

繼往開來——梵二精神的歷史背景

吳家齊，譚永亮

【摘要】關於第二次梵蒂岡大公會議（梵二）的神學討論往往圍繞著「回到基督信仰的根源」(*retour aux sources*)和「革新/與時並進」(*aggiornamento*)的問題，而梵二文獻反映了大公會議為教會帶來的種種改變中，其實亦融合了各種不同的思想。本文作者勾畫出十九世紀歐洲的社會和文化背景，包括法國大革命帶來的民主精神和民族主義，工業革命所引伸的社會問題，及啟蒙精神對科學和文化的等，對天主教會帶來何種的影響和挑戰，並最終影響了梵二精神的面貌，亦探討了梵二前天主教會與其他基督信仰宗派，與及其他非基督徒間的交流的神學和歷史問題。本文第二部份則介紹天主教會內的種種發展，包括新多瑪斯主義的興起，對基督信仰的歷史文獻，包括聖經和教父的研究，及「現代主義」(*Modernism*)和「新神學」(*Nouvelle Théologie*)的出現。此外，浪漫思潮十九世紀天主教的復興、禮儀運動、教宗至上主義與教宗、大公會議之間的權威等問題亦在本文中有所論述。

一、釋「繼往開來」

「往」，顧名思義，就是指過去，包括過去的人、事物、思想等。而「繼往」，則意指在今日和將來繼續以往的人、事物、思想等。要刻意去選擇「繼」這個「往」去「開來」的話，表示這個「往」面臨外在環境的衝擊，而選擇的是「繼」，而不是「棄」。

不過，「往」其實可以有兩種含意，而所引申的「繼往」亦因此有不同的解釋。首先「往」可以指遙遠過去的「往」，一些在歷史中因種種原因被遺忘，沒有進入傳統並延續至今日的「往」，或被其他因素隱蔽淹沒，使我們沒能察覺，卻在傳統中若隱若現的「往」。另一種「往」則是指透過傳統，從古代以來，一代一代傳承至今的「往」，這個「往」除了

不變的部份外，其實亦包含了在歷史中經歷的發展和轉變，故此這個「往」所指的，實在是當下的「今」。

這兩種「往」亦影響到我們對「開來」的詮釋。「繼往開來」若指的是第二種，即那由傳統傳承至今的「往」，那開來就是持守這個傳統，去迎接未來。若指的是一些已被隱沒的「往」，那這個「開來」則是透過復興更古老的「往」去「開來」，所引伸的，可能是改革甚至是否定傳承至現在的「往」。

本文以「繼往開來」來描述第二次梵蒂岡大公會議（梵二），若考慮到以上對「繼往開來」的詮釋，則更能突顯出梵二在教會史中的性質。天主教宣稱擁有自天主啟示的真理，此真理應是人類得救的真理，自耶穌基督的教導，及宗徒傳下來的傳統，恆久不變。如果教會傳統所承繼的真理是從古到今，完全一致，永恆不變的話，那繼往就是繼續那永恆不變的真理，而梵二大公會議實際上並沒有對教會帶來甚麼根本的改變。

事實上，梵二是否改變了教會，從梵二宣佈召開後，乃至會議期間，直到會議閉幕後四十多年的今天，一直是神學、教會學和歷史學上的一個極具爭議性的話題。在會議中，我們會驚訝，與會的幾千位主教和神學家，持同一的信仰，卻曾就多個問題發生激烈的論戰，不少在 20 世紀著名的天主教神學家，在 50 年代都曾被聖部審查，被取消神學教席和禁止出版著作，但紛紛在梵二中發揮很大的影響力。而在梵二會議中和梵二後的討論中可以看到一有趣的現象：會議中，保守派的主教認為會議提出的新思想對教會是危險的，而支持梵二文獻的主教們，則往往強調他們的主張是和天主教古老的傳統是完全一致；但在會議結束後，保守派為了緩減會議的影響，往往強調梵二並沒帶來甚麼根本的轉變，但主張教

會改革的，則以梵二作為教會改革的基礎權威。¹ 直至最近，梵二是改變還是繼承教會傳統仍然是歷史學家和教廷高層間的爭議問題。² 道明會神學家孔家爾 (Yves Congar, 1904-1995) 更稱曾聽到教廷中有人批評「這受詛咒的會議正在毀滅教會」。³ 可見，梵二對教會的衝擊是如此巨大。

參與梵二，並在當中舉足輕重的德國耶穌會神學家拉內 (Karl Rahner, 1904-1984) 更認為，梵二標誌著教會史進入繼猶太基督宗教、保祿的外邦人基督宗教之後的第三個時代，即普世基督教的時代。⁴ 梵二的重要性在於透過來自世界各地的主教，與及精通教會精神寶庫的神學專家，共同重整福音的訊息和教會在歷史中累積的信仰和精神財產，並從中建立新時代的指引路向。當中，教會的歷史傳統，與及對當世的時代問題的回應，對梵二文獻的形成同等重要。這可從以下的例子看到：在梵二第一期會議期間，由負責教會教義正統性的聖部的神學家為主的神學委員會起草，關於天主啟示憲章的初稿，因為不符合梵二的牧靈精神及其他種種缺失，被 1368 名主教，即近三分之二的主教投票要求徹底重寫，⁵ 由此可見，對大公會議的教長來說，神學和教義的正統性不足以完成梵二會議的使命，教會對現代世界所表達的訊息，需要經過對基督宗教精神的重新審視，和對現代社會更深刻的認識，並對其正面和負面的方面均要有所回應。

1 John W. O' Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), p.114.

2 John W. O' Malley, "Vatican II: Did Anything Happen?," in David G. Schultenover (ed.), *Vatican II: Did Anything Happen?* (New York: Continuum, 2005), pp.52-54.

3 O' Malley, *What Happened at Vatican II*, p.114.

4 Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," *Theological Studies*, Vol. 40 (1979), pp.716-727.

5 O' Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.141-151.

本文作者無意從神學上探討梵二是否有「改變」教會的信仰、教義內容，但認為對梵二精神的理解，必需先檢視其歷史背景，即教會所繼承自先人的信仰、教義、神學、禮儀的寶庫，與及先代的經驗，尤其是教會所身處的政治、社會背景，這些經驗促使教會重新思考信仰對世界的意義，與及基督信仰對新的世界提出怎樣的訊息，去指引現代世界走上符合基督精神的道路。

科學革命、啟蒙運動及其所引伸的哲學、史學革命及批判精神，與及工業革命和法國大革命等，將歐洲的舊有的政治、社會、民族觀念徹底改變。在 19 世紀，義大利的統一，教宗失去了在義大利中部的領土，這標誌著自由主義和民族主義推翻了舊體制及作為其信仰的天主教。美國耶穌會歷史學家 John O'Malley 認為，梵二大公會議對教會來說不單是 19 世紀的終結，在某些方面上亦是對其完成。教會雖然在這個世紀面臨政治上和思想上的嚴峻挑戰，但天主教會卻頑強地持守其信仰體系及價值觀，更在信眾和神職人員的數目上持續增加，在亞洲和非洲的傳教事業不斷發展，而平信徒的教理培育，及天主教文化的發展亦因為出版和教育的普及而長足增長。⁶

下文將由 19 世紀法國大革命開始，簡介 19、20 世紀教會面對的外來挑戰及其回應，與及教會內神學、思想和文化的發展，來分析梵二會議，或更具體的，是透視梵二教長和神學家們共同的歷史、神學和思想背景，以了解他們所關注的問題，及如何提出他們的回應和立場，希望提供一幅有助我們了解梵二思想的成因和歷史背景的鳥瞰圖。

6 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.53-92.

二、教會面對的挑戰

2.1 自由主義、社會問題與天主教的社會訓導

自啟蒙時代，知識份子對信仰和教會的敵視，終於在法國大革命爆發，並對教會在社會上的體制造成無法挽回的破壞：教產被沒收，神父、修女被趕出教堂或修道院。儘管拿破崙於 1815 年戰敗，天主教在歐洲亦因為維也納會議而短暫得以恢復，但在 19 世紀的多場自由主義和民族主義的運動中，天主教被看成「反動」和守舊的意識形態，受到自由主義者的攻擊，而天主教則基於歷史和傳統站在舊體制的一方，大革命和自由思想被教會看成顛覆社會秩序、倫理道德和否定權威，及使人走向無神論的方向，而受到教會譴責。

法國的天主教流亡貴族親歷大革命對舊社會和教會的破壞，在他們當中出現了 19 世紀保守派天主教社會學家如 Joseph de Maistre (1753-1821) 和 Louis de Bonald (1754-1840)，他們認為人的經驗高於理性、社會高於個人、秩序高於發展。Joseph de Maistre 在其著作《論教宗》(*Du Pape*, 1819)⁷ 中指出，教宗必需要擁有世俗的權力，以抗衡現代的民族主權國。他基於一連串簡單的推論：所有的社會必需要依賴宗教，宗教必需要建基於天主教，而天主教必需依賴教宗的指導，要令教宗的指導更為有效，則必需要強調教宗至高和絕對的權威。⁸

19 世紀的教宗皆視思想上的自由為洪水猛獸，一般對自由主義、民族主義等持保留，甚至反對的態度。例如教宗額我略十六世 (1765-1846, 1831-1846 在位)，在當選教宗前曾著

7 Joseph de Maistre, *The Pope*, translated by Aeneas McDonnell Dawson, 1850. Reprint edition with an introduction by Richard A. Lebrun (New York: Howard Fertig, 1975).

8 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.60.

有一部號召反對大革命的著作，題為《聖座與教會戰勝革新者的攻擊》(*Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori / The Triumph of the Holy See and the Church over the Attacks of the Innovators*, 1799)，當時正值教宗比約六世被法軍俘虜。⁹ 法國大革命後，自由思想亦影響不少天主教思想家，如 Felicité Robert de Lamennais 在 1830 年創辦的《未來》(*L'avenir*) 雜誌，高舉「天主與自由」的旗幟。為了對抗自由和革命的思想，額我略十六世便在他登位後的第一道通諭《驚奇你們》(*Mirari Vos*, 1832) 及 1834 年的《令我們高興》通諭(*Singulari Nos*) 指出，良心的自由 (freedom of conscience) 是其中一種當世最大的邪惡，因為抱持這些思想的人，破壞神聖和社會的秩序，鼓勵政教的分離，並將導致人類社會的衰落。額我略十六世是典型的復辟時代的教宗，一方面他支持皇室和教會的合一，另一方面則徹底對抗法國和現代的自由主義，並尊重世俗事務有其獨立性。¹⁰ 繼位的教宗比約九世 (1792-1878, 1846-1878 在位) 於 1864 年頒布《何等關懷》通諭 (*Quanta Curam*) 及著名的《謬說要錄》(*Syllabus of Errors/Syllabus Errorum*)，當中有八十條被教會譴責的思想，包括自然主義、絕對理性主義、無神論、懷疑論，哲學凌駕神學、宗教自由等等一系列的「謬誤」外，第八十條，也就是最後一條「謬誤」是「認為羅馬教宗可以，及應該與進步思想、自由主義和現代社會修和」。比約九世表達了天主教無意，也絕不應與此種種現代思潮修和，因為這些思想根本上與天主教教義和傳統相左。¹¹

9 Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914* (Oxford University Press, 1998), p.2.

10 Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), p.600.

11 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp168-181.

1870 年義大利統一後，教宗完全失去在義大利中部和羅馬大部分的領地，在當時看來，這是自由主義和民族主義侵犯了教宗和教會的明證，因此比約九世自稱為梵蒂岡的囚徒，之後的歷任教宗都拒絕在任內踏出梵蒂岡城。教宗和義大利政府的關係要到 1929 年簽訂拉特朗條約才得以正常化，但要至 1958 年，教宗若望廿三世 (1881-1963, 1958-1963 在位) 才到羅馬的醫院和監獄進行牧民訪問，象徵教宗自囚在梵蒂岡的時代正式結束。

天主教要經過一段長時間去尋找和現代的自由和民主社會的共存之道。教會對自由主義及其可能引伸的極端或相對主義的思想保持一貫的提防和批判的態度，但亦不停探索新的社會價值中的正面意義，及如何在新的時代持守教會的信仰及價值觀。¹² 在 1944 年，正值二次大戰接近尾聲，比約十二世(1876-1958, 1939-1958 在位)在一篇電台演說中，讚揚民主是最適切現代的政體，更認為「未來是屬於民主的。」這是歷史上教宗首次對民主作出正面的評價。¹³

天主教與現代社會對話和批判的其中一個最重要課題就是在社會經濟下，人類的生存和倫理價值的問題。良十三世 (1810-1903, 1878-1903 在位) 的《新事》通諭 (*Rerum Novarum*, 1891) 或許是源自他對天主教社會運動，以及他在擔任駐比利時大使的其間，對社會的不公義和資本階級對工人階級的壓迫的認識。¹⁴ 通諭針對勞工問題和工人的生活狀況，探究

12 Jay P. Corrin, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002); Thomas E. Woods Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals & The Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004); Raymond Grew, "Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe" in Richard Helmstadter (ed.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp.196-232.

13 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.83.

14 Emiel Lamberts (ed.), *The Black International. L'Internationale noire, 1870-1878* (Leuven University Press, 2002), pp.465-480.

背後所蘊含的社會、經濟問題，及工人階級的存在意義。在人性和自然律的基礎上肯定私有產權的同時，指出工人的報酬卻是應依照正義及公平的原則來決定，因為大部份人唯有依靠勞動的報酬來生存。工人亦有權利團結一致去爭取應得的權利，這其實表示了社會秩序應該是基層人民和統治階層共同協商建立。最後，透過提出天主教的社會思想，通諭譴責社會主義和共產主義，認為這些危險的社會思想是與自然的公義原則，與及工人的自然權利相左。《新事》通諭自頒布以來，就成為天主教社會思想的理論綱要，歷代教宗多次重申其歷久常新的精神及指導價值。¹⁵

世界經歷過第一次世界大戰、俄國十月革命和經濟大蕭條後，比約十一世的《四十年》通諭 (*Quadragesimo anno*, 1931) 建基於《新事》通諭的精神，對資本主義，社會主義及共產主義均進行批判。這道通諭提出社會公義的重要性，並認為社會上的各種組織和建制的目的應該是謀求社會整體的共同利益，而不是相互競爭。建基於天主教對人類本性的理解，比約十一所提出的理想社會體系應該是一種溫和的集體主義。

30年代的共產主義和法西斯主義等極權政體的興起，40年代二次大戰和納粹大屠殺等對人類文明造成的大災難，儘管在戰後產生了殖民地獨立運動，與及民主制度在歐美的勝利等正面的發展，世界卻仍在核子武器和冷戰的陰影下。面對世界局勢發展是如此風雲莫測，教宗若望廿三世的《慈母與導師》通諭 (*Mater et magistra*, 1961) 再次重申《新事》通諭中對人的尊嚴與人的權利之肯定，但在新的民主和國際背景下重新詮釋：個人和國家均有責任共同組建能保護人的權益的社會體制。通諭亦指出，對工人的保護不單是依據人性

15 Richard W. Rousseau (ed.), *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II* (Westport: Greenwood Press, 2002).

的基礎，亦是與歷史上經濟、社會和政治的發展相符。¹⁶ 以下節錄《慈母與導師》通諭所引的《新事》通諭的要點，從中我們可以看到《新事》通諭的崇高精神是如何光照不同年代不同處境的社會公義問題：

「因為大多數人都靠勞動猶如唯一的根源，獲得他們的衣食和生活費。故勞動的酬報不得依照商人的慣例，而應依照正義及公平的規律來評定；不然，縱使勞資雙方自由訂立了勞工契約，也是嚴重違反正義的。

財產私有權，乃至擁有生產物業的權利，是由本性賦予每人的，國家決不得取消之。但因私產權含有為社會服務的天職，故擁有私產者不應為一己之利益，必須也為他人利益而運用之。

至於政府，其目的既在為大眾謀求現世公共利益，故無論如何不能忽視人民的經濟問題，而應迎合時機，現場督促，使能生產豐厚的物資——『物資的應用，為德操也是必需的』——同時，又應維護全體人民，尤其弱小者，如：工人、婦女、兒童的權利。政府也絕不得推卸設法改善勞工生活的責任。

為此，政府應注意，使勞資雙方簽訂的勞工契約，符合正義及公平的標準；使工人無論在任何地區工作，他們的人格尊嚴，在肉體精神兩方面不致受到破壞。對這一切，良十

16 Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis* (Washington: Georgetown University Press, 2002), pp.54-58; John A. Coleman, "Neither Liberal nor Socialist: The Originality of Catholic Social Teaching," in John A. Coleman (ed.), *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge* (New York: Orbis, 1991), pp.25-42.

三世在其通諭內，臚列著有關人類社會生活的正義及真理的至高原則。」¹⁷

2.2 科學發展與史學方法

教廷對純粹科學研究持較為開明和鼓勵的態度，對於創新的科技亦如此。據稱教廷比英國下議院更早採用揚聲器，比英國外交部更早採用打字機，而早在 1931 年，教宗比約十一世便成立了梵蒂岡電台，當時無線電技術還是處於十分初步的階段。縱使是爭議極大的進化論，教廷的立場亦顯得相對比較開明，例如教宗比約十二世在 1950 年頒布的《人類通諭 (*Humani generis*) 中，也認同進化論研究中已得到實證的發現需被尊重，教會需留意的，是當中假設的部份，假若是與聖經和聖傳的教導有關的方面，需要小心處理。在關於人類起源，通諭認為可分成兩個部份，就人的肉身的起源和變化，儘管進化論認為是源於其他既存及有生命的物質，但人的靈魂，跟據天主教信仰，必定是直接由天主所創造。兩種意見之間的平衡，必需要小心處理並需由教會的對聖經和教義的詮釋為準繩。

但對於科學的方法和態度被應用至其他範疇，例如歷史、聖經、神學、教義、社會學等，教會便有所保留。文本研究對聖經正典的形成、版本比較、聖經作者及聖經內容的史實性等進行研究，挑戰了教會對聖經的無誤性和詮釋的權威。教會史的研究亦危及教宗和教會制度、聖禮等不能變的形象。教義史和神學史更使教會訓導的神聖性被置於歷史的批判下，其真確性和永恆性受到時代背景的分析而被模糊甚至被否定。對 19 世紀保守的神學家來說，由於這些科學態度的歷史研究被應用於教會的神聖學科中，基督信仰繼面對自

17 若望二十三世，《慈母與導師》，
(<http://www.catholic.org.hk/document/mother.html>) [2010-5-7]。

由主義和世俗主義的攻擊後，又被來自教會內部的相對主義和懷疑主義所危害，這造成了比約十世時的現代主義的危機。

2.3 天主教與他者

自啟蒙運動開始，世俗的意見是，宗教為個人的抉擇，因此，國家應該讓人有選擇的自由，而宗教應尊重世俗政府就政治、社會等的權威。這亦是今日社會的共識。

不過，基於傳統的神學立場和預設，教會在一百年前的觀點是完全不同。教會首先認定基督的信仰是人類存在和生命的最高目標，因此不可能會認同任何的天主教國家，會自願的放棄天主教為國教，並容許其他宗教有平等的關係。若一國之內大部份人是天主教徒，則國家必需以任何的方法鼓勵及保護天主教的信仰，因為公民是信仰真理，政府有責任防止這信仰的純正受到污染，並需要阻止甚至打壓其他錯誤宗教的流播。若天主教徒並不佔大多數，則政府需同時保障各宗教的公平和自由，以避免政策的轉變會使個別宗教受到壓制，因這可能會影響天主教的傳播。若天主教在一國內只佔少數，那國家必需基於自然法的原則，保證公民有自由實踐宗教的權利，因為，政府需支持真理，而教會則就是擁有這個真理。¹⁸ 這種以天主教為唯一真宗教的立場，最終體現在社會上對其他宗教採取限制甚至是敵對的態度。

因此，1917年版的天主教法典第1258條明令禁止天主教徒參與任何非天主教的宗教儀式，包括其他基督宗派的宗教儀式。儘管如此，教會在其他事務，特別是平信徒間就社會和慈善事務的交流中，基督宗教教會間的交流機會與日俱增。不過教宗比約十一世在1928年的《現世可死亡的心靈》通諭 (*Mortalium Animos*) 中仍然以天主教徒參與合一運動，

18 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.212-213.

有變相鼓勵或認同錯誤信仰的嫌疑，而擁有真理的天主教會，不應為其他的原故，以真理作為妥協。

如前面所述，天主教在社會層面於 19、20 世紀遭受挑戰，亦引發天主教徒在政治和社會的層面去保衛自己的理念、信仰和權益。¹⁹ 現代社會中，無論是教會還是生活在社會的廣大信眾，都無可避免地與他者：包括其他基督宗派、其他宗教、種族的交流，並在社會事務上有各種不同的合作或競爭的機會。至於與其他宗教的關係，主要是以傳教區和傳教士為接觸點。在此，傳教士的經驗所產生的影響是不容忽視的，20 世紀各種的傳教期刊中，我們不難找到傳教士對當地宗教的深入研究，往往正面肯定當中符合天主教教義的內容。本篤十五世 (1854-1922, 1914-1922 在位) 的《夫至大》通諭 (*Maximum Illud*, 1919) 和比約十一世的《教會事務》通諭 (*Rerum Ecclesiae*, 1926) 中，均肯定了傳教區本地文化和習俗，只要不與天主教教義相左，都應得到尊重。這些宗派和宗教間的交流，促使教會反省教會與政府與其他宗教之間的關係。²⁰

美國耶穌會神學家 John Courtney Murray，為新時代的政教關係和天主教與信仰自由的精神奠定其神學基礎。他認為信仰是良心的事，沒有任何人、社會能夠對其他人的信仰作任何的強迫。而唯有透過人自由的探索，才是信德的根本基礎。因此，每一個政府都應保障其公民有宗教上絕對的自由。²¹ 他曾因為這些思想，在 50 年代被信理部禁止就政教關係和

19 Christopher Clark and Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Tom Buchanan and Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

20 Jeannine Hill Fletcher, "Responding to Religious Indifference: Conciliar Perspectives," in Raymond F. Bulman and Federick J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp.266-281.

21 J. Leon Hooper and Todd David Whitmore (eds.), *John Courtney Murray and the Growth of Tradition* (Kansas City: Sheed & Ward, 1996).

宗教自由寫作。²² 原因非常明顯，若同意政教分離，那宗教自由的問題便會浮現，而若天主教支持信仰的自由，那就是變相陷入宗教相對主義的立場中。但在梵二會議中，這樣的思想得到正面的肯定，並成為《信仰自由宣言》(*Dignitatis humanae*) 的基礎。

三、教會內部的發展

3.1 新多瑪斯主義

多瑪斯主義復興的最決定性推動者，也許是教宗良十三世，他在 1879 年發表了《永恆之父》通諭 (*Aeterni Patris*)，提倡復興經院與聖多瑪斯的哲學，以保衛天主教信仰，於是不少天主教學者，特別是天主教的中世紀哲學史學家們，他們紛紛重新解讀聖多瑪斯的思想，形成一思想流派，稱為新多瑪斯主義，這個概念最早出現在《新經院哲學評論》(*Revue Néo-scholastique de Philosophie*, 1894) 中，這份刊物在新多瑪斯主義者的重鎮，比利時的魯汶大學出版。該大學以著名的「哲學研究所」(*Institut de philosophie*) 聞名，由教宗良十三世於 1891 年下旨創立，以研究聖多瑪斯的哲學為主要目標。該研究所由比利時的邁謝爾樞機 (*Désiré-Joseph Cardinal Mercier*, 1851-1926) 所主持，而他所著的《哲學教程》(*Cours de philosophie*) 是 20 世紀初天主教神哲學院的主要教科書，並被翻譯成多國語言。

一位早期的新多瑪斯主義者德·伍爾夫 (*Maurice de Wulf*, 1867-1947) 在《新經院哲學導論》中為新多瑪斯主義定下了基礎，「哲學從一個時代到另一個時代，不可能完全改變，

22 Joseph A. Komonchak, "The Silencing of John Courtney Murray," in A. Melloni, et. al. (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo* (Bologna: Il Mulino, 1996), pp.657-702.

700 多年前的真理，依然是今天的真理。」²³ 新多瑪斯主義在某種程度上同意一些新的神學與哲學方法與思想，卻號召這些思想必須回到中世紀的基礎上重新建立，他們認為近現代的思想偏離了真理，而陷入了種種思想危機，而聖多瑪斯的思想，又足夠的柔軟靈活，可以對現代哲學家們闡明的那些真正的真理兼容並包，並認為現代哲學不是誇大了它們本身的真理，就是不能進入一更大更適當的概念體系中。²⁴

新多瑪斯主義的重要使命是對現代的哲學思想進行批判，例如馬里坦 (Jacques Maritain, 1877-1964) 的「三個改革家」的理論，認為馬丁路德使信仰脫離理性，導至了主觀主義；笛卡兒的哲學將人的思想獨立於客觀的世界，將理性與感覺、身體與思維、信仰與科學分裂，其唯理性主義誇大了人的能力；而盧梭則以人性本善、美德等論消除了人對神聖的渴求，從而使人進入了虛幻的樂觀主義之中。²⁵

不過，在實際的情況中，聖多瑪斯的神學被當成標準的教科書來講授。²⁶ 在良十三世頒布《永恆之父》通諭之前，面對新的哲學影響，天主教一直在尋找神學研究和表述上的統一方法去保護神學方法的正統性，在這個背景下，聖多瑪斯神學的復興，實在有一種判別神學正統性的實用性考慮。²⁷ 因此，在其後的神學發展中，凡是與聖多瑪斯相左的神學意

23 Maurice de Wulf, *Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern, Scholasticism Old and New*, translated by P. Coffey (New York: Dover 1956), p.161.

24 James C. Livingston, *Modern Christian Thought* 《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》何光滬譯，(成都：四川人民出版社，1999)，頁 770。

25 Livingston, 《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》，頁 780-781。

26 Jared Wicks, "Manualistic Theology," in René Latourelle and Rino Risichella (eds.), *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad, 1990), pp.1102-1105.

27 Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method* (New York: The Seabury Press, 1977).

見往往都會被教會的權威看成偏離傳統和危險的思想。當教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》通諭 (*Pascendi Dominici Gregis*) 禁止任何帶有「現代主義」(Modernism) 的思想, 及教宗比約十二世在 1950 年《人類》通諭中, 對當時一些神學家以相對主義, 或以歷史和實證的態度研究聖經和教義, 作出嚴厲的批判。聖多瑪斯及其所代表的經院神哲學系統在這些通諭中被當作成判別神學思想正統性的準繩, 而擁護聖多瑪斯學說的神哲學家則被開放和進步的神學家看成是學院派或教科書派, 認為他們抱殘守舊, 缺乏思考能力, 更無法回應時代的變遷和衝擊。

3.2 聖經研究與教父學

自十六世紀宗教改革時的特倫多大公會, 天主教都對平信徒閱讀聖經持保留態度, 認為在聖經的解釋必需以教會的傳統為基礎, 任何私人對聖經的詮釋和理解都有可能萌生危險甚至是異端的思想。自 19 世紀開始, 新的史學方法、文獻學、文本批判和考古學對聖經的史實, 聖經文句的版本差異, 與及聖經解釋學帶來衝擊。1890 年, 法國道明會士拉格朗 (Marie-Joseph Lagrange, 1855-1938) 於耶路撒冷創立耶路撒冷聖經學書院 (*École biblique et archéologique française de Jérusalem*), 以聖經考古和歷史研究為主, 並借鑒各種新研究方法, 成為最具影響力的現代天主教聖經研究學院。²⁸ 新的聖經研究方法導致良十三世頒布《上智者天主》(*Providentissimus Deus*) 通諭, 譴責那些以研究方法凌駕信仰精神, 及挑戰教會傳統和質疑聖經內容的新聖經研究和釋經方法。他更成立宗座聖經委員會 (Pontifical Biblical Commission), 以保衛聖經的神聖和信仰, 及教會的傳統釋經方法。教宗比約十世繼承《上智者天主》的立場, 並將聖經

28 Bernard Montagnes, *The Story of Father Marie-Joseph Lagrange: Founder of the Modern Catholic Bible Study*, translated by Benedict Viviano (New York: Paulist Press, 2006).

研究的問題放在他對「現代主義」鎮壓的政策之中。1909年，設立了宗座聖經學院 (*Pontificium Institutum Biblicum*)，由耶穌會主持，目的是對抗耶路撒冷聖經書院，不過，隨著時代的發展，宗座聖經學院亦開始運用新的研究方法。²⁹

教父學的發展則比聖經研究的革命要早。法國神父，亦是出版家的 Jacques-Paul Migne (1800-1875) 在 1844 至 1864 年 221 卷《拉丁教父集》(*Patrologia Latina*) 完成出版，收錄了自 2 世紀至 13 世紀的拉丁文神學著作，而收錄至 15 世紀的希臘文神學作品的《希臘教父集》(*Patrologia Graeca*)，亦於 1856 至 1866 年出版，共 162 卷。³⁰繼兩套教父大全後，陸續有其他的古代基督教文獻集成，和各種譯本的出版，其中十分著名的，是由兩位著名的耶穌會神學家 Jean Daniélou 和 Henri de Lubac 在 1943 年創辦的《基督信仰之源》(*Sources Chrétiennes*) 文獻集成。這些文獻的系統出版和翻譯，使身處世界各地的神學家都能輕而易舉的接觸到天主教的信仰寶庫。神學家開始運用這些古老的思想資源，在研究教父的神學中，他們分析教父的時代背景，早期教會的教義的發展和變化，這些都促使神學家反意識到教會的教義和思想不是鐵板一塊。而教父精神作為神學資源，亦幫助神學家們跳出經院方法的框架，去探索各種神學和信仰的表述方式。

教父時代的神學，對梵二前後的天主教神學家而言，是一「教牧神學」，教父的神學著作多數是書信或護教類，透過在某一命題下，透過運用和理解聖經來作出指導和勸勉，因此，是一套以牧靈為中心的神學語言。這和當時大行其道的新多瑪斯主義和經院哲學，以嚴謹甚至是枯燥的邏輯、因果論證的神學方法是兩種完全不同的風格。

29 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.71.

30 R. Howard Bloch, *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

3.3 現代主義與新神學

一連串的思想、政治、社會發展，包括啟蒙運動及其對宗教和權威的質疑，19世紀自由主義提倡的政教分離，新的哲學思想對形而上學和神學的批判，歷史和考古學研究對聖經的質疑等，使教會不單感受到信仰和其權威受到外來的挑戰，更懷疑部份受到新思潮影響的神學家、聖經學者或歷史學家，他們的研究和思想，是對信仰和教義的懷疑甚至是背叛。³¹ 信理部的前身，聖部 (Holy Office) 於 1907 年 7 月 3 日頒佈了題為《可悲的》(*Lamentabili*) 法令，明確將六十五條論綱定性為現代主義，兩個月後，教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》通諭，明令譴責現代主義者後，認為他們是一切異端的總合，亦是天主教最大的敵人，因為這個敵人，是在教會的核心中發生。比約十世更在 1910 年的《神聖祭師》(*Sacrorum antistitum*) 宗座手諭要求所有主教、神職人員和神學院、修院教師，均需宣誓，明認教會的教義是永恆不變，聖經必需以據教會的傳統及聖座的詮釋，並完全棄絕所有現代主義的思想，這個宣誓要到 1967 年才被廢止。比約十世更授意 Umberto Benigni 在教會內部組織一系列的網絡，形同秘密警察一般，負責調查各地的神學家是否有現代主義的思想。³²

那現代主義夠竟是甚麼呢？簡單來說，他們對聖經、神學抱持懷疑及批判的角度，認為聖經並非完全是史實，聖經記載的奇跡不一定是史實，他們也主張政教分離，因為政治、社會的目標和宗教並無需要一致，宗教信仰純粹是人的主觀

31 Darrell Jodock (ed.), *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* (Cambridge University Press, 2000); Marvin V. O'Connell, *Critics on Trial: An Introduction to Catholic Modernist Crisis* (Washington: Catholic University of America Press, 1995); Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1986).

32 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp.356-359.

選擇，教會的教義不是一成不變，而是會隨時代而變化等等……比約十世認為，這些現代思想的傾向，均是從內部企圖摧毀教會信仰的根基。從今日的角度來看，比約十世所譴責的現代主義與 20 世紀中後期的後現代主義的特徵出奇地相似，包括對傳統真理、理性、身份和客觀性的質疑，對當時的教會來說，天主教神學家都應以聖多瑪斯神學為基準，這可避免他們受到理性主義、主觀主義和實證主義這些現代主義的病毒所污染。³³

回顧現代主義這新「異端」的出現，其實是教會體制對各種特定的現代思想或科學性的文本和歷史研究方法的譴責批判。諷刺的是，教會這種對新「異端」的鬥爭，促成了教會內部的改革運動，並對教會的權威進行挑戰。而所謂的正統和異端的形成，是整個社會發展的一體一兩面，透過思想的衝突，去重新界定天主教信仰的內容。³⁴

本篤十五世在 1914 年繼位後，對現代主義和神學家的審查得以緩和，本篤十五世本人儘管仍聲稱繼續前任的神學立場，但表示教會無既定立場的問題，神學家是可以自由和合法地提出意見，反對者亦應只就對方的論點進行反駁，不應攻擊對手的信德。³⁵ 教會的思想家紛紛在現代主義的危機後轉向歷史學和禮儀學的研究，以規避教會對神學家的控制，但亦正是對教會聖事和教會歷史的研究，激發神學家批判經院學派的那種將聖多瑪斯思想抽離歷史的詮釋。³⁶

「新神學」透過發掘和復興教父時代的早期基督信仰精神，以尋找教會回應現代社會的方式。不少 20 世紀著名的天

33 Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), pp.1-15.

34 Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy*, p.17

35 John F. Pollard, *Benedict XV: The Unknown Pope and the Pursuit of Peace* (London: Continuum, 1999), pp.24, 68-69.

36 Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, pp.198-199.

主教神學家，包括道明會士 Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, 耶穌會士 Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner 等，均為研究教父神學和中世紀神學的專家。他們認為神學語言、精神以至研究方法都應回歸到教父時代的那種以教牧為中心的模式。³⁷

在教會的保守派神學家看來，「新神學」的種種研究方法是挑戰自良十三世《永恆之父》以來，教會所主張的經院神哲學方法和聖多瑪斯思想。道明會新多瑪斯主義神學家 Reginald Garrigou-Lagrange 在 1946 年發表了題為《新神學領我們到何方？》的論文。他在這篇文章猛烈評擊那些帶有相對主義或對傳統教義進行批判、歷史分析的神學家，並認為這將神學帶到現代主義，這被教廷明令禁止的異端思想中。³⁸ 1950 年，教宗比約十二世在《人類》通諭中，評擊神學家不尊重教會傳統的教義和神學立場，透過各種哲學思想如存在主義或歷史主義來詮釋教會的教義。前述的那些提倡「新神學」的神學家，都在 50 年代受到信理部不同程度的審查及限制，包括禁止在天主教學院授課及禁止出版等，而他們卻在梵二會議時被不同的主教委任為神學顧問，並在起草大公會議文獻或大公會議期間正式或非正式的討論中發揮很大的影響力，並主導了 20 世紀中期至今的天主教神學的發展，使梵二成為神學史上一個最重要的轉捩點。³⁹

37 Brian E. Daley, "The *Nouvelle Théologie* and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology," *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 7 (2005), pp.362-382.

38 Reginald Garrigou-Lagrange, "La nouvelle théologie où va-t-elle?" *Angelicum*, Vol. 23 (1946), pp.126-145.

39 Timothy McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and after Vatican II 1878-1993* (Chicago: Loyola University Press, 1994), p.56.

3.4 浪漫思潮與天主教的復興

中世紀被認為是歐洲古老精神的根源，騎士、吟遊詩人 (*Meistersinger*)、哥德式教堂成為 19 世紀浪漫時期的文學家、藝術家和音樂家的靈感泉源。這亦影響到天主教宗教熱情，隱修士的衣著、隱修院的建築、禮儀中所詠唱的中古額我略曲的意義不在於祈禱和善功，而是一種精神，代表著歐洲文化的靈魂。浪漫思潮對教會的外在影響表現在新諾曼式和新哥德式的建築，拉丁文的羅馬禮儀及其他古老的宗教儀式和敬禮，與及額我略曲的復興等，這些都是 19 世紀天主教復興的重要象徵。

在 19 世紀，天主教的修會和平信徒都以驚人的速度增長。修會的培育和修士、修女的人數都急速發展。⁴⁰ 古老的修會在大革命的破壞下逐漸復興，但發展更迅速的是在各地新成立，以服務本地教會，貼近本地信眾的新修會。很多新修會以教育、看護、醫療等為工作，對社會的服務比隱修祈禱更能吸引聖召。

在平信徒的宗教生活方面，特倫多大公會對天主教平信徒的虔敬活動的評價雖然是肯定和鼓勵，但卻對之進行嚴格的控制和規範，將之納入教會建制的管理之下，以確保在教義上的正確性。由於印刷技術的成熟，各種友愛會和善會大量印發傳播印有教會頒布的聖人像和禱文的聖相。教會對聖母敬禮的鼓勵，促使了聖母教義的發展，教宗比約五世將 1571 年基督徒聯軍於利班多 (*Lepanto*) 海戰中戰勝了入侵義大利的土耳其艦隊，看作成是由於聖母的護佑，而玫瑰經亦成為敬禮聖母的正統方式被推廣至整個教會。而特倫多大公

40 Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp.484-532; Doris Gottemoeller, "Religious Life for Women: From Enclosure to Immersion," in *From Trent to Vatican II*, pp.227-239.

會議後對彌撒經書和神職人員的日課經的修訂和統一，亦促成了天主教禮儀和敬禮統一的基礎。⁴¹

19 世紀初，儘管世俗化是歐洲社會的潮流，但天主教在法國大革命之後的復興卻沒有因此而受阻。由於聖母在露德、花地瑪等地的顯現，與及發現早期教會的地下墓穴，都激發了天主教徒的宗教熱誠，朝聖、本地傳教、退修、組織善會和慈善團體等，成為現代天主教平信徒宗教虔誠的模式，而教會的古老修會亦復興其原始精神，以各種聖召和特定宗教使命為目標的新修會亦紛紛建立，這些都鞏固了天主教在現代社會的基礎及奠定進一步發展的基石。⁴²

除了平信徒的宗教熱誠外，還有系統化和目標明確的教友組織。在 19 世紀最重要的教友組織是由 Mario Fani 和 Giovanni Acquaderni 在 1867 年創立的義大利公教青年會 (*Società della Gioventù Cattolica Italiana*)，並逐漸發展成今日的公教進行會 (*Azione Cattolica*)。1927 年比約十一世就將這運動稱為「平信徒參與教會體系的使命」，後來，更進一步由「參與」演變成「合作」，這肯定了平信徒是教會在世界，無論是社會事務還是福音傳播的重要肢體。⁴³

神職人員和修女與平信徒日益緊密結合，使天主教信仰得到新的社會活力，而傳統的教義和宗教熱誠亦在 19 世紀的浪漫思潮下成為教會在大革命後復興的支柱。天主教在 19 世紀的復興並不止是 17 世紀天主教改革的延續。無論是對教會信仰的重新詮釋，社會參與還是浪漫虔敬，都是透過更新教

41 Anthony M. Stevens-Arroyo, "A Marriage Made in America: Trent and the Baroque," pp.52-54, in *From Trent to Vatican II*, pp.39-59.

42 Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age*, Vol 1: *The 19th Century in Europe (1): Background and the Roman Catholic Phase* (New York: Harper and Row, 1958), pp.324-370.

43 Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, p.197.

會，承繼自特倫多大公會議的信仰遺產，去回應自由主義和工業革命等思想和社會轉變下的現代世界。

3.5 禮儀復興運動

天主教的禮儀復興運動主要是圍繞兩個看似無甚直接關係的方向，就是回復禮儀的古貌，與及促使信徒更能參與和融入教會的公禮儀，包括彌撒和日課。⁴⁴ 在 19、20 世紀，一批法國本篤會隱修士 (Benedictines) 在 Prosper Guéranger (1805-1875) 的帶領下，為了整頓禮儀和聖樂，透過對古手稿的研究，恢復教會古老的額我略音樂的原始面貌，於索來穆隱修院進行長時期大規模的研究，直至今日。他們據古手稿重新整理的額我略音樂，得到教廷的支持，並在教宗比約十世的指示下，出版了多種配有額我略音樂的歌本，成為天主教會禮儀音樂的欽定版本。⁴⁵

額我略曲的復興是可說是整個禮儀復興運動的起點，古老的羊皮卷手稿為禮儀的整頓提供了權威和實質的支持，但這同時亦對現行的禮儀帶來衝擊。在這些禮儀原始文獻的研究中，禮儀學家發現天主教的禮儀不是一成一變的，例如奧地利耶穌會禮儀學家 Josef Jungmann 發現，自中世紀至今修

44 E. B. Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1966); James Dunlop Crichton, *Lights in Darkness: Forerunners of the Liturgical Movement* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996); John Fenwick and Brian Spinks, *Worship in Transition: the Liturgical Movement in the Twentieth Century* (New York: Continuum, 1995); Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2004); James F. White, *Roman Catholic Worship: Trent to Today*, (New York: Paulist Press, 1995).

45 Katherine Bergeron, *Decadent Enchantments: the Revival of Gregorian Chant at Solesmes* (Berkeley: University of California Press, 1998); Pierre Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits, Solesmes et l'édition vaticane* (Solesmes: Abbaye de Solesmes, 1969), translated by Theodore N. Marier and William Skinner as *The Restoration of Gregorian Chant: Solesmes and the Vatican Edition* (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2003).

和聖事的形式，並不見於早期教會，而當時被認為是從古到今始終如一的羅馬彌撒禮，其實亦一直都在變化。⁴⁶

另一方面，禮儀學家亦努力使不諳拉丁文的信眾，透過禮儀經文的翻譯，與及對禮儀時節及其意義的教育，更能融入禮儀的精神中。由於對禮儀歷史的研究和聖事神學對教會本質的反思，平信徒在教會禮儀中共融的重要性被重新發現。因此，當時被保守的神學家和禮儀學家認為是禮儀的神聖性和正統性的守護神——拉丁文，亦漸漸受到質疑。梵二會議中默基特禮 (Melkite) 安提約宗主教 Maximos IV (1878-1967) 的發言，概括了禮儀語言當中的神學和牧民考慮。他站在東方教會的立場，認為天主教持守拉丁文是一件難以理解的事，他指出，所有語言都能是禮儀的語言，因為聖詠中，作者說萬民都要讚頌上主。拉丁文是死的語言，但教會是活的教會，而教會的語言，作為聖神的工具，亦必需是活的。⁴⁷

3.6 教宗至上主義和大公會議主義

教會作為人類慈母與導師 (*Mater et magistra*) 的地位，最初在第四次拉特朗大公會議於 1215 年訂明，這標誌著羅馬教會對教義、倫理等問題有最高的權威，經過數百年的發展，至教宗比約九世召開第一次梵蒂岡大公會議時，宣布「教宗永無謬誤」，即教宗能以「宗座權威」(*ex cathedra*) 的方式，就教義或道德問題作出無誤的指示。該次會議亦訂明，教宗除了肩負監督和指導全教會的職務外，更是對普世教會有完

46 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.77.

47 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.136.

整及最高的管轄權，除了信理和道德外，於教會的紀律亦有最高的權力。⁴⁸

第一次梵蒂岡大公會議的背景是 19 世紀的教宗至上主義 (Ultramontanism)，鞏固了教宗作為教會中心的神學基礎，及將教會組織和教義、訓導權威集中於教宗及教廷。⁴⁹ 在法國大革命後天主教的復興，無論是組織上還是情感上都以效忠教宗為一種表現方式。代表教會的教宗遭受自由主義和民族主義的圍攻，而教友則在此患難之時團結在教宗的四周，以各種方式表達對教宗的效忠，例如聖座獻金制度 (Peter's Pence) 的重新復興，保衛教宗的祖阿夫志願兵 (Papal Zouave Corps)，與及各修會紛紛派遣會士到羅馬服務。⁵⁰ 教宗亦因此潮流對整個教會發揮日益強大的影響力，透過派駐各地的教廷大使，與及新興的傳播媒介如《天主教文化》(*Civiltà Cattolica*, 1850) 和《羅馬觀察報》(*Osservatore Romano*, 1861) 等報紙雜誌成為教宗向全世界通訊的方式。隨著資訊科技的發達，很多教會面對的問題，教廷都能迅速的搜集資料，調查研究，並制定相關的指引，透過教宗通諭、聖部法令等迅速的傳達至世界各地，因此，有神學家認為，自此以後不會再需要另一個大公會議了。⁵¹

教宗對信仰和教會的最高權威在聖母無原罪信理的頒布中充份體現。教宗比約九世在《莫可名言之天主》通諭 (*Ineffabilis Deus*, 1854) 中，以他作為教宗的權威，宣布聖母無原罪為全教會當信的信理，以這種形式宣布信理是教會史

48 August Bernhard Hasler, *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, translated by Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1981).

49 Jeffrey von Arx (ed.), *Varieties of Ultramontanism* (Washington: The Catholic University of America Press, 1998).

50 Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), pp.599-603.

51 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.31, 55-57.

上首次。聖母無原罪的教義表達了 19 世紀天主教複雜的思想：在平信徒方面，它激發對聖母的敬禮；在神學上，它對現代世界關於原罪與聖寵的信仰提出警訊；它亦表達了理性對信仰的無效性與及表達了人性是不完美的。透過此一信理的宣布，教宗揭起了與現代自由主義不同亦絕不妥協的旗幟，並表達出統一全天主教會的思想層面和組織的態度。而教會透過訓導權 (*Magisterium*)，尤其是教宗的通諭、聖部的法令，就教義和倫理的問題指引整個教會。自梵一以後，教宗對教會內大小事務的最高權威得到明確的確立。⁵²

不過，教宗無論在教義或教會體制上權威增加的同時，天主教的大公會主義亦在地方的教會重新蘊釀。大公會主義源自中世紀教會大分裂時期，當時教會同一時間有兩個甚至三個的教宗，最終解決的辦法便是召開大公會解決大分裂的問題。當時的神學家和教律學家提出了主教擁有內在而不是被授予的權威，而集合主教們的大公會是教會內除教宗外另一種重要的訓導權威。⁵³ 主教作為教區的正權人 (*Ordinary*)，在何種的條件下需要受到羅馬教宗所代表的普世教會的指導？主教團身為一個團體，特別是透過大公會對普世教會所賦予的權威，及教宗的權威兩者之間的關係，一直未有在神學上和教律上取得明確的共識。有人認為，教會的權威來自天主，透過教宗分派給其他的主教，但亦有人認為天主的權威是直接傳給作為一個團體的宗徒們，因此繼承眾宗徒的主教團，享有這個權威，而聖伯多祿及其繼任人，即羅馬教宗，享有當中的首席權威，並在眾主教的托付下，行使宗徒們的權威，因此，教廷的重要決策，理應要尊重其他主教們的意見。這些爭論所引伸的實際考慮，其實是地方

52 Francis A. Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church* (New York: Paulist Press, 1983).

53 Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theology: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).

主教覺得教廷的各聖部在行使權力時，沒有尊重地方教會的意見，他們認為必需要令地方教會在關於普世教會的事務有更大的參與。⁵⁴

結論：溯本歸源，與時並進的梵二大公會議

Hubert Jedin(1900-1980)，是 20 世紀教會最重要的歷史學家之一，他的研究專長是天主教大公會議史，特別是特倫多大公會。當教宗若望二十三世於 1959 年 1 月 25 日宣布召開大公會議時，他寫了一本簡明的大公會議史《天主教歷屆大公會議》(*Ecumenical Councils of the Catholic Church*, 1959)，回顧過往二十次大公會議的成果，在結語部份，他指出，歷屆大公會議的最高使命是闡明教會的信仰，並防止教會受到錯誤的思想影響。儘管有大公會沒頒布教律，但沒有一次大公會議沒有對錯誤進行批判，又或是將某些異端自教會中隔離。他認為，今世教會面對最大的邪惡是共產主義的無神論思想，因為共產主義要摧毀的是人的尊嚴，而教會最需要清楚闡明的，則是教會本身到底是甚麼。⁵⁵

同樣在梵二召開之前，年輕的瑞士神學家孔漢思(Hans Küng)亦撰寫了一本題為《大公會議、改革與復和》(*The Council, Reform, and Reunion*, 1961) 的著作，此書在出版後被翻譯成八種語言，成為大公會議在準備期間最具影響力的著作之一。⁵⁶ 當中，漢思昆回顧歷史上的大公會議，檢視教會如何面對內部的問題，需要對教會進行革新，甚至批判當中的弊端。他亦談到大公會，是基督徒共融的特質，而共融

54 Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

55 Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church: An Historical Survey*, translated by Ernest Graf (New York: Herder and Herder, 1960).

56 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.35.

不是完全的統一，而是在核心價值的一致，但在其他方面多元性，是被容許甚至是鼓勵，這反映了普世主義的精神應在大公會議中得到表現。⁵⁷

以上的兩本著作，同樣建基於對歷史上的大公會議的理解，卻解讀出兩個不同的主題：「持守」和「革新」。梵二會議前後的神學討論中，有兩個經常被提的關鍵詞 *Retour aux sources* 和 *Aggiornamento*。本文的主題「繼往開來」，其實就是指這兩個詞。*Aggiornamento* 這個義大利文，意思就是指革新，更新，當中有與時俱進的意思。當中所意指的，是天主教的傳統是足以令天主教會回應不同時代的挑戰，並能與現代社會、文化及價值觀相協調，以促進人的福祉。

Retour aux sources 是法語，指的是重新發掘天主教的根，梵二的神學家特別是指聖經和古教父的神學傳統，當中其實暗示了當下的神學，並不適切教會去面臨當前的問題，因此，我們才需要回到更古老的傳統，去重新掌握教會的根本精神，以制定現今教會所需要的，對現代世界的教導。正因為他們反對當前的神學，梵二神學家，才被保守派評擊為「新神學」，指他們漠視教會的傳統和教導，換句話說，就是以更古老，更權威的遠古去推翻近代教會的訓導。那究竟何方才是真正的尊重教會傳統呢？⁵⁸

也許我們可以重讀特倫多大公會議關於聖經和聖傳的教導：跟據大公會議的第四次會議於 1546 年 4 月 8 日所頒布的大公會議第一條法令，真理、得救的途徑和道德倫理的根據，是源自耶穌基督的口傳，經過他的宗徒向全世界宣講，而這個真理，是透過寫下來的聖經和口傳的傳統所保存下來。⁵⁹ 當

57 Hans Küng, *The Council, Reform and Reunion*, translated by Cecily Hastings (New York: Sheed and Ward, 1961).

58 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.41-43.

59 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p.147.

梵二會議的教長意識到要溯本歸源時，他們要持守的，不是天主教歷史上大公會議或教宗所頒布的每一條教義，每一條法令，而是要回到這些傳統背後，那個自耶穌基督藉聖宗徒、聖經和聖傳所要宣講的真理，並希望以其精神更新教會，使之能回應時代的挑戰，當中的信念是，這個真理及其意義是永恆不變，而又歷久常新。

1962年10月11日，教宗若望二十三世在梵二的開幕禮，發表了題為《慈母教會歡欣喜樂》(*Gaudet Mater Ecclesia*)的演說。他希望會議能使教會無所畏懼地面對未來，儘管不少人認為現今的世界局勢比前代更為惡劣，但同時，人的智慧和天賦亦與日俱增。教會為現代世界帶來的靈丹妙藥應該是憐憫和恩寵，而不是譴責，而這次大公會議應是以牧靈為主旨，為了向世界宣告教會是眾人的慈母。這樣的正面，充滿對未來希望的態度，使教會擺脫過往與現代世俗社會，以及新思想的敵視態度，透過重新檢視教會的原始精神，引領教會和天主教信仰面對現代文明。⁶⁰

若望二十三世由於召開了梵二大公會議，被時代雜誌(*Time Magazine*)選為1962年度風雲人物。或許當時評審所著重的，是一個教會史上最大規模的大公會議，一個召集來自全球數千名主教和神學家的大會，絕對是當年的一件頭號大事。但若我們回顧梵二的歷史背景，及這個會議對教會及其後發展的深遠影響，我們應該能認識到，梵二不單是1962年的歷史大事，它其實象徵了教會史上的一個重要的轉捩點，教會面對現代世界種種新事物，綜合過往的信仰寶庫和歷史經驗，為未來世界提供指引的方向。

60 O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp.94-96.

***Retour aux sources and Aggiornamento*—— Historical Background of the Spirit of Vatican II**

Ka-chai NG, Patrick TAVEIRNE

[Abstract] Theological discussions about Vatican II have focused on issues like *retour aux sources* (return to the sources) and *aggiornamento* (updating). These different ways of dealing with change and looking at Vatican II are reflected in the remarkable coherence of the Council's final product. The authors sketch the 19th-century European social and cultural movements which partly shaped the spirit of Vatican II. During this modern era, the Roman Catholic Church faced the external challenges of the French Revolution's political liberalism and nationalism, the Industrial Revolution's Social Question, and the Enlightenment's scientific and secular developments. Furthermore, they describe the relationship of the Church with other Christians and non-Christians prior to Vatican II. The Church's internal developments were the rise of Neo-Thomism, the historical study of the sources such as Holy Scripture and the Greek and Latin Fathers' writings, the modernist movement, and the so-called "new theology." Moreover, the authors point out the influence of Romanticism on the 19th-century Catholic Revival, the liturgical movement and the Ultramontane movement on the issue of papal versus conciliar authority.