Globethics Repository



梵二会议的宗教神学： 一个基于罗马天主教传统的诠释 ["The Theology of Religions in Vatican II: An Interpretation Based on Catholic Tradition "]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Gao, Zhe
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Instutite of Comparative Scripture and Inter-religious Dialogue, Minzu University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 13:19:36
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166812

Journal of Comparative Scripture 5 (2015): 91-130
Copyright © Minzu University of China
ISSN: 2225-6474

梵二会议的宗教神学：一个基于罗马天主教传统的诠释 *

The Theology of Religions in Vatican II: An Interpretation Based on Catholic Tradition

高喆
中央民族大学
北京，中国

GAO Zhe
Minzu University of China
Beijing, China
mgaozhe@gmail.com

* 本文是国家社科基金项目《当代天主教宗教对话理论研究》（编号：12CZJ007）的阶段成果。This work is supported by China Humanity and Social Science Fund (project no. 12CZJ007).

摘　要

一直以来，梵蒂冈第二次大公会议都被视为罗马天主教处理与其他宗教关系历史上的一个“里程碑”。与此同时，对这次会议关于非基督宗教的教义之确切立场的解读，却始终存在着分歧。本文认为，较之新教神学，天主教神学最明显的不同之一在于对教会传统的重视与强调。因此，在诠释梵二会议的宗教神学时，教会关于这一问题的传统应被视为最重要的诠释学语境。基于这一前提，本文希望通过追溯天主教传统中关于“自然与恩典”问题的重要讨论，找到梵二会议之宗教神学的基本立场，以及这一立场在天主教神学传统中的合法性。

关键词：梵二会议、宗教神学、宗教对话

引　言

在许多致力于宗教对话的基督教学者眼中，梵蒂冈第二次大公会议毫无疑问是一个“里程碑”式的事件。在这次会议上，罗马天主教首次在大公会议的文件（包括“宪章”、“宣言”、“法令”）中明确表明其试图以一种较之以往远远更为积极的方式处理自身与世界其他宗教的关系。这一点特别体现在专门讨论教会与其他宗教之关系的文件——*Nostra Aetate*（NA，《教会对非基督宗教态度宣言》）的颁布上；它也是教会历史上第一份专门处理此议题的大公会议文件。正因如此，如果我们将梵二会议理解世界其他宗教的方式称作是一次“转折”，想必很多人（特别是某些宗教多元论的倡导者）都不会有太多异议[1]——尽管这种转变必须被置于罗马天主教与现代世界“和解”这一更大的“转折”之背景中。[2]与此同时，在另外一些学者眼里，这种“转变”在神学上是否真实、以及在多大程度上真实，显然值得进一步推敲。[3]

事实上，对梵二会议之“宗教神学”（theology of religions）立场的解读存在着彼此有别的观点，这丝毫不足为奇，因为这一立场本身在神学上便缺乏严格意义上的清晰性。当然，这并不意味着梵二会议的宗教神学没有立场，而是意味着这一立场在具备某些清晰的边界之同时，还具有一定程度的模糊性与包容性，这

---

[1] See Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985), pp. 120-129.

[2] 在这里，“和解”显然并不意味着罗马天主教对现代世界的全面迎合。它强调的是在经历了十九世纪的一段“休克期”、以及采取了一段时间的“堡垒心态”后，教会重新找到了与现代世界相处的方式，从而以一种更积极的心态投入到对世界的服侍工作中。

[3] See Mikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions: According to the Second Council* (Leiden; New York: E. J. Brill, 1992).

便为对其的多元诠释留出了空间。某种程度上，模糊性与包容性也是整个梵二会议神学的特征，它甚至导致了对整个公会议及其神学的不同理解。[4] 一方面，这固然与梵二会议的主要目标——处理教牧的（pastoral）、而非教义的（dogmatic）的议题有关，另一方面亦是源于历届普世公会议均或多或少包含的“妥协性”——其更为积极的含义则是“平衡”或“包容”。

尽管如此，在梵二会议及其后的教会文件和教宗通谕中，这种令其观点尽可能平衡与包容的努力还是看上去被有意地增强了。推动产生这一变化的原因是多重的，但其中最重要的莫过于当代天主教会比以往任何时候都更深刻地意识到了世界的整体性、全人类的共同命运、以及身处不同文化人们之间的紧密关联。[5] 更重要的是，她开始将这种全人类彼此之间的团结一致（unity）视为一种检验教会与其自身之外所有群体（包括非基督宗教）之关系的呼召，进而以一种前所未有的尊重来处理与这些群体的关系。[6] 当然，这种变化背后的神学基础——由新神学（*nouvelle théologie*）及超验的托马斯主义（transcendental Thomism）所带来的对自然与恩典的重新整合——同样不容忽视，而这正是本篇论文所要讨论的重点之一。[7]

---

[4] 正如费奥伦萨（Francis Schüssler Fiorenza）所正确地观察到的那样：“无论是改革主义者抑或保守主义者，都能够诉诸大公会议的文件以支持他们各自的观点”。See Francis Schüssler Fiorenza, “Vatican II and the *Aggiornamento* of Roman Catholic Theolgy”, in *Modern Christian Thought*, vol. 2 (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997), p. 238.

[5] See *Gaudium et Spes*, 4-6 & 9.

[6] See *Nostra Aetate*, 1.

[7] 比起上述这一积极方面的原因，另一个值得注意的原因（从消极的角度）是在整个二十世纪，人类社会（亦即教会实存于其中的处境）所经历的剧烈变迁超过了以往任何一个时代，这使得教会改革时所必须关注的 *aggiornamento* 与 *ressourcement* 这两方面的要求在教会身上产生了前所未有的巨大张力。很多时候，当此双重要求无法在经过辩证与扬弃之后达成某种统一时，令教会的训导中同时保存相对保守与相对革

因此，我们所看到的梵二会议的宗教神学所具有的某种“暧昧性”（缺乏严格的清晰性以及容忍冲突的观点），事实上正是这种对待“他者”之态度的转变在教会文本中的反映。换句话说，它本身就暗含着罗马天主教对非基督宗教（徒）态度的一种转变。因为教会在此希望通过自身包容性的言说所团结的对象不再仅仅是在神学观点上彼此有别的天主教徒，甚至也不仅仅是 *populus*（基督徒），更扩展到了 *gentes*（万民），而这正是梵二会议的教父们精心选择 *lumen gentium*（而非 *lumen populorum*）作为《教会宪章》之拉丁文名称的用意所在；[8] 她希望自身的言说能够被全人类所倾听、以及在某种程度上接受——即便他们彼此之间的文化、宗教语境如此不同，对人类整体的实存状况以及社会生活各领域中的事件所持观点差别如此之大。[9] 而这就要求教会在对世界发言

新的两种观点，便成为一种无奈的选择——这一点在梵二会议的教会观中体现得最为明显。参见 Steven Boguslawski and Robert Fastiggi, eds., *Called to Holiness and Communion: Vatican II on the Church* (Scranton: University of Scranton Press, 2009).

[8] 同样的用意亦清晰地体现在自保禄六世（Paul VI）的《人类生命》（*Humanae Vitae*）通谕起，教宗所颁布的社会通谕之标题中均会包含“致所有怀着善愿的人”（to all men and women of good will）一句话。参见 *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*, ed. David J. O'Brien and Thomas A. Shannon (New York: Orbis Books, 2000).

[9] 这一点在现代天主教社会训导的文件中表现得更为明显，其中最为典型的当属教宗若望·保禄二世（John Paul II）的《百年》通谕（*Centesimus Anuus*）。在这份通谕颁布后，在政治经济学立场上无论是偏“左”（强调公平与国家干预的重要性）还是偏“右”（强调自由市场的重要性）的学者，都能在教宗关于市场经济与民主政治的阐述中找出支持自身立场观点。参见 Rocco Buttiglione, “The Free Economy and the Free Man,” and Michael Novak, “Tested by Our Own Ideals”, in *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, ed. George Weigel (Washington, D.C. : Ethics and Public Policy Center, 1992), pp. 65-70, pp. 139-142; Stanley M. Hauerwas, “In Praise of *Centesimus Annus*”, in *To Do Justice and Right upon the Earth: Papers from the Virgil Michel Symposium on Liturgy and Social Justice*, ed. Rosemary Haughton…[et al.], Mary E. Stamps(Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993), pp. 63-83; Gorge Weigel, *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism* (Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), pp. 125-150; see also Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of*

时，一方面需要表明自己作为一个具有独特身份的信仰群体所必须坚守的某些清晰立场；另一方面，她又必须以审慎、智慧的方式维持其观点的平衡、制造包容性，以避免挑起冲突或对立。这两点在某种程度上恰恰是梵二会议的宗教神学所具有的特征：在明确地肯定某些神学立场及观念的同时，未使用任何否定或谴责的语句谈论其他立场或思想潮流——更不用说否定或谴责其他宗教群体；一些地方的表达极为清晰，另一些语句的措辞却留下了较大的诠释空间；对某些容易引起争议的新观点保持沉默，从而为其今后的发展留下空间。[10]

出于上述分析，本文并不意欲在梵二会议的文件中找到一种严格的（rigid）、确定无疑的（definite）宗教神学，也不会就其宗教神学具有某种暧昧性（ambiguity）或妥协性（compromise）而大加批判——正如上文所表明的，这恰恰是它的优点之一。然而与此同时，本文仍会尝试勾勒出梵二会议之宗教神学的基本立场，而采用的方法将不仅仅是“文本批判”（textual criticism），更重要的则是“传统批判”（traditional criticism）。

保罗·尼特（Paul Knitter）在回应罗明嘉（Mikka Ruokanen）关于梵二会议的宗教神学并未认可非基督宗教中存在救赎恩典或特殊启示的判断时，提到了一个非常重要的观点，那就是对大公会议文本的诠释必须要考虑“这些文本形成于其中的、更广阔的罗马天主教的神学语境（context）”。[11] 而对罗马天主教神学来说，没有什么“语境”能够比“传统”（Tradition）更为重要了。也许对其他某些宗教抑或基督教宗派来说，突破过往的传统并不

Capitalism (New York: Free Press, 1993).

[10] See Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, op. cit., p. 119.

[11] Paul Knitter, “Interpreting Silence: A Response to Mikka Ruokenen”, in Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, op. cit., p. 145.

是什么太难的事，但对罗马天主教而言，传统在很多时候意味着真理的保证。[12] 因此在任何时候——包括大公会议在内，教会都不会在某一论题上轻易地突破传统。正因如此，在诠释梵二会议关于非基督宗教的教义时，传统、而不是宗教多元论者的期待，才是开启通往正确理解之大门的钥匙。

因此，本文将要尝试进行的，便是将天主教神学传统——特别是其中有关自然与恩典的神学——作为最重要的诠释学语境，以此为基础找到梵二会议之宗教神学的基本立场。通过这种方式——并非直接的批判或赞赏，本文也希望能够说明这一立场的合法性，或者至少是为梵二会议关于非基督宗教的观点之所以不可能令许多宗教多元论者、甚至包容论者（包括卡尔·拉纳在内）满意，找到其在天主教传统中的理由。

天主教神学中的"自然与恩典"传统

在这一节中，我们将会追溯以及考察天主教神学传统中关于"自然与恩典"这一议题的某些最具代表性的讨论，以此来为诠释梵二会议的宗教神学寻找依据。为什么这一议题如此重要？原因在于：首先，关于自然与恩典的教义在某种程度上是基督教讨论其他宗教的神学基础；第二，围绕着梵二会议对非基督宗教之言说的诸多争论中，最重要的部分即是关于非基督宗教是否拥有来自上帝的超自然恩典，而这一问题本身即属于自然与恩典的神

[12] Richard P. McBrien 称"天主教是一个极为强调传统的传统"，并且提醒人们注意区分 Tradition 与 traditions ——前者是教会活的信仰或对信仰而言至关重要的教导（如基督在圣餐中的真实临在），后者则是一些约定俗成的表达与信仰有关事物的方式（如神父的独身规定）。本文所谈及的神学传统大多属于前者。参见 Richard P. McBrien, *Catholicism* (London: Geoffrey Chapman, 1994), p. 14; p. 63.

学框架所讨论的内容。

奥古斯丁与爱任纽

提到罗马天主教关于“自然与恩典”的观点，很多人马上便会想到托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的神学。毫无疑问，“天使博士”关于这一问题的思考（正如其神学的其他部分一样），很大程度上代表了天主教关于“自然与恩典”之教义的正统。尽管如此，阿奎那及其神学却并非天主教理解这一重要神学问题的起点。从某种意义上说，罗马天主教对“自然与恩典”的理解始自奥古斯丁（Augustine of Hippo）和爱任纽（Irenaeus of Lyons），而所谓关于这一问题的“传统”便是在这二者的神学基础上发展出来的。

奥古斯丁的神学并非在所有问题上都保持着一致，其对自然与恩典的看法便是其中之一。在与帕拉纠（Pelagius）的论争中，为了表明救赎恩典之全然的礼物特征，他不得不反复强调自然与恩典之间的区别，以至于这种强调几乎指向了自然与恩典的分离。[13]在其他一些地方，他也有过一些似乎是在否定创造与救赎之间连续性的论断，例如其在《上帝之城》（*The City of God*）中的一段话：“随着亚当夏娃违背上帝的命令，神圣恩典便放弃（forsook）了他们”；[14]它“离弃（deserted）了他们”。[15]然而，

[13] 参见奥古斯丁：《论原罪与恩典：驳佩拉纠派》，周伟驰译，北京：商务印书馆，2012年。[Augustine, *On original sin and grace: against the Pelagians*, trans. ZHOU Weichi (Beijing: The Commercial Press, 2012)]

[14] Augustine, *City of God* XIII, trans. Marcus Dods. Modern Library ed. (New York: Random House, 1958), p. 13.

[15] Ibid, XIII. 24.

如果将奥古斯丁的神学当做一个整体来看，他无疑并非自然与恩典的二元论者。在《自然与恩典》（*Nature and Grace*）中，他明确宣称恩典并非与自然无关、或是自然之上的事物；相反，恩典的工作是治愈以及重建自然；[16] 而人对在上帝中得到圆满的渴望则属于“我们本质中不可描述但却极其可爱的冲动”。[17]不仅如此，他在《翻改集》（*Retractions*）中更是明白无误地肯定了创造秩序与救赎秩序的关联：“我捍卫恩典，但绝不是在其与自然对立的意义上，而是捍卫那控制以及解放自然的恩典。”[18]

正如卡本特（James A. Carpenter）所强调的：“遍布于奥古斯丁作品中的关于自然与恩典的神学，是‘恩典并不取消自然，而是成全它’这一经院神学原则的基础。”[19]然而，同样值得强调的是，奥古斯丁在其神学中非常注意不让自然与恩典相混淆，且这一点不仅体现在他与帕拉纠的论争中，更贯穿他的整个神学。对他来说，恩典首先是救赎恩典，它只能在基督之圣灵的救赎性力量中才能被找到，而与之相对的则是人的全然谦卑（humility）。自然期待以及渴望恩典的救赎，但自然却并不在其自身中拥有恩典，因为“如果义（righteousness）来自自然，那么基督之死便毫无意义。”[20]

与奥古斯丁相比，爱任纽本人虽然是一位希腊教父，然而其神学对西方的影响同样深刻。爱任纽的神学对创造秩序与救赎秩

---

16 Augustine, *Nature and Grace*, in Whitney J. Oates ed., *Basic Writings of Saint Augustine*, vol. 1 (New York: Random House, 1948), p. 12.

17 Ibid., 54.

18 Augustine, *Retractions*, in *Fathers of the Church*, vol. 60, trans. M. I. Bogan (Washington, D. C.: Catholic University Press, 1968), p. 68, p. 63.

19 James A. Carpenter, *Nature and Grace: Toward an Integral Perspective* (New York: Crossroad, 1988), p. 2.

20 Augustine, *On Grace and Free will*, in *Basic Writings of Saint Augustine*, vol. 1, op. cit., p. 25.

序之统一的肯定，远比奥古斯丁的神学更为清晰。当然，这在很大程度上与爱任纽的对手是诺斯替主义者（Gnostics）而不是帕拉纠有关。相比较帕拉纠对自然的过分肯定，诺斯替主义者则是贬低创造秩序。正因如此，在对诺斯替主义者的驳斥中，爱任纽的神学显示出对创造价值的充分肯定。[21]

事实上，爱任纽神学的真正中心是基督。对他来说，世界在一种直接的意义上是圣言的作品，并且属于圣言。在此基础上，爱任纽的神学也是人类中心的：创造是为了人的缘故；更准确地说，创造本身不是目的，它是为了能够让人从其不成熟中成长，最终被塑造成为上帝的样式（the likeness of God）——其为基督所完美表达。[22]即便是亚当的堕落，也不曾改变这一上帝在创造之先便已经为人类设定的目标。对爱任纽而言，亚当（人类）的救赎不仅是可能的，更是被保证的。[23]而带来这一救赎的正是作为“第二亚当”的基督，因为堕落之后的人虽仍保有自由，但却缺乏真正意义上的自由——能够带来救赎的自由、生活于上帝之中的自由，这一自由只能由基督所带来。

以这种方式，爱任纽的神学强烈地肯定了自然与恩典之间紧密的关系。对他来说，一方面，创造本身便出自上帝的绝对恩典，而它同样靠恩典维系；在这种意义上，你甚至可以说自然本身便不缺乏恩典。另一方面，爱任纽也明确表示，在道成肉身的事件之后的历史中，人只有通过基督以及祂的身体——教会，才得以重获成长为上帝样式的能力。在他眼中，救赎信仰的礼物“已经

---

21 Ireneaus, *Against Heresies*, Book 1, x-xxvii, in *The Library of Christian Classic: Early Christian Fathers*, ed. & trans. Cyril C. Richardson (Louisville: Westminster John Knox Press, 1953).

22 Ibid., Book 5, xix.

23 Ibid., Book 3, xii, 13, in *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1, edited by Alexander Roberts and James Donaldson (Boston: Christian Literature Company, 1885).

被交托给教会……那些不参与教会者、不加入教会者，便是在欺骗他们的生命”。[24] 而这句话之后，爱任纽更是紧跟着肯定了“教会所在之处，便有上帝的圣灵；而上帝的圣灵所在之处，便有教会、以及每一样恩典”。[25] 因此，尽管在其神学的其他地方，爱任纽似乎比奥古斯丁更加肯定自然的价值，然而这种肯定却有着清晰的限度——自然本身并不拥有超自然的救赎恩典，后者唯有在基督及祂的教会中才能找到。

新神学与超验的托马斯主义

奥古斯丁和爱任纽之后，在罗马天主教神学中对自然与恩典问题做出集大成之讨论的人，无疑是托马斯·阿奎那。尽管如此，本文却并不打算为其思想单辟篇幅，而是会直接进入对新神学的代表人物——德吕巴克（Henri de Lubac）的讨论。这不仅是因为后者关于自然与恩典的思想能够在很大程度上代表圣托马斯的观点，也是因为德吕巴克及其所代表的新神学在某种程度上更直接地构成了梵二会议言说自然与恩典问题的语境——一种能够很好地代表天主教关于这一问题之传统的语境。

德吕巴克对自然与超自然之关系的讨论是从对卡耶坦（Cajetan）的拒绝开始的。在他看来，后者错误地诠释了圣托马斯神学中关于自然与恩典的观念，而这一诠释后来又为新经院神学所继承。德吕巴克认为，卡耶坦的致命错误是他假设了一种“纯粹自然”（pure nature），其中并不包含一种内在的、本

[24] Ibid, Book 3, xxiv, 1.

[25] Ibid.

质的对超自然秩序的渴望。[26]而在作为其现代版本的新经院神学中，这一“纯粹自然”更成为了一个自足的领域，有其自身的终局和目标——它既非奥古斯丁神学中对自然的治愈与解放、亦非爱任纽神学中“上帝的样式”、也不是圣托马斯神学中的“荣福”（beatific vision），而非一种纯粹自然的圆满。[27] 在这样一种理解中，恩典的作用并非将自然本身转化为“超自然”（super-natural），而是建构一种与自然分离且平行的超自然领域（supernature）。

相反，德吕巴克拒绝人本主义的自治（humanist autonomy）以及上帝之全然外在的赠予（sheer external gratuity）观念，而是如奥古斯丁、爱任纽以及阿奎那一样，肯定创造秩序与救赎秩序的统一。对他来说，“纯粹自然”的观念显然是不可接受的，对上帝的渴望是属于自然本身的；创造并非一个已经过去的事件，相反却是一个尚未停止的过程，其目标只有一个，那便是属于超自然秩序的“新创造”（new creation）——对自然的内在完善。当然，自然并非不会受到罪的影响，但它并未为罪所摧毁，因此其在超自然秩序中的目标也未曾改变。

然而，也许是德吕巴克关于自然与恩典的观点诞生于其中的语境——对新经院神学的批判——太引人注目的缘故，很多人在诠释其思想时都过于强调其对自然与超自然之统一的肯定，而忽视了他对二者关系之极具辩证性的理解的另一面，亦即对自然与超自然之区别的强调。事实上，这种辩证性在德吕巴克的作品中随处可见：他确实强烈反对将自然与恩典分割在两个领域中，但

[26] Henri de Lubac, *The Mystery of Supernatural*, trans. Rosemary Sheed (New York: The Crossroad Publishing Company, 1998), pp. 7-11.

[27] Ibid., pp. 37-52.

他同样非常警惕对二者的混淆。

对德吕巴克来说，这首先意味着自然对上帝的渴望本身并不属于超自然秩序，就如同渴是对水的欲望，但其本身并不是水。[28] 不仅如此，恩典确实并不取消自然，而是完善它，但这一完善却并非对自然的单纯提升或补足，而是“转化性的联合”（transforming union）——这意味着恩典就其本质而言是“对自然的侵入（intrusion）”，而其效果则是为自然带来一种“被动的净化（passive purification）”。换句话说，走向超自然秩序的旅途必然伴随着某种死亡，因为上帝之无限绝不仅仅是有限的某种延伸，而是与其有着本体论上的不同。[29]

正因如此，德吕巴克在肯定创造与新创造之连续性的同时，极其小心地维持着自然与恩典之间的距离。对他来说，人性（human nature）被罪所浸染是个无法回避的事实，在此意义上，恩典的效果首先意味着“宽恕”。不仅如此，在有罪的人性与上帝的恩典之间存在的不仅是“异质性”，甚至不仅是一种人凭借自身的力量根本无法跨越的、无限的距离，更是一种“对立”（antagonism）和“冲突”（conflict）；虽然恩典并不因此舍弃自然，但二者之间确实存在着一条深不可测的鸿沟。[30] 这条鸿沟最终会被填补，但其填补者却并非人自己，而只能是道成肉身的圣子。在此基础上，“谦卑”（承认自身对超自然的“无能”）被德吕巴克形容为“做基督徒的条件。”[31]

基于这种关于自然与恩典的辩证，德吕巴克谈到了“宗教”

---

[28] Ibd., p. 31. See also Henri de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, trans. Bother Richard Arnandez, F.S.C. (San Francisco: Ignatius Press, 1980), p. 81.

[29] Ibid., pp. 28-29.

[30] Henri de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, op. cit., pp. 118-120.

[31] Ibid., p. 58.

的价值。对他来说，（非基督）宗教作为一种人类文化，属于自然的部分，它同样期待着恩典对其的净化以及完成。在此意义上，恩典并不取消或拒绝宗教，正如“我们不能在强调一种终末论的希望之同时摒弃‘道德’”一样。[32] 与此同时，德吕巴克也提醒教会切勿走入另一极端，即对宗教与基督信仰之区别的抹煞。在他看来，这一危险的倾向已经极其明显：“现今，所有的‘神圣’——哪怕是对其廉价的模仿、所有的宗教、所有的灵性、所有的文化均被混于一谈，并且不加区别地受到赞扬。到处可见教牧人士无视自己的身份已经被遗忘殆尽的事实，着迷于对大千世界的发现……他们已经看不到犹太—基督教启示的独特贡献、以及由神圣者发出的或耀眼、或朴实的光。”[33]

既然如此，非基督宗教中包含超自然的启示或救赎恩典吗？德吕巴克的观点是：“‘自然宗教’，在其真实的、历史的意义上……建基于罪的意识；它在其模糊的神话中认出了疾病，并通过其仪式寻求治愈之道，却一无所获。这一治愈之道是借着关于救赎者基督的核心教义被给予我们的”。“因此”，他引用纽曼（John Henry Cardinal Newman）的话继续说道，“自然宗教无法继续向前之处，正是启示开始的地方”。[34] 换句话说，属于自然领域的非基督宗教并不拥有恩典；相反，救赎在其是对神圣生命之参与的意义上，“在基督之中被赠与人；而基督的教会则接受了将它带给所有人的委托”。[35]不错，德吕巴克的神学非常强调人性（humanity）作为一个整体的不可分割性，同时也肯定了基督的身体（*corpus Christi*）是与整个人类相结合，并借此在某种意义

[32] Ibid., p. 87.

[33] Ibid., p. 99.

[34] Ibid., p. 169.

[35] Ibid., p. 170.

上认可了非基督徒的救赎。然而，他却从来没有肯定过非基督宗教可以作为超自然恩典的中介；相反，他总是在“自然”这一概念之下探讨其他宗教，而这在德吕巴克的辨证方法里，意味着一个与恩典判然有别的领域。

同样作为新神学的代表人物，让·达涅卢（Jean Daniélou）的神学在肯定创造历史与救赎历史的统一之同时，也用与德吕巴克类似的辩证方法讨论了“宗教”与“启示”。在他的关于世界宗教的类型学中，犹太教、基督教、以及伊斯兰教属于“启示”的范畴，而其他宗教则属于“宇宙性”（cosmic）宗教。如果将它们放在自然与恩典的框架中讨论的话，那么宇宙性宗教只属于自然的领域；它们并不拥有恩典，而只拥有某些恩典的表征（prefigure）或暗示（indication）。用诠释学的语言说，这些表征与暗示作为能指，其所指只有在基督教中才能被充分找到。[36]

在达涅卢对宗教的解释中，唯有基督教提供了关于上帝之内在生命的知识，而其他宗教或者并未接受来自上帝的决定性启示——亦即耶稣基督及其工作（犹太教和伊斯兰教），或者仅仅拥有关于上帝的自然知识（宇宙性宗教）。当然，这并不意味着非基督宗教不包含属灵及道德的价值、抑或某种关于上帝的真实理解。因此，基督教不应拒绝或贬低这些真理及价值。然而，这并不意味着基督教应该对它们不加批判的接受；相反，基督徒应该必须尝试通过福音将它们净化（purify）以及转化（transform）。[37] 在此意义上，非基督宗教不仅可以作为福音的“预备”（preparations）或基督教的“踏脚石”（stepping-stones），

[36] See Jean Daniélou, *The Advent of Salvation: A Comparative Study of Non-Christian Religions and Christianity*, trans. Rosemary Sheed (New York: Paulist, 1962).

[37] Jean Daniélou, “Christianity and the Non-Christian Religions,” in *Introduction to the Great Religions*, trans. Albert J. LaMothe (Notre Dame, Ind.: Fides, 1964), pp. 7-28.

也可能成为通往福音信息的阻碍、甚至是福音的敌人。[38] 救赎论方面，达涅卢强调人的拯救是通过信仰由教会所宣讲的福音、以及参与教会的圣礼获得的，而不是通过参与非基督宗教的仪式或追随它们的信仰。对于非基督徒而言，并非没有得救的可能，但其方式却仅仅被达涅卢解释为上帝恩典的奥秘性工作；非基督宗教自身并不是救赎恩典的中介（mediation）。

当然，提到梵二会议关于自然与恩典的神学之语境，便不能不谈卡尔·拉纳（Karl Rahner）及其“超验的托马斯主义”。在我们对（天主教关于自然与恩典的神学）传统的考察中，拉纳是最后一位被讨论的神学家。然而，他却是唯一一位明确肯定非基督宗教不仅是人类的自然现象、还是来自上帝的超自然恩典之中介的神学家。[39] 恰恰是这一点，在某种程度上令他成为了这一传统中的“异类”。换句话说，拉纳关于自然与恩典的神学——特别是其中“超自然的实存”、“普遍的超自然恩典”、“以及匿名基督徒”等观念，具有重要的神学价值，然而它却很难代表天主教神学在这一议题上的传统。相反，他的工作在很大程度上是在尝试“突破传统”。当然，在今天看来，拉纳的神学已经成为天主教神学传统的一部分，在此意义上它也塑造了这一传统。然而在梵二会议召开的年代，当大公会议的教父们希望教会关于其他宗教的言说是透过传统而得出的、并且能够经受传统的检验时，显然

[38] Ibid., pp. 22-23.

[39] See Karl Rahner, “Christianity and Non-Christian Religions”, in *Theological Investigation*, vol. 5: *Later Writings*, trans. Karl H. Kruger (London: Darton, Longman & Todd, 1966), pp. 123-131. Concerning his general understanding of nature and grace, see also “Concerning the Relationship between Nature and Grace”, in *Theological Investigation*, vol. 1: *God, Christ, Mary and Grace*, trans. Cornelius Ernst (Baltimore: Helicon Press, 1961); *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William V. Dych (New York: The Seabury Press, 1978), pp. 116-137, 138- 175.

更能代表这一传统的仍然是德吕巴克或达涅卢的神学、以及其中所包含的对奥古斯丁、爱任纽、以及阿奎那神学路线的遵循——尽管它们比起拉纳的观念来略显保守。

综上所述，我们便大致获得了梵二会议的宗教神学产生于其中的语境，也是它所倚赖、并且应该遵循的神学传统。在下一节中，焦点将从“语境”（context）转向“文本”（text）自身。我们将从大公会议的文件入手，尝试勾勒出其中所包含的宗教神学，但这一诠释将在很大程度上依赖于前文对“传统”的考察。在此过程中，读者也将会看到梵二会议对非基督宗教的理解在多大程度上符合了这一传统。

非基督宗教中的真理与救赎

梵二会议的文件中最直接处理非基督徒及其宗教问题的毫无疑问便是《教会对非基督宗教态度宣言》。除此之外，直接或间接对这一议题具有重要性的大公会议文件还包括 *Lumen gentium*（LG）——《教会宪章》、*Ad gentes*（AD）——《教会传教工作法令》、*Gaudium es spes*（GS）——《论教会在现代世界牧职宪章》、以及 *Dignitas humanae*（DH）——《信仰自由宣言》，它们与 NA 一起共同建构了梵二会议的宗教神学。相比较而言，在这些文件之中，NA 虽然更直接且专门地处理了有关其他宗教的议题，然而其方式却更多是教牧的，而非神学或教义的；相反，LG 以及 AG 在神学上则具有更为重要的意义，并且在某种程度上可以被视为理解 NA 的基础。[40]

[40] Karl Josef Becker and Ilaria Morali eds., *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study* (Maryknoll; New York: Orbis Books, 2010), p. 126.

有关梵二会议的宗教神学，致力于宗教对话的基督教学者们最关心的莫过于如下两个问题：第一，其他宗教中是否存在真理？如果存在，那么是哪种性质的真理？第二，其他宗教的信仰者是否能被救赎？如果可以，那么这些宗教在救赎史中扮演了什么样的角色？以下的考察将会分别围绕着这两个彼此关联的方面展开。然而在此之前，我们首先需要了解的是梵二会议处理关于其他宗教问题的神学基础，这一基础则与关于“自然与恩典”的神学有着极其紧密的关联。

教会与世界

就梵二会议的主要目标是牧职性的、并关注教会在世界之中的更新而言，其首要特征便是强调教会与世界的关联，而这一强调事实上正是构成大公会议对非基督宗教群体之理解的基础。在神学上，它被表达于两个方向之中：其一是对救赎史的理解，其中包含了创造秩序与救赎秩序、或自然与超自然的关系问题；其二是对教会自身在这一历史中所扮演的角色的理解。

在第一个方向中，大公会议肯定了创造秩序与救赎秩序、或自然与超自然之有差别的统一，即人在其创造中即被赋予了与上帝结合、分享其神圣生命的终极命运。出于避免不必要争议的考虑，会议文件极少使用“超自然”（*supernaturalis*）一词，但自然与超自然的关系作为天主教教义的一个基本因素，毫无意外地被以其他各种方式表达于大公会议的文本。[41]其中，最能够体现罗马天主教的古典原则“恩典并不取消自然，而是成全它”（*gratia non*

[41] 有关梵二会议文件为何尽量避免使用 supernaturalis 一词，参见 Henri de Lubac, *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, op. cit., pp. 178-186.

tollit naturam, se perficit）的表述出现在 GS：“因为在祂之中人性被取、却并未被消灭（*non perempta sit*），借此事实我们之中的人性被提升至一个崇高地位”；[42]“藉着圣灵，整个人都被内在地更新。”[43]

不仅如此，这一原则还在大公会议的其他文件中被反复强调，其中更包含了教会对全人类之共同的终极命运的肯定。例如，LG 确认“永恒的父，按照祂绝对自由的意愿……决定提升人们分享其神圣的生命”；[44]“圣子在与其结合的人性之中……救赎人，并将他转化成新的造物”。[45] 而在 *Dei Verbum*（DV，《天主的启示教义宪章》）中，人被视为“藉由基督……在圣灵内接近父，并成为神圣本质的分享者”。[46] 更清晰的表达则出现在 NA 中，在那里，大公会议的教父们肯定了“各民族原是同一群体，同出一源……他们也有共同的终极目标，便是上帝——祂的护佑、善的显明、以及延伸至所有人的救赎计划”。[47] 这一共同的终极目标集中反映在人类之普遍的宗教性（religiosity）中。因此，世界各地的不同宗教在本质上便是人类以各种不同方式探寻及抵达自身之共同终极命运的尝试。

上述这一处理自然与恩典之关系的神学框架，显然远远不同于十九世纪天主教新经院主义神学（Neo-Scholasticism）的对这一问题的理解。后者在反对启蒙运动对超自然启示的拒绝、并尝试建构一种独立于启示的自然神学的过程中，日益肯定了自然与恩典的分离——理性与自然成为在某种意义上自足的，而

---

42 GS 22, 2; my own translation, similarly herein after.

43 Ibid., 22, 4.

44 LG 2.

45 Ibid., 7, 1; see also 3 &48, 1.

46 DV 2; see also 6, 1.

47 NA 1, 2.

恩典则被与一种与自然平行的“超自然”秩序（supernature）关联起来——后者在自然的终结处才开始，且不给自然带来任何本体论的影响。相反，大公会议在这一问题上的立场则明显是新神学的、同时也是奥古斯丁及圣托马斯的。

然而，仅仅有上述肯定，大公会议仍不足以建立起对非基督宗教之理解的基础。尽管非基督徒被确认同属上帝的民族、被纳入了上帝之普遍的救赎计划，然而对教会而言，他们仍然在某种程度上是作为“他者”存在的。而对“他者”的理解，必然首先基于教会对自我身份的确证。正因如此，教会对自身在救赎史中的使命之确认，同样是大公会议理解非基督宗教的基础之一。

在很多人眼里，LG 最引人注目之处便是其对教会作为“圣礼”（sacrament）这一本质的肯定：“教会在基督内好似一件圣礼，亦即作为与上帝紧密结合以及全人类之团结一致的记号和工具，因此她此刻希望向所有教友以及整个世界更充分地表明其内在本质及普遍使命。”[48] 在 LG 中，教会作为圣礼的这一本质意味着两个重要事实：在垂直的维度上，教会是不可见的圣灵与天上的基督真实临在于其中的场所与记号，而圣灵与基督则是救赎唯一的保障——这里被肯定的是教会的神圣性（sacrality）；[49] 在水平的维度上，全人类都被呼召在教会内与基督合一、成为同一个属于上帝的民族——这里被肯定的则是教会的普遍性（universality）和统一性（unity）。[50]

换句话说，教会在此肯定了自身在救赎史中所扮演的独特、

[48] LG 1, 1.

[49] Ibid., 3 &4.

[50] Ibid., 13, 2.

且不可或缺的角色。作为“圣礼”——或者说，作为中介（mediation），教会既在纵向上关联起上帝与人，亦在横向上关联起不同的民族；她不仅“拥有”救赎的唯一中保和途径——基督和祂的圣灵、拥有为得救所必须的圣礼，[51] 更能在其自身之中形成所有教会成员彼此之间的共融联合（communion）。[52] 正如其在 LG 中所肯定的那样：“所有人都被呼召进入上帝子民这一大公的联合……天主教徒、所有基督徒、以及整个人类，都属于、或以不同方式与它关联，因为所有人都为上帝的救赎恩典所呼召。”[53]

非基督宗教中的真理

有了上述两个方向中的神学作为基础，大公会议如何理解其他宗教呢？这里涉及到的第一个问题是：非基督教中存在真理、甚至宗教的真理吗？对这一问题，大公会议的教父们毫不犹豫地给出了肯定的答案。这其中，最清晰的文本来自 NA 2（这一节的标题是“不同的宗教”）：“大公教会绝不摒弃这些宗教中真实而神圣的因素。她对（这些宗教中的）生活方式与行为、规诫与教义怀有高度的敬意，虽然它们在很多地方不同于她自身的教导，但却往往反映着启迪全人类的真理之光。”[54] 问题在于，我们该如何理解这段话中所包含的诸多对其他宗教的肯定呢？特别是诸如“真实而神圣的因素”、“生活方式与行为、规诫与教义”、以及“真理之光”等看上去十分积极的表达？

首先，如果我们联系上下文来看，这一节的首要关注并非其

[51] Ibid., 14.

[52] Ibid., 13.

[53] Ibid., 13, 4.

[54] NA 2, 2.

他宗教，而是教会自身的行动——更确切地说，是她对待其他宗教的规则：1. 不摒弃其他宗教；2. 尊重其他宗教；3. 宣告基督是“道路、真理及生命”。[55] 4. 在此基础上，教会自身拥有判断其他宗教之价值的能力。很明显，上述引文中“真理”（*Veritasis*）一词必须置于后文对基督作为“真理”（*veritas*）的强调之语境下才能被正确地理解：其他宗教中的真理——如果有的话——指向的也是基督教的真理。同样，对这些宗教中的“生活方式与行为、规诫与教义”，基督教会也有评估的权利。事实上，正如罗明嘉所正确地观察到的那样，在所有大公会议的文件中，“真理”（*veritas*）一词所指向的都是基督教的真理。[56] 而显然，这是一条令其他宗教之真理的独立地位成疑的判断。

尽管如此，我们的问题仍然存在，那就是非基督宗教中的真理其性质如何？它其中是否包含了来自上帝的启示？可以肯定的是，梵二会议的文件在提到非基督宗教时并没有一次使用过“启示”（*revelatio*）这个词。它被大公会议的教父们排他性地用在了基督教身上，而且只是在神圣启示（*revelatio divina*）或曰特殊启示（*revelatio specialis*）的意义上使用它。这一事实强烈暗示着其他宗教中的真理只被视为“自然知识”，即便其性质是宗教的（*sancta*）、并且在一定程度上符合基督教的真理（*radium illius Veritatis*）。而这种理解与我们所考察过的传统恰恰是相符合的。当我们尝试进一步分析其他宗教中“真理之光”的性质时，一个被包含于大公会议文件中的重要观念变得十分有用，那就是“福音的预备”（*praeparationes evangelicae*）——它也曾经被达涅卢所使用。这一观念明确出现在了 LG 16 和 AG 3 中，同时亦被 LG 17、AG

[55] Ibid.

[56] Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, op. cit., pp. 58-61.

9、以及 NA 2 隐含地加以讨论。其中，LG 16 是这样表述这一主题的：“在他们之中所能找到的任何善与真的成分，都被教会视为福音的预备”。值得注意的是，这句话中“他们”所指的并不必然是其他宗教的信仰者，而“任何善与真的成分”（*quidquid enim boni et veri*）也未被局限于宗教的内容。因此，这里表现出的趋势是：其他宗教（中的真理）仅仅被视为更宽泛的人类文化（中的真理）的一部分。

令这一趋势得到更充分表达的是 AG 3 中的一段表述。在那里，上帝的救赎计划被解释为不仅实现于人心之中，也实现在“人们以各种不同方式寻求上帝的诸多尝试中，也包括那些宗教的尝试”（*incepta, etiam religiosa*）；这些尝试有时可以作为“福音的预备”（*preaparatione evangelica*），但仍需被“启迪及治愈”（*illuminari et sanari*）。[57] 这段表述包含了一系列重要的信息：首先，与 LG 16 的类似，（非基督）宗教在这里并没有被特别提及，相反它被包括在了人们寻求上帝的各种尝试之中。第二，寻求的主体是人，换句话说，包括宗教的尝试在内，这些寻求都是人一方主动的努力（*initiatives*）。第三，这些尝试（宗教仅仅是其中一部分）有时（*aliquando*）可以被看做福音的预备。第四，即便如此，它们还是需要被基督的福音所启迪、甚至是治愈。这些信息加在一起，意味着 AG 3 在肯定宗教真理具有价值之同时，也对其做出了严格的限定：宗教似乎仅仅被视为人类文化的一部分，并没有其独特的价值；宗教寻求上帝的尝试其本质是人的努力；正因如此，其结果是只能是关于上帝的自然知识，并且是不确定的，只在有些时候才能成为福音的预备，且这种预备仍需要被纠正。事实上，这一理解与我们所看到的达涅卢关于“福音之预备”的解释几乎

[57] AG 3, 1.

如出一辙。如果说二者之间有任何区别的话，那么这一区别也许仅仅在于大公会议的文件在表述上更为积极——它并没有提到其他宗教中的真理还有可能成为福音的阻碍。

在大公会议文件的其他一些地方，“福音的预备”被代之以“圣道的种子”（*semina Verbi*）一词，但二者表达的意思基本上是一致的。AG 11 强调基督徒“应熟悉地方的民俗与宗教传统……挖掘其中圣道的种子”。[58]同样，在这里“宗教”并未被单独提及，而是与“民俗”（*traditionibus nationalibus*）并列。接下来，“挖掘圣道的种子”之真正目的是什么呢？是为了唤起人们渴望“上帝所启示的真理（*veritatis divinitus revelatae expergefiant*）”。显然，“圣道的种子”并非上帝的启示真理，而只是后者的一种预备。

事实上，对这一概念的使用同样可以在天主教神学关于“自然与恩典”的传统中找到依据，虽然这一内容是前文所未曾提及的。熟悉早期基督教历史的读者一定可以认出，“圣道的种子”是一个在基督教思想史中有着非常悠久历史的观念。早在二世纪时，护教者们便在与希腊古典思想论战时使用它。殉道者游斯丁（Justin the Martyr）称之为“先在的逻各斯”（preexistent Logos），并认为正是它的存在才使得诸如苏格拉底（Socrates）那样的异教思想家得以隐约看到逻各斯后来在耶稣身上所清晰展现的东西。[59]而奥利金（Origen of Alexandria）也认为寓于耶稣身上的逻各斯在那之前便激励了人们。[60]而在这些早期教父们的使用中，“圣道的种子”同样并非启示，至多只是“普遍启示”（general revelation）——而正如我们所看到的，这是一个梵二会议的文件

[58] AG 11, 2.

[59] Justin the Martyr, *Apologia II*, 8.3.

[60] Origen of Alexandria, *Against Celsus*, 8.54.

并没有采纳的观念。正因如此，我们有理由相信 AG 11 在使用这一概念时，其所指向的含义应该与护教者们一脉相承。

不仅如此，无论是“福音的预备”抑或“圣道的种子”，对大公会议的教父们来而言都绝不仅仅是一个积极的术语，而是包含了一种对天主教理解其他宗教而言至关重要的辩证性——它已经很清楚地体现在德吕巴克和达涅卢对其他宗教的讨论中。这种辩证性被集中表达在下面这段引文中：“在各民族中所发现的任何真理与恩典，作为上帝某种隐秘的临在，均被祂从邪恶的浸染中解放出来，并归还其本主基督……因此，任何在人心以及各民族的礼教和文化中被发现的善，不仅不会被遗失，反而被治愈、提升、完善，以令上帝得荣耀、魔鬼得羞耻，人类得荣福。”[61] 在这段话中，宗教同样并未被单独提及，但更重要的事实是，将这样一段话放在对教会传教工作之终末论维度的讨论中，其用意非常清楚，即教会的使命是将 *quidquid veritatis et gratiae*（任何真理与恩典）从其不纯净的状态下解放出来、对其进行转化。事实上，这段表述的后半部分几乎一字不差地引自 LG 17，只不过在后者那里，“治愈、提升、完善”的使命被清楚明白地直接赋予了教会。[62] 所有这些都意味着，当天主教会一方面肯定其他宗教中包含真与善的因素、教会不应拒绝或否定其价值的同时，这种肯定之中也隐含了对其的批判。这种批判——正如我们在德吕巴克的神学中所看到的，其对象是一种关于上帝的自然知识，而非启示。

事实上，没有什么能比“预备”（*preaparatione*）一词本身更能揭示大公会议关于其他宗教的真实想法了。任何事的“预备”都

[61] AG 9, 2.

[62] See LG 17.

是指向其自身之外，就好像“直的路”作为预备指向主，而施洗约翰作为预备指向耶稣（可 1：3—4）。同样，其他宗教中的真理作为预备指向的是基督的福音。预备本身并没有独立的价值，它随时准备待“所预备者”到来后为其所替代。在大公会议的文件中，非基督宗教的价值也在于此：它们之中所包含的“真理之光”实际上是一种邀请，其目的恰恰是为了让人们离开自身的宗教，走进基督的教会。因此，大公会议对非基督宗教的肯定，其本质是为了最终扬弃（*aufhenben*）它们。

以我们刚刚看到的 AG 9 中的那段表述为例：在各民族中所发现的真理其最终的归宿只能是被“归还其本主基督”（*Auctosri suo Christo restituit*），如同其他宗教的信仰者其最终归宿也应该是“基督的教会”。如果仔细观察大公会议文件的用词，我们便会发现，教会从来没有表达过对其他宗教中之真理因素的需要，最多只是不摒弃（*nihil eorum*）它们、[63] 怀着敬意考虑（*Sincera cum observantia considerat*）它们，[64] 但更重要的则是解放（*liberat*）它们、[65] 治愈（*sanatur*）它们、[66] 以及完善（*consummatur*）它们。[67] 而这意味着这些宗教中的真理并没有其独立的宗教价值，它们只是一些不同高度的“台阶”，其意义并不在于让那些正在苦苦追寻终极奥秘（*ultimum et ineffabile mysterium*）[68] 的人停留在自身之上，而是将他们引向教会的大门，这样他们才得以实现与基督的结合，因为只有祂才是道路、真理与生命。

---

[63] NA 2, 2.

[64] Ibid.

[65] AG 9, 2.

[66] AG 3, 1.

[67] AG 9, 2.

[68] NA 1, 3.

非基督宗教中的救赎

前文已经提及，大公会议在两个神学方向上分别肯定了“所有人均被呼召加入上帝的新民族”，[69] 并且这一新民族之清晰、明确的记号就是教会。既然如此，那么非基督徒的身份与命运如何呢？大公会议的回答是：“那些尚未接受福音的人，则以不同形式与上帝的民族关联”[70]——亦即与教会相关联。在这里，被肯定的不仅仅是上帝的普救意愿，更是非基督徒获救的客观可能性——他们“能够获得永恒的救赎”（*aeternam salutem consequi possunt*）。[71] 可以说，LG 16 包含了罗马天主教会有史以来对《提摩太前书》2 章 4 节经文之最积极的解释：上帝不仅“愿意万人得救”（提前 2：4），更有其“普遍救赎的计划”（*consilium de universali salute*）——一个贯穿着整个 LG 的原则；更引人注目的是，它并非一般性地谈论“非基督徒”获救的可能性，而是明确地讨论“其他宗教的信仰者”所拥有的救赎恩典。

按照与基督教对上帝之认识的接近程度排序，LG 16 谈论了不同宗教的信仰者获救的可能性。首先被肯定拥有救赎的是“极可爱的”以色列民族（犹太教徒）；其次，同样被包括在上帝救赎计划中的还包括“那些承认造物主的人，其中首推伊斯兰教徒”；接着，“离上帝也不远的”是那些“在幽暗与偶像中寻找未知之神的人们”——对照 NA 中被明确阐述的大公会议对不同宗教之价值的排序，这里所说的应该包括佛教徒及印度教徒；最后，那些“尚未认识上帝，却不无上帝恩典而努力向善”的人们，同

[69] Ibid., 13, 1.

[70] Ibid., 16, 1.

[71] Ibid.

样不会缺乏得救所需的护佑（providence）——于是没有宗教信仰的人也被包括在内了。

上述表述似乎很自然地将我们引向一个结论，那就是大公会议明确否定了“教会之外无拯救”（*extra ecclesiam nulla salus*）这一天主教的古典观念。事实上，这是一个值得深入推敲的问题。如果“教会”的含义仅仅被局限在历史的、有形的教会上，或者说，如果“教会”指的仅仅是 *ecclesia peregrinans in terra*（可见的地上的教会），那么大公会议对教会之外的拯救的肯定便是一个事实，因为前述中非基督徒的获救切切实实发生在基督教会的空间之外。然而，LG 中所肯定的教会是却一个双重现实——既是地上的、有形的，同时亦是不可见的、天上的（*ecclesia triumphans in caelo*）。[72] 另一个不能忽视的事实是，就在肯定非基督徒的得救（LG 16）之前，大公会议的教父们刚刚强调了教会对于得救的不可或缺性——它来自于基督及圣灵之于得救的不可或缺，此二者虽然不同于教会、但亦于教会密不可分，这意味着教会是每个人走向那永恒盛宴（eternal banquet）的旅途中难以回避的事物。

因此，将上述两点综合起来，我们必须谨慎对待“梵二会议肯定了教会之外的拯救”这一议题。更准确的说法也许是，LG 肯定了有形的基督教会之外的拯救，然而这种拯救仍然在某种意义上属于不可见的教会所有。罗伯特·谢尔德（Robert B. Sheard）在诠释大公会议的宗教神学时，恰当地将 LG 所明确肯定的有可能获得救赎的非基督徒描述为“无意识的教会成员”。[73]

---

[72] Ibid., 8. See also John O. Egbulefu, “*Lumen Gentium* - The Mystery and the Membership of the Church: An Interpretation”, in Chidi Denis Isizoh ed., *Milestones in Interreligious Dialogue* (Rome: Ceedee Publications, 2002), pp. 25-27.

[73] Robert B. Sheard, *Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II: A Historical and Theological Study* (Lewiston; Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987), p. 30.

事实上，这一描述也更符合梵二会议之前的几十年中罗马天主教对教会之外有条件的救赎之理解——特别是教宗庇护十二世的观点。他将“教会”的概念扩展至有形教会之外，从而令在有形教会之外获得拯救的人成为隐性的（latent）教会成员。这样既保存了教会之于救赎的不可或缺性，又令有形教会之外的救赎成为了可能。[74]

在澄清了梵二会议在何种意义上肯定了“教会之外的拯救”这一问题后，接踵而来的问题就变成了：如果其他宗教的信仰者也被包括在了上帝的救赎计划中，那么在大公会议的宗教神学里，这些宗教自身在救赎中扮演了何种角色？这个问题可以被进一步具体化为：梵二会议是否认可非基督教宗教作为救赎恩典的中介（mediation）？

如果仅以“是”、或“否”来回答上面这个问题的话，那么答案显而易见是否定的——大公会议文件没有一处明确肯定非基督宗教承载了上帝的救赎恩典。然而问题并没有如此简单，之所以会有保罗·尼特（Paul Knitter）等学者对这一问题持有不同答案，是因为在公会议的文件中也确实找不到明确的论述来否定这种可能性。事实上，在关于救赎恩典如何抵达其他宗教的信仰者这一问题上，LG 保持了沉默。尽管如此，我们还是能够在其他文件中找到间接触及这一问题的论述，它们以及天主教在这一问题上的神学传统结合在一起，也许能够帮助我们接近大公会议的教父们所倾向、却又留有余地的立场。

在 AG 7 中，非基督徒被描述为可以“通过唯有他自己知道的方式”（*viis sibi notis*，这里“自己”指的是上帝）获得令上帝喜

[74] See Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*, op. cit., pp. 18-19.

悦所必须的信德（faith）。[75]虽然在这段表述中上帝通过唯有他自己知晓的方式带给非基督徒的只是“信德”，但从其引用的经文来看（希 11：6），这里的“信德”紧密关联着使人称义的恩典，也就是救赎恩典。此外，从这句话的上下文也能够判断，其所说的“信德”事实上就是救赎恩典。而在这句话中，“*viis sibi notis*”的表达暗示了这种救赎恩典并不依赖于任何中介，相反它是上帝内在于人心的一种行动，因此是隐秘的、唯有上帝了解的。[76]

令上述理解显得更为可信的依据来自 GS 22。这一节的内容同样讨论的是上帝的救赎恩典，它特别与基督的受难及复活为基督徒的生命所带来的更新相关。这种更新，GS 写道，“不仅对基督徒而言是真实的，对恩典以一种不可见方式行动于其内心的所有怀着善愿的人同样真实”。[77] 同样，在这里没有任何外在的“中介”被提及；相反，它明确指出上帝带给非基督徒的不可见的救赎恩典是“行动于其内心的”。

与人的内心紧密关联的一个概念是“良心”（conscience）。在我们已经考察过的 LG 16 中，非基督徒遵照良心的指示行动，是获得救赎恩断的条件之一——虽然从良心而出的自然律（natural law）本身并非特殊的救赎恩典，而只是普遍恩典（*gratia universalis*）的一种表达。良心的问题在 GS 16 中被加以集中讨论。在那里，它被描述为人与上帝相遇的场所，这种相遇同样并不依赖于任何外在的中介，而是内在的、私人的。[78] 除此之外，LG 9 的开头通过引用《使徒行传》而提到“在各时代各民族中，一切敬畏上帝行义的人，都为上帝所悦纳”（徒 10：35）。在《公会议纪要》

[75] AG 7, 1.

[76] See Becker and Morali, eds., *Catholic Engagement with World Religions*, op. cit., p. 130.

[77] GS 22, 5.

[78] GS 16.

（*the Conciliar Acts*）中，这句话被与 LG 16 放在一起，以论及那些“根据良心的命令而服从上帝的人”（*Deo secundum conscientiae dictamen oboedientes*）。[79] 同样，良心在这里代表的是一种属于个人的、内在的与上帝相遇的中介。

在所有上述文本中，上帝的救赎行动与非基督徒的关联都与其宗教无关，而是造物主与个人的一种直接交往，是救赎恩典以隐秘的方式直接作用于人心。然而，是不是这样我们就能得出结论，虽然其他宗教的信仰者同样可能得救，但是这种救赎之所以能够发生与这些宗教自身毫无关系？如果真是如此，那么 LG 16 在谈论非基督徒可能获得的救赎时，为何还将其与不同的、特定的宗教关联一起，并且还是按照一定的顺序？

上述问题的答案事实上与另一个重要、但却时常被片面回答的问题相关，即非基督徒得救的条件到底是什么？当然，救赎恩典的真正赋予者只有一个，那便是三位一体的上帝，人无论怎样努力都不可能靠自己得救，也无法凭借这些努力换取救赎的恩典。然而仔细考察 LG 我们便能够发现，上帝之救赎恩典的赠予被与人作为其接受者的某些特定的状况（conditions）及行动相关。这其中，自中世纪起便在天主教神学中存在的“无法克服的无知”（invincible ignorance）便是其中之一。[80] 在 LG 16 中，它被提到了至少三次之多，可见其在天主教探讨非基督徒得救之传统中的重要性。

尽管如此，如果有人认为在大公会议教父们的眼中，“无法克服的无知”便是非基督徒获得拯救之最重要的条件，那他便遗

[79] Gil Hellín, *Concilii Vaticani II Synopsis* III, Relatio de n. 9 olim nn.2-3 (B) 73, cited from Becker and Morali, eds., *Catholic Engagement with World Religions*, op. cit., p. 127.

[80] See Becker and Morali eds., *Catholic Engagement with World Religions*, op. cit., pp. 57-68.

漏了某些非常重要的东西。事实上，如果这一假设成立的话，那么 LG 16 分别谈论犹太教徒、伊斯兰教徒、以及佛教徒和印度教徒得救的条件便显得多余，而且甚至与“无法克服的无知”原则存在某种冲突。因为后者是一种否定性的条件——IN-vincible；而在讨论其他宗教徒时，大公会议的教父们实际上是在肯定某种积极的事物，例如“承认造物主”（*Creatorem agnoscunt*）、以及“在幽暗与偶像中寻找未知之神”（*in umbris et imaginibus Deum ignotum quaerunt*）。[81] 换句话说，这些宗教的信仰者是因为其对造物主的承认、崇拜、寻求、以及虽然极其有限与模糊但却不失真实的认识，而得以符合了获得拯救的条件。更重要的是，这些对上帝的知识（无论其性质是自然的抑或超自然的）之获得，是以他们实存于其中的宗教为中介（mediation）的，而不仅是每个个体的内在（或其与上帝之间直接性的）事件——虽然它们作为 conditions 最终属于个人。否则的话，我们无法解释为何在绝大多数情况下一个穆斯林与一个佛教徒对终极实在的认识如此不同。

基于上述讨论，我们能够对非基督宗教在其成员的救赎中所扮演的角色得出何种结论呢？就其他宗教以不同程度带给非基督徒关于终极奥秘（ultimate mystery）之有限及模糊的知识、以及令他们承认并持续地渴求这一终极奥秘、并因此符合获得拯救的条件而言，这些宗教在因果关系的意义上为其信仰者“带来了”救赎的恩典，然而其自身却并非这种救赎恩典通过的渠道（means）；相反，大公会议的文件肯定的是一种由上帝直抵人心的救赎性恩典，它毋需其他宗教作为中介。可与此同时，我们也不能说这些宗教与非基督徒的得救毫无关联，或者毫无救赎性的宗教价值。

[81] LG 16, 1.

尽管如此，我们还是无法在保罗·尼特的意义上肯定这些宗教作为超自然救赎恩典之中介的角色。至少大公会的文件从未在“圣礼”（sacrament）的意义上言说除基督教会之外的任何宗教（哪怕实在不完美的意义上）。[82]相反，我们到处都能够发现的却是大公会议教父们对基督及圣灵在救赎史中的决定性意义、[83] 以及教会受基督差遣、[84] 是基督的肢体和圣灵的殿、[85] 拥有令人与基督及圣灵相结合的圣礼、[86] 是天国在人家的萌芽与开端、[87] 并因此为得救所不可或缺的强调。[88] 就连最充分表明罗马天主教对其他宗教之尊重态度的 NA，也在刚刚赞赏过非基督宗教的积极因素之后马上便以毫不犹豫的口吻强调“大公教会传扬、且必须不断传扬基督，祂是‘道路（the way）、真理与生命’（约 14：6）”。[89] 在这里，“道路”一词被排他性地与基督相关联。因此，“通过唯有他自己知道的方式（ways）”所指的，[90] 几乎不可能是作为恩典之超自然中介的其他宗教，而只能是救赎恩典之隐秘的行动。这也与我们在关于“自然与恩典”的传统中所发现的观念保持了一致。

事实上，较之其他结论而言，“其他宗教并非救赎恩典的中介”这一判断更容易与前文关于“非基督宗教不包含超自然启示”的诠释保持一致。这是因为，梵二会议对基督教作为救赎恩典之

82 See LG 16, 1; NA 2, 1&3, 1.

83 LG 2 &3 &4; AG 3 &4.

84 AG 5.

85 LG 7 &4.

86 LG 14 &15; AG 7.

87 LG 5.

88 LG 14; AG 7.

89 NA 2, 2.

90 AG 7.

中介的肯定，实际上是与对教会之圣礼的肯定密不可分的。因此，如果其他宗教能够作为恩典的中介，那么其宗教仪式必然会扮演最核心的角色——正如我们在拉纳的神学中看到的那样。然而，如果非基督宗教仅仅拥有关于上帝的自然知识，那么我们便很难肯定其礼仪中会包含超自然的救赎恩典。因为宗教仪式不仅包含了行动，也包含着认知，二者密不可分。这一点不仅在“哪里有正确的礼仪，那里便有正确的神学”这一古老的原则中得到了确认，而且还在济宙拉斯（John D. Zizioulas）和马西翁（Jean-Luc Marion）等当代基督教学者尝试以圣餐的叙事作为神学的基础、以克服“本体神学”（onto-theology）的努力中表达得非常清晰。因此，能够带来救赎恩典但却不包含特殊启示的宗教仪式对基督教传统来说是一种悖论。换句话说，要么二者同时得到确认，要么二者都不出现。

结　论

正如本文的引言已经强调过的那样，梵二神学所具有的模糊性与包容性是一个不容否认的事实。因此，尽管本文在天主教神学传统的语境下对大公会议的宗教神学做出了一种诠释，但这种诠释却并不绝对是排他的。在此意义上，我十分愿意承认大公会议的文件在一定程度上保留了其他宗教中存在超自然启示或救赎恩典的可能。正因如此，保罗·尼特才会在对罗明嘉的回应中坚持认为，大公会议只是在这两个问题上保持了沉默，而这种沉默事实上更应该被理解为罗马天主教会对其他宗教中包含超自然恩典的一种默认。[91]

[91] Paul Knitter, “Interpreting Silence”, op. cit., pp. 144-145.

当然，尼特之所以得出这一结论，同样是依据一种对“语境”的理解。然而这种理解的问题也同样明显：首先，尼特（以及其他一些宗教多元论者）一厢情愿地强调拉纳神学的重要性，以至于夸大了其对大公会议的影响。然而事实上，对大公会议而言，最重要的语境永远不是某个神学家或神学流派，而是“大公传统”——正如我们已经看到，拉纳关于“自然与恩典”的言说并不是这一传统的主流。第二，尼特与卡本特等人错误地理解了“关于自然与恩典的二元论”（dualism between nature and grace）。在他们看来，只有认可自然中随处可以发现救赎恩典，才是对“自然与恩典”的非二元论理解。[92]事实上，截止到梵二会议的年代，天主教神学传统中承认这一点的恐怕唯有拉纳。在奥古斯丁、爱任纽、圣托马斯以及德吕巴克等人的神学中，“自然与恩典不相分离”最重要的含义是创造史与救赎史的统一、或自然秩序对超自然秩序之内在的渴望、以及人之实存的唯一目标便是参与神圣的生命，而不是遍布自然的超验恩典。超自然恩典唯独由基督和祂的圣灵带来，基督在祂的身体内——也就是教会内，而圣灵则是教会的圣灵，这才是为天主教神学传统所反复强调的。换句话说，这才是梵二会议的宗教神学产生于其中的最重要的语境，而非拉纳的观点。

依据这种理解，我们可以得出结论说：从神学倾向上看，大公会议的教父们更有可能只是支持一种极为有限“包容论”（inclusivism）观点，它意味着从救赎论上说，教会之外有拯救，但非基督宗教并不是救赎恩典的中介；从认识论的角度看，非基督宗教中有真理，但却没有超自然的启示。如果将二者综合在一起的话，恩典仍然排他性地属于基督的教会，相对地，其他宗教

[92] Ibid, 145. See also Carpenter, *Nature and Grace*, op. cit., pp. 161-186.

仍然只属于创造（自然）的秩序——尽管它们之中包含了对救赎（超自然）秩序的渴望。

最后需要再次强调的是，本文并不意在赞同梵二会议关于非基督宗教的教义，而只是希望在传统的语境下尽可能地还原其真实观点。然而，一种“天主教的”宗教神学具有其在传统中清晰可见的基础与根源时，我们当然仍可以对其感到不满，但它却很难被诘责为是错误的。这也正是“传统”之于天主教的重要性所带来的结果。这也提醒我们，对天主教来说，如何在传统之中发掘宗教对话的资源，恐怕才是教会中有志从事这一事业的学者所面临的最紧迫的任务。

Bibliography　参考文献

奥古斯丁：《论原罪与恩典：驳佩拉纠派》，周伟驰译，北京：商务印书馆，2012 年。[Augustine, *On original sin and grace: against the Pelagians*, trans. ZHOU Weichi (Beijing: The Commercial Press, 2012)]

Abbott, Walter M. ed. *The Documents of Vatican II*. New York: Guild Press, 1966.

Augustine. *City of God*, trans. Marcus Dods, ed. Modern Library. New York: Random House, 1958.

_____. *Nature and Grace*. In Whitney J. Oates, ed. *Basic Writings of Saint Augustine*, vol. 1. New York: Random House, 1948.

_____. *On Grace and Free will*. In *Basic Writings of Saint Augustine*, vol. 1. New York: Random House, 1948.

_____. *Retractions*. In *Fathers of the Church*, vol. 60, trans. M. I. Bogan. Washington, D. C.: Catholic University Press, 1968.

Becker, Karl Josef and Ilaria Morali, ed. *Catholic Engagement with World Religions: A Comprehensive Study*. Maryknoll; New York: Orbis Books, 2010.

Boguslawski, Steven and Robert Fastiggi ed. *Called to Holiness and Communion: Vatican II on the Church*. Scranton: University of Scranton Press, 2009.

Buttiglione, Rocco. "The Free Economy and the Free Man", In *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, ed. George Weigel. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992.

Carpenter, James A. *Nature and Grace: Toward an Integral Perspective* (New York: Crossroad), 1988.

Daniélou, Jean. *The Advent of Salvation: A Comparative Study of Non-Christian Religions and Christianity*, trans. Rosemary Sheed. New York: Paulist, 1962.

_____. "Christianity and the Non-Christian Religions." In *Introduction to the Great Religions*, trans. Albert J. LaMothe. Notre Dame, Ind.: Fides, 1964.

De Lubac, Henri, *The Mystery of the Supernatural*, trans. Rosemary Sheed. New York: Crossroad, 1998.

_____. *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, trans. Bother Richard Arnandez,

F.S.C. San Francisco: Ignatius Press, 1980.

Egbulefu, John O. "*Lumen Gentium* - The Mystery and the Membership of the Church: An Interpretation", In Chidi Denis Isizoh, ed., *Milestones in Interreligious Dialogue*. Rome: Ceedee Publications, 2002.

Fiorenza, Francis Schüssler. "Vatican II and the *Aggiornamento* of Roman Catholic Theolgy", in *Modern Christian Thought*, Vol. 2. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1997.

Hauerwas, Stanley M. "In Praise of *Centesimus Annus*", In *To Do Justice and Right upon the Earth: Papers from the Virgil Michel Symposium on Liturgy and Social Justice*, ed. Rosemary Haughton, Mary E. Stamps. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1993.

Ireneaus. *Against Heresies*. In *The Library of Christian Classic: Early Christian Fathers,* ed. & trans. Cyril C. Richardson. Louisville: Westminster John Knox Press, 1953.

Knitter, Paul. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1985.

_____. "Interpreting Silence: A Response to Mikka Ruokenen." In Mikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992.

McBrien, Richard P. *Catholicism*. London: Geoffrey Chapman, 1994.

Novak, Michael. "Tested by Our Own Ideals", In *A New Worldly Order: John Paul II and Human Freedom*, ed. George Weigel. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1992.

_____. *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Free Press,1993.

O'Brien, David J. and Thomas A. Shannon, eds. *Catholic Social Thought: The Documentary Heritage*. New York: Orbis Books, 2000.

Rahner, Karl. *Theological Investigation*, vol. 5: *Later Writings*, trans. Karl H. Kruger. London: Darton, Longman & Todd, 1966. *Theological Investigation*, vol. 1: *God, Christ, Mary and Grace*. trans. Cornelius Ernst. Baltimore: Helicon Press, 1961.

_____. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*,

trans. William V. Dych. New York: The Seabury Press, 1978.

Roberts, Alexander and James Donaldson ed. *Ante-Nicene Fathers*, vol. 1. Boston: Christian Literature Company, 1885.

Ruokanen, Mikka. *The Catholic Doctrine of Non-Christian Religions: According to the Second Council*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1992.

Sheard, Robert B. *Interreligious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II: A Historical and Theological Study*. Lewiston; Queenston: The Edwin Mellen Press, 1987.

Weigel, Gorge. *Soul of the World: Notes on the Future of Public Catholicism*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996.

Abstract

It has been widely accepted that the Second Vatican Council could be seen as a milestone in the history of the relationship between the Roman Catholic Church and other great world religious. Meanwhile, there are still different (if not contradicted) interpretations toward the exact doctrine of the Council of non-Christian religions. This article tries to offer a "traditional criticism" of the official documents related to this subject in order to find what the theology of religions of Vatican II really is. In doing so, I view the Catholic theological tradition of "nature and grace" as the most crucial hermeneutical context, and consider that it could also justify the Council's teachings about non-Christian religions.

Keywords: Vatican II, theology of Religions, interreligious dialogue