

东北师范大学

博士学位论文

西方天主教伦理观的变迁

姓名：郝国昆

申请学位级别：博士

专业：世界史

指导教师：董小川

20090501

中文摘要

天主教伦理作为人类智慧的总结和人类道德智慧的结晶，一直保持着与全球人类伦理共同拥有的价值观和道德意识境界，在改造人心、克服全球化所带来的道德危机方面具有其独特的作用，扮演着重要角色。

西方天主教伦理观的变迁一文旨在探寻西方天主教伦理发展的历史及演变的原因、历程，说明这种演变与发展对各个时代及社会产生的影响，提供的精神资源和道德资源和形成的特质，阐释宗教伦理的差异性，各主要宗教在伦理层面相互关联、彼此影响及相互作用，研究天主教伦理的现实发展状况及其现实意义。不仅从宗教的角度，而且从伦理的角度，探寻其对形成人类文化、精神资源的意义作用，以及对当今中国文化建设及建构和谐社会的借鉴意义。

对西方天主教伦理观的研究属于跨学科的文化研究范围，它立足于历史研究，同时需要引进现代哲学理论、社会学的比较分析方法，以及民族学和人类学的研究成果来丰富自身的论证。希冀通过这样的研究，结合伦理的视角，能够在各种因素的互动中全面反映西方天主教会的风貌。

本文将研究目标定位于西方天主教伦理观，全文共分六个部分：

第一部分探讨了西方天主教伦理观研究中的几个基本问题，包括西方天主教伦理观研究的学术价值及现实意义，国内外研究现状和研究范围及研究方法。

第二部分阐释了古希腊罗马时代西方伦理观的奠基；首先述析了伟大的贤哲苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的伦理观，然后分析了后亚里士多德时代的伦理观，进而论及罗马时代的西方伦理观，并阐明基督教伦理观是犹太教伦理观的借用和发展。

第三部分探讨了中世纪西方天主教（基督教）伦理的滥觞，内容包括奥古斯丁时代的天主教（基督教）伦理观和阿奎那时代的天主教（基督教）伦理观，主要是要阐明在中世纪西方天主教（基督教）伦理观的发展变化和表现活跃的原因。

第四部分着眼于《圣经》伦理的内涵与阐释，重点从《圣经》伦理思想的整体认识、《圣经·旧约》中的伦理观及《圣经·新约》中的伦理观这三个方面对《圣经》伦理进行论证。

第五部分通过对托马斯主义及其伦理观、新托马斯主义及其内部论争和梵二会议以后的天主教伦理观的解析来说明近代以来西方天主教伦理观变迁的历史背景和理论渊源，探究天主教伦理观变迁的历史轨迹和精神特质。

第六部分对西方天主教伦理观的现实地位进行评价，探讨其对全球政治、经济、文化危机背景下伦理建设的借鉴意义及对我国在现代视域下核心价值体系建设、精神文化建设、伦理道德建设的现实意义。

关键词：西方；天主教；圣经；伦理观；梵二会议

Abstract

The purpose of Evolution of the Western Catholic Ethical Ideas is to seek the history and change of Western Catholic ethical development , and try to dowse the reason and course, explain the change and development on the impact of every time and every society, and spirit resource and moral resource and formative quality, illustrate the difference of religion and ethic, classify the relation and impact and role among the main religions on the ethic, study actual development state and actual significance of Catholic ethic, seek the meaning and role.

Evolution of the Western Catholic Ethical Ideas belongs to the scope of interdisciplinary cultural study. Based on historical research, it need bring in modern philosophical theory and research production of ethnology and anthropology to enrich its own argumentation. We hope to reflect the scene of Western Catholic with such study.

The paper mainly focuses on the Evolution of the Western Catholic Ethical Ideas. In the first of all six parts some key issues of study including the fundamental theories and conceptions, the research scope and recent research progress are discussed.

Part Two elucidates the base of Western ethical ideas in the time of ancient Greece and Rome. Firstly narrates the ethical ideas of great Socrates and Plato and Aristotle, and then analyses the ethical ideas of post- Aristotle time, discusses the ethical ideas of Rome time, clarifies the Christian ethical ideas.

Part Three discusses the popularity of Western ethical religion in the Middle Ages. The content includes the religious ethic of Augustine time and the religious ethic of Aquinas time and religious philosophy and ethical religion. It mainly illuminates the reason of the change and vibrancy of Western ethical religion in the Middle Ages.

Part Four analyses the connotation and explanation of Bible ethic. It demonstrates the change of Bible ethic and the ethical ideas of the Old Testament and the ethical ideas of the New Testament.

Part Five addresses Thomism and its ethical ideas and Neo-Thomism and its inner controversy and Catholic ethical ideas after the Second Vatican Council, expounds historical background and academic origin, researches into historical track and inspirit particularity of the evolution of Catholic ethical ideas.

Part Six evaluates on realistic status of Western Catholic ethical ideas, discusses the significance on the human culture.

Key Words: West, Catholicism, Bible, Ethical ideas, the Second Vatican Council

独创性声明

本人声明所提交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得东北师范大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：郝国昆 日期：2009.6.3.

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解东北师范大学有关保留、使用学位论文的规定，即：东北师范大学有权保留并向国家有关部门或机构送交学位论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权东北师范大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其它复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：郝国昆 指导教师签名：李士川
日 期：2009.6.3. 日 期：2009.6.3.

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：_____

电话：_____

通讯地址：_____

邮编：_____

总 论

一、

在讨论西方天主教伦理观的变迁过程之前，我们有必要先弄清楚伦理、宗教伦理、伦理学、伦理与人际关系等问题，因为这些问题是理解西方天主教伦理观的基础。

顾名思义，伦理学是研究伦理的学说。通常，伦理指的是一种基本的人类道德态度，“伦理”一词，在西方源于古希腊语的 *ethos*，在中国最早见于秦汉之际成书的《礼记·乐记篇》。在语源意义上，“伦理”和“道德”是相通的。

中国学者肖曙在《基督教伦理》一文中对伦理问题进行了比较详尽的论述，他认为，伦理是有关人与人之间相处的道理和准则。虽然在各种社会中，由于制度不同，会产生不同类型的伦理道德观，但否定道德，否定伦理，这个社会或个人将不复存在。^① 本文所指称的伦理、道德，是就其同一性而言，笔者把它们视作同一层面、内涵大致相同的伦理学范畴来加以讨论，概指调节人与自然、人与社会、人与人之间关系的学说。作为研究伦理的学说，伦理学指的是关于道德态度、价值观和规范的哲学或神学理论。伦理问题的最重要特征反映在人与人之间的关系上，这种关系是人类最早意识到的一种基本的社会关系。当人们将支配着日常生活的外部力量幻想地反映为人格化神灵时，这种伦理关系必然也就被赋予神圣的光环而转化为宗教伦理。

中国学者陈超在《宗教伦理的现代价值——全球伦理视域下的考察》一文中认为，宗教伦理是宗教与伦理这两种意识形式统一和整合的产物，是宗教在长期发展过程中形成的一套完整的伦理道德体系。他认为，各种宗教根据信仰的要求所制定的一整套教规和戒律，其中就内涵着调整人与人规范的世俗道德的内容。英国学者海伦·加德纳说，否定世界和肯定世界这两种倾向在张力下的共存，是每一种宗教的本质。所谓否定世界是指宗教对彼岸世界的向往与追求，所谓肯定世界，是指宗教又植根于现实世俗世界之中。如果说彼岸世界（神界）与此岸世界（人界）有着不可分割的联系，我们认为，宗教伦理就是不可或缺的桥梁。^②

有西方学者认为，宗教伦理是一个不断世俗化的过程。宗教所建立的神圣世界不是一个封闭的世界，虽然头伸向天国，但它的脚却仍立足于尘世，和社会生活密切联系在一起。宗教作为一种世界观，它要给信仰者以精神上的追求；而作为一种人生观，又要赋予人们如何生活的规则。虽然宗教都有自己追求的天国或极乐世界，但现实的信徒又都是生活于世俗生活之中的，如何处理现实的生活问

^① 肖曙：《基督教伦理》[J].中国民族报，2003年4月25日第003版。

^② 陈超：《宗教伦理的现代价值——全球伦理视域下的考察》[J].新视野，2005年第2期。

题，是宗教所无法回避的。因此，宗教伦理都来源于世俗社会的道德，它是包括天主教在内的世界各大宗教在其漫长的发展过程中，不断吸收、凝聚世俗社会的公共道德规范，并将其制度化、神圣化的结果。道德的重要要求是要人们扮演这样的角色，即把自己看做是社会的一员，每个人鼓励自己履行义务而不是阻止别人。^①

从中外学者的论述看，我赞同说天主教伦理是宗教中最具有广泛社会影响和教化作用的部分。正如西方学者指出的那样，在道德实践过程中，天主教伦理与世俗道德在内容和目标方面都有一致性。正如天主教神学家林德赛·达尔所指出的那样，现在我们需要借鉴早期的天主教会和教派的观点，凭借其丰富的经验，进入一个使情感和伦理可以协调的社会。^②因此，在全球伦理的建设中也能提供重要的精神资源。天主教伦理要真正成为当代人类伦理价值观的重要内容，在现代生活中发挥重要的积极作用，还应该注重自我完善，实现现代转化。一是天主教伦理应积极地继续与世俗道德进行沟通对话，这是一种不能带有宗教话语权威的对话与交流；二是应积极地参与其他宗教伦理价值观的对话和沟通，这是一种平等的，“合而不同”的对话与沟通。只有在这种基础上形成的天主教伦理才能适应时代发展的需要和人类社会的需要。

二、

天主教伦理学是罗马天主教会借以影响人们生活的重要手段，在漫长的历史进程中，它只是神学的一部分，是神学的奴隶；在教会统治下研究伦理学，只是宗教神职人员的特权。长期以来，天主教伦理学把注意力集中于个人和家庭的生活，只是为拯救个人的灵魂。近年来，在天主教学科中，人们常把社会伦理学、社会学作为同义语使用。^③

当代天主教伦理学的研究范围囊括社会生活许多领域，但作为严格意义上的天主教伦理学说，其研究对象也还是道德。作为教会伦理学说，它既研究人世间的道德，也研究神的戒律；既研究人与人、人与社会、集团与集团、国家与国家、民族与民族等之间的道德关系，而且还阐释人与神、人与教会的关系，并把这种关系作为教会伦理学的出发点和基础；它把上帝视为道德的源泉和监护人，并与神学保持着直接或间接的联系：现代天主教伦理学包含着越来越多的分支学科，如社会伦理学，这种学说是一种哲学神学学说，为以群体、集体为主体的关系和行动建立起道德规范；目的是号召建立以公正、爱和尊重每个人为基础的社会生活，并指明这种社会生活的手段；其任务是揭示和深化世界上存在的合乎福音的

^① James V. Mac Glynn and Jules J. Toner, *Modern Ethical Theories*, New York, Bruce Publishing Company, 1962, p. 35.

^② Lindsay Dewar, *Moral Theology in the Modern World*. London, A. R. Mowbray, 1964, pp. 119-120.

^③ 刘泓：《欧洲天主教与文化》[M]，北京：中央民族大学出版社，1999年1月第1版，第50页。

意义,和揭示劳动、职业、文化、技术、夫妻生活,以及人在短暂现实生活中的所占据的一切领域的宗教、伦理意义;天主教哲学伦理学是根据生活经验、以哲学论据为基础的天主教伦理学;伦理神学是面向神祈或《圣经》的道德理论,即论述基督教的伦理准则和道德规范、行为、良心所应遵守的上帝诫命和教会法规以及行善与犯罪的总则等等。^①它们共同构成了天主教伦理学比过去更为广阔的科目体系,近几十年来,天主教伦理学的主要内容更新突出,表现在它加强了对道德主体人的研究,反映有关人权问题、公共福利、社会公正、个人价值等问题的关注。^②

本文所要研究的不是天主教伦理学的变迁,而是西方天主教伦理观的变迁,这既属于道德观的伦理研究范畴,也属于道德观演变的历史研究范畴,涉及的将是天主教基本的道德态度及价值观的演变。一般认为,天主教伦理观研究将涵盖仁爱观、婚姻家庭观、妇女观、生命观、安乐死观等诸多方面。传统的天主教道德认为妇女是有缺陷的,因此不允许妇女参加教会的圣礼,也不许担任圣职。同时,传统天主教还认为妇女只是繁衍生育的工具;妇女一旦结婚,只能做丈夫的内助,管理家务,养育子女,绝对服从丈夫。这些说教都明显反映了传统天主教伦理观的内在缺憾和与现代伦理意识相悖的问题。

有西方学者认为,天主教给人们以力量,向人类提供上帝创造万物的乐趣,要求人类全面发展,也使人类在厄运和不幸中得到希望与鼓舞。不仅是坚强忍受,而且是对上天的信赖战胜厄运,克服阻碍幸福的困难。^③对于我们这些无神论者来说,宗教能够给人以力量的问题是可以肯定的,但是,宗教中并不是没有人與人之间的歧视问题。也就是说,宗教在给人以力量的时候是有区别的。例如,罗马教廷允许妇女在某些有限的方面参加一些神职活动,但基本上反对妇女升为神父,以《圣经》、传统、神学均无提供此方面根据以及基督 12 门徒皆为男子来证明基督征召做圣徒的只有男子。当代天主教官方伦理学中至今还是主张把妇女的社会位置、宗教位置主要放在家庭里面。按照《圣经》和天主教传统,家庭是由上帝造男女而建立的,婚姻是神配合的,人不可分开的。婚姻与家庭的本质就是生育和教养子女,反对离婚、再婚、节制生育,婚内的生殖是道德的,男女情欲和性生活是耻辱的事情。这些情况明显地说明了罗马天主教伦理观中的局限性。

应该说,在罗马天主教伦理观中,有关男女婚姻问题是一个大问题。当代罗马天主教会为适应时代的需要,接受了婚姻自由、男女平等现代观念,但是仍然提出要致力于保卫婚姻固有的尊严、维护婚姻与家庭的神圣,强调家庭是形成社会的基础,力图制订出能对教徒和非教徒群众产生普遍影响的道德规范,并把

^① 家庭神学、夫妻神学、妇女神学、生态神学、生命伦理学、环境伦理学、医学伦理学等等也属于天主教伦理学的分支学科的组成部分。

^② 同上,第 51 页。

^③ Charles Bigg, *Christian Platonists of Alexandria*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003, P. 288.

这些道德规范包括在现今天主教正在形成的家庭神学里。近几十年来,天主教上下对婚姻、家庭问题没有统一看法,对其中每一项道德原则、伦理规范都不能得出单一意义的解释。

根据美国学者安尼·杰克逊·弗里曼特尔的说法,教皇约翰·保罗二世为使天主教关于爱情、婚姻的学说能为现代人所接受,在其伦理学中特别强调了人类的爱。他把人类的爱说成是最重要的道德规范之一,并同意把男女之爱称为美德以协调天主教婚姻的生殖目的与爱情目的的对立,试图通过把性爱与神圣上帝联系起来的方法,解决传统天主教理论上的灵魂与肉体的对立,把男女关系提高到参与上帝创造世界的宗教神学高度,认为创造不是一时的行动,上帝经常创造世界,支撑着世界的存在。世界不是上帝单独创造的,还有许多被创造者在参与创造。人虽然是造物主的助手,但人所生殖的只是作为生物个体的人,而不是作为精神和肉体统一的人。上帝创造人的灵魂、人的精神和道德,上帝选择让这个灵魂存在于一个活动着的有机生物里,它或许会变为人类,或许不会,但它不会影响人类灵魂的本质,因为无论是人还是灵魂都是上帝赐予的。^①而人的生物机体开始存在是男人和女人肉体联系的结果,夫妻性生活是好的,可以产生新的生命;继续维护天主教从中世纪神学承袭下来的观念,把生育看作婚姻和性行为的最终目的,把妇女当作生育的工具和手段,认为男人的行为只有当他利用女人作为获得后代所必须的手段的时候,才是好的。当代教皇反对夫妻自觉地规划家庭人口、调节生育,认为这是与“你们要生育繁殖”的上帝方针直接对立的。

按照天主教的传统观念,人的使命就是传生后代和治理大地,婚姻家庭的目的之一是繁衍后代。这是上帝颁布的法律和道德,任何社会和家庭对人口的限制和对生育的节制都是不符合自然规律的,都是违背道德的。罗马天主教会也承认人口爆炸给世界、尤其是经济落后的国家和地区所造成的困难。当今多数天主教伦理学家在不同程度上都承认了节育的必要。但是,天主教官方伦理认为人工避孕是对人性的干涉,是违反自然的,不道德的;在可能受孕期间节制性欲的自然避孕,遵循自然法则安排性生活,以达到节制生育的目的,是符合天主教道德规范的。罗马教廷坚决禁止堕胎,认为此举违背了上帝道德规律,是在杀害生命;认为人与受精卵没有质的区别,受精卵等同于生命,人工受精、试管受精是违反人性的不道德行为,会造成私通,引起家庭瓦解。

按照刘泓的说法,罗马教廷认为,当人病危时,应听任其死亡,但用药物让危重病人死亡,无论是应病人本人的要求,还是病人亲属的愿望,或者是出自医生对病人的人道主义动机,都是对自然的干涉。都违背了上帝不许杀人的诫命,是绝对不允许的。罗马教廷反对医疗干涉人的存活和生命,强调医疗帮助和医疗干涉的区别。提倡使用普通手段(完全可以给病人带来健康的希望。并不需要过量的耗资、过度的痛苦或其它不便的医药、治疗措施和手术)来帮助需要帮助的

^① Anne Jackson Fremantle, *The Papal Encyclicals in their Historical Context*, New York, New American Library, 1963, pp. 297-298.

人，反对使用非常手段（需用大量的开销、带来过度的痛苦或其它不便，方可获得的医疗、治疗措施和手术；或使用某些手段，亦不会给病人带来健康希望的举动）。^①

婚姻、爱情、家庭、生育乃至疾病的治疗等问题早已经不仅仅是人们日常生活的问题，而是涉及到道德伦理、法律制度、政治体制甚至意识形态等诸多方面的社会问题。从本文所要论述的天主教伦理观角度说，上述所谈问题，包括西方学者和中国学者的看法，虽然对这些社会现象中涉及的伦理观问题都提出了自己的见解，都对天主教伦理观进行了评价，但是，问题并没有穷尽，因此还有研究的可能和必要。

三、

天主教是当今世界信仰人数最多的宗教组织之一，其信徒与世界人口同步增长。1994年，全世界约有天主教徒9.45亿，约占世界总人口的17.6%。^②这还仅仅是15年前的统计数字，根据网上资料，2005年全世界天主教徒人数为11亿1千500万。^③如果这个数字是基本准确的，那么就等于是说，天主教徒占全世界人口总数的大约1/6。如此众多的人数并不能说明问题，我们要强调的是，这些天主教徒面对时代的发展到底持一种怎样的看法与态度。

一些学者认为，天主教历来以保守、僵化、教条著称，这种说法是有一定道理的，这一点也可以从历史中找到依据。直到19世纪，罗马天主教会仍然激烈反对时代潮流。1870年的梵一会议^④宣布，教皇的教义永远正确。^⑤天主教会在梵一会议后采取的保守政策遇到了教会内外的种种抵制和反对。19世纪末20世纪初，天主教神学大一统的权威受到了严重挑战。当代天主教理论思潮兴起，最初是现代派神学。^⑥罗马教皇格列高利变革给予了人们以重要的启示，即勇敢的贤士是可以改变世界的，能使世界变得更加美好。^⑦受此启发，在这个世纪之交，天主教现代派便尝试改革天主教，他们的目标是致力于天主教向现代文化开放，维护在宗教信仰问题上的个人自由。天主教现代派的这些改革因为遇到教会内部的强烈反对而遭致失败，一些人士被革除教籍，但是出于理论和实践需要的经院哲学的重建却获得了很大成功。

有中国学者指出，在罗马教廷的大力支持下，以新托马斯主义为代表的新经

^① 刘泓：《欧洲天主教与文化》[M].北京：中央民族大学出版社，1999年1月第1版，第55页。

^② 傅乐安主编：《当代天主教》[M].北京：东方出版社，1996年版，第368页。

^③ <http://stfranciscan.blog.163.com/blog/static/19846405200792925339624/>，下载时间，2009年6月10日。

^④ 梵一会议就是指梵蒂冈第一届大公会议，于1869年12月8日在梵蒂冈召开，当时全球一千多位在职的主教中，有七百四十七位出席。

^⑤ (美)帕尔默·科尔顿：《近现代世界史》(中译本)(中)，北京：商务印书馆，1992年版，第822页。

^⑥ 卓新平著：《当代西方新教神学》[M].上海三联书店，1998年，第1页。

^⑦ Mortimer Chambers et al., *The Western Experience to 1715*, New York, Knopf, 1983, p. 256.

院哲学在20世纪上半叶达到了顶峰。新托马斯主义主张：1、调和科学与宗教、理性与信仰的矛盾，使天主教与现代科学研究成果相适应。2、强调宗教与人生的联系，提出走出神学院和教会进入生活和社会。3、主张建立以神为中心的完美的人道主义体系，甚至赞成信仰自由。4、强调一切权力来自上帝，只要信奉上帝就能得到自由和幸福。^①因此我们是否可以认为，以新托马斯主义为代表的新经院哲学已经走出了传统罗马天主教的藩篱，将天主教伦理观与现代人文科学结合起来。

第二次世界大战后，新托马斯主义神学除了在欧洲的意大利、法国、德国流传外，在美国和拉丁美洲也有较大发展。但这时人们已不再满足于仅仅局限于新托马斯主义所限定的理论体系中，天主教向多元化发展已势不可挡。经过两次世界大战的苦难，西方哲学、史学和文艺理论对其精神传统和现状都有深刻的反思，各国社会政治、民族关系则出现了巨大变革，形成了新的格局，面对这样的时代，天主教已无法超然回避教会内外的强烈呼声，改革已迫在眉睫，势在必行。

1958年10月28日，意大利威尼斯的枢机主教隆卡利（Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963）当选新任教皇，取名号约翰二十三世。他出身意大利北部农家，晋铎后担任教廷驻许多国家的外交官，1953年以教廷驻法国大使职位升任威尼斯枢机主教。在出使各国期间，他发现教会远远落后于日新月异的时代，在社会生活诸多方面，教会都未能涉入其间，所以决定本着福音的精神，简化教会内部许多复杂的事物。隆卡利是自1870年意大利政府收回罗马后第一位走出梵蒂冈城的教皇；他到罗马监狱探访囚犯；到洛雷托圣母朝圣地和圣方济各的家乡阿西西朝圣。教皇约翰二十三世掀起了当代天主教革新发展的一页，下决心召开一次全世界天主教大会，以引导天主教会步入现实世界，适应时代的需要，显示出教会征服现代思想的威力。^②

罗马天主教会于1962年10月——1965年12月召开了梵蒂冈第二届大公会议^③，史称梵二会议。它是自公元325年尼西亚大公会议以来基督教历史上的第二十一次大公会议，也是罗马天主教在现代召开的第一次大公会议。梵二会议是整个基督教历史上规模最大、参加人数最多、发表文件最多和涉及内容最广泛的一次会议。大公会议通过了4个宪章、9个法令、3个宣言及一篇告世界书等重要文献，表现了天主教与当代世界及当代人交流思想的渴望。革新和对话是梵蒂冈第二届大公会议的精神所在。革新内容包括神学革新、教会自身改革、礼仪改革、教皇形象改变等等。大公会议的革新姿态受到了西方社会的肯定和好评，人

^① 郭家宏：《20世纪欧美基督教的发展及社会作用》[J].历史教学，2003年第10期。

^② 张小龙博士论文：《当代美国天主教会研究》，东北师范大学历史文化学院2006年博士毕业论文，第36页。

^③ 大公会议亦称公会议，是全体主教会议之意，是天主教会最高级的教务会议，也是教会的最高权威，有全球性的或教区性的会议之分。它在教皇亲自主持下，聚集全世界所有主教，一起研讨信仰、教义、伦理等问题，制订具体方针和政策，颁布各地教会必须执行的指导性文件。梵蒂冈第一届大公会议（1869.12—1870.7）是第二十次大公会议。

们称梵二会议代表着天主教反宗教改革历史的结束,表明其清除教会内封建主义诸因素的革新运动已经开始,因而是具有全新意义的“出埃及记”。西方舆论普遍认为,这场革新将为天主教会带来青春、希望与活力,并且能开创天主教现代发展的全新时代。^①梵二会议是整个天主教历史上规模最大的会议,作出了以“与时俱进”(aggiornamento)为主要号召的重大决定。它对世界基督教的发展产生了极为深远的影响,成为天主教现代史上的分水岭、转折点和里程碑。

梵二会议不仅掀起了罗马天主教的革新运动,也开创了罗马天主教会与全世界的对话。梵二会议让本国语言取代拉丁文弥撒,简化宗教仪式,令天主教平民化、本土化。会议确认了许多宗教改革者的意见,明确了地方教会的自主权,确认了教会仪式的本地化,用本土语言,而不是拉丁语进行教会活动等。梵二会议也确认了启蒙运动和法国大革命的关于现代社会的许多原则,尤其是民主、宗教信仰自由、人权等内容以及基督教教会内部的人道主义原则,接受了不同的信仰,包括犹太教、伊斯兰教,也包括东方的一些宗教传统,向世俗社会打开了门窗,接受了现代化的成果。^②

本文旨在探寻西方天主教伦理发展的历史及演变的原因、历程,说明这种演变与发展对各个时代及社会产生的影响,提供的精神资源和道德资源和形成的特质,阐释宗教伦理的差异性,各主要宗教在伦理层面相互关联、彼此影响及相互作用,研究天主教伦理的现实发展状况及其现实意义。不仅从宗教的角度,而且从伦理的角度,探寻其对形成人类文化、精神资源的意义作用,以及对全球政治、经济、文化危机背景下伦理建设的借鉴意义及对我国在现代视域下核心价值体系建设、精神文明建设、伦理道德建设的现实意义。

^① 卓新平:《当代西方天主教神学》[M].上海:上海三联书店,2006年12月,第98页。

^② 梵二会议通过的多个宪章、法令、宣言等等文献标志着大会取得了丰硕成果,逐步向世俗社会敞开大门,虚心吸收现代化的成果,最具代表性的是接收达尔文的进化论等。

第一章 西方天主教伦理观研究中的基本问题

根据我的理解,伦理观与道德观应该没有什么根本区别,因此,西方天主教伦理观属于道德观的范畴,涉及的是天主教基本的道德态度及价值观的演变。天主教伦理观一般涵盖仁爱观、婚姻家庭观、妇女观、生命观、安乐死观等诸多方面。笔者把本章分为3个部分,试从西方天主教伦理观研究的学术价值及现实意义、西方天主教伦理观的研究现状、西方天主教伦理观的研究范围和研究方法及要阐述的基本问题来对西方天主教伦理观研究中的几个基本问题进行分析阐释。

一、西方天主教伦理观研究的学术价值及现实意义

(一) 西方天主教伦理观研究的学术价值

西方天主教伦理观主要是指西方天主教伦理价值观,是天主教的思想规范和行为准则。对其变迁发展的研究主要是以天主教伦理来源、道德依据、行为规范为对象,从伦理的视角,探讨其发展演变的历史过程、成因、背景及对当时、现世和未来的影响。天主教作为人类社会宗教家庭中的一员,是文化与宗教的结合。当代著名神学家蒂利希说过:“宗教是文化的本体,文化是宗教的形式。”^①本文从历史的视角探究天主教伦理的变化过程,无论对深化天主教文化本身的认识,还是对深化宗教伦理的认识都有一定价值。

本文的学术价值体现在3个方面:

1、论文从历史的视角对天主教伦理价值观的发展变迁进行挖掘,可从一个侧面丰富并深化作为当今最大教派的天主教思想文化的研究。

2、目前国内外学者对天主教伦理观变迁的整体性研究成果不多见,本文算是对此做了些基础工作。

3、本文研究领域涉及历史学、哲学、宗教学等多个学科,尽管对这种跨学科的研究驾驭的不够,研究的深度及方法也很粗浅,但运用综合比较的方法多角度地深化相关问题的研究,无论是从历史视角研究宗教伦理问题,还是从宗教伦理的角度发掘其历史成因,其方法本身应该是有益的。

(二) 西方天主教伦理观研究的现实意义

笔者选取西方天主教伦理观作为研究对象,其用意在于探寻西方天主教伦理观发展演变的原因、历程,说明这种演变与发展对各个时代及社会产生的影响,所提供的精神资源和道德资源和形成的特质;阐释宗教伦理的差异性,各主要宗

^① Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press, 1959, p. 42.

教在伦理层面相互关联、彼此影响及相互作用；研究天主教伦理的现实发展状况，不仅从宗教的角度，而且从伦理的角度，探寻其对形成人类文化、精神资源的意义作用，以及对全球政治、经济、文化危机背景下伦理建设的借鉴意义及对我国在现代视域下核心价值体系建设、精神文化建设、伦理道德建设的现实意义。具体说来主要表现在：

1、论文的研究有助于总结并正视天主教伦理这一重要的宗教伦理在其变迁中对人类道德建设、伦理建设、精神文化建设的作用、意义、影响。

2、论文的研究有益于我们对全球化背景下备受瞩目的经济、文化、政治危机问题，尤其是道德问题及其他社会问题的解决寻求有价值的精神文化资源和社会伦理资源。

3、论文的研究对当今的中国道德建设尤其是核心价值体系建设也有裨益，给我们的启示是：

(1)、在我国道德建设及核心价值体系建设中应注意汲取包括天主教伦理在内的一切人类文明的有益成果，为我所用。

(2)、在核心价值体系建设中应着力关注信仰者自我实现机制建立的问题，实际是解决“真信”的问题，实现信仰和实践行为的统一。因为只有由信仰驱使的行为才具有自觉性、深刻性、持久性、超越性和非功利性，而这恰恰是当前我国道德建设必须正视并加以解决的一个根本问题。

(3)、在核心价值体系实践过程中，既要注重法律调节和道德调节手段的运用，也要注意发挥宗教调节对减少社会问题，促进社会和谐的作用。

(4)、天主教伦理价值观随着时代的变化而发展变迁历程所体现的革新、变化、对话的精神也给我们以启示。从中我们看到，曾经作为最保守的高高在上的宗教权威堡垒，天主教从关注来世幸福到现世幸福、从对神的关照到对人的关照，从高高在上到接受平等观念，从拒绝变化到与其他文化对话合作的适应性，从与世隔绝到参与社会生活，从绝对化到多样性，从极端保守到革新开放等等诸多变化及体现的精神，也让我们反思无论对个人、国家、社会，无论对道德建设还是国家社会治理方式，不断地自我反省自我批判的重要、与时俱进的重要、在开放中丰富自我、借鉴经验、汲取力量的重要。

本文主要参考资料比较丰富，包括英文专著 30 本、中文译著 27 本 中文著作 46 本，论文数十篇，以及若干网上资料。相应的资料来源为本人在国家图书馆、北京大学图书馆以及东北师范大学图书馆和历史系资料室、省图书馆查阅到的中英文资料，因特网提供的英文资料以及导师和个人从美国购买的数十本相关书籍。

本论文研究中接触到的观点和史料，以出自教会史学者或由他们搜集整理者为多，但基督教史学者的研究方法和成果同样为本文提供了不可或缺的启示和借鉴。教会史和基督教史在中国往往被混为一谈。其原因在于，在 1949 年新中国

成立以前,教会史研究完全从属于基督教会名下的高等院校和神学院,教会史研究和宗教——神学研究从一开始就没有分清界限。而在当代,国内基督教史研究又几乎由世俗领域的人文学者总其大成。二者没有多少共同存在发展的经历,因此也就谈不上比较和鉴别。

“梵二”会议后的西方教会史研究呈现出与世俗基督教史研究合流的趋势。首先体现在对教廷官方宗教地位的认识上,中世纪和近代基督教会强调罗马天主教官方地位,由个人组成的社会必须要以国家的名义表白其宗教信仰,而国家统治者必须确定天主教的法定国教地位。“梵二”会议后的教会意识到:教会必须适应政教分离的现代国家政治格局,与世俗政权建立和谐的关系。在著名的德国神学家卡尔·拉内看来,“教会即使还能在世俗范围内行使权力,现在也应该根据自身的性质,坚持公会议关于放弃政治权力的决定。”^①为此,教内学者在天主教會的自身定位问题上的立场有所松动,不再追求世俗与神圣的绝对区别。部分学者开始意识到:有组织的宗教在社会生活中已经变得无能为力并脱离实际,但宗教组织却仍然能够对某些特定社会问题施加重大影响,过度的世俗化可能会引发神圣情绪的回归和宗教复兴运动,但宗教复兴运动总是在特定诱因消失后就开始回落。因此,引入社会学的理论,论证宗教与社会的和谐关系就已被教会史学者引为己任。其次体现在对政教关系的全新认识上,美国经历是天主教信仰和世俗政权和谐共处的一个成功例子,证明有别于欧陆模式的政教分离体制是适用于天主教的,这也是促使“梵二”会议最终承认宗教自由和政教分离的重要因素。教会史学者得以把更多的注意力投向政治、经济、民族学、文化人类学、文化社会学等全新领域。^②

因此,对西方天主教伦理观的研究必然属于跨学科的文化研究范围,它立足于历史研究,同时需要引进现代政治学理论、社会学的比较分析方法,以及民族学和人类学的研究成果来丰富自身的论证。惟有如此,才能在各种因素的互动中全面反映西方天主教伦理观的整体风貌。

二、西方天主教伦理观问题的研究现状

总的来看,国内外对于天主教伦理观的研究情况存在着三多三少的状况:西方学者研究的较多,国内学者研究较少;对纯宗教伦理研究尤其是一些具体伦理如家庭伦理、工作伦理、职业伦理、社会伦理、生命伦理专门研究较多,从历史的视角研究,尤其是对伦理价值观在不同历史时期变迁的整体性研究缺乏;对“梵二”会议后伦理观研究较多,对此前伦理观的变化发展承接研究的较少,但这些研究成果依然对本文的写作提供了重要帮助。

^① 卡尔·拉内:《梵二会议的永久性意义》[J].中国天主教,1994年第1期。

^② 张小龙博士论文:《当代美国天主教会研究》,东北师范大学历史文化学院2006年博士学位论文,第11页。

（一）西方学术界的研究现状

国外学者对西方天主教伦理观研究多为宗教界的纯宗教伦理研究。在西方国外学者的研究中，社会学和宗教史学者从世俗学者的角度出发，在论及天主教伦理观之时，能触及到教内学者所无法深入的问题，在论述中有较强的独立性和客观性，具有相当权威的参考价值。

本文写作过程中参阅了一些原文资料：西方学者如罗纳德·潘诺克（Ronald Pennock）与约翰·查普曼（John Chapman）合著的《宗教道德与律法》（*Religions Morality and the Law*）、克里斯托弗·道森的《基督教与欧洲文化》（*Christianity and European Culture*）、杰拉德·休斯（Gerard Hughes）的《基督教伦理的主题—道德权威》（*Authority in Morals-An essay in Christian Ethic*）等论著对宗教本质、信仰、道德、法律的关系，基督教在欧洲文化中的作用、基督教伦理本质的研究很深入，对论文研究起到了统领作用。

劳伦斯·贝克（Lawrence C. Becker）和夏洛特·贝克（Charlotte B. Becker）合著的《西方伦理史》（*A History of Western Ethics*）介绍了古希腊以来的西方伦理思想的发展，涉及到早期天主教伦理观的重要内容。斯蒂芬博士的《天主教社会伦理》（*Catholic Social Ethic*）是对堕胎、避孕、性行为、计划生育、细胞研究、克隆、正义战争、死刑的天主教社会伦理专门研究的较好论著。查尔斯·卡伦的《1891至当代的天主教伦理教义》（*Catholic Social Teaching 1891--present*）集结了1891年后的教宗通谕，是研究此间天主教社会伦理、政治伦理、经济伦理的变化不可多得资料。

美国神学家查尔斯·卡兰的《美国天主教社会伦理》（*American Catholic Social Ethic*）介绍了美国著名的天主教神学家及其研究成果，涉及到了这些神学家对天主教伦理变化的一些阐述，对论文写作有一定帮助。《神学的变迁与传统》（*Transition and Tradition in Theology*）、《梵二会议社会教义》（*The Social Teaching of Vatican II*）对梵二前后的天主教社会伦理的变迁有较深入的研究。《当代天主教伦理传统》（*The Catholic Moral Tradition Today*）从态度、偶像、人、道德原则、良知、教会教义的研究，反映了当代天主教伦理的发展。

此外，赫伯特·沃格里默（Herbert Vorgrimer）编写的《“梵二”会议文献述评（5卷本）》（*Commentary on the Documents of Vatican II*）是诸多资料汇编中较为翔实全面的一部。该书基本上囊括了约翰二十三世和保罗六世两位教皇在主持会议期间的公开言论，其所包含的相关资料基本上能使人对于教廷内部在现代化、民主化和世俗化问题上的争议有着一个基本的把握，这是该书有别于其他资料汇编之处。^①1961年5月15日，教皇约翰二十三世颁布《慈母与导师》通谕，

^① 英国学者伯纳德·沃尔（Bernard Wall）的《“梵二”会议第二阶段资料汇总》（*Thaw at the Vatican: An Account of Session Two of Vatican II*）成书于会议期间，可视为对赫伯特·沃格里默所编5卷本的有益补充。编者敏锐地意识到教皇保罗六世即位后教廷的复旧倾向，从而最早提出了“解冻期”（Thaw）的著名提法，

提出要以一种全球视野来看待社会问题。通谕指出，“我们这个时代的特殊现象之一，应说是社会化的发展，那便是人们日益密切的相互关系”。而教皇约翰二十三世在 1963 年发布的《世上和平》通谕不加区别地谴责一切战争。通谕指出“在一个拥有核能的时代，任何试图以战争重树正义的做法都是违背理性的”，^①这一论断否定了中世纪以来天主教会一直奉为真理的所谓正义战争观。该通谕有助于人们对战争所引发的伦理具有更加清晰准确的判断。

自 19 世纪开始，教会不再视科学研究为禁区，在 20 世纪甚至还出现了德日进（Teilhard de Chardin）等同时具备高度科学和神学素养的神职人员。神学和现代思想的融合是进行变革的重要条件。最后一点则要归因于基督宗教在向世界各地传播过程中的本土化运动。为适应世界各地的不同文化背景和社会发展水平，教会自身必须进行一定的适应性改造。从而加剧了多元化进程。作者得出结论：世界教会的发展趋势是从过去严密而有效的集权统治转向所谓的“消极专制”，允许持不同观点者存在。^②

此外，值得一提的是美国学者查尔斯·卡兰（Charles Curran）的《天主教会：道德与政治》（*The Catholic Church: Morality and Politics*）一书。卡兰是美国南卫理公会大学的神学教授，因为其态度激进，故曾两次受到教廷的警告，并一度被迫离开讲坛。本书实际上是他的论文集汇编，直接体现了教内自由派人士的观点。书中既有对教会历史的回顾，也有对现实问题的分析，在教会组织体系、教会性质以及人们关注的道德伦理问题上有自己的独到见解。

天主教会在历史发展的各个时期中形成了与神学立场相一致的社会伦理观，自 20 世纪 60 年代起，天主教会的社会伦理观突出地表现在生命权问题上。亦即围绕社会成员是否有权以人工手段阻止、限制或有计划控制人类生命的自然诞生而形成的伦理问题。这一问题的核心在于宗教，其终极意义在于生命价值观的界定。自奥古斯丁以来，基督宗教就把人的狂妄自大视为众罪之源。所以，天主教在生命伦理问题上始终告诫人们不可扮演上帝。由于教会在这一个问题上一直进行着不遗余力的活动，其保守立场十分引人注目。因此笔者所搜集的资料中虽然没有相关专著，但大多都对教会的伦理观问题进行了比较详尽的论述。

在美国，不少学者在论述教会官方保守立场的同时，也注意到教会内部“左”与“右”的较量。在理查德·维格里（Richard Viguerie）的《新宗教右翼：我们准备好前行》（*The New Right: We're Ready to Lead*）和佩吉·史瑞沃（Peggy Shriver）的《神圣表决——宗教与新右翼》（*The Bible Vote: Religion and the New Right*）中，天主教会都同新教福音派、道德多数派一起被视为新宗教右翼的领军力量，而教会组织的严密性和决策的高效性虽然不如以往，但仍能动员起相当

用以说明教会以中和的、介于保守和自由之间的姿态来换取最大限度认同的做法。

^① David. J. O'Brien and Thomas. A. Shannon, *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*, New York, Garden City, 1977, p154.

^② John Seidler and Katherine Meyer, *Conflict and Change in the Catholic Church*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989, p.24.

可观的社会力量来推动政策的实施，或遏止社会的过度自由化。与之相对应的是玛丽·威弗（Mary Weaver）的《何为左派？美国自由派天主教徒》（*What's Left? Liberal American Catholics*）一书。在属于自由派人士的作者看来，美国天主教会自七十年代起显然背离了“梵二”会议的改革精神，在复古和倒退的道路上越走越远。作者认为教会中的自由派自1968年围绕“生命权”问题而发生的冲突过后，事实上已不复存在。通过对比教内不同立场人士的言论，可以对当代美国天主教会的伦理观有一个更准确的把握。

美国学者詹姆斯·C·利文斯顿（James C. Livingston）的《现代基督教思想——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》（何光沪译，四川人民出版社）概述了从启蒙运动至今的基督教思想和理论动态。采用了大量第一手资料，不但概述了基督教思想在近现代的发展，评价了近现代重要的基督教思想家，如：巴特勒、施莱尔马赫、纽曼、利奇尔、饶申布什、克尔凯郭尔、马塞尔、马利坦、尼布尔等。而且概括了各种批评基督教或与基督教相对立的思想的发展，评价了近现代重要的“非基督教”和“反基督教”思想家，如伏尔泰、休谟、康德、黑格尔、费尔巴哈、马克思、施特劳斯、尼采等人的思想。对于理清天主教在现代的发展流变，在现代基督教思想中的地位，以及与其他基督教与非基督教思想的相互冲突、渗透、借鉴及影响都大有帮助。书中包含大量思想家名著的引文，为深入探究现代基督教思想的发展提供了难得的资料。

美国富勒神学院（Fuller Theological Seminary）高级神学研究中心主任科林·布朗（Colin Brown）的《基督教与西方思想——哲学家、思想与思潮的历史：从古代世界到启蒙运动时代》（查常平译 北京大学出版社）使我们认识到基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千多年的历史。在这两千多年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千多年来，基督教一直在塑造着人类文明，影响着它传到之处的文化。当然，在这个过程中，基督教也经历了许许多多的文化碰撞与融合。由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看成是西方人的文化宗教。但事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈抵制。经过两个多世纪的磨合激荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流，基督教思想的传播成了中世纪西方文化扩散的主要途径。^①从13世纪中叶开始，通过神学家和哲学家的努力，基督教思想的统一和生命力得以维持下来。^②如今，基督教已成为西方文化的重要组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。然而，基督教并不仅仅属于西方，它在西方之外的许多地区正日益产生着重要影响。由于历史的原因，在20世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝

^① Christopher Dawson, *Christianity and the New Age*, Chicago, Sheed & Ward, 1931, pp. 94 - 98.

^② Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Chicago, Sheed & Ward, 1950, p. 234.

国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。改革开放以来，随着我国宗教政策的落实，尤其是冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占的地位日益突出，人们对基督教的认识也发生了变化。从20世纪80年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。

《基督教大思想家》一书是当代基督教大思想家、德国的汉思·昆（Hans Kung）的唯一一部思想性的神学思想史著作，概述了世界历史上七位基督教大思想家的思想要旨，以期实现作者一直倡导的“典范转移”的必要性、过程和借鉴意义。汉思·昆一直倡导新典范的神学，致力推动神学在所谓后现代处境中的典范转移。神学的典范转移，是时代的思想和社会处境变化的必然结果。德国学者席林的《天主教经济伦理》（顾明仁译 中国人民大学出版社）一书论证了经济伦理学的概念、任务、可能性、原则和源泉等问题；论证了天主教经济伦理学的信仰基础、基本概念和要求及非经济的基本前提问题；经济活动的基本环节：生产、流通、分配、消费；从经济活动的基本部门：农业、工业、商业、财政出发，论证了天主教经济伦理学基本原则的应用问题。其中所体现的天主教经济伦理学的基本原则和要求，至今仍然有效。作者在从理论、实践两方面论述了天主教经济伦理学的基本问题之后，表达了坚持“社会有机体制”^①的信念，确定了交汇在经济领域内的权限和任务。德国学者尼克拉斯·卢曼（Niklas Luhmann）的著作《宗教教义与社会演化》（刘锋、李秋零译 中国人民大学出版社）通过对社会系统日益复杂性的论述以及对传统宗教演变的分析，诠释了利用宗教功能，简化社会复杂性的社会学观点。作者意在希望神学家自觉意识到宗教的功能，反省传统的建制宗教在现代社会中究竟丧失了什么，还保留下什么，还有什么资源能为现代社会的沟通所用。当代德国社会学家托马斯·卢克曼（Thomas Luckmann）的著作《无形的宗教：现代社会中的宗教问题》（覃方明译 中国人民大学出版社）是西方学术界公认的关于宗教与现代社会问题的权威著述，其主要论点是：在现代社会中，宗教已从“有形宗教”即以教会为制度基础的信仰体制，转化为以个人虔信为基础的“无形宗教”。卢克曼的宗旨是要建立一种与韦伯的“失魅”命题及法兰克福学派的“大众社会”理论截然不同的现代性学说。

中国学者张佳生认为，基督教伦理本身是一种文化，它扎根于人们的心里，因此对社会的发展是一种文化支持。尊重和发扬传统的良好社会伦理，社会进步和有效发展就更容易实现。^②美国学者贝格尔（P. L. Berger）所著的《天使的传言》（高师宁译 中国人民大学出版社）既从哲学和社会学的角度论述了宗教的本质和功能及其在人类社会中的地位，又注意了宗教的历史演变的过程，探究了宗教与现代社会多元化、世俗化的关系。在英国学者哈维尔·弗格森（Harvie

^① 席林在《天主教经济伦理》著作中指出了社会有机体制的特点，即社会组织体现了一个内在的、由上帝预先确定的目的。这个目的作为统一的纽带，将从属力量 and 从属部分或者其成员有效地团结在一起，使它们为整体和为实现整体的目的而服务。因此，有机的思想从一开始就同个人主义的思维方式和社会的原子化相对立。国家、经济和社会就其本质而言是社会有机体。

^② 张佳生：《基督教伦理与西方世界的兴起》[J]. 南华大学学报，2008年2月第9卷第1期。

Ferguson)的著作《幸福的终结》(徐志跃译 中国人民大学出版社)一书中,西方宗教认为,上帝是幸福的本原,人只有通过接近上帝才能够获得幸福。然而,随着偶像遭遇质疑,幸福作为一种存在模式,越来越让人不安。归根结底,人类需要幸福地活着,可见,这一目的越来越难以达到。本书意在指出,既然幸福已没有一个固定不变的前提,那它至少可以通过五种基本模态被人理解,即信心、信念、道德、激情、感官性。这一视角可帮助我们终从终极价值层面来理解现代西方社会。德国学者西美尔的著作《现代人与宗教》(曹卫东译 中国人民大学出版社)全面阐释了后宗教的宗教理论。薇依被誉为“当代的帕斯卡尔”,是20世纪法国杰出的宗教思想家,沿着帕斯卡尔的神秘主义信仰之路:信仰不是拿来炫耀之物,而是艰难的、绝非轻松的重负。其经典著作《重负与神恩》(顾家琛、杜小真译 中国人民大学出版社)是20世纪基督神秘主义思想史上一部不容忽视的著作。

可以看到,上面介绍的国外学者对西方天主教伦理观研究基本都是纯宗教伦理研究,很少见到对西方天主教伦理观变迁历史的研究与回顾。或者说,即使在西方,对天主教伦理观历史演进过程的研究也不多见。因此,本文具有一定的历史研究价值。

(二) 国内学术界的 research 现状

在目前的中国学术界,还没有国内学者论述天主教会伦理观的专著,但已对西方社会宗教文化进行了卓有成效的探讨,这为本文的写作提供了充足的理论支持。

社会生活中的宗教及与之相应的宗教典仪式,是宗教信仰自身得以践行的主要途径。宗教通过世俗伦理的神圣化过程来作用于社会,同时,也通过这种方式来巩固、强化在社会中和信徒心理上的影响力。^①罗秉祥与万俊人两位学者合著的《宗教与道德之关系》一书从宗教道德与世俗道德之分殊,宗教伦理与当代议题、文化视阈中的宗教与道德、普世伦理等不同视角进行了探讨。对解决宗教与道德的关系,宗教在当今社会的作用等问题有借鉴意义。中国社会科学院世界宗教研究所任延黎对于罗马教廷最新神学思想动态的研究也有助于及时更正笔者先前的一些片面认识。而中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平的《20世纪天主教神学》是笔者借以接触西方现代神学的入门教程之一,该书侧重于对欧陆神学流派和代表人物的介绍,对美洲大陆的神学观点似乎没有给予足够重视。但还是澄清了笔者在神学领域的一些基本概念的理解,辅以许志伟、张庆熊等几位学者的著作,笔者对神学这一写作中的难点问题总算有了一点浅显的认识。

^① 王媛媛:《宗教伦理在当代中国社会发挥作用的机制——必然的困境与可能的机遇》[J].宗教学研究,2008年第2期。

此外,卓新平的著作《当代西方天主教神学》一书则对20世纪以来天主教神学的发展进行了全面、深入的研究,内容涉及了20世纪初天主教现代派神学的兴衰、新经院哲学尤其是新托马斯主义的兴起、受现象学进化论等现代思潮和整体论影响的20世纪上半叶天主教神学的发展、“梵二”会议及其神学突破和社会学说的崛起、20世纪下半叶天主教神学新格局的形成、神学范式的转变、全球伦理诉求等等,重点探讨了20世纪天主教神学鼎盛时期代表拉纳尔的先验神学体系、“在”的神学之思和神学人类学以及巴尔塔萨的神学伦理学、神学逻辑学等。该书开拓并深化了中国学术界对20世纪以来西方天主教思想的研究,其中对许多天主教思潮、神学代表人物的研究在国内具有开创性。中国学者、东北师范大学历史文化学院教授董小川的著作《20世纪美国宗教与政治》(北京:人民出版社,2002年版)一书以一个中国学者的视角体现了一个外国人对美国宗教与政治关系问题的理解,全文以宗教为主体,重点谈论宗教在社会政治生活中的作用以及宗教对政治的影响,特别说明了美国政教关系的历史嬗变以及总统、公民、国会及国会议员、宗教利益集团、法院及其成员等不同层次、不同政治经济地位的人与宗教的关系或不解之缘。

国内相关研究论文如张晓龙的《当代美国天主教会研究》(东北师范大学历史文化学院2006年博士毕业论文)从本土化是美国天主教会发展过程的主线入手,阐释了本土化是传统信仰针对异质文化环境,为保证可持续发展而做出的适应性调整。世俗化在一定意义上是本土化的延续,是天主教适应现代社会生活的一种表现,也是宗教生命力的重要源泉。并着重指出美国天主教会表面的世俗化特征,究其实质而言并非对宗教信仰的排斥,而是宗教精神与自由精神的紧密结合,也是美国公民宗教理念社会实践的重要组成部分。天主教在美国的发展经历了一个漫长的过程,从最初的被敌视到现在的被接受和受到赞赏,这期间有个非常大的转变。浙江师范大学历史系王晓亮的《试析二十世纪上半期美国天主教和新教社会的融合》(2008年硕士毕业论文)着眼于天主教与新教关系发生变化的转折时期的20世纪上半期,从美国天主教和新教社会的融合出发,重点讨论了两个问题,一是天主教与新教社会的融合的原因和进程;二是融合过程中的有利因素。这大大加深了笔者对美国天主教和新教关系的认识。

教宗若望保禄二世在其《生命的福音》通谕中,讲了这样一段特别有意义的话:我们必须爱和尊重每一个人的生命,以耐心和勇气努力以赴,终能目睹新的“生命文化”的建立,这是真理与爱的文化所结的果实。^①由此,我们可以看出天主教会生命权的强烈关注。张小龙的《试析1968年美国天主教会内部的“生命权”问题之争》(《史学月刊》,2006年第2期)、《战后初期美国天主教界反共思潮探析》(《东北师大学报》,2005年第3期)、《爱尔兰移民与19世纪美国天主教》(《北华大学学报》,2004年第3期)这三篇论文中的首篇论文围绕罗马教

^① 教宗若望保禄二世:《生命的福音》通谕77节,1995年3月25日发于罗马圣伯多禄大殿。

皇在 1968 年发布的《人类生命》通谕是否具有合理性问题，述析了美国天主教会内部存在严重分歧，教会上层保守派一方的意见最终占据了主导地位，从而在伦理道德领域确立了美国天主教会延续至今的宗教保守主义立场。并强调指出，教会从此成为反对人工控制生育的中坚力量。其保守立场成为天主教会同其他教派，尤其是新基督教右翼派别的合作基础。第二篇论文以二战结束后至 50 年代中期这一时间为限，论述了美国国内在政治领域和精神领域都曾出现大规模的反共高潮。天主教界积极参与其中，为政府的反共政策提供舆论上的支持，呈现出较其他教派更为明确的反共立场。这既有传统因素的影响，同时更需从现实社会政治环境出发加以解释。就当时的社会环境和政治需要而论，通过对反共行动的积极参与，赢得美国主流社会的认同，是天主教界反共思潮的根本成因。第三篇论文阐述了美国天主教会自 19 世纪以来逐步成为美国社会政治生活中影响力仅次于新教的第二大教派，爱尔兰移民在这一进程中发挥了重要作用，主要体现在对天主教这一旧大陆宗教意识形态的本土化改造，使之适应新的文化环境，从而构建起具有鲜明特色的美国天主教文化体系，为日后的进一步发展奠定基础。这三篇论文特别有助于笔者对生命伦理观的理解，拓宽了笔者的视野。中国学者薛峰的《美国天主教徒生育限制革命：1960—1975》（《武汉交通管理干部学院学报》，2001 年第 4 期）一文以 1960—1975 年间美国社会广泛存在的节育行为的世俗化为切入点，探讨美国天主教徒在生育限制领域里对教会教义的反叛，并就天主教会权威受到的冲击进行了分析和评价，以说明宗教世俗化的不可避免。

罗马天主教在其近 2000 年的历史中，一直宣称自己的教会是耶稣基督亲自建立的，是至圣至公的教会，竭力排斥其他任何宗教信仰，宣布它们为异端邪说。它主张教士必须大公无私地使教会从腐化败落的封建社会制度中解放出来，自由独立地发展，这样就会使西方社会变得圣明，变得更有精神意识。^①罗马天主教会为了维护它的绝对正确和正宗，不惜采取各种手段排斥异己，镇压异教徒，唯我独尊。其顽固立场，直至 20 世纪 50 年代才开始有所改变。中国学者傅乐安的《天主教的变化》（《学术月刊》，1994 年第 5 期）一文就罗马天主教会推行宽容和开放政策，逐渐同世界各宗教靠拢、对话或合作这种立场演变作了非常精彩的评述。中国学者黄陵渝的《二战后的世界天主教》（《欧洲》，1998 年第 5 期）是一篇介绍性质为主的文章。阐述了战后初期至 60 年代，西方工业化科技革命和城市化的飞速发展对西欧传统社会结构产生了巨大的冲击，导致西方社会日趋高度制度化。与此同时，社会物质生活日益丰富，消费主义、享乐主义、性解放等观念与现象日显严重。在宗教逐渐失去已往对社会影响的情形下，罗马天主教会通过召开第二届梵蒂冈大公会议而勇于承担起了影响世俗社会的角色。中国学者马胜利的文章《面对当代社会的天主教会：评罗马教廷的新〈教理问答〉》（《欧洲》，1993 年第 2 期）是一篇对新《教理问答》的书评。1992 年 11 月，罗马天

^① James Westfall Thompson, *An Economic and Social History of the Middle Ages*, New York, the Century Company, 1931, p.661.

主教廷完成并发表了新的《教理问答》，此书一经问世便引起了全世界的关注。作者通过对新《教理问答》中有关当前社会重大问题及教会有关观点变化的看法的分析介绍，指出它是罗马教廷 400 多年以来首次发表的、全面阐述天主教会关于家教、伦理及当代重大现实问题、立场与观点的宣言书，反映了天主教会面临当代社会的种种挑战，力求适应形势发挥更大作用，加强教会地位的用心。由于天主教内历来存在不同的思潮和争论，所以，此《教理问答》能否达到预期目的，尚待观察，但其内容和意义确应引起重视和深入的研究。

中国社会科学院世界宗教研究所的任延黎认为，“普世性救恩”作为一种新的神学观念，是罗马天主教会在梵二会议上制订的新的神学体系的重要组成部分。它关注的是重新解释天主教神学中最根本的问题——天主的救赎计划，着重于把天主与全人类联系在一起，从而密切了教会与俗世的联系，为梵蒂冈实行政策的重大转折提供了一个重要的基础理论，在罗马教会近三十年来的革新与对话运动中发挥了作用。^①任延黎的《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》（《世界宗教研究》，1994 年第 3 期）一文围绕着“普世性救恩”神学观念，重点剖析了罗马天主教普世救恩神学的圣经依据、历史沿革、论证逻辑及其在实践中的应用，并指出它的核心与实质以及面临的困难。任延黎的另一篇论文《论罗马天主教关于世界与人的新神学》（《世界宗教研究》，1995 年第 4 期）则从梵二会议以天主爱他的受造物为出发点，抛弃了仅仅推崇天国而一味否定和贬低世俗世界、人和人的努力的传统立场，肯定了世界上的好的价值以及人的主观努力并赞美世界的进步和人的智慧的积极成果，指出真理的源头在天主，随着真理的发展，世界与天国互相渗透，最终合而为一。同时，梵二会议认为世界和人有或好或坏两种前途，因而必须求得教会的帮助归向天主。中国学者裴孝贤的《宗教在美国社会中的地位》（《美国研究》，1998 年第 4 期）一文阐述了宗教在美国社会、美国文化中是一支强大力量，而且它还影响着外交政策的辩论。美国没有国教，但它有着政教分离的传统。很多人，包括某些美国人，把美国视为世俗的物质主义国家，就像把它看作是现代化国家那样。该论文试图解释这些明显的矛盾现象，描述宗教在美国文化中的位置。

新福音派神学是 20 世纪下半叶在欧美新教中涌现的一种神学思潮，它反映了当代基督教神学发展引人注目的新动向。中国学者卓新平的《新福音派神学刍议》（《世界宗教研究》，1997 年第 4 期）一文对新福音派神学新潮流的历史渊源和现实发展进行了梳理、勾勒，并具体分析其主要理论代表卡尔·亨利、拉姆、托兰斯和帕克等人的神学体系及其特点，以指明其神学立意对未来基督教的社会存在和认知走向所具有的重要影响。中国学者宋践的《教皇保罗二世的社会观述评》（《南京社会科学》，1995 年第 4 期）鉴于基督教对人类生活尚存的巨大影响和教皇所扮演的基督教世界精神领袖的举足轻重的角色，作者认为，系统地考察

^① 任延黎先生：《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》[J].世界宗教研究，1994 年第 3 期。

保罗二世的社会事务观,对帮助我们理解基督教与人类生活的关系、当代世界可能的变化方向及受基督教影响或控制至深的西方国家的社会政策和外交政策都是富有参考价值的。在中国学者郑易平、王维中看来,清教的契约思想为北美殖民地人民反抗英王的统治提供了合法性依据;新教的人权政治思想为美国革命奠定了一定的理论基础;第一次宗教大觉醒运动不仅使契约思想、人权思想广为传播,而且在此基础上达成了“天赋人权”、反对暴政的政治共识。^①中国学者、东北师范大学历史文化学院董小川的《天主教在 20 世纪下半期美国社会政治生活中的作用》(《基督宗教研究》,第五辑,宗教文化出版社,2002 年)一文阐释了天主教在美国的发展状况和所发挥的作用,尤其是在 20 世纪下半期美国社会政治生活中的角色和重要作用进行了精彩分析,加深了笔者对美国社会政治与天主教之间关系的认识。

上述论文和论著为本文的写作提供了重要的借鉴,帮助甚大。从国内相关研究看,不但对西方天主教伦理观本身的研究不多,对其历史的回顾就更少,因此,笔者选取西方天主教伦理观的变迁为题,具有一定的研究意义。

三、本文的研究范围和研究方法及要阐述的基本问题

(一) 研究范围:

一般看来,人们通常所指的西方国家是西欧的意大利、英国、德国、法国、奥地利等国家和北美大陆的美国、加拿大、墨西哥及大洋洲的澳大利亚和新西兰等国家。其有三个划分标准,即文化背景、地理位置和政治体制。若从文化背景上讲,这些国家多信奉天主教(基督教);若考虑地理位置,这些国家处于西半球;从政治体制上讲,这些国家实行的是资本主义民主制度。天主教包括罗马天主教、美国天主教以及其他国家天主教。就西方天主教伦理观的变迁而言,其时间跨度较长,从古希腊罗马西方伦理观的奠基直至梵蒂冈第二届大公会议结束之后的 20 世纪末。西方天主教的伦理观属于道德观的范畴,涉及的是天主教基本的道德态度及价值观的演变。天主教伦理观一般涵盖善恶观、仁爱观、婚姻家庭观、妇女观、生命观、安乐死观等方面。

(二) 研究方法:

本文以历史追忆和回顾的方法叙述西方天主教伦理观演变的历史过程;以历史唯物主义的认识方法分析西方天主教伦理观及其变迁的基本特征;从现实主义的角度出发认识西方天主教伦理观的影响和存在价值;用跨学科的研究方式对西方天主教伦理观问题进行剖析。

笔者在研究中自始至终以马克思主义的理论与方法为指导,在从整体上对

^① 郑易平、王维中:《基督教文明对美国革命的影响》[J].道德与文明,2004 年第 4 期。

国内外关于西方天主教伦理观的认识和研究成果进行整理和分析的过程中，将宏观文明视角与微观个项分析相结合。综合运用神学、哲学、历史学、社会学、语言学与修辞学等学科的原理与方法，同时借鉴文本学、社会学、统计学的研究方法，希冀通过广收博蓄，可以在前人研究的基础上发现新问题，形成新的观点。

（三）要阐述的基本问题：

西方天主教伦理观主要是要通过对善恶观、仁爱观、婚姻家庭观、妇女观、生命观等的阐述来表明西方天主教会对于婚姻家庭伦理、生命伦理等的态度和看法，思想和观点。

“西方天主教伦理观的变迁”一文所要阐述的基本问题包括以下几个方面：一是古希腊罗马时代西方伦理观的奠基；二是《圣经》伦理的内涵与阐释；三是中世纪西方天主教（基督教）伦理的滥觞；四是近代以来西方天主教伦理观的变迁。通过这样的分析阐释，旨在研究西方天主教伦理观发展的历史及演变的原因、历程，说明这种演变与发展对各个时代及社会产生的影响，提供的精神资源和道德资源和形成的特质，从宗教与伦理的角度，寻探其对形成人类文化、精神资源的现实意义和重要作用，探究其对当今中国建构和谐社会的借鉴意义。

第二章 古希腊罗马时代西方伦理观的奠基

本文主要论述的是西方天主教伦理观历史变迁的问题,而天主教伦理观并不是西方伦理观的源头。本文之所以要从古代希腊和罗马时代的西方伦理观写起,主要想法有两点:第一,要将西方天主教伦理观历史变迁问题阐释清楚,有必要先从西方伦理观的起源开始说明,这才能体现历史研究的特点;第二,基督教在罗马帝国统治下的巴勒斯坦地区产生以后在罗马境内传播很快,并在313年被君士坦丁大帝所接受,因此,尽管当时的基督教还不可以称为天主教,但天主教已经属于基督教范围之内,这样,我们对西方天主教伦理观历史变迁的研究自然要从罗马时代开始。

就哲学和伦理学角度而言,西方伦理可以从古代希腊和罗马时代说起。我认为,可以说古代希腊和罗马时代的伦理观为基督教兴起以后的西方伦理观奠定了基础。尽管西方天主教伦理观与古代希腊和罗马伦理观没有直接的继承关系,但作为一种文化,西方文化中的古典因素是不可否认的。因此,本章将对古代希腊和罗马时代西方伦理观进行一些简要叙述,鉴于本人对古代希腊罗马哲学和伦理学不很熟悉,本文中不得不较多地引证一些其他学者的研究成果。

一、 苏格拉底、柏拉图、亚里士多德的伦理观

在基督教伦理在罗马帝国站稳脚跟之前,古代西方伦理观当以希腊罗马先哲们的伦理观念为主流。但是,即便是在罗马帝国时期接受了基督教,历史积淀下来的西方伦理观念也没有根绝,或者说西方古老伦理观被融于后来形成的基督教伦理观念之中。

根据中国学者黄伟合的介绍,公元前6世纪,欧洲第一位严格意义上的哲学家泰勒斯此时提出了他的哲学命题,即水是万物的始基,这标志着欧洲哲学发展的历史开端。泰勒斯以后的大约整整1个世纪,希腊思想界才发生一个令人瞩目的变化,即从讨论自然哲学为主,转向了以讨论人生哲学为主。这个转变集中体现在欧洲历史上的一位道德圣人——苏格拉底身上。只有到了苏格拉底时代,贤哲们才开始从哲学的高度探讨人类道德现象。更重要的是他把哲学“从天上带到人间”,醉心于研究人类社会的各种问题,提出了许多对整个希腊罗马世界乃至现代社会都有重要影响的道德命题。^①

从经济上看,早期希腊的生产主要是农业,到了公元前6世纪左右,由于交通的发达、手工业和商业的发展繁荣等原因,农业经济逐渐转变为工商业经济;

^① 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》[M],上海:华东师范大学出版社1991年版,第30页。

从政治上看，希腊社会的主要组织形式是奴隶主民主制的城邦国家，以后又过渡到罗马帝国；从文化上看，当时社会的宗教气氛比较浓厚，但还处于多神教而不是一神教阶段。作为这种现实之观念的体现，这一时期思想家们争论的问题主要在于从探究人生的目的与幸福的角度出发，考察感性与理性的关系。正如亚里士多德所言：“不论受过教育或未受过教育的人，都认为至善即是幸福；并认为‘生活得好’或‘行得好’即是有福，但是幸福的性质如何，则群众的意见和哲学家的主张，便各执一词”。^①这样，伦理学的问题便集中在人生观问题上了。应该说，伦理学的这种取向与当时的时代特征是紧密相关的，随着氏族贵族制向奴隶主民主制的转化，人们个性意识的自觉和自由平等的获得，必然会对自己生活的目的和幸福问题产生极大的兴趣。同时，也是人类伦理思想处于幼年时代的一个特征。正如在个人道德意识的发展过程中，首先考虑的是人生观问题，然后才会关心到社会道德原则一样。古希腊罗马时代的伦理学家尽管主要关注人生观问题，但对于其他诸多伦理学问题如：社会与个人、必然与自由、动机与效果等也都提出了自己宝贵的见解，当然这些思想中也存在着较大的局限性。苏格拉底从“目的论”的世界观出发，强调了人的“无知之自觉”，以及追求真正意义的“善”之认识是获得幸福的根本所在，从而在理论上和实践上为伦理学诞生奠定了坚实的基础。^②

上述学者的说法实际上已经将伦理学引申到伦理观、将人生观纳入伦理观问题当中。本文下面对西方几位著名哲人伦理观的介绍和分析要谈到的也主要是这种问题。

（一）苏格拉底的伦理观

苏格拉底的伦理观体现在他对什么是正确的，什么是正义、美好、善良等问题的追问。其实质就是通过哲学的审视把美德教化为人普遍品格。他的哲学行动的使命就是拯救雅典的哲学精神和伦理精神，从而为哲学思考生活、思考政治伦理，为追寻美德留出空间。他说“我个人献身为你们从事最伟大、有益的服务，我力图规劝你们每个人不要多想实际的利益，要更多关注灵魂和道德的改善”^③。他认为，追求灵魂的改善，才能得到真正的幸福，这种真正的幸福就是提醒人的道德的善的使命，每个人的人生职责就是审查自己的生活而趋向善。

由于苏格拉底没有留下著作，他的思想和观点主要是通过后来他的一些学生的著作流传下来的，国内外许多哲学和政治思想史论著也都对其思想有很多介绍，例如，有人介绍说，苏格拉底认为，任何行为只有受德行知识指导，才可能是善的。反之，如果不受德行知识指导便不可能为善。在苏格拉底说：“一切别

^① 周辅成：《西方伦理学名著选辑》[M].（上卷），北京：商务印书馆1996年8月，第283页。

^② 宋希仁：《西方伦理思想史》[M].北京：中国人民大学出版社，2004年1月，第23—24页。

^③ 柏拉图：《申辩篇》[M].北京：商务印书馆，1983年版，第36页。

的事物都系于灵魂，而灵魂本身的东西，如果它们要成为善，就都系于智慧”^①。

苏格拉底认为，只要具备有关的道德知识，人们就必然会作善的事情，他说：“公正以及所有别的美德都是明智（的一部分）。……凡是能够辨别、认识那些事情的，都绝不会选择别的事情来做而不选择它们；……因此，明智的人总做光荣的和好的事”^②。人不可能故意作恶，即不可能知其为恶而为之，知其为善而不为。如果有这种情况的话，那就说明该人是最大的无知，因为真正有知的人必然择善去恶。

就苏格拉底所论述的知识内容看，当然是关于善、道德义务的知识。他认为，知道道德义务是什么，人们就会有相应的道德行为。凡是知道什么是合乎待人规矩的人，总做合乎公正的事情。同样，知道什么是勇敢的人，也总是相应地会做勇敢的行为，而不可能成为懦夫。苏格拉底的结论似乎与经验事实有矛盾，因为一个知道何为公正的人并不一定行为公正。问题在于，苏格拉底所谓知识的概念，偏重于知识的功能，即知识能够产生利益，美德、知识与利益有着因果关系。事实上，苏格拉底常用的三段论推理是这样的：凡善都是有益的；而知识是有益的；所以，知识即美德或善。

在苏格拉底之前就已经存在的智者学派实际上已经在探讨有关道德与伦理问题了。面对当时纷乱的精神与道德的心态，自称能够教给人智慧与善的智者派^③强调以个人感觉经验和意见为基础，而不关心什么是正义，什么是美德，什么是自然好的生活，只是教给人们修辞术和演讲术等政治统治的技巧，智者的教育活动除了成功和每个城邦的特殊政治社会实践之外，没有美德和正义的标准^④。

在笔者看来，与智者把人的感性感望作为道德标准相比较，苏格拉底知识即美德的命题是完全对立的。他要求人们只应当去关心自己的灵魂，不要追求财富和荣誉等身外之物，这些东西对道德有百害而无一益，这一思想后来成为中世纪宗教伦理学禁欲主义的思想渊源。

苏格拉底将善视为世界的最高目的，看作道德生活的最高准则，个人生活的向善就要获得对世界的善的知识，同时在道德生活中为善，是灵魂向善。二者是合一的，教化以善为最高目的的，获得对善的最高知识，又以理性的生活锤炼自己的灵魂，使善为习惯，成为生活者的品格。有学者指出，这个善本身贯穿在一切具体德行之中，各种具体德行中有一个普遍的共同的善本身，就像一切事物有一个共同的概念一样。所以苏格拉底认为凡是行为符合善本身，都是善的行为，就是美德。^⑤善是发自内心的德行，个人通过对自我的提升可达致善的精神，外

^① 北京大学哲学系：《古希腊罗马哲学》[M]。北京：生活·读书·新知三联书店 1957 年版，第 166 页。

^② 周辅成：《西方伦理学名著选辑》[M]。（上卷），北京：商务印书馆 1996 年版，第 51 页。

^③ “智者”的希腊语是 sophistes，曾经被译成“诡辩家”，因为很长一段时间里，这个称号是哲学家们耻辱的代名词。其实，这个希腊语的原意并没有贬义，而是一个褒义词。这个单词是动词 sophizo 的派生词。与名词 sophia（智慧）和形容词 sophos（智慧的）属于同一词根。Sophistes 的原意是善于发挥智慧的人，或者是使人智慧得到发挥的人，即能够教育人的人，能够使人聪明的人。因此，后来被改译成“智者”。

^④ Alasdair MacIntyre: *A Short History Of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967, p.14.

^⑤ 章海山：《西方伦理思想史》[M]。沈阳：辽宁人民出版社 1984 年版，第 65 页。

力的施加有违善的真谛。

笔者认为,苏格拉底美德的本性就是知识的命题是基于对美德普遍定义的追求,所要探讨的主要是关于人的智慧、节制、虔诚、勇敢、正义等等问题。视美德的本性是知识,视知识为道德的基础,可以说,这是苏格拉底伦理学的根本思想。从伦理学意义来讲,苏格拉底的探索具有一种客观道德原理的挑战性内涵。在西方伦理学史上,苏格拉底可谓是理性伦理学的教父式的人物。他努力探求善的辩证法,首次提出了诸如美德即知识、诸德如一等哲学伦理学理论和命题,建立了一个系统的伦理学体系。总而言之,苏格拉底的伦理观思想具有重大的理论意义和现实意义,成为后来许多伦理学思想特别是柏拉图伦理学思想和亚里士多德伦理学思想的源泉。可以说,真正意义上的伦理学自苏格拉底开始正式拉开了序幕,而真正能从哲学方面承继苏格拉底思想并推陈出新,加以发展的人物就是本章第2部分要论述的苏格拉底的爱徒、大哲学家柏拉图。

(二) 柏拉图的伦理观

在人类文明史上,柏拉图是一个具有世界意义的人物,他的哲学和伦理学思想在西方文明史上刻下了深深的烙印,影响深远,延续至今。柏拉图是苏格拉底的忠实学生,也是其最伟大的弟子。他将苏格拉底的道德追求经过一番理论加工之后,概括提炼为智慧、勇敢、正义、节制四种德性。他的伦理思想在于对“什么是善的生活”这样一个人生价值问题的回答。英国著名学者阿尔弗雷德·诺思·怀特黑德认为,两千多年来的西方哲学都是对柏拉图哲学的注释。^①古希腊的苏格拉底从两方面影响了柏拉图的政治态度:一是他的教义;二是以他自己被雅典民主制的法庭处死,激起了柏拉图对民主制的刻骨仇恨,进而影响着柏拉图的整体思想。

从伦理思想史的视角来看,因为苏格拉底不满足于各种具体的善,提出要寻求在此背后的唯一的、整体的善,并提出“美德即知识”的命题。柏拉图发扬了苏格拉底的思想,提出了“善的理念”的学说,并以此为基点,构筑起一个完整的伦理体系。

中国学者黄伟合在《欧洲传统伦理思想史》著作中认为,柏拉图受到赫拉克里特哲学的启发,意识到感官所感知到的一切事物都是变动不居的,因而都是不真实的。柏拉图哲学的基本特征就是把统一的世界分为两个世界。一方面是我们感官所接触到的,由具体事物构成的“幻影世界”,另一方面是由独立于具体事物之外的,并给予具体事物以实在性的理念所构成的“理念世界”。他说,世界上有许多善的事物,除此以外,还有一个绝对的善,即“善的理念”。为了把握“善的理念”,我们必须分析善的理念与其他因素的关系。^②

^① Alfred North Whitehead: *Process and Reality*, Cambridge: Simon & Schuster, 1929, p. 53.

^② 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》[M]. 上海:华东师范大学出版社1991年版,第49页。

此外，中国学者对柏拉图的伦理观还有多种分析，比如有学者认为，柏拉图的伦理观谈的是善的理念与具体事物之间的关系。在柏拉图看来，善的理念是独立存在的实体，不依赖于具体的善的事物。相反，那许许多多具体的善可以归类到一个善的理念之下，这个理念不依赖具体善的事物，但却决定具体善，构成每一善的事物的本性。^①还有学者认为，在柏拉图看来，任何事物或行为，要成为善的，仅仅在于它符合了善的理念的标准。不仅如此，善的理念还使人们具有识别是非善恶的能力。关于这三者之间的关系，柏拉图举太阳、事物与视觉的比喻来说明：正是由于有了太阳，才使事物具有可知的性质，使视觉有了认知的能力，同样，正是因为有了善的理念，使得具体事物或行为有了可供评价是非善恶的标准，同时也使人们有了认识是非善恶的能力。因此，柏拉图说，善的理念是“给予认识的对象以真理并赋予认识的主体以认识能力的东西。”^②

由此看出，柏拉图试图把善的理念进行本体化，并视之为善的本体，其结果是善的标准被绝对化了。王柯平在《柏拉图的美善论辨析》一文中认为：本质意义上的美，也就是“美自体”或“绝对美”，这种美是永恒的，无始无终的，不生不灭，不增不减。^③善有相对性也有绝对性，只有符合历史趋势的才是善。片面地强调道德的相对性和绝对性都是错误的。人类的理想社会恐怕是：不仅符合客观发展规律，而且合乎人类自身的需要，也就是说，不仅是真的，而且是善的。这样一种理想的社会，又是人类创造力的结晶，当人们在自己的创造物中直观自身的本质力量时，必然会有一种美的感觉。

黄伟合先生在《欧洲传统伦理思想史》著作中提出人生幸福的问题，实质是人生观的问题，并认为柏拉图在此方面也有建树。在道德本体论方面，柏拉图把“善的理念”标榜为最高的善，而认为具体可感的世界中的事物或行为都不具有真正的善的性质，由此在人生观方面，他强调理性生活对人的重要，从而贬低或否认感性生活。

以上对柏拉图人生观进行的 3 个层面的考察和分析从整体上折射出了柏拉图的人生态度和人生理念。柏拉图将善的理念升华为最高的善，在他的心目中，世界上所有可以为人所能感知的事物，所有可感知的行为，它们都没有真正的善的特质。

我认为，柏拉图的人生哲学和人生观过于强调理性，有过犹不及之嫌。同时，也有向禁欲主义靠拢的趋势和色彩，这体现在他后来为求得来世幸福而要求人们面对现世，安于现状，甘于忍受现在的痛苦上。这种人生哲学和人生观也从一个侧面反映了社会的现实，折射出了柏拉图的内心世界。

在笔者看来，在柏拉图灵魂的学说中，人的理智、意志及欲望很好地阐释了智慧、勇敢和节制这三种人类的道德品行，人的理智、意志及欲望组成了人的灵

^① 周辅成：《西方伦理学名著选辑》上卷，北京：商务印书馆 1996 年版，第 168 页。

^② 北京大学哲学系：《古希腊罗马哲学》，北京：生活·读书·新知三联书店 1957 年版，第 181 页。

^③ 王柯平：《柏拉图的美善论辨析》[J]. 哲学动态，2008 年第 1 期。

魂，理智具有智慧，意志产生勇敢，欲望应加节制。在此三者当中，理智居首，意志居次，欲望居下。理智、意志及欲望的和谐结合就会造就一个正义之人，这是其和谐人生观的细化。

柏拉图的伦理思想不仅涉及到个人伦理，而且还提出了较为系统的社会伦理思想，这些思想集中体现于他的著名著作《理想国》中。《古希腊罗马哲学》一书对柏拉图的《理想国》进行了很细致的分析，该书认为：

该书的这些分析自然有其道理，但与本文关系不大。由于柏拉图时代还没有天主教，因此这里也没有继承性可言。然而，柏拉图的思想对后人的影响巨大，他以理性为核心的人生价值观，这种人生价值观充满了对生活的爱和对真善美的追求。柏拉图概括提出了知识把人引向美德，美德把人引向至善至美之地的伦理理念。可以认为，这种伦理理念是对苏格拉底美德即知识的伦理观念的深化和发展，我们虽然无法确定《圣经》思想是否受到柏拉图思想的影响，但天主教伦理观中的一些思想与上述柏拉图的观点具有很明显的一致性。

（三）亚里士多德的伦理观

柏拉图是亚里士多德的老师，不过，亚里士多德认为在真理和老师之间，应当真理至上，这是神圣的事情。亚里士多德有过这样一句名言：“吾爱吾师，吾尤爱真理。”可谓是亚里士多德求真务实的真实写照。亚里士多德在哲学、伦理学、逻辑学、美学、政治学以及自然科学等诸多方面留下了许多著作，并且在这些方面对希腊各派的伦理思想作了很好的总结和概括。马克思在《资本论》中称赞亚里士多德是“古代最伟大的思想家”。^①

中国学者章海山在其《西方伦理思想史》著作中指出，在亚里士多德时代，希腊伦理思想基本上存在3大派别。一派以智者普罗泰格拉为代表，主张人性在于人的感性欲望，以个人感觉作为万物的尺度，把满足个人感性欲望和利益看作是道德和幸福。另一派是与智者伦理思想直接相对立的柏拉图的伦理思想，认为人的理性是人的本性，人只有实行去欲的苦行办法和通过爱情，才能使理性发扬广大，以达到绝对的善本性的最高道德境界。第三派以德谟克利特为代表，他亦以人的理性为人的本性，认为通过人的理性去认识外部世界的客观必然性，来指导自己的行为，才是合乎道德的行为。他并没有完全否认人的感官享受，但要限制在一定范围之内，以心灵的宁静淡泊作为幸福的主要内容。亚里士多德在他的《尼可马克伦理学》中经常引证这三派的观点，进行适当的肯定或批评，力图在总结前人伦理思想的基础上，建立起自己的伦理思想体系。^②

亚里士多德的伦理思想，超越了它以前时代的伦理思想，可谓体系完整，内容丰富。作为一个伟大的思想家和科学家，亚里士多德对社会道德生活高度重视；

^① 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第447页。

^② 章海山：《西方伦理思想史》，第96—97页。

从一个侧面也说明,自希波战争和伯罗奔尼撒战争以后,希腊社会兴起的道德思考和对人与人之间的关系反思已经达到相当高的程度。一般看来,他的伦理学著作除了《尼可马克伦理学》的可靠性令人不会产生疑问之外,其他伦理学著作大多数存在着争议,值得商榷。亚里士多德在《尼可马克伦理学》中初步完成了伦理学研究,所取得的成就令人甚为惊叹。它对于人类文明史的贡献是经久永存的,在人类思想史上,这部大著作是为数不多的经典性著作,是人类伦理学史上的一块基石。

有关亚里士多德伦理观问题的研究在国内并不少见,相关的论著和论文为我的进一步研究提供了可以参考的间接资料。例如,为了更好地认识古代希腊伦理思想的发展及其对后世的影响,黄伟合先生在《欧洲传统伦理思想史》中把《尼可马克伦理学》看作是亚里士多德的伦理思想的代表作品,并结合他的《政治学》,比较详尽地介绍和分析了亚里士多德的伦理观,归结起来,《欧洲传统伦理思想史》一书主要从下面这样4个方面对亚里士多德的伦理观进行了介绍和分析:

1、至善就是幸福:

柏拉图把至善归结为“善的理念”,认为人类社会的善必须分有、符合“善的理念”,才具有道德价值。斯图亚特明确指出,“亚里士多德有关善的选择的概念预设着一种不同于当下快乐目的的观念,它指的是在追求着某种善的各种能力中伴有技艺上的正确性的那种能力,这种能力使一个人在所面临的危险中采取正确的行为”。^①一般的善总是与具体的善相联系而存在的。亚里士多德认为,世界上即使存在着柏拉图所描绘的那种善的理念,那也是我们所不感兴趣、不必关心的。因为这个善的理念,并非人类所能求得,而人类所求、所关心的,总是他们能够求得的东西。

在笔者看来,亚里士多德善的学说的根本要义在于幸福二字,所提出的至善就是幸福的理念是建立在对柏拉图超验主义的观点的批判之上的,由此引申而来。至于至善就是幸福,使之化为现实的途径和方式就在于人的特殊本质的实现。

2、具备了“理智的德性”与“道德的德性”,就达到了幸福和至善。

为了解决人的本质问题,亚里士多德对人的心灵进行了划分。他认为,心灵可以分为两部分:合理的(理性的)部分和不合理的(非理性)部分。同时,亚里士多德指出,人们只要分别地实现了心灵的这两种功能,即具备了两种德性,进而使这两种功能于德行处于一种有秩序的和谐之中,那么,就达到了幸福和至善。中国学者杜丽燕在《幸福即是最高善——亚里斯多德的常人的幸福观》一文中也肯定了幸福概念是亚里士多德道德理论的核心,她指出,亚里斯多德所说的道德是常人的道德,这与柏拉图圣哲的道德形成鲜明的对比。^②亚里士多德提倡过一种理性的生活,但对感性欲望并不排斥。他曾说,幸福是世间最优美、最

^① J. A. Stewart, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. 1, Oxford Clarendon, 1892, p. 7.

^② 杜丽燕:《幸福即是最高善——亚里斯多德的常人的幸福观》[J]. 云南大学学报(社会科学版), 2005年第2期。

高尚、最快乐的事，最高尚的事情是最公正的事情；最优美的事情是健康；最快乐的事情是欲望得到满足。我们从亚里士多德的思辨中深深地领略了这位“古代世界的黑格尔”（恩格斯语）所显示出来的巨大的逻辑力量。^①

笔者认为，亚里士多德有关德性的划分，尤其对于道德的德性的具体说明非常清楚细致，是对柏拉图的伦理思想的承继和发展，并且对柏拉图的伦理观作了较好地修正。同时，亚里士多德把辩证法引进具体的道德范畴，从一个侧面也表明，亚里士多德在古希腊伦理思想史上的重要贡献。

3、有关人的自由和道德责任问题。

马克思主义认为，研究人性最起码应分两个层次：“首先要研究人的一般本性，然后要研究在每个时代历史地发生了变化的人的本性。”^②在亚里士多德看来，所谓人的一般本性，无非是从纵向上看人的发展的各个历史阶段，从横向上说，世界各民族各文化成员都具有人的需要。所谓“变化的人性”也就是“现实的人性”。

我认为，人的自由和道德责任是一个矛盾体的合一，用哲学的意义分析，就是既对立又统一。人的自由不能逾越道德德行的范畴，越过这条红线，就要履行和承担人的道德责任。亚里士多德肯定道德责任，也就是肯定道德的德行，决定去做高尚的事情，或者去做可耻的事情，这是人的自由意志。

4、关于城邦与个人

有关个人与城邦的关系问题，亚里士多德认为，从产生的时间上看，个人先于城邦，先有个人，再有家庭，最后产生了城邦。但是，亚里士多德又说，从逻辑上看，从本性上说，城邦要先于个人和家庭，因为，全体必然先于（大于）部分，部分只有在整体中才能存在发展。每一个个体都不足以自给自足，只有共同地依存于城邦的整体，才能满足各自的需要他说，个人的善与国家的善相比，后者比前者更为宏大、完全，仅仅为了一个人求善的目的，虽然也是值得做的，但为了一个民族、城邦而去取此目的，则是更神圣的事。在他看来，城邦国家是符合人的政治和道德的品行的，城邦的幸福和善是符合个人的幸福和善的，城邦是个人幸福和道德的根本保证。“政治团体的存在并不由于社会生活，而是为了美善的行为。”^③他认为，凡是于城邦隔离的人，如果不是一只野兽，就是一位神祇。

在我看来，亚里士多德关于城邦与个人的学说体现了他对政治的关注和对国家政体的设计及走向。众所周知，亚里士多德生活的时代是奴隶制盛行的时代，所以他的理论和观念在很大程度上体现了当时的政治情形和时代特征。他的城邦与个人学说中也显示出伦理学的意味，强调公民的美德，更倡导至善的美德，要求城邦人民具有公民的美德，勿占有至善的美德。

^① 张玉峰：《略评亚里士多德之伦理思想》[J]. 河西学院学报，2007年第3期。

^② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯全集》，北京：人民出版社，1972年版，第二十三卷，第669页。

^③ [古希腊]亚里士多德：《政治学》[M]. 北京：商务印书馆1965年版，第140页。

上述分析和归纳总结条理清晰,脉络分明,对亚里士多德的伦理观作了全面深入的挖掘。就整体而言,古希腊伦理学建立在人本主义与现实主义的基础之上,学界一般也把亚里士多德的伦理学视作这种伦理价值观的典范和标准,认为亚里士多德的伦理思想是对前亚里士多德时代伦理思想的理论总结。我认为,在古希腊及整个西方伦理思想发展中,亚里士多德的伦理观占有着非常重要的地位,在他的伦理学说中,善是完善自己的各种自然本性,是理性控制下的情感欲望的合理满足,正当的行为,公正的法律,有德的人格,只是自我实现幸福生活的手段。他为伦理思想的发展作出了巨大的贡献,对欧洲中世纪和近代也有着极其深远的影响,尽管其伦理思想的局限性也十分明了,亚里士多德最终没有摆脱柏拉图的伦理观思想的影响,但瑕不掩瑜。

二、后亚里士多德时代的伦理观

从公元前 334 年开始,马其顿王亚历山大在统一了希腊世界以后,开始向东方的亚洲和南方的非洲进行远征。在短短的十年之中,征服了西亚、北非绝大部分地区,并在新征服的地区推行希腊社会的各种制度。亚历山大大帝在军事征服上取得了辉煌的业绩,但在巩固新建成的大帝国方面,却提不出行之有效的制度和原则。公元前 323 年他辞世之后,帝国立刻土崩瓦解,一分为三,即希腊的马其顿安提克王朝、西亚的塞琉古王朝、北非埃及的托勒密王朝,这些王国不断受到来自罗马的侵略。同时,内部又经常发生宫廷政变,国内外普遍混乱。^①

长期的社会动乱对传统道德形成了巨大冲击。诗人米南德说“我知道有那么多人,他们并不是天生的无赖,却由于不幸而不得不成为无赖”。^②有些人不甘随波逐流,但又找不到救世方案,所以只得独善其身,逃避不幸。伦理学的个人主义与悲观主义倾向正是在这种背景下产生的。众所周知,文化具有双重性的特点,随着希腊文化向亚非国家和地区的延伸与渗透,所以其本身也逐渐受到这些地区的文化影响,原有的希腊文化特质也日益消逝。亚历山大大帝对东西方之间的文化交流大力支持,这就渐渐使得古印度的佛教、中东地区的犹太教对希腊思想都产生着影响,这种影响有时是潜移默化的,或者是直接抑或间接的。

有学者认为,伊壁鸠鲁的伦理思想是以德谟克利特的原子唯物主义为基础的。他认为,原子不仅有大小、形状,而且有重量,这是和德谟克利特原子说的不同之处。在他看来,大小、形状、重量不同的原子构成万物,原子由于自己的重量而产生运动,原子在虚空中的运动形式是直线下降,即在无限的虚空中有无数的原子象下雨一般以同等的速度垂直平行下降。在原子下降的过程中,有的原子由于自己内部的原因而发生偏离,这就使原子互相冲击、碰撞而形成万物。他

^① 黄伟合:《欧洲传统伦理思想史》[M].上海:华东师范大学出版社,1991年11月,第70页。

^② Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1972, p. 235.

的原子论^①不像德谟克利特那样相信原子永远是被自然规律完全控制着的，而是承认原子本身的力量。原子既受自然规律控制，同时也有似乎象自由意志的某种东西作用着。用这个学说解释自然界，则万物有凭借本身内在的力量发展起来的重要因素，也可有偏斜；用这个学说解释人，则人有自由意志，不只是听任自然律的摆布，可以摆脱盲目的命运或冷酷的必然性。马克思、恩格斯赞扬伊壁鸠鲁说：“他是古代真正激进的启蒙者，他公开地攻击古代的宗教，如果说罗马人有过无神论，那么这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的。”^②

中国学者周辅成在其著作《西方著名伦理学家评传》一书中对伊壁鸠鲁的原子论的观点进行了细致地阐释，认为伊壁鸠鲁从其世界观出发，展开了他伦理思想的逻辑。

笔者认为，伊壁鸠鲁的用意是要告诉人们，神根本不关心人，对于人们生活中的善恶不闻不问，视而不见，教导人们不必相信各种迷信、祭祀，人应当相信自己的感受，享受美好的生活。伊壁鸠鲁对享乐的解释显然是消极的，真正的幸福在于避免一切痛苦、烦恼和忧虑尽管伊壁鸠鲁的这种观点具有很大的社会意义和现实意义，但在一定意义上，这种学说使他的信徒容易产生一种自满自足心理，

伊壁鸠鲁明确主张：“我们认为幸福生活是我们天生的最高的善，我们的一切取舍都从快乐出发；我们的最终目的乃是得到快乐，而以感触为标准来判断一切的善。”快乐是善的出发点和归宿。他强调：“快乐是我们天生的最高的善”^③。就伊壁鸠鲁的快乐主义道德观的特定内容，周辅成先生这样总结道：

伊壁鸠鲁的快乐主义与阿里斯提卜(Aristippus)宣扬的快乐主义不同，他坚决反对昔勒尼派(Cyrenaics)肉体痛苦比灵魂痛苦更难忍受的主张，他指出：“当我们说快乐是主要的善时，我们并不是指放荡者的快乐或肉体的快乐……，是指身体上的无痛苦和灵魂上的无纷扰”^④。

在中国学者程艳看来，伊壁鸠鲁的快乐主义并不像通常被误解的那样，是低级庸俗的享乐主义，相反，伊壁鸠鲁的快乐主义表达的是一种有节制的、淡泊的幸福观。^⑤

在笔者看来，伊壁鸠鲁所说的快乐，并非指放荡奢侈的快乐，而是身体没有痛苦和灵魂没有纷扰。是持久的、不伴随或较少伴随痛苦的快乐，也就是心灵的快乐。他在这里向人们提出了宽慰乐观生活的目的，提倡一种比较严肃简朴的生活方式。简言之，快乐是惟一生而为善的东西，是人生的全部归宿。

我认为，伊壁鸠鲁的伦理思想具有一定的积极意义，在其生活的时代，人们

^① 伊壁鸠鲁是一位唯物主义者，他认为无限物质世界是由无限多的原子构成，原子有大小、形状的不同，而且还有重量和体积的不同。原子除了垂直运动之外，还出现偏离运动，承认了事物的偶然性存在。

^② 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1972年，第147页。

^③ 周辅成：《西方伦理学名著选辑》上卷，北京：商务印书馆1996年8月，第103页。

^④ 北京大学哲学系：《古希腊罗马哲学》，北京：生活·读书·新知三联书店1957年版，第368页。

^⑤ 程艳：《试析伊壁鸠鲁快乐主义之实现途径》[J]，社科纵横(新理论版)，2008年第2期。

不再外向地去寻求从政治上变革现状,更多的则是内向地祈求平静的生活,以便求得个人道德上的完善,成为一种时代的思潮。他的伦理思想适应了当时人们的普遍心理,是一种个人内向的、消极无为的伦理思想。也反映了希腊化时期的客观形势和社会大众的心理,所以在一定程度上受到了人们的欢迎,也产生了很大的社会影响。黑格尔充分肯定了伊壁鸠鲁思想的积极意义,认为“伊壁鸠鲁哲学对时代所产生的影响是:它反对了希腊、罗马人的各种迷信,使人们超出了这一类迷信;尤其是那些完全否定超感性事物的思想,是从伊壁鸠鲁哲学而来的。”^①

三、罗马时代的伦理观

西方学者一般把斯多葛派的伦理思想视为绝对主义伦理学;也有学者把它看作是直觉主义伦理学。斯多葛派的伦理思想流传的历史较为漫长,影响较为深远,由于该学派处在特殊的历史时代,历史的原因使其发展前期代表人物的著作论述所留很少,资料不多,所以对此一时期的研究困难很大。本章节重在研究后期或者叫晚期的斯多葛派的伦理思想,分析其所产生的影响和意义。

斯多葛派的伦理思想直接和伊壁鸠鲁的伦理思想相对立,他们反对伊壁鸠鲁的快乐主义,主张克制人的欲望,以便求得灵魂的解脱,最后达到幸福。斯多葛派分为早期和晚期两大派别。早期斯多葛派在希腊化时代活动,晚期斯多葛派在罗马时代活动。以西提亚姆的芝诺(Zeno of Citium, 336-264 B.C)、克利西帕斯(Chrysippus, 约 282-206 B.C)、巴比伦的第欧根尼等为代表人物的早期斯多葛派奠定了斯多葛派伦理思想的基本原则,提出了顺应自然的生活就是至善的命题,还提出道德是人的心灵情态,心灵依照理性或神的意志而生活。晚期斯多葛派最著名的代表有塞涅卡(Seneca 约 3 B. C-65 A. D.)、埃皮克特(Epictetus 约 50-138 A. D.)、马可·奥勒留·安敦尼(Marcus Aurelius Antoninus 121-180 A. D.)。晚期斯多葛派的著作保存较为完备,其代表性的伦理学著作作为塞涅卡的《致留基波的道德书信》、《论愤怒》、《论仁慈》、《论幸福生活》和《论怡然自乐的生活》、埃皮克特的谈话记录《道德论集》、《格言集》、安敦尼的《沉思录》等。^②以塞涅卡、埃皮克特、安敦尼为代表人物的罗马时代的斯多葛派完全继承发展了早期斯多葛派的伦理思想,更加强调现实生活是心灵的地狱,要求人们忍受现实的苦难,摆脱肉体的束缚,求得心灵的自由。自斯多葛派开始,伦理学开始宗教神学化。关于罗马时代的斯多葛派的伦理观,中国学者章海山在其《西方伦理思想史》著作中就此问题,从顺从本性生活就是至善、人生目的在于克制欲望去追求神、人的自由在于灵魂的自由、世界主义的泛爱这四个方面进行了精彩的分析阐释:

(一) 顺从本性生活就是至善 斯多葛派认为顺从本性而生活就是至善,

^① [德] 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,北京:商务印书馆,1959年版,第70页。

^② 周辅成:《西方著名伦理学家评传》[M].上海:上海人民出版社,1987年8月,第98页。

就是幸福，这与伊壁鸠鲁的快乐就是至善的观点直接对立。斯多葛派整个伦理思想的基石是对人性的分析，他们认为人是世界的一部分，人是神的作品，而且是一个首要的作品。提到人时，埃皮克特说：“你是上帝本质的一个分明的部分，而且在你本身中包涵了上帝的某一部分。”在他们看来，人是一个小宇宙，由灵魂和身体组成，人的本性不在身体，就像世界的本性不在物质，而在于分有理性的神，人的本性是世界神圣的神的一个火花。按照斯多葛派的说法，顺从本性而生活就是一切听从命运的安排。他们认为世界上一切都按照必然规律来运动，这个规律由神来决定，因此神也就是命运，人听从神，也就是顺从命运。斯多葛派把安于现状，对现实的压迫逆来顺受看作是人的最高道德，这就是生活听从本性的现实社会意义。顺乎自然，就是顺乎人性，也就是道德生活的实现。

我认为，在这个问题上，对斯多葛派的分析还应该与此前的西方伦理观联系起来认识，斯多葛派这种顺从本性生活就是至善的观点可谓是柏拉图至善主义伦理学思想的承接和发展，同时，也可以这样认为，斯多葛派的这种理念吸取了众家之所长，集其大成，比以外时代具备更加系统化和条理化的特征。这种视本性生活就是至善的理念具有强烈的时代特性，一定程度上是对至善观念理解的深化。

（二）人生目的在于克制欲望去追求神 按照斯多葛派的观点，人是灵魂和肉体的统一，至善是顺从理性而生活。那么，至善同人的肉体的关系如何，也就是至善同外部世界的物质条件的关系如何。斯多葛派认为要解决这些问题，就是要解决好灵魂和肉体的关系，解决好这个关系对于道德是至关重要的。因为“每当你面对什么问题的时候，你所思索的，只是自由地揭示其中含有的真实性”。^①安敦尼认为人没有灵魂，肉体就成了一具行尸走肉，他说：“人，这是被尸体拖累着一点灵魂。”总之，他们认为肉体对灵魂毫无用处，反而会困扰灵魂，对于人的道德生活不仅无用反而有害。自从避孕法在古典时代被广泛采用，男人和女人就在寻找性的快乐。然而，他们却否认或反对性的责任。斯多葛派的道德思想家和学者对此予以谴责。^②斯多葛派既然极端蔑视人的肉体 and 人的感性欲望，必然也极端蔑视能满足人的欲望的外界事物。他们认为财富、权势、人的健康与否，以及人的生死、苦乐和荣辱都和人的道德无关，和人的幸福无关，人决不要被这些身外之物和肉体的苦乐所分心。

在笔者看来，斯多葛派克制欲望去追求神的理念折射出这样一条规则，即斯多葛派反对追求物质欲望而求取幸福，倡导为道德而道德，主张精神幸福高于物质享受，提倡最高的幸福在于精神上的无动于衷。进而，把个人道德修养问题与社会道德实践进行有机地相结合。所有这些为后来基督教伦理思想理念提供了有效的理论源泉

^① [古罗马] 马可·奥勒留：《沉思录》[M]。北京：中国社会科学出版社，1998年版，第17页。

^② John Thomas Noonan, *Contraception*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, pp. 46-49.

(三) 人的自由在于灵魂的自由 斯多葛派把事物分为两大类,一类是人力所能及的,一类是人力所不能及的。认为人力所不能及的事物,指自然现象、社会中的财富和权势、身体的健康或疾病及生与死等等,这些事物服从必然性,由命运来安排,这些事情无论怎样发生,人们只有忍受,无力去改变。人力所能及的事物,指人的灵魂、思想和精神,人的灵魂只要听从神,抛弃一切欲望,就是自由,这是可以由人力控制的,也是人的神圣权利,任何人也不能强迫他人放弃它。斯多葛派按照他们的自由观,对于什么人受奴役的,什么人自由的作出了新的诠释。他们提出只有摆脱万物和肉体束缚的人,一心关注灵魂的善的人,是真正自由的人。这样的人是伟大而高尚的,任何力量都无法压制和剥夺他的自由。为了调和与决定论的矛盾,他们把自由说成是服从神,但是每个人都可以主观任意地对神作出各种不同的解释,可以自以为在服从神。斯多葛派道德学的原则是精神和自身的一致。^①

以笔者的视角来看,斯多葛派关于人的自由在于灵魂的自由这样的观念实质上是一种以内心为归宿的自由意志论,斯多葛派并没有真正认识到人的主观自由与客观必然性的关系,把人的意志自由限于个人主观内心的天地。并且斯多葛派在主观意志自由与普遍必然性的矛盾中,也并没有找到解决问题的良策。鉴于斯多葛派将人的意志自由牢牢局限在人的主观内心世界,所以,当人的内在意志力在无限扩张的时候,他们势必要掉进宿命论的无底深渊。

(四) 世界主义的泛爱 斯多葛派认为,理性是人类共同本质。一个人要获得道德,应当在普遍的理性中生活;正由于此,整个人类的生活具备共同的基础,大家都享有着博爱的本性。在斯多葛派看来,万物产生于神,人也产生于神,因此,人人分有神性,人人都是神的儿子。斯多葛派又认为人作为世界的一部分,都是有血有肉的,人人都要呼吸、饮食,人人都有生命。依据这两个理由,斯多葛派得出奴隶和自由民都是人,都有同样的理性和道德品质的结论。人与人之间不应该有仇恨,不应该彼此相敌对,而只应该彼此相爱,这就是世界主义的泛爱。斯多葛派提出要爱人类的泛爱思想,并非要改变被压迫民族和奴隶的社会经济地位,而是要求奴隶和奴隶主,被压迫者和罗马统治者不要彼此对抗,应当彼此相爱。这就要求被压迫民族和奴隶不要反抗,要安于被压迫的地位。罗马皇帝安敦尼呼吁不能恨那些恶人,要与他们和睦相处,“因为我们是为了合作而生,象脚、手、眼睑、上下齿一样。所以彼此敌对而行是违反本性的,并且也是使人恼怒和逃避的。”这种不分奴役者和被奴役者,不分压迫者和被压迫者的泛爱和合作,其现实作用完全是有利于罗马帝国的统治的。^②

在笔者看来,斯多葛派所提出的世界主义可视为一种思想的创新,它揭示了一个新时代的出现及新的哲学立场的诞生。世界主义的泛爱观念影响了一代代罗

^① 黑格尔:《哲学史演讲录》第3卷,北京:商务印书馆,1981年,第35页。

^② 章海山:《西方伦理思想史》,第143页。

马人，使他们完成了世界征服，建立了庞大的有影响力的帝国。斯多葛派所主张的这种世界主义的泛爱观念，看似普遍、宏观，具有更明显的伦理价值，其实不然。他们的世界主义原则缺乏现实、可行性的根基，一方面它成了罗马帝国的遮羞布，另一方面它沦落为贵族沙龙式的说教。

此上所谈罗马时代主要是斯多葛学派的伦理观，而该学派时期也同样没有天主教，但该学派的观点也明显与天主教伦理观有一些相通的地方。因此，我们在分析西方天主教伦理观历史发展过程的时候，也应该考虑到这种伦理观的存在及其影响。

四、从犹太教到基督教伦理观的借用和发展

在某种意义上，基督教与犹太教之间存在着连续性，这是人所共知的事实。早期的基督教是从犹太教中产生的，最初这个运动的皈依者绝大多数都是犹太人。众所周知，基督教源于犹太教。事实上，基督教和拉比犹太教都源于圣经犹太教。希伯来《圣经》是最古老的犹太教文献，以之为经典的宗教一般可视为圣经犹太教。

公元1世纪，巴勒斯坦地区处在罗马帝国统治之下。公元70年，罗马人焚毁了耶路撒冷的犹太教圣殿。国破家亡的犹太人被流放异国他乡，开始了长达1800多年的散居生涯。^①受罗马帝国奴役和压迫，后来处于散居状态的犹太人，随着社会环境、社会地位和生活条件的改变，感到原有的圣经犹太教已经不适应变化了的形势，于是，为了维系犹太民族的生存和宗教的传承，当时的犹太圣哲即著名拉比们编纂了《密西纳》一书，并称之为“口传律法”，与原来的“成文律法”《托拉》（希伯来《圣经》）相对。以后又出现了作为《密西纳》评注的《革玛拉》。两种文献合在一起为《塔木德》（仅《革玛拉》亦称狭义的《塔木德》）。此后，《塔木德》就成了犹太教的主要经典，从而产生了以《塔木德》为主要经典的犹太教，史称“拉比犹太教”或“塔木德犹太教”。由于《塔木德》归根到底是对希伯来《圣经》的诠释和发挥，是从律法主义到伦理道德主义的发展，所以说，塔木德犹太教是圣经犹太教在新的历史条件下的继续和发展。^②

就在圣经犹太教解体前后，犹太人出身的耶稣和保罗创立了基督教。根据《圣经·新约》，耶稣对圣经犹太教的严酷的律法、死板的陈规陋习十分不满。他不顾禁令在安息日给人治病，还招收门徒，聚众宣教。他预言“上帝之国”就要来临，宣扬和倡导对神的爱和人间之爱。他的言行引起犹太当局的不满，因此后来被钉死在十字架上。保罗继承耶稣的精神，尊耶稣为弥赛亚（基督），认定他为神的化身，即所谓道成肉身，废止肉体的割礼，主张精神性的割礼。他不仅把耶

^① 直到1948年5月14日以色列国的建立，犹太民族的散居状态才算是部分地结束了。但是，直到现在，以色列的犹太人尚不足400万，仍然有大约900万犹太人侨居国外。

^② <http://www.sps.sdu.edu.cn/cnsp60/cms/attachment/071122132904.doc>。下载时间：2008，6，1。

稣的学说系统化,而且身体力行地向非犹太人传播基督教,在西亚许多国家建立了教会。如果说耶稣志在改革,其言行虽然有违传统,但仍然属于犹太教传统的范围,那么,保罗的所作所为就已经超出了犹太教的界限,因而属于一个新的宗教了。因此,有人不无理由地认为,保罗是基督教的真正创始人。但是,必须认识到,保罗是在耶稣的基础上发挥和传播基督教的,而耶稣是犹太人,他的12个门徒都是犹太人,他所宣扬的学说是以希伯来《圣经》为基础的。在这个意义上,基督教是脱胎于圣经犹太教的,它和塔木德犹太教一样是圣经犹太教的女儿。只不过这个女儿不很顺从,有不少离经叛道的地方罢了。总之,基督教与塔木德犹太教同根同源,都是从希伯来《圣经》发展分化出来的。^①

但是,令人费解的是,虽然基督教宣称以《新旧约全书》为圣经,然而在基督教发展壮大以后,尤其是经早期教父们精心制作出神秘的教义体系以后,基督教会和基督徒们就不再心甘情愿地认希伯来《圣经》和圣经犹太教为“母亲”,而是认为:希伯来《圣经》是上帝与犹太人的祖先摩西所订立的《旧约》,只是《新约》的准备;《新约》是上帝与耶稣基督立的约,是希伯来约书的完成,因此,《新约》出现后就自然地超越并取代了希伯来的《旧约》。基督教与犹太教之间的关系,是通过《新约》与《旧约》表现出来的,这种术语被用在新约中,特别是在希伯来书中,并在基督教思想中成为后世的规范。中国学者李溢在《“新约”“旧约”的由来与基督教的政治智慧》一文中指出,最早把犹太教原典称为“旧约”的是圣保罗。^②这里,“旧约”指的是上帝与以色列民的关系,在犹太教中表现出来;而“新约”则指上帝与整个人类的关系,在耶稣基督身上启示出来。基督的来临开辟了新的纪元,这一基督教信念表现于其对旧约的特有态度中,这就是,宗教的原则与观念被认同,而宗教的实践(如关于饮食的律法和献祭的礼仪)则不再被接受。

基督教由犹太教发展而来,这是人所共知的事实。在演进的历史进程中,伦理观的继承和发展显然是一个值得探究的问题。不同的宗教可能具有不同或者近似的伦理观,就犹太教和基督教而言,两大宗教派别的伦理观也不例外,即存在着相近的观点和理念。信仰、平等及爱的观念伴随着两大宗教一起发展,基督教自犹太教传承了这些伦理观念之后,使得自身的伦理理论更加丰富。

^① <http://www.sps.sdu.edu.cn/sps60/cms/attachment/071122132904.doc> 下载时间:2008, 6, 3。

^② 李溢:《“新约”“旧约”的由来与基督教的政治智慧》[J]. 海南大学学报(人文社会科学版), 2006年第1期。

第三章 《圣经》伦理的内涵与阐释

《圣经》是基督教的基本经典，是基督教不可分割的组成部分。作为基督教文化的柱石，它是基督教徒最根本的信仰依据和行为准则，其思想是基督教伦理的基础。中国学者张庆熊认为，“没有《圣经》，也就没有基督教。”^①《圣经》反映了早期基督教社会的伦理道德要求，也成为后期基督教发展的权威。《圣经》包含着一系列神学概念，如上帝、创世、原罪、启示、拯救、解放等，表述了有关上帝启示的历史过程，是引导人类和上帝进行交谈的媒介。基督教的《圣经》由《旧约》和《新约》两部分组成，基督教的《圣经·旧约》与犹太教的《希伯来圣经》内容大致相同，不过天主教版本就多了数篇《塔纳赫》跟基督新教《旧约》都没有的数篇经卷。据统计，现在世界上共有大约 14000 多种不同语言版本的《圣经》。其中，《圣经·旧约》完成的年代是公元前 1500 至前 400 年间，《圣经·新约》则完成于公元 30 至 96 年间。^②本章将从《圣经》伦理思想的整体认识、《圣经·旧约》中的伦理观、《圣经·新约》中的伦理观这三个方面对《圣经》伦理的内涵作深入分析和诠释。

一、《圣经》伦理思想的整体认识

《圣经》包括两大部分：《旧约》和《新约》，统称《新旧约全书》。《圣经·旧约》共 39 卷，是古代希伯来人的经典；《圣经·新约》共 27 卷，记载的是基督耶稣及其门徒的言行，是信仰的总纲、处世的规范、永恒的真理。^③整部《圣经》中的“约”受到古代近东民族的风俗、法典、伦理的影响，是对于立约双方具有较强约束力的严肃诺言，是上帝在西奈山通过摩西与以色列人订立的盟约。“约”的核心是十诫，是希腊文明向基督教转化过程中所产生的新的道德观念的最典型的体现。其内容包括：（1）除上帝之外不可崇拜别的神；（2）不可敬拜偶像；（3）不可妄称上帝的名；（4）当守安息日；（5）当孝敬父母；（6）不可杀人；（7）不可奸淫；（8）不可偷盗；（9）不可作假见证；（10）不可贪恋别人的财物。十诫里有 4 条诫命涉及人和上帝的关系，另外 6 条涉及人和人的关系。^④

诫命是《圣经》的一个伦理主题，尤其是“十诫”。根据旧约的说法，在众律法当中，只有“十诫”是由上帝的声音亲自传达的。根据《圣经·旧约》的观

^① 张庆熊：《基督教神学范畴——历史的和文化比较的考察》上海：上海人民出版社，2003 年 2 月版，第 20 页。

^② <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%81%96%E7%B6%93>，下载时间：2009，3，13。

^③ 上德才 王浩：《图说世界宗教文化》[M]。长春：吉林人民出版社，2008 年 5 月，第 160 页。

^④ 宋希仁：《西方伦理思想史》[M]。北京：中国人民大学出版社，2004 年 1 月，第 114 页。

点,以色列人在西奈山与耶和华订立了盟约,该盟约就是耶和华的十条诫命。“十诫”对律法的概括无论从形式上还是内容上,都是《圣经·旧约》讨论的主要问题,其内容遍及“摩西五经”。它是对旧约律法的概括。它把一大堆道德细节概括成有限的道德原则。“十诫”在内容上大致可以分为3个方面:(1)是如何对待上帝;(第1—3诫)(2)是如何对待工作;(第4诫)(3)是如何对待他人。(第5—10诫)如何对待神是几乎所有宗教道德体系不可缺少的内容。基督教伦理把上帝作为一切道德要求的源泉和最高的价值。《圣经》以上帝为开端,又以上帝结束,他是世界的创造者和主宰者。上帝创造了世界,有权干预世界和人类的历史。他被认为是至高无上的。所以圣经伦理都是以命令的语气说出来的。它不是先讨论人性的善恶和人类应该达到的理想状态,而是直接陈述律法条例并强调人们有责任遵守这些条例。

爱是《圣经》的另一个伦理主题。从词源学上看,爱在希腊文中有eros, philia, agape等。这里体现出爱的三个维度:出于认知而导致欲求的喜爱(包括性爱、欲爱和嗜爱),出于感情又加深感情的情爱(包括恋爱、友爱、亲子之爱和手足之爱),超乎自然超越自我中心的博爱、圣爱。喜爱是一切动物共有的,情爱是人类特有的,圣爱则是人超越自身的部分。^①

一般认为,爱是人的一种基本情感,是对美好事物的愉悦和欣赏,以及由此引发的渴慕、维系、促进乃至与之合一的情感。但把爱仅仅等同于感情是狭隘的,应该扩大到伦理学乃至存在论即本体论。古希腊有哲学家恩培多克勒即把爱归为推动世界形成的一个动力。奥古斯丁、黑格尔亦有类似观点。现代哲学家罗素也说“普遍的爱是关于这个世界我所希冀的一切事物的原动力。”^②蒂利希给爱下的定义是“爱是使分离者结合的动力。”存在是一,一切存在者本质上是一体的,一旦进入实存则成了分离的个体,分离者总是趋向于重新结合,而爱,就是实现这一结合的力量。在爱中,终极实在显现它自身;存在者则回到了存在,与曾失去的生命之源同在。^③

在基督教中,爱是宇宙万物的本原、人类生活的核心。作为一个中心实在,它最具创造性力量,神正是出于爱而创造了世界。进一步说,神爱我们的心,我们也知道、也信。神就是爱。^④

《圣经》中的“爱人如己”是一条神圣的律法,实现了爱人如己就成全了整个律法。《申命记》第六章五节说:“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”

《利未记》中有“不可报仇,也不要埋怨你本国的子民,却要爱人如己。我是耶和华。”这样的表述。耶稣对爱作了这样的总结,“你要尽心、尽性、尽意,爱你的神。这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。这两条

^① 罗秉祥,万俊人:《宗教与道德之关系》[M].北京:清华大学出版社,2003年版,第221—232页。

^② 罗素:《西方哲学史(下卷)》[M].北京:商务印书馆,2002年版,第326页。

^③ 何光沪:《蒂利希选集》[M].上海:上海三联书店,1999年版,第308页。

^④ 《圣经·约翰一书》4:16,圣经灵修版, http://www.livingwater4u.com/reader/b_bible_lxb/LAB/index.htm 下同。

诫命是律法和先知一切道理的总纲。”^①由此可见，新约福音书的伦理原则与早期先知记载的上帝对人的要求是密切相关的。众多先知要求对人施行公义和怜悯，“十诫”重罚那些对人不行公义的行为，“爱”是基督教伦理的中心，基督强调了爱上帝与爱邻人的密切关系，使徒们宣讲了爱邻人的具体措施。

中国社科院哲学所研究员陈霞在《圣经》伦理简述一文中对圣经伦理作了很好的分析和总结，她把“契约书”、“阿摩司书”、“登山训众”和“罗马书”列为《圣经》4个时期的代表作，通过对这4个时期代表作伦理思想的分析，从整体上考察了《圣经》伦理思想的演变过程。

陈霞认为，契约书在《圣经》里又叫约书，指的是《出埃及记》二十章二十二节到二十三章三十三节间的内容，是记载希伯来法规的最早文献。其内容与巴比伦的汉谟拉比法典和阿拉伯部落的习惯法有密切关系，属于旧约中的律法书。它在形式上也是命令式的，分为无条件的诫命，即不加限定的、用第二人称说出来的命令句。如：“你们不可作什么神像与我相配，不可为自己作金银的神像”；“不可欺压寄居的”，^②和有条件的诫命，即附加了条件从句的规定。第二种律法适用于法官对人们道德行为的判断。如“人若用棍子打奴仆或婢女，立时死在他的手下，他必要受刑”；“牛若触死男人和女人，总要用石头打死那牛”^③等。约书里包含有两种律法，它们是上帝的“道”和“典章”。“道”是“言”或“上帝的话”，是耶和华说给以色列民族的该做和不该做的事。“典章”即上帝规定的宗教仪式、典礼，如守安息年、献初熟之物等。^④

这种有关契约书的阐释十分明晰，指出了上帝是基督教（天主教）的伦理和律法的中心。但是，在本文作者看来，上帝还应是基督教（天主教）伦理的主旨和道德行为判断的标准。根据维基百科网站的说法，《出埃及记》是《圣经·旧约》的第二书，主要是讲述以色列人如何在埃及受到逼害，然后由摩西带领他们离开埃及的故事。《出埃及记》传统上认为是摩西在旷野完成的第二本书，因此在一些圣经译本如德文圣经中，它也简称作摩西二书。出埃及记宣扬了耶和华的圣名和至高统治权，也指向以色列人所获得的拯救。使徒彼得指出：“你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了上帝的子民。”^⑤

陈霞还认为，阿摩司书和约书的年代约相隔一、两个世纪。阿摩司书属于旧约中的先知书。阿摩司曾是一个牧人，被耶和华选召去宣讲上帝的预言。约书形成时，人们尚处于原始的农业社会，而阿摩司书中所描述的人们的经济情况就复杂得多了。他们不是想着牛羊和收割，而是贸易、投机和借贷。随之而来的问题

^①《圣经·马太福音》22：37—40。

^②《圣经·出埃及记》20：23。

^③《圣经·出埃及记》23：9。

^④陈霞：《圣经》伦理简述 [J]，宗教学研究，1997年第1期，第79页。

^⑤《圣经·彼得前书》2：9—10。

就是如何在贸易中投机，如“你们这些要吞吃穷乏人、使困苦人衰败的，当听我的话。你们说：‘月朔几时过去？我们好卖粮？安息日几时过去？我们好摆弄麦子；卖出小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人，好用银子买贫寒人，用一双鞋换穷乏人，将坏了的麦子卖给人。’”^①

与约书一样，阿摩司的伦理开章明义就是讲上帝的特性和他的活动。所有的先知都认为上帝在统治着世间的一切，他是唯一的、普世的和主动的。他的唯一性表明他是永恒的、不变的和可靠的。他对人的要求也不会变。虽说他是以色列人的上帝，但他对以色列民族的宠爱不会超过其他民族。以色列民族犯罪，也定会遭到上帝的严惩。^②

陈霞还认为，从阿摩司的预言到耶稣的登山训众相隔八个世纪。其间，以色列人被亚述帝国征服，经历了“巴比伦之囚”、“被掳流亡时期”、“波斯帝国统治时期”、“希腊统治时期”、“叙利亚战争”、“马加比革命”和“犹太战争”。犹太人一向自称是“上帝的选民”，是天之骄子。可从这段经历来看，他们的民族灾难深重。他们复兴大卫、所罗门统治的希望一再破灭。新约就是在这种历史背景下形成的。登山训众记录在《马太福音》第五至七章。它以极其简略的形式表达了耶稣的伦理教导的精华。它记录了耶稣不同时期对其门徒的训导，成为基督徒的指南和新的律法。基督徒称之为“登山宝训”。宝训的伦理也如同约书里的“话”一样，用的是命令语气，直陈对基督徒的伦理要求。约书中的“上帝的话”是通过先知的口说出来的，登山宝训则直接来自耶稣。由于深信上帝的统治和他的统治不久就会变成现实，所以耶稣要求基督徒无条件地服从他的道德训戒。^③

如上所述，与契约书、阿摩司书所阐释的篇章同样，登山宝训尤其强调人类的同伴或及如何与他们相处。登山宝训也指出，这就是律法和先知的道理，与《阿摩司书》和其他先知对社会上有影响的阶层讲话，让他们对穷人实施公正不同，耶稣是直接对穷人说话。人们对待宗教仪式的态度也着墨不少，其意是要说明，人们发自内心的宗教行为也可视为是对上帝的尊崇之情。登山宝训所要表达的伦理思想就是对上帝的崇拜和对邻人的义务和关心。

陈霞认为，除登山宝训之外，保罗的《罗马书》是对基督教教会影响最大的伦理著作。保罗原名扫罗，曾是一个热心的法利赛人，反对过基督徒社团。当犹太人用石头打死基督徒社团活动家司提，扫罗也参与其事，替行凶的人们看守衣服。他还向大祭司讨要过公文去大马士革迫害基督徒。但途中有声音抱怨他逼人太盛，并启示他皈依了耶稣，遂改名为保罗。向外邦人传福音就成了保罗的神圣任务。保罗在把犹太宗教变成世界性的基督教方面作出了很大的贡献。后来的奥古斯丁、路德和加尔文都深受其影响。在保罗时期，基督教伦理思想和道德行为发生了显著的变化。在这个时期，主要的道德问题不是关于道德伦理的知识问题，

^① 《圣经·阿摩司书》8：4—6，圣经灵修版。

^② 陈霞：《圣经》伦理简述[J]。宗教学研究，1997年第1期，第79页。

^③ 陈霞：《圣经》伦理简述[J]。宗教学研究，1997年第1期，第80页。

而是人的意志问题。他注意到人们知道什么是对的,但缺乏意志来使它们付诸实践。这不仅是个人的问题,整个社会都有这个问题。“我们原晓得律法是属灵的,但我是属乎肉体的,是已经卖给罪了。因为我所作的,我自己不明白。我所愿意的,我并不作;我所恨的,我倒去作。若我所作的,是我所不愿意的,我就应承认律法是善的。故此,我所愿意的善,我反不作,我所不愿意的恶,我倒去作”。^①通过耶稣基督,人们内在的对上帝的反抗得到克服,人类与上帝重归于好,他又回到了他父亲的家园。^②

我之所以在这里多次引用陈霞对《圣经》的分析,是因为她的分析很重视本文论述的伦理问题。例如,她有关《罗马书》的论述是有道理的,不但说明了《圣经·罗马书》中相关的伦理观,而且揭示了这种伦理观的内在因素。但是,她的探讨又使我得到了一些启发,本文在此作一补充说明,该书又译《罗马人书》,全称为《保罗达罗马人书》,简称《罗》,是由使徒保罗写给当时罗马教会的一封信,这本书是圣经全书第45本书。内容集合他对基督教信仰,尤其在罪及救恩等问题的独特见解,对后世的神学研究具有一定的影响。综上所述,通过对《圣经》伦理的整体上的认识,我们就很容易看出,早期伦理强调上帝与人立在两块石板上的约,使徒们后来则强调上帝与人的心灵之约。一言以蔽之,上帝的统治成为《圣经》伦理的主线,对上帝和邻人的爱则是其主题。

二、《圣经·旧约》中的伦理观

《圣经·旧约》的伦理思想作为一种道德哲学,是时代精神的反映,同时也是当时人们对生命的终极关怀。它为俗世社会中的人们提供了伦理规范,告知人们,在基督教的世界中,人应当做些什么以及这样做的原因究竟何在。

一直以来,《圣经·旧约》的婚姻观被赋予了太多的具体涵义,尤其表现在宗教层面和民族层面上。一方面,古代以色列人要纯洁自身的信仰,另一方面要实现本民族生生不息的心愿。因此,无论是婚姻的起源,还是婚姻伦理准则都折射出基督教所独有的宗教认知方式。

家庭是社会的活的细胞,也是社会的有效组成部分,人们因为婚姻而结成人伦关系,这是人类社会关系中非常古老的一种,并在数千年的人类历史中制约着社会的每一个成员。正由于此,婚姻观就成了伦理学研究的一项重要内容。

中国学者田海华在《圣经·旧约》的婚姻观问题方面的研究较为透彻,有着独到的见解。他在《〈旧约〉的婚姻观》一文中从婚姻的起源、夫妻关系和婚姻伦理准则这3个方面对婚姻观进行了非常精彩的分析阐释:^③

(一) 关于婚姻的起源 在《圣经》中,人类婚姻有其始亦有其终。我们

^① 《圣经·罗马书》7:14—19。

^② 陈霞:《圣经》伦理简述 [J]. 宗教学研究, 1997年第1期,第81页。

^③ 田海华:《旧约》的婚姻观 [J]. 宗教学研究, 1998年第1期,第105-107页。

称天国时代为后婚姻时代，其根据是《路加福音》第十八章和第二十章的两段文字。天国之神恰如天使，是因为他们具备了无性和永生这两个重要的属性。天国时代，正是对伊甸园时代的复归。就婚姻而言，即是对无婚姻时代的复归。《圣经》中的婚姻恰好始于人类始祖犯下的原罪之后，而终于罪人灭亡、义人升天之时，这体现了基督教文化在性与婚姻问题上所独有的浓厚的罪感意识。^①

(二)《圣经·旧约》中的夫妻关系 人所共知，夫妻关系乃人伦关系之始。没有夫妻关系，自然不会有父子、兄弟、姐妹及其它诸种关系。相对于《圣经·新约》而言，《圣经·旧约》对夫妻关系的论述较为粗浅。与《圣经·新约》的福音时代相对，《圣经·旧约》属律法时代。律法是《圣经·旧约》的重要内容，它涉及古代以色列人生活的各个重要领域。在摩西十诫中，有不可奸淫、不可贪恋他人妻子和财物等规定，对夫妻关系则无任何明确的说明。古代以色列人多奉行一夫多妻制，丈夫在家庭中处于主导地位，《箴言》说：你要喝自己池中的水，饮自己井里的活水。你的泉源岂可涨溢外，你的河水岂可流在街上，惟独归于你一人，不可与外人同用。要使你的泉源蒙福，要喜悦你幼年所娶的妻。她如可爱的麋鹿，可喜的母鹿。愿她的胸怀，使你时时知足，她的爱情使你常常恋慕。^②《玛拉基书》也记载了先知玛拉基(上帝的使者之意)对以色列人背叛发妻、另觅新欢行为的严厉斥责。

(三)《圣经·旧约》的婚姻伦理准则 人类学的研究成果表明，婚姻源自性的禁忌。随着婚姻制度的日渐成熟，对性的禁忌却并未消失，而是与婚姻伦理并行不悖，平分秋色。古代以色列人是一个内聚力极强，因而也相对封闭的民族，其选民意识更促使他们将本民族的纯洁与兴旺视为最高利益。作为社会细胞的婚姻家庭，其伦理原则也是以其民族利益为准绳的。在田海华看来，古代以色列人的婚姻伦理准则依其重要程度排列如下：1、禁止与外邦人通婚；2、同宗联姻；3、禁止近亲结婚；4、贞洁原则。

田海华对《旧约》婚姻观中婚姻起源问题的分析表明，人类的婚姻应自亚当夏娃偷食禁果从而具有人类性意识作为开端。所带来一个消极影响是，自此，上帝与人类的和谐关系破裂了，人再不能坦然地面对上帝，他们必须隐藏起来，以躲避上帝。而随着上帝与人的关系正式破裂，人与人之间的关系，人与其他受造物之间的关系也随之破裂。

在笔者看来，《圣经·旧约》中的夫妻关系说明了这样的道理，即丈夫要对自己的妻子耿耿忠心，珍惜婚姻，不可作背叛妻子之事；如有越雷池的不轨行为，理当遭到人们的斥责和惩罚。这些对夫妻婚姻关系的要求和规则颇具现实意义。所探讨的伦理观问题表现在夫妻之间的忠贞，特别是丈夫对妻子要有专一的爱这一方面。

^① 《圣经·创世记》2:25，圣经灵修版。

^② 《圣经·箴言》5:15—19，圣经灵修版。

田海华对《旧约》婚姻观中婚姻伦理准则的分析比较详细,列出了4个问题。通过这4个问题,我们可以基本理清了根源于古代犹太教的天主教伦理观在婚姻问题上的主要思想。在古代的以色列,严令禁止本族信本教的人与异族信异教的人通婚是多种因素造成的。在笔者看来,以色列的民族性和宗教信仰是其主因。为了所谓的民族纯洁,为了所谓的兴旺发达,为了所谓的宗教信仰,凡与外族人通婚皆被视为大过乃至大恶。禁令带来了很大的消极影响,而其后果则是极其严重的。

我认为,古代以色列人禁止与外族通婚,却极力支持同宗联姻,其用意和目的是显而易见的。用中国的俗话说,就是肥水不流外人田。防止产业流失当然是一个考虑因素,但最为的关键的因素依然如作者总结的那样,宗族利益高于一切。这种做法应该一分为二地看待,一方面显得不够大度,似很狭隘;另一方面令人感觉到这又是不得已而为之的保护性措施。在笔者看来,古代的以色列能提出“禁止近亲结婚”的禁令,极具伦理价值和伦理意义,让人不得不为此拍案叫好。这条禁令的施行具有三方面的益处,即有利于维护正常的人伦关系,有利于本民族人口的健康构成,有利于国家的发达兴旺。

我认为,贞洁原则显然是针对女性而言的,对男性未作要求,《申命记》所记载的故事也体现出贞洁对女性的至关重要。在一定意义上,无论是对贞洁的保护,还是对不贞的惩罚,人们也可从中看出,男性与女性的不平等,对女性的歧视意味暴露无疑。在基督教世界里,作为婚姻的准则和原则,贞洁也符合上帝对世俗社会的要求。

三、《圣经·新约》中的伦理观

《圣经·新约》中2/3的篇幅是保罗书信,是塑造早期基督教会的最重要的文献。它出现于从希腊化文明向基督教文明转变的过程之中,其中既有希腊文明与希伯来文明相互冲撞、磨合而生成基督教这一文明史上最最重要的事件,又有希腊化时代所特有的宏大复杂的伦理思想内涵。^①

一般而言,《圣经·新约》中的伦理思想才是基督教的正宗教义。有西方学者认为,宗教是信仰,《圣经·旧约》中有关宗教信仰的伦理学的教义体现了上帝意愿中正确美好的一面,《圣经·新约》持有同样的观点。^②中国学者黄伟合在《欧洲传统伦理思想史》著作中认为,《圣经·新约》中的伦理思想包括信仰、仁爱、禁欲、服从4个方面:信仰不仅使行为具有道德价值,而且是行为主体幸福和力量的源泉。信仰可以使人们获得永生。整个中世纪,从教父哲学到经院哲学,都在讨论、解释信仰与科学、知识的关系。《哥林多前书》第八章上说:“我

^① 宋希仁:《西方伦理思想史》[M].北京:中国人民大学出版社,2004年1月第1版,第117页。

^② Laurence Henry Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, London, Macmillan, 1966, p. 13.

们晓得我们都有知识,但知识是叫人自高自大,惟有爱心(爱神之心)能造就人。”^①他们认为,知识破坏了信仰,因此必然使人道德沉沦。这种观点把知识与道德对立了起来。但基督教不是通过否定知识回归到自然,而是通过以贬低知识的方式来达到恢复、保证信仰的目的。仁爱思想是基督教伦理思想的基本原则或主要原则。基督教的爱人原则,是对犹太教的摩西十诫加以抽象概括而成的一个高层次的道德原则,它总括了其它的原则和范畴。服从是基督教处理个人与社会、个人与国家之间关系时所提出的一条重要道德原则。按照基督教教义而取得的推论即是:由于对天上之神的服从,必然要求对地下权威的服从,因为人世间君王的权威来自于神的权力,是神的旨意的体现。所以服从神应该体现在服从君主的一面;而服从君王,其中就包括着对神的服从。反之,反抗君王也就是反抗上帝。《彼得前书》第二章说:“你们为主的缘故,要顺从人的一切制度,或是在上的君王,或是君王所派罚恶赏善的臣宰。”^②《以弗所书》第六章也说:“你们做仆人的,要惧怕战兢,要用诚实的心听从你们肉身的主人,好像听从基督一般。”^③

我认为,从这4个方面进行分析基本上把握了《圣经·新约》中的伦理观念。信仰对于任何一个宗教教派及其信徒来说,绝对是不可或缺的。就基督教而言,在其仁爱、禁欲、救赎、服从、节制、勇敢等等一切德目中,信仰是前提的前提。作为基督教伦理道德的一个基本规范,仁爱具有比较特殊的意义,对道德的起源等问题做出了很好的解释。

与信仰一样,仁爱也是基督教伦理观的一个基本规范。在笔者看来,仁爱贯穿在基督徒生活的各个方面,强调个人的道德修行,视精神世界和来世拯救为人生追求的最终目的,同时强调对上帝神圣性的顺从,期望人有获得解脱的本性。要追随上帝,遵从其教导,以其为榜样,如此,对他人和现世的仁爱才会有真正的价值,也才能使之升华为无私的仁爱。

我认为,除了是对自己的主要原则之外,禁欲还是一种生活形态,它剥夺了人们的某些基本需求和欲望,特别是禁止性方面的欲望,来达成某些特定目的。在这里,禁欲特指和宗教相关的此类行为。在当今世界,包括基督教在内的某些宗教里,神职人员或其他人,为了更接近神祇或悟得宇宙真理,而采取此类措施。在基督教伦理观中,禁欲这个道德原则实际上就是要求人们舍弃合理的欲望、幸福、财富。

服从亦为基督教的一条重要的道德原则和道德准则,涉及人与宗教及人与统治者之间的关联。以我的视角观之,服从应该具有两方面的涵义,一是要求人们或信众服从某个宗教的神或最高主宰;二是要求人们或信众服从所在社会统治者的统治。就基督教的伦理思想而言,服从即为对天上世界之上帝的服从,同时也是对世俗世界之统治者的服从。是对人们的道德期盼和要求。

^① 《圣经·哥林多前书》8: 1。

^② 《圣经·彼得前书》2: 12-13。

^③ 《圣经·以弗所书》6: 5。

救赎的理念在《圣经·新约》中，即意味着使人离开旧的行为模式，转向一种新的道德生活，一种趋向全善、圣洁的基督教生活。在新旧社会交替之际，救赎成为早期基督教中有别于希腊文化的首要新道德概念。保罗努力探求天国，视之为早期基督教伦理学的基础，从而动摇了一切以尘世的实体作为伦理学基础的企图。《圣经·新约》全书的中心人物是耶稣，在对守法与违法、行为的善与恶的判定上，耶稣特别注重心理动机，突出地塑造并宣扬了上帝慈爱的、施恩的、庇护的父亲形象。救赎、天国及神这三个德目体现了早期基督教运动的新道德意识。在我看来，通过对新道德意识概念的表述来解释、论说《圣经·新约》伦理，在学界真的是不多见，很有新意。

以上所阐释的基督教《圣经》的伦理思想可以说是中世纪伦理思想史发展的前提和保证。无论是反对批评，抑或是发扬继承，中世纪几乎没有重要的思想家能够脱离基督教《圣经》教义中的这些内容。在本文接下来的第四章所论中世纪西方天主教（基督教）伦理观的滥觞中，教父哲学的代表人物、罗马天主教系统的圣人和圣师奥古斯丁的伦理思想，就承接了这些伦理思想，并继续加以发展延伸。

第四章 中世纪西方天主教（基督教）伦理观的滥觞

按照通常的历史分期，西方历史的中世纪是指公元 5 至 15 世纪那 1000 年左右的时间。在 1054 年基督教正式分裂以前，西方还没有天主教之说。东西罗马帝国的分裂以及后来教会的纷争才形成了西罗马帝国的天主教和东罗马帝国的东正教。因此，本章所论述的内容既可以说是中世纪基督教伦理观，也可以说是中世纪天主教伦理观，这是本章把题目确定为“中世纪西方天主教（基督教）伦理观的滥觞”的理由。

由于罗马君士坦丁大帝早在 313 年就接受了基督教，应该说在中世纪前西方天主教（基督教）已经有 100 多年的历史了。关于那段历史上天主教伦理观的问题我们在前一章中已经说明，按照历史发展顺序，本章说明中世纪西方天主教（基督教）伦理观问题。

一、奥古斯丁时代的天主教（基督教）伦理观

基督教曾经历过一个由被压迫奴隶的宗教向罗马帝国国教演变的过程，在这一过程中，被称为教父的奥古斯丁的作用无论作何评价都不过分。早期基督教并没有统一的系统的教义和神学理论；只是在基督教的发展中出现了一些护教人物，他们努力使基督教的信仰教义化、统一化、仪式化、组织化，从而成为解说基督教信仰的权威，被信徒们称为教父，其理论被称为教父哲学。奥古斯丁是教父哲学的代表人物，被尊为“伟大的教父”、“上帝的圣者”，^①影响最大，最为著名。

在哲学观念上，奥古斯丁的最大特点是把世界分为两大部分即上帝之城和尘世之城。他吸收了新柏拉图主义者普罗提诺关于恶是缺乏存在本质的观点，把恶定义为“背离本体，趋向非存在的东西，趋向于造成存在的中断”的东西。^②从现实根源看，在奥古斯丁晚年时期，罗马帝国陷入了空前危机，所谓永恒之城罗马也曾在公元 410 年为哥特人所攻破并遭劫难。这使得奥古斯丁对尘世之城悲观失望进而把希望寄托于实际上并不存在的上帝之城。这种哲学和神学的观念是他伦理思想的出发点和指导原则。奥古斯丁伦理学的主要任务就是给人们指出一条精神解脱与幸福的道路；同时，用神学理论来反击异教徒及基督教内部异端的挑战。而他是凭着吸收古希腊哲学（柏拉图哲学）与《圣经》思想完成他理论体系的。

^① 吕大吉：《西方宗教学说史》[M]。北京：中国社会科学出版社，1994 年 11 月第 1 版，第 90 页。

^② F. Schaff: *Aselect: Library of the Nicene and Post Nicene Fathers*, Vol. 4, Buffalo, 1887, p. 72.

中国学者章海山在其《西方伦理思想史》著作中把奥古斯丁的宗教伦理归纳为万物无不善论、原罪说和预定论、基督教三主德：信仰、仁爱、希望，中国学者黄伟合在其著作《欧洲传统伦理思想史》一书中对奥古斯丁的宗教伦理也有过精彩的总结，他从人性论、预定论、七主德这3个方面对奥古斯丁的天主教（基督教）伦理作了具体阐释：^①

第一是人性论。奥古斯丁对人性的看法具有动态的性质。也就是说，他认为人性本来是善的，但由于人的意志而堕落，使得这种人性变为恶，这是其人性论的基本特征。第二是预定论。在基督教历史上，自由意志与客观必然性的关系问题占据着重要地位。《圣经·新约》中曾提出了这个问题，但未具体展开。奥古斯丁对这一问题予以了特别关注，其观点的基本特征是：在某种程度上对自由意志论者稍稍作了些让步，但根本立场是上帝预定论。第三是七主德，其中包括三条神学德目（即信仰、仁爱、希望）和四条世俗德目（即节制、审慎、公正、坚毅）。这种思想由奥古斯丁提出最终由托马斯·阿奎那完成。

我认为，奥古斯丁的人性论实质上谈的是世间万物皆为善，外在环境的变化导致了恶的产生。奥古斯丁主张人在作恶问题方面是有自由意志的，作恶出自人的自愿。按照奥古斯丁的观点，恶不在于外物，而在于意志转向低劣的事物。这种转向本身就是恶，恶出自意志自身。

奥古斯丁的预定论是一种道德说教，是为当时的上层统治阶级服务的，劝导人们要忍受苦难，面对现实，服从顺从。奥古斯丁特别重视《圣经·新约》保罗书信中关于原罪和恩宠的论述，结合自己转变信仰的宗教体验，系统地发展成原罪论和恩宠论这两种理论，用以反对贝拉基^②关于人对善恶选择的自由意志论。根据奥古斯丁的预定论，由于亚当的堕落，祸及子孙，把罪带给后代，人类从此失去了向善的能力，在罪恶中不能自拔；只有依靠上帝赐予的恩宠，才能信仰基督，称为义人；他又认为这种恩宠只有上帝预先选定的人才能获得。人类的其余部分，上帝仍让他们处于罪恶之中，遭受正义的惩罚。

黄伟合对基督教伦理思想的七条基本道德原则进行的分析观点明确，内涵丰富。我认为，奥古斯丁虽然主张人的获救和幸福预先取决于上帝的意志，但他强调人在现世行善的重要性颇具道德价值。为了建造上帝天国的殿堂，人必须在内心中先建造起上帝的殿堂，也就是说，人要在教会统治之下，从事宗教的道德修养，以期能在来世获得拯救。奥古斯丁的伦理思想对于当时社会人民的斗志和罗马帝国的统治发挥着不同的作用。从奥古斯丁逝世到13世纪托马斯·阿奎那的诞生的这一段时期，思想界就有关信仰与理性的关系、预定论与自由意志的伦理思想进行了激烈论战，这样的争论对后来托马斯·阿奎那伦理思想也产生了重要影响，并作了理论上的铺垫和准备。

^① 黄伟合：《欧洲传统伦理思想史》[M]. 上海：华东师范大学出版社1991年11月第1版，第113页。

^② 贝拉基是不列颠或者爱尔兰的修士，他反对奥古斯丁的恩宠和预定的学说，他一句话能说明自己的主张：“如果我应该这么做，我就能这样做。”他否定亚当的原罪，以为人靠自己的意志向善也能得救。

二、阿奎那时代的天主教（基督教）伦理观

在教父哲学的基础上，经院哲学在神学体系内对基督教道德哲学进行了新的构思，逐步形成了体系完整的经院哲学。其在阶级基础和理论内容方面与教父哲学有着相似之处，是后者的精致化和合理化。经院哲学家以托马斯·阿奎那影响最深，贡献最大，最为典型。圣徒、天使博士^①托马斯·阿奎那从综合的立场，以基督教的道德理想为灵魂，通过诠释亚里士多德的伦理学结构和内容，构建了一种新的思辨神学伦理体系。这个体系是中世纪神学伦理学与古希腊道德哲学的最庞大、最全面的综合，也是经院哲学系统内基督教伦理的最高的成就和最完备的形态。

中国学者宋希仁在其《西方伦理思想史》著作中从神学伦理体系的方法结构、上帝存在的道德论证、善恶价值论、基督教德性论这4个方面对阿奎那时代的天主教（基督教）伦理观进行了详尽的分析阐释：^②

（一）神学伦理体系的方法结构 3世纪以后，鲍依修斯是最早把亚里士多德的逻辑性翻译成拉丁文的学者。10—12世纪的阿拉伯人阿维森那和阿维罗伊是对柏拉图和亚里士多德的思想重新进行综合思考的学者。加上当时的亚里士多德学者阿尔伯特、马革努斯等人的传授，提供了托马斯在教父思想体系的基础上创建神学伦理体系的可能条件。

（二）上帝存在的道德论证 托马斯之前的安瑟伦首先提出了著名的“上帝存在的本体论证明”，认为上帝是思维的最大可能的对象，不可能不存在。托马斯在此基础上，借用亚里士多德对存在的分析，以类比论证为依据，进一步深化了上帝存在的证明。

（三）善恶价值论 托马斯在上帝存在及其本性论证中，确定了上帝是智、善、爱同一的完满的存在。他认为，善与存在是同一种类型的概念，它具有非单一性和类比性。指称上帝的称谓，如真、善、美、智慧、力量、仁慈等，都具有这两种特征。正如太阳的力量在地上产生出多种多样形式的事物，存在于被造物中的分散的、多样的完善性曾经以统一的方式存在于上帝之中。

（四）基督教德性论 人的理性是上帝的理性的不完善阶段，托马斯以此为前提，综合希腊美德观念和教父美德体系，把德性分为人德和神德，或人学神性和神学德性，并提出了一个包括柏拉图的四德、亚里士多德的理智美德和伦理美德以及教父道德哲学的主要美德在内的一个综合的神学美德体系。

托马斯的伦理思想体系是中世纪最完全、最具代表性的神学伦理思想体系，

^① 1323年，教皇约翰二十二世封托马斯·阿奎那为“圣徒”；1567年，教会授他以“天使博士”的荣誉称号。1879年，教皇利奥十三世重申托马斯神学体系是“天主教的至今唯一真实的哲学”，托马斯主义成了罗马天主教的正统神学。

^② 宋希仁：《西方伦理思想史》[M]。北京：中国人民大学出版社，2004年1月第1版，第136-142页。

这应已成为学界的共识。就其神学伦理体系的方法和结构而言，在笔者看来，托马斯是成功的，他借鉴经院辩论法，效仿亚里士多德的结构方法，吸收了亚里士多德、天使博士奥古斯丁及经院哲学家安瑟伦伦理思想的精华，成就了其流芳百世的大作。

照前所述，以笔者的视角来看，对上帝存在的道德论证是托马斯宗教哲学的要旨所在，中心所在。对于科学和科学的哲学来说，上帝当然是不存在的，不过如何从哲学和科学的立场来分析批判从亚里士多德直至托马斯的论证，目前仍然是一个值得继续研究，深入探讨的问题。

上述分析揭示了善恶之间的关系，同时也对善与真及善与存在的联系作了说明。我认为，托马斯的善恶理念是与人的理性和自然法则相统一的。每个人都具有行善、求善、避恶的理性本能，这是直觉实践理性的行为。在一定程度上，人的理性与善性冲动显示了人本性的内在倾向。与这种本性相一致，就是要与上帝所创造的宇宙本性相一致。达到了这种一致，执行圣经中上帝启示的道德命令就显得尤为必要。

在美国学者阿拉斯代尔·麦金太尔看来，“称上帝为善，就是要将上帝命名为欲望的目标。因此，善的标准实质上是非神学的”。^①当然，没有对上帝的爱，某个行为依然可以说是一般性的善，只是绝不可能被视为是完美的善。

综上所述，托马斯·阿奎那的基督教神学伦理学思想体系是中世纪经院哲学伦理学发展的最高成就，是基督教神学发展史上的最高峰，是13世纪基督教会试图建立一个基督教一体化世界的基本构想，如日中天；但在它之后的中世纪后期，基督教神学却江河日下，日薄西山。托马斯神学伦理体系遭到了新的时代精神的强烈批判，一种新的价值观和人生哲学逐渐成长起来，反宗教的哲学，启蒙思想，无神论的宗教哲学也日甚一日地发展起来，人们开始把目光从神转向人，从来世转向现世，人生而平等和个性自由的思想渐渐与教会发生冲突。究其原因，似乎不能不追溯到托马斯·阿奎那对理性和哲学的强调，这也许是他所始料不及的。但托马斯神学伦理体系所具有的综合性、包容性和思辨性，依然是中世纪基督教文化统一性的最有力的论证者。从这一意义上说，托马斯的神学伦理体系是中世纪基督教伦理思想最权威、最集中的表述。

^① Alasdair Macintyre, *A Short History of Ethics*, London: Routledge and Kegan Paul plc, 1967, p. 119.

第五章 近代以来西方天主教伦理观的变迁

西方历史学界没有近代与现代之分, modern 这个英文词通常是指从文艺复兴以来的所有历史阶段。按照中国的历史分期, 近代是指中英鸦片战争开始(1840年)到五四运动(1919年)这中间的一段时间, 1919年到1949年为现代, 1949年以后为当代, 本章所论述的近代以来与此时间划分段线大致相同, 指的是19世纪初期到20世纪末期这一段时间。在这一章中, 依照历史发展和时间先后顺序, 笔者试从托马斯主义及其伦理观(14—18世纪)、新托马斯主义及其内部论争(19—20世纪)、梵二会议以后的天主教伦理观(1962—2000年)这三个方面对近代以来西方天主教伦理观的变迁进行阐释分析。

一、托马斯主义及其伦理观(14——18世纪)

托马斯主义本为西方中世纪后期天主教神学的重要思想体系, 但这种理论的影响却一直到了近代早期。因此, 该理论的伦理观分析就需要从14世纪开始, 一直到18世纪。

托马斯主义是欧洲中世纪神学家和经院哲学家托马斯·阿奎那所创立的基督教神学学说, 它将亚里士多德哲学中的消极因素加以发挥, 纳入基督教神学体系, 为上帝存在、信仰高于理性等基本教义作哲学论证。

19世纪末, 教皇利奥十三世敕令所有天主教哲学和神学课程都要以托马斯·阿奎那的学说为基础, 使托马斯主义成为罗马教廷的官方哲学。托马斯第一次全面地论述了基督教神学道德。他认为人与动物不同, 因为人具有理智和自由, 可以进行选择, 是自己行动的裁判者和主人。道德科学的作用就是帮助人去发现正确行动的目的和手段, 而道德科学之所以能制定行为准则, 就在于它体现了上帝的意志。任何行为都追求一定的目的, 但由于行为的地位不同, 其目的也有区别, 而在一系列的目的之中, 有一个最终的目的, 那就是最高的善, 即上帝。上帝是一切善、美德的源泉。托马斯按照道德问题的不同方面, 把人们获得的美德分属于传统的四德: 人有趋乐避苦的习性, 这必须加以经常的控制, 这是节制的美德; 人们还需要刚毅的美德去对付在合理追求目的时遇到的困难和痛苦的障碍; 为了使人们的欲望服从于共同的利益, 还需要有公正的美德; 而在按照上述美德行事时, 就发展了自己的思维能力, 从而获得了审慎的美德。如果人仅仅是上帝的一般创造物, 那么这些美德就足以指导人们的道德生活了, 但是上帝还要人们进行超自然的沉思, 参加神性的生活, 因此, 人还必须得到上帝的恩赐, 具有新的美德即神学的美德。这就是信仰上帝, 寄希望于上帝和全心全意地爱上帝。

托马斯主义伦理学竭力宣扬神学道德，从而使伦理学成了神学的婢女。

中国学者章海山在其著作《西方伦理思想史》一书中对托马斯伦理思想进行了精彩总结，从人既有人性又分有神性、尘世的德性和神学的德性、人的最高幸福在来世这3个方面对托马斯主义及其伦理观进行了具体诠释。^①

我认为，托马斯的人分有人性和神性的理念蕴含着深刻的哲理，在他之前，尚无人持这种观点。人性和神性与道德生活和宗教生活相对应，托马斯伦理思想的终极目标是论证道德生活理当服从服务于宗教生活，简而言之，人的人性和神性这双重性可以说是托马斯整个伦理思想体系建立的前提。

托马斯提出了天堂的幸福和尘世的幸福的理论，为实现这两种幸福，其途径就在于尘世的德性和神学的德性，神学的德性是到达天堂的幸福的必要途径，尘世的德性是达到尘世的幸福的必然途径。在本文作者看来，托马斯把神学的德性与天堂的幸福进行有机结合，目的在于鼓励人们通过信、望、爱的神学的德性达致天堂的幸福；将尘世的德性与尘世的幸福结合在一起，希冀通过审慎、公正、节制和刚毅的实践的德性以求得尘世的幸福。信、望、爱以及审慎、公正、节制、刚毅后来成了基督教的七主德，成为中世纪占统治地位的道德规范体系。

与奥古斯过于强调人在道德生活中消极等待的理念不同，托马斯要积极得多。在笔者看来，托马斯承认人有尘世的德性，承认人有尘世的幸福，承认人在现实生活中有作恶的自由意志，也有从善的自由意志，认为这一切都是为来世幸福而作准备的。托马斯一再强调，人最终要靠上帝的拯救，靠教会的指导才有来世的幸福，即最高的幸福在来世。这种伦理思想实质上是要人们在世俗社会中，在地上世界里，积极服从教会的统治，努力为来世幸福作准备。

综上所述，托马斯的伦理思想是要求人们在尘世中，在世俗社会里，听从教会的安排，服从教会的统治，在行为和道德生活中采取积极态度，把这一切都都视作是为来世幸福，为获得神学德性作准备的，人最终要靠上帝的拯救，也就是要靠教会的指导才有来世的幸福，尽最大努力为来世的幸福作好准备。其伦理思想体系可谓是中世纪最完全、最有代表性的神学伦理思想体系。不得不承认，托马斯的伦理思想能占据思想领域的统治地位，成为天主教哲学与神学的正统思想，说明该伦理理念确实有一定的合理之处。当然，托马斯的伦理思想在文艺复兴时期和资产阶级革命时期受到了不同程度的批判，不过仍然具有巨大的影响力，本章第二部分要论述的新托马斯主义就是在托马斯主义伦理思想基础上的继承和发展，承接和改进。

二、新托马斯主义及其内部论争（19—20世纪）

在现代西方哲学中，新托马斯主义（Neo-Thomism）是一种流行较广、影响

^① 章海山：《西方伦理思想史》[M]。沈阳：辽宁人民出版社，1984年10月第1版，第192页。

较大、时间较久、具有世界影响的宗教哲学，记得有人称之为“三驾马车”（实证主义、存在主义、新托马斯主义）之一。它在许多国家、特别是在那些信仰天主教的国家^①颇有市场。由于罗马教皇曾宣布新托马斯主义为天主教的官方哲学，这样他可以借助于教会政治和经济势力，在世界各地进行活动，经常召开与出席各种国际性会议，出版大量书籍和杂志，并设立各种研究中心，研究哲学、自然科学借以不断完善其哲学体系。

（一）新托马斯主义产生的历史背景和缘由

新托马斯主义由托马斯主义发展而来，是20世纪天主教的神学思潮。因以复兴中世纪基督教思想为宗旨，又称新经院主义神学。起源于1879年教皇利奥十三世发表“复兴托马斯黄金般的智慧”通谕，主要目标是构筑一种新的经院学术综合体系，并使之与现代科学步调一致。^②作为一种宗教哲学，它的世界观是以基督教神学为基础的。继老托马斯之后，新托马斯主义继续把哲学看作是神学的婢女，它是一种神学形式的现代客观唯心主义；同中世纪的老托马斯主义相比较，两者既有内在的联系，又有明显的区别。因为它把托马斯·阿奎那学说的主要成份同18—19世纪唯心主义体系^③的原理，按他们自己制定体系的需要，经过重新的解释，很好地使之和自己的体系有机结合。

基督教神学的起起落落一定程度上制约着托马斯主义的兴衰。在经院哲学史上，托马斯主义在13、14世纪之交达到了顶峰，托马斯·阿奎那（1225—1274）给经院哲学创立了完整的体系。但即使在当时，经院哲学内部就出现了反对托马斯·阿奎那正统经院哲学的派别和思潮。

罗吉尔·培根、邓斯·司各脱、威廉·奥卡姆等与新兴自然科学相联系的唯名论者竭力抨击托马斯·阿奎那的正统经院哲学思想。与此同时，又有各种形式的“异端”、“异教”相继出现。他们与当时农民、城市市民的反封建的运动结合在一起冲击着经院哲学的权威，致使托马斯主义的经院哲学的主张不断被人们所识破，其影响也随之日趋式微。到了16世纪（中世纪结束）资本主义与封建主义承接时期，在欧洲宗教改革运动中产生了反抗罗马教皇的新教后，基督教中也包括天主教在欧洲一些国家失去了统治地位，而托马斯主义的唯心主义的宗教理论威信也几乎降低到零点，从此托马斯主义一蹶不振，每况愈下。^④

理性主义自17世纪以来在西欧占了上风。培根、牛顿等人的自然科学理论、洛克的宗教宽容学说以及笛卡尔的唯理性主义哲学，又不断地冲击着基督教神学的保守立场，罗马教会虽然利用耶稣会、宗教法庭等手段来镇压思想异端，继续维护中世纪传统教义，但始终无力阻止由科学和哲学发展形成的理性时代的到

^① 这些天主教国家一般指的是法国、意大利、西班牙、德国、美国以及拉丁美洲一些国家。

^② <http://baike.baidu.com/view/562287.htm>, 2009年5月11日。

^③ 唯心主义代表人物有康德、谢林、黑格尔等人。

^④ 吴宗英：《现代西方新托马斯主义》[M]。福州：福建人民出版社1988年2月，第2页。

来。于是传统的基督教的教义又遭遇到在神学领域中兴起的一股用理性来解释信仰、以理性来说明人们宗教感受的思潮的挑战，即受到当时兴起的一种理性神学（Rational theology）的挑战，其中最有影响的是自然神论。他们认为，人类本身有一种原初的自然宗教，——认为上帝在太初创世时，就已确立“自然规律”来统治宇宙，因而人们虽然要信仰宗教，但要以理性来说明人们的宗教感受和信教活动，要根据理性来过德性的生活。这种理性的宗教信仰观到了18世纪虽有一定发展，但由于受业已兴起的启蒙运动的冲击，又遇到了新的挑战。一些思想家、哲学家认为，理性宗教观过于抽象，过于理念化，缺乏情感和美感，因而无法吸引大众，因此，它应该由反理性主义的浪漫主义思潮取代。这种思潮的代表人物认为，上帝虽然存在，但不能通过理性来理解，而应当通过本能的感受来体验。既然是这样，人们对上帝的态度，就不应该是理解和论证它的存在，而应顺从它，按其意旨来生活。这种反理性主义的宗教思潮在18世纪末是有相当市场的。

然而，法国资产阶级革命（1789—1794）的胜利严重打击了原来为封建制度服务的学术机构和教会组织；但是，教会组织和宗教思想并未就此销声匿迹，而仍在伺机反扑。正像法国著名文艺批评家、作家圣佩韦（1804—1869）事后在1854年为天主教进行辩护时所记载的那样，早在1802年已有端倪，《忠告者》杂志公开刊载了拿破仑一世（1769—1821）和当时罗马教皇缔结亚眠和约的消息。出身贵族的法国消极浪漫主义著名作家夏多勃里安（1768—1848）在1802年发表的《基督教真谛》就公开宣扬基督教是社会秩序和道德的支柱，攻击启蒙主义者，反对资产阶级革命。以后，德·梅斯特尔（1763—1852）、德·博纳尔（1754—1840）、拉门奈（1782—1854）则进一步从哲学上来维护传统观念，从而影响到经院哲学的复活；特别是后者认为，个人的偏离理性，要用信仰来纠正，声称信仰才是代表全人类的主张，宣扬回到传统上来（他称之为“常识”），即宣扬要由上帝赐给人类以真理。不过拉门奈的政治理论带有二重性，既带有神权政治的色彩，又带有民主政治的特征，从而威胁到拿破仑战争以后教会和世俗国家之间确立的关系。这样，他的理论在1832年和1834年相继遭到罗马教会的谴责。

在此以前，罗马教会对哲学很少有官方的兴趣，当时的罗马耶稣学院的教士们信奉的哲学学说，并不专注于某种传统哲学权威；这个学院中设置的课程，大部分是和数学、自然科学有关的。随着当时整个形势发展和批评拉门奈的需要，促使罗马教廷回到了中世纪经院哲学。^①

当然，早在18世纪中叶，西班牙就有人强调研究中世纪经院哲学。加泰罗尼亚的枢机主教博克索多于1757年就发出呼吁，强调要注意研究托马斯·阿奎那，当时就得到了天主教耶稣会会士马斯杜的响应。他们后来所从属的公谊会于1767年被逐出西班牙。到了意大利，博克索多本人就在意大利北部城市皮亚琴

^① 吴宗英：《现代西方新托马斯主义》[M]。福州：福建人民出版社，1988年2月，第4页。

察的阿尔贝罗尼学院教授哲学,促使不少人后来转而信奉托马斯主义,其中著名的代表是布泽蒂(1777—1824)。不久,这股影响也被带到了罗马。后来受他们影响的达泽利奥(1793—1862)于1824年执掌罗马学院,他的学生佩契(1810—1903),就是后来树立托马斯主义权威影响极大的罗马教皇利奥十三世(在位期是1878—1903)。虽然当时正在复兴的托马斯主义也遭到某些人的反对,但是,随着1848年革命浪潮的冲击,教会内部很快放弃不同见解的争论,并为了抵制包括马克思主义在内的新思想的传播,设立了一些新的机构,在当时新上任的教宗庇护九世(1846~1878在位)的坚持下创刊《civiltà catholica》。在编辑成员中,主张回到中世纪经院哲学的人占有明显优势,从1850年开始,这个刊物就竭力宣扬教宗极权主义,企图遏止马克思主义、社会主义思想的传播。之后的1864年,在教宗庇护九世本人主持下,公布《现代错误学说汇编》。把社会主义、共产主义学说以及一切反对教宗统治的学说都宣布为“错误学说”;为加强教宗权威,第一届梵蒂冈公会议于1869年12月至1870年7月在罗马城的梵蒂冈举行。共有4个会期,与会者人数为770人。会议制定了反对理性主义的天主教信理以及教宗首席权和教宗永无谬误的信条。^①

新托马斯主义在这样的社会背景之下应运而生。1879年8月4日,罗马教皇利奥十三世发表了《天父圣谕》通谕,号召重建托马斯主义,并将其规定为天主教的唯一真正哲学。在天主教会史上,通过发表通谕的形式来挽救日益式微中的经院哲学,以便复活托马斯主义,这是破天荒的事件。

教皇利奥十三世发表通谕之后,采取了一系列的相应措施。首先是从组织上采取措施。同年10月15日宣布在罗马筹办“圣托马斯学院”,尔后在1880年5月8日正式成立“圣托马斯学院”作为复活托马斯主义的活动场所,并任命其兄弟约瑟·贝任红衣主教为院长,推行教皇的旨意。接着在同年8月又宣布托马斯为哲学界“最高权威”、“天使博士”。与此同时,教皇发布公函指令比利时马里总主教在卢汶大学首先开设托马斯哲学特别讲座,于1882年推荐神父(神学博士)曼尔西埃(1851—1926)出来承担特别讲座的工作。从此曼尔西埃便成了复活托马斯主义的重要人物。他往返于比利时卢汶与罗马梵蒂冈之间,一方面“亲聆”教皇关于复活托马斯的各项具体旨意,另一方面又向教皇出谋献策,并很快组织了以他为首的讲学团,正式讲授“圣托马斯高等哲学课程”。曼尔西埃根据教皇下令所拨款项(15万法郎)竭力把卢汶大学办成国际性的托马斯主义研究中心,为此在世界各地收罗人才,不惜工本的再版和发行托马斯著作,罗马教皇又开动各种宣传机器扩大影响,使托马斯主义得以焕发生机。^②

教皇在从组织上采取了措施之后,又给复活托马斯主义规定理论宗旨。他鉴于当时的自然科学的发展,感到重复老托马斯的旧调已经失灵,规定复活托马斯

^① 任延黎:《天主教知识读本》[M].北京:宗教文化出版社,2003年10月,第14页。

^② 全增嘏:《西方哲学史》[M].上海:上海人民出版社,1985年1月,第715页。

主义时,不能简单地沿袭老托马斯的理论。而要使老托马斯的理论现代化,强调务必使“13世纪经院哲学之王”、“天使博士托马斯的经院哲学原理”同现代科学的发展“结合起来”。他告诫经院哲学工作者要学会运用“推陈出新”的公式,以便使教会不被指控为罪恶,说“教会是痛恶科学的”和“教会专门散布蒙昧无知”的。经院哲学工作者一定要改变过去在老托马斯影响下那种使“天主教徒自己同科学对立起来、采取怀疑甚至于无所谓的态度”,因为这种态度和思想“是作茧自缚”,“是不利于信仰的”。曼尔西埃积极推行教皇旨意,表示“作为现代托马斯主义的捍卫者,一方面应当尽量利用一些新的依据,另一方面应努力使托马斯的基本原理不断地体现在现代科学的研究成果上”。在这种思想支配下,一些新托马斯主义的鼓吹者,在“卢汶高等哲学研究所”专门建立诸如心理学实验室、物理学实验室等等各项科学实验室,进行各种自然科学研究,借以把自然科学和科学的认识论纳入神学的轨道。

教皇利奥十三世统治教会长达25年(1878—1903)之久,他既是中世纪经院哲学的最后一个托马斯主义者,也是现代经院哲学的第一个新托马斯主义者,而利奥十三世的追随者曼尔西埃被认为是新托马斯主义的创始人之一。^①

(二) 新托马斯主义的历史演变

有中国学者认为,第一次世界大战后,旧的理论逐渐凋敝,新的思潮应运而生。随着20世纪资本主义危机的出现,与神学思潮相关联的新托马斯主义也在各主要资本主义国家,特别是在那些天主教占优势的国家广泛传播开来。到了第二次世界大战期间,这股思潮又有增长,这一期间可以说是神学界派系林立,众说纷纭,有以德国历史家斯宾格勒为代表的所谓历史神学,提出了一种文明历史都将不可避免地衰败的历史循环论。不少基督教思想家^②也循此基调来解释社会历史的变迁;在两次世界大战之间出现了居首于一时的、以正统基督教神学依据的、反对自由派神学的所谓新正统派神学。在欧洲,这种正统派神学又分为以瑞士卡尔·巴特(Karl Barth, 1886—1968)为代表的危机神学和以布龙纳(1889—1965)和哥加尔滕(1887—1967)为代表的辩证神学。

该学者进一步介绍说,到了50年代中期,新托马斯主义一方面利用其他哲学和哲学流派来补充自己的理论体系。例如,德国的新托马斯主义者积极地用康德的学说来提出问题和解决理论问题,有的甚至利用黑格尔的哲学观点来修补托马斯主义的学说。另一方面在新托马斯主义内部出现了强调同具体科学相结合、修改老托马斯主义陈旧教义的倾向,以便使托马斯主义思想披上现代化时装。特别是在这一段时间里出现了泰亚尔的基督教进化论,在欧洲产生了广泛影响。一些新托马斯主义者主张修改托马斯主义形而上学的静止观点,力求把新托马斯主义

^① 全增嘏:《西方哲学史》[M].上海:上海人民出版社,1985年1月,第718页。

^② 如英国的天主教徒道森(1889-1970)、圣公会教徒汤因比、俄罗斯的别尔嘉耶夫(1874-1948)、英国神学家巴特·菲尔特(1900—)以及德国神学家潘内伯格(1928—)等等。

义哲学推到一个世俗化和现代化阶段。进入 20 世纪 60 年代以后,使新托马斯主义哲学发生重要的变化和发展的,是第二届梵蒂冈大公会议的准备和召开。由于教会内部矛盾重重,以至会议从准备到召开共经历了 3 年之久(1962—1965)。这次会议为宗教哲学制定了世俗化和现代化的方针,并改换了那种以赤裸裸形式反对共产主义运动的策略。会议一方面强调建立宗教统一战线,宣传信仰自由,主张与其他宗教如佛教、伊斯兰教和犹太教停止对立,主张忘记过去,互相了解,加强兄弟友谊与合作。求同存异,不计差别,保卫共同的宗教原则,共同反对无神论。另一方面,会议提出要同各个学派进行对话,利用其它哲学流派的成果,来充实新托马斯主义的理论体系,特别是与存在主义结合起来,来解释新托马斯主义。一些新托马斯主义者自称为新托马斯主义的存在主义或基督教的存在主义。根据会议的旨意,新托马斯主义者要建立以神为中心的人道主义,来代替以人为中心的人道主义和经济的人道主义。他们认为以神为中心的人道,也承认人的非理性部分,理性和超理性部分,用神圣的爱代替武力。维护自由、民主、人权与和平。会议虽然达成了书面协议。但在会后他们承认并未认真执行,在罗马天主教会内部又加剧了矛盾和冲突,在第二届梵蒂冈大公会议以后,一些新托马斯主义者,转向研究人本学问题,研究胡塞尔的现象学、海德格尔以及萨特的存在主义哲学。所有这些在新托马斯主义发展史上都是重大的变化和发展。^①

在美国学者詹姆斯·C. 利文斯顿看来,新托马斯主义代表了一种要把托马斯·阿奎那的传统理论带到 20 世纪大不相同的哲学气候中来的努力,它力图表明,这个学说对于现代的种种问题,正如对于 13 世纪的种种问题一样,是同样地适用的。这个运动的主旨可以陈述如下:作为一种教义体裁,托马斯主义的真理是永恒之子,独立于时间流变之外;作为这个教义在人类历史过程中的表述,托马斯主义又是时间之子,需要适应不断变化的条件。^②

在 20 世纪 70 年代中期,新托马斯主义者先后两次举行纪念托马斯·阿奎那的活动。他们借助这两次纪念活动,再次重申新托马斯主义不应局限于老托马斯主义的陈旧教义,而要适应时代的需要。1980 年教皇约翰·保罗二世明确指出,天主教哲学所有的论证和理论都不应以圣托马斯为根据,他的哲学原理不能满足时代的需要,而且在圣托马斯那里存在着许多空白,亟需加以补充。新托马斯主义者必须时刻注意新情况、新形势,同现代科学文化相结合。唯有这样,教会才能够更有效地传播福音。

从 1879 年教皇利奥十三世发表通谕以来的 100 多年间,天主教官方不断变换其策略,作为曾一度充当天主教官方哲学的新托马斯主义,也随之经历了不同的发展和演变阶段。从维护正统的托马斯主义,到主张使托马斯主义“世俗化”和“现代化”的新托马斯主义,都力求挽救它们所面临的危机局面。目前,新托

^① 吴宗英:《现代西方新托马斯主义》[M].福州:福建人民出版社,1988年2月,第10页。

^② 詹姆斯·C. 利文斯顿:《现代基督教思想》[M].成都:四川人民出版社,1992年版,第754页。

马斯主义作为一种宗教哲学仍有很大的影响。世界各地有许多研究它的机构，其中主要的研究中心有：梵蒂冈的托马斯主义研究院，弗莱堡的天主教大学（瑞士），科伦的大阿尔伯特研究院，在华盛顿、渥太华、巴黎、因斯布鲁克、马德里、多伦多均有研究天主教的机构。^①

（三）新托马斯主义主要代表人物及其伦理观

许多思想家和学者在建立和传播新托马斯主义理论，也有一些神学家常常被列为新托马斯主义者，从严格意义上讲，就其产生的影响这个角度，主要代表人物是法国的雅克·马利坦（Jacques Maritain, 1882-1973）。在现代新托马斯主义伦理学阵营里，马利坦无疑是一面旗帜。他所创立的存在伦理学体系不但完整表达了新托马斯主义的伦理学主旨，而且在整个现代西方伦理学史上也堪称恢宏。

雅克·马利坦出生于法国巴黎，一生著作甚多，有400多本（篇），涉及的主题是各式各样的，在研讨托马斯主义的哲学方面著作颇丰。^②他在漫长生涯中勤于写作，为宣扬宗教哲学留下了许多著作。中国社会科学院世界宗教研究所所长卓新平指出，马利坦以其开放性和前瞻性的努力使托马斯主义在当代社会得以更新，其成功使之于1965年12月8日“梵二”会议结束时受到教皇保罗六世的赞许和祝贺。^③

现代新托马斯主义哲学家鲍亨斯基认为，形而上学构成了托马斯主义的核心，它与本体论紧密相连，并以存在的存在为其对象。形而上学是古希腊哲学大师亚里士多德创造的一个新哲学概念，它指的是以在具体科学之上或之后的一般存在本身为研究本体的哲学学说，与哲学本体论密切相联。托马斯·阿奎那通过对一般存在的哲学本体论研究，证明神学高于科学的形而上学本体存在特征。这一宗教哲学传统也构成了现代新托马斯主义的主题，马利坦更是如此。

马利坦的基本观点可以从这样几个方面来分析：

第一，他认为，人类所能拥有的知识或科学大致可分为两大类：一类是人类科学；一类是神学。人类科学基于理性而然，哲学是所有人类科学中最高科学。但在所有的人类科学之上还存在一种更高的科学，这便是神学。他说：“哲学是人类科学即理性之自然照明来认识事物的科学中之最高者，但还有一种科学却在它之上。因为，如果有一种科学是人类对于天主本身所专有的知识之参与，那么这种科学就显然比最高的人类科学还要高级，而这样一种科学是存在的，这便是神学。”^④科学凭着理性之光而认识实际的事物存在，哲学则是关于存在之存在的

^① 全增嘏：《西方哲学史》[M]。上海：上海人民出版社，1985年1月，第719页。

^② 马利坦有关托马斯主义哲学方面的著作有《哲学概论》（1921）、《七论存在和思辨理性的原理》（1934）、《自然哲学》（1935）等。在社会、政治和文化等领域内也有不少著作，如《精神的首要性》（1927）、《宗教与文化》（1930）、《论现世的制度与自由》（1933）等。马利坦对艺术与艺术哲学也有研究，如《艺术与经院哲学》（1920）、《诗的境界及其它》（1935）、《诗的状况》（1938）等等。

^③ 卓新平：《当代西方天主教神学》[M]。上海：上海三联书店，2006年12月，第42页。

^④ J.M.Bochenski, *An Introduction to Philosophy*, Los Angeles: University of California Press, 1974, p. 239.

学问，而神学又是关于最高存在的学问。

第二，他认为，伦理学以自由选择为道德生活的开始，但“自由选择”只是“道德行为的一种预先要求”，它本身“并不构成道德行为”。道德行为的关键是以“理性、甚至是”永恒理性“来控制调节行动。进而言之，伦理学是以形而上学为先决前提，但它并不等于形而上学的一部分，也不是思辨科学的一部分。思辨科学为知识而求知识，寻求的是第一原理，而道德实践科学则是为行动而求知识，寻求的是“人生目的”。人生目的在伦理学中所起的作用与第一原则在思辨科学所起的作用相应。显然，马利坦已把人生目的的问题置于伦理学的核心地位。

第三，他认为，基督教伦理的主旨首先在于为人类生活确立最终理想和目的。“目的秩序”必须有与之相应的“手段秩序”，反之亦然。从伦理学意义上说，所谓手段的道德问题首先表现为实现道德目的的条件、环境和方式问题，也就是人类社会生活条件、政治文化环境以及人类如何适应这些环境，利用这些条件的问题。他写道：“我们看到，政治从属于道德，从属于真正的道德，准确地说是因为它即是道德，是某种人类的、实践的和可实践的道德。”^①

第四，他认为，现代世界只创造了一种物质文明，而失之于无序和非人性。就此而言，“基督教的观念与现代世界的观念是相对立的”。但另一方面，现代文明毕竟创造了某种历史的进步，为基督教文化观念的展开提供了许多条件。从这一点来说，两者又并非是相互对立的。从某种意义上看，基督教文化观念的使命恰恰在于努力保存现代世界，为给现代世界所包含的丰富生活恢复一种精神秩序。马利坦认为，现代文明所缺少的是一种精神秩序，它自身无法建立之，必须求诸于基督教文化才有可能。他进而强调：“和存在一样，秩序本身就是一种善，虽然它并不具备绝对善的价值，但却是一种必要的善。所以，秩序的观念和统一的观念密切相连，这意味着它属于超验的领域。马利坦将这种内在精神秩序称之为博爱的秩序或自由的秩序，亦即新基督教世界的秩序。”^②

总之，建立一种多元的世俗生活秩序与神圣秩序相和谐、私人生活领域与公共生活领域相融合、平等、博爱的新生活秩序，是新基督教世界秩序的历史性理想的基本特征。在马利坦的心目中，这种理想虽尚未实现，但却是可以预期的。它并不意味着任何完美和封闭，而永远是动态发展面向未来而开放着的。

我认为，马利坦的伦理学确实是一个庞大的系统，他的伦理学较好地吸收了托马斯·阿奎那的伦理学精华，加强了伦理学自身的完善，同时将伦理学与其他学科如政治学、哲学等有机地结合在一起，融会贯通，丰富了伦理学的内容。马利坦对基本道德问题的探究，对道德原则论、道德政治学及道德本体论的分析和研究观点鲜明，给后来者留下了可观的伦理学遗产，极大地推动了新托马斯主义伦理发展进程。

^① Jacques Maritain, *True Humanism*, London: Bles, 1938, p. 213.

^② 万俊人：《现代西方伦理学史》[M]. 北京：北京大学出版社，1992年12月第1版，第471页。

（四）新托马斯主义伦理学的基本观点

有西方学者认为，新托马斯主义作为梵蒂冈官方的伦理学说，仍具有极大的局限性和保守性。它继承阿奎那的伦理学传统，把人的自然法（即自然道德律）当作天主教伦理学的基础，并认为来自上帝的道德律都是绝对的、永恒不变的；强调上帝是最完美的善，是人的唯一的最终目的，宣扬有神论的幸福论；限制人的自由，仍把人的意志自由看作恶的根源。这样，使新托马斯主义伦理学仍未能摆脱中世纪托马斯主义的形象，而仍成为教会束缚人的精神和行为的陈旧教条。新托马斯主义者实际上是把自然法概念当作沟通人性与神性的桥梁和统一人的行为与神的意旨的中介。正如马里坦所说：“自然法通过被造的自然的主要结构和需要传达着造物主的智慧”。^①

新托马斯主义者遵循托马斯·阿奎那的传统，强调人的活动的最高目的和人生的意义是趋向最高的善即信仰上帝，以获得永恒的幸福，得到来世天堂的幸福。因此，他们认为，自然道德律不是最高的道德法则，最高的道德法则是神的永恒法则，是上帝的理性和智慧。人的自然法是神的永恒法则在人性中的表现。所以，它与永恒法则一样，不仅具有永恒性，而且也具有绝对性。同时，新托马斯主义者把借助美德而完善的人性看作善行的实际标准。所谓美德，是达到公益和个人道德完善的手段。在托马斯主义伦理学中，美德的范畴首先意味着个人保证与上帝联系的品质和行为方式。新托马斯主义者把美德分为适用于神圣生活的神学美德和适用于人类生活的道德美德。神学美德是信、望、爱，即信仰上帝，寄希望于上帝和爱上帝。道德美德是明理、正义、节制、勇敢四主德（见前文）。神学美德高于道德美德。神学美德是完善的，而道德美德则需要修订或补充。只有神学美德才是认识道德生活的指导。关于美德的产生问题，马利坦认为，这是由于上帝的意志把它们从天上灌注到人类本性的道德美德中的缘故。而布尔克认为，这是因为在人生活的早期，行为主体就是个理性实体，它具有许多潜能，而通过经常使用养成习惯的结果。无论前者，还是后者，他们都是直接或间接地把抽象人性和对上帝的信仰统一于现实人的道德生活中。

在当代天主教中，最受重视的自然美德是社会正义，最受注意的神学美德是爱德。教皇约翰·保罗二世^②的专著《爱与责任》一书中，就详细论证了爱德。随着时代的发展和变化，因袭中世纪托马斯衣钵的新托马斯主义伦理学说，自然要承受来自外部和天主教内部的批评和挑战，而在内容和形式上发生一系列的变化，以至逐渐改变着自身的面貌。

^① Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press, 1951, p.121.

^② 也有译作若望·保禄二世，是罗马天主教第264任教宗，他作为主教和枢机主教，参加了第二次梵蒂冈大公会议。会议最具历史性影响力的结果是公布了《信仰自由法令》和现代世界教会的《牧职宪章》，他为文件的草议作出了重要贡献。

（五）关于宗教伦理学问题的争论

20世纪特别是自下半叶开始在新托马斯主义者内外发生了多次有关宗教伦理学的争论，导致一些新托马斯主义者背离了托马斯主义的基本原则。就此一时期的宗教伦理学问题的争论，中国学者傅乐安在其《当代天主教》著作中认为，宗教伦理学问题的争论主要在西欧和北美的新托马斯主义者之间进行，并指出宗教伦理学问题的争论主要体现在以下3个方面：一是关于最终目的的问题；二是关于个人利益和公共利益的关系问题；三是关于伦理判断的标准问题。傅乐安先生进一步把争论大致分为三派：第一派是“彻底效果论”；第二派是“混合效果论”；第三派是“义务论”者，他们反对各种效果论，认为根据宗教道德的原则和规范，凡是符合这些原则和规范的行为，不论其后果是善是恶都必然是善的。相反，违反这些原则和规范的行为则必然是恶的。^①

上述有关最终目的的问题、个人利益和公共利益的关系问题、伦理判断的标准问题这3个问题的争论是对基督教伦理学的大讨论，因为争论发生的时间是20世纪的下半叶，考虑到当时的时代背景，我们就不难理解新托马斯主义所发生的争论了。当此时期，西方工业化科技革命和城市化的飞速发展对西欧传统社会产生了巨大冲击导致西方社会高度制度化。与此同时，社会物质生活日益丰富，消费主义、享乐主义、性解放等观念与现象日益严重。宗教逐渐失去往常对社会的影响和制约作用，很多人抛弃宗教，否定神，教会的影响越来越小。除此之外，1962-1965年梵蒂冈第二届大公会议胜利召开，这是一次具有里程碑意义的大会，极具革新精神。因此，梵二会议也是分歧和争论的一个因素。通过对3个有关伦理学问题的争论和分歧的分析，其意在阐明在天主教现代化的改革进程中，需要解决的人类社会的现世道德问题，在天主教界产生了很大影响。同时，这些争论又促进了天主教伦理学逐渐接近生活，促使托马斯主义理论发生变化。至于将伦理判断的标准问题分为彻底效果论、混合效果论、义务论，在笔者看来，这种分类法较为合理，因为我们知道，伦理判断的标准问题自这个问题提出以来就一直没有一个统一的答案和论断。并且在不同的时代，不同的社会里，不断有不同或近似的伦理问题出现，所以，其标准问题有时是变化的。笔者更倾向于混合效果论，原因就在于这种效果论理智、科学，符合人类的道义和规范。

三、梵二会议以后的天主教伦理观（1962——2000年）

（一）梵二会议的历史背景

众所周知，自公元4世纪基督教会与罗马皇帝君士坦丁建立和睦关系并很快取得罗马帝国国教地位后，在整个中世纪统治西方世界的一直是两大权威，即教皇与皇帝，两者之间既有斗争，也有合作。8世纪教皇国建立，13世纪时教权达

^① 傅乐安：《当代天主教》[M]。北京：东方出版社，1996年6月第1版，第321页。

到巅峰，罗马天主教会处于万流归宗的地位，罗马天主教成了封建王权的精神支柱。罗马天主教会和封建统治者结合在一起，发动宗教战争，推行殖民主义。罗马天主教会于1215年在教皇英诺森三世当权时开始设立宗教裁判所，在后来的几个世纪中，迫害了无数无辜的科学家和进步人士。^①教会内部则充满形形色色的腐败现象，成为人们抨击和嘲讽的对象。罗马教会在达到鼎盛时期之后，在战争的损耗和社会进步的冲击下，迅速地由盛而衰。

14世纪人文主义在意大利形成，逐渐传至法国、英国和整个欧洲。人文主义者以各种形式的文艺创作宣扬自己的主张，在15、16世纪形成文艺复兴的繁荣局面。其代表人物赞美人，肯定人的合理的人性以及人的合理的需求，赞美人的智慧和人通过自身的努力在现实世界取得的种种成就。人文主义的主张与贬低人的肉体、贬低人生、视世俗世界为罪恶、宣扬灵魂的拯救和追求天国的神学教义形成鲜明的对照。

从17世纪开始，由于实证科学的发展，出现了使社会接受新知识而得到进步的运动，这个运动称作启蒙运动，在18世纪形成高潮。启蒙主义者或推崇一些理性原则，或推崇感性经验，但都尊重人的自然权利，认为人的自然权利、人的伦理道德是独立于宗教、独立于上帝的，是来源于人的理性，因此，只有战胜欺骗、暴力和专制而不是原罪，才能使人的自然本性回归。启蒙主义的这种主张推翻了中世纪以上帝为精神活动的中心、出发点和归宿的观念，对传统神学造成重大冲击。18世纪法国一些启蒙主义者参加《百科全书》的编纂工作，在合作中宣传他们的主张，形成百科全书派。他们在政治见解和哲学观点上虽不尽相同，但都批判天主教会、经院哲学以及封建专制制度，提倡理性的批判精神，提倡自然神论或公开的唯物主义，产生了巨大的影响。

19世纪末，鉴于教会长期实行思想禁锢政策使天主教会越来越不能适应时代前进的步伐，西方天主教学者中出现了一种新的思潮，认为宗教的本质既不是思辨的也不是行动的，而是个人的感觉经验，是人的直觉和感情起作用的产物。教皇庇护九世（1846—1878）是19世纪最著名的保守人士。他主张教皇全权主义，并于1864年颁布《邪说提要》，谴责各种改革派为“异端”，抵制各种进步思潮。

天主教会于1869—1870年召开梵蒂冈第一届大公会议，开始探讨其发展之图，制订了“教皇永无谬误”的信条。但是社会进步已成为不可阻挡的历史趋势，教廷已驾驭不了局势。20世纪初，教皇庇护十世（1903—1914）再次进行了改革的尝试。他对教会内部生活的几个方面进行改革。他首先在礼仪方面进行改革，随后又改革罗马日课经，此外，还使教理教育更系统化，还号召信徒每天都去教堂，对儿童领洗和病人斋戒都放宽了规定等等。这些改革充其量只不过是进行一些小修小补，并没有什么实质性的改变，因此也没有解决什么问题。

^① 傅乐安：《当代天主教》[M].北京：东方出版社，1996年6月第1版。

面对如此困难，一个攸关天主教会前途和命运的抉择摆在了梵蒂冈的面前。过去的时代一去不复返了，当前的世界是个大大改变了的世界，天主教会从组织到神学，从教会法到礼拜仪式，从活动方式到对外关系都与这个世界格格不入，这种不适应使教会明显地衰落了。是顽固地死死坚持过去的传统不放而沉沦，还是根据社会的现实条件作相应的改变而摆脱信仰危机？罗马天主教会为了自身的利益，必须用实际行动证明自己能成为现代世界的现代化宗教。梵蒂冈选择了转变，这是历史的必然。

20世纪50年代末、60年代初，国际关系出现了重大变化，各种新思潮十分活跃，世界进入大动荡、大分化、大改组的历史时期，许多国际因素都对罗马天主教会作出新的抉择产生了巨大的促进作用。首先，国际共产主义运动出现分裂。自从1956年赫鲁晓夫在苏共二十大上反对斯大林主义和同年发生的匈牙利事件以来，社会主义阵营内部开始分化，苏共宣扬人道主义的马克思主义，提倡与帝国主义国家开展和平竞赛。西方各国共产党意识到除了俄国革命的列宁主义模式外，也有实现其他种种不同的社会主义模式的可能。特别是意共、西共和法共从第二次世界大战以来一直致力于与天主教会的和解，1956年以后进一步从理论到政策都对宗教采取更为宽容和谅解的态度。它们肯定宗教有积极和进步的作用，争取教徒和神职人员入党，放弃无产阶级专政的学说，主张多中心主义，力图联合天主教会组成中左派的政治力量。其次，亚、非、拉众多国家相继独立，在国际事务中日益发挥着重要影响。欧洲的结盟和日本的崛起使美国的地位相对削弱，形成互相竞争的不同国家集团。这一切变化使东西方两强对峙的局面逐渐消失，代之而起的是三个世界的形成，世界更加多元化了，一时形成一派解冻、和解的国际氛围。这种局面对罗马教廷的决策层有所启发，为天主教会的革新提供了适宜的时机。

1958年10月28日，意大利威尼斯大主教龙卡利(Angelo Giuseppe Roncalli, 1881-1963)当选教皇，称为约翰二十三世。他出身于意大利北部一个农民家庭，晋铎后担任教廷驻许多国家的外交官，1953年以教廷驻法国大使职位升任威尼斯大主教。在出使各国期间，他发现教会远远落后于时代的迅速发展，在社会生活的许多方面，教会都未直接介入，所以决定本着福音的精神，简化教会内部许多复杂的事物。他是自1870年意大利政府收回罗马后第一位走出梵蒂冈城的教皇，他到罗马监狱探访囚犯，虽然约翰二十三世在某些方面是保守的，但他掀开了当代天主教革新发展的崭新一页。

1959年1月25日，约翰二十三世在向红衣主教的讲话中宣布了他的3大意愿：召开罗马教区教务会议；修改教会法典；为普世教会召集大公会议。这使世人为之震惊，也使许多人不再急于对这位上任才三个月的罗马天主教领袖妄加评论，教皇尤其强调召开梵蒂冈第二届大公会议的意向。事实上，他的前两任教皇庇护十一世和庇护十二世都曾考虑过召开大公会议，但是由于此前的梵一大公会

议已经确认教皇的无谬性，而且世界各地教会与罗马之间的交流已经日趋方便，所以召开大公会议的念头便打消了。事实上，约翰二十三世对他宣布召开的大公会议要讨论什么内容，并没有特别清楚和明确的概念，只泛泛指出两大目标，一是在全面改变的世界中，更新教会和使徒工作；二是恢复基督信徒的合一。

为了筹备大公会议，梵蒂冈在全球主教和许多天主教大学中展开广泛的咨询工作，同时成立了十二个筹备委员会，其中有九个分别由教廷九个部门负责。在这些委员会当中，比较别开生面的是教友使徒工作委员会，基督信徒合一书处的出现，以及许多国家的主教和神学家都应邀参与各筹备委员会的工作。这些委员会共拟出了 70 个方案，作为大公会议讨论的基本内容，并规定会议的三种形式和性质：一种是由主教和神学专家组成的“委员会”，会中成员草拟建议书，并把这些议案提交给由全体主教参与的第二种会议，即“大会”。每位主教有权以拉丁文在大会上发言十分钟。第三种是由教宗亲自主持的公开会议，目的在表决一项文件的通过与否。

经过长达 3 年的筹备，会议于 1962 年 10 月 11 日在梵蒂冈圣伯多禄大殿揭幕。全球 2908 位受邀的主教和修会会长中，有 2450 位出席。这是有史以来第一次真正的全球性的天主教大会。遵照约翰二十三世的意愿，教廷还邀请东正教、圣公会、旧天主教会以及新教各派观察员出席会议。随着会议的进行，非天主教观察员人数从会议初期的 31 位增到会议末期的 93 位。此外还有包括 7 位女性在内的 36 位平信徒以旁听者身份与会。

会议前后共分四期。经过将近两个月的讨论，第一期会议在 1962 年 12 月 8 日结束，由于革新与保守路线的争执，会议没有正式通过任何文件。与会教长也了解到会议筹备委员会原来拟定的七十项方案绝对无法如期讨论完毕，于是决定把七十项方案浓缩为二十项。约翰二十三世于 1963 年 4 月发布著名的《世上和平》(Pacem in Terris) 通谕，立即在全世界获得热烈与良好的反应。^①

(二) 梵二会议的宪章解析

罗马天主教会于 1962 年 10 月—1965 年 12 月召开了梵蒂冈第二届大公会议。这次会议是它在 20 世纪召开的第一次大公会议，也是基督教历史上规模最大、参加人数最多、发表文件最多、涉及内容最为广泛的一次会议。大会的主题是自我革新和基督信徒的合一，口号是适应时代形势。大会对世界基督教的发展产生了极为深远的影响，被称为天主教历史上的转折点和里程碑。^②

《世上和平》通谕一开篇就开门见山，明确指出：“科学的进步与技术的发明证实：有个绝妙的秩序在统辖着组成宇宙的各种存在物和力量；同时证明人的确伟大，有能力发现这个秩序，进而创造工具来掌握它，使它为人类服务”。通

^① 上述有关梵二会议的资料见张小龙博士论文：《当代美国天主教会研究》，东北师范大学历史文化学院 2006 年博士毕业论文，第 38 页。

^② 黄陵渝：《二战后的世界天主教》[J]，欧洲，1998 年第 5 期。

谕还指出：“每个人都有权利生存，有权利享受健康，有权利获得必要与足够的方法，来度尊严的生活，尤其是与粮食，衣着，居住，休息，医疗，以及必要的社会服务有关的种种途径”。《世上和平》通谕进一步声明：“每个人都有权利自由选择自己的生活方式。……有天生的权利在经济上创业，也有权利工作。……联合国所完成的最重要工作便是一九四八年十二月十日联合国大会通过的《世界人权宣言》。……我们衷心祝望联合国组织能越来越胜任它所肩负的重大与高尚的使命，使将来有一天每个人来自人性尊严的权利都能获得有效的保障……每位善心人士都负有重大的任务，即重新调整人类在真理、正义、友爱和自由中和平共存的关系，也就是个人之间，国民与所属的政治团体之间，各政治团体之间，个人、家庭、小团体、政治团体和世界团体之间的各种和平共存的关系。这是一项极其高贵的任务，它在按照天主所制定的秩序，实践真正的和平”。^①

梵二会议的发起者教皇约翰二十三世于1963年4月发表的《世上和平》通谕是梵二会议期间发表的第一个重要文件，而且是有史以来第一个不仅面对全天主教会，而且面对全世界和全人类的教皇通谕。至此，人们开始意识到：梵二大公会议与教廷以往主持召开的会议不同，是一群自由的人聚集在一起举行的大会，而不是一个预先撰写好的文件的录音室。为日后大公会议所发表的许多文献勾画出思想路线和轮廓。通谕发表2个月之后，约翰二十三世就因病与世长辞了，全球枢机主教选出意大利米兰枢机主教乔瓦尼·巴蒂斯塔·蒙蒂尼（Giovanni Battista Montini）为新教皇，名号为保罗六世，由其主持后半程的会议。会议于1963年9月20日揭幕，讨论的主要内容是全球主教团集体领导普世教会，基督信徒的大公合一，宗教信仰自由这几个重要问题。1965年12月7日，梵二大公会议第四期，也是最后一期的会议闭幕。

在这次大公会议上，一共通过了4个宪章、9个法令、3个宣言及1篇告世界书。4个宪章分别是《礼仪宪章》、《教会宪章》、《牧职宪章》、《启示宪章》。9个法令为《大众传播工具法令》、《大公主义法令》、《东方公教会法令》、《修会生活革新法令》、《主教在教会内牧灵职务法令》、《司铎之培养法令》、《司铎职务与生活法令》、《教友传教法令》、《教会传教工作法令》。3个宣言为《信仰自由宣言》、《教会对非基督宗教态度宣言》、《天主教教育宣言》以及公开信性质的《梵蒂冈第二届大公会议告世界书》。尽管会议是在平和的讨论气氛中进行的，但上述所有文献必须达到近乎一致的通过才算议决，争议最大的为《大众传播工具法令》，最后也以1,960对164票的绝对多数通过，其他决议的反对票均未过百。

本文从《礼仪宪章》谈起，依次对大公会议的4个宪章作解析说明。

《礼仪宪章》在绪言部分开门见山地点明了礼仪革新的缘由：“神圣公会议，既然计划日渐加强信友的基督化生活，便可以改变的制度更适应我们现代的需要，促进一切有利于信仰基督人士的合一，巩固一切召叫众人加入教会的途径，

^① Herbert Vorgrimer, ed. *Pacem in Terris*, Commentary on the Documents of Vatican II, 5Vols [M]. New York, Herder and Herder, 1967, p.78.

因而自信改革发展礼仪,亦为其特殊的任务。”^①要恢复圣经在教会生活中应有的地位,也就是,为使信友们在圣言的餐桌上更丰富地享用天主圣言,应打开圣经的宝库,使在所处的循环期内,给教友信徒宣读圣经的主要部分。管理圣教礼仪,只属于教会权力之下:就是属于宗座,及依法律规定,属于主教权下。根据法律所赋予的权力,在规定的范围内。管理礼仪事项,也属于合法组成的各种地区性的主教团权下。因此,任何其他人士,即便是司铎,决不得擅自增、减,或改变礼仪的任何部分。必须对教友加强培育,教友信仰的素质直接影响礼仪改革的进行和效果。维护罗马天主教礼仪的基本统一性:礼仪显示一个教会,一个基督奥体,须维护教会的完整性和教会的统一性。有些文化是可用的,可以吸收的。只要保全了罗马礼仪的基本统一性,连在修订礼节时,也要为不同的团体、地区或民族,尤其是在传教区,留下合法的差异与适应的余地。此外,“只要保全了罗马礼仪的基本统一性,连在修订体书时,也要为不同的团体、地区或民族,尤其是在传教区,留下合法的差异与适应的余地。这在装饰礼节与制订礼规时,更好也注意到。”^②

《教会宪章》主要阐述了教会内普遍的成圣使命,这是梵蒂冈第二届大公会议的基本内容,并对平信徒给予高度重视,突出其在教会中的地位,强调他们亦蒙召成圣、传播福音。希望人人都明白,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,藉着此种圣德,也要在现世社会内,促进更人道的生活方式。为达到这一成全境界,大公会议向信徒和天主子民们发出呼吁:信友们要按照基督的恩赐,利用一切力量,好能步基督的后尘,反映基督的肖像,在一切事上服从天主的圣意,全心献身于光荣天主及服务他人。如此,天主子民的圣德将要结出丰富的果实,一如教会的历史上多少圣人的事迹,得以清楚地证明。

天主的圣民也享有基督的先知任务,特别以信德爱德的生活,到处为基督作活的见证。又向天主奉献赞颂的祭品,就是奉献一切歌颂主名的唇舌之成果。信友的全体由圣神领受了傅油。在信仰上不能错误;几时从主教们直到最后一位信友。对信仰之道德问题,表示其普遍的同意,就等于靠着全体教民的信德的超性意识,而流露这特质。“天主的子民,靠着由真理之神所启发维持的信仰意识,在训导当局领导之下,拳拳服膺,其所接受者,已不是人的语言,而是真天主之言他们不能缺损地遵从传与圣徒的信仰。以正确的判断力更深刻地去体会,并以生活更完美地付诸实行。”^③再者,同一圣神不仅用圣事及职务圣化领导天主子民,

^① 《礼仪宪章》(Sacrosanctum Concilium)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html 第1节, 下载时间: 2007年2月6日。

^② 同上,第38节。

^③ 《教会宪章》(Lumen Gentium)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.htm, 第12节, 下载时间: 2007年2月6日。

并以圣德装饰它，而且把自己的恩宠随其心愿，分配给每一个人。这些奇恩，或是很显明的，或是很简朴而较普遍的，都是非常适合而有益于教会的需要，应该以感激欣慰的心情去接受。但不可妄自希冀非常的奇恩，也不可妄想由奇恩获得传教工作的效果；辨别奇恩的真确性及其合理的运用，是治理教会者的责任，他们应特别负责不使神恩息灭，却要考验一切，择善固执。

最后，《教会宪章》对平信徒给予了特殊的高度重视，突出其在教会中的地位，强调他们也蒙召成圣、传播福音。天主子民是整个教会的图像，泛指教会中所有的信者。至于教友这个名词，已经进入天主子民团体内的基本差别层面上了。天主子民分别为教友、神职和献身生活者；三者由天主子民的地位而论是平等的。至于差别出于他们在教会内担任职务或选择的生活方式。教友与神职的差别在于后者除了教友身份中享有基本的司祭、先知和君王职务之外，在他们的神职身份上担任特殊的司祭、先知和君王职务。至于教友和献身生活者的不同，在于后者在教会中选择了宣愿遵守福音劝谕的固定生活方式。我们必须声明三者教会中基本平等，只是职务、身份以及生活方式有差别；差别不是阶级，而是为了教会团体的共同需要而有分异，目的是彼此合作与沟通，构成天主子民的神圣共融，使教会生活更丰富，为人类服务更完备。

《牧职宪章》又称《教会与现代世界宪章》，是第二届梵蒂冈大公会议通过的篇幅最长的文件，同时也是最为重要的文件。它于大公会议闭幕前一日，即1965年12月7日获得通过。可以说，《牧职宪章》的成功完成经历了一段极其不平凡的过程。本宪章开宗明义地道出了主旨所在：集中于人，集中于整个人，即人的灵魂、肉体、心情、良知、理智及意志。重点是要建立基督宗教的人学，将其人文思想呈献于世人面前，为此大公会议要从两方面去对人的存在意义进行阐述：首先是人的整体，应从人的整个构造，人的存在以及人的行动去论人，人是由灵魂、肉体、理智、良知及自由所构成，按天主的肖像所造，将要归到天主那里；但从人生的经验，人又体验到圣宠与罪过的并存。人需要社团的，人的社团性的现象乃是以人的位格为中心，因为人的本身有其需要他人帮助的地方，而人的才干又使他能帮助别人，由此构成人的社团组织，其最深意义便是人彼此服务。这种社团性并不只是出于人的天性，而且也是人的道德义务，那便是为推进公益，每人该为社团献出自己。大公会议特别强调克胜自私，强调人该自动地积极参与社会活动。人有使命管理世界与世物，前提是按天主的计划改造世界为人服务；其次是人的存在：大公会议为了研究人的实质，特别愿意从人的具体存在去深究，故此特别关怀人的痛苦、伟大、成功、能力、柔弱，特别是人的死亡奥迹，从人的具体因素去研究人在今天的真实性；也就是说，不是把人看成一个静物，而是一个生活的人，换句话说，就是一个生活在时间与空间中的人。

《牧职宪章》的主题思想既然是论人，那么论及教会与人类世界之间的关系就成为应有之义。大公会议向世人宣示：“世界是人类历史的舞台，世界有着人

类奋斗、失败和胜利的记录。在信友看来，世界乃由天主圣爱所造化所保存；虽不幸为罪恶所奴役，却为战胜魔鬼的基督，以其苦难及复活所救赎，目的在使它依照天主的计划获致改造而臻于完善”。^①世物还需要人力的劳作，劳作是改造世物的力量，使世物为人以及社会服务。故此本宪章也论到工作的伟大价值，因着工作，人能应天主的召唤继续造物主的创造工程，为自己的兄弟谋幸福；也能参与基督的救赎，让天主的计划在人的历史中实现。人工作的基本原则，是使人获得人格的全面发展。“人类活动既源出于人，亦应以人为其归宿。人类由于活动，不仅可以改变事物与社会，而且可以通过学习完善自身，并培育自身的智能，甚至跳出自身小天地而超越自身。这种进步如不为人所误解，较诸所能积蓄的财富价值尤大”。^②人之所是，远超出人之所有。同样，凡人在社会问题上，为了争取更大的正义、更普及的爱德、更合乎人性的秩序，而有所作为，要比技术的进展，价值更高。技术的进步似乎只限于提供人类进步的资料，某本身并不能实现人类的进步。人应遵循天主圣旨，使所有活动适应人类真正福利，并让私人及团体培育和玉成其使命。大公会议多次提醒人，世物的秩序是为了人，并因人而达到最终目的。

《牧职宪章》修正了《教会宪章》的不足，在其基础上进一步论述了教会在现代世界内的任务和教会在世界上的存在意义，认为，教会在世，是基督降生奥迹的延续。正如基督所说：“你们不属于此世，却生活于此世”。所以教会在世界上的存在与行动是教会本身有的奥迹，也是延续基督降生的奥迹。教会是一个有形可见，而又是精神的团体。同整个人类共同前进，并和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，并将这社会变作天主的家庭。以人类历史来说，天上神国和地上王国的互相渗透，只能为信德所觉察，则是一个奥迹。因为人类历史直到天主主义子的光明充份彰显时，常为罪恶所滋扰。教会追求着拯救人类的固有宗旨，不独通传天主的生命与人类，而且以某种形式倾注某反射的神光于普世，教会尤其医治并提高人格尊严、巩固人类社会结构、并将人们日常活动，沉浸于高深意义中，并使人们的日常工作充满深远的意义。

教会是人类获救的超然机构，其在世界上的使命是宗教性的；教会对人及社会的态度是给予人与社会一种援助。“教会尤其医治并提高人格尊严，巩固人类社会结构，并将人们日常活动，沉浸于高深意义中。所以教会深信通过其成员及其整个团体的活动，可能非常有助于人类大家庭及其历史的改造，使之更为适合人性”。^③教会与世界彼此互助，“历代的经验，科学的进步，潜在于各式文化内的宝藏，都是人性所赖以更充分地表达自身，并替人们开拓迈向真理的新途径。

^① 《牧职宪章》(Gaudium et Spes)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, 第2节, 下载时间: 2007年2月7日。

^② 同上, 第35节。

^③ 同上, 第40节。

这一切亦有裨益于教会”。^①此外，教会亦重视其他信仰基督的教会或教会团体，为满全上述任务，所合力创造的成绩。同时，教会亦认定世界可能以各种方式，通过私人或社会的各极优点及活动，帮助人们接受福音。^②

《启示宪章》着重从圣经出发，以之为分析论述上帝启示的素材，论述相当全面，将传统观点和现实情形相结合展开阐释。内容主要包括：（1）论启示的本质。神圣的公议会，虔诚地听取天主圣言，而忠实地宣布：“我们把这永远的生命传报给你们，因为这生命原与父同在，且已显示了给我们，我们就把所见所闻的，也传报给你们，好使你们也与我们共融，而使我们共融于父和他的子耶稣基督内。”天主因神的慈善和智慧，乐意把自己启示给人，并使人认识神旨意的奥秘。天主在救援史里所兴办的工程，彰明并坚强了用言语所表明的道理及事物；而言语则宣讲工程，并阐明其中含有的奥迹。关于天主以及人类得救的深奥真理，在基督内照射出来，基督是全部启示的中介及满全。（2）论天主启示的传授。在吸收马丁·布伯“我一你”位际关系说基础之上，认为启示是人与天主的位际关系。此外，启示的位际性说法也引起新问题，即人在启示中是否有主动性吗。天主教认为，启示的主动权完全在于天主。那么，辨别启示不是人的主观经验的根据在何处。《启示宪章》对此的处理办法是区分公共启示和私有启示，指出私有启示的有效性限于受启示者私有的范围之内，它不会影响整个人类的公共的存在。公共启示的客观性由圣经和传承来保障。公共启示的历史分为旧约和新约，在基督那里完成。在传承是否是启示的问题上，《启示宪章》还提出了一个新的处理办法，即：一方面坚持圣经和传承都是启示的宝库的原则立场，另一方面区分教会的传承和教会的训导权，指出训导权不在圣言之上，而是为圣言服务的。这一区分使得罗马教廷较能正确地面对自己的过失和对其他教会采取较为灵活的方针。^③就圣经的启示而言，天主为使万民得救而启示的一切，又慈善地安排了，使能永远保持完整，并传授给各世代。所以，主基督，至高天主的全部启示之完成者。命令宗徒们要把从前藉着先知所预许，由神满全并亲口宣布了的福音，由他们去向众人宣讲，使成为全部救援真理和道德规范的泉源，并把天主的恩惠遍传给他们。

在梵二大公会议的文献中，《教会宪章》，《教友传教法令》及《牧职宪章》共同构成了一个完整的，总结性的会议宣言，宣告平信徒在教会内负有对于世界的特殊使命，他们是教会与世界的桥梁，应该建立起两者之间的关系，那就是圣化世界。但大公会议特别告诉信友不要把世界与超性界混为一谈。故此声明：“固然，在此世我们没有永久的国土，而应寻求未来的国土，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

^① 同上，第44节。

^② 同上，第7节。

^③ 《启示宪章》(Dei Verbum)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_en.html。下载时间：2007年3月2日。

理”。^①

从整体上看，这次为期3年的马拉松式的大公会议，笔者认为，大会没有提出任何富有建设性的定义和断言，没有发表任何谴责，也没有强调教皇永无谬误论。这与过去历史上各届大公会议所下的种种裁定大不相同。正如教皇约翰二十三世所说：召开此次大公会议的动机“不是宣判他人的过错；而是要宽恕他人”。保罗六世则在闭幕词中说：“教会自称为人类的婢女，正是在她透过大公会议的盛典，无论是训导者或是牧灵者都负起了这同一的使命；服务的观点占了中心位置。”教会不再苛求现世的野心，而是强调良善，忍耐，仁慈，宽厚，即使对分离的子女也是如此。上述4个宪章体现了天主教会忠实于福音精神以及对世界关注的态度，具体地说明了教会面对真理的两种使命：一是教会是真理的基石与中流砥柱，二是教会同时也是真理的学徒，不断地在圣神的领导下深究真理的意义，按着启示的真理，一步步地面对着现代环境去实现。美国学者罗杰·查尔斯强调指出，“教会历来执行其使命的作风，是一面检讨时代局势，一面在福音神光下，替人类解释真理，并以适合各时代的方式，解答人们永久的疑难，即现世及来生的意义，和今生与来世的关系。”^②这再一次向世人表明，天主教会与时俱进，勇于革新，服务众生的精神和要务。

（三） 梵二会议的精神内涵

梵二会议第一次向整个教会和全世界宣布，罗马天主教会为适应时代，决定对教会进行革新，教会向全世界开放，教会要与所有一切有良好愿望的人对话。这样，革新和对话就成为了梵二会议的精神所在。

梵二会议对教会的革新，包括神学革新、教会自身改革、礼仪改革、教皇形象改变等等。在神学革新方面，教会郑重宣布《圣经》是绝对的权威，教会要在《圣经》中汲取力量，使整个教会永葆活力。强调“基督中心论”并突出与基督关系密切的圣灵、圣体和圣母。强调圣灵的永恒性，宣讲圣灵一直在教会中和世界上，强调在圣体圣事中，基督在教会中现身；更强调圣母玛利亚对基督奥秘的参与，把对他的崇拜推向新高潮。梵二会议特别强调：并非基督在其死而复活后完全舍弃了世界，只有在世界末日时再回来；而是，基督死而复活的身体是“灵性的身体”，可以超越时间的局限，通过基督复活后派遣来地上的圣灵在现世活动，尽管是以奥秘的方式。这样基督就成为行动活跃的人物永存世上，在人类朝天国的进程中起着保护者、导师和引路人的作用；而且他不仅是天国之王，也是上帝之主。由此强调一切都在上帝意志的安排下，教会是以基督的身份干预人、以基督的爱心爱人、以基督的眼光看待人，它追求天国，同时也不忽视此世的任

^① 《牧职宪章》(Gaudium et Spes)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html，第2节，下载时间：2007年2月7日，第43节。

^② Rodger Charles, *The Social Teaching of Vatican II* [M]. San Francisco: Ignatius Press, 1982, p.420.

务。

在教会自身改革方面,梵二会议非常重视发展和完善教会像基督一样既有神性,又有人性的二重统一理论,以便说明教会一方面与上帝基督和天国相联系,一方面又与人类、尘世相联,是具有双重联系的团体。从而消除了教会与世界的矛盾,给予天主教会世俗事务的发言权。《教会宪章》明确提出“上帝子民”的观点,抛弃以往“圣统制”观点,确认教会不是一个等级的社会和一种世俗的统治,而是一种服务性的团体,为“上帝子民”工作的组织。因而原先金字塔式的体制将由以信徒为主的平面型结构来代替。会议改组教会机构,在维护教皇权威特权的同时,又肯定了主教,特别是主教会议的权威;世界主教团的建立和地方主教权利的扩大,对罗马教廷起了平衡的作用。发挥平信徒的作用也是梵二会议改革的重点。为弥补神职人员不足,梵二会议规定在缺乏神职人员的情况下,平信徒可以代替神职人员,履行一些神职,因为教会的所有成员都有传教的义务和权力。

在礼仪改革方面,会议主张各地天主教会简化烦琐的宗教礼仪,以适应现代社会的快节奏,放弃呆板的拉丁礼仪,改用本地语言,采纳各民族的形式和风格,使信徒更容易理解和接受上帝的启示,从而有意识地主动参与礼仪活动。同时宣布全人类都可以得到救赎,使基督的救恩扩大到全世界:罗马天主教会改变了唯我独尊的立场,放弃宗教专制,表示尊重每一个人的信仰自由。(1) 基督教合一运动:为推动基督教各宗派的联合,对历史上造成的教会分裂作了自我检讨,教皇公开表示歉意。(2) 尊重其他宗教:修正了唯我正宗的教会之外无救赎的传统观点,确认上帝救赎的普遍性,向一切非基督教开放,认为任何宗教信仰,只要严格遵守伦理道德规范生活,都可以获得永生。(3) 同全人类对话:提出不分信仰、种族、国籍,同全人类开展对话。^①

在教皇形象的改变方面,梵二会议期间教皇约翰二十三世决定改变旧教皇的形象,认为教皇作为罗马主教应经常行使此职责并付诸行动,只有公开活动才是教皇本色。他本人以身示范,打破足不出梵蒂冈与世隔绝的状态,开始登上国际舞台。此后,教皇保罗六世成为第一位登上联合国讲坛的教皇,他呼吁全世界和平与合作。继任的教皇约翰保罗一世为塑造新形象,在1978年9月圣彼得广场举行的加冕典礼上,公然拒绝戴上教皇的三重皇冠,成为第一位无冕教皇。其后的约翰·保罗二世是近500年来第一位非意大利籍主教,提倡教内平等,自称“我”,成为第一位放弃“朕”称号的教皇。他每年元旦都用40多种语言向全世界各民族致新年贺词,并频繁出访世界各地,传播基督福音,宣讲战争与和平、社会主义、国家发展、裁军、人权、难民、人质、婚姻、家庭等许多问题,越来越涉足于世俗事务和国际事务,使罗马教会在当代世人的社会中影响日益显著。

而教会的开放则可分为三个层次。从组织上开放教会,开展教会与外部世界

^① 黄陵渝:《二战后的世界天主教》[J]. 欧洲 1998 年第 5 期, 第 91 页。

的交往，也包括在教会内部、教廷圣部等高层机构对地方教会和地方主教、地方教会对神父和平信徒的开放，以利于加强教会内部的联系和发挥全教会的积极性；从思想上开放神学，以便吸收当代各种哲学思潮和科学技术的成果，使神学得到丰富和实现适应当代社会的现代化；从教规上开放圣经，破除了不准许信徒在没有神父指导下自行读经的禁令，不仅可以使信徒熟知圣经从而加固信仰，也可以扩大圣经在社会上的影响。

当代德国神学家卡尔·拉纳尔在《属于未来的基督徒》著作中对梵二会议予以高度评价：“教会能够而且有勇气作出改变，使自己所拥有的永恒的东西永远常新，并越来越适应于它的需要。持久的东西是活跃的，变化着的东西之终极深处就是永恒的东西，而永存的东西是有力量作出改变的。教会正是这类永存的东西。”^①笔者认为，拉纳尔的评价是恰如其分的。梵二会议第一次宣布的对话政策，一改近两千年来唯我独尊的态度，愿意与其他的基督徒对话，以便争取基督徒的统一，以及愿意与其他宗教和解，以便互相理解。梵二会议在历经天主教与其它宗教派别的许多世纪的敌对之后第一次郑重宣布，其他基督教会和其他宗教都反映了真理之光，都是救赎之路。可以认为这是最令世人瞩目的变化之一。

梵二会议宣布罗马天主教会的对话对象也包括无神论唯物主义者，即马克思主义者、共产主义者。这是罗马天主教会反共策略的重大转变。罗马天主教会在历史上一贯反对共产主义。梵二会议也坚持这个传统的反共立场。它宣布对这种理论要极其坚决地加以摈弃，要信徒们提供福音生活的见证来反对各种唯物主义。^②教皇保禄六世在会议期间发表的通谕《他的教会》中，公开谴责共产主义。他认为要特别谴责无神论共产主义，它是他们时代最严重的现象。但是，梵二会议表示要用意识形态领域的斗争来代替过去政治上的敌对行动，变对抗为对话，这是前所未有的新策略。教宗若望二十二世在提出对话政策的同时，也制订了两个区分的著名的对话原则，即区分错误理论与受启于它的运动，区分错误与犯错误的人，以便以可赞同的积极因素为基础，在实践上寻求共同的东西，共同建设更为人道的社会。梵二会议第一次提出可以在罗马天主教会历来反对的共产主义的实践上寻找积极因素，这也是一个不应忽视的重要变化。

罗马教廷在梵二会议上宣布不以谴责异端为会议的目的。没有强调教皇永无谬误论。此外，梵二会议还宣布要对教会实行共同管理，要给予地方教会一定的自主权。要实行教会内各阶层的平等，还要奉行政教分离和宗教自由的原则。梵二会议十分突出地强调教会要关心世俗事务，要积极参加尘世的建设等等。上述种种新精神十分醒目，引起教会内外的普遍关注。^③

梵二会议对世界基督教的发展产生了极为深远的影响，成为天主教现代史上的转折点和里程碑。梵二会议是罗马天主教会革新运动和对话活动的开端，革新

^① [美] 詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》[M]。成都：四川人民出版社，1992年，第974页。

^② Patrick Carey, *The Roman Catholics* [M]. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1993, p.62.

^③ 任廷黎：《天主教知识读本》[M]。北京：宗教文化出版社，2000年版，第18页。

与对话成为梵二会议之后几十年来罗马天主教会生活的中心内容。在国外，无论教会人士、神学家、宗教学家，还是哲学家、思想家、历史学家，亦或是政界人士、国际问题评论家和新闻记者，只要论及当代罗马天主教就几乎言必称梵二会议。“梵二会议”一词被人们在广泛的意义上使用，既指会议本身，又指会议的精神，它并且成为教会革新的代名词。梵二会议的召开，在教会内外和全世界范围内引起了强烈反响。天主教徒和教会内外舆论界大多欢迎和称赞梵二会议的改革，认为它给天主教会带来了希望和活力。笔者以为，从客观的角度来看，通过革新与对话，罗马天主教会毕竟走出了罗马的囚徒时代的困境，重新以世界为活动舞台，增强了它在当代世界中的影响。梵二会议从许多方面革新了罗马天主教会，使它能够通过一个现代化宗教的面貌，呈现在世人面前。

（四） 梵二会议后天主教视域中的家庭伦理观

梵蒂冈第二届大公会议之《牧职宪章》^①对家庭的功能和存在的意义作了精辟的诠释。按照《牧职宪章》，家庭是一种培育丰富人性的学校。为使婚姻家庭生活及其使命臻于圆满的境地，需要夫妻们善意的心灵共融、共同策划，以及悉心合作来教育子女。父亲在家庭内的积极领导，为训练子女十分有利。但母亲的照料家务，尤其为幼稚的儿童所需要，亦应妥加维护；不过，合法促进妇女的社会地位一事，亦不得忽视。家庭教育应能使子女达到成年时，能以充份的责任感随从其圣召。尤其是修道圣召，而选择其生活地位。假使子女选择结婚，在为他们有利的伦理、社会及经济条件下，应能使他们建立自己的家庭。父母或监护人的义务是以明智的主意，领导青年人建立家庭，而子女们则应乐于听从他们。但父母与监护人不得直接或间接，胁迫子女结婚或选择配偶。^②由于婚姻关系而建立的家庭作为一个爱的团体承受了天主的旨意，成了人类社会最初及最基本的生活单元和组成要素。婚姻就是生育和教养子女。^③社会的组织细胞是家庭，教会的团体细胞也是家庭。家庭在任何时代和任何社会及团体中都起着举足轻重的作用。笔者试从以下3个方面对梵二会议后天主教视域中的家庭伦理观作理论上的阐释：

1、夫妻之爱的解析

《牧职宪章》指出：未婚夫妻及夫妻，以圣洁的爱培育其婚约，并以专一的爱培育其婚姻。我们这时代的许多人亦很重视人们依照各时代的良好风俗，所表现的真正夫妻之爱。夫妻，能以忠实而和乐的夫妻之爱，并以辛勤教育子女，见称于世；同时，又能以身作则改进文化、心理友社会环境，使之有利于婚姻及家

^① 1962至1965年罗马天主教召开了梵蒂冈第二届大公会议，简称梵二会议(The Second Vatican Council)。大会通过了十六项重要文献。《牧职宪章》(Gaudium et Spes)又称《教会与现代世界宪章》，是会议篇幅最长也最重要的文件。其中心思想是集中于人，集中于整个人，即人的灵魂、肉体、心情、良知、理智及意志。

^② Rodger Charles, *The Social Teaching of Vatican II*, San Francisco: Ignatius Press, 1982, p.401.

^③ 施安堂译：《天主教会训导文献选集》[M].台北，1975年版，第132页。

庭生活，则将使人们对真正的夫妻之爱，加深其重视心理，并形成健全的舆论。关于夫妻之爱的高贵、任务和实行。应在家庭怀抱内，给青年人以适度 and 应时的指尚，俾使他们能以圣洁的品格，在适当年龄上，由婚约而过渡至婚姻生活。^①按照基督教的观点，婚姻是天主亲自设定的制度，是神圣而又永恒的，这是基督教的固有观念，在人类社会的所有宗教中，只有基督教一直遵从这种圣约的概念，视婚姻为天主的祝福。在这神圣和永恒的婚约中的夫妻之爱是有秩序的，有秩序的夫妻之爱就构成了夫妻之间的关系。妻子作为与丈夫享有平等人格尊严的人，是天主所预备的丈夫的助手，是最适合丈夫的伙伴和伴侣。所以天主说道：“人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。”所以就基督徒而言，最亲密的人际关系是丈夫与妻子的关系。理想的夫妻关系应该是开诚布公，没有隐私的。不过，由于原罪进入了世界，夫妻关系也就随之坠入了苦难的深渊。《牧职宪章》教导基督徒，婚姻的真谛在于爱与顺服，丈夫要懂得爱，妻子要愿意顺服。

天主对女人说：“我要增加你怀孕的苦楚，在痛苦中生子；你要依恋你的丈夫，也要受他的管辖。”^②同时，《圣经·以弗所书》也讲道：“你们做妻子的，应当服从自己的丈夫，如同服从主一样，因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头。教会怎样服从基督，作妻子的也应该怎样服从丈夫。”^③这表明了圣经对婚姻中的女人所提出的要求和期待。

我认为，《以弗所书》所谈夫妻关系问题应当一分为二地看。人们如果纯粹从字面意思理解，显而易见，那就有失偏颇。如果人们能有一双慧眼，能够透过现象看本质，透过字面看内在，那么对天主的爱理解就将会十分明了。当男人和女人的出现代替人的单一存在以后，如果要将男人和女人的共性及差异性包容平衡起来，就需要女人的包容性来实现。所以妻子的顺服与其说是对丈夫的顺服，不如说这一顺服是女人对婚姻的顺服，从深层意义上讲，就是对婚姻盟约的顺服。这种倡导两性完全平等的主张违背了男女两性所存在的差异。事实上，认清自我，才能更好的实现自我的价值。而要体现个体相对的差异性，这本身就是实现共性所必须和必要的过程。德国著名学者、天主教伦理学家卡尔·白舍客深刻地指出：“在今天之世界，人们有时提倡两性的完全平等，这种做法会导致一种男性标准一统天下的后果，从而牺牲了一些合宜的女性价值。从公义的角度讲，并不是每个人都有同样的责任或任务，而是根据个人的能力与恩宠来进行责任与工作的分配。”^④《圣经·箴言》说：“宁可住在旷野，不与争吵易怒的妇人同住。”^⑤因此，顺服作为妻子维系与丈夫之间关系的方式方法非常值得肯定。顺服一词并不含有

^① 《牧职宪章》(Gaudium et Spes)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html, 第 49 节, 下载时间: 2007 年 2 月 7 日。

^② 《圣经·创世记》 3: 16。

^③ 《圣经·以弗所书》 5: 22—24。

^④ (德)卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》[M].上海:上海三联书店, 2002 年版, 第 441 页。

^⑤ 《圣经·箴言》 21: 19。

任何歧视或贬损妇女的意思。它只是要求作为妻子的妇女应该谦卑并尊敬自己的丈夫。这是因为妻子顺服丈夫，不仅符合天主设立的秩序，而且也是针对男人普遍的心理需要即男人需要自己妻子的尊重与支持，否则他的自尊心极易受到打击。

《圣经·彼得前书》告诉我们说：“你们作丈夫的，也要按情理与妻子同住，因她比你软弱，与你一同承受生命之恩的，所以要敬重她。”^①丈夫要以耶稣为榜样的舍己之爱去顾惜妻子，爱护妻子。如果作丈夫的能这样呵护自己的妻子并用自己的爱滋润她。一般说来，一个爱妻子的丈夫，他的妻子一定是衷心顺服他的。而梵二会议的《牧职宪章》也处处强调作丈夫的不但要把妻子当作与自己一样具有人格尊严的人来对待，更要热爱自己的妻子，与妻子一起分担建立和睦的家庭的责任和教育孩子的义务。有时妻子易忽略顺服，丈夫也易忽略对妻子的爱。对于很多男人来说，爱情不过就是生活中的点缀品，但却是女人生命的全部。现今社会中有许多作丈夫的，不了解女人的需要，随意驱使妻子为他们服务。这是不道德的行为，理应遭到制止和斥责。

用现实主义的观点看来，男女具有平等的尊严，男女两性之间存在着互补性，这是客观存在的事实，不容否认。人们如果忽视男女两性的差异，长此以往，不仅会损害男性所特有的价值，而且也会损害女性所特有的价值。众所周知，就两性关系而言，两种性别都有其各自的优势和不足，男人和女人之间应该彼此互补，共同进步。倘若人们对另一性别的进行任何形式的贬低或者歧视，则都是对对方严重的伤害，最终更是对造物主的触犯，男人和女人的本性要求各自的特性都应得到维持，并提供有利的机会以使它们得到展现。对于两性的模糊态度或者贬低言行都是不符合自然的，并且对于人的性本能来讲也不公平，这一点，我们要尤为重视。

女人在家庭中与男人享有同等的地位，尽管丈夫被视为家庭的权威，但不应有特权。家庭中的男女，为人父母的男女体现了这样一个事实，即他们确实存在着互补性。在一个家庭之中，丈夫兼具家庭的权威和孩子的父亲这两种角色，就他而言，有效地参与家庭各项事务是必要的。我们知道，权威和特权是有本质区别的，权威不等于特权。权威的英文单词是“authority”，意为使人信从的力量和威望，代表的是一个国家或团体而非任何个人的利益或立场，是人们在达成某种共识以后而赋予某个人或团体机构的义务。特权的英文单词为“privilege”，意为特别的权力，也称自由权，意味着主体可以针对某一客体采取其想采取的行为。明了两个权威和特权的基本义之后，笔者就其在家庭范围和范畴内的作用作一简单分析。从根本意义上讲，权威得到的是尊重而非违抗。而特权是把个人利益置于团体利益之上并不顾团体的利益，所强调的是个人的愿望或利益的满足，故特权势必遭到人们的抗争和抗议。并且，两者给个人所带来的结

^① 《圣经·彼得前书》 3：7。

果也是不同的。从具有权威的人之视角看来，因为不是出自个体的意愿而是团体的意愿，所以很多时候不但不会为个人带来好处，反而会带来牺牲和损害。而特权往往作为享有特权的人为自己谋利的手段，带来的通常是个人利益的增加和财富的获得，名利双收。另外，权威带来是统一和联合的而不是控制和支配，特权带来的却只有分裂和混乱。再者，人们还需稍加注意的是，权威是对其的完全信任和信赖，而特权是从来不会得到信任和信赖的。总而言之，丈夫在家庭中行使权威并不意味着丈夫在家庭中享有特权。他只是在家人的委托之下并在基于家庭共同利益的考虑下代表整个家庭，并在某些方面作出决定。这通常要求做父亲的牺牲自己的利益，让自己的利益服从家庭的利益。在此过程中，丈夫就显示了他对妻子和孩子的爱并再现了天主的父性，保证了家庭成员之间的共同发展进步，做到同舟共济，有利于家庭成员关系的和谐。

以基督教伦理观视之，夫妻关系应该相互关爱，有西方学者认为，作为婚姻神学的主观因素，就是夫妻之间相互的亲切关系以及二人之间的爱。夫妻之爱在婚姻中占首要位置，婚姻首先是男女之间爱的结合。他们断言“现今教会的教导承认，婚姻、夫妻之爱、夫妻的结合不只是为了生育而存在的手段或方式，而它们本身就具有个人的、伦理的、宗教的价值”。^①在美国学者威廉·迈耶看来，当夫妻二人都在天主所赐的新生命中成长，都被逐步塑造。他们定将渐渐更新，彼此相爱、彼此顺服。这样一来，原已失落的伊甸园将能再度重建，这真可谓是基督徒在天主面前缔立神圣婚约的目的和心境。^②我认为，这种评价真是恰如其分。而丈夫对妻子只能用舍己的爱去对待，不能强迫妻子服从，更不能用暴力施压。《牧职宪章》再三强调夫妻应该“以圣洁的爱培育其婚约。”^③

婚姻关系是人与人之间关系的基础和根本。在这一基础上，才演绎出其他人际关系。但是夫妻关系是婚姻的直接衍生物，是婚姻的实质性内容。夫妻之间的爱是得到天主认可的爱。夫妻关系的意义还体现在，夫妻双方互相帮助，互相鼓励，共同发展进步，可以减轻生活带来的各种压力。不仅如此，双方还互相影响和作用，其中一方的改变都会影响另一方，很多时候，这种影响是潜移默化的，不知不觉的。在夫妻关系中，个体的人得到束缚，同时也得到帮助。《圣经·以弗所书》说：“然而你们每一个人，也要这样爱自己的妻子，如同爱自己一样；妻子也要敬重丈夫。”^④这说明了夫妻双方要互爱，一方帮助另一方，就可以走向一个良性循环。在一定意义上讲，夫妻之间的关系是一种平衡，保持平衡才能平稳。倘若视妇女为婚姻的附属品或者夫妻关系的附属品，那么这样的夫妻关系终究是不会达到平衡的。当今社会出现了这样的一种现象，也就是，很多夫妻都违背了如此的平衡。他们的理念是，人人平等就是什么东西都要均分，等齐划一，

^① 傅乐安：《当代天主教》[M]。北京：东方出版社，1996年6月第1版，第232页。

^② William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, p.64.

^③ Rodger Charles, *The Social Teaching of Vatican II*, San Francisco: Ignatius Press, 1982, p.400.

^④ 《圣经·以弗所书》5:33。

实行平均主义，在数量和质量上要均分，在地位和权力上要均分，在思维和情绪上还是要均分。人们一定要抛弃这样陈腐而又不符逻辑的要求，善待对方，相互依恋，使夫妻关系步入一个正常健康的轨道上来。

2、亲子之情的阐释

《牧职宪章》认为，婚姻与夫妻之爱本质上便是指向生育并教养子女的目标的，子女是婚姻极其卓越的成果，而且为父母本身，亦大有裨益。故天主的圣意，是要人特别于其造化工程有份，并将其造化工程通传于人。真正的夫妻之爱以及出自夫妻之爱的整个家庭生活方式，其目标就是夫妻们，在不轻视婚姻其它宗旨的条件下，毅然地准备和造物主及救主的圣爱合作，因为神就是通过夫妻，来扩展并充实自己的家庭。夫妻应将传生和教育子女，视作他们本然的使命。^①《牧职宪章》的阐释表明，夫妻双方应当履行共同责任，毫无条件、毫无保留地把自己的爱奉献给对方，充满爱心准备接受新生命，抚养新生命并在对天主和邻人的爱与服务中培养他的能力。

众所周知，父亲和母亲因其各自分工的不同而对子女有不同的责任。在传统意义上，母亲照料家务，照看子女。夫妻在家庭中的分工通常是这样的：妻子承担家庭事务，教养孩子，父亲则承担提供经济来源的责任。新生命一旦孕育而成，从这时候开始，母亲就要以其特殊的方式担负照顾新生命的责任，自愿接受并保护她胎中的婴儿。女人比男人更加细心，更会关心别人，从母亲十月怀胎这件事上可以清楚地看出。母亲不仅仅是对自己的孩子，而且对每一个人都有一种爱，女人比男人更能够照顾他人。一般认为，女人对身边所发生的事情有很好的直觉和理解。美国学者威廉·迈耶认为，“按照常理，女人比男人更有直觉性，在一般情况下，女人确实更依赖于自己的观察，而男人更依赖于理性的推断。尽管这一区别是因为我们的文化给予这些不同思维模式的影响，然而也许更深层次的和本质的原因是，为了扮演好母亲的角色，女人比男人需要更敏锐的观察来有效地处理家庭成员之间的各种关系”。^②在笔者看来，威廉·迈耶的观点较为恰当。

为了孩子的幸福和健康的成长，父爱的存在是非常必要的。一个人在成长过程中，在有父爱的参与的情况下或者无父爱的参与的情形下，其日后在各方面发展的结果肯定是不一样的，也不言而喻。孩子需要父亲，父亲需要参与到家庭中来。父亲承担着多项重任，1 是要为妻子孩子提供热情周到的服务，如提供食物、住房和保护；2 是要教育管束孩子。在一个家庭当中，在教育孩子的问题上，父母双方的角色是不同的，用比较形象的话来讲，母亲重在“养”，父亲重在“教”。父亲显然比母亲扮演着更为重要的角色，对孩子人格的塑造和品行的培养起着潜移默化甚至是直截了当的作用。

^① 《牧职宪章》(Gaudium et Spes)

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spes_en.html，第 50 节，下载时间：2007 年 2 月 7 日。

^② William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, San Francisco: Ignatius Press, 1995, pp.56.

《牧职宪章》还认为，子女是家庭的活的肢体，他们亦以其本有形式，帮助父母成圣。他们应以知恩、孝爱和信赖报答父母的恩泽，在逆境、年迈的孤独中，克尽孝道而服事父母。继夫妻使命之后而毅然负起的鳏寡生活，应为人所尊敬。家庭应将某精神财富，慷慨通传于其他家庭。所以，信友家庭既出源于婚姻，而婚姻不仅象征，而且还分享基督和教会相爱的盟约，故应藉着夫妻的恩爱、豪爽的多产、团结、忠实及某成员的精诚合作，将救主亲在世界中的事实及教会的真正性质，彰显于世人前。^①在笔者看来，《牧职宪章》有关子父母与子女的诠释再一次地强调了亲子之情的真谛所在。

通过以上《牧职宪章》的内容介绍，我们清晰地看到，在天主教看来，父亲对孩子进行教育和管束，这一点是母亲无法替代的。父母亲在儿女的养育和管教上的分工，体现了互补性的特点。男女双方即使做了父亲或者母亲，他们依然是夫妻关系。夫妻的关系在先，父母亲的角色在后。父母亲的性质继承了夫妻的性质，夫妻之间的爱的延续成为对后代的爱。“子女是家庭的活的肢体，他们亦以其本有形式，帮助父母成圣。他们应以感恩、孝爱和信赖报答父母的恩泽，在逆境，在年迈的孤独中，克尽孝道而服侍父母。继夫妻使命之后毅然负起的鳏寡生活，应为人所尊敬。”^②这句话的个中之义是，子女应该孝敬父母，信赖父母。

我们应该看到，由于当今社会发展和现实环境带来的亲情与爱情认识上的变化，简单说来，就是对于父母家族的亲情，现代人在感受和体验方面明显要淡薄得多。丈夫将自己的妻子看成是终身伴侣。而作为妻子，很多也具有独立的经济能力。传统的以家族为单位的婚姻制度和习俗，经过当今社会的不断冲击，很难保持它固有的状态。经济的发展和社会的进步必然导致家庭结构及关系的变化和调整。虽然我们在说爱父母、爱妻子时，用的是同一个字，即“爱”，但事实上，这个字的本质涵义是不同的。这是两种爱。在动机、特征和产生方式方面都不完全相同，爱父母的动机是因为父母对子女绝对是恩重如山，永远无法回报。子女应该本着知恩图报的心去尊敬和孝爱父母。我们可以用敬重一词来表述孝爱的特征，引申义就是孝敬、爱戴。

3、天主教家庭伦理观的现实意义

综上所述，在西方天主教的家庭观中，由于男性和女性在生理和心理上的差异，而认为男人应该作为家庭的权威，女人应该顺服，父母应该以教育子女为荣，父母双方都有教育子女的责任，夫妻应该真诚合作，精诚团结为他们的子女树立一个好榜样。作为子女，应该孝敬父母。

社会的组织细胞是家庭，教会的团体细胞也是家庭。家庭在任何时代和任何社会及团体中都起着举足轻重的作用，有了和睦的家庭，就有了和谐的团体，而

^① 《牧职宪章》(Gaudium et Spes)
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_cons_19651207_gaudium-et-spe_en.html，第48节，下载时间：2007年2月7日。

^② Rodger Charles, *The Social Teaching of Vatican II*, p. 398.

有了和谐的团体，也就有了和谐的社会。家庭和睦的关键是爱的联结，而爱的联结通过婚姻和家庭得以实现，从而婚姻和家庭靠的是爱的盟约和真诚的联结。

有学者认为，婚姻是一部爱情史，更是一部人类相互理解和相互信任，相互扶持和相互谅解的生活史。婚姻的缔结就是人从家庭走向家庭的过程，是从一个原先的家庭走向一个崭新的家庭的过程，是一个成熟的个别性走向一个完整的整体性的过程。每个社会都无法脱离家庭而独立存在。家庭作为爱的基础单位和社会文明的最初形式为社会提供了日常经验及道德等方面的基础。社会的存在反过来又促进每个家庭的成长和延续，为家庭提供足够的保障。家庭也是奉献天主和彰显天主的单位。社会和家庭互为依靠，方能共同进步，促使人类文明向前发展

中国学者宋惠昌在《应用伦理学》一书中指出，自20世纪80年代以来，中国婚姻家庭生活出现了一些新的走向和趋势，它的核心可以概括为结构多样化、标准情感化、属性私域化的发展潮流。这些趋势不仅在现实生活中表现为离婚日渐增多、家庭解体、性自由行为（婚前、婚外性行为、卖淫嫖娼）、同居、独身、非婚生育、同性恋、单亲家庭等复杂现象，而且不可避免地冲击了家庭和睦、志同道合等婚姻家庭伦理的主流形态，引发了婚姻家庭伦理的国家本位和个人本位、义务前提和权利前提之间的激励交锋，从而在理论上提出了变革传统婚姻家庭伦理的时代课题。^①尤其在市场经济体制确立以后，以物质为导向的价值观的膨胀以及西方文化向东方的渗透，使得中国的家庭结构、婚姻、爱情和生育等方面暴露出一系列的问题。许多人把追求物质，追求欲望的满足作为首要的需求、生活的首要目标和诠释生命的手段，这种需求不仅是生理上的，也扩张到心理上。在这样的环境影响下，家庭作为婚姻的结果，作为哺育后代的摇篮，似乎已经失去了它存在的价值，传统意义上的家庭正在丧失它应有的意义。这些问题的出现，正是因为夸大了作为个体的人的内容和意义，将个体应履行的社会义务和责任抛之脑后。家庭是人们的成长之地和安身之所，是为社会作贡献的活细胞，在建设和谐社会的今天，天主教家庭伦理观的理念应该得到大力弘扬，促进家庭和谐，促进社会进步。

（五） 梵二会议后天主教视域中的生命伦理观

1968年7月25日，教皇保罗六世发布了《人类的生命》(Humanæ Vitæ) 通谕。通谕的副标题为《论人类繁衍后代的正确秩序》，教皇在文中引述了自中世纪以来教会在生命权问题上的传统说教，对堕胎、绝育手术和其它人工控制生育行为不加区分地予以谴责。此举招致天主教界内外的强烈反响，掀起了一场广泛的神学争论。

《人类的生命》通谕在内容上本无新意，倘若考虑到它出台的动机与经过，就显得意义非同寻常。罗马教廷自1962年梵蒂冈第二届大会会议以来，就一直面

^① 宋惠昌：《应用伦理学》[M]. 北京：中共中央党校出版社，2001年7月版，第285页。

面临着在保守与现代上何去何从的问题上如何抉择。在“梵二”会议提出“与时俱进”的号召后，革新浪潮给天主教界带来了前所未有的影响，主要体现在对教会官方权威的挑战，对教徒个人地位权益的肯定，以及道德伦理问题上的世俗化倾向。但革新并非教廷内部的一致意见，不少人担心教会在现代化过程中走得太远，同时会使教廷失去原有的约束力和权威。在整个60年代，世界天主教界内部最敏感的两个问题，一是生育伦理问题，二是教皇的无谬误性是否还适用于梵二会议后的天主教界问题，保罗六世认为后者涉及教皇个人权威，不宜公开讨论，但却决心在“生命权”问题上树立教会的威信。

在1963年“梵二”会议期间，教皇约翰二十三世就曾组织过一个由各国神学家和社会学者组成的专门委员会，其目的是考察人口压力给世界带来的后果。保罗六世于次年即位后，又督促该委员会将婚姻和性伦理纳入研究范围，并称研究报告将在近期公之于众，但同时发表谈话称：“直到目前为止，我们没有理由认为自庇护十二世以来教廷在这一问题（生育伦理）上的论述已不合时宜，失去效力，必须承认这一训谕的有效性，至少现在我们没有作出改变的意愿。”^①改革派认为教皇的言论有违约翰二十三世鼓励自由“讨论”的原意，有复古和倒退的意图。其间委员会进行过多次讨论，多数学者认同改革派在婚姻和生育问题上的观点，但最后的研究报告却在1967年才公之于众，完全由委员会内部的少数保守派执笔，仍然支持“迄今为止教会一贯所宣传的正确教导”，次年7月，教皇在深入参考了委员会的研究报告后发布了《人类的生命》通谕，对改革派的唯一让步是没有将该通谕列入无谬误文件之列。这也就是意味着，教廷允许在这一问题上存在一定范围的争议。^②

中国学者程新宇在《天主教视野中的胚胎生命浅析》一文对生命伦理学中争论较多的几个问题进行了分析，其中包括人的涵义问题、胎儿生命的道德地位问题等。实际上，这两个问题是相互缠绕在一起的，人们在分析人的涵义问题时通常也会涉及到胎儿生命的道德问题。

《天主教视野中的胚胎生命浅析》一文认为，根据遗传学的分析，配子结合形成合子的一刹那就是人。从人口学角度讲，出生后才算人。人们做人口统计时，一般只计算已经出生的人口。但是遗传学和人口学只是工具科学，不能建立价值和意义世界。该文中就考察胎儿是否是人、是否可以作为道德对象以及在何种意义上作为道德对象对胚胎生命的探讨问题从哲学、宗教神学、人类学三个方面作了深入分析和阐释：（1）天主教哲学中的人；（2）天主教神学中的人；（3）俗世的哲学中的人。^③

实际上，早已经有许多人在对胎儿问题进行探讨，例如，1993年出版的《中

^① John Seidler and Katherine Meyer, *Conflict and Change in the Catholic Church*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, p. 126.

^② Patrick W. Carey, *The Roman Catholics*, Connecticut, Better World Books, 1993, p. 398.

^③ 程新宇：《天主教视野中的胚胎生命浅析》[J]，宗教学研究，2006年第2期，第209页。

国大百科全书》认为，“从伦理学来看，胎儿还没有成为一个真正的人，只是一个潜在的人，脱离了母体不大可能发育成独立的个体，所以他还是母亲身体的一部分。”^①“胎儿是否是人？人由灵肉组成，受过精的卵子什么时候成为一个真正的人？什么时候通过一个精神性的灵魂而得到生命？所有这些都取决于“人”这个涵义。大亚伯尔（Albert the Great, 约 1200-1280）认为受孕之初就又开始了人的生命。亚里士多德依据“形质论”认为：怀孕之始，胎儿只有物质性、生长性的生命，而成为有位格的人，则要等到胎儿身体大致完成的时候，也就是，“男性胚胎，在怀孕 40 天之后，接受灵魂（精神），女性胚胎则在怀孕 80 天之后，接受灵魂”^②。

我认为，把“人”这个概念反复在不同的情形下，置于相异的环境里，其内涵和外延确实各异。将“人”置身于天主教哲学、天主教神学、俗世的哲学中来对胎儿生命的道德地位进行全面分析，使得分析和阐释更为透彻。我比较赞同学者程新宇就此伦理问题的观点和结论，也就是，将胎儿（胚胎）称之为人不科学的，胎儿不是人。

从教皇、主教等发表的宣言、律令等教会训导权来看，天主教会官方确实并没肯定胎儿是位格，或具有灵魂。教会表明，何时赋予灵魂的问题，可以讨论；但要谨慎对待胎儿，像对待人一样。也就是说，即使精卵结合的最初几周之内并没有赋予灵魂，教会仍然认为生命从一开始就是神圣的，是不可侵犯、不可亵渎的。至少根据自然律、教会传统的看法和爱德，尊重和保护胎儿生命是必须的。天主教传统历来不否认违背这一道德律的严重性。这也体现在梵二会议的严峻声明中：无论何时，精神性的灵魂被创造以构成一个人，生命从一开始就必须被小心地保护。1987 年 2 月 22 日，由教廷信理部颁布《有关尊重生命肇始及生殖尊严的指示》中指出：为了鉴定胎儿残疾而用羊水穿刺或超声波做产前检查诊断以便做人工流产；可能使胎儿受到危险的治疗干预；对活的胚胎进行并非直接治疗性的实验；为了实验或商业目的使人类胚胎保持存活；为了研究或生育的目的破坏由体外技术产生的人类胚胎等等做法在道德上都是不合法的。尽管如此，教会似乎承认当母亲的生命和胎儿的生命发生冲突时，胎儿的地位低于人的地位。教皇庇护十二世说：“如果为拯救母亲，需要马上施行手术或服用其它药物，而这又与其怀孕无关；而这手术或药物不可幸免地将导致胎儿死亡；虽然这效果既非当事人所同意，更非他所期望的，……在这种条件下，手术或其它药物治疗，可能是合法的。但是必须是为了一件有高度价值的事，如生命；同时只有在手术施行既不可延至婴儿出生之后，而又别无有效办法时，才可以这样做。”^③

根据中国社会科学院美国研究所刘琼的说法，天主教教义中还有“双重效果”

^① 中国大百科全书编辑组：《中国大百科全书》（现代医学 II），北京：中国大百科全书出版社，1993 年版，第 1035 页。

^②（德）Bernard Haring：《基督之律》（卷三 1），台中：光启出版社，1978 年版，第 154 页。

^③ Thomas Joseph O'Donnell, S. J., *Medicine and Christian Morality*, New York, Alba House, 1975, p. 198.

(double effect)的道德教义。在人类生死这一问题上,天主教道德上允许某些情况下(如自卫、正义战争和死刑等)人为地结束人的生命。认为上帝赋予人类权力和责任在某些情况下可以结束有罪的人的生命,因为如果禁止这么做可能会产生其他更为严重的后果。但天主教绝对禁止杀害无辜的生命。关系到堕胎时,教会在母亲生命受到威胁的情况下允许堕胎,但这并不是为了挽救母亲而把堕胎当手段,而是在挽救母亲生命过程中意外地导致了胎儿的死亡。著名神学家汉斯·昆的“归纳神学”方法论就一再为主张堕胎合法化者所借用。^①天主教卷入堕胎的争论和影响政策制定也同样受其神学信仰和道德价值观的影响。“天主教伦理绝对地拒绝任何基于优生、伦理、和社会理由的堕胎,并且简单地认为这是杀害无辜者的行为。与此同时,她总是承认在对母亲生命构成严重危险的事例中,间接性的堕胎是合法的。”^②天主教认为人类法必须符合或者至少不违背自然法的准则,而且人类法不应该与上帝的道德法背道而驰。直接堕胎作为一种不道德的违背自然法的行为,政府不能坐视不管,更不能制定有利于堕胎的法律,而必须制定相应的法律和公共政策来禁止或限制堕胎,从而保障人的生命权和促进社会正义。^③

在笔者看来,堕胎确实是一个比较沉重的话题,也是一个一直存在辩论、充满争议的话题,包括上述两位学者在内的很多人士就此问题提出了自己的观点,可谓仁者见仁,智者见智。我认为,从伦理视角来看,胎儿的生命权应当得到保护和尊重,生命诚可贵。当然,我也比较赞同这样的一个观点,那就是,倘若孕育胎儿的母亲在遇到不可抗力之时,是先保证母亲的安全为第一位,而胎儿则是第二位的。

中国学者刘琼还指出,天主教会在堕胎问题上就形成了这样的三段论:人的生命是由上帝赋予的,从受孕之时就应该被当作人来尊重;而人类都是平等的,享有基本的尊严和权利,生命权则是人类的首要权利;直接堕胎剥夺了胎儿作为无辜的人的生命权,是不道德的。因此必须反对堕胎,通过立法和制定公共政策来保护胎儿的生命权。早在公元4世纪,基督教会就曾对堕胎行为给以谴责,教界人士从《圣经》出发,认为“孳生繁育”是上帝自亚当夏娃时代就已赋予全体人类的神圣使命。故而堕胎不仅有违人道,而且严重背离上帝的意志,无异于谋杀行为。此外,对生育行为加以任何人为的控制也是“上帝眼中看着为恶”的罪行,因而是应予谴责的。然而,以上帝为中心的基督教伦理学自文艺复兴以来不断受到人本主义思想的冲击,一方面,人们逐渐认识到人是自身认识活动和实践活动的主体,人可以为自己确立道德原理并承担责任。另一方面,近代自然科学的发展为人本主义思想提供了科学佐证,对于人在出生前就已是具有完全生命

^① John Seidler and Katherine Meyer, *Conflict and Change in the Catholic Church*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989, p. 79.

^② (德)卡尔·白舍客(著)/静也、常宏等(译):《基督宗教伦理学》(第二卷),2002年出版,上海三联书店,第358页。

^③ 刘琼:《美国天主教会与“亲生命运动”》,载徐以骅《宗教与美国社会》第三辑,第365-366页。

和灵魂的行为主体这一观点提出了疑问。^①

我认为,学者刘琼的分析有条有理,论证充分,并就堕胎问题表明了自己的立场和态度。用哲学意义上的话讲,就是凡事要一分为二地看待。在充满着巨大争议的堕胎问题上至今还无定论是可以理解的,因为这涉及到一个非常复杂的伦理观的问题。在不同的时代里,在不同的社会中,在不同的背景下,堕胎这一问题注定没有标准答案。

3、天主教视域中生命伦理观的启示

中国学者杨翟在《论实践思维方式的医学生命伦理观——兼评功利主义与直觉主义医学生命伦理观》一文中明确提出,医学生命伦理中的生命选择困境是人的一种特殊的或然的无奈的处境,不是正常方法可以解决的,只能是从人的生命的内在价值角度去理解、宽容和体验。在天主教视域中,强调尊重和保护胚胎的理由主要有三:第一,如果受精卵就是人,当然要象人一样被对待,被尊重和保护。第二,即使受精卵还不是人,而是到着床后或者更晚的时候才成其为人,在成为人之前它也不仅仅是一团细胞或组织,它有发展成为人的潜能,或者已经是人类生命,理应受到尊重和保护。第三,胚胎生命是上帝所造。上帝和人之间存在根本的区别:上帝的一些属性,如上帝的自有永有、全能、全知、全善,是人无法具有的;上帝的一些工作,如创造、救赎是人无法从事的。这就是上帝的无限性和人的有限性。因此,神人不同质,神人不同体。人如果期望逾越自己的有限而去作上帝才可作的事就是扮演上帝,只会弄巧成拙,是愚不可及的。胚胎既为上帝所造,人就应该尊重胚胎,胚胎的生死存亡只能由上帝决定。人如果扮演上帝,则破坏了人与上帝的正当关系,因此是一项严重的罪。正因为如此,自奥古斯丁以来,基督宗教就把人的狂妄自大视为众罪之源。所以,天主教在生命伦理问题上始终告诫人们“不可扮演上帝”。^②

有学者认为,从《人类的生命》通谕诞生的前前后后来看,其意义决不仅限于伦理学范畴,它反映的实际上是天主教会内部新旧行为方式和思想倾向之间的较量。“梵二”会议对协商性、责任性和宽容性的强调,在上述过程中至少从形式上得以体现。从某种意义上说,世俗意义上的民主协商原则提供了一定程度的参考,但协商与民主仍是以不触及教会权威为前提的。最后的结果表明,教皇沿袭了自古以来历任教皇借阐释教义来维护个人权威的作法,他所担忧的是“从圣彼得那里继承的卫护和注释教义的权力”在现代主义运动面前不断被消解,最终使自己成为一位有名无实的宗教领袖。^③保罗六世在1968年7月31日的一次讲话中辩称自己的作法主要是出于“维护基督教婚姻神圣性的考虑”,并试图体现

^① 刘琼:《美国天主教会与“亲生命运动”》,载徐以骅《宗教与美国社会》第三辑,第366页。

^② 杨翟:《论实践思维方式的医学生命伦理观——兼评功利主义与直觉主义医学生命伦理观》[J]. 华南农业大学学报(社会科学版),2005年第2期。

^③ Richard J. Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, Greenwood Press, 1994, p. 35.

“对已婚者的关爱和宗教情感。”^①但相当多的自由派人士仍深感受到伤害。教廷传信部在8月呈给教皇的一份报告中，将当月称为“神学界的愤怒之月”。^②教皇受到的压力对于美国天主教界的高层神职人员也同样存在。教皇通谕的颁布，对美国教会内部的自由派人士是一次打击。也为保守派教会领导人提供了重树教会威信，消除思想分歧的机会。

还有西方学者认为，从内容上讲，天主教保守派与新教基要派、福音派的生命价值观并无大的差别，但在理论依据和行为动机上却有所不同。从神学角度来理解，基要派强调生命本身的神圣性，倾向于将堕胎看作反自然的行为，一般不拒绝在论战中使用科学发现作为论据，而天主教徒则从维护三位一体神学要义出发，即上帝（圣父）、耶稣（圣子）和道（圣灵）同为一体，同人的灵魂相联系，并以此来拯救人类。受孕并非只是生命的开始，更是人类灵魂与肉体结合之时，倘若阻断这种结合，灵魂将无从得救，因此天主教界在宣传中经常使用，“拯救灵魂”的口号，而不是“拯救生命”，在伦理道德方面，基要派和福音派是清教徒传统的基督教伦理观，以及美国人特有的选民观的产物，它们在维护基督信仰的同时，服务于“美国事业”的目的非常明确，如基要派认为：60年代以来的美国道德败坏，人心离散，宗教情感淡漠，亟需一次宗教领域的复兴运动，而反堕胎运动是这场“纯化美国”战役的一部分；天主教则认为：有稳定的家庭和社区，才会有稳定的价值观念，而这些正是天主教信仰在传承中必不可少的因素，因此更倾向于从维护传统信仰的角度出发，以动员本教力量为主，但上述划分并不是绝对的，双方在“生命权”问题上往往是求同存异的，新基督教右翼的“基督教联盟”声称：在社会道德问题上不应搞关门主义，只要意见一致就可合作，而天主教名下的反堕胎组织如“全国生存权组织”、“保护生命大会委员会”等同样不限定宗教信仰，许多福音派和基要派成员也参与其中。^③

我认为，无论是天主教保守派，还是新教基要派抑或福音派，他们在人的生命权问题上的观点均有可取之处，所不同的是天主教的观念要略微保守一点，而新教基要派抑或福音派则要激进一些，我个人比较倾向于前者，因为失去了稳定的家庭和社会，又谈何稳定的价值观和伦理观呢。生命伦理观需要我们继续重视，细致研究，好好把握生命伦理的尺度。不但要在学理上重视它，而且还要在实践中注重它。

（六）梵二会议后天主教全球伦理观

20世纪是人类社会飞速发展并取得辉煌成就的世纪，同时又是充满矛盾和冲突的世纪。西方发达国家高度发展的科技、经济使西方国家在世界舞台上的影

^① John. Mahoney, *The making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987. pp. 77-78.

^② George Gallup and James Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, Doubleday, 1987, p.196.

^③ Robert Fowler, *Religion and Politics in America*, New Jersey, Westview Press, 1985, p. 207.

响越来越大,资本的全球扩张促进了西方文化价值观的全面推行,物质主义、消费主义、享乐主义比历史上任何时期都更畅通无阻。同时,人类活动的一体化趋势及其内在需要,包括经济全球化趋势、网络和信息传播的同步化发展、生态环境问题、全球安全问题、全球文化的互渗等这些人类共同面对的问题,需要具备全人类共同的道德规范和价值标准,使人类越来越紧密地生活在一起,有了越来越多的共同话题、共同生活方式,无疑会在道德上产生深远的影响。这使大多数人逐渐明白这样一个道理:我们必须在同一个地球村里和平共处,因此必须寻求伦理价值上的多元统一。

1、全球伦理运动的理论根源和社会背景

从19世纪开始,在基督教普世化的思想影响下,不同国家、不同地区的不同教派交流与合作逐渐增多,甚至出现了不同教会间的整合,在这样的大环境之下,源于基督教新教,倡导分裂的基督教会重新走向合一的“普世教会运动”或“普世合一运动”^①(ecumenical movements)应运而生。通过召开国际性的基督教会会议,它使不同地区的基督教领袖彼此认识和沟通,设立常驻的联络机构,制定各种合作计划,共同促进福音使命或某些基督教理想等。人们尝试打破教会间的藩篱,消除分歧,实现全体基督徒的携手合作。

普世教会运动是一个笼统的名称,涉及领域广泛,但目标只有一个,即促进基督宗教各教派的合一。在这一运动中,传教事业是最重要的一个领域。鉴于不同宗派间的分歧对传教造成的危害,消除矛盾,促进教派在传教工作上的合作成为亟需解决的问题。基督教青年会是“普世合一运动”的一个跨教派组织,它活动的主要领域包括青年工作和基督教教育,这是普世合一运动的第二个领域。第三个领域称作“生活与工作”运动,致力于开展基督徒服务和促进共同伦理行为,在此基础上实行联合。第四个领域,也是普世合一运动中最棘手的,就是促成不同教派在信仰与教制方面的沟通,消除合一道路上的障碍。事实上,早在16世纪,新教就曾进行过普世性商讨,但在遇到涉及信仰与教制问题时这一尝试则以失败而告终。为解决普世道路上的问题,人们提议将“生活与工作”及信仰与教制这两方面合而为一,成立一个世界性的基督教协进会,以求更有效地促进普世教会运动运动在这两个领域的发展。

1910年在英国爱丁堡召开的世界宣教会议是普世教会合一运动在宣教领域的一大转折。会议讨论了基督教新教各教派在宣教工作中的合作问题,但没有涉及信仰、教义及教会组织等问题。爱丁堡会议成立的续行委员会于1921年在美国纽约正式成为国际性的跨教派联合组织即国际基督教宣教协会。参加该协会的组织主要是各国各地区的跨教派宣教组织。

1927年8月3日,世界信仰与体制大会在瑞士洛桑召开第一届会议,有来

^① 国内也有学者称之为“大公合一运动”或“普世教会合一运动”,它们所指代的意思均相同,只是表述不同而已。

自 127 个教会的 400 多名代表出席了会议，分别代表正教、圣公宗、归正宗以及自由派教会。会议由布林特主持，主要讨论了教会合一的召唤；教会给予世界的讯息即福音；教会的本质；教会的共同信仰；教会的教职队伍；礼仪以及基督教世界的合一和现存教会的关系等。1929 年，英国圣公会约克大主教威廉·坦普尔继任世界信仰与体制执委会主席。

1937 年 8 月，该组织在苏格兰爱丁堡召开第二届世界大会，有来自 122 个教会的 400 多名代表参加了会议。会议的主题包括主耶稣基督的恩宠；基督的教会与上帝的真言；基督的教会；神职和圣事礼仪以及教会在生活和祈祷中的合一等。会议对生活与事工组织提出的成立世界教会联合会的倡议做出了积极的响应。

1938 年，两个组织的领袖们在荷兰乌特勒支召开的联合会议上讨论了世界联合会的章程，并选举了以坦普尔大主教为主席、荷兰平信徒神学家霍夫特为总干事的世界教会联合会“临时委员会”。由于第二次世界大战的爆发，世界基督教联合会的筹备工作被迫中止。^①

1948 年“基督教会大公委员会”（Consiglio Ecumenico Delle Chiese）在阿姆斯特丹宣告成立，来自 47 个国家的 147 位代表参与此会。大公委员会除致力于以上所提的几个领域，还涉及到教会组织合一以及教派建立世界性团契等问题。

1962 年的梵蒂冈第二届大公会议是天主教历史上具有转折意义的宗教会议。中国著名学者任延黎在《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》一文中指出，梵二会议开创了与全世界进行广泛的对话、与昔日的宗教上的冤家对头们友好交往、与最主要的敌人马克思主义者们聚首于一堂的新局面。^②在这次会议上，天主教会在神学、礼仪、教会组织机构等方面进行了诸多革新。在这些革新举措之中，也包括改善与其它教派的关系，从而促进基督教会的合一。这次会议把推进所有基督徒之间的重新合一作为会议的主要目标之一，“在今天全球的许多地区，因圣神恩宠的推动，许多人用祈祷、言语、行为，努力奋勉，以达成基督所愿的圆满的合一，因此，本届神圣会议劝告一切公教信徒，认识时代的特征，殷勤的参加大公工作。”^③从此天主教会对待普世教会运动的态度发生转变，由抵制到号召天主教徒积极参与。这一转变不仅显示出罗马天主教廷对普世教会运动的肯定，同时也包含了天主教会的自我反省。

2、全球伦理运动的内容

在这样的理论渊源和社会背景下，一些著名的西方神学家发起了“全球伦理”运动。德国图平根大学普世宗教研究所所长、著名神学家孔汉思（Hans Kung）（也有译之为汉斯·昆的）在 1989 年的联合国教科文组织会议上提出“没有各宗教间的和平，便没有各民族间的和平”。1990 年，孔汉思出版了《全球责任》一书，

^① 张伟达等著：《世界现代后期宗教史》[M]。北京：中国国际广播出版社，1996 年 11 月版，第 30 页。

^② 任延黎：《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》[J]。世界宗教研究，1994 年第 3 期。

^③ 梵二宝典之大公主义法令，第 4 节，<http://www.cncatholic.org/dgjh/0244013965.html>，2009 年 6 月 8 日。

① 第二年该书在英国与美国出版,并加了副标题《探求新的全球伦理》。他认为:“我们所说的全球伦理,并不是一种全球的意识形态,也不是指超越一切现存宗教的一种单一的统一宗教,更不是指用一种宗教来支配所有别的宗教。我们所说的全球伦理,指的是对一些有约束性的价值观、一些不可取消的标准和人格态度的一种基本共识。”全球伦理就是一种全球性的道德共识或可以在全球范围适用的一套价值标准,它借助全球化的力量向全球传播,从而对世界各民族国家产生影响。世界上各民族也通过价值筛选以沉淀出永恒价值的方式,为人类的文明贡献了一些可以被其他文明接受的价值。我国学者何光沪认为“全球伦理是宗教良知的国际表现”。中国学者万俊人认为,“宗教界提出建立新的全球伦理的理由,在于其当代人正处在苦难和道德危机的现实判断,以及新的全球伦理之于新的全球秩序的绝对必要性”。这种观点是很有道理的,指出了全球伦理在全球范围建立的缘由。

全球伦理绝不等同于普遍伦理。孔汉思明确地指出,以为全球伦理是没有宗教的伦理,那是对全球伦理计划的根本的误解。他说,自启蒙运动以来,“要伦理,不要宗教”,“要伦理教育,不要宗教教育”,已经成为广为流行的口号。他承认,可以在普遍人性的基础上建立没有宗教的伦理,这样的伦理可以是普遍的。他接着从以下四个方面阐述了这种“普遍伦理”相对于宗教的局限性:1、“宗教而不是普遍伦理能够传达一个特殊深度、综合层面的对于正面价值(成功、愉快、幸福等)和负面价值(苦难、不公正、罪感、无辜等)的理解”;2、“宗教而不是伦理自身能够无条件地保证价值、规则、动机和理想的正当性,并同时使它们具体”;3、“宗教而不是普遍伦理能够通过共同的仪式和符号以及共同的历史观和希望前景,创造精神安全、信任和希望的家园”;4、“宗教而不是伦理能够动员人民抗议和抵抗非正义的条件”。^②

1991年,美国天普大学长期研究和促进不同宗教和意识形态之间对话的斯威德勒(Leonard Swidler)发出一份呼吁书,号召在这个基础上起草全球伦理宣言。孔汉思接受了世界宗教议会大会理事会的委托,起草世界宗教议会宣言。世界宗教界举办这样的会议并冠以议会的名称,是为了使世界各宗教的代表来自其成员基层,而非宗教等级制度的上层,所以,世界宗教议会不具有体制性的特征,而具有运动性的特征。这次会议最主要的成果是“在宗教史上第一次勇敢地制定并提出了一份《走向全球伦理宣言》,按照《宣言》的说法,令人鼓舞的是,正当许多宗教都在流血的战争中卷入种种政治冲突之际,各种大大小小的不同宗教的代表,都以世界上无数信徒的名义签字,批准了这份宣言。应该说,不同宗教之间开启对话机制是具有历史意义的成果,只有对话才能搁置对自身体系的执着而谋求人类的和平,不同宗教信仰的人才能去努力理解连结他们的共同性观念。

^① Hans Kung, *Global Responsibility*: New York: Crossroad Pub. Co. 1991.

^② Hans Kung, *A Global Ethic for Global Politics and Economics*, London, Oxford University Press, 1997, pp. 142~143.

从实践的层面看,全球伦理也是通过宗教活动而推广开的。1993年8月28日至9月4日,在芝加哥举办世界博览会期间,全球6500名各派别的宗教人士云集美国,召开了第二次世界宗教议会大会,会议制定并通过了孔汉思等人起草并经过许多人修改的《走向全球伦理宣言》。这次大会是宗教史上第一次由世界不同宗教的代表,在世界两极格局坍塌之后寻求世界和平的一次盛会。大会把不同宗教代表的平等放在第一位,坚守宗教之间的兄弟情谊为会议宗旨,以尊重的态度彼此交流。《走向全球伦理宣言》向世界宣布:“我们要特别谴责借用宗教名义的侵略和仇恨”。这不能不使世人感到,这种声音,可以说是代表了国际宗教界的良知。^①

3、全球伦理的原则

根据众多西方学者的研究及其看法,天主教全球伦理是有其原则的。早在1983年,美国神学家斯威德勒(Leonard Swidler)就公布了“跨宗教、跨意识形态对话的十项准则”:“1、跨宗教、跨意识形态对话的首要目的是学习,即改变和增加对现实的看法和理解,并采取相应的行动。2、跨宗教、跨意识形态对话必须做两方面的工作,即在各个宗教或意识形态团体内部,以及在宗教或意识形态团体之间同时进行。3、对话的每一个参与者必须是完全真诚的。4、在跨宗教、跨意识形态对话中,一方不要用自己的理想与对方的实践相比较,而用自己的理想与对方的理想相比较,用自己的实践与对方的实践相比较。5、每一个参与者必须自我界定。比如,犹太人从内部界定犹太人意味着什么,其他人只能从外部描述他像什么。6、每一个对话的参与者对不同点不可固执己见。7、对话只能在平等者之间进行,用梵二大公会议的话说,这是par cum pari(以平等对平等)。8、对话只能在相互信任的基础上进行。9、参加跨宗教、跨意识形态对话的人对自己以及自己所属的宗教或意识形态传统至少应有最低限度的自我批评。10、每一个参与者最终要试图从内部去体验对方的宗教或意识形态。”^②这十条可以说是关于对话的伦理规则。全球伦理的对话准则来自宗教多元论这样一种态度:人的理性是有限的,可错的,没有哪一种宗教或哲学可以发现绝对的、包容一切的真理;相反,相信真实在人类之外,这是一切宗教的要义。用希克的话来说:“每一个普世宗教之中,都发生了人的存在从以自我为中心到以实在为中心的转变。”^③不难看出,这种宗教态度与人本主义的至上感和个人主义的中心感是直接对立的。人本主义的口号人是万物的尺度、人是万物之灵,集中地表现了以人为中心的世俗价值观。法国的西蒙·威尔(Simon Weil)说,以自身为中心的幻觉是人的一种本能的倾向。她说:“每一个人都设想自己处于世界的中心,片面的虚幻把他置于宇宙的中心。这种幻觉同样使他产生了错误的时间观念;而另一

^① 何光沪:《全球伦理——宗教良知的国际表现》[J]. 中国宗教,第40页。

^② Journal of Ecumenical Studies, 20: 1, Winter, 1983, pp.1~4.

^③ John Hick, "A Philosophy of Religious Pluralism", in *A John Hick Reader*, Herg Paul Badham, London, 1990, p. 169.

种相似的幻觉在他周围形成了一整套价值等级制度。由于我们的价值观与存在观的密切联系，这种幻觉甚至扩展到我们的存在观。在我们看来，离我们越远的存在，似乎越不重要。我们生活在一个虚幻和空想的世界里，要想在理智上和在心 灵的想象中抛弃自我中心地位，这就要领悟真正实在和永恒的东西，要看到真正的光芒，体会真正的宁静。在我们最深的感受中，发生一种转变，使我们消除关于神的错误的观念，使我们否定自己，放弃想象中的世界中心地位，认清世界上所有的地方均是中心，而真正的中心在世界之外。”^①当然，当主张宗教多元论的基督教神学家们在谈论真实或实在自身时，他们所指的不是别的，只是上帝。基督教相信上帝创造一切，上帝是人世间一切价值的源泉。与这样的信仰相对应的是被造感和谦卑，它使人认识到自己的有限和上帝的伟大，使人感到自己需要上帝的恩宠和拯救。谦卑的反面是骄傲，被造感的反面是人本主义的至上感，个人主义的中心感。

中国社会科学院哲学研究所教授万俊仁认为，全球伦理之所以成为可能，是因为它能够不同宗教、文化之间找到共同的伦理基础，这些基础是“关于有约束力的价值观、不可或缺的标准以及根本的道德态度的一种最低限度的基本共识”。^②全球伦理首先是涵盖世界不同宗教和多元文化的价值态度，它必须承认各种宗教文化的特殊性，又必须强调其共同性和普世性。《宣言》一再强调“为宗教界所肯定的、得到信徒和非信徒支持的、一种最低限度的基本共识”，或“一种最低限度的共同的价值、标准和态度”。因此，我们可以这样认为，这是当今世界对不同宗教信仰和其代表的文化进行普世性调节的一个伦理学范畴，是强调承认全球文化多元化基础上的一种基本的“伦理共识”。但它主要强调的是对其他宗教和所代表的文化所应持的态度和共同的价值观念，而非一种完整的理论形态。全球伦理是在全球宗教伦理运动中产生的伦理学范畴，宗教伦理和传统宗教价值观甚至宗教语言形式是其表达新范畴的基本依据，这是深入了解这个范畴必须注意的。

关于全球伦理的原则这一问题，德国学者、伦理学家孔汉思先生在《全球伦理——世界宗教议会宣言》著作中从以下3个方面就此作了详尽细致的诠释：

(1) 一个基本要求

在孔汉思看来，全球伦理并不是一种全球的意识形态，也不是超越一切世界现存宗教的一种单一的统一的宗教，更不是用一种宗教来支配所有别的宗教，而是对一些有约束性的价值观、一些不可取消的标准和人格态度的一种基本共识。缺乏这样一种在伦理上的基本共识，社会或迟或早都会受到混乱或独裁的威胁，而个人或迟或早也会感到绝望。

由此，这样的一个基本共识也可称之为一个基本要求，就是必须以人道精神

^① Simon Weil, "Waiting for God", quoted from Caroline Simon, "Dialogue, Discipline and Virtue", in the Proceedings for the Sixth Sino-American Symposium of Philosophy and Religious Studies, p. 187.

^② 万俊仁：《寻求普世伦理》[M]。北京：商务印书馆，2000年版，第14页。

对待每个人。在当今世界，经济发展水平非常不平衡，政治制度各异，文化发展呈现多元化，世界上的各个民族几乎都拥有本民族的价值观，他们关于什么是好的观念都积淀着各自特定的历史发展内涵与现实的发展需要，因此不尊重这种特殊性就不能达成伦理共识。所以对各民族的历史传承和文化传统应予尊重，要强调必须以人道精神对待每个人。这个基本共识要求，在世界上不论年龄、性别、种族、肤色、生理或心理能力，也不分语言、宗教信仰、政治观点、社会地位或国籍，人人均拥有不可让渡、不可剥夺、不可侵犯的尊严。而无论个人或国家均有责任尊重并维护此尊严。这份全球伦理宣言还努力汲取各民族传统宗教和文化资源，如把己所不予，勿施于人、你希望人怎样待你，你也要怎样待人、每个人都应该得到人道的对待等等这些人类不同语言表达的人类学文化形式，汇集起来构成理解全球伦理共识的思想资源。无疑这也是把各种宗教教义宣扬的“善”和“爱”，即信教群众都要做到自利和利他的基本的行为规范和内容，放大成全球伦理的基本共识。在中国学者罗孙可看来，真正的人性是真正宗教的前提，人性可以作为每一种宗教的最低要求，^①这些都颇具现实意义。

（2）四项不可取消的原则

四项不可取消的原则是在全球伦理范畴中调节不同宗教和其代表的文化的道德规范，针对的是非常现实的、跨文化的道德问题。它由宗教戒律转化而来并根据人类现实发展需要加以强调，我们也可称之为人类必须坚持的四个普遍道德标准，或人类发展的四个不可改变的方向。这四项不可取消的原则和含义分别为：

第一，坚持一种非暴力与尊重生命的文化。它针对的是我们所处的世界，不同民族的冲突和国家间的战争不断以及恐怖主义蔓延，人类生命受到的种种威胁。各种宗教与伦理传统都有不要杀人或要尊重生命的基本伦理原则。孔汉思等人从任何人都拥有生命、安全和人格自由发展的权利，任何人都应该伤害别人的现代人的生命伦理原则出发，提出人类应当保护包括地球上动物和植物等所有生命，应当与自然和宇宙和谐共处的原则。生命是无限宝贵的，必须无条件地受到保护。

第二，坚持一种团结的文化和一种公正的经济秩序。自人类进入资本主义工业文明以来，经济和物质财富以前所未有的速度高度发展，但是各国间的经济发展不平衡使越来越多的人遭受失业、贫穷和饥饿；国家间的贫富差距日益扩大，富者愈富，贫者愈贫，物质主义培养着无限度的利益的贪欲，使人们对社会只知索取而不知奉献。孔汉思等人把宗教和传统伦理提出的“不要偷盗！——处事正直，办事公平！”引申到现代，提出任何人都没有权利以任何方式抢夺和剥削他人和公众的任何东西，作为现代人的生活原则。

第三，坚持一种宽容的文化和一种诚信的生活。由于经济利益的驱使和诱惑，

^① 罗孙可：《全球伦理与文明的冲突》[J].宗教学研究，2007年第1期。

在世界上的许多地方，无论是商人、政客、大众传媒等，都充满了谎言和欺诈、愚弄和虚伪，事实真相被歪曲，社会道德沦丧，社会生活缺乏诚信。《宣言》提出：“不要撒谎！”“言行应该诚实！”主张任何人、机构、国家或任何教会、宗教团体，都没有权力对别人说谎，要努力使自己的生活会成为诚实而有信的生活。

第四，坚持一种男女之间的权利平等与伙伴关系的文化。人生而平等，无论男女老幼。但现代社会，却存在着欺侮弱小、性别歧视和对妇女儿童剥削和性虐待。针对这种男女关系与权利的不平等，《宣言》提出：“不要奸淫！”“要彼此尊重，相亲相爱！”现代人应表现为伙伴式的关系，能够相互尊重、理解与关心。^①

4、全球伦理运动与世界宗教间的对话

中国学者贺金瑞等在《从全球伦理运动看世界宗教对话趋势》一文中对此问题作了精彩阐释，在贺金瑞看来，全球化背景下宗教从总体趋势看呈现出多元发展的局面：第一，承认各种宗教信仰中具有共同道德价值存在，是世界宗教对话的基本前提。道德是宗教的重要构成因素，也是人类道德的重要组成部分；第二，从宗教信仰自由权利中寻求人权保障的共同价值，是全球伦理运动推动世界宗教对话的基点；第三，顺应宗教多元化和自我调整革新化趋势，承认世界宗教均具有各自的文明价值是对话的条件。如果说，主导以往世界宗教文明关系的原则是自我中心主义，即各种“宗教文化中心论”，那么，承认多元文化或文明间的差异性则是现实世界宗教发展的主导趋势。现实世界的某一宗教或教派试图确立自己绝对权威的状况已不复存在，而形成不同的新教派、新神学，甚至新宗教也层出不穷。^②

还有中国学者指出：“在整个20世纪，宗教首先呈现出了多样化和多元化发展的趋势。”^③在全球化的过程中要使各种不同民族的文化能够合而不同地生存，就需要对话。没有对话，世界就不会安宁。

上述分析表明，在一个多元文化共存的世界，如何建构一种合理的世界秩序这个问题引起了世人，尤其引起了学界的关注。进一步推进全球伦理运动，促使天主教与世界其他宗教进行开诚布公的对话，协商对话问题的关键在于是否存在双方均能认知的共同价值。随着时代的飞速发展和社会的持续进步，宗教多元化、信仰生活化、政治多极化这三化也在得以获得很大进展。

哈佛大学杜维明教授指出：“全球化导致了非常明显的多元性和强烈的认同意识。如果要了解这种现象，我就会把认同意识和人的根源性相连，即一个活生生的人，不论是个人或是群体，都具有一系列自我无法选择的条件和特征，如族群、语言、性别、年龄、地域。换言之，在什么地域出生、成长，所处地区经济发展的阶段，乃至基本宗教信仰等等人类最基本的纽带，不仅在全球化的过程中

^① [德] 孔汉思 库舍尔：《全球伦理》[M]. 成都：四川人民出版社，1997年6月第1版，第24页。

^② 贺金瑞 吴燕：《从全球伦理运动看世界宗教对话趋势》[J]. 中央民族大学学报，2005年第5期。

^③ 张建华：《多样和多元：审视20世纪宗教发展》[J]. 学习时报，2005年第2期。

没有消解，反而都加强了。这两者形成了一个复杂的互动关系，表面上看起来它们是对立面的矛盾冲突，其实是互存的。”^① 杜维明相信多元文化并存，通过各种宗教和文化的对话和理解，以及各种文化自身的反省与变革，人类一定会迎来一个充满希望的新世纪。从某种意义上讲，是否具备宗教观念，几乎是非人与现代意义上的有抽象思维能力的人之间的一条界线。通过对话，证明对抗并非是解决宗教冲突、利益矛盾的惟一手段。解决当今世界文明间的矛盾完全可以通过对话思维方式，这种方式是把握全球文明间关系的主要范式，是实现文明间交往、合作、共存、共兴的最有效手段。莱斯特·皮尔顿认为，人类正在进入“一个不同文明必须学会在和平交往中共同生活的时代”，“相互学习，研究彼此的历史、理想、艺术和文化，丰富彼此的生活。否则，在这个拥挤不堪的窄小世界里，便会出现误解、紧张、冲突和灾难”。^②从世界文明发展的整个过程来看，不同文明之间的矛盾和碰撞乃至发生冲突固然是常有的，但不同文明之间的和平共存、相互影响、相互渗透乃至交融互动，仍是世界文明发展的常态和主流。综观世界历史，不同文明在友好交往、互相学习中不断丰富与发展，这是人类文明进步史的主流。

我认为，全球伦理作为对全球化背景下道德滑坡、道德危机的回应，作为寻求多种文明形态的伦理精神之间相互沟通，相互对话的共同语言和共同精神价值，作为人类共同面对的全球性难题寻找伦理策略，有其必然性，亦有其合理性。全球伦理是一种实践运动，它的任务远不至于对规范的总结，人们有必要从不同视角继续解析，以有效推进全球伦理的构建。全球伦理的建构注定是一条不平之路，道路曲折，但其前途无疑是光明灿烂的。

^① [美] 杜维明：《文明对话的发展及其世界意义》[J]. 回族研究，2003年第3期。

^② Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996, p. 265.

第六章 西方天主教伦理观的现实地位和评价

行文至此，本文也行将结束。在结束全文之前，有必要对西方天主教伦理观的现实地位作一个综合评价。笔者试从宗教的角度和伦理的视角，探寻西方天主教伦理观对形成人类文化、精神资源的意义作用，以及对当今中国道德建设和构建和谐社会的借鉴意义。

一、西方天主教伦理观的现实地位述析

毋须讳言，当代人类面临着严重的道德危机。人与人之间、人与自然之间、人与社会之间、国与国之间、民族与民族之间乃至各宗教之间都产生了不可忽视的隔阂、疏离、对立、冲突甚至战争，有的地方已经达到十分严重的地步。贫困、疾病、饥荒、灾难、掠夺、战争、流血一直伴随着人类进入 21 世纪。新世纪的曙光并没有驱散人类道德危机的浓厚乌云，相反，恐怖袭击、邪教肆虐、战争阴影不仅依然存在，而且有增无减、变本加厉，给世界带来更大的不安宁。

从表层上看，现代人类道德危机的症结可以说是一切从个人出发，一切以自我为中心，一切服从于自我价值的价值标准和评价体系，而在自我为中心的道德价值观念中，一切都被置于从属的手段或工具性的地位。美国著名神学家波登·邦恩曾经说过，“没有宗教，道德就会从地球上消失。”^①我们认为，宗教与道德的关系固然密切，但这种道德意识结构转变的根本原因就是信仰的缺失。信仰的失落使个人无法找到“终极关怀”，^②无法实现生命的根本转变，从而沉沦于各种欲望之中，永无休止，个人利益的追逐变成生命的唯一意义，自然也就无法、无暇正确认识自身存在于其间的整体世界和各种关系，无法获得完整的世界观、人生观。世界、社会、他人乃至人伦关系都仅仅成为达到个人利益的条件、工具、手段。个人由于丧失了和整个世界的丰富完整的联系而使自我成为单向度的占有财富的挣钱机器，道德危机也就在所难免了。哪里没有信仰，哪里就没有道德。因此信仰的缺乏可看成是人类道德危机的深层原因。

^① Borden Parker Bowne, *The Principles of Ethics*, American Library, Harper Brothers Co. 1892, p. 188.

^② 张岱年先生指出：古今中外的终极关怀有三种类型：1、皈依上帝的终极关怀；2、返归本原的终极关怀；3、发扬人生之道的终极关怀。（张岱年：《中国哲学关于终极关怀的思考》，社会科学战线1993年第三期第95~97页。）一般认为，终极关怀正是源于人的存在的有限性而又企盼无限的超越性本质，它是人类超越有限追求无限以达到永恒的一种精神渴望。对生命本源和死亡价值的探索构成人生的终极性思考，这是人类作为万物之灵长的哲学智慧；寻求人类精神生活的最高寄托以化解生存和死亡尖锐对立的紧张状态，这是人的超越性的价值追求。只有终极关怀才能化解生存和死亡、有限和无限的紧张对立，才能克服对于生死的困惑与焦虑。终极关怀是人类超越生死的基本途径。

当今世界人类所面临的共同的伦理道德问题包括人与自然的危机、人与社会的危机、人与人的危机，都显示出对宗教伦理精神资源的强烈诉求。虽然各种宗教都是在特定的自然、社会、人文环境中生长起来的，它们的基本教义歧异甚大，伦理价值观念不尽一致，具体伦理规则表达方式也不相同，这就是宗教伦理文化之间的差异性，但由于宗教的信仰主体都是人，都是在人类社会中生活的有七情六欲的人，其内容都是人对宇宙、社会、人生的一种理解和把握，都是人类精神、情感诉求的一种形式。因此，在各种宗教伦理中都可以看到一些宽泛而古老的人类行为准则，诸如：“己所不欲，勿施于人”，^①宽容诚信，公平博爱等等。这些伦理原则就是各种宗教伦理价值观经不同的话语所表达的一种具有约束力和不可或缺的基本共识，它体现了对生命的珍惜，对人性的尊重和对仁爱的珍视，这都说明了宗教伦理是人类伦理道德文化的重要资源，是人类文化传统的重要内容。实际上，宗教伦理的最终目的就是要提升人性，使人与自然更加和谐，人与社会更加和谐，人与人更加亲密，人与自我更加完善，而所有这一切都将缘于人心的改造，天主教伦理莫不如此。天主教伦理作为人类智慧的总结和人类道德智慧的结晶，一直保持着与全球人类伦理共同拥有的价值观和道德意识境界，因而在改造人心、克服全球化所带来的道德危机方面具有其独特的应用价值。

随着经济、技术的全球化发展，也带来了一系列问题如资源短缺、环境污染、生态破坏等，这些问题已经威胁到了人类的生存，而在美国基督教神学家萨丽·麦克法登看来，人类本身就是生态系统所面对的最诡计多端的敌人。^②面对这些问题，天主教伦理为我们提供了可资借鉴的丰富思想资源。天主教伦理所提倡的善的学说、爱的理念等等道德准则显然对于人类尊重自然、善待自然、维护自然都有积极意义。全球一体化趋势也给社会带来了深刻的变化。人作为社会的主体，在现实社会中追求自身发展时，如没能达到自己的主观要求，必然产生主客体之间的矛盾冲突。有些人遇到这种情况，不是主动自觉地修正自己的主观愿望，而是把自己与社会对立起来，用极端的手段与社会抗衡，以身试法，从而使人与社会的关系无法健康地发展。而天主教伦理所蕴涵的世俗道德规范却可以用来解决这一问题。天主教伦理以“善”为最高的范畴，将扬善抑恶作为人之为人的根本准则。为此，它制定了许多诫命和戒律以规范人的道德行为，这些系统的伦理规范，从社会功能来看，有利于社会结构和社会秩序的稳定、和谐，有利于缓解人与社会的对立乃至敌对的关系，有助于人类社会的健康发展。

经济全球化使竞争日趋激烈。经济的悬殊，思想的差异，使人际关系变得越来越紧张，那种过去的人与人之间的亲情正在慢慢淡薄，道德危机正在腐蚀着人们的心灵。天主教伦理所蕴涵的道德规范，能化解人与人之间的矛盾，促进人际关系的融洽。天主教伦理体现了一种宽容精神与利他精神，在社会存在贫富差别

^① [德]孔汉思 库舍尔：《全球伦理——世界宗教议会宣言》[M].成都：四川人民出版社，1997年6月版，第55页。

^② Sallie McFague, *The body of God: An Ecological Theology*, London: SCM, 1993, pp. 2-5.

悬殊、弱势群体生存艰难的情况下，对于协调人际关系，缓和人群之间的矛盾，有着积极意义。从人与自我的关系上看。现代人精神上最大的痛苦和不幸，大概可归结到一点：即自我的失落。客观原因是现代科技的高速发展，使大多数人失去越来越多的个体自我本有的种种主动、能动和自由；但更多的是来自主观方面的原因：自我的扩张。即把个人、自我看得比群体更为重要，甚至把个人自我放在群体之上，把自我扩张到了一个不适当的地步。他们以为追求自我欲望的最大满足才是自我价值的完全实现。其实，这种以个人为中心的自我设计，在现实社会中是很难行得通的，而到头来他却在群体中找不到自我的恰当位置，而失落了自我。所以，人类如果不能从节制自己的欲望追求入手，或者说不能透过现象之我去把握真正的自我，就不可能从根本上消除现存的、潜在的种种社会问题，也不可能真正解决自我失落的问题。而天主教伦理在精神上可以为人们提供一种意义的根基、终极的标准和精神家园，使人在神圣的氛围中受到精神道德上的熏陶。

中国学者蒋云根认为，在全球化浪潮的冲击下，宗教伦理的世俗化、公民化已成为当代世界宗教发展的主要趋势，这种趋势对于宗教伦理同建设公共生活伦理秩序的结合提供了现实的基础。^①这种观点较好地说明了宗教伦理的发展趋向。

西方天主教伦理观的影响从政治、经济、文化、思想等等领域逐渐渗透到人们日常生活中，其作用的发挥是全方位的，有时是直接的。在当今世界，天主教神学越来越多地关注战争与和平、家庭婚姻、种族冲突、精神焦虑、自杀等世俗道德问题。天主教伦理观的影响也变得越来越大，从一个侧面也证明了这样一个简单的道理，也就是，人类由野蛮到文明进化发展进程加快了。

我认为，天主教伦理能有效调整人与人、人与社会、人与自身关系的道德规范，对于现实社会产生直接的影响，发挥着重要作用。调整神与人关系的道德规范，在一定意义上而言，也对世俗社会的人伦关系产生着极大影响，尤其是在当代宗教世俗化运动中，天主教伦理对世俗道德生发出越来越大的渗透力。当然，我们也应该看到，这种作用与影响具有双重性质。就其本性而言，在一定的历史时期，在某种特定的条件下，还可能成为扼杀人类生命的口实，导致助纣为虐，祸害世界。在世界历史上的十字军东征，打着圣战的神圣招牌，使数百万人丧生于残酷的战争之中。天主教伦理作为伦理思想一个十分重要的组成部分，无疑丰富了人类道德思想的宝库。中世纪基督教伦理思想是西方伦理思想史上不可或缺的一个重要阶段和环节。时至今日，日益精神化的天主教伦理价值观仍然制约着人们的生活方式和行为习惯。天主教伦理中的爱的教育、真善美的教育和理性的教育，可以很好地提高人们的道德水平，改善人类社会的道德结构，推动世界文明的发展。历史上，天主教伦理制约信徒的行为却造就了一大批人格高尚的教徒。他们从积极的一面诠释教义教训，严格要求自己，实行自我约束，成为世人的道德楷模。从一般的意义上说，天主教伦理主张扬人性之善、抑人性之恶，以一种

^① 蒋云根：《当代宗教伦理的特点及其社会功能》[J].探索与争鸣，2002年第11期。

对神的神圣崇敬的心情在庄严肃穆的气氛中，使人受到精神道德上的陶冶与薰染；从本质上而言，天主教是一种精神慰藉，在当今社会主义市场经济的大潮中能给人一种终极关怀，寻找到精神家园；天主教伦理所倡导的至爱与至善，在纷繁复杂的现实社会生活中虽然有某种虚幻性，看不见，摸不着，但它永远是人类的一种美好愿望，在某种程度上，这也就成为现实生活中，人们对不道德、不文明现象进行舆论谴责、维护公正的凭据。天主教伦理观的功能和意义由此可见一斑。

二、西方天主教伦理观对建构和谐社会的现实意义

在我们今天构建社会主义和谐社会的过程中，天主教伦理思想无疑是一种不可忽略的宝贵资源。正确认识天主教伦理，加强其积极影响，有利于拓展天主教伦理学的研究，吸取合理内容，为思想道德建设服务，并且还有利于正确认识天主教，理解党的宗教政策，团结宗教界人士。问题在于，如何发挥出天主教伦理对现实社会的积极作用，抑制甚或降低其消极影响，是一个值得认真思考，深入研究的重大课题和现实问题。

今天，在构建社会主义和谐社会的过程中，天主教伦理起着非常重要的作用。正确地发挥其积极影响，有助于加快和谐社会建设的进程。天主教伦理对和谐社会建构的支持体现在以下几个方面：

第一，天主教伦理作为宗教伦理的一种，作为具有重大意义的宗教伦理意识和价值规范，它并不借助强制性的外在物质力量以达到控制人们行为的目的，而是通过建立与上帝内在的敬畏、依赖、信任和顺从的关系，激发个体自我道德意识，从而建立起信仰者自我实现机制。从本质来看，天主教伦理并不是一种无私的道德价值观，而是在满足人们某些心理需求的基础上，要求信徒遵守道德规则以促进社会的稳定与协调。就此而言，确也有着自利心或功利性倾向。但这种自利或功利的心理需求不会侵害他人的利益，并不构成与其他人的利益冲突，因为它要达到的目的非常简单，即只是一种精神上的慰藉与平衡。在中国学者刘泽亮看来，“宗教伦理总是主张扬人性之善、抑人性之恶，以一种对神的神圣崇敬的心情在庄严肃穆的气氛中，使人受到精神道德上的陶冶和薰染。”^①天主教伦理行为追求自我超脱、满足与愿望的实现，也追求一种至高至善、无私无利的境界。它承诺给信仰者必要的回报，这种回报基本上属于精神领域。也就是说，接受天主教伦理规则的约束并不是无偿的奉献，而是含有利己的成分，恰恰是由于这种利己成分的存在，才使得它更符合人性，更容易被人们所接受。这种带有契约色彩的伦理规则摆脱了理想化的禁锢，能够获得更广泛的社会基础。道德理念上的利己与道德行为上的利他，一方面平衡着自己的心态，有效杜绝人性越过道德底

^① 刘泽亮：《宗教伦理与世俗道德》[J]，道德与文明，1999年第2期。

线坠入恶的深渊，另一方面在实践上履行所承担的伦理义务，做到择善而行，从而在客观上推动了信仰者在宗教伦理关系网络中实现自我价值。

第二，天主教伦理注重对信徒进行心理上的引导，激发其道德意志的主动性、自愿性和自觉性。任何一种宗教，不论其教义如何抽象，其内容都是为人而设的，它针对人的种种心理需要，提出了独特的解决问题的途径：人的生命是有限的，宗教便提供永恒的生命；现实世界充斥着种种痛苦与烦恼，宗教便提供来世天堂与极乐世界的美好生活；对于人类自身力量的有限性，宗教便提供上帝的帮助。尤其是对生的渴望与对死的恐惧，乃是人类的一种普遍心理，为了破除人类惧死恋生的心理，宗教为人提供了一种重要的生存信念，即死并不是生命的绝对终结，而是生命的另一种延续。一个人只有在生前信奉神，并遵循神的旨意而生活，死后其灵魂才会升入美好世界，进入天堂。这无疑能给某些人以心理上的震撼，从而激发其意志，并自觉寻求解脱，追求超凡脱俗、淡泊名利，达观处世。这有利于形成一种和谐的环境氛围，有助于淡化或消除人与人之间、个人与社会之间、人与自然之间的矛盾与冲突，在一定意义上，对于那些在工作、事业和生活中遭受各种挫折的人来说，无疑是一种有效的精神慰藉和疗治良方。

第三，天主教伦理以信仰为出发点和核心，从而与以经验或理性为中心的世俗伦理区别开来，这有助于强化信仰者的道德自律。一般而言，非宗教伦理往往从人们的现实利益出发，首先致力于培育良好的道德习惯；而天主教伦理则以对超自然对象的信仰为其出发点，要求人们确立一种自觉的道德信念及与此相应的道德行为。信仰的真理性虽然在原则上是不可证明、不可检验的，但这种特性恰恰可以避免信徒对信仰的失落，从而使信仰者确立更为有效、持久的行为自律意识。天主教伦理重视心灵的净化，而净化心灵的关键在于树立虔诚的信仰，在基督教的三美德中，信是首要的一条。将宗教信仰纳入伦理范畴，这无疑有助于优化信仰者的道德人格结构，进一步发挥主体对伦理规范的自觉内化作用。信仰是一种特殊的社会心理现象，是人们的一种特殊的情感和心理体验，表现为人对周围世界的信念与态度。信仰的前提是信仰者对信仰对象持有一种积极而自觉的认识、情感、评价和态度，一旦形成，它便成为指导个体行为强有力的导航器。由信仰所驱动的行为，往往具有自觉性、深刻性、持久性、超越性、非功利性等特征。当一个人对道德规则的认识达到信仰的高度，他将会在任何情况下，自觉按照规范的要求约束自己，达到行为的高度自律。

第四，政治法律调节、道德调节和宗教调节是社会调节的三大基本形式，宗教调节具有道德调节的功能，表现在宗教以伦理说教、教义教规、信徒自我约束等形式，对宗教信众和非宗教信众、宗教组织和一般社会组织、一种宗教和其他宗教之间的关系协调和节制。天主教伦理突出表现为现实性与超越性的统一，从而进一步强化了道德调节的功能。它要解决信仰者在现实生活中所面临的诸如人与人之间的关系等相关世俗伦理问题。基督教《圣经》提出的处理人与人之间关

系的基本原则“爱人如己”，“爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。”^①告诫信徒要“为兄弟舍命”，并把这种“舍弃自己”的精神看作“爱心”的表现，是做“完全人”的基本条件。《圣经·旧约》对“得居圣山者”的品行描述是：行为正直、作事公义、说话诚实、不恶待朋友、不诽谤别人、不毁谤邻里、蔑视匪类、坚守自己的誓言、不受贿赂、不伤害无辜、行善永不动摇等。^②天主教伦理所规定的种种要求，既是宗教义务，也是世俗义务。信徒不仅要在宗教生活中坚持慈悲、爱、信、善等原则，也要求在世俗生活与人际交往中实践一系列的宗教伦理规范，在这两种生活中都遵守伦理要求的人，才能成为宗教伦理意义上的义人。同时，天主教伦理所肯定的某些内容是数千年来人们就知道的、数百年来在很多处世格言上反复谈到的、起码的公共生活规则。这种超越性是天主教伦理能够跨越时空，发挥恒久效用的重要原因。天主教伦理是体现于人们行动过程中的信仰，其宗教传统相当重视其成员的德性修养，认为个人的道德品行与宗教的虔诚是一致的。这意味着在道德实践过程中，天主教伦理与世俗道德在内容与目标方面都有着一致性，以信仰为核心的天主教伦理对社会道德调节应当有其独特的功能。

第五，在全球化浪潮的冲击下，天主教伦理影响社会公共道德的功能在宗教的世俗化、公民化趋势中表现得较为明显。因为天主教的世俗化、公民化趋势对于天主教伦理同建设公共生活伦理秩序的结合来说，提供了现实的基础。世俗化的表现之一是天主教正逐渐淡化其神秘性，以一种越来越世俗的面目进入现代人的视野和心灵，不断地密切着与现实社会的关系。罗素也曾经指出，在往后人们的见解中联系到最重要的两点，一个是教会威信的衰落，一个是科学威信的逐步上升。^③同时，当代天主教正以积极的态度进一步走进现实社会生活，强调其现实意义、世俗价值和现实关怀。特别是天主教的伦理内容，更成为社会不同层次人们调节心态、缓解紧张情绪、进行人生修养的力量。天主教伦理的世俗化与社会化，必然会影响到整个社会公共道德的内容，调整社会成员的道德人格结构，它的某些内容可以成为现阶段社会道德文化的组成部分，通过合理的引导与组合，有助于公共生活伦理秩序的健康发展。

在当前的中国社会，要发挥天主教伦理在道德建设中的积极作用，首先必须全面科学地从理论上认识天主教伦理，具体分析其在特定时空下的状况，考察其对现实社会的正负效应，给予准确的定位。既不要全盘否定，也不能抬到不适当的地位；其次，要充分发挥天主教伦理在道德建设中的积极作用，我们事实上面临着双重的任务，一是张扬个性，一是张扬人的神性。中国传统的道德缺乏个体的真正自觉，而西方的道德是建立在个体自由意志的基础之上的。天主教伦理如果能真正建立在个体自觉、个性自由的基础之上，将天主教伦理内化为个人的道

^① 《圣经·约翰一书》，4：21。

^② 蒋云根：《当代宗教伦理的特点及其社会功能》[J]。探索与争鸣，2002年第11期。

^③ [英] 罗素：《西方哲学史》下卷，北京：商务印书馆1991年版，第3页。

德行为，就能提升个体的道德素质和水平，从而带动现代社会道德风尚的改善。如何保持人的共性和人的个性的和谐平衡，如何保持人的抽象本质和人的具体特征的平衡和谐，在葆有宗教性的同时，人的主体性也得到最大限度的发挥，是摆在我们面前的繁重的任务。可以预见，建立在个人自由意志基础之上的、吸取天主教伦理合理成分的新的道德观的确立，必将能够充分发挥天主教伦理的积极影响，为构建社会主义和谐社会和社会主义新型道德增添活力，为人类的文明进步贡献力量。

参考文献

一、中文论著及译著：

- [1] 董小川：《20世纪美国宗教与政治》[M]. 北京：人民出版社，2002年版。
- [2] 董小川：《儒家文化与美国基督新教文化》[M]. 北京：商务印书馆，1999年版。
- [3] [苏]约·阿·克雷维列夫：《宗教史》[M].北京：中国社会科学出版社，1981年版。
- [4] 傅乐安：《当代天主教》[M].北京：东方出版社，1996年版。
- [5] 傅乐安：《托马斯·阿奎那基督教哲学》[M].上海：上海人民出版社，1990年版。
- [6] 卓新平等：《基督宗教研究》第一辑[M]. 北京：社会科学文献出版社，1999年版。
- [7] 卓新平等：《基督宗教研究》第二辑[M]. 北京：社会科学文献出版社，2000年版。
- [8] 卓新平等：《基督宗教研究》第三辑[M]. 北京：宗教文化出版社，2001年版。
- [9] 卓新平等：《基督宗教研究》第四辑[M]. 北京：宗教文化出版社，2001年版。
- [10] 卓新平等：《基督宗教研究》第五辑[M]. 北京：宗教文化出版社，2002年版。
- [11] 卓新平等：《基督宗教研究》第六辑[M]. 北京：宗教文化出版社，2003年版。
- [12] 段琦等：《基督教学》[M]. 北京：当代世界出版社，2000年版。
- [13] 黄心川：《世界十大宗教》[M]. 北京：东方出版社，1999年版。
- [14] [英] 阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》[M]. 成都：四川人民出版社，1998年版。
- [15] 黄伟合：《欧洲传统伦理思想史》[M]. 上海：华东师范大学出版社，1991年版。
- [16] 尹大贻：《基督教学哲学》[M]. 成都：四川人民出版社，1988年版。
- [17] 赵敦华：《基督教学哲学1500年》[M]. 北京：人民出版社，2007年版。
- [18] 宋希仁：《中国伦理学百科全书 西方伦理思想史卷》[M]. 长春：吉林人民出版社，1993年版。
- [19] 罗国杰：《西方伦理思想史（上卷）》[M]. 北京：中国人民大学出版社，1985年版。
- [20] 罗国杰：《伦理学名词解释》[M]. 北京：人民出版社，1984年版。
- [21] [美] 查尔斯·L·坎默：《基督教学伦理学》[M]. 北京：中国社会科学出版社，1994年版。

- [22] 吴宗英：《现代西方新托马斯主义》[M]. 福州：福建人民出版社，1988 年版。
- [23] 万俊人：《现代西方伦理学史》[M]. 北京：北京大学出版社，1992 年版。
- [24] [美] 阿拉斯代尔·麦金泰尔：《伦理学简史》[M]. 北京：商务印书馆，2003 年版。
- [25] 周辅成：《西方著名伦理学家评传》[M]. 上海：上海人民出版社，1987 年版。
- [26] 卢风 肖巍：《应用伦理学概论》[M]. 北京：中国人民大学出版社，2008 年版。
- [27] [德] 席林：《天主教经济伦理学》[M]. 香港：汉语基督教文化研究所，1999 年版。
- [28] 任延黎：《天主教知识读本》[M]. 北京：宗教文化出版社，2003 年版。
- [29] 宋惠昌：《应用伦理学》[M]. 北京：中共中央党校出版社，2001 年版。
- [30] [德] 乔·威·弗·黑格尔：《宗教哲学》（上册）[M]. 北京：中国社会出版社，1999 年版。
- [31] [德] 乔·威·弗·黑格尔：《宗教哲学》（中册）[M]. 北京：中国社会出版社，1999 年版。
- [32] [德] 乔·威·弗·黑格尔：《宗教哲学》（下册）[M]. 北京：中国社会出版社，1999 年版。
- [33] 章海山：《西方伦理思想史》[M]. 沈阳：辽宁人民出版社，1984 年版。
- [34] 全增嘏：《西方哲学史》[M]. 上海：上海人民出版社，1985 年 5 月第 1 版。
- [35] 刘 泓：《欧洲天主教与文化》[M]. 北京：中央民族大学出版社 1999 年版。
- [36] 宋希仁：《西方伦理思想史》[M]. 北京：中国人民大学出版社，2004 年版。
- [37] 王德才 王浩：《图说世界宗教文化》[M]. 长春：吉林人民出版社，2008 年版。
- [38] [美] 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想：从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》（上卷）[M]. 成都：四川人民出版社，2003 年版。
- [39] [美] 詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想：从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议》（下卷）[M]. 成都：四川人民出版社，2003 年版。
- [40] 赵中辉：《基督教与西方文化》[M]. 北京：北京大学出版社，2005 年版。
- [41] 张庆熊：《基督教神学范畴》[M]. 上海：上海人民出版社，2003 年版。
- [42] 罗秉祥 江丕盛：《基督宗教思想与 21 世纪》[M]. 北京：中国社会科学出版社，2001 年版。
- [43] 许志伟：《基督教神学思想导论》[M]. 北京：中国社会科学出版社，2001 年版。
- [44] 卓新平：《20 世纪天主教神学》[M]. 上海：上海三联书店，1998 年版。
- [45] [美] R. 奥尔森：《基督教神学思想史》[M]. 北京：北京大学出版社，2003 年。

- [46] [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》[M]. 上海：三联书店，2006年版。
- [47] [美] 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》[M]. 北京：中国社会科学出版社，1991年6月第1版。
- [48] 刘绪贻：《美国通史：战后美国史》[M]. 北京：人民出版社，2002年版。
- [49] 刘 澎：《当代美国宗教》[M]. 北京：社会科学文献出版社，2001年版。
- [50] 罗秉祥 江丕盛：《基督宗教思想与21世纪》[M]. 北京：中国社会科学出版社，2001年。
- [51] [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷[M]. 北京：三联书店，1957年版。
- [52] [苏] A. 古谢伊诺夫：《西方伦理学简史》北京：中国人民大学出版社，1992年版。
- [53] 卓新平：《当代西方天主教神学》[M].上海：上海三联书店，1998年版。
- [54] 吕大吉：《西方宗教学说史》[M].北京：中国社会科学出版社，1994年版
- [55] [美] 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》[M]. 北京：新华出版社，1998年版。
- [56] 万俊人：《寻求普世伦理》[M]北京：商务印书馆，2000年版。
- [57] [德]孔汉思，库舍尔：《全球伦理——世界宗教议会宣言》[M]. 成都：四川人民出版社，1997年版。
- [58] [美] 弗朗西斯·福山著：《后人类未来》，台北：时报文化出版社，2002年版。
- [59] 谷寒松：《神学中的人学》[M]. 台北：光启，1996年版。
- [60] 翁昭：《优生保健与堕胎》[M]. 天主教中国主教团社会发展委员会，1984年增订版。
- [61] [德] 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》[M]. 北京：三联书店，1987年版。
- [62] 刘泓：《欧洲天主教与文化》[M]. 北京：中央民族大学出版社，1999年版。
- [63] [美] 帕尔默·科尔顿：《近现代世界史》（中译本）（中），北京：商务印书馆，1992年版。
- [64] 卓新平：《当代西方新教神学》[M]. 上海三联书店，1998年版。
- [65] 柏拉图：《申辩篇》[M]. 北京：商务印书馆，1983年版。
- [66] [古希腊] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》[M]. 北京：商务印书馆，1985年版。
- [67] [古希腊] 色诺芬：《回忆苏格拉底》[M]. 北京：商务印书馆，2002年版。
- [68] [德国] 黑格尔：《哲学史演讲录》[M]. 北京：商务印书馆，1981年版。
- [69] [古希腊] 亚里士多德：《政治学》[M]. 北京：商务印书馆1965年版。
- [70] [古希腊] 亚里士多德：《动物志》[M]. 北京：商务印书馆1979年版。
- [71] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局：《马克思恩格斯全集》[M]. 北京：人民出版社，1972年版。
- [72] [古罗马] 奥古斯丁：《忏悔录》[M]. 北京：商务印书馆1997年。
- [73] 北京大学哲学系：《古希腊罗马哲学》[M]. 北京：生活·读书·新知三联书店1957年版

二、相关论文：

- [1] 傅乐安:《当代西方天主教梗概》[J]. 世界宗教资料, 1988年第2期。
 《天主教哲学新动向》[J]. 哲学动态, 1990年第5期。
 《天主教的变化》[J]. 学术月刊, 1994年第5期。
- [2] 黄陵渝:《二战后的世界天主教》[J]. 欧洲, 1998年第5期。
- [3] 吕臣重:《从某些统计资料看当前的天主教信仰》[J]. 无神论·宗教, 1988年第3期。
- [4] 马胜利:《面对当代社会的天主教会:评罗马教廷的新〈教理问答〉》[J]. 欧洲, 1993年第2期。
- [5] 任延黎:《论罗马天主教的“普世性救恩”神学观念》[J]. 世界宗教研究, 1994年第3期。
 《论罗马天主教关于天国的新神学》[J]. 世界宗教研究, 1995年第1期。
 《论罗马天主教关于世界与人的新神学》[J]. 世界宗教研究, 1995年第4期。
 《论罗马天主教的新教会学》[J]. 世界宗教研究, 1997年第2期。
 《罗马天主教会的怀旧派》[J]. 世界宗教文化, 1995年第2期。
 《罗马天主教梵二会议》[J]. 世界宗教文化, 1996年冬季号。
- [6] 石毓彬:《天主教伦理学的发展趋向》[J]. 世界宗教资料, 1990年第1期。
- [7] 饶娣清:《实用主义与宗教》[J]. 无神论·宗教, 1993年第6期。
- [8] 谭立铸:《当代天主教的社会思想》[J]. 宗教, 1995年第1期。
- [9] 袁伯成:《理性与宗教的情结》[J]. 宗教, 1994年第6期。
- [10] 宋 践:《教皇保罗二世的社会观述评》[J]. 南京社会科学, 1995年第4期。
- [11] 谭立铸:《当代天主教的社会思想》[J]. 宗教, 1995年第1期。
- [12] 卓新平:《新福音派神学刍议》[J]. 世界宗教研究, 1997年第4期。
- [13] 李金榜:《拉普格谈天主教会的现状和未来》[J]. 世界宗教资料, 1990年第4期。
- [14] 裴孝贤:《宗教在美国社会中的地位》[J]. 美国研究, 1998年第4期。
- [15] Meneclles, A.J:《美国天主教徒:社会和政治的写照》[J]. 宗教, 1994年第2期。
- [16] 董小川:《天主教在20世纪下半期美国社会政治生活中的作用》[J]. 基督宗教研究, 第五辑, 宗教文化出版社, 2002年。
- [17] 张小龙:《当代美国天主教会研究》, 东北师范大学历史文化学院, 2006年博士毕业论文。
- [18][美] 杜维明:《文明对话的发展及其世界意义》[J]. 回族研究, 2003年第3期。
- [19] 程新宇:《天主教视野中的胚胎生命浅析》[J]. 宗教学研究, 2006年第2期。
- [20] 陈超:《宗教伦理的现代价值——全球伦理视域下的考察》[J]. 新视野, 2005

年第 2 期。

- [21] 陈霞:《圣经》伦理简述[J]. 宗教学研究, 1997 年第 1 期。
- [22] 郭家宏:《20 世纪欧美基督教的发展及社会作用》[J].历史教学, 2003 年第 10 期。
- [23] 程新宇:《天主教视野中的胚胎生命浅析》[J]宗教学研究, 2006 年第 2 期。

三、英文论著:

- [1] George Gallup and James Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, Doubleday, 1987.
- [2] Marie.T.Archambault, *The Crossing of Two Roads: Being Catholic and Native in the United States*, New York, Maryknoll, 2003.
- [3] Hans Kung, *Global Responsibility*: New York, Crossroad Pub. Co, 1991.
- [4] Peter Berger, *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation*, San Francisco, 1999.
- [5] David.G. Bromey, *Falling From the Faith: Causes and Consequence of Religious Apostasy*, California, 1988.
- [6] Robert. M. Brown, *Observer in Rome: A Protestant Report on the Vatican Council*, New York, Garden City, 1967.
- [7] J.M.Bochenski, *An Introduction to Philosophy*, Los Angeles, University of California Press, 1974.
- [8] Laurence Henry Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, London, Macmillan, 1966.
- [9] Arthur Hyman & James Walsh: *Philosophy in the Middle Ages*, Indianapolis, 1974.
- [10] Carroll, Bret.E, *The Routledge Historical Atlas of Religion in America*, New York, Routledge, 2000.
- [11] Castelli, Jim, and Gremillion, Joseph, *The Emerging Parish: The Notre Dame Study of Catholic Life Since Vatican II*, Harper and Row, 1987.
- [12] Anton C. Pegis, ed, *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, Random House, Inc., 1945.
- [13] John Thomas Noonan, *Contraception*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- [14] John. Connery, S.J, *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective*, Chicago, Loyola University Press, 1977.
- [15] William E. May, *Marriage: the Rock on Which the Family is Built*, San Francisco, Ignatius Press, 1995.

- [16] Roberts .D. Cross, *The Emergence of Liberal Catholicism in America*, Harvard, 1958.
- [17] Charles. E. Curran and Leslie Griffin, *The Catholic Church: Morality and Politics*, New York, Paulist Press, 2001.
- [18] Rodger Charles, *The Social Teaching of Vatican II*, San Francisco, Ignatius Press, 1982.
- [19] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York, Simon & Schuster, 1972.
- [20] Jay. P. Dolan, *The American Catholic Experience: A History from Colonial Times to the Present*, New York, Doubleday, 1985.
- [21] Jay. P. Dolan, *In Search of an American Catholicism: A History of Religion and Culture in Tension*, New York, Oxford, 2002.
- [22] Jacques Maritain, *Existence and the Existent*, New York, Doubleday, 1956.
- [23] Jacques Maritain, *Freedom in the Modern World*, New York: Charles Scribner's Sons, 1936.
- [24] Jacques Maritain, *True Humanism*, London: Bles, 1938.
- [25] Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- [26] Christian Feldman, *Pope John XIII: A Spiritual Biography*, New York, 2000.
- [27] Patrick Carey, *The Roman Catholics [M]*.Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1993.
- [28] Alice Gallin, *American Catholic Higher Education: Essential Documents, 1967-1990*, Indiana, Notre Dame, 1992.
- [29] George Gallup and Jim Castelli, *The American Catholic People: Their Beliefs, Practices, and Values*, New York, 1987.
- [30] Richard Gelm, *Politics and Religious Authority: American Catholics since the Second Vatican Council*, Connecticut, 1994.
- [31] Chester Gills, *Roman Catholicism in American*, Columbia University Press, New York, 1999.
- [32] Philip Gleason, *Keeping the Faith: American Catholicism, Past and Present*, Indiana, Notre Dame, 1987.
- [33] Alasdair MacIntyre: *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- [34] Andrew. M. Greeley, *American Catholics since the Council: An Unauthorized Report*, Chicago, 1985.
- [35] Andrew. M. Greeley, *The Catholic Myth: The Behavior and Beliefs of American*

- Catholics, New York, 1990.
- [36] Greeley, and Rossi, Peter. H, *The Education of Catholic Americans*, Chicago, 1966.
- [37] Greeley, Andrew. M. McGready, William, McCourt, Kathleen, *Catholic Schools in a Declining Church*, Kansas City, 1976.
- [38] Alasdair MacIntyre: *A Short History of Ethics*, London, Routledge & Kegan Paul, 1967.
- [39] Hanna, Mary. T, *Catholics and American Politics*, Harvard University Press, 1979.
- [40] John. Mahoney, *The making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987.
- [41] James Westfall Thompson, *An Economic and Social History of the Middle Ages*, New York, The Century Company, 1931.
- [42] Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Chicago, Sheed & Ward, 1950.
- [43] Robert Hyer, *Nuclear Disarmament: Key Statement of Popes, Bishops, Councils and Churches*, Paulist, New York, 1982.
- [44] Norman Ford, *When Did I begin? Conception of the human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge: University Press , 1991.
- [45] Lucy Kailyn, *For the Love of God, The Faith and Future of American Nun*, New York, 2001.
- [46] Christopher Dawson, *Christianity and the New Age*, Chicago, Sheed & Ward, 1931.
- [47] John Seidler and Katherine Meyer, *Conflict and Change in the Catholic Church*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1989.
- [48] Robert Fowler, *Religion and Politics in America*, New Jersey, Westview Press, 1985.
- [49] David. J. O'Brien and Thomas. A. Shannon, *Renewing the Earth: Catholic Documents on Peace, Justice and Liberation*, New York, Garden City, 1977.
- [50] Dolores Liptak, *A Church of Many Cultures: Selected Historical Essays on Ethnic American Catholicism*, New York, 1988.
- [51] Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, Macmillian, 1967.
- [52] John Mahoney, *The Making of Moral Theology: A Study of the Roman Catholic Tradition*, Oxford, Clarendon, 1987.
- [53] Simon Mize and William Portier, *American Catholic Traditions: Resources for Renewal*, New York, Msryknoll, 1997.

- [54] Marty, Martin, *Religion and Republic: The American Circumstance*, Boston, 1987
- [55] Anne Jackson Fremantle, *The Papal Encyclicals in their Historical Context*, New York, New American Library, 1963.
- [56] Thomas .T. McAvoy, *The Great Crisis in American Catholic History 1895-1900*, Chicago, H.Regnery, 1957.
- [57] Richard McBrien, *Catholicism*, Minneapolis, Winston Press, 1980.
- [58] McGreevy, John.T, *Catholic and American Freedom*, New York, 2003.
- [59] Mortimer Chambers et al., *The Western Experience to 1715*, New York, Knopf, 1983.
- [60] Lindsay Dewar, *Moral Theology in the Modern World*, London, A. R. Mowbray, 1964.
- [61] James V. Mac Glynn and Jules J. Toner, *Modern Ethical Theories*, New York, Bruce Publishing Company, 1962.
- [62] Mark. A. Noll, *Religion and American Politics: From the Colonial Times to 1980s*, New York, Oxford, 1990.
- [63] Thomas F. O’Dea, *American Catholic Dilemma*, New York, Sheed & Ward, 1958.
- [64] James S. Olson, *Catholic Immigrants in America*, Nelson Hall, Chicago, 1987.
- [65] Jamie, T. Phelps, *Black and Catholic: the Challenge and Gift of Black Folk: Contributions of African American Experience and Thought to Catholic Theology*, Milwaukee, 1997.
- [66] William.B. Prendergast, *The Catholic Voter in American Politics: The Passing of the Democratic Monolith*, Washington.D.C, Georgetown University Press, 1999.
- [67] Thomas. J. Reese, *Archbishop: Inside the Power Structure of the American Catholic Church*, San Francisco, 1989.
- [68] Edmund. J. Roohan, *American Catholics and the Social Question*, New York, Arno, 1976.
- [69] Herminio Rico, *John Paul II and the Legacy of *Digitatis Humanae**, Washington. D. C, 2002.
- [70] Douglas Roche, *The Catholic Revolution*, New York, 1997.
- [71] James. W. Sanders, *The Education of an Urban Minority, Catholics in Chicago, 1833-1965*, New York, Oxford, 1977.
- [72] Mary. C. Segers, *Church Polity and American Politics: Issues in Contemporary American Catholicism*, New York, Garland, 1990.
- [73] Seidler, John, and Meyer, Katherine, *Conflict and Change in the Catholic Church*,

- Rutgers, 1989.
- [74] Charles Shanabruch, *Chicago's Catholics: The Evolution of an American Identity*, Indiana, Notre Dame, 1981.
- [75] Peggy. L. Shriver, *The Bible Vote: Religion and the New Right*, New York, Pilgrim, 1981.
- [76] Richard. L. Smith, *AIDS, Gays and the American Catholic Church*, Ohio, 1994.
- [77] Alberic Stacpoole, ed, *Vatican II Revisited by Those who were There*, London, Chapman, 1986.
- [78] Paul Vallely, *The New Politics: Catholic Social Teaching for the Twenty-first Century*, London, 1998.
- [79] Richard. A. Viguerie, *The New Right: We're Ready to Lead*, Viguerie Company, 1980.
- [80] Herbert Vorgrimer, ed, *Commentary on the Documents of Vatican II*, 5Vols, New York, 1967.
- [81] Edward Wakin and Scheuer, *The De-Romanization of the American Catholic Church*, New York, Macmillan, 1966.
- [82] Kenneth. D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, Washington.D.C, 1997.
- [83] Bernard Wall, *Thaw at the Vatican: An Account of Session Two of Vatican II*, London, Gollancz, 1964.
- [84] Mary .J. Weaver, *What's Left? Liberal American Catholics*, Notre Dame, Indiana, 2001.
- [85] John Wilkins, *Unfinished Journey: the Church: 40 Years after Vatican II*, Continuum, London, 2003.
- [86] Garry Wills, *Under God: Religion and American Politics*, New York, 1990.
- [87] Robert Wuthnow and Virginia A. Hodgkinson, *Faith and Philanthropy in America*, New York, Oxford, 1990.
- [88] F. M.Cornford: *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Cambridge, 1972.
- [89] Vincent Yzermas, ed, *American Participation in the Second Vatican Council*, New York, Sheed and Ward, 1967.
- [90] John. H. Whyte, *Catholics in Western Democracies: A Study in Political Behavior*, Dublin, Gill and Macmillan, 1981.

四、网络资源:

- [1] <http://www.vatican.va/>

[2] <http://www.ccccn.org/>

[3] <http://www.religion-research.org/>

[4] <http://www.bbintl.org/indexgb.html>

[5] <http://www.heritage.org/Research/Religion/index.cfm>

[6] <http://www.christianitytoday.com/ctmag/features/churchmin/catholic.html>

后 记

时光流逝，日月如梭，我数年的博士学习即将结束。在东北师大就读期间，我的导师董小川先生在学习、生活、为人处世、待人接物等诸多方面给予了我宝贵的支持和无微不至的关怀。先生的谆谆教诲令我受益终生。师恩难忘，难忘师恩。桃花潭水深千尺，不及先生予我恩。先生是我的良师益友，是我学习的楷模。

在论文的写作伊始和写作过程中，先生的鼓励给了我莫大的信心。在论文初稿初步完成之后，先生对我论文的修改可谓字斟句酌，提出了颇具建设性的意见和建议，特别是予我在行文的连贯性和部分专有名词的翻译解释方面的指导让我受益良多。可以说，没有先生的鼎力支持，要完成本论文几乎是不可想象的。在先生的悉心指导下，这篇博士毕业论文得以顺利完成。寥寥数语难以表达我对先生的敬重和感激之情，惟有在今后的工作中百尺竿头，更进一步，以不负先生的厚望。

在本论文开题及行文之时，吉林大学的王家福教授、张广翔教授、东北师范大学的于群教授、李晔教授、梁茂信教授等诸位先生提出了有分量的重要的修改意见，使我能够顺利完成，我的内心对这些先生永远充满着感激之情。

最后我还要感谢我的丈夫葛宁和儿子葛正阳，在我读博期间，他们的全力支持使我信心百倍，能够安安心心，顺顺利利完成这篇毕业论文。

2009年5月 长春

在学期间学术成果情况

文章名称	发表刊物（出版社）	刊发时间	刊物级别	第几作者
梵蒂冈第二届大公会议的历史省察	《史学集刊》	2008年第5期	核心期刊	1
董小川著美国文化概论评析	《社会科学战线》	2008年第4期	核心期刊	1
在新的历史起点上开创工作新局面	《党建》	2008年第5期	省级期刊	1
用十七大精神指导宣传文化工作	《新长征》	2008年第1期	省级期刊	1
将课程该科落到实处——新课程初中学科教学及评价情况调查报告	《吉林省教育学院学报》	2005年第2期	省级期刊	1
县级培训机构实施继续教育的困难及对策研究	《中小学教师培训》	2002年第4期	核心期刊	1