

一一思集

基督信仰与

中国现代文化的相遇

天主教研究论辑·特辑

赵建敏 著

宗教文化出版社

二思集

基督信仰与
中国现代文化的相遇

赵建敏 著

天主教研究论辑·特辑

宗教文化出版社

天主教研究论辑·特辑

二 思 集

——基督信仰与中国现代文化的相遇

赵建敏 著

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

二思集:基督信仰与中国现代文化的相遇/赵建敏著. -北京:宗教文化出版社,2010

ISBN 978 - 7 - 80254 - 252 - 5

I. ①二… II. ①赵… III. ①基督教 - 关系 - 现代文化 - 中国 - 文集

IV. ①B978 - 53②G12 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 050836 号

天主教研究论辑·特辑

二思集

——基督信仰与中国现代文化的相遇

赵建敏 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095211(编辑部)

责任编辑: 张伟达

版式设计: 范晓博

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 850×1168 毫米 32 开本 16.75 印张 370 千字

2010 年 4 月第 1 版 2010 年 4 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978 - 7 - 80254 - 252 - 5

定 价: 38.00 元

目 录

善·真·美（代序） (1)

善者人之本

追念我的祖母 (2)

一本残破的《圣教日课》 (6)

一瓶油炸辣椒酱 (10)

大学之城和城中大学
——比利时鲁汶天主教大学观感 (13)

英伦学术对话西行记 (23)

真者心之思

| | |
|------------------------------|-------|
| 基督信仰人格尊严的神学解读 | (42) |
| 基督信仰对人性的整合 | |
| ——对和谐社会可能的贡献 | (59) |
| 人——天主肖像的神学思考 | (71) |
| 天主教成圣观的天人合一幅度 | (87) |
| 基督信仰之“爱”与儒家传统“仁”“礼”整合的可能性 .. | (106) |
| 基督宗教传统与中国文化传统的罪观 | (119) |
| 忠孝精神·人本精神·终极精神 | |
| ——中国社会转型中信仰的转换 | (130) |
| 天主教对现代转型中国文化可能之贡献 | (144) |
| 文化转型中中国天主教的融入 | (157) |
| 天主教社会理论与中国现代文化的交合点 | (178) |
| 基督宗教的基本伦理关系 | (192) |
| 中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观 | (209) |
| 基督宗教的对话与合一 | (224) |
| 教会之外无救恩!? | (242) |
| 梵二会议前后的天主教会及其未来走向 | (249) |

| | |
|-------------------------|-------|
| 梵二会议神学思想对文化的理解和认识 | (262) |
| 当代中国天主教的社会服务 | (274) |
| 《物权法》下的宗教财产 | |
| ——以天主教财产为例 | (285) |
| 教友分享基督的三种职务 | (298) |
| 教友的福传使命 | (307) |
| 天主教社会教义(理论)的范畴界定 | (317) |
| 宗教参与社会服务的宗教性前提条件 | (330) |
| 结出圣善的果实 | (342) |
| 从伯多禄到彼得再到伯铎 | |
| ——《圣经》诠释中的“信达雅”原则 | (349) |
| 北平上智编译馆在文字福传上的贡献 | (363) |
| 上智编译馆与现代文字福传 | (374) |
| 论司铎的七大关系 | (385) |
| 年轻司铎的陶成 | |
| ——中国年轻司铎的再陶成 | (400) |
| 《罗马书》中保禄对犹太人的看法 | (412) |
| 由天主教法典看中国天主教堂区主任司铎 | |
| 和教区主教任职终止的规定与实践 | (420) |
| 中国现代福传的五种模式 | (430) |

美者爱之显

天主教感恩祭之美

——巴尔塔萨神学美学视角透视 (448)

生命之歌

——悼 5·12 四川汶川地震罹难者 (466)

附 录

1. 奥秘 (474)

2. 梵二会议与世界其他宗教的客观救赎 (482)

3. 若瑟·拉辛格的神学观念

——一位神学家的源起 (499)

4. 若瑟·拉辛格的神学观念

——一种神学体系的面貌特征 (510)

后 记 (522)

善·真·美（代序）

这三个字人们常说的顺序应该是“真善美”。“善真美”这种排序说起来似乎不合传统，也没有前者朗朗上口。“真善美”的传统说法似乎有着哲学上的某种排位顺序：凡真者必然是善的，也必然是美的。这种哲学思考顺序源自西方哲学：由存在之真为起始来探讨存在的本体属性。然而，无论如何，这也仅仅是人类对存在之本体属性的逻辑思考的结果。就存在的本质而言，其属性显然并无存在上的先后，因为这三个属性就存在本身而言是缺一不可的，是“三位一体”的。从这个角度来说，如果我们变换一下说的顺序似乎也并不违反逻辑。在人类历史上，如何发现存在属性的真，哪些是存在属性的真，怎样来表达存在属性的真，各家学说流派往往莫衷一是，甚至以“唯我为真”的思考范式统领整个思想领域，于是产生了历史上不少的以探求真善美、实践真善美为宗旨的、宗教间的、民族间的兵戈相向。或者，虽未引发兵戎相见，但也产生了相反人性的各类惨无人道的堂而皇之的刑罚。

历史进入二十世纪,人类通过对自己历史的反思发现,对话,包括宗教间对话,才是解决冲突,发现真理的最好途径。然而,对话的起点何在?以各自掌握的“真”为起点?那么,对话的确可以发现真理。但是,如果一方仍然以“唯我独真”或“唯我为真”的思维模式来对话的话,其结果又会如何呢?或许人们在历史的惨痛回忆前可以避免大动干戈的历史重演,但某种形式的冲突,至少对话中的冲突,是在所难免的。因此,以“真”为起始的对话恐怕不一定真正能够解决问题,至少这个起始需要一种补足,或者调换一下起始点。

既然“真善美”就存在本身而言是“三位一体”的,我们调换一下言说顺序也并非不可以,虽然会在情感上、“语感”上多少有些不适应。但是如果慢慢形成一种习惯,其结果也未必会感觉不适应。以“善”为探讨和思考的起始至少有三大好处。第一,以“善”为起始,恐怕更容易让我们发现“真”和“美”。“慧眼识英雄”大概也就是这个意思吧!这个“慧眼”其实应该是一颗“慧心”、“善心”。生活中的诸多经验也告诉我们,善心之下,我们会发现更多的“真”和“美”。怀着“恶心”来看待世界万事万物,恐怕没有事物是“真”的,是“美”的了!第二,以“善”为起始,即便我们实实在在掌握着“真”,也会更加容易理解他人,会更容易避免对其他也可能掌握着“真”的人的伤害,更容易放下自我,接纳他人。十字架上耶稣对钉死他的那些人所说的“宽赦他们吧!因为他们不知道他们做的是什” (路23:34),不就是由“善”而起始嘛!第三,以“善”为起始,恐怕更容易让自己扩大对“真”和“美”的认识,更容易谦虚地接纳

他人的“真”和“美”。无论是对世界的“真”还是对绝对的“真”，没有人可以说已经发现、掌握和拥有了全部！

孟子“恻隐之心，仁之端也”正是以“善”为起始，而且是其“四端”之首。就此而言，中国传统哲学思考是以“善”为起始的。以“善”而始来思考“真”，来发现“美”，就成为本文集的思考路向。当然，这也只是一家之路向，并不能囊括对存在之“真善美”探索、追求和认识的全部路径。

善者人之本

肇端于善体现出人的本性。心存善，则人善。生活中处处可以体现出善。这些善或体现在父母的点滴衣食的关爱上，或体现在子女的扶助照看的反哺上，或体现在朋友的苦口良言的劝慰上，或体现在我们对某项珍爱之物的护守上，或体现在我们对真理孜孜不倦的探索追求上，或体现在寻求相互理解宽容和接纳上。这些不一而足的事物可以让我们展现我们的善。“仁者”的爱人、爱物就是善。“天地人”融为一体的传统思考模式，就在告诉我们，“仁者”必然爱人，但仅仅爱人还是不够的，需要“爱天”、“爱地”、“爱大自然”。“仁者，人也”，言外之意，难道不是“非仁者，非人也”嘛！基督信仰之爱的关键因素就是宽恕。宽恕成为这“善”的具体体现。没有宽恕何谈“仁”，何谈“爱”，何谈“善”。“上主富于仁爱宽恕，极其慈悲，迟于发怒。”（咏 103:8）耶稣论及宽恕时明言要宽恕“七十个七次”。“存在即善”（omnia bonum est）的本体论拉丁名句，既是西方哲学的哲学思考，也是人之存在的根本属性之一。的确，“怜悯人的人是有福的，因为他们要受怜悯。”（玛 5:7）“恻

隐之心,仁之端也”(《孟子·公孙丑上》),也既是人的起始。因此,“善”既是探讨人存在属性之始,也是人社会行动之始,更是人思考问题之始。

真者心之思

何谓“真”?西方哲学“存在即真”(omnia verum est)以本体论的思考谈论存在的属性。人之为人离不开思考。思考是人的必然性精神活动。这种思考也不是仅仅为了满足人之衣食必需的思考。它的真正目的是要获得“真理”,获得对事物真相的认知。人类历史中,这种思考和对真理的认识就是不断深化,不断纠正,不断积累的一个过程。人类曾认为宇宙一切都围绕着地球在旋转,并把这种思考视为不可推翻的“真”;人类曾认为“原子”就是不可再分割的最小物质,并把这种思考视为物理的“真”;人类曾认为四海之内唯我独居其中央,并把这种思考视为泱泱大国的“真”;人类曾把“替天行道”,惩罚犯罪者的思考视为“真”,而这些残酷惩罚本身远比罪过的邪恶更加邪恶。这些曾被思考为“真”的思考可以由人类历史的长河中信手拈来。随着人类思考对“真”的探索 and 追求,历史证明,真理必将战胜错谬!然而,人类能否在追求“真”的过程中不再犯同样或类似的错谬?什么又能保证人类尽量减少这种错谬?真者心之思,“思”需要人的心,而不仅仅是头脑。以“善心”为起始之思或将可以最大限度减少人类的这种错谬。在人类社会进入到前所未有之发展阶段的今日,各类思考之“真”炫目惊神,传统与现代的相遇,宗教与文化的相遇,科学与技术相遇,民族与民族的相遇,人类与宇宙的相遇,都带来人类众多的

思考。

在这个大背景中,基督信仰与中国现代文化相遇了。基督信仰,特别是天主教,在二十世纪六十年代开始了她与现代社会相遇的历程。在这个相遇中,基督信仰对“真”的思考促动了梵二会议及其后的天主教的变革。此变革的影响之深势必在基督信仰未来的历史中逐渐显现出来。基督信仰深信,她既可以对由传统向现代转型的世界有所帮助,又可以由其获得帮助。她在放开胸怀来拥抱现代世界。与此同时,中国几千年的悠久传统文化也开始了向现代的转型,在其博大包容的精神下不断取其精华舍其糟粕地向前发展着。在此交叉点,基督信仰与中国现代文化相遇了!人、社会、团体、传统、现代、伦理、价值取舍成为这个相遇中的核心。如何获得这个相遇中的“真”,如何表述这个相遇中的“真”,如何接纳这个相遇中的“真”就成为“真者心之思”需要不懈努力的充满辉煌灿烂明天的“思路”历程,同时也是一个充满仁爱慈善包容理解甚至痛苦的“心路”历程!

美者爱之显

美作为存在的属性之一彰显出的是一种爱。只有爱才是美。在追求“真”的思想路程上,人们逐渐发现“美”的重要性。正如黑格尔所言,“美本身却是无限的,自由的”,单纯的“知解力是不可能掌握美的”。^①因此,“美”在认识事物的“真”之外另辟蹊径,使人可以把握并认知事物。许多以思考、逻辑和理

^① [德]黑格尔著,朱光潜译,《美学》第一卷,北京:商务印书馆,1997,第143页。

论无法把握和获得答案的东西,我们可以由“美”来认识它们。基督信仰同时也希望以神学美学的思考来认识事物的真和善。在事物中我们不仅需要看到“真”,而且需要看到“美”,特别是当人类思考面对“真”而无法获得答案时,我们需要以“美”来把握事物、把握世界,因为此时“美”往往会更加真实和彻底地彰显出来!淋漓尽致完全牺牲的爱常常就是这种“美”的表现形式!

本书名为“二思集”,即隐含着尚未达到“三思而后行”的水平,也意味着“二思”的不成熟,不完善,不缜密,尚需接受更多批评,同时也是对基督信仰和中国现代文化这两个因素的初步思考。无论如何,“真善美”或者“善真美”将是人类永恒的探求主题。愿借此机会感谢在我生命中注入“善真美”的基督信仰和中国文化,以及无法一一谈及的所有人、地、事、物!

善

者

人之本



追念我的祖母

六年了。自从祖母去世后，就一直想把自己的思念表达出来。这种情感的煎熬历经了整整六年，疯长的思念像田野里茂密的荒草。人过中年，就容易感怀过去。时间永远是个借口。最根本的还是没有信心，担心自己表达不出内心的真切感受；担心找不到很恰当的语言和词汇表达这种用时间累积起来的沉甸甸的记忆；也因为担心自己溶入回忆的长河中不能自己。记忆的往昔像一条奔流的河，一点一滴地流逝，这种思念的堆积却越来越厚重。在朋友的鼓励下，在自己不写点东西就难以抚平愧疚之心的驱使下，我打开情感的缺口，提起笔来抒写这沉重的感怀。

祖母很有预见性。祖母在我很小的时候就对我母亲说，敏将来一定可以做神父。如果说女人的第六感很灵验的话，祖母的预言就是一个很真实的明证。祖母的嘴角总是挂着旁人不易觉察的自信的微笑，对母亲唠叨说，敏早晨很早就能起床，而且从来不哭不闹，醒来就很清醒，长大适合做神父。祖母之所以这么说，可能是村子里的信友和神父总要在四五点钟集合祈祷的缘故吧！潜意识里，在祖母的心里就形成了这种信念：只有这样的人才能胜任那神圣的工作。祖母在形成这种信念的时候，已经是那火

红一片的“文化大革命”之初。没过多久，教堂就都被红卫兵关闭了。集会的祈祷已经不可能了。然而，对那句灵感性的预言不止一次的叙念，就像在说很久以前的一个大家都知道的事实一样真切，这让我觉得她是那样的坚信不疑，好像这个预言是她用终生所有的祈求和祷告换来的愿望，一定会实现似的。

自然，祖母从小就对我播撒了愿望的种子，这对我以后做出神圣事业的选择有很大的影响。不知多少次地祖母对幼小的我重复着那句预言，虽然这预言只出现在我那朦朦胧胧的来自童年的记忆中。改革开放后，教堂的大门重新打开了。那时的我已经是一个充满幻想年龄的人。祖母常带我进入教堂，结束祈祷后，我陪伴着她返回，每次她都会经意不经意地重复那句预言。然后，她会告诉我，什么地方的神学院招生了，哪个村子的小伙子进了神学院。足不出村的祖母如何能知道如此多的信息，至今对我仍然是个谜！

在我26岁那年，祖母的信念和预言实现了。我选择了那个从儿时就好像为我准备好了的神圣事业。祖母自然高兴异常。那句在很早前就不断重复着的，如今已实现了的预言，就更离不开上了年纪的爱唠叨的祖母的口了，而且常常以此来自夸！于是每次从北京回到家乡，在我还没有去看望祖母前，她已经来看我了。当时，我向祖母许诺，等她归天时我一定亲自为她举行追思礼仪，从村口送她到终途。

几年后，祖母突然身患恶疾，半身不遂，失去了讲话能力。经过约一年的治疗，祖母终于能下地了，用一只已经苍老的如同握着几条蚯蚓似的枯树叶的手拄着拐杖，佝偻着瘦弱单薄得一阵风都能刮走的身躯，拖拉着一只不灵便的脚来回走动。但是，那句总在她嘴里重复的已实现了的预言，却再也听不到了。虽然如此，我每

次回乡，祖母仍然会在下午，用她那苍老的独特的手，拄着拐杖，拖拉着那只不能走动的脚来看我。话虽然不能讲了，可她那不再有柔度的手的抚摸，承载了太多的温柔、太多的言语，常常使我沉浸在那没有言语的温柔里不能自己。每次她都会亲自用一只好手和好面，赶好皮儿，包好饺子，然后拄着拐杖，拖拉着那只不能动的脚，穿过半个村子，来喊我去吃那充满温情和期待的饺子。看着眼前的饺子叫我难以下咽，这哪里是饺子?! 分明是一颗颗跳动的温热的老人的心。多少年后，我都害怕吃饺子，害怕承担不起那沉甸甸的关怀和希冀。

1994年我被派往欧洲学习三年。临行前，祖母总是用一种游离的目光看着我。一种真心期望鸟儿飞得更远的喜悦和自豪，一种儿行千里母担忧的忐忑和不安，一种不知时日的老人远离亲人的那种说不清悲忧的眼神的交替涣散。我轻轻地告诉祖母，三年很快就会过去的，一定要等我回来。祖母又亲自为我包了饺子，给我送行。这也是我最后一次吃到那包含了太多太多内容的饺子。

1997年在我即将学成回国前的半年，家里来信说，祖母走了。因为知道我不能回国，所以在办完了一切丧事后，才告诉了我。在接到信的那天晚上，我一个人徘徊在学院的草场上。上弦的明月当空朗照，泪水不自主地淌流在我的脸上，婆婆娑娑地淌在我的衣襟上，映着月光闪闪烁烁，说不出的悲凉浸透我的骨髓，侵蚀着每一根神经。我一遍又一遍地徘徊着，想用这举步维艰的脚步排解心中的悲痛；我一遍又一遍地祈祷着，唯愿这心与灵的祷告陪伴着走向天国的祖母。

结束学习后，我回到家乡。第二天，我来到祖母的坟前，与家人一起举行了我答应祖母的，却未能实现的许诺，为她举行了追思

礼仪。

贫乏的语言使我无法表达那流淌在心中的涓涓感怀,唯愿这只字片语的记忆能让我获得灵魂的安宁,聊以慰藉思念的心灵,还有祖母那永不苍老的愿望。

(原载于《信德》报,2004.11.15,总第225期)

一本残破的《圣教日课》

每次回乡省亲必然要做的一件事就是把那本残破的《圣教日课》拿出来翻看一下。她已经没有封皮,泛着黄色,边角的地方也有些残缺了。依稀记得是二十世纪三十年代时印刷的。但记载印刷年份的那页残破的黄纸,不知何时没了踪影。确实的年代也就无从知晓了。另外,那时的《圣教日课》没有如此称谓,而是名之为《早晚功课》。无论如何,从实用来说,在新的《圣教日课》印行及新礼仪施行后,这本残破的竖排版繁体字的《圣教日课》已经几乎没有用处了。所以没有舍得丢弃的原因,仅在于我的一种心结和情感的慰藉!

有件事不记得从什么年龄开始的。反正还很小,小到我幼小单薄的身体可以钻进北方农村常见的,宽度只有一个土坯长的炕洞。我的那个年龄正值打倒一切“牛鬼蛇神”的疯狂年代。宗教自然被列为首要打倒的对象。因此,保存任何一点儿有宗教色彩的东西都是要冒极大风险的。幼时的我自然不知父母从何处得到这本《圣教日课》,更不知道她在教友信仰中的位置了。只是记得父母多次要我钻进炕洞,把用塑料布包好的这本小书放进炕洞土坯相间的横向间隔内。之所以需要多次进入炕洞,可能是因为冬

天需要用柴火烧炕时,为避免误烧这本小书,不得不将她放得更靠里面一些;或者仅仅查验一下是否还保存完好,是否安全罢了。当然,幼小的我,那时并不关心何时需要烧炕,更不知道保存这《圣教日课》的危险。然而,朦胧的记忆中,倒是记得父母嘱咐钻进炕洞的我要把这本小书放得靠里面些,靠近土坯些。

等到我长大的身体不能再钻进同一的炕洞时,这项责任就落到了小我三岁的弟弟头上。教堂恢复后,曾问到弟弟是否记得这项责任。他的记忆更加模糊不清晰,只记得有两次钻进炕洞放东西,却不知道所放何物。后来,家庭生活稍有好转,烧炕不再用柴火,而改用煤火了。煤火的改用是要把炕洞封死,只留很小的一个洞口,从那里外接一个烧煤泥儿的砖砌的方形煤火炉。砖砌煤火炉就从那个很小的洞口向土炕输送热气。如此一来,能让幼童钻进钻出的炕洞不存在了。已经开始识字的我也知道了这《圣教日课》的用处和保存她的危险。然而,保存她的地方却不得不更换了。

北方农村的房舍一般都会有厢房。厢房一般都会有一个供做饭用的厨房。当然,那时肯定是没有煤气罐的了。做饭用的是靠拉风箱鼓风的锅台。这锅台设计得很是巧妙方便。它分为两层。上面一层放着铁锅,距离铁锅有大约半尺左右的空间。其下就是平铺镶嵌的一个用小手指数粗细的几根儿铁条构成的篦子。篦子上面可以置放燃烧的干柴或煤块儿。篦子下面是距离地面大约半尺左右的空间。这个空间的横向与风箱向内吹风的风口相连。拉动的风箱将风吹入这个空间,以使上面的干柴或煤块儿能更好地燃烧。篦子下面是落下的燃烧后的灰烬。灰烬落下后,因为横向风箱的吹风,会立即变凉。那时,虽然“疯狂”的年代还没有结束,但

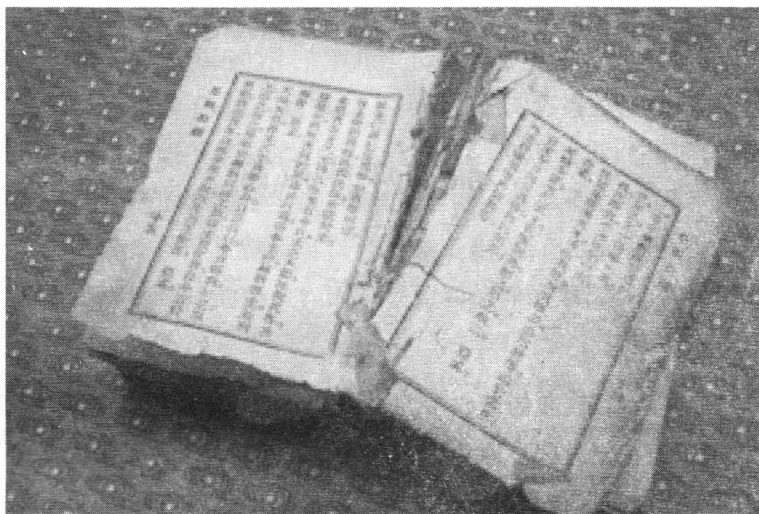
也已经接近尾声,打倒一切的腥风恶雨也稍微轻缓了些。改用棉布包裹的《圣教日课》就被移藏到了这些灰烬下面。

因着父母要去生产队挣工分,作为长子的我自小就承担了部分做饭的责任。做饭之余,我常常从炉灰下面拿出《圣教日课》偷偷地背诵上面的早晚功课。已经上初中的我,自小学所学习的就只有简体字。《圣教日课》的经文大部分字都是繁体的。要背诵这些早晚课,就必须解决这个拦路虎。于是,一边做饭,一边找来《新华字典》按笔画找到不认识的繁体字,再用铅笔在这些繁体字旁标注上汉语拼音或简体字。这样一来就可以没有障碍地背诵早晚功课了。直到现在,这泛黄的《圣教日课》经文旁边依然残留着当时铅笔的依稀痕迹。可是,每次从炉灰下面掏出《圣教日课》,背诵完后再包好藏埋在同样的地方,总是不很方便。后来,就干脆将必要的早晚功课抄写在一个小小的便携日记本上了。再后,有了新印行的《圣教日课》,这残缺的泛黄的《圣教日课》也就成了收藏物。

最难割难舍的恐怕要算对幼时用具的情感了!与我幼时信仰相连的这《圣教日课》的情结,则更加无法割舍。这或许就是至今保存她翻看她的一种心结,一种信仰的心结吧!

2006年主显节

(原载于《信德报》总第257期)



一瓶油炸辣椒酱

母亲的舅舅，我的舅姥爷，是一位神父。圣名若望，名字顾德润，属于原正定教区。因为被归类为“牛鬼蛇神”，“文化大革命”期间一直被安排在石家庄的一所劳改监狱里。风声鹤唳人人自危的“文化大革命”前期，家属也很难前往探视，即使探视也不容许带除了被褥外的任何吃用的东西。大概是1975年后，家属探视才许可略微带点儿咸菜之类的下饭类佐菜。舅姥爷所在的劳改监狱在石家庄的西北部。他自己的家乡在栾城县的北赵台村，地处石家庄东南约30多公里。我的家乡在正定的东柏棠村，地处石家庄市之北约15公里。众所周知，那个年代的乡村根本没有什么公交系统，就是连平坦的柏油马路也少之又少。就距离而言，我母亲探视舅姥爷就显得最为近便了。其实，近便只是原因之一。另外一个原因是母亲的信仰由舅姥爷家这边而来。我的外祖父早亡，因此外祖母大多时间居住在自己的娘家。按照当时的风俗，丧父的母亲被过继给自己的伯父。虽然如此，母亲还是常常被接到舅姥爷家这边与外祖母相聚。相聚的根本原因是为了母亲的信仰。舅姥爷家这边我母亲的两个姨都是在家守贞的，而且村子里大多数都是教友，而外祖父那边整个村子都没有教友，舅姥爷家这边担心

母亲长期在那样一个环境中会从小得不到信仰的熏陶培育，因此就让母亲带着她和她的小弟弟几乎长期居住在舅姥爷家这边。母亲的伯父追得紧了，她们姐弟二人就回到伯父那边去住些日子；追得不紧就跟舅姥爷家这边生活。母亲的信仰因此得以扎根，但因为这种两头跑的不固定生活，母亲只学得很少几个字，几乎是个文盲。早晚课的经文倒是可以背得滚瓜烂熟，但是却不认得日课经本上的那些同样的经文！因着近便和信仰的原因，母亲探望舅姥爷的机会就多起来了。

不记得哪年了，有一次母亲带我同往。但我不能进去，只有母亲一人进内探视。回到家后，父亲到城里的市集上买来一背筐鲜红的辣椒。晒干后，父亲用菜刀一点儿一点儿剁切成细末儿。剁切干辣椒可不是个好活儿！飘离的辣椒粉尘使得父亲一边剁切一边流泪。不知花费了多长时间，一筐鲜红的辣椒被剁切成一大盘子辣椒细末儿。然后，父亲又买来二斤那时人们常用的极便宜的棉花子油，将那一大盘子辣椒细末儿加上细盐分成小份儿用油炸成脆酥状。炸辣椒的滋味众人都有经验不必细述。油炸完的辣椒细末儿成了香飘四溢的辣椒酱！这些辣椒酱被结实实地全部压入一个直径约十多公分、高约二十多公分的圆玻璃瓶子内。这瓶香喷喷的油炸辣椒酱，我从未品尝过。大约三四年后，“文化大革命”结束，舅姥爷被无罪释放。离开劳改监狱的舅姥爷首先来到我们家。谈论中他感谢母亲为他送去的那瓶油炸辣椒酱。他告诉母亲，那瓶油炸辣椒酱他省吃少用一直吃到他离开劳改监狱！在那整个民族都蒙受灾难的年代，父母送去的那瓶价格微不足道的辣椒酱简直成了舅姥爷对母亲一生的感激。这种感激也是爱屋及乌。直到舅姥爷去世前，我们兄弟姐妹每年春节到舅姥爷那里拜

年,舅姥爷都要在他给我们平辈的压岁钱上多加五角或一元给我和我的弟兄姐妹!那些七大姑八大姨们就都与舅姥爷开玩笑说:你神父也有偏心啊!

这种“偏心”也体现在舅姥爷多次鼓励我母亲奉献我们兄弟三人之一去修道院。1982年各地修道院开始重张,舅姥爷就鼓励我去修道院。听说我表示愿意前去,他就特别高兴,满面春风。那时的我好像就是他唯一的希望!1983年我因为多种原因,进入修道院的计划没有实现。舅姥爷表现出忧郁寡欢的样子,从前那种满带希望的欣喜笑容也收敛了许多。虽然在舅姥爷的亲妹妹,我的姨姥姥的协助下,1984年9月我进入修道院并于1989年12月祝圣为神父,但舅姥爷却于1984年4月28日安息主怀,带着没有亲眼看到自己家庭中有人接续他使命的遗憾去天国领受酬报了!然而,天主的计划奥妙无穷!今天,相信他在天之灵可以聊以欣慰了!因为与他有着亲缘关系的亲属中有三位神父,三位修女正在为主工作!

2006年11月2日追思已亡瞻礼

(原载于《信德报》,2006.11.20)

大学之城和城中大学

——比利时鲁汶天主教大学观感

2002年在比利时鲁汶天主教大学完成硕博连读学业回国后，为其鲁汶大学的诸多特色感触良多。今择其特色，简约介绍。

一、鲁汶天主教大学简介

鲁汶天主教大学(Katholieke Universiteit Leuven)坐落于西欧的中心比利时。鲁汶大学位于比利时首都布鲁塞尔东面25公里的鲁汶镇。鲁汶大学是世界上最古老的天主教大学之一，是比利时第一流的综合性大学，在欧洲排行第六位，名列世界100个著名大学之中。初建于1425年，由当时的教宗马丁五世(Pope Martin V)的准许下创建。创建之初仅有4个学院：法学院、医学院、文学院和神学院。可见鲁汶大学创建之始就是一所综合性的大学。欧洲大学之源都始自天主教的修会。最早都是以教授神学和哲学为主的。

伊拉斯谟(Desiderius Erasmus)——奥思定会神父、人文主义学者、十六世纪北方文艺复兴运动的重要人物曾授课于此。他在1517年创立了“三语学院”(the Collegium Trilingue),教授希伯来语、拉丁语和希腊语。教宗哈德良六世(Hadrianus VI)在1522年被选为教宗前曾任教于鲁汶大学。鲁汶大学的神学教授詹森(Cornelius Jansen 1585 - 1638)的詹森主义神秘恩宠论在天主教引起很大争论,最后被斥为异端。新教改革运动后,鲁汶大学成为天主教知识分子的重要培训中心。十九世纪在教宗良十三(Leo XIII)支持下成为新士林哲学的重要起源地及中心。

鲁汶大学的图书馆馆藏丰富。可惜的是,1914年大学礼堂及图书馆被德国军队焚毁,30万册图书被付之一炬。此后,靠捐助而恢复的图书馆又在二战中被毁。90万册图书只有1.5万册得以幸存。

比利时南部与法国接壤,语言以法语为主,而北部与荷兰相邻,以佛莱芒语(荷兰语)为主。鲁汶大学就坐落于佛莱芒语(荷兰语)区域的鲁汶镇。由于此两种语言的原因,1968年鲁汶大学一分为二。法语教学部分全部搬入布鲁塞尔东南约25公里处的奥丁尼(Ottignies - Louvain la - Neuve),即新鲁汶市,学校定名为法语鲁汶天主教大学(Universite Catholique de Louvain - UCL),又称新鲁汶(Louvain la - Neuve)。留在佛莱芒语(荷兰语)区的鲁汶镇的,则称为鲁汶天主教大学(K. U. Leuven)。

今天的鲁汶天主教大学有14个学院,50个院系,1370多位教授,3440多位研究员,约29000位学生(其中3000多位外国学生)。这些都分布在三个校园内。其图书馆藏书丰富,且与比利时其他大学图书馆联网,可以在其中一个图书馆查找全比利时大

学图书馆的图书目录。除鲁汶大学中心图书馆外,各学院基本都有自己的图书馆(共10个分图书馆)。藏书共有430万册。另外还有14500册杂志和7492册全文电子杂志。许多院系的课程除荷兰语教学外都用英语授课。全部施行双语(荷兰语和英语)授课的专业有四个:哲学、神学、宗教学和教会法。

二、大学之城,城中大学

鲁汶镇是一个小的城市。鲁汶天主教大学的最大特色之一是,她既是大学之城,又是城中大学。城镇特色明显突出。不知底细的参观者往往看不出这是一座欧洲著名历史悠久的综合性大学。对初来乍到的学生有时根本区别不出哪里是大学教学楼,哪里是城镇办公机构。有时甚至会误入某个花园式的小酒楼。虽然开学时学校会派人给予新生地理环境熟悉时间,但第一学期要找到去上课的大学教学楼还真颇费了一番周折。其主要困难就在于鲁汶大学既是大学之城,又是城中大学。大学与整个城镇浑然一体,根本分不出大学与城镇。城镇就在大学内,大学就在城镇中。这对于习惯于四墙圈围校门森严的中国学生来说尤其不知大学之所在。鲁汶大学城最具有标记的四个建筑物是:哥特式圣伯多禄教堂,隔二十几步之遥与其相对的市政大厅,走过几十步石子路就可到达的大学礼堂,以及另外方位上的中心图书馆。布满精雕细琢各式雕塑人物的市政大厅据说是比利时最漂亮的市政大厅。整个城镇以雄伟壮观的圣伯多禄教堂为中心,街道由此中心向外辐射,每个主要辐射街道都以其最终相连的远方著名城市命名。比

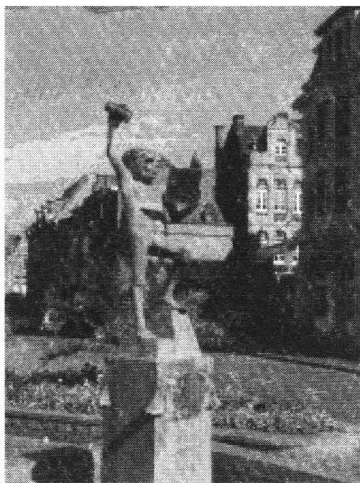
如与首都布鲁塞尔相连的道路就称为布鲁塞尔大街。所有以圣伯多禄教堂为圆点的主要辐射街道在大约半小时步行路程外与城镇的环路相接。城镇的发展使得环路外的建筑不断向外拓展。大学的校园、学院的办公机构、教学楼、为学生提供宗教服务的教堂都错落分布于城镇中。唯一可以区别大学建筑和市镇建筑的标志是钉在墙上的有着大学校徽的蓝底白字标牌。所有有此标牌的建筑都属于大学的财产。

在这个大学之城、城中大学内，市民与学生共生，学生与市民同居，形成一种齐生共进的生活氛围。这种独特环境，显然既有益于市民的文化陶冶，又有益于学生对社会生活的深入了解。市民每天都会与手夹书本的学生擦肩而过，感受学生的书生气息。同时，图书馆也对市民开放。只要市民有兴趣，都可以办个图书卡在图书馆读书。大学对城镇及其市民的文化提升不言而喻。因而也造就了鲁汶这个城镇的浓厚的文化历史沉淀。这个城镇既有城镇的古老和恢弘，又有大学的文化底蕴和涵养。更为关键的是，这两者被有机地统一起来，水天一色，可任鸿鹄翱翔腾跃一展宏图。这也是我特别喜欢鲁汶城的原因之一。与此同时，学生也深刻体会到市民生活的苦乐。学生或居住在学校提供的学生宿舍，或租住市民出租的房屋。他们在生活上与市民常常互为邻里。特别有趣的是，鲁汶街道两旁除了小商店、小饭馆外，在某个集中小广场，又有许多酒吧。炎热的夏日，学生与市民都喜欢三五成群地来两杯地道的比利时啤酒。据说，如果每天喝一种啤酒，你需要在比利时住上一年才能喝遍比利时啤酒的品种。此外还有特别时期的啤酒节。这些为学生与市民提供了共同娱乐的场所与环境。学生不但从课堂和图书馆学习，而且也从与其比肩接踵的市民学习。这种

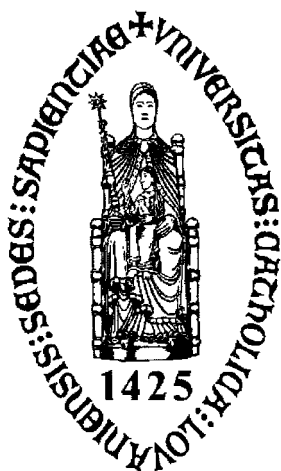
环境排除了学生闭门读死书的尴尬境界。或许这正是鲁汶天主教大学的独到之处吧！

三、智慧之泉,上智之座和贝居安修女会会所 (Beguinage 或 Begijnhof)

在鲁汶大学城中,值得特别提及并令人印象深刻的是两个雕塑一个建筑:雕塑一是与大学有关的智慧之泉;雕塑二是与天主教有关的上智之座。一个建筑是与城镇有关的贝居安修女会会所。智慧之泉是一座铜铸塑像。记不清哪年树立的谁的作品了。塑像位于圣伯多禄教堂东侧约五六米远。其形状是一个半抽象的站立青年。他左手拿打开之书,书内有数学符号之类刻字,呈阅读状态,左腿半弓,右腿直立。最特殊的地方是他右手高举水杯于头上,水正从杯子内渊源不断地注入塑像的平顶空脑袋壳内。此塑像名为智慧之泉(the fount of sapientia)。参观者常常驻足观赏并照相留念。此塑像显然与鲁汶大学的培养知识人才相关联。寓意非常深刻。塑像给人以过目难忘之感受及追求智慧知识之渴望。它取名智慧(sapientia)之泉,或许与另外一个上智之座(sedes sapientiae)的上智(sapientia)相连系。两者所用的拉丁名词是相同的。出于中文翻译的习惯,我将它译为不同的中文名字。



上智之座的原塑像设立在鲁汶圣伯多禄教堂祭台右侧，是一尊圣母玛利亚怀抱耶稣的坐像。玛利亚右手拿一支象征智慧之星的权杖。此塑像高约两米，被称为上智之座。上智之座是天主教对圣母玛利亚的尊称。其寓意是在说明，耶稣基督是无上智慧者，而怀孕耶稣的玛利亚则是此无上智慧的承载者。此称谓既表达了天主教对耶稣基督的朝拜，也呈现了对圣母玛利亚的尊崇，以及对天上智慧的期盼与渴求。在我获得博士学位的庆祝酒会上，学院院长将此塑像的缩版石刻送给我。据说每位获得鲁汶大学博士学位者都会获得此尊塑像（本人没有去验证过）。特别重要的是，此雕塑的画像在以外文的“鲁汶天主教大学”和“上智之座”的直立椭圆字母装饰并内加其成立年份 1425 后，成为鲁汶天主教大学的校徽。此校徽的象征意义，既表达了鲁汶大学的天主教冠名特色，又表现出大学追求智慧的深切愿望。



另外值得提及的事物关系到鲁汶城镇的特殊文化：贝居安修女会。贝居安修女会开始于十三世纪并流行于荷兰、比利时等国。十三世纪时希望进入修女会的妇女人数之多使一般修女会无力应付。这些妇女为获得某种固定社会身份随组成了一种准修女会组织。她们不同于其他修女会之处在于，她们不像一般修女要宣发独身、服从和贫穷圣愿。但是她们只发独身和服从圣愿，而且可以自己选择此两个圣愿的期限。期限到后，她们就可以不再遵守其组织的规定，但是必须离开贝居安会所。贝居安的修女们生活在一个单独的固定处所，组成某种特殊居住群。她们以祈祷和以刺绣为主的一些工作安排自己的生活。此类修女会在法国大革命后，受拿破仑缩减修会敕令的影响，变得非常兴盛。二战后，此类修女会迅速瓦解。在比利时的布鲁日、鲁汶等地都有一些比较著名的此类修女会的会所。鲁汶的贝居安修女会（the Groot Begijnhof）会所坐落在中心教堂的西南约 700 米左右。鲁汶贝居

安修女会的会所环境清静建筑古朴典雅,代表着中世纪后期的建筑特色,为鲁汶城镇增色不少。



四、鲁汶天主教大学的天主教特色和非天主教特色

鲁汶大学被称为鲁汶天主教大学。她是一所私立的综合性大学。建校之始既是如此。今天的鲁汶大学除了神学院(下设神学系、圣经语言学系、宗教学系)和教会法学院外,其余 12 个学院都是社会科学类的。这也包括哲学院。哲学院课程会全面介绍哲学各个流派及其历史,并不单纯介绍新士林哲学。可见,虽然大学冠以“天主教”之名,而实际所设科目却是以社会科学为主的。这种教育体制是欧洲所特有的。

要清楚了解鲁汶天主教大学与天主教的关系,有必要了解与天主教有关的两类大学:天主教大学和教会大学。天主教大学是经天主教主管当局同意而设立的综合性大学。其所属权和管理权

并不必然在天主教。按照教会规定,没有天主教主管当局的同意,任何大学不得冠以“天主教大学”之名。一般而言,“天主教大学”的冠名因为教会办教育的丰富经验在欧洲有着较好的声誉。“天主教大学”的冠名会为学校的教育带来良好影响并能更好地吸收生源。当然,此冠名权也必然带来天主教对所冠名大学的某种干预。此种干预一般会有教会任命的校监负责。所有经天主教主管当局同意而设立的冠以“天主教大学”之名者,一般都会有神学院或神学系,至少应该有神学讲座。讲授神学的教授必须有天主教主管当局的任命。天主教对此类天主教大学的主要职责是批准其冠名权,设立监督人员,任命神学院系的教授,为需要的学生提供牧灵照顾。天主教大学不是教会大学。教会大学是天主教自己设立的综合大学。其目的主要是研究教会的神学及其相关科目。教会大学的所属权和管理权在天主教。当然,既然是综合大学,其中也会设立其他社会科学类的院系。天主教主管当局同样有权在教会大学设立监督人员,任命神学院系的教授,并且为学生提供牧灵照顾。经宗座批准的教会大学会给毕业学生颁发在教会内有法律效力的学位证书。如果天主教大学内的神学院系也是经宗座批准的,教会则在大学所颁发的学位外另外颁发一个在教会内具有法律效力的学位证书。否则,其所获神学学位在天主教内不具有法律效力。

鲁汶天主教大学就是上述天主教大学的典型大学。其天主教特色主要体现在:第一,鲁汶天主教大学是经天主教主管当局批准冠名“天主教大学”的。第二,其监督人员是大学的校监。鲁汶天主教大学的现任校监是比利时的枢机主教丹尼尔(Danneels)。鲁汶大学的开学典礼也很有特色并且与天主教有着一种关联的仪

式。届时,校监以及大学的校长和身着因学院不同而镶嵌不同颜色花边的黑色教授长礼服,头戴礼帽的教授们,由大学礼堂游行至圣伯多禄教堂。沿路会由各种小号的吹奏。号手都身穿艳丽传统服装。到达教堂后,由校监举行天主教的弥撒。第三,除神学院外,鲁汶天主教大学还设有教会法学院。这两个学院的教授都需要天主教主管当局的任命。第四,在这两个学院毕业的学生,不但获得大学颁发的国家承认的学位学历证书,而且也同时获得天主教颁发的在教会内具有法律效力的学位证书。第五,鲁汶大学内设有不同语言的宗教礼仪以及固定人员为学生提供宗教服务。这种宗教服务最初只有天主教的。后来随着其他不同信仰的学生的逐渐增多,也另外开设了新教的圣公会、福音派以及伊斯兰教的宗教服务场所。

(原载于《中国宗教》,2005年第8期)

英伦学术对话西行记

2006年5月10日至20日,应英国中国文化交流协会(Cultural Exchange with China)主任叶柏安神父(Eamonn O'Brien)邀请,北京天主教与文化研究所组团访问了英伦的几所著名大学及相关的教会机构。这次访问是由国内首家教会学术研究机构出面组团的。访问团成员包括中国人民大学基督宗教文化研究所所长杨慧林教授,中国社会科学院基督宗教研究中心的王美秀研究员和北京天主教神哲学院的杨宇神父。笔者为访问团团长。对话的总题目是“基督信仰在全球化世界的角色和功用”。访问归来,略陈所记胜景盛事实在也是一桩快心怡神的乐事!

剑桥大学

5月的英格兰和风晓畅,气候宜人,云淡天高,阳光明媚。笔者多年前曾经在英国生活过几个月,但这次重访英伦更感空气清新沁人心脾,令人神怡心喜,情趣高涨。舒畅的心情些许地夹杂着初次在国外参加学术对话的忐忑与期待。5月11日,对话访问的

首站安排在了剑桥大学的圣埃德蒙(St. Edmund's college)学院。众所周知,剑桥和牛津两者的传统都是以学院为建制的。圣埃德蒙学院创建于1896年,以神学研究为主。2006年适值学院建院110周年。在圣埃德蒙学院的主要对话题目是“全球化下基督宗教的本土化”。学院安排了两位主讲博士。汤普森博士(Dr. David Thompson)的演讲题目是“宗教与全球化:简介提要”。斯坦雷博士(Dr. Brian Stanley)的演讲题目是“本土化:历史背景,神学背景和现时问题”。我们访问团由杨慧林教授主讲,题目为:“基督宗教:全球化下的本土化”。每位主讲者讲演20分钟,然后就主题进行讨论。非常有趣的是,剑桥大学的教师被称为fellow,而且他们只有学位,没有教授职称。以Master为称谓的院长因公务繁忙,在临近结束时才参加进来。当然,院长也只是博士学位,没有教授职称。下午,访问团一行在Susan O'Brien博士带领下参观剑桥大学。

访问团成员都是首次参观剑桥大学。大家自然兴趣盎然,心怀敬意。据剑桥大学天主教神学联合会主席Susan O'Brien博士介绍,剑桥(Cambridge)之名源自剑桥这一城镇环绕剑河(River Cam)而建。剑桥大学的建立应归因于1209年因为与牛津市民发生冲突而从牛津大学出走的一些教师。由圣埃德蒙学院步行不远我们就来到了剑河。剑河河水清澈水流缓而不急,河面并不很宽,至多不过八九米。船中撑篙的小船载着的大多是三五成群嬉戏休息的各地年轻人。我们所见的剑河中从未发现机动船只,只有这种人工撑篙的小船。Susan O'Brien博士带我们踏上名副其实的“剑桥”,由西向东经剑桥街进入这个小城镇。因为访问团晚上还要返回伦敦,Susan博士建议我们只参观剑桥镇的西部,当然,这

包括了剑桥最主要的部分。穿过剑河首先映入眼帘的是圆教堂(Round Church)。欧洲城镇教堂之多,建筑特色之不同不必赘言。但这座教堂名实相符,确实是一个圆形的巴路克建筑。外观上教堂有上小下大两层,约有两层楼房之高。内部则形成圆柱撑起的穹顶式形状,给人一种向上提升之感。这种感觉有点类似站在北京天坛内的感受。剑桥镇街道并不很宽阔,一般仅仅够两辆汽车双向行驶。小的街道则只能步行。这些小的街道通常用大点儿的鹅卵石平铺。如果穿着中国式的衲底布鞋一定是一种免费的足底按摩!大学的各个学院建筑风格迥异。但基本以石材的传统建筑为主,几百年不变,很有些历经沧桑的容貌。因为时间关系,大部分学院我们都没有进入。到最著名的国王学院(King's College)时,Susan 博士建议大家购票进入参观。很特殊的是,我们总共六人,只有杨慧林教授与王美秀研究员需要购票。Susan 博士的大学工作证免票。杨宇神父,笔者和邀请访问团的中国文化交流协会主任 O'Brien 神父,因为着神父的白领神职服装也免收门票!事后,杨慧林老师与王美秀老师还为此大发感慨!

国王学院建筑格局四面环绕中心为草坪绿地。草坪绿地中间树立不知何人的人物雕塑。国王学院布局一面是学院教堂和学院食堂,只有一层。据 Susan 博士讲,每个学院建筑格局基本相同,而且都有自己独立学院教堂。这也形成英格兰著名大学的鲜明特色。教堂对面穿过草坪绿地的一面是三层建筑。本院学生可以住宿这里。另一面是学院的图书馆。学院图书馆藏书丰富,同时大学还有属于大学的图书馆。各图书馆馆藏目录资料可以共享。与图书馆相对的一面应该是两层(记不太清了!),被提供给学院管理层使用。国王学院后花园与剑河接壤连为一体,环境幽雅,花草

繁茂。

出了国王学院,转弯就是剑河的另外一座小石桥。这座小桥被称为数学桥(Mathematical Bridge)。协会主任叶柏安神父(Eamonn O'Brien)买单邀请大家品尝英格兰啤酒,并答谢 Susan 博士提供的帮助。此时是下午 4 点钟左右,略显灼人的太阳高挂西方,蓝天映日,万里无云,映衬得天更蓝日更明。剑河边上的这小酒馆座无虚席,略显粗笨的木质桌椅承载着游人的喘息。剑河上的撑篙小船游弋水中来往穿梭,不时传来年轻人害怕小船相碰撞但却虚惊一场的轻微惊叫。与剑河河岸相连的水中半岛上,树影婆娑草地茵茵,几群鸭子时而跃入水中,时而踱上水边草地,共与草地上躺坐野餐的年轻人遥望。好一幅美轮美奂的剑桥油画!

伦敦大学

12 日上午,我们来到伦敦大学的黑斯罗学院(Heythrop College)。黑斯罗学院位于伦敦城西南,与著名的海德公园西南角接壤。与欧洲许多著名古老大学一样,黑斯罗学院最初也是一所教会培育机构,由天主教耶稣会创建于 1614 年,目的是培育耶稣会士。1970 年学院隶属伦敦大学,并向所有学生开放。如今这里的老师多数仍然都是耶稣会士。据接待我们并主持对话会的神学系主任凯文(Dr Michael Kirwan)博士讲,为了体现平等,这里的老师没有教授职务的评定,而只有学位不同。学院里的课程以哲学与神学为主。最近又新增宗教心理学课程。在寸土寸金的伦敦,黑斯罗学院保持着一个相对独立的幽雅环境。学院花园不是很

大,但布局典雅树木花草交相辉映。花园甬道边的条椅上有三五成群的学生或在读书或在低声细语。学院图书馆在花园对面的建筑的二层内。图书馆始自1614年,馆藏相当丰富,图书以哲学与神学为主。黑斯罗学院虽附属伦敦大学,但有独立授予所设课程各种学位的权力。此外,学院还下设宗教对话中心以及宗教、伦理与社会生活研究所。接待我们访问团的是学院神学系。此次对话主题是“天主教社会教义的实践”。黑斯罗学院神学系的利约旦博士神父(Dr. Patrick Riordan, S. J.)做了题为“公共利益:天主教视域中的现代对话”的演讲。我们访问团由赵建敏博士神父主讲,题目为:天主教社会理论与中国现代文化的交合点。如同在剑桥大学一样,每位主讲演讲20分钟,然后与会者围绕主题进行讨论。

兰贝斯宫——坎特伯雷大主教官邸

12日下午3:30访问团来到泰晤士河边的兰贝斯宫(Lambeth Palace)。这里是坎特伯雷大主教的官邸。兰贝斯宫与英国国会大厦隔河侧望。兰贝斯宫入口建筑是冒敦红衣主教(Cardinal Morton)于1495年所建。门洞宽度只能容一辆汽车进入,建筑并不显得很宏伟,但依然气度非凡。大门平常总是关闭的。我们到达后,门卫问明事先有约才打开大门让汽车进入。进入大门右拐马上呈现出一个庭院,庭院中心栽植几株矮型翠柏,郁郁葱葱,翠色可掬。四周为柏油路面。右手靠墙停泊着几辆汽车。正前方还有几棵茁壮的无花果树。这些无花果树据传为逝世于1558年的最

后一位天主教红衣主教普勒(Cardinal Pole)所植。1660年克伦威尔(Oliver Cromwell)治下整个宫殿被转交给圣公会坎特伯雷大主教。进入庭院的左手就是新哥特式的大主教官邸。官邸建筑建于1828年。官邸本身是一个外加地下室的三层建筑,门口上方多出一层,两边用六边形柱子撑起,有一种塔式感觉。整个建筑灰白透红,配以翠柏和稍远处的无花果树,使人觉得庄重和谐、静谧安详、严谨不乱。秘书引我们上到二层的会客厅。会客厅大约有中国式建筑的三间房子大小。中间设有浅粉红色底以小白格相间的沙发供宾主落座。沙发部分以绣花深红地毯铺垫,其他部分则裸露出光亮的木地板。整个房间布局雍容典雅富而不艳。大主教的助理主教奥斯汀(John Austin)代表大主教在这间贵宾室接待了访问团。

格林尼治天文台

13和14日是周末,大家兴致勃勃地自由参观伦敦市景。市景中值得一提的是参观格林尼治公园。事实上,假如从伦敦市中心开车到格林尼治公园,至少需要1.5个小时的车程。乘坐地铁和火车至少要花费半天时间。然而,四分之三的访问团成员坚持一定要到格林尼治公园。笔者虽然多年前曾经参观过。但也是朋友开车前往,对路途并不熟悉。笔者只好作为半个向导,大家乘游船同往向慕已久的格林尼治公园了。当然,格林尼治公园的重要性在于建于1675年的英国皇家格林尼治天文台。格林尼治天文台的著名在于格林尼治的本初子午线。本初子午线将地球划分为

东西两半球。这本初子午线才是大家真正的目的地。凭着依稀的记忆,没有费多大力气,我们就来到了格林尼治公园。公园内古树参天,绿草成地,土不露天。皇家天文台位于公园内最高的山丘上。沿园内甬道盘旋而上,坡度并不很大,约莫 35 度左右。大约 20 分钟就到达山丘顶部。盘旋而上的人们不是很多。我们边走边聊,爬至山丘顶部并没有感到丝毫气喘。此时正值下午 3 时,暖日当空,微风拂面,天蓝云稀。放眼望去泰晤士河就在脚下,潺潺河水在日光照耀下,微波粼粼,河上船只穿梭往来,不时传来汽笛的呜呜声。向西眺望,稍远处我们登船的伦敦桥清晰可见,半个伦敦尽收眼底。那些古老建筑、教堂塔尖的十字架、各式纪念碑与高耸的现代建筑交相辉映,突现出伦敦昔日的繁荣与今日的昌盛。我的方位感并不好,再加上多年前来时由朋友开车另路而至,转了半圈穿过那个半开合的铁栅栏门,才发现那个本初子午线就在脚下。子午线以约两厘米宽的铜制线镶嵌在步行的土地上向下延伸到山坡与树木花草结合处,长不过 1.5 米。另一端则镶嵌在就山坡而砌起来的砖墙上。墙高约 2 米。铜制线在这里被夹在两块同样镶嵌在墙上的宽约 50 厘米的汉白玉石板上。石板上方用英文标示出东方西方。毫无疑问,照相是必然的了!所占位置略有不同。虽说不同,也不过三种姿势:或整个身子站在东方,或一脚站在东方一脚站在西方,再或就是整个身子站在子午线西方了。

伯明翰大学

15 日早晨,我们 7:30 分即驱车从伦敦赶往伯明翰大学。伯

明翰大学距伯明翰市约半小时车程。大约 9:30 分我们直接到达伯明翰大学。大学神学系主任思川格教授(Prof. Martin Stringer)与大学东亚基督宗教研究主任邓守成(Edmond Tang)负责接待并主持了 10:00 点的对话讨论。此次讨论没有预设主题。双方仅就各自研究的领域和兴趣进行了介绍和沟通。伯明翰大学附设的南亚宗教中心,穆斯林与基督宗教关系研究所,伊斯兰研究所,传教学与世界基督宗教中心都有学者参加。午餐后,邓先生陪同参观伯明翰大学教学楼。此时我们遇到了到达英国后第一个阴雨天。淅沥小雨时断时续,毛毛雨甚至不需要我们撑起雨伞。大学最令人过目难忘的是那座标志性建筑:一百多米高的红砖钟楼。雨天云层很低,低的让人感觉举手可触。仰视那红砖钟楼,错觉使人感到钟楼在向前迈进。钟楼顶部的巨大时钟也好像时刻在提醒着这些莘莘学子时间的宝贵。人们本来是可以攀登到钟楼顶端并俯瞰伯明翰全市的。但据陪同的邓先生讲,在因为考试不理想有几次学生于此轻生后,学校当局关闭了钟楼。穿过钟楼就是与钟楼同样颜色的教学楼。非常赶巧的是,我们正赶上学生参加考试。我们被告知不得大声喧哗。硕大的一间大厅内,有大约近 300 位学生在参加考试。由大厅的玻璃门看去,考场一览无余。大厅横向窄纵向长。大约有 12 - 15 纵排,20 多个横排。每位学生一个小课桌,一把椅子。考试号被帖在了椅子背儿上。每个纵排间距大约 1 米左右。前后大概有 5 位监考老师在这些间距内不停的前后走动。为了不惊动考生,我们只短暂停留,然后来到另一个教学楼。邓先生特别引领我们来到挂在走廊里的一幅水墨画前。这竟是一幅齐白石的水墨画!邓先生告诉我们目前没有人知道何年何月以及大学如何拥有了这副珍品。

走笔至此,回忆起笔者1995年在与伯明翰大学比邻的赛里欧可学院(Selly Oak Colleges)半年的生活情境。如同其名称所示,赛里欧可学院由多所学院组成,但并非大学。学院由培训传教士的基督新教不同派别的机构联合组成。然后,众学院推举一位共同主席。为了在进入比利时鲁汶大学学习前获得英语的强化,天主教北京教区选派了四位神职人员,在比利时南怀仁文化协会资助下,于1995年上半年进入到赛里欧可学院的英语系强化一个学期的英语。学习英语期间,笔者居住在一位名为Kay Hawthorn的英国老太太两层楼家中。老太太家距英语系只有一条道路之隔。英国老太太只接受中国和韩国的学生住宿,而且仅仅象征性收取一定房租。其他国家学生,不管给多少房租都一律免谈。当时与我分享二层的就是来自韩国的一位基督新教牧师,在伯明翰大学神学系攻读学位。1995年时,老人家已经70多岁,仍然精神矍铄,谈笑风生,而且积极参加各类社交活动。老人家对中国和韩国学生的钟情不无因缘。她的丈夫是一位基督新教传教士。年轻时,她随夫来到中国后来又辗转韩国。多年前丈夫去世,儿女又都在外地工作,只有周末开车来看望老人家。如此一来,她的住房可以有空间接受学生。由老人家的“贵客簿”知道,在我之前已经有至少三到四位中国学生在此寄宿了。由于丈夫那段渊源,老人家对中国和韩国学生总是非常热情。在笔者离开英国到比利时前,老人家特别翻腾出保存多年的红色中式外罩,参加我们的感谢告别餐会。陪同访问的邓先生就是那时与老人家联系的中间人!邓先生告诉笔者,老人家虽然已近90高龄,身体还可以,只是有些老年痴呆病症。非常遗憾,这次笔者近在咫尺却实在没有时间前往问候。只能遥祝她身体健康并为她祈祷了!笔者显然扯的太远

了,还是言归正传吧!如今的赛里欧可学院已经附属在伯明翰大学。笔者曾生活过半年的英语系已经被大学购来另作别用了。真乃此一时彼一时也!那时,初到英国的笔者能受到老人家的照顾实在幸运。更为幸运而不得不提及的是,赛里欧可学院的主席康威(Martin Conway)先生对中国学生照顾有加。或许是爱屋及乌!因为他的两个女婿都是中国人。我们访问团此次在牛津大学的参观特别得力于已经退休的康威先生的帮助。

高隆邦会院

访问团是由伦敦驱车经英格兰中部北上的。结束伯明翰大学的对话访问后,我们驱车来到距伯明翰约有半小时车程的高隆邦修会的会院住宿,以便明天继续北上利物浦。这所高隆邦会院在伯明翰市郊区,周围绿树成林,环境幽雅恬静。会院的后花园更是溪水潺潺树茂草绿花红,间或还有松鼠野兔闪过眼前,真的别有一番景致。整个花园大约有一座足球场大小。花园的围墙约有一米多高,全部是郁郁葱葱的长绿乔木构成,而且修剪的整齐划一,毫无旁杈哑枝斜出。我们离开伯明翰大学时,天空已经云散日出。行将落山的太阳为天空的晚霞披上了色彩缤纷的礼服。这时记起在赛里欧可学院强化英语时学的一句英语:If you don't like the English weather, wait a minute!(不喜欢英国的天气吗?请等一分钟!)英国的天气真的如同小孩子的脸!说变就变!晚餐前我们按时到达会院。会院的主人们如同那彩艳美丽的晚霞用他们最富智慧的热情欢迎我们。这所会院有不到十位会士住宿。除了管理

的院长外,他们全都超过75岁。这些会士是在完成他们的传教士使命后回到这里养老的。他们的一生几乎都奉献给了非洲的不同国家。现在,听说中国的访问团来借宿,都很是高兴,并用他们特有的方式欢迎了我们。我们到达时已近晚餐时间。他们拿出啤酒、开胃酒招待大家,同时不断地用老人们特有的智慧与我们开着极富幽默感的玩笑。我们刚进会院时的拘束在他们的幽默中云散烟消了。一时间,招待室妙语如珠笑声不绝。现在回忆起来,这里是我们安排紧密的访英日程中最无拘无束心开神朗的时光!闲谈间得知,我们前面所赞叹的美丽后花园,完全出自这些耄耋老人之手,没用任何雇工。谁言“夕阳无限好,只是近黄昏”,却是“夕阳虽然近黄昏,仍然无限好!”

利物浦希望大学

第二天也就是16日的早晨,吃过早餐,我们驱车直奔利物浦。午餐前我们到达利物浦希望大学(Liverpool Hope University)。利物浦地处英格兰西北部。最著名的恐怕就是风靡一时的“披头士”乐队了。利物浦是英格兰一座著名城市,被选为2008年的欧洲文化之都。可见其古老文化的深厚功底了。利物浦希望大学的历史渊源可以追溯到一百五十多年前。当时,英国圣公会和罗马天主教各自在这里建立了独立的教师培训学院。1980年,分属英国圣公会和罗马天主教圣母修女会(The Sisters of Notre Dame)的这些学院联合组建了利物浦高等教育研究所。双方当时称这种联合是一个“希望”。1995年,此利物浦高等教育研究所正式建制为

大学,并以新的名称“利物浦希望大学”为名。校董会仍然由英国圣公会和罗马天主教圣母修女会组成。显然,这是一所受普世基督徒合一运动影响而产生的大学。午餐后,访问团在圣母修女会沃仕(Margaret Walsh)修女引领下参观了大学的各项设施。大学的图书馆独具特色,馆藏不但丰富,而且对学生24小时开放。笔者很是很好奇,询问是否真有学生夜里仍然在此学习。馆长言称仅在考试期间会有这种现象。这种24小时开放的图书馆恐怕是这所大学特有的吧!在接待方的安排下,我们参观了利物浦的两座大教堂。这两座大教堂都是利物浦的主教座堂,相隔不远,而且通过一条被称为“希望”(Hope Street)的大街彼此相连。穿过希望大街,由一个教堂到另一座步行至多15分钟。坐落北部的主教座堂(Metropolitan Cathedral)是一座圆形的现代化建筑,为天主教的主教座堂,设计新颖独特,招标中英国圣公会的一位设计师的设计夺标。另一座是传统的哥特式建筑,位于南部,为圣公会的主教座堂(Liverpool Cathedral),古老典雅很有历史,那时天主教的一位设计师的设计被采用,而且这位天主教的设计师就被葬在这座古老教堂内。参观完毕,访问团被安排在摩塞河(River Mersey)岸边的Holiday inn旅馆下榻。摩塞河直通爱尔兰海,从我们下榻旅馆旁边就有开往都柏林的轮船。旅馆旁边有一个“披头士”乐队纪念馆(The Beatles Story)。只是非常遗憾我们无缘参观。原因在于我们到达时已经天黑,纪念馆也已关门,第二天早晨我们离开时,纪念馆尚未开门!

17日上午,学术对话会在利物浦希望大学举行。大学神学系的铎沃博士(Dr. David Torevel)主讲“英国年轻人对今日世界及基督宗教的态度”。访问团由王美秀研究员主讲“中国年轻人对

今日世界及基督宗教的态度”。对话会中间,大学副总监,校长皮莱(Gerald Pillay)教授参加进来,并积极提问。会后,皮莱校长亲自设午宴款待访问团。

午餐后,访问团即起程赶赴牛津大学。此时,善变的英格兰天气为我们制造了一个小小麻烦。从利物浦起程直到牛津一路都是滂沱的倾盆大雨。高速路上积了不少雨水而且前方视线非常不好,因此车在路上比平时要慢得多!本来想中途绕道不太远的莎士比亚故居参观的计划也因大雨不得不取消。对于酷爱西方文学又是人民大学文学院院长杨慧林教授来说,不能不说是这次访问中的美中不足!

牛津大学

英格兰天气好似故意让我们了解一下她的喜怒无常,傍晚到达牛津大学时,雨停了,西边残留阴云的天空还透出了落日的余光。晚餐后,接待我们的牛津中华基督教研究院院长(Center for the study of Christianity in China)韩柯博士(Dr. Chris Hancock)将访问团分别安排在维克里夫学院(Wycliffe Hall)和圣海伦达学院(St Hilda's College)。前者事实上是附属于牛津大学的英国圣公会修道院,负责培训圣公会神职人员。后者是牛津大学的一所女子学院,其管理者和学生全部是妇女。访问团的两位神父被安置在维克里夫学院住宿。第二天,即18日上午9:00,我们与前面提到的赛里欧可学院前主席马丁·康威(Martin Conway)先生在茂德兰学院(Magdalen College)门口集合。康威先生带我们参观牛

津城市。非常遗憾,大学正值考试期间,所有学院一律谢绝访客。因此我们也无法进入学院参观,只能从外面望院兴叹。上午 11:00 访问团受到基督教堂(Christ Church)的主任牧师莱维斯(Rev. Christopher Lewis)的接待。彼此简单介绍后,访问团参观基督大教堂(Christ Church Cathedral)。据介绍,教堂的一部分建筑历史久远可以追溯到牛津大学守护圣人圣佛莱兹怀德(St Frideswide)。传说认为,在第八世纪,撒克逊公主佛莱兹怀德为了躲避默希亚王(the King of Mercia)与其成婚逃入森林。默希亚王追至城门时突然失明。圣佛莱兹怀德在此处隐修,其名声也越来越大。据认为,许多病人藉着圣佛莱兹怀德的祈祷获得治愈。失明的默希亚王也被引到佛莱兹怀德面前。在经历心理斗争后,佛莱兹怀德治愈了默希亚王。圣佛莱兹怀德死后被安葬在这里。此后直到十二世纪,这里都有一些神父居住和工作。在第十二世纪,这里成立了修道院。十三世纪此处成为一个主要朝圣地。后来,修道院的部分建筑被拆毁。据说,红衣主教沃塞(Cardinal Wolsey)从国王手中拯救了另外一部分建筑。大约在 1524 年,沃塞红衣主教将这保存下来的部分建成了基督教堂(Christ Church)和红衣主教学院(the Cardinal College)。英国宗教改革时,这些建筑成为亨利八世的财产。后来归属于英国圣公会。学院也被称为基督教堂学院(Christ Church College)。因着上述原因,基督教堂(Christ Church)的主任牧师和基督教堂学院院长(Christ Church College)总由同一人担任。

教堂祭台后的现代镶嵌玻璃画不但描述了圣佛莱兹怀德整个传说故事,而且在靠近祭台旁还供奉着据认为来自圣佛莱兹怀德墓地建筑的残骸。残骸是一个经过修复的小型六柱(就记忆所

及!)石制阁楼。约有一米多高,六十厘米宽,一米五十左右长。共有六根直径约十厘米的圆柱支撑。圆柱上方是屋脊式石制顶棚。圆柱顶端有石刻花朵和人头像。人头像据认为是圣佛莱兹怀德的雕像。虽然经历千年风雨形态仍然逼真细腻。向我们介绍的朋友让我们手感一下石制花雕,修补处色泽逼真,如果不是对真实石制的冰凉手感,根本无法辨别修补处。真可谓以假乱真!

随后,我们登上大教堂钟楼。这里是整个城市的制高点,可以俯瞰全城。牛津大学各个学院尽收眼底。康威先生向我们指点出各个学院的所在。各个学院的建筑虽然整体以中世纪风格为主,但也或高或矮,或阔或狭,各有风采,特别是几个学院正门上的日晷,形状各异,在日光照射下,晷盘上刻度依稀可辨,甚有特色。登高远眺,俯视牛津大学的众多学院多少弥补了我们无法进入参观的缺憾!钟楼的北向是一个圆塔形建筑,圆塔尖由青铜护顶。这是牛津最大图书馆,共有地上三层地下三层。据介绍,英国所有大学出版社出版的图书必须赠送一本到这座图书馆。因为时间关系,没有机会参观这座图书馆。

下午2:30访问团参观了牛津大学的中国研究所(Institute for Chinese Studies)。随后,与成立刚刚一年多的牛津中华基督教研究院进行非正式自由讨论。讨论以“全球化世界中的信仰”为主题。此次讨论没有主讲人,是一种自由式沟通交流。

在享用非常具有英格兰地方特色的晚餐后,我们驱车两个多小时回到伦敦的高隆邦会院的住所。

英格兰及威尔士天主教主教团宗教对话委员会

回到伦敦的第二天,即19日下午,访问团随即前往威斯特敏斯特枢机主教公署拜会欧坎纳枢机主教(Cardinal Murphy O'Connor)。由住地启程时,天空阴云密布还不时掉下几个雨点。当到达威斯特敏斯特大教堂时,天空开始明朗起来,虽然云块还是很厚,但已是状如层层山峦形似起伏海浪,间隙中透出阳光束束。红砖为底横向白条相间的大教堂在这种低云层叠的背景衬托下更显得辉煌灿烂壮丽非凡。教堂钟楼一塔突起,高耸入云,实在无法目测其高度。三十米内一般照相机只能抓拍到其三分之一。访问团首先来到教堂,乘钟楼电梯来到钟楼顶部。钟楼顶部似乎就要与那翻滚的海浪相接,天空的层层山峦也好像垂手可触。自钟楼可以俯瞰整个伦敦市中心的美丽壮观景色。或历经沧桑呈现出浑厚成熟之态,或泛光流彩展示着新生的勃勃之姿,或入云三分势与天公媲美,或低首俯就状与大地相携,各类建筑纷呈异彩各展才貌。层楼高塔间隔处,或绿树成林,或绿翠点缀,恰似舞女的绿带飘逸,绿玉泛彩。钟楼上风大湍急虽已是初夏也顿感寒意。略为观瞻,我们即乘梯返回教堂里。稍作休息,我们就来到教堂后身的主教公署。事前已经约好与枢机主教3:00会面。枢机主教刚刚从医院出来不几天,正在休养,也特地抱恙抽出20分钟时间与访问团见面,并对这次的学术访问表达了浓厚的兴趣。礼节性拜访枢机主教后,访问团即与英格兰及威尔士天主教主教团的宗教对话委员会开始以“宗教对话”为主题的正式会议。会议于3:30在主教

团办公楼的会议室举行,由威斯特敏斯特教区辅理主教朗肋(Bernard Longley)主持。朗肋主教曾于2004年访问北京。此次对我们访问团给予了非常热情的欢迎。主教团对话委员会由其成员欧赞先生(Mr. William Ozanne)主讲,题目为“英国宗教对话中的天主教工作”。访问团由杨宇神父以“中国的宗教对话工作”为题目主讲。参加此次会议的还有英国主教团福传部主任巴斯柔普神父(Keith Barlthrop),基督教中国论坛主任林小姐(Caroline Fielder)等人也满怀兴趣参加。下午6:00左右,此次学术访问的最后一场对话会议也圆满结束。

20日,访问团打点行装乘坐中国国际航空公司的航班返回北京。静而再思此次访问,一路收获还是颇丰的。首先,访问首开国内天主教与国外宗教界学术界的平等对话的先河,为中国天主教走向国外宗教学术界迈出了第一步。再者,国内天主教界与国外天主教界和学术界都广为欢迎。其次,展现出中国天主教神学研究是很有前途的,要让中国教会在神学研究上不落世界之后。当然,通过访问也发现目前国内天主教界神学研究人才匮乏,而且与国际天主教神学研究还存有相当差距。中国教会需要培养这类人才,建设本土神学思想,才能走向世界。在此,仅代表访问团,向英国的中国文化交流协会以及所有为这次学术对话访问作出贡献的人士深表谢意!

(原载于《中国天主教》,2006年第5期)

真

者

心之思



基督信仰人格尊严的神学解读

古老的不同文化传统对于人之尊严似乎都殊途同归。中国传统文化认为“天地之间，莫贵于人。”^①又说“天生万物，唯人为贵。”^②而且“义之大者，莫大于利人，利人莫大于教。”^③这种思想将人视为万物之灵，突出了人之尊贵。《圣经》文化认为“人是天主的肖像(Imago Dei)”^④负责“管理海中的鱼、天空的飞鸟、牲畜、各种野兽、在地上爬行的各种爬虫”。^⑤其所言人之尊贵也无可置疑。当今的天主教秉承古老文化传统特别强调“大地上所有的一切，其应当趋向的宗旨是人，人是万有的中心与极峰”。^⑥这与中国现代社会所强调的“以人为本”不谋而合如出一辙。中国现代社会这种“以人为本”的思想主要强调的是以人中心以及人的尊严。它与美国心理学家 A. H. 马斯洛(1908—1970)所创立的自我实现论的人本主义大异其趣，也与文艺复兴时期开始的人文主

① 《孙膑兵法·月战》。

② 《列子·天瑞》。

③ 《吕氏春秋·孟春》。

④ 《圣经·创世纪》，一章 27 节。

⑤ 《圣经·创世纪》，一章 26 节。

⑥ 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，12 节。

义有所不同。文艺复兴时期的人文主义原意是指人文学科的研究(studia humanitatis)。^①这时的人文主义有时被误认为与神学研究相对立且以反对神权为宗旨,事实并不如此。^②人之贵及人为本思想体现出来的是人为万物之灵人乃万有之中心的思想,是人之尊严思想的滥觞。这与汉许慎所言“人,天地之性最高者也”(《说文解字》)的表述相符合,也与1982年中华人民共和国宪法第三十八条“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯”相一致。

天主教传统一直强调人之尊严或人格尊严或人性尊严。所不同的是这种观念因时制宜有所发展有所诠释而已。因此,在现代社会的公共价值,人格尊严应该是最根本最重要最基础的人类社会的公共价值。天主教认为“一切社会的本原、主体及宗旨是人,而且应

① 赵敦华,《西方哲学简史》,北京大学出版社,北京,2003年,第162页。

② 如有人认为“所谓人文主义,从原意讲,是从拉丁文‘Humanus’深化而来的,又译成‘人道主义’。文艺复兴时代的人文主义起源于14世纪意大利人文主义者彼特拉克。人文主义的思想核心是‘人乃万物之本’,主张以人作为衡量一切事物的尺度。人文主义者重视人的价值,提倡个性与人权,主张个性自由,反对天主教的神权;主张享乐主义,反对禁欲主义;提倡科学和文化,反对迷信。中世纪基督教神学否定人性,否定现实,认为人生来就有罪。人文主义者认为主宰世界的不是上帝,而是人。天堂不在来世,而在现世”。见:央视国际,《文艺复兴的多重起源说》,http://www.cctv.com/history/special/C15190/20060123/102853.shtml。

事实上,“‘人文主义’一语,原意指富有人性的学术研究,也就是指那些与人的尊严相配的研究。我们现在许多人误解这个词,认为文艺复兴的特征是人冲破了中世纪的禁锢,以世俗取代宗教,人认识到自己是万物的尺度,人是自身生存的目的。人文研究当然有别于神学研究,但不同并不意味着势不两立。新的世俗学问并非与旧的神学相对立,而是相互共存。法律和医学等世俗学问并非是新的知识,人文主义学术的创新之处是把语言、文学和哲学放在新的上下文中进行研究。这就是他们崇尚古典古代及其伟大的拉丁语学者的重要原因。人文主义者往往是神学或医学的业余爱好者。”见:世界艺术馆,《文艺复兴的艺术——人文主义革命》,http://www.ce.cn/kjwh/zhuanti/ylsctz/wyfxz/bjpl/200603/03/t20060303_6262731.shtml。

当是人”。^① 天主教对当代社会人格尊严价值的表述主要建基于下述几个方面。它们从不同角度奠定了天主教人格尊严的理论基础。

一、人的神圣性

按照一般意义而言，“神圣”意味着尊贵庄严，不可侵犯。人就其为人来说就是不可侵犯尊贵庄严的。人的这种神圣性源自亘古，也特别为天主教教义所持守。首先，“人是天主的肖像”就蕴涵着人的这种神圣性，因为肖像的本体天主是神圣的。这种肖像与本体的联系将人的神圣性提高到永恒不变的巅峰。“永恒不变”是因为天主是永恒的，其肖像的尊严神圣也是永恒不变的。“巅峰”是就万物而言的。除人之外没有任何其他生物或物质被视为至高神圣者的肖像，因此，人的神圣被提升到无与伦比的高峰。其次，耶稣基督降生成人更使这种神圣性达至最高圆满。耶稣基督就是至高神圣者天主。因而实在是天主亲自降生取了人性。如此一来，人性被提升至神圣无比的神性并与神性结合为一。由此角度而言，人性达至了神性尊贵庄严不可侵犯的巅峰。于是，人的神圣性与天主（神）的神圣性相毗连。达味王逃亡的路上不是吃了供奉给上主的圣饼吗（撒下：21，1-7）！再者，人性本身就是尊贵庄严不可侵犯的。《中庸》所讲“天命之谓性”就在告诉我们人性源于“天命”。在中国传统文化中“天，天命，民，三者并称，

^① 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，25号。

随处可见。”^①孔子的“三畏”以“畏天命”为首(《季氏》),这与“胡不相畏,不畏于天?”(《左传·文公》)的思想代表着中国传统文化对天命的敬畏,也展现出“由天所生之人性”的可敬可畏。“天命之谓性”的重要意义在于人性与尊严可敬的“天命”相连,使人性也获得了至少部分的“天命”之尊贵可敬。最后,天主教将人格尊严、人类社会生活及人类活动的深刻意义视为教会与世界所有关系及交谈的基础。这种关系与交谈的基础又以人格尊严为首要因素。人与社会的这种内在关联也从侧面展示出人的神圣不可侵犯性。综上所述,人的神圣性有两个层面。第一个层面是人之源头的神圣性。因人天生之源的神圣性,人亦成为神圣的。人的神圣性源自其始元的神圣。人之始元的神圣成为人之神圣的永不可被剥夺的根基。这种根基是牢不可破的。无论对人本身研究如何发展,都无法剔除人的神圣性。因为人之渊源的客观神圣,成就了人之神圣的不可变易的神圣原则。这个不可变易的原则,在不同时代可以有不同形式的具体化诠释。基础原则不变,具体诠释可变。唯一能够切断此渊源的理論就是将人的全然物化。全然物化人的渊源自然引发人的非神圣性,并导致对人性的最大贬低:人既成为万物之一部分,浑然融于万物,与万物毫无二致。笔者的一位朋友对残疾狗极富爱心,家中收养了几十条病狗。病狗生病,这位朋友茶饭不思,呵护备至,而且常常以此自夸自己的爱心。笔者与其笑谈,设若他的狗与一位陌生人同时落水,他将先施救哪个。朋友一脸正经说,当然是先救我的狗了。笔者问他理由何在。朋友言称,狗命与人命均是生命,所有生命没有差异,我的狗命跟我最

^① 徐复观,《中国人性论史》,上海三联书店,2002年,第28页。

亲近,因此要先救狗命。这种理论听来似是而非。究其根本,还是剔除人的神圣性,将人全然物化的结果。第二个层面就是人性本身的神圣。人亦可以通过人类思维构筑某种理论建立起人之神圣性的价值观。然而,这种方法全然依赖于人的主观,毫无客观标准,因而极易被不同理论所替代,从而成为因时因地不断变化的主观化的神圣。因为缺少客观神圣的标准,主观神圣就变得非原则化。故此,没有第一个层面的神圣性作为基础,第二个层面的神圣性则几乎不可能彻底坚实地建立起来。没有人的神圣性,人格尊严也将成为无源之水。就此层面而言,天主教所言人格尊严与中国传统文化核心内容之一的“天生万物,唯人为贵”言殊而意同。

二、人的超越性

人格尊严的另一个表述是人的超越性。人的超越性或超验性(transcendence)体现在以下几个方面。首先,就认识论层面而言,人意识自我及认识世界有着某种独立性并超越自我及世界。认识论思想史上无论以希腊智者普罗太戈拉斯(Protagoras)的“人是万物的尺度”(homo mensura omnium)为代表的主观主义者还是以斯多亚学派(Stoicismus)为代表的主张“人心如白板”的客观主义者,甚或认识论中的可知论也好还是不可知论也好,都无法否认认识的某种超越性。人意识到主观世界的自我限度但仍然能超越自我意识,同时意识到外部世界。其次,就形而上学层面而言,“超越

意味着对所有感性经验的超越并趋向一个‘绝对他者’。”^①这是一个超越自我,超越感性的超越经验。这种超越指向一个非自我的绝对的超越者。人为自身所限,又不断超越自我,走向更高的超越。这种不断超越如同一个人看到天边地平线,他越是向前迈进地平线则越是向后远离,虽然一个人永远达到不了地平线,但人的视域却越来越宽广了。同时,中国传统文化的“天命之谓性”也表达了人性来源的超越特点,因为“天命”在中国传统文化中具有超越特点。无论就人的最后“绝对他者”的指向或是就人的最初“天命”之来源来说,人的超越性都无可置疑。再者,就人类学层面而言,人体验到自己存在的有限性而又无能力影响自我存在。此时,人心希望不断超越自我的有限性并为此做出不懈努力。人是一个自我超越的存有。天主教对此认识清晰透彻:“一方面,由于人类是受造者,故感到自身受到多方面的限制;另一方面,又感到自身具有无穷的愿望,有着走向更高级生命的使命。”^②

超越性也意味着超越动物。正如布伯所说“这由个人创造出来的‘社会’世界,人一方面是个别独立,一方面又是相依相存,和动物的合作方式完全不同,正如人类的技术,本质上与所有动物的工作方式完全相异一样”。^③就生理学而言,存在之人具有一种动物性。这种动物性以其可视可触的感觉特征似乎与动物没有多大区别。然而,就人的精神层面而论,人与动物又有着天壤之别。人

① Louis Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1987, p. 42.

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,10节。

③ [奥]布伯,“希伯来的人本主义”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第103页。

的精神特性以其独特的非感觉性特征又与动物迥异。无论如何，人无法对这种精神性存在层面“视若无睹”。笛卡儿的著名论断“我思故我在”正是人之精神性存在的明证，虽然他的这种说法将人的物质与精神分裂开来。动物固然有其感觉特征，“它表现在感性认识、感性冲动和感情、叫唤和运动中”，这种感觉意识，“它部分自觉地自动地适应周围环境，部分不自觉地依靠天赋或本能。”“但是动物没有精神性的意识和自我意识，没有形成普遍概念、进行逻辑思维、不仅追求个别物质条件而且自由地自我决断的那种能力。”^①这种不同不仅构成人与动物的截然分别，而且使人超越动物成为“万物之灵”。自人之始，人就开始了自我认识的旅程。虽然这种认识旅程坎坷不平，有时甚至迷失方向，然而，人总会回归正途，在迷茫中发现引路“真光”。“从大自然的观点来看，人是一种不可思议的独特生物，而从精神的观点来看，人更是无法理解、不可思议、独一无二的生物。”^②中国传统也认为“天地之性人为贵”，表达了人的这种独一无二性。^③因此，对构成人之为人的这两种因素，人类思想史的认识旅程忽左忽右，时而过于偏重动物特性，时而过于倚重精神特性。这种传统的将人视为“精神”与“物质”的“二元论”观点左右着人类的思想史。然而，基督信仰虽然对此两种因素有时也有所偏重，但基本线路还是固守两者的合一与统一的。“我们并没有完全以二元论的观点看待人。在人身

① [德国]卡里什(Rudolf Karisch)，“人是现实的一个特殊存在阶段”，见：刘小枫主编，杨德友、董友等译，《20世纪西方宗教哲学文选》，上卷，上海三联书店，1991年，第184-185页。

② [奥]布伯，“希伯来的人本主义”，见：刘小枫主编，杨德友、董友等译，《20世纪西方宗教哲学文选》，上卷，上海三联书店，1991年，第102页。

③ 《孝经·圣治章》。

上,‘精神’与‘物质’这两种现实根本结合成为一个合而为一的整体了。我们坚决否定柏拉图与笛卡儿对人所作的那种分裂。”^①精神因素与物质因素在人身上实现了完整的结合与统一。因此,并非人的精神因素超越动物,人的物质因素滞留动物界,是精神因素与物质因素的统一体——完整的人——超越动物。不错,完整的人存在着精神与物质的某种内在张力。一方面人在努力追求实现精神的完全自由,希望完全超越,但又被困于物质因素(动物性)内无法完全超脱,另一方面人受制于物质因素(动物性)的牵连,自然产生一种退回动物性的趋势。如此构成人内在的一种张力。然而,无论如何“两者中任何一个都绝难实现”。^②因此,与其说人内在的这种张力是一种撕裂,毋宁说这本身就是一种不断的超越,因为人就是这样一个统一体,致使自身根本不可能被彻底分裂。这是一种超越动物性的超越,一种走向真正“人”的超越,是走向完全自由的一种必然。

三、人的自由性

人是自由的。虽然这种自由并非绝对,但却是人之为人的最宝贵礼物。人的自由不仅表现在人脱离事物而独立上,而且也体现在人与天主的关系上。首先,人类由世界万物中一帜独树,享有

^① [德国]卡里什(Rudolf Karisch),“人是现实的一个特殊存在阶段”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第179页。柏拉图和笛卡儿的理论将人分裂为精神和物质两部分。

^② [美]赫舍尔(A. J. Heschel),“人是谁?”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第153页。

相当特别的自由独立性。虽然人类也有着某些与动物类似的生活方式,然而却与动物有着本质上的区别。动物的“社会只是为了‘本能’的目的而利用它们。其中没有任何程度的个别独立性,也没有偶发性的独立;彼此没有‘自由’,因此也没有个人与个人的关系。”^①人类的这种自由独立性在此体现出来的就是人类的“自决能力”。^②这种“自决能力”成为人类自由的根本标志。这种“自决能力”同时也体现在人类无与伦比的创造能力上。“正如人特别的技术创造,代表人脱离事物而独立,因此人的特别社会创造,也代表人与自己同类分离独立。”^③这种创造能力呈现出人类的自由独立性。同时,人的自由也体现在人类个体之间的关系上。人类个体固然需要相互依存的人类社会,然而每个个体必须自我负责。只有个体拥有自由独立性,他才能对自己负责。“人将自己由私欲的奴役中解放出来,并以自由选择为善的方式,追求其宗旨,同时,又辛勤而有效地运用适宜的手段,这样的人才算拥有人性尊严。”^④因此,个体的自由构成自我负责的基础,也因此体现出人格的尊严。再者,人的自由也体现在与其创造者天主的关系上。天主创造人是“依照自己的肖像”而完成的。这个“肖像”虽然与其本体有着无法割裂的关系,然而却是独立存在的实体。这个“独立存在”的实体与其创造者的关系始终存在着一种张力。这种张力的根源就是人是天主的肖像。一方面人的存在不断趋向于

① [奥]布伯,“希伯来的人本主义”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第103页。

② 参阅:梵二文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,17号。

③ [奥]布伯,“希伯来的人本主义”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第103页。

④ 梵二文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,17号。

其创造者,希望回归“肖像”的本源天主。另一方面,人的存在因其独立性又不断反抗这种回归本源的吸引力。出离埃及的以色列民族的所作所为充分展示出这种张力。无论如何,人“只有与天主结合在一起时,人才能找到自己真正的本质。”^①然而,人的自由独立性有时又不甘完全服从这种吸引力。因此,赫舍尔讲“存在(to be)就是服从”,^②就是不断地试着彻底服从这种内在吸引力。人越是服从这种吸引力就越是安宁并且是在向神性进发。根本而言,这才是人本身的最大挑战,是战胜自身自由独立性之张力的挑战。“我们的生存活动在兽性与神性之间摇摆,在高于人性与次于人性的事物之间摇摆:下面是幻灭、悲观,上面是大门敞开的圣库。”^③在这种张力中,虽然人永远无法等同于肖像的本源,但却可以自由地作出抉择,或者完全服从这种吸引力或者不惜做出反抗的挣扎。完全服从这个吸引力就是不断地走向更加自由的神性,反抗挣扎只会引发更大的撕裂性张力从而使人失去自己的尊严沦为兽性的奴隶。

人的自由显然不是绝对的。这种不自由源自人存在本身。人存在于精神体与物质体的融合交汇点。正如赫舍尔所说“人是天与地彼此联系交错的一个纽结。”^④“灵魂属于精神的现实阶层,是一种单纯的精神实体。肉体属于物质的现实阶层,是物质的各个

① [俄]弗兰克,“上帝与人”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第195页。

② [美]赫舍尔(A. J. Heschel),“人是谁?”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第149页。

③ [美]赫舍尔(A. J. Heschel),“人是谁?”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第154页。

④ 同上,第155页。

部分的复合。然而,人是作为一个统一体而行动的”。^①这种融合交错就整个人而言有着天衣无缝完整统一的特点。的确,人是精神与肉体的统一体,以至于人的行为只能由理论上区分开何者属物质性或动物性行为,何者属精神性的行为,而实际上人的每一个行为和思想都只能说是整个人的行为,从而根本不可能彻底区分开何者纯属精神何者纯属物质。人的这种特殊地位从根本上决定了人要受到精神体和物质体的双重制约。这种双重制约构成了人的不自由。保禄宗徒对此理解非常深刻:“因此,我所愿意的善,我不去行;而我所不愿意的恶,我却去作。但我所不愿意的,我若去作,那么已不是我做那事,而是在我内的罪恶。所以我发现这条规律:就是我愿意为善的时候,总有邪恶依附着我。因为照我的内心,我是喜悦天主的法律;可是,我发觉在我的肢体内,另有一条法律,与我理智所赞同的法律交战,并把我掳去,叫我隶属于那在我肢体内的罪恶的法律。”(罗:7,19-23)对这种无奈的不自由,保禄宗徒大为叹息:“我这个人真不幸呀!谁能救我脱离这该死的肉身呢?”(罗:7,24)这是一种追求完美自由的希望的叹息!这是一种无法获得完美自由的无奈的叹息!人在这种受到制约的不自由下生活,同时又感受着内心对自由的强烈渴望。

人无自由何谈尊严!至少这种不完全的自由可以弱化人的尊严。因此需要从根本上解除对人之自由的这种双重制约。然而,

^① [德国] 卡里什(Rudolf Karisch),“人是现实的一个特殊的存在阶段”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第174页。

只有在“人化作神”的时候,^①人才能获得这种完美的自由,从而达至人的尊严。这种说法看似离奇,却是可能的,而且是获得完美自由的唯一途径,因为只有“神”或绝对精神体才拥有完美的自由。正如圣亚大纳修和圣托马斯都曾说过的“原来天主子成了人,是为使我们成为天主。”^②《旧约》对人梦想成为天主,总是予以惩罚。而《新约》则一改前例,要使人成为天主,成为神。这之所以可能,是因为天主子基督成了人。基督既是天主又是人。因此,未来,人在基督内,藉着基督,以基督为典范,也将成为人和天主。人只有在天主子内成为天主才能获得这份完美的自由,也才能达至真正的人的尊严。若望宗徒认为“如果天主子使你们自由了,你们的确是自由的。”(若:8,36)保禄宗徒对此做了明确的见证:“因为在基督耶稣内赐予生命之神的法律,已使我获得自由,脱离了罪恶与死亡的法律。”(罗:8,2)因此,这种自由离不开天主子基督。基督由天主(神)成为人,就是要打破这种对自由的制约,使人获得解救,“基督解救了我们,是为使我们获得自由”(迦:5,1),获得完美的自由。基督借着自己“天主而人,人而天主”的“神人”合一的身份打破了人因自身特殊地位所受到的制约。如此一来,“人在基督内,基督在人内”就可以获得这种完美的自由。耶稣基督正是如此告诉我们的:“到那一天,你们便知道我在我父内,你们在我内,我也在你们内。”(若:14,20)“这一天”就是我们真正在基督内蒙召选的“那一天”。因为“你们蒙召选,是为得到自由”(迦:5,13)。

① 参阅:[俄]弗兰克,“上帝与人”,见:刘小枫主编,杨德友、董友等译,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1991年,第200页。

② 见:《天主教教理》,460号。

四、人的社会性

天主教教义认为“人依其内在本性而言，便是社会性的。”^①因此，人不能完全地单独生活。人绝对需要与他人生活，与团体生活。既然人本性上就是社会性的，社会生活就不是人的外在附加品，而是人的内在需要。人在社会生活中彼此互助，彼此沟通，彼此交流，彼此合作。这种交流沟通合作互助既有益于自己又有益于他人。由人类社会历史来看，人类彼此间的关系总体上是越来越多，越来越紧密的。现代科学技术的进步使这种紧密关系更形牢固。人生而离不开社会生活，因为人就出生在家庭中，而“家庭是社会的第一个生命细胞”^②。家庭是一个“小社会”。人在这个“小社会”中首先获得培育并长大成人，打下一个进入大社会的基础。这个基础的牢固和健康关系到未来大社会的稳定与和谐。因此，构建一个健康的“小社会”环境，以适合人性的培育至关重要。现代心理学对儿童家庭教育的研究充分说明这个健康“小社会”的重要性。

与此同时，人类大家庭的社会生活更需要额外予以关注。人类必须不断努力去创建一个更加符合人性的社会。人在这个社会中成长并创造未来的社会。这个社会有人类来创建，又反过来促成人类的完善和成长。这是一个相辅相成的双向的互动性的创造。当然，鉴于人所处文化背景的不同，社会地缘的不同，人类社

① 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，12号。

② 梵二文献，《教友传教法令》，11号。

会也不可能完全划一。现代社会生活的多元化正表现出这种非划一特点。然而,无论文化背景和地缘如何相异,因为人性的同一,人类社会的创建必然有着某种同一性。因此,人类社会应该是一个既有同一性又有多多样性的社会大家庭。在此,我们无暇论及其多样性。就同一性而言,人格尊严应该成为人类社会构建的一个基础性价值观。其实,这种价值追求已经蕴含在不同的文化背景中了。只不过需要人类的再发现,再诠释而已。显然,以此为宗旨的人类社会最普通最基本的一种社会性表达就是人人平等。没有人人平等的社会基础,就不可能有和谐融洽的社会。

五、人的平等性

人人生而平等。此平等的本体论基础是“人是天主的肖像”,换言之,每个人都是天主的肖像。因此,“每个人在天主面前的尊严,就是人在其他人面前的尊严的基础。”^①这种平等的唯一可靠基础是天主。对人的任何歧视都是对“天主肖像”的冒犯,都是对人格尊严的亵渎。这种平等不是法律的赋予,而是人格的基本构成要素。法律赋予的平等是外在的,人格平等是内在的,本质的,不可被剥夺的。因此,人生而为人,人生而平等。这种平等不依赖于任何包括法律在内的外在因素。只有这种本体论上奠定的平等基础,才能摒弃任何其他因素引发的对人格的歧视和冒犯。由此意义上来审视基督信仰的“爱仇人”才能更好地理解它的真义。

^① Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, no. 144, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

“爱仇人”是人格平等和尊严的一种表达方式。在此意义上,罪犯与我们是平等的,同样有着人格的尊严,虽然他们会受到法律的惩处并因此带来法律上的不平等(被剥夺某些权利),但是他们的人格尊严仍然是不可侵犯的,因为其人格平等是内在于人本质的,是不可被剥夺的。

人的平等性不会因为人的性别、种族、肤色、信仰、语言或社会地位等造成人格上的不平等,或对人有所歧视。在强调这种人格平等时,我们也不得不承认而且不能忽略“人们在肉体、精神及理智方面”拥有着并不平等的才能。^① 忽略这种不平等,就会造成不平等。因此,我们也必须承认“在人与人之间存在着合法的差异,但人格平等却要求更为人道及比较公平的条件。”^② 男性与女性有着自然的差异,个人与个人也有着与生而来的差异。强调人格上的平等,尊重人生理上的差异,合理调配人生活的诸方面并随着时代的前进而不断做出调整才能构建一个人人平等的社会。然而,人与人的差异也不能成为制造不平等社会生活的借口。这就需要人类不断努力,在人格平等的基础上实现社会生活中的真正平等。天主教认为要“有效确保人人都有平等的机会,确保在法律面前,不同的社会阶层在客观上享有平等”。^③ 因此,法律是维护人人平等的具体措施和手段,但不是人人平等的理论基础或本体论基础。本体论上的人格平等,需要靠由法律确定的对人的基本权利的保证来实现。

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,29号。

② 同上。

③ Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, no. 145, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

六、人的基本权利

人的基本权利源自人的人格尊严。人格尊严是与生俱来的,人的基本权利也是生而有之的。天主教认为“在信仰的光照下,人拥有各种权利的论据更为稳固,因为人性尊严是天主赋予人的。”^①中华人民共和国宪法 2004 年的修正案明确规定“国家尊重和保障人权”。“人权”入宪被认为是中国人权发展的重要里程碑。鉴于人的基本权利源自人格尊严的基本理论,人的这些权利就成为人生而有之的,具有普遍意义的权利。换言之,每个人都享有这种基本权利。“尊重和保障人权”正是对这种基本权利的有效保护。对这种基本权利的侵犯或剥夺都是对人格尊严的冒犯。虽然各种理论对这些基本权利没有完全统一的认识。但是最基本的生命权、受教育权、生存权、良心和宗教自由权利等《世界人权宣言》所宣称的人的基本权利还是广为世界各个民族和国家所认可的。与此同时,天主教也强调“人权的范畴已扩展至包括民族和国家的权利。事实上,‘适用于个人的权利,也适用于整个民族’。”^②换言之,每个民族和国家也有自己的基本权利。民族与民族,国家与国家间需要和平共存、互相尊重、彼此合作。社会生活也应该围绕人的这些基本权利而发展。保障人的基本权利就是对

① Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, no. 153, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

② Pontifical Council for Justice and Peace, *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, no. 157, Libreria Editrice Vaticana, 2004.

人格尊严的最具体的实践。

总而言之,人格尊严是以人为本的人类社会的最根本的公共价值。没有人格尊严的人类社会将不再是人类的社会。基督宗教对人格尊严的重视凸现出人性追求中的期盼与希望。神学究其根本是生活的。人格尊严的神学解读虽然有某种本体论的立论基础,然而其最本质的精神还是在人类社会生活中的实践。神学解读与生活实践息息相关唇齿相依。解读的理论是基础,现实的生活是实践。人类需要不断完善这种理论基础,需要不断推进以人格尊严为中心的公共价值体系的社会构建。

(中国社会科学院基督教研究中心,2007年12月14-16日召开的“基督宗教与公共价值”学术研讨会论文。载于卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》第十一辑,宗教文化出版社,2008年12月)

基督信仰对人性的整合

——对和谐社会可能的贡献

社会和谐的根本在于人与人的和谐。人与人和谐的根本在于人自我的和谐。人自我和谐的根本在于人性的整合。一个撕裂的人性必然导致人自我的撕裂。人自我的撕裂必然触发人与人的冲突。人与人的冲突必然引发社会的不和谐。基督信仰对和谐社会的最大可能贡献,当属对人性的整合。对人性的整合将从根本上剔除人性被撕裂的危险。这种危险被剔除后,其自然及必然结果就是社会和谐。在此,基督信仰所体现出来的对人类社会的贡献就是对人性的整合。就此而言,基督信仰可以超越人类社会文化形式、经济体系或社会模式而造福人类社会。

一、生命与死亡之间的人生悖论

生之初即是死之始。人出生之始就步向死亡。这是人生最大也是最根本的悖论。人开始自我意识之始就对此危险存有潜在意

识。因此,幼童尝试迈出第一步而意识到危险时会啼哭。随着人自我意识的增强,对死亡危险的潜在意识也逐步增强。这种面对生命死亡的潜在意识无时无刻不在影响着人的整个生活。与此同时,人的潜在意识也在告诉人生命的可贵及其内在喜乐。这两种潜在意识此长彼消,此消彼长,伴同人生每一天,每一时,每一刻。这种潜在意识有时又转化为清醒意识,这时的人就更加意识到生命与死亡的喜乐与忧虑。这两种潜在意识相互交替并带来人对生活的期望与焦虑,由此而引发人内心的根本不平衡与被撕裂的痛苦。

当面对社会生活的剧烈演变时,内心的这种期望与焦虑就更形加重。现代社会生活正面临人类社会前所未有的影响深广而剧烈的演变。这种演变对人心理、思想、道德、宗教、政治、经济、文化、社会关系、人群关系等诸多方面产生巨大压力,从而让人对生活感觉到更大的期望与更深的焦虑。如此一来,潜意识中所存在的那种不平衡变得更加动荡不安。这种内心的动荡不安又反过来影响到社会生活。因此,“现代世界所患的不平衡,是与植根于人心的基本不平衡,紧相连接的。”^①

社会生活的不平衡与人内心的不平衡交互作用,对人性产生深刻影响。一方面,人感到自身对走向更高级生命的那种莫大期望,一方面人又感到自身面临死亡限制所产生的那种莫大失望。“于是,人在自身内,便感到分裂之苦。”^②这种分裂之苦根植于人性对生命的期望与对死亡限制的失望,再加之社会生活演变所带来的不平衡,人性的这种撕裂之苦就更形严重。受困于这种生命与死亡的人生悖论,人时而欢快享受生命之乐,时而又为死亡所惧

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,10节。

② 同上。

产生莫名的焦虑。这种焦虑正是蒂利希所称的“意识中的有限性”，这种“焦虑是一个本体的概念，因为它表达的是出自‘内部’的有限性。”^①在如此的情状下，就形成了社会生活中“我所愿意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作”的行为特性（罗 7：15）。事实上，“社会上如此众多与巨大的争执，便肇端于此。”^②社会的不和谐也由此而生。

这种人生悖论构成了人们永久的疑问。人生意义何在？生活意义何在？对此疑问，历史贤哲们不断发现新的理论，新的方法，试图填补人生永久疑问的空间。远自被德国哲学家雅斯贝尔斯（Karl Jaspers, 1883—1969）称为“轴心时代”的公元前五百年左右，各种传统文化就不约而同孕育出诸如古希腊的苏格拉底、柏拉图，中国的孔子、老子以及美索不达米亚两河流域的犹太《旧约》中诸先知等思想家。尽管此后的哲学家不断以新的哲学理论来刷新“轴心时代”的思考，这些思想家对于人生永久疑问的思考与回答仍然深深地影响着现代人。^③此外，公元前后一千年间创立的世界三大宗教也从宗教角度对此人生永久疑问给予了回答并吸引了众多信徒。相对雅斯贝尔斯的哲学思考回答人生永久疑问的“轴心时代”而言，世界三大宗教创立的时代可以说是一个“宗教轴心时代”。随着近代科学技术的发展，人们又发展出生物学、心理学、社会学等新的方法来回答人们的永久疑问。这些方法以

① [美]蒂利希，《存在与上帝》，见：刘小枫 主编，《20 世纪西方宗教哲学文选》，上海三联书店，1991，第 853 页。

② 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，10 节。

③ “人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重新燃起火焰。”雅斯贝尔斯，《历史的起源与目标》，华夏出版社，1989 年版，第 14 页。

“科学万能”为代表,试图用科学技术来回答人们对永久疑问的探索。近代科学与宗教的冲突,究其根本,就是由于对此疑问回答方式的不同而产生的,而且这种冲突也在哲学领域产生。

哲学、宗教以及科学对此永久疑问的思考与回答为人们提供了多元化的选择模式。以至于一个时期以来,宗教所给予的思考与回答被一些人否认。虽然“不少人对天主的信仰更为活泼。但另一方面,有日渐增多的人们,至少事实上已经离弃了宗教。否认天主、否认宗教、或将天主及宗教置之不理,已不如往日那样,成为一件不寻常的个别事例。”^①当然,这种否认并非仅仅局限于宗教所给予的回答。长期以来哲学思考所给予的各种回答也遭此厄运。“历史上和现实中的哲学家提出了一个又一个的答案,但一个接着一个被推翻、被修改、被重写。”^②以至于人们提出后现代话语中“哲学的终结”的话题。^③同时,我们也应该注意到,“否认天主不只限于哲学领域,而且广泛地影响文艺、美术和以人为对象的科学及史学,甚至影响国家法律,致使许多人感到困惑。”^④然而,人们对现代科学所提供的各种思考与回答并不完全满意。那种科学万能可以回答一切疑问的绝对化、主宰化倾向很快昙花一现。其原因在于,人们发现科学也有其研究范围与学科局限性,并不能回答人类的所有疑问,特别是关于人生永久疑问以及人生意义的问题。与此同时,人们也发现虽然“现代人类拥有的财富,技能及经济力量是史无前例的,但是大部分人却又为饥馑贫困所折磨,而

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,7节。

② 赵敦华,《西方哲学简史》,北京大学出版社,2003年版,前言第3页。

③ 赵敦华,《现代西方哲学新编》,北京大学出版社,2002年版,第280页。

④ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,7节。

人盲又多得无数。”^①此外,人们更加发现,科学技术带来的巨大能量,虽然为人类生存带来众多福利,但也成为丝发倒悬于人类头顶的能彻底毁灭人类的一把利剑。在科学这把“双刃剑”面前,人类显得软弱无力而又胆战心惊,稍有不慎就有可能使全人类同遭灭顶之灾。

如此一来,徘徊于生命与死亡之间的人生悖论由历史上的单独个人或小群体延伸至整个人类。人生悖论的永久疑问不仅涉及人类中的个体,而且也关联到人类这个群体。反之亦然。因此,永久疑问的思考与回答不仅需要回答个人生命意义的“小悖论”的问题,而且也必须回答这个人类生命意义的“大悖论”的问题。就此而言,近代科学的发展不仅没有解决人生永久疑问的困惑,相反却显然地扩大了问题的范围,加深了困惑的程度。

二、转型中国文化引发的人性悖论

自1919年“五四”开始的新文化运动始,中国传统文化正在经历着前所未有的剧烈转型。当然,“五四”新文化运动肇始,应源自明末清初的中西文化交流。此时的中西文化交流虽然也有冲撞,但主旨还是以中国传统文化为主流思想的。^②1840年鸦片战争后,中西文化的交流与冲撞加剧,至“五四”运动形成高潮。此时的中西文化交流,总体而言,是中国传统文化处于守势,西方文化处于攻势。这种情势一直持续至今。这次的文化转型较过往的

^① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,4节。

^② 参阅:沈定平,《明清之际中西文化交流史——明代:调适与会通》,北京,商务印书馆,2001年。

转型更为惨烈。^① 其惨烈之原因很多,究其要可能有以下几个方面。第一,中国传统文化根深叶茂、流长久远、几千年不变,一旦面临转型自然阵痛会更剧烈。第二,虽然自信史时代起中国传统文化也曾历经不同转型模式,但就地域及文化模式而言,前面转型期的文化交流与沟通仍然同属东方文化范畴。此次转型则是东西方两种完全不同的文化的交流与沟通。第三,世界范围内的向现代文化的转型同时在不同地域发生,使不同文化的交流更加繁杂无章。第四,西方文化在向现代文化转型中,按部就班而且统领全局。这主要表现在影响巨大且深远的三次工业革命的完成在西方文化中依次而行而且独站潮头。其实,现代的西方文化绝非三次工业革命前的西方文化可比。现代西方文化也处于一种转型期。教宗本笃十六所言极是:“今天的西方深受其他文化影响,其文化中原初的宗教因素非常强盛。”^②第五,与中国传统文化交流的西方现代文化势头强劲,相对而言对中国传统文化的冲击力度更为强大。第六,中国传统文化转型之初就直接而全方位地受到西方三次工业革命和现代文化的交错影响。三次工业革命在西方基本

① 杨春时,《中国文化转型》;罗晓南,《当代中国文化转型与认同》等。张富贵博士认为中国文化有三次转型:第一次“发生在春秋战国到秦汉时期。春秋时代,礼崩乐坏,固有的大一统的西周文化受到地方文化的强烈挑战,所谓贵族化的‘天朝文化’逐渐丧失了其正统性,而由世俗化的‘豪强文化’所取代。第二次“发生在南北朝及唐时期,这是中国文化的第一次真正意义的转型”。转型的原因有两个,一是北方少数民族文化对大一统的汉文化的冲击,二是由于佛教传入后对中国文化的冲击。到了19世纪,“终于开始了第三次也是最为激烈、痛苦和漫长的一次转型。这次转型与前两次相比,具有显著不同的时代特征。”参见:张富贵,《惯性的终结——鲁迅文化选择的历史价值》,见:刘中树主编,《东北学人现代文学研究丛书》之一,吉林大学出版社,1999年。

② “Then again, today the West is being strongly influenced by other cultures in which the original religious element is very powerful.” 见: *The Tablet*, 19 August 2006, 第8页。

上是依次完成的。而在中国则几乎是三头并进同时进行的。这无疑更会加剧转型的惨烈情势。第七,中国传统文化与现代文化的差异性较大,转型冲击力带来的影响也就更剧烈。

毫无疑问,文化转型直接冲击的对象是人。生活在这种转型文化中的人自然要经受剧烈震颤。他们面对着生存环境、伦理道德、婚姻家庭、宗教信仰、人性尊严、政治观念等不同价值观的冲突。^①这种冲突引发他们对人生悖论的永久疑问的再思考再发现再追求。一方面,人们不再满足于中国传统文化对此人生悖论所作答复。就此而言,以伦理道德为基础的中国传统哲学与西方“哲学的终结”的问题一样也陷入了“终结”的困境。^②另一方面,恰如溺水之人淹没于这种“终结”河流一样,匆忙中人们盲目抓住现代文化对此问题所给予的任何可能答复作为救命稻草,但此后又觉得不能使自己满意,随即弃之如敝履。在这种生存状态下,中国社会的现代人不仅面临着前述个人人生“小悖论”和人类生存“大悖论”的问题,而且又被转型文化特别附加了传统与现代间的“中国式”的人生悖论的问题。

现代国人所面对的这种“三合一”式的人生悖论为中国现代社会带来严重社会影响。第一,一些人开始了重返中国传统文化的尝试。试图重新诠释中国传统文化对生命意义的回答,以期为现代人提供一个令其满意的答案。因此而出现了现代意义上的“国学大师”。当然,重新发掘传统文化有其重要意义,但是如果因此而封闭自我拒绝借鉴吸纳现代文化,则会窒息现代人对人生

^① 参阅:林仁川 徐晓望,《明末清初中西文化冲突》,上海,华东师范大学出版社,1999年,第195-410页。

^② 赵敦华,《现代西方哲学新编》,北京大学出版社,2002年版,第280页。

意义探索与追求的精神,同时也会引发传统文化吸纳现代文化之新鲜血液的障碍,从而使传统文化失去活力。第二,中国伦理道德严重滑坡,以至于提出深重忧思的发问:我们还相信什么?我们还信仰什么?我们还有传统吗?^①就伦理基础而言,伦理道德的这种滑坡与以伦理实践为宗旨的中国传统哲学的“终结”问题不无关联。第三,全盘借鉴现代西方科学理论,期颐它能回答中国社会现代人对人生悖论的疑问。于是,西方现代文化的各种科学理论蜂拥而至,并深受某些国人的欢迎。第四,社会各类矛盾凸现,经济的、政治的、阶层的、人口的、发展与稳定以及传统与现代的等等。由此而来的是社会矛盾频发,甚至有可能严重影响到人们社会生活的稳定性。第五,可供人们选择的对人生永久疑问的答复多样化。宗教、哲学、生物学、心理学、社会学都试图给出让人们满意的答复。因此包括新兴宗教在内的宗教呈现出发展状态,新儒教对传统的诠释方兴未艾,不同的科学解释也深受人们欢迎。对人生永久疑问的回答形成了一个多彩多姿的大花园。包括对传统哲学进行现代诠释的不同哲学理论层出不穷,而且都有其众多追随者。那种一统天下唯我独尊的哲学理论风光不再。不但传统宗教大有复兴之势,新兴宗教也崭露头角。试图回答人生永久疑问的各种科学理论伴随着新的科学发现也日新月异。第六,选择的多样性带来人们对永久疑问答复满意度的更大期望。故此,时而某个理论甚嚣尘上如日中天附者如云,时而又尘埃落定昨日黄花无人问津。

这种严重的社会影响可能会带来三个方面效果。积极方面而

^① 参阅:刘智峰 主编,《道德中国:当代中国道德伦理的深重忧思》,北京,中国社会科学出版社,2001年。

言,它增强了人们探索追求推陈出新的精神,同时社会呈现出多元化倾向而且更具包容性,人们对现代性理论的要求和期颐更加迫切。消极方面而言,它会引发人心忐忑不安摇摆不定的局促感,人们承受的人生悖论的撕裂感加重,传统与现代间的张力加大,社会各类矛盾更加凸现更加激烈。第三个方面的效果目前还无法判定应归属积极性抑或消极性,还需要未来历史的验证。这种目前无法判定的第三方面影响,如果用传统价值观判断,这种影响就可能被视为消极,但如果从现代价值观审视,可能被视为积极。例如,中国传统伦理意义上“忠孝仁义”原则的滑坡就不一定是坏事情。这种束缚中国民众几千年的封建文化,^①如果能转型成“人格尊严、自由平等、人权博爱”等现代意义上的伦理原则何尝不是一件美事!

三、基督生命就是一个悖论

面对人生的这种悖论,解决问题的关键显然在于对这种悖论的整合。然而,既然这种人性悖论是永久的,如何才能使此悖论成为正论而得以永久解决呢?悖论的解决方案只能由悖论来解决,而基督的生命就是一个最大的悖论。

基督:神与人合而为一的悖论。基督信仰最为核心的观念之一就是:基督是天主而人,人而天主的。天主是永恒的、永生的、不朽的、全能的、无限的;而人则是暂时的、有死的、可朽的、有限的。这两种完全相悖的属性在基督身上整合为一。就此悖论实质的讨

^① 参阅:赵汗青,《中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观》,见:卓新平、萨耶尔主编《基督宗教与当代社会》,北京,宗教文化出版社,2003年,第68-80页。

论在西方神学史上曾有过多次激烈争论。然而,远自公元459年的加采东大公会议就已经明确申明“我们宣认,同一位基督,独生的圣子和主,有两个性体,两者毫不混淆地、毫不变更地、毫不分离地、毫不分割地结合着。”^①其实,这种悖论与中国传统文化中“无所为而无所不为”、中国哲学“既入世而又出世”、^②“天人合一”等悖论思想有异曲同工之妙。西方神学思想绞尽脑汁试图对此悖论做出正面的明晰答复,而中国哲学对类似悖论则采取冯友兰先生的所谓“负的方法”,使其成为“不知之知”。^③然而,无论我们采取何种解释方式,天主而人,人而天主的基督本身都将成为人生最永久最具奥秘性的悖论,其原因在于:第一,他涉及最难解决的最令人困惑的也是最终极的神人关系问题。无论西方文化还是东方文化,无论现代文化还是传统文化,其哲学的根本思考最终都会回归到此终极的神人关系问题上,即便否认神存在的哲学思想其实也是在处理神人关系这个问题,只不过采用了否定形式;第二,天主而人,人而天主在基督身上的结合为一具有永远不能全解的奥秘特色。因此,基督就是一个奥秘,一个永久的悖论的奥秘。同样,无论西方还是东方,无论现代还是传统,对基督奥秘悖论的神学思考也将是一个永久的课题。

基督:死而复活的悖论。神人关系的悖论与人之生死悖论实为问题的不可分割的两个方面。基督信仰另外一个核心观念就是基督的死而复活或出死入生。显然,基督死而复活与他身为天主而人,人而天主的身份无法分开。正如保禄宗徒所说:“假如基督

① 薛迈思著,宋兰友译,《信理神学》,卷三,生命意义出版社,1994年版,第288页。

② 冯友兰,《中国哲学简史》,北京大学出版社,2002年8月版,第7页。

③ 同上,第289页。

没有复活,那么,我们的宣讲便是空的,你们的信仰也是空的。”(格前 15:14)基督死而复活与基督天主而人人而天主的信仰构成一体。因此,他们并非两个悖论,而是一个悖论的两个方面。“死而复活”是一个信仰中的悖论,中国文化中“不知之知”则是一个哲学中的悖论。前者需要信仰知识获得了解,后者需要哲学知识得以认知。哲学知识更多地依赖理性才能获得,而信仰知识不仅可以依靠理性而且可以由感性获知。当然,信仰知识如何更好地把握理性与感性的关系则成为宗教需要探讨的一个问题。没有理性的信仰是瞎子,没有信仰的理性是盲人。“信仰与理性像两只翅膀,使人精神飞扬,瞻仰真理。”^①无论如何,信仰的悖论与哲学的悖论两者都是对人生悖论的一种悖论性解答。然而,基督死而复活的悖论更直接更感性更生活化地面对着人的最根本的生死悖论。

因此,基督生命这个悖论以其双重性和合二为一性藉着信仰知识使人获得认知。天主而人人而天主的悖论是死而复活之悖论的基础。没有天主而人人而天主的悖论,死而复活的悖论就不可能成立。死而复活的悖论又彰显出天主而人人而天主之悖论。没有死而复活的悖论,就无法获得天主而人人而天主之悖论的认知。两者合而为一相辅相成整合了人性生死的永久悖论。

四、负负得正——悖论加悖论等于正论

基督生命这个悖论整合了人之生死的悖论。同时,基督是完全的真正的人,也因此基督生命悖论与人类(你我)生死的悖论存

^① 参阅:若望保禄二世,《信仰与理性》,1998年9月14日通谕。

在一种联系的可能。“我实实在在告诉你们：凡信我的，我所做的事业，他也要做，并且还要做比这更大的事业。”（若 14:12）“这更大的事业”就是藉着基督，偕同基督，在基督内的对人性的整合，对人生悖论的解答。基督信仰对人类的最伟大贡献之一就在于此。在基督信仰中，基督并非一个不食人间烟火的“超神”，可以遥坐天庭用其大能为人类消灾免祸。相反，他是一位与我们完全相同的人，只是没有罪过。基督的生命与你我的生命完全相同。他所经历的人生生命的诞生、生活、苦难与死亡，你我都要经历。其人性与我们人类的这种相同性，为我们与他生命悖论的相同性奠定了基础。面对人生的生死悖论，基督死而复活，从而彻底整合了人性徘徊于生死间的那种分裂之苦，弥补了那种身处希望与失望间的忧愁焦虑之痛，更使由此而引发的那根植于人心的不平衡得以平衡和谐。当人在信仰知识中接纳此悖论时，人性的这种整合也将在我们内心产生，从而抚平我们面对生死悖论而引发的人性撕裂之痛。因此，藉着基督，偕同基督，在基督内，人之生死悖论在基督生命悖论中“负负得正”成为人生的一个“正论”。这个“正论”的真实效果就是：人心内的和谐油然而生。人内心和谐了，人人间就和谐了，人人间和谐了，社会和谐就会随之而来。

（中国社会科学院基督教研究中心，2006年12月15-17日召开的“基督宗教与和谐社会”学术研讨会论文。载于卓新平、许志伟主编，《基督宗教研究》，第十辑，宗教文化出版社，2007年11月）

人——天主肖像的神学思考

前 言

“天主说：让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，……天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了一男一女。”^①这端圣经可以说是《创世纪》中天主创造世界的中心工作，也是世界被创造的最后工作。在完成创造人的工作之后，天主看了自己所创造的一切，认为样样都很好，这时天主才停止了他的创造工程，休息了。可见整个的创造工程以人为中心。所有一切受造，只有人是按照天主的肖像被造。那么，这个人人皆知的创造故事的神学思考是什么呢？这种对人的强调以及人作为天主的肖像，究竟向人类传递了一种什么信息呢？作为天主肖像的人究竟与天主有着什么样的关系呢？天主按照自己的肖像创造人，又付给了人什么样的价值呢？显然，许多问题都可以在这里提出。本文将分别从以下三个角度简单阐述并试图回答上面的问题。这三个角

^① 《圣经·创世纪》，一章 26 - 27 节。

度包括:(一)作为天主的肖像,人与天主所建立的神学上的关系;(二)作为天主的肖像,人与天主所有的相似之处;(三)作为天主的肖像,人应该承担的责任。

一、天主的肖像——人与天主关系的神学基础

(一)作为天主的肖像,人与天主有着不可或缺的密切关系

肖像与本体之间的关系体现在肖像永远不可能离开本体。作为天主肖像的人也永远不可能离开天主。这种关系正是圣奥思定所说的“与天主不可或缺的密切的关系。”^①这种不可或缺的密切的关系一方面表现为肖像对本体的渴求。肖像永远都在渴求着完完全全地与本体的一致。的确“对天主的渴求已铭刻在人的心中。”^②人对天主的渴求来自作为受造物的人性本身。除了天主本身外,没有任何东西可以满足这种对天主的渴求。因此,人会永远不懈地去追求天主,认识天主,并且希望与天主完全合一。其次,这种不可或缺的密切关系也表现在天主对人的召叫上。本体永远对肖像有着吸引力,“永生之父……创造了宇宙,决定提拔人类分享天主的生命。”^③而人的尊严与使命就是被召叫“同天主结合。”^④天主对人的吸引力就是天主不断的召叫人,走向他。在这样的基础上,一方面是天主(本体)对人(肖像)的召叫和吸引力,

① 圣奥思定,《忏悔录》,1,1,1。

② 《天主教教理》(以下简称“教理”)27。

③ 梵二文献,《教会宪章》(以下简称“教会”)2。

④ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》(以下简称“现代”)19。

另一方面是人(肖像)对天主(本体)的渴求。因此,作为天主的肖像,人与天主有着不可或缺的密切关系。

当然,这种关系“可以被人遗忘、轻视、甚至明确地拒绝。”^①人的自由也决定了人可以遗忘甚至拒绝这种吸引力或召叫。这种遗忘或拒绝可能来自不同的原因。然而,不论如何,作为本体的天主,都会不断地吸引人并召叫人。一旦人注意到了这种吸引力或召叫,就会发现自己渴求并走向天主。

(二)作为天主的肖像,人在某种方式上或某种程度上相似于天主

肖像与本体的另外一个特点是:肖像在某种方式或某种程度上相似于本体,但肖像作为肖像本身又永远不可能完全等同于本体。肖像与本体之间只能具有某种相似性。这种相似性也决定了肖像与本体的特殊关系。因此,作为天主的肖像,人在某些方面或某种程度上相似于天主。比如人具有能认识事物的理智,有一个精神的不死不灭的灵魂。人的这种认知性,灵魂的不死不灭性及其精神性都相似于天主。但是作为肖像,人又永远不可能完全与天主相同。人虽然有认识事物的理智,但此理智又永远不可能如同天主一样能完全彻底地认识事物。人不死不灭的灵魂也不同于天主的永恒性。真正的,狭义的永恒性是其无始无终性。而人的灵魂是有开始的。

这种相似只能是在某些方式上或某种程度上。相似不是要在本质上相似。肖像与本体在本质上是可能具有相似性的。这也正是肖像与本体的根本不同性。因此,人虽然在一些方面相似天

^① 教理 29。

主,但人又与天主有着本质上的根本不同性。神性与人性有着根本的不同。但是因为人与天主又有着某些方式上的或某种程度上的相似性,所以人又可以分享天主性的生命。耶稣基督的天主性和人性虽然建基于一个位格上,但二者又有着本质的区别,具有不可混淆性。因此,人与天主虽然具有相似性,但又有着本质上的不同性。在这一点上,相似性与不同性是并存的。

(三) 作为天主的肖像,人需要不断提升并完善自我

这种肖像与本体间的相似性是可以不断提升完善的。肖像越是完善,就越是相似本体。因此,肖像需要持续不断地提升并完善自我,以追求与本体的最大的相似性。因此,作为天主的肖像,人也需要不断努力提升自我完善自我。提升自我完善自我是一个没有止境的过程。这个过程只有在与天主合一并分享天主性生命的时候才能到达终点。到达终点并不意味着完善过程的静止。也就是说,人在分享天主性生命后,并不是万籁俱寂,一切止于静止。那时,人与天主的关系是处在一个全新的境界。这正是若望默示录所说的,“随后,我看见了一个新天新地,因为先前的天与先前的地已不见了。”^①另一个方面,人又永远不可能完全成为天主。因此,这个完善过程将永无止境。

肖像在完善自我过程中,仅仅依靠肖像本身也无法达到完善的目标。肖像的完善又需要依赖本体自身,需要有本体作为参照。本体永远对肖像有着吸引力。人提升自我完善自我也不可能单纯依靠自己的力量。人在提升自我完善自我的过程中离不开天主的

^① 《圣经·默示录》,二十一章1节。

助佑与提携。这助佑与提携就是天主对人的吸引力和召叫。因此,这种提升自我完善自我,一方面是由于人性中对天主的渴求,一方面是由于天主对人的吸引力与召叫。

(四) 作为天主的肖像,人不可能完全等同于天主

肖像虽然能不断提升完善自我,以追求更加肖似本体,但肖像又永远不可能完善到本体的完善程度。肖像永远不可能替代本体。作为天主的肖像,人永远不可能到达与天主等同的完善或达到与天主等同的地位。因此,人作为肖像在追求提升与完善的过程中,永远也只是“肖像”。相对天主本身的完善来说,人永远是不完善的。这种对自身不完善的承认,并不会阻止人去追求更完善。只有永不满足的对完善的追求,才会带来人对完善的渴求。

(五) 作为天主的肖像,人获得了自身真正的尊严

肖像的尊严来自本体的尊严。随着本体尊严的层次的提升,肖像的尊严也会得到提升。本体越是尊严,肖像也就越尊严。当冒犯肖像时,其实是在冒犯本体。人格的尊严归根结底来自人是天主的肖像。天主为万物的创造者与维护者。就人作为单纯受造物来说,本来没有什么真正尊严可说。但是正如圣咏所说:“世人算什么,你竟对他怀念不忘?人子算什么,你竟对他眷顾周详?竟使他稍微逊于天神,以尊贵光荣作他冠冕,令他统治你手的造化,将一切放在他的脚下。”^①因此,当冒犯人格尊严时,也就是在冒犯天主的尊严。“凡你们为我弟兄中最小的一个所做的,就是为我

^① 《圣经·圣咏集》,八篇5-7节。

而做的。”^①这句名言不但应该从主动方面去理解,也应该从被动方面来理解。即便人有时忽略或拒绝了天主的召叫,其人格尊严仍然不得侵犯。

人格尊严在受造物中是独一的。其他受造物虽然也是由天主而创造,但不具备天主肖像的资格。人应该合理对待其他受造物,并给予其相称的地位。人与其他受造物有着本质上不同的尊严。

就人格尊严来讲,男和女两者是完全平等的。“天主于是照自己的肖像造了人,就是照天主的肖像造了人:造了一男一女。”^②天主是按照自己的肖像“造了一男一女”,而不是仅仅造了男人。因此,“男女都是按照天主的肖像所造,具有同等的尊严。”^③他们都有着不可剥夺的人格尊严,这尊严直接来自创造他们的造物主。这正是人格尊严以及人拥有神圣不可侵犯的普遍权利和义务的神学基础。当然,按男女的性别而论,两者又各有不同。但这种不同不应该带来人格尊严上的不平等。

二、作为天主的肖像——人与天主有许多相似之处

(一) 人天生赋有一个“精神的,不死不灭的灵魂”(教理 1703)

“人承认在自身内,有一个精神的、不死不灭的灵魂,这样的人并非为一种由物质条件及社会环境所造成的幻想所愚弄,而是

① 《圣经·玛窦福音》,二十五章 40 节。

② 《圣经·创世纪》,一章 27 节。

③ 教理 369。

触及事实的真相。”^①人是灵魂和肉体结合在一起的受造物，“是一个同时具有物质和精神的存有。”^②《创世纪》上以一种象征性的表述方式描述了这个创造，“上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔内吹了一口生气，人就成了一个有灵的生物。”^③

人的灵魂直接来自天主的创造。它不像人的肉体是由父母所生。这种创造涉及每个灵魂。灵魂是不死不灭的，在人死亡时灵魂与肉体分离，但并不泯灭。在末日复活时，灵魂重新与身体结合。^④

人的灵魂是一个精神的存在。这个精神的存在由天主这个精神体所创造。人灵魂的精神存在性与天主的精神存在性有其相似性。其不同在于人的灵魂由天主创造是有始的，而天主是自有的，无始的。灵魂是不死不灭的，天主是无终的，永恒的。在这一点上也有其相似性。

（二）“天主赋予人自由，这是‘天主肖像的杰出标志’”

（教理 1705）

自由是天主赋予人最宝贵的一个恩赐和礼物。“自由最为现代人所重视并热烈拥护。”^⑤但许多时候，人们却错误地理解了自由的真正含义。自由并非为所欲为，并非可以毫无拘束地行事，并非可以快乐地享用一切可以带来快乐的东西。“自由的运用并不

① 现代 14。

② 教理 362。

③ 《圣经·创世纪》，二章 7 节。

④ 参阅：教理 366。

⑤ 现代 17。

意味着什么都可以讲或什么都可以做的权利。”^①滥用世界上的事物来达到个人利益的满足也是对自由的错误理解。自由的真正含义是人“具有对自己行为的主动性与主控力，”^②是天主赋给人的自决的能力。^③

自由主要是指意志的自由。人可以用自己的自由意志进行取舍。“自由是扎根于理性和意志的能力，它使人能行动或不行动，能做这事或做那事，如此能采取自主的行动。借着自由意志，每个人支配自己。自由在人身上是一股在真理和美善中成长和成熟的力量。”^④人自由地选择为善的方式和行为，才是真正的自由。选择恶并非是一种真正的自由。因此，“人越是为善，越是自由。除了为美善和正义服务，没有真正的自由。选择不服从及邪恶是滥用自由，使人沦为罪恶的奴隶。”^⑤

自由意志决定人的选择和取舍。自由是人行为责任的基础，没有自由人也无法承担责任。因此，“自由使人对自己的行为负责，责任的大小则在于行为自愿的程度。”^⑥那么行为自愿的程度，也可以受到无知、胁迫、恐惧、习惯、情绪以及其他心理或社会因素的影响。行为自愿的程度越小，对行为的责任就越小。如果是被暴力强迫，则将责任减少至零。

人的真正的自由是“天主肖像的杰出标志”。的确，天主是完全自由行事的，没有任何阻碍。天主的自由则是完全趋向于真善

① 教理 1740。

② 教理 1730。

③ 《圣经·德训篇》，十五章 14 节。

④ 教理 1731。

⑤ 教理 1733。

⑥ 教理 1734。

美圣的。

(三) 人有理智,可以认识万物与天主

人与天主另外一点相似之处是人有理智,可以认识万物。“人分享天主之神的光明和德能,借着理智人能够理解造物主为事物所制定的秩序。”^①人的理智有认识事物的能力,这个能力就其根源说,来自人对天主德能的分享。人所拥有的这种能力是有限的,而天主认识万物的能力是无限的。因此,人对事物的认识并非完全彻底透彻一切的。天主对事物的认识则是完全彻底的。虽然人所分享的这种能力是有限的而且永远也无法达到无限,但这种能力是可以提高和发展的。借着人类知识,经验的不断成熟,人类的这种能力可以获得提高和发展。“由于人类经过历代的勤劳努力,来锻炼其理智,故能在实验科学、美术、技术及文学上,大有进展。”^②由于人类理智认识能力的有限性,对万物的认识也有可能会出现错误,但是人类“仍能对可以理解的现实,获得真正准确的知识,而不只限于事物的外在现象。”^③

教会不但对人的理智认识真理的能力给予了充分的肯定,同时也强调了人理智的尊严。教会认为人的理智认识事物的能力是在分享天主的理性能力。“人既参与天主理性的光明,为了自己拥有的理智,而认定自己超出万物之上,这判断是正确的。”^④可见,人的理智的尊严是因为它参与了天主的理性。人运用理智认

① 教理 1704。

② 现代 15。

③ 现代 15。

④ 现代 15。

识万物时难免发生错误,而且也的确发生过错误,但是这并不妨碍人理智的尊严性。承认人理智的尊严,正是对人的理智认识事物能力的一种肯定。因为承认这种尊严的前提是承认人理智的来源。人由于自己所拥有的理智而超越万物之上。可以说,人之所以被称为万物之灵,是因为人所拥有的认识事物的理智。其他任何受造物都没有这种认识事物本质的理智(理性)能力。当然,人不能用这种超越其他受造物的理智能力,来破坏万物的秩序。

人理智的认识能力也包括认识天主的能力。“人凭理智的自然之光能透过受造物确实认识天主——万物的起源和终结。”^①因此,通过受造物,人能够认识唯一真实的我们的创造者天主。人理智对天主的认识要通过受造物:物质世界和人。因此,“由世界的运行、演变、非必然性、秩序和美丽,可以认识天主是宇宙的起源和终向。”^②对物质世界的认识引导人追求对天主的认识,而最终获得对天主的认识。另外一个认识天主的途径就是人自身。“借着对真理和美善的开放,借着伦理道德的意识,借着自由和良心的声音以及借着对无限和幸福的渴望,人正自问天主是否存在。”^③通过人自身的这些追求人可以意识到自己是属于神的。虽然人可以借着自己的理智去认识天主,但由于自身的有限性,在这个认识过程中也会遇到许多困难,因为“凡有关天主的真理和涉及人与天主之间的关系时,都绝对超越感官的领域。”^④为了人能准确地认识天主,天主也把自己启示给人类。因此,教会认为在“本来并非

① 教理 36,梵二文献,《启示教义宪章》(以下简称“启示”)6。

② 教理 32。

③ 教理 33。

④ 教理 37。

不可理解的宗教和伦理的真理上,需要天主启示的光照,使众人在目前的人类情况下,能毫无困难地、以坚定的确实性并绝对无错误地认识这些真理。”^①

三、天主的肖像——人由天主领受了自己的使命

(一)人在本性上融精神世界与物质世界于一体

“人是按照天主肖像而受造的,是一个同时具有物质和精神的存有。”^②“人是由肉体 and 灵魂所组成的一个单位。”^③作为既有精神性又有物质性的人,将精神世界与物质世界统一起来。在受造的万物中,只有人拥有这种精神与物质的统一性。这种融精神世界与物质世界于一体的特性,也使人承担起一项使命:完善自己的精神世界并与纯粹的精神体交流,善待自己的物质世界并与纯粹的物质世界建立起和谐共融的关系。在人本身,这种精神世界与物质世界是完全共融并合成一体的。因此,人是一个存在,而非两个不同性质的存在。“在人身上,精神和物质并非两个本性连接在一起,而是两者结合而成独一的本性。”^④但是,人的精神世界与物质世界在人本身又互相影响。精神世界不完善时,物质世界也不会完善;反之亦然。这就需要人不断完善自己的精神世界。这种完善除了运用世界的自然方法外,也需要依靠与纯粹精神体

① 教理 38。

② 教理 362。

③ 教理 364。

④ 教理 365。

的交流。比如本性的四枢德的习练以及超性三德的运用。因为人是一个精神体与物质体的合一体,只单纯运用本性的方法来完善自己的精神世界不可能从根本上解决问题。这就需要超性的方法与纯粹精神体沟通与交流。这种沟通与交流可以从根本上完善并提升人的精神世界。当然,对于自己的物质世界,人也需要善待。“故此,人不应轻视其肉体生命,而应承认其肉体的美善而加以重视。”^①因此,教会希望人尊重保护善待自己的肉体生命,并认为残害自己肉体生命的行为是不道德的。此外,对于外在于自己的物质世界,因为就“身体而论,人将物质世界各样事物汇集于一身,”^②与它拥有共同的物质属性,也要与其建立起一种和谐共融的关系。与物质世界的和谐共融关系到人自身的物质世界。不善待外在于自己的物质世界,就不会真正善待自身的物质世界。同样,不善待自身的物质世界,也不会善待外在于自己的物质世界。物质世界也是由天主所创造,“为此,人该尊重每个受造物的优点,以免滥用事物,从而轻视造物主,并为人类和他们的环境带来可怕的后果。”^③

(二)人与人之间应建立一种平等共融的关系

人与人关系的基础是:众人都是“按照天主的肖像和模样而造的。”^④因此,人与人之间有着真正的平等共融的关系。这种平等共融的关系根基于天主圣三并与之有相似之处,“天主圣三的

① 教理 364。

② 教理 364。

③ 教理 339。

④ 《圣经·创世纪》,一章 26 节;教理 225。

结合,和人与人之间应在真理和爱中建立的兄弟手足情谊,有相似之处。”^①天主圣三虽然各自位格不同却有着真正的平等。人与人虽然不同,但其平等也应该是一种真正的平等。“人人应将其近人视为‘另一个自我’,无一例外。首先应顾及近人的生命,以及为度尊严的生活所需要的资源。”^②这种人格尊严除尊重其人性生命本身外,也应该扩展到人与人之间的平等上。“人与人之间的平等,本质上,基于人之为人的尊严和导源于此尊严的权利:面对人的基本人权,任何形式的歧视,无论是为了性别、种族、肤色、社会地位,或为了语言或宗教,都应予以克服和扬弃,因为都违反天主的计划。”^③因此,人应该承担建立人与人平等的使命。这项使命来自人都是按照天主的肖像而被造的事实。作为天主的肖像,人必须追求人与人这种真正的平等。人与人的平等并不否认人与人在才能上存在着一定的差异,“但人格平等却要求更为人道及比较公平的生活条件。在人类大家庭内各成员、各民族间,所有经济、社会上过分的的不平等,是一种耻辱并违反社会正义、公平及人性尊严,尤其危及社会及国际和平。”^④

此外,作为天主的肖像,如同天主圣三之间的共融的爱的关系一样,人类也因着爱而具有一体性。圣三虽然各自位格不同,却是一个真天主。“天主的肖像临在于每一个人。这肖像在人们的共融中,灿烂辉煌,一如天主三位之间的结合。”^⑤因此,人类的一体

① 教理 1878。

② 现代 27。

③ 教理 1935。

④ 现代 29。

⑤ 教理 1702。

性也有此类似性。每个人虽然不同,但人类却是一体。“由于人类同出一源,因而形成了一个整体,……大家都有同一的本性:由物质的肉身和精神的灵魂所组成;大家都有同一的直接目标和在世的使命;同一的居所——大地,它的资源人人都能按自然的权利加以使用,以维持和发展自己的生活;同一的超性终向——天主,人人都要归向祂;同一个达到那终向的途径。”^①如同圣三的关系是爱一样,人与人也因着彼此相爱而形成一体。因此,人与人要建立起互爱互助彼此共融的和谐关系。小到个人与个人,大到国家与国家以及民族与民族都应为建立这种爱的共融和谐的关系而努力。人类的使命就是共同维护人类的一体性,共同追求人类的最终目标以及在世界的使命,共同维护和使用大地的资源,共同走向人类的创造主天主。如同主耶稣向天父所祈求的,“好使他们合而为一,……如同我们原是一体一样。”^②

(三) 人有责任要管理和统治万物

天主创造了万物和人类后,将万物交给了人来管理和统治。“你们要生育繁殖,充满大地,治理大地,管理海中的鱼、天空的飞鸟、各种在地上爬行的生物!”^③因此,作为天主的肖像,天主对万物的态度应该就是人对万物最基本的态度:“天主看了他所造的一切,认为样样都很好。”^④“上主对待万有,温和善良,对祂的受造物,仁爱慈祥。”^⑤人也应该认为天主所创造的一切都很好,并且用

① 教理 360。

② 《圣经·若望福音》,十七章 21 - 22 节。

③ 《圣经·创世纪》,一章 28 节。

④ 《圣经·创世纪》,一章 31 节。

⑤ 《圣经·圣咏集》,一四五篇 9 节。

“温和善良”，“仁爱慈祥”来对待万物。既然天主所造的万物“样样都很好”，人最基本的对万物的管理和统治就是保持万物的“样样都很好”。

这“样样都很好”至少包含两种含义。第一就是万物存在本身以及其存在秩序是好的。这个自然界本身就是和谐美好的。“万物出自天主的美善，也分享这种美善。”^①任何对自然界物质本身以及其秩序的滥用和破坏都违犯天主给予自然界物质“样样都很好”的自然律。因此，人类必须“尊重受造界的完整。动物、植物及无生物都是自然地导向过去、现在和将来人类的公益。宇宙的动物、植物和矿物资源地使用，不能脱离道德的要求。……（人类）要以虔诚的尊重对待受造界的完整。”^②可见，对自然界物质本身以及其秩序的滥用和破坏都是不道德的。第二就是万物可以光荣赞颂天主的美善。“世界是为了天主的光荣而受造。……这并非为增加自己的幸福或获得什么美善，而是透过祂所赐予受造物的美善，来显示自己的美善。”^③万物受造的本身就是光荣天主并显示天主的美善。作为万物之灵的人，也必须用万物来赞颂光荣天主。“于是，物质世界便藉人抵达其高峰，并藉人歌颂造物主。”^④因此，滥用和破坏万物本身以及其秩序无异于破坏万物对天主的歌颂与光荣。

然而，人作为天主的肖像，对万物的管理和统治只能是一个代管者的形象，因万物乃天主所造，系天主的财产，为天主所有，并不

① 教理 299。

② 教理 2415。

③ 教理 293。

④ 教理 364。

属于人类自己。天主才是这些财产的真正主人和拥有者。天主将万物作为礼物赠送给人类,要人类保存并托付给人管理。“造物主将无生物及生物的统治权给予人类,并不是绝对的;而是要人关心近人的生活品质,包括为后代着想。”^①因此,人没有权力滥用天主托给人管理并不属于人的这种财产。作为代管者,人必须妥善管理这些财产并向财产的真正的拥有者负责。人必须对任何滥用和破坏负责并接受财产主人的惩罚。^②

(原载于《中国天主教》,2003年第2期)

① 教理 2415。

② 参阅“米纳的比喻”,《圣经·路加福音》,十九章 11 - 26 节。

天主教成圣观的天人合一幅度

前 言

天主教的成圣观历史悠久,而且对天主教的圣人神学思想影响深远。直至今日天主教仍然在不断公布众多类型的男女圣人。而且许多重要的使徒和教父在教会的初期就已经被冠以圣人的名号了。在天主教圣人的国度内有精修圣人,殉道圣人,传教圣人,教父圣人,平民圣人,皇族圣人各呈其祥。因此,要详述其形成,成圣途径及其对人类的影响则需要另外著文了。本文只想就成圣观的核心问题略述梗概。就天主教成圣观而言,从神学层面来看,其要旨在于天人合一的成全与圆满。无论众多的圣人以何种途径进入圣人行列,最根本的莫过于分享天主的永恒生命。其实,当天主教宣布某人为圣时,就此人而言,教会只是在用自己的权威公布他或她已经获得永恒生命,亦即达至了天人的合一。当然此宣布就现世而言在于,圣人成为信友们的楷模。故此,圣人不仅成为信友赖以转祷的托靠,而且成为信友未来走向天人合一的可感触的榜

样。许多人比较难于理解的是,天主教要信友请求圣人的转祷。就转祷的本质而言,并非是借着圣人的转祷可以改变天主的永恒计划,相反,转祷的要求根本上也是在向信友展示圣人的榜样,以期可以使信友在圣人榜样的鼓励下获得自身的改变。而此改变将遵循圣人之路,最终使信友到达圣人所达到的天人合一。就此而言,圣人对信友的影响是巨大。

这种天人合一的幅度在天主教圣人观中也因此成为核心部分。因为天人合一实在是圣人的最终归宿和圆满,亦是天主教信仰中人类最终获得拯救的真正内涵。没有此天人合一或对天主神性生命的分享,就没有拯救的最终完成。拯救的最终圆满就是分享天主的永恒神性生命或称之为天人的合一。有鉴于此,本文将就天主教的天观(神观),人观,耶稣基督,成圣的内涵分别进行探讨。此四部分实乃天人合一观的构成因素,而且有着密不可分的内在关联性。天观(神观)或对天主的认识将决定天人合一的最终取向,是天人合一观的基础。人观则与天观相对,成为天人合一观中与我们人密切相连的部分。人观则决定着人如何能够达至天人合一。耶稣基督是天主教信仰的关键之关键。他也是天人合一观的关键所在。按照天主教信仰,耶稣基督是天人合一的典范,亦是人类效法的完美榜样。借着基督,人类获得拯救达到天人合一。耶稣基督是天人合一的不二法门。这就引出了成圣的本质内涵。在此之后,一点补充是必须的。此补充就是成圣与伦理道德的内在关联。这最后部分将天人合一的成圣观与现世相关联,成为其构成因素的内在因素。

一、天主教的天观(神观)

天主教对天主(神)的认知构成我们这里所讨论的天观(神观)。天主(神)的部分属性构成天主教的天观(神观)。此属性决定着人达至天人合一成圣观的目的和方法。对天主的认知也是天主教神学中最困难的部分。其困难不在于费尔巴哈的上帝即是人的本质,否认神存在的马克思的无神观,搁置对神的判断的皮罗主义,^①怀疑理性对神的认知的贝尔的怀疑论,^②或是不可知论。困难在于对天主的认知本身就是最困难的。因此,按照天主教传统的教义,天主子亲自降生尘世向人类启示了天主(神,上帝)。的确,“除了子和子所愿意启示的人外,也没有人认识父。”(玛 11:27)即使在此启示之下,人类对天主的认知仍然困难重重,不可能完全彻底的明了。正如圣保禄所说:“我们现在是借着镜子观看,模糊不清,到那时,就要面对面的观看了。我现在所认识的,只是局部的,那时我就要全认清了,如同我全被认清一样。”(格前 13:12)任何对天主(神)的认知显然都只是沧海一粟。对天主(神)本质的认知有三种途径:以自然方式的理性认知,以信仰方式的超自然认知,以及分享天主生命时的超自然认知。不论何种方式,彻底认识天主的本质均是不可能的。无论如何,天主教神学也认为,人有确实的认知能力,可以获得确定的真理。因此,人可以获得对天主(神)的确定认知,虽然还不完美。在此基础之上,天主教传统阐

① 赵敦华,《西方哲学简史》,北京大学出版社,第92页。

② 同上,第237页。

述了天主(神)的部分属性,并认为是确定的认知。这里我只简述与天人合一成圣观有关联的属性。

(一)天主(神)是绝对完善圆满的

托马斯·阿奎那将完善定义为“事物按其本性而言,具有其应该具有的一切,而且没有任何或缺,可以称之为完善”。^① 集全优点于一身,没有任何缺陷,则是绝对完善。按照天主教信仰,天主(神,上帝)是所有受造物的创造者,是一切存在本身,故此他拥有一切的完善。作为绝对存在和存在本身,天主是无限圆满的。也因此是绝对完善的。正如圣经所言:“你们应当是成全的,如同你们的天父是成全的一样。”(玛 5:48)绝对的完善圆满是天主(神,上帝)作为存在的本身必然拥有的属性。在此应该特别指出的是,人的追求往往正是自身的提升与完善。

(二)天主(神)是无限的

按托马斯所言,“无限是有限的否定”。^② 因此,教父们称天主(神)是无限,无限制,无限止。天主的无限性即是没有受到任何限制。很显然,世间的事物均受到各种限制,特别是时间,空间以及自身的限制。其实人的自我完善就是趋向于突破自身和时空的限制。作为存有本身及万物创始者,天主(神)自然要超越本身以及万物成为无限制者。天主无限的属性不但涉及其本身,而且也设定了天主所拥有的任何属性都具有此无限特性。在此,无限与

① “perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis”. 托马斯·《神学大全》,I,4,1。

② “infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum”. 同上书,1,7,1。

绝对可以等同应用。

(三) 天主(神)是绝对的善

传统神学认为,善分为本体善与相关善。本体善是当事物拥有符合其本性的各种完善时,此事物本身就是善的。^① 如果事物可以使其他事物获得完善,那么此事物就是相关的善。^② 在此意义上,天主无论本体上还是对其他事物上都是绝对无限的善。此外,还有一种常常被称为伦理的善(德行)。按传统神学思想,伦理的善是没有罪恶以及道德行为的纯洁。天主亦是此伦理的至善。由此而言,人的完善自我正是对此本体善以及相关善和伦理善的追求。

(四) 天主(神)是永恒的

奥古斯丁认为,“天主的永恒是天主本质自身,在他的永恒内,毫无改变。在他永恒内,没有过去,过去对他仍是现在,也没有将来,将来已经是现在,因此只有现在。”^③ 因此,永恒的内涵是没有开始,没有终结,没有过去,没有将来,是一个恒久的现在。从开始到终结,从过去到将来,是一个连续的改变过程。而永恒则是永远的现在,没有任何连续性和可变性。超越了时间和空间,也就没有了连续性和可变性。永恒是绝对完善的必然属性。

① Bonum est ens, in quantum est appetibile.

② Bonum est diffusivum sui.

③ 见:奥托著,王维贤译,《天主教信理神学》,光启出版社,第65页。

(五) 天主(神)是生活的,是生命本身

按照托马斯的意见,生命是一事物的自我行动。^① 而天主显然是完全的自我行动,因此天主是最完善的生命,是生命本身。耶稣自己就称自己为生命。“我是道路、真理、生命”。(若 14:6) 天主之生命是属于精神性的生命。按照托马斯的意见,应以“返回自己”和“自我反省”的能力,来区分物质和精神。^② 自我反省是精神的标志:精神在不断返回自己中存在于自己内。^③ 因此,托马斯认为天主是最完全的返回自己的存有的那一位。^④ 高级生命的另外两个特征,一个是“位格”(person)性,一个是爱性。“位格”是生命的承载者,而爱则是生命的自然属性。圣经中都非常明确地揭示了天主的这两个特性。“位格”是圣经中表述天主生命的形式,证明天主(神,雅威,上帝)是生活的。(创 1:1-2;谷 13:32) 圣保禄宗徒明确言称天主就是爱。(若一 4:16) 基督在论及自己时明确声言“我是道路、真理、生命”。(若 14:6) 可见,天主就是生命,是生活的。

① “cum vivere dicantur aliqua secundum quod operantur ex seipsis, et non quasi ab aliis mota”。托马斯,《神学大全》,I, 18, 3。

② 参阅:托马斯,《神学大全》,I, 14, 2。

③ 同上。

④ “ipse est maxime rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum。” 托马斯,《神学大全》,I, 14, 2。

二、天主教的人观

人究竟将自己视为什么就是这里所讨论的天主教的人观。人观决定了人如何认识自己,也决定了人类自我的走向。对事物认识的出发点常常左右了人的视野,从而由根本上决定了对事物认识的正确与否,程度如何,未来发展。因此,人观的重要之处在于人对自我的认识本身就决定了自己的命运。设若人将自己视为单纯的物质,也就无法积极提升人的精神。草菅人命的根本就是视人命如草芥。中西方哲学的焦点除了如何认识神外,自然就是如何认识人了。天主教传统在认识神的天观外,与其相关联的就是如何认识人的人观了。天观与人观无疑会相互影响,彼此联结。天观影响到人如何认识自我,影响到人观;人观反过来亦影响到人如何认识神,影响到天观。将人视为单纯物质时,亦会产生无神存在的天观。这种天观对人类社会产生影响,波及人类命运自身。因此,正确认识人类自身,拥有正确的人观成为不可忽略的问题之一。当然,对人的认识可以从众多角度进行。这里所着眼的角度以人与天主的关系为主。

(一)天主(神)的肖像

天主教人观中的基础是:天主于是照自己的肖像造了人,就是照天主的肖像造了人;造了一男一女。(创 1:27)人是天主(神)的肖像奠定了天主教人观的基础。人观的所有层面均与此相关联。天主肖像之说即描绘了人的尊严来源于天主,相似于天主,而且从根本上将人提升到精神的层面。天主肖像说将人与天主

(神)联系起来。此说亦是天观与人观的联结点。作为肖像至少有以下几个方面的属性:^①(1)人与天主有着不可或缺的密切关系。(2)人在某种程度上相似于天主。(3)人需要不断提升并完善自我,以便更加相似天主。(4)人不可能等同于天主。(5)人获得了自身真正的尊严。人是天主的肖像将人在万物中的地位特殊化,神圣化。这种与天主的特殊关系奠定了人作为人的价值基础:更进一步讲,因着天主(神)的永恒性,这种价值基础亦成为永恒不变的。

(二)天主(神)创造了人

天主教人观中另外一个特色是:天主(神)创造了人。《圣经·创世记》记载“上主天主用地上的灰土形成了人,在他鼻孔内吹了一口生气,人就成了一个有灵的生物。”(2:7)这种生动的拟人化的描述其实在阐述一个信息:人的来源是天主(神)。这里亦在传达下面要提及的人的两个基本构成要素:物质层面(生物)和精神层面(有灵的)。这种人观的价值在于:从积极上肯定了人的来源的精神性要素,从消极上否定了人的来源的纯粹物质性特点:天主创造了人与上述所言人乃天主的肖像相辅相成彼此彰显互为补充。此两者实在是人之来源的不可分割的一物之两面。设若坚持人来源的绝对物质性,其必然结果就是人对自身的物化和贬斥。故此,神创论的人观从本源上即杜绝了物化人的危险倾向。也因此,使得下面要论及的人的提升成为可能。

^① 参阅拙文,人——天主肖像的神学思考,见:《中国天主教》,2003,第2期,第13-17页。

(三) 人由物质和精神两个层面

就人的构成要素而言,上面所引圣经明言人的两个基本构成要素:物质与精神。万物之灵的人有着两种本体的存在:物质与精神。^① 这两个实在在天主教人观中占据着同样重要的位置。这种人观既反对柏拉图的夸大了的精神论,也反对机械唯物的物质论。前者认为人的物质实在(身体)是人的精神实在(灵魂)的累赘和羁绊,囚狱和坟墓,从而认为构成人的要素只是精神实在(灵魂)。这可能就是著名的柏拉图式精神恋爱的根源所在吧。而后者则认为人只是“一架机器或一只动物”,而“心灵只是一个毫无意义的空洞的名词”。^② 同时,这种人观也拒绝了诺斯底士派、摩尼派和现代的甘德(Gunther)的三要素论(Trichotomism):身体、动物性的魄和精神的灵魂。天主教人观采中庸之路,介于此不同学说之间。承认人的构成因素是两种本体存在:物质(身体)和精神(灵魂)。从天主教人观的历史发展来看,因着社会情状及不同文化背景的影响,有时会对此两个构成因素有所偏重。无论如何,有一点是贯穿如一坚持始终的:作为人,物质与精神构成整个人,两者的分离即是人的终结。为了能更清楚地解释此构成要素的一致性,天主教传统上采用了亚里士多德哲学的本质与形式的范式。精神实在(灵魂)是物质实在(身体)的本质形式。^③ 亚里士多德本质与形式的范式是构成一事物为此事物的不可或缺的两个要素。由此

① “ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.” 邓 1783。

② [法]拉·梅特里,《人是机器》,商务印书馆,1981,第53,第73页。

③ 1311-1312年的维也纳大公会议如此声称:“quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter”. 邓 481;738;1655。

亦可见,天主教传统在采用此范式来理解人的构成时的着力点:强调了两个构成要素具有完全的一致性,统一性,否定任何一个要素都是在否定整个人。

(四)持续向精神层面的提升的人

天主教人观虽然强调了人的物质与精神两个构成因素的一致性和统一性,但是它并未仅仅局限于构成因素的樊笼。在天主教人观的层面,精神实在的优先性以及在天观或神的本质联系性亦得以体现。天主教人观同时认为:人是一个持续向精神层面不断获得提升的物质与精神的结合体。显然,这是对精神实在有所侧重的必然结果。精神实在永恒地高于或优先于物质实在。因此,人必须不断向更加精神化的层面进发。修养与心灵,理性与智慧,平安与幸福,美好与善良,诚实与守信都需要精神层面的向着无极限迈进的提升。精神境界的提升才是人最终的目标。正是基于人有着精神实在的构成因素,才使得这种无极限的精神提升成为可能。毋庸置疑,否定人的精神构成因素,也就否定了人精神层面提升的根本基础。没有根基的建筑,只能是空中楼阁。空中楼阁的坍塌是迟早的必然。天主教的人观,从人的构成因素层面就为人的精神层面的提升构建了坚如磐石的基础。在此基础之上,持续向精神层面提升的人成为可能。

(五)人有着趋向超自然目标的属性

奥古斯丁认为,人的自然禀赋包含了原始的超自然禀赋。^①

^① 参见:奥托著,王维贤译,《天主教信理神学》,上册,光启出版社,1965年,第173页。

超自然就是在自然物所具有的自然禀赋外,再加之它的超越自然禀赋与渴求的存在、力量与能力。超自然以自然为基础,为先决条件,渗透于自然之内。天主教人观认为,鉴于人所拥有的上述几个属性,人也必然有着趋向超自然终极目标的属性。超越自我是人终生需要努力的目标。而“自我”正是人的自然。因此,人必须超越这个“自然”趋向“超自然”。这个超自然的目标就是作为肖像本体(本源)的天主(神)。作为肖像本体(本源)的天主(神)是超越自然的。显然,肖像会永恒地趋向于其本体(本源),虽然肖像永恒地不可能完全等同于其本体(本源)。因此,人会不由自主地趋向天主(神)。这就是人趋向超自然目标的属性。梵蒂冈第一届大公会议的声称也从另外一个角度解释了此点:“天主因着自己的无限美善,使人有超自然的目标,就是使他分享完全超越理智的天恩”。^①

(六) 向终极生命的进发

生命是最奥妙的东西。人的生命更是绚丽多彩奥妙无穷。对生命的探索将是人类一个永恒的课题。对这个课题的回答可谓仁者见仁智者见智,莫衷一是确难统一。无论如何,从古至今从东到西从南到北,只要有人的地方就在探索着生命的奥秘。只要面对人,就要面对生命。只要面对生命,就要回答生命的课题。以关注人类为宗旨的宗教家自然更要面对。其他各家的回答我们在此暂且不论。然而,各宗教家对此课题的回答也是迥然不同。无论如

^① “Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant”. 邓, 1786;1808。

何,各宗教家回答的一个共同点在于:生命的永恒性。无论如一些哲学家所言这仅是一种企盼,还是如一些信仰者所言是一种实在,生命的永恒性对宗教家来讲都是一种确言。这也正是宗教家的人观。天主教的人观对此亦毫无例外。天主教承认生命的永恒性。人观中的这种永恒性与天观中的天主(神)的生命的永恒性紧密相连。人类的生命在希望中走向永恒的终极生命。再次回归到人观的肖像说:身为肖像的生命自然而然地向着身为本体(本源)的生命进发。当人的生命到达终极生命之际,也就是人的生命获得永恒生活之时。

三、耶稣基督——天人合一的典范

天主教天观(神观)和人观有着互观性、联系性、照应性、统一性。此“两观”决不能分裂开来理解。那样就会偏颇失衡。天观(神观)是人观的基础,人观是天观的辉映。没有对天观的理解也就无法理解人观。人观其实是从天观的角度来审视观察的。反之,天主教人观的旨要也是以天观为目标的。承认人观势必接受天观。因此,两者是密切相连不可分裂的。虽然天观和人观涉及的对象不同,各自好似水火不容有别于天地,但其最终归向确由二而一,可以从天人合一的层面获得完满解释。这一点当我们仔细审察“两观”的各自属性时可窥见一斑。由此意义上来讲,天观与人观具有其统一性。

天观和人观的最佳统一典范是耶稣基督。按照天主教传统,耶稣基督是真天主,是真人。换言之,耶稣基督既有着完整的天主

性又有着完整的人性。恰如天观与人观有着统一性,天主性和人性亦完全统一于耶稣基督的唯一位格上。这一点在我们所探讨的论题中至关重要。没有这种统一,也就没有了天人合一;而没有了天人合一,下面要谈及的成圣也就成了无矢之的。天主教所强调的是耶稣基督完整的天主性以及其完整的人性。这一点在公元323年的著名尼西亚大公会议上就得到了充分肯定。尼西亚信经对此给予了特别清楚的声明。在历史上凡是反对基督具有完整天主性的学说,诸如色林都派(Cerinthus)、爱比欧尼派(Ebionites)、亚略派(Arius)、索青派(Socianism)以及十八世纪的唯理主义者,都被视为异端。同样,对否认基督完整人性的学说,诸如公元第一世纪末至第二世纪初的幻象论(docetism)以及后来的诺斯底士派(Gnosticism)的各支系(相信基督只有一个有表无实的身体的Basilide、Marcion和相信他只有一个天上星辰般身体的Apelles、Valentin),亦同样被斥为异端邪说。因此,正统的天主教神学的基督论总是以维护基督拥有完整天主性和完整人性为主旨的。

此外,此天人合一的最佳典范耶稣基督完全统一于一个位格上。最初被视为反对耶稣基督一个位格的异端学说是奈斯多略(Nestorius)派。此派学说主张基督拥有两个位格。显然,两个位格的理论将带来严重的神学后果:天观和人观的统一将因此被打破。换言之,天主性和人性的统一将被割裂,天人合一将成为不可能。其最终后果将是人分享天主性生命,获得终极生命的不可能。故此,最初的教父们极力反对此“两位格论”。声言“凡不承认基督内两性一位的结合,基督只有一个位格者,当受绝罚”。^①与此

^① 邓,217。

相关的另一学说亦为正统天主教神学所摒弃：即基督一性论（Monophysitism）。其实，去世于公元 220 年的戴尔都良（Tertullian）很早就明确声称“基督内两种自立体的特性，各自完整无缺地保存着。”^①然而，在反对奈斯多略派的过程中，君士坦丁堡的隐修院院长欧迪克（Eutyches）及宗主教第欧斯哥（Dioscor）却发展出基督一位一性论。他们有的认为是人性被天主性所吸收（*conversio*），有的则认为天主性与人性混合形成一种新的性型（*confusio*），有的认为二性的结合是一种融集（*compositio*）。正统天主教神学认为完整的天主性与完整的人性结合于一个位格上，二性各保持其完整而且并存，同时天主性与人性又有着属性的交流和彼此的寓居（*Circuminsessio*）。

在此意义之下，基督成为天人合一的最佳典范。这是一个永恒与可朽的合一，不可见与可见的合一，绝对精神与相对物质的合一，超自然与自然的合一，真神与真人的合一。

四、成圣——借着基督，偕同基督，在基督内的天人合一

天主教“圣”（*sanctus, holy*）的概念有其历史渊源及其几个层面的含义。首先，就其历史渊源而言，“圣”表示着以某种特殊方式（特别是奥秘）而呈现的神圣力量。这一点好像与东方文化传统有着某种相似性。此神圣力量最初似乎与个人的伦理道德没有多少关联，而是更多地与魔力般的影响力有关。按照万德流（Van

① “*Salva est utriusque proprietates substantiae*”。见其《驳普拉塞亚书》第 27 页。

der Leeuw) 的观点,“圣人首先是一个其身体拥有神圣能力的人”。^① 通常来说,圣人是有力量的死者,其遗骸或坟墓是关键。这种观念在佛教思想中很普遍。然而,此种神圣能力也可能存在于活着的人身上。其次,基督徒所言之“圣”自然要追溯到以色列民族对雅威上主的认识和朝拜。“圣”首要被用于以色列的天主。“圣! 圣! 圣! 万军的上主! 他的光荣充满大地!”(依 6:3)天主是至圣的,唯一的圣者。“圣者”即是以色列天主的名字。^② 而且此“圣者”之“圣”与以色列人民有着莫大的关系。“你们要为我成为司祭的邦国,一个神圣(holy)的民族。”^③ 因此,按照以色列的传统,“圣者”天主与以色列民族的“圣”紧密相连。这在很大程度上也归结于天主的神圣大能。此后的《新约》的“圣”的内涵与此观念密切相连互为一体,形成一个完整的“圣”的观念。在《新约》内天主子——耶稣基督被称为“天主的圣者”。^④ 耶稣基督不仅是“天主的圣者”,而且是成圣的源泉和方法。基督向天父呼救说:“求你以真理祝圣他们,你的话就是真理。……我为他们祝圣我自己,为叫他们也因真理而被祝圣。”(若 17:17-19)《新约》的“圣”的内涵将天主(圣者)——天主子耶稣基督(天主的圣者)——基督徒(被祝圣者)清楚明确不可分割地联系在一起。有鉴于此,保禄使徒对基督徒们明确要求“天主的旨意是要你们成圣”。(得前 4:3)此“三位一体”的“圣”的内涵,正是本文所述的

① “In the first place, a saint is a person whose body possesses divinely potent attributes.” 见, Karl Rahner, (edit), Encyclopedia of Theology, The Seabury Press, New York, 1975, 第 1495 页。

② 参阅: 依 1:4; 5:19; 41:14。

③ 《牧灵圣经》, 出 19:6。

④ 参阅, 路 1:35; 谷 1:24; 路 4:34; 若 6:69。

天主教成圣观的天人合一幅度的基础所在。可见,在天主教传统的“圣”的观念中,耶稣基督是理解“成圣”的枢纽和钥匙。再者,天主教會的圣人观极具特殊性。

第一,圣人应该是师法基督的典范。这一点不难理解,因为如前所述,基督是成圣的源泉和方法。师法基督最关键的是“每人自己生活环境内追求爱德的成全,而兼善他人”。(教会宪章 39)此爱德的成全包括不可分割的两个方面:全心、全灵、全意、全力爱天主(谷 20:30);人与人彼此相爱,如同基督爱了他们一样(若 13:34;15:12)。因此,现代教会认为,“任何身份与地位的所有基督徒,都被号召走向基督生活的饱和点及爱德的成全境界:借着此种圣德,也要在现世社会内,促进更人道的生活方式”。(教会宪章 40)

第二,圣人应该是战胜了恶魔的邪恶力量,从而充盈着基督神圣力量的人。“那七十二人欢喜地归来,说:主!因着你的名号,连恶魔都屈服于我们。耶稣向他们说:我看见撒殢如同闪电一般自天跌下。看我已经授予你们权柄,使你们践踏在蛇蝎上,并能制伏仇敌的一切势力,没有什么能伤害你们。”(路 10:17-19)

第三,为基督殉道被视为效法基督,战胜恶魔势力的,为基督做见证的最高模式。这在教会的初期非常显明。面对罗马皇帝的迫害,殉道圣人无以数计。对圣人的敬礼亦始自这个时代。然而,随着教会被罗马帝国所承认,殉道的机会大为减少,随之而来的是其他隐修男女人士的所谓精修圣人。他们进入旷野与俗世隔绝。这种模式亦被视为师法基督的楷模,是在获得自由的教会中另一种形式的殉道。这两种模式可以说是以“英雄”(heroic)式行为而达成的。

第四,今日的成圣观念已经更加生活化。这种转变最早开始于天主教非常著名的一位法国女圣人小德肋撒。她的成圣最不同于以往的是:通过生活中的小事情而成圣。她被称为“小”并非因为其年龄或圣德,而是因为其成圣的路径是“小路”。因此,她又被称为“一朵小白花”。其成圣之路在当时的教会,乃至今日,都被广为效法和学习,被视为普通人成圣的希望之光。这种方式一改从前的“英雄”式而为“生活”式,对天主教的成圣观影响巨大。60年代的梵二会议明确声称“所有的基督徒在自己的生活方式、职位与环境内,并通过这一切,以信德精神从天父手中承受,并和天主圣意合作,把天主眷爱世界的爱情,在世俗服务中显示给众人,则可每日增进圣德”。^①

第五,圣人必须经教会权威公布和认可。

耶稣基督是理解天主教成圣观的关键所在。在天主教而言“成圣”离不开基督。“成圣”与基督有着三个层面的关系:借着基督,偕同基督,在基督内。基督是成圣的源泉和方法,故此只有“借着基督”才能达至成圣。此源泉和方法是成圣的必要条件,而非充分条件。而且,在成圣之路上亦离不开基督,必须要“偕同基督”。正如梵二会议所言人人“都被号召走向基督生活的饱和点及爱德的成全境界”。^②这种成圣是基督生活的饱和点,是同基督一起生活的最高境界。另一方面而言,基督是一切圣德的起始者

① “Omnes igitur christifideles in vitae suae conditionibus, officiis vel circumstantiis, et per illa omnia, in dies magis sanctificabuntur, si cuncta e manu Patris coelestis cum fide suscipiunt et voluntati divinae cooperantur, caritatem qua Deus dilexit mundum in ipso temporali servitio omnibus manifestando.”《教会宪章 41》

② “omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari, qua sanctitate……”《教会宪章 40》

和完成者。因此凡“随从基督的人,并非因自己的功劳,而是因天主的圣意及圣宠,为天主所号召,并因主耶稣而归义”。^①成圣有赖于基督。此外,成圣是“在基督内”的成圣。这一层面充分体现了“成圣”的与天主结合的幅度。如前所述“圣”的内涵将天主(圣者)——天主子耶稣基督(天主的圣者)——基督徒(被祝圣者)连接在一起,形成“三位一体”的成圣内涵。在此内涵中,基督是联系天主(圣者)和基督徒(被祝圣者)的枢纽。因此,只有“在基督内”这种纽带关系才能实现。

可见,天主教成圣观的天人合一幅度在此得以凸现。被祝圣者(基督徒)是在与基督的合一与一体化中或者说在基督徒的基督化生活中得以与圣者(天主)相结合,从而达至成圣之鹄的。显然,是基督将圣者(天主)与被祝圣者(基督徒)连接起来,从而使被祝圣者“成圣”。在此必须重新忆及的是:基督是天主而人,人而天主的实在。毋庸置疑,与基督的结合,借着基督,偕同基督,在基督内,转变成为与天主的结合。因此,成圣可以说是最终实现了的天人合一。

五、成圣与伦理道德的内在关联

最后,有一点必须补充解释的是:成圣与伦理道德的内在关联。综上所述,好似成圣只与基督有关联,而与伦理道德并无内在关联。在此有三点需要说明。首先,成圣与伦理道德的内在关联

^① “Christi asseclae a Deo non secundum opera, sua, sed secundum propositum et gratiam Eius vocati atque in Iesu Domino iustificati.” 《教会宪章 40》。

在于一个有圣德的人必然是一个响应天主召叫,追随基督榜样的人。前面已经讲过,爱德的成全包括爱天主爱人两个方面。“接受我的命令而遵守的,便是爱我的人”。(若 14:21)同时在强调的另一个方面是“如果我们彼此相爱,天主就存留在我们内,他的爱在我们内才是圆满的”。(若一 4:12)实现真正的“爱人”正是人的伦理道德所在,这也正是成圣与伦理道德的内在关联。正所谓“仁者爱人”。其次,这种成圣观不是伦理完美主义思想。^①此成圣观既与伦理道德有内在关联又没有完全将成圣托赖于伦理道德。伦理完美主义的圣人观或道德观非但不能对伦理道德有所助益,还可能会引发伦理道德的失望虚无主义。人非圣贤谁能无过,圣贤也不是伦理的完美者,十全十美毫无瑕疵者。第三,这种成圣观是动态的,而非静态的。走向成全的成圣是一个不断努力向前的过程。一方面必须进行不懈的努力,不能希望一蹴而就,一劳永逸,另一方面也不能气馁失望,视前程为渺茫。

总之,成圣是在现世生活(爱人爱神)中,借靠耶稣基督(天主的圣者)走向终极圆满的圣者(天主),并最终与其达至天人合一的人生之路。

(何除、林庆华主编,《基督教与道教伦理思想研究》,2006年,四川大学出版社)

^① 【德】卡尔·白舍客著 静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》,上海三联书店,2001,第392页。

基督信仰之“爱”与儒家传统“仁” “礼”整合的可能性

一、儒家传统“仁”和“礼”观念的辨析

以儒家思想为主流的中国传统文化的核心是“仁”和“礼”。从字源学来看，“仁”与“人”是同一的，“仁”也是人之所以为人的根本特性。“仁也者，人也。”（《孟子·尽心下》）“仁”发端于人对他人所有的“恻隐之心”，即“同情心”。孟子将“恻隐之心”，称为“仁之端也。”并且将“恻隐之心”列为“四端”之首。可见，“仁”所追求的目标基本上是以个人修养为宗旨的，是人性修养的最高境界和普遍道德规范的最根本的基础。因此，“仁”被认为是中华民族道德精神的象征，被视为中华民族的公德和恒德。^①

“仁”的概念，孔子以前就有。春秋以前人们一般把尊亲敬

^① 张岱年、方克立主编，《中国文化概论》（修订版），北京师范大学出版社，2006，第212页。

长、爱及民众、忠于君主和仪文美德都称为仁。孔子将“仁”的概念具体化,系统化,并且以“仁”为核心构建起一套完整的儒家道德规范。它包括孝、弟(悌)、忠、恕、礼、知、勇、恭、宽、信、敏、惠等内容。这些道德内容中孝悌是“仁”的根本,是儒家道德思想体系的基本支柱之一。“孝悌也者,其为仁之本欤”。(《论语·学而》)孝悌的基本内涵是父慈子孝,兄友弟恭,构成家庭中的基本伦理关系。由孝悌推延出去,就是规范与他人基本伦理关系的忠恕之道。忠恕之道的基本要求是宽以待人,推己及人,己所不欲,勿施于人。此忠恕之德被孔子称为“为仁之方”。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已”。(《论语·雍也》)此外,“仁”的另外一个内涵是“爱人”。《论语·颜渊》:“樊迟问仁。子曰:‘爱人’。”所谓“仁者爱人”也。《中庸》引用孔子的话说:“仁者,人也,亲亲为大”。孟子也说:“亲亲,仁也”。(《告子下》)可见,儒家的“爱人”似乎是以“亲爱”、“慈爱”或“亲情”为主的。其主要意义应该是“四海之内皆兄弟”,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的善待他人,是儒家的“亲爱”而非墨家的“兼爱”,从而缺少一种超越成分。因而,孝悌、忠恕、爱人构成“仁”的三个基本内涵。

虽然传统文化中“仁”的这种道德规范的贡献毋庸置疑,其作为中华民族道德精神的象征也不容忽略和舍弃,但面对现代社会或中国的现代化,这种“共德”和“恒德”就其内涵的幅度而言也还是可以商榷或可以增广的。正如一位外国学者所说:“在过去 20 年间,现代文化的基本信条——平等、个人自由以及自我成就——已经在全世界范围内逐渐取代了以忠义孝悌为价值观的传统文化的统治地位。”按照预测,“文化现代化将会继续侵袭世界传统文

化,引发广泛的政治动乱、心理压力以及社会紧张。在发达国家中,大多数人都认同现代化基本精神。”^①中国传统文化的现代化也势必受到这种世界范围内的文化转型的影响。为传统文化注入新鲜血液才是拯救和保持传统文化并且不断步入现代文化的不二法门。因此,为传统中国文化中的这种“共德”和“恒德”注入新的现代化的内涵才是既保持传统又不失步武现代的最佳方法。笔者认为,面对现代社会,传统中“仁”德所最为缺少的内涵之一是现代文化价值中的平等博爱。这种缺乏由传统文化中“礼”的伦理价值精神更可以看出。

“礼”的概念也由来已久。“礼”原是宗教祭祀仪式上的一种仪态。《说文解字》解释说:“礼,履也,所以事福致福也。”“礼”最初并没有别等级,序尊卑等伦理道德上的含义。此后,“礼”发展成两个内涵。其一,作为典章制度,被用来维护宗法与等级制度以及与之相适应的人与人交往中的礼节仪式;其二,作为道德规范,被用来规范社会的行为准则。此即所谓的“礼制”、“礼教”和“礼节”、“礼仪”。“辞让之心”被视为“礼之端也”。显然,孔子之前已有夏礼、殷礼、周礼。三代之礼,因革相沿,到周公时代的周礼,已比较完善。孔子所极力提倡要回复的“礼”就是周礼。周礼所强调的,就是上下有别,尊卑有序,等级森严。这成为儒家“克己复礼”所推崇的基本思想。儒家理想中的社会就是贵贱、尊卑、长幼、亲疏有别的一种社会规范。它要求人们的生活和行为方式都必须符合他们在家族内的身份和地位,不同的身份地位有着不同的行为道德规范。因此,儒家传统文化中的“礼”根本上就是要

^① 戴维·皮尔斯·斯奈德,《改变未来世界的五大趋势》,见:《参考消息》,2004年8月29日,第三版。

“别异”。(《荀子·乐论》)《礼记》明确声称:“礼者所以定亲疏,决嫌疑,别同异,明是非也。”又说:“亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”可见,“礼”的作用基本上就是要凸现出不平等和等级差别。现代学者常常把“礼教”视为消极,而将“礼节”之“礼”视为传统文化道德修养与文明的象征。“礼”固然可以被视为“中国文化的突出精神”,是“中华民族的母德之一”。^①但是,毋庸置疑的是,传统文化中的“礼节”是建基于视人生而不平等的“礼”之上的。每一个社会固然都需要礼貌、礼让、礼节,但传统中以人格不平等为基础的“礼节”,应该让位于现代文化中以人人平等为基础的“礼节”。

此外,作为观念形态的礼,在儒家思想体系中是同“仁”分不开的。“颜渊问‘仁’。子曰:‘克己复礼,为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。’”(《论语·颜渊》)“凡人之所以为人者,礼义也。”(《礼记·冠义》)可见,“仁”的另一个内涵也可以说是“礼”,而“礼”的宗旨最后仍然要归宗到“仁”。“仁”根植于人性,是儒家传统的核心观念。“礼”只不过是完成人性超越的“仁”的外在途径。就此意义而言,可以说“仁”是基础与目的,“礼”是路径与方法。按照儒家传统,不遵从别等级、序尊卑的“礼”也就根本达不到修养人性的“仁”。“礼”可以说是达至“仁”的不二路径。换言之,如果不遵从制造社会不平等的“礼”,也就不能为“人”。无“礼”则视同“禽兽”。因此,孔子才说,“不学礼,无以立”。“无以立”其实是无以立“人”。故此,“礼”从观念形态上就约束了现代文化的基本信条——人人平等,个人自由和自我成就。

^① 张岱年,方克立 主编,《中国文化概论》(修订版),北京师范大学出版社,2006,第213页。

二、基督信仰“爱”之观念的辨析

“爱”是基督宗教信仰中的核心观念。我们在此无意就传统上基督教对“爱”的观念的学术探讨给予过多关注。^①但是,对基督信仰中“爱”的观念有更多地了解,以便发现这个观念中可以借鉴的某些属性,实属必要。

首先,基督信仰的“爱”与至高神圣相关联,因此也具有某种神圣性。圣若望明确声称“天主是爱”。(《若望一书》,4:8)基督教将自己所崇拜的最高神视为“爱”本身。基督信仰诞生之时,由希腊文明中吸纳了“爱”的观念。“希腊文关于爱的三个词:欲爱(*eros*)、友爱(*philia*)(友谊之爱)和圣爱(*agape*)中,《新约》作者更喜欢使用最后一个,而最后一个在希腊文中甚为鲜用”。^②由此,也不难看出,希腊文明主要强调的是可感觉的“欲爱”与“友爱”。柏拉图认为“爱”根植于人的精神性贫乏中。亚里士多德则将“爱”置于人本性需要上。借助采用希腊语鲜为使用的“圣爱”一词,基督信仰给予了“爱”全新的理解:爱源于无限完善的神圣创造者。“爱与神圣者之间存在着某种联系:爱允诺无限和永恒。

① 参阅:王涛,“巴特与巴尔塔萨——当代基督教宗神学中圣爱-欲爱分离与统合的温和倾向”,见:赵建敏 主编,《天主教研究论辑》,第四辑,宗教文化出版社,2007,第277页。

② Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 3. “of the three Greek words for love, *eros*, *philia* (the love of friendship) and *agape*, New Testament writers prefer the last, which occurs rather infrequently in Greek usage.”

这是一个远超我们日常生活并与之完全不同的实体。”^①基督信仰的“爱”超越了现实世界,具有终极价值意义。如此一来,当人追求“爱”时也就在追求具有超越性的终极价值。但是,这种超越又绝对没有完全与现世人们的可感觉之爱完全割裂分离。“欲爱(eros)和圣爱(agape)——上升之爱与下降之爱——不可能被彻底分离。在其不同层面内,两者越是能够在爱的唯一实体内找到合宜的统一,一般意义上的爱的真正本质就越能得以实现。”^②因此,“此对儿议题一旦形成两个极端,基督宗教的本质将由人类生存的根本生活关系中被隔离。”^③可以说,将现世世界可感觉之爱与具有超越性之爱分离,将破坏基督信仰的本质。可见,基督信仰“爱”的观念与至高神圣者有着不可分离的密切关系。一言以蔽之,“天主爱,他的爱肯定能够被称为欲爱(eros),但同时他的爱也是完完全全的圣爱(agape)。”^④以天主之爱为肇始及雏形的人之爱,也可以肯定地被称为欲爱(eros)和圣爱(agape),因为人之爱,一方面是“爱人”,这既有感情之专爱亦有超越之博爱;另一方面是“爱天主”,这既需要投注感情也需要超越理智。

① Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 5, “there is a certain relationship between love and the Divine: love promises infinity, eternity—a reality far greater and totally other than our everyday existence.”

② Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 7, “Yet eros and agape—ascending love and descending love—can never be completely separated. The more the two, in their different aspects, find a proper unity in the one reality of love, the more the true nature of love in general is realized.”

③ Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 7, “Were this antithesis to be taken to extremes, the essence of Christianity would be detached from the vital relations fundamental to human existence.”

④ Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 9, “God loves, and his love may certainly be called eros, yet it is also totally agape.”

其次,基督信仰的“爱”就是人生命的本质。在基督信仰中,天主圣三之间的关系就是爱的关系。因着爱,天主创造了世界;因着爱,天主派遣了基督来拯救人类;因着爱,天主降生成为人。天主就是爱,因此人也可以被称为“爱”。在基督信仰中,人是按照天主肖像造成的,因此人的整个存在就是“爱”。这个“爱”的存在不断指向其肖像的本源——天主。换言之,也是指向永恒。“爱拥有存在的全部,包括时间层面在内的所有层面。几乎不存在其他可能,因为爱的允诺指向其确定性目标:爱渴求永恒。”^①与生命相关联的一切都需要用爱来把握。爱祖国,爱近人,爱朋友,爱父母,爱亲人,爱工作,爱大自然。这一切都需要投入“爱”。最高境界的爱是要用整个生命来付诸施行的。本身就是生命的基督,身为天主,用牺牲生命的爱向人类昭示了天主的爱。“人若为自己的朋友舍掉性命,再没有比这更大的爱情了”。(《若望福音》15:13)基督明确声称,“你们就是我的朋友”。(《若望福音》15:14)基督如此实践了他对“朋友”——整个人类——的爱,为“朋友”——整个人类——的得救付出了自己整个的生命。“耶稣以他自己达到极点的爱的祭献为出发点,来描写爱的本质,确实地,也是人类生命的本质。”^②故此,生命是要用爱活出来的,真正的爱也是要用生命来拥抱的。基督信仰中,爱与生命融为一体,达至永恒。人在爱中体验生命的美好,在生命中感受爱的永恒。

① Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 6, “Love embraces the whole of existence in each of its dimensions, including the dimension of time. It could hardly be otherwise, since its promise looks towards its definitive goal: love looks to the eternal.”

② 同上, no. 6, “Starting from the depths of his own sacrifice and of the love that reaches fulfilment therein, he also portrays in these words the essence of love and indeed of human life itself.”

再者,基督信仰的“爱”既需要付出又需要接受。生命的意义在于创造,创造使生命生生不已。但是,创造的缘由与目的不是自私的占有,而是爱。人的真爱亦如此,不是自私的,占有的。世间的夫妇因着爱,得以创造生命,生命其实是爱的自然涌流。的确“真正的夫妻之爱归宗于天主圣爱”。^① 天主创造人类也是因着爱。这爱是天主圣三的相互之爱。天主圣三的相互之爱自然涌流出爱的结晶——人类生命。因此,基督信仰称天主为父,因为他是人类生命之本源。天主创造人类生命,不是为了自私地占有,而是天主之爱的自然涌流。这是一个“付出”的爱。这种“付出”是用天主之爱的整个生命来完成的。以创造意义而言,这是一种生命本质的“付出”;以拯救意义而论,天主而人的基督用牺牲自己的整个生命来拯救,这是一种完全彻底的“付出”。天主对人的爱就是在这种付出中成就了它的伟大。人世之爱也是需要付出的,没有付出就没有爱。那种私欲的占有并非真正的爱。“施予比领受更为有福”。(《宗徒大事录》20:35)爱首先需要的是付出。然而,人“不能单纯的总是给予,他也应该接受。如果愿意付出爱,也应该同时将爱作为礼物来接受。”^②爱总是需要以爱还爱的。这是爱的交流特性。只有真正被接受的爱才是真正的爱。天主对人付出爱同样也深愿接受人对天主的爱,人也应该以爱来还爱。上主说:“我以极度的挚爱,爱着熙雍,为了她我发了很大的妒恨。”(《匝加利亚》8:2)故此,“爱天主”成为基督信仰中的第一条也是最大的一条诫命。真正的爱在付出与接受的交流中达至圆满。“你要施

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,48号。

② Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 7, “He cannot always give, he must also receive. Anyone who wishes to give love must also receive love as a gift.”

舍,也要收受,总要使你的心灵愉快。”(《德训篇》14:16)

另外,我们必须涉及爱与正义的关系。基督信仰中爱与正义是两个关联性很强的概念。《圣经》的正义的概念直接关系到天主本身和人的行为。“上主是正义的”。(《创世纪》9:27)这“正义”主要指天主的赏善罚恶,公平正直。天主有着无穷能力既是正义本身又能主宰正义。“全能者是我们不可接近的,他的能力和正义,高超绝伦;他主宰正义,决不欺压”。(《约伯传》37:23)这位正义者将按照人的行为予以酬报毫不徇私。遵照天主命令行事者被视为行为正义的人。不欺压善良无辜的人是正义的。正义的天主将按照人行为的正义赏罚分明。“上主照我的正义酬答了我”。(《圣咏集》18:21)

此外,《圣经》的正义的概念与对上主的信仰直接相连。对天主的信心同样可以成就人的正义。“亚巴郎相信了上主,上主就以此算为他的正义”。(《创世纪》15:6)成为上主眼中视为正义的人,既涉及人的行为,又无法与人对上主的信心分割开来。这里我们无意涉及基督新教与天主教在“称义”和“成义”问题上的神学争论。无论如何,就一个人而言,信心与行为事实上无法割裂。

再者,应该特别注意的是,《圣经》的正义的概念特别包含着宽恕。“上主于是对我说:‘失节的以色列比失信的犹大,更显得正义’”。(《耶肋米亚》3:11)耶肋米亚充分体验到天主正义中的宽恕之爱。天主对人的爱战胜了自己的正义。“天主对他的子民、对人的爱同时也是宽恕之爱。这样强烈的爱相反天主自己,他的爱相反他的正义。基督徒已经特别在十字架的奥迹中看到这一点:天主这样爱人,因而他自己成了人,陪伴人直至死亡,这样将正

义与爱整合。”^①基督信仰中“天主爱的方式也成为人类爱的尺度”。^②就社会层面的实践而言,爱与正义也是无法分割的。无论如何正义的社会,也是需要爱的。基督信仰所说的爱并不能削弱其对正义的追求。然而“正义的社会不能由教会来实现,而是由政治来实现。可是教会特别要努力地为正义而向善的要求开启人的理智和意志”。^③

最后,基督信仰的“爱”需要实践。这种实践的“爱”有着两个幅度。其一,是在对“爱”所渴求的永恒以及对爱本身的深切的信仰中来完成的。其二,是以天主爱的方式来完成对人类的爱的。基督宗教将这两个幅度概括为“爱天主爱人”。两个幅度实在而言是一个不可分割的结合。“爱天主”是整个爱的基础;“爱人”是爱的具体体现。“假使有人说:我爱天主,但他却恼恨自己的弟兄,便是撒谎的;因为那不爱自己所看见的弟兄的,就不能爱自己所看不见的天主。”(《若望一书》4:20)爱的实践既有个人层面的,又有社会层面的。爱尤其应在现代社会生活中体现出来。针对现代社会前所未有的社会生活形式,基督信仰由传统福音精神

① Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 10, “God’s passionate love for his people—for humanity—is at the same time a forgiving love. It is so great that it turns God against himself, his love against his justice. Here Christians can see a dim prefigurement of the mystery of the Cross: so great is God’s love for man that by becoming man he follows him even into death, and so reconciles justice and love.”

② Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 11, “God’s way of loving becomes the measure of human love.”

③ Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 28a, “A just society must be the achievement of politics, not of the Church. Yet the promotion of justice through efforts to bring about openness of mind and will to the demands of the common good is something which concerns the Church deeply.”

逐步发展出一套在社会中实践爱的社会教义理论。2004年10月25日颁布的《天主教社会教义纲要》就是这种理论的一种概括性总结,“为天主教社会训导教义体系的基本框架工作提供了一个完整的概览。”^①基督信仰这套实践爱的理论,期盼着人们“在爱德的激发下,慷慨豪爽,通力合作,以响应我们这时代的迫切要求”^②,共同建设一个“爱的文明”(a civilization of love)的人类社会。

三、“仁”与“爱”的整合

面对经济全球化,科技一体化,信息网络化,文化多元化的现代世界,回归中国文化传统的声浪日益高涨。无论如何,正如汤一介先生指出的,“在此情况下,我们必须既要反对文化上的霸权主义,又要反对文化上的部落主义。要反对文化上的霸权主义,必须是以承认和接受多元文化为前提,必须充分理解和尊重人类各种文明、各民族、各群体,甚至每个人的多样性和差异性;要反对文化上的部落主义,必须是以承认和接受多少世纪以来各民族之间的文化交往和互相影响是文化发展的里程碑为前提,批判排斥一切外来文化的狭隘心理。”的确,“人们应以一种新的视角来观察当前不同文化之间的关系,并建立一种新型的文化多元的新格

① 宗座正义和平委员会,《天主教社会教义纲要》,xxi页,1节。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,91号。

局”。^① 在这种新视角下的新型文化多元化观念下,大胆吸纳外来文化的积极因素,适当扬弃传统文化的消极因素,不失为一种正确的文化观。毫无疑问,中国文化传统上就是一个吸纳融合了“如中原文化、荆楚文化、吴越文化、巴蜀文化等多种文化”的多元文化集合体。^② 毋庸置疑,现代文化的诸多因素值得中国传统文化的吸纳接受融合,以期为中国传统文化注入新的活力。以“仁”为核心观念的儒家文化与以“爱”为宗旨的基督信仰文化有必要进行整合。的确,“儒家与基督教都关注人性的超越,儒家之仁与基督教之爱都既是人类超越的体现,又是人类达到超越的途径。”^③ 儒家针对人性的超越,提供了完全基于人性的“仁”的观念,与此同时又用别等级,序尊卑的“礼”作为达至人性超越的途径。虽然“仁”的观念基于人性并且是为了人性的超越,但“仁”的观念中的内涵,诸如孝悌、忠恕、爱人,都是围绕并回归人性本身的一些基本因素,缺少了一种超越自身指向人性之外的超越性因素。这种在人性自身内的循环无法具备超越自身的因素。基督信仰针对人性的超越,既提供了基于人性的“欲爱”(eros)因素,又指出了这种爱的超越性指向——神圣的终极价值“圣爱”(agape)。基督信仰的“爱”,无论就人性本身还是外在客观因素而论,都拥有一种超越性因素存在。正是这种超越性因素为人类达到超越提供了必要保证。基督信仰的人际关系建基于人人平等,彼此尊重人格的“爱”

① 汤一介,“新轴心时代的中国文化定位”。<http://www.transcultures.org/luntan1.htm>

② 田广林主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,2002年,第46页。

③ 纪真,“不均衡的两极——对传统伦理文化的一种分析”,《福建论坛》,2005.12。

的基础之上。实在而言,她完全区别于以别等级、序尊卑为途径的“礼”。因此,强化人性之“仁”(亦即“人”),剔除礼教之“礼”,以“爱”为归宗,在“仁爱”中去“立人”,去超越,最终达至“天人合一”:就是“人与天主的结合——人最初的梦想——,但是这个结合不是互相渗透,不是融入神圣性无名的大海,而是一个创造爱的结合,其中双方——天主与人——保持自己的所是。但是,二者成为一体。这正如圣保禄所说‘那与主结合的,便是与他成为一神’(格前6:17)。”^①

(2007年11月21-24日,为陕西师范大学基督教文化研究所举办的,第三届“基督宗教在当代中国的社会作用及其影响”高级论坛所写的论文)

^① Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, no. 10, “But this union is no mere fusion, a sinking in the nameless ocean of the Divine; it is a unity which creates love, a unity in which both God and man remain themselves and yet become fully one. As Saint Paul says: ‘He who is united to the Lord becomes one spirit with him’ (1 Cor. 6:17).”

基督宗教传统与中国文化传统的罪观

前 言

当我与某位学者谈起“罪观”思想时,他由衷期盼道:人类好不容易摆脱了罪感获得了自由,就别再作茧自缚了!对现代人文社会谈及“罪观”,多少让人有些“老冒”傻谈的心悸。然而,无可否认,基督宗教与中国文化传统的罪观在伦理规范中长久地左右着人们的行为规范。“罪观”的本质究竟是什么?现代社会真的不再需要“罪观”了吗?或者需要改弦易辙,另劈伦理规范原则呢?基督宗教与中国文化传统的比照历史久远。此类文章也灿若繁星多如沙砾。本文将由两者传统的罪观切入,对两者在此领域内的部分概念予以探讨和澄清,以期获得伦理原则基础的澄清和重构。无奈,囿于笔者知识结构所限,这种初探很难脱开基督宗教的窠臼,而且甚或会有“屁股决定头脑”之嫌。

一、基督宗教传统的罪观

基督宗教传统的罪观有两个类型,两道防线,一个构成因素,两种诫命形式,两种评断标准。

此罪观综而言之有两大类型。一类是 *delictum*(罪),指具有外在违法或违命的行为,其行为因故意或过失而负有罪责。此类罪(*delictum*)的客体标准是外在违法或违命行为,主体标准是其行为因故意或过失而负有责任。此类罪(*delictum*)附有法律所规定的惩罚。^① 此类罪就其性质而言具有社会属性。惩罚的目的是要维护社会秩序与社会和谐,并惩戒人,使人能改过自新。因此,惩罚来自法律规定,无法律规定则无惩罚可处。我国《刑法》第三条规定:“法律明文规定为犯罪行为的,依照法律定罪处刑;法律没有明文规定为犯罪行为的,不得定罪处刑。”显然这正是此原则的具体应用。

另一类是 *peccatum*(罪),指内在违犯神律或自然律及诫命的内心行为,其行为可能并未外在完成。此类罪(*peccatum*)的关键是内在意向性。^② 因此,即使没有外在法律的惩罚或无外在行为时,罪(*peccatum*)仍然发生,仍需要忏悔改过。当第二类罪(*peccatum*)成为外在违法或违命行为,而又因故意或过失而负有罪责时,就同时包含了第一类罪(*delictum*)所附有的法律的惩罚。

① 此类罪相当于英文的 *crime*。西方文化传统中的刑罚最严重的一般是绞刑和火刑。

② 此类罪相当于英文的 *sin*。

由此两类罪而论,基督宗教在伦理层面设置了两道防线。第一道防线是防患于未然的内心层面的罪(peccatum)。此道防线主管人的动机和内心倾向,并对天主负责。第二道防线是惩罚已然行为层面的附有法律性惩罚的罪(delictum)。此道防线主管人的外在行为后果,不仅对天主负责,同时也对社会团体负责。两道防线的设置显然为伦理规范的遵守起到了重要促进作用。基督宗教传统中特别强调的是,人应该避免犯罪(peccatum),虽然有时人并不可能完善到没有任何罪(peccatum)。这种罪(peccatum)约束人的内心,促使人防患于未然。不管外在是否完成某种作为或不作为,只要人的内心趋向(动机)违犯神律或自然律的作为或不作为,那么就犯罪(peccatum)了。比如某人内心怀恨他人,虽然外在上没有做出任何行为或表现来,按照基督宗教传统,这仍然是在犯罪(peccatum)。这种罪(peccatum)需要忏悔和改正才能获得宽恕。如果此人怀恨某人,而且动手伤害了某人,那么这就是一种应受外在法律惩罚的罪(delictum)了。

在基督宗教传统罪观中另一个关键因素是人行为的归咎性或罪责性(imputabilitas)。此归咎性或者来自恶意(dolus)或者来自过失(culpa)。“恶意”带来的归咎性不言自明。因“过失”而产生的归咎性分为两类。第一类是“过失”本身就具有归咎性。第二类是疏忽性“过失”,即因自己的疏忽而引发的“过失”。综而言之,此归咎性来自人行为的责任心。恶意而为或不为,显然是故意破坏自己的责任。过失则是没有妥善尽职尽责,从而产生归咎性。责任心(responsabilitas, responsibility)是一个复合词,由response(回应)与ability(能力)两个词构成,说明责任来自人回应的能力。这种回应能力是评断伦理行为的主体标准。其回应的对象是

神律或自然律,亦称为天主的召叫。对来自天主召叫的作为或不作为的回应能力构成基督宗教传统的罪责。这种召叫是一种动态地持续走向客体至善的吸引力。人对此召叫的回应能力决定了人行为的罪性程度。根本没有能力回应,则不负任何责任,也无任何罪可言。

罪性程度由两个层面构成。一种是诫止性规范,一种是命令性规范。这正是基督宗教所言“诫命”的内涵。前者是法律和规范禁止不得实行的行为,如不得伤害人。后者是法律和规范命令应该完成的行为,如应尊重他人。命令性法律和规范就程度而言没有上限。例如,尊重他人,没有上限标准说明尊重到何种程度就足够了。可见,它所坚持的价值永恒性地趋向客体至善。故此,命令性法律和规范应该是人修身养性的目标,是人终其生都需要持续向上发展的鹄的。而诫止性法律和规范则下设底线。例如,不得伤害人,一旦对人构成伤害就是法律和规范所禁止的了。底线之下就是罪,而且由内心动机和意向开始到外在行为的程度大小,罪性不断加重。此罪性仍然决定于人的回应能力或责任心。回应能力越强,作为或不作为的罪性也越大。上面提及的两道防线,主要是针对底线之下而言的。当然,罪性程度与德性程度相对。德性程度向上无限延伸。此德性也决定于人的回应能力或责任心。回应能力越强,作为或不作为的德性也越大。

此外,基督宗教传统的罪观有两种评判标准。一种是客体的法律,包括神律或自然律以及以其为基础的成文法或习惯法。一种是主体的能力(或良心)。良心又被称为天主镌刻于人心中的法律。设若人由恶意或过失故意违背良心而行事就产生罪。故此,即使违背良心而在客观上并没有违犯外在法律,仍然是在犯

罪。在评断罪与非罪时,必须同时考虑到这两个判断标准。换言之,只有客体法律而无主体的归咎性则无罪过可言;反之,虽然没有客体法律而具有主体的归咎性仍然要获罪。善意或无知或非过失性违犯客体法律就不具备主体的归咎性,因此行为也就无罪。例如,确实的善意或非过失性违犯客体标准并不构成犯罪。但是,就一般自明性规范而言,不能推定为善意或非过失性犯罪,除非获得反证。同样,对一般性客体法律,也不能推定为无知,除非获得反证。可以说,基督宗教传统对罪的判别,是一种主客体标准结合的产物。这种结合性标准不但保证了法律的尊严,同时又照顾了个体人的能力。再者,这种结合性标准,既避免了唯法律为尊的法律主义倾向,又避免了唯主体而是的主观主义倾向。

简而言之,基督宗教传统的罪观就本体论来说,基本上是对主体善与客体善的并重。对违犯“二善”标准者统称为罪。就主体善与客体善而论,基本上采用了中庸之路,既不偏袒主体又不唯客体为是。两者间关系以回应责任相关联。这种伦理本体论原则被称为召叫与回应。

二、中国文化传统的罪观

中国文化传统的罪观有两个字构成:一个是“罪”,一个是“过”。一般意义而言,前者指违犯法律规定的伦理行为而应受到惩罚的行为。后者的范围要宽泛的多,主要指违犯伦理规范,但并未触犯法律的行为。

就违犯法律规定的伦理行为而言的罪,在中国文化传统中其

惩罚名目繁多,有时耸人听闻。诸如,车裂、腰斩、凌迟、宫刑、幽闭、醢刑、砍头、鸩毒、绞刑等。这些刑罚针对法律规定的罪之不等而轻重不同。虽然儒家的“德主刑辅”比法家的“严刑峻法”更为温和,但儒家依据违“礼”而设的上述“辅刑”性惩罚也令人毛骨悚然。法律规定罪的主要依据是儒家的“礼教”和君主的“金口玉言”。定“罪”主要是量“礼”而行的。例如叛君之罪的惩罚可以凌迟,奸情杀夫之罪的惩罚是骑木驴。当然,君主皇帝的“金口玉言”也可以定人之“罪”。“伴君如伴虎”描述的正是这种时常可能被定“罪”的心态。故此,中国文化传统中判罪标准是“礼教”和君主的“玉言”。

中国文化传统中的“过”并非法律规范内容,它基本属于伦理或修养领域。“过”基本是一种错误。对于“过”而言,其可责怪性就弱化多了,甚至成为人犯“过”的一些借口。人非圣贤,孰能无过,正是此意。违犯伦理的行为通常只是“过”,只要没有违犯君主制定的附带惩罚的法律规定,就不能算“罪”。人之“过”所要承受的是人们的指责和鄙视,并不要求任何特殊的法律或自我惩罚。中国文化传统中,对于“过”人们不但自己宽容自己,而且也宽容别人。自己有“过”,会比较容易心安理得,他人有“过”也比较容易原谅接纳。比如一个人使用完厕所后,却不冲刷。在中国文化传统中,这种行为充其量也只是小过一个,或言之为素质不高。但按照基督宗教传统来说,使用完厕所后,一个人就有责任(responsibility)冲刷,如果他有能力做到而不作为,那就是有责任完成的一种善行为而没有完成,就是一种宽泛意义上的罪(Sin)了。

一般而言,中国文化传统采用严厉惩“罪”,宽容待“过”的处

理原则。对于“罪”的惩处之严厉在众多文化传统中可说独树一帜。上文所言之惩罚足以佐证。对于“过”的宽容则构成另一特色。千百年来,伦理规范上对“过”之惩处就是人们的议论和鄙夷,夹带着宽容与谅解。这种宽容一方面体现出中国文化传统的积极方面的包容接纳性,另一方面也表现出其重视“大过”之罪,忽略“小过”之过的消极方面的责任弱化性。

此外,中国文化传统伦理构成原则呈现出重功利轻责任的特色。这与忽略“过”的责任弱化性相一致。比较典型的两个例子是子贡拒金和子路受牛的故事。^① 孔子的弟子子贡从诸侯那里赎回了鲁国的女子,却没有从国库中支取按当时鲁国法律规定可以支取的奖金,孔子责怪子贡做事不对。而子路拯救了落水之人,那人拜谢子路,赠送他一头牛,子路接受了,孔子则高兴的称赞了子路。这种功利性的伦理原则就受到孔子这样的非凡人物的影响,而变的乐为人所接受了。因此,人们见义勇为的行为得到奖赏,就显得天经地义事必如此。按照基督宗教传统中的罪观来看,如果一个人有能力拯救落水之人而无所作为的话,那么这就是一种不作为的罪(Sin)。因此,如果子路有能力拯救落水之人,也的确拯救了落水之人的话,那么这就是他的责任(responsibility)。完成自己的责任,就无需获得奖赏。如果子路有能力拯救落水之人,而他却没有拯救的话,那么子路就有了不作为的罪(Sin)。如果子路没有能力拯救落水之人的话,那么他也就没有责任了(responsibility),没有责任,也就不存在归咎性。就此构成因素层面而言,中国文化传统的罪观以功利性因素为主,因而人们会为善行设置高额奖赏。

① 《吕氏春秋·察微》

基督宗教传统的罪观以责任心因素为主,善恶行为以回应责任能力论处。在此应该特别注意康德所极力指出的,“它(功利性伦理构成)有着严重的缺点,不能作为伦理道德的基础。”^①

概而言之,中国传统文化的罪观,就本体论来说,是以主体善为标准的。“礼教”的基础根本上讲是以主体之善为标准的。客体善的标准自儒家开始基本上都转化成了主体善的标准。墨道两家的传统试图建立一个客观之善的标准。但儒家理想主义派的孟子思想终究占据上风,以其“四心”或“四端”说建立其主体善的标准,影响了几千年的中国传统文化的罪观。^②直到后来,程朱“理学”和陆王“心学”之争,客观之善的标准仍然没能建立起来。^③故此,中国传统文化依然以主体善的评断为主要标准。

三、罪观中的责任心伦理原则及客体善的精神价值重建

基督宗教传统的罪观其实质是一种责任心伦理原则。这种责任心伦理原则将主体善与客体善联系沟通起来。这种责任心成为人行为的动力和原因。因此,它可以排除其他任何伦理原则中的幸福主义、功利主义、主观主义、伦理价值本位主义、世界进步主义以及伦理原则的目的主义。上述各类伦理原则很容易形成伦理上

① 卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》,上海三联书店,2002,第85页。

② 参阅:冯友兰,《中国哲学简史》,北京大学出版社,第60-69页。

③ 参阅:同上,第241-272页。

目的论和功利论。这些都是康德极力反对的伦理原则基础。因此,康德为避开这些伦理基础,采用了善良意志的自律这种伦理基础。善良意志的自律被康德称为绝对命令。^①然而,其三大道德公设,意志自由,灵魂不朽和上帝存在显然将宗教导向了一种理性宗教。虽然康德的道德公设将上帝存在列为其一,但上帝存在在康德那里并非如同基督宗教那样成为伦理的客体善的标准,而只是惩恶扬善的一位大能者。^②同时,康德“善良意志的自律”的设定无疑潜藏着以主体善为唯一标准的危机,忽略了客体善之标准。这显然与陆王的“心学”有着某种相似性。康德实践哲学的根本问题是对客体善之标准的忽略。在此,有必要再次强调基督宗教伦理原则基础的中庸之道。

从实践层面而言,基督宗教这种责任心伦理原则有助于人在伦理领域承担起更大的责任。伦理行为无他,就是自己的责任。承担这种责任的结果必然是社会的进步、人类的发展、幸福的满足。的确,身为万物之灵的人,在宇宙中必须承担起这种责任。人必须对自己,对他人,对人类团体,对大自然勇于负责。就此而论,基督宗教的罪观本质而言就是人的伦理责任观。

就中国文化传统而论,其伦理原则基础的缺乏责任心,正需要基督宗教的伦理责任观的补足。因此,剔除功利性伦理原则融合责任心伦理原则,当是中国文化传统伦理精神焕发青春的本要。当中国文化传统容纳了责任心伦理基础,再充分发挥了自身的宽容博大,中国文化势必成为民族文化之林的佼佼者。

当然,这种期颐需要在设立客体善的精神价值基础上才能发

① 参阅:赵敦华,《西方哲学简史》,北京大学出版社,2003年,第279-284页。

② 同上,第282页。

挥出来。言称回归中国文化传统的根本应该是这种客体精神之善的建立。程朱“理学”所试图建立的正是这种客体精神之善。在朱熹那里，“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”（《朱子语类》卷九十五）朱熹相信“未有天地之先，毕竟也只是理。”（《朱子语类》卷一）因此朱熹的“理”应该是客体的永恒的。朱熹言称这个“总天地万物之理，便是太极。”（《朱子语类》卷九十四）。可见朱熹的“太极就像亚里士多德哲学中的上帝，是不动的，却同时是一切的推动者。”^①朱熹的努力虽然带来程朱“理学”的兴盛一时，但并未确立其哲学思想的独尊地位。同时代的陆王“心学”却强调了主体之善的“心”。陆王“心学”从根本上继承了孟子的“四端”。^②“根据王守仁的系统，则如果没有心，也就没有理。如此，则心是宇宙的立法者，也是一切理的立法者。”^③因此，中国传统哲学必须在本体论层面重建客体精神之善。缺少客体精神之善将使中国传统哲学走向主观主义。本体论层面对客体精神价值的否认或忽略，势必在实践层面产生伦理行为的主观主义。当然，如何构建主体善与客体善之间的联系也是未来中国传统哲学的根本问题。但是，有一点必须注意：西方哲学发展的对主体过分强调的倾向应该避免。

① 冯友兰，《中国哲学简史》，北京大学出版社，第256页。

② 参阅：同上，第267页。

③ 同上，第265-266页。

结 语

总而言之,罪观的本质势必涉及哲学本体论层面的主体与客体之善。基督宗教传统与中国文化传统的罪观的比照,其结论仍然要回归到伦理原则的哲学重构上。只有在根本上重构了伦理原则基础,才能为诸如罪观的伦理实践指明方向。明确了伦理原则基础,伦理的实践就比较容易获得提升和重建。这也正是本文对基督宗教传统与中国文化传统的罪观的比照之目的。

(2005年12月8-10日中国社会科学院“基督宗教与跨文化对话”学术研讨会论文。载于卓新平、许志伟主编,《基督宗教研究》,第九辑,宗教文化出版社,2006年)

忠孝精神·人本精神·终极精神

——中国社会转型中的信仰转换

科学与信仰的题目范围广泛。这个题目最初无疑是涉及宗教信仰与自然科学的,特别是现代自然科学迅速发展以来,对宗教信仰产生的冲击。当然,自然科学所冲击的不仅仅是宗教信仰,也包括以某种精神价值为追求的非宗教的精神价值。在自然科学的强力冲击下,包括宗教信仰在内的各种精神价值追求被迫退至次要地位。人们甚至预言,科学前进几分,宗教信仰就后退几分。^①科学被冠以万能者的桂冠,拥戴为人类知识的唯一君王。在此桂冠绚丽光环下,科学似乎成为解决人间一切问题的万能钥匙,人们对这个君王顶礼膜拜,崇尚至极。人类价值追求的天平完全倾斜到以实证为手段的科学。对以实证为手段的科学的膜拜,恰恰忽略了对非实证可言说的精神价值的追求。宗教信仰的某种后退,与其说是科学与神学的冲突所导致,莫若说是实证(理性)与精神

^① 参阅:[西班牙]乌纳姆诺,《从至智的上帝到至爱的上帝》,刘小枫主编,《20世纪西方宗教哲学文选》,上卷,上海三联书店,1988年,第746页。

(信仰)的抗衡之结果。对于实证价值的极端崇尚必然导致对非实证之精神价值的某种贬黜。中国社会的现代问题,究其根由而言,恐怕都与此相关联。

中国传统社会的基础是“家”。^①“忠孝”是这个“家”中的最高精神价值追求。“先王之教,莫荣于孝,莫显于忠。忠孝,人君人亲之所甚欲也。”^②这种精神价值支撑了中国传统社会几千年。虽然中国传统社会对终极精神基本采取敬而远之的态度,但“忠孝”的精神价值却仍然能够维护中国社会的基本稳定和发展。几千年的中国封建社会的所有定律都紧紧围绕这个精神诉求。这种诉求成为中国传统社会的非宗教性精神信仰。但是,这种非宗教性精神信仰又与宗教信仰以某种方式联合沟通。“忠君”的非宗教信仰的精神诉求在祭祀上天的宗教信仰中获得确认。“君”成为“上天”的代言人。“受命之君,天之所大显也”。^③祭祀上天成为“君”的特权。“天子祭天地,诸侯祭社稷,大夫祭五祀。”^④他人越礼而祀则属大不敬之罪。“孝父”的非宗教信仰的精神诉求也在宗祠的祭祖上得到某种宗教性信仰的认可。传统二十四孝被视为“孝”的楷模。统而观之,“天地之祭,宗庙之事”被视为“父子之道,君臣之义。”^⑤“忠孝”成为中国传统社会人们得以标榜的精神信仰。这与圣经传统中“十诫”的第一诫“除我以外,你不可有别

① 参见:王力雄,《中国文化结构的解体与劫数》,见:刘智峰 主编《道德中国》,中国社会科学出版社,1999,第10-17页。

② 《吕氏春秋·孟夏》

③ 董仲舒,《春秋繁露》,卷一,楚庄王 第一。

④ 《礼记·王制》

⑤ 《礼记·礼器》

的神”形成鲜明对照。^① 圣经传统的最高精神价值是“神”，而中国传统的最高精神价值是“忠孝”。当然，这种对比并不说明中国传统没有对于“神”的宗教信仰。正如前文所言，对“忠孝”的非宗教性信仰与对“神或天”的宗教信仰融合为一互为表里。郭沫若所认为的“殷人称帝可以表示出双重意义：既有至上神的意义，又兼有宗祖神的意义”^②正表明了这种非宗教性信仰与宗教信仰在中国传统中的相互融合。

此外，在中国传统中，有悖于忠孝的“不忠不孝”被置于“十恶不赦”之首。相反，“获罪于天”至多就是“无所祷也”，^③人君德悖于天时的“天罚”之极也就是剥夺其君位或降灾于“下民”而已，绝未达到“不赦”的程度。而有悖于“忠孝”之罚则是不可赦免的。就此意义而言，“忠孝”的精神价值显然高于“敬天”的精神价值。这与以圣经传统为主的西方文化在精神价值的追求上有着根本性不同。圣经传统首要精神价值就是“神”。这种精神诉求是“你当全心、全灵、全力，爱上主你的天主。”^④获罪于天主的惩罚是“叫上主对你们发怒，使苍天封闭，雨不下降，地不生产，你们必由上主赐给你们的肥美土地上迅速灭亡。”^⑤对最高精神价值的追求以及由此所引发的后果性惩罚表现出中国传统与圣经传统在精神信仰价值上的不同。“忠孝”是中国传统所追求的最高精神价值。

与此同时，围绕中国传统“忠孝”这个信仰的是“仁义礼智

① 《圣经·申命记》5:7。

② 郭沫若，《先秦天道观之进展》，见：《郭沫若全集·历史编》，第一卷，人民出版社，1982年。

③ 《论语·八佾》

④ 《圣经·申命记》6:5。

⑤ 《圣经·申命记》11:17。

信”，即所谓的“五常”。自然地，提及“五常”就不可能忽略“三纲”。毋庸置疑，“三纲”所维护的精神价值正是“忠孝”二字。前“两纲”的意义至为显明毋庸赘言。质而言之，第三纲的“夫为妻纲”所维护的也是“忠”的精神价值。“好女不嫁二男”、贞节牌坊等所标榜的就是妻对于夫的“忠”。“忠臣不事二主”与“好女不事二夫”的精神价值诉求殊途同归。两千多年前，孟子提出仁、义、礼、智“四德”（又称“四端”）。此后东汉建初四年（公元79年）后，“仁义礼智信”被确定为道德纲目的“五常”。就传统的追本溯源而言，“五常”所界定的根本关系是君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友的伦常，是由“忠孝”所派生出来的精神价值追求。

然而，“忠孝”的最高精神价值也有其次第。“忠孝”精神价值的核心不是“孝”而是“忠”。“忠孝”不能两全，舍“孝”而取“忠”是极大地受到称颂的。故此，舍“小家”而全“大家”就成为人们的精神价值追求。然而，随着历史的推进，“忠孝”的最高精神价值在其本质内涵上亦有演进。“忠君”的信仰逐步为“报国”的信仰所置换。先秦的“为君”而死慢慢转化为明清时的“为国”捐躯。因此，中国传统上早期的“忠君”的最高信仰价值转化为近代的“报国”精神价值。

1840年的鸦片战争对这种传统的“忠孝”信仰带来心理层面的致命一击。在西方列强坚船利炮面前，中国传统的“忠孝”信仰显得弱不禁风。虽然众多仁人志士为国捐躯，不可谓不忠，不可谓不孝，但“忠孝”的精神价值在舰炮等科学面前一败涂地。此时，“报国”的精神价值追求迅速达到提升与强化，且远远高出了“忠君”的精神诉求。于是，清朝被一批极富报国之志者所推翻。随后的五四新文化运动风卷残云，以“德赛”二先生为精神价值之先

锋,迅速置换了“忠孝”的精神价值。然而,鉴于人们看到“德先生”带来的国家的混乱无序几近使国家四分五裂,对“德先生”的精神价值追求逐渐弱化,对“赛先生”的精神价值获得极大提升。当然,个中因素也是因为西方三次工业革命的科学技术为中国带来最为现实和实惠的发展。科学技术对此发展所提供的巨大原动力,让科学登上了中国文化的神坛。实证的科学成为现代人的唯一“信仰”。精神价值被贬黜于一种可有可无的状态。宗教信仰也好,非宗教性信仰也罢,凡是精神性价值诉求均被置诸脑后。道德、正义、理想、诚信、公平等精神价值沦丧殆尽。一切唯实证科学为是,一切唯实证科学为真,一切唯实证科学为实。拜金主义、享乐主义、消费主义、相对主义、物质财富、权力地位等实证性非精神价值成为人们追求的唯一目标。信仰的精神价值的缺乏与实证科学的物质价值被推上神坛不无关系。实证科学带来的物质财富越来越丰富,精神信仰被丢弃的则越来越干脆。可以说,实证科学走向神坛一个台阶,精神信仰就跌落一个台阶。这种必然与人类独有的生活存在方式相关联。人同时生活于两个世界:精神世界和物质世界。过度追求物质世界的一切,势必削弱对精神世界的诉求。实证科学的一切无疑都类属于物质世界。因此,理想泯灭,精神颓废,宗教信仰萎靡,真理和信仰迷失等正是这种过度追求物质世界生活的必然结果。精神价值在物质世界中被吞噬。人们误信一切都是相对的,绝对精神价值毫无存在必要。“世人正走向‘相对主义的独裁’之路。相对主义不接受任何确定的事物,它的最高目标是实现个人的自我和自我的愿望。”^①因此,任何精神性绝

^① 教宗本笃十六,2005年4月18日证道词。

对客体都在被摒弃之列。当然,相对主义的影响不仅仅出现在中国社会,实在是整个现代社会的致命问题。中国社会由于“忠孝”精神信仰的终结,加之“唯科学主义”的肆虐,相对主义更形蔓延炽烈而已。现代国人所面临的正是这种不相信绝对精神价值存在的精神的洪荒时代。不破则不立,但破而不立正是现代精神信仰危机的罪恶根由。中国传统的“忠孝”精神信仰在五四新文化运动后完全崩盘。实证科学的非精神性价值观充盈于社会各个层面。这种非精神性价值观在相对主义思想的推波助澜下彻底击垮了中国传统的以“忠孝”为主旨的精神价值。戏说传统、调侃先贤、藐视古人成为这种极端反传统的一种表现形式。这种反传统的最单纯最便捷影响最深远形式就是语言上的完全颠覆。同志还是同志,小姐还是小姐,但内涵意义却大相径庭。没有精神价值、没有真理存在、没有终极精神、没有传统、没有理想、没有上帝,一切都以现实的物质世界为宗旨。

面对现代信仰的精神洪荒,如何重建信仰,人言人殊,智者所见各不相同。“顽固派、国粹派、全盘西化派、中体西用派、西体中用派、中西互为体用派、由内圣开出新外王派、创造转化派、综合创新派等等”派别林立方案繁多。^①人们所希望的无非是要来拯救现代人的精神信仰,并且能够“重塑中国文化标准,再造华夏民族精神”。无论何邦何派,最根本的还是如何建立起现代人的精神价值观,建立起一种什么样的精神价值观。换言之,如何建立起现代人的信仰,建立一种什么样的信仰。传统派提出的解决方案是对中国传统进行现代诠释,并希望借此现代诠释建立起现代人的

^① 余敦康,《儒家伦理与全球伦理》,何光沪、许志伟主编,《对话二:儒释道与基督教》,社会科学文献出版社,2001年,第12页。

精神价值观,同时又不失中国传统价值的传承延续。于是乎,国学院国学研究如雨后春笋日新月异、新国学大师像薄日西山彩亮彩亮。《十三经》大学教室里重现辉煌,《声律启蒙》、《笠翁对韵》、《幼学琼林》小学课堂上再闻朗朗声韵。人们希望对“忠孝”重新认识,对“五常”再行诠释。“三纲”因为与现代精神太过明显地相抵触则几乎无人提及。无论现代学者试图如何解释“忠孝”与“五常”,绝对不能忘记的是,“忠孝”与“三纲五常”乃中国传统社会精神价值的总括。其他一切伦理道德、政体法律、经济形式、家庭结构、礼教义利、修己治人、内圣外王等价值体系,都以“忠孝”与“三纲五常”为核心。这一套庞大的精神价值体系在核心价值“忠孝”与“三纲五常”崩溃后,业已整体崩盘。“文化大革命”对这个精神信仰进行了彻底解构。“孝”让位给了“阶级性”——“亲不亲,线上分”;“仁”成了伪善的代名词;“义”等同于流氓团伙之间的兄弟关系。^①那时,唯一留下的就是“忠”。而且这个“忠”被严格限定在一个走向神坛的人身上。当这个神坛轰然不在时,“忠”也完全失去了对象。传统精神价值的最后一点残留也荡然无存了。对传统的再诠释必须正视这种传统精神价值的彻底解构。在一个全部解构崩盘的精神大厦废墟上重建精神信仰实属不易。况且,现代精神价值观西风劲吹,要想在这种强劲西风下重构我们的精神信仰大厦困难重重。同时我们也必须注意,这种西风其实只是“西边来风”而已,并非真正原产的“西风”,而是始自西边的“现代精神价值之风”。

毋庸置疑,以基督信仰为根本的西方传统精神价值也正遭受

^① 参阅王力雄,《中国文化结构的解体与劫数》,刘智峰主编,《道德中国》,中国社会科学出版社,2001年,第12页。

到前所未有的“现代精神价值之风”的巨大冲击。在西方传统中，“祖先传下来的制度、法令、思想与情操，似乎不常适合现代情形，于是对处事的方式及规律发生严重的混乱。”^①美国前总统卡特著书《我们濒危的价值观念：美国的道德危机》，“为美国价值观的沦落谱写了一曲悲歌”，并呼吁美国回归道德。^②西方传统所面对的情势与我们的社会正在经历的“混乱”何其相似乃尔！这种冲击的结果首先体现在西方传统的精神价值宗教信仰上。“有日形增多的人们，至少事实上已离弃了宗教。否认天主、否认宗教、或将天主及宗教置之不理，已不像往日那样，成为一件不寻常的个别事例。”^③对于西方传统而言，他们值得庆幸的是，诸多现代精神价值根植于其终极精神存在，而此终极精神价值存在并未彻底泯灭。我们的传统则不然，现代精神价值很难在我们的传统中发现源渊，而且我们的终极精神价值以及依附于此的最高精神价值“忠孝”几乎荡然无存了。如果我们充分认识到西方在“现代精神价值之风”的劲吹下所面临的问题，全盘西化派将毫无立锥之地。因此，如何乘“现代精神价值之风”重振民族精神信仰，才是拯救现代信仰洪荒的救世良方。

重振民族精神信仰需要两个基本点：第一，完全把握现代精神价值的关键要素并将其吸纳入中国现代社会；第二，重建终极精神价值并将这种终极精神价值与现代精神价值本质性关联起来。

现代精神价值的关键要素可能有以下几点：人格尊严，平等博爱，和平正义，回应责任，感恩喜乐。

① 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，7节。

② 《参考消息》，2006年12月20日，第14版。

③ 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，7节。

崇尚人格尊严的精神价值观。“大地上所有的一切,其应当趋向的宗旨是人,人是万有的中心与极峰。这点几乎是人人共有的主张,无论其为有信仰者或无信仰者。”^①2003年中华人民共和国宪法修订中加入的第三十八条明确规定“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯”。这是中国文化传统价值与现代价值的历史分水岭。现代精神价值的关键要素就在于此。这也是2006年11月29日深圳“卖淫女被示众”而引发舆论哗然遭到多数人反对的原因所在。^②崇尚人格尊严的精神价值应该列于一切政纲法令、道德伦理、人文理想、社会价值之首。崇尚人格尊严应该成为中国社会的一个人人普遍接受的精神信仰。实证科学的任何研究、发现、产品以及人文科学的任何理论发展都不应与此人格尊严相抵触。否则,科学的研究会带来人类的毁灭,毁灭的人类拥有科学何用!“忠孝”的精神价值应当被人格尊严的精神价值所置换。高举人格尊严的大旗定会为我们的社会建树起精神的价值观。当然,人格尊严有诸多外在表达方式,如名誉权、肖像权、姓名权、名称权、隐私权、信用权、人身自由权等等。这些在法律上被人们称为具体人格权。但人格尊严的真正内涵在于“对人的真正情况加以描写,并对人的弱点,加以解释,同时可以使人对本身的尊严及其使命,获取正确的了解。”^③在这种本质认识上,人人珍惜自己尊重他人。抽象而言,她是一种认识、一种态度、一种感觉、一种生活、一种自由、一种真理、一种智慧、一种理智意志的取向、一种“天赋的自决能力”。人格尊严是现代精神价值诸要素的核心。

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,12节。

② 《法周刊》,2006年12月15日,第7版。

③ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,12节。

其他精神价值围绕这个核心精神逐步展开。

人格尊严奠定了平等博爱的价值取向的基础。人人平等成为现代社会的一项基本社会关系。这种平等不仅涉及法律,而且关联到整个的人,整个的生活,是在人格上的平等。虽然“人们在肉体、精神及理智方面,并不拥有同等才能,但应克服并扬弃为了性别、种族、肤色及社会地位,或为了语言或宗教,而在社会及文化等基本人权上,有所歧视,因为这是违反天主的计划的。”^①这项人人生而平等的基本权利已为现代社会广泛接受。《世界人权宣言》第一条明确宣称“人人生而自由,在尊严和权利上一律平等”。人人平等不仅体现在人的尊严和权利上,也应体现在包括性别、教育、种族、智能、才学等生活的诸方面上。毋庸置疑,每个人在各自的身体能力,精神意志和知识才能等方面都彼此不同,这项平等正是建基于这种人人之间,男女之间的差异之上的。差异不能抹杀平等,平等并不忽略差异。忽略差异单讲平等常常造成不平等,只论差异不讲平等也会构成不平等。尊重人间的差异正是人人平等的基础。差异体现在人生活的不同层面,平等也体现在人生活的不同层面。差异是就人的身体知识而言的,平等则是就人的尊严与权利而言的。尊重差异维护平等的最佳方法就是博爱。让世界充满爱是人类的不断追求的目标。一个没有爱的社会永远不会平等。

博爱精神与社会正义又紧密相连。可以说它们是社会构成的不可或缺的两个方面。有人认为,穷人不需要爱,却需要正义。事实上,他们既需要正义,也同时需要爱。随着十九世纪的工业革

^① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,29节。

命,社会进入到一个全新的社会结构中。社会正义成为现代工业社会的主要问题之一。人们必须通过法律的制定,社会结构的调整来促进社会正义的不断完善。然而,即使在一个十分正义的社会,爱也是必需的。因为“谁忽视爱,就是在忽视人本身。常会有痛苦者需要安慰和帮助,也常会有孤独者存在。总会有物质需求的情况使得爱邻人的具体之爱成为不可或缺。”^①当然,社会正义也必须获得真实的实现。奥古斯丁所言极是:“远离正义的王权难道不是一个强盗吗?”^②对于现代社会而言,社会正义更形重要。社会正义是社会和平的基础。没有正义的社会就是枉谈和平。天主教认为,“在人类大家庭内各成员、各民族间,所有经济、社会上过分的的不平等,是一种耻辱并违反社会正义、公平及人性尊严,尤其危及社会及国际和平。”^③

因此,没有人格尊严的社会将是一个非人的社会,没有平等博爱的社会将是一个冷酷的社会,没有和平正义的社会将是一个强盗的社会。因此,现代精神价值的关键要素就在于此:人格尊严是基础,平等博爱是方法,和平正义是目标。

在此精神价值诉求过程中,人人都有责任对此予以回应。虽然公共权力机构应极力促进这种精神价值,但每个人都同样负有责任。这种责任并非国家的或社会的外在附加条件,而是人性生命本身的要求,是一种义务,一种自觉,一项伦理责任。人必须对自己的生命负责任。责任的主体就是自己。基督信仰的责任原则

① Benedict XVI, Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, 28b, Oct. 25, 2005.

② “*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia?*”, Augustine, *De Civitate Dei*, IV, 4.

③ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,39节。

就是在于对天主的回应。这种原则被称为“呼召与回应”原则。^① 对此责任的这种回应也是现代社会的一项精神价值要素。一般而言,中国社会传统以功利性伦理原则为基础。中国现代社会必须向责任心伦理进行转换。^② 自觉地回应责任既是实现上述精神价值追求的必要手段,其本身又是现代精神价值要素之一。回应性责任在此成为一种精神,一种对自己负责,对他人负责,对社会负责,但却不要求任何伦理回报的精神。只有这种精神才能真正实现上述的现代精神价值诉求。在这种极其负责但却毫无索取的精神价值支配下,感恩喜乐的一种社会精神才会出现。基督信仰的关键要素之一就是感恩喜乐。只有感恩才能喜乐。感恩是一种信仰生活方式,是一种人生态度,是一种人际交往的原则。人生不如意十之有八九。感恩的生活方式并不排除人生中的不如意或困苦。感恩天主,感恩亲人,感恩他人,感恩社会,感恩国家,常常存有感恩的心态才是喜乐之源。科学技术的发展为现代人类带来极大福祉,“所以你们该有感恩之心”。(哥 3:15)“你们在主内应当常常喜乐,我再说:你们应当喜乐!”(斐 4:4)中国社会转型中的信仰必须有感恩喜乐的精神要素。这种精神要素是社会和谐、和平、稳定、发展、创新的源泉。

现代精神价值与终极精神价值的重建与关联也成为中国社会现代转型中的要件。正如上文所论,传统中国社会的最高精神价

① 龚多尔(Anselm Gunthor)将他所写的伦理神学命名为“呼召与回应”。龚多尔著,刘志明译,《呼召与回应——新的伦理神学》,生命意义出版社,1987。

② 参阅:赵建敏,《天主教对现代转型中国文化可能之贡献》,见:《朋友之书》编辑委员会,《中国教会的今天与明天》,比利时鲁汶大学南怀仁文化协会,2006年,第208-210页。

值诉求“忠孝”与终极精神价值有着某种关联性。所“忠”之君为“天”的代言人，所“孝”之父乃宗族祭祀之“神”。“忠孝”的精神价值与“天神”的终极精神相关联。上述现代精神价值也必须与终极精神建立起本质性关联。否则，现代精神价值将失去基础成为无本之源。现代精神价值中的人格尊严不可能成为终极精神价值。其根本原因在于它不具有终极超越性。为什么终极精神必须具备终极超越性呢？这与精神本身的性质有着不可分割的关联。无论如何，人始终生活在物质和精神两个世界中。这也是人与动物生活的本质区别。与物质生活的可验证性相比较而论，精神生活有着某种不可验证的超越性。精神的本质事实上有着不同层次的超越性。超越性层次的高低决定了精神价值本质的层次高低。就此意义而言，终极精神也可以被称为终极超越。没有这种终极超越（或终极精神）作为精神价值的基础，其他精神价值就不可能彻底建立起来。终极精神价值其实是整个精神价值的根基，也是现代精神价值的根基。因此，要想使人的精神信仰生活丰富坚强，就必须打牢夯实这个终极精神价值。否则，就会在精神信仰生活中产生基础不牢地动山摇的状况。中国社会现代转型中所产生的精神颓废信仰迷失与中国传统社会中最高精神价值全面崩盘以及与其相关联的终极精神价值的模糊不清有着密切关系。因此，重树现代精神价值的关键在于重建终极精神价值，并且将此现代精神价值与此终极精神价值建立起内在的本质性关联。基督信仰在此提供了一个可供选择的模式。正如前文所述，基督信仰对上述现代精神价值推崇备至。但问题的关键还在于，基督信仰将此现代精神价值与终极精神价值构建起了密不可分的本质联系。人格尊严、平等博爱、和平正义、回应责任、感恩喜乐的精神价值无不与

基督信仰中的终极精神——天主相关联。这种关联的根本所在与本质联系在于：人是天主的肖像。“天主说：让我们照我们的肖像，按我们的模样造人，……天主于是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了一男一女。”（创 1:26 - 27）人格尊严精神价值的最终基础是终极超越者天主。于是，在基督信仰中，现代精神价值与终极精神价值构建起了本质性的内在关联。

总而述之，中国传统社会中的最高精神价值“忠孝”在维护了几千年中国社会稳定发展后，在因工业革命而引发的社会结构的彻底解构面前全面崩盘。中国社会转型中所产生的精神信仰洪荒无不与此崩盘的“破”相关联。把握好时机，这种崩盘或许并非一件坏事。正所谓我们传统所说：不破不立。关键在于如何而立，立什么精神信仰。与其重新诠释传统，莫若围绕传统之“破”，重建现代精神价值之“立”。此现代精神价值定能为重树中华文化并为建设一个充盈着美好精神信仰的现代社会贡献良多。

（2006年12月21 - 23日，中国自然辩证法研究会、北京师范大学科学与人文研究中心联合举办的“第三届科学与信仰学术年会”论文）

天主教对现代转型中国文化可能之贡献

受惠于南怀仁文化协会的奖学金资助,2002年在鲁汶天主教大学硕博连读完成了教会法律的学位学习。自1995年始,鲁汶大学的四年全职的学习和生活,以及后来的断断续续往返于鲁汶与北京,确然为我更深刻了解认识天主教以及中国文化提供了相当大的裨益。就我而言,既是生来的天主教徒,又恰逢中国现代转型文化时期,可谓兼具天主教与中国文化的双面洗礼。父母生下我几天因为中风眼看要夭折,急急忙忙由姑妈裹抱到神父那里领受了洗礼和坚振。洗礼后又慢慢恢复了生机。我的家族信教史可以上溯到第六代。虽然自幼就知道自己是天主教徒,但对教会信仰的认识却很朦胧肤浅不甚了了。六年的神学院学习固然打下了信仰知识的基础,然而受限于神学院资料的缺乏,实在而言认识并不深刻。进入鲁汶大学后,面对浩瀚的知识海洋,像久违海水几近干涸窒息的鱼儿,虽然为不太精熟的语言所间隔,但仍然忘乎所以地去汲取信仰知识的甘露。一步一步地对信仰的知识更加了解了。同时,由一种文化转入另一种文化的生活,也自然带来所谓的“文化震颤”。现在回首再看这种“文化震颤”,其有益结果之一,可能就是这种“震颤”将人从先前文化的摇篮中震醒,对自己自幼就接

受的“摇篮”文化有了更加清楚的认识和了解。在这种不自觉中，再次对中国文化进行了更深入的学习和反省。这些学习和反省促使了对中国现代转型文化的清醒意识和未来发展的关注。由此而来的是不由自主地将天主教信仰与中国文化以及受基督宗教信仰影响的西方文化进行了比较。比较就会有结果。而比较的结果其实也不外乎先哲圣贤们所得出的结论：天主教的本地化以及天主教对中国文化的可能之贡献。

先哲圣贤们所得出的结论深邃全面一言中的，而且方向明确原则强劲。受邀谈论天主教对中国文化发展之贡献，实在是班门弄斧。然而转念一想，在先哲圣贤们的原则方向上，面对他们所不曾生活其中的现代转型文化，似乎还是有可说可论的。再加上又是为庆祝南怀仁文化协会创办者韩德力神父的晋铎金庆，其中也有一些前辈老师的恢弘大作。随不揣冒昧，权当在众老师前再交一份学习的答卷吧！

从文化层面而言，各个不同文化显然都各有千秋互有补益。中国文化区别于世界其他文化的两大主要特点：一个是其源远流长五千多年的未间断性；一个是其博大精深含纳诸多文化精粹的同化性。前一个特点展现出中国文化自始至终所具有的某种内在的连贯一致性。先秦文化是中国文化的初始与根基。此后直到近代，中国文化的这种内在连贯一致从未间断。中国文化历史上出现过的三次大的转型：一次发生在春秋战国至秦汉时期；一次发生在魏晋南北朝到唐朝时期；第三次始自鸦片战争至今还未完成

此转型。^① 由宏观角度来看,第一次转型对中国文化的主要冲击来自对儒家思想的整合及持守。百家争鸣时期,儒家也只不过是司马迁之父司马谈所列六家之一。^② 汉建朝代后,初采黄老,后汉武帝用董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”之策,逐步将儒家思想树立为中国文化的正统。此时的连贯性根基于由董仲舒整合了的先秦的儒家传统。第二次转型的主要冲击来自佛教的传入。佛教传入之始,曾受到皇帝剿灭与儒家正统的抨击。“三武”(北魏太武帝、北周武帝和唐武宗)灭佛的帝王武力以及维护儒家正统排斥佛教的著名文人韩、柳、刘(韩愈、柳宗元和刘禹锡)的理论批判凸现出当时儒佛的势不两立情势。韩愈在其《原道》内把佛教宣布为“夷狄之教”。不管怎样,儒家思想的统治地位并未被撼动。儒佛两家在激烈冲突之后,随着道家的复兴,最终形成了儒释道三家合流的局面。此局面也凸现出儒家思想在中国文化中所起到的连贯功能。可见,这种转型并未内在地切断中国文化的一脉相承。相反,通过这种转型,中国文化在其脉络中被注入新鲜血液,又蓬勃发展生机盎然起来。同时,不得不承认,正如有些学者所指出的,当今

① 杨春时,《中国文化转型》;罗晓南,《当代中国文化转型与认同》等。张富贵博士认为中国文化有三次转型:第一次“发生在春秋战国到秦汉时期。春秋时代,礼崩乐坏,固有的大一统的西周文化受到地方文化的强烈挑战,所谓贵族化的‘天朝文化’逐渐丧失了其正统性,而由世俗化的‘豪强文化’所取代”。第二次“发生在南北朝及唐时期,这是中国文化的第一次真正意义的转型”。转型的原因有两个,一是北方少数民族文化对大一统的汉文化的冲击,二是由于佛教传入后对中国文化的冲击。到了19世纪,“终于开始了第三次也是最为激烈、痛苦和漫长的一次转型。这次转型与前两次相比,具有显著不同的时代特征。”参见:张富贵,《惯性的终结——鲁迅文化选择的历史价值》,见:刘中树主编,《东北学人现代文学研究丛书》之一,吉林大学出版社,1999年。

② 司马迁,《史记》,卷一百三十。

所面临的第三次转型可能是最惨烈最艰难最无所适从的一次。今次的转型所面临的是儒家思想在“五四”后的全面崩盘,以及西方现代化文化的强烈冲击。虽然新儒家在大陆外时有复兴,然而却未能改变儒家思想在大陆地区崩盘的局面。同时,西方现代化文化的冲击力如此之大,使得中国文化手足无措只有招架之功而无还手之力。之所以称西方现代化文化的冲击,而不言西方文化,是因为西方文化其实已经先期受到此现代化文化的冲击。冲击中国文化的不是西方文化,而是以西方文化面貌出现的现代化文化。不可忽视的是,西方文化也正在经受着此现代化文化的冲击。无论如何,中国文化传统在前两次的转型中并未被断裂,相信今次的转型也不会将这种连贯性排除净尽。这不是面对文化转型的一种心理期颐,而是学者对历史研究的总结。前几年所发生的风靡一时的“唐装”现象不能不说是这种历史总结的一个佐证。今日多人呼吁的回归儒家传统也不失为显证。当然,身处此转型时期,许多走向恐怕只能是当局者迷了。

此外,中国文化博大精深容纳了诸多文化的精粹。其同化性在历史中不乏例证。中国文化的博大精深造就了其同化性的强力。此同化性使得中国文化不但吸纳了其他文化的精髓,而且使自身变得更加深邃,更加博大,更加精深。在其转型中所摄入的不同文化因素为中国文化注入了焕发活力与青春的新鲜血液。历史上所言及的两次转型后的情势为此提供了充足论证。据此而言,只要把握好中国文化的底蕴,又能兼收并蓄并适时调整其方向,此第三次转型也必然达至前两次的良好结果。要把握底蕴并能兼收并蓄,需要的是方寸不乱阵脚稳健,以宽广胸怀开放思想来吸纳现代文化的精华,海纳百川。如此而行,才能使中国文化与现代文明

真正相遇并从中汲取新鲜的营养,最后达至中国文化的活力再现青春依然。否则的话,故步自封一味排拒非但不能使中国文化得以提升,而且可能会窒息中国文化的发展。

由此而言,我认为天主教的神学思考至少可以从以下几个方面对中国文化作出贡献。当然,要做出这些贡献也需要天主教认真思考不同的途径与模式。社会的认同与接纳,教会的适应与调整,是使此贡献得以实现的前提条件。本文既然是针对天主教对中国文化可能之贡献为题目,就不对教会的适应与调整进行探讨了。后者有另文专论。

一、终极精神价值的重建

先秦文化虽然以民俗朝拜构建了人们价值的追求,但其终极精神价值一直是其文化以及此民俗朝拜的重要基础。汉朝以降,董仲舒对儒家的整合更加弱化了孔子原本就不太重视但并未否认的先秦终极精神价值。使此终极精神价值弱化的方法是董仲舒构建并强化了“忠”“孝”与“君”“父”的“家”的伦理道德文化。^①在大“家”中要忠君,在小“家”里要孝父。这个“家”文化成为中国传统伦理道德中的核心和“次终极价值”。^②这个“次终极价值”的强化也带来终极精神价值弱化的结果。此“家”文化已经确立

^① 参见:王力雄,《中国文化结构的解体与劫数》,见:刘智峰主编《道德中国》,中国社会科学出版社,1999,第10-17页。

^② 参见:赵汗青,《中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观》,见:卓新平 萨耶尔主编《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003,第68-80页。

就延续了上千年,一直到以“五四”运动为起点的第三次文化转型。第三次文化转型的肇始正是以推翻此“家”文化,引入现代自由民主思想为开端的。近百年以来这种“家”文化在现代文化的冲击下几乎体无完肤。“家”的确“破”了。正所谓不破不立是也。然而,破是破了,立却没有立起来。真正支持传统文化的终极精神价值被弱化,“次终极价值”又被打破殆尽。终极精神价值的失落,外加“次终极价值”的打破,使得中国文化的根基被拔除。这种空中楼阁是很容易在风雨冲击中坍塌的。于今而言,应该是把握文化底蕴,兼收并蓄的时刻了。如何重建人性诉求中的终极精神价值,使中国文化有本所依,应该成为当今的文化建设的急迫任务。

天主教显然可以对此作出贡献。在利玛窦使天主教在中国扎根后,四百多年来融合冲突时续时断。他针对当时情势提出“易佛补儒”策略,显然在某种程度上为天主教扎根中国文化起到了某种促进作用。然而,面对当代新的全球化、现代化、转型化的情势以及中国文化所面临的上述困境,重建中国文化的终极精神价值不失为一剂治本之良药。于今之计,在于不断重树中国文化的终极精神价值。人性的最根本诉求并非物质价值而是精神价值。能从根本上满足人心欲望的也是精神价值而非物质价值。用物质价值诉求填充人心渴望,无异于饮鸩止渴。在一项“你是否赞成我们生活在一个重视物质多于精神的时代”的调查问卷中,有4874人回答“是”,3049人回答“否”。^①这显示出文化诉求中物质因素在中国人心中所占分量。因此,中国文化必须树立精神价

^① 参阅:《重构中国精神》的调查数据,文汇出版社。

值诉求。精神价值诉求离不开其终极价值。任何民族和文化,没有这种终极精神价值,就只能是无本之源。终极精神价值应该成为文化价值的最终依托。就此而言,天主教的神就是此终极精神价值存在。将其引入中国文化并据此与其他模式共建中国文化的终极精神价值,必然会为转型中的中国文化带来生机。

二、促进由功利性伦理向责任心伦理的基本原则转换

中国文化传统的另外一个伦理道德原则是其功利性或实用性。子贡拒金与子路受牛两个故事充分说明了此传统的功利性特色。功利性伦理原则以“功”和“利”为价值取向和行动的标准。中国文化的历史由此沉淀出“偏重实惠和功利”的实用主义。^①就功利性伦理而言,正如“康德所极力指出的,它有着严重的缺点,不能作为伦理道德的基础。”^②小孩子遵守某种规范往往是着眼于功利。成年人对规范的遵守应该以责任为基础。承担责任是成年人成熟的重要标志。伦理的基础原则同样如此。这个原则必须由孩童期走向成年期,由功利性走向责任心。第三次文化转型为此走向转换提供了一个绝好的契机。责任心伦理逐步替代功利性伦理,使伦理基础不断走向成熟。在这个转换期,必须建立起责任心伦理原则。

责任心伦理原则是以责任为基础的伦理原则。其宗旨是对终

① 曾德昌 主编,《中国传统文化指要》,巴蜀书社,2001,第28页。

② 卡尔·白舍客 著,静也 常宏等译,《基督宗教伦理学》,上海三联书店,2002,第85页。

极精神价值的回应,同时将责任视为遵守伦理规范的目的。就英文而言,责任(responsibility)一词就是由“回应”(response)和“能力”(ability)构成的复合词。因此伦理规范的责任就是对终极精神价值的“回应能力”。这里不但强调了对终极精神价值的回应,同时也考虑到伦理责任人主体的个人能力。换言之,即遵守了终极精神价值的客观标准,又照顾到个人的主体意识。责任的关键在于,人依照自己的能力来完成回应终极精神价值的责任。责任心伦理之责任不是某个人或某个团体的强加,也不是为了某种功利目的而遵守伦理规范。这时,规范的遵守成为一种责任,一种义务,一种自觉。它不是外在的,而是内在的。一旦达至这种责任感,就形成了文化中伦理规范遵守的自觉自愿性。韩国和日本在这些责任心建设上已经跳出了儒家文化的窠臼。

天主教的基本伦理规则就是这种责任心。天主教的某些伦理神学家甚至将天主教伦理书籍名之为“呼召与回应”,来凸现此责任心伦理原则。^①天主教伦理观的基本原则是聆听天主的呼召,并对此呼召予以回应。因此,终极精神价值赋予人永恒的伦理价值原则。此价值原则就是一种呼召。它是外在客观的价值标准。人对此价值标准有回应的责任。此回应责任则依照个人的认知和施行的客观能力而产生责任的大小。这是一种主客观标准相结合的责任心伦理。永恒客观的抽象价值与常变的实践环境以及个人能力相结合。这种三合一的责任心伦理兼顾到伦理规范的各个因素,既不好高又不骛远,客观实在切实可行。可见,天主教的这种责任心伦理原则,不仅可以在伦理道德的实践层面对中国文化有

^① 龚多尔(Anselm Gunthor)将他所写的伦理神学命名为“呼召与回应”。

龚多尔著,刘志明译,《呼召与回应——新的伦理神学》,生命意义出版社,1987。

所补益,而且完全可以从理论基础和原则层面对中国文化作出贡献。

三、人格尊严、平等博爱、和平正义

由18世纪60年代开始的第一次工业革命以及随后的两次工业革命带来了社会的巨大变革。除工业革命外,科学技术迅猛发展与世界经济的突飞猛进更加剧了社会的变革。社会的这种巨大变革也改变了千年来人们所持守的价值观体系。人类社会进入到一个确然的日新月异时代。确如200年前本杰明·富兰克林所感叹的:“人类的知识将会大大增长,今天我们想不到的新发明将会屡屡出现。我有时几乎后悔出生的过早,不能知道将要发生的一些事情。”这种感叹恐怕仍然适用于今天的人类。所谓的现代化也正由此而来。时至今日,社会的巨变与发展也带来人们对文化价值的重新思考。现代文化中的核心价值以人格尊严、平等博爱、和平正义为宗旨。

显然,人类的这种价值认同不仅为西方社会所接纳,也对诸如中国文化的东方文化产生冲击。2003年中华人民共和国宪法修订中加入的第三十八条明确规定:“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯”。这既是现代文化对中国文化的明显影响,又是中国文化的历史分水岭。人格尊严的人宪标志着中国文化现代化的文化走向。中国文化传统的儒家等级观也在逐渐为人的平等和博爱所替代。这一点早在孙中山先生时代就已经被大力提倡了。随着时间的推移,这种平等博爱价值更加深入人心了。最近成为

中国社会热门话题的和谐社会问题显然与和平正义的价值相关联。和平正义的主题也正在深入到中国文化中。应该特别注意的是,今日回归儒家传统的呼吁,必须正视此人性本质中所不可或缺的价值取向。拒绝现代化文化中的这些积极因素,而以儒家传统的某种等级为介质的试图,无异于刻舟求剑。文化转型中这种现代文化的价值观势必为中国文化所吸纳,同时也将成为中国文化焕发活力的新鲜血液。

天主教信仰包含着丰富充盈的人格尊严、平等博爱、和平正义的价值思想。这些价值根源于天主教的《圣经》传统和信仰基础。人格尊严的基础在于人是天主的肖像(参见《创世纪》一章 27 节)。人的平等互爱更是《圣经》的主旨之一。和平正义的《圣经》基础比比皆是,不赘述。当然,来源于《圣经》的这些价值追求,在天主教社会教义形成之始逐步得以更加明晰的阐述。天主教面对 18 世纪 60 年代第一次工业革命以及 19 世纪 70 年代的第二次工业革命之后所产生的社会巨变,逐步清醒地意识到自己的这种社会责任。一千多年来教会宣传福音的对象是一个农业化的社会,此社会的特点是其固有的循环往复的模式。而工业革命后,教会所面对的更多的是劳工问题。^①面对此新问题新社会,1891 年教宗良十三颁布了《新事》(Rerum Novarum)通谕。此通谕可说是面对两次工业革命所发展起来的天主教社会理论的系统总结。其对象直接针对开始由农业化向工业化转型的当代社会问题。由此开始,天主教社会教义逐步走向系统化、理论化。直到 2004 年 10 月颁布《天主教社会教义纲要》(Compendium of the Social Doctrine

^① 参阅: Pontifical Council for Justice and Peace, “Compendium of the Social Doctrine of the Church”, Libreria Editrice Vaticana, 2004, p. 155.

of the Church),天主教社会教义形成了一个完整系统的教义体系。此教义体系是教会如何向工业化社会宣布耶稣拯救信息的总括。其宗旨显然以人格尊严,平等博爱,和平正义为主旨,最后将社会文化归结到“爱的文明”的目标。有鉴于此,天主教,特别是其社会教义,势必为现代文化中的这些价值观提供一个理论基础资源。以人格尊严,平等博爱,和平正义为主旨的转型中的中国文化,也正需要这样一种理论基础。故此,在中国文化转型期中,以理论和实践大力弘扬天主教的社会教义所持守的价值将为中国文化的活力再现做出应有的贡献。

四、构建喜乐感恩文化

每逢美国的感恩节,笔者都会收到不少中国年轻人发来的祝贺感恩节的短信息。这一方面说明,中国的年轻人喜欢过节,而且逢节必过。另一方面也说明,中国文化中缺少这种明确的感恩因素。正如鲁迅敏锐尖刻地指出的,中国人在“吃人”的文化传统的苦难中经历了太久。这种苦难一方面造就了中国文化中的承担苦难坚忍不拔的精神;一方面也使得中国文化无法在苦难中学习感恩。过去的几十年,中国经济的飞速发展前所未有地丰富了人们的物质财富。在这种富裕的物质生活中,人们自然而然地要表达一种喜乐感恩的情愫。虽然中国传统上有着八月十五的月饼节,许多人把月饼节解释为丰收团圆的节日。然而,历史上月饼节还暗示着人们相反的意义。毋庸置疑,坚忍不拔的精神的确孕育着中华民族。面对苦难,人们会获得“天将降大任于斯人,必先苦其

心智,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身”的勉励。然而,在苦难中默默承受的坚韧精神,正暗含着无可奈何的因素。苦难中默默承受,幸福时快乐感恩,好像天经地义,势所必然。然而,这种文化的缺憾也正在于此。如果一个人能够在苦难中同样喜乐感恩,不就超越了前论吗?这样的个人素质将赋予人恒久积极进取精神矍铄的人生观。就个人而言如此,就民族文化而论也是同理的。因此,造就一个感恩的文化,将是现代文化转型中的必然要素。苦心智、劳筋骨、饿体肤、乏自身正是对人的塑造。因此,人应该感恩于苦、劳、饿、乏。感恩文化造就一个快乐向上积极创新的民族。

值此中国文化转型期,有意识地塑造一个喜乐感恩的民族文化,必然会对中国文化带来无穷裨益。诸多对中国文化的专论,都没有涉及中国文化的喜乐感恩精神的缺乏。^① 喜乐感恩的精神对构建社会的和谐,健康的人生,不断的进取,常常的创新有着极大的作用。在任何事情上都能喜乐感恩的人生势必削弱诸多消极因素的影响。这种喜乐感恩的人生需要一个喜乐感恩的文化来塑造。一个以喜乐感恩为本的文化将弱化文化中的众多消极因素。

在构建这种喜乐感恩文化精神中,天主教的传统的的确值得借鉴。对于宗教的价值追求人们逐渐变得更加宽容与接纳了。一份就“你认为信教的人是可以理解的吗?”的问卷调查显示,持肯定回答的5979人,而持否定回答的只有2609人。^② 如何让广为百姓理解和接受的宗教在文化建设中发挥作用的确值得进行更加深入的探讨。就天主教传统而言,其面对苦难的一个基本要求就是:完

^① 参阅:田广林 主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,1999年;曾德昌 主编,《中国传统文化指要》,巴蜀书社,2001年。

^② 参阅:《重构中国精神》的调查数据,文汇出版社。

全信托,常常喜乐感恩。“你们在主内应当常常喜乐,我再说:你们应当喜乐!”(斐4:4)同时,感恩也是天主教传统的一个要素。“还要叫基督的平安,在你们心中做主;你们所以蒙召存于一个身体内,也是为此,所以你们该有感恩之心。要让基督的话充分地存在你们内,以各种智慧彼此教导规劝,以圣咏、诗词和属神的歌曲在你们心内,怀着感恩之情,歌颂天主。你们无论做什么,在言语上或在行为上,一切都该因主耶稣的名而作,借着 he 感谢天主圣父。”(哥3:15-17)另一个明证就是天主教的弥撒。天主教的弥撒又称为感恩祭。它是天主教一切礼仪庆祝的中心。在其日常的感恩庆祝礼仪中,一种感恩的心境被塑造。感恩祭有着双重的特色,一方面它是基督的苦难牺牲,因为基督为拯救人类以苦难和牺牲奉献了一切,一方面它又是人类的喜乐感恩,因为藉着基督的这种苦难和牺牲,人类获得了拯救,自然而然应该喜乐感恩。这种传统将苦难牺牲与喜乐感恩二者合一,苦难牺牲即是喜乐感恩。由此可见,天主教传统确然以喜乐感恩为其生活宗旨和信仰实践。

总而言之,当今文化多元互惠已成定势。不同文化传统间的互补互惠,彼此影响对自身显然都会大有益处。现代转型中国文化需要某种新鲜血液来激活其内在传承中的优秀因素。天主教传统不可能对此视若无睹。就中国文化的现代转型,天主教传统至少可以由上述四个层面对中国文化建设增砖添瓦。当然,这里只涉及理论层面的建设。如何在此理论上实践这种贡献,还有待进一步发掘开拓实践的渠道。

(《朋友之书》编辑委员会编,《中国教会的今天与明天》,比利时鲁汶大学南怀仁文化协会,2006年)

文化转型中中国天主教的融入

前 言

本文基于两个前提,三项考量,提出天主教融入处于文化转型中的中国现代社会的切入角度。两个前提之一就是中国传统文化正处于千年来最为激烈的模式转型中。诚然,百年以降,中国文化的转型亦趋激烈。虽然中华文化的精髓并未泯灭,但面对文化现代化的全球性冲击,却也游离于传统与现代的张力中,经历着完善与超越的阵痛。前提之二就是天主教只有融入所处的文化和社会,才能有利于其扎根立足生存发展。三项考量之一就是这种融入要关注到文化模式转型中对中国传统文化精髓之继承。考量之二就是这种融入也必须关注到文化模式转型中对天主教大公或普世性之保持。考量之三是这种融入应关注到对文化模式转型中现代化因素的感知和吸纳。显而易见,面对此千年机遇,天主教如何为中华文化与社会贡献一己之力,实在应该引起我们的思考。宗教的融入,既是福传的方法,又是自身立足的过程,同时还是对所

处文化的贡献。以自身的优势,确定此融入方向,并向转型中的文化介绍天主教的价值追求,将有利于中华文化和公民社会的建设。在此两个前提和三项考量之下,笔者以为,中国的天主教的融入可以从仆人服务、道德教化、大众接纳、本土特色、知识提升和先知角色六个切入点来思考。

前提一:模式转型中的中国传统文化

近百多年来,中国学术界讨论最多的一个问题恐怕就是对中国文化的认知问题。明末清初,随着传教士的进入,中西文化第一次产生较大规模的接触和交流。但那时中国基本上是一个闭关锁国的“泱泱大国”。中国传统文化基本上处于自我欣赏,自我满足的状况,没有受到西方文化的严重冲击。虽然在接触与交流中难免产生冲撞,但总体上讲,两种文化是以和平与平等的方式接触与交流的。^① 1840年鸦片战争后,此境况发生了改变。国门被迫打开,西方文化以强劲的态势对中国传统文化产生了前所未有的冲击。无论是在生活方式、思维方式还是在心理上,此冲击的深度、广度和强度都是中国历史上所未曾出现过的。这导致许多仁人志士对中国传统文化走向与生存的忧虑。带着这种民族忧患意识,他们开始了新的探索与追求。洋务运动、戊戌变法、辛亥革命成为这种探索与追求的政治模式。“中学为体,西学为用”、新文化运动、“打倒孔家店”等成为这种探索与追求的文化模式。毋庸置疑,此探索与追求的目的,是要拯救中华民族于危亡。然而,随后

^① 沈定平著,《明清之际中西文化交流史》,商务印书馆,2001,第2页。

的八年抗日战争和四年的国内战争,使得这种文化探索几乎被迫中断。中华人民共和国建立后,有过一个很短暂的经济恢复期。此后,“文化大革命”对中国的经济和传统文化的破坏更是史无前例。改革开放后,随着经济生活的迅速攀升,对中国传统文化的忧患认知再次凸现。“复兴儒学”,“传统文化的更新”,“传统文化的变革”,“传统文化的创新”,“传统文化的当代转换”,“传统文化的创造性转化”,“文化互动转型论”等学术观点从不同角度和层面对中国传统文化的走向与生存进行了解析。^① 无论何种角度,哪种层面,学术界形成的一个共识就是:中国传统文化正处在一个由传统走向现代的转型阶段。正如有的学者所指出的,“传统文化模式已经在向现代文化模式转换,在建构具有中国特色的文化模式中,我国传统文化和世界文化的精华必将在这种建构过程中发挥积极的作用,甚至宗教文化也会在某种程度上补益于社会。”^②百年烟云,沧海一粟。无可否认,人类社会正在以日新月异的速度走向全球化、现代化。全球化、现代化的取向使不同国家的价值观念、风俗习惯、生活方式等产生了与历史几乎完全相异的变

^① 王晓朝,《文化互动转型论——新世纪文化研究前瞻》,见:《浙江社会科学》,1999年第三期。

杨春时,《中国文化转型》;罗晓南,《当代中国文化转型与认同》等。张富贵博士认为中国文化有三次转型:第一次“发生在春秋战国到秦汉时期。春秋时代,礼崩乐坏,固有的大一统的西周文化受到地方文化的强烈挑战,所谓贵族化的‘天朝文化’逐渐丧失了其正统性,而由世俗化的‘豪强文化’所取代”。第二次“发生在南北朝及唐时期,这是中国文化的第一次真正意义的转型”。转型的原因有两个,一是北方少数民族文化对大一统的汉文化的冲击,二是由于佛教传入后对中国文化的冲击。到了19世纪,“终于开始了第三次也是最为激烈、痛苦和漫长的一次转型。这次转型与前两次相比,具有显著不同的时代特征。”参见:张富贵,《惯性的终结——鲁迅文化选择的历史价值》,见:刘中树主编,《东北学人现代文学研究丛书》之一,吉林大学出版社,1999年。

^② 刘国梁,《宗教与中国传统文化》,第162页。

革。此现象不仅在传统东方文化中端倪初现,而且在西方文化中也表现得淋漓尽致。江泽民在“十六大”报告中用一个标题特别谈到文化建设和文化体制改革。^① 这恐怕也是充分认识到全球化对中国传统文化的影响所做的探讨。这一切都说明,中国文化正处于由传统走向现代的模式转型过程中。

前提二:天主教要融入所处文化才能扎根 立足生存发展

无论从六十年代召开的向人类打开大门的梵二会议神学探讨而言,还是从几百年来天主教在中国的困难传播而论,天主教在中国扎根立足生存发展的根本可能就是真正融入中国文化。^② 当然,这个观点也并非所有学者都会首肯认同。然而,从基督福音传播与文化之关系而言,天主教显然对此持肯定态度。^③ 中国天主教应该确实融入所处文化和公民社会,不能游离于文化和社会之外或其边缘,而成为一个边缘性团体。一个边缘性团体或迟或早都会消失的。当然,这种融入对两者或许都会经受冲撞的痛苦经

① 江泽民,《全面建设小康社会,开创中国特色社会主义事业新局面——在中国共产党第十六次全国代表大会上的报告(2002年11月8日)》,人民出版社,2002,第38-41页。

② “虽然基督教在那里(台湾——引者注)投入了大量的人力、资金和时间,虽然有长达四十年无阻碍的传教工作,台湾的基督教并不景气。一千九百万台湾人中只有3.5%皈依基督教,而其中大部分是非汉族的土著居民。”秦家懿 孔汉思 著 吴华 译,《中国宗教与基督教》,三联书店,1990,第50页。

③ 见拙文《梵二神学思想对文化的理解和认识》,赵建敏 主编《天主教研究论辑》,第1辑(2004),宗教文化出版社,第58-69页。

验。其原因简单明了,因为两者的确有着不少差异之处。法国汉学家谢和耐曾评论说:“不管怎样,中国人的智能传统、思维模式和世界观都显然不同于欧洲人。这些差异结合中国的社会组织和政治传统,对基督教化构成了不可逾越的障碍”。^① 为了能够真正扎根立足生存发展,这种障碍必须逾越。正如痛苦可以使人生获得升华和超越,融入中所经历的冲撞之苦,相信可以使此不可逾越的障碍成为可以逾越的!谢和耐的断言或许只适用于古老的中国传统文化。面对中国文化由传统走向现代的模式转型过程,其断言可能是毫无效验的。现时的模式转型过程为这种融入提供了契机和环境。此千载难逢的机遇可能就是超越此障碍的最佳时段。因此,把握机遇,找准切入点,为了天主教在中国传统的现代文化和公民社会的扎根立足生存发展,融入应该是一种必然。

考量一:关注文化模式转型中对中国传统 文化精髓之继承

在天主教融入中需要关注模式转型中对中国传统文化精髓之继承。中国传统文化博大精深,绵延坚韧,自强不息,极具合性,讲求贵和尚中,务真求实,天人合一,厚德载物,修己安人。传统文化中的这些精髓在模式转型中可能不会完全丢失。从历史经验来看,在面对外来文化冲撞时,某些层面可能会得以强化,而某些层面可能会得以发展。从中国传统文化形成和发展的轨迹来看,固

^① 引自王晓朝,《文化互动转型论——新世纪文化研究前瞻》,见:《浙江社会科学》,1999年第三期。

本纳新,多元统一,善变不败应该说是中国传统文化的本有特色。历史上儒玄释道自始就是交互影响相互合流的。^①因此,无论文化模式转型的最终定向如何,也不论在这种文化模式转型中现代化因素的吸纳程度如何,有一点似乎应该获得肯定:中国传统文化的一些精髓会自然必然得以继承。明末清初基督宗教传入后,所产生的交互合流就是这种继承的明证。而且,历史经验也证明,中国文化博大精深极具合性的特点将成为现时转型中中国传统文化精髓之继承的保证。

有鉴于此,天主教的融入必须对此予以极大关注。文化模式转型中传统文化精髓的继承将对这种融入产生关键性影响。既然是文化模式的转型,其中势必有所继承有所扬弃。因此,深入研究并切实把握必然得以继承的传统文化精髓应该成为天主教或中国学者们所关注的焦点。不能确切掌握这种必然被继承的文化因素或者不能确知必然被摈弃的文化因素将对融入构成阻碍。盲目投入,漫无目的,随行就市,不求知彼的融入态度势必对这种融入产生消极影响甚至对其带来破坏力。兵马未动,粮草先行,对此传统文化之继承与扬弃的理论研究应首当其冲。明清传教士当时正是如此而行的。他们对中国传统文化的研究之深可谓入肌入肤。虽然其中不乏他山之石仍有可取用之内容,然而对文化模式转型中文化的研究在今日却凤毛麟角。彼时研究之精神和治学之态度的确应该为今日之研究有所借鉴。传统文化,现代文化以及宗教的交叉科学研究应该成为这种关注的结果。

^① 参见:田广林 主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,1999年,第110页。

考量二:关注文化模式转型中对天主教大公性 或普世性之保持

无论如何,天主教就是天主教,她区别于其他任何宗教,有着自己特有和独有的特色。这从其教义解释、神学理论、经典集注、朝拜仪式和组织结构上都是显而易见的。几千年来,天主教在发展中适应并扎根于不同文化,不同民族中。虽然在时间与空间断面中都能显窥其发展变化,但其普世或大公性却始终予以持守。天主教从教父时期至今所宣称的四大标记之一就是其大公性(或普世性)。此特色在其神学领域有着很深刻的阐发。天主教之英文 Catholic 原意就是大公或普世之义。可以说,天主教的大公或普世性是其身份之一。宗教的身份性常常异常凸现。对任何一个具有强烈凸现身份特征的宗教而言,最难以接受的可能就是身份的改变。这相对信仰之个体而言亦同样如此。改变对某个宗教的信仰无论对何种宗教信徒来说都是不易的事情。因此,在以上谈及的融入命题中,必须予以考量的就是其大公或普世性的保持。

可以说,没有其特征的保持,也就无所谓融入的命题了。融入的命题本身就假定了非溶化的命题。就融入并保持自身特色之命题而言,需要教会和社会两方的共同促进。其一,天主教在意识到自我身份特色之时,同时也需要把握时代信息,“替人类解释真理,并以适合各时代的方式,解答人们永久的疑问,即现世及来生的意义,和今生与来世间的关系”。^① 60年代天主教的梵二会议对

^① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,4号。

此认识洞若观火,阐发的淋漓尽致。就现时的中国天主教而言,最需要的正是能够以此神学认知为基础,睁开眼睛观察世界,确然以时代的方式来表达自我及自我的身份。其二,社会对天主教的认知亦需抛开过去程式性的对天主教的认知图式。天主教本身已经打破了上百年前教会单纯祈祷与慈善工作的模式。《教会在现代世界牧职宪章》明确言称“同样错误的是另一些人,他们妄想自己可以沉浸于此世业务,好像此世的业务绝对不能与宗教生活协调,而宗教生活,在他们看去,只在于做做礼拜并满全若干道德任务而已。许多人的信仰和日常生活分割,要算我们这时代严重错误之一。”^①显然那种画地为牢纯粹祈祷割裂生活的宗教图式已经为教会所打破。今天的图式是完整的统一,要考虑到“教会如何寓居于世界内,如何与世界共同生活与活动”。^②因此,社会对天主教的认知也应该随着时代的演进和教会的发展,接纳这种新的教会图式。

以此新的图式为基础,关注文化模式转型中天主教大公性或普世性之保持不但成为可能而且确然可行。当然,对此新图式的研究也势在必行。

考量三:关注文化模式转型中对现代化因素 之感知和吸纳

毋庸置疑,任何文化模式的转型都必然孕育着对传统的扬弃

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,43号。

② 同上,40号。

与对现代的吸纳。虽然对转型中的中国文化的最终模式现在无法确定,但这两点是必然要实现的。中国传统文化中一些优秀因素将被保留,其中一些糟粕也必然会被摒弃。与此同时,现代化因素将会被感知和吸纳。因此,文化模式转型中非常关键的部分就是对现代化因素的感知和吸纳。新文化模式在一定程度上就体现在对此现代化因素的感知和吸纳。要融入转型文化模式中,必须要敏锐感知并积极关注将被吸纳的现代化因素。没有这种敏锐感知和积极关注,真正的融入将成为不可能或者成为无的放矢。或许斯奈德所指出的《改变未来世界的五大趋势》正是此尝试之一。^①无论如何,进行宗教研究的教内外学者,必须切实感知并关注转型中的现代化因素之吸纳。

就天主教而言,融入必须关注到此三项考量。三项考量同为一体,共为支架,才能建构起融入的平台。在此考量之下,中国天主教的融入应该从以下六个切入点来入手。当然,这只是笔者的引玉之思考。

仆人服务

天主教在中国转型文化中的融入应以仆人服务的态势切入。教会的创始人耶稣基督明言:“就如人子来不是受服事,而是服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价”。(玛 20:28)耶稣非但如此声称,而且以身为范,在受难前为宗徒们亲自洗脚,同时为了让

^① 斯奈德指出五大趋势:文化现代化,经济全球化,通信网络化,交易透明化,社会适应性。见《参考消息》,2004年8月29日,3版。

他们了解洗脚的象征意义,告诉他们说:“你们明白我给你们所做的吗?你们称我‘师傅’、‘主子’,说得正对;我原来是。若我为主子,为师傅的,给你们洗脚,你们也该彼此洗脚;我给你们立了榜样,叫你们也照我给你们所做的去做。”(若 13:1-15)耶稣基督要求自己的门徒要服务大众,中国的天主教会自然要服务于中国人民。教会的这一服务特色应该特别凸现。这种服务包括精神上的和物质上的,宗教性的与社会性的。其目的是为了中华民族的福祉而提供的服务。这福祉不仅是未来天国性的,而且是现世性的。正如梵二会议所指出的,“基督委托教会的固有使命并非政治、经济或社会性的;基督给教会预定的宗旨是宗教性的。但是这宗教性使命中发出的教会的任务、光芒及神力,对依照天主的律令建立并加强人类社会的大业,颇多贡献。”诚然,教会的宗旨是宗教性的,但此宗教性是要藉着现世而完成于来世的。因此大公会议继续指出,“如果地区及时代的环境有需要,教会自身亦可以,甚至应当创办慈善事业,以服务人群,尤其以服务贫困者为目标。”忽略现世的责任,必然对来世产生影响。因此,梵二会议明确声称,“信友不得将职业和社会活动同宗教生活对立起来。信友忽略此世任务,便是忽略其爱人甚至爱主的任务,并将自己的永生导于危殆中。”^①仆人服务正是要在信仰中完成基督交给教会及其门徒的爱主爱人的任务。

同时亦应注意到,教会的仆人服务不希望拥有现世的权力。正如耶稣基督明确回答的,“我的国不属于这世界。”(若 18:36)仆人的特色是没有权力,只有服务。教会在现代世界所追求的不

^① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,42号、43号。

是现世的权力,而是服务人类。教会受基督派遣传布福音,“必须遵循基督所走的道路前进:就是贫穷、服从、服务、牺牲的道路,自我牺牲一直到死,再从死亡中复活的胜利的道路。”^①贫穷、服从、服务、牺牲的精神正是教会所孜孜以求的。不希望现世的权力,只希望服务人群应该是中国教会仆人服务的定位之一。纵观中国传统文化中的宗教观,中国的教会应该谨记耶稣基督的训导,只期盼服务,不期望拥有现世的权力。

道德教化

另外,中国的天主教会应以道德教化人性修养作为自己融入转型中国文化的另一个契机和切入点。文化转型中所出现的“道德的沉沦,伦理的失范,精神的贫困,灵魂的迷失在今日的中国似乎更加严重……所以,从今年江泽民同志在中央宣传工作会议上明确提出‘德治’和‘以德治国’以来,道德问题前所未有的受到从上到下的关注。”^②无论此现象是“道德滑坡”或是“道德爬坡”,就其一般性而言宗教显然可以对此有所贡献。中国传统文化对宗教的认知常常是“宗教都是让人行善的”为通称。基督宗教以其自身特点不仅可以从源头的“终极价值”层面,而且可以从道德教化人性修养层面提供资源。

因此,中国的天主教会应从道德教化人性修养角度融入转型中的中国文化。天主教会要用自我的道德价值观和人性修养观吸引

① 梵二文献,《教会传教工作法令》,5号。

② 刘智峰主编《道德中国》前言,中国社会科学出版社,1999,第1页。

众人接纳自己并融入文化中。中国传统文化中尤为凸现的是伦理道德宗教化与宗教的伦理道德化的互为因果。^① 现代的伦理道德价值势必在某种程度上取代或融入传统伦理道德价值。在转型中的传统中国文化亟待新的伦理道德价值体系的重建之际,正是教会实现自我道德教化和人性修养并在此重建中发挥自己优势之时。^② 天主教的伦理道德价值观,诸如诚实守信,尊己重人,正义良知,谦虚忍耐,克己节俭,人格平等,宽仁博爱等,或许正是大众所需要的新的伦理道德价值。“你们是世界的光……你们的光应当在人前照耀,好使他们看见你们的善行,光荣你们在天之父。”(玛 5:14,16)故此,值此文化转型之际,中国的天主教必须充分发挥自己道德教化的先天优势,积极参与社会的伦理道德建设,并不断努力探索其参与社会伦理道德建设的途径与方法。历史的传统上,宗教在东西方的文化中都是社会伦理道德建设的重要组成部分。虽然宗教的道德与社会的道德渊源不同,^③但其结果却是殊途同归的。就天主教而言,真正的信仰应该在生活中实践出来,而道德生活也正是真正信仰的效果。天主教认为,道德生活是属神的敬礼,^④十诫就是基督徒道德生活的原则。“基督徒生活的见证及以超性精神所行的善事,有吸引人信仰和皈依天主的力

① 参阅:田广林 主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,1999,第167-184页。

② 参阅:刘智峰 主编,《道德中国——当代中国道德伦理的深重忧思》,中国社会科学出版社,2001,第157-166页。

③ 参阅:陈建明 何除 主编,《基督教与中国伦理道德》,四川大学出版社,2002,第1-23页。

④ 《天主教教理》,2031号。

量。”^①一个好的基督徒,也必然是一个遵守基本道德规范的好公民。

此外,中国传统文化的要旨也将道德与修养相提并论。儒释道无一不为其信众提供了人性修养的理论基础和方法。我们相信传统中的这种将宗教与人性修养相联系的精神,不会在文化转型中失去其价值。中国的天主教如果能在人性修养的理论方面有所建树,并且能够提供结合现代文化的适宜有效的方法,势必会为实现天主教的融入产生催化剂作用。因此,如何将天主教的灵修观与中国文化相结合,创出一套行之有效的人性修养之法,应该成为教内教外学术界的研讨内容。

大众接纳

天主教必须为广大中国人民所接纳,并真正融入现代社会中,不能成为边缘化了的或象牙宝塔式的宗教团体。保禄宗徒“对一切人,我就成为一切,为的是总要救些人”(格前 9:22)的经验为中国教会很有借鉴意义。中国的教会必须与中国大众休戚与共,否则大众将无法接受。基督的福音是为人民大众的,而且基督本人就是为了大众的利益(得救)而交付了生命的。“教会亦明白,在她和世界的交际上,由历代经验中,尚须不断成熟之处,还很多。”^②因此,教会自然会不断努力完善自我,使自己与人民大众更接近。正如梵二会议所指出的,教会“同整个人类共同前进,并和

① 《天主教教理》,2044号。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,43号。

世界共同体验着尘世的命运,教会犹如人类社会的酵母与灵魂,志在基督内革新人类社会,并将这社会变做天主的家庭。”^①教会和人民大众的命运息息相关,要和人类共同前进。

有鉴于此,教会需要有为大众广泛接受的,用以表达和生活自我信仰的方式。中国人的传统思维模式,如同其文字一样,以直观性、整体性、模糊性为主。传统思维模式与西方文化的思维模式相比,较少明晰性、思辨性、分析性。这种思维模式恐怕很难在文化转型中有关键性突破。^②故此,教会的融入必须参照中国人传统思维模式,将信仰用一种简单的、大众喜闻乐见的方式表达并生活出来。同时,中国传统文化具有求真务实性。这种“求真务实精神长期以经验理性为基础,缺乏实证科学精神,偏重实惠和功利”。^③这种精神也应该特别引起教会的重视。早在明末清初之时,传教士们就已经意识到这一点。从伯多禄和保禄两个翻译名词的字的的选择上就可以看出端倪。“伯”字乃为长之义。表达了伯多禄身为宗徒之长的地位。“多禄”和“保禄”都有期盼多有和保有福禄之义。当然,这并不意味着无视现代文化因素。这里的例子只是为了引喻指意。这种方式必须具有大众性,广泛性,现代性。教会对这种融入与接纳的精神予以肯定。“只要不涉及信仰及全体公益,连在礼仪内,教会也无意强加严格一致的格式,反之,教会培养发展各民族的精神优良与天赋;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

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,40号。

② 参阅:田广林主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,1999,第310-311页。

③ 曾德昌主编,《中国传统文化指要》,巴蜀书社,2001,第28页。

完整无损,甚至如果符合真正礼仪精神的条件,教会有时也采纳在礼仪中。”^①

本土特色

教会的扎根立足生存发展需要教会的本土化。本土化可能成为教会生活的前提。本土化与大众接纳相互影响。本土化的根本恐怕就是在所处文化中的融入。当代天主教的本土化必须考虑到转型中的中国文化。这既要考虑到维护传承的传统中国文化的精髓,又不能忽略文化转型中的起推动作用的现代因素。当代中国文化的转型为教会的本土化带来困难。这一方面是因为明清以降对本土化的研究需要重新梳理,另一方面还因为如何把握此转型中文化的要旨实在不是一件易事。然而,当代中国文化的转型也为教会的本土化带来机遇,因为教会可以重新审视转型文化的精要,把握转型文化的脉搏,直接切入现代文化,完成本土化的融入。

有鉴于此,教会首先要有本土化的神学思想。梵二会议对此种本土化神学思想予以了肯定。“自天主启示自身与其子民,至藉着他降生成人的圣子充分发显自身与人类时,曾依照各时代所有文化,而发表了谈话。”^②此处所言无疑指向历史中天主在各时代文化中的自我启示。这是本土化神学思想的历史渊源。对于当代本土化的融入,梵二会议也指出“历来生活于各式环境中的教会,曾利用不同文化,向万民宣讲福音,探究并深入了解福音,并在

① 梵二文献,《教会礼仪宪章》,37号。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,58号。

举行礼仪及信友各种团体生活内,善加发挥福音的意义。同时,教会使命既是归化一切民族,不分时代与地域,故教会与任何种族及国家,与任何个别生活方式及任何古的新的习俗,毫无例外地保有不可分解的关系。”^①基于基督福音的大公性和普世性,教会完全能够在古新文化中表达自己的信仰。因此,教会必须对如何在当代转型中国文化中建立本土特色的神学予以充分考量和研究。本土化和系统化的神学思想是教会本土化或融入的先声与基础。其次,天主教本土特色的礼仪也必须在首要考虑之列。礼仪的本土化在多元化社会的今天已为众多神学家所接受。礼仪崇拜是教会不可或缺的本质要素之一。“因此礼仪最足以使信友以生活表达基督的奥迹,以及真教会的纯正本质,并昭示给他人。”^②礼仪本土化应该是教会本土化的具体体现。在本土文化中来实现作为教会生活顶峰与源泉的礼仪生活。当然,现今而言的礼仪本土化不应只考虑到文化中的传统因素,也必须前瞻性地吸纳文化中的现代因素。再者,天主教的本土化或融入应当是融入转型中的中国文化。各种文化都不是僵死不变的,而是前进发展的。在转型中国文化中的本土化必须对此予以考虑。本土化在此指向的是转型中的具有传统与现代两种因素的中国文化。教会或学者必须对此进行充分审视,并且适时调整本土化方略,以期使教会在发展的文化中不断探索融入或以本土化表达自己信仰的方式。

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,58号。

② 梵二文献,《教会礼仪宪章》,2号。

知识提升

不可否认,明末清初利玛窦等传教士的学识与文化修养正是天主教在当时中国社会被接纳的极为重要的原因之一。在当代中国跃入知识社会的文化转型中,中国的天主教也应该是一个具有丰富文化知识涵养的信仰团体。教会对人的教育的重视对此是充分给予肯定的。“不拘属于何一种族、环境、或年龄,人人既皆享有人的尊严,则人人皆在接受教育上有其不可剥夺的权利。”^①在当代转型中国文化中,特别对知识型的社会而言,教会不能是落后、愚昧、迷信、保守的形象,而应是提升人性、与人类同忧乐、解释人生真意、关爱人生价值、光照人生之路、互爱互助、效法基督、崇拜真神的信仰团体。因此,面对转型的中国文化以及获得普遍知识提升的当今社会,中国天主教也应该获得知识的提升。

这种知识提升一方面是就神职人员和普通信友的神学造诣而言,另一方面也是对他们的文化修养而论。中国天主教神职人员和普通信友的高深神学造诣对此知识提升至为重要。神学造诣是神职人员和普通信友的信仰知识的根本。天主教明确要求神职人员“在领受铎品以后,仍应继续研究圣学。”^②对于普通信友,教会也明确表示“基督信徒既因圣洗而蒙召,以度符合福音训导的生活,就有权利接受天主教教育。……从事研究圣学的人,享有合理的自由去探究,并将其所擅长者谨慎发表己见,但对教会之训导须

① 梵二文献,《天主教教育宣言》,1号。

② 《天主教法典》,279条1项。

保持应有的顺从。”^①而且普通信友“有权利在教会大学,院系或宗教学院获取更深的圣学知识,上课并考取学位。”^②没有高深的神学造诣,以神职人员和普通信友建构的教会就无法与现代文化进行交流,也无法应付现代文化的多元化、全球化、民族化。特别是面对转型中国文化中获得普遍知识提升的当今社会,神职和教友的神学造诣必须获得提高,并且能达至与当今社会对谈的高水准。直面飞速发展的科学文化知识,神学造诣的低水平或神学匮乏将使天主教错失在转型中国文化中扎根立足生存发展的千年机遇期。同时,中国天主教神职人员和普通信友的普通文化素养也必须获得提升。神职人员和普通信友,特别是领袖型普通信友,不但需要高深的神学造诣,而且需要在普通文化素养上不落人后。天主教会要求“除非在某些情况下,环境不许可外,凡有意晋升司铎的青年,应受人文及科学的教育,藉此准备在本地接受高等教育。”即使在晋铎后,教会仍然要求神职人员“继续研究其他学术,尤其与圣学有关联者,特别是有助于执行牧灵圣职者。”^③转型中的中国文化需要一大批既有高深神学造诣,又有丰富学识的教会人才。高深神学造诣与文化素养相辅相成彼此彰显。没有深厚的文化修养,也很难在神学造诣上有所突破。这不但对神职人员适用,而且对普通信友,特别是领袖型普通信友,同样适用。天主教在融入转型中的中国文化过程中,仍然需要徐光启、李之藻、杨廷筠之流的教友大家。

① 《天主教法典》,217,218 条。

② 《天主教法典》,229 条 2 项。

③ 《天主教法典》,279 条 3 项。

先知角色

天主教认为自己的职务之一是先知的职务。先知的职责是向人们传达天主的旨意。在中国的转型文化中,天主教也要实现自己的先知职务,要将教会信仰的价值观表达并生活出来,要告诉人类天主的旨意是什么。就此而言,先知角色的任务就是要表达并生活出天主教信仰的价值观。因此,在转型的中国文化中,似乎至少应从四个方面来凸现天主教的信仰生活。

第一,如同圣若望宗徒所说“天主是爱”,因此中国的天主教应该在建设爱的团体,爱的社会方面展现教会所孜孜以求的价值观。爱的团体和社会必然充满着仁爱宽恕、正义诚信、和谐互纳、忍耐良善、平等友爱、家庭和睦。这些价值显然正是天主教会所追求和推动的。

第二,中国的天主教要积极参与到转型的文化建设中来。文化建设工作是社会中每一个团体的责任。《教会在现代世界牧职宪章》的第二章特别论及文化建设问题。人既是文化的创造者又是文化的受造者。^①因此,人对文化的未来有着无可推诿的责任。“现代日益频繁的文化交流,理应促使各国各民族的人士真诚而有效地交换意见。”^②诚如梵二会议所指出的那样,中国的教会应该认真思考,在这种文化交流与转型中“如何才能不致扰乱各社

^① 参阅拙文,《梵二神学思想对文化的理解和认识》,北京天主教与文化研究所主办,赵建敏主编,《天主教研究论辑》,第一辑(2004),宗教文化出版社,第58-68页。

^② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,56号。

团的生活、不致摧残其先人的智慧、不致危害各民族的固有特性”^①，而达至对人类有益的文化建设。

第三，中国的天主教要为现代人提供教会对现代问题的看法。在文化转型中，一种必然的现象就是人们在传统与现代的张力面前有时会不知所适，甚至眉毛胡子一把抓。因此，对于文化模式转型中的现代问题，教会必须提供基于信仰价值的对人类有所裨益的观点和看法，以期使人获得正确的价值观。实在而论，这是整个文化建设的一部分。在对现代社会的观察和指导方面，梵二会议前瞻性地为我们提供了很好的参考标准。如何结合转型中国文化的特点回答人们的疑问不失为教内外学者的研究课题之一。

第四，中国的天主教要成为现代中国人的教会。60年代的梵二会议为现代社会打开了大门。正如其四大宪章之一的标题所明示的，教会要在现代世界完成自己的牧职。天主教要在文化转型中为广大中国人所接受，也必须在现代中国社会完成自己的牧职，成为现代中国人的教会。换言之，天主教要融入的是转型中的现代中国社会，诸多现代因素必须加以考虑。勒文森（Joseph Levenson）所言可能不无道理：明末清初的传统士大夫反对基督宗教的原因是因为基督宗教不符合儒学传统，或者说是非传统的，是“圣学道脉”之外的一个异数，现在，新近的中国知识分子反对基督宗教的原因是因为它不符合现代潮流，或者说是非现代的。^②当然，勒文森的文章写于1964年，梵二会议天主教的改革尚未正

① 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，56号。

② Levenson, Joseph R., *Modern China and Its Confucian Past, the Problem of Intellectual Continuity*, Doubleday & Company, 1964, p. 162. 中文译文见罗秉祥、赵敦华主编，《基督教与近代中西文化》，北京大学出版社，第329页。

式出台。

总之,中国社会现在正经历着前所未有的迅速变革,无论生活方式、价值观念、道德理想,还是人际关系、经济生活、文化生活、乃至宗教生活都处于变革转型中。中国的天主教也必须跟上时代的步伐,应“依照适合时代需要的方法,宣讲天主教的教义,即答复最困惑人的问题及困难;并维护同一教义,教导信友如何维护及传扬真理。”^①这样,中国的天主教势必以其先知角色将基督之光指示给中华民族。

(载于卓新平、许志伟主编《基督宗教研究》第八辑,宗教文化出版社,2005年11月)

^① 梵二文献,《主教在教会内牧灵职务法令》,13号。

天主教社会理论与中国现代文化的交合点

前 言

百年以降,中国传统文化正经历着无可避免的第三次剧烈转型。^①这种转型带来对中国传统经济观、政治观、道德观、宗教观、教育观、人观等诸多视角的再审视。文化的彼此冲击会带来痛苦和漫长的观念改变。就中国传统文化比照西方现代文化而言,中国文化显然处于弱势。而在这种冲撞中,弱势文化一方的反应不外乎三类模式:几乎全盘接受强势文化,对弱势文化极端鄙夷;或

^① 张富贵博士认为中国文化有三次转型:第一次“发生在春秋战国到秦汉时期。春秋时代,礼崩乐坏,固有的大一统的西周文化受到地方文化的强烈挑战,所谓贵族化的‘天朝文化’逐渐丧失了其正统性,而由世俗化的‘豪强文化’所取代”。第二次“发生在南北朝及唐时期,这是中国文化的第一次真正意义的转型”。转型的原因有两个,一是北方少数民族文化对大一统的汉文化的冲击,二是由于佛教传入后对中国文化的冲击。到了19世纪,“终于开始了第三次也是最为激烈、痛苦和漫长的一次转型。这次转型与前两次相比,具有显著不同的时代特征。”参见:张富贵,《惯性的终结——鲁迅文化选择的历史价值》,见:刘中树主编,《东北学人现代文学研究丛书》之一,吉林大学出版社,1999年。

者促弱势文化强烈反弹,处处维护传统“国粹”,不敢坦然面对强势文化;再或,持“中庸之德”,既能平心接纳强者之强,又能弥补弱者之弱。当然,即使在这种文化冲撞中持“中庸之德”者,亦不乏“中学为体,西学为用”,“传统文化的创造性转化”,“文化互动转型论”等学派分流。^①究其本质而言,还在于如何纳强补弱,而又不吞弱兴强的希冀。确而言之,梳理出强者之所以强而补弱者之所以弱,才不失为“中庸之德”的文化转型中的双赢局面。当然,学界对强之所以为强,弱之所以为弱的文化内涵,自然还会各言其道各执其词的。这种各执一词莫衷一是的形势也并非不利。其裨益在于能够促进和加深对强之强弱之弱的本质的理解。

对于笔者而言,确论在于,人类社会和人类文化就其本质而言是以人为本的。故此,大凡能促进人类自身生命尊严与提升,完善与发展的文化,就必然能成就其强。以未来长远眼光来看,这是一种文化成就其强的根本所在。纵观中西文化发展史,其文化发展都是围绕人类生命尊严完善而以螺旋式发展的。因此,人类生命的尊严与提升,完善与发展实为强势文化之强的核心。以此为核心的文化必然得到发展并不断形成强力,而且在文化冲撞中占据主导影响地位。由此而言,固本强源才是文化自身发展且在文化互动中立于不败之地的最佳利器。就此而论,天主教社会理论(教义)的价值取向正与此目的殊途同归。也因此可以对中国现代转型文化起到强基之作用。

以下所言的天主教社会理论的三大特色正适合由传统走向现代的中国文化。此三大特色即:伦理道德特色,现代价值特色及社

^① 王晓朝,《文化互动转型论——新世纪文化研究前瞻》,见:《浙江社会科学》,1999年第三期。

会关怀特色。这三大特色亦构成天主教社会理论与现代转型中国文化的交合点。如此而言的立脚点在于,现代转型中的中国文化也同样具备这三种特色。当然,所谓“中国文化现代转型”意味着中国文化正处于由传统走向现代过程中,而且这种转型尚未完成。

一、伦理道德层面的交合

天主教社会理论(教义)并非某种意识形态或社会学的分支,她是一种神学理论。^① 她“属于神学领域,特别是伦理神学领域”。^② 天主教伦理神学“是神学的一部分,它从基督信仰和人类理性的角度出发去研究人寻求人生目的时所遵循的一些原则”。^③ 显然,作为基督宗教的一种神学理论,其理论基础与对神的信仰是不可分离的。然而,伦理神学的理论基础不仅仅建基于信仰,而且也离不开人类学。当然,这里所言人类学也不可能完全从无信仰的角度来谈人类学。正如白舍客(Karl H. Peschke)所指出的,“伦理神学借助信理神学中神学性及人类学性的观点及见解,并且考虑到自然科学的各项研究成果,从而总结出人之行为的最终后果,也为人类寻求目的而提供指导。”^④ 因此,基督宗教的伦理学至少包含四项因素:对神的信仰理解;有神论下的人类学;有关人的自

① 参见:赵建敏,《天主教社会理论的范畴界定》,见:卓新平、萨耶尔主编,《基督宗教社会学说及社会责任——国际学术研讨会文集》,待出。

② 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,41号。

③ [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002,第1页。

④ 同上。

然科学以及伦理的实践价值。其中的后三个因素显然与一般意义上的伦理学有着密不可分的联系。一般而言,“伦”是人际关系,“理”是行为规范。虽然伦理学的研究不断细化,分支也不断增多,但其一般性宗旨还是对人行为规范之原因、行为价值、行为目的等进行的有系统的研究。这与伦理神学所研究的对象是基本一致的。

基督教伦理神学分为研究一般性伦理原则的基本伦理神学和研究某个特殊领域行为规范的特殊伦理神学。应该特别注意的是,虽然伦理学,包括伦理神学,研究中一般原则会意见不一,但具体伦理行为规范却常常相同。各种伦理学对行善的原因与目的有着不同的理论原则,然而行善的伦理规范却是一致的。此外,即使对某种具体行为是否符合某种伦理原则莫衷一是,但一些伦理行为的指导原则却为不同流派所认同。例如仁爱、正义、公平、良善等原则。

天主教社会理论融理论原则与具体行为规范指导于一体。它是针对社会发展而形成的一套伦理神学。这套伦理神学是天主教伦理道德在社会层面实践的总纲。它成为宗教伦理跨出个人范围的具体理论指导。^① 这些伦理指导原则无一不关联到社会的伦理道德。如公共利益原则、资源共有原则、辅助性原则、共同参与休戚与共原则、真理、自由、正义等原则都关系到社会的伦理道德生活原则。婚姻与家庭、工人与工作、政治与经济、国家与和平、自然与环境等都与人类社会生活息息相关。天主教社会理论是社会伦理道德建设的有效工具。

① 参阅:梵二文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,30号。

与此同时,虽然中国文化正处在转型过程之中,但其传统因素中伦理本位的精神依然不可忽视。传统文化甚至被称为“伦理型文化”。^①当然,传统因素中的伦理本位主要以宗族性的“家”文化为中心。此“家”文化在大“家”(君主代表的国家)中以“忠”为核心,在小“家”(父亲代表的家庭)中以“孝”为核心。^②这种宗法制度下的“家”文化在西周时期已经形成,并且一直持续到清朝的衰亡。围绕这个“家”伦理文化中心的是儒家伦理道德的精华“三纲”与“五常”。这种伦理精神在中国几千年的传统文化中根深蒂固。然而,新文化运动、辛亥革命以及“文化大革命”从文化以及社会制度上对这种儒家伦理精神予以了致命的打击。尽管如此,中国传统文化仍然对伦理本位有着积极的诉求。前一时期人们普遍呼吁的“以德治国”方略不能不说是这种诉求的某种表达。同时,我们也不得不承认,传统的“家”文化及“三纲五常”伦理精神显然与现代社会格格不入。而且传统文化中的儒家主流思想“是保守的,认为社会是退化的,最好的永远是最好的,而最好的时代已经过去。现在不如过去,未来不如现在,所以必须事事以古为法,至少也要保持现状。”^③这种思想本身也很不适合现代社会的飞速发展。中国传统文化的伦理本位性需要继承,但儒家的这种伦理道德价值取向,应该为现代人伦关系、现代伦理道德价值取向所置换。显然,“中国传统伦理必然要为近现代伦理所代替”。^④

① 曾德昌 主编,《中国传统文化指要》,巴蜀书社,2001年,第21页。

② 参阅:赵汗青,《中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观》,见:卓新平 萨耶尔 主编《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003年,第68-80页。

③ 柏杨,《中国人史纲》上册,同心出版社,2005年,第155页。

④ 田广林 主编,《中国传统文化概论》,高等教育出版社,2002年第五版,第173页。

转型中的中国文化正需要汲取伦理道德价值来补足自我的伦理本位特性。在此层面,天主教社会理论的伦理道德价值取向正可以有所贡献。

二、现代价值层面的交合

天主教社会理论的现代伦理道德价值特色非常明显。首先,就其发展而言,她有着“实践与经验的向度。此一向度存在于基督徒生活与其良心和真实世界接触的十字路口。”^①这种“实践与经验”是与现代“真实世界”相接触的。这种接触正体现出其现代特色。而且,“教会的社会训导,包括一套理论,其表达是随着教会依照耶稣基督的全部启示,在圣神的协助下,解释历史过程中的事件时所形成的。”^②这种对历史过程的解释本身就展现出鲜明的现代特色。由此而产生的天主教社会理论确实与时俱进有着时代的特征。她“常是合乎时代的主题”的。^③其次,就其内容而言,其价值取向的现代性显而易见。其主要价值取向包括五大原则:

第一,人格尊严原则。基于人乃天主肖像的人格尊严是天主教社会理论的基础。人是天主的肖像,故此人类生命是神圣的,人格尊严是不容侵犯的。对人格尊严的侵犯包括:对人肉体和精神的虐待、非人的心理压力、非人的生活及工作条件、非法监禁及流放、贩卖奴隶、娼妓和妇女儿童、视人为获取利益的工具等。同时,

① 若望保禄二世,《百年》通谕,59号。

② 《天主教教理》,2422号。

③ 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,1号。

人不论其种族、宗教信仰、工作地位和国籍都应受到平等对待,而不应受到歧视。尊重人的基本权利也是体现人格平等的一种方式。任何形式的歧视、无论社会的、文化的、性别的、种族的、肤色的、社会地位的、语言的、宗教的、经济的不平等都是错误的。此外,人的权利与责任,包括人的生存权、身体的健全、必要的合适的发展权(比如衣食住行、休息、医疗、社会保障等)。人有权利受到法律的有效保护。人权还包括选择身份的权利、婚姻家庭的权利与责任、接受教育的权利、工作的权利、名誉权、按良心行动权、隐私权等。

第二,公共利益原则。公共利益囊括可以使个人、家庭和团体真正实现其自我的所有社会生活资源。不断呈现多样性的人类社会唯有负责任地为公共利益奋斗才能不断获得发展。个人、团体和国家都有责任为公共利益奉献力所能及的努力。然而,应该特别注意的是,在追求公共利益时,个人的权利,特别是弱势人群的权利,应该获得切实地保障。故此,国家或公共权力需要遵从正义公平原则制定合理的法律或规定以确保私有财产和公共利益双方的权益。

第三,服务参与原则(或称辅助性原则)。现代社会的公共权力是为服务个人及团体而设的。管理就是一种服务。这种服务原则与封建君主制下的权力有着本质的区别。服务原则同时也可以阻止对权力的滥用。服务是就公共权力而言,参与则是民本思想的体现。随着人民大众教育水平的不断提高,公众参与社会事务的积极性也与日俱增。公共事务中大众的参与将为公共权力的服务提供切实保障。

第四,仁爱互助原则。“人本质上便绝对需要社会生活”。^①人本质上的这种社会属性决定了人必须彼此互助相互友爱。人类是一个大家庭,彼此依赖。因此,我们必须意识到他人的存在与需要。个人的自私自利只能带来个人与社会的隔绝。民族间的自私自利只能带来自身生存的危机。各人自扫门前雪,不管他人瓦上霜,将严重危害人类自身的生存。

第五,真理自由正义和爱的原则。上述原则必须在此原则之下予以实践。人类有着探索真理的天性。真理能战胜一切。自由的价值更是为现代人所追求。当然,正义公平对于社会的和谐繁荣稳定发展至关重要。最后,人类社会需要爱,团体需要爱,家庭需要爱,个人需要爱。没有爱,就没有人类的一切。

毫无疑问,转型中的中国文化也在不断吸纳着现代的价值观。首先,中国的现代文化强化了对人之价值的认同。正如鲁迅在其《狂人日记》中所指出的,中国的历史“满本都写着两个字是‘吃人’”。这当然指的是广义的吃人,即封建礼教和封建制度对人的戕害,对人性的压抑,具有吃人的性质。然而,1982年中华人民共和国宪法第三十八条“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯”,以及2004年中华人民共和国宪法修正案修改加入的第三十三条“国家尊重和保障人权”,第十三条“公民的合法的私有财产不受侵犯”,显然充分体现了现代文化中对人之价值的接纳。将人格尊严入宪,是中国传统文化价值向现代文化价值转换的分水岭。其次,中华人民共和国宪法也体现出社会利益原则,强调了个人利益、社会利益与国家利益的相互协调。^② 宪法第十一,十二,

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,25号。

② 参阅:《宪法和宪法修正案》,中国民主法制出版社,2004年,第116页。

十三条正是此原则的法律保证。再者,1993年开始实施的《国家公务员暂行条例》和2006年1月1日正式施行的《中华人民共和国公务员法》以及2003年8月27日通过,2004年7月1日起施行的《中华人民共和国行政许可法》所体现的正是现代公共权力的服务价值观。显然,这些努力所希望的,是建立一个服务型政府和具有服务意识的公共权力管理体系。另外,2001年发布的《公民道德建设纲要》明确提出道德建设任务之一就是团结友善。这种团结友善仁爱互助的道德价值体现了现代人类大家庭的精神需要。最后,“政治文明”的提出正体现出民主、自由、平等、人权、正义、共和、法治等思想观念的形成、普及和发展,以及人们政治参与意识的普遍增强。无疑,上述这些思想的现代价值性显而易见。它所体现的,是中国文化由传统走向现代的转型。在此层面,天主教社会理论的现代价值特色正与中国文化转型的现代价值取向相吻合。

三、社会关怀层面的交合

对人的关怀是天主教社会理论的主要目标。以人为本的关怀有着双层含义:其一是对每个个体,其二是对整个人类。天主教社会理论对人予以关怀的基本立足点是“在人性内,存在着许多相互水火的因素。一方面,由于人类是受造者,故感到自身受到多方面的限制;另一方面,又感到自身具有无穷的愿望,有走向更高级生命的使命。人即为众多欲念所吸引,故必须经常有所选择,有所

放弃。”^①显然,人的这种特性决定了人需要来自心灵和身体的关怀。天主教社会理论认为,首先“为众人死而复活的基督,藉着圣神会给每一个人光明和力量,以帮助人满足自己的崇高使命。”^②其次,对人的关怀也体现在天主教社会理论希望帮助每一个人不断走向更适合人性的生活。人性化的生活是以人为本的中心。另外一方面而言,以人为本的关怀也是对整个人类的社会关怀。人类是一个整体,基督曾祈祷人类“合而为一”。^③在现代社会,“人类彼此的关系日益增多,成为现代世界的特征之一。”^④人类一体化发展在现代世界显得尤为突出。没有任何一个民族可以对人类自身生存危机置若罔闻。“地球村”是整个人类的家园。故此,对整个人类生存与发展的关怀成为天主教社会理论以人为本的第二个层面。

此外,天主教社会理论以关怀社会为重。社会以其自身的构成、框架、环境、伦理道德等对个人及人类团体产生严重影响。积极向上友爱互助的社会环境塑造出人类积极进取的精神。这种精神促使人类不断提升自我完善自我。相反,摧残人性物欲横流的社会环境窒息人类自我毁灭人类自身。因此,天主教社会理论对社会环境及其伦理价值取向极为关注。当然,“教会的固有使命并非政治、经济或社会性的,……而是宗教性的。”^⑤这种宗教性的关注旨在抛开任何个别文化形式或经济体系的束缚,以宗教性的

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,10号。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,10号。

③ 《若望福音》,十七,21。

④ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,23号。

⑤ 同上,42号。

大公无私和博爱促进人类各团体间的和谐共融平衡发展。因此，教会宣布，“对人类替自己，业经并在不断建立的各式组织内，所有真理、美善及正义因素，大公会议同样予以重视。”^①可见，宗教性关怀与其他任何关怀形式所不同的，是她的大公无私和博爱。此外，在社会生活中，人本身的价值永远高于物或人之生产品。因而，教会社会理论所希望的，是一个“物隶属于人，而非人隶属于物”的健全社会。^②这也正是宗教性关怀的精神价值及焦点所在。再者，这种宗教性关怀还特别表现在，教会依据不同地区及时代环境的需要，以不同形式的“慈善事业，服务人群，特别以服务贫困者为目标。”^③故此，教会社会理论期盼着建设一个仁爱和谐公平正义，促进人格全面发展的人类社会。

再者，天主教社会理论以自然为美，希望人与自然和谐相处。天主教确信大自然是天主的创造，人必须妥善管理，没有权力滥用或破坏。《圣经》明言“天主看了他所创造的一切，认为样样都很好。”（创1:31）因此，对于大自然的破坏和掠夺，就是荼毒天主认为美好的大自然。人与大自然必须和谐相处。天主教社会理论认为，对于大自然的保护是“人类大众的普遍责任”^④。同时，它也希望，现今科学技术的发展在尊敬人的同时，“人必须意识到万物的自然秩序及其相互关联。”^⑤如此而言，人类应该以“圣德和正义，管理世界”万物。（《圣经·智慧书》，9:1-3）

① 梵二文献，《教会在现代世界牧职宪章》，42号。

② 同上，26号。

③ 同上，42号。

④ 《天主教社会教义纲要》，466号。

⑤ 同上，459号。

可见,天主教社会理论的社会关怀三者并重:它是以人为本、社会为重、自然为美的一种社会关怀。

现代中国文化对社会的关怀也展示出以上特征。首先,“以人为本”思想的提出充分体现了人类生命尊严及人格尊严的价值。两个立法例子最能说明对此思想的维护。一个是道路交通安全法中对所谓“撞了白撞”的最终否决。1999年8月30日,东北某市出台的行人与机动车道路交通事故处理办法规定,行人横穿马路不走人行横道,与机动车发生交通事故,如果机动车无违章,行人负全部责任。随后,一些省市出台了类似规定。此后,在审议全国性法规中,有人建议在交通安全法中明确指出“纯粹由于行人、自行车违反交通规则而引起的交通事故,驾驶员不承担责任”的条款。最终,大多数立法者认为,法律不仅要体现法律的尊严,更要体现对生命的关爱,从而否决了这种条款。另外一个例子是婚前强制体检的例子。2003年10月全国开始实施新的婚姻登记条例,婚前医学检查从“强制”改为“自愿”。此前与此后,“取消”和“强制”双方争论如火如荼各执一词。抛开“上位法,下位法”,“中国国情不同于西方国家”等法理与情势的争论不提,建议取消“强制婚检”的主要论据就是,“取消强制婚检是对公民权的一种尊重”,是给予人们更多更大的自由权利,是社会进步的表现。而认为应该采取“强制婚检”的主要论据是,规定强制性的婚检,并没有构成对公民权利的不尊重,考虑维持还是取消强制性婚检的主要出发点,应该是是否能有效地保护婚姻双方以及下一代的健康,而不是其他因素。双方理论的主要根据都是由人格尊严和人类生命着眼的。在由传统走向现代过程中,这种以个案为焦点的争论显然不会停止,然而,其立论必然会愈来愈凸现“以人为本”的特

色。

此外,中国现代文化特别关注社会与自然。社会体制的完善,人民的安居乐业,经济生活的发展,民主生活的健全,社会的和谐互助,生态环境的保护等都成为现代文化的特别关注点。在“婚检”争论中,体现出来政府职能体制的转变。这体现出现代文化对社会的关注:抛弃原有的用行政命令来改变个人行为的粗暴模式,切实做好对人民群众的引领和服务。^①人们希望建设一个幼有所依,学有所上,劳有所得,弱有所助,病而得医,老有所养的公平正义的社会。在这个社会中,人们诚实守信友爱互助,宽容接纳融洽平等,仁爱友善心怀坦荡,人们避人之讳,成人之美,补人之拙,容人之过。同时,人们对自然生态环境的保护意识日益强化。1989年12月26日颁布了《中华人民共和国环境保护法》。2000年12月颁布了《全国生态环境保护纲要》。这两部法律标志着现代中国文化环境保护意识的法治化。《纲要》24号要求地方在“制定重大经济技术政策、社会发展规划、经济发展计划时,应依据生态功能区划,充分考虑生态环境影响问题。”同时,地方各级相关法律法规也不断得到健全完善。更为重要的是,公民的环境保护意识逐步提高,为大自然的保护打下了良好的基础。

结 语

由传统走向现代的中国文化转型势所必然。无论何种文化因素影响,人类生命尊严为核心的现代文化价值取向,最终必将赢得

^① 参阅:楚风,《强制婚检不可取》,见:《珠江时报》,2004年10月。

强势之态。故而,吸纳此类现代文化价值,为中国传统文化注入现代新鲜血液,使之焕发青春活力,中华民族的强劲发展在所必然。天主教社会理论以其伦理道德特色、现代价值特色及社会关怀特色与中国现代文化价值取向相交合。充分发挥此交合价值的作用,势必能为中华民族的伟大复兴添彩增益。

(2005年12月5-7日北京天主教与文化研究所主办的“天主教社会理论与现代社会”学术研讨会论文)

基督宗教的基本伦理关系

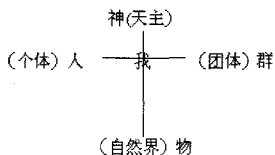
一、伦理的定义

人们常常把“伦理、道德”放在一起使用。虽然这两个词有其紧密的联系,但是无论是在中文还是在外文的内涵中,它们都有着不同的意指。一般意义上来讲,伦理意指某种关系,而道德意指某种品格。中文伦理的“伦”,本为关系、次序之义。中国传统思想史中有“五伦”之说。这“五伦”即指出了“君臣”、“父子”、“夫妇”、“长幼”、“朋友”之间的五种基本关系。对这种关系的基本要求就称为“伦理”。外文中的“ethics”或“moral”被译为伦理。前者来自希腊文,意指风俗、习惯;后者来自拉丁文,其意义与希腊文相同。^① 风俗、习惯往往也是要确定某种关系的。外文的“virtue”则被翻译成道德或品德。人们遵守这些关系的质量就被称为“道德”或“品德”。如果把人作为伦理道德坐标系的中心点,那么伦

^① “New Catholic Encyclopedia”, vol. 5, 第570页。

理就是横坐标,道德就是纵坐标。因此,伦理与道德既有不同,又相互联系。生活中我们可以放在一起使用,但在学术探讨中,最好还是把它们分开使用研究,以免产生概念上的混淆。基于这个理由,本文只就基督宗教(天主教)思想中的基本伦理关系做一个介绍。希望能对中国传统文化中的伦理学的研究有所裨益。

基督宗教(天主教)伦理学有四种基本伦理关系:人-神关系;人-人关系;人-群关系;人-物关系。^①这四种关系以主体“我”为中心,形成一个十字架。这四种关系中以人神关系为开



始,为终结。人神关系既是其他三种关系的基础与开始,又是它们的归宿与终结。在天主教(信仰)伦理学中,伦理关系的基本点是神(天主)的召叫以及人的回应。这也是人神关系中最基本的关系。这正是卡尔·白舍客(Karl H. Peschke)所称的“基督宗教伦理的应答性”。^②伦理学中的“责任”(responsibility)一词就是由“回应”(response)和“能力”(ability)组成的。因此,天主教伦理学和法学中的一条基本原则就是,当人有能力回应而不回应时才产生伦理责任。假如主体的“我”的确没有能力回应,那么“我”就不必负有伦理的责任。当然解释“没有能力”也是天主教伦理学

^① 成穷将这种关系分为三种,缺少了人群关系。成穷,“试论宗教与道德的一般关系”,见:陈建明、何除主编《基督教与中国伦理道德》,四川大学出版社,2002,第2页。

^② [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002,第74页。

或法学中的一项重要任务。这个原则适用于天主教伦理学或法学中的所有责任心的伦理关系。人人关系则涉及主体“我”与个体“人”的伦理关系。这个关系是要回应神(天主)召叫主体“我”对个体“人”的责任。因此,天主教伦理学涉及主体“我”同某个单独个体“人”的责任。人群关系也是天主教伦理学中非常重要的一部分。换句话说,主体“我”不但对单独个体的“人”负有责任,同时也对与单独个体的“人”相对的群体或团体或社会负有责任。除此之外,人物关系涉及主体“我”与物质世界,宇宙和大自然的关系。现在人们常常谈及的生态神学,环境神学等就是对这种人物关系的神学诠释。下面我将对天主教伦理学中的这四种基本关系进一步作出解释。

二、人 - 神关系

人 - 神关系中有三个层面需要做出解释。第一个是人神关系中的两个基本点:召叫与回应。第二个层面就是人对于神(天主)的伦理责任。第三个是此两个基本点同其他三种伦理关系的联系。

天主教伦理学中人神关系是四种伦理关系的中心和基础。人神关系的两个基本点就是召叫与回应。^①这两个基本点在行动上是有先后之分的。召叫在先,回应在后。既然有了召叫,被召叫者也就有责任作出回应,除非自己没有能力作出回应。因此,天主教

^① 龚多尔(Anselm Gunthor)甚至将他所写的伦理神学命名为“呼召与回应”。龚多尔著,刘志明译,《呼召与回应——新的伦理神学》,生命意义出版社,1987。

伦理学的根本点在于人的伦理责任不是对自己负责或对他负责,而是对召叫自己的神(天主)负责。对他人的责任也来自于对召叫者——神(天主)的负责。另外,这种召叫的特点是,它是直接针对被召叫者“我”这一个体的。同时,这种召叫也要求被召叫者“我”个人直接作出回应。召叫的终极目的是要“我”与召叫者共同生活。这个终极目的也正是天主教伦理的价值所在。这个价值就排除了人伦理行为的其他终极目的。^①这种终极目的既排除了伦理的功利主义或个人主义的目的,又不因为伦理价值本身而追求伦理行为。前者很容易形成伦理的功利性,后者则“终将导致一种主观主义”。^②因此,天主教伦理学的这种伦理的终极目的,为伦理的价值取向提供了“一个绝对的至高的价值和目的,即植根于神圣存有和神圣意旨的某个价值”。^③这就为伦理生活提供了一个恒久的价值,使伦理的价值不会被主观的意愿所取代。这一点对伦理价值非常重要,如果没有一个恒久的价值标准,伦理价值就很容易被功利主义,个人主义或主观主义所利用,从而失去伦理价值的稳定性与恒久性。

召叫常常通过两个渠道来渗入到被召叫者——主体的我。一个渠道是客观方面的,就是广义的法律。这里的法律之所以是广义,是因为它包括圣经、神(天主)的命令、神法、自然律以及人法等。另外一个渠道是主观反面的,就是人的良心。人的良心被认

① 白舍客将这种伦理行为的终极目的归纳为四类:暂世福乐(包括福乐主义,功利主义);自我完善与暂时进步;为伦理价值本身而实现伦理价值(康德的伦理观,价值伦理观);寻求神(天主)的光荣。[德]卡尔·白舍客著 静也 常宏等译,《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002,第83-84页。

② 同上,第92页。

③ 同上,第97页。

为是内在于人的天主的法律。这两个渠道的内在关系也成为天主教伦理学的研究对象。对于法律,梵二会议特别指出“人类生活的至上标准即是天主的法律:永恒的、客观的、普遍的法律。”^①在此广义的法律内,严格的伦理法则与人定的法律还是有区别的。“严格意义上的伦理法只包括自然法与神性实证法律,但是所有公正的人定法律都对良心有约束力。”^②对于良心,梵二会议也特别指出“在良心深处,人发现法律的存在。这法律的来源并不是人,人却应服从之。这法律的呼声告诉人们当好善、行善并戒恶,在必要时,便出现于人心:这事应当执行,那事应当避免。人拥有天主在其心内铭刻的法律,而人性尊严就在于服从这法律。”^③这两个渠道相辅相成,不可偏废。两者都有相对的优先性。^④也就是说,有时外在的法律必须遵守,而有时则必须服从内在的法律——良心。通过此客观与主观的两个渠道,天主的召叫达于每一个人。

回应这个召叫就成为被召叫者的责任。被召叫者——人,就成为伦理行为的主体。既然被召叫者是人,就只有人的行为才能

① 梵二文献,《信仰自由宣言》,3号。

② [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002,第125页。

白舍客定义自然法律是那种来源于人及造物的本质,并且能被人的理性所认知的规条,也被称为神性自然律,因为其根源可追溯到天主那里;而《圣经》中启示的法律被称为神性实证性法律(divine positive law),因为它是由天主的权威性意旨所确定的,天主在启示中向人们昭示了这些法律。从严格意义上讲,实证性法律是那些不同时包括自然律的责任与义务,就是那些天主教赎意旨特别规定的责任与义务。同上,第124页。

③ 梵二文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,16号。

④ 龚多尔著,刘志明译,《呼召与回应——新的伦理神学》,生命意义出版社,1987,第370-375页。

负有责任。人的行为(human acts)与人性行为(acts of man)是有区别的。^①人性行为指那些没有理智和自由意志参与的行为,比如呼吸和疯癫。负有伦理责任的人的行为包括两个必要组成因素:理性因素和意志因素。前者是指人的认知能力,后者是指人的自由意志。首先要肯定的是,人有认知能力而且的确认知了。如果人没有这种认知能力,或认知了但没有行为,那么人就不负有伦理责任。其次,人必须自由做出行动的决定。没有自由的行动人也不负责任。意志的自由取舍对构成人的行为非常关键。当然,这种自由可能会由于人的认知或内外环境而减弱。^② 这些就是前面提及的“有没有能力”回应召叫的研究对象。

这个召叫不但具有一般意义上对被召叫者的责任,而且还包含着其特殊意义。这个特殊意义就是主体“我”对天主应该负有的信仰、期盼、朝拜等责任。因此天主教伦理中最基本的“天主十诫”中的前三诫命,就是主体“我”对于神的这种责任。这种责任是天主教伦理思想的独特之处,而且在整个伦理责任中具有优先性和不可推诿性。

从根本上来讲,人神关系是其他三种关系的基础。人与人之间,人与群体之间以及人与自然之间的伦理关系,也取决于天主对人的召叫及人所负有的责任。主体的“我”对他人、对群体以及对大自然的责任也来自天主的召叫。是天主召叫或命令主体“我”去关爱他人,照顾团体,爱护大自然。主体“我”之所以对他人,团体和大自然负有责任,是因为天主的召叫或命令。因此,在天主教

^① 参考,[德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第一卷),上海三联书店,2002,第275-278页。

^② 同上,第278-293页。

的整个伦理体系中,功利主义、个人主义以及主观主义都被排除在外。这种以人神关系为基础的天主教伦理体系,对伦理学的贡献有三个方面。第一,它由客体与主体共同设定了主体“我”的责任。由于这种责任来自神(天主)的召叫,人所要做出的就是适当的回应。这样人就不可能按照主观需要来判断自己的责任。在这种伦理体系下,伦理价值的判断,既有客观的标准(天主的召叫),又有主观的责任(主体“我”的回应能力)。第二,在这种伦理体系下,避免了遵守某伦理责任为了获得某报酬的功利主义色彩的危险。功利主义是指完成某个善的行为就是为了获得某项酬报。功利可能是现世的(如某种奖励,自我完善,团体利益等)也可能是来世的(有些宗教所宣扬的现世行善来世得回报等)。伦理价值中的功利主义会导致完全的“自私主义”。伦理价值中的自私从根本上会破坏掉整个伦理价值。第三,由于神(天主)本身所具有的绝对性,就保证了伦理价值判断的绝对性,避免了完全来自主观判断的伦理价值的主观主义和不稳定性。

三、人 - 人关系

前面已经提及,天主教伦理体系中的人人关系也建基于人神关系。主体“我”对他人的伦理责任来自人神关系中的神(天主)的召叫。天主教的伦理体系,人与人的论理关系和责任必须从几个方面来检讨。这几个方面的根本点仍然是天主的召叫。人人关系中的第一个原则就是:人是天主的肖像。“天主说:让我们照我们的肖像,按我们的模样造人,……天主于是照自己的肖像造了

人,就是照天主的肖像造了人:造了一男一女。”^①这个原则是人人关系的第一原则也是基础。人人关系中的其他原则都从这个原则引发开来。无论他人如何,主体“我”必须视他人为天主的肖像。^②这样,主体“我”对他人的责任,就成为“我”对天主肖像的责任。对他人的伦理责任也就提升到一个神圣的境界中。第二个原则是尊重人格。既然人被视为天主的肖像,主体“我”首先要做的自然就是尊重他人的人格。“人人应该将其近人视作第二个自我,无一例外。”尊重他人如同尊重自己。侮辱人格的罪行“极其违反天主的光荣”。因此,天主教伦理体系将侵犯人格尊严视为严重的恶行。比如将工人只视作赚取利润的工具,买卖儿童,非人的生活条件等,都被教会视作“可耻的、有辱文明的罪孽”。^③第三个原则是人人平等。这个原则要求在人格上一律平等对待人。没有平等对待,也就没有人格尊严。人们在肉体和精神方面所有的差异,并不应该影响人人平等的伦理关系。那种“为了性别、种族、肤色及社会地位,或为了语言或宗教,而在社会及文化等基本人权上有所歧视”,都严重违反人人平等的基本伦理关系。^④人人平等的原则自然带来正义,特别是社会正义的要求。按照天主教伦理体系,正义分为两种基本形式:归属性正义(attributive justice)和比例性正义(proportional justice)。前者包括对自己个人的权利、对所获得的财产的权利、对自己的名誉和所获声望的权利、对自己所发现的权利,以及对自己才能的公平承认的权利。后者包括给予每个人

① 《旧约》创 1:26-27。

② 人为天主的肖像建立起本物与肖像的关系。这种关系所表达的内涵见前文。

③ 参阅梵二文献,《论教会在现代世界牧职宪章》,27号。

④ 同上,29号。

按权利应当获得的东西。后者可以再分为互换性正义(commutative justice)(要求利益和服务的交换应当在等值的基础上进行,除非一方自愿放弃)、分配性正义(distributive justice)(要求在社会中对利益和负担的分配应遵守比例等值原则)、贡献性或法律性正义(contributive or legal justice)(要求社会成员服从于公共利益的需要)和社会性正义(social justice)(指不同社会团体的经济利益)。如果前两个形式的正义受到侵害,就产生出另外一种正义的形式:归还性或惩罚性正义(retributive or vindicatory justice)。^①正义被定义为“给予每个人或团体按权利属于他们的和应当属于他们的”东西。在正义得到伸张时,人人平等才会实现。第四个是爱人的原则。天主教伦理体系中,爱人包括爱自己和爱他人。爱自己听起来比较容易,但人们却往往忽略爱自己。为了物质和金钱出卖自己的人格,在饮食上毫无节制,酗酒吸毒等都是缺乏自爱。如同不尊重自己的人,不会尊重他人一样,一个不爱自己的人也不可能爱他人。而且爱他人应当像爱自己一样:“应爱人如己”。(《旧约》肋 19:18)基督特别强调“你应当爱近人如你自己”。(《新约》谷 12:31)爱人的原则不是消极性的“己所不欲,勿施与人”,而是积极性的“己所欲先施与人”。^②爱人的原则不但要爱自己的近人,也要延伸到爱自己的仇人。“你们一向听说‘你应爱你的近人,恨你的仇人!’我却对你们说:你们当爱你们的仇人,当为迫害你们的人祈祷”。(《新约》玛 5:43-44)爱仇人的伦理原则体现出来的是宽恕、接纳、帮助、尊重仇人。这种精

^① 参考,[德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第264-267页。

^② “凡你们愿意人给你们做的,你们也要照样给人做。”《新约》玛 7:12。

神体现在尊敬与我们持有不同意见和作风的人身上。真正的爱人必须包括爱仇人。白舍客认为爱他人就是“对他人的物质和精神财富的真诚尊重以及按照上主的召叫而保护和促进这些财富”。^①爱他人包括所有的人：亲属，非亲属，本民族，其他民族，朋友和仇人。

圣保禄将这种爱概括为“爱是含忍的，爱是慈祥的，爱不忌妒，不夸张，不自大，不作无礼的事，不求己益，不动怒，不图谋恶事，不以不义为乐，却与真理同乐；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”（《新约》格前 13:4-7）爱也应当包括对他人的尊重、接纳、关怀、仁慈、自我谦逊等。天主教伦理思想中的爱不是中国古代传统中的“兼爱无类”，而是具有普遍性和次序性的。^②普遍性是就对人作为人而言的，不分种族、肤色、身份、才能、知识等。次序性是就情感强度以及被爱者需要性而言的。对父母的情感之爱自然高于对毫不相识之人的情感之爱。

四、人 - 群关系

人群关系是主体“我”与团体或社会的关系。人的社会属性来自天主的命令，来自人性本身。正如梵二会议所宣称的那样“天主的旨意不是让人们彼此毫无联系，个别地得到圣化与拯救，

① [德]卡尔·白舍客著，静也、常宏等译，《基督宗教伦理学》（第二卷），上海三联书店，2002，第234页。

② 参考，[德]卡尔·白舍客著，静也、常宏等译，《基督宗教伦理学》（第二卷），上海三联书店，2002，第239-253页。

而是要他们组成一个民族,在真理中认识他、虔诚地侍奉他。”^①人的这种社会属性就决定了人需要团体生活,需要社会生活,“人本质上便绝对需要社会生活”。^②这种需要不是外在于人的附属品,而是内在的人性所必需的。既然如此,人与团体或社会的关系就形成一种必然。在这种必然的关系中,人对团体或社会负有责任。按照天主教伦理学的原则,这种责任同样来自天主的召叫。人的伦理责任是回应。当然,团体或社会对人也负有不可推卸的责任。人对团体或社会的责任与团体或社会对人的责任是人群关系的两个方面。一个基本伦理原则就是,社会公益需要人的支持和服从,同时社会也要为个体提供保护和协助。这里的“群”指的是家庭、民族、社会(国家和国际)以及某些自由结合的协会。人们将社会或团体分为两类:第一类是必然形成的社会或团体,第二类是自由组成的社会或团体。^③前者包括家庭、民族和国家。人们由出生就必然属于这个团体,不论人是否同意属于它们,人必然要归属于这个团体。后者包括为了某种目的的人们自由组成的团体或社会,如某种协会。

主体“我”对于社会或团体的责任主要是促进公益和关爱。社会的公益和关爱应该是以人为最终目的的。“人类活动既源于人,也应以人为其归宿”。^④关心社会公益和团结本身其实就是在关心自己的利益和他人的利益。天主教伦理学中的公益“即让私

① 梵二文献,《教会宪章》,9号。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,25号。

③ [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第574页。

④ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,35号。

人及团体可以充分而便利地玉成自身的社会生活条件的总和”。^①具体来讲,公益包括各种服务设施,比如学校、医院、社会服务、交通、通讯、能源利用、法律秩序和各类技术服务等。公益是协助人来完成自己的义务的。公益本身并非目的,服务人才是目的。因此,“为满全正义及爱德任务,迫切需要每人各尽所能,并依照他人的急需,对公益有所贡献。又应促进、帮助凡真正有益于改善人类生活条件的私立或公立机构。”^②对于“我”所属于的社会或团体,我有责任尊重并促进这个社会或团体的公益。主体“我”对于社会或团体的另外一个责任就是促进团体间的彼此关爱。社会或团体应该在彼此关爱中团结一致。个人的责任就是要努力通过彼此的关爱,保护并促进这种团结一致。每一个团体必须“同舟共济”。那种只顾个人利益的个人主义,常常会破坏社会或团体的公益。如果社会或团体的公益得不到保证,个人的利益也就无法得到保证。通过对团体的关爱,公益才能得到保证与促进。社会或团体固然应该对团体中的个体负责任,个人更应该关爱团体的团结合作。个人越是对团体的团结付出关爱,就越能从团体中获得权利和利益。

当然,社会或团体对个体也负有责任。社会或团体的责任就是为个体提供帮助、保护和服务。社会或团体的主旨是人。首先,社会或团体应该尊重个体的人格尊严和基本权利,应该致力于为人性尊严而服务。社会或团体要维护个体的,包括经济的、政治的、文化的、精神方面的权利。不尊重个体的人格尊严和基本权利往往会破坏整个团体的利益,弱化团体的凝聚力。保证个体的尊

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,26号。

② 同上,30号。

严和权利,也正是在保护团体的公益和利益。在这一方面,社会或团体有着很严重的责任。其次,社会或团体应该追求团体的正义和公正。社会或团体要努力保证并促进团体中的正义。这个正义包括人人平等和社会正义。“在人类大家庭内各成员、各民族间,所有经济、社会上过分的不平等,是一种耻辱并违反社会正义、公平及人性尊严,尤其危及社会及国际和平”。^①因此,每一个社会或团体,都应该不断努力来促进团体内的公正与平等。

另外,社会或团体应该对团体内的弱势群体或个体给予特殊的关注。耶稣基督告诉人们:“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的,就是对我做的”。(《新约》,玛 25:40)再者,社会或团体应该促进个体的成长与完善。既然“人类通过与他人的交往及互相服务,并通过和其他弟兄们的交谈,才能发挥自己的各种优点,而满全其使命”,^②社会或团体就应该努力为个体的成长和完善的提供保障和服务,以使个体达至成长与完善的目的。社会或团体要为个体的成长与完善创造条件,并提供必要的协助。最后,社会或团体应该促进团体中共同负责任的精神。既然个体在社会或团体的发展与完善中负有责任,社会或团体就要为个体创造条件,以使个体可以以负责的精神在不同的层面参与团体的建设。因此,社会或团体“应鼓励人们的意志,分担公共事务的责任”。^③

在人群关系中,最后应该特别指出的是人与家庭的关系。天主教伦理学对家庭给予了特别的关注。“个人、社会、教会的幸福

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,29号。

② 同上,25号。

③ 同上,31号。

和健全的婚姻与家庭生活,紧相连接”。^① 个人的成长、完善和幸福生活在很大程度上受到家庭生活的影响。人身体的和精神的健康成长与否首先受到家庭的影响。社会的完善也首先取决于家庭的完善。家庭是社会的第一细胞。在对主体“我”的影响上,家庭远比社会其他团体更深刻,更久远,更有效,特别是对最初的“我”的陶成上,家庭扮演着无可替代的角色。按照白舍客的意见,家庭有三个基本功能:原始的经济团体,最先的教育机构,最初的灵修团体。^② 在家庭这个团体中,每个主体的“我”都同时扮演着几个不同的角色。主体“我”因着自己所扮演的不同角色,对家庭有着不同的责任。无论如何,家庭的团结和睦,彼此友爱,相互宽容是每个家庭成员都需要努力促成的。

五、人-物关系

天主教伦理学中的人物关系涉及主体“我”与职业、财产以及大自然的伦理关系。主体“我”与职业的伦理关系主要是人的职业道德。工作是人的一个普遍的责任。圣保禄论及工作时写道“谁若不愿意工作,就不应当吃饭,因为我们听说,你们中有些人游手好闲,什么也不作,却好管闲事。我们因主耶稣基督吩咐这样的人,并劝勉他们安静工作,吃自己的饭。”(《新约》,得后 3:10-12)天主教伦理学将工作与信仰联系起来。“信友不得将职业和

^① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,47号。

^② [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第598页。

社会活动与宗教生活对立起来。”^①在工作中,天主教伦理学要求人负责任地选择一种职业并且尽心尽力完成自己职业的要求。所谓负责任地选择自己的职业,需要认识到自己要选择的职业的道德性以及所需要的技能和要求,并且能清楚地认识自己在这方面的才能。工作者的责任就是要尽心尽职,不断提高自己在本行业的技能。当然,工作者也有权利获得合理的报酬,相应工作条件的保障以及适当的假期。非人化的工作方式是符合天主教伦理学要求的。

天主教伦理学中的人物关系也涉及与财产的关系。天主教伦理学承认人对财产的所有权。所有权包括:(1)自由处理一样物品的权利,即可以使用、消费、出售、捐赠或遗赠;(2)占有一件物品的衍生物的权利,可以是自然衍生物,也可以是工业衍生物;(3)拒绝他人对该物品采取行动以及由于非法剥夺而获得赔偿的权利。^②这种权利并非绝对的,如果出于更高法则的需要,比如公益的需要,就有可能发生例外。所有权的对象可以是物质的也可以是精神的创造物。天主教伦理学认为,大地及其财物是为所有人享用的。因此,财富应该在正义和仁爱的原则下,公平地为大众所享有。因此,“当人使用其合法拥有的财富时,不应将财富完全看成是自己专有的,而应视为共有的,就是这些财物应能惠及他人。”^③因此,人非法占有财产是有罪的,将财产作为偶像来崇拜也

① 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,43号。

② 参阅[德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第714页。

③ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,69号。

是有罪的。对财富的获得可以有诸如工作和收益等不同的方式。^①人的责任是合理运用财富。对财富的贪婪与浪费以及对他人财富的侵犯都有悖伦理原则。对他人财富所有权的侵犯包括不正当的损害、欺诈、放高利贷、牟取暴利、偷窃等。

人物关系的另外一个方面是人和大自然的关系。这里所说的大自然包括宇宙中矿物、植物和动物。天主教伦理学中人与大自然的关系基于万物来自天主的创世理论。“天主看了他造的一切,认为样样都很好。”(《旧约》,创 1:31)在天主所创造的万物中有其秩序和美好。因为万物来自天主的创造,人只是被委托照管天主的创造工程。人应该“以圣德和正义管理世界,以正直的心,施行权力。”(《旧约》,智 9:3)因为只是受委托管理万物,人对万物没有随意处置的权力。对于万物,人的责任是:(1)热爱大自然。因为它是天主的创造。“人可能并应当爱好天主所造的万物。万物受自天主,应视为天主的手工而予以尊重。”^②(2)尊敬大自然。动物和植物以及无生命的自然界都应该获得欣赏、尊敬和保护。^③(3)保护大自然。对于天主的创造应该予以适当的保护。保护大自然也是为了人类自身的益处。(4)节制性地使用自然资源。虽然为了自身的生存,人必须使用大自然提供的资源,但是人对大自然的运用应该自我约束、自我控制。任何滥用都是对天主的创造的破坏,都是违反伦理原则的。

① [德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第725-744页。

② 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,37号。

③ 参阅[德]卡尔·白舍客著,静也、常宏等译,《基督宗教伦理学》(第二卷),上海三联书店,2002,第812页。

结 语

天主教的基本伦理关系设定了人在伦理中的各种关系。在这种关系中,主体“我”需要遵从伦理中的基本要求。当然,这里所论及的只是伦理规范的基本关系。在这些关系之下,有许多较为具体的伦理规范。对伦理规范的遵守就形成人的道德品行。希望对天主教基本伦理关系的分析,可以帮助我们廓清建立基本伦理关系对伦理规范的重要作用。伦理关系的框架,可以为伦理规范的建设标示出目标,也可以为伦理价值的追求指出方向。诚愿中华民族的伦理道德在交流、借鉴和吸收其他民族文化的优良传统中,实现中华民族伦理道德的提升与腾飞。

(载于卓新平、许志伟主编,《基督宗教研究》第七辑,宗教文化出版社,2004年)

中国当代道德基础建设与基督宗教 的道德观

前 言

“道德的沉沦,伦理的失范,精神的贫困,灵魂的迷失,在今日的中国似乎更加严重,……所以,从今年江泽民同志在中央宣传工作会议上明确提出‘德治’和‘以德治国’以来,道德问题前所未有的受到从上到下的高度关注”。^①但道德的建设有多种方法和手段,其最根本的是道德的基础建设。换句话说,道德必须建立一个完整的基础之上。道德的建设如同建造一个大厦,必须建立一个坚实的基础之上。没有这个基础,任何伦理道德都不可能真正建设起来。这个基础一旦被打破,整个伦理道德的大厦就会倾覆。这个道德基础的核心从根本上说就是人的终极价值观的取向。这种取向就是人对生命的深层意义上的追求。我个人认为,

^① 刘智峰 主编《道德中国》前言,中国社会科学出版社,1999,第1页。

终极的价值取向应该具有终极的意义。这种终极的价值取向必须超越有限的时间和空间,成为一种无限,否则它就不可能成为终极。在这一点上,宗教的意识境界有着无可替代的作用。人不可能没有追求。但是,如果这个追求只是单纯的非结构性的表层的价值,最终不会真正满足人内心的对终极价值取向的渴求。在这个对终极价值取向的渴求中,人必须通过完善自己的人格来得到满足。但是在一个缺少宗教意识的民族,她仍然有其对“次终极价值”的追求。此“次终极价值”将取代宗教意识中的超越时间和空间的终极价值。对此终极价值或“次终极价值”的渴求是道德基础建设的核心。^①这个核心可以成为深层价值取向。这个核心将由本民族文化中突显的结构性的表层价值取向所涵盖。此深层的价值取向和突显的结构性的表层价值取向,就构成了我们所说的道德大厦建设的基础。这个基础必须坚实不可动摇,更不可打破。当然这样说并非要承认道德的基础建设永远不能转换或替代。但是,就道德的基础建设本身来说,这种转换或替代必须是循序渐进的。真正的终极价值是不能替换或取代的。但“次终极价值”必须在找到终极价值后才能被替换,否则道德基础就缺少了真正的核心。因此,既需要对道德基础建设中结构性的表层价值进行逐步转换,有时又需要对“次终极价值”进行替换。无论如何,这种转换或替代也必须由人来有意识地进行推动。换句话说,就是要由人来输入新的深层价值观的取向和结构性的表层价值的重建。汉武帝时,董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”就是这种人为推动的典型。这个道德建设的核心和涵盖此核心的结构性表层价值

^① 终极价值和次终极价值的主要区别在于前者是对超越时间和空间的“神”的价值追求,而后者则是用在时间空间内的某种精神价值追求作为终极追求的目标。

具有一体性,必须同时进行转换或替代。这种转换或替代是通过树立榜样、良心的培育、家庭的教育、小学生的教育等来实现的。

一、中国社会传统的道德基础

中国社会传统的道德基础缺少宗教意识中的对超越时间和空间的“神”的终极价值取向的追求。中国社会传统的道德基础是以“家”为核心的。^①这个核心就是我们所说的“次终极价值”。这个“家”在一般家庭中,以父为子纲和夫为妻纲的“父”或“夫”为家主和统治者。这个“家”在一个国家中,以君为臣纲的“君”皇帝为家长 and 统治者。这个“家”在一般社会团体中则以团体的“老大”为家长和统治者。这一点与西方的以个人为中心的文化表现出很大的不同。笔者曾问及初次到中国旅游的一位欧洲朋友,他到中国感触最深的文化的不同是什么。这位朋友答说:我无时无地不被放在一个团体中。在中国文化中有小“家”、中“家”和大“家”。小“家”是自己的家庭。此家庭中的许多伦理概念都可以扩展到中“家”和大“家”。中“家”是个人生活工作的社会团体。这个“家”的重要性虽然比其他两个不那么突显,但却是个人在社会生活中必须要加入的。大“家”是国家。为了维护统治,这个“家”在历史中得到了特别的强化。在这一点上,人深层价值观的取向是“光宗耀祖”,也就是小“家”的实现,或“尽忠报国”的大“家”的实现,而非人的自我价值的实现。围绕这个“家”为核心的

^① 参见:王力雄,《中国文化结构的解体与劫数》,见:刘智峰 主编《道德中国》,中国社会科学出版社,1999,第10-17页。

是“忠”、“孝”、“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”。这些是结构性的表层价值的取向。“忠”是对大“家”之长君王的道德义务，“不忠”者被视为对道德的背叛。“忠”的价值取向是维护君王对国家的统治。“孝”则是对小“家”之长要尽的道德义务。“不孝”也被认为是对道德的背叛。“孝”的价值取向是维护家庭之长对家庭的权威。“仁”则是君王或家族长辈对下承担的道德义务。“不仁”也是一种不道德。“仁”的价值取向是防止在上者对在下的滥用权威。“义”是对平行关系中的道德要求。“义”在小“家”中针对兄弟姐妹，在大“家”中扩展到“四海之内皆兄弟”的理念。“不义”是对道德的背叛。显然“义”的价值取向是维护横向关系中的平等。“礼”是对每个人相互之间的道德要求。“礼”所维护的价值是彼此之间的关系次第。它即针对自己也针对他人。也因此，“礼”的形式因所涉及的关系不同而不同。无论在大“家”还是在小“家”中，人与人之间的关系次第不能违反，否则将成为对道德的背叛。“智”是对每个人彼此之间的道德要求。“智”的价值取向是维护人彼此之间为人处世的方法。它也同样既针对自己又针对他人。其要求是斟酌各种环境，妥善处理各种矛盾，以免发生冲突而产生违反道德的情况。“信”也是对每个人彼此之间的道德要求。“信”所维护的价值是人彼此之间处事的心念。它既要求自己对自己有“信”，也要求对他人有“信”。这种心念在人与人的交往中可以使人彼此信赖，以维护彼此之间的关系。

“忠”、“孝”、“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”七字成为围绕“家”这个“次终极价值”的结构性的表层价值取向。前四字“忠”、“孝”、“仁”、“义”形成上下纵横的结构性的表层价值取向。后三字“礼”、“智”、“信”则将上下纵横的结构相互串联，组成一个不可

拆散的完整的道德框架。在这个道德架构中,以“忠”和“孝”为先为重。“十恶不赦”中“不忠不孝”被列为十恶之首。可见传统道德是以要求在下者服从为首要取向的。其最根本的道德目的是要以“忠”维持大“家”,而以“孝”维持小“家”。而在这两个字中,又以“忠”为先为重。因此,当“忠”“孝”不能双全时,舍“孝”而取“忠”是得到鼓励和赞扬的。在这个道德的架构中,人们最终要实现的价值取向是在小“家”的“光宗耀祖”,是在大“家”的“国家昌盛”。

二、中国当代社会道德基础的匮乏

这个以“家”为中心的道德基础维持了中国社会几千年的稳定和发展。1840年鸦片战争后,中国这个大“家”认识到,追求了几千年的价值取向“光宗耀祖”、“国家昌盛”根本没有实现,而且还远远落后于他人。但是这种“次终极价值”取向仍然强烈地召唤着人们。梁启超,谭嗣同,孙中山,鲁迅等人为了这个“次终极价值”开始了不屈不挠的追求。此时人们认识到,为了实现对“家”这个“次终极价值”的追求,结构性的表层价值取向必须转换或替代。因此,“五四”运动打出了“打倒孔家店”——七字结构性表层价值的代表——和引进“德”先生及“赛”先生的口号。人们希望的是重新建构结构性表层价值以达至对“次终极价值”取向的实现。到毛泽东在天安门振臂一呼“中国人民站起来了”的时候,亿万追求着此“次终极价值”取向并相信这“次终极价值”就要实现的人民欢呼跳跃了。虽然从“五四”以来这种对结构性的表层价值取向的转换或替代从未间断过,但对此表层价值的根本摧

毁是史无前例的“文化大革命”。这些表层价值均受到了批判。“仁”、“义”、“礼”、“智”、“信”作为封建的反动的“五常”的道德价值维护被彻底破坏。“破四旧，立四新”运动期盼着人们打破旧的，追求新的。维系小“家”关系的“孝”让位给了“阶级斗争”。^①为此夫妻父子亲属因为“阶级问题”需要“划清界限”。人们为了实现对大“家”的“次终极价值”的追求，不惜放弃小“家”的价值。这时，当“忠”“孝”不能双全时，舍“孝”而取“忠”的价值取舍达到顶峰。人们跳起了“忠字舞”来表达对大“家”中家长的“忠”。同时，著名的口号“世界上绝没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨”，“宁要社会主义的草，不要资本主义的苗”，代表着人们在价值观的追求上对是非善恶界限的混淆。“文化大革命”中道德基础的结构性的表层价值取向仅存的，就是传统中的“忠”了。“文化大革命”结束后，仅存的唯一结构性表层价值追求的对象——无限忠于的对象消失了。不但如此，在改革开放以后，人们发现自己所追求的并且认为几乎已经实现了的大“家”这个“次终极价值”取向，不但没有实现，而且还远远落后于他人。如果说1840年的鸦片战争中中国的失败唤起了民众对“家”这个“次终极价值”的更大追求，那么1978年的改革开放使人们再次睁开眼睛认识到自己的落后，从而也更加刺激了民众对这个“次终极价值”取向的再度追求。至此，中国社会传统的道德基础结构完全被打破了。维系调整人们价值取向的基础结构失去了其基础的作用。整个伦理道德大厦的基础，如果不是完全丧失了，至少也遭到了严重的破坏。

^① 参见：刘智峰 主编《道德中国》，中国社会科学出版社，1999，第12页。

三、道德基础转型中的当代社会

虽然“家”，特别是大“家”，这个“次终极价值”取向仍然召唤着人们，但我们也不能不承认，由于涵盖这个价值追求的结构性表层价值取向完全丧失，使得这个“次终极价值”取向也失去了支架。没有结构性表层价值涵盖的“次终极价值”取向，在改革开放后，引导人们完全走向了对经济的追求。人们的意识中，大“家”的“次终极价值”取向几乎与经济的繁荣完全等同了。而“经济”就成了涵盖此价值的表层价值取向了。在此，我们可能陷入了一个误区：经济的表层价值一定会带来“次终极价值”取向的实现。不容否认，经济是实现此价值追求的重要方面，但它绝对不是其全部。而且有时还可能会毁掉这个价值的真正实现。换句话说，一个民族的昌盛不仅仅是经济上的。昌盛涉及的是一个民族整体价值的实现。面对道德基础结构性表层价值的缺少，人们提出了《管子·牧民篇》中“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”的理论。不能否认“礼节”、“荣辱”是道德的表现，也不能否认“仓廩室”、“衣食足”会有助于道德的实现。^①但“礼节”、“荣辱”只是道德的一种表现形式，而非道德基础的结构性表层价值。充其量，“礼节”、“荣辱”也不过是对是非善恶的认知。应该得到认同的是，道德基础的结构性表层价值取向才是道德大厦建设中的不可缺少的部分。与其说今天的道德是“道德滑坡”或“道德爬坡”，不如说是“道德转型”。我这里所说“道德转型”的含义是指道德的基础建设正处于一个转型期。这个道德的基础就是上面所谈及的人对终

^① 参见：何怀宏，《经济发展会带来道德进步吗？》，《东方》，1994年第1期。

极价值(或次终极价值)取向的最终追求,以及涵盖此终极价值取向的结构性表层价值。比如,在这个道德转型期,传统所强调的“忠”不存在了,这并不意味着是件坏事情。因为在传统的“忠”下,多少人失去了自我和人格,成了“忠”的牺牲品。^①在这个转型期,传统道德基础的匮乏既为今天的道德基础建设设置了困难,同时又为其转型提供了机会和空间。问题在于我们如何在这个转型期,有意识地把把握好这个机会,重组整个道德的基础架构。

在这个转型期有两点必须注意:第一,由于小“家”的“次终极价值”取向已经被严重削弱,而“次终极价值”取向的大“家”因素也几乎等同了“经济”,我们必须将“家”的“次终极价值”内涵予以重新界定和表述。第二,必须选择适当的结构性表层价值取向,来置换几乎已经完全消失了的传统结构性表层价值。有些传统结构性表层价值,因为涉及人性共同的价值取向,我们必须保留并加强。虽然这种表层价值有些滑坡,也必须运用适当教育来使其重新焕发出传统的精神。有些结构性表层价值就可以完全抛弃(比如,传统上的“忠”、“孝”等)。在此“道德转型”期,提出“以德治国”思想的确非常适合时宜,也真正认识到了今天社会的道德品行的匮乏。如果在此“道德转型”期不能有效地将结构性表层价值取向,渗入到普通民众的心灵深处,那么我们的道德基础建设就

^① 韦君宜讲述的真实故事就是一个代表。“杨犁的妻子黎阳,原是在北京大学时候由杨犁领上革命道路的人。人极幼稚、单纯,真是人家说什么她都信。他们二人原来极其相爱,从两人取的名字都用同样的字互相颠倒,即可察知。但是到了这个时候(“文化大革命”——本人注),杨犁一被打进漩涡,这个单纯的姑娘竟立即宣布和他离婚。她真的以为他反党、反社会主义,是罪人。离婚之后,她一个人跑到了山西。在那里,她按照那种把一切知识分子都当成仇敌的‘哲学’,与一个小学毕业的男同志结了婚。”参见:韦君宜,《我所目睹的“反右风涛”》,《百年潮》,1998年,第2期。

会不牢固。如果没有这个道德基础建设,我们的“家”也不可能真正昌盛。

四、新型的当代社会的道德基础

首先,新型的中国当代社会的道德基础的核心,还要用“家”来暂且作为对终极价值的追求。虽然此终极价值不是真正的终极价值,而是“次终极价值”取向。但是因为这个核心在道德基础建设中的关键性,我们必须逐步转换或替代,否则就非常容易形成没有核心的基础。没有核心的基础不但不会坚实,而且还会产生基础坍塌崩溃的危险。在这个“次终极价值”中,小“家”的因素几乎已经完全消失。取代这个因素的主要是人自身人格的实现了。在现时代,必须在“次终极价值”的大“家”因素中注入精神的因素,不要让“次终极价值”中大“家”的因素完全等同于“经济”。这个精神的因素应该是超越时间和空间的宗教意识中的“神”。只有这个因素才能逐步替代“经济”这个不可能超越时间和空间的物质因素。在这个替代中,可以使终极价值取向逐步替代“次终极价值”取向,以满足人对终极价值的渴求。

其次,新型的中国当代社会的道德基础的结构性的表层价值取向应该由以下几个方面组成。

第一是“和合”的价值取向。“和合”的价值取向也是传统中国文化的重要组成部分。虽然和合的价值取向不是传统道德基础中的结构性的表层价值,但是它的确是传统中国文化中不可缺少的价值观。而且和合(和为贵)的价值取向可以在中国这个多民族的大“家”中起到团结统一的作用。的确应该将“和合”的价值取

向提升为道德基础建设中的结构性表层价值。当然,传统上的“和合”价值取向是以“君为臣纲”、“父为子纲”、“夫为妻纲”为基础而产生的。新型的“和合”结构性表层价值取向应该以人人平等,尊重他人人格为基础。

第二是“诚信”的价值取向。“诚信”的价值取向是传统中国文化的重要组成部分。它也是中国传统道德基础建设中的结构性表层价值取向的一个方面。虽然这个价值取向已经在道德基础转型的过程中受到损伤,但是因为它在道德建设中无与伦比的关键作用,我们有必要对它进行重建。要逐步建立起一个“自古修身在信诚,一言为重百金轻”的道德价值观。没有“信诚”的信念,“百金”将成为道德基础建设的蛀虫。“诚信”是一个人,一个民族最基本的道德修养。

第三是“平等”的价值取向。“平等”的价值取向是传统的中国道德基础中所缺少的。虽然中国传统中也有“王子犯法与庶民同罪”的思想,但是不能否认的一点是:传统的道德基础是以“不平等”的“礼”的价值而存在的。这里的“平等”是人格的平等。“在法律面前,人人平等”只是针对实体的个人而言的。而且法律是人为的,是没办法超越时间和空间的。这也就很容易形成制定法律者会超越法律的现象,从而形成不平等。“在法律面前,人人平等”的基础是“在天主(神)面前人人平等”。这种在神面前的平等是人作为人的平等,是真正的人格平等,任何人都不能超越“神”。这种平等的价值取向所追求的,不但是法律面前的人的实体的平等,而且是人生活的所有方面。法律只是人生活中的一部分,虽然它可能是非常重要的一部分。人格平等的价值取向应该成为当代道德基础建设中不可缺少的结构性表层价值。

第四是“博爱”的价值取向。“博爱”显然不同于传统中的“仁”。“仁”的价值取向带有俯视的角度,是在不平等的视角下来实现的价值。“博爱”的价值取向则以平视的角度来追求价值的实现。“博爱”是以人格的平等为基础来追求的价值。孙中山先生的博爱观不能不说是对中国传统道德基础的补充。“博爱”的价值取向可以治疗“文化大革命”所造成的,人对人的陌生冷漠,残忍麻木,恶劣竞争,自私自利,良心泯灭,猜忌报复,“斗争情结”的道德创伤。

第五是“谦敬”的价值取向。“谦敬”的价值取向以尊重他人的人格为目标。这一点和传统中的“礼”不同。传统道德基础建设中的“礼”所维护的价值是彼此之间的关系次第。“谦敬”的价值取向维护的则是没有关系次第的平等博爱的人与人的礼数。它包括尊重他人的人格,他人的隐私,他人的自由,他人的权利等。

第六是“正义”的价值取向。“正义”涉及实际生活中人与人在精神和物质方面彼此之间的关系。“正义”所要求的是人不得侵害他人和社会的正当权利。

五、基督宗教与道德基础建设

在新型道德基础建设过程中,基督宗教以其所特有的道德优势可以为此基础建设提供积极的助力。不论在世界还是在中国传统社会中,宗教从来都是一个社会道德建设的承担者。虽然儒家并非狭义上的宗教,但中国传统社会却采用了宗教的仪式来使儒家起到了道德建设承担者的作用。这种用非宗教的道德价值来作

为道德建设承担者的现象,如果在世界各传统文化中不是独一无二的,也是罕见的。无论如何,宗教的确成为社会伦理道德所依靠的支撑物。^①对于道德的基础建设,每种宗教都可以提供其特有的贡献或价值。因着基督宗教的教义和信仰,她至少在以下几个方面可以为新型的道德基础建设提供价值追求上的较为明显突出的贡献。

第一,提供满足人们对终极价值追求的机遇。在新型的道德基础建设中,虽然我们仍然需要“家”这个“次终极价值”为核心,但是这个核心必须由一个超越时间和空间的精神因素来渗入。这不但是为了不使这个“次终极价值”完全“经济”或“物质”化,而且也是为了满足人性中对终极价值的渴求。同时,也可以逐步用一个超越时间和空间的精神因素替代“家”这个“物质”因素。“人的生存状态怎么样,归根结底取决于人的精神世界是否满足。当然不可能完全脱离物质条件……然而当基本的温饱与安全得到满足,评价人生的感受就将主要地来自精神世界。”^②而只有一个超越时间和空间的精神因素可以完成此任务。基督宗教信仰中的“神”正是这样一个超越时间和空间的精神因素。它具有终极性的价值,精神性的价值,超越性的价值,可以成为逐步替代“家”这个“次终极价值”的“终极价值”。为完成对有限时间和空间的超越,基督宗教信仰中的“神”的意识境界是必要的。当人们由所追求的“家”这个物质化的东西得到基本满足时,人生的价值追求必

^① 参见:刘小枫,《当代中国伦理秩序中的宗教负担》,见:刘智峰 主编《道德中国》,中国社会科学出版社,1999,第66-77页。

^② 王力雄,《对新奇无休止的迷恋》,见:刘智峰 主编《道德中国》,中国社会科学出版社,1999,第20页。

然会走向精神世界。精神世界可以分为内在于人的精神和外在于人的精神。然而,人内在的精神世界由于人受到有限时间和空间的局限,不可能具备无限的终极性。这样,作为具有终极性,超越性,精神性和外在于人的“神”就将必然成为人们所追求的终极价值。

第二,提供“诚信”价值取向的自我意识来源。虽然所有宗教都强调一个人的“诚信”,但基督宗教中的“诚信”却有着和终极价值特有的不可分割的联系。基督宗教中人对神的相信其本身就具有诚信的人的特质。而且这种对神的相信,也要求人做一个诚实忠信之人。圣经中多次强调“善良忠信的仆人,你既在少许事上忠信,我必委派你管理许多大事:进入你主人的福乐吧!”(玛 25:21)“你们的话该当是:是就说是,非就说非;其他多余的便是出于邪恶。”(玛 5:37)这种“诚信”在价值取向上来自于对神的信仰,因此不但在其来源上有着不可动摇的终极性,而且也对人心具有不同寻常的约束力。

第三,提供“平等”价值取向的基础性来源。平等已经成为人类共同的追求。当然这种平等是人格尊严的平等。中国传统道德基础的建设是以“不平等”的“三纲”为基础性来源的。“君”、“父”、“夫”是“臣”、“子”、“妻”的纲。在此“纲”下从何谈平等呢!基督宗教的一个基本思想是人都是神的子女,因此人生而就是平等的。在神面前人都是兄弟姐妹的思想孕育着一个平等的因素。人这个平等的特质不会因为世界上的其他任何关系而改变。这个基础是牢不可破的。这种平等的宗教意识一旦成为人们思想中的价值取向,就给人提供了一个人格尊严,人人平等的基础。

第四,提供“博爱”价值取向的思想支持。“爱”是基督宗教中

最为推崇的一项品德或道德。“爱”是与给予相连的。“爱”的品德可以消除人的自私自利,可以推己及人。“爱”是“己所欲,先施与人”。基督宗教所要求的“爱”不是对自己亲朋恩人的爱,因为那是由于人性而来的,而是超越的广泛的“爱”。这“爱”应该提升到“当你施舍时,不要叫你左手知道你右手所行的”(玛 6:3)这样一种境界。一旦这种思想成为人的价值取向,人的价值观就会完全改变。那时世界将充满爱。

第五,提供“和合”价值取向的更深层的理论基础。基督宗教中共融或“和合”的思想相当深邃。这种深邃的共融或“和合”思想不但涉及团体的本身,而且关系到神的本身。基督宗教的思想要求其宗教团体本身有包含各民族、各文化的“和合”思想。此外,更深一层的思想就是基督宗教中的“神”是一个“三位一体”的存在。“三位一体”(Trinity)的字意就是三者的合一,是一种不同中的合一或“和合”。这与中华民族所追求的不同民族的“和合”以及人与人的“和合”的联系可以非常密切。因此,基督宗教可以在此提供“和合”价值取向的深层理论基础。

第六,提供“正义”价值取向的深层理论支持。神本身就是正义的化身,是赏善罚恶的最终审判者。

结 语

在此,我只就比较显而易见的、可以为道德基础建设作出贡献的基督宗教价值思想提供了一点意见。如果我们更进一步了解基督宗教的神学思想,我相信会发现许多可以用来推进道德基础建

设的基督宗教的价值取向。本文的目的在于努力发掘宗教,特别是基督宗教中的积极因素,为当代社会的道德基础建设贡献一点绵薄之力。不当之处,希各方有共同志向之士斧正。

(载于卓新平、萨耶尔主编《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003)

基督宗教的对话与合一

前 言

新的世纪,新的千年即将来临。基督宗教要如何面对科学与经济飞速发展的新的世纪,新的千年,也成为值得讨论的中心问题。显然,基督宗教在新的世纪,新的千年必将面临许多方面的挑战和机遇。这些挑战和机遇不但来自基督宗教的外部世界,同时,也许更多地,来自基督宗教的内部世界。回顾过去基督宗教两千年的历史,大体可以分为两个阶段。第一个千年是基督宗教创立,发展,形成的阶段。此阶段的主要特点是基督宗教的自身建设,在不断的完善。到第二个千年来临前,基督宗教(天主教)已经成为一个世界性的宗教。虽然在此千年也有一些被视为异端的分裂行动,但都未形成大的影响和后果。天主教仍然是基督宗教中的主流。第二个千年是基督宗教分裂,扩张,走向鼎盛阶段。在第二个千年开始的第一个世纪中叶,天主教与东正教的东西方大分裂就预示了基督宗教在新千年所面临的挑战。此次分裂形成了

基督宗教历史上影响很大且后果严重的,至今尚未完全弥合的基督宗教内部的裂痕。此后,第二个千年中叶,基督教(新教)再次从天主教分离出去,形成了基督宗教历史上的第二次大分裂。而且此次分裂也形成了至今未能完全合一的对基督宗教自身的伤害。在此第二个千年,不论是由于受自身传教使命的促使,还是受分裂后的竞争心理的推动,基督宗教的确有了很大的发展,并走向至少在数量上的鼎盛时期。但是,“此种分歧,确实而明显地违反基督的旨意,令世人困惑,使向万民宣传福音的神圣事业遭受损害。”^①因此,基督宗教内许多有识之士,在本世纪的开始,“兴起了一项逐日在扩大的,重建所有基督徒合一的运动。”^②新世纪也是新千年的开始,是否应该成为走向真正合一的开始呢?

一、基督徒合一运动的发展

基督徒合一运动可以追溯到基督宗教东西方分裂以后双方为合一所作出的共同努力。有一些东正教的团体同天主教达成了谅解,实现了合一。不论其收效大小,毕竟已有了这样的努力。而近代有组织的基督徒的合作开始于1910年。在1910年爱丁堡福传大会(Edinburgh Missionary Conference)上,圣公会(Anglican)和抗议宗(Protestant)的传教士们意识到,基督徒的分裂已成为基督宗教福传工作的一个很大的障碍。为了在福传工作上互相交流,并避免基督徒之间的竞争给非基督徒带来的不好的榜样,国际

① 梵二文献,《大公主义法令》,no. 1.

② 同上。

福传协会 (the International Missionary Council) 正式成立。1925 年基督徒生活与工作大会 (the Life and Work Conference) 在斯道豪 (Stockholm) 召开。会议着重讨论了基督徒间的国际关系以及基督徒与社会, 经济生活的关系。同时, 信仰与秩序大会 (the Faith and Order Conferences) 也于 1927 年召开并讨论了在信仰和秩序中的教义问题。1948 年于日内瓦, 此三个会议组成了世界基督教联合会 (World Council of Churches), 成为基督徒合一运动的真正开始。在天主教方面, 针对以上的三个会议, 教宗比约十一公布了《灵魂之死》(Mortalium animos)^① 通谕, 阐述了天主教对此运动的看法, 声明基督的教会不可能是一个各自独立的团体的联邦, 并要求采取谨慎的态度。1952 年的世界基督教联合会会议列出了各基督教的教义上的主要分歧, 并决定对诸如基督的唯一和教会, 传统问题, 礼仪朝拜等最主要的问题进行研究。

1949 年, 梵蒂冈宗座教义部在世界基督教联合会成立不久, 发出了一个名为《合一运动指南》(Instruction on the Ecumenical Movement) 的文件, 用来指导天主教对此运动应持的态度及如何参加此项运动。1950 年世界基督教联合会发出了一个声明。声明指出此联合会是一个纯咨询性机构, 避免了教会属性的争执。此后, 天主教多次派人以观察员身份参加了此联合会举行的会议。在此之前, 一些天主教的神学家, 如法国的康佳 (Yves Congar), 都有对基督徒合一运动的论述。教宗若望廿三大力推动了基督徒合一运动。他多次运用了“分离的弟兄”一词来指称非天主教基督徒。^② 梵蒂冈第二届大公会议之前, 若望廿三于 1960 年 6 月 5 日

① 比约十一, *Mortalium animos* (Jan. 6, 1928).

② 若望廿三, *Pacem in terris* (Apr. 11, 1963), no. 157.

成立了基督徒合一秘书处来推动此合一运动。梵二会议也邀请其他基督教团体的代表以观察员身份参加了大会。1964年11月21日大会公布了指导此合一运动的纲领性文件《大公主义法令》。^①此次大公会议明确指出“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”。^②为了推动天主教和基督新教的合一,1965年1月天主教和世界基督教联合会共同创建了天主教与世界基督教联合会联合工作组(Joint Working Group)。在天主教方面,1988年6月28日宗座基督徒合一委员会(the Pontifical Council for Promoting Christian Unity)成立,具体负责基督徒合一运动的指导和运作。此委员会分别于1967年5月14日和1970年4月16日公布了《有关合一运动的指南》(第一,第二部分)作为合一运动的具体指导性文件。1993年3月25日委员会再次发出一个关于合一运动的指南性文件。^③1995年5月25日若望保禄二世又公布了《愿他们合而为一》(Ut Unum Sint)通谕阐述了已经取得一定成果的合一运动中天主教的立场观点。

此合一运动在基督徒们的长期的努力下也产生了效果。1965年12月7日教宗保禄六世同东正教牧首亚大那高拉斯(Patriarch Athenagoras)发表了共同声明,彼此撤销给予对方的绝罚,表达了共同关心的问题。^④1966年3月24日,保禄六世又同坎特伯雷大主教兰西(Archbishop Michael Ramsey of Canterbury)共同发表了双

① Decretum de Oecumenismo; Unitatis Redintegratio, Nov. 21, 1964. 中文见《梵蒂冈第二届大公会议文献》(简称“梵二文献”)

② 梵二文献,《大公主义法令》,no. 1.

③ 宗座基督徒合一委员会,Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism (25 March 1993),AAS (宗座公报) 85 (1993), 1039 - 1119.

④ AAS (宗座公报) 58 (1966), p. 20 - 21.

方合作的声明。^①此后,在1970年5月12日,保禄六世同亚美尼亚教会牧首(Supreme Patriarch of the Armenians)签订了合一的声明。^②1977年4月29日和1982年5月29日,后任坎特伯雷大主教高甘(Archbishop Donald Coggan)及阮洗(Archbishop Robert Runcie)分别同保禄六世和若望保禄二世再次发表联合声明。^③特别引人注目的是1999年10月31日世界信义宗联盟(路德宗)同天主教签署的“因信成义”教义的共同声明。^④这些声明无疑都是这一基督徒合一运动的结晶。

二、天主教在基督徒合一运动中的基本观点

(一) 基督的教会是唯一的,分裂违反基督的旨意

“由主基督所创立的教会是至一而且唯一的。”^⑤从天主教的认识来看,这一点非常明显。基督不可能建立许多的教会,要人们彼此争斗,对基督的认识意见各异。正如基督被钉死在十字架上之前所祈祷的“父啊,为使他们合而为一,就如同你在我内,我在你内,使他们在我们内合而为一,为叫世人相信我是你所派遣来的。”(若17:21)使徒保禄也曾非常明确地指出“只有一个身体和

① AAS (宗座公报) 58 (1966), p. 286 - 288.

② AAS (宗座公报) 62 (1970), p. 416 - 417.

③ Flannery Austin, *Vatican Council II — More Post Conciliar Documents*, The Liturgical Press, Collegeville, 1982, p. 183 - 185; p. 187 - 189.

④ L'Osservatore Romano, English Edition, 3 Nov. ; 24 Nov. 1999.

⑤ 梵二文献,《大公主义法令》,no. 1.

一个圣神,正如你们蒙召同有一个宠召的希望一样。只有一个主,一个信德,一个洗礼”。(费 4:4-5)因此,梵二会议特别强调了基督的教会是“天主子民”(the People of God)这一概念,并将对这一概念的探讨放在了《教会宪章》中的第二章。这唯一的基督的教会不但是在精神方面的唯一,而且也是在可见的秩序方面的唯一。这一点也正是世界基督教联合会中信仰与秩序大会(the Faith and Order Conferences)所深愿探讨与研究的。

因此,基督的教会的分裂明显违反基督的旨意。保禄早已对教会内的分党分派予以严厉的斥责(格前 1:11-11:22)。虽然基督徒们深信自我的不完善以及基督徒需要不断走向完善的事实,但是这不应该成为基督的教会分裂的借口。一方面我们承认我们的不完善,另一方面我们更应该努力追求完善。既然我们知道基督的教会的分裂有悖基督的旨意,那么下一个问题就是:我们是否愿意,并且在寻找适当的方法来达成基督的这一合一的愿望。一个不断讲天主就是爱的团体,一个都愿意追随同一基督的团体,却是四分五裂,这对于非基督徒来说简直不可思议。因此,完成基督的旨意,达成基督的教会的合一是实现基督徒的信仰,并做好福传工作的要素之一。^①

(二)基督的教会是普世的教会,合一并不妨碍教会内的多样性

基督所建立的教会,从开始就具有普世性。(谷 16:15)这种具有普世性的教会必然包含所有民族,所有文化,所有语言。这种普世性也就决定了基督的教会内的多样性。因为,教会这一共融体

^① John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, May 25, 1995.

(communion)正是由各地方教会所组成的,而至一,至圣,至公及传自宗徒的基督的教会就临在于此地方教会中。^①合一同时也接纳不同性和多样性:语言运用的多样性,礼仪的多样性,地方特性的不同,灵修方式的多样性,合法活动的多样性,等等。合一是在“一个主,一个信德,一个洗礼”上的合一。多样性是在信仰的表达方式,实践方式上的多样化。因此,天主教会声明说,有不少神圣的行动“在与我们分离的弟兄那里举行着,这些依照每个教会或团体的不同情形,以各种方式行使的行动,确实能够无误地产生圣宠的生命,并应认为可以导向参与得救的途径。”^②对于灵修方式,不同礼仪,管理的方式,甚至神学的合法发挥,天主教也明确表态说:“关于必要之事,保持着一致,对于神修生活及纪律的各种方式,对不同的礼仪,甚至对启示真理的神学发挥,各人得依照自己在教会内的职能,享有自由,但在一切事上要尊重爱德。”^③这种多样性被认为是教会真正大公性或普世性的充分显示。

(三)在伯多禄及宗徒团的继承人内合一共融

天主教始终认为基督为了将自己的教会建立在世界各地,遂将训导,管理,圣化万民的责任交托给了以伯多禄为首的十二使徒团。这一团体是团结合一的象征与保证。^④因此,天主教认为“基督耶稣要宗徒们及继任的主教们,联合伯多禄的继承人为元首,忠实地宣讲福音,施行圣事,并以仁爱的治理,藉圣神的工化,增多自

① 参阅:梵二文献,《主教在教会内牧灵职务法令》,no. 11.

② 梵二文献,《大公主义法令》,no. 3.

③ 梵二文献,《大公主义法令》,no. 4.

④ 参阅:John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 88 - 96, May 25, 1995.

己的子民,并在合一内实行共融”。^①同时,天主教虽然强调了基督的唯一的教会,按社团的方式在天主教内实现,但也明确指出“在此组织以外,仍有许多圣化及真理的要素存在,那都是基督的教会本有的资产,向着大公统一的方向推进”。^②当然,对于伯多禄继承人在基督教会中合一的作用,天主教请求非天主教基督徒作为一个研究的课题,进行深入探讨。^③

(四)分歧仍然存在,但所有基督徒都是主内的兄弟

在谈论基督徒合一运动时,天主教坦诚地指出,对于基督徒的分裂“有时双方都不能辞其咎”。^④这些分歧有的涉及教义,有的涉及教律或教会的机构。明确坦诚地指出这些分歧不但不会为合一设置障碍,相反却可以帮助找到问题的所在。合一运动也就可以有的放矢了。面对分离后的非天主教基督徒,天主教要求对“出生于这些团体并接受其教育而信仰基督的人,不得责以分离之罪,公教会仍以兄弟般的敬爱看待他们。……理应被公教徒看作主内的弟兄”。^⑤因此,天主教完全摈弃了对非天主教基督徒的歧视和攻击,以兄弟相称。这些名词的运用确实为合一运动排除了最初的障碍,为合一运动打开了大门。

① 梵二文献,《大公主义法令》,no. 2.

② 梵二文献,《教会宪章》,no. 8.

③ 参阅:John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 89, May 25, 1995.

④ 梵二文献,《大公主义法令》,no. 3.

⑤ 同上。

(五) 教会内也需要不断的更新

教会面对时代,也需要内在的不断更新。而且教会在其历史上就一直是在不断更新中成长起来的。当然,这种更新不是要改变教会的信仰或离开基督的训导。相反,“教会的每次更新,主要在于加强对其使命的忠诚”。教会的更新正是为了能更好地完成基督所托付给自己的使命。没有这种面对时代的更新,教会就很难完成自己的使命。这不但是为了完成基督所托付的使命,而且是因为“基督号召旅途中的教会继续不断的革新”。即使从教会的可见性以及“教会以人世间的组织来看,的确也需要随时革新”。对于更新的内涵,梵二会议也比较明确地举出了一些可行的方面。“依照事体及时代的情况,如果在道德问题上,或在教会纪律上,甚至在教义的宣讲方式上——但此宣讲方式与信德的宝库本身,须慎重地区别——发现欠缺时,就该在适当的时机加以正直和应有的重整”。^①这种更新使现代人更容易理解和接纳基督徒的信仰。假如没有教会的内在更新,合一运动也就无法真正进行。这一点对对话双方都非常重要。教会的更新为合一运动的进展有着不可缺少的重要性。

(六) 神学的表述应更能阐述教会的全部真理

在神学的表述上,天主教希望在合一运动中遵守两个原则。第一,神学的表述不应该脱离其历史背景。对基督训导的忠实要求在神学的表述上要慎重考虑神学研究课题中的历史背景。神学

^① 以上引文均见于梵二文献,《大公主义法令》,no. 6.

研究是要把基督原始的训导发掘出来并用现代的语言加以表述。^① 因此,对历史的忠实也是神学表述中应该常常谨记的。第二,没有神学表述已完全把握了真理的全部。这也正是神学发展的前提条件以及合一运动对话的基础。如果认为自己掌握了真理的全部,也就不再有对话的空间。“信仰的表达可以有不同的方式。在不改变信仰内涵的同时,表达方式的更新为把福音传递给今天的人类使其得到救恩非常必要”。^②

三、基督新教在基督徒合一运动中的基本观点^③

(一) 基督的教会是唯一的,合一既需要分享同一信仰,也需要可见的合一

基督新教认为,基督的教会按照新约所证只有一个。遗憾的是许多教会都自称是基督的真教会,却没有在基督内合一。^④ 因此,基督的教会需要合一。这种合一是在基督内的所有人类同神(God)的共融(koinonia or Communion)。^⑤ 基于此,基督的教会应

① 参阅:John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 18 - 19, May 25, 1995.

② John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 19, May 25, 1995.

③ 有关基督新教的观点均来自世界基督教联合会(WCC)的文件。由于笔者对基督新教神学的研究甚少,只能按其文件的含义来理解。不足之处,望指正。从这些文件来看,分歧固然存在,但相同之处也并不少。本文所谈以相似处为主,分歧之处多为深层神学问题,希未来神学家能多加研究。

④ WCC, *Toronto Statement (1950)*, IV, 2.

⑤ WCC, *Canberra Statement (1991)*, 1.1.

该分享同一个信仰,并在同一的信仰内达成合一的共融。^① 此共融是基于共同表达使徒们的同一信仰,是分享有同一洗礼而来的共同的圣事性生活,是共同在感恩祭宴中的朝拜,是教会成员和神职人员互相接纳互相和好的共同生活,是服务所有受造物并向全人类见证神的恩宠的共同使命。^② 同时,基督的教会不但应在表达同一的信仰中合一,也应该有一种可见的合一。这种可见的合一也是基督徒奋斗的目标。^③ 因此,合一应该是不可见的(信仰上的),也应该是可见的(礼仪上的,圣事上的)。

(二)基督的教会应该超越地区,超越种族,超越民族

基督的教会是人类同神和好的服务者。因此,教会的目的就是要在基督内,藉着圣神(the Holy Spirit),将全人类联合到神那里。教会就是要在祈祷和行动中表达同神的完全的共融(communion),并同全人类和所有受造物一同归光荣于神。^④ 故此,教会被召去向全人类宣传福音,克服战胜基于种族,性别,年龄,文化和肤色的分裂,带领全人类进入同神的完全共融之中。^⑤ 可见,教会的本质是超越种族,民族,地区,文化的。当然,这里所谓的超越种族,民族和地区文化,并不意味着教会没有地方特色。教会既有超越性特色又有地方性特色。^⑥ 基督的教会不是一个联

① WCC, Towards Sharing the One Faith (1996); The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement (1998), no. 48-60.

② WCC, Canberra Statement (1991), 2.1.

③ 参阅: Constitution of WCC, III; WCC, Canberra Statement (1991), 3.2.

④ WCC, Canberra Statement (1991), 1.1.

⑤ WCC, Canberra Statement (1991), 1.2.

⑥ 参阅: Constitution of WCC, III.

邦体,她是一个各个地方教会的共融体(communion),而各个地方教会也都是教会的全部。^①

(三) 同一的信仰,可以有不同的表述方式

世界基督教联合会的文件中特别强调,同一的信仰,可以有不同的表述方式。^② 在多元的不同文化中,同一的信仰被接受,被传递,被宣认,被生活出来。^③ 虽然如此,这种不同性仍然要求基督的教会的合一。因此,合一应该建基于对共同真理的认同。隐藏或躲避不同性对合一没有任何帮助。何况有些不同也是合法合理的,是表述方式的不同。然而,不同性是有限制的。这种限制就是基督的教会不会受到分裂的威胁,就是不同的团体都应该带领其信徒在圣神的助佑下走向同一的使徒所见证的信仰。^④ 这种信仰表述方式上的不同性或多样性完全不同于基督徒的分裂。因此,保护同一性,同时促进合法的多样性才是应该追求的目标。^⑤

(四) 洗礼、感恩祭和神职人员仍然是基督教会不可缺少的

按照世界基督教联合会的声明,因圣父、圣子、圣灵三位一体的神之名由水而领受的洗礼,使基督徒与基督合一,与每一位基督

① WCC, *The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement* (1998), no. 66.

② WCC, *Towards Sharing the One Faith* (1996), no. 12.

③ 同上。

④ 同上, no. 21.

⑤ WCC, *The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement* (1998), no. 61, 62, 63, 64.

徒合一,并超越时空与基督的教会合一。^①因此,这种洗礼是基督徒合一的基础。^②没有这种洗礼也就缺少了基督徒合一的前提条件。在基督徒合一与对话中,承认彼此的洗礼也就成为对话的开始点。天主教也明确提出“基督信徒因洗礼加入基督的奥体,成为天主的子民”。^③

同天主教非常接近的是,^④世界基督教联合会认为在领受洗礼时所建立的共融指向并在感恩祭中被表达。^⑤因此,感恩祭的确成为基督教会共融和信仰的中心。联合会明确指出领圣餐(Holy Communion)(天主教译为领圣体)是基督徒集合在主的餐桌旁,领受基督的身体和血。^⑥虽然,联合会希望对这种表述的实质内含加以更深的研究,但这种表述的确与天主教的表述非常接近。感恩祭本质上是神在基督内通过圣灵所给予基督徒的圣事恩赐。^⑦每一位基督徒都通过与基督的身体和血的共融领受此救恩的礼物。^⑧因此,感恩祭中领受基督的身体和血,正如其英文名称(Holy Communion)所表达的,是基督徒生活的中心,是基督的教会共融(communion)的中心。

另外非常重要的一点是,世基联在阐明所有神的子民(the

① WCC, *The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement* (1998), no. 76.

② WCC, *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982), B6.

③ 《天主教法典》,204条。梵二文献,《教会宪章》no. 9-17, 31, 34-36.

④ 参阅:《天主教法典》,897条。

⑤ WCC, *The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement* (1998), no. 78.

⑥ 同上。No. 79.

⑦ WCC, *Baptism, Eucharist and Ministry* (1982), E2.

⑧ 同上。

People of God)(天主教译为天主的子民)都分享基督司祭职务的同时,也特别强调了经祝圣(ordained)的神职人员的必要。^①这一点同梵蒂冈第二届大公会议所说非常相似。^②而且,神职人员的主要责任是要建立基督的身体。建立这一身体就是要通过宣讲神的言语,通过主持洗礼和主的晚餐,并通过领导信徒团体的朝拜来完成。^③因此,神职人员在基督的教会内的必要性也非常明确。

四、天主教所建议的合一运动中的主要措施

(一) 共同祈祷

在合一运动中,祈祷占有首要的地位。因为祈祷可以改变基督徒对天主的内心的皈依,而对天主内心的皈依才能带来同天主的合一,同天主的合一最终可以使基督徒达到真正的合一。因此,天主教首先建议的就是基督徒的共同祈祷。“此种内心的皈依,生活的圣善,再配合上为基督徒合一的公私祈祷,应该视为整个大公主义(ecumenical movement——合一运动)的灵魂,也可称为‘精神的大公主义’。”^④的确,当基督徒们一起祈祷时,他们会感觉到彼此在基督内的接近。若望保禄二世在其1995年的通谕中也

① 参阅:WCC, Baptism, Eucharist and Ministry (1982), M1 - 33. WCC, The Nature and Purpose of the Church: A stage on the way to a common statement (1998), no. 81 - 88.

② 参阅:梵二文献,《教会宪章》, no. 10 - 11.

③ WCC, Baptism, Eucharist and Ministry (1982), M13.

④ 梵二文献,《大公主义法令》, no. 8.

指出了共同祈祷对合一的重要性。^① 因此,天主教会指出“在某些特殊情况下,比如,‘为合一’而召集的祈祷会,以及大公的集会上,不单许可公教信友,而且该鼓励他们跟分离的弟兄联合祈祷。”^② 鉴于对这种联合祈祷的重要性的共同认识,每年一次的基督徒合一祈祷周,为天主教和世界基督教联合会共同接纳并付诸实践。^③

(二)彼此对话

合一运动中的“对话”非常重要。开始对话就已经假设了双方走向合一的真诚愿望。困难和问题只有通过对话才可以解决。为了对话,彼此之间的对立和攻击应该消失。对话也表现了一个人或一个团体的开放精神。在对话过程中人们会发现,对话不仅仅是交换彼此的意见和建议,而且对双方来说都是一个互相交换礼物的时刻。^④ “由各教会或团体中有适当训练的专家,彼此在基督徒的集会中以宗教精神进行交谈,在此种交谈中,各人更深刻的陈述自己教会的道理并明白指出其特征。通过此种交谈,双方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。”^⑤ 显然,通过对话可以增进双方的互相了解,并且都会从对方学到很多。

① 参阅:John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 21 - 27, May 25, 1995.

② 梵二文献,《大公主义法令》,no. 8.

③ 参阅:Seventh Report of the Joint Working Group (RCC/WCC) III. Activities of the JWG, 1991 - 98, B2; John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 24, May 25, 1995. 天主教一般将此周放在主受洗节后的一周。

④ John Paul II, *That They May Be One (Ut Unum Sint)*, no. 28, May 25, 1995.

⑤ 梵二文献,《大公主义法令》,no. 4.

(三) 合一精神的培训

天主教和世界基督教联合会都认识到基督徒合一精神的重要性。也因此呼吁在各自教会内加强对神职人员和平信徒的这种合一精神的培训。^① 这种培训“首先应依照公平与真理,努力消除那些不符合分离弟兄情况的言语,判断与行为。”^② 同时,这种培训“在教授神学和其他尤其涉及历史学科时,应该顾及大公主义的观点,使能与事实正确地相符合。”^③ 这种合一精神的培训应特别按照所定原则给予教会未来的领导人员以及牧灵人员。^④ 同时,这种合一精神的培训也应该推广到所有的基督徒身上,让基督徒对基督徒合一有所了解并充满这种精神。^⑤ 这种精神可以通过学习圣经,宣道,教理讲授,礼仪活动,灵修活动等得到发扬。

(四) 进行多方面的合作

天主教特别呼吁全体基督徒之间的合作,并认为此种合作“生动地显示出他们已有的联系,也更明显地揭露出基督为仆人的面目。”^⑥ 这种合作可以帮助基督徒超越合一中的障碍,可以用基督徒所共有的丰富资源来建树基督徒的生活,并且可以共同为

① 参阅:WCC, Ecumenical Formation: Ecumenical Reflections and Suggestions (20 May, 1993). 天主教和世界基督教联合会都批准了此文件。

② 梵二文献,《大公主义法令》,no. 4.

③ 同上。no. 10.

④ 参阅:梵二文献,《大公主义法令》,no. 10; WCC, Ecumenical Formation: Ecumenical Reflections and Suggestions (20 May, 1993), no. 13-14.

⑤ 参阅:宗座基督徒合一委员会, Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism (25 March 1993), no. 58.

⑥ 梵二文献,《大公主义法令》,no. 12.

基督作见证。这种合作的范围非常广泛。^① 涉及教会内容方面的可以有共同的圣经的研究与学习,^②一些共同的礼仪或祈祷经文,^③可能范围的教理的讲授方面的合作,^④双方在神学教育和研究上的合作也是可行的,^⑤在某些传教活动工作中的合作也非常必要。^⑥除了在教会内容方面的合作外,这种合作也应该在社会和文化生活方面体现出来。“尤其在社会和技术正在开发中的地区,诸如正视人格尊严,推动和平建立,福音原则应用于社会生活,以基督精神发展艺术与科学,或利用种种方法减轻现时代之各种痛苦,例如:饥荒,天灾,文盲,贫困,缺少房屋及财富分配不均等。”^⑦这些合作还可以包括对社会和伦理问题的研讨,在社会发展及人类急需方面的合作,在医药卫生方面,在给穷人,病人,残疾者,老人,妇女,儿童等弱小者提供服务方面,以及其他诸多方面的合作。^⑧只要仔细研究协商,可以发现许多可以合作的方面和领域。毫无疑问,“藉着这样的合作,全体信仰基督的人,能彼此更

① 天主教会要求教区主教和地区主教团在这方面进行安排和指导。参阅:宗座基督徒合一委员会, *Directory concerning Ecumenical Matters; Part One* (14 May, 1967), no. 1-8.

② 参阅:宗座基督徒合一委员会, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (25 March 1993), no. 183-186. 合一版的英语圣经已经出版,但中文版尚未出版。

③ 参阅:同上, no. 187.

④ 同上, no. 188-190.

⑤ 同上, no. 191-203.

⑥ 同上, no. 205-209.

⑦ 梵二文献,《大公主义法令》, no. 12.

⑧ 参阅:宗座基督徒合一委员会, *Directory for the Application of Principles and Norms on Ecumenism* (25 March 1993), no. 211-218.

深切的互相了解与互相尊重,并为基督徒的合一铺路。”^①

结 语

世界基督宗教间的这种合一运动开展得有声有色,也为基督宗教间的合作带来了坚实的基础。未来的新世纪必将成为基督宗教间对话,合作,合一的真正开始。虽然合一运动仍然面临许多困难和障碍,但基督宗教间的这种合一肯定会在已有的基础上在新世纪走向一个更和谐,更团结,更务实的合一。世界基督宗教间的这种合一运动的蓬勃发展与国内基督宗教间实质性对话的缺乏,形成了鲜明的对比。即使在天主教或基督教老一辈学者和领袖人物中,几乎无人谈及此类话题。国内研究基督宗教的学者的文章中也绝少论及这一题目。显然,本文所论及的基督宗教的对话与合一中的许多内容和措施,完全可以根据国内基督宗教的情况和特点,引用到我们国内来。因此,本文愿用中华民族“和为贵”的传统思想,藉着对国际基督徒合一运动的介绍,为国内基督宗教间的对话与合作起到抛砖引玉的作用。笔者才疏学浅,还请诸位同道斧正。

(载卓新平、许志伟主编,《基督宗教研究》,第三辑,宗教文化出版社,2001)

^① 梵二文献,《大公主义法令》,no. 12.

教会之外无救恩?!

前 言

无论在文章中还是在讲演中,我们常常听到“教会之外无救恩”(Extra Ecclesiam nulla salus)的语句。然而,究竟应该如何理解这句教会短语呢?这个短语的来历及其内涵又是什么呢?梵二会议后,教会是否改变了这句短语的内涵呢?带着这些问题,作者参考了一些教会文献和历史资料,试图厘清这句短语的来龙去脉以及其内涵。希望本文能有助于我们对这句短语的理解。不足之处还请有识之士斧正。

一、“教会之外无救恩”(Extra Ecclesiam nulla salus) 的历史背景

这个表述或短语最早来自早期的教父或教会贤哲,如圣依肋内(公元202年去世),圣西比廉(St. Cyprian, 公元210-258)和

奥利振(Origen 公元 254 年去世)。^① 此后圣奥思定和其他圣师也多次使用这种表述和短语。^② 一些大公会议以及多位教宗在其教会文件中都多次使用过此类表述。^③ 教宗若望保禄二世也曾使用这种表述。^④ 最新出版的《天主教教理》846 号也明确指出:“根据圣经和圣传,这个旅途中的教会,为得救是必须的。”这句短语与三项关键性教义紧密相连。第一是洗礼在救赎中的必要性。如果洗礼为得救是必要的,那么教会为得救也就是必要的。第二是基督在救赎中的必要性。如果基督为得救是必要的,那么基督的教会为得救也就是必要的。第三是教会在救赎中的必要性。如果基督建立的教会为得救不是必要的,那么教会就不是至一的。这种

① “Let no man deceive himself. Outside this house, that is, outside the Church no one is saved.” (*In Iesu Nave homiliae*) 奥利振语。

② Saint Augustine (died A. D. 430): “No man can find salvation except in the Catholic Church. Outside the Catholic Church one can have everything except salvation.” (*Sermo ad Caesariensis Ecclesia plebem*) 圣奥思定语。

“But the unity of the Church exists primarily because of the unity of faith; for the Church is nothing else than the aggregate of the faithful. And because without faith it is impossible to please God, for this reason there is no room for salvation outside the Church. Now the salvation of the faithful is consummated through the sacraments of the Church, in which [sacraments] the power of the Passion of Christ is effective.” 圣多玛斯语。

③ 比如:1215 年的拉特朗第四次大公会议;1438 - 1445 年的佛罗伦萨(Florence)大公会议;教宗伯尼法爵第八(通谕 Unam sanctam, 1302 年 11 月 14 日);圣教宗大額我略(590 - 604);教宗比约第九(通谕 Quanto conficiamur moerore, 1863 年 8 月 10 日;通谕 Singulari quidem, 1856 年 3 月 17 日);教宗良十三(通谕 Sapientiae Christianae, 1890 年 1 月 10 日;通谕 Satis cognitum, 1896 年 6 月 29 日)等。

④ “we have to be conscious of and absorb this fundamental and revealed truth contained in the phrase consecrated by tradition; there is no salvation outside the Church. From Her alone there flows surely and fully the life giving force destined in Christ and in His Spirit, to renew the whole of humanity, and therefore directing every human being to become a part of the Mystical Body of Christ.” 教宗若望保禄二世语。

表述从早期历史中就已经开始了。

在教会历史中,对此短语有三种不同的神学解释。第一种理解是非常狭义的。天主教为得救是绝对必须的,除非在天主教成为实在的有形的成员,就不能得救。这种解释将救恩的范围仅仅局限在有形可见的团体内。甚至由于不可胜的缺知带来的,善意的没有成为这个有形可见的团体的成员,都不能使人获得救恩。这是对这句短语的一个极端的理解。另一个极端的理解就是,教会为得救没有必要。有形可见的团体根本不需要。不论其信仰如何,不论其实际生活如何,所有的人都可以获得救恩。所有的宗教或团体都可以使人获得救恩。这种解释将教会完全视为一种精神的存在,不需要任何有形可见的团体形式。或许洗礼与基督对得救是必要的,但有形可见的基督的教会团体并不需要。因此,他可以相信基督而不必加入任何有形可见的基督教会的团体。第三种解释比较温和中庸。也为多数的神学家所接受。成为有形可见的基督教会的成员为得救是必须的。因为这是基督的意愿。但对那些因不可胜的缺知而没有加入有形可见的教会团体的人,只要他们有超性的信仰并且在圣化恩宠的境界,他们也可以获得救恩。这些人与教会的联系是无形不可见的。但他们是“在教会内”。他们是基督教会的无形的成员。这种解释与我们常讲的愿洗有关联。依赖天主的仁慈,如果在最后一刻,天主的光照与恩宠使人有愿望领受洗礼并且与基督的教会相连,那么人就可以得救。

二、梵二会议对“教会”(Ecclesia)的理解

清楚地理解教会一词的内涵可以帮助我们正确理解“教会之

外无救恩”的真正意义。在这个表述或短语中，“教会”包含的内容应该如何理解呢？什么样的人不包括在“教会”之内呢？或者什么样的人是在教会之外呢？梵二会议对教会的理解非常深刻。在表达教会这一概念时，梵二会议从不同的角度对“教会”进行了表述。首先，教会是一个奥秘。^①对于这个奥秘，人必须用信德的眼光来理解她。如果把教会视为一个一般性的单纯的社会团体，我们就永远不可能正确理解什么是教会。奥秘本身就预示着教会的精神层面。因此，梵二会议的《教会宪章》将“论教会为奥迹”放在第一章来讨论。第二，“教会在基督内，好像一件圣事，就是说教会是与天主亲密结合，以及全人类彼此团结的记号和工具。”^②人通过圣事与天主修和，与天主结合。教会就是一件圣事，人类通过教会与天主修和，与天主结合。与天主的结合是教会这件圣事的目标。在教会内人类彼此团结合一，又与天主结合共融。第三，教会是有形可见的，也是精神的。教会有有形的社团组织，有可见的成员，但同时，教会也是赋予天上恩宠的基督的奥体，是精神的。如同基督既有人性又有神性，教会也拥有这两个特征。第四，教会是基督的奥体。人类通过与基督的结合而与天主结合。在教会内，人与基督合而为一。这种结合在圣经中早有明示。^③基督是人类与天主结合的唯一中保。因此，通过基督的奥体，人类与天主结合。第五，教会是天主的子民。“在各时代各民族中，所有敬畏天主履行正义的人，都为天主所悦纳。……（天主）使他们因圣神

① 梵二文献，《教会宪章》第一章。

② 梵二文献，《教会宪章》1号。

③ “你们住在我内，我也住在你们内。”（若 15:4）

而不是以形体联合起来,成为天主的子民。”^①这个天主的民族,没有种族的区别。第六,教会是至一,至圣,至公,从宗徒传下来的。

三、天主子民的内涵

梵二会议非常清晰地界定了天主子民的范畴。这个范畴没有特别地将某些人排除在天主子民之外。大公会议明确宣称:“所有的人都奉召参加天主子民这至公的合一,……公教信友,其他信仰基督的人,以及天主圣宠所要拯救的全体人类,都以不同方式属于或奔向这个教会。”^②人或者属于这个教会,或者在奔向这个教会。没有人被明确地排除在教会之外。只有两种人因为自己的原因而被排除在教会之外,从而得不到救赎。一种人是“明知天主藉耶稣基督所创立的天主公教为得救必经之路,而不愿加入,或不愿在教会内坚持到底,便不能得救。”^③这种“明知”是对教会有着清楚的认识,自己的良心也承认这个教会,但仍然拒绝接受这种认识和自己良心的指导。这是明确拒绝天主的爱和召叫,是相反圣神的罪过,因此是不能得救的。这种人被排除在教会之外。另一种人是“虽已参加教会却不坚守爱德,身在教内而心在教外的人,仍然不能得救。”^④这种人被排除在教会之外,是因为自己拒绝天主的爱和召叫。

① 梵二文献,《教会宪章》(简称“教会”)9。

② 教会 13;教理 836。

③ 教会 14。

④ 同上。

天主子民的范畴首先包括的是公教信友。也就是“领有基督的圣神,又接受其教会的全部组织,及教会内所设的一切得救的方法,同时在教会的有形组织内,以信仰、圣事及教会行政有共融的联系,并藉着教宗及主教们而治理教会的基督联合在一起的那些人,便是完整地参加了教会的团体。”^①其次,天主子民的范畴也包括那些“已经受洗、享有基督徒美名,但不明认全部信仰,或不在伯多禄继位者的领导下保持共融合一的人,教会自知有多种理由,仍与他们相连。”^②这里所指的是那些非天主教基督徒。“他们既信奉基督,并有效地接受了圣洗,便与公教会建立某种共融,纵使不很完善。”^③最后是那些非基督徒。梵二会议认为“那些尚未接受福音的人,则由各种方式走向天主的子民”。^④非基督徒包括那些不认识基督福音和其教会的人,也包括那些不认识天主的人。对于前者,大公会议非常明确的宣称:“那些非因自己的过失,而不知道基督的福音及其教会的人,却诚心寻求天主,并按照良心的指示,在天主圣宠的感召下,实行天主的圣意,他们是可以得到永生的。”^⑤对于后者,教会认为他们仍然有希望获得救赎。一些人,他们“非因自己的过失,尚未认识天主,却不无天主圣宠而勉力度着正直的生活,天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑。在他们中所有的任何真善的成分,教会都视之为接受福音的准备,是天主为光照众人得到生命而赐予的。”^⑥

① 教会 14。

② 教会 15。

③ 梵二文献,《大公主义法令》(简称“大公”)3。

④ 教会 16。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

四、教会之外无救恩

《天主教教理》为这个短语界定了两个因素。^① 其肯定因素表明，“全部救恩都由基督元首，透过他的身体——教会而来。”这项肯定因素强调了洗礼的必要性，基督的必要性，以及教会的必要性。其否定因素表明，“这项肯定并不涉及那些非因他们的罪，而未认识基督和教会的人。”因此，要正确理解这句短语，这两个因素必须同时考虑。其肯定因素和否定因素构成理解这个短语的不可分割的两个方面。只强调其中的一个因素就不能正确理解这句短语的内涵。

（载《神学研究》，2002年第3期，中国天主教主教团神学研究会委员会）

^① 教理 846,847。

梵二会议前后的天主教会及其未来走向

前 言

梵蒂冈第二届大公会议(简称梵二会议)于1962年10月11日至1965年12月8日在罗马梵蒂冈召开。大会共举行四次会议,四次会议的时间分别为1962.10.11—1962.12.8,1963.9.29—1963.12.4,1964.9.14—1964.11.21,1965.9.14—1965.12.8。会议共公布了16个大会文件,包括4个宪章(constitution),9个法令(decreet),3个宣言(declaration)。4个宪章分别为《教会教义宪章》(1964.11.21),《启示教义宪章》(1965.11.18),《礼仪宪章》(1963.12.4),《教会在现代世界牧职宪章》(1965.12.7)。^①9个法令是《主教在教会内牧灵职务法令》(1965.10.28),《司铎职务与生活法令》(1965.12.7),《司铎培养法令》(1965.10.28),

^① 4个宪章的缩写分别为“教会”,外文为LG(Lumen Gentium),“启示”,外文为DV(Dei Verbum),“礼仪”,外文为SC(Sacrosanctum Concilium),“现代”,外文为GS(Gaudium et Spes)。外文字母为会议拉丁文文件的首二字的缩写。

《修会生活革新法令》(1965. 10. 28),《教友传教法令》(1965. 11. 28),《教会传教工作法令》(1965. 12. 7),《大公主义法令》(1964. 11. 21),《东方公教会法令》(1964. 11. 21),《大众传播工具法令》(1963. 12. 4)。^① 3个宣言分别为《信仰自由宣言》(1965. 12. 7),《教会对非基督宗教态度宣言》(1965. 10. 28),《天主教教育宣言》(1965. 10. 28)。^② 此三类会议文件各有其侧重点。宪章侧重在教会教义上的阐述,涉及教会信仰的内涵。法令则强调针对某个方面的实际问题或对某特别方面的牧灵指导。宣言则是天主教会表达的对某方面问题的官方态度。

此次会议堪称天主教会历史上最重要、最有影响的二十一次会议之一。之所以这样称呼她,其原因有以下几条。第一,参加此次会议的人数是历届会议最多的。梵二前参加人数最多的是梵一会议,她有737名参加者。而梵二有近3000名参加者。第二,此次会议是最具代表性的天主教会议。梵二会议前的二十次会议的参加者大多数都来自欧洲国家和地区。几乎没有从其他大洲来的参加者。梵二会议则有1089名来自欧洲,489名来自南美,404名来自北美,374名亚洲人,296名非洲人,84名来自中美洲,75名来自大洋洲。第三,有更多的非天主教基督徒和天主教平信徒作为观察员参加了大会,这在历届会议中是非常罕见的。第四,此次会

① 9个法令的缩写为“主教”,外文为CD(Christus Dominus),“司铎”,外文为PO(Presbyterorum Ordinis),“培养”,外文为OT(Optatam Totius),“修会”,外文为PC(Perfectae Caritatis),“教友”,外文为AA(Apostolicam Actuositatem),“传教”,外文为AG(Ad Gentes Divinitus),“大公”,外文为UR(Unitatis Redintegratio),“东方”,外文为OE(Orientalium Ecclesiarum),“大众”,外文为IM(Inter Mirifica)。

② 3个宣言的缩写为,“信仰”,外文为DH(Dignitatis Humanae),“非基”,外文为NA(Nostra Aetate),“教育”,外文为GE(Gravissimum Educationis)。

议的召开并非来自对教会信仰或纪律的争论。历届会议大都是在这种争论的前提下召开的。梵二会议则是天主教会对于已经改变而且正在改变的现代社会认识的基础上召开的。

可以说,梵二会议最重要的是它面对现代社会而做出的自我反省及革新。这种反省与革新特别表现在教会的自我认识和由此而来的各项改革措施上。毫无疑问,梵二的各项改革措施,比如弥撒、圣事礼仪、礼仪中语言的运用等,都有其神学上的理论基础。而这些理论基础在很大程度上都建基于教会的自我认识与自我理解。梵二文件中最基本的,占首要地位的文件《教会教义宪章》(或按原拉丁文题目 *De Ecclesia* “论教会”)在其产生过程中的几易易稿,就充分说明了教会的自我反省。

虽然,梵二会议具有如此的特别重要的意义,但是正如梵蒂冈教廷信理部部长拉辛格枢机于1985年回顾此次大会闭幕二十年时所说的,“梵二的真正时刻还没有到,人们还没有真实地接受它。”^①无论如何,会议的影响将是长远的,多方面的。她的影响不但涉及天主教会自身,而且也对其他宗教乃至社会产生了不可低估的影响。在此次会议结束后近三十五年的今天,会议在这些方面的影响也已渐露端倪。虽然仍有较为激进的教会人士对梵二的革新力度不够,持批评态度,但大多数教会人士以及非教会人士,都对梵二的改革给予积极的评价。

因此,对梵二会议的更深刻的了解也显得非常必要。尤其在比较梵二会议前的教会神学思想和梵二会议后的神学理论之后,对梵二会议与教会及其对未来的影响将比较容易把握。国外的理

① 拉辛格枢机答意大利新闻记者 V. Messori 先生语。

论界对梵二会议后的教会及其影响研究较多。但在国内,由于客观环境的局限,理论界对此重要内容的探讨与研究并不多。因此,本文试图从几个角度,对梵二会议前后的教会神学上对自我的认识进行一下比较,同时也希望对未来天主教会的走向谈一点粗浅的认识。作者才疏学浅,唯恐对此理解不深不透,又眼光短浅不能对未来有成熟的认识,还望各位同道不吝赐教,予以斧正。

一、梵二会议前的天主教会

为了能更深刻地理解梵二会议后的教会,我们将鸟瞰一下梵二会议前教会的自我认识。我们将从几个突出的方面来简略介绍一下这种自我认识。

(一) 强调教会的社会属性

梵二会议前教会特别强调自我的社会属性。这种社会属性包括教会的可见性,外在性,组织体系性。非常著名的表述就是:教会是一个完全的,绝对独立的社会团体,有其完整的立法权,司法权和执行权。因此,教会和国家是两个独立的社会团体。这种对教会社会属性的强调,影响到教会生活的各个方面。洗礼,婚姻,弥撒等都在特别强调其外在的有效性及其有效的形式。其内在的真正皈依却被忽略。

(二) 强调天主教会的唯一性

只有天主教是唯一的真正基督的教会。其他基督宗教都是假基督的教会。这真正的基督的教会为得救具有必不可少的方法上

的必要性。只有通过天主教会,并在天主教会内才能得救。在此教会之外并无救赎之恩。人由于绝罚,异端,裂教被清除出此教会。天主教拥有全部真理。因此,没有存留同其他宗教对话的空间。

(三) 强调教会为圣统性的团体

教会内等级森严,分明。教会的结构类似于有教宗、主教、神父、教友组成的金字塔。教友在教会内只是被动的处于被领导地位。教友在完成教会使命上的积极主动性没有被充分调动起来。不仅如此,地方教会好像只是整个教会的一个行政区域,没有显示出其地方教会的特色。过分强调了教会的同一性而忽略了多样性。

(四) 教会的使命仅局限于宣传福音上

教会的使命仅仅是宣传福音。教会对社会的使命,诸如社会正义,和平,文化教育,基本不去过问。虽然教会也做许多社会慈善工作,但都被认为是宣传福音的准备工作,并未被看做教会使命的一部分。

(五) 平信徒在教会内的责任与使命没有得到充分的重视

由于教会的金字塔式的认识结构,教友在教会内的使命与地位没有从神学上给予合适的解释。因此,教友在教会内好像在分享神职人员的责任与使命,而不是在分享基督与教会自身的使命。

二、梵二会议描述的天主教会

(一) 教会首先是一个奥迹，一件圣事

《教会宪章》(简称“教会”)第一章就开宗明义地宣告了教会的奥迹性和圣事性。“教会在基督内,好像一件圣事,就是说教会是与天主亲密结合,以及全人类彼此团结的记号和工具。”(教会1)梵二会议对教会的自我认识强调了教会的神圣性,与天主的共融性,以及人类的团结合作性。教会是三位一体的天主可见的具体实现。她被天父所呼召,通过圣神的力量,同基督结合。这种强调显示了教会的神圣性,以及与天主的共融性。同时,教会也深刻地认识到自己的责任,那就是“使人类在基督内也得到完整的统一”。(教会1)在强调教会的神圣性,精神性的同时,教会也承认自己的有形可见性。这种自我认识同梵二前所强调的教会的社会性,有形可见性形成了鲜明的对比。

(二) 教会是天主的子民

在指明教会为奥迹这一基本认识后,《教会宪章》第二章马上提出了另外一个基本认识:教会是天主的子民。在最初的草案中,教会是天主的子民一章被放在了教会圣统组织之后。后来,由于与会者大多数的不同见解,教会是天主子民被放在了教会圣统组织之前。这一自我认识相当重要。因为,这种安排就把神职人员以及教友都放在了天主子民之列。神职人员与教友被放置在同一平面上。整个的天主子民,神职人员和教友,都被召分享基督的先

知职,司祭职和君王职。同时,整个的天主子民,“无论其属于圣统阶级或为圣统所治理,都领到了成圣的使命”。(教会 39)因此,神职人员和教友都被召使自己以及社会更加圣善。这种使命是一致的,不论其身份地位如何。“论天主子民所说的一切,同样是对教友,会士及神职人员而发”。(教会 30)教会金字塔式的认识结构被这种平面式认识结构所代替。在教会内有着真正的平等,所不同的只是身份与责任。

(三) 教会的使命是服务人类

教会并非在人类社会之外,而是在其内去服务整个人类,不是去主宰整个社会。《教会在现代世界牧职宪章》(简称“现代”)对此自我认识进行了详细的阐述。教会的服务指向整个人类,并非只是信教的人群。因此,梵二会议“不独向教会子女及信仰基督者致词,而且亦毫不犹豫地整个人类讲话,以期阐明教会寄居并活动于现代世界的意义。”(现代 1)这种服务通过向人类宣传福音,在福音的光照下解答人们对现世及来生的意义来完成。这种服务也通过关心人类的团体生活来实现。教会将促进公益,尊重人格,追求人人平等,实现社会正义与和平视为自己的使命之一。因此,教会要求“信友不得将职业和社会活动同宗教对立起来。信友忽略此世任务,便是忽略其爱人甚至爱主的任务,并将自己的永生导于危险中”。(现代 43)教会不但面向来生,也同样重视现世的生活,并把现世的生活责任同来生的永远幸福联系起来。这种把服务人类现世团体生活视为自己本有责任与使命的自我认识,使教会不再自我封闭,向所有人敞开了教会的大门。

(四) 教友或平信徒在教会内的身份与地位从神学上得到了切实的解决

“教友们以圣洗圣事和基督结为一体,成了天主的子民,以其自有的方式,分享基督的司祭,先知及王道的职务,在个人分内,执行整个基督子民在教会内与在世界上的使命”。(教会 31)教友以自有的方式分享基督的职务,按照在教会内的身份执行其使命,完成其责任。这种自我认识把教友在教会内的使命与责任同基督相连,使教友的使命与责任建立在了不可动摇的基础之上。虽然教友仍然在神职人员的管理之下,但他们的使命与责任却来自基督,被基督亲自委派参加教会的服务人类,救赎世界的使命。基于这一自我认识,教会声明“教友们也有资格,可以从教会圣统接受若干教会职务,按照精神目标去执行”。(教会 33)因此,教友在教会内的地位得到提高,使命得到加强。

(五) 教会的管理是服务性的,团体性的

教会内的各种职务都是为其弟兄们服务的。梵二会议特别强调了神职人员的服务特性。“主托给其子民的牧人的这种职务,实在是一种服务,在圣经内特意地称为服役。”(教会 24)“主教在尽父亲及牧人的职务时,在自己的属下人中,当如服侍他人的。”(主教 16)在谈论到司铎们时,梵二会议同样强调说,司铎们“也是协助主教们为天主子民服务的工具。”(教会 28)在教会内执行管理职务时,教会特别要求神职人员们谨记他们的权力不同于其他社会团体。他们应该以爱德,谦逊,良善,温和,友爱和善榜样来尽其管理职务。同时,梵二会议也特别指出了教会内管理职务的团体

性。梵二会议前强调的是罗马教宗的权力。梵二会议则强调了与罗马教宗为一体的世界主教团的权力。世界主教团“只要与其首领罗马教宗在一起,而总不与此首领分离,则对整个教会也是一个享有最高全权的主体,虽然这种权力,没有罗马教宗的同意,不能使用。”(教会 22)另外,各个洲有其主教团,各个国家一般也都成立了自己的主教团。在教区内,司铎咨议会也是教会所要求的必不可少的神父的团体。有许多工作,教会要求主教提前咨询这一神父的团体。

(六) 天主子民的概念比天主教会概念更大

《教会宪章》第二章在论及天主子民时非常明确地告诉了人们这一点。在《论天主子民》的题目下,《教会宪章》讨论了天主教信徒,非天主教基督徒,非基督徒。虽然会议也强调了天主教会的唯一性,但并没有将非天主教徒完全排除在天主子民之外。相反,对于非天主教基督徒,天主教会相信他们有多种理由与天主子民相连。对于非基督徒,会议也非常明确地声明“那些尚未接受福音的人,则由各种方式走向天主的子民。”(教会 16)这一基本概念非常重要。它奠定了同其他宗教交谈与对话的基础。在此基础上才有了天主教会指导宗教合一运动的梵二文件《大公主义法令》。对于非天主教的基督宗教,梵二会议没有称其为裂教,异端,而称之为“分离的弟兄”(大公 12)

(七) 教会既有普世性特征又有地方性特征

教会的普世性在梵二前得到了特别的强调。此次会议也强调了教会的地方性。在论及教区时,会议谈到教区“遵从主教为其

牧者,并有主教藉福音及圣体在圣神内聚合起来,而组成地方教会;至一,至圣,至公及传自宗徒的基督教会即临在此处,并在此活动。”(主教 11)而“至一,至圣,至公及传自宗徒”是教会普世性的四大特征。《教会宪章》更明确地指出“这些个别教会都是整个教会的缩影,唯一的大公的教会就在它们中间。”(教会 23)教会的地方性特征得到了加强。

三、未来天主教会的走向

(一) 教会将以更宽广的胸怀接纳人类社会

首先,教会将对自身的使命有更深刻的领悟。因此,在教会内人们将比较愿意接纳不同意见,包容不同观点,只要这些观点不会破坏教会信仰上的统一。在教会内,统一性与多样性将融为一体,形成教会独有的特色。在不反对教会信仰的同时,教会内也将出现不同的神学见解,不同的礼仪形式,多样化的祈祷模式。有其特色的地方教会将越来越在普世教会内展现出其特殊的活力。教会的神学将能更多地聆听其他文化中的智慧。这包括亚洲的,美洲的,非洲的等等。教会也将以拥有来自各个不同文化色彩的朝拜礼仪为光荣。地方教会在完成教会使命中更积极更主动,并为普世教会带来更大的贡献。其次,由于这种更宽广的胸怀,教会也将增加同社会不同观点,不同思想坦诚交谈与对话的力度。许多从社会中发展来的价值观念,诸如自由,理性,将在信仰的光照下被教会所接纳。

(二) 教会将更多地关注现世社会

由于教会对自身使命的更深刻,更清晰的领悟,教会对现世的社会也将产生更大的兴趣。当然,这种兴趣不是要追求现世的任何权力与欲望,而是要把完善现世社会,圣化现世社会,净化现世社会视为不可推卸的责任。教会的目光将不再仅仅关注来世,她将把目光投向现世并通过现世投向来世。为完成此使命,教会也将对社会更加开放,将会更多地介入到社会的生活中来。这种介入将会在教会的信仰与福音的光照下进行。而且,这种介入的范围与程度也将较以前更广泛更深入。

这种对现世社会的关注,将首先表现在神学理论上在此方面的发展。这在梵二会议后的神学理论发展上已经渐露端倪。比如,环境神学。教会内将出现更多的专门的神学理论分支。这些神学理论分支将更多地表现在对现世社会生活的某个方面的研究。其次,在此神学理论发展的基础上,根据时代的要求教会内部的相应的组织建设也将应时而生。比如,在梵二会议后产生的正义和平委员会等。这样的组织机构也将以关注现世社会生活的某个反面为己任,并且将逐渐得到加强。再者,这种关注也将体现在教会对国际事务的参与上。教会将更多地以积极参加者或观察员的身份投入到繁多的国际事务中,并试图以信仰与福音的精神来影响国际事务。

(三) 平信徒将在教会内发挥越来越大的作用

由于教会把自己视为天主的子民,其中包括神职人员和平信徒或教友。神职人员和教友被置于同一平面上。教友在教会内的

责任与使命从根本上得以解决。教友将在教会内发挥越来越大的作用。教友在教会内所发挥的作用将主要表现在两个方面。第一,教友将更多地参与到教会的福音传播工作上来。关于这一点,梵二文件中的《教友传教法令》将成为教友参与福音传播工作的主要理论基础。由于教友使命的基础是建基于耶稣基督,教友参与福音传播工作将更加具有积极主动性。这种积极主动性将体现在两个反面。其一,就是积极主动参加教会有组织的福传活动。其二,就是教友在各自的生活环境内,将以自己的言行积极做此福传工作。教会的许多福音传播工作将有教友来完成。第二,将有更多的教友参与到教会所托付的教会职务上来。许多过去认为只有神职人员才能担任的教会职务将有教友来承担。而且托付给教友的教会职务也将在教会内起到越来越重要的作用。

不但如此,许多社会工作、政治事务、国际事务也将有教友来担当。这种事务和工作的承担,也将从两个方面得以体现。第一,将有更多的教友受教会的委托,来担任此类工作。特别是涉及某些不太适合神职人员担任的政治事务时,教友将发挥其优势。这一点在梵二会议后已经开始了。第二,许多教友(特别是在欧洲国家)将更多地参与到国家或国际的社会事务和政治事务中(《教友传教法令》14号特别地鼓励教友在国家和国际事务中的参与)。虽然受政教分离原则的影响,他们不可能代表教会处理其参与的事务,但他们受自身信仰的影响,仍然会在某些方面显示出教会的真精神。

(四) 教会的地方特性将越来越突出

由于教会在教会普世性及地方性的自我认识,教会的地方性

将越来越突出。这种越来越突出的地方性,将主要表现在以下几个方面。第一,教会本地化的礼仪将越来越受重视,并越来越受到教友们的欢迎和喜爱。深受教友喜爱的本地化的礼仪将使教友的生活更信仰化、更基督化。第二,本地化的一些神学思想将在教会正统信仰内得到发展,并得到教友的实践。第三,体现本地化教会的教会组织,比如洲际性的主教团,国家和地区性的主教团,将比以往得到加强。与此同时,教会的普世共融,由于世界主教会议(Synod of Bishops)的不断召开也将得到加强。第四,地方教会将展现出极大的活力。这一活力不但表现在地方教会积极参与所在地的社会发展以及积极开展福音传播工作上,而且也表现在各地方教会间的互相学习,互相合作,互通有无,互相补足上。

(五)合一运动将代替互相指责,宗教间的对话将代替对抗

天主教同各宗教间的关系将逐步由互相指责走向合一,由对抗走向对话。过去基督宗教之间互相指责占主流,将来基督宗教间会以走向合一为趋势。基督宗教间将在神学,社会工作,及其他方面的相互交流上越来越频繁,越来越深入,越来越广泛。教会与其他非基督宗教间也将逐渐由对抗走向对话,走向互相容忍,甚至在可能的范围内走向互相合作。

(载燕京神学院的《燕京神学志》2000年第一期)

梵二会议神学思想对文化的理解和认识

前 言

每一个人都会生长于一定的文化中。文化无疑是对当今人类产生巨大作用的一种实在。它造就了较为固定的人格倾向,并且会影响到人的一生。人们往往用一个固定文化所造就的思维模式思考与评判。由这种思维模式产生了人们的行动方式。一个从出生就在一种文化熏陶下成长起来的人,即使他能很融洽地生活在另一种完全不同的文化中,往往也很难完全摆脱熏陶其成长的文化烙印。文化的重要性就在于此,但不止于此。如何认识和理解文化,就会产生人们对其他文化的态度。在当今世界这个“小村庄”里,不可避免地会与其他文化遭遇。对于文化的理解和认识,学者们的意见不一而足。按照科洛博(A. L. Kroeber)和克拉克豪恩(C. Kluckhohn)的分析和研究,对文化一词的界定就有

160种之多。^①对文化一词界定的不同必然产生对文化的理解和认识的不同。本文的目的不是就此进行探讨,这是社会学家的研究范围。正如题目所示,这里所做的,是将梵二会议以来天主教神学思想对文化的理解和认识做一个介绍。希望能对天主教与文化的研究工作有所裨益。

一、梵二会议对文化的界定

“文化一词从一般意义上讲意指使人类在其身体和精神品质上获得发展与完善的所有事物。人类藉着知识和劳动努力来征服大地。通过改善风俗与制度,促使囊括家庭的与公民团体的社会生活更加适合人性。在整个历史中,文化表达、传播并保存人类劳动的伟大精神阅历与愿望,其目的是要使许多人,甚至全人类获得裨益。因此,人类文化本身必然具有历史的和社会的幅度,而且文化一词常常有着社会学和人种学的意义。在这个意义上才有文化多样性的说法。由于人们以不同的方式使用事物、从事劳动、表达自己、崇奉宗教、形成风俗、制定法律和建立法律制度,以及研究科学、艺术和美术,才产生不同的生活方式和不同的安排生活环境的方法。于是,从这些传统就形成了每一个团体所固有的遗产。同时,也就出现了历史性的特殊环境。各民族各时代的人们被安置在这种环境中,并且从中获取可以促进文明的各种价值。”^②

^① KROEBER, A. L., & KLUCKHOHN, C., *Culture: A critical review of concepts and definitions*, Harvard University, 1952, p. 357f.

^② 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,53号。中文为作者自译。

从对文化的这个界定来看,文化至少涉及以下几个层面。第一,文化与人的关系。文化所涉及的最根本的是整个人的品质的发展与完善。这个“人”包含身体的和精神的两个部分。对任何一部分的偏废都是对整个人的否定。第二,文化与社会生活的关系。整个人的发展和完善,是通过家庭的和公民团体的社会生活来实现的。因此,文化必然与社会生活产生密不可分的联系。在社会生活中,整个人的品质得以发展与完善。第三,文化具有历史的和社会的幅度。这种特质是文化本身所固有的。历史的幅度形成文化的固有传统或遗产。历史的幅度使文化具有一种传统性或连续性。社会的幅度正是文化与社会生活产生的联系。社会的幅度使文化具有扩张性或发展性。文化的这种历史的和社会的幅度,就决定了文化必然具有多样性、交流性、传统性和独特性。第四,文化的组成因素包括人们如何使用事物、从事劳动、表达自己、崇奉宗教、遵守风俗习惯、制定法律及其制度等。第五,文化是人类生活和劳动的产物。在某个特定的历史性的环境中,人们保存并促进这种人类的特殊遗产,而且祈愿它不断完善,以使人类获得自身的益处。

二、文化与人的关系

文化与人的关系包含着两个层面的意义:人既是文化的创造者又是文化的受造者。梵二会议的《教会在现代世界牧职宪章》明确宣称:人是文化的创造者。在每一个固定的团体或民族中,人们在自己生活的环境中用自己特有的方式生活和劳动。在这种生

活和劳动中,人们创造了自己这个团体行动和生活的某种习惯和标记。这种习惯和标记为某个特定的团体或民族所共有,并得到这个团体的认同。这些习惯和标记就形成了文化的外在表现形式。当然,这些习惯和标记不仅仅是一种外在的形式,他们在本质上是这个团体或民族对某些价值的认同和追求。在这个团体或民族对这些价值的认同和追求的历史形成中,也会不断接受或扬弃某些价值观。在这种接受或扬弃过程中,团体或民族的某些习惯和标记因着其所基于的价值的接受或扬弃,也会不断被接受或扬弃。但是,某个团体或民族在其生活和劳动中也持续保留了一些其价值并将其遗留给后人。这就是某个团体或民族的文化遗产。通过产生、接受、扬弃和保存团体或民族的这些习惯和标记,人们创造了文化。正如科洛博(A. L. Kroeber)和克拉克·豪恩(C. Kluckhohn)所承认的,文化一方面是人类行动的产物,另一方面又是人类更深层行动的先决条件。

人类同时又是文化的受造者。每一个人都会出生在某个团体的特定的文化中。这种文化包含着这个团体所保留下来的习惯和标记,或者说就是这个团体的文化遗产。人成长中的最重要的时期——儿童时期——要依赖社会中的这种习惯和标记。这个时期通常需要至少十六年,占去人生命的五分之一。这个时期,人缺少判断能力,所接受的就是团体或民族中的习惯和标记。这些习惯和标记会有意识或无意识地塑造一个人。而人则在这种文化遗产中成长并成熟起来。当然,这并不意味着在这个时期所接受的习惯和标记不会改变。也不意味着在以后的生活和劳动中,人不会接受新的或扬弃旧的习惯和标记。但是,有一点是肯定的,人总是要受到某种特定文化的塑造。因此,从这个意义上讲,人成为文化

的受造者。

无论从人是文化的创造者意义上讲,还是从人是文化的受造者层面上讲,人类对文化都有着不可推委的责任。《教会在现代世界牧职宪章》(55)认为,“在各个团体和民族内,意识到自身就是文化的创造者的男女人士,日益增多。”在这种认识之下,当人们考虑到要建设一个更加美好的世界的责任时,人们的责任心将大大加强。作为文化的受造者,人类要考虑到自己的后代子孙,要为他们创造一个美好的文化氛围,使他们能够充分享受到丰富美好的文化遗产。

三、文化与社会的关系

文化是在社会生活中产生的。因此,文化本身具有历史的和社会的幅度。这种历史的和社会的幅度是文化所固有的一种特质。任何文化都离不开这种历史的社会的幅度。文化所具有的传统性或连续性就是文化历史幅度的体现。社会在发展,文化也在发展。这种发展不可能被阻止。人们所能做的就是在这种文化的发展中努力去改善代表文化价值的风俗与标记,使文化更加适合于人性的生活。

文化与社会相互影响,彼此促进。从某种意义上讲,社会对文化的影响比文化对社会的影响更剧烈更迅速。社会生活的变化和发展必然带来文化的变化与发展。工业革命,生活方式的城市化,经济浪潮的冲击,科学的发展,交通和通讯的改善等等,都为人类生活方式带来巨大的变化。梵二会议对此认识的非常清楚:

“现代人的社会和文化生活的环境已经发生了深刻的改变。可以说这是人类历史上的一个新纪元。这也开辟了完善和推广文化的新途径。”^①人们使用事物的方式改变了。过去出行靠的是骑驴子,今天出行靠飞机。过去一封家书需要几个月,今天可以随时与家里人说几句话。过去人们劳动靠的是锄头和镰刀,今天的锄头和镰刀只能放在博物馆里了。人们劳动的方式改变了。过去人们接受的教育是能够读懂《四书》,今天人们需要第二外语来获得更好的工作。过去的妇女无缘于生产和劳动,因此男女可以“授受不亲”,今天的妇女可以在劳动中发挥巨大作用,“授受不亲”根本就不可能了。因此风俗习惯就要改变。受到社会发展的影响,文化也凸现出前所未有的不同。迅速变革和发展的社会往往使文化的变化与发展显得非常滞后。因为文化所固有的传统性,在急速变化和发展的社会中,文化就显得有些力不从心。特别在这种时期很容易就产生“文化忧思”。这种“忧思”常常是社会飞速变革与文化发展的不平衡造成的。教会对此认识非常深刻:“在这种环境中,无怪乎那些感觉对文化的发展负有责任的人们,怀着更高的希望,并且面对当前要解决的诸多矛盾,而产生焦虑不安。”^②

另一方面,文化对社会的影响也不可忽视。这种影响可能会较社会对文化的影响更久远更深刻。文化对社会生活方式,思维方式等影响久远。人们总是要试图保护祖传的文化遗产,使其不致被破坏或丧失。这种保护心理是完全正确的,也是为了其团体或民族的稳定,并且真正发挥自己文化遗产的智慧。在这种意义下,文化对社会产生不可忽视的影响。因此,人们需要研究并找到

① 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,54号。

② 同上,56号。

一种保持文化和社会平衡的张力。找到这种平衡的张力,接受新的价值,扬弃与社会格格不入的旧的价值,才是治疗“文化忧患”的一剂良药。这也正是梵二会议对文化与社会关系的认知:“如何促进新文化的活力与张力,又能不丧失对传统遗产的忠实呢?尤其迫切需要解答的,是如何把由科学技术的迅速发展而产生的文化,与按照各地不同传统而研究旧文化的工作协调起来。”^①可见,文化与社会这种复杂的相互关系,以及如何协调平衡两者之关系,就成为学者们的责任了。

四、文化的多样性,交流性,传统性和发展性

梵二会议明确承认文化的多样性时说道:“教会虽常忠实于其传统,但仍能深入并生活于各种不同的文化中。”^②每一个团体或民族在自己所处的自然环境中,用不同的生活方式和劳动创造了属于自己的固有的文化传统。多民族的世界也必然带来多样的文化传统。这种多样的文化传统表现在其习惯和标记的多样性上。语言运用的不同,生活习惯的不同,表达自己方式的不同,风俗习惯的不同都在表现着文化的多样性。有的文化传统以摇头表示不同意,以点头表示同意,但是有的却以摇头表示同意,以点头表示不同意。文化多样性的产生是必然的。文化的历史和社会幅度也正是在文化的多样性中体现出来的。世界不可能只有一种模式的文化。“因为各民族及各团体间日渐频繁地接触,使每个人

① 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,56号。

② 同上,58号。

及整个人类日益发现各种不同文化所有的丰富的资源。”^①文化的多样性使这个世界更加丰富多彩,使人类更能彼此享受到智慧的结晶。“因此,在不违反个人和社会所有的特殊及普遍权利与公共利益的范围,文化应该受到人们的尊重,并应该享有一定程度的不可侵犯性”。^②

文化本身具有交流性。一个团体或民族要发展就要开放自己,接纳和给予其他团体或民族的文化习惯和标记。文化的这种交流性与人类本身需要社会生活是不可分割的。人类是一个有社会属性的族群。这种社会属性就决定了人类需要交流和沟通。在人类交流和沟通过程中,人类所使用的生活方式,劳动方式,表达自己的方式就会不断交流和沟通。这种交流和沟通也就形成了文化本身的交流性。人类生活发展的愈快,文化交流则愈频繁愈深入。“现代日益频繁的文化交流,理应促使各国各民族的人民真诚而有效地交换意见”。^③文化的这种交流性是必然的。不去交流的文化或迟或早会被人类社会所淘汰。文化的这种交流性如同流动的水,如果将其封闭起来就会成为死水一潭。流水不腐,户枢不蠹也正是文化的这种交流特征。不同文化间的交流可以丰富本身的文化。当然,在文化交流过程中,也要考虑到如何才能“不致扰乱各团体的生活、不致摧残其先人的智慧、不致危害各民族的固有特性”。^④文化如流水,强堵就会让文化失去生命力。如何疏导文化的交流,保证各团体的稳定,保留其文化所固有的智慧,才是

① 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,54号。

② 同上,59号。

③ 同上,56号。

④ 同上。

应该思考的。

文化的传统性是显而易见。正如梵二会议对文化的界定所肯定的：在整个历史中，文化表达、传播并保存人类劳动的伟大精神阅历与愿望。这种对人类劳动的精神阅历的保存与传递正是文化传统性的所在。任何一种文化都包含着人类劳动的丰富遗产。这种遗产是日积月累地在人类历史中形成的。文化的产生决不是一蹴而就的。文化遗产是人类劳动的一种累积。这种累积使文化产生了其本身所固有的传统性。文化的传统性既保护着文化遗产的不会轻易丧失，又使文化不断地更加丰富。因此，越是古老的文化其精神财富往往越丰富。但是，应该特别注意的是，文化的这种传统性有时也会成为文化发展的一种阻碍，使新的文化价值不能很容易地被接受。因此，梵二会议强调应该顾及到，既促进新文化的活力与发展，而又不致造成对文化传统的破坏。

文化即是人所创造，也就必然具有发展性。社会的发展使文化也在接纳与扬弃中不断地发展。虽然在这种发展中会遇到许多，诸如什么该接纳什么该扬弃的问题和矛盾，但是文化必须不断发展。不发展的文化就是一种死的文化。文化的发展性使得文化必须向前迈进。阻挡这种发展就会使本有文化遭到毁灭性打击。因此，必须按照文化发展性的必然，在接纳与扬弃中不断推进文化的发展，使之更加适合人性，更能使人类获得裨益。

五、信仰与文化的关系

梵二会议明确宣称：“基督徒，在走向天国的旅程中，虽然他

们应该追求并爱好这天上之事,但是这个责任并不减轻,反而加重,他们应该与人们合作共同建立一个更适合人性世界的重大责任。”^①因着自己的信仰,基督徒的这种社会责任也就更为严重。在更适合人性的世界中,文化显然占有极为显著的位置。因此,信仰不但不应该,也不可能,与文化相对立或彼此排斥。那种把信仰与文化对立起来的态度显然是不恰当的。真正的信仰,正如梵二会议所指出的,可以“提供卓越的动机和扶助,以使基督徒用加倍的热诚来完成自己的任务,尤其可以揭示这伟大任务的充分意义。在人类基本使命中,使人类文化占有卓越的位置。”^②可见,对基督徒来说,信仰为完善并发展人类文化提供坚实的基础,真实的动机,恒久的帮助,最终可以建设一个更适合人性的丰富多彩的世界。

文化也应该更好地表达基督徒的信仰。“如果基督徒的信仰要不断地在文化中扎根,就必须寻找并发现新的表现方式。”^③信仰不能改变,也不可能改变。但在文化中表现信仰的方式可以多种多样。梵二会议特别要求基督徒团体“藉着本民族丰富的文化遗产,要深深地扎根于人民中间”。^④换句话说,基督徒的信仰要在本民族文化中发现其表达的方式。天主教传到中国以来,就不断地在追寻能够表达天主教信仰的表现方式。利玛窦在这方面的贡献是巨大的。当然,在这个追寻的历程中,也有过失败的经验。反思这些经验教训,邓恩(George H. Dune)所言极是:当基督宗教

① 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,57号。

② 同上。

③ S. C. C., *General Catechetical Directory*, 11 Apr. 1971, no. 2(b).

④ 梵二文献:《教会传教工作法令》,15号。

面对一种根深蒂固的非基督宗教文化时,只有在保持信仰的纯洁和统一的同时,采用广泛灵活的适应政策,才能完成自己的救世使命。^① 因此,就需要研究探讨并发现在不同文化中表达信仰的多种方式。借助着不同文化,信仰的丰富内涵才能表达的更加清晰。^②

因此,信仰为文化的发展与完善提供动机和扶助,文化为信仰的表达与实现提供土壤与方式。梵二会议认为这种关系的结果是“教会本身以及各民族的文化都会更加丰富”。^③

六、福音与文化的关系

梵二会议完全拒绝了将福音与文化相对立的思想。梵二会议承认福音与人类文化有着千丝万缕的联系。福音与文化的关系主要表现在以下几个方面:第一,在整个人类历史中,天主按照各个时代的不同文化将自己启示给人类。^④ 按照梵二会议的这个思想,各个时代的不同文化中都应该有天主启示的光照,尽管最终的最完全的启示——耶稣基督——是在犹太文化中完成的。这种理解就为在不同的文化中,发现福音的信息打开了通道。这种前耶稣福音时代的启示与各个文化都有着密切的联系。第二,最完全

① GEORGE H. DUNNE, *Generation of Giants—The Story of the Jesuit in China in the last Decades of the Ming Dynasty*, Indiana, University of Notre Dame Press, p. 10.

② JOHN PAUL II, *The Christian Family in the Modern World*, 22 Nov. 1981, no. 10.

③ 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,58号。

④ 参阅,同上。

的启示——耶稣基督——道成肉身的福音曾在不同文化中得以传播。^① 这一点在天主教两千年的历史中已经得到验证,虽然有时会有失败的经验。耶稣基督的福音也曾在不同的文化中得以表现。正是在这个意义上,人们谈论福音本地化。特别是在梵二会议后,这种福音本地化的努力与成果愈来愈强。按照教宗若望保禄二世的思想,福音本地化必须使福音真正进入到所在文化的内涵中,而且这种进入必须以了解所在文化的本质组成为先决条件,也要了解所在文化的特殊表达方式,并且真正尊重这个文化的特殊价值观及其丰富的遗产。^② 第三,按照梵二会议的观点,福音可以完善人类的生活及文化,净化并补足人类文化。^③ 这并非意味着福音要高于其他文化,相反,正是在福音与不同文化的交流与沟通中,文化得以完善,福音得以表达。

(载《天主教研究论辑》,第一辑(2004),北京天主教与文化研究所主办,赵建敏主编,宗教文化出版社)

① 梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,58号。

② JOHN PAUL II, *Catechesis in our Time*, 16 Oct. 1979, no. 53

③ 参阅,梵二文献:《教会在现代世界牧职宪章》,58号。

当代中国天主教的社会服务

“文化大革命”后的近二十年是中国天主教的恢复期。恢复期的主要任务集中在重建教堂,培养神职及修会人员。现在,中国天主教逐步进入到修和与融入期。“修和”是指教会内部间的接纳与共融。“融入”特别指天主教与当代中国社会的关系而言,而且这种融入是在现代社会模式下产生的。这种“融入”的突出层面之一就是天主教的社会服务。虽然教会的这种服务起步时间不长,但已经初具规模,而且在不断摸索继续成长壮大。

一、中国天主教的社会服务模式

藉着恢复期所准备好的人才与团体,中国天主教开始了自己的社会服务。最早开始的服务模式是慈善救济。慈善救济的主要方法是赈灾义诊。中国是一个地域辽阔且并不富裕的国家。洪水、干旱、地震、雪灾等自然灾害发生几率相当频繁。中国文化中“一方有难,八方支援”的精神也体现在中国天主教会身上。每当此类大的自然灾害发生时,中国教会都会积极站出来号召教友捐

钱捐物。例如 1990 年中国南方遭受水灾,仅北京教区就捐款数万元,捐衣物数千件。^① 1994 年北京门头沟遭遇干旱,北京教区募集 10 万元支援那里的乡村打井抗旱。^② 这种救济捐助甚至在中国教会仍处于恢复期时就已经开始了。那时,并不富裕的教友更多的是捐助衣物。时至今日,这种赈灾方法依然是中国教会社会服务的主要方法之一。另外一类方法就是义诊。教会(或教区、堂区)组织有某种医术特长的热心教友在既定时间为教友或非教友义务诊断。这种方法最初限于在教堂内举行,后来逐步发展到送诊下乡,为更贫穷的乡村义务出诊。中国传统在服务他人上常讲“有钱的出钱,有力的出力”。并不富裕的教友或教堂就号召教友义务“出力”。这种方法很是很有效,众多有此类特长的教友踊跃参加,为那些因贫穷无法享受到基本医疗的人解决了部分问题。同时,由义诊发展出成立诊所和医院。现在,教会开办的各类诊所医院至少由一百多家。

第二个服务模式是照顾贫弱。照顾贫弱的方法主要是扶贫助学,救助安老。中国天主教积极为贫困地区学生募集资金帮助他们完成学业。许多堂区都自发为当地贫困学生捐款。此类活动特别受到学生家长的感激。一些神父用自己不多的一点生活费用资助困难小学生。^③ 此外,另一类方法是救助与安老。救助对象包括山区小学、特殊病患、残疾人等。例如 1991 年的“助残日”北京

① 石衡潭等,《改革开放以来天主教北京教区社会服务与实践》,见:卓新平,萨耶尔 主编,《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003 年,第 286 页。

② 同上,第 291 页。

③ 同上,第 286 页。

教区“天爱”合唱团为助残日义演。^①安老活动所采取的方式主要是设立安老院和慰问鳏寡孤独。据不完全统计,中国天主教至今已开办至少50多家安老院,10多家残婴院。^②当然,这些救助也包括近来颇受关注的艾滋病患者。照顾贫弱模式上,各种方法日新月异,中国教会做了大量工作。非常重要的不仅是这类工作,而且教会能够跟上社会发展,用新的方法开展新的救助工作。

第三个模式是志愿服务。志愿服务开始于上面提及的义诊活动。此后,随着与社会接触面的加大以及年轻教友的活力再现,这种志愿服务出现了多种形式。主要形式有义务培训外语、义务堂区服务、义务参加环保宣传日、义务支教等活动。过往的义诊服务参加者主要是年老的教友。现在这类志愿服务则以年轻人为主。年轻教友对此类志愿服务热情很高,参加的积极性也很强。

第四个模式是文化交流。鉴于中国现代社会文化多元化的发展,许多年轻人对宗教文化兴趣浓厚。针对这个特点,教会组织合唱团在社会音乐厅演出教会的某些传统音乐。例如北京的天爱合唱团就曾多次举办圣诞节音乐会,社会反应强烈。北京北堂的老年圣乐合唱团曾于1998年参加全国“98夕阳红”全国老年合唱比赛并以《阿来路亚》一曲获得优秀奖。^③此外,北京天主教与1999年与大恒音像出版社公开出版《圣母颂》音乐VCD。2000年北京上智编译馆又与同一音像出版社公开出版了《圣经与教会艺术欣

① 见:卓新平,萨耶尔主编,《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003年,第286页。

② 周辉,《天主教女修会对中国社会的意义》,见:赵建敏主编,《天主教研究论辑》第三辑,宗教文化出版社,2006年,第422页。

③ 见:卓新平,萨耶尔主编,《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003年,第295页。

赏》电脑光盘。此类工作都以服务社会为直接目的,并且得到社会的广泛认同。另外,许多青年人对教会婚礼形式非常渴望,许多教区经过审慎研究出台了专为双方都是非教友的婚礼仪式。2006年上半年,仅北京教区南堂就举行了160多对非教友婚礼。毫无疑问,这类社会服务为提高人民精神文化素质,做出了相当贡献。社会服务不仅仅是物质层面的服务,文化精神层面服务同样重要,也需要发现更多方法,为多元化的社会提供宗教文化的服务。从目前来看,此类文化交流性社会服务处于方法少、人员少、资金少的“三少”境地。着眼于社会的精神服务,教会在文化社会服务上需要下大力气来提升。

第五个模式是理论研究。就社会服务而言,教会的重点基本上都放在了上述几种模式的实践工作上。目前,中国天主教社会服务理论研究严重匮乏。2004年10月25日,天主教公布了人们期待已久的《天主教社会教义纲要》(Compendium of the Social Doctrine of the Church)。如何结合中国现代社会来实践这个纲要的期望,需要从理论上进行研讨。2005年12月北京天主教与文化研究所召开了“天主教社会理论与现代社会”学术研讨会。2006年10月,中国社会科学院基督教研究中心与德国 Misereor 共同举办了“基督宗教社会学说及社会责任”国际学术研讨会。显然,社会服务理论研究仅靠两次研讨会是远远不够的。今天,人们普遍认同的是,中国社会正处于现代转型期,教会只有开阔视野深入社会并结合社会转型的特点才能提供周全的社会服务。因此,中国教会应该加强社会服务的理论研究。这种研究是中国天主教社会服务的理论基础。没有这种理论指导,中国教会的社会服务就只能是“胡子眉毛一把抓”,服务效果就会大大弱化。

二、中国天主教社会服务的组织结构

就中国天主教社会服务机构从属关系而论,目前主要有四种类型。第一类是从属教区的机构。这些机构包括社会服务的管理机构以及教区成立的直接服务机构。例如,天主教西安社会服务中心,辽宁教区社会服务中心,河北衡水教区社会服务中心等都是教区性的社会服务工作机构,而北京教区天颐安养老院,北京教区天爱诊所则是教区性的直接服务机构。这类机构所占社会服务机构比率较大。第二类是从属修女会的社会服务机构。例如,河北边村德兰修女会 1988 年创办的残婴院黎明之家。虽然这些修女会大部分也属于某个教区,但社会服务机构直接管理者是修女会。第三类是从属省级教会牧灵服务组织的机构。这类机构不是很多。例如,河北进德公益就从属河北省天主教教务委员会指导。第四类属于教友个人主办的社会服务机构。这类机构很少。例如,河北固安县的王平安教友创办的安养老院。

就笔者所知,这些机构一部分属于教会内部的社会服务机构,一部分在当地政府相关部门登记,取得了合法 NGO 工作许可证。例如 2006 年 4 月注册的河北进德公益,王平安创办的安养老院等。按照政府相关法律,有些机构未经注册是不得开办的。例如诊所和医院。教会的此类社会服务机构必须按照法律规定获得一定资格后才可以注册开办。某些社会服务机构必须达到法律规定的注册资金数额才能够注册。例如,安养老院和公益服务 NGO 组织。注册公益服务中心类 NGO 就需要 200 万元人民币的注册资金。教

会的社会服务机构一般很难募集到如此巨额的注册资金。也因此教会的某些社会服务机构无法获得注册许可。

三、中国天主教社会服务的资金来源

这些社会服务的资金来源主要有四种形式。第一,国外相关机构的捐助。笔者没有详细统计这些捐助所占中国教会社会服务资金的比例。但相信比例不会很小。国外相关机构对中国教会社会服务方面的捐助慷慨大方。中国教会实在应感谢这些国外友人和机构。但是,鉴于“中国社会对过去历史上基督宗教在华的慈善事业和社会服务亦抱有某种怀疑态度,甚至不少人认为此乃一种‘利用’或‘诱惑’”,^①中国教会的这些社会服务机构在与国外相关机构合作上不得不小心翼翼,以免触发社会的这种心态。在这种情况下,国外相关机构的捐助大都采取由中国教会的社会服务机构直接出面,而自己则仅仅是资金支持的方式。当然,也有个别国外相关机构试图以自己名义或与国内教会机构双方合作名义来进行社会服务,但往往使整个社会服务计划不果而终。当然,这也并非绝对没有成功先例。有些方面的社会服务则能够以双方合作名义来进行。就此而言,非教会的社会服务机构因为没有上述的历史包袱,在与国外相关机构的合作上就显得较为开放。因此,为了能更好地进行社会服务,国内天主教的某些机构,例如河北进德公益(从其名称来看,毫无教会标志或特色),在社会服务上教会特色就会比较淡化。此外,国外相关机构的捐助也是临时性和

^① 卓新平,《中国教会与中国社会》,见:卓新平、萨耶尔主编,《基督宗教与当代社会》,宗教文化出版社,2003年,第252页。

项目性的。仅仅针对某个申请项目进行资助。国外相关机构基本上没有对国内教会社会服务机构的年金性资助。第二,国内信友的捐助。国内信友对教会社会服务的资金支持也是相当踊跃的。此类捐助主要靠教会所办报纸、网络、教堂公告等形式获得。中国教友对慈善类社会服务捐助还是相当慷慨的。总体而言,这类捐助都是临时性和项目性的。信友们会就某个特殊项目临时给予资助。这类方式相当普遍。至于那种长期性的按照自己工资收入比例对某个教会社会服务机构的捐助则非常鲜见。国内的教会社会服务机构基本上没有长期性的成员性捐助方式。第三,教区的资助。除了上述两种形式外,某些教区性社会服务机构的资金来源是自己的教区。教区对自己所成立的社会服务机构给予定额资助。教区的这些资助基本上是对机构本身的基础性工作的支持。当然,有时也会是项目性的。第四,教会社会服务机构的某种收益。有些社会服务机构通过社会服务可以获得某种收益。例如,诊所、医院或安老院。此类社会服务机构基本上可以通过其社会服务收益来维持自身正常运转。

四、中国天主教社会服务的反思

由上述分析我们不难发现中国教会社会服务虽然蓬勃发展,但也不乏困难。中国教会的社会服务起步时间不长,与国外教会社会服务机构以及国内非教会的社会服务,不论在服务形式上,途径上和质量上都有着相当的差距,需要进一步提高。

(一) 教会社会服务理论研究滞后

前文已经提及,教会社会服务理论发展迅速。面对日新月异的社会发展,对基于福音精神和教会社会训导的中国教会社会服务理论研究严重滞后。中国社会正处在由传统到现代的社会转型期,教会社会服务如何应对这种转型并在这种转型中加大教会社会服务力度,需要理论研究进行指导。教会社会服务理论的本地化对教会所处社会的影响是巨大的。如何把握这种时代机遇,充分发挥教会社会服务优势值得深入探讨。就目前情势而言,中国教会的社会服务缺乏适合中国现代社会的理论性指导。教会热心人士靠着满腔热忱在进行社会服务。针对中国教会社会服务的统计分析、存在问题、未来方向、原则宗旨以及与中国现代社会与法律的联系等学术文章少之又少。针对这种状况,需要大力加强教会社会服务的理论研究。

(二) 教会社会服务意识亟待加强

过去中国天主教的社会服务模式比较单一,教会社会服务意识普遍而言较为弱化。这里所言服务意识弱化并非指教会社会服务意识的缺乏。这种弱化首先体现在服务模式的单一上。基本而言,这种单一模式主要是慈善救济。这与过去中国社会经济状况不无关联。那时的中国社会经济非常贫穷落后,教会的社会服务充当着“舍粥”式的慈善家角色。当然,今天的中国社会某些地方仍然需要这类的慈善救济。但是,模式的单一显然是服务意识弱化的一种体现。此外服务意识的弱化也体现在对如何服务现代社会思想模糊方法不力上。现代社会有许多新问题出现,教会的社

会服务必须跟上时代。强化服务现代社会的意识才能让教会开阔视野把握未来。

(三) 教会社会服务模式有待发掘

没有极强的教会服务现代社会的意识,也就很难发掘到新的教会社会服务模式。现代社会出现的新问题,需要新的服务方式。慈善、医院、孤儿院等过往模式虽然并未过时,但必须同时着眼于诸如工人问题、妇女儿童问题、现代奴役、商业伦理、环境保护等现代模式的社会服务。随着中国社会城市化、工业化、商业化的发展,教会社会服务新模式大有潜力可挖。此外,文化精神层面社会服务模式也前景无量。诸如牧灵心理(Pastoral Counseling)、人格尊严、社会正义、人生意义、人性修养等模式有待进一步发掘出具体实践方法与途径。转型中的中国现代社会对此类层面上的宗教社会服务非常需要。例如,河北省的柏林禅寺每年的夏令营都有几百的青年为其坐禅素斋式修养方法所吸引。中国天主教也需要发掘出适合自己教义的此类现代社会服务模式来进一步提升服务社会的质量。

(四) 教会社会服务机构需要统划

中国天主教社会服务不断成长。教会的各类社会机构也在不断增加。一方面,各类服务机构呈现出欣欣向荣景象。现代社会对教会社会服务的认可度不断提高,再加之教会的现代服务意识不断增强,教会社会服务活力再现。另一方面,国内教会社会服务各类机构彼此间缺乏必要沟通渠道,造成各机构单独发展无法形成整个教会的社会服务气势。因此,国内教会社会服务机构需要

统筹策划,至少应该建立一种经常性沟通机制。藉此机制,各服务机构可以互通有无博采众长,充分发挥各自优势。

(五)教会社会服务人员专业培训

教会社会服务人员专业培训也是目前不可忽视的一个问题。除了某些需要政府相关机构批准(如诊所或医院),因而其服务人员不得不具备相当专业资格外,许多教会服务机构的服务人员需要在所服务专业技能上有所提高。例如在教区或修会主办的安老院,其服务人员都是一般修女。她们的热诚和服务精神无可置疑,但也需要有必要安老与医护知识的培训。再如修女会主办的残婴院,修女们任劳任怨体贴入微照顾残婴的精神实在令人钦佩感动。如果这种精神之外再加上必要的医护和儿童心理培训显然会更为有益。因此,按照服务类型对服务人员进行培训非常必要。有些纯粹专业技术上的培训(如医护)完全可以委托社会上的某些机构来进行。

(六)教会社会服务资金来源发掘

毫无疑问,社会服务需要大量资金来保证其正常运转。教会社会服务机构目前基本上都是靠国内外捐助来维持其运转的。当然,这种资金渠道今后仍然会是教会社会服务的主要资金来源渠道。然而,为了保证教会社会服务机构的年度计划,应该开发资金来源的其他渠道。这些方式可以包括长期性的成员捐助、某种合法投资获益等方式。自然,这也需要一套完整的财务管理制度来保证。无论如何,根据教会各类社会服务的不同特色,发掘资金来源的其他渠道,克服目前单纯靠临时项目性资金捐助的募集方式,

让教会社会服务走向计划性服务形式,从而保证教会社会服务的长效性。

诚如《教会在现代世界牧职宪章》所言“大公会议依照教会真理而陈述的,目的在使我们这时代的人们——无论是信仰天主者,或是不明白承认天主者,更清楚地认识其完整使命,而建造一个符合人性尊严的世界,追求一个根深蒂固的、世界性的友爱团结,并在爱德的激发下,慷慨豪爽,通力合作,以响应我们这时代的迫切要求”。(《现代 91》)面对现代中国社会,中国天主教社会服务正在不断成长,唯有不断总结经验,不断加以完善,才能“响应我们这时代的迫切要求”,与整个人类共同建设一个“爱的文明”(for a civilization of love)的世界。

(奥斯陆联盟于2006年12月1-3日在挪威首都奥斯陆主办的“转型社会中的法律与宗教”国际学术研讨会会议论文)

《物权法》下的宗教财产

——以天主教财产为例

中华人民共和国第十届全国人民代表大会第五次会议于2007年3月16日通过了《中华人民共和国物权法》(以下简称《物权法》)。《物权法》由中华人民共和国主席胡锦涛于同日签署公布,并将于2007年10月1日起施行。《物权法》广泛征求群众意见,并几经审议、修改,最后公布。《物权法》的公布实施将成为中国法律史上的一座醒目界碑,也将对中国立法产生深远影响。其现代意义下的重要性自不待赘言。但最为关键的是,《物权法》与每位公民(自然人)的社会经济生活息息相关,同时也与不同的社会团体(法人)的经济利益紧密相连。自然,法律一经颁布,守法用法才是公民和团体的基本责任。既然《物权法》直接关系到每位公民和社会团体的经济利益,在此前提下,宗教财产又会受到何种影响呢?换言之,作为社会团体法人的宗教团体如何在《物权法》下维护本团体的利益呢?本文即以天主教财产为例,试图对以上问题做出回答,并严格由法律角度尝试对《物权法》予以应用。在依法治国、依法行政、依法管理宗教事务的国策下,宗教团

体的守法用法,合理合法地运用法律保护宗教团体利益,特别是财产利益,不但体现出现代社会的人文精神,同时也是引导宗教与社会主义社会相适应、依法管理宗教事务的关键方面之一。

一、《物权法》下宗教财产的法人团体定位

要对宗教财产给予《物权法》下的定位,首先需要确定宗教团体的法律地位。《宗教社会团体登记管理实施办法》第二条规定:

由中华人民共和国公民在本国境内组织的各宗教县级范围(含县级)以上区域性和全国性的宗教社会团体,均应依照本办法的规定,向政府民政部门申请登记。

按照对此条款的解释,这里所说的宗教社会团体,主要是指各宗教的教务组织和信教群众的爱国组织。^① 这里规定了宗教社会团体的登记范围。换言之,此条规定了何种社会团体属于宗教性社会团体。这里有两个关键因素:其一,宗教团体属于社会团体法人。社会团体法人是我国民法通则的分类,是指由自然人或法人自愿组成,从事社会公益、文学艺术、学术研究、宗教等活动的各类法人。因此,一经在民政部门登记成功,宗教社会团体就具备了社会团体法人的资格;其二,宗教团体是具有我国民法规定的法人资格的以宗教活动为主的社会团体法人。此社会团体法人的宗教性质是区别于其他任何社会团体的关键不同点。因此,宗教团体的社会团体法人资格为民法所承认,具备普通社团法人所具有的权

^① 国宗局政法司编,《宗教工作普法读本》,宗教文化出版社,1997,第64页。

利和义务,是有民事权利能力和民事行为能力,依法独立享有民事权利和承担民事义务的组织。简言之,宗教团体法人也是具有民事权利主体资格的社会组织。依《民法通则》的规定,我国的法人主要有四种:机关法人、事业法人、企业法人和社团法人。宗教团体属于第四种社团法人中的社会团体法人。《宗教社会团体登记管理实施办法》的第三条规定:

全国性宗教社会团体应经国务院宗教事务局审查同意后,向民政部申请登记。区域性宗教社会团体经所在地相应的政府宗教事务部门审查同意后,向当地民政部门申请登记,并由当地政府宗教事务部门报上一级政府宗教事务部门备案。

天主教教区须经该教区办事机构所在地省级政府宗教事务部门审查同意后,向省级民政部门申请登记,并由当地省级政府宗教事务部门向国务院宗教事务局备案。

《中国天主教教区管理制度》(2003.3.22)第五条规定,“教区应在省、自治区、直辖市政府民政事务部门登记”。因此,就天主教而言,天主教教区一经省级民政部门登记,即成为区域性宗教社会团体,就完全具备了我国《民法通则》中社团法人的资格,有民事权利能力和民事行为能力,并依法独立享有民事权利和承担民事义务。

宗教团体在此法律地位下的宗教财产与《物权法》中的物权相关联。《物权法》第二条规定:

因物的归属和利用而产生的民事关系,适用本法。
本法所称物,包括不动产和动产。法律规定权利作为物

权客体的,依照其规定。

因此,当作为物的宗教财产,包括其不动产和动产,产生归属和利用时,就产生民事关系,也就适用本《物权法》。

《物权法》第二条还规定:

本法所称物权,是指权利人依法对特定的物享有直接支配和排他的权利,包括所有权、用益物权和担保物权。

在此,宗教团体成为《物权法》中的权利人,并依法对宗教财产的不动产和动产享有直接支配和排他的权利。这种权利包括宗教团体对宗教财产的不动产和动产的所有权、用益物权和担保物权。

二、宗教财产所有权的归属

依照《物权法》的规定,物权的所有权主要有以下四个类型:国家所有权、集体所有权、私人所有权和社会团体所有权。《物权法》中的还有从表象上看是一个所有权,但是从其内部关系上看,是多个独立所有权的聚合,因此不宜归类于单独所有权类型。

国家所有权亦即全民所有权。《物权法》对国家所有物予以了明确界定。就作为不动产的土地而言,《物权法》第四十七条特别明确规定:

城市的土地,属于国家所有。法律规定属于国家所有的农村和城市郊区的土地,属于国家所有。

与此同时,第五十八条规定:

集体所有的不动产和动产包括:(一)法律规定属于集体所有的土地和森林、山岭、草原、荒地、滩涂

则归集体所有。因此,就不动产土地而论,只有两种所有权形式:一种是国家所有,另一种是集体所有。对于集体所有的不动产土地的使用,《物权法》在第五十九条特别给予了明确规定。集体所有权分为两类:一类是城镇集体所有的不动产和动产;另一类是农民集体所有的不动产和动产。《物权法》对此类所有权的不动产和动产的占有、使用、收益和处分的权利都作出了明确界定。第三个所有权类型是私人所有权。第六十四条规定:

私人对其合法的收入、房屋、生活用品、生产工具、原材料等不动产和动产享有所有权。

最后一种所有权类型是社会团体所有权。《物权法》第六十九条规定:

社会团体依法所有的不动产和动产,受法律保护。

社会团体所有权是指各类社会团体对其财产享有的占有、使用、收益和处分的权利。在我国,社会团体种类很多,包括人民群众团体、社会公益团体、文艺团体、学术研究团体、宗教团体等。我国《民法通则》第77条规定:

社会团体包括宗教团体的合法财产受法律保护。

任何组织和个人都不得随意侵占、破坏社会团体的合法财产。此外,2004年11月30日颁布的《宗教事务条例》第三十条明确规定:

宗教团体、宗教活动场所合法使用的土地,合法所有或者使用的房屋、构筑物、设施,以及其他合法财产、收益,受法律保护。任何组织或者个人不得侵占、哄抢、私分、损毁或者非法查封、扣押、冻结、没收、处分宗教团体、宗教活动场所的合法财产,不得损毁宗教团体、宗教活动场所占有、使用的文物。

宗教团体合法使用的土地自然属于不动产。因此,宗教团体的合法不动产和动产受法律保护,任何组织和个人不得随意侵占和破坏。

我国天主教现有民政部门登记的区域性宗教团体共三类:区域性(包括省和区、县)天主教爱国会(如:北京市天主教爱国会,上海市天主教爱国会,河北省天主教爱国会,北京市西城区天主教爱国会等);区域性(省)天主教教务委员会(如:北京市天主教教务委员会,湖北省天主教教务委员会,重庆市天主教教务委员会等),教务委员会没有县级团体;天主教教区(如天主教北京教区,天主教上海教区,天主教济南教区,天主教辽宁教区等)。正如上文所说,这些教区一经民政部门登记即成为合法的区域性宗教社会团体,依法享有民事权利和承担民事义务。区域性天主教爱国会和教务委员会均为新中国成立后新成立的区域性宗教团体并按照其登记时的章程开展活动。天主教教区一般都沿用历史定制,并根据当地教会情况适当合并或拆分。

由天主教历史来看,其宗教财产的不动产和动产总体上可分为两类所有权归属:一类是天主教教区归属;一类是国外传教修会归属。天主教教区归属的宗教财产完全落实给其原属教区当毫无异议。新中国成立后,国外传教士修会归属的财产,一般均归属于

其所在地的天主教教区。^① 建设部印发的《关于城镇房屋所有权登记中几个涉及政策性问题的原则意见》的通知(1989. 11. 1)也明确规定:

宗教团体的教堂、寺院、庵堂、宫观及其他房屋,不论自用出租,包括由房地产管理部门包(经)租、出借、被占用和按中央国务院政策规定应退还的,均由宗教团体登记。尚未发还产权的暂缓登记。原外国教会房产,按中央、国务院政策规定,新中国成立后转移为中国教会所有,其产权由宗教团体登记。

同一通知还规定:

宗教团体的房屋,产权证件不全的,由宗教团体书面说明产权情况,由主管机关证明,经调查属实,产权无纠纷的,可由有关宗教团体登记。

就天主教财产的不动产和动产而言,作为合法登记的宗教团体的天主教教区实是天主教会财产的权利人,而非其他任何组织或个人所有。《中国天主教教区管理制度》(2003. 3. 22)第九条规定,“教区主教是教区法人代表,应在当地政府登记备案”。因此,教区主教也是此宗教财产权利人的法定代表人。

在此应该另外说明的是,《天主教法典》对此法定代表人处分天主教团体所属财产有明确规定。法典 1277 条规定:

^① 1956 年 1 月 13 日外交部和国务院宗教事务局根据 1954 年中央批准外交部党组关于处理美国在华财产的原则联合下达的通知中说:“对外国教会房地产的处理,原则上不由政府出面收回,而是随着宗教界爱国运动的发展,逐渐转移为中国教会所有”。

教区主教在采取管理行动时,对教区经济状况有重大关系的行动,应征询经济委员会及教区参议会的意见;并且除普通法或基金会明文规定的情况外,凡采取非常管理行为,皆需此委员会及参议会的同意,主教团得规定何者是属于非常管理行为。

法典 1292 条规定,当拟变更的财产价值超过当地主教团规定时,

如法人属教区主教,则由主教取得经济委员会和参议会及有关人的同意进行。以上之同意,教区主教在变更教区的财产时亦有需要。

在此应该特别注意,此两条法典要求教区主教获得法典所规定的相关人员的同意。这种同意关系到教区主教有关行为的有效与否。法典总则中的 127 条第 2 项规定:

当法律规定,上司应征得某些个人的同意或意见,而后为其行为时,应遵守下列之规定:1#应征得同意一项,上司如未征得此等人的同意,或违反此等人或某人的意愿而为之行为无效。

换言之,在处分上述宗教财产时,如果法定代表人没有征得法典所要求的相关人员的同意,其处分相关财产的行为无效。

此外,《中国天主教教区管理制度》(2003. 3. 22)第三十六条也规定,“教区管理委员会可根据需要设立经济委员会(小组)。”第三十七条规定,“经济委员会由主教或其代表担任主任。”同时,同条还规定:“经济委员会应对整个教区的财产登记在册,包括动产,不动产,实物或其他物品,并对所登记的财物加以评估。”

四、宗教财产的用益物权

《物权法》对用益物权的规定体现了我国物权制度的不断完善。用益物权的整个系统更加具体化并大大增强了可操作性。用益物权对宗教财产中的不动产,特别是宗教财产中的房地产,将带来重大影响。过往的法律政策通常强调的是宗教财产中的房产权的归还。^①对这些房产的落实一般采用实物归还、货币补偿、产权置换三种方式。当然,在落实这些房产过程中,由于城市拆迁速度相当快,宗教房产确权进度相对滞后,有一些尚未明确产权的宗教房产可能会因产权归属不明致使房屋产权人权益受到损害。客观来说,各级政府对宗教财产中的房产权的落实归还花费了大量力气,成绩是不容否定的。

此外,《物权法》用益物权的规定,为宗教财产的不动产,特别是土地使用权,开辟了新的权益领域。《物权法》规定的用益物权有四种类型:土地承包经营权、建设用地使用权、宅基地使用权和地役权。毋庸置疑,无论城镇或是农村,非住宅用地的建设用地使用权本身具有很强的经济价值。《物权法》的地役权很好地满足了这种现实问题。在新颁布的《物权法》下,宗教财产中的土地使用权将成为极具经济价值的收益物。在过往的落实宗教房产政策

^① 例如:国务院批转宗教事务局、国家建委等单位《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》(1980.7.16);建设部《关于城镇房屋所有权登记中几个涉及政策性问题的原则意见》(1989.11.1)第二条“宗教房产登记有关产权确认”;北京市人民政府办公厅转发市房地局等三部门《关于北京市落实宗教团体房产政策的意见》(1998.7.17)等。

中,对于原属宗教财产的土地很少有人过问。人们往往以“土地国有”为遁词对原属宗教财产的土地忽略不计。《物权法》第 118 条明确规定:

国家所有或者国家所有由集体使用以及法律规定属于集体所有的自然资源,单位、个人依法可以占有、使用和收益。

《物权法》第 34 条规定:

无权占有不动产或者动产的,权利人可以请求返还原物。

因此,原属宗教财产的土地亦应成为落实宗教财产的一项内容,而且这项内容在新颁布的《物权法》下会为宗教团体带来极为可观的经济利益。因为作为用益物权人的宗教团体在遵守相关法律的规定下,可以开发利用此类资源。^①此外,如果宗教财产中的土地被征收或征用,宗教团体有权要求相应补偿。《物权法》对此也明确规定:

因不动产或者动产被征收、征用致使用益物权消灭或者影响用益物权行使的,用益物权人有权依照本法第四十二条、第四十四条的规定获得相应补偿。

此外,就宗教财产中的不动产土地而言,除按照法律被征收或征用外,尚有一些土地被他人恶意占有。对拒绝按照法律归还权利人请求的恶意占有人,《物权法》第 242 条明确规定:

^① 《物权法》第 120 条:用益物权人行使权利,应当遵守法律有关保护和合理开发利用资源的规定。所有权人不得干涉用益物权人行使权利。

占有人因使用占有的不动产或者动产,致使该不动产或者动产受到损害的,恶意占有人应当承担赔偿责任。

《物权法》第 243 条规定:

不动产或者动产被占有人占有的,权利人可以请求返还原物及其孳息,但应当支付善意占有人因维护该不动产或者动产支出的必要费用。

另外,对于已经改为他用的宗教财产的土地,宗教团体有权要求赔偿。《物权法》第 244 条规定:

占有的不动产或者动产损毁、灭失,该不动产或者动产的权利人请求赔偿的,占有人应当将因毁损、灭失取得的保险金、赔偿金或者补偿金返还权利人;权利人的损害未得到足够弥补的,恶意占有人还应当赔偿损失。

综上所述,落实宗教财产中的土地使用权既是《物权法》所规定亦应成为宗教政策落实的一项重要内容。对落实给宗教团体的原属土地,宗教团体有权占有、使用、开发和收益。如果确实需要被征收或征用,亦应按照法律给宗教团体以相应补偿。对恶意占有原属宗教团体之土地的占有人,作为权利人的宗教团体可以根据《物权法》的规定要求其归还、补偿;造成损失的可以要求其赔偿。

五、宗教财产的登记

宗教财产的登记实属必要。宗教团体应该安排专人专责对宗教财产的不动产和动产按照国家相关规定进行梳理登记,并取得

相应产权(所有权或使用权)所属证明。对于不动产的登记应该按照《城市房地产管理法》和《土地管理法》依法登记。《城市房地产管理法》第 59 条规定:

国家实行土地使用权和房屋所有权登记发证制度。

《土地管理法》第 16 条规定:

在土地所有权和使用权争议解决前,任何一方不得改变土地利用现状。

因此,登记应该分为两类:一类是土地使用权;一类是房屋所有权。就目前来看,后者登记较为容易,而前者则有一些困难。正如前文所言,宗教房产政策落实主要针对的是房产,而忽略了土地。这些土地,显然不仅包括附着于房屋而使用的土地,而且也应该包括原属宗教团体或宗教活动场所的房屋周围的土地。因此,宗教团体现在对土地使用权登记尚有大量工作要做。《宗教事务条例》也明确规定:

宗教团体、宗教活动场所所有的房屋和使用的土地,应当依法向县级以上地方人民政府房产、土地管理部门申请登记,领取所有权、使用权证书;产权变更的,应当及时办理变更手续。

以天主教而言,许多教堂及其附属房屋和周围的土地使用权尚未登记。《物权法》第 11 条规定:

当事人申请登记,应当根据不同登记事项提供权属证明和不动产界址、面积等必要材料。

可能比较困难的是,对于土地提供权属证明。这类证明需要

相关单位出具证明或者在档案馆找到原始证明资料。对于教堂及其附属土地使用权的登记应该不是很困难,因为有实物留存于宗教团体。《物权法》第12条规定:

申请登记的不动产的有关情况需要进一步证明的,登记机构可以要求申请人补充材料,必要时可以实地查看。

但对于为他人占有或毁损、灭失的土地使用权登记就有相当困难。登记机关可能会因为宗教团体缺少足够权属证明而推延给予登记。对此,方法之一是找到原始档案资料以资证明,方法之二是要求相关土地管理部门出具此类证明,因为按照《土地管理法》的27条规定:“县级以上人民政府土地行政主管部门会同同级有关部门进行土地调查。土地所有者或者使用者应当配合调查,并提供有关资料”,而且“土地所有者或者使用者应当提供有关资料,不得虚报、瞒报、拒报、迟报”(第29条)。此外,由于现时缺少有关宗教财产土地登记的明确法律规定政策指导,建设部印发的《关于城镇房屋所有权登记中几个涉及政策性问题的原则意见》(1989.11.1)中的“宗教团体的房屋,产权证件不全的,由宗教团体书面说明产权情况,由主管机关证明,经调查属实,产权无纠纷的,可由有关宗教团体登记”,可以作为登记时的参考政策。

总之,在《物权法》颁布后,宗教团体的不动产和动产登记应该予以足够重视,否则宗教团体的权益可能会受到损害。此外,在进行房产所有权登记的同时,千万不要忽略对宗教团体土地使用权的相关登记,而后者在某种程度而言,更具有实际意义和经济价值。

(2007年7月13-15日在上海大学召开的第4届宗教社会科学国际研讨会论文)

教友分享基督的三种职务

前 言

“这里所谓的教友,指的就是在神职人员及教会所规定的修会人员以外的所有基督信徒;也就是说,教友以圣洗圣事和基督结为一体,成了天主的子民,以其自己的方式,分享基督的司祭、先知和王道的职务,在个人的职分内,履行整个基督子民在教会内与在世界上的使命。”(《教会宪章》31,《天主教法典》204条1款)圣洗圣事产生一个特殊的效果,这就是,教友藉着圣洗圣事和基督结为一体,成为天主的子民。此效果有两个方面:一方面是领受洗礼者个人与基督的结合;另一方面是领洗者加入到天主子民这一团体中,成为天主子民中的一员。因此,所有领洗者在教会这一天主子民的团体中,在这一基督奥体中,以自己的方式分享基督司祭、先知及君王的三种职务。基督司祭、先知及君王的职务是为了完成救赎世界的使命。基督救赎世界的使命要等到他的第二次来临时才能彻底地完成与实现。教会继承了基督救赎世界的使命。

教友藉着洗礼与基督结合并成为天主子民的一员,也因此要“履行整个基督子民在教会内与在世界上的使命”。(教会 31)这一使命就是继续基督救赎世界的使命。因此,教友所分享的基督的这三种职务,也是为了继续基督的这一救赎世界的使命。为了能更清楚地了解自己所分享的这三种职务,并能更积极地履行基督托付给我们的救赎世界的使命,下面就分别对教友所分享的这三种职务进行一下探讨。

一、教友参与基督的司祭职

每一位领受了洗礼的信友都分享基督的司祭职。“因为凡是领过圣洗的人们,都藉着重生及圣神的敷油,经祝圣成为精神的圣殿及神圣的司祭,让他们把基督徒的一切行为,都献作精神的祭品”。(教会 10)司祭的职责是向天父奉献祭品。基督大司祭把自己作为祭品奉献给了天父。因此基督既是司祭又是祭品。领受了洗礼的信友既与大司祭基督结合为一体,也被祝圣为司祭,奉命向天父奉献祭品。基督徒要奉献的祭品就是基督徒的一切行为和自己的全部生活,甚至自己的生命。基督徒的圣善行为和生活可以作为祭品奉献给天父。这些行为就是我们的祈祷,我们的刻苦,我们的工作,我们的忍耐,我们的爱德。这生活就是我们日常的家庭生活,社会生活,工作与学习。“所以,全体基督徒,要恒心祈祷,同声赞美天主,把自己奉献为神圣的,悦乐天主的活的祭品,在世界各处为基督作证”。(教会 10)教友藉着同基督的结合成为悦乐天主的祭品,而且是活的祭品。活的祭品就要求教友把自己

的行为和生活完全基督化。因此之故，神父在弥撒圣祭中邀请大家说：“各位兄弟姐妹，请你们祈祷，望全能的天主圣父收纳我和你们共同奉献的圣祭”。显然，弥撒圣祭不是神父单独奉献的，而是神父同所有参加者共同奉献的。教友奉献饼酒时，代表着连同自己的行为与生活一同奉献给天父。这种奉献是要与基督所作的奉献联合在一起的。教友奉献的饼酒经祝圣而成为基督的体血，成为奉献给天父的祭品。当教友把自己的生活与行为也连同基督的体血一起奉献时，教友的生活与行为就成为奉献给天父的“精神的祭品”。

梵二会议明确地告诉我们，“教友们既与基督的生活及使命密切相连，基督便把自己司祭职务的一部分也赐给教友们，要他们执行精神的敬礼，光荣天主，使人得救”。（教会 34）教友所分享的这一司祭职被称为普通司祭职。神父们所分享的被称为公务司祭职。“教友们的这项普通司祭职与公务司祭职，或圣统司祭职，不仅是程度的差别，而且有实质的分别，可是彼此有连带的关系；二者都以其特有的方式，分享基督的同一司祭职”。（教会 10）神父们和教友都分享基督的同一司祭职，但这两者有着本质上的分别。我们不能将其一视同仁彼此混淆。“公务司祭以其所有的神权，培养管理有司祭职务的民众，代替基督举行圣体祭，以全体民众的名义奉献给天主；教友们则藉其王家司祭的职位，协同奉献圣体祭，在恭领圣体时，在祈祷感谢时，以圣善生活的见证，以刻苦和爱德行动，来实行他们的司祭职务。”（教会 10）司铎是以基督之名并以全体民众之名来奉献祭品的。教友则是把自己的圣善行为和生活当作祭品来奉献。教友所奉献的是他们全部的生活，“因为他们的一切工作，祈祷，传教活动，夫妇及家庭生活，每天的辛

劳,身心的消遣等等,如果是因圣神而作的,甚至忍受生活的艰苦,都会变为精神的祭品,经耶稣基督而为天父所悦纳,在举行弥撒时,与主的圣体,虔诚地奉献给天父。”(教会 34)因此,如果教友因圣神而作一切,并为基督而生活,他们的生活本身就是神圣的,悦乐天主的祭品。这也正是我们常常提到的刻苦,忍耐,祈祷,工作,家庭生活以及正常身心消遣的价值。

二、教友参与基督的先知职

藉着领受洗礼,每一位信友都分享基督的先知职。“基督是大先知,他用生活的证据和圣道的能力揭示了天父的王国,并仍在尽他为先知的任务,直到他的光荣完全显示出来”。(教会 35)基督作为大先知,来到世界,就是要用他的全部生活和福音的宣讲,告知人类并向人类揭示天国的奥秘。大先知基督,向人类预报了天国的永生以及获取此永生的道路。基督作为大先知的任务就在于此。然而,基督作为大先知的任务在他升天后并未结束。他将自己先知的任务交给了他所创立的圣教会和他的所有门徒。所有信仰耶稣基督的人,所有领受了洗礼的人,所有耶稣基督的门徒,都由基督领受了这项伟大而艰巨的任务。他命令他们继续他尚未完成的这项先知任务,直到他的光荣再来。因此,“基督不仅藉着圣统,以他的名义及权力施教,而且也用教友们,让教友们为他作见证,以信德的意识及宣道的圣宠训练他们,使福音的能力,在日常生活上,在家庭及社会生活上,昭示出来”。(教会 35)可见,每一位信友,无论神职还是教友,只要他藉着洗礼成为耶稣基督的门

徒,就分享着基督的先知职务,各自以其自身的方式继续基督作为先知的任务。

教友作为基督先知职务的分享者,就需要努力完成基督所托付的任务。基督作为先知,是要用他生活的证据和圣道的能力向人类揭示并预告天国的奥秘与永生。教友既分享基督的先知职务,就必须用自己的全部生活和宣讲,向人类揭示并预告天国的奥秘与永生。基督本身就是这天国的奥秘。正如耶稣自己在回答斐理伯时所说:“谁看见了我,就是看见了父,……我在父内,父也在我内。”(若 14:9,11)基督本身就是永生的源泉,“谁吃我的肉并喝我的血,必得永生;……谁吃了这食粮,必要生活直到永远。”(若 6:54,58)因此,“这样宣传福音,就是以言行兼顾的事实宣讲基督。”(教会 35)教友们应该以坚强的信德,热烈的望德以及活泼的爱德来向人们表示自己是未来天国的子民,天父的子女。如果教友们有这种发自内心的真诚,就不可能把天国的福乐隐藏在心中。诚于中,必会形于外。教友们定会努力运用所有的方法,以言语,以生活,把基督宣讲给人并把天国的奥秘和永生揭示给世人。因此,教友分享基督的先知职务,就是要用生活和宣讲,向人类预言未来天国的福乐与永生。

预言未来天国福乐与永生的方式,就是让教友们在日常生活上,在家庭及社会生活上,把这福乐与永生告诉世人。向人类预言天国奥秘与永生的方式,总括起来不外两种:用行动和用言语。用行动就是要教友把所信仰的渗透到自己全部的生活中去,使教友的生活基督化,成为世界的光。用言语就是把教友所信仰的宣讲给所有自己接触到的人,使教友成为福音的宣讲者。虽然也有许多教友用其全部精力从事传教事业,但基督和教会并没有要求教

友们脱离日常的家庭与社会生活,相反,却要求教友们在家庭和本地位的职务上用自己的言行来完成此任务。家庭是教友完成自己先知职务的最佳所在。因此,“在家庭中夫妇有其独特的使命,他们彼此之间,并对子女们,应该作信仰及基督圣爱的证人。基督化的家庭大声标榜天主之国的现世德行与来世真福的希望。”(教会 35) 家庭中夫妇彼此互爱互敬,子女对父母的尊敬以及父母对儿女的爱都是基督化家庭的标志。基督化的家庭无疑是未来天国的最好见证。

三、教友参与基督的君王职

万物都将屈服于基督。基督要在自己光荣的王国内为王。但是,有一点应该非常明确,正如耶稣自己所说,“我的国不属于这世界。”(若 18:36) 基督不是要在这个世界上建立一个国家。世俗的王国决不是基督所追求的。(参阅 若 18:36) 基督所要建立的王国“是真理与生命的王国,圣德与圣宠的王国,正义,仁爱与和平的王国”(教会 36)。因此,在基督的王国内,应充满着正义,真理,平等,圣德,仁爱与和平。在这个王国内,基督就是正义之王,就是和平之王,就是仁爱之王。“在此王国内,受造物将要从腐朽的桎梏中解脱出来,而进入天主儿女的光荣自由。”(教会 36) 基督用自己的血把人类从罪恶及死亡中解救出来,使人类成为天主的儿女,享有天主子女的光荣与自由。这正是耶稣所说,他的国不属于这个世界的含义。这个世界充满着使人陷于死亡的罪恶。人类在罪恶与死亡的枷锁下生活。他们需要解救与自由。基督君王职的

使命就是将人类由罪恶及死亡中解救出来,就是要带领人类进入到天主子女的光荣与自由的地位。基督君王职的使命就是他的救赎世界的计划。

耶稣基督把这项未完成的使命也托付给了自己的所有门徒。他要他们分享自己的君王职,就是“要使他们也立身于王道的自由中,以克己和圣德的生活,在自己身上战胜罪恶的势力;而且还要在他人身上服务基督,以谦逊忍耐把他们导向基督君王,这样服事基督就等于称王。”(教会 36)因此,教友分享基督君王职就是努力去完成将人类由罪恶及死亡中解救出来,并真正享有天主子女光荣与自由的任务。为达到此目的,教友首先要做的就是在自己身上为王,战胜自己身上罪恶的势力。这就需要教友自己的克己,牺牲和修炼圣德。战胜他人容易,而战胜自己最为困难。当教友能战胜自身的罪恶势力,充满信望爱的圣德之时,他们就成为天主的真正的子女并享有天主儿女的光荣与自由。这时候,教友就真正为王,成为自己的主人。此外,教友所分享的基督君王职,也要他们施行在他人身上。这种施行是要他们在他人身上服务基督。基督自己也是为了服事人而来。正如他自己所说,“我在你们中间却像是服事人的”。(路 22:27)服务他人就是服务基督。服务基督就等于为王。这一点耶稣说得非常清楚,“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的,就是对我做的”。(玛 25:40)在服务他人上,教友用自己的谦逊忍耐带领他人归向基督。

教友们主要从三个方面来实践自己所分享的基督君王职。第一方面:教友要努力认识万物的本性与价值,用基督的精神浸润万物,做万物的主人,度更圣善的生活。万物由天主所创造,由天主来管理。同时“万物都屈服于基督,将来基督还要把自己和一切

受造物屈服于天父之下,好让天主成为万物中的万有。”(教会 36)可见,万物都屈服于基督脚下,以基督为君王。因此,教友即分享基督的君王职,就应让万物也屈服于自己脚下,做万物的主人与君王。世界上事物的价值就在于它们是用来造福人类光荣天主的。教友必须做世界上金钱,物质,各类技术的主人。我们应该能够真正控制管理世界上的这一切,以基督的精神,并在正义,仁爱,和平内运用物质,金钱,各类技术。我们可能会在有意无意中,每天被世俗的事务所驱使。教友不应该成为金钱与物质的奴隶,相反,我们要做金钱与物质的主人与君王。

第二方面:“教友们要集中力量,去医治世界上引人犯罪的风俗与环境,使之能符合正义的原则,导人行善而不予妨碍。”(教会 36)教友们应彼此协助,借助世界上的事物度圣善的生活。耶稣亲自对跟随他的门徒们说:“你们的光也当在人前照耀,好使他们看见你们的善行,光荣你们在天之父。”(玛 5:16)因此,教友独善其身是不符合基督教导的,他们还要兼善天下。要兼善天下,就需要教友们去医治引人犯罪的风俗与环境。教友被召去爱近人。这种召叫就涉及人类团体,关系人类社会。他们要用自己的善言善行去创造一个没有暴力,没有战争,没有歧视,没有不公正,没有仇恨,没有分裂的社会。他们应该让社会充满仁爱,诚信,正义,奉献的精神。因此,教友不能只满足于自己不犯罪,还应该纠正社会风气,树立引人度圣善生活的社会环境。医治犯罪的风俗与环境,就是战胜社会中的邪恶,无疑就是为王。

第三方面:“教友们要练习分辨,何者为教会成员所应有的权利和义务,何者为普通社会公民所应有的权利和义务。”(教会 36)在教会内,教友有自己的权利和义务。一方面,教友有权利从

神职人员手中领受天主的圣道及圣事；有权利向教会牧者表达他们的需要和希望；有权利，有时甚至是义务，“按照个人的知识，专长与所处的地位……针对教会的利益所在，发表自己的意见。”（教会 37）另一方面，教友也要“以基督化的服从精神，愉快地接受圣职善牧以基督代理人的资格，以其在教会所有的导师与管理人的地位，所规定的一切”。（教会 37）同时，教友作为普通社会公民也有着自己的权利与义务。教友同样有权利和义务促进公益，尊重人格，参加社会工作，实践人人平等与社会正义（参阅：现代 23-32）。在尽好教友责任的同时，也应尽好一个公民的责任。一个好教友也必然是一个好公民。

（载《神学研究》2002 年第一期，中国天主教主教团神学研究委员会）

教友的福传使命

前 言

在教会传播福音的历史中,教友始终扮演着一个重要的角色。但另外一个事实也显示出,教会还从未像今天这样将教友传教提高到如此之高的地位。在教会 21 次的大公会议的历史上,还从未有过像梵二会议这样的先例:大公会议以正式法令的形式阐明教友传教的本质、特点及其基本指导原则。仅仅这一点就足以说明今天的教会是何等重视教友的传教。也正如《教友传教法令》1 节所指出的,“我们的时代向教友所要求的热忱,并不次于过去,反之,当前环境要求他们应更加强,更拓展他们的传教事业。”基督托付的普遍的救人使命是“直到地极为我作证”(宗1:8)。这“直到地极为我作证”的使命不但是托付给宗徒的,同时也是托付给每一位基督的信徒的。而且这一使命可以说不但指出了地理的概念,同时也指出了时间的概念,那就是,在任何地方,任何时代,基督信徒都应为基督作证。在当今的时代,由于人口的膨胀,科学技

术的飞速发展,人与人之间更进一步地相互依赖性,以及在许多地区司铎的缺乏,都要求教友更积极地,更广泛地,更具传教意识和责任感地从事传教事业。教会正是先知性地看到了这一点,用更明确的形式指出了教友传教的权利与责任。

当然,教友传教有着非常多的方法和形式。比如参加教区和堂区的牧灵组织,在教会团体中传教,作为个人的传教,等等。这里将简单谈谈教友传教使命的基础,作为个人传教的必要性,个人福传与教会的关系,以及个人福传的实践。藉此希望可以使教友更清楚地了解作为教友个人传教的权利与责任,并能在教友个人的生活中付诸实践。

一、教友传教使命的基础

首先,此传教使命根基于教友同基督的结合。藉着洗礼,信友与首脑基督结合,成为基督奥体的肢体。也因此,信友各按自身的方式分享基督的司祭,先知和君王的职务。于此基础之上,信友也奉召各按自身的方式执行天主派遣基督来到世界上所要完成的使命:使人类得到永生。这永生就是认识唯一真神,认识他所派遣来的耶稣基督(参阅若 17:3)。因此,藉着洗礼,每一位信友都被天主派遣去从事传教事业,从而使人认识唯一真神,认识耶稣基督。信友在教会内职分虽有区别,使命确是一致的。主教及神父分享基督的司祭,先知和君王的职务,由基督领受了训诲,治理和圣化的权力与义务,以牧人的身份从事传教事业。教友也分享基督的司祭,先知和君王的职务,生活在尘世中,置身于世俗事务中,以醇

母的方式,在世间从事传教事业。因此,藉着洗礼,教友传教的权利与义务可以说直接来自基督。

其次,教友也分享教会的传教使命。教会由基督和宗徒们接受了宣布福音的命令(玛 28:18-20;宗 1:8)。所以教会也以保禄宗徒之言自戒:“不传福音,我就有祸了。”(格前 9:16)。因此,整个的教会在本质上是传教性的。此教会被称为天主的子民。自然地,宣传福音的工作也就成为全体天主子民的基本任务。鉴于此基本任务,梵二会议中,教会特别地邀请她的全体子民作深刻的精神革新,以便对自己传播福音的责任具有一个活泼的强烈的意识,从而可以把自己的力量应用到传播福音的工作上。因此,教友作为天主子民的成员,又由于教会的邀请,责无旁贷地分享着教会的传教使命。

再者,教友传教的使命也是由于爱德所迫。正如梵二会议所指出的,由于上主最大诫命爱德的要求,每一个基督信徒都有责任去寻求上主的荣耀,使他的神国来临,并寻求一切人的永生,使他们认识唯一真神,认识他所派遣的耶稣基督。当我们努力去爱上主我们的天主时,非常重要的一条应该是使上主的名受到显扬,使他的国来临。这也是耶稣亲自所教的天主经的开端词。正是“基督的爱催迫着我们”(格前 5:14)去宣扬上主的名,去宣传福音。毫无疑问,当我们去哀矜穷人时,当我们去帮助孤苦无依者时,当我们去照顾病人时,我们的这些行为都是或者都应该是为爱德所迫。那么,当我们看到许多人尚未信仰基督时,当我们意识到应帮助他们得到永生时,我们的爱德是否应该更强烈呢?因此,由于爱德,也就是由于对上主天主的爱以及由此而来的对人的爱,催迫教友去传教,去宣传福音。

更重要而不容忽略的一点是：教友的福传是在圣神的推动之下。天主圣神是一切化工的最终推动者。教友的福传工作当然更需要圣神的助佑。教友因坚振而领受了圣神的德能，被上主委任去从事传教事业。是天主圣神在每一位教友心中播下信、望、爱三德。圣神还付与教友特殊的恩惠，使他们“各人应依照自己所领受的神恩，彼此服事，善做天主各种恩宠的管理员”。（伯前4：10）因此，每一位教友，在与自己的牧人保持着共融的同时，都有在圣神内自由去使用这神恩的义务和权利。毫无疑问，在圣神的推动下，教友藉着所领受的神恩去宣传福音便成为义不容辞的。教友的福传的使命来自圣神并完成于圣神内。

二、教友个人福传的必要性

教会的传教事业有着多种多样的方式。有教会的整体福传，教区性的福传，堂区的福传。教友可以加入教会的各种团体中进行福传工作，也可以个人进行传教事业。教友个人的福传是教会多种福传方式的一种。此种传教方式得到了教会的肯定。梵二会议的《教友传教法令》特别地提及此种传教方式。正如此《法令》16节所指出的：“这种传教事业时时处处都有实效，在一定环境中，它可以成为唯一适宜的，可能的方式；所有教友，无论是在什么环境下，即使他们没有在团体中合作的机会和可能时，都负有使命，都有责任去进行这种传教工作。”虽然教友个人的福传只是多种传教方式之一，但其重要性是显而易见的。因此，教友个人的福传成为整个教会传教事业工作中的一个组成部分，成为教会传教

事业中不可缺少的一环。

当今时代社会的发展,使得此种传教方式显得尤为必要。由于科学的飞速发展以及社会环境的快速变迁,人们的价值观正处于无所适从的彷徨境界。许多过去接受的东西都受到挑战。人们在心理上有着种种矛盾和不平衡。正如《教会在现代世界牧职宪章》8节所指出的:“如此迅速地演变,而且多次进行得如此杂乱无章,加以人们对世界现有的分歧又意识得如此深刻,都在产生并增多矛盾与不平衡。”而且,不仅如此。现代科学技术的发展,特别是大众传媒的高科技,一方面将人们的距离拉近,使世界变为“地球村”,另一方面又将人与人之间的距离拉远,使人与人之间的真正个人交流为传媒所代替。许多人仍然对没有电视机以前,全家人围坐谈天记忆犹新。这种心理上的矛盾与不平衡以及人与人之间的距离的拉远,正可以用个人福传来弥补。真正富有基督精神的个人福传,无论以言或以行,无疑都会减弱这种心理上的矛盾与不平衡,都会拉近人与人之间的距离。

在教友稀少零散的地区,个人福传也有着其特殊的重要性。由于教友零散稀少,用个人的言行去影响周围不信仰的人也就变得更方便,更易于让人接受信仰。有时更成为唯一的,可能的方式。如果教友真正活出基督的精神,真正具有爱德的见证,诚心的与人交谈信仰的真理,交换信仰生活的经验,在精神和物质上尽可能的互相帮助,个人的福传就会具有强大的力量。越是在教友稀少零散的地区,越需要教友能够以言以行为基督作见证,把自己信仰生活的经验同他人交流。当然,个人福传在教友稀少零散的地区需要很大的勇气,需要去面对文化差异的困难。有时勇敢承认自己的教友身份本身就是个人福传的一种很好的形式。教友越稀

少零散,个人福传就越有必要性。中华民族信仰基督的人毕竟是少数。因此,个人福传在中华民族这个大家庭中更是重要。

三、个人福传与教会的关系

教会是一个共融体,是一个在本质上具有传教性的共融体。因此,整个教会的工作都以光荣天主,传教救灵为其最终目的。如此说来,“教友的传教事业,无论是由个人或由团体进行应按一定的秩序,加入教会全面的传教事业里;而且和圣神所设置管理上主教会的人取得联系(参阅宗 20: 18),是教友传教的基本要素。”(《教友传教法令》23,以下简称“教友”)个人福传并不意味着教友个人完全脱离教会的福传,脱离教会的管理,脱离牧人的领导。相反,个人福传应该真正在教会之内并同整个教会的传教工作步调一致。这种在教会之内并同整个教会一致的福传不但不会限制个人福传的工作,反而会加强,促进,提高个人福传的成效。

教会为个人福传提供原则和精神的支持并监督其与教义和伦理是否符合。许多个人福传的工作是出于教友的自由选择。是教友在生活中的福传。教会的传教使命藉着个人的福传而部分地得以实现。这种出于教友自由选择的个人福传,作为个人福传的一种方式,尤为重要。当然,教会也可以委派某些个人参与教会的福传工作,比如,讲解要理,委派传道士等等。我们这里所谈的主要是前者,是教友藉着领洗与基督结合并分享教会传教使命以及为爱德所迫而自由选择的个人福传。可以说它是教友由主基督领受的一项义务和权利。因此,只要其内容符合教会的教义和伦理,教

会是称扬和推荐的。“不过，除非它们得到教会合法权威方面的同意，它们不得使用公教的名义。”（教友，24）

主教，神父应当友爱地和教友合作，并支持、关心、照顾教友所进行的传教事业。正如梵二会议所指出的“主教，本堂以及其他属于教区或修会的司铎，都应当牢记，传教事业是所有信徒——无论是圣职人员，或是教友——共有的权利和义务，在兴建教会的大业上，教友也有他们的份子。”（教友，25）传教事业不是圣职人员所享有的特权。那种只有神父和传教士才能传教的观点是非常错误的。主教，神父不但不应当限制教友的个人福传，反而应当以言以行鼓励、支持、关心、指导教友的个人福传工作。教友和圣职人员都应以圣保禄宗徒的话自勉：“我若不传福音，我就有祸了。”（格前 9:16）

四、个人福传的实践

（一）加强福传意识

个人福传的实践最为关键的一步是具有强烈的福传意识。梵二会议有史以来第一次以大公会议的名义发布《教友传教法令》就是一个很好的加强教友福传意识的例子。虽然教会从来都鼓励教友传教，但传教是神父的责任，这一不正确的概念隐隐约约地存在于教友的心目中。教友福传的责任在教友心目中并不十分明确和肯定。《教友传教法令》无疑向整个教会，向所有基督信徒发出了加强教友福传的召叫。这就为加强教友福传意识奠定了基础。

加强福传的自我意识首先有赖于神职人员。神职人员有责任

将教友福传的权利和义务不断地告诉教友们。在一切可能的范围内用自己的言行培养教友的福传意识。这包括在讲道中,在施行圣事时,在为教友讲解要理时,在进行家访时,等等。利用可以利用的一切方法将教友福传的教义传授给教友们。比如在讲解爱德时就可以将救人灵魂,进行福传作为施行爱德的一种方法告诉教友。总之,神职人员要有意识地去培养教友的福传意识并促其在生活中去实践。在此问题上神职人员责无旁贷。

当然,只有神职人员的努力是远远不够的。教友个人也应主动地在教会内自我培养福传的意识。主动地寻找培养福传意识的适当方法。这种自我培养可以靠学习必要的牧灵方法,参加堂区的教理讲授,读圣经看圣书,谈心得等方式来完成。自我培养福传意识的关键在于承认自己的信仰,并真正将信仰生活化。这一点是非常基本的一步。没有这一点,自我培养福传意识是不可能的。我们的信仰是一种生活,是这种生活在向人显示我们的信仰。在此应铭记耶稣基督的教导:“凡在人前承认我的,我在我天上的父前也必承认他;但谁若在人前否认我,我在我天上的父前也必否认他。”(玛 10: 32 - 33)

(二) 以言语去宣讲

毫无疑问,以言语去宣讲是个人福传中非常重要的一种方式。“从未听到他,又怎能信他呢? 没有宣讲者,又怎能听到呢? 若没有奉派遣,人又怎能去宣讲呢?”(罗 10: 14 - 15) 向人宣讲福音,才有可能让人信从福音。没有人去宣讲福音,就不可能有人听到福音,人听不到福音,就不可能信从福音。这是最基本的一个逻辑。教友藉洗礼与基督结合并分享基督的先知使命,为上主所派遣去

向人宣讲福音。作为天主的子民,教友也分享教会的宣讲使命,为教会所邀请并被派遣去向人宣讲福音。虽然生活的见证不可缺少,但“真正的传教必寻求机会以言语来宣扬基督,给外教人宣讲,为引领他们得到信仰,或者给信友宣讲,为教诲他们,坚强他们,鼓励他们更热忱地度生”。(教友,6)因此福传的基本工作是在一切可能的机会上并在强烈的福传意识下善于抓住这一切可能的机会,用言语去向人宣讲。

(三)以生活去宣讲

以信仰生活化来宣讲福音更是不可缺少的。“你们的光也当在人前照耀,好使他们看见你们的善行,光荣你们在天之父。”(玛5:16)教友应该实践自己的信仰,按福音去生活。生活福音化是最好的宣讲和见证。教友就是在世俗的生活中为基督作见证。教友应“以自己在任何职务上的正直,吸引所有的人都爱慕真善,终于可以吸引人归向基督和教会”。(教友,13)我们的信仰和生活是不能分开的。当然福音的生活也不应该同社会所要求的美德脱节。“一切信友还应当注意自己在职业上的特长,家庭意识,公民意识以及社会关系所要求的美德,即廉洁,正义,诚实,礼貌,果敢等,没有这些美德,即不可能度真正的基督徒生活”。(教友,4)

(四)以爱德为标志

教友个人的福传是以爱德为标志的。爱德是诸德之首。个人的福传没有爱德是不可能的。这就要求教友个人之间首先要具有爱德。“如果你们之间彼此相亲相爱,世人因此就可认出你们是我的门徒”。(若13:35)教友个人首先应在自己的团体中,或家庭

中,或在与其他教友的交往中表现出爱德的精神。因此,教友个人之间能相亲相爱,表现出爱德,这本身就是福传。假如教友与教友之间都缺少爱德,不能和睦相处,不能彼此互爱,不能彼此共融,那么个人的福传就根本没有说服力,也就不会有福传的效果。同时这也要求教友个人能对不信仰的人具有爱德。“凡你们对我这些最小兄弟中一个所做的,就是对我做的”。(玛 25:40)这些“小兄弟”就是生活在我们周围的每一个人,包括教友和不信仰者。这爱德就是真心地去寻找他们,安慰他们,帮助他们。这安慰和帮助可以是精神上的或物质上的。作为个人福传,教友对周围的“小兄弟”特别是尚未信仰者,应特别表现出这爱德。

(原载于台湾《铎声》月刊 1997 年第 35 期)

天主教社会教义(理论)的范畴界定

每一门学科都有自己的研究范畴。天主教社会教义的范畴如何界定? 本文从否定性层面开始, 结束于问题的肯定, 以便获得确定的天主教社会教义的范畴认定。天主教社会教义不是一种意识形态, 不是一种社会学, 不是一种社会学说, 而是一种神学理论, 特别是一种伦理神学理论, 一种对福音精神的诠释, 一种对人类的不断关怀。

前 言

天主教社会教义的系统化形成始于教宗良十三 1891 年的《新事》(Rerum novarum) 通谕。此前, 虽然远自《新约》时代天主教就开始了社会化关怀工作, 但就其理论而言, 却没有一个系统化的神学思想。社会关怀工作只是做而不述。其根本原因在于, 第一次工业革命前的天主教所面临的社会环境与耶稣时代社会环境情势类似。天主教福音, 特别是人皆为兄弟的思想, 为奴隶制的消亡提供了强有力的理论依据。无论如何, 奴隶制社会毕竟还是以农为

本的。奴隶制的消亡带来社会的制度变革,但社会化生产仍然是锄耕火种,基本上延续了千年不变的农业化的生产方式。18世纪60年代以及19世纪70年代的两次工业革命,引发了社会生产方式的根本变革。社会生产方式的这种变革也带来人们生活方式的全然改变。以农为本的传统社会结构和价值都在某种程度上被解体了。此次的社会结构和价值改变是人类历史中前所未有的。社会已经完全不同于工业革命前的以农为本的社会模式了。经济、社会、政治、伦理道德等都在此新的社会生活模式下发生了巨变。主要生活于18世纪上半叶的天主教著名伦理神学家圣雅夙(St. Alfonsus Maria de Liguori 1696 - 1787)不能不说是应时而生的伦理神学家。然而,此时的天主教会除了个别修会对贫穷者的照顾外,更多的是疲于应付对教会进行政治迫害的法国大革命(1789 - 1799)和同时代的反宗教的理性主义启蒙运动。此两项运动均源自被称为“教会长女”的法国。这两项运动可以说都是第一次工业革命所产生的结果。

然而,根据19世纪所作的一项调查显示,工人和童工的工作生活条件是惨无人道的,没有合同,每天工作14小时以上,而薪金却微乎其微。^①对这些新的问题,这时的天主教反应迅速,尤其对第二次工业革命应付得比较自如了。例如,德国美因茨枢机主教科德华(Wilhelm E. von Ketteler 1811 - 1877)在1864年发表了关于劳工问题的《劳工问题与基督信仰》研究报告。他也促发了天主教社会运动,此运动在1870年后传遍欧洲。其学生福尔格桑(Karl

^① 参阅:the Surveys of L. R. Villerme in France (1840) and of Fr. Engels in England (1845)。转引自 Herve Carrier 著 李燕鹏 译,《重读天主教社会训导》,光启出版社,1992,第24页。

von Vogelsang 1818 - 1898) 在奥地利创办了《基督徒的社会改革》(1879 年创刊)的杂志。比利时的杜特鲁主教(Doutreloux)和鲍狄耶神父(Abbe Pottier)于 1866 - 1890 组织了“天主教社会事业会议”。1886 年后,首先在比利时,然后在瑞士,德国和法国都创立了“天主教工会”。显然,这些都是应第二次工业革命之时而产生的。

面对这些新的生活方式,新的社会结构,新的生产方式,新的经济形式,新的社会问题,1891 年教宗良十三发表了《新事》(Rerum novarum)通谕。此通谕具有划时代的历史意义。教会第一次针对这一系列新产生的事务比较系统完整地阐述了自己的观点。《新事》开天主教历史之先河,第一次向工业世界的非天主教人士发出了呼吁。针对工人阶级所承受的痛苦,《新事》呼吁:“显而易见人人都同意的是,必须尽快找到某种补救方法,以解决强行压在大多数工人阶级头上的痛苦与不幸。”^①同时,天主教呼吁教会,国家和民间团体共同合作解决这些问题。《新事》涉及诸多方面的问题:现存的危机,劳工的权利,公平的工资,家庭的权利,私有财产权,国家及社会的责任等。

《新事》通谕以高瞻远瞩通盘审视的眼光向新型社会发出呼吁。通谕第一次系统地阐述了天主教对社会诸多问题的态度和观点。虽然受到历史的局限性,但其中的许多观点仍然具有现代性的价值。通谕的重要性从此后天主教对其的纪念可见一斑。几乎每隔十年都会有纪念性通谕针对社会问题发表天主教的想法。例如《四十年》通谕,《八十年》通谕,《百年》通谕等都以《新事》通谕颁布的周年为通谕名称。《新事》通谕以降百多年,社会发展迅速

① 良十三,《新事》通谕,3号。

而且日新月异。其间,天主教发表了相当多的文件对不同社会问题提出自己的看法。有的文件单独针对某个社会问题,比如家庭,工作;有的则比较全面地阐发了天主教的社会理论,比如《教会在现代世界牧职宪章》等。显然,芜杂众多的文件需要系统整理完整阐述,以期确然达至一个完整的教义理论。2004年10月25日,宗座正义和平委员会主席马迪诺枢机(Cardinal Renato Raffaele Martino)向公众公布了期待已久的《天主教社会教义纲要》(Compendium of the Social Doctrine of the Church)。《纲要》以意大利文和英文同时公布。正如教廷国务卿苏达诺枢机(Cardinal Angelo Sodano)所希望的,《纲要》的目的是“要将所有这些资料集合成一部纲要,系统介绍天主教社会教义的基础。”^①的确,这是一本简明扼要介绍天主教社会训导的文件。其目的是要“为天主教社会训导教义体系的基本框架工作提供一个完整的概览”。^②它为始于1891年的天主教社会训导画了一个阶段性的句号。

显然,在此系统化纲要出版后,对天主教社会教义的范畴界定的研究始能较为容易和确定。本文旨在指出天主教社会教义的范畴。所采用方法是先采取否定性回答,再引入肯定性回答,最后对肯定性回答的对象、方法、目的予以简要介绍。

一、天主教社会教义范畴界定的否定性层面

第一,天主教社会教义不是一种意识形态(ideology)。意识形

① 宗座正义和平委员会,《天主教社会教义纲要》,第21页。

② 同上书,第4页。

态一般被理解为某种系统的看法或见解,在此看法或见解上人们建立起某种政治体制,政党或组织。^①《社会事务关怀》明确声明:“它不是一种意识形态……它所属的领域,不是属于意识形态。”^②显然,天主教社会教义决非要形成一套社会理论或思想,从而为建立某种政治体制或组织,或经济制度提供理论基础。此外,天主教社会教义更不提出某种社会、政治或经济制度的蓝图,好像要指出人类未来发展的政治体制或替代现有体制的模式一样。这些职责超越了天主教的活动权限。“教会并不提供落后发展问题的具体解决办法……教会不提供任何经济和政治体制或纲领,也没有对此的某种偏爱”。^③政治实体有其自身对社会的认识或观点,以及由此而建立的政治体制。这种超然于意识形态之外的身份,使得天主教可以适应历史与现实的各种不同的社会体制。非意识形态化并不意味着天主教将无视社会问题,抽身世外,独善其身。相反,天主教不但认为“教会借助于理性反省与人类科学,设法促请人们负起为人类社会领袖的天职”,^④而且天主教的宗旨是入世救人的。天主教所采用的社会关注是别具一格另辟捷径。她借助在社会中向人们提供符合福音精神人性尊严道德价值的生活方式,来达至社会关怀实现其社会职责。

第二,天主教社会教义不是一种社会学。社会学一词在实证主义哲学家孔德(Auguste Comte, 1798 - 1857)于1838年其《实证

① “a theory, or set of beliefs or principles, esp. one on which a political system, party or organization is based.” Cambridge, *International dictionary of English*, 1995.

② 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,41号。

③ 同上。

④ 同上,1号。

哲学教程》第四卷中首先提出。此后英国的斯宾塞 (Hebert Spencer, 1820 - 1903), 法国德杜尔克姆 (Emile Durkheim, 1858 - 1917), 德国的韦伯 (Max Werber, 1864 - 1920), 美国的托马斯 (W. L. Thomas, 1863 - 1947) 等都对社会学的研究对象、范围、方法进行了分析。单就社会学定义而言, 各家解释纷纭不一而足, 至今也没有一个普遍被接受的定义。孔德认为社会学是研究人的理性及其心理在社会生活的影响下如何完善的科学。他将维护社会的“秩序和进步”视为社会学研究的两个根本原则, 主张运用数学, 实验, 比较等自然科学方法来研究人类社会。斯宾塞则以社会有机论来研究社会。杜尔克姆认为社会学是对社会过程作广泛研究的一门学科。其原则是“必须把社会事务视为物”来研究。因此, 他说“社会学研究的对象和内容是‘社会现象’和‘社会事实’”。韦伯则把社会学规定为“力图理解和解释社会性行为的一门科学, 目的是对社会性行为的过程和后果作出说明原因的解释。”托马斯则认为社会学研究的是社会组织。

概而言之, 这些定义说明社会学是用实验、调查、抽样、个案等方法对社会问题、社会行为、社会组织、社会结构等进行研究的。社会学研究的方法以实验、抽样、调查、个案等为主。^① 就此而言, 才产生以社会学方法研究宗教的宗教社会学。天主教社会教义固然涉及某些社会问题, 诸如婚姻家庭、工人生活、人类发展、环境保护、团体责任等。然而, 这并非某种实验方法的研究, 而是以福音精神的某种反省, 并希望以福音的原则应用到不断变化的社会生

^① 社会学研究的基本方法有: 普查法、抽样法、个案法、典型法、观察法、访问法、问卷法、文献法、实验法、社会测量法、区位分析法、数学法等十多种。参阅: 李星万编著, 《社会学基础》, 湖南人民出版社, 1987, 第 60 - 69 页。

活中。因此,她并非要提供某种“第三途径,或在不相违背的解决方法中的可能的替代方法”。^①显然,这与社会学通过对某种社会问题的研究而提出更好解决方法的做法毫无相似之处。

第三,天主教社会教义不是一种“社会学说”。中文“学说”一词常常被理解为学术上的有系统的见解或主张。谈到社会学说,人们很容易将其理解为针对社会问题而形成的解决社会问题的某种理论基础或方法或主张。这就很容易使人误解教会对社会问题的上述观点:教会即不提供解决社会问题的某种政治经济理论基础,又不指出解决社会问题的某种替代方法。当然,全然由宗教社会学学术角度来看,天主教社会教义或许可以被理解为天主教对社会问题有系统的学术见解或主张。^②但就天主教社会教义本身而言,却不是关于社会问题的某种见解或主张,不是一种社会学说,而是一种神学理论,特别是伦理神学范畴的理论。梵二会议清楚指出:“基督委托教会的固有使命并非政治、经济或社会性的;基督给教会预定的宗旨是宗教性的。”^③中文“理论”有据理论证之意,比较中性。为适应学界的使用,称“社会理论”可能更符合社会教义其自身所是,同时又排除了上述误解的可能性。

① 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,41号。

② 比约十一曾称天主教社会训导为“一个真正的天主教社会科学”(catholic social science),但并非天主教社会学(catholic sociology)。参见:比约十一,《四十年》通谕,20号。李燕鹏所译 Herve Carrier 的《重读天主教社会训导》将“catholic social science”译为“天主教社会学”不合原意(96页)。在李燕鹏译著中的另外一处(123页),所译名词“教会社会学”应该是原文上面提及的“天主教社会教义”(catholic social doctrine)。参见:若望二十三,《慈母与导师》,222-223号。其译著的另一处译名“天主教社会学”原文为 catholic social teaching(天主教社会训导)。参见:若望二十三,《和平于世》,160号。

③ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》,42号。

二、天主教社会教义范畴界定的肯定性层面

第一,天主教社会教义首先是一种神学理论。

神学(theology)词源学意义上是“探讨”(logos)“神”(theos)的一门学科。神学的起点是对神的研究。此起点显然是以抽象的“神”为主的。然而,神学也不可能仅仅抽象讨论“神”。毕竟,讨论“神”的是“人”。神学因此也必然与人及人类团体相关联。就此意义而言,神学有着三重责任:回应个体人的信仰问题;回应信仰者的信仰团体问题;回应全人类的人类问题。第三种责任之中涉及人类社会的问题。针对人类社会问题,天主教社会教义进行了神学反省。例如人格平等,人性尊严问题的神学反省追本溯源归结于天主教的基本神学命题人是天主的肖像。《圣经·创世纪》一章27节说:“天主照自己的肖像造了人,就是照天主的肖像造了人:造了男人和女人。”由此引申出人格平等人性尊严的社会价值基础的神学命题。若望保禄二世的《社会事务关怀》通谕明确认定,天主教社会教义“所属的领域,不是属于意识形态,而属于神学,特别是伦理神学”。^①

此外,天主教社会教义形成之初就被称为社会训导(social teaching)或社会教义(social doctrine)。^②这两种用法交互使用,而

^① 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,41号。

^② 第一次使用社会训导(social teaching)是教宗比约十一世1931年的《四十年》通谕。其中只使用一次。第一次使用社会教义(social doctrine)是比约十一世1937年的《救世主》通谕。其中使用了三次。

使用更普遍的还是“社会训导”。直到2005年,天主教针对社会问题的神学思考形成阶段性概论时,其标题使用了“社会教义”一词。^①词汇的这种选择显示出天主教再次明确了其社会理论的神学属性。此外,《天主教教理》认为:“教会的社会训导,包括一套理论,其表达是随着教会依照耶稣基督的全部启示,在圣神的协助下,解释历史过程中的事件时所形成的。”(2422号)显而易见,天主教社会教义理论是一种在启示内的教义神学。

然而,根本而言,神学的目的最终还是实践,决非一种故弄玄虚的抽象说教。这种原则同样也适用于社会教义。社会教义有着“实践与经验的向度。此一向度存在于基督徒生活与其良心和真实世界接触的十字路口”。^②社会教义正是信仰之人与社会接触点的神学反思。自《新事》通谕以降,天主教关于社会问题所发表的文件,无一不是关于社会问题实践的。这些文件或针对某项具体问题,如工人问题而发,或针对社会众多价值提出自己的看法。正是社会教义的这种社会实践特色,成就了其伦理神学的特殊属性。

第二,天主教社会教义特别是一种伦理神学理论。

的确,天主教社会教义“属于神学领域,特别是伦理神学领域”。^③天主教会提供给社会的是一套基于基督福音的对现实社会的判断,以及社会生活的准则。在工业革命后,社会由以农为主逐步转向以工为主的社会生产框架。由此而引发的新的社会生活方式需要新的伦理原则予以指导。当然,就天主教而言,所谓

① 宗座正义和平委员会,《天主教社会教义纲要》(compendium of the social doctrine of the Church)。

② 若望保禄二世,《百年》通谕,59号。

③ 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,41号。

“新”不可能是一种完全的破旧立新。支撑社会持续的传承仍然不可或缺。因此,面对新的社会,天主教必须由基督福音发展出一套针对新的社会问题的伦理指导原则。这种伦理指导原则逐步形成了这套社会教义理论。故此,社会教义是一套特别属于伦理神学范畴的神学理论。

同时,社会教义所涉及的内容也呈现出伦理神学特色。人性尊严关系到人社会生活的自由平等。人的自由平等责任是伦理神学的最根本问题。家庭问题涉及婚姻伦理,家庭伦理等面对新型家庭模式的伦理责任。经济伦理,工作与报酬的伦理责任,现代社会的贫穷,环境问题中的责任等无不涉及伦理原则。那种每天工作十多个小时,却得不到相称报酬的社会问题,显然有悖于伦理正义原则。社会教义针对社会问题提供基于基督信仰的社会伦理价值。它所关注的是社会伦理价值实现,因此它属于规范性伦理神学。

规范性伦理神学并非要探讨伦理神学中的伦理概念、伦理语言及诸如善恶等术语的意义。它研究的对象是社会伦理行为标准。这由社会教义内容显而易见。作为规范性伦理神学的社会教义,其研究方法是实证性和思辨性共用的。其思辨性在于社会伦理行为标准以基督福音精神或信理神学为本源。《天主教社会教义纲要》第一部分特别讨论了这个本源基础。其研究方法也是实证性的。这种实证性并非采用了一般社会学所采用的调查实验等方法。它更多采用的是《圣经》文献实证以及人类学、医学、生态学、经济学等学科的研究成果。实证与思辨两条腿支撑起社会教义的社会伦理行为规范原则。

第三,天主教社会教义同时是对福音精神的诠释。

基督福音精神是天主教伦理规范的本源。基督福音精神以爱

为中心。所有伦理行为都围绕此爱的中心展开。社会伦理行为自然毫无例外。因此,“所谓爱德,是以践诸实行的友爱,来圆满奉行‘施与’的双重律令的爱德。这律令包含着教会关于社会问题的全部教义和活动。”^①显然,社会教义的社会伦理行为规范也以爱为中心。通过这种“爱”社会教义追本溯源到基督福音的全部精神。

就天主教而言,基督福音精神是亘古长新的。两千年前基督所宣布的福音精神,如何在完全改变了的当今社会得以实践?显然福音的现代诠释显得不可或缺。现代诠释并非福音精神的改变,而是福音价值的现代实践方式,福音原则在社会生活中的应用。《新事》通谕“这不朽的文件不是谈论人类社会的空洞理想,而是从福音那永远活生生和赋予生命的源泉中汲取了智慧。”^②显然,社会教义是此福音在现代社会中的生活实践。对福音的诠释是针对历史过程而发出的。在这种解释中逐步形成一套完整理论。这套完整理论源自耶稣基督的启示和福音。“教会的社会训导,包括一套理论,其表达是随着教会依照耶稣基督的全部启示,在圣神的协助下,解释历史过程中的事件时所形成的。”^③

社会教义研究方法之一正是采用了《圣经》文献为实证的。以《天主教社会教义纲要》为例,这种特色异常鲜明。《纲要》在涉及具体伦理价值时总是以圣经证据开篇。面对现代社会的正义人权,和平自由,自然环境,经济发展,家庭婚姻,国际合作等问题,天主教以圣经为基础进行了历史的深刻的反省。由此反省逐步形成一套支持行动的理论。此即天主教社会教义。这种反省理论是随

① 若望二十三,《慈母与导师》通谕,6号。

② 比约十一,《四十年》通谕,39号。

③ 《天主教教理》,2422号。

随着社会发展时代前进不断更新而获得的经验积累。因此,天主教社会教义具有永恒的开放性特点。此开放性特点与福音精神的亘古性特点相得益彰融洽和谐,成为天主教社会教义的独有特色。

第四,天主教社会教义更是教会对社会的不间断关怀。

天主教自其肇始就尤为关怀社会。她是一个善己善人的“入世性”的团体,而非独善其身的“出世性”的团体。“救世”是以“入世”为前提的。因此,天主教信仰中耶稣就是道成肉身降世为人以期达到救世目的的。耶稣基督在世间的的生活也显出对穷人和需要者的特别关注。福音所记的耶稣对世间灾难人生疾苦关怀备至。如此而言,天主教本质上而言就是以关怀社会为己任的。社会进步人类发展始终是天主教的关注中心。

这种社会关怀与天主教的宗教性使命并不相悖。天主教有着清醒的自我认识:“教会并没有责任给经济和政治问题提出技术性的解决办法。”^①换言之,教会并不主张利用自己的理论去建立任何特定的政治、经济或社会制度。教会社会关怀是借着宗教生活与道德生活的广泛实践而实现的。

因此,天主教社会教义有时又被称为社会关怀。“教会的社会事务关怀是直接针对人与社会的真实发展,它尊重并促进人的各个层面,教会就此经常以各种不同的方式表达她对社会事务的关怀。近年来,教会参与对社会事务的关怀之特殊方式之一,就是罗马教宗的社会训导,它以教宗良十三世颁布《新事》通谕为首创”。^②这种社会关怀是与时俱进不断发展的。“历任教宗从不忘

^① John Paul II, Address of May 3, 1982, to the Symposium from “Rerum Novarum” to “Laborem Exercens”.

^② 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,1号。

在教会的社会训导的新观点上,加上新的光照。……使这社会训导常是合乎时代的主题”。^①

结 语

著名的 Herve Carrier, S. J. 教授对天主教社会教义所追求的社会价值给予了很好的总结。我择其要作为本文的结语并统括一下天主教社会教义所关注的原则内容:^②

1. 人、人性尊严、自由与责任;
2. 社会最基本组织的家庭与婚姻;
3. 公民间团结互助,关心社会公共福利,并特别关心穷人;
4. 在不违反一切财富属于全人类共享的原则下,允许财产私有权的存在;
5. 为一切经济活动的合伙人制定有关正义、公平与职责的各项原则;
6. 从个人和社会两个方面估计工作的价值,工人的价值要高于其所生产的产品;
7. 通过公正的国际秩序,来寻求国际的友谊与和平。

(2005年10月15-17日中国社科院基督教研究中心与德国 Misereor 共同举办的“基督宗教社会学说及社会责任”国际学术研讨会论文)

^① 若望保禄二世,《社会事务关怀》通谕,1号。

^② Herve Carrier, S. J. 著,李燕鹏译,《重读天主教社会训导》,光启出版社,1992,第23页。

宗教参与社会服务的宗教性前提条件

宗教如何参与现代社会的服务是一个大课题。回视历史,各宗教在其所处文化中都不不同程度地参与了彼时之社会服务。随着人类社会步入现代,特别是工业革命以降,社会结构的变迁,无论就其深度或广度来说,都是前所未有的。人们的生活方式受现代科技等影响较之农业社会大为不同。社会进步,人类福祉,在获得现代性提升后,虽然人们在不同程度地享受着现代社会进步带来的舒适便捷,但诸多现代性的社会问题也更多地浮现出来。社会的进步发展与问题处置解决是人类面临的共同难题。人类既要发展又要尽量避免由发展引发的负面影响。鉴于促进现代发展的迫切需要以及解决复杂问题的极端困难,无论何种宗教,无论哪个民族,无论什么文化传统,无论怎样的社会机制,在现代全球化的情势下都无法单打独斗来实现人类的发展进步与问题的解决。调动全部社会力量来促进发展与应对问题是每个公共事务管理组织所必需的。东方社会如此,西方社会亦不例外。所谓“小政府,大社会”的现代公共管理模式走向,由某种意义而论,正是要调动社会的全部力量来促进社会的发展和应对社会问题。现代公共管理者要调动社会的全部力量,包括宗教信仰者的力量,首先需要考虑的

就是支持这些力量获得自身的理论发展,并为其提供法律保证,活动空间和秩序管理。这些是社会力量服务社会的必要的外部前提条件。就宗教而言,改革开放三十年来,我国的宗教政策,宗教法规,宗教活动等都有了长足的进展。从宗教理论建设来看,就经历了由改革开放之初更多地视宗教为消极落后,到“十六大”提出“发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用”,再到“十七大”将宗教工作总方针写入党章并提出“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”的发展阶段。宗教理论上的这种发展有着实质的意义,充分体现了公共事务管理者调动社会一切积极力量来服务社会的期望和决心。就宗教法规建设来看,也经历了从无到有的根本性发展。当然,相对社会整体发展速度而言,毋庸讳言,这些进展还有待完善的空间。无论如何,这些进展已经为宗教参与服务社会提供了必要的外部前提条件。在此现存外部前提条件之下,宗教自身如何适时调整并创造宗教性服务社会的前提条件就不可避免地摆在了宗教界面前。基于这种思考,本文希望就此进行一个探讨,泛列几个可能前提条件,以期能抛砖引玉。

一

宗教参与社会服务的宗教性前提条件之一是,要适宜地做出教义教规的诠释。宗教教义教规有着自我的千年传承,而且在此传承中都在不断发展。一般而言,宗教就其为宗教而言,都有着某种出世或避世的教义教规倾向。这种倾向因宗教不同而有着某种

程度上或者阶段上的不同。这种教义教规可以说是受到“克私欲”、“淡名利”、“重来世”等宗教基本思考倾向之影响的。当然,从本质上来说,宗教的这种基本思考并不必然带来出世或避世之倾向。然而,当教义教规过分强调这种思考时,势必淡化改造现世的思考倾向。佛教讲的“四大皆空”虔诚修行佛道就是要脱离轮回之苦,到达彼岸净土。这无疑催发了不重现世的倾向。基督宗教讲“虚而又虚,万事皆虚。人在太阳下辛勤劳作,为人究有何益?”(《圣经·训道篇》1:2-3)基督宗教发展史上非常受人崇敬的旷野苦修者也体现出这种轻现世的倾向。这种思考与佛教“四大皆空”如出一辙颇有类似之处。道教的修道炼丹所希望的是羽化成仙脱离现世,其目光也是聚焦于来世的。在伊斯兰教两大派都有影响的苏菲思想(Sufism)就以苦行和禁欲为其出发点,希望远离世间繁华与安适,超越荒谬之世界。宗教的这种思考倾向无疑与彼时的社会生活环境有着密切关系。那时,除了少数极为富有者拥有着比较舒适的现世生活外,绝对大部分人的生活是清苦贫困的。这种生活环境比较容易使人产生“轻现世重来生”的基本看法。那时的佛教,道教,基督宗教,伊斯兰教等各宗教在各地都是“寺满百城,法流十道”。然而,工业革命以来,“世道”巨变。工业科技给人类带来前所未有的物质丰富。虽然还有相当贫穷的人,但人类生活总体因着工业和科技获得了极大改善。从心理角度而言,人们发现通过现世努力,就可获得比较优裕舒适的现世生活,因此宗教中那种“轻现世重来生”的基本思考失去了过往的强大号召力。这恐怕也是世界几大宗教人数骤减的原因之一。于是,在承继传统教义教规基础之上,各宗教都在诠释各自经典上作出了不同程度的适应。基督宗教在梵二会议上特别指出,“绝无

疑惑,有信仰的人认为人类所有个人及团体的活动,亦即历来人们设法改善其生活的努力,本身是吻合天主圣意的”。^① 基督宗教认为教会寓居于世界内,与世界同生活同活动。^② 故此,梵二会议号召“信友,本着福音精神,忠实满全此世的任务。因为信友不独是天国子民,亦是此世的国民。固然,在此世,我们并没有永久的国土,而应寻求来生的国土,但如果信友认为可以因此而忽略此世任务,不明白信德更要他们各依其使命满全此世任务,则是远离真理。……所以信友不得将职业和社会活动同宗教生活对立起来。信友忽略此世任务,便是忽略其爱人甚至爱主的任务,并将自己的永生导于危殆中”。^③ 这足以说明基督宗教为参与服务社会而开始的教义教规的调适。佛教近年来所倡“人间佛教”建设“人间净土”更是非常显明地在教义教规上的“入世转向”。道教更是提出了道教是“入世”宗教的思想,而且承继传统提出“重人贵生”的主张。伊斯兰教则提出“两世吉庆”的“入世”说法,为参与服务社会打开了教义教规的大门。

各宗教这种教义教规上的调适都在明确表达自己对社会的责任,对人类大家庭的责任。在参与服务社会方面,欧洲宗教起步较早,而且已经沿着调适的教义教规亦步亦趋地不断总结经验,积极参与到服务人类社会上来了。2005年天主教颁布的《天主教社会教义纲要》就是对近百年以降天主教服务人类社会而发展出来的教义的经验总结与概括。就参与服务社会的理论建设来说,中国的各宗教刚刚起步,而且是“犹抱琵琶半遮面”,除了展示整体方

① 梵二会议,《教会在现代世界牧职宪章》,34节。

② 参见:同上,40节。

③ 同上,43节。

向的几句标志性词句外,还未形成适合中国文化的教义教规整体系统。无论如何,较为完整的服务社会的宗教性理论(教义教规)整体建设应该是宗教参与社会服务的宗教性前提条件之一,而且应该是“兵马未动、粮草先行”的首要条件。在进行这种教义教规的诠释时,当特别注意以下几个方面。

第一,这套理论系统既要承继其宗教的教义传承,又要适应中国现代文化的整体精神,否则这套理论就会成为空中楼阁海市蜃楼,无法付诸具体实践。继承传承与适应本土是必须同时兼顾的两个方面。单纯强调其中任何一个方面都会引发教义教规的断裂。这种断裂不但不会带来裨益,反而会削弱此理论的引导力。这就需要特别注意在宗教传统中发掘适合本土精神的有关服务现代人类社会的传统教义,并结合现代社会现实进行诠释。这是一种教义教规的发展,而非改变。改变会产生断裂,而发展是一种前进。

第二,这套理论系统既要与整体宗教教义形成一体,又要能够成为独立可行的系统。宗教教义是一套整体的系统的理论阐释,完全与这套整体理论脱节会使宗教服务人类社会的理论成为无源之水,很容易干涸无力。因此,宗教服务人类社会理论的根基必须建立在各自宗教的整体教义基础之上。同时,这套理论也应该成为独立可行的系统。“独立可行”是就其系统性而言的。为适应现代社会需要,这套理论必须具有自己的完整系统。这种独立可行的完整系统有几个方面的优势。首先,在宗教的整体教义框架下,它凸现了宗教服务人类现代社会的教义领域的重要性;其次,在现代社会迅速发展的情势下,它可以不断进行调适以便更能适应时代之需,而不必总是过于顾忌整个教义框架的完整性;再者,

在其实践领域,它能够具有完全可能的可操作性,因为宗教服务人类社会毕竟需要在社会中付诸实践。就此特点而论,百年以降发展出来的天主教社会教义可以说是一个典范。

第三,这套理论既要有理论系统又要有实践系统。理论系统是基础,具有普遍性的指导作用,实践系统是实行,具有适应不同社会文化,社会背景,社会时代的个别性的应变能力。

第四,这套理论既要有服务人类社会的特色又要有宗教特色。毫无疑问,服务人类社会的不同社会力量都会有各自的理论基础和可能的服务范围,宗教服务人类社会虽然难免其“祈福除灾”的特色,但显然不能仅止于此,而必须有其他具体可行的现代方式的实际行动。现代社会很大程度上需要宗教利用现代方式来服务它。在此,宗教必须开阔视野,发现可能。故步自封的诸多方式则很难为现代社会所接受和欢迎。

当然,既然是宗教服务人类社会,就要保有其宗教特色。这不仅对现代宗教本身有效,而且对宗教服务人类社会的理论亦有效。宗教必然是宗教,而且只能是宗教。如果宗教完全转化成其他性质的现代机构,宗教就真的“消亡”了!或者图有宗教之名而无宗教之实了!换言之,在服务人类社会中,宗教必须以宗教特色来扮演其他任何现代机构无法扮演的角色,来完成其他任何现代机构无法完成的任务。宗教服务人类社会的理论建设亦应如此。虽然它可以并且应该借鉴现代科学所提供的有效成果,但它必须是宗教性的。当然,这里所言“宗教性”并非大张宗教之名或者所有活动都贴上宗教的标签就算宗教性的了,而是要从宗教的角度,以宗教的特点,借宗教的功能来达至服务人类社会的目的。西方社会中某些宗教背景下的社会服务机构,在服务人类社会的工作中

时根本没有任何宗教活动。他们的这种做法并非要隐藏什么或有什么不可告人的目的,而是为了让所有“社会人”,不分宗教信仰,不分社会职业,都可以平等地受益于宗教所提供的社会服务。

二

宗教参与社会服务的宗教性前提条件之二是要适宜地建立相应的宗教性机构。宗教参与社会服务需要具体的载体。虽然宗教或宗教团体本身可以充任这种载体身份,但如果有为而特设的宗教性机构,那么在此类服务上或可更有优势。

第一,此类宗教性机构可以有专业人员专职进行社会服务。专业人员不但可以为社会提供更高效的服务,而且可以获得更丰富的专业知识,帮助此类宗教性机构开拓眼界获得不断更新的高效的社会服务。此外,它还可以更有效地安排其服务人员的培训。

第二,此类宗教性机构可以使宗教避免流俗的危险。宗教或宗教团体毕竟有其自身的特色,它主要还是以灵性修养、授业解惑、完善人性为宗旨的。如果把所有可能的社会服务的任务都交给宗教团体,那么长此以往,它会有失去其自身宗教特色的危险,会有使宗教完全流俗于社会服务机构的危险。显然,这并不利于宗教的总体发展。个别宗教活动场所或宗教团体已经在此方面受到大众的广泛置疑。由这些宗教活动场所或宗教团体支持而设立此类宗教性机构则可以尽量避免这种置疑。

第三,此类宗教性机构既有宗教性特色又有必要的自主性,这为更好地实行其服务社会的功能更有裨益。保有宗教性特色无需

赘言。其保有相对独立的自主性则是更好发挥其服务社会功能的必要条件。这种“自主性”当然不是完全独立于宗教或宗教团体之外,而是要能按照其章程规定“自主”地进行财务核算、人员管理、账目公布等。当然,其章程应该按照规定获得包括宗教团体和政府相关部门的批准。这种“自主性”也意指要获得公共事务管理部门批准并依法开展活动,依法接受财务审核。这类机构如基督教的南京爱德基金会,天主教的河北进德公益事业服务中心等。但是,更多的宗教社会服务机构既缺少上述“自主”于其宗教团体本身的“自主性”又缺少获得公共事务管理部门合法身份的“自主性”。如辽宁省天主教社会服务中心等。这类宗教性社会服务机构的处境就非常尴尬,活动开展就会遇到相当多的困难。如何解决这种尴尬我们后文另有论述。

第四,此类宗教性机构理论上而言,更容易获得大众的资金支持。资金保证是宗教社会服务的重要问题。此类宗教性机构可以为本机构或本机构所开展的项目寻求资金支持。大众,包括信教的大众,更容易认同对这种社会服务的资金支持,而不是由宗教团体笼统地为宗教所开展的众多社会服务项目募集资金。

第五,此类宗教性机构虽然以宗教或宗教团体为背景,但完全可以采取现时欧洲国家中宗教性社会服务机构(如明爱)将宗教的信仰服务与宗教的社会服务相分离的原则,此类宗教性机构单独承担宗教的社会服务功能。这样更加有利于此类机构平等地服务社会,服务人群。

三

宗教参与社会服务的宗教性前提条件之三是相应宗教性机构的合法身份。宗教参与社会服务的最佳方式之一是设立相应的宗教性机构。为了能够并更好地开展社会服务工作,此类宗教性机构需要获得合法身份。“合法身份”首先包括其宗教本身或其宗教团体的批准。为了以本宗教名义参与社会服务,此类宗教性机构应首先获得本宗教或宗教团体的批准。这里的“批准”不仅意指批准成立此类宗教性机构,而且特别指批准其按照章程规定自主地开展社会服务活动。此类宗教性机构作为一种机构需要这种按照章程规定的“自主性”。宗教团体不能对此类宗教性机构事无巨细全部过问,也不能放任自流。章程应该详细规定那类重要事情需要上报团体,那类事情是宗教性机构的自主权限。一旦按照章程批准此类宗教性机构,它们就应该“合法”地自主开展活动。此外,“合法身份”特别包括政府相关部门的批准。政府相关部门的批准现实情况下存在有两类。一类是政府宗教事务部门批准并且在民政部门登记的宗教性机构。国务院于2004年11月30日颁布的《宗教事务条例》明确规定了三种宗教性机构:宗教团体、宗教活动场所和宗教院校。

如《条例》:

第三条 国家依法保护正常的宗教活动,维护宗教团体、宗教活动场所和信教公民的合法权益。

第六条 宗教团体的成立、变更和注销,应当依照

《社会团体登记管理条例》的规定办理登记。

宗教团体章程应当符合《社会团体登记管理条例》的有关规定。

宗教团体按照章程开展活动,受法律保护。

第十二条 信教公民的集体宗教活动,一般应当在经登记的宗教活动场所(寺院、宫观、清真寺、教堂以及其他固定宗教活动处所)内举行,由宗教活动场所或者宗教团体组织,由宗教教职人员或者符合本宗教规定的其他人员主持,按照教义教规进行。

2005年4月21日国家宗教事务局颁布的《宗教活动场所设立审批和登记办法》:

第二条 宗教活动场所分为寺院、宫观、清真寺、教堂和其他固定宗教活动处所两类。两类宗教活动场所的具体区分标准,由各省、自治区、直辖市人民政府宗教事务部门根据本地实际情况制定,报国家宗教事务局备案。

第三条 筹备设立宗教活动场所,一般应当由拟设立地的县(市、区、旗)宗教团体提出申请。如拟设立地的县(市、区、旗)无宗教团体的,可由拟设立地的设区的市(地、州、盟)宗教团体提出申请;拟设立地的市(地、州、盟)无宗教团体的,可由拟设立地的省、自治区、直辖市宗教团体提出申请;拟设立地的省、自治区、直辖市无宗教团体的,可由全国性宗教团体提出申请。

县级人民政府宗教事务部门是筹备设立宗教活动场所申请的受理机关。

2007年8月1日国家宗教事务局颁布的《宗教院校设立办法》:

第二条 本办法所称宗教院校,是指宗教团体举办的培养宗教教职人员和其他宗教专门人才的全日制院校。

宗教院校分为高等和中等。高等宗教学院学制为四年以上,毕业生学历为本科以上;中等宗教学校学制为二至三年,毕业生学历为中专或大专。

第三条 宗教院校由全国性宗教团体或省、自治区、直辖市宗教团体举办。其他任何组织和个人不得举办宗教院校。

第四条 政府宗教事务部门依法对宗教院校进行监督、检查、指导。

严格意义而言,这三种宗教性机构只有依照《社会团体登记管理条例》在民政部门登记的宗教团体具备法人资格。此外,一些开展社会服务的宗教性机构,虽然为数不多,但也属于在民政部门登记的具备法人资格的宗教性机构。例如河北进德公益事业服务中心于2006年正式由河北省民政部登记注册成为法人团体。当然,这里将此类开展社会服务的宗教性机构归纳为宗教性机构并不是说它们要进行宗教的信仰服务,而只是提供宗教的社会服务,但却是以宗教团体为背景的。另外一类是仅在宗教事务部门登记而没有在民政部门登记的宗教性机构。上述在宗教事务部门登记的宗教活动场所和宗教院校就属此类性质。此外还有更多的一些宗教性机构属于此类。例如辽宁省天主教社会服务中心、天主教西安教区社会服务中心等。

然而,就上面宗教团体之外的具备法人资格的宗教性机构个案而言,于目前法律法规框架下,此类宗教性机构的注册从而获得法人资格并非没有可能性。不久前党的“十七大”非常明确地指出,要“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”。在依法治国的总原则下,如何由法律法规来提供并保护更好地发挥宗教界在经济社会发展中的这种积极作用值得探讨。因此,诸如南京爱德基金会,河北进德公益事业服务中心等机构虽然它们是宗教性机构(就其有宗教性背景而言),它们却具备法人资格,同时又以基督宗教为背景,以基督宗教服务人类社会的精神为支柱。由此而论,在现行法律法规框架下,积极支持此类宗教性机构的设立与获得法人身份并大力开展活动,不失为宗教参与社会服务的合理模式以及“发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用”的有效可行途径之一。

以上是几个基本的宗教性前提条件。相信还有其他可能性条件可供探讨,以帮助宗教真正参与社会服务。现代社会的发展以及宗教的现代发展都需要宗教真正地参与到社会服务中来,以期人类社会更好地获得发展并尽力避免由发展而带来的对人类社会的某些负面影响。

(2008年5月30-6月2日,中国社会科学院世界宗教研究所主办的第三届“宗教与法治”国际学术研讨会论文)

结出圣善的果实

梵二会议后,教会在不断强调教友在世俗生活中为基督做见证的责任。“他们生活在尘世中,置身于世俗事务中,天主召叫他们,要他们充沛了基督的精神,以发酵的方式,在世间从事传教事业。”(《教友传教法令》2,简称“教友”)教友们“通过一切行动,奉献精神祭礼,处处为基督作证”,就是“以发酵的方式,在世间从事传教事业”。教会的这种要求,可以从三方面理解:第一,教会没有把“世俗事务”视为救灵魂的障碍,相反,却要求教友们“置身于世俗事务中”,来完成基督委托给教会的救世使命。第二,这种救世的使命,从某种意义上来说就是要为基督作见证。这种见证应该是生活化的见证。基督徒的信仰应该生活化,生活应该基督化。第三,为基督作见证时,要善于利用世俗事务,不要脱离社会生活。见证是在社会中以发酵的方式而进行的。

第一,教会没有把“世俗事务”视为得救的障碍。教友要置身于世俗事务中,置身于世俗的社会生活中。这里所说的世俗事务或世俗生活,“就是说他们从事世界上的各式各样的职业与工作,他们的生命和一般的家庭社会环境,交织在一起。”(教会 31)可见,这里的所谓“世俗事务”包括两方面。第一,是人们的社会生

活,或者说就是世界上的各式各样的职业和工作。第二,是一般的家庭生活。一般来说,教友们都离不开这两种生活。这两种生活构成了一个教友世俗生活的全部。而教会所要求的也正是要教友们置身于这两种生活中,来圣化自己,完成基督托付给教会的救赎世界的使命。因此,梵二会议特别强调说教友的“本有使命,是在世俗事务中,照天主的计划去安排,而企求天主之国。”(教会 31) 我们不应该把这两种生活视为救灵魂的障碍,相反,他们应该是我们修炼圣德,圣化自己,光荣天主,救灵魂的所在。

社会生活不是我们得救的障碍。教友应该把自己完全投入到社会生活中。在人与社会的关系上,教会特别强调了人的社会属性。“个人需要社会生活。此种生活为个人不是附加的,而是他本性的需要。”(《天主教教理》1879,简称“教理”)。只有在社会生活和工作中基督徒才能圣化自己。基督为救赎人类,就曾生活在这个世界如同我们一样,只是没有罪。可见,个人与社会的关系是何等亲密。因此,我们切不可把社会生活同我们个人的得救对立开来。社会生活必须用来达到修炼圣德,圣化自己,光荣天主,救灵魂的目的。毫无疑问,这种社会生活是由我们每个人所处的文化背景,社会结构,社会中的职业和工作交织起来的,只要其符合伦理道德规范的要求,教友就应该在自己的职业和工作中尽心尽力,踏踏实实,任劳任怨,尽职尽责。职业和工作没有高低贵贱之分,所不同的是在自己本职工作上,按照个人的责任善尽己职。藉着在工作及生活中人与人的交往,藉着我们在工作上的互相服务,“人就这样回应他的被召。”(教理 1879)“社会为实现人的召喚是不能缺少的。”(教理 1886)这种召叫来自天主,是归向天主的召叫。因此,天主召叫我们在社会生活中,并善用社会生活来达到

真正的皈依天主。

家庭生活更不应被视为我们得救的阻碍。相反,教会明确宣称婚姻与家庭具有神圣性。“因为父母以身作则及家庭内的共同祈祷,子女们以及所有共同生活于家庭的人们,便易于找到人格训练,得救和成圣的道路。”(现化 48)可见,家庭生活被教会视为容易找到得救和成圣的道路的所在。在家庭生活中“他们可以恪尽其婚姻及家庭义务,——,日益走向个人的全德,彼此圣化,而共同光荣天主。”(现化 48)家庭生活是我们修炼圣德,圣化自己,光荣天主的所在。当然,这里强调家庭生活的神圣性,并不排除其他个人生活的可能性。全身心地投入到家庭生活中,爱护保护家庭,善尽自己家庭中的责任,才是我们应该持有的态度。因为在这种真正的有意义的家庭生活中,在善尽自己做父母、丈夫、妻子、儿女的责任中,我们修炼了圣德,圣化了自己,光荣了天主。“家庭是社会的第一个生命细胞,这是家庭从上主所承受的使命。”(教友 11)因此,家庭生活的质量,方式,家庭中人与人的关系,等都会影响到社会生活。要真正能够置身于社会生活中,我们也必须能够完全投身于家庭生活中。社会生活不能被视为得救的障碍,同样,家庭生活也不能被视为得救的障碍。

第二,这种救世的使命,从某种意义上来说就是要为基督作见证。这种见证应该是生活化的见证。基督徒的信仰应该生活化,生活应该基督化。教友们所分享的教会传教救世的使命,使命基于教友同基督的结合。藉着洗礼,教友与首脑基督结合,从而成为基督奥体——教会的肢体。也因此,教友各按自身的方式分享基督的司祭,先知和君王的职务。于此基础之上,教友也奉召各按自身的方式执行天主派遣基督来到世界上所要完成的使命:使人类

得到永生。这项神圣而伟大的使命被托付给了教会。教友也有责任和义务来分担基督托付给教会的这项使命。正如《教友传教法令》所指出的，“教友传教的义务和权利都由他们和首脑基督的契和而来。实际上，他们因圣洗而被置于基督的奥妙身体内，因坚振而受到了圣神德能的强化，被上主委任去从事传教事业。”（教友3）这项救世的使命就是认识唯一的真神，认识他所派遣来的耶稣基督。（参阅：若 17:3）

虽然，传教事业的方式多样，但对一般教友来说，在自己生活的各种环境内，进行这一神圣事业是最恰当不过了。“天主圣神在教会一切成员心中传播信德、望德、爱德，传教事业即在这三德中进行。”（教友3）因此，教友充分地生活出信望爱三德，就是在从事神圣的传教事业。教友们“当他们在一般的生活条件之下，善尽自己的职责时，不要将自己的生活和同基督的契合分割开来，而是依照天主的旨意来完成他们的工作，在和基督的相契上，时有增进。”（教友4）因此，这种见证实实在在是一种生活化的见证。我们的生活应该充满信仰的精神。正如圣保禄宗徒所说：“你们无论做什么，或在言语上，或在行为上，一切都该因主耶稣的名而做，藉着他感谢天主父。”（哥 3:17）因此，教会要求我们“无论是照顾家庭，无论是其他世俗中的职分，都不应当和他们生活中的神修精神脱节。”（教友4）现实有时却远没有达到教会所要求的这种基督化的生活方式。也因此，教友的传教事业没能充分发挥出来。我们的生活越是基督化，我们所作的见证就越是有效果，传教事业也就越兴旺。

在社会生活中，体现基督的精神是每个教友在生活中为基督作见证的关键所在。“在社会环境中的传教事业，既是把基督的

精神注入每人所生活的社会思想,习惯,法律和制度中。”(教友 13)不论我们所处的社会环境如何,我们的工作如何,我们的文化如何,我们的责任就是把基督的真精神融入到我们的日常生活和工作中来。这就要求每一位信友必须“以他们的生活和信仰间的一致,由于信仰他们成为世间的光明。”(教友 13)教会的要求是请他们在世俗中“以福音精神执行自己职务,好像酵母,从内部圣化世界,以生活的实证,反映出信望爱三德,将基督昭示给他人。”(教会 31)因此,生活和信仰的一致就是最好的为基督的见证。教友们要以基督化的慷慨精神,去完成自己在社会上、职业上、工作中的责任。这就要求信友“无论他们是在工作、业务、学习、邻居、消遣,或是在聚会的场合中,他们都比别人更适于帮助他们的同行弟兄们。”(教友 13)这种福音化的生活就是从内部圣化世界。教友不应同世俗的坏风气同流合污,相反的,“教友们要集中力量,去医治世界上引人犯罪的风俗与环境,使之能符合正义的原则,导人行善而不预妨碍。”(教会 36)也因此,“作为公民,他们应当以他们特有的干练和责任心,去和别的公民合作;在各处,在一切事上,都追求上主神国的正义。”(教友 8)在社会生活中,教友应努力促进公益,尊重人格,去用基督的精神建设一个人人平等、充满正义的社会。

这种生活基督化的见证,不但应该体现在社会生活中,也更应该体现在家庭生活中。“教友夫妇,相互以及对于自己的子女和家庭其他成员,是圣宠的合作者和信德的见证人。”(教友 11)家庭是为基督作见证的第一所在。家庭中的祈祷,彼此之间的爱心,就是为基督作见证。教友们有时在社会生活中好像比较容易体现基督爱的精神,在家庭中反而做的不足。但真正基督化的生活必须

是统一的。不论在社会生活还是在家庭生活中。基督的精神都必须都能体现出来,才是真正的基督化的生活。因此,“家庭成员彼此间须有孝悌,须共同祈祷,表现出家庭是教会的圣所。”(教友11)父母、子女、夫妻都应为基督作见证。父母的责任就是要为儿女们做出基督化生活的好榜样,用榜样指导儿女们,为基督作见证。“故此,因为父母以身作则及家庭内的共同祈祷,子女们以及所有共同生活于家庭的人们,便易于找到人格训练,得救和成圣的道路。”(现代48)因此,父母应该既有父母的尊严,又应该集全自己教育子女的责任和义务。特别是对儿女的信仰上的教育。儿女们“应以知恩,孝爱和信赖报答父母的恩泽,在逆境,年迈的孤独中,恪尽孝道而服事父母。”(现代48)和睦的家庭生活,友爱的亲情关系,彼此互敬的爱德将是最好的见证。

第三,为基督作见证时,要善于利用世俗事务,不要脱离社会生活。这里所谈的利用世俗事务,就是要我们学会如何以发酵的方式来为基督作见证。

首先,应该强调的是,不论我们生活的环境如何,我们必须利用所处的环境来为基督作见证。无论生活环境的好坏、顺逆,无论我们知识水平的高低,无论我们家庭的生活方式,为基督作见证是完全可以在我们所生活的环境中进行的。生活环境不应成为我们不为基督作见证的借口。顺境时,我们可以用发自内心的喜乐来为基督作见证,逆境时,我们可以用来自内心的平安与忍耐为基督作见证。在各种环境中,我们都应表明基督生活在我们内。也就是说,我们要用信德,望德和爱德的精神度全部的各种环境中的世俗生活。

其次,“教友作为世界的公民,应当在有关建设,维持现世秩

序的事业上合作,应当在家庭,职业,文化及社会生活上,在信仰光照下,寻求更高超的理想。”(教友 16)因此我们应当利用善尽自己本职工作的机会,在社会公益,社会建设,美化环境,社会发展,促进文化建设,保卫和平,坚持正义等方面积极建言献策。当然,这种积极主动性是被信仰精神所浸润,并用基督化的生活来推动的。同时,如果时机合适,也应让人意识到,我们如此工作是以“造世、救世、圣化世界的上主的合作者”(教友 16)的身份来进行的。“因此,作为公民,他们应当以他们特有的干练和责任心,去和别的公民合作;在各处,在一切事上,都追求上主神国的正义。”(教友 7)

最后,应特别指出的是,我们以发酵的方式来为基督作见证,必须深入到我们所生活的社会生活中。当然,所谓深入到生活中,并不是要我们同不良的社会风气同流合污,相反却是要我们用基督化的生活来改善并医治它。在我们所深入的社会生活中我们以言以行来为基督作见证。“为使基督信徒能够有效地提供基督的见证,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份子,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务中的圣道的种子;同样地,基督的弟子们,充盈基督的圣神,也要认识与他们共同相处的人们,要和这些人互相往来,好能藉着坦诚耐心的交谈,使这些人知道宽宏的天主分施给万民何等的财富。”(传教 11)

(载《中国天主教》,2000年第三期)

从伯多禄到彼得再到伯铎

——《圣经》诠释中的“信达雅”原则

一、翻译与诠释的原则

不知何故,国内学界并不承认译著为学术成果。然而,翻译之苦并不亚于写作,好的翻译也不次于一种创作,有时甚至本身就是一种再创作或诠释。而且,从思想交流相互沟通角度而言,翻译的作用明显胜于单纯创作,因为翻译所带动的是不同文化、不同思维方式、不同生活习惯甚或不同学术方法的相异间的交流与沟通,创作一般而言则没有上述的相异间的交流性。如此而言,并非要审视国内学界对翻译的某种成见,只不过要引出经典翻译之言。就基督宗教经典的翻译困惑而论,自“波斯僧阿罗本。远将经教。来献上京。详其教旨。元妙无为。生成立要。济物利人”之景教

入华恐怕就已存在,^①而到明清不但没有完全解决,却更加复杂化了。时至今日,我们仍然可以套改王国维的话而详明此困惑:唐汉明清之语言,在翻译基督宗教经典之时代就苦其不足;近时之语言在翻译基督宗教经典时,而仍苦其不足。^②而此“仍苦其不足”恐怕是要永久持续下去的。

在翻译工作中,人名要算最容易翻译的了。但人名的统一也有着相当的困难。而今最便捷的方法就是译音,其后括弧内注明原文。此乃解决难题走出困境最为省时省力之法。故而,此方法不仅用于人名的翻译,也扩展至其他难于翻译的特殊名词了。当然这不失为暂时突破的一招好棋。犹如20世纪之初翻译“烟士披离纯”(inspiration)最后形成“灵感”的翻译一样。

就翻译所带动的交流沟通言之,如果将人名音译暂时搁置不论,音译最终还是要被意译替代的。在经典的翻译中这种替代更显得必要不可或缺。其实,基督宗教即使在对其著名人物的姓名翻译时,依然非常注意到其意义,或者本名词的意义,或者其人的意义。以《圣经》中宗徒团之长为为例,现今就有三种不同译法:伯多禄、彼得和伯铎。伯多禄来自拉丁文 *petrus* 的音译加意译。音译之似不必加以解释。其意译分三个部分。意译的“伯”字照顾到了宗徒团之长的首领身份。意译的“多禄”又照顾到当时中国文化希望多获“福禄寿”的祈愿,而意译的“禄”字同时采纳了中国文化称官位为“禄”的传统。这个人物姓名的翻译显然是煞费苦

① 宋王溥撰,《唐会要》卷四十九。

② 王国维原句:“周、秦之语言,至翻译佛典之时代而苦其不足;近时之语言至翻译西典时,而又苦其不足。”语见巴尔塔萨著,刘小枫选编《神学美学导论》的总序,三联书店,2002年5月。

心的,就当时环境而言,不能不说翻译的字正意园恰到好处。同样一个人物,来自英文音译的“彼得”则显然仿音构字,并未顾及任何文化或原文的含义。近来,天主教的一些翻译中对这个人物姓名的翻译改为“伯铎”了。此翻译应该来自英文 Peter 或拉丁文的音译加意译。“伯”字的意义已经论及。意译的“铎”字则表达了宗徒团之长的司铎(司祭)职务。显然也是费了一番苦心的。

由此可见,任何一种译文恐怕都很难完全表达出其原文的全部内涵。或多或少地,原经典所蕴涵的全部真理在语言的转换中会有所“失真”或有所“填充”。在上面使徒之长的名字翻译上,我们会看到,现有三种中文译法都从某个层面表达了原文的内涵,但都不完全。简单的音译更未表达基督对使徒之长的期盼:“你是伯多禄(磐石),在这磐石上,我要建立我的教会,阴间的门决不能战胜她。”(玛 16: 18)就此意义而言,翻译本身既是一种诠释。

翻译最普遍应用的“信达雅”三个原则众所周知,无须冗言赘句。就经典诠释而论,诠释也有诠释的原则。在基督宗教经典诠释上,这三个原则也同样适用。天主教认为《圣经》的诠释“当注意寻找圣经写作人真正愿意表达的是什么,以及天主愿意用他们的话显示的是什么。”^①这里有两个标准:一个是考虑《圣经》写作者所要表达的真义;另一个是天主愿意借其口要传达的内容。第一个原则显然是“信”。第二个原则无疑是“达”。诠释要达至天主所要传达的信息。第三个原则是“雅”。“雅”的原则涉及教会在《圣经》诠释中的角色。下面就对此三个原则分而论之。

① 梵二文献,《天主的启示教义宪章》,12号。

二、《圣经》诠释中的“信”

《圣经》诠释中的“信”自然是指获得圣经作者的原本意义而言的。“信则达”，“信”是“达”的前提。天主教言称为获得圣经作者的真正本意，在各种方法中，要注意到“文学类型”，作者所处时代及其文化背景以及当时的通用叙述方式和生活方式。^① 此处所言文学类型是指《圣经》借各种历史、预言、诗歌和其他类型所要陈述的圣经真理而言的。首先来说，整部《圣经》的形成经历了千百年的时间。即便《新约》也是在几十年的时间内才全部写成的。因此，《圣经》首先具有历史因素。历史因素不仅指《圣经》中有可信的历史内容，而且，就其形成而言，也指其受所处历史的影响。历史性作品需要置其所处历史环境才能准确予以理解。抛开历史，单论作品难免有偏颇之处。换言之，历史作品是有其历史局限性的。因此，在诠释《圣经》时，应参考圣经理学家的研究与发现。此外，应特别注意《圣经》所采用的文体。体裁不同，表达的方式也不同。例如，《圣经》中就有历史体（如文献形式，历史小说形式等）、先知预言体、诗歌咏唱体等。每种体裁用以表达真理的方式不尽相同。历史体中历史性真理可能居多，而诗歌咏唱体中的人生彻悟与激情抒发性真理可能为主。如果反其道而用之，在诗歌体中追求历史性真理的诠释则可能会鲜有发现。其次，还要注意《圣经》的文字意义与预像意义。当然，《圣经》所用文字多采用其字面本意，但也不乏具有借意、比喻意、象征意的字句。

^① 梵二文献，《天主的启示教义宪章》，12号。

例如，“骆驼穿过针孔，比富人进天国还容易。”（玛 19:24）就是一种显明的比喻意。再如，“倘若你的眼使你跌倒，剜出它来，从你身上扔掉，为你有一只眼进入生命，比有双眼而被投入永火中更好。”（玛 18:9）显然，“剜眼”就不能按字面意义理解。这些都比较容易为非基督徒学者认同，而不容易被其接纳的，可能是预像意。例如祭杀羔羊预像着耶稣基督。再者，在注意“文学类型”的同时，也不能忽略《圣经》的神圣性。此种神圣性特别地将《圣经》与其他经典区别开来。基督宗教认为《圣经》是神圣的。《圣经》的“文学类型”特色，并不排除其神圣特性。此神圣性有两层含义。第一，《圣经》是围绕以色列民族所崇拜的那个“神圣超越”为主要内容的。《申命记》所言：“以色列！你要听：上主我们的天主，是唯一的上主”（申 6:4）这是整部《圣经》谈论的核心。《新约》则是《旧约》这个核心内容的展开、揭示和完成。第二，《圣经》的形成方式有着神圣特性。梵二会议言称“圣经是天主的话，受圣神默感而写成”。^① 这预示着《圣经》并非纯粹的人的书，而是来自那个“神圣超越”。所谓“受默感而写成”指出一项真理，即：《圣经》的写成受到超自然“神圣超越”的影响。教宗良十三认为：“默感是一种超自然的神力，天主藉以激发并推动圣经的写作者，并在他们书写时加以协助，使他们能正确了解并忠实表现，以不能错误的真实来表达天主命令他们写的一切，也只写出他命令他们的一

^① 梵二文献，《天主的启示教义宪章》，9号。

切。”^①鉴于《圣经》的这种神圣性,设若将其视为纯粹人之手笔,我们将无法完全理解《圣经》。当然,这并不排除对《圣经》的历史批判方法的研究工作。究其根本,这种历史的分析方法其实是对上文所言的“文学类型”系统化科学化的研究。^②同时,设若因此神圣性而将《圣经》视为完全的天主之手笔,人仅仅是其书写的被动工具,从而禁绝任何历史或文学性等方法的研究,则很容易导向一种基要主义式的圣经解释法。“基要派(fondamentaliste)阐释圣经的一个基础是:圣经是天主的圣言,受默感和不能错的。因此应以字面意义去研读和阐释圣经的每一项细节。不过,所谓“字义阐释”,是指一个死板的逐字阐释,亦即完全不顾及圣经的历史根源与发展。因此,这与历史批判法的运用,更好说是与任何科学化阐释圣经的方法,皆背道而驰。”^③最后,必须注意到,《圣经》是融合了其所处时代、文化背景、风俗习惯,并用不同文学手法来表达信仰内涵的一部书。因此,总体而言,其所记述的历史事实、比喻象征、人物故事等都是要表达关于天主的信仰的。《圣经》经典是亿万信仰者的经典。假如抛开这一宗旨,就史事论史事,就人物论人物,就文辞论文辞,《圣经》也就失去其原本价值了。质而论之,单就其历史性或文学性而论,除去其中的某几部书外,《圣经》根本就不具备一般经典意义上的价值了。这一点对《新约》而言,尤其

① “For, by supernatural power, He so moved and impelled them to write – He was so present to them – that the things which He ordered, and those only, they, first, rightly understood, then willed faithfully to write down, and finally expressed in apt words and with infallible truth.” Pope Leo XIII, *PROVIDENTISSIMUS DEUS Encyclical on the Study of Holy Scripture*, 1893年11月18日,20号。

② 参阅:宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993年,第一章,甲。

③ 宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993,第一章,己。

如此。一般来说,经典有历史性的(如《春秋左传》)、文学性的(如《红楼梦》)、哲学性的(如《庄子》、《四书》)等。在此意义上,《圣经》则是信仰性的,虽然其中不乏某种哲理思考、史事记录或文学阐释。

质而言之,要获致《圣经》诠释中的“信”,必须将圣经“文学类型”与圣经“神圣性”两者统而观之。在《圣经》诠释工作中,不论使用何种方法,极端性地单独强调上述任何一种特性都有可能对《圣经》的不恰当诠释。极端性地强调前者,将致使《圣经》失去信仰性经典的特色。《圣经》一旦失去其信仰经典特色,恐怕也将失去其本有的经典特色。《圣经》诠释中最初的“科学化释经方法”,就是有意识地要脱离信仰范畴而进行圣经的诠释。^①这种方法只能导致《圣经》的非经典化,从而使经典诠释失去其诠释的对象。极端性地强调后者,将带来《圣经》诠释中的“基要主义”或“唯圣经论”。这种解释很容易助长某种非理性化的信仰和偏激的基于圣经的政治思想或社会意识。毋庸置疑,不偏离《圣经》作者写作本经典之初衷的解释才能视为诠释中的“信”。《圣经》作者之一的若望明确指出写作的目的:“这些所记录的,是为叫你们信耶稣是默西亚,天主子;并使你们信的人,赖他的名获得生命。”(若 2:31)因此,任何解释方法和原则都不应偏离这个写作目的。毋庸置疑,《圣经》也包含着哲学思考(例如《智慧篇》、《箴言》),历史资料(例如《户籍纪》、《编年纪》),文学题材(例如《哀歌》)

^① “科学化的释经方法,最初是有意识地脱离信仰的范畴,甚至偶尔与之抗衡,因而科学化释经与传统的释经,肯定地成了势不两立的局面;但后来的发展证明这敌对的局面是有益的:只要能放开外在的成见,科学化的方法可导致对圣经真理有一个更精确的了解。”宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993,第一章,甲,四。

等。《圣经》的解释方法和原则对此类材料不可能视若无睹。对此类材料的研究和批判并非狭义的《圣经》诠释,只能视为为真正诠释而作的前期铺垫和澄清。诠释的关键在于忠于作者写作的原本目的,而此目的的关键又是关于信仰的。

三、《圣经》诠释中的“达”

《圣经》的诠释无非要“努力更彻底地去了解圣经的意义”^①,换言之,就是要真正“达”致圣经真义。要达至圣经真义首先要注意,“圣经开始存在,是基于信仰团体的一个共识,肯定经文表达了启示的信仰。换言之,圣经的阐释本身,是教会团体那活生生的信仰在主要课题上取得共识的根源。”^②的确,正如上文所说,《圣经》是一个信仰的经典。《圣经》的作者围绕其团体的信仰,用其时代可用的不同“文学类型”表达了其信仰的共识。一方面《圣经》作者用适合其时代的“文学类型”表达出团体的信仰;另一方面团体的信仰又促成《圣经》作者选用适合的“文学类型”来表达历史发展中的团体的信仰。《圣经》的形成是一个信仰-表达-再信仰-再表达的过程。因此,要彻底了解圣经的意义,必须面对信仰的这个表达过程。只有围绕这个过程进行圣经诠释才能达至圣经真义,否则就很容易偏离主题,从而不能获得诠释中的“达”。就此意义而言,诠释其实是团体信仰的一种再表达。因此,“圣经的阐释亦要求释经者全心投入他们当代的信仰团体的生活和信仰

① 梵二文献,《天主的启示教义宪章》,12号。

② 宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993年,第一章,三。

之中。”^①也因此,《圣经》诠释不仅要面对圣经作者时代的信仰共识,而且也要投入到诠释者所处时代的团体信仰共识中。质而言之,圣经诠释是圣经写作时代信仰共识与诠释者当代信仰共识的延续与对话。在这种对话中,切切需要注意的是圣经所表达的信仰共识的历史特性。圣经中的信仰共识是在历史幅度内不断清晰明确逐步揭示出来的。故此,圣经诠释只有再次表达出现时代团体信仰的共识时,诠释中的“达”才能真正到位。

此外,要“达”致圣经的意义,还应注意圣经内容的统一性及全面性。《圣经》既然表达了作者所处时代团体的信仰,而且圣经作者所处时代又跨越了相当长的时间,《圣经》诠释就必须注意到圣经内容的统一性与全面性。圣经内容的统一是就其表达团体信仰的一致性而言的。整部《圣经》在信仰表达上具有一致性。这不仅包括《旧约》和《新约》各自内部的一致,也包括新旧约的内在一致性。新旧约各自内部的一致性较易理解。就信仰表达而言,《新约》与《旧约》也具有这种一致性。这种一致性表现在“新约隐藏于旧约里,旧约显露于新约中。”^②《旧约》所表达的信仰共识,《新约》全部接受了,并在《新约》中得以彰明,同时《旧约》亦光照并解释《新约》。新旧约之所以成为一部经典,其关键也就在于此。因此,在圣经诠释中必须注意到其内容的统一性,方能获得诠释的“达”。与此同时,诠释中还要注意全面理解圣经。虽然基督教会内不同教派对《圣经》正经目次不甚统一,但《圣经》是一部经典,对其诠释必须照顾到圣经的整体性。片面理解或断章取义式的诠释不可能获得圣经的真正意义。注意圣经的整体性还意味着

① 宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993年,第一章,三。

② 梵二文献,《天主的启示教义宪章》,16号。

要注意避免诠释中的为我所用的诠释取向,诸如女权主义取向,倡导解放的取向,环境取向,心理分析取向等。单纯强调某种诠释取向往往会忽略圣经的全面性整体性。

四、《圣经》诠释中的“雅”

《圣经》诠释中的原则应彼此照应相互协调,从而达至诠释之“雅”。《圣经》研究或诠释虽然自《圣经》形成之初就有之,且各个时代都有其不同方法,然而历史批判法(historico-critique methode)的应用却开了《圣经》诠释的新纪元。此后,“新方法和新取向层出不穷,诸如结构论(structuralisme)、唯物释经法(materialiste exegesis)、精神分析释经法(psychanalytique exegesis)、解放神学释经法(liberationiste exegesis)等。另一方面,许多新尝试正在进行中,以期再次由教父的释经中得到裨益,去提供一种崭新的属灵圣经阐释(interpretation spirituelle)。”^①这些已有或正在形成的释经法各有千秋,且带有其时代特征。有些方法走向极端或偏激,常常忽略《圣经》作为经典的本根,带来释经中方法的偏执。极端倾向的释经方法或者视《圣经》为绝对神圣,不可有任何历史性批判,或者将《圣经》沦为绝对文学性作品,丝毫不顾及其信仰经典的本质特性。这种极端或偏执最终会破坏《圣经》诠释中的“雅”。笔者认为,保持《圣经》诠释之“雅”,应坚持一项三位一体的基本原则:圣经、圣传与教会。此三位一体的基本原则并非诠释中的预设条件,而是《圣经》作为信仰经典的三项事

^① 宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993年,序言。

实。对任何一方的绝对化都会破坏圣经诠释之“雅”。

天主教视《圣经》为自己信仰的最高准绳之一。^①“准绳之一”表达意义之一就是《圣经》的非绝对化。《圣经》的神圣化不必然推论出《圣经》的绝对化,相反,《圣经》的绝对化,从某种意义上而言,也是将神圣与世俗的天平摆向一个极端的表现形式之一。Sola Scriptura(唯圣经)论往往会忽略《圣经》的历史性形成特点。作为经典,《圣经》有其收集形成确定的过程。“把圣经的‘正典’辨识出来,实是一个漫长的过程的成果。”^②假如 Sola Scriptura 意指《圣经》的唯一性标准,面对《圣经》形成的非一日之功的历史性真实,其“正典”数目的标准又从何而来呢?假如 Sola Scriptura 意味着唯有《圣经》蕴涵着上帝启示的真理,这无疑完全否认了其他民族经典中至少存有上帝的某种启示性因素的可能性?更进一层来说,就经典所通传的启示性真理而论,经典的翻译将不可能实现,因为任何一种译文恐怕都不可能完全达至其原文的全真意义,同时这种翻译也就成为毫无必要,因为原经典所蕴涵的唯一真理在语言的转换中会有所“失真”。一个“失真”的译文经典,如何具有唯一(sola)特性呢?

神圣《圣经》的唯一性(sola),在俗世应用中往往转化为另外一种俗世的表达方式:“仅承认《圣经》上的话”。这种态度很容易导致《圣经》与其他经典的非对话性甚或对抗性,从而失去经典间的对话交流。此外,就内容的神圣性而言,对待经典的这种态度,有时会为宗教激进者所利用,形成宗教基要主义的理论基础。基督宗教中的基要主义认为,“圣经是天主的圣言,受默感和不能错

① 参阅:梵二文献,《天主的启示教义宪章》,21号。

② 宗座圣经委员会文告,《教会内的圣经诠释》,1993年,第一章,三。

的。因此应以字面意义去研读和阐释圣经的每一项细节。不过，所谓‘字义阐释’，是指一个死板的逐字阐释，亦即完全不顾及圣经的历史根源与发展。”^①其根本点在于抹杀圣经的历史性。唯圣经论的结果是排斥一切其他方式的启示的可能性，从而导致人的一种思想上的自杀。

天主教信仰的另一个准绳是传承或圣传。圣传是“以特殊方式表达于默感书上的宗徒宣讲，曾以连续不断的继承得以保存，直到时期届满”的信仰准绳之一。^②特利腾大公会议(D 783f)的声明似乎已经从天主教神学角度彻底解决了圣经与圣传之间的关系问题。会议用语对圣经与圣传的区分本身就已经表明了两者的内在密切联系。特利腾大公会议强调在“书写的著作和非书写的传承”(in libris scriptis et sine scripto traditionibus)中均包含并传递着真确的福音，此两种形式均内含启示，应以“虔敬之精神”(pari pietatis affectu ac reverential)予以接受。按照卡尔拉内(Karl Rahner)的意见，“其主要贡献在于，至少圣经书目只能由口传获知，同时教会此后的许多信理不能仅仅来自圣经，甚至不能解释为其内容都“隐含”地包含在圣经内。”^③圣经与圣传的关系并非本文主旨。这里只愿指出，承认圣传无疑是对《圣经》历史性形成的确认。正如若望使徒所说：“耶稣所行的还有许多别的事；假使要一一写出来，我想所要写的书，连这世界也容不下。”(若 21: 25)就效果而言，承认圣传不仅是对《圣经》历史性形成的认可，而且也

① 宗座圣经委员会文告，《教会内的圣经诠释》，1993年，第一章，己。

② 梵二文献，《天主的启示教义宪章》，8号。

③ Karl Rahner, *Scripture and Tradition*, in Karl Rahner (ed.) "Encyclopedia of Theology", The Seabury Press, New York, 1975, p. 1550.

起到平衡唯圣经论的极端化诠释方法的作用。尤为重要的是,承认圣传为宗教对话或文化对话奠定了对话的基础。“非书写的传承”隐预着其他民族与文化经典中包含着至少某种启示真理。因此,承认圣传预示着一一种对其他宗教与文化的开放心态。这种开放心态能够造就《圣经》诠释中的“雅”。当然,承认圣传并不预示对圣经权威性的否认甚至弱化,相反却是对圣经神圣性的一种佐证,一种互补。“因此,圣传与圣经彼此紧密相连并相通,因为二者都由同一神泉流出,好似汇成一道江河,朝着同一目标流去。”^①

由哲学角度而论,圣经(书写的)和圣传(非书写的)都是客体的信仰源泉。这种客体的源泉需要主体予以确认或保证。否则,甚至连圣经书目也无法知悉和确认。唯圣经论(Sola Scriptura)无疑也否认了主体在《圣经》诠释中的作用。没有主体的参与,客体的存在将无法确认。实在而言,教会正是这种主体参与的具体体现。《圣经》毕竟是一部信仰性经典,因此也需要作为信仰主体的教会的参与。毋庸置疑,信仰需要个体的皈依和表达,但信仰同样需要团体的信仰共识。这种信仰共识在客体上形成了圣经和圣传,在主体上组成了信仰团体——教会。前者是个信,是个人与天主的交流与沟通,后者是共信,是人类团体与天主的交流与沟通。因为“人”既是一个专有名词,又是一个集合名词。个体人无法与整体人(人类)彻底割裂。教会既是这种共信的集成,又是这种共信的保证。故此,因信仰共识而形成的《圣经》的诠释,同样需要因信仰共识而组成的团体(教会)的确认或保证。就《圣经》诠释

^① 梵二文献,《天主的启示教义宪章》,9号。

而言,完全抛开作为信仰共识而组成的团体(教会)的参与,将无法保证诠释之“雅”。当然,教会的参与“并不在天主的言语之上,而是为天主言语服务”的。^①这种服务是要对信仰共识善加护守,并确保个信对共信的忠实。显然,没有教会作为共信主体的参与,作为共信客体的圣经和圣传将失去其主体认知的基础。因此,脱离共信主体教会的参与,纯粹的对共信客体《圣经》的诠释将不成其为对信仰经典的诠释,而《圣经》一旦失去其信仰经典的本质,也将失去其本有价值。因此,“圣传、圣经与教会训导权,按天主极明智的计划,彼此相辅相成,三者缺一不可,并且三者按各自的方式,在同一圣神的推动下,同时有效地促进人灵的救援。”^②这个三位一体的基本原则是达至《圣经》诠释之“雅”的要件。

总之,由翻译的原则漫谈至诠释的原则,即体现了翻译与诠释的密切关联,又引发出《圣经》诠释任务的重要与艰辛。无论如何,翻译也好,诠释也罢,总是行进在不断趋向真理的过程中。其实,信仰本身何尝不是这种持续趋向真理的过程呢!

(2006年6月7-11日复旦大学哲学系“经典的翻译与诠释”国际学术研讨会论文)

① 梵二文献,《天主的启示教义宪章》,10号。

② 同上。

北平上智编译馆在文字福传上的贡献

前 言

在教会的历史上,文字福传历来都占有非常重要的地位。在中国教会历史上,文字福传工作的开始也相当早。当然,最早要出版的文字书籍还是首推《圣经》。景教来华不久就开始了翻译《圣经》的工作。在敦煌石窟中发现的“尊经”中的“诸经目录”里就记载了35部经典译成中文。^①此后,第一位来华的天主教传教士若望孟高维诺主教(John of Montecorvino)就曾将部分《新约》和《圣咏集》译为鞑靼人通用的语言并在礼仪与宣讲中应用。^②于1584年出版的耶稣会士罗明坚(Michel Ruggieri)所著的《天主圣教实录》就是较早的文字福传工作。^③但这时的出版工作好像还

① 参阅龙天民,《唐朝基督教之研究》,香港,辅侨,1960,第174-175页。

② Anastasius Van den Wyngaert, *Sinica Franciscana volumen I. Quaracchi*, Apud Collegium S. Bonaventurae, 1929, p. 350.

③ 参阅徐宗泽,《明清间耶稣会士译著提要》,2,第141页。

没有形成一种出版社性质的组织机构。后来,北方的北京,在1860年就开始了北平北堂印书馆的印刷筹备工作。^①南方的上海,在1887年就由李问渔司铎开始了《圣心报》的报社性质的文字福传工作。^②此后,中国各地的文化出版工作逐渐兴盛。如1911年创刊的上海《圣教杂志》,以及后来的特敬圣体的《圣体军》月刊和敬礼圣母的《慈音》月刊。出版机构如上海徐家汇土山湾印书馆和光启出版社,天津耶稣会的崇德堂,香港公教真理学会以及许多以天主堂名义的印刷机构(如河北献县天主堂)。这些出版机构出版了大量教会图书,基础教育和高等教育用书。^③它们既为福传贡献了力量也为社会教育提供了教材。

在这些众多的教会出版机构中,自开馆至闭馆仅仅两年时间的北平上智编译馆却有着其不可磨灭的贡献。北平上智编译馆以其独特的出版宗旨以及其高超的学术研究水平,不仅享誉于天主教界,而且更在学术研究界颇具影响力,以至于今天的学者仍然在运用它的研究成果,例如,张西平,卓新平的“交融与会通”一文。

一、北平上智编译馆的历史

首任国籍枢机田耕莘到任北平总主教后,立即于7月份着手

① 参阅 Van Den Brandt 著,景培元译,“八十年来之北平北堂印书馆”,《上智编译馆馆刊》,卷一,第4-6页。

② 参阅徐宗泽,“近二十年上海公教文化界状况”,《上智编译馆馆刊》,卷一,第7-9页。

③ 参阅王昌祉等,“近十年来我国天主教出版书籍总目”,《上智编译馆馆刊》,卷一,第33-51页。

成立北平上智编译馆。田耕莘枢机圣名是 St. Thomas, 上智编译馆外文名称则以 Institutum S. Thomae 冠之。当时教会对文字福传工作之重视,可见一斑。在与各有关人员协商后,邀请了时任复旦大学教授兼史地学系主任的方豪(杰人)司铎为馆长,负责筹备上智编译馆的成立工作。同时田枢机还邀请了主徒会的两位司铎张金寿和周信华来馆工作。馆址选在比邻北堂主教府的西安门黄城根北段路东。因方豪司铎需要在沪办理辞职交托工作,上智编译馆的馆址修缮工作则由张德泉司铎代办。至九月中旬修缮工作基本完成。

经两个多月的积极筹备,1946年9月19日下午三点北平上智编译馆举行落成典礼。应邀参加的贵宾有前北平总主教满德贻,宣化主教张润波,北堂图书馆馆长惠泽霖司铎,辅仁大学教务长伏开鹏司铎等。田耕莘枢机主持开馆礼并祝圣小教堂和馆址。

初创之时,北平上智编译馆除馆长方豪司铎外,仅有工作人员八人,涉及翻译的语言包括英、法、德、日、意、拉丁文等。工作分工为词典组、历史组、神学组、哲学组、文艺组等。总务工作由张德泉司铎负责。对工作人员均提供膳宿,以期提高工作效率,并有机会互相讨论。为了协调各方工作,由馆长召集不定期馆务会议。在第一次馆务会议上决定由同年11月出版上智编译馆馆刊,以刊登编译馆馆讯、学术论著、书评、作家动态等。同时,筹划成立了上智编译馆的图书馆。开始之初就收有图书两千多册,除供馆内人员使用外,亦向教区内司铎开放。

此后,北平上智编译馆正式开始了其文字福传工作。至1948

年6月15日馆长方豪司铎辞职,^①北平上智编译馆在近两年的时间共出版20余种书籍和上智编译馆馆刊三卷十三册(第一卷一册,第二卷六册,第三卷六册)。图书和馆刊中不乏名家很有价值之著作。

北平上智编译馆在馆长方豪司铎辞职后未见再出版任何书籍。上智编译馆馆刊亦在1948年6月20日出版的第三卷第六册刊登启事宣告馆刊停刊之事。^②按方豪司铎的辞职启事所说,“其待刊各稿,已移交代理继承人,仍祈读者诸君本已往合作之精神,继续惠稿”。馆刊虽停,但北平上智编译馆并未停办。上智编译馆可能由副馆长马文纯神父继续执掌。这里有两个问题因无足够资料而无法得到确切答案。第一,既有代理继承人,馆刊为何在馆长辞职的同时立即停办?馆刊在教内外的影响很好,又有“待刊各稿”已移交代理继承人,馆刊有条件继续办下去。当时同在北平出版的《铎声》月刊仍然在继续,^③而北平被解放军围城是在1948年的8月。可见,逼近的战争不能说是停刊的主要原因。因此,笔者认为馆长辞职以及馆内人手缺乏恐怕是造成馆刊停刊的重要原因了。第二,既有代理继承人,北平上智编译馆为何没能继续办下去。其主要原因可能是北平在8月的被围及随后的北平解放。

① 上智编译馆馆刊,卷三,第220页。

② 同上,第218页。

③ 上智编译馆发行部的启事声明,将在铎声月刊公布将要出版的书籍价格。

二、建馆的目的和宗旨

北平上智编译馆建馆之初,就非常明确地指出了编译馆的目的和宗旨。建馆的第一个目的就是要用“最有效的方法,以提高福音传布的速度”。^①在建馆者的眼中,教会有许多传教的方法,而“必须对每一种传教方法,加以检讨,分别缓急先后,或加以革新,加以改良。”^②在审视了当时的社会环境和教会的各种传教方法之后,建馆者认为文字福传工作应该是当务之急,是教会应该最重视的传教方法之一。鉴于对传教事业的热心,又希望教会能跟上时代,在时代中宣传福音,编译馆成立了。建馆的第二个目的是要匡正思想树立道德规范。建馆者认为当时“不纯正学说,不纯正思想以及有碍道德风化的刊物,充斥市肆”,^③教会急需出版来占领阵地,取得优势,以使教会的思想得以树立,并能规范伦理道德。这一目的显然会触及社会的各个层面。这一目的也扩大了传教工作的内涵。是要用教会的思想和伦理道德来影响整个的社会。建馆的第三个目的就更加广泛,而且应该特别引起注意。它要求教会的“出版事业,其对象也应该以教外重于教内”。^④这个目的可说是开拓了当时中国教会传教的视野。教会的文字福传事业常常以教会内为主,而忽略了针对教外人的书籍出版工作。

① 田耕莘,“我对于教会出版事业的热望”,见:《上智编译馆馆刊》,卷一,第1页。

② 同上。

③ 同上,第2页。

④ 同上,第3页。

这一点从当时所出版的书籍完全可以证明。在1937年至1946年的近十年内所出版的四百多种教会书籍中,只有不到20种书籍是针对教外人的。^①建馆者有鉴于此,提出了出版事业应该“七分对外,三分对内”的出版口号。^②这一目的不能不说是有的放矢的。这种向外传教的工作是各个时代都不应忘记的。这种教会内的出版事业应该以对外为主的认识,就是一个很大的贡献。上智编译馆的这三个目的和宗旨将对编译馆的工作起到决定性的作用。这三个目的和宗旨的实现,也正是上智编译馆在文字福传工作上的贡献。下面我们会从其所出版的书籍和刊物中了解这三个目的和宗旨的施行情况。

三、出版的各类资料

上智编译馆自成立到闭馆的两年时间出版了共20种图书和馆刊三卷13期。这些资料虽然不多但内容却极有价值。图书包括历史研究类的(如:方豪编《合校本大西西泰利先生行迹》、王守礼著《边疆公教社会事业》),传教类的(如:于斌《传教之研究》、叶秋原著《朝圣行脚》、项退结著《新答客问》),宗教与文化类的(如:陈哲敏等著《公教与文化》、王任光著《辞海辞源天主教名词正误》、叶德禄校《合校本交友论》),神修类的(如:张洞波著《圣味爵赠保禄氏神修格言》、吴经熊著《爱的科学》),教会小说类的

^① 参阅,王昌祉,杨堤,冯贇璋,“近十年来我国天主教出版书籍总目——民国二十六年至三十五年”,见:《上智编译馆馆刊》,卷一,第33-49页。

^② 田耕莘,“我对于教会出版事业的热望”,见:《上智编译馆馆刊》,卷一,第2页。

(如:周信华著《泡影》),信仰与科学类的(如:张永立等著《宇宙观与人生观》、沈世安译《人之出生及进化》),教会介绍类的(如:张天松著《梵蒂冈一瞥》、朱者赤著《公教主义》、刘洪恺编绘《全国教省教区图》),其他类的(如:方豪编《马相伯先生文集和马相伯先生文集续编》、方豪著《方豪文录》、张怀著《教育文存》)。图书出版虽然仅20种,但涉及面却比较广泛。这些图书中,如《马相伯先生文集》、《辞海辞源天主教名词正误》、《人之出生与进化》等不但具有很高的学术价值,而且也非常适合当时的时代和社会背景。书籍的作者(如吴经熊、于斌等)在当时都深具学者威望和社会影响。

在图书之外,馆刊的三卷13期内容就更加丰富,涉及面也更广泛,学术性也更强。馆刊分为论著(刊登有关宗教、哲学、政治、教育、历史、社会及讨论公教书报之编译及出版,名词之审订,版本之考证及校勘等研究文字),出版消息和期刊介绍(介绍各作家已有的著作或正在译撰的书名),书评(不但刊登教内人的评论,也登载教外人的评语),文献目录(则收集私人或团体所藏善本书目或论著以及近代出版之书目),书林偶拾(介绍先贤未刊稿,读书笔记,罕见书之序跋,前人传记等)等栏目。由馆刊的栏目不难看出馆刊所希望完成的四项使命:第一,希望读者给予宝贵意见,并将读者意见刊登,使教会自己对自己有所评价,批评,督促和鼓励;第二,为避免编译工作的重复,向读者介绍作家的动态,并使作家和读者之间形成交流和意见的互换;第三,对自己的出版物进行评论,同时也大胆吸收教外人的评论,期望以此来促进教会出版物的质量;第四,鉴于教会三四百年来有不少书籍绝版,也有不少散失的,希望能整理旧的文献,发掘史料,使历史上珍贵的资料再现。

按照这些原则和栏目,三卷13期馆刊共出版论著86篇,书林偶拾70篇,文献目录15篇,书评47篇,介绍期刊48种,作家92人。共三卷的馆刊登载了相当多的内容,其中不乏相当有价值的文章。

四、书籍和馆刊的贡献

上智编译馆的图书和馆刊的贡献是多方面的。首先是图书,特别是馆刊,的学术严谨性。从馆刊所介绍的当时出版的十几种报纸杂志来看,上智编译馆馆刊是当时教会内最具学术性的杂志。^① 教会的传教工作常常以狭义的福音讲解为主。而上智编译馆馆刊则以高质量的学术性文章建立起了教会内的学术性刊物。馆刊发行的本身就是一大贡献。它为教会文化福传提供了一个模式。也提高了中国神父的文字福传的信誉。^② 这种学术上的贡献,即涉及狭义的传教事业,也关系到教会和社会的历史研究,以及对历史资料搜集。比如姚耀思的《广播传教术与北平公教广播事业》。^③ 文章以翔实的资料介绍了国内国外广播传教的情况,同时也以专业性的思考提出了广播传教的技术处理方法。对历史研究的贡献有的涉及纯宗教的内容,如张金寿的《论超性学要各版本之同异》、张得泽的《清末拟与教廷通使及北堂迁移史料年表》

① 《上智编译馆馆刊》,卷一,第78-81页。

② 当时可能有些外籍传教士认为,“中国神父现在要谦逊,要以道德热心来传教,不要想文字书籍是可以收效的”。参阅,方豪《出席全国天主教出版会议记略》,见:《上智编译馆馆刊》,卷二,第四期,第270页。

③ 《上智编译馆馆刊》,卷二,第六期,第438-451页。

等。^①有的历史研究则是非宗教内容的,如 H. Verhaeren 所著《王徵与所译奇器图说》、张金寿的《中国历代宇宙起源学说的检讨》、李宣义的《山居咏校记》等。^②历史资料目录的整理也是贡献颇丰。如冯瓚璋的《北平北堂图书馆暂编中文善本书目》^③、徐宗泽的《梵蒂冈图书馆所藏明清间中国天主教人士译著简目》^④和《上海徐家汇藏书楼所藏明清间教会书目》等^⑤。而绝尘的《近十年新发现之教会先哲遗文及史料要目》则将最新发现的有关李之藻、杨廷均的遗文目录列出,对了解两位的思想起到辅助的作用。^⑥对历史资料的搜集和勘误也很是有功,如马相伯遗稿《上教宗求为中国兴学书》^⑦、贺登松的《北平南堂两碑之译文》^⑧、嘉应叶德禄所校利玛窦著的《合校本交友论》^⑨。纯科学方面的历史资料搜集则以明末邓玉函口述王徵笔译奇器图说中的起重第十一图和书架图最为古老。^⑩

上智编译馆的图书和馆刊对于传教工作的贡献也不容忽视。冯瓚璋所译《中华公教之当前急务》对当时传教的方针策略的探

① 《上智编译馆馆刊》,卷二,第一期,第1-19页;卷二,第六期,第461-463页。

② 同上,卷二,第一期,第26-33页;卷二,第四期,第296-301页;卷二,第四期,第308-319页。

③ 同上,卷二,第一期,第63-62页;第二期,第152-161页;第三期,第231-236页;第四期,第363-369页;

④ 同上,卷二,第二期,第161-163页。

⑤ 同上,卷二,第四期,第369-374页。

⑥ 同上,卷二,第六期,第489-490页。

⑦ 同上,卷二,第一期,第53-54页。

⑧ 同上,卷三,第五期,第189-192页。

⑨ 同上,卷三,第五期,第175-188页。

⑩ 同上,卷二,第一期。

讨有理有据,很有时效性。^① 仲伟杰的《教外史籍中之耶稣基督》以教外人的历史资料证明了耶稣基督的历史存在,很有说服力。^② 教义方面则有程石泉的《苦难新观》,^③以中国文化的角度给予了十字架苦难的新的理解,可以说是一篇神学和文化交融的尝试。针对信仰和理性的关系,张警铎的《理性与信仰》以及朱者赤的《信仰与智力关于圣三之道》是解释此两者关系的两篇力作。对于传教工作,馆刊除刊登与福传和教义有直接关系的文章外,还刊登了一些以教会思想为指导的涉及社会生活其他方面的文章。如张金寿的《公民教育与宗教教育》,^④就涉及公民教育与宗教教育以及道德建设与人格培养的问题。再如,冯瓚璋的《正确的民主观》就将民主的观念和法律,教会的训导结合了起来。^⑤ 朱者赤《公教的国家观》一文从题目就可以完全理解文章的内容了。^⑥ 图书中如陈哲敏等著的《公教与文化》等。可见,馆刊和图书不但致力于狭义的文字福传,也非常重视广义的文字福传,就是通过和社会的结合,将基督的福音传布开来。

此外,一些读书杂记和书评也很有见地。如嘉禄的《试译天主教会法典书评的检讨》对当时教会法典翻译工作中的细节给予了详细的评述。而杰铎的《李鸿章与教会体制问题》则记述了光绪十七年(1891)李鸿章对建立教会体制,从不理解到接受的态度

① 《上智编译馆馆刊》,卷二,第二期,第107-112页。

② 同上,卷三,第六期,第224-228页。

③ 同上,卷三,第三期,第127-130页。

④ 同上,第二期,第125-132页。

⑤ 同上,卷二,第三期,第189-198页。

⑥ 同上,卷三,第一期,第6-8页。

转变。^①另外,馆刊的作家动态和文化消息不但提供了作家的著述情况,而且也记录了许多教会内外的活动,其中不乏有重要意义者。

(载《第七届中国天主教传教史——中国教理讲授史国际学术研讨会论文集》,台北,辅仁大学,2001)

^① 《上智编译馆馆刊》,卷二,第三期,第220-221页。

上智编译馆与现代文字福传

一、上智编译馆简介

随着改革开放宗教政策的不断落实,中国的天主教也到了一个由恢复到提高的转折点。十年浩劫的“文化大革命”不仅破坏了许多教堂,原有的各类宗教书籍也烧的烧了,毁的毁了,丢的丢了。好不容易收集到的一些宗教书籍也少得可怜。天主教信友的信仰素质的提高仅仅靠几本祈祷经本显然杯水车薪。要提高就得有书籍,要书籍就得有出版。1997年12月8日北京教区上智编译馆继上海光启社与河北信德室之后正式恢复了。

“恢复”当然不是新创建。上智编译馆最早成立于1946年的9月19日。时任复旦大学教授兼史地学系主任的著名历史学家方豪(杰人)司铎被聘为馆长。馆址选在比邻北京北堂的西安门黄城根北段路东。编译馆创立之初衷,以编译书籍为主,“以适应社会需要为宗旨,并不仅限于教内宣传文字。将来本馆出版物能普遍受社会之欢迎,使本馆声誉永垂不朽,使教外人得知天主教对

于一切科学,亦努力研究,并有贡献。关于此点,除有望本馆同人外,更望全国主教司铎予以协助,使本馆将来不独为国内文化机构之一,且将成为国际性之文化组织,始可谓达到本馆成立之目的。”^①至1948年6月15日馆长方豪司铎辞职,编译馆关闭,北平上智编译馆在近两年的时间共出版20余种书籍和上智编译馆馆刊三卷十三册。《馆刊》被国家图书馆珍藏馆收藏。图书和馆刊中不乏名家很有价值之著作。时至今日仍然有不少研究天主教历史的学者参考引用。

在各方有识之士的支持下,上智编译馆算是正是恢复起来了。编译馆的意义人人皆知。“上智”则有其特殊含义了。天主教信仰的三位一体的第三位被称为圣神。圣神的作用是圣化人,助佑人。呼救他的人将获得7种神恩:敬畏、孝爱、聪敏、刚毅、超见、明达、上智。“上智”拉丁文是 *sapientia*, 英文是 *wisdom*。天主教传入中国后,明清传教士大概是采用了《论语·阳货》篇中的“唯上知与下愚不移”(知通智)将 *sapientia* 翻译为上智。这好像也附和了隋朝时颜之推的“上智不教而成”的说法,以显示这是来自上天的智慧。为了充分表达上智编译馆的初衷,我们请人设计了编译馆的徽号。经过筛选确定了一位金老师的设计方案:由上智编译馆的英文 *Sapientia Press House* 的首个字母组成鸽子形象(鸽子在教会象征圣神),鸽子的嘴里衔着的变形的橄榄枝是象征7种神恩的7颗星星。

恢复起来的上智编译馆希望尽力以适合现代人的风貌,以高质量高品位的图书为大家提供一个介绍和认识天上智慧的园地。

^① 参见《上智编译馆馆刊》第一卷,88页。

同时也祈求此天上的智慧与中国五千年的悠久文化相结合,并且能在此文化中扎根生长,发展壮大。

本着上述出版宗旨,上智编译馆开始了工作。工作的开始也意味着困难的来临。上智编译馆马上面临着两大困难:人才和资金。当然,资金对所有机构都永远是个问题。人才问题则是因为上智编译馆的自我定位而产生的。上智编译馆将自己的出版定位在大众化之上,学术化之下。在这个定位上,上智编译馆希望从三个方面来实现自己的目标:第一,介绍天主教梵二会议后的现代神学思想。中国天主教在改革开放后的一段恢复后,急需在信仰素质上跟上普世天主教的步伐。在1965年结束的梵二会议后,世界天主教的教会神学思想有了长足的发展。中国天主教的神学思想当然不能滞留在梵二会议之前了!第二,将出版集中在小而精的现代教会思想介绍上。第三,希望能借着出版推动福音与中国五千年文化的融合及神学的本土化建设。显然,这三个目标需要一种三合一的人才:他们即要懂得梵二会议后天主教的发展,又要了解中国文化的现代转型,还要掌握天主教的教会术语和一定的神学思想。于是,我们不得不边工作边发掘和培养适合的人才。

面对人才的缺乏,人才培养也成为我们的关注点。2002年8月3日北京天主教与文化研究所成立。研究所宗旨之一就是培养这方面的人才。研究所首先开办了天主教神学理论辅导班。辅导班只招收大学毕业并对天主教神学有兴趣的年轻人。每周六下午上课,为期一年。学习成绩优秀者研究所负责推荐到国外学习一段时间的神学。辅导班已经举办了四期,有4位同学被推荐到美国的一个神学机构学习。此外,为了发掘和培养人才,研究所也开设了上智奖学金,每年为在大学宗教系研究天主教的研究生提供

一定的资金支持。此项活动深受欢迎。上智编译馆的工作也正如圣经《德训篇》所说：我如同葡萄树，发出美丽的枝芽；我的花结的果实，光鲜而味美。（24：23）

面对人才和资金困难。上智编译馆努力出版一些高精尖的资料以飨读者。例如《圣经与教会艺术欣赏》光盘的出版。为了适应牧灵与研究的需要，在几位年轻教友义工的帮助下，上智编译馆于2000年出版了电脑用的光盘《圣经与教会艺术欣赏》。出版此电脑光盘的初衷是要搞一个简体字的圣经新旧约电脑检索版。几位义工在只有20多平方米的一间工作室开始了夜以继日工作：录入、打印、校对、编程、检索。最后，终于成功了！世界上第一个中文简体字圣经检索光盘母盘问世了！而且为2000年圣诞节献上了一份大礼！直至今日，我仍然对这些可爱义工们的工作精神敬佩不已！主会降福他们的！上智编译馆的出版大部分都是属于内部资料。部分图书是上智编译馆与社会出版社合作出版的。因此也可以在书店买到。例如与宗教文化出版社合作出版的《利玛窦中国书札》。

十年树木百年树人。前进的目标有了，我们深信只要不懈努力，一步一个脚印地向前迈进，果实会不断积累起来的。几年努力后的今天，我们设定了未来十年的一个翻译出版计划：上智编译馆复馆十周年，我们将以一卷本的《现代天主教百科全书》的编译出版作为纪念；此后，上智编译馆将编译出版150本的《二十世纪天主教百科丛书》，每年出版15册，用十年的时间来完成这项任务。最后想用圣经的一句话来结束上智编译馆的简介：一棵树的栽培，可由它所结的果实看出。（《德训篇》27：7）

二、中国教会的现代处境

(一) 由传统向现代转型的中国社会

无论从质还是从量上来说,世界近三百年来来的飞速发展都大大超过了过往几千年来的发展总和。这种发展特别以 18 世纪 60 年代的第一次工业革命为肇始。此次以蒸汽机为标志的革命将世界由日出而作日入而息的农业手工作坊式的社会带入到一个工业化的社会。由于工业化社会的开始,社会经济结构开始由传统小农经济和手工作坊式经济走向工厂生产方式。生产力也较前提高不少。这种世界性的社会生产方式的转变也带来社会生活的转型。西方的传统农庄社会生活方式逐步改变。西方社会开始由传统走向现代。约一百年后的第二次工业革命以电气化为标志,生产方式的转变更加深刻,社会生活的转型也愈演愈烈。电气化不但极大地提高了社会生产力而且也为人类的社会生活带来极大便利。传统社会生活再次受到冲击。传统社会结构也迅速瓦解,现代社会结构雏形开始出现。社会的剧烈变革引发各类矛盾,最终导致了第一次和第二次世界大战。两次世界大战彻底摧毁了欧洲传统社会结构,现代社会结构暂具雏形。19 世纪 70 年代的第二次工业革命后仅仅 70 年,第三次工业革命又再次革新了生产方式。此次工业革命以微电子技术为核心,深入到人们生活的各个方面。到第三次工业革命,其成果是逐步累加的。机械化加电气化再加微电子技术的生产方式对生产力的提高是巨大的。与此同时,地球变得越来越小,成了名副其实的“地球村”。社会结构和

生活方式也同样经历着深刻的巨变。的确,三次工业革命一次比一次深刻剧烈,一次比一次影响深远,一次比一次更大地提高了生产力。由此而引发的社会经济结构和社会生活结构开始了彻底走向现代的社会转型。

在这个“地球村”上,中国社会无可避免地受到波及。生产力的提高和生活方式的转型在西方社会是随着三次工业革命顺序逐步展开的。这种“顺序逐步”式的转变在中国社会却有所不同。相比较而言,中国社会在1840年鸦片战争前,因着闭关锁国的政策,中国社会是一个相对封闭的自给自足的小农化和手工作坊化的社会结构形式。1840年的鸦片战争,国门被坚船利炮打开,欧洲前两次工业革命的成果几乎同时涌入中国社会并对中国的传统经济结构和社会结构产生强烈冲击。中国社会的传统生产方式迅速向机械化和电气化方向转变。由于受到千年传统的制约,虽然这种转变的进程并不是十分顺利,但是却也迅速提高了社会生产力。在机械化和电气化影响下,中国传统社会的经济结构和生活结构迅速发生改变。由于“两化”的同时作用,中国社会的改变之快之烈是中国社会前所未有的。这种改变也引发了中国社会的剧烈变革。传统的中国封建社会随着清王朝的覆灭被彻底摧毁。中国社会的传统结构彻底瓦解并开始走向现代型社会结构。与西方社会相比较,这个过程的剧烈程度有过之而无不及。其原因大致是因为,第一,中国传统的社会结构历史久远根深蒂固,第二,同时面对机械化和电气化双重的冲击。然而,在中国社会尚未完全吸纳前两次工业革命成果并适应这种社会结构的巨变前,第三次工业革命的浪潮又随之席卷而来。因此,中国社会的这种由传统向现代的转型是前所未有的。中国社会在享受现代文明带来的福祉

的同时,也承受着由传统走向现代的产前的阵痛。中国社会的生产关系迅速改变,生产力极大提高,生活方式快速转变。如果以1840年为起始,二百多年的社会转型时段并不足以完成一个社会和文化的彻底转型,何况世界性工业革命的进程依然如火如荼地进行着。中国社会由传统向现代的转型尚有相当长的一段时间,而且会一往无前,不断吸纳不断完善不断发展。

(二)由前梵二会议(传统)向梵二会议(现代)发展的中国教会

面对整个世界的社会文化转型,若望二十三先知性地意识到教会也需要由传统走向现代。为了确定整个教会的福传方向,若望二十三召开了梵蒂冈第二届大公会议。会议在20世纪60年代初召开。此时正是第三次工业革命开始不久。为了更清楚认识教会是在由传统走向现代,我们必须回顾大公会议的历史。梵二会议前是梵一会议。梵一会议的召开是在19世纪70年代初。此次会议仅仅颁布了《天主子》(*Dei Filius*)和《永恒牧者》(*Pastor Aeternus*)两个宪章。前者主要是对理性和信仰关系的回应,后者确定了教宗永无谬误的教义。显然,梵一会议意识到了第一次工业革命引发的社会变革并试图予以回应。不幸的是,梵一会议未能完成预定计划就因波斯战争被迫中断。也因此未能从实际上对第一次工业革命引发的社会变革给予恰当回应。而梵一会议召开时,第二次工业革命尚未正式开始。梵一会议前是特例腾大公会议。会议于16世纪40年代初召开。此次会议远在第一次工业革命之前,也因此根本无从谈起对第一次工业革命所引发的社会变革进行回应。虽然一些教宗的通谕对工业革命引发的社会变革给予了回应,但是显然远不及一次大公会议的影响力。因此,对由于

工业革命引发的经济结构和社会结构的转型做出具体回应的历史使命就必然地落在了梵蒂冈第二届大公会议身上。若望二十三日召开梵二会议的目标之一,就是要在全面改变的现代世界中,更新教会和使徒工作。显然,教会此时清醒地意识到了已经彻底改变的现代世界,而且教会和使徒工作需要面对此转型的世界进行更新。梵二会议颁布的最著名宪章之一《教会在现代世界牧职宪章》就充分说明了会议希望整个教会进行更新的由传统走向现代的期颐。

至此,我们再回顾中国教会。中国教会受十年浩劫“文化大革命”的影响,直到20世纪80年代前都无缘受到梵二会议的影响。此前,深深影响中国教会的是特例腾大公会议的神学精神。随着“文化大革命”的结束以及宗教政策的落实,中国教会开始接触到影响整个天主教会的梵二会议精神。正如前文所言,这种精神是一种由传统走向现代的精神,是一种面对已经全面改变了的世界更新教会和使徒工作的精神。普世教会需要面对已经转型的现代中国社会,中国教会就更加需要面对由传统走向现代的中国社会。因此,中国教会现在面临着双重而且互相交叉作用的由传统走向现代的境况。一方面,中国教会自身需要完成由特例腾大公会议的传统向梵二会议的现代的转变,而另一方面,中国教会又要面对正在由传统向现代转型的中国社会。故此,中国教会既要思考如何按照梵二会议的现代精神转变自身,同时又要考虑如何抓住中国社会转型的机遇,进行本土化思考并完全融入中国文化,以期让教会深深扎根于中国的现代文化并使教会得以发展壮大。这对中国教会既是极大的机遇又是极大的挑战。我们不得不慎重,不得不努力。

三、现代文字福传

在这个机遇与挑战面前,中国教会的现代文字福传势必成为使徒工作的排头兵。为了做好排头兵的工作,恢复后的上智编译馆就是本着上述精神开展文字福传工作的。虽然上智编译馆势单力薄,但是她深愿汇入整个中国教会文字福传的洪流中,成为其中有用的一滴水!为使中国教会的现代文字福传切实有效,我认为应该特别关注以下三个问题。

(一)现代语言的运用

语言承载着可以让人顺畅理解的信息,而且首先展现着语言使用者本身的现时处境。中国教会许多地区的祈祷仍然使用着四百年前诸如利玛窦等传教士与徐光启等中国教友所共同拟就的祈祷文。其文辞之美,达雅之力,毋庸置疑。但是,毕竟几百年的语言发展让现代年轻人理解起来有一定困难。可能大陆读者在阅读台湾或香港出版的教会书籍时都有一种不很熟悉的感觉,有时甚至困于理解。这种感受虽然不会直接影响读者对语言信息的总体接受,但毕竟还存在着某种陌生感。设若语言本身就给人一种熟悉亲切感,对认同语言所承载的信息势必也会提供一种便利。在这方面,台湾和香港已经在试着运作了。因此,就中国教会的现代传媒而言,中国教会如何适时调整并规范教会语言,确应引起我们的关注。当然,具体运作方式还有待发现。原则而论,我们既需要保持某些传统的为教会习用的教会语言,又需要吸纳已经定型的现代语言。梵二会议礼仪改革的语言运用上有些方法值得借鉴。

例如,弥撒礼仪中除了允许使用本地语言外,还保留了诸如阿来路亚等为大众喜闻乐见的教会传统用语。

(二) 现代技术的使用

需要在现代文字福传上予以关注的第二个方面是现代技术的使用。毫无疑问,现代传媒技术发展迅速,而且日趋简单便捷。例如,cd 盘,vcd 盘,网络,电脑,动画,数码技术以及现代教育学,现代心理学等在传媒上的应用。梵二会议文件《大众传播工具法令》要求“教会的子女当全体一致,同心协力,视环境之需要,以最大的努力迅速而有效地将大众传播工具用到各种传教事业上去。”(13号)。现代传媒技术日新月异,教会的现代文字福传亦应跟上时代发展,不断推陈出新,将传教事业拓展开去。由最近几年的经验来看,这些现代技术在文字福传上的应用深受广大信友欢迎。例如,最初的VCD光盘,卡拉OK光盘,以及上面提到的上智编译馆出版的电脑用圣经检索光盘等。当然,因为现代技术的迅速更新,有些技术会很快落后。这就更需要中国教会在现代文字福传上能够把握时代脉搏,跟上现代传媒技术的快速发展,努力用最先进的现代技术把福音精神带给世人。

(三) 现代人才的培养

第三个方面需要特别关注的是教会内现代人才的培养。由上智编译馆近几年的工作经验,我们发现教会内现代人才相当匮乏。匮乏的原因之一是因为教会对现代人才的培养力度不够;之二是因为对现代人才的使用不够。这些现代人才包括文字翻译、文字写作、技术人才、传媒技术人才等诸多方面。当然,教会自己培养

这些人才,特别是对神职修女的专职人才的培养,急需按部就班有计划地开展。除此之外,使用年轻教友人才也是很好方法之一。中国教会有许多愿意奉献教会的这种现成人才义工。他们都有着福传的心火,愿意做出奉献。的确,在现代文字福传上,中国教会需要大量这类专业人才。如何培养和使用应该引起我们的切实关注。

(河北信德室于2006年10月14-15日举办的“基督信仰与现代传媒”学术研讨会论文)

论司铎的七大关系

前 言

中国教会从1980年左右开始的司铎培训计划已经结出果实。到今天已有大批年轻司铎开始了最基本的牧灵工作。有些年轻司铎因着自身的能力和修养也逐步成为堂区和教区的主要生力军。年轻司铎的活跃、开放、诚信、牧灵方法灵活、工作认真负责、充满正义感的特色也逐渐显示出来。这些无疑都为教会带来了活力和生机。但是由于客观环境带来的司铎培训工作的不完善,年轻司铎的一些不足和问题也慢慢出现,需要我们共同努力不断完善司铎的人格和灵修。这些不足和问题是显而易见的,不但老一代神职人员清醒地认识到了,就是年轻司铎自己也常常感叹这些不足和问题。大家都深刻认识到,为了教会的发展,大家有必要不断消除这些不足和问题。有些不足和问题不单单是中国教会年轻司铎所特有的,也是中国年轻一代人,甚至世界年轻一代所共同的。梵二会议以其先知性的警觉认识到了,为我们作出了明确的指导。

我们所要做的,就是真正认识到梵二会议后教会的这种精神,并在这种精神下实践自己的信仰。真正实践这种精神之时,也就是我们克服不足和问题使年轻司铎们更加完善之日。

一、司铎与圣三的关系

与天主圣三的关系是每一位信仰天主者所必须常常反省的。天主圣三是我们一切行动的基础和根本。司铎与圣三的关系所涉及的是司铎的真正身份。不明白自己的身份,就不可能完善地实践司铎的职务。如同每一位基督徒一样,司铎的身份完全根基于天主圣三。每一位基督徒都因着圣洗圣事与三位一体的天主修和并结合在一起。作为基督徒的司铎,在此基础上又藉着圣秩圣事,得到天主特殊的恩赐和助佑。圣秩圣事的祝圣礼仪,实际上也是一种派遣礼。藉着祝圣礼仪,司铎被安置在圣三的特殊环境里,那就是:圣父通过中保耶稣派遣司铎靠圣神的力量,在服务教会和世界的救赎中去生活和工作。司铎是天主圣父通过耶稣基督而接受派遣的。虽然这种派遣是由基督以可见的方式直接派遣的^①,但最终还是圣父所派遣。这种派遣是由圣神而得到助佑的。可见,司铎职务是天主圣三的一个恩赐。司铎需要牢记的是我们在圣三内的这种特殊身份。任何俗化司铎职务的思想都是不合乎这种在圣三内的司铎的身份的。“我们的身份最终来自于圣父的爱。圣父派遣圣子作为大司祭及善牧。藉着圣神的运作,我们以圣事的方式与他在公务铎品中结合为一体。我们的司铎生活及职

^① 参阅:玛 28:19-20。

务是基督自己生活及行动的继续。这就是我们的身份，我们的真正尊严，我们喜乐的源泉，我们生命的真正基础。”^①这种身份的尊贵和崇高是任何世间的身份无法比拟的。司铎与圣三的这种密切关系决定了我们一切思想和行动的基础。只有坚定清醒地认识到这种关系，司铎才能在世海中“任凭风浪起，稳坐钓鱼台”，才能在已经改变了的牧灵环境、社会环境、生活环境和人际环境中更好更有效地实践自己的身份。

二、司铎与基督的关系

在司铎与圣三的关系中，司铎与基督的关系无疑更加密切。这种密切性要求我们必须对司铎与基督的关系有一个更深刻的反省。司铎常常被称为“基督第二”，就清楚地界定了司铎与基督的这种密切关系。基督明确地告诉司铎们，“正如父派遣了我，我也同样派遣你们。”（若 20:21）圣秩圣事使司铎肖似基督，使司铎以基督的身份出现在众人面前。因此，司铎被派遣继续大司祭基督的临在，从而使基督在人群中成为有形可见的。圣秩圣事把司铎依照先知、司祭和牧者的原型塑造成基督的同形体。虽然在法律的管理上司铎从属于主教，但司铎所接受的这种派遣和使命却直接来自基督。司铎以基督之名，以基督的身份执行基督的这三种职务。司铎与基督的这种关系，要求司铎们如同基督一样进入到世界，有效地在每个时代去完成基督的使命。这个使命就是：为福音而服务，使所有人都经过圣神的祝圣，而成为天父可悦纳的

^① cf. John Paul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, 18.

祭品。^①

司铎与基督的这种关系要求司铎继续基督的使命：这使命的首要任务就是宣讲福音。藉着宣讲，人可以皈依而成为奉献给天主的生活的祭品。“司铎的工作，由宣讲福音开始，由基督的祭献汲取力量与效能，并导致整个被救赎的团体，即圣者的集会与群体，由大司祭奉献与天主，作为普世的祭献。”^②虽然感恩祭和牧灵管理也非常重要，但必须将宣讲放于首要地位，因为在时间上宣讲有其先存性。也就是说，除非司铎先用宣讲将信友集合于基督的祭台前，感恩祭和牧灵管理就会失去其目标，因为感恩祭是全体信友，通过司铎的手，联合于基督而奉献的祭礼。当然在宣讲中，司铎不是一个简单的老师，来传授个人所得的知识，司铎首先要成为圣言的真正接受者，然后才能成为圣言的真正宣讲者。当然，司铎的宣讲在当今世界和环境中往往极为困难，为使听者感动，不应只以泛泛抽象的方式解说天主的圣道，而应将永恒福音的真理，结合于实际生活的环境之中。

司铎与基督的这种密切关系也要求司铎效法耶稣的屈尊就卑，牺牲一切。基督身为天主的独生子，可谓尊贵至极。但他却甘愿取了卑微的人性，如同人一样，为了拯救人类。司铎虽然被提升到“基督第二”的崇高地位，但司铎也需要屈尊就卑，回到人群中，以信友之兄弟的身份同信友生活在世界上。司铎被提升到基督代表的地位并不是要他们与人群隔离，而是要他们成为不同于现世生命的见证人。耶稣基督为了拯救人类牺牲了一切，直至自己的生命。司铎也被要求如同基督一样，牺牲一切来完成基督所托付

① 参阅：梵二文献，《司铎职务与生活法令》（简称“司铎”）2号。

② 司铎2号。

的使命。司铎的牺牲本身也就是一种奉献。司铎不可能只接受“基督第二”的崇高地位而不去屈尊就卑牺牲一切。既然和基督有着如此密切的关系,那么司铎也必定要承受尊高的地位,同时也要付出自己的一切,直至生命。

三、司铎与教会的关系

司铎与教会的关系建基于司铎与基督的关系上。教会是基督的奥体,因着司铎与基督的关系,司铎与教会也建立起密不可分的牢固关系。这种关系既有其可见的一面,也有其不可见的一面。基督在升天后已经成为不可见的。除非在信仰中我们的确看到基督(圣体圣事)。但是教会有其有形可见的一面。司铎与教会的关系在这个基础上就成为有形可见的。因此,司铎与教会也必然存有可见的关系。如果说司铎与圣三的关系以及与基督的关系是信仰中不可见的方面,那么司铎与教会的关系就成为前者在世界的具体实现。因着与教会的关系,司铎与圣三的关系以及与基督的关系便彰显出来,成为可见的。司铎与教会的关系表现在可见的方面,首先是司铎接受教会内的圣秩圣事。藉着领受圣秩圣事,司铎与教会建立起有形可见的关系。当然,圣秩圣事也使司铎与教会建立起不可见的关系,那就是司铎成为永恒的司祭。这个不可见的标记永远不会消失。其次是藉着圣秩的祝圣礼仪司铎承担起公务司祭职。司铎可以公开地以教会的名义执行司祭的职务。再者就是司铎由教会所领受的执行圣事的权力。比如婚姻圣事司铎就是代表教会为新郎新娘证婚,并接纳其婚姻。当这些可见的

与教会的联系被终止时,司铎作为司铎,就失去了与教会的有形可见的关系。

司铎“在教会内又在教会之前”,这样说来,司铎的职务完全地代表着教会。^①此职务不但代表着司铎所属的地方教会,而且也代表着普世教会。所有司铎和主教们共同分享基督的同一司祭职。这样所有司铎职务,都是参与基督托付给宗徒们的普遍使命。司铎们常常注重了自己所代表的地方教会,而忽略了自己也代表着普世教会。这种“双重”的关系意味着司铎不但要关心他所代表的地方教会,也要关心他所代表的普世教会。司铎要有关注普世教会的精神。针对这一点,在对司铎的培养上,教会要求未来的司铎们要“充满真正的公教精神,习惯放宽眼界,超越自己的教区、国家、或礼仪之外,去帮助整个教会的需要,在他们心内应准备到任何的地方去宣布福音。”^②司铎“在教会内又在教会之前”,是因为司铎既是如同其他信友一样为耶稣基督的门徒,又是首领基督的代表。因此,司铎应当如同基督一样爱教会,把一切精力都奉献给她。同时司铎要带着牧者的爱德,用持续不懈的慷慨的行为把自己奉献出来,用爱德、平安、共融、团结、修和等圣神的恩宠,去建设基督的奥体——教会。

四、司铎与信友的关系

“司铎同所有因圣洗而重生的人,实为弟兄中之弟兄,都是同

① 参阅:圣职部,《司铎职务与生活指导手册》,1994年1月31日。

② 梵二文献,《司铎之培养法令》(简称“培养”)20号。

一基督身体的肢体,共同受命建设此身体。”^①这就是司铎与信友最基本的关系。这种关系基于一种平等:弟兄之间的平等,同为基督徒。司铎并不因为自己的身份而高于其他基督徒。在这种关系的基础上,司铎应“置身于信友中间,是为领导大家团结相爱,‘以弟兄之爱彼此相爱,以礼遇彼此争先’(罗 12:10)。”^②司铎的责任不是要成为一个团体的权威领导人,而是要成为一个团结相爱的引领者。因此,司铎不要在信友团体中追求自己的权力、地位、他人的服从等。相反,司铎应该尊重信友的人格尊严及其正当的自由,诚心促进信友的地位,“要欣然聆听信友的意见,友爱地考虑他们的期望,承认他们在人类活动的各种领域中,所有的经验与专长。”^③信友在一些领域有着比司铎更丰富的经验和专长。比如,经济、教育、婚姻、家庭等。在这些方面司铎要勇于承认自己的不足,并且能邀请信友的帮助和建议。圣奥思定非常准确地指出了神职人员与信友的这种彼此尊重的关系。“为你们我是主教,同你们我是基督徒。”(Pro vobis episcopus sum, cum vobis christianus)。

司铎的责任是作团结和友爱的见证人。司铎不应该成为团体分裂的原因和团结的绊脚石。司铎在坚持正义和爱德的前提下,“有责任协调不同的思想态度,致使在信友团体中,任何人不感觉自己 是外人。”^④任何团体的成员都会有不同的思想文化背景,司铎要善于协调他们的态度,使他们彼此以基督的爱团结一致。同

① 司铎 9 号。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

时司铎也要协调信友的使徒工作,坚持教会的真理与正义,使信友可以在教会的训导范围内自由工作。司铎也应该鼓励信友参与教会的各项工作,特别是宣传福音的工作。这包括培养信友来讲解要理,带领查经小组,培训信友传道士等。司铎们“都应当牢记,传教事业是所有信徒——无论是圣职人员,或是教友——共有的权利和义务,在兴建教会的大业上,教友也有他们的份子。”^①只有不断鼓励和促进信友参与教会的工作,才能使司铎成为团结和友爱的见证人。

在另一方面,信友也应诚心尊敬司铎,以孝爱之心为司铎祈祷,并在其需要时慷慨伸出援助之手。在今天的社会中,司铎也有许多的诱惑需要在信友的祈祷和帮助下才能战胜。特别需要提及的是,信友有责任保护司铎的贞洁誓愿。教会要求司铎在交往上要避免带来的危险和在信友中引起坏榜样的亲密行为。司铎要明智地避免一切虽非不雅但不合圣职身份的事务。信友有责任在这些方面保护司铎。司铎需要的不但是物质上的帮助,更重要的是祈祷和精神上的支持。同样,信友也应努力促进团体的团结,不要在团体中制造分裂。信友也应该牢记,在教会内,许多工作只有在司铎和信友的共同努力下才能成功。信友要尊重司铎在牧灵工作上的指导和管理。信友要“分担司铎所关切的事情,以祈祷、以实行,尽量协助自己的司铎,使能轻易地克服困难,并能勉尽其职而有丰收。”^②

① 教友 25 号。

② 司铎 9 号。

五、司铎与司铎的关系

司铎与司铎的关系建基于圣秩圣事的联合上。由于共同分享基督的同一司祭职和所担负的共同使命,所有司铎都以手足之情联合在一起。这种圣事性的联合是在基督的同一司祭职内的联合。没有多个司祭职,而只有一个司祭职,就是基督的司祭职。理解这种联合是理解司铎之间合作及互助的基础。没有任何其他原因可以将这种圣事性联合分开。这种圣事性的联合,特别由两个方面表现出来:一是古老的圣秩祝圣礼仪。在圣秩祝圣礼仪中,所有参礼的司铎都被邀请同主教一起为新的司铎候选人举行覆手礼;二是在感恩祭的共祭礼中,所有司铎都共同举行圣体的祝圣礼。圣事中的这两个方面充分显示出司铎在基督内的圣事性联合。这种联合不但使司铎们成为弟兄,而且藉着基督的司祭职成为一体。这种圣事性的联合排除了将司铎职务简单地视为某种工作的可能性。因此,不论职务、工作、民族、肤色、个性如何,司铎被圣秩圣事紧密地联合在一起。

这种在基督内的圣事性的联合应该由爱德、彼此服务和弟兄般的手足之情表现出来。因此,司铎间的互相关爱、彼此祈祷、相互协作都是这种联合的具体表现。教会内工作自然是不同的、多样的。有的服务于堂区,有的进行研究,有的培养司铎,有的进行牧灵工作的研究,有的执行教区的行政管理。不论如何,这些工作上的分工如果不以爱德和彼此服务的态度来承担,就会给这种联合带来伤害。所有司铎“大家都趋向一个目标,就是为建树基督

的身体。”^①在今天的社会,教会所采用的宣讲福音的方式也随着社会的发展而呈现出更多的形式。这种形式越多,也就越需要司铎间的这种基于圣事性联合的彼此间的合作。在这种合作上,要多为其他司铎弟兄的工作和教区的工作大局考虑,而不是仅仅着眼于自己所负责的工作,要有一种为全局而牺牲自己的大度和爱德精神。这种大度和爱德精神的缺乏,往往是由于自私自利的心态所左右,会破坏司铎的协作精神。

司铎的这种圣事性联合也要求用人性的方法表现出来。司铎应该热情地款待其司铎弟兄。互相集会时奉献一杯茶,一点水果等。彼此间多交流一些有益的话题。比如天气、体育、牧灵经验等。如果时间允许,也可以共同参加一些有益身体健康的消遣身心的活动。当然,司铎也应该能够在一起探讨教会教义、伦理、灵修、面临的困惑等。司铎需要司铎,司铎需要彼此互爱,司铎需要彼此理解,司铎需要彼此尊重,司铎需要相互交谈。因此,教会希望“为了司铎们能够彼此协助发展灵修及知识生活,并促进职务上的合作,以及避免孤独可能发生的危险,应该鼓励某种程度的共同生活,或某种团体生活。”^②当然,在集会时也应当避免单纯为了集会而集会,从而形成在一起吃喝、抱怨、发牢骚等不良的风气。这种集会不但不会为司铎的团结协作带来利益,相反会伤害到团结协作。

此外,在今天的中国教会,特别应该提及的是年长司铎与年轻司铎之间的合作。在这一点上,由于客观环境的原因,中国教会的年长司铎和年轻司铎几乎是祖父和孙辈的年龄。年长司铎和年轻

① 司铎 8 号。

② 同上。

司铎有时虽然彼此认识想法不同,也应尽力彼此理解。我们不但常常听到年轻司铎抱怨年长司铎听不懂自己的语言和想法,也听到年长司铎责怪年轻司铎不成熟、不会处理问题。这就需要司铎,不论年长还是年轻,要真正怀有一颗爱心来彼此理解互相交流沟通。教会呼吁“年长的司铎要对待年轻的司铎,真如弟兄,在开始工作时,予以协助,即使彼此想法不同,也要尽量了解他们,并要善意关照他们进行的工作。”^①年长司铎对待年轻司铎要有三心:信心、放心和爱心。信心是要充分信任年轻司铎,相信他们有能力完成其所担负的工作。放心是要放手让年轻司铎发挥其进取心和创造力。只要没有违反教会的传统和教义,就让他们放手开展牧灵工作。爱心是要在工作上支持年轻司铎,在他们遇到问题时及时给予纠正。年长司铎要用洗者若翰精神,“他应该兴盛,我却应该衰微”(若 3:30)来支持年轻的司铎。当然,“年轻司铎要尊重长者的年龄与经验,在有关牧灵的事情上,与他们交换意见,并欣然合作。”^②的确,年轻司铎热火可嘉,但经验不足。年轻司铎要勇于承认自己的经验不足,并且常常征求年长司铎的意见和建议。年轻司铎对待年长司铎也应该有三心:尊敬之心、谦虚之心和求教之心。尊敬之心是要真正尊敬年长司铎,尊敬他们的年龄、经验和阅历。谦虚之心是要谦虚地承认自己的生活牧灵经验的不足,不要心高气傲,认为自己肯定会比他们做得更好。求教之心是要在牧灵经验上常常向他们求教,多一年的铎职生活就是多一年的牧灵经验。只有在这种彼此的理解和关爱下,年长司铎和年轻司铎才能团结协作共同为教会的发展贡献彼此的力量。

① 司铎 8 号。

② 同上。

六、司铎与主教的关系

司铎与主教的关系同样建基于所分享的基督的同一司祭职。“所有司铎和主教们共同分享基督的同一司祭职及服务职。”^①司铎与主教所分享的是同一的基督的司祭职。这里同样没有两个类型的职务,只存在基督的司祭职这一个职务。因此,在这个同一的基督的司祭职内,为了完成基督托付的同一使命,司铎必须与主教圣秩“保持圣统的共融,这在共同举行礼仪时,表现得最好,也正是司铎与主教联合在一起,在行圣体宴会时,明认这种共融。”^②梵二会议强调了圣秩祝圣和法律派遣(*missio canonica*)的合一性。司铎与主教有着圣事中的共融。司铎与主教的关系的决定因素是由司铎与主教共同分享同一的基督的司祭职。虽然司铎和主教都共同分享基督的同一司祭职和服务职,主教所拥有的是圆满的司祭职。因着这同一的祝圣和同一的派遣,司铎必须同主教职保持圣统的共融。

基于这种圣统的共融,教会要求主教把司铎“视为必要的手与顾问”在这种共融中“主教们应以司铎为弟兄、为朋友,要尽力关怀他们物质的,尤其是精神的利益。”^③因此,主教要关心司铎的圣德修养、牧灵问题、身心健康等。教会特别要求“主教们应甘心听取司铎们的意见,而且要参与他们的建议,与他们讨论有关教

① 司铎 7 号。

② 同上。

③ 同上。

区牧灵工作上的需要,以及有关教区利益的各种事项。”^①主教个人不可能在教区内单独应付众多复杂的问题,司铎们的参与和建议为建设教区是非常有益的。这种参与和建议应该以规章制度的形式在教区内固定下来。

司铎们“深知主教享有圆满的圣秩圣事,应在主教身上尊敬最高牧人基督的权威”。^②司铎也应该尊敬主教,并且应该有对主教的法律上的服从。当然这种服从应当“浸润着合作的气氛,是以分享主教的职务为基础,而与圣秩圣事及教会的派遣同时授予司铎的。”^③在教会内的服从是司铎和主教共同完成福传使命的基础。因为,在今天的世界,司铎与主教必须发挥“团队”精神,才能有效地作好牧灵工作。司铎们要与主教心心相印,在合作与爱德的精神下彼此交换意见。主教应诚心聆听司铎们的意见,司铎也应服从主教的最后决定。不论如何,我们应该牢记,教会的职务不是一种权力,而是一种服务。在某些职务的安排上,主教要公正,应尽力量才而用。司铎也要有合作的服从精神。在这种彼此理解照顾福传大局的精神下,司铎与主教可以共同完成基督所托付的使命。

七、司铎与社会的关系

司铎由这个世界的人群中选拔出来,并被派遣到这个世界上,

① 司铎7号。

② 同上。

③ 同上。

以基督代表的身份,为整个人类的得救而行动。在与社会的关系上,“司铎的职务本身,就特别要求,不得与此世同化,但同时又要要求他们在此世生活在人中间,犹如善牧,认识自己的羊,并设法引导那些尚不属于这羊群者,使他们也能听到基督的声音,而成为一个羊群,一个牧人。”^①的确,司铎应该在世界中而不属于世界。

但是,司铎必须对所属的社会有深刻地认识。在科技飞速发展的今天,社会已经有了深刻而迅速的变化。人们的生活方式已经改变,价值观和道德观也已经改变。物质发展和精神发展的极度不平衡给人类带来了许多潜在的忧患。各种世俗的诱惑,诸如功利主义、物质主义、享乐主义、拜金主义、消费主义等严重影响着人们的价值观和道德观。全球化的影响无疑也对人类产生着极大的影响。世界上一些人在物质上极为富有,而另一些人却忍饥挨饿。人心里的不平衡也严重影响着人们的身心健康。无论如何,司铎必须能够放开眼界真正认识社会的发展,社会的需要,社会的问题。不了解社会的司铎,也不可能真正做好福传工作。

司铎不应一味地封闭自己。耶稣基督是要到世界上来拯救世界的。他虽然谴责社会的罪恶,但他却是“居住在我们中间,并甘愿在各方面与弟兄们相似,只是没有罪过。”(希 2: 17; 4: 15)他开放自己,进入到世界为了能拯救世界。因此,司铎不应该把自己与这个世界隔绝,当然也不应该把自己视为这个世界的一部分,不去作见证反而与此世同化。与此世隔绝和与此世同化都是不可取的两个极端。基督派遣司铎进入世界是要他们成为不同于现世生命的见证人。

^① 参阅:圣职部,《司铎的职务与生活指导手册》,1994年1月31日。

因此,司铎要在社会中并且藉着对社会的服用来为基督作见证。因此,“教会尤其需要生活于世界内,熟谙各行业、各科门、并精通其内在意义的人们的帮助,无论他们有无信仰。”^①作为在教会内又在教会之前的司铎,的确应该按照教会的这种要求来帮助整个社会。同样,藉着对社会的服务工铎可以为基督作见证。教会要求“如果地区及时代的环境有需要,教会自身亦可以,甚至应当创办慈善事业,以服务人群,尤其以服务贫困者为目标。”^②这种对社会的服务工铎使人们真正认识到基督福音的价值。

结 语

司铎需要清醒地认识到自己在铎职生活中所面临的这些关系。同时,司铎要勇敢面对这些关系带给司铎的挑战,并且能够不断地自觉地在各个方面培养自己以适应这种挑战。“天国是以猛力夺取的,以猛力夺取的人,就攫取了它。”(玛 11:12) 真诚希望铎职弟兄们能够在主基督的恩宠佑下,不断地完善自我,以期更好地完成基督所托付给我们的使命——“你们要去使万民成为门徒,因父及子及圣神之名给他们授洗,教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看!我同你们天天在一起,直到今世的终结。”(玛 28:18-20)

(载《中国天主教》,2001年,第五期)

① 现代 44 号。

② 现代 42 号。

年轻司铎的陶成

——中国年轻司铎的再陶成

前 言

在过去的十多年里,中国内地祝圣的司铎越来越多。由1980年左右开始的司铎培训计划已结出果实。虽然司铎的数量还不能满足教友的需要,虽然一位司铎还需要去几个堂区送弥撒,但是“文化大革命”后的那种司铎严重青黄不接的情况已有所改善。目前,年轻司铎已开始了其基本的牧灵工作。随着年轻司铎逐渐进入到牧灵的角色,许多问题也渐渐显露出来。毫无疑问,问题产生的原因是多方面的,但司铎陶成仍不失为主要原因之一。如果司铎陶成更加完善,至少问题中的一部分是完全可以避免的。坦诚地承认不足,并非要抹杀年轻司铎在教会内所作出的和正在作出的贡献,而是要藉认识不足更加圣善,更加谦逊,更能扬长避短为教会贡献更多的东西。

一、年轻司铎再陶成的需要

(一) 梵二会议前的陶成

由于环境所限,年轻司铎所接受的陶成大部分为梵二会议前的神学和修院培育。梵二会议落幕的第二年(1966)“文化大革命”在中国就开始了。所有教会活动都基本停止。后来的年轻司铎所接受的最初的信仰均来自其父母和家庭。而父母的虔诚的信仰无疑是梵二会议前的陶成。“文化大革命”结束后,老一代司铎或从监狱或从劳改农场返回,承担了培育下一代司铎接班人的重担。这老一代司铎不辞辛苦地将己所有传授给他们的司铎接班人。其辛苦是有口皆碑的,为教会的贡献也是有目共睹的。然而他们的所有无疑也是梵二会议前的陶成。毫无疑问,他们中的不少人认识到也曾尽己所能介绍梵二会议的神学和梵二会议有关司铎陶成的训导,但毕竟是心有余而力不足。1986或1987年后,由于陶成者的短缺,一些新祝圣的司铎也开始了其作为陶成者的工作。无疑地,这些新的陶成者将把他们从老一代陶成者所接受的再传授给未来的司铎们。自然地,这些新陶成者所接受的是梵二会议前的神学和司铎培育。尽管在1986或1987年后一些香港、台湾和海外的教会的学者可以为修生讲学,其讲授仍然是短期的,部分的。虽然这些学者为司铎的陶成注入了一些梵二会议后的精神,以及梵二会议的神学和司铎培育,但就司铎陶成的系统性来说,其整个陶成系统主要还是梵二会议前的。而这种陶成的系统性也是教会一再强调的。因此,可以说,年轻司铎所接受的司铎陶

成仍然是梵二会议前的神学和修院培育。

虽然教友在今天的教会扮演着非常重要的角色,司铎作为在教会内又在教会之前的一员,有着其无可替代作用。藉改变司铎的陶成,特利腾(Trent)大公会议完成了教会的面貌的改变。很显然,为实现梵二会议所赋予教会的新的精神并按照其设想来完成教会的面貌的改变,遵照梵二会议的精神和其有关司铎培育的训导来进行司铎的陶成变得尤为重要。因此,在中国的年轻司铎按照梵二公议整个的精神和其有关司铎培育的训导来进行司铎的再陶成也变得极其重要。

(二)急需中的陶成

“文化大革命”结束后,虽然老的司铎或从监狱或从劳改农场返回到其牧灵工作,然而由于“文化大革命”对教会活动的禁止,几乎20年的时间没有任何司铎接班人的培育,原有司铎人数远远无法满足教友在“文化大革命”后的牧灵需求。迫于教友的需要和许多有识之士的努力,司铎接班人的培育逐步地开始了。然而由于教友对司铎的急需和客观环境,条件的限制,许多年轻司铎的陶成是在短期内完成的。有的是在两年,三年或四年的时间内完成的。当然也有一些是按照教会法的时间在六年内陶成的。也有的是以师傅带徒弟的方法陶成的。固然,单纯从陶成的时间上来衡量司铎陶成的质量是不大恰当的,但教会对于陶成时间的要求也并非毫无科学依据。教会对于陶成时间的要求是近两千教会经验的总结。

虽然教会法给予教区主教权力在环境有此需要时可以将通常的六年的陶成缩短为四年,但在中国的情形似乎有所不同。一来

有意晋铎的青年人大多是在“文化大革命”前几年或“文化大革命”中出生的,由于“文化大革命”对教会活动的禁止,其所接受的天主教教育以及对天主教信仰知识的了解之不足是显而易见的。当然,这并不否认这些青年人¹对教会信仰的虔诚与坚定。事实也证明了这些年轻人信仰的坚定性是可钦佩的。但信仰的坚定与虔诚并不能替代作为司铎所应有的对信仰知识的了解。尤其作为在教会内又在教会之前的司铎,其对神学和其他教会神圣学科的必要了解是必须的。因此,四年的时间,对这些信仰坚定而对教会知识了解不太足却有意晋铎的青年人来说,的确不是很足够的。更何况一些处在同样条件下的青年人,其所接受的司铎陶成还短于四年。二来由于陶成者人数之不足,有关司铎陶成的书籍和教会学科教科书之缺乏以及陶成者自身条件所限,司铎的陶成显然缺少一些必要的条件。这第二个原因只是在最近的几年才有所改善。

无可否认,虽然在一些条件不太完善的情况下,由于教友对司铎的急需和有识之士的努力,许多年轻司铎还是被培养出来了。而且这些年轻司铎的培养也的确在某种程度上缓解了牧灵的急需。这无疑要归功于老一代主教及神父的贡献。但是,急需中的陶成也的确有其不足。从这一点来说,在某种程度上的司铎的再陶成显然是必要的。

(三) 教会的要求

教会要求司铎的陶成必须是持续的,永久的,而非一老永逸的。即使在完善的修院陶成之下,司铎的再陶成以及永久的陶成仍然是教会所要求的。司铎的陶成或培育必须被认为是司铎常常

可以接受的东西。永久的陶成,即是永久的,就应该成为司铎生活的一部分,不管年龄,生活情况,以及工作所能引发的特征和可能性。这种持续的陶成也应该是多方面的,包括继续研究圣学和其他学术,尤其与圣学相关的各种学科。教会对持续的,永久的司铎陶成的要求,由于在中国内地年轻司铎的自身条件,显得更为重要和必要。因此,年轻司铎的再陶成不但是其自身的需要,也是教会所要求的,不可缺少的,永久陶成的一部分。

(四) 中国教会的未来

司铎中存在着严重的断代。由于在“文化大革命”中不可能进行司铎的培育,从40至60岁的司铎几乎不存在。所以真正地说来,中年司铎层是一个空白。此空白无疑会给教会的未来带来一些困难。这种断代显然也增加了年轻司铎的完善陶成的必要性。

当然我们都坚信天主圣神将带领他的教会,保护他的教会。问题是我们也要尽我们人的力量。

中年司铎层的断代势必将建设未来教会的重担放在年轻司铎的肩上。从教会的未来着眼,年轻司铎的陶成以及再陶成关系到教会的未来,关系到教会未来的面貌。这些年轻司铎将成为未来中国教会按照梵二会议建设中国地方教会的重要力量。这使得年轻司铎的陶成变得更为重要。因此,给予年轻司铎完善的,按照梵二会议有关司铎培育之训导的陶成是非常必要的。

二、司铎再陶成的几个主要方面

(一) 司铎的定位

(1) 司铎的身份

在司铎的定位中,司铎的身份无疑是应该首先澄清的。司铎的身份,有如每一位基督徒的身份,根基于天主圣三。每位基督徒,因圣洗圣事,同三位一体的天主融合在一起。同样,一位司铎在圣秩圣事中也安置在天主圣三的特殊环境里。藉着在圣秩圣事中的祝圣,圣父通过中保耶稣派遣司铎靠圣神的力量,在服务教会和世界的救贖中,去生活和工作。因此,铎职是一个恩赐。这也正是教会告诉司铎们的“我们的身份最终来自于圣父的爱。圣父派遣圣子作为大司祭及善牧。藉着圣神的动作,我们以圣事的方式与他在公务铎品中结合为一体。我们的司铎生活及职务是基督自己生活及行动的继续。这就是我们的身份,我们的真正尊严,我们喜乐的源泉,我们生命的真正基础。”^①

(2) 司铎与基督

神品圣事把司铎依照司祭,导师,圣化者,牧者的原型塑造成为基督的同形体。因此司铎被召而继续基督大司祭的临在,从而使基督在人群中成为有形可见的。是基督对司铎的召叫创造了这种

^① cf. John Paul II, Post - Synodal Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, 18.

cf. *Final Message of the Synod Fathers to the People of God* (28 Oct. 1990), III: “L’Osservatore Romano”, 29 - 30 Oct. 1990.

基督同司铎的密不可分的关系。这种召叫的使命,基督已明确地告诉了司铎们,“正如父派遣了我,我也同样派遣你们。”(若20:21)所以,在圣秩圣事中,司铎被拣选,祝圣,派遣,有效地在每个时代,去完成基督永远的使命。代表着首领,即基督本人,司铎成为必要的救赎行动的执行者,把为拯救与照顾天主子民所需要的真理,传送出去,带他们到达神圣的境界。正如梵二会议所给之训导:司铎既然按自己的职位分担使徒工作,便由天主承受恩宠,使他们在各民族中作耶稣基督的使者,为福音而服务,好使外邦人,经过圣神的祝圣,成为可悦纳的祭品。^①

(3) 司铎与教会

司铎同教会的关系铭刻在司铎与基督的关系中。以圣事的方式代表基督就是司铎同教会关系的基础。因为司铎代表着基督,这首领和善牧,而教会又是基督的奥体,所以司铎“在教会内又在教会之前”。这样说来,司铎的职务完全地代表着教会。此职务不但代表着司铎所属的地方教会,而且也代表着普世教会。所有司铎和主教们共同分享基督的同一司祭职。这样,所有司铎职务都是参与基督托付给宗徒们的普遍使命。这基督托付的普遍的救人使命就是“直到地极为我作证”。(宗1:8)司铎即代表着基督,分享着基督的司祭职,同时司铎“在教会内又在教会之前”因此司铎应当爱教会,如同基督爱了她,把一切精力奉献给她,并且带着牧者的爱德,用一种持续的、慷慨的行为,把自己交出,用爱德、平安、共融、团结、修和去建设基督的奥体。

^① 参阅:梵二文献,《司铎职务与生活法令》No. 2.

(4) 司铎与世界

司铎乃由这个世界的人类中所选拔,并被派遣到这个世界,以基督代表的身份,去为整个人类的得救而行动。基督,被天父所派遣,曾居住在我们中间,并甘愿在各方面与弟兄们相似,只是没有罪过。(希 2:17;4:15)大宗徒圣保禄也实践了他“为一切人成为一切,为救一切人”(格前 9:19-23)的誓言。因此作为司铎,不应该把这个世界视为完全罪恶的世界而处处加以反对并与之隔绝,也不应该把自己视为这个世界的一部分不去作见证反而与此世同化。虽然司铎是从天主子民中被挑选出来,但绝不是让他们与这子民或任何人隔绝,而是让他们完全献身于天主召叫他们去作的事。他们要做的是成为不同于现世生命的见证人。显然,如果司铎自居于人间生活和环境之外,也就不可能为人们服务并作为来世生命的见证人。因此“司铎的职务本身,就特别要求,不得与此世同化,但同时又要求他们在此世生活在人中间,犹如善牧,认识自己的羊,并设法引导那些尚不属于这羊群者,使他们也能听到基督的声音,而成为一个羊群,一个牧人。^① 的确,司铎应该在世界中而不属于世界。

(二) 人格的陶成

人格陶成是整个司铎陶成的基础。正如教宗若望保禄二世所指出的:如果缺少合适的人格陶成,整个司铎陶成的工作就会失去其必要的基础。^② 司铎首先是人,应该具备必要的成熟的人格。人格的不成熟不但不会使司铎成为其他人通向救主基督的桥梁,

① 参阅:梵二文献,《司铎职务与生活法令》No. 2.

② John Pàul II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, 43.

反而会成为绊脚石。因此,司铎必须具备成熟的人格和健全的心理。

这就要求司铎能够认识人心,觉察困难和问题,容易同他人对话,并且能建立信任及合作。司铎也应心志刚毅,处事稳健,对事对人判断公平正确。司铎应该心地诚实,忍耐善良,酷爱正义,心理平衡,言行一致,举止礼貌,尊重他人,尽忠职守,谈吐慈爱有节,随时准备服务他人。因此,司铎职务切忌傲慢自大,冷酷无情,粗鲁无礼,封闭自我,斤斤计较,不能理解他人。

在司铎陶成中尤为重要的人格成熟。司铎应该可以成为自己意志的主人,有自我控制的能力。故此,司铎应该有自我认识,自我剖析的能力。应该可以认识自己的感情,自己的情绪,自己的优点和缺点,自己的长处及不足,并能扬长避短。

在人格的陶成中,良心的陶成也非常重要。其良心应忠实于他对天主及教会的责任,并能聆听天主在其心内的召唤。因此,司铎也可以用此正确的良心去引导信友的良心。

(三) 灵修的陶成

无疑,灵修的陶成对司铎来说是尤为重要的。灵修是每一位信友所需要的。对每一位司铎来说,灵修的陶成更是其作为司铎的核心。可以说,灵修的陶成的确是司铎培育中极其重要的因素,没有灵修的陶成牧灵的陶成将失去其基础。

灵修是人同天主的关系。它是人最基本的宗教需要。显然,司铎,作为基督的代表,应该不断发展自己同天主的关系。即使在人性弱点之下,司铎应追求成全。如同主所说的:“所以你们应当是成全的,如同你们的天父是成全的一样。”(玛 5:48)

灵修也是人同基督的关系。特别是作为基督代表的司铎,更应追求基督,效法基督。藉着基督,在圣神之内,与圣父亲密的生活。因此,藉着读福音及念日课默想圣言,以及藉着弥撒与基督圣体结合就成为司铎灵修的最重要的食粮。另外,灵修,作为人同基督的关系,也应从人群中,特别是穷人,儿童,病人,罪人及无信仰的人身上,寻找到基督。

灵修陶成也应当同教义及牧灵训练密切配合。因此,司铎的灵修陶成可以有几个方面构成。比如,参加讨论基督徒的德行和本性德行,参加不同的祈祷方式,参加教区所规定的退省,写一个具体的生活计划,每日默想天主的圣言及朝拜圣体,敬礼圣母,研究圣人传记,谦逊服从,勤领修和圣事,足够的休息,等等。

(四) 知识的陶成

知识的陶成虽有其自身的特点,但也是非常基本的司铎的需要。尤其在当今的时代,人文知识及圣学知识都有着新的,快速的发展。如果司铎愿意尽好自己的职责,就必须振奋起来,对自己的圣学和人文知识,作应有的,不间断的学习和扩展。只有这样,司铎才能和当代人建立有效的交谈。

人文科学和哲学的趋向对现代文化有着非常大的影响。因此,司铎必须及时了解有关人文及哲学的最新问题,或是其与神学有关的问题。比如,社会伦理学,生物伦理学,心理学等。这种了解不应只是对某些难题的回答或提供某些资料,而应真正认识到其对祈祷、牧灵等的影响。

当然,毋庸多言,对于圣经、神学、礼仪、教理讲授、牧灵神学、教会法、大公主义、教会的社会理论、教会训导和神学讨论的不同

等等,司铎更应随着各学科的发展而不断获得新的知识,并跟上教会的前进的步伐。

所有这些知识的培育,都可以利用讨论,讲习班,牧灵研究中心,设立图书馆,一定时间的进修课程,等不同的方式来完成。

(五) 牧灵的陶成

牧灵陶成的需要是显而易见的。按照梵二会议的训导,司铎陶成的最终目的“应指向一个目标,即按照耶稣基督乃导师、司祭与牧者的标准,培养他们成为真正的牧人。”^①虽然司铎陶成的其他方面都有其各自的特点,但所有司铎陶成的各个方面都应指向同一目的,那就是牧灵。而且其他方面的陶成,包括人格陶成,灵修陶成,以及知识陶成,都应有其基本的牧灵特色。

虽然牧灵神学的研究非常必要,但牧灵的陶成不能简单地被视为一种牧灵技巧的学习。在各种牧灵研究之外,非常重要的一点是加深对教会作为奥体(Mystery),共融(Communion),传教(Mission)这些本质的认识。教会是一个奥体(Mystery),是基督的奥体,是圣神的工作,是圣宠的标记,是天主圣三在信友团体中的临在。这种认识将使司铎清醒地意识到教会的成长应归功于天主圣神以及司铎作为福音服务者所贡献的服务。教会也是一个共融体(Communion)。这种认识将使司铎开放自己,在教会这一共融体中互相协调工作。这种协调工作要求司铎承认并接纳不同的神恩,不同的圣召,不同的责任。在这共融体中需要彼此信任,互相忍耐,慷慨大方,相互理解。整个教会在本质上是传教性的。^② 这

① 梵二文献,《司铎之培养法令》No. 4.

② 参阅:《天主教法典》781条。

种认识将使司铎可以抓住一切可能的机会来宣传福音。

司铎的牧灵陶成可以包括许多方面。比如研究教理讲授的问题,家庭问题,青年问题,老年问题,病人问题,研究礼仪,指导人灵的技巧,牧灵神学,慈善事业,等等。所有这些都可用来自教育学,心理学或社会学的帮助并用讲习班,研讨会等形式来完成。

(六) 系统性

司铎的陶成应有系统性。这种系统性应包括司铎陶成的这几个方面反其本身的系统性和整个陶成计划的系统性。因此司铎陶成要有计划,有系统地提供主题,采取确切有效的形式,分阶段地一步一步地去完成。这也就需要在组织结构上提供保证并制定切实可行的方法,时间,及内容来促其实现。应该按照梵二会议以及此后的教会有关司铎培育的训导和中国年轻司铎的具体情况,制定有系统的可行的计划来实现这种司铎的再陶成。

(载香港《鼎》杂志 1998 年)

《罗马书》中保禄对犹太人的看法

一、引言

《罗马书》是保禄书信中最深奥难明的,是保禄书信的精华,同时也是所有书信的中坚。其他书信中所有的神学思想,大部分都可在《罗马书》中见到缩影。因而,读书信时,必应对罗马书先细细咀嚼,默想其精神。此书是圣保禄宗徒在公元58年初于格林多所写。因为他早就有意到罗马去,但由于传教工作一时未能如愿,故此写此信先通知罗马的教友。这封书信的主题是无论外邦人或犹太人都需要耶稣基督的救赎。那么对于犹太选民的得救保禄有何见解?犹太人的割损还有用吗?他们的法律还有用吗?面对当时犹太人的背信,保禄又如何称呼这天主的选民?选民未来的结局又如何?

二、割损的意义

犹太人自恃有同天主所结盟约的标记——割损,从而不注重内心行为,也不信从保禄所传之福音。他们只注意了外面的记号,而不关心内在的精神守法。对此,圣保禄一针见血地指出:“惟在内心做犹太人的,才是真犹太人。心中的割损,是出于神,并不是出于文字。”(2:29)^①他告诉犹太人,不要只行外面割损的礼节,而不在自己内心克除私欲。而且他明确指出即使割损了如不守法律,割损不但没有益处,反而使那没有割损的要审判这割损的人。“如果你遵守法律,割损才有益;但如果你违犯法律,你虽受割损,仍等于未受割损。……并且那生来未受割损而全守法律的人,必要裁判你这具有法典,并受了割损而违犯法律的人。”(2:25、27)可见保禄对犹太人所自恃的割损并不认为如何贵重,他所注重的是精神上的割损,只有精神上的割损才是真正的割损。于是,保禄将犹太人外面的面纱扯下,要求他们在内心做一个真正的犹太人。同时很清楚地告诉他们,外面的割损并不能使人不受审判。可是保禄并没有将犹太人的希望完全消灭。为了不使其反感且能接受基督,他随后又说:“割损又有什么好处呢?从各方面来说,很多:首先,天主的神谕是交托给了他们。”(3:1-2)这说明,保禄对天主的选民——犹太人,还是持同情劝化诱导态度的。从后面(11:16-23)也可看出,保禄要求信主的外邦人不可轻视犹太人。我想,这不但基于保禄所受到的犹太人最终要回头的启示,同时也

^① 本文引用思高版天主教圣经,引文均不注《罗马书》,而只注意章、节。

出于自己的民族感情。保禄虽然告诉犹太人割损不能说完全不好,但他更坚信不是割损使人成义,而是信从基督才使人成义。“因为天主只有一个,他使受割损的由于信德而成义,也使未受割损的凭信德而成义”。(3:30)保禄的这句话确切地指出:割损并不能使人成义,使人成义的是信从耶稣基督——天主所派遣的救世者。为了证明自己“割损并不使人成义”这一观点,保禄随即举出犹太人最为敬仰的圣祖亚巴郎为例。“我们说过:亚巴郎的信德为他算为正义。那么,由什么时候算起呢?是在他割损以后呢?还是在他未受割损的时候呢?不是在他受割损以后,而是在他未受割损的时候。”(4:9-10)此一实例可证明保禄所说不是割损使人成义,而是信德使人成义的观点。因为圣祖亚巴郎为成义是在“割损以前”。即在割损以前亚巴郎就已成义,显然不是割损使他成义,而是信德使他成义。由此可见,保禄宗徒虽然照顾犹太人的感情,开始只是强调真正割损并说明割损也有好处,但最终他还是强调“割损不使人成义”,而是信德使人成义。这也就告诉了犹太人,他们的割损为成义是毫无用处的,真正使人得救的是信从耶稣基督。(3:22)

三、法律和古礼不能使人成义

保禄宗徒在告诉犹太人割损不能使他们成义后,紧接着提出了与割损密切相连的法律、古礼的作用问题。首先,保禄提出了良心法律来为没有梅瑟法律的外邦人辩护。“几时没有法律的外邦人,顺着本性去行法律上的事,他们虽然没有法律,但自己对自己

就是法律。如此,证明了法律的精华已刻在他们的心上”。(2:14-15)借此“法律的精华”一词,保禄告诉以梅瑟法律自恃的犹太人,外邦人也是有法律真义的。如此好使他们别再以梅瑟法律而自夸。随后,他即指出只有法律不够,还必须真正地遵守法律,因为在天主台前,不是听法律的为义人,而是守法律的为义人。(2:13)借此一点,他指责犹太人空有法律却不守法律,“以法律自夸,自己却因违反法律而使天主受侮辱”。(2:23)于是保禄举出实例对犹太人以有法律自夸却不守法律的可悲行径大加指责。同时保禄对犹太人妄断没有梅瑟法律,但遵守良心法律的外邦人的行为甚为恼怒,劝告他们要真正地去遵守法律,因为“凡在法律之外犯了罪的人,也必要在法律之外丧亡”。(2:12)在讲述了要犹太人遵守法律并指明外邦人亦有法律的精华——良心法律后,保禄宗徒自然而然地指出了法律的意义和作用。同时保禄也明确告诉犹太人不要自恃法律,因为使人成义的不是法律,而是信从耶稣基督。成义的原因不来自遵守法律,而来自基督的救赎。成义是天主白白的恩赐,不是自己守法律有功。“因为没有一个人能因遵守法律,而在他前成义,因为法律只能使人认识罪过”。(3:20)同时“众人都因天主白白施给的恩宠,在耶稣基督内蒙救赎,成为义人”。(3:24)这样的讲论,好似给人一个错觉,不必遵守法律。但圣保禄随即指出:“那么我们就因信德而废了法律吗?绝对不是,我们反使法律坚固。”(3:31)正因为保禄怕人有这样的怀疑,所以才紧跟着加上了这一句话。虽然成义的原因不是遵守法律,但并不因此就废除法律,因为“借着法律,我才知道罪是什么”,(7:7)而这“法律本是圣的,诫命也是圣的,且是正义和美善的”。(7:12)因此,保禄一再强调,成义不来自法律,只来自基督,但这

并不是说可以不遵守法律,因为遵守法律的力量是来自天主的圣宠。“因为照我的内心,我是喜悦天主的法律;可是,我发觉在我的肢体内,另有一条法律,与我理智所赞同的法律交战,并把我掳去,叫我隶属于那在我肢体内的罪恶的法律。……谁能救我脱离这该死的肉身呢?感谢天主,借着我们的主耶稣基督”。(7:22 - 25)所以保禄告诉教友,成义来自基督不来自遵守法律,但我们必须遵守法律,且是靠天主的圣宠才能遵守法律。故此,人必须信从基督才能更好地遵守法律,也因着基督才能成义。至此,保禄告诉了犹太人,不要自恃法律,而不信从基督,不信从基督就不能成义,犹太人虽有天主的法律也不能成义,因为成义来自信从基督,不来自遵守法律。

对于犹太人的法律,圣保禄的理解最为妥恰。他认为犹太人虽自恃法律,但他们并未真正遵行法律。如果他们真实忠信地信从梅瑟法律,那么他们也必定信从基督,“因为法律的终向是基督,使凡信他的人获得正义”。(10:4)故此圣保禄一面责怪犹太人自恃有法律而不信基督,一面明确告诉他们法律的最后终向是基督,而不是法律本身。梅瑟法律是在告诉人们基督的来临,而今基督来了,犹太人却又死守法律本身,而不信从法律的最后终向——基督。

无论如何,保禄都一再从各个角度告诉人们,犹太人所自恃的法律不能使人成义,使人成义的是信从基督,并且,如果犹太人真的恪守法律,也必相信基督,因为法律的终向就是基督。

四、以色列民族被弃是咎由自取

但是,犹太人是天主特选的民族,而今却没有信从基督,这其中原因何在?面对犹太人的不信,这一疑问是自然产生的。而保禄如何回答呢?“这是为什么呢?是因为他们不凭信仰,只凭着行为追求”。(9:32)以色列民族所追求的只是法律的义德,但是由于他们不信从法律的终向,故此这法律的义德他们也得不到。保禄一再说明,犹太人所信从遵守的法律,已经明言了基督的来临,而犹太人却执迷不悟固执不信,这不信的责任决不是因为天主弃舍自己所特选的民族。犹太人自恃法律,不信从基督,是因为他们自认只靠自己或自己所守之法律就可成义,他们骄傲自大,不听法律的真声音,不听先知的预言。那依靠自己而不依靠基督的人必会跌倒,因为“蒙召并不在乎人愿意,也不在乎人努力,而是由于天主的仁慈”。(9:16)所以只有依靠天主的人,信从天主所派遣来的基督的人才能蒙受成义蒙之恩。而犹太人因为只靠自己,不依靠信从基督,所以必要跌倒,他们跌倒的原因是自己的无信。他们的跌倒不信,决不是天主要他们跌倒,而是他们自己咎由自取,是视而不见,听而不闻的神瞎之结果。

即便保禄对犹太人这种神瞎恨之入骨,但终究还是自己的同胞,所以言词之间,他告诉外邦人这“是借着他们的过犯,使救恩临到外邦人,为刺激他们发愤”。(11:11)“或许可激励我的同胞发愤,因而能拯救他们几个人”。(11:14)由此可见,圣保禄虽然对犹太人的不信屡加指责,但还是用各种方法来救援他们,为使他们信从基督。

圣保禄把犹太人的相信视为天主的鸿恩,犹太人的不信视为咎由自取。的确,犹太人中也有信从基督的,圣保禄更拿自己这一案例说明了自己对犹太人信与不信的看法。“我再问:莫非天主抛弃了自己的人民吗?断然不是!我自己就是个以色列人”。(11:1)犹太人的不信是固执己见的自傲是咎由自取,决不是天主使他们跌倒,而是他们把基督当作跌脚石而跌倒了。

五、犹太人只有信仰基督才能得救

那么,犹太人如何得救呢?圣保禄十分肯定地告诉我们,是天主“使信仰耶稣的人成义”。(3:26)这说明,犹太人要想得救也必须相信基督。只有因信基督才能成义。因为“耶稣曾为了我们的过犯被交付,又为了使我们成义而复活”。(4:25)只有通过这死而复活的基督,我们才可成义。在此,圣保禄用“因一个人的过犯,众人都被定了罪;同样也因一个人的正义行为,众人也都获得了正义和生命”(5:18)的对比,特别强调指出,无论何人,不分是犹太人还是希腊人,要脱罪成义,只有一条路可走,那就是相信基督。所以犹太人要成义,也只有相信基督,这是得救的不二法门。义德的获取是靠着信德,而信德的获取则是天主白白的恩赐。所以外邦人因着天主这白白恩赐的信德而成义,而犹太人的信德还可以由真正遵守法律而来,因为法律的终向正是信德的源泉——基督。但这遵守法律,必应是真正的遵守,而真正的遵守也必得到信从基督的恩赐。所以圣保禄告诉说:“那么我们就因信德而废了法律吗?绝对不是!我们反使法律坚固。”(3:31)

但是,成义的根本还是来自信德。所以,不但外邦人的成义需要信德,犹太人的成义得救同样必须靠信从基督。

六、犹太人最后的得救

即使这样,犹太人最终能否得救呢?

首先圣保禄所肯定的是,犹太人并非全数被弃。他不但用自己信主的实例说明此点,而且引用《旧约》上所记,证明“现在也留下了一些残余,即天主以恩宠所选拔的人”。(11:5)虽然犹太人被弃不是全部,但也只有少数人谦心随主默佑,信从基督。后来的历史也证明了此点。

其次,犹太人的跌倒不信,也不是长久的。这一思想源自天主的启示。“弟兄们!免得你们自作聪明,我不愿意你们不知道这项奥秘的事,就是只有一部分是执迷不悟的,直到外邦人全数进入天国为止:那时,全以色列也必获救。”(11:25-26)而犹太人都要信从基督,是因为犹太人所鄙视的外邦人“全数”信从基督以后,他们的争胜心,也要激励自己去信从基督,从而能够得救成义。当然,外邦人的“全数”也不是每一个人,犹太人的“都得救”也不是指每一个,而是指向绝大多数人。

对犹太人最终都要得救的启示,保禄的神学解释是基于天主的永恒的意志决定,“因为天主的恩赐和召选是决不会撤回的”。(11:29)所以,因着天主的永恒决定,犹太人最后终将都获得救恩信从基督。

(载《中国天主教》2005年第三期)

由天主教法典看中国天主教堂区主任司铎 和教区主教任职终止的规定与实践

前 言

两千年来的天主教在组织管理上颇有一套相当不错的法律管理体系。自然,这套体系也是两千年来不断进行经验总结的结晶,是与不同时代所处的社会情势相调适的结果。这套体系主要体现在天主教的法典中。时至今日,完整的天主教法典只有两部:一部是已经废止的1917年颁布的《天主教法典》;一部是现行的1983年颁布的《天主教法典》。这两部法典是天主教历史上前所未有的完整统一的天主教法律体系的汇集融合。此前,虽然没有完整统一的一体化的天主教法律集成,但并不缺少相关的法律条文,也不缺少多种版本的天主教法律条文的汇编。但这些汇编并不是系统化的法律文本,而是各类已颁布的相关法律的集锦。在此应该特别指出,天主教所谓的“法律”含义相当广泛,包括立法者正式颁布的普通法律和特别法律,被立法者批准后具有法律效力的习惯,立法者为法人团体制定的被称为“一般法令”(general decree)

的规范,以及法人团体的章程,甚至集会时应遵守的程序规定都被视为法律。^①已经废止的1917年《天主教法典》明显受到时代烙印的神学思想的影响,而且有着罗马法体系的显著特色。例如,此法典的框架结构就遵循了罗马法最基本的法理:论人、论物以及论人与物之间的关系。随着时代的进步,特别是受到“与时俱进”(aggiornamento)梵二神学思想的影响,并根据教宗保禄六世的“要适应新的思想和新的需要而重订法律,虽然旧法律应提供基础”的要求,^②1983年的《天主教法典》摆脱了罗马法体系的框架结构,以全新的面貌和时代特征体现了天主教的组织管理特性。1983年的《天主教法典》的框架与梵二会议全新的教会观相吻合,以“天主子民”和基督司祭、先知、君王的三种职务划分法典的整个结构,同时“天主子民”部分特别以“基督信徒之义务与权利”和“平信徒之义务与权利”为题目制定了明显具有时代特征的几十条法律条文。同时,对于教会法律需要跟上时代不断更新的理念,法典的序言也直言不讳地认为,新的法典“符合天主所赋予教会的外在和内在的特性,以及教会在现代世界必须配合的环境和需要。由于现代人类社会的急速转变,某些条文在编订时已成了不够完善,需要以后再度修订。”^③显然,在法律制定上的这种开放的

① 分别参阅1983年《天主教法典》第8条、第23条、第29条、第94条、第95条。

② “sed etiam ac praesertim de reformatione normarum novo mentis habitui novisq; necessitatibus accommodanda, etsi ius vetus suppeditare fundamentum deberet.” Praefatio, Codex Iuris Canonici, 1983.

③ “id ipsum externae et internae indoli Ecclesiae divinitus datae respondere studet simulque eius condicionibus ac necessitatibus in mundo huius temporis consulere exoptat. Quod si ob nimis celeres hodiernae humanae societatis immutationes, quaedam iam tempore iuris condendi minus perfecta evaserunt ac deinceps nova recognitionae indigebunt.” Praefatio, Codex Iuris Canonici, 1983.

态度对任何法律系统的制定都是必须的。

毋庸置疑,中国宗教团体既需要国家依法管理又需要宗教团体的制度(广义的法律)建设。这既是依法治国大方略下的需要,又是宗教团体面对现代社会的时代适应。就中国天主教而言,其教会内部的制度(广义的法律)建设是必须不断推进和完善的。当然,中国天主教还是天主教,有着普世天主教的法律特征。与此同时,中国天主教又必须适应中国的现代社会环境和中华文化,具有本土特色。这种本土特色或许也会反映在中国天主教的制度建设上。如何完善中国天主教的组织管理,以期她能获得稳定的发展,是我们不得不面对和思考的问题。本次学术研讨会顺势应时为我们提供了理论探讨的机会。于是,本文就想按照会议主题,由现行《天主教法典》就天主教会堂区主任司铎和教区主教任职的法律条文并结合中国天主教会的实际情况作个学术探讨。而且,即便是关于这两个职务的法律条文,本文也并未涉及诸如任职资格、职务权限等条文,而仅仅是就有关这两个职务的终止条文进行探讨。虽然这会有只顾一点不及其余之嫌,然而也希望这种学术探讨能在理论上有助于中国天主教未来的稳定和发展。之所以选择堂区主任司铎和教区主教任职终止的法律条文进行探讨,原因之一是因为这两个职务在天主教组织管理上有着较为重要的作用,是天主教组织管理的两个枢纽。原因之二是因为这两个职务在天主教会内的众多职务中有着很强的可比性,甚至有学者单就这两个职务的可比性进行过学术研究。原因之三是因为这两个职务在中国天主教会的现实情况中也最需要科学性的管理,对未来中国天主教会的稳定和发展最为重要。当然,本文无意也不可能彻底解决涉及这两个职务的中国天主教会的的所有问题。但是,借

着本次会议的学术性研讨,如果本文能够引起关心中国天主教会人士对此问题的注意,就与愿足已。

一、堂区主任司铎任职终止的规定与实践

1983年《天主教法典》的第538条、522条和539条规定了堂区主任司铎职务终止的几种方式。如:

第538条:1项-堂区主任的职务,因教区主教以法所作的免职或调职而终止;也能因堂区主任本人由于正当理由所作的辞职而终止,但这项辞职必须由教区主教接受才能有效;如果依522条所指的特别法的规定,为某一指定时期而委任的堂区主任,任期届满时,职务也终止。

2项-如果堂区主任是修会或使徒生活团成员,则其免职应依682条2项的规定办理。

3项-年龄已满七十五周岁的堂区主任,宜向教区主教提出辞职,教区主教审察一切人与地的情况后,决定接受或延缓接受辞职;教区主教应按照主教团的规定,给辞职的堂区主任提供合理的生活费及住所。

第539条:当堂区主任出缺,或由于监禁、充军或放逐、无能力或健康欠佳、或其他理由而无法在堂区行使牧灵职务时,教区主教应尽早委派堂区代理,就是委派一位司铎,依第540条的规定代理堂区主任的职务。

第522条:堂区主任应享有稳定性,为此任期应是无限期的;只有依主教团法令的规定,教区主教才能有限期

的任命堂区主任。

第 184 条:1 项 - 教会职务因预定时期已满,法定年龄届满,辞职、调职、免职及撤职而丧失。

同时教会职务也受法典总则中的第 184 条规定的管辖。堂区主任司铎职务的终止总括起来有以下几种方式。第一种方式,免职或调职。堂区主任司铎的职务因教区主教依法所作免职或调职而终止。这种免职或调职应该是依照教会法律规定而进行的。一般情况下,教区主教会与堂区主任司铎商讨调职或免职事宜,双方获得一致意见。在强制免职或调职的情况下,教会提供了堂区主任司铎免职和调职需要遵守的规定和程序。^①“为判断某司铎是否适宜管辖一个堂区,主教不仅应该注意他的学识,并该注意其虔诚、传教热火、及其他一切为照顾人灵需要的才能。”^②这些标准应该是免职或调职的一般法则。同时,教区主教也应特别注意,“堂区主任司铎在本堂区内,该享有其职务的稳定性,这是人灵利益所要求的。”^③任职的稳定性既有利于堂区主任司铎本人开展工作,也有利于他所服务的信友团体。但是,稳定性并不是永久性。梵二会议废除了传统中可调动与不可调动的堂区主任司铎的区别,以便在公正自然的条件下易于解决各方面的问题。^④

第二种方式,辞职(辞职必须被接受方为有效)。辞职的理由可以是因年龄届满(七十五周岁)、健康原因、能力局限或其他重

① 第 190 条:2 项 - 未经本人同意而调职时,应有重大理由,同时常维护陈述对抗理由的权利,及依法定方式进行之。

法定方式参阅:《天主教法典》第 1740 - 1752 条。

② 梵二文献,《主教在教会内牧灵职务法令》,31 节。

③ 参阅:同上。

④ 参阅:同上。

要原因而无法善尽其职务。辞职的主动者可以是堂区主任司铎本人,也可以是教区主教的要求。^① 辞职如果在三个月内未被批准,则辞职无效。(第 189 条第 3 项)

第三种方式,任期届满。任期届满的方式是按照地区主教团颁布的规定进行的。地区主教团可以规定在本区域内采用任期制,而且可以规定任期的时限。任期届满后,堂区主任司铎的职务即告终止,但此种终止方式以及上文所言的因年龄届满而提出的辞职必须在接到相关主管的书面通知后才生效。(第 186 条)

堂区主任司铎的任期制是 1983 年《天主教法典》最新加入的。同时,我们必须了解此任期制原则不仅适用于堂区主任司铎的职务,而且也适用于教会内的其他职务。1983 年的《天主教法典》总则中的第 184 条 1 项明确规定:“教会职务因预定时期已过、法定年龄届满、辞职、调职、免职及撤职而丧失。”显然,这种有关教会职务的规定不仅包括堂区主任司铎的职务,而且也应该包括教区主教这种教会职务。

按照现行的《中国天主教教区管理制度》(2003 年 3 月 22 日审议通过)第 52 条,4,6 项的规定,堂区主任司铎的职务终止有两个主要方式:“教区主教可根据教区管理委员会的推荐,委派主任司铎职务,或调离或免除主任司铎职务”;“主任司铎一般任期 3 - 5 年,可连任”。然而,这种“可连任”的规定并没有规定可连任多少个任期。虽然有些教区明确规定了堂区主任司铎的任期,但具体实施上显然还有待完善。

① 梵二文献,《主教在教会内牧灵职务法令》,31 节。

二、教区主教任职终止的规定与实践

1983年《天主教法典》第416条和418条涉及教区主教职务的终止。如：

第416条：教区主教因死亡，或辞职经教宗照准，或接到调任及免职通知时，主教席位即告出缺。

第418条：1项 - 自得到调任的确定消息起，主教应于两个月内到新任教区，并依法就职；就职之日，其离任的教区即出缺。

当然，教区主教的职务亦受法典总则中184条有关教会职务的规定的管辖。按照这些法律规定，教区主教的职务终止有下面几个方式。第一，死亡。教区主教死亡成为其任职终止的自然方式。当然，《天主教法典》同时也规定了因教区主教死亡而引起的教区主教职务出缺时的管理责任及管理权限。对此这里没有必要赘述。第二，辞职（被接受方为有效）。辞职可以有多种原因，例如年满七十五周岁，健康不佳，或其他重大原因。

第401条：1项 - 年满七十五周岁的教区主教，请向教宗辞职，教宗在审查一切情况后，自作安排。

2项 - 恳切请求教区主教，因健康不佳，或其他重大原因而不适宜尽职时，呈请辞职。

但如同堂区主任司铎一样，只有辞职被接受方为有效。如果提出辞职后在三个月内未获批准，其辞职无效。（第189条，3项）

因年龄届满而辞职或因任职届满(教区主教尚无任职期限的规定),在接到有关主管书面通知后才生效。(第186条)如果因为年龄届满而辞职被接受,可以被称为退休。(第185条)第三,调职或免职。调职的方式终止教区主教职务是在到新任教区就职之日开始的。(第418条,1项)

调职的终止方式范例颇多,有时甚至多达几次。就我们熟悉的例子来看,例如:田耕莘枢机主教于1939年就任当时的阳谷教区主教,2年后调任青岛教区主教,4年后的1946年调任当时的北平主教;台湾的贾彦文主教于1970年就任嘉义教区主教,4年后调任花莲教区主教,再4年后的1978年调任台北教区主教,且于11年后退休;台湾的罗光主教于1961年就任台南教区主教,5年后调任台北教区主教,12年后的1978年调任台湾辅仁大学校长,由贾彦文主教接任台北教区主教。相关资料显示,几乎所有的台湾地区的主教都不是在同一个教区任职到退休的。而且,就台湾地区来看,除个别教区主教在同一教区任职超过15年外,其余均是在10年左右获调任的,一般都有过两次,有的甚至三次调职。理论上而言,教区主教职务的终止方式没有规定任期制。这一点与堂区主任司铎的职务终止方式有着明显的区别。但是,即便堂区主任司铎的任期制,也是1983年《天主教法典》最新加入的。此前天主教对堂区主任司铎的职务管理也没有任期制一项。由上面采证的实际运作情况来看,教区主教职务虽然没有理论上的任期制,但实践上(至少由台湾地区来看)却通过调职的方式限制了教区主教在同一教区的任职期限,形成一种有任期制之实而无任期制之名的一种特殊现象。

按照现行的《中国天主教教区管理制度》(2003年3月22日

审议通过)的规定,中国天主教教区主教的职务终止只有辞职一种方式(或因年龄、或因重病、或其他原因)。^①虽然按照此规定有教区主教职务终止的辞职方式,但绝对大部分的老一代教区主教都没有因年龄或重病或其他原因而辞职,相反大部分都在其任职上直到去世。当然,也有个别教区主教,如河北献县的刘定汉主教,虽然身体状况良好,但因年龄届满而主动提出辞职的。但是,这却是极少见的个案。现行规定中根本缺少教区主教调职或免职的职务终止方式。从实际情况来看,不但缺少这种规定,而且在具体运作上也没有调职个案的发生。

三、未来的可能性发展

中国天主教目前面临着极大的挑战,而同时又是极大的机遇。由于十年“文化大革命”造成的中国天主教会神职人员的断层带来的后果如今尤为明显。一般而言,中国天主教的神职人员年龄要么超过75岁,要么低于45岁,只有极个别神职人员由于非常特殊的情况介于此两个年龄中间。与此同时,这些神职人员又面临着双重的观念转型。其一是中国传统文化向现代文化的转型,这为当代的中国社会带来不小的价值观念转变上的压力。客观而论,身处此社会文化大背景下的中国年轻神职人员不可能不受到这种转型的影响。其二是中国天主教会由梵二会议前的神学传统

^① 2003年《中国天主教教区管理制度》第15条,3项:“主教因年龄、重病或其他原因,不适宜尽主教职务时,可由主教本人提出或由省(自治区、直辖市)‘两会’负责人劝告,向主教团辞去主教职务,但本教区应负责其赡养费。”

(或称特例腾大公会议传统)向梵二会议神学思想的转变。世界的天主教会是在梵二会议后逐步向梵二神学思想转变的。而中国的天主教会在1978年改革开放后立即面临着由传统神学走向梵二神学的影响。尤其在改革开放后进入神学院学习且毕业于20世纪80年代的首两批神职人员,更是面临着这两种交叉作用的观念的影响。如今,这批神职人员开始完全承担起了堂区主任司铎和教区主教的两个重要职务。这些神职人员一般都在40岁上下。如果不能很好地实施现有规定并且制定和完善其他规定,堂区主任司铎和教区主教职务的担当者们,如果按照正常的教会退休年龄75岁计,他们就需要在同一堂区或者同一教区工作30-35年,甚至40年。这种工作时限,与己、与人、与团体(堂区教友团体以及教区教友和司铎团体)是否有利值得探讨。因此,无论是堂区主任司铎的任职还是教区主教的任职的管理的确需要引起关注。

由现代组织管理的科学性而论,职务的终止方式关涉到一个团体的稳定与发展。这在宗教的职务管理上亦不例外。因此,如何按照天主教传统并结合中国天主教的实际切实做好这方面的组织管理和制度化建设,合理设定堂区主任司铎和教区主教职务的终止方式,以期能够充分发挥天主教内这两个重要职务的积极作用,既要保证职务的稳定性,又要保证职务的某种流动性,值得在不同层次展开探讨。毫无疑问,不断完善对这两个重要职务的管理事关中国天主教未来的稳定与发展。未雨绸缪,需要下功夫进行合理化研究。笔者此文只是引玉之砖,还望看到与此相关的金玉之论。

(2007年12月7日-9日在重庆西南大学宗教研究所召开的“宗教与法治——宗教组织的管理”学术研讨会论文)

中国天主教现代福传的五种模式

前 言

天主教在中国的传播历经坎坷可谓一波三折。多默宗徒曾由印度到过中国的传说尚无确切史料佐证,不必多言。史料可以证明的是,中国人首次认识基督之名应该是在公元 635 年的唐朝景教。此后,虽然 1293 年值元朝时蒙高维诺曾在大都(今北京)建天主堂传天主教,但最后随着元朝灭亡,教堂也无迹,教会也无踪了。当利玛窦等传教士于 1584 年的明末再次将天主教传入中国时,中华大地上几乎找不到曾经生存过的天主教的蛛丝马迹。明末清初利玛窦等传教士虽苦心煞费所能找到的,仅仅几块锈迹斑斑的十字架状物品而已。此时,已经无人知道天主教是何宗教了。利玛窦等不得不“而今迈步从头越”,开始了重新让天主教扎根中国的神圣工程。利玛窦等传教士以及诸如徐光启、李之藻、杨廷均等贤哲国人前赴后继代代相传,他们历苦含辛切磋琢磨,终于使天主教在中华大地扎下了根,并且延续迄今。自此算起的四百多年

来,天主教虽然常常要面对“内忧外困”,内忧者诸如礼仪之争,外困者诸如皇帝禁教,但最终还是生生不息,成长得根深枝繁叶茂。以人事而论,这种“内忧外困”似乎会为天主教带来诸如元朝蒙高维诺时代的那种灭顶之灾。然而,历经“苦路”的中国天主教却不断壮大起来!诚如中国传统所言,天将降大任于斯“人”(中国教会)也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身!(《孟子·告子下》)也正如基督所言,“谁若愿意跟随我,该弃绝自己,背着自己的十字架来跟随我!”(玛 16:24)中国教会正是“背着自己的十字架”,在这条“苦心志劳筋骨饿体肤空乏身”的苦路上成长起来的!

时至现代,这条“苦路”依然路漫漫其修远兮!“文化大革命”这一场民族苦难十年浩劫,中国的教会不可能坐天观地,民族的苦难也势必成为中国教会的苦难。中国的教会再次经历了“外困”的十字架。“文化大革命”之后改革开放,教会也如同我们整个民族一样,百废待兴!得益于改革开放,中国经济迅速发展,人民生活水平日益提高,传统文化快速向现代文化转型,“申奥”成功中华民族举国同庆。与此同时,中国的教会也生机再现,教堂新建,修院重张,修会再现,新领洗者人数逐年增加。在中国传统文化向现代文化转型的前所未遇的历史时期中,中国的教会也紧随普世教会的步伐,在教会恢复重建的同时逐步实现了向梵二会议精神的快速跟进。质而言之,1962-1965年的梵二会议可与公元49年的耶路撒冷宗徒会议(宗 15:1-31)相媲美。梵二会议将天主教会带入了现代社会。正如其四大宪章之一的《教会在现代世界牧职宪章》所希望的,教会要在现代世界完成其福传的使命。普世教会仍然在不断深化这种进入现代世界福传的变革中。中国教

会自身既要跟上普世教会的这一步伐,又要面对中国传统文化的转型。因此而产生的“内忧”自然不足为奇。关键在于如何看待这种“内忧”,并化“忧”为喜!

化“忧”为喜的关键还在于“内省”并抓住天赐良机宣传福音。梵二会议已经为教会在现代世界的牧职标明航向。按照梵二会议精神“内省”中国教会所面临的“内忧”,“内忧”则不再是“内忧”,而是一种机遇。中国教会需要面对双重变革。一重变革是由前梵二会议精神向梵二会议精神的转变。与此同时的另一重变革是要融入由传统向现代转型的中国文化。根本而言,所谓“内忧”都是在这双重变革中产生的问题。由前一重变革而言,召开梵二会议的教宗若望二十三世提出了“跟上时代”(aggiornamento)的口号,梵二会议也遵循此精神带领教会进入到现代世界。虽然梵二会议闭幕已经40多年,整个教会仍然需要彻底贯彻梵二会议精神。1979年后,中国教会重新恢复并迅速步入这种变革当中。变革必然产生诸多问题。但是面对现代社会,教会只有变革才能进入现代社会并在其中生活出基督信仰来。基督降生成人进入世界。基督的奥体——教会也要进入现代世界并在现代世界中反射出基督之光。另外而言,由历史发展来看,一个特别稳定的社会文化环境极难接受另一种文化精神。中国社会正在由传统向现代转型。在这种转型中,另外一种文化精神比较容易被接纳。一个随着梵二精神进入现代世界的中国教会,面对着一个正在进入现代世界的中国社会。为教会在中国的福传事业,这是多么好的一个天赐良机!在这个良机之下,我们思考一下福传模式或许会很有助益吧!

一、圣事性福传

圣事永远都是教会福传的最主要方法,因为“教会在基督内,好像一件圣事。”(教会 1)教会这件圣事“是与天主亲密结合,以及全人类彼此团结的记号和工具”。(教会 1)藉着这件圣事,人类归向天主并与天主密切结合。当然,教会这件圣事与通常所言七件圣事并不冲突。具体的七件圣事构成教会这件圣事的客观表达。例如,藉着洗礼人加入教会。洗礼这件具体的圣事引人进入教会这件圣事并借以与天主密切结合。此外,教会就是圣事的关键也在于教会是基督的奥体。教会即是基督的奥体,基督就临在于教会内,这种临在“恰如圣言临在于基督的人性肉身。……基督在教会内的临在是本质的活生生的。”^①这种“本质的活生生的”临在使加入教会之人与基督密切结合,并藉之与天主结合。在七件圣事内,人以不同方式与基督结合,在教会这件圣事内,人与“活生生”的临在于教会内的基督完全结合。故此,教友在教会内的生活应该就是一种圣事性的生活。人由洗礼开始这种圣事性生活,并围绕圣体(感恩祭)获得信仰生活的生命之粮,最终以敷油圣事和临终圣体完成一个人的现世信仰生活。就此而言,一个人如果不再领受圣事,其在教会内的信仰生活就是死的,毫无生命力可言。领受圣事所表达的是一个人的信仰生活和生命。这种圣事性生活所表达的就是人与“活生生”临在于教会的基督的结合,也

^① Jose Saraiva Martins 著,赵建敏译,《新约的圣事》,上智编译馆,2005,第44-45页。

即是基督化的生活。

因此,圣事的领受及效果远非一种机械单纯或魔幻性的外科手术。相反,领受圣事是一种信仰生活,这种生活与基督在教会内的临在是相同的,都是“活生生”的。虽然教会坚持圣事的“事效性”(ex opere operato),但这种“事效”与“魔法毫无关联。……没有比机械行为论、魔法和符咒更与基督徒圣事相对立的了”。^①因此,“为获得圆满的实效,信友必须以纯正的心灵准备,去接近礼仪,又要心口如一,并与上天恩宠合作,以免白受天主的恩宠。……而且要使信友有意识地、主动地、实惠地参与礼仪。”(礼仪11)这种“有意识地、主动地、实惠地参与礼仪”不仅指信友在领受七件具体圣事时的状态,而且也意味着信友在参与(领受)教会这件圣事时的状态。因此,信友必须以自己“活生生”的整个信仰生活来领受教会这件圣事。

“既然整个教会在本质上是传教性的,而福音传布的工作又是天主子民的基本职务,为此所有基督信徒,应意识到自己本身的责任,而参与传教的工作。”(法典第781条)信友这种“活生生”的信仰生活就是耶稣希望的结果实的无花果树(路13:6-9)。因此,积极领受每件圣事,在教会内真实生活出圣事精神,并导引他人认识圣事就是福传的最佳模式。梵二会议后,圣事礼仪的革新为信友真实生活出圣事精神提供了便利条件。特别是圣事语言的本地化为信友真确理解圣事含义奠定了基础。无论是感恩祭还是其他圣事,只要信友们能够有意识地主动参与,就可以从中获得圣事丰富的精神滋养。这种精神滋养为信友带来信仰生活的成长食

^① Jose Saraiva Martins 著,赵建敏译,《新约的圣事》,上智编译馆,2005,第194页。

粮。梵二会议礼仪革新的最基本目的之一就是圣事与生活的融合,并借此达至信仰生活化,生活信仰化。这种生活化的信仰和信仰化的生活将自然而然地吸引众人归向基督。

教会的神圣朝拜礼仪分为圣事和圣仪。教会所确定的圣事无疑是信友信仰生活的主要表达方式。此外,同样不可忽略的是圣仪。教会传统中有诸多圣仪的形式。有些圣仪在教会传统上被称为“小圣事”。这种称谓也凸现出圣仪在信仰生活中的重要性。圣事固然重要,圣仪也不可忽略。由圣仪的发展来看,圣仪在信仰表达上更灵活更便利更能深入到信友日常生活中。然而,值得注意的是,随着传统社会向现代社会的转型,传统上的某些圣仪形式(如祝福田地,孕妇等)现今很少使用了。但是,作为表达信仰的一种方式,圣仪仍然有着强大的生命力。问题在于,如何发挥圣仪深入生活的这种优势,并发掘出更易于让现代人领悟的圣仪的新形式!在圣事性福传模式中,传统上行之有效的圣仪不应被忽略,反而应该获得新生命新形式。

二、教友的福传

天主教的传统意识上只有神父修女或传教士才能传教。记得进入修院前父母和教友都是如此叮嘱:要修炼自己,尽力传教。进入修院后,修院的培育自然也以神父如何传教为主要题目之一。修院为培训修生传教所开设课程都很不错。但就笔者记忆所及,几乎没有神父如何培训教友发动教友传教的培训课程。自然,这也不足为怪,因为梵二会议前教会对教友福传的强调并不强烈。

梵二会议以改前风。《教友传教法令》以教会法令形式提出了教友福传的使命问题。法令认识到当今社会环境的需要,明确申明“我们的时代向教友所要求的热忱,并不次于过去,反之,当前环境要求他们应更加强,更拓展他们的传教事业。”(教友 1)显然,教会如今特别强调教友福传的重要性,并希望教友的福传得以更加拓展强化。保禄宗徒所言“我若不传福音,我就有祸了”(格前 9:16)应该成为每一位教友的座右铭。

首先应该特别明确的是,教友的福传使命并非来自主教神父,虽然教友的福传需要主教神父的派遣指导和管理。教友的福传使命来自他们作为教友的身份本身。法令明言“教友,由于他们分享基督为司祭、先知、君王的职务,他们各按其身份在教会里、在世界上,也执行着全体天主子民的使命。事实上,他们向人宣讲福音,圣化人,以福音精神充实改善现世秩序,致使他们的行动在现世秩序内为基督建立起光辉的信誉,为人灵的救援服务,便是执行教友传教事业。”(教友 2)根本而言,教友的福传使命来自藉着洗礼而分享的基督的三种职务。因此,自领受洗礼之始,教友就领受了福传使命。由此而言,教友的福传使命直接来自教友藉着洗礼与基督结合本身。故此,教友的福传使命成为教友身份本质的固有的组成部分。这种福传使命内在于教友身份之内,而非外在附加之物。对此,法令毫不讳言地指出“教友传教的义务和权力都由他们和首脑基督的契合而来。实际上,他们因圣洗而被置于基督的奥妙身体内,因坚振而受到了圣神德能的强化,被上主委任去从事传教事业。”(教友 3)法令的申明再清晰明确不过了:基督赋予了教友福传的使命。

其次也应该明白意识到教友福传模式的独有特色。这种特色

与教友在俗的身份相一致。“他们生活在尘世中,置身于世俗事务物中,天主召叫他们,要他们充沛了基督的精神,以发酵的方式,在世间从事传教事业。”(教友 2) 教友福传不能脱离他们生活和工作的环境。正是在这种世俗生活与工作中,教友的福传使命得以实现。在教友的言谈举止衣食住行上,都时时刻刻体现出基督福音的精神就是真实的福传。因此,需要教友们无论身处何地都能常常意识到自己的教友身份,用言谈用举止告诉他人基督福音之所是。教友福传的优势在于他们“能够以同等人对同等人进行传教事业”(教友 13)。这种“同等人”的地位更易于让他人接受福音。教友们置身于世俗事务中,可以采用的福传方式多种多样。下面仅列举一二。第一,要积极参加教区和堂区举办的适合自身水平的各类福传活动。积极参加这类活动本身就是一种福传。第二,要积极参加教区和堂区举办的各类培训活动。显然,福传工作不但需要对教会知识的掌握,而且需要一定技巧。教友可以通过各类培训更好地完成自己的福传使命。第三,要以感恩之心将自己所受天主殊恩明示他人。每个教友都获得过天主不少特恩。告诉他人自己所受天主的恩典不仅让自己怀天恩而不忘,而且定会感动他人。第四,要在家庭中互相勉励彼此祈祷。家庭祈祷、家庭分享、家庭研经等方式都是非常有效实用的福传方法。当然,应该特别注意的是,现代年轻人对某些传统祈祷方式不大喜欢,父母和堂区也应发现一些为年轻人所喜爱的家庭祈祷方式并鼓励他们参加家庭祈祷。第五,要主动贡献教友自己的专长为教区和堂区的福传活动出力献策。教友一般都有着自己独特的工作专长,教会组织的各种活动正需要这些不同专长的教友来共同完成。第六,要在社会中以言语来宣讲。虽然“身教”更胜“言教”,

但用言语宣讲仍然是教友福传的重要方法之一。保禄宗徒所言极是：“人若不信他，又怎能呼号他呢？从未听到他，又怎能信他呢？没有宣讲者，又怎能听到呢？”（罗 10:14）第七，在神父的指导下，积极参加小组分享。现在的许多年轻人比较喜欢小组分享和小组祈祷。由这类小组分享和祈祷中可以获益良多。“因为那里有两个或三个人，因我的名字聚在一起，我就在他们中间。”（玛 18:20）但也应特别注意神父的指导，不能走偏。第八，教友也应进行个人的福传工作。虽然教会号召教友积极参加教会各种团体的福传工作，但教友的个人福传工作也不应被忽略。“教友都蒙受一种召叫，在自己生活的各种环境内，进行个人的传教工作。”（教友 18）

三、慈善性福传

“凡你们对我这些最小兄弟中的一个所做的，就是对我做的。”（玛 25:40）天主教谨遵耶稣的训导历来以慈善事业为教会固有传统。慈善事业在教会的福传历史上曾发挥过颇为有效的重要作用。这一点有目共睹毋庸置疑。然而，当今社会仍然需要慈善事业吗？答案显然是肯定的。无可否认，改革开放以来国家经济稳步发展人民生活日益提高。教会历史上那种舍粥式的慈善事业显然不再适用。当然，由于贫富差距的拉大，衣食住行用仍然徘徊在贫困线以下的真正穷人还是有的。这些穷人仍然需要教会慈善工作的关爱。但是，随着社会逐步进入工业化城市化时代，现代类型的“穷人”也初露端倪。例如艾滋病、环境破坏引发的天灾、心

理健康等问题日渐严重。现代社会的这些问题比以往更加需要教会的慈善工作。“你们常有穷人同你们在一起,你们几时愿意,就能给他们行善。”(谷 14:7)事实正是如此。

有鉴于此,梵二会议要求“如果地区及时代的环境有需要,教会自身亦可以,甚至应当创办慈善事业,以服务人群,尤其以服务贫困者为目标。”(现代 42)与其说慈善事业是教会福传的方法,毋宁说慈善事业是教会服务人类的本质使命,因为基督空虚自我自甘贫穷道成肉身“不是受服事,而是服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价”的。(玛 20:28)作为基督奥体教会自然是要秉承基督的旨意服务人类的。以此为基础,面对迅速转型的社会,自良十三 1891 年的《新事》通谕开始,教会逐步发展出一套服务社会和现代人类的完整教义。2004 年 10 月教会颁布的《天主教社会教义纲要》将此教义予以统划整理,成为教会服务社会服务人群的纲领性文件。

毋庸置疑,中国教会在改革开放后,一面由史无前例的“文化大革命”浩劫中逐步恢复,一面积极开展了教会传统的慈善福传事业。据信德报不完全统计,截至 2005 年 10 月 15 日中国天主教各地开办有老人院 55 家、诊所或医院 172 所、幼儿园 25 个、残婴院 11 个;同时,50 多位修女正在中国各地 30 多家麻风病院中服务。成绩是有目共睹的,但面对庞大的需要关爱的人群,这点儿工作只能被称为杯水车薪。中国教会充分认识到这一点,于 2005 年 7 月 14 日发出了“中国天主教社会服务委员会关于广泛开展社会服务活动的倡议书”。倡议书要求中国天主教各地加强开展形式多样的社会服务和慈善事业。

与此同时,教会慈善性福传与社会服务需要打开视野走出传

统,以适合现代社会需要的新方法来服务社会服务人群。由上述统计不难看出,各地教会正在举办的各项慈善事功以及社会服务的类型仍然非常传统,缺乏新形式新方法。当然,社会环境有时也阻碍了教会慈善事业和社会服务新类型的发展。但是,如果我们能够打开视野按照教会社会教义的要求并结合中国的社会实况,还是完全可以发掘出慈善服务新类型的。

四、文字的福传

文字的福传历来为教会所重视,其重要意义不必赘言。自天主教传入中国之始,教会就开始了文字福传工作。元朝时蒙高维诺入华后即刻建堂译经,翻译出版了《新约》和部分旧约经文。明末清初传教士的文字福传工作更是出色异常无需枚举。解放前天主教所办杂志报纸印书馆数量也很可观。当然,那时的文字福传真正是“文字”福传,主要都是印刷品。现代社会除了印刷品外又发展出众多形式的传媒工具。这些新型传媒工具影响深、传播广、速度快、形式多。除了印刷精美的纸质报纸书刊外,还有电子杂志、网络、数码产品等多种类型,而且其他可能性类型也在研发之中。教会充分认识到这种现代型“文字”福传的功效,特别颁布了《大众传播工具》法令予以指导。如何恰当利用这些文字、视频工具、网络技术、数码产品等开展文字的福传应该引起教会高度重视。

可幸的是,中国教会对此也颇能跟上时代步伐。改革开放不久,诸如光启出版社、信德室、上智编译馆先后恢复成立。它们都

以文字福传为己任并在此领域做出了相当贡献。与此同时,也有多种视频和数码产品出版。例如中国天主教教务委员会出版的视频光盘《耶稣传》,上智编译馆2000年出版的《圣经与教会艺术欣赏》电子光盘(可以利用电脑对整部简体字《圣经》进行检索)等者采用了比较先进的现代技术。由教会团体或教友个人主办的网络福传也日渐增多。显然,采用现代技术进行文字福传在中国教会才刚刚开始,许多尚未开发的文字福传领域仍然在等待着我们特别是年青一代人去开拓。

在现代传播技术的应用上,教会的文字福传需要大量人力和财力。人力资源已经成为现代社会发展的关键环节。教会利用现代科学技术进行文字的福传更需要才德兼备的教会人力资源。很多年轻教友既有此类才能又愿意为教会福传作出贡献。因此,教会需要考虑如何鼓励并发挥他们的作用,让他们加入到文字福传的神圣事业中来。当然,此类现代传播技术耗费甚大。这也需要教会审慎考虑精心筹划。由中国教会在这些方面已经做出的成绩来看,只要筹措得当,人力和财力问题是可以得到解决的。在运用现代技术进行文字福传上,教会希望“教会的子女们不当坐视永生之言受技术上及经济上的阻碍,而不得伸展,……大公会议同时也恳切地邀请各种社团与私人,在经济上与技术上具有权威者,以其能力与经验,作自愿的、大方的援助,提供名实相符的文化事业与传教事业之服务。”(大众 17)

为达至文字福传的目的,某些必要的组织机构是必须的。这一点对文字的福传工作非常关键。组织机构的必要性在于文字福传特别是利用现代传播技术的福传工作绝非一人之力而能达其功的。现代传播技术本质上就需要群策群力才能发挥其优势特长,

也才能获得其最大限度的功效。因此,考虑组构教区性的某种相关机构实属必要。

五、文化中福传

由中国历史而言,中华文化无疑就是一个融合了众多民族文化的多元文化。在漫长的历史进程中,中国各族人民相互依存,休戚与共,形成了中华民族现在的多元一体的文化格局。虽然费孝通先生1989年提出的“中华民族多元一体格局”有其特定含义。所谓“一体”,是指56个民族在长期的历史发展过程中已结合成相互依存的统一而不能分割的整体。中国各民族在历史舞台上扮演不同角色,最终形成多元一体的格局。但这思想显然也有着文化多样化与一体化的内涵。“从动态的角度来看,亦即从中华民族文化的历史发展趋势来看,具有多元化与一体化的特点。从静态的角度来看,亦即从中华民族文化现实状况来看,具有多样性与同一性两大特征。”^①此外,现代世界全球化与多元化并行。两者间的张力当然存在。现代社会更多的思考是多元文化观。每一种文化都会受到另外一种文化的影响。西方文化亦不例外。教宗本笃十六所言极是:“今天的西方深受其他文化影响,其文化中原初的宗教因素非常强盛。”^②因此,面对日益强盛的全球化思潮,

^① 何星亮,“中华民族文化的多元化与一体化”,见:<http://www.cass.net.cn/file/2005120151976.html>。

^② “Then again, today the West is being strongly influenced by other cultures in which the original religious element is very powerful.” 见:*The Tablet*, 19 August 2006, 第8页。

中国文化如何保持传统并吸纳新的现代文化就显得尤为关系重大。面对此重大课题,前一时期提出了“代表先进文化”的思想理论。此思想理论从另一个侧面展现出文化的发展特色。中国文化博大精深历史久远极富包容性,如何保持这种传统文化的“先进性”,自然就成为有识之士的思考目标。一味固守传统文化排拒现代文化就无法代表先进文化。不同文化间相互理解相互吸纳相互促进是必要的可能的。而且也只有如此,不同文化才能彼此互补不断发展。费孝通先生对于不同文化的态度很是可取。他认为文化应该“各美其美,美人之美,美美与共,天下大同。”^①那种认为一种文化入侵某种文化的观点已经为历史所抛弃。当然,任何一种文化,无论是吸纳者还是被吸纳者,都不可能在这种文化交流沟通中毫无改变。故此,设若历史中的中国文化完全排斥拒绝其他文化也就不会有今天中国文化的广博精深了。同样,一种文化要进入本土文化势必会有所变化和适应,设若完全拒绝这种适应也就无法真正进入本土文化中。文化中福传正是在这种意义下才能实现才成为必要。

基督福音与本土文化毫无冲突。教会认为“在福音及人类文化间存在着许多联系。自天主启示自身与其子民,至藉着他降生成人的圣子充分发显自身与人类时,曾依照各时代所有文化,而发表了谈话。”(现代 58)显然,这“各时代所有文化”包括着中国传统与现代文化。因此,文化中福传工作既需要基督福音的传布又需要发现天主藉着本土文化所“发表的谈话”。那种将基督福音与本土文化对立起来的观点显然与教会训导不符。教会深信,基

^① 见:《北京日报》,2006年9月4日,第20版。

督福音对本土文化有着净化、圣化、丰富、加强和维护的功用。

有鉴于此,教会要求信友在福传工作中“要遵循本国传统,在祖国的文化与社会范围内,表现这种新的生活。他们应该了解这个文化,医治保存这个文化,按照新的环境加以发展,最后要在基督内使之完美,好让基督的信仰及教会的生活,对于其所处的社会,不再是外国的,而要开始深入社会并移风易俗”。(传教 21) 如此而言,文化中福传决不是要替代本土文化而是要发现基督信仰对本土文化的积极作用,并为本土文化的发展作出自己的贡献。因此,由基督信仰角度来发掘教会对中国文化之贡献并积极推动教会本土化神学思想才是文化中福传的另一层面。中国天主教既是至一、至圣、至公、从宗徒传下来的普世教会不可分割的一员,又必须深深扎根于中国本土文化才能生存发展壮大。面对转型中的中国传统文化,天主教的这种思考才刚刚开始。^① 这也是 2002 年 8 月 3 日成立的北京天主教与文化研究所的任务之一。适值中国文化的现代转型期,中国天主教面临着中国文化史上最好的机遇,完全可以也应该为我们所生活的文化作出自己的贡献。

结 语

天主教在中国传播的一波三折的历史走到了今天。我们正处在中国社会与文化的现代转型期。对天主教而言,这是一个前所

^① 参见:赵建敏,“天主教对现代转型中国文化可能之贡献”,《朋友之书》编辑委员会,《中国教会的今天与明天》,比利时鲁汶大学南怀仁文化协会,2006年,第205-214页。

未有的历史机遇期,也是天主交托给我们这一代人的历史责任。如何抓住这个机遇完成福传使命值得每一位信友深思并付诸实践。因此,与其动辄慨叹教会的“内忧”,毋宁专心致志于教会神圣的福传事业!如此一来,“内忧”则不再是“忧”,而是面临福传良好机遇之“喜”了!

(2006年10月12-13日,天主教沧州教区主办“天主教与构建和谐社会”研讨会论文)

美

者

爱之显



天主教感恩祭之美

——巴尔塔萨神学美学视角的透视

瑞士神学家巴尔塔萨(Hans Urs Von Balthasar 1905 - 1988)被誉为20世纪以来天主教最著名的神学家与神学美学家。特别是其神学美学,独特新颖,另择捷径,自成体系,成为神学美学界泰斗之一。其《神学美学导论》已率先在香港译出发行。^① 巴尔塔萨认为,“圣事是教会美学的本质部分”。^② 而天主教感恩祭,又称弥撒,是天主教圣事礼仪朝拜的中心。梵二会议明确声称:“其他圣事,以及教会的一切工作和传教事业,都与感恩祭(圣体)互相连系并导向圣体。”“感恩祭是司铎所主持的信友团体的中心。”^③ 故此,深刻认知感恩祭是打开认识天主教礼仪精神的锁钥。天主教礼仪形式不同,种类多样,但其神学内涵与精神却是统一的。了解

① 巴尔塔萨:《神学美学导论》,香港,香港三联书店,1998。2002年,由刘小枫选编,曹卫东等译,三联书店在大陆重版发行。

② “The sacraments are an essential part of ecclesial aesthetics.” Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord — A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 582.

③ Vatican II Council, *DECREE ON THE MINISTRY AND LIFE OF PRIESTS PRESBYTERORUM ORDINIS*, Vatican Press, 1965, no. 5.

了礼仪朝拜的中心感恩祭,可以触类旁通更加容易了解天主教的其他礼仪或圣事。当然,对天主教礼仪,包括感恩祭的认知可以多层次,多角度,以期获得完整全面的认识。神学美学显然是对天主教感恩祭礼仪研究和认知的重要层面或角度之一。本文将试着从瑞士天主教著名神学家巴尔塔萨神学美学的角度对天主教感恩祭礼仪之美进行一点透视性了解。笔者对于神学美学涉猎非深,不足之处在所难免。尚希同道不吝斧正。

一、在感恩祭中直观绝对的超验形式

据奥地利学者路易斯·罗伯特的理解,巴尔塔萨至少从以下四个层面使用了“超验”(transcendence)一词:一是认识论层面。在此层面,它意味着对意识王国的超越及其在某种程度上的独立;二是形而上层面。此时,超越意味着对所有感性经验的超越并趋向一个“绝对他者”;三是人类学层面。它意味着人体验到自己无能力影响自我存在的可能性;四是神学层面。它则是一种绝对的超越外部世界的自由。^①因此,就巴尔塔萨而言,“超验”一词意味着人在认识上超越外部世界并与“绝对他者”的相遇。巴尔塔萨本体论意义上的“形式”(form)在此相遇中起着重要的枢纽作用。正如罗伯特所认为的,巴尔塔萨的“神学美学是一种对可感知形式(form)的研究,而天主在此形式内显现。同时它也是一种对主体条件的研究,而这些条件必须得以满足,以便个体可以理解使其

^① Louis Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1987, p. 42.

成为所是的形式。”^①“形式”之重要性由巴尔塔萨《荣耀：神学美学》第一卷的题目“观照形式”(seeing form)可见一斑。^②然而,就此意义而论,巴尔塔萨并非独出心裁,他承继了士林学派对“形式”的理解。按照亚里士多德和托马斯的哲学本体论的理解,“除去物质中含有的形式(固有的或物质的形式)以外,还有独立存在的形式,这不需要物质而成为实在的(持续存在的形式),……上帝是纯粹的形式,纯粹的现实性”。^③在士林哲学中,天主被视为纯粹的绝对的形式。巴尔塔萨的神学美学由词源学角度将“美”与“形式”融合为一,从而使其神学具有了美学的特质。他认为“美(formosus)”这个词来自“形式(forma)”一词。^④巴尔塔萨在其《荣耀：神学美学》第一卷“观照形式”中宣称“美的形式展现出自我本有的超验性,以至于它完全持续地由自然领域滑入超自然领域。”^⑤美的形式因此成为超验的,并且与纯粹的绝对的形式天主合而为一。巴尔塔萨由教父们找到了此理论的根基。“形式”和

① Louis Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balhasar*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1987, p. 42.

② Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982.

③ [美]梯利著,葛力译,《西方哲学史》,商务印书馆,2005年,第150页。

④ “Formosus (‘beautiful’) comes from forma (‘shape’) and speciosus (‘comely’) from species (‘likeness’)”。Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 19-20.

⑤ Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 32. 英文译文为: The form of the beautiful appeared to us to be so transcendent in itself that it glided with perfect continuity from the natural into the supernatural world. 在刘小枫选编,曹卫东等译的《神学美学导论》中,此段译为“美的形象看上去相当具有内在超越意义,以至于它从世俗领域直接进入了超验领域。”见:[瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第56页。

超验在巴尔塔萨的神学美学中相遇。这种相遇使作为超验、纯粹、绝对的形式的天主成为巴尔塔萨神学美学的中心。

由美学角度而论,此超验形式可以由直观而被感知。按照巴尔塔萨审美过程的第一阶段而言,直观就是从现象到形象的阶段,从可感形式到超验形式的阶段。美学的要求之一就是人能够透过现象直观到某种精神形象,并感知到这种形象(形式)的美。巴尔塔萨认为,这种直观“其实是在任何一种审美直观中都存在的”。^①没有直观就无法感知到美。因此,巴尔塔萨强调,“为此,一双能够直观到精神形象(式)的眼睛必不可少。”^②在巴尔塔萨神学美学的理解上,对上面这种“绝对的超验形式”也同样需要透过现象而获得对此形式的直观。就此而论,“现象”或“可感形式”就成为这种直观的第一步。

然而,这种“绝对的超验形式”如何向人类呈现自己的“现象”或“可感形式”呢?巴尔塔萨认为,“基督就是此启示形式的中心”^③,是所有可感形式的形式。正如基督告诉他的门徒的:“谁看见了我,就是看见了父。”(若 14:9)因此,基督成为天父这个“绝对的超验形式”的一种可感形式。基督反映出天父的光芒,是天父将自我启示给人类的中心形式(form)。与此同时,巴尔塔萨从本体论意义上也将此形式和内容相统一:“相反,基督就是这形式因为他就是这内容,”藉着基督人可以以一种可感的形式直观到

① 张法:“巴尔塔萨的神学美学”,《云南大学学报》,2002,第02期,第31-35页。

② [瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第47页。

③ Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics*, I: *Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 463.

那最终的“绝对的超验形式”。因为，“形式”(forma)就是“美”(formosus)，这种超验形式其本身就具有超验之美，就是美本身。故此，我们可以理解巴尔塔萨“超验并非是为了补偿我们本能中的缺失”^①，超验就是人的一种本能，能够使人更加完善。当人直观此超验之美时，人超越自身的有限和不自由，与无限的美达至统一。就如同我们审视一幅绝美山水画，而使我们变得脱俗超越一样。黑格尔所言极是，“美本身却是无限的，自由的”^②，单纯的“知解力是不可能掌握美的”，^③因为知解力无法在无限之美与有限自身间达至统一。巴尔塔萨的神学美学用直观超验形式将这种无限与有限统一了起来。恰如罗伯特所说，在巴尔塔萨那里“任何对美的探讨必然包含着形式奥秘的理念以及来自其内的光芒。”^④因此，要直观到美，需要借助形式，而这个形式正是艺术作品本身。^⑤对于绝对美的天主而言亦是如此。“此天主在道成肉身内展现了自己。圣言不仅可以听到，而且可以看到。”^⑥在此，信仰显示出她的极端重要性。藉着信仰中对绝对的超验形式的直观，人超越了自身知解力的不足，与无限之美达至统一。巴尔塔萨的神学美学让信仰与理性在此相遇并获得统一。藉着基督——天父启示给人类的可感形式，人类直观到绝对的超验形式。

① [瑞士] 巴尔塔萨 著，刘小枫 选编，曹卫东等译，《神学美学导论》，三联书店，2002年，第51页。

② [德] 黑格尔 著，朱光潜 译，《美学》第一卷，北京：商务印书馆，1997，第143页。

③ 同上。

④ Louis Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1987, p. 193.

⑤ 参阅：同上，p. 234.

⑥ 同上，p. 190.

无可置疑,基督——天父启示给人类的可感形式,以其十字架上的死亡达至巅峰。但道成肉身的可感形式并非以死亡为终结,更重要的是他的复活。保禄宗徒曾明言其复活的极端重要性:“假如基督没有复活,那么,我们的宣讲便是空的,你们的信仰也是空的。”(格前 15:14)只有藉着死亡和复活,天父的启示才得以完全揭示出来,这种绝对的超验形式才得以彻底展现。然而,基督的道成肉身及其死亡与复活毕竟仅仅完成了一次。为了让此“绝对的超验形式”永留人间,使人可以直观,基督“在最后晚餐中,建立了他的体血感恩祭献,藉以永留十字架的祭献于后世,直到他再度来临,并把他死亡复活的纪念,托付给亲爱的净配——教会。”^①于是,感恩祭成为基督道成肉身生活的重演。这种重演使在基督身上所完成对“绝对的超验形式”的直观性得以延续。显然,为能持续不断地在基督内直观“绝对的超验形式”,这种永久的延续实属必要。

在感恩祭中对此“绝对的超验形式”的直观是如此来实现的。“为完成如此大业,基督常与教会同在(*adest*),尤其临在于礼仪中。在弥撒圣祭中,他一方面临在(*praesens adest*)于司祭之身,‘他曾在十字架上奉献自己,而今仍是他藉着司铎的职务作奉献’;另一方面,他更临在于圣体形象之内。”^②在感恩祭中,司祭以其职务以基督之名或以基督的名分(*in persona Christi praest*)来奉献感恩祭。^③此时的全体民众(基督徒)也以基督之名参与到感

① 梵二文献,《礼仪宪章》,47号。

② 同上,7号。

③ 同上,33号。

恩祭的奉献中。^①此种统一性成为在基督内对“绝对的超验形式”直观的一种保证。就主体而言，“基督本性所有的，基督徒藉着恩宠而拥有。”^②这正是巴尔塔萨所言称的基督徒存在的形式。^③藉着这种“存在的形式”基督徒在基督内直观到“绝对的超验形式”。就客体而言，基督“更临在于圣体形象之内（sub speciebus eucharisticis）。”基督道成肉身之时以超越的形式取了人的形象（sub speciebus humana）。在感恩祭中，基督以超越的形式取了圣体的形象（sub speciebus eucahristics）。能够在前者中直观“绝对的超验形式”，才能在后者中同样直观这超验形式。

因此，在感恩祭中，基督徒在基督这个“形式”内与天父所启示的可感形式基督相遇，并藉此直观那“绝对的超验形式”并与之相遇。

二、感恩祭是基督悲剧的重演

正如巴尔塔萨所言：“‘悲剧’和‘信仰’二词相遇到一块，可谓意味深长，因为悲剧中破碎的东西，是以一个对牢不可破的整体的信仰为前提的。”^④的确，中西方文化都有着悲剧神话传说。这种悲剧恰恰也都是以对人类的贡献为着眼点的。普罗米修斯

① 梵二文献，《礼仪宪章》，33号。

② Louis Roberts, *The Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1987, p. 188.

③ 同上。

④ [瑞士]巴尔塔萨著，刘小枫选编，曹卫东等译，《神学美学导论》，三联书店，2002年，第156页。

(Prometheus)的盗火,为人类带来了光明,却受到兀鹰永久的啄食他那时刻在长的肝脏。女娲炼五色石以补苍天,“苍天补,四极正;淫水涸,冀州平;狡虫死,颛民生”,^①而女娲最后却是牺牲自己生命来补全苍天的。夸父追日是另一个中国神话悲剧,为了人类永远享用光明的太阳,夸父追日渴死半途化为桃林。巴尔塔萨对人类悲剧的认识基于三点:第一,生存是一场悲剧,因为它的基本线索根本无法描画出来;第二,存在的基本路线不仅永无止境,而且还纵横交错,使存在变得矛盾重重;第三,在矛盾,乃至纯粹痛苦和彻底放弃当中,到处都有着一种难以分辨的罪责。^② 基于对人类生存的这种认识,巴尔塔萨得出结论:“耶稣基督乃是世间悲剧的集大成者,他不但继承了希腊悲剧,也继承了犹太悲剧,亦即,他不但继承了所谓无信仰者的悲剧,也继承了所谓信仰者的悲剧。”^③ 希腊悲剧的关键在于诸神与人的分离。犹太悲剧的关键在于人毫无能力接近到神。中国悲剧则是人的完全牺牲以及转化为自然。其实,非但如此,身为天主和人的基督将悲剧的苦难推演到极致:人和神在基督身上达到了悲剧的集大成。“集大成”至少有两个方面的意义。其一,基督成为一种前无古人后无来者的亘古悲剧。正因为基督是天主,才显得基督这个人的苦难更加悲壮。十字架上的基督既承受着神人撕裂[“我的天主,我的天主,你为什么舍弃了我?”(谷 15:34)],又承受着人之死亡的痛苦。其二,藉着第一种意义上的悲剧(牺牲自己的生命),基督弥合了希腊悲

① 《淮南子·览冥训》。

② [瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第158-161页。

③ 同上,第166页。

剧诸神与人的分离,完成了神人的合一,同时基督也实现了犹太悲剧所无法达到的对神的接近。在此意义上,基督悲剧与中国远古悲剧最为相似。中国远古悲剧正是牺牲生命而与天或自然达至合一的。基督牺牲生命悲剧的结果是复活。“在这里,天主身上所复兴的恰恰是没落的东西;在这里,死亡成了永恒的复活。”^①这时,悲剧与信仰结合在了一起。

无论希腊悲剧,犹太悲剧还是中国悲剧,它们无一不与人类生命紧密相关。集大成的基督悲剧更不例外。天主教会常常纪念基督的苦难,而这种苦难正是赢获人类生命所要付出的赎价。基督苦难(*passio*)可以溯源至基督本人。基督明确告诉跟随他却不理解他为何接受苦难的人说:“默西亚不是必须受这些苦难,才进入他的光荣吗?”(路 24:26)而且基督也引证犹太人所熟知的经典将这种苦难与自己的生命复活相联结。“经上曾这样记载:默西亚必须受苦,第三天要从死者中复活。”(路 24:46)同时,基督视自己的生命为众人的生命之源。“我是从天上降下的生活的食粮;谁若吃了这食粮,必要生活直到永远。……我所要赐给的食粮,就是我的肉,是为世界的生命而赐给的。”(若 6:51)基督明言“我来,却是为叫他们获得生命,且获得更丰富的生命”(若 10:10)显然,基督苦难不仅与自己的生命相连,而且他的苦难和生命也与众人的生命相关。基督自己明言,他的苦难是为救贖大众的。“因为人子,不是来受服事,而是来服事人,并交出自己的生命,为大众作赎价。”(谷 10:45)“这是我的血,新约的血,为大众流出来的。”(谷 14:24)耶稣的宗徒们显然对此深信不疑。若

^① [瑞士] 巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第167页。

望宗徒说“这些所记录的,是为叫你们信耶稣是默西亚,天主子;并使你们信的人,赖他的名获得生命。”(若 20:31)保禄宗徒对这种苦难与大众救赎的认识鞭辟入里(参阅《罗马书》)。早期教父对基督苦难与人类救赎的认识完全可以由教宗大良(St. Leo the Great 440-461)来代表。他如是言之:“基督的苦难包含着我们救赎的奥迹。”^①托马斯在其《神学大全》中花费了相当的笔墨描述基督的苦难及其与人类救赎的关系。^②梵二会议宣称基督藉着服从天父旨意和十字架的牺牲“完成了救赎之功”。^③基督的苦难悲剧成为人类获得救赎的前提。天主教一直坚持,没有基督苦难也就没有人类救赎。正如巴尔塔萨所言,“悲剧的同一性就在于肯定一切”,^④基督苦难悲剧所肯定的就是人类的救赎。正是在这种悖论中,基督由死亡悲剧走向复活的肯定。

就基督悲剧而言,“悲剧”与“信仰”的联系还有着更深远的意义。基督的苦难悲剧并非一个完成于两千年前的单纯历史事件。这个苦难悲剧与当今人类生存悲剧紧密相连息息相关。巴尔塔萨认为人类生存本身就是一种悲剧。因此,当我们将基督苦难悲剧置于眼前时,其实也是将人类悲剧纳入眼帘。基督悲剧所启示的“是应当满怀真诚与同情地介入到整个人类的受难形式中去。”^⑤巴尔塔萨的这种结论无疑将基督苦难悲剧与人类生存悲剧整合为一。在基督苦难悲剧中预演着当今人类的生存悲剧。由此而言,

① 甘兰著,吴应枫译《教父学大纲》卷三,台湾:光启出版社,第786页。

② St. Thomas Aquinas, “The Summa Theologica”, third part, question 46-49.

③ 梵二文献,《教会宪章》,3号。

④ [瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第163页。

⑤ 同上,第166页。

基督苦难悲剧并非孑然独存,而是与人类生存悲剧一脉相承的。这种关联的根本所在就是:基督是真人。基督不仅是天主而且是真人。这种信理是在自教会初期就开始的持续神学争论中得以确立的。基督乃真人的思想不仅使基督与人类命运紧密结合而且也与人的个人命运相一致。当然,就“人”而论,它既是一个复合词,又是一个特定词。“人”既指向整个人类,也意为单独个人。假如基督只是神而非人,基督的悲剧势必如同希腊悲剧一样成为一种神人分离的悲剧神话。然而,基督的苦难悲剧融合了神人悲剧,使其成为一体。这里的“人”不但指基督这个人,而且也意味着人类这个“人”。“我们在人间的旅途中,追随着他(基督——作者注)受苦难受迫害的遗迹,和他的苦难联结在一起,就像身首的结合一样,和他一同受苦,为能和他一同进入荣福之境。”^①显然,基督的苦难悲剧与人类生存悲剧结合为一体。在此,基督悲剧的个体神人融合延伸至神与整个人类的融合。“基督的生命在这身体内分施给有信仰的人,他们藉着圣事,以玄奥而实在的方式,与受难而光荣胜利的基督结合。”^②如此一来,悲剧的同一性得以彰显。也由此,得到对一切的肯定:对基督悲剧由死亡到复活的肯定,也得以延伸至对人类生存悲剧由死亡到复活的肯定。基督悲剧与人类生存悲剧都达到了完整彻底的肯定。

基督苦难悲剧不仅与人类生存悲剧融合为一,而且也在日日重演。的确,假如没有这种日日重演,基督悲剧也就很难与当今人类相融合。这种重演有着双重含义。其一,基督苦难悲剧的重演;其二,与人类生存悲剧融合为一的重演。天主教的感恩祭就是基

① 梵二文献,《教会宪章》,7号。

② 同上。

督苦难悲剧的重演。基督“在最后晚餐中,建立了他的体血感恩祭献,藉以永留十字架的祭献于后世,直到他再度来临。”^①因此,感恩祭成为基督十字架苦难悲剧的不间断的重演。正如巴尔塔萨所言,“此教会朝拜本质上就是基督苦难的纪念(*memoriale passionis Domini*)。”^②这种纪念使基督悲剧得以日日重现。这种重现为使悲剧成为活生生并与当今人类生存悲剧融合为一是完全必要的。藉着这种重现,基督悲剧成为现实生活的,而非远古历史性的纪念事件。“纪念性事件”将失去悲剧的生活特色,从而成为一种纯粹戏剧。感恩祭决非如此。基督在感恩祭中的临在是活生生的。他一方面临在于司祭之身,一方面“更临在于圣体形象之内”。^③这种临在正是基督所说“因为我的肉,是真实的食品;我的血,是真实的饮料。谁吃我的肉,并喝我的血,便住在我内,我也住在他内。”(若 6:55-56)也只有这种“活生生”的临在才能实现基督悲剧的真实重演。没有基督的真实临在,也就没有基督悲剧的重演。再者,基督悲剧的真实重演也与“活生生”的人类生存悲剧相融合为一。首先而言,没有基督悲剧的真实重演,也就不可能有与人类生活悲剧的相一致。基督悲剧的真实重演成为与当今人类生存悲剧融合的前提条件。其次而论,在感恩祭中,基督悲剧的真实重演与人类生存悲剧的真实融合为一。因此,教会要求信友“参与圣体祭——整个基督徒生活的源泉与高峰,就是把天主性

① 梵二文献,《礼仪宪章》,47号。

② “The ecclesial cult is, in essence, a *memoriale passionis Domini*.” Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 572.

③ 梵二文献,《礼仪宪章》,7号。

的祭品奉献给天主,同时把自己和这祭品一同奉献。”^①人类生存悲剧是人每天都要面对的一项真实存在。在感恩祭中,人们把这个活生生的生存悲剧纳入到基督悲剧的真实重演中。这正是教会要求“把自己和这祭品(基督的苦难牺牲——作者注)一同奉献”的真正含义。

在此意义下,“每次在祭台上举行‘我们的逾越羔羊——基督在十字架上的牺牲祭’,就是实行我们得救的工程。”^②可见,藉着感恩祭——基督苦难悲剧的日日重演——人类不得不日日面对的生存悲剧在基督内获得最终的肯定。这种肯定就是人类自身由悲剧走向复活,因为基督悲剧的根本肯定就在于对悲剧的超越——复活。天主教神学的基本教义之一就是基督是天主。因此,在感恩祭中,藉着基督悲剧与人类生存悲剧的融合,实现了“天主针对人行动,为了人行动,然后又与人一道行动”的终极神人合一。^③显然,基督悲剧超越了希腊悲剧的神人分离,超越了犹太悲剧的神人的无法接近,同时也超越了中国悲剧的人的自然生命转化。更为重要的或许是,藉着感恩祭,这种合一同时也得以在日常生活中实现。这是其他任何悲剧所不具备的现时的“生活”特性。藉着这种“生活”特性,人每天都经验到自身生存的悲剧,同时又在这个日常经验的悲剧中获得对未来复活的肯定。藉此,人性既面对自身生存悲剧又怀着对未来生命的希望。藉着感恩祭,人感受到巴尔塔萨所说的“希腊灵魂的深不可测的力量就在于:在绝对者

① 梵二文献,《教会宪章》,11号。

② 同上,3号。

③ [瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第183页。

的光照和黑暗之中,说出了对人的生存肯定。这是一种获得了满足的肯定,它把一切否定的理由小心翼翼地收集起来,以便无一例外地超逾它们。一切悲剧的同一性就在于这种肯定。”^①

三、感恩祭礼仪之美指向超验之美

感恩祭礼仪的可感形式同时也指向对“绝对的超验形式”的直观。巴尔塔萨明言,“感恩祭指向天父,”“弥撒是以天父为中心的一种礼仪。”^②显然,感恩祭以“绝对的超验形式”为指向和中心。在感恩祭中,基督既是祭品又是献祭者。基督被天父派遣来带领人归向天父。“我出自父,来到了世界上;我又离开世界,往父那里去。”(若 16:28) 基督进入世界为了拯救人类,基督离开世界为了引人归向天父。为了实现此目的,感恩祭成为基督悲剧的重演,让人在此现世就经受到与“绝对的超验形式”相遇的直观体验。这种现世的直观体验正是来自美学的由“自然领域滑入超自然领域”的原则。在此意义上,感恩祭并非一种社会性集会,而是一个藉着基督与“绝对的超验形式”天父相遇的场所。故此,巴尔塔萨认为,我们“对此必须予以重视。必须使信仰者,甚至在某种意义上也使尚未信仰者,更易于如此感受。所有礼仪的细节必须

① [瑞士]巴尔塔萨著,刘小枫选编,曹卫东等译,《神学美学导论》,三联书店,2002年,第162页。

② Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics*, 1: *Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 575.

如此安排,并且依照神学美学的简单规则来构成。”^①如此强调的目的显然是为使人藉着感恩祭的礼仪之美来体验那绝对的超验之美。在此,我们回过头来就更容易了解前文提及的“基督临在于礼仪中,……更临在于圣体形象内”的真实意义了。除非礼仪具有这种“临在”,否则基督徒的礼仪集会就成为纯粹社会性集会,无法实现与超验者相遇的目标了。“因此,礼仪实应视为耶稣基督司祭职务的施行。”^②只有如此,礼仪才能成为教会生活的顶峰与源泉。这也是教会礼仪集会与社会性集会的根本不同所在:礼仪集会,特别是在感恩祭的集会中,藉着基督可以实现对“绝对的超验形式”天父的直观并与之相遇。

因此,感恩祭的所有礼仪必须围绕此主旨并为此中心服务。体验感恩祭礼仪的自然之美使人“滑入”与天父相遇的超自然之美中。首先,此礼仪就其实质而言是因着基督的临在而成就其美的。基督以四种方式临在于感恩祭中。^③基督(1)临在于因他的名字而聚会的团体内。正如基督所言“哪里有两个或三个人,因我的名字聚在一起,我就在他们中间”(玛 18:20);(2)临在于施行圣事者的身上。托马斯认为“圣事的首要施行者是基督自己”^④;(3)临在于他的圣言内。梵二会议声称“在教会内恭读圣经,实为基督亲自发言”^⑤;(4)特别实体性地(transubstantially)临

① Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 574.

② 梵二文献,《礼仪宪章》,7号。

③ 主教团礼仪委员会编译,《弥撒经书总论》,7号,台湾:天主教教务协进会出版社,1982年,第9页。

④ 参见:托马斯,《神学大全》,III,64:3。

⑤ 梵二文献,《礼仪宪章》,7号。

在于饼酒形内。“他们正吃晚餐的时候,耶稣拿起饼来,祝福了,掰开递给门徒说:‘你们拿去吃吧!这是我的身体’”(玛 26:26)。此四种方式有机地结合为一,保证基督“活生生”地临在于整个礼仪中。有了基督的这种临在,感恩祭的参礼者才能名副其实地由自然领域“滑入”超验领域。这种临在成就了感恩祭的超验之美。

其次,此礼仪就其内容而言分为聆听天主圣言的圣道礼仪和领受基督圣体的圣祭礼仪两大部分。两部分礼仪构成一个完整的敬礼仪式。藉着基督的临在,这个敬礼成为一种真实的祭献和宴会。按照巴尔塔萨的意见,“晚餐与十字架的牺牲共同构成基督来临的‘时刻’。将十字架上的祭献纳入晚餐形式既是基督元首自我交付的自由的标记,也是此形式将为教会永久有效的标记,因此宴会形式是一种社会活动,其目的是要构成教会的自我内在形式。”^①恰如人间宴席所要表达的得胜、喜事、白事、团聚等生命的深奥妙义,感恩祭这一真实的宴会也表达出人类对生命的渴求与接受。“对基督而言,饮食成为其肉体死亡的印记:肉被吞噬,血被倾流。”^②在类似形式下,感恩祭宴会的圣祭礼(掰饼、基督的血肉在饼酒形下被分食)完成了同样的印记。与此同时,象征着死亡与生命的基督的血肉被参加宴会者所领受。在这个真实的宴会上,宴会的参加者藉着领受基督的血肉与基督的生命(基督悲剧)达至合一。至此,人类生存悲剧与基督悲剧藉着感恩祭宴会的形式构成奥妙的真正实在的统一。

再者,就其形式而言感恩祭礼仪融合了听、诵、歌、诗、咏、静、

① Hans urs von Balthasar, *The Glory of the Lord—A Theological Aesthetics, I: Seeing the Form*, Ignatius Crossroad, New York, 1982, p. 571.

② 同上。

乐等艺术形式。在这些艺术形式中,天主教特别重视音乐在礼仪中的应用,认为它构成了“隆重礼仪的必需或组成要素。”^①无论如何,所有融入礼仪的这些艺术形式都围绕美学的简单规则而构成,并且极易引领人进入超验领域。由此意义而言,艺术与宗教可能有着天然的内在联系。黑格尔认为“宗教的内容本身也包含一个不仅可以用艺术而且还必须用艺术的方面。”^②艺术之“美的形式展现出自我本有的超验性”特点与宗教所要直观的超验有着某种必然联系。有鉴于此,天主教“赞成各种具有必需条件的艺术形式,并采纳在天主的敬礼中。”^③同时,这些艺术形式也在不断得到完善。在感恩祭礼仪中,这些艺术形式成为感恩祭指向超验之美的辅助。黑格尔对此深有感触:“艺术可以就神的显现方面向观照的意识提供一种如在目前的个别的实在的形象,……所以一般说来,只有在艺术里,神的随时消逝的实际显现才可以既持久而又永远更新。”^④显然,感恩祭礼仪中的这些艺术形式对直观超验者提供了必要的辅助作用。

最后,一般而言,环绕感恩祭礼仪的外部艺术形式又对此起到一种强化与升华作用。这些外部艺术形式包括教堂建筑艺术、绘画雕塑艺术、祭台装饰艺术等。就原则而论,为举行感恩祭,这些外部艺术并非不可或缺。然而,无可否认,这些艺术形式首先营造了一种进入感恩祭礼仪的外在环境美。当然,这些艺术形式本身

① 梵二文献,《礼仪宪章》,112号。

② [德]黑格尔著,朱光潜译,《美学》第二卷,北京:商务印书馆,1997,第295页。

③ 梵二文献,《礼仪宪章》,112号。

④ [德]黑格尔著,朱光潜译,《美学》第二卷,北京:商务印书馆,1997,第296页。

也具备引人指向超越的功能。但就感恩祭而言,它们成为进入感恩祭礼仪的预先准备。

综上所述,天主教感恩祭成为人直观“绝对的超验形式”的一种方式。在感恩祭中,基督悲剧日日重演并与人类生存悲剧融合为一,从而达至人类与超验者——天父的相遇与合一。在这种天人合一中,又借助着感恩祭礼仪的辅助,人类客观地体验并享受超验者——天父之美。

(2006.9.24-28 湖北襄樊学院“神学美学”国际学术研讨会论文)

生命之歌

——悼 5·12 四川汶川地震罹难者

这究竟是为了什么？苍天啊！请回答我！
刚刚绽放的花朵儿，瞬间就被震落！
无辜的生命，转眼就消失在历史的长河！

人们总说苍天有眼，
如今你却为何视而不见，
让那些稚嫩的花朵儿遭此惨祸！

人们总说世上最伟大的是母爱，
如今却生死两隔
让这爱失去了寄托！

人们总说善有善报，
中国人如此善良，勤劳，温和，
为何偏偏要承受如此的蹉跎！

人们在问：

苍天啊！你这是怎么了？！

震后的大雨瓢泼，难道是在洗刷你犯下的罪恶！

你为何如此摧残善良的中国人？

你究竟是为了什么？！

人们在问：

大自然啊！这究竟是为了什么？

你既然创造了生命，

为什么又无情地将她摧残折磨！

人们在问：

天啊！上帝啊！你怎么这样的残忍啊！

为什么？为什么？为什么？

这样对待他们，

他们都是孩子啊！他们好无辜，好无辜……

本来可以让家庭阳光普照，享受天伦之乐！

人们在问：

苍天啊！你为什么如此无情，

逼迫人们呼喊出：天无情，人有情！天不佑人，人自救！

常言也罢，疑问也罢，

抱怨也罢，愤慨也罢，

事实在于：

生命啊！

前一分钟还高高兴兴，后一分钟却阴阳两隔，
你为何如此的娇小脆弱
泣唱出无数的悲歌！

生命啊！

黑暗孤独中可以度过 160,196,216 个小时，
你又为何如此的争流百舸
引无数英雄齐敬贺！

无论如何，心中的疑惑
实在难以解脱！

自然之恶面前

人类亘古就在思索，
这思索似乎凝成了永恒的漩涡：
从柏拉图到亚里士多德，
从奥思定到托马斯
恶究竟是什么？
从孔子到庄子，
从王阳明到戴震
恶究竟是什么？

思想家的答案似乎已经够多
但面对自然的灾难，
却显得苍白无力，难于自圆其说！
而今的我们
只能对以痛心的沉默！

然而，沉默的翅膀却不想歇息，
依然要在废墟上空飞翔，
去寻找栖息的巢窝！

飞翔中似乎传来
白冷城母亲们撕心裂肺的哭声！
“在辣玛听到了声音，痛哭哀号不止，
辣黑耳痛哭她的子女，不愿受人安慰，
因为他们不在了！”（玛 1:18）

飞翔中似乎看到
哥耳哥达山的
十字架下，
玛利亚把自己死去的独子
抱在怀中，
唱出一曲：
“痛苦之母”，米开朗琪罗的 Pietà，母子生死间的离歌！

基督的死

标示着整个悲剧的中心！
他也好无辜，好无辜……！
却承担起整个人类的罪过，
用自己的死亡
铺垫了
到达伊甸园生命树的复活！

无辜者基督的受难
如同其他世间的灾难，
它不是天谴，更不是天罚，
而是要彰显上天的奥秘计划！
(参阅：若 9:1-3)

无辜者基督的死，
如同其他世间的死亡，
它不是生命的结束，
却通向永恒辉煌的天国！

因此，
我们向死者祝愿：
天堂一路走好！

因此，
我们对生者说：
生命充满希望！

无论是在天堂
还是生命的现状，
我们把目光投向基督，
他就是我们的榜样！

声称“我就是生命”者，
却选择了死亡，
因为越过死亡复活才能实现，
生命才成为永恒的鲜活！

伟大的生命奥秘就在于此：
死亡——复活——生命——永恒，
构筑起人生的不朽篇章，生命之歌！

附

录



奥 秘

Karl Rahner 著

赵建敏 译

—

奥秘 (mystery) 一词无疑是基督宗教及其神学的至为重要的关键性词汇。梵一会议明确声称 (D 1816; cf. 1671 - 3; 1795f), 某些如此称谓的奥秘只有通过天主的主动启示才能被认知 (反对诺斯底派、理性主义和半理性主义)。如此而言, 启示和信仰不能为哲学和理性所替代或废止。梵一会议同样确认, 尽管奥秘具有恒久性特点, 此类真理和事实仍然可以通过启示被认知。各类理性主义所置疑的此两难境地根本就不存在。按其理论, 至少原则上而言, 事物肯定二者必居其一: 要么清楚明了可感可知, 完全适合于人类理解力的透视形式并且能归属于人类逻辑原理中 (将其纳入人类的“系统”); 要么对人类毫无意义可言, 人根本不用对其进行讨论或审断 (恰如维特根斯坦 [Wittgenstein] 在其第 7 号著作 [Tractatus no. 7] 中所说“我们所不能言说的, 我们就保持沉

默”)。梵一会议同时声明,如果天主确实作为奥秘触及人类(参阅:梵二文献,《启示宪章》2-6号),那么奥秘的存在(对人而言的天主自身及其自由行动)就成为启示的必要前提(D1786, DS 3876)(其结果是,严格意义上的神圣历史只能与启示历史相连才能具有可理解性)。梵一会议同时还声明(D1782; 参阅 428)(参阅《圣经》),与其他任何事物相对比,天主是不可理解的,而且这是天主之为天主的不可言说的本质之一。其原因在于,天主之所是显然具有不可理解性,此不可理解性属于其本质,而非某种在至福状态下行将消失的东西。此两项基础原则既是对奥秘本质的所有神学思考之初始,又是其归结。

二

教会传统对此体验和教义予以确证:不可理解的天主作为奥秘触及人类。然而此奥秘并非总是被给予足够的重视。将天主奥秘视为至少在至福状态下可以超越的东西的危险总存在着。应该视天主奥秘为恒久的构成我们完善幸福的奥秘,即使在无可言喻的爱内与天主直接合一时亦然。此外,奥秘的存在通常也由人的朝圣状态获得解释(参阅例如 D1796)。在《圣经》内,天主是没有人见过的那一位。(若 1:18; 6:46; 若一 4:20)他存在于不可接近的光中(弟前 6:16),自由行动,而且对人而言是一个“奥秘”。(谷 4:11; 格前 2:7; 弗和哥)山顶上梅瑟在黑暗中与之对话的天主就是人对天主认识的全部(尼萨的额我略 Gregory of Nyssa)。在批驳诺斯底派和亚略理性主义(优诺米派 Eunomians)时,教父

们强调了天父的不可理解性。教父时期以及中世纪发展出了“藉卓越和否定的形式”(per modum negationis et eminentiae)的否定性神学(theologia negativa)。拉特朗第四届大公会议甚至认为(D432),天主与受造物间的相异性远胜于其相似性。多玛斯阿奎那写道“人对天主最高的认知就是认识到我们不认识他”(quod [homo] sciat se Deum nescire. De potentia, 7, 5 ad 14)。古萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)赞成博学的无知(docta ignorantia)和不知的知识(aenigmatica scientia)之说。新教改革者的惨烈神学(theologia crucis)所反对的也包括将天主置于系统化之下的任何趋势。十九世纪的教会即以“天主的自然可知性”批驳了神学不可知论(D 1785f; 梵二文献,《启示宪章》6号),同时又批驳了将天主附属于人的神学理性主义(D 1786; 梵二文献,《启示宪章》6号)。奥秘神学的急迫任务是,重拳反对现今不信神主义者,同时进行对天主基本错误认知的解构工作(梵二文献,《现代》19号)。新教神学(如爱博灵[Ebeling])试图以神学解释学来解决此问题。同时其神学也希望尽其所能对天主教神学予以关注。耶稣基督的人性实在分享了人类与天主不可理解性的关系(多玛斯阿奎那的《神学纲要》[Compendium Theologiae], 216)。作为人,其结果必然与受造物如出一辙:或自由决定是否自由接受朝拜爱之神迷的绝对奥秘,或指向不信神者。

三

在我们对天主的不知以及哲学概念以相似性对天主的有知都

不予考虑的前提下,士林神学将严格或绝对意义上的奥秘以及宽泛意义上的奥秘区别开来。此区分显然意义非凡。前者具有实体性(或者对其所作声明)。这意味着即使对其给予揭示,仍然不能彻底理解其本质或内在可能性。而后者除非启示给人(即天主自由的决定)对人而言也是不可知的,但是其本质意义在启示后可以被理解。从形式上和逻辑上而言,此区分可能清晰明了,但是它并不能更深刻地对相关问题予以回答。因为人们可以即刻发问,我们是否必须计算奥秘(复数)的数值。置疑仍然可能。以经验而言认知当然可能,因为的确存在众多实在。但是这些实在因着无数的原因对人类认知而言是无法获得的。然而,原则上来说,多玛斯理论的客观和主观真理与客观和主观存在的级别是相均衡的。我们必须承认,如此的一种有限存在永远不可能超越非限制性超越(恰如人的超越性)的精神认知能力的本体论范畴,以至于达到可以在严格意义上构成一种奥秘。如果存在此种奥秘,那么天主必然亲自并且以其与人的关系而介入。上述所论的两项基础原则至此变得显明清晰了。天主恒久本质性的不可理解性确实成为此项奥秘存在的原因。严格意义上而论,只存在天主之为天主的信仰奥秘,即不可理解的天主自我给予。此真实的自我给予(作为同时揭示自己的事件)必然分享仅仅属于天主的不可理解性本质。因为,他的自我给予不是给予某种有限的东西,而是他自己。

四

在由此进一步深入研究之前,必须先就奥秘之神学概念的认

识论基础进行探讨。基本内在而言,人既不是拥有清晰明辨理念(*idea clare et distincta*)(在笛卡儿理性主义意义上)的存在,又不是一个绝对系统化的主体,只有在此主体内人与实在一般可以获得其确定性自觉身份(在德国唯心主义意义上)。在知识与自由、理论与实践,有限主体的人拥有非限制的超越性。此超越性超脱于任何可理解性表述之外并且引发更深刻的问题。自然地,不断深入的问题无疑将我们引入所谓的奥秘中。这种对奥秘的定位既排除了将其视为至今未被认识的某种残存物,又否定了将其视为与清楚已知和可以清楚探究的某种并行物。以认知和自由而论,奥秘是超越本身之最为内在的本质。其原因在于奥秘是所有认知和自由之可能性的前提。显然,奥秘是个体之人如此生活的根基。人的根基建立于奥秘的深邃内涵中,而且此奥秘将伴随人一生。问题在于,人是自愿地、顺从地、信赖地在此奥秘内生活,还是遏制它、否认它、甚或如保禄所称“压制”它。超越就是要超越进入奥秘。类比知识(*analogia entis*)并非某种知识的限制。知识本身不但是单义的而且还把知识的特殊客体引入到人类协调确定的(此乃首要原则[*prima principia*])知识体系中。这是精神指向无限定之奥秘的最根本的开放和向上提升运动。此种超越必须予以全方位的整体理解:超越回归到无法接近的初始;超越指向知识的根本;可能客体的单纯整体性;超越超脱常常处于特殊客体的自由进入完成;超越优胜于可操控之未来(以绝对希望而言);超越之个体内在交流性超过个别实在之分担者,而此分担者则总是体现在许诺上,却永远没有绝对完成。奥秘是一切之本,而又超越一切(*Mystery is the ground throughout, yet withdraws all the more*)。奥秘是一切的基础,但不在我们控制之内。作为永久性包容一切

性的奥秘完全自我实现。我们可以谈论其反应,却永远无法真正谈论其自身。

五

在此基础之上,才有可能形成教会启示奥秘的清楚明晰的概念。最根本而言,只存在一个奥秘:天主自身的不可理解性。此不可理解性既非单纯的遥远视域,在此视域内有运动的我们的存在,又非无限遥远的一个点,多样性的有限实在渐近性地移向它,如同移向某个无法联合为一的单纯的点一样。决非如此。天主将自己交付给我们,没有任何中介。他如其所是地成为我们存在的最为隐含的实在。此奥秘是藉着信仰恩宠对我们成为可能可知的真实的奥秘。此奥秘有着双重层面:天主本身就是奥秘;天主将自己给予我们,从而作为恒久的奥秘成为我们最为隐含的实在。此外,天主对此亲自予以实现,没有借助任何代表性中介,因为原则而言如果那样最终也就没有了奥秘。此自我给予(非创造性恩宠)使我们接受它成为可能。

无法对此同步断言的逻辑论证予以解答:天主最为直接的我给予的临在是对精神性受造物的召叫;此奥秘从本质上造就了天主就是天主。此逻辑论证是超越之类比结构的最根本的(“超自然的”)形式。在不抹杀其奥秘性的前提下,此论证的合一性只能藉着在爱内对此奥秘的承认来领会。最终,只有爱能够理解他者(在此即不可理解的天主)的本质实在。例如,天主是爱,他使受造物成为真实的存在,而此存在与他不同,有其独立的实在性,

因此他可以自由地将自己给予它们。此奥秘同形同义成为教会教义的基础并且被视为基督宗教的(绝对)奥秘。1) 圣化恩宠的奥秘以及天主的至福状态是接受天主自我给予的个人历程及其确然身份的两个台阶。2) 天主自我给予人类的奥秘在道成肉身中达至顶峰。在此,天主自我给予受造物的历程达到至高的极点,其目的完全实现(*causa finalis*),其确定性历史的末世完全彰显。3) 圣三的奥秘就是救恩的三位一体。此救恩是双重层面的:既有在恩宠(或译精神 *Pneuma*)内天主自我给予的层面,又有来自不可理解永不枯竭之源泉的天主(天父)的道的层面。因为这是真正的自我给予,所以也是无所不在天主圣三在其内的奥秘(参阅《救恩的奥秘》[*Mysterium Salutis*], II, cols. 317 - 97)。在信理神学中被描述为奥秘的一切都可以总括入此三一的奥秘内(假如真正涉及绝对奥秘的话)。在此我们无法探讨细节。比如,原罪的真正奥秘性就在于恩宠奥秘的基础内。恩宠就是圣神本质上的给予。恩宠的缺乏因此就可以是罪过的基础。此罪过先于个人决定而存在。圣体的体质转变(*transubstantiation*)不能被视为具有广泛可能性的特殊事例,好像天主可以将任何事物体质性转变为它物。圣体的体质转变应该被视为只有在基督内才有的可能(其方式应该给予解释),其原因在于基督的唯一救赎功能及其位格的合一。借此方式,体质转变(*transubstantiation*)的奥秘被追溯到降生成人的奥秘。

六

教会教义有着信息内涵的奥秘特色及其被认识的特殊方式。

此种教义对基本的福音宣讲非常重要。其一,它可以解释为何非归咎性的不信神者并没有真正否认福音的天主,而只是拒绝了错误地介绍给他的作为有限者的天主的概念(梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》19号)。或者他们因着个人和社会的无数原因,无法客观表达人类指向天主的永恒序列,而此序列以不同于任何已知实体的特殊方式展现了天主。其二,它将人的指向某种奥秘的根本探索经验的恒久临在与教会的信息相连接。虽然人并不总是自觉地予以表达,而此奥秘却渗透于人的全部实在。显而易见,教会的信息是对人类自身探索经验的一种回答:人类存在的不可理解性是天主的奥秘。天主以最直接的祝福性临在并在爱内交付自己。他不是简单地以遥远的公正和判决来管理人的存在。其三,它清楚明了地展现了教会信息的本质合一性。此信息的构成不是在神圣秩序内将晦涩难解任意而为的某种建议交付给人,而此建议则几乎或根本与自我实在的人的经验毫无关联。它是人之实在的唯一但却可以理解的解释。人之实在已经由恩宠而实现,而此恩宠就是天主自己。

(载中国天主教主教团教务委员会编,《当代神学家卡尔拉内》论文集)

梵二会议与世界其他宗教的客观救赎

Eamonn O' Brien 著

赵建敏 译

前 言

本文试图在梵二会议框架内探讨下面的问题：世界其他宗教是否具有救赎的客观中介因素？如果有的话，此中介如何工作？此问题对许多传教工作有着相当重要的实践意义。^① 此问题的提出不仅源自世界其他宗教在主流神学思想中的背景位置，同时也关联到传统基督宗教文化的新多元化精神。由此两方面为背景，我提出此问题并且予以先期讨论。

^① “One of the vital questions the Holy Father should resolve and make clear to all the Churches and religions of the world is whether or not a person outside the Church is saved by following the traditions of their own religion.” Bishop Fernando Capalla, “Interfaith dialogue must not stop at the surface” in *Asia focus*, Vol. 7, no. 16, p. 3.

今日的宗教多元化

罗纳根(Bernard Lonergan)认为,多元化源自文化的新概念是今日人们良知的一种重要特征。^①多元化归属于意义与价值的一种整体,呈现出生活的某种共同方式。它与传统文化相对立,并且试图取代后者的形式化价值。更积极而言,它表达了一种进程。在此进程中人类意识到自我存在是在不断变化以及不同文化方式中获得表达的。传统文化将自己限定在广泛适用、恒久不变的原则规程中,而多元化却更加具有经验性,更加关注特殊性甚于普遍性。多元化以归纳方式指向特殊性,并试图揭示其意义与价值。此意义与价值包含了超验性价值。此超验性价值同样可以诸多形式获得表达。

多元化的广泛现象反映出神学背景中的多元化。此现象藉着所谓“与时俱进”(aggiornamento)对神学产生冲击。或多或少源自新士林学派(Neo-Scholasticism)固执僵化时期以及防御性的一种运动开始了。它以神学院的教科书的消失为标志。新时代的神学多元化开始了。它以相异有时相冲突的假设为基础,涉及不同的基督论以及巴尔塔萨(Von Balthazar)的高雅美学^②和阿撒盟(Assamann)的同业解放论。^③这一切都标志着那种静止不变千篇

① Bernard Lonergan, Method in Theology, London: Darton Longman and Todd, 1973. pp. 301ff.

② H. U. von Balhazar, The Glory of The Lord, vol. 5, Edinburg: T. & T. Clarke, 1982.

③ Hugo Assaman, Theology for a Nomad Church, Maryknoll: Orbis Books, 1976.

一律之历史的寿终正寝。传统的划一模式被以经验性和差异性为标志的方法论及思考范式所取代。

梵二会议的《大公主义法令》(17号)确认了东方教会和西方教会神学与教义的合法差异性。《法令》如此声称道,他们“曾使用了不同方式参悟与承认天主的事理”。^①同时《法令》也强调了神学形式的多样性,“这些不同的神学解释与其视为冲突,不如视为相辅相成”。^②由此可见,此文件积极肯定了东西方教会按照其特有传统表达信仰对象的尝试。

另外一个对今日世界多元化问题持开创赞同精神的文件是《教会在现代世界牧职宪章》。《宪章》第5号认为由现代科学精神所引发的“对文化的态度及思想的方式,已经和往日不同”。^③一种更加整体性的世界观开始占据上风,致使人类“由比较静态的处事观念,而过渡于比较活动及进化的观念。因而产生了至为复杂的新问题,这新问题需要新的分析和综合。”^④必须注意到的是,梵二会议在积极肯定多元化的同时,也意识到“综合”的需要。

在上述文化新概念以及神学层面多元化对其回应发展背景之下,世界其他宗教问题被以新的方式提出。宗教多元化是否引发我们由基督中心论(Christocentric)倒向神中心论(Theocentric)的世界观?这样的话,藉其他宗教为中介的救赎论是否排除了基督为唯一中介的救赎论?在特殊时空藉着某个特殊之人带来的救赎如何具有某种普遍性?在新的文化与神学范式下,我们必须找到

① 梵二文献,《大公主义法令》17号。

② 同上。

③ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》5号。

④ 同上。

宗教多元化的适当位置。同样,必须找到信仰共融中心论并维护或推进“综合”的适当方法。对后者的关注使杜必武(Dupius)意识到,我们不仅仅关注其他宗教的神学,而且必须留意“宗教的基督化神学”(Christian theology of religions)以及其最根本的基督论问题。^①

基督宗教对宗教多元化的主要看法^②

上文所述的文化或宗教多元化构成了下文的背景。此第二背景是基督徒在过去百年历史中对宗教多元化问题的回应。对此重要性的介绍无疑会有助于廓清梵二会议的回应。

保守性福传模式

对此模式的持守主要来自基督新教派别。当然,也同样有着相当数量的天主教信徒支持此模式。以因信称义原则和圣经唯一权威原则为基础,此模式有着多种面孔和模式。严格按照《圣经》字面意义的解释带来某种基要主义思想。毋庸置疑,他们坚持垄断真理论,并且以前置性方式予以表达。

此模式以卡尔·巴特(Karl Barth)为代表。他坚决反对其他的任何宗教,包括基督宗教和基督信仰。任何有关神的真实知识只能来自在耶稣基督内对启示的完全接受。因此,明确表达对耶

^① Jacques Dupuis, Jesus Christ at the encounter of World Religions, Maryknoll: Orbis Books, 991, p. 7

^② Paul Knitter, No Other Name?, SCM Press, 1985, gives the headings which I am using here.

稣基督的相信是获得救赎的唯一必要条件。对巴特而言,自然宗教不能导向神,而且她是一个对终极意义毫无价值的探求。其原因在于人类处于罪恶的中心因此无法自我超验 (self transcendence),而自我超验引领人与神合一从而获得救赎。巴特认为世界其他宗教不可能充当救赎中介的角色。1974年的洛桑会议(Lausanne Covenant)正是此思想的温和表述:“我们认同,所有人藉着大自然的一般性启示拥有对神的某种知识。但是,我们拒绝承认这足以使人由其罪孽中获得真理。同样,我们也摒弃有损基督和福音的任何形式的调和与对话。这种调和与对话暗示着基督藉着所有宗教和意识形态发言……宣称耶稣是“世界的救主”不是要肯定所有宗教都在基督内给予救赎。相反,这是要肯定神对罪人世界的爱并且邀请所有人对救主做出回应。这种回应必须是个人的全心悔改与相信。”^①以此为基础,世界其他宗教不舍也不可能成为神救赎的工具。此救赎只能在那些于其教会内对基督给予明确信仰回应的人身上实现。

主流基督新教模式

此模式拒绝了巴特在耶稣内神的特殊启示和自然宗教间所作的断然区别。此模式认为,神可以也确实藉着耶稣基督之外的声音与人进行了交流。“所有宗教内的首要推动者都是神的不可抗拒力”。^②虽然没有否认神藉着其他宗教与人交流,但此模式同意

^① Cited in *Revelation and its interpretation*, by Alward Shorter, London: Chapman, 1983, p. 19.

^② Carl Heinz Ratschow is cited, without reference, in Paul F Knitter, *No Other Name*, Orbos Books, 1985, p. 99.

巴特的观点,否认藉着其他宗教的救赎。救赎因着众多原因“或者完全不可能或者彻底无资格”。^①

此模式的代表人物是卡勒·布拉腾(Carl Braaten)。他如此清楚地表述道:“我的左翼朋友坚持为适应一个多元化世界存在着许多救主。我的右翼朋友坚持只有那些与他们有着同样信仰的人可以在末日获救。他们全错了。他们并不拥有福音。”^②

特洛埃释(Troeltsch)坚持藉着唯一耶稣基督救赎成为可能,而并非有着许多救主。布拉腾对此予以反对。布拉腾坚持认为神不仅仅在耶稣基督内而且也藉着其他方法得以被启示。当然,这必须回归到基督宗教的最初起源。这正是以犹太人方式所表达的复活后团体的信仰体验。此后,是在希腊犹太化(Judeo - Helenistic)背景中的表达。而最后是在希腊(Hellenistic)文化中得以表述的。基督学的命题是在与此背景相遇而得以发展的。如此而言,如果说唯一基督“仍然在其他宗教内藉着与福音的相遇而获得启示”,^③就没有必要大惊小怪了。此含括性基督学的宣认并未使他得出世界其他宗教的救赎可能性。如果如此结论的话,“基督徒的信仰基础将被削弱,因为基督及其教会是神所爱世界的纽带。”^④他诉求于神之方法以期坚持基督及其教会的必要性。“基督宗教必须坚定果断地接受并坚持这种似非而是的说法:神将藉着其所选择的特殊方法(即基督及其教会)达至救赎的普遍

① Ibid. , p. 102 - 103. 14. Carl E Braaten, *Mission Trends*, no. 5, Paulist Press, 1981, p. 73.

② Carl E Braaten, *Mission Trends*, No. 5, Paulist Press, 1981, p. 73.

③ Ibid. , p. 86.

④ Cited in Paul Knitter, *op. cit.* , p. 105.

目的,虽然逻辑上在方法与目的间存在着无法桥连的鸿沟。”^①

总之,此模式藉着坚持基督的唯一性接纳了世界其他宗教。它有着一种含括性的基督论,也因此而认同了与神沟通的可能性。然而,由于人的罪过这在实际上永远无法实现。

天主教模式

在梵二会议的论题下,我们将讨论此模式的一些基本问题:天主普遍救赎的意愿,基督的中心性,以及教会。限于篇幅,此处我将只涉及“匿名基督徒”的概念以及此模式的纲要。

卡尔·拉内(Karl Rahner)提出了“匿名基督徒”神学。拉内将自己的论点建立在人类的“超性存在”(supernatural existential)基础上。除非存在信仰的普遍可能性,否则承认救赎的普遍赋予就是无聊的。故此,从本体上而言,所有人都被指向无限性。他们拥有自我超验的能力。此能力事实上并未被意识到,相反却在良知层面被否认甚至被拒绝。然而,这并不意味着它不存在。事实上,基于此能力或此本能开放性,信仰的行为可以成为对天主自我启示的一种回应。

由此根由,拉内获得两个结论。首先,无论谁,只要他自由地加入超验性价值内,就因恩宠而生活并分享救赎。另外,因为除耶稣基督外没有其他天生礼物,此人则生活于基督徒境地。虽然他并未藉着正常渠道与基督相遇,此人可以被认为是一位“匿名基督徒”。其次,假定人类超性存在为接受世界其他宗教作为救赎的真实方法铺了路。此论点的根据将在讨论梵二会议的论题下详

^① Cited in Paul Knitter, *op. cit.*, p. 105 - 106.

细介绍。

虽然拉内的论点遭到强烈批驳,仍然有许多天主教神学家接纳了他的思想。海克(Hick)对此总结道:“天主教理论认可基督和基督宗教外的启示和救赎。她承认,基督不必然被视为结构性成因,天主在此世救赎之爱的唯一载体。然而,她同样认为,基督必须被宣认为完整的启示,确然的救主,所有宗教规范之上的规范。这些被认为是基督宗教的底线。”^①

神中心论模式

神中心论模式被标记为“哥白尼革命”。此模式动议将救赎模式由基督中心论转向神中心论。^②

此模式既不将教会又不将耶稣基督视为救赎的核心。神被视为核心内容。神为人类带来救赎。对于基督的传统特性有着不同的意见。最激进的意见以海克(Hick)为代表。此意见认为基督不需要具备规范性特性。海克建议,“基督宗教固守基督唯一救主的身份,但没必要坚持他是必然性的唯一或他人的唯一。”^③此意见以所谓“耶稣奥秘”为根据。这意味着,基督宗教有其“耶稣奥秘”,而印度教则有自己的“黑天奥秘”。每一个奥秘对自己信仰的宣认以及其他信仰的宣认而言都有着同样的普遍意义。神中心论模式中次激进的意见则认为,获得救赎的道路很多,每一条都是独自有效的,而基督仍然是其他宗教路径导向救赎的规范,这也必须被认可。此意见尚待澄清的是,这个架构中基督规范特性如

① Ibid. , p. 142.

② “Copernican Revolution” is cited by Dupius, op. cit. , p. 107.

③ Paul Knitter, op. cit. , p. 149.

何得以实现。

神中心论模式的效果在于,非规范性基督论为与世界其他宗教的现代宗教间对话提供了最为适宜的途径。

世界其他宗教问题必须面对现代的多元化世界。前述的各种意见显然有着截然相反的观点。在关系到基督在救赎工程中地位时尤其如此。这些意见均有基督徒所提出。以此限度而论,对世界其他宗教而言,它们都是基督宗教神学。为获得建基于天主教传统内的奠基石,我们现在转向梵二会议。

梵二会议和关于其他宗教的基督宗教神学

在大会闭幕十四年后,拉内认为会议有着他所给予的神学解释的隐含根据。他认为,我们正在进入一个新神学的时代。在这个时代,教会“实现了自我确言的世界宗教”理想。^①《教会对非基督宗教态度宣言》(Nostra Aetate)以宣言方式明确表达了这种新的自我认知。^②拉内如此结论道:“在教会教义历史上,她第一次给予了对其其他伟大宗教的积极肯定真实确然的评估。”^③

《教会对非基督宗教态度宣言》最初是想以关于基督徒与犹太人关系之声明发布的,但是后来被延伸至其他主要宗教。其重要性在于,它指出了与其他主要宗教对话新途径的方向。作为相当简短的一篇会议声明,它需要与会议的其他重要文件参考阅读。

① Karl Rahner, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, *Theological Studies*, no. 40, 1979, p. 717.

② Pietro Rossano, *Theology and Religious: A Contemporary Problem, Problems and Perspectives of fundamental Theory*, Latourelle, Rene and O'Collins Gerald, New York: Paulist Press, 1982, pp 292ff.

③ Karl Rahner, *op. cit.*, p. 720.

这将有助于我们全面掌握其意义。会议的其他重要文件有《启示宪章》(Dei Verbum)3、14号,《教会宪章》(Lumen Gentium)16、17号,《教会传教工作法令》(Ad Gentes)3、7-9、11号,《教会在现代世界牧职宪章》(Gaudium et Spes)22、45号以及《信仰自由宣言》(Dignitas Humanae)3号。这里我将不全面讨论梵二会议关于教会与世界其他宗教的关系问题。然而,应该审视一下在这些文件中是否存在世界其他宗教与客观救赎因素的根据基础,以期将其救赎中介形式视为有效与合法。

《教会宪章》16号教会以其从未有过的方式如此清楚明确予以训导:天主的意愿是普遍救赎。文件在此后的段落完整表述了其思想。它不仅认可天主救赎意愿关联到善意生活的个别人,而且认为这是教会自身的传统。文件17号如此写道“教会的工作,就是要使心灵中与各民族的礼教文化中所蕴藏的美善,不仅不受损失,反而得到医治、提高、而达于极致,使天主受光荣。”《教会传教工作法令》第3号在论及天主普遍救赎计划时对此予以了重申。此普遍救赎计划“不独以奥秘方式”实现,而且还藉着人们的宗教,藉着人们的努力实现。这种努力“固然由于天主慈爱的圣意安排,往往可以视为走向真天主的向导或福音的前奏,但仍需要开导和矫正。”^①此处暗示着救赎特性的某种形式可以归功于世界其他宗教的社会中介性。《信仰自由宣言》对此予以了更深刻的澄清。虽然此处并未论及世界其他宗教,然而其文意指向宗教的本质属性以及人类社会属性在公共朝拜中的正当假定。“人的社会属性,要求人藉外在形式表达内在的信仰行为,在宗教信仰上

^① 梵二文献,《教会传教工作法令》3号。

与他人相通,并以团体方式宣示自己的宗教。”^①藉着此处所言的内在的信仰行为“人自我地走向天主”。^②显然这不仅被视为社会性的,而且不是单纯孤立的内在事件。作为内在的宗教行为的社会表达,世界其他宗教成为人类得以与神合一的有效方式。自然地,它们应该具备某种救赎因素。

虽然声明并不明显清楚,会议的思想仍然显示出:所有这些救赎的方式都以某种形式最终与耶稣基督的奥秘相连。独立于基督恩宠之外就无救赎可言。杜必武(Dupius)将《教会传教工作法令》第3号与《教会宪章》第7号联系起来看认为:“教会的传教活动释放并且恢复基督的真理和恩宠。这些真理与恩宠已然存在于民族、人类心灵的善意或其礼教文明中。”^③

此断言的根据可以由两个象征中获得。会议用此象征来表示基督恩宠在世界其他宗教中的临在。

第一个象征是复活奥秘中的圣神降临。此象征将世界其他宗教的特性与基督相连。下文中我们会清楚地看到,圣神的普遍性活动将他们与基督联系在一起。“基督为所有的人受死,而人的最后使命事实上又只是一个,亦即天主的召叫。我们必须说,圣神替所有的人提供参加逾越节奥秘的可能性,虽然其方式只有天主知道。”^④此段落清楚表明,谁建立了基督与宗教的联系。此联系的内涵是对复活奥秘的参与。然而,此联系如何得以建立却没有申明。“以天主知道的方式”揭示出会议对社会中介的认同。

① 梵二文献,《信仰自由宣言》3号。

② 同上。

③ Jacques Dupius, *op. cit.*, p 137.

④ 梵二文献,《教会在现代世界牧职宪章》22号。

第二个象征是传播恩宠与真理之种子的圣道(Logos)。会议以此表示了基督在世界其他宗教中的临在。《教会传教工作法令》11号对此种子进行了描述。“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。”这些种子已然被种植于宗教传统中。基督宗教应该敏锐地意识到在各民族和宗教传统中所蕴藏的这种子。同时在其生活中“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”。

此后,文件的这个段落继续鼓励基督徒要有意识地“唤起人们渴望天主所启示的真理和爱。……使这些人知道宽宏的天主分施给万民何等的财富。”《教会对非基督宗教态度宣言》更深刻地予以了重申。它引用《若望福音》阐明了世界其他宗教的救赎因素与基督相连:“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,考虑他们的做事与生活方式,以及他们的规诫与教理。这一切虽然在许多方面与天主公教所坚持、所教导的有所不同,但往往反映着普照全人类的真理之光。”^①

通过宣读大公会议的这些文件,我试图揭示我们可以在其内找到根据。这根据就是世界其他宗教的客观救赎因素的理论基础。由此而论,“以某种中介方式,救赎达至其他宗教的成员”。故此,无关乎其宗教传统,救赎是可以以其为中介的。然而,这中介却是与基督相连的。世界其他宗教的成员也与基督相连,因为基督已经藉着圣道和圣神在其他宗教中临在并工作。这些宗教成为与基督相连的可能性社会历史途径。

^① 梵二文献,《教会对非基督宗教态度宣言》2号。

教会以及其他宗教的角色

直到目前,我们的探讨仍然着重于基督学,并且只涉及世界其他宗教的救赎问题以及与天人相遇之圣事的基督的联系。现在我试图审视教会在此问题上的功能。鉴于主要神学思想对此问题的不同理解,这种廓清显然很有必要。

巴特的基督唯一论显然需要对基督的教会更加明确的坚信,因为只有这个教会拥有救赎。此外,神中心论模式几乎看不到教会中介的任何需要,然而却给予了世界其他宗教如同教会一样的救赎中介身份。包括基督学在内的主要思想在于对教会中介功用的贡献。但是,这些思想也坚持认为救赎的礼物并不仅仅局限于基督的教会。

《教会宪章》对教会的中介角色给予了明确申明。在此,教会被描述为“以基督为首领的默西亚民族”。基督如此建立了教会,使她成为“生命、爱和真理的共融体”。在此段落内基督的教会担当着所有人类中介的角色。教会是“整个人类彼此团结充满希望的救赎标记”。她是“所有人获得救恩的工具”。最后,更加清楚明确的是,教会这个救赎性团体是“每一个人获救的可见圣事”。在此段落内,教会被描述为普遍性标记和救赎的工具。作为标记和工具,她是一件“圣事”。杜必武(Dupius)由《教会宪章》以及大公会议其他文件得出结论:“故此,教会是救赎的普遍圣事、一般方法和工具。她超越时间和空间分施基督的奥秘。此奥秘由他所建立的完全可见的标记来实现。基督奥秘的这种中介性藉着教会

来完成。教会则主要藉着宣讲天主圣言和举行以感恩祭为主的圣事来完成。天主圣言包含在《新约》内。圣事则是由耶稣基督所建立。”

大公会议如此坚持：教会是普遍圣事并担当工具性角色。如此而言，我们似乎要面对某种困境。当特别考虑到教会并不存在的地区或者并没有其自己宗教作为教会的社会中介的人群时，教会的这种中介角色如何得以实现？此外，前面我们已经谈到与天主的合一以及其他宗教藉着其历史传统的救赎问题。那么，作为基督救赎的社会标记，教会的普遍中介性是否会使我们否认这一切？

为深刻理解大公会议所描述的教会的普遍救赎角色，有必要澄清几个问题。教会不仅仅具有历史性，从而成为可见的标记，她也有其神性因素。教会是一个“复合性实体”而且“可以与降生成人的圣言相比拟”。以基督中介角色的普遍性相比拟为基础，可以说教会被拣选以“基督之名”（*in persona Christi*）来行动，扮演着整个人类代表的角色。更进一步讲，教会因圣神而存在，也继续临在于圣神所临在之处。

对此观点也存有不同意见。基督确然是普遍中介，然而基督的中介角色在层次上高于教会的中介角色。由此而言，假设信仰的首要对象基督等同于其扩展的教会似乎并不适宜。基督中介所启示的真理并不必然需要一个类似的教会普遍中介。其原因在于，与教会普遍救赎相关联的并不必然与基督相关联。

此外，坚持独一无二的普遍中介角色是否确实让我们认真对待世界其他宗教所持有的客观恩宠因素？一般而论，后者几乎与教会没有任何关联。

在关于教会与世界其他宗教和救赎的这个问题上,出现了两个理论假设。第一个称为实行模式(the Fulfilment Model)。此模式多少与上述第一个观点相关联,认为教会的普遍中介角色是必要的。第二个称为基督临在模式。此模式认为这种角色并不必要。

实行模式

此理论辩解道,世界其他宗教是人类与神合一的自然渴求的表达。此天赋渴求源自人类本性并且带来“自然宗教”的表达。但是,人类根本无能力与神合一。只有神能够对此高贵渴求予以回应。神藉着启示宗教给予了回应,并且以显然确定的方式在耶稣基督内如此做了。如此而言,基督宗教正是自然宗教以及大多数世界其他宗教所追求的实现与完成。

此理论引发出两个至关重要的问题。首先,世界其他宗教堪得我们的尊敬,因为它们代表着人类对神的探求,而且确实可以成为福音的先期准备。其次,它们在救赎工程中没有角色可扮演。这正如《在新世界中福传》通谕所言:“换言之,我们的宗教有效地与天主建立起真正的及生活的关系,而其他宗教则无能为力,虽然他们也向上天伸出双手。”^①泾渭分明的启示宗教与自然宗教假定了天主救赎礼物的单独唯一中心论。在探讨此论点时,杜必武(Dupius)争辩说,假如“单独唯一集合点是必要的”,那么它是由耶稣基督所给予,而非基督宗教或教会。

^① 《在新世界中福传》通谕,53号。

基督临在模式

此模式的基本前提是：根本不存在自然宗教。今日所存在的宗教传统代表着天主教在人类历史中的诸多介入。因此，这些宗教中所固有的是一种积极性力量。此力量关系到并指向特殊启示历史中的核心事件：耶稣基督。基督的能力在这些宗教中隐含地产生作用。如此而来，正如梵二会议的上述文件所言，客观救赎因素必然归属于他们。故此，存在着没有福音的救赎，但是不存在没有基督或基督外的救赎。

这两个模式均认为，基督是救赎的不二法门(*sine qua non*)。第一个模式考虑的是保持基督和教会的必要联系。第二个模式则更加细腻精确，促使我们考虑到现代神学的发展。在第二个模式的框架内，我们可以找到问题的答案。这个问题关系到教会的救赎中介与世界其他宗教中的角色。杜必武给予了关键性辩驳：更好并不否定好。他建议教会作为“普遍圣事并不排除个别圣事”。他如此解释其论点说：“在教会内，存在着完善的全部的奥秘中介。在教会外，其他宗教传统有着不完善的部分的中介，而此事实本质上就指向教会的中介。自然地，基督的奥秘只在教会生活中达至其全部可见性。然而，也可以在其他宗教团体生活内找到部分的表达。”

结 论

此论文所关注的是关于世界其他宗教的基督宗教神学。我们看到，这种神学不可能在传统文化的限定性规则和傲慢自负的划

一世界中产生。这样的世界已成为历史。世界已经在全部层面上向多元化时代开放。这理所当然包括宗教层面。此多元化已经在基督宗教神学关于宗教的诸多冲突性理论上反映出来。对梵二会议的研究清楚表明了天主普遍救赎的意愿、基督的中心性以及教会的角色。天主教对此三个困难问题的理解使我们肯定：其他宗教有着客观救赎因素，因为基督以我们上面所表述的某种方式临在于他们内。

(载《天主教研究论辑》2005 第二辑, 宗教文化出版社)

若瑟·拉辛格的神学观念

——一位神学家的源起

Jim Corkery, S. J. 著

赵建敏 译

最近出版的一期《罗马观察家报》(L'Osservatore Romano)刊登了自己报纸的一个广告。广告的中心位置是一张新教宗的大幅照片。新教宗坐在书桌前,正在阅读《罗马观察家报》。

他所在的屋子很有吸引力,甚至大有深意:很显然,这并非本笃十六接见重要客人的正式办公室,而是自己的某个书房,书架上摆满了略显不归整的图书。书架左边的上方摆放着著名的十卷本德语《神学与教会辞典》(Lexicon for Theology and Church)。这是每位德国神学教授的“必备”,其中某些卷本是第二版(1957 - 1967)。在此第二版中,若瑟·拉辛格编辑了以英文字母为序的“创造”(creation)至“永恒”(eternity)。

书桌上的诸多物品大都是个人喜好。我可以清楚看到两卷本的《文集》(Festschrift)之一卷。这是在他1987年60岁生日时赠送给他的,题目是《天主的智慧,世界的智慧》(Wisdom of God,

Wisdom of the World)。我可以看到书柜里的一本书,似乎是一本祈祷书,其中夹着一个书签,封面下压着一张纸条。此外,还有一本兰根夏特(Langenscheidt)出版商出版的词典,但我无法辨认是那种语言(或者由那种语言到那种语言)。还有一些书不很稳固地摆放在倾斜置放的《文集》后面。同时,也有一些小幅的圣像和一个较大的可能是木雕的塑像。塑像有浓密的长髯,或许是圣伯多禄,或者梅瑟和先知耶肋米亚。

书柜里的图书摆放非常整齐,但并非那种从未碰过似的秩序。在这些书的上面,平放着一些很薄的书,就堆放在那。书桌上没有通常的办公室用品:铅笔刀、碎纸机、手提电脑、手机。然而,在教宗后面的左边,有一个略显古雅的白色拨号电话。

天主的智慧——世界的智慧

为什么由本笃十六的这个画面开始?这显示出他的爱好。一个人所喜好的也正是其所是的关键。这就是“拉辛格教宗”的私人书屋。这个画面描绘出他生活的要素:学习、祈祷、教会服务、写作和演说,一切都被一种坚持不懈地追求真理的热情所主宰。

这个平静安详的画面不应遮蔽一个事实:这个人曾生活在一个具有争议和探讨的十字路口。当我在大约20年前第一次开始研究他的著作时,我很快意识到,我需要另外的文章来阅读他,因为他所有的著作都蕴含一种对“现存分析”的要素。为了更准确地理解,我需要回归那个分析。在他所有神学著作中,其目光总在关注世界的进程以及基督信仰对此应该说些什么。他不是一位封闭自我的灵修作家,却是源近另外一位德国神学家典范的神学家:一手圣经,一手报纸。在上面我所描述的画面中,报纸就是《罗马

观察家报》，当然，无可怀疑的是，这并非他所阅读的唯一报纸！

于是，上面提及的《文集》以《天主的智慧，世界的智慧》为题也就并非偶然了，因为，在他的观点中，拉辛格总是将这对一般而论彼此对立的智慧带进充满生机的对质中。当我们研究他的观念时，我们应该会立刻观察到一种一贯性：他总是由信仰所言说的现实开始并且探求通过信仰的眼光来看待事物。他会问：信仰所言说的救恩是什么？^① 谁是信仰所言说的人？^② 信仰如何看待神学多元化和信仰合一？^③

信仰永远是他的起始点。其原因在于，这种视角常常被认为需要与对事情的错误理解相遇。这些事情作为救恩与人性，发展于世俗哲学和意识形态中，而在他看来，它们并未道出我们情势的真相。基督信仰就是真理。她恰如其分地与我们的情势相遇。对此真理的热衷以及对世界错误智慧的认识带来一种信心：信仰的视角可以而且必须切透这个世界的视角。这一切都砥砺了拉辛格神学著作那种批判的、争论的和深刻的锐利锋芒。在他的著作中不断重复着“天主的智慧”与“世界的智慧”的强烈冲撞。我们所

① See “Die Zukunft des Heils” in: Ulrich Hommes and Joseph Ratzinger, *Das Heil der Menschen. Innerweltlich – Christlich* (Munich: Kosel Verlag, 1975, pp. 31 – 63), p. 42.

② See Cardinal Joseph Ratzinger. “In the Beginning...”: *A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall* (Edinburgh: T&T Clark, 1995 [original German 1986]), pp. 42 – 49.

③ See J. Ratzinger’s commentary on theses 1 – 8 and 10 – 12 in *Quinze theses sur l’unité de la foi et la pluralisme théologique* (Paris: C. L. D. Esprit et Vie, 1978, original German 1973), p. 12. Note the following sentence: “La première question n’est pas: ‘Qu’est – ce qui convient à notre époque?’ , mais: ‘Comment la chose se présente – t – elle du point de vue de la foi?’”

听到的,他教宗任职首个月的讲话或许并非如此之强烈,但是如果回忆起他在枢机们选举教宗前所强调的某种“主义”,^①以及他作为教宗本笃十六的首次讲道中所描述的,^②的确,这种探究是存在的。

若瑟·拉辛格如何成为了一位上面所描绘的、以特有眼光关注福音和世界分道扬镳的神学家呢?本文就试图来回答这个问题。问题的回答将始自1927年圣周六出生的这个巴伐利亚小男孩,直到照片中的这位——司铎、教授、牧者(慕尼黑)、信理部部长,最终,今年(2007)复活节将80周岁的教宗。

早期的生活背景:真相和非真相

诸多背景造就了他的生活。首先和最重要的是人,地和他童年的事情:他的家庭,巴伐利亚,纳粹的崛起,第二次世界大战。

自他成为教宗,大家从其他著作对他生活的基本故事都比较熟悉了。大多是他田园诗画般的巴伐利亚童年。田园诗画意味着他对教会礼仪的经验。^③再有就是他与父母和兄弟姐妹们的温馨的家庭生活。

① Homily at Mass “Pro Eligendo Romano Pontifice”, 18 April 2005 (consulted at www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_en.h... 13. 12. 2005).

② Homily at Inauguration Mass of His Holiness Pope Benedict XVI, 24 April 2005 (consulted at www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi...12/12/2005).

③ See Joseph Kardinal Ratzinger, *Aus meinem Leben: Erinnerungen 1927 - 1977* (Munich: Wilhelm Heyne Verlag, 1998), pp. 21 - 23. The English translation is: *Milestones: Memoirs 1927 - 1977* (San Francisco: Ignatius Press, 1997).

但是其中也有使他在成长中不断感受到的紧张压力。^① 作为农村警局的局长,他的父亲因为与纳粹上级的相处困难,他的家庭不得不多次搬迁。年轻的若瑟拉辛格在他头十年的生活中搬了四次家。第四次他们搬到了慕尼黑-弗莱辛(Munich-Freising)教区特劳恩施泰因(Traunstein)县的边界上,全家才算最终安定下来。他的父亲60岁时在此退休。

然而,即便这次搬迁也没能为他们带来平静,由于纳粹权力的增大,二战爆发了。此后数年的经验更多的是完全的不安定。

因此,他的童年和青年处于明暗模糊中。一方面是可以信任的团体现实,另一方面是根本不可信任的团体现实。前者是教会团体,后者是纳粹当局。前者是从未经验到的人的自由的维护者,而后者则是无可争辩的敌人。前者具化为天主的智慧,言说有关人类的真理,后者具化为一种毁灭性意识形态的错误的智慧,彻底泯灭有关人类的真理。

神学院和大学:确定性的强调出现了

1945年,德国被摧毁,战争结束了。若瑟·拉辛格进入了慕尼黑-弗莱辛教区神学院。他有差不多120位同学,是一个各类型人混合在一起的团体。他们中的大多数都经历了整个战争,几乎每个人都曾经服过兵役。他们的经历恐怖可怕,这也给他们打下了深深的烙印。然而,尽管他们有着经历和视野的诸多不同,他们却分享着一种巨大的感恩:他们能够由梦魇中返回。这种感恩给予了他们一种服务基督,服务教会,建设更美好德国和世界的愿

^① Ibid., see for example pp. 14-15.

望。^①拉辛格回忆到:没有人怀疑,教会就是我们希望之所在。尽管有着诸多人性的弱点,她曾是那个棕色权力攫取者之毁灭性意识形态的反对者。借助源自永恒者的力量,她曾经历了得以消耗此权力的地狱般的磨难。那句话是确实的:地狱之门不能战胜她。如今,我们自己由此可以知道,那“地狱之门”是什么,而且我们可以用自己的眼睛看到那建立于磐石上的房屋。^②

这段文字强调了教会的根本性经验。这经验确认了拉辛格童年的直觉并且武装了他的一生:教会就是真理之所在;在教会内有天主的智慧;因此她可以战胜世界的邪恶。

请注意他的话:“没有人怀疑,教会就是我们希望之所在。”对教会的根本希望将成为他整个神学研究旅途的中枢。这就是他总要从教会之信仰开始的原因。的确,与此相反的,就是世界的伪智慧。这个方法根植于他的历史并且引领他有时对世界持有过多的怀疑态度,对教会持有过多的理想主义。

对这位充满理想的年轻巴伐利亚神学生以及他的同学们而言,在1945年的弗莱辛神学院,他们经验到的教会是为他们提供呼吸空间,而神学院则为他们提供机会,以充满人性化的学习课程来满足他们汲取知识和智慧的渴望。“人们不希望仅仅狭义地学习神学,”拉辛格说,“而是要聆听当时的人类。”^③所以,他们贪婪地阅读文学,了解自然科学的新发现,在阅读中认识当时哲学和神学上的“大人物”,如郭蒂尼(Romano Guardini),皮柏(Josef Pieper)。

① Ibid., see pp. 46 - 47.

② Ibid., p. 47.

③ Ibid.

拉辛格阅读了慕尼黑伦理神学家斯坦布施 (Theodor Steinbüchel) 的著作。由此, 他熟悉了十九世纪和二十世纪初重要哲学家们的思想 (海德格尔, 雅斯贝尔斯, 尼采, 克拉格斯, 柏格森, Heidegger, Jaspers, Nietzsche, Klages, Bergson) 并被引入埃布纳 (Ferdinand Ebner) 的人格主义和著名的犹太哲学家布伯 (Martin Buber) 的著作。这些思想家使他印象深刻。他看到, 他们的观念与奥思定的相当吻合。他在《忏悔录》内与奥思定对人性情感及其深邃的观念相遇。^①

奥思定以及后来的波纳文都辣

虽然在下一篇文章我们将特别关注作为拉辛格神学思考基础的关键性人物奥思定 (Augustine) 和波纳文都辣 (Bonaventure), 这里也需要特别提及奥思定。然而, 人们在此已经可以看到拉辛格思考中对更加人格主义 (personalist) 类型的作者的倾向性, 或者说几乎可以说更加“存在主义” (existentialist) 类型的作者, 而非阿奎那 (Aquinas) 那种类型的作者。他认为逻辑清晰型的阿奎那过于自我封闭, 过于非人格化而且过于绝对。他意识到, 自己进入阿奎那思考的困难可能不得不归责于自己的老师维尔姆森 (Arnold Wilmsen) 所教授的相当刻板僵硬的新士林学派的托马斯主义。通过这个系统, 维尔姆森似乎不再是一位可以被提问的人了。^②

但是, 我想这里有着比维尔姆森更大的影响。尽管上一代有灵感的神学家持否定态度, 新士林学派, 诸如拉内 (Raher) 和罗纳根 (Lonergan), 仍然在神学院有着卓著的声望, 虽然它常常无法满

① Ibid., see p. 49.

② Ibid., see pp. 49 - 50.

足学生对更加令人感兴趣之神学的渴求。像拉内和罗纳根这类人在某种意义上可以理解它,但是正如我们将要看到的,在其特殊环境中,拉辛格的时代就有可能避免它。

想一下我们说过的拉辛格出现的背景:成长于令人心慌意乱的紧张中;协调于信仰的智慧与世界的智慧的对照中;陶醉于文学,人格主义哲学和奥思定令人神往的神学类型中;慰藉于教会礼仪年诗韵中的天主教之心。这位学生,一方面既敏感又善于提问,一方面既沉醉于信仰之美又在反抗他所经历的丑恶。这位年轻人的心协调于“双重性”(dualities)中并且以先行者的趋势走向具有同样对比性的作者。

即使他所受教育是托马斯主义的,我仍然认为他不会终结于兹。他有一颗奥思定的心,奥思定的敏感。奥思定用热情写作,而这热情常常带着反驳性(countered):反驳摩尼教(Manichees),白拉奇主义(Pelagians),多纳图派(Donatists),而且在《天主之城》(The City of God)中反驳那些因罗马被焚而谴责基督徒(及其天主)的人。拉辛格也如此写作。随便挑选一段,看你在页边上注明“敌对观点”(enemy sighted)前需要阅读多长。^①

若瑟·拉辛格的神学博士论文是奥思定著作中的一个题目:天主之民和天主之家。这个题目是慕尼黑大学教授孙亘(Gottlieb Söhngen)为他指定的。拉辛格于1947年由弗莱辛神学院转学至此。这个题目自开始就希望获得一个学术奖。拉辛格荣获了这个

^① I suggest just one text here: “Introduction to Christianity: Yesterday, Today, and Tomorrow”, in *Communio* 31(2004):481-495. In this Preface to the new German edition of his 1968 *Introduction to Christianity* in 2000, there are many “enemies sighted” and there is much “impassioned countering”.

学术奖。沉浸于奥思定影响到他终生的写作。在他的著作中,奥思定的印迹异常清晰:倾向于信仰的谦虚而非哲学的傲慢;为“天主之城”辩护而反对“地上之城”的权势;而且接纳人性中深层的双重性,甚至当人类渴求善时,却不能完全拥有。

一位神学家的出现

由他早期的经验以及作为学生阅读奥思定的著作,拉辛格意识到,人性如何依赖于天主的恩宠,而且正如具体历史现实所展现的,人性又是如何地与其不相连贯统一。此后,同样由孙亘指导的他的第二个“博士”(Habilitationsschrift)是关于圣波纳文都辣神学史的,而非阿奎那中的某个题目。至少我们可以说,一次研究另外一种神学的机会由此失去了。这种神学特别强调受造物的融合及其“连续性”,尽管他们因罪而堕落,却因恩宠而获得整合与完善。

因此,一些神学路径获得应用,而另外一些则未必。一个方向,一个路标出现在这位年轻神学家成长的脑海中。他意愿中的神学,更少地趋向寻求“圣言的种子”或隐藏于人类芜杂事物中的恩宠,而更多的是去识别那扭曲诱骗人性的污染,这人性需要持续不断地治疗和皈依。整体而言,这神学更多的是去协调神圣与世俗之间的张力,而非使之和谐一致。

对此类神学的运用需要一些关注。它暗含着,至少偏好某种假设:恩宠由教会流向世界,但并非真正地由世界流向教会。^① 最

^① For a contemporary cautioning against the optimism of this latter view, see Frederick Christian Bauerschmidt, “Confessions of an Evangelical Catholic: Five Theses Related to Theological Anthropology” in *Communio* 31 (Spring 2004): 67 - 84 (here 70 - 74 in particular).

好有一个确定性修正行动,但并非允许麦子和杂草一起生长,而在适当时间再将其分开。刮疮疗疾式地移除其核心因素,有可能会摧毁其整体。人性罪恶的事实应该从一开始就给予敏锐的关注,而不是在一种神学中给予并非极为突出的位置,这种神学首要言说的是天主作为恩宠之本身。^①

此类观点的结果是,至少它们很可能会是,在基督宗教中“罪的发现”(detective of sin)比“恩宠的发现”(detective of grace)更受欢迎,而且神学的方法应该是下降法,即以信仰的视角面对社会和文化的非恩宠(dis-grace)而不是在人类生活和文化中寻求那些神圣的踪迹,而这踪迹可能是来自(from)天主并且确实也归向(pathways)天主。^②

结语评述

至此,本文应该结束了。文章试图更好地理解一位特别类型神学家的出现,并将其与他的早期生活背景以及伴随着个人倾向的他人之影响相关联。文章多少有点揭示年月顺序的意味,但其目的只是为了强调那种“张力”因素。这是若瑟拉辛格在其早期生活中所经历的。他的早期生活对他选择神学方向相当重要。其他张力是作为系列发展来处理的:由德国神学思考的大公背景而来,由学术自由和教会权威关系而来,由“溯本追源”

^① See Declan Marmion and Mary E. Hines, *The Cambridge Companion to Karl Rahner* (UK: Cambridge University Press, 2005), pp. 303-304.

^② Without lacking that critical, discerning perspective that is essential to any rounded theology, Timothy Radcliffe O. P. can be seen to embody more the “detective of grace” approach. See “*The Tablet*” Interview: An Enigma Wrapped in a Cow!”, *The Tablet* (17/24 December 2005), pp. 8-9.

(ressourcement)和梵二会议及其以后的显然与世界对话的态度之吸引力而来。这篇文章试图提供对这位特别神学家,现在的教宗本笃十六的一种深入了解。另一篇文章将试图从整体上对他的神学特征进行研究,管窥一斑。^①

(载《天主教研究论辑》2009年第6辑,宗教文化出版社)

^① 见本书下篇文章。

若瑟·拉辛格的神学观念

——一种神学体系的面貌特征

Jim Corkery, S. J. 著

赵建敏 译

如果我们的尝试不设定某些范围的话,这篇文章几乎就不可能成文。在其五十年的写作生涯中,几乎没有若瑟·拉辛格没有涉及的神学题目。这些教会题目包括:礼仪、感恩祭、伯多禄首席权、教会本质、主教团体特质、梵二会议、教会与世界关系和大公运动(这些只是举例)。拉辛格在教会内的贡献是巨大的,横跨其全部写作生涯。这包括1950年代的他的博士论文直到今天。^① 对其影响最深的是圣奥思定。拉辛格由奥思定基督圣事学的敏锐洞察力中阐释并发展了自己一再重复的“感恩祭教会学”的特色。^②

① 参阅:J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*(奥思定教会学中的天主子民和天主之家),Munich: Karl Zink Verlag, 1954.

② 参阅:Roberto Tura, “La Teologia di J. Ratzinger: Saggio Introduttiva”(拉辛格神学:介入智慧),见:*Studia Patavina* 21(1974), 145 - 182, 此处见147。同时参阅:Aidan Nichols, O. P., *The theology of Joseph Ratzinger: An Introductory Study*(拉辛格神学:一种导论研究)(Edinburgh: T&T Clark, 1988),特别见第二章和第七章136 - 139页(题目即为“感恩祭教会学”)。

末世学也是其主要研究范围之一。其著作内容涉及传统的个人末世学论题以及历史神学和救赎史与形而上学的关系。^① 信仰——当代世界基督信仰生活也是其常常涉及的论题。关于爱的论题亦复阙如。

他对于天主教的研究更是思考精到深思熟虑。耶稣基督在拉辛格的学术与灵修作品中更是关键论题。同样涉及的是创造、救赎和人性。其作品对伦理学、释经学和信仰与理性关系也多有研究。因此,在如此一篇短文内想要对其神学体系提供一种概论几乎是不可能的。无论如何,其他神学家作者已经就此研究出版了学术著作或内容翔实的文章。^②

管窥全貌或许大有帮助。故此,我将这篇概要局限在拉辛格神学的独有特征上,而不是面面俱到全方位的研讨。这种局限是适宜的。其原因在于,尽管相当表面化,早期和晚期拉辛格的著作有着某种众所周知的认识的非连续性。事实上,超过半个世纪的

① 拉辛格对末世论的兴趣起步早至其对圣波纳文都辣(Saint Bonaventure)的研究 *Habilitationschrift*。见 *The Theology of History in St. Bonaventure*(圣波纳文都辣的历史神学)(Chicago: Franciscan Herald Press, 1971 及 1989, 德文原文为 1959)。

② 例如,Roberto Tura, “La Teologia di J. Ratzinger”(拉辛格神学); Jacques Rollet, *Le Cardinal Ratzinger et la Theologie Contemporaine*(拉辛格枢机及当代神学)(Paris: Les Editions du Cerf, 1987)以及 Aidan Nichols, O. P., *The Theology of Joseph Ratzinger*(若瑟拉辛格神学)。

他的著作也呈现出某种显著的连贯性。^① 因此,即使时间流逝,如同区别某人独有的面貌特征一样,讨论其神学独有特征仍然具有可能性。这些特征标志着贯穿于拉辛格神学著作主题领域的基础。例如,无论是探讨信仰,或人类存在,或救赎,或真理,他总在强调与此相关联的接受优先与创制。对他而言,基督徒存在的标志首要的是一种接受的存在。^②

由其强调接受的思想不难发现奥思定的影子。的确,当我们研究拉辛格神学体系独有特征的特殊方法时,如同我们前文所述的,作者对神学先祖们的珍视和本质性溯源显而易见。1974年,罗百涛·图拉(Roberto Tura)在其关于拉辛格神学的长文中认为,透过奥思定和波纳文都辣的视角,拉辛格可以被视作一位系统神学家了。^③ 我的这篇文章将持续关注这种视角的深刻影响。在下一篇文章中,藉着研究拉辛格著作关于神圣与人类关系的结论,我希望更加关注此影响带来的效果。

① 我由关于拉辛格神学的博士论文获得此结论。参阅:James Corkery, *The Relationship between Human Existence and Christian Salvation in the Theology of Joseph Ratzinger*(拉辛格神学中人之存在与基督徒救赎的关系)(Washington DC: The Catholic University of America, 1991, 494-500页。其他持此观点的作者如:Michael A. Fahey, "Joseph Ratzinger as Ecclesialogist and Pastor"(作为神学家和牧者的拉辛格),见:*Concilium* 141(January 1981), 76-83; Joseph A. Komonchak, "The Church in Crisis: Pope Benedict's Theological Vision"(教会危机:教宗本笃的神学观点),见:*Commonweal* 132: 11(June 3, 2005)。

② 参阅:J. Ratzinger, "Suhne: V. Systematisch", 见:*Lexikon fur Theologie und Kirche* IX, 第二版(1964):1156-1158。同时参阅:*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),(New York: The Seabury Press, 1969), 43, 第196页。

③ "diventando sempre piu un teologo sistematico nell' ottica agostiniana e bonaventuriana"(透过奥思定和波纳文都辣的视角,他更加相似一位系统神学家了)(参阅:R. Tura, "La Teologia di J. Ratzinger", 145页)。

特征之一：基督信仰就是真理——哲学的天主与信仰的天主是同一的

1959年,仅32岁的年轻的若瑟·拉辛格接受了他大学的第一个任命:波恩大学基本神学教授。作为任职讲座的开篇题目,他选择了基础神学中敏感的大公运动的话题:信仰的天主与哲学的天主——一种对自然神学问题的贡献。^①在其讲座中,他对比了两种观点:一种来自圣托马斯。在这种观点中,天主基本上被基督徒理解为提升者和完善者,而非哲学观点中作为毁灭者的天主;另一种来自新教神学家埃弥·布鲁诺(Emile Brunner)。在这种观点中,如同《圣经》所揭示的,天主是有名字的,故此是一个可沟通的人格存在。在这种观点中的基督徒的天主基本上被视为与哲学观点之天主是完全对立的,此哲学上的天主与神圣的天主相对立,是非人格化的绝对的存在。

拉辛格对此难题的解决方案是,此一与彼一是同一的。《圣经》所揭示的有名字可沟通的人格化的天主正是希腊哲学的绝对者,形而上学中的唯一者,除此之外不可能有其他唯一者。此观点的基础正是奥思定思想的面貌特征。奥思定拒绝割裂新柏拉图本体论和基督信仰间的关联性(the Bindestrich or dash)。奥思定认识到如此的割裂可能会危及《圣经》一神论最适当的表述基础。

在其演讲中,拉辛格并不希望厌倦布鲁诺。但是他相信,没有奥思定的这种“关联性”,基督信仰将丧失其真理特质,将无法展

^① *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*(信仰的天主和哲学的天主。对自然神学问题的贡献)(Munich: Verlag Schnell und Steiner, 1960)。

现给我们真理,这真理就是我们自己的利益,就是我们的救赎。以此基础为武装,基督信仰将不可能被贬低为宗教幌子,这不仅可以得到肯定而且得以确保。拉辛格究其一生都在与这种贬低作战。

显然,这里关系到布鲁诺,也就有涉及与大公运动的关系。就拉辛格而言,他毫不含糊地认为,哲学仍然是哲学,信仰仍然是信仰。虽然信仰以此方式与哲学相连系,但信仰并不能完全排除那些借鉴于哲学的深邃思考。哲学的深邃思考也是奥思定思想的特征之一。在本笃十六最近颁布的《天主是爱》通谕中再次展现出这个特征。^①

将哲学的天主概念与信仰的天主等同是拉辛格神学的支柱。^② 此思想贯穿他的所有著作。^③ 这关涉到真理的问题。源自殉道者犹思定(Justin Martyr)思想的事实是,基督信仰就是“真正哲学”。就拉辛格而言,基督信仰是一项真理,是有关天主和人类的真理。这个真理所表达的正是天主存在的真理和人类存在的真理。形而上学的天主是一切存在的基础。犹太-基督信仰所揭示的天主在爱内发言而且本身就是爱。此两者的关联性确保了基督信仰的真理。此关联性的存在与我们自身以及我们的救赎彼此一致。这正是基督信仰的所言所是。对此真理的强调持续不断地溢出拉辛格的笔尖。他用此来对抗他在世俗哲学中所发现的关于

① 《天主是爱》(*Deus Caritas Est*)通谕第9节,28节。

② 参阅:*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第100页。

③ 参阅:*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第二章,第三章,88-90,92-93,98-103页。同时参考:“Faith, Philosophy and Theology”(信仰,哲学和神学)见:*The Nature and Mission of Theology: Essays to Orient Theology in Today's Debates*(神学的本质和使命:今日东方神学探讨论文)(San Francisco: Ignatius Press, 1995),第13-29页;《天主是爱》通谕第9和第10节。

人类、救赎、教会等非真理性思考。

特征之二：“在起初”道 (Logos) 先于体 (Ethos) ,接受 (receiving) 先于创制 (making)

道 (Logos) 先于体 (Ethos) ,接受 (receiving) 先于创制 (making) ,存在先于行动成为拉辛格神学综合分析的核心。这与前文所说的形而上学的天主与圣经的天主的合一相一致。这里的天主“是一切存在的绝对终极渊源。然而,原初理性道 (Logos)——创造的一般原则——同时也是满溢真爱的爱者。”^①

拥有创造力和爱之智慧的创造者天主成为在爱内使一切得以存在的根源,成为我们并非盲目机遇的产品的保证,而是爱的一种创造。这爱要创造我们,并且知道自己要创造我们。^② 按照此肖像或神圣“理念”(idea)而创造的我们因此可以有自我的真实价值,“好”(创 1:31)的特质,自我的根源意义和真理,而非无名之力仅仅因偶然产生了我们。道(Logos),意义优先并构成我们。因此,当我们被造物主所创造并被他所爱时,我们就是好的。创造的信仰显而易见。因着不可能被错误理解的新柏拉图-奥思定的思想渊源:人类(Human being)“理念”(idea)先于人类实存;一般先于个体。

我一直在讨论道(logos)先于体(ethos)的问题。这里还有其他优先性与此相匹配。例如,不可见先于可见,接受先于创制,存

① 《天主是爱》(Deus Caritas Est)第 10 号。

② 拉辛格不疲惫地重复这点。我在此看到巴尔塔萨(Hans Urs von Balthasar)的观点。“回答只能是:天主意愿如此,他爱了我选择了我。”参阅:“Who is MAN?”(人是谁?),见: *Explorations in Theology IV: Spirit and Institution* (San Francisco: Ignatius Press, 1995, 德文原文为 1974),第 15-28 页。

在先于行动。在此我们发现信仰和信仰行为的核心。信仰特别是对我们无法自我给予的意义、真理及爱的信赖和依赖。^① 如果人类是天主的工程(道先于体),那么,先于所有存在主义的是,本质先于存在,作为我们本身所是的人类先存于我们所成为的历史性的人类。在此意义下,我们首要的是接受者(receivers)而非创制者(makers):我们的所是正是一个接受的礼物,远非一件完成的工作。

在此,拉辛格并未否认人的自由以及人的行为的重要性。然而,自由并非盲目选择。自由在其开始就是被我们的创造者所规定所引导的。在此,不同的唯物主义(初始是“物质”而非道)是错误的,因为他们设想理性来源于非理性(物质)。这种观点是贝拉基主义的(Pelagian):理性必须被“创制”(made)因为在起初没有任何意义(sense)。然而,拉辛格认为,创制(making)不可能优先于邀请我们观察人类究竟如何的意向、爱、救赎(终极意义的)。我们只能依赖接受,因为一种“创制”(made)的爱根本就不是爱(它是操纵的产品)。由此显而易见的是,为什么不可见性优先于可见性。

此外,奥思定思想的面貌特征不能被错误的理解。因为他由自己的生活 and 反省知道,真正重要的不能是可创制的(makeable),只能是被接受的。同样,新柏拉图主义在此再次出现,不可见的精神优先于可见的物质。因此,我们不能藉着我们的行为创制出我们自己,只能由先于我们的创造性的爱接受我们的所是。

这些“优先性”(prioritisings)至关重要。它们决不能被低估,

^① 参阅: *Introduction to Christianity* (基督宗教导论), 第 42 - 44 页。

因为它们构成众多对抗意见的基础。这些对抗意见标志着拉辛格神学思想的特征:他的对抗针对的是存在主义、唯心主义、唯物主义和实证主义。^①

特征之三:正统基督信仰的根本是复活原型的实存

拉辛格设想的神性与人性间的关系有一个原型。其变形形式众多:恩宠与本性,基督与人类,甚至天国与历史。对此关系,他总是通过可辨的神学角度来透视。尽管在我们受造层面上我们的特性是“好的”,如同圣奥思定一样,拉辛格仍然首先意识到人类的堕落。他设想天主对待我们的方式首先是作为一个存在,一个皈依和改变的存在。这种皈依和改变最终是复活性质的。^②如同基督的人性和天国历史一样,恩宠净化改变本性。

他如何理解两者间关系在他的基本“断裂”模式中表现得淋漓尽致。如同奥思定一样,拉辛格明确承认,被赋予我们的并由我们操纵的本性的“罗盘”(compass)并未被罪恶彻底摧毁以至于无法使用。^③

故此,依照这个原型拉辛格将其完全运用到了自己的神学思考之中。他的著名著作《基督宗教导论》(Introduction to

① 参阅:James Corkery, "Pope Benedict's Theological Approach May Limit his Pastoral Outreach"(教宗本笃的神学思考可能会局限其牧灵领域),见:*Irish Times*, 2005年4月26日,第16页。

② 参阅:"Gratia praesupponit naturam. Erwagungen über Sinn und Grenze eines scholastischen Axioms"(恩宠改变本性),见:*Dogma und Verkündigung* (Munich: Erich Wewel Verlag, 1973, 第161-181页。同时参考:"Faith as Conversion—Metanoia"(皈依的信仰),见:*Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1987, 55-67页。

③ 参阅:"Gratia praesupponit naturam"(恩宠改变本性),178和180页。

Christianity)没有太多的道成肉身神学,却有一种新的对十字架神学的强调。在卡斯帕(Walter Kasper)看来,这种思考需要更进一步的解释。^①这种思考被置于皈依之下,行走在复活之路上,并接受一种宽恕。此类景况是处于与天主关系之中心的人类自身永远无法自我实现的。在此书内,拉辛格言称十字架揭示出天主是谁,我们是谁:我们是非真理性存在,然而无穷无限的神圣之爱被展现给我们。^②

与吕巴克(Henri de Lubac)相同,拉辛格回答了没有十字架就没有恩宠的原因。^③这也正是拉辛格称赞《教会在现代世界牧职宪章》(Gaudium et spes)22节的原因(第一章第一部分的最后一节)。此宪章对先期公布的《教会宪章》(Lumen gentium)做出了某些形式上的修订。因为他认为《教会宪章》过于强调了人类活动,以至于我们好像成了救赎的代理者,而事实上,基督确实应该被置于核心地位,应该参与到以人类存在、人类历史和人类救赎为核心的十字架的复活奥秘中。^④

至此,奥思定和波纳文都辣的“家族摹本”被突破:奥思定认为罪恶带来了毁灭以及人类因此羁绊获得自我救赎的不可能性;波纳文都辣认为基督是一切的中心,是每一个生命以及整个人类

① 参阅:Walter Kasper, “Theorie und Praxis innerhalb einer theologia cruce: Antwort auf J. Ratzingers’ Glaube, Geschichte und Philosophie”, 见:*Hochland* 62 (Mach/April 1970): 152 - 157 页。

② 参阅:*Introduction to Christianity*(基督宗教导论),第222 - 223页。

③ 参阅:“*Gratia praesupponit naturam*”(恩宠改变本性),第179页。

④ 参阅:拉辛格对《教会在现代世界牧职宪章》第一章第一部分的注释,见:Herbert Vorgrimler (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, Vol. V (London and New York: Burns & Oates/Herder and Herder), 1969, 第115 - 163页。

生命的中心。^①

特征之四：“但其中最大的是爱”（格前 13:13）

拉辛格关于波纳文都辣的著作以上面摘自《格林多前书》的引文结束并非偶然。^② 同时，同样的引文内容在其关于基督宗教本质的总结中以逐步强化的词语达至巅峰。^③ 这种以爱为核心的特质并不令人惊异。无论奥思定抑或波纳文都辣都不会期待其他路径。从拉辛格早期著作到最近的著作，爱都处于枢纽位置。最近的也是他第一个通谕就以此为中心。四十年前他写道：基督徒就是那位拥有爱者。这就是对基督宗教本质的简单回答。我们再次站立其前，正确理解的话就是，爱包含一切。^④

当然，这里的“正确理解”相当重要。只有意识到爱需要信仰时，只有回归吸引我们超越自我之爱的缺陷的基督时，爱才是完全的。为获得这一切，必须进入基督之爱的无限丰盈内。^⑤ 确保基督信仰原则基础的爱建基于一项实证性事实，那就是我们首先被爱了。在本笃十六的第一个通谕中，他明显地视爱之来源为爱，除非福音信息之爱首先触及人，否则爱是不可能的。在其上下文内，存在某种现实主义，以至于会让人认为今天究竟谁是穷人？谁是需要者？（难民？移民？失业者？自然灾害受害者？）

① 参阅：J. Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure* (圣波纳文都辣的历史神学), 117-118, 第146页。

② 同上, 第163页。

③ 参阅：*Introduction to Christianity* (基督宗教导论), 第204页。

④ Joseph Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins: Drei Predigten* (Munich: Kosel, 1965), 第110页。

⑤ 同上, 第98-99页。

结 语

我指出了现实主义特点,因为我并非如同拉辛格一样倾心于奥思定和波纳文都辣。

以波纳文都辣为例。他前瞻性地看到了末世中的教会。这是圣方济各(Saint Francis)生活方式的一种胜利。在那个时代,特殊科学的理性神学将不再必需,因为“简单”(simplex)和“单纯”(idiota)将取代知识,更大的爱将使人更加接近天主。^①波纳文都辣神学方向的“灵性化”,非理性化,非知识化明显地使他期盼着色拉分(爱品天使——译者注)时代的来临。此时,默观之爱将拥有一切。^②无疑地,这为他赢得了色拉分博士(爱品博士——译者注)的称号。然而,疑虑仍然存在:为何知识会被爱所替代?前者与后者无法兼容吗?为什么不能两者共存?

当拉辛格谈论没有知识者需要被受到教育者保护时,我看到了波纳文都辣的影子,尽管其区别相当微小。拉辛格并非完全非知识化者,然而他有时却有此倾向,会认为没有知识的信友需要受教育者的保护。^③这种观点受到奥思定和波纳文都辣的支持。这种观点也引发其著作的某种“灵性化”(spiritualising)以及某种程度的对“自然”(natural)的疑惑。下一篇文章我们对此会有更多

^① 参阅: *The Theology of History in St. Bonaventure* (圣波纳文都辣的历史神学), 第157页。

^② 同上。

^③ 参阅: Michael A. Fahey, “Joseph Ratzinger as Ecclesiologist and Pastor” (作为神学家和牧者的拉辛格), 第78-79页。

阐述。

无论读者作何感想,我希望有更多的文章来讨论这个题目,因为本文并未能够涉及我所希望的一切。在后来的文章中也会涉及拉辛格神学的面貌特征,而且此处所论内容将会以反省和批判方式得以梳理。

第一个特征异常强调了基督信仰的真理。无疑,这也埋下了拉辛格在宗教对话和合一运动氛围中的某些困难。我们应该对此有所考虑。道(Logos)先于体(Ethos)的第二个特征并非没有其他当代神学家与其相应。例如,黑维格(Monika Hellwig)和卡斯帕(Walter Kasper)。然而,他们似乎更好地平衡处理了道(Logos)的优先性问题。他们的方式较拉辛格处理实践问题的柏拉图式的“下降”和怀疑方式更少攻击性。^①因此,我们需要将他们也考虑进来。

就第三个特征基督信仰存在的本质具有复活原型性而言,应该允许对此强调的一种审视。这种强调源自拉辛格对教父和中世纪的忠信意愿。

就核心是爱的第四个特征而言,读者自己可以决定拉辛格自己的“正确理解”是否可以适用于其神学体系(corpus)的爱的问题。如今,对这些面貌特征应该更熟悉了吧。

(载《天主教研究论辑》,2007年第4辑,宗教文化出版社)

^① 参阅: Monika Hellwig, *Understanding Catholicism* (认识天主教), 第二版 (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2002), 第1页等。同时参考: Walter Kasper, *An Introduction to Christian Faith* (基督信仰导论), (London: Burns & Oates and Ramsey, NJ: Paulist Press, 1972, 原版1972, 第69-70页, 第32-35页等。

后 记

《二思集——基督信仰与中国现代文化的相遇》审校完毕，可以定稿付梓了。集中文章均为过往二十年来之作品。此次统编校阅始得全文详读。详读之余，颇感除笔者成文之时的知、识、思皆有所不同外，大多又是应会议之需符会议之题仓促而就，故此所集文章非但思考疏密参差，词句陋美等差，且类型别异天地。此等特色开卷即识，无需赘疣。间或个中文章成文时早而发表日晚，时隔日久者或当略作说明。如，《罗马书中保禄对犹太人的看法》，虽则发表于2005年，但却成文于神学院学习之时，其思想之浅陋自不待言，而且所引《圣经》为当时所用之旧版《新经》，审校此文时，斟酌再三，为全书引文之统一，则修订为现时所通用的思高版《圣经》。再如，《教友的福传使命》一文，发表之日题目为《教友的个人福传》，现更命为《教友的福传使命》似更为妥洽。所有文章，均于文后注明原载之报纸杂志及日期，以期彰明文章成行之约略时间，便于审度其思考文辞情感信仰之成长。

人之思想密缜、文辞阐述、情感表达、信仰成熟无一不随人

之成长而成长。社会生活之人如此,信仰生活之人亦复阙如。故此统编本集之时,虽发现上述残缺,除更正个别语句及为全书形式统一外,未适时更替补正者,正为存留人生成长之轨迹,显明思想发展之历程。此人生成长思想发展的过程即预示着活生生的生命之路。此生命之路并非无限完善,也非毫无差错,更非无限完美,但却永恒地趋向那全善全真全美者。故此统编之稿将《追念我的祖母》置首。她既代表着人之“善”的本性,又隐喻着人之生命当由“善”始。善是人永恒的本性,无待追求自然发端。统编之稿将《生命之歌》置末(附录除外)。人之现世生命无论如何残缺,如何承担悲剧,生命本身都是美的,因为生命鲜活且在走向复活的永生。生命之美可歌可感,超越之爱具生命之美显。统编之文将《基督信仰人格尊严的神学解读》置于“真者心之思”的首篇,概人需用生命去追寻“真”。一切“真”当以“人之尊严”为本,人之尊严的基础即“人是天主的肖像”。人类知识对“真”的一切探讨,当以此为根本。笔者的统编即赖此三篇为主轴,围绕“善、真、美”为主线依次展开。拨开思考的参差、撇下词句的陋美、弃置类型的别异,统编中这条“善、真、美”的主线渐次显露,而致形成今次的框架定稿。

“著书”往往先有“骨骼”再填血肉,“成集”恰恰先充“血肉”再铸骨骼。所集文章类型各异,或散文铭记、或游学书札、或学术探讨、或诗歌言志、或译文译作(置于附录),不一而足,然其中心确如上文所言,均围绕“善、真、美”三者,或追忆祖上以彰人性之善、或起承转合以便引发下文、或学术对话以期探讨真理、或权充骚人以能感受信仰并生命之美,貌断实连。“人

无头不走”，“血肉”即充“骨骼”又成，“头”乃必需。详读所集各文，无出基督信仰与中国现代文化之窠臼，随副题本集为“基督信仰与中国现代文化的相遇”。古人云“三思而后行”，然笔者之思远未及此“后行”之“三思”，实为不成熟之“二思”；又逢副题为“基督信仰”与“中国现代文化”之两项思考，随如本集“代序”所言，正题本集为《二思集》。

本文集之公开出版发行得力于宗教文化出版社社长陈红星、总编戴晨京、责编张伟达以及王志宏、司博文等鼎力相助，编辑校对，选图设计，煞费辛苦，笔者诚致谢忱。

此即本《二思集》成行之大概脉络，编为后记，以飨读者。

2010年3月15日



二思集

基督信仰与中国现代文化的相遇

The Encounter between Christian Faith and Modern Chinese Culture

- ◎ 基督信仰人格尊严的神学解读
- ◎ 基督宗教传统与中国文化传统的罪观
- ◎ 文化转型中中国天主教的融入
- ◎ 中国当代道德基础建设与基督宗教的道德观
- ◎ 当代中国天主教的社会服务

上架建议：哲学 宗教

ISBN 978-7-80254-252-5



9 787802 542525 >

定价：38.00元