

卷
四

信理神学

卷四

教会：它的创始和结构



薛迈思著
宋兰友译

生命意义出版社

卷四
教会：它的创始和结构

信理神学

卷四

教会：它的创始和结构

薛迈思著

宋兰友译

本书由德国朋友赞助翻译，世界各地朋友赞助出版费，谨此向各有关人士致最大谢意。并承蒙版权持有人Sheed and Ward of Kansas City, U.S.A.慨然豁免版权费，特此致谢。敬请本书读者为本书各有关赞助人、译者及发行人祈祷。

生命意义出版社

Dogma

Michael Schmaus

Volume four

The Church: its Origin and Structure

We wish to thank friends in Germany for covering the cost of the translation of this volume and friends in many parts of the world for financial help in its production. Our thanks also go to Copyright holders: Sheed and Ward of Kansas City, U. S. A. for permission to publish the Chinese edition of this book without payment of royalties. We ask readers to pray for these benefactors.

Originally published in English by Sheed and Ward, London

Chinese edition published with permission of the copyright holders Sheed and Ward of Kansas City, U. S. A.

目 录

VII

导言

I 教会、信仰的奥迹

1 教会的字义 3

2 教会是一个奥迹 7

II 基督的教会和圣神的教会

3 耶稣基督、教会的根源 13

旧约的天主子民和耶稣建立教会的意向 13

教会的建立 18

降生、死亡、复活和派遣圣神作为教会的基础 19

4 教会的准备 23

感恩祭 23

召叫门徒和召叫十二位 27

「宗徒」这个名词 29

宗徒的权柄 33

伯多录的任命 37

派遣圣神 47

5 受光荣的基督和圣神（教会永恒的基础） 51

教会内的人性和神性 51

基督在教会内的临在 53

教会是天主的子民 53

教会是基督的奥体 64

教会是基督的新娘 69

VIII

6	圣神在教会内	72
	祂临在的事实	72
	圣神运作的模式	73
	与降生为人的圣言类比	77
	圣神是教会的灵魂	79
	教会是爱的盟约	80

III 教会学的发展

7	教会学史概述	85
	教父年代	85
	中世纪	87
	现代	90
8	教会有关自己的官方教义	93
	天主教会对自己的理解	95

IV 教会的结构

	一：独特性和合一性	101
9	教会的独特性：大公性和能见性	101
10	唯一的教会和许多教会	108
	梵二以前的训导	108
	教会的「期望」	108
	教会的「灵魂」和教会的「身体」成员	109
	碧岳十二世的教训	110
	第二届梵蒂冈大公会议	112
	「完整地加入」和对教会动态的理解	112

	在天主教会结构以外的教会成份	114
	「教会」和「教会团体」	123
	「完全会员身分」及基督徒团体	125
	合一的进展	126
11	教会生活的统一	130
	统一是一种恩赐也是一项责任	130
	基督和圣神是统一的基础	131
	圣统制的结构是统一的保证	133
	教父神学所讨论的统一	134
	信、望、爱是统一的形式	134
	统一和多元化	137
	二：教友与神职人员	139
12	天主子民内的神职人员和教友	139
13	教友	147
	教友是谁？	147
	教友的责任	148
	教友的使命	150
	参与礼仪	150
	参与基督的先知职	152
	教友与神职人员的合作	160
14	圣统制：权力结构的宗徒根源	163
	职务与圣神	163
	宗徒的承继权	170

主教的职务	177
在基督的意向内的基础	177
管辖权和圣秩权	181
主教的职务是参与基督的使命	184
15 主教团：集体性、与宗座的关系、宣讲的使命	186
主教团	186
主教团与教宗	188
集体性的实施	194
主教团是教会内多元性和普遍性的象征	196
加入主教团	197
主教的职责	203
宣讲福音	203
礼仪	204
领导	205
16 司铎与执事	206
司铎职务的发展	206
司铎的圣秩	209
司铎的责任	209
执事	211
三：伯多禄的承继人	213
17 罗马主教是伯多禄的承继人	213
承继的概念	213
宗徒首座	214

承继的事实	214
为什么是罗马的主教？	215
18 宗座首席：教义的发展；教宗的概念和措施	220
首席的发展——教义的演进	220
教宗对於首席权的理解	228
宗座职务的实施	229
19 第一届梵蒂冈大公会议	231
它的历史意义	232
解释	236
与基督的关系	237
个人的个别性	238
教会的圣事性	239
首席权与主教权	242
教宗与教会	243
20 教宗不能错误	245
爱不能错误	245
教宗不能错误是教会不能错误的保证	248
「不能错误」这端教义的意义	249
第一和第二届梵蒂冈大公会议	254
不能错误的定义与教会生活	258
教宗不能错误的范围	259
「不能错误」的教义之限度	260
人名索引	263

导言

耶稣基督是天主在人间的代表。天主在他内临在于历史和整个受造界。他也是人在天主面前的代表。他在世时如此，死后亦如此，将来直到永远也将如此。作为人在天主面前的代表，他存在历史之内，过着世人的生活但他自己却没有罪。他在世上的生活，在哥耳哥达为人类而死时达到最高峰。天主在耶稣内的临在，也以他的复活为最高的表现。复活的基督在人们之间是天主真正的代表。

在历史中，没有一个人的生命，具有耶稣生命的这种数不尽的效果。希伯来书说耶稣为了救赎人类，一次而永远地牺牲自己（希 9:26f.）。

说「耶稣为了救赎人类，一次而永远地牺牲自己」，这其实不能清楚地说出救赎的幅度。不过，这话最重要的意义是指出，耶稣拯救性的死亡，与神话中那个教主的死亡不同。神话中的神，不断重复他的死亡，就好像自然界不断地循环的事件一样。耶稣之死的普遍救赎性质，是由于他只死一次，这救赎性的死亡永远有

XIV 导言

效，他不需要再死。因此，除了他的名字，没有任何名字可给予人救恩（宗 4:12）；除了透过耶稣，也再没有通往救恩的道路（若 14:6）。耶稣之死是一次而永远地有效的，连同他的复活，永远植根于历史之内——他留在身后的过去和接着他的尘世生活而来的将来——成为一个新的、内在的拯救的奥迹。耶稣的一生，他的一切活动，特别是他的死亡和复活，有末世的意义——就是说，是终极的，它塑造整个将来。

但在一个特定的时空只发生一次的基督事件，并不是像一条自然律那样，自动地发生，或在历史的动力下发生。耶稣向每个人挑战，要人决定是否要耶稣在天主面前代表他，和是否接受耶稣是天主的代表。虽然耶稣有普遍的意义，即为全人类的意义，但他向每一个个别地提出这个问题，因为像人这类的存有是有能力接受询问和回应的。

耶稣是所有个别命运的先验者。天主在他内透过他，把自己交给全人类。但这里出现一个根本的困难，生于一个特别的时代、一个特别的地方的耶稣，如何能向各时各地的人提出这个挑战。我们首先要排除神话的答案：说这是透过重复过去所发生的一切。我们也要排除狭隘的理性的答案，说透过回忆事件。第一个答案假定太多而第二个却太少。圣经、圣传、教会训导和神学反省都只接受一个答案：挑战是透过在每一个时代，动

态地使该事件临现而提出来。在任何时候，使事件确实地临现，能在救主、他的救恩和需要救恩者或由救主所代表者之间，产生即时的意义。

如何使过去发生的事，在现时临现？是透过圣言，很明显，我们说救恩透过圣言而临现，不但不排除而且加强圣事的角色，以致我们可以说圣事是圣言的一个特别形式。不过圣言必假定一个团体的存在，因为它必须有一个讲者和一个听者。基督不曾任由人自己接触透过圣言而来的救恩。他提供一个团体来做这事。这个团体就是教会。因此，教会有使过去的某人某事临现的功能。这是一个现时活动。不过，发生在时间之内的事，必定也是发生于某个空间的事。因此，使救恩现时临现的问题也必然带出空间的问题，在那里临现？基督徒的答复当然还是：在教会内。教会是天主使救恩临现的时空工具，耶稣基督的救恩事件是在教会内、透过教会临现的，这表示耶稣基督就是那永远刻印着他的死亡与复活而临在教会的那一位。耶稣基督在教会的临现是教会的言使然；或更好说他透过教会之言而使自己临在，并使人能接触他，教会凭圣神的活动而成为他的工具。因此，教会是聚集在耶稣基督左右的末世性的团体，同时也是受他委任，协助人们获取救恩的工具。

这个我们称为教会的团体，存在于多个不同的层面上。它以基督为中心，而且只能从这个角度了解它。不

XVI 导言

过我们还可以更进一步。天主教在耶稣内临在：我们知道耶稣是最初的圣事；他所有的言行，甚至他在十字架上的死亡和复活，都是圣事的事件，虽然各自含有不同程度的圣事性。如果耶稣临在，那么他所代表的天主教也临在。因此，教会本身也有圣事的性质，不过它的圣事性是次要和间接的，我们所知的七件圣事，是教会总体圣事性的特别形式，在教会和个别信友生活的特别情况下表现。而且，正如耶稣在世时，每一个拯救的行动，都在圣神之内表现，同样，他也透过他的圣神，临在教会内。因此，我们也应该讨论教会的这一面，它的功用是作为圣神的居所（圣神学的一面）也讨论教会的基督学和圣事性这两方面。

基督事件在教会内临在，并透过教会继续临在，直到时间的终结，当时间的终结来临，教会将不再是人们救恩的工具了。因为天主教以自己作为礼物送给人，虽然礼物的根源已一次而永远地，确定地给出了，但满全的救恩，却要等到将来才达到，所以，教会作为实践天主教拯救计划的工具，它包含一种末世（终极）性。作为一个人类社会，教会经常面对要追求统治而不是服务的诱惑。因此，教会必须不断地悔改、自我反省，不断地提醒自己存在的意义和服务的职责。它是一个永远自我革新的教会。

这样一来，教会内所发生的一切，都是为了使基督

的救恩，动态地临在世界内，这样它才能适合每个世代。因为这是在一个团体之内完成的，所以必须有某一类的结构或组织，这包括一个宗教的权威和在它之下的层属。基督事件，透过教会而临在，透过人际关系而在个人内生根。其中的一些人际关系是来自团体的本质和功能，当然这团体是基督所留下的。在此，我们不可把隐蔽的恩宠和这恩宠媒介性的可见的工具分开。

在讨论正题以前，让我们先弄清楚，到底教会学，即探讨教会的性质，是否属于信理神学论题的开端。教会学应该是每一个神学言论的先决条件和基础，因为我们从教会接受圣经，而圣经是耶稣基督的见证。这里我们要面对一个永远不能解决的矛盾。虽然教会学是一切信理推论的基础，但教会也必须从基督和他的工作的观点了解。在此，我们被困在一个循环里，当然不是「恶性」循环，而是生命的循环，神学家不能离教会的信仰而讲关于耶稣的神学。不过他不必以他对教会的正式信仰言论，作为他探讨基督学的序言。我们只能选择一个决定：跨越这个矛盾。当我们不把教会学放在神学探讨之前，作为研究的起点而把它当作基督学的结论来处理，我们的意向是很明显的，是要尽可能强调教会学以基督为中心的特色。教会学的优次要被牺牲，这是无可避免的。

I

教会、信仰的奥迹

1

教会的字义

首先，让我们先看看「教会」这个说法的出处和意义。德文字「教会」(Kirche, Kirk) 源于通俗的希腊字 kyriake (天主的屋)，而这个希腊字又源于 kyriakon (主人的屋)。而自拉丁语演变出来的拉丁语系中的共同字 ecclesia，是取自旧约的希腊文译本（即七十贤士本），是希伯来词语 qahal Jahweh 的译文。这个字有三重意义：ekklesia 的通俗用法是指召集或被召集起来的团体本身；不过，它意指天主子民的全体。「synagogue」（会堂）是指以色列人团体聚集的地方。在新约，ecclesia 是指新的、真正的以色列，而不只是已存在的团体，也包含召集的行动和聚集起来的团体。因此它含有出现、行动和制度化的意义。这个字的通俗用意对于它的圣经用法的影响有多大，我们很难决定。无论如何，这里有一个基本的分别，在它的通俗用法里，ekklesia 是指国内所有自由的公民的聚集，他们

4 教会、信仰的奥迹

由一位先驱者召集，以对一些法律或政治问题作出决定。但是在圣经里，这个字指聚集起来的，不只是男人，同时还有妇孺，不是为决定某些问题而是服从和接纳已经作出的决定，一个从天主传来的判决——即接受天主神圣的说话。

新约书卷使用这个字的频率各有不同。在马尔谷、路加和若望福音中，根本找不到它；在弟茂德后书、弟铎书、伯多禄前、后书、若望的两封书信以及犹达书都找不到它。它在玛窦福音中出现了两次（玛 16:18; 18:17），在默示录十三次在雅各伯书一次(5:14)。这个字在宗徒大事录和保禄书信中经常见到。这个字在宗徒大事录第一次出现是指耶路撒冷的教会（宗 2:47; 8:1, 3）。然后，这字也指在犹太、加里肋亚和撒玛黎雅教会（宗9:31）。在最初，提及的教会是单数而不是复数的。在宗徒大事录中，这字不只表示地方上的团体也指所有的团体，但不是指个别团体的总数，而是整体教会在个别的团体之中。主流的概念是普世的教会概念。耶路撒冷的原始团体认为，既然整体的犹太人不肯接受基督讯息，他们就是真正的天主子民，是真正的以色列，这样一来，ekklesia 这个字首先是意指在耶路撒冷形成的耶稣基督的教会，它在最初就是整个教会。当其他的基督徒团体在耶路撒冷以外聚集起来，他们也包括在耶路撒冷的教会内。他们属于唯一的教会，它的家乡就是

耶路撒冷。耶路撒冷是慈母教会。从那里，这个名称传达到每一个基督徒团体。

值得注意的是，宗徒大事录常以 *tou theou*（天主的，参阅宗 20:28）和 *ekklesia* 相连。这表示是天主把团体召集起来，并临在它内。从较早期的言论我们可以清楚地见到，这位天主不是三位一体的天主，而是指天主父，天主第一位，有趣的是，在宗徒大事录，教会永远不曾被称为基督的教会，这可能是由于 *ekklesia tou theou* 一词是来自旧约，因此，应该表明，基督的信徒代表旧约的天主子民的合法承继人。

保禄书信中，*ekklesia* 的用法和宗徒大事录的类似。保禄也用它来表示地方团体和整体教会，而且这两个意义常相混。例如保禄说，天主在格林多或得撒洛尼或迦拉达的教会（见这些书信的题目；亦见罗 1:7；哥 1:2；斐 1:1）。因此，根据保禄，有许多教会（得前 2:14；格前 4:17；11:16；16:1；格后 8:1）。尽管这字常用以指个别的教会，但对他来说，它首要的意义是指整个团结的教会（迦 1:13；格前 10:32；12:28；15:9；斐 3:6）。这在厄弗所书和哥罗森书特别明显。普世教会是从个别教会显示出来的（参阅格后 11:2）。很多时候保禄也加上所有格；天主的(*tou theou*)，以表明他所了解的普世教会是旧约天主子民的承继者（得前 2:14；得后 1:4；格前 1:1；10:32；11:16, 22）。他比宗徒大事录的用法更进一步，

6 教会、信仰的奥迹

他常说「在基督内」或「基督的」教会，对他来说，这两个词和他最有特色的短句「在基督之内」(en Christo) (得前 1:2; 2:14; 得后 1:1; 迦 1:22; 罗 6:16) 是同一回事。这个细微的差异，比宗徒大事录更清楚地带出从旧约过度到新约天主子民的过程，它的持续性是保存的，基督自己形成新的天主子民并赋予它特殊的性质。

除了 ekklesia 一字之外，初期教会还有一系列的称号，其中最重要的有：基督奥体，圣徒 (Disciples, the Saints, 中文译文都译作圣徒，见宗 9:13, 32, 41; 26:10; 罗 15:25f., 31; 格前 6:1; 格后 8:4; 9:1, 12)，贫苦圣徒 (罗 15:25f.)、信众、被拣选的 (罗 8:33; 哥 3:12; 弟后 2:10; 伯前 1:1; 2:9)，弟兄、受召者 (罗 1:16; 格前 1:24; 参阅罗 1:7; 格前 1:2)，真以色列、天主的以色列、在圣神内的以色列、亚巴郎之子、天主的子民、天主的居所、天主的殿宇、选民、天主的仆人、陌生人、朝圣者。每一个称号都显示教会特别的一面；不过，所有这些称号都假定一个团体，他们由天主所创始的救恩所连系。

2

教会是一个奥迹

除了所有的语意学问题之外，我们称之为「教会」的，代表天主透过基督向人类并藉此向每一个人自我表达的奥迹，同时也是受天主的自我通传所塑造的这个社团本身的奥迹。教会是耶稣基督（实在是天主圣三本身）的奥迹之一项元素。当然，如果把教会与耶稣基督看作同一回事，这未免夸大。这也可能导致和初期教会的基督一性论(monophysitism)同样严重的错误。教会不是从耶稣演变出来的进化形式。教会一方面是天主透过耶稣基督，在圣神内召集人的一个奥迹，另一方面是人自由地决定的奥迹。基督加上教会当然比只是基督多，否则，就是低估人的自由决定的价值。不过，我们也不能按这种方式而推论说：圣言和受造界比只是圣言多；因为我们在此讲的不是圣言而是成了血肉的圣言。

由于它的奥秘性，教会不能有一个严密的定义。而且，一个严密的教会定义，必须包括教会历史生活过程

8 教会、信仰的奥迹

中所有的主要元素，包括它将来的形式，但后面这一项是我们现在尚未知道的。

除了一些初步的尝试不算，对教会的本质作神学上的探讨应该是始于十二世纪末期。那时最关心的是宗座权与君王权的关系。不过，直到我们自己这个时代，教会才对自己有确定的诠释（在梵一取得部分的成功之后）。这个延迟的发展，可能是因为教会也和大部分人类的社会一样（也许这也证明它是人类的社会之一），只在它的运作受到阻碍时才鉴定它自己。梵二也没有给教会作出一个确实的定义。它提供了几个与圣经有关的描述，但也不曾尝试把它们组合成一个统一的概念。不过，梵二以天主子民作为教会的概念时，曾订立了一个指导原则作它析论的基础。由于使用这个概念，梵二宣言与教宗碧岳十二的「奥体」(Mystici Corporis) 通谕有一主要的差异，在教宗的通谕中，基督的奥体是一切教会学的基础。不过，不应该把两者的差别视为本质的对立。这两种说法都能在圣经中找到。两者都在张力的统一之下相连。这只是重点不同或透视点不同的问题，而不是教义上的差异。这样的分别，即使在梵二也是不很明显的，其实教会是基督的奥体这个概念里，实在已包含了天主子民的概念。基督奥体的意象，表达了旧约和新约的天主子民特别不同之处，而天主子民的教会概念，却维持着旧约与新约的持续性。而且天主子民

的概念可以更强而有力地带出教会之内个人的元素，因此比较接近我们这个时越来越重视个人价值的心态。它更倾向民主的意识，但又不明确地标示教会是一个民主政体。

那么，大公会议并没有接受巴拉迈 (Robert Bellarmine) 或 墨尔乐 (Johann Adam Moehler) 著名的定义。巴拉迈的重点是界定教会的成员而不是教会本身，他说：「教会是由人结合而成的。这些人由他们所宣认的同一基督信仰、他们所参与的，由认可的牧者所主持的圣事以及最重要的、基督在世上的代表罗马教廷所联系起来。」（见 *De eccl. mil.*, 2）根据墨尔乐，教会是天主子不断地以人性的形式，在人之间出现，常常更生自己，不断再生；教会是天主子持续的降生为人；对于忠诚的基督徒，教会就是圣经所称的基督的奥体（见 *Symbolik*, Paragraph 36）。第一个定义并没有说明教会的神圣根源，而第二个定义却有陷于以基督为中心的神秘主义的危险。

只要我们保留教会是天主统治的开始和工具——天主之国以隐蔽的种子的形式，确实地、动态地临在教会内——的意义，我们可以给教会以下的定义：教会是新约所提示的天主子民，以基督奥体的身分生活和行动，为承行天主的旨意和为人类的救恩而服务。

因为教会是一个奥迹，所以它是信仰的一个对象。

10 教会、信仰的奥迹

我们可从科学的或先于科学的学科所得来的洞见，界定教会的意义，也可以从现象学的观察、历史的调查、心理学的分析、宗教的科学研究等等来解释教会。但教会的真正意义，只向信仰者启示。因此，应该正确了解「信仰教会」这个短句，这是很重要的。奥思定认为：信仰天主、因为天主而信仰、和带着信仰而接受由天主所通传和保证的真理，这三者是不同的。他这个区别也是神学一直以来普遍地接受的（见 *Tract. in Joann.*, 29, 6, *credere in deum, credere deo, credere deum*）。第一种，信仰是个人与天主的私人接触，人把自己交给天主。这信仰与爱有关。这不只是从理性上肯定一种言论，而是整个人向天主投降。在这种信仰里并不排除对真理的肯定，不过，它的基础不在真理上，当我们说「信仰教会」，我们的意思是说：教会是信仰的一个对象。这一点我们从宗徒信经以及其他所有信经中可见到，我们首先宣布信仰天主、父，然后信仰天主圣子，然后信仰圣神，接着与此相联的是：信仰教会（见 Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum* 〈Freiburg: Herder, 1965³³〉，以下简称 DS. 中文：邓辛疾、萧默治著，《集信理伦理大成》，施安堂译为：《天主教会训导文献选集》，台北，1975）。

Ⅱ

基督的教会 和 圣神的教会

没有教会学就没有正确的基督学，因为基督奉天主派遣到人类中间，召集人们聚集在他左右，以作为人类救恩的基础和中心。没有基督学也没有正确的教会学，因为基督是教会生命的根源和教会的主。我们应从基督而不是从一个普遍的社会概念了解教会。基督学的观点包括根源和存在两个层面。基督是教会的根源，同时是它的存在和生命持续不断的基础。因为他是以受光荣的那一位的身分和 在圣神的层面上成为教会的存在和生命的基础，所以基督的教会也应该视为圣神的教会。

3

耶稣基督、教会的根源

旧约的天主子民和耶稣建立教会的意向

现代一般都同意，教会的根源要追溯到基督，至于教会如何来自基督的问题，至今仍没有定论。当代的基督教神学家（例如 W.G.Kümmel）一般认为经过耶稣被钉死的震撼之后，因为复活节和圣神降临节的经验，门徒们再度聚集起来，其实这一切都在耶稣的预料之中，不过，门徒自以为是个末世的救恩团体，与以色列人民处于敌对地位，这却不是耶稣想要见到的事。他们也根据耶稣期待天主之国很快便来临，以及他自认被派到以色列家寻找迷失的子孙（玛 10:8）这种种事实，相信耶稣自己没有意思建立一个教会。因此，他们对于一般视为耶稣有意建立教会的圣经章节：玛 16:18（宗徒佔首席的许诺），提出严格的查问。另一些基督教神学家（例如 K.L.Schmidt; A.Oepke; O.Cullmann），他们与天主教观点不同之处是他们虽然承认伯多禄宗徒超越其他

14 基督的教会和圣神的教会

宗徒，但不接受承继他的地位的概念。

为反驳耶稣没有意图建立一个教会的说法，让我们首先指出（亦见本书卷二），耶稣断定，在他的死亡和天主之国完全体现之间，会有一段相当长的时间，同时，前所引的玛窦福音(16:18)并不是证明耶稣有意建立一个教会的唯一圣经章节。不过，我们得承认，耶稣其实认为自己是奉派向整个以色列人民，而且只向他们宣讲救恩的讯息。在整个民族之内，组成一个特别的、就像法利塞人或谷木兰团体那样的团体也非他所愿。耶稣在世时确实也没有教会。它是在复活节和圣神降临节的时期，并基于这两个经验而组成的。耶稣在世时曾用他的生命、言论、行动、作为形成教会的准备，但他并没有组成教会。

准备工作包括确立教会发展的基本元素，并许下将透过教会的组成而实现的许诺。如果旧约的天主子民接受了耶稣的救恩讯息，那么，先知曾以多种不同的方式预言过的旧盟约的革新就会实现（参阅耶 31:31）。那样，救恩不但从犹太人而来（若 4:6），而且，救恩也永远留在他们内。耶稣要创立一个与旧约的天主子民不同的新团体这个意念，始于事实越来越明显，他的救恩使命要失败，而且要被认为是人民的一个耻辱，死亡的命运就摆在他面前。这种说法意味着耶稣对他自己的一生和他的命运，并不常有清晰的概念（这个问题曾在卷三

讨论过)。相反，在他的一生中，他必须不断聆听天父的委任和按他自己的良心（基于他自己的存在而发展的）而实践它。他不是像一个演员那样，按剧作家预先写好的一个角色而演出他的一生，他也不像演员那样，预先知道一切，只是顺序把一生的情节表演出来。因此，我们可以说，他预备建立教会是始于犹太人拒绝他的讯息。

按此，召集门徒和拣选十二宗徒不一定是旨在建立一个教会。反而这主要是为了委任特定的使者，把天主之国的救恩讯息，带到各大小犹太城市和乡村。这样，先知所预言的盟约的革新，就可以实现。不过，当犹太人抗拒信仰的态度越来越清晰和具体时，门徒和十二位的召选也开始蒙上另一种作用和意向。

旧约的维系长期以来——其实从一开始以来——一直受到它的人类盟友所危害。它有一个非常烦扰的历史。它是按法律 (Torah) 在各个历史阶段——在与诺厄、亚巴郎及梅瑟的盟约中建立的。这盟约是天主白白送给人的一份礼物。亚巴郎成了以色列的十二部族（支派）的祖先。

脱离埃及之后，以色列的十二部族终于组成一个国家，盟约的法律宣布了，也被接纳了，更加上了立盟约的祭餐（出 24:1f., 9ff.）。最重要的是天主，虽然祂是万邦的天主，但以特别的方式作以色列的天主，而以色

16 基督的教会和圣神的教会

列是祂的子民。这事的后果是以色列人民获得一个困难的、甚至不可能的负担：他们不能成为一个象其他国家那样的国家，他们必须承担一项特殊的工作，崇拜唯一的天主并向其他民族宣告祂（出 20:3-23）。很明显，这样的国家生活并不容易，要像其他国家那样过日子的诱惑是永远不会消除的，人民一次又一次地离天主而去，即使在他们被选和组成天主子民的那一刻也如此；在面对邻近国家的政治、经济、文化和军事力量时，以色列不曾寻求天主的保护，反而信任与敌国类似的力量。这种不信任天主的表现，招来天主的判罪。从公元前八至四世纪，有不少天主派遣的先知指出这种行为可能招致的后果，显示天主的审判，同时也许诺，如果人民重新遵守盟约，他们仍可获得天主的恩惠。他们也预言将有新的盟约，但没有启示确实的形式（耶 31:31-34；欧 2:20 f.；则 37:15-19；依 54:11-15；依 26:19f.；则 40-48；依 53:3 f.）。

直到耶稣开始活动之前，新约的形式一直是一个没有答案的问题。从新约的著作我们知道，耶稣是从旧约的天主子民而来的盟约代表。因为他来是为了肯定天主对祖先的许诺（罗 15:8；弗 3:6；迦 5:13；谷 1:15；宗 2:36；13:32f.；26:16；希 8:8 等）。

不过，以色列拒了他。他知道自己默西亚，但他是一个没有民族的默西亚。他必须组织一个新的默西亚

子民。这位默西亚必须为派遣他的父预备一个新民族，因为他不能对旧的完成他的任务。从这个意义说，聚集在耶稣身边的团体，由于脱离原有的伦理根源而获得了普世性的意义。它应该成为精神上的新天主子民的母体。天主的计划是不能收回的。犹太人抗拒默西亚不能使许诺给亚巴郎的许诺成为虚幻（罗 9:6）。人的不忠不能损坏天主的忠诚（罗 3:3; 11:29）。天主立盟约的旨意必须透过历史而继续推行，一直到达到救恩的目标为止。新的天主子民必须接替以色列的历史使命。一个新的救恩团体，它应该接受天主向亚巴郎发出的召唤，成为亚巴郎真正的、精神上的后裔，这样他们才可以称亚巴郎为父（罗 4:12-16; 9:6-13; 迦 4:20）。

天主的召唤也伸展至外邦人。他们也受召加入由亚巴郎开始，在梅瑟内达到保证的盟系之中。召叫他们的天主，也是亚巴郎、依撒格和雅各伯的天主（谷 12:26）。外邦人——从东到西、南到北——要在天主的国内与亚巴郎、依撒格和雅各伯一同坐席（玛 8:11f.; 路 13:28f.）。将来，救恩不会与一种国籍相联。到那时为止，重要的区分线是在国与国之间，但从那时以后，区别线应该在受洗与未受洗之间画分。同血缘再也不可能作为救恩的基础。不过，正因为这样，犹太人也不会完全被排斥在盟约之外。有一群「遗民」留下来（罗 9; 参阅依 1:9; 8:14; 10:22f.; 28:16）。这些从旧的天主子民

18 基督的教会和圣神的教会

遗留下来遗民和新受召的外邦人，将合起来共组新的天主子民，形成教会。因此，在亚巴郎内确立的天主盟约的持续线并没有切断。

不过，新与旧之间，有很重大的区别。新的秩序出现，带来旧约子民特有的宗教和政治生活不分的解体。然而这种切断是从上传达下来的，并透过另一种持续性而达成。天主是带着同样的爱并在盟约的各个时期内走向人。

教会的建立

这个奥妙的、神圣的、辩证性的耶稣被钉死的事件中，这个同样是犹太人和外邦人的耻辱、这个天主子民拒绝天主派遣的默西亚事件，成了新人类、人与天主新盟约的新承受者的基石。耶稣之死是耶稣为以色列和所有的人而受的苦（迦 3:13; 格前 11:24; 格后 5:14, 21; 罗 5:6-8; 8:34）。

从默西亚明确地被拒绝这事来说，召集门徒和拣选十二位的意义更显重大。而且从这时开始，基督也开始直接为教会作预备工作。其中最重要的是建立共融的聚餐，这是他死前与他的门徒共进最后晚餐时做的。同时，有同样重要性的是对伯多禄的承诺。从这个关键回溯耶稣的一生，他所做过、讲过的一切，都有新的、指向教会的意义。我们可从几方面来看。

降生、死亡、复活和派遣圣神作为教会的基础

圣言的降生和他一生的过程——特别是他的死亡、复活和派遣圣神——是教会最基本的基石，但是只从三者之中任何一方面看教会都是一种狭隘的观点。既然耶稣的全部生命，圣言成了血肉，是教会建立的基石，我们不能把耶稣基督的救恩事件的各个时期分开。它们形成一个救恩的单元，是一个自然的整体。

因为耶稣是天主的核心宇宙概念，所以他不但与他自己的、他之后的时代有真实的关系，同样也和他之前的往昔有关系，正因为这样，有些教父见到在基督以前教会的预象。这由他们常说「从一开始的教会」或「从亚伯尔以来的教会」可证明。此外，他们也常认为教会的形象是天主在具体创造以前形成的圣神的领域。我们在卷三讲过，天主的自我发言，凝聚于天主圣言的内在位格内，从远古以来便指向降生成人。我们可以说，天主的自我发言从永恒以来就立意把人们聚集在降生成人的圣言左右，不过不是重复以二性一位结合的形式，而是以奥妙的形式，与降生成人的圣言结合，在天主面前，以兄弟的身分代表人类。这种结合通常被形容为奥妙，因为它不能以哲学的范畴表达。寓意的说法就是「基督兄弟情」。这样一来，教会最深最深的根源就是「没有根源的天主」。教会也像降生为人的圣言一样，在整个受造界的背景之下，构成永恒的天主自我发言内

20 基督的教会和圣神的教会

的一个主题——就是说，在父与子爱的交谈之中，在圣神内达到完美，成为那个天主的「我们」。

与圣神特别有关的另一个概念就是：降生为人的圣言在圣神内，达成他的生命与死亡。复活后他成为一个被圣神所渗透的存有，以致他「派遣」圣神降至他的追随者团体里来，而他自己就在圣神内临在教会内。

因此，教会是天主圣三的工作，意思是它由天主圣三创造，由天主圣父透过圣子在圣神内创造；不过，它也反映和参与天主圣三的生活。它自己的统一的根据是天主的结合（根据希腊神学，即在无始的根源、在父之内，根据拉丁神学的解释，在天主的本性的合一内）；而它内的多元式的根据和典型，是天主有三个位格的本性（参阅弗 1:1-5；教会宪章，4；大公主义法令，2）。我们可以说，希腊教父的圣三观下，教会生活在透过降生为人的圣言，在圣神人格化的爱的气氛下朝向天主的运动之中。圣神的爱的气氛是确定天父子民的气氛。按这个观点，教会常是一个事件，常在它的语言和行动中，超越自己走向天主。具体地说，根据希腊的圣三概念，主教是分施救恩的天父的形象；众多的司铎和教友，是代表所有人的耶稣基督的形象；结合所有人的爱是圣神的形象。

至于降生为人的圣言在教会起源中的角色，我们要从一个新人类由他而开始这个事实讲起。援用保禄宗徒

的词彙，第一位亚当是落在罪的力量之下的人类始祖。耶稣，第二位亚当，成了脱离罪、死亡和法律而进入自由与爱的人类始祖（格前 15:22, 45, 47; 罗 5:12-21; 路 3:38）。他成了人类之中第一个可以而且应该与天主并与人彼此修和的人。教父们以一句「在耶稣本身已凝聚一个完整的新人类」概括以上的思想。他就是完整的人(whole Man)，是天主一心要造成的人，天主的国和新创造都要在他内体现。这个理论与大部分教父所主张的基督承受一般的人性这种说法相联。这一派神学认为，在一个相当真实的意义上，只要在耶稣这人之内涵摄人类，他就是整个人类。从这个意义上说，教会——聚集耶稣左右并信仰他的人们——是在时间内逐渐展露耶稣内的一切。也许有人认为这个论点带有真知派思想的色彩，不过，教父在此主要是解释耶稣是一个新纪元的开始。宜仁提出人类在耶稣基督内重现的说法。奥思定重复宜仁的观点。天主在耶稣这人之内的降生，在耶稣来说这必定是天主与整个人类身体的结合，好使一切都能参与耶稣的生命和活动之内并以他为首。我们不应该狭隘地把天主降生为人看作在某一时刻内的一个单独事件；我们必须动态地看，要明白这是耶稣全部人性生命的体现。教父常说教会从耶稣肋膀的伤口产生，以这个意象说明耶稣之死对于教会形成的意义。

如果说教会源自门徒对于耶稣救赎性的死亡与复活

22 基督的教会和圣神的教会

的共同信仰，或者源于门徒要保持团结的意愿，这是忽视新约有关教会建立的作证。实际上，耶稣的生命，是教会建立的本体基础。不过，他要积极建立教会的意愿也很重要，不只对教会的具体形式有意义，对它的结构更重要。从降生为人这个本体的基础上，出现了死亡和复活，也就是出现了耶稣要建立一个教会的确实意愿。这个意愿最真实的表现就是派遣圣神。不过，在此我们要重复的是，耶稣的意愿，首先是革新旧约的天主子民；只是到了他的公开活动的末期，由于他们明确地拒绝信仰，耶稣才转向建立一个末世（终极）的社团，它将是这个民族的延续，然而与它完全不同。

4

教会的准备

感恩祭

在这一章里我们要讨论，耶稣在他生命的末期为教会预备的最重要的事。其中最重要的一件是告别宴，这是他的追随者以后永远要为追念他而举行的庆典。我们特别重视这个纪念的聚餐，因为它将成为日后教会生活的中心，同时也因为在它内结合了耶稣为教会预备的其他事件（参阅 K.Schelkle）。

在他被钉的前一晚，耶稣与十二位按例举行逾越庆典，这是为纪念出离埃及和订立西乃山盟约的晚餐。如果我们接受许多神学家的观点，认为这个感恩的晚餐不是犹太人的逾越晚餐而是普通的犹太节日晚餐，这也不改变它主要的结构，不过要失去一部分象征的意义。根据路加的记载(22:18)，耶稣一开始进餐时便向门徒宣布，直到逾越晚餐在天主的国内成全之前，他不会再与门徒一同庆祝它了。他所想的是，到那时天主的国再也

24 基督的教会和圣神的教会

不是隐蔽的了，那时天主会明确地向所有人及整个受造界施行祂的救赎。他所走向的、此刻又郑重地向门徒预告的死亡，以及与死亡分不开的复活，要正式结束过去的盟约而开启另一个新的。在他受难前一晚的告别晚餐是旧的庆典结束，预期新的开始。耶稣只邀请那十二位，那常与他一起的核心圈子参与这个庆典。每一次聚餐都是兄弟共融的象征，但耶稣与他的宗徒举行的这个告别晚餐，却从更深更独特的幅度表达聚餐的意义。因为他不但与门徒像兄弟一般一同进食，他把自己交给他们作食物。他这番话：「你们拿去吃吧！这是我的身体；你们拿去喝吧，这是我的血」，确实表示他无条件地把自己交给他的门徒。他们可以在信仰中密切地与他结合而为一，又彼此前所未有的结合而为一。直到那天晚上以前，他们已是精神上的好兄弟，但就在那一晚，他们成了亲骨肉。在那一刻，他们在耶稣内结成一体。保禄说：「因为饼只是一个，我们虽多，只是一个身体，因为我们众人都共享这一个饼。」（格前 10:17）耶稣透过聚餐的象征，把自己交给门徒，他更藉饼和酒表示他把自己交给他们的方式是强烈而密切的、是空前绝后的。值得特别注意的是耶稣讲到擘开的身体和倾流的血，这表示他整个的存在就是以所有人的名义，无条件地向父投降，同时这也是无条件地向人类投降。

我们可以假定耶稣死前的告别晚餐，即使它本身不

是逾越节晚餐，也有犹太逾越节晚餐的格式。我们已指出，这个犹太逾越晚餐是纪念性的聚餐，为纪念出离埃及和在西乃山上订立盟约的庆典，因为这两件事对于建立旧约的天主子民，有根本的重要性。但在举行这纪念性的聚餐时，基督从基本上改变了它的意义。他讲到一个「新盟约」，清楚地指出，天主本着绝对自由的拯救意愿，主动地建立一个新盟约以取代旧的。正如旧盟约是以血订立的一样，新盟约也将以耶稣基督自己牺牲性的血订立。因此，耶稣这番话就结束了过去的救恩时代而揭开了新时代的序幕。当晚在主的晚餐厅所发生的事，对于人类的救恩，有新纪元的意义。这一餐也是合法地纪念旧盟约最后的庆典和在新纪元内第一次举行的庆典。因此，耶稣的告别宴是教会最基础的集合。逾越餐是在出埃及之前吃的，因此是一个出发的象征。耶稣的告别宴是一个新出发的象征，是朝向解放的出发，这是从另一个被奴役的解放，和以前天主透过梅瑟而为以色列部族带来的解放不同。这次是从罪的奴役解放出来，同时也是一个脱离过去的天主盟约的运动；这是天主子民的新移民行程的开始，这次要穿过忧患苦难的沙漠而朝向那遥远但绝对肯定的将来，在此，天主的国要在光荣中突破一切而临现。

「这样做以纪念我」（格前 11:24f.），耶稣这句话是很重要的。他预见有一个很长的时期，他不会具体地

26 基督的教会和圣神的教会

临现在他的追随者面前（谷 2:20），但他会临在纪念他的庆典中；不是以空洞的纪念，而是以被实相所充满的语言庆祝的庆典。他以自我的牺牲，并以自己的复活，开启新而永恒生命，又以这个身分，与他的追随者共在一起，直到时间的终结。不过他不想以光荣之主的身分临在；他要在不断地圣化他的追随者中把自己交给他们。这个纪念餐的庆典，使新的信徒与仍然保持旧礼仪的旧天主子民，截然分开。这个纪念餐标志着新的纪元，也将成为新的天主子民的特色，尽管不同的基督徒团体可能以不同的频度和密度举行这个庆典。

这个庆典是宗徒以及他们的承继人一切圣化、教导和管理功能的基础。它是教会末世存在的中心。召集门徒，特别是选择十二位的目的就是为将来举行这个庆典。虽然有一小群新信徒仍然参与旧约的礼仪，但新约的特色却从他们在家举行的庆礼表现，特别在这个纪念庆典中，常有「主请来」的恳求（格前 16:22）。这个纪念庆典，其实不只是追忆已离去的主，同时也不断更新对他再来的希望与等待。这样一来，它的视线便从过去急转而望向将来。这庆典在预期将来的期望中举行，于是，每一个庆典便蒙上一种终极的意义。

与这庆祝告别宴的新诫命相符的另一条盟约的新诫命，就是爱的诫命。凡是聚集起来，举行纪念主的庆典的人们，应该在爱中团结起来，因为这正是在它内临在

并活动的主的爱。我们认为，若望福音记述的耶稣临别赠言，应该连着告别晚餐了解，这些讲话介绍并阐明告别晚餐的意义（若 14-17）。

召叫门徒和召叫十二位

现在让我们解释耶稣建立教会的其他活动，当然这些活动必须连着感恩祭而了解的。这样一来，我们又要再看着召叫门徒和拣选十二位的事件了。召叫门徒（谷 1:16-20；玛 4:18-22；路 5:1-11；10:1-2）使人想起承担天主特别任务的旧约人物（亚巴郎、梅瑟及众先知），特别是梅瑟的七十位助手。与其他的教师相反，耶稣自己选择他的门徒。他并不曾以一个特别的传统或学派束缚他们，而以他自己维繫他们，这也是他和别的教师不同之处；他的门徒不能被称为学生，他们是受召与他共组永久团体的门徒。

十二位，可能是从门徒的圈子之内选出来的，这是耶稣的公开职务中最重要和最值得他自豪的事件之一（谷 3:13-19；玛 10:1-4；路 6:12-16）。十二位常被称为门徒或宗徒（例如：格前 15:5；若 6:67 以及对观福音的传统）。召叫的时间或其他细节都不能从历史上确定。十二位的拣选完全由耶稣主动，完全由他一个人决定，谁应该成为这个圈子的一部分。那些被召进这个十二位的圈子内的人，事先没有可能作任何准备。耶稣自己对

28 基督的教会和圣神的教会

这事的重视可由他事先为准备此事而祈祷一事可见。这个真正献身于他的小圈子，当犹太主义的宗教领袖拒绝他，热情的群众冷却而且转变为敌视他时，他们仍然追随他左右，他们将是首先被引进天主之国的奥迹之人（谷3:34）。耶稣只向他们揭露默西亚的奥迹。苦难的预告和真正门徒的训练，也只是为他们而设（谷8:31; 9:30f.; 10:32f.; 玛10:5-33）。前面已指出，只有他们十二位才获准与主庆祝最后晚餐。即使这样，他们对于耶稣必须宣讲的一切，仍然相当迟钝（玛8:17f.; 8:32f.; 9:10; 谷4:40f.; 6:50-52; 9:5-7,34; 10:24; 10:38-41; 14:37-50）。甚至复活以后，他们仍然把天主之国和地上的、包含世上的地位、权势和荣耀的王国相混（谷10:35-37; 路24:21; 宗1:6）。

在古代的东方，十二这个数字，有特别的象征意义。这个数字对以色列人特别神圣，因为有十二位圣祖和从他们传递下来的十二支派，（玛19:28; 宗26:7）。对于以色列，这个有十二支派的民族，十二人的拣选，无疑是对十二位圣祖的回顾，他们是以色列的象征，同时也是圆满的象征。十二支派的复兴将在默西亚的年代出现。由于耶稣被拒绝，他们反而成为新的天主子民象征式的预象，是新的默西亚救恩团体的圣祖。当耶稣选择十二位时，他暗示：现在是一个新的十二支派、一个复兴的以色列兴起的时候了。

当出卖主的犹达斯自杀后，他的空缺必须填补，这时十二这个数目字的意义就更显著了。耶稣派遣他所选的门徒和他指派的十二位去宣讲天国、治病、复生死者，洁净痲疯病者和驱魔（谷 6:7-13; 玛 10:5-8; 路 9:1-6）。这些创始的任务，只限定在以色列子民的范围之内执行。当那些被派遣的人完成任务后，他们回到耶稣那里，向他报告他们所教导和所做过的事。

「宗徒」这个名词

是耶稣称十二位为「宗徒」、特使，或这个称呼来自路加或宗徒时代的传统（路 6:13; 9:10; 22:14; 24:10; 但参阅路 9:1, 12; 18:31; 22:3; 22:47; 宗 6:2），这些都是次要的问题，重要的是，十二位从一开始已形成一个「集团」(college) 或一个受召并委以特殊任务的团体（参阅谷 3:14; 玛 10:1f.; 谷 6:7; 路 9:1; 6:13; 玛 10:5; 11:1; 19:28; 20:17; 26:14, 20; 谷 11:11; 路 8:1）。

无论怎样，「宗徒」这一词在圣经出现的次数非常多，因此需要对它作较详尽的解释。我们说这个词含有特殊的意义，它是一个专门名词，这是不错的。宗徒的组成，可在后期的犹太法律机构 Shaliach 内找到先例。这个机构的根源要追溯到旧约（参阅编下 17:7-9），不过它确实组成的日期也是在耶稣的时代。Shaliach 可以是一个单独的代理人或者一小组人。

最重要的是有关授权的事。可以委任 Shaliach 做任何工作。它的基本的法律原则是：特使是他所代表的人本身。不过他有责任准确地执行他的任务，不是机械式地执行命令，而是有意识地策划和决定下一个任务。基督将这个犹太组织加以修改以适合他的目标，填入宗教内容，并把它从法律的范围转到启示的范围。这些受召的特使只有一项任务，就是代表他。他把从天父得来的全权转移给宗徒，他们可以独立地、负责地运用这些权柄，当然他们必须时常以他为依归。因此他说：「听你们的，就是听我；拒绝你们的，就是拒绝我；拒绝我的，就是拒绝那派遣我的。」（路 10:16）这样一来，透过耶稣亲自授权，宗徒是身负权柄的天父的代理人。如此，拒绝宗徒就等于拒绝天主（参阅若 15:20）。

当耶稣感觉到他的任务，将因为犹太人的反对而受挫时，便有这种在意义上经过修正的授权宗徒的事出现，这可由他向宗徒们披露他苦难的奥迹一事可见，他的揭露不但使他们感到意外，更使他们感到恐怖。这个讯息特别在他的告别晚餐中披露，当时受邀请的只是新的天主子民的基本成员，他们也受任命，将来要为纪念他的死亡而做同样的事。召叫是在复活节之前进行的，但后来，复活的主更新了他们的被召选，并要以他们特别任务作为保证。只有在这时，他们才正式成为宗徒。他们奉耶稣委任为他作证，证实他就是默西亚和受光荣

的主。复活的主曾显现给他们，因此，他们可以为他的复活作证（玛 28:18-20；宗 1:8）。

至此我们可以清楚地看到，构成一个宗徒的实质是什么。其中包括两个要素：与复活之主的接触和直接得到他的任命（路 24:48；宗 13:31；2:32；3:15；4:20；5:32；10:39-43）。不过这两个要素也意涵着第三个。受委任的宗徒必须在主生前与他共处过（宗 1:21f.）。经验复活的主和在世上生活的耶稣，这不但指熟悉他的各种事件而已，也必须了解救恩事件的精神（参阅若一 1-4）。正如只是在耶稣生前直接与他一同生活但没有得到他的授权，不能成为宗徒一样，只接触过复活的那一位而没有授权，也不能成为宗徒。

受耶稣召叫和他的授权是不可或缺的两个条件。不过，对于「宗徒」的理解却由派遣的圣神所启发的，反过来，圣神的启发之前，必须先获得基督的任命。因此，宗徒的责分，应该同时从基督和圣神理解。^①

这个「宗徒」的概念引出一个严重的难题，按此义，保禄是否可称为宗徒。他与耶稣在生时没有联系。甚至大马士革途中发生的事件，与复活的那一位显现给其他的宗徒的事件，有本质上的不同。不过，保禄自称是一位宗徒，但不受人的召叫而是由耶稣基督，并由使耶稣自死者中复活的天主父所召叫的（迦 1:1f.）。保禄以最清晰有力和激烈的言辞，为他自己得到授权成为宗

32 基督的教会和圣神的教会

徒的事辩护，并对抗企图破坏他的工作的犹太捣乱分子（参阅迦 1:6ff.,; 罗 1:1），他相信耶稣亲自召叫了他。虽然他不认识历史的耶稣，他自信自己与耶稣的言行密切结合。他无意宣讲一套新的福音，只愿尽力宣扬较早的宗徒传给他的喜讯。尽管他对他所承受的福音有独立和自由的解释，他仍然以他所承受的作为他自己的宣讲的准则和规范。在圣神的启发下，他深入地阐释较早的宗徒传给他的讯息，甚至形成了他自己的、解释传统的福音（参阅迦 1:13-20; 2:2; 宗 9:26-30; 格前 11:23-29; 15:5）。他所传的福音其实与早期宗徒所传的相同，是有关被钉死和复活的主；是有关耶稣就是默西亚的初传 (kerygma)；是天主举扬的那一位。较早的宗徒接纳他为宗徒，不过，他们不能把他收纳在十二位之内，虽然他也受了洗（宗 9:18; 22:16），而且，我们也没有见到其他宗徒作过类似的事。使保禄与其他宗徒，特别是与伯多禄对立的事，是他认为犹太人的割损礼对于人获得救恩不是必要的——就是说，人可能凭他自己的努力取悦天主的想法，不是得救所必须的，他能分清楚怎样的努力对于救恩才是必须的。在此，我们涉及一个最根本的问题。不过，在这件事上，保禄只不过以直率的、明确的言辞，陈述早期的宗徒对于耶稣基督救恩行动的信仰所包含的要点，他甚至在其他人的面前为伯多禄辩护（宗 15:6-21）。基本上说，这个问题只有是或否：人或

是凭他自己的努力获得救恩，或者垂手接受天主赐予他的，作为一份礼物的救恩。没有人像保禄一样，能对这个问题的是或否的性质，把握得这样清楚。不过，原则上，在信仰方面是没有矛盾的，矛盾只是在入门的规则，要成为基督徒，是否必须行犹太人的割损礼；值得注意的是，在后世称为耶路撒冷的宗徒会议上，保禄被委任专责向外邦人传福音的工作，其他的宗徒却在犹太人中间工作（宗 15）。虽然这种划分，宗徒们也没有特别严格地遵守，不过这个决定本身有着根本的意义。早期的宗徒很明显，相信派保禄向外邦人传福音是符合耶稣的命令：把福音传到地极（迦 2:7；宗 15）。而保禄自己也努力与耶路撒冷的教会保持联系，这从他为耶路撒冷教会的穷人募捐了一笔巨额捐款一事可见（罗 15:26-28；格前 16:1-3；格后 8:9ff.；宗 24:17ff.；迦 2:10）。

要注意的是，在圣经里，「宗徒」这一词偶然也有较广泛的涵意（参阅格前 9:1, 5f.；罗 16:7；迦 1:19f.；格前 4:6, 9；得前 2:7）。大概它不久就失去原来的意义了。

宗徒的权柄

当耶稣开始察觉犹太人对他的抗拒后，他对于任命十二位的想法也有所改变了。他从更清楚，或者更广泛的角度解释宗徒们对于将要组成的新天主子民的权威。他

34 基督的教会和圣神的教会

说：「凡你们在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你们在地上所释放的，在天上也要被释放。」（玛 18:18）这些话取自犹太教师的用语，很可能只是对十二位说的，目的是向宗徒传递一种三重的权柄。首先，他们可以宣布禁止或准许的事，但他们也有权加给或取消一项义务，逐出教会或重新收纳，宣布一项禁令或解除它。当十二位在天主的家里执行法纪时，他们必须有权威决定在天主面前什么是对的，就是说什么是准许的、什么是禁止的。执行法纪的权柄有训导权作为它不可或缺的先决条件。有权威的决策可藉惩罚而执行。宗徒的决策不但应有法律力量更有内在的精神力。它必须在良心的范围内有约束力。宗徒所规定的，也是天主所首肯，并以之为祂自己的决定。服从或不服从宗徒们的法令，原则上是决定人最后命运的条件（参阅玛 19:28）。

耶稣复活后赐予宗徒们赦罪的权柄，这可能是玛窦所说的束缚和释放变异的说法，同时也是对赋予宗徒们的权柄，加以引申的说法。兹引述这段重要的经文如下：

正是那一周的第一天晚上，门徒所在的地方，因为怕犹太人，门户都关着，耶稣来了，站在中间对他们说：「愿你们平安！」说了这话，便把手和肋膀指给他们看。门徒见了主，便喜

欢起来。耶稣又对他们说：「愿你们平安！就如父派遣了我，我也同样派遣你们。」说了这话，就向他们嘘了一口气说：「你们领受圣神吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留。」（若 20:19-23）

透过在洗礼和悔改中的赦罪，人可被接纳或再接纳到基督的信徒团体之内。他获准参与这个纪念聚餐，这聚餐将不断地庆祝，直至时间的终结。授予赦罪的权柄必先有加尔瓦略拯救性的死亡和在复活并在圣神之内的新生命。宗徒的职务是引渡人接受加尔瓦略和复活早晨的救恩果实。

耶稣在世上时曾应许完全的使徒权柄，在他复活后实现了这许诺，并在那次伟大派遣任务中达到高潮。我们在玛 28:16-20 可读到：

十一个门徒就往加里肋亚，到耶稣给他们所指定的山上去了。他们一看见他，就朝拜了他，虽然有人还心中疑惑。耶稣便上前对他们说：「天上地下的一切权柄都交给了我，所以你们要去使万民成为门徒，因父及子及圣神之名给他们授洗，教训他们遵守我所吩咐你们的一切。看！我同你门天天在一起，直到今世的终

结。」（亦参阅路 24:44-49；谷 16:15-18）

这段文字取自礼仪资料；是较后加入福音的，除了耶稣确实的说话之外，它显然是代表耶路撒冷教会的传统。

这段说话可分为三部分：（一）授权之言，是开始也是以后发展的基础；（二）授命教训和付洗；（三）许诺。虽然耶稣在世上执行任务时知道，他受父委任只为以色列人服务（参阅玛 10:5f.; 15:24f.; 谷 1:38），现在宗徒所接受的任务是包括全人类的。因为耶稣的死亡，情况已改变了。最后的救恩已藉着他的死亡和复活达到了，这个喜讯是要向全人类传告的（谷 13:10）。这里有一点我们不可忘记的，耶稣在生时已把他的门徒，从犹太人的团体中标立出来了（参阅玛 3:7-10；路 3:8；若 8:33, 37, 39f.）。宗徒应该归化万邦——即全人类，使他们成为信徒。以色列并没有被排除，因为是「万邦」，这并不单指与耶路撒冷对立的外邦国家；它包括以色列。传道的命令也包括付洗的命令。人由于信仰和接受耶稣的讯息而成为基督徒。这信仰在圣洗中定型。圣洗在此是被接纳到基督的奥体内，与耶稣和门徒共融。

为了避免他们面对着要在天地间完成的使命——一个对所有人的命运、历史和整个宇宙具有决定性的使命——丧失勇气，耶稣加上一个许诺，他要天天与他们在一起，直到时间的终结，这里我们再一次清楚地看

到，由耶稣委任的门徒就是他的代表 (sheluchim)。这意味着他们执行吩咐他们做的一切，不多也不少。他们只能在服从主的情况下完成他们的工作，但他们自己要负起责任。服从不但不递夺他们的抉择，其实这种服从要求人决定选择耶稣，而且不断更新这个决定。这样一来，执行交託给他们的任务时，必然包括人自己的努力。在对观福音里，门徒的责任显得更重要，不过，在若望的著作中，耶稣的责任比较重大。若望比较强调基督与信徒之间内在的，个人的关系和团体生活（若 10:1-16, 27-29; 13:34f.; 17:6-26）。我们可以说，若望的任命之言更清楚地表达门徒与耶稣共融生活中，门徒应做的事的内在性质，就是说它的圣事层面。

伯多禄的任命

所有宗徒都接受的任命，落在伯多禄头上时，它的权柄有特别的条件和极点；获准承继这点就是宗座的基础。在各部福音中，伯多禄从一开始就表现他是其他人的发言人（谷 8:29; 玛 18:21; 路 9:5; 12:41; 若 6:67f.）。对观福音所列的宗徒名单上，他常是排名第一（谷 3:16-19; 玛 10:1-4; 路 6:12-16; 宗 1:13）。「伯多禄和同他一起的」（谷 1:36; 路 5:9; 9:32; 谷 16:7）这一句也充份显示他的优先地位。当耶稣要退到荒野祈祷也是伯多禄和同他一起的人要去找他回来（谷 1:36）。是伯多禄问耶稣

38 基督的教会和圣神的教会

做门徒的赏报是什么（谷 10:28），也是他谏责耶稣免招杀身之祸，以致耶稣要严厉地责斥他（谷 8:32f.），看见耶稣在水面步行，是他要跳到海浪中去找耶稣（玛 14:28-32）。他和雅各伯和若望是最亲近耶稣的三个人（谷 5:37; 9:2f.; 14:33f.; 亦参阅若 18:10; 谷 14:47）。收殿税的人来找的也是伯多禄（玛 17:24f.）。虽然按时序上说伯多禄不是第一个见到复活耶稣的人，但在名单上他是第一个名字（格前 15:5）。这个证明是保禄得自传统的，是一个非常重要的证据，它所表达的正是这一点：伯多禄是耶稣复活主要的证人。

有三个主要的证据可证明伯多禄是受召叫承受特殊的地位：玛 16:13-19; 路 22:31f.; 若 21:15-17。按照第一个，西满回答耶稣问门徒他们认为他是谁：

「你是默西亚，永生天主之子。」耶稣回答他说：「约纳的儿子西满，你是有福的，因为不是肉和血启示了你，而是我在天之父。我再给你说，你是伯多禄（磐石），在这磐石上，我要建立我的教会，阴间的门决不能战胜她。我要将天国的钥匙交给你：凡你在地上所束缚的，在天上也要被束缚；凡你在地上所释放的，在天上也要被释放。」

这段叙述插于玛窦福音中耶稣预言他受苦之前。马尔谷和路加报导了耶稣的问题和伯多禄的回答，但没有玛窦所写授权的许诺（谷 8:27-30；路 9:18-21）。

玛窦这段经文的历史确实性和意义，在释经史上，直到今日为止，一直都有学者热烈地讨论。路德、艾拉斯姆、加尔文认为「磐石」是指不可见的教会，建立在基督或对基督的信仰之上。他们的观点是，只要伯多禄承认耶稣做的是默西亚的工作，他就是那磐石。因此，教会是建立于伯多禄那时所经验并宣发的信仰之上。直到十九世纪的最后十年，这段说话本身的确实性才不被学者怀疑。汉纳 (Harnack) 接受了它是属于玛窦原来的福音，而且是源于耶路撒冷——因为整段经文有彻底的阿拉美语调（血和肉；约纳的儿子的说法；有关钥匙的短句；或玩弄伯多禄和磐石两个同义字；以及阴间的门和束缚和释放的公式）——经文的确实性再也不被许多基督教神学家所怀疑了。经文可从所有古代的抄本中见到，也曾被戴都良、西彼连和奥力振引用过。

我们要注意，耶稣自己并没有使用教会 (ecclesia, church) 这个我们在玛窦经文中见到的字眼。不过，这也不能排除他说过一个新的团体要建立在伯多禄身上这样的说话。为了表达这个意思，我们前面已指出，有不少的公式可采用的。即使「教会」这一词必须从类型批判——即圣传的发展史或编辑批判——的角度解释，耶

40 基督的教会和圣神的教会

稣这番话的确实性也不会因此而受损。

为什么伯多禄会获得特殊地位这个问题是很难解释的，正如我们很难解释为什么在巴勒斯坦，在一个特别的民族、在一个特别的小团体之内，某一位女子被天主选中，孕育永恒圣言的事实。

就伯多禄在初期教会的地位而言，如果我们一方面要解释玛窦这段经文是初期教会的创作，而另一方面却认为伯多禄从来没有承担经文所指示的职位，这里似乎出现一个矛盾。而且，伯多禄享有特殊地位的程度，由保禄的行为可以见到。宗徒大事录也从多方面阐释伯多禄的特殊地位，虽然大事录是在十二位的活动背景之下描写伯多禄的活动的（宗 8:4; 6:2ff.），但伯多禄是其中举足轻重的人（宗 8:14ff.）。向外邦人传道是由他开始的，虽然对此事他的表现不够进取和过分焦虑。

另一个与许诺之言的确实性不同的问题就是：到底这番话是在玛窦所写的背景之下说的，还是由一位编辑，把这段话编入这个背景之内。无论如何，讲话的时间必定是耶稣不得不承认，他对整个以色列人所作的努力收效不大之后。因为从那时起，他就着手筹备一个新的团体，而对伯多禄说的这番话，是这个筹备过程的一个重要的部份。

至于许诺的内容，让我们首先讨论改名的事。根据古代的观念，一个名字不只是一个标籤而已，这表达一

种性格或工作；因此命名是一个很重要的过程。在救恩史中，接受新名字的事，只在一个重要的转捩点时发生（参阅创 2:19f., 23; 3:20; 4:1; 5:29; 16:11; 17:5; 32:29; 41:45; 撒上 1:20; 列下 24:17; 编下 36:4; 户 13:9-17; 依 17:14; 8:3; 62:2; 欧 2:16ff.; 达 1:7）。当耶稣给西满取名（或者是姓）叫刻法 (Cephas) 时，他是表示要给他一项新任务、一个新地位的意向。刻法这个名字并没有取代西满；只不过是加上去而已。耶稣自己一直到最后仍然以西满称呼他（玛 17:25; 谷 14:37; 路 22:31, 34; 若 21:15-17）。圣史们通常称他为西满伯多禄（路 5:8; 若 1:41; 6:8, 68 等），或者简单地称他西满。只有在初期教会，伯多禄宗徒才首先被以阿拉美语的形式称为刻法 (Kepha)，然后以希腊语形式称为 Cephas。保禄几乎常称他为 Cephas（迦 1:18; 2:7ff., 11, 14; 格前 1:12; 3:22; 9:5; 15:5; 参阅迦 2:7, 8）。大概这个名称已成了他的一个正式的名字，因为事实上它象征伯多禄的功能。

照耶稣的说法，伯多禄应该是一块磐石，是教会的基石。在这个许诺里，耶稣采用了一座建筑物的形象（参阅若 2:19; 谷 14:58; 15:29）。为了使他建立起来的建筑物持久和稳固，它的基石应该是一块磐石。但如果耶稣考虑这基石是一个人，问题是，在人方面那一种功能，可给一个团体不可动摇的稳定性、支持和安全感、团结和持久性？这只能是教会的领导。既然教会应有

42 基督的教会和圣神的教会

这种初步的领导性，就应该确保它免受阴间之门的种种危险所威胁——就是说避免受短暂性的威胁。「阴间之门」并不是指邪恶的势力或无信仰、不道德、憎恨或魔鬼，而是指短暂性的威胁。当保禄说基督是教会建基于其上的基石时，他的意思是每个得到基督委任的人不应该宣扬自己只应宣扬基督。伯多禄代表那个就是耶稣本身的基石。它在伯多禄身上显现、活动。伯多禄就是保禄形容的，基督作为基石的那种功能的媒介。

根据厄弗所书（弗 2:19f.），其他的宗徒、先知和有其他神恩的人，都是天主的房子的基石。

磐石这种形象进一步发展为两个形象：天国的钥匙和束缚和释放的隐喻。钥匙是一个象征伯多禄在世上代表主和房屋的主人即基督。按照犹太教师的语言，钥匙移交给他，他便就职成为基督的代表。在基督团体、在天主的新子民内部，最高的立法权属于主的房屋的代理人伯多禄。这项权力包括教导的权威。教师透过讲道、教训和判断，宣讲在法律内列明的天主的旨意，实施钥匙的权柄，引领团体进入天主的领域（不过，根据耶稣，他们做的正好相反，他们关闭了这个通道：玛 23:13）。基督是唯一拥有这种权威的人，当时以一个现成的公式，答应西满给予他分施天主之国的救恩福利的权力（A.Vögtle）。藉着他的宣讲，他可打开通往基督，也就是在天的天主父之路。管家和掌匙者必须决定，根据

天主的规定，什么是对、什么是准许、什么是禁止的。这样，钥匙的意象，转为束缚和释放之权的意象。

另一方面，耶稣赋予伯多禄这种束缚和释放的权柄，根据玛 18:18，他也赐予所有的宗徒。

在耶稣的讲话中，他所用的词语：「教会」和「天国」的意义并没有清楚界定。钥匙的权柄是属于天国。在玛窦的经文中，伯多禄是教会建于其上的磐石。天国与教会在此处是不相同的，但从教会是带来天国的开始和其工具而言，两者有着密切的关系。伯多禄和宗徒们、藉着宣讲和教导，使人进入教会而打开了通往天国之路。

另一段有关伯多禄的经文是路 22:29-32。门徒之间起了争执，他们在争论谁最大。在回答中，除了其他的事之外，耶稣还提到以下几点：「我将王权给你们预备下，正如我父给我预备下了一样，为使你们在我的国里，一同在我的筵席上吃喝，并坐在宝座上，审判以色列十二支派。西满，西满，看，撒旦求得了许可，要筛你们像筛麦子一样。但是我已为你祈求了，为叫你的信德不至丧失，待你回头以后，要坚固你的兄弟。」最奇怪和有意义的是，基督先讲撒旦像筛麦子那样筛门徒，然后却宣布他要为伯多禄祈祷。撒旦会利用耶稣的苦难作为一个诱惑，动摇门徒的信仰。耶稣的祈祷是伯多禄不至丧失信仰。很明显，这个人的稳定或堕落，对于所

有的人，有决定性的影响。

伯多禄似也须经历特别的信仰危机。既然对他的许诺特别大，那么他将面临特别难克服的诱惑。从第 33 及 34 节看来，耶稣预言伯多禄曾向诱惑低头。耶稣的祈祷使伯多禄不致完全丧失信仰。这是很重要的，因为他将来要支持他的弟兄，就是教会。因此耶稣是从教会的将来而为伯多禄祈祷。他一旦坚强起来后，他要回过头来支持他人。这样的话不是随便对任何人说的。

根据若望福音的作证，复活后耶稣实现了他对伯多禄的许诺。他的地位在耶稣复活后才确定下来，这是合理的，因为教会的生命与复活的主是紧系不分的。他的历史存在是它的前奏和预备。若望的报导 (21:15-19) 似乎是玛窦和路加所记的许诺的实现。这就是耶稣召叫伯多禄餵养他的羊群那段经文。

一连三次问伯多禄，「伯多禄，你爱我吗？」这绝不是作为提醒伯多禄否认耶稣的事。这是当时流行的就职或移交权柄的礼仪。复活的基督以庄严的法律形式，把他的羊群託付给伯多禄。羊群和牧者的形象，无论在旧约或新约，都佔着很重要的位置。基督形容他自己是善牧（若 10），他关心他的羊（玛 18:12-14；路 15:4-6）。羊群虽小，但他们不必害怕，因为父喜欢把天国赐给他们（路 12:32；玛 10:16）。根据旧约，牧者应该为他的羊群寻找水草丰盛的地方（詠 23:2f.；创 31:4；出 2:

16)。他也有责任保护他的羊群，以免它受攻击和遭受危险（撒上 17:34f.; 若 10:12）和维持它内部的秩序，这样强壮的不致于霸佔着好的草原使弱小的永远没有机会得到。牧者的棍棒就是要作这样用的（撒上 17:40, 50）。基督自己负起善牧的责任，甚至不惜牺牲自己的性命（若 10:11; 10:16; 参阅则 34）。然后，基督在讲过他自己的殉道后对伯多禄说：「跟随我。」

伯多禄的特殊地位由宗徒大事录，特别由保禄证实。在宗徒大事录，伯多禄是年青教会的精神领袖，充份意识到自己的责任；是成功和勇敢的福音传播者；是导师、拥有在教会内维持纪律的权柄；最后，他也是传道活动的策划者，造成教会与犹太主义的决裂（参阅宗 1:15-26; 2:14-40; 4:8; 5:29; 5:1-11; 3:1-26; 8:14-17; 8:18-25; 9:32-43）。

伯多禄最重要的一件使徒工作就是在凯撒勒雅为外邦人的百夫长科尔乃略和他全家人施洗（宗 10）。藉着这件事，伯多禄跨越他自己民族的藩篱，把基督的见证，带到外邦人那里。这次的行动的意义是长远的，即使伯多禄自己和耶路撒冷的团体，有一个很长的时期对于犹太人的割损礼在教会内的作用，仍有很大的疑虑（参阅宗 11:1-18; 12:1-19）。伯多禄在 49-50 年间的宗徒会议（宗 15）上扮演重要的角色。他主张对犹太人的割损礼采取弹性的态度，他的立场不但对抗教会犹太化

46 基督的教会和圣神的教会

的企图，同时促成一个重大决定，教会不把割损礼加在外邦的基督徒身上，以免增加他们的负担。不过，为了和谐和向传统的信徒让步，安提约基雅的信友仍然要遵守某些规则。在保祿的观念里，伯多祿明显是耶路撒冷最重要的人物（迦 1:18; 格前 15:3; 宗 9:26）。

迦拉达书所叙述的在安提约基雅发生的争执，对于我们了解和评估伯多祿和保祿的关系，非常有用。在信中（迦 2:11-21）保祿说他正面反对伯多祿，因为他做错了。实际的情形似乎是，有些基督徒从耶路撒冷到安提约基雅来，并批评伯多祿对外邦基督徒过份友善。于是自从这些人从耶路撒冷来了之后，伯多祿就改变态度了。保祿说，甚至他的同伴巴尔纳伯也是这样。这样一来，安提约基雅基督徒团体的团结便受干扰，同时基督徒免守犹太礼法的自由也受到威胁。保祿在失望和震惊之下，看到他的工作面临危险。他以他惯有的坚强和决断，直斥伯多祿「装假」。他指责伯多祿危害团体的团结和福音的真理，只是由于人性的怯弱而违反自己的信念。很明显，安提约基雅的问题并不是保祿与伯多祿在教义上产生歧见，只是行为不能一致而已。保祿并没有直接斥责巴尔纳伯而指责伯多祿，因为伯多祿的表样影响重大。

我们应该指出，玛 16:16-19 这段经文，根据类型批判，这番话是确实出自主，源于巴勒斯坦。必定是在某

一个年代的人，认为这段经文所说的是事实，否则不会收录在福音里。因此，伯多禄必定是在玛窦福音开始在教会内流传时，已经被公认为教会的领导人。如果这部福音在教会内流传时，许多人记得伯多禄，但不是福音所写的那样在教会内工作，教会岂不是很荒谬吗？

派遣圣神

耶稣建立教会的行动，必须等到派遣了圣神以后才算完成。教会只在圣神降临节那日开始存在。我们只能从基督和圣神两方面来看，才能一窥全貌。说教会是在圣神降临节成立，意思是说，耶稣决定和预备了基本的元素，但具体的实现，主要是由圣神完成的，由于根据最后的了解，以色列人拒绝信仰耶稣（参阅罗9 ff.）。② 根据宗徒大事录(1:4-6)，当耶稣命令他的追随者不要离开耶路撒冷，但在那里等待父的许诺，我们的理解是，圣神的大能将临于他们身上。派遣圣神是一件公开的事，正如基督被钉死也是在城门外，众人可以看见的地方。

圣神降临的象征不能忽略或忽视。火是天主来临的一个象征，这对于当天早晨亲身经历这些事件的人一定不会陌生（参阅出3:2; 14:20, 28; 19:18; 24:17; 希12:29）。火是天主的恩宠和愤怒的象征。任何人，拒绝接受天主的自我启示会在受审判时接受火（若14:16f.; 15:

48 基督的教会和圣神的教会

26-16:15)。天主在派遣圣神中的自我启示引起误解和诽谤，即使圣言降生成人也一样。有些人感觉惊讶，另一些人嘲笑（宗 2:13；参阅弗 5:18）。充满圣神的力量，伯多禄代表其他人，在聚集的人群面前为耶稣作证，他曾被犹太人钉死，但天主使他复生，因此郑重地证实他是天主的默西亚，现在他坐在天主的右边，这是早已预言过的，在默西亚时期会发生的事。任何人，只要他愿意悔改，并因耶稣基督之名受洗，他必定能分享这圣神（宗 2:14-38）。

由耶稣从父派遣的圣神，并不像一种自动的动力，而是感动人去作他们自己的决定。因此，从圣神降临日开始具体形成的教会，不只是由耶稣基督单方面的决定，同时也由受他召唤的人们决定的。伯多禄的讲道是圣神赐予他能力的结果，但这也符合他个人的思想和语言的风格。自从那天以后，教会显示它自己是天主和人的工作的结合，是一个神人的实相。把圣神视为团体，这是对福音的误解。如果教会的构成，除去人的行动的自发性和历史性，这也和圣经的教导矛盾。在圣神的活动中，保留着人的自由和种种差别性。

圣神使门徒真正了解耶稣基督和他的工作，这是他们以前所不能做得到的。在耶稣升天前不久，很明显，他们还是不了解耶稣和他的工作，无论是它的精神方面或是它的末世性，他们一概不能掌握（宗 1:6；参阅谷 4:

13:40; 6:50-52; 7:18; 8:16-21; 9:9f., 32; 14:37-41; 路 18:34; 若 2:22; 12:16; 13:7, 28f.; 14:5, 8f.; 16:12; 17f.)。圣神向他们启示耶稣和天主之国的奥义。现在,他们在圣经的光照下,认出耶稣基督就是默西亚,他由天主亲自肯定(路 24:25-37; 若 2:22; 12:16; 12:9; 宗 2:25-35; 3:13, 22-25; 4:11, 24-28; 10:43; 格前 15:3)。宗徒大事录所记载的讲道就是其中一个例子。圣神也使宗徒勇敢,不畏惧危险和酷刑,因此,任何东西都不能逼使他们放弃为基督作证的机会。带着信心和勇气、悦乐和坚定,他们站在公议会前、整个国家前宣讲耶稣就是主、是由旧约的天主派遣来的默西亚。圣神也向听者启示宗徒作证的意义,好使他们明白道理、归依天主和接受洗礼(宗 2:41)。圣神临在这个年青教会的其中一个效果就是宗 2:42-47 所描述的教会生活蓬勃的生机。这个年青教会的成员,基于宗徒的宣讲在敬畏天主及祂所行的许多奇能异事之下,团结一致,一心一德,欢欣和充满爱心地与贫者分享他们的财物。在圣神的力量下感动他们的爱是如此大,以致后来的人能说教会是建筑在宗徒和先知的基础上(弗 2:20)。

照以上的解释,教会是从上而来的作用,而不是由下而起的,是天主的一项行动而不是人因应宗教的需要而自发的联合。另一方,我们应该强调(参阅基督奥体通谕, *Mystici Corporis*),没有受召者的自由决定,教

50 基督的教会和圣神的教会

会成员永远不会出现。从这个意义上说，教会是成员们自动的联合，当然自由的决定是透过信仰和领洗而作的。无论如何，当一个人一旦成了教会的一员，他就永远是教会的一员，因为在领洗时，他接受了一个不能抹去记印（圣事的性质）。

注

- 1 参阅 A.Vögtle, “Zwölf,” 见于 *Lexicon für Theologie und Kirche*, X (1965²), 1443-1459; 4. “Paulus als Apostel.” 亦见于上引辞典，以下此辞典简称为 *LTK*.
- 2 参阅 J.Ratzinger, “Kirche,” 刊于 *LTK*, VI (1961), 177.

5

受光荣的基督和圣神 (教会永恒的基础)

教会内的人性和神性

上一章讨论过基督和圣神被称为教会的根源，这是指某一个特别的时期，即降生与派遣圣神之间的活动。但根源还有更深一层意义。因为受光荣的主和受他派遣的圣神，或者更好说在圣神内受光荣的主，永远临在教会内作为教会的生命之源、它的头和它的主。教会一直到时间的终结，一直到它在天主的国内最后的实现为止，要永远以它在天上的主，在圣神之内的拯救性的临在，作为标志。

不过，教会也得到构成它的人们留下的特征。这个独特性是在历史的过程中，由人们的生活态度、思想模式和人的欲望和努力的改变所决定的，同时也由不同的国家、民族，各自以他们不同的政治、社会、经济和文化

52 基督的教会和圣神的教会

化形式和风格所决定。因此，尽管都是对在圣神内临在的主同一的信仰，尽管教会的基本形式是由基督决定，教会内仍然保留很大的不同性，这种多样性是永远不会抹平而成为划一性的。一致性并不等于划一性。因此，我们可以说欧洲的教会或印度的教会，也可以说古代的教会或现代的教会或今日的教会。由于它的多样性，教会可以永远保持活力，永远生活。如果这多样性一旦消灭，教会就会像墓地般「整齐划一」了。

多样性自然会导致张力。不过，只要一致性能在共同庆祝的感恩祭中得到保障，我们会看到，这种张力不是来自分裂。梵二说明这个事实如下（教会宪章，8）：

唯一的中保耶稣基督在人间建立祂的教会，并时刻支援她，使她成为一个信望爱三德的团体，也是一个有形可见的组织，并藉着她向众人传播真理与圣宠。这一个含有圣统组织的社团，亦即基督的玄奥身体，是可见的又是精神的团体：是人间的教会，而又是富有天上神恩的教会；这不是两件不同的事物，而只是一件复合的真象，包括着人为的与神为的成分。所以用一个不平凡的类比来说，就好像圣子取人性的奥迹一样。如同天主圣子所取的人性，不能再分解，而为祂作救世的活工具；同样地，

教会社团性的结构，为赋与生命的基督之神服务，使基督的身体增长（参阅弗 4:16）。①

基督在教会内的临在

教会以三个意象显示自己，并藉着这些意象在神与人联结方面、在天上的主临在于具体的信友团体方面宣示它的信仰。这三个形象就是：天主的子民、基督的奥体和基督的新娘。三者有一定的联系，因此，它们真正是从不同的方面表达同一的事。三者的共同信念是：在基督内的信友团体与圣神内临在的天上之主，并与主的天父之间，有强活的关系。

教会是天主的子民

前面已指出，教会是天主的子民这个意象所意指的意义，在梵二内已经成了教会自我理解的主流概念。如果我们首先解释国家或民族的普遍意义，然后比较其他民族与教会作为天主子民的不同点，我们不会对天主子民这概念有正确的理解。反而，我们应该（当然在民族的普遍意义的背景下）按教会是天主子民这个词的特别用法解释它的意义。从分析国家的概念开始会引起误解，因为这样我们必须立刻删除自然的国家概念所包含的一切特性。其实这是天主为了祂自己的服务而设想和创造的团体。其特别的区别并不在于这个民族和其他的民

族，而是在于旧约和新约的子民的区别。

教会被称为新约的天主子民以别于旧约的天主子民；它也被称为基督的奥体或基督的新娘。这两个较迟发展的意象基本都是表达同一个概念，就是天主子民。这是两个互相补足的概念。这里有一个可能出现的误解应该及早预防，因为这个误解经常在历史的过程中和教会生活充份发展时出现，而且往往会导致互相反责——一方面是趋向神职主义，另一方面是趋向教友主导主义。「天主子民」并不意指教会之内的一群特别的信徒，相对于另外一群：教会的圣统制。这是指作为一个整体的整个教会。「子民」的概念不表示界限；不是指在教会之内画定的界限，而是指整个子民的界限。它把天主子民的成员和非成员分开。不过，事实上，在天主子民或耶稣基督子民和通常不属于这个团体的人民之间，并没有很明确的分界。在某一个程度上，所有人都与教会结合而成为天主子民——许多甚至在非常强活和内在的关系之内与教会结合。如果以为教会的界限隔绝所有受历史情况影响而和它分离的民族，这是对教会一个很不幸的误解。这样的隔离在旧约时代是可能和必须的，因为那时的天主子民只限于亚巴郎的后裔。不过，新约的天主子民并不与「国家」——外邦人——对立，只是不包括那些与基督没有拯救关系的人们。

因为我们已解释过旧约的天主子民和教会的关联，

也解释过两者极端的不同点，我们在此只须扼要地看看新约如何证明教会是旧约天主子民的承继人。在新约，教会自称是真正的以色列。旧的以色列只是一个预示，是精神化以色列的类型。这个自我理解从 ekklesia 这个字清楚显示出来，偶然，我们也见到它自称为「子民」或「国家」。不过词彙的使用并不是最重要的事。这个事实本身渗透了整个新约，特别是保禄书信。在迦拉达书和格林多前书内「教会是精神化的天主子民」这个概念，几乎占据了这两封信最主要的内容，不过在罗马书中这个概念也很重要。牧函也充满这端信仰。在哥罗森书中，它退居次要的地位（参阅迦 3 及 4；格前 10:18；亦参阅格后 6:16；罗 4:1-25；最重要的是罗 9:11；另外是斐 3:2-4）。因为基督徒是真正和真实的亚巴郎的子孙，所以保禄说，旧约的圣书属于他们。这些圣书是为了精神化的以色列而撰写的。旧的以色列不能明白它自己的圣经和历史（罗 15:4；格前 9:10；10:11；格后 3:14ff.；铎 3:2, 13f.；亦见希 4:9；8:10-13）。有一层纱遮住它的双眼。

新约其余的部分再强调教会是天主子民的概念（参阅玛 3:9；8:11f.；22:8f.；23:37f.；谷 12:9ff.；路 14:21ff.；玛 11:16-24；谷 13:2；路 13:6f.；19:41ff.；玛 5:13ff.；路 12:32）。作为旧子民之父的那些人，也是新子民之父，耶稣这样说过。因此，他们是第一批受邀请进入新教会的

(玛 8:11f.; 21:43; 路 14:15ff.; 玛 22:1ff.) 。

在宗徒大事录中，原始的团体就是新约的团体，这个概念是根本的概念，从伯多禄和保禄的讲道中清楚地显出来。虽然前面已分析过这两篇讲道，从它的结构里，我们可以看到该传统的一条基本公式。伯多禄前书为我们提供了一个特别清楚和内容丰富的见证（伯前 2:4-11）：

你们接近了他，即接近了那为人所摈弃，但为天主所精选，所尊重的活石，你们也就成了活石，建成一座属神的殿宇，成为一班圣洁的司祭，以奉献因耶稣基督而中悦天主的属神的祭品。这就是经上所记载的：「看，我要在熙雍安放一块精选的，宝贵的基石，凡信赖他的，决不会蒙羞。」所以为你们信赖的人，是一种荣幸；但为不信赖的人，是「匠人弃而不用的石头，反而成了屋角的基石；」并且是「一块绊脚石，和一块使人跌倒的磐石。」他们由于不相信天主的话，而绊倒了，这也是为他们预定了的。至于你们，你们却是特选的种族，王家的司祭，圣洁的国民，属于主的民族，为叫你们宣扬那由黑暗中召叫你们，进入他奇妙之光者的荣耀。你们从前不是天主的人民，如

今却是天主的人民；从前没有蒙受爱怜，如今却蒙受了爱怜。

若望的默示录所写的，教会也有同样的性质（参阅默 18; 21:3f.）。耶稣是这人民的主。

在宗徒以后的时代，天主子民的概念也传递下来，不过扩大了不少（参阅牧者海美 2:2, 6 或殉道者儒斯定的 *Dial*, 123:6f., 9; 或宜仁的 *Against the False Gnosis*, 4:36; 4:2; 4:15, 2; 3:9, 1）。依玻理 (Hippolytus) 是最明确地提到这点的。奥力振认为教会是真正的以色列。在拉丁教会，这个教会是天主子民的概念是由西彼连和戴都良，特别由奥思定所承继。戴都良保卫旧约和新约天主子民结合的说法以对抗真知论 (Gnosticism, *Against Marcion*, 1:21; *Apology* 21:4)。不过，应该注意的是，这样一来，戴都良应用在教会上的这个天主子民的意象便被削弱了。只有当教会是充满圣神的信仰基督的团体时，它才是天主子民。外来者再不是指不同种族和血统的人，而是指没有分享使他们成为子民之一员的新生。戴都良误用这个词以指天主子民基本上是一个举行感恩祭的团体。西彼连的子民概念是双重的。第一是取在礼仪中的团体的秩序，并指与主教联合参与感恩祭的教友，他们只是接受的一方。第二是取自圣经，教会是信友的精神国家，他们取代了过去的天主子民的地

位。这第二个概念是与感恩祭密切相联的，因为人们是从这第二个意义上出席感恩祭的。西彼连的第一个概念逐渐流行，于是子民的概念逐渐意指「教友团体」，加于仍然流行的较古老的、出于旧约和新约的概念之上。

在奥思定的思想里我们也可以找到这两个概念。他强调天主子民的特征是它与基督的关系，其实它就是基督的身体。奥思定之后的时代，较狭隘的概念越来越流行，虽然较广泛的概念一直没有被完全遗忘。它主要保留在教会的礼仪中，特别是在弥撒的经文中，当然在此，较迟的、特别的概念也没有被忘记（例如祝圣圣体后经：「我们，你的仆人，也是你圣洁的子民。」与天主子民相关的就是教会是一个家庭的形象，这个形象我们在礼仪中也常见到。

梵二在教会宪章内的第二章特别讨论教会是天主的子民这个问题。文章指出旧约与新约的天主子民的根本关系，同时引述我们前所引的伯多禄前书第二章的经文。大公会议在此特别强调，基督在圣神内临在于天主子民内，给予它与众不同的特质。因此，子民的概念，很明显，不是一个普遍的概念，不能应用于任何国家，当我们说教会是天主子民时，它含有特殊的意义。因此，在应用这个概念时，我们必须特别留意它的寓意性质，这也是所有神学言论都有的特性。教会宪章内有不少章节是非常切合现代的：

这一个默西亚民族的元首是基督，「祂曾为我们的罪过而舍命，并为我们的归义而复活」（罗4:25）。祂赢得了超越一切的名衔，现在光荣地称王于天堂。这一个民族的资格是天主儿女的地位与自由，天主圣神住在他们心中如在圣殿。这一个民族的法律，是遵照基督爱我们的芳表而爱人的新诫命（参阅若13:34）。最后，这一个民族的目的是天主之国，就是由天主亲自在人间所创始，再继续扩大，直到世界末日，再由天主亲自来结束的天主之国。那时我们的生命基督（参阅哥3:4）将出现，「受造之物也将由腐败的束缚中解放。而参与天主儿女的光荣自由。」（罗8:21）

所以，这个默西亚民族，虽然目前尚未包括整个人类，在表面上颇像一个小小的羊群，可是已经成为全人类合一、期望及得救的坚固根原。基督把生命、爱德和真理共融在这个民族中，使它变成万民得救的工具，好像世界的光、地上的盐（参阅玛5:13-16），派遣它到全世界去。（教会宪章，9）

所有的人都被邀请参加天主的新民族。因此这个统一的唯一的民族，为满全天主圣意的计

60 基督的教会和圣神的教会

划，应向全世界万世万代去传布，因为天主从原始即创造人性为一个整体，待其子女分散之后，天主又决定要把他们集合起来（参阅若 11:52）。正为此理由，天主遣其圣子降世，并立为万有的继承者（参阅希 1:2），使祂作众人的导师、君王和司祭，天主子女所组成的新民族全体的元首。为此理由，天主遣其圣子的圣神降临，祂是主及赋与生命者，是整个教会及每位信徒，在宗徒们的训导下，在精神共融中，在分饼及祈祷时，集合统一的本原（参阅宗 2:42。希腊本）。（教会宪章, 13）

为了清楚地解释谁属于教会，已受洗和未受洗者之间的分界，让我们在以下引同一宪章第 14-16 节：

本大公会议首先讨论公教信徒。大会谨遵着圣经和传统，强调这一旅途中的教会，为得救是必需的。因为得救的唯一中保和途径就是基督，祂在自己的身体内，就是在教会内，和我们一起；祂曾亲口明白地训示信德及圣洗的需要（参阅谷 16:16; 若 3:5），同时确认了教会的需要，而圣洗则是进入教会之门。所以，如明知天主藉耶稣基督所创立的天主公教为得救

必经之路而不愿加入，或不愿在教会内坚持到底，便不能得救。

领有基督的圣神，又接受其教会的全部组织，及教会内所设的一切得救的方法，同时在教会有形组织内，以信仰、圣事及教会行政与共融的联系，并藉着教宗及主教们而治理教会的基督联合在一起的那些人，便是完整地参加了教会的社团。可是，虽已参加教会却不坚守爱德，身在教内而心在教外的人，仍旧不能得救。不过，教会的全体子女，要记得自己卓越的地位，并非由个人功劳所获，而应归功于基督的特殊恩宠；如果不以思言行为去报效，不惟不能得救，且要召致更严厉的审判（14节）。

对于已经受洗而享有基督徒的美名，但不承认全部的信仰，或不保持在伯多禄继承人领导下的共融统一的人们，教会自知有多种理由仍与他们相连。因为有许多人遵圣经为信仰处世的标准，表现着笃实的宗教热诚，虔信全能天主父及其子基督救世主；他们领过圣洗，因此与基督相连，甚至在他们的教会或团体内，承认并领受其他的圣事。他们中不少的人还有主

教之职，他们举行圣体圣事，并且对天主之母童贞玛利亚怀有孝爱之忱。此外还有祈祷及其他善工的互通共融，甚至于在圣神内某种程度的真正连结，因为在他们中间圣神也用恩宠运行其圣化的德能，并且坚固了他们中的若干人直至流血致命。同样的，圣神在所有基督的门徒中，激起希望与行动，使大家按照基督规定的方式，和平地统一在一牧一栈之内。为达到这个目的，慈母教会不断地在祷告、切望和工作，并劝勉子女们洁炼革新，好让基督的记号更清晰地反映在教会的面部。（15节）

那些尚未接受福音的人，则由各种方式走向天主的子民。其中首推那曾经领到盟约和承诺的[以色列]民族，按血统基督就是从此出生（参阅罗9:4-5）。这一蒙选的民族，为了他们的祖宗，也是极可爱的，因为天主对自己的恩赐和选择并无翻悔（参阅罗11:28-29）。可是，天主救人的计划，也包括着那些承认造物主的人，其中首推回教徒：他们自称具有亚巴郎的信仰，同我们一样地钦崇唯一的、仁慈的、末日将要审判人类的天主。至于那些在幽暗和偶像中寻找未识之神的人们，天主离他们

也不远，因为赏给众人生命、呼吸和一切的仍是天主（参阅宗 17:25-28），而且救世者愿意人人都得救（参阅弟前 2:4）。原来那些非因自己的过失，而不知道基督的福音及其教会的人，却诚心寻求天主，并按照良心的指示，在天主圣宠的感召下，实行天主的圣意，他们是可以得到永生的。还有一些人，非因自己的过失，尚未认识天主，却不无天主圣宠而勉力过着正直的生活，天主上智也不会使他们缺少为得救必需的助佑。在他们中所有的任何真善的成分，教会都视之为接受福音的准备，是天主为光照众人得到生命而赐与的。不幸多次有人为恶神所骗而神志昏迷，把天主的真理视为虚妄，舍造物主而事奉受造物（参阅罗 1:21, 25），或醉生梦死，好似天主不存在一样，陷于失望的绝境。因此，为了增加天主的光荣，并为促进这千万人的得救，教会便切记着吾主「往训万民」（谷 16:16）的命令，用尽心思去推动传教的工作。（第 16 节）

尽管文献没有明确标明界线，它却正确地强调只有一个新约的天主子民，正如只有一个旧约子民一样。教会宪章的第八节（见第一章）解释基督的教会是独特

64 基督的教会和圣神的教会

的，是我们所宣认的唯一、至圣、至公和从宗徒传下来的教会。我们的主复活后委任伯多禄牧养这羊群（若 21:15ff.）。他交託他和其他的宗徒拓展和领导天主子民的任务（玛 28:18ff.），他奠定永恒的教会为真理的柱石和基础（弟前 3:15）。在意识到教会的独特性和不可能确实地界定谁是属于它或不属于它，文献这样说：「这一个在今世按社团方式而组织的教会，在天主教内实现，那就是由伯多禄的继承人及与此继承人共融的主教们所管理的教会……」（第 8 节）在此，大公会议确认教会具体可见的结构，是它自我了解的一个要素，不过，文献接着说，天主子民在天主教内具体存在的形式，并不是排斥性的，「仍有许多圣化及真理的要素存在，那都是基督的教会本有的资产，向着大公统一的方向推进。」

教会是基督的奥体

教会是天主子民的概念，完全可以和教会是基督的奥体相容。奥体的概念只见于保禄书信（不过亦参阅宗 9:4）。就身体的意象显示基督与教友的维系是内在的关系而言，这概念可与子民概念相辅相成，因此，天主子民的意象，对于基督身体的意象是必须的，这样才可清楚地显出基督与作为一个信仰团体的教会是不同的，教会不是溶化在基督内，与基督神秘地相等，而是一个动力

的团体，真正刻着基督的记号，不断在朝向父、天主第一位进发，基督是走向父的道路。

教宗碧岳十二在《基督奥体》通谕 (*Mystical Body of Christ*, 亦参阅教宗另一篇通谕：*Mediator Dei*, 礼仪通谕，颁发于1950年8月12日)中详细阐释教会是基督的奥体这个概念。梵二的「教会宪章」第七节集中讨论这个题目。在教父神学中，特别是奥思定，对于这概念曾作过深入的探讨。此外，这概念也偶然出现在其他的神学和教会学的文献中，不过，在教会思想史并不佔着多大的重要性。

在保祿的书信中，这概念是常见的，不过意义并不划一。大体上说，它有普世教会优于地方教会的倾向。保祿宗徒这个教会概念，并不出于旧约或宗徒传统。这完全是他自己创造出来的，而且不断从此获得新的灵感和反省。这概念的应用，在他的主要书信和牧函之间，有明显的不同。我们不能从保祿的任何著作中找到「基督的奥体」这种说法：这是由后来的神学加添的短句。有一个很长的时期，它的意义常与几个类似的词对调，圣体 (Eucharist) 常被称为奥体，教会被称为真身体，由圣体的奥体形成。不过，经过许多混淆之后，「奥迹」与「奥体」同时应用在教会上，终于在十二世纪的下半世纪达到确定的形式和发展，直到该世纪末，「奥体」一词便成了一个通用语。

保祿只是简单地说基督的肢体或基督奥体的一员，或在基督内成为一个身体。他有关基督奥体的主题可见于格林多前书和罗马书，亦见于厄弗所书和哥罗森书，但只在后二者才充分发挥。把教会比作身体或基督的奥体，缘起于他致函的团体不同的情况。在格前的第六章，由于错误的「基督徒自由」概念而引起动机，宗徒向格林多人解释，基督徒是基督的肢体，不能按自己的私欲处置。因为接受了洗礼，整个人的身体都成了主的产业，因此不能任意处理。圣神是如此紧密地把基督和基督徒连结起来，基督徒是完全属于基督的；他在基督的管治下，所以应该服从基督。

在同一书函的第十章，保祿更明确和完善地阐释这个概念（格前 10:14-17）。起因是有些格林多人参与教外的祭献。基督徒，因为他们已经领先，所以他们是生活在与基督共融之中。参与外教人的祭献餐，就是参与这种祭献所营造的与邪魔结合，这是不可以调解的冲突。根据保祿，与基督共融是基于祝福之杯确立了在基督的血内，与基督结合的事实；而聚餐所擘开的饼，建立了与基督身体结合的事实，就是与整个基督结合：因为饼只是一个，我们虽多，只是一个身体。圣事的身体，或耶稣基督的圣体，和教会一同属于耶稣基督的身体（奥）体。保祿说圣体是奥体（即教会）的基础和工具。

教会是基督的奥体，最详尽的解释是在格前第十二章。他从礼仪和社会的观点开始。圣神给与格林多的恩赐引起团体的团结将受干扰的危机。保禄绝无轻视这些恩赐之心；相反，他认为这是一种活的信仰的表现。不过，他强调这些恩赐应该与整个基督徒生活结合，建立整个团体和激励信仰、希望和爱。否则，这些恩赐便与它们的原意和根源相反。因为激发这些恩赐的，正是同一位圣神。既然圣神是一位，由祂所赐与的各种恩赐，形成一个大统一。保禄以身体来说明这恩赐统一的理论。正如人的身体只有一个，却有许多肢体，肢体虽多，仍是一个身体，基督亦如此。保禄很明显是要把基督与信友的结合，相等于圣神与信友的结合。他说已受洗的在圣神内组成一个团体，他们形成一个身体，但不是他们自己的身体，而是基督的身体（格前 12:12）。基督和圣神是这个由洗礼而组成的身体团结的基础，因为这一个信友社团是在洗礼中创造的。

你可以问，到底保禄这个教会是基督奥体的思想，是来自基督的圣体，或采自把国家与一个身体器官相连的神话或来自真知论有关原始人的概念。上引的格林多前书各节，可以和阿吉巴 (Menenius Agrippa) 的神话比较，他把国家与身体相比，但保禄比他更进一步，他说信友不只是一个身体，而且是基督的奥体（格前 12:27; 弗 1:23; 4:12; 5:29; 哥 1:24）。更可能的是这概念根

源于圣体的礼仪，因为「奥体」这个字，保禄在此不是用作类的概念，而由「基督的」这个形容词所形容，意思是与基督相联。因此，如果在保禄的思想中，身体的概念是借自神话，至少它的意义已经有所改变了。基督徒形成一个身体，这是基督的奥体，而在这奥体内，他们各自都是肢体。

格前十二章与保禄在罗马书中所说的有密切的关系（参阅罗 12:1-8）。不过在罗马书中，他超出以上所说的一切，他称信友在基督内形成一个奥体，他是说，在罗马的信友，是所有信众的代表，形成一个内在的统一，这统一有它自己的特色，因为他们是在基督内的统一。这统一的基础是基督本身，是他的拯救力量和工作。

在厄弗所书和哥罗森书中，教会是基督的奥体，不过他没有说「在基督的奥体内」，却称基督是教会的头（或元首）（见哥 1:18; 弗 1:22; 4:15）。厄弗所书称教会是基督的奥迹，因为在教会内天主永恒的计划，包容所有人：犹太人和外邦人，将臻于圆满。因为天主把耶稣基督赐与教会作为它的头，透过他，天主创造一切，并使一切与祂和好，他的圆满在一切内充满一切（弗 1:22f.; 哥 1:18-20），教会既是他的奥体，应表现出「一个充满了神圣德能的天上实体。透过它，基督的拯救工作可以施行，它的开始既然由基督而来（弗 2:13-16; 5:25

ff.; 哥 1:20ff.)，在他内，在一个团结的人类之内，它也要达成它的目标。」②

因此，教会的存在属于耶稣最后的（末世的）救赎行动。其实在此，它的意义已有某些差别了。首先，在主要的书信中，信友被称为基督的肢体，而在两封狱书中，教会被称为基督的奥体；第二，在前者，首先提及地方教会，然后才提到普世教会，而在后者，直接讲到普世教会。在解释普世教会是基督的奥体时，这两封书信（比前两封主要的书信更甚）内，教会与基督奥体平行的概念更明显。从基督徒与基督和彼此的团结，他看到完美的基督徒生活的规则。「头」这个字在此应按当时的用法了解，就是从两方面看：头是生命之源，同时象征基督是主和教会之主。

教会是督基的新娘

保禄又从旧约的背景，发展另一个教会意象，即基督的新娘。旧约常以婚姻的盟系来表达天主和祂子民的关系。这个意象是由欧瑟亚首先创出来的（见欧 1-3）。厄则克耳加以发展（则 6 及 23 章）。依撒意亚描绘被爱者再得到天主以永恒的仁慈收纳的图画（依 54:4-8; 16:5; 亦参阅雅歌及詠 64）。在保禄看来，创世纪所描绘的男女的结合，就是基督与教会结合的象征（参阅维也纳大公会议，DS 901）。在此，他修改旧约的图画，以耶稣

70 基督的教会和圣神的教会

基督代替天主。在格林多后书他自述自己是格林多团体的精神父亲，要把他的精神女儿、格林多的基督徒团体，像纯洁无瑕的贞女一样，献给她的新郎、基督。她进入新郎的家的時候，就是基督第二次来临的時候。她的圣洁包含她信仰的纯洁和正直。在厄弗所书中，保禄进一步发展教会是基督的配偶的概念（弗 5:21-33）。基督藉着自己的死亡把她提升，使她成为自己的新娘和净配（弗 5:2；迦 2:20；弟前 2:6；铎 2:14）。基督在十字架上、在复活和在派遣圣神中将自己交付给他的新娘，这不是一次而完成的行动。这是永不停止的，因为他的爱永远不会倦于交出自己。他常为他的新娘而活，他珍惜她、保护她，犹如保护自己一样；他以言以行，尤其是在圣体内的体血滋养她、给她力量。既然他把自己的体血给她，他和她便形成一个身体。基督与教会的结合，比婚姻的盟系更亲密、更强和更永久。人与妻子的结合是基督与教会结合的意象。

最后，基督是以他自己本位的永恒神圣之爱——即圣神——与教会缔合。新娘分享基督的光荣，不过这光荣仍有待透显。在基督第二次来临时，基督将从天上降来会合他的新娘和她结合。新娘概念的末世意义，保禄在弗 5:31 和格后 11:2 中点出来，但在默示录最后的章节（19:7-9）这意义就更清楚了。在这一章（19）里，作者描述羔羊的婚姻，他的新娘，即被选的团体已经准备好

了。她怀着热烈的渴望呼求「你来吧！」她听到他说：「是的，我快要来」（默 22:7, 20; 21:2, 9）。然后，羔羊永恒的婚宴开始（默 19:6-9; 21:2, 9）。

梵二在教会宪章第一章第七节发展教会与基督结合的思想如下：

所有的肢体都要以基督为模范，直到他们身上形成基督为止（参阅迦 4:19）。为此我们被收纳在基督生活的奥迹内，和祂相似，和祂一同死亡一同复活，直到和祂共享胜利（参阅斐 3:21; 弟后 2:11; 弗 2:6; 哥 2:12等处）。我们在人间的旅途中，追随着祂受苦难受迫害的遗迹，和祂的苦难连结在一起，就像身首的结合一样，和祂一同受苦，为能和祂一同进入荣福之境（参阅罗 8:17）。

注

- 1 《梵二大公会议文献》，中国主教团秘书处出版，1988年再版。
- 2 F.Schmid, "Kirche," in H.Fries, *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, I, 793.

6

圣神在教会内

耶稣基督透过他的圣神，临在教会内。基督和圣神不是两个分立的真实体，或两个活动的主体，在结合的活动中联合。虽然我们说他们是两个「位格」，他们是单一的活动主体，是基督在圣神之内活动，也就是在有位格的爱（即爱这个位格）内与父共合成单一的「我们」。

祂临在的事实

圣神在教会形成时为它所做的一切，祂会继续在历史的发展中，继续为它做。祂不断地以天父派遣的那位而活动，不断以耶稣基督赐与他的教会即他的奥体的恩赐而活动。我们从若望福音所写的许诺（参阅若 14:18-24; 14:15-17; 15:26f.; 16:5-15），知道圣神永远不变的效能。我们也可从宗徒大事录所证实的有效行动见到祂的动态（见宗 4:1-22; 6:3; 6:5f.; 7:51; 7:55; 8:29, 39; 10:19;

10:29; 13:9; 13:2; 16:7)。宗徒大事录告诉我们，最后是圣神授命把天主的救恩，带给外邦人（宗 28:28）。宗徒会议是圣神工作的第一件（宗 15:28）。

圣神的主要任务是为耶稣基督作证（路 24:44-49; 宗 1:4-8）。不过，最重要的是，我们不要忘记，圣神是透过人而作证的。因此，圣神的印证，假定了人性印证的模型，其中最卓越的就是表现在默感的圣经和教会的信理中。但最重要的是圣神在教会内的运作是普遍的。圣神不只在负责人，同时也在教会的所有肢体内活跃。

圣神运作的模式

圣神运作的模式可分为三类。第一类是圣神出其不意的、异乎平常的、不平凡的工作，就如格林多前书第十二章所描述的那些。第二类见于基督徒的日常生活中，特别是他们对彼此的无私的爱和他们愿意随时背起主的十字架的情操。第三类见于基督所委任的教会负责人的职务与活动。

至于第一类，如果把圣神的这种活动，只限于于教友或圣统制的负责人，这种解释未免太狭隘了。我们从格林多的书信上可见到，圣神的工作并不专对某一个人而是对基督徒团体所有的成员。圣神这种表现通常称为「神恩」(charism)，是格林多教会的特色。虽然圣神的特别神恩在每一个世纪都有，但在那个时期，这种神恩

74 基督的教会和圣神的教会

对教会特别重要。透过这些恩赐为基督作证的力量，实在已经超出普通生活方式。获赐神恩者是教会生活中的一个干扰的元素。他们可称为精神上的出规者。他们，在某种意义上与那些我们所谓的「圣人」相等，当然我们这里所说的圣不是一种内在的性情而是指从内在发放的、基于爱而向外伸展的活动。圣人无论对于他们的近人或整个教会，都不是一件舒服的事，因为他们是一个自我满足的基督信仰的大敌。但正是因为这样，他们是真正基督徒生活不可或缺的。

一方面，神恩对于在天主圣神内的基督徒生活是重要的；另一方面，它是很难辨认的。既然假先知可以穿上真先知的外衣出现，辨别神类就成了必须的工作。基督说真先知可从他所结的果实看出来。梵二提到主观的危险性，并赋予圣统制「证明神类」的责任（参阅教会宪章, 12; 得前 5:12, 19-21）。

尽管有上述各种蔽端，经常有赋有神恩人物的出现，对于教会内的信仰生活仍是一件非常重要的事，这样，它的生命才不致于荒芜而结不出果实来。圣经也宣称教会是建立在宗徒和先知的基础上（弗 2:19ff.）；所谓先知是指那些受圣神特别驱使，为服务他们的弟兄而耗尽自己生命的人。赋有神恩的人有责任使自己处于整个大局之内而不致于减弱团体的团结力。但因为神恩一方面带来扰乱正常秩序的危险，另一方面，窒息了神

恩，正常秩序可能在夸大的情况下造成死寂的和平。保禄一定预见这种危险，所以他在得撒洛尼前书大声疾呼：不要消灭神恩（得前 5:19）。

就圣神在日常生活中的工作而言，这是指祂使人愿意为基督作证并了解其意义。圣神在这方面的运作是：增加力量、支持、安慰、光照、开放心灵；使人在圣神的接触下看清自己有罪的情况而毅然回头皈依基督（宗 2:40; 9:31; 11:22f.; 13:15; 14:14; 罗 8:28-30; 12:8; 格前 14:3; 格后 8:4, 17; 希 3:7; 12:5; 弟前 4:13）。圣神使人能在信仰中向基督说「是」，就如他向主人说「是」一样恭顺。只有在圣神的感动下，人才能说这个恭顺的「是」字（格前 12:13; 若一 4:2-3; 格前 2:12-15; 弗 1:17-18）。圣神在人的心灵深处，向人证实他是天主的子女这个事实（罗 8:16; 若一 3:19-24）。圣神在人之内感动他祈祷，当人在天主面前不知如何是好时，圣神以不可言喻的叹息代人转求（罗 8:26f.; 若一 2:20-27; 若 16:13）。

伯多禄宗徒认为圣神的倾注就是旧约预言实现的时候，他在圣神降临节向群众讲话时，特别要求信友注意这一点。圣神在身负公职的人身上工作。如果说基督曾预备教会的管理人员，这也要等到派遣了圣神之后他们才能真正起作用。既然，教会内的行政和法律职务都是圣神的效果，那么圣神在教会内的行动是不能与神恩的

76 基督的教会和圣神的教会

元素相反的。圣神的运作，不只从神恩的事件中表现，也从制度的元素中表现。① 圣神不只是自由的原则，也是权力（或公职）的原则。作为教会生命的原则，祂团结教会内公职和非公职人员。教会宪章（4节）对于圣神这种不变的效能有以下的解释：

圣父委託圣子在世应完成的工作结束之后（参阅若 17:4），五旬节日圣神被遣来。永久圣化教会，使信仰的人，藉着基督，在同一圣神内，得以走近圣父面前，（参阅弗 2:18）。圣神就是生命之神，奔向永生的水泉（参阅若 4:14; 7:38-39），圣父藉着祂，使那些因罪恶而死亡的人得到生命，直到他们有死之身在基督内复活之日（参阅罗 8:10-11）。圣神住在教会内，又住在信友的心里，好似住在圣殿内一样（参阅格前 3:16; 6:19），在他们中祈祷，证实他们义子的身分（参阅迦 4:6; 罗 8:15-16, 26）。圣神把教会导向全部真理（参阅若 16:13），团结在共融和服务的精神内：用圣统阶级和各种奇能神恩，建设并督导教会；又用自己的成果装饰教会（参阅弗 4:11-12; 格前 12:4; 迦 5:22）。圣神以福音的效能使教会保持青春的活力。不断地使她革新，领她去和净配（耶

稣)作完美的结合。实际上圣神和教会都向主耶稣说:「请来!」(参阅默 22:17)。

基督的信徒是可以并应该从以上各方面的考虑下,被称为「属神」的人。

与降生为人的圣言类比

至于圣神在教会内临在的模式,迈宁枢机(Cardinal Manning)在梵一中提议,圣神与教会的关系,可与降生为人类比而加以澄清,当然在此我们不能从任何意义上讲二性一位格的结合。其实,教父们常用圣言降生为人类来比较圣神与教会的关系。不过这个比较只能作有限度的解释,例如刚刚提过,在圣神和教会之间,是没有二性一位的结合。教会并不属于圣神,就像属于它的承受者一样;不像耶稣基督的人性属于天主圣言,就像一位格承受耶稣基督的人性一样。在圣神和教会之间是没有存在上的结合,只有行动上的结合。同时我们也应该注意,耶稣在他神圣的存在所承受的人性是个别的,圣神却与全人类联系,祂主要是一种社会化的精神。个别的信友在圣神内与教会的团体结合时保留他们的自我,虽然他们已转变成一个新和神圣的受造物。他们也不是神秘地、普遍地结合成一个以圣神为生存基础的团体。圣神与教会也不是融合而成为一个泛神的统一体。耶稣的

78 基督的教会和圣神的教会

圣神居住在教会和它的肢体内。同时，当耶稣的人性行动时，那也是天主的行动。但不能同样讲教会，在教会内人的独立性有较广泛的范围。虽然耶稣基督的人性也有责任性和自发性，在教会与圣神的关系中，这些特性没有较大但有不同的质素。

因此，我们可以说，教会向外的表现，基本上是由人的行为所决定的，就是透过个人的人性特质，特别是透过教会领袖，例如教宗和主教的特性，透过人的团体和组成教会的国家和种族等所作出的行为而决定。

为了更进一步了解，我们可以作以下的分析。教会可被视为一个信仰基督的人所组成的团体，或是一个社团组织，透过它而分施救恩。教会是两者二而为一，也是特别强调的其中一面。如果把教会看作一个信者的团体，个人的自由比较重要。从教会是一个分施救恩的组织而言，就是圣神利用获得授权的教会肢体，作为祂圣化工作的工具。那些获得祂授权成为工具的人所做的，主要不是为他们自己而是为其他人。他们可以自由地使自己供圣神所差遣，但他们不能决定圣神透过他们进行的工作的内容，不过他们有自由决定表达这内容的方式，同时可在这个范围之内实践他们自己的独特性。从教会是一个信仰基督，并由这信仰而获救的信者所组成的团体而言，情况就不同了。在此，圣神也是工作的那一位，祂是透过恩宠居住在信众之内而工作的。但祂所

做的，是为成就那个被祂所拥有的人的救恩。他们可以向祂或大或小、或深或浅地开放自己。他们也可以躲避祂主动的敲门而退回他们自己人性的软弱之内，或者他们可以毫无保留地向祂敞开心扉。

圣神是教会的灵魂

自从奥思定的时代以来，教会与圣神的关系即以圣神是教会的灵魂，即教会的生命原则来表示。梵二有不少宪章，也是沿用由这公式而发展出来的神学。圣神与教会结合，犹如灵魂与肉身结合。不过我们不可忽略它的类比性。这个意象主要是用来表示教会透过圣神的真正面貌。透过圣神，教会成了一个「我」，在圣神内，教会获得自我。从这个意义上说，教会是个半位格存有，教会透过基督是它的头这个事实而成了一个半位格的团体。给与教会、住在教会内、临在教会中——即居住在教会内、充塞它、在它内祈祷、教导及领导它——的圣神，赋予教会生命、活动和效能。另一方面，圣神和教会并不像灵魂和身体这样结合成为一个统一的、实质的整体。如果说任何发生在教会内的真正事件，都是圣神的工作，这也必是人的工作。在此，我们要暂时撇开逻辑而从辩证的角度看问题。圣神不是贬抑而与团体合而为一。圣神并不成为结合的信众之中的一个元素。正如没有所谓基督学的泛神论，也没有圣神学的泛神论一

样。也许我们可以借用穆连(H.Muhlen)描述圣三和降生成人的奥迹所用的公式来类比圣神与教会的关系，那就是：「一位在许多位之中」。

教会是爱的盟约

我们要特别强调，圣神与教会的关系，特别由圣神是在天主内的爱这个事实而决定的。教会应该是一个爱的团体。爱是教会最深的奥迹（秘）。教会是一个爱的盟约，不是由于它的成员的联盟，而是由于天主的爱所安排而分施的。教会是为个人的，但它也是在它内团结起来的手足情谊。因此，教会是从上而来的爱的恩赐，同时也是从下而来的爱的回应；或者从一个历史的观点说，是传递下来但不断创新的爱的团体。这就是当圣经说教会是手足情分时所指的教会性质。

教会是一个爱的盟约，它这种特性并不和它层系的圣统制结构，要求下级服从上级命令的组织有矛盾。因为天主的爱通传到人身上使这种情形变成一种义务。天主的每一个自我通传都赋予人一分义务和责任。这爱对人可以是一个负担，正如世俗的爱对人是一个负担一样。它代表一个要求，要人从他的罪和缺点的羁绊中站起来，把自己完全交给天主。就这样，爱表现为一道命令、一项应尽的义务。

注

- 1 L-L.Leube, *L'institution et l'évenement* (Neuchatel, 1950).

III

教会学的发展

7

教会学史概述

一般学者正确地指出，神学对教会的反省以及教会有关自己的信理言论，在我们的时代已达到顶点。事实是，这些世纪以来，神学几乎已经遍及教会学所有的元素以及所有的教会定义和宣讲。而且，到现代才开始把这所有个别的元素综合而形成一个整体。我们以下将按照孔格(Yves Congar)对这个题目的处理，把教会学的发展，分成三个时期：从教父年代到七世纪(Isidore)、中世纪和现代。

教父年代

二世纪的教会概念是重要的基础，宗徒们留下的著作，是旧约著作的补充，所以和旧约著作，共同组成「圣经」(正经)。在天主默感下完成的圣经著作，从二世纪开始，成了教会的基本法律，是教会对自己的一个有意识的反省，是它整个将来的依据。这些著作，勾画出

教会的全部实况：它是由圣洗、信仰、感恩祭（圣体圣事）、信友团体和指导教会生活的教会职务负责人合组而成的。这个生活的总体是神圣的。虽然宜仁、西彼连和奥思定偶然也攻击一些初期的异端，教父们大部分的时间都在解释圣经——这离提供一套有系统的教会学的日子还太远。他们从圣经抽取象征教会的意象如：一个民族、身体、圣殿、房屋、新娘、羊栈、葡萄园、天上的耶路撒冷、圣城、田地、鱼网。他们把这些图画排列在一个大王国里，又把教会比作乐园、天堂、鸽子、月亮、船、约柜和没有裂缝的磐石，有许多圣经人物在内，例如：夏娃、亚当、玛利亚玛大肋纳、耶稣的母亲玛利亚等等。从这些意象引出非常丰富的教会象征，不过这些对宗教薰陶比神学探讨更有用。这样一来，我们便有「一幅斋戒和祈祷、被攻击、做补赎、已皈依的、努力对抗恶魔的教会形象，这教会在诸圣人、殉道者、贞女、苦行者和隐修者身上达到自我实践的最高点。」(Congar) ①

在基本的新柏拉图思想架构（不过这不是一系列的新柏拉图思想）的影响下，教会被解释为一个圣事的记号，天主透过这个记号，就像透过一个地上的器官一般，把祂的救恩通传给人类。这里有一个危险是教会的概念，可能受柏拉图的本体论影响。根据这套本体论，真正的存有是不可见的，可见的不过是一个影子、一种

不真切的存有而已。奥思定必须非常奋力与这危险搏斗。他不能克服这种本体论的时候，他可从新约所见到末世景象找出路。根据这种新约末世景象，现在的世界属于过去，但不断向前，向外朝向一个永恒的存在。在此，垂直的新柏拉图观转变为基督徒的水平线观。

教父时代最有意义的贡献，一般来说（当然有些例外）是认为教会是基督徒的团体，是维持团结与爱的整体（诸圣相通功）。教会实践精神上的母职。此外，在这些世纪中，我们看到不少重要的概念在发展，例如教会内宗徒和宗徒承继的概念（宜仁），主教和主教会议的重要性（西彼连）、教会与整个世界的活的联系（希腊教父的神学）和教会独立于国家政权之外（奥思定）的概念，同时，强迫救恩和使用地上的剑（奥思定、依斯多）等概念也开始出现。奥思定发展的神学，强调宗徒性和大公性，两者有内在的联系，同时确定圣事的有效性是独立于施行圣事的个人之外，这是为教会圣事性的教义铺路。在二世纪的序幕拉开之后，罗马的主教们从三世纪直到五世纪，逐渐发展罗马主教首席的理论。这套神学最后由教宗良一世（卒于461）完成。

中世纪

进一步讨论上述神学概念接着的发展之前，我们不妨提醒自己一件事，就是自从君士坦丁时代开始，教会在罗

马帝国内，处于极具影响力的地位。从查理曼王时代开始，教会被称为基督徒的整体；结果，查理曼称自己为教会之首，并颁发有关教会事务的法令。在他较弱的承继人手下，主教们重掌他们的影响力和再度掌握教会的实际领导权，与此同时，前所未有的、强大的教会权集中于教宗手中。在九世纪中叶，在宗主教傅西 (Photius) 之下，东西方教会分裂，结果，大公的教会从此只有一个西方的命运和一个西方的面貌。

在教宗额我略七世 (Gregory VII) 的领导下，教会进行了争取自由之战，透过天主直接确立宗座权的要求也通过了。这样一来，所谓宗座权是指，在君王侵害天主和教会的权利时，教宗有全权废除君王的王位。这是宗座获得极大胜利的一次。一方面，这表示地上的社团开始俗化；另一方面，教会重获它原来的正确的特质：教会是一个独立的精神团体。同时，这个发展更导致宗座是教会内所有力量和权威的「头、基础、根源、根本和来源」的思想。教会被视为建基并来自宗座之权力 (*Dictatus Papae* 及其他法令)。就是基于这个宗座概念，使东方脱离西方的最后决定生效。

在这个时期，教会的内在生命显示出最大的力量。在十一世纪初经院学派开始发展。十字架的标记佔据了整个灵修视野。强大的教友运动也开始出现，不过很多都有反教会的偏差（新摩尼教、华尔多教、天主教贫

者、独修生活和团体隐修生活)。开始重视个人的价值并发展一种新的社会团结意识(在十二世纪的公社运动)。出现明显而强烈的结社的意向,这从不同的生活状况表达,特别是从隐修和已婚的生活状况表达。

从十二世纪中以后,新的趋势是从基督学的角度看教会是基督的奥体。特别是多玛斯亚奎纳,他认为教会与基督的关系就是,基督是教会的头,而基督的恩宠,就是「头的恩宠」。这观点暗示一种改变,直到此时为止,一直从圣体的意义解释教会是基督的真身体,因为「奥体」即指基督的圣体。不过,在多玛斯时代,不但是从基督学或降生的角度看教会,奥思定特别强调的精神元素仍保留。我们知道,根据奥思定,如果人是基督身体的一部分,人也按基督的精神而生活。经院学派的教会学包含多种不同的元素。教会是一个信友团体,这些信友在信仰中透过基督而结合,或者说他们在基督精神的充塞和教导下,结合而成为基督的身体。

不过,这个时期尚未发展真正的教会论。这个真正的教会论开始造型,特别在与华尔多和加达利小教派接触后,在一些君王与教宗对抗——特别是菲力普四世与波尼法修八世之间的对立——之下逐渐定型。不过这些教会论都局限于某些特别的问题,遵从当时的思潮。在这一连串的对抗之中,教会内开始出现一个词彙:教会的间接权力。在西方的大裂教期间,出现另一个运动是

直接反对宗座首席权的，这就是大公会议主义运动 (Conciliar Movement)。额我略一世改革最主要的倾向就是使教会完全依赖宗座，如今却被另一极端的倾向扭转。根据大公会议主义运动的理论，只有一届大公会议有权审断两个争夺宗座者那一个为合法的，而且这样的大公会议，如果有需要的话，一定要由教宗以外人士召开。巴塞尔和君士坦大公会议的法令，当然还有赫士 (John Hus) 的论文，产生了首批有关教会的真正神学论文 (参阅 John of Ragusa 特别是 John of Turr)。

现代

宗教改革带来一个新的发展，因为宗教改革对于教会的制度和独裁的元素提出质疑。根据宗教改革主义者，教会是真信友的团体，但是无形而不可见的，只有天主知道。在人与天主的关系内，只有天主的权威和祂的言有约束力。教会的权威完全建立在一个纯人性的、社会的、实际的权宜之上。所有受洗者同是司铎。脱利腾大公会议否定了改革主义者大部分的理论，但在教会学方面，他们只强调特别司铎职的概念。神学家巴拉迈 (Robert Bellarmine) 对改革者的教会学提出答覆。他有关教会的著作，在某种程度上被教会接纳为官方的理论，但不久，他的理论就成了无数教会学论文的资源，甚至直到现在亦然。巴拉迈为教会的辩护是从教会的标记或

记号性出发。在十七和十八世纪，教会的训导权和宗座的问题，是在对抗基督教神学、法国天主教的自治主义、费布罗的教会服从国家主义和主教首位说时最重要的论题。教会学的教会概念越来越集中于说教会是一个可见的、层系式结构的、超自然的完全或完美的团体。

在十九世纪在启蒙运动和法国大革命两个大突破（以及若瑟二世之国家支配教会主义和费布罗的教会服从国家主义）之后，出现了两个思潮，对于教会学进一步的发展很有帮助。一个是力图支持宗座权（在法国和意大利）；另一个是努力革新大公精神，透过对圣经和教父重新解释，以发展教会的新观点。后者是墨尔乐 (Johann Adam Möhler) 的工作，他比其他人在这方面的成就更大。他首先提出的以精神为中心的教会学，他在他的著作《*Symbolika*》一书中，提出一个基督中心和圣神中心的综合。墨尔乐的教会学影响耶稣会神学家方之连 (Franzelin) 和施拉德 (Schrader) 的思想。他们两人和裴乐尼 (Perrone) 是修订梵一宪章的神学家。一份基于奥体概念的教会宪章准备在梵一提出，不过不曾被接纳，它的主要内容是为教宗的首席解释和辩护，以对抗大公会议主义运动的观点。

在我们这个世纪的前半部分教会学受到很大的冲击，来自基督教和天主教神学两方面。狄比留 (O. Dibelius) 曾说二十世纪是教会的世纪；而格丁尼 (Romano

Guardini)在1922年曾经说过：「一个其意义无法估计的宗教发展已经开始了，教会已在许多灵魂之内苏醒了。」现代一系列的运动引起信徒对教会新的兴趣：例如圣经运动、礼仪运动、教父学研究、合一运动等，同时还有教会与非天主教的基督徒教会的关系，天主教或基督教信仰以外人士的救恩问题。现今的教会学特色是圣经和合一倾向，同时与此有关的是教会与广大世界的关系——即包括世界的文化和经济、社会、政治、艺术和科学的关系。

注

- 1 Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow (New York, Hawthorn Books, 1964).

8

教会有关自己的官方教义

与有关教会的神学思想发展平行的，是教会有关自己的官方训导。首先，最早的信经以简单、直接的方式表达教会对自己的信仰和它基要的属性（大公性、从宗徒传下来的、一致的）。然后开始对教会自我理解的各项元素加以反省、思考，例如教宗的首席（里昂第二届大公会议，DS 861；佛罗伦斯大公会议，DS 1307；参阅 DS 1454）。在这个自我反省的过程中，弃绝了威力夫(Wyclif)和赫士的教会灵修主义（君士坦大公会议，DS 1109, 1164, 1180, 1187, 1191, 1194, 1201f.）。

宗教改革为了解教会的意义，带来很强力的冲击。促使教会特别强调制度化和层系式圣统制的元素，以及特别司铎职和主教职——虽然不是宗教首席。脱利腾大公会议透过它对成义、信仰的意义和圣事所下的定义，为一个主流的结构性的教会概念开道。在十九世纪，教会为对抗各种威胁它的危机而开始构思一端普遍的教会

教义，因种种内在和外在的原因，教会只取得部分的成功。其中最主要的发展就是宗座首席的定义。自从梵一以来教会所作的解释，到了碧岳十二世(Pius XII)的《基督奥体》通谕(*Mystici Corporis*)而达至顶点(1943年6月23日颁布)。

对于梵二来说，了解教会不只是为了教会自己的成员，同时也要从教会与非天主教基督徒和非基督徒——其实全世界的关系来看。大公会议努力的成果就是1964年11月21日颁布的《教会宪章》(*Lumen Gentium*)。为了对教会在这方面的教导，有全面的解释，我们应该连着《主教在教会内牧灵职务法令》、《教会传教工作法令》、《东方教会法令》、《大公主义法令》、《教友传教法令》等研究。《教会宪章》的意义重大，因为这是第一份全面看教会的官方文件——以教会是天主子民为基本观念。碧岳十二的通谕和梵二的宪章合起来，正可对抗后期三分神学(post-Tridentine theology, 分辨教会的身体与灵魂、制度与社团、制度的「它」与社团性的「我们」)中的分裂教会学思想。按后期三分神学的思想，法律的元素是真正的教会范围，这个元素与教会救恩媒介功能只有一种很松的关系。这种教会概念看教会是一个完全或「完美」的社团，有它自己源于自然律的权威。这种教会观完全忽略教会是基督和圣神的工具这个事实。教会也只有代表的权威(K. Mörsdorf)。

天主教会对自己的理解

在今日天主教和基督教所有对于教会不同的了解之外，还有统一的问题。统一，譬如说，是以下这一段文字的中心思想：「教会基本上与基督的旨意和福音有关；教会是天主子民和基督的奥体，有具体可见的标记；教会是唯一、至圣、至公和从宗徒传下来的，是末世的实相，是将要来临的新世界的开始，它有一个包容全世界的使命。」①

各教会所关注的不同的元素，虽然在基督徒与非基督徒宗教相比是无关重要的，但在基督徒的圈子里，它们的后果却非同小可。这些不同的关注之点可以略述如下：东正教的教会概念是：神圣的三位的绝对教会意象。根据布格夫(Bulgakov)，这教会的根源在时空之外的神圣的智慧中，自从五旬节之后，基督透过教会继续世界的救赎工作。他是整个教会的头。在这一点，没有主教可以代表他，虽然在礼仪中，地方的主教在圣餐中可以代替基督的位置，以便恳求圣神降临礼品和子民身上。东正教只承认前七届的大公会议，只承认一条信理——圣三。教会在宗徒的传统中是唯一的、共同的(*Koinonia*)。东正教拒绝接受教宗首位。

根据路德的概念，教会是新的天主子民，透过天主之言而创造，永远是诸圣，即众信友共融的团体。三位一体的天主，临在祂的圣言内，并以创造者、拯救者和

赋与生命者的身分，完成我们的救恩。有天主之言临在的地方，就是天主之国盛行的地方。天主之国永远和邪恶之国对抗。真正的使徒权柄是基于忠于圣经的见证而给予的。这种权柄，在宣讲和教导最纯正的圣经时行使。为了实现这个目标，主教、牧者和教师的职责是不可或缺的。不过，与圣言共融并不依赖宗徒职务的承继，特别不依赖宗座。圣言就是它自己神圣的保证。天主生活之言，在信仰中接受了，也就成了这共融的基础。

加尔文的教会概念的特色是强调预定的命运、教会纪律和多元化的职务。圣经是唯一的权威，无论对个人或团体都是。

在十八和十九世纪，在基督教内产生了多个运动。其中之一是企图复兴路德的教导；在基督教的某方面更发展个人主义和虔敬主义；另一些人则企图使教会和天主之国与世俗文化认同。第一次世界大战之后，欧洲的基督教在巴特(Karl Barth)的影响下，特别在与希特勒对抗下，发展了一套有关它自己的新概念。从圣经研究得来的新洞见，加上与天主教会的接触，打开了新的局面。天主教会希望从基督教团体找到真正教会元素的对话，以及基督教团体希望在天主教会寻求的元素，事实上都收到不少的效益。然而合一的运动，仍有很长的路要走，而且教会当局有一种倾向是，只放任自己追求一种公众的合一主义而忽略自己内部的事。

注

- 1 见 K.E.Skydsgaard 论教会的文章，刊于 *LTK*, Vol. 6, 183.

IV

教会的结构

教会是唯一的——并没有许多教会——基督唯一的教会的结构，是一个有机体的结构。在这一部分里，我们将讨论教会的独特性和它的一致性。在另一个与此密切相关的问题是教会对于救赎的重要性。我们将讨论这个问题与个人有关的层面，至于与教会身分有关的层面，则留待卷五，论教会的圣事性时讨论。

一：独特性和合一性

9

教会的独特性： 大公性和能见性

教会是天主直接指向所有人的拯救意愿有效的象征。正如旧约只有一个天主子民，在新约中也只有一个：教会，基督只有一个奥体、一位新娘。厄弗所书这番话是颠扑不破的真理：「只有一个身体和一圣神，正如你们蒙召，同有一个希望一样。只有一个主，一个信德，一个洗礼；只有一个天主和众人之父，他超越众人，贯通众人，且在众人之内。」（弗 4:4-6）。教会的独特性与天主的独特性，与祂所派遣的中保，在人之中代表祂，在祂面前代表人的中保相通，与圣神的独特性相通。耶稣基督已把一切的救恩交託给他所预备的、唯一的教会。

从这个意义上说，两个或两个以上的教会是没有意义的。基督、唯一的头，只有一个身体；新郎只有一位新娘。只有一位主、一个信德、一个洗礼 (DS 870ff)。教宗良十三世教导这个道理，梵二也多次表达同样的道理。在教会宪章是这样说的：

唯一的中保耶稣基督在人间建立祂的圣教会，并时刻支援她，使她成为一个信望爱三德的团体，也是一个有形可见的组织，并藉着她向众人传播真理与圣宠，这一个含有圣统组织的社团，亦即基督的玄奥身体是可见的而又是精神的团体；是人间的教会，而又是富有天上神恩的教会；这不是两件不同的事物，而只是一件复合的真象，包括着人为的与神为的成分……

这就是基督的唯一教会，我们在信经内所承认的至一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会，我们的救主在其复活后交由伯多禄治理的教会（若 21:17），也就是託给伯多禄和其他宗徒去传扬与管理的教会（参阅玛 28:18ff.），基督把它立为「真理的柱石和基础」（弟前 3:15）。这一个在今世按社团方式而组织的教会，在天主教内实现，那就是由伯多禄的继承

人及与此继承人共融的主教们所管理的教会……（教会宪章，8，亦参阅大公主义法令 1: 2）

文献指出，由基督所立的唯一的教会，永远充满着他的圣神，是一个有形可见的组织。它所取的大公教会的形式，具体可见，但不像物质东西那样的具体性。它的可见性仍然包含一种隐蔽性、一个奥秘。基督的教会，它的工具、主教、教宗、宣讲圣言、施行圣事等各方面是具体可见的。这是真正的耶稣基督的教会，不是任何一种宗教社团，人只能在信仰中肯定它。至于教会成员的救恩状况却是不可见的。因此，尽管教会有这许多可见的标记，教会最后仍是——即在它的基督奥迹之内——不可见的，只可藉信德而接近。在这一点，教会和它的头，耶稣是相似的。在他内，天主性在耶稣这人内显现，但对于任何不能以信仰的眼光看他的人，他的天主性仍然是不可见和不可思议的。

唯一的教会应该是天主愿意拯救所有人的仁慈最有效的标记；换言之，它应该是大公的。

大公性与至一性是分不开的。在所有信经内都包含的教会的大公性，可以从外在与内在两方面看。外在的说，教会是朝向全人类、朝向各时代各民族而成立的（人的大公性）。内在的说，大公性包括在真理的圆满

性和救赎的恩宠内。外在的大公性表示教会不受某一种族或文化或一种特别的政治或经济体系所束缚。它无论在那一方面都不受约束，它超越一切地理上、国籍上、历史上、文化上和政治上的界限。最重要的是，大公是指教会有能力接触所有人、国家、包括他们个别的独特性和集体性，同时，教会能通传给他们，达至人性最圆满阶段所需的一切——就是达至最后的救恩、与天主及人际间的修和。任何人加入基督的教会，无须放弃他自己的独特性。一位印度人不需要成为一个欧洲人以便成为基督徒。任何人，开始信仰基督时也无须停止做一个具体的人或放弃他的国籍。其实正好相反，透过信仰基督，一个人才能成为他应该成为的那种人，超越他的种种局限性而发展成为真正的他自己。教会给他提供一种自我体现的力量，是他在纯自然的状态下所没有的。教会把他从妨碍他的自我体现的种种束缚中解放出来。教会向所有人——不论种族、政治制度、文化阶层——提供自我发展的机会。人性透过与教会结合而摆脱妨碍它成长的障碍物。

外在的大公性表示教会能在任何时空之内扩展。它有能力克服短暂性。其他一切在历史之内的现象都有它的时间性——就是说它出现和消失，它不能超过所指定的年代——但是教会的时间是恒常，它的地点是各处。它永远不会变成古旧，也不会过时。它永远不会被更新、

更好的救恩计划所取代。

教会在时间内的扩延也不是一种消极的持续；它是一个动态的、救赎性的活动。因为教会有唯一的救恩、基督的救恩，要在它每一个不同的发展阶段，向每一个时代和地方宣讲。它必须不断地以当下所能理解的语言，诠释它的讯息。因此，它不是一个一劳永逸的製成品而是一个开放的社团。这样一来，尽管它在传统的信仰、礼仪、与宗座和主教的共融上，有根本的共同性，它在每一个时代都有，或应该有不同的表现，都受着远东、欧洲、美洲和非洲不同的生活态度、思想方式和文化发展所影响。教会的礼仪生活，尽管有一个共同的中心：耶稣基督，在不同的时间、空间，有很不同的发展。某些真理要有不同程度的着重点，这样某些部分退隐以便烘托另一些要点，但基督事件仍然保持不变，仍然是整个实相的中心。教会以种种不同的模式，实践唯一的信仰，透过各种不同的方式，表达基督徒的爱与希望，最后必能达到它的满全。个别的团体，无论大或小，和地方教会结合，组成普世教会的整体；或者，普世教会藉地方教会而具体化。诸圣共融，形成神圣的社团和「圣者」的社团，特别透过共同纪念他们的主的死亡，在世世代代，直到最后的时辰，仍不断在变迁的时间内，并在整个世界，直到天涯海角的地域，建立完全的统一。当然，分异可能很大，甚至有分裂的危险和裂

教的威胁。

梵二详细地列出这个过程的规则 and 限制。大公会议宣示耶稣基督唯一的教会之大公性如下：

所以，在世界的一切民族中，天主的民族只有一个，这一个王国的性质不是人世的，而是天上的，其公民则由各民族而来。散布于全球的信友在圣神内彼此互通共融，因此「在罗马的人知道印度人是自己的肢体」。然而基督之国，既不属于此世（参阅若 18:36），所以天主的民族——教会，为建设基督之国，便丝毫不损及任何民族的现世福利，反而促进采纳各民族的优长和善良的风俗；采纳时即加以净化、加强与提高。教会牢记着自己的责任，是同那位以万民为产业的君王去聚敛（参阅詠 2:8），所有的贡献都要呈送到祂的域内（参阅詠 71[72]:10; 依 60:4-7; 默 21:24）。这种大公特点，是天主子民的美质，是主的恩赐，公教会因此得以有效地不断地努力，使全人类及其全部优点，都综合在基督元首之下，集合在祂的圣神之内。

基于这种大公精神，每一部分都向其他部分及整个教会贡献自己的优长，这样使全体及

每一部分，大家彼此相通，在统一中共谋圆满，而得增长。于是，天主的子民不仅是由各民族集合而成，且在其本身是由不同的等级所组成。因为教会的成员，或按职务而言，或按身分及生活方式而言，都有其差别：有的人为其弟兄们的公益而尽神圣职务，有的人则为修会会士，以严格的方法追求圣德，以其表率策励弟兄们。此外，在教会的共相交融之下，也有个别的教会合法存在，拥有其独特的传统，不过要让伯多禄圣座的首席权得以保全，并主持整个的爱德公会，卫护合法的差别性，同时监督各种特殊事物，务使不仅不损害统一，反而有利于统一。最后，在教会的各部分之间，对于精神财富，传教人员，及物质协助等事，也有一种密切相通的联系。天主子民的成员负着有无相通的使命，伯多禄宗徒的话为个别的教会也同样有效：「每人应按照其所领受的恩宠，施用在他人身上，犹如天主各种恩宠的良好分施者。」（伯前 4:10）

天主子民的这种大团结，预兆并推进世界和平，所有的人都被号召到里面，公教信友，其他信仰基督的人，以及天主圣宠所欲拯救的人类全体，在不同的方式下，都隶属或奔向这一个教会。（教会宪章, 13）

10

唯一的教会和许多教会

前一章引述有关教会统一的信仰言论，引出一个难题。我们知道其他基督徒团体声称自己是真正的基督教会，拥有基督徒的传统。现在我们的问题是，天主教有关教会统一的教导，如何与实际的情况调和。这个问题很重要，不只是因为这与正确了解教会有关，同时也因为这有助于澄清非天主教基督徒团体的地位，说明唯一的基督教会对于救恩的必须性。梵二以前已对这个问题作过不少的努力。处理这个问题时，首先我们应该区别个人的会员身分与教会团体的教会身分。

梵二以前的训导

教会的「期望」

中世纪的神学，根据教父有数几条很贫乏的言论，构想了一套教会期望或圣事期望的理论。「期望」(votum)

在此是指某些事情，如果一个人知道他应该做，例如加入一个天主教会，他必定会做，但是事实上他没有这样做，这是因为他并不意识到他应该这样做。这个概念似乎留有余地，使那些没有正式加入教会的人仍有可能获得救恩。当然在那时，这个问题，还没有达到今日的迫切性，因为当时的人相信，地中海四周的土地，就是整个世界，因此基督的讯息，基本上已经达到所有的人。但是，随着远东和新大陆的发现，神学的情况整个改变了，很明显，有很多大国家基督讯息还未达到。这样一来，出现了从新的角度看教会对于救恩的必要性。结果，期望的概念也跟着收紧了。现在的问题是：要获取救恩，最低限度的意向或意愿应该包含些甚么？最极端的答案是：至少应该有渴望至圣者的意向——就是说渴望至善——同时应该遵守一般心照不宣的义务。这种说法，可从《礼仪通谕》(*Mediator Dei*)和《基督奥体通谕》(*Mystici Corporis*)中见到，后者发表之后，立刻引起广泛的讨论。

教会的「灵魂」和教会的「身体」成员

很多时候，常有人提出教会的灵魂成员和教会的身体成员之间的分别。所谓教会的身体，并不是按保禄的说法，指以基督为元首的教会团体，而指外在的组织。所谓灵魂是指内在的恩宠团体。教会的灵魂成员可得救

恩。这样的区别，很明显（这是无可争论的）是受基督教会有关教会的概念所影响。因此，我们可以说，脱利腾大公会议之后的时期，天主教神学家运用基督教的教会概念（也许他们不是有意识地），解决教会对救恩的必要性这个难题。这里有一个危险，认为教会外在的、法律的形式，是一些纯外在的东西，是次要的。教宗碧岳十二世彻底否定这种说法，然而，他的言论却引起另一些新的难题。不过，在我们解释教宗的言论之前，让我们指出，一般而言，这个讨论的题目是与个人的救恩有关，而不是讨论教会团体的教会身分。

碧岳十二世的教训

教宗碧岳宣布，凡是经过圣洗，宣认真正的信仰，不曾因为严重的过犯而被合法的执法当局开除教籍，或自行与教会身体脱离者，才可算是教会的完全成员。他引述格前 12:13，接着引伸经文的意义说：「因此，那些在信仰上、领导权上分开的人，不能生活在同一个身体内，或出于同一位圣神。」(DS 3802)

因为圣洗的问题，这一段经文有两、三个解释。根据教父们和佛罗伦斯大公会议的正式教导 (Decree *Exsultate Leo* of November 22, 1439)，圣洗使我们成为基督的成员，并收纳我们入教会的奥体内 (*de corpore efficimur Ecclesiae*)，正如 855 年第三届华连西会议

(Third Council of Valencia, 见 DS 633) 所宣示者。根据教宗伯尔纳德十四世, 在天主教会之外举行的圣洗也有这个效果 (DS 2567)。这和教宗碧岳十二世的教训似乎有矛盾。我们可以说, 传统有关圣洗功效的教训, 意味着只有一个合法的基督的教会。似乎我们可以区别所谓本体和动态的教会成员概念。前者照教会法, 是指「作为教会内的一个人」, 这是由圣洗使然, 那么, 它的圣事性和有效性都是根深抵固的。由教会训导部施行禁令或惩罚, 可以收缩成员的权利, 但不能褫夺确实的成员身分。不过, 成年基督徒, 必须不曾被禁或受惩罚不得参与团体生活, 才可享有完全的教会成员身分, 才能确实地参与基督徒的生活。

另一方面, 动态的概念容许有不同程度的成员身分。这概念与在教会内的功能有关, 也和生活强度有关。不过不同程度的成员身分的理论, 必定先假定有一个动态的、生活强度可能不划一的教会, 否则这概念是不可理解的。这表示教宗碧岳十二世所提出的教会成员身分的三个标记——圣洗、信仰和教宗、主教及整个信友团体共融——可以完全实现 (在圣经内得到证实) 或较小程度的实现。

另一个概念虽然在通谕中不明显, 但也不与通谕的主要思想冲突; 但在梵二中就清楚地表达了。我们必须指出, 教会的「灵魂」成员这种偏于一方面的身分论是

不能排除的；否则有关成员身分的三个记号的说法就要变成片面的了。三个外在的条件是参与基督救恩和圣神内有效的标记。个人越深切地实现这三个标记，他就越能深入地参与基督的救恩，因此，动态的教会概念，基于教会是一个圣事实相的观点。如果像巴拉迈一样，只从法律方面看教会，那就很难接受有不同程度的成员身分这个概念了。

第二届梵蒂冈大公会议

梵二在这个问题上下了很大的工夫，从本质上加深和加阔了这个问题。在这以前，教会只关注非天主教基督徒的教会成员身分问题，但现在，梵二给这个问题加上第二个要点，那就是考虑非天主教基督徒派别的教会身分。这个问题的答案，并不列于「成员身分」的范畴之内。

「完整地加入」和对教会动态的理解

大公会议区别完整的成员身分，和另一种不能正确地称为「完整成员身分」的关系之间的差别。因为这个问题包含特别的合一意义，兹引述「教会宪章」第十四节其中一段如下：

领有基督的圣神，又接受其教会的全部组

织，及教会内所设的一切得救的方法，同时在教会的有形组织内，以信仰、圣事及教会行政互相共融和联系，并与藉着教宗及主教们而治理教会的基督联合在一起的那些人，便是完整地参加了教会的社团。可是，如果虽已参加教会却不坚守爱德，身在教内而心在教外的人，仍旧不能得救。不过，教会的全体子女，要记得自己卓越的地位，并非由个人功劳所获，而应归功于基督的特殊恩宠；如果不以思言行为去报效，不惟不能得救，且要召致更严厉的审判。

望教的人，在圣神的推动下，明白表示出他们期望加入教会，即因此种期望已和教会相连结，慈母教会也以爱护关切之情，犹如自己的儿女一般地去怀抱他们。

（亦参阅「大公主义法令」第2节）

值得注意的是这里提到的「期望」(votum)或望教的概念，只用于慕道者，因为他们对教会有这份期望的心情，教会也视他们为自己的儿女，认为他们已属于教会。同时也要特别留意的是，宪章指出要完整地加入整个教会，不只是表面而已。首先提到碧岳十二世所讲的三种联系——宣示信仰、圣事和承认教会的权威。但

是，如果这三方面的联系，不能导致在圣神内与基督共融，则此三种联系对于救恩是没有意义的。提到虚有其表的教会成员身分，大公会议强调完整地加入教会不是一件静态的事，而必须不断寻求圆满。加入教会之后，仍须不断以言以行实践和加深与教会的联系。同时，这也表示教会常不断地成为基督的奥体和基督的子民，它的成员也不断在信仰中把自己交给基督和他的圣神。

大公会议特别用「完整地加入」以表示可能有其他的关系。对于教会与非天主教基督徒团体的关系，大公会议用「联系」(association) 而不是「加入」(incorporation) 的字眼。

宪章一开始(8节)已经为一个新观点铺路。在讲到教会的独特性时，大公会议并没有说基督所立的唯一的教会，等于由罗马宗座所管理的教会。它说耶稣基督的唯一教会的具体形式，是在主教与教宗共融下管理的各教会(*subsistit in ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in una Communionem gubernata*)。

在天主教会结构以外的教会成分

接着，大公会议立刻补充：「虽然在此组织以外，仍有许多圣化及真理的要素存在，那都是基督的教会本有的资产，向着大公统一的方向推进。」这一个短短的补

充，在后面第十五节有更详细的说明：

对于已经受洗而享有基督徒的美名，但不承认全部的信仰，或不保持在伯多禄承继人领导之下的共融统一的人们，教会自知有多种理由仍与他们相连。因为有许多人遵圣经为信仰处世的标准，表现着笃实的宗教热诚，虔信全能天主父及其子基督救世主；他们领过圣洗，因此与基督相连，甚至在他们的教会或团体内承认并领受其他的圣事。他们中不少的人还有主教之职，他们举行圣体圣事，并且对天主之母童贞玛利亚怀有孝爱之忧。此外还有祈祷及其他善工的互通共融，甚至于在圣神内某种程度的真正连结，因为在他们中间圣神也用恩宠运行其圣化的德能，并且坚固了他们中的若干人直至流血致命。同样的，圣神在所有基督的门徒中，激起希望与行动，使大家按照基督规定的方式，和平地统一在一牧一栈之内。为达到这个目的，慈母教会不断地在祷告、切望和工作，并劝勉子女们洁炼革新，好让基督的记号更清晰地反映在教会的面部。

另外，我们在大公主义法令第三节也读到以下一段重要的文字：

但现在出生于这些团体并接受其教育而信仰基督的人，不得责以分离之罪，公教会仍以兄弟般的敬爱看待他们。他们既信仰基督并合法领受了洗礼与公教会仍保持着某种不完整的共融。的确，为了他们与公教会之间存在的各种分歧，有的关于教义或教律，有的关于教会的机构，制造了不少有损教会圆满共融的阻碍，这些阻碍有时较为严重，大公运动正在努力加以克服。不过，在圣洗内因信仰而成义的人，即与基督结成一体，因而应当享有基督徒的名义，理应被公教徒看作主内的弟兄。

此外，教会赖以建立、生存的要素，存在于天主教有形墙垣之外的，可能有许多，而且优越；例如：书写成文的天主圣言、圣宠的生命，信、望、爱三德，连同圣神内在的恩惠与有形可见的要素：这一切，来自基督，引人归向基督，理应都属于基督的唯一教会。

又有不少基督教会的圣行动，在与我们分离的弟兄那里举行着，这些依照每个教会或团体的不同情形，以各种方式行使的行动，确实能够无误地产生圣宠的生命，并应认为可以导向参与得救的途径。

因此，这些分离的教会和团体，虽然我们

认为它们确有某些缺点，但在得救奥迹中，并非毫无意义及价值。基督之神并不拒绝使用分裂的教会作为得救的方法，而这些方法的能力，是由付託予公教会的圆满恩宠与真理而来的。

大公会议在大公主义法令中区别东方各教会和分离的教会之间的不同，对于东方教会，大公会议这样说（14节）：

同样不可忽视，东方教会从开始就有丰富的宝藏，西方教会曾经取用不少有关礼仪，灵修传统及法律的事。也不应忘记，公教信仰对三位一体、天主圣子由童贞玛利亚降生的基本教义，是在东方所召开的大公会议所制定的。为了保持此信仰，那些教会曾经遭受了，而且仍在遭受重大折磨。

但是，对于宗徒们传下来的遗产，他们却以不同的形式和方式接受了，以至从教会初期，各地就依照天赋与生活条件之不同，而有不同之解释。除了外在的原因外，上述种种，再加上缺乏友爱和彼此谅解，而造成了分裂的机会。

(15节)众所周知，东方教会信友如何热忱地举行神圣礼仪，尤其是圣体礼仪，因为它是教会生命的泉源，将来光荣的保证。在圣体礼仪中，信友们与主教联合，藉着降生为人和受苦受难又受光荣的天主圣子，并因天主圣神的恩宠，接近天主圣父，与至圣圣三结合，而「成为有分于天主性体的人」(伯后 1:4)，如此，在这些教会中因着圣体礼仪，天主的教会得以建立成长，并藉着共同行祭，它们彼此间的共融也愈益显著。

在此礼仪的敬礼中，东方教会以美妙的讚词，向卒世童贞玛利亚歌颂，因地乃厄弗所大公会议所隆重宣称为天主的至圣母亲，因此基督正如圣经所述，确为天主子亦是人子。他们也敬礼很多圣人，包括普世教会初期的教父在内。

这些教会虽与我们分离，却保有真正的圣事，尤其是因为继承宗徒，而保有圣秩与圣体圣事，因此他们和我们仍旧密切联系。于是，有些圣事上的相通，在适当情形下，并经教会当局核准，不但可行，且应加以鼓励。

(16节)东方教会自最初已经实行他们自己的

规律，那些规律都是经教父们，地区会议与大公会议所制订的。若干习俗与礼仪的不同，不但不阻碍教会的至一性，而且更增加教会的光辉；对于实行教会的使命，亦大有裨益。正如以上所述，为了除去所有疑虑，此次神圣会议，隆重声明，东方教会一方面应关注普世教会必需的一至性，别一方面也有权按照他们自己的纪律，治理教会。因为那些纪律，对他们信友的天性更为相宜，而且对他们的灵魂更有益处。

（17节）……原来东西方教会为探讨启示的真理，曾使用了不同方式，参悟与承认天主的事理。因此，有时一方较另一方更为领悟启示奥迹的某些观点，或解释得更为妥切，并不足以为奇。在这种情形下，这些不同的神学解释与其视为冲突，不如视为相辅相成。关于东方教会正宗的神学传统，必须承认这些传统优越地根源于圣经，受到礼仪生活的培养而表达出来。它们也从宗徒们活的传统，从东方教会教父和灵修作家们的作品中吸取了滋养。如此，它们导向正确的生活教训，甚至默观基督的真理。

至于教会与西方的分离教会和教会团体的关系，以下摘录自大公主义法令各段值得留意：

（19节）……但吾人必须承认，在这些教会和教会团体与公教会之间，存有若干重要的差异。这些差异点的性质不仅是历史的，社会的、心理的、文化的，而且特别是在启示真理的诠释方面的。尽管有这些歧异点存在，但为了容易建立大公的交谈，吾人愿提出下列各点，使之可以而且应该作为大公交谈的基础和鼓励。

（20节）我们心目中首先所顾及的，是那些基督徒：他们为光荣父、子、圣神唯一的天主，公开承认耶稣基督是天主、是主、是天主与人间唯一的中保。的确，关于天主圣子降生为人的基督、关于祂的救世大业、关于教会的奥迹和职务，以及关于玛利亚在救世计划中的任务等，我们确知他们与公教教义存有相当的差异。然而，我们所极乐意看到的，乃是这些分离的弟兄能将基督视为教会共融的根源和中心……。

（21节）爱护圣经，尊崇圣经，以及近于虔敬

圣经，引导我们的分离弟兄对圣经恒心而殷勤的研究。因为福音正是「天主的德能，为使一切信仰的人获得救恩，先使犹太人，后使希腊人」（罗 1:16）。

一方面他们向圣神呼求，在圣经内寻求藉基督向自己说话的天主，此位基督乃先知所预言，为我们降生成人的天主圣言。他们藉着圣经，默想基督的一生，并默想具有天主性的导师为了我们的得救所教所为的一切，尤其是祂的受难和复活的奥迹。

与我们分离了的弟兄固然主张圣经的神性权威，可是关于圣经与教会之间的关系，他们的看法却和我们不同，而且他们彼此不同。因为依照公教的信仰，在诠释和宣讲书之于册的天主圣言上，教会真确的训导权占有特殊的地位。

（22节）只要依照主的规定施行，并抱着应有的心境领受，圣洗圣事使人真的与钉在十字架上及受光荣的基督合为一体，并获得重生而分享天主的生命，正如大宗徒所说：「你们既因圣洗与基督一同埋葬了，也就因圣洗，藉着信德，即信使祂由死者中复活的天主的权力，与

祂一同复活了。」(哥 2:12)。

因此，对于那些藉圣洗圣事而得重生的人，即因此在他们中间形成圣事性的合一的联系。但圣洗圣事本身只是一个开始和发端，它促使人去争取圆满的在基督内的生活。所以圣洗引导人去表白完整的信仰，去加入完整的得救机构，一如基督所愿望的，终能完整地投入圣体的共融中。

与我们分离的教会团体，虽然从圣洗圣事而来的合一，在他们与我们之间尚不完整，我们也相信他们因为没有圣秩圣事，因而没有完整地保存圣体奥迹的本质，但他们在圣餐中纪念主的死亡和复活时，他们承认这象征与基督共融的生活，并期待基督的光荣来临。因此，凡关于主的晚餐，以及其他圣事，敬礼、与教会的职务等教理，都应是交谈的主题。

(23 节) 这些弟兄日常的基督化生活，受他们对基督的信仰所滋润，并由圣洗的圣宠及聆听天主圣言所强化。这可从他们的个人祈祷、默想圣经，基督化的家庭生活，和聚会讚美天主的崇拜仪式中显示出来。此外，他们的礼拜，有时带有和我们共有的古代礼仪之显著要素。

「教会」和「教会团体」

以上所引各段文字提到的「教会」和「教会团体」泛指非天主教的基督徒团体。在较早的教会文献中，「教会」(church)一字只用以指东正教，这在梵二以前是相当惯常的用法。梵二以「教会」一词指非天主教基督徒团体，表示可从这些团体中见到一些重要的教会元素，同时，在明确地区别「教会」与「团体」时，表示有些派别没有什么教会元素，而另一些，例如德国信义宗和美国的不少团体，有非常多而强的教会元素，故以「教会」称之是恰当的。不过，要注意，「教会」一词在此应从类比的意义上了解。施林(E.Schlink)指出：「并没有明确地指出，那些非罗马教会应称为教会，那些称为教会团体；也没有明确界定『教会』一词所包含的教义上的涵意是什么。不过，在此，教会团体，很清楚并不只包含社会的特质，而是指在非罗马基督信仰之内所找到的教会元素。从这些法令以及宣言之中，再也见不到传统上惯有的裂教和异端等区别了。它已被『教会』及『教会团体』的概念取代了。」^①

大公会议再三强调非天主教基督徒各教会和教会团体与天主教会的共融和在基督内的合作。同时，它也强调这种联系不是完全加入教会之内。会议重申区别联系与加入的三个标准：即信仰、圣事以及和伯多禄宗徒的承继者及其他主教的共融。在这些非天主教基督徒教会

及团体内，这三个标记并非全部不存在。他们有洗礼和信仰耶稣基督是天主子和救主，这信仰当然是基督徒信仰的核心。

大公主义法令进一步指出，非天主教基督徒对于基督是天主子，对于他的救世活动以及成义的理解，虽然与天主教会的理解有所不同，不过，他们都接受古代教会大公会议所颁布的信经。^② 基米尔 (A.Grillmeier) 指出，大公主义法令的条文使人想起，1961 年在新德里举行的教会合一大会中所发表的声明：「教会合一大会是由各教会组成的协会，本协会根据圣经，宣信主耶稣基督是神和救主，本协会共同努力，以求达成使命，光荣神、父、子及圣灵。」^③

大公会议区别东方和西方的基督徒教派，这是很自然的事。在所有这些团体，都在不同程度上实现「教会」的三项基本要素。教会管理也可在西方的各基督教会及各教会团体中见到，因为那里有社团，那里就需要组织，问题只是，到底这管理，亦即主教的职务，是被视为人性的，或像天主教和东方教会那样，被视为神圣的组织，这职务是否与承继有关而已。

「完全会员身分」及基督徒团体

从教会宪章强调整体教会的圣事性（基督是第一个原始圣事，教会是第二个）看来，以上提到的完全的会员身

分，不只包含上述的三个救恩的标记而已，这也表示拥有圣神和他的礼物，信仰和爱的内修生活，忠于基督，甚至为他殉道和流血为他作证。深刻的团体感就是从完全会员身分这些内在的元素中产生的。

大公会议没有正式界定非天主教基督徒教会和团体的身分，不过，按大公会议的精神，我们可以说：透过洗礼，加入教会，在教义、圣事生活，伯多禄承继人及主教的管理等各方面，与教会结合而成为一个团体，以确保参与耶稣基督的死亡与复活。只要是身体而基督是头，这就是教会。这导致参与教会生活的原则：圣神。洗礼有一个强力的动态。它朝向感恩祭，朝向天主子民最主要的庆典，以兄弟姐妹身分，聚集在他们的主四周，分享他的圣体圣血。藉着这行动，基督的信徒从完全的、真正的意义上，不断地成为基督的奥体。凡是不参与感恩圣祭的人，仍停留在完全共融之外。不完全参与团体的，仍是留在门外的外人。

我们可以说，只要完全成员身分的三个标记，特别是参与圣体圣餐，能在活泼的信仰中实践，人可说是在圣神内，在耶稣基督救恩的奥迹中成长。教会宪章提及的耶稣基督的教会，总是指这种生活的、完全的实践。不过，基于经验，宪章也承认，成员身分的这三个标记，可能只是外在的承认而没有内心的参与。在这种情形之下，教会的成员身分对于救恩是无效的（教会宪

章，4节；大公主义法令，14节），因为欠缺完全成员身分的内、外因素。这样的人仍是教会成员，因为他符合成员身分的三个外在的条件；但是他的成员身分对他没有救恩的意义，它只能增加他的责任。

大公会议的言论清楚地指出，在非天主教基督徒教会内并不欠缺成员身分这三项重要标记；个别的非天主教会各自在不同程度上实践这些标记，但不能在这任何一个教会内达至完全的程度。

合一的进展

梵二从积极方面处理形成教会的元素，这使它与过去的大公会议不同。过去的宣言强调天主教会与这些教会的差异，而忽视或轻视其共同元素。梵二更能实事求是，既不忽略各自的差异或企图隐瞒，却能正确地强调基督信仰的共同点——就是共同的教会元素。这些标记有足够的力量建立与圣神、与临在圣神内的耶稣基督共融并促进救恩。梵二欣赏一个事实，这些标记虽然只是部分，却能在强烈的信仰与爱下实践，这是值得天主教会引以为模范的（例如大公主义法令，第4节）。梵二也指出，崇拜的礼仪和基督徒的灵修，即使在天主教会外，也能激发人为耶稣基督而舍生。大公会议正确地指出，这是圣神在非天主教的基督教会内结的果实，不过，梵二也强调，这并不表示分离这件事本身是对的，

天主教会应联同其他教会，服从希望只有一个教会的耶稣基督，尽一切能力朝向复合之路。在此有一点应该注意的，梵二不像以前的法令那样，用「回归」而用「复合」的字眼。这表示所有教会都应该致力于加深他们对基督信仰的理解，并能在兄弟之爱下实践他们的信仰。

大公会议说，天主教会感到自己有责任，使耶稣基督的记号，从它整个形体，放射更大的光辉，这实在是公开宣布，教会承诺要持续内在的革新而不是外在的表面工夫。这里所说的基督的记号是指友爱的记号。好像基督教所着重的隐藏的思想和天主教的展示观念，互相矛盾，这是不正确的。我们从大公主义法令不断见到大公会议提到，教会要放弃过去一贯的铺张的作风。追随基督走贫穷和自我舍弃的道路（例如大公主义法令7, 8节），不断自我更新。教会认为它有责任，实践基督在十字架上所表达的最高最强的自我投降之爱。总而言之，就是追随基督、步武基督。这追随而不是什么道德姿势，只能由信仰所掌握。这样一来，基督教隐蔽的原则，强调耶稣基督的真理，只能透过信仰而理解，和天主教的展示的原则，主要不是追求物质的铺张而是强调在信仰内的彰显，可以完全协调。信仰是两者共同的、维系的要素。

只要救恩的标记，能以特别的动力，在非天主教的基督教会内实践，教会的复合，必定能促成更丰盈的、

更圆满的基督徒信仰的实践。那些在各教会起特殊作用的元素，也可在天主教会内加强。例如，如果俄国东正教或斯干的那的信义宗，有复合的一日，必定有与拉丁教会和安格鲁撒克逊教会非常不同的特质出现。这样，不但各教会的独特性，同时还有大公性，将会更动态地体现出来。

的确，公教会虽拥有天主启示的一切真理和圣宠的一切方法，但仍有成员不按照应有的热忱度生活，致使教会的面目在分离的弟兄和普世面前减少光彩，而天主之国的发展亦因此延缓。为此，一切公教徒应专心于基督化的成全，并依照各人自己的情况，努力使教会在自身带着耶稣的谦逊和痛苦，能日渐纯洁而更新，直至基督把它揭示为一个光耀而无瑕疵、无皱纹的（参阅弗 5:27）。

另一方面，公教徒必须欣然承认并珍视在分离弟兄中发现的，从公共遗产中所流露的那些真正的基督资产。在为基督作证而有时竟至舍生者的生活中，承认基督的财富与德能，这是公平而有益的，因为天主在自己工程中常是可奇而当惊异的。

不应忘记，凡在分离弟兄中藉圣神恩宠而

成就的事，也可以帮助我们上进。任何真正属于基督的事物，不特不违反真正的信仰，而且常能使人更完善地接近基督和教会的奥迹。

不过，基督徒的分裂，阻止教会与已领洗而不与教会完整共融的分离子女，达到其固有而完全的至公性。甚至教会本身在其实际生活上，也难以从各方面表现完整的大公性。（大公主义法令，4）

注

- 1 E.Schlink, "Das Ergebnis des konziliaren Ringens um den Oekumenismus der romisch-katholischen Kirche," in *Kerygma und Dogma*, II (1965), 183f.
- 2 有关梵二的论文，见于 *LTK*, 1 (1966), 200ff.
- 3 *Documentarbericht*, ed. W.A.Visser-t'Hooft (Stuttgart, 1962), 457.

11

教会生活的统一

教会的独特性透过教会生活的统一性而得到保障。但这种统一性不能看作划一性。即使基于启示的满全和它的实现，同时也因为个人和国家多样化，在教会之内必须有某种程度的多元性，但是，这种多元性不能过强，以致破坏它的统一性而使教会分裂为个别的小组。教会将永远包含这种团体性与个体性之间的张力，这是它的特质。没有这种张力的教会就不是真正的教会。

统一是一种恩赐也是一项责任

教会生活之内的统一，既是一种恩赐，也是一项责任；首先是从天主而来的礼物，然后是从人在信仰中的回应。这种统一最坚实深厚的基础是耶稣基督临在它内，并派遣圣神、教会的生命原则到教会来。耶稣基督在圣神内的临在，从许多方面，特别是在感恩祭（圣体）中，实现和表现出来。在感恩祭（圣体）中，天主的子

民以基督的奥体而聚集，并成为这奥体。在此，共同的生活就是滋养它自己的在信、望、爱之中的生活。统一有形可见的保证者就是教会的圣统制——教宗、整个教会的主教团、在教区内的个别主教及堂区的司铎。统一的多元性就是在这个结构内表现的。

基督和圣神是统一的基础

从耶稣的临别赠言中，我们可以看到，他是多么切望这新形成的、以他为中心的默西亚式的救恩团体能合而为一。这不是理所当然的事，尤其是这个团体的成员是由旧约的天主子民，那些尚未获得天主的启示的人们所组成的。

耶稣所关心的统一，是以他自己与天父的一致为根基和模式的。正是由于这种统一，使人认出这个新团体是来自天主的（若 17:20-23）。基督指出，这种统一，不是人凭他们的努力可以争取得到的，但是，一旦赐予他们，他们就有责任保存它。这是很重要的，教会只要有内部的统一，才能确保教会能继续存在（玛 12:25；参阅若 10:11-16；11:52）。当基督讲到教会的统一以天主圣三的生活为基础时，我们可以看到，他所说的统一与划一是完全不同的。唯一的天主只存在于天主的三个位格活的交互活动中。有三个位格的天主，就是在统一的神圣本质内的位格关系和在父内的统一，父是其他位格

无始的根源。统一只存在于清晰地区别的位格之间，反过来，位格也只能存在于天主本质的统一内和存在于他们源于父的根源内。

由父派遣子进入世界的临在（这派遣的终点是教会）和圣神不变的临在，形成教会统一内在和精神的基础。教友只有一位主和一个天主。他们只有一个中保（弟前2:5）。他们是圣神内的兄弟（格前12; 10:17; 格后5:14f. 11:2; 罗3:29f.; 5:12, 15-19; 7:4f. 10:12）。在天主自己内的统一，从教会内的统一表达出来。在耶稣基督内，众信友合而为一，犹如一人（弗2:13-22; 格前12:13; 迦3:27f.; 哥3:10f.）。根据保禄，凡是受洗的，形成一个人（弗2:13-22）。保禄在格林多前书(10:17)说，统一不但由于大家分享同一个饼，同时也由圣神的大能所促成和确保的。但这并不表示有一个双重的统一原则。在保禄的概念中，受光荣的基督和历史的耶稣是相同的，是唯一的原則。在圣洗和圣体内，人以另一种方式与基督结合。这样的事可能发生，因为复活后，耶稣进入精神的存在，他以精神存在，并以精神的基督，进入人内也接受人进入他自己之内。圣神是基督精神生活的根源。在圣洗及圣体中，他以「主成为精神」的存在和人结合。保禄在加拉提书上说：「其实你们众人都藉着对基督耶稣的信仰，成了天主的子女，因为你们凡是领了洗归于基督的，就是穿上了基督：不再分犹太人或

希腊人，奴隶或自由人，男人或女人，因为你们众人在基督耶稣内已成了一个。」（迦 3:26-28）

基督徒的统一概念，基于教会精神的团结，与政治的概念不同。东方的民族从他们的君王政体经验到统一，这是由君王神圣的权利表现的。亚历山大帝和奥古斯都企图实现一个政治世界团结的思想。当这样的政治解体后，仍然有文化团结的出现。现代，当教会宣称所有人的文化和政治团结，教会是看到这个真正的可能性，是稳固地建立在一个终极的精神深度上。在唯一教会内工作的爱，应该伸展到教会之外，把所有的人环抱在确实而完全的友爱内。

圣统制的结构是统一的保证

正如在感恩祭中分享同一个饼，使许多人结成一个身体，感恩祭也是教会表现它自己是基督的一个身体的方式，因此，圣统制的结构形成教会统一的保证。保禄自己就是格林多地方教会统一的护卫者，那时，格林多教会正面临分裂的威胁。保禄非常重视教会内的统一，这从他写给各教会的信中，经常强调统一和提醒信友要保持教会统一的事实可见。例如在格前他说：「弟兄们，我因我们的主耶稣基督之名，求你们众人言谈一致，在你们中不要分裂，但要同心合意，全然相合。」(1:10) 根据保禄，爱支持教会内的一切，正如每个活着的人都

是基督身体的支持（格前 13）。宗徒大事录也印证初期基督徒不断培育、珍惜这份统一的礼物（参阅宗 1:11-14; 2:42-47; 4:32）。

教父神学所讨论的统一

在教父时代，「宗徒承继」常与统一的思想相提并论。特别是在信经里和在庆祝主的晚餐中，常提及和保证维持这种统一。根据安提约基雅的依纳爵、里昂的宜仁、西彼连和奥思定的教导，统一是辨别真教会和假教会的试金石。亚历山大里亚的克莱孟说：「因为这个缘故，我们称他们为兄弟，因为他们都是由于同一圣言而得到重生的。」(*Stromata*, II, 9)。戴都良（见*Apologetic*, 39）说，既然我们都承认同一位天父，同饮同一圣善之精神，同生于一个母腹，我们实在可称为真正的兄弟。

由此可见，教会是以统一为它自身的主要元素。这点亦可见于梵一的言论 (DS 3050 ff.) 和教宗良十三的教会宣言 (DS 3291)。

信、望、爱是统一的形式

多玛斯亚奎纳认为最圆满的统一形式就是在所有教会成员都分享的信、望、爱内（见*On the Apostolic Confession of Faith*, Art. 9）。所谓信仰是指主观的信仰的

行动 (fides qua) 和客观的信仰的内容 (fides quae)。不过，除非教会透过教会训导部所宣讲的，被认为是正统的信仰原则，否则不能保持真正的信仰统一。基于这个正统的原则，即使信友不能以同样深度和清晰度拥有、宣认和理解信仰的全部内容，信仰的统一仍可保持。同样，只要信友愿意接纳教会宣布当信的一切，虽然它的内容可能并不明确，只是属于隐蔽的信仰，或者只是对某些概念，特别强调，信仰的统一也是存在的。

另一方面，如果对于正统的信仰原则不能同意，这就是普遍的不统一最深的基础，即使在某种情况下，对于某些客观的信仰内容，有一致的意见，仍然没有信仰的统一可言。除非承认教会是启示的解释者和护卫者，否则信仰的分裂是不能弥补的。

至于客观的信仰内容，信仰统一的一项基本元素是承认圣事，特别是圣洗圣事和度圣事生活。根据圣经，圣洗把人直接带进团体之内。即使已领洗者对于信仰的内容和教会的外表，有非常不同的观点，凡是已领洗者，都以特别的方式，彼此相属。

至于望德，多玛斯亚奎纳称为统一的第二种元素。就是说，教会的全体成员，形成一个在旅途中的教会，不断地走向大家都期望的一个将来，朝向最后的、绝对的将来，也就是朝向宇宙的圆满和人类历史完全实现。在这个没有希望的世界，基督徒应该证实这份将来的希

望。证实复活的主已经预示了这个将来，并已为所有的人打开奔向它的途径。基督徒不应该因为他们经验到死亡、疾病、斗争的破坏力仍然猖獗而阻止这份希望。他们在希望中见到，基本上已被基督的死亡克服的与人为敌的势力，在绝对的将来内，已经一次而永远地被消灭了。

爱是统一和人与人之间的和谐，最强有力的维繫。爱不只在「历史——伦理」的领域中实现，它也在圣体圣事中实现。爱是这个庄严的礼仪最重要的目的，因此，当格林多富有的教友在举行主的晚餐时有不合群的表现时，保禄直斥其非，说他们所行的庆礼，不配称为主的晚餐（见格前 11:17-22, 33, 34）。不能实践爱无疑是对庆典及团体的一个侮辱。我们可以想像，对于格林多有身分和富有的基督徒来说，和当时社会上最低级的工人、奴隶一同坐下来进餐，是一件多么为难的事。但这正是要达到庆典的真正意义所必须的。在礼仪中所做的，应该从日常生活中表现出来（参阅格前 13）。这里有一点要指出的，一个信仰和祈祷的团体，在礼仪中以受苦的团体的形式表现它自己，正如在感恩祭中，教会以特别的形式，参与主的十字架。教会参与被钉的基督的苦难，好使它能与基督一同走向天父。

这种圣事式的参与主的十字架，表现在日常生活中的严厉和苦涩的大小十字架。受苦变成了与基督

结合的标志，受苦的人是他活着的记忆（迦 2:19; 6:17; 格后 4:10f.; 12:10; 斐 1:29）。因此保禄可以说：「这样看来，死亡施展在我们身上，生活却施展在你们身上。」（格后 4:11f.）对于哥罗森人他也这样说：「如今我在为你们受苦，反觉高兴，因为这样我可在我的肉身上，为基督的身体——教会，补充基督的苦难所欠缺的。」（哥 1:24）这个题目在卷五讨论教会的圣事性时会再详细讨论。

统一和多元化

在结束这一章以前，应该再强调，根据圣经和圣传的全部印证，和教会的训导，教会的统一绝对不是一种集合。在一个统一的团体里，每个人不但能保存他自己的个性同时也有力量把团体领向成熟的阶段。保禄说，在教会的团体内，每个人都应该彼此担待，彼此协助背负重担（迦 6:2）。各人应该考核自己的行为以免成为他人的重负（6:4f.）。社团的一个判断，不是一个私人的判断。虽然一方面是真理和团体，但另一方面是自由和自主，是属于两个极端，有时比重是落在团体方面，有时是落在个人方面，无论那一方面的元素，如果单独迅速发展，必定会破坏整体细緻的平衡。自由和团体同样重要。这不是让步的问题，两者都应以统一为基础；就是以受洗者在基督内的生命为基础。只可把秩序良好的团

体生活所必须的限制，加诸于团体之上或者使团体服从这些限制。这种对自由的自我限制，它的基础就是手足之情。自由是教会内多元化之母。

多元化的自然因素就是个别成员不同的性格，他们的社会及自然身分，例如国籍、家族、种族等；不过多元性也超自然地以无限丰富的天主启示为基础。在教会内，我们不只面对不同才能、观点、性情、背景、倾向的个人，同时也要面对不同的国家和它们不同的特质等。这一切都不能毁灭，反而应该互相调合，纳入整体的秩序之内。我们是在这个意义上讲在法国、意大利、德国、美国等等的教会。总是同一个教会，不过在它确实的表现中，它具有某个地方、民族和他们的历史的特色。生命的丰富性也就是在此表现。如果只有一个人、或一个民族，或一个特别的历史时期，成了全体的模式，统一就要受到危害。

多元性另一个基础是在教会本身充满恩宠的性质。按照天主的计划，教会的成员赋有不同的精神恩赐和任务（参阅格前 12）。在这些不同的恩赐内，自然和超自然的性质往往混合起来。例如不同的神学派别，基于他们不同的哲学和经验立场，回答富对抗性的神学问题；又例如在普世教会内有许多不同的修会团体和宗教组织。

二：教友与神职人员

12

天主子民内的神职人员和教友

我们前面讨论过，教会是天主的子民，为了正确地
了解教会在教友和神职人员方面的结构，我们不能忘记，
教会和所有属于它的团体之间的统一。受洗者形成一个子民，
且以基督的奥体和圣神的宫殿的形式存在。在这个子民内有一个结构，
是按照基督的指示而建立的，不过在历史的过程中，这个结构在不同的时代，
采取了不同的形式。教会的结构包含两种身分：教友身分和神职身分。

这两种区别并不受有一种「修会身分」的事实所影响。后者在教会内，
更近于神恩性的元素而不是一个结构性的元素，是基督徒生活一种特别的
完全的形式。梵二在教会宪章中提到这一点：「按照教会圣统制的结构，
这种地位并不是圣职与教友之间的一种地位，而是

从二者之中，有若干基督徒蒙天主召唤，使他们能在教会的生活内沾受特别恩宠，每人按自己的方式，有助于教会的救世使命。」（教会宪章，43）

神职人员与教友之间的区别对于理解天主子民是非常重要的。这两种身分构成教会的结构；除此之外，再也没有别的结构成分。有时被称为教会成分的元素（例如神恩的成分），其实应属于有助于教会生活达至圆满的成分。与区别教会的普通成员和非成员不同，区别神恩是次要的。神职人员与教友的分别，由于他们所禀赋的不同工作的事实，因此，透过洗礼、坚振和授予圣秩，他们得到不同的记印。教友也和神职人员一样，拥有他们基本成员身分所应有的一切权利和义务。在救恩方面，教友和神职人员是处于同一层面，都是透过信仰和圣洗而得。透过圣洗，一个人成为天主子民的一员。不过，在由圣洗而形成的团体内的其他区别性（即执事、司铎、主教的分别），也是透过一个礼仪的过程，透过不同程度的圣秩礼仪，从最高的祝圣主教仪式，到授予司铎和执事圣秩的仪式而来。接受圣秩的人，并不因此而丧失他们与教会其他成员所共有的一切，不过这样一来出现不同的调配，产生一个新的结构层和新的职务。这种新的地位和职务表示神职人员可以承担非神职人员所不能承担的工作，另一方面，神职人员也不是受召，也没有专业的训练，以非神职人员所采取的方式，

承担所有天主子民有责任去做的工作，例如按耶稣基督的精神，直接培育世界和世俗的文化。由神职人员组成教会内层系式的圣统结构包括两方面：（一）宗教的圣统制，(sacred hierarchy) 包括主教、司铎、执事和较低级的圣秩。（二）司法的圣统制(jurisdictional hierarchy)，包括教宗和主教。其余的职务都是这两方面推展出来的（枢机团、宗主教团、首都总主教团、代牧等）。圣统制这两方面的分别，等于圣秩权和管辖权之分(K.Mörsdorf)。

按以上所描述的教会的结构，我们应该了解，教会是教宗和主教的教会，这种概念是不正确的。教会既不是教友也不是主教的。教会是一个按层系的秩序组成的救恩团体，它的成员都有他们自己的地位，都受召完成他们应有的责任。没有一个是完全消极的成员。教宗碧岳十二世在《论基督奥体之通谕》和《礼仪通谕》中，详细解释教友在教会内的活动和责任的圣召。

在人的自然身体内没有所谓消极成员，身体内的每一种器官都有它本身的功能，都是为了促进整体的利益而工作，教会，基督奥体内的成员也是这样。这个理论，无论是对教友或是主教和司铎来说，都一样是真的。我们在此是从天主子民的整体性和它所有成员的共同身分看。这种共同性包括与基督的关系，肖似基督和参与圣神之内。天主的拯救意愿，首先是指向全体，这

点我们从圣经中听过不少了。救恩的主题首先是团体的救恩，个人以团体成员资格获得他的救恩。

既然天主子民是基督的奥体和在基督内的子民，它所有的成员都预定要长成为圣子的肖像，这样他可以成为许多兄弟之中的长子（罗 8:29）。他们透过圣洗和死于十字架并于复活中受光荣的主结合，他们是在拯救的活动上而不是在他的存有方面肖似他。这种肖似是永恒的。在感恩祭的擘饼中，他们分享了主的身体，并成为他们与他、并与团体中的每一分子结合在其内的奥体。奥体的每个成员必须按他的肖像塑造自己，直到基督在他们内形成为止（迦 4:19）。因为这样，我们都被接纳，进入他世俗生活的奥迹之内；我们被改变，变得肖似他，与他同死并一同被提升，到最后我们和他一同为王（参阅斐 3:21；弟后 2:11；弗 2:6；哥 2:12 等）。通过圣洗在基督内被塑造，并由圣体圣事而加深肖似他的程度，这对于教会成员，有深远的影响，因为这表示他们有能力也有责任，积极地参与耶稣基督的使命。

我们可以把耶稣的使命置于一个较长的传统的范围之内，因为它包括先知、司祭和君王使命的成分（他子民的牧者）。天主子民的每一个成员都参与耶稣这个三面的使命。在教会内，只有一个司祭职、一个训导部和主自己的一个牧民部，因为基督把自己的使命赋与教会。教会所有的成员都参与这项使命，有些以教友身

分，有些以神职身分。「教友的传教工作，就是参加教会的救世使命」（教会宪章，33）。梵二的「教友传教法会」强调服务的多样性和使命的一致性。不过最有意义的是指出教友在整个组织内的独立性。由于教友分享基督的司祭、先知和君王的使命，他们是积极地参与教会圣统制的职务；他们不是主教手臂的延长而已。主教的全部权柄是属于作为宗徒的承继人的权柄，同时也是由于这种承继而来的后果，他们透过承继宗徒的任命而参与基督的职务。教友参与的形式却不同，他们的参与不是得自主教，而是得自赋予全体天主子民的基督使命。只要教友对整个教会的使命有贡献，他们在教会内就有正式的功能（参阅教友传教法会，2, 5）这是除了圣统制，还有另一种参与耶稣基督三种职务的新方式。在某种方式下，这是从所有人的共同参与发展出来的，但梵二一再强调，这不只是一种强化的功能而已，这是一种新的参与，不只是在程度上的不同，而且也是不同的种类。

梵二尝试找一个公式，一方面可表达其共同性，另一方面又可避免过去所援用的「特殊」和「普遍」司祭的词语可能引起的误解。它提到「共同」参与耶稣基督的使命，这是作为天主子民这个大家庭应有的使命，同时，大公会议也提到一项由圣统制所委任的职务。

回顾历史，我们发现，在宗教改革期间，没有明确

地区别参与耶稣的司祭职或参与他其余的职务之不同。宗教改革主义者按照威力夫和赫士的理论而发展的讲法是，所有已受洗者都有普通司祭职，这是他所拥有的最高职分。但为了每个团体都必须有的组织，应该从团体成员中选出一人作为团体的领袖。这个过程称为「授予圣秩」(ordination)。路德自己似乎认为，这程序只是一种应变的措施，在滥用职权充斥教会时施行。不过，最初被视一种紧急的措施却在以后的世纪，一直实行下来而成为固定的做法。

在天主教会里，因反对宗教改革者的论点，特别强调圣统制下的司祭职，却逐渐遗忘了所有受洗者的普通司祭职。这种发展是不幸的，因为这引起了教会内一种不必要的张力，于是我们见到「神职主义」和「教友主义」等名词出现。教友与司铎之间的关系，一言以蔽之，是服从与命令而已。

在我们的时代，教会的自我理解，经过多次成长的危机后，终于达到成熟的阶段，普通司祭职再次出现，而且无论是司铎或教友都强烈地感受到它的意义。不过，应该注意的是，如果只从狭义地看，我们可能把圣统制看作只参与耶稣的司祭活动而已，其实他们也分担主的先知与牧民活动。梵二详细解释这三方面的参与，不过，大公会议也同时明确地区别普通司祭职和圣统制司祭职之不同。有关教友的主题，在教会宪章和教友传

教法令都提出来讨论，此外，几乎在所有的宪章和法令中，都有明显或不明显地提到教友的问题。

除了教会内这种结构上的区分之外，还有不是根据「情况」，而是按照个人蒙圣神的召唤而参与不同的传教工作而区分的。梵二按照保禄有关基督奥体比喻，有以下的说法（教会宪章, 7）：

一如人身的各肢体，虽然众多，却只形成一个身体，信友们在基督内，也是如此（参阅格前 12:12）。在组成基督奥体时，肢体不同，其职务也各异。圣神只有一个，祂为了教会的利益，按照祂的富裕和职务的需要，分施不同的恩惠，（参阅格前 12:1-11）。在这些恩惠之中为首的是宗徒的恩惠，圣神还可以使那些能得奇恩的人属于宗徒权下（参阅格前 14）。同一圣神自亲用其能力，并用各肢体的连系，使身体合一，激发信友的爱德。因此，一个肢体痛苦，所有的肢体都感到痛苦；一个肢体膺受尊荣，所有的肢体都感到快乐（参阅格前 12:26）。

因此，根据梵二，共同的元素比不同的更重要，它涵盖所有个别的表现和不同的组别。它是所有，无论是教友

或司铎的个别表现的一个有效的先决条件。不错，在整体之内的差别是基要的；但是，与教会成员和非教会成员这个首要而基本的分别相比，这种种的差别都是次要的。教会宪章第四章（32节）指出：

天主的子民也只有一个：「一个主、一个信德、一个洗礼」（弗 4:5）；大家共有在基督内重生的地位，共有天主儿女的圣宠，共有追求成全的使命，一个救援、一个希望、一个完整不分的爱德。所以在基督内，在教会中，丝毫没有种族、国籍、社会地位或性别的平等，因为「不再有犹太人或希腊人，不再有奴隶或自由人，不再有男性或女性。你们众人在基督内只是一个。」（迦 3:28, 希腊本；参阅哥 3:11）

13

教友

教友是谁？

梵二并没有给教友下定义。它特别不要解释受洗而生活在俗世，与生活在修会团体或没有领受司铎品的团体内，这两种人之间的关系。它只提出一个语言上的区别。它解释（见教会宪章，31）信友是没有司铎身分，也不是一个修会团体成员——即已受洗，各自以自己的方式参与司祭、先知和牧民职务，实行自己作为基督徒弟子民应有的使命的人，他们应该称为教友。

这里所说的教友 (laity) 与英文字 layman 的意义不同，后者一般是指非专家，在教会的语言里，「lay」一字是特别指在整个天主子民内的一种特别的身分和使命。

梵二提到教友的「身分」(state) 时，也不是指他们在教会结构内的某种职务上的身分，教友并不组成一个团体，凌驾于主教团之上。这也不是指教友的「社会法

律」的身分。这里的身分，从消极方面说是指非神职，积极方面说，是指参与耶稣基督的司祭职、先知职和牧民职。因为教友和神职人员，同样蒙受圣神的召叫，寻求救恩和成圣。圣神感动所有的人朝向这个目标，感动他们以全心、全灵、全意，全力去爱天主，并像基督爱他自己的弟兄一样彼此相爱。

教友的责任

梵二解释教友的责任（教会宪章, 30）：

圣职牧人们非常明白教友对整个教会有多大的贡献。他们深知基督设立他们，并非使他们单独地承担教会的全部救世使命，而是要他们管理教友，承认教友的任务与所受的特恩，使每人按自己的情况，同心协力，为公益而合作。因而需要大家「在爱德中持守真道，在各方面长进，而归于元首基督，由于祂的关系，全身都靠着各肢体的尽其所能，互相辅助，而团结一致，使身体增长，在爱德中把自己建立起来」（弗 4:15-16）。

因此，教友贡献他们的力量，以达成基督建立他的身体：教会时，所预定的普世、最后、历史和宇宙的目的。

标(H.Schlier)。教会的使命，原则上是每个人的使命，就是传扬耶稣基督的讯息，促进天主的国来临。

虽然在教会内每人所循的道路不同，可是大家都有成圣的使命，都透过天主的正义共享同样的信德（参阅伯后 1:1）。虽然由于基督的意愿，某些人被立为他人的导师、分施奥迹、人的管理者，可是论地位，论全体信友共有的建设基督奥体的工作，在众人中仍存着真正的平等。因为主所加于神职人员及天主的其余子民之间的区别，同时包括着一种联系，原来在牧人及其他信友之间，结有彼此共有的关系：教会的牧人，遵照主的芳表，彼此服务，并为其他信友服务；信友则对牧人与导师慷慨地表现合作。这样在变化中证明基督奥体的奇妙统一，原来圣宠、职务与工作的不同，都使天主的儿女联合在一起，因为「这一切都是同一圣神的工作」（格前 12:11）。

由于天主的恩赐、教友们以基督为弟兄，基督虽为众人之主，却来服侍人而不受服侍（参阅玛 20:28）。同样，教友们也以圣职人员为弟兄；他们以基督的权威、训导、圣化、管理天主的家庭，好使大家实践爱德的新诫命。

对这一点，圣奥思定曾有极精妙的说法：「我为你们而存在，使我战慄；我和你们一起，使我心安。我为你们是主教，我和你们同是基督徒。前者是对职务而言，后者是对圣宠而言；前者表示危险，后者表示救援。」（见*Sermons*, 340, 1）。（教会宪章, 32）

梵二特别注意到女教友的问题。大公会议不曾把她们看作次等的教友。论教会在现代世界牧职宪章还谈到教会的青年应负的责任和他们的使命。

教友的使命

虽然梵二强调教友参与耶稣基督三方面的使命，但没有作有系统的解释，不过却强调教友的使命应该在教会——即在教会生活的成全内——并在世界之内——即与俗世的结构合作而完成（见教友传教法令, 2）。

教友在教会内的活动，包括礼仪及另外两个范围。

参与礼仪

教友参与纪念耶稣基督的死亡与复活，就是参与普世教会司祭性的主要活动。教会一次又一次在感恩祭中体现它自己。这是一个信仰的庆礼，在这庆礼中，天主子民表现他们是在信仰中属于基督的一群，是围绕在他身边

的大家庭。同时透过在信仰中饮食他的体和血，基督徒在向基督投降中与他的共融，更加深和更充满活力。在感恩祭中所做的一切，都是由全体做的，虽然不是所有的人都以同样的方式参与礼仪。梵二指出，已领受铎品的司祭是感恩祭中的领袖，他有一项任务是专属于他的，就是诵唸祝圣圣体经，不过，梵二解释，全体子民这时也与司祭「合作」(cooperate)。这种合作虽然不容易用神学解释，但是一个很重要的事实。大公会议按照教宗碧岳十一世和十二世的说法，指出参礼的人把主耶稣奉献给天父同时，所有在场的人也作了一个自我奉献。按奥思定的说法，此时，耶稣的死亡和复活，以及受光荣的主自己确实临在，好使参与者能在奉献的行动中进入他的临在；这样一来，透过他，在圣神内，他们都能走向天父。这假定他们是在爱中把自己献给天父和他们的弟兄。感恩祭意味着正当的社会行为。只有那些把自己一生作为一个奉献，献给天父和他们的弟兄者，他们才能正确地举行感恩祭（参阅宗 2:42-47；罗 12:1；伯前 3:15）。保禄说没有爱心的行为破坏主的晚餐的意义，就是从这个意义了解的，这其实可说是对团体的轻视（格前 11:22ff.）。在婚姻圣事中，教友有特别的礼仪职务。

所有其他崇拜天主的礼仪，都是从感恩祭、教会生活的中心发展出来的。感恩祭滋养，教友传教法令所谓

的「生活的见证」和言的见证。至于「主教和司铎的教会功能是什么」这个问题，严格地说，只包括主持感恩祭、在悔改圣事中赦罪和授予圣秩。如果所有不是严格地需要领有圣秩者施行的事，全部交由执事负责，而教友只负责纯属于世俗的事务，那么教友在教会中的地位便要再次被埋没了。

参与基督的先知职

梵二更进一步指出（见教会宪章 12, 35 节）一个事实，最伟大的先知耶稣，并不只是透过以他的名义和权威施教的圣统制，施行他的先知任务的，他也透过教友进行他的先知工作。大公会议认为，透过言与德行为基督作证，就是参与耶稣基督的先知职。它这样解释：

基督不仅藉着圣统，以祂的名义及权力施教，而且也用教友们，让教友们为他作见证，以信德的意识及宣道的圣宠训练他们（参阅宗 2:17-18; 默 19:10），使福音的能力，在日常生活上，在家庭及社会生活上，昭示出来。教友们如果以坚强的信德和望德，把握现在的时机（参阅弗 5:16; 哥 4:5），恒心期待未来的光荣（参阅罗 8:25），就表示出他们是（天国）预许的儿女。教友们不可把这项期望隐藏在心灵

的深处，却要不断地归向天主，「和黑暗世界的霸王、及邪恶的鬼神」（弗6:12）斗争，使在世俗生活的机构中也表现出来。

就如同新约的圣事，藉以滋养教友的生活及传教工作，而预示新天新地（参阅默21:1），同样，教友们把宣示信德和信德的生活坚决地联在一起，他们就会对所期望的事物所怀的信仰，作一个有力的宣扬者。这样宣传福音，就是以言行兼顾的事实宣扬基督，含有一种特征与非常的效力，因为它是在世俗的平凡环境中而完成的。

所以，连在从事世俗事务时，教友们也可以且应该进行使世界福音化的高尚工作。在缺少圣职人员时，或者在迫害教会的政权下，教士无法行使职权，固然有若干教友尽力代替一部分神圣职务；还有更多的教友们以其全副精力从事传教工作；可是，为在世界拓展基督的神国，必须每一位教友协力合作。因此之故，教友们应该努力加深其对启示真理的认识，并热切地求天主赏赐智慧之恩（教会宪章，35）。

至于透过圣言给基督作证，圣经证实了是不曾领受圣秩的团体成员的功能（参阅格前12-14，特别是14:26-

40)。已受洗的信友在宣讲福音的工作上有活跃的表现（宗 8:1-4; 11:19-21）。伯多祿前书（伯前 3:1）期勉妇女以她们圣善的生活，表达基督信仰的意义，藉此感化她们的异教丈夫，使他们无须聆听福音也能获得基督信仰（参阅格前 7:12-16）。希伯来书更假定每一个人接受基督信仰一个时期之后，可以成为传教士，把信仰带给其他的人。根据若望三书第八节，很明显，团体的每个成员都有责任，积极地为真理服务。梵二也提醒我们伯多祿在第一个圣神降临节时所讲的那番话（宗 2:15-18）：「这些人并不像你们所设想的喝醉了，因为才是白天第三时辰；反而这是藉岳厄尔先知所预言的：到末日——天主说——我要将我的神倾注在所有有血肉的人身上，你们的儿子和女儿都要说预言，青年人要见异像，老年人要看梦境，甚至在那些日子里，连在我的仆人和我的婢女身上，我也要倾注我的神，他们要讲预言。」保祿也提醒得撒洛尼人说：「为此，你们应互相安慰，彼此建树，就如你们所行的」（得前 5:11）。

教友的生活见证包括所有的范围——家庭、专业、科学、技术、文化、政治——只要在人性生活的每一个幅度都表现互相的手足关怀，就有生活见证。因此，一个人的专业和他完全的基督徒生活是不可分的。教友传教法令提到某些特别的恩赐应该积极在日常的生活中表现出来；例如：友谊、人道、正直、诚恳、勇敢、创新

和灵修。

这种生活见证首先应从人与天主、人与人之间的修和表现。它也应该带来社会的革新，因为已在历史中开始了的「新创造」，要在基督最后的来临时达到圆满。这样一来，生活见证就是末世性的。其实，生活的见证和言的见证是紧密连结而不可分的。如果生活脱离了圣言的作证，生活就会变成空洞的姿势而已。梵二指出耶稣基督，作为新的盟约的大司祭，如何使教友在他的圣神内充满活力，如何督促他们向善和成全的工作，好使他能透过他们继续他的见证和服务。

「教友们既与基督的生活及使命密切相连，基督便把自己司祭职务的一部分也赐给教友们，要他们执行精神的敬礼，光荣天主，使人得救。因此献身于基督、被圣神所祝圣的教友们，受到奇异的号召与训练，为能使圣神在他们中产生日见丰硕的成果。因为他们的一切工作、祈祷、传教活动、夫妇及家庭生活、每天的辛劳、身心的消遣等等，如果是因圣神而作的，甚至忍受生活的艰苦，都会变成精神的祭品，经耶稣基督而为天父所悦纳」（参阅伯前 2:5，亦参阅教会宪章，34）。

有充足的证据证明在后宗徒期，教友积极参与建设教会的工作。也许我们所有的最古老的证道辞（所谓克莱孟二书，*Second Letter of Clement*）是出自一位教友手笔。儒斯定提到教友的传教讲道（见与提菲路对话，

Dialogue with Trypho, 3)。真知主义者西尔斯攻击活跃的基督徒积极的传播基督信仰的活动（见奥力振，反击西尔斯, *Origen, Against Celsus*, 3,55）。教会史学家欧瑟比告诉我们，虽然奥力振不是一位司铎，但多位主教曾邀请他公开在教会内教导和解释圣经（见 *Ecclesiastical History*, 6, 10）。到了第三世纪，教友讲道逐渐减少，到最后终于完全停止。但是到了十三世纪，透过方济会士的推动，教友讲道又再度活跃起来。

奥思定认为模范的生活是具体可见的信仰语言，透过它便可用标记的形式为基督作证。透过这可见的语言，整个天主子民向全体天主子民宣讲，同时也向不属于天主子民的人们宣讲。这样一来，基督本身也变得具体化了，人可以具体地见到，为了他的弟兄的救恩而献出自己的基督。这样的见证会干扰罪人、讥讽者、愤世嫉俗的人，把他们从沉沦中唤醒。这也可鼓励和安慰那些受挫折的、跌倒的、怀疑的和已到放弃的边缘的人。

基督徒对彼此的安慰、启发和鼓励之言，是基于他们对彼此休戚与共的兄弟之爱。他们突出的标志就是保禄在格林多前书所描述的真正的爱德（格前 13）。只有这样的人才能为耶稣基督作证，因为他们已经分担了他们的主之十字架。因此，宣讲可从感恩祭中纪念耶稣的死亡而获得动力。

大公会议也论及圣神给予神职人员和教友的特殊恩

典，使基督徒能在特殊的情况下为基督作证，这就是保禄在格林多前书提到的恩赐和后世称为特恩的圣神的礼物。不过，大公会议也提醒我们，虽然这样的先知性的恩赐是必须的，否则教会就要变得了无生气，但是，教会也常需要辨别真假先知。在这方面，特恩常会招致两种危险：破坏秩序和夸张秩序。前者导致混乱而后者导致僵化。

孔格把参与基督的先知职务分成三种形式。第一种是权威性的宣讲，这正确来说只属于主教 (*ex officio*)。司铎可以分担这项职务（堂区主任司铎视乎他们的任命而定），教友也可以，不过要得到主教特别委任。这里所涉及的，不只是普通的教授特恩，同时，最主要的是分担基督以圣洗、坚振和圣秩的方式而施行的先知性的服务。第二种形式是透过劝诫、表祥和使徒活动而作的非正式的宣讲，这一切都有赖对基督的信仰和兄弟之爱的力量（这是教友的本分！）第三种形式是对启示或神学作学术的解释。从事神学研究的司铎或教友，需要同样的训练，虽然他们实际工作的情况有很大的分别。^①

教友可以团体（善会等）成员身分，对教会的见证工作有所贡献，也可以个人身分为教会出力。大公会议更赋予传教区的教友一项特殊的传教工作。「教会传教工作法令」（26节）这样说：「因此，所有传教士，包括司铎、修士、修女及教友，都必须按每人的情形加以

准备和训练，以免不能应付将来工作的要求。」（亦参阅 17 节）教友应该使教会真实而具体地临在他所处的传教区。因此，为实现这个目标，他们应该积极参与不同的事业和社会活动，并培育基督徒信仰和非基督宗教之间的关系。

梵二只是简略讨论教友参与耶稣的牧民工作。大公会议也明确承认世界事物的价值（见教友传教法令，7），同时警告教友不可贪恋世俗和警惕不正确的俗化。教友参与基督的牧民职务，主要是因为教友已经脱离俗世势力的束缚，已被移植到天主儿女的自由领域里来了，他们再也不必害怕死亡和其他的力量，他们可以生活在平安和喜乐之中。

正是由于这种自由，教友应该有责任感地、按他们的专业知识自发地作出贡献，配合现代的学术和科技，塑造一个真正人性化的世界，使人与人之间的手足之情，能表现在人类文明社会的各个层面。

在牧民宪章：论教会在现代世界牧职宪章内，大公会议列出教友在世界上的传教工作与权柄。根据宪章，所有人都应该明白，他们有责任克服黑暗和无知的负累，为自己并协助他人，求取正确而深入的世界知识。在这个领域内，司铎的责任应该是从旁协助教友，因为这是教友的首要责任。

大公会议强调保持正确的社会秩序必须有全民的合

作，任何基督徒都不能推卸责任。教会固然不应该牵涉在任何特别的政治、社会、经济或文化体系之内，但教会也不能漠视任何一种。因为透过它们，天主或是受到尊敬，或是受到鄙视，基督也一样，因为他是整个受造物之首。投身于俗世机构之内的人，也是教会必须带领寻求救恩的人。这表示社会的秩序，应该可以容纳，并有助于人度人性生活，兄弟之爱、自由和责任心可以蓬勃发展，信友可以自由地活出他的基督信仰。

要使这个理想成为事实，社会制度应该可以表达（无论是多么隐蔽）在基督内获得圆满的休戚相关之爱。大公会议强调，要完成这项世界任务，教友必须有自由、不畏艰险的喜悦、主动、独立、责任感、真诚、同舟共济的精神和慷慨宽大的心胸。大公会议鼓励教友采取积极的态度，这样，人才能在一同生活、一同努力之下，创造伟大的社会秩序。

教会透过福音之言和它的礼仪，使人能脱离对社会不利、甚至有危险的心态如：骄傲、自负、自私和专横，从而对建立新社会秩序，作出重要的贡献。

由于科技的发展，使人类的生活日趋复杂，进而影响人的生活态度，有同样的基督信仰，相等的才能和善意的人，对于生活中种种复杂的问题，可能会得出不同的、甚至相反的见解和结论，这是一点也不奇怪的。大公会议当然不能为每一个问题，提供特别的答案和解决

之道。它只提醒人，在这种情形之下，应该尽一切努力，寻求彼此了解，无论怎样都不能牺牲博爱的精神。大公会议经常鼓励教友与所有人（包括非基督徒和无神主义者）合作，并以此作为他们对世界的职责，伸展和加强人与人之间的维系，与他人分享他们的食物，尊重所有的人。表面的对立可以成为一个刺激，促使人追求更深刻、更彻底的了解。宪章更指出，在实践这项世界的职责上，教友是不受神职人员的支配或训练的。应该尊重和强调教友的自由，因此而导致的危险和错误的步骤，教会也应该谅解。例如，教友可以利用科学的进步和技术的发展，透过他们对世界的责任，宣扬福音、表达基督徒的博爱。

教友与神职人员的合作

大公会议所发表的以下的言论，对整个教会造成深远的影响：

虽然在教会内每人所循的道路不同，可是大家都有成圣的使命，都透过天主的正义共享同样的信德（参阅伯后 1:1）。虽然由于基督的意愿，某些人被立为他人的导师、分施奥迹、人的管理者，可是论地位，论全体信友共有的建设基督奥体的工作，在众人中仍存着真

正的平等。因为主所加于神职人员及天主的其余子民之间的区别，同时包括着一种联系，原来在牧人及其他信友之间，结有彼此共有的关系：教会的牧人，遵照主的芳表，彼此服务，并为其他信友服务；信友则对牧人与导师，慷慨地表现合作。……

由于天主的恩赐，教友们以基督为弟兄，基督虽为众人之主，却来服侍人而不受服侍（参阅玛 20:28）。同样，教友们也以圣职人员为弟兄，他们以基督的权威、训导、圣化、管理天主的家庭，好使大家实践爱德的新诫命。对这一点，圣奥思定曾有极精妙的说法：「我为你们而存在，使我战慄；我和你们一起存在，使我心安。我为你们是主教，我和你们同是基督徒。前者是对职务而言，后者是对圣宠而言；前者表示危险，后者表示救援」（教会宪章, 32）。

以下一段也是很有意义的：

教友一如所有基督徒，有权利从圣职善牧手里充分领受教会的精神财富，尤其是天主圣道及圣事的资助；教友该当用相称于天主儿女

及基督弟兄的那种自由与信任，向圣职善牧表白他们的需要和希望；按照个人的知识、专长与所处的地位，教友有权利，有时候且有义务，针对教会的利益所在，发表自己的意见。……

另一方面，圣职牧者应该承认并促进教友在教会中的地位与责任；欣然征询教友的明智意见，以信任的心情，授给教友们职务，使为教会服务；让教友们有行动的自由与范围，甚至鼓励他们自动自发地创造事业。要以慈父的心情，在基督内细心考虑教友们所提出的计划、要求与希望。善牧人员还要尊重承认教友们对现世事务应有的自由。（教会宪章, 37）

以上这些言论显示教会内的圣统制的成分，基本上不是教长式的。鼓励博爱的精神，同时维持神职人员与教友之间的交谈，以便开创有成效的传福音的可能性。

注

- 1 Yves Congar, *Lay People in the Church*, rev. ed. (Westminster, Newman, 1965).

14

圣统制：权力结构的宗徒根源

职务与圣神

耶稣的意向和任务就是建立和促进天主的国。这天主的国要在光荣的主来临时达到它最后的形式。它的种籽是耶稣在建立默西亚团体、教会时撒下的，这教会就是它开端的记号和实现它的工具。耶稣召集了十二位宗徒团作为这个新团体的代表（谷 3:14）；不过，整个默西亚团体才是最重要的。因为召集宗徒在现世开始这个新的团体，这个宗徒团的意义，还是在于它是这新的默西亚团体的核心这个事实，它将由圣神组织成一个团体。宗徒应代表天主最后的救恩团体，同时，他们应藉着宣讲救恩的讯息，收录相信和接受喜讯的人而扩展团体直到地极，培育它直到时间的终结（玛 28:18ff.），这是末世的救恩团体。当复活的主以此重任委託这十二位后离开了他们，又派遣圣神坚定他们的宗徒身分时，宗徒承继的问题跟着也出现了。与此直接相关的另一个问题是新

团体的权力问题。

即使在纯自然的层面，一个在历史之内的人的团体，不能没有社团和法律的元素而存在，教会当然也不例外。不过，教会是一个独特的团体，它的社团结构核心，必须来自耶稣基督。

让我们先研究，耶稣在世时的工作与教会后来的结构之间的关系。

十九世纪末，基督教神学家苏涵 (Rudolf Sohm) 重申一个由来已久而且很普遍的论点：教会的本质直接与法律矛盾。他认为初期教会的神恩形式，由圣神所领导的个人的权力盛行，在一世纪初逐渐转型，成为早期的「圣事——法律」公教型，到十二世纪末，这个形式进一步修改，成为新天主教会的「合作——法律」型。就是说，教会内的权力，与它的「神圣者」、它的「圣事根基」脱离而独立。教会内多个部门可能是这样发展的，但是，现在一般人，包括基督教神学家已经不接受这套理论了。不过，现在，天主教和基督教对于教会结构的解释，还有相当显著的分歧。路德把教会分成不可见的、精神的与经验的教会，同样，有人性和神性的法律之分。神性的法律属于精神的教会、圣人的教会。它的活动范围是人的内心。在可见的领域内，教会人性的法律是主导。不过，这和世俗的，作为一种文明秩序的法律不同，因为它是一种独特的法律。属于精神教会的

法律与精神的内在人有关，也就是与人的救恩有关。属于具体可见的教会的法律却与外在人有关，它不是属于首要的职责，就是说，不是为救恩所必须的，而是次要的职责，即为了规则而设。人遵守规则不是因为信仰而是为了爱。因为没有规则，教会不能生活和不能发挥效用。

要了解天主教的教会法律结构，我们一定不能忘记它的基本结构是以基督为中心的。天主不可抹杀地和最后地在耶稣基督内向人们传达祂自己。祂的自我表达无疑是一份邀请，但也不是没有约束力的。它包含召唤甚至包含一项义务。在人这方面，接受天主的邀请，其实是决定选择救恩。从这个观点来说，耶稣本人的生活与活动，实已包含法律的成分，因为它包括天主对人的要求，虽然这要求实在是为人带来救恩。天主在耶稣基督内充满恩宠的临在，因此也成了对于拒绝信仰的人之审判。天主在基督内的自我表达，持续不断，直到时间的结束为止。它在教会内有具体的形式，就是教会的宣讲、施行圣事和它的管理和行政。教会是天主恩宠的临现。

教会是属于通过信仰和圣洗，在基督内接受救恩的人们的团体，他们在宣讲和作证中，一再接受和传达这份救恩，这是一个不息的循环。与基督并与信仰他的众信友结合，需要一个适合的结构，因为这种结合不是像

真知派所提倡的那种不可见的、在灵界的、没有约束力的结合。没有任何制度是没有法律的。再者，向其他人伸展或转介天主的自我表达需要一种特别的制度——以天主委任为基础的制度。那些受基督委任而宣道的人，他们的宣讲与基督自己的，有相同的义务性。

我们应该看看，在第一个圣神降临日透过圣神的派遣而产生的教会起源，和被圣神激发的人所作的决定，以及接着的教会结构的历史发展。因为按照圣经的记载，基督从来没有清楚地说明，后宗徒期的教会结构模式是什么，只是简单地给它某些法律的成分，难怪我们见到宗徒时代，有一个很长的时期教会都在实验、摸索、寻找和掌握问题的阶段。如果教友和圣统制不分，根本就没有教会可言。法律的成分是一个历史的产物，不过这也可说是天主旨意的表现。毫无疑问，教会的结构，反映当时的历史情况，并受这些条件所限制。在许多世纪以来，教会在理论和实践方面，也不断采用世俗的语言和法律概念，正如神学对于天主启示的学术反省，也利用哲学和其他非圣经领域的概念。不过，在整个吸纳的过程，教会法与民法的差别性，一直不曾被忽略。在教会所处的社会结构内，它代表一个有效的救恩记号，因此，教会法必然印上神圣的记印。

在基督徒看来，教会内既有神圣的法律，也有人性的法律。两者之间分别是存在的，但界线却很难准确地

界定。至于在具体地实践上，人性的因素，例如个人的性情，环境的气氛等，对于两者的关系也有不小的影响。近年来，教会致力于宗座权分散，就是一个例子。同样，教会近年关注革新它整个礼仪生活形式，这项努力带动主教职务而造成一个新景像。我们也注意到近年来，在教规圣教法典方面，有不少的改变。

有法律必有权威和服从，上级和下级之分。法律赋予教会的负责人一种精神的权威。透过法律而赋与的权力表示一份服务的职责，权力越大，这个职责也越大（玛20:25ff.）。因此，权威的施行就是一项兄弟之爱的服务。教会内的法律和爱之间，职务的教会与精神的教会之间，应该没有矛盾。职务的教会是圣神工作的渠道和工具。不过，圣神不会把自己限定在教会的结构之内。圣神任意吹送（若 3:8）。在教会内担任职务的人应该让圣神充满自己，并且任由圣神带领。我们应该可以说，耶稣基督亲自在圣神内在教会负责人身上工作。教会职务意味着在教会内，最终只有一个权威、一个精神力量、一位教师、一个中保和一位牧者、主基督。因此，教会职务的概念，不是严谨和硬化，而是摆脱人性的狭隘和自以为是，诚悦为耶稣基督服务。教会职务应该确保基督徒的自由。它应该为促成基督与教友直接接触而服务。在某种意义上，它应该剔除所有官员，包括俗世官员至上的神话，显示出拥有权力的目的就是为了

服务。

当然，在历史的实况中，教友与圣统制之间的张力一直以来都存在，而且形式复杂。在这方面，所有教会成员都应该不断自我检讨。这种矛盾基于人性的软弱和罪性，而且会导致追求权力的欲望、追求独裁和谄媚。因此，我们可以了解为什么梵二不厌其烦地再三警告教会人士不要被权力腐蚀（教会宪章，27, 32, 37）。其实这个传统由来已久，例如在伯多禄前书就有这样的一段：

所以我这同为长老的，为基督苦难作证的，以及同享那将要显示的光荣的人，劝勉你们中间的众长老；你们务要牧放天主託付给你们的羊群，尽监督之职，不是出于不得已，而是出于甘心，随天主的圣意；也不是出于贪鄙的利益，而是出于情愿；不是做託你们照管者的主宰，而是做群羊的模范：这样，当总司牧出现时，你们必领受那不朽的荣冠。同样，你们青年人，应该服从长老；大家都该穿上谦卑作服装，彼此侍候，因为「天主拒绝骄傲人，却赏赐恩宠于谦逊人」（伯前 5:1-5）。

加里霍士的伯纳 (Bernard of Clairvaux) 写给他的

学生，教宗欧静三世 (Pope Eugene III) 的信（见 *De Consideratione sui* III, 6）也有类似的思想：「最重要的是，不要把赋予你这份神圣权力的罗马圣教会，看作一位天主而看作一位母亲。这样，你自己就不会变成一个主而是众主教的兄弟，是他们中的一员。」

在职务化的教会内，在信仰和爱中所作的救援性的接触所包含的个人成分，往往和制度相混。个人在制度化的架构内运作，而且应该这样运作，这样，救恩的工作才不致于被人事的力量僵化，而命令的颁布，也不致于为了享受发号施令而发。自由应该常列于优次，只在必须时才颁布命令。不过，只有被爱照亮的眼睛，才能见到这一点。在制度化的运作中，如果爱是活泼的话，它必不致于降格而成为官僚制度。职务运作的个人成份——即管理的意向——最终的基础是在圣神或基督身上，因为他透过神职人员工作。神职人员参与基督的职务活动，因此，基督可以透过他、在他内具体地临在。当然这些神职人员必须甘心情愿地作为被钉死及复活的主耶稣基督的工具，这才可能成为事实。因为施行圣事最低限度的条件是施行者愿意使用这些惯常的印证基督的标记。因此，有职权者必须全心全意投入他的职务，这不但是因为救恩行动的完成有赖于他，同时，这也涉及他自己的救恩。如果他不甘心情愿与基督联合，他就犯了滥用他所主管的制度之罪，因而危害他自己的救

恩。职务的执行，按它本身的意义与本质，常是信仰与爱的表现。

世上没有绝对可靠的保障，使法律可避免僵化成为官僚主义的危险。不过，基于基督曾经许诺，圣神要在宗徒身上工作，我们可以希望圣神可以扶持教会，避免陷于这些危险之中。圣神的扶持，可以从多方面实现，例如：透过不断激励在负责人内心的基督精神；也可呼吁教友不断提高他们对基督的爱和了解，加强他们的责任感和勇气，培育清明和确信的良心，使他们能对于圣统制需要革新的情况，提高警觉。圣神的目的是圣化，就是在世界内并朝向世界，实践正确和真正的博爱。圣保禄也说过：「我若能说人间的语言，和能说天使的语言；但我若没有爱，我就成了个发声的锣，或发响的钹。我若有先知之恩，又明白一切奥秘和各种知识；我若有全备的信心，甚至能移山；但我若没有爱，我什么也不算。」（格前 13:1f.）爱是所有命令和服从的法律。爱是圣神的工作，宗徒的话，永远不能忘记：「不要消灭神恩」（得前 5:19）。

宗徒的承继权

教会的神职人员以宗徒的承继人身分，执行他们的职务。有关承继权的问题，我们以下先讨论一般的职务，然后讨论个别的教会职务。由于我们所掌握的资料有

限，我们很难翔实地描述宗徒时代末期所发展的主教、司祭和执事这三重职务发展的过程。

首先，我们要指出，我们不能从任何圣经章节见到，基督指示宗徒选派承继人，或以主教或司祭职的形式，把他们的工作传递下去。不过，宗徒任命的性质似乎隐含着他们应该指派承继人。因为应该宣讲福音，直至时间的终结，可是并没有定下新的渠道把这个天主自我启示传达给人。启示的末世性要求某种形式的承继权。教会本质上是由宗徒传下来的，这点是所有基督徒神学家都同意的；但是大家对这种「宗徒性」的解释，就有各种不同的意见了。无论如何，教会的「宗徒性」不但是指它的起源，同时也指它的教导。基督的普世教会都承认，它的教导与宗徒所宣布的讯息是相同的。天主教会、东正教会和圣公会，都加上职务的承继，作为「宗徒性」的第三种基本要素，它与第二种要素的关系是很密切的，因为教导根本是基于职务的承继，而宗徒承继的目的就是在于毫不歪曲、毫不删节地宣讲耶稣的讯息，在于传递纯正的福音。

基督教神学家不承认宗徒的承继权，他们的论证是宗徒的职务独特，因此是不可能传递的。从严格的意义说，宗徒是目击证人，他们能证实他们所宣讲的，是他们所见所闻之事，基督教神学家的说法是对的。但是他们是启示最后的背负者和接受者，如果宗徒有承继人，

则这些承继人永远不能接受一项新的启示，他们也不能在任何情形下是「见」和「闻」的证人。但宗徒情况的独特性，并不排除他们宣讲福音，直到时间的终结，这个任务的持续性。复活的基督向宗徒解释，他表面上是缺席，其实他一直与他们同在，直到时间的终结（玛 28:20）；他命令他们把福音传到地极（宗 1:8）；同时，在他升天后，他仍然召叫一位新的宗徒，保禄，赋予他一项特别的、长远的使命；这一切都足以说明，初期教会的信念：在宗徒们死后，耶稣的使命仍须继续下去。

应该注意的是，这些承继者除了宣讲、解释和传递宗徒的讯息之外，没有别的工作。因此，从这个意义上说，当圣经编辑成书而在信仰上成为确实而有约束力的文献时，我们可以说，透过圣经正典的形成，宗徒宣讲使命的结构（但不是内容）已经有了改变。宗徒基于他们对基督的经验和受到圣神的光照，他们可以为基督作证，但后来的承继者却受圣经正典所约束。圣经正典是后宗徒期教会所有活动的规范。

一方面，圣经不能宣讲它自己，除非透过活人的声音，否则它是哑的。耶稣把他的教会建基于人，建基于人际的拯救接触之上（罗 10:14-18），并不是建基于一部书上，虽然他促使了这部书诞生。为了救恩，宣讲是必须的。救恩是透过拯救的接触而带来的。因此，教会有一个基于人而不是物，是人性的而不是物质的结构。

如果从狭义了解「结构」，那么这里所说的人性是指「制度化的人性」。这结构是如此独特，除了教会之外我们找不到第二个类似的。圣神在教会内，透过教会，使救恩讯息藉着文字而客观化，同一位圣神，也在教会宣讲已在圣经内容客观化的讯息时活动。不过，这客观化的救恩讯息，只能透过宣讲者的声音而得闻。然而从人文主义精神（西方人开始认识古代希腊和拉丁文学的文艺复兴运动）产生一个概念，提倡圣经本身有宣讲的功能。至今在基督教会仍可找到的「唯有圣经」的原则，就是出于这种人文主义的理解。

现在的问题是：是谁使圣经内哑的文字发声，以使基督和宗徒们宣讲的语言，在每一个世代都能听到？我们可以说是每一位基督徒，当然条件是这些基督徒必须透过圣洗和坚振与基督结合并充满圣神。这其实是基督教神学的观点，不过天主教会也不反对（参阅有关教友职务的讨论）。根据路德，透过圣洗，基督徒是主教和司祭。其实，英国人威力夫与他的弟子赫士早已提出了类似的说法。路德只不过把这个概念系统化，围绕着它建立一个组织。在信义宗的教会内，团体透过它的代表，发出召叫和授予司祭职。那些这样接受神职者，就是接受了宣讲福音的职务，因此赋有一种属神的性质。路德这种结论，很可能是来自他相信那时教会的神职人员，即主教们，拒绝接受革新的工作，因此他把司祭的

职务，交给每一个基督徒。对于团体没有能力检验基督徒的教导和拒绝错误的宣道者，这一类的反驳，路德宣称，他相信圣神的运作，因此，歪曲基督教导的事，实在不会在团体之内发生。

唯一与宗徒时代的图画和早期教会的信念配合的理论就是：虽然每个人都应为基督作证，正确和有约束力的宣讲，应来自受基督所委任的人。这些人首推所有宗徒。这些宗徒不久便要聘请同工和助手，负责各种不同的工作。在最早的时期并没有一个专门的名称称呼这些宗徒助手和同工。这在教会初创时是一点也不奇怪的。根据路加福音（10:1-20），基督自己不只召集十二人跟随他，还有其他的门徒。路加这段经文所写的，使人想到旧约的一幕（户 11:16f.），梅瑟应天主的命令，召选了七十位长老，和他们一同管理天主的子民。他们接受了上主的神，就是说，他们分享他的权柄。

早在宗徒的年代，这些同工也称为宗徒，例如玛弟亚，在伯多禄提议下，由众人选出填补犹达斯在十二宗徒圈中留下的空缺（宗 1:15-26）。有些早期的基督徒传教士，例如：巴尔纳伯（格前 9:5f.），犹尼雅和安得洛尼科（罗 16:7），阿颇罗（格前 4:6, 9）等也被称为宗徒。可能这个名称广义的用法，最先出现在安提约基雅用以称呼那些受权出外传扬基督的人（宗 13:2f.; 14:4）。在希伯来书（3:1）中，基督也被称宗徒（中文译为

钦使），这是从他是天主所派遣、委任和授权的那一位而言。

在我们分别讨论宗徒的同工以前，有一个一般性的问题值得提出来，就是初期教会认为这种委任是纯人性的行为还是天主的授职，换言之，这是一个人性或神性的法律。这问题是当问的，因为，举一个例子说，保禄清楚分辨，基督委任的宗徒所给的讯息，与出于人性的关注而作的宣言之不同（格前 7:12, 40）。很明显，宗徒在委任同工时，他们认为自己是实行耶稣基督的委託，因此这项任命是神圣的任命。从路加福音 10:2 节，我们可以看到，宗徒委任这些同工是符合基督的意愿的。可以说他们分享了基督委任宗徒的传道工作。当然我们也不可忘记，宗徒们本身是启示的承受者。他们所任命的长老，很明显在分担宗徒的辛劳和职务上是卓越昭著的。宗徒们有时也被称为「长老」（宗 11:30; 伯前 5:1; 若二 1; 若三 1）。

在耶路撒冷，通常是长老和宗徒相提并论，而且往往组成公议会（宗 11:27-30）。所谓宗徒会议，就是决定向外邦人传福音的那个会议，其实就是宗徒和长老的聚会（宗 15:6）。宗徒和长老一同拟定会议的决策，也一同决定把他们的议决传达给安提约基雅的信友。当时那封信是这样开始的：「宗徒和长老弟兄们，给在安提约基雅、叙利亚和基里基雅由外邦归化的弟兄们请

安。」(宗 15:23)接着,信上说「圣神和我们决定」,很明显,这里的「我们」是指宗徒和长老(见宗 15:24, 25, 27, 28)。初期教会在耶路撒冷的长老团是取法于犹太长老的公议会,该会包括七位受人尊敬的人,他们管理会堂的团体。犹太人的长老、司祭和经师合组成公议会,是中央管理的最高机构。可以说「长老」是宗徒的同工们最古老的尊称。可见犹太的会堂对于初期教会的结构,有一定的影响。渐渐地,这个默西亚式团体发展了其他的形式和它自己的礼仪架构,它才逐渐脱离犹太主义的影响。

我们看看耶路撒冷以外的一个保禄团体。我们可以接受一个事实,保禄和他所选的助手——斐理伯、弟茂德、阿颇罗、弟铎、息拉、索斯特乃——尝试按巡迴传教士的模式组织基督徒团体。宗徒指定一个领袖管理每一个团体,这个领袖也没有一定的称号,往往事实比任命更先存在。有关这些过程的资料非常稀少。不过,一般而言,亚比拉的《编年史》(*Chronicle of Arbela*)和欧瑟比的《教会史》(*Ecclesiastical History of Eusebius*)是可以接受的,从这两部书我们可以看到基督徒团体一般的发展。至于保禄的团体,我们可以从宗徒早期的信中略知一二。罗马书(12:6-8)和格林多前书(12:28-30),提到受圣神启发的教友从事各种不同的职务,不过没有得到教会的正式任命。保禄本人并不反对这个

过程。他只要求团体生活以爱为先。除了说方言者之外，书信中也提到先知、教师、传道者、行奇能异事者、行政人员等。最重要的是，这所有承担不同职务的人，结合起来共建他们的团体，所有的成员分享同一的信、望、爱。保禄自己从远处遥控，施行越来越壮大的权柄。教友这些不同的职务也不是永久性的，渐渐地，它们聚集而成为最低限度的几种职务。偶然、长老也被称为主教 (episkopoi)。这个字表示这些人的功能是总管理者或更准确地说，是领袖（宗 20:28; 斐 1:1）。

主教的职务

在基督的意向内的基础

假设主教是宗徒的承继人，我们把有关主教职务的解释，归于宗徒使命的题目下，并把它看作基督委任宗徒的职务。如果宗徒们不能把作为目击证人的事实传给众主教，使他们成为承继人，宗徒们至少可以把保证福音的宣讲，和默西亚式、末世式的团体持续性等宗徒职的成分，传达给他们的承继人。

梵二（教会宪章, 20）看到，宗徒们委任他们自己的承继人是基于一个事实：宗徒们像立遗嘱一般，嘱咐和他们直接合作的助手，应完成和巩固他们自己开始的事业，并教导他们，把同样的任务，交给其他经已核准的第二、第三代承继人。主教是以特别的方式，参与基

督的教师、司祭和牧者这三重职务。

在教会自古以来一直进行的各种职务中，大公会议特别推崇主教的职务，认为这项职务是从一开始一直传递下来的。

梵二所徵引的新约章节（宗 6:2-6; 11:30; 13:1; 14:23; 20:17; 得前 5:12-13; 斐 1:1; 哥 4:11; 宗 20:25-27; 等）是我们在后宗徒期所见的、较迟的发展的开端。在《十二宗徒训言》(*Didache*) 中见到一些常驻的神职人员是从团体之内选拔出来的，他们被称为「主教」和「执事」。

罗马的克莱孟致格林多教会书 (*I Clement*) 约写于一世纪末（可能从 96 年起），宣布众长老（很明显，他们已组成一个长老团）是宗徒们按天主的旨意任命的，为使一切按秩序进行。长老的责任，现已转移给主教，是监督和领导（见书信 44:4）。其实他们已被称为主教。他们从天主或基督领受权柄（书信 16:1f.）。他所致书的格林多教会是由一个「长老——主教」团管理的。

一代之后出现的牧者海美 (Shepherd of Hermas) 也让我们看到罗马有类似的情况。保理加布 (Polycarp) 是致斐理伯教会书的作者，他被视为长老，由于他是伊士迈唯一的一位主教，是由若望宗徒任命的。但是在斐理伯教会仍有一个长老团，监督这个教会的是一位「巡

迴宗徒」，他有最后的决策权。

安提约基雅的依纳爵所写的七封信，给我们提供了一套详尽的主教职务神学。显然，他所致书的团体也实行与安提约基雅同样的制度：有一位主教为首，并有一个长老团作为他的顾问和执事。这些信分别写给默尼西亚人(Magnesians) 费拉达非亚人(Philadelphians)，厄弗所人(Ephesians)、塔理斯人(Trallians) 和伊士迈人(Smyrnians)。依纳爵的目的是要维持统一。在他看来，统一就是以主教为首，在他之下是长老和执事。因为主教本身是统一的保证人和化身，在团体内没有他万事不可行。主教本身代表统一的团体，他们共融的根基就是基督。主教是爱的中心。他是在基督的爱内统一的团体，全体成员生活与爱的反映。任何感恩祭都必须有主教或由他授权的人在场，否则就是不合法的。因此，依纳爵从到伊士迈访问的保理比主教身上，见到塔理斯整个团体，就好像透过一面镜子见到的一样。因为在他看来，主教就是团体的代表。最后，他从基督学的角度看主教的职务：基督透过主教而行动。因此，他认为主教代替天主管理教友。不过在提到长老代替宗徒团而管理时，他的推理就不清晰了，他似乎把圣事和法律的元素相混，而不能把后者看作独立的部分。

像东方的依纳爵一样，宜仁也是西方第一个称长驻于地方团体的领袖为主教的人。他和希则西蒲首先明确

地讲宗徒承继的问题。根据宜仁，自从宗徒时代以来，每个地方教会都有一个人作它的首领。在每一个团体内，主教承继主教。当然我们不能证明每个团体都如此，不过有足够的证据证明其中最著名的地方教会：罗马教会是如此。因此，主教不但保证每一代信友的团结，同时保全传统，保证每一代与原始教会的持续性。这样的一个人有资格被称为「长老」，这个名称表达他对于传统的忠诚。这种持续性，可从其职权，可直接追溯到其中一位宗徒而直接见到。但是由其中一个宗徒教会建立的地方教会的那些主教，他们也在宗徒承继线之内。在宜仁和希则西蒲看来，这条承继线是很重要的，因为这个持续性确定了地方教会与宗徒的教导并与耶稣基督本人的团结和认同。一个主教只是承担了他的宗徒任命是不够的，他也应该在宗徒的承继线之内。这是构成主教职务最主要的部分，虽然在最具体的事例上，确实的传递线，不可从历史中指出来。

我们可以从后来教会所列的主教名录看到古代的教会是如何重视这个传统的持续性。和宜仁一样，希则西蒲在二世纪中期在罗马时，郑重地宣布，他很欣慰在他寄居期间，他看到罗马有一个不曾切断的传统，从宗徒一直传下来的纯正的训导，一直传到他的时代。承受和保证这训导的人就是主教们。

管辖权和圣秩权

要正确地理解主教的职务，首先应该分清楚圣秩权和管辖权。基督授予门徒的使命包含多种不同的权柄——讲道、施洗、举行感恩祭、领导团体。但是，尽管功能不同，他们的使命的权威却是单一的，不可分割的，由基督或由天主直接赐予。在发展的过程中，在教会之内，权柄的分配有以下的模式：藉著覆手和祈祷。经团体的同意，可为该团体授予一位指定的领袖主教的圣职。覆手常是授权和委任管理一个特别的教会的象征。有一个难题出现：如果这样的一位地方主教，他的生活方式和异端的见解，证明他不称职，教会应该怎么办？他再也不能以主教的身分服务，应该撤除他的职务。但还有一个问题是职务的撤除是否也等于神权的撤除？

北非的道纳杜斯士 (Donatists) 对于教会的神圣，有特别高超的看法。他们认为只有圣德高的人，才有资格承受教会的神圣权柄。罪人，由于他的罪，丧失了他全部的神权，他不能管理圣事，举行感恩祭或赦罪。奥思定在这场辩论中占有举足轻重的地位。虽然他也没有找到一个令人满意的解决之道，但他认为异端的主教，仍然保留被祝圣的记号，他这种有关圣秩的神性的教导，确实已为后来解决这个难题铺了路。奥思定认为被祝圣的记号是不可能失去的。它在某一方面代表一种相似基督，而基督正是被祝圣的主教可以施行圣事的原

因。教会是经过痛苦的经验才能分辨，圣秩的权柄与管理权柄之不同。前者是不能失去的，后者却可以。这其中所涉及的神学上的困难，亦可从加采东大公会议所通过的一条法令见到。此次大公会议判定所谓「绝对圣秩」为无意义，按照这种说法，在授予圣秩中受祝圣者不能同时被委任为一个特别的地方教会的，因为这个受祝圣的人不能行使他的权柄。

虽然分别圣秩权柄和管理权柄，对于教会历史事实的正确秩序是不可或缺的，它本身却包含一种危险，使人误会牧民权柄只不过是附带的，只有圣秩权，对于真正的救恩才有意义。在中世纪把圣秩柄与耶稣基督的圣体相联，管辖权与奥体，即教会，相联。两者的分别，到了后脱利腾期，差不多已被普遍地接受了，这又使我们忽略了，这两种权柄，源于一个不可分割的基督使命，其实是不能完全分开的。两者交互关系是如此深，我们甚至可以说，没有任何受祝圣（司祭的）活动是不涉及管辖权柄的；反过来，没有任何管辖（行政的）的活动，不包含某种程度的圣秩权柄。

根据教会的统治，管辖权的行使，必预先假定圣秩的权柄。这两种权柄是互相连锁的，因此，主教圣秩常赋予基本的管辖权柄，虽然，正如我们前面所说，合法地行使这种权柄，不是必然相随的。

两种权柄的分别，也不是这样客观地是一种形式

的、功能的分别。我们前面说过，圣秩的权柄是不能失去或放弃的，而管辖的权柄却可以因为被撤职而失去。圣秩的权柄照顾人之内的神圣生命、创造、加深和保护它。管辖的权柄为团体内与救恩有关的事务、秩序服务。圣秩的权柄可以在整个教会之内行使；管辖权柄只限于某一地区或某些人，因为这权柄只是对职务所指定的对象行使。

约在十八世纪末十九世纪初，在天主教神学界——在某种程度上受基督教神学影响——出现了一个问题：是否在这两种权柄之外，另加上第三种，教导权。这个问题的提出，是基于基督的三重使命，因此教会的使命也应有圣化，宣讲福音和管辖这三重。在十九世纪，有关这方面的神学讨论显得特别活跃。不过，梵一仍保持传统的两种权柄，把教导权归入管辖权之下，而不完全混合这两种权柄，不过，应该承认的是，教会这三项责任：宣讲福音、施行圣事和管辖，和教会的两种权柄相连，而两项权柄却相合形成一个神圣的基本权威或权力，这种想法构成一个难题。

两个神圣的权柄，源出于一个权柄，这种思想支配着教会有关主教职务的言论，以致，如果不同时想到这两种权柄，有关这方面的言论是不可理解的。在此我们见到把牧民职务，归于圣事的领域的趋势，这样，裂教或分裂的危险便可避免或减轻。

主教的职务是参与基督的使命

有几个元素，教会在处理宗徒承继的问题时常常重复。为了对抗宗教改革派所提出的单独司祭职，在某种程度上也属于所有受洗者的说法，脱利腾大公会议特别宣称，除了所有人都有的普通司祭职之外，还有一种特别的圣统制司祭职。在这个圣统制司祭职内包括：主教、司铎、和神职人员。以主教在司铎和神职人员之上（见DS 1776）。梵一界定主教职的首席权及其卓越的地位，但同时也在一段文字中扼要地强调，宗座的权柄在主教正规和直接的权柄上并没有特权。天主教会第一次详尽规划主教职是在梵二时。整个教会宪章，特别是第三章，以及「主教在教会内牧灵职务法令」，都在讨论这个主题。大公会的文献并没有界定严谨的定义，不过却宣布一些一直以来，争辩不休的理论为天主教的教义，其中特别是有关主教团的教导，和主教祝圣的圣事性质。

很明显，大公会议无意使主教职务特殊化，不过会议有意指出，从最早期以来一直在教会之内实行的许多不同的职务，照传统的证明，主教的功能占了很重要的地位。这并不使教会的其他职务不重要；相反，大公会议反而强调它们的意义。主教在司铎和执事协助之下，一同为团体服务，透过他们的职务，基督在他自己的和他天父的子民中间临在。

大公会议明显地相信，主教的职务是由天主所立定的，因此，教会永远不能采纳一个非主教的结构形式。不过，大公会议并没有清楚地解释，建立主教的职务，可以追溯到耶稣基督的意愿这一点。我们可以想像耶稣曾作过类似的指示，但不曾记录在圣经上；或者，我们也可以想像耶稣曾命令宗徒们建立主教的职位；或者教会的本质必然包含这种职务；或者这是宗徒教会本身的决定。最后这种想法是最合理的想法。宗徒不但是启示的接受者同时也是承担者。大公会议可以把当年基督对宗徒说的话（见路 10:16）应用在主教身上。任何人，听他们的话的，就是听基督的话，轻视他们的，就是轻视基督和基督所派遣的。

主教的司祭职就是参与耶稣基督自己的司祭职，包括在基督的司祭职内，而且使它具体化。耶稣基督透过主教在主教内，以大司祭的身分，临在教友中间。是他自己透过他们的职务，宣讲天主之言和施行信仰的圣事；透过主教慈父般的服务，他不断地藉新成员在圣神内的重生，把他们带进他的奥体、天主子民之内。透过主教的谨慎和明智，他亲自领导新约的人民，踏上他们归向永恒之家的旅程。因此，主教实在是耶稣基督的仆人和工具。

15

主教团：集体性、与宗座的关系、 宣讲的使命

主教团

众主教形成一个团体，也就是说他们形成一个永久性的团体。他们的团体是建基于传统的，从宗徒们的团体已可见主教团的先例。不过是在梵二才第一次提出主教团这种说法。梵二提到这个团体根源于宗徒时代，像宗徒的承继一样，这是属于天主的法律。大公会议强调，有关主教团的道理，是为了答覆自梵一以来一直没有答覆的问题：即主教与宗座的关系，以及与此直接有关的问题：宗座权柄是否削弱主教的权柄，以致主教变成只是教宗的仆役。后者其实梵一之后也偶然有人提出来，从后来宗座的历史发展看来，提出这个问题是有很真实的理由。为了避免梵二所宣布的有关主教职务及其团体的性质，可能引起误解起见，大公会议的神学委员会，特

别撰写一篇「绪言」作为解释，同时也论及宗座的问题。这篇绪言和「主教在教会内牧灵职务法令」同时发表。从教宗在颁布「教会宪章」时所作的结束致辞的内容看来，很明显，法令的意义，应该按绪言的精神了解。绪言清楚地指出，所谓主教「团」的意思是指固定的一群人，他们的结构和权柄，是直接来自早期的基督徒教会，不是对概念分析所得的结果。因此，除了用「团」这个字之外，也有人提议用其他的字眼，例如「会」(order)或「身体」(body)等。

梵二首次提出来的言论：个别的主教职务本质上与主教团相连（见教会宪章，22）对于教会逐渐理解自己的信仰，有一定的帮助：「由于主的规定，圣伯多禄及其他宗徒们组成一个宗徒团，基于同等的理由，继承伯多禄的罗马教宗和继承宗徒们的主教们，彼此也联结在一起。」这个思想，其实在梵一时已经提出来了，只不过该次大公会议并没有对这个题目，颁布法令。梵二有关主教团的解释是：主教的权柄在于主教的团体而不在于作为一个个体的主教。个别的主教，从被接纳加入主教团而接受他的权柄。因为主教团既是圣事也是圣统制的团体，这样一来，个别主教职的圣事功能就很清楚了。

大公会议有关主教团的教导，主要是根据主教们是宗徒们的继承人，也和他们一样，组成一个团。主教团

承继宗徒团。从个别的主教是主教团的成员而言，他也可说是宗徒的承继人。宗徒团得以在主教团内继续存在，继续运作，直到世界的终结。这个事实为我们的信仰带来一个很重要的后果：如果主教团承继宗徒团，那么它就有一个在宗徒时代建立的制度的性质，因此它是一个对基督信仰有根本重要性的制度。我们应该再强调，主教团不曾也不能够承继宗徒团所有的元素，同时，后人对于承继的方式，必定也有种种不同的解释。大公会议对此没有发表意见，不过它指出，主教团本身的性质，与圣秩相符。基于此，主教团有一种权柄、职务和使命，并不只是由于个别主教的权柄和职务加起来这样简单。

大公会议指出，主教团最深厚的基础是，自古以来，主教们不但彼此联合，同时也在团结、爱与和平的精神下与罗马联合；它又指出过去的大公会议，都能对教会困难和重要的事项，达至一个共同解决之道。它也附带提到，在传统上，一位主教常由其他数位主教一同祝圣，从不会只由一位主教祝圣另一位。

主教团与教宗

在梵一以前，有人主张参与大公会议的主教们，权威凌驾于教宗之上的大公会议至上的概念。这种主张在教会盛行了数个世纪，直到梵一之后才被摒弃。梵二也在不

少文献内再三强调，教宗、罗马主教，属于主教团而且督导主教团；这是最根本的，没有教宗就没有主教团；只有在罗马主教是它的成员并作为它之首时，主教团才有精神上的权威。因此，教宗在主教团内的会员以及首领身分是确定的。没有他作为成员，主教团不过是一些主教的聚集而已。例外的情况是当教宗逝世，或不能履行职务，例如患上精神病或陷于异端或裂教。在这种例外的情况下，主教团不会瓦解而不能成为主教团。它也不致变成个别主教的聚集。因为重要的团结因素仍然运作，他们仍在宣认基督，在圣神、爱和庆祝感恩祭中团结一致。其实这些元素是主教团最重要的元素，即使在教宗能视事并主持主教团的正常情况下，也起着支配性的作用。从这一点我们也可以看到，主教团的团结，不只有一个外在的基础，它也有圣事上的基础。教宗对于主教团有一个明确的意义，他是建基于圣事上团结的具体表现。当这种异常的情况出现时，教会的责任就是藉选举立定一位新教宗。

主教的集体性质与宗座权的关系，为神学带来一个难题。梵一声明，罗马主教，基于他作为基督代表的职务，和整个教会的牧者，他有至高和普遍的权柄；他有力量在各时各地施行这权柄而无须得到主教们的同意。梵二更加上一点（见教会宪章，22）：主教团，只要与其首领罗马主教在一起，而总不与此首领分离，则对整

个教会也是一个享有最高全权的主体。

梵二在这份文献里维护了主教团的普世权柄，其实这已是普世教会的教导。虽然有关宗座权柄的言论中用了「普世」一词，而论及主教团的权柄时却不见这个词，不过这并不表示有任何分别。虽然梵二的各文献已有清楚的说明，但为避免误解起见，绪言在论及教宗与主教团的关系时特别强调：「集体而言，罗马教宗与众主教之间并没有什么分别，但在罗马教宗自己与罗马教宗连同众主教的联合体二者之间却有。因为教宗是主教团之首，只有他才能做某些事，主教是绝不能做的，例如召集主教团和领导主教团，核准进行的章程等。」绪言明确指出，教宗可以凭他自己的明辨，按实际情况和时代的需要，运用不同的方法而无须按陈规办事。教宗、整个基督的羊栈的负责人，可以决定那一种照顾羊群的方式最可行，最能切合不断地改变的教会需要。这项决定可以是个人或主教团的。虽然大公会议最后的文献没有说明，不过我们可以合理地推断，教宗可以主教团之首的身分，单独决定一些事项而不须主教们的合作也不必征求他们的意见。因为他常以教会的名义并为教会而说话。当他以教宗的身分行事，他永远不是按私人身分做事，而常是伯多禄的承继人，他的责任就是使传统在天主子民之间达至圆满。主教团拥有至高和完全的权柄，这不是来自教宗的施赠或特许，而是由于它本身

的资格，是基督的恩赐。但是因为教宗的成员身分，是构成主教团的存在和运作的主要成份，所以，主教团的每一个结论都必须得到教宗的赞同；而且，正确地说，这赞同不是作为一项行动之后的批准，而是一个先决条件，是决定本身的一个内在元素，由它而促成该项决定。即使当教宗的赞同有批准一条法令的外在形式，正如梵二决定颁布的形式那样，教宗的赞同还是这些决定的先决条件。

教宗可以不同的方式，行使他作为主教团首领和成员的功能（参阅教会宪章22节末段的附注）。不过，当时的历史情况是很重要的。教宗的参与，可以是他对于主教们的决定自愿地默许，或是他主动而隆重地宣讲。总之，是教宗自己决定他要采取什么形式。根据历史事件，特别是早期的大公会议的事件，我们可以合理地假定，教宗在行使他的权利与权柄时，在很大的程度上是受「人性——历史」的因素影响，甚至旁观者如果不从信仰的角度看，这些事件实在与一般的人性和历史事件无异。

一方面，主教团以教宗为首领，另一方面，只有教宗自己拥有对教会至高而且完全的权力，这个事实引起一个似乎不能解决的问题——其实似乎是一个矛盾。这问题是：教会之内是否同时有两个至高的权威，或者，教宗自己而且不联同主教团行使至高权柄，这是否剥夺

主教团的权柄。神学家对这个问题，给了不同的答案。传统的答案是：这是教会首席两个不同和不完整的工具，不完全因为教宗本身属于主教团。另一个理论是：教会至高的权柄只有一个恰当的主体，就是在教宗领导下构成主教团。这个论点保存了教宗的首席权；因为这个定义指出至高权柄之所在，应该分清楚，由教宗自己，虽然以主教团之名，但并不联同主教团所采取的行动，与那些有教宗权威性的参与，带有强烈的主教团色彩的行动之间的差别。从严格的法律或逻辑的角度，也许更正确的说法是：教宗是至高权柄的独一行使者，不过，他可以独自行使这权柄，或者与其他的主教们，在一个集体的行动中行使这权柄。这个理论，似乎也可确保透过在教会内至高权柄的动力而来的教会团结。同样，接受两个不同且不完整的工具的说法，也无损于教会团结，因为两者皆由教宗是主教团之首领而结合，因此，首席权不会受此理论所威胁或被它排除。可能，在这个问题上选取那一个解释，恐怕基于心理学和逻辑上的考虑更甚于神学上的理由。

无论如何，教宗是不能孤立的；他与主教们的团结，这是天主教大公结构的一个根本要素。即使无可否认，他常有能力自由地行使他的权柄，但是他身负整个教会团结的责任，往往促使他投向与主教们集合的共融。他有，主教团也一样有责任，维持并受成文或圣传

的天主圣言所统治。罗马宗座的活动，必须指向谋取教会的福利（主教在教会内牧灵职务法令，绪言，3）。

因此，不只是主教，教宗也应该运用所有必须的工具，特别是神学，恰当解释启示，切合地向教友表达。这是在教宗的司法的权力范围内。为了符合基督的旨意，在施行这权柄时，应该像运用人性的自由一样，必须切合已经按天主圣意确定下来的内容，即圣经的指示而行。因为启示是针对人的，因此，如果启示达不到人，启示就没有意义了。宣讲福音，最主要的是使人明白它的讯息，不是讲一套普遍的理论，而应配合当时具体的历史情况。因此我们发现，大公会议认为适合的方式，包括与宣讲福音的对象：现代世界交谈。这里包括与非天主教基督徒教会交谈，与世界其他非基督宗教交谈；因为这些都能成为一个刺激，能激发更正确、更深入地理解天主的启示。教宗在他的至高权威下，当然更没有藉口逃避这种对话。其实，正因为他拥有这份至高的权柄，他更有责任在这方面努力。如果他不尝试这样做，这不仅是失职，而且违反他作为教宗的职守。

以上的讨论，仍未能回答我们大部分的问题。我们可以问，教宗能否在没有正式解除或排斥主教团的情况下，确实而有效地夺取它的权柄，虽然原则上这与他自己的首席特权矛盾？从逻辑或理论的角度看，这种情况是可能出现的，但天主教信众有信心这种情况不会出

现。圣神不会放弃教会。这项真理向我们保证，纯逻辑的可能性，如果会伤害或毁灭基督教会的话，它将不会成为事实。教宗与主教团的关系，始终不能明确地界定或详尽地用条文规划出来。这是一点也不奇怪的，因为它是在圣神奥秘的范围之内，只在他内，不是在任何人之内，才是基督徒最后之希望所寄。

集体性的实施

主教们的集体性可以从各种不同的方式表现。我们要从严格的意义看主教们所颁布的，明显是表达全体意见的宣言所包含的集体性。先从投票说。这里有一个主要的困难。我们可以说，一次投票的结果可以真正表达主教团的意见而不是部分主教的意见吗？三分之二或四分之三的大多数足够吗？还是必须全体一致同意？对于这个问题，我们是没有绝对准确的答案的。应该由主教团自己决定投票的条件，并以该次投票结果的宣言，作为主教团集体的行动。一般的说法是道义上的团结是必须的。至于严格的法律上的答案是找不到的。我们也可追问其他有关的问题，例如投票可以决定一项真理吗？在其他的学科上，例如自然科学或哲学，这根本就不可能。不过，主教团的投票却是另一回事，这不但是决定一项真理，同时也是宣认耶稣基督。可以说，这投票包含宣认信仰的意义。

当然，最确实的主教团集体行动，是一次大公会议的结果。如果是这样，我们要问，召开大公会议的时间，可否较为频密，不像过去的大公会议之间，每每相隔数百年。不过，集体性的实践绝对不只限于大公会议。教会宪章指出，主教团的集体性也可从其他形式表现，例如个别主教与地方教会、普世教会的交往关系。虽然每位主教只对交託给他的那一部分天主子民有真正的权威，而不是对其他的教会或整个教会，他也应该关心其他的教会及普世教会。例如所有的主教都应该关心向全球宣讲福音。因此，教会的训谕是享有丰富物质的教会，应该资助贫穷教会。

至于所有主教都应承担的训导职务，应否视为主教团的集体性的实施，从形式上说，这似乎不算是一项严格的集体行动，因为每一位主教都以地方教会牧者身分教导。不过，在实践上，从规定的教理课程、证道等等划一的训导来说，这又是一项集体的行动。当然，教宗表达或默许的赞同是先决条件。在教义最后肯定之前，教宗（例如碧岳九世，碧岳十二世等）征询主教们的意见，所有主教的答覆，可视为集体性的行动。教宗保禄六世在1965年九月十五日颁布主教会议教令 (*Apostolica Sollicitudo*)，设立全球主教会议。这是为普世教会的常设主教会议。虽然它只有一种谘询的作用，教宗也可以赋予它一种执行的权力。只有教宗才能召集全

球主教会议。

主教团是教会内多元性和普遍性的象征

最后讨论圣事的幅度，即圣神的领域是基督永恒的临在。正如教宗具体地显示统一性，因此，多元性和普遍性也透过主教团而具体地显示出来。不错，个别的主教是他自己的地方教会具体可见的统一的原理和基础，正如西彼连所说：「主教在教会之内，教会在主教之内」(Letters, 66, 8)。主教是他们所领导的地方教会的代表。地方教会的总体不应该从数字了解，也不应把它看作数目增加的结果。在一位主教照顾下的每一个地方教会，就是普世教会的一个表现。这是每一个地方教会的实况。我们可以说地方教会是代表性地与普世教会相同。这种说法可由保禄书信的教义证实。保禄写信给格林多教会、得撒洛尼教会或迦拉达教会。每一个教会都代表整体。虽然这观点没有充份地强调——其实，长期以来一直被人遗忘——不过，它也从来不曾完全从教友的思想中消失。地方教会就像在一个恒常临在和运作的整体内的成员。这正是至一的教会多元、多样和多数的特性。在至一的教会内所见的不是完全相等和相同的划一性。这是一种众多和多元，却不解体成相反的元素，虽然在一体内包含着许多的张力。众多性也是圣神的工作，很明显，他所意愿的不是划一而是多元性。这从许

多主教存在的事实可见，正如教会的圣事基础的统一性，可从教宗身上见到一样。教会反映着天主是一体也是三位。

加入主教团

一个人如何成为主教团的成员？梵二的答覆是：透过祝圣的圣事，在圣统制之内与主教团首领和成员共融（教会宪章, 22）。在此提到两个因素是成员身分的基础。

第一，祝圣的因素。梵二的教导与中世纪的观点相对而与近代的理论相同，认为主教的圣秩（祝圣）是一件圣事，因为「在祝圣主教时授与圣秩圣事的圆满性，这在教会的礼仪习惯中并按教父的说法，称为最高的司祭职、神圣职务的顶点。」（教会宪章, 21）

「原来，由礼仪及东西教会的习惯所得的传统清楚地说明，覆手礼及祝圣的经文，赋与圣神的恩宠，并留下神印，致使主教们卓越地、有形可见地接替基督为导师、为牧人、为首长的身分并代表基督作事。」（教会宪章, 21）在此，我们见到主教的圣秩（祝圣）包含着救恩的效能和圣事的形式。

圣事的效能有两方面：首先是圣事留下的神印，使接受者肖似基督，其次是圆满的司祭神恩，使主教能本着基督的精神，实行他的责任。过去一般都从静态了解神印，认为这是肖似成了血肉的圣言，但更正确的是动

态地解释这种性质，承担他的使命、仿效他活跃的生活，甚至服从至死，且死在十字架上，在哥耳哥达被钉死、最后从死者中复活。主教的圣秩（祝圣）在教会内创立了一个特别的地位。我们可以说，这种教会特性是主要的效能，同时也包含基督特性：肖似教会的元首。主教的圣秩（祝圣）由于这个教会特性，同时也是基督特性，在天主的子民内，造成了级别。至于圣事效能的第二方面是有关圣神运作的问题，为实践这些特性所带来的职务，圣神的特别助佑是不可或缺的。

覆手和祈祷是这件圣事的外在标记。这是教会最初的习惯。至于披主教袍，从中世纪初开始实行，虽然这表示加于主教身上的责任，但这不是属于完成这件圣事的一个不可缺少的标记。虽然耶稣本人并没有正式地指定覆手记号（因为他从未正式地讲过承继的问题），不过，有些圣经章节提到为他们的继位者作预备的工作，从这些章节，我们可以见到有关这标记的指示（弟前 4:14, 弟后 1:6）。

作主教团成员的第二个因素，就是在圣统制内与主教团之首及其他成员的共融，与第一个因素：祝圣主教，形成一个整体。可以说，祝圣是与首领及其他成员在圣统制内共融的圣事基础，是成为主教团成员的条件。这两种因素，尽管其性质不同，其实是不能分开的，如分开必破坏其完整性。如果欠缺其中之一，则此

人再也不是主教团的成员了。这个问题大公会议的教会宪章（21节）有详细的解释：「祝圣主教时，连同圣化的职务，也授与训导及管理的职务，不过，这些职务，按其本质，只有在与主教团的首领及成员，有系统的共融下，才能运用。」

大公会议强调圣化的职务，即施行圣事的职务，赋予主教祝圣主教的权柄，接纳新选择的成员，进入主教的团体里来。教导与管理的职务被放在第二位。很明显，后两种职务也建基于圣化的职务上，就是建立在使主教们有能力施行圣事的基础上。后两种职务也有一个圣事的基础，这不只是因为两者都由主教的圣秩（祝圣）而来，同时也因为两者植根于主教圣事性的存在上。大公会议提到这三种职务是三种恩赐，指示我们不应只是狭义地看「职务」，而应该从赋予权柄和接受一项圣化工作的角度去看。从以上所引的片断，很明显，教导与管理的职务，按其本质，必须在圣统制内与首领及成员共融下才能实行。

现在有一个问题是：是否必须有这种在圣统制内的共融，才能达成这样的职务并使其有效，或者只是法律上的要求；因此，一个人脱离了主教的团体，是否仍能实行有效但不合法的行动。

这点很重要，兹引述大公会议有关主教职及其集体性的绪言如下：

毫无疑问，从传统，甚至从礼仪，我们可以见到祝圣在本质上参与神圣的功能。特别用「功能」而不用「权力」这个字眼，因为权力表示「预备行动」。但这种预备好的权力，必须由圣统制的权威所作的法定或法律上的决策而来。这种决策的权柄可以是给予一种特殊的职务，也可以是任命某些属下；同时，这权柄是按最高权威所批准的模式给予的。这种未确定的模式往往要取决于事件的性质，因为有关的功能须由数个属下，奉基督的旨意，以统制的形式一同工作而达到。很明显，在这「共融」被规划在法律之内以前，是随着不同时代的事件而在教会生活之内发生的。

因此，应该郑重地声明，圣统制的共融，必须是教会之首和它的成员的共融。共融是古代教会（甚至在现代，特别是在东方）特别重视的概念。不过，这不应视为某种空洞的感受，而应看作一个需要一种法律形式，并由爱使它有生气的有组织的真实体。

教会宪章 24 节讨论主教的法定任命。这「可按照未经教会最高的普及权力废除的合法习惯而为之；或者按

照上述权力所规定或认可的法律而为之；或者由伯多禄的继承人直接任命之；如果教宗拒绝或不给与宗座的共融，则不得授予主教职务。」

在这段文字里，有两件事应该注意。第一，只是祝圣主教这个事件本身，为实施教师和牧者的职务是不够的，必须有相应的职权，同时，教导和管理的工作，也应有一个「本体——圣事」的基础。其法律的成份，是植根于圣事上的。但是为了使牧者的职务，具体地施行，仍须另一种成份，即在圣统制内与教会之首及其会员共融。这共融包括所谓法定的任命，而这种任命也有多种不同的形式，在历史中不断转变其面貌。另外，值得注意的是，宪章也接受未经教会废除的习惯，作为法定任命的方式之一。从这段文字中也可以见到东方教会的用语。

根据我们前面的讨论，我们可以明白大公会议把法律权置于圣事的范围之内的原因；不过，在实际的施行上这还不是一个充足的基础。因为根据传统的教导，产生圣事权威的肖似基督之圣事性质是不能消灭的，但管理的权柄却可以失去。再者，在教会实际的情况中，我们见到许多有名无实的主教，他们没有管理的职务或只有非常有限的管理职务。这种有名无实的主教或是由于一位主教失去他的主教职，或是由于主教或教宗的责任繁多，需要另一个主教协助他们的行政工作。前面提到

的绪言也指出，因为有许多人拥有主教职，必须训练一些人从事某些特别的管理职务。

尽管事实上，圣化、教导和管理的工作，是如此紧密相连，法律的权柄必须由法定任命赋予，这是因为事实上，祝圣主教所赋予的圣秩权柄，常常、并且在每一个事例上都是一样的，但在管理职务方面，在圣统制内却有不同的级别。除了教宗之外，还有宗主教、首都总主教之分，这些主教监管特别的主教职。这种特殊性，在世俗中是找不到类同的，这完全是由于事实上，地方教会不只是整体的一部分，同时在它们自己的范围之内，也是一个完整的教会(K.Mörsdorf)。

强调圣统制内的共融带出另一个问题：当一位主教与首领及成员的共融被排除后，圣化的工作是否不可能。具体地说，这个问题是：这样的一位主教可否在感恩祭中祝圣饼和酒或祝圣一位司铎？在传统神学中，这个问题毫无疑问是肯定的。不过，细想之下，却不是完全肯定。早期教会特别重视与首领及成员的共融。教会最主要的是一个团体——在庆祝感恩祭的圣事上，在信仰基督的同一信仰上，在圣神的领导上是一个团体。奥思定与道纳杜斯人士争辩时提出：裂教者可以施行圣事的外在标记，但它的内容是空的，因为只有真教会内才能参与圣神之内。

主教的职责

宣讲福音

根据梵二的教会宪章，以及更早期的脱利腾大公会议的训示，一个被任命负责一个教区或一个团体的主教，他最主要的责任就是「宣讲福音」。这是他首要的圣化责任，先于其他所有的工作。主教是信仰的传讯者。他们是基督的见证者——他的死亡、复活和第二次来临。在梵二这个公式里，「圣言」有一个基本而全面的意义。教会被称为圣言的教会。这种说法符合「启示透过基督而来」的说法，因为耶稣基督正是降生成人的永生圣言。这使我们想起希伯来书一开始提到，天主在古时，曾以多种方式说话，但现在，在基督内，祂亲自把祂的言告诉人（参阅希 1:1f.）。把启示说成在言之内的启示，或说教会是圣言的教会，并不表示排除「标记」的元素，或减低它对于教会的意义和重要性。其实言本身就是一个有效的标记。圣言在耶稣基督内具体显现出来。在圣事内，言与物变成一个结合的整体。反过来，圣事的标记成了具体可见的言。这一切都显示，宣讲是所有的责任中最重要的一项。保禄自己也曾说过，他不是被派遣来施洗而是来宣讲的（格前 1:17）。宣讲天主之言包括传达天主的生命。基本上，这比只是传达讯息更深入。因此，以上有关教宗的讨论也可以应用在主教身上：两者都有这个重要责任，就是按真理的圣神的指

导，保存基督徒的启示并忠实地加以解释。主教们也应该运用最适当的工具，以便完全理解启示的广度和深度，并忠实地宣讲它。根据教会宪章（25节），「罗马教宗及主教们，应该按照事体的严重及他们职责的要求，用适当的方法，勤谨从事。」

礼仪

主教们首先在感恩祭中实践他们宣讲的使命。这是透过言和标记的宣讲，是基督徒信仰奥迹的核心具体地呈现（教会宪章，26节）。每一次感恩祭都是由主教自己或由他委託的人主持。教会本身在感恩祭中再度呈现，因为这是纪念教会的主、他的死亡和复活的庆典。在此，教会是以基督的教会，以基督的奥体、以他的天父的子民而呈现。在感恩祭的聚集中，教会变成了一个事件，同时这个教会事件正在发生。在感恩祭中，教会再次更新、再次强化它自己的真面目，即耶稣基督的奥体。梵二这样说：「在这些团体中，无论如何渺小贫穷，或在穷乡僻壤，都有基督亲临其间，因祂的德能而联合成唯一、至圣、至公、从宗徒传下来的教会。」（教会宪章，26节）。在感恩祭的庆礼中，主教透过纪念和礼仪的行动，宣布耶稣基督的死亡和复活，就是聚集的基督徒团体参与的救恩事件。在吃主的身体、喝他的血时，整个团体都被引领，进入更新和加深的友爱团结之中。

领导

在耶稣基督以末世救主的身分临在的感恩祭圣餐和祭献之中，主教作为团体的领袖，他应该注意参与庆典的团体的秩序是否良好和恰当，同时也应该注意礼仪的核心事件。这表示他应该颁发法令，判断、规则和维持良好团体生活所必须遵守的事项。在这方面，他既不是一个世俗组织的行政首长，也不是教宗的官员或副手，他是以自己的身分与本分的权力而做这一切。他的权柄是出自圣事的基础。这是一种为了「服务」而设立的权柄。只有在服务时它才有意义和合法。只是为了推行救恩的工作，才设立主教的职务。主教应该清楚地显示善牧的榜样，善牧不是来受服侍而是来服侍的（参阅玛 20:28；谷 10:45）并为他的羊群交出自己的生命（参阅若 10:11）。他不能不听取他弟兄的意见。他也应该关心那些尚未归入或业已离开他的羊栈的人（参阅罗 1:14-15）。

16

司铎与执事

司铎职务的发展

我们在前一章有关主教的定义中暗示，司铎的品位，根源于基督，以确切的形式，在主教内实现：主教根本就是那位司祭。正如宗徒们透过他们任命的助手，推行耶稣基督付託给他们的职务一样，宗徒的承继人主教也任命助手工作。

梵二这个理论（教会宪章，28）包含一些很明显的问题。主教，宗徒们的承继人，任命教友协助他们，与他们分享自己的权柄和任命。这一来，他们打开了教会内的权力分裂之门。这在历史中是怎样出现的，我们现在很难确实地说明；可能这是一个永远没有准确的答案的问题。我们可以确定，甚至在宗徒时代，已有分工和分权的情形出现。宗徒们的助手的名称，一直沿用到较后的年代，不过这些称号的意义在后来的年代有些改变，其中尤以「司铎」一词为甚。这是源出于希腊

字 *presbyteros* (长老)，但它与英语“*presbyter*”一字的意义略有出入。不过，事实远比名称重要。我们可以见到，在宗徒时代末期，在耶路撒冷教会内，首先出现圣统制的雏型，接着在若望的那些教会，最后在保禄建立的教会内也见到了。不过到了后宗徒期最为突出，不只在叙利亚的教会，同时在小亚细亚的教会都这样做了。这在《宗徒训言》(*Didache*)和安提约基雅的依纳爵的书信中可得到证实。虽然依纳爵并没有告诉我们长老的责任是些什么，不过我们却找到两个事实。显然，宗徒的权柄，甚至在宗徒时代已经分为多个不同的等级了。那是由宗徒们任命的承继人，分别以不同的程度维持着，这种分级后来便发展成权柄和责任，分别成不同的等级。第二个事实是，我们应该记得，虽然我们在圣经找不到证据，基督曾经规定这样的分权方式，这样的分权，仍可能是在基督徒启示的范围内。然后由教会决定发展的程度，和所要保留到将来的分权。

此外也应该考虑历史的事实，这个组织是受基督宗教的发展所限。福音首先是在城市中宣讲；第一批信徒是城市人。当信徒的人数日渐增加，城里的那位主教不得不委任该城长老团 (*presbyterium*) 的成员负责，给予他们自己那一区的教友，司铎所应给予的照顾。当基督宗教的讯息逐渐传到乡间，地方教会纷纷在城市以外建立起来后，这一类的需要更明显地出现。在城市的主教

必须从他自己的长老团内派长老到乡村的教会去施行圣洗和主持感恩祭典，以及其他与传播福音有关的事务。他所派遣的这些代表，只有有限度的权柄。他们以主教的名义并奉他之命，举行礼仪和主教指派他们的其他职务。最后，那些长老与其不时往返乡间执行特别的任务，不如长住那里，由主教授权他们负责这些职务。从三世纪以来，地方教会逐渐有更大的独立、扩展和稳定他们的权柄；与主教的关系，逐渐缩小到只是管理的范围，主教权柄的圣事基础和主教的圣秩的本质，也逐渐减弱。

甚至，传递法律的权柄，似乎也无须圣事上的祝圣了。从隆巴 (Peter lombard) 开始，实行而且传递主教的圣秩不是一件圣事的教导，认为主教的权柄，直接指向作为奥体的教会，而司铎的权柄指向作为献感恩祭的团体的教会。当然，教会对于这个题目的辩论是一直都没有停止的。梵二以前已有许多神学家倾向于主张主教的圣秩是一件圣事，而且，事实上是司铎的圣秩的圣事。他们认为这种解释，可以恢复教父时代所持的圣秩权柄与管理权柄的合一。

如果，教会可以基于此事在圣经内微弱的基础而把司铎身分和主教的职务分开，那么，很明显，这正是现在的情势之所趋，教会最后要达到更长远的改变，地方教会再次比现在更大程度地与主教的教会认同。

司铎的圣秩

一个基督徒可以藉着圣秩圣事而按基督的肖像，成为永恒的大司祭（希 5:1-10; 7:24; 9:11-28）。虽然司铎有其品位本有的模式，他在圣秩内获得肖似基督的恩赐，本质上与主教的一样。这是一个不可抹除的记号，这记号含有教会和基督两方面的性质。它以圣洗的记号为基础，但在很特殊的方式上更改圣洗的记号。

由主教传授的司铎权柄包含圣事的性质。它包括在整个祝圣圣事内，因为圣化的权柄也要透过司铎权柄的传授而赋予司铎。传授的形式是覆手和祈祷。

司铎的责任

梵二（见教会宪章，28）有关司铎职务的描述，与主教的类同。属于司铎品位的责任与主教的相似。梵二所列举的司铎责任如下：宣讲福音、牧养教友、举行礼仪。这种三面的职务是参与耶稣基督独一无二的中保职（弟前 2:5）。要在此指出的是司铎职最重要的职务是宣讲福音。言比标记有更全面的意义。即使在圣事的礼仪中，言的职务也是最重要的。

梵二也指出，司铎主要在感恩祭中施行他的神权。他以基督的身分施行这件重要的圣事，他宣布基督救恩的奥迹，他拯救性的死亡与复活。他是教会这件重要的礼仪中的领袖，但这个领导的职务，必须由主教任命。

没有司铎的参与，不可能有真正的感恩祭，这不只是因为他的出席，是礼仪进行不可或缺的，同时更因为只有他可以藉宣布：「这是我的身体；这是我的血」等话，使耶稣基督真正临在于感恩祭之中。耶稣基督的这种临在的模式，我们会在另一部分讨论，但我们要在此指出，耶稣基督本质临在的意义，是在于这礼仪使哥耳哥达和复活事件临现的事实。他本质的临在，是这动态的临在、救赎性的临在、祭献性地向父投降和在他的复活中获取的光荣的媒介物。在场参礼的教友，在司铎藉礼仪使耶稣基督的死亡与复活，重现于天主子民群中时，也可参与耶稣向父的投降，他们可以投入他们之首的祭献行动之中，并透过耶稣基督走向父，甚至达到向父投降的程度。照奥思定的看法，这种向父的投降，就是基督信众在感恩祭中呈达父之言的意义。在感恩祭中，他们承认耶稣基督、死在十字架上，并受父的召叫，在复活中承受新生命的这一位，就是他们在父面前的代表，并从而分担他对天主的投降。这样一来，在感恩祭中，他们实现作基督徒的人性存在。这个感恩祭的概念，符合梵二有关地方教会的说法，梵二指出，当地方教会的信友，聚集庆祝感恩祭时，也使普世教会临现。主教的教会如此，每个地方教会也一样。在地方教会内，普世教会以基督奥体、默西亚及末世团体的身分，继续不断地成为这个事件，不断地临现，这是它最具体和强度最

大的临现方式。司铎虽然不是主教，但因为他在庆祝感恩祭内的功能，除了庆祝感恩祭之外，他对于维持团体的秩序也有责任。他甚至应该想法以言以行，在一个友爱团体之内，形成一个普世教会。因此，梵二称司铎为团体之父和团体成员的兄弟。

既然司铎受主教委任，庆祝普世教会的主要奥迹，而使普世教会成为某一个地方的事件，司铎应该常常关注他与主教的这种联系，同样，身为主教的，也应该常常视他的司铎同工为兄弟、为朋友。同时，因为他们的共同责任和职务，司铎与司铎之间，应该常常组成一个真正的团体，与他们的主教，共同组成一个长老团（司祭团）。

司铎的权柄，只能从服务的权柄了解。就是说，司铎主教亦然，不应该按世俗行使权柄的方式施行职务。他担负责任唯一的原则就是爱。这爱根本的形式就是耶稣基督为了他的兄弟姐妹而作的、在十字架上的自我牺牲。在这个层面上，我们应该强调，自由是先决条件。除了对彼此的手足之爱所必须的秩序外，这爱是不能有任何限制的。

执事

至于执事，和圣经记载的一样，大公会议（教会宪章，29）指出，不应该把执事看作准备铎职的阶段，执事应

212 教会的结构

该有他独立的功能，正如在初期教会一样。执事的责任是多方面的。他可以承担一切无须接受司铎圣秩后才能承担的工作，这表示除了庆祝感恩祭和施行悔罪、坚振和临终傅油圣事外，他可以承担任何工作。

不过，事实上，指派给执事的工作，也可以指派给每一个基督徒，这样一来，好像把这些工作，指派给执事，却需要一种特别的、不必要的授予圣秩的圣事。因此，我们应该深入讨论，如何使执事的责任，不致于排斥教友在教会内负有的职务。

三：伯多禄的承继人

17

罗马主教是伯多禄的承继人

承继的概念

伯多禄承继的结构，与其他宗徒承继的结构不同。作为一个人，伯多禄只能有一个承继人。根据天主教宣布的信仰，在职的罗马主教，是宗徒伯多禄的承继人。但在其他的宗徒来说，某一位在职的主教，不一定是某一位宗徒的承继人。因此，不是当年有十二位——或十一位——宗徒，就有了十一位主教。在初期教会，不错，有一种特别的权柄是属于那些可以追源到一位宗徒的主教的。不过，那些由其中一位宗徒的承继者委任管理一个教会的主教，而这个教会也不是由宗徒直接传下来的，他们也被视为传统的直接见证人。宜仁和戴都良也称他们为承继人。虽然掌管一个由宗徒建立的教会的主教，从某一个意义上说，是宗徒的承继人，不过，即使

不可能有主教的圣秩，可溯源自某一位特别的宗徒，全体主教也是以一个整体，承继全体宗徒，整个主教团代表对整个宗徒团的承继。每一位主教，由于他被接纳进主教团，就在一条历史的承继线内，即使这再也不能直接追溯到宗徒的根源那里。这是最重要的一点，按普世教会的信仰，今日的主教团，包含许多主教，共同构成承继者的整体，承继由十二位宗徒组成的宗徒团。

宗徒首座

在这个题目下有三个问题要讨论的：(1) 伯多禄到底有没有一位承继人？(2) 他是谁？(3) 这样的一种承继的意义是什么？（另一个对这个问题很重要的题目：教宗与其他主教的关系，我们已在上一章讨论主教的问题时讨论过了。）

承继的事实

我们前面已指出，圣经并没有记载，耶稣曾经指定一个人承继伯多禄，或他嘱咐伯多禄找一位承继人。但有关宗徒承继的概念，即承继是由实际情况的性质而「给予」的，也可应用在伯多禄身上。宗徒承继的理论，应从分析伯多禄所得全部权柄而来。虽然他的情况独特，但他的使命是要一直持续到末日。在分析伯多禄承受的任命时，我们应该反省耶稣所说过的话。耶稣答应过伯

多祿，他将是教会的基石。在此，他所讲的，不是一件短暂的事，而是一个有持久性的基础。教会建基于其上的基石应永远存在，这是教会的本质之一。根据基督的话，教会的不可毁灭性是有保障的，这是由于它的基石不可毁灭的事实。当我们从人物看到现实，我们发现，只有当伯多祿能有效地领导基督的默西亚团体一直持续下去时，他才可以成为普世教会的基石。这符合教会是一个基石，它的成员是「活石」，由他们建成教会殿宇（伯前 2:5）的概念，或如保祿所说，教友是圣神的宫殿（格前 3:16; 弗 2:22）。如果这个形象给人一个静态的印象，那应把这个意象变成真实的，就会见到动态的一面了。如果正确的指导和领导可确保教会的不可毁灭性，这一定要在主再来以前达成。那么，如果要使普世教会的存在，像建立在磐石上的房屋那样稳固，就应该有承继伯多祿的责任和权柄的人，直到主再来的时候。有关钥匙的意象，以及约束和释放的说法也一样。

为什么是罗马的主教？

现在我们讨论第二个题目：谁是伯多祿的承继人？在天主教会的信仰理解中，罗马的主教是伯多祿的承继人。接着的问题是：为什么是罗马的主教？最明显的答案是伯多祿自己曾经在罗马，并在那里殉道。不过，这答案中包含一个疑问：伯多祿是否真在罗马？他为什么到罗

马去？伯多祿逗留罗马的事实，到现在已有不少基督教神学家接受了，不过，仍有不少人还在争论这个问题。有关伯多祿逗留罗马的争论，应该注意的第一点是：根据宗徒大事录，伯多祿被神奇地从狱中释放后，「往别的地方去了」（宗 12:17），但是没有说明是什么地方。我们曾经指出，他到了安提约基雅，并在那里停留了一个时期。我们从宗徒大事录和迦拉达书都可见到（迦 2:11, 14），他曾在犹太人之间工作。不过，我们不能断定，他的工作只限于犹太人，他的活动范围，越从巴勒斯坦向外伸展，到叙利亚或者小亚细亚，甚至更远，他就越不可能只为犹太人服务而不为外邦人工作。事实上，伯多祿是第一个接受一位外邦人进入基督徒团体的宗徒（宗 10）。

从以下的观察，我们可以确定伯多祿到了罗马，并在尼祿手下在那里为主殉道。伯多祿前书的结语有这些话：「与你们一同被选的巴比伦教会问候你们；我儿马尔谷也问候你们。」（伯前 5:13）这里所说的巴比伦定是指罗马，它应该是这个大城市的象征式的托名（亦参阅默 14:8; 16:9; 17:5, 18; 18:2, 10, 21; 19:2）。

另一个伯多祿逗留罗马的证据是由安提约基雅的依纳爵给的，另外还有格林多的狄尼修、罗马司铎佳乌斯(Gaius)和宜仁也证实了这一点。当安提约基雅依纳爵被解押罗马殉道途中，他曾託人先送信给他的信友弟兄

说（依纳爵致罗马人书，4:3）：「我没有资格像伯多禄和保禄那样，写信教导你们。因为他们是宗徒；我不过是个被判罪的人。他们是自由人，我现在是一个奴隶。」

根据格林多的狄尼修（欧瑟比曾保留了他一部分的著作），两位宗徒，伯多禄和保禄，曾经在意大利教导，并一同在那里殉道。罗马的长老佳乌斯曾说（欧瑟比的记述）：「我可以指给你看宗徒们的胜利纪念碑，因为如果你到梵蒂冈山丘去，或者沿着往奥斯迪亚的路走去，你会见到建立此教会的那些人的胜利纪念碑。」所谓胜利纪念碑就是坟墓上的记号。

根据宜仁——他来自小亚细亚，后到罗马，并成为里昂主教，因此是一个散布到整个教会传统的见证人——两位宗徒，伯多禄和保禄，建立了罗马的教会。在圣斯巴达亚比安大道（Appian Way）以及圣伯多禄大殿地底的挖掘，似乎也证实伯多禄在罗马逗留过。因此，没有绝对的确实证据，证明伯多禄曾经在罗马逗留，但有份量的证据是从未被任何历史上的反驳所推翻的。

为什么伯多禄前往罗马，这是一个完全不同的问题。圣经没有给任何理由。那是耶稣确实的命令，还是圣神的特别启示，或者纯然人性的远见，预见这个罗马首都对于传播基督信仰的重要性？只要我们可以把宗徒

时代的圣神活动，视为得到启示的原因，同时也相信天主的圣神，可以利用任何自然的情况工作，那么，这第二、第三个因素，可以当作一个考虑。因此，如果伯多禄在这种情况下——即以宗徒之首，并在圣神的引导下——前往罗马，我们可以说这是一个神圣的启示。这个答案很重要，因为如果这可以追到由耶稣派遣的圣神，以及圣神确立伯多禄为宗徒之首，这使首座与罗马的相连，有一个神圣的根源。无论如何，罗马，因为它是罗马帝国的首都的重要性，也因为它的地位吸引了当时的许多宗教活动，它是传播基督信仰的一个有利中心。

大约在公元58年，保禄从耶路撒冷出发，前往罗马（宗23:11）；较早时，在格林多，他曾再三表示前往罗马的意愿（罗1:13）。

知道自己受耶稣基督任命，向外邦人打开教会之门，很自然，伯多禄必定会选择古代世界的首都，作为他活动的根据地，更何况其他城市不能提供这一类的动机。耶路撒冷已接近它的末日；安提约基雅（在叙利亚的偏远地区）、厄弗所（在小亚细亚的边陲），以及希腊的古城，长期以来都在罗马的阴影之下。如果圣神、在普世教会内运作的耶稣基督的拯救力量，可以真正成为教会的灵魂，那么，在伯多禄这项决定内，一定不会缺少圣神的鼓动。另一方面，这项决定，也不会是一时

冲动的决定。

我们可以问，到底伯多禄停留罗马的事实，是否如此重要，以致没有它，罗马主教的首席地位就没有基础。这问题是有争论性的。我们可以说，在罗马建立教会的中心，继续伯多禄的工作，是基于教会自己的一项决定。

至于首席权可否与罗马主教座分开，这是属于同一个范畴的问题。这个问题在天主教的神学中也很具争论性。罗马的主教当然可以把他的主教府搬到别的城市，问题不是地点，而是可否有一个「法律」的改变，其他地方的主教，可否成为伯多禄宗徒的承继人，如果在罗马建立宗徒首座是教会的决定，似乎没有什么理由教会不可以改变这个决定。

18

宗座首席：教义的发展； 教宗的概念和措施

首席的发展——教义的演进

虽然罗马主教是伯多禄承继人的概念，是教会信仰的一部分，这并不表示，今日的首席概念，与它开始流行时一样。「教宗」(pope) 这称号的拉丁文或希腊文，最初是隐修院的长上和主教的称号，后来特别用来尊称教长。从四世纪中叶开始用来尊称罗马主教。（首先尊称西里修，Siricius）。西方教会，从基督信仰的远古时代结束以后，这个尊号开始专门保留给罗马的主教。我们可以想像，一个一、二世纪的基督徒，可以从今日的伯多禄宗徒的宗座首席，见到他自己那个时代他所熟悉的情况吗？

随着时代的改变，首席的形式，也和整个教会的外貌一样，有许多不同的改变。这些改变由于事态的变

化，社会、文化和政治元素对于原来的结构所发生的影响；同时也由于接管这个职务的人个人的影响，职务外在的条件和施行的模式，不断受深远的历史情况所修正。例如在东方的教会，它的结构所受的历史影响，必定与西方的不同，在拉丁教会许多属于教宗的最高统治功能，在东方是属于宗主教。

让我们暂时放下宗座的首席和它的历史发展问题，看看主教座的情况。在历史的早期，出现多个不同的主教级别。这是由于其中一个主教座是由宗徒建立，或者有较大的传教力量，形成它在其他主教座之间的优越地位。这样一来，便出现了由一个圣统领导的大型的教会联合。从五和六世纪开始，这种联合被称为宗主教区(patriarchates)。在东方教会，教会的省区，与国家的行政组织配合，并由大都会的首席主教领导。尼西亚大公会议(A.D. 325)规定，宗主教的权利与特权，不应被后起的发展所侵犯。会议特别提到罗马，亚历山大里亚和安提约基雅的主教。这些主要的主教们的至高权柄是祝圣主教和召集及主持主教会议。这个会议有权对争论性的问题，作最后的决定。

虽然在众主教之间，罗马主教座的首位，在一世纪时常显得模糊不清，我们还是可以找到一些证据。首先以上提过的那封由罗马地方教会寄到格林多教会的信，这是由罗马地方教会的一位长老、克莱孟约于公元 96 年

写的。写信的动机是格林多教会有一些狂妄的人，反叛（按信上所说）教会的长老。书信呼吁恢复格林多团体内的和平以及它在各教会之间所享的美誉。罗马教会完全自发地写这样的一封信。信上自称是以整个罗马人团体的名义写的，克莱孟在信上这样说：「像旅客一般生活在罗马的天主的教会，致书给也像旅客一样生活在格林多的教会，这是由我们的主耶稣基督按天主的旨意而召叫和圣化的教会。」无疑，这封信并不代表一个正式的、有权威的干预，使格林多的教友受到法律上的约束而不得不遵从，作者称他的指示是一种教导，呼吁格林多教友也和他自己一样，悔过和做补赎。不过，当他呼吁长老之间彼此服从，他的语气就不只是劝告的语气，而对责任与权威，表示明显的自觉。他要求他们服从他在圣神之内所写的一切：没有一个团体会感受到它对其他的兄弟团体有这样责任，克莱孟这封信，表现一种特别的权威的态度，显示罗马的团体在其他的基督徒团体之中，有特别的地位。之后，普遍的教会都赋予罗马教会一种特别的重要性：的确，它甚至被普遍地认为新约的一部分。

不久之后，安提约基雅的依纳爵，特别赞誉罗马的基督徒团体，称它为「爱的主持者」。在此，爱可能不是对整个教会的称谓，而是一种全新的东西，随着基督进入了这世界，构成基督信仰最重要的本质。虽然「爱

的主持者」并不显示罗马团体有任何法律上的优先性，不过，它的确指示它在其他团体之间的优越性。正如依纳爵引述克莱孟书信时说，罗马的团体教导其他团体，但它自己不必接受教导。依纳爵向其他团体建议和指示，但他并不预定他要给罗马团体什么劝谕。相反，他请求罗马团体接纳叙利亚教会，像接纳基督一样，并按主教的方式接纳它。照依纳爵的说法，罗马团体享有优先性和声誉，主要是因为伯多禄和保禄曾经在此生活和宣讲福音。

里昂的宜仁致力于保卫基督传统的主流和对抗真知论。他不是从内部揭示真知论的矛盾和错误，而是指出这些言论的代表人物，不是由宗徒承继而来的。因为他认为，宗徒承继是真基督教导的保证；回顾过去，我们可以清楚地看到，基督的教导，是由主教的承继而传递下来的，这条承继线，可以一直追溯到宗徒，不过，列举所有由宗徒建立的教会而追查它们的传统，这未免太复杂了。如果可以证明其中最大、最古老、最著名和那些由最有名望的伯多禄和保禄建立的教会，包括罗马教会，它们的承继线可以追到宗徒就已足够了，就可证明他们的教导是由宗徒传下来的。「这个教会，因为它更强更卓越 (*propter potentiorem principalitatem*)，其他各地的教会应同意它，因为各地的基督徒都在它内保存了宗徒的传统。」。(见驳斥错误的真知主义者，III

3, 3)。按这一段话的上文下理，以及此书第四集(3, 2)的平行文，此处所用的拉丁字眼，明显有「更优越的宗徒性质」的意义。罗马的教会比其他的教会更卓越，因为它追溯到两位宗徒。在此，基于它的双重宗徒性质，罗马教会比其他教会更优越。

戴都良和依玻理更进一步，他们认为只是伯多禄一人是主教承继线的起源。

西彼连认为教会的一致性是由伯多禄创立的。耶稣只把约束和释放的力量，交给一个人——伯多禄——并藉此宣布，按他的旨意教会是团结而小，但保持一致。伯多禄不只是团结的象征，而且是团结的真正基础，虽然西彼连不承认罗马主教对于其他的宗徒有实际的法律优越性，但他承认赋予其他宗徒的权力，是参与已经单独赋予一个人：伯多禄的权力。每一个教会都是伯多禄之座，但罗马教会却以特别的方式，作为伯多禄之座。

米利维斯的奥达度（公元400年之前卒）更进一步，他认为其他教会因为和罗马教会结合而确保其合法地位。

虽然从以上所引述的教父和文献，我们只看到以罗马教会为首的初步证明，四世纪以后，在古代基督徒圈子的其他地方，有更清楚的证明。例如安博(Ambrose)曾说：「有伯多禄的地方就有教会」(*Comm. on Ps.*, 《圣詠评注》40, 30)。耶罗(Jerome)致书教宗达马苏

说：「我只追随基督为领袖，因此，我要继续在教会内与你共融，也就是与伯多禄的宗座共融。我知道教会是建立在这磐石上的。」（见《书信》15, 2）

当奥思定与道纳杜斯异端对抗时，他还未承认罗马的首席权，但在他与白拉奇派异端对抗时，他接纳了罗马为首。在三次非洲主教会议判定白拉奇异端有罪之后，他更积极寻求与罗马一致，因为他认为，只有宗座以其最高权柄，正式核准非洲主教的决定，他们才可保证免受危险的威胁，才能把误入迷途的人，带回正道（见《书信》177, 19）。

从二世纪开始，发生争执时，基督徒已转向罗马，寻求罗马支持他们的观点，或与罗马建立关系（例如依斯迈的保理加布有关东方庆礼日期的事，厄弗所的保理克、宜仁、巴勒斯坦的贺基西等），这是很重要的发展。这些事欧瑟比在他的《教会历史》(*Ecclesiastical History*)内记载了。从四世纪开始，我们可见到以下的一些事实：主教的权柄受到威胁时寻求罗马的保护；在法律的问题上，他们向罗马投诉；凡与罗马决定相反者不能再进一步投诉。异端也是由罗马判定。还有就是，罗马的洗礼仪式，成为标准的，决定性的仪式。罗马曾参与确定圣经的正典。在教会与真知派、马西翁派、蒙丹派等异端对抗时，罗马扮演着一个重要的角色。

中世纪的经院学派神学家一般都从另一些问题看罗

马的首席权，例如：有关授予司铎圣秩的叙述，讨论信仰的概念，或十三世纪期间修会创立等。在经院学派的后期，由于宗座发生的困难，产生了大公会议主义的理论，将教会内的最高权柄，赋予大公会议而不赋予教宗。此后，宗座首席权的教义与大公会议的争端，一直相持不下，直到第一届梵蒂冈大公会议为止。

以下的几点值得注意。有关首席权的问题是在经院学派发展到巅峰的时期，主要是在新兴的方济会和道明会发展期间提出来的。这些新的修会，为既定的财政和圣统制的制度，造成了裂缝，因为修会的成员，只听命于一个总会长——不像教区的神职人员，服从一位主教或牧者。但是，特别是在财政的事务上，修会人员要向教宗负责，他们在一个特别的方式下是「教宗的诸子」。另一方面，在某些地区，特别是圣亚姆的威涵却极力反对这种做法。

多玛斯亚奎纳从君主的模式看罗马的首席权，认为这是最完美的政府形式。教会是多元性的，因此，为了团结与和平，最好是由一人统治。多玛斯的这些想法，很明显是受柏拉图的单一概念所影响：教宗凭他教导的权威，保证教会的团结。

圣文德的基本思想也是教会的团结，不过他的观点比多玛斯的更广更全面。因为他有关首席权的思想，在形式方面参照亚威诺的阿拉伯亚里士多德思想，在物质

的层面却参照伪狄尼修的新柏拉图思想：演译法。圣文德认为在形式和物质的层面上，都有一个最高和最先的形式，是所有个体所根据、指向和所由来。教宗是整个行政的层系式结构的顶点。这个结构依照组织的原则，它越往下发展，它的层面越扩大，它越向上推，就越收窄到凝聚的团结点；因此，有许多主教，较少总主教，更少教长，只有一位教宗。他是诸教父唯一的、为首的、最高的精神父亲，也是所有教友精神父亲；他是圣统制之首，是唯一的新郎、最高的主教、基督的代表，是所有教会主权的源头、资源和标准。教会内一切的权柄都源出于他，从教会最低层的成员到那些在圣统制内拥有最高权柄的成员（见 *Breviloquium*, 6, 12）。文德这个有关首席权的言论比梵一梵二更推崇教宗的首席权。他的理论比较偏重于哲学与社会学的思维，神学的考虑较轻。

属于文德学派的一位神学家奥利维(Peter John Olivi)，他有关教宗首席权的理论最初与他的老师文德类似，但后来却在保卫「属灵」和对抗罗马教廷中，发展出一个「教宗是反基督」的观点。从这些观点，我们可预见宗教改革主义者攻击教宗的先兆。在后脱利腾期神学中，首席权的教义，逐渐发展到梵一的综合阶段。

教宗对于首席权的理解

教会有关罗马主教地位的传统中，承担此项职务的人，对他的职务的理解和推行这项职务的方式是怎样，这对于首席权的问题是很重要的因素。

我们只能在此举几个例子而已。有些教宗的公告，完全包括在梵一的言论里。在此，我们也会包括厄弗所大公会议(431)之前的一些宗座使节宣告，是由在场者一致接受的，另一个例子是教宗贺密达(Pope Hormisdas)的言论，是在厄卡裂教结束后(Acacian Schism, 484-519)由大约二百五十位东方主教所认可的；后来也由第八届大公会议(即869年第四届君士坦丁堡大公会议)追认。另一个例子是巴里奥洛古士皇帝(Emperor Michael Palaeologus)派他的使节在里昂大公会议中宣誓。西里修教宗(Siricius, 384-398? 399)也发表过一篇言论，他说他的职务，就是承受所有受压迫者的重负，因为伯多禄亲自保卫他的罗马主教的承继权。在与白拉奇对抗期间，教宗依诺森一世(401-417)在一封写给非洲主教的信(417年1月27日)上响应奥思定，他说：「在检验天主的事务上，你们可援用古代传统的榜样，同时，你们的信仰力量与理性结合；甚至你们认为，你们的事务，可以经我们审核，你们对于宗座应有的职权，有真正的认识。因为主教职务的每一方面和它的权柄，都是从宗座而来。」

大约有关教宗权柄的争取，到教宗波尼法修八世 (Boniface VIII) 达到最高水平，他在 1302 年所颁布的诏书 *Unam Sanctam* (论教会至一与权力) 上这样说：「因此，这个唯一的教会并没有两个头，像某些怪胎那样，它只有一个头和一个身体，基督和他的代表伯多禄和伯多禄的承继人。无条件地服从罗马宗座，这是所有人获取救恩所必须做的事；我们郑重宣布，肯定和宣讲这一点」(参阅 DS 873-875)。

威力夫有关教会的精神概念，以及他的弟子赫士有关这方面的想法，引起了不少的辩论，他们的理论都是否认或诋毁宗座的，都被一一禁止了 (DS 1207, 1210, 1211, 1212, 1213, 1220, 1222, 1223, 1224, 1226, 1229; 参阅 1300-1302)。对于了解首席权，佛罗伦斯大公会议也很重要 (1438-1445, DS 1307)，以及第十八届大公会议、第五届拉特朗会议 (1512-1517: DS 1445) 和 *Exsurge, Domine* 诏书 (1520 年, 7 月 5 日, DS 1475-1480) (亦参阅教会对于高卢主义和费步罗纽主义运动的禁令，这两个运动都在宣传大公会议主义的思想，文献见于：DS 2329f., 2281-2285, 2540, 2592-2597 等)。

宗座职务的实施

宗座首席的教义与实行是不同的。二世纪，教宗维克多 (Pope Victor 189-198) 开除小亚细亚各教会的教籍。因

为他们拒绝采用罗马订立的复活节日期，造成了分裂。他的驱逐令的措辞显示，这不只是他个人与这些教会的联系中止的问题，而是公开地把他们排除在整个教会的共融之外。同时他也提到伯多禄和保禄在罗马的坟墓。教宗斯德望一世(254-257)，就我们所知是第一个在此事上引述玛 16:18ff. 的人。当时他与异端人士对抗，命令他们接受他的教导，否则要把他们逐出教会；这是援用伯多禄宗徒传递给他的承继人的全权的另一例。

从四世纪开始，罗马主教——特别是西里修(384-398)、依诺森一世(402-417)和祖辛模(412?-417-418)——越来越抓紧首席权。教宗良一世(440-461)是其中对首席权最明确认识和最坚持首席权的教宗。他们深信作为伯多禄的承继者，他们有责任完成教会之主交给他们的工作。这些罗马主教对于首席权的争取，符合整个教会对此的了解，这一点至少可从加采东大公会议(451)其中的一次事件中见到。在会议上，当教宗良一世的信(教宗良之书)宣读后，出席大公会议的神长赞叹说：「这是教父们的信仰，这是宗徒们的信仰，伯多禄透过良讲了话。」在该次大公会议向教宗呈送的文件上，教宗良被称为解释伯多禄宗徒的声音。加拉修(Gelasius, 492-496)根据这一点发展了二权说，导致中世纪那次有关精神与世俗之权最终的统治之争。

19

第一届梵蒂冈大公会议

持续了许多世纪的大公会制度和宗座首席制度之争，到了第一届梵蒂冈大公会议而达到高潮。这次会议肯定了教宗在信仰和伦理上的至高权柄（对抗高卢主义的倾向），同时也对教宗的权柄，定下限制（防止在历史上出现的教会与国家发生争执时，无限制地扩大教宗的世俗权柄）。

东方所保持的宗主教制度在这次会议中也没有取消。一般而言，宗座的功能是在有关信仰的事上实施至高的管辖权柄。自从重大的东方裂教开始以来，随着时间的发展，在西方教会的宗主教权柄，逐渐被宗座的权柄所吸收。主教都由罗马直接委任，而且直属于罗马教省首席主教权下。

不过，如果我们比较古代基督宗教对罗马主教及其教座的态度与梵一的态度，我们必定能看到这些年来所出现的长远的发展。

它的历史意义

由于这个问题的重要性，我们不妨引述梵一的一些重要文献，加以分析。大公会议致力于订立一条宣信的公式，清楚而完全地表达教会对自己的理解。但是由于政治情况、法兰西—普鲁士之战和教宗国被佔领，同时也由于这套教会学尚未发展至成熟的阶段，所以只处理了其中的一部分——即罗马首席的问题。至于主教的问题，会议只求保留一项规条，它认为这项规条足以保证主教的权柄而不致于被首席权的定义削弱。

我们从接着那些年代的事实看到，梵一特别强调罗马的首席权的步骤，不但支持教宗的权柄，同时也导致后来的罗马中央集权的过分发展；带来今日寻求教宗运作的另一个模式，不但在理论上，同时也在实践上，给予主教们属于他们的自由。

梵一的文献从一条教义开始，以一个定义结束。首先论伯多祿的优先性，接着是第二章的信理宪章：*Pastor Aeternus*（永远司牧宪章，1870年7月18日），兹引述如下：

昔日，主基督、羊栈至高的牧者和监护者，为了教会持久的安全和永久的益处，在圣宗徒伯多祿身上所建立的一切，如今，应该按主基督的旨意，不间断地在教会内持续下去。教会建

立于磐石上，屹立不移直至世界终结。的确，「没有人怀疑，事实上，世世代代都清楚地见到，神圣和备受祝福的伯多禄、大公教会之首和王子，曾经从我们的主耶稣基督、人类的拯救者和救主手中，接受了天国之匙；时至今日，直到永远，主仍然活着」，并且在「他的承继人身上实行审判」和管理教会（见厄弗所大公会议）。他的承继人就是历代罗马宗座的主教，这个宗座是他以自己的血所建立和祝圣的。因此，任何承继这个伯多禄职位的人，按照基督亲自立下的计划，获得伯多禄对整个教会的首席权。「因此，真理所作的部署持久不变；圣伯多禄仍然保持天主给他的磐石一般的力量，他也从未放弃自己所受託的掌管教会的权柄」（良一世）。因此，「为了它更大的主权，每个教会，即各地教友，都应该常常与罗马教会保持一致。」（宜仁）宗座传递给全体成员「神圣的共融与联系」，全体成员将在一位首领之下结合而成为一个完整的身体。

因此，任何人，如果说圣伯多禄在教会内永久的承继人，拥有对整个教会的首席权，不是按照我们的主基督自己所制定的，即不按照天主的法律；或者说，罗马教宗不是圣伯多禄

的承继人，不拥有同样的首席权，他应受绝罚。

第三章接着说：

因此，依赖圣经明确的证据和根据我们的前辈、诸位罗马教宗和各届大公会议明确的法令和教导，我们再次肯定佛罗伦斯大公会议的定义。根据这项定义：所有基督信徒都应该信仰，「圣宗座和罗马教宗是圣伯多禄、宗徒的王子、基督的真代表、整个教会之首、全体基督教师的父亲和父亲的承继人；同时我们的主耶稣基督曾在圣伯多禄身上把牧养、治理和统治整个教会的全权，交给罗马教宗本人；这是在前数届大公会议和圣教法典所包含的。」

因此，我们教导和宣布，在天主的安排下，罗马教会对于所有其他地方教会，有高于正常权力之上管理权；罗马教宗这种管理权是真正的主教职权，是直接的。因此，无论什么礼仪和尊位上的牧者，无论是个别或集体的教友，都隶属于圣统制之下，都有责任忠诚地服从圣统制；不只在信仰和伦理方面如此，甚至在全世界教会的行政或纪律方面亦如此。因

此，在行政和宣认同一的信仰上，都能完全与罗马教宗团结一致，基督的教会才是在一位至高的牧者之下的一个羊栈。这是天主教义的真理；任何人，如果偏离这真理就会失去他的信仰和救恩。

然而教宗这权柄，绝不干预正常和直接的主教管理权柄。受圣神任命承继各宗徒的主教们，运用赋予他们的这种权柄，各自以真正牧者身分，牧养和管理託付给他们的特别羊群。主教们的权柄反而得到至高和普世的牧者所保证、肯定和推崇。正如圣额我略一世所说：「我的荣誉是整个教会的荣誉。我的荣誉是我的兄弟的坚强力量。当每个人都受到真正的光荣时，我也得到真正的光荣……」

同时，因为罗马教宗基于宗徒首席的神圣权力而为整个教会之首，我们也教导和传扬他是教友的至高裁判，所有属于教会的管理权下的事件，我们都可以依赖他的裁判和辅助。我们宣布，宗座的裁判，是不受任何人的检查，宗座的权威也不被任何人所凌驾，或对他的判决提出质疑。因此，如果说可以把罗马教宗的判定，在一次大公会议中提出上诉（就好像在罗马教宗之外尚有一高于他的权柄），这是偏

离真理的正道了。

同样，如果有人认为罗马教宗只有监察和指导的职务而对整个教会没有至高和全面的管理权，不只在信仰和伦理的事务上如此，在有关全世界教会的纪律和管理的事上也如此；或者有人认为他只有大部分的权柄而没有这至高权柄的全部；或是说这权柄不是对全体和每一个教会的正常和直接权柄，也不是对全体和每一个牧者和教友成员有这种权柄，他应该受绝罚。^① (DS 3053-3064)

其他有关宗座首席权的言论可见于碧岳十二世的通谕「基督的奥体」，以及梵二的许多文献。不过，所有这些文献的理论，都不曾逾越梵一的范围。

现在让我们看看有关大公会议宣言的解释。其中有些文献有一些不很明确之处，它只提宗座并不讲教宗，我们不清楚这一词是否指教宗本人。因为一般了解，教宗的这种权柄是不能委託给他人的，而这不是一个小问题。

解释

要正确地了解梵一的教导，最重要的是从基督学的基础看教宗的首席权。根据梵一的教训，宗座是建立在基督

对伯多禄宗徒的任命上。大公会议对于伯多禄的任命和罗马教宗首席地位的关联，并没有定论，也没有正式解释伯多禄的承继是怎样在教会的历史中开始的。它只作了信仰的宣言，深信罗马主教，作为伯多禄的承继者，拥有普遍的、真正的主教权柄，是教会之内最完全和至高的权威。他不只是在与他同等的主教群中为首，他有权在他的职位上，颁布全体信友应该在信仰中服从的指示。他的管理权柄遍及整个教会的全体成员，他发布命令，这对整个教会和教会内每一个人都有约束力。他既不依赖整个主教团也不依赖任何一位地方的主教。宗座首席的约束本质根源于耶稣基督，这是它有约束力最深的理由，就是说，根源于耶稣基督就是它的「圣神」的性质。教宗以基督的代表身分行事。当然，在某一个意义上，这对其他主教也是真的，根据「派遣」(Shallich)原则：「被派者与派遣者同等」。不过，他们的权能只在普世教会内属于他们的那一部分施行。整个普世教会的指导权属于教宗，因为他是由基督直接赋予他权柄。

与基督的关系

教宗是耶稣基督、教会不可见的头之代表。这是一个重要的宣言。如果（而且只要）基督在此时此地与教宗的联繫频密而活跃，就是基督自己透过教宗的行动，对人

提出要求。教会的成员从他而在生活和历史的具体事件中，听到主的声音。但如果我们不考虑这里有人性的元素介入，我们是不能正确地明白这个理论的。教会并没有两个头，只有一个，因为不可见的头耶稣基督是由教宗代表作为可见的头。教会内所有的力量发源于基督。没有基督，或离开基督就没有权力。这权力的满全来自基督，并由他连同教宗赐予教会。由教宗所代表并使他具体可见的耶稣，是指复活而受光荣的主，他不断在圣神之内在教会内活动和显现。当然，这里所强调的与基督的关系，并不排除个别的教宗个人的风格、自由和自发性。

至于声称教宗有不能错误性的有数几篇训言，虽然由基督亲自保证它的真理，然而，它的表达肯定流露宣布的教宗的人性态度。纯粹是管理的行动或普通的教导并不包含不能错误性，但从此更可以清楚地见到基督如何使用人和人性，也许正是在此我们更应该辨别基督和人性的工具。这些由教宗表达的宣言是很有份量的，但都是可以提出质疑的，因此我们应该考虑修正是可能的。

个人的个别性

尽管教宗受召作基督的工具和代表他，这里仍有一个很特殊的范围可表现他自己的个性。我们只要看看教会历

史，便可发现这个事实。例如可能有一位教宗，他发表一份言论，完全是基于圣经的信仰言论，但他所特别关注的某一重点并不在圣经里，因此，在实际上完全不违反基督徒的真理的情况下，整个信仰的秩序和它的细节，都有一个特别的透视点。最突出的例子就是第二届梵蒂冈大公会议，它并没有发表什么有关教会的自我理解的新言论（从内容而言），却使整个教会置于一个不同的透视点，所以对于许多个别的教义，有新的光照。

教会的圣事性

因为是基督在教宗之内活动，同时也是这样在历史中出现于信友眼前，我们可以看到，教宗的权威，是植根于整个教会的圣事性上。所谓圣事性是指：基督在圣神之内而为教会生命的原则，天主藉着人、事件和事务，以可触摸、可见的形式，抱着拯救的目标传达祂自己（主教的统治权也植根于教会的圣事性上）。如果教会的任何活动是没有这种圣事性的，这就是罪或错误的，因为即使这样的行动在这方面也不会是中立的，它其实已表示抗拒教会的圣事性质。首位者参与默西亚的天主子民的圣事性。这种关系的全面性都可从圣经里见到。例如：我们可以说，受光荣的耶稣复活后向所有宗徒传达的，也是向宗徒伯多禄所传达的，虽然赋予伯多禄宗徒的权能超越其他宗徒的。若望这样宣布（若 20:19-

23)：「正是那一周的第一天晚上，门徒所在的地方，因为怕犹太人，门户都关着，耶稣来了，站在中间对他们说：『愿你们平安！』说了这话，便把手和肋膀指给他们看。门徒见了主，便喜欢起来。耶稣又对他们说：『愿你们平安！就如父派遣了我，我也同样派遣你们。』说了这话，就向他们嘘了一口气，说：『你们领受圣神吧！你们赦免谁的罪，就给谁赦免；你们存留谁的，就给谁存留。』」这里所说的平安就是与天主和在教友之间所维持的平安。这是救恩礼物中最好的礼物之一。只有那些在圣神内与基督结合的人，才受召向他人分发耶稣基督的礼物：救恩。

当耶稣赋予西满伯多禄特别的使命时也暗示了同样的意思，他曾问伯多禄说：「西满，你爱我吗？」（若 21:15ff.）西满三次庄严的宣布，是要给权力的传递赋予法律的力量。最有意义的是，伯多禄的爱是他接受任命，牧养耶稣基督的羊群必先具备的条件。权柄的传递预先假定了与复活之主的共融，而且是在一种特别的形式下的共融。这不只是一个主观的规范同时也是一个本体的、精神上的规范。那些实施精神权柄的人必须生活在天主的平安内，并与他们的弟兄和平共处。他们生活在圣神活动的范围之内，在耶稣基督的拯救氛围里。

另一方面，教会在它的历史过程之中，常不得不对教宗的权柄不曾丧失，但缺乏必须的共融的情况。这

是特别对威力夫、赫士和路德有关教会的言论而言的。如果首席权只是依赖个别教宗的无论是好是坏的部署和策略，首席权的确是一种可毁灭的东西。因为耶稣基督是不可见的，人心的思想和感受也是隐藏的，我们永远不能确定，一个人生活在耶稣基督信仰内的程度有多深。当我们从历史中看到基督如何并以多大的耐心，容忍一个有罪的、无信仰的代表，并继续在他已经离开他时，仍然使用他作为工具时，我们实在面对着一个很深的奥迹。一方面，尽管最后仍有救恩的启示，我们看到天主的义怒在教会之内活跃，这实在显示了它令人敬畏的一面。但这个使人不安的奥迹本身，正是在这个骨节眼上显示出来，告诉我们这是天主的权威，或者耶稣基督的权威，是祂在人之内透过人而活动，最后，我们要看到一个事实，我们所依靠的不是一个人的圣善或不圣善，唯独依赖天主而已，祂可以使用圣人同时也可用罪人来传达祂自己。

教宗的圣事性是具体地植根于事实上，教宗是，应该常是一位主教；就是说，他具有教会内最高层的圣秩。我们不能同意与此相反的理论，说教宗一旦被选，即使他还不是是一位主教或司铎因此只在被选后接受主教的圣秩（祝圣），他立刻拥有完全的教会权柄。选举和主教祝圣是不能分开的，两者形成一种有机的但不一定是短暂的结合。从圣秩的权柄而言，不错，教宗并不比

其他主教优越；但圣秩的权柄不是他至高权威直接的基础。而是基于他是罗马的主教、伯多祿的承继者。因此，即使他圣秩的权柄，并不超越其他的主教，我们仍可以说，在信仰的眼光看来，整个教会的圣事性，是从教宗被祝圣的权柄中清楚地显示出来。

我们还可以更明确地追溯这根联系线。基督把他自己的使命的权柄，传递给他的宗徒和他们的承继人。这是一个单一的权柄，但随着时间的发展，因为教会的需要，这权柄分成两部分；管理权和圣秩权。在主教职务的实行中，两者是分开的，不过仍保持原来的统一和单一性。圣秩的权柄包含牧者职务的元素，而管理的权柄，却不只是一般的管理权柄，它包含圣化的成份。

首席权与主教权

教宗的普世主教权引起了一个首席权和主教权之间关系的问题。这个问题很重要。因为梵一称教宗的权柄是真正的主教权柄。尽管教会划分为主教管辖区，教宗是普世的主教，因此整个教会是一个完整的主教管辖区。虽然从圣秩权来说，教宗不比其他的主教高级，不过，在他的管理权和他的首席权方面，他是教会全体成员、即所有主教和教友之上的主教。他可以对教会之内的每一个人施行这种主教权柄，不过，这并不表示在每一个教区内有两位主教；地方主教和普世主教。尽管有直接

的主教权柄，地方主教仍然是他受託管的羊群的直接牧者。教宗的普世主教权和地方主教的主教权之间的关系，不能以一条管理公式，令人满意地概括。不过，我们可以声明，普世的主教权，并不能给予教宗任意干预的合法理由。「教宗干预一个教区的行政的权力，不是来自他与教区平常的权柄平等和共有的职能，而是基于一较高的权力，只在平常的职权不能施行时，才可按附属原则而施行。」(K.Mörsdorf)

教宗与教会

对于在职者，首席权有一种约束力。教宗不能自由地喜欢做什么就做什么。在他必须讲话时他不能保持缄默，在他应该缄默时他不能发表谈话。不过，这大部分的情况要依赖他自己的判断，尽管如此，他不免受耶稣基督的任命所约束。这任命的意义是为天主子民服务，和为每个人的救恩而服务。教宗是以教会成员的身分并为教会而承担职务。教宗的行动发源于教会也是为教会而服务。教宗和教会不是好像两个独立体从外在聚合和互相交往。教宗以教会成员的身分讲话——一位赋有最高权柄的成员——他讲话的对象是其他成员，而在他们方面，他们连同他、和他一起，以他为兄，为父，共同组成一个友爱的团体。因此，首席权是最高的权柄，它的全部意义就是投向服务。

教宗直接向基督负责为全体的救恩而服务。这项首席权的用意是表达爱，这是从为人服务、服从天主永恒的救恩计划而表现的爱。保禄在格林多前书第十三章所说的，除非有爱，否则教会内一切的恩赐都不能结果实，正是此意，「现今存在的，有信、望、爱这三样，但其中最大的是爱。」（格前 13:13）但是，这里所说的爱，不是指人的自我肯定或充满世俗的腐化思想的爱，而是召叫人脱离骄傲和自私、自我中心而投向天主儿女的自由，从焦虑投向平安。通常这对人是一种矛盾和干扰，他在这种向天主交出自已的要求之前退缩，发现这要求对他太大了。因此，在他看来，为爱的服务是一种令他反感的事。

从以上的分析我们也可以看到，首席权的实施有它的程度和限制，它在天主的至高权柄和人的救恩来说是必须的。首席权不可能只是为了服从而服从的一项措施；服从必须透过爱的道路而趋向基督。因为人的自由是他最高的自然善，在有怀疑的情况下，自由有优先权，人的自由是天主的自由的一个寓言，教宗不应为了救恩的缘故而压抑这种自由超过应该限制的程度。

注

1 以上这段梵一文献及以下数段梵一文献取自英译本：*The Church Teaches* (St.Louis, Herder, 1955).

中文参阅施安堂译，《天主教会训导文献选集》，台北，1975.

20

教宗不能错误

爱不能错误

不能错误(Infallibility)是教宗至高权威的一种特别的形式。所谓教宗不能错误就是指：教宗正确地宣讲基督的启示，没有本质上错误的概念。梵一梵二都曾清楚地指出，教宗不能错误的基础是建立在整个教会的不能错误上。梵二首先重述脱利腾大公会议已讲过的一切，接着重申教会的工作，以宣讲天主之言为优次，其中由宗徒教会传递下来的耶稣基督的启示是首要的。天主子民从宗徒们手上承继了启示，必须保存也必须忠实地向所有人宣扬，使它能按信、望、爱塑造个人和团体的生活，直到耶稣基督第二次来临为止。如果天主子民不相信由宗徒传递下来的耶稣基督的说话和讯息，他们便不能称为天主子民或基督的奥体。天主子民不断地得到主的奥体和宝血滋养。他们也不断地在生活中真正地宣认主和天父。他们的宣认肯定了耶稣所有救恩的言行，并不断

地追求更深入地了解主的一切言行。天主子民的团结是表现在信仰上的团结。而信仰是一个圣事性团体的具体表现。「天主子民的成员以共同的基督信仰彼此沟通，因为他们与基督沟通。」

基督亲自把宣讲福音的工作交给教会（玛 28:18-20；谷 16:15, 20；路 24:47-49）。这是教会从主手中接受的最主要的任务（若 20:21）。这样，耶稣便可以把他自己的教导权与门徒的相提并论（路 10:16），同时，为了圆满地实现这项教导的使命，到世上来作真实见证的他，将永远临在世界，直到它的末日（玛 16:18；28:20；路 22:31 f.）。此外，他又许诺派遣圣神到教会来，好叫圣神使它牢牢植根于一切真理之内。他所讲的，不是他自己而是他所听来的一切，他也要使正在来临的一切，突显出来（若 14:16；15:26；16:12f.）。他会极力保持教会的记忆力，因为他不断提醒教会它从主手中所接受的一切（若 14:26；16:13f.）。他并不宣布什么新言论，而是解释以前讲过的一切，使它的意义完全显露出来。在圣神的力量下，教会可以为耶稣基督、教会之主和默西亚作证（路 24:49；若 15:26；宗 1:8）。耶稣在暗中告诉门徒的一切，他们要在光天化日之下报告出来（玛 10:27）。聆听他们的宣讲，就等于聆听耶稣自己的宣讲（路 10:16；玛 10:40）。因此，聆听教会的宣讲而完全接纳的人将可得救；那些拒绝的人将会丧亡（谷 16:16）。透过圣

神，教会将因为真理而得到圣化，直到时间的终结（若 17:17ff.）。因此，门徒要听众无条件地信仰和服从他们所宣讲的言。他们的讯息绝不会受限制或受束缚（宗 14:19; 弟后 2:9），因为这不是人而是天主之言，虽然这是以人为的形式表达（格后 4:5; 得前 2:13）。他们奉行耶稣的命令，完成宣讲天主之言的工作，忠实地为天主之言和人的救恩服务（罗 10:17; 格前 9:15; 宗 1:2ff.; 弗 4:14），更切实地实践了他们所宣讲的言。圣神保障他们的宣讲的可靠性和正确性（宗 5:32; 15:2; 参阅格前 7:25; 罗 1:1; 2:16; 得后 1:8; 迦 1:11f.; 1:16; 铎 1:9）。教会是真理的石柱（弟前 3:15）。

在古代教会里，信仰是从礼仪中表达的，同时也透过复述耶稣的言行表达；写成宣信的信仰公式，为的是使它不致于随时间而改变。这一切，形成了信仰的规则。根据宜仁，教会是一个丰富的宝藏，保存和保卫着由宗徒传递下来的、不泯灭、不损坏的真理（见《辨真知论的错谬》，*Against the False Gnosis*, III, 4, 1）。在一些伟大的大公会议中，教会透过正确和有活力的宣讲，对抗威胁着信仰的异端，为耶稣基督的真理服务。在教会的这些自我理解背后是一种信心，深信天主子民在对基督的信仰中，在传扬他的宣讲中是不能错误的。中世纪的神学充满这种信心。例如多玛斯亚奎纳曾经说过：「普世教会是不能错误的」（神学总论，*Summa*

Theologica, II, q. 1a, art.2.10; quodlibitum IX, q.1, art.7)。

教宗不能错误是教会不能错误的保证

教会是耶稣所预见、并由圣神所实现的一个有历史性的真正的社团；这个信仰团体由于内在于它的社会组合，在教会的代表，就是在以教宗为首的主教团内，而变得具体可见。但，正是主教团（大公会议）与教宗的这种关系成了问题。由威力夫和赫士所挑起的激烈辩论和西方大裂教的威胁，引出了尖锐的问题如：教会之内谁是不可错误的教导权威？不能错误的宣讲的条件是什么？自觉自己的信仰和言的正确性，这在古代教会内就是圣神的运作和基督活跃的临在，即圣事的幅度，但随着时间的过去，这会逐渐演变成一种管辖教会的考虑。在这个发展的过程中，教宗不能错误的问题，自然成了显著的问题。到现代，这个问题又因为高卢主义、费步罗纽主义和大公会议主义的出现而注入新的刺激。经过数世纪长的辩论，如今教会了解教宗的是：只要他是整个教会的代表，他常具有教会内最高的权威。因此，教会的不能错误，是从教宗的不能错误中表现的。他的至高教导权，是在他至高统治权内的一项特别的元素。这是梵一的定义。

因为教导权是至高统治权的一部分，它并不成为与

圣秩权和管辖权平行的第三种权柄。它留在这两种权柄之内，而两种权柄在不同的时代以不同的方式表现。只要教宗的教导权——即他确实地肯定启示内容的能力——是为宣讲福音而服务，不只是一种学术的知识和真理的宣言，因此，只要它是为救恩而施行，它与圣化的力量便有内在的关系。因为宣讲就是通传教会的救恩活动，在教会的讲道中，天主亲自透过语言把自己传达给听众。教会宣讲的肯定性，以教宗的不能错误为基础，保障教会的信仰和讲道的真确性。历史的动力，在它进展的过程中，带来不断的改变和不断倒退与革新，使在作为天主子民的教会（尽管它是一个存在于历史之内的教会）内的言的启示，一旦传达后，自然地、甚至必然地保持它本质的内容而不会完全丧失或彻底改变。因为耶稣基督自己曾有先见地顾虑到这一点，他派遣圣神作为教会的生活原则。虽然圣神从多方面表现和活动，并不限于教会法方面的职务，不过，圣神在行政人员之内的活动，常是具体可见，且有历史的形式。

「不能错误」这端教义的意义

天主子民的信仰的统一性和确实性，与教宗的不能错误有密切的关系。这在教会宣布这端教义的文献中有清楚的说明（见第一届梵蒂冈大公会议，第三期第四次会议宣布的法令，DS 3065-3074）：

本宗座一贯主张，罗马教宗以圣伯多禄、众宗徒之王子的承继人身分，对整个教会所具有的宗徒首席权也包括至高的教导权。教会一贯的措施可以证实这一点，同时，历届大公会议，特别是在信仰与爱中团结一致的东、西方教会一同召开的大公会议也已宣布了。

因为第四届君士坦丁堡大公会议，神长们仿效他们前辈的榜样，郑重地宣布：「得救的第一个条件是遵从真信仰的规范。因为我们的主耶稣基督的话：『你是伯多禄（磐石），在这磐石上，我要建立我的教会』（玛 16:18）是不可能不兑现的。这些话的真理，也在历史中证明了，因为在宗座内，大公的宗教一直保持着它的纯净；它的教导也保持了它的神圣性。我们绝不愿意脱离这个信仰和教义；我们也希望我们有资格与你们在宗座所宣讲的共融之内结合，这也是基督徒的宗教全部真实和完全的安全感之所寄。」

再者，基于第二届里昂会议的议决，希腊教友宣信说：「罗马圣教会对于整个公教会有至高和完全的首席和管辖权。教会真诚和谦虚地承认，这是在圣伯多禄、宗徒之首和王子身上从主自己手中领取的。伯多禄的承继者就是

拥有完全权柄的罗马教宗。正如罗马教会比其他教会有更大的责任维护信仰的真理一样。如果有任何关于信仰的问题产生，这些问题也应由这个教会判断和决定。」

最后，佛罗伦斯公会议界定：「罗马教宗是基督的真代表，是全教会的首领，是所有基督徒之父和导师；我们的主耶稣基督曾在圣伯多禄身上，把牧养、统治和管理整个教会的全权交了他。」

为了承担这项牧民责任，我们的前任教宗们常常不遗余力地向世界各民族宣传基督救援的教义。同时，他们也同样不遗余力地使他们所宣扬的教义，保持正确和纯净。因此，全世界的主教，或是单独，或是在大公会议上，遵从各地教会自古以来的惯例，和按照古训的方式，向本宗座报告他们所面对的，特别是与信仰有关的危机，好使信仰不被削弱，而所受的损伤也可得到弥补。不过在罗马教宗方面，他们会根据当时的条件和形势的需要，或是召开大公会议，或者收集全球的教会的意见，或是透过地区性的会议或是利用天主的恩宠提供的其他帮助，在天主的助佑下，按圣经和宗徒传统处理类似问题的方式，处理这些问题。他们

这样做的理由，不是因为天主许诺赐予圣伯多禄的承继者圣神的帮助，所以他们可以宣告圣神启示的新教义，而是，在圣神的帮助下，他们可以尽力保卫和忠实地解释透过宗徒而传递下来的启示或信仰的宝库。的确，所有的教父、神圣而正统的圣师所遵守和尊敬的，就是这些从宗徒传下来的教义。因为他们都完全明白，圣伯多禄宗座时常保持（忠贞），不受任何错谬污损，因为我们的主和救主曾向他的门徒之首许下诺言：「我已为你祈求了，为叫你的信德不至丧失，待你回头以后，要坚固你的兄弟。」（路 22:32）

现在，这项真理和永远不败的信德之特恩，已赐予圣伯多禄和他的承继者，好使他们可以履行他们至高的职务，为所有人求取救恩，这样，他们可以保护基督的整个羊群，使他们免受错误的毒害，能得到天上的教义滋养；这样，裂教的危机可以除去，整个教会可以保持完整，屹立于它的基础上，对抗地狱之门。

但是，因为现代特别需要宗座职务有益的效能，却有不少人企图削弱它的权柄，我们认为非常必要郑重地肯定，唯一的天主子，连同

那至高无上的牧职，一起赐予的这项特权。

因此，我们忠诚地保存从基督徒信仰开始以来一直传递下来的传统，为了天主、我们教主的光荣，为了举扬大公的宗教，为了基督子民的救恩，我们，在神圣的大公会议批准下，教导和确定这是天主启示的信理；即：罗马教宗，当从这座位讲话时，这就是说：当罗马教宗，为了尽众基督徒的牧职与训导职责起见，用自己无上的宗座权威，定断一端有关信理或伦理的道理，为全教会所当信的道理时，他藉着天主（耶稣）在圣伯多禄身上所预许予他本人（罗马教宗）的助佑，拥有这「不能错误性」，即：天主赎世主（耶稣），愿意自己的教会，在定断那有关信理或伦理的道理上，受到教诲而无错误的可能性；因此，罗马教宗的这些定断因此而不能修改，是由于它们的本质而不是由于它们是教会所同意的。

在解释梵一的言论时必须记住，因为涉及抗拒大公会议主义，所以言论特别有力地强调教宗的不能错误性。这份文献也提到古代深信整个教会是不能错误的信仰；文献明确地指出，教宗所具有的，是神圣的救主愿意祂的教会享有的那种不能错误性。虽然是由大公会议

不能错误地界定教宗的不能错误性，并不特别重视大公会议本身的不能错误性。教宗的不能错误性与作为一个整体的教会的关系，也只视为次要的元素。最特别的是，属于以教宗为首的主教团的不能错误性，并没有明确地提出或加以适当的强调。这一句：「这些定断因此而不能修改是由于它们的本质，而不是由于它们是教会所同意的。」似乎不寻常地强调教宗与整个教会隔离和相对，以至可能引起误解，以为教宗可以颁布一条违反教会信仰的信理，强迫教会接受。

第一和第二届梵蒂冈大公会议

梵二在很多方面补充梵一这种单方面强调不能错误性。首先梵二选择用「宣讲」（讲道）而不用「信理」（教导）一词，这使梵二的言论的法律意味较轻而圣事的意味较浓。不过，梵二也没有忽略信理是训导部的功能。无论如何，梵二比梵一更清楚地指出，信理的意义是在于宣讲，它对于宣讲是一种辅助。梵二有关教宗的不能错误性是从普世教会的不能错误性的角度或是连着以教宗为首的主教团而讲的。梵二有关这个问题最重要的文献可见于教会宪章第 25 节，引述如下：

固然，每位主教并不单独地享有不能错误的特恩，不过，他们虽然散居在全球不同的地方，

如果他们彼此之间并与伯多禄的继承人保持着共融的联系，正式地教导信仰及道德的问题，而共同认定某一项论断为绝对应持之道理，便是不能错误地宣告基督的道理。这在大公会议中更显得明白，主教们聚在大公会议内，为整个教会都是信仰与道德的导师与裁判，应以信德服从他们的决议。

这项不能错误的特恩，是救主愿意祂的教会在断定信仰及道德的问题时所享有的，其不能错误的范围和天主启示的宝库范围相等，这一宝库必须谨慎地保存，忠实地讲解。几时主教团的首领，罗马教宗，以全体基督信徒的最高牧人与导师的身分，在信仰上坚定其弟兄们（参阅路 22:32），以决断的行动，宣布有关信仰与道德的教理，他便以自己职位的名义，享有这种不能错误的特恩。因此，他的定断，本身就理当称为不可修改的，而并非由于教会的同意；因为在许给伯多禄的圣神协助之下，所发表的定断，并不需要任何人的批准，也不能向任何法庭抗告。原来教宗这样发表论断时，并不是以私人的名义，而是以整个教会的最高导师的名义，就是教会本身不能错误的特恩所特别寄託之机构，来解释或卫护公教信仰的道

理。几时主教团与伯多祿的继承人共同执行这种最高训导权，教会本有的不能错误的特恩，便也存在于他们之中。因着圣神的功能，使基督的整个羊群，在统一信仰之中，得以保全与进展，教会就绝对不会不同意上述的那些「信条的」定断。

几时罗马教宗或主教团与他一起定断道理，无非是按照启示的本身去发挥，而任何人都要遵循服从启示；启示或是成文的，或是由主教们的合法继承，特别由罗马教宗的监督，而完整地传授下来的，由于真理之神的光照，敬谨地保存于教会内，忠实地予以解释。为能正确地研究并能适宜地阐述天主的启示，罗马教宗及主教们，应该按照事体的严重及他们职责的要求，用适当的方法，勤谨从事；不过，他们已不再接受其他新的公开启示，加入天赐的信仰宝库。

文献两次显著地提到普世教会的不能错误性，文献显然没有分别负责训导职务者拥有积极的不能错误性而听众却有消极的不能错误性，从某种意义说，教会全体成员被动地分享不能错误性，因为他们都是接受天主真理的人。他们都是听众：信仰来自聆听。但从更广泛和

更深远的意义上说，所有属于教会的人都积极地参与不能错误内，只要他们是受召为耶稣基督作证的话。以下这段梵二的言论显然考虑到这一点（教会宪章，第12节）：

天主的圣民也享有基督的先知任务，特别以信德爱德的生活，到处为基督作活的见证，又向天主奉献赞颂的祭品，就是奉献一切歌颂主名的唇舌之成果（参阅希13:15）。信友的全体由圣神领受了傅油（参阅若一2:20, 27），在信仰上不能错误；几时「从主教们直到最后一位信友」，对信仰及道德问题，表示其普遍的同意，就等于靠着全体教民的信德的超性意识，而流露这一「不能错误的」特质。天主的子民，靠着这种由真理之神所启发维持的信仰意识，在「教会的」训导当局领导之下，拳拳服膺，其所接受者，已不是人的语言，而是真天主之言（参阅得前2:13）；他们不能缺损地遵从传与圣徒的信仰（参阅犹3），以正确的判断力更深刻地去体会，并以生活更完美地付诸实行。

不能错误的定义与教会生活

教宗的不能错误与整个教会的生活之间有这样的活的关系：当教宗不能错误地界定一条教义时，他是以主教团之首说话；同时，就主教是地方教会的代表，同时以他们主教团的身分，是普世教会的代表而言，他是代表普世教会。从上他代表耶稣基督；从下他代表整个教会。他以基督代表的身分，向他自己也是其中一员的天主子民讲话。他以教会代表的身分并以它的名义，宣讲他们的也是他自己的信仰。团体的信仰从他的话中取得历史中的一个具体的形式。

教宗不能错误的宣言，可能具有教育作用的教义性质，但它也有宣示信仰基督的本质。那是教会透过基督指派的代表，表示自己是一个信徒团体的宣言。教宗是团体的发言人。因此，教宗讲的不能错误的教义，是作为耶稣基督奥体的天主子民的自我实现。因此，正如梵二指出，这种教宗的宣言是以整个子民的名义而作的，信仰耶稣基督的宣言，是不需要表示一致同意的，因为教宗的宣信就是天主子民的宣信，因此，天主子民的每个成员都可从教宗的宣信中找到他自己的心声。作为团体之首的教宗是团体的发言人。

当然，只有少数的教宗言论是属于不能错误的；的确，教宗大部分的讲话都没有这样的声明。根据神学家普遍的意见，教宗的通谕（例如碧岳十二世：论与天主

教理基础相反学说通谕) 致辞、有关信仰的函件等，都属于这些不能以不能错误的方式表达的言论。天主教友对于这一类的教宗言论不能轻忽；不过，如果他有很大的信心相信教宗的宣言与天主的启示不符，他仍然要面对很困难的良心问题：他对真理的信心，如何与他对教会的信仰团体的尊重调和。

教宗不能错误的范围

根据梵一和梵二的言论，教宗的不能错误包括整个基督徒的启示。教宗和主教团必须依赖天主的启示，这是他们所有言论的规范。「全体信友都有责任维持这启示并受其管制，这是由传统所记录或保存的，透过合法的主教承继，特别是透过罗马宗座本身管照而传递。」（教会宪章, 25 节）。不过，教宗不能错误的范围必须包括与启示的范围有密切关系的预设或后果，如果启示不能保全，预设或后果也不能确保。教宗当然有责任在自然律方面——虽然这很难界定——发表与启示和人的救恩密切有关的言论。教宗有关这方面的言论也必须很明确。他也有责任决定是否有这种关系存在。很多时候，为了决定这一点，必须对这个专门的问题，作专家们所作的深入研究，其中的难题：伽利略事件，或者节育问题就是典型的例子。虽然有这样的困难，但问题是不能逃避的。对于某一个范围作明确的神学限制并不能绝对

肯定地查明真像，同时，到现在为上，神学家也不曾作过这样的限制。再者，这可能也不是必要的，因为信仰和其他的知识不同，这不是对或错的理论的问题，神学最后的分析，只是是否愿意诚悦服从耶稣已清楚地说明的真理而已。

当然我们不可忽视，神学领域里有一个中心，那就是耶稣基督；从这个中心的周围有一个辐射周围是我们所不能确实地描述的，不过，我们可以肯定的说，某些宣言是在这个信仰的辐射周围之内或之外。

「不能错误」的教义之限度

这「不能错」一词必须有进一步的限制。这个词源于经院学派逐渐衰落的时期，在整个脱利腾大公会议期间流行。如果我们把「不能错误」与完美或完全实现（更不要说是个人完全无罪）相等，那我们就完全误解教会对于这个字的用意了。这样的误解是可能的，这点我们固然不必强调；在还未清楚地界定它的意义以前，这个词乍听之下，总会给人一种专断和狂妄的感觉。从它的正面的意义而言，这一词表示基督所留下的救恩的遗产、从宗徒传下来的拯救的真理，由教会正确而可信地保存和表达。「不能错」的信仰定义，象征教会怀着深深的、郑重的诚意，承担与它的主、与临在圣神内的基督有关的责任。

「不能错误性」的另一层意义是：信仰宣言是受制于保禄曾经提过的法则之下：「因为我们现在所知道的，只是局部的；我们作先知所讲的，也只是局部的；及至那圆满的一来到，局部的就必要消逝……我现在是藉着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面的观看了。我现在所认识的，只是局部的，那时我就要全认清了，如同我全被认清一样。」（格前 13:9-12）这表示，信仰言论的模式，从它的公式要受到时间，地点和语言的影响而言，它也含有历史的相对性。同时，应该强调的是，一条公式往往受个人的气质、优点、弱点、偏好、接受者可能有的容忍度和不容忍度等条件所限制。最后，我们也应该注意，这样的信仰决定也包含教会普遍的末世性，它们的全部意义与末世有关。这些定义是针对信仰面临的某些威胁或危机，加以澄清。不过，这些定义代表一个开始而不是结束，因为它们是对更深入地理解的挑战，而不只是对一项界定的真理加深理解而已，同时应更深入地理解它所涉及的时、空和它在整个基督徒的启示之内的价值。

因为定义的形式与它所宣布的情况密切相关，很明显，随着文化的进步，人类语言 and 知识幅度的发展，信仰要不断地经验到语言具体化的问题。再者，由于形式和内容的连接，新的语言具体化往往会导至对信仰的了解，更全面和更彻底，有时也会更细致和更综合。

为了更明确地实施他的教导权柄，教宗必须不断致力于理解天主启示的工作。不能错误的特恩并不免除他这项重任，因为不错，圣神固然要保护他免于错误，但这不是一个直接光照的过程。理解启示的工具有许多种：科学的和先于科学的研究，与非天主教基督徒的教会对话，与非基督徒宗教、无神论，与各代的文化、哲学和学术运动交流。在纯世俗的事务上，教宗不能向任何直接的权力，提出所有权的要求（中古时代有些教宗所提出的所有权的要求是受时代的限制；那是政治发展的产物，不是基督所给予他教会的资源一种自然的果实）。但在精神的领域方面，他有圣神的助佑，这是构成他的职务之一项重要的元素。他必须在这个世界之内实施基督赋予他的权柄，因此，他必须对在信友世界内发生的种种事件，表示一种立场。这是他的权利和义务：以耶稣基督的法律，衡量历史事件。

Index

Abraham	亚巴郎	15, 17, 27, 55, 62
Alexander	亚历山大	133
Andronicus	安得洛尼科	174
Apollo	阿颇罗	174, 176
Aquinas, Thomas	多玛斯亚奎纳	89, 134-5, 226, 247
Arbela	亚比拉	176
Augustine	奥思定	10, 21, 58, 65, 79, 86-7, 89, 134, 150, 151, 156, 161, 181, 202, 210, 225
Augustus	奥古斯都	133
Barnabas	巴尔纳伯	46, 174
Barth	巴特	96
Basel	巴塞尔	90
Bellarmino, R.	巴拉迈	9, 90, 112
Benedict XIV	伯尔纳德十四世	111

- | | | |
|-----------------------|-----------|--------------------------------|
| Bernard of Clairvaux | 加里霍士伯纳 | 168 |
| Bonaventure | 文德 | 226, 227 |
| Boniface VIII | 波尼法修八世 | 89, 229 |
| Bulgakov | 布格夫 | 95 |
| Calvin | 加尔文 | 39 |
| Celsus | 西尔斯 | 156 |
| Charlemagne | 查理曼 | 88 |
| Clement of Alexandria | 亚历山大里亚克莱孟 | 134 |
| Clement of Rome | 罗马克莱孟 | 178, 221-2 |
| Congar, Yves | 孔格 | 85, 157 |
| Constance | 君士坦 | 90 |
| Constantine | 君士坦丁 | 87 |
| Cyprian | 西彼连 | 39, 57, 86-7,
134, 196, 224 |
| Dibelius, O. | 狄比留 | 91 |
| Dionysius of Corinth | 格林多狄尼修 | 216-7 |
| Erasmus | 艾拉斯姆 | 39 |
| Eugene III | 欧静三世 | 169 |
| Eusebius | 欧瑟比 | 156, 176, 217,
225 |

Ezekiel	厄则克耳	69
Franzelin	方之连	91
Gaius	佳乌斯	216-7
Gelasius	加拉修	230
Gregory I	额我略一世	90, 235
Gregory VII	额我略七世	88
Grillmeier, A.	基米尔	124
Guardini, Romano	格丁尼	91
Harnack	汉纳	39
Hegesippus	希则西蒲	179
Hippolytus	依玻理	57, 224
Hitler	希特勒	96
Hormisdas, Pope	贺密达	228
Hosea	欧瑟亚	69
Hus, John	赫士	90, 93, 144, 173, 229, 241, 248
Ignatius of Antioch	安提约基雅依纳爵	134, 179, 207, 216-7, 222-3,
Innocent, I	依诺森一世	228, 230

266 人名索引

Irenaeus of Lyons	宜仁	21, 57, 86, 134, 179, 213, 216, 223, 247
Isaac	依撒格	17
Isaiah	依撒意亚	67
Isidore	依斯多	87
Jacob	雅各伯	17, 38
John	若望	4, 37, 38, 44, 57, 72, 239
Judas	犹达斯	29, 174
Junias	犹尼雅	174
Justin	儒斯定	57, 155
Leo I	良一世	87, 230
Leo XIII	良十三世	102, 134
Luke	路加	4, 39, 44, 174
Luther	路德	39, 144, 164, 173-4, 241
Manning, Cardinal	迈宁	77
Matthias	玛弟亚	174

- | | | |
|---------------------------------|----------|---|
| Matthew | 玛窦 | 4, 14, 34, 39,
40, 43-4, 47 |
| Moehler, Johann Adam | 墨尔乐 | 9, 91 |
| Moses, | 梅瑟 | 15, 17, 25, 27,
174 |
| Muhlen, H. | 穆连 | 80 |
| Noah | 诺厄 | 15 |
| Olivi, Peter John | 奥利维 | 227 |
| Optatus of Milevis | 奥达度 | 224 |
| Origen | 奥力振 | 39, 57, 156 |
| Palaeologus,
Emperor Michael | 巴里奥洛古士皇帝 | 228 |
| Paul | 保禄 | 5, 20, 24, 31-3,
38, 41-2, 45-6,
55-7, 64-70, 75,
132-3, 136-7,
151, 154, 157,
170, 172, 175,
196, 215, 217-8,
261 |

Paul VI	保禄六世	195
Perrone	裴洛尼	91
Peter	伯多禄	13, 18, 32, 37-48, 56, 64, 102, 123, 125, 154, 174, 213, 214-9, 220, 224-5, 229-30, 232-4, 237, 239-40, 242, 250, 252-3, 255-6
Philip	斐理伯	176
Philip the Fair	菲力普四世	89
Photius	傅西	88
Pius XI	碧岳十一世	151
Pius XII	碧岳十二世	8, 65, 94, 110-12, 141, 151
Polycarp	保理加布	178
Schlink, E.	施林	123
Schrader	施拉德	91
Silas	息拉	176

Siricius, Pope	西里修教宗	220, 230
Sohm, Rudolph	苏涵	164
Sosthenes	索斯特乃	176
Stephen I	斯德望一世	230
Tertullian	戴都良	39, 57, 134, 213, 224
Timothy	弟茂德	176
Titus	弟铎	176
Victor, Pope	维克多教宗	229
Wilhelm of Saint Amour	威涵	226
Wyclif	威力夫	93, 144, 173, 229, 241, 248
Zosimus, Pope	祖辛模	230

人名索引

四划

巴尔纳伯	Barnabas	46, 174
巴特	Barth	96
巴塞尔	Basel	90
巴拉迈	Bellarmino, R.	9, 90, 112
文德	Bonaventure	226, 227
孔格	Congar, Yves	85, 157
厄则克耳	Ezekiel	69
方之连	Franzelin	91
巴里奥洛古士皇帝	Palaeologus, Emperor Michael	228

五划

加里霍土伯纳	Bernard of Clairvaux	168
布格夫	Bulgakov	95
加尔文	Calvin	39
加拉修	Gelasius	230
汉纳	Harnack	39

六划

亚巴郎	Abraham	15, 17, 27, 55, 62
亚历山大	Alexander	133
安得洛尼科	Andronicus	174
多玛斯亚奎纳	Aquinas, Thomas	89, 134-5, 226, 247
亚比拉	Arbela	176
西尔斯	Celsus	156
亚历山大里亚克莱孟	Clement of Alexandria	134
西彼连	Cyprian	39, 57, 86-7, 134, 196, 224
艾拉斯姆	Erasmus	39
安提约基雅依纳爵	Ignatius of Antioch	134, 179, 207, 216-7, 222-3
迈宁	Manning, Cardinal	77
西里修教宗	Siricius, Pope	220, 230

七划

伯尔纳德十四世	Benedict XIV	111
君士坦	Constance	90
君士坦丁	Constantine	87

272 人名索引

狄比留	Dibelius, O.	91
希特勒	Hitler	96
希则西蒲	Hegesippus	179
犹达斯	Judas	29, 174
犹尼雅	Junias	174
良一世	Leo I	87, 230
良十三世	Leo XIII	102, 134
玛弟亚	Matthias	174
玛窦	Matthew	4, 14, 34, 39, 40, 43-4, 47
伯多禄	Peter	13, 18, 32, 37- 48, 56, 64, 102, 123, 125, 154, 174, 213, 214-9, 220, 224-5, 229- 30, 232-4, 237, 239-40, 242, 250, 252-3, 255-6
弟茂德	Timothy	176
弟铎	Titus	176
	八划	
阿颇罗	Apollo	174, 176

波尼法修八世	Boniface VIII	89, 229
罗马克莱孟	Clement of Rome	178, 221-2
佳乌斯	Gaius	216-7
依玻理	Hippolytus	57, 224
依诺森一世	Innocent, I	228, 230
宜仁	Irenaeus of Lyons	21, 57, 86, 134, 179, 213, 216, 223, 247
依撒格	Isaac	17
依撒意亚	Isaiah	67
依斯多	Isidore	87
苏涵	Sohm, Rudolph	164
威涵	Wilhelm of Saint Amour	226
威力夫	Wyclif	93, 144, 173, 229, 241, 248

九划

查理曼	Charlemagne	88
欧静三世	Eugene III	169
欧瑟比	Eusebius	156, 176, 217, 225
贺密达	Hormisdas, Pope	228

274 人名索引

欧瑟亚	Hosea	69
若望	John	4, 37, 38, 44, 57, 72, 239
保禄	Paul	5, 20, 24, 31-3, 38, 41-2, 45-6, 55-7, 64-70, 75, 132-3, 136-7, 151, 154, 157, 170, 172, 175, 196, 215, 217-8, 261
保禄六世	Paul VI	195
保理加布	Polycarp	178
施林	Schlink, E.	123
施拉德	Schrader	91

十划

格林多狄尼修	Dionysius of Corinth	216-7
格丁尼	Guardini, Romano	91
息拉	Silas	176
索斯特乃	Sosthenes	176
祖辛模	Zosimus, Pope	230

十一划

基米尔	Grillmeier, A.	124
梅瑟	Moses	15, 17, 25, 27, 174
诺厄	Noah	15
维克多教宗	Victor, Pope	229

十二划

雅各伯	Jacob	17, 38
斐理伯	Philip	176
菲力普四世	Philip the Fair	89
傅西	Photius	88
斯德望一世	Stephen I	230

十三划

奥思定	Augustine	10, 21, 58, 65, 79, 86-7, 89, 134, 150, 151, 156, 161, 181, 202, 210, 225
奥古斯都	Augustus	133
路加	Luke	4, 39, 44, 174
路德	Luther	39, 144, 164,

- | | | |
|-------|-------------------------|------------------------------------|
| | | 173-4, 241 |
| 奥利维 | Olivi, Peter John | 227 |
| 奥达度 | Optatus of Milevis | 224 |
| 奥力振 | Origen | 39, 57, 156 |
| 十四划 | | |
| 赫士 | Hus, John | 90, 93, 144, 173,
229, 241, 248 |
| 墨尔乐 | Moehler, Johann
Adam | 9, 91 |
| 裴洛尼 | Perrone | 91 |
| 碧岳十一世 | Pius XI | 151 |
| 碧岳十二世 | Pius XII | 8, 65, 94, 110-
12, 141, 151 |
| 十五划 | | |
| 额我略一世 | Gregory I | 90, 235 |
| 额我略七世 | Gregory VII | 88 |
| 十六划 | | |
| 儒斯定 | Justin | 57, 155 |
| 穆连 | Muhlen, H. | 80 |

十七划

戴都良

Tertullian

39, 57, 134, 213,
224

信理神学（卷四）

Dogma (Volume four)

著 者：Michael Schmaus

译 者：宋兰友

出版者：生命意义出版社

通讯处：香港西营盘邮政

信箱五〇三八四号

一九九四年八月出版

Cum Approbatione Ecclesiastica

◀ 版权所有 ● 翻印必究 ▶

