

《論教會在現代世界牧職憲章》與梵二精神 —兼論梵二精神對天主教學術研究的啓示

王 濤

香港中文大學文化及宗教研究系副研究員

香港聖神修院神哲學院客座教授

提要

天主教會於二十世紀六十年代所召開的梵蒂岡第二屆大公會議，成為當代天主教會革新和發展的里程碑。會議所產生的決議「梵二文件」記載了這一重大革新的方方面面，其中的《論教會在現代世界牧職憲章》，即《喜樂與期望》更是內容最為豐富的一份，充分體現了所謂的「梵二精神」，即強調位格主義的人性、突出教會同世俗世界互動關係中的神聖性、著重同其它不同文化及信仰傳統間對話的開放、寬容、多元、合一態度。該文件對漢語語境中處於獨特處境下的天主教學術之建立和拓展，具有重要的參考價值和指導意義。在梵二精神的光照下，漢語天主教學術研究獲得了前所未有的機遇和動力。

關鍵字：梵二會議、《論教會在現代世界牧職憲章》、梵二精神、漢語天主教研究

我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有喜樂與期望、愁苦與焦慮，亦是基督信徒的喜樂與期望、愁苦和焦慮。凡屬於人類的種種，在基督徒心靈內，莫不有所反映。教會是由團結在基督內的人們所組成。他們在走向天父之國的旅途上，由聖神所領導，並接受向人類宣報福音的使命。因此，教會深深感到自身和人類及其歷史，具有密切的聯係。

——《論教會在現代世界牧職憲章》，1

一、引言：梵二會議與梵二文件

基督宗教（特別是天主教會）的「大公會議」是「世界性的主教會議」，教會內部的重大議案，諸如基督信仰具體的教義信理聖事、教會的發展目標及未來走向等等，均是在大公會議上以決議的方式得以確立的。迄今為止，基督教會在歷史上一共召開了二十一次大公會議。今日天主教會面貌的形成同近三次大公會議密切相關，這三次大公會議便是特倫多大公會議、梵蒂岡第一屆大公會議（簡稱「梵一會議」）和梵蒂岡第二屆大公會議（簡稱「梵二會議」）。¹

¹ 特倫多會議是天主教會「對抗性改革」（Counter-Reformation）的重要舉措，會議提出對抗馬丁·路德（Martin Luther）所發起的新教改革運動，在天主教會內部進行回應式的改革，例如確立拉丁文彌撒禮儀、拉丁文武加大聖經（Vulgate）權威地位以及承認教會傳統與聖經的同等權威性，並廢止出售贖罪券等；實現了天主教會的初次現代性自我認同，即所謂的「羅馬天主教」（Roman Catholicism），並基本形成了天主教會的現代形態。有神學家指出，特倫多會議之後的天主教會變得窄化了，參看 Paul Tillich, *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, edited by Carl E. Braaten, (New York: Simon and Schuster, 1968), p. 210。梵一會議則是一次因普法戰爭及意大利軍隊攻入羅馬城而遭到腰斬的會議，它是天主教會對於法國大革命之後歐洲民族國家（Nation-State）的普遍形成，以及理性主義思潮蔓延帶來的教會危機所作出的反應，是天主教會的又一次現代性自我認同。梵一所提出的教宗不能錯誤性、至高無上性的教宗制（papalism），以及被強化了的「教會之外無救恩」（*extra ecclesiam nulla salus*）觀念也引起諸多的爭議與詬病。這兩次大公會議也成為梵二會議所倡導改革的出發點。在教會歷史上，召開大公會議通常是為了回應那些有損教會健康的即刻威脅。在梵二會議之前的一個

一九六二年至一九六五年，梵二會議歷史性地在梵蒂岡召開，會議橫跨四個年頭，經歷了兩任教宗（若望廿三世和保祿六世），分爲四個會期進行。與上兩次會議的召開動機有所不同，梵二會議並非被動的回應，而是自發的積極變革。梵二會議的核心宗旨便是「與時俱進」（*aggiornamento*），²言下之意則是銳意革新教會，與現代世界保持同步。

梵二會議是天主教會發展史的重要里程碑，而會議最後所產生的十六份決議則更是成爲所謂「梵二精神」的重要載體。大會決議之一《論教會在現代世界牧職憲章》（*Constitutio Pastoralis De Ecclesia In Mundo Huius Temporis*），即《喜樂與期望》（*Gaudium et Spes*，簡稱GS），陳述了基督信仰及天主教會同人類文化之間積極的相互推動作用，體現出了位格主義、開放而非保守、交融而非封閉的「梵二精神」。文件將言論的中心聚焦於人類位格本身，集中論述了基督信仰同世俗文化及

世紀內，教會習慣把自己視爲抵禦現代世界的堡壘，而梵二會議則努力與同現代世界交往，它形成了所謂「梵二前」時代和「梵二後」時代的分水嶺。參看施萊特（Robert J. Schreier）撰，李宏偉譯，〈梵蒂岡第二屆大公會議的影響〉，《天主教研究論輯》，第四輯，（北京：宗教文化出版社，2007），頁25。

² 關於意大利文詞彙 *aggiornamento*，一般譯爲「適應」或者「現代化」，但均有所不及，建議譯爲「與時俱進」，有更新、銳意現代化的進取性，而不是被動的「適應」，這也同後來神學家們對《牧職憲章》具有樂觀主義傾向的評價相符。神學家林貝克（George A. Lindbeck）曾談到「溯源」（*ressourcement*）與「更新」（*aggiornamento*）的關係問題，他指出，在梵二會議中，二者被視爲一體兩面的合作關係，其間絕對不存在張力，張力唯獨出現在圍繞《牧職憲章》草案的論爭當中。「更新」的一面可以運用在對現代世界的「適應」而非向後者「開放」的多種方案裏面，如果這樣的話，「更新」便成爲「溯源」的對立面。參看 George Weigel, “Re-Viewing Vatican II: An Interview with George A. Lindbeck”, *First Things*, December/1994, p. 45. 所以，將 *aggiornamento* 譯爲「適應」的話，會引發一系列的問題。*Aggiornamento* 所指的這種現代化的更新，是以回歸天主教會傳統資源爲根基的開放。事實上，作爲梵二會議的主要成就之一，個別教會或地方教會在羅馬教會的領導下與羅馬教會共融，便是重新發現了教父時代對教會的理解。此外，在禮儀改革方面，《禮儀憲章》也將特倫多會議中被理解爲對超越性現實的表達和代表的禮儀，拉回到教父時代視禮儀爲所有領洗者圓滿、積極而有意識地參與讚美和敬拜天主這一觀念去，這些都是公會「溯源」一維的最好例證。參看：施萊特撰，〈梵蒂岡第二屆大公會議的影響〉，頁31，33。

其它信仰之間的親和關係，對於漢語語境中天主教學術的建立和拓展具有重要的參考價值和指導意義。

整個梵二會議，可以用幾份最重要的決議文件精神概括為：最新觀察到的「面向萬民」（*Ad Gentes*，《教會傳教工作法令》之名稱）的傳教事業，提倡天主教會在「聖言」（*Dei Verbum*，《天主的啓示教義憲章》之名稱）的基礎之上對於「萬民之光」（*Lumen Gentium*，《教會憲章》之名稱）的見證，目的在於在世界上吹起「喜樂與期望」（*Gaudium et Spes*，《論教會在現代世界牧職憲章》之名稱）之風。³其中，《論教會在現代世界牧職憲章》（以下簡稱《牧職憲章》）是梵二文件中篇幅最長、內容最為豐富、涵蓋面最廣，同時也是爭議最大的一份，而所謂的「梵二精神」也集中體現在這份文件當中。它既被稱為是確定天主教神學未來走向的文件，⁴又被視作是梵二會議的縮影，⁵

該文本是首個、也是迄今為止唯一的一種新類型文本之範例——所謂的「牧職憲章」（*constitutio pastoralis*）至今聞所未聞——它是若望廿三世稱做「與時俱進」的更新精神的一個象徵。可以說，《牧職憲章》是羅馬天主教會成為真正現代教會的首次偉大成就。設想當代人類生活在一個無法以傳統方式去理解的新紀元當中，在此意義上，牧職憲章《喜樂與期望》是具有現代性的。⁶

³ Leonardo De Chirico, "The Dignity of the Human Person: Towards an Evangelical Reading of the Theology of Personhood of Vatican II," *The Evangelical Quarterly*, Vol. 77, No. 3 (2005), p. 250.

⁴ Christopher F. Mooney, "Vatican II and the Future of Theology," *Cross Currents*, 1969/Fall, p. 427.

⁵ Eric Borgman, "*Gaudium et Spes*: The Forgotten Future of a Revolutionary Document," Alberto Melloni and Christoph Theobald (eds.), *Vatican II: A Forgotten Future? Concilium*, No. 4 (2005), (London: SCM Press, 2005), p. 48.

⁶ *Ibid.*

在《牧職憲章》中，我們看到，梵二會議的精神主要體現在以下幾個方面：人性（體現在對人格的尊嚴和位格主義人類學的強調上）；神聖（體現在天主教會與世俗文化之間的互動張力當中）；開放、寬容、多元、合一（體現在宗教間、思潮間的對話上）。以下我們就這三個方面展開論述。

二、《論教會在現代世界牧職憲章》中所體現的梵二精神

1· 位格主義：人性

位格主義（personalism）也是一種人文主義（humanism），後者不同於強調博愛行動的人道主義（humanitarianism），雖然二者之間存在必然的邏輯關係和內在的一致性。位格主義是以人之「位格」為核心——位格具有關聯自我和關聯世界的特性，因此而有理性、自由和責任⁷——圍繞人類的尊嚴、價值和福祉為核心的精神生態，我們不應將它簡單等同於啓蒙運動以來的「世俗人文主義」，而後者恰恰是梵二會議反思、吸納乃至批判的對象。位格主義是同基督宗教的信仰精神資源相結合，並在信仰的指引下得以轉化和深化，具備終極關懷的關於人類救恩的理念。「大公會議意味深長地並未追隨啓蒙運動自由主義個人主義和人的『權利』的傳統之理性路綫，而是選擇了借自於『位格主義』的語言——這是一種基於位格間義務和相互責任（及權利）的進路……將其對於『位格』的理解建立在解除強制性（coercion）的基礎之上。」⁸

《牧職憲章》的核心精神之一便是其位格主義精神，強調人在世界當中的核心地位及其作為救恩對象的地位，「大地上所有的一切，其應當趨向的宗旨是人；人是萬有的中心與極峰。這點幾乎是人人共有的主張，無論其為有信仰者或無信仰者」。⁹「應予拯救者是人的人格（位格——筆者）；應予革新者是人的社會。因

⁷ Paul Tillich, *Biblical Religion and Search for Ultimate Reality*, (Chicago: University of Chicago Press, 1955), p. 23.

⁸ Stephen Schloesser, S. J., "Against Forgetting: Memory, History, Vatican II", *Theological Studies*, 67 (2006), p. 301. 「位格」顯然是具有基督宗教特色的概念。

⁹ 《論教會在現代世界牧職憲章》，12，中國主教團秘書處，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，（台北：中國主教團秘書處出版／天主教教務協進會出版社，1996），頁 209。

此，我們的言論全部集中於人，集中於整個人，即人的靈魂、肉體、心情、良知、理智及意志」。¹⁰體現在神學當中，這一位格主義思想被描述為強調「位格性」（personhood）的位格主義神學人類學。有學者指出，對位格性的反思，是通往梵二會議精神內核的一條主要道路，原因在於它體現了天主教版本的「人類學轉向」，而這正是現代性方案的一個重要特徵。這一位格主義傾向，早在二十世紀初期的天主教思想中已經浮現出來，天主教會之前儘管對它持反對態度，但梵二會議最終加以認可。¹¹而《牧職憲章》則是提供位格性神學權威見解的主要文本。但是，我們也要清楚一個事實，就是梵二會議並未提供位格神學的教義框架，也沒有就神學人類學作出一個豐滿而完善的論述，德齊里科（Leonardo De Chirico）從三個方面得出了這一結論：首先，同梵一會議強烈的教會學教義特徵相反，梵二會議儘管從本質上講依然是教會學的，但其意圖更多具有牧靈傾向和傳教思想，這一點在《牧職憲章》中尤為明顯。關於梵二會議的「牧靈」特徵，我們將會在後面加以介紹。其次，從《牧職憲章》中可以看出，梵二會議的人類學詞彙並不嚴格和系統化，經常在數個詞彙間不斷置換來表達同一概念，當然，這也並沒有阻止以後的羅馬天主教神學家以梵二會議的人類學精神為基礎展開系統性的研究。最後，《牧職憲章》的論述基礎是現象學式的關注，而非教義式或系統化的處理。¹²

¹⁰ 《論教會在現代世界牧職憲章》，3，頁198。梵二會議所倡導的人文主義原則之重要實踐，是天主教神學家孔漢思（Hans Küng，另譯漢斯·昆）及斯威德勒（Leonard Swidler）以「金律」（Golden Rules）——「凡你們願意別人給你們做的，你們也要照樣給人做：法律和先知即在於此」（瑪七 12）——而著稱的全球倫理運動所倡導的「全球普世倫理」（Global Ethic），後者便是以位格主義為根本前提和最終旨歸的。參看：漢斯·昆（Hans Küng）著，楊德友譯，房志榮校，《論基督徒》（上、下卷），（北京：三聯書店，1995）；漢斯·昆（Hans Küng）著，周藝譯，《世界倫理構想》，（香港：三聯書店，1996）；孔漢思、庫舍爾（Hans Küng & Karl-Josef Kuschel）編，何光滬譯，《全球倫理——世界宗教議會宣言》，（成都：四川人民出版社，1997）。在上述著作中可以看到，孔漢思與其他神學家對位格主義及其同基督信仰相容性的積極肯定態度。

¹¹ Leonardo De Chirico, "The Dignity of the Human Person", p. 251.

¹² Ibid., p. 252.《牧職憲章》的現象學描述特徵十分明顯，它從人類的普遍性期望和焦慮出發，列舉了現代局勢、社會生活、心理道德和宗教方面的諸多演變，其視野完全越出了天主教

《牧職憲章》畢竟是一份會議的決議文件，而不是學院派的學術成果，它所提供的是教會精神態度的總體傾向，而不是理論性的體系架構，因此我們也不必藉此從學理上來探討天主教的人類學究竟為何，而只需了解梵二會議對人之位格的基本態度即可。

《牧職憲章》提出了一系列人類學的問題，「人究竟是什麼？痛苦、罪惡及死亡的意義何在？何以人類做出了這許多的進步之後，它們仍然存在？人類在付出偌大代價之後所獲致的勝利，何益之有？人對社會可能做出什麼貢獻？人由社會可能期待些什麼？塵世生命完結之後，繼之而來者，將是什麼？」¹³對於這些問題，《牧職憲章》以基督論來加以解答，「除非在天主聖言降生成人的奧跡內，人的奧跡是無從解釋的……新的亞當：基督，在揭示聖父及其聖愛的奧跡時，亦替人類展示了人之為物和人的崇高使命。無怪乎，一切上述真理，均以基督為基石、為極峰」。¹⁴人是「照天主的肖像」而造，富有崇高的使命，具有理智和良心的尊嚴，並擁有自由的卓越，同時也具有罪惡所帶來的深刻不幸，在天主的恩寵之下，連死亡這一謎題和痛苦都變成了奧跡。而《牧職憲章》中所強調的基督圓滿的人性化

會，而投向廣闊的世界範圍內。例如，它將現代世界的特點描寫如下：社會、文化的演變必然為宗教生活帶來衝擊；現代人類史無前例的財富、技能和經濟力量，同普遍的饑饉貧困與文盲現象；對自由的銳敏體會和新式奴役（社會與心靈的奴役）；對世界統一性和人與人之間必然的倚屬關係的感受，同因為政治、社會、經濟、種族及思想上所有尖銳的糾紛而導致的嚴重分裂和敵對，甚至徹底毀滅一切的戰爭危機；日趨頻繁的思想交流和大為分歧的理念。參看：《論教會在現代世界牧職憲章》，4，頁 201。但從現代眼光來看，這一現象學的描述仍然比較籠統抽象，缺乏對具體歷史事件、尤其是突發事件，以及世俗流行思潮之影響的深入分析，例如當時形成普遍恐慌的冷戰格局（如豬灣事件、古巴導彈危機、肯尼迪總統遇刺等）、新思潮的湧現（如宗教生活中的新紀元運動先聲、社會生活中的嬉皮士運動、性解放運動），這些對當時人類精神狀況造成重大影響的方面，尚未清晰呈現在《牧職憲章》的描述當中。可以說，二十世紀六十年代前後的精神氛圍是充滿恐慌和茫然的。而並無具體而全面地提及這種時代精神狀況，也可能是造成梵二會議對人類進步持樂觀主義態度的原因之一。

¹³ 《論教會在現代世界牧職憲章》，10，頁 207。

¹⁴ 同上著作，頁 219。

（humanization），則既能克服將基督排除出位格性反思的「世俗之整全」，亦可避免意圖將基督的重要性框限在教會當中的「教派之整全」，羅馬天主教的普世主義有著基督論的潛藏深義。在《牧職憲章》中，基督論是關於位格性的闡釋學，這一位格性視基督為新人和人的範型，其目的是為了令基督論的奧秘照亮人類學的奧秘。¹⁵

德齊里科指出，《牧職憲章》從三極上反復討論位格性：位格之不可剝奪的尊嚴顯示其至高無上的價值；深邃的奧秘觸及了位格的基督論本體論；共同體的聖召則反映了位格之生存的、社會的和教會的使命。¹⁶而位格的尊嚴集中反映在「照天主的肖像」當中，位格的奧秘則在於基督新人圓滿的人性化，而位格的聖召則是位格間、位格同世界的關係中對救恩計劃的履行。因此，從《牧職憲章》對位格性的訓導中，我們可以發現其「清晰地回響著教會的牧靈廣度，該牧靈廣度忙於反思教會的自我理解及其在同世界關係中的姿態」，¹⁷背後隱藏的動機便是梵二教會外向性、牧靈式的教會論傾向。¹⁸

現代人朝向充分發展其人格，朝向發現並肯定其權利的方向邁進。教會的使命既在宣揚天主的奧跡，而天主正是人的最後宗旨，故教會在宣揚天主奧跡時，自然便揭示人生的真意義，揭示人性的至深真理。教會深知唯有她事奉的天主，才能滿足人心的最深願望，塵世的養料決不能使之滿足。教會熟知在天主聖神不斷啓迪下，人心對宗教問題，不可能毫不關心……教會藉這信德，可以將人性尊嚴，由不斷變動的臆說中救拔出來。比如有

¹⁵ Leonardo De Chirico, "The Dignity of the Human Person", pp. 255-256.

¹⁶ Ibid., p. 257.

¹⁷ Ibid., p. 250.

¹⁸ 「牧靈」（「牧職」）是大公會議的一種嶄新風格，充分體現了教宗若望廿三世以牧靈而非論戰的方式同世界說話的精神初衷，參看施萊特撰，〈梵蒂岡第二屆大公會議的影響〉，頁37。當然，正如謝列貝克斯（Edward Schillebeeckx）所指出的那樣，「牧靈」會被理解為指稱自我封閉的信理的一種具體應用，參看 Eric Borgman, "Gaudium et Spes: The Forgotten Future of a Revolutionary Document," p. 50

些臆說時而太過貶抑人體，時而太過頌揚人體。任何人為的法律不能比委託教會宣講的福音，更能穩妥保證人性尊嚴和人類自由的。¹⁹

無論如何，梵二會議的神學對於「人性」及位格主義的強調，體現了梵二會議的重要精神價值之一，它堅持認為基督宗教的首要關切，是人之人性化及其在基督當中的轉化，而這一救恩必然帶來人之聖化。²⁰肯定和突出人的價值以及基督宗教與人的深層關聯，為梵二後的神學發展指明了目標，既深化了對人的發現和理解，更促進了基督信仰同世俗世界的共融，這一所謂的世俗世界，既包括啓蒙運動以來的人類中心主義（世俗人文主義及無神論思想），也包括後現代新人文主義思潮。而天主觀與當代無神論之間的關係，以及基督論同後現代新人文主義之間的關係，穆尼（Christopher F. Mooney）強調，正是梵二會議之後的未來神學兩大核心問題，²¹值得我們留意。

2· 神聖與世俗：教會與世界

從《牧職憲章》中，我們可以看出，梵二會議一改梵一會議對外部世界的對抗態度及內向性的思維方式，開始把目光投向外部世界，並如上所述，採取了一種「牧靈」的態度。首先，教會不再專門從永恆的教義出發來尋求定位了，它開始清楚地關注偶然性的歷史處境。²²這一方面表明《牧職憲章》從教會一貫採納的希臘式神學模式——即抽象、注重人類本性、強調永恆性和必然性——發生了明確的轉向，此舉具有明顯的反希臘化傾向，其特點是具體、注重人類經驗、強調暫時性和偶然性。²³這一思維方式的轉變，標誌著天主教會開始意識到啓示的首要特徵是其歷史性，²⁴這直接導致另一方面，即教會必須關注世界精神的變化和進展，並直接介入

¹⁹ 《論教會在現代世界牧職憲章》，41，頁 244-245。

²⁰ Christopher F. Mooney, “Vatican II and the Future of Theology,” p. 435.

²¹ Ibid., pp. 427-440.

²² Eric Borgman, “*Gaudium et Spes*: The Forgotten Future of a Revolutionary Document,” p. 49.

²³ Christopher F. Mooney, “Vatican II and the Future of Theology,” p. 430. 但有趣的是，正如我們前面所說的，它還不夠具體！

²⁴ Ibid., p. 429.

其中。而這種介入，首先是在文化層面上展開的。《牧職憲章》對「文化」是這樣定義的：

人只有通過文化，始能成爲完美而真正的人；而文化則是用以培育人性優點及價值者。不論何時何地，一談到人生，則人性及文化二者便緊相聯係。文化二字的意義，概括言之，不外人類用以玉成並發揮身靈諸多特長的種種，以期靠知識及勞作得以征服大地，並通過風尚及制度的改進，促使社會生活，即家庭及國家生活更爲適合人性。最後，文化是歷代人類以其事業來表達、傳播並保存其偉大精神閱歷及志願者，目的在有益於多人，甚至整個人類。²⁵

著名的當代新教神學家保祿·蒂利希（Paul Tillich）曾經提出了著名的「文化神學」（Theology of Culture）理念，把宗教信仰的邏輯化表達——「神學」（Theology）同世俗文化很好地聯結起來，這一理念在基督新教圈子裏引來了不少討論，而他恰恰是公認地同天主教最爲親和的新教神學家之一。²⁶他曾指出，宗教並非人靈性生命的一種特殊功能，它本身便是人類靈性生命的深層維度，是該靈性生命的實質、根基和深度。²⁷繼而，他進一步提出了著名的文化神學公式：「宗教是文化的實質，而文化是宗教的形式」。²⁸在蒂利希看來，教會是世界的一部分，也處於它判斷世界的判准之下，而天主教會的悲劇正是在於它企圖脫離這一判准，從而喪失了判斷世界並接受世界判斷的權利。²⁹可以說，蒂利希的文化神學是一種反對教會中心論

²⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》，53，頁266。

²⁶ 可參看 Thomas A. O'Meara and Celestin D. Weisser (eds.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, (Dubuque: Priory Press, 1964)，以及 Raymond F. Bulman and Frederick J. Parrella (eds.), *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*, (Collegeville: Liturgical Press, 1994)。

²⁷ Paul Tillich, *Theology of Culture*, edited by Robert C. Kimball, (New York: Oxford University Press, 1959), pp. 5-8.

²⁸ Ibid., p. 42.

²⁹ Ibid., p. 41.

的神學。而將宗教理解為存在的深度，這一存在論傾向的宗教概念會模糊神聖和世俗的界限，會帶來一種泛基督宗教化的結果。但蒂利希接著說，事實並不會如此，教會和世界、神聖與世俗本身便是不可分割的。³⁰「教會判斷文化，也包括教會自身的生命形式在內。因為其形式皆由文化所創造，正如其宗教實質令文化成為可能。教會和文化互為表裏，而並非各自為政。天國包含二者並超越二者。」³¹而判斷的終極依據就是宗教——這一作為並且應當作為我們「終極關切」（Ultimate Concern）的對象的終極的關切，該對象便是天主——作為基督的耶穌（Jesus as Christ）的新存有（New Being）。

身為新教神學家的蒂利希，卻時常強調「天主教實質」（Catholic substance）。所謂「天主教實質」便是聖神臨在的具體體現。³²在《天主教會對新教的恒久意義》（*The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism*）一文中，蒂利希將天主教會對司鐸及聖事因素的有力體現，視為天主教會對新教的恒久意義。他認為，司鐸具有聖事的力量，這一點當他在彌撒中將世俗東西轉化為神聖實在時尤其明顯，而聖統則是既定聖事看得見的而且確實可靠的體現。與此相比，喪失了司鐸—聖事教會的根基，新教則顯得空洞而世俗化，淪為文化行動主義和道德烏托邦，失卻了其宗教特性，而變成了政治、教育以及科學方面的世俗運動。而天主教在這方面，蒂利希接著強調，可以防止新教下滑為膚淺的世俗主義。³³可以看出，天主教的實質既可以為同世俗世界的溝通提供素材和載體，「天主教敬禮中神聖因素的臨在，直接和間接地將司鐸的實質持續地注入進了新教和人文主義當中，過去幾個世紀的藝術和文學是對這一極其重要的過程主要的見證」，³⁴同時，它亦可以確保其自身的神聖性，並以其神聖性介入和參與世俗文化事務，糾正、轉化並升華後者，

³⁰ Ibid., pp. 41-42.

³¹ Ibid., p. 51.

³² Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. 3, (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 245.

³³ 參看：Paul Tillich, “The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism,” Gert Hummel (ed.), Paul Tillich, *Main Works*, Vol. 6, *Theological Writings*, (Berlin/New York: De Gruyter, 1992), pp. 236-238.

³⁴ Ibid., p. 240.

與其保持一種穩定的張力關係。

蒂利希的《文化神學》出版於梵二會議前夕，他的這一理念同《牧職憲章》中所談到的教會與世界之間的關係存在異曲同工、殊途共歸之妙。《牧職憲章》指出，教會的作用是檢討時代局勢，解釋真理、特別是解答人們永久的疑問——即終極問題。總結下來，就是「檢討與解答」：

教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代局勢，一面在福音神光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義，和今生與來世間的關係。因此，必須認明並了解我們生活於其內的世界，以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質。³⁵

基督福音對於文化則具有矯正與豐富的作用，令教會不至於完全陷入世俗化，神聖在世俗當中，既發揮內蘊的功效，同時不喪失其超越性。「基督的福音不斷地革新那些墮落人類的生活及文化、攻擊並消除經常由罪惡誘惑中所發生的錯誤與災禍，淨化並提高各民族的風尚，並以天上財富使每個民族及時代所有的優點及資質，益加豐富，從而維護、充實並在基督內復興。」³⁶另一方面，《牧職憲章》更是肯定了現代世俗世界之文化對天主教會的積極作用，這是一個很大的進步，現代世界是這樣幫助教會的：

歷代的經驗、科學的進步、潛在於各式文化內的寶藏，都是人性所賴以更充分地表達自身，並替人們開拓邁向真理的新途徑。這一切亦有益於教會。自教會歷史肇建之初，教會便嘗試以各民族的觀念及語言，宣傳福音，並設法以各民族的哲學智慧，詮解福音，目的是在可能範圍內，就合衆人的理解力，並適應哲人們的需求。這種就合人們文化而宣講啓示真理的做法，應當繼續奉為傳揚福音的定律。這樣一來，便是鼓勵各國的才能，以

³⁵ 《論教會在現代世界牧職憲章》，4，頁200。

³⁶ 同上著作，58，頁271。

本地方式表達基督福音，同時，又促進教會同各民族所有不同文化之間的生命交流。為增進上述交流，在演變迅速、思想紛歧的現代，教會尤其需要生活於世界內，熟諳各行業、各科門、並精通其內在意義的人們的幫助，無論他們有無信仰。整個天主子民，尤其所有牧人及神學家，應當依靠聖神的助佑，去傾聽、分析並詮解我們這時代的各種論調，而借助天主聖言的光明，加以評價，以期人們能更徹底地領略，更深入地了解，更適宜地陳述啓示真理。³⁷

在《牧職憲章》中，教會與世界、宗教信仰與文化、神聖與世俗之間的互動關係也成爲下面我們要談到的開放、寬容、多元、合一這些梵二會議精神價值的基礎。

教宗若望廿三世在召開梵二會議期間，並沒有像以往公會議那樣對現代世界作出負面悲觀的解讀（他說，人們「總是預報災難」），反而強調了現代世界積極的一面。有學者強調，繼承了啓蒙運動傳統的「現代世界」具有四個層面：解放性（知識脫離武斷權威而世俗化、個人主義的增長、知識的自主性和多元化）、拓展性（全球化）、創新性（進步觀念）、民主性（重視教育和專業化知識），³⁸《牧職憲章》對這些方面作出了全面的肯定，並如上所述地承認了現代世界對教會所產生的幫助作用。但《牧職憲章》對世俗世界的科技進步與基督信仰之盼望關係的樂觀態度，也遭到了以當今教宗本篤十六世（拉辛格，曾爲梵二文件起草者之一）爲首的神學家們的批評。拉辛格認爲《牧職憲章》的計劃具有過分的自然主義和非歷史主義傾向，對原罪及其後果的注意不足，對人類進步過於樂觀。³⁹這種「幼稚的樂觀主義」，從神學上來講，將更多的關注放在道成肉身（天主在此世成爲肉身）上，忘記了十字架的奧秘（基督信仰不屬此世），*Aggiornamento*並非基督教信仰對現代世界的「適應性調整」，基督徒對世界的肯定應當是批判性的肯定。世界的發展不能只是被視同爲向著更爲人性化的方向進步，而且是朝著一種絕對自主性的意願發展——一種

³⁷ 同上著作，44，頁 250-251。

³⁸ 施萊特撰，〈梵蒂岡第二屆大公會議的影響〉，頁 26。

³⁹ Avery Cardinal Dulles, "From Ratzinger to Benedict," *First Things*, February/2006, p. 25.

不依賴於天主而活著的現代式的自大。因此，將《牧職憲章》理解為對持續進步主義的辯解，或是倡導適應現代性的永不終結的進程，都是錯誤的。⁴⁰在接受意大利著名記者梅索里（Vittorio Messori）的訪問時，時任樞機主教的拉辛格直接對這一方面進行了批評：

我深信這二十年來教會的不順利，不是由「真正的」大公會議，卻由於與大公會議的脫節所致。在教會「內在面」隱藏著的攻擊力量，離心力，不負責任的或輕易樂觀的天真想法，又有太重視現代化與現代科技進步的交流並與現代權威性的進步整合所致。至於「外在面」糾纏了文化上的轉型期（原文直譯應為文化革命）：在西方肯定了「第三資產階級」的中上層社會，他們的觀念上，有個人主義型絕對的自由形象，再加上唯理主義和享樂主義的色彩。⁴¹

很多人認為《牧職憲章》是梵二會議最後階段的巔峰之作，而其它三個憲章則不過是預備性的文件而已。但拉辛格就不這樣看，他指出《牧職憲章》從屬於《天主的啓示教義憲章》和《教會憲章》，而四大憲章中最為成功的是《禮儀憲章》，《牧職憲章》只是將天主教教義運用教會同世界新近關係的一個嘗試，是存在問題最多，相對最不成功的一個。⁴²

⁴⁰ Lieven Boeve, "Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief?: Perspectives from the Vatican," *Modern Theology*, Vol. 23, No. 2, 2007, p. 207.

⁴¹ 梅索里（Vittorio Messori）原著，劉順德編譯，《與拉辛格樞機主教信仰的交談》，（台北：天主教教務協進會出版社，1985），頁 18。

⁴² Avery Cardinal Dulles, "From Ratzinger to Benedict," p. 26. 在不同的地方，拉辛格從至少三個方面指出了《牧職憲章》中的含混之處，而這三處往往被後來的闡釋者們誇大，帶來了闡釋的偏頗，總結起來，便是本末倒置、盲目樂觀和喧賓奪主。首先，儘管《牧職憲章》參考了時代象徵，但卻指出這些時代象徵需要在福音亮光下獲得理解和判斷。而當代的闡釋者們卻將這些時代象徵當作在當前事件中發現神學真理的新方法，令它們成為判斷聖經和傳統之陳述的規範性原則；其次，《牧職憲章》在樂觀主義方向上有所偏差，但它的確毫不隱諱地提到了罪與惡，並不下五處明確論及撒殫。但大公會議之後的闡釋者們卻傾向於

3·開放、寬容、多元、合一：同文化及信仰傳統間的對話

《牧職憲章》的宗旨並不僅是令基督信仰為世俗世界所理解（牧靈意義），而且也是為了教會在同世俗世界所展開的對話中理解自身，而這一點已經成為神學家研讀《牧職憲章》的意義所在，他們將之視為「後梵二」時代神學發展的議程。⁴³我們知道，宗教對話（包括宗教與文化傳統的對話）並不僅僅是對「他者」的獵奇心理驅策，或是學理內在要求使然，其背後亦有梵二會議這一教會歷史具體事實的政策性支撐。從上面的論述可以看出，在《牧職憲章》中所展示的教會同世界與文化之間的關係，是相互作用、互相滲透的（*osmosis*），這就必然無法繞開天主教傳統同其它文化傳統和信仰傳統之間的關係，從而為一種多元景觀及相應的精神氣質提供了可能性。

首先，以歐洲天主教世界為例，梵二會議對本國語在教會生活中取代羅馬教會官方語言拉丁文的舉措，為天主教會同歐洲各國文化傳統實現交流互滲提供了大前提，從語言層面上所開展的文化衝擊、交談和共融是最為基本和直接的，語言上的開放和寬容必然導向文化思想上的開放和寬容。

公會議通過首先將聖教會的敬禮、隨後將它的生命和思考轉譯為本國語的方式來「解密」聖教會——與此同時，作為天主教徒言行的唯一正確方式的跡象被移除，對之的期待也相應減小。……隨著拉丁文及其整個暗指話語的沉寂，單一的羅馬天主教言說方式的可能性也消失了。⁴⁴

將撒殫大打折扣，視之為一種原始神話；最後，《牧職憲章》經常談到天國。熱情的闡釋者們更喜歡談論天國，而並不談論任何君王，或者喜歡更為曖昧地談論天國的價值：和平、正義和守恆。拉辛格認為這三元價值不能取代真理和天主，它們不過是對祂的反映而已，沒有天主，這些價值將被非人化的意識形態所歪曲，參看同上著作，p. 29。有趣的是，前任教宗若望保祿二世在梵二文獻中最喜歡的一份便是《牧職憲章》，而本篤十六世則認為它是四個憲章中最不牢靠的一個，明確對其它三份顯示出偏好，參看同上。

⁴³ Lieven Boeve, "Europe in Crisis," p. 221.

⁴⁴ Francis X. Clooney, "The Study of Non-Christan Religions in the Post-Vatican II Roman Catholic Church," *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 28, No. 3 (1991), p. 486.

在天主教會信仰和敬禮中使用本國語，直接帶來了文化的多元化以及多元性的思維方式。

如果在過去，我們至少看上去可以在信心十足的神學譯者可靠的幫助下處理多元性，他們賦予本土多樣性一種核心的、經典的意義；而如今我們則既因為偏好，也由於必要性，更傾向於保有多樣性，並繁殖而非簡化多種天主教言行方式之間的諸種關係。的確，甚至對於那些（顯然）普遍的和經典的內容，現代學術有意揭示並重建其自身本土的、本國的根基。⁴⁵

本國語的提倡，對於包括亞洲國家在內的其它民族與文化傳統當然也同樣適用，這也可以促進東西方文化與信仰的交流溝通，此處馬上會涉及到不同的世界偉大宗教傳統的對話問題。

梵二會議的十六份決議是以三個不同級別的形式發表的，其中憲章是具有神學或永久信理價值的文獻，法令是一項或一系列行動指南或團體規則的定案，而宣言則是研討及解說中的芻議。所以，《牧職憲章》屬於基礎性的一級文獻，而討論天主教會同其它宗教傳統之間關係的《教會對非基督宗教態度宣言》（*Declaratio De Ecclesiae Habitudine Ad Religiones Non-christianas*），即《在我們的時代》（*Nostra Aetate*，簡稱NAE）可以說是《牧職憲章》精神在不同信仰問題上的一個具體應用。

自古迄今，各民族都意識到，某種玄奧的能力，存在於事物的運行及人生的事故中，有時竟可體認此一「至高神明」或「天父」。此種意識與體認，以最深的宗教情感貫徹到它們的生活中。但是，與文化進步有關聯的宗教，更以較精確的概念和較文明的言辭，設法解答同樣的問題。……天主教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮它們的做事與生活方式，以及它們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與

⁴⁵ Ibid., pp. 486-487.

天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。……因此，教會勸告其子女們，應以明智與愛德，同其它宗教的信徒交談與合作，為基督徒的信仰與生活作見證，同時承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值。⁴⁶

對不同文化和宗教信仰之「他者」，梵二會議所體現出的精神是開放、寬容、多元與合一，其中開放是前提，寬容是根本態度，多元是對現實處境的理解和認同，合一是目標和理想。⁴⁷

三、結論：梵二光照下的天主教學術研究之宗旨與內容

那麼，梵二精神對於天主教學術研究又有何啓示呢？《牧職憲章》對於諸學科（包括哲學、史學、自然科學、藝術）同天主教信仰的關係亦有所說明：

攻讀哲學、史學、數學、自然科學及藝術，頗有助於提高人類對於真、善、美的理解力，對於普遍價值的判斷力。於是人類為那永遠與天主同在、並與祂一同治理萬物、且活躍於塵寰、歡樂於人間的奇妙智慧，更光明地受

⁴⁶ 《教會對非基督宗教態度宣言》，2，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，頁 644-645。

⁴⁷ 近些年來，教宗本篤十六世對於梵二「對話」、「寬容」的態度越來越顯負面。關於宗教間的對話，他指出，當今世界真正的對立並非不同信仰文化之間的對立，而是極端世俗化（表現為人過分脫離天主、背離生命根源）同偉大的宗教文化之間的對立。Pope Benedict, *Christianity and the Crisis of Cultures*, (San Francisco: Ignatius Press, 2006), p. 44. 教宗本篤十六世對於多元文化和宗教多元性問題的態度模稜兩可，他認為多元文化主義和宗教多元性在抗擊啓蒙運動的無神論方面是同盟關係，但從本質上看，它們在歐洲語境下重新界定基督信仰的角色上並未發揮作用，參看Lieven Boeve, "Europe in Crisis," p. 222. 在教宗本篤十六世看來，《牧職憲章》並不意味著是無限制對話的一個出發點，它的意圖是為這樣的對話設立界限，參看Lieven Boeve, "Europe in Crisis," p. 207. 他也曾指出，極度寬容會帶來一種「相對主義的專政」，參看Joseph Cardinal Ratzinger, "Homily Pro Eligendo Romano Pontifice: Addressed to the College of Cardinals, April 18, 2005, in the Vatican Basilica," *Common Knowledge*, 13: 2-3 (2007), pp. 451-455.

到照耀。這樣，人的心神更能擺脫世物的奴役，更易高舉自身，奉事並靜觀造物真主，而且仰仗聖寵的鼓勵，便於認識天主聖言；祂在降生成人、救贖世界、並匯集萬有於自身之前，業已在此塵世，大放光明，「猶如照耀衆人的真光」。⁴⁸

《牧職憲章》還指出，基督宗教的聖愛，補充和升華了學科的局限性（奉為「主義」）或防止走向不可知論和現象論（虛無主義），培育出了對真理的忠誠（信仰）、合作精神（團契）及責任感（聖愛）。⁴⁹同時，《牧職憲章》也強調了學術上的自由：

文化既然直接發源於人類理智及社會性質，故不斷地需要適度的自由以發展之，並需要依循文化本身的原則，獨立行動的合法權力。因此，在不違反私人及社會所有的特殊及普遍權利與公共利益的範圍內，文化應該受人們的尊重，並應該享有若干程度的不可侵犯性。本大公會議追溯梵蒂岡首屆大公會議的教訓，聲明有兩種不同的知識存在，即出自信德者和出自理智者。亦聲明教會並不禁止「科技和學術在各自的領域內運用其本身的原則及方法」。教會既然「承認學術及科技擁有這項合法自由」，便等於肯定其獨立自主是合法的。⁵⁰

可以看到，這裡提到了多種學科和天主教信仰的關係，並強調了教會對「出自信德」和「出自理智」的兩種知識的認可。雖並未直接提到關於天主教的研究（尤其是例如神學和教會歷史方面的學術研究），但對諸如哲學、史學、藝術等學科（作為天主教學術研究進行學科交叉整合的主要夥伴）同文化領域內的天主教學術研究對於「認識天主聖言」的作用的肯定，都可以視為是對天主教學術本身的肯定。而天主教思想學術方面所帶來的知識，又恰恰是「出自信德」和「出自理智」兩種知

⁴⁸ 《論教會在現代世界牧職憲章》，57，頁 270。

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 同上著作，59，頁 272。

識的結合。

根據上文，我們通過《牧職憲章》的研讀，總結出了「梵二精神」：開放（面向現代世界的開放性）、寬容（對其它信仰、文化思潮的寬容）、神聖（信仰真理的超越性和內蘊性）、人性（以服務人類為本，位格主義為核心，保有人類的尊嚴和進步）、合一（促進不同文化、思想、信仰之間的共融，尤其是基督信仰的合一）、多元（合一並不破壞而是成全多元性）。在這些精神價值的光照下，我們對於天主教學術有以下界定：以學術性而非宣講性、論辯性而非護教性、開放性而非保守性的原則，重整天主教歷史傳統，突出天主教信仰特質，強化天主教的社會參與性及問題意識，倡導天主教同其它信仰、文化思潮開展對談，並同其它學科之間尋求進行科際整合（inter-disciplinary integration）。而圍繞梵二會議及梵二精神所展開的當代天主教學術研究，其對象則主要包括對梵二文獻、梵二影響下的天主教會以及梵二神學家思想等方面的研究。⁵¹

⁵¹ 梵二神學家（Theologians of Vatican II/Conciliar Theologians）：指直接參與梵二會議文獻的起草與討論，以及受到梵二精神熏陶影響的當代天主教神學家，他們代表了梵二之後的神學發展方向和傾向性。這些神學家其中的代表人物於一九七二年正式劃分為兩個陣營，他們各自以自己所主辦的神學刊物作為大本營，其中以一九六五年創刊的《公會議：國際神學雜誌》（*Concilium: International Journal for Theology*）為陣地的神學家有舍尼（Marie-Dominique Chenu）、孔加爾（Yves Congar）、拉內（Karl Rahner）、謝列貝克斯（Edward Schillebeeckx）、孔漢思（Hans Küng）等；而以一九七二年創刊的《共融：國際天主教評論》（*Communio: International Catholic Review*）則成為馮·巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）、德·呂巴克（Henri de Lubac）、卡斯培（Walter Kasper）、拉辛格（Joseph Ratzinger, Pope Benedict XVI, 教宗本篤十六世）等神學家的理論舞臺。其中《公會議：國際神學雜誌》被視為改革派、現代派刊物，而《共融：國際天主教評論》則相對傳統而保守。關於最具代表性的梵二神學家的介紹，請參看 Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2007), 中譯本：佛格斯·科爾著，王濤譯，蔡惠民校，《二十世紀天主教神學家——從新經院主義到聖婚神秘主義》，（香港：公教真理學會，2010），即將出版。這裡請注意我們所使用的概念是「天主教神學思想」，強調並非僅是狹義的天主教教義神學甚或系統神學，而是指以天主教神學體系為學理依托，涉及包括文化、思潮、其它信仰體系等在內的理論性研究，它既是天主教信仰真理的系統性反思，亦是其在上述諸領域內的運用及互動

漢語語境中的天主教學術存在自身的獨特性。從基督宗教神學思想研究方面來看，漢語學界最爲獨特的一點就是：兩套術語體系——新教的和天主教的，對應著單一的基督宗教（Christian Religion/Christianity）文化研究，這一點在中國大陸學界尤爲突出。學界中新教和天主教研究的分立首先發生在術語體系層面，其中大多數屬於對相關專有名詞（如人名、地名等）音譯上的差異，以及神學術語習慣用法的區別，但也存在部分諸如「上帝」/「天主」之類會引起或者已經引起過激烈學理爭議的分歧譯名。新教學術和天主教學術各自的身分認同（在某種程度上甚至連帶信仰身分的認同）也往往是先從其各自獨特的術語體系開始的。此外，雙方在信理教義層面的分立則反倒處於次要地位。以中國大陸學界的情況爲例，新教學術研究在學術界佔據著絕對統治性的話語權，這一話語權首先表現在普遍使用的譯名—術語體系是新教的，其次表現爲更多推崇新教神學家思想的研究。當然學界對於部分天主教神學家，如馮·巴爾塔薩、拉內、孔漢思等也同樣顯示出濃厚的興趣，但並未突出其天主教思想區別於新教的特性，即所謂的「天主教性」（Catholicity，或稱「大公性」），而是一味突出其文化方面的特色，如注重馮·巴爾塔薩的神學美學、拉內的神學人類學、孔漢思的「全球倫理」和對中國宗教的見解等。

這也引出了中國大陸學界基督宗教思想學術的另一方面特色——「對應著單一的基督宗教文化研究」，學者們並未直接強調神學家的「新教身份」或是「天主教身份」，從而進一步去探究其思想的「天主教特色」，而是以一種文化神學的形式直接取其思想精華，進行交叉學科的科際整合工作，包括在譯介方面都存在新教

成果。二十世紀天主教神學已經開始逐漸走出經院神學—新多瑪斯主義神學框架，加之梵二會議精神的推動，而呈現出上述廣義神學的特徵，其概念體系及問題意識具有普適性，而其建構及表達方式則呈現出多元性及文化性特徵，即從 Theology 轉向 theologies，再到 Thoughts of Catholicism。我們在這裡所說的「天主教神學思想」，從思想形態上來講，是多元宗教、文化傳統、思潮處境下信仰的自我表達與應用，亦是對該處境開放而寬容地吸納適應和自我豐富，更是對終極真理的委身與合一。從學科上來講，是利用天主教信仰的神聖性與超越性，而自由輾轉於人文學科、社會科學和自然科學各大學科之間，成爲科際整合的切入點和催化劑。一言以蔽之，「天主教神學思想」是包括天主教的神學、倫理學、文化研究等等圍繞天主教信仰內核而展開的所有理論性研究的統稱。

學術機構翻譯出版天主教方面思想性著作的情況（如香港道風漢語基督教文化研究所—道風書社）。這種做法存在問題，亦是契機。畢竟，新教—天主教研究作為學科，其間的壁壘在中國大陸學界並沒有教會體制上那樣嚴格，學科自我認同並未達到各自畫地為牢的地步，而更顯示出以統一的「基督宗教」形態（這一點也體現在中國大陸學界對於教父傳統（甚至包括聖多瑪斯在內）的特別興趣上），在宗教間對話、科際整合方面具有強大的親和力，有利於開展文化神學的進一步深化和擴展。但是，對於天主教學術自身獨特性的認同和建立，則一定是通向較高層次的「文化神學」乃至「合一神學」的必經之途，否則，天主教傳統的豐富資源就會在汎濫的新教話語下流失。

梵二精神對於我們建立天主教學術提供了無限的潛能和動力，令我們可以在同現代世界、文化傳統、宗教信仰的對話中，在神聖恩寵下，立足於人性位格之上，重新體認天主教傳統的獨到與妙有、豐富與深邃。

參考書目

- Abbott, Walter M.(ed.). *The Documents of Vatican II: in a New and Definitive*. London: G. Chapman, 1966.
- Boeve, Lieven. "Europe in Crisis: A Question of Belief or Unbelief?: Perspectives from the Vatican," *Modern Theology*, Vol. 23, No. 2, 2007, pp. 205-227.
- Borgman, Eric. "Gaudium et Spes: The Forgotten Future of a Revolutionary Document," in Melloni, Alberto and Christoph Theobald (eds.). *Vatican II: A Forgotten Future?*, *Concilium*, No. 4 (2005), London: SCM Press, 2005.
- Braaten, Carl E. (ed.). *Paul Tillich. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster, 1968.
- Bulman, Raymond F. and Frederick J. Parrella (eds.). *Paul Tillich: A New Catholic Assessment*. Collegeville: Liturgical Press, 1994.
- Clooney, Francis X.. "The Study of Non-Christan Religions in the Post-Vatican II Roman Catholic Church," *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 28, No. 3, 1991, pp. 482-494.
- De Chirico, Leonardo. "The Dignity of the Human Person: Towards an Evangelical Reading of the Theology of Personhood of Vatican II," *The Evangelical Quarterly*, Vol. 77, No. 3, 2005, pp. 249-259.
- Dulles, Avery Cardinal. "From Ratzinger to Benedict," *First Things*, February/2006, pp. 24-29.
- Jadot, Jean L.. "The Growth in Roman Catholic Commitment to Interreligious Dialogue Since Vatican II," *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 20, No. 3, 1983, pp. 365-378.
- Marty, Martin E.. "Never the Same Again: Post Vatican II Catholic-Protestant Interactions," *Sociological Analysis*, Vol. 52, No. 1, 1991, pp. 13-26.
- Melloni, Alberto and Christoph Theobald (eds.). *Vatican II: A Forgotten Future?*. *Concilium*, No. 4 (2005), London: SCM Press, 2005.
- Mooney, Christopher F.. "Vatican II and the Future of Theology," *Cross Currents*, 1969,

pp. 427-440.

O'Meara, Thomas A. and Celestin D. Weisser (eds.). Paul Tillich in Catholic Thought. Dubuque: Priory Press, 1964.

Ratzinger, Joseph Cardinal (Pope Benedict XVI). "Homily pro Eligendo Romano Pontifice: Addressed to the College of Cardinals, April 18, 2005, in the Vatican Basilica," Common Knowledge, Vol. 13, Issues 2-3, 2007, pp. 451-455.

Ratzinger, Joseph Cardinal (Pope Benedict XVI). Christianity and the Crisis of Cultures. San Francisco: Ignatius Press, 2005.

Schloesser, Stephen S. J.. "Against Forgetting: Memory, History, Vatican II", Theological Studies, 67(2006), pp. 275-319.

Schultenover, David G. (ed.). Vatican II: Did Anything Happen?. New York: Continuum, 2007.

Tillich, Paul. "The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism," in Gert Hummel (ed.), Paul Tillich. Main Works, Vol. 6, Theological Writings. Berlin/New York: De Gruyter, 1992), pp. 235-245.

Tillich, Paul. Biblical Religion and Search for Ultimate Reality. Chicago: University of Chicago Press, 1955.

Tillich, Paul. Systematic Theology, Vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Tillich, Paul. Theology of Culture. edited by Robert C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1959.

Vorgrimler, Herbert. Commentary on the Documents of Vatican II. New York: Herder and Herder, 1967-.

Weigel, George. "Re-Viewing Vatican II: An Interview with George A. Lindbeck", First Things, December, 1994, pp.44-50.

中國主教團秘書處，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：中國主教團秘書處出版，天主教教務協進會出版社，1996年。

孔漢思、庫舍爾編，何光滄譯，《全球倫理——世界宗教議會宣言》，成都：四川人民出版社，1997年。

202《輔仁宗教研究》第二十期（2010年春）

施萊特撰，李宏偉譯，〈梵蒂岡第二屆大公會議的影響〉。載《天主教研究論輯》。

第四輯，北京：宗教文化出版社，2007年，頁24-44。

梅索里原著，劉順德編譯，《與拉辛格樞機主教信仰的交談》，台北：天主教教務協進會出版社，1985年。

漢斯·昆著，周藝譯，《世界倫理構想》，香港：三聯書店，1996年。

漢斯·昆著，楊德友譯，房志榮校，《論基督徒》（上、下卷），北京：三聯書店，1995年。

初稿收件：2009年10月01日

初審通過：2009年11月03日

二稿收件：2009年11月10日

二審通過：2009年11月11日

作者簡介

作者：王濤（WANG Tao）

職稱：香港中文大學文化及宗教研究系副研究員、香港聖神修院神哲學院客座教授

最高學歷：香港中文大學哲學博士

地址：香港特別行政區新界沙田香港中文大學文化及宗教研究系

E-mail：wangtao@cuhk.edu.hk

***Gaudium et Spes* and the Spirit of Vatican II: On the Contribution of Vatican II to Catholic Studies**

WANG Tao

Research Associate, Department of Cultural and Religious Studies,
The Chinese University of Hong Kong
Guest Professor, Holy Spirit Seminary College, Hong Kong

Abstract

The Second Vatican Council of the Catholic Church held in the 1960s was a milestone for the aggiornamento and development of the contemporary Catholic Church. The Council's decrees record various aspects of this great aggiornamento. One of the richest documents, *Gaudium et Spes*, adequately embodies the so-called spirit of Vatican II, which emphasizes a personalist view of humanity, highlights holiness as being found in the interaction between the Church and the secular world, and underscores an attitude of openness, tolerance, plurality and catholicity in dialogue with other cultures and faiths. *Gaudium et Spes* is a point of reference and direction for the establishment and development of Catholic academic studies in the Chinese context. In the light of the spirit of Vatican II, an unprecedented opportunity was given to the Sino-Catholic Studies.

Keywords: The Second Vatican Council (Vatican II), *Gaudium et Spes*,
The spirit of Vatican II, Sino-Catholic Studies