



聖神修院神哲學院 — 普及神學教材系列

09

# 教會學 (二)



# 教會學

## (二)

# 聖神修院神哲學院——普及神學教材系列

## 主編

丘建峰 何奇耀

## 編寫小組

丘建峰 吳結明 何奇耀 郭育慈 李展球 潘小鈴 王德範 廖潔珊

袁燊銘 邱慧瑛 王藝蓓 陳錦富 潘志明醫生 陳麗娜 潘國忠

楊孝明 梁鳳玲 莫靜儀 盧秀芬

## 學術小組

勞伯燻神父 黃國華神父 伍國寶神父 黃鳳儀修女 斐林豐神父

蔡惠民神父 劉賽眉修女 鄺麗娟修女 阮媽玲修女

羅國輝神父 梁定國神父

吳智勳神父 呂志文神父 阮美賢博士

閻德龍神父 李亮神父 楊玉蓮博士

## 審閱小組

蔡惠民神父（教義）

鄺麗娟修女（教義）

吳智勳神父（倫理）

梁定國神父（禮儀）

李國雄神父（聖經）

## 教會學（二）——普及神學教材系列（9）

編寫：丘建峰

審閱：鄺麗娟修女

編輯校對：何奇耀

排版：鍾鳳如

編輯：聖神修院神哲學院

出版：聖神修院神哲學院

香港香港仔黃竹坑惠福道6號

發行：聖神修院神哲學院

電話：2553 0265

傳真：2873 2720

電郵：cert@hsscol.org.hk

網址：http://www.hsscol.org.hk

印刷：藝彩印刷制作公司

版次：2015年12月初版

國際書號：978-988-14301-1-3

主教准印：香港教區主教 湯漢樞機

2015年11月28日

版權所有

售價：每冊 HK\$70

---

**鳴謝**：本書主要是按劉賽眉修女的課堂筆記改編而成，特此致謝。

## 目錄

序	i
編者的話	iii
<b>單元一 教會的模式（二）：僕人</b>	
1. 緒言	1
2. 單元目標	2
3. 導論	2
4. 起源與背景	3
5. 先驅神學家	6
5.1 德日進	6
5.2 潘霍華	8
5.3 其他的基督教學者	9
5.4 其他的天主教學者	12
6. 僕人模式的主要內涵	13
7. 評估得失	15
8. 摘要	19
9. 參考資料	20
<b>單元二 教會的模式（三）：傳訊者</b>	
1. 緒言	21
2. 單元目標	22
3. 導論	22

4. 神學家的意見.....	23
4.1 巴特.....	23
4.2 布特曼.....	27
4.3 龔漢斯.....	29
4.4 小結.....	31
5. 評估得失.....	33
6. 摘要.....	35
7. 參考資料.....	36

### 單元三 教會的唯一性

1. 緒言.....	37
2. 單元目標.....	38
3. 導論.....	38
4. 何謂特徵？.....	39
5. 何謂唯一？.....	43
6. 唯一性的具體表達.....	46
6.1 過去的看法.....	46
6.2 今日的反思.....	48
7. 分裂的現象.....	51
8. 合一的理論與實踐.....	54
9. 摘要.....	56
10. 參考資料.....	57

**單元四 教會的至聖性**

1. 緒言.....	59
2. 單元目標.....	60
3. 導論.....	60
4. 罪與聖的事實.....	62
5. 神學解釋.....	64
6. 結語.....	70
7. 摘要.....	71
8. 參考資料.....	71

**單元五 教會的至公性**

1. 緒言.....	73
2. 單元目標.....	74
3. 導論.....	74
4. 至公的字義.....	75
5. 歷史發展.....	76
6. 傳統神學上的解釋.....	79
7. 梵二的反思.....	80
8. 質與量的至公性.....	82
8.1 質的至公性.....	83
8.2 量的至公性.....	86
9. 摘要.....	90
10. 參考資料.....	92

## 單元六 從宗徒傳下來

1. 緒言.....	93
2. 單元目標.....	94
3. 導論.....	94
4. 宗徒性的意義.....	95
4.1 宗徒一詞的含意.....	95
4.2 宗徒性的含意.....	96
5. 神學解釋.....	99
6. 結論.....	104
7. 摘要.....	110
8. 參考資料.....	111

## 單元七 教宗及主教團

1. 緒言.....	113
2. 單元目標.....	114
3. 導論.....	115
4. 關於教宗職務的歷史回顧.....	115
5. 關於主教職務的歷史回顧.....	123
6. 普世主教與教宗的權力問題.....	127
6.1 拉內的意見.....	130
6.2 拉辛格的想法.....	134
7. 反省教宗身上首席權與不能錯的訓導權的意義.....	138
8. 摘要.....	142
9. 參考資料.....	143



## 單元八 主教與教區制度

1. 緒言.....	145
2. 單元目標.....	146
3. 導論.....	146
4. 教區的組織.....	147
4.1 教區一詞的來源.....	149
4.2 歷史發展及應用.....	151
5. 堂區.....	154
6. 司鐸與執事.....	157
7. 摘要.....	160
8. 參考資料.....	162

## 單元九 大公會議

1. 緒言.....	163
2. 單元目標.....	164
3. 導論.....	164
4. 天主教會的普世結構：大公會議.....	165
5. 歷屆的大公會議及其不同階段.....	167
5.1 早期教會的八次大公會議.....	169
5.2 中古時期的大公會議：西方教會的會議.....	175
5.3 現代的大公會議：特倫多至梵二.....	183
6. 大公會議制度的神學基礎：共融教會學.....	185
7. 摘要.....	186
8. 參考資料.....	188

## 單元十 平信徒

1. 緒言.....	189
2. 單元目標.....	190
3. 導論.....	190
4. 教友與教會.....	191
4.1 歷史素描.....	192
4.2 梵二大公會議與平信徒.....	196
5. 修道人.....	203
6. 結論.....	206
7. 摘要.....	209
8. 參考資料.....	210

## 序

我們的教區為回應梵二的呼籲，先後成立了兩個延續培育委員會：一個為聖職人員，另一個為教友。這兩個委員會的成員定期開會，審視時代徵兆，檢討目前神職人員或教友的需要，策劃相關的進修講座及聚會。事實上，早在四十年前，當我在聖神修院擔任神學主任時，已受命負責聖職人員延續培育委員會，且每年一月初便安排數天舉行司鐸學習營，有超過百名神父參加。這既可幫助神父延續培育，亦可促進神父間的弟兄情誼。

去年，聖職人員延續培育委員會邀請了一位聖言會神父貝文斯（Fr. Stephen Bevans, SVD），於六月二日（星期六）上午，為教區神父、會士、執事、修士主講教宗「信德年」的宗座手諭《信德之門》的內容。

貝神父是美國芝加哥天主教聯合神學院「使命與文化」的神學教授。他在講座中特別指出，「信德」的內容，應從三方面去界定，即：思想條文，心靈情感，生活行為。三方面互相連結；除非三方面都包含在內，否則不算是實質內涵的「信德」。

我覺得貝神父的講話很有道理，且切合時宜，不但適用於神職人員，也適用於一切教友。教區要求預備領洗者要慕道一年半，但是教友在領洗後，仍當繼續接受培育。除了參加堂區或教區的善會或團體，以促進彼此間的支持和學習外，也鼓勵他們多看靈修、教理和神學書籍，或參加有關課程。

我們的教區獲得天主福佑，也十分多謝大家上下一心努力福傳，以致近年來，教區每年復活節前夕約有三千五百成年人領受洗禮。但他們和我們還要繼續接受培育。聖神修院神哲學院（下稱學院）在新的學年開辦兩個全新課程——神學證書課程與神學普及課程，期望能為教區的平信徒提供更多適切的信仰培育機會。為了配合新課程的開辦，學院與公教真理學會合作，出版一系列教材叢書。我覺得這不但切合時宜，且屬必須。因此，我作為教區主教，鄭重推薦這套教材，也祈求上主百倍答謝提供這套教材的作者及工作人員，並使所有讀者能藉此加深認識信仰，熱愛信仰，亦能在生活言行上見證信仰和傳揚福音。

十湯漢 樞機

二零一三年六月十日

## 編者的話

「普及神學教材系列」是聖神修院神哲學院為推動神學普及化的嘗試。這套教材的面世，是為了配合本學院所開辦的神學證書課程，同時也是為推廣神學本地化的一個努力。

因此，整套教材有兩個重要的元素：首先，它是一套系統的寫作，為渴望進一步明瞭天主教信仰的人，提供一個理性的基礎。其次，它的設計是以「自學」模式為主，所以內容力求深入淺出，讓讀者能從閱讀中學到相關的知識，從而深化信仰，親近天主。

基於以上的元素，這一系列的教材在編輯上均有幾個相同的特色：

1. 在內容上，整套教材包括了教義、聖經、禮儀、倫理及其他相關的科目。讀者既可專就其中一個範疇，由淺入深，逐步學習，也可以綜合其他的範疇，以達觸類旁通之效。

2. 在設計上，每一部書共分為十個單元部分，將學習的內容以提綱挈領形式編寫，力求讓讀者可以循序漸進地認識相關課題。

3. 在編排上，每一個單元的開端部分均列出學習目標及重點；在內容中提供思考問題，有助讀者反省學習內容；在結尾部分則提供參考書目，讓讀者更容易尋找到延伸閱讀的資料。

這個系列的教材帶有自學的色彩，讀者可以單純閱讀這些教材，學習相關科目的知識。如果希望在學習的過程中有所交流，甚至測試自己學習的成果，教材可配合本學院的神學普及課程的授課和神學證書課程的輔助資料，達到最佳的學習的效果。

教材得以順利出版，實有賴學院的教授鼎力支持，並且獲得教會內不同的團體的相助，特別感謝在編輯、校對、排版上作出貢獻和努力的弟兄姊妹，及為編寫自學教材提供了寶貴意見的曾婉媚博士和劉煒堅博士。

以中文寫作而有系統的神學教材，並不多見。我們希望這套教材不僅有助天主教教友提昇自己對信仰的認識和理解，也希望拋磚引玉，在未來的日子裡，看到更多質素卓越的中文神學教材。

# 單元一

## 教會的模式（二）：僕人

### 1. 緒言

我們承接《教會學（一）》有關教會模式的討論，開始第二個模式，就是「教會是僕人」模式。「教會是聖事」模式是以教會為主導的模式，而僕人模式就是從服務世界的角度來理解教會自身的角色。這兩個模式各有偏重，而到了下一個單元，我們就會看看嘗試平衡兩種取向的第三個模式：「教會是傳訊者」了。

我們可以看到，不同的模式，都有自己獨特的取向，也代表了教會對於自身角色不同的理解，而不同的圖像與模式，都有助我們認識教會的本質。正如我們在《基本神學（二）》中探討有關啟示的不同模式，也強調模式並不是啟示本身，而是幫助我們理解啟示的工具；真的想明白啟示是

什麼，便要把不同的模式互相參照，才有助我們走近啟示本身。同樣道理，對於教會是什麼，我們透過不同的圖像與模式來分析，目的也是讓我們能向教會的真貌，更走近一步。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明教會是僕人與梵二大公會議的關係；
- 解說德日進神學中僕人的概念；
- 掌握潘霍華神學中僕人的思想；
- 綜合說明教會是僕人的重心及評價得失。

## 3. 導論



思考：按一般理解，僕人有何特質？什麼才是僕人該有的特質？

「教會是僕人」的模式所以興起，與教會如何看待世界，有極其密切的關係。自中世紀以來，教會往往把自身放在世界之上，有點高高在上的味道。但是在梵二大公會議前後，教會明白到自身也是世界的一部分，而不是在世界之上，這就促使了教會是僕人的出現。

簡單來說，僕人模式就是說教會以服務為中心，以謙遜來面對世界的模式。雖然提出這個模式的神學家們，都並不是以聖經作出發點，來發展這個模式，但是，聖經中有關



耶穌的行實，不少也有很強烈的僕人形象，例如耶穌為門徒洗腳，相信大部分的讀者也有深刻印象。

不過，由於僕人模式是在二十世紀才開始興起的，故此這種模式的涵義仍在發展中，而在這個單元裡，在介紹這種模式的起源與背景後，我們會以德日進及潘霍華兩位神學家的有關思想，帶出這模式的一些重點，再介紹其他神學家的看法，然後簡單地綜合出僕人模式的核心，並評論其得失。

#### 4. 起源與背景

不同的教會模式之形成，往往帶有強烈的時代氣息，僕人模式也不例外。

這模式的起源，要由十七世紀的啟蒙運動談起，這運動帶領歐洲進入新的知識型態，開啟各種學科的理性發展。理性成為當時的主流，而人漸漸擺脫宗教的影響，憑藉理性而建立一套自主的道德、美學以及思想體系的方式。

在這個思潮下，教會與世界關係也隨之改變。在過去的歐洲，教會領導整個社會的進程，但是當啟蒙的思潮興起，世界不再跟隨教會，而漸漸有自己的看法與主張。在十九至廿世紀，教會曾經多次批判不同的新思潮，教會內有現代主義，教會外有社會主義、自由主義等。教會對於各種「異端邪說」的批判，固然是因為這些思想與我們的信仰有衝突，但另一個誘因，卻是因為社會對於教會的態度改變。當俗世與教會走得愈來愈遠，教會自然要重新定位，調

整自己與世界的關係，而在十九世紀至廿世紀初，教會採用的是批判方式，希望指出世界的錯誤，令世界走向教會的懷抱中，但是這個做法並沒有成功。

一直到聖若望廿三世成為教宗，他指出教會應該與自己的時代同行，而不應把自己放在世界之上。在他的帶領下，梵二大公會議也顯出這種世界觀，故在《論教會在現代世界牧職》憲章第3節裡，可以清楚看到這思想。這段文字首先肯定當代社會的發展，不過同時也指出當代思潮缺乏了對於生命的終極關懷。故此，教會為了把「天主子民的信德真理」傳給世界，強調沒有什麼比「同人類直接交談更妙」的方法。再者，文件強調教會遵從基督的道路，是在現世中拯救及服務人類，當中「服務人類」這說法，正正隱含了僕人的模式。

同樣地，在同一文件的另一處，也顯出了僕人的意念：「我們的心神亦懷念著那些尚未與我們完整共融的弟兄及其團體。……我們知道基督徒的合一，乃現代許多人士——連許多不信仰基督者在內——所期待及渴望的目標。這合一，在聖神德能下，在真理及愛德內越增進，為全世界，越形成團結與和平的吉兆。所以我們要一心一德，利用現代所有日趨適宜而有效的方法，努力薰陶在福音精神內，弟兄般地攜手合作，來替人類大家庭服務。而人類大家庭的聖召，便是在基督內成功為天主子女的家庭。」（《論教會在現代世界牧職》憲章3）

在這段文字中，與世界不同人士合作的精神，躍然紙上，很清楚地讓人感到，教會不再把自己與世界分隔，而是希望與不同人士合作，「替人類大家庭服務」。

以上採用大公會議的內容來加以說明，而從聖經基礎來說，雖然僕人教會觀不直接見於聖經，但耶穌的行動充分顯出這個模式的特點，如若望福音第13章中耶穌為門徒洗腳，耶穌就說明即使自己是主人，也要為僕人（指宗徒）服務。既然耶穌這主人也是如此，宗徒這些僕人又豈可不為世人而犧牲自己呢？這裡就可以間接看到僕人教會觀的內涵。

這種教會模式，在梵二以後，獲得不少地區的關注，如在1968年拉丁美洲主教團會議後的文件，就大量應用教會是僕人這個模式。這與當時拉丁美洲社會現況有密切的關係。當時拉丁美洲社會的貧富懸殊，政治上的不平等，都使當地的教會強烈地意識到自己應該為社會服務，透過改變社會來實踐天國。故此，僕人模式特別容易為處於社會不平等的境況中的教會所採納，因為這些社會正需要教會具體的服務。

除地方教會外，1971年在羅馬召開的世界主教會議（Synod of Bishops），也有引用教會是僕人的模式。該次會議的主題是世界的正義，而會議結束後的文件，屢屢應用到僕人的模式，以表達出教會如何做到正義和仁愛。所以，雖然梵二沒有直接出現僕人模式，但是在梵二後，這模式在教會內就常常被採用。

此外，個別神學家對這個模式深感興趣，並為這個模式注入更多的新意和動力，促使教會是僕人的模式，成為近代極受重視的教會模式。

## 5. 先驅神學家



思考：德日進除了是神父外，他還在其他學術範疇有卓越成就，你是否知道？

### 5.1 德日進

德日進（Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955）是法國的耶穌會神父，同時也是考古學家、科學研究者。正因如此，他嘗試把科學與宗教融合，希望能找到一個支點，平衡二者，最後，他提出宇宙性的耶穌基督就是這個支點。德日進是支持進化論的學者，不過，他力圖把信仰與進化論結合，因此提出以基督為中心的進化論，認為進化不是盲目的，而是由始至終也是在基督之內進化的。因此，基督是進化的完美模式，讓人可以朝著他進發。他又認為宇宙是由很多不同的能量凝聚而成，不斷進化，而耶穌基督就是其凝聚點，也是發散點，讓宇宙一切的力量在基督內合一。

在這樣的宇宙觀下，他的教會觀也非常特別。由於基督是宇宙的核心，而教會是由基督而來的，所以，宇宙的愛以教會為凝聚點。教會是宇宙融合的中心，而教會最大的責任是使宇宙的生命力不要白白浪費和消失。教會服務的重心就是把人類種種美好的力量凝聚為一。正因如此，他有以下幾點看法：

(1) 由於教會要把整個世界的力量凝聚起來，那麼，教會和世界的關係必然是互動的，教會在世界中，世界需要教會，就如花需要水一樣，沒有水就會萎枯，世界也需要教會的滋養，好能展現其來自天主的生命力。反過來說，如果沒有花，水也難以發揮作用，因此，教會也需要世界，來使她發揮自己的本色。

(2) 教會最大的使命是要令整個世界成為一個不斷進步的社會，並且在這個不斷朝向完美的社會進化過程裡，擔當進化的軸心。要達成這個使命，教會要不斷向人類的科學與科技所表達出的美善開放，不可再以對抗的態度來處理兩者間的衝突。

(3) 人類的進化是救贖的過程，而這過程如同向上的斜坡，不斷向上，由簡而繁。在不同階段的進程中，有跳躍的出現。要留意的，當跳躍不是朝向基督，就不再是進化，反而是退化，亦是廣義裡的「罪」。正因如此，人在歷史的旅途中不一定是「進化」，也有可能出錯，要扭轉這個錯誤的方向，並不容易，故此人類的前進，可以是一種痛苦，而德日進視之為人類的十字架。

(4) 由於教會的使命是帶領世界進化，所以她不可能脫離世界，而只能在世界內，並且為世界服務。

德日進並沒有直接指出教會是僕人，但是他的進化教會觀，實質就是把教會與世界連結起來，故此教會必然是服務這個世界的。雖然在他的看法中，這個服務其中一個重要的特質，是帶領，不過這個帶領不再是高高在上地作指揮，而是要和整個世界一起走的。

## 5.2 潘霍華

潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）是德國信義宗牧師，也是一名神學家。他出生於德國布雷斯勞（Breslau，現為波蘭的弗羅茨瓦夫Wroclaw），曾經參加反對納粹主義的抵抗運動，並計劃刺殺希特拉。他人生的最後數年，經歷失去教席、禁止講道、文章不能發表等迫害，繼而在1943年3月被拘捕，最後在二次大戰臨結束前被絞死。

因此，潘霍華是一位殉道的神學家，而他後期的作品，特別在獄中的神學，其中如《基督徒的代價》（*The Cost of Discipleship*），對後世影響深遠。他的另一部著作《共融》（*Life Together*），談到教會是手足共融的團體。他認為教會是由基督所吸引而成的團體，故此特別重視手足之情。由此，他反思門徒的共融，實是反映耶穌基督的特質，而這就是教會的重要特質，即為他人而存在（being for other），正如基督為世人釘死在十字架上，犧牲自己，為世人的益處，是一種無私又放棄自衛的崇高行動。由於潘霍華長期被關在集中營的緣故，他深深感受到痛苦和犧牲，故此他能更深切體會到耶穌基督沒有一刻自我保護過。由此，他肯定自衛是一個權利（right），但是在十字架上的耶穌基督放棄了自我保護的權利。由被捕、在大司祭蓋法處受審，直至被釘死，他完全沒有自我保護。在這裡，表達出基督無條件的摯愛。幾時我們開始自我保護，愛就變得不完全。

因此，教會亦應該是為他人而存在的，也就是為世界而存在的，並因此而要無私又不自衛，如同基督一樣。這種思想，自然也是僕人的意象，甚至是舊約裡受苦僕人的意

象。由於潘霍華以自己的生命印證了自己的神學，所以令他的神學深受注目。

### 5.3 其他的基督教學者

在介紹了兩位重要的神學家後，其實還有其他神學家，同樣主張教會是僕人的模式，而當中又往往以基督教派的神學家，遠比天主教激進的。我們以下簡略地介紹數位英語世界的基督教學者，看看他們如何採用這個模式來理解教會，並且對教會作出批判。以下提及的幾位神學家，都是針對傳統神學而作出挑戰的。

#### (1) Gibson Winter (1917-2002)

他的著作 *The New Creation as Metropolis*，中文或可譯為《大都會般的新創造》，顧名思義，他要求教會作一個適切時代的改變，成為現代化的一員。因此他的建議是：教會的宗徒事業，首要不在於崇拜，也不在於宣信與宣講，而在於與人類一起，反省天主在歷史當中的行動與許諾，並了解當中的意義，這是富社會幅度的教會觀。這種說法在基督教派內引來很大的迴響，因為這表示了世界中也有天主的行動和啟示，而不再是由教會來指引世界，與傳統理解教會角色有所衝突，爭論很大。

#### (2) 哈維·考克斯 (Harvey Cox, 1929-)

他是哈佛大學神學院教授，自1965年起即執教於哈佛大學神學院與文理學院。考克斯是美國浸信會牧師，他是一位多產的作家，我們這裡要提及的《世俗之城》 (*The Secular*

City），就是他在1965年所著的，當時出版後成為全球暢銷書，並榮獲德國馬堡大學（University of Marburg）選為二十世紀最具影響力的新教神學書籍之一。在二十年後，就是1985年，他著有《世俗之城的宗教》一書，承認在《世俗之城》中的預言失效。最新的著作有《耶穌在哈佛的26課》。

他可以稱為俗化主義的鼻祖。在《世俗之城》中，他主要針對中世紀以神為中心的思維，這從書名針對聖奧思定的《天主之城》中可以明白一二。他反對中世紀那種既把任何事情都歸咎於神身上，同時又認為無論何事都可以在神身上找答案。因為這種神本思想，抹殺人的作用，而由於二元對立的觀念，故把神性與人性、自然與超自然都對立起來。按照這書的觀點，教會應打破神人的對立，聖俗不分家，超自然實屬於自然之內，故此他強調世界上所有物質都是好的。他認為以色列民流浪曠野時，就是教會最好的典範。當時的以色列民別無依靠，只有全心信賴約櫃中的天主，以民的安全感完全建基於天主。但是今天的教會有自己的制度與組織，怕冒險而固步自封，並且把組織制度偶像化。因此，他雖然不直接反建制、反架構，但是由於他時常強調聖經中的非建制式的團體，引致後來的反建制思潮。

在他眼中，教會就是僕人，所以要服務，故此他在書中描繪耶穌為僕人，是彎下腰為人服務。既然教會是僕人，就要放棄凱旋式、勝利式的教會觀，而要為世界的健康發展服務。



同時，他主張要回到創世紀的價值觀，就是天主創造時，樣樣都好，可見任何事物都有其內在價值的，因此他批判中世紀把天主的超越性和萬物的內在性視為對立，而他正要打破這種對立。他強調耶穌的降生，最終降到人最深、最低點，才作出超越，所以他認為超越與內在並不對立，二者有很密切的關係。這與梵二《論教會在現在世界牧職》憲章的思想相近，有聖在俗中的意思。

(3) 若望·羅賓遜 (John A. T. Robinson, 1919-1983)

他是聖公會的主教，以激進見稱，其著作為《新改革？》(*The New Reformation?*)。他的言論頗激進，因此他和考克斯被稱為極端神學的代表，部分基督教人士甚至視他倆為異端。

原因在於他建議革除一些對傳教工作有阻礙的制度。他同意教會是僕人，而在聖經中，僕人是住在主人家中，故教會應該住在世界當中，為世人服務，而按照這個原則，世界才是主人。這並不是所有的信者都可以接受的。

至於他另一部著作《對主誠實》(*Honesty to God*)，進一步推動其教會觀，批判中世紀的神學，反對中世紀以來，認為一切事情的發生都是天主的旨意，而人不用負責，這是他所批評的。他認為人類已進入二十世紀六十年代，人已經成熟，因而要自己負上責任。因此，他認為教會對自己的行為應負責、要真誠地悔改，而教會與天主的關係，在於教會也應該成長，應該肩負起自己的責任與後果。

以上幾個神學家都很熱心地推動俗化運動，即恢復萬物原來的價值，不要繼續神本主義。如果我們結合當時歐洲的思潮，便會明白存在主義對他們的影響。

## 5.4 其他的天主教學者

以上所談的是基督教的學者，至於其他天主教神學家，也有採納僕人教會的模式，不過態度比較溫和，而且關於僕人的圖像，傾向內在化與靈修化。

### （1）Robert Adolfs（1922-）

他的著作包括《天主的墳墓》（*The Grave of God; Has The Church a Future?*）和《教會的不同》（*The Church Is Different*），而在前者中，他對教會的理解，也是發展出僕人的模式，書中大量借用保祿的著作來發揮僕人的概念，當中又以斐理伯書為主，而當中最重要是斐2:7中的「空虛自己」，是他最強調的一點。他認為耶穌把自己所有的特權都放下，甚至把自己的基本權利都放下，及至被釘在十字架上，耶穌連自己的渴求都放下，只為愛人而服務。所以，教會做僕人時，最大的誘惑是權力和光榮。因為教會在社會上服務，不時因與政治連結而獲得特權，而這種特權令教會喪失了傳教的自由。這種看法，與梵二的取向相近，而我們同時也可以看到，作者很強調靈修，因為他對於基督的描述，特別是基督可以放下自己，主要是一種靈性的啟發。

## （2）Eugene C. Bianchi

他的著作是《修和：教會的功能》（*Reconciliation; the Function of the Church*），從書名已知，他認為教會作為一個僕人，最重要的任務是修和。他認為教會面對各種分裂和殘害人的力量，要令它們和解、修和，同樣地，他的主張並不是強調教會本身的僕人角色，反而是這角色所帶來的靈性反省。

## 6. 僕人模式的主要內涵



思考：你認為教會是否類近於僕人？我們的服務是否就是服侍別人？如果不是，我們的服務有何分別？

在介紹過不同的神學家關於這個模式的說法後，我們要作一小結，說明這個僕人模式的中心內涵的特點。

首先，這個模式並不是從教義、聖事或基督創立教會的角度來理解教會的本質，而是從服務的角度來解釋教會，而服務是面向世界、社會的。當我們從這個角度來理解教會時，教會的形象自然更具體實在，但是我們又要問：這樣的教會與其他服務世界的團體有何不同？我們與「紅十字會」有何分別呢？關鍵在於其他服務團體的核心就是服務本身，如「無國界醫生」就是要到任何有需要的地方醫治病人，這就是團體的本質；但是為教會而言，服務本身是一個見證的手段，教會不僅是為其他人樹立服務的典範，而是在服務當中，把基督的愛，流露出來，正如耶穌基督所言，我們對最小的弟兄所做的，就是為他所做的。故此，教會以僕人的身

分服務世界，是要流露這種兄弟手足情誼，最關鍵的是一份基督的愛，而不僅是服務。當教會採納這個模式時，教會是透過僕人的行動來見證教會的愛與信仰。

其次，根據這個模式，教會的使命不是面向教會本身，關心教會有多少信徒、財產、權位，而是面向世界整個大家庭的困難和需要，這是教會首要關注的事情。這個模式認為教會只有向外看、往外闖，才會真正地成長。因此，教會最大的使命不在於爭取新的成員，而在於教會有沒有真正協助和服務所有她接觸到的人，為這些人帶來生命與希望。

這個模式推至極點時，就會演變成另一種福傳的方式，認為服務別人即可以，不用召叫他們在信仰上皈依，舉例來說，不同堂區也會有愛德工作，例如組織活動到安老院探訪，或是到醫院慰問病患者，這些行為並不要求對方必須要信仰基督；但是教會仍然相信，這樣的行為是符合耶穌基督的教誨，並且最終能把基督的福音傳遞的。然而，正如我們在《基本神學（二）》中談到耶穌基督本身如何把自己的身分顯露出來，是同時透過言語和行動的；如果教會採用僕人的模式，卻發展至只行動而不宣講，這就不符合基督本身的做法。

為此，也有人指出，教會是僕人此模式，必須在強調善行的同時，同時呈現基督信仰的身分標記，而善行的最終效果，應該是得到對象的轉化。換言之，善行確實是基於善意才可以做到，但是這份善意，應該能呈現在信仰上，使對方也感受到基督的愛，從而能認識基督，成為一個信仰基督的人。如果單純地是善意的話，並不能完全呈現基督的愛的幅度。

最後，僕人模式的另一個重點，是重視分辨時代的徵兆。這個說法可能令讀者感到太抽象，難以掌握，實質可以是很具體的。舉例來說，今天的社會與五十年前的社會分別很大，過去的時代，人民所缺乏的日常生活的東西，如吃用的東西。在那個時代，服務別人可能就是給別人物質，滿足他們的需要；但是在今天，雖然也有缺乏生活基本需要的人，但是更多人是心靈的空虛，因此我們要做的，可能就變成是聆聽別人，開解別人的心結了。

因此，能夠分辨時代的徵兆，實質是指教會要明白別人的需要，抓住今天社會的主要問題，從而找到解決方法，這才是真正的服務。

## 7. 評估得失



思考：如果教會採納僕人的模式，你認為教會會有更好的發展，還是破壞教會的核心價值？

關於這個模式的優點和局限，我們都可以從它以行動為主這一點上體會得到。

這模式有不少優點。首先，它對於當代人具吸引力。我們環顧今天社會，真正受到一般人所敬重的機構，如紅十字會、無國界醫生等，都是基於他們為人類的福祉作出努力，而不在於他們提出什麼高深的道理。由於今天世界重視人權，人文主義的氣息濃厚，所以大眾對於教會的期待，不再只是高深的道理，而更重視教會的行動。在這一點上，特別是在較成熟的社會中，由於思想多元化，言論上往往是

百花盛放，令人眼花撩亂，很難抓得住焦點，教會如果單靠宣講，自然不容易能讓群眾清楚接收；但是行動卻是清楚可見的。正如我們所熟悉的真福德蘭修女，她所以能感動全世界，並不是她的靈修和信仰思想，而是她在印度加爾各答的行動。全世界所以願意聆聽她的說話，是由於她的行動已經完全打動了大家，而她的行動，正正是一個服務有需要者的僕人行動。

同樣地，在這個僕人模式下，教會的關社幅度就更加明顯了，因為教會服務世人的行動，必然就是介入社會的事務。這種介入有兩個取向，一個是只關注個體在社會中的問題，例如一些教會團體關注無家可歸者，給予他們暫時棲身的地方，或是提供食物，卻不過問社會有關無家可歸者的政策該如何施行；另一種就是由關心個別人士開始，進而希望影響社會的制度和政府的做法，這種做法的關社幅度就更深更廣了。

無論是以上哪一種行動，我們都可以看到，教會作為服務他人的僕人，首要的服務對象，都是社會上卑微弱小的人，往往就是窮人，或者是今天我們稱為弱勢社群者。因為教會的服務，就是為有所欠缺的人而做的，故此對象必然是社會中處身低下階層的人士。亦由於要為這些人服務，教會很自然會對社會的政策發出批判的聲音，因為這些弱勢社群所以得不到自己該有的權益，往往是政策上的不公平或未能兼顧所造成的。

最後，僕人教會的模式，對於宗教交談也有很大的好處，甚至擴展開來，與無神論者也有交談的空間，因為在僕

人教會的模式下，焦點不再是形而上的爭論，而是實實在在的行動：如何為人類獲得福祉。在這方面，自然與任何宗教也有對話的空間。即使對方並沒有信仰，也不妨礙教會與他們的合作，因為在行動上，彼此都可以是為人服務，雖然背後的理念不一致。

還有一點可以稍作提及，是在這個僕人教會的模式下，教會的態度是謙遜的，所以才以僕人的角色來參與這個世界的事務。因為僕人是為人服務，而對於服務的對象，教會都帶有尊重和敬愛，教會並不是高高在上的，也不是特別尊貴、與別不同的。這為過去，特別是中世紀的教會來說，是不可思議的。

至於這模式的局限方面，首先是聖經基礎的問題。有人認為在依撒意亞先知書裡的受苦僕人，可視為這模式的聖經基礎，但是關連不太直接。在新約方面，雖然有不少的地方也有提及僕人，但當中所強調的，是在身分上從屬於天主，而不是直接指向服務。因此，聖經中有關僕人的內容，並不足以支持今天那種以世俗為對象的愛德行動，故此說這個模式具聖經基礎，未必很適合了。

至於第二個局限，就是僕人一詞帶有多種的意思，如指向不自由、受人命令、受薪，這些特質都不太符合教會的特質。所以，視教會為僕人，就有焦點不清的危險。

況且，一般概念下的僕人與耶穌基督作為僕人的分別也很大，因為在現實意義下，僕人必須聽命於另一個人，但是耶穌基督所服從的，卻是天主。至於第二個分別，在於一

般意義下的僕人，只是因著契約、金錢、權力等等因素，聽命於主人，僕人並不一定是甘心情願的，而且主人也不一定是正義的，但是耶穌基督卻是甘願服務的，因為他的動機並不是以上幾種，而是基於愛心，是他對人無限的愛，推動他的服務，甚至為此而作出自我犧牲。最後，一般意義下的僕人，雖然所表現出來的態度可能也是很謙卑，但是並不一定由內心發出，只是身分上的需要而作的刻意表現。基督卻剛好相反，他本身的地位是至高無上的，但內心卻是謙抑自下，而謙遜地服務他人，只是他內心的自然流露。

從這三點，我們可以進一步明白，僕人教會中的僕人，意義上與一般的僕人有不少的分別。即使教會以愛德行動作為教會的重要特質，這個愛德行為也必然有別於其他組織。這一點，又正正是僕人教會模式的局限。因為在行為上，我們並不容易分辨出教會與其他組織的分別，甚至有時候，其他組織由於沒有了信仰幅度，在行事上更為一般大眾所接受。舉例來說，在照顧未婚懷孕的女士上，教會必然不會提供墮胎作為選擇之一，但是一般的組織就可能提供這個選擇，從服務社會的角度看，就會有社會人士覺得教會不能「全心全意」照顧這些未婚懷孕者，教會本身所具有的信仰幅度，卻往往被忽視了。故此，以行動作為教會的標記，就會有這樣的局限了。

反過來說，如果教會對於行動本身，過於執著，可能會變成行動主義，而忘記了本身的身分特質。例如有些教友認為，實際的愛德工作，甚至比宣講福音和參與禮儀更為重要，這便忽略了信、望、愛是緊密相連，不能分割的，缺了



信仰幅度的愛德服務，只是在地上尋找幸福，所帶來的成果不會持久和圓滿。

## 8. 摘要

- (1) 教會主張僕人模式，與世界的變化，淵源甚深。梵二以前的教會觀以教會為中心，而經歷不同思潮影響後，梵二大公會議強調教會應該與時代同行，遵從基督的道路，服務人類，這正隱含僕人的概念。
- (2) 僕人教會觀中，視教會最重要的工作是服務整個世界，看出時代的徵兆，再以行動回應。
- (3) 德日進的教會觀有助我們理解僕人模式的內涵。他認為教會要凝聚世界的愛，因此要與世界同行，這為僕人模式帶來支持。基督教的潘霍華主張教會是為他人而存在，要無私又不自衛，也呈現僕人的另一種特點。
- (4) 還有其他基督教的神學家，指出更激進的僕人模式，重視現世，忽略啟示；至於天主教神學家，也有採納僕人教會的模式，不過態度比較溫和，多以內心靈修為主。
- (5) 這個模式是從服務的角度來解釋教會，強調面向世界，透過服務為基督作證這一點要堅持，不然就會把教會變成一般的慈善組織。
- (6) 在優點上，這模式對當代人富吸引力，因為今天重視人權，所以大眾對於教會的期待，不再只是高深的道理，而更重視教會的行動，而僕人模式的教會，比道理高深的教會，更具說服力。再者，在這模式下，教會關社幅度就更加明顯，自然就能夠好好服務社會上受壓迫的人。對於宗教交談也有很大的好處，甚至擴展開來，與無神論者也有交談的空間。

- (7) 至於局限方面，這種模式下的教會，不容易和其他慈善組織分辨出來，於是在傳播福音上，可能產生困難；在教會內部而言，過於注重行動，也會令信仰的幅度削弱，變成目標不清。

## 9. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁82-83
2. 德日進著，鄭聖沖編譯，《人的現象（簡縮本）》。台北：先知出版社、光啟出版社，1972，頁23-39。
3. 潘霍華著，單倫理譯，《團契生活》。香港：基督徒文藝出版社，1958，頁81-102。

## 單元二

### 教會的模式（三）：傳訊者

#### 1. 緒言

來到有關教會圖像與模式的最後一個單元，要談的是「傳訊者」的模式。在完成這單元後，關於教會圖像及模式的解說，就告一段落。不過，這不是說，只有五種有關教會的圖像和模式，實際上，還有不少的圖像與模式，可以用來表達教會，因為這是代表不同人、不同時代，對於自己所處身教會的理解與認同。因著不同的思想，會有不同的理解，因著不同的理解，自然會有不同的圖像和模式。就在張春申《基督的教會》一書中，還提出了「聖神的宮殿」與「信者的共融」兩種圖像，以及「法制的組織」、「神秘性的共融」和「門徒的團體」等模式。故此，有關教會的圖像與模式，並不限於我們這書中所介紹的，讀者如參考不同的書籍，往往會看到更多圖像和模式。

故此，希望讀者在完成這一部分的學習後，不要固步自封，而要多看不同的參考書籍，定能透過更多的教會圖像及模式，對教會有更深的認識。

## 2. 單元目標

閱畢本單元後，讀者應能：

- 說明傳訊者模式的基本涵義；
- 掌握巴特有關傳訊者模式的神學思想；
- 掌握布特曼神學中有關傳訊者模式的地方；
- 掌握龔漢斯有關傳訊者模式的神學見解；
- 能評價這模式的優點與缺點。

## 3. 導論

這一章要探討傳訊者的模式。在這一章中，我們會先談談這個模式的主要內容，然後就會看看其中三位神學家如何發揮這種模式的特點。

這個模式的重大特點，就是把整個教會的焦點，都放在聖言上。因此，也有一些說法，指這是傾向於基督教的模式，因為基督教的核心是聖言，而聖言就是指聖經。但是在這個模式中，聖言的涵義可以更廣闊更複雜，因為就這個模式而言，最重要的，不是成文的聖經，而是被宣講的福音，天主之言是一件事件，而不是單純一些歷史的文字紀錄。這從下文的介紹中，特別是有關巴特的說法，會很清楚呈現這

一點了。讀者如果覺得這個概念不容易掌握，可以重溫《基本神學（二）》的內容，會有所幫助。

我們可以說，這個模式的關鍵在於宣講。為這個模式來說，教會的核心仍然是服務，不過服務的對象是天主的言，而服務的方法就是把聖言傳揚，傳到世界的盡頭，讓所有人接受這個天主之言。因此，同樣強調服務，此模式與僕人模式確實截然不同；這模式認為教會是一群圍繞天主之言而出現的信者，而不是一個既定的服務組織。

簡單介紹過這個模式的中心思想後，我們以下會介紹三個神學家的看法，他們分別是基督教的神學家巴特及布特曼，以及天主教的龔漢斯。

## 4. 神學家的意見

### 4.1 巴特

如果讀者還未忘記在《基本神學》中所學，對於巴特（Karl Barth, 1886-1968）應該記憶猶新，因為他的神學相當獨特，而他在當代基督教神學界的地位，就如拉內神父（Karl Rahner, 1904-1984）在天主教神學界的地位一般。我們在此不多介紹他的生平，而他與我們這單元有關的是他的《教會教義學》（*Church Dogmatics*），雖然該書並未完成，原因是篇幅宏大，甚至有人認為可以與聖多瑪斯的《神學大全》相比。

巴特自稱為新正統派，因為他的時代是十九世紀末、二十世紀初，是自由基督教派盛行的年代，就是類似現代主義的思想，把信仰視為純粹的個人經驗，把人的地位放在信仰之上。巴特採用的是辯證方法，建立他的一套辯證神學。所謂辯證方法，就是指事物在正的同時，必然地有其相反的地方，而只要把正與反結合起來，才是一個圓滿的狀況。把這個思想運用到教會中，巴特一方面指出，教會所以組成，是基於耶穌基督以聖神來召叫和凝聚一群信者，所以形成了教會，但是另一方面，他又指出這個信者的組織，有其使命和目標，組織本身並不是耶穌基督的目的，組織要成就自己，就必須不斷地奔向目標了。

巴特是這樣描述教會的：「教會只是暫時地展示這一神聖化，之所以是暫時的，這是因為它尚未完成，將來也不會完成，而只能證明此一神聖化：『我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清。』（格前13:12）；之所以是暫時的，這是因為它雖然來自耶穌基督的復活，但又正在走向祂的重現，即走向祂對於祂為一切人、因而也為整個世界所完成的作為之直接確定和包羅萬有的啟示。」（《教會教義學》，頁261）

巴特想指出的是，教會不是天主啟示真理本身，只有耶穌基督，這個天主之言，才是真理。故此，巴特一方面承認天主之言確實臨在教會之中，因為這個教會，本來就是由聖神召喚而成的，但是他同時要指出，天主之言是超越教會，在教會之上，而不是局限於教會之中。

在他的眼中，教會的組織制度，與天主之言並沒有必然的關係，因此，巴特在談到教會作為基督身體時，一方面指出教會確實是基督的身體，但是他同時強調：「身體之為身體便是首腦自己的塵世——歷史的生存形式。這突出了集合於教會之中的人，從而突出了教會自身，這些人可以認識祂，不僅將祂看成是他們的主，而且是全世界的主，可以以其生命聲明信仰這一點。」（《教會教義學》，頁267-268）

教會之所以成為基督的身體，關鍵在於信者以「生命聲明信仰」，而不是在於我們成為一個組織。只有能夠宣講基督，傳播福音，才是一個教會，才是天主之言臨在於世界的表現。如果我們把巴特的說法，和「基督身體」的圖像放在一起來看，就可以看到二者的矛盾。為「基督身體」的圖像而言，這個身體是真實的，在世俗中存在的組織制度，同時也是信仰核心的一部分；為巴特來說，身體之所以存在，純粹是工具性，而這個身體的目的，就是宣講；唯有宣講才是信仰的核心。

為巴特而言，宣講是很重要的事件，因為沒有宣講就沒有教會。透過宣講，才能建立信仰，團結教會。這是很典型的路德派看法，也是巴特自稱為新正統派的原因。所以，唯有被宣講才是教會。我們要注意的是，雖然巴特指天主之言不受到教會的限制，但是並不代表，巴特不重視教會。為巴特而言，教會仍然是必須的，正如洗者若翰雖然不是默西亞，但是並不代表洗者若翰的存在，沒有意義。因為，洗者若翰正是一個指引者，讓人可以作好預備，迎接耶穌基督的

降臨。同樣地，教會也肩負責任，引導人走向天主之言。巴特只是要強調，教會本身不是聖言，而是為聖言而服務。

巴特相信，只要人聽到天主之言，就會悔改和更新，但是為巴特而言，並不是宣講者令人悔改和更新，而是天主之言本身的力量。因此，教會的權威性很低。雖然教會是宣講者，但是教會同樣是聆聽者，與其他聆聽者並沒有本質上的分別。

在這樣的思想下，這個教會模式會有兩個特點。

(1) 以傳福音為唯一的任務，整個教會的發展，都是以向外傳播福音為主。這種模式較常見於基督教會，而在具體的層面，這樣的教會著重推廣福音的方法，而進入教會的成員，最重要的任務，不是自我與天主的關係的發展，而是如何再進一步傳播福音。如果讀者在互聯網上搜尋「傳福音」，就會看到很多基督教教會的網頁，內容都是教授教友如何向陌生人傳播福音的。

(2) 組織上傾向於地方性、個別性，而不太重視大公教會。由於天主之言是指向一事件，是此時此刻，天主之言與人發生關係，那麼，教會也必須是此時此地的教會，才對信者產生意義了。這一點，在布特曼的神學中，有更重的分量。



## 4.2 布特曼

布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）與巴特同樣是基督教的神學家，這裡先介紹一下他的生平。布特曼是德國人，生於 Wiefelstede 附近一個小鄉村。父親是一名福音派的牧師，家庭具基督教的傳統。他幼年是在鄉村中長大的，據記載，他在小學與中學，除了思考信仰，也對於希臘文與德國文學很有興趣。到了1903年，他開始在德國著名的杜平根大學主修神學，輾轉在柏林大學、馬堡大學讀書，當中遇上不同的神學老師，對他有不同的影響。

布特曼的研究領域集中在聖經上，但是也和哲學有不少關連之處，這涉及他研究聖經的方法。布特曼也承認他的思想，受到同在馬堡大學任教的存在主義者海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的影響，而且他也希望引用這思想於神學裡，不過，他的努力卻使得他與巴特的立場越來越分歧。這兩位反對十九世紀以來盛行的自由主義神學的健將，最後也是要分道揚鑣。

布特曼對於教會的看法，基本上和巴特很相同。無論是他還是巴特，他們的教會觀都是受到第二次世界大戰後的存在主義所影響。巴特自己就曾經表明，他的神學受到存在主義哲學家齊克果（Kierkegaard, 1813-1855）的影響。存在主義顧名思義，強調的是「存在」本身，即一個人的本質並不是先存的，而是受到他面對的環境所影響、所決定，所以他們的名言是「存在先於本質」，本質並不先於存在而存在。在這樣的思想下，存在主義者強調的是生命的此時此刻，唯有此時此刻，才是真實的。

布特曼承繼了存在主義這種思想方法，故此他認為教會，應該是此時此地的教會，天主之言並不是一個思想系統、也不是一組正確的概念，所以天主之言在過去或將來是否存在，並不是他所關注的，最重要的是，我們在此刻所宣講的天主之言，是否能產生力量，從而帶來救恩。

布特曼與巴特相同，雖然極強調天主之言，但是也強調教會為聖言服務的重要，因此教會與天主之言，並不能分割。不過，布特曼視聖言為此時此地的事件，因為就在此刻，聖言令人得到啟示，明白和認識到基督的復活，就足夠了。布特曼主張福音「非神話化」，認為歷史中的耶穌並沒有施行福音上記載的奇蹟，因此歷史中的耶穌並不同我們所信仰的基督，有關基督的信仰是宗徒的信念，這才是最重要的。

由於他有這樣的思想背景，促使他認為，信者在當下接受到真確的基督的福音，就已經足夠。他把歷史的耶穌與信仰的基督分開了，這是他的特點，但也是其缺失。

由於布特曼把歷史中的耶穌和信仰中的基督分割，換言之，信仰基督並沒有歷史延續的必然性，今天信者所相信的基督，只要他認為是真的，就可以了。他不用理會宗徒如何理解基督，雖然他們對基督的理解，是源自他們親身的經歷——與耶穌一起達三年的生活，但是，按布特曼的說法，這些經驗未必有特別的信仰意義，因為歷史中耶穌的作為，與信仰沒有必然的關係。在這樣的基礎上，在歷史延續承傳的教會，也沒有其必然性。因此，他的看法有一個很大的危險，就是到最後，會完全否定了教會存在的價值。

布特曼所以強調天主之言在此時此地的作用，本來是要強化教會要宣講，而接收者要在生活中認識天主之言，但是，當布特曼的看法推到極點時，就會令人否定了天主之言的歷史性，並且進一步否定了教會的歷史性。當我們否定教會的歷史性，就是指我們並不認為教會過去傳下來的東西，有天主之言的成分，於是那些傳統就可以隨意放棄，不用保留。

### 4.3 龔漢斯



思考：龔漢斯在天主教內被視為觀點較激進的神學家，特別是他對教會的看法。你對他可有認識？

龔漢斯（Hans Kung, 1928-，也譯作孔漢斯，或漢斯昆），是瑞士的一名天主教的神父，也是近代著名的天主教神學家之一。有關教會模式的看法，這裡主要是據他早期的作品《教會發微》（*The Church*）而來。在該書的第三章中，龔漢斯在解說教會一詞時，也帶出了與巴特、布特曼相近的看法，我們不妨參考一下。

在該書中，龔漢斯先解說教會一詞的不同含義，然後指出：「由人聚會而成的教會，才是天主的聚會。這是心懷誠信的人們為表示團結而有的聚會，從這點說，便會有『得撒洛尼的教會』這一稱謂。……教會不只是聚會，也是信仰的共同結合。人們的這種團結並不是隨意的烏合，也不是由個人癖好而成的會合，而是蒙召而成的『天主的教會』。」（《教會發微》，頁110）

教會所以是教會，在於全體都是「蒙召的」，只有按照天主之言而聚合，才是教會。在這一點上，龔漢斯的眼光，與教會一貫的看法，並沒有分別。不過，他隨後用了大量的篇幅，說明天主之國與教會的分別。他的意思是，教會本來是末世性的團體，這個團體聚會之初，本來是期待基督的再來，期待天主之國的來臨，但是在期待耶穌再來的過程中，教會的組織有所變化，開始褪去自身末世的色彩，而漸漸把自身與天主之國視為一體。

因此，龔漢斯認為教會應該重新認清自己的身分：「教會不是天主之國的序幕，而是天主最後之國的預兆，表示天主之國的事實已經存在於耶穌基督之身，表示天主之國必將達於完境。教會的意義不在教會本身，不在教會的現在處境，而在它所要到達的目標。教會所期望、所證明、所宣揚的，是天主之國。天主之國雖然是未來的，但同時也是已經出現於今日的，教會不是它的持有者，而是它所發出的呼聲，它的發言人，它的報信員。只有天主是祂王座的持有者，教會只是一心為之服役而已。」（《教會發微》，頁123）

我們特別可以留意龔漢斯言「教會不是它的持有者」，即指教會並不是持有天主之國，而是「它所發出的呼聲」，這看法與巴特及布特曼的思想，不謀而合。龔漢斯強調天主之國超越於教會，這與巴特和布特曼強調天主之言超越於教會如出一轍，不過龔漢斯的眼光並不如他們激進，因為他仍然接受教會的建制及傳統。他的觀點是：教會在發展的過程中，不少地方偏離了天主之國的理想，而他認為教會所以有

所偏離，其中一個重要的原因，是教會不自覺地，誤以為自己就是天主之國，這就令教會容易走向腐敗了。

龔漢斯雖然強調教會只是天國的報信者和發言人，但他對教會的看法卻與巴特、布特曼不同，因為他仍然相信，初期教會為日後整個教會的基礎。因此，他認為今天教會的問題，是在於偏離為天國發聲，傳遞天主之言的路線，而這條路線，可以上溯至初期教會，因為初期教會正正是一個典範；更進一步，基督本身就是一個典範，今天的教會可以從基督身上，找到回到正軌的方法。龔漢斯在《教會發微》中的意見，我們可以視為對教會是傳訊者路線的修訂派，他雖然強調天主之國與教會的分別，也重視教會要為天國發言，卻不完全否定教會在歷史中的延續性。

#### 4.4 小結

簡單而言，教會是傳訊者的模式，主要有兩個支柱：天主之言和宣講的行動。在這個模式中，信仰是一個極其重要的因素，因為天主之言要有回應者，教會才可以真正的成立。這正如聖經所言：「從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來；反之，它必行我的旨意，完成我派遣它的使命。」（依55:11）

簡單地說明，這裡就是指天主的啟示應是雙向的，祂的言必然有對應者，這樣才可算是啟示的完成。當我們特別強調教會是傳訊者時，也就是對天主之言和宣講的重視了。當然，嚴格而言，宣講本身可以完全沒有回應，為宣講者來說，只要完整和準確地把信息傳達，其他的已不是自己要負

責的，正如教會是一個信差，她把天主的信件傳給了收信者，責任也就完結了，收信者是否把信拆開來看，是否明白信的內容，還有是否回信，並不是郵差的責任。然而，我們明白，天主之言本質是包含回應的，故此作為傳訊者，同樣也應該關注到，有多少人會回應天主之言。

從這個角度來看，我們會較容易明白，為什麼基督教派對於各種傳福音的行動，那麼積極，特別是大型的佈道會，同時，很熱衷於在佈道會中，要求參與者宣信，因為這正代表了對天主之言，此時此地的回應。為教會是傳訊者模式來看，即使這種宣信是基於一時的激情，也不是問題的所在，因為這激情，就是天主在此時此地，向這個人說了話的明證了！

再者，在這個模式下，教會的核心不再是普世教會，而是每一個地方教會。因為教會的重心不在於整體性，而是每一次個別的宣講，以及天主之言在一時一地的具體感召。故此，不同的教會，可以有聯繫，卻沒有什麼隸屬的關係，更談不上什麼共融的問題。不同的教派，可以有自己不同的禮儀、職務以及傳統，這些都不會對信仰的一致性，有任何負面的影響。因為所有教會都只有一個共同點：宣講。只要在宣講上，能夠一致，都是在傳達基督是救世主的訊息，教會就有其一致性了。

## 5. 評估得失



思考：為你來說，這個模式對我們今天教會的現況，有刺激和改善的作用，還是並不適合，反而產生矛盾？

最後，我們不妨來看看這個模式的得失。

這種模式的重大優點，就是具備深厚的聖經基礎。無論是新約還是舊約，都會強調教會要向其他人宣告天主的話；在舊約中，先知的其中一個重要職務，就是宣講天主的話，並且要求聽者回應，而回應就是悔改。在新約中，特別是在宗徒大事錄中，宣講是宗徒極重要的工作，故此在該書卷中，記載了很多篇有關宗徒宣講的內容。所以，說這個模式有很深厚的聖經基礎，無容置疑。

這個模式的第二個優點，在於提醒我們教會的使命，就是要宣講。這個優點還可以分開內部和外部來看。從外部來看，這個模式促使教會不斷擴展，因為宣講必須有對象，而這個對象主要是未領受福音的人。當教會不斷向未領受福音的人傳達福音，自然會促使教友的增長，也就是教會的擴展。明白這個道理，讀者會更易了解，為什麼基督教往往有很高速的信者增長，原因就是傳訊者模式下，這是很自然的發展。

從內部來說，已經信奉天主的教友，在這個模式下，會較容易感受到自己的信仰。從實際的行動來說，只要願意宣講，就是回應了天主之言，所以信仰的熱誠與否，很容易

衡量。再推得極端一點的例子，就如「耶穌基督後期門徒」教會的信眾，需要在人生中花一段時間，到另一個地區傳教，這個行為就是更明顯具體的傳訊行動，也更容易讓人感受到自己信仰的熱誠。

不過，從另一個角度來看，由於信仰是此時此地的領受，所以在傳訊者模式下，一個人如何理解自己對信仰的領受，又變得非常個人，純粹屬於個人的感受了。相對來說，外在的教會規律、傳統，對於信者的約制或限制，要比其他模式的教會觀，變得較為次要了。

那麼，這個模式又有什麼局限呢？首先，不少天主教的神學家都批評，在這種模式的理解下，天主之言是被限制了。因為在這個模式下，宣講被置於絕對重要的地位，於是天主之言就單單被理解為言語，是用口、文字說出來的話，因而忽略了天主之言的其他表達，例如聖事性的表達。如果我們把這個模式和教會是聖事的模式加以對比，就會看到，二者對於天主之言的理解，極為不同。如果我們採用教會是聖事的模式來理解教會，教會在行動中已經可以表達天主之言，但是傳訊者模式下，這並不受重視，只有宣講才算。

其次，這個模式否定教會的歷史性延續，當中如布特曼的說法，把教會視為一事件，只屬於此時此地的產物，而漠視了在新約教會中，教會的體制也是在歷史發展中逐漸形成的，如保祿的書信中，也談到長老等職務，由此可見，教會作為一個組織或制度，並不單純是單一的，個別的事件，反而與整個救恩史一脈相承，也屬於啟示的一部分，故此把教會從歷史的發展中抽離，並不符合聖經中的啟示真理。



況且，教會是傳訊者的模式，本身隱含了反制度、反聖統的因素。為天主教而言，這模式會構成平信徒與鐸職的矛盾；為基督教來說，就成為了分裂的因素。因為傳訊者模式並不重視教會的延續性，又傾向個人對於信仰的領受，於是傳統和制度，並不能把信者團結起來；只要當下的信者對信仰的看法有改變，他們就可以把教會加以改變。但是，人的看法並不容易一致，於是就會形成分裂，即持守不同的意見者，各自按自己的意願去組織起來。在傳訊者模式下，權威並不存在，因為只要信者致力傳達福音，必然是針對自己眼前的處境，於是遠於他自身以外的權威，為他來說，作用不大，說服力亦不足。

## 6. 摘要

- (1) 傳訊者模式把整個教會的焦點放在聖言上，所以教會的雄心在於宣講。為這個模式來說，教會的核心仍然是服務，但是這個服務對象，不再是現實的世界，而是天主的言。
- (2) 巴特一方面指出，教會所以組成，是基於耶穌基督，另一方面，他又指出這組織並不是耶穌基督的目的，其目標是宣講福音。教會的責任是引導人走向天主之言為聖言服務。因此，教會的發展以向外傳播福音為主，這種模式的教會，自然也傾向於地方、個別的教會，而不太重視大公的教會。
- (3) 第二位神學家是布特曼，他的教會觀，與他在聖經研究上把福音「非神話化」有關。布特曼強調天主之言在此時此地的作用，故重視宣講，並要接收者在生活中認識天主之言，但是，推到極點時，就會令人否定了天主之言以致教會的歷史性。

- (4) 第三位是龔漢斯，一位當代極著名的天主教神學家，他指出教會的本質是「蒙召的」，只有按照天主之言而聚合，才是教會，教會是聖言發出的呼聲。不過，龔漢斯認為初期教會為整個教會的基礎，當時的模式是最佳的。因此，他認為今天教會的問題，是在於偏離了天主之言的路線。
- (5) 這模式有兩個支柱：天主之言和宣講的行動。教會的核心是天主之言，而教會最重要的任務，就是把天主之言，宣講傳播。這也可以解釋，最貼近此模式的基督教教會，為何很重視傳教。
- (6) 在評估得失上，這模式的重大優點，就是具備深厚的聖經基礎。無論是新約還是舊約，都會強調教會要向其他人宣告；其次，這模式能提醒我們教會的使命就是要宣講。
- (7) 不過，這模式也有其限制，首先是信者對信仰的領受，變得非常個人，同時天主之言往往過度被限制為言語和文字，因為這些才是宣講的媒體。這模式還否定了教會的歷史性延續，本身隱含了反制度、反聖統的因素。

## 7. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁81-82。
2. 龔漢斯，《教會發微》。台北：光啟出版社，1995。
3. 巴特，《教會教義學（精選本）》。北京：商務印書館，1998。

## 單元三

# 教會的唯一性

### 1. 緒言

由這單元開始，我們會討論到教會的四大特徵（four marks of the Church），就是在尼西亞信經（The Nicene Creed）中所宣告的：「我信唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會。」這信經在325年尼西亞大公會議被教會採納，但是會後不斷有人嘗試修訂它，到了381年的君士坦丁堡第一屆大公會議，才得到定案，但仍稱之為尼西亞信經，也是整個教會的信仰核心。

我們在這單元中，會先談談特徵的含意，即特徵和上一個主題「圖像與模式」，有何區別。由於往後的四個單元，都是處理特徵的問題，所以我們會先在這單元中，說明了這一點，才開始逐一解說教會的四大特徵。

教會四大特徵的確立，一方面有助我們認識自己的教會，同時也是一個很重要的傳教概念，因為我們如果不能明白教會的特性，又如何可以讓外教人更清晰地認識我們的教會呢？所以，請讀者多加用心，了解這四個單元的內容。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明教會特徵的意思；
- 說明唯一性的聖經基礎及具體表達；
- 解釋當代神學如何理解唯一性；
- 解釋歷史中教會分裂現象；
- 掌握唯一性與合一交談的關係。

## 3. 導論

這單元的主題是教會的唯一性，但是我們要討論有關教會的唯一性前，必須先弄明白什麼是教會的特徵，因此在這個單元中，我們首先要處理的，就是特徵的含意。在《教會學（一）》裡，我們分析宗徒大事錄裡的初期教會，指出構成教會的基本元素；沒有這些元素，根本就不是教會。這一點應該是較容易明白的。但是到了第二部分和現在要談的第三部分，就可能容易混淆，因為讀者會覺得，我們既然用了圖像和模式來理解教會，為什麼又有所謂的特徵呢？故此，在逐一解說教會的四大特徵前，我們必須說明特徵所代

表的意思和內涵，並且指出特徵與圖像或模式，有何分別，從而讓讀者明白，我們以不少的篇幅介紹這些特徵的作用，好能更容易吸收箇中的內容，藉此對教會有更深入的了解。

在弄懂以上兩點後，我們就會正式進入關於單一性的討論。與討論教會構成元素的情況相約，由這個單元打下去，各個單元的結構都是相同的，只是解說的內容，並不一樣。

現在，讓我們先解說有關特徵的問題。

#### 4. 何謂特徵？



思考：當我們說某一樣東西有一些特徵，究竟特徵是什麼意思？如果我們說婚姻的特徵是忠貞和終生不渝，這代表什麼？

認識一個宗教的本質，可以透過三個不同的層次：首先是宗教經驗，其次是宗教象徵，最後就是宗教概念。這個宗教本質的分層，同樣可以應用到教會學上，因為教會正是一個宗教團體，自然也有這三個層次的特點，不過，這三個層次是互相連繫的，並非毫不相干地各自獨立存在的，但是為了討論的方便，我們就嘗試把三者一一分別說明。

為教會而言，第一個層次的宗教經驗，就是指信者對教會這個團體組織的信仰經驗，而這個信仰經驗的核心，就是天主聖三的經驗：聖父的創造、慈愛和關顧，基督的救世恩寵，聖神的恩賜與相通。

不過，內在信仰的經驗，如果要加以表達，不可避免地要採用象徵或圖像。正如一個在外地旅行數月的朋友回來，要與你分享他的旅遊經驗，他不可能只是客觀地敘述行程或見聞，他可能會說這是一趟天堂之旅，這個天堂，就是他以圖像所表達的經驗。我們今天很多宣傳廣告，其實也是以圖像來表達，就是採用一個具體可見的圖像，來代表複雜與抽象的意思。

同樣地，教會採用不同的圖像來表達自己，正好說明了教會有極其豐富的信仰經驗，不過，不同的圖像有些時候往往難以融合起來，因為各自要表達的重點不同，加上圖像的象徵性豐富，理性上的解說卻不大容易，正如以往談及的「基督身體」，就可以引申出兩種近乎相反的含意，就可以看出圖像的多樣性。

故此，對於這些圖像，或是圖像背後的信仰經驗，我們不能不以理性的角度加以反省思考，而這種思考的進程，就會產生一些以概念來表達的說法，這就形成了第三個層次。所以，概念層次實質也是為了說明宗教經驗，雖然概念層次的表達，不如圖像這麼豐富而具體，但是另一方面，概念的表達又有其清晰易解的特性，而我們這裡要談及的四大特徵，就是指概念層次的表達了。如果我們再採用上文關於旅行的例子，當旅者在圖像的層面，說這一趟旅行屬於天堂之旅後，如果我們要求他從概念的層次來加以說明，他可能會指這一次旅行是一個知性之旅。要明白，「天堂」是一個圖像，但是「知性」就是一個概念。

換言之，他這一趟旅行所以感到如在天堂般美好，是因為他能夠獲得很多知識上、理性上的得益。概念的最大好處，是令人較容易明白，因為它往往是以較明確的語言，系統性地表達事物本身。

不過，即使是採用了抽象的概念表達，這個概念仍然是源自信仰的經驗，不然概念就會變成了空洞的名詞。所以，雖然我們要談的四大特徵，是從概念的層次來說明教會的本質，但是它們與教會的信仰經驗，以及教會的圖像與模式，並不是截然分開的；正好相反，這三個層次有著很密切的關係，在互相引證之下，可以讓我們更深入領悟教會是什麼。

在辨識了特徵與圖像的分別後，還有一點必須注意的，是這四大特徵的中文翻譯問題。在英文裡，四大特徵是 **one, holy, catholic, apostolic**，如果直接以文字翻譯，就是一、聖、公、宗徒性的，如果與教會傳統使用的中文翻譯（唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來）相比，當中的含意更為原始和深邃，因此希望讀者研習相關內容時，能跳出中文用字的框框，好能更深入體會這四大特徵的含意。在明白到中文翻譯的局限後，我們便可以開始進一步探討教會的特徵本身有何共通的特點。

首先，教會的四大特徵都是直接由基督而來的，也就是由天主而來的，即我們教會的特性，並不是由教會自身產生的，更加不是由組成教會的會眾所決定的，而是直接源自天主；教會所反映的，是天主自身的屬性，這一點與其他宗教有決定性的分別。因為所有宗教均有一定程度的神聖性，

但是教會的至聖並不是由於教會成員的個別行為、德行而構成此一神聖性的，而是教會本身就是一個至聖的組織，因為她是來自天主。

其次，是教會這四大特徵，不僅見於普世教會，也應在每一個地方教會，甚至在每一個教友身上，都能呈現出來，如「唯一」這個特徵，我們就在每一台彌撒中呈現出來，各個地方教會的教友均以共融的態度參與聖祭，都在基督內合一，獻上同一和「唯一」的感恩祭獻。當然，在現實的層面來說，未必經常都能有此理想的狀況，但是我們不能否定此四大特徵在教會生活上的呈現。

其三，四大特徵不僅是教會內部的特性，更應該透過教會的行動而向外發放，從而讓整個世界也認識和接受這四個源自天主的特徵，成為唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的團體。

最後要一提的是，四大特徵更有其末世性幅度。所謂末世性，是指世界的得救已經因為耶穌基督的逾越奧蹟而得到確定了，所以世界已進入了最後的階段，但這只是末世的開始，因為這個已經確定了的結果，並未完全實現，仍需要人的努力，才得以達成的。這裡只是很簡單地說明「末世」的含意，若要對末世更清晰的理解，便要留待讀者未來研讀《末世論》了。教會是一個末世性團體，仍然在旅途當中，明白到決定性的救恩尚未圓滿，仍然處於期待的階段。同樣地，教會的四大特徵有末世性的幅度，意思是指這些特徵尚未圓滿，一如教會是在旅途當中，這四大特徵尚未能圓滿地呈現於教會身上，還處於期待的階段。教會憑藉自己的經



驗，明白到這四大特徵雖是教會自身的特性，卻帶有歷史性的、尚未成全的，還有待圓滿的一天。

這可以幫助我們理解，為何四大特徵在經驗中並未圓滿，事實上，教會這四個特徵，在我們的經驗中，總有不足的，甚至會覺得有很多相反的例子，例如教會的分裂，就與唯一性有所矛盾。

有關特徵與現實的矛盾，我們實質可以從四大特徵的主要重點中得到解答，而以下的部分，我們就先以這些特徵的主要重點，來說明唯一性的含意，而讀者就可以從中理解到，為何在歷史層面我們見不到一體的教會，卻仍然稱教會是唯一的。

此外，還有一點值得留意的，是教會的四個特徵：唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來，都是教會由新約時代開始，就意識到的教會自身的特質。不過，關於這些特徵，在不同的時代，理解也有所不同，例如在十六世紀，教會為了防禦馬丁路德對教會正統的攻擊，往往以這四個特徵來界定教會的本質。但是在梵二以後，由於宗教交談的緣故，我們不再強調使用這四個特徵，來判斷別的基督教派是否符合教會的本質，反而相信她們或多或少都含有這四個特徵。

## 5. 何謂唯一？

在新約裡，無論是福音或保祿書信，都不斷提到耶穌建立了一個教會。例如在若望福音中：「願眾人都合而為一！父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在

你內，為叫世界相信是你派遣了我。我將你賜給我的光榮賜給了他們，為叫他們合而為一，就如我們原為一體一樣。」  
（17:21-22）

還可以在保祿的書信裡看到：「因為只有一個身體和一個聖神，正如你們蒙召，同有一個希望一樣。只有一個主，一個信德，一個洗禮；只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。」（弗4:4-6）

由此可見，「唯一」（one）是教會的首要特徵。以下是幾個教會「唯一」的特點：

（1）即使在文化多元的情況下，教會仍然是一個。在宗徒大事錄所記載的五旬節事件中，經過伯多祿的宣講後，有三千人願意加入教會。正如在敘述這事件的開始所言，這些人是來自世界各地的，擁有不同的文化，但是當他們皈依後，都屬於同一個教會，並不會因不同的文化而組成不同的教會。

保祿的做法也相同。保祿在不同地方建立教會，各地的文化並不相同，團體面對的境況亦不一致，但是保祿強調全都是基督的教會，而非不同的地方有不同的教會。

（2）這一個教會是來自基督的，而不是屬於某一個人的。在這一點上，保祿有很多發揮，而我們在「基督身體」的單元中，也有不少解說。

（3）宗徒鼓勵信徒走向合一，而只有在合一中，教會的唯一性才得以彰顯。但是，教會的唯一性如何彰顯出來

呢？原來這並不是在單一、獨一中呈現出來，反而是在多元當中彰顯出來的。因此，多元化並不會削弱教會的唯一性，反而能使「唯一」的意思更為豐富。

雖然我們在此未談教會的至公性，不過，由於唯一性與至公性是一體的兩面，因此我們又可以說，如果唯一性受損，至公性同樣受損。《教會》憲章在談及至公性時，指出「這種大公特點，是天主子民的美質，是主的恩賜，公教會因此得以有效地不斷地努力，使全人類及其全部優點，都綜合在基督元首之下，集合於祂的聖神之內。基於這種大公精神，每一部分都向其他部分及整個教會供獻自己的優長，這樣使全體及每一部分，大家彼此相通，在統一中共謀圓滿，而得增長。」（《教會》憲章13）這裡所指的綜合於基督之下，和集合於聖神之內的統一，包含了人類全部的優點和教會的每一部分，明顯地指向「多元中的合一」（unity-in-diversity，也有 universality 普世性的意思），所以多元與合一，並不矛盾。教會的唯一與至公，是一體的兩面，只是唯一強調的是 unity，至公強調的是 diversity，但是二者是相輔相成的。

由此可見，教會的唯一性是指向「多元中的合一」，如果教會只講求劃一，不鼓勵多元化，實質上是損害了唯一性，更抵觸了至公性。反過來說，愈是唯一，就愈是多元。前者可以見於十六世紀的教會，當時教會強調制度化、法律化，而這是源自君士坦丁大帝採用於管治其帝國的統一思想。教會於是採用同一種語言（拉丁文）、同一種禮儀，長期發展下去，變成完全的劃一，並不是好事。

## 6. 唯一性的具體表達

思考：我們在教會內，經常都會聽到說，教會是唯一的教會，我們都是在一個教會內。實質上，你認為這代表什麼？究竟什麼代表我們是一個教會？

### 6.1 過去的看法

以上所談的是有關一個教會在新約中的表達，同時也說明了這裡的「一」，既不僅是合一，更加不是劃一的意思。那麼，在教會的歷史中，教會如何理解和實踐這個「唯一」呢？我們不能否認，理解和實踐，未必完全恰當。

在過往的神學中，特別是十六世紀以來的士林神學，就按照理性的推斷，認為教會的特質既然是「唯一」，而這個特質應該是有形可見的，於是就由有形可見處入手，來說明什麼是唯一。結果，可以從三處看到教會的「唯一」：

（1）語言的「一」：傳統的看法，認為教會的唯一性，其中一個表達，就在於語言上的一致。這種具體地來看教會的唯一性，結果就變成了信仰表達上的劃一。當我們以共同語言作為「唯一」的表達時，往往是把重心放在外在的行動上，而不是行動所要表達的無形含意。故此，語言上的統一，未必能帶來愛與共融，因為口裡所宣講的，只是表達，關鍵仍然是心裡相信，但是過度強調語言上的劃一，可能反過來阻礙了啟示的傳遞，削弱了心裡的相信。

(2) 禮儀的「一」：為中世紀的教會而言，這一點可能是最明顯可見的「一」，因為當時確實是劃一地以拉丁禮舉行禮儀，每一個天主教徒，即使身在不同的地域，參與的禮儀都是完全一致的，而且使用的必定是拉丁文。不過，這一點自梵二《禮儀》憲章提倡禮儀本地化後，就不再成為劃一的行為了，因為教會容許不同的地方的教會在禮儀中加入當地的文化元素，而且可以用自己的語言來舉行禮儀了。

(3) 聖統的「一」：這是指在制度上的一致性，即整個教會都是在一個教宗的統領之下。聖統的「一」，實質上是指制度上的「一」，即教會是一個，因為都隸屬於一個教宗的名下。如果教會的唯一性只建基於此，根基就很脆弱，因為如果僅有這個「唯一」的制度，卻沒有其他方面的唯一性，就變得沒有意義。作一個類比，制度就好比一幢大廈，它有很多樓層和房間，形成一所大廈；但是，一幢大廈如果完全沒有住客，就不能成為一幢真正的大廈，那麼，就算設備多完善、多漂亮，也沒有任何意思的。同樣的道理，如果教會的唯一性僅僅指向一個制度，那麼這個唯一性的內容是很貧乏的。

故此，過往神學對教會唯一性的表達，雖然能夠較具體地看出一個教會，但是從內涵來說，就較為單調貧乏，特別在今天的社會，這種思想並不切合時代的脈搏。故此，我們需要新的角度來理解教會的唯一性，令教會的「唯一」有更豐富的內涵。

## 6.2 今日的反思

我們並不是因此說，以上三個有關教會的唯一性的表達不正確。在不同的時代，由於文化與環境的變遷，自然需要把同一的特性以不同的方式表達，以切合時代的環境。為中世紀而言，禮儀、語言上的一，確實可以體現到教會的唯一性，因為當時的歐洲，確實是以拉丁文為主要的語言，而教會當時的視野，也是以歐洲為全世界。不過，同樣的理解，為今天的世界就不再合適了，因為今日的世界，再沒有一種統一的語言；如果今天仍然以拉丁文作為教會劃一的語言，包括用於禮儀上，只會造成福音傳遞的阻礙，也不能面對今天文化多元而平等的狀況。

故此，今天的教會要尋找新的、切合時代的演繹方法，來說明教會的唯一性。於是，今天的神學不再從教會所呈現的面貌上來理解教會的唯一性，而是把眼光放得遠大一點，首先看看教會的本質是什麼。

教會是一個奧蹟，在於她反映了天主的特質，就是聖三這個特質，而聖三特質的根本特點，正是在於一而多、多而一。聖父、聖子、聖神是三個不同的位格，但三個位格又是一體，故此又是同一的天主。雖然天主有三位，但是只有一個天主，這就是聖三奧蹟的特質，是一個天主（**Oneness of the God**）。教會既然反映天主聖三的奧蹟，那麼在教會身上，同樣也應看到這個多而一、一而多的特質。

為信仰而言，這種一而多、多而一的狀況，可以採用「共融」一詞來表達，即各個不同之能夠連結在一起，全

在於彼此的「共融」，在於「愛」。當我們談到教會的共融時，最重要基礎就是愛，因為愛的極至是你中有我，我中有你，這份合一的要求，讓人不以自己為中心，而只有不以自己為中心，才可以接受其他人與自己的不同，令人願意包容別人。共融不是相同，而是指彼此即使相異，卻仍然能結合在一起，互相包容，這樣才是真正的共融，亦唯有愛，才能令人達至真正的共融。

故此，唯一性是指一種在愛中的共融，因著愛的共融，教會可以是一而多，多而一，這是源自聖三奧蹟的特性。

在明白到教會的唯一性是源自聖三的特質後，我們進一步要理解的，是教會所秉承自聖三奧蹟的特質，是處於一種怎麼樣的狀況之中呢？我們要知道，耶穌基督降生在歷史當中，他在世時建立了一個團體，就是教會。耶穌基督在建立教會的同時，已經把這個聖三奧蹟的特質，放在教會身上。所以，教會的「唯一性」，並不是由教會本身發展出來的，而是由耶穌基督把「唯一性」賦予教會。當耶穌基督要求這個教會不斷反映聖三的奧蹟時，他自然把天主聖三的「唯一性」刻印在教會身上，不然，教會無法呈現聖三奧蹟。從這個角度來看，「唯一性」先於教會的存在，這特性是來自天主身上的奧蹟，在耶穌基督建立教會時，賜給教會的。這並非教會以行動或功勞賺回來的，而是與生俱來的（by birth）。這是賜予（given），是由上而來的恩賜。

這裡也稍作一點關於聖三本質的解說。聖三的本質是超越時間與歷史的，因為天主是先於時間的存有，聖三是天主，祂的本質自然不受時間的限制了。不過，教會是存在於

時間和空間中的產物，即使教會擁有了這個恩賜，但這個恩賜本來是屬於永恆的，然而為教會而言，她仍然需要時間和空間去圓滿地呈現這個恩賜，這是我們在前文中指出，教會同時又有末世的特色：已經而未遂（*already but not yet*）的特點。故此，教會的「唯一性」同時是已經賜予，但未能圓滿地實現。因此，「唯一性」也是教會所接受的一個召喚，就是在這個歷史的過程中，不斷實踐這個「一」。如何實踐呢？就是進行合一的行動。

不過，我們要分辨「唯一性」與「合一」在層次上的分別。「唯一性」是教會由基督處獲得的特徵，是不變的；但是要讓在歷史中的教會成為「唯一」的教會，卻要透過合一的努力。所以，無論是「合一」還是「分裂」，由本質來看，都不影響教會的「唯一性」。正如一個人的本質是人，雖然他可能作了一些「禽獸不如」的行為，但是無論如何，都不能因此改變了他作為人這個本質，把這個人變成不是人，因為他的道德性與他為人的本質，並不同。

故此，我們可以說教會的「唯一性」，正是在教會的合一行動中，不斷實現出來。但是，我們不能把「唯一性」與合一混淆起來，並且因教會現在仍處於分裂的狀況，就指教會並沒有「唯一性」。無論有沒有分裂，教會有本質上的召叫，不斷實踐這個「唯一性」的恩賜，直到耶穌基督的再來臨。

更重要的是，今天我們談教會的「唯一性」，並不是以一個封閉的態度來看，而是把教會與世界結合起來，明白到教會的「唯一性」是要作為世界的榜樣，使整世界也在基



督內合而為一，而不是強調天主教的獨一性。教會的分裂正如世界的分裂，這是我們人類所造成的錯誤，在宗教上固然如此，在其他領域上，同樣出現這個問題。因此，教會要追求合一，正正是要在整個人類歷史中，走向「唯一性」；同樣地，人類也需要有這個「大同」的嚮往，希望所有人能夠和諧地生活、互助地相處，而只有這樣的日子來臨，才達至真正的「唯一」。

總結而言，傳統對於「唯一性」的理解，並不切合今天的社會實況與多元思想的氛圍，而今日的神學反思，則容易為現代人接受。同時，今日神學的反思，把教會的「唯一性」擴展至「已經」但「未遂」的動態層面。

## 7. 分裂的現象



思考：在教會的歷史裡，有多次的分裂，甚至在今天的教會裡，也存有不同的派別，我們如何理解這些分裂的狀況？

在討論過「唯一性」的含意後，我們要問，分裂的現象如何產生？我們又應該如何面對這個分裂的現象呢？

早在新約教會的時代，分裂就已經出現。例如保祿就曾對格林多教會的分裂現象這樣說：「我的意思是說，你們各自聲稱：我是屬保祿的，我是屬阿頗羅的，我是屬刻法的，我是屬基督的。基督被分裂了嗎？難道保祿為你們被釘死在十字架上嗎？或者你們受洗是歸於保祿名下嗎？」（格前1:12-13）

可見早在初期教會，已經有教友因支持不同人而引致的分裂。這情況一直都出現，如重洗的爭論、基督身分的問題，每次也引致分裂，而最嚴重的就是十一世紀東西方教會以及後來十六世紀與新教的分裂。可以說，教會的分裂從沒有停止過，也一直是「唯一性」的考驗，教會仍然在旅途當中，自然應該更認識這個課題，從而為合一作出更正確的選擇和努力。

當我們談到分裂時，要認識到兩個不同的範疇，可以稱之為分裂的原因。但是，這兩個範疇不是截然分開的，彼此間是有關聯的。

首先是基於倫理問題而引致的分裂。一個團體所以產生分裂，最常見的原因是利益的問題。如果在團體中個別的人只重視自己的利益，不顧別人，在本質上，他已經脫離了團體，因為團體本來應該是謀求整體最大的利益。從整體來說，利益不一定是指今天社會所定義的利益，而是更深層的得益。正如一隊足球隊，他們作為一個團體，需要互相合作，才能朝向勝利的目標邁進，而勝利所帶來的最大得益，不一定是財富上或物質上的利益，反而可以是精神上的，例如為每一個人帶來生活的意義，從合作中找到一份安全感，在勝利中抓住自己的成就感等等。如果其中一個球員，只顧自己，明明只是當後衛的，卻老是往前鋒的位置跑，結果令球隊不能好好發揮，這就是一種分裂的行為，而其根源，就是個人的自私自利了。

不過，並不是所有的分裂都是源自人倫理上的抉擇，甚至可以說，真正的分裂往往都不是基於倫理問題。因為在

倫理上所引致的分裂，對錯是很明確的，即使從錯誤的一方的角度來看，他也知道自己是錯的，只是他不能不這樣做。如果有一天當事人覺悟，合一就相當容易了。

但是，各自擁有不同的信念，卻堅持己見，更沒有合一和包容的心，往往才是導致嚴重分裂的原因，如果彼此也在「唯一」教會的前提下探討，不同己見也不會造成分裂。例如在早期教會中，聖西彼廉（St. Cyprian，約200-258）與教宗聖斯德望一世的紛爭，即在於兩人都有極其堅定的信念，二人對於在教難時期背教者再皈依的問題，產生分歧，以教宗聖斯德望為首的一派，認為即使背教，也不用重洗，因為聖洗只能是一次；另一派就是聖西彼廉為主的重洗派。他們認為背教者已經喪失了天主的恩寵，所以不能不重洗。二人在此事上各執一辭，對抗很激烈，但是最後都保持到教會的合一，並沒有造成真正的分裂，而當中重要的因素有二：

（1）二人都是教會內德高望重的牧者，從二人都被教會封為聖人就可以知道。當時二人都用自己最大的努力，牧養屬於自己的教會，所以很受教會中人所愛戴，也因此，二者的看法亦同樣受到重視；

（2）二人的看法都有自己的理據，而這個理據促成他們各自的信念，是信仰的根本。我們從爭論中可以看到，聖西彼廉的主張，並不是出於個人的私念，而是他如何理解信仰的想法。由於這個主張是源自個人的信念，如果他人否定這個信念，對堅持者來說，就等同否定他本身。這種源自概念的分裂，與源自倫理抉擇的分裂不同，但是要合一的難

度更大。因為這種信念的分歧，要達到互相接受，需要很廣闊的胸襟，加上長時間的交談，讓彼此明白各自的立場，再找到可以共同接受的表達，是很不容易的事情。

故此，要把彼此的信念放開，來達到合一，是需要雙方都開放，彼此讓步才可能達成。除非大家都願意確切認清事件的客觀性，並且放下自己，才可能做得到合一。因此，今天的合一運動，要放棄視別人的信念是錯誤的態度，理解對方信念的形成，這樣才能解決分裂的問題，達至真正的合一。

雖然今天教會面對的分裂，往往都是涉及以上兩個範疇的，並不容易達到合一的境地，不過我們相信「唯一性」是源自天主，也是我們整個教會，以至整個世界的未來。

## 8. 合一的理論與實踐

在基督新教方面，我們可以從普世基督教協會（World Council of Churches，簡稱WCC）的出現，看到基督教對於合一的態度。這個組織以愛德工作為主，希望透過實際的行動，讓不同的基督宗派得以合作，以求走向合一的境界。要加入這個組織，只有一個條件，就是相信耶穌基督是救主。天主教雖然也是普世基督教協會的觀察員，也有參與其下的一個附屬組織的工作，但是天主教並不是這協會的正式會員，這涉及天主教如何理解不同宗派的身分問題。

同時，天主教在合一的行動上，也有不少的貢獻。自梵二大公會議以後，天主教對於分裂的現象，採取了與過去

不同的態度，更積極地進行交談。《教會》憲章說明，教會固然堅定不移地表達自己具有教會的特性，但是這個特性的擁有，卻不再是「獨家」的，因為天主教同時也承認其他的宗派，也可以擁有這些特性。這作為一個基本條件，是相當重要的。如果教會根本就不認為別的宗派，也是教會的一部分，合一的對話就毫無意義了。在過去，正正是由於不同的宗派，如東正教、基督教，往往與天主教有敵對的意識，傾向只有自己才是教會，而不承認對方也同樣擁有教會的特性，對立性很重，自然不能夠交談；沒有交談的空間，又何來合一的可能。

當不同宗派承認彼此也是教會的一部分，就可以交談，而合一交談可以從三個方向入手。

(1) 恆常祈禱和從事客觀的研究：教會可以透過靈修改變自己；透過歷史的研究，重新認識過去問題的真相，避免了意氣之爭。

(2) 愛德工作：實踐愛德的工作能讓不同的教派合作，一同攜手努力，在實際層面建立合一的氣氛。

(3) 悔改：以上兩點固然重要，但在態度上的改變，就更加重要，其中就是「悔改」的心態。所謂「悔改」的心態，並不是指在一事一物上承認自己的錯誤，而是教會在對話中，要先有一個態度，就是承認自己也有不足。這正如夫婦之間討論彼此如何改善關係時，如果大家是希望真的有所改善，必須承認一段關係產生不和諧、不協調，不會只是其中一方的錯誤。這個承認，就是承認自己也有所不足，也有要改善的地方了。

同樣地，教會要交談，要走向合一，不能只說自己是正確、自己對啟示的理解沒有問題、自己的傳統才是正統。教會必須要學會聆聽別人的說話，認識別人的情況和處境，明白別人的道理，才是合一的第一步。

不過，合一交談並不代表放棄自己的立場和取向。正如上一段所言，夫婦間要改善關係，首先不可以視對方是錯誤的根源，要自己先有願意改善的意願；同樣地，教會也不可以為了改善一段關係，把自己的一切都放棄了，因為這樣做，並不是真的改善了關係，而是變成了縱容和遷就，對於真實關係建立，並無幫助。故此，在合一交談中，天主教是在保持自己本質的基礎上，展開交談，並在交談中，作出互動的變化，而不是單單某一方作出改變。唯有這樣的態度，才真的走向教會的「唯一性」，走向一個真正唯一的教會。

## 9. 摘要

- (1) 討論四大特徵前，我們先要辨析圖像與特徵的分別，這要從宗教本質的三個層次說起，這就是宗教經驗、宗教象徵及宗教概念。經驗是指信者自身的經歷和體會，而象徵是指以圖像來表達自身經驗，及至概念，就是以理性方法把經驗變為概念，讓其他人明白，而四大特徵就是概念層次的表達。
- (2) 教會的四大特徵，有以下的特點：第一，這些特徵都是直接由基督而來的教會特性，並不是由教會自身產生的，更加不是由組成教會的會眾來決定；其次，這四個特徵應該是在每一個教友身上都呈現出來；其三，四大特徵不僅見於一地的教會，更應見於每一個地方教會身上，而再推而

廣之，更應該成為整個世界的特徵；最後，四大特徵有其末世性的幅度。

- (3) 新約中唯一性的表達，可從不同地方的教會，都被宗徒視為主的教會，可見其唯一性。後來的神學則把唯一性視為劃一，認為在語言、禮儀及制度上一致，就是唯一。
- (4) 傳統對唯一性表達的看法，並非錯誤，只是不再適切於今天社會。為找到合適的表達，先要說明教會的本質是聖三的一而多、多而一。所以唯一性也應有此特點。
- (5) 還要留意的是，教會的唯一性並不是源自教會自身，而是來自基督，是先存於教會的，所以唯一性本身是圓滿的，只是教會同時又是歷史中的產物，所以要在歷史中完成這個唯一性圓滿的表達，其中一個重要的行動，就是要合一。
- (6) 在歷史裡，教會一直有分裂情況，其中倫理上的分裂較容易分辨解決，但信念的分裂就很困難。但是，教會仍要努力走向合一。在今天，基督教與天主教從靈修、研究、愛德工作及悔改等方向，更努力邁向合一。

## 10. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁89-96。
2. 房志榮，〈梵二以來大公主義的天主教原則〉，《神學論集》65期（1985），頁461-469。

## 單元四

# 教會的至聖性

### 1. 緒言

這單元討論教會四大特徵中的至聖性。四大特徵都列在信經裡，教友應該耳熟能詳，而我們在這裡要做的，是在神學上理解它的含意，從而更明白教會的本質。雖然教友都聽聞過這四個特徵，但是要如何把這些特徵的內涵說明，仍然需要作神學上的反省，而在這個單元中，我們就要處理有關至聖性的問題。

在解說方法上，我們會沿用上一個單元的方法，就是先說明至聖性一詞的意思，然後把過去理解至聖性的說法，一一說明，並指出其中不足之處，最後就解說今天的神學看法。這種解說的方式，在往後的兩個單元中，仍然會出現的。



## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明至聖一詞的含意；
- 了解教會內罪惡的事實；
- 以神學角度解釋至聖教會的含意。

## 3. 導論

要討論教會的至聖性，首先要談談什麼是「至聖」。「至聖」一詞，在希伯來文中是 *Kadosh*（或 *Qadosh*）一詞，當中包括「分離」、「割開」的意思，引申出來，就是「不同」的意思。那麼，為什麼會再引申為「聖」的意思呢？因為在以色列人眼中，天主的生命是圓滿的，與所有受造物並不相同，所以是「不同」的，而這個不同，就是因為天主是至善完美，也就是「聖」。故此，當我們說祝聖物品時，就是把物品從世俗之物中分離，變成「不同」，這就是「聖」的原來字義，隱含屬於天主的意思。

「聖」可以分為客體與主體兩面。當一個人被祝聖後，成為鐸職，也就是聖職，他的「聖」是屬於「客體的聖」；同樣道理，平日的祝聖物品、聖屋等，把物件或居所祝聖，這物件或居所的聖，也是「客體的聖」，意思是透過儀式，把這些人或物品，由世俗中區別出來。要留意，按教會的理解，這種祝聖的重心，在於把人或事物區別，被祝聖的屬於天主，卻沒有賦予特別能力給這些人或物的意思。至

於主體的「聖」，就是指人因著自由的選擇，決定要進入天主的生命內，成為義人，這樣，他便與其他世俗的人分別出來，成為屬於天主的人，成為聖的了。

及至新約，「聖」這個詞是採用了希臘文的 *Hagios* 來表示。在新約教會中，對於「聖」的看法，沒有根本上的改變，但是新約教會意識到耶穌基督的復活事件，加上聖神降臨，世界已經進入了末世性救恩的時代，而世界已經獲得基督一次而永久的救恩了。由於基督是天主子，由他而來的教會，也因而而蒙受聖化，這個聖，按照上文的分類，就屬於客體上的聖；但是教會在生活上，也要不斷努力，以自己的自由，選擇皈依基督，這就是主體上的聖了。

至於後來有關教會的「至聖性」的看法，下文會詳細介紹，這裡只想提出，梵二大公會議之後，有關教會是至聖的討論，主要集中於：

(1) 教會一方面堅持教會本身的「至聖性」，但是又承認教會本身有罪，這種貌似矛盾的說法，我們應該如何理解？

(2) 除了天主教以外，不同的基督宗派也同樣肯定自己是「聖」的，亦有部分認同自己是有罪的，他們的說法與天主教有何分別？

要回應兩個問題，要先看看罪與聖的事實。

## 4. 罪與聖的事實



思考：在我們的生命裡，何時覺得自己是神聖的？又有沒有充滿罪疚的時刻？為何同一個人，我們有時覺得自己很美好，又有時覺得自己很壞呢？

在討論過「聖」本來的意義後，我們進一步看看在聖經中，特別在新約中，如何理解教會的「至聖性」。我們首先可以看看保祿在弗5:22-32中談到夫妻之愛如同耶穌愛教會的一段內容。在這段經文中，教會是基督的身體，而因著基督，教會得「潔淨」、「聖化」，成為一個「沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔和沒有污點的」教會，由此可見，教會是「至聖」的，而這個「至聖」是來自基督。不過，希6:4-8則指出，即使是「那些曾一次被光照，嘗過天上的恩賜，成了有分於聖神，嘗過天主甘美的言語」和德能的人，也可以犯罪，並且「受詛咒」，以至滅亡。不過，這段經文為厄弗所書的說法而言，並非相反，而是補充，因為這裡並沒有否定教會的「至聖性」，反而肯定教會「有分於聖神」；但是，即使這樣的教會，也有可能會「背棄了正道」。經文沒有明確指出這是指教會還是個人，但是以「田地」來作比喻，指向信仰的團體的味道較重，因此也可以視為教會整體的「罪的意識」。

除了在新約中可以看到類似關於有罪的表達，我們從聖詠中同樣也可以找到一些屬於主的人的懺悔，如詠6:1-11，就是信者對天主的懺悔，自知有罪，所以希望天主不要「責罰」和「懲戒」自己。這正顯示了即使皈依了天主的人，仍會犯罪。

在教父的著作中，不少也會以聖經中有罪的婦人來比喻教會的，例如是以厄娃或歐瑟亞先知的妻子，來類比教會，當中亦隱含了教會有罪的事實。甚至在梵二大公會議也這樣說：「雖已參加教會卻不堅守愛德，身在教內而心在教外的人，仍舊不能得救。不過，教會的全體子女：要記得自己卓越的地位，並非由個人功勞所獲，而應歸功於基督的特殊恩寵；如果不以思言行為去報效，不惟不能得救，且要招致更嚴厲的審判。」（《教會》憲章14）

在這裡，文件指出加入教會後「不堅守愛德」者，就等同於「身在教內而心在教外的人」，這樣的人，「仍舊不能得救」，並且進一步說，加入教會而「不以思言行為去報效」，不但不能得救，還要「招致更嚴厲的審判」，就可以看出，教會內的人，也不是「至聖」的，仍然可以是犯錯的。

如果我們說，以上各項都只是屬於個人的問題，並不是教會這個組織所犯的錯，那麼，我們便看看在新約經卷中，一些教會本身的「罪」，例如早期教會的法律主義，就是指當時以猶太人為主的地方教會，要求外邦人的信眾，同樣地行割損禮，而這種做法，保祿就直斥其非，認為有罪。此外，迦拉達書記述「安提約基雅事件」：在安提約基雅，宗徒伯多祿本來是與一些外邦信徒一同吃飯的，但是當一些來自耶路撒冷的猶太信徒，來到安提約基雅時，伯多祿為了避免不潔的指責，就不願再與外邦信徒同桌吃飯了。針對這事，保祿在迦2:15-21就指出，伯多祿成為基督徒，應該以基督的愛來對待教友，而不應為了遵守舊約法律而犧牲愛德，

不然就是有罪了。由此引申，當時的猶太基督徒，普遍地把法律看得比效法基督為重，這就是整個團體的「罪」了。

另外，如宗徒大事錄召選執事，背景就希臘化的猶太人的寡婦，受到不公平的對待（參宗6:1），由此可見，當時的猶太人對於貧苦者的照顧，並不足夠，這也不是個人的錯誤，而是團體的過失了。

從以上種種例證來看，我們很難說教會是完全沒有「罪」的，但是與此同時，我們又堅持教會的「至聖性」，二者是否有所矛盾呢？我們又如何可以提出合理的解釋？這就是下一節需要處理的問題。

## 5. 神學解釋

由於宗徒信經是在一世紀開始出現，所以我們可以推斷，早在一世紀，教會已經確信教會本身的「至聖性」，但是具體上，我們如何去理解呢？在過去，因應教會「至聖性」，有不同的解釋方法，首先我們可以看看蒙丹派（Montanism）的解釋。

蒙丹派是興起於二世紀的異端，它的創始人就是蒙丹（Montanus），發源地是菲力基雅（Phrygia）。這個教派主張回到教會的原貌，認為教會應該是直接由聖神所管理，所以教會應該生活在神恩之下，大概是如保祿在格林多前書中所提及的各種神恩。他們認為只有這樣的教派，才是真正「至聖」的教會。如何可以做到這樣「聖潔」的教會？就是度極其嚴謹的道德生活，在靈修上和倫理上都要極端的投

入。教父戴都良晚年就加入了這個教派，他主張任何情況下的再婚都是犯姦淫，而要求信眾只吃麵包、水和鹽，保持長期的齋戒，可見他們極其嚴厲的信仰生活。

對於教會既是「至聖」又有罪的現象，蒙丹派認為教會應該是聖的，所以要用苦修來潔淨自己，因為教會是聖的，所以信者一旦不聖潔，就不是教會的一部分。他們甚至不常領聖體，因為自己一旦不純潔，就會褻瀆聖體。當時教會把這個蒙丹派指為異端，在於她不能看到教會的「至聖性」是永存的，是天主的恩賜，卻把焦點放在人的堅持上。

除了蒙丹派，其實大部分稱為熱誠派的教會派別，都有相類似的看法，即認為有罪者都不屬教會，只有至聖純潔的，才是教會的成員。這種看法並不符合信仰的中心，也有過分理想化的問題。

到了中世紀，如何理解教會至聖又有罪的情況，就產生了有兩種神學解釋。

(1) 二分法的解釋，就是把一個人分為聖與罪兩部分，聖的部分屬於教會，而罪的部分不屬於教會。教會就如同過濾紙一般，當一個人進入教會，自然會過濾了他有罪的部分，只留下聖善的部分。這種說法表面看來，把問題解決，但是我們深究下去，就會問：這如何做到？一個人就是一個整體，他的善與惡都是構成這個人的一部分，不可能因著信仰而把人分裂，成為善與惡兩個不同的部分，同時，我們也沒有任何證據，讓人看到這種神奇的分裂，所以這說法是十分概念化的解釋，非常空泛。

(2) 主體與客體的聖。這就是在聖的概念上下功夫，把至聖性一分為二，就是上文提及的主體的聖和客體的聖，主體指人身上的聖，而這個聖是可以失落的，因為人可以有變化，今天選擇天主，明天或會放棄跟隨基督的信念，這是有可能的。故此中世紀的神學家認為，教會的聖不可能是在人的身上，因為人善變，他們認為教會的聖是一種客體上的聖，即存在於不可磨滅、不可改變的東西上，如聖事、聖言、聖經等不會變的「物品」。這也符合中世紀以來把很多抽象複雜的思想，加以系統化、固定化，從而「物化」不同的概念。今天我們會說教會是「抱擁罪人的教會」，這句話也隱含了這種二分的理解，就是有罪的是人，而教會本身是沒有罪的，因為教會的聖是不會動搖、不會改變的聖，那教會的聖是什麼？當然就是一個不會改變的事物了。

雖然第二個解釋相比第一個解釋，有其可以自圓其說的地方，但是也面對不少困難。首先是這種說法與聖經上的說法，也是有矛盾的。正如我們在上文引保祿在格林多前書中有關基督身體的解說，當中指教會是基督的身體，所指向的是信眾，而基督是至聖的，因此整個教會都是至聖的，這裡的至聖，必然是包括教會內的人，而不可能只是指聖言、聖事等。

再者，我們所誦唸的信經，指向的「聖而公教會」，也是指整個教會的一切，不是指教會的一部分，故此我們也很難說，教會的聖，只在於它客體部分，與具主體性的會眾無關，這是有點難以自圓其說的。

況且，即使我們承認客體上的至聖，我們還要問：這些事物僅僅是本身是聖，而不能令人成聖，那有什麼意思？正如我們請神父為我們祝聖家居，但是居住在內的人卻完全不度聖善的生活，這所「聖屋」又有什麼意思？如果祝聖本身不能為我們帶來救恩性的改變，就是毫無意義的。可見如果我們談到「聖教會」，指的是這種二分法，那麼，信友的信仰生活依舊沒有得到聖化，也就沒有什麼意義了。

因此，今天的神學，再不採用這種二分法，反而強調末世的幅度，這也是梵二的表達方法。《教會》憲章第8節指出，教會是由基督建立的，「奉命走（與基督）同樣的道路」，故此教會是在創立之時，由基督把「聖」刻印在教會身上，就是這個意思。不過，基督本身是全然的聖潔，教會卻有所不同，「教會在自己的懷抱中，卻有罪人」，這一句就是「擁抱罪人的教會」說法的來由。如果我們結合下一句「教會是聖的，同時都常需要潔煉，不斷地實行補贖」，就不難明白，文件的含意，是指教會同樣是有罪的，因為補贖必然是指向有罪的意思。不過，我們要注意的是，教會的有罪是指教會在歷史中，因著組成教會的人，所犯的罪，這個罪並不是教會的本質。

第8節同時指出，教會是一個旅途中的教會，這是帶有末世性幅度的表達，正好說明了教會為何既是聖的，又同時是有罪的。然後，文件在第9節再回顧教會的建立，指出天主在舊約時代召選了以色列人，在新約時代，祂更是以教會來作為「天主的民族」，而信仰基督的人，就可以「因生活的天主的聖言，不朽的種子而重生」，這就是教會聖的本質了。



故此，教會在一開始就是聖的，但與此同時，教會「這一個民族的目的是天主之國，就是由天主親自在人間所創始，再繼續擴大，直到世界末日，再由天主親自來結束的天主之國」。這個說法，就是指教會並不是一開始，就完成了這個來自天主的目的，而是要在歷史的旅途上，把自己的「至聖性」不斷擴展，而把整個世界都包容在這份神聖當中。如果我們反過來理解，就明白文件間接地同意教會的至聖性，在現在尚未圓滿，但是這無損於其至聖的本質。

文件的解說讓我們明白，為何今天的教會未達到圓滿，卻已經是至聖的教會。正如以色列民族在歷史中，並未能完全地回應天主的召叫，但是這無損他們作為天主召選的民族，以及教會的預像，因為以色列民族確實隱含了得救的恩典，即使在他們的旅途上，並未能把這個恩典完全呈現出來。

同樣的道理，我們看到的教會，確實未能以完全「至聖」的面貌存在於世界上，但是這無損她至聖的本質，因為這個本質正如文件所說，是由「基督用自己的血所獲得，又以其聖神所充滿」。正由於這個本質，文件進一步指出，教會應該不斷發展、擴展，「向全球發展，並滲入人類的歷史中」，但是這個滲入同時又是「超越時代和國家的界限」。教會是在世而前進的教會，她不是離開世界的教會，但是同時她又有超越世界的特質。明白這個道理，我們對於教會的至聖性，才有真實的了解。

以上對於《教會》憲章第8及9節的解說，應當可以令讀者對於今天如何理解教會的至聖性，有更深的領悟。以下，我們嘗試再加以綜合說明。

當我們說教會透過「聖化」的使命和行動，把她身上至聖的特質表達出來，而成為可見的特徵，這最明顯的就是在聖事上的表達。如果讀者還記得「教會是聖事」的模式的内容，對這一點就很容易明白了解。當我們說教會的本質是「至聖」，但是在行動中並不能完全呈現這份「至聖」的話，我們自然會問：什麼時候可以看到教會的至聖呢？答案就是在聖事中，因為在聖事中，教會把自己的本質完全呈現，在感恩聖祭中，教會作為至聖的特點完全地呈現出來，讓信友可以感受到教會的至聖性。

當我們明白到，教會的「至聖性」是由天主而來，並且是教會已有而未圓滿的本質後，我們可以進一步說，存在於有罪的處境，只是至聖性的負面表達，有助我們意識到教會本來是聖的，只是在蒙塵當中。正如面鏡子的本質是反映事物，如它的鏡面蒙上厚厚的塵埃，只有少部分能反映物象，這些塵埃並不能變成它的本質，反而更令我們明白，鏡子是可以照出物象，只要我們把塵埃抹去。同樣道理，教會也是「至聖」的，並不能因為有錯誤的事情發生或出現，就改變了教會的本質，反而更清楚地讓我們知道，教會的本質是什麼。

## 6. 結語

從以上的解說，我們可以明白有關教會的至聖性，今天不再用傳統二分法來解釋，而是強調教會具備聖三的特性，而耶穌基督建立教會時，同時把這個特質賜予教會，所以教會是已經但未完成（already but not yet）。教會不斷透過她的聖化行動，實現本身的「至聖性」。在這個聖化的過程中，教會透過聖言、聖事、行動，聖化自己，不斷向前走。

如果從一個更宏觀的角度來看，教會的「至聖性」並不應該只局限於教會本身，故此我們可以這樣說：即使教會沒有罪，也要聖化自己、聖化世界。但是，教會作為一個由人組成的團體，在這個旅途中，仍然會呈現出有罪的狀態，這在過去的歷史中，我們可以清楚看到。所以，什麼時候教會不能自我聖化、聖化他人時，就是其失去恩寵的時期，就是有罪的時期。什麼時候教會透過聖化行動，不斷自我聖化、聖化他人，就是把教會的至聖發揮出來。然而，要留意的是，我們相信教會是「至聖」，是指教會先存的本質，而不是聖化的行動。聖化與罪化是同一層次的東西，卻不是教會本質的特徵。

我信教會是至聖的，並不表示我信教會是無罪的。嚴格來說，我們的信條是：我信教會是有罪的而又是聖的，但是教會的罪可以除去，而聖是不可磨滅的。

## 7. 摘要

- (1) 「至聖」一詞，本意是分離，引申就是「不同」的意思，以色列人因此表達天主與受造物的不同。聖可以分為主體與客體兩面，一是指把事物從日常區分，一是指人自己選擇成為聖的。
- (2) 聖經指教會是「至聖」，因為教會是屬於基督，但是聖經也指出教會團體也有犯罪的可能。在其他經文裡，教會裡個人以至團體都有罪的可能。既然如此，我們就需要進一步思考，由此而組成的教會，為何仍然以聖作為自身的特徵。
- (3) 蒙丹派以嚴厲自律來保持教會的「至聖」，而中世紀嘗試把善惡分割，以保證教會的善，但是這說法並不能把善惡並存的狀況加以解釋。今天的神學，再不採用這種二分法來解說，反而強調聖三的幅度。
- (4) 梵二《教會》憲章同樣指教會是由基督建立的，故此本質是聖的，但是教會在歷史裡有錯，就是罪的由來。教會要一直走下去，直到本身的至聖性圓滿表達。最能呈現教會的至聖性，就是在禮儀聖事裡。
- (5) 今天我們教會存在於有罪的處境，只是至聖性的負面表達，有助我們更意識到，教會本來是聖的，只是在蒙塵當中，這些塵埃並不能改變它的本質，反而更令我們明白其本來面貌，只要我們把塵埃抹去。

## 8. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁97-101。

## 單元五

# 教會的至公性

### 1. 緒言

關於教會的四大特徵，我們在這個單元中，將會討論到第三個特徵，就是教會的至公性。雖然按次序來看，教會的至公性是排在第三位，在唯一及至聖之後，但是，在四大特徵中，至公性可以視為具備樞紐的作用，與唯一性及宗徒性也有很密切的關係，甚至可以說，至公性與唯一性，是一體的兩面，並不可以截然分開的，這在探討唯一性時已談及過了。故此，讀者在研習這個單元時，不妨也參閱單元三的內容，因為兩者關係密切。當然，如何相關，我們可以留在下文再詳細說明。

同時，當我們談到至公性在時間上的表達時，就與宗徒性有所關連。故此，這個單元可以說是單元三至六的核心，當中的內容，與其他三個單元都有著關係，讀者在研習本單元的同時，既可以複習單元三的內容，也可以準備學習單元六的內容。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明至公性一詞的含義；
- 說明至公性一詞在歷史上的理解和演變；
- 說明傳統及現今神學理解至公性的異同；
- 說明至公性在量及質兩個幅度的內容。

## 3. 導論



思考：什麼是公教會？這裡的「公」，是指公平？還是公義？抑或是普遍的意思？

在彌撒中唸信經，無論是尼西亞信經，還是宗徒信經，都有「教會至公」的信條，雖然用詞各有不同，意思其實都是相同，指向教會的「至公性」。如果我們問教友，大部分教友都能說出，教會是「公教會」，也許有些教友會答「羅馬公教會」（Roman Catholic Church）。不過，再問下去，究竟「公教會」中的「公」是指什麼？可能有人會答是指「公平」，也許有人會答「公眾」。由此可以看到，對於「公教會」一詞，或者準確一點說，對於教會的「至公

性」，聽聞的人多，了解的人少。故此，我們在這個單元中，首先要就「至公性」一詞的本義及宗教上的應用，加以解說。

#### 4. 至公的字義

「至公」一詞的希臘文 *katholikos* 原意有全部（whole）、整體（total）或普遍（in general）的意思，故此中文稱為「至公」，是有點難以明白，其實這裡的「公」，是「天下為公」的引申，指向整體。這個詞並不是聖經的用語，在聖經中並沒有出現過，反而是希臘文化本身的用語。在希臘古典文化中，這個詞是在哲學中指普通科目之意，實則就是指哲學。要留意的是，這個普通科目的意思，並不是指一般導論的科目，而是指涉及普遍原則的意思，故此哲學被稱為學問之母，即使在今天，一般的博士學位，無論是讀中文、歷史、經濟，所獲得的學位，都稱為哲學博士。這並不是說，他們都是讀哲學，卻代表他們在自己研究的科目中，已經擁有專門的知識和獨立研究學問的能力，並對世界上的普遍原則有一定的掌握，因而被稱為哲學博士，由此可見，不論學習那門學問，到最後都會殊途同歸，回到世界上最普遍和基本的原則上。同樣的道理，「至公性」這個詞的意思，是指普遍的、所有的一切，皆歸入其中。

至於這個詞在宗教上的運用，首見於安提約基雅的聖依納爵（St. Ignatius of Antioch，死於第二世紀初）。這位聖人在安提約基雅傳教，及後被捕，由安提約基雅送往羅馬受審的途中，他寫過七封書信給不同的地方教會，其中有一句話：「什麼地方有耶穌基督，那裡就有天主教會。」這是「至公性」一詞首次出現於基督徒的文獻之中。在這裡，聖依納爵的意思是整個教會臨在於一個地方教會中，故此一個地方教會不是教會的一部分，而是代表整個

基督的教會。故此，在這裡的運用，實質上是指「整體」教會，看法相對來說簡單，就是指一個地方教會同時也是整個教會。但是，他並沒有進一步解釋和說明，一個地方教會如何呈現整個教會，二者的關係該是如何。

由此可見，「至公」有完整和一體的意思，如果從動態的角度來看，這個詞還有整合為一體的意思，因為由所有事物組合成一個整體時，才可算是完整，才稱得上是「至公」。雖然我們說整個教會臨在於地方教會身上，但是至公教會，或者今天更常用的普世教會，在意義上與個別教會、地方教會是相對的。

那麼，在字義上，「唯一」和「至公」有沒有分別？兩者的分別是明顯的。因為唯一是指教會內在本質的相同，即教會的不同部分，都擁有相同的本質，故此稱為唯一；但是至公就由外而內，無所不包。然而，「唯一」和「至公」其實是一體的兩面，兩者密不可分。原因是至公就是整體的意思，而整體自然就包括所有的一切，而這一切之能夠包納於一體內，就在於當中的相同本質，也就是箇中的唯一性了。

所以，很抽象地說，當我們在談至公性時，必然也包括唯一性，而當談及唯一性時，也必然包括至公性。

## 5. 歷史發展

當聖依納爵提到公教會時，當時他是簡單地指整個教會。但是在二、三世紀時，由於教會出現異端，這些異端



往往是在理解教義上，有所偏執，並不代表他們要離棄天主，故此這些分裂的教派也自稱為教會。在這個情況下，至公一詞就和正統的意思漸漸連結在一起，因為至公就是整體，那麼正統的即使不是完完全全的整體，也是整體的主要部分，這就是至公性與正統性拉上關係的原因。這就如在1054年東西方教會大分裂後，東方教會稱自己為「正教會」（*Orthodoxia*，正統的意思）相同。他們在分裂中要強調自己的正統性，而認為西方教會才是分裂出來的支派，因而稱自己為「正教會」，這裡既有正統的意思，也有至公的意思。

至公性與正統的緊密關係，到了君士坦丁大帝把天主教奉為國教後，就更加明確，而在四世紀時，神學家認為，要稱為公會或正統教會要有以下條件：

- (1) 具備耶穌基督的真理；
- (2) 全備的愛德；
- (3) 聖統；
- (4) 宗徒的傳承。

我們可以看到，這些至公性的條件，都屬於內在的條件，即教會本身所具有的特質。不過，隨著教會得到更大的擴展，並且在數十年間，成為羅馬帝國的主要信仰後，有關至公性的理解，就漸漸傾向從量的角度來說明。原因很簡單，當時由於廣闊的帝國全都是信奉天主教，於是有神學家如濟利祿（*St. Cyril of Jerusalem, 315-386*）就把至公性的意思，結合到量上面，認為以下是代表至公的條件：

- (1) 在地理上傳得最廣：
- (2) 包含一切人類、文化及種族：
- (3) 教導全部與救恩有關的真理：
- (4) 治癒和赦免一切罪過：
- (5) 擁有一切德行。

在首兩點上，明顯是從量的角度來決定是否擁有至公性，也就是說，當有人質疑教會是否包括整個世界的教會，我們就以教會佔有的世界版圖，以及信奉者的數量，來支持天主教是至公的教會。至於後三點，就是從教會擁有全部的真理、權柄和德行，顯示教會的至公性。

這種定義方法，帶有極大的自信，為今天的多元社會來看，是不可思議的，但是我們要回到當時的社會實況，為當時的人來說，羅馬帝國就等同全世界，因此教會能夠傳到整個帝國，就等同於傳到全世界了。故此，即使到了十六世紀，教會為對抗馬丁路德裂教的行動，就更加進一步強化以量為中心的說法，因為這便可以以當時教會較巨大的建制，顯示出天主教才是至公教會，也就是正統教會。當然，這個看法也不是到了十六世紀才出現的，而是由中世紀開始，由於教會發展到一定的巨大後，漸漸形成的一種想法。在這個情況下，教會的至公性就有以下的特質：

- (1) 傳達的地方最廣闊；
- (2) 時間上最古老；
- (3) 人數最多。

這條件由中世紀一直沿用至梵二之前，而且在歐洲一直都具說服力，但是當傳教工作離開歐洲，進入其他各大洲，遇上不同的文化後，傳教士發現有些地方的宗教，在時間上要比天主教還要古老，例如印度的耆那教（Jainism），是印度最古老的宗教之一，其創始人筏馱摩那（Vardhamana）生於主前六世紀，所以這個宗教明顯地比基督宗教要早；即使以猶太教的開始來計算，也和它的時代相約。至於在人數方面，按照2008年的新聞報導，全球回教徒的數目已達十三億，首度超越天主教徒的數目，而天主教徒約為十一點三億，難以自稱是人數最多的宗教了。況且其他宗教未必在人數上比天主教為多，但是也並不屬於少數，如其他的基督宗派，往往也有數億信徒。

由此可見，以上三個量化的至公標準，在今天的情況下，並不足以說服大家，天主教是至公的教會。這促使天主教的神學家反省，究竟所謂至公性，應該蘊含什麼意義？因為我們既然不能在量的方面上得到絕對的優勢，就必然要重新思考，如果不再以數量來作判斷，那麼天主教憑什麼仍自稱是公教會？

## 6. 傳統神學上的解釋

所謂傳統神學的解釋，就是指中世紀至梵二以前的看法，也就是以量化為主的至公性，正如我們在上文中提及的說法，即以最多信眾、最古老及領域最廣作為標準。這種說法，隨著新大陸的發現，以及不同洲際的交流日漸頻密，就再沒有說服力了。

我們還可以補充一點，也是由中世紀開始以教宗作為教會的起點這說法，來強調至公性，即唯有能夠與教宗保持共融，宗徒性得以圓滿，才有教會的至公性。故此，如果宗徒性有問題時，至公性也有問題。按照這種邏輯，只有屬於宗徒的正統繼承人，才是教會的擔保，於是能否與羅馬天主教保持共融，就成為是否有至公性的重要標準了。這種思想，即使在今天仍然未被完全放棄，因為當中亦有其一定的意義，但是我們要非常小心地理解這一點，因為這涉及不同基督宗派是否與教宗共融的問題，當中有不少爭論。

## 7. 梵二的反思

有關至公性的神學反思，我們不妨參看《教會》憲章中第13節。在這一節裡，文件嘗試把至公性定義為「一中之多」。這裡指出至公性的幾個重要特點：

（1）至公性是先存的，因為在一開首，文件已說，「天主的新民族」向所有人發出邀請。這裡所說的「天主的新民族」，就是指教會。教會作為一個整體，她不是只準備給某些人，而是準備給所有人的。

（2）在第二段中，文件指出，這個「天主的新民族」的真實呈現，不是在此世之內，所以基督之國，無損任何國家民族的本質，反而發揮一種完善的作用，優化各民族的善良風俗。在這裡，至公性是一個「已經但未完成」的狀況。

（3）在第三段中，雖然文件沒有採用我們這裡所提及「多而一，一而多」的字眼，但是意思仍然是一致的。我們

要明白的是，至公性中的整體，並不是劃一的，而是在不同中仍然看到彼此的關聯。當然，在實際的層面，教會仍然是一個有形的組織，有本身的制度，故此必須在教宗的首席權下呈現教會有形的一面。不過這無損教會在無形的一面，繼續趨向天上的至公，故此《教會》憲章第13節的末段這樣說：「在不同的方式下，都隸屬或奔向這一個教會」，這真正呈現了教會「多而一，一而多」的廣度了。

我們不妨引用張春申神父的說話，為這段條文作一個小小的總結：「從天主方面說，至公性是一項恩惠，不同的信者因著天主聖神的能力與基督結合。教會因此包容一切，普及一切，而歸於天主父。從人方面說，『至公』是人心底基本的渴求，人渴求著『天下為公』。當天主的啟示曉示人可以在天主內整合為一時，人類得到了最深的救恩。因此，『至公』不止於人類間的合一，也是對天主能力的信任，渴望恩惠的表達。」（《基督的教會》，頁103）

從神學的角度來看，至公性是天主的本質，而這個本質也在基督建立教會時，賦予教會。故此教會所以至公，不在外在的成就，而在於本質及發展；從人學的角度來看，人本質上是追求「天下為公」的，渴望天下合一與和平，是人性的本質，而教會是由人所組成的，自然也帶有這份追求與渴望。

## 8. 質與量的至公性



思考：如果教會的至公性只是教會的本質，那麼，有多少教友，就與至公性沒有關係嗎？

以上是就《教會》憲章的條文加以解讀，希望讀者可以更加明白這裡所解說的，其根源也是來自教會的訓導文件。以下我們就從質與量兩個角度，理解教會的至公性，正如房志榮神父也是這樣表達：「在大公運動中『至公性』（the catholicity）一詞的意義有澄清的必要。至公性不能限於地理上的普遍性，也不只是量的問題。護教學曾一度強調這種至公性，但目前像 WCC（普世基督教協會）的組織也非常龐大，只從量一方面懂至公性已不足證明天主教的至公性。因此必注意質的至公性（the qualitative catholicity），就是在教會的合一內容中多元（multiplicity within unity），在五花八門中有教會的一體或合一（unity in diversity），人的許多潛能及基督的豐富恩寵都要求如此。」（〈梵二以來大公主義的天主教原則〉）

我們可以看到，有關質和量兩個層面的至公性，是今天討論至公性時，不能不處理的，也不能不兼顧的，否則就不能真正地明白至公性的意思。在這兩角度中，又以質為基礎，因為沒有質的至公，至公性就不能完全地彰顯出來，故此，我們不妨先看看如何從質的方面來理解至公性。

## 8.1 質的至公性

質的至公性也可以稱為縱面的至公，因為這個幅度的內涵，由古至今，貫連不同時代的教會，確定了教會一貫的至公性。這可以從天主的角度和人的角度來看。

從天主方面而言，教會的至公性就是天主聖三特質的反映。天主聖三本身就是一而多，多而一的存有，三位一體是不同而又相同的存有，而聖三這個特點，正好在教會的本質上，同樣地反映出來。三位所以能夠是一體，在於一份愛，無私的愛令三位能夠彼此交流，無分彼此，三位能夠成為一體卻又不會削弱任何一位自身的特性。在這裡，由於彼此的愛，令本來對立的「我」和「你」的兩個概念，變成了「我們」。要留意的是，這個我們，是在不同（三位）中的相同（一體），所以三者之間是不操縱、不控制，也不要求對方改變自己來適應。在這裡，至公性中的多而合一（Unity-in-diversity）的特質，就表露無遺了。教會是被召而成為一個這樣的團體，故此教會的至公性，不是建立在全體一致上，而是建立在如聖三一一般的多而合一之上。

至於在人的角度來看，聖三之間的愛，其流露出來的第一個行動是創造。因為真正的愛一定不是自我的愛戀，所以愛必然地是有對象的。雖然天主內在的三位具有互相的愛，但是以一體的天主來看，祂也會因著愛而創造祂所愛的對象，那就是人類和宇宙了，而由這一點開始，對至公性的理解，便可以由天主的角度帶到人的角度。

如果我們細看人類的世界，人確實有理想，希望整個人類成為一個至公的團體，這從中國的傳統強調「天下為公」就可以看到。所謂「天下為公」，就是承認人類是一體，彼此不分。而天下為公的其中一個特點，就是「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」，意思就是在敬愛自己長輩的同時，也以同樣的態度對待所有的老人家；愛護自己的兒童的同時，也愛所有的兒童。這種理想，確實地存在於人的心內，即使在西方，也有柏拉圖的「理想國」，後來也有「烏托邦」的思想，甚至馬克思主義中最後的無產階級社會，本來也是人人平等的世界，由此可見，至公性並不是超越於人性的思想，而是就在人性之內。與此同時，我們也看到這樣的事實：人類又確實是多元的：多元文化、多元膚色、多元思想的。故此，我們可以作出這樣的推斷：人類的至公性，或者人類如果是一個團體的話，在這個團體內，多元仍然是存在的。

這種想法，在今天的世界裡更為明顯。例如美國是一個國家，但是他們所標榜的，並不是一個種族、一種膚色、一種文化，而是以多元而自豪。雖然他們不一定做得很好，卻能夠呈現出人性的本質渴望：人希望在差異中，仍然能夠團結合一。

所以人類的團體本身就是反映聖三這份至公的特質，推而廣之，每一個生命實質上都有至公的幅度，每個人都是一而多的事實，因為就每一個人本身而言，我們的身體都已經是很複雜的組合，內裡有不同的細胞、組織和器官，可見人本身也是多元的個體，卻仍然是一個完整的人。



既然人本來就有至公性的幅度，為什麼今天的人類，仍然是四分五裂，仍然是充滿不同的歧視，人類為什麼不能做到多元的合一？這就是由於罪，令本來已有的至公特質，變得模糊。故此，教會的存在，正正是要為了讓所有人的這種至公性，得以重新彰顯出來。由於天主創立教會時，希望全部人都可以得救的，因此教會是為整個人類而存在，她是至公中的至公團體，要活出這份愛的奧蹟，協助人類大家庭達到至公的特質。因此，在教會內，各人雖有不同，卻應該是無分語言、階級的高低，並透過這些不同來成就整個團體，以致能成就至公的特質。而基督交下的福傳使命，就是希望教會透過傳教，不斷把這種至公特質實現出來。

從人的角度看至公性，可以包含很多層面，例如教育、社會、經濟、文化等等，也因此，教會要從各個層面來實現至公性，但是這並不代表教會要控制這些不同的層面，因為真正的至公性，是指讓不同的能結合一起，共融地成為一體。然而，這樣對至公性的理解，並不是一開始就能達到，所以在十六世紀，當西班牙人進佔美洲大陸時，傳教士往往就以當地文化並不符合基督信仰而加以摧毀。這樣的做法，表面上是讓基督信仰得以傳到該地區，實質上並不符合大公的精神。當然，我們要明白的是，在當時殖民的思想影響下，歐洲人對於異邦的文化有一種鄙視的態度，很容易視之為低等的文化，結果再走得激進一點的，就變成滅絕別人的文化。這是社會政治思想對於至公性的危害，是我們要反省和小心的。

即使在今天，由於文化的多元化，不同地區有不同的政治、社會、經濟環境，究竟如何可以在多元中保持至公性，如何可以按至公的原則，來處理教會與世界的關係，就需要地方教會的集體智慧了。

## 8.2 量的至公性

在質的至公性基礎上，我們才可以進一步談論量的至公性。在這一點上，我們又可以分為地理上的至公性，和時間上的至公性。

### 8.2.1 地理上的至公性

教會的至公性反映聖三的特質，而聖三的特質是愛。愛本質上是有對象的，因此真正的愛不可能只藏於心裡，而是必須向外的，故此教會也不可能把自己的至公性局限於教會內，反而是要擴展至地極。這個特質在教會的歷史中已充分表達出來，就是教會的「傳教」使命。從行動來看，似乎傳教是先於教會本身的至公性，但是從因果來看，教會本身的至公性，才是促使傳教的根本，因為是由於教會自身的至公性，才促使傳教的行動。

我們還可以從《天主教教理》中看到有關至公性與傳教的關係：「天主愛所有的人，教會一向從這愛中，取得傳教心火的力量和職責：『因為基督的愛催迫我們……』（格後 5:14）因為天主『願意所有的人都得救，並得以認識真理』（弟前 2:4）。天主願意眾人因認識真理而得救，而救恩可在真理中找到。那些順從真理之神的感召的人，已踏上了得

救之路；然而受託保管這真理的教會，必須迎合他們的願望，把真理帶給他們。正因為教會相信普世的救恩計劃，她才必須是向外傳教的。」（《天主教教理》851）

這裡正是由天主的愛入手，看到天主願意所有人得救，因此教會要向普世傳教，這同時也是教會的至公性的呈現。

還要留意的是，在至公性的使命下傳教，我們傳教的目的不是把別人變成與自己一樣。正如一個說英語的人，要到中國傳教，他們的工作，不應是先教授中國人學習英語，然後再學習傳教士本國的文化，再進而接受信仰。簡單來說，傳教的工作，不是把接受福音者變成傳福音者本身，而是要令接受福音者成為一個更圓滿的自己。所以，今天的傳教士，如果立志到異邦傳教，首先都會學習當地的語言，因為傳教士要進入另一個文化中傳教，而不是帶同自己的文化去改變另一個文化。

這正如天主因愛而創造一切，祂並沒有把所有東西都造成同一個樣子，或者說，當人擁有自由後，必然地是有不同的。這個不同並不一定是彼此合一的障礙，反而因為彼此的不同，更能夠豐富合一的內容，正如聖三的三位，無礙於一體，反而令一體的意義更加豐富、具體和真實。

故此，今天當探討地理上的至公性時，不能不留意本地化的問題。因為教會要擴展自己的至公性的同時，必須關顧到不同地方的文化，而教會要在一個地方扎根，就需要與當地的宗教、文化、傳統，進行交談，不可以純然以另一個

地區的基督信仰文化，代替當地的文化。今天教會已經意識到這一點，因此強調天主教信仰本身並不是一種文化，而是一種超越文化的價值，只是由於過去千多年在歐洲發展的歷史，令天主教信仰很容易和歐洲的文化混為一談，這一點也是我們今天值得留意的，要小心辨析二者的微妙分別，才能有助教會至公性的發展。

至公性要求信仰本地化，因為只有愈是屬於一個地區的天主教信仰，教會的至公性就愈大；教會愈是能夠本地化，代表整個教會愈能夠保持多元，這又同時是至公性的標誌。所以，本地化是實踐教會至公性的重要一步。

同樣的道理，教會內的成員亦不應以不同的國籍、種族來劃分，因為無論是誰，正如保祿所言，都是教會內的弟兄姐妹，故此在地理上的至公性，不在於數量上，而在於多元這一點上，而又不應按等級、種族、背景等因素來加以劃分。

這就如《在新世界傳福音》通諭所說：「可是我們必須留意，不要以為普世教會是個別教會的總和或聯邦。教會基於其召喚及使命，是普世的，但當她扎根於不同文化、社會和民族時，便在世界各地以許多不同的方式和面貌出現。」（《在新世界傳福音》通諭62）

保祿六世在這段話中指出每一個不同的地方教會，本身都有屬於自己的靈修和神學資產，同時也有自己的禮儀表現方式及規則。這些豐富內容，表面上千差百異，實質上彼此協調和諧，充分呈現教會不能分割的至公特性。

## 8.2.2 時間上的至公性



思考：我們今天知道，天主教並不是最古老的宗教。那麼，我們是否就失去至公性呢？是否只有歷史最悠久的才是一個至大公的宗教團體？

至於時間上的至公性，在中世紀時就是指教會的古老性。在過去，由於對世界認識不足，教會往往就以為自己是最古老的宗教；但是我們今天知道這並不是事實，這促使教會反省清楚自己所言的古老性是什麼。我們就開始發現了，所謂古老性，不是純粹指時代久遠。因為按現今的發現，一萬年前左右的人類，已經開始有所謂宗教的活動；埃及的太陽神崇拜遠比猶太人成為民族要早，自然早於猶太教的出現，更遑論基督宗教。

故此，今天談時間上的至公性，與宗徒性有很密切的關係。教會的古老性不是純粹指時間起源，而是教會與宗徒的關係。這涉及了從宗徒傳下來的特徵，在下一個單元將有詳細的解說。簡單地說，從宗徒傳下來可以有兩個方向的討論，是指聖統制度，還是指天主子民此一團體？從至公性來說，教會是天主子民此一團體，而天主子民就是指任何人因天主的召叫而走在一起，故此，廣義的教會就包含每一個世代的人類，因為教會本來就屬於每一個世代的。所以，從宗徒傳下來，是指教會是代代相傳的本質。但是年代之間如何交接呢？這就需要有一些承先啟後的人物，故此宗徒的繼承人就相當重要了。也因此，由中世紀開始，教會往往視聖統制是宗徒傳下來的唯一標準。無可否認，在衡量是否從宗徒傳下來的特性上，聖統制確實是其中一個重要的標準，但是

不能視之為唯一的標準，因為聖統制也必須要建基於整個天主子民團體之上。

最後，我們可以談談至公性的末世性特質，作為結論。正如我們上文所言，教會的至公性，是「已經存在」的，因為她是天主聖三本質的反映，而這個本質是先於一切，早於一切的，而這一部分，就是我們所言的質的至公性；不過，這個本質要圓滿呈現的話，就必然地需要在歷史中，逐步實現，而這一部分，就是量的至公性。

## 9. 摘要

- (1) 「公教會」中的「公」一詞，希臘文的原意為全部，而首先在教會內採用此詞的是安提約基雅的聖依納爵，他以此表達整個教會臨在地方教會裡。由此可見，「至公」有完整和一體的意思，如果從動態的角度來看，這個詞還有整合為一體的意思，因為由整體組合成的完整，才稱得上是「至公」。
- (2) 後來有關教會至公性的反省，都是由於異端出現而引發的反省，因此較重視確認教會的正統性，亦重視至公性中的整體的含意，所以有關教會至公性的思想，往往都有護教色彩。
- (3) 梵二《教會》憲章指出至公性是先存的，現在則處於「已經但未成」的過程。因此，基督之國無損任何國家民族的本質，反而發揮著使之完善的作用。因為至公性中的整體，並不是劃一的，而是在不同中仍然看到彼此的關聯。

- (4) 至公性有關質和量兩個層面。質的至公性，從聖三是三又是一的角度來理解，說明教會的至公性是容納不同的共融；在人學的角度來看，則是人生來確有整個人類世界就是一個至公團體的渴望，而人類本質又是多元的。教會的存在，正正是要為了讓至公性得以重新彰顯出來，使所有人都明白和接受。
- (5) 在質的至公性基礎上，我們才可以進一步談論量的至公性，而量的至公性，可分為地理上及時間上兩點來看。地理上的至公性，指的是教會傳教的工作，要達至地極，但傳教的同時，亦要尊重各地的文化，傳教的目的是要讓整個人類在愛中共融，而不是把其他人變成同樣的教友。
- (6) 時間上的至公性，曾經指向教會的古老性，但是今天教會意識到，古老性不僅是時代的久遠，更重要是不同世代之間，有沒有一個傳承的關係，故此時間上的至公性，與宗徒傳下來的特性有很密切的關係。
- (7) 教會本身就包含了每一個世代的人類，故此教會是應該代代相傳的，因為教會本來就屬於每一個世代。所以，從宗徒傳下來，是指這個先存的本質，需要一些人物來承先啟後，而聖統制確實是從宗徒傳下來的其中一個重要的標準，但是不能視之為唯一的標準。
- (8) 最後是至公性的末世性本質，指教會的至公性雖然已經先存於教會的本質內，但是仍然有待我們的努力，才可以圓滿地呈現出來。

## 10. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁102-106。
2. 房志榮，〈梵二以來大公主義的天主教原則〉，《神學論集》65期（1985），頁461-469。



## 單元六

# 從宗徒傳下來

### 1. 緒言

我們終於來到了教會四大特徵的第四個單元：教會是由宗徒傳下來的。教會的四大特徵，同時也代表教會的四個主要的特質，我們憑藉這四個特質，更認識教會。如果我們說教會的構成元素是骨骼的話，那麼圖像與模式，可以視為人的肌理組織，形成教會的面貌，讓世界都看到她的存在，而教會的四大特徵，可以視為人的行動特質。當然這個比喻並不是很圓滿，但是也能表達了某方面的意思。因為教會的構成元素、圖像及模式，主要是對教會內在和身分的描述，而教會的四大特徵，卻主要在教會的行動中，才能清楚地呈現，故此我們可以打一個這樣的比喻。

在這裡，我們開始認識最後一個教會的特徵，從宗徒傳下來。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明從宗徒傳下來詞的意思；
- 解釋從宗徒傳下來的神學意義；
- 說明四大特徵對理解教會的重要性。

## 3. 導論

當我們要討論教會是「從宗徒傳下來的」（apostolic）的特性時，首先的問題是：「從宗徒傳下來的」是什麼意思？其實，這個詞語原文較準確的翻譯是「宗徒性的」，廣義上是與宗徒有關的意思，例如宗徒時期的教會便被稱為 *apostolic church*，宗徒信經就是 *apostolic creed*。然而，中文信經卻把這詞翻譯為「從宗徒傳下來的」。那麼，二者是否有分別呢？究竟「宗徒性的」是否就等同「從宗徒傳下來的」？這是我們首先要處理的問題。

對於這個問題，我們先要看看宗徒是什麼。然後，我們嘗試從神學的角度，看看宗徒性的涵義，細心反省宗徒性的內容，再印證今天的教會，是否能夠活出這個特徵。

由於這一個單元，同時是四大特徵的最後一個，因此，在本單元的結尾，我們會嘗試總結有關教會四大特徵的

內容。因此，這單元既要說明四大特徵的最後一項，同時也是四個特徵的總結。

## 4. 宗徒性的意義



思考：當我們提及宗徒時，你想到的是是一個離世隱居的智者，還是努力宣講的牧者？引申來說，宗徒應該有什麼特質？

「宗徒性」（apostolicity）一詞，是apostolic（「宗徒性的」和「從宗徒傳下來的」）的名詞，字根來自「宗徒」（apostle），在希臘文中有「派遣」的意思，所以凡受基督所派遣的，對基督事件加以傳達的，從廣義來說，都有「宗徒性」。因此，凡基督宗派，都不會否認自己的宗徒性，問題是如何演繹宗徒性的含意。我們從中文的不同翻譯中，也可以一窺當中的分別。在天主教的翻譯中，apostle被翻譯為「宗徒」，當中的「宗」字，就已經隱含了根源的意思，如我們說「歸宗認祖」，就是指人能找回自己的根源。而基督教卻把apostle翻譯為「使徒」。同樣的是「徒」，基督教強調的是領受基督的使命，重視受差遣的一面。由此可見，即使大家都談宗徒性，取向不同，演繹可以大異。故此，我們有需要先看看宗徒本身，在初期教會是所代表的意思。

### 4.1 宗徒一詞的含意

在宗徒大事錄1:21-22，當記述補選另一位宗徒取代猶達斯時，作者路加記載了伯多祿的說話，指出宗徒是需要與基督一起生活過，並且是一個團體，即當時所指的十二人。因

為這個團體代表他們與耶穌基督有直接的關係，並且是主耶穌親自指派，成為基督的教會的代表。

不過，在宗徒大事錄的後半部分，由於保祿的傳教工作，令宗徒一詞的意思出現了變化，引致路加把保祿也歸入宗徒之列。保祿是在耶穌基督升天以後，才得到召叫，所以他從未與耶穌一起生活，不過，他又確實是受到基督的指派。在這情況下，路加仍然視之為宗徒，這就說明，宗徒不僅是指十二人，而是可以有所延伸的。

## 4.2 宗徒性的含意

所謂宗徒性，就是指與宗徒有關的一種特質。此詞不見於聖經，並不是宗徒時期教會的用語，因為初期教會仍然是以宗徒為主導，自然沒有是否宗徒傳下來的問題。

在教會歷史中，第一個採用此詞的人，同樣是首先採用「至公性」一詞的安提約基雅的聖依納爵，他使用這詞時，意思是指與宗徒有關。在他給七個教會的信函中，他提到信眾要跟隨從宗徒傳下來的繼承者，可見早在聖依納爵的時期，「從宗徒傳下來」作為教會特徵的看法已經成形。

除了聖依納爵外，聖克萊孟亦有提及宗徒繼承人的問題，梵二《教會》憲章第20節參考了他的看法，明確指出：「宗徒們為使委託給他們的使命，在他們死後仍能繼續，就把他們已開始的工作，像遺囑一般，留給自己的直接助手，託付他們去完成和鞏固，並叮囑他們照顧整個羊群，因為聖神已委任他們去牧養天主的教會。所以宗徒們選定了這些

人，並吩咐他們在去世後，要有其他可靠的人繼承他們的職務。」（轉引自《天主教教理》861）

這裡指出，宗徒把自己的使命委託給「自己的直接助手」，讓這些助手可以繼續自己的工作，可見宗徒傳承，早在初期教父時，已經是非常清楚的思想。故此，宗徒性是教會的其中一個特徵，其根源是非常古老的。同時，這段文字中提到所繼承的是「職務」，而不是純粹把一個人的身分傳給另一個人。這一點也是天主教一直所重視的，因為與聖統制有密切的關係。

除了首兩個世紀外，到了第三世紀，相類似的看法仍然能在不同教父的著作中看到，例如聖西彼廉在他的著作裡，指責異端者諾瓦齊，說他在沒有宗徒傳承下，自任主教。由此可見，早在三世紀的時期，對教會必須具備宗徒性的意識，已經非常普遍了。

但是，我們要留意的是，以上各個教父的言論，他們主要都只是說明，惟有宗徒的繼承人，才是教會的真正傳統，對於那些人才是宗徒的繼承人，卻沒有完整地列明。不過，也是由第三世紀開始，教會組織漸趨完善，當時的教會所言的宗徒繼承人，也就是主教，以至於神父，並且，宗徒的繼承人對獨身的要求，亦開始變得明確和普遍。這可以見於305年所召開的衣里白會議（*Illiberitanum*）：「主教或其他任何神職人員，或把姐妹，或把祇獻身於天主的貞女，留在身邊；其他外人，絕不得留在身邊。……（會議）樂意於全體主教，長老（司鐸）們以及六品執事，或所有在職的神職人員，節制自己與配偶（同房）而生育子女。不拘誰若

不這樣做的，則不得享受神職榮譽。」（《教會訓導文獻選集》118, 119）

獨身本來並不是做宗徒的條件，因為按我們從聖經中可知，聖伯多祿是有妻子的，故此我們可以肯定，宗徒並不全是獨身的，但到了三世紀，獨身便開始成為繼承宗徒的其中一個重要的條件了。

從這訓導條文中，我們可以看到，在四世紀初，獨身已經成為司鐸聖職的必須條件。所以有這樣的發展，與教會漸漸興起的苦修生活有密切的關係。教會隱修生活的始祖是聖安當（St. Anthony，約251-356），他為追求與天主接近，遷居到曠野之中，實行獨身的修道生活。而這種做法，漸漸變得普遍，並且形成制度。於是，不同的隱修團體興起，成為一個獨特的階層。由於他們對信仰的追求很明確，似乎他們更能代表教會，於是，獨身漸漸成為司鐸聖職的要求，並且和宗徒性連結起來，甚至可以說，獨身隱修成為一種在教會內身分的象徵。

到了中世紀，教會的組織架構已經非常固定，所謂宗徒性，往往是以主教作為象徵與代表，主教具備宗徒繼承人的身分，也成為教會內的權威，這就令主教在傳教和牧民上，有更大的號召力了。由中世紀至今，以聖統制作為「宗徒性」的解釋，是主流的思想。所以張春申神父也這樣說：「為了證實這一點確實可靠，我們要分析一個西文名詞：Apostolic：字義為『宗徒性』。今天這名詞已與Contemplative『默觀性』相對。但是最初在歷史中，並非是那些傳教工作者自稱為『宗徒性』，相反，倒是那些隱修士

自稱為『宗徒性』，因為他們深入曠野，為的如同宗徒一般，捨棄一切跟隨基督，他們繼承了宗徒生活中的這一面。

『宗徒性』一詞很久保持這個意義，所以以後的隱修團體也自認保持宗徒跟隨基督捨棄一切的生活方式。直到後代的道明會建立，漸漸地『宗徒性』指的傳教。所以今天的傳教修會反而為「宗徒性」，而隱修修會認為是『默觀』者。為此，根據『宗徒性』的演變，也可見出修會生活的來源，乃是為了在教會中保持宗徒跟隨基督的生活方式，這方式具體地包含後代的團體與三願生活。」（〈聖召的意義〉）

由此可見，宗徒性一詞的意義，在教會歷史中也是經過轉變的，就是先被視為隱修宗徒的特性，後來才演變成以傳教為主。雖然兩者看似南轅北轍，但其實都是來自宗徒，或與宗徒直接有關的特性，只是把重點放在不同的地方。

以下，我們就從理論層面，先看看過去如何解釋這種現象，並且對這種解釋，作出今日的反思。

## 5. 神學解釋

如果要談中世紀至十九世紀，即梵二大公會議以前的有關「宗徒性」的神學解釋，必然離不開有關聖統制、司鐸職的理解。正如上文提及，首位提到宗徒性的聖依納爵，他對於宗徒性的看法，實則離不開主教的職務，故此他說：「主教在哪裡，團體就在那裡，就如基督耶穌在哪裡，公教會也在那裡一樣」，而里昂的聖依勒內（St. Irenaeus of Lyons，約140- 202）進一步發揮「宗徒繼承」概念的作者，他提出「連鎖理論」（chain theory），強調「權威的垂直

順序」，意思是指基督的權威，應該是一直傳下來的，而現今的主教就是宗徒的繼承人，他們的權威來自耶穌基督。因而，宗徒便在完整意義之下行使了基督的司祭職務。由此我們可以看到，在聖依勒內的說法下，宗徒性就等同於司祭職務的執行，由於主教是禮儀聖事的主要施行人，因此，亦唯有主教才可以呈現出宗徒性了。

這種以主教作為宗徒性存在與否的判斷方式，就成為了梵二以前的主流思想。如果說有所改變的話，就是漸漸由主教擴展到神父身上，也就是視整個聖統制，作為是否具備宗徒性的看法。

不過，梵二以後，教會對於宗徒性的看法，不再局限於制度上。意思就是，不會純粹視聖統制等同於宗徒性，而是兼顧到宗徒性在縱向和橫向的幅度。

所謂縱向幅度，就是指整個教會由宗徒身上領受來的一切，而不是單純地以所繼承的職務來判斷。如前文所言，宗徒所以是宗徒，其中一個要點，就是他們領受有關基督的一切，親歷與耶穌一起的生活。至於教會，就是從宗徒身上領受了這一切，不過教會與宗徒的最大分別，在於教會並不是目擊者，而是「看不見而信」的一代。故此，教會的宗徒性，不在於實質上的繼承，而是在於我們是否領受宗徒由基督處領受的一切。這裡所指的一切，如果用簡單一點的字詞，就是啟示真理的全部，也就是教會所稱的「信仰寶庫」。



這個層面，其實就是由宗徒傳下來的意思，如《神學辭典》在解說「宗徒性」時，就指「教會由基督的宗徒所建立，從一開始便保存、發展也代表了他們所給予它的精神、教義和結構，這是教會宗徒性的最主要因素。宗徒們依靠耶穌的精神建立教會，他們讓基督的奧體得以出現在歷史的時刻中。」這裡所指的宗徒性，就是指教會整體所領受的。

不過，如果對宗徒性的解釋，籠統地停留在教會從宗徒「整體」所領受的層面，我們就不容易看到天主教作為所謂「真教會」的特質。因此，我們必須再細心分析，這個來自宗徒的，具體地包括了什麼。

聖公會的神學家麥奎利（John Macquarrie, 1919-2007）在解說教會的至公性與宗徒性的分別時說：「『大公性』（即至公性）表明教會實踐與教導的真實性，是靠著指出遍及世界的基督徒的一致性，而『使徒性』（即宗徒性）則涉及教會在時間中的延伸，涉及教會在各時代的連續性和一致性。雖然它確實必須以各種方式進行改變，但它還是可以宣稱自己是耶穌基督的教會，只要它至少在最低限度上保持與基督的連續性，先是通過基督的使徒（即宗徒）而後是通過他們的幾代繼承人。」（《基督教神學原理》，頁533）

這裡正好說明，同屬基督的真正教誨，是至公性的條件，但是這並不足以說明，這教會是由基督開始傳到今天的。如果我們說至公性是保持今天存在的教會所教導的一致性，那麼宗徒性就是保證了教會在不同時代的一致性。舉例來說，如果今天有幾個人，突然組織一個「教會」（這在基督教派常有發生的事情），如果他們確實地按照基督的教誨

來作為宣講信仰的中心，我們便不能否定他們分享了教會的至公性。但是，這樣的「教會」必然地沒有「宗徒性」，因為他們並不是基督事件在時間上的伸延，即這個「教會」並非直接來自基督、宗徒和他們的繼承人，因而沒法和基督事件這個歷史事實產生直接連繫。

也就是說，天主教如何可以告訴別人，今天由梵蒂岡教廷所帶領的教會，就是由伯多祿等十二人傳下來的教會，這才是宗徒性必須要包含的。這一點為天主教是相當重要的，因為這是教會的特徵中，天主教與基督教的重要分別。

為此，天主教同時強調「繼承宗徒」（apostolic succession）這個傳統，就是在職務上的宗徒傳承了。這個職務上的繼承，是保證了教會在不同時代，仍然是同一個教會，所以在《天主教教理》中有這樣的一段轉載自《教會》憲章第20節的話：「『正如由主單獨委託給宗徒之長伯多祿的職務，藉其繼位者的傳遞而繼續存在，同樣，管理教會的宗徒們職務，也藉主教聖秩不斷地持續下去』。所以教會訓示：『主教們因天主的制定，繼續宗徒們的職務，作教會的司牧：聽從他們的，就是聽從基督；拒絕他們的，就是拒絕基督及那派遣祂來的。』」（《天主教教理》862）

這個由教宗、主教和推而廣之的聖統制，就是以整體的方式，表達教會的宗徒性，也就是宗徒性的橫面幅度。雖然以職務作為宗徒性的表達，有其偏隘的地方，但是當我們能結合縱面的幅度來看，這個理解卻就變得圓滿了。首先我們必須承認，宗徒性是屬於整個教會的，並不是只屬於個別的人士，因為是整個教會領受了宗徒傳下來的一切。不過，

在這個傳承中，聖統的表達，卻是更具象徵性、代表性的。又或者說，從縱面的幅度所理解的宗徒性，側重於教會無形的一面，而橫面的幅度，也就是整個聖統制所代表的宗徒性，就能呈現整體教會有形、具體的一面。

如果再細分下去，由聖統制而來的宗徒性，又可以分為兩種不同的繼承。正如上面的那一段引文，就已經指出，其中一個是「單獨委託給宗徒之長伯多祿的職務」，是關乎伯多祿的繼承，這為天主教就有特別重要的意義，因為是以教宗作為這個職務的繼承人，同時，這也成為了天主教在宗徒性此一特徵上，與其他基督宗派交談的一大困難，因為就天主教而言，教宗作為伯多祿的繼承人這一個特點，是宗徒性的核心；為其他基督宗派來說，就沒有這個傳統，自然難以認同此一表達。再加上有從屬問題，令到在宗徒性這一點上，交談變得更為困難。

天主教在宗徒繼承上，除了以教宗作為伯多祿繼承人外，還有另一個繼承的傳統，就是整個宗徒團的繼承。正如我們在解說十二人時所言，這個傳統是由路加福音開始的，是指以十二人為一個象徵，代表了管理教會的團體。這個宗徒團的發展，為教會而言，就是後來的主教團，而到了今天，教會內的全體主教就等同於這個宗徒團體，同時就是宗徒性具體的呈現了。

由於天主教本身有宗徒之長的繼承，所以宗徒團體作為一個宗徒繼承，同時也會包括教宗在內，而教宗自然也是普世主教團的首領，正如伯多祿是十二人之首。

當然，宗徒性的縱面和橫面的幅度，一方面有其互補的作用，但是也有未能調和的問題在其中，但是就這個層次的學習而言，這裡不會處理當中更複雜的問題，要留待讀者再進一步學習時，才自行探究。不過，其中一些有關教宗職務的問題，我們會在下一個單元中，再作探討。

## 6. 結論

在過去四個單元中，我們看過教會的四個特徵。這四個特性，對於我們理解教會是什麼，有莫大的助益，同時，這四個特徵，是我們辨別教會的正統的重要條件，因此，我們在這個單元的結尾，有必要談談如何理解所謂特徵的問題。

從歷史發展的角度來看，教會由最初期的發展開始，異端已經浮現，如早期的唯識論，這書中提及的蒙丹派等，都是在極早期就出現的異端。面對這個情況，早在初期教父的著作中，已經開始有關於教會特徵的討論，原因在於教父希望透過這些特徵，讓人能辨別，什麼樣的教會，才是真正的正統教會。故此，在我們這四個單元的討論中，也有提及早期教父如何理解教會的特徵，如聖依納爵強調教會的共融性，認為教會應該在主教的權威及領導下，達致這個共融；雖然聖依納爵當時的說法，是有針對性的，但是也側面表達出教會的一個重要的特質。更加清楚明白的表達，就是我們今天所唸的信經了。從信經的內容，我們可以明白到，教會在很早的時期，也有意識地訂立這四個特徵，來表達正統教會的特質。

問題是，我們應該如何理解這四個特徵呢？為我們特別重要的是，作為教會的四大特徵，是否能完完全全在天主教內呈現出來呢？為其他基督宗派而言，她們是否擁有這四大特徵呢？特別是在今天的多元社會中，我們是否仍然採用非此即彼的方式，認為只有天主教才擁有這四大特徵，而其他宗派都是「異端」呢？為此，我們要仔細看一看，究竟今天的神學，如何理解四大特徵與天主教的關係，而在過去的神學反省中，我們至少可以看到三種對於四大特徵的理解。

(1) 視天主教本身確實地擁有這四大特徵。這個說法的意思是：正統教會擁有這四個特徵，而天主教是正統教會，所以就擁有這四個特徵。

在這樣的思路下，有關四大特徵的思考，就是在天主教內，找出合乎這些特徵的特質，這在過去四個單元中，我們都有提及的，例如在唯一性上，強調天主教的禮儀的統一，信理的一致，管理的劃一，與其他宗派有所不同；在至聖性上，強調教會的神聖性，例如聖人列品，又例如修會作為尋求成聖的努力等等；在至公性方面，則強調數量上的至公，信友的人數，或是傳教的領域等等；關於宗徒性，就強調教會是由宗徒傳下來的，有不少聖堂或教會的機構中，也會有一幅歷代教宗的圖像，背後的含意，就是指天主教是從宗徒傳下來了。

這種理解方式，最主要的問題有兩個：

a) 採用這個方式來理解教會的特徵，必然地把其他宗派排斥出去。因為這種理解四大特徵的方式，是把天主教

的特質和四大特徵連結起來，例如在唯一性上，這種理解方式，就是指只有全個教會都舉行同一的禮儀，才是唯一的教會。在這個解釋下，只要和天主教的禮儀不一致，自然就不屬於教會了，因此是排斥性的。

然而，我們知道，四大特徵並不是教會自己賦予自己的，而是由基督身上而來的。既然如此，四大特徵是一份由基督所賜予的恩寵，而在這種理解方式下，這份恩寵帶來的結果，是排斥其他的宗派，令他們變成沒有天主的恩寵，這種解讀方式，特別在今天多元社會中，並不適合。

b) 教會的四大特徵是來自基督的恩寵，而恩寵必然有其內涵，不會純粹是一種外在的、表面的東西。如果我們說唯一性就是禮儀上的一，我們必須問，這個唯一有什麼意思？為什麼必須要一致，這一致為福音帶來什麼意義？如果唯一的意思，就只是止於劃一，不容許任何其他的表達，這個唯一性變得沒有意義。如果是這樣的話，所謂特徵，就是一個虛空的特徵。

舉例來說，每一所學校也有自己的校訓，如果這一所學校的校訓是「知禮義」的話，這個校訓必然要有內涵和內容的，也就是要求學生能夠有仁義的內涵，有道德感，然後透過外在的行為，表達這種道德感。如果一所學校有這樣的校訓，但是老師從來都不作道德教育，只是規範學生，要做一些好的行為，那麼，就只是外表上達到這個校訓，而不是這所學校，真的能實踐這個校訓了。

同樣的道理，教會的四大特徵，不僅是外在的表達，也是教會的內在生命，應該是由於有其內涵，才從行動上具體地呈現出來。如果我們只從具體實際的層面，證明這四大特徵是屬於天主教的，就會令這些特徵變得空虛、沒有實質意義。

(2) 從歷史的角度來證明，四大特徵是屬於天主教。這種理解方法，在教會的日常生活上，最明顯是稱天主教為羅馬天主教（**Roman Catholic Church**），這裡強調羅馬這地點，就是要強調這教會的根源，源自羅馬。

所謂源自羅馬，是指今天的天主教，特別有關教會的組織結構以及職務系統，都可以上溯至新約時代，而教宗的職務，可以追溯至伯多祿身上。因為按照教會的傳統，宗徒之長是在羅馬殉道的，而他的聖髑仍然保存在聖伯多祿大殿之下。故此，根源在羅馬的天主教，可以藉此證明自己才是教會的正統，同時也證明了天主教的聖統制，是正統教會的一部分。既然教會的傳承，在歷史上是這樣一代傳一代的話，天主教作為正統教會的地位，就無可爭議，而四大特徵是屬於天主教的，也是無需爭論的事實。

這個理解方法的最大問題，是我們並沒有足夠的歷史證明，支持這個說法。要明白的是，初期教會是處於社會的邊緣，甚至受到壓迫，故此在歷史上並沒有地位，自然也不會有什麼正式的歷史紀錄。教會今天有關伯多祿與羅馬的關係，主要是來自教會的一些傳統說法，並沒有足夠的資料作根據。伯多祿什麼時候到達羅馬？什麼時候殉道？都是出於教會的口傳，並沒有足夠的歷史資料來證明。再者，有關伯

多祿在羅馬領導當地的教會，也沒有任何明確的資料支持，從當時的處境來看，羅馬的信仰團體，由伯多祿領導的可能性也很低，更遑論要證明是由伯多祿親手傳位給第二任羅馬主教了。

所以，如果我們想用歷史的角度來證明天主教的正統性，從而證明四大特徵都在天主教身上呈現，我們還需要大量有關的歷史考據，而從今天所有的資料來看，我們仍然未有足夠的說服力，證明這一切。

以上所提及的兩種理解方式，都是教會傳統所採用的方法，而為今天的社會來說，這兩種方法都沒有足夠的說服力。於是，我們不妨看看當代神學家，如何理解四大特徵在教會內的呈現。這種理解的方法，就是我們過去四個單元中所採用的進路。

這種理解方法，強調教會內在的張力，故此，我們首先仍然強調，在初期教會中，這四大特徵已經是教會之為教會的特質，但是在歷史的發展中，即使在新約時代，就已經有一種張力的存在。例如在唯一性上，教會固然有聖體聖事作為唯一性的呈現和表達，但是與此同時，教會又確實地分散在不同的地域，有不同的地方教會。這種一致與多元，就是張力所以存在的地方。一方面，每一個地方教會都有忠於傳承的意識，所以是唯一的；但是每一個地方教會，也有自己不得不面對的處境，而需要地方教會作出適應的做法。就是在這種張力下，教會要努力把四大特徵繼續保持下去。



天主教所以保有此四大特徵，即在於教會既確定自己擁有這四個特徵，但是在歷史的進程上，教會如何把四大特徵真真實實地實踐出來，卻仍然在旅途當中。教會正是在「已經但是未完成」的過程中，實踐四大特徵的真實涵義。

那麼，我們又如何看待其他教派呢？她們是否也同樣擁有四大特徵呢？在這一點上，如果我們接受教會之所以是教會，並不局限於教會的有形組織上，而是只要具備所有構成教會的元素，便可以稱為教會的話，那麼，即使是其他宗派，也是教會的一部分，同樣可以擁有四大特徵。而同樣地，她們在特徵的實踐上，仍然未達到圓滿的。

如果其他的基督教派同樣都是教會的一部分，不同宗派的交談本身，也是實踐四大特徵的重要行為，因為不謀求合一，無法呈現唯一性，也不可能達至至公性。所以，今天不同宗派間力求合一交談，並不單純是時代風尚的改變，而是大家對於教會本身有更深入理解所致。

當然，如果我們借用拉內神父的說法，在這個合一的過程中，天主教作為主導者，是有其理由的。拉內神父同意教會並不是僅指天主教，作為無形的教會，教會的層面要比天主教更為廣闊，但是在歷史中，我們無法否定的是，各個基督宗派也是由天主教分裂出去，包括了東正教和基督教的教派，她們的出現，本來就是由於與天主教不和甚至反對天主教而生的，所以就歷史而論，天主教確實是基督宗派中，最古老的一脈。在這個脈絡下，當我們討論合一時，以天主教作為中心，也是有一定的理據，而就四大特徵的討論時，我們在同意其他教會也有此四個特性的同時，也可以找到了天主教本身的定位，而不會輕易流於相對主義了。

## 7. 摘要

- (1) 宗徒一詞，在宗徒大事錄中有兩層含意，即指向耶穌揀選的十二人，以及由基督派遣的傳教士如保祿。因此，宗徒性是指能代表基督的人。
- (2) 「宗徒性」一詞不見於聖經，但初期教父已採用此詞，指向繼承宗徒的人；及至第三世紀，這繼承者指向神職人員。初期，主要指向隱修士，後來則指向傳教的牧者，即趨向今天的聖統制。同時，獨身也成為繼承者的條件。
- (3) 由中世紀至十九世紀，都是以聖統制來解釋「宗徒性」，但在梵二以後，教會採用縱向及橫向幅度來理解。所謂縱向幅度，指教會承繼宗徒身上領受來的一切，而不是單純地以職務來判斷。
- (4) 至於橫向幅度，就是指同一代的教會有一個共同的信仰核心，這就是聖統制。為此，天主教同時強調「繼承宗徒」這個傳統，就是在職務上的宗徒傳承。由此可見，雖然我們說以職務作為宗徒性的表達，有其偏隘的地方，但是當我們能結合縱面的幅度來看，這個理解卻就變得圓滿。
- (5) 最後我們討論四大特徵的理解問題，我們要從張力的角度，明白教會內已有此四種特性，同時又未圓滿，故此教會是在歷史裡邁向圓滿。同時，教會此一概念大於天主教，故此其他教派也可有此四個特徵，只是天主教能夠更完整地表達，所以在合一的討論裡，以天主教為主，也有其合理之處。

## 8. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁107-110。
2. 張春申，〈聖召的意義〉，《神學論集》51期（1982），頁71-81。
3. 麥奎利（John Macquarrie）著，何光滬譯，《基督教神學原理》。香港：漢語基督教文化研究所，1998，頁532-536。

## 單元七

### 教宗及主教團

#### 1. 緒言

如果說我們一直的討論，焦點主要都放在無形的教會上，那麼由這單元開始，我們探討的內容就會回到有形的教會上：教會的組織與結構。而所談及的課題，都是大家熟悉的制度與人物：教宗、主教、教區、堂區等等。因此，為讀者而言，這幾個單元的內容，感覺較熟悉。

教會有其有形及無形的部分，而教會的組織與結構，就是屬於教會的有形部分，也是一般人所接觸到有關天主教的部分。不過，由於都是一些有形可見的，難免令人從功能的角度來理解，例如堂區就是教友參與彌撒的地方；教宗就是所有教友的首領；他們卻未必能從教會學的角度來理解，

故此，在以下的四個單元中，我們要處理的，不僅是這些組織與結構的功能，也要明白當中的神學意義。

在以下的四個單元中，我們會由上而下地探討教會的組織結構。在這個單元中，我們首先要探討教宗在教會組織中的地位，以及他與主教團的關係；下一個單元，我們就探討主教與教區，以至堂區組織，在教會內的意義；至於單元九就主要探討大公會議在教會內的意義，而到了最後一個單元，我們可以看看平信徒在教會內的位置，也可以探討一下如何理解平信徒的職務。

這個編排方式，本身並沒有價值上的取向，只是方便讀者的學習，並不代表教宗是至高無上，而平信徒處於最底層的位置，因為我們相信，教會內的職務只是不同，卻沒有等級上的差異。

為了方便讀者的學習，我們也會嘗試把教會法典中有關不同職務的內容，也加入教材之內。雖然教會法律是傾向實務性，但是我們也可以透過這些法律，更清楚認識今天教會裡的不同職務，實際上是擔當什麼角色。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明教宗制度的歷史發展；
- 說明主教制度的歷史發展；

- 說明教宗與主教團的關係；
- 解釋什麼是不能錯的訓導權。

### 3. 導論

本單元要討論教宗職務的神學意義，但考慮到讀者未必對教宗此制度有足夠認識，我們會先介紹教宗與主教的職務沿革，並藉此說明教宗制度的合理性。在此基礎上，我們再討論教宗與主教團的關係。

無論是教宗本身的職務，還是教宗與主教團的組織問題，都與宗教交談有密切關係。特別在教宗的首席權及不能錯的訓導權上，是天主教與其他基督宗派分歧的一個重點，故此教友也有需要，好好認識這個制度的理據及意義，以便能夠與其他基督宗派，保持理性的對話。

### 4. 關於教宗職務的歷史回顧



思考：不少人到羅馬朝聖，都渴望見到教宗的一面，如果緣慳一面，便耿耿於懷。為什麼教宗這個人在天主教的信仰中，有這麼重要的意義？這是否符合信仰的標準？

要認識羅馬主教的首席權，也就是我們稱的教宗，首先應看看「教宗」（Pope）這個字的意思。這詞在希臘原文和拉丁原文有父親的意思，在早期教會並不是專指教宗的，也可以用以稱呼主教，在東方教會甚至用來稱呼神父。但自四世紀開始，這名稱也開始用於伯多祿的繼承人身上，至教

宗額我略七世時才規定，只有伯多祿的繼承人，才可以稱為「教宗」。

至於教宗的身分，根據天主教的理解，他是耶穌基督在世上的代表，同時也是宗徒之長伯多祿的繼承人，以上兩點是較神學性的，由此而衍生的身分，就包括是天主教的首領、羅馬主教、西方的宗主教、意大利的首席主教、意大利教省的總主教，以及梵蒂岡的最高元首。這些身分，就屬於教會有形組織的一部分，特別是梵蒂岡的最高元首此一職銜，嚴格來說，是與聖統制無關。因為梵蒂岡是一個國家，由天主教管治，教宗自然成為這個宗教國的元首，卻是一個與聖統制沒有直接關係的職位。

雖然教宗包括了這麼多層的意思，但是關鍵之處還是教宗是否基督在世上的代表，以及是否教會的領袖。關於這兩點，我們先不談神學上的討論，而先看看在歷史上，羅馬主教如何被視為伯多祿的繼承人，以及不同的地方教會，以及羅馬主教自己，如何看待這個身分。

在這裡，我們可以看看伯多祿作為宗徒之首的聖經基礎，相關的經文很多，而一般我們都以這段為最重要的：「耶穌回答他說：『約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是肉和血啟示了你，而是我在天之父。我再給你說：你是伯多祿（*Petros*），在這磐石（*petra*）上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她。我要將天國的鑰匙交給你；凡你在地上所束縛的，在天上也要被束縛；凡你在地上所釋放的，在天上也要被釋放。』」（瑪16:17-19）

在這裡，耶穌基督為西滿定名為「伯多祿」，意指「磐石」，就是以他為自己教會的基石，由此可見，以「伯多祿」為首的思想，在宗徒間已經是共識。除了這一段外，我們還也可以在福音裡看到，耶穌在重要的事上，總會帶同伯多祿，就是一個很好的旁證。此外，耶穌在最後晚餐時，特別為伯多祿祈禱，叫他即使三次不認耶穌，也不致喪失信德，可以回頭，並堅固其他的宗徒（路22:31-32）。最後，當耶穌復活後，他特別囑咐伯多祿餵養他的羊群（若21:15-17）。這些都足以說明伯多祿在十二宗徒中的特殊地位。

我們還可以在保祿書信裡，側面看到伯多祿在教會裡的首席地位，這包括保祿寫到目擊基督的顯現時，伯多祿是排在首位（參格前15:5）；保祿在皈依後首次上訪耶路撒冷，第一個見的宗徒也是伯多祿，當中暗示他是當地的領袖（參迦1:18）。更不用說在宗徒大事錄裡，前半部分的主角都是伯多祿，由此可見，伯多祿在宗徒中的特殊地位，而這地位，就成為羅馬主教作為教會首領的根源了。

教會相信伯多祿和保祿都是在羅馬殉道，原因是早期的不同文獻中，都有這樣的說法，這包括聖克萊孟（**St. Clement of Rome**，第一世紀）所寫的《致格林多人書》、安提約基雅的聖依納爵的《致羅馬人書》以及偽經《依撒意亞升天錄》。

由此可見，從歷史的角度來看，羅馬具有特殊意義，並且因此衍生出這地方主教的特殊身分。當然，我們不能因此就跳到教宗權威是合理這一判斷，但是十二宗徒之首的伯多祿在羅馬殉道此一歷史事件，對我們理解為何其他地方



教會，往後對羅馬教會都抱有特殊敬意的事實，有很大的幫助。

看過羅馬一地與伯多祿的關係後，我們進而可以看看，在初期教會中，地方教會對待羅馬主教的態度。在這一點上，我們不得不提聖克萊孟的《致格林多人書》，可以說是羅馬教會干預其他地方教會做法的最早紀錄，甚至有人認為，這就是第一封教宗通諭，因為我們今天多視聖克萊孟是羅馬主教，這就等同教宗。由於只有這書信留存，而我們無法知道有關的背景，因此我們並不了解，究竟是羅馬教會主動發出書信，還是由來自格林多教會的要求，促使羅馬教會的主教聖克萊孟這樣做呢？無論是前者還是後者，我們可以肯定的是，羅馬教會早在第一世紀，已經擁有相當特殊的地位，可干預其他地方教會的事務。在該書信的字裡行間，可以看到羅馬教會以至作為她的牧者和代表的主教，已意識到自己所擁有的權威和責任。

同樣地，上文提及安提約基雅的聖依納爵的《致羅馬人書》，同樣顯示出羅馬教會的特殊地位。當時，聖依納爵被押往羅馬受審，途中共寫了七封書信，給七個不同的地方教會，而當中寫給羅馬教會的書信，語氣充滿敬意，更稱羅馬教會為「愛德的首長」，而且在其他書信中，聖依納爵都給予當地教會一些忠告，唯獨給羅馬教會的，未有這種由上而下的姿態。

況且，大約是主後140年左右，在《何而馬牧者》（*The Shepherd of Hermas*）一書中，提及聖克萊孟受到委托，要照顧那些在海外的教會。這也許不是歷史資料，卻代表了第

二世紀教會的一些觀點，就是羅馬主教，有權力或責任照顧其他的地方教會。

綜合以上各項歷史資料，我們可以看到，羅馬教會在教會中的特殊地位，是無庸置疑的。

約180年，從聖依勒內的《反異端論》（*Against Heresies*），可以清楚看到伯多祿的繼位者有特殊地位的確認。他在該文中，因異端的問題，指出正統的信仰，應該建基於宗徒和確實繼承宗徒的傳統，而他認為，羅馬教會既然是由伯多祿和保祿所建立，具有特殊的地位，故此其他教會若能與羅馬教會共融，才代表了牠具備符合宗徒傳統的最確切的證據。他這樣說：「由於這（羅馬）教會莫大的卓越性，一切教會都要與她相符，因為在她內，各地的基督徒才能保存著宗徒的傳統。」（《反異端論》III.3:2）

以上談的都是初期教會的著作，側面地呈現出羅馬教會的獨特性，但是未有觸及羅馬主教本身。以下提出兩個事例，就可以看到，早在第二、三世紀，羅馬主教已經意識到自己是整個教會的最高權威了。

首先是在190年左右，教宗維克多一世（Victor I, 189-199）就復活節舉行日期，發出權威的命令，以平息教會內的紛爭。當時為復活慶節的日期，爭論不休，最後是由教宗一言而決的。由此可見，當時的羅馬主教已意識到自己是擁有權力決定教會整體的事務，並有權責協調不同地方教會的禮儀習俗，要求不同的地方教會遵守。

另外是羅馬主教聖斯德望與聖西彼廉因重洗問題的爭論，亦可看出羅馬主教的特殊權威，以及這個權威的發展過程。聖西彼廉在自己的著作中，支持羅馬主教獨一無二的權威性，只是在重洗一事上，他堅持自己的主張。我們可以把此事解讀為承認羅馬主教權威的過程中的一個階段，也就是說，當時的地方教會，已經原則地認同羅馬主教的權威，但是在實際的問題上，未必能夠完全跟從，但這無損羅馬主教的權威性。

有關早期羅馬主教的介紹至此告一段落，目的是讓讀者明白，今天我們談教宗的職務，並不是因著今天天主教的情況，而把基督的權力，強加在教宗身上，而是可以追溯到早期教會的發展，是從宗徒傳下來的傳統。

另外可以一談的，是誰人擔任教宗的問題。今天的教宗是由選舉而來，也有相當嚴謹的制度，但是在初期教會，「教宗」的概念仍在雛型，所以沒有特殊的教宗選舉方式。擔任羅馬主教一職的，就是伯多祿的繼承人。而羅馬主教與其他地區的主教一樣，是由羅馬教會的成員推舉而成，這推舉也沒有正式的程序，只是以群眾的反應來作決定，所以有一段時期，就是某些教會人士推舉出一位候選人，在群眾面前，得到歡呼的，就成為羅馬主教，也就是教宗了。

後來，教會發展愈發壯大，這方式既難以實行，也容易造成問題，甚至形成受信友愛戴的平信徒，也能成為教宗，所以在769年舉行的羅馬教省會議（**Roman Synod**）中，就頒令只有羅馬教區的神職，才可被選為羅馬主教（也就是教宗）的做法。可是，中世紀時代的政教合一，令國家

的君主及權貴，不時也左右教宗的選舉，引致教宗的選舉制度，一直也難以確定下來，直到十一世紀，才出現決定性的轉變。教宗尼古拉二世（Nicholas II）在1059年訂定由樞機選舉的方式。最初，這些樞機負責推舉一位候選人，再由神職及群眾以歡呼作確認，但是發展下去，由神職及群眾認可的規定也刪除，變成由樞機會議選舉出來的，就直接成為教宗。這套選舉教宗的制度，在往後的幾百年裡，雖然衍生出不少的問題及細節上的變化，但是仍然沿用到今天。

在這裡，又不得不簡單說明，什麼是樞機。按原來的意思，樞機是指由教宗指派，協助教宗處理事務的工作人員。由於教宗要管理整個普世教會，工作繁多是可以想像的，這些工作都需要其他人分擔，這些工作的主事人，教宗就會賦予樞機的名銜，以顯示他們是代教宗行事。今天，在梵蒂岡教廷工作的各部分主事人，都是樞機，正是符合這意思。

但是，樞機的另一個重要責任，就是以樞機團的形式，選出教宗。由此可以想到，具有選舉教宗的身分，是一種榮譽，因此教宗賦予非在教廷工作的人士樞機銜，往往代表一種榮譽，同時也代表獲此銜者，得以選舉教宗。

解說過樞機的意思後，我們回到教宗的選舉制度。以樞機團選舉教宗，有兩個問題出現：樞機人數和選舉時間。如果人數太少，選舉變成小圈子的決定，不能完全顯出聖神的帶領，這在中世紀就有此問題，結果幾百年間，教宗此一職務成為幾個大家族的專職。後來，樞機的數目增多了，但是又有太多人選舉，不容易達到共識。

由十一世紀開始，選舉教宗的會議採用秘密閉門的形式進行，目的是為免會議受到外來干擾，以致虛耗時日，也就是要求樞機團在隔絕外來干擾的情況下，選出教宗，而且規定在若干日數後，如果仍未能選出教宗，就會減少提供的食物，以確保會議的效率。這方法自然不為樞機們所歡迎，後來就被廢除，結果會議又變得非常漫長。

今天的教宗選舉，是在教宗出缺後，由樞機在閉門會議中選出，採取的是秘密投票的方式。而歷來不少的教宗，都曾修訂具體的做法，最近的一次，是要求獲得三分二票的，才可以成為教宗。

以上的解說，希望讓讀者對教宗的由來，有更清晰的認識，而無可否認的是，由四世紀開始，教會成為國家組織的一部分，令教宗的職務與世俗的權位有密不可分的糾纏，這樣的情況，一方面是由於人的軟弱，另一方面也是教會本身，對於教宗職務的理解，未達到圓滿的地步，而受到當時的社會文化影響，往往把教會視為地上王國的一員，或是世界帝國的頂端，於是教宗就成為地上眾王之王。這情況維持到十九世紀末，當意大利軍隊攻入羅馬城，教宗退入梵蒂岡時，從此政教才徹底分家，由於梵蒂岡只是一個幅員非常細少的地方，教宗實質上已不再是地上的國君。然而，失去了地上的權勢，反而可以回復教宗原來伯多祿繼承人的身分，單純地以廣傳福音和拓展天國為目標。

## 5. 關於主教職務的歷史回顧



思考：在你心目中，主教的地位是否低於教宗？二者是否從屬的關係？你能夠理解，其實教宗也是其中一位主教嗎？

回顧教宗職務的形成及實行後，我們可以先看看主教職務的形成，由此來審視今日主教團的職務，相信會為讀者帶來一個較清晰的畫面。

主教英文為 *bishop*，源自希臘文 *episcopos*，這個希臘文從字源來看包括兩個部分，*epi* 的意思是友善；*scopos* 的意思是觀察者，一般是指監護人或監督，在新約聖經中主要譯作監督。（參宗20:28，斐1:1，弟前3:2等）因此今日的主教，可以說是源自新約教會的監督。

單純就字義來說，監督（主教）在最初的時候，未必是一個地區的首要管理者。如果細看新約聖經，我們並不容易找到監督一職的具體工作是什麼，因為這個詞雖然在新約中不時出現，卻經常與長老（*presbyter*）一詞混合使用，而有學者推斷，當時主教的工作，主要是作為宗徒在地方教會的代理人，遵照宗徒的指示，管理教會。

在宗徒大事錄筆下的宗徒，主要的職務是擔當教會的核心，而保祿書信中所提及的宗徒職務，主要在於傳播福音，而不是管理教會。然而，當地方教會面對重要的難題時，便自然向宗徒們求教，宗徒便會提供指引或援助。我們從保祿的書信中，特別是在格林多前書中，保祿回答格林多

教會的各種問題，就可以看到，宗徒由於擁有宗徒權威的緣故，主要的工作，是解答疑難，為地方教會的重要問題，提出相關的原則和指引。

不過，當宗徒一一去世後，這種職務，也就逐漸消失了。首先，宗徒的權威是極其特殊的，他們與基督一同生活過。當宗徒一一去世，這種特殊的權威性不再存在，而留下的，就是作為宗徒的代理人——監督了。就地方教會而言，他們各自有自己的監督，而且事務都屬於自己內部的問題，往往都有地區性的局限，加上宗徒已一一去世了，所以監督一職，就自然演變成為地區的首要管理人，治理地區教會的工作。

管理地區教會的職務直接歸於主教名下，最早見於安提約基雅的聖依納爵，他本身也是當時的主教。在他寫給七個教會的書信中，聖依納爵指出主教是一個地方教會之長，他一方面認為主教是基督的代表，而另一方面又提到，主教是天父的肖像。這裡想表達的，是指主教在禮儀中的身分，就是基督的代表，而指主教是天父的肖像，就是指主教的權威性，與主教的管治權有關。他認為主教應該有以下的責任：能夠把宗徒的訓誨保持在地方團體當中；能實踐地方團體的信仰生活與使命的共融；能夠為地方團體的公益盡力。從這三點看來，早在第二世紀的時候，主教在教區的工作，與今天的主教分別已經不大。當然，在那個時候，教區這個概念仍然很含糊，我們留待下一節再說明。

及至第二世紀，聖依勒內於異端的威脅下，談到主教的職務，強調主教是宗徒的繼承人，而且，由聖依勒內開

始，主教職務已經與聖秩聖事連繫起來，即一個主教的合法性，有賴於是否經過正統的聖秩聖事來按立。

不過，當教會進一步發展，並且與帝國有更密切的關係後，主教的「授職」，就成為教會與政權之間角力之處。到了921年，教宗若望十世正式承認，君主可以委任主教，這對教會的組織產生相當不良的影響，因為主教就成為政權的一分子，擔任主教者，往往並不是由於信德高深，而是與政權親近。

在這種情況下，教會意識到這種做法的不恰當，因此也力圖改革，如在十一世紀時，額我略七世就奪回了授主教職的權力。不過當時所以能夠從政權手上取回主教的授職權，原因是教宗在世俗上的權力大大增強，促使教宗能與其他國家的君主對抗，才能成功奪回主教的委任權。

總結而言，雖然主教的委任和授權在歷史發展中出現過不少變革，但是他在地方教會的主要職務，可以說是歷久常新的，就是訓導、聖化和治理，一如教會法典所說：「（主教）是由天主制定繼承宗徒位者，藉賜於他們的聖神被立為教會中的牧人，並使之成為教義的導師、神聖敬禮的司祭和治理的聖職人。」（《天主教法典》375條1項）

那麼，主教是如何選出來呢？初期教會時，主教的選舉與羅馬主教的方式，並無分別，就是當地人的推舉，這從聖安博的生平就可以知道，當時他本來是到場調停選主教的紛爭，結果到場後，群眾拍掌歡呼，他就由慕道者變成主教了。所以，早期並沒有什麼特別的選舉方法。



及至教會不斷拓展，教宗在教會內的權威性漸次明確後，主教往往就由教宗任命，而教會的版圖日益廣闊，這種任命就產生不同的變化，在此無法一一說明。簡單來說，就是當地的教會就合意的主教人選，向教宗表達，而最後由教宗確認。這一做法的原則，一直延續下來。

但是，在中世紀時，主教在教區內的權力極大，因此引致世俗權力的覬覦，在整個中世紀的發展中，主教的任命權，在王權與神權的爭奪中，發生很多不同的做法。甚至有些時期，是由國王授權誰人做主教。這做法完全違反主教在教會內的意義，自然為教會所反對。我們只能說，在這時期，為保護教宗選立主教的權力，產生不同的選舉方法。

到了今天，按照教律所言，今天的主教是由教宗任命，教宗有權任命自己屬意的人擔任教區的主教。不過，選擇的名單，就有不同的途徑獲得，這包括：

（1）每個教省，至少每隔三年，向教宗提供自己省內合適當主教的名單；

（2）當地主教個人的推薦；

（3）在有需要任命時，教宗使節向教宗推薦三人，而這三個推薦人選，應該是教宗使節本人、教省總主教及同一教省主教們的選擇。（參《天主教法典》377條2-3項）

簡單來說，主教是由教宗任命，但是教宗得以選擇的人選，一般而言，都是由該區的人士選擇出來，認為適合該區的需要。另外，以上所言的主教選舉，只是法律上的規

定，而在實踐上，不同地區各有不同，教宗也會按實際情況，有所調節。

## 6. 普世主教與教宗的權力問題



思考：是否聽過「主教團」這個組織？你所屬教區的主教，屬於哪一個主教團？

在討論過教宗及主教職務，以及推舉他們的制度後，就看看今天應當如何理解二者職務上的關係和張力，特別是從結構的角度來看，其核心問題，就是如何理解教宗在普世主教之中的位置。這問題在《教會學（一）》的導言部分，已稍有提及，讀者也可參考。

這裡也簡單地再談談主教的集體性，也就是宗徒團體的「共治」（collegiality）問題。耶穌在召叫十二宗徒時，已定下了宗徒成為一個團體的準則，這也是教會「唯一」性的具體呈現。因此，宗徒團體彼此之間，以至他們的繼承人彼此之間，必須時常團結一起，在合一、愛德及和平的聯繫之下，息息相通。為了在共融團結之下處理教會的事務，從初期教會開始，主教之間不時召集會議，商討教會內共同的議題，並作出決定。在今天，宗徒的集體性以世界主教團的形式表現出來。主教團在與其首席——教宗——的共融下，共同成為教會最高的權力組織。（參閱《教會》憲章22-23）

主教團如何達至共識和決定，主要是倚賴會議。在這些會議之中，有最大型的，由教宗召開，全體主教也參與的大公會。在大公會中的決議，為整個天主教來說，都具

有約束力。這在下一單元會有詳盡的討論。除大公會議外，教宗也在有需要時，召集全體主教舉行會議，也就是世界主教會議，但是這會議的本質，是為教宗提供意見，可以說這是教宗所管理的一個會議，又或說這是教會轄下的一個組織。故此，世界主教會議完成後的決議，僅供教宗參考，結果如何，教宗可以自行決定，不一定要按會議的決議而行的，正如《天主教法典》明言：「世界主教會議，是為辯論應探討的問題並表達意願，並非解決問題，或對之制定法令；除非在某些事件上，教宗授與表決權，當此情形，則須教宗批准會議的決定。」（343）

此外，在地區的層面，同一國家或地區的主教，也會聚集一起，組成地區的主教團，如亞洲主教團協會（**Federal Asian Bishops Conference**，簡稱**FABC**），並在有需要時，得教宗批准後，召開地區主教會議，一同決定和執行治理該國家或地區教會的職務。

由此可見，在地區層面，治理教會的權力主要落在主教，以及同一國家或地區的主教團身上。然而，在普世教會的層面，卻出現兩個權力：普世主教所組成的世界主教團，以及作為這個團體首領的教宗。兩者既緊密相連，也互相牽制，因而產生不少張力。

在過去，這個問題是：教宗職務的權力，是否完全凌駕於眾主教之上呢？如果從較古老的大公會議的說法，教宗的首席權，就是整個教會的權力，教宗固然可以定斷信仰與倫理的問題，而在紀律與管理上，教宗也有絕對的權力。正是過去如此理解教宗的首席權，故此有人稱教宗制度是一個

君主專制式的教宗制，因為教宗個人確實擁有教會最高及不受限制的權力，與一般君主專制的國家無疑。當然，在發展的過程中，有關教宗的選舉制度逐漸形成，就顯出教宗的首席權雖然近似於君主專制，但是其權力的來源，並不相同，因為君主有絕對權力決定其繼任人，而教宗在這樣的推舉制度下，現任教宗實在難以操控推舉的結果，所以不時也會出現一些出人意表的人選，如召開梵二的聖若望廿三世，就是一個好例子。

如果單單按照教會法律，不難發現，教宗首席權的具體權力是全面而超越主教的。教宗的首席權，基本上就是在天主教內的絕對權力，因為教宗的首席權是全面的，即整個教會每一部分都屬於教宗的管轄，同時每一個教友，都在教宗的管理之下，並且這權力是無限制的，任何時候都可以直接行使。這可從《天主教法典》找到根據：「羅馬教會主教享有主單獨賜給宗徒之長伯鐸的職位，此職位亦應傳遞於其繼承人，因此教宗為世界主教團的首領、基督的代表、普世教會在現世的牧人；因此由於此職務，他在普世教會內享有最高的、完全的、直接的職權，且得經常自由行使之。」（《天主教法典》331）

當然，這是從法律角度的表達，故此較具體和絕對，而且在這樣的理解下，似乎主教或主教團在教會的結構上，會變得可有可無，所以這種理解，並不符合我們一貫對新約中初期教會的印象。因為在初期教會中，伯多祿宗徒之長的身分，是與整個宗徒團體有極其密切的關係。所以在《教會》憲章中有關教宗與主教團的關係，就明確指出，教宗與

主教應該「彼此也聯結在一起」，並且「對重要的問題作共同的決定」（22）。

按照《教會》憲章22節的內容，我們可以看到，其中特別重視的是教宗作為主教團的首領這個身分。文件一方面指出，主教團必須在教宗的帶領下，如果不是，「則主教團便毫無權力」，但是另一方面又指，「賜給伯多祿的束縛與釋放的職務，毫無疑問地，也賜給了與其首領相聯結的宗徒團」。故此，我們不能把教宗職務，抽離主教團來看，而是要從主教團的領袖這個角度來理解。

按此思路，即使我們肯定教宗的首席權，也不得不再問下去：教會的首席權，與主教團之間，是一個怎樣的關係，才最切合教會的組織與結構，以便能更有效地履行教會的使命呢？

這是個相當複雜與敏感的課題，為今天教會來說，都是需要正視的問題，而我們在下文中，引述兩位天主教神學家拉內及拉辛格（即教宗本篤十六世）的觀點，看看他們如何理解二者的關係。

## 6.1 拉內的意見

拉內以「共融」的角度來理解教宗與主教團的關係，這種看法，和梵二大公會議的看法一脈相承。教會共融的最重要標記在於聖體聖事，因為在這件禮儀聖事中，基督的救恩得以實現，天人之間得以進入共融合一的境界。然而聖體聖事只是一件事件，意思是，聖體聖事是在特定的時間、特

定的空間所發生的，目的是透過這件聖事帶來基督的救恩。這正正顯示了，天主的救恩，必須要在特定的時空，就是在感恩聖祭中，在團體的慶祝之中，才可以達致。同樣地，我們也可以從這個角度來理解教會本身，因為一如我們在教會的模式（一）中所解說，教會本身也是一件聖事。

正如天主的救恩必須在特定時空舉行的感恩祭之中實現，同樣理由，整個基督的教會也具體地出現於地方教會中。拉內以聖體聖事作出發點，去解說普世教會與地方教會的關係，並以此來解釋教宗首席權與主教制度的問題。不過，要留意的是，拉內亦指出，有關二者的關係究竟如何，到今天仍然沒有明確的結論，不同的神學家都有探討，卻沒有一致的意見，所以我們在這個單元中，引用其中兩位重量級的神學家的思想，供讀者參考，卻並非教會訓導或神學家的共識，這一點讀者必須注意的。

拉內指出，教宗的首席權不同於一般的君主政體。因為一般的君主專制，君主的繼承權操控在君主手上，而君主的權力也同時是全面的。相比之下，教宗的繼承權是由選舉產生，這一點已經與君主制有很大的差異。因為，君主專制的絕對權力，最能夠體現的地方，正正在於他本身對其繼任人的操控權，這就成為一個君主專制的國家的核心，因為這制度使君主本人及他所指定的繼任人，組成為一個皇朝，世世代代地成為全體國民的效忠對象。但是為教宗的首席權來說，其效忠對象並不是教宗本人，而是他所代表的天主，故此教宗本身沒有權力操控誰來作其繼任人。

再者，一般的君主專制，君主的權力是無約制的，因為權力只為君主個人所擁有；但是教宗身為教會的至高領導的同時，他的意願亦受到普世主教團的約制。我們要留意的是，這裡所指的約制，並沒有在教會法內明確地說明，因此，約制的方式和內容，都是歷來爭論不休的地方。正如我們所引用的教會法律條文，對於教宗的絕對權力，有明確的解說，但是對於主教團對教宗首席權的約制，並沒有任何條文說明。因此，我們應當如此理解：主教團對教宗首席權的約制，並不是法律性或是行政性的，而是以共融這個幅度來理解。也就是說，在教會法上，教宗即使具有教會至高的權力，但是他運用這個權力時，必然地與共融的幅度相結合，也就在這一點上，顯出主教團對他的約制。

舉例來說，從法律和行政上看，教宗可以作出一個全體主教都反對的措施；不過，由於教宗的首席權是在與全體主教共融的前提下顯示出來的，他當然不會作出這樣的行動。

在這種張力裡，教宗與主教團的共融是關鍵。從新約中所看到的初期教會，伯多祿的權威，都是與十二人密不可分的。而且，主教制度並不是來自教宗，因為是耶穌基督親自揀選了十二人，成為他的宗徒，組成了宗徒團體，派遣他們傳揚福音。因此，宗徒和主教的制度，是來自天主的，教宗亦不可以把這個制度廢除或改變。主教並不是教宗的附庸，就是建基於這個道理。

主教作為十二人的繼承人這觀點，為今天不同的基督宗派來說，都被普遍接受。彼此在教會制度上的爭論，只是

教宗是否僅僅是主教制度的一部分，還是教宗職務是附加在  
主教制度之上。為天主教而言，我們堅持教宗職務是與主教  
團密不可分的。

雖然今天我們所理解的教宗與主教團的關係，是承接  
初期教會時，伯多祿與宗徒團體的關係，但是拉內認為，我  
們理解今天二者的關係時，不能簡單直接套用這關係，也應  
該從普世教會與地方教會的關係上，來理解教宗與主教的關  
係。

由於每一個地方教會都是一個真正完整的教會，因此  
每一個主教的權力，其實都是完整的，而且是來自基督的，  
並非由教宗分授的。不過，教會還有普世幅度，普世教會之  
為普世教會，即在於她是所有地方教會的共融合一。拉內的  
說法，與我們在上幾個單元中，談到教會的唯一性及至公  
性，是一脈相承的。教會所以是唯一和至公的，不是由於這  
些多元的地方教會全都在教宗的直接治理，而是在於每一位  
地方主教都與教宗保持這份共融的關係。

從這個角度來說，教宗的首席權，為教會的結構而  
言，更能突顯的是他作為普世教會代表和象徵。所以主教都  
以教宗為首領，並不是在權力上的上下關係，而是說明了大  
家都屬同一個教會，由基督建立的、唯一、至聖、至公、從  
宗徒傳下來的教會。在具體、實在的狀況下，即使每一個  
地方教會也有其獨特的地方，但是由於主教與教宗的共融聯  
繫，令不同的地方教會，同時也是普世教會的一分子，都能  
使基督的教會完整地出現於每一個地方教會之中。



然而，在實際的運作上，教宗有權選任地方的主教，那麼，是否代表教宗有可能令教會走向中央集權制呢？拉內認為，我們無法從制度上或法律上，否定這可能性，因為要以一個人作為整個教會的代表和象徵時，必然會面對這樣的難題，這正如沒有採用此制度的其他教會，必然地面對教會分裂的傾向一樣。然而，從天主教的觀點來看，教宗和主教的職務，都是由天主所賦予的，當中有天主的旨意和計劃，故此在教會的發展過程中，聖神必然會眷顧到這個制度，不會讓教會因此制度而走向歧途，反而會走向更多元的方向。如果我們細看教會二千年來的歷史，便會對耶穌所設立的宗徒團體與伯多祿首度權的運作機制，有更堅定的信心。

## 6.2 拉辛格的看法

拉內神父所代表的是一種意見，而拉辛格（Joseph Ratzinger, 1927-，即教宗本篤十六世）的神學解說，就是另一種意見了。

拉辛格認為在教會信理上有關教宗職務，有以下的肯定：

- (1) 教宗擁有真正的管轄權；
- (2) 教宗的首席權有宗徒首席的意思，這顯示了教宗與宗徒一份密不可分的關係；
- (3) 主教制度源自天主，故此主教並非教宗的附庸，教宗也不能隨意把這制度廢除或取消。

雖然拉辛格完全認同教宗的權威，但是他同時亦認同主教制度。他肯定主教制度是源自天主，主教制度並不是附屬於教宗的，因為主教制度也是教會組織結構的其中一部分。

故此，拉辛格要處理的問題，與拉內也是相同，就是如何調和教宗與主教團之間的張力呢？一個教會，是否可以有兩個掌控權力的系統呢？二者應該是怎樣的關係呢？

拉辛格所採用的方法，是追溯到初期教會的時代，讓我們先看看「繼承」一詞的原始含意，從而更清楚教宗與主教的繼承，究竟是一回怎樣的事情。

拉辛格引用德國基督教學者（Hans von Campenhausen, 1903-1989）的意見，指出宗徒的繼承，是源自第二世紀諾斯底主義異端的影響，而漸次形成的。由於諾斯底派本身強調個人的知識，因此他們認為，人能否獲得啟示，與個人的智慧有很大的關係，故此他們就有了屬於自己的所謂「繼承」的傳統，但是這種想法與教會的傳統是相反的，也不符合信仰的意義。因此，初期教會的教父強調教會的繼承，以抗衡諾斯底派的異端說法，與此同時，繼承與「宗徒性」相連，意思是繼承必然與正統連結起來，繼承的不僅是某個宗徒身分的傳遞，當中還包含教會的正統性在內。因為，宗徒的繼承，同時也是教會聖統的傳承。如果讀者仍然記得《神學導論》和《基本神學（一）》中有關聖傳的內容，就不難明白這一點。教會聖傳的起點，與人本身密不可分，因為宗徒的關鍵性，即在於他們既與耶穌基督一同生活過，也目睹基督事件的一切。所以，他們一方面是把有關的教理傳授到下一代手上，但同時他們本身也是這些真理的見證人。

所以，宗徒的繼承，包括兩方面，一方面是繼承宗徒從基督所領受的真理，就是那些由耶穌基督傳給宗徒，再由宗徒身體力行，再傳給他們的繼承人的真理；另一方面，就是他們對聖言的全心投入，並以此作為整個生活的核心。宗徒的繼承包括了以上兩層的意思，即在知識上的傳遞與生活上的實踐，故此，宗徒的繼承與教會傳統的傳遞，是同一件事情的兩面而已。換句話說，這種繼承不可能純粹是知識性的繼承，也必然地需要一種生活的見證。拉辛格從繼承這個詞的定義，重新說明了，為什麼不同的宗徒的傳統，為教會來說是這麼重要。因為，不同的宗徒傳統，正正是不同的生活的傳承，而這種活生生、生活上的聖言的繼承，才是真實的繼承。

在這樣的理解下，拉辛格進一步發揮當中的深意。他指出，不同的教父都表示，羅馬有其特殊的意義，因為羅馬與三位宗徒有很密切的關係，這三位就是保祿、伯多祿和若望，因為按照教會的傳統，三位宗徒都在羅馬生活過，而保祿和伯多祿均在羅馬殉道。這一點的重要性，在於我們上文所言，就是宗徒的繼承，必須包括言與行。故此，如果這幾位宗徒曾經在羅馬為信仰作證，那麼，與他們一同生活，經驗過他們所經驗的人，也就是和他們有直接關係的人，才有資格談到宗徒的繼承。正由於這樣理解繼承的意思，所以早期教會談到繼承和「宗徒性」的人物時，是專指與宗徒有特殊關係的人，而且這份關係可從歷史中追溯和求證的。也就是說，一個宗徒的繼承，在初期教會的時代，並不是抽象的概念，反而是真實的、歷史性的繼承。

但是，隨著教會的擴展和時間的流逝，很自然地，並不是所有地方教會的主教，都曾與宗徒一同生活，並且直接由宗徒手中，繼承主教的職務。拉辛格認為，即使一些主教與宗徒沒有直接關係，他們主教的身分仍然有效，在於他們能與其他直接繼承自宗徒的主教有一份共融互通的關係，而教宗就是這些明確而直接與宗徒有關聯的主教中一位，更是全體主教的代表，因此與教宗共融，就是與宗徒有聯繫，也就是「宗徒性」的保證。

由此不難明白，在拉辛格的神學中，羅馬主教在整個繼承上的重要性。因為羅馬主教與宗徒的關係是最明確又最密切的，故此羅馬主教在整個繼承中，佔據了樞紐的位置。按照這樣的理解，教宗所以為整個主教團之首，最重要是由於他作為繼承的歷史性位置。

正因為拉辛格如此理解教宗的身分，所以他並不認同宗主教的制度。所謂「宗主教」，是指五個重要的城市：羅馬、君士坦丁堡、耶路撒冷、亞歷山大及安提約基的主教，被尊稱為宗主教。有人認為，教會在最初時期，實質上有不同的權力中心，而羅馬只是其中一個。後來在經過發展後，羅馬主教成為「榮譽的首席地位」，就是指羅馬主教的首席權，僅僅是禮儀性的，而不是實質性的，也沒有任何神學的意義。

為拉辛格而言，羅馬主教作為整個教會的首席，是一開始就如此的，是由歷史所決定的，所以他對於宗主教的平等說法，完全不認同，我們從拉辛格成為教宗本篤十六世

後，很快就把羅馬主教的「西方宗主教」的名稱，加以廢除，也可以明白到他對於自己神學理念的貫徹了。

## 7. 教宗的首席權與不能錯的訓導權

最後，我們為讀者簡介教宗的兩個特權，首先是首席權。這可由《教會》憲章第23節的一句話談起：「羅馬教宗繼承伯多祿，對主教們和信友群眾，是一個永久性的，可見的統一中心和基礎。」

我們弄清楚這段話裡的幾個詞語，就能明白教宗的首席權的意義。

(1) 「統一中心和基礎」：首席權是耶穌基督在建立教會時，賜給教會的恩典，目的是為了「主教們和信友群眾」的共融合一。教宗因而成為整個教會的中心，和團結共融的基礎，在教會內有首席的地位。為教宗來說，這是一份特恩，但同時也是一份使命，令眾人在教會內能合而為一。

(2) 「永久性」：這是很關鍵的一點，因為教宗的首席權，並不會因時代的變遷而有所改變，為天主教而言，教宗的首席權不會因著教宗個人的逝世而消失，因為，這是天主賜給教會的恩典，誰人成為羅馬主教，就享有運用此權力的特恩。如果我們換過另一個角度來說，「永久性」也是「從宗徒傳下來」的含意，因為教宗首席權的永久性，即在於它是來自宗徒的特殊歷史性所造成的，故此首席權與宗徒性是連結的，而我們更需要珍惜教宗的首席權，因為它是從宗徒傳下來的珍貴禮物。

(3) 「可見的」：當我們談到教宗的首席權，尤其受到中古時期法律主義的影響，往往即時都把這個首席權的意義，歸入行政與法律上的權力，卻忘記了教宗的首席權，固然是有行政及法律上莫大的權力，也是要突出教宗作為教會首牧的可見性。教會所以要有一個代表普世教會和所有地方教會的教宗，不是建基於我們傾向集權制度，而是這一個人，正正可以代表整個教會的合一，使普世教會成為世上可見的標記。而且這個代表教會合一的人，也就是教宗，是由基督建立教會時開始，就一直繼承下來的。

總結教宗首席權的意義，可以引用張春申神父的說話：「首牧職務的管理權...不是一種絕對無限的權力。首先，它不能廢除主教制度，也不能因實施首牧權力，而使主教職務失掉功能。其次，實施首牧職務時必須按照良心，甚至要有基督的愛（若21:15-17），不可隨意行事。首牧職務是教會職務，該在基督所啟示的教會而非屬世領域中實施。這樣，才會使基督的教會，不但在共融上，也在同一信仰上，和羅馬教宗保持合一，成為至高牧人下的羊群。」（《基督的教會》，頁196）

如果能從教會的角度、神學的角度理解教宗的首席權，也許對於整個教會的合一發展，會有更多啟發和幫助。

至於教宗的訓導權和其不能錯的特恩，我們首先不應把訓導權和上文所言的首席權，截然分開，這種理解本身就欠完整。訓導權本來就是在首牧的管理權中，正如父母教育子女，不可能只照顧他們的起居飲食，保障他們能入學讀書，卻不教導子女人生的大道理。同樣地，既然教會保存了

來自基督的「信仰寶庫」，那麼教會自然具有權威性，可以就天主啟示的真理，作出教導，這也就是我們所理解到的訓導權。故此，訓導權是教宗必然地擁有的一種權力，是在首席權中的其中一部分，而不是截然分開的。

那麼，為什麼訓導權成為一個特別受到注目的課題呢？這是由於其中「不能錯」的特質。關於這個問題，讀者在《神學導論》、《基本神學（一）》以及《基本倫理神學（一）》中都已探討過，我們在這裡的說法，與三者一脈相承，只是較側重從教會學的角度來說明而已。

正如我們談到教會是至聖的特質時一樣，我們首先要明白，教會是真理性的團體，因為建立教會的耶穌基督本身就是真理（若14:6）。然而，這並不是指教會每一部分、每一個人、每一個行動，都等同於真理，但是教會既然是由基督而來，則教會自身必然是蘊含了基督所賦予的真理性。這就正如一個人同時兼具很多種不同的身分，但是不可能每一個時刻，都圓滿地呈現自己的全部身分。同樣地，教會身為真理性的團體這個特質，也不是每一個時刻都可以呈現出來，卻會在某些時刻，完整無誤地呈現出來。而按照梵一及梵二大公會議的表達，就是：「幾時主教團的首領，羅馬教宗，以全體基督信徒的最高牧人與導師的身份，在信仰上堅定其弟兄們，以決斷的行動，宣佈有關信仰與道德的教理，他便以自己職位的名義，享有這種不能錯誤的特恩。」（《教會》憲章25）而在這個時刻，教會就是把自己作為真理性團體的身分，完全地呈現了。

故此，我們不要誤會「不能錯的訓導」是指教宗的任何訓導。不能錯的特恩，是一項使命，它最重要的作用不在於限制別人，而是把天主的啟示真理，更圓滿地表達。

對於教會這個不能錯的特恩，梵二有進一步的補充，來說明它的基礎：「信友的全體由聖神領受了傅油，在信仰上不能錯誤；幾時『從主教們直到最後一位信友』，對信仰及道德問題，表示其普遍的同意，就等於靠著全體教民的信德的超性意識，而流露這『不能錯誤的』特質。」（《教會》憲章12）因此，這個特恩是基督賜予整個教會的，而教宗作為整個教會的代表，當他以「全體基督信徒的最高牧人與導師的身份」宣布某端教理時，也就是當他作為普世教會的代表時，才享有這份特恩。

再者，主教團也整體地分享這份不能錯的特恩，一如梵二所說明的：「固然，每位主教並不單獨地享有不能錯的特恩，不過，他們雖然散居在全球不同的地方，如果他們彼此之間與伯多祿的繼承人保持著共融的聯繫，正式地教導信仰及道德的問題，而共同認定某一項論斷為絕對應持之道理，便是不能錯誤地宣告基督的道理，這在大公會議中更顯得明白...。」（《教會》憲章25）

由此可見，這份不能錯的訓導權特恩，是天主賜予整個教會的，目的是要讓教會能夠宣講和活出真理，使基督就是道路、真理、生命的事實活現於人間。而在具體實行上，這份特恩便落在宗徒團體的繼承人——主教團，以及享有宗徒首席權的教宗身上。



總結而言，我們從首席權和不能錯的訓導權中，可以看到，這並不是教宗個人的權力，而是整個教會作為信仰奧蹟所擁有的特質。所以在教宗身上呈現出首席權，是為了彰顯教會的合一與共融，是一個可見的永久標記，讓人明白教會中的每一個人、每一個地方教會，都是同一個教會；至於不能錯的訓導權，同樣是為了呈現出教會作為啟示真理的團體，讓人明白在這裡，可以尋找到天主的真理和救恩。

## 8. 摘要

- (1) 教宗一職是耶穌基督在世上的代表，同時也是宗徒之長伯多祿的繼承人，而羅馬主教所以成為天主教的首牧，與歷史有密切的關係，在於伯多祿和保祿均在此殉道，尤其是伯多祿作為十二宗徒之首的身分。因此，初期教會對羅馬主教已有所信服，視之為領袖，同時羅馬主教自己也有此意識。
- (2) 主教職務最早可以從聖依納爵寫給七個教會的書信中看到，當中指出主教是基督的代表及天父的肖像。及至第二世紀，聖依勒內強調主教是宗徒的繼承人。後來主教職務往往涉及與政權的爭奪，因此曾產生疑問。時至今日，主教的職務就是訓導、聖化和治理地方教會。
- (3) 教宗與主教團之間的關係，是以教宗為主教團的領袖的角度來理解，二者不可以割裂。拉內以「共融」的角度來理解教宗與主教團的關係，拉辛格由「繼承」的概念探究，由此說明教宗是最直接明確的繼承，而教宗也成為主教身分確認的樞紐。

- (4) 談教宗的首席權和不能錯的訓導權，可以從「統一中心和基礎」、「永久性」和「可見性」三點來理解。教宗首席權的永久性，即在於它是由宗徒的特殊歷史性所造成，代表「從宗徒傳下來」的意思；而可見性是教宗作為教會首牧，是一個有形可見的標記。而兩者的目的，都是要確保教宗能有效地成為整個教會合一的中心和基礎。因此，不能錯的訓導權不應和教宗的首席權截然分開。

## 9. 參考資料

1. 張春申，《基督的教會》。台北：光啟文化事業，2003，頁165-210。
2. 劉賽眉，〈對羅馬教宗身上兩大特恩的神學反思〉，《神思》62期（2004），頁1-8。
3. 蘇國怡著，李子忠譯，〈教會最初三世紀的羅馬首席權〉，《神學年刊》9及10期（1986），頁226-242。
4. 倫若瑟，〈漫談宗座的職務〉，《神思》18期（1993），頁28-35。

## 單元八

# 主教與教區制度

### 1. 緒言

在探討過教宗與主教的關係後，這個單元就進入教會組織的下一個層面，探討主教與教區的關係，以及教區內的基本組成元素：堂區和協助主教執行職務的司鐸和執事。如果我們說，上一個單元的內容，以神學的反省為主，並沒有太多組織架構上的介紹的話，這單元就正好相反，主要為讀者介紹主教及教區組織本身的歷史發展及內容。所以會有這樣的分別，在於教宗及主教團的制度是天主教所獨有，而當中的意義，會影響到合一交談的問題，從神學角度說明，有助明白當中較抽象的概念。到了主教與教區這個組織層面，是教會長時期的傳統，也不是天主教獨有的傳統；當然，不同的基督宗派的主教有不同的意義，但是在形式上較為一

致。再者，教區制度不涉及神學上的爭論，只是組織問題，故這單元以知識為主，較少神學上的反省。

在探討過教宗、主教（教區）、司鐸及執事（堂區）等不同階層後，我們對於整個教會的結構，就有了基本的認識，而往後的兩個單元，我們再討論到有關教會另一個特殊的制度：大公會議，以及再探討教會組成的最基本的單位：平信徒，這就完成有關教會結構及組織的討論了。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明教區的來源、歷史發展及今天的功能；
- 說明堂區的功能；
- 說明司鐸和執事的身分和職務，和他們與主教的關係。

## 3. 導論



思考：你屬於哪一個教區？哪一個堂區？你如何理解這些劃分？

這單元首先探討教會有形組織的其中兩個層面：教區和堂區，而對應兩個不同層次的負責人士，我們也會談到主教與司鐸。在教區的層面，教會的負責人是主教，而在堂區的層面，教會的負責人是司鐸，所以在談這兩個層面的教會

組織時，不能不提及主教與司鐸，以及協助他們執行職務的另一神職階層：執事。

為大部分讀者來說，教區與堂區都是相當熟悉的事物，因為大家的日常信仰生活，和這兩個層面的教會組織，有密不可分的關係。在主日，大家都會到自己的堂區參與彌撒；在平日，也有可能到堂區的教堂中幫忙工作，或是參與活動。在某些重要的日子裡，例如在香港，每年的傳教節時，整個教區中的信徒，都會聚合在一起，讓大家都意識到，自己是屬於同一個教區。相信讀者對於自己屬於哪一個堂區、哪一個教區，都有一定的認知，同時對於何謂堂區、何謂教區，也有一定的認識。

因此，在這個單元中，讀者會接觸到一些已經認識的知識，例如對於主教身分的分辨，可能為某些讀者來說，他們都有所了解，又如教區或堂區的運作，如果讀者本身是教區的行政人員，或是在堂區議會中工作，同樣是很清楚。不過，為了讓每一位讀者都能對教區及堂區有所認識，這裡較全面說明教區與堂區的種種，讓讀者更清楚認識。

#### 4. 教區的組織



**思考：**在你的印象裡，教區是否等同一個城市？還是一個鄉鎮？還是一個更大的地域？這樣推想下去，你有否意識到，教區與地理上的大小，是否有必然的關係？是什麼因素決定哪些地方能成為教區？

在討論教區的組織前，我們首先要明瞭的，是每一個教區的「牧者」，就是一位主教。梵二大公會議《主教在教會內牧靈職務》法令中的一段話，可以概括地點出當中的重點：「教區乃天主子民的一部分，託付給主教在司鐸的協助之下所管轄，於是，遵從主教為其牧者，並由主教藉福音及聖體在聖神內集合起來，而組成地方教會；至一至聖至公及傳自宗徒的基督教會即臨在此處，並在此活動。每位主教，受委託管理地方的教會，在教宗權下，是這些教會的本有、正常及直接的牧人，以吾主之名管理羊群，對他們盡教誨、聖化、治理的職務。」（11）

按照以上所言，主教是一個教區的治理者，對所管轄的教區，作教誨、聖化及治理的工作。教誨是指主教的「訓導職務」，即要向教區的教友，指出如何按信仰來生活，才符合天主的旨意，不過訓導的方法，要切合教區的情況，讓教友更容易明白。其次是聖化的工作，這可分兩方面，第一是培育聖召，幫助有召叫恩寵的人，成為司鐸、執事或修道人；其次是牧靈的工作，就是針對教友的具體情況，照顧他們靈性的需要，帶領他們同心祈禱，勤領聖事，並以愛德的生活，為基督作證。至於治理，就是指主教在該教區的組織裡，有管治一切的權柄，可以委任不同的人等，讓教區組織更健全地運作，以支持福傳和愛德的工作。

以上簡單說明了主教的工作，以下我們從教區的角度，再介紹教區的組成。

## 4.1 教區一詞的來源

在這一部分中，我們需要明白的，是「地方教會」與「教區」的概念。教區一詞，在英文是 **Diocese**，這在拉丁文中，實質就是行政區的意思，這是羅馬帝國時代的行政用語，指當時各種不同的行政區域。不過，教會中的「教區」，在發展的角度，有不同的含意，這在下一節中會詳細介紹；而即使在今天，當談到地方教會時，有些時候，未必就與「教區」這個行政的概念，完全吻合。這裡往往有兩種情況：一是地方教會所代表的區域，小於教區；一是地方教會所代表的區域，大於教區。

所謂小於教區，是一些神學家認為，地方教會的立足點，是聖洗和聖體聖事，唯有這兩件聖事，是教友與地方的直接連繫，因為聖洗令一個教友成為這個地方教會的成員，而聖體是信仰生命的分享。因此，有學者稱之為「聖體教會學」，認為地方教會就是以聖體聖事作連繫的團體，參與同一地方的感恩聖祭的，就屬於同一個地方教會。至於大於教區，就如我們有時候會稱中國教會為一個地方教會，在這裡，我們是指一個在信仰本地化上較接近的地域，是一個地方教會，這可以是一個教區，也可以是大於一個教區的教會團體，這樣的稱號，實質上是相對於普世教會的意思。即一個有地方特色的教會團體，或教會所屬的地域，卻不一定是一個在行政上有嚴密組織的團體。這裡既指出地方教會與教區的分別，同時也說明「地區」並不是劃分主教管治範圍的唯一因素。因為主教的工作，無論是訓導、聖化及管理，對象都是人，也就是教區內的信眾或未皈依的一般人，並不是真的管理這個地方。

所以，主教雖然是按地域來劃分管治範圍，但最重要還是這地域裡面的人，故此主教如何和這些人保持一份關係，往往影響本身的管治。正因為這觀點，《天主教法典》中指出，因應禮儀的不同，同一個地域內，可以有多於一個教區的。這種情況多在中東地區出現，舉例來說，在黎巴嫩有天主教馬龍禮的教友，但是同時在此國家，也有行羅馬禮的教友。他們都同樣是天主教徒，但是在禮儀上有分別，於是，在同一個地域中，教會就會允許兩個教區的出現，以便行不同禮儀的團體，可以有自己的信仰生活。再者，一些移民雜處的地區，雖然大家都是天主教徒，但是各自有極不同的生活文化及習俗，如果彼此的人數都眾多，就可能促使教會成立不同的教區，以便教友更容易適應當中的信仰生活。

故此，一般而言，教區是以地域來劃分，成為教會的管理單位，由主教來管轄；不過，也有特殊的情況，促使兩個教區在地理上互相重疊，而目的也是為了有利於信眾信仰生活的發展。

另一個有關教區的概念，就是總教區，如採用《天主教法典》的用語，就是指「教省」，即由數個教區聯合起來的地域，就是總教區了。按照《天主教法典註釋》所言，由於教會希望團結各個地方教會的力量，讓牧靈工作做得更好，所以有聯合個別教區的做法，希望不同教區的主教，能為多數教區的共同利益，互相合作，令傳教的工作做得更好。故此，總教區的劃分在神學上並沒有什麼特殊意義，反而是一項具體的牧民措施，目的就是讓教會在地方上發展得更佳更迅速。



## 4.2 歷史發展及應用

有關教區制度的發展，學者發現在宗徒時期並沒有教區這個概念，即使在宗徒離世以後的一段日子，也可以說只有教區之實而無教區之名。這樣說的意思是：當宗徒在不同的城市建立教會後，在這些地方教會之中很自然地也發展了一個管治組織，不過，當時既未有教區之名，也未有教區這樣的概念。

當時有關教區的發展，是以城市為中心而伸延開去的。這是很自然的發展過程，如我們看保祿傳教的工作，他所到之處，都是人口密集的地方，也就是城市了。故此，一個地方教會的成立，往往都在城市中開始，然後再擴展至附近的鄉村。由於管理上的需要，每一個城市也很自然會有主教的出現，這在上文中已經討論過，這裡就不再多言。

那麼，「教區」一詞，是在什麼時候出現？按我們今天的資料，最早是在第四世紀，教宗依諾森一世（**Innocent I**, 401-417）採用 **diocese** 一詞來稱呼教區。不過要留意的是，在這個時期，「教區」的概念與「堂區」的概念，未有清楚的劃分，當時教宗依諾森一世採用此詞，也有應用到堂區上的。直到十三世紀，**diocese**才正式成為「教區」的專稱。

談論過歷史後，我們也看看，今天教區的形成。在天主教裡，只有教宗和大公會議才有權成立、改變、取消教區。在教會內，有三個設置於梵蒂岡教廷內的部門，協助教宗處理教區事務，這裡也略加介紹。

(1) 萬民福音部 (*Congregatio pro Gentium Evangelizatione*)，這部門本來叫作傳信部 (*Congregatio de Propaganda Fide*)，或譯傳道議會、傳道總會，是教廷各個部門中，負責傳教機構。這部門成立於1622年，專責處理教會各方面有關傳教的活動。為什麼會更改部門的名稱呢？有一種說法，就是原名中 *Propaganda* 一詞，在第一次世界大戰後，成為一個負面的用語，因為有思想灌輸的意思，故此教宗聖若望保祿二世於1982年時，把這部門的名稱更改為萬民福音部。

(2) 教廷國務院一般事務組，是國務院轄下兩個主要部門之一，也有些人稱這一組為秘書組，由這個名字也可以知道它大概的工作。一般事務組由一位副國務卿負責，就教區事務而言，主要是處理教會內的教區問題。要知道，因應一些特殊的情形，特別常見是在傳教地區，暫時未能成立教區，在這種情況下，教廷就會成立宗座代牧區 (*apostolic vicariate*) 或宗座監牧區 (*apostolic prefecture*) 來處理這些地區的教會事務。我們不妨看看《天主教法典》的相關條文：「宗座代牧區或宗座監牧區，是天主子民的一部分，因特殊環境而未成立教區，委託宗座代牧或宗座監牧牧養，並以教宗名義治理之。」(371條1項)

所謂特殊環境，就宗座監牧區而言，往往是該地區的傳教工作仍然在策劃的階段，屬於相當初步，故此就由宗座派人來管理，只要稍具規模，就會升格成為宗座代牧區。宗座代牧區實質上近似一個教區，不過由於特殊的環境，包括信友的人數不多，財政未能獨立，或是仍未能以當地的

人士，或熟悉當地的傳教士來擔當主教的職務，故此需要由教廷派遣祝聖的主教來代為管理，如果能夠發展下去，就可能成為一個正式的教區。如果以香港教區為例，在1841年4月22日，教會在香港設立宗座監牧區；到了1874年11月17日，香港教會的身分由宗座監牧區晉升為宗座代牧區；最後於1946年4月11日由宗座代牧區晉升為正式的教區，有自己的主教。

除了宗座監牧區和宗座代牧區外，還有一種情況，是要由教廷代為管理地方的教區，這叫作宗座署理區（apostolic administration）。這種教區與以上兩種情況不同，是由於非常的環境而成立的個別教會地域，而所謂的非常環境，很多時候，就是政治上的問題，令當地無法成立正式的教區，於是就需要由宗座署理照顧該地了。舉例來說，在2006年，教宗本篤十六世就委任了北韓咸興教區的宗座署理，而這個教區，就是屬於宗座署理區。這個在北韓境內的教區所以是宗座署理區，正是由於北韓在政治上的封閉，令教會沒有辦法建設有組織的制度，所以只能成立宗座署理區了。

這幾種情況，教廷國務院一般事務組也需要協助教宗來處理，因為這些教區在名義上都是由教廷來管理。

（3）教廷國務院外交事務組，這個外交事務組由助理國務卿主持，顧名思義，就是處理教廷與其他國家之間的交往問題。由於不同的教區實質上也是在不同的國家上建立，所以有不少外交問題，需要處理的。

要留意的是，以上的各項措施，指的是在天主教裡施行拉丁禮的教會，至於東方教會，宗主教有權成立、改變或取消教區，只需要得到教宗的確認。

## 5. 堂區



思考：如果要以圖像來表達堂區，你會用什麼圖像？堂區是社區中心？都市裡的一條村落？至聖所？哪一個最符合你的感覺？

究竟堂區應該如何定義，不同的神學家有不同的意見，正如我們在上文解說地方教會時談及過的「聖體教會學」，如果教會是以聖體聖事作為首要聯繫，那麼，一個堂區便應以舉行感恩聖祭的聖堂為中心。不過較全面來說，一般會以下面這幾點，作為構成堂區的主要因素。

首先是有敬禮的地點，可以讓司鐸和信友相聚的，也就是聖堂。如果我們同意，教會團體中最重要的是禮儀，尤其是入門聖事及聖體聖事的話，一個能進行這些禮儀的地方，為教會團體來說，是相當重要的。故此我們不能否認，一個敬禮的地點，確實是一個堂區的核心。所以，傳教士前往沒有天主教信仰的地區傳教，只要站穩了陣腳，首先要做的，都是建立聖堂，因為有舉行禮儀的地方，教友才可以凝聚起來。

其次，是一個固定的地區，意即一個堂區應該有清晰的地域劃分，而這個劃分出來的地區中，有經常來聖堂參與禮儀的教友。不過，這個地區的劃分，雖然有必要性，但是

在人口流動高的城市中，地區的劃分與參與教友的關係，再也不是必然的。以香港為例，不少人也不參與自己居住的堂區的禮儀，而是往其他地區，可能由於他自己在另一個地區領洗，或是因應不同的原因。

最後，一個堂區必須有能力舉行禮儀的牧者，也就是神父；如果一個堂區沒有神父，就不能算是一個完整的堂區。

那麼，在過去，堂區又是如何發展出來的呢？我們可以上溯至第五至六世紀，正如談到教區的歷史那裡所言，雖然教區一詞出現在第四世紀，但是當時這個概念也是未有釐清，教區和堂區的分野並不是很清楚，所以在第五至六世紀，教會舉行禮儀的聖堂，一般都是建立在人口繁多的城市裡的，這些聖堂，實質就是堂區的中心。後來，這樣的場所在鄉村中也建立起來，可以說，在歐洲，幾乎任何人口密集的地區，都有這樣的一所聖堂，而這些聖堂就成為一個又一個的堂區。

為歐洲社會來說，這些地區上的信仰中心非常重要，因為蠻族入侵，羅馬帝國滅亡後，社會組織趨向崩潰，堂區成為一個凝聚地區教友的地方，同時也是基督徒的聚會地點，成為整個社區的核心。到了九世紀左右，堂區的數目日益增多，而在這個時期開始，司鐸要負責一個堂區的禮儀及牧靈工作，這是由神職人員管理堂區的開始。不過，在中世紀時期，一些平信徒的權貴經常貪圖堂區的財富，不時找機會併吞堂區的財產，另外，也有安排自己的兒子成為司鐸，從而控制堂區的財富。

到了十一世紀，教宗額我略七世（Gregory VII, 1073-1085）相當堅持教宗和聖統的權力，不欲平信徒管理堂區，因此收復了部分落入平信徒手中的堂區產業，同時令堂區的運作，開始回到司鐸的手上。及至十六世紀的特倫多大公會議，更規定教友都需要屬於一個堂區，並且有自己的牧者，到了這個階段，就與我們今天的堂區很相近了。

及至1917年教會頒布法典，當中清楚說明，一般的堂區都應該是「地區堂區」，就是以地域作為劃分的根據。如果要成立以人為中心的堂區，即以一群教友作為單位，來作為一個堂區，就需要教宗的允許。同時，在法典中亦指明，教區應該細分為堂區，可以說，由這時開始，堂區的形式就和我們今天的同樣，再無分別了。

1983年頒布的新法典，對於堂區的定位，不再在人或地區上，而是按照梵二大公會議的教會學，把堂區定位在受洗者的團體。我們可以從條文中看到：「堂區是一個個別教會中固定建立的信友團體，其牧靈職務是由堂區主任，在教區主教的權下負責管理，是為堂區的本有牧者。」（《天主教法典》515）

我們可以看到「信友團體」一詞，就是表達出以團體為堂區的核心。堂區並不僅是一個地方，也不僅是一群人，而是天主子民的所在。對於堂區的管理，新法典也有一點改變：「如環境有需要時，一個堂區或數個堂區的牧靈工作，可委託給數個司鐸共同負責，但是其中一人應是牧靈工作的主任，領導共同的工作，並應在工作上對主教負責。」（《天主教法典》517）

因此，一個堂區可以由一組司鐸來管理，而不一定是一個司鐸。況且在更特殊的情況，可以由執事或平信徒來管理：「如果由於司鐸缺少，教區主教認為必需委託執事或無司鐸秩的人士或一個團體，來參與堂區的牧靈工作，則必須委派一位司鐸，使之享有堂區主任的權力與代行權，來領導牧靈工作。」（《天主教法典》515）這裡的意思是，如果一個教區司鐸短缺的話，可以由平信徒來管理堂區，不過仍然需要有一位司鐸擔任領導和舉行彌撒、修和聖事、病人敷油等聖事職務。

總括來說，堂區並不同於聖統制或教區的制度，亦不是教會主要及決定性的結構，而堂區所以是教會，甚至有神學家認為一個堂區就是一個地方教會，關鍵在於堂區內的受洗者，能否活出聖言的福音。

## 6. 司鐸與執事

在討論過教區和堂區的組織架構後，我們也順帶介紹在堂區裡，實際負責執行管治職務的神職人員：司鐸和執事，讓讀者可以對進一步理解堂區的運作。

按聖統制的劃分，司鐸是聖統制裡的其中一個重要的等級，司鐸因天主的召叫，經過團體的認可，透過聖秩聖事，成為司祭，也就是管理教會的人員了。在堂區的層面，我們也可以略談司鐸的職務。按照《天主教教理》第1562至1570條所言，我們可以歸納出兩個重點：

(1) 司鐸職務與主教的職務相連結，可以說是分享了主教的部分職務，而二者的職務都是來自基督。

(2) 司鐸的職務，首要為司祭職，也就是施行聖事，這是司鐸的重要職務。而在一眾聖事裡，聖體聖事是核心，其他聖事、禮儀行動、熱心敬禮、甚至福傳和愛德服務，都與聖體聖事互相關聯，並導向聖體聖事，所以舉行彌撒，是司鐸最重要的工作。

(3) 為福傳服務，即要傳播福音，讓更多人加入天主子民的行列。

(4) 擔任天主子民的領袖，這可說是分享及協助主教的治理工作，幫助帶領教會團體，以及更具體地，幫助管理堂區。

至於執事，按聖統制的劃分，是在司鐸之下的神職人員。除了初期教會有固定的執事職外，在教會很長的一段時間裡，執事只是修生成為司鐸前的一個過渡身分。不過，梵二以後，教會嘗試復興終身執事此一職務。

按照宗徒大事錄的記述，執事的起源，是由於當時教會內各種工作日益繁重，而宗徒不能兼顧所有，於是按立部分人成為執事，服務當時較弱小的基督徒團體，為他們提供日常的需要（參宗6:1-10），而這些執事也負起宣講福音和施洗的使命（參宗8:5, 35-38）。在保祿的書信裡，也提及擔任執事的人，要有良好的品德。以上各項，都明確指出，初期教會有執事一職，並且可以看出，執事的工作，既有實務，也關乎禮儀上的，和信仰的傳播。



不過，執事一職在教會裡漸漸演變為司鐸前的一個階段，而非固定的職務，直到梵二大公會議後，教會重新確定執事是聖統制中一個固定的職務，並且期盼執事在主教與司鐸的共融裡，能夠重新執行本身的職務。自此，教會開始恢復終身的執事職，不過在發展的過程裡，執事職的具體工作，仍然在探索當中，現在的實際情況，執事的工作包括：

(1) 聖化：施洗、協助婚禮、帶領祈禱儀式、聖道禮儀、主持葬禮以及聖儀；

(2) 教導：宣講福音，教導信友；

(3) 治理：協助司鐸管理堂區。

按照教會的規定，成為司鐸的其中一個條件，就是獨身，但是執事就沒有這限制，只要是男性的平信徒，經過適當的準備及培育，無論是已婚還是未婚，都能成為執事，但未婚者一旦成為執事，便必須繼續保持獨身。

至於主教與司鐸和執事的合作方面，《教會》憲章的第三章談到教會的管理，文件清楚指出：「主教們由於天主的安排，繼承了宗徒們的職位，作教會的牧人，聽從他們的，就是聽從基督」（21），因此，教會是由主教來管理，這是基督建立教會時已經給予主教的權利及義務。接著，《教會》憲章第28-29節繼續解說主教與司鐸的關係，指出主教把自己的職務與司鐸分享與分擔，因此司鐸在自己工作的教區內，是主教的代表，所以是主教的合作者，在教會傳教事業上，要與主教合作，忠誠地跟隨主教，一同做出明智的選擇。

對於主教與司鐸的關係，《教會》憲章第28節有進一步的說明：「司鐸仍要以主教為慈父，敬愛並服從他。反之，主教要把協助自己的司鐸們視為兒子朋友，就如同基督已經不再稱弟子們為僕役，而稱他們為朋友」。由於主教是基督的代表，所以司鐸應該視之為父，實質是指司鐸對於主教，應抱持敬愛、服從的態度；另一方面，主教作為基督的代表，也應該如基督視十二門徒為朋友一般，不可把司鐸視為自己的僕役。我們從這一段條文中，可以清楚明白到主教與司鐸的關係。

至於執事，他們是聖統制中主教及司鐸的下一級，在主教及司鐸團的共融下，按照他們的吩咐，服務教會，因此，執事是主教和司鐸的助手。然而，他們的主要工作是服務，而不是作司祭，因此，如堅振、告解、聖體、病人傅油等聖事，仍保留予主教和司鐸，才可施行。（參閱《教會》憲章29）

## 7. 摘要

- (1) 梵二指出每個主教受基督的委託管理教會，聖化信眾。所以我們理解教區的組織，首先要理解的，應該是主教的職務。而主教的核心職務，是教誨、聖化、治理教會。
- (2) 至於教區一詞，本來是行政區的意思，但在教會內，它不僅是指行政區，也有神學意思，指向信仰團體本身。一般而言，一個教區內就是一個地方教會，但因應禮儀的不同，同一個地域內，可以有多於一個教區的。教區是清楚明白的地域劃分，成為個別教會的管理單位，由一個主教來管轄；不過，也有特殊的情況，促使兩個教區互相重疊，而目的也是為了有利於信眾信仰生活的發展。

- (3) 宗徒時期並無教區這個概念，最早採用「教區」一詞，是四世紀教宗依諾森一世。今天教廷負責教區事務的，共有三個部門，分別是萬民福音部、教廷國務院的一般事務組及外交事務組。
- (4) 教區的建立，共有四個條件，首先是需要有一個地區有足夠的地域及人口，讓主教能夠發展自己的職務，其次是在經濟條件上，能夠負擔主教及神職人員的生活，以及傳教工作所需要的費用。其三是有足夠的機構和組織，可以開展適當的傳教工作。最後，是有足夠的司鐸，來進行傳教的工作，以及維持信友的信仰生活，其中最重要的是彌撒的舉行。
- (5) 至於堂區的概念，大約在五六世紀開始出現，不過當時仍然與教區的概念有所混淆。到了十六世紀，教會正式以地區來作堂區的劃分，到十九世紀，就有以人及地域劃的方法，但是到了新法典的出現，就把堂區的本質，定義為教友團體，是以信仰為中心的表達。
- (6) 在管理教區和堂區方面，除了主教外，也有司鐸和執事這兩層的聖職協助。至於主教與司鐸的關係，應以父子的關係來互相幫助，司鐸對主教應抱持敬愛、服從的態度；主教也應該如基督一般，視十二門徒為朋友，不是自己的僕役。

## 8. 參考資料

1. 湯漢，〈從神學觀點看「堂區」〉，《神學論集》21期（1974），頁419-424。
2. 房志榮，〈「地方教會」淺釋〉，《神學論集》28期（1976），頁198, 220, 230。
3. 王愈榮，〈教區〉、〈堂區〉，《神學辭典》。台北：光啟出版社，1998，405條、459條。
4. 谷寒松，〈司鐸〉、〈地方教會〉、〈執事〉，《神學辭典》，124條、137條、428條。

## 單元九

# 大公會議

### 1. 緒言

我們在單元七及八裡，討論了教宗、主教、司鐸與執事等聖統制內的教會結構，也說明了教區與堂區的組織特點。在餘下的兩個單元裡，我們從另外一個角度來理解教會的組織及結構，就是探討教會內最大的大公會議，和最基本的成員——平信徒。我們說大公會議在教會組織及結構中是最大的，意思是大公會議代表整個教會的參與，最能呈現教會自身的普世性；平信徒所以是最基本，因為雖然教會內有職務上不同的層階分別，但是無論是教宗、主教、司鐸、執事在開始成為基督信徒時，都是平信徒，這是大家在教會內最基本的身分，只是由於召叫不同，才出現職務上的不同。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明大公會議的字義及來源；
- 說明歷屆大公會議的主要內容；
- 解釋大公會議的神學含意。

## 3. 導論

如果我們認同，教會本身就是一個天主子民的聚會，那麼，大公會議就是教會本身的最具體的呈現，因為大公會議就是整個教會的聚會，反映教會是在基督的召叫下，信眾的聚首一堂。

不過，在歷史中，教會召開過很多不同的會議，早在新約時代，已經有宗徒聚首一堂的會議，並且為教會的事務作出決議，而往後的日子，各種教會會議都曾出現過，故此在這單元裡，我們先解釋，在眾多的會議之中，為什麼只有廿一次可稱為大公會議？到底何謂大公會議，背後有什麼含意？

我們首先從字義出發，看看大公會議一詞的由來，然後，我們會看看廿一次大公會議，如何分為三個時期，並且認識到不同的基督宗派，對於這廿一次大公會議在教會內的不同理解；同時，也在這一個部分中，略加說明廿一次大公會議的內容，讓讀者有一個概略的認識。

## 4. 天主教會的普世結構：大公會議



思考：你是否能舉出其中一次大公會議的名稱？按你理解，怎樣的會議，才稱得上是大公會議？需要教宗主持？全世界的主教都出席？還是需要有奇蹟？

在談大公會議的字義之前，不得不提及宗徒大事錄中的「耶路撒冷會議」，這次會議記載在第十五章裡。從該章1-12節中可見，耶路撒冷會議的召開，是由於教會內出現了一些具爭議的問題，而問題影響到當時教會如何向外邦人傳教，就是外邦基督徒是否需要行割損禮。不過，一般而言，這次會議並不計算在大公會議內，原因這一次會議只能視為一個「雛型」，同時這次會議的與會者是宗徒，與後來的大公會議有本質上的分別。我們說這次會議是「雛型」，因為這次會議召開的原因或背景，是由於教會內有爭議，這成為後來各次大公會議召開的相同原因，但是耶路撒冷會議的形式與後來的會議方式，截然不同，所以不能視為同一種會議。

在這次會議中，不同宗徒各自表達意見，屬於法利塞人的基督徒，重視遵守猶太法律，故此要求外邦基督徒同樣地要行割損禮。雖然有爭論，但是當最後決議出現後，整個教會也遵守。在22節中，我們從「當時，宗徒和長老同全教會決定」這句話，也可以看到其中的「大公性」。如果說這次會議與後來的大公會議有什麼不同，最主要是這次會議的決議，很大程度上是基於宗徒的發言。也就是說，當中宗徒的取向是決定性的，故此當伯多祿發言後，雅各伯就作出

決議。在這一點上，有別於往後的大公會議，因為往後的大公會議，再沒有宗徒參與，也就沒有任何宗徒權威的直接表達。

在過去很長的一段日子，大公會議是採用 **Council** 或 **Synod** 這兩個詞來表達，兩者沒有清楚的區分，因為兩個字屬於同義詞。直到二十世紀七十年代後期，由於教宗真福保祿六世召開「世界主教會議」，會議的名字是 **World Synod of Bishops**。因為教宗採用了 **Synod** 一詞，而這個會議和大公會議是有本質上的分別（詳情可參閱單元七），因而自此以後，教會內就開始把兩個詞分開使用。

為天主教而言，由於教律的規定，**Council** 和 **Synod** 有了明確的劃分，但是為其他基督宗派來說，並沒有這種劃分，故此為東正教或其他宗派來說，他們仍然會採用 **Synod** 來指大公會議的，如果讀者閱讀到有關的用詞，不用覺得奇怪。

至於大公會議，英文就是 **Ecumenical Council**。正如不少初期教會所採用的字眼，都是來自希臘文化中的用語，而這個詞本來是應用在一些演員、運動員或工人的公會上，他們就自己的職業，建立了一個跨地域的共同組織。故此，當教會也有相類似的做法時，自然就沿用當時既有的詞語了。不過，在最初，教會採用此詞，並不是指向今天所稱為的大公會議，因為按照學者的研究，最早初用此詞的，是教會的歷史學家歐瑟比（**Eusebius of Caesarea, 263-339**），他在作品中以此詞來指向有關教會的會議。另外，338年的埃及會議也是使用這詞的。



要明白的是，初期教會召開有關的會議，並未有明確的大公會議的意識，所以在尼西亞大公會議及君士坦丁堡第一屆大公會議中，與會者並沒有採用「大公會議」這個稱號，反而採用了如「神聖」及「偉大」等字眼。

雖然這些會議本身，在當時的教會來說，其普世性已經相當明顯，參與者的代表性亦很廣泛，但是為教會來說，卻未有清楚的界定大公會議的性質，這要在稍後的時期才有明確的訂定。

大公會議的確立，是由第四次的大公會議，也就是加采東大公會議所訂立的。在這次大公會議中，與會的主教們確立了之前三次大公會議的地位，開始承認這些會議的權力，從而令 *ecumenical council* 再不僅是一個希臘文化中的詞語，而成為教會內專指大公會議的特殊字眼。

## 5. 歷屆的大公會議及其不同階段

在天主教內，有一個名單，說明教會歷史裡的廿一次會議，屬大公會議。這一節中，我們可以把廿一次會議分為三階段，即先有首八次的早期大公會議，然後是十次的中古大公會議，最後是現代的大公會議。我們嘗試逐一簡介各次大公會議的內容，然後才綜合不同時期的大公會議，有何特點。

在逐一解說這些大公會議的內容前，我們先要弄清楚一點：為什麼這些是大公會議？如果按照今天《天主教法典》的規定，要符合大公會議的要求，關鍵是會議必須由教

宗召開，「大公會議之召開，親身或派人主持之，遷移、中止或解散之，以及批准該會議的法令，悉由教宗一人作主。」（338條1項）換言之，大公會議的召開，是由教宗作主，而整個會議，也由教宗或他所委派的人作主持。不過，這標準是近代才出現的，未必適用於早期的會議，實際上，第一階段的八次會議，由於教宗此一身分仍未完全確立，所以其中好幾次，都不是由羅馬主教召開的。

那麼，我們如何判斷最早那八次大公會議為大公會議呢？主要是以其大公性及教宗的認可；前者即參與的主教的多與廣，因為首八次大公會議，東西方教會的主教，都有參與，它的大公性是很圓滿；後者即這些大公會議，都被當時的教宗所認可。這就是如今東西方教會也普遍承認這些會議為大公會議的主要原因。

但是，第八次大公會議以後，東西方教會分裂，此後西方教會所召開的大公會議，就沒有東方教會的參與。因此，這十三次大公會議，為東方教會與西方教會的意義，極不相同。為東方教會，包括今天的東正教在內，他們並不承認這十三次的會議是大公會議，因為在這些會議中，並沒有東方教會的參與，而他們是教會的一分子，甚至從東方教會的角度來看，他們是教會內極重要的一員，如果沒有他們參與，便有損大公性，又如何能稱為大公會議呢？

因此，在學術上，過去曾經有爭論，就是這十三次會議，是教宗會議還是大公會議。天主教認為這是大公會議，首先的原因，就是由教宗召開和有教宗的臨在，而這是大公會的最重要因素，因為與他的共融的主教，都被邀出席參

與會議，為當時的西方教會來說，她已是唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會，這已滿足了大公會議的要求，所以，即使會議的大公性未達圓滿，仍然無損大公會議的本質，故此天主教承認這十三次大公會議的大公性。

教會對於自身的理解，在梵二前後已出現更新，因此在舉行梵二大公會議時，雖然其他基督宗派人士不是參與者，但是，很多都以觀察員的身分應邀出席，也可以說是體現了梵二大公會議的大公性。

不過，東方教會在首八次大公會議後，同樣有自己的會議召開，所以我們要如何理解這些會議？在宗教交談中兩方如何能達到共識？這仍需要大家的努力。

以上簡單說明大公會議的準則，下面就各次大公會議的內容，加以說明。

## 5.1 早期教會的八次大公會議

第一次大公會議是尼西亞大公會議（Nicea I, 325），會議召開的地點尼西亞，為現今土耳其的西北部。這次大公會議的召開者是羅馬帝國皇帝，君士坦丁大帝，整個會議共有318位主教及君士坦丁大帝參與，而當時的教宗思維一世（Sylvester I）只派出自己的代表前來參加。這次大公會議的主要議題是亞略異端。會議最後澄清了聖父聖子「同性同體」的神學問題，也訂定了東西方教會慶祝復活節的日期，這方法沿用至今。為我們來說，最重要的是「尼西亞信經」的頒布，因為這成為整個教會的信仰核心的表達。

至於第二次大公會議，就是在381年召開的君士坦丁堡第一屆大公會議（Constantinople I），地點是現今土耳其的君士坦丁堡。該次大公會議由狄奧多（Theodosius I）大帝召開，共有150名主教參與，會議宣認了天主三位一體的信條，於是對尼西亞大公會議中所訂定的信經，增加了若干關乎聖三的內容，所以尼西亞信經，也有稱為「尼西亞-君士坦丁堡信經」。不過，在這次會議中，狄奧多大帝認為君士坦丁堡的主教是「新羅馬」的主教，因為君士坦丁堡這個城市，成為帝國的新首都，所以他認為這個城市的主教的地位，應僅僅在羅馬主教之下，卻在其他主教之上。

這個說法，一方面為東方教會不滿，因為這樣的說法，明確地把其他主教的地位，放在羅馬主教之下；另一方面，西方教會亦不同意，因為教宗的地位特殊，不應因著君主的要求，令另一個主教可與教宗相提並論。不過，由於皇帝的權勢，雙方也只有無奈接受。

第三次大公會議為厄弗所大公會議（Ephesus），於431年召開，厄弗所亦是在土耳其，位於今天的伊茲密爾省（Izmir）。這個大公會議由羅馬皇帝狄奧多二世召開，有200多名主教出席，由亞歷山大主教濟利祿（Cyril of Alexandria）代表教宗雷定一世（Celestes I）主持，主要是駁斥當時的君士坦丁堡主教聶斯多略（Nestorius）有關基督論的異端，因他否定基督的二性，也因此否定「天主之母」的說法。相關的爭論在《基督學》中有所論述，此處不多言。這次大公會議，肯定了「天主之母」這端道理。

第四次的大公會議在加采東（Chalcedon）召開，加采東是今天土耳其伊斯坦堡省的一個地區，在過去，它位於君士坦丁堡的對岸，相隔一條河，所以也是君士坦丁堡的一部分。這次大公會議在451年由拜占庭帝國的皇帝馬士安（Marcianus）召開，出席的主教共有650位，當時的教宗良一世（Leo I）雖然沒有出席，但是派出代表。在基督學上，這次會議訂定了基督是「真人真天主」的信條；在教會學上，這次會議一方面肯定了教宗的地位，但是另一方面，又把君士坦丁堡主教的「宗主教」地位提升至僅次於羅馬主教，為教宗良一世所否定，因為羅馬主教作為教宗的身分，是由信仰而構成，而君士坦丁堡主教的地位，卻來自政治的原因。

到了第五次的君士坦丁堡第二屆大公會議，相距上一次大公會議接近一百年，是皇帝猶思定一世（Justinianus I）在君士坦丁堡召開的。當時的教宗為維奇一世（Vigilius I），不過大公會議的主持人是君士坦丁堡主教 Eutychios，召開的原因是上一次大公會議中否定基督一性論之後，不少地方教會仍然支持這種說法，而且上一次大公會議只是譴責了聶斯多略，但有三名著名的東方教會神學家的意見，與聶斯多略相近的，卻仍然沒有受到譴責，令到不少地方教會感到混亂，於是該次大公會議正式駁斥這三個神學家有關基督一性論的意見，並且重申首四屆大公會議的信條，特別是加采東大公會議有關基督二性的說法。雖然這一屆大公會議，教宗拒絕參加，不過在會後卻認同會議的結果。

到了680至681年，第六次的大公會議，也就是君士坦丁堡第三屆大公會議，由皇帝君士坦丁四世（Constantinus IV）召開，當時的教宗是佳德（Agatho），而君士坦丁堡的主教則是Sergios。共有174位主教及皇帝本人出席，當中討論的主題，仍然是基督學的問題。雖然一性論被譴責，但是對於基督二性一位的神學解說仍然眾說紛紜，於是又漸漸衍生一種說法，指基督只有一個意志，即只有神的意志，而人的意志是順從於基督中聖言的意志。這說法實質是一性論的另一種表達，於是在是次大公會議中被否定，大公會議並且再一次確認基督的二性，而由二性出發，帶出基督同樣有兩個意志，不然不成二性。

不少學者都視第五及六次大公會議，為第四次大公會議的後續，主要的作用是鞏固第四次大會議的成果，並沒有太多的新思想在其中。

到了第七次的尼西亞第二屆大公會議，召開者仍然是君主，今次就是君士坦丁六世（Constantine VI）的母親依連皇太后（Irene，也有譯作伊琳娜），原因是依連皇太后是攝政王后，而當時的君士坦丁六世仍然年幼。這次大公會議共有367位主教出席，而教宗亞德一世（Adrian I，也有譯作哈德良一世）只派了代表出席，自己並沒有出席的。

這次大公會議要處理的是敬禮聖人畫像的問題。教會在很早期已經有敬禮聖像、聖物的做法，但是漸漸出現不同的意見，認為這是崇拜偶像，後來更演變成為搗毀聖像運動（Iconoclasm），禁止各種聖像畫，以及破壞聖像及聖物。在最初，這個針對聖像朝拜的運動，為東羅馬帝國帶來若干

的好處，因為君主可以藉此沒收一些教會的財物。但是發展下去，這個運動與正統教會的對抗，引來更多社會不安定的因素，因此在尼西亞第二屆大公會議中，依連皇太后與教宗協商後，帝國重新接受聖像，而這次大公會議，亦確認這一點。

第八次，也是早期大公會議的最後一屆，是君士坦丁堡第四屆大公會議，這是在869年由皇帝巴素（**Basil**）召開，當時的教宗是亞德二世（**Adrianus II**）。出席這次大公會議的陣容鼎盛，包括三位教宗代表、四位宗主教及102位主教。

這次大公會議的內容也是相當政治性的，因為召開的目的主要是為制裁當時君士坦丁堡宗主教佛提烏斯（**Photius**）。事情的緣由是：在佛提烏斯之前的宗主教依納爵因事得罪了帝國的要人，結果被充軍，而佛提烏斯得以成為宗主教。成為宗主教後，佛提烏斯極希望獲得教宗的認可，但是教宗發現他獲得宗主教的手段不當，拒絕承認佛提烏斯宗主教的身分，於是佛提烏斯在867年自行召開一次會議，絕罰當時的教宗尼古拉一世，並且否定羅馬主教的領導地位。但是當東羅馬帝國政權易手，新任君主不再支持佛提烏斯，於是在這次大公會議中，把佛提烏斯所召開的會議的文件燒掉，並且稱之為「盜賊會議」（**Robber Council**），重新承認依納爵的宗主教地位，而佛提烏斯的宗主教地位，就被遞奪了。

姑且勿論在此事上誰是誰非，但是這一次大公會議的決議，大大傷害了東方教會的感情，因此東方教會反指這次

大公會議為盜賊會議，而東西方教會的分歧，經過此事後，就更加明顯和嚴重，並引致後來在1054年的大分裂。

以上八次大公會議，屬於第一階段的大公會議。不過，不同的基督宗派，對這八次大公會議的接受程度，也有所不同。天主教承認這八次大公會議的合法性，但是為東正教來說，大部分的東正教教會都只承認首七次的大公會議，而第八次及以後的大公會議，都不予承認。為聖公會及大部分路德派的基督教教會來說，同樣是承認第一至七次大公會議所訂定的信理，但是對於大公會議本身的權威性，並不認同。另外，個別仍然支持一性論的埃及與敘利亞的教會，他們只承認第一及第二次的大公會議所訂定的信理，由第三次開始已不接受。

從以上概括的介紹，讀者也可以看到首八次大公會議的幾點特色。首先，八次大公會議的舉行地點均在東方，主要是在君士坦丁堡或其附近的地點。所以有這樣的情況，和東羅馬帝國以君士坦丁堡為首都，密不可分。由於這個地理因素，在首八次的大公會議中，語言主要是以希臘文為主，這和西方教會以拉丁文為主，有所不同。

再者，這八次的大公會議的召開者，都是君主，由此可見在這個時期，教會與政權之間的關係，是相當密切的。不過，君主雖然主導各個大公會議，但是他們對於教宗以及其他宗主教的意見，仍然是十分尊重的。

還要留意一點，在早期的大公會議裡，若要通過一個法令（Decree），需要「一致同意」（unanimous consent），



或大比數通過。這原則維持到今天，是大公會議很重要的元素。

## 5.2 中古時期的大公會議：西方教會的會議

到了中古時期的大公會議，我們也不妨一一介紹。這部分的介紹可能比早期大公會議更重要，因為除了天主教會外，大部分其他教派也不承認這十次大公會議的大公性。

第九次大公會議是於1123年舉行的拉特朗第一屆大公會議（**Lateran I**），這是第一次由教宗召開的大公會議，而召開的教宗就是嘉禮二世（**Callistus II**），地點是位於羅馬的拉特朗大殿，屬於羅馬主教的座堂。這地方早在313年，由當時的羅馬皇帝君士坦丁大帝賜予羅馬主教思維一世（**Sylvester I**），原屬於拉特朗家族的。獲賜之後，教宗就在此興建教堂及居所，遂成為羅馬主教的座堂及住宅。

這次大公會議主要是解決當時極具爭論性的冊封制度。由於中世紀初期開始的習俗，貴族在分封伯爵給自己下屬時，同時授予戒指及權杖，作為授權的象徵。在獲得授予戒指和權杖時，受封者就會向該貴族宣誓效忠，代表自己是由該貴族手上獲得權力，並繼續接受他的指揮。

然後，當教會在帝國中的力量日漸壯大，主教在一個地區的影響力也愈來愈大，於是有些貴族也會授予戒指及權杖給主教，而主教往往又按照慣例，向貴族宣誓效忠。這種做法一直發展下去，就變成了所謂俗人授權的做法，即一地的主教由當地的貴族來授予權力，這嚴重侵蝕教會的自主

權，故此教宗屢次加以抗議，並且透過政治及宗教上的措施，加以禁止，甚至教宗額我略二世因此而發動了一場戰爭。這個俗人授權聖職的做法，終於在1122年的「伏姆斯」協議（*Concordat of Worms*）中得到解決，而今次的大公會議，就是要確認這個協議，並且重申選擇及委任主教的權力，在教會手上，至於主教管治自己的教區時，如何協調神權和俗世權的關係，這次大公會議亦加以解釋。

第十次大公會議是拉特朗第二屆大公會議，於1139年由教宗依諾森二世所召開，與會者包括一千名主教及當時神聖羅馬帝國的皇帝康拉德（*Conrad*）。這次大公會議的焦點是教宗的承繼權，因為1130年教宗何諾二世（*Honorius II*）逝世，但是他逝世後由誰人來繼承羅馬主教的職務，卻引來爭論，因為在教宗選舉的會議中，產生了兩名教宗，分別是依諾森二世及克雷二世（*Anacletus II*），教會因此陷入分裂的危機中。這個危機到1138年結束，因為克雷二世突然逝世，而依諾森二世召開大公會議，其中一個原因，就是要明確表達自己教宗的身分。

除此以外，這次大公會議還頒布了三十項教會法令，當中包括斥責出售聖職、放高利貸和伯多祿（*Peter of Bruys*）對聖洗和聖體所作的謬論。

第十一次大公會議於1179年在拉特朗舉行，故名之為拉特朗第三屆大公會議，由教宗亞歷山大三世（*Alexander III*）召開，參與者包括302位主教及神聖羅馬帝國的皇帝弗特列一世（*Frederick I*）。這次會議同樣與教宗繼承權有關。在1161年教宗哈德良四世逝世，而在選舉教宗時，亞歷

山大三世獲得大部分人的支持，卻未達到一致同意，於是選舉結果懸而未決，這時維篤四世（Victor IV）趁機借助德皇的勢力，把亞歷山大三世驅逐。亞歷山大三世流亡十八年後，由於德皇勢力消退，得以重新登位，於是1179年召開大公會議，既是肯定自己的治權，也同時駁斥亞爾比派（Albigenes）及華爾圖派（Waldenses）的異端思想。鑑於教宗選舉所發生的問題，這次大公會議亦修訂了有關教宗選舉的法則，包括最高得票者達三分二即可當選，以及當選者要為三十歲以上。

及至第十二次大公會議，是由教宗依諾森三世召開的拉特朗第四屆大公會議，這在1215年召開的大公會，被稱為「大拉特朗大公會議」，而依諾森三世也是中古時代極偉大的教宗。這次會議意義深遠，從出席者的名單也可見一斑：君士坦丁堡宗主教、耶路撒冷宗主教，東方禮馬龍派（Maronites）首牧，71位總主教、412位主教以及800多位隱修院院長。

這次大公會議進一步駁斥亞爾比派的異端，也頒布了不少關於教會生活的規條，部分到今天仍然有效，如要求教友每年最少要領受一次修和聖事，以及有關領聖體的規條。這次會議的另一個主題，就是如何從回教徒手中收復聖地，這也是眾多宗主教參加的原因。

在這四屆拉特朗大公會議後，就到了第十三次的里昂第一屆大公會議（Lyons I），這是在1245年法國境內舉行的大公會，這次大公會議的召集人是教宗依諾森四世（Innocent IV），而出席者繁多，包括君士坦丁堡宗主教、

安提約基雅宗主教、阿季利（Aquileia）宗主教、東羅馬帝國皇帝鮑文（Balwin II）、法國皇帝路易士以及140位主教。

這次大公會議所以在法國境內的里昂舉行，是由於教宗與德國皇帝弗特列二世為神權與政權爭論不休，最後德皇派兵前往羅馬，揚言會攻入羅馬，教宗依諾森四世因此流亡至法國，在法皇的支持下召開此次會議。會議主要針對弗特列二世，在會中列舉弗特列二世的罪證，最後對他加以絕罰及罷黜他的帝位，有人因此稱這次大公會議，是中世紀神權與政權交惡的頂點。

另外，此次會議也討論到重組十字軍的問題。

同樣是在里昂舉行的里昂第二屆大公會議，是第十四次的大公會議。這次大公會議在1274年舉行，距上次大公會議不足三十年，卻是一次為教會合一相當有意義的大公會議。這次大公會議由教宗額我略十世（Gregory X）召開，君士坦丁堡及安提約基雅的宗主教均有出席，另外還有15位樞機、500位主教及超過1,000多位的其他貴族，一同出席是次大公會議。

這次大公會議共分為六個會期，第一期會議主要圍繞恢復聖地；第二及四會期傾重於東西方教會的修和；第三、五及六期就圍繞教會內部改革的問題。在會議結束時，似乎有很大的成就，但是這個效果只是很短暫，在幾年後，由於政治的變更，合一又變成空話；收復聖地的十字軍並未成功，而教會改革，仍然未見成效。

第十五次大公會議於1311至1313年在維也納召開，是為維也納大公會議（Vienne）。這次在名義上由教宗克萊孟五世（Clement V）召開，而出席者除了安提約基雅及亞歷山大的宗主教、300多名主教外，還有數個國家的君主，包括法皇菲立四世（Philip IV）、英皇愛德華二世（Edward II）及西班牙皇帝雅各伯二世（James II）。又再在法國召開大公會議，以及有這麼多皇帝參與的原因，是由於今次大公會議的主題，是處理有關聖殿武士修會（Knights Templar）的問題。

聖殿武士修會約於1120年間成立於耶路撒冷，目的是保衛聖地及照顧往來聖地朝聖者，但當聖地再次完全陷於回教徒手中後，聖殿武士修會就開展其他事業，漸漸發展至整個歐洲，並且累積很多的財富，漸漸引致權貴甚至君主的嫉妒和垂涎。終於在1307年，法皇菲立四世一夜之間把整個法國境內的聖殿武士加以逮捕，並且把修會的財富充公，公布的罪名是修會有各種穢褻不端的宗教儀式及行為。這次大公會議，就是在聖殿武士修會在歐洲被全面取締後，教宗迫於各國君主的要求而召開的。會議裁判了該修會的錯謬行為及罪行，於是聖殿武士修會就正式被解散，而且散布各地的所有武士，都要緝捕並受宗教裁判處審訊。

當然，大公會議並不是純粹處理這一個問題，還有的是策劃新一次的十字軍東征，以及頒布改革神職人員的生活指令。

到1414至1418年，在德國的君士坦斯（Constance），德皇西日斯孟（Sigismund）召開了第十六次的大公會議。

出席的包括32樞機、183位主教、100位隱修院院長、350位神父及多位貴族。

這次大公會議所以由德皇而非由教宗召開，是由於當時教會正處於大分裂時期，共有三位教宗鼎立，各自爭持不休，結果不得不召開大公會議來解決。我們沒有足夠篇幅詳談這事件，讀者如有興趣可參閱《教會史》，總而言之，當時三位教宗並立，令教友無所適從，故此德皇召開該次大公會議來解決此問題。

在會議上，其中一位教宗自願退位，而另外兩位也遭會議罷免。由於這個決議，令這兩位教宗的支持者也放棄他們，結果他們就不得不下台。在三位都退位後，教會在1417年再繼續會議，選出新教宗瑪定五世（Martin V）。

雖然君士坦斯大公會議解決了教會一大危機，但是另一方面，這次會議既罷免了教宗，又選立了教宗，令人有一點錯覺，認為大公會議的權力，是高於教宗的，教宗應聽令於大公會議。在這次會議中，有決意要求教宗按時舉行大公會議，也是把大公會議置於教宗之上的一種表達。這就形成後來的「大公會議主義」，與教宗的至高地位抗衡。

這次大公會議同時也確認當時的教會需要全面的改革，但是如何實行就未有方法，這也是會議要求按時召開大公會議的原因之一。

由於這次會議情況特殊，也有學者認為，在瑪定五世選出來以前的那部分會議，並不屬於大公會議，要待教宗就任後的一部分，才是大公會議。

第十七次的大公會議有一個較長的會期，就是由1431年至1439年，前後共八年；開會的地點也一變再變，先是在瑞士的巴塞爾（1431），然後是意大利的費拉拉（1438），最後轉到佛羅倫斯（1439），故此大公會議的名稱，也以三地為名：巴塞爾——費拉拉——佛羅倫斯大公會議（Basle-Ferrara-Florence），但因最後達成協議和發出文件的地方是佛羅倫斯，因此多簡稱為佛羅倫斯大公會議（或稱翡冷翠大公會議）。

這次大公會議的過程相當曲折。由於在君士坦斯大公會議中有要求教宗按時召開大公會議，但是瑪定五世並不願意受到大公會議的限制，故此一直未有召開，要到他的繼任人恩仁四世（Eugene IV）上任後才召開，就是在巴塞爾一地的會議。不過，會議參與者不多，加上參與者主要的目的，是控制教廷的財務，因此教宗宣布解散會議，卻為與會者所反對。他們認為大公會議凌駕於教宗之上，故此有權繼續會議，一時之間問題也無法解決，幸好遇上東羅馬帝國皇帝向西歐示好，於是教宗於1437年以方便東方教會人士出席大公會議為理由，把會議的地點移至意大利東北部的費拉拉。與此同時，在巴塞爾開會的神長也發現問題愈發不可收拾，於是不少也轉而到費拉拉開會，加上各國也不再支持巴塞爾的會議，轉而向教宗示好。但是餘下在巴塞爾會議的神長不僅不願讓步，反而通過決議，罷免教宗恩仁四世，並於1439年改立斐利五世（Felix V），他也是歷史上最後一個偽教宗。

在教宗恩仁四世這邊，他於1438年再把大公會議移至佛羅倫斯，並且在1439年與東方教會出席的代表達成協議，東方教會願意承認教宗的首牧權，讓東西方教會得到短暫的合一。說這是短暫，因為與會者回到東方教會，這個協議並未能獲得整個東方教會認可，就此無效了。

至於偽教宗斐利五世，於1449年自動退位，紛爭也告一段落。

中古時期的最後一次大公會議，就是拉特朗第五屆大公會議。這次大公會議於1512年召開，至1517年結束。這次大公會議由教宗猶利二世（Julius II）召開，但他在翌年去世，繼而由良十世（Leo X）完成餘下的會期。這次會議共有15位樞機及80多位主教出席，主要是駁斥名為伯多祿的學者所著的靈魂不死論，以及頒布一些改革的規條。

這十次大公會議都是以西方教會為主，召開的地點都是在歐洲，而且除了其中一次，其他都是由教宗所召開的。當中東方教會較多參與的，只有第十四及十七次，原因是這兩次大公會議的主題，與合一有關。

在語言方面，會議所用的主要是拉丁文，這亦與最初八次大公會議以希臘文為主不同。



### 5.3 現代的大公會議：特倫多至梵二



思考：現代大公會議，分別指特倫多大公會議、梵一及梵二大公會議。三個大公會議的取態都有所不同，你對哪一個大公會議的內容較熟悉？

至於現代的大公會議，共有三個，而讀者應該對這三次大公會議，較為熟悉，我們在這裡只簡單地介紹一下。

第十九次是特倫多大公會議（Trent），是一次會期甚長的大公會議，共分為三段時間召開：1545-1547，1551-1552，1562-1563。這次會議的參與者甚多，前後包括5位教宗代表，3位宗主教，33位總主教，235位主教，115位樞機，7位隱修院院長及修會總會長，以及160位神學專家。

這次大公會議由教宗保祿三世（Paul III）召開，而要到他的第四位繼任人比約四世（Pius IV）才結束。這次會議的主題自然是宗教改革運動，而在會議之初，本來也希望可以化解分裂的危機，但是終於也不成功，而會議的導向，也變成如何與新教抗衡，捍衛天主教既有的傳統。

由於這個目標，因此在會議終結時，這次的大公會議成為頒布最多教理信條及改革指令的一次會議，其中包括聖經與聖傳、原罪、成義、聖體、聖秩、聖事等問題，都在這次大公會議中加以說明。

對於今天的教會來說，這次大公會議的影響是非常深遠的，因為在往後的四百多年裡，教會都在特倫多大公會議那種傾向自我防衛的氣氛下發展。要待梵二大公會議召開，才有所改變。

至於第廿次大公會議就是梵蒂岡第一屆大公會議（Vatican I），這次大公會議在1869年召開，翌年結束，地點就是梵蒂岡的聖伯多祿大殿，而召開的教宗就是比約九世，參與者包括6位總主教，49位樞機，11位宗主教，680位總主教及主教，28位隱修院院長，29位修會總會長。

這次大公會議實質並未完成，因為在1870年7月18日投票通過有關教宗不能錯的信條後，隨即宣布暫時休會，而原來再開會的日期，是同年的11月。不過，由於意大利爆發統一之戰，意大利統一軍隊於1870年10月20日攻入羅馬城，而由此時開始，教宗比約九世就自囚於梵蒂岡內，目的是抗議教宗國國土被奪，也因此，他宣布梵一大公會無限期終止，所以有關的討論，實質並沒有完成。

終於要到1962年，上任不久的教宗聖若望廿三世毅然宣布召開大公會議。該次大公會議於1962年10月11日召開，而至1963年5月休會期間，聖若望廿三世逝世，真福保祿六世接任教宗，會議得以繼續，並於1965年12月圓滿結束。

這次大會的出席人數是歷屆之冠，最多時候有2,387人，最少也有1692人，教會內的宗主教、樞機、總主教、主教等大部分也出席，而更為特別的是，今次大公會議有很多非主教級別的教友，以及天主教以外的人士，以觀察員或聆聽員的身分出席。

這次大公會議的性質亦與過去的大公會，極為不同，因為在過去的大公會中，絕大部分是對抗性的議題，或是針對異端，或是政治上的對抗等。但是梵二大公會議卻

是教會的自我反省，主要是檢討自己在現代世界的角色，把教會重新定位。

這次會議所公布的十六份文獻，包括四份憲章、九份法令、三份宣言，對今天的天主教有莫大的影響，甚至可以說，我們今天所見到的天主教，其重新起動點，就是這次大公會議。

現代這三次大公會議的情況相當不同，特別是特倫多大公會與其他兩次大公會議相距三百多年，思想亦大不相同。在這三次大公會議中，為當代天主教而言，最重要的當然是梵二大公會議。

## 6. 大公會議制度的神學基礎：共融教會學

在這一部分，我們首先要解決的問題是：為什麼我們視會議這種方式，是一種教會結構。當我們認同教宗及主教團制度，是教會既有的結構，這是由於在新約中，可以看到主耶穌的言行，隱含了這個結構的雛型，而且是耶穌親自召選宗徒，派遣他們傳揚福音，亦是他選立伯多祿為宗徒之首。然而，在基督的言行中，我們並沒有看到任何大公會議的痕跡。當然，我們可以借用天主子民的概念，但是天主子民的概念，主要集中在集會上，但是大公會議卻不止於此。大公會議的召開，往往是代表共融的時刻，因為大公會議要面對的，往往是對抗與分裂，也就是一些相反或者不同的看法，促使我們需要大公會議來找到一個協調的答案。

神學家的看法是：我們可以借用聖三的模式，來說明大公會議作為教會結構的合理性。正如我們在前面的單元所言，教會的有形架構，對應的是教會的無形結構，而教會的無形結構的根源，自然就是天主本身。天主最大的特點就是三而一、一而三的共融，即在不同中又是一個天主。這種特殊的結構，同樣地是反映在教會身上，而大公會議的本質，就是反映這種共融而多元的聖三關係，所以大公會議是教會本身的結構，而不是後來加進去的。

在這裡，拉特朗第四次大公會議是典範，原因是這次大公會議的出席者，不再限於主教。這一點是有重要的象徵意義。如果我們同意，大公會議是代表整個教會的共融，那麼，會議不應只有主教的參與，而應該是開放給整個教會的成員，甚至整個世界的不同人，因為這代表了教會是世界的共融，所以這一次大公會議是把大公會議的意義，推前一步。

## 7. 摘要

- (1) 有關大公會議的起始，不少人也以宗徒大事錄中的「耶路撒冷會議」為大公會議的「雛型」，這次會議的召開是基於有爭議，而在會議上，大家就各自表達出自己的意見。雖然有爭論，但是當最後決議出現後，整個教會也遵守，這就是大公會議的模式。
- (2) 在過去很長的一段日子，大公會議是採用 Council 或 Synod 兩詞，並沒有明顯的分別，而 Ecumenical Council 這個說法的應用，來自希臘語，本指專職者的公會。教會最早初用此詞的，是在四世紀。

- (3) 在教會歷史上共有廿一次大公會議，可以分作三個階段。第一個階段是早期的大公會議，包括第一至八次大公會議，是整個基督宗派也承認的大公會議。這八次大公會議主要由皇帝召開，但是與會的主教甚多，教宗亦多有派代表出席，或是在會後同意會議的決議。在多次的會議中，對教會的信理有很多重要的決定。
- (4) 第九至十八次大公會議，屬中世紀的大公會議，主要是由教宗所主持，而會議召開的地點，也以羅馬附近為主，故此也有其他宗派認為這十次大公會議，屬於西方教會的會議。這十次大公會議處理的問題，以教會內部的紀律為主，而如何改革教會，也是其中多次會議的主要課題。
- (5) 近代的大公會議，指特倫多大公會議、梵蒂岡第一屆及第二屆大公會議。當中特倫多大公會議是針對基督教而召開的，會期甚長而決議甚多，但絕大部分都是針對馬丁路德的說法，而透過明確的文字，重申天主教的信仰。梵一大公會議的主要課題是教宗權威和教會改革，可惜在討論前者時，因戰爭而中斷。到了梵二大公會議，這是一個與過去大公會議有很大差別的大公會議，因其主調是與世界對話，讓教會在現代世界，重新立足。
- (6) 從神學角度來理解大公會議，我們要探討它如何是教會有形結構部分，這可以借用聖三的模式，來說明大公會議作為教會結構的合理性。特別一提的是拉特朗第四次大公會議，這是一次有主教以外人士參與的大公會議，可以視為一個典範。

## 8. 參考資料

1. 韓大輝，〈淺談加采東大公會議〉，《神思》68期（2006），頁42-56。
2. 劉賽眉，〈厄弗所大公會議的背景、過程和意義〉，《神思》68期（2006），頁30-41。
3. 康建璋，〈大公會議的「豆知識」和「冷知識」〉，《神思》68期（2006），頁1-20。

# 單元十

## 平信徒

### 1. 緒言

終於與讀者一同走到這書的最後一個單元，主要是討論教會最基本的組成單位：平信徒，或另一個較通用的稱謂：教友。此外，也順帶介紹「獻身生活者」，他們在教會內是特殊的身分階層。這樣，便完成了整個教會組織和結構的內容了。

這單元作為總結的單元，討論神職以外的平信徒和修道人，為教會學來說，是相當恰當的。因為教會的組成，就是天主子民的集合，而每一個天主子民，也就是每一個信仰基督的人，不論是主教、司鐸、執事、修道人或平信徒，都是教會內的成員，都有共同的特質，就是基督的信徒，都奉

召追隨基督，雖然各有不同的召叫，卻在不同的職務上，以不同的方式執行基督所交託的使命。

在這單元的最後部分，我們也嘗試點出本書尚未探討的教會學問題，希望讀者明白，有關教會學，仍然有很多課題，值得探究。希望讀者能看行進一步研習。

## 2. 單元目標

完成本單元後，讀者應能：

- 說明教友在教會歷史中的發展；
- 說明梵二大公會議以外，教友角色的改變；
- 說明獻身生活者的歷史與身分。

## 3. 導論

這是《教會學》最後一個單元，要探討的主題，則是教會最基本的構成部分：平信徒（或教友）。梵二對平信徒有這樣的界定：「這裡所謂的教友（*laity*），是指在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督信徒；也就是說，教友們以聖洗聖事和基督結為一體，成了天主子民，以其自有的方式，分沾基督的司祭、先知和王道職務，在個人份內，執行整個基督子民在教會內與在世界上的使命。」

（《教會》憲章31）。因此，從教會結構而言，教友是教會內的基本成員，因為所有領洗者首先的身分，就是教友，只是在日後回應天主召叫的路上，當上神職或修道人後，才脫離平信徒的身分。



從數量上而言，教友是教會成員中，佔最大多數的一部分，但是在過去二千多年的教會發展中，教友所肩擔的使命，似乎並不突出和明顯。在過去，無論是神學意見或是教會決議，都是由神職人員表達，而教友，似乎只是默默接受的一群。我們必須要問的是：這種沉默與被動，是否教友應有的態度呢？

因此，我們將會回到教會成立之初，看看在初期教會時代，教友在教會中所扮演的角色，然後就會一路追溯到當代，看看教友在這二千年來，在教會內的身分，有何轉變，而到了今天，過去的角色又是否仍然是合適，還是需要有新的職務。

教會學的學習，在此就告一段落，但是讀者必須留意，這只是意味你對於教會是什麼，有一個初步的認識，並且掌握了若干方法，來思考教會本質的問題。如果要更認識教會，除了靈性上的修養外，我們還需要更多的學習和思考，才會再深一層，認識教會。

## 4. 教友與教會



思考：今天教友在教會內相當活躍，除參與禮儀外，也在不同的層次擔任工作。你認為這是一種新近的趨向，還是一直以來的傳統？

## 4.1 歷史素描

要認識教友在教會內的歷史起初，不妨從保祿格林多前書的內容開始。在初期教會，不同人各自以自己的神恩來建立教會。我們也可以略看一下保祿如何說及這些神恩：

「天主在教會內所設立的：第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次是行異能的，再次是有治病奇恩的、救助人的、治理人的、說各種語言的。」（格前12:28）

我們從保祿所言，知道在當時的教會團體內，不同人有不同的神恩，當中作宗徒的最為特殊，因為是基督親自召叫的，至於其他的神恩，如先知、教師等等，都是天主賜給教會內各人的，目的是為了在教會內作服務，建設教會。雖然保祿沒有說明這些教會內的神恩是否來自一般的信友，但是該段的内容是針對整個格林多教會而發，所以我們有理由相信，當時的信友，即使不是有特定職務的，也可以擁有不同的神恩，以服務教會。

由第二世紀中葉開始，主教的角色就漸漸突出，成為教會團體的核心了。這樣的發展也是很自然的，因為教會日益擴展，每個地方教會的信眾增多，在這樣的情況下，以一個主教作為整個團體的核心，以及管理種種事務，是很自然的發展趨勢，而且當時擔當主教者，往往都是充滿多種神恩的飽學之士，我們可以留意到，幾乎絕大部分的教父，也同時是主教，這就進一步加強了主教的權威性。

隨著教會的版圖和信眾人數不斷擴展，主教再不能以一己之力，管治整個教區，於是需要選派一些有明確神恩

的教友，成為司鐸及執事，分擔主教的職務，代表主教來管理。這便逐漸形成了教會內的「管理階級」，他們在教會中的地位變得優越，反之平信徒的地位，便顯得不太重要了。

到了隱修院的興起，階級觀念就更加明顯。在此以前，雖然我們說主教、司鐸、執事等比平信徒有較優越的地位，但是由於彼此職務不同，在教會內就如同不同的肢體，不能很直接地比較。但是在隱修院興起後，出現了僧侶和修道人，也不是神職，卻以獨身和貧窮的方式，來投身教會，這很明顯地和一般在俗生活的教友不同。正如我們今天對修士和修女抱有特殊的尊意，也是相同的道理。

在中古時期，隱修院的興起，標誌在神職和平信徒之間另一階層的形成，可說是在平信徒之上的「超級信徒」。既然已有神職，現在再多了一些「超級信徒」，於是其他一般的信徒在教會內的責任，似乎就變得更不重要，甚至不用「參與」教會本身的工作，而只需要給予「支持」便足夠了。如果我們說初期教會的信友團體，是時常團聚、擘餅、祈禱，並且整體都參與其中的話；到了中古時期，卻變成了由聖職或修道團體來做這些教會「事務」，一般的教友，只是去支援他們，例如整個感恩聖祭，漸漸變成為司鐸的事，教友沒法參與，只是遠遠的「望」彌撒，被動地領受神職授予的聖體，兩者高低上下的感覺，日漸形成，階級的分野也愈發明顯。

十六世紀馬丁路德的宗教改革運動，其中一個重要因素是反神職主義，我們由此就可以推想得到，由第九、十世紀至十六世紀這段漫長的日子，神職在教會內的地位變得何

等尊貴。不過，也正由於馬丁路德高舉反對神職的大旗，令到針對新教而召開的特倫多大公會會議，反而更強化神職的地位。所以，特倫多大公會會議把神品一一列出來，正是要對抗新教不再有神品的做法，結果對於級別的劃分，以及階級的意識，就更加明顯。

這種以神職為尊的現象，要到廿世紀才開始改變，而改變的原因，與社會的劇變，有很密切的關係。

在工業革命以前，社會中的知識實質上集中在一個階層，正如中國社會在封建年代，知識是屬於「士」這個階級。同樣地，在西方社會，知識是屬於貴族這個階層，而大部分人民都是文盲，沒有知識。這種現象同樣在教會內出現，就形成神職階層擁有知識，而一般平信徒並沒有什麼知識，自然就要跟從神職的領導。

但是在工業革命之後，社會有巨大的變化，知識極度膨脹，並且專門化。在過去，一個人能夠讀書認知，懂一點學識，就是知識分子，但到了二十世紀，普及教育的發展、各種專門的學問興起，沒有什麼階層可以說自己擁有所有的知識，同樣地，神職過去在各方面都優越於平信徒的情況，也不再復現。這現象在今天的教會，同樣可見，即使神父講道如何優越，他在管理上、會計上、法律上等不同的方面，往往也要求教於平信徒了。

在這種情況下，教會如果希望自己在世界中發揮本身的影響力，不得不發揮平信徒的力量，才可以真的改變這個世界。舉例來說，在民智未開，社會發展未有這麼複雜的

時代，「不可殺人」是很容易理解的一條誡命。但是到了今天，如果沒有醫學上的知識，對於很多有關死亡的判斷，根本不可能。故此，教會今天要施行訓導，免不了需要各種不同的知識的協助，而這些知識往往也是來自平信徒的貢獻。

另一個是二次大戰的影響。在二次世界大戰之前，教會在歐洲的地位，雖然因各種政治及社會變化，不如以往那麼有權力，然而作為一個精神的核心，仍然是無容置疑的。但是兩次世界大戰的殘酷，歐洲各國嚴重受創，大屠殺的出現，一切都令人發出疑問：天主在哪裡？教會在巨大的變化中似乎毫無力量，這令人對於天主教信仰產生疑問，同時也讓教會明白到，自己與世界的距離非常遠，未能影響世界。如果要改變這樣的情況，只有教會進入這個世界，才可以改變世界，讓世界走向天主，而要做到這一點，就需要整個教會的努力，而不僅是神職人員的工作。

由於教會漸漸意識到這個需要，平信徒的組織，也由二十世紀開始，漸漸成為發展趨勢。其中如「公教進行會」（Catholic Action）就是其中一個重要的組織。公教進行會源自意大利，深得比約十世及十一世的支持，當中比約十一世將公教進行會定義為「平信徒參與教會聖統的使徒工作」，並以許多著作和演講來表達公教進行會的精神和迫切性。

另外，在基督新教方面，普世基督教協會也同樣關注到平信徒的重要性，故此他們在1948年的大會上，把「平信徒」列為議程之一，而天主教也漸漸明白到，同類人士的福傳，是更有效的福傳方法。即使在今天，我們也會看到，如

果一位工人信仰基督，他把自己的信仰傳給身邊的同工，遠比其他傳福音來得容易。因為同工會在他身上看到轉變，而這個轉變，是自己也可以做到的。

故此，到梵二大公會議召開前，相繼有不同的平信徒運動出現，都是以某一個類別的人士為主的，如以工人為主的「青年基督徒工人運動」，這個運動到今天仍然保持，在世界各地為年青人服務；又如青年基督徒學生運動，在當時也是十分活躍的。以上種種發展，為平信徒進一步參與福傳事業，成為教會內的新生動力，作出了良好的準備。

## 4.2 梵二大公會議與平信徒



思考：今天教會指出平信徒有三重職務，分別是君王、司祭和先知的職務。這三種職務，代表平信徒要做什麼？我們如何可以實踐職務？

與其他很多教會內的問題的發展相同，有關如何理解平信徒的身分或職務，到了梵二大公會議，同樣有很大的改變。正如在上文中我們引用了《教會》憲章31節的內容，除了界定了平信徒的身分外，更指出：

- (1) 教友是天主子民；
- (2) 他們同樣具有司祭、先知和王道的職務；
- (3) 他們在自己的生活中，執行信仰的使命。

同時，教友的特色，是生活在世俗當中。因此，教友的信仰使命，也是在俗世中，而非俗世之外。如果我們把這一點連結到梵二如何看教會與世界的關係，就更能明白，教會對於教友的重視。因為在梵二以後，教會強調自身應該是在世界之中，與世界一起，而不再視教會是一個完美社會，高於世俗。梵二以後的教會與世界的關係，是教會在世界中，轉化世界，使整個世界都歸於天主的懷抱。那麼，教會如何轉化世界呢？其中發揮一個很重要作用的，就是教友了，因為教友是真實地活在世界中，故此教會要改變世界，教友的重要性自然增加。

如果我們從平信徒的職務出發，可能更容易理解平信徒在教會內的角色。這裡所指的職務，是平信徒在領受了入門聖事後，就在教會內領受了職務，就是「傳福音」，這是最核心也最關鍵的工作。不過，如果我們把這個核心的使命，加以分析，我們可指向三個不同的方向。

首先，平信徒具備司祭的角色，我們先看看梵二的解說：

「永遠的最高司祭耶穌基督，願意教友們也繼續的見證與服務工作，遂以自己的聖神賦給他們生氣，不斷地鼓勵他們從事各種完善的工作。

「教友們既與基督的生活及使命密切相連，基督便把自己司祭職務的一部分也賜給教友們，要他們執行精神的敬禮，光榮天主，使人得救。因此獻身於基督、被聖神所祝聖的教友們，受到奇異的號召與訓練，為能使聖神在他們中

產生日見豐碩的成果。因為他們的一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣等等，如果是因聖神而作的，甚至忍受生活的艱苦，都會變成精神的祭品，經耶穌基督而為天父所悅納（參閱伯前2:5），在舉行彌撒時，與主的聖體，虔誠地奉獻給天父。這樣以敬天主的資格，處處表現聖德，教友們便為天主聖化世界。」（《教會》憲章34）

由這段條文中，我們可以看到以下幾點：

（1）平信徒的司祭身分源自基督，透過與基督相連而獲得的；

（2）這個司祭身分並不是在教會的禮儀中實踐，所以條文用「精神的敬禮」，指教友是在生活中實踐這個司祭職。因為聖祭禮儀是信仰生活的高峰，故此在生活中實踐司祭職，意指我們能夠在生活中把信仰呈現出來，使達到「光榮天主，使人得救」的目的；

（3）更具體的表達，就是在「一切工作、祈禱、傳教活動、夫婦及家庭生活、每天的辛勞、身心的消遣...甚至忍受生活的艱苦」上，即在生活的各方面，都可以看到聖神對己身的祝福，並且成為光榮天主的工具；

（4）這些奉獻不僅在於生活美好的一面，同時也包括生活中不如意、痛苦的一面；

（5）最後，這在生活中的種種，仍然是與感恩聖祭連結起來，構成完整的個人和教會對天主的祭獻。



至於平信徒的先知職務，《教會》憲章第35節這樣說：  
「基督是大先知，祂用生活的證據和聖道的能力揭示了天父的王國，並仍在盡祂為先知的任務，直到祂的光榮完全顯示出來。基督不僅藉著聖統，以祂的名義及權力施教，而且也用教友們，讓教友們為祂作見證，以信德的意識及宣道的聖寵訓練他們（參閱宗2:17-18；默19:10），使福音的能力，在日常生活上，在家庭及社會生活上，昭示出來。……教友們把宣示信德和信德的生活堅決地聯在一起，他們就會對所期望的事物所懷的信仰，作一個有力的宣揚者。這樣宣傳福音，就是以言行兼顧的事實宣揚基督，含有一種特徵與非常的效力，因為它是在世俗的平凡環境中而完成的。」

關於先知的職務，平信徒的主要工作，是在世俗事務中，揭示天國的福音，讓人明白福音的真義，這正如基督降生，為我們預示天國的來臨。並且，我們不僅在語言上宣講天國的臨在，同時也要在行動上，讓世界得以聖化，才是先知職務的真義。因為我們實踐自己所宣講和期待的，才能圓滿地履行先知的職務。

最後是《教會》憲章有關君王職務的解說：

「基督曾經服從至死，為此而被天父舉揚（參閱斐2:8-9）；並走進了祂的光榮王國。萬物都屈服於基督，將來基督還要把自己的一切受造物屈服於天父之下，好讓天主成為萬物中的萬有（參閱格前15:27-28）。基督把這項權柄傳給了弟子們，要使他們也立身於王道的自由中，以克己和聖德的生活，在自己身上戰勝罪惡的勢力（參閱羅6:12）；而且還要在他人身上服務基督，以謙遜忍耐把他們

導向基督君王，這樣服事基督就等於稱王。原來基督也渴望教友們開拓祂的王國，就是真理與生命的王國，聖德與聖寵的王國，正義，仁愛與和平的王國。在此王國內受造物將要從腐朽的桎梏中解脫出來，而進入天主兒女的光榮自由（參閱羅8:21）。這真是一件偉大的許諾，也是給與弟子的偉大誠命：『原來一切都是你們的，你們卻是基督的，基督則是天主的』（格前3:23）。

「因此，教友們應該認識萬物的深刻本性、價值，以及光榮天主的傾向，連世俗的專務也應該利用，彼此協助度更神聖的生活，好能使世界浸潤在基督的精神內，在正義、仁愛、和平內，更有把握地達到目的。要普遍地完成這項任務，教友們佔著主要的位置。所以，教友們要用他們對世俗事務的專長，用他們經基督的聖寵、在本質上提高了的職業活動，努力使受造物的價值，按照天主的規定及天主聖言的指示，用人力、技術及文化去培育，造福人類的每一分子；要使這些價值更均勻地分配給大眾，並按其限度，在人性的自由與基督徒的自由內，促進全人類的進步。……切記在任何世俗事務上，都要受基督化的意識領導，因為人類的任何活動，連世俗事務在內，都不能脫離天主的宰制。」（《教會》憲章36）

這裡最重要的訊息，是指出王道的職務，並不在於要當上位者，要管理他人，而是在於能掌握正確的道理，能與真理契合。王道的意思，是指能夠堅持真理，使世上的人和事，都能走向天主，進入天主的國度，而不是指在現世中要做當權者。王道的職務，為平信徒而言，可能是困難的，

因為平信徒必須在生活上事事以基督信仰為先，以彰顯基督的王國臨現人間，甚至把基督放在工作之先。舉例來說，一個平信徒醫生，在醫院中的工作，仍然要把信仰的原則放在首位，因此對於某些手術（例如墮胎）就不應接受。這種做法，可能令平信徒本身構成不便，卻是活出信仰的重要表現。

總括而言，這三種平信徒所領受的職務，把平信徒的生活各方面都連繫起來，同時也讓福音有更大的機會，進入一般人的世界中。

至於談到梵二大公會議對於平信徒地位的提升，如果我們要總結來說明，可以得出一點，就是重視平信徒在教會內的角色。當我們放下以聖統為尊的階級觀念後，我們不得不承認一個事實：佔教會絕大多數的，就是平信徒，沒有平信徒，教會沒法有效地宣講和見證基督的福音，這是無可爭議的事實。

當然，佔大多數並不表示教會就由平信徒作主；因為教會是以基督作為元首，只有基督才是我們真正的主，所以聖統作為基督在地上的代表，作為主導的身分及角色，並沒有改變。不過，當意識到平信徒的重要性時，聖統作為領導，應當是一種服務性的領導，神職或修道人是以服務的態度來對待平信徒，正如腦袋雖然指揮整個身體，但腦袋的指揮，最大的目的，仍然是讓整個身體活得更好，發展得更佳，這個道理，同樣適合於聖統與平信徒之間的關係。

在談過平信徒的職務後，我們要問的是：平信徒實際的信仰工作，可以是什麼呢？這就是平信徒的召叫了。按照聖經的教導，平信徒工作的核心，就是要成為地上的鹽，和世界的光，竭力在俗世的生活之中，以言以行，宣揚和見證基督的福音，讓天國圓滿地臨現人間。要達到這個境界，平信徒特別需要留意的地方，包括：

（1）靈修：由於平信徒生活在世俗之中，如何發展出一套符合自己生活的靈修，讓自身保持「在世而不屬於世」的狀態，從而成為基督的見證，是非常重要的。在所有靈修中，禮儀和祈禱生活是最重要的，既具備個人的幅度，同時兼顧到團體的幅度。

（2）培育：沒有經過訓練與培育，平信徒未必可以有效地傳播福音。這裡所說的訓育，可以包括兩方面，就是實踐上與知識上。在知識的層面，「教友們應該努力加深其對啟示真理的認識，並熱切地求天主賞賜智慧之恩」（《教會》憲章35），這也是教會鼓勵教友修讀神學，推動神學普及化的原因。而在實踐方面，就是在堂區中成立議會，讓平信徒可以參與教會的管理，從而推動福傳。

當談到平信徒在教會內的工作，我們可以進一步反思的是，今天的平信徒是否都意識到自己君王、先知和司祭的職務？而在教區、堂區或團體的層面，又是否有足夠的培育和機會，讓平信徒能更有效地發揮天主所賜的神恩，履行基督所交託的使命？由於平信徒的角色，在梵二後才重新獲得重視，因此在實踐和發展上，仍需要繼續探索，以求使教會內每一崗位的成員，都能積極地參與教會的使命。

## 5. 修道人

在教會內，除了聖統制的各個職務，以及平信徒外，還有一個較特殊的成員，就是度獻身生活的修道人。修道人是指那些在教會內度團體生活，力求在人世間活出天國生活的信者。我們在此，也簡單說明修會的歷史，以及從教會法律的角度，為讀者說明修道人在教會內的身分。

修道人，顧名思義，就是在人生裡努力走向天主，而脫離日常生活的人。這種信仰生活模式，不是天主教獨有，其他宗教也有，而我們相信，在耶穌以前，已經有不少猶太人是以修道生活的形式，隱居在中東的偏遠地方。為天主教來說，在初期教會時，已經有個人的獨修生活，而且很快就興盛起來。由於願意過修道生活的信徒愈來愈多，就開始出現團體的修道生活，也就是修會的前身了。

由五世紀開始，本篤會的成立，讓修道生活開始系統化、制度化；這些修道人有規律地過修道的生活，當中包括祈禱與工作。後來，不同的修會有不同的做法，但是原則都是相近，就是在地上活出天國的生活，故此要服從天主的命令，以及放棄財富和個人私密關係。

十三世紀出現的道明會及方濟會，被稱為「行乞修會」，因為他們不再只住在修院裡，而是四處宣講，參與福傳事務，於是修道人的工作再發展，趨向多樣化，如聖多瑪斯是道明會會士，他的主要工作就是神學的研究了。

十六世紀耶穌會成立，為修道生活帶來更多可能。耶穌會不再以祈禱或勞動工作為主，重視教育和傳教工作，到不同地方辦學興教，不少會士還參與科學研究，走知識化的路線，藉教育傳播福音。

十九世紀慈幼會創立，針對當時的社會，他們更重視提升一般人的生活水平，所以會士從事社會福利事業，為一般民眾提供各種服務，好讓他們改善生活，特別在教育方面。

當然，在過去二千多年的歷史，修會的數目「多如繁星」，以上只是介紹其中較大型的修會，但是也可以見到，修會的特點，在於離開一般人的生活，為拓展天國而努力，這從修會內部來說，就是修道人的修練培育，以成聖自己；對外來說，就是傳播福音了。

那麼，讀者可能就會問：修道人和神職及平信徒有何分別？在過去的歷史裡，我們會稱那些願意放棄普通人的生活，把自己的生命獻給天主的人，叫作修道人。他們大都會加入修會，成為修士或修女。因此，修道人漸漸成為專指修士和修女的名字。而當中的修士，有不少也會加入神職行列，成為司鐸，以主持修會內的禮儀聖事，甚至按修會的安排，協助教宗和主教管理教區和堂區的事務。

到了近代，開始出現一些情況，就是部分人願意朝修道生活走，但是他們並不是完全離開自己在俗的生活。因應這類情況，我們會把修士、修女及這類人士，合稱為「獻身生活者」。以下，我們從教律的角度，認識何謂「獻身生活者」。教律首先為獻身生活者立下定義：

「藉宣願遵福音勸諭的獻身生活是一種固定的生活方式，信徒據以在聖神的推動下更密切地追隨基督，將自己完全奉獻於最愛的天主，並以新而特殊的名義致力於為光榮天主，建設教會，拯救世界，為天國服務，以獲致愛德的成全，並且在教會內成為顯著的記號，以預報天上的光榮。」  
(573第1項)

在這段文字裡，我們特別要留意「固定的生活方式」，這往往是獻身生活者的標記。他們在「福音勸諭」下，訂定一種生活方式來表達福音精神，並按此而生活，把自己的人生呈上，獻給天主，這就是獻身的真諦。

因此，教律指出：「獻身生活的身份，按其性質，既不是聖職的，也不是無聖職的。」（588條1項）再者，「在這種會內承諾福音勸諭者的身份，屬於教會的生命和聖德，因此在教會內應由眾人助長和推行之。」（574條1項）也就是說，獻身生活者並不一定是聖職，也不是平信徒，而是象徵教會的生命和聖德，這就是他們特殊的身分定位了。

總括來說，獻身生活者，就是願意按福音而生活的信者，他們按一定的生活模式，把教會的生命和聖德呈現出來。他們不是以聖統制的職務來協助教會的發展，也不同于平信徒在自己生活中光榮天主，而是把自己的生命獻出，以獨特的方式，把天國顯現出來。所以，我們對獻身生活者，要多加尊敬，正如教律所言，要助長和推行這樣的生活方式。

## 6. 結論

在介紹了平信徒和修道人之後，希望讀者明白，在教會內雖然有教宗、主教、司鐸、執事、修道人和平信徒之分，但都只是按天主對每一個人的獨特召叫，而衍生出來的不同職務。正如梵二所言：「每一位蒙召效忠福音勸諭的人，要用盡心思，在天主所賜的聖召上堅持到底，發揮高度的效力，增進教會的聖德，光榮惟一無二的天主聖三，因為在基督內、藉著基督，天主聖三就是一切聖德的泉源與根由。」（《教會》憲章47）這樣，才能把天主共融和合一的本質，更圓滿地呈現和傳達出來。

全書到了最後部分，是一個結束，也是一個開始。原因很簡單：為初步認識基督所建立的教會來說，讀者走馬看花，到了終點。我們了解到聆聽宗徒訓誨、時常團聚、擘餅、祈禱是構成教會的元素；明白到教會既是基督的身體、天主的子民，也是世界的聖事，僕人和傳訊者；認識到信經中所表明的教會特徵——唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來——的豐富內涵。然而，在多方面探討了教會的本質後，我們更能領會到教會實在是一個奧蹟，她賦有天主聖三的本質，因而有我們難以理解的一面；她亦堅負基督所交託的使命，需要我們在生活中切實回應。教會的奧蹟，必須在生活中去經驗，才能進一步理解和領會。為真正認識這個奧蹟來說，現在才是開始。因此，在這收結處，為讀者提供幾個方向，如果想進一步研究教會學時，可多加留意和參考。



(1) 五旬節的聖神臨降，是教會正式的開始。聖神住在教會內，把教會導向真理，團結在共融和服務的精神內，並不斷聖化她，引領她成為基督完美的奧體（參閱《教會》憲章4）。因此，聖神與教會是緊密相連，不可分割的。可是，一直以來的教會學，都很少談到聖神，若要更全面地認識教會，加入聖神的幅度是必須的。近年來神學上有關聖神的討論已不少，讀者不妨找來這些資料，自行研習，以深化對教會學的認識。

(2) 早在初期教會，聖母在教會內已經有相當特殊的地位，「她被尊為教會最崇高、最卓越的成員，並為教會在信友及愛德上的典型和最卓越的模範，公教會在聖神教導下，以兒女孝愛之忱，尊她為最摯愛的母親。」（《教會》憲章53）為系統神學來說，聖母學是放在教會學的角度來理解，因此在《教會》憲章的最後部分，就是有關聖母的教導。然而，聖母學的範圍廣而深，礙於篇幅，我們未能在本書內探討，這有待學員自行修習。

(3) 對於教會的組織和結構，本書也作了基本的介紹。然而，現在天主教的組織和結構，是否仍切合今天社會的情況？能否有效地為基督作證？例如自中世紀以來，教會的管治主要是「由上而下」的，司鐸是堂區的領導，而司鐸是由主教任命，主教則由教宗任命，教宗也是由少數人組成的樞機團所推舉出來的。這樣的制度，當然有其優點，可是在監管和制衡上卻稍嫌不足，亦削弱了大多數信友的參與，使教會的活力大減。現今神學上對於教宗與主教團之間的張力，已有不少探討，本書亦已稍作介紹，這正顯示了教會

內，也在探索如何加入「由下而上」的幅度，使教會在有形可見的層面上，能更完善。讀者也可以在這方面，在堂區層面，多作反思和探究，為教會制度化的一面，提供改善的意見。

（4）在過去的教會學裡，主力都放在教宗、主教、司鐸職務的探究上，而有關其他職務的討論卻較少。即使在我們這本書裡，就執事和平信徒職務的討論，也只能輕輕帶過，而今天正在發展的終身執事職，可以在教會裡擔任什麼角色？佔大多數的平徒，又如何可以進一步在自己的崗位上，作更多的貢獻？兩者在教會內的角色可以如何向前邁進？這些都仍然可以進一步探討。

（5）近年女性的地位日益提升，社會強調男女平等，不少國家和大企業的領導人，都是女性。這種男女平等的思想，也影響到不少基督教派，例如在一些基督教派裡，已有女性擔任牧師的職務，聖公會甚至已出現了女性主教。然而，天主教對於女性不能晉鐸的立場，卻是非常明確的，那麼，我們應如何理解教會的立場？教會內的女性又應該擔任什麼角色？在神學上，有關教會內女性的地位和角色，已有不少研究，讀者如對這方面有興趣，也可自行找相關的資料閱讀鑽研。

有關教會學仍待探討的課題眾多，以上只是作為例子，讓讀者也可以明白到，教會學的研究，並不是一種單純學術的研習，而是與我們的信仰真理和生活，有極其密切的關係。希望讀者掩卷之後，能在此基礎上，作進一步的探究和反思，從而能發展出更豐富和全面的教會學，把信仰傳得更廣更遠。

## 7. 摘要

- (1) 在初期教會，不同人各自以自己的神恩來建立教會，平信徒也有一定的職務。但由第二世紀中葉開始，主教、司鐸及執事形成聖統階層，平信徒地位日益低落。到了隱修院的興起，階級觀念就更加明顯。及至十六世紀的特倫多大公會，更強化了神職的地位。
- (2) 但是在工業革命之後，知識膨脹以及重新理解教會與世界的關係，加上戰亂，教會開始重視平信徒的職務。及至梵二大公會議，對於教友的身分有一個新的認識，認為教友是生活在世俗當中，而使命就是「傳福音」，並且有三重職務：司祭、先知和君王。
- (3) 至於談到梵二大公會議對於平信徒角色的提升，就是重視平信徒作為教會大多數的現實。當然，這並不是指教會就由平信徒作主，而是指向職務上的不同。在這個角度，聖統領導教會，同時也是服務教會。最後，平信徒實際的信仰工作，也是以言以行，宣揚和見證基督的福音，為達到這目的，平信徒的靈修及培育是相當重要的。
- (4) 最後，也討論神職及平信徒以外的獻身生活者。早在教會開始時，隱修者已經出現，而在五世紀因本篤會的成立，形成制度和規範，在往後的千多年裡，不斷有不同的修會出現，以不同的方法拓展天國。
- (5) 獻身生活者是按福音的勸諭，以固定的生活方式，把教會的生命和信德表達呈現出來。他們不等同聖統制的職務，亦有別於平信徒，是教會內難得的一種信仰實踐。

## 8. 參考資料

1. 房志榮，〈教友職務與教會訓導（綱要）〉，《神學論集》109期（1996），頁339-421。
2. 黃懷秋，〈從梵二及以後的神學觀點談平信徒參與教會職務的可能性〉，《神學論集》87期（1991），頁135-148。
3. 張春申，〈教友職務的神學分析〉，《神學論集》109期（1996），頁353-360。
4. 張春申，〈平信徒，教友〉，《神學辭典》，101條。

在本書裡，我們承接《教會學（一）》的內容，繼續討論教會的不同模式，然後再為讀者解說教會的四大特徵：唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來。為讀者說明教會無形的一面後，本書的後半部分，將介紹教會的架構和成員，包括聖統制和平信徒，以說明整個教會的有形組織，有何特色。

聖神修院神哲學院

ISBN 978-98814301-1-3



9 789881 430113

售價:每冊HK\$70