

当代基督教研究论丛

当代西方天主教神学



*Contemporary
Theology of The
Western Catholicism*

卓新平 著

SHANGHAI JOINT PUBLISHING CO.



上海三联书店

当代基督宗教研究丛书

主编 卓新平

当代西方新教神学

当代西方天主教神学

当代东正教神学思想

当代亚非拉神学

当代基督宗教社会发展

当代基督宗教社会关切

当代西方天主教神学

卓新平 著



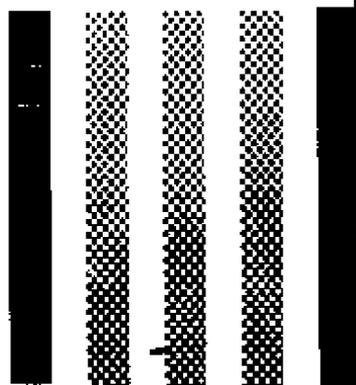
当代基督宗教研究丛书

当代西方天主教神学

SHANGHAI JOINT PUBLISHING CO.

卓新平 著

*Contemporary
Theology of the
Western Catholicism*



上海三联书店

当代西方天主教神学

著 者/卓新平

责任编辑/倪为国

装帧设计/大 槽

责任制作/钱震华

责任校对/顾雅清

出 版/上海三联书店

(200233) 中国上海市钦州南路 81 号

发 行/新华书店上海发行所

上海三联书店

印 刷/华东师范大学印刷厂

版 次/1998 年 5 月第 1 版

印 次/1998 年 5 月第 1 次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/350 千字

印 张/15

印 数/1—7000

ISBN7 - 5426 - 0500 - 3
B·100 定价 22.50 元

丛书总序



当代基督宗教代表着其两千年历史的积淀和总结,并意味着其未来发展的基础和起点。从本世纪末至下世纪初为基督宗教进入 21 世纪,即其第三个千年发展的重要过渡时期。因此,在这一独特历史时机对其展开系统而全面的研究,对于我们弄清作为目前世界上信教人数最多、社会影响最大之宗教的基督宗教全貌,预测其未来发展趋势及在全球社会转型、世纪交接过程中的作用,以及分析当代世界宗教之总体格局和发展走向,都有着重要的意义。

基督宗教历史悠久、蕴涵丰赡,与整个人类文明史的发展息息相关,密不可分。在其近两千年错综复杂、蜿蜒曲折的历程中,基督宗教的思想理论作为一种典型的灵性思维方式和宗教哲理探讨曾迸发出绚丽多姿、色彩斑斓的思辨火花,展示过求真悟道、物我无羁的超然境界;而其社会存在则作为一种巨大的信仰群体和文化现象参与了世界文明形态的共构,影响到人类历史的演进变迁。基督宗教在其发展嬗变中形成的文化体系,曾铸就了古罗马帝国真正统一的宗教精神和思想气质。中世纪欧

洲更是直接以基督宗教的精神特征来表达其文明发展所达到的造诣、境界,所体现的风采、韵致。世界历史进入其近代发展以来,基督宗教曾作为西方文化的精神真髓和灵性本质与人类其他文明形态相接触、碰撞、冲突、交流或融合。而在当代世界的多元发展中,基督宗教已深入到多族多国的社会文化生活中辐射、浸染、驰骋、扩展,真正具有其全球性意义。不过,其“全球性”使当代基督宗教之存在与其传统相比已大有不同。在20世纪世界历史风云的冲荡、洗涤下,基督宗教已呈现民族化、地域化和政治化等多元发展之势,在许多方面进入了其文化转型和体系重建的过渡。尤其是自第一次世界大战以来,基督宗教的思想和社会发展均出现了扬弃或超越其传统的革新运动,各种新思潮、新流派应运而生,从而促使基督宗教的文化体系本身发生重大变化。当然,这些变化是多层面、多方向的。它们既有在视域上的拓宽、扩大,亦有在方法上的变革、更新;既有在发展走向上的另辟蹊径,亦有在社会参与上的根本改观。这样,当代基督宗教乃以其日新月异、变动不居之态而给人留下紊乱、失衡之感。其社会生存、认知取向、审美情趣、灵性追求和价值评断各方面的标新立异、五花八门,使其信徒一方面为其传统精神的某种薰沉或失落而感到忧虑,另一方面却为其现实发展中出现的某些转机和新生而感到兴奋。当代基督宗教发展的这种扑朔迷离、跌宕起伏之现象,正引起人们从不同的思想传统和文化氛围出发来加以把握、分析和解说。

在我们这个让人感到日渐变小的“地球村”中,人类思想的各种变革都已有着牵一发而动全身的效应,会导致其历史与现实的交织和呼应,引起众多社会领域或文化层面的震颤与共鸣。所以,当代基督宗教的发展变迁亦有着“一石激起千层浪”的普遍影响,乃我们了解当代世界格局,研究人类社会现状的一个重

要方面。我们对当代基督宗教的分析、研究,是以中国人的眼光来审视、观察这一在 20 世纪有着深远影响的社会文化思潮,其视野及切入的角度自然与欧美学者的研究不同,而其立场、观点更是与以往基督宗教研究中的欧美中心论或西方中心论迥异。不过,我们的研究亦为一种开放性、对话性研究,所强调的乃是世界整体与中国的关联、历史演变在现今的延续,从而体现出共时性和历时性研究之交汇。通过这一研究,我们旨在理论上深化对当前世界宗教神学、哲学的了解,对基督宗教之思想发展所达到的深度、广度及其最新动向加以捕捉、勾勒和概括、总结;在实践上则能认清基督宗教在当代世界社会文化各层面所发挥的作用、以及对目前中国社会发展的影响,从而为我们迎接时代更新和 21 世纪的挑战做好思想及理论准备。

《当代基督宗教研究》丛书为国家社会科学基金九五重大研究项目和中国社会科学院重点研究课题“当代基督教现状与发展趋势”的成果。这一课题分为三个层面:一为系统分析全球基督宗教现状,包括对其教派、修会和重要机构之情况的勾勒;二为总体把握当代基督宗教的理论思潮,包括对其神学、宗教哲学、价值观念、伦理道德和社会学说的梳理;三为审视、评价基督宗教的社会文化生存,包括对其社会运动、热点问题的阐述,及其未来发展的推断。课题涉及的基本内容乃从基督宗教的当代神学理论思潮之探入手,系统研究当代西方新教神学和天主教神学、当代东正教神学思想和亚非拉美当代神学,并进而向其社会层面拓展,从事当代基督宗教的教派发展及其社会关切之全方位研究,以涵盖 20 世纪基督宗教的发展全貌、了解其最新动向、预测其未来趋势。为此,这套丛书将包括六卷:《当代西方新教神学》、《当代西方天主教神学》、《当代东正教神学思想》、《当代亚非拉美神学》、《当代基督宗教教会发展》和《当代基督宗教

4 当代西方天主教神学

社会关切》。这种从宏观整体上对当代基督宗教的把握和多层面分析,在国内学术界尚属空白;而对 20 世纪 60 年代以后基督宗教发展的探索,以及对亚非拉美本土神学和教会状况的关注,在整个国际学术界亦较薄弱。因此,我们深知这一研究难度颇大,目前所取得的进展乃仅为抛砖引玉之初探。其不足之处,有待于海内外学界方家同仁的诤正、补充、提高和完善。在“究天人之际,通古今之变,明中西之交”的世界宗教文化研究中,我们将继续努力。

卓新平

1997 年 9 月于北京

前 言

20 世纪是西方天主教神学发展最快、变化最大的一个时代,当代天主教理论探究的活跃和思想交锋的激烈为我们认识其现代进程和整体状况提供了全新景观。在 19 世纪和 20 世纪之交,西方天主教神学开始其现代发展的艰难历程。其现代派的革新虽因阻力太大而遭失败,却为 20 世纪中叶天主教神学理论的真正突破埋下了伏笔。其新经院哲学的崛起虽为天主教传统神学框架和认知思路的再度辉煌,却不过是一种难以持久的回光返照。随着“梵二”会议的召开,西方天主教神学不再坚持传统意义上的大一统理论体系,在“一种信仰、多种神学”的口号下,当代天主教理论思潮已以复杂多样性为特色。

为了系统描述和分析探讨当代天主教神学理论的百年历程,笔者撰写了《当代西方天主教神学》一书。此书是笔者负责的国家社会科学基金重大研究项目和中国社会科学院重点研究课题“当代基督教现状与发展趋势”中理论探究的一部分。全书分为四个方面,其一论及天主教“步入现代的曲折历程”,包括对现代派神学兴衰、新经院哲学发展和其他神学新探的分析;其二论及“梵二会议及天主教的转折”,包括对“梵二”会议全貌、其革

新精神及其对当代天主教神学发展走向之影响的描述；其三论及“当代天主教思潮的多元发展”，包括对许多著名天主教神学家之理论体系及其思想特点的展示；其四论及“走向第三个千年的天主教神学”，包括对“范式转变”、“全球伦理”、“处境化”和“多元”、“对话”等天主教神学新动因、新走向的捕捉和勾勒。此外，全书还对天主教神学走向其第三个千年的可能途径和理论特点进行了探索和展望。鉴于当代西方天主教神学思潮极为复杂、颇值一提的理论代表人物亦难以尽述，本书只能就其概貌加以宏观描述，以此作为今后更深入研究的起点和基础。

笔者对当代西方天主教神学的探讨始于 80 年代留学德国时期，当时笔者有缘师从慕尼黑大学著名的“瓜尔蒂尼讲座”教授毕塞尔博士(Prof. Dr. Eugen Biser)，攻读基督宗教世界观和宗教哲学专业，由此接触许多当代著名的天主教神学家，并获得不少珍贵的第一手学术资料。笔者作为一个研究宗教的中国学者，对西方天主教神学采取了既应钻进去，又能走出来的探究态度及方法，因而对西方神学和哲学的主要思想学说虽曾尽力深入研习，但对其流行观点或某些断言仍保持着自己的独立思考和分析鉴别。这就是说，笔者并非将西方思想文化作为一种有自我参与之主体意识的价值体系来对待，而是以自己东方思想文化的熏陶作为参照系数来对之观察、分析。当然，由于笔者学术功力和研究之限，这一审视和评述自有其不足或仍需细心推敲之处。学无穷尽，但愿笔者的初步阐述和见解能在中国成为当代天主教神学思想研究领域的一块引玉之砖。

作为《当代基督宗教研究》丛书中的一部著作，本书在专业术语的选用上尽量保持与整套丛书在用语上的一致。因此，本书只在有关引语和个别特殊需要的地方采用了中国天主教会习用的天主教专门术语和思高本《圣经》引文，而其他大部分基督

宗教人名、术语和《圣经》引文则与整套丛书的语言表述相同。对于这种处理方法,尚请天主教界的读者朋友谅解。

本书的资料搜集和研究工作得到了海内外许多学术机构和学界朋友的热情帮助与支持。笔者在旅欧期间曾先后获得在德国慕尼黑大学哲学系宗教哲学研究所、天主教神学系格拉布曼研究所、杜宾根大学普世运动研究所、波恩大学天主教神学系、沃尔芬比特尔奥古斯特公爵图书馆、比利时卢汶大学哲学系等学术机构研习、进修或访问的机会。德国罗滕堡区弥尔巴赫先生(Prälat E. Mühlbacher)为笔者搜集学术资料和本书的出版工作提供了有利帮助。德国慕尼黑大学毕塞尔教授、毕克勒(Horst Bürkle)教授,杜宾根大学卡斯培(Walter Kasper)教授、孔汉思(Hans Küng)教授,波恩大学瓦尔登菲尔斯(Hans Waldenfels)教授,圣奥古斯丁华裔学志研究所马雷凯(Roman Malek)博士,美国天普大学斯威德勒(Leonard Swidler)教授,以及香港汉语基督教文化研究所刘小枫博士和杨熙楠先生曾向笔者惠赠与本书研究相关的学术著作。国家社会科学基金将本课题选为重大项目,中国社会科学院亦将之定为重点研究课题。上海三联书店大力支持本书的出版和发行,倪为国先生并为本书框架、构思和内容提出了宝贵建议。对于这一切支持和帮助,笔者是难以忘怀的,特此致以深挚的谢意!

卓新平

1997年9月于北京

本书系国家社会科学研究“九五”规划重大项目

目 录

丛书总序	1
前 言	1
引 论	1
第一章 步入现代的曲折历程	4
第一节 现代派神学的兴衰	4
一 卢瓦齐的现代派思想	9
二 布隆代尔与现代派神学	14
第二节 经院哲学的重建	18
一 新经院哲学的发展历史	18
二 新托马斯主义的基本特征	33
三 马利坦	37
第三节 神学新探的努力	42
一 舍勒	48
二 德日进	57
三 瓜尔蒂尼	72

第二章 “梵二”会议及天主教的转折	90
第一节 “梵二”会议的召开	90
一 “梵二”会议的时代背景	90
二 “梵二”会议的基本内容	94
第二节 “梵二”会议的革新精神	97
一 神学革新	98
二 礼仪革新	106
三 教会组织机构革新	109
四 与其他教派或宗教关系之改善	112
第三节 “梵二”会议的思想影响	117
一 对天主教政治及政策的影响	117
二 在科学问题上的新姿态	120
三 在神学认识上的新突破	122
第四节 “梵二”会议后的天主教神学趋向	125
一 上帝与意义之探	128
二 基督论的重构	132
三 对释经学的重视	136
四 道德神学的发展	138
五 天主教社会学说的崛起	140
第三章 当代天主教思潮的多元发展	148
第一节 向多元神学的过渡	151
一 普茨瓦拉	151
二 吕巴克	161
三 歇努	175
四 龚加尔	186
第二节 神学合唱中的强音	199

一 拉纳尔	200
1 生平与著述	200
2 对新经院哲学的突破	204
3 关于“在”的神学之思	207
4 先验神学体系	213
5 神学人类学	223
6 匿名的基督宗教	233
7 拉纳尔神学理论的意义	240
二 巴尔塔萨	244
1 生平与著述	244
2 爱——上帝的下降	250
3 美——神学美学	256
4 善——神学戏剧学	268
5 真——神学逻辑学	276
6 巴尔塔萨神学体系的意义	288
第三节 神学新格局的形成	292
一 马塞尔	293
二 麦茨	310
三 特雷西	323
四 拉辛格	336
第四章 走向第三个千年的天主教神学	347
第一节 神学新范式之探和全球伦理之求	350
一 孔汉思	352
二 施莱比克斯	369
三 斯威德勒	379
第二节 返本溯源的诠释与走向对话的开放	388

4 当代西方天主教神学

一 毕塞尔	389
二 卡斯培	401
三 瓦尔登菲尔斯	411
结 语	422
人名索引	427
名词索引	438
主要参考文献	454

引 论

天主教神学的大一统趋势在 20 世纪受到了严重挑战。梵蒂冈第一届大公会议提出的教皇在信仰和伦理问题上“永无谬误”的信条,曾导致天主教会内部的争议和分歧。这一对教皇权威的不同见解在当代天主教思想发展中得以延续,形成其理论和实践上时有碰撞的一大焦点。20 世纪初基督教各派兴起的普世教会运动,亦引起天主教对其教派之外基督教社团现代发展和联合的关注,以及对自身在基督教整体发展中之地位、作用和影响的反思。60 年代召开的梵蒂冈第二届大公会议(简称“梵二”会议),开始了天主教会内部的改革和与外界社会的广泛对话。此间教皇约翰二十三世提出“跟上时代”的口号,由此使天主教在其步入现代的曲折历程中取得了实质性进展。与时代相呼应、与社会相接触,这势必引起天主教神学思想的多元发展。当代天主教神学的这种嬗变在“梵二”会议之后尤为明显,它形成了其被当代人所感触到的种种特色。

当代天主教理论思潮的兴起,可以 19 世纪与 20 世纪之交的现代派神学危机为上限。与此同时另一引人注目的发展,则

为天主教内部重建其经院哲学的努力,它标志着新托马斯主义在当代思想界的崛起。对经院哲学的强调,表明当代天主教理论承袭了其思辨和实证的神学传统。其对宗教哲学和思辨神学的偏爱,曾引导不少天主教神学家致力于形而上学之探和神学大全体系的建构,为当代天主教创立教义体系、设定理论框架。因此,这种天主教哲学在当代西方宗教哲学中占有很大比重。

“梵二”会议的革新精神对当代天主教神学思想的发展曾起到决定性作用。在其神学定位上,“梵二”会议之后的天主教神学真正完成了其从中世纪“神本”论到现代“人本”论的转变。当代神学构思基于现实之人的存在、其本质及其与上帝的关系。这一出发点乃成为当代天主教神学思想的主要意趣之一。此外,“梵二”会议亦告别了天主教内部的新托马斯主义一统天下的局面,开始其神学多种选择、多种流派之走向。经院哲学或新经院哲学从此已不能涵盖被天主教所认可的正统神学或官方哲学之内容。“梵二”会议之后渐露头角的各种神学立论和思想体系,为当代天主教神学增添了生机、带来了希望。

就其传统承袭而言,当代天主教神学并未放弃、而是不断加强和完善其基本神学命题及研究领域,在教义学、释经学、教父学、灵修学、教会论、上帝论、基督论、圣灵论、圣徒论和礼仪论各方面均有不同程度的补充或建树,由此既展示出天主教系统神学理论的博大精深,又反映出其传统积淀的稳固厚重。

但就其现代革新而论,这一历史悠久、体态庞大的神学已不再囿于其形上理论学说之巧构精思,而是向社会处境、向时代精神敞开了大门。于是,其神学关注的焦点也往往从历史移至现实,教会的道德神学、宗教伦理、社会学说、政治立论等都已成为热门话题。既然神学不再是一种自我封闭的体系,那么天主教与其他基督教派、其他宗教及思想文化载体的相遇、对话和交流

则水到渠成,汇成一股时代大潮。这样,天主教理解各种宗教的神学、推崇对话及普世合一的神学、主张社会参与及批评、甚至投身革命与解放的神学亦应运而生,构成当代天主教神学的多彩画面。

当代天主教神学以其现代派调整天主教自身、旨在适应当代思想、道德和社会需求的努力而拉开了其发展序幕。它经过半个多世纪的探索与徘徊,在60年代“梵二”会议后达到了突破,在其神学思辨理论和社会应用学说上均出现飞跃,并推出了一批引人注目的思想家,从而迈入了天主教神学发展的全新时代。回首其百年历程,当代天主教神学、哲学之理论发展可追溯到教皇利奥十三世1879年发布《永恒之父》通谕,由此掀起的研究托马斯·阿奎那神学之热潮。而颇值一提的是,当代天主教对社会问题的关注亦可追溯到教皇利奥十三世1891年发表的《新事》通谕,它乃当代天主教社会训导、社会学说和社会参与之发端。1991年,教皇约翰·保罗二世发表《百年》通谕,纪念《新事》通谕问世百年,回顾总结天主教百年发展的经验教训,并指出了当今世界所存有的新事物、新矛盾和新愿望,为天主教当代发展提出了尊重文化、捍卫真理的要求与方向。随着后现代主义思潮对现代发展的诘难和对现代主义理想模式的解构及摧毁,当代天主教会亦面临着适应时代发展、不断调整自我的艰巨任务。而其感受到的自我意识,还包括在这一处境中履行其福音传播、社会救渡的先知使命。因此,要真正了解天主教会的现状及其前景,就必须探明其当代发展之百年踪迹。

第一章 步入现代的曲折历程

内容提要：本章论述 20 世纪初西方天主教神学步入其现代发展的艰难历程。世纪之交，天主教现代派神学的革新尝试因遇到教会内部的强大反对而遭失败，但出于其理论和实践之需要的经院哲学之重建却获得了成功。在罗马教廷的支持下，以新托马斯主义为代表的新经院哲学在 20 世纪上半叶曾达到鼎盛。此外，在现代思潮的影响下，天主教亦出现神学新探的种种努力，为“梵二”会议后其神学的多元发展奠定了基础。本章涉及到卢瓦齐、布隆代尔、麦西埃、德·伍尔夫、吉尔松、格拉布曼、马利坦、罗纳根、舍勒、德日进、瓜尔蒂尼等天主教思想家的理论学说。

关键词：现代派神学 行动 新经院哲学 爱的本质 直观 心智圈 对比学说

第一节 现代派神学的兴衰

天主教会的现代主义运动始于法国，后又影响到意大利、英国等欧洲国家。因其倡导天主教会以自身改革来适应现代潮流

和科学发展而也被称为改革天主教运动。这一思潮波及到天主教神学、哲学、圣经研究、教义史研究及其社会学说等领域,在其内部引起了巨大震动和纷争,最后遭到教皇庇护十世1907年发表的《诚可悲叹》教令和《牧主羔羊》通谕的谴责。

天主教现代派神学的产生,一方面受到17、18世纪天主教内部革新运动的启迪,另一方面则是对启蒙运动后新教圣经评断学所表现的理性精神和科学原则之回应。而其迅速发展,则直接反映出自教皇发表《现代错误学说汇编》等谴责自由派思想家之文件后、天主教内部对罗马教廷不与“进步、自由主义和现代文明”和解之态度的不满。现代主义神学以杜契斯纳(Abbé Louis Duchêsne, 1843 - 1922)的历史批判研究为开端,但他在遭到教皇谴责后便退出这一运动。随之在天主教神学各领域又先后出现了一批具有现代主义思想的神学家。他们以各自的理论著述和神学态度,汇聚成这一具有共同特征的神学思潮。例如,现代主义神学的代表人物在天主教哲学和护教学领域有拉伯童尼尔(Lucien Laberthonnière, 1860 - 1932)和勒·卢阿(Edouard Le Roy, 1870 - 1954),在《圣经》研究领域有卢瓦齐(Alfred Loisy, 1857 - 1940)和提勒耳(George Tyrrell, 1861 - 1909),在教义史研究领域则有特默尔(Joseph Turmel, 1859 - 1943)和波那尤提(Ernesto Buonaiuti, 1881 - 1946)等人。他们的共同目标是致力于天主教向现代文化的开放,维护在宗教信仰问题上的个人自由,在解经、教会史和教义史研究上运用历史评断方法,以及将主体性、情感性的信仰与客体性、唯理性的科学严加区分,将上帝所意愿的理想教会与历史上实际形成的教阶体制区别开来。为此,人们称现代派神学所理解的天主教乃是“作为进步原则的天主教”、“自由主义的天主教”或作为“未来宗教的改革天主教”。

拉伯童尼尔的思想与同时代天主教神学家布隆代尔(Maurice Blondel)的理论较为接近,他吸收布隆代尔关于“行动”乃包容思想之生命体验的说法,将之重构为一种强调主体经验的道德论,以反对经验哲学的思辨体系。他的主要著作有《宗教哲学论集》(1903)、《基督教现实主义与希腊唯心主义》(1904)、《论天主教之路》(1913)、《笛卡尔研究》(1935)、《人格主义哲学纲要》(1942)、《政教分离论批判》(1948)和《基督教的权威观》(1955)等,曾自1905至1913年负责现代主义刊物《基督教哲学年鉴》的编写工作。他致力于为天主教创立一种内在护教学,但在1913年被教廷谴责,其著作遭禁。从严格意义上讲,布隆代尔本人并非典型的现代派理论代表,其思想主旨甚至包含有对现代派的抵制和批评。勒·卢阿则力图把天主教与进化论和柏格森反理智论的生命哲学相结合,强调天主教信条乃非经院式的,它们表述其实践行为的规则,并防止虚妄信念的影响。他的现代主义意向主要表现在其结合自然科学与个人信仰的尝试,以及对进化论和直觉论的积极提倡。他的代表著作即《信条与批判》(1906),此外还著有《关于上帝问题》(1907)、《关于神迹问题》(1912)、《唯心主义之需求与进化事实》(1927)、《人类起源与理智进化》(1928)、《直觉思想》(1929-1930)、《宗教问题研究导引》(1944)、《元哲学论》(1956-1958)、《纯数学思想》(1960)等。卢瓦齐和提勒耳受19世纪一度流行的历史论和进化论影响,极力主张将新教释经学所推行的历史评断方法引入天主教《圣经》研究,希望以此来促进天主教教义学的重建。卢瓦齐在这一过程中成为现代派神学最突出的代表,并最终遭到了天主教会的绝罚。在现代派理论从法国传入英国之过程中,冯·雨格(Friedrich von Hügel, 1852-1925)曾起过重要的中介作用。他本人虽然不属

现代派,却与卢瓦齐和提勒耳等人联系甚密、交往颇深。而其发展“道成肉身之哲学”的努力,其对直接体验上帝、以具体行动作为通往上帝之途等意义的强调,亦与现代派思想有某些共鸣。因此,他与英、法现代派发展仍有着不解之缘,并曾被人视为“现代派的平信徒主教”。提勒耳作为英国现代派神学的主要代表,曾设法将这一思潮加以体系化。他认为,现代派的革新乃致力于把天主教会从“中世纪的迷梦”中唤醒,使之在一种新形式中得以再生。宗教体验所获得的启示与理性论述的神学有着本质上的区别,只有先知或圣徒才能以完美的方式达到启示之内在化。基督宗教的共有特点,是要人通过爱而得以成圣。他还强调,神学真理的最高标准是教会的整体之灵,而非教职制度,教皇也只是享有教会中主教之职的荣誉。他曾以公开或匿名和化名的方式发表著述,攻击天主教内部的保守派,如1903年发表的《致友人书》招致其1906年被逐出耶稣会,其1907年在《泰晤士报》公开批评教皇《牧主羔羊》通谕的两封信又最终导致其被处绝罚。他还以《中古风尚》(1908)一书批评了比利时红衣主教、新托马斯主义重要代表麦西埃(Desire Mercier, 1851 - 1926)。此外,他的重要著述还包括《新与旧》(1897)、《油与酒》(1900)、《祈祷法》(1904)、《信仰法》(1906)、《穿越险境》(1907)、《十字路口的基督教》(1909)、《论信仰与永生》(1914)等。

现代派神学态度有悖于天主教传统信仰的关键之处,即在于其不可知论和内在论思想倾向,其结果势必放弃天主教关于其信仰、教义和教会具有超自然特征的立场,把信仰等同于纯然内在的、属于人类本质的一种对上帝之体验。这种体验性信仰因基于其对宗教的自然理解、以及其主体性、历史进化性意义之诠释而使《圣经》和教会传统所强调的超自然启示

相对化,并失去其神圣效应。由此而论,天主教会不过是自然宗教的结果,其任务也因为仅仅关心个人内在的宗教体验而显得微不足道。不同时代之变化而引起的教会理论之多变性、相对性,对基督教真理之绝对性和永恒性打上了问号。其信仰的主体性、内在性也必然使信仰与科学、教会与国家处于分裂之状,各属不同的世界。这种改革和批评态度已不可能回避与教会权威的矛盾。1893年,持开明态度的教皇利奥十三世曾就《圣经》研究问题发表《提供一切的上帝》通谕,卢瓦齐于此间亦被解除教授职务。但利奥十三世对现代派要改变整个神学传统方向这一威胁并未进一步采取措施,因而现代派的影响得以进一步扩大。1903年,新登基的教皇庇护十世开始对现代派加以反击,宣布禁止卢瓦齐的一些著作出版。1907年7月3日,他又以《诚可悲叹》教令形式公布了现代主义所犯的65条错误,其中大部分引自卢瓦齐和提勒耳的言论。同年9月8日,庇护十世在《牧主羔羊》通谕中进而谴责现代主义为“一切异端之总汇”,驳斥了现代派的主观论、唯理论、泛神论及其好奇和傲慢态度。罗马教廷还对不悔改者处以绝罚。为了防止现代派仍以潜在形式而继续生存,罗马教廷于1910年推行反现代主义的宣誓,所有天主教士在担任教职前都要履行这一手续。这一方式直至1967年才得以改变。罗马教廷的这些严厉措施使现代派神学迅速消解,但其改革动机和基本思想在天主教会内部仍有顽强的表现。现代派提出的有关启示及教会之超自然性如何与其历史性表现形式和谐统一的问题,一直伴随着天主教步入20世纪的进程,并对当代天主教思想界产生的某些革新理论有着直接的影响。因此,西方学者在评论卢瓦齐的思想价值及其历史地位时,曾意味深长地引用其导师勒南(Ernest Renan)的如下之言:“被教会

处以绝罚者往往是其精英分子。他们超越了其时代。今日的异端分子乃是未来的正统派。”^①

一、卢瓦齐的现代派思想

卢瓦齐被称为“现代派之父”，是天主教现代派神学的最主要代表，他曾被看作天主教会自身“所曾遇到过的最危险的敌手之一”，其主要著作《福音与教会》(1902)也“被视为一切现代主义异端邪说的总汇”。卢瓦齐 1857 年 2 月 28 日生于法国上马恩的安布里雷，1874 年入夏龙神学院，1879 年受任神职，1881 年被送往巴黎天主教学院继续深造，同时在法兰西学院和高等研究实验学院进修神学和东方学，曾拜以《耶稣的一生》而闻名的勒南为师，开始其对《圣经》的历史评断性研究，1882 年担任天主教学院希伯来文教授，1889 年为旧约圣经教授，1893 年因其《圣经》研究违背天主教神学原则而被免职，随之到努伊利的女子学校担任神父和教师。1908 年 3 月 7 日，他因抗议教皇的反现代派教令和通谕而被处以绝罚。1909 年，卢瓦齐继任勒南之职而担任法兰西学院的宗教史教授，在此授课直到 1926 年，并于 1922 至 1927 年在巴黎高等研究实验学院讲课，其间对天主教会的批评稍有克制。1932 年，其全部著述遭禁。卢瓦齐于 1934 年正式退休，晚年因第一次世界大战的经历而对上帝内在论持修正态度，重新强调上帝的超越性。他于 1940 年 6 月 1 日在巴黎逝世，其留世著作集中在《圣经》和比较宗教学研究领域，包括《旧约经典史》(1890)、《新约经典史》(1891)、《旧约经文与译文的批判史》(1892)、《以色列的宗教》

^① 引自舒尔茨(Hans Jürgen Schultz)主编：《20 世纪神学趋势》，斯图加特 1966 年德文版，第 68 页。

(1900)、《第四福音书》(1903)、《同观福音书》(1907-1908)、《关于一些实际问题和最近一些事件的几封书信》(1908)、《马可福音》(1912)、《往事》(1913)、《加拉太书信》(1916)、《论宗教》(1917)、《异教徒与基督徒之神秘》(1919)、《对献祭的历史探讨》(1920)、《使徒行传》(1920)、《希腊文本的新约》(1922)、《人的道德》(1923)、《约翰启示录》(1923)、《路加福音》(1924)、《教会与法国》(1925)、《宗教与人类》(1926)、《献身当代宗教史的回忆》(1930-1931)、《基督教的诞生》(1933)、《曼达派与基督教的起源》(1934)、《新约的起源》(1936)、《提勒耳与布雷蒙院长》(1936)、《当代道德危机与人类教育》(1937)、《耶稣基督言论的历史与神话》(1938)和《护教神话》(1939)等。

1902年,卢瓦齐发表《福音与教会》一书,作为对新教神学家哈纳克1900年出版的《基督教的本质》一书之回应和反驳。利文斯顿在评价此书时指出:“鉴于《福音与教会》在现代主义论战中的重要意义,若要理解现代主义理论及纲领,最好的途径即分析一下此书的内容。此书试图反驳自由派新教,但这不是其主要目标。就真正天主教现代派观点之总的发展而言,展开对哈纳克自由派新教的批判,的确是一次良机。”^①在对哈纳克的批评中,卢瓦齐强调要“从福音本身理解福音”,认为从历史上的耶稣到早期教会及其教义的发展是必然的,因而也是合理的;这一发展乃是保障耶稣福音在其随后历史中有机存在的唯一之途。不过,卢瓦齐与哈纳克的相同之处,则在于其出发点都是承认,历史上的耶稣与形成其教会及教义的发展之间确有区别。卢瓦齐承认教会在其历史进程中的发展、变化,并强调这种变迁的持续性。同理,教义也会不断更新,从而在历史上常会展示其

^① 利文斯顿:《现代基督教思想》,纽约1971年英文版,第278页。

与原初传统明显不同的新形式。卢瓦齐理论的逻辑性结果,乃是将这种“发展”等同于“变化”,即表明天主教会及其信仰及信条的相对性、可变性。这种看法显然是对传统教会及其经院哲学之《圣经》和教义理解的一种挑战和批驳,因此被教会中的正统理论家视为典型的现代派纲领,视为对其信仰之超越性和道成肉身之历史意义的贬低或否定。

卢瓦齐的上述思路基于其《圣经》研究及历史评断方法的运用。他借此试图改革天主教会对于《圣经》研究的态度,并进而改变由此形成的信条概念。但这种尝试最终在 20 世纪初作为天主教神学革新的一场悲剧而结束。自 18 世纪天主教教士理查德·西门(Richard Simon, 1638 - 1712)的著作遭焚毁以来,《圣经》评断研究在罗马教会中一直被视为禁忌。当卢瓦齐受勒南之理性主义的《耶稣的一生》和新教《圣经》评断学影响而研究并讲述《旧约》和《新约》时,他无法回避与《圣经》绝无错误这一传统见解的冲突,这就决定了他犯禁遭罚之命运。在卢瓦齐看来,“《圣经》是否包含错误”这种提问方式本身就是不对的。其正确的表述应该是,《圣经》所包含并反映出的真理乃与古人对神圣启示的理解能力相吻合。换言之,《圣经》的一切表述,无论是宗教的、道德的、还是世俗的,都说明其既是神圣的、又是人类的,因而既是绝对的、又是相对的。通过其《圣经》评断和教义史研究,卢瓦齐进而指出,具体的宗教生活与抽象的教义实际上有着根本不同。他在研究《约翰福音》后宣称该福音具有超历史的特征,其神迹叙述之比喻意义和讲道特征已表明它乃一种神秘形式的沉思。因此,他称第四福音为“基督教神学之父”,“基督教教义的奠定者”和“基督教神秘主义的首创者”,指出它为基督教福音植根于希腊化世界做出了最大贡献。但其忽视《约翰福音》之历史真实性的意向也遭到教会正统派的谴责。1907 年反现代派教令的内容之一,就

是重申《约翰福音》所载之历史内容的确切、可靠。此外,卢瓦齐把福音解释为基督教会在其形成过程中的产物,指出其编纂者在处理其口传和原始文献时曾有删改、补充和变动。这里,古代基督教社团的弥赛亚信仰、护教理论和保罗派救赎学说显然对构成耶稣生平描述及其讲道内容有着决定性影响。卢瓦齐进而否认耶稣受难和复活之说的历史可信性,认为它们乃反映出古代教会的巧构精思,旨在捍卫其复活信仰并反驳外界的各种指责。耶稣复活对他而言即一种基督教信仰学说,而并非某一历史事实。耶稣没有证实其为一种新宗教和教会的创始人,也没表明其即传统宗教的改革家,其形象只是作为上帝之国即将来临的宣告者而被人理解。所谓上帝之国指正义和幸福之国,它将以神迹方式而降临人世,并使反映撒旦统治的帝王之国彻底崩溃。正是在这种意义上,耶稣才被理解为上帝之国的预言者和实现者,即救世主弥赛亚或上帝的代表、上帝之国的君王。卢瓦齐还指出,表现爱上帝和爱邻人的耶稣伦理,亦可归入末世论的上帝之国观念。不过,卢瓦齐承认,耶稣福音及其宣道虽有其历史局限性,却仍然是人类真理最为珍贵的萌芽和人类进步最富成效的准则。他为此坚持耶稣乃以人类形象反映出上帝智慧的道成肉身,其受难牺牲是其达到永生的一种过渡。

除了在天主教教义和《圣经》研究上的现代派观点,卢瓦齐通过其宗教史和比较宗教学研究亦提出了宗教会发展演变、不断进化的理论。他指出,以色列人的宗教就是从原初的法术性雅赫威崇拜而演化为犹太教这样一种具有普世性伦理特征的一神教的。基督教亦经历了从强调末世论意义的上帝之国降临这种早期基督教形态到建立一种救赎史体制的大公教会之演变阶段。随之而来的是其施洗和圣餐礼之神秘意义的重构。前者以一种忏悔和洁净礼仪来象征世人与基督的一同受难和复活,后

者以预示新天新地之幸福的聚餐来象征信者与饼酒所代表的教主身体和宝血的神秘合一。大公教会通过制定《新约》法规,明确受洗为认信象征和建立教会行政机构而达到其外在形态的制度化。卢瓦齐认为,从耶稣关于上帝之国的福音到建立教会救世机构的发展,反映了一种极为自然的历史过程。它乃人之奇迹及其精神进步的结果,代表着一种“普世人道”的自我实现。从其对宗教本质的理解和对基督教在人类历史上的作用之审视,卢瓦齐提出了其超越基督宗教的“人道宗教”观,这样遂从对上帝之超越转到对世人之内在的关注。他强调超越的实在性只能从其基督教神秘意义上来理解,而世人对神性的表述都是不完善的。因此,他否定存有与科学进步相对立的某种终极启示和永无谬误之权威的可能性。在他看来,“人道宗教”即“爱之宗教”,它以上帝之爱作为宇宙秩序的根基,以人世之爱作为社会道德的原理。不过,这种爱绝非个我之爱,而是而向全人类,旨在普世性博爱。卢瓦齐宣称,这种爱之宗教乃揭示出基督宗教的本质特征。

卢瓦齐在教义学、《圣经》评断和宗教史研究等领域的大胆创见和反传统意向,遭到了罗马教廷的强烈反对。当时的天主教官方不仅将其全部著述列入禁书目录,而且谴责他的现代派主张乃“彻底的叛教行为”、是“对天主教所有价值的全盘否定”。为此,卢瓦齐曾重申他对基督教的认信,宣称基督教乃人类文化的中心和宗教历史发展的相对顶点。他还将基督教对人类的贡献与普世人类共存的思想相结合,认为基督教福音及其教会的大公性质帮助他保持了对人类意义的体认,促进了其对人类的情感和信任,并使之坚信天下一家、各族各民皆为兄弟姐妹这一真理。卢瓦齐始终坚持其对天主教的信仰和批评态度,在被处以绝罚后他仍声明“我是天主教信者,并仍保持着这种信仰;我

是批评家,并仍保持着这种批评。”^①以卢瓦齐为代表的现代派神学因罗马教廷的坚决反对而中断,但其革新精神对当代天主教神学产生了潜移默化的影响。早在“梵二”会议之前,天主教思想家穆尼埃(Emmanuel Mounier, 1905 - 1950)和德日进(T. de Chardin, 1881 - 1955)等人超越传统的理论就曾受到现代派的启迪。而教皇约翰二十三世和“梵二”会议上主张革新的一些主教,亦曾与现代派有着联系,或受其神学思想的熏陶。他们通过“梵二”会议而重新推行天主教会的改革,使其面向现代文化和科学,从而使天主教神学和礼仪发展进入一个全新的时代。当代天主教的改革在其教义更新、《圣经》研究之评断方法的采用、以及人类一家、世界和平之主张的提倡等方面都承认现代派神学的立意,肯定了其思想追求的积极价值。因此,现代派神学在一定程度上已为当代天主教的神学发展起到意味深长的先驱作用。

二、布隆代尔与现代派神学

在现代派神学出现后,布隆代尔一度被许多同时代人视为现代派哲学思想的代表之一。其独特的思想方法,其关涉超自然性之必要的观念,尤其是拉伯童尼尔等现代派神学家对其理论的借鉴或采用,都曾加深了这种误解。然而,布隆代尔在其《历史与教义》中所阐明的基本哲学立场,及其对现代派历史至上论和相对论的批驳,都清楚展示出他与现代派的区别。

布隆代尔 1861 年 11 月 2 日生于法国第戎,1884 年前曾在其高等师范学院研习哲学,毕业后担任过多所学校的教职,于 1893 年在巴黎大学获哲学博士学位,1895 年在里尔任哲学教授,1896 年起在

^① 参见舒尔茨主编:《20 世纪神学趋势》,第 67 页。

埃克斯昂普罗旺斯任教授,直至1927年因失明而辞职。他于1949年6月4日在埃克斯昂普罗旺斯逝世,其主要著作包括《行动,对生活与实践科学的批判探讨》(1893)、《论当代护教思想的需求和宗教问题研究上的哲学方法》(1896)、《历史与教义》(1904)、《思想、存在和行动三部曲》(5卷,1934-1937)、《哲学与基督教精神》(1944)、《基督教之哲学需要》(1950)和《内省笔记》(1961)等。

针对当时理论界存有的信仰与思想之分裂,以及“严肃的思想只能是非信仰性的”这一断言,布隆代尔寻求在哲学层面上为二者找到一种合题,认为真正的信仰者亦可推行哲学家的事业。当然,这种综合绝非两个不同领域的随意混合。理性具有的自律性和独立性不允许神学在此领域的自由插话,理性权利本身乃绝对自立、自足的。这种自立不容任何公开或隐蔽的信仰因素存于理性体系,也不可能表现为任何以伪装形式出现的宗教。但理性的洞见本身会以一种内在的必然性而领会到,唯有宗教的决断才足以证实理性的必不可缺,其确证并非理性本身所能提供的。因此,二者的相辅相成,是其内在的逻辑必然。他曾以此信念来推行其“理性的神圣性”计划。在其《行动,对生活与实践科学的批判探讨》中,布隆代尔发展出一整套辩证、超越、分析、综合的方法来扬弃唯理论和实证论方法。其出发点一方面基于不可回避的生命与自由之要求,另一方面则是清楚认知作为生命之超越性真实统一的“行动逻辑”所具有的真理必然性。“行动”比唯理论之抽象思辨能更好地理解自我、理解人世和上帝。他认为应在行动之中找寻上帝,因为“在我们停下来任何场所,他都不在;而在我们处于运动的任何场所,他都存在。”^①

^① 布隆代尔:《行动,对生活与实践科学的批判探讨》,(M. Blondel: L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique)巴黎1950年法文版,第262页。

布隆代尔将一切认知和存在启示与内在主体的真实性相联系,以及由此而否定其客体性的做法,引起了神学界的各种争论和反驳。为此,他在论及某些神学问题时,则很难将其遵循的哲学探究之严格方法坚持下来。布隆代尔所提倡的行动逻辑学或现象学不仅寻求解答置于行动中的先验原因,而且试图揭示为何这些原因总以其全新方式来升华为不断完善综合命题,而不是达到与其原初意愿和业已实现者之等同。他认为这是哲学家所不能回避的宗教问题,其解答则需从逻辑层面与实际历史层面的统一与区别上运用他所推崇的哲学研究方法。在他看来,“行动逻辑”乃是包括思想在内的一切人类行动和作为的典范,它揭示出人总不满足其已经达到之状,而会有更多追求。但人永远也不可能达到其理想之境或完满实现,人之行为的完善归根结底并不靠人本身来实现。布隆代尔为此分析说,努力寻求行为的完善乃人之意向,但这对人而言又是无法实现的。这说明人在其行为中不可能自我完善,除非完善作为一种恩惠被赠予人类,但人在此只能是接受完善者,而非其自我实现者。布隆代尔由此引入了其“超自然”概念,他称“超自然”乃“自然的呼唤”,它对于世人绝不可能、却又绝对必要。这样,布隆代尔以其内在论构思而重申“自然”与“超自然”、“人”与“神”的必然关联,他称这种内在论护教学即对信仰逻辑的辩解,希望以此来重构天主教基本神学。其协调神学与人学的理论体系对当代神学人类学的诞生有着直接影响。

关于基督教是否把“超自然”理解为异于人类自由内在结构的某种外在之问题,布隆代尔回答说,“超自然”在形式上或方法论上的必要,是一种真正宗教式解答之可能的前提,它即对人类精神之先验要求的回答,其旨趣并不在于超自然施与及其接受的历史真实性,而只是表述了人类本质可以假定的某种超自然

性升华的内在逻辑。如果没有这种内在的形式必要,超自然则是荒谬之谈。所以说,宗教决志的问题并不在于其逻辑层面,而关涉到意志自由。人生的自立一方面在于其客观认知,另一方面则在于其意志决断。当然,这种决断不能忽视其意识统一的内在协调。就其本质而言,人对信仰的肯定即“一种自然的呼唤,一种道德意识的号召和一种思想的要求”。

在《历史与教义》中,布隆代尔强调历史与教义的内在统一,以及基督教富有生机的口传中历史性与其灵性的内在统一。在此,教义的超自然来源乃不可争辩。布隆代尔由此构成其关于存在与自由的形而上学体系,并发展为一种以强调哲学自立、但不否认其与神学内在逻辑关联、相信宗教与哲学可在历史和人之自由层面上交摄互渗为特色的宗教哲学。他指出,基督教哲学如同其他哲学体系一样也是纯理性和世俗性探索,其基督教特点乃在于看到了哲学本身的局限,从而鼓励其升华为信仰。

布隆代尔的这种试探说明,他自己虽然表达了其对基督教信仰的坚贞不渝和毫无异议,却已深刻体会到近代以来这一信仰所面临的异议和非难,并对所谓“反信仰者”的真实立场有着独特理解。因此,其思想介于保守与激进之间,既有对传统的保留,又表现出对现代思潮的同情和理解。在其同时代的天主教正统神学家看来,布隆代尔的观点新颖、激进,代表着现代改革派的危险倾向。而20世纪的思想家却大都认为他的思想并未脱离中世纪的窠臼。布隆代尔持守的立场使他与现代派神学有着复杂关联,其著述因而长期被视为具有现代派倾向之嫌,所编杂志也一度被列入禁书目录。可以说,布隆代尔与现代派神学家的思想在一定意义上都代表着天主教神学从其中世纪框架至当代理论突破之间的重要过渡。

第二节 经院哲学的重建

一、新经院哲学的发展历史

法国大革命的爆发和拿破仑统治对欧陆的影响,使天主教会在思想上和政治上都失去了其在中世纪曾拥有的至高无上之地位。这一现实一方面促成了天主教内部现代改革思潮的发展,另一方面也引起了天主教社会强烈的怀旧感和回到传统的渴求。这种怀旧和回归的要求在思想领域最典型的反映,便是回到经院哲学传统、回到中世纪正统天主教思想体系的呼声。早在 1757 年,西班牙加泰罗尼亚的红衣主教博克索多(Boxadors)就曾发函号召研究托马斯主义。18 至 19 世纪之交,意大利的皮亚琴察教会学院形成托马斯主义的研习中心。1824 年达泽利奥(d'Azeglio, 1793 - 1862)任罗马学院院长之职,开始推行托马斯主义的传授,曾对后来成为教皇利奥十三世的佩奇(J. Pecci)产生深刻影响。为反对天主教会内部的现代派倾向,维护教皇“永无谬误”的思想原则,耶稣会在教廷支持下创办《天主教社会》杂志,以返回经院哲学为其办刊宗旨。与此同时,法国教会在抵制笛卡尔主义、德国教会在对抗古典唯心主义、比利时教会在反对本体主义的过程中,都形成了相应的新经院哲学倾向。到 19 世纪下半叶,天主教思想界最时髦的口号,已是“回到经院哲学”、“回到托马斯·阿奎那”、找回 13 世纪经院哲学之“黄金时代”等。因此,托马斯理论体系重受推崇,经院哲学重被构建,就成为 19、20 世纪之交天主教思想发展的一大特色,并奠定了当代新托马斯主义或新经院哲学体系的基础。

天主教会这种精神传统的回归运动,得到了罗马教廷的肯定和支持。1879年8月4日教皇利奥十三世《永恒之父》通谕的颁布,标志着重建经院哲学的这一努力得到天主教会官方的认可和赞赏。利奥十三世认为,一切邪恶之源乃哲学的错谬,对其澄清则在于树立起正确的哲学体系。该通谕的副标题即《在天主教学校中恢复天使博士圣托马斯·阿奎那的基督教哲学》,通谕号召:“我们希望,你们应向正从事其学业的年轻人全力传授源自智慧之流的纯洁之水,即来自这位天使般学者的所有学问。”由此掀起了天主教会研究托马斯神哲学体系和中世纪基督教哲学史的高潮。据统计,1800至1920年,研究托马斯的文献题目达2219个;至1940年,这一文献目录又增补了4764个;至1969年,其研究著述的专题总目已超过15000个。多明我会重新修订出版的《托马斯全集》至1971年也已达48卷。

伴随着经院哲学的深入研究,其相应的学院和研究所亦纷纷建立。1880年5月8日,利奥十三世在罗马成立圣托马斯学院,并在比利时卢汶大学设立经院哲学讲座。麦西埃自1882年开始在卢汶大学讲授圣托马斯高等哲学课程,1888年成立卢汶哲学协会,1889年创建卢汶高等哲学研究所(1893年确立),并担任其首任所长,1894年创办《新经院哲学评论》(1946年改名《卢汶哲学评论》)。在麦西埃的积极推动下,卢汶大学最早成为提倡新经院哲学的重要国际中心,并出版了大量这一研究主题的专著和论文,如《新经院哲学评论》和《高等哲学研究所年鉴》杂志,麦西埃与德·伍尔夫(Maurice de Wulf, 1867-1947)等人所著《哲学课程》和《哲学原理》、麦西埃的《当代心理学起源》(1898)和德·伍尔夫的《新经院哲学导论》(1904)等,其研究领域涉及到哲学史、逻辑学、现象学、语言哲学、道德学说和心理学各方面。1894年1月出版的《新经院哲学评论》第一期刊登了麦西埃“新经院哲学”一文,其中首次提到“新托马斯主

义”这一概念。鉴于利奥十三世的积极提倡和麦西埃的具体实施，他们二人均被视为新托马斯主义的创始人。

在此期间，德·于尔斯特(M. d'Hulst)、德·沃热(E. Domet de Vorges)和佩洛伯(E. Peillaube)等人开始在法国巴黎的天主教学院讲授托马斯主义。罗马教廷于1909年成立圣托马斯大学，亦称天使大学。格默利(P. A. Gemeli)于1909年在意大利米兰创办《新经院哲学杂志》，此后又创办了以研究托马斯哲学为主旨的米兰天主教圣心大学。而荷兰、瑞士、西班牙、德国、美国和加拿大等国的天主教大学亦开设了经院哲学课程或创办了相应的研究所。其中影响较大的包括吉尔松(Etienne Gilson, 1884 - 1978)1929年在加拿大多伦多大学创办的中世纪哲学研究所，以及德国慕尼黑大学于1954年为纪念格拉布曼(Martin Grabmann, 1875 - 1949)而成立的格拉布曼研究所等。

在中世纪哲学史及其经院哲学的诠释方面，以上述法国学者吉尔松、比利时学者德·伍尔夫和梵·斯亨贝根(Ferdinand van Steenberghen, 1904—)、德国学者格拉布曼最为著名。吉尔松于1884年6月13日在巴黎出生，自1913年起在里尔担任教授，1919年转至施特拉斯堡任教，1921至1932年任巴黎大学教授，其间于1926至1928年曾在美国哈佛大学任教，1929年在加拿大多伦多大学讲学时与巴西尔(St. Basil)共创中世纪哲学研究所，并担任所长，1932年起转至法兰西学院，任哲学系主任，曾当选为法国科学院院士。吉尔松最初专攻笛卡尔学说，后转为研究中世纪哲学，他推崇托马斯主义，称其为“永恒哲学”。在他看来，基督教哲学与基督教神学应有所区别，但不能截然相分。神学命题是直接或间接来自上帝的启示，这些启示借助于自然真理而使人得以把握。而基督教哲学则“根据经验或知性的思考而产生”、“其逻辑出发点不能基于启示和理性所不能洞察的真理，而只能基于那些

自然认识能力可以达到的真理”^①。所谓基督教哲学,是指从使徒时代直至当今基督教发展之中的哲学体系,“我们称那种由确信的基督徒所创立、区别开认识与信仰之秩序的哲学为基督教哲学,其命题可以根据自然理性而得以证明;但尽管如此,这一哲学仍能在基督教启示中窥见一种有价值的、甚至在一定程度上有道德必要性的对理性之帮助。”^②他进而指出,基督教哲学的本质要求有三:一是仅仅包含那些能通过理性等自然方式加以证明的命题;二是不与基督教信仰相矛盾;三是有意识地在基督教信仰影响下构建其体系。而基督教哲学的特点亦有三:一是受到基督教传统的约束,乃是基督教思想界前人体系的继续和发展;二是从不同层面上选择其应该研究的问题,包括认识上帝,灵魂存在和永生、意志自由等基本问题,逻辑学、认识论、科学分类及其结构等有关其哲学构建的本质问题,以及在很大程度上属于自然哲学范畴的非本质问题;三是有明显的体系化倾向,注重整体结构而不专于某一问题,以“大全”为理想,旨在使哲学与神学达到一种基督教世界观意义上的统一。^③基于这种对基督教哲学的总体认识,吉尔松选择了中世纪基督教哲学作为其研究课题。他一生著述总数达700多种,包括一些大部头作品,其代表著作有《基督教哲学》、《中世纪基督教哲学史》和《中世纪哲学精神》等。其对中世纪哲学史的研究被视为起到了引导现代人认识中世纪哲学成就的作用,因而曾受到教皇约翰·保罗二世的称赞。

德·伍尔夫于1867年4月7日在比利时波贝林格出生,曾在当地和阿洛斯特耶稣会学院求学,1885年入卢汶大学,后获

① 波内尔(Philotheus Boehner)、吉尔松著:《基督教哲学》,帕德博恩1954年德文版(Christliche Philosophie, Ferdinand Schöningh, Paderborn),第1-2页。

② 同上书,第1页。

③ 参见同上书,第1-5页。

法学博士学位,因受麦西埃影响而深入钻研中世纪哲学史,并以研究根特的亨利之论文而获得卢汶托马斯哲学博士学位。他毕业后留校任教,一反当时卢汶大学哲学教学突出笛卡尔哲学精神的风气,开始讲授托马斯哲学。他自1893年担任卢汶大学中世纪哲学史讲座教授,至1939年退休,前后达46年之久,其间自1920至1927年在美国哈佛大学任教,亦曾担任普林斯顿大学和达勒姆大学教授。他于1893年成为麦西埃创办的卢汶高等哲学研究所最早的四名成员之一,同年发表其第一部著作《低地国家经院哲学史》,受到比利时皇家科学院的嘉奖。德·伍尔夫自1900年推出其主要著作《中世纪哲学史》,从而带动了天主教学术界对中世纪哲学全面而系统的研究。他的其他著作还包括《新经院哲学导论》(1904)和《从托马斯·阿奎那体系而描述的中世纪哲学》(1922)等。他认为中世纪有一种与“经院神学”相区别的“经院哲学”,并提出了中世纪哲学大师们在13世纪形成了“经院哲学之综合”的见解。他宣称人们可在经院哲学中追溯到一种称为“经院哲学遗产”的共同定义,而托马斯主义仅是其中的一种形式。他还进而分析了“经院哲学”本身所涵盖的五层意义:一与学校相关,指在学校中教授的哲学;二乃根据其体系化和教学方法而如此命名;三是与宗教和神学研究有关联,为一种宗教性定义;四则与中世纪文明其他因素相关;五是指其对古代和教父学哲学之继承。^①他极为关注中世纪经院哲学与文明艺术发展的密切关系,并为此出版了其普林斯顿大学讲演稿,书名即《中世纪哲学与文明》。德·伍尔夫从1901年开始计划出版“比利时

^① 德·伍尔夫:《中世纪哲学史》(History of Mediaeval Philosophy, Thomas Nelson and Sons Ltd.),伦敦1951年英文版,第一卷,第6页。

哲学”丛书,参加其撰写和编辑工作的学者包括佩尔兹尔(Pelzer)、曼多纳(Mandonnet)、梵·斯亭贝根、瓦勒尔兰德(Wallerand)、德·波特尔(De Poorter)、隆格普雷(Longpré)和毕尔肯马杰(Birkenmajer)等人,形成了中世纪研究的比利时学派和卢汶学派。1947年12月23日,德·伍尔夫在其家乡逝世。

梵·斯亭贝根是继麦西埃和德·伍尔夫之后卢汶最著名的中世纪经院哲学史学者。他自1948年组织编辑出版《中世纪哲学》文集,1956年创立以研究古代和中世纪哲学为宗旨的“德·伍尔夫中心”,此后又参与组建“全国中世纪思想史研究中心”,并曾担任其主席。1966年,他与比尔托(M. Robert Bultot)共同创办了中世纪研究所,其在中世纪文明领域的研究后为世人所瞩目。梵·斯亭贝根在1950年曾在多伦多罗马教廷中世纪研究所任访问教授,此后亦曾在美国、加拿大、英国、爱尔兰、西班牙、意大利、荷兰、德国、瑞士、法国等地应邀讲学和出席国际会议。1964年以来,他还积极参与了国际中世纪哲学研究学会的组织工作。梵·斯亭贝根对中世纪哲学亦有系统研究,著述甚丰,其代表著作有《中世纪哲学》(1950)、《十三世纪哲学运动》(1955)、《中世纪哲学研究导论》(1974)等。

格拉布曼则为德国最著名的经院哲学史学者。他于1875年1月5日出生在温特茨霍芬,1893至1898年在艾希施泰特的神哲学院求学,由此接触到托马斯的哲学和神学体系。格拉布曼于1898年晋升神职,1900年被派往罗马在其德语神学院进修,其间结识在梵蒂冈图书馆任职的埃尔勒和在教皇档案馆工作的德尼夫勒(Heinrich Denifle),受到这两位在当时颇为著名的经院哲学研究专家的指教,并开始掌握研究中世纪哲学的大量第一手材料。在此基础上,他于1903年撰写了《圣托马斯关于教会乃上帝事功的学说,其在托马斯体系及中世纪神学史中的

地位》一书。1906年,格拉布曼返回艾希施泰特任教义学教授,1913年应聘去维也纳大学神学系任基督教哲学教授,1918年又转至慕尼黑大学神学系任教义学教授。他在1920年当选为巴伐利亚科学院院士,1924年负责主编《中世纪哲学与神学史研究文集》,随之亦成为日耳曼历史学志和巴伐利亚科学院历史学委员会的成员。此外,格拉布曼于1927年当选为美国中世纪科学院研究员,1930年成为罗马教廷圣托马斯·阿奎那科学院院士,1934年当选为普鲁士科学院通讯院士,1937年当选为匈牙利科学院外籍院士,并先后被卢汶(1913)、因斯布鲁克(1927)、米兰(1932)、布达佩斯(1935)等大学授予荣誉博士学位。格拉布曼于1939年退休,1943年迁至艾希施泰特,1949年1月9日在当地去世。他一生对中世纪哲学和神学史有极为系统的研究,认为可用亚里士多德—基督教的道德学说中智慧、爱和平安这三概念来勾勒托马斯经院哲学的特点,指出托马斯体系是自然与超自然、行动和沉思达到了一种前所未有的理想综合。除了深入探讨托马斯理论体系外,他在经院哲学方法、大阿尔伯特、中世纪亚里士多德主义、中世纪神秘主义等方面亦有独到的研究。其出版作品达数百种之多,较有代表性的包括《经院哲学方法史》(1909—1911)、《托马斯·阿奎那,其人格及其思想世界导论》(1912)、《13世纪亚里士多德著作之拉丁文翻译研究》(1916)、《圣托马斯·阿奎那〈神学大全〉导论》(1919)、《中世纪精神生活》(1926—1936)、《大阿尔伯特,伟大的中世纪德国学者》(1932)、《教父时代结束后的天主教神学史》(1933)、《中世纪对亚里士多德政治学的评注》(1941)、《托马斯·埃尔富特和中世纪亚里士多德主义的语言逻辑》(1943)、《布鲁塞尔的海因里希之亚里士多德评注和大阿尔伯特对中世纪亚里士多德诠释的影响》(1944)和《圣托马斯·阿奎那的著作,其文献历史研究导论》

(1949)等。

这些学者对中世纪基督教思想和经验哲学体系的深入研究和历史描述,开辟了现代学术界中世纪学的全新领域,弥补了西方近现代哲学史研究重视笛卡尔以来的近代哲学和古希腊哲学,忽视中世纪哲学之不足。而且,这种系统研究因展示了中世纪经院哲学的全貌而避免人们对新经院哲学作过于狭窄的理解,使其视野从新托马斯主义之侧重而扩大到更宽广的领域,认识到经院哲学多元发展所带来的丰富内容。他们建立的研究机构和形成的学术流派,代表着当代基督教哲学发展的一个重要方面,并有着巨大的影响。他们撰写的中世纪哲学史著作亦已成为20世纪这一研究领域的经典著作。此外,英国耶稣会学者柯普斯顿(F. C. Copleston, 1907 -)在其9卷本《哲学史》中系统研究了托马斯主义的历史发展,并试图以此来创立其“一元形而上学”的体系。

新经院哲学在其发展过程中曾形成不同趋势和流派。在新托马斯体系构建及其理论发挥方面,以法国哲学家马利坦(Jacques Maritain, 1882 - 1973)建树最多,他被视为当代新托马斯主义的最主要代表。这一方面的新托马斯主义理论家还包括波兰的波亨斯基(Joseph. M. Bochenski, 1902 -),瑞士的曼塞尔(G. Manser, 1866 - 1950),法国的加里古-拉格朗热(Gontran Réginald Garrigou - Lagrange, 1877 - 1964)、德国的埃尔勒(Franz Ehrle, 1845 - 1934)、波姆克尔(Clemens Baeumker, 1853 - 1924)、奥地利的维特尔(Gustav A. Wetter)和美国的阿德勒(Mortimer J. Adler, 1902 -)、西蒙(Yves Simon)、布尔克(Vernon Bourke)等人。

此外,新托马斯主义亦形成了开放、进步和封闭、保守这两种不同趋势。后者强调对托马斯学说的字面理解而反对其现代诠释。这种拘泥于逐字逐句解释托马斯主义的流派曾被称为“古托马斯主义”,它形成了与“新”托马斯主义的鲜明对照。从

严格意义上讲,在新托马斯主义的发展过程中,这种“古托马斯主义”实际上占了上风,曾成为影响天主教大学、神学院及其研究机构的主要思潮。其保守派曾将一些异于传统观点的研究著作列入禁书目录,甚至对麦西埃等人的理论意向亦持有异议。他们曾向罗马教廷指控麦西埃对托马斯哲学原则的损害,教皇庇护十世为此于1914年发表《天使博士》通谕,将托马斯哲学的二十四个基本命题明确列出,以作为宣讲托马斯主义时必须遵守的原则。这些保守派还组织了对歇努(P. Chenu)、龚加尔(P. Congar)、德·吕巴克(P. de Lubac)、拉纳尔(K. Rahner)等具有开放改革意识的当代天主教思想家的指责、抨击,其结果使天主教复兴托马斯主义的努力受到贬损,尤其被天主教界之外的人们视为一种保守主义的回潮。新托马斯主义的保守倾向在马利坦和康宁克(Ch. de Koninck)的著述中最为明显,但他们在其学说发展的后期对其保守立场已有所调整 and 改变。由于对待托马斯学说的不同角度和态度,现代新托马斯主义因而形成其基要派、整体派、调和派、批评派等思想流派多元共存的复杂局面。

新托马斯主义在哲学问题上存在各种分歧,并有过激烈争论。例如,在对托马斯思想特征的评价上,有人认为托马斯乃集哲学家和神学家于一身,有人强调托马斯是最为典型的哲学家、声称教会的中世纪恰好是哲学家大显身手的时代,而另一种截然不同的观点则指出托马斯的所谓“永恒哲学”纯为神学之探,并不具有哲学思辨的本质特征。在对托马斯理论体系中的亚里士多德哲学因素之分析上,人们对它与新柏拉图主义的关系、对亚里士多德主义的体系结构及其与基督教的关联、以及对亚里士多德和奥古斯丁对托马斯的影响等亦有不同见解。在托马斯主义与柏格森、康德、黑格尔、海德格尔和胡塞尔等近现代哲学家之理论体系的比较上,有人认为他们存有内在的沟通,有人则

坚持他们之间迥然不同；有人指出托马斯之理论现象乃以一种价值论的存在形而上学为背景，有人则觉得托马斯是将其价值论纲领化的人格主义者；有人观察到托马斯与黑格尔在其“绝对之在”等观念上的相似性，有人则主张以托马斯来否定黑格尔；有人推断海德格尔的“基础本体论”(Fundamentalontologie)乃托马斯主义理论的逻辑结果，因而希望将之纳入或吸收进新托马斯主义的本来范围；还有人宣称新托马斯主义和存在主义具有主题的统一性。新托马斯主义认为“本质”与或然性存在者之“在”互不相同，对“存在”本身而不是“存在者”的追求遂构成了托马斯主义本体论的发展方向。此外，新托马斯主义与马克思主义的关系也是最有争议的话题之一，当波亨斯基、福尔克(H. Falk)、伦兹(J. Lenz)和奥图内斯(M. Autunes)宣称马克思与托马斯绝对不可能调和时，维特尔和韦尔(A. Well)则认为马克思主义乃从托马斯主义发展而来，而雷丁(M. Reding)等人则更强调马克思和托马斯均为亚里士多德的自然学生，因此完全可以相互对话。

天主教经院哲学的重建以新托马斯主义的发展为主，但又不仅仅局限于对托马斯的研究或诠释。对中世纪经院哲学的系统研究，亦使人们对中世纪天主教的其他思想家有了重新认识和评价的机会，因而它已远远超出了回归托马斯主义所涵盖的意义。例如，天主教会对于中世纪基督教哲学思想先驱奥古斯丁一直抱着敬仰的态度。甚至在亚里士多德主义复兴和托马斯主义流行的中世纪经院哲学鼎盛时期，亦有不少神学家曾试图创立新奥古斯丁主义哲学，即以奥古斯丁神学与新柏拉图主义和亚里士多德主义的混合来与托马斯主义抗衡，这种意向及其努力在13世纪时被当时兴起的司各脱主义所吸收。此后在天主教本体论及其认识学说的发展之中，人们亦不断求助于奥古斯

丁的理论体系,如 17 世纪思想家马勒布兰奇(Malebranche)、以及 19 世纪的乔伯蒂(Gioberti)和罗斯米尼(Rosmini)等都曾全力维护奥古斯丁在基督教思想史上的地位。这一历史发展促成了奥古斯丁理论的系统化,保持住基督教柏拉图主义这种哲学势态之存在。当利奥十三世确定托马斯主义在经院哲学中之统治地位的通谕颁布后,不少人曾要求罗马教廷亦应承认奥古斯丁、波那文吐拉等人在天主教哲学中的重要地位。这种态度在比利亚(L. M. Billia)的《论对圣奥古斯丁的需要》(1899)、德·阿尔比(Jules d'Albi)的《圣波那文吐拉及 1267-1277 年间的教义之争》(1923)和吉尔松的《圣波那文吐拉的哲学》(1924)等著述中都有所反映。在纪念奥古斯丁逝世 1500 周年的 1930 年,对奥古斯丁哲学的研究达到了高潮。1934 年,凯雷(P. E. Cayré)在法国创建了奥古斯丁研究所,由巴黎天主教学院的教授组建的奥古斯丁图书馆也翻译出版了附有注释的奥古斯丁全集以及有关研究著述。1954 年,有关学者又在巴黎召开颇具规模的奥古斯丁大会以纪念其诞生 1600 周年。除了托马斯、奥古斯丁、波那文吐拉,新经院哲学重点探究的还包括司各脱(Duns Scotus)和近代耶稣会学者苏阿雷(Franz Suárez, 1548-1617)等人。

对于经院哲学尤其是托马斯主义的系统研究,使天主教神哲学在其学科意义上也获得了一些更新和改进的机会,其历史感的加强和体系化的完善都十分明显。这种历史感强调天主教思想发展历史的连贯性、阶段性、继承性和自我扬弃性。对于基督教信仰精髓的理解,不能仅靠回到原始基督教的福音、口传和教义,而无视从奥古斯丁经安瑟伦、波那文吐拉、托马斯、司各脱、奥卡姆至库萨的尼古拉这一丰富、复杂的基督教思想历程。当然,对历史虚无主义的否定并非导致历史还原主义的选择,而是以洞观古今的历史经验来实现自我更新、求得最佳发展。因此,新托马

斯主义的开明派既反对现代派神学只承认经院哲学的历史意义而否定其具有时代适应性和现实价值的激进态度,也不同意生搬硬套已经过时的理论框架、不越中世纪思想模式之雷池的“占托马斯主义”的僵化立场。他们认为,托马斯主义尽管有其历史局限或不足,却是经院哲学思想中最为成功的模式。其原理和意义因具有这种超历史性而构成对当今社会思潮的指导和启迪,“如果人们要想消除其已趋危险的精神混乱,那么对圣托马斯的回归在今日已显示其前所未有的紧迫性。”^①这种体系化则在于天主教圣经研究、教父学研究、哲学史研究和教义神学研究等都获得了一个系统整理及充实完善的机会。通过重返信仰之源和对神学本质及方法的深刻反思,基督教思想得以更新,人们亦加深了对历史研究和思辨研究之不同层面的认识。

新托马斯主义在其当代发展中还形成了结合形而上学和有神论、对之重加诠释的“超验托马斯主义”。这种理论始于马勒夏尔(Joseph Maréchal, 1878-1944)在20世纪20年代的著述,其《形而上学之出发点》使人联想到康德的《未来形而上学导论》,但他认为康德的批判哲学乃是托马斯主义之形而上学尝试的主要障碍。正是在与康德哲学的交往中,马勒夏尔发展了新托马斯主义。康德的《纯粹理性批判》将通往形而上学思辨之门关闭,并把人的认识局限于现象领域。其“自在之物”不可认知的理论导致了对形而上学的怀疑,但其《实践理性批判》却肯定人在其自由的道德行动中可触及超验之实在,从而与布隆代尔有关“行动”的思想不谋而合。与康德的超验认识之探相对比,马

① 福格里姆勒尔(Helbert Vogmler)、古赫特(Robert Vander Gucht)主编:《20世纪神学回顾》(Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Herder),弗莱堡1969年德文版,第3卷,第359页。

勒夏尔的超验分析则强调,认识现象实在同时就是由此而认识超越现象水准的绝对实在,这与康德和布隆代尔所言之“行动”相接近,但马勒夏尔所指乃认识行动本身。他认为不必求助于道德行动就能以纯然思想来解除康德对形而上学的禁锢,因为思想或理智本身即有行动所具备的能动性,所应强调的是认知而不是其思维对象、是理智而不是概念组合。但超验托马斯主义的理解被其批评家视为一种“超验”(transcendental)与“超越”(transcendent)之混淆,在其表述中往往是含糊不清的二义共在。实际上,“超验”关涉认识的条件,而“超越”应指超出其认识的现象客体。^①

超验托马斯主义被加拿大天主教学者罗纳根(Bernard Lonergan, 1909 - 1984)所继承和发挥。罗纳根于1904年12月17日出生在魁北克的白金汉,1922年在上大学期间入耶稣会,此后到英国牛津郡海思罗普学院学哲学,在伦敦大学学罗马文化、古典语言学和数学,毕业后曾在蒙特利尔的罗耀拉大学任教三年,讲授古典语言和自然科学,随之到罗马格列高利教皇大学攻读神学,获博士学位,其间于1936年授任神职。1940年他回加拿大任教于蒙特利尔的无玷始胎学院和多伦多里吉斯学院,直至1953年应聘赴罗马格列高利教皇大学任神学教授。1965至1975年,他在多伦多里吉斯学院任教,其间于1971至1972年曾任哈佛大学神学院斯蒂尔曼讲座教授。1975至1983年,他担任波士顿学院教授,1983年因病返回加拿大,1984年11月26日在安大略的皮克林逝世。他曾被北美许多大学授予17种学术名誉称号,被英国科学院选为通讯院士。其代表著作为《洞见,人类理解研究》(1957),另著

^① 参见麦奎利:《20世纪宗教思想》,伦敦1988年英文版,第378-379页。

有《恩典与自由,论圣托马斯·阿奎那思想中的实施性恩典》(1941-1942)、《论超自然实在》(1946)、《话语:阿奎那的言与思》(1946-1947)、《科学与神意》(1950)、《论基督的实质》(1956)、《神圣位格之类比概念》(1957)、《道成肉身》(1964)、《论三一之神》(1964)(其英译本为《通往尼西亚之路,论三一神学的辩证发展》1976)、《论主体》(1968)、《教义多元主义》(1971)、《神学方法》(1972)、《关于上帝的哲学与神学》(1973)、《理解与存在,洞见之导引及伴侣》(1980)等。后人亦编有《罗纳根文选》多卷。“他的巨著《洞见》使人想起康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神现象学》,因为它系统考察了思想活动从最简单到最复杂的各个层面,给人留下了对人类理智能力的特别深刻的印象。”^①罗纳根强调认识作为人的冲动而具有能动性,人的理智欲望和精神爱欲使人询问、探究和产生好奇,人类进步就在于人的理智对自然的不断把握,从而实现人对自然的控制。这种精神的持续向前就构成了所谓“超越”。罗纳根从人类精神追求“超出”之冲动来理解超越,因此人的探究、洞见和构想不只是再现感觉经验的内容,而是超出这一切之外。其反思、把握和评价并不仅仅满足于其所界定、假设和考虑的对象,而要超出它们以达到万物及存在之宇宙、达到一切可以真正确定和真实存在者。“人们可以询问人类认识是否局限于与之相称的存在宇宙,或可超出其限而达到超越存在之领域,而且,这种超越领域既可相对地亦可绝对地加以构想,既可超乎人之外又可作为其整个超出过程的终极者。显然,尽管由此给人以深刻印象之名,超越却仍是提出更深层次之诸多问题的基本材料。它乃意指与人的存在发

① 参见麦奎利:《20世纪宗教思想》,伦敦1988年英文版,第379-380页

展相关联的人的认识之发展。”^①“超越”亦指对认识条件的分析,形而上学在此所起的作用,则如同人的认识部门,它可支撑、渗入、改变和统一所有其它部门。“坚持提问作为人之超越的基本模式使人注意到罗纳根哲学的理智主义、从而即真正的托马斯主义特征。”^②为此,罗纳根曾对奥古斯丁和阿奎那加以比较:“对奥古斯丁而言,我们的心灵不得安宁,直至在上帝之中找到安宁。对阿奎那而言,不是我们的心灵、而是我们的思想不得安宁,直至在理解上帝时才得以安宁。”^③这种超验托马斯主义重新突出了认识的意义和人之理智的作用,从而代表着西方哲学及基督教神学传统中一种形而上学思辨之探及唯理认知的精神回归。

综上所述,经院哲学的重建不仅包括与之相关的各研究机构之创立,而且也指天主教神哲学各分支领域的条理化、明晰化。这在基本神学、思辨哲学、教义学、宗教形而上学、道德神学和圣经神学的现代发展中已清楚可辨,它们体现出与哲学基本问题的密切相关,都涉及到生与死、爱与苦、善与恶的意义,以及上帝及其神意问题。而哲学的本体论、心理学、伦理学、宗教哲学等分支学科也都在各层而上与神学相呼应。新托马斯主义以托马斯的学说为哲学和神学这两大领域的理想出发点,借此反思和解释当代文化氛围中那些已变得模糊不清或陷人混乱的观念。这种梳理和澄清的目的无疑是要实现天主教思想价值在现代社会的彰显。由于罗马天主教官方的推崇和众多天主教学者

① 罗纳根:《洞见,人类理解研究》(Insight. A Study of Human Understanding),伦敦1957年英文版,第635-636页。

② 参见麦奎利前引书,第380页。

③ 罗纳根:《话语:阿奎那的言与思》(Verbum. Word and Idea in Aquinas),圣母大学出版社1967年英文版,第90页。

的参与,以新托马斯主义为主体的新经院哲学成为当代西方哲学发展中人数最多、著作量最大、组织最严密的流派之一,它在“梵二”会议之前乃天主教中占主导地位的思潮,对 20 世纪上半叶天主教神哲学的发展有着决定性影响。

二、新托马斯主义的基本特征

新托马斯主义作为中世纪托马斯经院哲学体系的复兴和现代诠释,大体上保存了托马斯主义的基本框架,但在其认识论、本体论、人类学、伦理学和自然哲学各方面也有新的调整、补充或扬弃,它继承了经院哲学提出的问题及其研究对象,但对其研究方法加以扬弃,并吸收了康德的先验论证方法,胡塞尔的现象学方法和分析哲学的逻辑分析方法,由此而构成新托马斯主义对现代社会的开放性和适应性。

新托马斯主义的认识论基于托马斯体系中的“批判唯实论”。它承认感觉乃认识之源,但非唯一之源,因为人的理智活动亦可提供认知。在此,认识活动与其认识对象的性质同一,感觉与有形实体相关,只有纯理智才能与精神实体之纯形式构成必然联系。它肯定人的意识不违其事实依据,但对感知及认识与实践的关联缺乏深入探索,而满足于认识本身的一种纯现象学描述或认识的“思辨本性”和“思辨目的性”。新托马斯主义者认为,这种批判唯实论不同于康德的先验论和德国古典唯心主义的认识论,它既适应于意识的实在性,又符合其现象学描述的要求,兼顾到认识的“形上”和“形下”这两个层面,因而可为其本体论确立一个坚实的出发点,并能服务于整个神学的建构。他们以这一认识论来维护其信仰原则,并批驳教会内外唯心主义或实证主义思潮所提出的异议及其显露的不可知论意向。当

然,认识论不属于新托马斯主义的思想核心,而仅构成其理论体系的基础和出发点。

新托马斯主义的本体论以托马斯关于上帝的学说为依据,其本体论是该体系的理论中心和研究焦点。新托马斯主义者认为这一理论体系远已超过现代思想所能提供的任何可能性,从而保证了当今神学反思和重建所需要的空间。这种本体论把“存在本身”作为其哲学核心或形而上学的对象,所强调的是一种超然价值,即与感性本质迥异的纯理智价值。在此基础上,新托马斯主义本体论还涉及到存在之类比、有限存在的结构、有限本质具有的能动性、宇宙秩序及其目的性、上帝的属性、神意等方面的论述,并对泛神论观念展开了批判。这种本体论既然把“存在本身”作为其对象,就说明它乃有关存在的形而上学,是对中世纪经院哲学这一传统的继承,代表着当代哲学思潮中重建形而上学体系的一种努力。其中心概念即“潜能”与“行动”、“可能”与“实在”,可追溯到亚里士多德的“形式”与“质料”之说。新托马斯主义强调存在物自下而上、递相依属的层次性和阶梯性,认为其最高层面乃精神,它是非物质的存在,不受时空之中事物秩序的束缚。这种“本在”最集中体现在作为最高存在的上帝那儿。马利坦曾将“存在之作为存在”的传统意义概括为本质、实体和实在,以“上帝”之意来涵盖三者。因此,上帝是最高的实体,是没有质料的无限形式,即纯形式、纯现实。上帝作为无限实体而乃一切有限实体之源。仅此意义而言,新托马斯主义正是一种关于“存在”的哲学,并与各种现代存在哲学流派有着密切而复杂的联系。

新托马斯主义的人类学重点讨论人之本体建构的意义。它试图解答柏拉图主义、新柏拉图主义、奥古斯丁主义和中世纪阿维洛伊主义均未找出准确答案的人既伟大又渺小、既自

由又受限之二律背反问题。对“人本”问题的关注是近代神学发展的一个重大转折,新托马斯主义的人论虽未完全解决这一问题,却提供了一种新的思路,即从无限与有限、绝对与相对的辩证关系上看到人本身归根结底不可能穷究真理,其普遍有效的哲学价值是人所无法超越的。新托马斯主义的伦理学乃基于其本体论和人类学,即一种以上帝为核心的宗教人道主义理论。它关涉美德的问题,如其基础、标准、其在人们日常行为和道德生活中的表现、及其终极目标等。人们的审视和考虑一般都基于其利益得失,但以人的利益回报为其准则实现不了真正的美德。人因其无限渴求和有限存在之间的矛盾而会导致精神失调,其结果是找不到道德的最高依据,也无法遵循人类生存所需要的基本道德规范。因此,新托马斯主义伦理学要求以对上帝的信仰来指导人世生活,通过人的灵性升华而使社会秩序达到神圣化,确保美德和爱的实践。道德之人乃仁慈之人和行善之人,而人与社会的完善都是来自上帝的大能,其真正实现实质上体现了上帝善德之恩宠和仁爱的结合。

新托马斯主义的自然哲学是基于对托马斯主义与亚里士多德物理学之密切关联的历史性扬弃。新托马斯主义者虽然强调中世纪思想保持了自然科学发展的连续性,却也承认其经院哲学的衰亡与其反对自然科学之举直接相关。托马斯在其《神学大全》中关于上帝存在的五种论证乃与中世纪的物理学和亚里士多德的理论体系相吻合。这种时代特征在新托马斯主义者看来是完全可以克服的,因此,不必拘泥于其论证本文之字面意义。他们一方面主张放弃或超越经院哲学中已过时的自然科学和哲学知识及推论,另一方面则突出托马斯主义与科学发展和现代科学原理的协调。在他们看来,托马斯

的著述可以提供一切必要的内容以论证无限本质或宇宙万物之创造者的存在,即构筑一种缜密的形而上学证明;而中世纪后期经院哲学中萌生的经验科学思想则为近代新科学的发展奠定了基础。由此而论,他们实际上又表达了经院哲学及托马斯主义之超时代性的观点,不放弃这一理论体系对自然科学的指导意义或内在关联,并坚持自然科学研究实乃外化了经院哲学对宇宙内在本体的思索、探究。此外,他们认为托马斯主义的形式质料说、时空观、对“量”的分析、行为与情感关系学说、生物概念、内在活动论、以及宇宙秩序和目的说等基本理论,却可以适用于对物质世界的探讨及其形而上学之分析。

新托马斯主义把托马斯理论体系理解为一种具有开放性、包容性、自我批判性和不断进步性的体系,因而也承认奥古斯丁、波那文吐拉、司各脱、苏阿雷等人对经院哲学发展的贡献。它不仅强调应正视其他经院哲学家对托马斯主义的批评,而且主张通过与其他传统哲学及理论思潮的接触来使托马斯主义增添生机、焕发青春,以其不断更新来迎接现代思想的挑战。由此可见,新托马斯主义曾被天主教会视为一种具有面对各种批评和压力之能力、适应现代社会变革与发展的理想化神哲学思辨体系,从而不断得到提倡和加强。但随着“梵二”会议后天主教哲学形成多元化发展,新托马斯主义及整个新经院哲学开始衰落。其内部的分化和多元趋势,亦使之在整个天主教思想体系中的突出性和独特性锐减。可以说,新经院哲学从总体上仍保持着在西方中世纪哲学史研究领域中的优势,而其在哲学、神学之精神层面或现代意识形态领域中的领导地位则已失去,其原有影响亦逐渐被新的思潮和流派所削弱。

三、马 利 坦

马利坦是新托马斯主义最主要的理论代表之一。他在经院哲学的现代复兴中发挥了重要作用,曾以其博大的理论建构和详尽的学术论证而成为当代最有影响、最为著名的新托马斯主义者。马利坦于1882年11月18日在法国巴黎出生,从小受到自由派新教的熏陶,后入巴黎大学研习人文和自然科学,其间又就读于法兰西学院,曾对柏格森哲学产生浓厚兴趣,由此转入对形而上学的探讨。他于1905年获得哲学学衔,同年与俄罗斯犹太人赖莎·奥曼索夫(Raissa Oumancoff)结婚,1906年因受作家布卢瓦(Leon Bloy)影响而改信天主教,1906至1908年在德国海德堡学生物学,1908年回到法国后因与多明我会修士的接触而开始研习托马斯主义,1912年在斯塔尼斯拉斯学院讲授柏格森哲学,1914至1933年在巴黎天主教学院担任哲学教授。此间他还与加里古-拉格朗热合作创建“托马斯主义者联谊会”,即在家中定期举行托马斯研讨会,组织神职人员、隐修士、平信徒和艺术家讨论托马斯哲学精神。1933年,他赴加拿大多伦多中世纪研究所工作,随之移居美国,先后在普林斯顿、哥伦比亚和纽约等大学任教。马利坦自1945至1948年任法国驻梵蒂冈大使,离任后重返普林斯顿任教,退休后于1960年回到法国,隐居在图卢兹修道院,直至1973年4月28日去世。马利坦一生写有60多部论著,主要包括《柏格森哲学,其批判性研究》(1914)、《艺术与经院哲学》(1920)、《修道人的生命》(1922)、《三个宗教改革家》(1925)、《精神之优先》(1927)、《哲学概论》(1930)、《宗教与文化》(1930)、《异中求同》(1932)(英、德译本名《知识的等级》)、《诗与其他探讨之前沿》(1935)、《完整的人道主义》(1936)、《经

院哲学与政治》(1940)、《从柏格森到托马斯·阿奎那》(1944)、《存在和存在者》(1948)、《个人与公益》(1949)、《理性的范围》(1952)、《艺术与诗中的创造性直观》(1953)、《美国回忆录》(1958)、《道德哲学》(1960)等。

马利坦认为,现代社会正经历着一种文化病症所带来的痛苦,其不幸可追溯到路德、笛卡尔和卢梭这三位改革家所引起的基督教思想界之分裂和经院哲学之解体。路德以唯信称义而使信仰摆脱理性,导致了现代社会反理性意向的主观主义之发展;而笛卡尔以其唯理主义拔高世人,造成了现代人自比天使的唯我孤傲;卢梭则以人性本善、生有美德之论来消除人心的神圣渴求,引起了一种虚幻的乐观主义之蔓延。从此,近代思想陷入主观主义和相对主义的泥潭中。在其短视和浮浅之中,人类存在失去统一和发展方向,整个世界“被黑暗所笼罩”。而要弥合这一裂缝、重新实现基督教世界的和谐统一,则有待于人们在艺术、政治和灵性生活这三个层面的建设性努力。

在艺术方面,神学应看到艺术真实性有其独特领域和规律,它与自然真实本质有别,不应混淆或等同。根据托马斯的区分原则,马利坦指出,现代艺术摆脱自然真实的努力虽近乎疯狂,却展示了其追求纯洁和解放的勇猛之路。这种艺术不再考虑其外在的自然逼真,但并非就意味着它已与自然本身毫不相干。艺术不是受造自然的重现,而乃创造行为本身的重现。艺术家不只是复制上帝的作品,而应使之继续。按照自然理性可以通过造物主的作品来认识其创造者的说法,托马斯认为,非基督教艺术家同样可以发现和揭示创造的规律,他们与基督教艺术家一样同属于创造之范畴,而不在救世之领域。艺术的目的是赞美上帝,因为其作品反映了上帝的荣耀。艺术家并不寻求在人间和真实生活中找到天国,而是以其创造的景象来展示天国。

正是在这种美与秩序的展现中,感性与灵性达到了合一,人的有限存在和无限追求之间的鸿沟消失,其人性的欢娱、激情在光线与色彩的交织中达到升华,人间之物遂充满天国的情趣和气息。所以说,人的灵魂可以通过艺术之美,即在诗歌、音乐、美术的创造中捕捉到彼岸的荣光,领略到超然的存在。在马利坦看来,艺术评价的美学或道德范畴之区分,对于当代神学的重建正有着启迪和借鉴作用,其区分的艺术为消除理性与感觉、精神与物质的割裂提供了一种思路和可能。

在政治方面,马利坦承认不能靠政治家和社会活动家的实际操纵来恢复人类生活的秩序和达到世界的统一。政治与社会的作为归根结底离不开人的决断,世界的向善基于人类心灵的完善。在此,马利坦运用中世纪经院哲学论及宗教与世俗权力之关系的学说来作出判断,强调宗教权力的优越性和至高性,并以此作为解决基督教与当前政治及世界文化关系的基准,提出其“完整的人道主义”之设想。这一人道主义对他而言乃基于基督教传统信仰,即一种“道成肉身和十字架之人道主义”。只有基督教灵性精神才能实现人心的完善,而托马斯的哲学则提供了这种力量。其强大和纯洁能对整个文明世界产生影响,使人心恢复其本有秩序和最佳境界,由此将世界引回真理之路,避免其崩溃瓦解。马利坦在政治权力问题上仍坚持其“区分以求统一”的原则,认为政治和基督教均有各自的权力和自由。基督教对这一世界的构建负有责任,但不能将其永恒目标混同于尘世目标,以免损害其终极追求。所以,对社会的真正同情应以一种信仰的把握为依托,基督教以其良知来关心政治,但不允许政治运动和联盟对人之自由的危害。按照马利坦的见解,现代人类社会政治和文化秩序的重建,并不需要像中世纪那样让教会直接出面参政议政,而是需要在世界中生存并对之负有责任感的基督

徒。教会的任务是为实现这一目标而准备称职的基督徒,对之进行灵性教育和培训。这里,灵性生活的重要性已不言而喻。

在灵性生活方面,马利坦强调基督徒不仅应是理论家,而更应该作为实践家来身体力行。其组织的“托马斯主义者联谊会”不仅讨论形而上学和认识论问题,而且更注重神秘主义和信者的内在冥想。他认为,灵性生活只能靠这一生活本身来实现,因而个人的宗教冥思和祈祷就显得极为重要。他强调其联谊会并非教会权益追求意义上的组织形式,而只是要求其成员在每天的某一时刻坚持进行内心祈祷活动,以保存其冥思精神。为此,马利坦夫人专门为联谊会成员写有《祈祷的生活》之小册子,供其内部使用。马利坦指出,知识可分为两个等级或层次,即理性知识和超理性知识;前者包括从实证知识到形而上学之直观知识等方面,后者则以对奥义的冥想为最高形式。这里,马利坦以一种“托马斯现实主义”的态度来试图消除现代思想中“存在哲学”与“精神哲学”的对立与抗衡,以一种“存在的直观”来联合二者,以便既可拯救“事物知识的价值”、又能深入探索“内心思考世界”。不过,在当时法国神学界辩论神秘主义在基督教生活中的意义时,马利坦则毫不犹豫地站到了主张神秘意义乃基督教生活之最高体现的加里古-拉格朗热一边。所以说,天主教会的神圣性及其信徒灵性生活中的神秘体验在马利坦的思想认知中具有极为突出的地位。

马利坦进而指出,若想达到人之心灵的完善,必须依靠以托马斯主义为核心的基督教哲学。他认为基督教所提供的“创世”、“罪恶”等观念为哲学提供了信息、注入了生机。在经过马利坦诠释和重构的新托马斯主义哲学体系中,不仅保留有强调上帝为最高存在的本体论,而且突出了一种以神为中心的人道主义。

就这种本体论及与之相关的存在论而言,马利坦肯定了托马斯关于上帝存在之五种论证的历史意义,认为自然神学乃是以现实世界之不完满性来发现上帝存在的重要方法。“存在”概念虽不能完全靠纯分析的方式来达到,其本身却确有其内容和可以被理解的价值。但他承认这种自然神学之论证有其不足,托马斯以其哲学方式所表述的五种论证如今还需重加表述。现代人在证明上帝存在时“所用的语言要避免属于托马斯时代的那种过时比喻和例证,所用的方式则要能回答晚近时代之中提出来的反对意见”。^①此外,其理性论证还需要一种超理性的“直觉论证”或“思想直观”来补充。无论“探究原因”的哲学态度还是“拯救自我”的宗教态度,都缺乏这种对于存在之真正思想上的直观。只有这种直观才能在认知中把本质同存在相关联、相结合。在马利坦看来,这一可理解性与超理解性的连接之所以可能,正是在于上帝即存在本身,即生存行动本身。

就其人道主义基本建构而言,马利坦指出,近代以来西方文化发展的主流正是“以人为中心的人道主义”,其基本特点是突出人的主体性和理性;但这种以人意代替天意的道路已被证实走不太远,现代社会的危机和人的异化乃宣告它已到尽头。因此,“在我们这个时代,‘以人为中心的人道主义’的巨大幻灭以及反人道主义的残酷经历之后,世界所需要的是一种新的人道主义,一种‘以神为中心的’即完整的人道主义,这种人道主义在考虑人时,要看到人所有的天生的崇高和软弱,要看到人的为神栖居的受伤的存在整体,要看到天性、罪恶和圣徒性质的全部实在性。这种人道主义承认人的一切非理性的东西,以便向着理性的方向驯服它,承认人的一切超理性的东西,以便让理性为之

^① 利文斯顿:《现代基督教思想》(上卷),第400页。

所激发,让人向着那下降而进入自己之中的神圣的东西开放。它的主要工作,是使福音的酵母和灵感,深入于生活的世俗结构之中——这是一种使世俗的秩序圣洁化的工作”^①。马利坦认为,这种以神为中心的人道主义乃以信仰上帝为其基础,以人对上帝的回归和在上帝身上的复权为其保障,以信仰和理性的有机结合为其特色;这样,社会秩序就会按照基督教的路线而得以更新,人世由此而达到神圣化。当然,马利坦所倡导的以神为中心的新人道主义并不是指人类应回到“基督教国家”的时代或中世纪神权主义世界,而是以“直观上帝、把握上帝”,“趋向神人结合和自我完善”为目标,其理想即“希望人类生活的生存状态和文明结构都更接近完善”,达到“一种真正民主的正义与友爱”^②。马利坦以这种开放性和前瞻性的努力使托马斯主义在当代社会得以更新,其成功使之于1965年12月8日“梵二”会议结束时受到教皇保罗六世的赞许和祝贺。

第三节 神学新探的努力

进入20世纪的天主教神学除了出现遭到罗马教廷坚决反对的现代派思潮和被罗马教廷全力支持的新托马斯主义之外,亦在实证、思辨、灵修、释经、礼仪等方面开始了神学新探的种种努力。现代派的神学主张受到谴责和制止,但新树立起来的经院主义规范神学并不能对现代派提出的问题给予令人信服的解答。于是,人们在官方正统神学和被禁绝的异端学说之间的可

^① 马利坦:《理性的范围》,纽约1952年英文版,第194页;中译文引自利文斯顿《现代基督教思想》(下卷),四川人民出版社1992年中文版,第787页。

^② 参见利文斯顿同上书中文版,第788页。

能范围内进行了各种探讨,涉及到不同研究领域和理论层面。这些新动向和新发展,最终促成了以“梵二”会议为标志的天主教全面改革与更新。

19世纪的天主教神学在圣经评断、原始基督教史、教义史等领域已远远落后于新教神学和唯理派学者因采用新观念、新方法而达到的突破。面对这一现实,天主教思想家及学者在20世纪初加强了在释经学、教义学、教会史、圣徒传、宗教史、宗教哲学、灵修学、神秘主义等方面的研究,以图达到一种全新的转折。这些努力在天主教会内部形成了各种运动或选择,并为20世纪下半叶天主教神学思想涌现出多元化和多样性埋下了重要伏笔。

在宗教比较学和宗教史研究领域,施密特(Wilhelm Schmidt, 1868-1954)于1906年创办《人类社会学》杂志,组织发起对原始民族的系统研究,从而成为宗教人类学或民族学的重要创始人之一。他根据天主教信仰立场而撰写了12卷本巨著《神灵观念的起源》,提出了“原始一神论”。这一理论在当代宗教学领域引起了巨大争论,也形成了广远影响。1912年,德格尔(Franz Joseph Dölger, 1879-1940)在德国明斯特创立比较宗教学讲座,重点研究古希腊罗马时期异教文化环境对原始基督教思想、礼仪的影响。此后,德日进(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955)将其对自然科学和人类宗教的兴趣与其天主教信仰相结合,通过其在亚洲和非洲的传教及科学研究经历而提出一种进化论的宗教观,主张以基督教的普世性来理解人类共存的世界及其宗教发展,由此形成一种超出天主教官方思想范围的全球灵性说和新神秘主义。

在宗教哲学和教义学领域,不同的兴趣及意向亦始见端倪。一些人以“回到原初”的口号来推行革新,他们所理解的“原初”

不仅包括《圣经》、原始教会和教父时代的神学,而且亦涵盖直接而真实存在的当代宗教。另一些人进而根据对教义史的深入研究而提出天主教教义应向现代思想敞开,强调天主教会的统一性和与现实世界的关联。这种新的教会概念在亚当(Karl Adam, 1876-1966)等人的著述中多有展示。有的神学家甚至吸纳了现代新教神学的开明观点,对《圣经》信仰和教会生活重加解释,其中维蒂希(Joseph Wittig, 1879-1949)因其论文“得教者”和代表作《耶稣在巴勒斯坦、施莱逊等地的生平》(1925)倡导生活即“上帝启示在受造物中的时代化”等新教理解而一度被处以绝罚,直至1946年才与天主教会重新和解。还有一些人则利用20世纪初流行的生命哲学或现象学来重构当代天主教宗教哲学,这在天主教思想家、现象学和哲学人类学重要代表舍勒(Max Scheler, 1874-1928)的理论体系中得到了最为典型的体现。他们通过使其信仰之源重获生机来证实基督教整体在现实世界中所具有的生命能力和生命真实性。

在宗教礼仪和灵性修养领域,可以追溯到16世纪礼仪改革所获得的实质性进展。一些新建本笃修会成为天主教礼拜传统复兴的中心,信徒们通过实际参与宗教礼仪及其神秘体验的客观进程来达到天主教会在现代社会重新展现自我之目的。此外,许多理论家亦重新诠释礼仪的意义,其重要著作包括卡塞尔(Odo Casel, 1886-1948)的《基督教崇拜奥秘》(1932)和瓜尔蒂尼(Romano Guardini, 1885-1968)的《论礼仪的精神》(1918)等。其礼仪复原实质上是以重新发现原初、古老礼仪精神之名而使其创新获得合法性。礼仪革新运动以一种新的视野来看待圣礼,并由此创立了当代宣道神学和牧灵神学。当代神学范畴中的实践神学如布道学、教义问答法、宗教教育学和宗教社会学等,都与这一发展直接相关。这种对天主教礼仪程序之意义、形式和功能

的反思精神,后来在教皇庇护十二世的礼仪通谕《天主中保》(1947)和“梵二”会议的《礼仪宪章》(1963)中得以肯定和拓宽。

在《圣经》研究和经文诠释领域,人们开始运用新的方法来寻觅《圣经》蕴涵的宗教意义,以超越经院哲学教义问答之传统樊篱的方式来传播福音。1943年,教皇庇护十二世颁布圣经通谕《神圣的精神》。从此,极为保守的教皇圣经委员会对《圣经》研究的限制大为减少,圣经学和现代研究方法在天主教会内亦为人瞩目。不过,这一发展虽然使天主教会的圣经研究与国际接轨并达到较高水平,其通行的历史评断方法、非神话化理论和释经学原理却令囿于传统模式的系统神学陷入困境,造成了解经学与教义学之间的分裂或不相协调。为此,“梵二”会议于1965年曾颁布题为《天主之言》的《天主的启示教义宪章》,以缓解二者的矛盾、达到某种和谐。为了使现代人更好地接触并了解《圣经》,这一研究亦导致了对《圣经》的重新统一翻译和系统诠释。

在天主教社会学说和平信徒运动方面,教皇利奥十三世于1891年颁布的《新事》通谕标志着天主教会注重现代社会问题、积极参与社会活动的开端。为了强调天主教会社会事物中的特有作用,此后历任教皇亦发表了一系列有关天主教社会训导的通谕,如庇护十一世的《奥秘何在》(1922)和《四十年》(1931)通谕,庇护十二世的《至高司祭》(1939)通谕,以及约翰二十三世的《慈母与导师》(1961)和《和平于世》(1963)通谕等。一些天主教理论家亦开始形成较为系统的天主教社会学说。而现代平信徒的社会运动则以20世纪初兴起的“公教行动”、“公教青年运动”和“公教工人运动”最为突出。1923年,“公教进行会”在罗马教皇的支持下正式建立,庇护十一世还于1928年为该会制定章程,号召平信徒们关心社会问题,开展社会福利事业,在家庭

及社会生活中确立遵循天主教教义的精神准则,维护其宗教价值和伦理道德。在其理论层面上,福伊林(D. Feuling)和蒂尔曼(F. Tillmann)以明快、易懂的手笔分别为平信徒撰写了教义学和道德神学的著作,而龚加尔(Yves M. - J. Congar, 1904 - 1995)更以其《平信徒》(1956)一书对平信徒在教会中的作用加以基本评价。从此,天主教的教务工作和神学探究不再仅靠神职人员的努力,平信徒在教会生活中的意义亦得以彰显,他们在教会行政工作和神学研究及教学领域都有积极参与。妇女在教会与社会中应扮演的角色,也开始成为引起当代天主教会激烈争论的重要话题。平信徒在当代天主教会中的日渐活跃,为“梵二”会议制定《教会宪章》(1964)和《教友传教法令》(1965)提供了社会基础和现实可能性。

在教会学和教派关系研究领域,也出现了对教会本质及结构的重新认识。第一次世界大战后,当代天主教会的自我意识不断加强,这曾被视为“教会在信者心灵中的苏醒”。但当时人们仍把教会理解为与神秘宗教本质相关的社团或基督的奥秘肉身,将之视为最主要的生活原则和思想指导。亚当的《天主教之本质》(1924)和《耶稣基督》(1933)、以及瓜尔蒂尼的《瞻仰耶稣》(1937),都曾表述过这类观点。庇护十二世于1943年发表的《基督奥体》通谕则把教会等同于具有教阶制特点的罗马教会机构。而在第二次世界大战之后,这种教会观逐渐被“教会乃天主之言指导下的信仰之民”的全新理解所取代。因此,天主教的教会学开始了与现代社会学和传统圣经观的双重结合,而“教会民主”也得以与“教会权威”相提并论。另外,20世纪最初由新教兴起的普世教会运动使天主教会不可能无动于衷。教会合一和教派关系遂成为天主教当代教会学中不能回避的焦点话题之一。不少学者开始潜心研究教会分裂问题,分析其历史、社会和

教义根源及其后果,并基于基督教信仰本源来构建其教会论,发展一种对教会合一的新理解。这样,天主教会逐渐承认其他基督教派的客观存在,对之采取一种对话态度,而对东方教会和宗教改革的谴责则日渐减少。在教会理论和教派关系上这一突破的直接后果,便是天主教神学家可与不同教派的理论家在提问基点、诠释视域、处理方法等层面达到共识或能够比较,由此使现代基督教思潮和流派的教派归属或限制趋于淡化,形成一些跨教派的现代神学思想走向。这在20世纪下半叶兴起的普世神学、对话神学、解放神学、女权神学和后现代主义神学等综合性发展中尤为明显。天主教神学或新教神学在此仅有相对意义,对这些当代基督教神学的理解乃一种整体把握,它已远远超出某一教派之界限。不可否认,当代天主教对教会的理解无论是理论上还是实际宗教生活中都出现了两种截然不同的倾向。

一种倾向要求教会在当代多元社会中走价值中立的道路,达到其社会普泛化,这在两性伦理、不同教派之信徒的通婚、神职人员的独身与还俗等问题上有着明显的反映。另一种倾向则强调天主教会的绝对性,主张维护其教阶制和教会传统,这表现在天主教崇拜等社团活动的严格性、教会机构及教会礼仪的权威性、修会生活之维系和对讲授宗教课程的坚持等方面。二者的矛盾和对立有力地推动了当代天主教教会学的多元化和复杂化进程。

“梵二”会议之前天主教神学新探的各种努力,在天主教会内部引起了不同的反响。有些神学家的思想意向得到了罗马教廷的肯定和支持,而有些神学家的全新探索则被视为离经叛道之举而遭到谴责。这生动反映出当代天主教神学在向“梵二”会议要求的全面革新之过渡阶段上的躁动和失衡状况。其理论代表的不同影响和命运,在舍勒、德日进和瓜尔蒂尼三人身上表现得尤为突出。

一、舍勒

作为天主教思想家和哲学家的马克斯·舍勒对当代天主教宗教哲学的形成与发展有过举足轻重的影响。他于1874年8月22日出生在德国慕尼黑一个领地管理员家庭,其父来自新教家庭,其母为犹太人。他先后学习过心理学、医学、社会学和哲学,师从狄尔泰、西美尔和倭铿等著名学者,并在倭铿指导下在耶拿大学完成题为《论逻辑原则与伦理原则之间关系的确定》的博士论文。1899年,舍勒受洗入天主教,并获得大学教授资格。他于1901年在哈雷结识现象学创始人胡塞尔,并自1907年开始在慕尼黑和哥廷根从事现象学的研究,但其研究意向和视域则与胡塞尔相异。舍勒于1918年受聘任科隆社会科学研究所所长,自1919年又在科隆大学任哲学和社会学教授,1928年转至法兰克福任教,同年5月19日因心脏病而在法兰克福逝世。其主要著作包括《先验的方法与心理的方法》(1900)、《自我认识的偶像》(1911)、《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》(1913)、《论爱与恨之同情感的现象学和理论》(1913)(1927年再版时题为《同情的本质与形式》)、《论羞与羞感》(1913)、《论自由的现象学和形而上学》(1912-1914)、《道德建构中的怨恨》(1915)、《论人的理念》(1915)、《德意志仇恨的起因》(1917)、《宗教问题——论宗教的创新》(1918-1921)、《论人之永恒》(1921)、《知识社会学问题》(1924)、《社会学与世界观学说文集》(4卷本,1923-1924)、《科学形式与社会》(1926)、《论人在宇宙中的地位》(1928)、《人与历史》(1929)、以及遗稿《哲学人类学》等。

在胡塞尔现象学影响下,舍勒创立了一种质料的价值伦理学。其“质料”之中心乃是基于一种先验性直观的价值把握,即

所谓“价值感”的位格。“舍勒坚信,人身上毕竟尚有永恒的、珍贵的东西,这就是上帝赋予每一个人的不可剥夺、不可转让的精神位格,其核心乃是在人自身内具有最高价值、无穷无尽地促使人高贵并向基督看齐的挚爱意向”^①。这样,舍勒克服了康德形式主义伦理学和尼采相对主义价值论的局限,使价值观与伦理学在现代社会氛围中得以新生和弘扬。所谓“位格(Persona)”在希腊文和拉丁文的原意指“面具”或“戏剧角色”,表示了个体之临在。基督教神学采用“位格”之说后将其发展为一种与上帝相关的重要概念,如在三位一体学说中位格被用以描述上帝作为圣父、圣子和圣灵的三位存在;在人神关系上位格则被用以表示由上帝所确定的人之本质与价值,即人所独有的灵性精神和神秘抽象之内在,它决定了人之自我意识和感觉、人之自我追求和实现的独特意义。舍勒则根据现象学还原而重论位格,认为位格既不是一种事物对象或心理——物质之实在,不隶属于经验秩序或肉身状态,又不等同于个体自我或纯然精神实在;位格作为绝对者和纯实在性既是社会关联体,又与肉身相关,但不可能达到其对象化。它所具有的特点就在于其行动的作用。位格即各种不同本质行动之具体的、自其本质的存在统一,表现出一种理想范畴之本质。它作为人之价值和本质得以显现的场所,保持其向上超然之态,并使在生机冲动和精神之间趋于分裂的绝对性能够达到某种具体的实在性。因此,舍勒特别强调人的定位问题,并按照其天主教信仰原则和基督教位格意义而对人在世界存在和上帝整体中之形上位置及其价值归属进行了系统阐述。这种探求使天主教神学在哲学层面上得以新生,正如伽达默尔所说:“舍勒用其质料价值伦理学论证了一个现象学研究

^① 刘小枫:《走向十字架上的真》,上海三联书店1994年版,第77页。

方向,它首次将天主教道德哲学传统与现代哲学最进步的立场相融合,并使它至今仍在起着作用。”^①

现象学对舍勒而言首先是献身于对其客体对象最直接、最贴切的体验,此乃一种描述生命现象的艺术,并充分注意到其内蕴之意义结构的多样性。这种体验和体察都反映出对存在本身的渴求,其实质则为一种寻源之举。舍勒强调现象学要“面对现实本身”,但其所指“现实”乃人或人的精神现实,并不指客观世界。其现象学的特点因而是“背向世界、面向人本身”,尤其是朝向人的精神世界、人的永恒本质。因此,这一体系曾被人作为“精神现象学”来理解。他基于对此在(Dasein)与所在(Sosein)之古典区分意义而使现象学的悬置方法深化为一种形而上学。他将所在的领域归入形上观察和理性认识的对象体验,而认为此在属于主观意志之范围。此外,他亦受到尼采、柏格森和西美尔等人生命哲学的启发,并通过如下命题来实现生命哲学与现象学之结合:此在只是在抵抗中才得以体验,因为实在乃通过对抗主体体验之咄咄逼人的压力才显现给人,此在成为非理性、盲目的生命本能和冲动的领域,它只能通过一种非理性的抵抗体验来把握,从而与理性把握无关;而某一事物的所在则可被认知主体完整地吸纳。由此可推断的两种结论是:一方面,对此在信仰的中止以主体对其勃勃生机之否定为依据;另一方面,主客体精神秩序具有一种纯粹性、根本性本质。这里,舍勒肯定精神存在与冲动存在的二元对立,认为精神存在不以自然实在为根据,因此现象学还原即表现为一种摆脱世界实在的精神态度。

与胡塞尔的“纯粹现象学”或“理论现象学”(先验现象学)不

^① 伽达默尔:《解释学》,第二卷,见其文选第二卷(Gesammelte Werke, Bd. II. Hermeneutik II. Ergänzungen, Register),杜宾根1986年德文版,第109页。

同,舍勒的现象学探究可被称为“价值现象学”或“应用现象学”。就前者而论,“舍勒把现象学定位在价值论域:借助于现象学施行价值意识批判和社会学批判,修复基督教的位格伦理论、修复基督的神性价值;”因此,“舍勒的价值现象学的意旨在于现象学还原与基督教精神价值的关联域。”^① 他想通过现象学的关照、体察来恰当处理生活世界之价值问题的冲动,并区分出感性价值、生命价值、精神价值和神圣价值即宗教价值之等级。而从后者来看,“所谓‘应用’,是指舍勒在道德、宗教、教育、政治等等这些人类文化领域中对现象学主旨的实施和对现象学方法的应用;这个主旨就是对绝对认识的把握;这个方法就是对传统偏见的摒弃和对本质、观念的直观。”^② 在此,舍勒主张以本质直观来把握上帝观念这一绝对之物,而“上帝”在胡塞尔现象学中已被视为一种超越了其直观范围之外的对象。由于舍勒在其应用现象学中将上帝观念的爱与对本质的直观相结合,故其方法亦有“爱的本质直观”之称。在他看来,爱乃一种原本性的行为,其功能即原本地构造出价值,“爱在任何时候,任何地方都是一种创造价值的活动,而不是一种再造价值的活动。”^③ 爱的本质直观所显示的价值与本质一致,而对本质之爱正是“对上帝的普爱的回报之爱和回应之爱”。^④ 使位格实现其生命的上帝不是以认识、而是以爱为特点。

① 刘小枫:《走向十字架上的真》,第86页。

② 倪梁康:《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》,三联书店1994年版,第309页。

③ 舍勒:《同情的本质与形式》,见《舍勒文集》第七卷(Gesammelte Werke Schelers, Bd. VII; Wesen und Formen der Sympathie),伯尔尼、慕尼黑1973年德文版,第133页。

④ 同上书,第152页。

在舍勒的现象学体系中,不为一般哲学思辨所重视的“情感”起着巨大作用。他强调对世界的感受应先于方法,情感生活之意义法则乃为首先考虑的对象,“爱的秩序”则是其现象学之基本定向。于是,“对基督宗教情感形式的现象学描述与对现代伦理情感形式的现象学批判,构成了舍勒极为重要的情感现象学的两个基本方维。”^① 这种情感关涉到人之精神观照的态度,贯穿于等级分别明显的价值体验之全过程和作为生命原则的人类心理认知之各层次,由此构成与康德从其规律性形式原则所推断的道德绝对命令之鲜明对照。

人的问题在舍勒哲学体系中的核心地位,使之发展出一种新的哲学人类学,人作为“爱的生存”(ens amans)消除了精神与生命的二元对立,因为它们虽本质有异却相互依赖:精神靠观念来贯穿生命、使生命获得意义,而生命则使精神活跃、得以实现其观念。人的生成乃集中体现出这种生命的精神化和精神的生命化。舍勒本想构筑起作为其哲学主体的哲学人类学体系,但因为英年早逝而未能实现这一愿望,仅在其生前发表的《论人在宇宙中的地位》中展示了其人类学基本观点及其理论建构的大体轮廓。此书宣称:“人是什么,他在存在中的位置是什么?从我的哲学意识第一次苏醒以来,这些问题总是比其他任何一个哲学问题都更根本地困扰着我。”^② 舍勒把哲学的中心问题都归结为人的本质及其在宇宙和上帝界域之内的形上地位和存在处境问题。他认为人的本质并不在于其理智、意志或生命,其定位既不在自然生命或本然冲动之中,也不在纯粹精神之中。生

① 刘小枫:《走向十字架上的真》,第84页。

② 舍勒:《论人在宇宙中的地位》(Die Stellung des Menschen im Kosmos),伯尔尼1983年德文版,第5页。

命实在与精神实在各有其界定,纯粹的生命之义在于其生机冲动或本然冲动,即生命力具有的原始冲动,如生殖本能,生活本能和权力本能所构成的冲动等,都代表着生命的实在因素;而纯粹精神之义则在于其“纯”形式,即毫无力量和行动的价值形式,反映出精神的理想因素。人则绝非上帝和精神二者非此即彼的固定之“物”;人有肉身却不受限于其生物性原则,人具精神但不保持其先验、纯粹之形式。人之定位就表现在其非纯粹自然生命和非纯粹精神实在的生存之状。人是在这二者之间的存在,即在其过渡状态中以方生方成来为自己定位,反映出一种走向和动姿,并以这种动向促使生命与精神的相互生成,消除它们之间的二元对立,因为使永恒有效的理想因素在一种具体社会制度中得以实现的选择功能亦可归人其实在因素,理想与实在有其关联性和沟通之可能。而人的本质亦是在这种动向中得以彰显。因此,处于生命与精神之间这种过渡动向的人本不可定义。也就是说,人只能用“零”、“否”、“未知”和“绝对之无”来为其定位。这个“零”、“否”、“无”的定位虽然采取了降低人之主体性的还原方式,实际上却为人的主体性提供了无限可能,其本质意向即超越自我、超越其时空之限,从而趋向神性精神。由此,人得以超越其自然生命的限定而在世界的彼岸确定其中心——在作为最高存在的上帝那儿找到人的终端。舍勒把人理解为寻神者,即从神人关系来界定人的地位。所以说,他的哲学人类学实质上乃一种“神主人类学”,“上帝”才是人要追求和把握的绝对之物。在他看来,精神本身就具有一种对永恒和上帝的朝向,而人性精神正是对神性精神的不完善反映和表现。从这一意义上推演,人的精神与神的精神,人的意识、世界意识和上帝意识乃有机相构而不可分割的统一体。在对精神的解释上,舍勒还认为,任何知识都是—种精神行为,而任何被称为“文化”的事物亦

是精神得以出现的必要场所。这样,舍勒形成其文化社会学和知识社会学基本立场,并以此反对实证主义哲学态度和以经济基础与上层建筑为模式的认知方法。舍勒坚持,人的本质就在于人所具有的超越意向和动姿,人以生命超越本身的祈祷来寻求上帝。这就是他的下述名言之所指:“人不寻求上帝,人是活生生的 X,X 祈求上帝!”^① X 作为一种动向永远是一个未知数,人始终处在超越自我、朝向上帝的动姿,这一动姿展示了源自上帝又趋向上帝的永恒之爱。质言之,人的本质就是爱的存在,就是对上帝的终极追求。舍勒在其人类学中把“上帝”尊为“人铸就自身存在的样板”和“人生长进人的所在”,视为人之存在的基础和目的。这一神人关系说明“上帝就是属人的上帝,属人的神圣者”,同时又揭示出上帝永远具有比人更多更广的意义。由此可见,舍勒关于“人”的观念乃是一种“拟神说”,正如他自己所言:“一种作为无涯无渚的栩栩如生的上帝映象的 X 观念,一种上帝的比喻,是上帝映在存在巨墙上的无数身影之一。”^② 基于这一思路,舍勒自 1923 年起开始形成一种泛神论或超泛神论(万有在神论)的人格主义形而上学,结果引起关涉其晚期思想体系究竟能否代表天主教宗教哲学的激烈讨论。

就舍勒宗教哲学体系的整体而言,天主教界对之基本上持肯定态度。其批评者也都承认:“他们比他们对宗教现象的认识都要多,而且从各个方面使之色彩鲜明、清楚可见;他使宗教摆脱了僵化、失效、平淡无奇和被歪曲之状,表达了宗教的高度纯洁、绝对独立和超越一切之尊严。他在一场真正的价值变革中使西方精神之主体论和人本主义不仅转化为客体论,而且成为拟神

① 参见刘小枫:《走向十字架上的真》,第 93 页。

② 同上书,第 101 - 102 页。

说,其对人的理解和界定不仅是基于精神、而且是以上帝为出发点。”^① 舍勒在价值、宗教及其神人关系等领域的论述表现出其在现代社会中保持基督教信仰及其学说的巨大努力,他旨在天主教精神的更新和扩大,以使这一精神之历史传统由教父时代经过经院哲学的鼎盛和近代杜宾根学派的崛起后仍然能够继续延伸至现代,影响人们的思想情操和行为规范。

不过,舍勒的理论在不同方面也受到了种种指责和批评。在认识论上,其思想认识上的二元倾向使之忽视了不同领域之间的共同性和它们与存在的相互关联。其采用的现象学还原方法虽为摆脱哲学主体论、使精神直对内容丰富的客体或超越意识的实在做出了贡献,却没从根本上放弃其主观意向,结果陷入刻意以求无意、主观以显直观的怪圈。舍勒所言“本质直观”,有些亦是其主观意向之表达。因此,这种本质直观也需要认识论批判意义上的确定,即一种理性批判。而且,现象学同样有其局限性,并不能把握存在之整体现象,以及出自此在和所在的存在者之统一。实际上,存在乃由此在与所在所共构,此在即各种所在之真在,其区别仅从存在内部面言,至于认识及其局限性则关涉存在整体本身,故此在亦是理性认识的对象,不能被其所根本排除。由此而论,非理性的抵抗体验可作为认识实在的出发点,对其非理性因素之澄清则通往真正的认知。舍勒曾在其人学中构造了一个解除二元对立的界域,但在他的整个哲学发展过程中,其关于存在和认识的二元论并没有消减、而是越来越明显。

在伦理学和价值哲学上,舍勒认为存在与价值有别,存在可为价值的载体,但绝非价值本身,价值的存在乃一种独特(Sui

^① 弗里斯(Heinrich Fries):《当代天主教宗教哲学》(Die Katholische Religionsphilosophie der Gegenwart, F.H. Kerle Verlag),海德堡1949年德文版,第137-138页。

generis)存在。不过,舍勒关于这种价值存在、价值与存在的关系、以及价值与上帝的关系均语焉不详。不少批评家承认可将价值的独特作为一种性质提出,但不同意像舍勒那样将价值与存在分割。他们认为,既然价值需要存在作为其载体,就说明二者有着内在关联,价值就体现在存在者本身,因为它追求存在之完善,价值的实现只有当价值与其真实内在相遇时才真正可能,在这一意义上存在先于价值。同理,在价值与存在达到合一的绝对那儿,作为上帝形而上学之基本界定的不是绝对之善、而是绝对存在。舍勒强调爱的本质直观,推崇一种爱的现象学本体论和社会伦理观,并以爱来界定位格之在、人的真正本质和此在之核心。然而其批评家则补充说,尽管宗教中的“与上帝相遇”和“对上帝的爱”具有决定性意义,但在“爱”之先总会有某种形式的对上帝的认知。这种认知提供了爱的理由,其本身也只有在敬畏和爱中才真正完成,只有通过爱的每一进展才不断加深、不断扩大。

舍勒的早逝使其思想未能得到充分的展开,并给当代天主教界带来了一些理解上的分歧和异议。尽管如此,他已给当代天主教神哲学的发展带来了巨大影响,其对宗教与社团、宗教与伦理、宗教与崇拜、宗教与文化等关系的精辟见解引起了许多天主教思想家的赞许和共鸣,而其宗教哲学的基本思路亦给当代天主教宗教哲学体系的重构或发展提供了精神启迪和重要思想线索。例如,其现象学方法被海勒尔(Josef Heiler)、格林德勒(Otto Gründler)、罗森默勒(Bernhard Rosenmöller)、亚当(Karl Adam)等人所继承发扬,其价值哲学思想被弥勒(Aloys Müller)和赫森(Johannes Hessen)等人所吸纳,其生存哲学和哲学人类学命题被罗森默勒、伍斯特(Peter Wust)、拉纳尔(Karl Rahner)和鲍霍夫(Oskar Bauhofer)等人所采用或发挥,其生命哲学意向被瓜尔

蒂尼、拉德马赫尔(Arnold Rademacher)等人所捕捉并扩大,其信仰哲学之界定和宗教社会学之分析为登普夫(Alois Dempf)和罗森默勒等人所借鉴,而其伦理神学则曾对沃伊蒂瓦(Karol Wojtyla)(即天主教教皇约翰·保罗二世)产生过深远影响。因此,舍勒被当代天主教神学界尊为开拓现代天主教哲学、形而上学、价值伦理学和现象学多个领域的思想先驱之一。

二、德 日 进

德日进是法国天主教耶稣会神父戴亚尔·德·夏尔丹(Marie - Joseph Pierre Teilhard de Chardin)的中文名字。他集哲学家、神学家、地质学家和古生物学家于一身,因受新经院哲学的亚里士多德主义和现代自然科学的影响而曾试图将托马斯主义与自然科学相结合,提出了一种进化论的宗教观。但其大胆创见在“梵二”会议之前被天主教界视为离经叛道、违背正统之举,因此其神学新探在其一生中屡屡受挫,其思想遭到公开谴责,其著述亦长期被禁。

德日进于1881年5月1日出生在法国奥弗尼地区克莱蒙费朗的萨尔塞纳,1899年从蒙格雷圣母学院毕业后入耶稣会,1901至1905年在英属泽西岛研习哲学,1905至1908年在埃及开罗耶稣会学校讲授化学和物理学,1908至1912年在英国黑斯廷斯进修神学,其间于1911年晋升为神父,并受到柏格森“创造性进化”观点的影响,开始形成其进化论观念和物质与精神具有功能性统一的思想。他自1912年在巴黎研习地质学和古生物学,但因第一次世界大战的爆发而中断,曾于1915年以“卫生兵”的身份参加前线救护工作。德日进在1919年复员后再入耶稣会院,并继续其在巴黎大学的自然科学课程,因受巴黎博物馆

古生物学教授伯勒(Marcellin Boule)影响而开始对古生物学和猿人研究产生独特兴趣,此后亦于1920年在巴黎天主教学院讲授地质学和古生物学。他于1922年以《法国下始新世的哺乳动物及其存在》之论文而获得自然科学博士学位。

1923年,德日进随法国古生物考察团前往亚洲,从此开始其在亚洲各国长达20余年的科学考察和考古发掘旅行。他于1923年与天津自然史博物馆创始人利桑(Emile Licent)同往中国,在内蒙鄂尔多斯发现了首批旧石器时代的遗物。其间因对原罪学说的大胆新解释和将自然科学观念输入神学而于1925年与耶稣会上层产生争执,并开始受到官方教会的批评指责。1926至1930年,他研究了中国华北地质区域之划分及其地质年代第三纪的动物,1929年他作为中华全国地质勘查的科学顾问来到北京,参加了组建“大陆生物研究所”的工作,并与中国学者裴文中等人进行周口店考古发掘,于1929年12月发现了中国北京猿人头盖骨化石。此后他发表的有关北京猿人的论著在西方学界引起轰动。这一期间他因被天主教学院解职和在华传教的困难而感到孤独和痛苦,曾尝试与友人瓦朗森(Auguste Valensin)和现代派神学家勒·卢阿等人的通信交流来达到解脱。他亦曾受到布隆代尔神学思想的影响,被其关于哲学应以行动问题为中心的主张和宇宙万物应围绕复活者而实现其有机统一的泛基督教思想所吸引。然而,布隆代尔过于奥古斯丁化的倾向,因担心其著述会被列入《禁书目录》而对“超自然者”的强调,及其把创世归入自然神学之举终于使德日进与之分道扬镳。此外,德日进虽敬重勒·卢阿的正直,但并不同意他的唯心主义有神论思想框架。在这种思想交锋中,德日进开始阐述其“心智圈”(noosphere)之说的基本概念和内容,即认为生物的进化最终会导致生命由其本能向思想的运动,这种以“人的出现”为标志

的心智圈已不同于以往的生物圈,它意味着思维、意识、智慧和反思进入了世界。于此,德日进强调人类生存虽属生物生成、却因其思维能力而有别于其他生物,人同时亦属于已经出现在宇宙之中的精神王国。基于这种理解,德日进亦号召基督教应彻底突破其地中海和中世纪存在模式之局限,以使整个人生和宇宙达到“基督化”意义上的皈依。

德日进在发掘、分析和研究周口店古生物化石及其地质分期上的成就使之获得国际声誉,但其关于宇宙、生物、人类和精神进化的论点却遭到教会的谴责和抨击。在这种处境中,德日进一方面通过参加各种科学考察和发掘工作而扩大其自然科学研究上的视域,另一方面在独立构建其新神学和新基督教思想上逐步拉大了与官方天主教会的距离。此间他作为古生物学和地质学专家或顾问面参加的考察包括 1928 至 1929 年到法属索马里和哈拉的考察,1930 年安德鲁(Roy Chapman Andrew)组织的美国自然史博物馆考察团对中国的考察,1931 至 1932 年的哈德特—西特罗恩考察,1935 年耶鲁与剑桥学者组织的北部和中部印度考察,以及 1937 至 1938 年由哈佛和卡内基学者组织的缅甸考察等。在神学构建上,他则撰写了《世上弥撒》(1923)、《神圣的氛围》(1926/1927)和《人的现象》(1940)等论著,开始了教会与现代文化相协调、信徒出世与人世相统一、耶稣福音与宇宙运动发展原则相吻合等努力。其神学旨在阐明世界在上帝或神性完善中的创造性合一,为此他强调创世、道成肉身和救世乃同一基本过程的三个方面,应通过世界来展示上帝的透明性,体验天国在人间的内涵,并号召信徒要“爱进化”,并以其全部肉身、心灵和整个宇宙来爱上帝。通过揭示自然进化尤其是生物进化的奥秘,德日进试图把基督教有关上帝与世界关系的思想同某种涉及进化过程的体系相联系。为此,他发展出一种包摄入之

外在与内在经验世界的逻辑学、认识论和现象学,一种关于存在与行为的辩证法,由此说明人之由来及其朝向超现象领域的过渡与升华。这些理论关切的必然归宿则为一种形而上学、神学和宇宙一体的神秘主义。

第二次世界大战结束后,德日进于1946年回到巴黎,但任全国科学研究中心的研究主任,并到法兰西学院任教,1950年又成为法国科学院的成员。这一期间他逐渐熟悉了西欧社会的精神氛围和学术动向,与马塞尔(Gabriel Marcel)、别尔嘉耶夫(Nikolai Berdjajew)和穆尼埃等人建立起联系,并开始了对历史哲学家维科、孔多塞、黑格尔、库尔乐(Cournot)、施本格勒和汤因比等人的评价与研讨。德日进以一种时间尺度来审视形而上学体系,不仅认为存在先于本质,而且强调其统一的本质性乃存在的运动所构成。在其《精神辩证法构思》(1946)中,他进而研讨了存在与认识的统一性问题,指出从已被认知之在推往未被认知之在——认识路向,如从人类现象走向其完善中心、即称为“欧米伽”(Omega,希腊文最后一个字母,意为“终结”、“最后”)的这一进化过程之终点;同理,从进化性创世走向推动这一创造和启示自我的上帝,从基督教现象走向道成肉身的上帝,从生存的教会走向基督之欧米伽,等等。认知精神在世俗现象和基督教信仰世界之间的运动,使之持续不断地对二者既相结合、又加以区分。此外,德日进还积极投入了这一时期的思想对话,通过其进化论现象学而提出了人类进化将最终达到一种超意识和超个人的境界,形成超人格的统一这种见解。不过,德日进在哲学和神学上的观点,使之与其修会和罗马教廷的矛盾加剧。耶稣会只允许其自然科学研究的著作出版,而严禁其哲学和神学论著的发表。1950年8月12日,教皇庇护十二世颁布的《人类》(Humani generis)通谕亦公开对德日进的理论加以指责。这种分歧

直至德日进死后仍未得以弥合；罗马教廷于1957年决定从天主教神学院及其图书馆中清除德日进的著作，并于1962年6月30日再次公开谴责其学说。

欧洲大陆的这种环境使德日进的学术活动受到限制，他不得不于晚年时迁居美国。1951年他被温纳—格伦人类学研究基金会任命为常务会员，从此正式寓居纽约。受基金会派遣，德日进先后于1951年和1953年两次赴南非考察，开展人类史前史研究。这一期间，德日进还担任了大不列颠和北爱尔兰皇家人类学学院名誉会员、法国科学院院士、纽约科学院名誉院士和美国地质学会会员。1955年的复活节即4月10日，德日进因心脏病而在纽约逝世。据初步统计，德日进一生著述篇目达380余种，但大部分著作在其死后才得以问世，主要由巴黎迪·瑟伊出版社组织出版，包括《人的现象》(1955)、《人的出现》(1956)、《回顾过去》(1957)、《神圣的氛围》(1957)、《建设大地》(1958)、《人的未来》(1959)、《关于幸福的反思》(1960)、《宇宙赞歌》(1961)、《拯救人类》即《夏尔丹与非洲政治》(1962)、《人的能量》(1962)、《能量的活动性》(1963)、《人在自然中的位置》(1963)、《科学与基督徒》(1965)、《我怎样信仰》(1969)、《未来的方向》(1973)、《战争年代文集》(1976)和《物质之心》(1976)等。

德日进的神学新探主要体现在其进化论意向上，他把“进化”视为一种普遍状态和宇宙秩序，其理论大体可分为宇宙论和人类学两个层面。在其宇宙论意义上，德日进认为宇宙乃是一种巨大的进化过程，其动力即这一发展过程中的某些基本能量，它们由简到繁、朝着更为复杂的能量系统运动，由此构成其进化过程，如从基本粒子到原子、从原子到分子、从分子到细胞，从简单细胞到多细胞之有机体。在这一持续发展之流程中，生命与意识会随着物质构成之复杂性的增加而得以彰显。为此，德日

进宣称宇宙的进化已显示出三个阶段或“临界点”，它们都表现出事物的突变和新的状况之产生。这三个阶段即前生命阶段、生命阶段和思想阶段。前生命阶段指宇宙生成，如银河的演化、地球的出现等。德日进在此采用了比利时天主教修士兼天文学家勒梅特(Georges Lemaître, 1894 - 1966)的膨胀宇宙模型或大爆炸宇宙学的理论，认为宇宙生成始于70至90亿年(新的测算为150 - 200亿年)前的原始原子大爆炸，当时物质密度和高温使之毫无区别可言。大爆炸抛出的物质逐渐变冷而形成星系，在约60亿年前构成原子和分子的排列。就地球的进化而论，此即地质生成阶段，地球表层经过长期的冷却而固体化为地壳，出现无机物质，而其表面又逐渐产生活性的水与盐的溶液，为其形成复杂分子和生命最初形式而创造了条件。生命阶段指生物生成即生命的出现，约20 - 30亿年前，第一个活细胞出现，此乃地球“生物化”的开端。生命经过长期进化而形成覆盖地球表面的“生物圈”，使地球有了生命之膜。思想阶段则指人类生存或心智生存，在3000至6000万年前，地球进化达到人类形成的阶段。随着动物大脑的进化而出现了人类，约于10至70万年前形成“智人”，直至12000年前已形成人类的不同种族。这种生命的“人化”和人之思维的发展遂为地球增加了一层精神性外壳，即“心智圈”或“精神圈”的出现。它不仅表现为人的纯精神活动，亦反映在人的文明创造，从而为地球增加了人类社会这层重要的人文景观。德日进把人的出现视为“从零向一切的突破”，并以其“心智圈”作为宇宙进化过程所达到的顶峰，象征着人的精神在这一“超生命阶段”已在趋向其进化终点即万物在上帝之中的超人格统一。思想阶段展示了人之思维或意识的增长过程。意识包括物质与精神的相互关联，通过人的意识而促成社会历史的发展，这不仅体现为科学、技术和艺术的诞生，而且

表现在民族、国家及其文化之形成。德日进以“心智创生”来表述这一阶段的特点,它即一种离心和向心的运动,前者以个性及个人自由的增长为特点,后者则预示了全球范围的广泛交流和融合,形成统一的人类,从而穿越心智圈而达到称为欧米伽的宇宙精神中心,即作为进化终点的超生命、超人格之汇合点或最终点,宇宙万物都在此联合而实现其统一。在这种类似过程神学的阐述中,德日进亦借用了经院哲学的行动与潜能、形式与质料之说。为了克服陷人精神与物质相分割的二元论,德日进所倡导的进化一元论承认意识、精神之原初性,因为“任何东西,倘若不是已经以某种模糊的、原初的方式存在,就不可能最终越过那些不同的临界值而突然出现,而这些临界值不论多么难以逾越,是被进化过程相继穿越了的。”^①他认为意识之元素与物质元素在太初时乃同质的,其不同性则因时间的推移才产生。太初物质并非自主存在,而体现出上帝的意志和创世计划,上帝吸引万物的进化以达其神性完善。而且,物质是“有意识的潜在”,意识作为其内在能量而与物质密不可分,它是宇宙发展的动力,即宇宙冲动。这种解释旨在说明宇宙具有能动意识。因此,物质最初就是双层的,不仅具有外在的机械层,而且还有内在之生物层,其内层与外层的共生共长才能促成生命的出现。

在其人类学意义上,德日进主张一种进化论的新人道主义。人亦为进化的过程,表现出一种动向或势态。德日进把人作为宇宙进化之核心来理解:人既是观察宇宙的中心,又是宇宙本身之结构中心。但人绝非其静止、无目的之核心,而乃宇宙演化的轴心和方向。宇宙的进化因人的出现而不再盲目,从而变得有

^① 德日进:《人的现象》,引自麦奎利《20世纪宗教思想》,上海人民出版社1989年中译本,第336页。

价值、有目的、有了意识的指导。所以,德日进断言:人的现象乃是认识宇宙的关键之所在。就认识论而言,人弄清自身在宇宙中的地位、生存和发展乃是认识宇宙万物之前提。这里,人只有基于其人类整体才能认清自我,只有基于人类与生命界的关联才能认清人类,也只有基于生命界与整个受造世界的关联才能认清生命。就价值论而言,一切受造物乃以人为核心,而作为宇宙核心的人之心灵则应在基督内指向上帝,由此亦使一切受造物通过人心而在基督内指向上帝。德日进将基督称为位于进化终点之欧米伽点在进化过程之中的反射,因而乃是这一进程的真正核心,基督作为神圣逻各斯之道成肉身,在世人当中实现欧米伽点,已向人们确保了其实在性。通过基督之人格实体,万事万物得以联合。因此,在基于这种信仰而奉行超越自我之挚爱的基督教社团中,欧米伽点并非时空彼岸之物,而正在进化过程之中达其实现。在德日进看来,人的进化乃以上帝之爱为动力,这种进化在实际中则表现为人之向上运动和向前运动之综合,乃二者合力所致。其向上运动指人的宗教追求,旨在达到升华和超越;但因人的有限性和教会影响之不足,这一运动并不顺利。其向前运动则为人的现实追求,旨在实现幸福和完满;但这种纯粹内在的人类化倾向和人的自我解脱亦是一种幻想,其向前运动势必步履维艰。所以,只有结合二者、形成合力,才能达到超越与现实、宗教与人生的有机统一,在既向上又向前的运动中实现人的进化目的和基督教的末世期望。德日进认为,目前人类正全力寻找一个与新发现的无边无际的宇宙相对称的上帝,这种找寻会产生一种精神化无国籍的人,他们生活在现实世界却另有其精神家园,从而能够既不受世俗之局限、又会以积极态度来对待现实人生。

从一种对整体的洞观,德日进断言,存在、真理与意义作为认

识和理解之所以可能的最高条件乃是统一的。探究的精神深入真实之中,可以无限接近其与之吻合的中心点,但不能穷尽它或真正达到它。因此,真理的标准即指其关联性和无限发展之能力。他宣称人的认识思想具有解释和理解这两种互补功能:解释即分析,是对现象本原及其基本因素的追溯,从而具有分解世界质料之势态;理解即综合,是对世界质料之建构的整体领会,从而能以一种理性的综合命题来找出宇宙流向的意义,并把握其超越今日人类已达高度之未来而向前延续。他进而回顾说,在以往的认知中,唯物论只知其分析因素,唯心论则只考虑到综合而无视其现象实在。因此,基督教的认知应是对二者的综合和扬弃。

德日进采用了存在与认识之类比方法来解释其进化论宗教观。类比意即在一一切存在物之中存有最基本的关系及其关系体系,具有某种可通性或可比性。在进化的宇宙中,存在的各层面内在相关,并按其时间结构而共置于一种创生秩序之中。那些看似间断、独立之状的存在,实际上也是存在的相关层面在其连续性形成过程之内的呈现。这种存在之链环环相扣、前后相关,依此才能推陈出新、标新立异,实现其创造性演化和转变。所以说,进化过程中的存在总是表现为保存一部分旧的、产生一部分新的。甚至在作为揭开宇宙奥秘之钥匙的人本身,亦不离存在之进化的前因后果:生命的进化导致了人类的出现,其生物的诸因素亦演进为其社会的各层面。德日进为此表明:“我想要做的是:我选择人作为中心,并不是要解释世界,而是要在人的周围建立一个因果关系的一致系统,用一个由实验得来的定律,设法把在人周围发生过的现象,按先后次序排列,用以说明人与宇宙之间的关系。”^①

^① 德日进:《人的现象》(中文编译本),浙江人民出版社1989年版,序。

然而,宇宙的关联或内聚性是否仅为人之主观推测而不是客观真实性?认识之真理与人的行为之正确性究竟有何联系?对此,德日进曾用其存在与认识的辩证法来给予解答,并以人在宇宙中的位置来具体说明。人的现象说明人乃进化过程中的一员,而人从进化中诞生之后则开始审视这一进程,并进而反思自我,将自我看作宇宙建构及其未来展望之中心。人之自我将其体验、思想和行为相关联,以其自身并为其自身来统一宇宙,此即存在之表述。在其生存进程中,人为了穿越历史而延续下去,亦吸纳了自然的过程。关于人的真理即对人而言的宇宙真理。人之存在及其作为宇宙结构中心而达到的联合与统一,势必消解主、客体的对立,实现存在与认识之一元整合。德日进还运用其知识与信仰的辩证法来补充说明:知识引起新的期待,只有信仰才能使之满足;世界赋予人的任务,人要靠上帝的帮助才得以履行,这种神助即体现在基督作为宇宙联合之中介的意义上。德日进将上帝视为圆满实现之存在的原初类比者,将人则视为现象世界的首要类比者。德日进对自然世界的理解使其认识世界的路向与伽利略、达尔文和弗洛伊德颇为相似,他曾全力以求科学的透视与信仰的灵启在充分自由的条件下相互影响、形成综合。为此,他认为流传至今的基督教神学亦应在世界和人类形象之范围内赢得其信仰理解。

基于这种考虑,德日进借助于其进化论的世界理解而展示了“活生生的上帝”和“上帝之子基督”等概念所具有的全新价值维度。在他看来,人类历史正由其离心发展转入其向心发展的阶段,其趋异现象正被趋同现象所取代;此时此刻,上帝之道已以其肉身化之实在降临人世,在世界和人类的整体发展及其各个方面,都可感悟其存在与作用,体会其不可替代的重要地位。道成肉身的基督作为世界救主,乃通过其死亡、复活和再临来引

导世界整体生命及其组成部分趋向他、靠拢他。在物质世界的真实氛围中,基督总会在历史的每一紧急关头出现,而人类的发展亦迫切需要这种救赎的现实性。神圣逻各斯若不以道成肉身的方式在进化中涌现,则不会成为进化过程的真正欧米伽点;基督的显现标志着世界发展之顶峰,其神人之位格突破了死亡之限,实现了神人之间的和解,达到了神圣之爱的真实存在,并展示其尽善尽美。这里,德日进已把耶稣基督的位格与心智圈之核心和宇宙之顶点相等同。于是,人与其世界通过精神和实体的共融而分享着存在之力、汇入整体的联合,宇宙的现象景观则升华为超越境界。

由此可见,德日进在其神学中实际上提出了“宇宙基督”和“整体基督”的观点。基督作为进化者昭示了保罗对他的认知:耶稣基督是全新世界秩序之主,与上帝即天父和原初之创世主同在,“万物都是藉着他有的,我们也是藉着他有的”;^① 耶稣基督是世界的存在和目的,“万有都是靠他造的,无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的、或是有位的、主治的、执政的、掌权的、一概都是藉着他造的、又是为他造的。他在万有之先,万有也靠他而立”。^② 基督代表着宇宙进化的全过程及宇宙整体;正如《圣经》所指:“我是阿拉法,我是俄梅戛,我是初,我是终”^③,与上帝同样“昔在今在以后永在”。在神性完善之进程中,神人形象的基督代表着三位一体之上帝与多元共构之宇宙达到了吻合及协调。世人则通过信仰、圣礼和追随基督而参与、获取了这种联合与统一。德日进以其“宇宙基督”之说来实现基督教的上

① 《圣经新约·哥林多前书》8章6节。

② 《圣经新约·歌罗西书》1章16-17节。

③ 《圣经新约·启示录》21章6节。

帝论和基督论的有机结合,寻求基督教信仰体验与现代世界体验的必要和谐。这样,上帝与其事功不再因形而上学体系中上帝与创世之对立而相分割,也不再因救赎史上三位一体与道成肉身之不同而相脱离。

与宇宙进化学说相关联,德日进在其理论体系中亦提出其宇宙历史观和人类历史观,并以宇宙历史作为整个历史研究对象的必要前提。在黑格尔的历史哲学中,自然被视为一种封闭的体系,陷入自我循环反复的僵滞之态;而历史则属于一直朝前、决不回返之精神的领域。柏格森曾把有机进化中的物种起源视为生命冲动之创世伟绩。而德日进则认为,历史性的标准、历史对象的自由创造性、前所未有之新事的显现、以及存在整体在各个层面或局部的真实在场,都可以通过物的进化来完成。每一存在者基于其历史性都可与整个历史的延伸相契合,其本体创生只是宇宙创生无限分化诸因素之一,而这种个体性归根结底会在某种程度上反映出宇宙的面貌。按其所言,历史的内容亦可改变。这一内容在启蒙运动中乃人性的发展,在赫尔德的理解中乃个性的发展,在黑格尔看来是各民族的辩证发展,在浪漫派眼中乃英雄史诗,在马克思学说中为劳动组织的创立和演进,在朗克那儿是国家发展之途,在施本格勒的理论中指文化的循环,而在汤因比的研究中则乃文明的兴衰变迁。德日进认为这些界说都过于狭隘,因而把历史的内容概括为宇宙的进化在人类的体现,以及这一进程在一种人格化中心所达到的完成。当然,德日进对其历史观的解释仍是基督教意义上的。他指出,宇宙—基督生成可从历史中神学向上运动和人性向前运动之合力上得到解释。这些观点形成其基督论实证主义,即强调人与世界乃道成肉身无结构形式的质料,是基督形象的清楚显现。存在的基本运动源自对“三一上帝”的体验,人的历史即神圣世

界的历史,从其内在性上可以体悟其生命在上帝内向前奋进之动向。上帝在此乃是未来对现今的压力,人则表现为自我思想和自我引导之世界。基督的十字架绝非此在之荒谬的印记,忏悔、称义和成圣亦不使皈依者与历史分割。相反,基督的献身、受难、牺牲或死亡令人达成人性之共在,个人的圆极与宇宙的圆极由此而真正叠合。上帝自我之道成肉身谴责了人性的过早出走,因为只有基督再临之际,人才可能使其存在中心离开自我、进入上帝之内。所以说,人之历史存在既是对宇宙的改进,又是对基督再临的期盼。

从其现实层面来看,德日进的理论加强了对人生的关注,以及在当代人类增长和环境危机中的行动意向。德日进承认这些危机乃人性成熟的危机,认为人类的未来在于精神或心智圈之发展,其科技手段创造的能动性、劳动时间的缩短、思想反省的自由表达、以及政治和宗教的机构都应作为工具价值而为更伟大的目的价值服务,即实现人之身体的健全发展和精神的合一,达到与上帝及世人联合的最高人格化。论及人类文明及其宗教之未来,汤因比在其《历史研究》中曾以其摆脱西方文化悲观主义、欧洲中心论和种族主义的努力,及其对政治平等主义和远东宗教的好感来将维科、尼采和施本格勒等人有关历史循环运行的思想与历史直线发展的理解相结合。他指出,正如车轮围绕其轴心旋转而车子却向前行驶那样,行将消亡的文明会促使继续存活的人类超越其种族和宗教之限而进步发展,构成神圣的共在,这即可称为由上帝的干预而实现的一种“后基督教”宗教和历史的拯救。德日进则认为汤因比的解释乃是一种超自然主义的弥赛亚思想,是对奥古斯丁的上帝之国观念加以非教会化的曲解。为此,德日进以一种基督教之普世性的思想来回应。他指出,人之心智圈的发展已形成一种核心动力,它吸引不同种

族的个人和社团超越其传统之限而相互交流,达到其精神统一,由此构成意识的一致和人类社团的共存。而耶稣基督则标志着在实现这一目标上取得了决定性突破。作为一种全球意义上的宗教普世性模式,亚洲民族及其文化财富汇入基督教发展的洪流,已经成为世人瞩目之事实。

德日进的进化论神学与怀特海的过程哲学和哈特肖恩、奥格登、科布等人的过程神学有着明显的关联,其创造性和相关性等范畴亦极为相似。德日进所提出的“宇宙的仁爱者”和怀特海关于“伟大的同路人”、“宇宙的粘合剂”等上帝观念在其认识论和价值观上都可以相互补充。此外,德日进关于“神性向上运动”和“人性向前运动”的综合统一思想,对于现代神学与科学相结合、人类理性与救世信仰相协调的发展趋势也有着直接影响。德日进的思想蕴涵了当代神学发展的一些基本命题,他为此后的新教神学家考克斯、潘内伯格、牟尔特曼和天主教神学家麦茨、拉纳尔等人阐述了现代科学所揭示的具体宇宙及与之相关的上帝概念,从而引起他们在神学思考上的共鸣或回应。其人之存在进化所具有的辩证真实性、在欧米伽点上帝与世界达到的位格之统一等进化论神学观点,使宗教改革以后分道扬镳的天主教神学和新教神学再次接近,并为其和解铺平了道路。在德日进生前和死后的一段时间内,其神学受到天主教界的公开抵制和谴责,但其宇宙生成理论中物质朝往精神之定向等思想内容亦被拉辛格(Joseph Ratzinger)等人用来对基督复活、升天和再临、以及未来世界之生命等基本信仰加以非神话化解释。而在“梵二”会议上,天主教大公会议神学家在准备该会议文献时,其精神和语言、思想和观念都在一定程度上受到德日进理论学说潜移默化的影响,并在这一文献中得到间接或直接的反映。例如,在《论教

会在现代世界牧职宪章》(1965年12月7日公布)中,第13款反映出其物质藉人而升华并赞美上帝的思想:“人是由肉体、灵魂所组成的一个单位。以身体而论,将物质世界汇集于一身。于是,物质世界便藉人而抵达其极峰,并藉人而高唱颂扬造物主的圣歌。”^①第39款展示了其现世事功与上帝之国密切相关的思想:“现世的进步虽然与基督神国的广扬有其分别,但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去,则颇有利于天主的神国”,“这神国业已存在于此世,不过尚隐蔽于奥迹内,当基督再度来临时,则将成功为圆满无缺的。”^②第57款表达了其人世智慧与天国信仰相和解、相协调的思想:“信友在走向天国期间,应寻求并爱好天上之事,但他们应与人们合作,建立一个更合人性世界的任务,并不减轻、反而加重”,“攻读哲学、史学、数学、自然科学及艺术,颇有助于提高人类对于真、善、美的理解力,对于普遍价值的判断力。于是人类为那永远与天主同在、并与他一同治理万物、且活跃于尘寰、欢乐于人间的奇妙智慧,更光明地受到照耀。”^③此外,第78、82等款中亦蕴涵着其将仁爱视为生命能量、主张在爱德内实行真理的思想。“梵二”会议从创世与复活这两个基本命题出发,对德日进关于人类认识与基督教良知结合、共融的一些神学思想作了正面的阐述和肯定性默认。“梵二”会议后,德日进的著作逐渐解禁,并得以广泛流传。西方天主教界亦开始了对其思想体系的讨论研究和重新评价。

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,台北,天主教教务协进会出版社1988年版,第211页。

② 同上书,第240-241页。

③ 同上书,第269-270页。

三、瓜尔蒂尼

瓜尔蒂尼(Romano Guardini)是给当代天主教神学发展带来新的生机的重要思想家之一。在两次世界大战之间,西方思想界被一种危机时代的怀疑和失望情绪所笼罩,其流行的思潮亦多为反映这一特色的生命哲学和生存哲学。这种时代氛围中成长的瓜尔蒂尼在其哲学和神学构建上遂有一种寻求突破和超越的使命感。通过结合其信仰观念和时代需求,他在其思想精神上形成了既坚持“实有”和“永恒”,又注重“变化”和“时间”的特色。面对生命哲学的基本立意,他一方面承认生命作为一种原始力量的意义,尊重来自上帝的生命实在,给予生活对抗机械、具体反抗抽象之努力较为客观而中肯的评价;另一方面则不赞同把生命力量作为最后原则的形而上学,而提倡一种超越自然生命生命哲学,即在个人的现实责任感和对真理之爱中寻求升华,投向自有生命位格的上帝,从而享有一种“信仰的生命”。针对生存哲学对社会危机和人之存在绝望的反思,他不主张以“存在的自我”来安身立命,认为对自我生命或生存的过于强调和突出,势必挡住人的视线,而没有把握超越维度之人则会失去其生命的本真。在理性与直觉、知识与信仰关系问题的重新讨论中,他坚持人的理性与灵性在生活中的统一,既看到理性认知的重要性又超越人类理智之局限,在信仰的光照下以健全的理性来为人的思想认识提供健全的标准。此外,瓜尔蒂尼对天主教的祈祷和默想生活、礼仪等崇拜实践亦有着独到的理解和诠释。这些思想特色使瓜尔蒂尼在当代天主教理论界脱颖而出,成为蜚声欧陆和北美的神学名流。

1885年2月17日,瓜尔蒂尼生于意大利维罗纳,次年随其

父母移居德国美因茨,1911年不顾其父母反对而加入德国国籍。他曾于1903年入杜宾根大学研习化学,1904年到慕尼黑大学改学国民经济,1905年转至柏林大学。当他决定献身神职后,于1906年入弗莱堡大学研习神学和哲学,1907年转学杜宾根大学,1908年又入美因茨神学院攻读神学。他于1910年晋铎当神父,随之在赫彭海姆、达姆施塔特、沃尔姆和美因茨等地从事基层教会工作。1915年,他在弗莱堡大学以研究波那文吐拉的论文获得神学博士学位。他返回美因茨后继续在基层教会工作,如开展青年活动,在第一次世界大战期间,在野战医院从事伤病员护理、以及担任1918年开始的“天主教革新”计划顾问等。这一时期他因研究礼仪精神的著述而在学界渐露头角,因此舍勒等人鼓励他撰写教授资格论文,走学术发展之路。1922年,瓜尔蒂尼在波恩大学经过两年研究后以关于波那文吐拉的论文取得教授资格,并通过试讲安瑟伦的神学而正式担任天主教神学讲座教授。此间,他与舍勒、布伯、普拉茨(Hermann Platz)等人建立起学术联系,曾参与卡塞尔《礼仪学年鉴》的编写工作。此外,瓜尔蒂尼亦积极投身于当时方兴未艾的德国青年运动。他与罗滕费尔斯堡等地的年轻人一起开展各种活动,并以其宗教体验来重新发现生活、身体和灵性的意义,将尚无确定形式可言的青年运动与天主教礼仪形式及其美学内涵相结合,使这种具有天主教特色的青年运动发展为一种文化运动。这种结合曾使罗滕费尔斯堡在欧洲遐迩闻名,其革新后来亦得到“梵二会议”的肯定。

1923年,瓜尔蒂尼被普鲁士文化部长柏克尔(Becker)聘为柏林大学新设立的“宗教哲学和天主教世界观”讲座教授,开始其沟通神学与哲学的研究及讲学之探。但由于这一讲座既不属柏林大学的哲学系、也不属其新教神学系,瓜尔蒂尼只好以布勒

斯劳大学天主教神学系教授身份来作为柏林大学的客座教授,从事其讲学活动。面对柏林大学这样一个非天主教大学的听众,瓜尔蒂尼听从舍勒的建议,不走构设、勾勒天主教世界观体系之途,而直接探究基督教精神世界的思想家,诠释他们留下的名著、精品。他通过对西方精神发展的整体洞观、对其思想伟人的深入理解这种方法而奠定了现代学人对基督教世界观之本真意义的基本理解。他诠释和讲解的对象包括苏格拉底、柏拉图、奥古斯丁、波那文吐拉、但丁、莎士比亚、帕斯卡尔、荷尔德林、克尔恺郭尔、陀思妥耶夫斯基、尼采、默立克(Mörike)、拉贝(Raabe)和里尔克(Rilke)等人,其中有些为基督教思想的代表人物,有些仅生存在基督教视域的边缘地带,有些虽超越基督教之界却与之有着精神关联。瓜尔蒂尼潜心梳理这些世界名人及其作品对西方精神生存意义的捕捉和领悟,从一种基督教的相关性上对之加以审视和比较。“细听出被遮盖的真理之音,挖掘出被掩藏的宝藏”^①。这就是瓜尔蒂尼之诠释的含意所在和所达到的巨大成功。这种匠心独运的创举吸引了柏林大学各系的学生和教师,其讲课的教室经常被挤得水泄不通。在其长达16年(1923-1939)的柏林教学生涯中,瓜尔蒂尼成为大学中最为出名、最令人尊敬的教授。学生和读者经过他的诠释而重新领会到这些思想伟人的精神力量和价值意义。尤值一提的是,在其诠释中,“这些伟人的历史真貌可是原封未动的。他从来没有认为他的作品是一般学生所需要的助读解说,也不是为个人意识形态的目的来利用他人的思想。但他在这些人物身上所发现的意义远超过各个作家个人的范围;所有这些人都在明确的为宗教的、

^① 瓜尔蒂尼:《信仰的生命》,中译本“主编者引言”(孙志文),台北联经出版事业公司1983年版,第IX页。

哲学的和艺术的真理作证。这真理仍活在西方的传统里也远溯至两大源头：希腊罗马的智慧和圣经传统。这种对传统的接受是感恩的接受，但也有批判。”^①由此可见，瓜尔蒂尼对基督教世界观的理解并不简单化为以信仰来界定世界的定义，而是强调信仰与世界的相互接触和沟通及其相关意义。

1939年1月，瓜尔蒂尼被纳粹当局革除其大学教职，其在罗滕费尔斯堡的活动场所亦被查封。他在此期间潜心著述，1943年迁至穆斯豪森朋友魏格尔(Josef Weiger)之家后又撰写了反思德国纳粹现象的《神话、启示和政治中的救星》和自我回顾之作《我的生活报道》。1945年，瓜尔蒂尼谢绝弗莱堡大学聘任他主持海德格尔讲座的邀请而到杜宾根大学担任哲学讲座教授，开设伦理学和人类学等系列讲演，并开始撰写系统论述这一时代巨变过程中思想和文化演进的著作。1948年，慕尼黑大学在哲学系专门为瓜尔蒂尼设立“宗教哲学和基督教世界观”讲座。他应聘到慕尼黑任教，自此达到他讲学和著述的顶峰时期。大学为他每次讲演提供了最大的讲堂，但都不够容纳慕名而来的听众。瓜尔蒂尼于1952年获德国书商和平奖，被提名为教廷高级教士，1954年获弗莱堡大学荣誉博士学位，1956年获意大利维罗纳荣誉公民身份，1958年获促进和平的“功勋”秩品荣誉，1961年被任命为“梵二”会议礼仪革新筹委会成员，1962年获伊拉斯莫奖，1963年获维罗纳圣策诺奖，1965年获联邦大十字勋章、并获帕多瓦大学荣誉博士学位。1963年，瓜尔蒂尼作为慕尼黑大学荣誉教授退休，于1968年10月1日在慕尼黑病逝。1969年，他被博洛尼亚大学追授荣誉博士学位。

^① 瓜尔蒂尼：《信仰的生命》，中译本“主编者引言”（孙志文），台北联经出版事业公司1983年版，第IX页。

瓜尔蒂尼一生著述甚丰,达数百部之多,涉及神学、哲学、《圣经》诠释、礼仪、祈祷、灵修、伦理、社会、政治、文化、文学、艺术、美学、历史等领域,其中包括《对比说——类型学说体系之构思》(1914)、《礼仪之精神》(1918)、《论教会真义》(1922)、《礼仪试论》(1923)、《自我教育书简》(1925)、《对比学说——生活和具体哲学试论》(1925)、《论神圣的记号》(1927)、《善、良心与收敛心神》(1929)、《世界与人——试论基督教关于人的学说》(1930)、《论活生生的上帝》(1930)、《人与信仰——陀思妥耶夫斯基伟大小说中宗教存在之探讨》(1933)、《意志与真理》(1933)、《主之祈祷》(1934)、《基督教意识——论帕斯卡尔》(1935)、《圣奥古斯丁的悔改》(1935)、《基督教之辨认》(1935)、《信仰的生命》(1935)、《但丁神曲中的天使》(但丁研究卷一)(1935)、《瞻仰耶稣》(1937)、《基督教的本质》(1938)、《荷尔德林——世界观与虔敬》(1939)、《最后之事》(1940)、《启示——其本质与形式》(1940)、《圣母玫瑰祷文》(1940)、《信仰的认知》(1940)、《论里尔克——此在之意义》(1941)、《祈祷的基本工作》(1943)、《苏格拉底之死》(1943)、《艺术作品的本质》(1947)、《自由、恩宠、命运》(1948)、《现代世界的结束》(1950)、《知觉与宗教认识》(1950)、《论权力——引标之探求》(1951)、《论责任,犹太教问题的思考》(1952)、《论年纪——其伦理及教育意义》(1953)、《救主之母》(1955)、《当代圣人》(1956)、《救主的苦路》(1956)、《不完善的人与权力》(1956)、《现今和奥秘——默立克五首诗之诠释》(1957)、《诠释的意义和方法》(1957)、《救主的人性真实》(1958)、《宗教与启示》(1958)、《永生的景象》(但丁研究卷二)(1958)、《奇迹与记号》(1959)、《语言、诗、意义——对但丁、莎士比亚、拉贝、里尔克、霍普金斯的诠释》(1962)、《关怀人类》(共2卷)(1962)、《人生阶段与回顾》(1965)等。瓜尔蒂尼生

前尚未发表的手稿留有 4000 多页,包括论文、报告、书信、著作等草稿,其内容涉及自传、语言研究、论释理论、艺术反思、诗歌问题、以及文化哲学、宗教和神学探讨,如“思想与历史”、“秩序”、“抽象艺术”、“进化主义”、“童话、传说与神话”、“科学与自由”、“真理之意志”、“人的生存处境”、“道德”、“精神生活”、“旧约与神话”、“非神话化问题”等方面的研究。其中有一篇写于 1945 年的“《神学大全》旁注”,对托马斯·阿奎那的神学命题持极为批判的态度。这些遗稿有的已被整理出版,如《致友人的神学书简》、《基督徒的生存》、《论人—基督教人类学的基本特征》等。1986 年,德国马蒂亚斯—格吕内瓦尔德和费迪南德·舍宁格两家出版社开始联合出版较为系统的多卷本《瓜尔蒂尼文集》。

瓜尔蒂尼的著述具有一种内在的灵性对话的性质,即表现为一种在信仰探索和信仰生命中现实自我与超然上帝的对话,在慕道之途中宣道者与闻道者的对话,在精神世界和社会存在的讲堂里饱学的导师与求知的学生的对话,以及在哲学和神学之交汇中理性认知与神秘体验的对话,等等。这种对话将人们引向对基督教信仰的整体把握,而瓜尔蒂尼对整体的理解和诠释亦情有独钟。在其步入神学研究之初,对经院哲学的系统研究使之莫立了这一定向。他对中世纪整体观念及其表述极为神往,如对神学中的大全体系、大教堂的整体建筑、对历史进程的时代系列、教会和世俗政权的等级制度、礼仪之序的教会年历、以及圣徒传记之文献全貌等都兴趣浓厚、刻意以求。不过,对他吸引最大的中世纪神哲学家并不是以构建《神学大全》闻名于世的托马斯·阿奎那,而是承袭柏拉图、奥古斯丁精神传统的波那文吐拉。这位曾与阿奎那齐名并立的中世纪方济各会思想家以基督教神学超然论与内在论的统一、唯理主义与神秘主义的结

合而对瓜尔蒂尼产生了巨大的感染力。瓜尔蒂尼早年曾潜心研究波那文吐拉的思想,其博士论文和教授资格论文都围绕这一研究;前者于1921年出版,题为《圣波那文吐拉的救赎学说》,后者于1964年发表,题为《波那文吐拉关于理智之光、存在等级、感觉和行动之影响的学说》,副标题即《波那文吐拉神学体系构建之因素》。此外,他于1930年还写有“中世纪鼎盛期的思想家:波那文吐拉”等的论文,后收入《基督教之辨认》文集中。瓜尔蒂尼认为,波那文吐拉的神学不只是一种发现真理的体系,而且还是一个人们可以漫步其中的宇宙,他已用其语言表述构建了其洞观的一切。

这种受中世纪神学启迪而形成的整体关联思想,在瓜尔蒂尼的重要代表著作《对比学说——生活和具体哲学试论》中得到了最集中和最精采的表述。可以说,充满辩证统一精神的“对比学说”乃是对瓜尔蒂尼思想要领和精髓的最早透露。基督教对比学说的基本构设可追溯到中世纪后期库萨的尼古拉的辩证思想。按照其“有学识的无知”之说,确切的真实本不可把握,因此他强调人的认知乃是对不可把握者的把握,对不可理解者之理解。在其“对立面的同一”理论中,他一方面讲述对立物在上帝之中所达到的一致,另一方面则宣称上帝与世界和人是有绝对区别的,并在其《论上帝的观看》中把上帝视为对立面合一之墙的彼岸,认为人们认识世界只是对上帝的间接窥视,其知识亦只是猜测。但库萨的尼古拉坚持这种间接性整体认知的重要性,而且从作为微观宇宙的人之个体入手来寻求研究宇宙、理解上帝。这样,从研究个人的人格及其特性出发,他确认个别事物之真实性,甚至从个别事物之间的关系而推论出宇宙万事万物之间的普遍联系,提出其万有在万有之中的观点,由此而把握并阐述上帝、宇宙、人这三者的辩证意义和相互关系。这些闪光的思

想在瓜尔蒂尼的对比学说中得以重现和发挥,并形成一种极其重要的神哲学理论体系。

瓜尔蒂尼的对比学说虽旨在一种整体把握,却不从一般、总体出发,而是基于个别事物,基于“确定的某物”,即他所言之“生活和具体者”。他指出,具体事物本身存有一种特别的关系,它同时是某物但又为它物。这两个层面不能靠混淆、均衡或综合,而只能靠其辩证关系来达到统一。瓜尔蒂尼所言之“对比”即这一辩证关系:“对于这种双方相互排斥又重新合一、即我们在后面看到的彼此恰巧互为前提的独特关系,这种在与之相关的量、质和形态确定性之内显现的关系,我就称为对比”。^①但在他看来,对比绝非矛盾,因为对比者相互关联,而矛盾则彼此否定,从而无法合一。“善与恶乃矛盾;还有满与空;光明与黑暗,以及肯定与否定。若要‘合并’它们,则为精神之玷污。”^②对比者真实生动之统一乃由其交叉吻合所构成,它不是二者的并列或对应,而是其契合,即相互透入。而且,这种对比总不离具体的、个别生命,生命乃对比体系之承载者,对比在生命中得以实现。这里,瓜尔蒂尼以生命来代表“生活之人”;“整个对比的观念乃是因人而言”。^③他相信人生的整个领域乃充满对比之事实,所有人生都为对比之建构。由此可见,瓜尔蒂尼的对比学说明显具有一种神学或哲学人类学之定向。

对比的关系构成一种充满张势的统一。瓜尔蒂尼在此与库萨的尼古拉相呼应,强调这种“对比者的统一”不能与上帝相同。“对比及其统一的思想使有人尝试推断上帝之本真,以求为

① 瓜尔蒂尼:《对比学说》(Der Gegensatz. Matthias - Grönewald - Verlag),美因茨1955年德文版,第30页。

② 同上书,第156页。

③ 同上书,第146页。

丰富上帝概念之涵盖而提供意义。但他决不可能由此而构设这一概念。把上帝理解为‘对立面的同一’的每种尝试在其根源上就已错了,因为他视上帝为或然规律之统一,从而意味着一种泛神论。”^① 上帝的概念只能从绝对本质之维度来构建,有限存在也只能基于其受造之相似来接近对绝对本质的理解。关于上帝的每一陈述都只是类比。“若存有对比之相似的可能,那么上帝在绝对之中就可类比为生命在有限之中”。^② 而这在事实上则不可能,其探究的意义仅在于用有限的概念手段来理解一种无限生命之概念。这一探究当然不会成功,却颇有意义,因为它代表着有限和受造者面对绝对存在而能够和应该付出的全部努力。在这一层面上,瓜尔蒂尼的对比学说肯定了对不可把握者的理解所具有的价值和意义。

瓜尔蒂尼的对比学说总共包括三个层面的八对范畴:其经验内部层面的对比有行动与结构、充实与形式、个别与整体,其超经验层面的对比有生产与支配、本有与规定、内在与超越,而其先验层面的对比则有相似与独特、关联与划分。

所谓经验内部指在人的范围即人的经验领域之内产生效果。生命在此“从外往内”分成层次,直至超越可理解之存在的终极内在。首先,人对生命的体验是从行动与结构的对比开始:生命作为行动具有形成之状,由不同个体的时间序列组成其发展变迁的整体构建;生命作为结构则有结构之状,由不同部分的空间分布汇成其同时性的整体构建。二者的关系则表现在时间的能动和空间的静止上,由此共构生命之不可分割的统一。其

① 瓜尔蒂尼:《对比学说》(Der Gegensatz. Matthias - Grünewald - Verlag),美因茨 1955 年德文版,第 30 页。

② 同上书,第 126 页。

次,生命同时为充实与形式:身体和灵魂生命均为形成之物,有其确定形态,但这种纯形式从不存在,生命的形式总是由“什么”所载,而“充实”则正是这种可塑性、能动性之“什么”,它“涌出、流动、扩大”,并“摆脱、失去、冲破”其形式。生命的充实在此即为形式的内容和血液,二者必须互为前提、同被理解。其三,生命亦同为个别与整体:每一个别乃从整体而被确定、而整体则需由每一个别来共构。这种对比亦不可能截然分开。

所谓超经验对比指在经验领域彼岸却存于生命内在的对比关系,生命在此乃“从内往外”涌现的过程。首先,生命表现为生产与支配之对比:生产一方面乃人的自由创造,创造思想即一种内在显现,创造行动具有从内往外之方向;而被造之物则体现出外在本无之“新”。当然,纯创造的行动并不存在,生命的创造总以已有者为前提。因此,生命另一方面则意为克服其已有者,将之置于新的秩序之内,受新的目标、计划和结构所支配。此即生命为支配、使用或统治之意。其次,生命亦为本有与规定的对比:创造之生命乃一种自我本有,“生命不束缚自我,而总为其创造新规律。生命不重复自我,而永为其设立新开端。”^①但生命之可能本有并非变幻无常,因而亦表现为规定和规律性,有其节奏和周期:“在更迭中回归,在变易中延续,在一切转化中显示其目的、形态和关系之恒定”。^②其三,生命还是内在与超越之对比:生命之内在性幽邃沉潜、深不可测,而其超越性乃彼岸升华、高不可及,离开其内在与超越之对比,则难悟生命之真谛。就其意义内涵和观念核心而论,瓜尔蒂尼认为经验内部和超

^① 瓜尔蒂尼:《对比学说》(Der Gegensatz. Matthias - Grunewald - Verlag),美因茨 1955 年德文版,第 68 页。

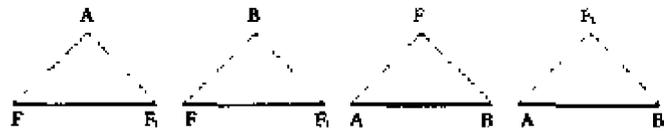
^② 同上书,第 71 页。

经验的对比尚属“范畴性”对比,而先验对比则已超出范畴性对比之界。

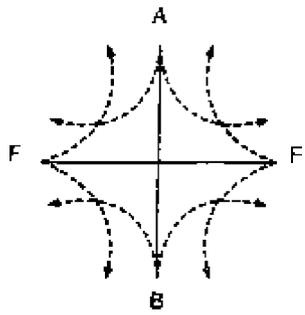
所谓先验对比即以先验确定性的形式来对应存在概念,其对比并不植根于具体存在领域和生命的行动形式,而在相似与独特、关联与划分这些对比现象的事实本身。其中相似与独特乃关涉对比现象之本质,而关联与划分则在于其结构。前者一方面以相似、相关来使其关系存有有可能,另一方面又以相异、区分来彰显其独特,以避免质的等同会统摄一切。后者则以最基本的划分来说明其生命关联,以最基本的关联来保持其生命划分。在先验对比中,生命的相似与独特、关联与划分都是相对而言,双方彼此排斥,但其意向不可能孤行独往。各自均无“纯”在或“纯”思,其存在之可能即二者的对比对应,相辅相成。

瓜尔蒂尼认为,这三个层面的八组对比可从任何一方来与其余各方构成独特关系,由此而形成其普遍联系。他以六种图象从浅入深,从简单到复杂来说明其对比关系和普遍联系之整体系统,其中图一指行动、结构、充实、形式之间形成的四组对比关系,图二为这四组对比之交叉关系的综合坐标,图三为第一层面三组六方之对比关系的立体几何图象,图四为第二层面三组六方之对比关系的简单构图,图五为第三层而两组四方之对比关系坐标,图六为这三层八组十六方对比之全部关系和普遍联系的整体系统,即以圆或球形体勾勒的整体对比系统表现出万有在万有之中、一切都相互关联的圆满、完美之图景(见下图)。

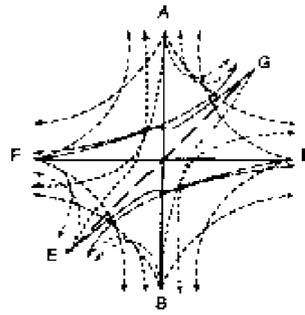
综上所述,瓜尔蒂尼提出的对比学说之整体系统既有科学认识上的意义,也有世界观上的蕴涵。他强调认识总与生动具体之对象相关,乃涉及到具体主体能否把握其具体对象的问题。他为此批评康德说:“因而并无关于理性批判的问题,而只能从



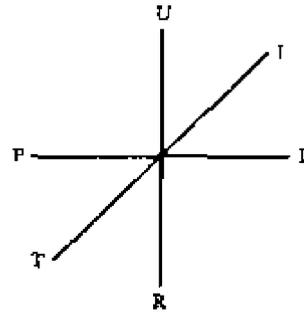
图一



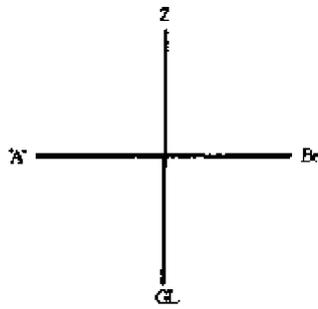
图二



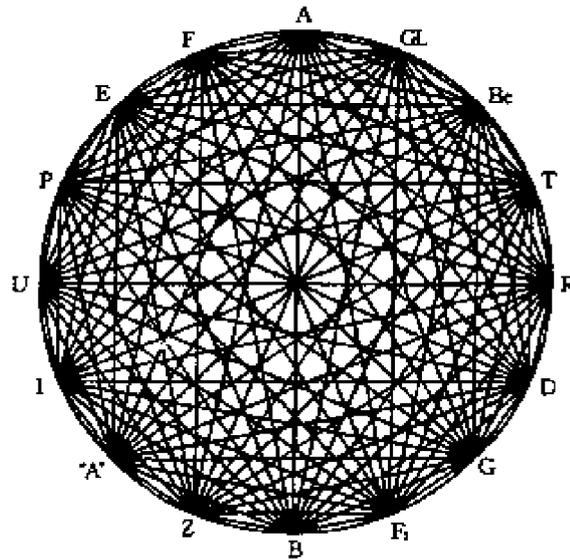
图三



图四



图五



图六

瓜尔蒂尼的对比学说之图解：

一、经验内部对比(第一层面)：A(Akt, 行动) B(Bau, 结构) F(Fulle, 充实)
F'(Form, 形成) E(Einzelheit, 个别) G(Ganzheit, 整体)

二、超经验对比(第二层面)：P(Produktion, 生产) D(Disposition, 支配) U
(Ursprünglichkeit, 本有) R(Regel, 规定) I(Immanenz, 内在) T(Transzendenz, 超越)

三、先验对比(第三层面)：A'(Ähnlichkeit, 相似) Be(Besonderung, 独特) Z
(Zusammenhang, 关联) Gl(Gliederung, 划分)

一种“具体理性批判”出发”。^① 在 worldview 意义上,瓜尔蒂尼的对比学说则旨在说明一种“生活真理”。在生活真理中,人们得以把握不可把握者,上帝亦与世人形成关系。瓜尔蒂尼由此而想揭示其信仰的真意:世界观归根结底乃上帝针对世界的观看,即基督之观看。以这种对比学说,瓜尔蒂尼寻求达到一种生机勃勃的统一。对比的双方并不绝对、而只是相对排除或包容对方,由此构成一种特有关系,形成彼此参与却不完全重叠的整合,从而与彼此绝对排斥、毫无共同性可言的矛盾形成鲜明区别。这样,瓜尔蒂尼以其对比学说而奠立了一种探究事物之间辩证关系和普遍联系的思想体系。这一生活和具体哲学也是一种整体关联的哲学,它对此后辩证现象学、中庸辩证法、以及普世开放和生存实践等思想的发展起到了重要启迪作用。

瓜尔蒂尼的神学沉思亦突出体现了他“对人的关切”。他阐明这种关切乃以上帝信仰为依托和根源,并强调只有知道上帝,才能知道世人。信仰与世界不能分割,信仰并不存在于真空中,而与人的行动、希望、爱心、知识密切相关。信仰在尘世就表现为人的信仰生命,而其源头则不在此世界,对其奥秘的回溯和追求将引导人走向超越和升华。在瓜尔蒂尼看来,信仰的本质即上帝对人的召唤和人对这一召唤的回答。由于各人个性与气质、时代与国度、以及生长经历和发展条件互不相同,其信仰的展开也就各异。人的信仰生命会经历丰富多彩的起伏、涨落、危机和平静之成长过程,而“上帝带领人总会将每个人的性格特色、性灵天赋以及他生长时代的环境因素考虑在内,以适合个人的方式来带领个

^① 瓜尔蒂尼:《对比学说》(Der Gegensatz. Matthias - Grunewald - Verlag),美因茨 1955 年德文版,第 191 页。

人,这其中始终有上帝的照顾”。^①针对尼采所言“上帝之死”和人的“自我拯救”,瓜尔蒂尼强调人只有谦卑、服从、放弃自我才可能真正实现自我、获得拯救。这就是承认人的受造性、局限性和接近虚无之有限生存。生命的辩证意义就在于人将以积极正视其局限之举而可能达其完善,领悟启示之真谛。他认为,启蒙运动之后欧洲思潮对人的自主和自立的强调并不能真正实现人的得救,只有回归基督教所倡导的以忘我、无我精神来追随福音启示,才能找到真正的得救之途。正如耶稣对其门徒所言:“得着生命的,将要丧失生命。为我丧失生命的,将要得着生命。”^②这句《圣经》名言在瓜尔蒂尼看来,是对人类危机和救恩奥秘的绝妙揭示。

对基督教的辨认,即对基督教本质之探求。此乃瓜尔蒂尼极为重视的问题。这一问题与基督教一样古老,但在启蒙运动之后又增加了其迫切性和独有意义。他指出,决定基督教本质的即上帝启示在历史中显现这一事实,而这种神启是以独一无二的方式集中体现在耶稣基督身上;拿撒勒的耶稣构成了基督教的本质核心。“能使现代人确信的并非一种历史的、心理的或不断现代化的基督教,而只是启示无限、完整的福音。”^③启示所显乃超越思想和经验能力的神迹,思想和经验仅仅基于其自然能力,如自然心理、自然逻辑等。以启示的光照,则宗教与哲学、神话与心理的问题都迎刃而解。瓜尔蒂尼的神学因而始终以启示的绝对性和教会的绝对性作为其基础。他对启示的理解曾在《启示——其本质与形式》和《宗教与启示》等著述中专门

① 瓜尔蒂尼:《信仰的生命》,林启藩等译,台北联经出版事业公司1983年版,第7页。

② 《圣经新约·马太福音》10章39节。

③ 瓜尔蒂尼:“致保罗六世的书信”,1965年,慕尼黑国家图书馆档案室。

加以阐明。他反对滥用或误用启示与基督教之名。但这种歪曲自近代以来以所谓“世俗化”的形式不断加剧,其结果已使基督教的本真及其特性变得模糊不清。许多来自启示的思想表述亦失去其原有意思,如创世、恩典等说在现代社会中已完全与普世伦理、文化和政治关联相混淆、相等同。为此,瓜尔蒂尼努力寻求恢复基督教的本真和纯洁,并以极为尖锐的方式来使之具有惊世、警醒的作用。他说:“倘若启示如其宣布的那样乃上帝出自神圣自由而走进世界,那么由此势必会有产生矛盾之可能,因为上帝的这种走进、其从直接此在所发出的召唤和要求会使人感到不相适应、甚至被视为一种干扰。此刻我们不会使之平息,我们不会消除启示的不快。相反,一旦我们与之接触,我们就会预感,在此将涉及到本质问题。”^① 作为基督教之思,瓜尔蒂尼具体分析了一些重大命题,包括信仰与启示、原罪与基督教历史概念,救世与耶稣基督的位格、基督事功在历史中的延续、教会和基督徒个人等。对于什么是“基督教世界观”,他亦作了如下回答:“它是信仰和对启示的回答。而且,它还是基于这种启示而展开的对世界之观看,对其本质之反映,对价值之判断,否则这一切都不可能。同样,它亦是从小世界及其问题出发而对启示的询问,由此在一种不断更新、交替的相遇中获得对基督教此在富有成果的说明。”^②

瓜尔蒂尼神学的另一大特色是对礼仪的领悟和诠释。其早年对礼仪精神的探究已引起了欧洲学界的关注,亦形成其神学生涯中的重要组成部分。瓜尔蒂尼欣赏一种“心灵的神学”,曾

① 瓜尔蒂尼:《基督徒的生存》,慕尼黑1977年德文版,第12页。

② 瓜尔蒂尼:《人生阶段与回顾》(Stationen und Rückblicke),维尔茨堡1965年德文版,第43页。

认为宗教所独有的语言即祈祷,而礼仪正是这种神学和宗教语言象征化、外在化或程式化的表现。对于神学和礼仪在近现代发展上出现的前所未有之巨变,他不仅以一种敏锐的眼光来观察,而且还加以理论上的澄清,并让人意识到其历史缘由和现实影响。在对礼仪变革这一认知基础上,他形成了自己关于西方精神历史的新思想。他认为,问题的关键并不在于急急忙忙地直接去改革礼仪,而在于改革人对礼仪的灵性态度,由此才可能更新礼仪、克服近现代发展所造成的弊病。他指出,在人的自然心灵之先有或先见与礼仪之间,有着无穷无尽的各种关联;如果不使民众所喜爱的这些形式贬值或失效,则能让整个教会在其形式及其连接上获得更多。信仰的祈祷并非盲目之举,因为“真理使祈祷获得力量,使其充满为之带来庄严、持久和生机的能量;若无这种能量,祈祷则显得软弱无力”,而“教义思想使之得以摆脱情感的奴役、以及知觉的含糊和迟钝。”^① 不过,礼仪并不是为了某种实用目的而设,不能变成某种教育手段或有特定意向的人为任务。瓜尔蒂尼强调,礼仪最深蕴的意义就是“瞻仰”,即仰望上帝之荣耀。礼仪实践是以圣礼的象征和表记来使不可见者得以显现、使精神得以形体化,由此理解耶稣的道成肉身。为了克服近代以来在礼仪思想上出现的主观主义和自我中心倾向,他坚持真理乃在一切德性和一切行动之先,甚至在爱之先。“逻各斯先于道德”这一定式说明人的作为、意志的追求都必须以真理为先决条件。他深为担心的是,随着近代以来人的自治和自足感与日俱增,现代人是否还有理解和实践礼仪之能力,因为这种自主意识已使人不可能对超自然之神圣领域持“倾

^① 瓜尔蒂尼:《礼仪之精神》(Vom Geist der Liturgie),弗莱堡1983年德文版,第24页。

听和服从”的态度,从而不会突然产生礼仪之心,变成礼仪之人。当然,瓜尔蒂尼对礼仪问题理想化的态度也引起了人们的异议和争辩。在有些人看来,他指引的信仰之道只能提供一种缺乏知识和洞见的前景,而纯粹出自信仰、出自服从、不再表现为人之主体的道德性的礼仪在现代社会已很难想象。就此意义而言,不可能存有离开人的经历和体验的纯粹礼仪。

瓜尔蒂尼在教会论、上帝论、基督论、人论和文化批判理论上都提出了自己的神学见解。他认为教会并非一种外在设立之机构,而应作为基督的神秘肉身来理解,信徒从中获得其内在自由和理解世界的基础。上帝并非“绝对的另一体”,而乃人之自我的另一体;其不可把握性正是其神圣性。人、物、事件乃属世的、人间的、此岸的、实有的和现存的,而上帝则为非尘世的、超人间的、脱离人之把握的、隐而不现的、神秘的。对上帝唯一可达真实认知的乃是基督之位格。其《瞻仰耶稣》等论著从圣经学文献探究、现象学本质直观和心理学灵性体验各方面论及耶稣基督的本质意义和真实形象。基督使神性与人性达到一种悖论式统一,由此而成为各种上帝学说之标准。人通过瞻仰基督而接近上帝的奥秘,同时也体会到人神之间的无限距离。人在世上应以基督为榜样而完成其位格生成,活出上帝的形象来。人与世界有着内在相关性,因此作为人之位格的基督徒按其本质可以接触并认识世界。瓜尔蒂尼的文化批判理论则针对近代科技发展给人之存在带来的威胁和摧毁,号召重新赢得人之生存的确定性和安全感。其文化批判不同于施本格勒关于文明衰落的悲观主义,他虽然对于古老的文化传统具有一种怀旧感和适应感,却正视因科技进步而带动的现代发展,并且具有迎接未来挑战的精神准备。

从总体来看,瓜尔蒂尼的神学新探并不同于20世纪初天主

教会推崇的托马斯思想路线,而是沿着柏拉图、《圣经》、奥古斯丁和波那文吐拉这一传统路线向前攀援。但其将基督教世界观扩大到现代文化思想领域的努力得到了教会的肯定,其对信仰与崇拜、真理与存在、世界与人类、灵性与智慧、历史与现实等方面的反思和洞见也为当代天主教思想发展提供了新的机遇、新的路向、新的话题和新的可能。因此,天主教会瓜尔蒂尼的一生评价颇高,称他为“救主的仆人”、“20世纪的教会学者”。

第二章 “梵二”会议及天主教的转折

内容提要：20世纪60年代，天主教召开梵蒂冈第二届大公会议，提出“跟上时代”的口号，从此开始了当代天主教的全面革新和巨大变化。本章论及这次会议召开的时代背景、基本内容，阐述其在神学、礼仪、教会组织机构以及处理与各宗教关系上的革新和改进，并指出大会在社会政治、科学、思想等领域的深远影响和由此出现的神学发展新趋向，涉及到当代天主教基本神学、释经学、道德神学和社会学说等方面。

关键词：“梵二”会议 普世救恩 基督中心 世界伦理意义 社会训导 共同决断

第一节 “梵二”会议的召开

一、“梵二”会议的时代背景

19世纪末，天主教会在1869至1870年召开梵蒂冈第一届大公会议，开始探讨其现代发展之途。这次会议因普法战争和

意大利军队占领罗马而被迫中断,教皇庇护九世于 1870 年 10 月 20 日宣布大会无限期休会,并自称为“梵蒂冈囚徒”而闭门不出。从此,教皇以外界隔绝之状延续了约半个世纪之久,其隐遁之态使天主教会在世界的影响急速减少。而“梵一”会议上以部分代表站立表态方式通过的《首位信条宪章》,则因强调“教皇永无谬误”、“教皇首席地位”和“教皇权力至上”又在教会内部引起分歧和反对意见。这样,天主教会在教皇世俗权力不断减弱之社会转型时期突出教皇权力的意向,以及在许多重大具体问题上的议而未决,在一定程度上束缚了自身的发展,与当时社会变革进程和民族多元发展之主流形成隔阂和反差,从而显得有些保守、滞后和自我封闭。

天主教会在“梵一”会议后采取的保守策略遇到了教会内外的种种抵制和反对,其对现代派神学的谴责虽在表面上取得成效,却引起教会中改革思想家及平信徒对罗马教廷的疏远和不信任。而现代派革新思想对 20 世纪上半叶天主教神学发展仍保留住其潜移默化之影响。新托马斯主义哲学体系的推进曾给天主教的思想研讨带来生机与活力,但人们不久就不再满足于仅仅局限在某种大一统理论体系中安身立命。于是,思想的活跃和激进开始冲破新托马斯主义及经院哲学的樊篱,其多元的走向已势不可挡。这一时期,世界经历了两次世界大战的痛苦,西方哲学界、史学界和文艺理论界对其精神传统与现状有过深刻的反省和反思,各国社会政治、民族发展则出现巨大变革和新的格局。天主教面对这样一个世界和这样一种时代,已无隐遁的退路。因此,在教会内外的强烈呼声中,天主教会的改革已迫在眉睫、势在必行。

1958 年 10 月 28 日,意大利威尼斯大主教龙卡利(Angelo Giuseppe Roncalli, 1881 - 1963)当选教皇,称为约翰二十三世。他的

登基掀开了当代天主教革新发展的崭新一页,“不仅在罗马天主教会内部,而且在它同其他基督徒、同种种非基督教的宗教传统、同世俗世界本身的关系方面,都开创了一个新纪元。”^① 教会人士对这位有丰富教廷外交和教务工作经验、并且有革新和务实风格的新教皇抱有厚望,其上任不久,“教廷红衣主教们纷纷向新教皇开列了一堆需要解决的问题,其中有要求改变现存教廷金字塔式的统治方式,有要求摆脱传统的教义神学、以二十世纪欧洲的哲学解释教义,有要求改变教会呆板的礼仪、提倡废除中古时代神父独身制,提高修女地位,让她们更多地与社会接触。有的提出让信徒参加传教工作,以弥补今日神职人员之不足。”^② 1959年1月25日,约翰二十三世在圣保罗教堂向红衣主教首次宣布他要召开梵蒂冈第二届大公会议的意向。于是,“梵二”会议的临时筹备委员会在同年5月17日成立,此后就会议议案征求意见而向世界各地天主教机构及其领导人员发出2500多封信件,得到回信2000多封。新教皇强调会议以天主教自我革新、其神学和教规现代化、以及促进基督宗教各派联合为目的。1960年6月5日,大会筹备委员会正式组建,分为十个委员会和三个秘书处,它们先后拟出七十个会议文件或讨论草案。经过三年多的筹备,终于使这一标志天主教当代革新发展的“梵二”会议得以召开。

约翰二十三世一方面直接过问“梵二”会议的筹备工作,另一方面则主动加强与外界社会的联系,寻求教会与当代世界的沟通与契合,扩大教会的生存空间和影响。在政治层面上,约翰二十三世开始了与世界政界要人的接触与沟通。在与戴高乐的谈话中,他承认天主教会正处于人类社会趋向大变化的严重危

① 利文斯顿:《现代基督教思想》,第492页,参见中文版(下卷),第962页。

② 孙庆芳:“梵蒂冈第二次大公会议”,《世界宗教资料》1986年第2期,第45页。

险之中,它经历着精神上的震荡、面临着新的挑战,其教义、教规、礼仪、教阶制度及其活动都受到了猛烈的冲击;因此,教会不改革已经没有出路。为了巩固天主教会在世界的地位,他曾通过会见艾森豪威尔、约翰逊等人而加强教廷与美国的联系,亦曾与赫鲁晓夫探讨改革苏梵关系的可能途径,并向舆论界提出“自由、公正、和平”的口号,宣称“梵二”会议的召开将是“对世界和平有效的巨大贡献”。在宗教层面上,约翰二十三世则开始了与基督宗教其它教会的和解与对话。1961年,他派代表团分别拜访东正教和新教的主要领袖人物,同年底又派人列席了世界基督教会联合会的第三次大会。

此外,约翰二十三世还加强了教会神学理论和社会学说的建设工作。1961年5月15日,他颁布《慈母与导师》通谕,提出以一种全球视野来看社会问题的思想,以面对现实来重估教会的社会训导。通谕指出,“我们这个时代的特殊现象之一,应说是社会化的发展,那便是人们日益密切的相互关系”^①。这种关系包括政府对私人生活的介入、自发社团的成立、现代传媒对思想和信息沟通的促进等,而其良性发展和理想维系则需解决现实存在中城市与乡村之平衡、富国与贫国之依存、社会发展与人口增长之协调等问题。通谕号召以发展国际合作来解决国际性问题,并认为教会在提高人的思想境界、调和人际关系、使人认识并接受有关社会问题之法令上大有作为。这一通谕的发表,揭示出加强其社会关切乃当代天主教改革中的重要任务。

第二次世界大战结束后,世界形势的快速变化亦使天主教会的变革成为当务之急。至50年代末、60年代初,东欧一些国

^① 引自卡里耶(Hervé Carrier):《重读天主教社会训导》,台北,光启出版社1992年版,第120页。

家因出现寻求自由和独立的迹象而与苏联产生分歧,西欧的结盟使美国的影响逐渐减弱,而第三世界各国的独立和参与国际事务更增强世界多元发展的趋势;东西方的军事对峙和冷战在这一时期亦出现松动,肯尼迪提出其“和平战略”,“解冻”、“缓和”、“谅解”、“对话”等口号的流行开始改善社会交流的环境。在思想领域,东欧一些学者和西方崛起的“新马克思主义”理论代表为一方、激进的基督宗教思想家为另一方开始从不同角度尝试彼此的沟通与对话。世界动荡、分化和改组的局势使天主教一方面认识到其投身社会发展的新机遇,另一方面也感到其传统观念和政策的不相适应。这促使约翰二十三世下决心组织召开“梵二”会议,以引导教会步入现实世界,“适应时代的需要,显示教会征服现代思想的威力。”^①

二、“梵二”会议的基本内容

1962年10月11日,在约翰二十三世的亲自主持下,梵蒂冈第二届大公会议在圣彼得大教堂正式开幕,有2500多人参加了这次会议,其中包括全体红衣主教、总主教和来自世界140个国家和地区的主教等2200多人。新教有关教派、苏联东正教、各国驻梵蒂冈外交使团和天主教平信徒等数百人亦作为列席代表旁听了会议。大会前后可分为四期、共十次会议。1962年12月8日,第一期会议结束。第一期会议主要对有关文件进行了一般性讨论,没有发表正式文件。但它作为约翰二十三世“跟上时代”(aggiornamento)口号的具体实施,标志着当代天主教革新迈出了关键的第一步。而且,会议首先讨论了天主教礼仪改革,旨

^① 参见《世界宗教资料》1981年第4期,第61页。

在为教会“在新的时代与环境中”换上“一种新的服装”。1962年11月13日,约翰二十三世颁布了有关修改教会弥撒正典的教令,从而使天主教礼仪自610年以来获得首次重大修改。

1963年4月11日,约翰二十三世颁布《世上和平》通谕,从争取世界和平之立意论及人与人、个人与公共权力、国与国、人与政治社会这几大关系和牧人的告诫,并指出了今日教会所处时代具有的工人新影响、妇女在社会新角色和国家独立新要求这三个特征。通谕肯定了1945年成立的联合国所发挥的有益作用,有所保留地承认了1948年12月10日联合国发表的《普世人权》所获得的重要进步,号召“一切善良的人在真理、正义、互爱、自由的原则上重建人类的大家庭”,并为之确定了“以真理为基础,正义为规范,互爱为动力,自由为环境”^①诸原则。约翰二十三世在颁布此通谕后不久于1963年6月3日去世,但其改革思想和通谕精神对大公会议的继续进行提供了指导和动力。

1963年9月29日,继任教皇保罗六世主持召开“梵二”会议的第二期会议。会议讨论了关于教会问题的文件草案,批准了教会权力分散的原则,承认主教们作为使徒继承人可与教会一道享有管理全教会的权力,从而事实上使“梵一”会议上“教皇永无谬误”、“教皇权力至上”的原则被修改。此外,会议还批准了在宗教礼仪和弥撒圣祭中可采用本地语言的提案,从而为天主教会礼仪的本地化、民族化改革铺平了道路。1963年12月4日第二期会议结束。教皇随之于1964年1月4日至6日访问圣地耶路撒冷,拜访了当地希腊正教会牧首。这样,保罗六世成为自1914年以来第一位离开意大利本土的教皇,实现了五百多年

^① 见卡里耶前引书,第128页。

以来第一次东、西教会领袖的会晤。

1964年9月14日，“梵二”会议的第三期会议召开。希腊正教会亦派出3人列席旁听。此外有15名妇女旁听会议。会议继续讨论教皇权力分散的原则和教会与世界关系的文件草案。大会神学顾问孔汉思(Hans Küng)亦曾发言对教会审判伽利略等历史性错误和现代改革进程的缓慢提出了尖锐批评。这期会议讨论通过了《教会宪章》和《大公主义法令》，于1964年11月21日结束。

1965年9月14日，“梵二”会议的第四期即最后一期会议召开。保罗六世在这次会上于9月15日发表《圣座的关怀》自动诏书，宣布其成立全球主教代表会议的决定，又于12月7日发布《当完全遵守》自动诏书，将教廷圣职部改为信仰理论部，提出改革其审判制度的几项措施，并宣布1569年公布、1947年最后一次重新发表的《禁书目录》不再具有法律效力。大会还排除保守派的阻挠而讨论通过了阐述教会与世界关系的文件《论教会在现代世界牧职宪章》。12月7日，保罗六世以诏书形式还宣布1054年教皇开除东方教会牧首教籍的决定为无效，对由绝罚令造成的东西教会大分裂表示遗憾。希腊东正教代表接受了诏书，双方并共同声明取消历史上的相互绝罚令。1965年12月8日，保罗六世在圣彼得广场上发表《告世界书》，宣布“梵二”会议结束。对此，布朗(Robert McAfee Brown)在分析从“梵一”到“梵二”会议的巨大转变及其意义时曾指出：“在圣彼得大教堂里边，第一届梵蒂冈公会议(1869-1870)在可怕的暴风雨中结束，在这场暴风雨中，颁布了教皇无误的教义——这次教义最严重地把罗马天主教与基督世界的其余部分分割开来了。”“在圣彼得大教堂外边，第二届梵蒂冈公会议(1962-1965)在美丽的艳阳天里结束，在这个日子里，教会作为世界的仆人献出了自身——

这个主题将越来越多地把罗马天主教不仅同基督教世界的其余部分,而且同具有善良意愿的一切人团结起来。”^①

“梵二”会议经过激烈讨论和多次投票,共公布了反映其革新精神和内容的16个文件。其中包括4个宪章,即《礼仪宪章》(1963年12月4日公布)、《教会宪章》(1964年11月21日公布)、《天主的启示教义宪章》(1965年11月18日公布)、《论教会在现代世界牧职宪章》(1965年12月7日公布);9个法令,即《大众传播工具法令》(1963年12月4日公布)、《大公主义法令》(1964年11月21日公布)、《东方公教会法令》(1964年11月21日公布)、《主教在教会内牧灵职务法令》(1965年10月28日公布)、《司铎之培养法令》(1965年10月28日公布)、《修会生活革新法令》(1965年10月28日公布)、《教友传教法令》(1965年11月18日公布)、《教会传教工作法令》(1965年12月7日公布)、《司铎职务与生活法令》(1965年12月7日公布);3个宣言,即《教会对非基督宗教态度宣言》(1965年10月28日公布)、《天主教教育宣言》(1965年10月28日公布)、《信仰自由宣言》(1965年12月7日公布)。这些文件作为当代天主教革新纲领,阐明了其在许多问题上的立场、观点、原则和理论,为其步入现代社会的全新发展奠定了基础、指出了路向。

第二节 “梵二”会议的革新精神

天主教会认为,“梵二”会议的召开不是为了重复古代教父们的教诲或制订某种新的神学教义,而是出于根据时代发展来重新认识教会、革新教会的需要。会议的目的即保持、传播和深

^① 引自利文斯顿:《现代基督教思想》中文版(下卷),第962-963页。

化天主教思想理论,改革礼仪和教会组织机构,改善与基督宗教其它教派和其它宗教的关系,认识和理解现代社会,以便适应时代发展,向全世界开放。这一革新姿态受到西方社会的肯定和好评,人们称“梵二”会议代表着天主教反宗教改革历史的结束,说明其清除教会内封建主义诸因素的革新运动已经开始,因而是具有全新意义的“出埃及记”。西方舆论普遍认为,这场革新将为天主教会带来青春、希望与活力,并且能开创天主教现代发展的全新时代。

就“梵二”会议文献本身而论,这些文件反映了天主教会步入现代社会以来所掀起的各种革新运动之影响,是其在《圣经》诠释、礼仪实践、发掘基督宗教古典文献、以及平信徒参加教务活动等创新运动之思想精神的积淀。“梵二”会议在反思、梳理其现代革新理论的基础上,形成了系统而全面的革新精神及原则,以便能进一步推动天主教会革新运动的良性发展。大体而言,“梵二”会议所展示的革新精神包括其神学革新、礼仪革新、教会组织机构革新、以及与其它教派或宗教之关系的革新等方面。这些革新改变了天主教会的形象,为其带来了新生。

一、神学革新

“梵二”会议的神学革新受到 20 世纪上半叶天主教神学思潮的影响,是对这些革新理论综合、选择之结果。其神学革新乃天主教整个革新运动的核心和关键所在,它为这一运动提供了理论依据、发展方向和精神动力。

在“梵二”会议前,其神学筹备委员会秘书特朗普(S. Tromp)曾于 1961 年 11 月 25 日作报告,提醒公会议应关注如何忠实于信仰遗产和消除“权威危机”这两大问题,并提出以反对

现代错误来确保前者、以严厉处罚、加强教会纪律来确保后者的措施。但在“梵二”会议开幕式上,教皇则指出,应以适合现代需要的方式来忠实描述信仰遗产与其传统本真之相符合,以仁慈来代替处罚而获得与时代相吻合的新权威形式。这种神学探究上的开明之态,使天主教神学家的思想达到了空前的活跃。

“梵二”会议时期的天主教神学家为 20 世纪 30 年代成长起来的新一代思想家。他们的神学和社会学之探自然会带有一定的历史烙印和现实特色。在“梵二”会议召开前,天主教界的神学家们一般都熟知托马斯主义,习惯以经院哲学作为其神学之探的出发点;他们通常在圣经神学上有所欠缺,习惯将《圣经》与神学分而探之;他们往往因受存在主义哲学的影响而注重个体信仰问题,以此展开其神学之思;在研究教会学上,他们比较钟情于古代风范,并由此形成与之相关的学术联系。他们还倾向于将探究世俗真实性的神学缩小为一种限于自然与恩典之分的狭窄领域。而新一代神学家则在 1955 年后开始渐露头角,他们促成了“梵二”会议期间的的神学变革,其中不少人在“梵二”会议后成为当代神学界的出类拔萃之辈,如拉纳尔、施莱比克斯(Edward Schillebeeckx)、龚加尔、歇努、德·吕巴克、巴尔塔萨尔(Hans Urs von Balthasar)等人。这些神学家尤以来自德国、荷兰、瑞士、奥地利等德语世界的人为多,形成了德语神学的强大阵容。与“梵二”会议之前的老一代神学家不同,新一代神学家通过对新教圣经评断学的研究了解而强调圣经神学与教义学的有机结合;他们仅把托马斯主义视为教父学传统的优秀遗产,而并不将之作为一切神学之探的出发点;他们突出人本主义和人学中心的思想,以取代传统神学的神本主义和上帝中心论;他们摆脱了存在主义思潮的影响而从对人文学科的兴趣转向宗教学研究;他们还克服了基于自然与恩典两分法所建立的属世神学之

不足,而开始寻求一种与社会有着贴切关系的“政治神学”。当然,新的神学立意不可能与旧的神学传统根本脱节,二者之间有着许多内在关联,有些在传统神学中不太明显或者处于边缘的思想因素在神学革新中得以发掘和弘扬,并占据了神学研究的中心地位,由此形成了神学的运动与发展。^①

“梵二”会议的神学革新首先反映在其神学人类学的转变,即以人为基点来探究上帝和世界的关系,根本改变对人的看法和评价。传统神学一般都强调人的卑微、原罪和在现实生活中的被动、从属地位,而“梵二”会议神学则从积极意义上谈到人的基本权力和尊严,肯定人在社会政治、经济生活中的中心地位,即把人尊为“万有的中心与极峰”。对此,《论教会在现代世界牧职宪章》曾指出:“人是整个社经生活的创造者、中心与宗旨。故人格的尊严、人的天职及整个社会福利,在社经生活上,亦应予以尊重并推崇。”^②“对人格尊严、人类社会生活及人类活动的深湛意义,……都构成教会和世界所有关系及交谈的基础。”^③“今天的人类处在历史的新时代”,其深刻而迅速的演变亦是“人类智能及创造力的结果”。^④当然,“梵二”会议神学在肯定人性的前提下亦号召人应用其全部的智能来“事奉上帝及为人服务”,现代推动人权的各种运动亦应“沉浸于福音精神内”。这种神学宣称其对“人的奥迹”之阐述乃是依靠上帝之子基督的光照。也就是说,教会是“在宣扬天主奥迹时,自然便揭示人生的真意义,

① 参见福格里姆勒尔、古赫特主编:《20世纪神学回顾》第二卷,弗莱堡1969年德文版,第75-77页。

② 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第279页。

③ 同上书,第243页。

④ 同上书,第200页。

揭示人性的至深真理”。^①

基于对人的肯定评价,“梵二”会议神学亦提出了“普世救恩”的思想。在天主教神学传统中,“教会之外无救赎”的思想根深蒂固,并自1442年佛罗伦萨公会议上被定为信条。面对当代社会的多元发展和人类宗教信仰的复杂多样,天主教革新派深感“教会之外无救赎”之信条的自我封闭性和明显排外性,认识到若对之信守和坚持势必造成自我孤立和与外界的隔绝,不利于教会的现代生存与发展。为此,“梵二”会议根据《圣经》中蕴涵的人照上帝形象而受造的思想、以及“爱人如己”之普世博爱的主张来提出其普世性救恩的神学观念,认为上帝爱人,有着拯救全体人类的意愿。世人只要做到爱人如己,就能得到上帝的眷顾和救赎。“救世者愿意人人都得救”。^② 基督降临乃为了拯救整个人类,“这不独为基督信徒有效,凡圣宠以无形方式工作于其心内的所有善意人士,为他们亦有效。基督为所有的人受死,……圣神替所有的人提供参加逾越节奥迹的可能性”。^③ 人类的拯救乃指世人作为一个整体而得救,“所有的人都被邀请参加天主的新民族。因此这个统一的唯一的民族,为满全天主圣意的计划,应向全世界万世万代去传布,因为天主的原始即创造人性为一个整体”,上帝将促成普世人类之大团结,“所有的人都被号召到里面,公教信友,其他信仰基督的人,以及天主圣宠所欲拯救的人类全体,在不同的方式下,都隶属或奔向这一个教会。”^④ 然而,放弃“教会之外无救赎”之说并非放弃教会的作用。新的神学仍然强调上帝藉教会拯救人类这一信理,将教会

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第244页。

② 同上书,第26页。

③ 同上书,第221页。

④ 同上书,第21-23页。

视为“救世的活工具”或“救赎的普遍性的工具”。所以，“梵二”会议在其救赎论中彰显其普世救恩思想的同时，亦加强了其教会论的构建，指出“教会是‘拯救普世的圣事’，揭示着并执行着天主爱人的奥迹”，^①从而突出教会作为“全人类合一、期望及得救的坚固根原”和“万民得救的工具”^②之意义，并希望“这个教会应向全球发展，并渗入人类的历史中，同时却又超越时代和国家的界限。……在圣神的推动下，不断的革新自己”。^③

“梵二”会议神学还将“基督中心论”作为其理论核心，以“道成肉身”之基督来说明上帝对世界的爱及其人世救世的真实行动，并揭示人性升华的可能及其所达到的最高本质。《论教会在现代世界牧职宪章》阐述了其对基督中心论的基本理解和突出这一理论的现实意义：“教会深信为人受死并复活的基督，曾藉其圣神提供人类以光明及神力，以帮忙人们满全自身的崇高使命。普天之下，没有其它名字，使我们赖以得救。同样，教会深信人类整个历史的锁钥、中心及宗旨，便是基督天主及导师。教会亦肯定，在一切演变之下，潜在着许多不变的事物，而这些事物的最后基石则是基督，他昨日和今天是一样，直到永远仍然如此。是在这无形天主的肖像、万物的长子基督的光照之下，大公会议有意向人人致辞，目的在于阐述人的奥迹，并提供合作，来寻求解决现代特殊问题的方案。”^④这一宪章还强调《圣经》中关于基督是“最初的和最末的”、“原始与终点”之说，指出：“基督是人类历史的终向、历史及文明所有的愿望，皆集中在他身上，他是人类的中心、人心的喜乐及其愿望的满全。……我们因基

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第251页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第18页。

④ 同上书，第207页。

督之神而重生并集合在一起,朝向人类历史的圆满而迈进。”^①。根据这些论说,基督被尊为人类的中心、其历史发展和存在世界的中心、神启和救赎的中心、以及教会信仰和崇拜的中心。由此,基督的中心地位突破了传统神学关于救赎乃对信者所言之界限,而展示出对全人类每个人开放和结合之态。按照“梵二”会议神学的理解,基督不仅在天国,而且是在尘世和人之现实社会的中心;在基督复临前,他已通过圣灵的作用而潜在于人世,藉教会而彰显其亲在和对世界救渡之指导。

通过阐述其“普世救恩”和基督中心的理论,“梵二”会议神学充实了其教会论的思想内容。它从“有形可见”和“精神性”这两个层而来说明教会这一组织形式的重要性和必不可少,并以基督的道成肉身来与教会“类比”,认为教会在人世社会的存在、发展,即体现出这种“道成肉身”的精神内涵,从而使基督的救赎与教会的作用有机结合。其《教会宪章》指出:“唯一的中保耶稣基督在人间建立他的圣教会,并时刻支援她,使她成为一个信望爱三德的团体,也是一个有形可见的组织,并藉着她向众人传播真理与圣宠,这一个含有圣统组织的社团,亦即基督的玄奥身体是可见的而又是精神的团体;是人间的教会,而又是富有天上神恩的教会;这不是两件不同的事物,而只是一件复合的真象,包括着人为的与神为的成分。所以用一个不平凡的类比来说,就好像圣子取人性的奥迹一样。如同天主圣子所取的人性,不能再分解,而为他作救世的活工具;同样地,教会社团性的结构,为赋与生命的基督之神服务,使基督的身体增长。”^②一方面,“梵二”会议神学仍坚持教会的独特性和唯一性,认为教会是基督的

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 251-252 页

② 同上,第 11-12 页

唯一教会,即信经所承认的“至一、至圣、至公”,由基督交给彼得和其他使徒治理、传扬和管理的教会。在这种意义上,教会被基督立为“真理的柱石和基础”,^① 负有引导人类获得拯救的神圣使命。而教会组织之外存有的“圣化及真理的要素”也“都是基督的教会本有的资产”。^② 但另一方面,其神学革新亦要求教会不断自我反省、改革,不是以唯我独尊之统治者形象来君临天下,而是以“奴仆的形体”来谦卑而努力地为世人服务。“教会为执行自己的使命,固然也需要人为的工具,但它不是为寻求世间的光荣而设立,而是为了以身作则,宣扬谦逊与刻苦。”^③ 因此,教会应该关心弱者,面向穷人、忧伤的人和所有受苦的人来宣传福音,“在贫穷受苦者身上,体认其创始者的贫穷受苦的真象”,^④ 以此来事奉基督。在把基督与教会相类比的同时,“梵二”会议也突出强调了二者的不同,指明教会所面临的内在与外在困难及其旅程的艰辛,并以承认教会本身的相对和不足来对之起警醒和鞭策作用:“圣洁无罪的基督,从未有过罪恶,而只为了补赎人民的罪而来,教会在自己的怀抱中,却有罪人,教会是圣的,同时却常需要淬炼,不断地实行补赎,追求革新。”^⑤

最后,“梵二”会议的神学革新还包括提出新的天国理论,即对其末世论、对天国与此世的关系作了新的论证和诠释。在传统神学中,天国与尘世这两个世界乃二元分割、绝对对立的。按此理解,基督经常宣称自己生活在这一世界,但其生命的归宿和完善则属于另一世界。这种态度使之对此世、今生抱有否定和

① 思高本《圣经新约·弟茂德前书》3章15节。

② 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第12页。

③ 同上书。

④ 同上书,第13页。

⑤ 同上书。

消极之见,并放弃对人世进步与发展的任何努力和作为。然而,“梵二”会议则突破了传统二元论的悲观见解,认为天国与此世并不截然分开或毫不相关,相反,“这神国业已存在于此世,不过尚隐蔽于奥迹内,当基督再度来临时,则将成功为圆满无缺的。”^① 根据这一理论推理,天国与此世有着神秘的内在联系,末世并非此世的彻底毁灭或物质上的消亡,而是世界通过改造、发展、不断完善和建设而迎来正义长存的新天新地。“梵二”会议神学在其天国之说中突出了天国的精神及灵性追求上的涵义,称这种天国乃“永恒而普遍的神国、真理及生命的神国、圣德及圣宠的神国、正义、圣爱及和平的神国”^②,它给人带来信心、希望和鼓舞,但天国不是人们坐等以求的彼岸奇迹,而靠人的努力扩展和建设。这里,“梵二”会议阐述了建设此世与扩展天国的辩证关系,提出了在人世“扩大”和“建设”天国的思想。其《教会宪章》曾明确宣称:天主之国“就是由天主亲自在人间所创始,再继续扩大,直到世界末日,再由天主亲自来结束的天主之国。”^③ 因此,在现世的旅途中,执行这一使命的教会“应向全球发展,并渗入人类的历史中”。^④ 《论教会在现代世界牧职宪章》亦进一步指出,看到天国的壮丽远景和对新天新地之幸福的期望,“不仅不应削弱,而且应增进我们建设此世的心火。因为新的人类大家庭的雏型,是滋长发育在今世的,并已能够提供人以新天地的预感。故此,现世的进步虽然与基督神国的广扬有其分别,但由现世进展可能有益于改善人类社会的观点上看去,则

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第241页。

② 同上书。

③ 同上书,第17页。

④ 同上书,第18页。

颇有利于天主的神国。”^① 所以,教会应与整个人类共同前进,与世界一道体验尘世的命运,并通过革新人类社会而将之变为上帝之家。这些神学见解上的全新基调,遂为天主教会面向现实社会和时代的全而革新、及其对当今世界形势与发展的关心和参与提供了重要理论依据和思想保障。

二、礼仪革新

“梵二”会议讨论通过了《礼仪宪章》,开始在保持天主教基本信仰精神和传统的条件下对其礼拜仪式进行一定程度的改革。天主教对其礼仪极为强调和重视,认为“礼仪最足以使信友以生活表达基督的奥迹,和真教会的纯正本质,并昭示给他人”。^② 礼仪在此不仅是教会作为一种神圣联盟存在于人世的重要标志,而且能以其感染力把教会显示给教外之人,“好像树立于各国之间的旌旗,将散居的天主儿女,齐集麾下,直到同属一棧一牧。”^③ 这样,“梵二”会议既强调了礼仪对于教会内在的凝聚作用,又突出其外在的开放性和宣道意义。

“梵二”会议从基督临在礼仪之中、教会在礼仪中完成基督教救世工程来论礼仪的本质,指出“礼仪实应视为耶稣基督司祭职务的施行,其藉外形所指,一方面按照每人的本有方式而实现圣化,一方而由耶稣基督的奥体,包括首脑及其肢体,实行完整的公开敬礼。”^④ 因此,礼仪本质是其圣统与团体性的行为,这些行为被看作基督司祭及作为其身体的教会之工程,具有最卓越

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 240 页。

② 同上书,第 141 页。

③ 同上书,第 142 页。

④ 同上书,第 145 页。

的神圣行为之地位,其效用高出教会的任何其他行为,乃是“教会生活的顶峰与泉源”^①。要尽最大可能性实现这些效用,教会则有必要在总结历史经验教训的基础上推行礼仪形式的适当改革。

为实现其礼仪改革,“梵二”会议展示出开放《圣经》的姿态,要求天主教会为普通信徒阅读和熟悉《圣经》提供可能与方便,通过范围较广的翻译出版工作而打破以前《圣经》和礼仪书籍被神职人员所垄断的局面。从基督教礼仪内容来看,《圣经》与礼仪有着密不可分的重要关系,礼仪中宣读和讲道诠释的经书、人们所唱的圣咏皆从《圣经》而来,其祷词、祈祷文、以及礼仪诗歌、动作与象征等亦与《圣经》相关。所以,“梵二”会议号召“为促成礼仪改革、进展与适应,必须唤起那对圣经甜蜜而生动的情趣”。^②这种倡导既促使天主教平信徒主动去阅读、了解《圣经》,也推动其神学家加强对《圣经》的系统研究和现代诠释。

“梵二”会议为礼仪改革制定了基于其礼仪本质及其教育和牧灵性质而应有的守则和适应各民族特性及传统的原则,其中包括简化礼拜的仪式,提倡礼节“简朴、简短明了、避免不必要的重复”,推广丰富多变、适应大众的圣经诵读,充实讲道内容,在没有司铎的地方允许委派普通信徒代行神职主持圣事等。尤其在礼仪所用语言上,“梵二”会议一改天主教过去仅用拉丁文作为礼仪语言的惯例,宣布“在弥撒内或在行圣事时,或在礼仪的其他部分,使用本地语言,时常为民众很有益处,可准予广泛的使用”。^③

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第146页。

② 同上书,第152页。

③ 同上书,第156页。

这种礼仪改革还突出了礼仪行为多样性、民族性和地方性的合法存在,即通过更为灵活的礼仪方式,以利于天主教在全世界、尤其在第三世界的传播。《礼仪宪章》声明,教会在礼仪内“无意强加严格一致的格式”,而更注重“培养发展各民族的精神优长与天赋”,并指出“在各民族的风俗中,只要不是和迷信错误无法分解者,教会都惠予衡量,并且尽可能保存其完整无损”,“只要保全了罗马礼仪的基本统一性,连在修订礼书时,也要为不同的团体、地区或民族,尤其是在传教区,留下合法的差异与适应的余地”。^①这种做法说明“梵二”会议改变了教会以往在礼仪问题上强求一致的态度,开始鼓励各地方、各民族教会根据其地方风情民俗来走灵活、多样的发展道路。同样,“梵二”会议以此改革而在实质上承认了天主教传教史上一些传教士适应本土文化的传教策略,如明清之际以利玛窦为代表的耶稣会士在中国适应中国文化和国情的传教方式等,从而对其“礼仪之争”和罗马教廷当时的处理决定及其后果重加反思和评价。因此,人们认为,“梵二”会议文献《教会传教工作法令》中对基督徒传教的如下要求“他们应该以谦敬仁爱和别人联合在一起,应该承认自己是共同相处的人群的一分子,应该藉着人类生活的各种事业与关系,参加文化与社会活动;应该熟悉地方的风俗及宗教传统,应该以欣然起敬的态度,去发掘蕴藏在这些事物中的圣道的种子”,“无论生活在什么地方,都应该以言以行,昭示他们因圣洗而改造的新人,以及他们因坚振圣事被圣神所激起的德能,好让别人看见他们的善行,光荣在天的大父,并使别人领略到人生的真正意义,和人类共融的大团结”,^②实际上是对利玛窦等

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第157页。

^② 同上书,第517页。

人的间接肯定和赞许。

此外，“梵二”会议为推行礼仪改革而决定各地天主教成立全国和教区范围的礼仪委员会、以及圣乐与圣教艺术委员会，具体管理所属地区内的牧灵礼仪活动。其礼仪方面的综合改革包括弥撒和圣事礼典的修订，日课诵念时刻的修订、礼仪年度的修订、以及圣艺法规的修订等。这些改革方案在“梵二”会议后得以具体实施，促成了天主教崇拜活动的改进和教会外在形象的改观。

三、教会组织机构革新

天主教本身教会组织机构的改革，亦是“梵二”会议取得的重大进展。这种改革朝“共同管理”和“民主化”的方向迈出了重要一步，即在1965年成立了全球主教会议作为罗马教廷的常设咨询机构，以体现以教皇为首的集体领导。此后主教会议每三年举行一次，并及时召开其特别会议。至1994年，已召开过九届全球主教会议，其中较重要的讨论主题包括“维护和加强天主教信仰的团结、动力和发展”（1967）、“司铎牧职与世界正义”（1971）、“在新世界中传扬福音”（1974）、“现代的要理教育”（1977）、“天主教家庭在现代世界中的职责”（1980）、“教会使命中的和解与忏悔”（1983）、以及“献身生活及其在教会及社会中的使命”（1994）等。此外，“梵二”会议通过的《教会宪章》还在第三章专门“论教会的圣统组织——特论主教职”，指出主教团为耶稣使徒组成的宗徒团之继续，其在全世界的主教们彼此之间、以及他们与罗马主教之间“经常在统一、爱德及和平的联合之下，息息相通”；“他们召集会议，衡量大家的意见，对重要的问题作共同的决定，这些都

明主教圣秩的集体性质”^①。不过,该宪章亦规定,“如不以继承伯多禄的罗马教宗为主教团的首领,并使他对所有牧人与信友的首席权保持完整,则主教团便毫无权力。”“这一个团体,因为是多人合成的,表示天主子民的差异性 & 普遍性;又因为是集合在同一首领下,也表示基督羊群的统一性”^②。这样,“梵二”会议不再突出教皇永无谬误之说,但仍坚持维护教皇对整个教会的权威。

为了落实“梵二”会议的改革措施,保罗六世成立了大公会议善后委员会,下设主教和教区行政委员会、修士委员会、传教委员会、信徒传教委员会、基督教教育委员会、以及此前已有的修改教会法特别委员会和实施圣礼仪宪章委员会等,但随着会议各项决议得以执行,这个善后委员会遂被撤消。而为筹备“梵二”会议于1960年发起的三个秘书处则在大会后成为罗马教廷的专门机构,其中促进基督徒合一秘书处负责与基督教各教派及犹太教的对话、联系与合一事务,非基督徒秘书处负责与其他宗教信仰者之间的联络与对话,而无信仰者秘书处则负责研究无神论理论并与之发展对话、理解及合作关系。

从罗马教廷组织机构的整体改革状况来看,其重大变化包括如下几个方面:首先,作为教皇助手的枢机院(红衣主教团)有所变革。约翰二十三世早在1962年4月15日就曾颁布通谕,规定只有已被祝圣了的主教才有可能成为枢机。保罗六世则于1970年规定枢机院满80岁的成员不得当选为教皇。“梵二”会议后枢机院不断扩大,1973年时已增至145人,保罗六世于1976年一次就任命了21位枢机。现任教皇约翰·保罗二世自上任以

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第35页。

② 同上书,第35、36页。

来亦已任命了6批枢机,仅1994年一次就任命了30名新枢机,使枢机院成员达到167人。其次,教廷国务院于1967年被保罗六世提升到首要位置,而不再仅为处于各圣部及法庭之下的机构,其国务卿相当于总理地位,由教皇亲自指派。其三,作为罗马教廷外交事务部门的教会特别事务部于1967年改称教会公共事务理事会,在国务卿直接领导下负责梵蒂冈与其它国家的外交事务及监督教廷使节等事宜。其四,“梵二”会议以来罗马教廷对其下属各圣部进行了调整改组,其中教廷圣职部于1965年改为教廷信理部,参议部于1967年改组为主教部,同年还有咨询部改称圣职部、修士部改称修会及福音团体部、传信部改称万民福音传播部,以及神学院、大学及研究部改称公教教育部;此外,1969年成立的册封圣人部负责以前礼仪部的工作,而1975年建立的圣事礼仪部则为原教廷圣事纪律部和圣礼部合并而成。其五,保罗六世于1967年成立教友议会与正义和平委员会,前者旨在加强天主教徒与其圣统之间的联系并发展和协调信徒传教事业,后者以倡导世界正义和平、协助第三世界国家发展为使命,下设神学思考与社会教育委员会、世界合作发展委员会、和平及国际团体委员会、人的提高委员会等。其六,保罗六世把教廷最高法院分为圣轮法院和圣赦院两部分,前者为上诉法庭,以充分保障教会中的个人权益和防止教区法院出现不公正裁判;后者则主要处理与良心有关的问题,给予申请人宽免和恩准。此外,保罗六世还于1971年创立了协调天主教福利和社会服务工作的一心委员会,于1973年筹备、1976年成立了研究女性在教会及社会中的角色和任务的妇女职务委员会,并为处理罗马教廷各办事机构的人事问题而于1971年成立了人事管理处等机构。罗马教廷的机构改革为天主教各地方教会组织机构的革新起到了重要的引导和带动作用。

四、与其他教派或宗教关系之改善

为了改善天主教与基督宗教其他教派和其他宗教的关系,“梵二”会议不仅成立了上述三个新的秘书处,而且还专门设立有天主教与犹太教关系委员会以及天主教与穆斯林关系委员会等。其《大公主义法令》曾阐明“推进所有基督徒之间的重新合一,乃梵蒂冈第二届大公会议主要目的之一”^①。在“梵二”会议期间,保罗六世就已公开承认罗马教会对历史上东西教会大分裂负有一定责任,表达了与东方各正教会重新和解并再度联合的愿望。“梵二”会议后,保罗六世进而加强了与基督新教各派的和好,于1968年派出观察员再次参加世界基督教联合大会,并于1969年6月亲自访问了设在瑞士日内瓦的世界基督教教会联合会总部。“梵二”会议之后天主教对新教的和解态度,还体现在其对新教主要创始人马丁·路德的重新评说上。天主教会曾派代表参加1969年宗教改革450周年和1983年马丁·路德诞生500周年的纪念活动,并对路德作出了较高的评价。这种做法即根据“梵二”会议制定的《大公主义法令》,认为“分裂”各派的信徒“既信仰基督并合法领受了洗礼与公教会仍保持着某种不完整的共融”,他们乃“在圣洗内因信仰而成义的人,即与基督结成一体,因而应当享有基督徒的名义,理应被公教徒看作主内的弟兄”,受到“兄弟般的敬爱”^②。而且,基督教普世运动的对话原则,是双方通过交谈来“对各教会的道理与宗教生活都获得更真确的认识和更公平的评价。……按照所有基督徒的良

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第561页。

② 同上书,第564页。

心的要求,彼此更广泛地合作以谋求公共的利益,在可能中,又可举行共同的祝祷。最后,双方都检讨自己,如何忠于基督对教会的意愿,并努力进行应有的更新与改革”^①。因此,不少西方学者曾乐观地认为“梵二”会议以后的天主教已克服其历史上的弊病,16世纪宗教改革的历史使命从而已彻底完成,现在则进入了天主教与新教重归于好、重新合一的时代。

“梵二”会议期间发表的《教会对非基督宗教态度宣言》则是天主教会与其他宗教之关系的第一次官方表态。这一宣言引人注目,表达了天主教与其它宗教对话、沟通的诚意和主动、积极之态。宣言开宗明义,指出“在我们的时代,人类的结合日益密切,各民族间的交往日益增加,教会亦更用心考虑它对非基督宗教的态度。教会既以促进人与人,甚至民族与民族间的团结互爱为职责,在此首先即考虑人类共有的问题,以及推动人类共同命运的事”^②。由此,宣言为当代天主教的“对话”运动奠定了理论基础,提供了官方许可,其公布于世本身即这一运动迈出的关键一步。

在论及与犹太教的关系时,该宣言承认基督徒与犹太人共有“伟大的精神遗产”。因此“本届神圣会议,探讨教会奥迹时,忆记新约的子民同亚巴郎后裔在精神方面所有的联系”,“极愿提倡并鼓励双方彼此认识与尊重,这特别可借助于研究圣经、神学及友谊的交谈而获致”^③。这样,“梵二”会议肯定了天主教与犹太教在信仰传统上的关联对其现代对话的重要意义,追溯其“信德与蒙召”从犹太民族的“圣祖们、梅瑟及先知们,早已开始”,从而“承认所有基督信徒,即依照信德为亚巴郎子孙者,都

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第566页。

② 同上书,第643页。

③ 同上书,第646、647页。

已包括在这位圣祖的召选之内”，特别是那些“称为教会基础与柱石的宗徒们，以及那许多向世界传播基督福音的首批门徒，亦都是出生于犹太民族”，甚至耶稣基督本身按其血统说，“也是从他们而来的”^①。根据这种理解，当代基督教学者在对世界宗教进行分类时曾提出“亚伯拉罕传统之宗教”的说法，承认属于“亚伯拉罕”这一传统的宗教包括犹太教、基督教和伊斯兰教。此说后来被许多基督教思想家用来驳斥亨廷顿的“文明冲突论”，证明各宗教对话合作、和平共处的可能性及其传统基础。“梵二”会议与犹太教和好的精神为当代两教关系的改善奠定了基础，此后教皇约翰·保罗二世在访问耶路撒冷时曾专程拜访犹太教会堂，对犹太人作出友好的表示。1993年9月，约翰·保罗二世又会见了以色列犹太教领袖、大拉比劳（Meir Lau），与之谋求改善关系。至1993年12月30日，梵蒂冈与以色列的代表在耶路撒冷签署协议、相互给予外交承认，从而达到了消除近两千年罗马教会与犹太教紧张关系的历史转折点。

对于与“亚伯拉罕传统”亦相关联的伊斯兰教，“梵二”会议也积极肯定，尤其对伊斯兰教与基督教相似的一些宗教观念如其对“唯一真神”的信奉与祈祷、其把耶稣尊为先知、对童贞女玛利亚的界说和其等待末日审判的神学见解，以及对伊斯兰教在祷告、施舍和斋戒上所表现的虔诚大加赞赏。“梵二”会议对非基督宗教的宣言中明确指出：“天主教会也尊重回教徒，他们崇拜唯一、生活、常存、慈悲、全能、创造天地、曾对人讲话的天主。他们努力使自己全心顺服天主的命令，包括隐秘的命令在内，就如伊斯兰信徒所衷心佩服的亚巴郎顺服天主一样。他们虽不承认耶稣为天主，但却尊之为先知，并

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第646页。

尊敬耶稣的童贞母亲玛利亚,并且有时虔诚地向她呼求。此外,他们也期待审判之日,……重视道德生活,并以祈祷、施舍、斋戒恭敬天主”^①。至于对历史上天主教与伊斯兰教之间曾发生的争端、冲突和战争,“梵二”会议亦“吁请大家忘掉过去,诚意实行互相谅解,共同卫护及促进人类的社会正义、道德秩序、和平与自由”^②。

此外,这一宣言还从肯定和积极意义上谈到其他东方宗教的价值与意义,如“印度教徒用无限丰富的神话,及精微的哲学,去探究表达天主的奥秘;他们用苦修生活方式,或用深度默想,或用孝爱信赖之心投奔天主,以求解脱人生的疾苦”;“又如在佛教内,根据各宗派的不同方式,承认现世变化无常,呈现彻底缺陷,教人以虔敬信赖之道,去追求圆满解脱境界,或以本身努力,或藉上界之助,可以达到彻悟大光明之境”^③。“梵二”会议公开承认在各民族的精神中都有宗教的追求,认为人类普遍意识到某种玄奥力量的存在、不少民族甚至能达到体认“至高神明”或“天主”之境界。而且,这种宗教意识和体认会以宗教情感的方式而融入人生,各地的宗教都会“提供教理,生活规诫,以及敬神礼仪”,其文明程度较高的民族更会以“较精确的概念和较文明的言词”来解答这种灵性追求及体验^④。所以,“天主公教绝不摒弃这些宗教里的真的圣的因素,并且怀着诚恳的敬意,考虑他们的作事与生活方式,以及他们的规诫与教理”^⑤。世界各种宗教都能反映“普照全人类的真理之光”,因此,天主教应对之持开

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 645 页。

② 同上书,第 645 页。

③ 同上书,第 644 页。

④ 同上书。

⑤ 同上书。

明和开放的态度。

《教会对非基督宗教态度宣言》的公开发表,说明“梵二”会议以来天主教已走出了其历史传统中曾有的唯我独尊、非我即异端的偏执之限,开始与各种宗教坦诚对话和主动交流。从此,天主教主张基督徒在其信仰和生活的见证中“应以明智与爱德”来准备与其他宗教展开“交谈与合作”、“承认、维护并倡导那些宗教徒所拥有的精神与道德,以及社会文化的价值”。^①持此态度的天主教徒亦认为,历史上“宗教冲突”、“宗教战争”的时代已经结束,各种宗教应齐心协力,共构一个“宗教理解”和“宗教对话”的现代世界。这种态度在“梵二”会议后被得到公认和发挥,为当代天主教积极参与共创世界伦理、促进世界和平的活动起了极为关键的作用。例如,约翰·保罗二世曾与几大宗教的领袖们共聚意大利的阿西西,举行为世界和平祈祷的活动。随着东欧解体和波黑等局部地区战火重起,天主教的革新派活动家和舆论家亦加快了促进宗教理解、世界和平的步伐。天主教神学家孔汉思和斯威德勒(Leonard Swidler)等人曾四处奔走、紧急呼吁,希望建立一个类似联合国的世界宗教组织来协调各种宗教之间的关系、消解其矛盾。1989年2月,在孔汉思等人倡导下,天主教和伊斯兰教、犹太教、佛教、儒教和印度教的代表以联合国教科文组织之名在巴黎召开了题为“世界宗教、人权与世界和平”的会议,提出“通过宗教和平达到世界和平”的口号。1990年,孔汉思又推出其“世界伦理工程”,指明没有各宗教之间的相互了解就不可能有国家之间的相互了解、没有各宗教之间的对话与沟通就很难达到诸教之间的和平与友好,从而也谈不上各国之间的和平相处或安全共存。这一论点引起全球范围的积极

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第645页。

讨论。此后,斯威德勒等人又呼吁起草普世性的“世界伦理宣言”,以求宗教谅解与共存。1992年11月26日,天主教与伊斯兰教、东正教和犹太教的代表在瑞士举行和平与宽容会议,发表“伯尔尼宣言”,号召有关宗教应在减少和制止前南斯拉夫地区民族纠纷及冲突上作出贡献,指出“以宗教之名而犯下的罪恶实际上是犯了反对宗教本身的大罪”。1994年2月,同一主题的会议又在土耳其伊斯坦布尔召开,天主教会和上述各教的代表一道签署“博斯普鲁斯宣言”,号召各宗教界人士起来制止波黑内战,为和平祈祷。随着1993年8至9月芝加哥世界宗教议会的召开及其宣言的发表,天主教与当代各种宗教对话及合作的实践已进入了一个新的发展阶段。

第三节 “梵二”会议的思想影响

“梵二”会议的召开,为天主教会走向当代社会、参与其多层面、全方位的对话铺平了道路。这种开放性、对话性姿态尤其使天主教会在处理与政治和科学的关系上发生了显著变化,取得了突破性进展。

一、对天主教政治及政策的影响

“梵二”会议后,天主教在政治上开始采取灵活而务实的政策。罗马教廷在处理其与各民族国家及其教会的关系上也有与以往不同的明显改变。如在政教关系上,罗马教廷不再强调和坚持政教合一的传统立场,而正视并承认许多国家的政教分离的客观现实或其必然趋势。其中最为典型的是梵蒂冈在处理与意大利的关系上出现突破,罗马教廷于“梵二”会

议结束后自 1967 年开始与意大利政府着手谈判修改拉特兰协定,双方终于在 1984 年 2 月 18 日签署了一项新的协定以取代 1929 年的拉特兰协定。新协定规定国家和教会应“相互独立,各自享有主权”,天主教不再作为意大利的国教,罗马亦不再是其圣城。而且,该协定还改变了过去“宗教教育为强制性教育”的规定,承认国立学校的学生有选择是否接受这一教育的权利。当时意大利总理克拉克西在签字后说,这一协定反映了“教会与政界的新关系”。

在意识形态领域和社会政治态度上,天主教自“梵二”会议后开始正视社会主义国家的现实存在和国际共运的现代进程,曾一度采取探讨、研究、对话,甚至某种求同存异的做法,其态度较为温和、灵活。天主教承认现今社会正“处在历史的新时代”,现代局势在全球范围内发生着“深刻而迅速的演变”,为减少乃至消除人世间的彼此敌视、互不信任和矛盾冲突等不幸局面,教会愿意提供“忠诚的合作”,“来寻求解决现代特殊问题的方案”。其合作的出发点及具体办法就是“坦诚而明智地交换意见”,在国际社会各个领域广泛实行对话。虽然“梵二”会议文献载明教会仍对无神论“极其坚决地加以摒弃”,但又声称这是不得已的一种痛心和痛惜之态,并承认“有信仰的人对无神论的产生可能负有不小责任。信友因了忽视信仰教育,因对教义的所做虚妄的诠释,或因自身在宗教道德及社会生活上的缺陷,不仅未将天主及宗教的真面目,予以揭示,反而加以掩蔽。”^①为此,天主教宣称“人无论有无信仰,都该有助于建造人人共同生活其间的世界”,双方“绝对需要坦诚而明智的交换意见”,并呼吁无神论者对基督教“开放心胸”,加以

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 216 页。

思维和研究^①。“梵二”会议亦鼓励天主教徒与无神论者展开对话,认为天主教会乃“友爱的信号,这友爱许可并鼓励人们坦诚交谈。”^②因此,天主教神学家拉纳尔、麦茨等人联合新教神学家在“梵二”会议后即展开了与东、西欧无神论者和马克思主义者布洛赫(Ernst Bloch)、伽劳迪(Roger Garaudy)和马霍维克(Milan Machovec)等人的对话,先后在1965、1966和1967年举行基督教与马克思主义、社会主义的对话会议,在欧洲社会引进轰动。这些天主教学者在对话中强调应该积极肯定共产主义、社会主义和无神论对人类有益及社会救助方面的贡献,认为应对其正义和诚心之举表示赞赏和钦佩。不过,随着东欧、苏联的剧变和苏、东社会主义联盟的解体,约翰·保罗二世于1991年5月1日发表《百年》通谕,表现出对共产主义态度的重新强硬,认为“寻觅一条能将马克思主义与基督宗教相调和的道路……是一件不可能办到的事”。^③但该通谕亦让人们警惕资本主义中忽视人性和道德的倾向,指出漠视文化与人的关系必将导致失败。号召“尊重文化,捍卫真理”。尤值一提的是,随着东欧各国在私有化和资本主义化过程中暴露出种种矛盾并产生各种危机,天主教对之亦有了新的思索与认识。1993年10月,约翰·保罗二世在与欧洲议会议员谈话时就曾公开指责西方国家对资本主义的“歪曲”和“滥用”是造成诸多社会问题的根源,同时也承认社会主义制度有着好的方面。由此可见,天主教会在多元和多变的现代世界中,采取了一种善于变化和不断调整的政治策略,因而在根本上仍不离“梵二”会议向社会开放、对话的基本精神。

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第219页。

② 同上书,第315页。

③ 参见卡里耶:《重读天主教社会训导》,第185页。

二、在科学问题上的新姿态

在对待科学的态度上，“梵二”会议后天主教会则加快了与科学的沟通及和解，积极寻求自然科学、社会科学各领域与宗教信仰相协调，承认科学的意义与价值。“梵二”会议号召天主教修生及神职人员“根据万古常新的哲学真理，对人、对宇宙、和天主，获得一个有根据而又和谐的认识；同时亦应注意当代的哲学潮流，尤其是那些在其本国影响较大者；再者，对现代科学的进步亦然，使他们能对当代的思想，具有相当的认识，并作适当的准备，好能与现代的人交往。”^① 根据“梵二”会议精神，罗马教廷于1966年6月14日正式宣布取消《禁书目录》。1976年4月，罗马教廷决定扩大1936年成立的教廷科学院的研究范围，并设立“庇护十一世奖”。1979年4月4日，约翰·保罗二世进而敦促全世界神职人员钻研科学，要求他们既要有真正的科学训练，又要有世界水平的专门知识。1979年11月10日，罗马教廷宣布撤消1633年对伽利略的谴责，正式承认其地球绕日运转之学说的正确。1992年10月31日，约翰·保罗二世在教廷科学院发表演说，正式宣布“伽利略案”的结束。他称此案为一个“悲剧”，并公开为伽利略彻底平反，说教廷对伽利略的谴责反映出教会过去认识水平的局限性，是“拒绝接受科学进步”的象征。为此，他总结性地指出：“复杂性论题的出现可能标志着自然科学史进入了一个重要的阶段。人们可以从伽利略案件中吸取对今天出现的或明天可能出现的类似情况仍具有现实意义的教训。除了两

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第418页。

种偏见的和截然不同的观点以外,今天还有一种包括和超越了这两种观点的更开阔的见解。”^① 基于这种态度,当今天主教认真对待现代自然科学研究,教廷科学院亦聚集了各国优秀科学家。至1993年,其终身院士人数达到80人。他们属于不同种族、有着不同宗教信仰,甚至有人乃无神论者。教皇承认其科学院院士应以研究才能和知识水平为最高选择标准,而不要求他们必须是天主教徒。由此形成的共识是,教皇的学者不属于教皇,而首先属于科学;这些学者乃是代表科学而给罗马教廷带来最新知识,只要他们态度认真,即使其研究结论与教会教义相矛盾也没有关系。对科学的开明态度,使教廷科学院在这80名终身院士中得以吸纳25名诺贝尔奖得主,其院士中亦有4位女学者。1996年10月22日,教廷科学院召开为期5天的院会,由教皇任命了9位新院士,其中包括5位诺贝尔奖获得者。这次会议以“生命的起源和第一次演变”、“公元第三千年代前夕的科学反省”为议题,教皇在其祝词中亦公开表示天主教信德并不反对进化论,只要从精神的角度来看待进化论,二者就能互不冲突。此外,随着对社会问题关注和咨询的增多,罗马教廷于1994年1月18日公开发表了其1月1日签署的决定成立教廷社会科学研究院的文件,同时公布了研究院第一批31位院士的名单。罗马教廷遴选社会科学研究院院士的原则也是不考虑其宗教身份,而是“各自在社会学科中之一,具有高度的专长”;其办院方针乃旨在研究人际关系、提出改善这种关系的学说,“以确保和平,并建设一个更有人性价值的社会。”^②

① 参见《世界宗教资料》1994年第1期,第57页。

② 参见台湾《教友生活周刊》1994年2月6日。

三、在神学认识上的新突破

除了这种在政治、科学关系层面上的巨大变化和轰动效应，“梵二”会议的精神对天主教徒的内在思想和灵性发展亦产生了深刻的、潜移默化的影响。它集中体现在天主教神学理论经过“梵二”会议前约半个世纪的犹豫、徘徊和摸索后，终于以这次会议为契机而形成蓬勃发展之局面，迎来了其神学探讨思想活跃、理论新颖的昌盛时代。

“梵二”会议后崛起的一代革新神学家以思想自由、勇于探索为特征。他们早在该会议前就在为其神学突破创造条件、等待时机。由于当时教会以新托马斯主义为思想权威，对其他标新立异之举多以异端邪说而论之，所以天主教神学家一般都小心翼翼，对现代社会涌现的新思潮和采用的新方法保持距离，更不敢与非天主教学者或社会思想家展开思想交流和对话，避免因错误学说之嫌而受到谴责；其结果他们的理论体系和思想学说大多给人一种僵滞和沉闷之感，缺乏活力与生机。然而，这一时期的天主教神学家亦在为其神学繁荣时代的来临而积累知识、准备园地，其特点就表现在各种神学专业辞典的编纂和神学专业杂志的创办上。例如，拉纳尔即以编纂辞典、主编丛书和创办杂志的方式为天主教神学存在的形式带来了生机：他自1957年起参与主编10卷本新版天主教《神学与教会词典》，在“梵二”会议后又补入4卷，收录了其重要文献；他于1958年创立《争论问题》丛书，1964年以来还推出6卷本《教牧神学手册》，自1967年起又出版4卷本《世界圣事：实践神学词典》；1963年他开始与施莱比克斯和布兰德(P. Brand)合作，于1965年出版反映当代天主教神学发展之动向的《公会议》(Concilium)国际神学杂志；1967年，他又与福格里姆

勒尔(H. Vorgrimler)创立《国际对话杂志》。此外,同时代的天主教神学家范内尔(J. Feiner)和洛雷尔(M. Löhrer)于1965年出版了《拯救之奥迹:救世史教义学概论》,弗里斯(Heinrich Fries)主编了《神学基本概念手册》,施莱比克斯则于1961年在荷兰尼姆韦根大学神学系创办了《神学杂志》。

“梵二”会议的召开给这些神学家带来了希望和活力,他们要求教会行政机构为其神学思潮和学术研讨提供较为宽松和自由的气氛,不必为被指责成异端而担惊受怕。1967年发表的一份有关信仰问题研讨会的报告更是为之呼吁说:“始终致力于更深入地认识启示之奥秘和更好地表述这一奥秘、并且尽可能回答那些不断提出的新问题,乃是他们的任务。若要使他们很好地完成这一任务,则必须为之提供研新改旧的适当自由。”^① 学术研讨的相对自由和宽松环境,为“梵二”会议之后的天主教神学提供了发展良机,因而在较短的时间内其圣经学、教父学、教会学、普世理论等领域都有明显进展和收获:在圣经学上,天主教释经学因与新教诠释学的交流互补而逐步形成其圣经神学的基本规模。在编纂圣经神学辞典、考证《圣经》编写历史、运用体裁评断方法、构成天主教释经学体系、寻求《圣经》与圣传的结合、研讨“历史上的耶稣”与“信仰中的基督”之关联上都颇有成就。在教父学上,天主教思想史家开始对古代教义史和教父教会论进行系统研究,其关注焦点集中在教父们的神学方法和其经文诠释上,并进而对中世纪的僧侣神学展开探究。在教会学上,“梵二”会议的革新影响则表现在天主教神学家对圣事意义的新解、对“主教之集体性”权威和作用的彰显、对教会制度和教

^① 参见《赫尔德通讯》(Herder - Korrespondenz)第21期(德文版),1967年12月,第576页。

务工作的界定、以及对教会与世界之关系及平信徒神学之兴起的研讨等。而在普世主义思想上，“梵二”会议后的天主教一改以往对这一运动的抵触和反对之态、开始关心和研究这种思潮的现实意义和最新发展，并由此导致天主教学者对新教神学的系统研究和全面比较。这样，当代天主教神学与新教及东正教神学的重新对话和沟通，开始熔铸而为一种基督宗教普世主义的新神学。

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

化,我们就把握住了教会中那永存的东西。”^①

第四节 “梵二”会议后的天主教神学趋向

“梵二”会议后,天主教神学开始调整和重构,作为官方思想体系的新托马斯主义大一统局面被打破,出现了强调“一种信仰、多种神学”的多元思潮,其神学讨论趋向活跃和激烈。从此,天主教理论界焕然一新,其思想探究亦充满生机。

不过,天主教会内部对“梵二”会议的反应并非全然积极和肯定的,亦存有一种对之持消极和反对态度的声音,这在以法国大主教、圣神会总会长勒费弗尔(Marcel Lefebvre, 1905 - 1991)为代表的怀旧派中表现得尤为明显。勒费弗尔于1962年参加了“梵二”会议,1968年因反对“梵二”会议的改革及其提倡的“共同管理”、“普世主义”、弥撒新礼仪和与其他宗教对话等主张而辞去圣神会总会长一职,1970年在瑞士弗里堡创建圣庇护十世神父兄弟会,1976年创立瑞士埃库纳修道院,以抵制“梵二”会议的改革。他称保罗六世为“自由派教皇”、约翰·保罗二世为“现代派教皇”,认为“梵二”会议是教会的“灾难”,它使教会曾谴责过的现代主义和自由主义回潮,其推崇的革新不过是教皇庇护十二世死后天主教正常发展的中断,从而希望这一使教会“误入歧途”的不和谐插曲应尽早休止,以便能恢复天主教的传统秩序和神圣地位。为重新实现天主教神学之“神本主义”中心,他谴责了“梵二”会议神学向“人本主义”的转变,并开始与罗马教廷相对抗,在各地自建修院、祝至神父,呼吁全面恢复天主教传统神学和礼仪,重新实现其神权统治和“神本”核心,由此兴起天

^① 引自利文斯顿:《现代基督教思想》中文版(下卷),第974页。

主教保守主义的怀旧思潮,形成一股反对“梵二”会议改革的阻力和逆流。1976年6月29日,勒费弗尔不顾保罗六世禁令擅自祝圣13名神父,从而受到停职处分。但他称此为“迫害”,并发表《我起诉大公会议》一文以示抗议。1979年,勒费弗尔又受到罗马教廷信理部的传讯,但他不愿妥协,并于1988年6月30日再次在埃库纳擅自祝圣4位主教,以显示其独立性和对现任教皇的不满及不信任。这一举动触犯天主教教规,约翰·保罗二世被迫于7月2日对他处以绝罚。这一事件曾被西方舆论称为20世纪“最大的一次宗教大分裂”,甚至被说成“基督宗教发展史上的第三次大分裂”。由于勒费弗尔在法国、瑞士和德国等地区广有影响,其追随者及所辖信徒达几十万人,因此这一分裂影响巨大,令人震惊。随着勒费弗尔在1991年逝世,不少人已表示仍然忠于教皇,脱离勒费弗尔所造成的政治影响,但他们在思想上对其神学主张和怀旧情感则深表赞同和支持。为此,罗马教廷对之采取了一定程度的让步,如在部分教堂恢复使用拉丁语的弥撒礼仪等,以达到与这些怀旧派的和解及共融,维护天主教会的统一。

但从整体来看,“梵二”会议之后天主教神学的改革及多元发展已势不可挡,起主导作用的乃是一种新迹象、新影响,表现出与怀旧情绪截然不同的“时代精神”。这种精神强调对此世之真实存在的关切和对历史之能动进程的把握,认为“时代之言即神圣之言”,要求神学注重客观世界,着眼于教会作为信仰社团或神圣联盟在现实社会中的生存及生活、作用及影响。其对外界的开放引起了拉纳尔“匿名的基督徒”之说,其对内在权威的挑战则导致了孔汉思关于教皇“永无谬误”论的争辩,而其对多元思想及文化的欢迎之态亦取消了基于某种单一的神学或哲学来建构整个天主教理论体系的企图。因此,“梵二”会议之后的

天主教神学主流乃体现出在文化、哲学、政治体制和教会经验等方面的多元倾向,自古以来统摄全局的单一观念已不复存在,神学家亦不可能用某一种合题来涵盖一切存在体验和人生视野。在多元中求统一已成为一种新的思维模式或认知方法。神学家称上帝之奥迹乃这种多元最内在的根源,并以此说明其神学虽缺乏大全之貌、给人以支离破碎之感,却仍合乎情理、极为自然。

天主教神学的革新精神还促使其对教会在现实社会中之牧灵工作的特别关怀。教会既然面向社会、存在于社会,就需要对社会抱有理解、尊重和合作之态。其信仰之说一反其数百年“独白”的传统而表现出对话的意向。例如,拉纳尔通过与生存哲学的对话而创立其具有人学倾向的先验神学。卡斯培(Walter Kasper)等人则借助于同德国唯心主义哲学的讨论而阐述超然上帝与人间基督、神学与教会的辩证关系。麦茨更是因涉足社会敏感问题而提出其政治神学主张,旨在批判性克服把信仰实践还原为个人与世无关之决断,以及将神学视为宗教与社会相脱离之反应等弊端。而对神学本身及其方法的探讨,还启发了现代语义神学、神学解释学和基本教理问答等理论的问世或重构。此外,这种向社会开放的神学不只是形而上学的本体思辨,亦应包含社会学意义上的实践参与。其革新派强调神学乃思索与心志之结合,教会则为整个人类统一的圣事。而其实践的神学则把全人类都视为上帝的子民,它不再突出各教派之分歧,而是强调人的灵性与信心,并呼唤其责任感和使命感。

“梵二”会议之后,天主教神学在其相关领域都开始探究过去不敢问津之处,闯入传统意义上的理论禁区。于是,标新立异之说层出不穷,思想交锋日趋激烈。除了思想流派和理论学说上的创新和争鸣之外,天主教神学亦对其分支学科加以梳理、重整,构成其具有时代反思精神的上帝论、基督论、释经学、历史神

学、普世神学、道德神学、教会法学和社会学说等基本意向。^①在回顾“梵二”会议神学革新十周年时,著名天主教神学家、后任职罗马教廷信理部的枢机主教拉辛格曾总结说:“我们已不可能回到过去,而且,我们也不愿意这样做。但我们为获得全新的意义而必须准备持守那在时代变迁中载有真道的东西。敢于坚定不移地对之寻觅、以乐观之心执著此真道而丝毫不减,这在我看来乃是当今和未来之任务。”^②

一、上帝与意义之探

论及今日世界的信仰,“梵二”会议文献《论教会在现代世界牧职宪章》卷首即已明示:“我们这时代的人们,尤其贫困者和遭受折磨者,所有喜乐与期望、愁苦与焦虑,亦是基督信徒的喜乐与期望、愁苦和焦虑。”^③教会与世人同在于这一世界,其信仰追求亦不离人的现实关切及询问。因此,教会不再远离现实,不再回避对现实问题的答复,而愿根据其“信德真理”来阐明或诠释现代世界的发展、人在宇宙中的地位和任务、自我奋斗及其群体追求的意义、以及人世万物之终极目标等问题。也就是说,“梵二”会议神学已将其信仰问题与当今世界的意义问题挂上了钩,而意义问题则与信仰中之上帝问题有着种种关联。当然,二者之关联不能简单而论,更不能从个人内在和封闭的角度来看待上帝与世界之关系以及上帝对世界的救

^① 参见考夫曼(Gisbert Kaufmann)主编:《梵二会议后天主教神学趋势》,慕尼黑1979年德文版。

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

^③ 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第197页。

渡。针对存在主义哲学仅立足于个人生存来看待人世意义和救赎之不足,不少天主教神学家认为,不应将与自我相关的能动运动和解放作用单方面地看作人从僵化的社会结构中寻求解放之冲动,从而失去对这一能动性之真实向度的把握。实际上,其社会批判性的动因本身已是一种深藏的意义危机之表述,它不仅导致人对其社会制度的失望,而且对人本身亦产生疑问。在他们看来,近代以来人将自我视为主体、以人的努力来达到自我解放、实现人在其计划和行为中自主自治等企图,恰好是其新的异化之根源。人作为旁观者来看异化之源,从社会条件中寻找出路,认为从社会制度的转换中可以获得救渡;但人若认识到那本可自由实现其自我确定的条件亦会产生异化,则无法将之仅归咎于某种社会制度。这就是说,社会的危机本是人的危机,人不只是被异化的客体、而乃不断产生新的异化之主体。由此可见,人之内在并非能自我封闭的避风港,它与人之社会存在均表现为意义之探,其区别只是阶段不一、状态不同而已。对人及其社会的意义之问,势必推至询问上帝这一根本问题。但“梵二”会议后的革新神学家并不希望回到传统形而上学层面的有神论或重复中世纪盛行的上帝存在之证明,而强调其基督论和末世论之维度,不离历史性和此世性的审视及反思,不离人生的存在根基和终极目标。

重提意义问题与现代社会的意义危机直接相关。这些神学家认为,现代乌托邦的幻灭和虚无主义对基督宗教之意义的摧毁已使人们不再拥有对上帝存在和世界意义的肯定和确信。现代社会发展加速了人的自我异化及其生存环境的恶化,社会整体的解构和人生存在的多重性使人已不知其自我本真为何物。笛卡尔曾以“我思故我在”的名言而阐明现代人以理性思维之形式来存在,“主体”的彰显在此迫使上帝“隐退”,其“终极”性和

“本质”性亦在“我思”的“相对”性和“随意”性中消解。但这种“我思”在现代进程中却暴露出功利主义和实用主义的浮浅,没有所依之“思”很难维系个我之“在”,“思”与“在”之必然联系被切断,二者都只是一种表象,其构成的张力场使人对“思”与“在”都感到模糊,缺乏确信。于是,在这个世界上衡量人及一切的公开标准只是效益和利用价值,主体之我和整体之在的意义因没有了神圣的光照而黯淡、晦涩。现代人意识存在中的意义之匮乏,使意义问题得以凸显。传统伦理和宗教确信的消失、其公共价值及道德的失传,都令现代人的孤独感和分裂感日趋强烈,而找回共有的价值和确信遂成为时代的呼唤与渴求。面对现代社会的危机和人的困境,“梵二”会议的革新神学家们认为悲观主义和怀旧主义对解决现实危难均无济于事。现代人的意义危机乃一种“成熟的危机”,反映出较高的思想文化内涵,因为对过去的人类而言,其生命的意义在于能继续生存下去,而意义问题本身对现代人来说则已成为能否继续生存的问题。人不可能在人的自我之外找寻意义,如在其物质生存条件或社会制度中,而只应在具有自由主体却又产生新的异化之自我之中觅其意义或无意义的原因。人之悖论就在于其似能掌握自身命运却往往又做不到,人的自由程度及其可能条件遂成为与人生意义密切相关的问题。

人生意义之探询受人的自我异化体验及对其同胞和外在世界之异化的体验所驱使,而充满意义的人生亦本应为自我存在、共同存在和统一存在之结合。“梵二”会议后的革新神学家认为,人在寻求和解或解放上遭受到的挫败只是这种体验的一个方面,因为体验到异化的痛苦并对之表示抗议说明人达到了自我认同和主体沟通的水平,而其与自我及周围世界重新和解的要求则揭示其曾有过自我和自由意识的历史。所以说,这种体

验的消极层面乃是指异化引起的痛苦和意义危机;其积极层面则肯定了人寻求和解和解放的历史正是人之自我意识形成的历史。人只有认识到其遭到挫败的历史,才可能将基督教的希望与人的意义寻觅加以鲜明对比,在这种寻觅中已显露出人获得真正解放的迹象。当今人们克服异化的尝试,首先乃通过自我内在体验而与自我异化相遇,这种立于自我来观照自我之举正是人的自我意识形成和发现其自我本真的表述,充满意义的自我人生即对自我存在的肯定,它克服了自我异化但仍体验到外在世界之异化。这种尝试其次表现为对人际关系的强调,通过协调我与你、我与他关系或个人之间的沟通而找到一种共同存在的新形式,它克服了人的异化但仍感到其余社会之异化。克服异化的尝试最后是根据《圣经》关于人乃按照上帝的形象所造的学说而突出人的尊严和权力,强调人类整体的自我存在、人格和自由超越个我、其阶级和民族之界,以实现所有人的统一存在,人生的意义在此即克服自我异化和彼此异化,使自我存在与共同存在和统一存在相吻合。

达到这种吻合是人们意义之探的实践目的,它亦揭示出人之存在的真实性不离人际关系及其社会中介。由此出发,人会进而询问其意义体验之可能条件及其自由的程度。人的有限性和受限性决定了其自由的释放不可能出自人的内在,而只能来自一种超然的力量,这种力量扬弃了人的一切异化,使人的自由得以实现。所以,“梵二”会议后的革新神学家从人的意义之探而推出基督教的上帝之探:上帝引导了人的意义之探并使其探索之旅达到了理想的归宿,上帝的解救使人真正克服异化、获得自由;人在这一过程中所感悟到的超然之力和体验到的无限之爱就是“上帝”之词的真实涵义。靠上帝而达到解放及和解,这是人之意义探讨的先验

预设,谁若投身于人生意义之探、其中就已存有这一先验预设。针对现代社会批判理论,这些神学家认为,上帝存在并救渡人世绝非人的空想或其现实绝望的一种反射,其可信性正是在于人没有陷于对其能力的绝望而不能自拔,而是在充分意识到其有限、不足的情况下仍在追求、创立一种充满意义的生活。人的这种有限努力按此岸之维无法解说,却被超然的审视所肯定。

二、基督论的重构

“梵二”会议神学确定了基督中心论在其整个理论体系中的核心地位。“梵二”会议后,天主教革新神学家认识到,要在已对基督有多元理解和对耶稣有众多画像的现代社会中维系基督论之核心,从教义学上对之重新定位乃成为一种必要。他们承认,传统意义上迥似悖论的基督论认信表述不能从根本上放弃:这种认信称基督在肉身上为大卫之子,在灵性上乃上帝之子,视基督既为主人又为仆人;基督作为第二亚当乃灵性生命,与属世肉身的_{第一}亚当形成区别;而受难的基督是在肉身上被杀,在灵性上则永存;基督乃属世与超世、肉身与灵性两种性质的统一、是位格与实体的共在。但这种基本理解在现代诠释及其话语处境中必须重构,否则会被看作一种老生常谈的过时命题而遭到遗忘。大体而言,基督论的重构可以从其作为耶稣生命的神学,认信基督的教会学和信奉耶稣基督之人学这三个方面来展开。

基督论作为耶稣生命的神学旨在超越传统基督论中“耶稣是基督、是上帝之子和我们的主”这类陈述句式,而寻找一种自我理解之信仰意识的新视域。传统的陈述命题乃一种“自上而下的基督论”,人们只是被动地接受从“上帝之子的存在”来对耶

稣生命及其救世事功的解释。毫无疑问,神圣逻各斯道成肉身的基督论乃一种神本主义或神性中心的基督论,其特点是陈述上帝之子、永生的逻各斯之下降及其与世人命运的关联,即突出神成为人的历史。耶稣生命的神学则为一种“自下而上的基督论”。它不只是某种关于耶稣事件的报道,而有着对耶稣生命的信仰皈依和参与。这种神学探究始于孔汉思的重要著作《论基督徒》,他立足于耶稣之被差遣,从而靠理解基督来敞开从人通往上帝之道。耶稣作为神子所起的重要作用即为上帝子民服务,使其认识到上帝的正义和救赎。这本书于1974年出版,随之在70年代后期引起神学界的普遍讨论。巴尔塔萨、戴斯勒(A. Deissler)、格里尔迈尔(A. Grillmeier)等神学家曾对之表态,德国主教会议亦发表了“关于孔汉思《论基督徒》一书的声明”。^①此外,施莱比克斯亦在其《耶稣,一位生者的历史》中强调基督宗教传统的起源不是某种学说,而是信仰的体验,即对耶稣在其社团中讲道和实践的体验。所以,耶稣生命的神学寻求从信仰耶稣出发而通达认识基督救主、认识上帝的道路。耶稣在十字架上的受难超越了人对上帝的理性认知能力,亦使唯理的哲学论证或犹太传统的历史神学失效。对耶稣十字架上受难的强调成为新基督论的核心,并成为整个神学的中心、人之信仰意义的试金石、以及基督宗教之上帝学说的标准。在此,新的基督论以耶稣的生命作为通往上帝的道路,彰显了其普世救赎的意义。

基督论作为认信基督的教会学,则强调了教会代表信仰团

^① 参见巴尔塔萨等人撰写的《关于孔汉思〈论基督徒〉的讨论》,美因茨1976年德文版;以及德国主教会议秘书处所编《关于孔汉思教授〈论基督徒〉一书的声明》,波恩1977年德文版。

体和基督妙身所具有的独特意义及作用,正如施莱比克斯所言:“若无这一历史教会之中介,我们今日仍不知某个耶稣之人的任何情况。”^①“梵二”会议后,天主教神学家注重将基督论与教会论的某种结合,以求在发挥教会作用上取得实质性进展。他们认为,教会的创立乃基于对上帝之道的传承,因而其发展仍不能脱离这一根基,教会所持守的信仰及其理解是上帝之道在流传过程的多样性和变动性之中不变的常数和恒量。耶稣号召其门徒组成信仰团体,以让人通过教会而体验到上帝的救世作用。耶稣向教会揭示了神国的奥秘,使之领悟到圣子的生命乃由圣父奠定。这样,在教会中可以体验圣父与圣子的生命交流,发现父对子的祝福和子对父的赞美。教会通过宣道和圣礼参与了圣父圣子的生命交流,感受到救主的亲在和影响。天主教革新神学家藉此将其教会论提到了基督论的高度,号召现代社会中的基督信徒把教会这一信仰团体作为救主身体的真在来认知和认信。

基督论作为信奉耶稣基督之人学,是从人的探询、人的信仰来论证世人认主获救之路。从基督论神学传统而言,它以上帝论和救世神学为前提。但对世人而言,人们是通过耶稣的话语和作用才得到启示、认识耶稣基督的救主身份和上帝的存在。在此,天主教革新神学家根据基督论体现出神人关系这一本质特征来重加论证,以神人关系之本初性来理解上帝通过耶稣基督而展现出的历史启示,说明基督论基于对创世真理的深刻理解。上帝之道以人的形象降临于世,并不是一种自外界而进入创世历史的行为,因为神人关联的历史本身乃是创世的内在原因。富有创造性的逻各斯以其灵性力量和灵性自由来吸纳人

^① 施莱比克斯:《耶稣,一位生者的历史》,弗莱堡1975年德文版,第14页。

性,但这种人性在与逻各斯的统一和结合中并没有萎缩或减弱,而是得以恢复其原有的自由。这就意味着人性的自由、负责和自立绝非创造性逻各斯的对立面,二者乃完全自由、真实之爱的有机共构。基于这种思路,拉纳尔曾提出其先验哲学之人学,以解释基督论作为信奉基督之人学的真正内涵。在他看来,上帝之道的人格化不只是吸纳、结合了人性,以便为其赎罪、使之获救和解放,而且,上帝逻各斯的肉身化是“以马内利”,即“上帝与我们同在”,其中体现出上帝对我们的永恒性自我决定、自我显示和自我亲在。耶稣基督令人性绝对依赖上帝乃是使人的自立有了可能,而不是放弃或限制这种自立。如果一种自下往上的基督论把人性视为上帝的对立面,其在人学上则已出了差错。为了强调人性与其生命之绝对根基的关联,拉纳尔引用教父学和经院哲学传统中关于人“仰望上帝乃自然渴求”的观念,认为这种渴求即植根于人对永恒无限存在所具有的无羁无绊之开放性^①。拉纳尔并以认识及智力的先验结构来论证人之认知的无限性,指出人的认知对象及内容并不纯为一种在此存在者,而是与意义整体相关的普世之在;人不只是认识可以把握的自在者,面在其自由和内向性上乃旨在一种全面及整体把握。在神人关系的理解上,拉纳尔认为上帝的自我显示乃神学之基本,即上帝对人的眷顾和人对上帝的求助,它解释了创世和救世历史之底蕴。逻各斯的人化不仅仅说明了三一上帝之自我赠让,也意指上帝对人的接纳和包容,“人是上帝之绝对自我显示的大事”^②。在这种信奉基督之人学中,对人的精神之先验结构的认识是其

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

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

初步反思的结果,随之而有的则为相关的人生体验。追问上帝在历史之此刻即探寻耶稣基督,人类理智对自立可能性的先验反问在“以马内利”之福音中获得了具体的指导,它表现在对邻人的绝对之爱、无条件地献身精神和对未来拯救的希望及信赖。因此,对上帝之问与对基督之探乃相辅相成,融贯一体;有问无探会落入空虚,而有探无问则只是盲目摸索,并失去方向。着眼于人论的基督论可使人把关于上帝奥秘的先验问题变为无条件的胞侣之爱、对正义的献身和找寻基督之希望,信仰的人学由此而与人的存在及人生意义共同关联。

三、对释经学的重视

“梵二”会议对教义神学的强调与重构,带动了天主教释经学的现代发展。《圣经》作为上帝圣言在天主教中处于“整个神学的灵魂”之重要地位,但“梵二”会议前与这种对《圣经》决无错误之神圣感和敬重感相伴随的,则是天主教界在释经学上的无所作为,从而形成与新教圣经神学发展的相对差距。本来,随着历史学的进展和考古学的新发现,天主教释经学在19世纪末、20世纪初已出现新发展的迹象,产生了法国多明我会学者拉格朗热(Marie - Joseph Lagrange, 1855 - 1938)和奥地利耶稣会学者胡默劳尔(Franz von Hummelauer, 1842 - 1914)等圣经学家,他们采用历史评断方法,创办了圣经学校、圣经杂志,出版了圣经研究丛书。教皇利奥十三世曾于1902年设立教皇圣经委员会,庇护十世也于1909年成立教皇圣经研究所。但因现代派神学革新运动与官方教会的冲突而使天主教释经学的发展受阻,上述圣经学者的研究亦因受牵连而被迫中止。教会圣经委员会则成为阻碍天主教释经学发展的机构。在“梵二”会议之前和第一期会议阶段,天主教

神学界还有过一场讨论释经学意义及发展的“圣经之战”，以及对新教采用的形式评断方法之谴责。直至1965年11月18日“梵二”会议文献《天主的启示教义宪章》发表，这种状况才得以根本改观。

“梵二”会议明确了翻译《圣经》的重要性，提出“要给基督信徒们敞开到达圣经的门径。……设法促使适当而且正确的各种语言之译本出版”，并且赞成天主教学者与基督教其他教派学者“合作翻译圣经，供给所有基督徒使用。”^① 这类决议给进展缓慢的天主教圣经翻译工作提供了强大动力，译经解经的活动开始受到重视。此后，天主教与新教学者合作翻译的《圣经》亦不断推出。

此外，“梵二”会议还鼓励天主教神学家系统开展对《圣经》的研究、讲解和评论工作，认为“藉适当的工具去探讨及讲解圣经”乃神学家的任务，而“圣经的研究当视作神学的灵魂”^②。在释经学方面，天主教学者亦加强了与新教学者的合作。1975年，关于《新约》的《新教—天主教评注》出版。1977年，《袖珍本普世新约评注》也得以问世。由天主教学者发表的释经学著作亦不断增多。“梵二”会议后对释经学的重视表现在两个方面：一为神学领域中重视释经学与教义学及宣道学的结合，强调“神学以成文的天主圣言及圣传，为永久的根基”，而“宣讲的职务，例如：牧灵的讲道、要理教授，以及一切基督化的训诲，尤其应占有特别地位的礼仪中的圣经训释，也都应从圣经的言语中取得健康的滋养，获得神圣的生气。”^③ 二为释经学方法得以提倡和发展，从而形成在方法论上的不同学派和侧重，并有人试图把释经学逐渐体系化为

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，第133页。

② 同上书，第134页。

③ 同上书。

一种文献学建构,这在里希特(W. Richter)1971年出版的《释经学作为文献学,旧约文献理论和方法论提纲》中得到集中体现。不过,许多天主教释经学家因强调《圣经》的圣书地位而反对将释经学降至一般文献学的地位。他们认为,圣经诠释学的任务,就是根据时代的变迁而不断以新的表述方式来解说《圣经》作为人类话语所揭示的上帝话语对神学家及平信徒的教诲和祝福。这样,天主教的释经学亦保持了这两种态度之间的张势。

四、道德神学的发展

“梵二”会议对时代发展和现实社会的关注,在其神学理论中亦使道德神学得以凸显,天主教道德神学或伦理学的发展使之在整个天主教神学学科中占有重要地位,成为教会高度重视的分支学科和专业。“梵二”会议发布的《司铎之培养法令》曾专门提及,“应特别注意的是改进伦理神学,其学术性的解释应受圣经更多的滋养,说明教友在基督内使命的崇高,以及他们在爱德内为世界的生命多结美果的责任。”^①而且,道德神学在现代世俗社会中有着更大的空间,其理论既符合教会的教义教规,又能与世俗社会所推崇的天赋人权或自然法原则相吻合。因此,它不同于神学味较浓的基本神学或教义神学,却有着更多的社会适应性和实践性。

这种道德神学的侧重除了承认服从法律之必要外,更突出良知的重要和良心的尊严。“在良心深处,人发现法律的存在。……良心是人最秘密的核心和圣所,在这圣所内,人独自与天主会晤,而天主的声音响彻于良心至秘密的角落。良心神妙地将

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第419页。

法律揭示与人,而这法律的成全就在于爱主爱人。信友凭了对良心的忠实,而同他人携手合作,以探求真理,并在真理内,解决私人和社会生活所掀起的道德问题。”^① 天主教信仰不应与日常生活相分割,信徒的宗教生活亦不应与其社会活动相对立。道德神学强调信徒要对此世任务高度重视,要“按照自己的正确良心,使天主的法律深刻在此世的生活”^②。这种良心之决断表现在信徒社会活动的各个层面,与社会道德发生直接关系。因此,道德神学必须基于圣经信仰和教会传统来对正义与邪恶、战争与和平、政教关系、国际合作等社会问题作出表态和抉择,由此体现出天主教的社会道德观。

此外,道德神学还不能回避人的宗教信仰自由、婚姻、两性关系、人口等社会问题。它通过其观察、研究而对现实生活进行“道德的参与”,以便能在人的社会存在中显出教会的声音和指导。为了更好地实现这一现实关切,道德神学的发展与宗教心理学和教牧神学结下了不解之缘。道德神学与心理学的契合基于对人们行为规范之心理根源或驱动的分析,从人的宗教体验来看神学与心理学研究的互补需要,试图以人之内在心理调适来确立正确的良心,进而对人的社会道德行为自觉加以劝诫和指导。道德神学与教牧神学的结合则加强了神学的实践性和可操作性,形成天主教实践神学的明显发展。从此,天主教道德神学不再是脱离实际的空灵之谈,而参与了现代世界的社会伦理、家庭伦理、婚姻伦理、政治伦理、职业道德、公共道德、人的行为规范和共存原则的构建及实施。其全方位的参与亦说明天主教道德神学或伦理神学按其本质已成为一种现实感极强的天主教

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 213 页。

② 同上书,第 248 页。

社会学说,或者说已与这种社会学说本质相同、密不可分。对社会道德伦理问题的关心成为“梵二”会议后天主教积极参与社会生活及其变革的一个重要方面。但其提倡的伦理训导及其原则和内容在现实生活中的应用,也引起了教会内外的不同看法、甚至激烈的反对。1993年10月5日,教皇约翰·保罗二世首次颁布以伦理神学为主题的通谕《真理的光辉》,其在当代社会之反响亦极为强烈。有人赞成教会在道德生活上维系传统立场,有人则认为罗马教廷在伦理问题上的某些表态或做法仍过于死板。不过,这些褒贬臧否却从一个侧面说明天主教在社会伦理问题上的积极参与已被当代社会所普遍关注,由此其社会影响亦得以扩大。

五、天主教社会学说的崛起

“梵二”会议倡导的跟上时代和面向社会,为关心政治、经济、正义、道德等敏感现实问题和各种社会变迁的天主教社会学说之崛起创造了有利条件。对此,当代天主教神学家宣称“梵二大公会议和现代历任教宗都成功地将福音的启示转变为一系列指引现代社会的道德原则和精神方向。为了基督宗教信仰和今日文化的共同利益,教会与现代社会之间已开始了一种新形式的对话。”^①

天主教关于社会问题的思想及相关论述可以追溯到古代教父时代,有着长时期的积淀。但它作为对于现实社会问题的系统看法和解决问题的具体原则,乃始于1891年教皇利奥十三世发表的《新事》通谕。从此,关于天主教会的社会训导和社会学说遂成

^① 卡里耶:《重读天主教社会训导》,第9页。

为人们关心的一大话题。一般而言,天主教会对于现实社会的这种关切可分为两个层面,一为教会官方机构的社会训导,通常以教皇通谕等教会文件形式发布,具有其权威性;另一层面则是天主教神学家对社会问题的全面探讨和论述,由众多自由研讨性质的著述来构成天主教的社会学说,针对性较强。随着“梵二”会议后天主教向社会开放的广度与深度不断扩大,这些社会训导及学说才真正获得其生机,开始对现代社会形成巨大影响。

就天主教社会训导而言,教会不把这种训导看作一种思想、一种社会理解、一种意识形态或一种特定社会及经济制度的蓝图,而强调“在本质上它是伦理神学,一种针对社会问题的伦理神学”,“用来探索人类社会所提出的各种道德问题”^①。天主教认为其社会训导已超越某种思想体系或社会政治、经济制度的界线,也不是抽象的伦理议题。这种训导的特点是“神学识照”与社会现实意义的结合,“它为我们的时代阐述教会对社会现实的见解,根据基督福音来评判现实,并提供人在社会生活中的行为准则。”^② 它“在社会与国际的秩序中,在信仰及教会传统的光照下,对人存在的复杂事实进行周详的反省,再根据反省结果,提出正确的说明。”^③ 天主教将其社会训导视为一种“不断的关怀”和开放的过程,立意于现代人的社会实践,并旨在为这种实践提供信仰指导。因此,它涵盖了当今社会面临的一些主要问题,包括“正义、人权、自由、解放、发展、和平、自然环境、保护家庭、工人、被压迫者、少数民族,以及自由组织、国家和国际团体的责任。”^④

① 卡里耶:《重读天主教社会训导》,第13、14页。

② 同上书,第13页。

③ 同上书,第14页。

④ 同上书,第16页。

《新事》通谕发表后,教皇庇护十一世、庇护十二世和约翰二十三世也先后公布了一系列关涉社会训导的通谕或讲词,如《奥秘何在》(1922)、《四十年》(1931)、《赎世主》(1937)、《至高司祭》(1939)、《五十周年》(1941)、《基督宗教文明的未来》(1944)、《致枢机主教演讲辞》(1946)、《慈母与导师》(1961)、《世上和平》(1963)等。“梵二”会议使这种社会训导进而得以充实和完善,其文献对现代世界进行了全面的社会分析,阐明了教会对社会变迁的立场态度,表现出强烈的社会关切。尤其在《论教会在现代世界牧职宪章》、《教友传教法令》、《大公主义法令》和《大众传播工具法令》等文件中,突出体现了教会社会训导的精神和原则。“梵二”会议后,教皇继续以通谕或公函等形式发表其社会训导文件,以面对社会形势的变化,提出相应策略和措施。例如,保罗六世的《民族发展》(1967)通谕和《八十周年》(1971)公函,约翰·保罗二世的《人类救主》(1979)、《论人的工作》(1981)、《社会事务关怀》(1987)和《百年》(1991)等通谕,都对当代天主教的社会理论与实践产生了重大影响。

天主教社会学说的流行,反映了当代天主教会对社会问题的极大兴趣,以及其共同参与、共同决断社会发展的基本意向。这种社会学说的提出,在某种意义上亦是19世纪末、20世纪初在西方国家出现的天主教社会运动及工人运动之理论升华。与官方教会的社会训导不同,来自基层的天主教社会学说突出了在社会政治、经济问题上工人群众应“共同决断”这一主题。1891年的《新事》通谕对此采取了保持沉默的态度,而1931年的《四十年》通谕亦对之措辞含糊,但开始提到工人社会关系的相应改善和在企业运作中的共同治理。庇护十二世任职时期,罗马教廷对共同决断之说仍持拒绝之态。直至约翰二十三世于1961年发表《慈母与导师》通谕,这种形势才发生明显改观:工

人积极参与企业决策的主张得到了教皇的肯定和鼓励。“梵二”会议继承了《慈母与导师》通谕的基本思想,进而指出“人的劳动,远驾乎经济生活的其它因素之上,因为其它因素只是工具而已。”“人的劳动,……直接发源于人的人格。这人格犹如一个印章,加盖于事物的性质上,并将该事物附属于劳动者。”^① 基于对人格和人的尊严之强调,“梵二”会议文献明确指出工人应参加企业经济的管理:“分工合作于经济业务者,乃是按天主的肖像而受造的拥有自由自主的人。故此,……应当以指定的适宜方式,设法令人人都能积极参加企业的管理。……工人亦应亲身或通过其自由选举的代表,参加这类决定工作。”^② 在此,“梵二”会议认为企业不只是生产商品的技术和经济机构,而更主要是自由自主之人的联盟。因此,雇主没有权力把工人当作生产工具来对待。雇主、经理和工人共同参与企业的运作,达到其经营的成功。“梵二”会议肯定了共同决断的原则,而对如何实现这种参与和决断、以何种方式使之得以具体实施却语焉不详。但这样一来,就恰好给当代天主教神学家和社会学家的理论沉思及构设留下了大有作为的空间。

在政治领域,天主教社会学说的中心问题乃“共同决断”与自由民主之社会秩序的关系。毫无疑问,民主社会的基础是所有人能够最理想地参与对这一社会的构建和领导,包括能对其掌权者实行监督或控制。现代民主化过程即体现在人人都积极参与政治生活,“每位国民不得忘怀他们具有为促进公共福利,而运用其自由投票的权利和义务”。^③ 就公民而

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 283 页。

② 同上书,第 284 页。

③ 同上书,第 295 页。

言,“应当意识到自己的任务而与政治合作,……提供国家为公共福利所必需的物资援助和人力服务”^①,并应该有“慷慨而忠实地爱护祖国”和“注意整个人类的福利”之责任感及使命感,做到以身作则,“表现他对公共福利的责任心与服务精神。”^②与此同时,公民“不应给予政府以太多的权力,亦不应向政府要求过分的方便和利益”;为了使与政府的合作“在日常国民生活中获得良好结果”,公民还“必须制订一套法制,将政府各机关的任务加以清楚的划分,并建立客观有效的人权保障”^③。就政府而言,“建立法定的政治机构,替每位国民毫无轩轻地提供日益进步而有效的便利,使能自由而积极地参与制定国家基本法律、管理国家政务、并确立各机关的活动范围和界限,以及选举执政人员的工作,都是最适合人性的事。”^④“政府不得阻止人们成立家庭、社会、文化等中间社团,并不得剥夺其合法而有效地活动的权利,反应予以由衷的赞助。”^⑤公民受政府的管辖、而政府受公民的监督,二者之间所维系的这种“权力平衡”即“共同决断”之具体体现。随着这一发展,在政府与公民这二者关系中,社会公民群体构成的“中间社团”或“中间机构”的意义及作用开始受到人们的普遍关注和重视。

在经济领域,天主教社会学说认为,企业中的“共同决断”亦应有一种相应于政治领域中被统治者可监督政府这类民主结构之原则的规定。“梵二”会议强调:“经济不应为资金雄厚

① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》。

② 同上书,第296页。

③ 同上书,第295页。

④ 同上书。

⑤ 同上书。

的少数人或团体,甚至亦不应为政府及若干强国所垄断。反之,应尽量让各阶层人士积极地有分于领导经济的工作。”^①但经济与政治不同,其主要问题则关涉到企业的共同决断与其运作能力之关系。从整个经济运作来看,企业有生产商品或提供服务功效的任务,以满足人们的需求。但其操作的自由并非无限制的,企业必须不断根据新的经济和技术资料来调整其经营政策,按照事情的轻重缓急和形势发展之必要来及时做出相应的决断。因此,对于企业的理想运作来说,与共同决断相关的两个前提即称职的企业家和统一并起作用的企业决策就显得极为重要。共同决断在此必须与企业的生存紧密结合,企业决策既不应由某种与企业无关的机构所取代,也不能破坏整个社会权利均衡的原则。共同决断的机构应由对企业负责、并与企业命运联在一起的人所组成。对此,不少天主教学者认为,企业共同决断应由企业职工参与,而不应受工会联盟的干涉;工会应尽可能少地参与企业决断,“在原则上,它若根本不参与,或许则为其最干净之举。”^②从根本而言,共同决断与职工相关,工会对之仅起辅助作用。不过,这些天主教学者并不认为职工参与乃是一种“议会”式的参与,而应由职工大会所选举的代表参加企业决策机构,以维护全体职工和整个企业的利益。

天主教社会学说在论及共同决断时特别指出,共同决断必须处理好与产权、以及与个人的人格尊严之关系。从共同决断与产权的关系来看,天主教的所有制学说可以追溯到《圣经》关

^① 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第 281 页。

^② 内尔-布若宁(Oswald von Nell-Breuning):“工作与共同决断”,见劳舍尔(ARauscher)主编:《共同决断》,科隆 1968 年德文版,第 32 页。

于上帝按自己的形象造人,并让人管理世界万物之说^①。产权乃人的天赋权力,它肯定了人的自爱、自立和自我责任感;财产的所有者有权按照自己的意愿去支配和使用其财产。这看似有悖于共同决断的原则,使二者难以统一。但天主教社会学说仍肯定了共同决断与产权之间的相辅相成,辩证统一。这是因为,财产所有者一旦以办企业的方式使其财产增值,势必要依靠别人的帮助和参与,而其产权只提供其控制物的合法性、而绝对无权对他人加以控制或支配。所以,企业主按其产权并没有获得命令和指挥工人的权力,而只能与之协商,实行在一定条件下的合作。这样一来,共同决断遂有其合理合法性。从共同决断与个人的人格尊严之关系来看,按照上帝形象所造之人有其自主权和自我责任性,企业不只是生产和投资场所,而也是人在其中工作的社会机构。因此,企业领导的任务就不只是创造尽可能高的利润,而更要认识到其职工的重要性,保护其权益。其指挥权限亦以企业劳工和资本这两个前提为依据。企业的命运乃由企业主和工人所共同决定,双方对之有着相同的权力。由此而论,企业主和工人的共同决断必不可少,这不仅体现在企业的决策机构、也体现在其监督机构之中。

当然天主教社会学说最突出的理论代表是德国耶稣会学者内尔-布若宁(Oswald von Nell-Breuning, 1890-)。他自1928年在法兰克福担任伦理学和基督教社会学教授,被尊为“天主教社会学说的耆宿”。他以研究产权、共同决断、以及经济和社会正义问题而遐迩闻名,著有《今日经济与社会》(1956-

^① 参见《圣经旧约·创世记》1章26节:“上帝说,我们要照着我们的形像,按着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜、和全地、并地上所爬的一切昆虫。”

1960)、《关于共同决断的争论》(1968)和《社会政治之实际问题》(1970)等。其社会学说的出发点并非纯神学之思,而是基于实际社会问题,即尝试以分析、解决现实政治、经济问题来体现其社会哲学理论的存在价值和社会作用。他从人作为一种“社会存在”(ens sociale)来理解人的本质和作用,看到人之灵性与肉身、个体与群体的双重意义,并进而分析人的权力与尊严、人在世界的创造与责任、以及人与社会的关系等,提出以“团结原则”作为维系现代社会存在与发展的金科玉律。内尔-布若宁正视人类社会阶级的存在和阶级利益之间的冲突、斗争,主张创立一种无阶级或超越阶级的理想社会。为此,他强调天主教会作为人类社会的生活原则应面向社会、关心社会,其信徒在社会抉择中应“共同参与”、“共同决断”,起到其宗教信仰在社会政治、经济生活中的监督、审议、协商等作用,引导社会扬善避恶、建立爱与正义的理想秩序。

天主教社会学说的发展,使天主教神学界的理论思考不仅获得了实际应用和操作价值,而且亦扩大了其视域,开始从其传统教义学、释经学和基本神学的框架走向天主教伦理学、社会学、政治学 and 经济学,为天主教包罗万象的现代理论体系之奠立提供了思路和方向。从总体上说,这一发展使“梵二”会议的革新精神有了坚实的基础,亦标志着天主教社会化、时代化的要求得以具体落实,并有了明显的结果。

第三章 当代天主教思潮的多元发展

内容提要：“梵二”会议的召开，为当代天主教神学的多元发展铺平了道路。其“神学”定位上往“人学”的转向、理论构思中对今世人生及其社会的关注亦显得格外突出。本章叙述“梵二”会议前后天主教各种新神学思潮之涌现，并指明其多元相汇中显现的主流和混声合唱中发出的强音。全章论及普茨瓦拉、吕巴克、歇努、龚加尔、拉纳尔、巴尔塔萨、马塞尔、麦茨、特雷西、拉辛格等人的神学思想。

关键词：十字架神学 自然与超自然 爱之上帝 道成肉身 世界神学 天主子民 先验神学 神学人类学 神学美学 政治神学

“梵二”会议后，天主教神学探究的自由程度和活动空间得以扩大，教会对学术研究的态度亦相对宽容，这种氛围中的天主教思想重趋活跃，并真正形成其在当代世界的多元发展。

为适应现代社会的思想表述和理论话语，天主教神学界在其基本神学概念和框架的诠释及厘定上投入了巨大的精力，推出了众多的著述。例如，除了赫费尔(Josef Höfer)和拉纳尔主编

的《神学与教会词典》(1957 - 1965)得以补充完善,并收入“梵二”会议全部文献之外,弗里斯主编的《神学基本概念手册》于1962至1963年出版,拉纳尔等人编著的6卷本《教牧神学手册》自1964年陆续问世,拉纳尔和达拉普(A. Darlap)于1967年推出其《世上圣事》,德雷尔(B. Dreher)从1970年起出版其《宣道手册》,赫尔茨(A. Hertz)等人自1978年出版其《基督宗教伦理手册》,博克勒(F. Böckle)等人于1980年发表《现代社会中的基督宗教信仰》,布罗德里克(Robert C. Broderick)主编的《天主教百科全书》亦于1987年再版。

在对世界的态度上,天主教神学不再强调教会引导或统领世界走回归信仰之路的作用,而想让世界自由地释放其能量,展示其自我存在及其规律,在其团结共存意识中找出与神学相关的契合点。由此,出现了“世界神学”或“世间真实性的神学”,其中心主题不再是自然与恩典,而是神学及教会对世界的责任性。神学的关注亦不再以自我内向之教会性、其对超自然的神秘充满玄奥意义的信仰洞见和对其教义体系的全力构建为焦点,而是致力于找寻对当代人类及其社会具体问题的答案,争取在现实世界中保全基督宗教信仰真理,使其希望落实为一种公开的社会责任性,在现代社会处境及其语境中创立一种全新的神学话语。于是,基督宗教的感召不再被理解为请世人进入教会之圈、在其内在空间中获得救渡,而是指走出其自我之界以实现“对世俗世界”的服务,使其达到在基督中的完善。

当代天主教神学还以一种未来学的视野来看待其传统末世论问题,以信仰的未来性标准来界定末世论。在其看来,末世作为人之信仰的目标和未来方向不是要恢复一种古老的、原初的、乐园般的秩序,而旨在克服现代社会政治所具有的乌托邦幻想、

以基督宗教的希望来构建未来世界。这种信仰审视从世界的能动发展和历史的进化意义来为基督徒的今世使命增添新意,以进化之宗教来理解基督宗教本身。受布洛赫希望哲学的启迪,亦有天主教思想家尝试从一种能动、开放、有效地改变世界之希望来界说基督宗教的希望。

“梵二”会议后天主教神学思想对当代社会的关注集中体现在对人的存在及其现实处境的关注上。受现代生存哲学所驱动,天主教从在上帝面前个人本有之存在来理解其宗教存在的意义,从个人自由追随、仿效基督的行为来理解其信仰,并从个人救赎之立意来对启示见证加以生存论解释。这些思想取向使当代天主教神学增添了丰富的人学内容和存在意义,亦使受其影响的现代人将基督宗教信仰看作塑造圣贤人格的重要途径。而神学对人格和生存意义的凸显则令现代信仰和教会存在具有一种社会政治向度,即挖掘出其社会意识形态批判的潜能。其直接表述就是天主教神学中政治神学、革命神学、解放神学等思潮的涌现。

当代天主教神学从总体而言发生了一种“人类学转变”,它集中体现在其神学进入世界、进入历史和关注人生之举。这种转向扬弃了近代思想发展中对宗教的批判,使整个天主教教义神学体系出现了超验性和人类性并存、共进之局面。不过,当代天主教中每一种新的神学意向都会受到来自其内部的挑战或诘难,在引起一部分人共鸣的同时亦可能遭到另一部分人的反对。一种不受非议、具有绝对权威的神学体系已不复存在。因此,当代天主教神学的特色一方面表现在其敢于进行社会尝试、与外界对话的勇气,以及对现代科学探究课题及其方法的开放,另一方面则显示为其教会内部神学思想的多元和竞争,以及对基督宗教整体意义的置疑和反省。

第一节 向多元神学的过渡

“梵二”会议的前后时期为当代天主教从其以新托马斯主义为主导的统一神学向多元神学发展的过渡阶段。这一阶段的神学运动表现为一种在纷繁多变的现代社会中为信仰寻根和奠基的意向。神学家们的探究往往小心翼翼,他们虽对社会发展持开放态度,却非常谨慎地对待其神学革新,以求达到一种既适应现代社会变革、又不违背天主教精神原则之目的。其理论主张比较典型地反映在普茨瓦拉(Erich Przywara)、吕巴克(Henri de Lubac)、歇努(Maria - Dominique Chenu)和龚加尔(Yves M. - J. Congar)的神学体系之中。

一、普茨瓦拉

普茨瓦拉被视为在 20 世纪两次世界大战之间可与瓜尔蒂尼齐名的欧洲天主教神学家和哲学家。他在 1889 年 10 月 12 日生于卡托维兹,1908 年入耶稣会,1910 至 1913 年到荷兰瓦尔肯堡研习哲学、神学和新经院哲学,对托马斯神学颇有研究,1913 年至 1917 年到奥地利斯特拉·马图提纳学院研究浪漫派和尼采思想,1917 至 1921 年回到瓦尔肯堡进修神学,以研究古代教父和近代牛津运动领导人纽曼(John Henry Newman, 1801—1890)为主,1921 至 1922 年转至荷兰埃克萨滕,在获得哲学及神学博士学位后于 1922 至 1941 年担任慕尼黑《时代之音》杂志编辑部成员达 20 年之久,直至 1941 年该编辑部被盖世太保解散。普茨瓦拉于 1934 年出席在布拉格召开的国际哲学大会并作为主讲人而作“宗教与哲学”的报告。1941 至 1945 年,他曾担任学

者牧灵工作,但主要作为自由撰稿人和学术报告者而活跃在欧洲各地,1951年后因身体欠佳而隐居穆瑙的哈根休养,1972年9月26日在当地逝世。普茨瓦拉一生著述甚丰,发表的著述篇目达800多种,其中约有50部著作,包括《我们的教会》(1915)、《圣礼与事功》(1917)、《论灵魂之天国》(1922)、《世界中的上帝奥秘》(1923)、《根据纽曼和舍勒而论宗教之创建》(1923)、《教会之年》(1923)、《论爱》(1924)、《论变易》(1925)、《论神之尊严》(1925)、《论上帝》(1926)、《天主教神学之宗教哲学》(1927)、《当代的搏斗》(1928)、《克尔恺郭尔的奥秘》(1929)、《基督活在我身上》(1929)、《康德今论》(1930)、《存在类比》(1932)、《加尔默罗》(1932)、《论人》(1933)、《奥古斯丁》(1934)、《基督宗教的存在》(1934)、《英雄气概》(1936)、《圣歌》(1936)、《上帝永远更大》(1938)、《神秘的十字架》(1939)、《时代中的祈祷》(1946)、《上帝是什么?》(1947)、《羔羊之婚宴》(1948)、《赫德林》(1949)、《论人道,昨天与明天之人》(1952)、《约翰述说的基督宗教》(1954)、《内在与对立》(1955)、《论人,类型人类学》(1955)、《依纳爵式的》(1956)、《欧洲思想》(1956)、《新旧联盟》(1956)、《谦卑、忍耐与爱》(1960)、《加尔默罗圣歌》(1962),以及3卷本《文集》(1962)等。

普茨瓦拉为天主教神学过渡所作的理论探究,曾深受奥古斯丁、托马斯·阿奎那和纽曼的神学影响,以及康德、黑格尔、尼采和克尔恺郭尔的哲学影响。他也是当时率先对巴特的辩证神学展开系统研究的天主教神学家。而对现代哲学的发展,他亦与胡塞尔(Edmund Husserl)、舍勒、海德格尔和布伯等人进行过深入而公开的对话,并被激进派哲学家视为极端保守派的代表。他对教会的挚爱和对良知的忠贞使其在转型时期天主教的内在冲突中陷入了一种两难处境,这一精神磨难在其思想历程中留

下了深深的印痕。普茨瓦拉的神学沉思不仅影响到其学生拉纳尔和巴尔塔萨等人,而且在欧洲思想文化界亦引起一定程度的共鸣,尤其在哲学家斯坦因(Edith Stein)、诗人勒·浮(Gertrud von Le Fort)和作家施奈德(Reinhold Schneider)的思想表述和灵性创作中有着直接的反映。其充满激情的言辞和具有神秘色彩的叙说一扫当时教会官方语言和新经院哲学同义反复的沉闷气氛,使天主教界认识到其反现代派措施所带来的视域之狭窄和精神之贫乏,从而开始寻求摆脱其传统主义的阴影、扬弃其陈腐的神学话语。在渴望获得突破的这一代人中,普茨瓦拉的神学立场如瓜尔蒂尼、亚当和卡塞尔等人一样具有明显的现代意向。不过,他并不指望靠古老传统向全新思潮的适应来达到其神学革新之目的,而是强调回到古老传统中去,对之加以重新挖掘和发现。他认为这一革新的唯一出路即清除蒙在天主教信仰传统之上的历史灰尘和污垢,使之恢复其本来面貌,因为基督教信仰的唯一基础只能是圣经见证,即其传统继承的对耶稣基督之信仰。这种基督中心论的立意乃是指出人们只能有限掌握真理,而整个真理对人来说即一种奥秘。人们对真理的表述只能采用肯定之正命题或否定之反命题,却没有弄清其合命题之所在。由此而论,新经院哲学之递相依属的多层论证并没能把握真理,普茨瓦拉以一种悖论来替代新经院哲学的论证之链,认为应有信仰冒险之胆识,而不应求助于小心翼翼的确证。他强调信仰乃一种人生决断的激情,不能靠冷静、唯理的教义来构建。在信仰选择上,他按照奥古斯丁、帕斯卡尔、克尔恺郭尔等人的思路而坚持矛盾胜于高论、无言胜于有言!对于上帝不可表述的奥秘,人们最好表示沉默。

在理解上帝这一信仰的核心问题上,普茨瓦拉的基本命题是:上帝在世人之中并超越世人。也就是说,创世主与其所创造

的世界尽管有许多相似之处,却存在着本质上的不同;上帝不只是纯然内在,也不只是纯粹超越,而乃二者之结合。为此,他认为有必要对作为天主教传统思想基本形式的“存在类比”(analogia entis)重加诠释。巴特曾把这种认为上帝之在与世界相类似的“存在类比”视为“敌基督者的发明”,强调上帝就是上帝,是不同于世界的绝对另一体。而普茨瓦拉则觉得巴特的指责并没有真正弄清“存在类比”的根本意义,因为这一概念并不是证明人由此而可把握上帝,恰恰相反,它乃指明上帝的不可把握性,以及人与上帝的无限距离。普茨瓦拉对“存在类比”的根本理解乃基于天主教历史上第四届拉特兰公会议(1215年)的如下表述:“在创世主与受造者之间若不包括其更大的非相似性,则无任何相似性可言。”^①此乃其弄清上帝之超越和内在的基本出发点。在这种类比中,普茨瓦拉强调上帝的不可把握性和与世不同性,他用“上帝永远更大”(Deus Semper Major)的命题来解释上帝对的一切理解、把握及其相关概念的超越,从而扬弃了新经院哲学唯理主义的上帝证明,尤其是它关于存有世人都可把握的、极为确切的对上帝之自然认知的说法。在他看来,上帝对世人绝非不言而喻或自明的,而是位于其言说边缘之奥秘。人不可能推出可以确信的上帝证明之结论,其奥秘超越了人的一切概念把握。而天主教信仰所言创世主与受造者之间的类似本身已经以其本质不同及其始终存有的更大区别为前提。根据基督宗教思想史上“否定神学”的传统,普茨瓦拉宣称:“我只能说,上帝不是什么”,而不能说上帝是什么,人若可以概说者则不是上帝^②。

^① 引自赫勒(Wilfried Härle)和瓦格纳(Harald Wagner)主编:《神学家辞典》(Theologen Lexikon, München, Beck, 1987),慕尼黑1987年德文版,第195页。

^② 普茨瓦拉:《上帝是什么?》(Was ist Gott? Nürnberg 1953)纽伦堡1953年德文版,第30页。

按照尼采之言,世人可以揣测、估量之上帝事实上已经死了,与人相遇的上帝则为不可揣测、无法估量的上帝。上帝“在受造者之中体现为爱”,同时亦“超越受造者而令人敬畏”^①,上帝与世人的“邻近如同在我们自己之中”,而其遥远则“远于一切”,每一种对上帝的“发现”都是“新的探寻之开端”,“其真福之内在是对其无限之超在的体验。”^② 世人无法为上帝的愤怒和上帝之爱找出理由或依据,但其怒其爱确存有内在关联。显现给世人的上帝或许是“缄默的上帝,不言的上帝,完全沉寂、甚至消逝的上帝……上帝看似离弃了其世界。上帝看似不再干涉人世。上帝看似不再拥有权力”,“但我们觉察到在这不言的上帝、这沉寂的上帝后面之所立”,从而产生“一种在无限伟大、无限强劲之降临面前的沉默”^③。天主教新经院哲学体系的规范神学以其上帝存在证明之结论来把上帝描述为世界之最初的不动之推动者、其起始的无因之原因即一切原因的根源,或为超越世界的确立秩序者、因为世上秩序也势必追溯到这一神圣之根基。然而,现代人在其体验中却无法重新认识到新经院哲学所证明的上帝,因为其论证之链并不能彻底探究本来就深不可测的上帝问题。上帝的内在性不过是对其超越性的澄清,甚至在圣餐礼仪中饼酒所代表的上帝之“最高内在”“也不过是其不可见性和不可把握性最令人吃惊的表述”^④。上帝通过耶稣基督而得以显现,但这种“可见性”亦使人迷惘、困惑,因为耶稣基督以“马槽中的乞丐婴孩”形象降世、以“被钉死在十字架上的罪犯”形象终结,这

① 普茨瓦拉:“通往上帝之途”(Weg zu Gott 1922—1927, Schriften Bd. II, Einsiedeln 1962),见《文集》第2卷,艾恩西德尔恩1962年德文版,第22页。

② 普茨瓦拉:“论上帝”,见《文集》第2卷,第281页。

③ 普茨瓦拉:《上帝是什么?》,第24、26页。

④ 普茨瓦拉:“论上帝”,见《文集》第2卷,第334页。

实际上使上帝的不可见性有增无减、更为突出^①。

在探究上帝的问题上,普茨瓦拉对经院哲学所依据的古希腊哲学、尤其是亚里士多德思想体系持批评态度。他不赞成那种思辨推理、逻辑诠释的上帝之探,而主张从人格关系、情感体验的角度来领悟上帝。他指出,基督宗教所信奉的上帝并不是“冷静凝重的思想之神”,亦非世人作为其部分而与之内在衔接的、“根据永恒规律而永被推动的宇宙之伟大目的因”;这一上帝乃是“火热般激情和直至自我献身那种充满赠予之爱的上帝”,是“亲自走下来直至深入荆棘之中”,以找寻“一百只羊中丢失的、他本人特别珍爱的那一只羊”的“善牧者”;这一上帝绝非“其唯一可见之面容乃普遍观念之逻辑结构的上帝”,而是“冲破一切之人格”;上帝将自我显示为父、子、灵,并以人的面貌来出现,从而为人的缘故以实现人与人的相遇^②。在这种相遇中,上帝作为“人格之你”^③而显现,正如《圣经》所揭示的上帝与人以“你”相称,彼此对应。“柏拉图也谈到一位世界之父,印度、中国和伊斯兰教的智慧与神秘都认识一位‘在我之中的上帝’,并从世界之渊源上感觉到一种慈父般的亲善。”但在普茨瓦拉看来,这一切比起《诗篇》、《约伯记》和《雅歌》中的人格对话所表露的炽热情感和巨大威力尚相距甚远,而比起耶稣基督中上帝人性的显现则更是黯然失色^④。他认为,整个西方近代精神历程都不过反映出处于基督宗教之中心的对单独个我之评价的不断扩展,如肇端于路德思想的近代个人主义不仅闪现在唯心主义理论体系之中,而且正如马克思主义所展示的那样亦转换为一种

① 普茨瓦拉:“论上帝”,见《文集》第2卷,第290页。

② 参见普茨瓦拉:“世界中的上帝奥秘”,见《文集》第2卷,第183页。

③ 同上书,第233页。

④ 同上书,第181页。

集体主义。不过,由神而人的屈尊代表着上帝的慈善、恩典和救渡,由人而神的僭越却表现出人的焦虑、烦躁和奢望。“人的抵抗”以“人的自杀”而终结,人的神化势必导致其毁灭。^①

普茨瓦拉强调,正是上帝的屈尊使之成为世人的同伴,从而发生与人换位之关系。基督“被钉十字”使上帝形象看似矛盾的对比得以“相交”,即构成“十字”般的“交叉”关系:“全能的上帝在基督身上成为软弱无能,全智的上帝在基督身上成为愚拙,全圣的上帝在基督身上成为罪过的承担者,全福的上帝在基督身上成为被上帝遗弃之诅咒,完满的上帝在基督身上成为虚无、空白和徒劳,……荣耀的上帝在基督身上成为耻辱。”^②他指出,这一将世人的危难变为自我的危难、从而与世人换位的上帝在非基督宗教中是找不到类比之例的,基督宗教圣诞节时期的礼仪称此为“基督宗教最根本的奥秘”和“令人惊异的交换”。这种交换如同“奴隶市场上的交换”,上帝使人从其被奴役状态中获得自由,由此而“反倒虚己,取了奴仆的形象,成为人的样式。”^③上帝在基督身上表现出的这种屈尊和卑微,亦使基督论成为一种极为典型的悖论。普茨瓦拉认为,基督作为救主乃将其全能隐匿于无能之中,将其荣耀潜藏在毫不起眼之下,“基督的显现极为偶然,出生于一个在世界编年史中未起任何作用的民族”,“其出身乃是来自拿撒勒这个并不引人注目的犹太山区一山角的一位不出名的处女,而且其降生亦颇为偶然地发生在伯利恒之外的一个牲口槽中,而伯利恒乃是耶路撒冷这一本身就不太重要之城更微不足道的郊区小城。其生平和死亡乃如此偶然,

① 参见普茨瓦拉:“世界中的上帝奥秘”,见《文集》第2卷,第202、206、211页。

② 普茨瓦拉:《上帝是什么?》,第49页。

③ 《圣经新约·腓立比书》2章7节。

以致要花费很大的力气才能在当时那些伟大的历史作家之记述中找到提及这一事件的寥寥几笔”^①。因此,普茨瓦拉批评当代基督教会抛弃了基督的“十字架”而过早地拾出其“荣耀”,这典型地表现在天主教的凯旋主义思想倾向中,亦反映在教会讲究排场、注重奢华和追求政治权力等方面。普茨瓦拉提出实现一种“纯宗教性天主教”,以便与政治性天主教相区别。这种纯宗教性天主教应表现出清廉和无权,它与被钉十字架者同存于一种“清白的空间”之中。

普茨瓦拉以其“十字架神学”和其“交换基督论”来对路德创立的新教思想提出挑战。传统天主教除把宗教改革家斥为“恶魔”之外一般很少对宗教改革的神学理论加以系统、深入的分析、研究。直至20世纪上半叶,多明我会神学家德尼夫勒还称路德为“人类的渣滓”、斥其“毫无神性可言”,耶稣会神学家格里萨(Hartmann Grisar)亦把路德视为精神变态者,而反现代派的教皇庇护十世也把宗教改革家指责为“基督十字的敌人”。普茨瓦拉则于1943年对路德及其宗教改革思想进行了详尽的探究,由此开始其与宗教改革神学不带偏见的对话和商榷。论及宗教改革提出的“只因犯罪”或“只靠恩典”之说,普茨瓦拉认为,人在上帝面前是罪人,只能指望上帝的救恩这一宗教改革的基本动因,对于企图把自我理想化的教会而言,乃是一种必要的纠正;人不可能靠自我努力而解除其罪过,而只能靠一种大于邪恶的力量来实施拯救。但他反对宗教改革家因“对创世的否定”而走向另一极端。论及宗教改革提出的“只靠良知”之说,普茨瓦拉承认宗教改革在此重新发现了《圣经》所言“上帝与灵魂之间的直接性”,而天主教则因教皇、主教、神职人员这种“等级制度”而拉开

^① 普茨瓦拉:“论上帝”,见《文集》第2卷,第290页。

了二者之间的距离,其结果使充满生机的上帝被束缚在天国和世间宫廷的官职等级上面,生动活泼的人类亦被物化为教阶等级森严之教廷中的职员。新教徒强调自我负责,不受旁人的支配,但其良知原则亦会蜕变为某种主观随意性,从而让制度为直观所取代。论及宗教改革提出的“只靠话语”之说,普茨瓦拉指出,话语与信仰密切相关,人在信仰中对上帝的话语作出回答,这种决断乃是理解上帝之核心;天主教因强调“事功”而对“话语”有所抑制,故有调整之必要;但宗教改革在突出“话语”上做得太过分,它以精神来排斥行为和事功,从而具有陷人敌视肉身的“唯灵主义”之危险。论及宗教改革提出的“只靠基督”之说,普茨瓦拉肯定宗教改革将基督置于基督宗教信仰中心之举,觉得天主教乃把教会本身置于这一中心,而忘记了教会只是“基督的身体”。因此,宗教改革的“基督中心论”对把自身变为尘世合作和司法机构的流俗之举亦为一种重要的纠正。在与宗教改革神学思想的对比中,普茨瓦拉看到了天主教两极对立之原则的实际作用,并力图达到一种更高层次的合题。他认为这种结合在神学领域可表现为“存在类比”与“十字架奥秘”(Mysterium Crucis)之结合,在教会的具体行为中则可化解现代主义与完满主义、有机论与机构化、话语与圣事、时间内在与终极确立之基督宗教,以及统一与多元的对立。这种见解亦使他接近了东西教会统一、天主教与新教和解的普世主义思想。普茨瓦拉恳请天主教与新教鉴于战争灾难之教训而相互靠拢,认为宗教改革之内在性和天主教之权威性、宗教改革之运动和天主教之秩序乃相辅相成,可熔铸为一。

普茨瓦拉的思想表露了其对传统天主教神学的不满,但他自身的神学探究之途却往往在把上帝作为“众谜不解之谜底”的遁词中消隐。他的一切思索都围绕着上帝而展开,但其理解的

上帝乃“幽深神秘之潜意识”，而非暮色苍茫中为人照明的庸者之神。在他看来，《圣经》的上帝只能在其不可把握之幽深中认知，基督宗教即一种“在黑暗中的欢跃”；信仰就是一种闯人幽暗之境的冒险，而不是寻求某种确定或保险；信仰是勇于向上攀援的梯子，而不是躲避危难的地下室；信仰是对其如临深渊、如履薄冰之处境的认知，而不是在康庄大道上的欢奔；信仰是豁出去的，而不是算计出来的。因此，“他的神学就如同一个表面不大却深不可测之湖”^①。普茨瓦拉这种具有超理性和神秘主义色彩的探求对新经院哲学借助理性以确证绝对的努力是一种巨大的打击，正如巴尔塔萨所言：“没有人像他那样将教会内外一切假定的绝对形式如同玩具一般加以摧毁，他和保罗一样拆掉每一个陡峭的‘反上帝之堡垒’，并逐字逐句驱除其任何概念，以便‘使每一种思想都表明对基督的服从’，并通过被钉十字架和复活二者之间的激烈矛盾而指向上帝那不可测度之深渊。”^② 新经院哲学专注于上帝存在之证明、教义范畴之分类和神学系统之构建，这种以物权来把握上帝之举却忘掉了其超乎人之智慧的神秘，而普茨瓦拉则承袭奥古斯丁、伪狄奥尼西和德国神秘主义传统，以窥觅上帝之绝对奥秘和不可把握性为己任，强调若不体会上帝幽深、艰涩和不可理解这一方面，则无法向世人宣讲上帝之爱的崇高和神奇。其向唯理主义传统的现代挑战亦旨在提醒人们这一事实：现代社会中的人们虽然获得多不胜数的信息来源，却更感到自己的无知和空虚；这个几乎无秘密可藏的开放社会，却更使人觉得具有一种悟不透的巨大奥秘。普茨瓦拉点

① 珀尔曼(Horst G. Pöhlmann):《上帝的思想家》(Gottesdenker, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984), 赖因伯克 1984 年德文版, 第 202 页。

② 见舒尔茨(Hans Jürgen Schultz)主编:《20 世纪神学趋势》, 斯图加特 1966 年德文版, 第 357 页。

出了这一现实,却未能指破迷津,他把目光朝向那谜一般深不可测的上帝,并在上帝之爱中感到了充实和希望的真在。因此,他的神学具有强烈的唯灵主义和冥思圣修之意向,常被视为现代社会中重情而不唯理的“上帝奥秘之神学”、“爱的神学”。

二、吕 巴 克

吕巴克(Henri Marie-Joseph Sotier de Lubac)为当代法国天主教著名神学家,1896年2月20日生于法国北部康布雷,1913年受其好友瓦朗森(Auguste Valensin)影响而入里昂耶稣会,1915至1918年在第一次世界大战期间曾服兵役并多次负伤,其头部的伤痛给其一生都带来了磨难。他先后在剑桥、泽西、黑斯廷斯和里昂研习哲学和神学,1927年授任神职,1929年成为里昂天主教学院神学系基本神学和宗教史学教授,此后被派往福维埃任教,曾与达尼罗(Jean Daniélou)一同创办“基督宗教之源”,1938年推出其名著《天主教,其教义的社会观》。此书的出版标志着当代天主教神学的重大转折,被视为“对人们今日称为‘政治神学’之思想的最好预见”^①。一战后,他为反对纳粹的出现而曾组织“基督教见证”机构。第二次世界大战期间,吕巴克因参与抵抗德国法西斯侵略而在1942至1944年之间多次遭监禁,1944年获释后曾组织出版《神学》文集,在二战结束后才得以恢复其教学生涯。吕巴克在耶稣会中结识了同会学者德日进(夏尔丹),两人成为忘年之交,并且分别受到极端保守派神学家的攻击和排斥。吕巴克的神学曾被保守派贴上“新神学”(Nou-

^① 福格里姆勒尔、古赫特主编:《20世纪神学回顾》第3卷,弗莱堡1970年德文版,第205页。

velle Théologie)的标签,并被指责为与“现代派”有着异曲同工的影响和危险倾向。实际上,这种作为现代神学某一流派的“新神学”并不存在,它只是反映在现代天主教界存有一批志同道合,在教父学、恩典论、教会论和教牧社会学等领域展开独立研究的现代学者,他们因志趣相同而保持了一种友情和联谊。其共同特点是表现了一种向时代开放、同时为其信仰寻根溯源之精神气质。这批人曾被称为“福维埃学派”。1950年,庇护十二世颁布其批评现代主义神学和哲学、反驳进化论、存在主义和历史主义哲学的《人类》通谕,吕巴克因其修会上层的不同见解而受牵连,被迫放弃其神学研究和教学活动,开始四处游荡,其书籍亦遭禁被封。1958年,教皇约翰二十三世就任,吕巴克重新开始执教,同年被巴黎道德与政治科学院授予名誉教授和研究员之位。1960年,他被教皇选为“梵二”会议顾问,为大会准备有关文献。1961年至1965年,他参加“梵二”会议,成为大公会议神学家。会议结束后,他仍担任罗马教廷非基督徒秘书处和无信仰者秘书处的学术顾问工作,曾出访北美和南美各国。1982年,吕巴克被教皇约翰·保罗二世任命为枢机主教。随着天主教当代思想的快速发展,吕巴克在“梵二”会议后被更为激进的年轻一代神学家当作保守派神学的代表,这亦说明其促成当代天主教神学过渡之使命的彻底完成。1991年9月4日,吕巴克因病在巴黎去世。其主要著作还包括《对上帝的认知》(1941)、《神秘肉身》(1944)、《雅典的人道主义戏剧》(1944)、《普鲁东与基督教》(1945)、《论超自然》(1946)、《悖论》(1946)、《历史与精神》(1948)、《佛教的观念》(2卷,1951-1955)、《对教会的沉思》(1952)、《论上帝之道》(1956)、《中世纪解经学》(4卷,1959-1964)、《夏尔丹的宗教思想》(1962)、《夏尔丹的请求》(1964)、《布隆代尔与夏尔丹》(1965)、《奥古斯丁主义与现代神学》

(1965)、《论超自然的奥秘》(1965)、《夏尔丹:传教士与护教论者》(1966)、《教会的悖论与奥秘》(1967)、《永恒的女性,夏尔丹诗文研究》(1968)、《现实危机中的教会》(1969)、《论基督宗教的信仰》(1969)、《普世教会中的各具体教会》(1971)和《菲欧里的精神后裔》(2卷,1979)等。

吕巴克提倡天主教的开放性和普世性,属于其“变革的一代”,因而与仅满足于传统教义之完善的完满主义形成对立。不过,他强调教会对世界的开放不能沦为现代派那种过于媚俗之举,认为这种无原则的适应反而会一无所获。而且,吕巴克为减少与教会的正面冲突亦习惯于将其神学新意置于旧的形式之中,以使其得以委婉的表达。他注重对基督宗教思想根源的发掘和创新,从《圣经》及古代教会传统中获得超越时代的新颖见解,使古旧之物不再过时而得以更新。他将此视为一种“考古学”方式的探究。此外,吕巴克曾对法国社会主义者普鲁东(Pierre Joseph Proudhon)、对无神论和东方佛教展开过研究,其对非基督教思想不带偏见的开放性态度在“梵二”会议之前的天主教界亦属罕见。吕巴克提倡的“开放天主教”主张为当代天主教引入了对话原则,从而与新经院哲学所持守的独白和防范态度形成鲜明对照。这一开放主张后被约翰二十三世所采纳,融入其跟上时代、适应现实社会的改革方案之中,并成为“梵二”会议最基本的动因之一。

吕巴克神学的基本立意乃寻求自然与超自然、信仰与恩典的和谐统一。自然与超自然在新经院哲学体系中被分割开来,或被置于一种二者毫无关系的并立之状,根据新经院哲学的界说,自然居于自我封闭的领域,其外界被超自然或恩典之领域所笼罩,自然接受超自然的思想乃通过上帝的外在命令,而不是其内在的需求;自然有其自身纯自然的终极目的,但并无任何超自

然之维度。因此,自然与超自然之间有着明显的分界;对于自给自足的自然秩序而言,超自然的恩典不过是一种额外的惠赠,是对自然的多余装饰。新教中两个国度的学说,即世界帝国与上帝之国、或国家与教会之对立的理论,亦基于这种相同的思路。而吕巴克则断言它们之间有着极为重要的内在关联。超自然并非与自然无关的某种纯然外在的超然建构,或是强加于自然之物;相反,自然乃从其内在出发而以不同于自然、且为其无法达到的超自然为目的,换言之,自然本身就是有其超自然的目标,以此得以充实若靠自身则无法实现的意义。在这种关系中,超自然不是来自外在的压力或强迫,而是自然的内在冲动和渴求,即其自我升华的出发点。超自然并非置于自然之上的第二层构建,而是自然的动力,它促成自然的自我实现。自然按其本性即渴慕一种超越自我的完善,并以使自身达到完善的上帝恩典为目标。宗教绝非指从世界的远遁或退逝,而是让世界实现其目的。根据这一理解,吕巴克认为,信仰乃是人们此岸的希望而绝非某种旨在彼岸的训练或准备。超自然的终极符合人的自然本性,基督徒并无两条轨迹之生存,不可能在此为自然存在,在彼为超自然之态,即一方面在理性之霓光照耀下有其职业生涯,而另一方面在信仰的半明半暗状态中维护其教会生命;一方面在日常生活中保持其清醒的头脑,而另一方面在礼拜日迸发出奔放的信仰激情;一方面作为世人来喜悦愉快、知足常乐,而另一方面作为基督徒去追求圣贤、达真福境界。信仰并非由知者到信者之升华,其本身乃是体认到人不可能靠自我来确立其终极目标或将其成就归功于己。实际上,信仰乃给昏暗的日常生活带来了光明,使人弄清其意义延伸之线;信仰防止了人在自然与超自然之二元维度中的精神分裂,使之找到了自我存在位置及其特性;信仰并不是那种建立在自然底层上、让人仰望和攀援的

外在恩典之高空楼阁,而乃其最内在的运动根基。因此,超自然作为自然之内在根源而使其获得勃勃生机。超自然为人的自然提供了其自我等同性,并防止了人的自我异化。而且,人世并无“纯”自然可言,具体存在的世人无论有无基督宗教信仰都绝非作为“纯自然”之人而出现,他们表明了上帝惠顾万民之恩典的存在,但这种恩典并不靠个人的事功而自动获得,由此可见恩典对应于自然所具有的自主性和能动性。吕巴克的这种整体审视性立意深受德日进自然科学观和布隆代尔哲学观的影响。德日进强调上帝不是超自然而乃“自然万有之心脏”,不是超真实而乃一切真实得以汇流之“终极点”,世界则通过进化而逐渐实现其非物质化、精神化,最终在上帝之中达到其终结点。所以,德日进理解的上帝并不超越世界或仅作为世界之背景,而乃世界的中心和使世界得以进化的进化者。布隆代尔给吕巴克留下的深刻印象则是其生命哲学之能动论,其“行动”这一表述揭示了一种往前涌动的力量。在真实世界中,到处都展现出生命积极向前、以达更好之境的动态,在此不存有静止之状,因为万物都未臻完善,都会毫不停息地朝向上帝运行。与新经院哲学的静态建构截然不同,德日进和布隆代尔所论述的动态真实给吕巴克的神学思索提供了重要启迪。

在吕巴克看来,自然的悖论即在于人只有设法超越自我才能达到其自然本真,因为人的自我实现归根结底不可能靠人本身的努力,其本质所显现的真理已超乎人的本质。因此,自然与恩典的有机结合实属必要,自然与超自然的关系亦是彼此符合。吕巴克认为恩典对人的惠顾极为自然,其与人生的共在就如同石头与其重量同存一般。这样,对于现代世俗社会的人们成为真正基督徒而言,亦是极为自然和简单之事,并不必要作出非此即彼的生存选择。

按此逻辑,这种统一观在理解上帝时也同样适用。吕巴克指出,既然自然与超自然并非彼此相异的保留领域、而已共同构成一种统一存在,既然这种统一可理解为一种有机统一、而不是机械僵化的合成,那么上帝也就不可能是世界彼岸或其边缘之物。上帝并不围绕世界、也不是其背景装饰,而乃“世界的中心”。“在人类之中存有一种永恒的因素、一种永恒的萌芽,它现已在时间之中呼吸了。”^①与之相应,上帝乃是“空气”,人类向之呼吸、呐喊;若缺乏它,人类则会窒息而亡。因此,不能将上帝理解为将人拒之门外的彼岸异域,或视为令人感到窒息的封闭性温室^②。他强调,正因为上帝是世界的生命之粮,才使之成为人们值得追求的目标;上帝不是压榨或扼杀生命的上层建筑,而是人类所需求并关注的中心。上帝的永恒使人的整体存在成为可能,上帝如同一块磁铁吸引着万众,其磁场使原本毫无意义的零星人生得以归入人的整体意义框架,使人的意义之线得以清楚排列。人需要上帝,以避免堕入丧失意义的虚空;人的形成本身并无意义,其意义在于其形成与完善的关联;而上帝正是创造和促进“形成之真实”、使之达到进步和完善的原动力。上帝作为促成世界进化的进化者,为进化本身提供了意义和目标^③。在上帝的永恒意义中,一切并未消逝而只是被扬弃,所有无意义之物都被作为人生的零星碎屑而在其更大的整体存在中获得了意义。“若无绝对者对相对者最内在的亲临,若无永恒者在被运

① 吕巴克:《天主教,其教义的社会观》(Catholicisme, Les aspects sociaux du dogme),引自其德文译本《来自爱的信仰》(Glauben aus der Liebe),艾恩西德尔恩1970年版,第319页。

② 参见同上书,第321页。

③ 参见同上书,第315页。

动者之中的此在,一切则会重新化为灰尘。”^①

永恒与现实的关系不能简单地被理解为彼岸与此岸的关系,只有意识到永恒在此时此刻的亲在,人才可能达到其灵性上的深度。吕巴克认为现代思潮对于教会追求永恒和彼岸的指责过于肤浅,“它没有看到其直接的真实性和永恒,忽略了人类总是论及彼岸这种最为迫切的心情及兴趣,因为这一彼岸事实上对人类而言要比未来更加接近,甚至比我们所称之现在亦更加接近。正是永恒处于每一时空发展的最内在之中,永恒指引了这些发展并使之充满生机。永恒乃确切的现实存在,但它并不使现实本身化为灰烬。倘若人们今天仍如此不幸地处于彼此缺席之状的话,那么首先在于人们自身存有缺席之感,因为人已脱离了这一永恒”,只有永恒才可能使人“相互交流”^②。从永恒意义上来理解上帝,那么上帝就是在彼此隔离、没有沟通之当今世界中使人得以了解和沟通的“交流者”。“人类只有放弃把自我视为终极目标,才能达到其统一”,人类只有不再找寻自我,才会真正发现自我^③。

对吕巴克而言,上帝不仅仅是世界的意义、目标和中心,而且是“爱之上帝”。吕巴克的神学不仅强调开放和普世、统一和整体,而且突出“爱”之主题。他认为上帝不仅如世人那样“拥有爱”,而且是“爱的本身”,爱乃上帝的本质构成。与人世之爱对自我的眷顾不同,上帝之爱成为整个世界的心脏、中心和枢纽,并不是人们企图逃避之超然世界。他以上帝之爱来维护自然与超自然的统一,宣称自然乃对恩典的唯一呼唤。他指明世界如

① 吕巴克:《论上帝之道》(Sur les chemins de Dieu),引自其德译本(Über die Wege Gottes),艾恩西德尔恩1958年版,第62页。

② 同上书,第322页。

③ 同上书,第328页。

果缺乏上帝之爱这一核心,则会成为没有心脏的死寂之地。在现代社会冷酷无情之技术体制中,孤寂之人需要上帝之爱这种“你”的关切、沟通和惠顾。按照吕巴克的理解,没有“你”,人会失去其自我;没有“爱”,人生则黯然失色、毫无意义;没有对包容一切之上帝的希望,人世历史则会支离破碎,因为人并非历史的主人,而只是上帝救世这一历史戏剧中的角色。但爱就其本质来看乃一种奥秘,已超乎冷静思考之理性把握。爱之激情不可言状,却真实存在。从爱出发来体验上帝,人则看到了语言表达之极限。在此,吕巴克认为新经院哲学和无神论的唯理主义都不知道其表述形式根本不可能解开这一奥秘,而其可言状或可把握者并不是上帝。这种唯理主义往往把信仰与可以严格论证的世界观相混淆,即将之作为与当代意识形态相抗衡的某种反意识形态。其实,在神圣奥秘面前,任何证明都无济于事,任何批判亦毫无目标,而当代社会中“上帝已死”之喧嚣更失去其任何意义。上帝作为人格之爱不是人之理性算计和推敲所能把握的。同样,人的信仰作为对这种爱的回应亦不是理性抽象之是与否的选择,而是其存在的行动,一种发自内心的生存决断和忘我的奉献。信仰并不来自外在的强迫,也不是通过博闻强记而学会;信仰乃是发现自我本真的行动,是源自人之内在的自然之举。因此,真正的信仰首先是对上帝的信任,并不基于其宗教教义是否真实或是否正确。吕巴克这一信仰理解的本身,实际上是对传统天主教确定官方教义、立新经院哲学为其神学之圭臬等举动的间接抗议。他强调充满情感、具有亲切关系的对“你”之信仰,而不是一种单调的、干瘪的纯信仰。前者乃一种情景对话与沟通,是“我”对“你”的信仰、倾慕和投身;后者则为一种神学的话语游戏,是“我”相信某物乃如此之独白。前者以“你”为依托来构筑“我”“你”关系,后者则仅为“我”的猜测和推断。所

以,真实的信仰不是来自外在的根据或确证,而是如同幼儿般的童贞之爱。信仰即指归在上帝、且立于上帝之内。尽管这种伫立并不排斥理解、这种信任并不放弃认知、这种信仰并不缺乏其认信内容,然而对于信仰最为首要的是其立场而非其内容。信仰按其本质即发现“承受住我之‘你’”,而不是“我”所背负的、并可能把“我”压垮的“装满教条之口袋”。吕巴克指出,许多人在宗教中看到的只是“一系列应该信仰的东西,以及与之相应的一系列规定和禁令”^①,结果其信仰成为使人郁郁不乐的义务,而不是解救人心之行动;这种信仰实质上是对不可信者之强信,而缺乏忘我地投入上帝慈父之怀抱的冒险精神。比较伊斯兰教让人“顺服”之信仰,吕巴克认为基督宗教乃强调“我”“你”关系之信仰。人正是通过这种信仰所蕴含的神人关系才确立其人格,信仰是对上帝召唤的回答。人在这种对神圣的回应中发现了自我,找到其等同。自新经院哲学的权威地位确定以来,天主教神学的流行观点即认为,信仰乃对真理之确证而不是信任,信仰乃理性的行为而不是情感举动。因此,吕巴克对《圣经》之信仰理解的重新发现和阐释,无疑为当代天主教理论界带来了一种大胆创新。

为了维护基督宗教的真理性,吕巴克宣称,基督宗教与其他宗教的根本不同,就在于其为人类确立了一种共同的目标,使人能实现其希望。在他看来,古希腊哲学和亚洲宗教体系的共同性在于主张“对世界的逃遁”,因而“没有终极目标”、“没有历史”可言。基督宗教则洞见到世界从其“最初受造之开端直至其最终完善”都有“上帝的计划”在起作用,即“通过基督对人类的逐

^① 吕巴克:《论基督宗教的信仰》(La foi Chrétienne),引自其德译本《我信仰》(Credo),艾恩西德尔恩1975年版,第108页。

渐充盈”而达其目标^①。世界既有其目标,故有其意义,整个人类都在上帝之道及圣灵的指导下而朝向上帝迈进。这种目的性使相对成为绝对的某种化身,使历史成为上帝的救世过程,使时间成为永恒的表达方式。而上帝计划对整个人类都具有普世意义的思想,则使吕巴克维护一种类似拉纳尔所主张的任何人都可为“匿名的基督徒”之说。他扬弃了传统基督教传教工作保持至今的行为准则,认为传教的任务不是去摧毁世界而是去完善世界,“基督宗教通过吸收旧的世界而使世界改变”^②,它“毫无裂痕地穿入高度体现人类历史的组织之中”^③,对于异族传教过程中所发现的“一切可吸收者”都应该接纳。吕巴克反对狭隘的完整主义思想,强调天主教应对一切非基督宗教中的良、善因素都持开放之态,在与其交流中亦应有灵活的立场。与宗派精神所表现的排外性截然不同,“教会在到处都有宾至如归之感,而每个人在教会中亦会有回到了家的感觉”^④。基督宗教给这个世界带来了新的东西,但不是令人陌生的东西。基督宗教吸纳了人类各民族的文化成分,从而证实其普世意义及普世存在的可能性。不过,吕巴克坚持认为基督宗教乃实现这一目标、展示普世人类之进步的主体,“在基督宗教之外不可能达其目标,所有人的期望都无意识地……在朝此目标努力;即投身于在基督中上帝所敞开的怀抱”,这些期望“需要通过基督宗教来充实,以便能自我产生其永恒之果”^⑤。与路德等宗教改革思想家不同,吕巴克强调人在其解放过程中必须自己主动地参与和发挥作

① 吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第123页。

② 同上书,第250页。

③ 同上书,第251页。

④ 同上书,第263页。

⑤ 同上书,第196页。

用。仅靠上帝本身的救渡,对于具有“理智和自由意志”之本质的人类而言是不相称的,因为“上帝并不愿意将人类作为废弃之物来救赎”^①。

鉴于这种理解,天主教会在现实的存在就不应该是被动的、而必须采取主动姿态。吕巴克指出,教会的唯一使命就是“使人们认识到耶稣基督的现实存在”,它必须向世人宣讲基督,指明基督的此在,让基督为每个人所认知,其余的一切如教皇、教阶制度和圣母玛利亚等都不过纯属其补充内容^②。在此,教会本身不是“光”,而只是其“烛台”;教会并不自我炫耀,而只是指向基督的“手指”。基督才是教会的唯一首领,每位基督徒则是基督身体的一部分。教会成为权力的象征和令人害怕的权威机构乃是一种不正常的变态,因为教会的本质是没有统治的兄弟情谊、是信者的平等共在。教会没有等级而只有服务,主教等神职人员并不是高人一等的“超基督徒”,而“仅仅因公务之委托”,他们有着“特殊的服务”,但自身并不因此变得特殊^③。至于教皇在信仰与教理问题上“永无谬误”之说,按照天主教传统,教皇宣布的教理乃指教皇“本身,不是根据教会的同意”而无谬误;吕巴克则认为,其无谬误乃根据“教会本身不能错误”所言,而不是如德尔菲阿波罗神庙女巫匹西阿所独自获得的“神谕”那样为一人所独享^④。按其思路,没有谬误应指教会及其所传福音的正确性和真理性;这种无可辩驳之确信的必要,乃是因为人们必须不容改变地确知其是人生追求中的基点和支点之所在。尽管教会

① 吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第197页。

② 吕巴克:《对教会的沉思》(*Méditation sur l'Église*),参见其德译本《论教会》(*Die Kirche*),艾恩西德尔恩1968年版,第197、201、283页。

③ 参见同上书,第122—124页。

④ 参见同上书,第244页。

的学说中可能会出现这样或那样的错误,但其信仰的这一根本依属必须绝对清楚:基督乃人世的唯一救主。为此,吕巴克对教会占据基督之位、推行自我统治之举提出异议,对根据教士政治影响来衡量“上帝统治之进步”的教权主义提出挑战,并对强调天主教绝对权威及其至高权力的凯旋主义和完满主义加以反驳。他认为,教会作为基督的身体并不等于教会信奉的救主本身,不能自命为“在人世继续生存的基督”;教会不应以“选民”姿态而自恃高傲,相反,教会乃作为“罪人”、“仆人”来效法基督,服务人世,以此体现基督身体之真实意义。在他看来,如果不是为了服务于世界,而是为了反对某人而学会天主教的教理问答,则是极为不幸之事,因为天主教一词所包含的“大公”之意源自希腊语的 *kat'holos* (意指“包容一切”),此乃针对世界及其统一而言。教会的最大任务就是要实现人类的统一,教会本身即这种世界统一的先锋^①。吕巴克的这种教会观后被“梵二”会议的《教会宪章》所吸收,其绪言开宗明义,讲到教会的性质及其大公使命就是“使人类在基督内也得到完整的统一”^②。

教会作为人类统一的先锋,必然也是社会性教会。因此,吕巴克大胆地展开了一种不带偏见的与社会主义之对话。他同意普鲁东对一种非社会性教会的批评,认为教会并非由受拣选者构成的自我封闭之圈,而乃为见证者敞开的社团,“天主教按其最内在的本质乃社会性的”、绝非个我性的^③，“基督并不单独为某一个人”^④。吕巴克反对传统经院学说中把教会视为个我之混合体的个人主义;这种个人主义强调上帝拯救个人的私下解

① 参见吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第265—280页。

② 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第3页。

③ 参见吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第15页。

④ 同上书,第214页。

决法,从不考虑人们之间基于共同信仰的有机联盟,从而忘掉了教会作为基督身体的重要意义^①。但教会所具有的社会性不可与社会主义相等同,它不是为了某种世界观,而是为了贫苦大众来向社会表态。“人若选择了贫民,他总会确信自己没有弄错。而人若是选择了某种意识形态,则从无其选择乃正确之举的确信。选择贫民使人获得双重的确信:他的选择与耶稣相同,而且他乃选择了耶稣。”^② 教会不应局限于帮助与之相邻的个人,而必须反抗不人道的社会结构;不能仅顾其周围之改变,而要从整体来考虑;不可满足于对社会现状的装饰性矫正,而是去根本改变这一现状。吕巴克认为,这种社会性教会不仅有别于个人主义,而且也不同于集体主义;也就是说,不能把今日之人纯粹作为铸就明日之人的手段来滥用;费尔巴哈把宗教的本质归因于人的本质,而马克思则把人的本质归因于社会本质,这在吕巴克看来则是把人降至一种纯社会功能或“社会关系之集合”的境遇,是对“人按上帝形象之所造”的人性理解之贬损和否认。他强调人乃上帝之镜及其反射,而绝非如费尔巴哈所言“上帝乃按人的形象之所造”。吕巴克指出,费尔巴哈等人所言之反宗教的人本主义,实质上是为了人本身的缘故而以渎神方式来颠倒这种关系,把“上帝的属性”归为人之本有。“他之所以否定超越,乃是为了保护其自我之内在。但他只有通过承认其反射特性才可能获得其独特性,只有在礼拜之行动中才可能确保其永恒深度。”^③ “人因人类遭受的奴役而拒绝上帝——但人却忽略了人恰好是与其与上帝的关系而使之摆脱了任何奴役,尤其是……

① 参见吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第284页。

② 吕巴克:《悖论》,引自其德译本《信仰悖论》(Glaubensparadoxe),艾恩西德尔恩,1972版,第69页。

③ 吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第319页。

社会奴役。”^①人只有依赖于某种超人的力量才可能使之摆脱对人本身的依赖,只有与上帝的结合才可能使之从世界中获得自由。如果没有这种超越性结合,人在集体中则会失去各自独有的唯一性。对于乌托邦之前瞻态度,吕巴克认为对未来的猜想并不重要,当务之急乃应看到现在的需要。现在是未来的折光,此刻即永恒的隐在。“对一个和谐共融的国度或无限进步之梦想,……因临近的灾难而惊慌,或者对人们期待从其获得全部救赎的一位不知者的追求,都同样会遮住我们对最真实之现在的视线”,“人只有在宁静和沉默中守住一方净土”才可能成为真正的自我,而这方净土与任何昏暗沉闷或逍遥自在的人生、与任何平庸无奇或悲惨不幸的时日都绝对无缘^②。

吕巴克的上述神学新探之努力为一度由逻辑理性占主导的当代天主教神学体系增添了一种情感和灵性因素,使自奥古斯丁以来作为天主教思想另一重大传统的唯灵主义、神秘体验和心之精神得以彰显和弘扬。吕巴克认为,上帝精神乃内在于人世社会和历史之中,这可以确保人类能够按照上帝的计划而最终形成基督的身体;人性作为受造精神而源自上帝,并以上帝为指归。因此,人之精神的本质行动即这一“原初信仰”最基本的确定性,表明了对“上帝的确知”。此乃吕巴克的上帝论和人论的基本思路 and 神学立场。在他看来,无神论亦为一种神学问题。在对费尔巴哈、马克思、尼采、孔德等人的学说和近代实证主义、虚无主义思潮加以系统研究之后,吕巴克曾寻根溯源,指出近代西方反基督宗教的无神论思想乃始于欧洲中世纪哲学家菲欧里(Joachim de Fiore)的学说。菲欧里强调人之精神终将超越道成

① 吕巴克:《论上帝之道》德译本,第319页。

② 参见吕巴克:《天主教,其教义的社会观》德译本,第318页。

肉身的上帝之言,由此得以实现上帝的计划。吕巴克断言非欧里的看法启迪了近代思想家莱辛的思路,促使启蒙运动以一种世俗化形式来解释上帝的计划和人类的得救,从而形成一种关于社会进步的信仰,这在客观上为近现代对基督宗教的无神论解释创造了条件、准备了素材。不过,吕巴克坚持这种解释乃歪曲了基督教会内在本质的本质,引致了对现代信仰的种种误导。因此,自然与超自然的辩证统一并不等于二者完全等同,神与人相关但不能相混。这里,吕巴克认为仍有必要维护天主教的正统神学理论,而不该在理论发挥上走得太远。不过,面对现代世界自然被破坏、人性被扭曲、社会被支解的严酷现实,不少人觉得吕巴克的思想过于乐观和空泛。他们认为在这一意义逐渐消逝、混乱与日俱增的世界中,当务之急不是以进化、发展之加速来求得自然与超自然的统一,而是给世界带来另一种声音,即以《圣经》的救世福音来使人清醒、冷静,在现代文明面临崩溃的关键时刻和世界究竟应走向何方之十字路口做出新的选择和决断。由此可见,吕巴克的神学思想在当代天主教多元思潮的发展中代表着一种承前启后的过渡。在老一代神学家抱怨其思想过于激进的余音中,新一代神学家则已开始嫌他的理解显得保守、过时。现代社会的飞快节奏和人们思想的躁动不安,给天主教神学体系能否保持其恒定、稳固之态打上了一个意味深长的问号。

三、歇 努

歇努(Marie Dominique Chenu)的受洗名为马塞尔·里昂·歇努(Marcel-Léon Chenu),1895年1月7日生于法国塞纳河流域的苏瓦斯,1913年入多明我会,1914至1920年在罗马安立甘学院

研习神学,1920至1942年在比利时勒索尔舒瓦的多明我会神学院任教授,讲授信仰学说史、教义史、神学导论和托马斯·阿奎那的思想体系,参与编辑《托马斯学报》和《哲学与神学研究》等学刊,并于1932年至1942年担任其院长。在此期间曾往加拿大任教,于1930年参与创建今属蒙特利尔大学的中世纪研究所。1937年,歇努在小范围内发表其神学论著《勒索尔舒瓦,一个神学学派》。此书于1942年被列入禁书目录,歇努亦不得不放弃其教职,随之参与由戈丹(Abbé Godin)等人组织的“巴黎宣教”即“教会处于宣教之状”运动。1946年至1952年,歇努曾任教于巴黎大学。持传统保守立场的神学家们指责歇努的思想和行动不是受福音和天主教精神的启迪,而乃受马克思主义的影响。尽管歇努为其牧灵实践及宣教运动辩解,仍与其他几位多明我会神学家如龚加尔等一道受到了教会的制裁。歇努为此只得离开巴黎而前往勒阿弗尔。在“梵二”会议之前,他奔波于巴黎和勒阿弗尔两地从事牧灵和神学教育工作。约翰二十三世担任教皇和“梵二”会议的召开,使歇努的神学理论和社会实践思想得到天主教会的承认,其革新运动所强调的“世界中的教会”这一主张与歇努的见解极为吻合。歇努应其原来的学生、后担任马达加斯加安齐拉贝主教的罗兰(M. Rolland)之召而到罗马,参与“梵二”会议文件的起草。从此,歇努重新投身于神学研习及教会实践活动,直至1990年逝世。其理论在当代天主教神学发展中亦占有重要一席。歇努的神学著述大体可分为两个阶段:第一阶段从1922年至1939年,其理论重点关涉天主教信仰认知、神学的本质之探、以及中世纪思想研究;第二阶段始于1939年以后,其特点是注重社会转型时期的现实问题以及相关的神学反思,强调基督宗教信仰的社会真实性。其主要著作大体包括《勒索尔舒瓦,一个神学学派》(1937)、《基督宗教的新维度》

(1938)、《中世纪哲学史》(1939)、《工作之灵性》(1941)、《为了幸福,文集》(1942)、《13世纪的神学即科学》(1943)、《圣托马斯·阿奎那研究导论》(1950)、《论一种工作神学》(1955)、《12世纪的神学》(1957)、《神学是一门科学吗?》(1958)、《圣雅各修院与13和16世纪的两次文艺复兴》(1958)、《圣托马斯·阿奎那与神学》(1959)、《理智与神学》(1962)和《神的话语》(2卷,1964)等。

在其神学之探中,歇努通过对亚里士多德著作诠释来重新强调那些对正确回答问题至关重要的真实存在,以厘清信仰与理解的关系。他认为亚里士多德的方法在托马斯·阿奎那的体系中得以综合和升华,从而为解决各种认知问题提供了指南。托马斯·阿奎那在其《神学大全》中提出了信仰的对象究竟是“第一真理”本身、还是仅仅为对此真理的“表述”这一问题。歇努指出,此乃关于神学本质之反思的焦点所在,即对信仰学说之科学性的考究和检验。在他看来,这一提问已涵盖了神学探究的各重要层面,即信仰所具有的绝对超自然特性、信仰得以被人之主体所接受的形式,以及信仰得以确立或具体化的条件和前提。歇努强调,人们必须肯定信仰所具有的神圣性,必须把信仰的超自然性作为神学理解的一个原则。只有在此前提下,才可能去认识和区别信仰中具有的人性因素。

就信仰的神圣性而言,歇努认为信仰得以在人之主体中存在乃是通过上帝的行为。人们的理智即归因于“信仰之眼”,这是一种上帝恩典的“移植”和“嫁接”。针对宗教哲学中所触及的“本原”问题,歇努提出了对“第一真理”即“原初真理”的理解。他认为,这一使信仰获得对象、得以奠基的“原初真理”绝非某种纯然观念,而乃通过生命和爱来体现的位格。信仰即靠上帝对人之言说,而不是抽象的认知原则。这样,歇努对阿奎那的上述提问就有了明确回答,即强调信仰的对象并非关于真理的表述,

而是与神圣真实性的直接关联和生命共构。信仰即与神圣真在本身相关,人们由此获得活生生的体验,找到其创造性之源。由此而论,思索中的信仰不纯为思辨、实证,而有着情感的参与、心灵的震撼。神学若无活生生的宗教体验和情感,则会缩小成为一种纯辩证性、逻辑性的论证或推断。其内容乃由各种命题所构成,神学家亦是极为冷静地根据经典、教会传统和理性来对这些命题加以证明。但如此一来,神学则会脱离信仰的本真,失去与信仰的本质关联。歇努为此指出,基于缜密推演的神学也必须靠福音的感染和宗教之情的回应,才可能获得其灵性生命、保持其生机与活力。神学乃与神学家的生活密不可分,若无信仰上的重生,则无神学可言。在认识论意义层而存在的神学,只有通过信仰意义层面所施与的灵性之眼才会获得新的认知、捕捉到重要信息。在他看来,神学指正在敬神理解上发挥作用的信仰,因而乃确切可信的灵性生命之因素。人们从事神学的方式,并非依赖于为主、客体“预先设定”的抽象命题,而是人之自我在神学秩序本有的那种信仰之深层统一中的持守。神学家若能展示其活生生的信仰,则无必要为其神学之巧构精思而另外找寻某种“信仰精神”。信仰乃是内在的迸发,而非外在的修饰。人们以整个心灵来信仰,这种信仰激情则导致并推动了神学的进步。

歇努认为,神学的进步就在于其有效原则能始终不断地在人类的新形势,即人们新的思想、文化关系之中得以具体体现。这种“道成肉身”意义上的融合给神学发展带来了新的问题,同时亦预示着其新的可能性。神圣真在通过信仰而对神学家的生活及思想发挥作用。人们在信仰中的寻踪因与神圣真在相遇而达澄明之境,认识到这一真在乃其灵性体验之源。神圣真在使神学得以时时更新,神学由此拥有多种多样的观点,并且可以达

到这些观点的各种综合及最终统一。歌努承认,从信仰而达教义构成、以及神学学科之途,会伴随着人之理智确定性的不断衰减;但信者的精神则会被其独到体验所不断充实,其基督宗教信仰意义上的气质、使命感和所获得的对罪之赦免亦会与日俱增。不过,歌努在此亦强调信仰并不排斥“思”。尽管信仰本身不是推理性的,但其构建神学体系之举却表明了对推理智慧之吸纳。信仰不要求证据,却对其确定性表示由衷的欢迎。这种“确定”之求表明了具有灵性之人的一种从不满足的精神,一种寻根溯源、深入探究的渴慕,从而使“我之信”又与“我之思”挂上钩来。为此,歌努特别推崇中世纪那些将理性与信仰有机结合的神学家,认为神学的特点就是基于信仰来运用理性,同时通过理性而使信仰得到更好的展示和运用。

至于信仰中的神秘因素,歌努则认为其特点不是非理性或反理性,而是超理性,即超越了人之认知范围或可能。仅此而论,就不能以“无理”或“荒唐”之说来贬损信仰的神秘性。歌努宣称信仰大于理性、但并不排斥理性,信仰代表着上帝真理在世人精神之中的道成肉身。因此,信仰不是一种非凡的外在魅力,而已成为人之习性;信仰不仅仅是一种“信仰”,而更是出自人之内心的“道德”。神学乃说明信仰已寓于人之理性之中,“神学家即敢于将上帝的话语以世人的方式来讲述者。”^① 在上帝的奥秘面前感到软弱无力、无所作为的“旧人”,已被作为神学家的“新人”所取代。神学家将其信仰的内容进行理性的、科学的加工。当来自信仰的神学以其逻辑性而达到完善时,神学家本身亦成为获得自我完善的“新人”。

^① 参见福格里姆勒尔、古赫特主编:《20世纪神学回顾》第3卷,弗莱堡1970年德文版,第110页。

针对新教神学家巴特“上帝”与“世人”截然分开之举,歇努则试图在天主教学说所允许的范围内来用《圣经》启示、用耶稣基督降世为人这一道成肉身的实证解说神人之合一,讲述恩典与自然、永恒与时间的和谐关系。“道成肉身”的思想遂成为理解歇努神学的关键所在,也是他用来反驳巴特神学之悲观主义的乐观主义。在他看来,神的话语并非超然的音讯,而已经道成肉身。他曾将其题为《神的话语》的文集分为两卷,第一卷命名为《理解中的信仰》,第二卷则命名为《时代中的福音》。他在此书之导引中曾说:“标题的并列乃基于神的话语道成肉身之规律:既在人的精神之中,亦在历史进程之内。”^①而在此书的结语中,他进而写道:“我们并不否认这一反思的乐观主义,尽管它关涉到我们历史上的一个黑暗却富有戏剧性的阶段。毫无疑问,我们已与一种隐秘的先定密切相连。从教义学的角度来看,这一先定应以一种自然神学、我们在此亦可说以一种‘世界神学’来表述,它乃从圣托马斯·阿奎那的基本命题中得到了启迪。”^②由此可见,教义神学中的基督论即旨在解决沟通超然与自然、上帝与世界的问题。

歇努弥合神人之间的鸿沟所采用的方法,就在于他宣称神的话语已被人之主体所真正接受。就神启这一层面而言,启示乃以人之语言方式来表述,受到启示之人按其心理自律亦以相似的方式来反映、来传播。就教义学的形式而言,神的话语所包含的内容均按照世人的概念形式来表述,神学既是神的话语、亦是人的话语。此即“神的话语在概念之中道成肉身”^③。就神学

① 歇努:《神的话语》(La Parole de Dieu)第1卷《理解中的信仰》(La Foi dans l'intelligence),巴黎1964年法文版,第8页。

② 同上书,第2卷《时代中的福音》(L'Évangile dans le temps),II,第675页。

③ 歇努:《神的话语》,第1卷,第251页。

家本身而言,他作为神的话语之接受者,仍然是以人的方式来思考其信仰。其对神的话语之解释和概括,在逻辑上亦与他本人所处的思想文化体系天衣无缝、全然吻合。所以说,人所理解的神之话语乃存在于人的理智之中,乃经历了人的吸收和消化过程。对歇努而言,这种道成肉身之状既是神的话语在人世中的命运,也是其给世人带来的恩典和希望。由此而论,人之理智乃体现出神的话语,信与思的结合构建了一种信的科学,神学即这种在信仰之中的科学;它是唯理的,但其出发点和最终目的却远远超出理性之限,无法以理性智慧来缜密论证,从而揭示出这一科学研究之特有对象的神秘与神圣。

按照歇努的思路,上帝的福音在时空中存活,上帝的恩典亦在时空中道成肉身。因此,所谓成为“肉身”即指与人世历史所体现的时空存在相关联。具体的人不可脱离其物质性和时间性,在这一意义上人即体现为一种自然本质和历史本质之构建。道成肉身不只是宗教神学之意,而且涵盖到人之历史、社会及经济存在的方方面面。人乃在其此世之在的氛围中及其相应的条件下享受到上帝的恩典,道成肉身作为上帝对此世的参与和关照使人在时空中的能力及作为亦显示出神恩。人之主体有着神恩的参与、表现出对神恩的接受。歇努从“救世计划”意义上来阐述这种神恩的时空之在,指出“这一救世计划同时为奥秘和历史,它意味着在历史之中的奥秘和在基督奥秘之中的历史”^①。他用“救世计划”的表述实际上要说明在时空中存在及出现的一切都可用作神学认知之源,即从人之此岸性上把握神恩,领悟到上帝对人世的救渡。人达到永恒之境并不是要放弃其生命的时空性,而是将此时空性所包含的一切都带人永恒。

^① 歇努:《神的话语》第1卷,第324--325页。

在这种时空过程中,歌努认为人的本性和其理性在本质上变化不大,然而其文化背影则会出现嬗变,其探究方法亦会不断更新。一旦新的认知方法得以流行,则会给传统观念和以往的识见带来危机。不过,歌努以乐观态度来看待这些危机,指出这些危机是正常的,而且具有破旧立新的积极意义,如加洛林王朝时期语法批评方法的运用、12世纪辩证法的应用和亚里士多德论证方式的重新引入、以及19世纪末历史评断方法的兴起等都是明证。正是在这种文化变异、社会发展中,基督宗教信仰展示了其演进过程和具体形态。在歌努看来,基督教界的历史存在及其具体形式乃代表着基督宗教信仰及其神圣教会在持续不断地“道成肉身”。其先后有序或并列共存的各种不同类型,正是这种信仰在不同时空中存在及发展所留下的印痕。基督福音所具有的这种时时常新之“道成肉身”,揭示了基督宗教信仰与人类文化之间存有的一种双向互动的辩证关系。它说明教会面对社会文化的变异和历史发展的挑战也必须自我改革、不断更新。

从人之时空关联上,歌努突出了现代世界所具有的两大特征,即人的社会化和工作的重要性。“人乃一种社会本质;人只有在社会之中并通过社会来生存;只有如此,人才能够生存、生长,达到肉体和精神的完善,以及宗教上的完美境界”^①。与亚里士多德所理解的那种基于古希腊城邦国家贵族社会的人之本质论不同,歌努强调当今世界人之社会性乃由其工作所确定。这种新形式的工作世界乃是未来新人类的出发点,人通过其工作而与整个社会相关联、与整个世界相统一。工作构成了人的集体意识和社会共在之感觉。基督宗教在现代的生存与发展亦依赖于人之社会化及其工作特性所提供的机会。因此,今日教

① 歌努:《工作之灵性》(Spiritualité du travail),巴黎1947年法文版,第17页。

会必须关注社会就业、工作保障、工人运动等现实问题。歇努指出,持守小资产阶级个人主义态度在现代社会中会有—种非人格化的危险,人的社会化乃人之解放的一个阶段,是人意识到其尊严的一种进步,这种发展最终应引导人实现其人格完满,达到超凡脱俗的精神充实之境。他甚至认为,人之集体意识的形成乃人之历史的真正起点,群体既是人世历史之所在,亦为基督宗教实现其博爱之场所。因此,基督宗教所倡导的“爱邻人”应从人际关系、群体共在来理解,“邻人”被作为单数来看时乃是抽象的,只有复数的“邻人”才是具体的、现实的。上帝之爱及其恩典是在人的具体社会环境、在人与人的共存及交往关系中来体现。人们谈论和推崇基督之爱乃有其现实处境,如在劳资关系中,在群体蒙难时,或在遭受压迫、剥削及种族、性别歧视的情况下,这种爱才具有强大的吸引力和感染力。歇努感到与单独个人之相遇总是脆弱的、短暂易逝的,而与社会群体的相遇才是牢固的、持久存在的。为此,歇努坚持对人的认识应从社会走向个人、从群体达到个我,对个人、个我之理解总以社会、群体为前提和处境。在这种认知基础上,歇努呼吁当代天主教神学应形成“社会神学”和“工作神学”之发展。他认为人的创造性工作正体现出人性和人道之本质,基督徒因而应以—种“工作之灵性”来取代其“抽象之灵性”。按基督宗教的信仰标准来衡量,这种工作应成为一种“人道的工作”,即—种实现其幸福生活、达到博爱和群体解放的方式,—种充分发挥人之聪明才智、展现其真实存在和无限潜能的实践。而在此之中,就已有上帝的恩典在起作用。所以说,神恩并非从外而降、以改变人的生活模式及其历史,而是内在于人世社会之中,成为其积极发展的根本动力和有机构成。

歇努以其对“道成肉身”这一基督宗教信仰核心的新理解、新诠释来体现其神学对世界、对人类的注重。他以正视世界的

真实状况与弄清教会现实生存相结合来考虑当代天主教神学的发展之途。基于对托马斯神学体系的理解和发挥,歇努试图创立一种“世界神学”,并在分析现代发展中人之社会化和工作性这两大特征时对之加以具体构筑,落实在一种“工作神学”的发展上,从而为当代神学思考增添了某些新意。在趋于多元的天主教神学新探中,德口进曾试图以对整个宇宙及其进化历史的研究、把握来为基督教信仰提供确证。歇努与德口进的思路相似,但视域不同。歇努将其神学论证置于人世生活所特有的社会及其历史范围之内来展开,注重对人之社会化和工作特性的研究、分析。他相信在这种氛围或处境中仍可理解基督宗教的上帝信仰和耶稣福音,并使之得以展现。在他看来,现代人不信宗教的原因,乃是认为宗教信仰将绝对上帝和有限人类置于两极对立之中;这样,人世历史的发展成就只会使信教者感到苦恼和不快,而为不信者赢得越来越大的活动空间和认知领域。如果信教者换一种思路,在其信、望、爱中明确承认人世历史的发展进步亦为神圣的,并进而证明它们乃与基督信仰有着内在关联;那么,这种神人之间的两极对立就会被放弃,宗教的处世态度则会由消极转为积极,从而使不信者失去其抵制宗教的重要依据。歇努为此强调当代神学有必要反对那种将上帝的荣耀与人类的幸福相对立的错误之举,指明上帝的临在并不基于人类的失败,而乃体现在其成功和成就上面;同理,上帝的创世也并不只是在世人无能为力时与之形成鲜明对比,而亦在人类积极有为的创造活动、在其卓有成效的工作中得以充分展示。在这种神学构思中,歇努提出了承认此世的存在意义、尊重人世事物之“自律”的重要见解。其对人之工作特征的注重、对人之社会结构的研究,说明其神学立意已从彼岸、超然之神而转至位于时空流变和社会存在之中的人。他对“世界的神圣化”亦有与传统

观念迥异的解说,即认为这种“神圣化”并不是靠排斥人世之物来取得,而乃通过对人世工作的“神圣化”来达到。这些工作不违其内在规律、符合其此在之本质。歇努在此将现代社会日益明显的世俗化作为一种积极现象来观察,认为它乃人类成熟的标志。而基督徒的任务则在于使所有这些现象都能展示基督之临在。他宣称基督教信仰并不是外在于这种现代发展,更不是与之相对立,在当今世界的剧变中,亦可体察到圣灵的感召和威力。

歇努将“神学”作为一门在现实世界中基于信仰、关于信仰的“科学”来看待,认为研究神学的现代意义就是将神启和福音展示在当代教会生活中,体现在基督宗教发展的实际经验上。其突出“道成肉身”之意,即表明了对关注人世历史及其现实处境的强调。基督宗教的福音必然会在新的文化氛围和历史时期中不断“道成肉身”,因为这一福音只有符合人世之真实性、对应其本质性才可能显出上帝的恩典。从这一考虑出发,歇努坚持基督教会及其神学应作为一种永远开放的体系。在他看来,上帝之国在历史中的实现并无绝对理想和持久不变的模式,而乃一种永无止境、永不停顿的运动。在这一流变过程中被放弃的旧模式不应被看作理想标准来重加利用或恢复维系;相反,现存的新世界已为福音在一种全新意义上的“道成肉身”提供了场所,营造了氛围。这一新世界的特征按歇努的理解正是人之工作性和社会性,这些特性体现出人的伟大和潜能,使人真正成为大写之人。而人作为社会本质所具有的意义和价值,则为基督宗教及其神学的发展带来了希望,提供了机遇。歇努乐观地认为,人之社会化过程及其群体意识的觉醒并不会导致一种非人格化的结局,而会使人更加清楚地认识到其自我人格、尊严和灵性价值。歇努的这些神学主张为天主教会步入当代世俗社会、参与

现实发展准备了舆论,而其关涉现代人类处境、教会与人世关系及其在现代世界中的任务或使命等思想,亦在“梵二”会议《论教会在现代世界牧职宪章》等文件中得以具体体现。

四、龚 加 尔

龚加尔(Yves J. -M. Congar)于1904年4月13日在法国阿登省色当城出生,1919年时曾入圣西尔军校学习,后因对神学的兴趣而于1921至1924年在巴黎天主教加尔默罗会神学院研习神学,曾拜马利坦为师,研究托马斯主义;1925年入多明我会,随之于1926至1931年在勒索尔舒瓦的多明我会神学院求学,成为歇努的学生。龚加尔自1928年开始以“教会的统一”为题撰写博士论文,于1930年授任神职,1931年毕业后留在勒索尔舒瓦神学院任基本神学和教会学教授,直至1954年。1940至1945年第二次世界大战期间,他作为战俘而在德国集中营过了五年囚禁生活,在集中营他结识了许多基督新教徒和犹太人朋友,曾与他们交流关于路德、自由教会、巴特神学的见解,并使自身对普世教会运动有了信心,从而对之持积极支持之态。1937年,他曾创办并主编“至一至圣教会”丛书,1935至1951年曾任《哲学与神学杂志》主编。龚加尔因与歇努神学观点接近而对“梵二”会议之前的天主教会持批评态度,他曾指责教皇庇护十二世时代的教会乃“多疑和专横”的教会、对神学家自由思索的权力剥夺过多。1954年,随着天主教会内部工人司铎危机的出现,教会当局开始对教会内部的激进观点采取强硬措施,龚加尔也因被指责为法国左派天主教徒而受到处分,不得不离开勒索尔舒瓦。此后,他曾应邀到法国斯特拉斯堡神学院任教授,后又担任当地多明我会修道院院长。“梵二”会议的革新使其关于普

世合一运动，“天主子民”之平信徒神学等见解被教会所接受，他亦以专家身份被邀参加“梵二”会议，担任其神学委员会成员，后又担任教会和科学委员会的成员。1965年，他曾任天主教与路德宗对话委员会委员。教皇保罗六世针对“梵二”会议以来的新发展而曾公开承认龚加尔的思想在现代天主教会有着广远的影响，多明我会亦称龚加尔为其修会的“总神学家”。在当代教会发展讨论中，龚加尔关于神启、普世合一运动、社会世俗化、宗教信仰自由和不同宗教之间的对话，关于非基督宗教的声明和其他宗教之中的拯救，关于教会传教工作和司铎的培养，关于教会教理问答和神学教材的改进，以及关于法国大主教勒费弗尔(Marcel Lefebvre)裂教事件等问题，都提出了自己的看法。1994年11月27日，龚加尔被教皇约翰·保罗二世任命为枢机主教。1995年6月22日，龚加尔在巴黎逝世。其主要著作包括《分裂的基督徒——论天主教合一运动的若干原则》(1937)、《论教会神学》(1937)、《教会奥秘概略》(1941)、《教会中的真假改革》(1950)、《教会中的平信徒》(1952)、《基督、玛利亚和教会》(1952)、《平信徒神学提纲》(1953)、《九百年之后，东方“教会大分裂”评注》(1954)、《圣堂的神秘》(1958)、《广大世界，我之教区——论拯救的真理和尺度》(1959)、《信仰与神学》(1962)、《活生生的上帝之道》(1962)、《神职人员与平信徒实现福音和文明的任务》(1963)、《论神圣教会》(1963)、《唯一传统与多种传统》(2卷本，1961、1963)、《寻求对话的基督徒》(1964)、《合一运动与教会的未来》(1967)、《中世纪鼎盛时期的教会论》(1968)、《神学史》(1968)、《论教会，从圣奥古斯丁至现代》(1970)、《论一个神圣的使徒大公教会》(1970)、《多样与共融》(1982)、《我相信圣灵》(1983)和《秋季的交谈》(1987)等。

龚加尔的一生有着各种曲折经历，而在宣扬其较为开明的

神学主张时亦曾受到教会官方的指责与处分；因此，他以这种独特感受而呼吁“所有基督徒”、“所有主教”、甚至“教皇”都应以一种全新的、灵性上的“皈依福音”来实现基督宗教的价值。这里，龚加尔特别强调基督教信仰中所突出的十字架上的受难，认为人只有经受住这一考验才可能真正有以福音之真理来为教会和世人服务的意愿。他说：“十字架乃每一神圣事功之条件。十字架对我们而言乃上帝在亲自起作用。我们本身沿此道路只能达到此在的某种真实和深度。虚无之感咄咄逼人，除非人准备付出这一代价。‘在我们可怜的内心中还有尚未存在之处，因此痛苦必须进入，以使之存在’（L. 布卢瓦）。只有当人为其确信遭受痛苦之后，才能由此获得某种力量、某种不容争辩的确证，从而也就得到了被人尊重、受人倾听的权利。”^① 这即意味着，只有当人完全接受十字架的受难和旧的自我之毁灭，才可能最终达到其肉体上和灵性上的健康之状，获得其信仰生命的复活或新生。

论及当代天主教会在世界中的地位和作用，龚加尔提倡一种服务精神。在他看来，教会之服务不是一种自我封闭的、视野狭窄的服务，而乃呈向外开放之势。他宣称“广大世界乃我的牧职范围”（*Vaste monde ma paroisse*），并认为人类的真正生活按其本质即基督教会及其普世合一之圣召的充分展开。因此，教会与世界并不处于对立关系、亦不相互排斥。教会乃在世界之中，并通过世界而完成其福音的使命。教会存在于一个世俗化和多元化的现实社会中，应承认这一世界的特点，看到教会秩序与世俗秩序、教会内之灵性权威与社会上之政治权威的双重共存。

^① 龚加尔：《寻求对话的基督徒》（*Chrétiens en dialogue*），巴黎1964年法文版，第LVII页。

龚加尔认为教会在现实社会中没有必要去直接侵犯世俗权力,而应以其投入、适应之举来尽可能帮助现实世界达到完善。在此,教会既要保持其负有其灵性使命的那种纯洁性和超然性,又必须面对世界、进入世界,通过其信徒的积极作用来影响世界。在向世界的开放中,龚加尔希望天主教会不要再以受围困的堡垒这种面貌或姿态出现,而应冲破其传统发展中形成的闭塞。此外,教会不应以居高临下之姿来面对世界,而必须使自己成为“仆人和穷人”。

龚加尔神学探究的一大特点,是积极推行教会“普世合一”的思想。他说:“我很早就领悟到普世合一主义并非纯属一种业余爱好,而是以皈依和改革的运动为前提,这一运动乃关涉所有信仰团体的生命。同样,我亦领悟到,普世合一的工作对每一个团体来说首先都是它自己的事情,都必须从自身开始。因此,对我们而言,天主教会应在一定程度上绕着自己的轴线转动,以便与其他人达到某种趋同和一致,并通过一种更深刻、更完好的尊重及坦诚来朝向我们唯一的根源或者说我们共有的根源。由此而有已在《分裂的基督徒》中所勾勒、并在此后的著作《教会中的真假改革》、《平信徒神学提纲》、《唯一传统与多种传统》中逐渐论及的这一计划。”^①为了扭转现代世界信仰丧失之趋势,龚加尔认为天主教神职人员和平信徒应共同努力,以使人们能获得对教会更深刻、更广阔、更生动、更符合人性之理解。在他看来,基督宗教在其发展过程中所形成的各派,如东正教、新教及其各人派别,都体现出对其信仰价值的发掘和弘扬。与之相比,天主教内部却出现了忽视或遗忘这些价值的迹象。因此,“普世合

^① 龚加尔:《寻求对话的基督徒》(Chrétiens en dialogue),巴黎1964年法文版,第XXXI页。

一”既是对其他教派的尊重与学习,亦是天主教会自身的改革与发展。人们必须认清教会存在于此世的属时性和属人性特点,即一方面“展示其整个尘世维度,由此而强调并彰显世人与基督的内在关系、圣灵的决定性和始终都实际存在之作用、以及恩典的首要地位;”另一方面则展示“其整个人性维度,由此而使整个信仰团体的积极性、其礼仪和使徒作用、以及其完整的教会真实性得以发挥。”^①

基督教会在这个世界上本有“为盐”、“为光”即作为表率和使命,以达世界的统一、平安与博爱。然而,教会自身的分裂却使其盐失了味、使其光失了色。这种分裂使基督在人世间生存和行动之意义大受束缚和扭曲。因此,“普世合一”乃与教会在现实世界中的自身存在及其形象密切相关。在龚加尔看来,“普世合一”运动的理论重心并不指信者在基督中的统一,而是各教会对此统一极为明确、显而易见之表态,因为所有基督徒都以在基督中的统一为指归,而其真正实现则需要教会团体以其言行为见证。所以,教会应达到的共识即教会必须实现其可见的统一,这种合一并不是让各教派放弃其积极价值,而是摒除其否定和分裂因素,由此达到整个教会作为耶稣基督之信仰社团所本应有的那种完善。龚加尔指出:“我们已经注意到:如果世界统一和得救的最高原则乃在基督宗教中体现出来的话,那么,只要我们自己还没有消除其分裂状态、没能重新建立起我们之间的统一,就根本没有希望去救治世界中的分裂。这是以一种全新的、绝对必要的方式、从其双重角度来提出基督宗教的统一问题,……它意指天主教徒之间的统一,而更直截了当地说,即通过所有基督徒在独一无二之基督教会中

^① 龚加尔:《论神圣教会》(Sainte Église),巴黎1963年法文版,第595页。

的重新联合而达到的基督徒之间的统一问题。”^①在他看来,教会本身并非创世主,教会领袖亦非至高无上者,生活在尘世中的教会虽已达到了许多目标,却仍有不少工作需继续完成。因此,必须认识到教会的真实存在,看到自身的不足。这里,龚加尔对教会的分裂现状持批评态度,对强调天主教传统乃“圣统制的教会”这种独尊之感亦加以劝告。他说:“当人们处于一个大量谈论基督宗教和基督教社会秩序之重新建立的时代时,颇为重要的是应注意到:一个包摄社会秩序、文化和艺术上的活动及合作的基督教国家,如果不能首先以一种完全自由的方式来在其根源——以及按人们的意愿之程度在其顶端——确保其纯真的赞美、挚爱和思想活动,则根本不可能存在。”^②龚加尔认为在现代社会中基督教会的发展必须注意到两个方面:一是真正的信仰只有在自由中才能实现。现代人所追求的乃“确信”而不是“盲信”,教会的权威也只有在信仰自由的氛围中才可能真正建立和维系。教会在世俗社会中存有与世俗权力的对比及区别,其宗教信仰不应蜕变为具有蒙昧主义色彩的盲信或迷信,而必须能以这种信仰来为公民的自由权利提供保障,以正义、平等、博爱等原则来督促世俗权力机构维持社会的法律、秩序,同时亦确保公民的人格尊严和思想信仰自由。二是教会必须注意自身的形象即在世界中的面貌。龚加尔指出,当代人疏远信仰的一大原因就是教会给人造成了不良形象,因此有必要“再造”我们这个时代的教会。他觉得教会的分裂,天主教会所持守的独尊、以及以“令人惊愕的程度”来颂扬教皇、强调其“永无谬误”等都

^① 龚加尔:《论教会神学》(Pour une théologie de l'Église),巴黎1937年法文版,第98—99页。

^② 同上书,第97—98页。

给当代人皈依基督信仰造成了障碍,教会因其自身的忽视和错误而导致其衰落之过程。他以“鱼从头上开始腐烂”这一占语而告诫教会,希望教会时时反省,不忘耶稣基督称其门徒及教会为“世上的盐”这一教诲和勉励。龚加尔的这些看法在“梵二”会议之前因与天主教中占统治地位的观念相冲突而受到指责,被视为是对天主教之“大公性”这一基本色调的背离和否定;其结果,龚加尔本人一度走上了被放逐的道路,曾不得不离开其讲席和教学工作。

龚加尔神学探究的另一大特点,则是对教会中“平信徒”神学意义及其信仰作用的强调,提出了“天主子民”之思想。在此,龚加尔宣称教会不仅是由其神职人员所组成,而亦包括全体平信徒的积极参与。他对自中世纪以来天主教会存在的那种等级森严、金字塔形的教阶制提出了疑问,因受宗教改革思想的启发而坚持教会中的所有人都应担负起自己的责任,认为每个平信徒都可以直接向上帝奉献其信仰之心,而且“各人都是他自己的司铎”。在他看来,广大的平信徒乃组成了教会的主体,天主教会的“大公性”并不以突出神职人员的那种品级分明、递相依属的教阶制为特色,而是在其“团体性”(Collegialité)上得到了典型体现。反思中世纪以来的教会发展,他指出两种倾向或运动之并驾齐驱已颇为明显,一种强调教会乃信仰群体而无需教阶神职,另一种则坚持教会乃教阶神职之机构存在,其信仰群体则无关紧要。针对这两种倾向所导致的教会观上之分歧,他深感现代教会的出路即在于这两个方面的并重和统一。他认为,对教会的理解应突出基督身体、基督形象之意义;教会作为“救世机构”乃体现基督作用的可见形象,教会作为“救世社团”则乃体现基督生命的可见形象;基督通过教阶制而创造了一个“信仰子民”,并进而通过

这一“信仰子民”来影响到整个世界。这样,在神学思想理论上,龚加尔提出了天主教会应从其传统法学意义上的教会概念向末世论意义上教会乃“天主子民”、“基督身体”和“圣灵之殿”的这一观念过渡,从而为“梵二会议”的教会革新纲领准备了内容、铺平了道路。

按照《圣经》中基督徒应“作基督耶稣的仆役,作上帝福音的祭司”^①这一思路,龚加尔认为教会的本质即“为福音的服务”。平信徒作为“天主子民”之主体乃有着充分的权利和义务积极投身到教会事业之中。这样,教会与世界就形成了一种新型关系,平信徒对现实生活的积极参与即体现出教会在世上“为盐为光”的作用。平信徒既属于教会,又属于世界;平信徒并不像神职人员那样直接为圣化世界、发展教会而工作,却可以通过其世俗工作,通过其为现世的服务而从根本上帮助世界去实现其最终完善这一目标。平信徒作为基督徒和普通的世人乃有着双重的存在意义,因此,平信徒为福音的服务既体现在其礼仪崇拜活动、福音之见证和宣道等宗教层面的活动,亦表现在其营造社会中“爱”的气氛、提倡符合道德的生活方式、以及维护社会共在所需要的正义和秩序等世俗层面的活动之中。为此,龚加尔曾建议天主教尽快建立一些适应现代社会发展的机构来为其平信徒的参与及服务创造条件,使他们成为教会中的积极分子,充分发挥其主体作用。

龚加尔对平信徒作用的强调,反映了其教会论之新构思的一个重要方面,即基督启示和福音与世界的直接关联、对世人的直接感召。而其突出基督信仰对于世界的意义,乃是要体现上帝的此在和亲临。“比教会作为信仰概念及与之相应

^① 《圣经新约·罗马人书》15章16节。

的启示概念更为基础的,乃是关于上帝的思想;上帝即为活生生的上帝,正如犹太—基督宗教启示所指,是存在于神学与人类学和宇宙学之间,存在于活生生的上帝与世人及其世界之间那不可分割的联结。今日人们在通往信仰之路所遇到的最大障碍,就在于断言对上帝的信仰及其天国的展望与世人及其尘世工作之间看似毫无关联,因此亟需洞观并指明其相互之间真实存有的内在关联。”^① 上帝的救世计划本身已涵盖神圣与世俗、彼岸与此岸的直接联系,而这一计划揭示了信仰所在的“群体的真实性”,关涉到整个人类、整个世界。其完成乃上帝实现其创世和救赎之整个宇宙计划的重要组成部分。根据这种理解,基督教会的合一和全体基督徒的能动作用则既有现实意义、又有超越意义。龚加尔在平信徒的能动性上悟出了在现代社会从事宣教的奥秘之所在:宣教即“以展望基督来共在”,这种与世人的积极共在既是其使命、亦为其希望。而天主教会在对其他教派的基督徒所表示的友爱和开放态度,同样也既展现了其“兄弟情谊”或“博爱”精神在世界范围的横向扩延,又揭示出信者在追踪寻源上与神圣上帝的纵向关联。“内在的平安及与我们同胞所共享的平安乃在一种更高层次的平安中有其本来的根源,我们在这种平安中会感觉到与上帝同在,它已超乎正义之界而包含着爱,即可称为恩典的形态。”^②

在其神学构思中,龚加尔特别注重启示的历史特性,认为历史的本质即上帝通过世人的生活而使之朝向有利于整个人类的发展,由此实现其救世恩典之计划。在他看来,表现基督

① 龚加尔:《寻求对话的基督徒》,第 XXXIII 页。

② 龚加尔:《论教会神学》,第 97 页。

奥秘的神圣启示只能在与我们历史相关的见证中来体现,基督乃“在我们之中”和“为我们”的救主,人之信仰亦始于其对启示之救世时刻的关注和领悟。为此,龚加尔希望现代神学亦应是关涉启示的神学,通过《圣经》所揭示的人之救赎史这一主题来引导世人争取一个好的结局。与神启相比,世人及教会生存都具有其历史相对性和时空局限性。但这种局限不应是囚徒式自我束缚和封闭,而必须被看作其自我超越之运动发展的开放式起点。就这一意义而论,历史乃使人认知真理的教育者。神学之途不能因其教会学说在表述上的局限而受到牵连,走传统上那种以“神学纷争”(rabies theologica)而使真理相对化的老路;相反,神学必须在历史的发展中逐渐剥除掉那些遮盖真理的相对性杂质、还真理以本来面目。

与巴特危机神学的悲观意向截然不同,龚加尔承认人们信仰和神学探究的目的是找到上帝并实现人的神化,其侧重点乃基于“人”及“人学”,突出了“为人”的意义。这在其对基督论的理解上得到了充分体现。“基督”的意义乃在于神人“相遇”、两极“相通”,凸显了一种“内在”及“结合”的蕴涵。世人只有通过耶稣基督才可能认识上帝的内在奥秘,但也只有通过上帝这一内在的奥秘才可能完全相信道成肉身的奥秘,从而真正理解耶稣基督。这种认识上的双向互动和彼此关联,乃说明基督存在于世界的核心,同样亦揭示出上帝本身就为世界的核心。在此,龚加尔所理解的上帝不仅仅是形而上学本体论意义上的“自在”之上帝,而更是宇宙一元论和人类论意义上的“为我”之上帝,二者之间乃辩证的共存。上帝进入了我们的世界和历史,以使我们能参与上帝的神圣生命,参与其欢乐、永恒和荣耀。“如果基督不是真神和真人,那么我们就不可能神化。……只有基督作为自在者时,才有那为我们的所作所为。正因为基督是上帝,其

人性本质才具有拯救性和神圣性。”^① 启示的意义正是向世人彰明上帝和基督与人及其世界的这种关系,其表述的定向和范围亦在于使信者完全确知与上帝存有这种信仰及获救的关系。至于“自在”之上帝的形上层,启示只是向世人揭示了其理解“为我”之上帝这一真理时所必须知道的那些内容。龚加尔试图藉此梳理出基督宗教之救世史观念与其神学思辨的内在联结,即以体验、认识“为我”之上帝为主,进而按此前提或必要来窥探“自在”之上帝的奥秘。人对神的追求乃是神对人的拥有,人走向神即为神走向人的生动写照。他曾引用犹太圣经学者赫歇尔(Abraham Heschel)的名言而对此应证说:“《圣经》不是为世人的神学,而是为上帝的人学。”^②

近代以来基督宗教在神学领域的一大重要发展,即开始了从“神本”到“人本”、从以“神”为基点的思辨到以“人”为处境的观照这种转变,新教哲学家康德曾以人心中道德律的必然含义来推断上帝的存在,从而实现了在神学上的“哥白尼革命”。但近代天主教神学在这方面的认识则远远滞后。对此,龚加尔曾深刻反省说:“现代天主教所遭遇的最大不幸,或许就在于其学说及教理乃转向自在之上帝和宗教,而没能随之亦不断询问这一切对于人有何意义。我们所面对的没有上帝之人与世界,乃部分来自对这一没有人与世界之上帝的回应。我们若要正视阻碍许多同时代人走向信仰之途的诸种困难、迎接无神论的挑战,就必须也要证明,上帝的世界与人的世界究竟有何关联。”^③ 基

① 龚加尔:“救世史中的基督与我们的教义论著”,《公会议》杂志(*Le Christ dans l'économie salutaire et nos traités dogmatiques, Concilium*)1966年第2期,第9页。

② 参见福格里姆勒尔、古赫特主编:《20世纪神学回顾》第3卷,第195页。

③ 龚加尔:“救世史中的基督与我们的教义论著”,《公会议》杂志1966年第2期,第10页。

督生平之意义就在于对人世的拯救；这一考虑使龚加尔将基督论与教会论相串连。如同基督在凡人之中的存在，教会的未来亦在于其与世界的共存。也就是说，教会应在世界历史中传送并体现上帝的救赎计划。按照古代希腊教父克雷芒（Clemens Alexandrinus）之思，上帝的意志乃创世的行为，故可称为世界；上帝的意向乃世人的救渡，故可称为教会。“教会因而乃世界的意义，是其未来及其完善之原则的具体承担者。”教会与世界“有着相同的目的，却选用了不同的力量，基于不同的层面：使创世臻于完美，让人类完全成功。我们不断地受到敦促，要将这两种不同的真在结合到一种包摄二者的统一中去……，这种统一乃上帝的计划，即称其为智慧，它指耶稣基督是道成肉身的逻各斯。”^① 龚加尔称信仰、教会和人学乃神人关系的最基本因素；而与复活节信仰直接相关的基督在此作为活生生的救世主上帝，其具有的最重要概念即反映在作为救世历史之中心和主人这上面。体现神人关系的神学应对现代思潮持开放之态，因此需要有历史观和宇宙论的双重维度。龚加尔把具有这种意向的神学称为“先验人类学”（*transzendente Anthropologie*），其特点是既具有哲学的思辨意趣，又关注现代人的生存方式。神学除了有其超然的审视，还必须以哲学的语言来界说世界的存在与文化的发展。正视人的存在和命运的神学乃是现代教会之所需，因为在世界中的教会所负有的重要使命，就是要以耶稣基督为楷模和精神依托来使人最终达到完善，走向神圣。

① 见弗耶（A. Feuillet）著：《基督乃上帝的智慧，保罗书信解读》（*Le Christ Sagesse de Dieu, d'après les Épîtres pauliniennes*），龚加尔撰“前言”，巴黎1966年法文版，第13-14页。

龚加尔这种突出现实和人生的神学,在天主教会内亦引起了各种争论和批评。醉心于基督教会神秘传统的神学家们认为,龚加尔对世界和教会属世工作的强调,使基督宗教本应受到珍视的神秘意义被冷落,龚加尔神学中的行动激情使之缺少一种沉思精神和一种望穿时空的审视,而这恰恰是基督宗教的独特之处和使其免于流俗的保证。有的人则指责龚加尔对救世史的诠释过于侧重其历史性而淡化了拯救的意蕴,其理论因而虽有实用之功效、却显得失去了神学之探本应有的深度。诚然,龚加尔注意到神学作为一门基于精神意向和关系的纯粹现象学不应放弃关涉存在本身的形而上学,也承认在论述与上帝的关系时应基于形而上学之层面来提出本体论意义上的问题,但其对实践、行动和现世教会之发展的过于倾心不可避免地使其失去了传统神学中曾极为推崇的那种思辨、沉思之凝重。从天主教神学的思辨传统来看,龚加尔的神学之思被视为一种形上意趣的骤沉和超越境界的弱化。不过,龚加尔和歇努致力以求的这种“世界神学”、“工作神学”或“人本神学”却顺应了天主教“梵二”会议注重现世、进入社会的实践性转向,认识到教会适应现代世界之社会文化发展的必要性和紧迫性,从而在“梵二”会议上得到重视、发挥和一定程度的落实。这种戏剧性的转变给龚加尔等实践神学家的生存命运和理论命运带来了转机,使之摆脱了遭批判、受冷落的厄运,并成为现代天主教神学发展中引人注目的一派。然而,龚加尔等人的这种“矫枉过正”亦给当代天主教理论之探和关于教会本质的反思带来了新的疑问和困惑,对之批评之声故不绝于耳。其实践意向的神学为当代天主教理论思潮注入了一股清新之风,但并没有真正成为当代神学交响曲中的主旋律。

第二节 神学合唱中的强音

“梵二”会议之后,天主教界强调一种信仰、多种神学,其理论思潮呈多元发展之势。在各种神学体系的构筑中,人们有着全新的立意和思路,其考虑问题的视域亦互不相同,由此一扫过去独尊一家、万马齐喑的沉闷、压抑之状,形成纷繁多彩、百家争鸣的活跃局面。例如,新托马斯主义作为当代天主教神学百舸争流中的一支仍保持住其发展势头,醉心于西方形而上学传统的思想家则开始构建一种追求形上之探和绝对体验的超然神学,而受存在主义思潮影响的神学家却侧重于人的诗意栖居及其灵性倾诉。此外,注重社会伦理的天主教实践性学者会以一种神学审视来考虑道德、价值及“爱”的行动与人生信仰之关系,而受解释学体系及方法感染和启迪的理论家大多潜心于界说神学语言的功能与意义、宗教信仰的理解与交流,另有一些关注世界文化之多元共构的开放性学者则在宗教相遇与对话的氛围中致力于一种宗教神学或文化神学之创设。在当代天主教神学的这种混声合唱中,人们觉察到不同理论思潮的此起彼伏和消长流变,听到了各种声音的并存和论争。罗马教廷对各种神学观点亦持较为开明和谨慎之态。这些理论学说只要不在大的原则上违背天主教会的立场,一般不会受到罗马教廷的直接干涉和处罚。不过,当代天主教神学的多元趋势绝不可被视为一种随心所欲的发展。在其传统与现实的结合上,天主教神学构建的一些基本原则得以维系,其重要理论框架亦得以保存。而符合教会之基本精神、且思想敏锐的神学家则在这种氛围中脱颖而出,受到教会内外的普遍关注。这样,天主教神学思潮在其多元相汇之中的主流、在其现代交响乐曲中所表现的主旋律,依然清

楚可辨。回顾“梵二”会议以来的发展,可以说,在拉纳尔、巴尔塔萨等人的思想学说上,我们已能听出当代天主教神学合唱中那种余韵缭绕、影响深远之强音。

一、拉 纳 尔

1. 生平与著述

拉纳尔(Karl Rahner)在“梵二”会议后渐露头角,他以其“先验神学”和“神学人类学”的深邃见解而在60年代以后的天主教神学发展中独占鳌头,影响广远,因而在当代天主教界被公认是“领导时代的神学家”、视为西方神学理论界的“泰斗”和“20世纪的阿奎那”。拉纳尔的一生以神学沉思为主,故对之颇有研究的天主教思想家麦茨曾评价拉纳尔“除其神学之外别无传记”。

拉纳尔于1904年3月5日出生在德国弗莱堡,为兄妹七人中的老四,童年时在其家乡的人文中学读书,1922年在奥地利费尔德基尔希的提西斯人耶稣会,1924至1927年在德国慕尼黑附近的费尔德基尔希和普拉赫的耶稣会高校读神学,1927至1929年在费尔德基尔希其修会所办学校任教,1929至1933年在荷兰瓦兰肯堡的耶稣会高校研习神学,其间于1932年7月26日在慕尼黑的圣米歇尔教堂授任神职。1934至1936年,拉纳尔在弗莱堡大学攻读哲学,曾拜海德格尔和沃尔夫(Erik Wolf)等人为师,深受存在主义哲学的影响。拉纳尔曾随天主教新经院哲学家昂纳克(Martin Honecker)做哲学博士论文,但其题为《世界中的精神》的论文未获通过,为此他转至奥地利因斯布鲁克大学改读神学,并于1936年12月19日以《来自基督之心的教会》(Die Kirche aus dem Herzen Christi)这篇论文获该校神学系神学博士学位。1937年7月1日,拉纳尔在因斯布鲁克大学又获天

主教教义学领域的教授资格。其博士论文和教授资格论文的研究范围属教义学和教义史学,因而他于1937年被该校天主教神学系聘为讲师,此后自1937年至1964年在该校任教,而其兄雨果·拉纳尔(Hugo Rahner, 1900—1968)亦曾为同一系的教会史和教义学教授。第二次世界大战期间,德国军队占领奥地利,因斯布鲁克大学神学系被关闭,拉纳尔亦于1939年10月被驱逐出蒂罗尔地区。他随之应邀到维也纳高级教士鲁道夫(Karl Rudolf)主办的牧灵研究所工作,从而有机会到各地讲演。牧灵研究所当时开展了抵抗纳粹的活动,拉纳尔也积极参与,并想尽办法全力支持和帮助受纳粹政权迫害的人士。1944至1945年,拉纳尔曾在德国下巴伐利亚的玛利亚教堂任神职,这段教会工作的实践为他后来形成其风格独特的基督宗教灵修学奠定了基础。

二战结束后,拉纳尔于1945至1948年在普拉赫的耶稣会高校教授教义学,并经常去慕尼黑举行神学讲座。1948年,拉纳尔返回因斯布鲁克大学神学系,并于1949年6月30日获得教义学和教义史讲座教授。1960年,教皇约翰二十三世任命拉纳尔为“梵二”会议筹备委员会顾问。但教会中的保守派认为拉纳尔的思想过于偏激,称其为“新现代派”代表。1962年圣灵降临节时,罗马教廷当局曾提出要对拉纳尔进行审查。同年夏季,教皇约翰二十三世在与梵蒂冈天文台台长谈话时公开表示反对教廷有关部门的这一决定,从而使拉纳尔神学思想的正统性得以认可。不久,维也纳红衣主教柯尼希(Franz König)任命拉纳尔为其大公会议的神学家,约翰二十三世亦任命拉纳尔为大公会议的神父,这实际上乃宣布原来教廷当局要对拉纳尔审查的决定已经作废。这样,拉纳尔成为“梵二”会议中多种委员会的成员,并直接参与《教义宪章》和《牧职宪章》等“梵二”会议文件

的制订。在积极创新的同时,拉纳尔亦持守天主教思想的正统性和纯洁性,强调神学革新和发展应以传统教义为前提,因此并不同意进步派的许多想法。这种主张使他遭受到保守派和进步派这两方面的不同攻击。在其晚年,他因神学观点上的分歧而与巴尔塔萨的多年友谊破裂,并受到后者的尖锐批评。

拉纳尔于1962年参与创建保罗学会,1965年又与施莱比克斯一道创办国际神学杂志《公会议》(Concilium)。此间他还与赫费尔共同主编《神学与教会辞典》(1957—1965)、与施利尔(H. Schlier)一道主编《争论问题》丛书,并主编有《教牧神学手册》(1964—1969)和《世界圣事:实践神学词典》(1967)等。这些神学辞典和丛书在20世纪西方思想界产生了广泛影响,被视为具有划时代的意义。1964年3月25日,拉纳尔继任瓜尔蒂尼之位而成为慕尼黑大学基督宗教世界观和宗教哲学讲座教授。1967年4月1日,他又应聘到明斯特大学神学系任教义学和教义史教授,直至1971年退休。拉纳尔一生获得的荣誉称号颇多,如1964年被德国明斯特大学神学系和法国斯特拉斯堡大学授予名誉博士学位,1966年被美国圣母大学法学系授予名誉博士学位,1967年被美国圣路易大学法学系授予名誉博士学位,1969年被美国耶鲁大学授予名誉博士学位,1970年被因斯布鲁克大学哲学系授予名誉博士学位,1972年被比利时卢汶大学授予名誉博士学位,1974年又分别被美国乔治城、芝加哥和匹兹堡等大学授予名誉博士学位。此外,他还先后被奥地利、德国、芬兰、美国 and 英国等学术机构授予各种荣誉称号或奖章。1984年3月30日,拉纳尔在因斯布鲁克逝世。

拉纳尔也是一位著述甚丰的神学家,他发表的论文和出版的著作总数达4000多种。其流传广远的《神学论集》自1954年第1卷问世以来,至1984年已出版到第16卷,英译本为《神学

探究》(Theological Investigations),则多达20卷。仅其德文版就发行数十万册。他以其深邃精练的论述回应了当代天主教神学家所面临的各种问题及挑战,在很大程度上影响到当代西方神学的构建和走向。其主要著作包括《沉默之言》(1938)、《世界中的精神》(1939)、《教父时代的禁欲与神秘主义》(1939)、《圣言的倾听者》(1941)、《罪人的教会》(1948)、《论祈祷的必要与赐福》(1949)、《神圣时刻与受难祈祷》(1949,以笔名 Anselm Trescher 发表)、《今日天主教之危机》(1950)、《众多弥撒与一种献祭》(1951)、《论“新的”信条》(1951)、《幻象与预言》(1952)、《当今基督宗教的机会》(1952)、《教会中的自由之言》(1953)、《牧灵与为业》(1953)、《上帝爱此小孩》(1957)、《恩典将使之完善》(1957)、《信者与爱者》(1957)、《论著述的灵感》(1957)、《永恒的肯定》(1958)、《冥想之祈祷》(1958)、《论死之神学》(1958)、《教会中的动力》(1958)、《差遣与恩典》(1959)、《我们基督的奥秘》(1959)、《教会与圣事》(1960)、《论世界之中的信仰》(1961)、《人之起源问题》(1961)、《基督宗教之今在》(1963)、《平常之物》(1964)、《关于依纳爵神操手册的思索》(1965)、《今日信仰》(1965)、《圣经的宣道》(1965)、《转变中的教会,在梵二会议之后》(1965)、《大公会议——一种全新开端》(1966)、《信仰对地球的爱,论平凡世界中的基督宗教之思》(1966)、《论教会牧职的意义》(1966)、《基督的仆人》(1967)、《我信仰耶稣基督》(1968)、《批评之言》(1970)、《论未来神学》(1971)、《信仰的风险》(1974)、《基督徒的勇为》(1974)、《信仰的基础教程》(1976)、《体验圣灵》(1977)和《教会之宽容,社会及教会中的自由与操纵——大公会议回顾》(1977)等。这些著述已被译成多种文字在世界许多地区流传,而且在当代思想理论界影响深远。虽然不少学者对拉纳尔行文之艰涩、枯燥而颇有抱怨,却仍为其思想的博大精深所

折服。

2. 对新经院哲学的突破

拉纳尔认为天主教当代思想的发展应摆脱新经院哲学的窠臼,这样才有可能获得新的机遇和进展。不过,他强调克服这种兴起于19世纪、且在20世纪上半叶颇有贡献的新经院哲学并非以一种彻底拒绝和抛弃的态度来进行,而乃通过对其改造、重构来达到新的突破。在他看来,新经院哲学乃以其学院教科书之面貌来出现,从而缺乏其原初性和始创性,亦无适应时代变迁的创新。这种经院式的哲学和神学已失去其创立新概念的活力,给人以枯竭、衰颓之感。为此,拉纳尔希望新的神学构建不能只是在遭遇当代思想时仅仅起捍卫信仰或护教的作用,而更应有其创造性和振聋发聩之效果。在其神学构思中,拉纳尔力主以一种开放之态来与当代精神生活展开全方位的对话。与这种态度相比较,他觉得新经院哲学则给人一种畏缩不前和过于隔绝之感,从而很难适应新时代的要求。

受德日进自然科学观和卢汶耶稣会哲学家马勒夏尔哲学观的启迪,拉纳尔追求一种统一整合的本真洞观。在这种统一中,自然与超然、物质与精神不可分割。拉纳尔曾以其哲学论著《世界中的精神》而展示了这一基本表述:在世界之中的精神即“对物质、对世界和对历史的认信”。世界并不因有一宗教层面的超然世界而得以增加,因为世界本身乃以“上帝”这一绝对之点为其最终目标。从绝对整体的意义而论,没有高出现实世界的超然或彼岸世界,也没有位于现实世界之后的所谓“背景世界”;统一的世界只有一个,精神亦存在于这个“唯一世界”之中。因此,拉纳尔的神学体现为一种对统一整体的领悟。这一整体包容有其局部的不同,而且在神圣与世俗、本质与生存、神性与人性、神学与哲学、恩典与自然、超越与历史的关系中发现了其对立统一

之真谛。拉纳尔并不要求那种单调、呆板的统一,而追求的是在多样性、多元化和能动变化之中的统一。所以说,区别中的统一、多样性之整合,乃成为拉纳尔探究神学问题的基本模式,亦表现出其理论之探的一贯思路。

不同于新经院哲学的理论构建,拉纳尔宣称自己是一位哲学神学家。在他看来,哲学在本质上乃服务于神学目的,并只有在神学的架构中才得以真正完成。拉纳尔认为,在当代天主教神学范围内已不再有孤立的、界线明确的“纯”哲学可言,任何形上之探或对宇宙之谜的穷究,归根结底都反映出在神学体验和陈述中所典型表现的那种先验性提问或超越性沉思。他曾将康德哲学中的先验提问与阿奎那的神学相结合,而且仅在此意义上承认自己乃先验托马斯主义者。不过,他对哲学所理解的“先验性”之涵义加以不同表述,从而以一种神学的重构或改造为之赋予新意。他为此断言,在神学中以先验思想为出发点这一观念正被逐渐加强。这种神学之思的包摄性使拉纳尔对不依赖于神学或先于神学的任何自我封闭性思想体系都持怀疑态度。

就经院哲学的现实意义而论,拉纳尔认为这一思想体系已不再是天主教神学的唯一之源,因为越来越多的哲学思想及其认知方式已在当代天主教神学中找到了入口,它们都为神学提供了颇有价值的思路和令人重视的探索。早在“梵二”会议之前,拉纳尔就已加入了现代哲学“转向主体”的大潮,并意识到这一转向的重要性。他相信“转向主体”乃当代哲学的典型特征之一,但坚持这一转向只有与天主教神学之思相结合才有前途。拉纳尔顺应这种认知转向,以其对“主体性”的探讨来冲破了经院哲学及其现代更新所持守的客体论,从而亦打开了天主教经验哲学教义体系长期自我封闭之门。当代哲学的多元发展和其主体意趣、为天主教神学提供了众多的对话伙伴和参照因素,如

解释哲学、社会哲学、历史哲学、以及具有形而上学和意义分析特征的语言哲学等都给天主教神学带来各种刺激或启迪,使之面临一种多元挑战。在这种思想环境中,如果仅仅囿于经院哲学的范畴及思路,则会限制天主教神学展望的视域,导致与当代许多重大思潮失之交臂的不良结局。

不过,现代哲学所呈现的五光十色虽使拉纳尔意识到经院哲学仅乃一家之言、天主教神学颇有集思广益之必要,却并没有让他眼花缭乱、陷入迷茫。除了洞见到哲学提问所本有的神学蕴涵,拉纳尔亦正视当代哲学大多已不再拥有传统哲学所表明的那种信仰前提或信仰预设之现实。当代哲学这种信仰意趣的衰减或消失,是否已意味着神学中所容纳的基本哲学之思的终结?拉纳尔指出,传统信仰哲学体系的终结并不等于神学中哲学思想的终结;恰恰相反,其曾运用的先验思想已越来越被神学所重视、被在全新意义上发扬光大。拉纳尔对“先验神学”、及其“先验基督论”的阐释,即标志着这种哲学之思在神学中获得了新生。当然,拉纳尔承认,现代哲学中出现的多元主义和其信仰因素的锐减,迫使神学更加集中于自己关于信仰问题的沉思。虽然各种哲学的思想方式都可为神学提供其关于信仰反思的动因或帮助,其现代嬗变却使拉纳尔对哲学基本上持一种“怀疑”态度。他深感信仰问题不可以依赖于某种哲学现象、亦不能按照其哲学思路为之提供解答。神学在此若与哲学相等同则会失去其特征与活力。按其理解,神学的审视虽有可能被哲学观念化,但其本质却已超越任何哲学构思。因此,他觉得仅靠一种孤立的哲学基本思考来深化其神学命题是行不通的。在哲学家与神学家之间,拉纳尔承认哲学家的意义,但更选择作一个神学家。颇值玩味的是,回顾其求学和教师生涯,拉纳尔的哲学之途并不顺利且多有挫折,却被人们公认为一个业有大成、享誉世界

的神学家。

3. 关于“在”的神学之思

拉纳尔作为海德格尔的学生,曾深受其存在主义哲学的影响。他曾运用存在主义的“在”(Sein)、“实存”(Existenz)、“在者”(Seiende)、“此在”(Dasein)、“毕竟在”(Sein überhaupt)、“有”(haben)、“在之类比”(Analogia entis,德译为 Seinsgabe,中文有“禀在”之译)等术语或基本范畴来从事其神学构思。一般而言,拉纳尔神学思想的哲学基础包括阿奎那的经院形而上学、康德的先验认识论和海德格尔的存在本体论。拉纳尔早期理论颇具存在主义哲学倾向,但他后来并没有进一步深入而系统地探究海德格尔关于“在”之意义和基本本体论的问题。

在其未能获得哲学博士学位的著名论文《世界中的精神》中,拉纳尔基于一种先验——生存论哲学而论述了托马斯主义的认识形而上学。这种将阿奎那、康德和海德格尔联系起来的认识论之探反映了拉纳尔最基本的神学沉思,而其关于终极认识之形而上学的理解则构成了他的先验神学体系的基础。本来,认识论作为哲学范畴讨论的乃是人对世界物质存在及本质、对精神或理论之认识何以可能的问题。但在这种讨论中,拉纳尔通过对人的发问深入探究而开始其关于“在”的神学之思,并进而触及存在与认知的统一性问题。在哲学问题与神学问题的接触上,拉纳尔看到其相关相契所蕴含的深刻意义。他对上帝的启示论与人的存在论、哲学本体论或认识论与神学上帝论或信仰论、古代神学反思与当代哲学新探加以比较,并在其中找出了神学与人学、启示与理性、神学行为与哲学行为、上帝之道与世人之在的内在关联或其交互“内在性”。这种探究在其此后的《圣言的倾听者》一书中得到了突破,他揭示出人的在与知所具有的先验条件和可能性,并将这一思路贯穿到其神学论证之中。

拉纳尔的学生麦茨在修订此书时曾如此概括其基本立意：“人被视为这样一种在者，他只能历史地发现自我（尽管历史只有经过人才获得其本质），因而他必须谛听历史，以便在其中遇见那奠定和照亮此在的‘话语’，人所具有的谛听在的理性一直都带着问题为这话语敞开着。因此，将信仰的此在奠立于历史地发生的话语之上，这看来并非任意和随心所欲，而是最深刻地与此在相契。这部自视为‘基本神学之人类学’（*fundamental theologische Anthropologie*）的书力求成为从思想家的高度阐明信仰的理想著作，它在今天显得尤为重要”^①。拉纳尔在此书中指出，人是圣言的倾听者，而人之“在”的依据乃上帝在基督身上的启示。人对自我和绝对的询问表现为一种超越性的精神活动，这说明人既为一种面向上帝而绝对超越的本质，同时又不离其世界性和历史性。神学对人的理解及陈述，必须包括这两个方面。在拉纳尔看来，人之发问，揭示出人作为精神之在具有无限的先验性，其先验之指归乃一般之“在”，此即上帝的启示、上帝本身，或称为上帝之绝对“在”。人在其“在”中的任何精神活动都表明人以其先验性而直接面向上帝、追求超然之生存目的。人之精神的先验性和历史性的关系问题，使拉纳尔对其涉及的“在”之问题高度重视。

拉纳尔指出，上帝之言乃作为未知上帝的启示而在人的历史展开之中发生，但对人倾听圣言能力则有必要作一种形而上的分析。“从形而上学角度提出一个问题便意味着把它作为‘在之问题’提出来”，而神学“将人的在当作能够倾听启示的人之在”，就必须由此出发“对人之在进行形而上学的分析”。“形而

^① K. 拉纳尔著，默茨修订，朱雁冰译《圣言的倾听者》，三联书店1994年“修订版序”，第6页。

上学探讨的是存在者之作为存在者的在的问题,是探讨什么是‘在’的意义问题。”^①人总是询问,渴求知道什么是“所有的一切的统一性之所在,即什么是他任何时候都能够看到的所有一切之统一性;……他探索的是一切在者的在”。这种“在者的在”乃从“每一个在者的内部冷漠地、隐晦地、空泛地注视着我们”,而人则试图弄清究竟什么是“在者的在”,以获得对“在”的理解,并将自身看作这种“在”的理解力^②。在拉纳尔看来,形而上学的根本出发点就是追问“什么是在者本身之在”,而这一问题乃与提问之人的“在”必然相关。“既然对在本身提出的问题被看成是形而上学之内在的、肯定性的出发点,由此可以作出任何形而上学的回答和表述,那么这就不单单指这个问题的意义了,而且至少同样也是指它存在于提出问题的人的身上这个事实和必然性。”^③“在”之“问题”由此而论亦属于人的“此在”,包含在人所思考及讨论的任何命题之中。这里,人之认识论和存在论在“在问题”上达到了统一,正如拉纳尔所言,“在问题和提出问题的人本身的问题构成了原初的和恒久完整的统一。”^④这两个问题之间的关系至关重要,从中亦可窥见人之本质。人作为“对在的认知”而存在,其本有的“在”之理解力乃以一种逻辑必然性而被归入“自在”之中。个别在者对一般在者的认知与其此在密不可分,一般在之形上问题即提问者之存在问题,所以说“在”之形而上学问题与人的“此在”问题有着内在关联。拉纳尔认为“人之此在”实际上包含了三个方面的问题:一为“毕竟在”问题,旨在

① K. 拉纳尔著,默茨修订,朱雅冰译《圣言的倾听者》,三联书店1994年“修订版序”,第35页。

② 同上书,第36页。

③ 同上书,第37页。

④ 同上书,第38页。

弄清“在”之整体或本身与作为其局部的此一在即每一在者的关系,这种关系应为“在”本身作为一个整体乃被作为局部的每一在者所分享;二为对这个“在”的提问,人据其先验直观而知道有“在”,但对“在”并无清楚认识,故有提问之举,它对人而言既是认知论的,亦为生存论的;三为弄清“在”和“在者”之关系,在者已被人们所认知,但在者之在却为未知之谜,这种提问乃说明人亦意识到在与在者之区分,二者既本质相关,又本质有别。人的本质表现出对毕竟在的绝对开放,此即人为精神的真正蕴涵。

根据海德格尔对人之提问现象的探究,拉纳尔深入剖析了人询问关于“在”的形而上学问题。在他看来,“在”与“在者”都是真实的,而且“一切在者在其在,原则上都是可认识的。”^①可知性乃对每一在者的先验规定。不过,“人问在”本身反映出一种悖论:这一“在”既可知、又不可知!如果完全不可认识,则不可能有提问;但提问的本质是对未知者的问。“有意义的问只能在不仅存在着可问性,即被问者的可知性,而且也存在着此一被问者的可问性的地方,也就是说,在问者与被问者之间存在着真正(有待进一步解释的)间隔的地方。……在的可问性把在表现为觉在,表现为在和认识的原初统一。”但是,“在——同一在——的可问性似乎又否定了这种规定性。既然在是一种觉在,是一种自我反思,为什么还有必要对它发问呢?假如发问者在对在发问,他必定就‘是’在,因为他在发问中已经知道在,而且只要他是已知者本身,他便可能……知道在。然而,发问者却‘并非’他所问的在,否则按照这同一命题他无疑便与他所问的这个在处于同一体之中了。所以,发问的在者是‘非在’(Nicht-

^① K. 拉纳尔著,默茨修订、朱雁冰译《圣言的倾听者》,三联书店1994年“修订版序”,第49页。

Sein);它不是我们一般本体论第一个命题所规定的同一个在。”^① 基于对阿奎那和康德的研究,拉纳尔坚持一切人类认知乃以感官的、有限的经验世界为基础,但人在世界上的提问这一实际“表现”表明在人的生活即在其认识和自由中的确存有超越性经验。这种超越性经验或主体性乃一种先验或本源知识,此即人之生存结构在其生存或经验过程中的本质体现,而非一种拥有。作为提问之人的“在者”绝对不是他所问的“在”本身,但他能够发问又揭示出这一在者必然“禀有”第一命题所指的在,因为这个问题就已包括了发问者本身的“禀在”。在这组矛盾中,拉纳尔看到了信仰与认知的关联,亦体会到其神学探究的意义。

一方面,人具有体现其本质的先验性,但这种先验理解却成为无法精确规定的值,并不能得到关于“觉在的在”的精确表述,而仅为“在”对“在者”的一种无差异、同一性的许诺。这种在者之“觉在”从而变为一种形式上的模式。从神学意义上谈,人的提问和认识这种自我表演在其本身已揭示出一种隐匿的、没有察觉的关于上帝的知识;与此同时,上帝绝非认识的直接对象,对人而言亦是隐而不现、深藏不露的,有着其不可知性和神秘性。人的先验性赋予人认知上帝的“可能性”。人在这一意义上被描述为主体或精神,即世界中的精神,人始终生存在世界之中,却以其认知而超越其世界。人之自由、责任和爱的体验正是其创造性精神自由或主体自由超越世界的方式,这种超越性经验并非独特的,而为一切人在世界中普遍具有的经验因素。“人即精神。对毕竟在的超验性(Transzendenz)是人的基本质素。”^②

^① K. 拉纳尔著,默茨修订、朱雁冰译《圣言的倾听者》,三联书店1994年“修订版序”,第49-50页。

^② 同上书,第58页。

由此可以说人不仅仅是发问,而乃作为“世界中的精神”来存在。

但另一方面,拉纳尔亦强调在者觉在之“程度”、也就是说人的“主体性”之程度与每一在者在之能力方式相应,“即与在者——在理解力——所应得到的在之方式和此一存在者因此而‘禀’在之方式相应。……‘禀在’的程度表现在一个在者返归自己能力的程度,表现在在者反省自己、进而自己被照亮并在这层意义上面对自我的能力的程度。”在此,在者认识“在”“总是在一定的条件下和以一定的方式起作用的,”“在者之觉在性,在者所表现的认识和被认识的统一性是和在者所应得到的在相契的、在本身的这个相契(Zukommen)是一个内涵可变的值。”^①按照拉纳尔的神学表述,作为在者之人与作为“在”之上帝存有一个“相遇”或“面对”的关系问题。人的存在使人已面对上帝,但人之此在所规定的“此时此刻”又使其面对的上帝乃隐匿的、遥远而不可知的。上帝之言乃对其已知者敞开,倘若人不悉心去倾听,上帝则为沉默者,人亦无法与上帝相遇。所以,上帝作为“在之未来”(Seinszukunft)对人而言并非明确的、固定不变的,而是变动不定、无法规定和神秘莫测的。拉纳尔在此明确指出,人“在其形而上学中,即作为‘先验意识’,是有限的精神;在他的形而上之问中反映的也不是绝对意识;这种绝对意识并非在人身上,甚至也不是在人的先验意识中返归自己。在探索在的问中——在必须发问的行为中——表现出来的恰恰是人的精神的有限性”^②。上帝对于有限之人乃是隐晦的、隐蔽的,因此需要信仰的光照。拉纳尔反思形而上学的目的就是要阐明人之真正在

^① K. 拉纳尔著,默茨修订、朱雁冰译《圣言的倾听者》,三联书店1994年“修订版序”,第51页

^② 同上书,第54页

从根本上而言乃体现于人对上帝福音的倾听能力,以其信仰而使上帝那深邃之境得以照亮。

4. 先验神学体系

拉纳尔神学构思的基本框架乃一种“先验神学”(transzendente Theologie),其动因基于他早期对阿奎那神学和康德哲学的再认识。拉纳尔先验神学体系的发展大体经历了三个阶段:第一阶段至20世纪50年代中期,其先验神学思想仅限于一些特别的问题,而其探究原则仍在传统经典神学所前定的基本框架之内。第二阶段为其先验方法的普遍引入,此时先验神学的动因已扩大到拉纳尔整个神学研究的范围之内,并正式提出了“先验神学”这一概念,但此时拉纳尔先验神学的研究重点乃其“先验基督论”。第三阶段则为人的先验性与历史性二者之关系的提出,拉纳尔在此亦考虑到神学中的“后天性”即“经验性”因素,使人之历史的具体性和信仰的不可界定性得以突出,并将救世史与人类精神史共存、但具体历史并不可等同于启示历史视为其神学之探的重要主题。这样,拉纳尔先验神学的基本范围便确定下来。

在天主教思想传统中,阿奎那从人的理性如何认识上帝上论及一种形上意义之终极认识的可能性,从而构筑起天主教经院哲学的庞大体系。拉纳尔以其敏锐的眼光看出阿奎那关于人之认识的理论所深蕴的意义,即人在经验世界的认知体现出人的精神所具有的超越性;通过人的精神,人可倾听上帝的传言、达到上帝对自我的显示。上帝作为无限、绝对之“在”而乃有限世界的彼岸,从而对人隐匿、成为“不可言说的神秘”;而人的精神使人可超越时空之限来询问绝对本真之“在”,敢于“说不可说之神秘”。在此,拉纳尔洞见到超乎阿奎那唯理“证明”之外的意义。他认为,阿奎那关于上帝存在的各种唯理“证明”虽然不能

令人完全满意或信服,但其展现的人对无限之发问却揭示出人的绝对性体验,这种绝对体验或感受乃是人通过其超越精神所达到的对神圣本真即绝对整体的“先知”(Vorgriff)。所以,理性“证明”的路径和结局并不重要,对人之信仰理解最关键的还是其绝对体验所透露的“暗示”或“提示”。“先知”乃超越唯理推论之界的一种“先悟”或“先解”,即一种先验的把握,一种精神超越自我、趋向神圣本真的运动。

康德通过其《纯粹理性批判》和《实践理性批判》而指出,理性不能证明上帝的存在,本体论、宇宙论和目的论的证明都毫无价值,人乃靠其内心的道德律来确知“上帝存在”和“灵魂不朽”。这些观念即人心中道德律的先验构设,人的上帝观是理性通过其先验性道德原则才得以产生。康德的这套理论曾被视为近代神学史上发生的“哥白尼革命”,其具有新教神学印记的这种理性批判亦被看作对天主教传统神学的挑战。拉纳尔则通过对康德先验哲学的研究而面对并吸收其理性批判精神,从而使当代天主教神学对理性的意义具有多层面的审视。拉纳尔在康德《实践理性批判》的立意上,看到其承认的人之本然冲动乃一种超验认知。不过,拉纳尔认为康德所运用的先验范畴并不完备,而需要一种从人之生存结构来考虑的基本本体论范畴的补充。就人的主体性而言,仅靠其理性认识自然无法抵达神圣本真,但这种理智中所蕴涵的超验要求则披露出其走向神圣的可能性。这里,拉纳尔看到了康德体系的不足,并找到了其构建一种现代先验神学的突破口。

在其哲学认识中,康德曾对“先验的”(transzendental)、“先验性”(Transzendentalität)和“超验”(Transzendenz)这些表述加以界定,认为“先验”与“超验”有本质区别:“先验”虽先于经验,却在经验范围之内;“超验”则与彼岸相关,不被经验之界所摄。按此

思路,拉纳尔亦强调“先验”乃“超验”的对立面;“先验”指一种从下往上之思,即通过对经验世界的超越而向上升腾;“超验”则为超然、超越之界,即本身就在经验世界之外。不过,拉纳尔作出这种区分的目的并非要维系其分离之状,而乃试图以一种新的诠释来达到二者的沟通。所以,拉纳尔以其不同的方式来运用“先验”的涵义,表示人的本质特征即人在世界之中又能超越此世、以趋向被称为上帝的无限、绝对之“在”。

拉纳尔的这种“先验方法”关涉到对人而言基督宗教信仰之所以可能的条件问题。在此,他立足于人的存在论意义,认为人在其超越自我和超越世界的努力中能与超验之在——上帝相遇。而且,这之所以可能,乃因为人体现出其“面向着上帝敞开之本质”,即一种“超自然的生存状态”。^①人之作为人乃与上帝相关,与上帝的关系属于人的本质构成。这样,“超验”亦与人的本质有着根本关联。“超验”并非人的理智之在所追求的某种“形而上学的奢侈品”,亦非如新经院哲学所认为的某种置于自然之上的“上层建筑”。相反,拉纳尔认为“超验”乃是人及其自然存在密不可分的基础,人在其感性的有限存在之世界有可能认识那超感性的无限存在之精神。诚然,人的认识是在经验世界中发生,但人的精神在此经验世界的反复显现则已预示了其从经验有限对象走向那超验无限对象的可能。而这一超验无限对象实质上即指神圣上帝之在,所以人的经验认知最终仍必须而对在此世之中如何认识上帝的问题。

拉纳尔将人得以认识上帝的可能性归于人之主体所具有的“先验条件”。人对“在”的询问、对神圣奥秘的探求反映出人本

^① 拉纳尔:《神学论集》第1卷,艾恩西德尔恩1954年德文版(Schriften zur Theologie, Bd. I, Benziger Verlag, Einsiedeln),第340页。

身乃有一种先验的把握和感悟。在此,拉纳尔认为人的这种先验条件有二:一是在于人的理智认知本身乃已预先设定一种普遍之在;人的认知总是针对某种具体的、有限的、独立的存在物,但这些认知都以一种整体之在为背景、为前提;而人之理智的这种预设则说明其有着先验把握这种普遍之在的能力,此即其具有超越性的明证。二是在于人的存在结构本身乃表现为一种先验性开放,这种自我开放亦意味着自我超越,从而可突破其有限存在而达到无限,此即人能够认识神圣上帝的先验性内在条件。拉纳尔指出,人对自我的奥秘及神圣奥秘会不断提问,“提问已是一种虔敬的行动,即灵性觉醒的基督徒所应有的。”^① 提问本身就是人之自我开放、自我超越的体现。

拉纳尔以“先验反思”作为其论证来说明人按其本质乃精神的,表现为对“启示的开放性”。人存在于自然世界却不仅仅是自然的部分或产物,而旨在朝向无限、找寻在之奥秘。“先验反思”寻求发现真实之在的必要条件,它基于具体存在不可否认的真实性而询问什么乃精神中的必然真在及其生存的宇宙、询问什么为其必然的先验条件。拉纳尔以“在先把握”这一术语来描述人的这种先验条件、即人所具有的独特而神秘的认知能力:“在先把握是精神向着所有可能客体的绝对广延面所作的自我运动的‘能力’,这种‘能力’是先验地随着人的本质的形成而产生的。自我动态运动是这样一种运动,在其中诸个别对象被看成是这种有目的的运动的个别因素,并且在对可知事物之绝对广延面的逾越观察中被认知和把握。”^② 人的先验性反映出人乃具有不断超越自我的本质,这种本质使人拥有其认知上的“无

① 拉纳尔:《我信仰耶稣基督》,艾恩西德尔恩1968年德文版,第8页。

② 拉纳尔:《圣言的倾听者》中译本,第65页。

限视域”。人由此可认识到其有限性、并得以突破其有限性。人在其思、在其问中既超越了自然、亦超越了自我。拉纳尔指出，人之提问的无限视域会随着其得到的解答而不断往前延伸，已知之圈的扩大使未知领域的圆周加长，“每一回答都不过仅是一种新问题的开端而已”，而这种使人总“在途中”的无限视域正是那神圣奥秘的上帝^①。在这一理解上，拉纳尔称上帝为“绝对的未来”，即人所渴望却永远达不到的那种绝对真、善、美的未来。他认为，这一“绝对的未来”尽管不可能最终到达，但仍为一种“真实的可能性”，因为人的先验性可从对这一真实之局部的经验认知上推断出其整体之在。若无整体，则其局部既不可能存在，亦会毫无意义。所以说，上帝亦指超出属世之人追求的所有部分目标的整体，这种展示绝对未来的整体作为“不可言说之神秘”从根本上不被人所指称或把握，超乎人的认知概念之上。不过，人以其先验条件则可立于今而对未来显示一种渴慕、基于旧而对全新持有一种开放。这种自我敞开的先验性使人可以接受上帝在耶稣基督身上所展现的自我启示，从而使世界保持向前发展之势、使人类得以不断进化和进步。

在其先验神学体系中，拉纳尔将基督宗教的启示概念进而分为“先验启示”(transzendente Offenbarung)和“范畴启示”(kategoriale Offenbarung)。如前所述，所谓“先验”意指人本身之所以有可能接受基督宗教启示和教义的先决条件。人按其本质乃圣言的潜在倾听者和服从者。但这并不意指人在本质上已确知上帝而无需任何特别的神启。拉纳尔反对一些批评家对其先验神学作前定论或极端内在论的解释，指出“上帝可能发出启示的

^① 参见拉纳尔：《信仰的基础教程》，弗莱堡1976年德文版(Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976)，第42页及后。

‘地点’的确定,不可以从一开始便使这个地点限制启示的种种可能性,不可以认为从这个地点能够在先地确定这样一个启示所可能包含的内容。否则,启示便只不过是人本身自然的、非历史性的宗教天性的具体补充而已。”^①“假如把这个命题改为:上帝只能启示人基于其本质中这种或那种秉性、基于这种或那种基本经验、基于这种或那种宗教情感、基于这种或那种宗教体验所能够接受的东西,那么这不仅取消了精神的无限开放性,而且也取消了上帝可能发出的启示的自由性和不可猜度性。”^②对人而言,人作为“本质上对在保持绝对开放者,他便不可能地限定哪些东西有可能、哪些则不可能作为启示的可能对象。”^③为此,拉纳尔运用“超自然实存”这一概念来表述“先验启示”之内涵,以便既能防止认为神启与人的本质相悖的“外在论”极端、又可避免认为神启已寓于人的本质之中的“内在论”极端。

“超自然实存”一方面指明上帝对人的自我启示具有超自然性和绝对自由,另一方面则揭示人不仅按其本质乃对上帝开放、具有“倾听启示的能力”(potentia oboedientialis),而且在其先验性开放中总被上帝得以超自然性抬高。这样,“先验启示”既指人的超越自然和自我,亦指神的深入人生和此世实存。在每个人的真正人性中,都能发现上帝的临在;上帝之在成为人性中实存的、构建的因素,人们可在其现实存在中体验到上帝之在。“若无这种超自然实存,人会仍然为挣扎着找寻答案的提问者,向着超出自我之神圣奥秘、无限视域、无法知晓和全然超越者开放。但因有超自然实存,人则在其自身作为恩典的、个人的、爱的存

① 《圣言的倾听者》中译本,第126页。

② 同上书,第128页。

③ 同上书,第127页。

在中找到了其超越的终点。”^① 这里,拉纳尔引入了基督宗教关于恩典的教义。他认为恩典的本质即关涉一种“超自然实存”,人具有朝向恩典的实存性圣召,恩典则非静止的,而乃上帝能动的、亲身的自我敞开,有着对人的开放和吸纳之态。所以说,并无所谓“纯自然”,而只有蒙恩典惠顾的自然,恩典作为超自然实存渗透到有意识的人之存在、认知和经验之中。恩典作为上帝的自我敞开和沟通乃人在经验中所意识到的因素,并可随之引发人的新认知、推动其经验视域的扩展。

上帝在人之中体现的普遍存在并非自然的、而乃恩典性和超自然性的。在拉纳尔看来,上帝的这种显示不能作一种泛神论的理解,亦不可看为诺斯替观念中那种上帝流溢之自然过程。对其领悟只能基于上帝恩典的无限自由及其爱的无限可能。当然,神圣的临在所具有的超自然性亦不可与外在性相混同。这种在不与人的本质相悖,展示了其对上帝之先验开放所达到的升华。人不仅对在神启开放,而且是上帝恩典的接受者。人“倾听启示的能力”、其在超自然实存之“先行恩典”中所获得的对上帝的最原初体验,即是被称为“先验启示”的第一种神启。这种神启并不传递关涉上帝的具体知识,其本身乃无主题、无反思性的。但它存在于人的本质之中,表现为人对上帝的亲身体认和关系,从而可为在具体的神启中对上帝的主题性、反思性认知提供“关联点”。

“范畴启示”则指绝对的、具体的、真实的、历史性神启。拉纳尔的这一表述乃受康德所论“绝对命令”或“直言命令”的启迪,故亦可称为“绝对启示”或“直言启示”。先验启示向人展示

^① 格伦茨(Stanley J. Grenz)和奥尔森(Roger E. Olson)著:《20世纪神学》,唐纳斯格罗夫1992年英文版,第245页。

了一个神圣奥秘,一种可望而不可及的无限视域;在此,上帝的临在对人而言永远是一种询问而非具体解答。范畴启示则以其真实性、直观性和独有性而使永恒与现实相交、精神与历史相契。范畴启示即在历史之中,是通过历史的具体事件、言述和象征而显现的独特、真实之神启。人作为“世界中的精神”而生存的意义乃在于“人作为历史性生命是精神。他的超验性的地点永远也是历史性的地点。所以,一个可能启示的地点永远而且必然是人的历史。”^①在此,拉纳尔已进而强调范畴启示与先验启示的相互依存性;二者本质有别,却都与神启必然相关。拉纳尔指出,范畴启示作为上帝的自我启示不只是涉及人那具有超越性的精神存在,而更具有历史事件的特点;“人的历史意义恰恰在于,在人的超验性之中证明人的历史性。”^②这一启示为上帝与人的对话,让人获知一些光靠人之先验反思所根本不可能得到的信息。它使人发现仅用先验启示乃寻觅不到的上帝内在之真实,包括上帝的位格特征和与其灵性造物的自由关系等。范畴启示在历史中发生、与有关文化相交,并使人在认知上帝上达到突破。

这种在历史中发生的范畴启示具有其普遍性,它们虽属同一类型却分有不同层次。拉纳尔认为,普世性范畴启示与每一宗教或世人潜在的宗教性相关,不过这种层次较低的启示存有其不完全性和不可靠性;较高层次的范畴启示乃为在《旧约》和《新约》中可以找到的先知启示,其特点即一种具有公众性、正式性、独特性和教会构建性的启示,基督教会则正是基于这种启示。拉纳尔将上帝的道成肉身称为一种绝对意义上的最高启

① 《圣言的倾听者》中译本,第129页。

② 同上书,第129页。

示,也就是说耶稣基督代表着一切启示的最高点。耶稣基督作为绝对启示而提供了解释整个启示之普世历史的标准。上帝在耶稣基督身上的道成肉身代表着上帝在人之历史和经验中自我临在及自我启示的最高峰。按照这种理解,基督论在拉纳尔先验神学体系中乃占有极为重要的地位。

在基督宗教的教义体系中,拉纳尔提出了创世论与基督论之间的多样性与统一性问题,认为二者的关系即一种能动的多样之中的统一,它乃创世与救赎、恩典与自然、世俗历史与救世历史、象征与实在、哲学与神学等基本理解中多样性与统一性的基础。基督论说明了在基督中神性与人性的本质合一,两性既不相混、又不分离,构成辩证统一的共在。以这种基督论的看法为中心,拉纳尔发展出一种双向互动的认知方法,既有从本体论或人类论达到认识基督论的这一顺向运动,又有从基督论推出本体论或人类论的预定这一逆向回溯。人的进化与道成肉身的意义相关,创世即可被理解为一种上帝意旨的进化运动,人的进化在基督身上达到理想意义的完满终结。上帝自我启示所要求的预定和准备乃历史性地寓于道成肉身和恩典之中。既然上帝的自我启示总是“先在”的神圣意向,那么创世和道成肉身就不是两种分离、各自不同的上帝行动,而为上帝向人的自我敞开和照亮这种单一过程的两个阶段。人的进化过程标志着物质中精神的诞生,这是在同一上帝行动中发生的一种对道成肉身事件的必要准备。人的出现是上帝自我启示的特别发展,是世界趋向基督降临的重大转折。

拉纳尔所阐述的基督论体现为一种象征神学,其中基督既被理解为上帝的自我展示、被看作上帝的真正象征,又被理解为对人之意义的独特表示。上帝自我启示的唯一奥秘实际上就体现在基督论之中。基督论一方面关涉神的教义,即上帝论所言

圣父、圣子、圣灵三位一体这种辩证本体论,它指明在上帝自身存在之中的象征实在,是基督宗教传统中占有重要地位的神学本体论;按照这一思路,人们可从基督论推至论述上帝本体的内在三一论(immanente Trinität)。基督论另一方面又关涉人的教义,即从创世、恩典、真福直观所论人的受造、堕落和救渡而表明一种神学人类学,旨在阐述通过基督而实现的神人和解、合一;按此逻辑,人们则可从基督论进而领悟上帝爱人的救世三一论(ökonomische Trinität,亦译“经世三一论”)。按照拉纳尔认定的“基本公理”,这种“救世三一论”即“内在三一论”,反之亦然。拉纳尔强调,通过对基督奥秘的理解和关联,人可被视为上帝在世界中显现、临在的一种寓意深刻的象征。人作为一种在物质世界中的精神不仅被看作意识和历史的进化所取得的成就,以及精神超脱物质所表现的自由,而且也可被理解为准备上帝在物质、历史或世界中真正显现的一种类比或具体化,即说明道成肉身的一种可能性。基督所体现的真正人性本质乃神学所言神性的基本、象征本体论的扩展、延续。将基督的人性视为上帝在此世的存在和显现,也就是将基督作为人之生存的核心奥秘及其最精确表述。基督论直接关涉人及其世界,展示出本体论和人类论的维度。人的奥秘若不参照基督的奥秘则无法描述,因为人乃是“上帝显而易见的奥秘”,人以在者之姿而表现了对“在”的禀在。拉纳尔在此深刻指出:“基督论既是人类学的开端,同时亦为其终结,……。这样一种人类学乃真正的神学。”^①如果接近代人本主义哲学家的断言:一切神学都是人学!那么拉纳尔意味深长的回答则是:反之亦然,一切人学也都是神学!

^① 拉纳尔:“当前基督论中的问题”,见其《神学探究》,第1卷,纽约1974年英文版(Theological Investigations, I, N. Y. Seabury 1974),第185页。

5. 神学人类学

在基督宗教的神学理论从中世纪往近现代的转型过程中,出现了由近代“人本主义”取代传统“神本主义”的倾向。也就是说,在神学讨论中似乎发生了以“神本”为中心的世界让位给以“人本”为中心的世界这一对比鲜明的现象。然而,在拉纳尔看来,这并不意味着上帝的“隐退”或“消失”,而仅仅说明人们观察问题的角度出现了变化,其探讨问题的出发点与往昔不同。问题本身并无变化、其触及的本质亦无不同。这种转变实质上指由传统形上意义的论神转到近现代从人的认知、人的存在可能来论神。换言之,近现代人乃以人对上帝的意识、人的主观信仰、人的神秘体验来论神。由此可见,中心的转移并不代表主题的转换,现代意义上的“神学人类学”仍然是神学。其从人的基点来看神人关系、看人对神的认知,因而并没有脱离“神”之主题。拉纳尔所倡导的神学人类学或其基于人之先验条件的“先验神学人类学”,也正是在上述前提下和范围中来展开。

神人关系在基督宗教神学中乃一永恒主题。按照传统基督宗教的理解,上帝与人及其世界有着本质区别和鲜明对照,二者之间展示了无限与有限、永恒与暂时、绝对与相对所存有的距离或鸿沟。正是这种天壤之别而使新教神学家巴特曾深深感叹“上帝就是上帝”,“人就是人”;“上帝是在天上,而你是在地上。”传统神学在论及神人关系时多强调上帝之自我昭示的神启特性,即突出神圣奥秘从上往下的运动。拉纳尔在其神学人类学中则突出人对上帝之言的倾听和思索,指出一种从下往上之探寻的可能。以这种从下往上的人类学途径,拉纳尔突破了传统天主教神学从上往下的理解思路。这里,拉纳尔更关心的是人的问题,即人的信仰探询和陈述、人之存在的神学意义。而且,拉纳尔特别关注现代人对上帝的经验,并留意这种经验在今天

所具有的时代特色。

人对上帝的经验,首先要解决上帝与世界的关系问题。上帝既存在于被人称为“彼岸”的世界之外,却又显现在作为人之存在氛围的“此岸”、即这一世界之内。上帝的彼岸性和此岸性、或其超越性和内在性看似一组悖论,但在拉纳尔眼里则为辩证的统一。针对巴特的感叹,拉纳尔认为“上帝并非人类活动永远高渺的寒星”;而且,上帝也绝非无为地、被动地、完全以一种宁静之在藏匿于冥冥之中,让人去盲目寻觅和摸索。“上帝虽然永远不是我们所能理解的,但他以圣化和宽待的亲近主动向人表达了自己”^①。在他看来,人作为向上帝敞开的本质存在亦为神圣恩典所把握,人之自我肯定或否定总以上帝的永恒肯定为前提。“人被置入恩典之中”乃其“本质构成”^②,神恩亦属于“人的基本结构”^③。拉纳尔不是像经院哲学那样将神恩看作一种纯然外来的赠品,而乃将之视为一种人格,即上帝亲在人世所体现的自我施与。拉纳尔相信神恩即“上帝的自我敞开”,这一“自我敞开”说明“上帝以其本真来构成人之最内在的本质”^④。由此,上帝内在于世界这一此岸性便得以充分揭示。

人的先验条件使人具有获得上帝经验的可能性,但拉纳尔进而强调这一可能性并不必然会转化为现实性。“一方面此一经验要比一般因果关系的推理(如从鸡蛋推论出鸡,从闪电推论出雷,也就是从世界推出一个原因……)要来得更为根本和不可避免。另一方面,‘上帝经验’却不是说服力很强或是不可抵抗

① 拉纳尔:“现代人对上帝的经验”,引自孙志文主编《人与宗教》,台北联经出版事业公司1984年版,第62页。

② 拉纳尔:《神学论集》第1卷,德文版,第329页。

③ 拉纳尔:《神学论集》第4卷,1962年德文版,第85页。

④ 拉纳尔:《信仰的基础教程》,德文版,第122页。

的经验……,而必然会从经验转为明朗的、解释性的反省知识及其外显。……这种反省只能够是暗示或是诉求召唤听的人自己去试着体验在己内可能十分暧昧的经验,让这种经验从意识底浮现,去接受而不去压抑……。如果我们在用耳听从外在说给我们听的言语时没有准备好往己内去听、去接收我们自身存有的静默之词,如果我们不情愿脱离虚妄地以为随时可拿来用而所谓清晰的知识来进入一种让我们辗转不安、是它控制我们而非我们控制它的奥秘,那么此一对上帝经验的诉求便从一开始就注定失败了,对上帝经验所做的概念反省、上帝存在的证明也不会成功。”^①若按一般的经验意义去理解上帝,上帝则会以其隐匿而成为遥远的不可知者。因此,拉纳尔呼吁人用心灵的耳朵去倾听圣言,指出现代信仰乃是具有神秘性质的信仰。在现代化的过程中,文化的变迁、人口的流动、城乡差距的消失,使过去人们所依存的外在宗教环境和传统影响已微不足道或不复存在。因此,信仰的认知与人的生存体验和自我决断密不可分。只有当人将上帝的奥秘引入其生活、承认自我可能性的局限时,才可能体验到上帝。人认识其局限之举正是人超越其局限之时,由此人已将自身置于上帝的绝对奥秘之中。

拉纳尔的神学人类学试图对上帝亲在于人类及其与人世相关的神秘统一作出解释。人和世界既与上帝统一,又各有其不同领域和特征。对人而言,上帝既远不可及又近在咫尺。上帝为人的“无限视域”,人总是询问上帝,而“上帝永远更大”。这种状态披露出人无限追寻的精神准备,它是一种不懈的努力,而非在绝望和悲观情调中的放弃。此即人之深刻的超越意识的展示,而这种超越在相关意义上亦为内在,超越体验的力量正因为

^① 拉纳尔:“现代人对上帝的经验”,引自孙志文主编《人与宗教》,第58页。

可在具体的世界体验中被反复发现、才持守着其真正的深度。人不是在“超自然”的纯然之“在”、而是在日常生活的“此在”中才能觅见上帝的光临、找到基督信仰的力量。所以,每一先验提问的维度首先乃为人之主体性的范围、乃在人生深蕴之处。人之此在的有限性可通过其有限认识不能彻底弄清其认知对象和其有限反思不能靠自我根本完成这两个方面来确定,但这并不影响到人的精神内在及其潜藏的无限性。拉纳尔在《世界中的精神》中曾以一种有限认识的形而上学来考虑问题,但在《圣言的倾听者》中,拉纳尔的思路有了巨大改变。他认为神学探究的前提乃基督宗教启示的真实性与现实性,由此出发方可询问主体的、人类学的和宗教哲学的条件。人为什么可以、而且也能够按其“本质”在其认识和行动的人格自由中认识“启示”,此乃揭示神人相交及相关这一奥秘的关键之处。拉纳尔以《圣言的倾听者》一书来关注人之在与道成肉身之圣言的关系,并从这一圣言肉身化、具体化的场所——人之在来理解神人的本质关联。他断定神学探究的中心可在普通人的生存及经验中找寻,认为上帝的自我启示是对人的启示、上帝之言是对人、为人而言,与此相关的人之生存现象故成为神学注重的焦点,因为人之在亦说明了上帝及其圣言的“在场”。这种系统推论遂使其《圣言的倾听者》成为当代天主教神学人类学的经典著作。

在其神学人类学中,拉纳尔认为人的特点不仅是世界中的精神、向上帝的可能启示敞开,而且也是根本自由和历史性的。人按其自由可在自由和爱的无限视域上超越其有限的经验世界,而人在时空世界中有限自由的具体形式则乃其历史真实性。人对世界的超越只有在历史经验中才可真正实现。人的精神性也只有体现在具有这种历史时限性的人世处境中。因此,人能够而且也必须在这种有着历史真实性之超越的基础上找寻上帝

可能的启示、倾听其隐秘的圣言。人的“先知”仅在作为具体的、时限的经验时方得其“确知”。论及神学的本质,拉纳尔承认,“就其原初本质而言,神学根本不是诸如一门其构成系由人自己所完成的科学。它原本是人上帝按照他的自由决定、通过他自己的话语所表达的自我启示的倾听,这种倾听本身是已经被照亮了的。从首要的和原初意义上讲,神学不是经由人的思维所创立的有效定理的体系,而是上帝自己针对人而发的——尽管用人的语言——神性言谈的总和。”但仅达到这第一层意义上的神学则很不够,还需要第二层意义上的神学所进行的吸收、消化工作。“这种如此被倾听到的、在‘信仰的倾听和理解’(‘*auditus et intellectus fidei*’)的固有统一性中被把握到的上帝之启示话语,可以而且应该再次被人当作思考的对象加以探索和系统化,并列于人类知识总体之中”^①。此外,若要进一步弄清上帝的启示,使之得以与在其认识、其自由和历史真实中有着先验性的人沟通,则必须通过一种“言述”,这种“言述”则为一种人类象征、一种与时空相关的事件,并与具体的人类认知结构和历史自由相吻合。如不以这种言述谈论上帝,那么关于人之历史的知识则告阙如。此即上帝的沉默,亦为人之精神那无限视域所出现的沉寂。

由此观之,一种先验神学势必转向主体,即以接收基督启示的人为视点,对传统基督宗教所理解的上帝本体结构与在现代存在和超验之思中所发现的人之主体结构加以本质类比。神学询问人接收启示之所以可能的主体条件或其先验性,故为一种人类学探究。同理,哲学之探认为人之主体性的本质可被理解为:一种内隐的上帝之知作为人自我超越的视域和目标已成为

^① 《圣言的倾听者》中译本,第8页。

其认识的必要前提。这一意义上的哲学神学实际上乃一种先验人类学。传统自然神学也探究人的精神所表现的无限视域,只有根据这一无限扩延的远景,上帝的观念对人而言才有可能。仅此而论,自然神学亦为启示神学的一个内在方面。这样,拉纳尔尝试消解传统神学与现代神学之间的张势,弥合神学在其近代转向过程中因“神本”、“人本”之争而出现的裂缝。

既然神学人类学将人视为一种面向上帝而超越自我的本质,同时又不离对人之世界性的理解和陈述,那么神本主义与人本主义亦不再成为对立的两面。拉纳尔明确提出“人类中心论”与“上帝中心论”绝非彼此对立的两极,而乃揭示出可从两个相互照亮的方面加以理解的一一实在。他说:“毫无疑问,一旦人作为面向上帝的绝对超越之本质来理解,那么神学中的‘人类中心论’与‘上帝中心论’就不再对立,而是(从两方面来论述的)紧密结合之一体,其中一方面若无另一方而则不可理解。神学中的人类中心论在严格意义上决非其上帝中心论的对立面,而与下述见解相对立,即认为人乃神学中可与其他主题相并列的一个独特主题。换言之,其对立面乃认为人可以从神学上对上帝加以某种陈述,与此同时却可以不去论人,反之亦然;或者说,其对立面坚持这两种陈述只是在事实上相关、但并非在认识上密不可分。”^① 神与人之论乃相辅相成、不可分割,之所以从人之在来论述上帝的“在场”,乃基于拉纳尔在其神学人类学中的如下立场:人按其本质为面向世界和上帝的一种超越存在,其超越性使之向一切存在者及其统一之“在”开放。现代神学出现人类学转向的必要,不离其时代特色和神学理论本身的逻辑发展。近代哲学自笛卡尔提出“我思故我在”这一人之主体认知与存在

^① 引自舒尔茨主编:《20世纪神学趋势》,第517页。

的统一性以来,经历了康德、海德格尔等人以不同方式表述的先验——人类性提问。因此,当代哲学和神学既不可以、亦不能够再从近代哲学的这一鲜明提问上倒退。而对某一具体对象的提问在哲学和神学的基础上之所以可能,正是在于它同时亦为对认知主体的提问,因为其先验性必然提供这种双重认知的可能视域;若以神学术语来诠释,则指救世启示与人相遇,所需要的只是人能以其先验性本质来领悟并接收这一启示。这样,当代世界存有的每一真正负责的神学都必须思考人在世界中的自我体验与严格的神学真理之间有何关联。这种关联不只是一种形式逻辑意义上的推演,而要求可以阐明人及其世界之此在与神圣启示之间应有的相同意义和内在契合。在拉纳尔看来,这种关联的构设不只是宗教教育的内容,亦应为系统神学的基本任务。所以,他认为神学最好是能借助于先验——人类学方法,以便达到一切神学中那种理想的基本神学或护教学之规定。

神学人类学除关涉论及上帝本体的三一神论之外,亦与基督宗教教义体系中的救世历史论、神圣启示论、上帝恩典论和基督论密切相关。在历史方面,拉纳尔指出人的先验性始终在历史之中,即对历史的超越理解。“转向自己的历史,这是人本身的精神性的内在因素。……人对毕竟在的开放性,便必然在人的历史之内。”^①而在启示方面,“启示是一个历史性过程”,上帝可能对人发出启示的地点便是人的历史,“从上帝方面来看,启示便是一个历史事件。”^②这里论及的双重结构蕴涵着双重方法,即对基督启示所暗示的人类本质结构考察探究和对这一启示本身之具体历史情况考察探究。由此可见,本质与存

① 《圣言的倾听者》中译本,第130页。

② 同上书,第129页。

在、超越与历史乃同时发生的,它们是共存的实在,二者缺一不可。关于“在”的无限视域的“知识”只有在对“在”之具体认识对象的评价中才同被认知。同样,对启示中人之主体的先验结构,也只有在对这一启示的历史之具体事实的认识中才同被认知。因此,神学人类学要求对基督信仰的历史事实加以仔细分析,弄清历史存在中究竟已发生了什么和正在发生着什么。与此同时,神学人类学也认真探究人之主体,而人之主体性的本质结构则已经蕴涵在这一具体历史之中。如前所述,启示有“先验”和“范畴”两个方面,前者为无时无处不在的先验实在,后者乃正式的基督宗教启示,以其具体性而完满地、建设性地表述了圣言。而且,先验实在也只能在历史中,在社会结构中,在人的语言、思想和行动中被相应地意识到。在此,先验启示并不意指被人的思想所领悟的新内容,而是其精神视域的一种构建性变化,由此形成一种新的超自然之态。在启示包含的这种关系中,其先验与历史范畴并非并列的,而是构成有机统一,即一种相互依存的关系。所以说,启示事件有着双重意义:一方面它指人的先验构成使人有对上帝的绝对体验和亲近感,另一方面它指人的超越亦在历史中实现,与其历史性相关,此即启示的历史性范畴的自我表述。在启示事件中,人的超自然性先验体验有了其对象的客体化。故此,人对三一上帝的先验、超越性敞开并不是在私下、非历史的景观中发生,而乃在人之行动、思想的历史中出现。

对历史、启示的深入探讨,进而涉及到神学人类学理论所蕴涵的恩典论、基督论层面。拉纳尔指出,上帝普世救渡的意志、其救世秩序或神圣恩典构成了人类历史的同一目标,救世史与世界史虽不相等,却相吻合,由此乃与人的精神历史共存。恩典是普世性的,这种神圣恩宠已先于人的称义、且在历

史教会之外。尽管启示乃通过基督事件而传递,恩典却先于这一事件,恩典因此具有上帝原初的基督论、救世论之意向。一种新的恩典秩序意指人的精神可得升华而达到一种全新的认知形式,从而与恩典的新存在相对称。普世恩典与先验启示相关,上帝在其恩典中的自我宣告的确乃为人的“先验”实存。但只有在救世和启示历史中,上帝的自我宣告才以恩典的方式到达世人。“启示历史和通常所称的这种启示乃是以范畴表述的历史性自我展开,或者更为简单和正确而言,一种以超自然类型的上帝关联所构成的神人之间的先验关系史由恩典而达到每一头脑,它不可避免且始终存在,因而其本身可被恰当地称为启示。”^①拉纳尔认为,在关涉人的各种基本体验中,其中心点乃是关于恩典的体验,它反映出基督宗教原初的、基本的真实性。在人的此在、上帝和恩典三者关系中,人关于恩典的体验乃其结晶点。恩典首先并非指受造之恩典,而是上帝在其自我宣告中的自身。从人类学意义上来看,恩典亦并非指人所占有的物之实在,而乃一种精神主体的确定,即人通过恩典而达到上帝本身的直接性。恩典体验关涉到自然与恩典的关系,亦触及到超自然之实存的问题。本来,上帝及其恩典这一救世真实性乃是“客体性”的,但由于恩典的实在渗透于整个有意识的人类生活之中,所以恩典被作为人之“主体性”而得以展示。也只有当恩典从主体上获得把握时,才不会仅从神话意义或事件本身意义上来理解。恩典的这一主体性展示表明精神主体与上帝的直接性。谈论上帝及其绝对之“在”和绝对之“善”,并非从外往内的被动接收,因为上帝

^① 拉纳尔与拉辛格著:《启示与传统》,纽约1966年英文版(Revelation and Tradition, New York, Herder & Herder 1966),第13页

本身在人的认识和自由之先验性所表现的无限超越上已经存在。这样,恩典体验与人的生活体验因缩短距离而贴近。精神的超越性按其本质乃无限的,人的恩典体验亦有许多层面。拉纳尔宣称这种经验可以不同方式来表述,人体验到恩典作为上帝之在的奥秘,表现在其良心决断、对他人的博爱、在默默的奉献和勇于牺牲、在以信仰而从容面对死亡等方面。但人对恩典的最大体验,则表现在基督身上。基督表明上帝以道成肉身的方式降身为入,而人与上帝真正相遇之处即基督的生、死和复活。人类学以“基督论”而“得以永为神学,这种神学首先指上帝自身已经言说,他将其言说作为我们的血肉而向非神的、罪孽的虚无表述;这种神学然后则乃我们自己以信仰方式所从事的——如果我们并没有认为——我们可在人那儿找到基督、甚至可在人那儿也找到上帝。”^① 基督作为神人之会聚点,既表明人的本质已向上帝彻底敞开,又展示上帝对人的无限恩典和吸纳。若按照当代诠释学对基督意义的剖析,基督则指人作为无限之问和神圣奥秘作为绝对之答的相聚,人在基督身上得知自己本身存在的根源和其无限视域,基督本身亦为关于不可言说之上帝奥秘的言说;这种奥秘在基督身上已作为神的宽恕和仁爱赠给人类,人置身于这一奥秘之中,以信、望、爱的方式接收上帝隐匿的亲在。

拉纳尔“人类学转向的神学”通过将基督宗教的古代教义与现代哲学、科学、释经学和历史学所提出的问题极为成功地关联而向现代人揭示了其对人之主体的全新理解,由此使信仰与人的自由主体性有了一种基本的、不可解脱的关系。在他看来,人的自由体验乃植根于人之主体在上帝面前以一种最终方式构成

^① 参见舒尔茨主编:《20世纪神学趋势》,第517页。

自我,这种自我意识和自我安排的能力,表述在人的“基本选择”上。这种选择乃一种内在而直接自我决断,是不会被完全客体化的。人获得其基本自由之可能性的条件,即自我以其“先知”朝向神秘远景的能动伸延。所以,人的特点一方面应是爱神与爱人相结合,另一方面应为自我最深刻的体验与对上帝经验的结合。按此推理,人对他人之爱只有在自我朝向上帝的这种能动性中方可取得,人在对邻人的具体之爱中已体现出对上帝的真爱。只有通过人的真实选择和行动,其“基本选择”才创造性地形成在一个与他人共在之世界中的真实自我。在这种理解中,人的信仰意义被普泛化,而拉纳尔关于“匿名的基督宗教”之思想亦显露出来。

6. 匿名的基督宗教

基于对神圣恩典和人的主体性的理解,拉纳尔提出了“匿名的基督宗教”(Anonymes Christentum)或“匿名基督徒”(Anonyme Christen)之说。既然神圣恩典乃对人的永恒馈赠、并由此构成人的本质特性,那么在人类社会的每一种宗教中都应体现出这一神恩、都应发现启示与人的相遇。而且这种神恩或神启与人的相遇还应超出宗教之界,只要人向作为人之存在基础的无限神圣奥秘开放,就会存有“匿名的有神论”;只要人在其经验的深邃之处接受了人自身的终极奥秘,也就会有“匿名的基督宗教”之在。尽管人会否认基督宗教的那种正式的、官方的观念性表述,却以“匿名”的方式承认并表现了其本真精神。

具体而言,拉纳尔在此阐述了其“开放性天主教”观念,以便能用天主教信仰模式或其神学表述来理解其他宗教信仰思潮和人类整体的灵性追求。在他看来,神圣恩典的普遍存在或是以公开、明显的方式,或是以隐蔽、压抑的方式而体现在所有宗教之中。非基督宗教亦可为“拯救之途”,“人类沿此而迎向上帝及

其基督”^①。非基督宗教虽然不像基督徒那样相信基督,却在找寻、摸索基督之意义。尽管这种找寻或许已经走入歧途,然而其本真意义却不容否定。于是,非基督宗教的思想在此亦被他看作某种“正在找寻着的基督论”。拉纳尔觉得在基督宗教之外不应有“绝对的另一体”,上帝不会用这只手来拆除他用另一只手建造的东西;每一民族、每一文化氛围都可能成为其他任何民族和任何文化氛围的内在因素,各种宗教在这种意义上亦是互通的;上帝乃用双手来整体构建其“基督之基石”,一切宗教,一切意识形态和一切社会理想中的真、善、美,都是一种潜在的基督宗教之作用、反映其本质。所以,拉纳尔试图以“匿名的基督宗教”之表述来达到万流归宗,求得一种对人类宗教性的统一理解。

就人而论,人之理智认知的先验条件使人有可能基于自己的存在本质而向神圣本真敞开,这种开放性使拉纳尔相信每一个人至少可以成为“无意识的基督徒”。只要人能够充分理解自我并超越自我,就能达到上帝的自我启示,理解圣言之奥秘。在此,拉纳尔认为人是否知道上帝之名或基督之名并不重要,人是否意识到其开放性和超越性亦无关系,因为人在客观上已经成为了“匿名的基督徒”、符合了基督信仰的普遍要求。由此可见,拉纳尔所持开放立场已使他将基督性与人的理想本性相等同,将做基督徒与真实地做人相等同。基督性在此并没有缩小或限制人性的发展,而是为之敞开了无限的可能。至于是否具有基督之名,在这种理解中已经无关紧要。人以其与神圣上帝的本质关联及存在关系来开放自我、超越自我,即从自我奥秘走向神圣奥秘,就可以认识并实现自己的真实本质,而这也就是“无名”

① 参见拉纳尔:《神学论集》第13卷,1978年德文版,第350页。

即“匿名”地做了基督徒。人走向神圣标志着圣言的叙说与对圣言的倾听达到了融合,这不仅是一种双向互动,也说明二者乃有机的统一共在,因为将上帝的启示作为圣言本身来倾听者乃以其主体的下述可能作为基本条件,即在這一主体中上帝本身以其自我启示和关联作为一种共同原则而已经分担了“倾听的行动”。

根据上述思路,拉纳尔甚至称无神论者亦可以成为这种匿名的基督徒。在“梵二”会议之后、20世纪60年代中、后期西欧基督宗教与东欧社会主义、马克思主义的对话高潮中,拉纳尔曾就“基督徒能否为马克思主义者”、“无神论与宗教”等问题与马霍维克等人展开过对话,表述了其“匿名基督徒”的看法。这些内容后被收入拉纳尔文集《批评之言》在70年代初出版,在西方思想界和社会政治界引起强烈回应。在与马霍维克的谈话中,拉纳尔表示:“当许多本应由基督宗教所做的事情在年轻的、生动的马克思主义运动中得以完成时,我们必须真正将之作为我们基督宗教的责任来承认——我不知道,除此之外我们还能如何去做。在此我们只能说:我们必须学习,而且在这一意义上我们也只有支持如此理解的马克思主义。”“在这种马克思主义运动中,其对于具体的、不幸之人真实、可靠的爱,也是上帝圣灵在起作用,而我们基督徒由于自己的无能为力或许还不能达到这种效果……”^①。在他眼里,人的普遍性超自然生存亦可体现在马克思主义者身上。此外,拉纳尔在回答无神论者或无宗教信仰者能否获得拯救时还明确指出,“的确,正直的无神论者在其道德决断时服从其良知所要求的声言,也能够达到救渡。”^②

① 拉纳尔:《批评之言》,弗莱堡1970年德文版,第99页。

② 同上书,第141页。

不过,这种“匿名的基督宗教”之说并没有使拉纳尔轻看基督信仰的意义及基督教会的作用。拉纳尔认为,教会乃“可见的”救世圣礼,是上帝自我启示之恩典有形的、活生生的“历史性展现”。自“梵二”会议后,拉纳尔探究教会论的兴趣亦转向如何改变基督宗教信仰的世俗处境上。他承认,教会在现代社会中已成为散居各地的“小群”,教会的存在与作用在茫茫人海中时隐时现,已无昔日的辉煌。正式机构形态的、起官方作用的基督宗教作为一种历史力量而能发挥的效率已越来越低,对社会事务的影响亦越来越小。在当代非信仰文化的发展走势中,未来教会亦将为“分散的教会”。在这种较小形态的基督宗教社团中,其成员的归属乃靠其个人内心选择和决志,而不再仅仅因为其出生的家庭背景、社区生活之影响。因此,拉纳尔认为在这种气候下个人的确信及其信仰的滋养特别重要,其程度和范围将决定未来教会的命运。他因此呼吁建立一种非教权主义的教会,以其服务为特征。教会存在的意义乃是向人类世界宣布在拿撒勒的耶稣之人性中有着上帝自我启示之奥秘,教会应为揭示这一奥秘而服务。教会的存在乃上帝救世之“基本圣礼”,是上帝在基督之中的馈赠之恩典的可见标记。正如耶稣基督乃上帝自我启示的真正象征,教会以其存在而意味着基督和圣灵得以在世上继续留存,此即称教会为基督恩典的基本象征或圣礼的内在涵义。作为圣礼,教会已成为神圣恩典的标志,并为世人走向神圣提供着可能和路径。当代世界的教会应是一种“门户开放”的教会,应该承认其有着不确定的边界并拥有“边缘居住者”,这些人或许并非其正式的成员,却也不全然立于门外。所以,拉纳尔强调现代教会应从社会的“根基”、“低层”开始构建,其特点为开放的、普世的、民主的社团,能有勇气在社会和政治问题上表态,对负有罪责的社会状况和社会机构提出批评。教

会在现代社会的重新自我发现,就是适应这种社会转型,成为一种真正多元的、非教条的、非西方的、世界性教会。在当今世界的剧烈动荡、变化中,教会作为上帝的子民仍将继续其在历史中的朝圣之途。

既然教会在当代世界处于一种与以往不同的地位,那么就有必要重新反省关于教会的神学意义、以及教会与现代神学多元发展的关系。在此,拉纳尔论及“基督徒在现代世界之身份的神学意义”,并对一种现代教牧神学的框架有所构思。就现代教会本身的意义而言,拉纳尔认为教会的“现存”本质已与传统教义学所涉及的教会论大不相同,这种“现存”本质更突出教会乃一具体的、历史的存在物,因而必须借助于社会学—神学的分析,才能找准教会之救世关切的实际有效性及其行为原则。按照这种理解,现代教牧神学作为实践神学并非仅仅将“牧灵”作为教会救世关切的主题,而是更加关注教会在今日世界之中的整体处境。在这种处境中,平信徒与神职人员一样也都有其具体的信仰责任。就教会与现代神学多元发展的关系而言,拉纳尔一方面希望教会通过对当代基本神学的认真分析而找到其教牧或实践神学的正确观点,另一方面则认为教会应是当前神学多元发展的倾听者和观察者,而不要轻易行使其终审权力,以免在处理复杂的现实问题上无回旋余地。在他看来,当代神学、哲学和其他学科中涌现的多元主义表明一种包摄万象的共同神学和一种对其教义新的公式化表述已不再可能。当代人在文化和精神上的巨变给神学发展创造了一种新的形势。神学因此必须而对世界,在一个多元、世俗、技术文化的氛围中找寻人类存在的意义,从而弄清这一新形势与传统基督宗教的关系,即揭示出神圣恩典与现实世界之间深藏未显的关系,说明基督宗教与人类经验的关联及相通。拉纳尔坚持当代系统神学或教义神学仍

然是护教性和宣道性的,但这种神学实践必须以看到基督宣道与人之主体所共有的基础为前提。也就是说,神学表述与人之经验本质相关,因为人的先验性乃恩典的能动性的内在方面。从另一角度来看,若将恩典视为经验的转换,那么其存在和意义则可在人的经验本身发现。神学应该突出人的精神在其世界处境中的形式结构和基本特征,这是基督启示具有的任何维度在此之所以可能的内在条件。基督的启示本质上即对人的启示,是使人获得救赎的启示。只有如此理解,才是真正领悟到神圣启示两方面的奥秘:上帝对人的自我敞开和馈赠既先验性地表现为人的自我开放性和超越性,又绝对地体现为耶稣基督之道的启示,这种启示必然为有意识的体验,有其历史性和具体性。

拉纳尔指出,当代神学只有认识到基督的恩典仍以一种教会性恩典来发挥作用,个人乃匿名地、但实质性地与基督教会相关,才可能将上帝普世救渡的意志与基督信仰的必要性协调起来。在当代社会,他认为神学最有意义的对话伙伴不再是哲学,而乃构成当代人最基本的自我理解的自然科学和社会科学各方面。为此,他主张与马克思主义理论所涉及的“希望”、“未来”等论题及其意识形态层面展开对话,承认政治神学的价值和作为。同样,他亦更加关心那种在现代社会之喧嚣中对神圣奥秘的倾听、寻觅之态,思考在比往昔明显疏远上帝或对上帝保持沉默的当代文化中仍有可能存在的宗教经验及其种类。拉纳尔呼唤一种新的“奥秘的传授”或“奥秘的解释”(Mystagogy),以探寻在世俗文化之内宗教经验仍然可能的根源。他指出,现代人对上帝所具有的“匿名性”或“缄默性”经验,即在于将上帝描述为人的诚挚、真实、客观、谦卑、完整等最高素质之源;对人的真正本质之发现,也就开始了人对上帝的发现,走上了通向神圣之路。

拉纳尔关于“匿名的基督宗教”之说,乃其先验神学理论的

扩展和发挥。按此见解,人因其超越自我的先验条件,可以在没有信仰神圣真在的情况下依然听到圣言、出现自我未知地经验上帝这种结果,故此才有“未名”或“匿名”之说。以这种先验性,人即可在经验自我的奥秘中获得对上帝奥秘及意义的经验和理解。对人的存在深不可测之奥秘的发现,遂为发现并理解基督宗教之奥秘的新开端。但若突出这种“先验”之说,基督宗教所信奉的耶稣基督作为“救世主”而具有的专一性或唯一性则受到挑战。因此,巴尔塔萨等人“从右边”对拉纳尔的先验神学提出了尖锐批评,认为其推理淡化了基督宗教的信仰意义,使人们无法认真看待《圣经》中关于耶稣基督“就是道路、真理、生命”^①之说的字面意义,也减弱了其关于只有耶稣才是“上帝的羔羊、除去世人罪孽的”^②“救主”这一教诲之份量。诚然,在每一宗教中都多少有着理解上帝的成分,但过于强调人的这种“先验性”则使上帝的救赎行为显得多余,持守这种先验条件的世人会感到自己并无外求之必要,因为一切都已为其自身的本质构成所预料、所包含。巴尔塔萨批评拉纳尔的人类中心论以接受启示的主体或启示之倾听者为焦点,其“匿名的”或“潜在的”基督宗教理论实际上将上帝之道贬低为一种仅仅是哲学或纯人类之言,从而减弱了神圣启示的客观性和超自然性,并使教会的传教任务成为多余之举。拉纳尔为此曾反驳说,他所论述的神启之先验性与范畴性、上帝中心论与人类中心论都已在其对道成肉身和神圣恩典的理解中不可分割地联为一体,只是因为上帝奥秘的自我馈赠已经是、而且始终都普世性地达于人类,受到恩宠的人之主体才根本可能有其先验反

① 《圣经新约·约翰福音》14章6节。

② 同上 3, 1章29节。

思,此乃其论述基督宗教之“匿名性”的初衷及前提。对拉纳尔的另一批评则认为,“匿名基督徒”之说虽然看到了不同宗教和信仰体系存有的某些共性,却忽视了反映其本质的特性和独有之处。若按照拉纳尔的推理思路,人们亦可称他为“匿名的佛教徒”、“匿名的穆斯林”或“匿名的无神论者”。这些批评家“从左边”认为拉纳尔的这种类比过于肤浅、且易误入歧途,拉纳尔在以此方式来“求同”之际,仍暗含着其突出基督宗教之优越性、绝对性和排它性的寓意。但对拉纳尔的这种“开放”之态持肯定意见的人则指出,“匿名的基督宗教”之说顺应了当代社会方兴未艾的“全球意识”,拉纳尔作为“基督徒”之主体虽有其定位和视点上的局限,而其神学理论上的这种发展与突破却已使作为“对话”和“沟通”的一种全球性当代“宗教神学”应运而生,并具有广远的发展前景。

7. 拉纳尔神学理论的意义

拉纳尔并未试图构建自己神学的大全体系,而以其深湛、精彩的散论而闻名遐迩。直到其思想发展历程的后期,他才以《信仰的基础教程》一书对其基督信仰的理解加以简括、总结。因此,拉纳尔的神学可被视为“过渡神学”,即代表着当代天主教神学从一种被视为普遍有效的经院神学到形成多元并存、互相争鸣的各种神学流派发展之局面的过渡。他因推崇一种真正的“信仰神学”、主张以兄弟般讨论方式的神学来取代官方裁定方式的神学而被当代神学界的众多后起之秀尊为“经典神学家”。

拉纳尔认为,神学的出路应是跳出传统世界观的窠臼而投身于现代多元化世界中的精神对话;神学探新本身并不是为了现代性的缘故,而乃出自对于其信仰之历史开端的忠诚。论及神学探究的本质,拉纳尔曾非常精炼地概括说:“神学必须如此

表述,即它鼓励在传统思想精华和今日迫切需求之间的真诚对话。”^① 既然神学为对话,就不是如经院哲学那样成为象牙宝塔尖上的巧构精思,也不是如传统形而上学本体论那样成为逻辑演绎、玄奥抽象之独白,而是而向大众,面向日常生活。身为耶稣会士的拉纳尔深受其修会创始人依纳爵·罗耀拉(Ignacio de Loyola)灵修学“在一切事物中发现上帝”的精神影响,并以其独特语言试图把神圣奥秘诠释为针对“每日生活的奥秘”。在他看来,基督信仰原本就不是死板僵硬的教条,而乃与人的生活本身密不可分。“就基督教信仰的真正的活的核心面言,信仰绝非艰难晦涩的命题的复杂堆砌,其内容与我们的具体生活经验相关。信仰其实是十分简单的事,如果我们切实把握和体验到其核心的话,信仰就其真实核心而言,根本不能再从我们的生活中分离出去或从生活中抽出来思考。”^② 甚至做基督徒也是极为简单的事,因为做基督徒即真实地做人,一个在具体历史中存在的人一旦向自己真实存在的本质敞开,就已是基督徒;至于这个人是否自己已经知道这一点,是否具有基督徒之“名”,则并不重要。在这种与现实人生的关联上,拉纳尔并没有离开其神学传统,如他将阿奎那“隐蔽的上帝乃通过世俗和圣礼生活之象征而得以崇拜”的主题淋漓尽致之发挥,就是明证。对传统神学与灵修学之间密切关系的心领神会,使拉纳尔的神学理论对基督宗教的神学家及平信徒都产生了深远影响。

与布尔特曼等人的存在主义神学理论不同,拉纳尔对存在

^① 引自伊姆霍夫(Paul Imhof)和比亚洛文斯(Hubert Biallowons)编:《与拉纳尔对话,1965—1982》,纽约1986年伊根(Harvey D. Egan)英译本(Karl Rahner in Dialogue, Conversation and Interviews, 1965—1982, New York, Crossroad, 1986),第22页。

^② 拉纳尔:《基督徒的勇为》,弗莱堡1974年版,第41页;转引自刘小枫:《走向十字架上的真》,第297页。

的关注已将过去、现在和未来构成一条密不可分的连线。而且,拉纳尔特别强调真正未来的重要性,以此亦阐述基督宗教末世论的深刻含义。他认为,未来之底蕴指真正隐藏的、神秘的、未知的和不可控制者,其无法尽述的无限可能正是基督宗教末世论的视域。既然人乃历史中的精神,其现实经验就必然与过去和未来本质相关,未来已蕴藏在现实之中,其真实之态将从现实基础上产生。末世论的表述亦代表着一种基于目前对上帝自我启示、对神圣恩典的现实体验而推断、获知其未来所能达到的完成之模式。这一完成既是个我的、又是集体的,既是肉身的、又是精神的。所以说,末世论乃提供了一种未来学意义上的信仰景观。同理,拉纳尔认为基督的复活亦为基督徒未来之复活的开端和象征。永恒的奥秘已在这种基督徒之现实经验中隐约可见,即通过对信、望、爱的领悟而获得一种对绝对未来的展望。以这种现实与未来相关联的态度,基督徒得以在今生今世以积极工作来迎接那种人所计划并期望实现的“乌托邦式的”未来,同时又可按其对自我和历史的超越而知晓上帝的绝对未来乃超越人类任何计划的神秘馈赠。在此,拉纳尔亦指明了基督宗教对未来的绝对开放性与社会政治层面之意识形态的区别,认为意识形态的误区是把上帝未来之奥秘与某种特别的人类想象及其模式相等同。拉纳尔这种对社会政治层面保持距离的态度曾受到其学生麦茨的批评。麦茨主张一种政治神学,认为神学不可能脱离其生存的社会及政治处境。他指责拉纳尔的神学人类学在强调一个恩典的世界“已经而且始终”处于完成之态时过于私人化和个我化,而未能考虑人的社会处境及其历史实践的绝对重要性。拉纳尔对此作出了积极回应。他同意麦茨之见,认为人的自由所面对的社会及政治处境必须在神学中得到具体的反映和考虑,其论述的先验神学与麦茨所关心的政治神学乃互

补的、而非矛盾的。他说：“(关于上帝和恩典的)先验性经验始终通过在历史、人与人的关系和社会中的一种范畴性经验而得以传递。如果人们不仅仅看到、并认真考虑先验性经验的这些必要传递,而且还以一种具体方式来将之充实,那么就已经在用一种真实的方式来实践政治神学,或者说……一种实践的基本神学。另一方面,这样一种政治神学如果确想与上帝相关,就不可能不反思先验神学所揭示的那些关于人的本质特征。”^① 这种先验神学所涉及的奥秘解释之具体化,既有其神秘意义、亦包含政治意义。按拉纳尔的神学构思,在当代社会真正行之有效的天主教神学既应对基督徒个人的信仰生活及其灵性内在做出积极的回应,亦能够帮助教会满足其相应于现代文化及精神生活的教牧需求。

拉纳尔神学语言的艰涩曾使不少人望而却步、敬而远之。面对其听众和读者的这种反应,拉纳尔颇感到有些无可奈何:其费解的文字恰巧是要说明极为简单的道理! 在总结其整个神学探究时,拉纳尔曾说:“我确实只想告诉读者非常简单的事情。人在任何年代、任何时候和任何地方,无论其认识和反思到此点与否,都与人生无法言述的奥秘相关,我们称此即为上帝。观看那被钉十字架和复活的耶稣基督,我们可以获得在我们现实生活中的希望,而最终在死后,我们亦将与上帝相遇,以作为我们自身的完整实现。”^② 拉纳尔的神学描述了世人、基督、上帝这三者之间的双向互动,从神到人之走向揭示了上帝的自我敞开

^① 引自贝西克(James J. Bacik)著:《护教论与奥秘之遮蔽:论卡尔·拉纳尔的奥秘解释》,圣母大学出版社1980年英文版(Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner, University of Notre Dame Press, 1980),拉纳尔所写“导言”(Karl Rahner: Introduction),第IX-X页。

^② 引自伊姆霍夫和比亚洛文斯编:《与拉纳尔对话,1965—1982》,第147页。

和无限恩典,从人到神之走向则说明了人之本质所具有的开放性和超越性;而二者的中介即基督宗教信仰的核心则为基督,基督作为神人的会聚点使永恒与现实、超然与此岸相遇相通;上帝以耶稣基督之形象而揭示出上帝那普世性和永恒不变自我馈赠,给人类历史及其经验世界带来获得救渡的希望及赐福;世人从耶稣基督之理想人格而意识到人为“具有无限之有限”,得以防止其有限性所导致的自我封闭,而向人之自我历史和神之救世历史的未来奥秘无限开放。拉纳尔在其神学中提出的人、神、基督之问既反映出其信仰传统的深厚积淀,又在与现实生活的碰撞中迭出新意。这一提问既总结又超越了近代以来帕斯卡尔、康德、海德格尔等人之“问”而成为“在”之问、“知”之问和“信”之问的三重绝唱,它扣人心弦、并会在人世长久回荡。

二、巴尔塔萨

1. 生平与著述

巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)以其百科全书般的学识和对神学美学博大精深之探究而被当代西方学术界誉为“欧洲最有文化的人”、20世纪“最有教养的神学家和最博学的基督宗教思想家”^①。他一生涉猎很广、著述甚丰,在神学、哲学、美学、逻辑、文学、语言、艺术、戏剧、历史等方面都有独到的研究、精辟的见解,其高深的学术造诣和优美感人的文笔使他赢得人文学界

^① 参见科雷特(Emerich Coreth),奈德尔(Walter M. Neidl)和普非利格尔斯多费尔(Georg Pfligersdorffer)主编:《19、20世纪天主教思想中的基督宗教哲学》第3卷,格拉茨、维也纳、科隆1990年德文版(Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, Bd. 3, Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, 1990),第285页。

的普遍关注和好评,亦被罗马天主教会所重视和肯定。因此,一般认为,巴尔塔萨神学思想的深邃、新颖可与拉纳尔的理论创新媲美,且难分伯仲,而巴尔塔萨著述的系统性和其文风的感染力则比拉纳尔要更高一筹。

巴尔塔萨于1905年8月12日出生在瑞士的卢塞恩,1917至1921年在瑞士恩格堡本笃会所办人文中学上学,1921至1924年转至奥地利费尔德基尔希耶稣会所办人文中学,自童年起就酷爱音乐和诗歌,曾向往成为一名钢琴家或音乐指挥家,但最终选择了文学和哲学。1924年,他进入苏黎世大学攻读德国语言文学和哲学专业,随之到维也纳求学,与阿勒尔斯(Rudolf Allers)结为挚友;其间亦于1926至1927年冬季学期到柏林大学听瓜尔蒂尼对克尔恺郭尔作品的解释,为瓜尔蒂尼的思想风范所深深吸引。1927年夏,巴尔塔萨在巴塞尔郊区的维伦参加了由耶稣会组织的30天默思祈祷,决定在大学毕业后人耶稣会。1928年,巴尔塔萨在苏黎世大学通过博士答辩,获哲学博士学位,其在费希(Robert Faesi)教授指导下的博士论文题为《近代德国文学中的末世论问题史》。1929年10月31日,巴尔塔萨正式入耶稣会。

1929至1931年,巴尔塔萨在费尔德基尔希耶稣会修士班学习两年;1931至1933年,他被派往普拉赫进修哲学;1933至1937年,他又到里昂-福维埃研习神学,此间结识吕巴克,二人成为忘年之交;一起同学的还有达尼罗、博依拉德(Henri Bouillard)和费萨德(Gaston Fessard)等人。1936年,巴尔塔萨在慕尼黑的圣米歇尔教堂授任神职。1937至1939年,巴尔塔萨在慕尼黑《时代之音》杂志编辑部工作,与普茨瓦拉等人同事。1940至1948年,他在巴塞尔担任学生神父,从此成为与巴特齐名的两位巴塞尔思想巨人。在这一期间,巴尔塔萨开始关注现实社会问题,积极组织和参与基督宗教的社会团契活动,其于1941年

创立的学生训练团契(SSG),后因年长学者亦参与其内而作为学术工作团契(AAG)延续下来。此间他还为巴塞尔女医生施派尔(Adrienne von Speyr)改宗施洗,并受其神秘主义和唯灵思想的感染而对《约翰福音》产生浓厚兴趣,开始从耶稣会灵修学立场而转向强调教会作为世俗机构应在世界之中追随耶稣的救赎。为此,他于1945年与施派尔一道组建了约翰团契,1947年又创办了约翰出版社。耶稣会上层对巴尔塔萨与施派尔的合作颇有异议,巴尔塔萨在与耶稣会主要负责人几次交谈之后被迫做出选择,于1950年初退出耶稣会。此后,巴尔塔萨移居苏黎世,并开始到德国各地进行学术讲演。1956年2月,他搬回巴塞尔,同年6月获瑞士文化基金会颁发的文学奖。

巴尔塔萨不属学院派学者和教会正统神学家,一生没有在大学担任过专业教职,而以著述、翻译、讲演、出版为业,从而成为著述丰富、影响广远的天主教学者、思想家和自由撰稿人。但其研究、著述亦为他带来了众多荣誉和巨大声望。1965年,他被普世牧首阿特那哥拉授予圣阿索斯山金十字勋章,同年亦被英国爱丁堡大学和德国明斯特大学授予名誉博士学位。1967年,他被瑞士弗里堡大学授予名誉博士学位;1969年,他被教皇保罗六世提名为教皇国际神学委员会成员;1971年,他获得巴伐利亚天主教科学院授予的瓜尔蒂尼奖。1972年,他参与创建国际天主教杂志《共享》(Communio)。1973年,他当选为英国科学院通讯院士;1975年,他又当选为法兰西学院和法国道德与政治科学院外籍院士,获得苏黎世马丁-勃德默尔基金会授予的克勒尔奖。1980年,他被美国天主教大学授予名誉博士学位。他还曾因作为对“整个神学知识逐一加以概括描述”的“唯一的天主教

神学家”^①而被授予“保罗六世奖”。1988年,他被教皇约翰·保罗二世任命为红衣主教,成为这批被任命为红衣主教中唯一的一位没有主教衔者。但没过几天,巴尔塔萨便于1988年6月26日在巴塞尔逝世。

巴尔塔萨一生写有大量著作、论文和翻译作品。据初步统计,其著述包括独著90部、论文450篇、文集论文100篇、书评约100篇、译著译文100种、选集15卷、主编出版丛书13种^②。按其出版的年代顺序来看,巴尔塔萨的主要著作包括《德意志灵魂启示录》(第1卷:《德意志唯心主义》,1937年;第2卷:《尼采的标志》;第3卷:《死之神化》,1939年)、《宇宙礼仪.从忏悔者马克西姆看希腊世界观所达到的高度及其出现的危机》(1941)、《忏悔者马克西姆的诺斯替世纪》(1941)、《在与思.论尼斯的格列高利之宗教哲学》(1942)、《基督之年》(1944)、《麦种.格言集》(1944)、《世界之心》(1945)、《论真理》(第1卷:《世界的真理》,1947)、《平信徒与修会身份》(1948)、《特雷塞·冯·利苏克斯》(1950)、《历史神学》(1950)、《卡尔·巴特,其神学的意义及阐释》(1951)、《基督徒与恐惧》(1951)、《伊丽莎白·冯·狄戎及其灵性使命》(1952)、《堡垒的摧毁》(1952)、《莱因霍尔德·施奈德,其道路及其著述》(1953)、《托马斯·阿奎那:论特别恩典与人生的两种道路》(1954)、《伯尔纳诺斯》(1954)、《沉思着的祈祷》(1955)、《帖撒罗尼迦及教牧书信》(1955)、《大卫王》(1955)、《今日之人的上帝问题》(1956)、《奥利金论话语和奥秘》(1957)、《孤独的对话:马丁·布伯与基督宗教》(1958)、《成肉身之言,神学随笔之一》(1960)、《圣言之许诺,神学

^① 参见《德意志每日邮报》(德文版)1988年6月28日,第4页。

^② 参见科雷特等人主编:《19、20世纪天主教思想中的基督宗教哲学》第3卷,第287页。

随笔之二》(1960)、《荣耀：神学美学》(第1卷：《形象的观照》，1961；第2卷：《风格的学科》，1962；第3卷第1册：《形而上学的范围》，1965；第3卷第2册第1部分：《旧约》，1966；第3卷第2册第2部分：《新约》，1969)、《碎片中的整体. 历史神学的观点》(1963)、《信只是爱》(1963)、《柏林圣黑德维格斯大教堂的十字路口》(1964)、《谁是基督徒?》(1965)、《谁为教会?》(1965)、《首先乃上帝之国》(1966)、《科尔杜拉或紧要关头》(1966)、《创世者之灵, 神学随笔之三》(1967)、《对施派尔的第·印象》(1968)、《对基督的信仰》(1968)、《三日神学》(1969)、《纯洁. 基督宗教的合一之途》(1969)、《基督的奥秘》(1970)、《瓜尔蒂尼：来自根源的改革》(1970)、《圣灵中的姐妹：特雷塞·冯·利苏克斯与伊丽莎白·冯·狄戎》(1970)、《澄清：论灵性之考验》(1971)、《两份辩护词》(与拉辛格合著, 1971)、《存活过的教会. 论伯尔纳诺斯》(1971)、《献身于上帝的生活》(1971)、《真理的交响性. 基督宗教多元论的观点》(1972)、《神学戏剧学》(第1卷：《绪论》，1973；第2卷：《剧中人》，第1部分：《在上帝之中的人》，1976；第2部分：《在基督之中的人格》，1978；第3卷：《剧情》，1980；第4卷：《最终表演》，1983)、《论反罗马情绪. 教皇制如何与整个教会相统一?》(1974)、《圣灵与制度, 神学随笔之四》(1974)、《天主教的》(1975)、《亨利·德·吕巴克：其有机相联的毕生事业》(1976)、《基督宗教的立场》(1977)、《新的澄清》(1979)、《为感到不安的平信徒所写的初级读本》(1980)、《基督徒乃纯朴的》(1983)、《我们的使命》(1984)、《神学逻辑学》(第1卷：《世界的真理》，1985；第2卷：《上帝的真理》，1985；第3卷：《真理之灵》，1987)、《受造之人, 神学随笔之五》(1986)、《我们可以希望什么?》(1986)、《神学三部曲跋记》(1987)和《保罗与其社团的较量》(1988)等。

从其神学兴趣的发展来看, 巴尔塔萨早年因受吕巴克影响

而对古代教父学情有独钟,尤其喜欢奥利金的作品。他于1938年推出奥利金文选《灵与火》,并附有奥古斯丁、尼斯的格列高利、忏悔者马克西姆、伊里奈乌、犹阿格里乌、本提库斯(Evagrius Ponticus)和伪狄奥尼西(Dionysius Areopagita)等人的作品。他认为在早期教父的思想遗产中可以找到发展现代神学的重要动因,所以曾沉浸在这些人的神秘智慧中流连忘返。在其在巴塞尔的教牧生涯中,巴尔塔萨开始重视教会与世界、信仰与社会的关系问题。这一领域的写作和出版包括其著述的《德意志灵魂启示录》(3卷本),选编的《克洛斯特堡文集》和《今日基督徒》文集,翻译的克劳德尔(Paul Claudel)作品《丝鞋》(1939)和佩吉(Charles Péguy)、伯尔纳诺斯(Georges Bernanos)等人的作品,以及研究伯尔纳诺斯和施奈德(Reinhold Schneider)的专著等。与此同时,他对教会、神学之现实意义的反思,尤其对基督论的理解,亦反映在其《平信徒与修会身份》、《堡垒的摧毁》、《卡尔·巴特,其神学的意义及阐释》、《历史神学》、《碎片中的整体》、《基督宗教的立场》等神学著述中。巴尔塔萨对基督信仰的灵性意义及神秘意义的理解,则以《沉思着的祈祷》、《科尔杜拉或紧要关头》、《基督的奥秘》和先后出版的多卷《神学随笔》为代表。在其众多著述中,巴尔塔萨还对歌德、诺瓦利斯(Novalis)、尼采、博尔夏德(Rudolf Borchard)、里尔克(Rilke)、海德格尔和布伯等人进行了系统研究。为此,当代天主教神学家毕塞尔(Eugen Biser)在评价巴尔塔萨的贡献时曾指出:“巴尔塔萨的著作”已使“我们时代的神学达到了自教父时代以来及经院哲学之大全的作者们所未达到过的那种知识之广博性。”^①

标志着巴尔塔萨神学思想成熟及其神学体系奠立的,则是

^① 参见舒尔茨主编:《20世纪神学趋势》,第524页。

其讨论真、善、美的神学三部曲。他以3卷5册的巨著《荣耀：神学美学》来论美，从而展开了其神学三部曲的第一曲，即从对上帝荣耀的感知观照来开始其神学体系之构建，在此突出的乃对“美”之“观”。他以4卷5册的巨著《神学戏剧学》来论善，从而展开了其神学三部曲的第二曲，即从人与上帝及基督的关系来讨论人的伦理行为，由此达到美之观到“善”之“行”的转换。最后，他以3卷巨著《神学逻辑学》来论真，从而展开其神学三部曲的第三曲，即以对上帝的真理、世界真理和圣灵意义的探讨来完成其神学体系的构建，强调的是对“真”之“言”。这样，巴尔塔萨三部共构的“神学大全”从“感”、“行”而最终达到“知”这一理性思辨的高度。值得注意的是，巴尔塔萨的这一神学三部曲以其神学美学为主体，却不同于西方传统意义上的审美神学，其对“美”的重新发现和强调对当代基督宗教神学的发展曾产生巨大影响。不过，巴尔塔萨从“美”出发的神学体系经过对“善”的阐释而最终达到对“真”的论证，因而前后呼应、有机相联，不离其审美之维度。可以说，这一大全体系构成了奠定巴尔塔萨在当代天主教神学界显著地位的一种完整而系统、且具有全新意义的现代审美神学。

2. 爱——上帝的下降

综观巴尔塔萨的神学构思，其核心乃“上帝的下降”(Abstieg Gottes)这一基本创意，由此亦凸显了其神学以美、善、真所揭示出的“爱”之主题。“上帝的下降”喻示着超越进入了内在、永恒进入了现实、无限进入了有限、绝对进入了相对，在其“下降”中，神成为肉身、成为世人，其超越形体的神性得以用形象、形式来显现，从而使人对“美”之观、“善”之行和“真”之言成为可能。由此观之，“上帝的下降”本身在巴尔塔萨的描述中看似一种颇为费解的矛盾，它在两极之间的复杂关系让人感受到上帝那不可

想象之爱的无限奥秘。

在西方神学史中,人们在如何认识上帝的问题上设想了种种进路。例如,安瑟伦在其著名的神学论证中曾把上帝视为“不可超越的至高无上者”。按此推理,上帝的启示亦应具有“不可超越的至高无上性”。然而,巴尔塔萨指出,这种“至高无上”恰恰就体现在上帝“成为世人”这一行为上。上帝的下降、在十字架上成为肉身,乃是上帝在耶稣基督身上所表现的至爱之举。巴尔塔萨的这一思路超越了安瑟伦关于上帝乃“无法想象的至高至大”之命题,而强调上帝“为我们的爱之死”(Liebestod für uns)、在“各各他的十字架上”替我们受难^①。按照这种理解,上帝从至高无上而下降到深处,即以其屈尊下降、自我献身以至于死来证实其真爱。巴尔塔萨在此对安瑟伦“上帝何以化为人”的提问作出了回答,指出上帝降身为人表明了对世界对世人的爱,这种“爱之死”使“至高无上”之神性与“深不可测”之爱心相互辉映,对人产生巨大的震撼和不可抗拒的吸引力。巴尔塔萨宣称,至高无上者亦为下降最深者,上帝的真爱并不保留自我,而是让自己下降、是奉献自我。因此,由“上帝的下降”所体现的上帝之爱与那种施主般的平易近人毫不相干,上帝之爱不是指以远远高于人的凯旋姿态来君临世界,也不是指一位豪爽慷慨的天父将其神圣光芒施恩般地撒向星光闪烁的天幕。与市民阶级所想象的父神宗教不同,《圣经》所揭示的上帝并不以恩人自居、并不是居高临下地将其恩典抛撒给芸芸众生。相反,这一上帝是以耶稣基督的形象、怀着对世人的挚爱而走向十字架,即以这种爱而下降到人世最深重的苦难之中,以其谦卑、纯朴来从伯利恒的

^① 参见巴尔塔萨:《创世者之灵,神学随笔之三》,艾恩西德尔恩1967年德文版,第325页。

马棚走向各各他那遭受凌辱、流血牺牲的绞刑架！

在此,巴尔塔萨强调,耶稣基督这一“上帝下降”之形象所体现的上帝启示并没有扬弃上帝超越人之理解的传统神学观点,而使人更深刻地体会到上帝之难以想象、不可测度。上帝的无法企及、难以想象正是以上帝在十字架上的“不可想象之爱”而得到集中体现。通过上帝在世上看似“愚拙”之举,通过上帝对人世“不需要任何根据的拣选之爱”,世人才能对“上帝永为上帝之智慧”、对上帝整体之“不可把握”性有所感触和领悟,才会知晓上帝之爱按其本质乃超逾人之任何想象的极大奥秘,这恰似荷尔德林之问所揭示的:“与爱之一瞥相比,人在千年所为、所思——这一切又算什么?”

不过,“上帝的下降”以其在之亲切而给人一种与神“同在”之感,从而使人有着一种安全和信赖。巴尔塔萨认为,基督的十字架表示上帝已将整个世界的苦难担在自己的肩上,这种承担人世苦难之在正是“上帝的认证”。在其构思中,巴尔塔萨深受普茨瓦拉“存在类比”之思想的启迪,普茨瓦拉关于“上帝-超越-内在于-受造者”(Gott-über-in-Geschöpf)的命题,成为巴尔塔萨探究神人关系的一种指南。他曾以盲人的摸索为例说明上帝既内在又超越人世之关系:盲人在其盲境中摸索时,会有一种不确切的、随时有可能被触及的感觉。突然,有一只手握住了盲人伸出的摸索之手、并与之携手共进。在此,巴尔塔萨将上帝视为这一“黑暗中之手”:一方面,上帝与人一样同处黑暗之中,与人在相同的困境中共在,有着共同的受难体验,此即上帝的“内在”;但另一方面,上帝以其神圣之在和无限之爱而能帮助人克服困境,走出黑暗,此即上帝的“超越”。“当我们如盲人一般撞到其他邻人时,就有了这种非理性的对上帝之自然接触,而这种碰撞则使我们神圣兄弟的十字架得以照亮;在那最艰辛者、最失落

者、最暗淡者之后,总是站着‘他’……”^① 所以说,体认上帝并不是靠理性的推论,而是靠与之相遇;在人们还没来得及有时间证明或怀疑上帝的存在之前,人们已经碰撞到他,从而很快就回到其真实性的根基上。

理解“上帝的下降”的关键之处,是要认识到“上帝成为人,而不是人成为上帝”^②。巴尔塔萨指出,上帝在耶稣基督这一形象中是作为“你”、作为“人”而与我们交谈。所以说,基督信仰与其他宗教的根本区别,就在于“那握住摸索着的孩子之手的爱之父的手,是一位人性之你的手”^③。上帝已成为肉身之人,而并不要求更好的降临。上帝以其“下降”而已经一次了结地宣布,上帝已与在硕大无朋的宇宙和一望无际的人群中微不足道的某物或某人相等同,即已经成为来自拿撒勒的一位无名之辈。在巴尔塔萨看来,许多文化传统中的人在其信仰追求上都以“朝向上帝而上升”为特征,这在中国人、印度人、希腊人、阿拉伯人、波希米亚人、以及西方人中都很容易找到明证。然而,基督宗教对神圣的本真的认识却有其独特性:“上帝的下降”说明那走人有限存在者,不可能在无限之中找寻;上帝在拿撒勒的耶稣那儿成为肉身,因而已“在世界之中”,故不应该再在超自然世界中寻觅。“上帝在最深之处的底层显示了自己”,通过“上帝的下降”,人朝向上帝的“上升”已被克服;就是迄今仍忍受着“遗忘上帝”之痛苦的人们,只要不再往上、而是往下找寻,亦能够在其生活的到处与上帝相遇。对世人而言,上帝正向我们走来。上帝以

① 参见巴尔塔萨:《创世者之灵,神学随笔之二》,艾恩西德尔恩1967年德文版,第295页。

② 参见巴尔塔萨:《成肉身之言》,艾恩西德尔恩1967年德文版,第188页。

③ 参见巴尔塔萨:《澄清:论灵性之考验》,艾恩西德尔恩1971年,德文版,第38页。

其具有感性的肉身存在,使世人直接感受到其无限之爱。

“上帝的下降”不仅体现出基督宗教信仰所具有的独特和优秀,而且在巴尔塔萨的理解中亦代表着对所有人的普世救渡。与传统教会关于义人得永福、恶人受永罚的末世论见解不同,巴尔塔萨认为所有人的得救才是末世论的真正主旨,被钉十字架的上帝乃张开其双臂拥抱所有的人,正如《圣经》所言,“他愿意万人得救,明白真道。”^① 甚至在地狱之中,上帝的无涯之爱也没有限制。由于上帝的爱以一种“下降”、“受难”的方式表述,所以对上帝的信仰亦有其独特形式。巴尔塔萨强调,信仰不是理智的成就,而关涉人的“纯朴”心境。上帝在世界的现代发展中已不再是西方文化传统中曾断言的那种自明的“先定”(Vorgabe),上帝对人而言不应有所谓自明性,而是一种让人惊心动魄、不可思议的爱之奥秘。“上帝的下降”与人形成了一种亲近关系,十字架上的上帝以人的方式对人言述,因而其降临及言述对人具有一种“不可取代的价值”。“只有在上帝成为人的地方,人才可以真正作为人来看待。”^② 世界和人作为上帝的造物与上帝有相似之处,但这种相似与上帝仍保持着距离,对其体会故只能意会而不可言说,即不能被理性论述加以客体化。《圣经》中提到的相似性如一条多彩的飞虹使圣经神学映上了神秘的光彩,从而构成与学科化、理念化之神学的灰色理论所全然不同的神学类型和方法。这里,巴尔塔萨深得古代希腊教父学中隐喻神学及其神秘传统之真谛。从这种隐喻的、形象的语言,神学可以更好地被表述,因为这种言说以其纯洁、稚朴和直观并不是达其理性,而乃以一种整体发掘来达到人之情感的深蕴之处。“上

① 《圣经新约·提摩太前书》2章4节。

② 巴尔塔萨：《澄清：论灵性之考验》，第38页。

帝下降”的神学涉及上帝降至人最危难和窘迫的深处。人在信仰中体验到“上帝的下降”，这与人的理性成熟并不相关。体悟这种神圣之爱的奥秘，乃在于人的信仰“成熟”所达到的那种稚童之心。

巴尔塔萨还进而指出，体会“上帝的下降”对天主教会本身亦有其社会改革的现实意义。既然上帝能屈尊下降、在世人的现实苦难中与人同在，那么教会亦应从其社会高位和特权状态中“下降”，以便最终达到“与世界同感”。对巴尔塔萨而言，但丁《神曲》所表现的那种自我荣耀的中世纪教会已一去不返。所以，他号召拆除把教会与现实社会隔开的城墙，以便使天主教“一切真理都回到那唯一的大公教会中去。”近代以来曾风行一时的“歌德的真理、尼采的真理、以及路德的真理等，都只是拾到了那无限之镜的一块碎片”^①。对天主教会的教皇制而言，他认为教皇只有像彼得那样为“十字架的追随者”、放弃一切特权，才能重新令人信服。巴尔塔萨提出这些革新思想时，正是在天主教会官方谴责“新神学”、仍然因循守旧的 50 年代初期。他的主张曾在教会内部引起震动，亦遭到教会保守派的反对。在 50 年代至 60 年代，巴尔塔萨因其激进言论和退出耶稣会之举而一度被天主教会所疏远；甚至在“梵二”会议期间，他亦未被邀为教会官方的神学代表与会，直至 1969 年他被提名为教皇国际神学委员会成员，才标志着天主教官方对其神学理论的承认和接纳。但巴尔塔萨在 50 年代就已站出来呼吁教会革新和面对现实之举，实际上使他成了为“梵二”会议的召开提供思想和舆论准备的先行者之一。

巴尔塔萨对“上帝的下降”的强调，使其神学被称为“诗化神

^① 参见巴尔塔萨：《堡垒的摧毁》，艾恩西德尔恩 1952 年德文版，第 69 页。

学”(poetische Theologie)、“心之神学”(theologia cordis),由此亦推演为“十字架神学”、“圣灵神学”、“圣言神学”、“历史神学”或“文化神学”。其神学陈述以“基督论”、“十字架论”(Staurologie)为结晶点,说明上帝以基督的肉身下降到十字架上,由此体现其对人深不可测之爱。“上帝的下降”表明上帝彰显的是与世人同受苦难的基督,而不是拥有主宰世界之权力的凯撒。“爱”在此意寓一种自我放弃和自我奉献,从而让人极为生动地感受到其涵盖的美、善、真之无限魅力。可以说,巴尔塔萨的神学乃以“爱”为其贯穿一切的主题、连接整体的伏线和形成辐射的中心,“爱”是打开巴尔塔萨巧构精思的庞大神学迷宫的唯一钥匙。

3. 美——神学美学

巴尔塔萨的“大全神学”以神学美学为主要构成,而这一神学美学的代表著作则是其1961至1969年完成的多卷本巨著《荣耀:神学美学》。

1961年,巴尔塔萨推出了这部著作的第1卷《形象的观照》,共664页。在此卷中,巴尔塔萨以“引论”部分来论述西方思想史上从一种审美的神学到神学美学的发展,重点分析了这一发展路线上具有里程碑意义的一些人物及其思想特点。这些人物包括近代以来的西方思想家哈曼(Johann Georg Hamann, 1730—1788)、赫尔德(1744—1803)、夏多布里盎(René de Chateaubriand, 1768—1848)、居格勒(Alois Gügler, 1782—1887)和谢本(Matthias Joseph Scheeben, 1835—1888)等。巴尔塔萨在此认为,由赫尔德和近代浪漫派发展出来的“审美的神学”与神学美学是有区别的,前者因其未达成熟之境而有贬义,其思想特征则以赫尔德的著述为代表。在谢本那儿,这种审学的浪漫主义才被一种真正的神学美学所克服,神学之“美学”意义从此被人重视和发挥。在“主体显现”与“客体显现”这两大部分中,巴尔

塔萨则探究了神学认识学说,并将之作为“瞥见的学说”(Erblickungslehre)来提出。在这一卷中,巴尔塔萨已明确指出“美学(在康德理解的意义上)乃作为感知自我启示的上帝之形象的学说”^①。其神学美学实际上点出了神学构思中“形象思维”的意义及其重要性,即以—种“形象思维”来对应哲学所依的“抽象思维”,显出神学思维区别于哲学的玄妙及独特之处。

1962年,巴尔塔萨出版其神学美学的第2卷《风格的学科》,共888页。这里,巴尔塔萨以—种神学历史的回顾而列举了在不同时代曾论及“上帝的荣耀”、“美”等关涉神学美学之主题的十二位思想家,即作为古代教会神学奠立者的伊里奈乌,西方教父学之集大成者奥古斯丁,神秘主义思想家叙利亚僧侣狄奥尼西,中世纪基督教美学的探讨人安瑟伦,曾被视为中世纪神学泰斗的方济各会士波那文吐拉,以《神曲》之美而闻名的诗人神学家但丁,具有神秘激情的西班牙人、加尔默罗会改革家胡安(Juan de la Cruz),脍炙人口的《思想录》作者、提倡“优雅精神”的法国思想家帕斯卡尔,位于德国启蒙运动和古典唯心主义时代之交的哈曼、俄罗斯宗教哲学家索洛维约夫(Solowjew),英国耶稣会上及诗人霍普金斯(Hopkins)和法国思想家佩吉。这些人中以伊里奈乌、奥古斯丁、狄奥尼西、安瑟伦和波那文吐拉代表着—种神职人员的风格,其余人则代表着平信徒思想家的风格。巴尔塔萨对这十二位个性各异的代表人物之艺术、思想风格的剖析,亦为西方神学美学发展的生动写照。

1965年,巴尔塔萨写出其神学美学第3卷的第1册,题为《形而上学的范围》,共1000页。这一对形而上学领域的巡视,

① 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第1卷,艾恩西德尔恩1961年德文版,第118页。

被称为“关涉形而上之荣耀的‘交响乐’”^①。这里,巴尔塔萨对形而上学的理解并非西方哲学传统中的形而上学之论,而涵盖神话、哲学和宗教的广大内容。在他看来,基督宗教的上帝理解必须包括这三大领域。“因此,尽管我们可以充满信心地如卡尔·巴特那样宣告,基督宗教不是宗教,如克尔恺郭尔那样认为它不是哲学,以及如布尔特曼那样认为它不是神话;然而,上帝如果不与这三种形式发生内在的和积极的关联,则不会成为人”^②。神学美学的探究及其对《圣经》所描述的“荣耀”之论,不离形而上学的问题。“讨论基督宗教启示的荣耀这一确切神学任务,若不经常考虑到形而上学则无法完成”^③。基于“荣耀”的视域来看西方形而上学,有着广远的时空范围,其上限可推到基督宗教产生之前的古代思想,下限可延至基督宗教时代之后的当代思潮。以这种荣耀之形而上学,巴尔塔萨希望能向不再具有类似信仰的现代人揭示那被遗忘的“在之形而上学深度”。在这部书中,巴尔塔萨解释了美的概念,以及这一概念从审美到神学美学的发展演变。他指出,西方思想发展史已越来越清楚地为人展示了这样一种观念:所谓对荣耀之照射的审美,就是从感官的、范畴的美中看出一种先验之美的存在。古代教父曾把美看作纯粹的先验,此后不少基督宗教的思想家亦以先验之美来构建其神学体系。这一“先验美学”(transzendente Ästhetik)即把美视为在的先验特征。“从荷马和品达经柏拉图、亚里士多德、普罗丁、基督宗教的中世纪早期及鼎盛时期直至文艺复兴和

^① 参见洛赫布龙纳(Manfred Lochbrunner):《爱的类似:巴尔塔萨神学的意义及论述》,弗莱堡1981年德文版,第153页。

^② 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第3卷第1册,艾恩西德尔恩1965年德文版,第220—221页。

^③ 同上书,第14页。

巴洛克时代,我们在此称为‘先验美学’的这一直观乃首尾相贯,其意义是,美(作为拯救、健康、照射、美)之为美乃是在的一种先验确定。圣经启示能够而且也必然会与这种先验美学对话,却对一种内在于世界的、受限的和区域性美学毫无兴趣”。^① 巴尔塔萨以“先验美学”来界定可在先验性中表述的在之荣耀,而与鲍姆加登(Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714—1762)以来在康德批判哲学、德国唯心主义体系和艺术哲学中所运用的“科学美学”(wissenschaftliche Ästhetik)形成区别。

1966年和1969年,巴尔塔萨分别完成其神学美学第3卷第2册的第1部分和第2部分,前者题为《旧约》、后者题为《新约》,各540页。这是巴尔塔萨运用其神学美学而专门探讨圣经启示之作,即其精心构建的一种关于上帝“荣耀”的圣经神学。在此,他提出了“出神的学说”(Entrückungslehre),其核心乃指“上帝的荣耀成为人的学说和人以升华而参与其内的学说”^②。在《旧约》部分,巴尔塔萨论及希伯来宗教传统关涉的“雅赫威的荣耀”(Khabod Jahwe),以指出其与《新约》中基督宗教传统所言“基督的荣耀”(Doxa Christou)、“上帝的荣耀”(Doxa Theou)之关联。这种“雅赫威的荣耀”在《旧约》中具体体现为恩典、正义、虔诚、仁慈、以及《申命记》所言“难以想象的拣选之爱”。在《新约》部分,“荣耀”则主要指基督事件的神圣意义,其重心在于耶稣基督从受难到复活这三天的非凡经历,由此使人从“瞥见”而达“出神入迷”的信仰之境。巴尔塔萨以其“十字架神学”(theologia crucis)或“荣耀神学”(theologia gloriae)来诠释《新约》所展示的荣

^① 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第3卷第1册,艾恩西德尔恩1965年德文版,第21页。

^② 参见巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第1卷,第118页。

耀,通过耶稣基督所体现的十字架上的荣耀之美而表露对“上帝的荣耀”及上帝神秘之爱的赞颂。

巴尔塔萨提出神学美学体系,是针对基督宗教中审美之维的失落和“神学的非审美化”趋势。在他看来,早期教会本来具有丰富的美学思想,《圣经》中对上帝荣耀的描述,古代教父尤其是希腊教父们基于“荣耀”概念而提出的上帝论构思,都是教会神学发展上极为珍贵的精神遗产。但随着新柏拉图主义哲学在教会理论构建中渐占上风,基督宗教神学的审美之维开始失落,经过中世纪的发展和宗教改革运动的冲击,基督宗教的审美情趣已所剩无几。这种对审美之维的忽略、冷淡或排斥,在新教中从路德至布尔特曼等人所主张的无形象、无形式之神学中得到典型表述。面对这一灾难性发展及其严重后果,巴尔塔萨主张返本归源,找出体现基督宗教真谛而本应被人珍视的审美之维。他强调,基督宗教乃是唯一的一种“审美的宗教”(ästhetische Religion),因为上帝在其“成人”之举中采用了“一种形象”^①,而不只是以符号、密码来启示。正是这种可感的形象体现了神圣的光辉即上帝的荣耀。“只有最具形象者才能吸引人、让人心醉神迷;只有通过形象才能发出永恒之美的光芒”,这种令人神往、让人魂牵梦绕和欣喜若狂的巨大魅力乃是“基督宗教之源”,其信仰就因为人们被这一充满奥秘、深不可测的永恒之美的形象所感动、所倾倒。如《圣经》所示,早期的使徒们正是在“耶稣的形象”中、在这种“形象”的自我启示中“被其见到的、听到的和触摸到的所吸引”;保罗的宣道亦告之,“如果人们不是承认他在大马上革望见了最高之美的荣耀”,则不会理解他、“并能为了这颗珍

^① 参见巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第1卷,第146页。

珠而去变卖一切所有的”^①来追随他。在此，“形象”获得了突出地位。巴尔塔萨进而指出，《新约》强调上帝“成了肉身”而不是成为精神，“精神在所有其他宗教及世界观中都已足够”，而与之“形成区别的基督宗教”恰恰就在于其“肉身—感性可知”的特点。在其肉身形象上，上帝得以显现，并被人看见和触摸。“上帝的下降”不仅体现在拿撒勒的耶稣这一肉身上，而且在教会中已作为血肉之躯被信者所接收。这一“形象”被人所“观照”，从而形成了信仰的感召和感染。巴尔塔萨认为，失去审美之维的基督宗教实际上会脱离其本真、丢失其生命；正是出于这种原因，尼采才喊出“上帝死了”的惊人之语，攻击基督宗教否定了一切美学价值，是对感觉欢悦的敌视，而其“十字架”亦蜕变为反对健康、美妙、涵养、勇敢即反对生命本身的记号。所以，巴尔塔萨以极大的心血倾注到其神学美学的构建之中，旨在以“美”(pulchrum)这一标志来发掘被现代神学所忽略的审美之维，重现在基督信仰中本来根深蒂固的审美情趣。

巴尔塔萨指出，“美学”(Ästhetik)按其希腊文原意乃指可以发现之美的知识，即一门关于美的视见或感觉之美的学问，它与人的观、感相联系。神学美学则涉及人与神圣之在在感觉上的观照关系，指明上帝的荣耀和光照首先乃是人之感知的对象。按照康德的理解，神学美学研究人的感性、记忆力及想象力在认识上帝上所起的作用。上帝显现了自己，其显现的神性之美即称为“荣耀”。因此，神学美学是对上帝的荣耀被观照这一感知形式的研究，它要探讨人观照上帝的荣耀所应具备的主体感知条件，弄清“神显”(Theo-phanie)所启示的意义；上帝即“最

^① 巴尔塔萨：《荣耀：神学美学》第1卷，第30页。

高之美”(至美)^①。由此可见,巴尔塔萨所发展的神学美学并不基于某种现代哲学美学,而是对西方基督宗教传统的回归。他认为一切伟大的艺术都是宗教性的,即一种对在之荣耀的崇敬。其神学美学以上帝的“荣耀”为主题,并将神圣启示视为以遮蔽的方式而向人透露出的上帝荣耀之光照。所以,神学美学既要研究上帝这一显现的可感形式、又要研究世人理解这种形式所必需的主体条件。在他看来,上帝首先并不是作为真理的“导师”(真)或仁慈的“救主”(善)降临世界、与人类相遇,而是作为具有人格形象的三位一体之爱的照耀(美)来感动众生。上帝在十字架上以至美的形象显现给人,令人无限惊讶、激动和着迷。“荣耀”(美)作为上帝之爱的显现,说明其真爱与真美本是合一的。

回顾历史,巴尔塔萨认为对基督宗教的信仰问题曾有两种错误的解答:一种认为基督宗教的可信性乃植根于其论证,故有一套严密的论证方法和丰富多样的大全体系;另一种则认为基督宗教的可信性乃植根于人的情感,故有种种或然性。后一种看法多为不信者所持守。他感到这两种观点都没能看到一种整体显现和整体接受的可能性,即信仰来自对形象的观照这一直观把握,它超乎任何言说,却以其生动感而令人信服。在神人相遇的奥秘中,人首先所观所感乃一种“美”,“美”使人产生出不顾一切的“信仰跳跃”。这样,“美”应为人最先的观感体验,亦是人首先所用之词。但对神圣显现即降临现象及其详情的反思和探究则是以后才要完成之事,所以,“美”乃是人的思想理智敢于探究的最后事物。巴尔塔萨在此暗示了其神学美学的辩证法:在“爱”所涵盖的真、善、美中,美的显现最先,而对美的透彻探究

^① 巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第1卷,第30页。

则在最后；只有美才能作为不可抵挡的光辉将真与善围绕，并使这密不可分的双星座永远闪耀；由于美乃是对真与善之双重面容的反射性照耀，所以成为人的理性可能探究的最后一点。神学美学的辩证法揭示美、善、真是前后贯穿的一个过程，以显现而最先出场的美只有在其求真上才达到终结；同理，美、善、真乃共同包孕着整体之在，即以其“三”来共构其神圣的“一”。这种“三一”理解需要一种整体把握，否则会陷入百思不解的窘境。巴尔塔萨不无遗憾地指出，现代思维在各个领域都如电脑所载的程序：先是搜集大量资料，然后加以极为精致的分类。但这种分类、推演和归纳却缺乏一种整体的理解或洞观。正因为如此，所以先验的命运是被湮没，在的命运则是被遮掩。如果阿奎那曾将“在”称为存在事物所共有的“一种光”，那么随着“光”之语言被遗忘，这种“光”本身亦会熄灭。同样，如果反映真实之奥秘的语言不再被言述，那么这一奥秘之主体的命运只能是被摒弃。现代信仰中审美之维的匮乏，使人对在的求真之见只剩下一小份“残片”，因为对于无法见到“美”的人而言，“在”的见证本身已不为之所信。

“美”所关涉的“形式”或“形象”，亦被巴尔塔萨理解为“扮演的角色”。基督的肉身是一种形式，而对其皈依、信仰的基督徒本身也是一种形式。这种形式已构筑到救赎的奇迹和人的称义之中。在基督宗教的神性论和人性论中，论及上帝“三位一体”之“位格”(person)和人性之“人格”(person)的这种表述，按其古希腊文原义及其拉丁文含义本指“面具”，后亦引申出“扮演的角色”之义。从“形式”或“形象”到“扮演的角色”之理解，使人们可从“象”之观照和“在”之类似上领悟到神性与人性、上帝与宇宙之间的内在关联及沟通。从“扮演的角色”，则可获得对具体“形式”或“形象”的感觉，由此导致一种相关的回应。若无对形式的

感觉,人既不会被形象所吸引,亦不会达到欣喜若狂之境。有限之形基于其整体,而整体乃将一切有限之形吸纳、涵盖。吸纳一切有限者则称无限、涵盖一切有形者故为无形。因此,神圣启示既有着“内在”于有限有形之中“发光”的特点,亦包含着其“形式奥秘”。巴尔塔萨深感宇宙本身既是这种神圣的表述,亦是对其绝妙的解释,而基督徒作为人则必然会使用整个世界之历史存在所具有的理解及表述形式。上帝的无形式并不是如其受造物那样具有的某种缺陷,而因上帝乃一切形式都难以达到、难以表述之在,上帝超越了一切形式。但这一无形之上帝在基督有形之肉身显现了自己,从而使神圣之道不仅被听见、而且被看见。肉身显现的上帝不仅是《圣经》所言那“自有永有的”上帝,而且也是在摇篮中和十字架上让人亲近、可见的上帝。从有形而达无形,沉思上帝的头脑知道此点。于是,人就超越了自我,理解到有超越其理解的存在。在这种观、感、思之中,人的精神遂有找到大于任何实际可理解者的满足和欢悦。所以说,审美既包括感觉之美,亦已包括超感觉之美。基督宗教的起源,正是这种在心醉神迷之中观感和超越的过程。使徒们被其所见、所听、所触之“有形”而感动,因为道成肉身之独有形式的具体轮廓乃清晰可见。然而,这种形式所起的作用或者说这种形象所扮演的角色在于给人一种极为突然、不可言状、超越其“形”、其“象”的感觉。恰如那无条件的光芒突然迸发,照射四方,其荣耀之美感慑众人,促成了信仰。所以说,“信”乃有“形”之依,却为超越其“形”之感。

在巴尔塔萨看来,神学中美学之维的复兴,意味着回到神学最基本的存在论方法,因为美之问答亦是对“为什么存在某物而不是虚无”这一问题的终极回答,美是在的象征、同时也是在本身,美承载有自己直接闪耀的见证。古代教父们曾把美理解为

神圣上帝内在于世界的显现,并用美之范畴作为其方法论的核心,由此发展出来的神学亦曾是把先验之美作为其研究对象的唯一学科。这种“美”的范畴乃超越哲学和神学的界线,故有美学之维的神学已涵盖哲学。在基督宗教的古代和中世纪,哲学本不与神学截然相分。只是从近代思想家笛卡尔开始,哲学才悄然溜出其栖身以久的神学泊地。哲学以理性之维来探究绝对,将之视为世界的原则或终结;这样,哲学所达到或获得的不过是本体论意义上的一种边界观念而已。另外,对美学的神学之用本为一条危险之路,需要特别的知识准备和正确方法,否则可能陷入唯美主义而悖于神学的基本内容。巴尔塔萨宣称这一危险之路仍然为路,并非因其危险而就绝对不可通行。但遗憾的是,哲学出走的连锁反应乃神学的分裂。巴尔塔萨指出黑格尔的精神现象学及其以“合”为特色的理论学说乃代表着19世纪中叶出现的最后一种统一哲学与神学的伟大体系。随着黑格尔的这种合题最终分裂为唯物论左派和唯心论右派,神学作为一门学科亦分裂开来,其中基本神学成为演示上帝启示之历史性的专门体系,《圣经》研究则试图发展为一门精确的历史学科,教义学也越来越像对教义的历史陈述,伦理学同样注重历史之维、即在历史发展的每一变迁中具体探讨人对上帝之言的情感态度。而在这一系列变化中,美学却找不到自己的地盘。现代神学学科过度注重其精确性这种趋势亦潜藏着危险,不少神学家深感其前景并不乐观,因为对“精确性”的苛求总有一天会使人感到已无法找见神学学科的对象。在这种形势下,美学之维在神学领域的复兴则水到渠成、并为之带来希望的绿洲。

巴尔塔萨指出,对美的洞见不是对精确性的强调,我们在这一世界对作为美而所见者亦非绝对或完善的。美之真所表述的是以其显现来指向一种隐藏着的更大者,它有能力显现且超乎

人的洞观。因此,神学美学乃以探究信仰之光的美而要澄清“信”(Pistis)与“知”(Gnosis)的关系。巴尔塔萨认为应避免克尔恺郭尔所持“惟其荒唐、故我信悖”(credo quia absurdum)和黑格尔所持“信仰的科学分析”这两种极端,故有必要注意到在柏拉图、荷尔德林、谢林、海德格尔那儿“神话”与“逻各斯”的统一。与神学分道扬镳的哲学走了严格遵循唯理主义之路,从而将神话化解为隐喻性象征,并不担保其真实的“启示”特征。神学美学则将“视”与“信”相等同,承认其对真实之视乃与神话相关。在美的“光照形式”下,真实确应真正可见。基督徒以其“视”而坚信《圣经》启示乃上帝的唯一真实显现,这一显现不是神话意义上的隐喻性象征,却使其认知具有美学的蕴含。巴尔塔萨强调,基督徒视“信仰”为人之精神对真实光照的狂喜般敞开,许多基督宗教的思想家都认为从信仰中产生出知识;知识故为真实信仰之知,从客体而言需要“信仰的光照”(lumen fidei),这种“信仰之光”被客体所决定,因为它不能简单地作为人之灵性真实来体验和思考;而它从主体来说则为“信仰之眼”:信仰乃是“见”的能力。

按照巴尔塔萨的思路,若对美的显现这一观念加以认真考查和本质澄清,则有可能发现一种真正的神学美学。大体而言,这一美学可沿如下两条主线发展:一为关涉“视觉”的学说或称基本美学,因为根据康德的理解,美学可以作为认知启示自我之上帝的学说;巴尔塔萨宣称基本神学的基本问题乃是形式之理解的问题,从而亦为一个美学问题;若能恢复这种美学之维,现代神学讨论中涉及的“信仰中的基督”与“历史中的耶稣”相对立之说则会化解,二者可重归为一。二为关涉“心醉神迷”(一种狂喜、出神之状)的学说或称教义神学,即以上帝的荣耀道成肉身和人靠其升华而参与神圣为内容的美学;上帝对人的美之照耀

和人感受到这种美而表现出的出神入迷,本为教义神学的研究内容,因为它揭示出双重的参与:上帝以道成肉身的形象及其美的感召而参与人世,人则在其美感及美的陶醉中参与神性。二者乃通过上帝作为启示和人作为信仰而得以实现。

由此可见,巴尔塔萨所创建的神学美学是对称为“荣耀”的神性之美的展示和描述。他侧重于对神性之美的研究,并基于这种美所具有的本体论深度。因此,神学美学即“荣耀”之神学。在他看来,上帝的荣耀不仅是《圣经》的主要内容,而且也是基督神学的基本主题;神学美学对神圣启示所包含的创世、救世、人及其世界性等方面的研究,都不离上帝的荣耀这一视域。就是对古代神话和宗教中众神之美及其艺术形象的描述也并不旨在坚持其乃神圣之物,而要重新发现那使当时的人得以用多种神话形式来体现神圣真实之启示的力量。换言之,这种描述要揭示人怎样以其灵性去看见上帝、说明人对上帝显现的理解。基督徒因此也应该认识到,在《圣经》之外的宗教中,任何人在寻找上帝时所看见的那种内在于其宗教之光乃是同样的“光照”;自然宗教的许多膜拜形式仅为其外在的礼仪,但在其宗教构成的深处,他们对神性的向往及信仰正是在信仰中照亮一切的那同样之光的结果。巴尔塔萨指出,绝对的出现从来就不是抽象的,而与探讨者的“视”、“信”相关;世人在其时空中所意识到的美之形式不过是对大于时空之美的脆弱表述而已。这里,“形式”或“形象”的主题与“荣耀”的主题有着对位关系。耶稣基督道成肉身之形象既为入之“有形”形式,亦揭示上帝荣耀普照并超越一切有形的“无形”本质。人作为受造物而不能创造自我,但人作为受造和复制却反映了其原型,故必然有着反映神性荣耀的某些方面。正因为如此,所以在神圣启示中、即在耶稣基督中达到两极相通,允许“形象”与“荣耀”成为等同的。人需靠基督的“有

形”来理解上帝之“无形”，从基督在十字架上受难的形象，人们看到上帝荣耀之美所反映的仁爱、恩典、契约和正义。在《新约》中，耶稣基督代表着上帝的形象与上帝的逻各斯相结合，从而成为活生生的仁爱与恩典，体现上帝的正义和契约在现实中的真在。巴尔塔萨将《圣经》启示中的荣耀与形而上学所揭示的荣耀相关联，以此说明宗教中所关注的“神性显现”之意义，如《新约》所描述的基督就是重新让人看到神性的临在，并以其荣耀吸引所有的人对之敬慕、神往。基督的形象使“荣耀”、“形象”、“恩典”等主题以上帝在荣耀中的出现来展示给人，上帝的在场形成了光明与黑暗、神圣与罪孽的鲜明对比。不过，这种道成肉身的荣耀不只是让人观照，而也是上帝神圣行动的本身。圣言在世界中的持续行为即构成了神圣戏剧，人对神性之美的感受则深入人到对神性之善的体验。

4. 善——神学戏剧学

在巴尔塔萨的神学体系中，美、善、真三者互为前提，由此构成一有机整体。当他系统探究了美学之后，他感到这一研究有必要深入到伦理学的领域，即以一种关涉上帝伦理行为的“神学戏剧学”来补充完善。为此，他从1973年至1983年以十多年的工夫又完成了4卷5册的巨著《神学戏剧学》。其中第1卷《绪论》于1973年推出，共622页，内容为对欧美戏剧的详尽探讨和概述，书中提及900多位作者，旨在弄清“戏剧”概念所涵盖的可能意义。第2卷《剧中人》分为两部分出版，第1部分题为《在上帝之中的人》，1976年出版，共400页；第2部分题为《在基督之中的人格》，1978年出版，共500页。第3卷《剧情》于1980年推出，共475页；内容涉及基督的救世行为，从而彰明其《神学戏剧学》中的一大主题“救赎论”。第4卷《最终表演》于1983年出版，共483页；内容则以阐述其《神学戏剧学》的另一大主题“末世论”为主。

神学戏剧学的主题为“善”(bonum),探讨上帝在此世的伦理行为(Tat)本身。所谓伦理行为是指基督受生于圣父、享有其神性而作出的救世决断,以回答圣父的无限之爱。巴尔塔萨认为,基督作为圣子以充满对圣父的感激之爱从一开始就宣布要拯救因滥用自由而脱离正道的所有世人,他以其道成肉身受生降世、十字架之死、复活这整个牺牲过程来向世人担保,凡信者必将获救、回归圣父的怀抱。因此,基督的戏剧是“因我们”、“为我们”的行为,体现出至善之境。由此观之,神学戏剧学所论之善乃关涉有限之人及其世界的自由与上帝无限自由之行为的关系。与传统意义上的神学伦理学或道德神学及实践神学不同,神学戏剧学是将戏剧的诸多因素用于神学视域,以标明上帝和世人行为活动的“戏剧性”特点。这里,其立足点不是戏剧学、而是神学,不是用神学来解释戏剧,而是从戏剧学的视域来看待神学问题。“戏剧之喻对于神学戏剧学而言乃更为恰切的出发点,……戏剧意指人在世界中的社会行为。……在戏剧之喻中,通向真实的启示真理之门会自动敞开。”^①《圣经》的启示本身就充满戏剧性,而基督宗教神学对这些启示的解释亦有戏剧的维度。因此,巴尔塔萨的神学戏剧学使神学成为一种“戏剧性的范畴体系”。可以说,其神学戏剧学是对现代神学发展的一种创举;就其本质而言,这种神学戏剧学即论述上帝救世行为的三位一体神学,因为其中对圣父、圣子和圣灵三位格的相互关系及其救世作用有着详尽的分析和阐述。

神学戏剧学以展示上帝的行为为核心。在巴尔塔萨看来,“上帝的下降”不仅以耶稣基督的形象来使人观照其荣耀之美,

^① 巴尔塔萨:《神学戏剧学》第1卷,艾恩西德尔恩1973年德文版,第11—12页。

而且是道成肉身之行动的展开。神学启示绝不仅仅是“观照的对象”，而且更为“在世界之中并作用于世界的行动”；同理，世人及其世界也只有在行动上才可能真正回应和理解“上帝的行动”^①。因此，神学戏剧学不仅论及上帝的行动，亦涵盖人之行动的存在，它乃关涉上帝与人在行动中的存在相遇之理论。人的行动与上帝的行为有着密切关联，即都有着“此在的戏剧性”。巴尔塔萨以“戏剧表演”来形象地说明神人相遇之行动过程中双方所扮演的角色，以及出现的矛盾、冲突、曲折和高潮。在其体系中，巴尔塔萨曾根据各种类型的神学戏剧大纲来回溯、总结基督宗教思想的历程，讨论其中所展现的“自然”与“超自然”戏剧之关系，并解释《旧约》与《新约》启示所具有的戏剧意义。他以“人的戏剧表演”作为这一理论探究的出发点，进而以上帝道成肉身的行动过程来阐释基督宗教神学思想中的基督论或救赎论，最后以一种末世论的探讨及展望来作为结局。其基本主题不离上帝及其受造之人的行动，即试图从这种行动关系中来弄清人与世界的生存结构及处境，从而领悟与之相应的上帝行动的方式及特色。人生的戏剧性使整个宇宙及其历史成为人进行表演的时空舞台。巴尔塔萨认为，人之存在戏剧可被理解为人在舞台上的表演，这不仅代表着人之在的独特性，亦喻示着神性之在的意义，故神圣行为亦为该戏剧的重要内容。这种神学戏剧学以其戏剧性之丰富多彩和跌宕起伏而可防止神学美学在简单的纯理解行动中变得僵化。因此，“我们所感兴趣的乃整个戏剧的组合，某物的存在恰似表演和游戏。这一整体应对启示一

^① 巴尔塔萨：《神学戏剧学》第1卷，艾恩西德尔恩1973年德文版，第15页。2页。

目了然,其所有因素都可用作神学的形式。”^① 启示按其双重性乃上帝和世人之行动的出发点,从此揭示了神人之间的戏剧帷幕;如《新约》中所展示的上帝在基督中临在及与之相关的历史冲突,实际上以扣人心弦的剧情方式阐述了一种行动的人类学和以救人为要旨的基督论。“如果人们对世界的这一自我启示不能提供适当的时间与地点、以使神圣回答的‘恒久之美’融人其内,那么就会陷人剥夺这一戏剧本有的上帝—世界之关系的危机。”^②

根据巴尔塔萨的思路,《圣经》的启示是充满戏剧性的,基督本身的降世和结局就是戏剧性的。戏剧包含着矛盾和冲突、亦有其化解或综合,这种达到戏剧效果的鲜明对比包括上帝与世人、神性与人性、天国与尘世、基督与亚当、创造与受造、超然与内在、永恒与历史、恩典与自然、拯救与堕落、善德与罪恶等。在此,第一和第二亚当为其主角。第一亚当代表着人的受造、犯罪和遭罚,其“表演”描述了个我和集体之人的存在经历,“剧情”涉及到人的有限、时间、生死、自由和罪恶等。第二亚当代表着基督的降生及其带来的人之新生,其“表演”揭示了上帝道成肉身的行动及其爱人救人的种种行为,“剧情”涉及到耶稣的降世、受洗、宣道、受难、复活和差遣圣灵等。这一戏剧充满隐喻和奥秘,尤其以“羔羊”的形象和“十字架”的象征而使人感到其具有圣剧的悲壮和崇高。巴尔塔萨认为,“羔羊”被安排为牺牲乃意味着十字架和复活既被置于神圣三位一体这一终极奥秘之中,亦体现在人间教会的奥秘之中,教会的礼仪即圣礼的戏剧。而复活节的奥秘和圣徒的社团则使这一戏剧又回返启示录的主旨。基

① 巴尔塔萨:《神学戏剧学》第1卷,艾恩西德尔恩1973年德文版,第9页。

② 同上书,第3卷,艾恩西德尔恩1980年德文版,第71页。

基督作为神一人而是对神圣戏剧的真实解释,他既代表着上帝道成肉身、给人以具体可见的形象和行动,又代表着人之成圣、获得上帝的恩宠和救渡。因此,其理解不仅为个人的生活戏剧制定了标准,而且也为整个人类的“自由历史”提供了标准。

基督的戏剧作为上帝的行为亦代表着包括希腊悲剧在内的人生戏剧所达到的高潮。基督的悲剧乃是涵盖希腊悲剧和希伯来悲剧的那种个人悲剧形象的终结。巴尔塔萨强调对悲剧的生存论把握和洞观,由此揭示人之存在的悲剧性与宗教信仰的关系。从希腊神话中孕育出的希腊悲剧深刻表露了人的生存悲剧,其自我肯定与否定在神性之光的照耀下形成强烈对比。与之相应,希伯来悲剧亦以人之存在的无辜与负罪而体现了希腊悲剧的同一主旨。这两大悲剧体系的共同之处是将人之寻求救赎的努力及其结局置于高越人寰的神界,其不同之处则在于希伯来悲剧观多了一种信仰之在的维度。而基督的悲剧既完成了希腊神话中的积极因素,又摧毁了其空虚的构建。这一悲剧拓展了希伯来悲剧的信仰之维,但以“下降”的进路而与希腊及希伯来悲剧的“上升”之求相悖。巴尔塔萨在此指出,理解基督悲剧的关键之处是要看到这一戏剧发生在此岸而不在神界,其神圣虽不交织在搏斗结局不明的那种历史戏剧中,却也不超出世界之外。正是在人性之域的世界舞台上,其悲剧之悲得以淋漓尽致地体现、达到感人肺腑的效果。

基督的悲剧是上帝对人至爱至善的典型表述。上帝对人的存在肯定和救赎并不以一位高高在上的救世主形象来展开,而是以其独有的屈尊、谦卑、受辱之下降方式进入到罪之深渊,承担人的苦难,这即是与众不同的基督之“受苦形式”。在论及谁会得救和以何种方式被救的问题时,巴尔塔萨曾回答说:希望世人都得救,希望能避免因一人没得救而导致的整体失败,失掉一

人对上帝而言不只是一场戏剧、而更是一场悲剧；不过，这仍然还只是一种希望，而且这种“希望……并不能幸免于害怕”^①，因为按照《圣经》记载，世人并没有排除在末日审判时得到一种否定性结局的可能，人仍然立于审判之下，而不是超乎其外。所以，基督悲剧的深刻就在于其知道人世罪孽的深重而仍下降到人之在及其罪的最深之处，以休戚与共之态而体验人的苦难、为之承担罪责。其在十字架上的受难意味着其降世成为圣事，其悲剧亦为圣剧。在神学戏剧学中，巴尔塔萨着重阐述了这种思想：十字架上的受难标志着耶稣基督亦下降到地狱，以代替所有人赎罪之举而完成其普渡众生的戏剧。“圣子‘将其成人中所体现出的全在这一神性特点用于人生之路所引往的任何地方；……尽管会有人不愿意，认为自己绝对已被抛弃或最终会被疏远，也肯定会在其途中遇到他，因为他恰恰已选择了那些令人意外的、被否认的和遭拒绝的地方作为自己安身立命之处’。”^②本来，受惩罚而被打入地狱者已标志着被上帝所“离弃”，基督却以代人受罚之态而将所有人的“被神离弃”归于自己一身。这样，就出现了圣子被圣父所“离弃”这一不可思议的局面，并使世人与圣子发生了一种极为独特的关系。巴尔塔萨指出，“但人绝不可以忘记，耶稣的审判之论通过其具体在场而使旧约的审判言辞变得更为尖锐，它让所有人都立于其十字架上的受难之前；那个‘黑暗时刻’（路 22:53）本身已被具有末世论、启示录特点的种种色彩所描绘（太 27:45-53），而在耶稣遭离弃的喊声中达到高潮。如果此论由此说到其被弃人外在或最外在（*exoteros* 作为比较最高级）的黑暗之中（太 8:16; 22:13; 25:30），那么，这种

① 巴尔塔萨：《神学戏剧学》，第4卷，艾恩西德尔恩1983年德文版，第293页。

② 同上书，第284页。

不可理解的‘外在于’神圣救赎的领域在此则被一种更不可理解的上帝之子‘外在于’神圣之父的救世审判所超过。”^①对此,巴尔塔萨从“三一”神论上给出解释。他认为,基督以包括一切“离弃”的这种“离弃”而表明了其在三位一体中的位置,其被“离弃”既体现了圣父与圣子之间的位格差异及其无限距离,亦实现了在圣灵之中圣子对圣父的感谢和答谢。“被钉十字架者不单是在罪人该受惩罚的地狱中受难;他在此之下的受难亦有某种彼岸性:在纯粹的爱之服从中被上帝离弃,也只有他作为圣子才有能力去如此行为,而其顺从则是对每一可能之地狱的质的把握。”^②圣父奉献圣子之行动在此即指圣子的自我奉献,也就是说,圣子通过其牺牲而将世上的罪孽担在自己身上,这种牺牲使基督与罪人发生换位关系:基督去“赎罪”,罪人得拯救。上帝之子的“成人”乃自愿替人受过、担罪、认罪,这样,罪人获得了上帝的公义。通过这种换位,神圣富有者在人之位变得贫穷,成为孤苦无告、流血牺牲者;而贫穷之人却在上帝的恩典中达到富有,享受到神的荣耀、救渡。这一结果标志着人从罪孽、邪恶、魔鬼、尘世权力之奴役下获得解放,被引入神圣的三位一体生命之中,重新成为上帝的孩子,获得“三一”上帝包容一切的仁慈之爱。

然而,上帝以其下降来卷入世界及人生并不要包揽一切,因为这一戏剧触及神人同演的问题,人并不只是剧场中端坐的观众,而必须在舞台上进入上帝的表演。巴尔塔萨认为,基督以其痛苦和受难之在而使神圣之爱渗透到人之存在的核心及最底层,人受此激发则势必去参与而不再旁观,从而有着上演这一悲

① 巴尔塔萨:《神学戏剧学》第4卷,第178页。

② 同上书,第252页。

剧的共同行为。上帝以基督的悲剧来邀请人试演,人必须以自由接受此种邀请之态来进入戏中表演。这样,人以存在戏剧之扮演者的身份而被置于天地之间的生存舞台上,人作为“剧中人”亦成为行动的主体中心,其“扮演的角色”与神圣三位一体之“位格”形成意味深长的对应。

在巴尔塔萨的神学三部曲中,其神学美学主要考虑在无数自然与历史之显现中神圣“荣耀”的显现,这种神性“荣耀”乃神学的中心,神学美学必须考虑理解这一显现的可能性条件。在此界域内,人类自由“这种对荣耀的相应反映按其主题仅作为恩典的馈赠而出现”^①。因此,这一显现含有美、善、真这三维先验性关系。先验之“善”为这种关系中的重要一环,它在根基与现象之间的“在”之运动中得以展示。这里,真作为在之表露所要表露的乃是在之根基,而其表露本身则为现象,故为一种在之根基进入现象的运动。在这种运动关系中,善的意义遂体现出来。巴尔塔萨认为,善即在之表露者,所以善既与在之根基结合、亦与在之显现结合,其统一代表着真与爱的合一,故称为“善”。“在同一运动中,在放弃了唯我之在的要求,以使自身得以完全的表露。通过这一原初的放弃,在获得了其作为善的份量,即其独一无二的价值……。只要在的根基乃其表露本身,在就直接与善合一,这也意指与无条件地馈赠之爱的合一。”^② 在的表露运动显示了在对其内在内容的分享,并因此而给其显现的在者带来了价值,其根基与显现的同一,使善达到完满的实现。由此可见,巴尔塔萨将真与善

^① 巴尔塔萨:《神学戏剧学》第2卷,第1部分,艾恩西德尔恩1976年德文版,第20页。

^② 巴尔塔萨:《论真理》,第1卷:《世界的真理》,艾恩西德尔恩1947年德文版,第250页。

理解为在之表露中的相互寓居、相互依存关系,一切真在此即价值本身,而一切价值亦参与了在之真。他以戏剧理论描述了上帝救世行动的在之奥秘及其价值意义,但其全景透视还包括着对真、即一种真理论的系统阐述。

5. 真——神学逻辑学

早在其神学美学和神学戏剧学奠立之前,巴尔塔萨已开始了对“真”的探讨。1947年,他出版其《论真理》之书的第1卷《世界的真理》共312页。此书的完成为他后来在神学逻辑学中对“真”的系统研究奠定了基础。1985至1987年,他撰写了其神学三部曲的最后一曲,即《神学逻辑学》,这一著作亦由3卷组成,1985年出版了第1卷和第2卷,其中第1卷即收入了他早年“论真理”时所完成的《世界的真理》,而第2卷为《上帝的真理》,有336页;第3卷题为《真理之灵》,1987年出版,共421页。从其研究的时间广延来说,巴尔塔萨对“真”之论既代表着其“美”、“善”、“真”神学三部曲的初探,亦是这一系统探究的真正终结。

巴尔塔萨对“真理”的研究,一方面基于他对古代教父学之探、及其早年哲学三部曲《德意志灵魂启示录》中对德国唯心主义哲学的分析,另一方面则表明他与拉纳尔等人所提倡的“先验神学”有着截然不同的立场。应该承认,巴尔塔萨的真理观曾受阿奎那《论真理》(De Veritate)和拉纳尔《世界中的精神》之认知形而上学理论的启迪,但他有着不同的思路和侧重,因而成为当代神学的一种新探之途。所谓“真”(verum)对巴尔塔萨而言乃探讨神学思维的哲学前提,故关涉哲学基本问题,即认识论和本体论所追问的问题。这里,巴尔塔萨并不旨在一种批判性认识论,而是突出一种论真的本体论,即真理的本质问题:真是否存在,真之在究竟指什么。对他而言,真之探乃“一种为我们所熟

知和相遇的真理现象学”。^①

论“真”在巴尔塔萨这里并不意指传统意义上的神学,而是与哲学命题密切相关的一种“神学逻辑学”。真涉及到认知和言说等哲学范畴,但这一哲学的询问乃被他作为一位神学家所推动,由此亦促进了哲学与神学的对话。巴尔塔萨认为,哲学在此乃是对神学敞开的、是朝向神学的。所以,他并没有发展出一种哲学层面上关于在之真、善、美的紧密相关及不可分割。他指出:“将真理的认识还原为一种纯理论的表显,由此而极其小心地排除一切关涉生命、人格和伦理的决定,这意味着在真理领域中如此敏感的一种限制,以致仅此就已剥夺了其广博性及其原有本质。如果真与善都为在之先验特征,那么二者就必须相互渗透,而其领域的彼此排斥和相互对立则只能导致对二者本质的错误认识。同理,这亦适用于在的最后一种先验特征,即美;美也具有其普遍有效性,也绝对不可与其两位姐妹相分离。因此,提出一种真和真理认识之伦理学及美学的最基本要求,乃是根据下述理解:只有在的这三种先验确定揭示其内在的丰富、说明其究竟,这就是说显露其真理,与之相应,也只有当存在一种真理、伦理和美学之维持长久、生动的统一时,才可能促成对在的真正认知。”^② 由此观之,对真的研究旨在阐明具有先验性的真、善、美三者的彼此关联和有机共构。正是在这种意义上,人们可以进而揭示“在”乃在“在者”之中,“在”本身则可被作为“世界之真”而为人认知。

真善美三者的紧密关联,使巴尔塔萨在其神学三部曲中对

^① 巴尔塔萨:《论真理》,第1卷《世界的真理》,艾恩西德尔恩1947年德文版,第22页。

^② 同上书,第18页。

其探究的专门对象并没有加以严格区分,而是相互联系、对应比较。他在神学戏剧学中有美、真之探,在神学逻辑学中有美、善之论,而在神学美学中亦有真、善之说。例如,巴尔塔萨曾在神学美学中探讨了西方思想史上对“真”的认知问题,指出“真”之探究在西方思想传统中占有很大比重。在西方哲学发展史上,他重点分析了近代以来的西方精神形而上学的状况,指出这一传统自笛卡尔兴起,经斯宾诺莎、莱布尼茨、马勒布兰奇、康德、席勒、费希特、谢林、黑格尔而至马克思,结果是以一种灾难性终结完成了其历史使命。类似的发展及其命运还包括西方精神哲学、以及现代的先验哲学。分析其特点,从笛卡尔至莱布尼茨和马勒布兰奇乃这种近代发展的第一阶段,人们曾将“在”理解为精神所具有的上帝之直接性;巴尔塔萨认为此乃对奥古斯丁先验论的一种虚假陈述,在此,形而上学的行为总与某种神秘的上帝之爱相关联。但随着后来的发展,这种“在”之被遗忘在康德那儿则导致“在”之失落,那种曾经被人虔信的上帝之直接性只有在人的意志所具有的道德性自我把握中才能成立,其结果正如费希特的第一哲学所描述的那样,上帝的直接性乃被以主体性为形式的自我所把握;只有在自我的内在无限中,上帝赢得了世界。然而这一发展实际上标志着形而上学的终结,同样也是形而上学之爱的终结。尚能存留的替代者不过是一种内在的宇宙之爱、内在的人世之爱而已。这种发展的后果是,任何一种形而上学一旦从人那儿抽走“在之光照”、以便体现整体之光的“自在”,它就自动失去了其形而上学的本质,蜕变为一种使用“在者”的“科学”,而其哲学行为原本所依存的在与爱则同时灭绝。^①

^① 参见巴尔塔萨:《荣耀:神学美学》第3卷第1册,第972—973页。

巴尔塔萨对“真理”概念的原初理解来自《圣经·旧约》中希伯来文化传统的真理意义(希伯来文的“真”: 'emeth)和古希腊哲学中的真理观。他说:“人们看到,希伯来之真理因将逻辑的和伦理的真理等量齐观而决不孤立存在。在希腊文中与 alétheia; 即真理相并列的还有其形容词 aléthinos; 即真实的; 在拉丁文中,真实的(verax)与真理(veritas)相并列”^①。真理是对在之真的揭示,这种真关涉有限世界之真和无限上帝之真;在此意义上,真理是其在之奥秘的展露和去蔽。“真理因而在其最初的描述中可作为在的去蔽、揭示、敞开、无蔽(ἀ-λήθεια)来表明……去蔽首先标志着在之为在所具有的绝对特征”。^②“如果在在其显露中真正敞开,而且可在其敞开中自我证实,那么认为其纯为假象、蒙蔽和欺骗的怀疑则会消失,从而树立起确信,在意识中反映在的稳固、有效、可靠……这种确信亦为真理提供了第二个基本特征:它不只是 ἀ-λήθεια,即无蔽;它也是 Emeth; 即真实、稳固、可靠。”^③ 巴尔塔萨将对“真理”的这种原初理解视为“先解”(Vorbegriff),即对真的一种本体论意义上的认知。在人的认识行为中,认识者在其认知状态下已将自身置于真的在之中,因此,其认识行为本身与真的在始终处于一种时隐时现的关系之中。巴尔塔萨反对近代以来把认识行为看作纯自我主体之去蔽活动的倾向,强调真不只是认识论意义上“知”之真,而更是本体论意义上“在”之真。

在其真理观中,巴尔塔萨主要以一种理性思辨的逻辑进路系统探讨了真之在的问题。他认为,真一方面涉及有限世界的

① 巴尔塔萨:《神学戏剧学》第2卷第1部分,艾恩西德尔恩1976年德文版,第228页。

② 巴尔塔萨:《论真理》,第1卷:《世界的真理》,第28页。

③ 同上书,第29—30页。

构造之真,另一方面则涉及神性无限的存在之真,而真理之探乃关涉到二者之间的理性关系。所以,神学逻辑学是结合认识论和本体论来探究神性之真,即揭示上帝道成肉身之确实性及其在人之理性中的可理解性。根据巴尔塔萨关于“上帝的下降”之神学主题,其神学逻辑学因而也主要是研究神性之真在此岸、在人世、在历史之中的意义,即道成肉身之真的意义。在其《世界的真理》中,巴尔塔萨从认识观、伦理观、美学观和宗教哲学观这些方面展开了其对真的系统之探。

从认识观上,巴尔塔萨对“真作为本质”^①的意义进行了论述。这里,他强调在与真之主体和客体两方面的意义及其可比较之特点。为了认识真的本质,巴尔塔萨尝试从人与真的原初相遇上获得一种关于真的“先解”。根据这种先解,在之意义已经表露,即已在真理之中被人的自我意识所获知。真的本质就是“在的去蔽、揭示、敞开、无蔽”;但更为重要的不只是在之“显现”,而是“在”乃基于其“敞开”这一真实性来显现并启示自我,由此使其“Emeth: 即真实、稳固、可靠”亦为人知晓。这两方面的关照可使真由其自我本身而达其认识者,并证实其主体与客体两极的紧密结合,说明其涵盖的相对及绝对意义。在作为自我意识的认识主体方面,对真的把握和被真所吸引乃相辅相成。“主体越是把握了真理,同时就越是被真理所吸引。在认识的出发点所具有的那充满期望的准备,表达了主体的基本心境;它随着自我表露之真理本身的开放性和充满希望之特点的揭示不仅不会逐渐麻木和厌倦,相反会不断高涨。”^②自我意识之主体以其同为内在和外在外在及其被包容在绝对存在空间之中而反映出在

① 参见巴尔塔萨:《论真理》第1卷;《世界的真理》,第25—78页。

② 同上书,第43—44页。

与意识的原初等同。巴尔塔萨认为,“知”与“在”乃具有上帝同时作为“自我之在”和“在世界及造物中之在”的根本意义;主体之“知”不仅具有基于“在”之开放性的真正自发本能,而且作为“一种灵性之物”亦有其真正的接受能力。在客体方面,巴尔塔萨运用了从柏拉图、亚里士多德、以及教父学和经院哲学那儿继承的术语,即以内在性“映象”(morphe)与超越性“本质”(eidos)之关联及其区别来将主体持有的最终标准归入真,并将真确定为上帝的已知之在。根据柏拉图理想主义的“形象—形而上学”(Imago-Metaphysik)和亚里士多德现实主义的“因果—形而上学”(Causa-Finis-Metaphysik),巴尔塔萨以作为“本质”(eidos)和“映象”(morphe)而看待的相互关系来解释其神学中本质与现象、去蔽与遮蔽、瞥见与出神之间的辩证关系。但他不同意柏拉图关于理念世界的“自立之真”这种观点,而强调神性之“本质形象”与其内在于世界之“映象”的关联,指出神性之在与受造之在乃以一种本身“类似”的形式而构成了相互之间的能动运动。一件事情并非仅为纯事实本身,其原因或根基乃超出其自身之外,这种超越性以一种开放势态而最终揭示该事实本身并非其标准,其标准乃在超乎其外的上帝之中。由此而论,真正的认识只有在主体与客体相遇的运动中才会发生,“这一世界的对象为其自我存在的缘故需要主体空间,”^① 客体乃作为富有意义的形象而进入感性主体的感觉空间。但是,主体的感观并不自我封闭,而是作为其中的一部分来位于整个精神认知空间之中。在以自我意识为本质的精神认知空间中,主体对真的理解包括三个层面或等级;首先,其不断扩展的实在之形象以其综合性而达到一种直觉意义上的“感观的统一性”;其次,在主客体相遇的空间

^① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第59页。

中,可以达到一种对真在的感性表述与其本质意义之关系的直接认识,从而使认知上升到“概念的统一性”;最后,自我意识在认识行动本身中体验到存在之“在”的统一性,即在整個认识过程中对其此在和本质之在的确定感,这种体现或确定感乃是在类比本有之在与绝对之在的内在距离时而获知。了解到客体的、不依赖于思想的在与其认知形象中所感知的在的本质关联,即达到了“在的统一性”,由此亦揭示了真的本质。

从伦理观上,巴尔塔萨对“真作为自由”^①的意义加以阐释了。这就是说,他通过认识层面上对真理之主、客体关系的理解面进入了对“真理伦理”(Wahrheitsethos)的解释。真之伦理相关性在于其对自由的参与,这在主、客体上都得以体现。一方面,自由乃客体的自由;正如在者的内在性所表明的,“每一作为为我之在者而存在的本质,都包含有一种内在和一种外在,即一种私下的领域和一种公开的领域。在者的私下之域可采取各种不同的形式和发展阶段;它随着逐步升华的为我之在而使其本质不断扩大,以便在精神意识的阶段上达到完善。”^② 巴尔塔萨认为,上帝已为一切受造本质按其特有之在而相应提供了其特有作用,从而使其具有表明自我的自发性,此即上帝无限自由的影响。凡在者都有其内在的亲昵性和自由,并以其进化而可达到在之自由的更高阶段,甚至在上帝之中的绝对自由。这种内在性的发展曾由无生命的实体、经植物生命、动物生命、理性生命(人)而达理智之在。人的内在性亦正是在其精神的自我意识中享有自由,“因此,人之私下方面乃在一种充满奥秘的过渡状况中参与了内在性的两种形式,即参与了去蔽和遮蔽这两种体系,

① 参见巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第79—141页。

② 同上书,第82—83页。

它在其结合中允许一种丰富多变、不可测度的光亮与阴影的游戏。”^① 在者在真中既为去蔽,亦有遮蔽之状;其内在的亲昵表示了其自我隐蔽之界,因而亦使在者成为认识的永久对象。而在者这种内在性之阶段过渡不断升华的自由及其追求的目标,则证明了一切在者的价值意义和神秘特征。另一方面,自由乃主体的自由。这种自由表现在精神主体中,真在此成为一种人格真实性,从而揭示出内在于真理认识中的人格之爱。对于具有自由和自我意识的人而言,虽然其灵性亲昵与低于灵性的感觉形式相交织,真却首次成为主体的“自由及充满责任感的、伦理上极其重要的行为”^②。在此,主体对真不只是认知,而且在其言说中证实、在其信任中接受。其相对的接受性自由乃由其建构性选择和自我意愿的敞开所组成,“若无意愿则极少有认知,若无爱则很难想象有真理。”^③ 人以爱之关注和“苏格拉底助产术”式的爱之服务而在真之形象上得以结合,从而有了其体现为睿智和爱之正义的内在形式。对人的自由而言,“真理作为在的去蔽具有爱之律的标准和界线”^④,爱在接受真理之信仰和陈述真理之责任上达其具体化。因此,巴尔塔萨认为,属于真理伦理的范畴有见证、智慧、责任和良心等,这一切均由爱所统摄。真理伦理正如保罗所言乃是“通过爱而实现的真”^⑤,爱使真之逻辑及其伦理免于分离、保持统一。真只能以爱来表现,任何个人见解都不可能涵盖整个真。为了爱本身而放弃个我对部分真

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第102页。

② 同上书,第97页。

③ 同上书,第118页。

④ 同上书,第134页。

⑤ 参见《圣经·新约》:“惟独使人生发仁爱的信心,才有功效。”(《加拉太书》5章6节)“惟用爱心说诚实话,凡事长进。”(《以弗所书》4章15节)

理的偏爱,乃是真理启示的最高形式。爱使人目光敏锐,既能洞幽烛微、又可高瞻远瞩;爱乃将一切有限真理朝向绝对真理、达其极致;爱在自我献身的运动中与真理之流相通、相融,以求尽善尽美。所以,巴尔塔萨强调求真乃是一种爱的行为,爱以其开放之态而不断使人获得新的、给人启迪的真理,爱以这种自我敞开和吐露使真既成为在的无蔽和昭明,又代表在的遮蔽和奥秘;爱之无限说明源自神性之在的真不可穷尽,在的本身总隐藏着更新、更深之真,这种真的自由使在成为爱的永恒对象。

从美学观上,巴尔塔萨突出了“真作为奥秘”^①的意义。如上所述,真是在的无蔽和遮蔽,研究真理的主要任务就在于揭示出真的神秘特征。巴尔塔萨承认,奥秘乃是来自在者自身之在的一切真理的内在特点,求真总处于在之昭明和奥秘的过程之中。这样,其真理研究就从真理伦理而进入了真理美学的领域。真所披露的“去蔽之遮蔽”乃在者之在的无限奥秘,巴尔塔萨指出,“在及真理之存有、真实及真理之真:谁能解答这一奥秘?在此,奥秘之所以为奥秘得以真实、完全地展现:恰恰就在于在的去蔽之在,如此正是其更深的遮蔽。”^②真理美学旨在展示一切世界之在的先验性显现,在此,人们与那种在者之亲昵相遇,它从根本上证实了在及其真的奥秘性。“在之奥秘乃一种本质性、不可扬弃的奥秘,这一奥秘只是在去蔽之真理的完全敞开中才发出其胜利之光。此即在之深蕴、内在、不可估量之珍藏的奥秘,在这一深蕴之处,爱之可能和真实性得以奠立。因此,如果爱就活在于在之核心,这一核心按其本质仍为内在并充满奥秘,而奥秘本身也依旧是奥秘。爱作为一切事物的意义和目的,并不

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷;《世界的真理》,第143—255页。

② 同上书,第235页。

去无奥秘地看穿自身。爱乃非常实体性的神秘,以至于爱总使自己作为奇迹而留存。爱为自身遮蔽,因为爱本身太明亮、太敞开。”^① 在之奥秘承载着爱之姓名,由于爱活在在之核心,所以遮蔽性的在之去蔽就表现为一种灵性“羞涩”现象。这种“羞涩”即去蔽与遮蔽二者的失衡关系,是介乎露与隐之间的灵性含蓄,因而与在、真及其爱的奥秘密切关联。通过“羞涩”,在之奥秘得以显露,其去蔽成为可能。但其呈露总给人一种雾中观花之感,留下神秘的余韵。

在这种分析中,巴尔塔萨提出了“形象世界”与其本质似与不似的关系问题。从认知意义上来看,对“形象世界”的哲学反思存有危险的倾向,即人的认识行为对之常会出现不同意义的解释。“围绕着我们整个形象世界乃是意义的唯一领域。每一朵为我们所见的鲜花都是一种表述,每一景观都有其意义,每一动物和人的面孔都叙说着一种没有言辞的话语。要想将这一话语用概念来加以转述,则为全然徒劳之举。尽管我们或许能尝试对已经表达者加以改写或描述,但其精确的复述从来就不会成功。”^② 当观察者将其表述与其意义孤立开来时,他会错过与“形象世界”的真正相遇;而观察者若是自我束缚于“形象世界”,他则会走唯美意义的极端。由此可见,“形象”本有着双重的运动,它一方面使其本质在现象中表述出来,另一方面则令其现象回归到在之根基。“在第一种运动中,本质在现象中肯定性地来回表演;而在第二种运动中,现象则否定性地回到其本质根源。只是在这形象世界如此表现并与本质世界相脱离的第二种

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第241—242页。

② 同上书,第154页。

运动中,才最终使人清楚地认识到,本质的涵盖总是要多于现象。”^① 在本体层面上,在之运动处于本质与现象之间,形象世界向在之根基的回归从主体方面乃回应了从直观感性到反思精神的过渡。而在心智层面上,亦有相应的双向运动,即精神从直觉中抽象出概念,而抽象概念则在其转向形象世界时充实了自身。由此可见,形象——意义——言述在这一过程中乃延伸性的主导概念,其出发点为现象的形象世界,本质在其中表述了其意义,而其感性现象作为表述的形式则是一种语言。这样,形象世界的表述运动在精神及话语之言述中达到了完善。精神的言述在此有双重目的,一为自由之人的表述,二为其社会团体中的沟通;前者指精神以其内在之言来把握自我,由此而达到后者,即精神同时也获得其对外开放和沟通的可能。所以说,“在精神本质中,为我之在与超越自我同时增长。”^② 巴尔塔萨关于本质“多于”现象之说,是理解其“真作为奥秘”这一命题的关键之处。以这种充满神秘意义的“多于”为基础,在与真归根结底只能以一种悖论式的去蔽之遮蔽来展示自己,从而使其始终充满着爱并被人尊重,爱作为其标准在人之间的存在和在之形而上学中起着作用;换言之,真作为表露、善作为宣告,都将被在之美所环绕和笼罩,它意味着在之奥秘以爱之方式不动声色的泄露乃是真正的奥秘。

从宗教哲学观上,巴尔塔萨则体悟到“真作为参与”^③ 的意义。这一层面涉及到巴尔塔萨对有限真理与无限真理的关系之思,亦是他对基督宗教之上帝论的阐述。在他看来,世界之在与

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第161页。

② 同上书,第190页。

③ 参见同上书,第257—312页。

真及其认识按其本质乃以内在于或然性和有限性为特征,但正是基于这种受造性,世界之在与真才体现其向无限开放的特点,才以绝对之真的必然性为其前提。这种关系从受造物之角度来看乃为一种“内在的、本质必然的参与关系”,而从上帝的视域来看则是一种“自由的……启示关系”^①。世界之在的无根基性证实了可体验的有限之真亦存有其根据问题。“一切受造之真乃无根据,因为其根据不在自身,其本有的、终极根据乃在神圣奥秘那不被人之有限测度所企及的深蕴之处;不过,无根据也是这种意义上理解到的神圣真理,即真理基于自身而不再依赖它物,真理乃基于自身的无限性。因此,一切世界根据的无根据性又可与神圣根据相类比。这样,其不立于自身乃与上帝无根据性所强调的神圣性形成距离;上帝完全立于自身由此则清晰可见。”^②有限真理作为受造之在对无限真理的关系可理解为参与,它意指受造主体在绝对面前的最终表态,即对绝对的认信和因参与绝对而感受到的安全。巴尔塔萨认为,上帝与受造者处于一种本质类比上的相似关系,每一对上帝的认知都可被间接地看作一种“在受造物之媒介中上帝的观照类型”^③。上帝之真绝不以一种先验的方式向人显露,而只是在一种最基本的服务之态中为人接受。人之自我意识的见证及其求真之探乃已是对上帝的把握,这对人而言亦意味着上帝隐蔽之在的创造性展开。一切受造之在立于上帝最内在的去蔽之中,此即受造物对上帝的终极之态。按照基督宗教的认信,上帝之真作为一切世界之真的终极标准乃在基督身上向人启示,它作为“成肉身之言”

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第262页

② 同上书。

③ 参见同上书,第266页。

(Verbum Caro)而将无限的神性之真转述为一种有限的人性逻辑;这种从“原型”到“复制”的位置变换使人得以认识上帝,即在圣灵之中理解耶稣基督之真,体认上帝三位一体的无限奥秘^①。

巴尔塔萨将对“真”的阐释归入其神学逻辑学,其核心思想自然是要论证神性之真,这一绝对之真既具有本体论意义上上帝之在的真,亦包含十字架上耶稣基督作为上帝道成肉身之真,即神性逻各斯所体现的此在之真。在方法论上,这是其神学证明之结构问题的讨论,因为一切神学证明都必须包括其绝对性、必然性和其事实性、历史性这两个方面。在巴尔塔萨看来,神性逻各斯之真的意义,就恰恰在于它存在于这种与偶然性相关的独特之中;按照巴尔塔萨的上述神学逻辑,耶稣基督道成肉身所代表的这种历史之独有也必然为神圣之独有,他以历史之或然性的一次性显现而揭示了神圣必然性的永恒之真;若无这种理解,其历史之独有则会消失在古代神话或纯象征性的迷茫之中。

6. 巴尔塔萨神学体系的意义

与拉纳尔不同,巴尔塔萨以多达14卷书、洋洋7000余页的篇幅巧心构筑了其庞大的神学理论体系。这以“神学三部曲”而闻名的神学“大全”体系搜罗宏广、层次清楚,与其早年完成的3卷、1600余页篇幅的“哲学三部曲”(《德意志灵魂启示录》)形成鲜明对比,表明了巴尔塔萨刻意以求建立当代神学全新体系的决心。这种努力之初衷,乃是针对被天主教官方视为典范的新经院哲学之独尊,并坚决反对和设法避免由此而可能造成的当代天主教神学万马齐喑之局面。巴尔塔萨认为,以新经院哲学为典型的那种毫无生机的传统主义已很难面对现代世界的挑战。他说,“尽管

^① 参见科雷特等人主编:《19、20世纪天主教思想中的基督宗教哲学》第3卷,第296—297页。

有一些神学家已将神学达到如此深远的发展,使之几乎近其终结,在他们的眼里大楼已经建好、房间已装修完毕”、神学的工作只剩下“布置完工了的房屋”、“整理抽屉”和“清扫灰尘”,然而与“启示”相比较,神学作为解释启示之任务“在我看来则几乎还一事无成”^①。因此,“尊重传统并不能够解除一切总要从头开始这一义务,不是从奥古斯丁或托马斯(阿奎那)或纽曼,而是从基督开始。而且,对于基督宗教救世史上的伟人的尊重,只能是在今天仍去从事他们当时所从事、或者说假若他们今天仍活着而会从事的那些工作。”按此标准,那么在反对改革的新经院哲学这一“采石场和古玩店”中“能够得到的已经所剩无几”^②。由此可见,巴尔塔萨的神学努力即旨在创新和重建。

在这种神学体系的重构中,巴尔塔萨寻根溯源,立于基督乃“上帝下降”道成肉身这一“神圣启示”的根基,并从早期使徒的信仰实践和早期教父的神学初创中获得启迪及灵感,为神学找回了一种始曾有之、后被遗忘的审美之维,从而奠立其以神学美学为主体的当代天主教神学体系。在他看来,这一“美”的学说乃是依据神圣启示本身所提供的资料,并通过一种真正的神学研究方法而获取。而且,美、真、善的“在”之关联不仅具有先验、本体的意义,更揭示出上帝对“在者”、对“此在”之爱这一主旨。就其先验、本体层面而言,美(*pulchrum*)、善(*bonum*)、真(*verbum*)作为在之先验性标志而显明了神圣的一(*unum*)蕴涵的三维先验性关系。巴尔塔萨说,“我的‘美学’—‘戏剧学’—‘逻辑学’这三部曲乃建立在相互照亮之中。人们称之为超越一切个别在者的在之特性即先验之在的东西,乃为通往基督神学的神秘核心

① 参见巴尔塔萨:《堡垒的摧毁》,第16页及后。

② 参见同上书,第22—37页。

提供了最恰当的入口。这种在之特性突出地显露为‘美’、‘善’、‘真’。……正因为‘美’、‘善’、‘真’共同包孕着整体之在,所以其前后关系实乃不可分割地交织在一起”^①。这一关系的揭示亦暗含着巴尔塔萨对基督宗教“三位一体”神论的一种新理解、或者说对其内在关系的一种新诠释。除了上述基督被“离弃”所象征的神性一体中父、子、灵三位格的区别和距离之外,巴尔塔萨曾以“爱”而说明了神性一体中父、子、灵三位的共在关系。在他看来,与人世之爱截然不同的上帝绝对之爱正是基于“三位一体”的上帝本身;按照基督宗教的理解,上帝并非唯我自在的单独之神,而乃具有社会共在关系的三一之神,上帝不是独自之在、而为父、子、灵三位一体。这意味着,上帝以其父、子、灵的本质结构而实现其作为“爱”之在:父通过灵来爱子,灵乃父与子之间的“爱之交流”,是父与子“爱之吻”中的共同呼吸。正是通过这种“三一”共在的本质结构,上帝遂以“爱”而体现出其“真”。在此,“上帝就是爱”^②;而与神圣之爱相比,人不是爱,人只能“拥有”爱或“没有”爱。从这种先验性、本体性意义的“至爱”出发,巴尔塔萨又进一步阐明了作为“至爱”之“一”与“美、善、真”之“三”的先验性关系:美为爱的自我显现、善为爱的自我给予、真为爱的自我言述,三者以各自的独特性而在其先验之维中共构神圣上帝的在之统一。

但是,巴尔塔萨并不仅仅停留在先验领域中来展开美善真的先验形态,其神学理论的贡献更在于他以“上帝的下降”之表述来说明神圣之爱的历史性、此在性、以及对人的意义。这样,其神学美学被其神学戏剧学所继续,以陈述上帝圣言在世界中

① 巴尔塔萨:《神学三部曲跋记》,艾恩西德尔恩1987年德文版,第37页

② 《圣经新约·约翰一书》4章16节。

的持续行为(即一种戏剧);而其神学戏剧学又被其神学逻辑学来完成,以论述上帝显现之真如何被人之理智所实际理解、及人之自我意识对此加以理性分析的过程。所以,就其此在层面而言,巴尔塔萨的神学理论则定位在人界,即以人之主体性、此世性和历史性的特征来说明人对神圣的理解,回应“上帝的下降”。在他看来,在这种自我意识向着相互主体性的敞开中,“真作为爱的整个意义再次清楚可见”,而且也“只有爱能为自我意识及内在之言提供辩解”^①。基于人这一认知主体,巴尔塔萨在其神学美学中以人对“上帝荣耀”的把握而描述了人之“象思维”的微妙及特色,凸显了神学之思本应具有的审美之维;他在其神学戏剧学中以人对基督悲剧的体认而刻画了在世界舞台上人对圣剧的参与及其扮演的角色,展示了信仰生活所应具备的善德标准;他还在其神学逻辑学中以人对真在的认知证明而分析了人在信仰推断中所选择的理性进路,言述了人体认和参与无限真在的逻辑可能。对人之主体来说,真成为其存在之基的展露,善成为这一在之深刻蕴涵的通告,而美则成为一切显现之根基自身无根基而所达到的澄明。于是,美善真三者既为形上意义上的真在之本真,又是认知意义上的主体之感觉,并由此构成了沟通神人的关系或形态。对神性显现而言,“自我呈现(美)—自我给予(善)—自我言述(真)乃这一显现的不同方面”^②;而对人的灵性认知而言,这些具有神性逻辑斯内涵的本质则已成为可视、可闻、可触的具体形象,即人的感性和理性认知可以把握的对象。于是,巴尔塔萨的这些神学陈述就成为天上与人间、神秘与无蔽、本质与形象、先验与存在、审美与唯识之双重变奏的奇特交

① 巴尔塔萨:《论真理》第1卷:《世界的真理》,第195页。

② 巴尔塔萨:《神学三部曲跋记》,第64页。

织。他克服了现代神学发展中重神性或重人性、唯灵或唯理、厚今薄古或情系古魂等一边倒倾向,而以一种神人对话、情理相通、古今贯穿的大写意手笔勾勒出其远近呼应,错落有致的神学画卷。

对现代人而言,巴尔塔萨的理论体系像一座神学迷宫,既幽深、又神秘,其理性探索之路往往在神性奥秘的境域中消失,从而变为在信仰激情驱动下的心灵之漫游。其百科全书般的知识和充满美感的倾述让人惊叹、折服,故正引起越来越多的人对之关注、研究;然而其非职业性或非学院派神学家的陈述口吻及其广征博引、任意铺设的文风则使不少人对其神学的严谨性和权威性产生怀疑。人们承认其在当代神学之思上所达到的博学、深邃和新颖,感到其以“美”的神学而再现了基督宗教的神学之美,而对其以这种美学笔触所撰写的神学“大全”是否具有教义神学之体系性和规范性却不敢轻易表态。巴尔塔萨不属于传统意义上的系统神学家或教义神学家——这一看法当然也涉及到当代人对系统神学或教义神学的理解、及神学本身是否亦应有观念或范式的更新之问题;但人们所达到的共识是,巴尔塔萨参与了一种充满希望的现代文化神学之创建,而他本人已成为西方神学领域中学富五车、最具魅力的文化名人之一。

第三节 神学新格局的形成

拉纳尔和巴尔塔萨的神学理论及体系使当代天主教神学摆脱了过去的不利局面,出现了既能适应时代发展、回应现实挑战,又符合天主教教义传统和罗马教廷基本信仰要求的重要转机。这样,天主教神学百家争鸣、多元发展的新格局基本形成,神学讨论亦显得比以往民主、活跃,并与新教神学有了更多的沟

通和对话。在与拉纳尔和巴尔塔萨同时代的天主教神学家或更为年轻一代的天主教神学家中,神学理论的研究因各自关注和侧重的不同而形成不同的学说或学派,表明其积极回应当代哲学思潮或社会政治发展等不同方面的兴趣及意向。这种特色鲜明、且颇有活力的新格局自 20 世纪 70 年代以来在马塞尔(Gabriel Marcel)、麦茨(Johann Baptist Metz,亦译“默茨”)、特雷西(David Tracy)和拉辛格(Joseph Ratzinger)等人的天主教神学及哲学理论体系中得到了较为突出的体现。

一、马 塞 尔

马塞尔为将天主教思想与当代存在主义哲学有机结合的典型代表,其对人生处境和人生戏剧的关切使其理论在当代具有一定的感召力和文化影响。一般而言,马塞尔并非严格意义上的神学家,而被视为当代天主教哲学领域中的重要理论人物之一。但因其灵修主义及存在主义倾向的宗教哲学与当代天主教神学理论的探究有着异曲同工、相互补充的独特意义,所以亦可置入当代西方天主教神学发展这一大框架之内加以分析、评说。

马塞尔于 1889 年 12 月 7 日出生在法国巴黎,四岁时其母病逝,随后由姨母抚养。1906 至 1909 年,他在巴黎大学学哲学,曾师从德尔博斯(V. Delbos)研习近现代哲学史,并在著名哲学家和人类学家列维-布留尔(L. Lévy - Bruhl)指导下完成题为《柯勒律治的形而上学观念及其与谢林哲学的关系》的毕业论文。这一论文后于 1971 年公开出版。马塞尔自大学开始对德国唯心主义哲学有着浓厚兴趣,他曾对康德的先验哲学,费希特和黑格尔的哲学体系等进行批判分析,并受到谢林后斯哲学的深刻影响。在巴黎大学就读期间,他还于 1908 至 1910 年到法

兰西学院旁听柏格森的讲课,吸纳了柏格森关于创造性直观的重要思想。此后,他结合柏格森“创造性直观”和谢林后期哲学中超理性的经验哲学等思想因素而创立其“理智直观”的思想,从而为其生存论人格主义的理论发展铺平了道路。与此同时,马塞尔亦研究了英国哲学家布拉德莱(Francis Herbert Bradley, 1846—1924)和鲍桑葵(Bernard Bosanquet, 1848—1923)等人的思想,并从布拉德莱的理论中获得突破黑格尔辩证体系的启迪,指出在认识论上真实的客观之在乃远远超越人之理性的有限性,这一“实在”按其本原性特点因而只能在一种直观性和灵与肉之敏感性中得以隐约揣测,人之有限理性对此则会陷入其形式矛盾而难以自拔。

大学毕业后,马塞尔于1913至1914年潜心研究了北美哲学家霍金(W. E. Hocking, 1873—1966)及其导师罗伊斯(Josiah Royce, 1855—1916)的理论,由此开始构建其关涉参与和忠诚观念的存在主义及灵修主义形而上学,并进而对宗教和神圣之维有了明确的体认。其1915至1919年发表的罗伊斯研究论文于1945年汇编成书出版,题为《罗伊斯的形而上学》。因当时学院中仍风行唯理论和实证论思潮,马塞尔深感自己的学术意向和理论观点与之相悖,故打消了其想要完成哲学博士论文的念头。但马塞尔这一时期的著述已初露锋芒,显示出其哲学构思的敏锐、新颖和不同凡响,如其1909至1914年撰写的《哲学断简》、1914至1923年完成的《形而上学日记》等,使他在法国哲学界有了一定知名度;而其存在主义理论意趣的流露,甚至要早于海德格尔、雅斯贝斯(Karl Jaspers, 1883—1969)和萨特(Jean-Paul Sartre, 1905—1980)等人存在主义哲学体系的问世。

马塞尔自1911至1941年先后在旺多姆、巴黎、桑、蒙彼利埃等地的中学教授哲学。出于对戏剧的爱好,他在此期间亦撰

写了《圣宠》(1911)、《沙宫》(1913)(二者均收入 1914 年出版的《看不见的门槛》之中)、《升 F 调四重奏》(1916)、《义人》(1918)、《新奇的眼神》(1919)、《明日之死》(1919)、《点着蜡烛的停尸室》(1919)、《深不可测》(1919)、《破坏圣像者》(1919-1920)、《一个献身上帝的人》(1921)、《破碎的世界》(1933)、《信号灯》(1936)、《山顶小道》(1936)、《标枪》(1936)、《渴望》(1938)等剧本。第一次世界大战爆发后,马塞尔虽因健康不佳而未应征入伍,却亦参加法国红十字会组织的查找死难士兵下落的工作,从而在心灵深处体会到战争给人类带来的磨难和痛苦。1919 年,马塞尔与信奉基督新教的钢琴家博爱涅(Jacqueline Boegner)结婚。马塞尔本人并无固定的家庭宗教信仰的教育,其母亲和继母都是由犹太教信仰而改宗具有自由派倾向的新教,因此马塞尔从小虽持有—种宗教不可知论的态度,但对新教的思想文化氛围亦颇为习惯。1923 年,马塞尔与天主教学者杜·波斯(Ch. Du Bos, 1882—1935)相识,从此受到天主教思想精神的熏陶。他参与了当时天主教复兴运动的种种活动,并结识了莫里亚克(F. Mauriac)、马利坦等天主教作家、思想家和艺术家。在这些人的影响下,马塞尔开始重视其哲学与基督宗教相结合的意义,并终于在 1929 年皈依天主教。与其个人认信上的重大转折相关联的,则是马塞尔思想理论上的发展及突破。他将其哲学认知与神学形而上学相比较,在 1935 年出版了《在与有》一书。此书标志着他的哲学体系在形而上学和现象学双重意义上的发展,即形成了“在之形而上学”与“有之现象学”的对比和区分,由此亦对他长久思考的创造性直观与哲学反思的关系作出了清楚解释。在当代天主教思想氛围中,马塞尔对新托马斯主义哲学理论保持着距离,却表现出对基督宗教灵修思潮的热情和神往。自他 1933 年搬入巴黎拉丁区图尔农街的住宅后,这里就成了具有灵修主

义气质的基督宗教哲学家和文化人经常聚会之处。参加聚会的常客包括杜·博斯、别尔嘉耶夫、拉维尔(L. Lavelle)、勒·森纳(R. Le Senne)、穆尼埃、兰兹伯格(P. -L. Landsberg)等人,其中拉维尔和勒·森纳曾主编出版《精神哲学》丛书,马塞尔亦在这套丛书中出版了其理论著述《在与有》、《周游之人》(1944)、《罗伊斯的形而上学》(1945)和《在之奥秘》(1950—1951)。

第二次世界大战结束后,马塞尔的《形而上学日记》(1927)、《从拒绝到祈求》(1940)、《周游之人》等著述在法语世界广为流传,他亦因被视为法国存在主义哲学的代表之一而受人关注。1946年,萨特在其《存在主义是一种人道主义》一书中曾称马塞尔和雅斯贝斯为存在主义思想家。1947年,吉尔松在其编辑出版的文集《基督宗教存在主义》中亦将马塞尔的论述归入其内。如一些现代存在主义神学家那样,马塞尔本人并不愿意称自己的思想为“存在主义”,后来才不得不勉强承认别人关于其理论为“基督宗教存在主义”之说,因他觉得其思想体系若标为“新苏格拉底哲学”则更为准确。随着其学术影响的扩大,马塞尔登上了大学的讲堂,并常到世界各国讲演。1949至1950年,马塞尔应邀到英国阿伯丁大学担任吉福德讲座教授,其讲演稿于1950年以《在之奥秘》为题出书。1961年,他又应邀赴美国哈佛大学担任威廉·詹姆斯讲座教授,其讲演稿于1963年以《人类尊严的存在基底》为题出版。此后,马塞尔亦先后到日本和德国各大学讲课。他于第二次世界大战结束后发表的剧本则包括《使者,十字架的征兆》(1949)、《我的时光非你的》(1955)、《佛罗雷斯坦之维》(1958)等。马塞尔于1949年获法兰西科学院国家文学奖,1958年获国家作家奖,1964年获德国书商和平奖,1969年与德国著名哲学家魏茨泽克(C. F. von Weizsacker)同获伊拉斯谟奖。他自1952以来任法兰西学院院士,并被许多大学授予荣誉博士

学位。1973年10月8日,马塞尔在巴黎逝世。其主要宗教哲学著作包括《形而上学日记》(1927)、《在与有》(1935)、《从拒绝到祈求》(1940)、《周游之人,希望形而上学绪论》(1944)、《罗伊斯的形而上学》(1945)、《在之奥秘》(第一卷《反思与奥秘》1950,第二卷《信仰与实在》1951)、《反人类之人》(1951)、《智慧的衰落》(1954)、《有疑问之人》(1955)、《现存与永生》(1959)、《哲学断简》(1962)、《人类尊严的存在基底》(1963)、《对真理与正义的寻求》(1964)、《对话与体验》(1969)、《柯勒律治与谢林》(1971)和《朝向他处之窗口》(1973)等。

马塞尔不愿意别人给其宗教哲学体系贴上“存在主义”的标签,而认为自己探讨的乃是具有神性信仰维度的“希望的形而上学”,这种“希望”可引导人冲出囚徒困境,以人的有限存在来回应上帝的无限存在,从而达到自我超越,走向永恒上帝。然而,他强调“希望”乃是一种不可能从外部加以把握的奥秘,其蕴涵的基本奥秘乃存在的奥秘,因此,对“希望”的真正理解要靠人的亲身卷入,即以—种主、客体有机结合的方式深入到存在的神秘领域之中。基于这种思路,马塞尔乃以对人类处境的现象学分析、透视来展开其哲学探究,即通过对人生存在结构的剖析来追求人之形而上学意义上的升华,从而并没有脱离当代存在主义的最基本意趣。

在哲学认知上,马塞尔认为,由于人与世界之存在的复杂性,人的思维方法亦应有其不同层次和特点;如果仅以实证科学对“物”的认识方法来概括一切,则会出现失误或偏差,因为这种方法在“存在”所包括的“不可验证”领域中无能为力,亦找不到那种反映物之规律的“普遍有效性”。他指出,就西方哲学发展传统而言,柏拉图、亚里士多德和阿奎那等人在其认识论上曾确定的那种静态本质论乃是一种抽象化的方法,这种方法难以恰

当地涵盖“在”之本身；近代哲学曾以笛卡尔认识论的“我思故我在”为出发点，笛卡尔试图以身体与精神之二元论来克服客体化和主体化的矛盾，但其内在二元论既不能消除思与在之概念对立，亦不能防止“我”本身由此而导致的分裂。此外，斯宾诺莎提出的心身平行论、康德关于“一般意识”和存有“普遍有效性”的思想等，在马塞尔看来都属于传统意义上对事物加以抽象化、形式化和普遍化的认知思路。这种思维方法虽然在认知以“物”性为特点的自然世界上有一定价值和实用性，却不应推广为一切认知之途。马塞尔所理解的哲学并不只是一种探究事物普遍有效之规律、揭示物之静态、固定本质的理论体系，而更注重世界之“在”在其流变、发展之中的整体关联，窥探其无法验证之领域的无限奥秘。为此，他提出人的反思作为这一认知思想活动应在两种本质有别、等级不同的层面上反映出来，此即他关于哲学的“第一反思”和“第二反思”之说。

“第一反思”即传统哲学意义上的那种反思。马塞尔指出，“第一反思”的特点是抽象的、推演的、形式的、逻辑的和体系的，它运用概念和判断来从个别推至一般，以找寻出物质世界的基本范畴、普遍规律及其“可公度性”来解释作为其认知对象的现象世界。在这种反思中，人们的认知倾向是将其认识对象视为客体，认为对世界真实的认识乃是纯客观认识；基于这种“客观”性，“第一反思”往往采取了对其认知对象之客观整体的“分割”或“分解”方法，即以其局部来推断整体、从其个别而演绎出一般，通过对其具体研究对象之形态、表象、特征等相关参数的抽象化而求得一种所谓公允、客观的“普遍公理”。而在这—认知过程中，认识主体的体验、参与和作用则被“悬置”，从没有真正考虑在内。因此，马塞尔认为“第一反思”作为一种客观科学的思维方法既有其意义、亦有其局限，它是对物性世界之

结构及其时空过程的必要分析,其认知对象领域乃与其概念的结构特色密切关联,人们是通过一种逻辑普遍性来对其经验的真实与其他实在相比较,由此以证实或证伪来加以说明和界定。这样,“第一反思”勾勒出其认知对象的客体化结构,在一定程度上达到某种“质”的发现。但这种反思将具有主、客体性及肉体、灵性共构的人也仅仅看作纯物质性的肉体结构,其基本分析甚至被应用到人的思想和语言上面,从而没能达到对思想着的人的真正理解,从根本上忽视了人的真正存在及其存在条件。

在认知领域中,“第一反思”体现出实证科学及其理性逻辑的特点。然而,认识不只是一种纯客观的对“物”的认识,也应包括对人的心理、情感、道德、信仰等主体层面的认识,以及对关涉人生和超越人生的本体论、上帝之存在等根本问题或终极问题的认识。而且,人的生存和认知乃主体与客体的交织及统一,这一复杂整体不可能靠被分割为各个单独透明的局部来得以理解。对于思想着的人而言,在其肉身化之实存的多变条件下,有着种种可能性,这充分说明人与世界的存在所展示的真实性和开放性。因此,认识不能是简单地以一种理性逻辑来推断出所谓普遍有效性的存在,而必须面对复杂、多变的真实世界和人生,并从一种整体关联上来对之把握。这样,马塞尔强调,在认识态度上,人必须始终意识到其时、空局限性结构和主、客体的密切关联,其体验着、反思着的思想应敏锐地关注自我变化着的实在,以及在这种观察、认识中思想者本身的内在参与。作为认识对象的时空实在不可能从一种绝对、理性可把握的相似性、等同性上来理解;同理,个人实存的参与亦有着鲜明的时空性,其本质特性乃靠在时、空处境中的具体认知和把握,并不受那种理性辩证法之逻辑力量的驱使。在人与世界的

真实存在上,其复杂、多变亦反映出其在时、空之维中固定、间歇、一次性而不再重现等特点,它使“第一反思”中理性推论、演绎的逻辑惯性受挫,成为这种反思无法验证的盲区。由此可见,马塞尔深感具有客体化特点的“第一反思”只是一种找寻普泛化秩序的哲学认识,它不能解决概念所无法把握的具体存在问题及人对这种存在的独特体验,其推理在时空具体性的实存问题上遭到失败。

“第二反思”则是对“第一反思”的超越和完善。马塞尔认为,“第一反思”所暴露的缺陷及不足被“第二反思”所克服和弥补,“第二反思”的特点即具体的、直觉的、内在的、非体系的和整体关联的,它采用了“综合”的方法,从而能对被“第一反思”视为矛盾和不可思议的存在现象进行反思。在这种比较中,我们不难看出,马塞尔所言“第一反思”乃唯理论的认识,而其推崇的“第二反思”实质上为一种存在论的认识,这亦反映出其理论意向及特色之所在。马塞尔指出,对世界与人之时空具体性存在这一事实的反思本身已是对“第一反思”的超越,这种超越性思考并不否认那种客观化理性认识的意义,而是确定其认识的暂时性和局限性,以便与本有之在的不可证实性相对比。传统实证科学一旦将其认知技巧和方法运用到人之世界、其社会、历史及其期盼获救等“此在”问题上,就暴露出其失效和无能为力,因为这种科学并不考虑人之主体经验的真实性,而这种真实性与客体的实在也不可能加以概念分割,理性概念在此面临着出现片面性和肤浅性的危险。对马塞尔而言,人乃身体与心灵的统一体,从而超越了主体、客体之对立,此乃人之自我理解的特点,否则就不可能保持一种在本体论意义上的参与关系;唯理反思却没有包含这种参与思想,因为唯理思维乃基于那种具有必然性、客观性倾向的概念,而其概念之构建则来自将人之肉体存在

客体化地作为物体、物质,即具有广延性之物来孤立看待,它不以“参与之在”为基础,而依赖于“有之意愿”的客观化。所以说,形成理性概念的“第一反思”的意义仅在于它按其必然的概念构建对暂时性亦持否定之态,其科学任务在证实这一暂存之问题性和否定性上基本完成,而对“参与之整体”则肯定性地敞开,承认整体及其探求的在之奥秘不可能在其驾驭的客体化结构领域内发现。传统理性概念构建本身存在的危险,则在于它不注重真实存在现象的具体性和一次性特点,结果否定了人之世界观和必然参与实在之认识论的先验性条件。

对存在境遇的洞见或更高层面的证实,在马塞尔看来只能靠“第二反思”来完成。这种现象学意义上的、由思考身体、心灵和感觉之关系而开始的自我反思证实了理性概念只能否定性描述内在与超越的关系。在此,“第二反思”的超越之维解决了对人的本体论和整体观问题;思想着的“我”以不可解脱的参与“在”而把握自己,“我知”作为主体在体现出相互主体之存在关系的“在”中合一;人在询问之前,已经存在,“我在”与“我思”乃不可分割的统一体。在笛卡尔那儿,怀疑的主体想通过其实实在的精神性证据“思”来打破其孤立性,从而得以整体归属那清楚、明确的普世客观性“在”。这种思路以“在”与“思”的二元分割为出发点,以求其在对立状态下的统一。一方面,人作为普遍可理解的在者而必须扬弃自我;但另一方面,人作为精神主体又必须被作为实际、具体之在肯定自我。这种分割使笛卡尔陷入窘境。马塞尔认为,人的生存方式决不可分割,存在的真实既非纯客体、亦非纯主体,而乃超越主体与客体、主观与客观之对立的统一整体,它在一种涵盖二者的参与中超越二者。因此,对存在的认识应以人之意识、体验的直接事实为出发点。诚然,“与我关联”的意识乃以身体、心灵之二元性为条件,但这种主体意识所

在的时空处境既超出了其主、客体的分裂范围,又超出了理性反思明确回答的能力。按照马塞尔的见解,人的肉体存在使具有自我体验的人有着捉摸不定的命运,其在时空之维中的限定使之感受到种种痛苦和死亡的威胁,但也使之获得“在世界中存在”(être-au-monde)的可能。人之此在的处境感使人可以把握其具体本质,并可在其时空此在中以其主体相关性而向“你”开放。而这种在承认自我和“你”之意识中所表现的“对在之渴望”在“第一反思”的概念性唯理世界中则会被遮掩,因为理性逻辑及其概念性秩序对于人之生存处境的体验无能为力,对其边缘经验所关涉的基本问题即本来的存在问题亦无法回答;人之出生、成长、疾病、死亡并不可以作为一种封闭性物之体系中的技术故障来看待,理性逻辑的否定性在此得以凸显。

“第二反思”作为一种实定性哲学认知以其对“在”的参与而超越了主、客体的分裂。马塞尔指出,一切作为时空现象而可感知的存在都以一种永恒之“在”的真实为基础,在其辩证运动中,具体时空之在并不以自我为其实体的支撑点,而只有通过参与具有超越性和永恒性意义的绝对、整体之在、即一种神性之在才能真正存在。这里,时空局部与无限整体、现实与永恒之间的关系不是隔断彼此的距离,而乃沟通双方的相遇,即一种接触、沟通、对话、结合之在。人作为思者之“我在”、“我知”,乃“共在之宇宙”的必然存在,这即意指认知中的主体之“我”从其对象性、外在性的客观世界中得以解脱,而达到存在中人格之“我”与相遇之“你”的灵性、超概念性直观,并在我、你共构的“我们”中达到了人之存在的统一性。马塞尔为此曾总结说:“人——约定——共处——实在;我们在此得到了某种观念系列,这些观念,确切地说,并不是用演绎的方法轻易地从—一个推论出另一个来的(事实上,再没有什么东西比相信演绎的价值更容易使人陷人

谬误的了),但是它们的统一性,却能用一次思想的行动来把握。”^①这一思想行动即创造性直观,它使人能在瞬间从自我解蔽的永恒、绝对整体中领悟人生命运的意义和韵致,从而以一种辩证的自我超越来实现其贴近绝对、归入永恒之在的飞跃。

马塞尔将人的自我经历和行为始终理解为一种人与人之间的事情,并进而将这种以“相遇”为特色的人类历史看作在永恒上帝的审视下一场寓意深刻、展现出人格主体多样化的戏剧。他强调在其整体关联中,“参与”有着独特的意义。这种本体论意义上的“参与”观念与黑格尔哲学体系中的绝对认知本质有别,黑格尔的绝对认知观在将有限者置于绝对之位的同时即已否认了无限的存在,而具体的“我在”对“在”之“参与”则展示主、客体的关联,是以人已有的开放性作为其之所以可能拥有信仰和恩典体验的条件,它通过其“参与”的真实性而揭示出人的开放所表达的创造性,此亦人时时更新的信仰实践。“第二反思”以对在之“参与”、“结合”而形成特色,这种“参与”首先乃通过开放、接受来实施。在此,马塞尔暗示了“第一反思”的哲学认知之维与“第二反思”所蕴藏的神学认知之维所形成的对照与区别。此即他在其《在与有》一书中对客观认知的“思”(penser)与主体参与的“念”(penser à,或称“所思”)所作出的区分,前者指单纯的、客观的对事物之“思”,后者则表达认知主体的一种“投入”或“倾慕”。马塞尔曾用德文中突出自我主体的、具有个人体验、情感特色的“怀念”(andenken)或“凝神”(Andacht)来解释法文的penser à,旨在说明“参与”所表达的“我”对“你”、尤其对神性之

^① 马塞尔:《周游之人》,第22页;引自麦奎利:《20世纪宗教思想》中文版,上海人民出版社1989年版,第451页。

“你”的思念、向往、虔敬和凝神注目^①。由此可见,马塞尔所理解的“第二反思”乃一种人格化的过程,这种“思”乃是将生命之在参与其内,是对“在之参与”的思考、回忆,其方法即以一种神秘的方式内在于认知之“我”,看到其与在之奥秘的内在关联,同时亦看到其自我超越性。这种超越则可达到“你”的人格性之在,同时即为“我们”的人格共在,它反映了主体之间及其奥秘的相互敞开和对话。所以,“第二反思”乃创造性的行动,它使生命在永恒之“你”面前获得一种超越时限的延续,使自我作为上帝所召唤的“你”而被重新发现,并成为对自我本性的一种肯定。在“第二反思”中,人之思想作为直接在场而得以真正实现。马塞尔称此为达到了理智性之更高层次的“理智直观”^②。

在其理论体系中,马塞尔还提出了“在”(être)、“有”(avoir)和“实存”(existence)这三个基本概念的关联和区别。他认为,“在”指“是”什么,即一种本质及其价值的界定。本质乃绝对之在的表现,绝对之在或永恒之在即宗教信仰中所表述的上帝,这一“在”作为时空存在的创造者而有着无限超越性,而其作为无所不在的整体亦具有无限包容性。本质作为上帝的活生生的思想亦成为上帝与人之间的中介,它启示人、引导人走向上帝。人在现实世界中亦是参与其内的存在,因此可通过神性本质之中介来决定自我的真实存在,如将真、善、美作为其人生追求的目标,使信、望、爱成为其参与存在的行动。马塞尔还特别从“参与”这一角度论及对信、望、爱的理解。信仰乃是对“在”的创造性开放,一方面,信仰作为人参与“在”的一般基础而使“在”的现实性朝人开放,信仰在此乃神性恩典和救赎对人的馈赠,这种信

① 参见马塞尔:《在与有》,巴黎1935年法文版,第41页。

② 参见同上书,第141页。

仰意志即表现为通过神性恩典而产生的人朝着“在”之真实方向奔涌的潮流；另一方面，信仰指人通过参与不可言述之在的奥秘而以一种创造性方式实现了人的实存，这标志着人已位于通达“在”之完满的正确之途。信仰指人分享“绝对”、“无限”之“在”的存在，是对这种超越主客体对立的绝对整体的“直觉”；信仰代表了人之超越和现实意义的辩证统一，就人的此在性而言，“信仰是信徒自身呈现出的一种既从外部笼罩着他又深入其内心的现实”^①。希望乃是人之生存的条件，希望以对“在”之无限可能的展望而使人看到未来，并把人从时、空的束缚下解放出来，以趋向“在”之完满。马塞尔甚至觉得人对永恒之在的参与使人不可能有真正的死亡，这样，人通过“死”实际上乃发现了自我与其被解脱的肉体之间更深蕴的统一，“死”在此意味着人在爱和希望之无限可能的彼岸世界真正漫游的开端，“死”乃充满奥秘的希望之门。爱则是参与“在”这一行为的完全实现，爱意味着人在现实中所达到的对“在”的参与，是人之精神交流的情感基础。爱一方面作为源自上帝的创造力而涌出，发挥着“在”的本质作用，另一方面则作为有意识之受造者的积极响应而在爱上帝、爱世人的人生乐曲中回归其本源。爱作为灵性之人的本质要求实际上乃上帝恩典的表述，即上帝之爱对人自由而慷慨的馈赠，它使受造之人有可能超越其时空之限而得以参与更高之在。在这一意义上，可以说爱给人创造了自由的领域，人的个我性作为人性而在此得以生动展现。这种使人获得一次性、个我性统一的自由乃是人的本质。所以，马塞尔认为，自由不是指人的实际存在，而是标志着人应该达到的本质存在；“进入自由的唯一途径就是主体对自身的反思。严格地说，反思能够使我发现的不是

^① 参见马塞尔：《在与有》，巴黎 1935 年法文版，第 309 页。

我是自由的或者自由是我将享有的属性,确切地说,而是能够使我发现的是我应当是自由的,……我们不应忽视我经常提到的两句格言之间极其相似的地方:我不是存在,我应当是存在;我不是自由的,我应当是自由的”^①。

“有”与“在”的根本区别,在于“有”为一种外显的以自我为中心的关系。马塞尔指出,“有”反映出社会对人所要求的那种“按有的方式生活”;本来,“有”表现为控制其客体对象的能力、指人处于“拥有者”的地位、具有支配其所有物的权利,人应在这种关系中把握着主动和自由;然而,人的自我中心和占有欲却往往使人处于被支配的地位,即反过来被其拥有的对象本身所压迫;人不能摆脱其拥有,结果便成为其“猎物”,出现所有物支配所有者、压迫和奴役所有者的颠倒局面。马塞尔称此为“所有的逆转”,人在这种逆转中处于被动、依附的地位,陷人被其拥有物控制、吞没的危险之中。“有”之生存方式突出了人的“支配欲”和“利用”关系,人在其中亦被“物化”、“简单化”或“图样化”,其主体的个性和独特性、其存在的复杂性和多样性都被抹平、消除,人与人之间的沟通受阻。针对人的这种处境,马塞尔认为人不可能根本摆脱其“有”的方式,但其获救则必须靠“在”之本质来改造。人只能以“在之感觉”和“在之必要”来克服其狭隘的自我中心观念,打破其交流上的障碍,使自我与其对象的划分让位给相互交流和沟通,使其拥有一支配的关系变为约定一共处的关系。人之存在一旦不再是处于孤立的“我”之中,而是汇入共在的“我们”之中,就获得了面向“在”的升华。

在对“有”的反思中,马塞尔从认识论上还提出了其对“有的

^① 引自《当代西方著名哲学家评传》第六卷:宗教哲学,傅乐安编,山东人民出版社1996年版,第243页。

现象学”分析。他认为,人性之我的根源乃在那种称为“第一反思”的理性辩证法所不可能达到之境,因此,只有对身体、心灵感知的直接性才可能把握那非对象性的自我体验之整体,它不仅要克服主、客体的分裂,而且不允许有肉体、灵魂相区别的存在。根据现象学的理论,我之感知并不简单地为主体的感知,而是也与客体之既定相关;这一感知并不只是作为一种精神主体之我的展开来理解,而亦与作为客观物体的肉身密不可分。因此,这种感知乃肉体与精神的直接结合,并未脱离肉身之界。马塞尔在此坚持一种有限感觉论,认为直接的感性—灵性体验只有通过一种现象学的观察方式才能得以描述。具体而言,从意识之流涌现的现象可被还原到其本质的纯粹性,但这种还原要求悬置主体的区别、防止孤立的观察方法。每一实际显示出的现象都有其普遍关联,其基本结构已涵盖一切,故不可理解为一种孤岛式的、独立自存的内在世界。实在的本质在其得以显现的任何等级上都为对“在”之参与,其参与的程度可通过其隐身的具体现象而为人获知,包括从对肉体存在的参与直至对神性之在的无限奥秘的参与。显而易见,了解对“在”的参与,最基本的出发点是对人之肉身存在的现象学观察。若要弄清在人的意识中出现的感觉和知觉,则必须注意其参与虽在结构上有别、却不彼此孤立,从内在出发且涵盖内在的感知势必在“我”之所在的整体上叠合。感知过程所出现的失误,就在于把外在之我、即被感觉的我作为“有”的对象,这种“有”的必然方式乃“占有”,而占有的行动则以内在与外在的区分及对立为前提。于是,“有”就成为“区分”、“贬低”、“异化”的过程,导致外在世界与其内蕴之奥秘的分裂。马塞尔强调,“我”之自我即我之在决不应该是“有”的对象,在直接感觉中,我与肉身本不可分割,肉体—精神—灵性统一之我不将其肉体作为“有”之对象来理解,我并不具“有”

肉体,我“是”我的肉体。我同时亦“是”我的精神、我的灵魂,其内在原则或未分之在作为非对象化的真实不能作“有”之客观内容的解释。如果我总想把其物体作为“有”之对象,则会出现这种“逆转”;我越将其“有”作为外在来占有,就越会陷入最终将导致其灭亡的依赖性之中。所以,只有通过接受肉体为自我的整体参与,人才可能保住其真正的自由。

“实存”与“在”亦有区别,与“在”之绝对性、无限性和整体性比较,“实存”与“在”距离甚远,或者说只是一种“有缺损”的“在”。马塞尔指出,“实存”的基本特点乃限于时、空之维,从而是一种与“在”既相关、又有别的“此在”。“在”作为一种绝对参与的方式超越了“实存”,其特点是既向内在或“此在”敞开,同时又无限超越。人作为“实存”而肯定其肉身化即具体存在,肉体在历史中的命运乃“在”之某种既定对象。通过肯定并接受其肉体的、由上帝永恒先定的命运,人在其“实存”的深处出现,并以其“人格”共在所表现的积极参与和主体自由而成为其他“实存者”的榜样。由此观之,感知性、肉身性的人并不限于“实存”的范围,而是在其“实存”境域中渴求分享绝对之在,即以一类似性参与而升华到上帝的超然之在。马塞尔称此为人及其“实存”对“在”的“本体论需要”(exigence ontologique),指出人之自我在其“实存”的所有阶段都同时具有超越性。在人的“实存”中,绝对本体之光的启示既已作为内在而真正在场,又使人的意识体会到一种无限之源,这一根源支持着主体之间的和谐、共在,解放了人的所有本质,并以自我的创造性感知而使人与“在”合一的渴望不断增长。在马塞尔看来,人在“实存”中的积极之态既是对上帝本质的分享,亦表明上帝作为神性、永恒之“你”而与人之“我”相遇、同在。对人性之“我”而言,与神性之“你”的相遇同样与其同胞之“你”的相遇密切关联。自我与其肉体意味深长的

合一,同样表明其人类同胞的身体对之亦非对象、而是在人格之我的共在中为我而成为肉身,即成为“为我之你”。与“你”的相逢只是在一种两人之间的关系、即“你”、“我”对话的关系中才有可能。同理,“我”也只是在自我与“你”的人际关系中以一种对话性的肯定来出场方能立足,“我”若将其同胞作为“他”即第三人称来疏远,其自我则会在其主体性的异化中失去。

在“实存”之中朝向“在”的完满的这种“你”、“我”关系,是一种对“我们”的辩证参与。马塞尔把这种主体之间相互信任的关系看作一种内在的自我对话,认为是人类博爱的表示。于此,人格的视域亦乃不断扩展的主体相关性的视域,宇宙则为一切物体化之精神本质对“在”之祈求所构成的交响曲。它说明“我们”的普世主体相关性是在神性人格的创造性之“在”中获得其力量、支点和后盾,只有在上帝之中,有意识的本质才可能在其最深蕴之处体验到“我们”;只有通过参与同在的方式,其对“在”的吁求才可能在“实存”的空间向世人启示。人的意义展示了“实存”与“在”的辩证关系:在“实存”中肉身化的人可以在不失去其有限性的情况下达其升华,这就是一切作为有限本质的人之“我”可与绝对之“你”相逢、共在,而其“共在”所喻示的永恒之在则超越了时空、即超越了“实存”之维。

在马塞尔的理论表述中,除了对“参与”的强调之外,还突出了“忠诚”的意蕴。在他看来,“参与”是共在、共处的方式,而“忠诚”则是这种共在、共处所需要的核心美德。“忠诚”作为一种创造性见证,代表着对永恒主体之相关性的本质参与;“忠诚”同时表现为一种冒险或勇为,它敢于穿越时空事件的波动和多变,显出其恒久和稳固。在现实世界的实存中,爱乃保证了人类团体不间断的延续和发展,而爱应持有的态度即“忠诚”,“忠诚”使人类文化不断得以重构,使地球成为人类和平、和解、及和谐的乐

园。而且,“忠诚”还是在历史中对神性之“在”隐匿性在场不可动摇的见证;从信仰意义来看,在人的宗教、崇拜及礼仪中,在教会这一神圣社团中,“忠诚”正是代代相传的、富有超越性的对上帝荣耀的见证。马塞尔认为,“忠诚”乃人跨越此岸与彼岸,此在与永在的桥梁,“忠诚”按其本质乃具有超越意义的美德。按此推理,“在”乃“忠诚”的真正活动场所,通过“忠诚”的显示,绝对之“在”在人性的创造性“实存”中出现,无限之爱向人启示了充满奥秘的“在”之整体的真理,给人带来了无限祝福。人在“忠诚”中听到一种永恒的召唤,它使人在有限此在中感受到神性之“你”的关怀和温馨;只要人保持这种“忠诚”,就能永远获得神性之“你”的仁爱与祝福。

综上所述,马塞尔的理论是以一种生存论的哲学来解说基督宗教的信仰,他分析了人的“实存”处境,立足于人性的改善和完满,鼓励人以对“在”的参与、对上帝和世人的“忠诚”来超越自我、追求真理、创造自由,实现对上帝本质的分享,达到信仰意义上的拯救和永生。这种探究使当代天主教思想对存在主义人生观和认识论有了积极回应和批判性反思,故已成为人们了解天主教神学在当代多元发展中的一个重要方面。

二、麦 茨

20世纪50年代,西方基督宗教思想界随着对第二次世界大战及西方社会危机的深刻反省而出现了政治神学。这种神学在西方新教和天主教都有其代表和长远影响,如新教形成的希望神学、革命神学等,曾把基督徒的政治关切和社会参与推向高潮。一般而言,新教中的政治神学以著名希望神学家牟尔特曼为主要代表,而天主教的政治神学则以麦茨为其理论代表。麦

茨以其社会批判和教会自我批判的政治神学构想,在天主教思想界和社会范围都引起巨大震动和回应。就其理论导向而言,麦茨的政治神学曾对拉美天主教界的解放神学产生过直接影响。60年代以来,政治神学开始从其社会层面的活跃而转向其在基本神学领域中的深化,提出对基督宗教教义神学体系中一些基本命题的重大修正,从而在70年代末终于形成“新政治神学”。这一“新政治神学”的神学主张和理论特色,依然在德国新教神学家牟尔特曼和德国天主教神学家麦茨的著述中得到最典型的体现。

麦茨于1928年8月5日出生在德国上法尔茨的奥尔巴赫,1944年曾服兵役,不久被俘,二战后于1946年从美国获释返回家乡,1948年在安贝格高中毕业,随之先后在班贝克、因斯布鲁克和慕尼黑等大学攻读哲学和神学,成为拉纳尔的学生。麦茨于1952年获哲学博士学位,1954年在班贝克授任天主教神职,1958至1961年在埃布拉赫和布格温德海姆等地从事牧灵工作,1961年获神学博士学位,1962年成为德意志研究学会的奖学金生,1963至1993年任明斯特大学基本神学教授,其间于1966年任比勒费尔德大学筹建委员会成员,1968至1973年任罗马教廷非宗教信仰者合一秘书处咨询专家,1971至1975年任德国主教会议顾问,并负责起草其文件《我们的希望,对当代信仰的认信》。麦茨因主张政治神学而曾对拉美天主教界上层人士产生一定影响,被其理论所吸引的包括曾任尼加拉瓜部长的卡尔登纳(Ernesto Cardenal)、后遭谋杀的圣萨尔瓦多大主教罗梅罗(Romero)和圣保罗大主教阿恩斯(Arns)等;当拉美解放神学涌现之后,麦茨亦对之持充分理解和积极支持之态。但其见解不与欧洲官方教会的看法完全协调,因而曾与德国红衣主教赫夫纳(Höffner)、拉辛格等人产生意见分歧,并曾导致他失去了1979

年到慕尼黑大学任教的机会。当然,从总体来看,天主教官方教会对麦茨的理论基本上保持了一种容忍的态度。1993年,麦茨从明斯特大学退休,从此担任奥地利维也纳大学宗教哲学和世界观学说的客座教授。麦茨担任了许多丛书的主编,并参与主编著名天主教神学杂志《公会议》,他的著述目录亦达千篇以上,其主要著作包括《基督宗教的人类中心论》(1962)、《灵性的贫乏》(1962)、《论此世神学》(1968)、《启蒙运动过程中的教会》(与牟尔特曼合著,1970)、《跨学科研究中的神学》(与伦托尔夫合著,1971)、《修会的时代?论追随者的奥秘与政治》(1977)、《历史与社会中的信仰》(1977)、《祈祷的勇气》(与拉纳尔合著,1977)、《超越市民宗教之彼岸》(1980)、《中断——神学政治纵横谈》(1981)、《一种实践的基本神学研究》(1984)、《时代的诊断》(1994)和《喊叫的景观,论神义论问题的戏剧性》(1995)等。

麦茨的政治神学所理解的“政治”指社会的共同事务,其主张的政治神学因而为一种具有社会批判能力的神学。这一政治神学的构思在某种程度上曾受到其老师拉纳尔的影响,但导致其激进神学理论决定性突破的思想因素则主要来自康德、克尔恺郭尔、海德格尔、马克思、朋霍斐尔(D. Bonhoeffer)、布洛赫、本杰明(W. Benjamin)、阿多尔诺(T. W. Adorno)等人为代表的法兰克福学派、以及布伯和约纳斯(H. Jonas)等犹太思想家。在这种发展演变中,麦茨的理论表现出一种对马克思主义的开放性,以及积极回应马克思主义对神学的挑战之姿态。对神学与社会政治之批判性交织的强调,使麦茨逐渐对拉纳尔突出神学言述之纯粹性的先验神学持疏远态度,而以其提倡的实践神学来取代。他认为,神学不只是对耶稣基督的思索,而更是对耶稣基督的追随;如果神学不与现实的苦难相遇、没有社会批判的参与能力,则已失去其生命力。因此,他对教会传统教义体系中那种对现

实社会境域表现出无动于衷或冷漠的超然之态的“纯书本神学”和“纯学院神学”提出了尖锐的批评。他宣称现在所需要的神学不是“说什么”，而是“做什么”的神学，神学必须参与社会实践，神学不仅要在社会历史这一舞台上登台表演，而且要对之起宣传鼓动作用；当代神学的出路就是要以一种“行动的神学”来取代“沉思的神学”。

那么，这种“行动的神学”的起因和出发点是什么呢？麦茨指出，他所主张的“新政治神学是作为一种修正而出现的，是一种对脱离具体处境的神学的修正，对一切企求唯心主义地达至完整或者一再趋于完整的神学体系的修正。……新政治神学吸取了某种不安、甚至某种惊异情绪，吸收了某种非身份的经验。……具体处境进入神学的逻辑斯，并检验其责任能力。具体处境可以通过范围极其广阔的（因而几乎不可能没有误解的）三段式表述来加以说明；其一是尚未完成的对启蒙过程的分析，其二是奥斯维辛灾难的经验，其三是‘神学界’中非欧洲的、即第三世界的当前状况。”^①在此，麦茨突出了“奥斯维辛以后的神学和教会”这一主题。第二次世界大战中奥斯维辛集中营的惨景给现代文明发展及其理想追求蒙上了深深的阴影，阿多尔诺对此曾悲愤地喊出“奥斯维辛以后诗已不复存在”的名言。在欧洲基督教与马克思主义的对话运动中，捷克马克思主义哲学家马霍维克曾借阿多尔诺这句名言而向拉纳尔和麦茨发问：“奥斯维辛以后祈祷是否也已不复存在？”这一发问使麦茨的心灵产生了巨大震颤，他说：“我意识到……从事神学对我乃意味着：面对奥斯维辛来从事神学”，“我开始问自己：一种无视奥斯维辛的神

^① 默茨著、朱雁冰译：《历史与社会中的信仰》，三联书店1996年第五版序，第1—2页。（默茨即本书中所说的麦茨——作者注）

学会是什么”，“对我而言，绝不存有-一种能无视奥斯维辛去捍卫的真理，绝不存有-一种能无视奥斯维辛去解救的‘意义’，也绝不存有一位能无视奥斯维辛去祈求的上帝。”“因此，我试着从现在开始不再从事一种无视那不可见、或被强行弄得看不见的世界苦难之神学；既不能无视那种大屠杀的场景，亦不能无视第三世界中穷人和被压迫者那无言的苦难。”^①对“奥斯维辛以后”这一发问的回应，使麦茨放弃了那种持守神性之论的纯粹性和与社会政治保持距离的神学之探，而以《圣经》中“受难记忆”（*memoria passionis*）的主题来倡导当代神学对社会历史的主体感受和实践参与。他强调，政治神学所求的不再是那种“系统概念”（*Systembegriffen*）、而是具有鲜明的“我”之特色的“主体概念”（*Subjektbegriffen*）；传统基督宗教神学对历史灾难持有一种冷漠的态度，缺乏必要的敏感，其作为-一种“论证神学”（*argumentative Theologie*）乃以中立、保持距离之态来展开其对“物”的反思；而政治神学乃“政治敏感性神学”，其作为一种“叙述神学”（*narrative Theologie*）则是对“人”的叙说和相遇，它朝向主体、朝向真实的面容，因而具有“叙说和回忆的特点”。在麦茨看来，“奥斯维辛”尤如分水岭将这两种神学及其反映的信仰区分开来，使之形成鲜明的对照：一种是“纯被相信的信仰，与我们的市民性相等同的上层建筑式信仰”，这种信仰“不去追随、而是相信追随者，并在已相信追随者之幌子下走着自己的道路”，“不去同受苦难，而是相信同受苦难，并在已相信同受苦难之幌子下培养出那种让我们基督徒能无视奥斯维辛而继续信仰、继续祈祷的冷漠”^②；另-一种则不是空谈信

^① 麦茨：“从基督宗教的先验性奥秘到其政治奥秘”，引自波尔曼（Horst Georg Pohlmann）著：《思想上帝者，当代有影响的新教和天主教神学家》，汉堡赖因伯克1984年德文版，第270—271页。

^② 同上书，第271—272页。

仰、而是去实践信仰,不是论述追随者,而是去追随,不是相信同受苦难,而是参与苦难,在“同苦”中真正体验上帝之“爱”!这一反思和对比的现实意义是:既然有了奥斯维辛的教训,那么今日的基督徒就不应该再去无视、回避第三世界中人们受苦受难的惨景,而必须表述他们的同情之感、伸出他们的援助之手;基督徒已没有权利漠视世界的苦难历史而去举行其喜庆的节日。这样,麦茨在对人类社会历史提出质询和批判的同时,亦对教会信仰及其神学传统本身提出了批评和挑战。

麦茨认为,现代世俗化发展有其积极意义,今天的世界已真正达到其“此世”化,信仰在这种形势下已不可能“拉上窗帘”、“在紧闭的门后一味坚持其在神学和虔敬生活中所信赖的习惯”^①,而必须朝着世界打开窗户,因为这个世界已在耶稣基督中被上帝不可改变地所接受;通过耶稣基督的“成人”,上帝已与此世相等同。既然上帝不再是超自然的世界,而乃世界的核心,那么人通往上帝的道路就只能是通过这一世界,而不是回避它或绕开它。既然上帝接受了人的本质,对其信仰也就不再是非自然的。因此,人越是以此世的方式来思考世界,就越具有神圣的意义。“世界的属世性正如其在近代世界化的过程中所兴起的那样,……按其缘由并不是因为反对、而乃通过基督宗教才得以产生,它原初乃一种基督宗教的事件。”^② 与《圣经》的世界理解不同,希腊人的世界理解把世界神化,同时亦把神世俗化;这种审视不可能让世界完全属世,因为它没有把上帝完全作为神性来看待。只是通过基督宗教的努力,世界才重新回归其真正自我,这就是世界因其“祛魅”而达到的非神性化和非神话化。

① 麦茨:《论此世神学》,美因茨1968年德文版,第11页。

② 同上书,第16页。

这样一来,麦茨宣称信仰就不再产生于一种遁世绝俗之举,而必须面对世界、正视现实。正如《圣经》中保罗所讲的格言:“或世界、或生、或死、或现今的事、或将来的事、全是你们的,并且你们是属基督的,基督又是属上帝的。”^① 属基督和属上帝并不意味着背弃世界、蔑视世界,而是要对世界负责,是准备将自我交给世界。按照这种理解,“此世神学”也只能是“政治神学”,而决非为一种个我化、私人化的神学。为此,麦茨对新教神学家布尔特曼(R. Bultmann)的存在主义的《新约》解释提出尖锐批评,因为布尔特曼认为《圣经》文献的价值就在于个人能在其中重新发现自我。麦茨指出,这种自我中心论强调只要自我能得救就行,而不顾世界是否会毁灭,它忽视了《新约》希望旨在世界更新的基本意向。针对这种倾向,政治神学的最基本使命就是要将基督信仰“非私人化”。基督信仰所希望的拯救不是个人所得的私下拯救,相反,这种拯救有着其“公开性”,包含着对这一社会化之世界的批判性解放因素。同理,教会乃是作为其社会批判的机构而生活在世界之中,所以不能脱离或高于这一社会真实性。教会以此来发挥基督之“爱”的社会批判作用,基督之“爱”并不限于“‘明爱’方式的帮助邻人”,而更具有“一种社会批判的力量”^②。这种爱在作为争取正义和自由的绝对意志而起社会作用时,在必要情况下甚至可以成为“革命的暴力”!^③ 麦茨的这种激进观点在拉美解放神学中得到了印证,却是对天主教官方非暴力立场的一种挑战。不过,麦茨亦承认人从其苦难历史中的解放不是期待人的自我解放,而是对十字架上之上帝的期待。

① 《圣经新约·哥林多前书》3章22—23节。

② 麦茨:《论此世神学》,第101—106页。

③ 参见同上书,第11页及后。

此即通过苦难而克服苦难。“受难的上帝”反映出基督信仰的审视乃基于“被征服者的立场”，关涉被征服者、受欺压者的历史。基督乃通过其失败的胜利、征服性的被钉十字架这种悖论，即通过其“苦弱”而体现出其力量和救渡。从“苦弱的上帝”这一《圣经》基本观念出发，“奥斯维辛之后的神学”遂获得其构建上的启迪。

对于一种实践的基本神学，“实践”和“主体”乃其主导概念。在此，麦茨坚持“实践优先”的原则，并认为其实践性应该用于“人的主体之在和主体生成”。在对市民宗教的神学批判中，麦茨提出了“政治性的主体神学”概念，宣称其主张的这种实践的基本神学必须作为政治性的主体神学来表述。他说：“政治神学将此一主体之在，描绘为一切人之共同一致的主体之在；而这种共同一致只有当宗教不再是事后参与主体的社会构成的时候，才有可能实现。”^① 这种神学强调“追随”耶稣基督的实践，因为对于任何一种基督论而言，对基督之思必须始终如此：基督决不只是思的对象。“任何一种基督论——为了达到其自身的真实——都从实践，即以追随的实践吸取营养。它本质上表述的是一种实践知识。从这层意义上讲，任何一种基督论都遵从实践优先原则。人们可以将之称为‘基督论的辩证法’或者‘追随的辩证法’”。^② “追随”决非某种浪漫的范畴，而具有社会政治的内涵。基督徒的实践旨在使被作为压迫和剥削对象的人成为主体，并能像主体那样生活。在此，“上帝之名将保证使一切人成为具有人格尊严的主体之解放与乌托邦不致成为纯然的投影”，而“上帝思想不可避免地具有政治性，这不仅表现在意识形态批

① 《历史与社会中的信仰》，第50页。

② 同上书，第57页。

判的意念中……而且也表现在其自身:作为一种选择权的表达,即为了“一切人之能成为主体之在和必须成为主体。”^① 在麦茨看来,基督宗教信仰的历史即人之“主体生成”的全部历史。对上帝的信仰决不会阻碍人的认同,而会使这种认同成为可能。对上帝的信仰“像马克思主义和社会主义一样,关注人的、尤其受歧视者和受压迫者的共同一致的主体形成,反对一种制造冷漠感的科学技术文化,因为这种文化已经从理论上预先设定了‘主体的死亡’、语言的解体、历史的停滞。”^② 上帝并不使人成为客体,而乃成为自立的主体。在这一意义上,上帝绝非“冷漠的神像”或“暴君般的神祇”,而是充满激情的革命者。基于上述社会历史感和主体的实践性,麦茨对基督徒信仰应有的“定义”作了如下概括:“基督徒的信仰是历史与社会中的一种实践,这种实践自然是对上帝耶稣(Gott Jesu)之共同一致的希望,上帝耶稣是生者和死者的上帝,他是呼唤一切人进入其面前的主体之在的上帝。”^③

麦茨认为,“奥斯维辛”的启迪使现代人深感基督信仰的上帝形象为一位“被钉十字架的苦弱上帝”;通过耶稣基督的降生、受难和复活,人们对上帝的“全能”有了新的理解,即上帝亦能承受人类难以忍受之痛苦。上帝不是传统宗教中人们仰望苍天所企盼的那颗“意外救星”,而是以其“苦弱”和“受难”的基督形象来亲临并认同人类的苦难,由此便体现出上帝对人世那深不可测的“能受苦之爱”。不过,麦茨进而亦承认,这样一位上帝在人们热衷于传统宗教的信仰理解和神话界说之时代氛围中已显得

① 《历史与社会中的信仰》,第73—74页。

② 同上书,第81页。

③ 同上书,第79页。

“不合时宜”，基督宗教的上帝因而越来越给人一种“不适当”之感。这种“不适应”使人们时常论及的西方基督宗教的危机已不只是教会的危机，而也可被理解为“上帝的危机”(Gotteskrise)。他说：“这一上帝的危机并不那么容易诊断，因为在一种对宗教充满好感的氛围中，它不仅出现在基督宗教之内，而且也出现在其之外。我们生活在一种宗教形状的上帝危机中。其提示语是：肯定宗教——否定上帝，这一否定在此亦不是如伟大的无神论者所意喻的那样绝对。已不再有伟大的无神论者存在。也就是说，今日无神论已经可以重新将上帝——心不在焉地或不动声色地挂在嘴上，但在真正意指上帝，而乃作为在政党谈话或美学讨论中、以及在心理分析学家的躺椅上被随意借用的比喻，作为使公民合法团体得以确认的密码，等等。”^①

在麦茨看来，囿于传统窠臼的基督宗教“简直是令人不快的不合时宜”，其特点并不是落后于或早于这一时代，而干脆是“反对”这一时代。^②这不是指传统天主教在其形式上与时代不符，而乃指其新经院哲学及神学思想使人感到如同自中世纪以来留下的残余，麦茨将之讽刺为“远古时代的神学”。他进而指出，除了这种传统意义上“照管”类型的宗教及神学之外，在“梵二”会议之后的天主教中亦存有一种“弥补性的神学：即竭力想摆脱其不合时宜性，以使神学达到其时代的高度”，它试图赶上自宗教改革和启蒙运动以来的所有进步发展，并要显示能表现其理智成就的所有风姿；但这一切在麦茨眼中又不过是一种“市民——自由派类型的神学”而已，其榜样即“新教神学之标准”，而

^① 麦茨：《时代的诊断》，杜塞尔多夫 1994 年德文版，第 77 页及后。

^② 参见麦茨：《中斷——神学政治纵横谈》，居特斯洛 1981 年德文版，第 11 页。

其提高亦仅仅是表面上的提高。^① 麦茨认为,现代教会的不合时宜就在于它沿袭传统意义上的“照管性宗教”,但真正符合时代需求的基层教会乃是“来自”人民,而不是“为了”人民;正如60年代末出现的拉美基层教会所展示的那样,教会应从“照管人民的教会”转为地地道道“人民的教会”;也只有这样,受苦受难的人民才能真正成为其历史的主体和主人。他把拉美基层教会的这一自发性发展称为“第二次宗教改革”,指出其起因一方面乃因为拉美教会缺乏系统培养的神职人员,另一方面则是以此作为对当地专制统治的直接反抗。麦茨声称,这种将宗教祈祷与政治斗争相结合的模式,也值得欧洲教会借鉴和吸纳。为此,他反对在整个天主教中欧洲中心论的神学垄断,认为传统欧陆式之市民性和内在性宗教模式决不应该成为拉美教会发展的标准。这种“后市民性”基层教会乃一种弥赛亚社团,其中心议题乃“上帝之国”,即希望与现存状况彻底决裂;而市民教会则仅仅旨在对现状的美化。与之相比较,“后市民性”基层社团乃是“革命者”,但这种革命性社团在当前欧洲教会中却既无现实存在、亦无未来可言。面对这一现状,麦茨呼吁教会应实现一种转变,它不仅是“心灵”上的转变,而更应是“关系”上的转变;也就是说,教会需要“一种社会主义的灵感”、一种“受社会主义启迪的政治”,从而使欧陆社会能确实走上一条“民主化的道路”。^②

与新教神学家牟尔特曼相似,麦茨的神学亦可被称为“希望神学”;上帝被理解为“我们希望的根源”,而不是“我们失望之替补”。在他看来,人既非“在”之牧人,亦非“空”之奴隶,而乃不顾一切去“希望”的本质。信仰之人按布洛赫之语乃“充满希望的

① 参见麦茨:《中斷——神学政治纵横谈》,第14页及后。

② 参见麦茨:《超越市民宗教之彼岸》,慕尼黑1980年德文版,第106页及后。

巨大容器”，希望才体现出人的本质意义。但这种希望并不是掩饰现实失败的借口，亦不是失败者安身立命的避风港，因为一种乌托邦之梦归根结底总是一场恶梦。麦茨不想谈论这种乌托邦意义上的希望观念，而要面对一种现实，即对“被钉十字架”之耶稣基督的“回忆”。这种追古求来的“回忆”让人看来似乎在方向上出现了南辕北辙的错误，但麦茨强调，其“回忆”并不是要催人昏昏欲睡，即不是让人进入幻景、梦乡的那种“麻醉我们现实存在的鸦片”，而乃一种“危险的回忆”。这种以回忆过去来追求未来的举动之所以危险，乃因为“基督的受难”是对“我们自由的未来”之回忆；它使人们从那种与现状轻率的和解中惊醒，它反对人们奴颜卑膝地适应那扼杀人性的技术社会或“计算机社会”，它让人以基督的受难而回忆起人类的苦难。因此，这里所言之“危险”按其语境实指上述“回忆”乃使人们不再安于现状，由此而醒悟到人世所处的危急之态及其必要的冒险之为。麦茨以这种“回忆”而论及世界上仍存有贫穷和苦难，并从生活在这些贫穷国家和地区的基督徒之切身体验上谈论“恩典”、“安慰”、“牺牲”和“感恩”之意义，进而承认其“抵抗的价值”、“起义的价值”。人若希望通过耶稣基督获得解放，就自然会反对“那充满威胁的对平庸、冷漠或仇恨之神化”，会反对“把人贬为纯劳动力、贬为驯顺工作的机器、贬为灵活适应的动物”或“贬为极权主义淫威下的纯然挨罚案例”^①。所以，麦茨坚持基督宗教的希望亦表现在“起义”和“抵抗”上，即对使人之心灵遭受奴役的这一世界的反抗，对压迫、剥削、失业、扩军、侵略等非正义现象的反抗，以及对基督宗教出现市民化嬗变的反抗。由此可见，麦茨论及的“希望”亦是对教会内部及其社会外部的一种批判性质询和挑战。

^① 参见麦茨：《中斷——神学政治纵横谈》，第27页。

麦茨以其新政治神学来试图解释神学言述所应有的纯粹性与当今教会的现实社会政治存在之间的矛盾,他运用基督宗教神学所独有的语言范式来解释并倡导教会政治参与和社会批判的意义,以表现基督思想对现代发展的深刻关切和积极回应。这样,其对基督宗教之激进性的重新发现,就确定了这种新政治神学的性质和特色。麦茨的神学以对“基督受难”的回忆、对人的“主体之在”的强调和对“上帝之国”的希望而既不同于新经院哲学的封闭式神学、亦不同于新教发展中与现代性妥协的吸收式神学,却表现出对拉美解放神学的极大关注、同情和支持。因此,其激进性并无现代文化神学或神学美学等所表现的潇洒,却有着因反思“奥斯维辛”而导致的深沉。政治神学乃是一种现实世界之关切的神学化,它并不认为世界之世俗化是反基督宗教的必然产物,而强调这种世俗化乃由基督宗教本身所产生,世界的“祛魅”乃信仰至高唯一上帝的结果,它彻底排除了对世界的任何神化。不过,麦茨“后市民性”宗教观对以“市民性”为象征的西方近、现代文化发展之全盘否定,亦受到来自天主教神学界内的反驳和批评。不少人认为对这种“市民性”的发展应持一种“扬弃”之态,而不是彻底“抛弃”。否则,“后市民性”所主张的神学之非私人化就会走回到中古的老路。针对麦茨对“市民”的理解,卡斯培(W. Kasper)曾说:“如果人们在后市民性宗教及神学这一关键词下并不指要倒退到前市民性神学,那么就必须将近代市民主体性的一切积极成就,其在认知上的进步及个人自由的实现带入后市民性宗教。”^①在此,一些神学家认为麦茨的“市民”概念存有内涵不清的问题,他们强调“市民”一词在西方近代发展中乃包含“资产阶级”(Bourgeois)和“公民”(Citoyen)这

^① 卡斯培:《耶稣基督的上帝》,美因茨1982年德文版,第81页。

两层涵义,所谓“市民教会”所指的基督徒在严格意义上应该是“公民”、而不是“资产阶级”。^①基督徒的这种“公民性”或“国民性”在现代社会中正体现出人的主体之在,代表着对社会政治的积极参与,因而不能被轻易否定。麦茨的神学体系本身对这种理解亦表示了肯定。谈到其新政治神学的旨趣和目的,麦茨在其代表作《历史与社会中的信仰》一书的最后一段作了最精练的总结:“只有当基督教自身参与世界社会的形成过程,它才能够在这个社会之中和为了这个社会使自己的关于没有仇恨和暴力的共同一致的观念发挥影响。然而,对敌人之爱、对仇恨和暴力的反抗,不会使基督教放弃它为争取一切人的主体之在而进行的斗争。否则它便有负于它的使命:成为希望之乡——成为那种期待生者和死者的上帝、期待呼唤一切人进入其面前的主体之在的上帝的希望之乡。”^②

三、特 雷 西

特雷西作为当代美国最活跃的天主教神学家之一,其思想兴趣亦给人一种多元印象。为了回应由维特根斯坦(L. Wittgenstein)等西方哲学家所引发的“语言学转向”,特雷西特别关注伽达默尔作为“理解的艺术”来研究的哲学解释学、以及海德格尔关于“语言是存在的家园”之言述,并进而创立了他自己的天主教神学诠释学体系。追溯其神学探究的起步,特雷西曾受到拉纳尔和罗纳根思想的熏陶,并成为研究罗纳根神学理论及方法

^① 参见波尔曼著:《思想上帝者,当代有影响的新教和天主教神学家》,第286—287页。

^② 《历史与社会中的信仰》,第260页。

的专家。与孔汉思的合作,则使特雷西亦被人视为较为激进的神学家,但这种合作却给特雷西带来了在研究西方神学之“范式转变”及其与后现代性之关系上的重要成就。大体来看,特雷西尤其以研究“言谈”的诠释神学及其“相互批判的关联”方法而引人注目,在当代天主教神学论坛、特别是北美神学界发挥着广远影响。

特雷西于1939年1月6日出生在美国纽约州扬克斯,1958至1960年在扬克斯的大教堂学院和圣约瑟夫神学院研习天主教神学,1960至1964年在罗马格列高利教皇大学深造,正值教皇约翰二十三世主持教务及“梵二”会议的召开,因而深受改革思潮的鼓舞。1965年,特雷西重返罗马,从事其博士论文的撰写工作。他以罗纳根的神学方法为其研究题目,因受其启迪而致力于重新发掘古典及中世纪哲学和神学的言谈,并深入到对宗教改革和启蒙运动以来近现代言谈的探究,关注其对宗教主体性、现代科学和历史意识的强调。在撰写论文期间,特雷西于1967至1969年曾在华盛顿的美国天主教大学担任神学讲师。1969年,他以研究罗纳根的论文获罗马格列高利教皇大学的神学博士学位,随后受聘为芝加哥大学神学院教授,担任教席至今。此外,特雷西还任芝加哥大学“社会思想委员会”和“观念分析与方法研究委员会”教授。1976年,他亦成为著名的国际神学杂志《公会议》的编委,从而与拉纳尔、施莱比克斯、孔汉思等当代天主教神学家有了更深入的思想交流。1977至1978年,特雷西曾担任美国天主教神学协会主席。他于1981年首次来中国大陆访问,又于1992年来香港出席以“智慧”为主题的普世宗教学术会议。特雷西的主要著作包括《伯纳德·罗纳根的成就》(1970)、《秩序的神圣愤怒:神学中的新多元主义》(1975)、《类比的想象:基督宗教神学与多元主义文化》(1981)、《天主教的看

法》(与哈佩尔合著,1984)、《诠释学、宗教、希望—多元性与含混性》(1987)、《与他者的对话》(1990)和《为时代命名:上帝、诠释与教会》(1994)等;其重要编著则包括《朝向梵蒂冈第三届大公会议:尚需完成的工作》(与孔汉思、麦茨合编,1978)和《神学的范式转变》(与孔汉思合编,1989)等。

特雷西的神学基于天主教思想传统,亦对新教神学持开放之态。其理论表现出涵盖性、包容性和整合性,亦具有学科关联及对话之特色。受罗纳根神学方法论和伽达默尔哲学解释学的影响,特雷西对方法论给予高度重视。在他看来,罗纳根的贡献就在于他揭示出神学理论发展中不断变换的方法论背景。这些背景的意义即由此而可促成各种认真、非专断的谈话。古今历史上曾有许多本为理智性的言谈因变为排他性的独白而中止,例如在基督宗教和现代性之内都曾出现引起种种争议的误解。实际上,只要对它们的前因后果重新发现和分析梳理,就可将之转换为具有普世包容性和人与人之间相互开放的对话。特雷西指出,古今思想文化中的种种冲突,如天主教与新教之间、信仰与科学之间、有神论与无神论之间的冲突等,均表明人类思想及信仰世界有可能变为一种“混乱无序的多元主义”(Chaotic pluralism)。然而,出现这些重大变化的方法论背景亦已在其发展过程中培养出真诚可信的交谈,这使关涉各个方面的具体对话成为可能。注意到此点,对于天主教神学的当代发展至关重要,因为特雷西承认,在最近的神学发展中已可清楚地看到一种令人痛惜的现象,即在罗纳根、拉纳尔、施莱比克斯、麦茨、孔汉思等人思想言述中可以找到的那些真诚言谈亦很容易被误解,结果在天主教内的许多部门中反而造成了不应该的损害。受伽达默尔的启迪,特雷西强调神学的探究即进入谈话,这种言谈既可回溯上千年以来的先贤哲思,亦可置身于自己所处时代的多元

话题。而且,这种言谈以问与答的方式可为人提供无限开放的“问题视域”。伽达默尔指出,“要进行谈话,首先要求谈话的伙伴彼此不相互抵牾。因此谈话必然具有问和答的结构。谈话艺术的第一个条件是确保谈话伙伴与谈话人有同样的发言权。……提问就是暴露和开放。针对意见的顽固性,提问使事情及其一切可能性处于不确定状态。谁具有提问‘艺术’,谁就是一个能阻止主导意见对于问题的压制的人。”^①“提问和理解之间所表现的密切关系给予诠释学经验以其真正的度向。谁想理解,谁就可能如此强烈地对于所意指东西的真理犹豫不决。……提问总是显示出处于悬而未决之中的可能性。所以,正如不可能有偏离意见的对于意见的理解,同样也不可能有偏离真正提问的对于可问性的理解。”^②提问揭示出一种开放性和不确定性,问和答的逻辑表明了一种自我超越和对事物之完满性的“前把握”。因此,其中具有的多元性和含混性乃不容置疑。同理,特雷西认为,神学意义上的讨论一方面体现为世人用不同语言或文化所表述的多样性人类言谈,另一方面则指上帝之言及其神性奥秘作为人类对话的根基和来源而揭示的这些对话之可能性发展变化。此外,特雷西亦坚持神学的言谈应表现出实践意义上的负责性、公众意义上的真诚性和思想意义上的严肃性。这种真诚的言谈乃其大众性的最好标记,而其普遍有效性亦要求一种“普遍性的自我显露”。按照这一思路来审视,古今均有的解释上的冲突则有“可能成为一种真诚的对话。”^③

① 伽达默尔:《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》,上卷,上海译文出版社1992年,第471—472页。

② 同上书,第481页。

③ 参见特雷西:《类比的想象:基督宗教神学与多元主义文化》,纽约1981年英文版,第437页。

特雷西为其神学设定了三个基本准则,“首先是以诠释学的角度来尝试探讨真理的呈现模式,其次是以认识力的角度来视乎其一致性,第三是衡量神学思想对个人与社会的影响。”^① 这些准则形成其神学构思之诠释学、认识论和社会观的基本框架。此外,他将神学分为基本神学、系统神学和实践神学这三大传统分支,并曾试图以一组神学三部曲来分而述之。其《秩序的神圣愤怒:神学中的新多元主义》即这部神学组曲的第一曲,论及基本神学的问题。“秩序的神圣愤怒”这一表述源自美国诗人史蒂文斯(W. Stevens)的诗句,寄托了一种对文化变迁的哀思,特雷西则以此来描述当代神学面对多元思潮之挑战的实存。在这部著作中,特雷西分析了当代西方神学中正统派、自由派、新正统派、激进派和修正派这五种主要模式,并正面阐述了他本人所倡导的“修正派神学模式”(revisionist model of theology)。在他看来,基督宗教之神学研究的关键乃在于基督宗教文本与人类共同经验的批判性关联。为此,他提倡以现象学的描述来展示人类共有的经验、以历史学和诠释学的方法来研究基督宗教传统、以形上学的先验性反思来对前两种探究进行检验。这样,其立意乃在神学原理及方法之探,故不离基本神学之维。通过对上述五种神学模式的比较、对照,特雷西认为可根据在其不同中发现相同、相似这一构思来达到更高层面的综合,从而将其他模式扬弃或转换。他希望能在“重新解释的后现代意识和重新解释的基督宗教二者涵盖的基本价值、认知表述和生存信仰之间”找出其相互批判的关联,并能发展出一种对“现代世俗精神”的批

^① 特雷西:《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》,香港基督教文化研究所,卓越书楼1995年中文版,“中译本导言”,第XVII页。

判。^① 而其对当代神学之多元主义的探讨,则旨在从当代各种思潮的流涌中揭示出正在发生、且意义深远的现代文化往后现代文化的巨大转型。

其《类比的想象:基督宗教神学与多元主义文化》则为这一神学三部曲的第二曲,论及系统神学的问题。基本神学所提供的原理及方法,在系统神学之建构性上得以落实。在特雷西看来,系统神学乃介乎抽象学问与具体需求、神学原则与社会现实之间,其思维方式即基督宗教神学与其后现代文化处境相关联的必然形式。所谓“类比”,就是在当代思想众态纷呈之多元不同中找出其相同、相似之处的重要选择。因此,类比乃关涉“差异中的相似”。这种类比应保持住在诠释学与辩证法之间存有的相互批判之关联,这样,类比的想象则能够向那在充满黑暗之非人道现状中尚未完全隐匿的真实性敞开,发现一种在多元氛围中能有机结合普遍性和独特性的神性价值。特雷西注意到,基督宗教思想在其现代处境中必须处理好多元性与普世性的关系问题。在当代社会,多元主义对于神学的构建已具有重要意义,是神学必须考虑的根本性因素之一。在这种多元主义的神学处境和语境中,特雷西结合罗纳根所发展的普遍性和独特性之基本神学范畴、并对新教神学家蒂利希(P. Tillich)的神学方法加以修改,从而形成他自己的“相互批判的关联”(mutually critical correlations)方法。他认为,根据这种关联方法,神学探究中问与答的相互影响可以导致基督宗教传统及其当代境域的变化。由此而论,真正能够取代神学传统中普遍性和独特性范畴的,则是在“一种当代境域之解释的意义和真理”(普遍性)与“一

^① 参见特雷西:《秩序的神圣愤怒:神学中的新多元主义》,纽约1975年英文版,第32页。

种基督宗教事实之解释的意义和真理”(独特性)之间所实行的相互批判关联。^① 这种关联不仅涉及到系统神学本身的构思,而且从整体上已将基本神学、系统神学和实践神学这三大神学分支作为其相互批判性关联,从而使神学的概念得以具体化。特雷西以系统性和关联性来涵盖这三大神学分科,指出三者各与三个不同的社群或公众空间相关联,并体现不同的思维特色。其中基本神学与学界相关联,以凸显理性为特色,其理论体系在学术领域“得以表述但未被耗尽”;系统神学与教会相关联,以强调信仰为特色,其思想构建相应于教会实际处境而得以相对表述;而实践神学则与社会相关联,以付诸行动为特色,其基本兴趣乃与“某些特别的社会、政治、文化及教牧运动或问题”相关。^② 在此,特雷西极为注重这种关联所涉及的“公众性”,因为这一“公众性”与神学范式的转变直接相关。如果说古代和中世纪神学范式乃相应于以教会为中心的信仰群体,那么当代神学表述所关涉的对象则更为扩大,它不仅作为信仰群体的认信而得以保留,并进而成为现代西方文化及社会所关注的公众课题。因此,神学不仅是教会自有的教义体系,而且还成为涵盖更广的现代人文学科。在这种意义上,特雷西的神学正是“由教会神学转换为一种人文与社会知识学的神学”之典范。^③

特雷西指出,基本神学、系统神学和实践神学这三个分支学科虽各有不同和区别,却都与如下五种类目相关: 1. 神学构思

① 参见特雷西:“实践神学的基础”,布朗宁(Don S. Browning)编:《实践神学》(Practical Theology, N. Y. Harper & Row),纽约1983年英文版,第62页。

② 参见马提(Martin E. Marty)和皮尔曼(Dean C. Peerman)编:《基督宗教神学家手册》,纳什维尔1987年英文版,第681—682页。

③ 参见特雷西:《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》,“中译本导言”,第XX页。

最基本的参考群体, 2. 论证的模式, 3. 伦理姿态, 4. 神学家个人信仰的自我理解, 5. 对神学基本意义和真理的系统阐述。^①这五种类目所涉及的内容在上述三个神学分支之间起到一种交织的作用, 其中有着抽象性与具体性的本质区别和实际关联, 二者不可彼此取代, 却也不能截然分割。这里, 特雷西提出应以一种“抽象—具体模式”为分析问题的基本思路。“如果一个人记住抽象—具体模式, 他就会注意到基本神学乃关涉那些最抽象的可能性和必要性, 它们对于理解系统神学和实践神学的一些必要预设而言则是最基本的。抽象对于纠正具体中出现的混淆很有必要。但抽象绝不会取代具体。对于基本神学来说, 若它考虑要去取代系统神学和实践神学, 则将证明这不仅仅是专横的, 而且是‘错置具体之谬误’的主要实例。”^②不过, 抽象可能性和必要性在此绝非新经院哲学或黑格尔主义中论及的那种观念标准或本质标准, 而是在思想理论化之转换实践中所揭示的那种可以不断丰富的可能性和依条件来定的必要性。因此, 这三个神学分支均已表现出其实践性和与现实的关联, 基本神学家与实践神学家都必须展示其伦理姿态, 都会运用其转型中的实践性神学模式来触及真理和价值问题。特雷西以一种现实关切而突出了实践的意义, 并坚持“实践乃理论自身的来源和自我修正的基础”, 因而只有“实践扬弃理论, 而不是相反。”^③

在其神学三部曲的前两部中, 特雷西已注意到实践的层面。此外, 他亦曾撰写“实践神学的基础”等专文, 以触及实践神学的主题。但作为对实践神学的系统阐述, 其思路却出现了明显的

① 参见特雷西:《类比的想象: 基督宗教神学与多元主义文化》, 第 56 页。

② 同上书, 第 89 页。

③ 同上书, 第 69 页。

中断。特雷西在完成前两部后没能一气呵成其神学三部曲,而出现了神学兴趣上的重大转移。为此,他自己也承认:“我或许永远不会准备好去尝试完成计划中的神学三部曲的第三册;我知道我尚未预备好。我作此不甚愉快的声明,不单因我尚未清晰地与有系统地了解关乎实用神学的四大主要论题:当代社会理论、伦理学、教会论与灵修学历史。而且事实上更为基本的,是因为我的神学思想已转移了焦点。”^① 这种焦点转移乃因现代性与后现代性之争所引发的危机,使特雷西集中精力从当代多元性与含混性之处境中探讨重新确立意义与真理的可能。这种探究的理想之途即诠释学,正如特雷西所言:“诠释学作为一门学科,往往产生于文化危机之中,”而“诠释学的基本关注是以对话与呈现的模型来探讨理解的观念”。^② 于是,特雷西开始了以“对话”为论题的神学诠释学研究,并完成了《诠释学、宗教、希望》等关于“对话”与“诠释”的神学著作。

特雷西指出,“所有知识的、文化的、政治的和宗教的诠释传统,其生命力最终都依赖于其对话的素质。”后现代诠释学乃是对所有宗教的诠释活动的一种检验;与此同时,宗教作为最为多元、最为含混同时又最为重要的事实,乃是对任何诠释理论的最困难并因而最好的检验。”^③ 在这种对话模式上,整个诠释活动乃由文本、诠释者及其因追问而发生的相互作用这三大因素所构成。通过对话,“真理显现自己,而我们则认识并承认其正确”。“在对象方面,真理被理解为对象自身中显发和隐匿的力量;这种显发是作为主体方面的一种认识体验而与真理关联在

① 转引自《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》“中译本导言”,第 XXI 页。

② 同上书,“中译本导言”,第 XXX - XXXI 页。

③ 同上书,第 1 - 2 页。

一起的。在每一次真正的显现中,对象的开敞和遮蔽作用与主体的认识活动之间,都有内在的亦即对话式的相互作用,这种相互作用便是对话和交谈。”^① 真正的交谈,旨在真理的显现,即由本文和读者构成一种交互共在的关系,让经典的开敞力向交谈者显现自身。因此,交谈不是论辩,而应让其关注的共同主题起作用。“交谈只有当交谈的伙伴允许其主题起主导作用时才会发生。交谈只有当我们使自己从自我炫耀的个人主义监禁中获得自由、当我们自由地面向共同主题时才会发生。……只有那在作为人的精神之经典表述的交谈中对其他人表现出自我尊重和自我开敞的实在,才可能使我们在这种多元化形势中获得一种具有解放性类比想象之完满实在的自由。”^② 类比想象按其启发和多元的特征可使“不同的”差异性转换为“类比的”可能性,因而其本身已蕴涵着一种相互转变的开放性。由此可见,传统信仰所强调的“绝对宗教”或神学的绝对意义已不复存在。宗教本身的多元和含混使神学言谈及诠释有其相对性,并且不能回避其公众性。在特雷西看来,神学言谈需要拥有一种“还原阅读”(backward reading)的视域,这种阅读可将基本神学、系统神学和实践神学这三大领域所涉及的内容置入一种交谈之中,并通过其类比而分辨出其整体相关、辩证对应的专业性、专门化特点。这种还原旨在使神学解释的冲突得以消解,从而形成良性发展,即从“混乱无序的多元主义”转变为“负责且合作的多元主义”,达到神学言谈乃为一种真诚有效的“公共交谈形式”之目的。

多元、无序、含混、不定是后现代主义对现代性的批判和否

① 《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》，第 52 - 53 页。

② 《类比的想象：基督宗教神学与多元主义文化》，第 452 页。

定。本来,现代性立意于对确定、明晰、独特、同一的追求,而事实证明现代性亦导致了有悖于其初衷的种种负面影响。面对后现代性的批判与否认,特雷西对宗教及其神学持有一种反省的态度。他指出,许多后现代之人对称为神学的宗教解释的抵制乃事出有因,在历史上,宗教虽然在文化和道德方面取得了成就,却“也同样包含令人毛骨悚然的连串谋杀、异端裁判、圣战、蒙昧主义和排外主义”。“任何宗教,无论过去或现在,只要处在权力的位置上,便总表明宗教运动也如世俗运动一样极容易走向性质的败坏。宗教狂热和宗教在所有文化中发生过的可怕的历史影响是一些不能抹去的记忆。任何人今天要赞誉和宣扬宗教及其可能具有的启蒙和解放作用,都不能不正视其曾经有过的耻辱、污秽甚至血腥。如果宗教的阐释者试图伪装出一副清白的模样,他们所说的话便不会有人倾听。如果宗教思想家不与他们自己宗教传统中的蒙昧主义、排他主义和道德上的宗教狂热进行斗争,其他人又怎么可能认真看待它们和它们为抵抗行动提供的新策略?”^① 传统和现代性所表现的这种意义含混及其正、负影响的复杂并存,已为不少思想家所洞见;具有虔诚宗教信念的帕斯卡尔曾强调“人类从未像基于宗教信念那样全心全意、兴高采烈地去干坏事”;^② “本杰明(Walter Benjamin)的名言适用于现代性及每一个传统:‘每一个伟大文化的作品均同时是野蛮主义的作品’。”^③ 这种多元面谱和含混状况在基督宗教中亦无例外。特雷西承认,“每一伟大的宗教传统(作为犹太教和基督宗教的先知—改革核心亦应提醒我们)已产生了极

① 《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》,第146—147页。

② 参见同上书,第147—148页。

③ 特雷西:“西方神学与后现代性的多元面谱”,《道风汉语神学学刊》1995年春,第2期,第113页。

为含混的效果。例如,在此可考虑基督宗教的中心象征,即基督象征。这一象征在其产生效果的历史上曾不仅对成百万人呈现出那真正宗教救赎所具有的救治、敞开和转换之实在,有时却也产生了反闪族主义、性别歧视、阶级偏见、种族主义和一种傲慢的排外主义。的确,这乃无意的,但仍然是灾难性的。”^① 基于这种现实,神学诠释亦是具有相对性、不确定性的思考、对话和理解。“作为对终极实在的思考和反映,作为对存在之有限性的思考和反映,神学诠释也如所有其他诠释活动一样,必须始终是一种高度冒险的和不确定性的追问方式。神学家不可追求确定性,在最好的情况下,他们也只能以试探性的方式追求相对的充分和足够。神学家也逃避不了影响所有言谈的多元性和含混性。他们也只有通过对所有宗教上的终极希望作批判性的检验来试着憧憬某种可以信仰的希望。”^②

面对这种多元和含混,新的后现代主义神学思想事实上已表现为千姿百态的文化及神学形式。要回应这种挑战,基督宗教究竟需采用哪种神学形式的问题就显得尤为重要。特雷西指出,《圣经》曾为基督宗教提供了两种最基本神学形式,即“先知式的神学形式”和“默想式(智慧式)的神学形式”,这两种形式的辩证对应应在神学发展的整个“形式”历史上起着决定性作用,并为当今兴盛的“神秘性—政治性”神学形式奠定了基础。就“先知式”神学形式而言,“耶稣就是那位末世论式的先知,代表那位其他者(the Other)及为了所有其他人(others)而发言。没有人可以绕道回避基督教此种先知式自我了解的核心。即使是我们最早期的基督论亦是以先知式的形式来表述。不单是解放神学或

① 特雷西:“实践神学的基础”,布郎宁编《实践神学》,第70页。

② 《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》,第145页。

福音派神学,其实所有认真的基督教神学都必须保持此种先知式的形式”^①。这种形式决定了基督宗教神学之“伦理—政治”意向的发展,尤其是具有“迈向伦理学的意义”,并成为当代“许多极端政治神学的钟爱形式”。就“默想式”神学形式而言,它是针对人与宇宙之关系、以及人所面临的极限处境的智慧反思。“古往今来的默想者,均在转向寻求智与爱、自然与宇宙、心与身,来辅助他们反思人生的观照,就是圣经的叙体为我们人类共同极限处境所揭露的智慧。”^② 这种形式按其不同方向而发展出“深度共享参与式的形上学”、“智慧式的伦理观”或“以善为本的伦理传统”、以及对话式的“诠释哲学”,甚至可能导致基督宗教神秘主义的现代复兴。特雷西宣称,先知式和默想式神学形式在当代发展中“可以产生无尽的组合系列”,这样,“神学永不能再驯服于单一的系统——或是任何的系统中——现代或前现代或后现代。因为神学再不是单一极权的整体性发言。”其结论是:“基督教神学在其最佳的意义上,乃是透过所有他者所表达的那位他者(the Other)的声音,这些其他者可说是先知式地或默观式地,曾经尝过了那无限性的滋味,就是在耶稣基督自我倾空所揭露的无限性。”^③

特雷西将“基督形态”视为神学探究的核心,认为基督宗教的经典著作都是在《新约》所见证的耶稣基督其人其事上发现了根本意义和真理。诚然,基督信仰作为产生于基督“爱”之精神的知识常被学者穷根究底的努力所挑战,或被其以叙述形式而达精确理解的方法所纯化;但神学家仍可以一种批判性的修正,

① 《道风汉语神学学刊》1995年春,第2期,第123页。

② 同上书,第125页。

③ 同上书,第126页。

以积极回应和充满自由的辩证方法来审视其信仰传统中一切此在的思想与实践,并确认耶稣基督那充满奥秘之无限性所揭示的真实和真理。认信乃受到具体实践活动的检验,只有“当门徒的正统实践乃真实的”,“其认信的正统性才是真的”。^①以这种对基督的认信,特雷西在后现代处境的多元性和含混性中重新发现了宗教信仰的价值和意义。他认为,宗教通过自我与“他者”的对话而在一种极为现实的氛围中使人达到精神的洞观和心灵的超越:“当宗教信仰是可信的时候,它显现出一切实在所具有的神秘感;我们对自己感到的神秘;历史、自然、宇宙具有的神秘;以及终极真理的神秘。当宗教希望显得真实可信的时候,它使我们摆脱自身气质上具有的悲观主义倾向或乐观主义倾向。当宗教之爱积极主动的时候,它使我们摆脱那种相信做人就意味着对他人行使支配和主宰的幻觉。”^②

四、拉 辛 格

拉辛格早在 20 世纪 60 年代就因其敏锐、深刻的思想而在天主教神学界脱颖而出,成为其同时代天主教思想家中的佼佼者。但随着他 70 年代末、80 年代初在罗马教会中地位的上升和在罗马教廷的任职,他被视为教廷神学理论的官方代言人和天主教界神学纷争的仲裁者。从此,主张思想自由的人们对他或敬而远之,或持批评之态。尤其是罗马教廷信理部对欧洲政治神学和拉美解放神学的间接或直接干预,更使一些激进理论家对拉辛格颇有怨言。但拉辛格的神学思想在形成当代天主教

① 《类比的想象:基督宗教神学与多元主义文化》,第 270 页。

② 《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》,第 179 页。

神学新格局中亦代表着一种重要的发展方向,其教会学说也已在天主教理论界产生出深远的影响。

拉辛格于1927年4月16日出生在德国巴伐利亚州的马克特尔,为其三兄弟中最年幼者。第二次世界大战期间,他成了天主教圣奥古斯丁修会的一名修生,但随之应征入伍,先后在防空部队和步兵部队服役,并因被俘而过了几个月的囚徒生活。二战结束后,拉辛格入弗赖辛神学高校和慕尼黑大学攻读哲学、神学,1951年授任神职,1953年以题为《奥古斯丁关于天主子民与天主之殿的教会学说》的论文获神学博士学位,1957年获得教授资格,随之在弗赖辛神学高校讲授基本神学,后转至波恩大学任教。梵蒂冈第二届大公会议期间,拉辛格曾担任大会神学家。1963年,拉辛格任明斯特大学教义学和教义史教授,1966年应聘到杜宾根大学任教,1969年获雷根斯堡大学教义学讲座教授之位。1977年,拉辛格任慕尼黑和弗赖辛教区大主教,并被教皇提升为红衣主教。自1981年以来,拉辛格担任罗马教廷信理部部长。其主要著作包括《奥古斯丁关于天主子民与天主之殿的教会学说》(1954)、《圣波那文吐拉的历史神学》(1959)、《基督宗教的博爱》(1960)、《启示与传统》(与拉纳尔合著,1965)、《基督宗教存在的圣礼根据》(1966)、《基督宗教导论》(1968)、《上帝的新民》(1969)、《教义与宣道》(1973)、《基督宗教道德原理》(1975)、《末世论》(1977)、《天主教教义学简论》(1977)、《关于神学原理的学说—论基本神学之构成》(1982)、《论信仰处境》(1985)、《教会、普世与政治》(1987)和《地上的盐》(1997)等。

拉辛格在罗马教廷专职负责天主教会的信仰学说这一领域的工作,因而常常代表天主教官方对当代社会流行的一些天主教神学思想加以认可或批评,即对这些学说作出正统或非正统的评判及说明。因此,他给人一种全力护卫天主教正统信仰、态

度严峻而绝不让步的印象,其以个人身份或代表天主教官方所作出的各种表态亦极易引起人们的敏感回应和激烈争论。但作为一名资深神学家,拉辛格本人的神学之论则非常谨慎。他既想维护天主教神学理论的正统传统,又特别关注时代发展变迁给教会带来的种种问题和全新挑战,这种兼顾两面而求得神学创新的努力,在其理论著述中有着典型的表现。

如何理解天主教神学理论的恒久性与变革性之关系,这在拉辛格看来是正确对待当代神学发展的关键所在。拉辛格曾将奥古斯丁、波那文吐拉的学说和中世纪经院哲学体系作为一种“永恒神学”(theologia perennis)来理解,但面对现代诸多理论问题及社会问题对神学的挑战,他亦感到传统神学所持守的启示根据在近现代神学发展演变中已显得颇为不足、神学已有成为纯哲学或纯社会学理论的危险。有着理性沉思之深度的经典神学应以什么姿态来在现代多元思潮中显现?“永恒神学”有无适应或跟上时代之必要?这都是当代天主教神学之正确发展所必须厘清的问题。针对当代神学出现的人世、媚俗倾向,他曾问道:对教皇约翰二十三世提出的“跟上时代”(aggiornamento)这一表述的真正理解,是否已受到“适应”(Akkomodation)这种颇为时髦之标记的威胁?“适应”之说早在加尔文的神学论述中就已存有,它指为满足环境的需要和符合人们理解能力而在理论及实践上进行的必要调整或调适。对拉辛格而言,适应本意味着不断调整,以能获得相应于变动不居之外在形势的存在与发展。“跟上时代”也是指基于基督宗教的真理来回答现实问题、体现信仰在时代发展中的必要性和必然性,而不是无原则、以牺牲其本真为代价的适应当代社会发展,在融入时代潮流时被消解、化掉,从而彻底失去自我。但拉辛格亦察觉到,有些人所强调的“适应”乃以传统西方神学自我凸显的绝对性之现存形态为前

提,他们坚持人必须以此来作为其适应对象,认为这种神学命题比其他信仰理解要更具理性、更有意义。正如在托马斯主义那儿,人们过于突出这一神学的哲学前提,即一种理性的认知,而不是托马斯神学本身的真正蕴涵。拉辛格指出,托马斯主义思想体系中的这种理性确信在神学史上可以回溯到古代教父时代,即认为基督作为逻各斯乃是理性,由此形成一种高扬理性的意识形态,宣称凡是理性的也就自然而然为基督宗教的。当然,拉辛格在此并不想完全摆脱这种意识形态化,因为一种非理性的神学本身就是矛盾。但拉辛格提醒道,按照《圣经》之言,人们获救并不是通过哲学,而乃通过十字架上的“愚拙”,这是上帝为拯救世人而作出的选择。在一个理性化的世界中,“跟上时代”对基督宗教而言也不只是按照近代哲学的认识论模式或古代柏拉图禁欲式的观察来期待和找寻真理。早期奥古斯丁那种涤罪式的苦行苦修虽能集中精力沉思真理的内容、体悟《约翰福音》所论“太初有道”之境,但基督宗教的信仰关涉到整个基督的意义,上述种种观察仅仅是对“道”的承认和追随,而“道”的最高境界乃是揭示上帝已成为人的那种“道成了肉身”之意蕴。

在拉辛格看来,对“道”与真理的观察、倾听和服务乃同属一体、共构为“一”,此“一”并非普罗丁哲学意义上那种作为抽象本质之真实的无形之“一”,而代表着在耶稣基督身上所体现的那位真正的、历史的、成为人的上帝,以及在与基督的沟通中结合起来共同起历史服务作用的教会。拉辛格认为,这种服务之举乃基督教会的历史使命和真实目标,正如《新约》所言“你们要行道,不要单听道”^①,能够听道固然很美,但更美更好的是按照所听的去行。这样,拉辛格坚持信仰中倾听与行动的并重,从而避

^① 《圣经新约·雅各书》1章22节。

免了中世纪对托马斯主义“沉思生活与行动生活”(vita contemplativa et activa)之解释中所出现的头重脚轻。尽管拉辛格承认这种还原为“一”的表述类似于巴尔塔萨所提出的神学美学,其中还忽略了对真理之哲学沉思的思辨意义,但它对整个基督、对“道”、真理和生命的还原在神学思想史上仍保留有对教会的审视和侧重。这种审视发展为一种对教会的虔诚和忠贞,它既体现在教会的服务这一趋势上,亦可在教会“跟上时代”的精神中发现。

基于对教会存在及其意义的关心,拉辛格致力于当代天主教会新教会学的构建。他对古代教父学和经院哲学中的教会论曾有过深入而系统的探讨,认为现代教会学的复兴就在于对教会作为“基督的奥体”和“天主子民”之蕴涵的重新发现。传统教会论因受奥古斯丁《上帝之城》的影响而将教会与天国相同,从而导致教会唯我独尊、向世界封闭等不良发展。自19世纪以来,天主教杜宾根学派发展出一种肯定教会的神圣性却不将教会与天国相混淆的神学理论。这一思路被拉辛格继承发扬,成为其构建新教会学的出发点。尽管“梵二”会议文献仍有将教会比作“天主之国”的表述,认为“耶稣以宣布喜讯作了教会的开端,就是圣经内许多世纪以来所预许的天主之国的来临”^①,但其侧重已为天主之国在历史中的显现,即神圣生活与世俗生活的共存。而且,一种以基督论为核心的教会中心论开始放弃教会与世界对立的观念,强调“教会即基督之国,原在奥秘之中,因天主之德能在世间也看到增长。”^② 根据基督信仰之源,拉辛格重申教会作为基督奥体的意义。这一说法源自保罗把基督徒看

① 《教会宪章》,见《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第6页。

② 同上书,第4-5页。

作基督的身体之论,他认为在受洗皈依基督的人之间不应该再有区别,“你们就是基督的身子,并且各自作肢体。”^① 教会作为基督徒与基督的结合、以及基督徒之间的结合,只是一个身体,即基督的身体。保罗在解释基督宗教的圣体圣事时指出:“我们所祝福的杯,岂不是同领基督的血么。我们所掰开的饼,岂不是同领基督的身体么。我们虽多,仍是一个饼、一个身体。”^② 拉辛格认为,保罗的这段话实际上为古代教父们深入思考基督奥体的具体意义提供了确实可靠的依据,而基督奥体的形象亦是当代基督徒理解其教会之根本所依。正是在这种意义上,当代天主教才一再强调基督乃“教会的导师、君王和司祭”。

通过对基督奥体的理解,拉辛格悟出教会存在的真谛。他指出,教会即代表着服务者之兄弟团契,是对圣父上帝忠贞不渝、爱慕向往的“天主子民”;世人通过教会之道的引导而皈依信仰,在受洗中与基督结合,从而就达到了其肉身与基督的合一,成为天主的子民。拉辛格对“天主子民”的强调,实际上为“梵二”会议以来的教会论带来了一种“范式的转变”,即从把教会视为“基督的奥体”这一观念更多地转向称教会为“天主子民”(Volk Gottes)。在他看来,与基督合一就是意指做“天主子民”、为耶稣的兄弟,这种选择使人摒弃对自我的绝对感,从而达到与救世主的结合。“天主子民”的思想源自《圣经旧约》,以色列人因蒙上主拣选、与神立约而成为“天主的圣民”^③;《圣经新约》继承了这一思想,强调基督徒因与基督结合而被称为“永生天主的子女”或“天主新子民”^④。拉辛格宣称,每一个人都有可能成为

① 《圣经新约·哥林多前书》13章27节。

② 同上书,10章16-17节。

③ 思高本《圣经旧约·申命记》7章6节。

④ 思高本《圣经新约·罗马书》9章26节。

基督徒,但人们只有在作为真正的基督徒后才会兄弟相待;在现代教会中谈论的“天主新子民”必须是充满兄弟情谊、平等博爱的人民。教会与具有血缘亲属关系的团契不同、亦与具有秘密结盟意义的社会政治团体不同,教会乃是通过耶稣基督而与上帝立约的神圣联盟,是被上帝拣选和认可的群体,即“天主的子民”。

拉辛格认为,教会作为信徒与教主的合一将扬弃对人加以自然、历史之分割的局限性,在神圣生活和人间生活中共显体现基督徒生活特征的兄弟情谊和博爱,此即上帝的恩典,亦是上帝对人的救世馈赠。而以基督作为众兄弟中的兄弟,教会所展示的这种巨大的兄弟情谊和博爱就能使教会在其内部和外部都成为“跟上时代”的真正标志。拉辛格指出,“跟上时代”在教会内部体现为教务机构的服务精神;在教会这一兄弟社团中,主教们以一种博爱之心来各尽其责、积极合作。教会按其本质不是为了机构化而形成其机构,却是为了以教会共享的圣礼、即关涉基督肉身的圣体圣事来达到基督徒与基督、以及基督徒之间灵性和肉身的统一,形成一个神圣联盟。拉辛格在此反复强调,教会的性质即基督的奥体和圣礼,教会因而是整体的、合一的信仰团体和人间机构,而不应蜕变为远离现实生活的某种推行神秘崇拜的秘密结社。教会作为具体有形的、与基督肉身结合的信仰团体和圣礼团体,在世界上只是一个“少数人的教会”,但上帝将通过这一“小范围内的享受永生的人的团体”来拯救整个世界和人类。“跟上时代”在教会外部则体现为教会在现代社会中发挥其“盐”和“光”的作用。基督宗教的博爱精神不仅意味着在教会中对理想自我的不断重新发现,而且还必须包括对非基督宗教中关于博爱之解释和实践的密切关注,并对之加以相应的神学审视和反思。教会作为与基督结合的圣礼团契和兄弟会社,其

“跟上时代”自然具有从教会内部以博爱精神来宣道的涵义。所以，“跟上时代”在教会论上亦不只是被动的“适应”，而更重要的是以基督所馈赠的圣父对世人的接纳来超越自我、走向人寰，以体现天主教会“普世”、“大公”之真谛。这样，教会对于陷入错谬和困苦之中的人类同胞应以爱心相待，持一种开放、关心、救援之态。拉辛格从天主教“跟上时代”这一开放性举措上来看待其团结各派基督徒、团结各宗教和团结全人类的合一运动，对之加以肯定和支持。

教会在“跟上时代”中达到其神圣意义和现实意义的“辩证整合”(dialektische Konkordanz)，也就是说，教会在现代社会中应进入其意义世界，突破传统教会观中对世界性的种种束缚。拉辛格认为，这种对教会的理解和评价应该成为当今天主教之教会教义学的重要内容，从而使其神学在“跟上时代”的要求中更好地为教会服务。神学认知应基于保罗对基督救赎事件的神学领会和整理，这种体认不仅应将创世报道还原到“太初有道”的基本命题，而且更要注意复活节历史中抹大拉的玛利亚所言：“我已经看见了主”。^① 这意味着，神学思想的认知过程乃充满着虔诚之感，其信仰主题已经强调上帝的奥秘不可言述，而只能以类比的思想形象来作间接之谈、只能以无言的沉默来对之敬仰、信服。在此，拉辛格推崇一种“思想的虔诚”(Frommigkeit des Denkens)，认为神学思想必须以一种谦卑之态来承认其言述的局限，以一种谨慎的渐进来达其信仰真理。

拉辛格在天主教教会论和神学创新上持一种开放态度却不放任自流。对基督教会的独特见解，使其思想在一定程度上保留了“教会之外无救赎”的信条。他坚持教会乃世人获救的唯一

^① 《圣经新约·约翰福音》20章18节。

工具,救赎之路乃耶稣基督,对其信仰则是这一救渡的基本条件。在他看来,如果基督宗教一旦消失,各种邪恶势力必将乘势侵入。因此,他保持了传统教会论中关于教会乃“完善者的社团”(societas perfecta)之说,认为教会的理想建构乃是其灵性—神学意义与教阶体制的完满结合,在这种理想中包含了教会论与末世论的关联,教会能使人记住“启示录所预言的天主之城”,其形象即人们永恒渴求、仰望的那星光灿烂的天堂和使地球成为乐园的那伟大理想国度。他强调天主教教阶制的必要性,坚持只有这种教阶制才能保证教会从上至下地传递权威教义、定出道德诫律、为信徒施与具有拯救意义的圣礼恩典。而教会所具有的圣礼形式乃集中体现了基督徒所享有的那充满神秘意义的内在宗教生活,拉辛格尤其将施洗圣礼视为一种以综合而简明的方式传授信仰的最佳结构。基于这种对教会的理解和挚爱,拉辛格宣称这个世界仍需要圣人、需要教会,教会乃是对世人有着灵性牧养的“好牧人”、是在茫茫长夜中等待黎明悄然来临的“守夜人”。

在神学创新上,拉辛格指出当代神学为处于“过渡时期的神学”,神学创新应从基础开始,以便真正成为对现代人“信仰迈步的指南”。因此,神学创新不只是一种浮现在表面的那种“屋脊”之变。在其《关于神学原理的学说》中,拉辛格曾试图对天主教神学进行新的解释、新的构建。他认为,论述对上帝的信仰、即以上帝为神学探究的主题乃是基督神学的最高标准。但在这种探究中他亦认识到人类理解及其语言表述的局限,因而承认每一神学的陈述和论证都是相对的。在当代涌现的女权神学、生态神学、解放神学等理论思潮中,拉辛格声称看到了“对基督宗教的某种新解释”;但他强调这些解释必须合乎正统教义、不离教会信仰原则。为此,他在1984年发布的《关于对“解放神学”

某些方面的训谕》中强烈批评了解放神学运动中的某些非正统倾向,如其对马克思主义理论的运用、将基督信仰政治化的取向、以及以暴力来抗暴的态度等。他认为,解放神学将信仰政治化之举使许多天主教徒形成教派分裂,而其支持“阶级斗争”、“暴力革命”的态度则根本排斥了天主教会关于“爱之优先选择”的思想。他声称“对解放神学的现象分析表明,它构成对教会信仰的一种根本性威胁”^①,因而教廷信理部对解放神学的干预“客观上是正确的”。拉辛格的这种表态使罗马教廷和他本人受到西方天主教神学界的强烈批评。但随着解放神学后期出现淡化政治、深化神学理论、向“正统学说”靠拢的趋向,拉辛格对解放神学的态度亦趋于温和,他对“解放神学之父”古铁雷斯(Gustavo Gutierrez)现在的理论表述感到满意,因为古铁雷斯已将解放神学解释为“符合其目标和能适应未来”的学说。

从总体来看,拉辛格对当代天主教会及其神学的发展并不持有非常乐观的态度。他意识到教会在当代世界只是一个“少数人”的团体、而教会内部面对现代化的挑战亦出现了严重的信仰危机。在他看来,天主教所憧憬的“普世”、“合一”的大公教会这一观念的实现仍然是一件非常遥远的事情,教会在当代各种思想文化侵袭下的自立和发展也是极为艰巨的任务。那么,基督宗教在人世之历史大海的潮涌中是否还能在基督“道成肉身”这样一个历史事件之“麦杆”上保存自己的生存呢?拉辛格的回答依然是肯定的。他说:“耶稣(按照其自我表述之信仰象征的自我理解)并没有留下一种从其自我本身可揭示的学说,恰如人们搜集和评价伟大思想家的思想观念时所能做到的那样,他们

^① 转引自《当代西方著名哲学家评传》,第6卷,宗教哲学,傅乐安编,山东人民出版社1996年版,第389页。

并没有回归到其最初的莫立者……同样,按照信仰的自我理解,耶稣也没有完成一项可与其本身之我相区别、从而可加分开表述的事功。与之相反,作为基督徒对他的理解,乃是确信他本人在其道中之投入;这里不是指(如对我们所有人那样)一个创造了道的自我——他与其道已如此等同、以至于不可再区别自我与道:他就是道。同样,对于信仰来说,其事功亦正是他毫无保留的在这一事功中的自我融合;他实现自我、奉献自我,其事功即其自我的贡献。”^①对他而言,化解当代信仰危机最主要的不是靠神学理论的苦心孤诣、而乃靠教会实践的身体力行。现代人若不把耶稣基督看作道路、生命、希望本身,则无能力面对未来、面对希望和信仰。“只有那仍有一半生活在过去的人,才会把信仰作为压迫、作为危险来感受。只有那仍有一半生活在过去的人,才会对未来存有疑问。谁若能摆脱昨天、迎来全新的今天,则会发现这个世界仍需要圣人。其深沉的长夜在询问着上帝,而他知道,信仰将拥有未来。”^②

① 拉辛格:《基督宗教导论》,1968年德文版,第162页。

② 拉辛格:《教义与宣道》,慕尼黑1973年德文版,第447页。

第四章 走向第三个千年的天主教神学

内容提要：本章论述 20 世纪与 21 世纪交接之际西方天主教神学的理论发展及其动向。在世界多元化和多极化的现实面前，一些持开放、改革之态的神学家已认识到当代天主教神学已不可能故步自封、唯我独尊，而必须以“对话”、“普世”之姿态来迎接社会的挑战，走向其信仰历史的第三个千年。因此，他们对神学的诠释既返本溯源、又联系实际，力主形成神学研究的新范式、新方法，并倡导建立起一种“世界伦理”或“全球伦理”。全章涉及到孔汉思、施莱比克斯、斯威德勒、毕塞尔、卡斯培和瓦尔登菲尔斯等天主教神学家的理论体系和思想主张。

关键词：第三个千年 范式 世界伦理(全球伦理) 普世性世界语 对话 神学解释学 宗教神学 处境化基本神学

20 世纪的即将结束和 21 世纪的即将来临，在基督宗教中亦意味着其救恩期之第二个千年的结束和第三个千年的来临。因此，迎接 21 世纪对基督宗教而言不只是迎接一个新的世纪、更是迎接一个新的千年。英国新教神学家麦奎利(J. Macquarrie)在谈到第二个千年终结之际其“对于在西方、在一个喧嚣甚

至混乱的世纪后出现的基督教神学现状的印象”时认为,这一神学“依然是活跃而又健全的”^①。德国新教神学界在纪念希望神学家莫尔特曼诞辰 70 周年时则称其神学为“朝向第三个千年”的神学。^② 在天主教神学界,关于“走向第三个千年”的话题自 20 世纪 90 年代以来尤为突出。1994 年,教皇约翰·保罗二世发表其展望第三个千年来临的重要著作《跨越希望的门槛》^③,他在这本书中指出:“今天的世界,在公元二千年已经迫近的时候,特别感觉到需要福音”^④,并曾引用马尔洛(André Malraux)的话说,“21 世纪或者是宗教的世纪,或者它根本就不会来临。”^⑤ 在他看来,基督信仰在这世纪末与新世纪之交会带给世界及人类“希望”与“喜乐”。不少天主教神学家亦纷纷为前瞻第三个千年而著书立说,发表见解。如美国天主教神学家斯威德勒(Leonard Swidler)曾针对基督宗教在未来亚洲的发展而撰文论述“基督教在第三个千年里可以为亚洲(尤其中国)提供什么?”他认为,“在第三个千年即将来临之际,现代的具有批判性思维和对话性取向的基督教,再次可以提供某些实质性的东西,那可以大大有助于亚洲去重建一种协调一致的内在精神,这种精神将推动并指引一种富于创新性的外部结构和生活。”“第三个千年的基督教应该为亚洲提供的是,一种范式大转变的结果,这种

① 麦奎利:“希望之涨落:第二个千年终结时的基督教神学”,《道风汉语神学学刊》第 5 期,1996 年秋,第 78 页。

② 参见克里格(C. Krieg)、库夏茨(T. Kucharz)、沃尔夫(M. Volf)编:《朝向第三个千年之途的神学,莫尔特曼 70 周年纪念文集》,居特斯洛 1996 年德文版。

③ Giovanni Paolo II: *Vantare la Soglia Della Speranza*, Arnoldo Mondadori Editore S. P. A., Milan, 1994.

④ 约翰·保罗二世:《跨越希望的门槛》,杨成斌译,台北立绪文化事业有限公司 1995 年版,第 151 页。

⑤ 同上书,第 298 页。

转变最近几十年已经发生在基督教之中,而且事实上还在进行。这是从对于宗教与世界的一种静态的、意识形态的、排他性的观点,转变成一种动态的、重视实际的、对话性的观点。”^① 1996年,德国天主教神学家毕塞尔(E. Biser)发表其著名演讲“跨越第三个千年的门槛:基督宗教能否成功迈入?”^② 他在此论及基督宗教所面临的现实挑战及其出现的范式转变,并展望了宗教及神学走向新世纪即第三个千年的路径和希望。此外,德国天主教神学界为纪念神学家瓦尔登菲尔斯(Hans Waldenfels)诞辰65周年而出版的文集亦题为《神学之途:跨越第三个千年的门槛》^③。

走向第三个千年的天主教神学有着强烈的现代气息,其话语直接切入当代社会的焦点话题,并在教会内部引起激烈的讨论。新、旧世纪之交的天主教神学注意到教会及其神学发展中出现的范式的转变,有着对“现代”与“后现代”之争的神学反省及反思,关心宗教多元和宗教对话问题,突出教会革新的主题和神学与当代政治及社会生活的关系,并表现出争取达到信仰共识、实现其“普世性”、“全球性”之宗教境界的大同的努力。在这种氛围中,当代天主教出现了倡导“普世神学”和“全球伦理”(或称“世界伦理”)的思想运动,形成了以宗教对话、宗教理解为目的的“宗教神学”或“对话神学”,发展出注重神学本文解说、诠释的神学解释学和体现全球性宗教文化交流现象的“处境化”基本

① 引自《道风汉语神学学刊》第3期,1995年秋,第43-44页。

② 毕塞尔:《跨越第三个千年的门槛:基督宗教能否成功迈入?》,汉堡天主教学院1996年德文版。

③ 里斯(Günter Rüpke),索内曼斯(Heino Sonnemans)和特斯(Burkhard Theß)主编:《神学之途:跨越第三个千年的门槛,汉斯·瓦尔登菲尔斯纪念文集》,帕德博恩1996年德文版。

神学。可以说,当代西方天主教神学理论正以其多派共存、众态纷呈之姿而告别 20 世纪、走向其第三个千年。

第一节 神学新范式之探和全球伦理之求

在其“基督宗教往何处去?”的学术报告中,当代天主教神学家孔汉思(Hans Küng)提出了当代教会和神学发展的新范式。他根据美国科学家库恩(Thomas S. Kuhn)关于“范式”即“某一共同体成员所共有的信念、价值、技术等总体构成”之定义,将基督宗教的历史发展分为六个时代的范式:第一、早期犹太——基督宗教的启示范式,第二、教父时代希腊化——拜占庭范式,第三、中世纪罗马——天主教范式,第四、宗教改革时期福音派——新教会范式,第五、启蒙时期之现代范式,第六、目前尚在形成中的后启蒙、后现代范式。^① 其“范式”转变之谈,是对天主教革新和发展的倡导,以打破教会中因循守旧的惰性和抵制改革的保守之态。但这种新范式的探讨和提倡,使孔汉思等激进神学家一方面受到当代思想文化界的某些好评和赞扬,另一方面也遭到天主教会内部尤其是罗马教廷的批评和谴责,其思想理论因而在当代神学发展中有着毁誉不一的回应和议论。在 20 世纪的最后二、三十年里,天主教神学界涌现出一批反省“梵二”会议以来神学发展、对天主教现状作时代末的沉思的学者。他们大胆求新,且言辞颇为尖锐,故在思想论坛上常常引起轰动,但也极易成为天主教界具有争议的人物。这在孔汉思和施莱比克斯的神学发展及其人生经历中得到了充分体现。其新范式之

^① 参见孔汉思:“基督宗教往何处去?——教会和神学的新模式”,《世界宗教资料》1987年第3期,第20页。

探代表着当代天主教神学中的一种猛进,然而在求稳求全的教会人士眼中却显得过于激进、是一种走得太远太快而脱离了教会实际的现象。施莱比克斯和孔汉思为此先后受到罗马教廷的质询和处罚,并引发了一场延至今日的争论。以孔汉思等人为代表的激进派认为罗马教廷自“梵二”会议以来的革新步伐走得太慢,甚至有倒退到“梵二”改革运动之前的嫌疑。对于天主教内固执己见、不容对话的护教论,孔汉思等人认为,天主教会曾支持并参与的“普世教会运动已进入死胡同”,指出“众多的天主教徒对教皇和梵蒂冈在节制生育、离婚、独身制、妇女授任神职、恢复会众集会、女子进祭台等一系列有争议的问题上所持有的非常保守和沾沾自喜的立场尤感失望”^①。对天主教内革新运动停滞不前的失望,使孔汉思等人的视域扩大到教会之外,并开始形成一种“全球”意识。他认为,新的范式应该包括“一种有责任感的伦理科学;一种服务于全人类的技术;一种更为人道的工业;一种能实现自由和正义的真正的社会民主。”^② 尤其是“伦理”的意义被其所突出,由此出现了一种由信仰纷争的宗教到伦理共存的宗教之转向。于是,孔汉思积极提倡并推动一种从“伦理”求共识、达和平的“全球伦理”运动,希望以这种“面向外部”的普世主义来拯救天主教的革新、促动其普世主义往前迈进。在一定意义上,孔汉思所力主的“全球伦理”是从世界整体来看教会的生存和发展,正如他所强调的,“教会社团是世界社会整体的一个部分”,“面向内部的普世主义集中在基督教世界;面向外部的普世主义着眼于整个人类居住的地球。两者是互相依存

^① 参见孔汉思:“基督教往何处去?——教会和神学的新模式”,《世界宗教资料》1987年第3期,第19页。

^② 同上刊,第26页。

的。”^① 积极倡导“全球伦理”运动的还有美国天主教神学家斯威德勒(Leonard Swidler)等人,他们希望由“伦理”共识而达信仰共存、以实现一种普遍性的价值理想。就其立意所言和根基所在而观之,这种“全球伦理”之求并不限于其社会道德和世界正义的政治层面,而亦有着极为深刻的天主教神学寓意。

一、孔 汉 思

孔汉思(Hans Küng)在汉语文献中按其音译亦被译为汉斯·昆、汉斯·孔或汉斯·龚,但他本人认为“孔汉思”乃是最好、且被他认可的汉译名称。孔汉思于1928年3月19日出生在瑞士卢塞恩州的祖尔泽,1948年从卢塞恩州立人文中学毕业后入罗马教廷日耳曼匈牙利学院,随之转入格列高利教皇大学研习哲学,受到新托马斯主义理论的系统训练,1951年获哲学硕士学位;1951至1955年,他继续在格列高利教皇大学攻读神学,结识洛茨(Joseph Lortz)、巴尔塔萨、龚加尔等具有革新思想的天主教神学家,1954年10月在罗马圣彼得大教堂晋铎升为神父,1955年以研究巴特因信称义学说的论文获神学硕士学位。1955至1957年,孔汉思在巴黎大学神学院和天主教学院进修,其间曾去阿姆斯特丹、柏林、马德里和伦敦等地作短期访问学习,并且结识新教神学家巴特,由此开始两人的忘年之交。1957年2月21日,他在布耶尔(Louis Bouyer)教授指导下以《称义,论卡尔·巴特的学说及一种天主教的反思》的论文在巴黎获神学博士学位。1957至1959年,孔汉思回到瑞士卢塞恩任宫廷教堂助理神

^① 参见孔汉思:“基督教往何处去?——教会和神学的新模式”,《世界宗教资料》1987年第3期,第27页。

父,1957年秋在因斯布鲁克参加德语教义学家和基本神学家会议时因受弗里斯、拉纳尔和福尔克(Hermann Volk)等人的鼓励而决定申请德国大学的教授资格,随后于1959年以《上帝成为人,黑格尔神学思想导论》的论文通过教授资格考试,1959至1960年在明斯特大学天主教神学系担任福尔克教授的教义学助手,1960年接任弗里斯成为杜宾根大学基本神学教授。

1960至1962年,孔汉思除了在杜宾根大学开设基本神学课程外,还到德国、奥地利、瑞士、荷兰、英国等地巡回演讲,为“梵二”会议的召开做舆论准备。1962年“梵二”会议召开后,孔汉思被教皇约翰二十三世任命为会议的官方神学顾问,参加会议文献的起草工作。1963年,孔汉思应邀到美国和英国讲学,其题为“教会与自由”的报告在天主教界引起巨大反响,在主张教会革新的信徒中受到普遍好评,他这次美国之行虽被华盛顿美国天主教大学取消讲演安排,却获得了密苏里州圣路易天主教大学的名誉博士学位,并得到美国总统肯尼迪的接见;同年,他担任杜宾根大学新成立的教义神学和普世神学讲座教授、并任同时成立的普世运动研究所所长;此外,他还与布兰德、博克勒、龚加尔、麦茨、拉纳尔和施莱比克斯一道共同创办了国际神学杂志《公会议》。在“梵二”第二期会议期间,孔汉思撰写的《教会的结构》一书受到罗马教廷信理部的起诉,后来红衣主教比耶(Bea)主持的听证会在1964年宣布停止对之起诉。此间拉纳尔曾推荐孔汉思参加由红衣主教奥特维安尼(Ottoviani)主持的大会教理委员会,但孔汉思因与大部分委员观点不同而拒绝参加。1964年,孔汉思在“梵二”第三期会议上作“教会中的真实性”报告,后因对大会的程序感到失望而提前返回杜宾根,并发表对第三期会议的否定性报道“大公会议——结束还是开始?”“梵二”第四期会议期间,奥特维安尼对孔汉思的这一否定性报道及其

“教会中的真实性”报告提出警告。1966年,孔汉思先后出访荷兰、英国、加拿大、美国讲学和参加学术会议,于10月11日获美国加州伯克利太平洋宗教学院新教神学系名誉博士学位。1967年,孔汉思公开对教皇保罗六世关于神职人员独身的《神甫独身》通谕提出抗议,其出版的《教会》一书在圣诞节之前被教廷信理部下令禁止继续发行和翻译,从此开始了孔汉思与梵蒂冈之间的公开争论。

1968年,孔汉思担任纽约协和神学院客座教授,其演讲内容为教会中的圣礼与真实性;当教皇保罗六世于7月25日颁布《人类生命》通谕后,孔汉思于8月份就在瑞士电视台或通过其他国际新闻媒介对之发表批评性表态。1969年,他担任巴塞尔大学新教神学系客座教授;1970年,他到美国、英国等地讲演,获芝加哥罗耀拉天主教大学人文学科名誉博士学位;他发表对圣礼和教皇“永无谬误”问题的评论,并在7月18日梵蒂冈第一届大公会议教皇庇护九世颁布教皇“永无谬误”信条一百周年纪念日出版《无误吗?》一书,从而在天主教界引起争论教皇是否“无误”的轩然大波。拉纳尔在10月撰写了《对孔汉思的批评》,并在11月和德国天主教界的理论权威弗里斯、卡斯培、福尔克、勒曼(K. Lehmann)等人一道在法兰克福的圣乔治学院研讨“永无谬误”之争。1971年,德国天主教主教会议出面干预,发表批评孔汉思《无误吗?》一书的声明;1972年,伯尔尼和巴黎天主教神学界人士亦让孔汉思去与他们公开讨论。1973年,教廷信理部在梵蒂冈召开记者招待会,就“教会”和“永无谬误”问题发表题为《教会的奥秘》的声明。直至1975年,教廷信理部和德国主教会议才先后发表声明,指出孔汉思的《教会》和《无误吗?》二书含有的“错误”,让他再“考虑”一下自己的态度,同时宣布这项争论“可暂告结束”。对来自天主教官方及神学界的种种批评,孔

汉思亦加以反驳；他于1971年发表“事件的兴趣所在，对拉纳尔的回答”，指责拉纳尔的批评回避了问题的实质；他还发表《神职人员应做什么？一种帮助》、《基督徒的自由》等文，对德国和意大利天主教主教会议关于《无误吗？》一书的表态加以回答。这一年，孔汉思还出访了前苏联、印度、印度尼西亚、澳大利亚、新西兰、美国等地，阐述其对天主教的看法。1972年，他又到瑞士、意大利和东、西德等地讲演。1973年，孔汉思利用各种新闻媒体表态，对罗马教廷《教会的奥秘》之声明提出反驳意见。1975至1978年，孔汉思先后访问芬兰、意大利、美国、北爱尔兰、英国、西班牙、丹麦、挪威、荷兰等地，论述其神学观点，展开与新教神学界的对话，寻求西方社会对天主教改革的支持。1979年，孔汉思亦访问中国，在北京参加了中国社会科学院与美国华盛顿肯尼迪伦理学研究会联合召开的学术研讨会，并发表题为“宗教与科学”的演讲。

1979年12月12日，德国主教会议发表声明，宣布取消孔汉思在杜宾根大学天主教神学系神学教授的资格；同年12月18日，罗马教廷信理部随之也发表声明，指出孔汉思的神学观点“违背了教会的完整教义”，并说他因怀疑“教会对教义不能错误的信条”、蔑视“教会关于基督与圣父的同性同体和圣母玛利亚的童贞”等基本道理而“在教徒思想上造成了混乱”；声明声称信理部过去曾对他多次提出“善意警告”，却“没有采取任何行动”，但是“直到现在他仍然固执己见，置若罔闻”，因此信理部经教皇约翰·保罗二世批准而决定通告孔汉思“不能再作天主教的神学家，继续执行教学职务”^①。当时孔汉思正在外地滑雪度假，听到这一消息而感到震惊，他指责德国主教“同罗马宗教裁判所合

^① 参见《世界宗教资料》1980年第2期，第8页。

作,在圣诞节前的一次突然袭击中企图摧毁他们自己的一位神学家的信誉”^①,并对德国主教会议和罗马教廷信理部此举表示抗议。按照德国与梵蒂冈签订的政教关系条约,罗马天主教神学教授在德国国立大学任教必须要得到教会当局的认可,但孔汉思虽不能继续为天主教神学系的教授,却仍可任其他教职;这样,他继续在杜宾根大学担任普世运动研究所所长和从事其他教学及研究工作。此外,在这场风波中教会当局并没有革除他作为天主教徒和神父的身份,他仍作为天主教神学家和思想家而活跃在当代社会各个领域及其学术舞台上。孔汉思在被剥夺在天主教神学系的教席后,一方面对自己的神学思想加以系统的梳理和阐述,另一方面则积极开展了“普世宗教”和“普世神学”的运动,将其视野扩大到世界宗教的新领域。1984和1985年,孔汉思与斯威德勒等人合作,先后在美国天普大学和德国杜宾根大学组织召开“普世神学研讨会”,倡导在新的世纪各大宗教获得共识的普世宗教运动。1990年,孔汉思发表《世界伦理构想》一书,提出“没有世界伦理,则没有人类共同生活;没有宗教间的和平,则没有世界的和平;没有宗教间的对话,则没有宗教的和平”这一著名口号。从此,孔汉思和斯威德勒等人又从对“普世宗教”、“普世神学”的倡导走向对“世界伦理”或“全球伦理”的推崇。1993年8月9日,“世界宗教议会”在芝加哥召开大会,发表最初在杜宾根由孔汉思起草的《世界伦理宣言》和由斯威德勒撰写的《全球伦理普世宣言》。1995年,在冯·德·格罗本伯爵(Graf K. K. von der Groeben)的支持下,孔汉思成立“世界伦理基金会”,以支持这一运动及其学术研究。1996年3月,“世界伦理基金会”与国际政界组织“双互动协会”(Inter Action)合

^① 参见《纽约时代杂志》1980年3月23日,第34页。

作在维也纳召开工作会议,提出“关于‘寻求世界伦理标准’的结论与建议”。这样,自80年代后期和90年代以来,孔汉思奔波于世界各大洲,展开不同宗教和不同信仰的对话,宣传其普世宗教和世界伦理的主张。在此期间,他也先后于1987和1996年两次访问中国,在中国社会科学院和北京大学进行演讲。

孔汉思除了频繁的社会活动和学术交往之外,在神学理论和宗教思想上亦颇有建树,著述甚丰。其著作不仅被翻译成多种语言,而且具有很大的发行量,在当代天主教神学界实属少见。孔汉思迄今已出版30多部专著、发表数百篇论文,并主编多种学术论集、丛书和杂志,其主要著作包括《称义,论卡尔·巴特的学说及一种天主教的反思》(1957)、《大公会议与复和》(1960)、《教会的结构》(1962)、《大公会议中的教会》(1963)、《教会》(1967,中译本为《教会发微》)、《真实性,论教会的未来》(1968)、《什么是教会?》(1970)、《无误吗?》(1970)、《上帝成为人,作为未来基督论之绪论的黑格尔神学思想导论》(1970)、《有误吗?》(1973)、《论基督徒》(1974)、《关于基督徒存在的20条论纲》(1975)、《矛盾中的耶稣》(1976)、《上帝存在?》(1978)、《弗洛伊德与宗教的未来》(1978)、《关于上帝问题的24条论纲》(1979)、《艺术与意义问题》(1980)、《永恒生命?》(1982)、《基督宗教与世界宗教》(1984)、《诗与宗教》(1985)、《天主教会——往何处去?》(1986)、《觉醒中的神学》(1987)、《基督宗教与中国宗教》(1988)、《人性的辩护者》(1989)、《世界伦理构想》(1990)、《保持希望》(1990)、《莫扎特——超验的踪迹》(1991)、《犹太教》(1991)、《论信仰,使徒认信——对当代人的解释》(1992)、《无定位的瑞士》(1992)、《通过宗教和平实现世界和平》(1993,与库舍尔主编)、《世界伦理宣言,世界宗教议会宣言》(1993,与库舍尔合编)、《基督宗教的伟大思想家》(1994,中译本名《基督教大思

想家》)、《基督宗教：其本质与历史》(1995)和《对世界伦理的肯定》(1995)等。

孔汉思的神学理论典型地表现出其突破和开放：这种突破指他对传统天主教神学理论框架的突破，其研究依然涉及到基督宗教的上帝论、基督论、创世论、救赎论、教会论、末世论等教义神学和圣经神学的传统命题，却展示出一种全新的视域；这种开放则在于他将这些传统神学主题置于当代社会的思想文化境域中来展开讨论，既正视教会内部历史久远的神学纷争和冲突，亦面对西方近代发展中出现的对基督宗教信仰及其神学思想理论的种种批判和挑战。正是这种突破使他的神学在天主教界引起种种争议，也正是这种开放使他的理论在现代社会拥有众多的读者和听众。在他看来，基督宗教当今已面临两个方面的挑战，一是来自其他伟大的世界宗教的认信与见证，二是来自非基督宗教之世俗人道主义的普遍发展和深入人心。在这两个方面的夹击下，基督宗教的现代代表态就极为重要：它必须体现和见证基督宗教信仰的本真及其独特之处，以此显示其存在的价值与意义。

面对世界各种宗教的挑战，孔汉思承认，“今天，基督教比以往更多地进入了和其他宗教的接触、讨论和邂逅”。^① 基督徒应对这如宽阔海洋般的不同宗教进行探索、加以理解，由此真正发现“宗教”的意义。但理解不同宗教并不是将基督宗教与它们相等同，因为这种等同会使基督宗教变成一种“宗教奢侈品”、使基督精神变得肤浅。所以，孔汉思不同意拉纳尔关于“匿名的基督宗教”之说，认为这种扩展基督宗教相关概念之涵义的作法是逃避挑战之举而非对这种挑战的积极回应。所谓“匿名的基督宗

^① 汉斯·昆著、杨德友译《论基督徒》(上)，三联书店1995年，第90页。此书著者汉斯·昆即为本书中的孔汉思。

教”就像“木制钢铁”一样乃一种词语矛盾。在他看来,基督宗教不应有排他性,但必须肯定其独特性。“我们所努力争取的是对信仰各种宗教的人给予一种独立的、无私的基督教的救助。……在世界诸宗教中,基督教应该以承认与弃绝的辩证统一法,作为各宗教宗教的、道德的、沉思的、禁欲的、美学的价值的批判催化剂和结晶点来发挥作用。”^①而且,孔汉思强调基督宗教与其他宗教相比并不仅仅是“宗教”,其独特性就表现在“基督教是对一种绝对的意义根据、对一种绝对的终极关切、我无条件地参与的某种事物的关系的特殊社会体现”。^②

而面对现代西方人道主义的挑战,孔汉思则坚持“基督信仰和人道主义不是对立物”。人道主义本身体现了一种转向人、关心人、重视人的发展;在这一思想运动的发展演变中,“后基督教人道主义(自由主义、马克思主义或者实证主义渊源的)无论在什么地方实践了优于基督徒的人道主义(在整个现代时期,它们经常如此),对基督徒都是一个挑战,不仅作为人道主义者、而且作为基督徒本身。”但追本溯源,人道主义的精神和价值向度乃是来自基督宗教。孔汉思为此指出,“真正的人道、人性……如果没有背景中的基督教因素,是不易确定的。……现代后基督教人道主义,除了受惠于其他传统(特别是希腊人和启蒙运动)之外,还大量地受惠于基督教:基督教的人道价值、规范、解释都或多或少得到巧妙的采纳和同化……。在西方(因而大体上也是全球的)文明和文化中、西方人和机构、需要和理想中,基督教无处不在。它是我们呼吸的空气的一部分。”^③就其基督宗教

① 汉斯·昆著、杨德友译:《论基督徒》(上),三联书店1995年版,第121页。

② 同上书,第90页。

③ 同上书,第11页。

的渊源和影响而言,世界上并没有“纯净”的世俗人道主义。对世俗人道主义的剖析,使孔汉思意识到基督神学的现代意义和任务。他认为神学家应发扬其“批判性思维传统”,“以真实的现代世界为背景,借助于现代科学和经验,注视着个人、教会和社会的实践”来从事神学探究,神学家“对这个世界了解得越多,他就越能够更好地完成自己的神学任务。”^①在他看来,神学家“掌握着比原子时代引以为据的科学真理更为深入的唯一的真理”、“掌握着比现代理性更加根深的关于人的本质的知识”,而其从事的“严肃的神学”虽不要求“全面地、彻底地掌握真理、垄断真理”,不要求“成为一种综合的、自成体系的世界观”,却要“永远、处处寻求整体的、完全的真理”;在出现“人类学转向”的现代世界,神学亦是“人学”,“神学问题涉及的是人的全部身份和作为最基本的方面。神学就从这样的—个方面出发去考察人类生活和行为的全部层次;从这个基本的方面,一切都可能得到表现;从这—个方面出发,神学家必须面对—切问题。”^②

但在神学转向人的今天,神学仍不能忘记或放弃其对“神”的思考、追求。从“人”这一视域和角度的改变,并不意味着问题本身的改变。因此,孔汉思在其神学体系中仍突出人对“神”之问、之思和之求。他指出,对“上帝是谁?上帝在哪儿?上帝是否存在?”^③这三个问题,具有灵性追求的现代人无法回避,并想寻求找到理想的解答。在其《上帝存在?》一书中,孔汉思通过对自笛卡尔以来各种有神论、无神论的理论学说加以分析研究而试图回答“上帝是否存在”和“上帝是谁”这两大问题。他认

① 汉斯·昆著、杨德友译:《论基督徒》(上),三联书店1995年版,第86页。

② 同上书,第86-88页。

③ 孔汉思:《关于上帝问题的24条论纲》,慕尼黑1979年德文版,第9页。

为,现代人亦应把对上帝的信仰当作人生最根本的依托,“这种信仰及其产生的宗教、哲学和世界观对每一种文化而言都是不可缺少的。——这种信仰乃是朝向那无法解释者所不可取代的范畴。”^① 对于上帝的信仰认知既是对无限、绝对和永恒的一种整体洞观,亦是认知者本身对其存在与行动的一种整体态度。基于近代以来所形成的对真实存在之统一性的理解,“上帝乃在世界之中,而世界亦在上帝之中,超然与内在共构为一。”^② 现代人对上帝的理解已不再是对超然外在者的仰望、惊叹,而必须从其对现实的连贯性之理解出发,其题域是要找寻并认知这个世界之中的上帝和体现在上帝之中的这个世界。在孔汉思看来,“这个上帝不仅是现实的一部分,是与有限并存的(最高)有限,而且是有限中的无限、相对中的绝对、隐蔽的封闭、现世——来世、超越——内在,是事物核心、人和人类历史的最终现实。……上帝是最真实的现实,在全部现实中活动;处处时时给世界和一切人提供一个最终的指示要点、一种统一性、价值观和意义。”^③ 按照这种理解,“上帝不是以有限和相对的方式在世界中起作用,而是作为有限中的无限和相对中的绝对。上帝不是作为不动的推动者来从上至下或从外至内地进入世界,而是内在于世界的发展过程中、作为能动的、最真实的实在来起作用,上帝使这一过程成为可能,对之支配并令其完善。”上帝的事功并不超越世界过程,而乃在此过程之中,与世人和万物共在。也就是说,上帝本身即“世界过程的起源、中心和目的”。^④ 传统神学中关于上帝“全在”(omni-präsent)和“全能”(omni-potent)的解

① 孔汉思:《上帝存在?》,慕尼黑1978年德文版,第708页。

② 同上书,第709页。

③ 汉斯·昆《论基督徒》(下),三联书店1995年版,第440页。

④ 孔汉思:《上帝存在?》,第709页。

释,只有与世界的真实性相结合才能体现出其意义。在解决有神论与无神论的争议上,孔汉思所突出的不是上帝“存在”与否,而是争论双方对“上帝”这一表述已有或应有的“理解”。

根据这种与现实关联的有神论,那么基督宗教独有的“基督”信仰该怎样解释呢?在此,孔汉思提出了他的“新基督论”之说。他分析了基督徒从不同认知层面或自我体验所理解的基督,如“虔敬的基督”、“教义上的基督”、“热忱派的基督”、“文学中的基督”等,认为作为一个基督徒的最基本标准不是看他是否赞同这种或那种有关基督的教义,而是看他是否真正接受对基督的信仰。他说,“基督教若要保持基督教特征,那它就必须明确忠实于一个基督;基督不是任何原理,或者一种意向,或者进化论的目标,而是……一个具有十分确定名称的、十分确定的、不可误解的、不可替代的位格。”^①但这种信仰不是抽象的,面有其现实关联。“耶稣的事业就是上帝在世间的事业”^②,这种在人世之定位亦使其信仰有着现实性、时代性,必须随着时代的发展而不断更新。针对天主教会正统派信守耶稣基督是真神和真人这一传统信条的态度,孔汉思则强调基督的“人性”意义,反对将耶稣观念化,意识形态化和神话化。他指出,“基督徒的基督是一个十分具体的、人性的、历史的人;基督徒的基督只能是拿撒勒的耶稣。从这一意义看,基督教在本质上是历史为依据的,基督信仰在本质上是历史的信仰。”^③正是这种历史信仰才使基督宗教从一开始就能抵御住那些神话、哲学和神秘崇拜,体现出其真实的时空存在及意义。孔汉思强调,基督是一个十

① 《论基督徒》(上),第141页。

② 同上书,第263页。

③ 同上书,第169页。

分具体、有着人性的历史人物,即出生在拿撒勒的耶稣;这位耶稣并没有宣称他自己乃上帝的永生独子,也没有说为圣母玛利亚所生。传统神学由于过分强调耶稣的神性,结果将他完整的人性彻底剥夺,而不是“人性”的耶稣基督对现代人来说则根本无法理解。但孔汉思这种突出“人性”的新基督论观点引起天主教会官方的强烈反对,如德国主教会议曾多次发表声明,批评孔汉思的诠释违背了古代公会议关于基督论的规定。1977年,由红衣主教赫夫纳(Joseph Höfner)主持的斯图加特会议提出如下五个问题:(1)尼西亚和卡尔西顿公会议关于基督论的规定是否有效?应如何解释?(2)如何认识基督是神子及其永恒先在?(3)耶稣之死在救赎论上意义何在?(4)古代各公会议对基督论的阐释是否仍有约束力?(5)教会及其教海权问题应如何理解?他们要求孔汉思就这五个问题进行澄清和答辨,由此使孔汉思与天主教当局在基督论问题上的分歧更为公开化、尖锐化^①。

在教会论上,孔汉思力主教会必须经常改革而时时更新。按照教会“一”、“圣”、“公”、“使徒所传”的这四大特征,孔汉思认为“教会可以简短地定义为信仰基督者的团体。……是那些参与耶稣基督的事、并作证其为一切人的希望的团体”^②,这一团体并不是耶稣本人创建,而乃以其死后复活之名义出现。因此,教会只是对作为基督的这位耶稣的“信仰告白”,其任务则应为耶稣基督的事服务,即以耶稣基督的精神在现实社会中实现其理想。基于教会的这种起源和性质,孔汉思指出教会应是“自由、平等、博爱的团体”,并应根据现实生活方式的多样性来构成

^① 参见陈泽民主编:《金陵神学文选》,金陵协和神学院1992年版,第402页。

^② 《论基督徒》(下),第686页。

形式多样的教会。在基督宗教的历史上,教会经历了早期犹太——基督教、教父时期希腊化——拜占庭、中世纪罗马天主教、宗教改革时期福音派新教和启蒙时期的范式转变,现已进入尚在形成之中的后启蒙、后现代范式。只是在中世纪罗马天主教范式内,教皇才被赋予在教会中拥有绝对的、至高无上的权力,形成教士权力高于俗人、教皇权力高于世俗君王的局面。但随着时代的发展和教会范式的改变,罗马教会这种唯我独尊、凌驾于他人之上的局面也应该根本改变。孔汉思曾在“梵二”会议的召开上看到了罗马教会革新的希望,对此后的发展却颇感失望。他说:“人们很少听到罗马方面有关‘打开入口’、‘教义教规现代化’的言论。……。他们时常提到的‘对话’,也只是一种虚假的对话。天主教世界性的第二次选择意味着一种绝对的停滞、普世主义降为一种空洞的姿态和保证。”在这种封闭、停滞的同时,罗马教会却“组织起广泛的、令人生厌的攻击妇女解放的大合唱”^①。为此,孔汉思呼吁天主教会从上层到基层都必须实行全面改革。他宣称,真正的教会是上帝的教会,由人组成,存在于世界并为世界服务;换言之,教会为世界而存在,因而必须认识世界,与世界相联、为世界尽力。为了解决教会内外日益增长的矛盾和冲突,教会必须改革,必须放弃其统治整个世界的权力,包括其政治权力、世俗领导权、世俗荣誉、特权和优越感等,从现实世界的实际处境中看待教会的存在及意义,以便发挥其应有的作用而不是包办一切。对于作为罗马教会最高首脑的教皇,孔汉思同样从人的角度来理解,而反对教皇“永无谬误”的信条。他指出,1870年梵蒂冈第一届大公会议关于教皇“永无谬误”的说法只是一种“简单的假设”、“缺乏圣经的传统的证据”,是当时

① 引自《世界宗教资料》1987年第3期,第24-25页。

“唯理主义”和“新经院哲学”风行、人们“缺乏信仰”的结果。所以,教皇的行为不能违背整个教会的利益,其不符合圣经的职能亦应自动取消。^①在他看来,耶稣基督才是教会一切事情的权威标准,“永无谬误”仅属于上帝,而教会、教皇、公会议、以及在犹太教—基督教救世历史中形成的《圣经》都不可与“永无谬误”相提并论。因此,“公会议并非无误,教会教诲权(Magisterium)并非无误,教皇是人,也不可能无误。”^②孔汉思对教皇权威的置疑和对罗马教廷的批评,直接导致了其与天主教会官方关系的不断恶化。

对于教会在“后启蒙、后现代”范式中的发展,孔汉思则并不像许多现代思想家那样悲观。他认为“后现代”表明了一种探究,是用来说明一个“新时代”的“探索概念”。确切地说,这种“后现代”发展在20世纪60和70年代开始萌芽,它们蕴含的意义“则是指在80年代开始的、其本身价值得到承认、但是概念尚不明确的时代的符号。”^③在他看来,“后现代”是用一种新的“信念、价值标准和技能的总体”模式去看待个人与社会、上帝与世界,这就给基督宗教表现自身一次全新机会。他说:“当我们提及‘后现代’模式时,显然这并不意味着我们留恋中世纪时代,留恋巴洛克艺术风格或浪漫主义。当我们提及‘后启蒙’模式时,也决不意味着我们打算摧毁启蒙时代的一切,连同它的政治和道德上的所有成就。不,如果打算用‘启蒙运动’口号来说明新模式,就必须用一种新的开明的‘启蒙运动’来充实它,完善它,而后者一定能超越前者的界限和潜力。在这种新模式中,宗

① 参见《世界宗教资料》1980年第2期,第8-9页。

② 引自《金陵神学文选》,第400页。

③ 孔汉思:“神学:走向‘后现代’之路”,引自王岳川、尚水编:《后现代主义文化与美学》,北京大学出版社1992年版,第159页。

教既不会被忽视,也不会被搁置一旁或受到压制,更确切地说,它将会批判地溶合于新方式中。”^① 这样,孔汉思对“后现代”范式中的宗教发展表示乐观,故对“后现代”、“后启蒙”的走向有着积极评价。就基督宗教的神学发展而言,他认为神学的“后现代”之探乃展示了神学的“觉醒”,因此,“后现代神学”应是“对现代的内批判”和“对启蒙的启蒙”,它将以克服危机,面向未来之姿迈入新的时代。在其形成阶段,它则以其“探索”、“开放”等特征来说明其本身“正在寻求方向,正在制订纲领”。^② 孔汉思强调,这种“后现代神学”代表着一种新的探索和创造,它正表现出一种“新宗教精神”,以使在“现代”被压抑、遭萎缩的信仰因素获得更新、达到升华。在“后现代”时期中出现的社会危机和社会转型,以及与之相应的人们精神状况,使宗教的意义和作用得以复兴,因为人们此时不仅意识到“存在的危机”,亦感到对“上帝的忘却”已使人缺乏面对危机、克服危机所必需的勇气、安慰、温情和关切。对此,孔汉思借用法兰克福学派批判理论著名代表霍克海默(Max Horkheimer)的信念来表达宗教在“后现代”的意义:“没有‘完全的他者’、没有‘神学’,没有对上帝的信仰,生活中就没有超越纯粹自我持存的精神”;“没有宗教,在真与伪、爱与恨、助人和唯利是图、道德和非道德之间就不可能有确有依据的区别”;“没有‘完全的他者’,对完满的正义的追求就不可能实现”;“没有我们称之为上帝的最终的、原初的、最实在的现实……我们‘对安慰的渴求’就依然不能得到满足”。^③ 他相信宗教所体现的超越审视和终极关切仍能给当代人带来生存勇气和

① 引自《世界宗教资料》1987年第3期,第25-26页。

② 孔汉思:“神学:走向‘后现代’之路”,见《后现代主义文化与美学》,第157页。

③ 同上书,第165页。

未来希望,故此“在今天的社会现实条件下,对圣经和基督教传统的讨论绝对不是无害的智慧沙堡游戏,而是具有高度实际成果的反思。”^① 孔汉思为“后现代神学”的发展之途提出了一种“普世”信仰和“全球伦理”的构想。正是在这一基于多种宗教信仰、价值观念和道德体系的全球性相互理解的普世神学和世界伦理上,孔汉思看到了一个颇有希望的“时代转折”。由此,“后现代神学”乃突出了“普世性”、“世界性”和“全球性”意义。孔汉思为之一方面推崇从基督宗教的普世主义出发来“开辟世界宗教的神学”,另一方面则全力呼吁一种“全球伦理”的建立。

现代社会及其科技文化的发展,使世人颇有皆为“地球村”之邻居的感觉。这种大家共处同一个地球、必须相互依存的认识,使不少当代思想家开始沉思和寻求全球共存、人类共在的路径。孔汉思正是在这种现实氛围中提出其“世界伦理构想”(Projekt Weltethos),认为没有公认的世界伦理就没有公正的世界秩序,因此必须找到世界各种宗教能共同认可的最低限度伦理原则,这就是一种“世界伦理”或“全球伦理”。孔汉思指出,“没有世界伦理,则人类无法生存。”^② 面对“和平远离我们——地球遭到毁灭”这一现状,孔汉思表现出强烈的世界关怀,他认为两次世界大战之后人们反省自我行为而在 1948 年推出的“人权宣言”只是注意到人之外在行为的不足,而没能进而追求人之内在态度的改变。实际上,人类的暴力、罪恶和痛苦并非必然,“因为一种伦理的基础已经存在”,“这种伦理为一种更好的个人秩序和世界秩序提供了可能,这种伦理引导着个人摆脱绝望,引

^① 孔汉思:“神学:走向‘后现代’之路”,见《后现代主义文化与美学》,第 167 页。

^② 汉斯·昆著、周艺译:《世界伦理构想》,香港三联书店 1996 年版,第 V 页。

导着社会摆脱混乱。”^① 孔汉思承认,仅由一名天主教神学家来塑造一种“世界伦理”未免过于大胆和荒唐,因为这种伦理的构建乃一种多层次、跨学科、涉及面极广的行动。“然而,对于一名恰恰是普世神学家来说,他的任务是将现存共同性提高到普遍的意识上来,并且不断督促各宗教在未来着重强调共同的东西,少提造成分裂的东西。”^② 他认为普世神学家的职责就是应发展一种用于和平的普世神学,其目的不是要达到一种“统一宗教”或“全能宗教”,而是要“带着批评眼光将各自宗教的根源和人道的伦理进行比较”、“通过自我改革”、“通过革新面达到和睦,通过自我批评而达到宽容!”^③ 也就是说,在宽容、对话、理解的氛围中找出在各种宗教教义中存在的“一套共同的核心价值”,以作为世界伦理的基础。“这样一种致力于和平的神学需要一种完全客观的以及政治上——伦理上关系重大的,因而同时针对未来的、真正的普世宗教的神学。这样一种普世宗教的神学,并不自以为能扮演一位自命不凡的劝戒的最高传教士角色,或是一位表面上中立的最高法官的角色。它不但与各种教会的宫廷神学毫不相干,也疏远各种与世无争的纯科学的学府神学。对于这种普世宗教的神学来说除了批判式的虔诚以及正直的科学性外,首当其冲的是关心那些受害者与信仰团体的命运,特别是我们这一被分割的,被剥削的世界的未来。神学家们不应当做制动垫片,而应成为通往未来的道路上的先锋。”^④ 孔汉思在这种努力中看到了基督宗教之普世神学与世界宗教共同所求的全球伦理之间的内在关联,因而以一种信仰的动力来推

① 《世界伦理宣言·导言》,1993年9月4日芝加哥世界宗教议会通过。

② 《世界伦理构想》,第IX页。

③ 同上书,第196页。

④ 同上书,第196-197页。

动其世界关怀的事业。尽管有天主教会官方的种种批评或社会上的种种不解,孔汉思仍坚信其从事的普世神学研究和世界伦理事业能使其“大公性”(即对天主教的忠贞)和“普世性”(即对全人类的关切)与日俱增。

二、施莱比克斯

荷兰天主教神学家施莱比克斯在当代天主教会的改革发展及其神学复兴中亦发挥过重要作用。在“梵二”会议期间,他在婚姻、神职、圣礼等方面的见解曾促使天主教会以一种全新方式来重塑教会生活。他在基督论、释经学等领域的研究使传统神学理论与现实社会境域得以巧妙的结合。但“梵二”会议之后,施莱比克斯对当代社会及人生的独特关注使其神学理论已打破传统命题,如其关于技术化、世俗化社会中基督徒的意义之思索就表现出一种开放性和对话意向。一方面,他努力寻求与当代人类体验保持对话,注意到当代社会发展的各重要方面及其经验教训。另一方面,他运用一切现代知识来使其神学理论及话语符合时代精神、跟上思想发展的新潮。因此,其神学解释的框架中包括有来自托马斯主义、生存论现象学、语义分析哲学、新海德格尔诠释学、法兰克福学派的社会批判理论、以及法国结构主义和符号学等理论体系的创意。在天主教内部的保守派眼里,施莱比克斯的开放性神学与孔汉思的主张相似,因其走得太远故有背离“正道”之嫌。这种担忧最终使罗马教廷出面干涉,早在信理部宣布停止孔汉思天主教神学教职这一处分的前三年,施莱比克斯已被信理部传唤到梵蒂冈复兴宫接受质询,以澄清其在“基督论”等神学理论问题上的不同见解。罗马教廷对施莱比克斯和孔汉思的态度,引起了天主教会内外的思想波动和

舆论反响,不少神学家联名写信抗议,感到其自梵蒂冈第二届大公会议以来所享受的“想象中的自由”已“处于危机之中”。孔汉思亦曾公开指责罗马教廷的这些决定和行为“使它自己的神学家蒙受诽谤和丢脸”,因而乃“教会的耻辱”。这些事件曾使施莱比克斯和孔汉思成为新闻人物,其理论“正统”与否亦是在当时天主教神学界引起激烈争论的一大焦点。

施莱比克斯于1914年11月12日出生在比利时的安特卫普,在14个兄弟姐妹中排行第六,中学时代在特恩胡特耶稣会办的寄宿学校度过,1934年在根特入多明我会,随之到卢汶的多明我修会学校研习哲学和神学,深受将新托马斯主义认识论与现象学等当代社会科学相结合的多明我会哲学家佩特尔(De Petter)的影响。第二次世界大战初期,施莱比克斯曾被征入伍,但不久返回卢汶,1941年受任神职,随之担任给神学生讲授教义神学的工作。1945年,施莱比克斯到巴黎深造,进入多明我会的勒索尔舒瓦学院攻读博士学位,同时在巴黎大学其他学院听课。在勒索尔舒瓦,他结识了馱努、龚加尔等著名神学家,其本人亦被视为与新经院哲学抗衡的“新神学派”(nouvelle théologie)的一员。在巴黎,他则通过在索邦神学院、高等研究学院和法兰西学院听课而受到卡缪(Albert Camus)、梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)等人的存在主义、人格主义和现象学理论的熏陶,从而形成其生存论现象学的思想框架。1947年,他返回卢汶,继续撰写其博士论文,于1951年以题为《圣礼救世论》的论文获勒索尔舒瓦学院神学博士学位。这篇论文的基本立意后来亦体现在其1963年出版的英文著作《基督:与上帝相遇的圣礼》之中,他将基督视为最原初的圣礼,由此涌现教会的圣礼。按照他的理解,圣礼不仅仅是神圣恩典的工具,而且乃意味着与作为原初圣礼之基督的个人相遇。这样,施莱比克斯通

过发掘早期教父学中圣礼作为奥秘的概念、并结合当代存在主义的人性观而使传统圣礼神学与现代人类体验挂上钩来。

取得博士学位后,施莱比克斯回到卢汶的多明我会学院任教,并于1956年在卢汶宗教学高级学院担任教授。1957年,他获得荷兰内伊梅根大学教义学和神学史讲座教授之位。从此,他在此任教直至1983年退休。当时荷兰天主教会正推行教会改革和更新,以适应现代世界的发展及其对教会的要求。施莱比克斯开放和改革特色的神学思想自然很受欢迎。他参与起草了荷兰主教关于“梵二”会议的一份颇具自由派特色的提案,并陪同荷兰主教们参加了“梵二”会议。由于天主教内保守派的反对,施莱比克斯没有获得“公会议神父”(Peritus)的称号,但他作为神学顾问通过向与会主教们演讲而对“梵二”会议产生了积极影响。“梵二”会议后,施莱比克斯首次访问美国。在北美的见闻和交流使他扩大了自己的视域,开始从圣礼神学转向教会论等与现实社会相关的论题。其在美国的讲演于1968年出版,题为《上帝:人类的未来》。此外,施莱比克斯还对当时教会所关注的婚姻、圣餐、神职人员独身等焦点问题展开了系统研究。1961年,他担任荷兰《神学杂志》的主编;1965年,他亦成为国际著名神学刊物《公会议》的主编之一。自1966年起,施莱比克斯摆脱了托马斯主义对其神学思想的影响,开始探讨新的神学研究方法。为此,他深入研究了海德格尔的解释学、英美语言分析哲学,以及法兰克福学派的社会批判理论,从而对人类存在的历史性、世俗及经验的世界观和对社会中受难与反抗的体认都有深刻的洞见。1974年,他以《信仰理解》一书总结了这一阶段的研究。此后,他又从全新的角度阐发基督论,先后推出《耶稣》(1974)和《基督》(1977)两书。

这种开放性的视域使施莱比克斯的思想朝着普世神学的方

向发展,其著述不仅受到教会内部的关注,而且也引起教外人士的兴趣。“基督宗教与现代世界的关联”这一主题使他成为超出天主教神学之界的现代西方思想家和社会理论家。其学术成就和广泛影响给他带来了名望和荣誉,他被欧洲和美国的多所大学授予名誉博士学位,于1979年获佛兰芒文化委员会五年颁发一次的奖励,并于1982年获促进欧洲文明的伊拉斯谟奖,成为当时享此殊荣的唯一神学家。但其表达传统神学的新思路、新方法亦引起罗马教廷的不满和置疑,这种理论冲突曾使施莱比克斯先后于1968、1976和1982年三次被罗马教廷信理部所质询,不过其神学教职仍得以保留。

施莱比克斯也是一位著述甚丰的神学家,但其作品主要用荷兰文完成,其中一部分被译成英语、法语和德语,从而流传到世界各地。他的主要著作有《圣礼救世论》(1952)、《玛利亚,救世主之母》(1954)、《基督:与上帝相遇的圣礼》(1958)、《关于神职的神学命题》(1959)、《婚姻乃一种圣礼》(1961)、《婚姻:人类真实与救世奥秘》(1963)、《梵二会议,思想斗争,及其它论文》(1963)、《论梵二会议》(1964)、《个人与上帝的相遇,对罗宾逊的回答》(1964)、《新的信仰理解,对罗宾逊老实》(1964)、《论神职人员独身》(1966)、《文选》(第一集:《启示与神学》,1964;第二集:《上帝与世人》,1965;第三集:《世界与教会》,1966)、《上帝:人类的未来》(1968)、《信仰理解》(1974)、《耶稣:基督论的一种试验》(1979)、《基督:耶稣作为主的体验》(1980)、《牧职:在耶稣基督团体中的领导》、《论基督宗教信仰》(1986)、《具有人类面貌的教会:一种新的、扩展性牧职神学》(1986)和《人类、上帝的历史》(1990)等。

施莱比克斯神学探究的重点是教会与世界的关系,其1945年最早发表的论文就已论及法国基督徒与人道主义的关系,而

其撰写博士论文的初衷亦为探讨教会与世界的问题,只是因为实际授课的需求才使他后来改写有关圣礼的论文。他从一种广义上来理解教会,认为圣礼、牧职、灵修等都是教会为基督徒适应其在世界中的生活而提供的宗教保障。而且,他强调教会对世界的关注应侧重于在世俗世界和存在压迫的社会中基督徒个人的信仰生活;教会不仅要展开与世界的对话,更要指引信徒既保持对教会的忠诚,又符合世俗社会的现实需求。如果没有与现实世界的联系和沟通,保持基督信仰、维护教会传统则是一句空话。

基督宗教作为一种信仰而与世界关联,势必涉及到其信仰对象与世界的关系。为此,施莱比克斯以《上帝:人类的未来》、《上帝与世人》等著述来说明上帝与世人的关系。在他看来,基督教会对上帝的理解大体可包括三个层面:首先,上帝是一种“奥秘”。上帝的存在超越人的想象和把握能力,但上帝则可让人体验到其真实存在。教会所实行的圣礼,即是作为一种奥秘而引导信者走向上帝;而这种圣礼则以基督为最原初的圣礼。上帝作为奥秘在冥冥之中主宰着世人的沉思和政治行为,以达一种“政治的神圣性”。此即对教会之宗教和社会功能的理想要求。按照施莱比克斯的理解,上帝乃超出人的视域、存在于神秘之中,上帝为了人类及其世界的完善而可在人世中显现,但人通往上帝之路却在这种奥秘中消失。其次,上帝乃在人类的前面,给人类一种末世论的应许。上帝作为应许和希望指引人类向前,从而使世界走出其受难之境、克服其与上帝末世救渡条件之间的矛盾。这一指引人的上帝不是远望而不可及者、不是让人感到一种命运的无奈,而是直接在人前面引路、甚至耐心地劝哄人们不断向前,以建成上帝之国。最后,上帝密切关注着人类。上帝以一种仁慈和无限之爱来与人世贴近,关心人的生存处境

和遭受的苦难。这种关心集中体现在启示和圣礼上,正是在人类历史的复杂性和含混性中,上帝的启示才能被人理解。上帝与人类及其历史的亲密性在耶稣把上帝作为“父”(Abba)的体验中得以典型表现,而这种亲密性既防止了上帝超越人寰而可能出现的冷漠,又克服了上帝远在人前面而可能导致的失望。^①

基督宗教与世界的关联,也必然论及耶稣基督与世人的关系。在其教会学构建中,施莱比克斯亦撰写了以“耶稣”、“基督”、“人类”为主题的基督论三部曲。其德译本书名分别为《耶稣,一位生者的历史》(1975)、《基督与基督徒:一种新的生活实践的历史》(1977)和《人类:上帝的历史》(1990)。其第一部曲“耶稣”之书被视为在当代基督论研究中具有“划时代”意义的标准之作。施莱比克斯以其非正统的、紧扣时代脉搏的洞见来阐述《圣经》福音中关于“耶稣”的记载,并强调若无早期基督教会的作用,人们对耶稣其人及其意义则会知之甚微。他指出,耶稣作为先知的形象对于公元1世纪其门徒的理解而言乃是核心的,正是耶稣的先知性召唤和对世人罪恶的宽恕使他们聚集在一起宣讲上帝之国的福音,从而帮助他们承认并肯定上帝已使耶稣从死中复活。在此,施莱比克斯充分说明了耶稣的门徒是怎样运用其历史环境的方式来表达其对耶稣的体验,这种历史感让人觉得真实可信。在历史的过程中,不可能存有不变的模式,而合适的新模式则往往会成为形成新体验的理想出发点。他强调上帝的启示行动在历史之中,由此说明耶稣基督所体现的上帝救赎的普遍有效性。其第二部曲“基督”之书乃是对基督

^① 参见皮尔曼(Dean G. Peerman)和马提(Martin E. Marty)主编:《基督教神学家手册》(A Handbook of Christian Theologians. Abingdon Press, Nashville),纳什维尔1987年英文版,第631-632页。

信仰的一种全新综合,他以《新约》中恩典神学的发展为开端,随之转入罪恶、受难、人类学、政治和社会伦理等当代问题。施莱比克斯在此所强调的即与当代社会相关联的思想和问题,他主张结合这些实际需求来与耶稣相遇,从而可获得从古延续至今的救赎体验。这种体验与教会存在的具体结局密不可分,从而亦将基督宗教的传统历史与当代经验相联结,为此他进而论述了教会及基督徒的生活实践及其应有的现代更新。在他看来,这种现实关联乃是理解耶稣基督的神性和人性之平衡关系的最佳途径。其第三部曲“人类”之书则侧重于人对上帝和基督的回应。这部著作的主题即“人类乃上帝用之讲述其历史的话语”^①,由此而完成了他的基督论三部曲。不过,施莱比克斯撰写这本书时已与其初衷不同。“因为自70至80年代以来,尤其是在罗马天主教会中出现了许多的变化。在梵蒂冈第二届大公会议期间、及其结束后的最初几年曾迅猛上涨的对这一教会所具有的欢乐,在最近这十多年来已面临着严峻的考验。这一形势迫使我在经过很长的考虑后对这本书的原初计划从根本上加以相当大的改变。我认识到,根据福音和基督宗教的核心来找寻、根据其本有的、独特的东西来探讨,比起我在一个教会两极化的时期直接从事教会内部的、从基督信仰内容而言两方面的问题要好得多;其问题是,基督徒在这一世界也有什么样的任务,因为这难道不是每一教会论可能而且必须衡量的基督宗教之核心福音吗?”^② 与具体现实的接触,是教会宣讲福音的前提。施莱比克斯把教会比作“叙述团体”,希望通过其结合实际

^① 施莱比克斯:《人类:上帝的历史》(Menschen, Die Geschichte von Gott, Herder, Freiburg),弗莱堡1990年德文版,“前言”第7页。

^② 同上书。

的讲述而使“耶稣的故事”保持为与现实相关的生动见证。在他看来,基督救世的着眼点在于人,而且直接在人世之中。针对天主教会传统信仰所强调的“教会之外无拯救”,他则提出“世界之外无拯救”。^① 因此,教会应表现出上帝与人类的贴近、彰显其创造生命之爱。只有当教会在我们的现实世界中充分发挥其作用、以一种批评性审视和团结的姿态与世人共在时,这种神性之爱和亲切才能成为教会之真实性的象征。所以说,上帝的历史乃是在人世的历史中得以叙说。施莱比克斯的这种见解被视为对一种适应现代发展的全新天主教会充满激情的鼓吹,甚至被不少教会人士看作“走向 21 世纪的信仰路标”。

施莱比克斯的教会论内容不仅包括上帝论和基督论,而且也有人类论的构想。其对上帝的理解是与对人的理解相辅相成的。施莱比克斯在其著述中谈到了这种人类学应包含的六种因素:其一,人与物质性、自然和生态环境相关联;其二,人具有团体性;其三,人与社会和制度性结构相关联;其四,人的存在有着一定的时间、空间、以及文化条件;其五,人是理论和实践的双重存在;其六,人既具有宗教的意识,亦有“超宗教”的意识。^② 施莱比克斯认为人类学总是与具体的历史处境相关,其社会的意义远高于个人的意义,而且,人类学不离思想与行动的结合,并关注宗教意识的本质。在其人类学中,施莱比克斯注意对人类经验的研究,这种探求曾从当代存在主义对个人价值和人格完善的意识中获益匪浅。他把教会圣礼作为人与上帝的“相遇”,正是突出了其中人之体验的重要性。但他对人之体验的评价亦

^① 参见同上书,第 27 页。

^② 参见施莱比克斯:《基督:耶稣作为主的体验》(Christ: The Experience of Jesus as Lord, New York, Crossroad), 纽约 1979 年英文版,第 734 - 743 页。

有着批评的意趣,即指出人之体验乃是对一个分崩离析之世界的体验,而人的观念从终极意义来看亦有不可弥补的缺陷。由此,施莱比克斯进而论及人之受难的主题。在他看来,受难乃最为深刻和最具威胁性的人类体验,这是一种在应该与实际之间的“对比体验”。通过对比,人们能够放弃关于人性的先人之见,并寻求一种超越受难的体验,即对人的新观念,以弄清真正的人性究竟应该是什么。这里,施莱比克斯深受法兰克福学派社会批判理论的影响,认为这个社会本身通过压迫和封锁而使其一部分成员受苦受难。对社会问题的关注,引起施莱比克斯对拉美解放神学的同情和与德国神学家麦茨的同感。于是,解放、自由、正义等表述在施莱比克斯的神学语言中亦常常出现。施莱比克斯认为,人类学应是与世界相关联的最恰当表达,而世界作为上帝的创造亦应有着积极的意义。根据传统天主教神学中的“存在类比”之说,他指出世界乃是上帝启示行动的合适载体,因为世界的存在按照这种类比恰与上帝的存在相关。上帝的恩典并不超出这一世界,而乃在这一世界之中、并通过这一世界来起作用。人类的历史是上帝之国得以实现的方式,神圣历史并不与人类历史相悖或相脱离,上帝正是在人之中、并通过人而达其目的。

基于对现实存在的理解,施莱比克斯宣称其神学亦为一种“行动”的神学。他强调实践的意义,认为理论必须与实践相结合。在他看来,仅有好的理论远远不够,关键在于将理论付诸实践、并在行动的经验中得以实现和完善。通过对60年代社会解放运动的考察,他提出政治不能与宗教相分离,在一种存在剥削和压迫的社会环境中,坚持政教分离的可能性在他看来则不过是要掩盖保持社会现状的政治而已。这种将神学与现实世界相结合的努力使施莱比克斯主张凸显上帝的内在性,既然上帝乃

通过人类历史来行动,那么也就必须在这一历史之中找寻上帝。对人类历史的强调自然也包括基督宗教的传统历史。施莱比克斯对教会圣礼、婚姻、牧职、以及基督教义的系统研究,正是对这一传统历史的生动再现。尤其是他对教会牧职历史的研究曾引起了极大的争议,因为他对天主教会现存教阶制度的必要性提出了挑战。对教会现状的批评使他支持所谓“批评性社团”和基层教会团体的活动及要求,提倡天主教会的民主改革。

施莱比克斯坚持,神学理解不能脱离历史人类及其体验,上帝之道乃神学的最终标准,而基督信仰最关键的意义则在于上帝之道已成为肉身。因此,罗马教廷及各地主教的教诲权亦必须服从这一已成肉身的上帝之道,并服务于忠实地解释这一“道”。教会教诲权作为对上帝之道和教会的服务应该采取对话的方式,只有这样才能保持基督使徒见证的完整。施莱比克斯指出,神学并不是人类提问和神圣回答的关联,而是关涉上帝与人类体验的对话。受维特根斯坦的影响,施莱比克斯亦承认神学语言的局限性,其意义的交流乃是在有限的语言模式或语言游戏之内来展开。这种语言和意义的文化之界使他认识到建立一种跨文化的诠释学之必要,神学按其意义和功能亦为一种神学诠释学。施莱比克斯并没有创立一种关于教会的系统神学,其对教会的理解最初是将之作为上帝给世界带来恩典的圣礼,因而把沉思和对话看作教会与上帝及与世界关系的基本范畴;此后,他则将教会看作恩典的团体,并突破对其内在功能的理解而强调教会在世界中的作用,教会作为耶稣门徒和保持正统实践的意义得以彰显,尤其是教会在世界中对抗压迫势力、争取解放的行动被其突出。而教会的牧职亦被看作为这种解放行动的真正服务。这样,施莱比克斯的神学因强调教会的社会伦理意义而发展为一种关涉社会群体的政治神学。这种神学既讨

论战争与和平的问题，亦触及经济压迫和社会不公等问题。他认为社会政治问题并非神学的副产品，而乃神学探究的首要任务，因为上帝的救世行动即意味着使人类从一切压迫下得到解放，神学家所关注的也正是那些有着剥削、压迫因而需要拯救的地方。

施莱比克斯的神学代表着自第二次世界大战结束以来罗马天主教神学所出现的一种转变，它曾迎来了“梵二”会议的神学革新，但对“梵二”会议之后天主教会及其神学改革的缓慢发展感到不满。因此，通过对教会向世界开放的呼吁和对神学向社会现实倾斜的要求，这一神学在力求保持其“大公性”本真的前提下亦开始向“普世性”迈进。面对现实社会的种种挑战和教会本身出现的矛盾及危机，施莱比克斯仍保持住对未来发展的乐观态度，他认为教会在一种多元化或多极化文化氛围中可通过与其他大的宗教传统的交流、对话而仍保持自身的独特和对人世的感召，基督神学应根据客观形势和时代需要来改变其范式、调整其方法，这样就能保住其精神活力，不断给人世带来上帝恩典和救渡的希望。

三、斯威德勒

在普世神学研究和全球伦理运动中，美国天主教神学家斯威德勒亦起着非常重要的作用。斯威德勒出生于1929年，曾先后在美国威斯康星、德国杜宾根、慕尼黑等大学研习神学、历史学和哲学，在德国天主教神学家弗里斯教授指导下获博士学位，自1966年起担任美国费城天普大学宗教学系天主教思想和宗教之间对话讲座教授，为《普世研究杂志》创始人之一及其主编，并担任美国天主教全国主教会议天主教与犹太教关系委员

会顾问，曾创立普世研究所，在80年代发起基督宗教与犹太教和伊斯兰教的对话活动，90年代以来积极参加全球伦理运动，成为不同宗教之间与意识形态之间对话的著名倡导者。他与孔汉思等人合作，以世界上各种宗教能共同认可的最低限度之伦理原则来作为一种公认的全球伦理，向世界不同文化背景、不同宗教信仰和不同意识形态的社会群体及民族国家推广，旨在达到全人类的共识。为此，他曾亲自撰写了《走向全球伦理普世宣言》和《全球伦理普世宣言》，在世界各地引起巨大反响和回应。斯威德勒还先后担任美国其他大学的客座教授，并到德国、日本和中国等地讲学。他曾主编出版《孔汉思之冲突，神学中的舆论一致？》、《与孔汉思及施莱比克斯对话》和《1984年奥伯拉梅尔高的耶稣受难剧》（与斯洛扬 Gerard Sloyan 合作），撰写有《犹太教中的妇女：论犹太教形成之中妇女的地位》、《圣经对妇女的肯定》、《犹太教—基督宗教—穆斯林对话》等专著，其在普世神学和宗教对话研究领域的代表著作包括《耶稣亚，对现代人的一种模式》（1988）、《在绝对之后：宗教反思的对话未来》（1990）和《神学的未来：各宗教及世界观之间的对话》（1992）等。

斯威德勒的神学以关注现实和未来发展为主，在此基础上他亦提倡对基督宗教信仰之源的回溯。在他看来，当代世界的基督宗教经历了一种范式的大转变，即从以往对世界及其他宗教或信仰的一种静态、独白、排他性的观点转变为一种动态、对话、重视实际和包容性的观点。因此，走向第三个千年的基督宗教及其神学将是一种具有“批判性思维和对话性取向”的宗教信仰及神学理论。但这种开放性走向并非异想天开或离经叛道之举，而基于其信仰的本源。这种本源不是早期公会议制定的信经，也不是后来由教皇制定的那些教义学说，而是作为犹太人诞

生的耶稣。为此,斯威德勒以《耶稣亚,对现代人的一种模式》^①之书来说明作为基督宗教信仰之源的耶稣基督与当时犹太世界的关联。

斯威德勒指出,基督宗教的信仰标准乃是耶稣,基督徒将耶稣视为三位一体上帝中的圣子,是道成肉身的救世主;但这一耶稣正是古代犹太教文化史中“拿撒勒的耶稣亚”(Yeshua ha Notzri)。这位耶稣乃是一个虔诚的犹太教徒,亦不曾创立一个基督教会;他是一个“真正的人”,有着“犹太人的存在方式”,却被“异族人的教会”尊为“基督”,但这位基督并不被犹太人承认为其期待的弥赛亚。这一事实因恐在教会中引起某种不快或难堪而在基督宗教近两千年的历史中很少提及,人们对之多采取回避或忽略之态。但在教会向世界开放、与各宗教展开对话的今天,重提这一事实或本源就有极为独特的意义。斯威德勒提醒说:“关于基督教的本源,即耶稣亚,要注意的第一件事就是,它不是一个抽象,不是一套观念或学说,不是一种意识形态,而是一个具体的人。”^② 就其姓名而言,“我们知道,‘耶稣’(Jesus)之名乃希腊文‘Iesous’的一种拉丁文形式。本来,Iesous 按其根源并非希腊姓名,而是一个希伯来姓名的希腊文形式,即‘耶和书亚’(Yehoshua)(圣经中的‘约书亚’Yoshua),意指‘YHWH(大概发音为雅赫威 Yahweh)是拯救’。不难看出,‘耶和书亚’(Yehoshua)的形式——在口语中有时缩减为‘耶书亚’(Yeshua)甚或为‘耶书’(Yeshu)——被转换为希腊文的 Iesous 和拉丁文

① 斯威德勒:《耶稣亚,对现代人的一种模式》(Yeshua, A Model for Moderns, Sheed & Ward TM 1988),其德译本题为《存有争议的耶稣》(Der umstrittene Jesus, Quell Verlag, Stuttgart),斯图加特 1991 年版,本书引文见此德译本。

② 斯威德勒:“基督教在第三个千年里可以为亚洲(尤其中国)提供什么?”《道风汉语神学学刊》第 3 期,1995 年秋,第 45 页。

的‘耶稣’(Jesus)。不幸的是,原初形式的‘耶书亚’(Yeshua)之名在其发展中因基督徒所说的各种不同语言而失去了某些重要内容。首先,犹太人不再使用‘耶书亚’(Yeshua)之名。而基督徒同样也很少用及此名(在第一世纪之后,它作为专用姓名在希腊文和希伯来文形式中已不再被使用)。由此,基督徒和犹太人听到‘耶稣’(Jesus)之名时都认为这是一个非犹太人的姓名。这一简单事实曾促成基督徒与其宗教的根源即希伯来——犹太传统相割裂。而另一方面它也导致了犹太人与其传统中一个极有意义之子相异化:耶稣亚,这位在整个人类历史中最有影响的犹太人,其历史作用甚至要超过摩西、大卫、马克思、弗洛伊德和爱因斯坦等知名人士。”^①而就“基督”一词的意义来说,“我们基督徒同样有着这一名称在事实上则应感谢某种误解,因为‘基督’(Christ)的表述仅仅是一种希伯来头衔的希腊文翻译被转译为欧洲语言。这一头衔在启示录时期即耶稣生活的前后时期曾授予不少犹太人。耶稣也属于得到此头衔的犹太人。‘基督’乃耶稣从其追随者那儿获得的许多头衔中的一个,但他肯定没有自用这一头衔或以此自居。”^②由此可见,基督宗教的信仰本源与犹太教直接相关。斯威德勒强调,对“耶稣”作为具体的犹太人“耶稣亚”的理解,乃说明没有源自西奈山的“托拉”(律法书)则没有“拿撒勒的拉比”,没有他对以色列上帝毫不动摇的信仰则没有“我们在天上的父”之祈祷,没有犹太教的弥赛亚期望则没有耶稣救世的确信。也就是说,没有耶稣作为犹太人的存在则没有基督宗教的发展。

在基督宗教的传统上,基督徒曾把自己的宗教视为唯一“绝

① 斯威德勒:《存有争议的耶稣》,斯图加特1991年德文版,第11-12页。

② 同上书,第13页。

对的”宗教,并提出“教会之外无拯救”之说。但向世界的开放和对其本源的分析,已使这种“绝对”的神话消失。斯威德勒认为,在人类当代世界,我们已认识到其他人的存在和所谓“绝对性”的非在,那么对于真正的基督宗教神学和真正的基督徒而言,就不可能仅仅是基督宗教的,而必须具有包容性和开放性。“超越理解世界的绝对方法及其对我们的意义,超越思想上的绝对方法,我们则已开始发现一种更为丰富、‘更为真实’的理解世界之方法——思想上的对话方法。”^① 在放弃这种“绝对要求”之后,符合时代发展而且行之有效的方法只能是相互对话、理解和沟通的方法。斯威德勒特别强调在宗教和意识形态领域中的对话、推崇这种真诚而坦率的对话方法。在其《在绝对之后:宗教反思的对话未来》一书中,他分析了对话的定义、方法,论述了基督宗教各派之间的“内在”对话和与其他宗教的“外在”对话,并具体列举了“犹太教—基督教对话”、“犹太教—基督教—穆斯林三方会话”、“印度教—基督教对话”、“佛教—基督教对话”、“儒教—基督教对话”、以及“与马克思主义的对话”等。他说,“在这种新的形势下,我意识到自觉发展一种共同语言的必要,以便有效地相互交流。通过这种语言,我们能够学到观看世界的其他方法,体会我们的邻居,并且丰富我们自身。我称这种共同语言为‘普世性世界语’,因为它应作为一种共同语言来服务而不会取代任何活的语言,这就是说,不会取代我们宗教和意识形态传统的语言。”^② 这种“普世性世界语”(ecumenical Esperanto)乃旨在以基于人性共识的语言来表述各种宗教和意

^① 斯威德勒:《在绝对之后:宗教反思的对话未来》(After the Absolute, The Dialogical Future of Religious Reflection, Fortress Press, Minneapolis),明尼阿波利斯1990年英文版,“导论”,第XIII页。

^② 同上书,“前言”,第XI页。

意识形态的洞见，即建立一种“宗教—意识形态的普遍性神学”（universal theology of religion - ideology）。在他看来，这种既能更深刻地理解自我、又能更完全地理解他人的“普世性世界语”在许多伟大的思想文化传统遗产中已经萌芽，而其进一步的发展则发生在启蒙运动之中。启蒙运动强调人类理性和“世界性的公民”（cosmopolitan citizen），这种普世性意识通过欧洲与世界其他地区的接触而得以加强。正是启蒙运动的开放性视域及其交叉文化的分析，使“普世性世界语”成为可能。“这种不断扩大、深入、世界范围的、以及对话式的启蒙运动使今天一种普世性世界语的发展成为可能。在过去一百年内建立并扩展的社会科学——心理学、社会学和人类学，有助于提供那基于人道、内在性的思想范畴和语言词汇。在这种发展之前，实际上是根本不可能想象这样一种普世性世界语的。但现在它已成为可能。”^①

斯威德勒试图将这种“普世性世界语”作为一种神学纲领来推广。既然今天人们已认识到，在这个世界上不可能有绝对真理，一切真理都是相关的，那么就应根据具体的历史形势、基于一种确定的实践、通过一种具体的语言来体认并表述世上的真理。这种表述保持了各宗教及世界观之间的关系，使之构成一种全新的性质。以往人们以自己拥有绝对真理的断言来排斥异己、不容忍其他意见的存在。而“在绝对之后”的发展则使宗教与神学的未来在于“对话”，只有对话才能达到彼此的理解、达到在其真理认识上的共识。对话伙伴的共同语言即“普世性世界语”。斯威德勒指出，“一种普世性世界语不可能仅由一种理性的、由文字表述的词汇来构成：它必须包括象征、美学表述和行

^① 斯威德勒：《在绝对之后：宗教反思的对话未来》，第57页。

动。当然,一种完全摆脱了文化的词汇决不可能被发明出来;但如果人类学家中的结构主义者和心理学家中的荣格精神分析法推崇者并没有完全弄错的话,那么在人性中的某些因素乃是普遍的和永恒的。正是基于这些因素,一种普世性世界语的象征将得以建立起来。”“另外,应该记住的是,发展这种世界语本身是要在一个广远的国际和跨文化水准上促进交流。它从未意指对世界现行语言的取代,而仅仅是作为一种补充语言来发挥作用。在这种情况下,它可能有着无限的价值。”^①当然,这种“普世性世界语”也并非抽象的、脱离思想文化背景的。斯威德勒提出的“普世性世界语”仍然是基于其基督宗教的视野和观念,表明了具有改革意向的天主教神学家对寻求人类共识所做出的努力。在与其他宗教和世界观进行对话时,他并没有忘记自己作为基督宗教神学家的身份,也力图在这种对话中仍保持其信仰本真。

那么,在这种基督宗教的立场上和出发点上,怎样才能使“来啊,让我们对话”^②的号召得以实施并卓有成效呢?参加这种对话者必须满足什么样的前提呢?进入对话者应该达到什么样的目的呢?为此,斯威德勒进而撰写了《神学的未来,宗教及世界观之间的对话》一书,以系统陈述这些问题。在他看来,“我们必须将我们的‘神学语言’,我们的概念、范畴、形象等建立在我们共同的人类存在之上。这就是传统上的犹太人、基督徒、穆斯林、具有批判性的人们、印度教徒、佛教徒、马克思主义者等相互之间的共同之处。按此标准,我们可以这种基于人类的语言来表述宗教、意识形态上的理解;按此标准,我们可以建立一种

① 斯威德勒,《在绝对之后:宗教反思的对话未来》,第57页。

② 同上,第212页。

‘宗教一意识形态的普遍神学’。换言之,我们必须探讨以一种‘从下’的语言来形成我们的宗教理解,这就是说,从我们人类的存在出发,而不是‘从上’、不是从超越的和神性的视域出发。……我们必须探讨发展一种‘从内在’出发、不是‘从外在’而来的‘神学’语言。我们必须探讨陈述一种内在性而不是超越性的语言。”^① 这种“从下”、“从内在”的“神学语言”则正是斯威德勒所倡导的“普世性世界语”,即一种“对话”的语言,寻求沟通、理解的语言。斯威德勒把“对话”视为现代神学的关键之词。在论及今日对话的意义和内涵时,他进而指出,“当今的模式转换之中,最为显著的因素之一,是基督教当中的大多数彻底背离了对待非基督徒的那种帝国主义的倾向于辩论的立场,而转向了一种倾向于对话的立场。这一点在各个层面上都可以见到:学术的层面、基层的层面、体制的层面。”“宗教之间的对话,本质上是与属于一种不同的宗教(或意识形态)的人进行的交谈,其主要目的对我而言是要学习,而不是教导。这样一种行动,意味着交谈的双方对于真理都有一种我所谓的‘非绝对化’理解。就是说,双方都相信,自己对于实在——真理的理解和描述是正确的,但总是有限的(在此意义上是「非绝对化的」);因此,从那些以不同方式去感知实在的人身上,自己可以学到某些关于实在的东西。由此而来的结论是:如果关于实在我希望知道得更多(其实,每一个教徒以至每一个人以其天性都希望如此),那么,对话就不仅是允许的,而且是必需的。”^② 在当代神学发展中,斯威德勒亦颇为乐观地认为,“对话”作为通向终极实在或终

① 斯威德勒:《神学的未来,宗教及世界观之间的对话》(Die Zukunft der Theologie, Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, Chr. Kaiser Verlag, München)累根斯堡,慕尼黑1992年德文版,第45页。

② 引自《道风汉语神学学刊》第3期,1995年秋,第70-71页。

极真理之广阔未来的关键,已成为一种遍布基督教界的共同见解,这种对话不仅能创造性地改造基督宗教,而且可通过基督宗教进入世界上所有的宗教和意识形态,带来人类和解、共融的美好未来。

但究竟如何具体实现这一理想呢?斯威德勒与孔汉思一样认为其基本出发点乃是找到一切宗教和意识形态所能接受的伦理,因为只有这样一种伦理才可以平等对待来自任何国度、任何信仰的一切人。他说:“人类正越来越迫切地需要从事这样一种对话,以讨论如何发展一种伦理,它不是佛教的,不是基督教的,不是马克思主义的等等,而是全球性的——而我相信,朝那个方向努力的一个关键的工具,是形成某种‘全球伦理普世宣言’。”^①斯威德勒用单数来表达这种全球伦理,认为人们目前所需要的尚不是详尽、完备的全球道德标准,而乃一种对善恶的基本态度,因为既不可能有普遍通用的详尽而完备的伦理标准,也不可能试图将一种统一的伦理标准强加给所有的人。走向“全球伦理”的基本态度是“通过对话来取得一致的赞同”,是找到大家都能认可的“基本原则”。在他看来,这就需要找到各大宗教和思想传统中的“金规则”,而且还需认识到这些“金规则”之间的相同或相似。这种“金规则”乃各大宗教信仰的核心,其特点是不消除“本真的自我”,而在肯定“本真自我”的同时亦提倡“利他主义”,此即“自爱”与“爱人”的有机结合。为实现这一目标,“对话”不仅是认识意义上、实践意义上的对话,而且更是心灵上、精神上的对话,即找到一种共同的“心灵的趋势”、“头脑的趋势”,正如斯威德勒在其撰写的《全球伦理普世宣言》中所言:“一种公正的全球秩序,只能建立在一种清楚表明了普遍承

^① 斯威德勒:《走向全球伦理普世宣言》,引自《东方》1995年第2期,第37页。

认的规范和原则的全球伦理之上,而且,这样一种伦理推定人们有公正行动的准备和意愿——这是心灵的趋势。此外,一种全球伦理要求精心表达那些得到支持的原则,以求得到公开的考察和批评——这是头脑的趋势。”^①“走向全球伦理”这在斯威德勒和孔汉思等持开放态度的天主教神学家看来,乃是基督宗教神学对当代人类达到真正共识和共存的贡献,也是其神学本身的重要价值和未来希望。

第二节 返本溯源的诠释与走向对话的开放

当代天主教神学在走向其第三个千年的过程中,除了出现较为激进、引起争议的各种倾向之外,其发展主流则表现为稳健和开明之态,从而在很大程度上超过了天主教内部保守派的影响,使天主教神学走向在整体上仍保持为一种开放、改革的大势所趋。这些主流派神学家一方面在基本教义和神学命题上仍然强调与罗马教廷的要求相符合,但另一方面则充分认识到现实社会发展及其具体问题对天主教会及其神学的挑战或需求,为此,持守信仰本真、走向对话开放遂成为这些神学家的基本特征。在持守信仰本真方面,他们突出了基督论的现实意义,对其神学理论有着返本溯源的重新认识和诠释,从而发展出与当代社会思潮相碰撞、相会通的解释学基本神学和处境化基本神学。在走向对话开放方面,他们则承认世界多元化多极化存在这一现实,积极开展各领域、各方面的对话,将基督宗教神学放在各种世界宗教思潮和社会思潮这样一个大背景之中来考察、研究,由此形成具有相互沟通性质的“对话神学”和走向普世宗教共

^① 斯威德勒:《全球伦理普世宣言》,引自《东方》1995年第3期,第79页。

存、理解各宗教理论精髓的“宗教神学”。天主教主流派神学家构成了天主教神学阵容的主体,他们活跃在世界各个天主教地区及其神学理论界,有着广泛的影响。在此,我们以德国天主教界的著名神学理论家毕塞尔(Eugen Biser)、卡斯培(Walter Kasper)和瓦尔登菲尔斯(Hans Waldenfels)的思想学说为例来分析当代天主教神学正统派的理论特征和基本意趣。

一、毕 塞 尔

毕塞尔属于德国当代最著名的天主教神学家和宗教哲学家,他在回答当代社会对神学挑战时创造性地发展了天主教神学的上帝论、基督论,并对保罗神学的现实主义有独到的发掘。他在回应现代思潮对神学的冲击和影响时成为研究德国哲学家尼采和犹太思想家布伯的著名专家。此外,他在批判性反思西方解释学理论、并将之改造运用于诠释天主教神学理论时,创立了其自成体系的解释学基本神学,从而成为当代天主教神学解释学的主要代表之一。毕塞尔亦关注基督教会后现代处境中的状况,对现代信仰的存在、方式及其意义问题有着系统的阐述。他强调与世界各大宗教展开对话的重要性,并在这种对话、比较中指出基督宗教与其他宗教的同与异。在辨认时代的征兆中,他看到了现代信仰意味深长的转向,并依此探究基督宗教及其神学走向其第三个千年的发展之途。

毕塞尔于1918年1月6日出生在德国凯泽斯图尔的上贝尔根,1930至1937年在布莱萨赫和弗莱堡上实科中学,1938年入弗莱堡大学攻读天主教神学,后因第二次世界大战而中断学业,在战争中严重受伤。二战结束后,毕塞尔继续就读神学专业,并于1946年在弗莱堡大学毕业,授任神职,随之担任助理神

父和学校宗教教师工作。他于1956年以研究勒·浮(Gertrud von le Fort)的论文在弗莱堡大学获神学博士学位,于1961年以研究尼采的论文在海德堡大学获哲学博士学位,于1965年在维尔茨堡大学获基本神学和比较宗教学教授资格,随之于1965年任帕骚神哲学院基本神学教授,1969至1974年任维尔茨堡大学基本神学教授,并曾在马尔堡、波鸿和萨尔布吕肯等大学任教,1974年获慕尼黑大学基督宗教世界观与宗教哲学讲座教授之位,接任拉纳尔为著名的“瓜尔蒂尼讲座”教授,直至1986年退休。他于1987年创建慕尼黑大学老年学院,并担任其院长。毕塞尔自1978年以来任巴伐利亚科学院顾问委员会委员,自1979年以来任瓜尔蒂尼文献保管委员会委员。1990年,他参与创建欧洲科学艺术研究院,并担任其世界宗教(普世神学)学部主任。此外,毕塞尔还担任教皇名誉高级教士和海德堡科学院通讯院士。

毕塞尔亦是一位著作等身的天主教神学理论家,除了数以千计的学术论文、演说之外,他至90年代初已撰写专著50余部,其中重要著作包括《和平的意义,一种神学构思》(1960)、《上帝死了,论尼采对基督宗教意识的破坏》(1962)、《信仰的发生》(1967)、《神学语言理论和解释学》(1970)、《信仰问题》(1970)、《神学与无神论》(1972)、《帮助者,对耶稣的现实想象》(1973)、《信仰理解,解释学基本神学概要》(1975)、《伟大的节日奥秘》(1975)、《解释与改变——论瓜尔蒂尼的著作及影响》(1979)、《宗教语言障碍》(1980)、《诱惑与矛盾中的人之存在,论基督宗教人类学的开端》(1980)、《爱的说服,格特鲁德·冯·勒·浮之诗性存在的意义》(1980)、《只要信仰,论学会理解上帝》(1980)、《见证者,保罗的询问》(1981)、《保罗,复活的最后见证者》(1981)、《随时可撤回的此在》(1981)、《寻神者或敌基督者,论尼

采对基督宗教的挑衅性批判》(1982)、《上帝问题的艰难之路》(1982)、《尼采与基督徒》(1983)、《我们通往未来之路,政治转折的基础》(1983)、《耶稣与基督徒》(1984)、《人类存在与语言》(1984)、《保罗与基督徒》(1985)、《神学作为治疗》(1985)、《信仰历史的转折,一种神学立场的确定》(1986)、《信仰转折,一种希望景观》(1987)、《布伯与基督徒》(1988)、《信仰的推动》(1988)、《朋友,走近耶稣》(1989)、《信仰预测,后世俗化时代中的定向》(1991)、《保罗:见证者,神秘论者,思想先驱》(1992)、《信仰表白与主祷文》(1993)、《信仰是否有未来?》(1994)、《信仰考验》(1995)、《人——未履行的诺言,情态人类学构思》(1995)、《克服人生的恐惧》(1996)、《内在的导师》(1996)和《毕塞尔文选》(默德[Erwin Mode]主编,1996)等。

毕塞尔深知现代社会发展给基督教会及其信仰带来的危机,但对教会回应这种危机的消极之态则深感不满。他认为教会所背的传统负担太重,因而已不能自如地运用福音教诲来回答现实问题。“今日教会所回答的问题是没有人提出的,而对于人迫切希望得到回答的问题,则欠缺应有的答案。人们对于那些道德说教已极为厌倦,并不再持接受态度。但他们对一种颇具神秘性的深化却极为渴求,教会必须把这种财富奉献出来。”^①在他看来,教会对现实问题的无能为力,不少人离开教会,“不过是一种征兆,其下隐藏着深刻的危机现象,尤其是与教会上层同教会群众之间不断扩大的异化相关。”^②教会上层漠视信教群众尤其是青年人所关心的现实存在问题、意义问题,从而导致了教会上下两头的严重脱节。他指出,人们对意义问题

① 引自《世界画报》(德文版)1996年4月26日,“毕塞尔专访”,第24页。

② 毕塞尔:《跨越第三个千年的门槛》,第24页。

的关心实际上是一种信仰关切,因为“上帝的问题乃与意义的问题相会聚”^①。人们询问意义,乃是感到其生存的局限,人们“到处都感觉到局限:认知的局限,容许的局限,可行性的局限,以及尚能支配之生存空间的局限。毫无疑问,这种现存的局限使人预感到其可能达到之处的终结,……在今日已清楚可见的局限面前,人们的心灵感到一种压抑和恐慌。”^②然而,正是这存在危机、意义危机的荒漠,却迎来了信仰新生的绿洲。“上帝的问题恰恰是作为一把钥匙而提供给人,引导人走出其此在的无路绝境。”^③因此,毕塞尔认为教会在面临现实挑战时不应该消极退缩,而必须积极有为,将人们拉回信仰的本源。

正是这种对现代信仰的乐观态度,使毕塞尔看到了其神学理论构建的意义所在。为此,他常引证《新约》之言“我因信,所以如此说话”^④,从而说明神学言述的必要性和重要性。他认为,信仰并不是人生的边缘现象,而乃位于人之存在的核心。这种信仰必须言述,因为它是人的生存最内在的表达,是信而不是知。信寻求自我的确实、寻求其根源和内容,但这种寻求不是孤立的、独白的,而乃以一种与他者的对话来达到交流的确信。既然信仰作为一种最基本的存在行为而具有语言表述的结构,那么它就应该是—种符合道义、有根据和负责任的言述,由此亦体现出其向外传播的特点和能力。言述的信仰本身即—种负责任的信仰,其言述寻求理解、共识和信任,应将其自知自明让他人共享,成为共知共明的本真,正如《新约》所说,“只要心里尊主基

① 毕塞尔:《上帝问题的艰难之路》(Der Schwere Weg der Gottesfrage, Palmos Verlag, Düsseldorf),杜塞尔多夫1982年德文版,第114页。

② 同上书,第9页。

③ 同上书,第12页。

④ 《圣经新约·哥林多后书》4章13节。

督为圣,有人问你们心中盼望的缘由,就要常作准备,以温柔敬畏的心回答各人。”^①对信仰言述的重视,使毕塞尔在此发展出一种神学的解释学或解释性的神学。在他看来,神学的诠释涉及到如何理解启示和理性的关系,即信仰传统与信仰根据、见证和被确认之间的关系。信者的言述与其信仰的本真乃处于不同层面的“既存之在”(Gegebensein),“它关涉到信者的存在并不象对其言述的上帝那样强大。究其根源,这与启示言述的中介性相关联,它只能间接地、通过见证和宣道的语言外表来使信者获知。尽管信仰乃取决于一种有关上帝的意识,谁若信仰,谁就会基于一种全新的、超越其他任何‘途径’之可靠性程度的方式确信上帝,然而,这种确信只要尚不清楚以何种方式来扬弃见证与被确认之间的二元性,就仍然是悬而未决的。”^②路德曾认为人在上帝面前只要“因信”就能“称义”,而莱辛则强调人作为信者必须对“理性”负责,因此曾以论人类教育的述说来解释基督宗教的信仰问题。这种信仰认知上的变迁说明基督宗教自近代以来已面临着其信仰在人类认知的审视下是否合乎情理、是否可合法认证的问题。也就是说,“称义”的信仰必须能克服在信仰根基与其传统、信仰与经验、信仰原初具有灵性力量的证明与其后来软弱无力的宣道及纯然“信息”之间关系上已经出现的危机。这种在信仰认知上所出现的裂缝,迫使克尔恺郭尔提倡以一种“信仰的跳跃”来克服。在克尔恺郭尔看来,基督信仰的直接见证从经验意义上而言是不存在的,甚至第一批见证人的确证也并非绝对直接的,而乃通过信仰,即以“信仰的跳跃”来实

① 《圣经新约·彼得前书》3章15节。

② 毕塞尔:《信仰理解,解释学基本神学概要》(Glaubensverständnis, Grundriß einer hermeneutischen Fundamentalthologie, Herder, Freiburg)弗莱堡1975年德文版,第78页。

现。基督信仰以“上帝成为世人”(神人)为根基,此乃绝对的悖论,其“悖理”之本真只能以间接方式来表述和为人接受。由此可见,克尔恺郭尔提出的“信仰的跳跃”实乃一种新的信仰理解,其“跳跃”即个人自由的信仰决断。按照这一思路,当代新教神学家巴特把信仰视为对上帝感召的纯然顺从之行为,他为此否认信仰的经验性,从而亦表示了其对“宗教”的拒绝态度。受克尔恺郭尔的启迪,自然神学、唯理主义护教论、以及拉纳尔等人的“先验神学”则走了与巴特方向相反的另一条路,它们均认为基督宗教存在运动的根基乃已置于人类学之中,这在拉纳尔所言“匿名的基督徒”中得到典型体现。不过,巴特和拉纳尔等人所选择的这两条道路乃在克尔恺郭尔的信仰理解上殊途同归,即强调只有通过信仰本身才能达到真正的信仰。在此,毕塞尔认为,信仰理解在当代神学解释学的研究视域中就有着独特的意义。

毕塞尔将上述信仰理解的思想称为“哥白尼式的转折”,并认为从中可引出如下结论:信仰的根基乃上帝本身所立,因而不需外求;信仰乃通过耶稣基督的启示对人的召唤和邀请,正如《新约》所言:“因为那已经立好的根基,就是耶稣基督,此外没有人能立别的根基。”^① 这里,对人的召唤和人之相应回答亦有着重要意义。它表明了信仰的理由乃那种内在的、生存论意义上的动因,信仰即以存在本身的基本行动为根基。毕塞尔批评传统基本神学中的圣经神学只看到信仰所持守的那种启示内容,而忽视了从根本上促成信仰的人之存在行为的可能根基。毕塞尔强调,信仰并非某种对权威的信仰,而首先乃理解的行为。启示正是上帝使之让人理解的意义表达,它为人的信仰送去光照。

^① 《圣经新约·哥林多前书》3章11节。

由此观之,信仰不是通过论证而推出的结论,而乃“顿悟”和皈依;这样,信仰理解的合适理论亦正是来自内在的解释学和存在主义的基督论。信仰即意味着追随耶稣、与耶稣的生命相结合。只有对耶稣的信仰才能确保对上帝的理解、并从耶稣那儿获得一种与上帝的全新关系。耶稣作为“将真道创始成终”者给人的信仰带来信心,亦使基督信仰为一种“复活的信仰”。毕塞尔指出,人之信仰动因有二:其一,它基于耶稣本身,耶稣作为世人的“救助者”来奉献自我,从而将人引向信仰;其二,它基于世人本身的存在及其处境。信仰与人之存在密切关联,人之信仰行为乃其存在中的信仰找寻、练习和进入,其中必有“我信,但我信不足,求主帮助”^①的时刻,由此而达这两种动因之结合。按其理解,接受基督信仰的动因正是当代世界所面临的意义危机和人找不到自我本真之危机,这在人之内在性的自我封闭、当代技术社会带来的问题等方面得到集中体现;于是,基督宗教所提供的意义则被人倾听和吸纳。毕塞尔从现代人的生存体验出发来研究其信仰动因,指明当代神学所发生的人类中心论之转变。他以此为基础而创立了其神学解释学,这种称为解释学基本神学的理论体系以耶稣基督和人之存在为基础,因而集中体现出其基督论和生存神学这两大特色。

毕塞尔的解释学基本神学大体而论具有生存神学、信仰解释学和语义神学这三个层面的内容。就生存神学的意义来看,毕塞尔指出,人只能通过信仰行为本身而达到信仰,即在其生存之层面上展开对自我本真、对其团体和对上帝的寻觅,生存的根基成为人对信仰真理的体验,信仰乃人之存在中其内在本真与信仰真理的有机结合。这一真理只能在信仰的发生过程中被人

^① 《圣经新约·马可福音》9章24节。

体验,由此达到人之存在的救渡。耶稣正是在其人世存在上体现为真正的人,而其作为人来奉献自我之根源则揭示出耶稣为上帝,即人世存在之根基。耶稣作为道成肉身之神——人在其存在上的信仰根基乃双重的:一方面为耶稣本人的信仰、另一方面则指对耶稣的信仰。针对笛卡尔论及的“我思故我在”所突出的“个我”之独白,毕塞尔在其解释学理解中则强调体现与他者交流关系的对话,认为解释学的意义即在于克服主、客体的对立而获得一种统一性的对话境域。就信仰解释学的意义来看,毕塞尔认为,传统教会所提出的顺服要求是把信仰作为命令、而不是提供帮助,其结果使信仰有意识形态或幻想之嫌;真正的信仰解释应是基于信仰的存在动因,指出信仰乃从人类存在的困境中产生;在人的“绝望”之境中,信仰为人提供了一种具有救助意义的回答。信者对其听到的信仰话语亦能理解,并由此获得对自我的全新理解。信仰解释也是一种自由的行动,以此为基础的信仰仍可作为对上帝启示之言的服从。因此,这种信仰解释学亦可重构传统神学。信仰之言只有当其能回答人世处境或扣人心弦时,才能实施其对他人的救渡,此即信仰和神学的“救治”能力。所谓“救治”就是与他人结合为一、在世界中存在下来,只有通过信仰的这一人类学或生存论基础,才能够达到信仰的自由、扬弃费尔巴哈和布洛赫所论及的那种可能存有的信仰之异化效果。毕塞尔宣称,只是在基督宗教的信仰中,即通过其对邻人之爱和人人平等的要求,人类学的意义才得以充分展示。就语义神学的意义来看,毕塞尔强调了语言的意义,指出以解释学为基础的信仰必须注意语言的功用,因为信仰就生活在这种强大的语言传媒之中。信仰的语言不仅会考虑到理性的兴趣之所在,而且也会关注存在之需求,即兼顾“联络交流”和“联盟共在”这两个方面。当信仰的语言从其内在得以畅通流涌时,其对他人

人的语言障碍遂不复存在。因此,语义神学的理想之境乃达到人类生存及其语言的“共质”。这种神学从语言的踪迹上来探寻信仰行为的发生及其本真意义的发现,分析信仰内容所蕴含的信仰根基,即把耶稣基督、上帝视为其信仰之光、其见证、其信任及其可信性体验的真正发现。语义神学使信仰的语言意义及其交流功能得以彰显,使信者的“言”与“在”发生密不可分的关系。毕塞尔神学解释学的基本命题之一,即“所言之在”(Zugesprochensein)的真实性问题,也就是启示信仰的真实性问题。就信仰本身来看,若无传播者及其传播媒介,则无传播内容可言;若无福音使者及其语言的通告,则无福音可言。神学解释学将福音的语言形象视为其探究的中心,它看到了从“上帝之言”到“关于上帝的言说”之流变及由此而出现的困难。这两种不同性质的语言在耶稣基督的语言世界中得以汇总,因为耶稣的言述既是“上帝之言”本身,又是“关于上帝”(关于“圣父”、“圣灵”)的言述。对宗教语言的分析,使毕塞尔遇到宗教言述的窘境和障碍问题。这种宗教言述在其历史上很少能接近耶稣语言能力和新约宣道曾达到的语言之最佳境界,相反,在其传播中它虽消除了一些理解和沟通上的障碍,却也使新的语言障碍堆积如山。为了避免这些障碍,毕塞尔认为使宗教言述获得新的意义已势在必行。从维护解释学之洞见而论,人的精确性自我理解只有通过上帝的思想(即通过神学)才有可能;同理,上帝的思想亦只有以人类语言的表述(即通过人类学)才有可能。人及其语言的“共质”,就在于语言承载了人之存在的完善性和非完善性,它表明了“人”及其“言”的局限性,其存在及其功能亦是变动起伏之状。这种语言的非完善性和破碎性乃置根于人的本身,毕塞尔以此来解释安瑟伦的本体论证明所处的两难境域:它以一种不充足的语言来作为论证上帝的语言,表达一种整体

性的传播、统一之意愿，以体现其本有的“可想象到之最大”语言的可能性，即上帝之言。安瑟伦的这种不可为而为之说明人在面临其不可想象性时既有一种局限的压抑、又有一种超越的渴求。“人之局限乃是上帝与其同在的开端”，人因这种局限而“从深处向上帝求告”，即呼唤“上帝”本身之言，以上帝之言来扬弃“世人关于上帝的言述，将之理解为克服世人语言困境的上帝自我诺言”^①。雅斯贝斯在解释这种处境时说：“在世界中从每一交流的未达完成及每一真理形态之失败来把握那本来的超越这一思想，正如一种上帝的证明……交流的未完成亦将成为向深蕴之处的开放，它作为超越而不可能被充满。”^② 信仰语言的原初范式乃耶稣的福音，在此，关于上帝的言述同时亦为上帝之言本身。而现代神学语言则需要靠一种“倒译”（Rückübersetzung）来返朴归真，以克服其在发展过程中所形成的语言障碍。这种“倒译”将由一种重构性神学来推行，其返本溯源旨在从现有的文字语言回到原初的所言之在，以重新获得完全的语言能力，恢复其灵性的自由表达。其回复则要求对使福音改变的传媒加以清理。传媒在此不仅指对语言的作用，亦包括文字的形成，即宗教口传的文字化，这在保罗使基督宗教的口传得以文字化之过程中有着典型体现。但毕塞尔认为，保罗因不断将这些文字表述重新回到耶稣的言述及口传而克服了可能出现的语言障碍，故此为直接“回答的见证者”，其言述亦因而具有可信性。由此可见，毕塞尔在其语义神学中所强调的不只是“思想”，而乃使信仰“语言”及“言述”占有极为重要的位置；换言

^① 毕塞尔：《宗教语言障碍》（*Religiöse Sprachbarrieren*, Kösel-Verlag München），慕尼黑1980年德文版，第426页。

^② 雅斯贝斯：《论真理》（*Von der Wahrheit*, München），慕尼黑1958年德文版，第980页。

之,他在语言这种思想表述之形成上看到了神学复兴的一种可能途径。

对耶稣基督作为信仰根基的强调,使毕塞尔神学体系中的基督论有着独特的意义。他旨在以一个生动、现实的耶稣形象来达其基督论之目的。在他看来,耶稣的生活、意愿和教诲都不离其存在的现实处境,正是这种现实性使他本人的宣道与上帝之国的福音融为一体,不再分割。耶稣以其真实存在而使其自我“作为上帝之国的典范、作为其真理的面貌、作为其和平的意义中心、作为其指令之标准、作为其应许的保障、作为由他打开的通往未来之门”^①来与世人相遇、沟通。在一种已出现人类学转向的神学之中,并不能忽视神性救助的意义;耶稣的事功即代表着这种神性救助的真实可信,耶稣本人同时又是实施这一神性救助的帮助者,二者的等同则意味着耶稣与信者的等同。按照这种理解,信仰即那种相应于与耶稣同在的意识、是达到与耶稣相统一的精神追求。在人世自我异化的处境中,耶稣的自我存在以一种参与性而同世人构成对话——回应之关系。因此,毕塞尔在其基督论中并不专论耶稣的生活本身,而突出“其在我们之中的生活”。这种“在我们之中”和“为我们”的耶稣不限于个我与之发生的纵向关系,而是以一种横向的社会联系来体现其真实意义。在这种与耶稣的社会联系中,世人得到了新生,恰如保罗之言:“现在活着的不再是我,乃是基督在我里面活着。”^②毕塞尔认为,世人通过耶稣而开启的生活永不会封闭,这种生活形式因耶稣基督的复活而体认到一种无边无际的普世

① 毕塞尔:“耶稣——帮助者及帮助本身”,见索尔(J. Sauer)主编《谁是耶稣基督?》,弗莱堡1977年德文版,第181页。

② 《圣经新约·加拉太书》3章20节。

性。所以说,基督论对于基督徒乃至至关重要的,因为成为基督徒即标志着进入与耶稣基督的神秘同在,其有限的生命则在这种信仰奥秘中达到了永恒。

在当代神学的走向上,毕塞尔看到了神学的范式转变及其多元倾向。他认为这种多元分化乃是神学进入自我纠正之阶段的标志,各种新神学的创立都要试图克服当代神学语言之不足,并各自有着颇为具体的针对性。例如,毕塞尔宣称,辩证神学的出现乃为了弥补其在命名上和对话意义上的缺陷,布尔特曼的“实存解释”乃针对已逐渐减少的生存兴趣,政治神学乃为了改变对社会关系的冷漠,基本神学对确定性和体验性的强调乃为了补充其在见证和经验上的亏空,治疗性的神学乃旨在纠正自发性救世宣道所出现的错误,而神学美学则为了恢复被排除在神学之外的“音乐特性”。^① 毕塞尔本人致力于治疗性神学的构建,他认为这种“救赎之维度”的丧失已使神学遭受严重损坏,从而亦导致对基督宗教的误解。治疗性神学乃与基督宗教的性质直接相关。在论及基督宗教与其他宗教的区别时,毕塞尔强调说:“基督宗教不是禁欲性的、而乃治疗性的宗教。”“基督宗教不是道德性的、而乃神秘性的宗教。”“基督宗教不是原初的、而乃次级的具有文字记载的宗教。”^② 这种对基督宗教之“治疗性”意义的发掘,正是毕塞尔神学之探的独创。

毕塞尔将“梵二”会议的转折视为天主教信仰具有历史意义的革新,“梵二”会议就如一道分水岭而使当代天主教会的新旧之变清楚可见。在他看来,“梵二”会议前后基督信仰的转变大

^① 参见毕克勒(Horst Birkle)和贝克尔(Gerhold Becker)主编:《信仰交流,毕塞尔纪念文集》(Communicatio Fidei, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg),累根斯堡1983年德文版,第408-409页。

^② 毕塞尔:《跨越第三个千年的门槛》,第8-9页。

体包括三个层面：其一，天主教会从“梵二”之前的服从性信仰已转变为“梵二”之后的理解性信仰；其二，天主教会由原来的认信性宗教已转变为现今的体验性宗教；其三，天主教会亦已从以前突出“成就”的宗教转变为强调“负责”的宗教。^①他进而指出，教会只有正视这些转变、采取相应的举措，才可能迎接现代世界的挑战，以其源源不断的灵性力量来助其成功地迈入基督宗教信仰历史的第三个千年。

二、卡斯培

卡斯培(中译名亦为“高识博”)于1933年3月5日出生在德国海登海姆,1946年至1952年先后在旺根和埃因根上人文中学,1952年至1956年在杜宾根大学和慕尼黑大学攻读哲学及天主教神学,1954年曾以“托马斯的真理争论问题中关于人类认识的学说”之论文获奖,1956年大学毕业后入罗滕堡神学院参加神职人员培训,1957年4月6日在罗滕堡大教堂授任神职,1957至1958年在斯图加特任助理神父,1958至1961年回到杜宾根大学攻读博士学位,于1961年初以“罗马学派的传统学说”论文获神学博士学位,1961至1964年在杜宾根大学天主教神学系任助教,1964年以“谢林晚期哲学中的历史哲学与神学”论文在杜宾根大学天主教神学系获教义学专业的教授资格,随之获明斯特大学的教义学教授席位,1969至1970年任明斯特大学天主教神学系主任,1970年回杜宾根大学任教义学教授,1970至1971年任杜宾根大学天主教神学系主任,1975至1979年任德语范围的天主教教义学及基本神学工作委员会主席,1983至1984

^① 毕塞尔:《跨越第三个千年的门槛》,第13页。

年任美国天主教大学客座教授,1985年起为海德堡科学院院士,1985年冬任罗马特别主教会议神学秘书,1987年被授予联邦德国一级十字勋章,1989年4月17日被任命为罗滕堡——斯图加特教区主教,1990年获美国天主教大学名誉博士学位,1991年获美国巴尔的摩圣玛利亚大学及神学院名誉博士学位,1991年任德国天主教主教团普世教会事务委员会主席,并兼任德国主教团信仰委员会副主席,1991年当选为欧洲科学艺术研究院院士,自1994年起为促进基督徒合一宗座委员会天主教与路德宗新教联合会的共同主席之一。

卡斯培作为德国天主教主教团重要成员在其教务活动和社会活动中发挥着重大的作用。与此同时,他亦是著名的天主教神学理论家,已发表数百篇论文、出版30余部专著,其中代表作包括《罗马学派的传统学说》(1962)、《历史中的绝对,论谢林晚期哲学中的历史哲学与神学》(1965)、《上帝之言的教义》(1965)、《教义学的方法,统一性与多样性》(1967)、《当代教会的救世使命》(1970)、《信仰与历史》(1970)、《信仰导引》(1972)、《在历史变迁中的信仰》(1973)、《对耶稣的肯定——对教会的否定?》(1973)、《人之奥秘》(1973)、《耶稣基督》(1974)、《现代基督论》(1974)、《论基督宗教婚姻神学》(1977)、《来自信仰的未来》(1978)、《上帝赠给人类的时间,对教会年度的沉思》(1978)、《基督中的肉体与精神》(1980)、《信仰与未来》(1982)、《耶稣基督的上帝》(1982)、《信仰——一种继续赠送的礼品》(1984)、《来自公会议力量的未来》(1985)、《天主教成人教义问答导引》(1985)、《教会——你往何处去?论梵二会议留下的意义》(1987)、《超越一切认知,对基督宗教信仰的沉思》(1987)、《神学与教会》(1987)、《基督宗教对自由的理解与现代的自由历史:在后现代处境中基督宗教与现代的相遇及对抗》(1988)、《真理与自由》

(1988)、《巴尔塔萨：形象与著作》(与勒曼共同主编,1989)、《论生命精神,对圣灵的神学沉思》(1989)和《天主教在企业、政治和教会中的行动》(1992)等。此外,卡斯培亦担任了多卷本《神学与教会词典》新版的主编。

卡斯培亦关注“后启蒙”和“后现代”时期中基督教会处境与命运。他指出,天主教会所持守的“教会之外无拯救”和教皇“永无谬误”等原则在当代世界受到批判理性主义者的诘难及否定。这些人把宣称持有绝对真理者视为破坏对话和具有独霸思想的魁首,并将探究确定知识最高基础的神学和哲学之思都归入传统教条主义一类,斥其为某种意识形态的垄断。在他们看来,“永无谬误”应由“人都会错”的原则来取代,现代通行的认知原则乃是假设性、暂时性和有限性原则,传统意义上的封闭性独自思考应让位给现代意义上的开放性多元思考。不过,卡斯培认为,这种现代否定性思维定向并不是所谓“后现代”或“后启蒙”时代的全新产物,早在中世纪初期的否定神学和否定哲学中就已见端倪,而在基督宗教的神秘主义传统中则得到充分的展示。这种具有否定意向的传统公开承认“‘绝对的真理’是永远遥不可及、不可掌握的。”^①正如托马斯·阿奎那所言“与其说我们知道上帝是什么,不如说我们知道上帝不是什么”,绝对真理乃无限开敞和永无穷尽的领域,敬神慎思的信者因而必须能永远“面对无限的新经验和新领悟”^②。

对信者而言,信仰乃建立在未来希望之上,信仰即对未来之事的信与望,它绝非过去之事、且在历史的进程中充满争议。但

^① 卡斯培:“解说今日信仰——从神学和哲学谈起”,见孙志文主编《人与宗教》,台北联经出版事业公司1982年版,第66页。

^② 参见同上书。

正是这种对未来的朝向使信仰保持为一种开放的体系,任何封闭性都根本违背信仰的本质。因此,卡斯培指出,“我们应该了解信仰根本是一种希望,一种末世的信德(eschatological faith of hope)——应该向不停的实验和批评开放。信仰必须一面和其他的世界观、人生观讨论,一面努力证明信仰所拥有或所能够开创的未来。”^① 卡斯培不把基督信仰看成一种静态的、固定的确认,而强调信仰必须不断运动、发展,在提出问题、找寻真理的动态过程中不断补充和完善。这种思想对路德“因信称义”的主张提出了修正和改善,而且是对那种认为“唯信”则可一劳永逸之想法的严峻挑战。在卡斯培看来,认信仅是认识真理的第一步,而不是其把握真理之终结。信者只是已经站在起跑线上,其前进之途仍会无限延伸。所以,“信仰不是安全的避难所,而是神圣的不安之宝座。”^②

如果说上述见解反映了卡斯培对信仰之认识论意义的剖析,那么他亦注意到信仰之生存论意义层面。在这种生存论理解上,“信仰便不是不足的知识,而是人的原始创行。”^③ 信仰作为人的生存体验乃是一种根本的行为,即人的基本抉择。“一旦牵扯到基本的人生问题——有意义呢,还是虚无? 希望呢,还是绝望? ——一旦我们存在的根本取向陷入存亡系焉的境地,所有纯然实据的知识都得失效,每一个人也开始用他的方式来信仰。”^④ 对某种无法肯定之方向的抉择,其本质就是一种信仰。卡斯培认为,信仰作为人之生存行为乃是绝对的、根本的,人们可以各种各样的方式来表达,但在本质上不离其信。这种生存

① 卡斯培:“解说今日信仰——从神学和哲学谈起”,第67页。

② 同上书。

③ 同上书,第71页。

④ 同上书,第72页。

论意义上的人之信仰行为,乃人类总体存在的基础。在这一基础上,人们获得存在的勇气,亦找到领悟总体实在之意义的关键。

随着“梵二”会议之后天主教神学的全新发展,人们开始注意这种颇具自由之态的神学与教会之间的关系。神学能否仍为教会思想立场的代言者?教会是否支持当代神学的多元走向?为了厘清这种错综复杂的关系,卡斯培撰写了《神学与教会》一书。一方面,他对神学与教会之关系的方方面面进行剖析,尤其对教会教义与神学理论的双向互动和相互影响有深入细致的研究。另一方面,他回顾了“梵二”以来天主教神学的发展过程,并对克服了新经院哲学和向新思潮开放的神学发展路径进行了探讨。他认为,面对神学出现的多元趋势和新宗教思潮的各种形式,基督宗教的神学必须对之有批判性的审视和鉴别,并发展出能找到某种共识的新形式、新方法,以便在多元思潮的碰撞和交流中能占据主动、立于不败之地。他说:“毫无疑问,我们这一世纪天主教神学中突出的事件乃是对新经院哲学的克服。面对近代神学的危机,它试图连接中世纪经院哲学传统,创立一个无时限、普世教会的规范性统一神学。人们不可对这一探讨所获得的每一重大进展都加以否定,但这种复辟从长远来看则注定会失败。天主教杜宾根学派已为克服这种变得狭窄的新经院哲学视域做好了准备,它开始以其创建性的方式来与近代思想交往。我们世纪中所取得的明显突破则是在德语范围内发生,首先是经过卡尔·拉纳尔和汉斯·乌尔斯·冯·巴尔塔萨,但恰恰也是他们后来在局部问题上各自走了不同之路。”^①

^① 卡斯培:《神学与教会》(Theologie und Kirche, Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz),美因茨1987年德文版,第7页。

在卡斯培看来,当代天主教神学这一巨变有着各种各样在神学内外的因素。其神学之内的动因首先乃《圣经》作为神学之魂的重新发现、以及对历史—评断性解经学的接受。这样,系统神学重新成为系统解经学。此外,神学内部的变革还起因于古代教父学、中世纪经院哲学、礼仪学和圣徒传记等的重新发现和广被采用,其丰富的内容冲破了新经院哲学中那种命题神学的狭小框架。就教会的现状而言,基督宗教的普世开放和与其他世界宗教的对话为神学发展提供了新的视野、开辟了新的景观。尤其是基督宗教在非欧洲文化氛围中的本色化、处境化,向神学提出了新的要求和任务。而教会与传统文化发展之间出现的异化,亦使教会内部的革新运动层出不穷。这些具有积极意义的新动因自“梵二”会议以来受到天主教会的高度重视,“跟上时代”的教会当局及时表态肯定并往前引导,从而使教会上下获得“维持现状或走回头路均已不可能”这一重要共识。于是,教会的开放和开明性使神学的突破水到渠成。对神学家来说,他们的任务就是抓住这些动因和机遇,通过其理论分析来达到证实或深化,使其理想或要求真正得以实现。

其神学之外的动因则是当代社会变革的大气候、大背景。教会和神学的革新乃是在今日世界发展这一处境之中来展开和完成的。教会不再与世隔绝,神学亦不是生活在真空之中。现代交通和信息的发展使世界变小,人与人之间的距离拉近,局部的问题亦极易成为整体的问题。过去那种封闭在经院学府之内的玄奥神学理论、那些深居简出之神学家们孤芳自赏、孤独自表的神学沉思在充满躁动、流变的现代世界中已不再引人注目,面临着遭冷遇、被遗忘之厄运。任何敏感问题、焦点问题均与社会现状相关。神学家对之已不可能不闻不问。卡斯培指出,“在世界上的和平、正义和自由之问题,人类以人道的方式生活、存在

之问题获得了一种新的紧迫性。作为对此的回答,系统神学已重新探究古老的自然——恩典问题,并发展出一种对救世的完整理解。”^①这在系统神学对社会伦理的关注及探究上有着明显的体现。此外,当代世界以文化、宗教、科学、及意识形态的多元为特征,无人能够以一种大全体系来将这种不同统一起来。随着人们认知的深化和视域的扩大,却出现了“专家失效”、“体系不灵”的现象,人们知道得越多,感到其未知领域就越大,而对其所知亦更觉得扑朔迷离、把握不定,一切似乎都已被不确定性、模糊性所笼罩。“因此,今天已没有哪一个神学家能够做到仅仅是大约知晓与其神学相关的所有资料,更不用说按其多少有些外行的理解来对之加以方法论意义上的分类和判断。像奥利金、大阿尔伯特、库萨的尼古拉那样的神学全才不仅不再存在,而且已经很难想象。”^②这种社会政治和人类认知上的巨变及其复杂化,为今日神学的构思提供了极为重要的参照系数。

卡斯培进而指出,与这种多元化相呼应的,则是社会世俗化的走向。这亦对当代神学的构建提出了重大挑战。回顾近代思想发展的历史,社会多元及其独立自主的过程已使基督宗教失去其以往包罗万象、君临天下的独特地位,从而成为与其他领域并存共在的局部现象,甚至有被社会主流遗弃、淘汰的危险。其对社会的构建、支配功能已不复存在。这就是当代神学经常讨论的社会世俗化所导致的“上帝之死”、上帝的“遁隐”或“被遮掩”。为摆脱这种窘境,不少神学家曾借助于非宗教的、纯世俗性的解释来支撑其理论体系,此即“人类学——生存论的”、“社会学——政治性的”神学类型得以涌现之缘由。但卡斯培认为

① 卡斯培:《神学与教会》,第8页。

② 同上书。

这一神学之途是根本走不通的,“因为在上帝之死以后的神学本身就已是一种语义矛盾,所以,它在此期间自身亦已死去也就不足为怪。”^① 神学面对世俗化的挑战固然应该正视世俗化这一现象,但决不能靠与之同流合污来达到解脱。相反,神学应在世俗性之中体现出神圣性,揭示上帝的真正此在。

神学内外的这些巨变与发展,使当代神学清楚地认识到,那种曾作为基督宗教神学支柱的、并且延至新经院哲学体系之中的经典形而上学理论已经崩溃。形而上学之魂就在于揭示那终极的、作为万有之根基的原因,它乃展现出真实性之统一和整体的智慧。卡斯培认为,迄今为止的神学传统都曾以形而上学体系来为之提供其必要的普世范畴和工具理性,这种传统将上帝视为唯一的、包摄万有的、确定一切并超越一切的绝对本真,神学即对这一独有、全在、全能之本真的反思。当代神学最大的危机就在于其确证上帝的这一形而上学基础已不复存在,当代哲学所宣布的形而上学之终结和当代神学所克服的那种狭窄、僵化之新经院哲学形而上学模式,导致了当代非希腊化、非形而上学化的趋势。取代这种形而上学理论体系及其方法的,则是一种纯粹为圣经救世历史的神学或实践—政治意向的神学。在神学史上以往曾被形而上学所占之位现已腾出,取而代之的乃是解释学、语言哲学或社会学、心理学等人文及社会科学,它们作为辅助性学科而使神学重新活跃在现代思想论坛上。由此可见,神学作为整体的统一已经终结,其多元化趋势已不可阻挡。对于这种新的多元走向,有些人以乐观之态而表示欢迎,认为它代表着解放和突破、给神学带来了新的地平线和希望,因而为神学由此能达到的丰富多彩而感到欢欣鼓舞;有些人则以悲观之

^① 卡斯培:《神学与教会》,第9页。

态而对之批评,认为它标志着神学的崩溃和混乱,并对神学构建的随心所欲及其在现代思潮冲击下的动摇不定深表遗憾。

多元还是统一、随意还是独立?这不仅是神学争论的问题,而且也是基督教会及其整个信仰应解决的问题。卡斯培在此既反对走回到以往大一统传统的老路,也不同意当代天主教新神学的随意发展。他认为,回到传统经院哲学的模式已不可能,神学必须面对现实。但随心所欲、随波逐流的神学多元则会导致一种新的多神论或多宗派发展,从而失去基督信仰的本真。卡斯培强调克服这两种极端的唯一途径乃是提倡一种在多元中达统一、在分化中求普世的神学理论,这种神学追求一种普世的理想,同时对不可避免的语言、文化、思想之多元给予充分考虑;这种神学会将神学的多样性和统一性有机相联,承认其多元化而不使之相对化;这种神学还可走出其等同与相关的两难处境,在与现实相关时保持其本真,在弘扬其本真时亦与现实相关联;因为若无自我的等同,则无与他者的相关;而若无与他者的相关,亦难达自我的等同。在此,卡斯培认为,当代神学的任务就是应在这种社会相关性中找出一种超越各种文化、具有普世意义的人类价值,实现克服其多元纷争的普世性人类团结。正是在提倡这种超文化之界的人类尊严、容多元发展的普世共存中,卡斯培看到了对基督信仰本真的一种升华性回归,找到了保持其对唯一上帝、对救主耶稣基督、以及对与教会和信者共在之圣灵的信仰根据。在他看来,当代神学的出路就在于继续坚持天主教杜宾根学派所倡导的“教会性”、“科学性”和“实践意向的开放性”这三大原则。^①

卡斯培坚持,要保持基督宗教信仰本真,则必须回到对

^① 参见卡斯培:《神学与教会》,第10-11页。

“耶稣基督的上帝”之信仰。“上帝的问题乃是神学的基本问题”^①，“从基督纪元第一个世纪直至今日，连结东西各大教会的信仰自白乃以这一句话开始：‘我信独一上帝’（Credo in unum Deum）；这第一句话同时亦为整个信仰的基本准则；它乃涵盖了整个基督宗教的信仰。”^② 当人们提出“上帝是否存在”这一问题之前，以及当人们回答“上帝存在”或“不存在”之前，人们必须首先弄清，人用“上帝”这一有着丰富多样之内涵的术语究竟是要表达一种什么样的问题。也就是说，卡斯培认为人不可能回避“上帝是谁”的问题，即对上帝的理解问题。没有对上帝本质的理解，则谈不上对上帝是否存在的认知。在卡斯培看来，基督宗教所信仰的上帝乃是耶稣基督的上帝，上帝论与基督论不能分开而论，此乃基督宗教的三一神论关键所在、亦为其精髓所在。卡斯培为此强调神学本来意义之回归，坚持神学就是神学，而不能沦为人学或社会政治学。针对当代“神学的人类学”之流行，他提出以一种“神学的神学”（theologische Theologie）来与之抗衡。在分析了当代神学家的各种上帝概念之后，他指出，“上帝之词，正如在传统中所理解的那样，将不能作为与其他问题并行的问题来回答。上帝对于传统而言不是与其他真实并列或高于它们的真实，不是如其他对象那样作为询问和认知的对象。上帝并不具有人和物之所有。相反，上帝乃是对一切问题之中的问题的回答，是对人和世界之提问性的绝对回答。”^③ 面对现代的发展及其给信仰带来的危机，卡斯培认为有必要找回被世人否定或遗忘的神学之维，使那独一、全能的上帝回到世人的意识

① 卡斯培：《耶稣基督的上帝》（Der Gott Jesu Christi, Matthias - Grunewald - Verlag, Mainz），美因茨 1982 年德文版，第 9 页。

② 同上书，第 13 页。

③ 同上书，第 15 页。

之中。他主张用世人能够听懂、与学者可以讨论的方式来宣讲上帝三位一体的奥秘,在不定的人生中建立起一种确定的信仰。他觉得只有为现代社会重构一种信仰生活、才能防止人在多元化之中的沉沦,因为这种信仰即基督信仰所提供的上帝在耶稣基督之中的亲在、其无限之爱所表现出的自由能够在充满压抑和威胁的现实处境中真正拯救人类的人性,使之获得“上帝的形象”,达到一种神圣存在。

卡斯培的神学理论已表现出当代天主教主流神学之原则性和灵活性的共在。他坚持基督信仰的原初传统及其信经的不可动摇性,反对神学在人学或社会政治学中的异化。但他对教会的现实处境有着清楚的认识和认真的分析,故对神学和社会的开放、开明之举持肯定和支持之态。在他看来,神学的范畴及其模式之变应不离其本真,传统神学的经典表述只要注入切合实际的新内容就能获得新生。因此,神学之变应万变不离其宗,始终保持其对耶稣基督的上帝之信仰。以此为前提,卡斯培梳理了教义神学的基本命题,并对当代天主教神学理论体系进行了重构。

三、瓦尔登菲尔斯

瓦尔登菲尔斯于1931年10月20日出生在德国鲁尔区的埃森,1951年高中毕业后入耶稣会,经过两年的修士生活而于1953年入普拉赫的贝希曼哲学高校攻读哲学,毕业后于1956年赴日本留学,在东京的索菲亚大学攻读神学,获神学学士学位。1963年3月18日,瓦尔登菲尔斯在东京授任神职,随之赴京都攻读宗教哲学和宗教史学,1967年在罗马格列高利教皇大学以《“神言”的启示,第一章,根据现代天主教神学的解释,回顾与展

望》的论文获神学博士学位,1976年以《绝对无,论佛教与基督宗教对话的基础》的论文在维尔茨堡大学获宣教学教授资格。1968至1974年,他曾在杜塞尔多夫市人文中学任宗教教师,其间于1970至1974年曾在法兰克福的耶稣会圣乔治神哲学院和因斯布鲁克大学神学系讲授宗教学和宣教神学的课程,1971年担任德国主教会议“世界宣教”委员会的顾问,并曾随德国主教参加1974年的罗马主教会议。1976年,他曾任杜塞尔多夫成人高校“星期三谈话”项目的负责人。瓦尔登菲尔斯于1972年成为国际宣教研究协会的会员,同年亦成为德国宣教学协会的会员,1974年任宣教学和宗教学杂志主编,1975年起任德国宗教史协会会员,1978年任国际宣教研究所的首任主席,从此亦在德国天主教宣教委员会工作,于1988年参与创立“中国中心”,并担任其理事会副会长。1977年,瓦尔登菲尔斯获得波恩大学天主教神学系基本神学、非基督宗教神学和宗教哲学教授席位,从此在波恩执教至今。1979年至1980年和1988至1990年,他曾两度担任波恩大学天主教神学系主任。1992年,他成为波恩大学研究生院“各文化之间的宗教及宗教史研究”项目发言人。1993年,他获得波兰华沙天主教科学院的名誉博士学位。

迄今为止,瓦尔登菲尔斯发表、出版的著述已达400多种,其研究领域涉及天主教基本神学、宗教哲学比较、佛教和东方哲学等,代表著作包括《各种宗教,论教会与非基督宗教世界的相遇》(1967)、《“神言”的启示》(1968)、《启示,在新神学背景下的梵二会议》(1969)、《印度教——佛教——伊斯兰教》(1969)、《信仰有着未来》(1970)、《上帝信仰与无神论》(1970)、《无能为力与信仰需求》(1972)、《沉思——东方与西方》(1975)、《沉思,科学问题研究》(1975)、《南方的十字架与极乐鸟》(1976,与安格尔豪

森〔J. Angerhausen〕合作)、《绝对无,论佛教与基督宗教的对话基础》(1976)、《启示,从宗教改革到当代》(1976)、《宗教作为对人类意义问题的回答》(1980)、《与佛教禅宗的相遇》(主编,1980)、《神学——根据与界线》(主编,1982)、《佛教的魅力,论基督宗教与佛教的对话》(1982)、《第三世界的神学家》(主编,1982)、《大城市中的教会》(1983,与耶格尔〔J. Jäger〕主编)、《被钉十字架者与世界宗教》(1983)、《世界宗教——人类共同生活的障碍或帮助?》(1983)、《论在他处作客》(1983,与霍内克尔〔M. Honecker〕合作)、《基督宗教与世界宗教的对话基础》(1983,与施托尔茨〔W. Stolz〕主编)、《处境化基本神学》(1985)、《新宗教运动》(1985)、《在可思者的边缘》(1988)、《相遇——对文化神学及宗教神学的处境化、对话性研究》(主编,1989)、《宗教相遇》(1990)、《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》(1994)、《上帝,对生命根源之探》(1995)和《启示神学导论》(1996)等。

与其长期在亚洲生活和学习的经历相关,瓦尔登菲尔斯在其神学理论中特别强调不同宗教的比较与对话。在他看来,只有在世界文化和宗教的大背景中,才能更透彻地理解基督宗教;只有研习各种宗教的神学思想,才能真正把握基督神学的本质精神。这种开阔的视野使他把基督宗教作为与世界宗教文化密切相关现象来看待,并从研究各“宗教神学”而推出其为当代天主教所构建的“处境化基本神学”体系。在现代世界多元的思想文化氛围中,基督宗教不再是来自西方、技压群芳的独唱,人们必须在世界宗教的混声合唱中聆听它的声音、察觉其独特之处。不过,瓦尔登菲尔斯认为基督宗教加入世界宗教的洪流并不是要消解或融化自我,而是在这种比较、对照中凸显基督宗教的普世意义和永恒价值。因此,他号召人们在这种对世界宗教之交响曲的欣赏中,保持基督徒的本真存在、或成为真正的基督

徒。

当代基督宗教及其神学存在的特点,是在一种多元化之中的存在。教会以往的辉煌和独步欧洲政治思想舞台的历史已成过眼烟云,这种“荣耀”并没给教会留下太多的美好回忆,却成为现代世俗社会批评、攻击教会存在之口实。天主教会近两千年的精神积淀乃直接与西方近现代的发展相关,其在现代的立足和突破因而既要放眼世界现状,又需反观其历史自我。以这种现实与历史交织的审视,天主教会才可能比较妥当地解决其现代定位问题,才会有对社会及教会热点问题的恰当表态。教会从在欧洲历史上鹤立鸡群的独秀到当代世界宗教中群芳争艳的共处,乃瓦尔登菲尔斯观察基督宗教存在的认知前提。所以,对“多元化”的认识和理解在其神学之思中就有着重要意义。他说,“我们的时代及社会乃以多元主义的各种形态为特征。我们事实上已生活在一个多种文化并存的社会之中。这里,基督宗教必须在世俗性和与之竞争的宗教之间、在保守主义和进步性、冷漠和参与、价值意识和无知、以及基要主义和综合主义之间重新找寻其位置。谁若想体察基督宗教的魅力,就必须通过其与这种多元主义的关联来实现。”^①从基督宗教介乎世俗性和宗教性之间这种现代处境出发,瓦尔登菲尔斯将教会的精神变迁描述为从欧洲近代发展到后基督宗教之现代的过渡。在这一过渡中,教会失去其“一种宗教”的优越感,形成“多种宗教”的意识,但对多种宗教并存的前景及其对基督宗教未来命运的影响则捉摸不定。对此,瓦尔登菲尔斯指出,“基督宗教的机会,就在

^① 瓦尔登菲尔斯:《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》(Phänomen Christentum, Eine Weltreligion in der Welt der Religionen, Herder, Freiburg),弗莱堡1994年德文版,第7页。

于它知晓其深蕴之处乃被上帝包容在一种内在的神性交谈之中,它依此而存活,并以其福音和确信来参与人类当今的探究过程。”^①

从“一种宗教”到“多种宗教”的意识,揭示了西方宗教历史上意味深长的变化。自基督宗教成为罗马帝国的国教以来,整个西方只是关注到这一种宗教的作用和影响、及其历史和变迁。诚然,西方人在中世纪曾经接触到犹太教和伊斯兰教,但这两种宗教对整个西方社会的影响乃微乎其微。于是,在西方人的意识中,“宗教”几乎可以与“基督宗教”完全等同。这一认知惯性乃延续下来,直至20世纪60、70年代其他宗教在西方人的视域中频频出现,他们才感到了对之鉴别和区分的迫切性。瓦尔登菲尔斯说,“谁在今天谈起‘宗教’——我们以基督宗教为例——谁就会要么意指基督宗教的学说、包括我们在此氛围中称为‘基督宗教’的内容,要么意指作为基督徒之机构的教会,即‘基督性’,或者也包括基督宗教生活举目可见的形式,如节日、伴随其生命的圣礼过程,——归根结底,在教会之内一切可称为血证(martyria) = 见证,团契(Koinonia) = 团体和执事(diakonia) = 服务这三者的内容,但它们随之亦在世界领域内发挥着根本作用。然而,重要的是,基督宗教本身实际上也不过是这种机构的一个例子而已:今天我们每一个人人都知道存在着多种宗教。当我们要表述我们在日常生活中总是碰到有着其他宗教信仰、或至少说来自其他宗教背景的人们时,我们今天则会将之相应地简述为‘宗教的相遇’。”^② 既然存有多种宗教,那么为什么偏偏要做“基督徒”呢? 在此,瓦尔登菲尔斯认为重新发现并确认基督宗

① 瓦尔登菲尔斯:《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》,第9页。

② 同上书,第24页。

教的自我本真就显得格外重要。这种认信既是一种灵性境界的表态,也是选择一种真实的人生道路。他根据《圣经》传统而指出,基督徒的独特首先在于他们的人生存在乃与“人格化的上帝”相关;在基督宗教的“思想皈依”(metanoia)中,人乃是人格、主体,因为上帝即为人格主体,而人乃享有上帝的人格存在。其次,基督徒相信其人生存在亦与上帝同人的谈话相关;基督徒可代表人而成为谈话伙伴,从而产生上帝与人类之间的对话。基督宗教所理解的上帝乃具有“团契”的特性,人通过与上帝的谈话、沟通而可与上帝结合,基督教会则正是皈依上帝的信者与之构成的“神圣联盟”。“然而,与人的联盟(communio)则是基于上帝本身为联盟(communio)、即团契。(在此,我们亦暗示基督徒对三位一体上帝之奥秘的认信。)在一种极端封闭的一神论与一种三位一体的上帝关系之间的张势,长期以来成为如下分歧的原因:人性也曾被解释为如单子那样的个我性,而根据在历史中发生的上帝启示,人性则被理解为相关主体性即关系性。不过,只有在相互对话中,团契和团结才有可能。但从耶稣出发则可证实圣父、圣子、圣灵的位际关系即上帝的真实本质。换言之,上帝的自我状态(圣父)乃以其彻底的奉献(圣子)而证实为爱(圣灵)。”^①最后,瓦尔登菲尔斯强调,上帝对自我的彻底奉献正是基督徒对“上帝成为人”的认信。耶稣基督为上帝的“道成肉身”、为其人格化体现乃《圣经》福音中的重要主题。而人对这种“上帝的自我放弃”(Selbstaufgebung Gottes)却是逐渐领悟到的。基督信仰的悖论及其独特意义恰恰就在于它认识到,“越是伟大的上帝,就越是通过其在较小事物中的隐藏来证实其伟大。救主却成了奴隶和仆人,生命之主乃承受了世人之死,遭到

^① 瓦尔登菲尔斯:《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》,第182页。

杀害。”^① 根据这一思路,瓦尔登菲尔斯认为,只有围绕耶稣之死所蕴含的上帝之死的意义,悬而未决的神义论问题才或许找到一种可能的答案。追随基督并不是给人带来外在的光彩,做基督徒亦不是为了炫耀其优越。相反,这种追随者乃是在平凡之中见伟大,在淡泊之中成神圣。因此,“上帝成为人”对基督徒的启迪就是一种入世的服务精神、为人的谦卑之态。按其推理,基督宗教的魅力就在于它能在人生存在的平淡、卑微、苦难和失败中发现一种服务、牺牲和救助的精神,此即找寻到“耶稣的踪迹”。

对天主教会当代存在处境的审视,使瓦尔登菲尔斯深感天主教神学有着“处境化”的必要。为此,他发展出一套“处境化基本神学”的系统理论。他声称这一神学构建的动因乃来自“梵二”会议结束后天主教神学创新和发展的使命感,神学有义务“检讨时代局势”、“在福音神光下,替人类解释真理”^②。他对这一神学体系的定位是:不扮演天主教信理神学的角色,但要超越其宗教学的视域。他强调,其适应当代社会的处境化基本神学乃以耶稣基督以其独有方式降世并给世人带来救渡的确信为前提,“从这种坚信出发来进行探讨,为这样的信仰准备道路、为作为基督宗教神学来理解的信仰反思奠定基础。这一探讨既是为这种确信的辩解,以面对拒绝信仰或再也不能实践信仰的状况,它也是为获得在思想上、语言上和实践上完成信仰的能力所付出的努力。在此意义上,护教和对话上的努力已完全吻合。”^③ 瓦尔登菲尔斯从三个方面来展开其对处境化基本神学

① 瓦尔登菲尔斯:《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》,第182页。

② 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,第200页。

③ 瓦尔登菲尔斯:《处境化基本神学》(Kontextuelle Fundamentaltheologie, Ferdinand Schöningh, Paderborn),帕德博恩1985年德文版,第5页。

之核心内容的阐述：其一，他根据《圣经》、教会的信仰生活、正统宣道和神学理论来正面叙说其基本命题；这方面的系统阐述包括天主教神学对上帝、上帝之道、上帝启示、信者有关上帝的映象、上帝的证明和上帝的体验之理解，包括其对耶稣基督之意义的解释，如其作为“道成肉身”、“神一人”、中介者、救主的意义，其降生、受难、复活、升天的意义，以及其门徒对之忠信追随的意义等；此外，它还包括对教会作为信仰团体即神圣联盟在人世传播福音、建立圣统之历史的回顾与反思。其二，他描述了教会生存和神学发展的当代处境，由此切入其处境化基本神学的主题。他认为教会的当代处境体现出三大特色：“（1）基督徒生活在分离的教会及教会团体之中。但随着当今西方世界的非基督宗教化，基督教会内部同时亦增加了使基督徒可从根本上联合和应该联合的意识。其结果，天主教会和新教会的作者们在其当今论证中能够有言谈上的更多贴近而不是彼此对立，而其在思想上的区别亦不再纯粹因其教派的界限所致。”“（2）西方世界的现实特点在很大程度上乃为一种非基督宗教化的过程，它不仅导致了世俗化，同时也导致了不再认信上帝的生活形态，甚至导致对上帝信仰的实际放弃、导致事实上的无神论和不可知论，而其结果则导致一种没有上帝的人文主义所表现出的意识形态诸形式。”“（3）与之毫不矛盾的是，这一西方世界在丢失其宗教性的同时不仅目睹了各种替代宗教之形式的涌现，而且首先面对着迄今为止仍颇为陌生的各种外来宗教之挑战——这些如伊斯兰教或佛教类型的世界宗教，却正是以其他形式来重新活跃或新产生出的宗教性。”^①其三，他基于这种已在全球范围形成影响的当代处境来指明基本神学与之直接相关的核心命

^① 瓦尔登菲尔斯：《处境化基本神学》，第5页。

题,并围绕上帝、耶稣基督和教会这三个热点来展开其论证。其陈述的立足点乃在于按照天主教基本神学的传统、结合当代世界的时代特色来重新理解耶稣基督的上帝、以及基督徒由此而获得的上帝信仰,重新探究来自拿撒勒的耶稣本身之形象及其意义,重新澄清教会作为追随耶稣之社团所应有的自我理解和所应发挥的现实作用。

从神学处境化的这一视域,瓦尔登菲尔斯一方面基于其信仰原则而对天主教基本神学理论加以重申和重述,另一方面则对已映入基督宗教眼帘的其他世界宗教持开放、对话之态,表示了一种沟通的意向。就前一层面而言,瓦尔登菲尔斯针对世界的“无意义”、“无信仰”而表明了其护教的立场,强调了对基督宗教信仰的信守。他说:“世界的意义所显示的并非认知、而乃信任。但信任只是来自爱。而世人则是通过上帝在耶稣基督中的启示来体验到这一爱:一切存在的终极根源和意义、历史的最终目标就是爱。这样,上帝对我们而言就已极为可信。这样,我们就已在世界的无意义之中获救。除此之外,我们再无生命的意义和世界的意义可言。这并非一个人、而乃上帝的真理,其象征乃上帝使拿撒勒的耶稣从死中复活,它证实其福音不只是出自他的内心,而更与上帝对世界的统摄相一致。”^①就后一层面来说,瓦尔登菲尔斯把与其他宗教的相遇视为一种全新的神学理解,这种态度推动了当代德国天主教神学中“多文化神学”(Theologie der Kulturen)或“多宗教神学”(Theologie der Religionen)理论的发展,其代表人物以瓦尔登菲尔斯和另一由路德宗新教改信天主教的德国神学家毕克勒(Horst Bürkle)为主。毕克勒亦强调对其他世界宗教的理解和与之展开对话,并在其《与东方对

^① 瓦尔登菲尔斯:《处境化基本神学》,第494页。

话》(1965)、《多宗教神学导论》(1977)和《人对上帝的找寻——多宗教的问题》(1996)^①等著述中明确指出,不同民族的各种宗教和文化在今天已成为基督宗教神学探讨中重要而紧迫的问题。面对人类统一共在和全球化关注的现代趋势,天主教自“梵二”会议以来已越来越注重教会与其他宗教的关系,并对这种相互沟通的可能及其难点进行了深入的探讨。在这种思想文化背景下,瓦尔登菲尔斯开始围绕基督宗教与其他不同宗教的“相遇”来展开比较研究,这种比较因其在日本等亚洲国家的经历而尤其在基督宗教与佛教的对话上达到了突破。他指出,基督宗教与佛教的对话已越来越加强,西方与佛教的灵性接触始于上个世纪对佛教的学术研究,而随着20世纪文化交流的加强和通讯、信息的便利,这种接触已日益加强,并在各个层面获得不断深入的进展。为此,他列举了与佛教相遇和对话的四个重要层面,即“社会——政治的”层面、“知识——科学的”层面、“哲学——神学的”层面和“苦修——灵性的”层面^②。他基于这种与佛教沟通的体验而从神学理论上扩展到与印度教、伊斯兰教、犹太教、以及各种新兴宗教的广泛接触及对话。在他看来,“‘相遇’即包含着对话,然而并非每一‘相遇’都是对话或将成为对话。‘相遇’经常只是一种单方面的感知。‘相遇’既可达到相互的接近、亦可导致其疏远,既可达到其对话与合作、亦可导致其抗议与拒绝。我们在当代与人相遇,但亦与文字和石碑、艺术和

① 参见毕克勒:《与东方对话》(Dialog mit dem Osten, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart),斯图加特1965年德文版;《多宗教神学导论》(Einführung in die Theologie der Religionen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt),达姆施塔特1977年德文版;《人对上帝的找寻——多宗教的问题》(Der Mensch auf der Suche nach Gott——die Frage der Religionen, Bonifatius, Paderborn),帕德博恩1996年德文版。

② 参见瓦尔登菲尔斯:《宗教相遇》(Begegnung der Religionen, Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn),波恩1990年德文版,第156页。

音乐、礼仪和节日所展示的一种强大历史之见证相遇。在各宗教的领域,‘相遇’也必须与之相应地在人之生活、以及在各种民族和各种文化的生活中来找寻、来发现,因为各种宗教总是与人之生活世界相关、亦始终为其文化的决定因素。”^① 由此论之,“相遇”乃提供了一种相互接触和了解的境域,但其结果则可能因双方接触的态度、方式和目的之不同而迥异。在多元文化、多种宗教已构成一种全球景观的今天,瓦尔登菲尔斯认为维护其信仰见证的最佳方式不是退缩和自我封闭,而是坚持一种走向对话的开放;也只有正视这种多元并存而需彼此求和求同、相容相安的处境,神学家才能向世界继续阐发基督宗教的本真,保持其信仰见证,帮助教会顺利向其第三个千年迈进。

^① 参见瓦尔登菲尔斯:《宗教相遇》,第1页。

结 语

20 世纪西方天主教神学经历了从传统走向现代、从封闭走向开放、从守旧走向创新的复杂过程。在 19 世纪将要落下帷幕、意大利民族解放运动使梵蒂冈成为一座被囚困的古堡时，罗马教廷因天主教在欧洲及全世界仍然保存着强大影响而能坚持其教皇“永无谬误”的信条和对整个教会神学思想的控制。20 世纪初现代派神学的兴衰亦从一个侧面反映出天主教传统神学之思想惯性的威力。不过，这两个世纪交接之际所出现的天主教经院哲学之重建，以及新托马斯主义所占据的突出地位，已说明天主教会意识到其神学建构的陈旧和与现代发展的脱节，对之维系和弥补乃势在必行、别无选择。但这种囿于传统窠臼的神学改良或复兴并不能持久，在现代社会变革、以及与之相关的各种思想文化运动的冲击下，新托马斯主义在神学中的权威影响在步入 20 世纪后不久即成为强弩之末，很难发挥其固有的凝聚力 and 作为典范的效用。在天主教会内外的强烈吁求和现代形势的逼迫下，天主教当局终于在 20 世纪 60 年代以梵蒂冈第二届大公会议的召开和教皇约翰二十三世“跟上时代”的口号而迈

出了引导教会进入其当代革新发展的关键之步。从此,当代天主教神学思想大为改观,出现彼此诘难、相互争鸣的活跃局面。

随着西方社会政治经济和思想文化种种危机的出现,以及两次世界大战给人们带来的心灵震撼和精神创伤,“欧洲中心论”或“西方中心论”的影响已日趋式微,而作为其文化之魂的基督宗教价值体系亦遇到世俗化、多元化、后启蒙或后现代化的强烈挑战。就天主教神学内部而言,以往的神学大一统体系已向“一种信仰、多种神学”的宽容之态让步,“奥斯维辛以后”所引发的神义论问题亦使神学的肯定性、统摄性和绝对性陈述大打折扣。这种“在绝对之后”的神学走向则使相遇、对话、相互倾听、理解和沟通成为可能,从而使一种“内向性”神学得以往“外向性”神学转化。其结果,作为传统天主教神学体系构建基础的形而上学模式被削弱,“范式”的转变带来了超越性在内在性中之隐、绝对性在多元性中之化、以及神启性在历史性中之合;“教会之外无拯救”的武断被“匿名的基督宗教”之包容所淡化,“处境化的基本神学”正不断向“多文化”或“多宗教”的神学靠近,而由一些天主教神学家为主来倡导和努力争取的“走向全球伦理”运动则更使其“普世”的理解达到一种升华之境。

综观当代西方天主教神学这一意味深长的发展变化及其走向 21 世纪的典型姿态,我们可以看到西方文化及其思想形态正经历着一种带有根本性的转折。可以说,新经院哲学的提出和新托马斯主义的短暂兴盛乃是天主教思想领域抵抗这种转折、保持其久远传统的最后一搏。新经院哲学曾被尊为西方思想价值体系的“永恒哲学”(philosophia perennis),亦被作为唯一符合于天主教信仰的“神学婢女”(ancilla theologiae)。其盛行的结果是将现代科学、现代哲学、以及神学理论中其他标新立异之创意统统斥为错谬和歧途。诚然,这种唯我独尊的体系曾以其巧构

精思和苦心孤诣而实现了其昙花一现的悲壮之美,成为传统天主教神学在当代最有影响的强音和绝唱。但时代的巨变终于使之因内外的夹击而崩解、消散,仅仅成为一种能重温昔日辉煌的“美好回忆”。新经院哲学的终结意味着西方思想文化一个漫长时代的结束。整个“欧洲的”、“西方的”历史乃经历了古代、中世纪、近代这几大历史阶段的发展,它有着强烈的基督宗教文化之特色,其思想认知的主流及其根源亦为基督宗教神学所主宰。然而现代的征兆却可拼成一种全新的图景,它让人惊讶地看到那种以基督宗教文化为根本特色的“欧洲”、“西方”之轴心时代已近尾声,而以同一种人类共在同一个世界的“世界历史”则在当代真正拉开其帷幕。在这正在上演的世界历史戏剧中,欧洲或西方只是作为其中的一个部分而参与进去。正是在这真正意义上的世界舞台中,西方一方面终于发现早已存在的其他民族和其他文化的历史进程、发现它们对世界历史的共构,而另一方面则意识到自己的思想文化体系原来只占有一个有限的空间,并无全球范围的影响。西方势力的近代扩张、以及基督宗教的海外传播,曾一度给其带来建立以这种信仰为核心的普世宗教和世界秩序之希望,但 20 世纪以来西方自身的衰落和世界多元文化的发展,很快就使这种希望破灭。目睹西方社会的四分五裂和其价值体系的分崩离析,面对西方文明的萎缩和衰败,不少西方思想家不仅表露出因其盛世难再而无可奈何之颓废,而且更有着危机四伏、大难将临之绝望。人们不再陶醉于那种以西方为中心的大一统世界之理想,却时时被“文明冲突”的恶梦所纠缠。这一颇具悲剧性的现代景观,给当代西方天主教神学的发展提供了其不可逾越的“处境”。

就基督宗教的现状而言,在西方社会得以成长壮大的教会确实已经几乎遍布全世界。然而,离开西方本土或其文化主体

的教会正面临着出现嬗变的严峻考验,或已经在“本土化”、“处境化”的过程中失去其原有自我。与各种本土文化的接触和融合,使地方天主教会与罗马教廷的联系逐渐减弱,天主教会的民族化、当地化、本色化等“处境化”色彩则日益加重。天主教信仰所出现的这种“语言”或“文化”嬗变,不仅在各地形成互不相同的独特景观,而且也在西方神学之思中得到明显反馈。甚至在西方本土,基督宗教的存在及发展形势亦不容乐观。原来在社会占主导地位的教会建构及其理论体系已在世俗化、多元化、非神圣化或非宗教化的长期冲击下变得面目全非,其苦心经营的信仰氛围已不复存在,其社会作用及创价意义已从公开走向隐在、从直接走向间接,从外露走向默化。正是在这一意义上,拉纳尔曾认为当代基督宗教已成为关涉个体灵性和内在选择的“神秘主义”信仰。但与基督宗教在西方本土之衰弱趋势相对应的,则是其他外来宗教的不断涌入和各种新兴宗教的迅猛发展。这样,基督宗教在其本有的家园之中亦面对着必须与其他宗教相遇或相对、碰撞或共处、对抗或对话、疏远或交流的现实。多种宗教错综交织的现代发展,充分说明世界已真正进入全球共存、人类共在的“世界历史”一体化时代。人的灵性世界之千姿百态已成为可普遍感应的“地球村”现象。

在承认这一现实的情况下,当代西方天主教的神学发展大体表现出两种不同的走向。为了维护西方文明的优越地位和阻止西方文化的衰落,一些天主教思想家力主返本溯源,从制度上、思想上、历史上回到其信仰精神的起点,即以来自拿撒勒的耶稣基督之本真形象和意义来改造或重塑西方价值精神、恢复其文化的活力及影响。这种回返表现在神学、哲学、社会、政治、文艺、美学、伦理等方面,其怀旧感亦在类似“新保守主义”或“原教旨主义”情绪的各种思潮中得以充分表露。它们以“纯洁信

仰”、“维护正统”等口号来强调西方价值的独特和基督宗教的优越,以一种封闭性和排外性来自我保护,旨在维系西方文化的团结和完善,对世界的进程起主导或引导作用。与这种走向截然不同的另一潮流则是天主教中日渐强大的开明和开放之态。具有改革和开放精神的天主教思想家希望在世界发展的“普世性”中体现其基督信仰的“大公性”,他们持西方文化应融入世界文化之态,在承认其信仰之源乃耶稣基督时亦从世界宗教的视域来看拿撒勒的耶稣和基督宗教的发展。其对“普世宗教”和“全球伦理”的理解是求对话、求沟通、求共融的表现,因而对他人有着宽容和包容,对自我有着反省和批评。在他们看来,基督宗教的思想体系必须在这种“处境”中深化和展开。不过,天主教思想界迄今仍对这种开放持有怀疑和保留的态度,仍有人担心这种开放会因“化掉”自我而失去基督宗教的个性和特点,担心其承认有限会贬损这一信仰体系的至高性和神圣性。因此,这种“求和”、“求同”、“求通”的努力并非一帆风顺,也尚未在天主教界引起强有力的普遍共鸣。相反,不少过于激进的改革家已受到教会的批评和处分,其思想理论亦被视为可能将信仰引入歧途的错误学说。总之,对这两种不同走向的多种态度形成了当代西方天主教神学多元发展的复杂局面;而天主教会的未来趋势——在21世纪即在其信仰历程之第三个千年的可能前途、机遇和命运,就存在于这两种走向的张势之中。

人名索引

A

- | | |
|-------|---|
| 亚当 | Adam, Karl 44, 56, 153 |
| 阿德勒 | Adler, Mortimer J. 25 |
| 阿多尔诺 | Adorno, Theodor W. 312, 313 |
| 大阿尔伯特 | Albertus Magnus 24, 407 |
| 德·阿尔比 | d'Albi, Jules 28 |
| 阿勒尔斯 | Allers, Rudolf 245 |
| 安德鲁 | Andrew, Roy Chapman 59 |
| 安瑟伦 | Anselmus 28, 73, 251, 257, 397 |
| 阿奎那 | Aquin, Thomas von 3, 18, 35, 152, 177, 213, 241, 289, 297, 403 |
| 亚里士多德 | Aristoteles 24, 26, 27, 85, 156, 177, 182, 258, 297 |
| 阿恩斯 | Arns 311 |
| 奥古斯丁 | Augustinus, Aurelius 26, 28, 36, 58, 69, 74, 77, 152, 153, 174, 249, 257, 278, 289, 339 |
| 奥图内斯 | Autunes, M. 27 |
| 达泽利奥 | d'Azeglio 18 |

B

- | | |
|------|--|
| 波姆克尔 | Baeumker, Clemens 25 |
| 巴尔塔萨 | Balthasar, Hans Urs von 99, 133, 153, 200, 244, 293, 340, 352, 405 |
| 巴特 | Barth, Karl 152, 154, 180, 186, 195, 223, 245, 258, |

- 352, 394
- 巴西尔 Basil, St. 20
- 鲍赫 Bauch, A. 128
- 鲍霍夫 Bauhofer, Oskar 56
- 鲍姆加登 Baumgarten, Alexander Gottlieb 259
- 比耶 Bea 353
- 柏克尔 Becker 73
- 本杰明 Benjamin, Walter 312, 333
- 别尔嘉耶夫 Berdjajew, Nikolai 60, 296
- 柏格森 Bergson, Henri 6, 26, 37, 50, 68, 294
- 伯尔纳诺斯 Bernanos, Georges 294
- 比利亚 Billia, L. M. 28
- 毕尔肯马杰 Birkenmajer 23
- 毕塞尔 Biser, Eugen 249, 349, 389 - 400
- 布洛赫 Bloch, Ernst 119, 150, 312, 320, 396
- 布隆代尔 Blondel, Maurice 6, 14 - 17, 29, 58
- 布卢瓦 Bloy, Léon 37, 188
- 波亨斯基 Bochenski, Joseph M. 25, 27
- 博克勒 Böckle, Franz 149, 353
- 博爱涅 Boegner, Jacqueline 295
- 波那文吐拉 Bo naventura 28, 36, 73, 74 - 78, 257, 338
- 朋谭斐尔 Bonhoeffer, Dietrich 312
- 博尔夏德 Borchard, Rudolf 249
- 杜·博斯 Bos, Ch. Du 295, 296
- 鲍桑葵 Bosanquet, Bernard 294
- 博依拉德 Bouillard, Henri 245
- 伯勒 Boule, Marcellin 58
- 布尔克 Bourke, Vernon 25
- 布耶尔 Bouyer, Louis 352
- 博克索多 Boxadors 18
- 布拉德莱 Bradley, Francis Herbert 294
- 布兰德 Brand, Paul 122, 353
- 布罗德里克 Broderick, Robert C. 149

- | | |
|------|--------------------------------------|
| 布朗 | Brown, Robert McAfee 96 |
| 布伯 | Buber, Martin 73、152、249、312、389 |
| 布尔特曼 | Bultmann, Rudolf 241、258、260、316、400 |
| 比尔托 | Bultot, M. Robert 23 |
| 波那尤提 | Buonaiuti, Ernesto 5 |
| 毕克勒 | Bürkle, Horst 419 |

C

- | | |
|-------|---|
| 卡尔登纳 | Cardenal, Ernesto 311 |
| 卡缪 | Camus, Albert 370 |
| 卡里耶 | Carrier, Hervé 93 |
| 卡塞尔 | Casel, Odo 44、73、153 |
| 凯雷 | Cayré, P. E. 28 |
| 夏多布里盎 | Chateaubriand, René de 256 |
| 歇努 | Chenu, Maria - Dominique 26、99、151、175 -
185、370 |
| 克劳德尔 | Claudé, Paul 249 |
| 克雷芒 | Clemens, Alexandrinus 197 |
| 科布 | Cobb, John B. 70 |
| 柯勒律治 | Coleridge, Samuel Taylor 293 |
| 孔德 | Comte, Auguste 174 |
| 孔多塞 | Condorcet, Jean Antoine 60 |
| 龚加尔 | Congar, Yves M. - J. 26、46、99、151、186 - 198、
352、353、370 |
| 柯普斯顿 | Copleston, Frederick Charles 25 |
| 库尔乐 | Cournot 60 |
| 考克斯 | Cox, Harvey 70 |

D

- | | |
|-----|----------------------------|
| 达尼罗 | Daniélou, Jean 161 |
| 但丁 | Dante Alighieri 74、255、257 |
| 达拉普 | Darlap, A. 149 |
| 达尔文 | Darwin, Charles Robert 66 |

- | | |
|---------|--|
| 戴高乐 | De Gaulle, Charles 92 |
| 戴斯勒 | Deissler, A. 133 |
| 德尔博斯 | Delbos, V. 293 |
| 登普夫 | Dempf, Alois 57 |
| 德尼夫勒 | Denifle, Heinrich 23、158 |
| 笛卡尔 | Descartes, René 6、20、25、38、129、228、265、278、
298、360 |
| 狄尔泰 | Dilthey, Wilhelm 48 |
| 伪狄奥尼西 | Dionysius Areopagita 160、249、257 |
| 德格尔 | Dölger, Franz Joseph 43 |
| 陀思妥耶夫斯基 | Dostojewski, F. M. 74 |
| 德雷尔 | Dreber, B. 149 |
| 杜契斯纳 | Duchêsne, Abbé Louis 5 |

E

- | | |
|------------|-----------------------------|
| 埃尔勒 | Ehrle, Franz 23、25 |
| 艾森豪威尔 | Eisenhower, Dwight David 93 |
| 倭铿 | Eucken, Rudolf 48 |
| 犹阿格里乌·本提库斯 | Evagrius Ponticus 249 |

F

- | | |
|------|---------------------------------------|
| 费希 | Faesi, Robert 245 |
| 福尔克 | Falk, H. 27 |
| 范内尔 | Feiner, J. 123 |
| 费萨德 | Fessard, Gaston 245 |
| 费尔巴哈 | Feuerbach, Ludwig Andreas 173、174、396 |
| 费希特 | Fichte, Johann Gottlieb 278 |
| 菲欧里 | Fiore, Joachim de 174 |
| 弗里斯 | Fries, Heinrich 55、123、149、353、379 |
| 弗洛伊德 | Freud, Sigmund 66、382 |

G

- | | |
|------|----------------------------|
| 伽达默尔 | Gadamer, Hans Georg 50、323 |
|------|----------------------------|

- 伽利略 Galileo Galilei 66、96、120
 伽劳迪 Garaudy, Roger 119
 加里古-拉格朗热 Ga rrigou - Lagrange, Gontran Réginald 25、37、40
 格默利 Gemeli, P. A. 20
 吉尔松 Gilson, Etienne 20、296
 乔伯特 Gioberti 28
 戈丹 Godin, Abbé 176
 歌德 Goethe, Johann Wolfgang von 249
 格拉布曼 Grabmann, Martin 20 - 24
 尼斯的格列高利 Gregor von Nyssa 249
 格里尔迈尔 Grillmeier, A. 133
 格罗本 Groeben, K. K. von der 356
 格里萨 Grisar, Hartmann 158
 格林德勒 Grindler, Otto 56
 瓜尔蒂尼 Gu ardirini, Romano 44、57、72 - 89、151、153、390
 居格勒 Gügler, Alois 256
 古铁雷斯 Gutierrez, Gustavo 345

H

- 哈曼 Hamann, Johann Georg 256、257
 哈佩尔 Happel, Stephen 325
 赫勒 Härle, Wilfried 154
 哈纳克 Harnack, Adolf von 10
 哈特肖恩 Hartshorne, Charles 70
 黑格尔 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 26、31、60、68、152、278
 海德格尔 He idegger, Martin 26、75、152、200、244、249
 海勒尔 Heiler, Josef 56
 根特的亨利 Henricus Gandavensis 22
 赫尔德 Herder, Johann Gottfried von 68、256
 赫尔茨 Hertz, A. 149
 赫歇尔 Heschel, Abraham 196
 赫森 Hessen, Johannes 56

- | | |
|--------|--|
| 霍金 | Hocking, W. E. 294 |
| 赫费尔 | Höfer, Josef 148、202 |
| 赫夫纳 | Höffner, Joseph 311、363 |
| 荷尔德林 | Hölderlin, Johann Christian Friedrich 74、252 |
| 荷马 | Homer 258 |
| 昂纳克 | Honecker, Martin 200 |
| 霍普金斯 | Hopkins 257 |
| 霍克海默 | Horkheimer, Max 366 |
| 雨格 | Hügel, Friedrich von 6 |
| 德·于尔斯特 | d'Hulst, M. 20 |
| 胡默劳尔 | Hummelauer, Franz von 136 |
| 亨廷顿 | Huntington, Samuel P. 114 |
| 胡塞尔 | Husserl, Edmund 26、48、51、152 |

I

- | | |
|------|-----------------|
| 伊里奈乌 | Irenäus 249、257 |
|------|-----------------|

J

- | | |
|------|---------------------------|
| 詹姆斯 | James, William 296 |
| 雅斯贝斯 | Jaspers, Karl 294、296、398 |
| 约纳斯 | Jonas, H. 312 |
| 胡安 | Juan de la Cruz 257 |

K

- | | |
|-------|---|
| 康德 | Kant, Immanuel 26、29、31、152、196、244、278 |
| 卡斯培 | Kasper, Walter 127、322、389、401 - 411 |
| 考夫曼 | Kaufmann, Gisbert 128 |
| 克尔恺郭尔 | Kierkegaard Sören 74、152、258、393 |
| 柯尼希 | König, Franz 201 |
| 康宁克 | Koninck, Ch. de 26 |
| 库恩 | Kuhn, Thomas S. 350 |
| 孔汉思 | Küng, Hans 96、116、126、133、324、350 - 369、
380、387 |

L

- 拉伯童尼尔
拉格朗热
兰兹伯格
拉维尔
勒费弗尔
勒·浮
勒曼
莱布尼茨
勒·卢阿
勒梅特
伦兹
莱辛
列维-布留尔
利桑
洛雷尔
卢瓦齐
罗纳根
隆格普雷
罗耀拉
吕巴克
路德
- Laberthonnière, Lucien 5,6,14
Lagrange, Marie - Joseph 136
Landsberg, P. - L. 296
Lavelle, Louis 296
Lefebvre, Marcel 125 - 126, 187
Le Fort, Gertrud von 153, 390
Lehmann, K. 354
Leibniz, Gottfried Wilhelm 278
Le Roy, Edouard 5,6,58
Lemaître, Georges 62
Lenz, J. 27
Lessing, Gotthold Ephraim 175, 393
Lévy - Bruhl, Lucien 293
Licent, Emile 58
Löhner, M. 123
Loisy, Alfred 5 - 14
Lo nergan, Bernard J. F. 30 - 32, 323 - 325
Longpré 23
Loyola, Ignacio de 241
Lu bac, Henri de 26, 99, 151, 161 - 175, 248
Lu ther, Martin 38, 112, 156, 170, 186, 260, 393

M

- 马霍维克
麦奎利
马勒布兰奇
马尔洛
曼多纳
曼塞尔
马塞尔
马勒夏尔
- Machovec, Milan 119, 235, 313
Macquarrie, John 347
Malebranche, Nicolas 27, 278
Malraux, Andre 348
Mandonnet 23
Manser, G. 25
Marcel, Gabriel 60, 293 - 310
Maréchal, Joseph 29, 204

- | | |
|---------|---|
| 马利坦 | Ma ritain, Jacques 25、37 - 42、186、295 |
| 马克思 | Ma rx, Karl 27、68、173、174、278、312、382 |
| 莫里亚克 | Mauriac, F. 295 |
| 忏悔者马克西姆 | Maximus Confessor 249 |
| 麦西埃 | Mercier, Désiré 7、19、22、26 |
| 梅洛-庞蒂 | Merleau - Ponty, Maurice 370 |
| 麦茨 | Me tz, Johann Baptist 70、119、127、242、293、310 -
323、353、377 |
| 莫尔特曼 | Moltmann, Jürgen 70、310、348 |
| 默立克 | Mörke 74 |
| 穆尼埃 | Mounier, Emmanuel 14、60、296 |
| 弥勒 | Müller, Aloys 56 |

N

- | | |
|--------|--|
| 内尔-布若宁 | Ne ll - Breuning, Oswald von 145、146 |
| 纽曼 | Newman, John Henry 151、152、289 |
| 尼采 | Ni etzsche, Friedrich 50、69、74、152、174、389、390 |
| 库萨的尼古拉 | Nikolaus von Kues 28、78、407 |
| 诺瓦利斯 | Novalis 249 |

O

- | | |
|-------|------------------------|
| 奥卡姆 | Ockham, Wilhelm von 28 |
| 奥格登 | Ogden, Schubert 70 |
| 奥利金 | Origenes 249、407 |
| 奥特维安尼 | Ottoviani 353 |
| 奥曼索夫 | Oumancoff, Raissa 37 |

P

- | | |
|------|-------------------------------|
| 潘内伯格 | Pannenberg, Wolfhart 70 |
| 帕斯卡尔 | Pascal, Blaise 74、153、244、257 |
| 佩奇 | Pecci, J. 18 |
| 佩吉 | Péguy, Charles 249、257 |
| 佩洛伯 | Peillaube, E. 20 |

- 佩尔兹尔
佩特尔
品达
柏拉图
普拉茨
普罗丁
珀尔曼
德·波特尔
普鲁东
普茨瓦拉
- Pelzer 23
Petter, De 370
Pindar 258
Platon 74, 156, 258, 297
Platz, Hermann 73
Plotin 258, 339
Pöhlmann, Horst G. 160
Poorter, De 23
Proudhon, Pierre Joseph 163, 172
Przywara, Erich 151 - 160, 252

R

- 拉贝
拉德马赫尔
拉纳尔, 雨果
拉纳尔
- 朗克
拉辛格
劳舍尔
雷丁
勒南
伦托尔夫
利玛窦
里希特
里尔克
罗兰
罗梅罗
龙卡利
罗森默勒
罗斯米尼
卢梭
罗伊斯
- Raabe 74
Rademacher, Arnold 57
Rahner, Hugo 201
Rahner, Karl 26, 56, 70, 99, 119, 122, 126, 149, 200, 244, 293, 311, 353 - 355, 390, 405, 425
Ranke, Leopold von 68
Ratzinger, Joseph 70, 128, 293, 336 - 346
Rauscher, A. 145
Reding, M. 27
Renan, Ernest 8, 9, 11
Rendtorff, T. 312
Ricci, Matteo 108
Richter, W. 138
Rilke, Rainer Maria 74, 249
Rolland, M. 176
Romero 311
Roncalli, Angelo Giuseppe 91
Rosenmöller, Bernhard 56, 57
Rosmini 28
Rousseau, Jean Jacques 38
Royce, Josiah 294

鲁道夫

Rudolf, Karl 201

S

萨特

Sartre, Jean - Paul 294, 296

谢本

Scheeben, Matthias Joseph 256

舍勒

Scheler, Max 44, 47 - 57, 73, 152

谢林

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 278, 293

施莱比克斯

Schillebeeckx, Edward 99, 123, 133, 202, 325, 350
- 353, 369 - 379

席勒

Schiller, Ferdinand Canning Scott 278

施利尔

Schlier, H. 202

施密特

Schmidt, Wilhelm 43

施奈德

Schneider, Reinhold 153, 249

舒尔茨

Schultz, Hans Jürgen 160

司各脱

Scotus, Duns 28, 36

勒·森纳

Senne, R. Le 296

莎士比亚

Shakespeare, William 74

西美尔

Simmel, Georg 48, 50

西蒙

Simmon, Yves 25

西门

Simon, Richard 11

苏格拉底

Sokrates 74

索洛维约夫

Solowjew, V. 257

施本格勒

Spengler, Oswald 60, 68, 69

斯宾诺莎

Spinoza, Baruch 278, 298

斯坦因

Stein, Edith 153

斯亨贝根

Steenberghen, Ferdinand van 20, 23

史蒂文斯

Stevens, W. 327

苏阿雷

Suárez, Franz 28, 36

斯威德勒

Swidler, Leonard 116, 348, 352, 379 - 388

T

德日进

Teilhard de Chardin, Pierre 14, 43, 57 - 71, 204

蒂利希

Tillich, Paul 328

- | | |
|-----|-----------------------------|
| 汤因比 | Toynbee, Arnold J. 60, 68 |
| 特雷西 | Tracy, David 293, 323 - 336 |
| 特朗普 | Tromp, S. 98 |
| 特默尔 | Turnel, Joseph 5 |
| 提勒耳 | Tyrrell, George 5 - 8 |

V

- | | |
|------|--------------------------------|
| 瓦朗森 | Valensin, Auguste 58, 161 |
| 维科 | Vico, Giovanni Battista 60, 69 |
| 福尔克 | Volk, Hermann 353 |
| 德·沃热 | Vorges, E. Domet de 20 |

W

- | | |
|--------|--------------------------------------|
| 瓦格纳 | Wagner, Harald 154 |
| 瓦尔登菲尔斯 | Waldenfels, Hans 349, 389, 411 - 421 |
| 瓦勒尔兰德 | Wallerand 23 |
| 魏格尔 | Weiger, Josef 75 |
| 魏茨泽克 | Weizsäcker, C. F. von 296 |
| 韦尔 | Well, A. 27 |
| 维特尔 | Wetter, Gustav A. 25, 27 |
| 怀特海 | Whitehead, Alfred North 70 |
| 维特根斯坦 | Wittgenstein, Ludwig 323, 378 |
| 维蒂希 | Wittig, Joseph 44 |
| 沃伊蒂瓦 | Wojtyła, Karol 57 |
| 沃尔夫 | Wolf, Erik 200 |
| 德·伍尔夫 | Wulf, Maurice de 19 - 23 |
| 伍斯特 | Wust, Peter 56 |

名词索引

一画

一元形而上学 25

二画

人本 2、35、196、228

人本主义 55、99、125、173、222、228

人学 55、99、127、132、135、150、195、222、360

人道宗教 13

人道主义 35、39、41、296、359、372

人类学 33、34、52、54、61、124、226、376、396

人类通谕 60、162

人类中心 124、228

人类救主通谕 142

人类学转变 150

人类学转向 232、360

人类学—生存论的神学 407

人性向前运动 68、70

人格主义形而上学 54

二元论 55、63、105、298

二律背反 35

十字架神学 158、256、259

十字架奥秘 159

十字架论 256

八十周年公函 142

三画

上帝论 2、67、68、88、127、134、174、376、389

上帝之国 12、69、71、164、185、320、322、373、377

上帝之爱 13、84、155、160、167、168、183、251、262、278、305

上帝之道 66、134、135、170、239、378、418

上帝永远更大 154、225

上帝奥秘之神学 161

上帝的下降 250-256、261、280、291

上帝的荣耀 257、259、260、266

上帝的危机 319

马克思主义 27、124、156、176、235、238、312、313、345

女权神学 47、344

三位一体 49、67、68、222、262、263、269、288、290、381、411、416

万有在神论 54

工具价值 69

工作神学 183、184、198

工作之灵性 183

大公性 192、369、379、426

四画

历史评断方法 5、6、11、45、136、182

历史论 6

历史虚无主义 28

历史还原主义 28

历史上的耶稣 123

历史神学 127、133

不可知论 7、33、295、418

分析哲学 33

内在论 7、16、77、217、218

内在三一论 222

中世纪亚里士多德主义 24

- 中世纪神秘主义 24
中庸辩证法 84
《天使博士》通谕 26
《天主中保》通谕 46
天主教社会学说 45, 140 - 147
天主子民 187, 192, 193, 337, 340 - 342
天赋人权 138
无神论 110, 119, 124, 163, 168, 174, 235, 319, 418
无限视域 216 - 217, 220 - 225
无蔽 279, 280
公教行动 45
公教青年运动 45
公教工人运动 45
公教进行会 45
心智圈 4, 58, 59, 62, 63, 67, 69
心智创生 63
心灵的神学 86
心之神学 256
文明冲突论 114
以马内利 135, 136
《五十周年》通谕 142
开放天主教 163
乌托邦 149, 174, 242, 317, 321

五画

- 永无谬误 1, 13, 18, 126, 171, 191, 354, 364 - 365, 403, 422
《永恒之父》通谕 3, 19
永恒哲学 20, 26, 423
永恒神学 338
正统神学 17
圣经学 45, 123, 136
圣经神学 32, 99, 123, 136, 254, 259, 394
圣经之战 137

- 圣灵论 2
圣徒论 2
礼仪论 2
生物圈 62
生命哲学 44、50、57、72、165
生命价值 51
生存哲学 6、56、72、150
生存神学 395
主观论 8
主观主义 38、87
主体性 205、212、309
主体 205
主体之在 318、322
主体生成 318
末世论 12、104、129、149、193、242、254、268、373
本在 34
本体论 27、32 - 34、40、195、198、265、397
本体主义 18
本质直观 51、55
本体论需要 308
古典唯心主义 18
古托马斯主义 25、29
存在 34、41、64
存在者 135
存在本身 34、41
存在的自我 72
存在本体论 207
存在主义 27、99、124、129、200、207、241、293 - 297、370、376、395
存在哲学 34、40
存在类比 34、154、159、252、377
存在的直观 40
乐观主义 38
司各脱主义 27

- 可能 34
布道学 44
《礼仪宪章》 45
《四十年》通谕 45、142
对话 94、113、384、386
对话神学 47、349、388
对比学说 4、78 - 84
目的价值 69
《世上和平》通谕 95、142
世俗化 124
世俗人道主义 358、360
世界伦理 349、356、357、367 - 369
世界伦理构想 367
世界伦理宣言 117、356
世界性的公民 384
世界中的教会 176
世界神学 149、180 - 184、198
世间真实性的神学 149
《民族发展》通谕 142
未来学 149、242
只因犯罪 158
只靠恩典 158
只靠良知 158
只靠话语 159
只靠基督 159
去蔽 279、280
出神的学说 259
市民宗教 320
处境化基本神学 349 - 350、388、413、417、418、423

六画

- 《百年》通谕 3、119、142
后启蒙 350、364 - 366、403、423

- 后现代 324、328、335、349、350、364 - 366、403
后现代主义 3、124、332
后现代主义神学 47、334
后市民性 320、322
后工业社会理论 124
后基督教人道主义 359
行动 4、6、15、29、30、34、63、165、377
行动的神学 313、377
行动逻辑 15、16
自然宗教 8
自然哲学 21、33、35
自然神学 41、58、180、228、394
自然法 138
自然万有之心脏 165
自在之物 29
自我存在 130
自由主义 5、125
共同存在 130
共同决断 142 - 147
共同参与 142 - 147
托马斯主义 18 - 36、57、99、186、207、339、369
托马斯现实主义 40
价值感 49
价值论 27、49
价值现象学 51
先验论 278
先验现象学 51
先验哲学 135、214、278、293
先验神学 127、200、206、213 - 217、221、227、238、242、276、312、394
先验启示 217 - 219、220、230
先验基督论 206、213
先验认识论 207
先验方法 215

- 先验条件 215、216
- 先验反思 216、220
- 先验美学 258、259
- 《至高司祭》通谕 45、142
- 在 130、207 - 216、304 - 310
- 在世界中存在 302
- 在者 207、211
- 在之类比 207
- 在之未来 212
- 此在 50、207、209
- 此世神学 316
- 有 207、304 - 308
- 毕竟在 207、209、210、229
- 创造性进化 57
- 创造性直观 294
- 过程哲学 70
- 过程神学 63、70
- 宇宙基督 67
- 宇宙的仁爱者 70
- 宇宙的粘合剂 70
- 交换基督论 158
- 亚伯拉罕传统之宗教 114
- 成熟的危机 130
- 论证神学 314
- 论人的工作 142
- 因果形而上学 281
- 团结原则 147
- 合一运动 187、343
- 多元主义 206、237、328、414
- 多文化神学 419
- 多宗教神学 419
- 全球伦理 349 - 352、356、367、379 - 388、423、426

七画

- 形而上学 2、17、29、50、57、60、68、127、195、198、199、257、258、278、408、423
形式 34、63、263
形象 257-261、263
形象形而上学 281
灵修学 2、201、241、331
《社会事务关怀》通谕 142
社会存在 147
社会训导 3、45
社会学说 2、5
社会学—政治性的神学 407
改革天主教运动 5
否定神学 154、403
启蒙运动 5、68、85、175、257、319、324、365、384
希望哲学 150
希望神学 310、314、320、348
希望的形而上学 297
进化论 6、43、57、63、65、70、121
进化一元论 63
泛神论 8、34、54、80、219
批判哲学 29
批判唯实论 33
阿维洛伊主义 34
完整的人道主义 39、41
完满主义 159、163、170、172
位格 49、177、263、362
纯粹现象学 51、198
纯宗教性天主教 158
纯自然 165、219
应用现象学 51
拟神说 54、55
我思故我在 129、228、298、396

沉思的神学 313
系统神学 2、45、229、237、406

八画

现代派 3-17、42、161
现代派神学 1、4-17、91、136、422
现代主义 3-17、125、159
现代错误学说汇编 5
现象学 16、19、33、44、48-57、124、370
现象实在 30
现实 44
经院哲学 2、11、18-38、63、91、99、405、422
经院神学 22、240
经院形而上学 207
规范神学 42、155
《诚可悲叹》教令 5、8
《牧主羔羊》通谕 5、7、8
直觉论 6
直觉论证 41
弥赛亚 12、69、320
实在 29、34、50
实存 207、304-310
实证论 15
实证主义 33、54、174
实践神学 44、139、237、312
实践的基本神学 243
实践优先 317
质料 34、49、63
质料的价值伦理学 48、50
宗教人道主义 35
宗教人类学 43
宗教教育学 44
宗教心理学 124、139

- 宗教社会学 44、57、124
宗教神学 199、240、349、389、413
宗教—意识形态的普遍性神学 384、386
宗教哲学 2、226
宗教价值 51
宗教改革 112、113、158、319、324
牧灵神学 44
非神话化理论 45
非神圣化 70、124、425
非意识形态化 124
非在 210
非私人化 316
《和平于世》通谕 45
所在 50
欧米伽点 60、64、67
革命神学 150、310
凯旋主义 158、172
话语 159、208
变革的一代 163
终极点 165
范式 324、350、365、400、423
范畴启示 217、219 - 220
诗化神学 255 - 256
审美的神学 250、256
法兰克福学派 312、366、369、377
受难的上帝 317
受难记忆 314
参与 301、303 - 310
忠诚 309 - 310
苦弱的上帝 317
耶稣亚 381 - 382
金规则 387
治疗性神学 400

治疗性宗教 400

九画

思辨神学 2

思辨本性 33

思辨目的性 33

思想直观 41

神本 2、125、196、228

神本主义 99、125、133、223、228

神学人类学 16、100、200、222 - 230

神秘主义 24、40、43、60、77、160、425

神权主义 42

《神圣的精神》通谕 45

神圣价值 51

神性向上运动 68、70

神学解释学 127、349、389、394、395、397

神学美学 250、256 - 268、400

神学语言 385 - 386

神学的神学 410

神学婢女 423

相对主义 38

宣道神学 44

信仰的生命 72

信仰中的基督 123

信仰之眼 177、266

信仰的跳跃 262、393、394

信仰解释学 395 - 396

信德真理 128

绝对之在 27

绝对实在 30

临界点 62

政治神学 100、127、150、161、242、310 - 316、322、378、400

政治性的主体神学 317

结构主义 124、369、385
 讲义神学 127、395 - 397
 统一存在 130
 荣耀 150、258、267
 荣耀神学 259
 科学美学 259
 叙述神学 314
 追随的辩证法 317
 修正派神学模式 327

十画

教义学 2、6、32、45、46、99、137、147、180、237
 教义问答法 44
 教父学 2、99、123、162、249、371
 教牧神学 139、237
 教会论 2、47、88、102、123、162、237、376
 《教会宪章》 46、96
 《教友传教法令》 46
 教皇永无谬误 91、95、110
 教皇首席地位 91
 教皇权力至上 91、95
 教权主义 172
 爱之宗教 13
 爱的本质直观 4、51、56
 爱的秩序 52
 爱的生存 52
 爱的神学 161
 爱之上帝 167
 原始—神论 43
 原初真理 177
 哲学神学 228
 哲学人类学 44、52、53、56
 匿名的基督宗教 233 - 240、358、394、423

匿名的基督徒 126、170、233 - 240

《真理的光辉》通谕 140

致枢机主教演讲辞 142

拿撒勒的耶稣亚 381

十一画

基督论 2、68、88、127、129、132 - 136、221、256、376、389、399

基督论的辩证法 317

基督教柏拉图主义 28

基督的奥体 46、340、341

《基督奥体》通谕 46

基督中心论 102、132、153、159

《基督宗教文明的未来》通谕 142

基督的荣耀 259

基督宗教存在主义 296

基本神学 16、32、138、147、148、229、266、311、394、400

基本神学之人类学 208

基础本体论 27

“梵二”会议 1 - 4、14、36、43、47、57、70、71、90 - 147、350 - 417

唯理论 8

唯理主义 38、77、365、394

唯信称义 38

唯灵主义 159、161、174

理性的神圣性 15

理智主义 32

理性论述 7

理论现象学 51

理智直观 294、304

笛卡尔主义 18

情感 52

情感现象学 52

逻各斯 16、64、67、133 - 135、288、339

救世神学 134

救世计划 181
 救世三论 222
 第一真理 177
 第一反思 298 - 301
 第二反思 298, 301 - 304
 第三个千年 347 - 350, 380, 388, 389, 401, 421, 426

十二画

释经学 2, 6, 45, 127, 136 - 138, 147, 369
 道德神学 32, 46, 128, 138 140
 道德的参与 139
 道德绝对命令 52
 道成肉身 11, 12, 59, 60, 64, 66 - 68, 87, 102, 178 - 185, 220 - 221, 264 - 267, 345, 381, 396, 416, 418
 道成肉身之哲学 7
 超自然启示 7
 超自然者 58
 超自然实存 218, 219
 超泛神论 54
 超验 30
 超验托马斯主义 29, 30, 32
 《奥秘何在》通谕 45, 142
 奥斯维辛以后 313 - 314, 423
 奥斯维辛之后的神学 313, 317
 普世性 43, 69, 369, 379, 399 - 400, 426
 普世教会运动 1, 46, 186, 351
 普世宗教 356, 357, 424, 426
 普世神学 47, 128, 349, 356, 368, 369, 372, 379
 普世宗教的神学 368
 普世性世界语 383, 384, 385, 386
 普世救恩 101, 102
 《赎世主》通谕 142
 最高内在 155

雅赫威的荣耀 259
雅赫威 12, 259

十三画

跟上时代 1, 94, 140, 163, 338, 340 - 343, 422
新托马斯主义 2, 4, 7, 18 - 42, 91, 122, 125, 151, 199, 295, 352, 422, 423
新经院哲学 2, 4, 18 - 33, 36, 57, 151, 153, 163, 168, 204 - 206, 288, 365, 405, 408, 423, 424
《新事》通谕 3, 45, 140, 142
新柏拉图主义 26, 27, 34, 260
新奥古斯丁主义 27
新人道主义 42, 63
新神秘主义 43
新马克思主义 94
新实证主义 124
新神学 124, 161, 255
新政治神学 311 - 323
新苏格拉底哲学 296
新基督论 133, 362 - 363
解经学 45
解放神学 47, 150, 311, 334, 344 - 345, 377
解释学基本神学 388 - 400
《慈母与导师》通谕 45, 93, 142
感性价值 51
福维埃学派 162
稟在 207, 211, 222
遮蔽 262

十四画

精神哲学 40
精神现象学 50
精神价值 51
精神圈 62

十五画

潜能 34、63

十六画

整体基督 67

辩证现象学 84

辩证神学 152、400

十七画

瞥见的学说 257

主要参考文献

综合书目

- 福格里姆勒尔(Herbert Vorgrimler)、古林特(Robert Vander Gucht)主编:《20世纪神学回顾》(Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Herder, Freiburg, Bd. I, 1969, Bd. II, 1969, Bd. III, 1970)
- 皮尔曼(Dean G. Peerman)、马提(Martin E. Marty)主编:《基督宗教神学家手册》(A Handbook of Christian Theologians. Abingdon Press, Nashville 1987)
- 舒尔茨(Hans Jürgen Schultz)主编:《20世纪神学趋势》(Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966)
- 科雷特(Emerich Coreth)、奈德尔(Walter M. Neidl)、普菲利格尔斯多费尔(Georg Pfligersdorffer)主编:《19、20世纪天主教思想中的基督宗教哲学》(Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Verlag Styria, Graz, Wien, Köln, Bd. I, Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, 1987; Bd. 2, Rückgriff auf scholastisches Erbe, 1988; Bd. 3, Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert, 1990)
- 利文斯顿(James C. Livingston):《现代基督教思想》(Modern Christian Thought. From the Enlightenment to Vatican II. Macmillan. New York 1971)
- 格伦茨(Stanley J. Grenz)、奥尔森(Rogor E. Olson):《20世纪神学》(20th Century Theology. Inter Varsity Press, Downers Grove 1992)
- 珀尔曼(Horst G. Pöhlmann):《上帝的思想家》(Gottesdenker, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1984)
- 弗里斯(Heinrich Fries)、克雷奇马(Georg Kretschmar)主编:《神学经典作家》(Klassiker der Theologie. 2 bde. Verlag C. H. Beck, München 1983)
- 贝克尔(Gerhold Becker):《当代神学》(Theologie in der Gegenwart. Friedrich

- Pustet, Regensburg 1978)
- 福特(David F. Ford)主编:《现代神学家,20世纪基督教神学导论》(The Modern Theologians, An introduction to Christian theology in the twentieth century. Basil Blackwell, Oxford, New York, 2 Vols, 1989)
- 麦格拉思(Alister E. McGrath)主编:《布莱克韦尔现代基督教思想百科全书》(The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. Blackwell Publishers, Oxford 1993)
- 哈尔德(Alois Halder)、金茨勒尔(Klaus Kienzler)、穆勒(Joseph Möller)主编:《今日宗教哲学》(Religionsphilosophie Heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie. Patmus Verlag, Düsseldorf 1988)
- 塞尔(Alan P. F. Sell):《1875-1980年的宗教哲学》(The Philosophy of Religion 1875-1980. Croom Helm, London, New York, Sydney 1988)
- 麦奎利(John Macquarrie):《20世纪宗教思想》(20th Century Religions Thought. SCM Press Ltd. London 1988)
- 刘小枫:《走向十字架上的真——20世纪基督教神学引论》,上海三联书店1994年版
- 刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》,上海三联书店1991年版
- 傅乐安主编:《当代天主教》,东方出版社1996年版

第一章

- 布隆代尔:《行动,对生活和实践科学的批判探讨》(L'Action. Essai d'une Critique de la vie et d'une science de la pratique. Paris 1950)
- 波内尔(Philotheus Boehner)、吉尔松:《基督教哲学》(Christliche Philosophie. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1954)
- 德·伍尔夫:《中世纪哲学史》(History of Mediaeval Philosophy. Thomas Nelson and Sons Ltd. London 1951)
- 罗纳根:《洞见,人类理解研究》(Insight. A Study of Human Understanding. London 1957)
- 《话语,阿奎那的言与思》(Verbum. Word and Idea in Aquinas. Notre Dame 1967)
- 马利坦:《知识的等级》(The Degrees of Knowledge. New York, London 1959)
- 《理性的范围》(The Range of Reason. New York 1952)
- 《艺术与诗中的创造性直觉》(Creative Intuition in Art and Poetry),三联

书店 1991 年中译本

舍勒:《同情的本质与形式》(Wesen und Formen der Sympathie. Bern, München 1973)

《论人在宇宙中的地位》(Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern 1983)

弗里斯(Heinrich Fries):《当代天主教宗教哲学》(Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1949)

倪梁康:《现象学及其效应——胡塞尔与当代德国哲学》,三联书店 1994 年版

德日进:《人的现象》(Le Phénomène Humain. Édition du Seuil, Paris 1955)

《人的出现》(L'Apparition de l'Homme. Éditions du Seuil, Paris 1956)

《回顾过去》(La Vision du Passé. Éditions du Seuil, Paris 1957)

《神圣的氛围》(Le Milieu Divin. Éditions du Seuil, Paris 1957)

《人的未来》(L'Avenir de l'Homme. Éditions du Seuil, Paris 1959)

《人在自然中的位置》(La Place de l'Homme dans la Nature. Éditions du Seuil, Paris 1963)

《科学与基督徒》(Science et Christ. Éditions du Seuil, Paris 1969)

《我怎样信仰》(Comment je crois. Éditions du Seuil, Paris 1969)

《未来的方向》(Les directions de l'avenir. Éditions du Seuil, Paris 1973)

《物质之心》(Le Coeur de la Matière. Éditions du Seuil, Paris 1976)

怀尔迪尔斯(N. M. Wildiers):《德日进》(Teilhard de Chardin. Herder, Freiburg 1962)

乌尔苏拉·金(Ursula King):《一个地球的精神,对德日进和全球灵性的反思》(The Spirit of One Earth, Reflections on Teilhard de Chardin and Global Spirituality. Paragon House, New York 1989)

《朝向一种新神秘主义,德日进与东方宗教》(Towards A New Mysticism. Teilhard de Chardin and Eastern Religions. The Seabury Press, New York 1981)

瓜尔蒂尼:《对比说——类型学说体系之构思》(Gegensatz und Gegensätze. Entwurf eines Systems der Typenlehre. Freiburg 1914)

《对比学说——生活和具体哲学试论》(Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des lebendig Konkreten. Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz 1955)

《信仰的生命》(Vom Leben des Glaubens),台北联经出版事业公司

- 1983年中译本
 《基督宗教的本质》(Das Wesen des Christentums. Matthias - Grünwald - Verlag, Mainz 1991)
 《礼仪之精神》(Vom Geist der Liturgie, Freiburg 1983)
 《人生阶段与回顾》(Stationen und Rückblicke. Würzburg 1965)
 《信仰的认知》(Glaubenserkenntnis. Herder, Freiburg 1963)
 《基督宗教意识——论帕斯卡尔》(Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal. Matthias - Grünwald - Verlag, Mainz 1991)
 里尔克(Rainer Maria Rilke)、勒塞(Kurt Leese):《〈杜伊诺哀歌〉与现代基督教思想》,上海三联书店1997年中文版
 伍克雷-候尔登菲尔德(Karl Wucherer - Huldenfeld):《瓜尔蒂尼对比哲学的基础及结论》(Die Gegensatzphilosophie Romano Guardinis in ihren Grundlagen und Folgerungen. Verlag Notring, Wien 1968)
 格尔(Hanna - Barbara Gerl):《瓜尔蒂尼,1885 - 1968.生平与著作》(Romano Guardini, 1885 - 1968, Leben und Werk. Matthias - Grünwald - Verlag, Mainz 1985)
 拉辛格(Joseph Ratzinger)主编:《通往真理之路,瓜尔蒂尼留下的意义》(Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985)

第二章

- 卡里耶(Hervé Carrier):《重读天主教社会训导》,台北光启出版社1992年版
 中译本
 考夫曼(Gisbert Kaufmann)主编:《梵二会议后天主教神学趋势》(Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Kösel, München 1979)
 《梵蒂冈第二届大公会议文献》,台北,天主教教务协进会出版社1988年
 中文版
 鲍赫(A. Bauch)等人主编:《梵二会议十年》(Zehn Jahr Vaticanum II. Regensburg 1976)
 拉纳尔:《转变中的教会,在梵二会议之后》(Kirche im Wandel. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Kevelaer 1965)
 《大公会议——一种全新开端》(Das Konzil — ein neuer Beginn.

- Freiburg 1966)
- 劳舍尔(A. Rauscher)主编:《共同决断》(Mitbestimmung. Köln 1968)
- 奥伯特(R. Aubert):《从教会国家到世界教会, 1848年至梵二会议》
(Vom Kirchenstaat zur Weltkirche. 1848 bis zum Zweiten Vatikanum. Einsiedeln 1976)
- 拜内尔特(W. Beinert):《今日神学基本问题及焦点》(Theologische Grundprobleme und Brennpunkte heute. Würzburg 1977)
- 比特尔(G. Bitter)、米勒(G. Müller)主编:《今日神学概略》(Konturen heutiger Theologie. Werkstattberichte, München 1976)
- 热弗雷(C. Geffre):《神学新途》(Die neuen Wege der Theologie. Erschließung und Überblick. Freiburg 1973)
- 龚加尔(Y. Congar):《今日神学的形势与任务》(Situation und Aufgaben der Theologie heute. Paderborn 1971)
- 科勒尔(O. Köhler):《天主教中的意识紊乱》(Bewußtseinsstörungen im Katholizismus. Frankfurt 1972)
- 勒曼(K. Lehmann):《信仰的今在》(Gegenwart des Glaubens. Mainz 1974)
- 施沃夫(M. Schoof):《新天主教神学的突破, 根源——道路——结构》(Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge - Wege - Strukturen. Wien 1969)
- 施多克迈耶尔(P. Stockmeier):《教会中的冲突, 一种教会分裂的威胁?》
(Konflikt in der Kirche. Droht eine Kirchenspaltung? Düsseldorf 1977)
- 耶丁(H. Jedin)、雷普根(K. Reppen)主编:《教会史手册》第七卷:《20世纪的世界教会》(Handbuch der Kirchengeschichte VII: Die Weltkirche im 20. Jahrhundert. Freiburg 1979)

第三章

- 普茨瓦拉:《上帝是什么?》(Was ist Gott? Nürnberg 1953)
- 《逻各斯》(Logos. Düsseldorf 1964)
- 《关于西方的四篇布道文》(Vier Predigten über das Abendland. Einsiedeln 1948)
- 《世界中的上帝奥秘》(Gottgeheimnis der Welt. Einsiedeln 1962)
- 巴尔塔萨:《普茨瓦拉, 其 1912 - 1962 年的著述, 导论》(Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912 - 1962. Einführung. Einsiedeln 1963)

- 吕巴克:《天主教,其教义的社会观》(*Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. 1938),德译本:《来自爱的信仰》(*Glauben aus der Liebe. Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1970)
- 《对上帝的认知》(*De la connaissance de Dieu*. 1948; 德译本: *Vom Erkennen Gottes*. Herder, Freiburg 1949)
- 《无神论人道主义戏剧》(*Le Drame de l'humanisme athée*. 1945; 德译本: *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*. Müller, Salzburg 1950)
- 《论上帝之道》(*Sur les chemins de Dieu*. 1956; 德译本: *Über die Wege Gottes*. Herder, Freiburg 1958)
- 《对教会的沉思》(*Méditation sur l'Église*. 1953; 德译本: *Die Kirche Eine Betrachtung*. Johannesverlag. Einsiedeln 1968)
- 《悖论》(*Paradoxes*. 1946; 德译本:《信仰悖论》, *Glaubensparadoxe*. Einsiedeln 1972)
- 《论基督宗教的信仰》(*La foi chrétienne*. 1970; 德译本:《我信仰》, *Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*. Johannesverlag, Einsiedeln 1975)
- 歇努:《神的话语》(*La Parole de Dieu*. Paris 1964)
- 《工作之灵性》(*Spiritualité du travail*. Paris 1947)
- 龚加尔:《寻求对话的基督徒》(*Chrétiens en dialogue*. Paris 1964)
- 《论神圣教会》(*Sainte Église*. Paris 1963)
- 《论教会神学》(*Pour une théologie de l'Église*. Paris 1937)
- 拉纳尔:《神学论集》(*Schriften zur Theologie*. 16 Bde. Benziger Verlag, Einsiedeln 1962 - 1984)
- 《圣言的倾听者》(*Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Kösel Verlag, München 1963), 中译本, 三联书店 1994 年版
- 《世界中的精神》(*Geist in Welt, zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Kösel Verlag, München 1957)
- 《今日天主教之危机》(*Gefahren im heutigen Katholizismus*. Johannes Verlag, Einsiedeln 1950)
- 《信仰的基础教程》(*Grundkurs des Glaubens*. Freiburg 1976)
- 《批评之言》(*Kritisches Wort, Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*. Herder, Freiburg 1970)
- 《教父时代的禁欲与神秘主义》(*Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg 1939)

- 《教会中的动力》(Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958)
- 《差遣与恩典》(Sendung und Gnade, Pastoraltheologische Beiträge. Innsbruck 1959)
- 《我们基督的奥秘》(Das Geheimnis unseres Christus. München 1959)
- 《论世界之中的信仰》(Vom Glauben inmitten der Welt. Herder, Freiburg 1961)
- 《基督宗教之今在》(Gegenwart des Christentums. Herder, Freiburg 1963)
- 《信仰对地球的爱,论平凡世界中的基督宗教之思》(Glaube, der die Erde liebt. Christliche Besinnung im Alltag der Welt. Herder, Freiburg 1966)
- 《我信仰耶稣基督》(Ich glaube an Jesus Christus. Einsiedeln 1968)
- 《启示与传统》(与拉辛格合著, Revelation and Tradition. Herder & Herder, New York 1966)
- 伊姆霍夫(Paul Imhof)、比亚洛文斯(Hubert Biallowons)编:《与拉纳尔对话, 1965-1982》(Karl Rahner in Dialogue, Conversation and Interviews, 1965-1982. Crossroad, New York 1986)
- 贝西克(James J. Bacik):《护教论与奥秘之遮蔽:论卡尔·拉纳尔的奥秘解释》(Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1980)
- 多诺万(Leo J. O'Donovan)编:《恩典的世界:拉纳尔神学命题及其基础导引》(A World of Grace. An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology. Crossroad, New York 1980)
- 斯佩克(Josef Speck):《卡尔·拉纳尔的神学人类学》(Karl Rahners theologische Anthropologie, Eine Einführung. Kösel-Verlag, München 1967)
- 费希尔(Klaus Fischer):《人作为奥秘,卡尔·拉纳尔的人类学》(Der Mensch als Geheimnis, Die Anthropologie Karl Rahners. Herder, Freiburg 1974)
- 艾希尔(Peter Eicher):《人类学的转变,拉纳尔从人之本质到个人存在的哲学之途》(Die Anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Universitätsverlag Freiburg, Schweiz 1970)
- 诺伊豪斯(Gerd Neuhaus):《先验体验作为历史之失落?对拉纳尔历史存在概念及其先验神学相关看法之无主体性的诘难》(Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzen-

- dentaler Theologie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1982)
- 霍耶(William J. Hoye):《绝对奥秘的黯淡,对拉纳尔上帝学说的批评》(Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners. Patmos Verlag, Düsseldorf 1979)
- 格尔肯(Alexander Gerken):《启示与超越体验,关于未来对话神学的批评命题》(Offenbarung und Transzendenz Erfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie. Patmos Verlag, Düsseldorf 1969)
- 西蒙斯(Eberhard Simons):《启示哲学:与卡尔·拉纳尔商榷》(Philosophie der Offenbarung: Auseinandersetzung mit Karl Rahner. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1966)
- 福格里姆勒尔(Herbert Vorgrimler)主编:《神学的冒险,对拉纳尔神学的体验》(Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Herder, Freiburg 1979)
- 克林格(Elmar Klinger)、威特施塔特(Klaus Wittstadt):《过程中的信仰,拉纳尔看梵二会议后的基督徒存在》(Glauben im Prozess. Christsein nach II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Herder, Freiburg 1984)
- 巴尔塔萨:《德意志灵魂启示录》(Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. A. Pustet, Salzburg, Bd. 1, 1937; Bd. 2, Bd. 3, 1939)
- 《宇宙礼仪,从忏悔者马克西姆看希腊世界观所达到的高度及其出现的危机》(Kosmische Liturgie. Höhe und Krise des griechischen Weltbilds bei Maximus Confessor. Herder, Freiburg 1941)
- 《在与思,论尼斯的格列高利之宗教哲学》(Présence et Pensée. Essai sur la Philosophie Religieuse de Grégoire de Nysse. Beauchesne, Paris 1942)
- 《论真理》第1卷:《世界的真理》(Wahrheit. Bd. I: Wahrheit der Welt. Benziger, Einsiedeln 1947)
- 《历史神学》(Theologie der Geschichte. Johannesverlag, Einsiedeln 1950)
- 《卡尔·巴特,其神学的意义及阐释》(Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Hegner - Bucherei Köln, Olten 1951)
- 《堡垒的摧毁》(Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Johannesverlag, Einsiedeln 1952)
- 《今日之人的上帝问题》(Die Gottesfrage des heutigen Menschen. Herold, Wien 1956)
- 《奥利金论话语和奥秘》(Parole et Mystère chez Origène. Ed. du Cerf,

Paris 1957)

《孤独的对话：马丁·布伯与基督宗教》(Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum. Hegner, Köln, Olten 1958)

《成肉身之言，神学随笔之一》(Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Johannesverlag, Einsiedeln 1960)

《圣言之许诺，神学随笔之二》(Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Johannesverlag, Einsiedeln 1960)

《创世者之灵，神学随笔之三》(Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III. Johannesverlag, Einsiedeln 1967)

《圣灵与制度，神学随笔之四》(Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV. Johannesverlag, Einsiedeln 1974)

《受造之人，神学随笔之五》(Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie V. Johannesverlag, Einsiedeln 1986)

《荣耀·神学美学》(Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Johannesverlag, Einsiedeln)：第1卷：《形象的观照》(Bd. I, Schau der Gestalt. 1961)；第2卷：《风格的学科》(Bd. II, Fächer der Stile. 1962)；第3卷第1册：《形而上学的范围》(Bd. III, 1, Im Raum der Metaphysik, 1965)；第3卷第2册第1部分：《旧约》(Bd. III, 2, 1. Teil; Alter Bund. 1966)；第3卷第2册第2部分：《新约》(Bd. III, 2, 2. Teil; Neuer Bund. 1969)

《碎片中的整体，历史神学的观点》(Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie. Benziger, Einsiedeln 1963)

《纯洁，基督宗教的合一之途》(Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung. Kösel Verlag, München 1969)

《基督的奥秘》(Mysterium Christi. St. Benno - Verlag, Leipzig 1970)

《澄清，论灵性之考验》(Klarstellungen. Zur Prüfung der Geister. Herder, Freiburg 1971)

《真理的交响性·基督宗教多元论的观点》(Die Wahrheit ist symphonisch. Aspekte des christlichen Pluralismus. Johannesverlag, Einsiedeln 1972)

《神学戏剧学》(Theodramatik. Johannesverlag, Einsiedeln)：第1卷：

《绪论》(Bd. I, Prolegomena. 1973)；第2卷：《剧中人》(Bd. II, Die Personen des Spiels)：第1部分：《在上帝之中的人》(1. Teil; Der Mensch in Gott. 1976)；第2部分：《在基督之中的人格》(2. Teil; Die Personen in Christus. 1978)；第3卷：《剧情》(Bd. III, Die Handlung. 1980)；第4卷：

- 《最终表演》(Bd. IV, Das Endspiel. 1983)
- 《神学逻辑学》(Theologik. Johannesverlag, Einsiedeln); 第1卷:《世界的真理》(Bd. I, Wahrheit der Welt. 1985); 第2卷:《上帝的真理》(Bd. II, Wahrheit Gottes. 1985); 第3卷:《真理之灵》(Bd. III, Der Geist der Wahrheit. 1987)
- 《神学三部曲跋记》(Epilog. Johannesverlag, Einsiedeln 1987)
- 勒曼(Karl Lehman)、卡斯培(Walter Kasper)主编:《巴尔塔萨:形象与著作》(Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk. Communio, Köln 1989)
- 克尔(Medard Kehl)、洛塞尔(Werner Löser)主编:《在信仰的充实之中,巴尔塔萨读本》(In der Fülle des Glaubens. Hans Urs von Balthasar - Lesebuch. Herder, Freiburg 1980)
- 阿尔布斯(Michael Albus):《巴尔塔萨论基督宗教的区分》(Die Unterscheidung des christlichen nach Hans Urs von Balthasar. Freiburg 1974)
- 洛赫布龙纳(Manfred Lochbrunner):《爱的类比,巴尔塔萨神学的意义及论述》(Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. Herder, Freiburg 1981)
- 罗伯茨(Louis Roberts):《巴尔塔萨的神学美学》(The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar. The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 1987)
- 马塞尔:《形而上学日记》(Journal Métaphysique. Paris 1927)
- 《在与有》(Être et Avoir. Paris 1935)
- 《在之奥秘》(Le Mystère de l' être. Paris 1951)
- 麦茨:《论此世神学》(Zur Theologie der Welt. Mainz 1968)
- 《历史与社会中的信仰》(Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 1977), 中译本, 三联书店 1996 年版
- 《超越市民宗教之彼岸》(Jenseits bürgerlicher Religion. München 1980)
- 《中断——神学政治纵横谈》(Unterbrechungen. Theologisch - politische Perspektiven und Profile. Gütersloh 1981)
- 《时代的诊断》(Diagnosen zur Zeit. Düsseldorf 1994)
- 特雷西:《伯纳德·罗纳根的成就》(The Achievement of Bernard Lonergan. Herder & Herder, New York 1970)
- 《秩序的神圣愤怒:神学中的新多元主义》(Blessed Rage for Order; The New Pluralism in Theology. Crossroad, New York 1975)
- 《类比的想象:基督宗教神学与多元主义文化》(The Analogical Imagi-

- nation: Christian Theology and the Culture of Pluralism. Crossroad, New York 1981)
- 《天主教的看法》(A Catholic Vision, coauthored with Stephen Happel, Furtress, Philadelphia 1984)
- 《多元性与含混性, 诠释学、宗教、希望》(Plurality and Ambiguity, Hermeneutics, Religion, Hope. San Francisco 1987), 中译本:《诠释学、宗教、希望——多元性与含混性》, 香港基督教文化研究所, 卓越书楼 1995 年版
- 《与他者的对话》(Dialogue with the Other, Grand Rapids 1990)
- 特雷西、孔汉思、麦茨:《朝向梵蒂冈第三届大公会议: 尚需完成的工作》(Toward Vatican III: The Work That Needs to be Done. Seabury, New York 1978)
- 孔汉思、特雷西编:《神学的范式转变》(Paradigm Change in Theology, A Symposium for the Future. Crossroad, New York 1989)
- 琼龙德(W. G. Jeanrond)、赖克(J. L. Rike)编:《彻底的多元主义与真理: 特雷西与宗教诠释学》(Radical Pluralism and Truth: David Tracy and the Hermeneutics of Religion. New York 1991)
- 拉辛格:《教义与宣道》(Dogma und Verkündigung. Erich, München 1973)
- 《天主教教义学简论》(Kleine katholische Dogmatik. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1977)
- 《基督宗教道德原理》(Prinzipien christlicher Moral. Johannes Verlag, Einsiedeln 1975)
- 《论信仰处境》(Zur Lage des Glaubens. Verlag Neue Stadt, München 1985)
- 《关于神学原理的学说——论基本神学之构成》(Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. Erich, München 1982)
- 拜耶尔(Walter Baier)、霍恩(Stephen Otto Horn)等人主编:《上帝的智慧——世界的智慧, 拉辛格 60 周年纪念文集》(Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. 2 Bde. EOS Verlag, St. Ottilien 1987)

第四章

- 若望·保禄二世(Giovanni Paolo II):《跨越希望的门槛》(Varcare La Soglia Della Speranza, Arnoldo Mondadori Editore S.P.A. Milan 1994), 中译本;

台北立绪文化事业有限公司 1995 年版

- 孔汉思:《称义,论卡尔·巴特的学说及一种天主教的反思》(Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Johannesverlag. Benziger 1957)
- 《大公会议与复和》Konzi und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. Herder, Freiburg 1960)
- 《教会的结构》(Strukturen der Kirche. Herder, Freiburg 1962)
- 《教会》(die Kirche, 中译本亦称《教会发微》, Herder, Freiburg 1967)
- 《真理性,论教会的未来》(Wahrhaftigkeit. Zur Zukunft der Kirche. Herder, Freiburg 1968)
- 《无误吗?》(Unfehlbar? Eine Anfrage. Benziger 1970)
- 《上帝成为人,作为未来基督论之绪论的黑格尔思想导论》(Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie. Herder, Freiburg 1970)
- 《论基督徒》(Christ sein. Piper, München 1974),中译本,三联书店 1995 年版
- 《上帝存在?》(Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. Piper, München 1978)
- 《关于上帝问题的 24 条论纲》(24 Thesen zur Gottesfrage. Piper, München 1979)
- 《永恒生命?》(Ewiges Leben? Piper, München 1982)
- 《基督宗教与世界宗教》(Christentum und Weltreligion. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus. Piper, München 1984)
- 《觉醒中的神学》(Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung. Piper, München 1987)
- 《基督宗教与中国宗教》(Christentum und Chinesische Religion. mit Julia Ching. Piper, München 1988),中译本:《中国宗教与基督教》(秦家懿、孔汉思著),三联书店 1990 年版
- 《世界伦理构想》(Projekt Weltethos. Piper, München 1990),中译本,香港三联书店 1996 年版
- 《莫扎特——超验的踪迹》(Mozart——Spuren der Transzendenz. Piper, München 1991),中译本:《莫扎特的自由与超验的踪迹》(巴特、汉斯·昆著),香港汉语基督教文化研究所,卓越书楼 1996 年版
- 《通过宗教和平实现世界和平》(与库舍尔合编)(Hans Küng, Karl -

- Josef Kuschel. Hg.: *Weltfrieden durch Religionsfrieden, Antworten aus den Weltreligionen*. Piper, München 1993)
- 《世界伦理说明,世界宗教议会宣言》(与库舍尔合编)(*Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*. Piper, München 1993), 中译本:《全球伦理,世界宗教议会宣言》,四川人民出版社 1997 年版
- 《基督宗教的伟大思想家》(*Grosse christliche Denker*. Piper, München 1994). 中译本:《基督教大思想家》,香港汉语基督教文化研究所,卓越书楼 1995 年版
- 孔汉思编:《对世界伦理的肯定》(*Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung*. Piper, München 1995)
- 黑林(H. Häring)、诺尔蒂(J. Nolte)编:《关于孔汉思论〈教会〉的讨论》(*Diskussion um Hans Küng "Die Kirche"*. Herder, Freiburg 1971)
- 黑林、库舍尔主编:《孔汉思,工作和道路》(*Hans Küng. Weg und Werk. Chronik, Essays, Bibliographie*. Piper, München 1978)
- 格耐纳赫尔(N. Greinacher)主编:《孔汉思事件》(*Der Fall Küng*. H. Haag, Piper, München 1980)
- 库舍尔主编:《孔汉思,其思想道路》(*Hans Küng. Denkwege. Ein Lesebuch*. Piper, München 1992)
- 施莱比克斯:《人类:上帝的历史》(*Menschen. Die Geschichte von Gott*. Herder, Freiburg 1990)
- 《基督:耶稣作为主的体验》(*Christ: The Experience of Jesus as Lord*. Crossroad, New York 1979)
- 《耶稣,一位生者的历史》(*Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*. Herder, Freiburg 1975)
- 《基督与基督徒:一种新的生活实践的历史》(*Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*. Herder, Freiburg 1977)
- 鲍登(John Bowden):《爱德华·施莱比克斯,一位神学家的写照》(*Edward Schillebeecks: Portrait of a Theologian*. Crossroad, New York 1983)
- 施赖特(Robert J. Schreiter)编:《施莱比克斯选集》(*A Schillebeecks Reader*. Crossroad, New York 1984)
- 斯威德勒:《耶稣亚,对现代人的一种模式》(*Jesua. A Model for Moderns*. Sheed & Ward TM 1988), 德译本:《存有争议的耶稣》(*Der umstrittene Jesus*. Quell Verlag, Stuttgart 1991)

- 《在绝对之后:宗教反思的对话未来》(After the Absolute, The Dialogical Future of Religious Reflection. Fortress Press, Minneapolis 1990)
- 《神学的未来,宗教及世界观之间的对话》(Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992)
- 八木诚一(Seiichi Yagi)、斯威德勒:《佛教—基督宗教对话的桥梁》(A Bridge to Buddhist-Christian Dialogue. Paulist Press, New York 1990)
- 毕塞尔:《上帝问题的艰难之路》(Der Schwere Weg der Gottesfrage. Patmos Verlag, Düsseldorf 1982)
- 《信仰理解,解释学基本神学概要》(Glaubensverständnis. Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie. Herder, Freiburg 1975)
- 《宗教语言障碍》(Religiöse Sprachbarrieren. Kösel-Verlag, München 1980)
- 《神学语言理论和解释学》(Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik. Kösel-Verlag, München 1970)
- 《上帝死了,论尼采对基督宗教意识的破坏》("Gott ist tot." Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins. Kösel-Verlag, München 1962)
- 《信仰历史的转折,一种神学立场的确定》(Die glaubensgeschichtliche Wende. Eine theologische Positionsbestimmung. Verlag Styria, Graz, Wien, Köln 1986)
- 《布伯与基督徒》(Buber für Christen. Herder, Freiburg 1988)
- 《信仰预测,后世俗化时代中的定向》(Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit. Verlag Styria, Graz, Wien, Köln 1991)
- 《人——未履行的诺言》(Der Mensch — das uneingelöste Versprechen. Patmos Verlag, Düsseldorf 1995)
- 《跨越第三个千年的门槛》(An der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Katholische Akademie Hamburg 1996)
- 毕克勒(Horst Bürkle)、贝克尔(Gerhold Becker)主编:《信仰交流,毕塞尔纪念文集》(Communicatio Fidei. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1983)
- 毕克勒:《与东方对话》(Dialog mit dem Osten. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1965)
- 《多宗教神学导论》(Einführung in die Theologie der Religionen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977)

- 《人对上帝的找寻——多宗教的问题》(Der Mensch auf der Suche nach Gott——die Frage der Religionen. Bonifatius, Paderborn 1996)
- 孙志文(Arnold Sprenger)主编:《人与宗教》,台北联经出版事业公司 1982 年版
- 卡斯培:《神学与教会》(Theologie und Kirche. Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz 1987)
- 《耶稣基督的上帝》(Der Gott Jesus Christi. Matthias - Grünewald - Verlag, Mainz 1982)
- 瓦尔登菲尔斯:《基督宗教现象:在宗教世界中的一种世界宗教》(Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen. Herder, Freiburg 1994)
- 《处境化基本神学》(Kontextuelle Fundamentaltheologie. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1985)
- 《宗教相遇》(Begegnung der Religionen. Verlag Norbert M. Borengässer, Bonn 1990)
- 《绝对无,论佛教与基督宗教的对话基础》(Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum. Herder, Freiburg 1976)
- 《佛教的魅力,论基督宗教与佛教的对话》(Faszination des Buddhismus. Zum christlich - buddhistischen Dialog. Grünewald, Mainz 1982)
- 里斯(Gunter Riße)、索内曼斯(Heino Somemans)、特斯(Burkhard Theß)主编:《神学之途:跨越第三个千年的门槛,汉斯·瓦尔登菲尔斯纪念文集》(Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend. Festschrift für Hans Waldenfels. Bonifatius, Paderborn 1996)

本书由天主教在线从PDG格式转换，版权归作者所有。

www.ccccn.org