

# 现代基督教思想

——从启蒙运动到第二届梵蒂冈公会议

(上 卷)

詹姆斯·C. 利文斯顿 著

何光沪 译

赛 宁 校

中共中央党校图书馆

登录号 804037

书号 B505  
L46

311

四川人民出版社

1992年·成都

# 目 录

|                                          |         |
|------------------------------------------|---------|
| 序 言                                      | ( 1 )   |
| 第 1 章 启蒙运动与现代基督教                         | ( 1 )   |
| 第 2 章 理性的宗教                              | ( 20 )  |
| 理性的超自然主义 (约翰·提罗特森; 约翰·洛克)                | ( 25 )  |
| 英国的自然神论 (约翰·托兰德; 马修·廷德尔) …               | ( 38 )  |
| 法国的自然神论: 伏尔泰                             | ( 47 )  |
| 德国的理性宗教 (H. S. 莱马卢斯; G. H. 莱辛)           | ( 59 )  |
| 第 3 章 理性宗教的衰落                            | ( 76 )  |
| 让·雅克·卢梭                                  | ( 77 )  |
| 约瑟夫·巴特勒                                  | ( 91 )  |
| 大卫·休谟                                    | ( 101 ) |
| 伊曼努尔·康德 (对形而上学的批判; 理性信仰的道德基础; 合理的信仰与基督教) | ( 126 ) |

|                                                  |       |
|--------------------------------------------------|-------|
| <b>第4章 基督教与浪漫主义</b> .....                        | (153) |
| 浪漫的传统主义与信仰主义.....                                | (162) |
| 萨缪尔·泰勒·柯勒律治(理性、理解与信仰;<br>经验与对圣经的解释).....         | (169) |
| 弗里德里希·施莱尔马赫(论宗教的讲话;<br>基督徒的宗教感情).....            | (189) |
| <b>第5章 牛津运动与英国公教</b> .....                       | (222) |
| 英国公教复兴的开端.....                                   | (224) |
| 牛津运动的思想:克布尔·纽曼与皮由兹(教会<br>的权威;关于信仰的理论;圣事的原则)..... | (238) |
| <b>第6章 基督教与思辨唯心主义</b> .....                      | (279) |
| G. W. F. 黑格尔(黑格尔的早期神学著作;黑格<br>尔关于基督教的概念).....    | (280) |
| A. E. 比德曼.....                                   | (311) |
| 约翰·克尔德与爱德华·克尔德.....                              | (319) |
| <b>第7章 黑格尔以后德国的基督教批判</b> .....                   | (336) |
| 大卫·弗里德里希·施特劳斯(1835年的《耶稣<br>传》).....              | (337) |
| 路德维希·费尔巴哈(对黑格尔的批判;把基督<br>教归结为人类学).....           | (352) |
| 卡尔·马克思.....                                      | (370) |
| 弗里德里希·尼采(“上帝之死”与重估一切价<br>值;对基督教的批判;超人).....      | (382) |
| <b>第8章 科学与神学的冲突:圣经批判与达尔文<br/>    主义</b> .....    | (408) |
| 《论文与评论》(威廉斯与古德温的论文;乔伊                            |       |

|                                                                |       |
|----------------------------------------------------------------|-------|
| 特的“论圣经的解释”；该书的流传）……………                                         | （410） |
| 关于达尔文主义的论战（达尔文之前的形势；达尔文的理论；达尔文理论的传播；俄布雷·莫尔，查尔斯·霍吉与莱曼·阿波特）…………… | （435） |
| <b>第9章 利奇尔神学与新教自由主义</b> ……………                                  | （477） |
| 阿尔布列希特·利奇尔（利奇尔的实践的宗教观；价值判断的理论与历史上的耶稣基督；基督其人其事）……………            | （480） |
| 阿道夫·冯·哈那克……………                                                 | （502） |
| 沃尔特·饶申布什……………                                                  | （512） |
| <b>第10章 天主教：现代派与自由派</b> ……………                                  | （526） |
| 天主教现代主义（阿尔弗雷德·卢瓦絮；乔治·特列尔与爱多瓦·勒卢瓦；天主教现代主义的结果）……………              | （533） |
| 自由派英国公教（《世界之光》；《公教与批判的论文集》）……………                               | （571） |
| <b>第11章 新正统主义</b> ……………                                        | （583） |
| 对基督教的新的历史理解（韦斯和施韦策尔的末世论解释；宗教史学派；形式批判）……………                     | （584） |
| 危机神学的根源……………                                                   | （600） |
| 索伦·克尔凯郭尔（生存之辩证法；信仰与绝对悖论；真理即主体性）……………                           | （603） |
| 卡尔·巴特（巴特的上帝之道神学的基本主题；巴特神学的后期方向）……………                           | （632） |
| <b>第12章 基督教生存主义</b> ……………                                      | （673） |
| 生存主义的关键性主题（生存先于本质；对                                            |       |

|                                                                |         |
|----------------------------------------------------------------|---------|
| 理性的客观性的批判；本真的与非本真的生存)                                          | ( 675 ) |
| 马丁·布伯                                                          | ( 684 ) |
| 加布里尔·马塞尔                                                       | ( 690 ) |
| 保罗·蒂里希(生存的出发点；人的生存处境；存在本身，启示，新的存在)                             | ( 695 ) |
| 鲁道夫·布尔特曼(上帝的行动与信仰；“新约”之非神话化)                                   | ( 727 ) |
| <b>第13章 新托马斯主义</b>                                             | ( 750 ) |
| 托马斯主义的形而上学                                                     | ( 756 ) |
| 雅克·马里坦(人类中心的人道主义之病症；圣托马斯的基督教哲学；托马斯主义的生存主义；关于上帝“存在”的证明；完整的人道主义) | ( 762 ) |
| E. L. 马斯科尔(上帝“存在”的证明；类比理论；上帝之性质；神的超然独立性的教义)                    | ( 790 ) |
| <b>第14章 美国经验主义与自然主义神学</b>                                      | ( 815 ) |
| 美国的经验主义神学：道格拉斯·克莱德·麦金托什(麦金托什的方法；规范的神学与基督教信仰)                   | ( 818 ) |
| 美国的神学自然主义：亨利·纳尔逊·韦曼(韦曼的激进的现代主义；关于上帝的理论；耶稣与创造性事件)               | ( 837 ) |
| <b>第15章 基督教现实主义：自由主义之后的美国神学</b>                                | ( 870 ) |
| H. 理查德·尼布尔(对诸神的信仰与对上帝                                          |         |

---

|                                        |         |
|----------------------------------------|---------|
| 的信仰；内在历史与外在的历史·····                    | ( 874 ) |
| 莱因霍尔德·尼布尔（人的本性；历史之戏<br>剧；爱、公正与力量）····· | ( 891 ) |
| <b>第16章 当代的某些趋势</b> ·····              | ( 933 ) |
| 激进的世俗神学·····                           | ( 935 ) |
| 过程思想：一种新的基督教自然神学？·····                 | ( 946 ) |
| 第二届梵蒂冈公会议的冲击·····                      | ( 961 ) |
| <b>结 语</b> ·····                       | ( 975 ) |
| <b>索 引</b> ·····                       | ( 978 ) |

# 上 卷

---

# 下 卷

---



## 第 10 章

## 天主教：现代派与自由派

271 19世纪新教思想的历史，同这一时期先后出现的思想潮流——浪漫主义、唯心主义、进化论和新康德主义，是十分紧密地联系在一起的。而罗马天主教思想的历史，却没有显示出这种对世俗哲学思潮的依赖。康德、黑格尔、进化论和生命哲学，都确实引起了重要的天主教神学家们的注意，而且对他们产生了影响，可是，这并没有使他们对基督教作根本性的重新思考，而这些思潮在新教当中是引起了这种重新思考的。从1879—1917年，天主教思想发展了，可是最有意义的发展乃在于教义思想方面，而且正因为如此，这种发展基本上不能归因于教会之外的思想运动。

尽管如此，18世纪后期和19世纪初期的政治革命和思想革命对于罗马天主教会，事实上还是提出了一系列的挑战，这些挑战导致了对于天主教会传统的种种新的、严厉的、而且常常是危险的反应。在第4章里我们已经看到，1789年革命后天主教在法国的复兴，推动力主要得自浪漫主义运动。这场复兴

采取了两个完全不同的方向。一是出现了一种新形式的越山主义<sup>①</sup>，那是由德·波纳尔，尤其是德·麦斯特尔在《论教皇》272中所阐明的。正如我们将要看到的，越山主义后来在19世纪取得了胜利。然而革命还造成了第二种运动，即后来被称为自由派天主教的运动。拉蒙尼的《革命的进步与反教会的战争》在1829年出版，可以视为自由主义天主教的开端。拉蒙尼（1782—1854年）起初是一个越山主义者，因为他相信，只有教皇的权威，能够使教会摆脱对国家的依附地位，这种依附不仅存在于Ancien Regime<sup>②</sup>时代，也存在于拿破仑治下。拉蒙尼的越山主义与德·麦斯特尔的越山主义不同的地方在于，他坚信，教皇要保卫教会的利益，不应当通过与各国君主协约，而应当通过为革命“施洗”，站在人民的自由理想一边。拉蒙尼通过他办的报纸《未来》，号召实行政教分离，倡导良心自由（即选择自己的宗教自由）以及出版自由。他有着这样一个坚定的自由派信念：在这样一个自由的社会中，天主教将繁荣昌盛。

拉蒙尼的计划在法国的主教当中未得到任何赞许。僧侣集团还禁止《未来》出版，这使得拉蒙尼及其伙伴们向罗马上诉。新教皇格列高里十六世同样并不同情拉蒙尼的“自由主义的天主教”纲领，并以“Mirari vos”（《令人惊叹》）（1832年）通谕来答复他的上诉。《未来》的办报方针遭到了彻底的谴责，而其具体建议则被斥为“荒唐的”和“堕落的”。

《未来》受到谴责，这对于新的“自由派天主教”来说是第一个大失败，而且证明是现代罗马教会史中一个极其重要的事件。格列高里十六世对待拉蒙尼方针的态度，为庇护九世开

① 即教权主义，主张教皇权力至上。——译者。

② 法语，“旧制度”，专指1789年以前的王政时代。——译者

创了先例，庇护九世于1864年公布了《现代错误学说汇编》，在也为庇护十世开创了先例，庇护十世于1907年在“Pascendi gregis”（《放牧羊群》）通谕中谴责了现代主义。

起初，法国的自由派天主教在性质上主要是政治性的。而在德国和英国，自由派天主教则较严格地限于神学方面。在德国，自由派天主教神学有两个中心具有特殊的重要性。最早的一个是杜宾根大学的天主教神学院，在19世纪最初几十年间主要受J. A. 莫勒尔（1796—1838年）左右。莫勒尔既受到施莱尔马赫，又受到黑格尔主义的影响，他力图根据更带经验性和历史性的，而不是天主教神学中惯用的原则来解释教义。1840年以后，德国自由派天主教的中心转移到了慕尼黑大学，领导权也转到了伊格纳兹·赛林格尔（1799—1890年）博士手中。赛林格尔是一个博学的教会史学家，他在早年就倡导一种类似于拉蒙尼的自由派越山主义。后来，由于害怕教皇独裁日益增长，他转变了自己的学术活动的方向，去揭露他认为是毫无根据的教会的历史主张那一类东西。1863年，赛林格尔不经教会允许，在慕尼黑组织了一个天主教学者大会，这个大会的目的是探索科学的历史研究与教会之间的关系。在对大会的致词中，赛林格尔谴责了经院主义，号召学者们在考察教会史和讲课时勇敢地、彻底地运用批判的工具，摆脱教会和几个罗马圣部<sup>①</sup>的规章（例如《禁书目录》之类）的管制。大会受到了全欧洲和美国的自由派天主教徒的热烈欢迎，可是他们的热情和期望，不久就遭到了沉重的打击。

在英国，罗马天主教的自由主义是与剑桥大学现代史钦定

① 罗马教廷下设的职能部门称为“圣部”。——译者

讲座教授约翰·阿克顿爵士（1834—1902年，后为勋爵）的名字联系在一起。阿克顿曾从塞林格尔学习，并立志对教会传统进行自由的、批判性的研究。阿克顿及其周围的一群人在《漫步者》和《国内外评论》的版面中实行了这一方针。1864年，这些自由主义原则遭到了教皇谴责，《评论》暂时停刊。在题为《与罗马的冲突》的一篇文章中，阿克顿解释了停刊的理由。

它（指《评论》）的目标，一直是要阐明存在于宗教与世俗知识的既定结论之间的和谐，是要表明科学的方法与教会采用的方法之间真正的相通和一致。这种相通和一致，是教会的敌人不肯承认，而教会的朋友又还没有学会理解的。我们的主教中很大部分人长时期都否认这种相通和一致，现在圣座<sup>①</sup>正对之进行考虑。这个问题对这么一家“评论”来说是至关重要的，只要不再赞成这种相通和一致，它就会放弃自己存在的全部理由。<sup>②</sup>

阿克顿提到的圣座的行动，是指1864年12月间“*Quanta cura*”（《何存忧虑》）通谕和《现代错误学说汇编》的发表。这些教皇文件概括了庇护九世对于现代错误学说的谴责。它们继“*Mirari vos*”（《令人惊叹》）通谕之后成为自由派天主教的第二次大失败。对于整个欧洲和美国的基督徒与俗人来说，庇护九世对自由民主的几乎每一条原则所作的横扫一切的痛斥，是令人震惊的。《汇编》不仅谴责了无神论、理性主义、

① 指罗马教皇。——译者

② 阿克顿勋爵：《自由之历史及其他》，1907年，第489页。

社会主义、共产主义和自然主义，而且还谴责了政教分离、宗教自由和出版自由，最后，在第80条中，它否认“罗马教皇能够并应该调整自身立场，以与进步、自由主义和现代文明和解。”从其直接的历史背景来看，十分显然，庇护九世的斥责，矛头实际上是专门指向意大利的反教会的自由主义的，当时它正威胁着教皇的世俗权力。尽管如此，这种刺耳的语言和普遍化的斥责，不仅在策略上显得不合时宜，而且表明教皇未能在新的自由主义当中把真实的东西和可疑的东西区分开来。

大多数天主教徒，其中包括很多天主教，一下子都呆若木鸡，茫然失措，不知道该如何解释这个《汇编》。就在这个时候，奥尔良的杜邦罗主教提出了一个解释，这个解释缓和了《汇编》字面上的绝对化的调子。杜邦罗根据他所谓的“主旨”与“假设”来解释教皇的这些谴责。所谓“主旨”，是在抽象的、即一个纯粹天主教的社会中，在理想上值得向往的东西。然而，如果声称这种“主旨”竟会导致“在当前的民主社会中坚持基本的宗教自由是错误的”这么一个“假设”，那就很荒唐了。也许是因为庇护九世自己也为《汇编》所引起的不利反应而吃惊，他没有对杜邦罗所作的巧妙区分提出诘难。可是法国的机灵鬼们却忍不住对之提出了一条流行一时的解说：

“教会骂犹太佬时，是主旨；教皇使臣在罗德奇男爵家吃饭时，是假设。”

《错误学说汇编》暂时阻挡了日渐上升的自由派天主教在法国、意大利、德国和英国的发展。在法国，蒙塔朗贝尔的争取天主教政治自由主义的运动寂静下来了；在德国，赛林格尔遭到了斥责，后来又因反对“教皇永无谬误”说而被开除教籍；在英国，阿克顿停止了自由派天主教的《评论》杂志的发行。

即使这样，保守派的越山主义也还尚未达到胜利的顶峰。

《汇编》公布不久，人们就开始知悉庇护九世正在考虑召开一次普世教会大会<sup>①</sup>。特兰托公会议已经确定了教会的信仰，而新的公会议将要确定教会本身的性质，它的权威，以及它与国家的关系。梵蒂冈公会议于1870年召开，并不像人们普遍认为的那样，是为了确定教皇无谬误的信条。然而出于偶然，这个问题竟比其他问题占据了首要的位置。庞大的会议议程和时间的紧迫，使得保守派越山主义者清楚地意识到，讨论教皇的性质和权威的会议可能会被长期延搁。他们的领袖，威斯特敏斯特的英国大主教曼宁，在200名高级教士的支持下，向教皇呼吁首先举行讨论教皇制的会议。庇护九世同意了这个请求。

实际上，公会议代表中很少有人真的反对“永无谬误”说。大多数人都赞成对之作出一个定义界说。少数派被称为“不合时宜派”，因为他们或者觉得当时要作这样一种定义界说不合时宜，或者担心对如此微妙的一个概念无法作出确切的表述，会造成极大的误解。他们的担心不是没有根据的，因为有一些极端的越山主义者发言时，似乎是要人们把教皇所说的几乎每一句话都视为是无误的！当稳健派没能阻止关于永无谬误说的讨论时，他们就转而努力确保永无谬误说被规定在发布公告这一十分明确而有限的范围之内。在这件事情上他们比较成功，虽然少数派里还有不少人不同意最后通过的文本。该文本是这样写的：只有在下述情况下，教皇才是无谬误的，即他的发言乃是“*ex cathedra*（出于教会）——就是说，当他正在

---

① 亦译“公会议”。——译者

行使全体基督徒的牧师和教师的职务，而以至高的使徒权威界说一条普世教会所遵奉的有关信仰或道德的教义的时候……”

由于这条教规没有提到教皇在界说信条前应与教会磋商，他们不同意它的这种最终的措辞，因此，大约60名主教在大会最终表决之前离去，没有同教皇和多数派的明显的愿望对抗。1870年7月18日举行最终表决时，有533票赞成，只有两票反对这项教规。

在这具有历史性的事件之后仅仅几周，意大利军队开进了教皇国，罗马城变成了新的意大利王国的首都，这个事实真是历史的一个有趣的嘲弄。教皇世俗权力的漫长历史结束了。教皇在教会之外的权力和威望，很少有比在1870年之后那些年头里更低的时候。然而在教会之内，教皇的地位在1870年之后达到了前所未有的高度。保守派越山主义胜利了，庇护九世大胆地谴责“现代文明”，而复活的自由派天主教看来是前途无望了。但是，仅仅在几年之后，针对天主教神学的最大的自由主义挑战就出现了。现代主义，这个“新教反叛以来威胁天主教理论的最严重的危险”的出现，同庇护九世的继任者的政策很有关系。

利奥十三世于1878年成为教皇，在位直到1903年。从信念上来看，他并不是一个自由派，但是同他的前任和继任者相比，他的政策却是温和的、和解性的。利奥十三世是一个很有天赋的政治家，他意识到，与庇护九世的统治联系在一起的极端的越山主义，使得教会同外部世界疏远了。因此，他乐于支持各国的共和政府，这并不是因为他珍视共和派的理想，而是因为这种政策在这些新的民主国家中可以最有利于教会。在思想问题方面，他也表明是采取了更开明的政策——例如，他对新

教的学者开放了梵蒂冈档案馆，向约翰·亨利·纽曼授予枢机帽，尽管纽曼的《论发展》和《同意的规则》引起了保守派罗马神学家们很深的猜疑。正是这样一些政策，使得年轻一代的天主教史学家和神学家希望，一个学术自由的新时代已经来到。在这种新的期待的氛围中，以现代主义闻名于世的这场运动诞生了。

## 天主教现代主义

在上一世纪，“现代主义”和“现代主义者”这两个词，如同“自由主义”这个词一样，被人们以极其不同的种种方式使用着。“现代主义”一词常常在一种一般的意义上用来指任何进步的或非正统的宗教观念或运动。这个字眼常常被用作新教自由主义，特别是利奇尔派自由主义的同义语，而传统主义者和基要主义者则干脆把这个字眼作为不赞同他们的一切人的辱骂性标签。然而，就其比较严格的、更有历史性的意义而言，“现代主义”一词，指的是罗马天主教会内部的一种运动，它发端于1890年左右，在遭到教皇于1907年发布的“*Pascendi gregis*”（《放牧羊群》）通谕的谴责之后，又延续了几年之久。

把天主教现代主义作为一种运动来谈，也需要作一些澄清。“*Pascendi gregis*”（《放牧羊群》）通谕给人这样一个印象，似乎存在着一个有组织的思想家的学派，具有明确的思想纲领，他们巧妙地力图从内部破坏教会的传统理论。事实上，天主教现代主义不是一个单一的运动，而是彼此独立的一些人当中的一种一般的倾向，用卢瓦絮的话来说，他们力图



“调整天主教，使之适应当代的思想、道德和社会的需要”。正如在一些例子中表明的那样，把现代主义者们联结在一起的，是对于使教会理论适应现时代的共同关切。

276 要追溯现代主义在思想上的先驱也很不容易。以为现代主义者们可以列入一条一目了然的思想发展线索之中，这种假设是经不起事实检验的。一直有人说，他们在思想上属于莫勒尔和图宾根学派，可是现代主义者们自己否认了这种说法。人们有时把纽曼称为“现代主义之父”，但这种说法只包含一丁点儿真理。在很多方面，纽曼都是一个保守派，尤其是他为教会权威所作的辩护是如此。卢瓦絮和特列尔的观点会使他觉得震动。尽管如此，纽曼竭尽全力去解决历史和信条的难题，还有他后来在《论基督教教义之发展》（1846年）一书中提出的理论，都很类似于现代主义者。这在纽曼对他的理论的总结中表现得十分明显，在这方面，他所持的立场，是罗马天主教的传统主义者和新教的自由主义者都不能接受的。

的确，人们常说，山泉附近的溪水最清澈。不论这个形象可以用来恰当地比喻什么事物，它都绝不能用来比喻一种哲学或信仰的历史，正相反，哲学或信仰的河床变得又深、又宽、又满的时候，它才更平稳、更纯净、更有力……凭它的开端绝不能衡量它的容量或范围。一开始谁也不清楚它是什么或者它有多少价值。……它似乎在伸展出四肢，探明脚下的根基，摸索前进的道路。它不时地作一些不成功的尝试……它似乎对于该走哪一条路犹疑未决，它彷徨着，动摇着，终于，它向一个确定的方向奔腾而去。最后它进入了新的领地……种种危险与种种希望出现