠予了世界。这意味着圣神现在成为基督徒生命的决定性驱动力量；通过圣神的行动，基督徒已经在基督中成为“新造的人”。比这种关于个体基督徒之生命转变的信念更重要的，也许是对教会作为一个全新群体的意识——她是圣神的宫殿，并通过圣神

而成为基督的身体和天主的子民。因此，所有身处这一群体中的基督徒被同一个圣神联合而成为同一个身体：他们被呼召进入一种兄弟之爱的生活，并披戴上了耶稣自身的谦卑、仁慈及慷慨；他们彼此承担、彼此关爱、彼此谅解——用宗徒保禄的话说：“行动务要与你们所受的宠召相称，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。”（厄弗所书4: 1—3）^[10]

在基督之中彼此相爱，这便是教会建立初期道德生活的中心，也被视为信仰之最重要的表达。对信仰与爱的这种紧密关联，宗徒若望做出了非常好的诠释：“假使有人说：我爱天主，但他却恼恨自己的弟兄，便是撒谎的；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。我们从他蒙受了这命令：那爱天主的，也该爱自己的弟兄。”（若望一书4: 20—21）^[11]

在早期基督教会的伦理生活中，《十二宗徒训诲录》/《十二使徒遗训》（*Didache*）扮演了重要的角色。在这部被普遍认为成书于1世纪末或2世纪初的最古老的教会法规中，作者对比了两种全然不同的道路，一种是生命的道路，另一种是死亡的道路，在这两条道路之间则存在着一条巨大的鸿沟。所谓生命的道路即是跟随耶稣基督的道路，而死亡之路则是拒绝悔改之路，重要的是，两条道路都与特定的道德生活方式相关联。作者对这两条道路的描述揭示出早期教会的另一个重要关注，那

就是异教世界及其文化对基督宗教的威胁。正如我们在第二章中了解到的那样，其时的基督宗教在罗马帝国内部只是一个少数的群体，甚至可以说是一个被异教徒包围的群体，因此，在伦理生活的维度坚守自身的信仰、拒绝异教徒的道德实践对早期教会来说便显得尤为重要。《宗徒训诲录》对与“死亡的道路”相关联的道德之罪有诸多描述，其中很多都被归为异教徒的行为，包括忽视贫困者和被压迫者的需要、谋杀婴孩（堕胎）、崇拜偶像、实践魔法与巫术等。对早期的基督徒来说，跟随耶稣便意味着拒绝上述实践，转而走向生命的道路。

事实上，在早期教会中，拒绝错误的道德实践不仅是对已经成为基督徒的那些人之要求，亦是对意欲通过圣洗圣事而加入教会的候选者之要求。对后者而言，地方主教对其道德状况的考察是决定他们是否有资格受洗的重要一步。如果候选者没有达到标准（意味着其生活实践中存在某些道德错误），那么他们便必须暂时远离圣洗圣事，直到他们修正了自身行为。有时，候选者还必须参加一些关于道德行为的课程，其中包括了对十诫的学习。而在最终受洗时，候选人除了通过问答的方式肯定三位一体的天主，还会面向西方宣布与撒旦及其行为断绝关系，接着朝向东方表明自身的信仰。

因此，对一个正处在形成和壮大阶段的群体来说，伦理生活的一个重要意义便是帮助群体建立它的边界。换句话说，“我们”是谁，部分是由“我们”接受何种道德叙事决定的。在上述圣

洗的例子中，对死亡之路（撒旦）的象征性拒绝，即是确认受洗者真正进入基督宗教群体之必不可少的一步。在这里，伦理的要求不仅关乎善的行动本身，还关乎群体身份的明确。基督徒群体带来了其独特的道德叙事，而这一叙事反过来持续塑造着不断发展的基督宗教群体。因此，道德的形成和群体的形成是一个辩证的过程。

在7世纪之前，基督教会中产生过很多关于道德神学的重要讨论。其中，亚历山大的克勉/克莱门特（Clement of Alexandria, 150—215年）最早尝试了以系统的方式进行道德神学的讨论，他强调真正的基督徒生活即是在基督之中模仿天主。同是亚历山大神学家的奥利金（Origen, 184/185—253/254年）将对天主的模仿分为两种，一种是在默观/沉思（contemplative）中进行，一种是在现实生活中进行；他进行过反思的其他道德神学的主题包括自由意志、罪、美德以及万物向天主的回归。圣盎博罗修斯（Ambrose）则第一次将案例研究（case study）的方法引入了道德神学。

然而在教会早期的历史中，上述所有人都不如圣奥思定的思想对天主教道德神学的形成更具决定性。其思考所关注的，有很多都是道德神学的基本问题，例如恩宠与自由、恩宠与律法、信仰与善行、信仰与爱，以及自然律（natural law）与启示律（revealed law）的关系。对他来说，基督徒的道德是与天主达成永恒联合的途径，然而没有天主的恩宠在先，人仅靠其已

经为原罪所扭曲的自由意志，是无法有好道德的。道德意味着遵从天主之爱的律法，但它不仅体现在外在的行为中，更体现在心灵的道德倾向中。因此，在奥思定的道德神学中有很强的心理学指向，而这也令他在很多人眼里成为现代思想先驱之一。

中世纪的道德神学

中世纪早期，在凯尔特教会首先出现，继而逐渐增长并扩展至欧洲大陆教会的私人忏悔实践（confession），对天主教道德神学的发展产生了巨大影响，且这种影响的后果甚至延续了1000年之久。在第四章中，我们已经对天主教告解圣事的产生和发展有了相当的了解，而现在将要讨论的则是其与天主教道德神学之间的关联。

无论是在凯尔特教会的忏悔实践中，还是后来为整个罗马天主教会所实践的告解圣事中，听取告解的神父（confessors）都有一项重要的职责，即判断告解者的哪些行为属于罪、不同的罪其严重性究竟如何。在这一背景下，一种新的神学作品的题材产生了，它就是忏悔书（penitential books）。忏悔书正是为了满足告解神父的需要，帮助他们判断告解人的罪而出现的，因此它并不关注基督徒之理想的道德生活究竟是什么样子，而只是关注罪的不同种类及其严重程度。换句话说，这种类型的

道德神学只包含了消极的、否定性的论述，而并不给予基督徒的道德生活以积极的、肯定性的目标。在这些作品的影响下，中世纪的天主教徒逐渐形成了这样一种观念，即基督徒道德生活的首要目标便是避免犯罪，只有避免犯罪才能获得道德上的义，而不是通过在某种程度上实践道德之善。

到了13世纪，天主教的道德神学发生了某种积极的改变。很大程度上，这是与大学在西欧的出现有直接关系的。在大学中，对系统化的要求成为一种规则，这便使得神学各分支之间相互关联的程度变得越来越高，而道德神学亦在这种改变中受到影响。最能体现这一时期天主教道德神学之特征的，当属经院神学的代表人物圣道茂·亚奎纳/托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）所著的《神学大全》（*Summa Theologiae*）。这部著作系统论述了天主教神学的各个主题，而关于道德的阐释则是其中的重要部分，它成为之后许多天主教道德神学手册的主要来源。《神学大全》非常能够代表天主教对理性价值的重视与强调，“信仰寻求理解”的要求在其中得到了集中的体现。对道德来说，这意味着只告诉基督徒何为对、何为错是远远不够的，善与恶需要在整个神学的背景中得到理解。因此在亚奎纳那里，道德恢复了它在中世纪早期忏悔书中已经在相当程度上失去的与信仰之间的关联。

这本实际上并未完成的《神学大全》（原因不得而知）分为三个主要的部分（三集），其中第二部分又被分为两个细

(laxism) ，它主张给予人应该抓住每一个可以自由做出道德决断的机会，因而坚决支持决疑法的使用。这两种极端之间的持续论争，最终导致了不同的道德体系在17、18世纪的共同发展及相互竞争。

19世纪，一种纠正道德神学中的律法主义、决疑法之过度使用的努力在德国发生了。这一受惠于《圣经》研究之复兴的思潮试图重新建立道德与教义的关联，并且在道德神学的领域要求一种向“悔改”与“门徒”这两个《新约》核心观念的回归。受到这种思潮的影响，一种以《圣经》及历史为基础的道德神学在20世纪前半叶发展起来。对诸如约瑟夫·茅斯巴赫 (Joseph Mausbach) 、奥托·谢林 (Otto Schiling) 等身处其中的德国神学家来说，耶稣之爱的律法以及山上圣训/登山宝训 (the Sermon on the Mount) ^[12]的教导才是道德神学的核心。这一进路的道德神学的影响最终甚至超越了欧洲大陆，启发了诸如查理斯·库兰 (Charles Curran) 等后来非常著名的美国神学家。除此之外，在这段时期的法国，新经院主义运动跟随着亚奎纳的道德思想，主张一种对自然律 (natural law) 之内在的、理智的、现实的理解作为道德神学的基础，以区别于道德神学手册中关注外在行为的、个体主义的方法，并对德行之重要性予以特殊的强调。

尽管存在着这些不同的、极富启发性的声音，但直到梵二会议之前，天主教道德神学的手册依然遵循着律法主义的进

路，且在绝大多数天主教神学院中，道德神学的目标仍然只是为了培养告解神父。正因如此，这段时期的天主教道德神学在大体上还是只关注个体的行为——特别是决定怎样才算犯罪，并且特别强调对律法之遵守——何为“善”由律法所决定，与律法一致便是满足善的要求。与此同时，主教团特别是教宗的道德教导的权威性被极大地强调。

天主教道德神学的律法主义在梵二会议上得到了改变——当然，这种改变在会议之前便已经在天主教会中酝酿了。在这次会议上，教会重新强调了道德与信仰之间的关联：道德神学只有依据神学的爱德、基督的律法，以及以三位一体的生命为基础的关系性神学才能得出正确的理解。在这种强调中，《圣经》的角色重新变得非常重要，人响应基督的呼召而成为他的门徒则被视为道德的基础，而对仁爱的要求，以及个人与更广阔的世界之间的关系则重新成为了天主教道德的核心关注。在《教会宪章》（*Lumen gentium*）、《论教会在现代世界牧职宪章》（*Gaudium et spes*）中，教会所提出的道德理想远远超越了如何在个体行为中遵守律法、避免犯罪，而是关于个人以及教会如何在世界之中作为天主子民而积极地行动，以构建一个充满爱与公义的社会。这种道德在追随基督与爱的行动之间建立了不可分割的关联，因此是爱天主与爱邻人的结合。事实上，大公会议的道德教导最集中体现之处便是天主教会的社会教义，而我们将在稍后讨论这一主题。

在梵二会议的影响下，天主教的道德神学自20世纪60年代至今又产生了一些新的变化，这些变化对我们理解今日天主教的道德生活而言非常重要。它们包括：1. 日益增加的历史和文化意识。古典主义坚持道德诫命的不变性与普遍性，而当代天主教会则日益意识到不同的历史及文化处境对道德的影响。在基本的道德原则保持不变的前提下，如何在变化的历史及文化境遇中决定何为“善”，是天主教徒和教会的重要使命。2. 与《圣经》研究及神学整体的紧密结合。在某种程度上，这一趋势只是“溯源”而并非新的变化，它强调的是基督徒的道德行动与作为基督门徒的身份、天主国的目标，以及教会圣事礼仪的关联。3. 从神学院向大学的转移。在梵二会议之前，几乎所有天主教道德神学家都在神学院任教，今天他们中的许多人却在天主教及非天主教的学术机构。这一变化使得道德神学在理论上的活力不断增加，同时也能够更直接地开展与其他学科、其他基督宗教传统的对话。4. 对“社会公义”的日益关注。伴随着20世纪天主教神学在终末论领域的反思，整个世界作为天主国之预定的“器皿”的观念已经明确，而这反映在道德神学中便是不再只依据个体的维度进行伦理思考，而是更多考察社会维度的公义，考察的对象包括政治体系、经济制度、大众传媒等。5. 道德领域的普世主义与宗教对话。梵二会议后，天主教会的重要转变之一便是积极展开与其他基督宗教传统以及非基督宗教的对话，而这种对话亦在道德领域展开。在基督宗教内部，天主教和其他基督教宗派在道德神学或基督教伦理学的方法及内容

等方面，已经有了许多的相互学习、相互交流，甚至相互批判。而对那些基督宗教大家庭之外的宗教，天主教会也主动就伦理议题与其展开对话及合作。在相当程度上，伦理难题已经成了当代宗教对话得以开展的重要起点。6. 平信徒角色的转变。在梵二会议之前，教授道德神学的天主教神学家几乎均为被按立圣职者，而学生也几乎全部都是神父。梵二会议后，随着越来越多的人对神学产生兴趣（道德神学也不例外），平信徒（特别是女性平信徒）教授以及学习道德神学的现象变得极为普遍。其对道德神学造成的重要影响是：平信徒将一些非常不同的道德关注和伦理视角带入道德神学，他们与圣职人员的关注及视角往往有着很大的不同，这为天主教道德神学提供了许多新的经验及谈论道德的新方式。

神学的考察

在结束了对天主教道德的历史考察后，我们将要谈论的是天主教道德的神学基础。前文已经多次提到在基督宗教中与道德有关的一个重要事实，那就是其与信仰（神学）之不可分割的关联。本节即是试图在这种关联中考察天主教道德的主要内容，包括那些对它而言具有核心意义的概念，以及某些最重要的道德原则。

天主教道德的基本关注

在讨论天主教道德的主要内容之前，我们首先需要了解的是天主教道德所关注及言说的对象是什么。恐怕有读者会问：“道德关注的当然是人，这有什么好讨论的？”没错，道德关注的当然是人，但答案却不能如此简单。同样以人为言说的对象，道德神学的重点却可以非常不同。在天主教道德神学对人的关注中，下面两点可以被视为基本的前提。

首先，天主教道德的基本模式是关系性的（relational），它所关注的并非孤立的、彼此无关的人，而是关系之中的人，更具体地说，它所关注的是身处与天主、邻人、世界，以及自身之关系中的个人与群体。这并不是因为单独的个体不具有重要性，而是因为人的实存在根本上便是关系性的，关系才是道德具体表达于其中的领域。没有人像原子一样孤立地存在，相反，所有人都生存于关系之中：作为天主的造物，他既是整个人类群体的一员，亦是整个世界的一分子；所有人在创造之中都被呼召“在他的人际关系里成为施与受、听与做、静默体验与采取行动、理解与回覆的主体”。^[13]此外，通过前文读者已经了解，基督宗教中所谓“罪”的基本含义便是人与天主之关系的扭曲，而罪的各种具体表现——它们主要发生于道德领域——同样也是关系的异化，无论是对其他人、其他阶级、其他民族的压迫与宰制，还是对自然的剥削与掠夺，抑或与自我的疏离。因此，正确的道德生活首先便意味着关系的纠正与转化，且这

自于其生命借助圣神与基督的生命共融联合。因而在基督宗教传统中，宗教上的认信与伦理上的“爱邻人”是一致的，甚至后者可以被看作是对前者的终极检验。

作为一个“道德的人”的第二个标记，是成为一个有品格（character）者。以美国神学家豪尔瓦斯（Stanley Hauerwas）为代表的叙事伦理学，便非常强调品格在伦理生活中的核心地位。事实上，将character一词译为“角色”，也许能够帮助我们更好地理解其含义。“角色”强调的是一个人所具有的前后一致且连贯的内在性格、道德品质、基本关注（想像一个电影中的经典角色）。当一个道德主体具有了特定的角色时，他便能够在每个伦理境遇中自发、勇敢以及负责任地行动，而不是仅仅遵循某些外在的规则。换句话说，他做出正确的事，是因为他首先是一个善良的人，而非每次都必须依靠外在的道德指引。福音书中所记载的耶稣便是这样一种角色：其生命具有一种确定的基本方向，那便是天主和邻人，爱从这一基本方向中自发地产生。正因如此，耶稣的行动才得以超越律法条文的束缚，成为对“爱”之诫命的一致性（consistent）实践。而基督徒之所以能够实现角色的转变，归根结底还是在于其与基督的结合。需要注意的是，天主教道德神学强调角色的拥有并非一劳永逸。相反，如同习惯可以被破坏一样，角色也可被改变或全然颠覆。换句话说，人的道德未来永远是开放的，这一方面意味着基督徒要努力达致其角色向耶稣的转化，另一方面则意味着他同时

也要警惕坏的经验对其角色的影响。事实上，在道德主体的角色与其外在的行动之间存在着一种辩证的关系：外在的行动由角色之中产生，而它也能够反过来帮助一个人道德角色的塑造。最后，由于角色与性格有着极其紧密的联系，而每个人的性格都具有一种独特性，因此天主教并不要求基督徒具有完全统一的角色。即便是在同一个基督徒群体中，道德角色也可以是复杂和多元的，每个人都可以拥有自身独特的道德历史，这样“爱天主，爱邻人”的诫命才能得到最丰富的表达。

在天主教道德传统中，德行可以被视为基督徒品格（角色）的集中体现。正是从一个人的诸多德行中，其独特的品格才得以浮现。德行（virtue）一词来自拉丁文virtus，其字面含义是“力量”。因此，拥有德行便意味着一个人具有实现道德之善的能力。德行的获得同样以信仰为前提，只有在恩典之中，人们才能够建立并培养自身与天主、邻人、世界以及自我的恰当关系。在某种意义上，天主教道德神学对德行的理解很像儒家的“中庸”观念。之所以这样说，是因为德行在相当程度上意味着避免极端，它能够促使人们以一种恰当的方式行动。当然，再一次强调，耶稣基督是一切基督徒德行的典范，基督徒的道德生活不仅建基于对基督之仿效，更是一种在基督之中的生活。

依据前文的关系模式，德行可以被分为一般德行与特殊德行两类。一般德行指的是那些能够在整体上影响人们与天主、邻人、世界以及自我之关系的德行，而特殊德行则分别与上述

信德的这三个层次并没有主次之分，与此同时它们也并非彼此无关，相反，只有这三个层次综合起来，才能组成完整的信德。此外，作为德行之一的信德属于习惯的范畴，因此如品格一样，信德的获得同样并非一劳永逸，而是需要一个过程。在天主教道德神学中，信德的发展过程被分为许多不同的阶段，而教会的使命之一即是在发展的每个阶段给予基督徒以帮助和指引，最终令他们达致完满的信仰——与耶稣基督的充分联合。

较之信德，望德（hope）在天主教道德神学的历史上受到的重视则少得多。亚奎纳在《神学大全》中虽然对它有所讨论，但这种讨论却仅仅聚焦于个体对永生的盼望。而到了20世纪，随着终末论在基督宗教神学（既包括天主教神学，也包括新教神学）中的复兴，对望德的理解也转向了在关系模式下进行。望德成为了这样一种德行：它不再是被动的期待，而是主动承担起对未来的责任，且这责任不仅与个体的未来有关，更是与全人类乃至整个世界的未来密不可分。希望的目标从个体的天堂扩展为终末的天主国（参见第三章），在其中所有的关系都将被更新和重新创造。在这一希望之中，基督徒得以拓宽自身的道德视域，以天主国作为衡量一切道德反思及行动的标准，依据人类关系的总体（与天主、与邻人、与世界、与自我）审视现实，并能够积极投身于向着公义与和平的目标转化社会的努力中。

在神学的三德行中，最能够清晰表达基督徒道德生活之关系模式的当属爱德（charity）。我们已经多次强调，爱在耶稣基督的道德教导中具有核心性。正因如此，爱在基督徒的诸德行及道德生活中，同样具有核心地位：爱关联起各种德行，每种德行都是爱的一种表达；除非被爱所渗透或启发，否则德行便不能成为真正的德行。宗徒保禄的话清楚地表明了这一点：“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。”（格林多前书13:1—3）^[14]

那么，爱德的具体含义又是什么？对基督徒来说，天主即是爱，而天主之爱的最清晰体现，便是耶稣基督。因此，基督徒的爱就植根于基督的整个生命、死亡以及复活之中。在前文中，我们已经清楚地看到耶稣的教导及行动、祈祷与受难中所体现出的爱之独特性。这是一种自我给予的爱，甚至通过在十字架上的受难而实现。然而，这种爱并不要求人们抛弃对自我的关注。事实上，爱的能力在相当程度上必须以通过自我关注所带来的人格成熟为前提。爱对其实践者提出了许多要求，例如敏感、耐心、责任心、知识、勇气、慷慨、尊重等，而以所有这些品质为标志的人格之成熟，必须在个人的发展中才能逐

渐获得。因此，在基督宗教道德传统中，对邻人的爱与对自我的关注实际上并不冲突，而这也正是“爱人如己”（马尔谷福音 12: 31）的含义所在。

除去信、望、爱这三种一般的德行，天主教道德神学还强调某些特殊的德行。在关系性模式下，这些特殊德行分别对人的实存中某种特殊的关系有所助益。例如，对人与天主的关系而言，谦卑（humility）和感激（gratitude）便具有特别的重要性。前者指的是人愿意向天主的呼召以及邀请开放，而后者则指向基督徒为了天主的呼召及礼物而表示感谢。对天主的感谢特别通过参与圣体圣事以及实践对邻人的爱表达出来，其中后者也意味着在人与天主这一垂直维度的关系、同人与邻人这一水平维度的关系之间，始终存在着一种无法取消的关联——人与天主的关系永远是其他各种关系的基础。

在人与邻人的关系中，天主教道德传统非常强调慈悲（mercy）的重要性，而慈悲又总是与另一种德行密不可分，那就是对贫困者的关注（concern for the poor）。这两种德行同样植根于人与天主的关系，它们由耶稣基督自己所显明的天主对人的仁慈与关注所唤起。与此类似，赦免/宽恕（forgiveness）的德行虽然也以邻人为目标，但其根据仍是天主对人先在的赦免。二者之间的这一关联在基督徒向天主祷告时经常使用的“主祷文”中表达得异常清晰：“宽免我们的罪债，如同我们也宽免得罪我们的人。”（玛窦福音 6: 12）^[15]公义（justice）的德行同样

关乎我们与邻人的关系，特别是这种关系中的权利以及与这些权利相符的义务，同时它又与慈悲或赦免等德行彼此关联。公义不仅限于个体之间的公平，它亦可指向社会公义、分配的公义、法律的公义。真实（truthfulness）的德行关乎的是我们与邻人之间坦诚的、非欺骗性的关系，与其相对的恶习则是伪善（hypocrisy）。然而在很多情况下，自我欺骗亦会发生在人们的生活当中，因此，真实的德行在人与自我的关系中同样不可或缺。

虽然基督宗教伦理的基本诫命是“爱天主”以及“爱邻人”，但人与世界（自然）的关系同样是天主教神学的重要关注，且这种关注在近年来随着生态危机的日益加深而愈发明显。与这一关系相关联的德行包括管家的职责（stewardship），它特别与天主在创造世界时赋予人的使命相关联。管家职责的含义指向了人并非世界的主人，而只是天主的管家，所以他并没有任意主宰及支配自然的权利；人在所有受造物中的特殊地位并不体现在他能够为了自身的需要而对自然恣意妄为，而是体现在他受天主委托治理大地的责任。因此，管家的职责一方面要求人在享用天主创造之丰盛和美善时，不能以毁灭性、破坏性的方式对待天主创造的世界。另一方面也意味着世界的资源与出产之目的最终是为了满足所有人的需要，因此任何人都无权以牺牲他人的合理需要为代价，过度占有这些资源与出产——在这一点上，管家的职责亦与同邻人的关系相关联。读者如果足够细

在的转变，它是善的行为之前提，因此在相当程度上，一个人能否道德地行动取决于他的内在生命（信仰、品格、德行）是否已经发生了转变。然而除此之外，天主教的道德传统亦对另外一些与基督徒的行动直接相关或可作为其指引的因素有着特殊的强调。这些因素包括自然律、某些特定的价值或原则以及人的良心。

自然律（natural law）事实上指的是一种道德神学方法论的进路，即使用人的理性（human reason）——而非借助天主在耶稣基督之中的启示——获得道德智慧及知识，因此这种智慧及知识应该能够为所有人所认同，而不仅仅是基督徒。对自然律对道德之重要性的坚持，与天主教的圣事原则、中介原则以及共融原则都是密不可分的：理性之根源是天主创造的圣事，并且在基督道成肉身的圣事中被拯救（圣事原则）；通过理性的中介，天主的临在及意志得以彰显（中介原则）；最后，由理性所获得的道德智慧及知识，可以为整个人类群体及其在当下和未来的团结一致所使用（共融原则）。

在《新约圣经》中，宗徒保禄主张并赞同一种普遍道德理性的存在（罗马书人2: 14—16），而这也被罗马天主教会视为其关于自然律之教导的基础。尽管如此，在整个天主教道德神学的历史中，最权威、最有影响力的自然律理论仍是来自亚奎纳。亚奎纳将自然律理解为理性的人对永恒律（eternal law，根源是天主的启示，如十诫和耶稣关于彼此相爱的诫命）的参

与。通过使用理性，人们能够在一定程度上理解天主的计划，并且依据这种理解为自身及他人提供道德指引。自然律所揭示的并非超越于人之理性的事物，而是内在于其中的某些自然倾向；这些自然倾向告诉人们什么才是对其而言恰当的行动及目标，且这些行动及目标对人达致最终的完善是基础性的、不可或缺的。在某种程度上，自然律与永恒律的关系便是理性与启示的关系——对前者的使用合法且正当，后者是对前者的成全。从这个角度说，自然律是一种特殊类型的知识，它与天主无关，但与人类自身及其本质有关，亦与人实现其基本的善有关。自然律揭示出人的三种基本倾向：其一是保存我们自身之存在的倾向；其二是繁殖及养育后代的倾向；其三是了解关于天主的真理和生活于人类群体的倾向。从这三个倾向之中，人们能够得出某些一般性的行动原则（例如十诫），并将这些原则应用于具体的行动之中。

除了自然律之外，天主教道德传统亦将价值（values）与规范（norms）视为基督徒在具体境遇中决定如何行动的重要指引。所谓价值包含了前道德价值与道德价值两种。前者关乎的是保存生命的价值，它对人的基本生存而言是必须实现的，但其实现并不一定有助于人的道德成长。后者关乎的不仅是人的基本生存，而是人的充分实现，因此在其要求下，人不仅能够保存生命，更能够彼此相爱。诚实、公义、贞洁、勇敢、节制等都属于这类价值。显而易见，这些价值不仅与行动有关，亦

与人的内在品质有关。

规范同样可以被分为两类，一类是所谓实质规范，另一类则是形式规范。前者更多地与前道德的价值相关联，且具体地告诉人们什么该做、什么不该做，例如“不可杀人”便是一条典型的实质性规范，“说真话”亦是如此。实质规范并不是绝对的，在特定的处境中它们可以不被遵循。这意味着实质规范亦是可讨论的、暂时的，以及对特例开放的，它们并不为具体问题提供最终的答案，因为它们并不直接指向“目标”（telos），而只是提供给人们某些为了实现道德目标而必须考虑的因素。与此相反，形式规范不包含具体的道德指导，但却能够指出必须被人们所追求的那些道德价值。它们并不告诉人们应该做什么或不应做什么（具体行为），而是告诉人们其行动应该采取何种形式、指向哪些目标。换句话说，形式规范更多地与道德的价值相关联，而在基督宗教的语境中，这意味着它们关注的是如何成为负责任的、信实的基督徒，如何更好地接受耶稣基督的福音。因此，形式规范是绝对的、普遍的、没有例外的，因为它们关乎的是道德目标自身。举个例子来说：“不可杀人”在特殊的处境中可以有例外，但“不可谋杀”的规范却必须被永远遵守，因为后者关乎的是道德的价值与目标。类似的形式规范的例子还包括：诚实、尊重生命、帮助他人，等等。

为天主教道德神学所强调的、与基督徒的道德行动紧密关联的第三个重要因素是良心（conscience）。良心同理性一样，

也是普遍的、所有人都具有的，因而它同样也是天主教的三个基本原则（圣事、中介、共融）的体现。良心被视为天主刻于每个人心中的道德律法，因此它是人作为道德主体的根本性经验。就应然的情况而言，在任何道德处境中人们只要跟随其良心的抉择，便能有正确的道德行动；然而就实际的状况来说，由于人的有限性以及罪的影响，良心可能会犯错。在这里，天主教道德传统特别强调了“基督徒的”良心之重要性，它指向的是那些作为在基督之中的新造物的根本性道德经验，这种道德经验是受圣神所鼓动的。

作为一般性原则，天主教认为所有人（包括基督徒与非基督徒）都应听取自己良心的声音并追随于它，除非一个行动明显会严重伤害到道德主体自身、他人及大众公益，否则即便良心犯错，也应该遵循它。然而，为了尽量避免犯错的良心将人引至错误的行动上，天主教道德神学亦强调良心的实践永远需要被四枢德之一的智德/审慎（prudence）所指引，因为智德在根本上是一种洞察及判断的能力。所以“审慎”在这里并不意味着胆怯和保守，它关注的是如何在一个特定的道德境遇中正确地运用理性以做出正确的判断。因此，智德要求道德主体在跟从自己良心的同时必须仔细审视及确认自身的处境、听取他人的意见，并在此基础上做出负责任的判断和决定。

天主教的核心道德教导

在本节的最后，我们将目光转向对天主教道德传统中那些核心且独特的道德信念进行考察。这些信念既关乎基督徒应该成为什么样的人，也关乎他们应该如何行动；既适用于私人领域，在社会公共领域也同样不可或缺。总体而言，它们可以被视为一些道德原则或伦理价值，亦是对基督徒之完整道德生活的核心要求。

在《天主教教理》中，阐述基督徒道德生活的部分被冠以了“在基督内的生活”这一标题。这一标题首先印证了我们前面已经提到的当代天主教对道德与信仰、正确的行动与成为基督门徒之关联的重新强调。什么是“在基督内的生命”呢？在《教理》中，它首先意味着人位格的尊严（the dignity of the human person）得到尊重，同时还意味着一种恰当的社会生活。下边分别讨论这两个方面。

人位格的尊严在某种程度上可以看作整个天主教道德神学的基础，甚至“爱邻人”的诫命所依据的，也正是人的这种尊严。人之位格的尊严来自一个更根本的事实，即所有人都是按照天主的形象与式样而受造，且所有人都以回到天主的怀抱作为最终的目标。这一事实意味着在任何人与天主之间都存在着一种除天主自己之外，别人无法取消的关系，而这一不可取消的关系则进一步指向了任何人都拥有某些无论如何不可被剥夺的基

本权利，例如生命、安全、工作、教育以及恰当的收入等——这是消极的方面；而在积极的方面，拥有天主的形象意味着每个人都是道德的主体，能够依据其良心自由且负责地行动，同时亦有义务培养和塑造其良心，以及培养前文讨论过的诸德行。这两个方面加在一起，便是人之位格尊严的基本含义。

对人位格的尊严之强调的直接后果，便是天主教伦理对生命的无限尊重，后者甚至可以概括整个天主教道德传统——从最早的《宗徒训诲录》(*Didache*) 关于生命之路的教导，一直到《论教会在现代世界牧职宪章》对如何能够有效地促进世界和平的讨论。事实上，只有理解了这一对生命的基进性尊重，才可能理解天主教在人工节育及同性恋等伦理议题上的严格立场：婚姻最终是为着生育并教养子女而设立的，人的位格尊严亦体现于他与天主在生育及教养子女方面的“合作创造”(*co-creation*) 中，而创造生命本身便是对生命的尊重，因此，人工节育由于是采用了非自然的方式阻止生命创造，所以是不可接受的，更遑论在性质上与谋杀等同的堕胎，它被天主教道德传统视为“滔天罪行”。而在天主教会对于同性恋行为的谴责中，对生命价值的尊重亦是最重要的理由之一——同性婚姻无法实现创造生命之善，因此有碍于人之尊严的实现。

另一方面，在天主教道德传统中，人从来都不是彼此无关的、孤立的“原子”，而是关系性的实存。因此，人的位格尊严之最终实现，有赖于恰当的群体及社会关系的建立。在这一信念

的基础上，天主教的道德神学坚持人们应严肃对待其作为人类群体之成员的责任，并且必须认识到人的基本权利属于所有人——无论其身处何种阶级、种族以及文化。这种观念清晰地体现于天主教道德神学对团结关怀（solidarity）原则的主张中。所谓团结关怀，指的是因为所有人都是相互关联、相互依赖的，因此负责任且道德地对待他人便是一种道德义务。不仅如此，这一道德义务不仅属于个人，亦属于群体、组织、机构乃至整个社会——例如，政治实体在行动时便必须考虑社会的平等与公义，而不同的国家甚至有义务相互合作以消除国际间的不公与宰制。接下来，我们便进入对天主教伦理这一社会维度的详细考察。

天主教社会伦理

恰恰因为天主教道德的基本模式是关系性的，且关系远远不仅限于个人与个人之间，而是从个人、群体、机构一直延伸到整个社会，因此当代天主教伦理的主要组成部分——如果不是最重要的组成部分——便是其社会伦理的教导。这些教导主要体现在被称为“现代天主教社会训导”（modern Catholic social teachings）的伦理教义中，而其载体则是一系列罗马天主教会的官方文件，其中最重要的是教宗的社会通谕（encyclical letters）。一般而言，人们将教宗良十三世（Leo XIII）在1891年颁布的《新事》（*Rerum Novarum*）通谕视为现代天主教社会训

导的起点和基础，其后的社会训导文件在某种程度上都是对《新事》通谕中的观点的延续与巩固，以及在新的社会处境下对其的更新。现代天主教社会训导所讨论的议题包括了社会伦理的所有重要方面，例如贫困、人权、和平、家庭、工作、生态、经济生活、政治社会、国际社会等。它并非一种为社会改革所准备的详细蓝图，而是旨在对当时的社会状况做出神学及哲学的分析，指出所面临的挑战，并且尝试以自然律及天主启示为基础制定解决问题的原则。在本节中，我们首先将按照时间顺序考察自《新事》开始的教宗社会通谕，以对现代天主教社会伦理的起源和发展有所了解；在此之后，我们将讨论天主教社会训导的某些基本原则。

社会训导的起源与发展

罗马天主教会对社会伦理议题的关注并非始自《新事》通谕。社会训导正如其他所有的教义一样，其根源都是耶稣基督的教导与行动——特别是其所宣告的关于天主国的来临以及罪之救赎的信息。这一宣告意味着贫困与不公并非世界的终极现实，相反，耶稣的生、死以及复活肯定了关于世界及历史的另一种愿景及现实，它以爱与喜乐、恩典与救赎为特征。对基督宗教的信仰者来说，天主的国已经来临（already），但仍有待在终末完全实现（not yet），世界正处于向着新创造（new

creation) 的现实持续转化的过程中。因此，无论是个体的基督徒抑或整个教会，都首先因着基督的成义恩典有可能、继而作为基督的门徒或身体有义务参与以及推动世界的持续转化。从这个角度而言，天主教会的社会关注从教会建立之初便始终存在，并且形成了源自《圣经》（福音书和宗徒的著作）、再由教会的教父和中世纪教会的伟大作者发展成形的社会训导传统——即便教会并未直接和明确地这样称呼它。尽管如此，我们仍然可以将《新事》通谕的颁布，看作天主教社会训导具有其正式形式的标志，虽然“社会训导”这一名词的使用是从教宗碧岳/庇护十一世（Pius XI, 1922—1939年）才开始的。因为正是自《新事》通谕起，天主教会才开始有意识地以系统的方式在其官方训导中阐述其关于社会公义的神学。

天主教会的每一份社会训导文件的公布，都有其时代背景以及面对的挑战，这一点自《新事》通谕起便是非常清楚的。事实上，这份通谕的标题便直接指向它所要处理的挑战：所谓“新事物”，即由工业革命和资本主义的兴起所带来的新的社会危机。工业化瓦解了传统的社会关系，并且使得社会之中出现了两个相互对立的阶级——资产阶级与劳工阶级，并产生了严重的公义问题。资产阶级是新生产模式下受益的少数人，他们掌握着社会权力以及大量的社会财富。相反，劳工阶层并没有从城市化和工业化中受益，无论是在工厂、煤矿抑或服务业工作的劳工（妇女、儿童亦包括在内），绝大多数都被迫身处极

端恶劣的工作环境，以繁重的劳动换取仅够维持基本生存的微薄薪资；他们无根、不安、任人宰割且缺乏希望。与所谓“劳工问题”同时出现的，还有马克思主义以及达尔文主义的兴起，其中前者给教会及社会带来的影响更为直接——许多地方出现了革命运动，而且社会主义经常与反教权思想甚至无神论相结合。在《新事》通谕颁布之前的几十年间，马克思主义甚至已经成为欧洲工人阶级中支配性的意识形态。

正是在这样的背景下，教宗良十三世颁布了《新事》通谕。事实上，很少有人能够预料到这份通谕的颁布，因为欧洲对罗马天主教会的敌意贯穿了整个19世纪，反教权运动与民族主义的结合在很多国家产生了与教会的冲突，而在意大利，这种冲突甚至导致了教宗国被占领。换句话说，此时的罗马天主教会正深陷政治漩涡。然而在《新事》通谕中，教宗良十三世却号召天主教徒将目光从政治转向社会问题。这份通谕的首要关注便是工人的境遇——“这是当前的首要问题”。面对这一社会公义问题，教会的职责是在福音之中寻找解决的原则，并且自身承担起改革社会之使命。概括而言，《新事》通谕的主题包括以下几点：肯定植根于自然律中的私有财产权、对工人之权利的强调、反对以社会主义作为解决劳工问题的方法、政府作为资本与劳工之中介者的角色。尽管这份通谕仍然多少带有一些家长式的作风以及教宗权力至上主义的色彩，但其从内容到意义都可以说是划时代的，特别是其对社会公义的捍卫、对私

有财产权的肯定，以及同时谴责社会主义和放任自由资本主义（laissez-faire liberalism）的平衡观点，都为其后100年的社会训导定下了基调。不仅如此，在这份通谕中，日后逐渐成为天主教社会训导之核心原则的大众公益原则（common good）、辅助原则（subsidiarity），以及优先关爱贫穷人原则（option for poor）都已经得到了不同程度的阐明。

自《新事》通谕颁布之后，每隔一段时间，时任的教宗都会为了纪念它而撰写新的通谕：一方面，这些通谕均重申并延续了《新事》通谕的某些基本观点；另一方面，教会也不断更新、发展《新事》通谕中的观点，以应对不断变化的社会处境和随之产生的新的挑战。1931年，教宗碧岳十一世以纪念《新事》通谕的名义颁布了名为《四十周年》（*Quadragesimo Anno*）的社会通谕。这时的政治和经济语境较之19世纪末已经发生了很大变化，其中最重要的是世界范围的经济萧条、自由资本主义的衰落以及社会主义苏维埃的建立。面对这些状况，《四十周年》重申并强调了私有财产权的正当性以及对社会主义的严厉谴责，认为后者绝非可选择的解决社会问题的道路；但与此同时，教宗也承认私产权并非绝对，以大众公益为目标的社会性所有权亦得到了某种程度的认可。《四十周年》通谕最引人注目的观点是“辅助原则”的明确提出。这一原则的核心是：社会各阶层都享有自主处理各自问题的权利，然而国家对经济领域的适当干预是合法的，只要这种干预不会吞没个人和

延续了很多其前任们的教导，例如私有财产权、公平工资以及辅助原则等，但这两份通谕的首要关注却是上面所提及的那些国际问题。《慈母与导师》讨论了经济发达国家与发展中国家之间的不平衡，并呼吁双方以相互合作的方式消除这种差异，而这种合作只有在整个人类团结一致的基础上才有可能达成。

《和平于世》关注的重点则是人权以及国家的权利和义务。在这种关注中，它特别强调了少数民族的人权以及难民的人权。为了实现这些权利，整个人类的大众公益必须被当作最重要的目标加以实践。教宗还将辅助原则应用于世界性团体（例如联合国）的公共权威与个别国家的关系上。除此之外，他亦鼓励天主教徒与其他基督徒甚至非基督徒展开合作，共同促进大众公益的实现——这一做法已与良十三世有了很大的不同，后者的听众被限定于罗马天主教徒。《慈母与导师》及《和平于世》中的很多观点极大地影响了梵二会议的教牧宪章，即《论教会在现代世界牧职宪章》（*Gaudium et Spes*）。

梵二会议的召开，使得教会的社会使命成为核心议题。

《论教会在现代世界牧职宪章》 [*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis: "Gaudium et Spes" (GS)*] 意在 对《教会宪章》 [*Lumen Gentium (LG)*] 做出补充——后者尝试 在与世界的关系中谈论教会，并且明确地在一种指向未来的、 历史的、整全的终末论框架下定义了教会的社会使命。这份文 件延续了教宗若望二十三世的国际视野，它被明确表达为“向整

个人类讲话”（《论教会在现代世界牧职宪章》：2），并且强调了教会“与整个人类大家庭的团结一致”（《论教会在现代世界牧职宪章》：3）。教会的目标是追随耶稣基督的脚步——他进入历史“是为真理作证，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”（《论教会在现代世界牧职宪章》：3）。因此，教会依据耶稣基督自身的使命，而将其使命理解为服务全人类；教会的社会使命乃是植根于其作为基督之身体、延续工作的本质。

在这份文件中，大公会议认识到教会有责任细察时代的征兆（the signs of the times），这意味着教会承认随着科技的发展，社会生活的方方面面已经发生了巨大的变化，人类的命运从未像今天这样彼此间紧密关联，且人们已经由一种静态的实在观转向一种动态的、进化的观念。在这种处境下，人类彼此间相互依赖的状况日益清晰，而这便使大众公益原则的实践变得更加复杂、更有意义。因此，《论教会在现代世界牧职宪章》强调仅有个体的道德是远远不够的，教会的使命是致力于建设一种新的人性，达成整个社会的和平与公义。这种此世的进步虽然无法最终带来天主国的降临，但是在某种程度上，它能够被视为天国的种子在此世的成长。在促成这一成长的过程中，教会并无现世的政治、经济野心，其与世界的关系是作为人类社会的酵母与灵魂。换句话说，教会的社会使命不是神权政治，而是根据神圣的律法启发、推动社会结构的转化，以

《民族发展》通谕发表6年后，在《新事》通谕发表80周年之际（1971年），保禄六世颁布了一封重要的宗座牧函，即《八十周年》（*Octogesima Adveniens*）。这份文件关注的焦点是后工业社会中各种复杂的问题，例如城市化、青年和女性的处境、失业、歧视、移民、人口增长、生态问题等。牧函指出，现存的各种“主义”和社会政治思潮均不足以回应这些挑战。因此，文件尝试提出切实的建议，以帮助人们分辨与评价各类社会政治运动。此外，牧函亦再次肯定了个人在国家和政党面前所应享有的自由。在同年召开的世界主教会议上，主教们重申了教会在现代世界的社会使命，那便是努力实现“世界的公义”。在相同主题的文件（*Justice in the World*）中，主教会议肯定了代表公义的行动以及参与世界的转化，是教会宣讲基督之福音的重要组成部分，亦是教会从每个压迫的境遇中拯救人类并实现其解放之使命的重要组成部分。教会宣告社会公义以及谴责不公的权利和责任，乃是建基于教会自基督手里所接受的宣讲福音信息的使命，这一信息本身便包括了普遍的兄弟关系以及随之而来的对在世界实现公义的要求。因此，文件号召基督徒为公义而努力，积极参与改革世界的行动，以转化结构性的不公和压迫。

随着若望·保禄二世（John Paul II）在1978年被选为教宗，天主教社会训导进入了一个新的阶段。若望·保禄二世颁布了一系列的社会通谕文件，其中最为著名的是《工作》（*Laborem*

Exercens) 通谕、《社会事务关怀》(*Sollicitudo Rei Socialis*) 通谕以及《百年》(*Centesimus Annus*) 通谕。在《工作》通谕中，教宗将人的工作问题视为解决社会问题的关键。通过严谨的哲学及神学反思，教宗认为工作不能仅仅依据其客观及物质的意义来理解；由于人是工作的主体，因此我们必须重视它主观的维度，亦即工人的尊严、责任及权利等因素。在某种意义上，工作可以被视为人与天主合作创造 (co-creation)、一同治理及管理大地的行动。而“治理及管理大地”则意味着工作的人必须是工作的主体，他必须能够以计划和理性的方式行动，在自我决定的同时亦拥有自我决定的倾向。正因如此，资本任何时候都不能以工作的主观意义——工作的人是一个“位格”，而非一个工具——为代价，换取资源与产品。与《工作》通谕相比，为纪念《民族发展》20周年而颁布的《社会事务关怀》通谕则再次将目光转向了关于发展的问题。在这份通谕中，若望·保禄二世一方面强烈呼吁人们关注第三世界发展失败的状况以及日益严重的国际贫富差距；另一方面，他亦明确指出了进步与发展的差别——前者仅仅是物质和服务的增加，而后者还包括了道德和文化的提升。与此同时，教宗还强调了西方意识形态的壁垒对发展的阻碍，因为这种壁垒使得大量资源被消耗在军事计划中，结果便是剥夺了人类家庭全面发展所需的资源。

在《新事》通谕100周年之际，若望·保禄二世颁布了他的第三份社会通谕——《百年》通谕。在某种意义上，这份通谕概

括了天主教社会训导传统在过去的一个世纪中的延续与发展。

《百年》通谕始于对《新事》通谕的回顾，并且环顾了其自身所处时代的“新事物”，展望了即将到来的第三个千年。若望·保禄二世在《新事》与《百年》之间做了多重对比：在前者的时代，天主教会谈论社会议题的权利与义务远远未得到普遍承认，而今天其合法性已经得到认可；19世纪末的主要社会问题是劳工的状况，而百年之后，这一问题的核心已经由国家的层面转移至国际层面；从前，私有财产的形式还被认为主要是土地或资本，而今天决定性的因素日益变成人本身，包括他的知识、科技、手艺等，以及其“遇见他人所需再好好配合各种生产因素去满足需求的能力”（《百年》通谕：32）。

《百年》通谕的主题仍然是工人的尊严与自由。事实上，我们在《工作》通谕中已经看到若望·保禄二世对人作为经济活动之主体以及天主之合作创造者的强调；而在《百年》通谕中，教宗更进一步阐明了人在经济领域中作为自由选择的主体、发挥自己经济上的创造性与主动性，以履行与天主合作创造之呼召的权利及义务。正因如此，教宗为良十三世对社会主义的严厉谴责而辩护，并坚持辅助原则在确定国家干预经济之角色时的重要性，甚至以此为依据反对福利国家的政策。在重申私有财产权与强调个体之经济自由的同时，若望·保禄二世亦同时强调团结关怀原则与大众公益原则，以作为对前者的平衡。就此而言，教宗谴责某些现存的资本主义（如自由主义）

制度过分倚赖和迷信市场，将经济加以绝对化；这一方面会导致不公、剥削及垄断，另一方面亦有可能导致诸如消费主义、享乐主义等问题的出现——对天主教道德传统而言，自由永远必须是服膺真理的自由、为所有人所分享的自由。因此，在社会制度上，若望·保禄二世含蓄地主张一种“三重资本主义制度”——在其中民主政治与活跃的道德文化规范并调节着自由的市场。

作为若望·保禄二世的继任者，本笃十六世（Benedict XVI）在2009年颁布了题为《在真理中的爱德》（*Caritas in Veritate*）通谕。在这份文件中，本笃十六世在天主教社会训导的传统中加入了一些新的观点——例如爱德（charity）与真理（truth）之间的关联，并且主张需要一个强有力的“世界政治权威”以应对人类社会当前最紧迫的挑战与难题。后一种观点甚至在天主教会内部都引发了相当程度的争议，尽管如此，它仍然在正义和平委员会于2011年发表的一份关于改革国际金融秩序的文件中得到了进一步阐发。

社会训导的基本原则

通过追溯天主教社会训导的起源与发展，我们能够清晰地看到在这100余年的时间里，教会对其社会使命的理解既有延续性，同时亦有所发展。随着社会处境的不断改变，“新事物”的不

动或外在的强迫。然而，自由的含义并非为所欲为，只有当其与善的目标关联起来时，才是真正的自由。自由的实现需要特定的政治、经济、社会以及文化条件，消除不公义能够更好地促进人的自由。最后，人皆是天主的肖像这一事实，还指向了人与人之间平等的尊严。这不仅意味着个体与个体之间不分种族、国籍、性别、出身、文化或阶级的平等，还意味着不同的社会群体和社会阶层之间的平等，甚至是不同国家与民族之间的平等。

天主教社会训导之以人为本的原则，最具体地表达在教会对人权运动的肯定和推动中。由每个人的位格尊严而来的人权，其根源是作为创造者的天主，因此它是普遍的、不可侵犯的以及不可剥夺的——这便是我们常听到的“天赋人权”之基本含义。天主教在其社会训导中列出过各种基本的人权，包括生命权利、健康成长的权利、工作及合理薪酬的权利、自由组成家庭的权利等，而在某种意义上，所有这些权利均以人的宗教自由为基础，后者意味着人可以自由地肯定自身超越性的尊严。

在人权的维护方面，社会训导特别强调普遍性与整体性这两个指导原则：前者指的是所有人类在任何时间、任何地点或情况下都应享有人权；后者意味着人的各种权利应是作为整体而被维护——片面地维护某些权利，等于是对人权的侵犯与否定。除此之外，人的权利与义务是相互依赖、不可分割的。这是因为如果一个人享有天赋的权利，便同时意味着他有承认及

尊重他人权利的义务，二者是相辅相成的。与此同时，人权的范畴亦能被扩展至民族与国家的维度；适用于个人的权利，也适用于整个民族或国家。所谓民族和国家的权利，即是人权在社会生活层面上的体现，例如国家的“基本生存权”“保留自身语言和文化的权利”等。

大众公益原则

大众公益原则的核心，是指社会生活应满足所有人的尊严、团结以及平等；它特别指向了天主创造的美善应该能够惠及所有人，而不仅仅是为少数人或部分人所享有。所谓“所有人”，并非个体利益的简单总和，而是每一个人；与此同时，每一个人同他人又都是相互关联的，只有在“与”他人以及“为”他人的生活中才能获得自身的圆满（《教会社会训导汇编》：165）。

大众公益的目标是在每一个具体的历史及社会语境中，尊重及整全地促进每个人的权利。大众公益的范围不仅局限于每个单独的国家内部，更扩展至全人类以及人类未来的世代，因而它在空间及时间上都具有普遍性。正因如此，这一原则要求世界上的所有人都应参与到促进大众公益的事业中来——虽然他们参与的方式可以有所不同。与此同时，由于大众公益才是政治权力存在的理由，因而政府的主要责任便是以合乎正义的方式协调社会全体成员的利益，并且让每个公民都可为大众公

益做出贡献。此外，大众公益所关乎的绝不仅仅是社会生活的物质方面，精神的维度亦是其中不可或缺的方面。

在相当程度上，大众公益原则体现在天主教社会训导对“财物为众人普遍拥有”这一原则的肯定中。对此，读者可能会提出疑问：天主教社会训导不是肯定私有财产的权利吗？难道这和财物普遍所有的原则不冲突吗？事实上，二者之间并不存在矛盾。社会训导传统确实始终包含对私产权的肯定，然而后者从来都不是绝对的，它隶属于并且建基于财物为众人普遍所有的原则。换句话说，私产权只有当它能够促进大众公益的目标时才是正当的；相反，当它无益于天主创造的美善能够公平地惠及全人类，甚至成为这一“财富之普遍目的”的阻碍时，它的正当性便是可疑的。归根结底，私有财产权只是一种工具，它是为达成财物之有序、真正的普遍拥有而服务的。

财富为众人普遍拥有的原则要求我们特别关注贫困者和被边缘化者，而这也指向了天主教社会训导的另一个重要原则，即优先关爱贫穷人原则。这一原则深深体现于耶稣基督本身的行动之中——与贫困者和被边缘者在一起，并且自身便是作为贫困者以及被边缘者生活与受难。因此，福音的信息时刻启发着教会特别关爱穷人，且这一关爱的对象不仅是物质的贫穷，还包括了文化与宗教等多种形式的贫穷（《天主教教理》：2444）。

辅助原则

关于辅助原则的基本含义，前文在论及《四十周年》通谕时已经有过扼要的阐述。这一原则的主旨是希望通过保护公民社会的发展，促进个人及中介社会团体的自由以及创造的主体性。具体来说，辅助原则认为能够为较低级、较小的团体有效完成的任务，便不应交予较高级、较大的组织来完成，否则便是一种不公及严重的恶。例如，将私人企业或者民间团体能够完成的工作交予政府来做，便属对辅助原则的违背。这样做的同时，政府便背离了自身作为个人及团体之支持者、推动者及帮助者的角色，相反却吸纳及取代了后者的角色，使得其自由、责任和主体性受损。因此，辅助原则事实上具有积极与消极两方面的含义，前者意指较高级的社会实体需要为较小的实体提供经济、制度或司法上的协助，而后者则要求政府不可过分干预或限制社会之较小细胞的生存空间。

辅助原则是为了维护人的自由，而不是吞没它。因此，“某种形式的中央集权、官僚主义、福利主义，以及政府在公共机关的不合理或过度参与等”均为辅助原则所反对（《教会社会训导汇编》：187）。为了实践辅助原则，国家应尊重及促进人和家庭的发展，并鼓励中介团体及组织的行动。然而在特定的情况下，政府适当地介入社会生活并提供某些辅助功能亦属必要，例如扮演刺激经济的角色，抑或在面对严重的社会不正义时使用公权力制造公平与正义的条件，以保障人权和弱势群体

的权利等。

辅助原则的另一层含义，便是要求公民作为个人或通过与他人结社的方式，直接或间接地参与社会的政治、经济、文化生活。而为了令公民自由和负责地与他人一起履行公民的责任成为可能，某种形式的民主制度便是重要的保证之一。与此同时，需要特别留意公民参与的社会环境——文化、司法和社会方面的障碍亟须被清除，而大众传媒与教育机构亦有责任正确引导公民的社会参与。在上述方面，天主教社会训导特别提醒人们关注那些为极权或专制所统治的国家，在其中公民参与公共生活的基本权利被完全或被部分否定。

团结关怀原则

团结关怀原则凸显了天主教神学人类学对人之社会特征的理解，即没有人能完全作为个体生存以及实现自身，所有人的尊严与权利都必须在与他人的关联中才能获得其完整的含义。不仅是个人与个人之间，国家与国家、民族与民族之间同样是相互依存的关系，这一点在日益全球化的今天变得更加显著。

作为天主教社会训导的基本原则之一，团结关怀既体现为一种社会原则，同时亦是一种伦理德行（virtue）。前者体现在它必须通过“克服影响个人和民族之间关系的‘罪恶结构’”，以及“创建或改良法律、市场机制和司法系统”将罪恶结构转化为团

之后者短得多)。因此，如果一个人想要理解今日中国的天主教徒，那么他就必须首先对天主教在中国的过去所有认识。其次，天主教在中国的发展并不是在真空中进行的，相反，从进入中国伊始它便身处中国文化的包围之中，并在其中成长。无论中国的天主教徒自己经历了怎样的信仰转变，中国的文化传统作为天主教在中国发展的语境（context）这一事实从未改变。在天主教与中国文化相遇后，它便不可避免地带上了这种相遇的痕迹、受到这种相遇的影响。这些影响对天主教自身而言有时是积极的——正如在上面的例子中，它受益于中国文化的孝道，有时亦可能是消极的，但无论如何，它们是中国天主教之所以能够被称为“中国的”，并与“欧洲的”天主教区别开来的原因所在。

某种意义上，天主教在中国的历史即是两种不同文明相遇的历史。正因如此，对中国天主教历史的考察只有在一种跨文化的视野之下才是可能的。这也意味着外国传教士及其在中国的传教活动只是中国天主教历史的一个方面，同样不容忽视的还有中国的基督徒及其在中国文化的土壤中培育基督宗教信仰的努力。尽管后者只是随着天主教在中国的发展，逐渐扮演越来越重要的角色，然而在相当程度上，主要是通过他们的努力，一种独特的“中国天主教”才得以出现。当然，这并不意味着中国天主教发展成了一个与罗马天主教并列的、完全自治的教会——好像东正教那样；如果是那样的话，我们根本没有必要

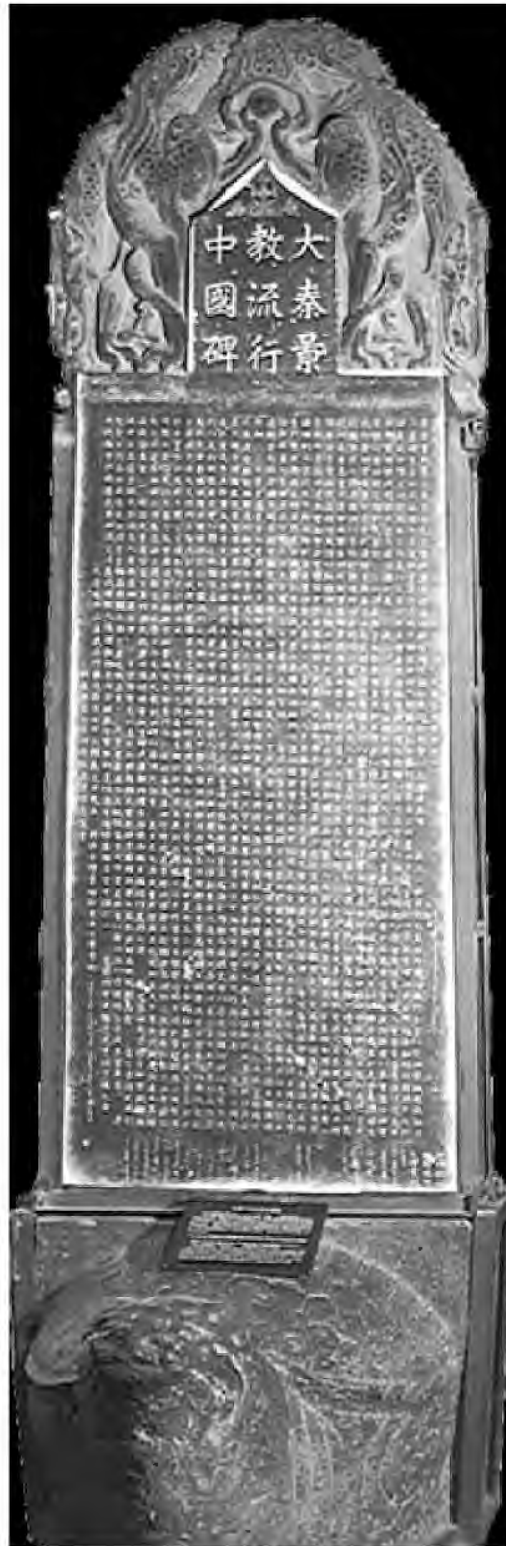
再称其为“天主”（Catholic）教会，毕竟大公教会的基本特征之一便是各地方主教彼此之间以及他们与罗马教宗之间共融联合。也许对中国天主教而言，更恰当的形容应该是“本土化”（inculturation）。它在这里的含义是：中国天主教已经不可避免地带上了中国文化的烙印，并且它在某种程度上已经不再是一个西方的宗教，而是变成了中国的本土宗教之一，如同佛教、道教和伊斯兰教一样。^[1]

本章将会为读者呈现一个天主教在中国发展的简史。之所以将对这段历史的考察放在全书的最后，是因为只有在对天主教的基本观念与实践有过了解之后，读者才能更容易理解这段历史的含义。此外，在考察这段历史的过程中，我们有时需要将目光扩展至天主教会之外。这是因为，尽管很多中国的读者仍然习惯于将天主教与基督新教视为两种不同的宗教，但基督宗教在中国的历史却应该更恰当地被当作一个整体来理解，这既是一个不能被拒绝的事实，亦是当代基督宗教普世态度的要求。当然，我们论述的主体仍然是天主教会，但也会提及与其他基督教会有关的某些人物和事件，前提是这些人物与事件对我们理解天主教在中国的历史具有重要意义。

明清时期的中国天主教

如果问读者：罗马天主教和基督新教哪个更早进入中国？

斯的聂斯多略派基督徒，在史料可考的意义上第一次将基督的福音带至中国。这是公元7世纪发生的事，而聂斯多略派则在当时的中国被称为“景教”，取“正大光明之宗教”之意。



公元1625年（一说1623年），在今天的西安郊外大约75公里的地方，人们掘出了一块约3米高的石碑，其正面顶部书“大秦景教流行中国碑”。这块石碑上刻有约1800个汉字以及很少的叙利亚文，而其撰写者是一位名叫景净的景教徒。根据碑文的内容，它撰写于公元781年，而作者则在其中以汉字详细描述了景教自其于公元635年之后进入中国的历史，并以叙利亚文镌刻了大秦（当时中国对罗马帝国或波斯、叙利亚的称谓）景教的某些主教及神父之名。在碑的顶部还刻有一个自莲花上升起的十字架。

“大秦景教碑”的发现，对中国基督宗教史的意义无论怎样强调都不过分。它被发现时，耶稣会的传教士来到中国仅仅40年，而且他们时常为这样的观点而感到沮丧，即基督宗教是一个完全外来的宗教，并且太过年轻，所以对中国人毫无吸引力。然而通过这块石碑的记载，人们发现原来早在唐朝早期，基督宗教便已经在中国扎根，并且存在了超过200年之久。正因如此，景教碑的出土在当时的中国天主教徒中间引起了极大的反响，现在他们可以肯定地说，关于基督的信仰早在千年之前便已传入中国，且天主教所传之教理是自古有之的。

根据碑文所载，景教传入中国时正值唐朝早期（唐太宗执政时期）。此时的唐朝政通人和、国泰民安，与其近邻之间的关系亦处于一个相对和平的时期。得益于此，沿着古丝绸之路的国际贸易重新变得如火如荼，而许多来自中东及中亚地区的

基督徒商人亦参与其中。虽然景教并非由这些商人带至中国，但很可能正是通过这些商业的往来，使得唐朝的皇帝对基督宗教发生了兴趣。因此，当一个聂斯多略派代表团于公元635年在主教阿罗本（Alopen）的率领下沿古丝绸之路抵达长安时，他们受到了朝廷的礼遇，更蒙皇帝召见，并获准在宫廷中翻译《圣经》。3年之后，唐太宗颁旨赞扬阿罗本所译《圣经》及其中所包含的教义。同年，第一座基督教堂在长安城内建起，初称“波斯寺”，后改为“大秦寺”，共有21名修士。

尽管看上去有了一个非常美好的开始，但景教并没能如佛教进入中国后那样流行于华夏，因此也没有多少关于它的资料流传下来，以至于今天我们如果想要了解其自进入中国直到立“景教碑”这将近150年的历史，碑文自身仍是我们所能倚赖的最主要的资料。根据它的记载，景教在进入中国后得到了一定程度的发展与扩张，有大约30座寺院在这一个半世纪中得以兴建；与此同时，对景教的政治迫害亦时有发生，特别是在武则天执政的时期。除此之外，碑文并没有详细论及聂斯多略派的神学。然而20世纪初，人们在敦煌发现了数千份保存完好的手稿。这些大约在11世纪初被封存于石窟中的手稿其中一部分是景教的文件，包括《圣经》的中文译本和神学。从这些文件中，人们能够看到非常明显的基督宗教观念与佛教、道教术语的混合使用，甚至是一种“综合主义”，而这也许可以被视为中国聂斯多略传统的重要特征之一。

总体而言，我们对公元781年之后几个世纪景教在中国的状况所知甚少，除去一些非常明显的线索：首先是8世纪中叶之后，随着严重内乱的发生，唐朝由盛转衰。这使得唐朝对外开放的政策受到严重削弱，而文化保守主义逐渐成为主流意识形态，其结果便是9世纪开始的排外运动和对“夷教”（外来宗教）的压制。这一运动的高潮是发生于公元845年的会昌法难。会昌法难的主要目标是佛教，但亦波及景教以及其他一些外来宗教如祆教（Zoroastrianism），其结果是：佛教在此事件中虽然遭受了重大打击，但由于其在中国的根基较为深厚，因此很快得以恢复元气；相反，这一事件对包括基督宗教在内所有其他外来宗教（除了伊斯兰教）却真正具有毁灭性——我们并不知道法难发生前中国基督教堂的确切数量，但显然到了唐朝灭亡前夕，中国的基督宗教也同样处于濒死状态。而有资料表明，10世纪时基督徒已经在中国的土地上不复存在。

关于唐代基督宗教衰落以至最终消失的根本原因，学术界并没有统一的观点。基督教神学家倾向于将神学上的综合主义以及教义完整性的丧失视为主要的原因；历史学家则更关注处境的变化，特别是中国社会以及朝廷内部文化开放性的丧失；还有学者强调这样一个事实：即使是在景教发展最好的年代中，也很少有土生土长的中国人皈依基督宗教，换句话说，景教在唐代的中国始终都是一个边缘宗教。无论上述哪一个才是最主要的原因，有一个事实却是相当确定的，那就是唐朝的基

Polo) 曾在中国停留了16年之久(1275—1291年), 其所著《马可波罗游记》(*Description of the World*) 中包含了对中国景教徒之独特而富有价值的描述, 而他的父亲(Niccolo Polo) 和叔父(Maffeo Polo) 也曾为在罗马天主教与元朝政府之间建立联系做出过贡献。除了波罗家族外, 还有一些意大利商人亦曾对罗马天主教在中国的传教活动有所助益。例如, 13世纪50年代后第一位抵达中国的罗马教宗使者孟特高维诺(Giovanni da Montecorvino) 便是在一位名叫卢卡朗戈(Pietro de Lucalongo) 的意大利商人陪同下, 于1293年抵达泉州的。可以说, 孟特高维诺才是那位真正拉开了罗马天主教在华传教之序幕的人, 也正是在他的努力推动下, 罗马天主教在中国才第一次成为聂斯多略教会的直接竞争者。经过10余年的努力, 元大都先后建成了两座天主教堂, 数千人接受了天主教的圣洗。孟特高维诺本人更是在1313年被罗马教庭任命为汗八里(即元大都)的大主教。自1320年直至元朝灭亡的这数十年间, 天主教在中国的传教并未取得太大进展。特别是孟特高维诺于1330年去世后, 帝国的动荡以及交通状况的不稳定都减缓了天主教差派传教士的努力。到了14世纪50年代, 几乎所有欧洲天主教的神父都离开了中国。

总体而言, 虽然我们对元朝基督宗教状况的了解较之唐朝后期的景教更多, 但是很难说天主教在元代中国已经成为气候。那时甚至没有一个专门的中文术语用来指称基督宗教——

主教在中国传教策略的一个根本性改变，那就是开始摆脱欧洲中心，尝试尊重中国的本土文化，并以这种文化作为桥梁表达基督宗教的真理。

在最早一批认真学习汉语的耶稣会传教士中，有个名字是任何想要了解中国基督教史的人都必须知晓的，那就是利玛窦（Matteo Ricci）。这个意大利人是早期来华的天主教传教士中最引人注目的一位：在很多方面，他的行动都是耶稣会在华传教策略及其对待中国文化之态度的最佳体现。由耶稣会远东教务视察员范礼安（Alessandro Valignano）首先提出、最终由利玛窦所有效推行的传教策略包括以下几个要点：1．适应中国文化；2．自上而上传教，首先致力于令有文化的精英阶层皈依，如果可能的话皇帝也包括在内；3．首先以科学技术博得中国精英阶层对欧洲文明的好感，从而起到间接传播福音的作用；4．对中国传统的道德价值以及某些礼仪实践采取开放及容忍的态度。

利玛窦早在1582年便来到澳门学习汉语，并在1583年同罗明坚一起进入中国内地传教；与此同时，他继续深入学习中国文化——包括儒学，为的是能够更好地同中国的士大夫阶层及知识分子交往，进而接触到统治阶层，实践其自上而下的传教策略。他的这种努力最终在1601年收到了回报，利玛窦得以进入北京并在不久之后获得了永久居留权。在随后的几十年间，有更多的耶稣会传教士深入中国内地传教。他们几乎全部精通

汉语，遵循利玛窦的传教策略，并且多数都居住于北京、南京、南昌等大城市。其中，最后一点使得这些耶稣会传教士得以有更多机会接触到明朝的高级官员，并最终成功地令后来被称为“明末天主教三大柱石”的徐光启（1562—1633年）、李之藻（1565—1630年）以及杨廷筠（1557—1627年）皈依了天主教——三人都是晚明时期的高级知识分子和政府官员。

随着西班牙方济各会士、多明我会士以及奥思定会士（Augustinians）自17世纪30年代陆续来到中国，耶稣会在华内地传教的垄断结束了，这时传教士的平均人数也由17世纪初的5—15人上升到30—40人，且这一数字保持了大约半个世纪之久。在此期间（1665—1671年），天主教传教士曾被短暂地驱逐到广州及澳门，原因是取得政权不久的清朝统治者的不安全感被朝廷内的排外势力所利用。然而，当年轻的康熙皇帝于1669年亲政后，他清除了很多保守的官员，并且放松了对传教士的管制，使得他们得以继续其在中国内地的传教工作。自17世纪80年代开始，传教士的人数再次上升，而到了18世纪初，其人数已经达到了140人。很大程度上，这种增长得益于康熙皇帝1692年颁布的允许基督宗教公开传教的谕旨；反过来，这一“宽容敕令”的获得也证明了利玛窦之传教策略的成功——正是传教士不遗余力地以欧洲的科学技术服务于朝廷，才赢得了康熙皇帝对天主教的积极态度。然而，天主教传教士的另一个希望——皇帝自己皈依基督宗教——仍然遥不可及。事实上，尽

人，他们在相当程度上保存了中国天主教群体的社会资本以及实践上的领导经验。在这段时期，特别是在农村的天主教群体中，许多中国天主教徒仍然在其宗教意识中保留了不少传统乡村民间信仰的超自然因素。这一倾向使得当18世纪欧洲传教士纷纷离开或躲藏起来之际，这些中国的天主教群体轻易便将传统的宗教实践及观念与天主教实践结合了起来。然而，这并不意味着这些中国天主教徒并非真正的皈依者，或者全然不理解教义及圣事的含义。事实上，就连当时的传教士自己（包括耶稣会士）都仍然在某种程度上属于晚期中世纪欧洲和经院主义的产物，无法完全避免对神迹和超自然的渴望。

礼仪之争

正当中国天主教于17世纪末进入高速发展阶段之际，它再次迎来了一个转折，只不过这一次是消极的转折。这一转折性的事件被称为“礼仪之争”，它也是中国基督教史中被讨论最多的主题之一。

概括而言，这一论争是伴随着范礼安—利玛窦的“适应策略”而产生的——后者在欧洲天主教会内部激起了很多反对的声音，并且随着教宗在1704年对这一策略的谴责和拒绝而达到高潮。这场论争所涉及的核心议题包括：1. 某些传统的中文词语是否能在基督宗教中被使用，比如“天”或“上帝”。利玛窦和耶稣会士均认为可以使用这些术语。2. 士人阶层祭孔和祭祖的仪式

是否具有宗教性质，抑或只是礼俗性活动。中国的基督徒应该参与这些活动吗？耶稣会士认为它们属于礼俗性实践，因而允许中国的天主教徒参与其中。3. 一系列以基督徒与非基督徒之关系为中心的问题，例如：基督徒能否参与向非基督徒的神祇表达敬意的群体活动？对此类问题，耶稣会士也持肯定的答案。

自利玛窦开始，耶稣会士便以开放、宽容的方式处理这些问题，并取得了很好的效果。然而，这些问题的答案在许多持“欧洲中心论”的天主教徒看来却并非不言自明。一位多明我会士于17世纪40年代自中国返回罗马，接着便发起了对耶稣会之策略的攻击。自此开始的这场论争尽管时而激烈、时而缓和，但却延续了60余年之久。17世纪末开始，罗马教宗日益卷入论争之中，而无论是批评者的攻击抑或耶稣会对自身策略的捍卫也都变得日益激烈。讽刺的是，这恰恰发生在康熙皇帝颁布宽容基督徒的谕旨后不久。论争的最终结果是：一个由枢机主教组成的委员会于1704年11月通过决议，认为应该谴责中国的祭天及祭孔仪式。这一决议得到了时任教宗克勉十一世（Clement XI）的认可，他马上颁布了一条法令明确禁止中国的天主教徒行中国礼仪。这成为早期现代中外关系的一个分水岭——不仅是因为这一决定的内容，更是因为中国皇帝对罗马教廷向中国传达此决定的态度所产生的反应。

1705年，一个由教宗派遣、负责向在中国的传教士以及清

朝皇帝传达这一决定的使团抵达中国。这一使团由多罗（Charles-Thomas Maillard de Tournon）主教率领，但随后发生的事情证明了这是一个“愚蠢的”任命。1706年夏天，当康熙皇帝第二次接见多罗时，后者携阎当（Charles Maigrot）同往。阎当时任福建宗座代牧，是禁行中国礼仪的坚决拥护者。两人这次与康熙皇帝的会面产生了灾难性的后果：阎当在中国20余年，可中文仍然很差，却承担起了向皇帝解释中国礼仪问题的使命。康熙对从梵蒂冈而来的信息极为不悦，认为这是对其国家和文化的无端干涉；而更让他震怒的则是连中文都不擅长的外国人居然在他面前大谈中国的礼仪及文化实践的含义。在这年年底，康熙降旨令所有在华的传教士都必须经过一次考试，只有那些赞同利玛窦策略的人才能得到“印票”，即允许他们继续留在中国的许可，而拒绝者则被驱逐出境。多罗则针锋相对，于1707年正式向全国公布了教宗的法令，并威胁将不遵守此法令者革除教职。很快，康熙皇帝将多罗驱逐至澳门，在那里他遭到耶稣会的软禁，并在数年后病故。

事实上，确有一些天主教的传教士在随后的数年间被驱逐，但远非一次彻底的清除，基督宗教在此时的中国仍然拥有合法宗教的地位。一些在1707年之后被驱逐的传教士很快便返回了中国，与此同时仍不断有新的传教士来到中国。在康熙晚年的多数时间中，他对待“礼仪之争”的态度有所放松，因此多数地方官员也对“印票”的要求不甚严格。在这十几年间，天主教在

中国的传教事业并没有受到很大的影响。然而，在雍正皇帝（1723—1735年）继位后，情况发生了改变。雍正加强了中央对国家与社会的控制，并在1724年宣布基督教为“邪教”。自此，基督宗教在法律意义上变成了非法宗教，且这一标签直到1840年才得以摘除。与此同时，皇帝将传教士赶出京城，将他们赶至广州，并从那里遣送回国。

尽管雍正皇帝采取了一系列禁教措施，且这些措施亦为其继任者乾隆皇帝（1735—1796年）所延续，但仍有数十位欧洲传教士选择留在中国。因此，在1710—1750年，仍有80位以上的传教士在中国传教，这个数字较之18世纪早期人数最多时的一半稍多。然而，1784—1785年的一次全国性打击活动使得外国传教士的数量急剧减少，加之耶稣会在1773年遭到教宗解散，使得留在中国的耶稣会士也大多都是老弱之躯。在这种情况下，仅剩的外国传教士意识到即便是如此少的人数也难以为继，因此开始着手增加中国的圣职人员。在此情况下，本土神父的数量稳定增长，至18世纪末时已经将近半百。

对于礼仪之争的影响，历史学者评价不一。在这些评价的其中一极看来，礼仪之争毁掉了中国成为一个“基督教国家”的前景；而在另一极，礼仪之争所包含的一系列事件只是欧洲知识史或西方教会史中的一幕，根本不属于中国历史的一部分。这两种观点显然均有偏颇之处：一方面，即便没有礼仪之争，也没人能够保证中国最终会被“基督教化”；另一方面，礼仪之争确

实对中国天主教的历史乃至清朝的对外政策产生了巨大影响，因此它绝不仅仅是一个西方的事件，更是中国历史的组成部分。毫无疑问，礼仪之争极大地打击了天主教在中国的增长及其公共生活——这是其直接后果。然而，18世纪20年代之后神父以及欧洲天主教领导的极度短缺并未导致中国天主教会在接下来一个世纪的全面崩溃。全国基督徒的人数在18世纪初时曾达到20万人，尽管它在18世纪中降至12万人，但很快便迎来了复苏以及再一次的稳定增长，并在19世纪早期重新达到了20万人。在相当程度上，这得益于外国传教士与中国的神父及传道者共同完成的有效工作，即组织及建设地方群体，并将其植根于教会的信仰与生活；与此同时，这些群体中所包含的内在动力亦是重要的原因。

18世纪中国天主教会的生活

在1724—1840年这大约120年的时间里，基督宗教在中国都是作为非法宗教存在的。然而，比“非法”“邪教”这些标签更引人注目的，是它仍然“存在”而并未消失这一事实。如果用四个字概括这一时期的中国天主教，“自力更生”应该是一个比较恰当的表达。与这一时期中国天主教相伴的，是大量西方传教士的撤离。在这种情况下，地方的基督徒和群体或主动或被动地对其信仰实践做出了不同方式的调整，基督宗教的本土化（inculturation）被大大加强了。

在深入了解这种本土化之前，首先需要澄清一个事实：名义上，基督宗教在这100余年里都是非法的，但在实际情况中，它并没有遭到持续不断的打击。在某些时间段中，天主教徒确实总是经历打击、逮捕以及其他形式的骚扰，然而在多数时间里——特别是在那些远离京城的省份——他们仍然能够公开实践其信仰。另一方面，西方传教士因其难以隐藏的外貌特征而更易遭到逮捕和驱逐，但对中国的神父而言，旅行则要容易得多。尽管如此，中国天主教在这段历史时期仍然必须持续面对一个严重的状况，那就是神父的缺乏。西方传教士数量极少，且他们即便没有被逮捕或驱逐，也只能以“游击”的方式管理各地教会，甚至无法在一个地方停留数天。而中国的神父虽然相对自由，但直到18世纪晚期之前，他们的数量事实上很少。这两个因素加在一起造成的结果是：除了北京之外，中国几乎所有地方的教会都没有长期的神父。

这一普遍存在的状况意味着在禁教期间，来自欧洲天主教会的监督大为衰落，而中国各地的天主教会则变得更加具有地域性，其原因便是文化杂和或曰本土化的发生。拉曼（Lars Laamann）对那一时期中国天主教会的研究表明，底层及农村的教会普遍地将基督宗教信仰与中国传统文化相结合。举例来说，很多中国天主教徒强调孝道以及家族的团结，包括使用已经为梵蒂冈所拒绝的祖宗牌位。再比如，对很多中国的天主教徒而言，在皈依与施洗、负罪感与接受救赎的需要之间，并不

19世纪初的中国天主教身处双重怀疑中：它被认为是一个“外来的宗教”，与欧洲人紧密关联，很少有中国人——甚至是中国基督徒——了解它究竟是怎样一回事；与此同时，天主教徒又时常表现得很像那些本土的中国教派——它们拥有神圣的经典、卡里斯玛式的（charismatic）领袖，并且总是具有某种末日意识。

尽管身处一种不合法的地位，并且时常经历地方或全国规模的打击，与此同时还伴随着对欧洲传教士的周期性驱逐，中国的天主教徒在百余年的时间里仍然保持了其规模，甚至发展出几代人对天主教群体的忠诚。这种生命力也在相当程度上证明了耶稣会传教士在17世纪所做的群体建设工作是卓有成效的。尽管如此，缺乏神父的境况还是对禁教时期的中国天主教造成了巨大的影响。在这些影响中，首当其冲的是圣事实践的困难。由于缺乏神父，天主教徒经常无法领受圣洗、圣体、婚姻、葬礼等对信仰生活而言至关重要（前文已经谈论过这种重要性）的圣事。除此之外，其他教牧性的服侍在信仰群体中同样极度缺乏，原因同样是没有神父——无论是本土神父还是西方神父。在此种情况下，这些群体中便产生了自然领袖，例如教头（传道人）或会长、较富裕基督宗教家族的家长，以及被授予品神父的父母或兄弟姐妹等，这些人都至少部分弥补了没有神父所造成的缺失。由于数量很少，神父自然极受尊敬，而他们的造访也会带来兴奋，但在通常情况下，群体仍然只能更多

导他们。反过来，这也增加了中国天主教徒对本土神父、传道人以及知识分子的信任；在有些地方，当欧洲传教士于19世纪40年代返回中国时，这种信任甚至引发了公开的冲突。与此同时，历史转折的力量也在酝酿之中。工业革命和新的航海技术在19世纪初的发展，令西方各国开辟海外市场的渴望变得日益强烈。然而，当英国的东印度公司和其他欧洲以及美国的贸易者来到中国时，他们面对的是和从前葡萄牙人及荷兰人相同的状况——一个封闭的市场，每年仅有几周时间可在广州进行贸易，其他时间只能居住在狭小的澳门。与这些对利益充满渴望的贸易者相伴的，还有一些来自英国及美国的新教传教士，他们的渴望是能够自由地进入中国以传播基督的福音。在这种情况下，清政府闭关锁国的政策头上已悄然悬挂上了一把利剑，等待刺破近代中国历史的帷幕，而中国天主教的命运也将迎来改变。

天主教在近代中国

康乾盛世之后，清朝转向衰落，并且再未出现过如康熙一般有兴趣、有魄力接纳西方文化的皇帝。这时，指望清朝政府从内部改变对基督宗教的政策已经变得希望渺茫。与之相对的是，随着工业革命的成功，英、美、法、德等西方国家的经济和军事实力都得到了极大增强，且都希望能早日打开中国这一巨大的市场。在这种情况下，由外部带来改变的契机出现了。

讽刺的是，以“和平”为核心信息的基督之福音在中国的土地上得以重新合法传播，却是通过枪炮的力量实现的。

不平等条约影响下的中国天主教

1840年鸦片战争的爆发，标志着中国近代史的开始。而此后清朝政府与西方列强签订的一系列不平等条约，也意味着基督宗教在中国的命运迎来了又一次转折，然而这次转折却深深带有殖民主义的烙印。不平等条约的签订大致可以分为两个阶段：第一个阶段是1842—1844年，第二个阶段是1858—1860年。随着这两轮条约的签订，中国天主教不但恢复了其在百年禁教前所拥有的自由，甚至还拥有了更多特权。

在19世纪的前几十年中，清政府与西方列强之间的关系因为鸦片贸易而愈发紧张。终于，战争在英国与清政府之间爆发了。在前者看来，这场战争是为了赢得公平、开放的贸易以及进入中国国内的市场，而在后者看来则是为了维护贸易主权以及避免为西方势力所摆布。最终，战争以一系列不平等条约的签订告终——先是1842年中英签订《南京条约》，接着清政府又在1844年分别与法、美签订《黄埔条约》以及《望厦条约》。这便是所谓“条约体系”的开端，这一体系将会延续一个世纪之久，并在此期间成为中国与西方国家之间关系、贸易乃至知识交流必须依循的规则。

实践。这激怒了地方教会的领袖们，他们甚至写了正式的申诉信并派信使送至罗马及里斯本。尽管如此，本土信仰者的反对收效甚微。到了19世纪60年代，西方传教士——特别是法国人——已经获得了在中国天主教会中的权威。然而与此同时，地方的平信徒领袖仍然作为传道人和地方群体的管理者扮演着重要的角色。

另一方面，第一阶段条约的签订尽管赋予了西方传教士较之以往大得多的自由，但他们仍对持续存在的许多限制非常不满。其中最主要的限制在于，传教士们能够自由活动的范围仅限于五个通商口岸及其近郊。相对而言，天主教传教士的境遇更好一些，因为他们在条约允许的范围之外活动时，已经存在地方天主教群体能够帮助他们隐藏自身，同时他们亦在相当程度上受益于那些被收回使用权的天主教建筑。与此同时，新教传教士受到的限制则更多，其传教活动所受阻碍则更大。在这种情况下，第二轮不平等条约的签订更进一步方便了基督宗教在中国的传教事业。

当然，促成第二阶段诸条约之签订的主要力量并非是宗教的，而仍然是政治经济的。欧美列强希望能够一劳永逸地解决1842—1844年所签订条约的遗留问题，包括鸦片的合法地位、在朝廷中设立西方外交代表、允许外国人在整个国家旅行，以及对基督信徒之信仰实践的保护等，其中最后两条最为西方传教士所关注。第二次鸦片战争于1856年在中国和英国之间爆

发，接着法国参战，两国组成的联军于1858年迫使中国政府签订《天津条约》。这一新的不平等条约准许外国人在通商口岸之外不受限制地旅行，而中国人信仰和实践基督宗教信仰的权利亦被直接或间接地包含在所有条款之中。与此同时，《天津条约》并未允许外国人可以在中国各地自由地租赁或购置产业。

1860年，英法联军攻陷北京并焚毁了圆明园，恭亲王奕訢代表清政府与英、法签订《北京条约》。这份文件基本上重申了《天津条约》的各项条款，同时增加了一些战争赔款。然而关键问题在于，在这一条约的法文版本中，法国传教士艾美（Delamarre）通过贿赂中国官员私自加入了“并任法国传教士，在各省租买田地，建造自便”一句。清政府很快对此提出反对，但这一表述却在实践中为西方传教士所普遍接受。在被默认的情况下，这一无中生有的条款为基督宗教在中国的传教活动提供了非常大的便利，也在随后引发了不计其数的冲突。自此之后，法国逐渐成为中国天主教的保护者，甚至连西班牙、葡萄牙等国的天主教传教士，也通过法国获得进入中国传教的便利。

回顾1839—1860年这段历史，在中国的西方传教士群体显然不仅仅是上述一系列重大军事和政治事件的旁观者，而是条约体系的极大受益者。他们的许多长期目标——包括在中国境内自由传教、建造居所以及其他设施（如教堂和学校）等——

截止到1860年都大体得以实现。正因如此，在两次鸦片战争期间，并没有传教士对西方各国以军事手段攫取在中国的利益提出反对，相反在某种程度上，他们还是促成条约体系之过程的积极参与者。事实上，不仅对外国传教士来说是如此，甚至对中国的基督徒来说也是如此，这是因为他们的生存空间在相当程度上依赖于外国传教士。

清末扩展与冲突之中的中国天主教

利用不平等条约中“传教条款”所提供的便利，新教的传教工作在中国如火如荼地展开，这在相当程度上也要归功于其在欧洲及美国所建立的日益专业化的传教团体。另一方面，为了能够在中国实现“基督教文明”，新教传教士异常重视在中国建立社会机构，例如学校、医院、慈善组织等；与此同时，他们还在中国努力发展印刷、翻译以及新闻等事业。

相比较之下，当天主教传教士从欧洲返回中国并镇压了在中国地方群体中存在的“非正统性”实践后，中国天主教徒的人数虽然得到了持续的增长，但教会本身的状况却并没有发生多大改变。信众们仍然缺乏神父，这是因为教会规模的增长比培养神职人员的速度更快。然而尽管如此，欧洲传教士仍然只愿意赋予中国人很少的权力，神父中前者的比例远大于后者，教会仍然由西方人所掌控。正因如此，在19世纪下半叶这数十年的

事实上，教案的频繁发生，士人知识分子在背后的推动力量确实不可小觑。那么，他们为何如此反对传教士以及基督宗教？除了上面已经提到的太平天国运动之外，最重要的原因恐怕是他们担心这些来自西方的传教士及其所宣讲的宗教会威胁到他们的文化领导权。在地方，士人精英掌握着政治、经济、社会以及意识形态权力，但传教士的到来却被看作是对其尊严的冒犯以及对其地位的威胁。传教士们不仅自身有文化，还建立学校传播西方文化。不仅如此，不平等条约亦为其与中国政府官员的接触提供了直接的便利。由于传教士所拥有的这些包括治外法权在内的各种特权，甚至很多平民百姓也为能在官司中处于有力地位而拥护他们。

所有上述因素加在一起，导致了在19世纪的后40年中，不断有与基督宗教相关的暴力事件发生。尽管西方国家对此不断进行外交投诉、要求清政府解决，但教案仍然持续不断地出现。在这些教案中，与天主教有关的最令人震惊的事件是发生在1870年的天津教案。

对于这些教案发生的原因，很多清政府的高级官员有着非常清晰的认识。在总理衙门于1876年发出的一份文件中，除了对由税务争端、治外法权等引发的问题有着精辟的分析之外，还花了很多篇幅讨论所谓的“传教士问题”。这份文件表达了通过与西方列强对话、本着相互体谅的精神修订不平等条约的条款来解决这些问题的希望。然而在接下来的数十年间，修订条约

的机会并未出现；西方列强在中国的权力不但没有减少，反而在19世纪末及20世纪初变得更为稳固了。在这种状况下，西方传教士、中国的老百姓、反对基督宗教的中国知识分子三者之间的相处模式并没有发生什么改变，随之而来的结果就是不断有新的教案发生，带来财产乃至生命的损失。尽管如此，教案的频繁发生却并没有阻止中国天主教徒的数量继续稳定地增长。至20世纪之前，中国天主教徒的人数已经接近了80万人。

在19世纪即将结束的几年中，另一件与中国天主教息息相关的重大事件正在悄然酝酿，它的最终爆发甚至对晚清的政治方向产生了巨大的影响。自1898年开始，外国传教士与中国基督徒成了中国北方出现的一场群众暴力运动的目标，这便是义和团运动。在义和团出现之初，它同清朝的多数秘密团体一样，以反对清朝的统治为其目标。然而随着时代的发展，义和团逐渐受到反西方和反基督宗教情绪的影响，其口号也变成了“扶清灭洋”。在1898—1899年这两年中，义和团还只是制造一些较小规模的针对传教士和中国基督徒的暴力事件，但这些事件不断升级，最终在1900年夏天演变为一场大规模的杀戮。

其时的清政府内外交困：山东与直隶不断遭受自然灾害，产生了大批饥民，国家亦有被西方列强瓜分的危险。在这种情况下，慈禧太后决意利用义和团的力量打击西方列强，顺便转移国内危机。于是，她于1900年初颁布了维护义和团的诏令，继而又在同年6月允许义和团民进入北京。大批义和团民进入北

京后，很快便围困了离紫禁城不远的使馆区。慈禧方面也最终决定向西方列强宣战，并派兵加入到对使馆区的围困中。使馆区中很少数量的西方军人承担起了保护使馆区的使命。他们筑起防御工事，抵抗义和团和朝廷的围攻，最终令使馆区包括寻求保护的2000华人在内的3000余人免遭被杀之命运。

尽管如此，在除去北京的中国北方地区，总共有200余名西方传教士以及约3万名中国基督徒被义和团所杀，而被杀害的中国基督徒中绝大多数都是天主教徒。北京城内的使馆区之围最终由八国联军所解，后者于1900年8月攻陷北京，吓得慈禧与整个朝廷逃到了西安。1901年，清政府被迫与西方列强签订《辛丑条约》，义和团运动才算基本结束。在八国联军占领北京期间，他们对城中财物进行了大肆抢掠。而在京城之外，八国联军在保定、陕西、张家口等地也展开掠夺行动，并处决了很多义和团民以及他们的同情者。不幸的是，在八国联军行下不义之事的過程中，很多西方传教士也加入其中。他们中有些人作为联军的掠夺指明目标，有些甚至自己也参与到抢掠的恶行之中。与此同时，也有很多西方传教士对上述行径提出了严厉的批评，并试图阻止其发生。然而无论如何，义和团事件中包括传教士在内的很多西方人的行为，还是极大挫伤了那些对中国的现代化甚至基督教化抱有希望的传教士之士气。可出乎他们意料的是，义和团事件结束后不久，清政府内便出现了一股对改革的热情，而许多士人及官员亦对传教士和基督宗教表现出

以往不曾有过的尊重。基督宗教在中国的“黄金时代”似乎正在到来。

二十世纪上半叶的中国天主教

1902—1949年的前20年，可以被看作基督宗教在近代中国之发展的顶峰。在这段时期，中国似乎有了现代化的希望。甚至在有些人的眼中，中国将最终发展成为一个基督宗教国家。然而，事与愿违。就在西方传教士对中国基督宗教之发展前景的乐观情绪达到顶点时，形势却急转直下。很快，20年代中期过后，中国的基督宗教运动便陷入了困境。

具体到中国天主教的情况，概括而言，在前四分之一一个世纪中，除了信徒人数的稳步增长之外，中国的天主教会并未发生什么根本性的变化。20世纪初是晚清的改革运动进行得最如火如荼的一段时期，也是第一次世界大战后新的知识潮流开始兴起之时，然而在天主教徒中却并没有多少人参与其中，只有前文曾经提及的马相伯等少数人投身于改善天主教徒之教育状况的事业之中。

作为中国天主教的“保护人”，法国的驻华官员在这段时间需要花费巨大精力收拾义和团运动留下来的烂摊子；不仅如此，针对天主教神职人员以及普通信众的暴力事件仍然时有发生。所有这些，都令法国政府逐渐厌倦了自己已经承担了半个世纪

府，但不久之后，基督宗教便也成为其攻击的目标。其中最重要的原因是，中国的非基督徒知识分子将传教运动的本质视为一种“文化帝国主义”或“文化侵略”，认为其是作为帝国主义对中国的政治、经济侵略与剥削之帮凶而来到中国的，为的是令中国人变得驯服，以接受中国作为半殖民地社会的现状。在中国的青年人看来，传教士所享有的治外法权、他们在中国教会中的领导地位，以及他们对基督宗教学校、医院和其他机构的控制和管理权，均是这种“文化帝国主义”的证据。

五四运动之后，中国共产党与国民党建立了两党在近代的第一次合作，而两者都将对帝国主义以及不平等条约的斗争视为其政治目标的一部分。因此，当北伐的国民革命军于1926年夏天离开广东后，其进军路线沿途的许多基督教会均被侵扰或破坏，甚至基督徒伤亡的事件也时有发生，这其中很多都是外国人。遇害者中甚至包括了当时的金陵大学（今南京大学前身）副校长文怀恩（J. E. Williams）。在这种情况下，少数外国传教士逃到了上海避难，而更多人（超过2000人）则选择离开中国返回家乡，且他们中的许多人再也没有回来。自此之后，中国基督宗教的发展明显丧失了自信，并且再也无法脱离中国政治状况之变化的左右。

随着20世纪的历史进入第三个10年，中国天主教与新教之间的差别也变得越来越明显。除去前文刚刚提及的那几点之外，中国天主教会中的等级差别亦较之新教来说严格得多。无

论是神父抑或主教，其行动都须服从上级的安排。另一方面，尽管中国神父的数量稳步增长，但仍远远少于西方圣职人员。因此，较之新教已经出现了独立的本土教宗而言，中国天主教仍在很大程度上是一个由传教士主导的宗教。尽管已经有6位中国主教被祝圣，但他们均未身居要职，教会权力仍然主要掌握在传教士手中。值得一提的是，为中国教会的本土化事业做出过重要贡献的雷鸣远在20世纪20年代末的时候返回了中国，并加入了中国籍。此后，他创立了耀汉小兄弟会（the Little Brothers of St. John the Baptist），致力于传福音以及农村的公益事业。

抗日战争的爆发加剧了中国天主教的脆弱程度。从某种意义上说，抗战的爆发令中国天主教会处在了某种两难之中。一方面，中国的天主教徒毫无疑问亦是爱国者，他们决不希望生活在侵略者的奴役之下；另一方面，时任教宗碧岳十一世对共产主义持批判态度，而这也多少反映在了中国天主教会中。不仅如此，许多在中国的天主教传教士都是意大利人，而意大利和日本同属轴心国，所以他们与日本人的关系亦十分微妙。出于上述种种原因，罗马并未像其他西方国家那样激烈地谴责日本的侵略行径，而这则意味着在华的天主教传教士对援助中国的抵抗运动表现得并不十分积极。然而，雷鸣远神父以及其他一些天主教传教士则是例外，他们曾经冒着生命危险帮助中国人抵抗日本的侵略。以雷鸣远为例，他不仅在报纸上发表文章

号召抗日，更和他的小兄弟会成员一起到前线运送伤员，其英勇的举动在当时受到了来自包括蒋介石在内的社会各界的赞誉。然而遗憾的是，雷鸣远卷入了国共两党之间的政治矛盾中，导致他于1940年在重庆病逝。尽管如此，雷鸣远在小兄弟会的继任者梅甘神父（Father Thomas Megan）在前者去世后继续与国民政府合作，帮助中国人民的抗战事业。

在抗日战争期间，中国天主教会的本土化仍未取得太多进展。直到1946年，也就是抗日战争已经结束之后，中国才有第一位本土主教被赋予了教区治理权。而直到1948年，也就是新中国成立前夕，中国天主教会的关键职位中也仅有不到五分之一是由中国本土的圣职人员担任。在意识形态上，20世纪40年代的罗马天主教会日益站在了与共产主义明确对立的立场上，这一点在时任教宗碧岳十二世（Pius XII）本人的观点中体现得最为明显，而中国天主教会显然亦在相当程度上接受了这种立场。在社会经济领域，中国天主教会更是和正在逐渐取得革命胜利的中国共产党发生了直接的冲突。在之前的数十年中，天主教会在中国农村地区购买了许多土地，继而再将它们租给愿意加入教会者及其家人，以维持教会的长期增长。到了20世纪40年代，天主教会在很多地方已经成了最大的地主。因此，当中国共产党于1946年开始在解放区实行土改政策时，天主教会便成了直接的打击对象，甚至有少数外国天主教徒在土地改革的过程中被杀。

其时罗马教廷的反共立场十分强硬，要求中国的天主教徒不能与新政府合作，否则便会被施以绝罚。新中国刚刚成立，教廷驻华公使黎培里（Antonio Liberi）便煽动中国的天主教徒用各种方式对抗新政权，以挫败后者团结社会各界的目标。在这种情况下，很多天主教徒自然对正在来临的新时代充满了恐惧。

天主教在现代中国

随着新中国的成立，无论是天主教抑或基督新教，都必须面对并努力适应一个全新的生存环境。在这方面，基督新教面对的困难相对要小得多。一个重要的原因在于：正如读者在第一章已经了解到的那样，并没有一个完整、统一的基督教宗派叫作新教；相反，新教只不过是所有不属于天主教和东正教的基督教诸宗派之总称，且这些宗派中的某些彼此之间差别甚大。正因如此，从现有的教会中分离出新的、独立的教会，在新教传统中是再正常不过的事。事实上，在新中国成立前夕，中国已有四分之一的新教教会脱离了与外国教会的关联，成为独立的宗派。而这就意味着，当新政权要求中国的基督教会“去帝国主义化”、摆脱西方势力的控制时，这一要求对新教诸宗派而言并不十分困难。相反，也正如我们已经多次强调过的，天主教会的本质特征之一便是主教彼此之间以及与罗马教宗的共融，而这意味着保持教会的统一与完整是对普世天主教

会的基本要求。恰恰是这一点，使得中国的天主教会在处理与新政权的关系时，遇到了极大的困难。而由此造成的困难局面，直至今日也没有得到彻底解决。

新中国成立初期的中国天主教

有两个因素对新的人民政府管理基督宗教的方式而言是决定性的，一是中国基督教会中的帝国主义因素，它自鸦片战争以来一直存在；二是中国基督教会（特别是天主教会）长期以来与教派性民间宗教的相似性，有关后者时常发动叛乱的历史经验足够引起任何中央政府的警觉。

事实上，宗教——包括基督宗教在内——的管理问题，并不是新政府工作的重中之重。新中国成立之初，面对的是很多更为棘手与复杂的政治、经济及社会问题。然而出于上述两点原因，新政府在肯定宗教信仰自由的同时，也并没有完全放弃对基督宗教的监督与管理。在新中国的宗教政策中，首当其冲便是切断中国的基督教会与西方教会组织及外国机构之间的关联，与此同时将其置于政府的监督与管理之下。这一政策被称为“三自”，即自养、自治、自传。作为一种教会本土化的观念，它早在20世纪上半叶便在中国的新教教会中被频繁提起，甚至在新教的教会独立运动中有所体现。也正因如此，当此观念成为新中国教会政策的基本框架时，它很快便得到了新教徒的积

极回应。然而对中国的天主教会而言，其教会结构与实践的基本性质决定了它很难自觉地与“三自”原则相适应。由此，一些中国天主教徒在与新政府相处时走上了与新教徒不同的道路，也就丝毫不足为奇了。

新中国成立初期，中国的数百万天主教徒仍然大多分布于农村地区，然而在北京、上海、天津几个城市中，亦有数量相当可观的天主教徒存在。其中，上海在某种程度上可以被视作中国天主教的中心。中国天主教会的许多重要机构——包括于1948年成立的天主教教务协进委员会（简称教务协进会）——都位于上海。不仅如此，上海的天主教群体因其历史悠久，所拥有的财富、地位及社会资本也十分可观，且他们对于自身天主教家族的身份亦十分看重。也许正是出于上述原因，上海的天主教徒成了对新中国成立初期政府宗教政策的最大挑战。

正如我们在上一节中已经提到的，中国天主教徒与中国共产党在解放战争时期，便因为土地革命的缘故发生过摩擦与冲突。而在20世纪40年代末，双方之间的敌意又因为罗马教廷基进的反共政策而进一步加剧了。而作为教廷在中国的代理人，教廷驻华公使黎培里忠实地跟随着梵蒂冈的路线。他的使命包括建立教务协进会，以及振兴中国的圣母军，后者是1921年于爱尔兰建立的敬虔组织。黎培里确实在包括圣母军在内的敬虔组织中注入了活力，但与此同时也在其中植入了反共的思想观念，后者为新政府带来了严重的问题。不仅如此，黎培里还要

求所有中国天主教徒遵循来自罗马的指示，不可与新政府合作。这样的姿态与行动会引发新政府的怀疑与反感，丝毫不足为奇。此外，由于中国天主教会的本土化工作始终未得到实质性推进，新中国成立初期教会的领导仍多由外国人担任，仅上海地区便有数百位外国神父。因此，当新政府之基督宗教政策的首要关注便是去除教会中的“帝国主义因素”时，天主教会显然要承受更大的压力。

当上海于1949年春得到解放后，在近两年的时间里，天主教会信仰生活的正常秩序并未被打破，教会的医院与学校仍旧运转如常，而外国的神父中也并没有多少选择离开中国。然而，平静最终还是被打破了。朝鲜战争的爆发加剧了国内形势的紧张，自1951年年初起，中国政府便开始审问、拘留及驱逐天主教传教士。然而，这些传教士被指控的罪名并非有关宗教，而是间谍与收集情报。在接下来的数年中，陆续有传教士被指控进行间谍活动而被驱逐。不仅如此，亦有一些中国本土的神父因为相同的原因而被拘留或审问。在这种情况下，因为所了解的信息之片面，加上受教廷影响而累积的敌意，一些天主教徒选择了与政府对抗，而圣母军则是其中的主要力量。在1951—1952年期间，当政府要求圣母军成员在地方公安机关登记备案时，很多上海地区的圣母军成员拒绝合作。针对这种状况，当时上海的宗教管理部门做了大量细致的工作，劝说圣母军的成员消除对中国共产党的误解，并在政府部门登记注册。

在宗教管理部门的努力下，逐渐开始有越来越多的天主教徒意识到，新政府尽管由马克思主义的政党领导，但并非想要消灭宗教，而只是希望能够驱逐天主教会中的帝国主义势力。在这种情况下，一些天主教徒加入了天主教中与新教的“三自”爱国运动并列的组织，亦即中国天主教爱国会的前身。1950年年底，四川的王良佐神父与500余名平信徒联合发表了《三自革新宣言》，号召天主教徒割断与帝国主义的联系，建立“三自的”天主教会。尽管如此，仍然有部分天主教徒及神父拒绝加入爱国会，原因在于，后者将传统上属于教宗的选举及祝圣主教的权力归为己有，这会在某种程度上动摇中国天主教会作为“大公”教会之存在的合法性。然而，面对其时罗马教廷极端的反共路线，以及据此对中国天主教徒所做的抵制新政府的指示，中国政府当时的选择也是迫不得已。遗憾的是，这一点竟成为此后数十年中梵双方实现关系正常化的最大障碍。在中国政府看来，如果将此权力交付梵蒂冈，等于为罗马天主教会干涉中国内政大开方便之门；而在教廷看来，任命及祝圣“大公”教会的主教是其天然的权力，有着深刻的神学根源。

在1952年及1954年，教宗碧岳十二世连续颁布了两份教宗通谕，赞扬那些忠诚于教廷的中国天主教徒，并对中国共产党及中国政府对待外国传教士的方式提出了批评。事后看来，教廷的这种态度对缓和双方的矛盾毫无益处。中国政府立刻谴责通谕是对中国内政的粗暴干涉。一年之后，当时的上海主教

——亦是这座城市的首位本土主教——龚品梅以及很多选择以强硬方式对抗政府的神父及天主教徒被逮捕；与此同时，新中国成立初期仍然留在中国的传教士几乎业已尽数离开。这标志着新中国成立初期部分中国天主教徒与新中国政府及其宗教政策的对抗基本告一段落。当然，从当时的环境来看，这一结果的出现只是时间问题。

1957年7月，中国天主教爱国会的第一次会议在北京召开。时值“反右运动”刚刚开始不久，政治空气较为紧张，因此会议也进行得较为平静。几个月后，第一批中国自选主教人选呈报教廷，在被拒绝并以绝罚相威胁的情况下，中国天主教爱国会采取了自选自圣的做法。对此，梵蒂冈继续着其强硬的态度，碧岳十二世拒绝承认这种任命的合法性，双方在此问题上的长期分歧就此拉开序幕。不仅如此，此时罗马教廷依然保持着与台湾地区国民党政府的外交关系。所有这些，都意味着双方关系的改善尚遥遥无期。

大跃进及“文革”时期的中国天主教

在新中国成立的最初10年里，在党和政府以及全国各族人民的共同努力下，中国的政治局面逐渐趋于稳定，社会经济也有了相当程度的恢复。恰在此时，年轻的执政党第一次为其在制定经济政策方面的经验欠缺付出了代价。在“大跃进”的几年

附录一 拉丁文—英文—天主教—新教译名对照表^[1]

拉丁文	英文	天主教	新教
<i>Codex Iuris Canonici</i>	Canon law	天主教法典	
<i>Confessio Gallicana</i>	Gallican Confession	加利刚信经/高卢信条	加利亚信纲/加利亚信条
<i>Constantia</i>	Constance	康士坦斯/康斯坦茨	
<i>Constantinus Magnus</i>	Constantine the Great	君士坦丁大帝	康斯坦丁大帝
<i>Corinthus</i>	Corinth	格林多	哥林多
<i>Crucigeri</i>	Crusaders	十字军	
<i>Curia Romana</i>	Roman Curia	罗马教廷	
<i>Cyprianus</i>	Cyprian	西彼连	居普良
<i>Cyrillus</i>	Cyrl	济利禄	区利罗
<i>Damascus</i>		大马士革	大马色
<i>De civitate Dei</i>	City of God	天主之城	上帝之城
<i>Decius</i>		德西乌斯	
<i>Diocletianus</i>	Diocletian	戴克里先	
<i>Docetismus</i>	Docetism	幻影论	
<i>Doctrina apostolorum (希腊文 Didache ton dodeka apostolon)</i>	Teaching of the Twelve Apostles	十二宗徒训诲录	十二使徒遗训
	Donatism	多纳徒/多那特主/多纳图斯主义	都那特主义
<i>Domitianus</i>	Domitian	图密善	多米田
<i>Epiclesis</i>		呼求圣神祷词	
<i>Eusebius</i>		欧瑟比乌斯	优西比乌
<i>Eusebius Hieronymus</i>	Jerome	热罗尼莫	哲罗姆

<i>Ludovicus IX Sanctus</i>	Louis the Saint	圣者路易九世	
<i>Manichaeismus</i>	Manicheism	摩尼教	摩尼教
<i>Marcion</i>	Marcion	马西翁	马吉安
<i>Marcus Aurelius</i>		马可·奥勒留	
<i>Maria</i>	Mary	玛利亚	马利亚
<i>Martinus</i>	Martin	马尔提努斯	马丁
<i>Mathilda</i>		玛蒂尔达	
<i>Matthiam</i>	Matthias	玛弟亚	马提亚
<i>Messias</i>	Messiah	默西亚	弥赛亚
<i>Monte Cassino</i>	Mount Cassino	卡西诺山	
<i>Motanismus</i>	Montanism	蒙丹派	孟他努主义
<i>Mysterium</i>	Mystery	奥迹/奥秘/奥理	
	Nestorianism	奈斯多略/奈斯多利主义	聂斯托利/涅斯多留主义
<i>Nazareth</i>		纳匝肋	拿撒勒
<i>Nicaea</i>		尼西亚	尼西亚
<i>Nicolaus</i>	Nicholas	尼苛劳	尼哥拉
<i>Nocatianus</i>	Novatian	诺瓦蒂安	诺瓦蒂安
<i>Normanni</i>	Normans	诺曼人	
<i>Odoacer</i>	Odoaker	奥多阿克尔	
<i>Ordo Dominicanorum</i>	Dominican Order	道明会	多明我会
<i>Ordo Equitum/Ordo Militum</i>	Knight Order	骑士团	
<i>Ordo Franciscanorum</i>	Franciscan Order	方济各会	法兰西斯会
<i>Ordo Teutonicus</i>	Teutonic Knights	条顿骑士团	
<i>Origenes</i>	Origen	奥力振/奥利金	俄利根
<i>Palaestina</i>	Palestine	巴勒斯坦	
<i>Paracletus</i>	Advocate	护慰者	保惠师/慰助者/帮助者
<i>Patres Apostolici</i>	Apostolic Fathers	宗徒教父	使徒教父
<i>Patrus</i>	Peter	伯多禄	彼得
<i>Paulus</i>	Paul	保禄	保罗

<i>Pelagianismus</i>		白拉奇主义	伯拉纠/贝拉基主义
<i>Pentecoste</i>	Pentecost	五旬节/圣神降临节	五旬节/圣灵降临节
<i>Philippi</i>	Philippi	斐理伯	腓立比
<i>Philippus</i>	Philip	菲利普	
<i>Pilatus</i>	Pilate	比拉多	彼拉多
<i>Pius</i>		比约/碧岳	庇护
<i>Pneumatomachoi</i>		圣神受造派	敌圣灵派
<i>Polycarpus</i>	Polycarp	波利卡普斯	波旅甲
<i>Promissio Carisaca</i>	Promise of Quierzy	克尔西赠予许诺	
<i>Ravenna</i>		拉文纳	腊万纳
<i>Regula Sancti Benedicti</i>	Rule of the Benedictine Order	本笃会规	
<i>Religionis christianae institutio</i>	Institutes of the Christian Religion	基督宗教的制度/ 基督教要义	
<i>Rerum Novarum</i>		《新事》通谕	
<i>Robertus</i>	Robert	罗伯特	
<i>Rosarium</i>	Rosary	玫瑰经	
<i>Rudolphus</i>	Rudolf	鲁道夫	
<i>Sabellianismus</i>	Sabellianism	萨贝利安主义	撒伯流主义
<i>Sacramentum exeuntium</i>		终傅圣事	
<i>Sacrum Romanum Imperium</i>	Holy Roman Empire	神圣罗马帝国	
<i>Saulus</i>	Saul	扫禄	扫罗
<i>Scholasticismus</i>	Scholasticism	士林/经院学派	
<i>Spiritus Sancti</i>	Holy Spirit	圣神	圣灵
<i>Stephanus</i>	Stephen	斯德望	司提反
<i>Subordinatianismus</i>	Subordinatianism	附属说	
<i>Syllabus errorum</i>		错误纲要	
<i>Symbolum Nicaeno - Constantinopolitanum</i>	Creed of Nicaea - Constantinople	尼西亚 君士坦丁堡信经	
<i>Symbolum Nicaenum</i>	Creed of Nicaea	尼西亚信经	

<i>Tatianus</i>	Tatian	塔提安	他提安
<i>Templarii</i>	Templars	圣殿骑士团	
<i>Tertullianus</i>	Tertullian	德尔图良	特士良
<i>Theodoretus</i>	Theodoret	狄奥多莱	狄奥多勒
<i>Theodosius Magnus</i>	Theodosius the Great	狄奥多西乌斯大帝	狄奥多西大帝
<i>Thomas de Aquino</i>	Thomas Aquinas	道茂·亚奎纳	托马斯·阿奎那
<i>Traianus</i>	Trajan	图拉真	他雅努
<i>Treuga Dei</i>	Peace of God	上主和平	
<i>Vandali</i>	Vandal	汪达尔人	
<i>Vulgata</i>	Vulgate	拉丁通俗圣经译本	
<i>Wilhelmus Pius</i>	William the Pious	虔诚者威廉	
<i>Zacharias</i>		扎卡利亚斯	扎迦利

[1] 表格中空白处为拉丁文/英文、天主教汉译/新教汉译写法相同情况。

<i>Liber Psalmorum</i>	Psalms	圣咏集	诗篇
<i>Liber Proverbiorum</i>	Proverbs	箴言	箴言
<i>Liber Ecclesiastes</i>	Ecclesiastes	训道篇	传道书
<i>Canticum Canticorum</i>	Song of Songs	雅歌	雅歌
<i>Liber Sapientiae</i>	Wisdom	智慧篇/智能篇	
<i>Liber Ecclesiasticus</i>	Bin Sirach	德训篇	
<i>Liber Isaiae</i>	Isaiah	依撒意亚	以赛亚书
<i>Liber Ieremiae,</i>	Jeremiah	耶肋米亚(连同、 巴路克)	耶利米书
<i>Lamentationes (Threni)</i>	Lamentations	耶肋米亚哀歌	耶利米哀歌
<i>Liber Baruch</i>	Baruch	巴路克	
<i>Prophetia Ezechielis</i>	Ezekiel	厄则克耳	以西结书
<i>Prophetia Danielis</i>	Daniel	达尼尔	但以理书
<i>Prophetia Osee</i>	Hosea	欧瑟亚	何西阿书
<i>Prophetia Ioel</i>	Joel	岳厄尔	约珥书
<i>Prophetia Amos</i>	Amos	亚毛斯	阿摩司书
<i>Prophetia Abdiae</i>	Obadiah	亚北底亚	俄巴底亚书
<i>Prophetia Ionae</i>	Jonah	约纳	约拿书
<i>Prophetia Michaeae</i>	Micah	米该亚	弥迦书
<i>Prophetia Nahum</i>	Nahum	纳鸿	那鸿书
<i>Prophetia Habacuc</i>	Habakkuk	哈巴谷	哈巴谷书
<i>Prophetia Sophoniae</i>	Zephaniah	索福尼亚	西番雅书
<i>Prophetia Aggaei</i>	Haggai	哈盖	哈该书
<i>Prophetia Zachariae</i>	Zechariah	匝加利亚	撒迦利亚书
<i>Prophetia Malachiae</i>	Malachi	玛拉基亚	玛拉基书

《新约圣经》：

拉丁文	英文	天主教译名	新教译名
<i>Evangelium Secundum Matthaenum</i>	Matthew	玛窦福音	马太福音
<i>Evangelium secundum Marcum</i>	Mark	马尔谷福音	马可福音
<i>Evangelium secundum Lucam</i>	Luke	路加福音	路加福音

<i>Evangelium secundum Ioannem</i>	John	若望福音	约翰福音
<i>Actus Apostolorum</i>	Acts	宗徒大事录	使徒行传
<i>Epistula ad Romanos</i>	Romans	罗马书	罗马书
<i>Epistula I ad Corinthios</i>	1 Corinthians	格林多前书	哥林多前书
<i>Epistula II ad Corinthios</i>	2 Corinthians	格林多后书	哥林多后书
<i>Epistula ad Galatas</i>	Galatians	迦拉达书	加拉太书
<i>Epistula ad Ephesios</i>	Ephesians	厄弗所书	以弗所书
<i>Epistula ad Philippenses</i>	Philippians	斐理伯书	腓立比书
<i>Epistula ad Colossenses</i>	Colossians	哥罗森书	歌罗西书
<i>Epistula I ad Thessalonicenses</i>	1 Thessalonians	得撒洛尼前书	帖撒罗尼迦前书
<i>Epistula II ad Thessalonicenses</i>	2 Thessalonians	得撒洛尼后书	帖撒罗尼迦后书
<i>Epistula I ad Timotheum</i>	1 Timothy	弟茂德前书	提摩太前书
<i>Epistula II ad Timotheum</i>	2 Timothy	弟茂德后书	提摩太后书
<i>Epistula ad Titum</i>	Titus	弟铎书	提多书
<i>Epistula ad Philemonem</i>	Philemon	费肋孟书	腓利门书
<i>Epistula ad Hebraeos</i>	Hebrews	希伯来书	希伯来书
<i>Epistula Iacobi</i>	James	雅各伯书	雅各书
<i>Epistula I Petri</i>	1 Peter	伯多禄前书	彼得前书
<i>Epistula II Petri</i>	2 Peter	伯多禄后书	彼得后书
<i>Epistula I Ioannis</i>	1 John	若望前书 (若望一书)	约翰一书
<i>Epistula II Ioannis</i>	2 John	若望中书 (若望二书)	约翰二书
<i>Epistula III Ioannis</i>	3 John	若望后书 (若望三书)	约翰三书
<i>Epistula Iudae</i>	Jude	犹达书	犹大书
<i>Apocalypsis Ioannis</i>	Revelation	默示录	启示录

[1] 拉丁文译名采用新武加大 (*Nova Vulgata*) 版本。

附录三 天主教会历届普世大公会议年表^[1]

会议名称	主持会议的教宗/皇帝	会议召开时间
1) 尼西亚第一届大公会议 (Council of Nicaea I)	教宗：教宗西耳维斯特一世 (Sylvester I) 皇帝：君士坦丁大帝 (Constantinus I)	325年
2) 君士坦丁堡第一届大公会议 (Council of Constantinople I)	教宗：达玛苏斯一世 (Damasus I) 皇帝：狄奥多修一世 (Theodosius I)	381年
3) 厄弗所大公会议 (Council of Ephesus)	教宗：切莱斯蒂努斯一世 (Caelestinus I) 皇帝：狄奥多西二世 (Theodosius II)	431年
4) 加采东大公会议 (Council of Chalcedon)	教宗：良一世 (Leo Magnus I) 国王：马尔奇安 (Marcian)	451年
5) 君士坦丁堡第二届大公会议 (Council of Constantinople II)	教宗：维吉利乌斯 (Vigilius) 皇帝：尤斯蒂尼安努斯一世 (Iustinianus I)	553年
6) 君士坦丁堡第三届大公会议 (Council of Constantinople III)	教宗：阿加图斯 (Agathus) 皇帝：君士坦丁四世 (Constantinus IV)	680— 681年
7) 尼西亚第二届大公会议 (Council of Nicaea II)	教宗：阿德里亚努斯一世 (Adrianus I) 伊雷尼皇后 (君士坦丁六世的母亲) (Irene)	787年
8) 君士坦丁堡第四届大公会议 (Council of Constantinople IV)	教宗：阿德里亚努斯二世 (Adrianus II) 皇帝：巴西略一世 (Basill)	869— 870年
9) 拉特朗第一届大公会议 (Council, Lateran I)	教宗：加里斯都二世 (Callistus II) 国王：海因里希五世 (Heinrich V)	1123年
10) 拉特朗第二届大公会议 (Council, Lateran II)	教宗：依诺森二世 (Innocentius II) 国王：康拉德三世 (Konrad III)	1139年
11) 拉特朗第三届大公会议 (Council, Lateran III)	教宗：亚历山大三世 (Alexander III) 国王：弗里德里希一世 (Friedrich I)	1179年
12) 拉特朗第四届大公会议	教宗：依诺森三世 (Innocentius III)	1215年

(Council, Lateran IV)	国王：奥托四世 (Otto IV)	
13) 里昂第一届大公会议 (Council of Lyons I)	教宗：依诺森四世 (Innocentius IV) 皇帝：弗里德里希二世 (Friedrich II)	1245年
14) 里昂第二届大公会议 (Council of Lyons II)	教宗：额我略十世 (Gregorius X) 国王：鲁道夫一世 (Rudolf I)	1274年
15) 维也诺大公会议 (Council of Vienne)	教宗：克雷孟五世 (Clemens V) 法皇：菲利普四世 (Philip IV)	1311— 1312年
16) 康士坦斯大公会议 (Council of Constance)	教宗：马丁努斯五世 (Martinus V) 罗马皇帝：西吉斯蒙德 (Sigismund)	1414— 1418年
17) 佛罗伦斯大公会议 (Council of Florence)	教宗：尤金尼乌斯四世 (Eugenius IV) 皇帝：西吉斯蒙德 (Sigismund)	1431— 1442年
18) 拉特朗第五届大公会议 (Council, Lateran V)	教宗：犹利乌斯二世 (Iulius II) ； 良十世 (Leo X) 皇帝：马克西米利安一世 (Maximilian I)	1512— 1517年
19) 特利腾大公会议 (Council of Trent)	教宗：保禄三世 (Paulus III) 、 犹利乌斯三世 (Iulius III) 、 碧岳四世 (Pius IV)	1545— 1563年
20) 梵蒂冈第一届大公会议 (Council, Vatican I)	教宗：碧岳九世 (Pius IX)	1869— 1870年
21) 梵蒂冈第二届大公会议 (Council, Vatican II)	教宗：若望二十三世 (Ioannes XIII) 、 保禄六世 (Paulus VI)	1962— 1965年

[1] 请参阅辅仁神学著作编译会编著之《基督宗教外语汉语神学词典》。

附录四 梵蒂冈第二次大公会议文献拉丁文—中文对照表

	拉丁文	中文
Constitutiones 宪章	<i>Constitutio Dogmatica De Ecclesia: "Lumen Gentium" (LG)</i>	教会宪章
	<i>Constitutio Dogmatica De Divina Revelatione: "Dei Verbum" (DV)</i>	天主的启示教义宪章
	<i>Constitutio De Sacra Liturgia: "Sacrosanctum Concilium" (SC)</i>	礼仪宪章
	<i>Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis: "Gaudium et Spes" (GS)</i>	论教会在现代世界牧职宪章
Decreta 法令	<i>Decretum De Pastoralis Episcoporum Munere In Ecclesia: "Christus Dominus" (CD)</i>	主教在教会内牧灵职务法令
	<i>Decretum De Presbyterorum Ministerio et Vita: "Presbyterorum Ordinis" (PO)</i>	司铎职务与生活法令
	<i>Decretum De Institutione Sacerdotali: "Optatam Totius" (OT)</i>	司铎之培养法令
	<i>Decretum De Accommodata Renovatione Viae Religiosae: "Perfectae Caritatis" (PC)</i>	修会生活革新法令
	<i>Decretum De Apostolatu Laicorum: "Apostolicam Actuositatem" (AA)</i>	教友传教法令
	<i>Decretum De Activitate Missionali Ecclesiae: "Ad Gentes Divinitus" (AG)</i>	教会传教工作法令
	<i>Decretum De Oecumenismo: "Unitatis Redintegratio" (UR)</i>	大公主义法令
	<i>Decretum De Ecclesiis Orientalibus Catholicis: "Orientalium Ecclesiarum" (OE)</i>	东方公教会法令
<i>Decretum De Instrumentis Communicationis Socialis: "Inter Mirifica" (IM)</i>	大众传播工具法令	
	<i>Declaratio De Libertate Religiosa: "Dignitatis Humanae" (DH)</i>	信仰自由宣言

<i>Declarationes</i> 宣言	<i>Declaratio De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-christianas: "Nostra Aetate" (NAE)</i>	教会对非基督宗教态度宣言
	<i>Declaratio De Educatione Christiana: "Gravissimum Educationis" (GE)</i>	天主教教育宣言

参考书目

1. Abbott, Walter M. ed. *The Documents of VaticanII*. New York: Guild Press, 1966.
2. Bays, Daniel H. *A New History of Christianity in China*. Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2012.
3. Becker, Karl Josef and Ilaria Morali ed. *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*. Maryknoll; New York: Orbis Books, 2010.
4. Beckwith, Sarah ed. *Catholicism and Catholicity: Eucharistic Communities in Historical and Contemporary Perspectives*. Oxford: Blackwell, 1999.
5. Bélanger, André J. *The Ethics of Catholicism and the Consecration of the Intellectual*. Montreal; Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1997.
6. Bokenkotter, Thomas S. *Dynamic Catholicism: A Historical Catechism*. New York: Image Books, 1992.
7. Buckley, James J., Frederick Christian Bauerschmidt, and Trent Pomplun ed. *The Blackwell Companion to Catholicism*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2007.

8. Cadorette, Curt. *Catholicism in Social and Historical Contexts: An Introduction*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2009.
9. Charbonnier, Jean-Pierre. *Christians in China: A.D. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius Press, 2007.
10. Chu, Cindy Yik-yi. *The Catholic Church in China: 1978 to the Present*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
11. Chu, Cindy Yik-yi ed. *Catholicism in China, 1900-Present: the Development of the Chinese Church*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
12. Cunningham, Lawrence S. *An Introduction to Catholicism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.
13. Hastings, Adrian. *Modern Catholicism: Vatican II and After*. London: SPCK; New York: Oxford University Press, 1991.
14. Linden, Ian. *Global Catholicism: Diversity and Change since Vatican II*. New York: Columbia University Press, 2009.
15. MacCulloch, Diarmaid. *Christianity: the First Three Thousand Years*. New York: Penguin, 2011.
16. Madsen, Richard. *China's Catholics: Tragedy and Hope in An Emerging Civil Society*. Berkeley: University of California Press, 1998.

17. McBrien, Richard P. *Catholicism*. London: Geoffrey Chapman, 1994.
18. O'Brien, David J. and Thomas A. Shannon ed. *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*. New York: Orbis Books, 2000.
19. O'Collins, Gerald and Mario Farrugia. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
20. O'Gorman, Robert T. *The Complete Idiot's Guide to Understanding Catholicism*. New York: Alpha Books, 2003.
21. Walsh, Michael. *Roman Catholicism: The Basics*. London; New York: Routledge, 2005.
22. *New Catholic Encyclopedia*. Detroit: Thomson/Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America, 2003.
23. [德]毕尔麦尔 (Bihlmeyer) 等编著 : 《古代教会史》 , 雷立柏 (L. Leeb) 译 , 北京 : 宗教文化出版社 , 2009年。
24. [德]毕尔麦尔 (Bihlmeyer) 等编著 : 《中世纪教会史》 , 雷立柏 (L. Leeb) 译 , 北京 : 宗教文化出版社 , 2010年。
25. [德]毕尔麦尔 (Bihlmeyer) 等编著 : 《近代教会史》 ,

雷立柏 (L. Leeb) 译，北京：宗教文化出版社，2011年。

26. 陈爱洁、韩大辉编辑：《天主教教理》，石家庄：信德社，2012年。

27. [意]德礼贤 (D'Elia P. M.)：《中国天主教传教史》，上海：商务印书馆，1934年。

28. 顾裕禄：《中国天主教的过去和现在》，上海：社会科学出版社，1989年。

29. 天主教法典翻译小组编译：《天主教法典》，石家庄：信德社，2003年。

30. [德]约瑟夫·拉辛格 (Joseph Kardinal Ratzinger)：《基督教导论》，静也译，雷立柏校，上海：上海三联书店，2002年。