

基

督

的

教

會



張春申 著

增修版

信
理



輔大神學叢書59

基督的教會

增修版

張春申 著
光啓文化事業
2003年2月

目 錄

vi 增修版序

1 緒 論 教會與耶穌基督以及教會學

第壹篇 教會學導論

- 9 第一章 新約中的教會
- 16 第二章 新約中教會的名稱與意義
- 21 第三章 新約的教會學
- 26 第四章 教會歷史中的教會學

第貳篇 教會學概論

- 35 一、教會的奧蹟（教會的本質）
- 37 第五章 教會是奧蹟
- 41 第六章 新約中教會的圖像
- 45 第七章 教會：天主的子民
- 53 第八章 教會：聖神的宮殿
- 58 第九章 教會：信者的共融

62	第十章	教會：基督的身體
74	第十一章	教會與天主聖三
78	第十二章	教會的模型
87	二、教會的性質	
89	第十三章	教會的特性
93	第十四章	至一的教會
97	第十五章	至聖的教會
102	第十六章	至公的教會
107	第十七章	從宗徒傳下來的教會
111	第十八章	教會的標記
115	三、教會的使命	
117	第十九章	教會的使命
122	第二十章	教會與救恩
131	四、教會的結構	
133	第廿一章	教會的成員
141	第廿二章	教友的意義與職務
145	第廿三章	教會的神恩與制度
152	第廿四章	教會的職務與結構
157	第廿五章	主教的職務
165	第廿六章	羅馬教宗的首牧職務
203	第廿七章	羅馬教宗與主教團

- 211 專題一 教會神學與女性
- 221 專題二 新約教會學詳論
- 223 第一章 原始教會的教會學
- 227 第二章 對觀福音及《宗徒大事錄》的教會學
- 240 第三章 保祿書信及其牧靈書信的教會學
- 252 第四章 《希伯來書》的教會學
- 256 第五章 公函的教會學
- 261 第六章 《若望福音》及其書信的教會學
- 270 第七章 《默示錄》的教會學
- 274 附錄 張春申神父中文書籍作品年表

增修版序


輔大神學院自從遷來台灣之後，三十多年來作者幾乎一直主講教會學，而當時正值梵二大公會議閉幕不久。如所周知，教會革新誠是當時的主題，因此教會學之重要可見而知。雖然由於其他職務之故，作者無法全力而為，但亦盡其可能，根據梵二《教會憲章》講學，製作講義以便課程之進行。無形中已在準備收集成書。

尤其在神學院接受編製空中神學，以便向大陸教會傳播階段；作者根據已有的講義編製傳播之講稿，陸續完成教會學初稿；此後即有《基督的教會》成書出版，作為神學院之教科書。然而，仍有不少與教會學有關的文章無法全部收入，以致讀者必須另作參考。

此次，輔大神學叢書編輯委員會為了讀者，尤其為了學子之便，另編《基督的教會》增修版，使本書較為完整。不過三十多年來，作者關於教會之福傳使命，由於關懷台灣教會亦寫過很多文章發表在各類報刊之中，部分已收集為《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），它仍是教會學必須參考的資料。

梵二大公會議召開已四十年，普世教會由此面目一新，台灣天主教亦隨之而發展，彰顯基督的教會之形象。而今參加大公會議之主教大多已經去世，然而《教會憲章》尚存。《基督的教會》之增修版期能有助本地教會之重振。序末再向神學叢書編輯委員會致謝，它在神學出版方面貢獻良多，藉文字之管道，推廣神學教育。

張春申 寫於 2003 年元旦

A black and white illustration of a fantastical city. The scene is dominated by tall, spire-like buildings that resemble the Petronas Towers, with intricate architectural details and multiple levels of windows. The buildings are set against a dark, cloudy sky. In the upper left, a window with open shutters is visible, with a small figure standing inside. Below the window, a vertical banner or flag hangs, featuring a crest or emblem. The overall atmosphere is dramatic and surreal.

緒論

教會與耶穌基督以及教會學

一、教會與耶穌基督的關係

在開始講教會論之前，首先必須確定一個問題，一個過去曾經討論得很多的問題，那就是教會與耶穌基督的關係。耶穌基督願意建立一個教會嗎？他實在建立了教會嗎？教會真的可以稱為基督的教會嗎？究竟教會是怎樣為耶穌基督建立的呢？

在此，我不想將問題弄得太複雜，只是根據新約提出十項非常可以肯定的事情，來回答這些問題。

第一：舊約以色列民族的基本信仰是耶穌宣講的出發點。他們相信自己是天主子民，蒙受了天主圓滿救恩的許諾。耶穌的宣講就是奠基在這個信仰上，祂的聽眾一直在期待許諾的實現。

第二：耶穌向所有的人宣報「許諾即將實現」，並要求人們悔改，接受祂就是默西亞救世主。

第三：耶穌召叫、並選定「十二」人，作為重建以色列的標記。

第四：耶穌給予西滿（伯鐸）一個名字，伯鐸在十二門徒以及耶穌所派遣的團體中，享有特殊的地位。

第五：耶穌為以色列民族所摒棄，於是在這民族與耶穌的門徒團體之間，產生了分歧。

第六：雖然如此，耶穌持續祂的宣講行動，建立了聖餐禮儀；面對苦難與死亡；肯定天主的國的實現，也就是天主普及一切的王權來臨了。其實，爲了實現所肯定的，祂奉獻了自己的生命。

第七：在耶穌受難時，門徒與祂之間所形成的隔離，在他們相信主的復活後，全都化解了，師徒關係又重新建立。於是在逾越節之後，出現了真正教會性的團體生活。

第八：在聖神來臨的新經驗中，教會成爲天主新的創造工程。

第九：門徒在外邦人中負起傳揚福音的使命，並在外邦人中建立了教會。

第十：猶太教與「真以色列」（教會）之間的完全分裂。

我們列舉的十項，都可經過批判學的審斷，從新約中得到實證。上述所肯定的十項都爲我們指出教會建立的過程，以及教會與耶穌基督之間的關係。耶穌在以色列的信仰傳統中，宣講重建以色列的福音。這在召叫門徒和指定伯鐸爲首的行動上已有跡象，但是猶太人並未相信接受祂的宣講。於是信從祂的門徒團體，自然而然形成了未來的真以色列－教會。決定性的事件是門徒對復活基督的信仰和天主聖神降臨的經驗。在這信仰和經驗上，基督的教會，亦即信從基督的團體正式成立。漸漸地，教會不只在猶太信徒中，也在外邦信徒中發揚光大，而與猶太教徹底分開。

可見，教會不只是一個有形的制度性團體，同時也是一個信仰共融的精神性團體。因此，教會的建立也與其他人間團體有所不同。簡單地說：耶穌在公開生活中的宣講和門徒的信仰，已經爲教會奠定了基礎。當祂死而復活，成爲門徒團體的信仰中心時，教會才正式成立。然後教會領受了天主聖神，逐漸發展普及各地。

這樣，前面所提出的問題，現在有了答案，教會是耶穌基督臨在其中的共融團體，信仰中心是耶穌基督，所以可以說是基督的教會。耶穌基督在歷史中建立了教會，如今還在繼續建立。以後我要講的重點便是基督的教會，亦即教會學。

二、教會學

基本上，我所講的教會學分為兩大篇。第壹篇「**教會學導論**」，第貳篇「**教會學概論**」。

在第壹篇中，我解釋了教會的現象和名稱之後，便陸續簡單地介紹教會的歷史。首先，提出新約中有關初期教會形成的不同的重要著作；然後，便將教父時代、中古士林神學、近代與當代的**不同教會學**作概略性的介紹，這些便是教會學的歷史，可說是教會學概論的基礎。在教會歷史中，可清楚看出每一時代所強調的重點，以及因此而產生的後果。歷史是後人的導師，教會學的歷史指導我們要有見樹又見林的整體觀。

第貳篇是介紹教會學，包括四大主題。

- 一、**教會的奧蹟**，亦即討論**教會的本質**。由於教會是天人合一的共融團體，無法完全說明其本質，所以要研究教會的奧蹟。奧蹟是天主永恆的救恩計劃，在以色列歷史中、在耶穌基督內、在教會中逐步實現。所以我們稱教會是奧蹟。關於第一個主題，我們根據新經，引用其中幾個重要的圖像來探討教會的本質。
- 二、**教會的性質**。我們所公唸的信經中，稱教會是至一的、至聖的、至公的、從宗徒傳下來的，這便是教會的四個特性。我會逐一解釋這四個特性，同時附帶討論一些相關的問題。
- 三、**教會的使命**。天主的計劃是人類的得救，那麼，教會在

救恩計劃中的使命，以及教會使命與救恩的關係究竟如何？是否真的在「教會之外，沒有救恩」嗎？這類問題將會在此作一答覆。

四、**教會的結構**。究竟誰是教會的成員？在教會的成員中，是否具有固定的結構？這都是在第四個主題內所要提出的問題。換句話說，在這一主題內，將論及教宗、主教、平信徒等的問題。

第貳篇所介紹的教會學，是把梵二大公會議尤其是《教會憲章》，作為講述的指南。大家知道梵二大公會議是教會的自我發現、自我檢討的公會議，它所有的四個憲章、九個法令、三項宣言，對教會自身以及教會在現代世界中的使命與工作，都有一些道理與實踐上的肯定和指示。

至於教會學的概論僅是採取大公會議極少一部份有關信理學的資料。鑒於教會學對象的廣度，我們無法進入實用神學方面的種種重要議題。



第壹篇

教會學導論

第一章

新約中的教會

這一章是論新約時代初期教會的情況。大致可歸納六點來描述初期教會的現象，這六點是：

- 一、初期教會是信仰基督的團體；
- 二、它是充滿聖神的團體；
- 三、它是有組織的團體；
- 四、它是有禮儀和聖事的團體；
- 五、它是多元而又單一的團體；
- 六、它是宣講並充滿傳揚福音動力的團體。

至於我們所採用的材料，主要是《宗徒大事錄》及保祿書信，因為在《宗徒大事錄》裡，作者路加對初期教會在耶路撒冷的生活和傳福音的活動有深刻的報導；保祿則針對當時各地的教會狀況寫了多篇書信，這些牧靈訓導的著作可以幫助我們更完整地認識當時的教會。

一、初期教會是信仰基督的團體

翻開《宗徒大事錄》，呈現在我們眼前的就是一個以十二位宗徒為中心，而四周環繞著天主子民的教會團體。聖史路加費了很大的心血編寫《路加福音》和《宗徒大事錄》，他刻意以「耶穌升天前吩咐宗徒們留在耶路撒冷等待聖神降臨」作為

福音的結尾，又在《宗徒大事錄》一開端，就將這十二位宗徒放在顯著的地位，記載了「他們聚集在耶路撒冷等待聖神降臨」的一幕。這前後密切的銜接，表達了路加的重要思想，即為我們指出一直與耶穌一起生活的十二位宗徒團體，就是在基督升天並復活後，到處為祂宣講作證的那個團體。再說，聖史路加並不是不知道耶穌也在加里肋亞顯現過，但是在福音中述及復活事件時，卻隻字未提耶穌在加里肋亞的顯現。由此可知，路加是想以耶路撒冷連結耶穌時代和教會的時代。

耶路撒冷是耶穌釘死和復活的城，也是初期教會誕生之地。耶穌和教會是相連的。教會是信仰基督的團體，所以凡是願意加入這團體的人，都要以耶穌之名受洗。教會在初期受了極大的迫害，這可由斯德望致命事件看出，於是信徒們開始流亡。這些四散的基督徒在他們所到之地，仍極力宣講福音，《宗徒大事錄》就提及由於他們熱誠地宣講基督，在安提約基雅開始稱門徒為「基督信徒」，也就是把他們看作是以耶穌基督為信仰中心的一派人或一黨人。

此後，因著傳揚和作證，教會在不同的地方產生了許多團體，這些團體雖各有特色，但又不是分離獨立互不相干的，他們和耶路撒冷都有密切的連繫。保祿就針對當時某些分黨分派的教會，提出了他的創新的思想「基督的身體」，說明信友因耶穌基督之名受洗，就是進入基督的身體成為祂的肢體；肢體雖有不同，卻是屬於同一身體，就是同屬於基督。所以真正信仰基督的團體，應該只成為一個基督的身體，換句話說：**「信仰復活的基督」才是教會成立的最大因素。**

二、教會是一個充滿聖神的團體

復活升天後的基督如何臨在教會內呢？《宗徒大事錄》接

著就提到聖神降臨，亦即基督是藉著聖神臨在教會內。《宗徒大事錄》第二章，描寫聖神降臨後，宗徒們說起外方話，充滿了喜樂，勇敢地站起來宣講，為主作證，勸人悔改。

在舊約背景中，「聖神充沛」的含意很深，它表示了末世圓滿救恩來臨的現象，先知在古時曾預言以色列的救恩，而今顯示在新約的教會中了。所以伯鐸在聖神降臨日向群眾第一次講道時，立即引了《岳厄爾先知書》第三章 1~5 節：

「到末日，天主說：我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上，你們的兒子和女兒要說預言，青年要見異象…將來凡呼號上主名字的人必然獲救。」

這一預許救恩的實現，怎麼會不讓他們充滿末世救恩的喜樂呢？然而，聖神的臨在並不只是賜給宗徒們喜樂，也促使宗徒宣講耶穌基督的喜訊和賜給他們不同的神恩。安提約基雅的教會因聖神的推動，熱誠地對外傳福音。從保祿致《格林多人書》裡，我們最能體會這個教會充滿了聖神所賦予的各種神恩。所以，初期教會是一個充滿聖神的團體是不容置疑的。聖神降臨正是教會新生命發軔和滋長的時刻，教會之所以和其他團體不同，就是因為意識到自己是來自基督，且因聖神賦予生命和動力而形成的團體，負有為主作證的使命。

三、教會是有組織的團體

前面提到教會是信仰基督的團體；但「信仰」及「聖神」都必須透過人的行動，和教會的組織而有所具現的，因此下面要談的，就是教會的組織與次序。

首先，我們不能以今日的聖統制度去看當時的教會組織，新約中的教會是一個尚待發展與形成的團體。當時宗徒的主要行動是跟天主聖神的引導，他們認為是聖神管理教會，把教會

內所發生的一切事都歸於聖神，所以很少去注意如何區分教會中的組織。再說，他們對於權威的看法也與我們有些距離，他們認為權威都是爲了服務和實行愛德，所以職務上的權力誠屬次要，這也使他們不去注意教會的組織與次序。雖然如此，我們仍可能從新約的材料中看出這團體仍是有組織的。

現在，可再回《宗徒大事錄》中，前面已提過它所呈現的教會是一個以十二宗徒爲中心，四周環繞著天主子民的團體，它仍繼承了猶太人的傳統，設有長老制度。後來在團體擴大時，選立了七位弟兄分擔宗徒的職務。主的弟兄雅各伯在耶路撒冷教會中佔有相當重要的領導地位，有點類似今日在地方教會的主教。保祿的著作裡，很明顯地區分了宗徒職、先知職—禮儀場合中的主持人、導師職—爲信衆們進一步解釋天主的聖言。保祿和巴爾納伯也在所到之處，設立了監督。就連充滿神恩的格林多教會，我們也不能說他們是沒有領導者的烏合之衆，保祿給他們的書信就是一種領導，他以權威爲他們處理倫理上的糾紛，討論吃祭肉及守貞，有些問題甚至派弟茂德與弟鐸前往解決。當問題牽涉到整個教會的動向時，就由十二宗徒領導教會作抉擇，例如對於歸化的基督信徒是否應守梅瑟法律的事，他們就召開了會議，在宗徒領導下共同決定。至於這十二位宗徒，福音早以明載是耶穌親自選的，並賦予他們權力和使命。他們之中又以伯鐸居首，例如他代表大家宣信，耶穌立他爲磐石，復活後首先顯現給他，囑咐他要牧養羊群，這些都顯示他的首牧地位。但最重要的領導者始終是天主自己，伯鐸在天主啓示的異象中，解除了疑慮而爲外邦人講道，便是一例。總之，這個教會實在是有組織的，只是仍在形成中，尙未有顯著的結構區分，仍富有彈性。

四、教會有禮儀及聖事

教會的信仰經驗除了透過生活的見證逐步彰顯之外，更透過禮儀而表露無遺。從《宗徒大事錄》和保祿書信的記載，我們不難發現各地的教會都有聖事和禮儀。初期教會一開始就因耶穌基督之名給人付洗。保祿說，你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督，不再分猶太人或希臘人、奴隸或自由人，因為你們在基督內已成了一個。並說受洗歸於基督的人，就是歸於祂的死亡，相似祂的復活，與祂結合。伯鐸也在第一次講道就呼求群眾悔改，並將受洗與罪的赦免相提並論。由此可見，受洗不只是外在行動，也是內在賦予救恩的聖事。《宗徒大事錄》這樣描述了當時的生活：「信眾們每天都成群結隊地前往聖殿祈禱，挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。」因此，我們可以知道初期教會多少仍沿襲了猶太人的傳統，到聖殿去祈禱，但是他們主要的禮儀，已與猶太人的大不相同。「分餅禮」成為他們的中心，在分餅禮中，他們相信所吃所喝的就是基督的體和血，並且應省察自己，以便相稱地領受主的體和血。在紀念主的來臨時，不但經驗基督此時此刻與他們同在，並懷著希望期待宇宙的重建和主的末日來臨。禮儀在歌詠、宣講和祈禱中進行，充滿了末世性救恩喜樂的氣氛，更因同領一個主的體和血，使他們在主內合而為一，達到了共融的高峰。

總之，初期教會的第四個現象是禮儀和聖事的團體，在它的禮儀生活中，藉著祈禱和聖事，充分地意識到教會本身是一個末世性救恩的團體，換上今日的語詞，就是聖事性的團體或教會就是救恩的聖事，基督從現在到永遠一直臨在教會內。

五、教會是多元又是單一的團體

初期教會逐漸發展，產生了區域的團體，這些團體因文化

背景及福音傳達的先後，呈現不同的色彩。例如，最原始的耶路撒冷教會，都是由猶太人組成，他們有深厚的舊約背景，聖神的降臨，使他們相信天主以前所預許的救恩，今日進入他們中，而意識到自己是末世性救恩的團體，大家虔誠、守誠、共融、和諧、充滿末世救恩的喜樂；但他們仍保有猶太的風俗習慣，上聖殿祈禱、守梅瑟法律、行割損禮、組織嚴謹；雖然是這樣，他們總能認識自己是因信仰基督而成的救恩團體，與其他猶太團體不同。

再論及屬於羅馬帝國第三大城的安提約基雅，在這城中僑居的猶太人早已希臘化，舊約色彩沒有那麼濃厚，組織也不似耶路撒冷教會那麼嚴密，他們也定期集會，禮儀中強調共融與合一，而較少末世救恩的喜樂氣氛。這個教會團體不僅相處和諧，還充滿傳福音的熱忱。事實上，教會傳福音的功臣就屬這個團體。因著他們的作證，人們開始稱門徒為「基督信徒」。

至於那個充滿神恩的格林多教會，除了有簡單的管理之外，與耶路撒冷教會的組織相似之處極少，這教會多由知識水準不高的外邦人組成，紀律不佳，又時傳紛爭的消息，倫理生活不甚理想，卻又充滿聖神所賜予的各種不同的奇恩。

由此可知，初期教會是多元性的，但又不是互不相干的獨立團體，如《厄弗所書》所說的，初期教會有一個主、一個聖神、一個洗禮、一個天主，具有前面所提到的共同現象。由此看出各地初期教會間的一體性。而且各地教會都與耶路撒冷的宗徒保持密切聯繫。當耶路撒冷教會經濟有困難時，各地教會都慷慨捐獻，協助解決困境，所以我們說初期教會是多元而又單一的。

六、教會是宣講和富有傳福音動力的團體

《宗徒大事錄》前十章所描繪的是最初期的耶路撒冷教會，宗徒們在聖神降臨之後，勇敢積極地宣講耶穌基督，勸人悔改、接受救恩，表現了充滿救恩的喜樂，呈現的是一個積極宣講救恩喜訊的團體。但是他們的聽眾都是猶太人，並沒有到外邦去傳福音的跡象。前面已說過，初期教會曾受到極大的迫害，門徒四散流亡，但在所到之處，卻仍富有活力地宣講傳揚他們的信仰。《宗徒大事錄》第十章記載，伯鐸猶豫不知是否該給外邦人宣講福音時，天主卻藉異象啓示、引導他。這問題相當複雜，無論如何，《宗徒大事錄》接著告訴我們，初期教會不久解決了這個困難。從十五章起，路加詳細報導，保祿和巴爾納伯在外邦人中的作為，一直到最後一章，保祿被囚禁在獄中時，福音已廣傳於外邦人中了。從這個整個發展過程看來，一個充滿傳揚福音動力的團體，實實在在呈現於我們眼前。

保祿在致《羅馬人書》中，洋溢他傳福音的精神，他視傳福音為使命，一項受遣的使命。他說：「因為天主賜給了我恩寵，使我為外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭，好使外邦人經聖神的祝聖，成為可悅納的祭品」（羅十五15~16）。由此可見，向外邦人傳福音的熱忱已深入他的心坎。

總之，教會已不再是局限於某一地區，或屬於猶太人的教會，而負有對內宣講、對外傳揚的使命。福音的宣傳是有它的次序的，先傳給以色列，再達到外邦，逐漸彰顯它的普世性。

以上六點初期教會的現象，至今仍保存在教會中，成為說明和反省教會學的出發點。

第二章

新約中教會的名稱與意義

耶穌基督建立的信仰團體，很早便自稱為「教會」，中文「教會」這個詞是希臘文、拉丁文 Ecclesia 的翻譯。在希臘文翻譯的舊約原文中，「教會」的希伯來字是 qahal。這一章就是研究教會的名稱，從各方面探討其意義。這可幫助我們從名稱上確定耶穌所建立信仰團體的意義。今分三部分敘述：

- 一、希臘文化中「教會」（Ecclesia）的意義；
- 二、舊約中的「教會」（qahal）的意義；
- 三、新約中初期基督徒團體自稱教會的意義。

一、希臘文化中「教會」（Ecclesia）的意義

相對中文的「教會」，希臘文是 Ecclesia。這是出於希臘文化的一個字眼，它的字根意謂「召喚」，「教會」就是一個「召喚」而來的「集會」。當民主化的希臘城討論有關政治問題時，便召喚公民前來，在「集會」中大家一起討論、表決。所以在希臘文化中的「教會」，是具有特殊目的的公民集會。

這個希臘字在《七十賢士本》的希臘文舊約譯本中，就用來翻譯希伯來文中的 qahal。因此，如果要了解聖經中教會的意義，必須知道舊約原文中的意義。

二、舊約中「教會」(qahal)的意義

其實，舊約原文中 qahal 的原意也是集會，不過在應用上漸漸產生了專有意義。

舊約中有二個希伯來字都指集會：一是 qahal；另一是 edah；不過前者注意集會的動態性，後者則注意集會的持續性。在希臘文的《七十賢士本》中有 96 次以 Eeclesia 翻譯 qahal；其中有 80 次指的是天主子民，以色列民族的宗教性集合，稱為「上主的集會」qahal yahweh。這是我們必須重視的名詞，因為它與新約中信仰基督的團體自稱「教會」，有密切的關係。

究竟舊約中「上主的集會」有什麼意義呢？首先，這個具有特殊意義的名詞，是指天主與以色列人訂立盟約，以色列民族蒙受上主召集，聆聽盟約的誠命時，稱為「上主的集會」（申四 10~14）。

「上主交给了我兩塊天主用手指寫上字的石版。上面所寫的是上主於集會之日，在山上由火中對你們所說的一切話。」（申九 10）

以後，以色列民族宗教性的聚會便是上主的集會（參閱申卅一 30，蘇九 21）。在思高聖經學會翻譯的中文聖經中 qahal 有時也譯為「會眾」。

由此，我們可以看出，雖然《七十賢士本》用希臘文中的 Ecclesia，翻譯希伯來文的 qahal，但是希臘文化中的「公民的集會」和希伯來信仰中的「上主的集會」是完全不同的。前者是公民按照法律的集會，後者是由天主召叫的信者的集會。前者只有公民參加，後者是男女老少都算在內。公民的集會是討論和決策，上主的集會是恭聽天主發言。經過這層說明，我們可以進入新約，了解信仰基督的團體，為什麼自稱為「教會」、「天主的教會」（格前十 32）的緣由了。

三、新約中初期基督徒團體自稱「教會」的意義

新約中並非每部書都應用「教會」這個名稱，事實上大部分都沒有用過，甚至四部福音中也只有《瑪竇福音》用了三次這個名詞。

整體而言，這個名詞在《宗徒大事錄》和保祿著作中用得最多。前者 23 次，後者 63 次。看來這是最初的耶路撒冷教會團體，用來自稱的「名詞」之一，後經保祿推廣，用來稱他因基督之名而建立的團體。

對於新約中「教會」這個名稱的說明，主要是根據《宗徒大事錄》和保祿著作，今分為四節加以敘述：1.教會的名字；2.信仰基督團體自稱教會的緣由；3.教會名稱的不同用途；4.不同用途的彼此關係。

（一）教會的名字

根據前面兩部分的提示，我們再說一次，新約中文翻譯的「教會」，即舊約中的 qahal，與它的希臘文 Ecclesia 是同一個字。雖然希臘文化中的「公民的集會」、舊約中的「上主的集會」，以及下面要指出的「教會」、「天主的教會」，其字義顯然已有不同了。

（二）基督徒團體自稱教會的緣由

新約中，初期基督徒團體採取不少舊約中以色列民族的名稱，用來自稱，其根據的基本理由是天主的唯一救恩史。在救恩史中，天主揀選了以色列民族，與它訂立盟約，稱它為天主的子民、上主的集會；但是舊約是許諾，天主因為基督訂立的盟約是新而永久的盟約、是完成。因此信從基督的團體由於這個基本信仰，自稱為「天主的教會」表示自己是舊約以色列民

族、「上主的集會」的完成，表示天主教恩歷史的連貫性。

不過，新約也特別提出教會與舊約中上主集會的不同點。後者是以梅瑟為中介，前者是因耶穌基督，這在《希伯來書》中非常清楚地指出（希十二 18~23）。

《宗徒大事錄》廿 28：「……天主用自己的血所取得的教會……」表示教會的成立是由於基督的救援，所以新約才說：「基督的眾教會」（羅十六 16）。

（三）教會名稱的不同用途

教會的基本意義上節已作了說明，不過在新約中，教會名稱又分別有不同的用途；其中至少有三種應該提出：1.禮儀中的教會；2.地方教會；3.整個教會或唯一教會。

1. 禮儀中的教會

保祿稱禮儀性集會為教會（格前十四 34, 35），中文思高譯本為「集會」，原文是 Ecclesia「教會」，因為在禮儀中，尤其在分餅禮中，紀念耶穌基督的死亡與復活時，教會動態性地由相信基督的信徒在共融中顯揚出來，它代表整個教會答覆天主在基督內的召喚。

2. 地方教會

新約中經常有：「得撒洛尼人的教會」（得前一 1）、「格林多的天主教會」（格前一 2），這類用途，指的是屬於一個地區的信仰團體。

3. 整個教會或唯一教會

保祿著作中有十七次論及整個教會，囚居書信中多指稱耶穌基督的唯一教會，這是所有相信基督信徒結合成的團體（哥一 18、24；弗一 22、三 11、21）。

(四) 不同用途的彼此關係

三種不同用途，自神學觀點而論，最基本的是整個教會、唯一的天主的教會，地方教會並不是整個教會的一部分，整個教會也不是所有地方教會的總體。新約中地方教會是整個教會、天主的教會的代表。整個教會在地方教會中實現。地方教會具有作為教會的一切要素，所謂代表整個教會，只是具體落實在一個地區的信徒中而已。一個教會、衆地方教會，兩者之關係不是地方教會聯合為整個教會，而是每個地方教會代表並實現整個教會。

至於禮儀中的教會，同樣也是代表整個教會，如同一顆種籽含有未來成長後的整體。

第三章

新約的教會學

教會學是以教會作為研究對象的神學科目。新約是一部記載信仰生活的書，不是神學著作。如果我們要寫新約的教會學，無非根據它的內容，間接地發掘它所蘊含的、或者假定的教會概念，以及對教會生活與行動的了解。新約包括廿七篇，都是針對具體的教會團體，為了特殊的目標而寫的，因此每篇不可能蘊含有完整的教會學。但是另一方面，新約諸書的教會學有其重要性，它該是後代教會生活和教會學的標準。本章分四部分來說明¹：

- 一、對觀福音的教會學；
- 二、保祿著作的教會學；
- 三、牧靈書信的教會學；
- 四、若望著作的教會學。

一、對觀福音的教會學

對觀福音都以基督為中心，然而作者處身具體的教會團體，因此處理有關基督的資料時，都是為了教會信仰生活的需

¹ 本章只簡要地為新約諸書中的教會學作一介紹，請讀者同時參考本書221頁，專題二：新約的教會學詳論。

要，因此可以發現不同的教會學。

《馬爾谷福音》是針對一個即將面臨迫害的教會團體而寫的。因此全書的比例，耶穌的苦難與復活所佔的分量較重。另外，「福音」這名詞不但應用得多，而且其意義專指基督的逾越奧蹟。全書不少枝節都顯出要求教會跟隨基督，面對十字架。比如谷四 35~41 記載耶穌平息風浪，小船是風浪迫害中的教會，迫害之時，耶穌依枕而睡，睡眠在聖經中亦象徵死亡。這表示教會受害，一如耶穌的蒙難。但是耶穌醒來，平定了風浪，暗示基督的復活。耶穌責備宗徒膽怯無信，也指向迫害中動搖的教會。由此可知，教會應是跟隨基督，背十字架面對迫害的團體。基督與教會時時同在，它該充滿信德。

《瑪竇福音》傳統上便被認為充滿了教會意義。整體而論，這部福音特別提出教會是救恩史中「取代」舊約以色列民族的團體。其重點是在「取代」，由於以色列民族反對耶穌基督，因而失去了蒙選之恩，反為外邦人的教會所取代。耶穌誕生後，東方賢士來朝拜，繼而逃避的猶太白冷已是起點，以後在福音中，再三出現同一思想，比如瑪十二 14~21，福音作者引用依四二 1~4 時，將原文「萬民」改為「外邦人」，已顯示出教會與舊約以色列子民的對立性。最後，耶穌復活時，命令宗徒傳揚祂的訓誨。《瑪竇福音》中，直截了當地說「所以你們要去使萬民成為門徒」，不像《路加福音》特別表明：「必須從耶路撒冷開始……」。總之，教會是新約天主子民「取代」了以色列民族。

《瑪竇福音》對於教會的結構與組織說得較多。整個十八章有此顯明的趨勢。

至於《路加福音》，為一般聖經學家視為著重救恩史之連貫性的作者，因此在《路加福音》與《宗徒大事錄》中，以色列民族與教會充分顯示了彼此間的連貫性，甚至可說教會是以

色列民族的完成。爲此，作者在全書應用「以色列」這個名詞有 16 次之多，尤其在第一、第二兩章，清楚表明以色列民族在救恩史中的地位，甚至在《宗徒大事錄》第一章，宗徒還詢問復活的基督：「主，是此時要給以色列復興國家嗎？」事實上，《宗徒大事錄》第二～五章所記載的，都是向以色列人的宣講（二 22，三 12，五 35），甚至我們可以說教會與以色列還是處在彼此關聯難以分解之時。所以我們才說教會是新以色列民族，完成了舊約的許諾。

二、保祿著作的教會學

保祿著作豐富，對於教會已經不再像對觀福音般只是隱晦地討論，反而在囚居書信中，針對教會而大作文章。他的教會思想，可以分爲三期，這三期可用三個重要名稱來表示：「天主子民」、「基督身體」、「基督的新娘」。

第一期：保祿繼承原始教會的思想，稱教會爲天主子民，這方面並沒有特殊的創造性。耶路撒冷的教會團體早已根據救恩史的基本概念，自稱爲天主子民。不過保祿更發揮了外邦人蒙受天主召叫，成爲天主的子民。

第二期：保祿目睹外邦人城市蒙召而得到的聖神恩惠。同時加上他對洗禮、聖體、信仰等深刻的反省，於是在希臘文化背景上，創造了教會是「身體」、「基督身體」的圖像。因而教會的內在生命、在基督內的互通、因聖神而有的合一，成爲保祿幾封大書信中，對教會生活發揮自如的話題。在囚居書信中，更進而稱基督爲頭，教會是「基督的身體」，引用了希臘生理學的知識，於是更形成了保祿教會學的高峰。

第三期：保祿更對教會的末世永恆性多加發揮。在猶太神學的「先存」概念影響下，教會的永恆面目、天上的生命，已

經開始出現。在《厄弗所書》中，教會猶如基督的新娘：「……一個光輝的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷……」（五 27），而《哥羅森書》中，保祿卻說：「……你們的生命已與基督一同藏於天主內了……」，這顯然已是一個屬於天上的教會。

的確，保祿不但建立地方教會，更寫出教會學，為後代教會學奠下了基礎。

三、牧靈書信的教會學

一般聖經學家只肯承認牧靈書信（《弟茂德前、後書》、《弟鐸書》）是保祿傳統中的著作，卻非保祿作品。事實上，牧靈書信的背景已屬新約諸書的後期，也因此其教會學顯然與保祿的時代背景不同。

牧靈書信中的教會學，由於宗徒與其助手都已年老，且多數去世，因此特別重視延續問題。所以一再提出保衛教會，在真理上維持純正，在行動上維持次序，在生活上維持常規，這不能不依賴教會中的結構與職務。牧靈書信中因而對於監督、長老、執事（弟前三），以及其他職務有頗多的討論，並藉著這樣的制度來維護教會。事實上，書信中的教會已經不像保祿作品之富於動態；這一切都為未來教會學的模式，奠下基礎。

四、若望著作

有些聖經學家以為《若望福音》與《若望壹書》缺少教會團體的幅度，只著重人與基督的關係。的確，一般而論，若望著作少用與教會有關的團體性名稱，但整體來看，也不能說沒有。尤其是《若望福音》對聖事的概念很廣，常有一些暗示，這就不能說若望不重視教會的團體，因為聖事就是教會的禮

儀。爲此比較可靠的解釋，該是第一世紀末，教會早已建立，內部組織也已形成，以致於有些自足的氣概。若望遂特別提出信仰基督、與基督來往的重要，捨此，教會即無法存在。的確，教會並非信者自相組織而成的團體，而是由於信者與基督的連繫，才能彼此相連，形成教會。這個思想，反而顯出若望著作中教會學的特徵。葡萄樹的比喻即代表若望的教會學—教會是信者結合於耶穌基督內的團體。

第四章

教會歷史中的教會學

比較系統性的教會學著作是相當遲才有的，多瑪斯的《神學大綱》中沒有教會學，最早出現的教會學著作偏重教律性。爲此，要介紹教會歷史中的教會學，至少在宗教改革之前的教會學，必須依靠教會生活的資料，去發現不同時代對教會的認識，這可說是尚未系統化的教會學，共分五部分：

- 一、第七世紀前的教會學；
- 二、中古士林神學的教會學；
- 三、基督教改革時代的教會學；
- 四、近代教會學；
- 五、梵二大公會議的教會學。

一、第七世紀前的教會學

在教父時代，教會所關懷與活動的，主要是傳揚福音，由於自己經驗了救恩，所以樂於向人傳報。後來梵二大公會議稱「教會爲救恩聖事」，指的便是出於這傳福音的自我意識。

在最初七世紀，教會捍衛自宗徒傳下來的信仰，召開大公會議制定信理，這證明教會意識到本身應負有訓導職務，也體驗到自己就是「導師」。

不過，最令人注意的是，教會所經驗的耶穌死亡與復活是在聖體聖事中不斷延續下去的，這是一種很深的逾越奧蹟經驗。我們可以這麼說，這時代的教會名詞是「基督身體」。再者，地方教會彼此間互送聖體，主教互通書信，也是根據教會是一個「身體」的信仰。當時教會生活在「世界主教團」的共融中。

以上是初期教會學的一般情況，為能顯示歷史發展中的出發點，我們尚可指出四個特殊問題。

（一）地方教會

第四世紀之前，教會流行的一句話是：「整個教會在地方教會中，地方教會在整個教會中。」這句話不能以地理觀點來衡量，它表達的是教會的性質。意思是說：凡是來自耶穌基督的，都成為教會的一切要素，而在每個地方教會中實施。地方教會是完整的教會，它在一個地區中，代表整個教會，因為它有一切構成教會的要素。所有地方教會的共融便形成整個教會。地方教會不像政治上的州省，整個教會也不是一個聯邦。所有地方教會結合為整個教會。所以地方教會與整個教會的關係是非常特殊的，不是部分與整體的關係，而是整體的代表與整體自身的關係。

（二）羅馬教宗

在整個教會中，羅馬主教很早就意識到自己負有關懷其他地方教會的責任，這是因為伯鐸與保祿都在羅馬殉道之故。對於羅馬主教的特殊地位，一般常引證瑪十六 16~19，但這是第四世紀的事。更早則有安提約的聖依納爵及迦太基的西彼廉，都對羅馬主教有特殊的尊重。不過在第四世紀之前，教會中羅馬教宗的職務尚未明朗化；第四世紀之後，在西方教會已經清

楚地承認教宗的首牧職務。

（三）繼承宗徒

自從第一世紀末、第二世紀初，主教制度已在教會中普及。第二世紀中葉，教會出現馬西翁異端。在這個異端猖獗時，教會信仰意識肯定了主教的職務，承認他們繼承宗徒，捍衛基督的啓示，以反對異端。

羅馬主教和主教制度在教會中的重要性，在教會學的歷史中，逐漸地更形顯著。

（四）東方教會的傳統

東方教會的教會學，基本上如同西方教會學，同樣出於宗徒傳承。但他們對羅馬教宗的職務，並沒有清楚發展，只特別重視團隊性與地方會議。對於羅馬教宗，東方教會承認他有特殊地位，甚至在東方特別標榜的五個宗主教中，他仍有特殊的地位。但是東方教會學並沒有如同西方一般，發展羅馬教宗職務的道理，反而有分道揚鑣的傾向，直到今日還是如此。

一、中古士林神學的教會學

（一）本時期的教會情況

不論東方或西方教會，自從羅馬帝國視之為國教後，在生活上不免俗化，而在行動上則受到控制。進入中古時代，東方教會流行「皇帝干涉教宗」主義。而在西方，雖然由於西羅馬帝國的滅亡，羅馬教宗的神權在教會中很顯明地受到強調。但是實際上，也受到法蘭克與日爾曼帝國的控制。此時是由皇帝指派教宗，王公有「俗人授職」的權利，也來指派主教，成為教會史中非常黑暗的一頁。直到額我略第七世的改革，這個黑

暗時代始告一段落。自教會學的觀點而論，在這位教宗時代，有三點值得提出。

1. 羅馬教宗的首牧職務，極度高漲，以至忽視主教制度。甚至在神學上的聖秩聖事上，將主教與司鐸視爲相同，所不同的只是主教在管理上所領治理教區的法權。其不良後果，首先是將治理與聖化分割，其次是不再重視初期教會關於主教團與主教的神學。這一切直到梵二大公會議才得以復原。
2. 樞機制度的建立：羅馬教宗在教區內的堂口，由他委派人員管理。這些後來名爲樞機，因爲他們與教宗構成一個整體，成爲整個教會的樞紐。他們有選舉教宗的職權，似乎有代替世界主教團的趨勢。
3. 雖然教會此時的制度性極強，但同時隱修生活卻大放異彩。聖伯爾納多即爲當時的風雲人物，可說是教會學中制度與神恩並重的佐證。

（二）本時期的教會學

以上有關中古時代的教會學，是根據當時的教會生活。但中古士林神學盛行，對於教會學，雖無系統性著作，但是已有不同的理論。我們簡單地分爲兩期：士林神學盛期與士林神學衰期。

1. 士林神學盛期

大神學家如聖亞伯爾、聖多瑪斯，對於教會都持平衡的理論。教會一方面有外在制度，另一方面有內在因素。當時的教會有三個思想值得特別提出：

- ①**平行的訓導權**：由於當時巴黎大學神學之風鼎盛，因此有主張教宗與主教之外，尚有神學家享有「平行的訓導權」。

- ②**不能錯誤權**：整體而論，教會在信仰上不能錯誤。另外羅馬由於伯鐸與保祿的傳統，以及各地教會奉之為圭臬，也在信仰上不能錯誤。但羅馬教宗之不能錯誤，此時尚未肯定。
- ③**羅馬教宗的治理權**：雖然士林神學家承認羅馬教宗有圓滿的治權，但同時保持與之折衷的大公會議的權力。

2. 士林神學衰期

此時對於教會，著重在權力的討論上，兩大理論對立，教宗鮑尼法爵八世說教宗神權可直接治理教會，也能間接判斷國家君權。而意見之對應的巴度亞的馬西利，則說教會應歸屬於國家權下。

最後在中古末期教會大分裂時代，另有兩種極端思想出現，都影響了以後基督教的改革：一是極端的精神主義，否認教會中一切的有形制度。有名的神學家是威克理夫和胡斯；二是「大公會議主義」，堅持大公會議在羅馬教宗之上。

二、基督教改革時代的教會學

(一) 改革前的教會情況

教會自中古初期，生活在所謂「野蠻」民族之間；他們知識低落，不懂拉丁文，所以無法真實地參與禮儀，面對教育程度稍高的神職人員，於是自然形成兩種階層。這對教會生活的品質，有極大的影響。以後，在中古末期，即使神職人員的教育程度，一般而論，也很低落。教會生活在各方面都不理想，比如權力重於精神，倫理道德低落，迷信行為充斥，以致興起了路德的改革運動。

（二）路德的教會理論

路德在神學上的爭論，是基於他對聖經所持的理論。聖經是「唯一」的，他將聖經與教會的生活傳承割離，造成信仰上的主觀主義，由此產生了路德的教會學。他堅持教會在天主聖言之下，團體內的各種不同職務，是由蒙聖言召叫的團體之需要而產生的。信者團體按照需要推選在教會內任職的人員。任職人員如果忠於天主聖言，就是宗徒的繼承人，這是由信者團體來判斷教會職員的忠誠。可見在路德的教會學中，教會職務不是來自耶穌的制定，而是經由信者團體產生的。

對於羅馬教宗，路德的主張還是根據他的理論，應由信者團體判斷其忠誠。當代教宗，在他認為並不理想，因此他既不承認教宗忠於職務，又不承認教宗職務的神聖來源。總之，路德的教會學是極端的「天主子民」教會學。他否認教會的結構和聖秩聖事，認為一切都應視其信者團體的需要而制定。

（三）天主教革新聲中的教會定義

針對基督教的改革，教會召開了脫利騰大公會議，但是有關教會問題則討論得不多，倒是大公會議之後的耶穌會神學家，興起護教學。爲了反對基督教，不免在教會學上比較傾向制度方面，而不多提神恩。這對後代的教會學影響非常大。一般而論，直到梵二大公會議，教會的定義是：一個具有共同的信理，有一致的禮儀，以及隸屬於羅馬教宗管轄的宗教團體。

三、近代教會學

（一）本時期的教會情況

基督教改革時的教會之爭，尚爲教會內的事。雖然其結果，很不幸地產生了西方教會的大分裂，不過分裂焦點仍在教

會學上，只是牽涉教會的結構與職務。但是進入近代的理性主義、啓蒙時代，問題則更爲嚴重。當時西歐各國，「國家主義」盛行，不論法國的加利剛主義以及奧地利的若瑟主義，皆視教會爲一隸屬國家之下的普通社團，並無任何的超越性。教會不由教宗，而由各地主教共同治理。至於主教則在各地政府管理之下，所以基本上是完全否定了教會的神聖來源。各國有「國家教會」，全教會由所有「國家教會」的主教來管理。

（二）教會強調自主性

面對近代國家主義，教會自然更強調教宗職務的神聖性，同時也肯定主教職務之隸屬教宗，因此視教會爲一完整超自然社團，它與國家對立而不附屬。

（三）梵一大公會議的教會情況

自從十一世紀以來，一般而論，天主教會的教會學傾向於教會制度與職務，較少發揮教會的共融、神恩、精神、福音生活等等內在因素。雖然在教會中，常有一些聖賢，尤其是修會團體的興起，強調教會的神聖性。到了十九世紀，德國都平根學派，更是在理論方面，具有復興教會學的創作，特別將教會的內在生活，與教會制度作一整合。不過這也只是曇花一現。因爲這世紀召開的梵一大公會議，並未接受都平根學派的思潮。

（四）梵一大公會議的教會學

1870年召開的梵一大公會議，可說是在基督教的長期影響和近代國家主義的衝激之下，針對教會學而召開的。會議由於普法之戰而不能圓滿完成，但其最具體的成果之一，是頒佈了《「永遠牧者」教會憲章》。憲章的第一章至第三章欽定教宗對全教會擁有最高管理權。第四章欽定教宗在訓導上享有不能

錯誤的訓導權。

梵一表達的完全是一個制度性的教會學，而非共融性的教會學，對於教會內許多重要因素，諸如主教神學、使命神學、聖神與教會的神學以及平信徒的身分等等都沒有注意。當然，我們也能為之解釋，這一切皆因戰爭爆發之故，而無法討論。不過，以教會歷史眼光來看，可歸之為一個比較完整教會學時代尚未成熟。

四、梵二大公會議的教會學

(一) 廿世紀教會的情況

從梵一大公會議匆忙結束，到梵二大公會議隆重開幕，前後有九十多年。其間經歷過兩次世界大戰，不但整個世界與教會自身有了種種變遷，即使在教會學方面也有了重大轉變，比如「天主子民」的教會名稱已經受到聖經學家的注意，尤其「基督的身體」、「基督奧體」的教會圖像，更是在教友生活中產生了極大的活力。這都影響了梵二大公會議的教會學。

梵二大公會議前夕，教會中聖經學研究的豐碩成果、禮儀運動的推動、大公主義的興起，以及第三世界的國家紛紛獨立，民主自由的思潮起伏，都對梵二大公會議有所貢獻。

(二) 梵二大公會議的教會學

梵二大公會議是一牧靈性的會議，教會藉此作一自我的徹底反省，它頒佈十六文件：四大憲章、九個法令、三項宣言，都是有關教會對內對外的生活與行動。今綜合五點，以窺梵二大公會議教會學的全貌。

1. 奧蹟性的教會學

教會根源上是天主聖三與信者團體之間的共融，因此它是奧蹟，無法以任何定義來說明。在《教會憲章》中，引用了許多聖經圖像加以描繪，這更顯出教會的豐富內涵，因其綜合了天上與人間、神聖與俗世、超越與歷史。

2. 聖事性的教會學

聖事是救恩的有形標誌。教會在梵二中，首先自稱是救恩聖事，表示它是有形的組織與無形的恩寵整合為一的。在這思想下，肯定了主教聖秩為聖事，從此主教的職務，不可能再視為是法律性的，它基本上是來自基督的授與，與恩寵相連。至於天主子民的身分，也是在聖洗聖事中得以肯定。

3. 歷史性的教會學

教會是在歷史旅途中的天主子民。一方面它充滿希望，與主同在；另一方面需要不斷革新，在時代中求進步。

4. 牧靈性的教會學

教會的使命是傳福音，梵二大公會議中有不少法令，有的是關係牧靈者的職務與培育，有的是關於傳福音的工作。而《教會在現代世界中的牧靈憲章》更顯示出今日教會的自我意識。

5. 整合的教會學

教會內有不少分立的因素，在梵二教會學中，走向整合：如聖統與神恩、教宗與主教團、大公教會與地方教會、天主子民的基本平等與教會職務的差別等等。這指引我們對教會的看法不偏於一面。



第貳篇 教會學概論

主題一

教會的奧蹟

(教會的本質)

第五章

教會是奧蹟

「奧蹟」的希臘原文是 *Mysterion*，在希臘文化中廣泛使用；我們這裡指的是聖經中的名稱，在保祿書信中用得很多。消極而論，奧蹟不是矛盾、空洞或一無內涵；積極而論，它是指天主的救援計劃，奧蹟是如此豐富，以致無法完全以概念表達，但它因耶穌基督而彰顯出來，所以基督就是奧蹟。至於為什麼也稱教會為奧蹟呢？本章分兩部分來說明：

- 一、教會奧蹟的根源；
- 二、表達教會奧蹟的對立觀念。

一、教會奧蹟的根源

梵二大公會議的《教會憲章》第一章說明教會是出自天父拯救人類的計劃，由聖子降生完成任務而建立，受聖神感召而生活的團體。因為教會的根源是天主聖三，超越人的理智，所以稱之為奧蹟。在教父神學中，聖奧斯定曾說過：除了基督的奧蹟之外，沒有別的奧蹟。而今，稱教會為奧蹟，是否與基督是唯一的奧蹟有所衝突呢？其實不然，正因基督是奧蹟，所以教會稱為奧蹟，二者之間的關係就如月光之反映日光，基督是太陽，教會的奧蹟就如同月亮，反映了基督的奧蹟。

教會既是奧蹟，在表達時難免會有許多困難，《教會憲章》

第一章提出許多圖像，如身體、新娘、羊棧、建築物……等，正顯示奧蹟是難以言喻的。但我們仍嘗試從教會現象對教會奧蹟性的緣由作進一步的探討。下面就提出教會現象中四組對立的概念，說明教會確是難以言喻的奧蹟。

二、表達教會奧蹟對立概念

我們提出教會生命中對立的四組概念，由此發現它是多麼豐富而不易作綜合性說明。在提出這四組概念之前有一點必須先說明的，就是這裡所提的對立名稱，並不是一個整體的兩部分，而是一體兩面的關係。這兩面如何合為一體呢？梵二大公會議是用「聖事」這個名詞來指稱。

聖事是神學上的名詞，聖奧斯定稱之為救恩的有形標記。聖事有兩面：一是標記，一是救恩；標記象徵救恩，救恩產生標記。教會生命中來自天主的一面藉著人的一面而顯揚。可見，教會含有天人兩面，而又結合為一。這樣的結合，在解釋中自然很難作綜合性的說明。在教會生活中的兩面之間，事實上具有張力。難以和諧地整合，這確實是奧蹟的特點。教會學盡量避免錯誤的解釋而保持綜合的張力。事實上，在教會歷史中，也曾經產生過破壞教會奧蹟性的偏差學派。

（一）教會是天主的，也是人的團體

教會的根源是天主的救援計劃，它是屬於天主的，然而教會同時擁有她的子民，有自由、有罪、需要悔改……等，這使我們經驗到她也是屬於人間的團體。這兩面又結合於教會的生命中，使人經驗到教會一方面確實完全是人的團體，另一方面也完全是天主的團體。換句話說，來自天主的一切救援，經由人的生命而顯示出來，同時人的一切又受到天主末世性救恩的

影響。可見教會奧蹟有不同的兩面，卻又相合爲一。

在教會歷史中，就曾因爲在主張上未將二者綜合得當，而形成了兩種偏激的異端：一是奈斯脫里派，他們在基督論中主張基督的人性與神性分立。教會學中的奈斯脫里派傾向於過分強調教會是人的團體。另一異端是主張一性論者，認爲基督是一性，神性與人性相混淆。教會學上的一性論派傾向於強調教會是「神秘」「玄奧」的團體，而抹殺人的因素。這兩種偏激的主張，都消除了教會的奧蹟性。

（二）教會是有形的，也是無形的團體

教會有建築、組織、禮儀……等，這些是有形可見的，其內在蘊含信望愛三德的精神則是無形的；這無形內在精神，正需藉有形的外在向大眾傳播。因此，我們經驗到教會有生命且有結構、有信仰並有次序、是無形也是有形的綜合。這團體不是許多人事的總數，因爲在這總數內含有豐富無形的神聖因素。

在教會歷史中，也可以找到兩種偏差：一是強調制度、組織……幾乎成了異端，例如在十四世紀以後的大公會主義、加利剛主義、弗博勞尼派等皆是。另一種則是過分注重無形，強調教會是精神與內在性的團體，例如初期的基督教，及天主教內的一些狂熱派、極端的精神主義。這兩種偏差都是未將教會的有形面與無形面綜合得當而引起的。

（三）教會是歷史的，也是末世性的團體

歷史是進行的，不斷有事件發生，是屬於「地上」的，會「變遷」而「尙未」完成的。末世指的是「天上」的、「永恆」的、「已經」完成的。教會並不是被建立以後，就永遠不會改變的，它是在歷史中經歷不斷重複的事件，是在旅途中，爲了整個世界不斷地悔改、革新。但教會同時也是末世的，天主啓

示決定性救恩事件已全部在其中完成了，誠如聖保祿在囚居書信中說的：是基督以祂的血洗滌過，是光耀沒有瑕疵，聖潔而沒有污點的教會，是已在天上末世性的完美團體。

在教會歷史中，末世派就因為過分強調末日將臨，而忽略了在現世的生活及歷史的幅度，而現代主義便是只知適應新潮，而忽略了教會的永恆本質，也因為對這兩面的主張立場不同，遂產生兩種神修：一種是末世性的神修，強調天主的救恩已經完成了，人應該在現世就開始度一個永遠的、離開世物、專心仰賴天主的默觀生活。另一種是強調天主的救恩仍「不斷地」進入、「降生」到此世，故人應積極進入世界，主動改善世界的「降生性神修」。這兩種神修必須相輔相成。

（四）教會是空間（地方性）的，也是超越空間（不限於某地方）的團體

沒有一個地方教會是不在地區中的，如格林多教會、安提約基亞教會，但她們也並不完全淹沒在當地，而是超越地方、和其他地方教會合而為一。在教會學上，稱這兩面為教會的「多元性」和「一體性」；換句話說，教會臨在於各個地方，形成不同色彩的地方教會，這是多元的；同時教會是一個，超越了各個地方，是整體的、一體的。當代的教會學很重視兩者並重，認為一方面應重視教會的地方特色，另一方面也應注意教會的大公特性。

在教會歷史中，曾因過分強調教會的一體性，而生中央集權；也有因過分強調地方性，而形成了所謂的國家教會。

以上我們提出的四組對立名稱，在具體的教會生活中都已綜合了；當我們以神學解釋時，也應盡力試著去綜合。不論偏向那一面，都會破壞教會的奧蹟性。而將它解釋成不是來自降生成人的耶穌基督的教會。

第六章

新約中教會的圖像

新約諸書，都是不同教會團體的作品，直接或間接論及教會。但在新約中，不易找到為教會所下的定義。究其因是新約諸書並非嚴謹神學作品，故毋須以抽象的方式清楚界定教會的概念。其次，如前章所述，教會是一奧蹟，根本無法為她下一明晰的定義。事實上，新約只是應用許多圖像，來表達教會這一概念，間接也肯定了教會的奧蹟性。

有關新約的教會圖像，我們先做一般性的說明，然後逐步介紹與之有關的圖像，以便了解教會的真相。本章分為三節：

- 一、圖像的用途；
- 二、新約中教會圖像之分類；
- 三、新約中教會圖像之特色。

一、圖像的用途

圖像在文學與社會上的功能極大，具有修辭的用途，適當的圖像吸引聽者或讀者，使之產生真實感。尤其對於比較抽象的對象，或者超越性的事理，一般概念無法加以說明，應用圖像則往往能達到說明的目的。對社會而言，共同接受的圖像，自然引起共識，喚起團體意識。比如一面飄揚的國旗，有時比一篇說理的愛國文章，更能激發群眾的愛國心。

新約的教會圖像確實具有上述的功能。有些圖像如基督的新娘、天主子女，非常吸引信者，使之傾心於基督及天父的密切關係。我們已知道豐富的圖像對認知教會的奧蹟性有相當大的助益。梵二大公會議中《教會憲章》第一章，便應用許多聖經圖像來說明教會的奧蹟。最後，教會的圖像能激起信者的自我反省。比如，保祿宗徒是多麼生動地勸勉格林多教會避免邪淫、護守潔德：

「你們不知道你們的身體是基督的肢體嗎？我豈能拿基督的肢體作為娼妓肢體？斷乎不可！」（格前六 15）

二、新約中教會圖像之分類

新約的教會圖像很多，一位有名的作家特別寫了一本書，他一共指出 96 個圖像，有的直接指教會，有的與教會有關。96 個圖像可以分為五類：第一類的圖像是許多不易歸納在一起的個別圖像，比如：地上的鹽、海中的船、餅、酒等等。由於這類的圖像很難綜合，所以不用特別注意。我們比較注意的是下面四類的教會圖像：

第一類的教會圖像，是以「**天主子民**」為中心，如以色列、特選的種族、十二支派、遺民、亞巴郎的後裔等等。這類圖像使教會與救恩史中的以色列民族，一方面連結起來，另一方面卻表達出它的超越性。以色列民族具有歷史性、社會性以及祭禮性。教會的這類圖像，顯出她是一個歷史中的團體，是一個與天主訂立盟約的團體，是天主領導她產生偉大事蹟的團體。

第二類的教會圖像，是在基督內，因著聖神的能力而產生的**新創造**。如新創造、初熟的祭果、新人。還有像天主的國、最後的亞當……與這類圖像也有密切關係。這

類的教會圖像，表示它是末世性救恩團體，在整個創造中，它是救恩的標記。

第三類的教會圖像，可用「**天主的家**」、「**天主的兒女**」作為中心。重點是在表達教會的共融，它是信者的彼此相通。由於這類圖像採用人間不同社團來說明教會的共融性，因此不同的圖像，分別指出教會與天父或基督的不同關係，同時又指出教會中信者之間的不同關係。比如：門徒、朋友、僱工、奴隸等等，都成了新約的教會圖像，表現出教會經驗到末日天主救恩的多面性。

第四類的教會圖像，與「**身體、肢體、頭**」有關係。這幾乎都是出自保祿的著作，將教會與基督之間的密切結合、生命的聯繫、信友之間的共為一個身體，都深刻地指出來。

新約中 96 個教會圖像，各以不同的方式說明教會的生命與行動，表達出它的奧蹟性。我們在後幾章中，專門介紹的是：「天主子民」、「聖神的宮殿」、「信者共融」，以及「基督的身體」。當然每個圖像一定會同時牽涉到好幾個個別的圖像。

三、新約中教會圖像之特色

下面四點，綜合敘述教會圖像的特色：

1. 教會圖像如同所有別的圖像，都是藉著圖像的象徵性，指向所啓示的教會自身。不同的圖像，共同指向教會，無疑增加了教會的豐滿。但是圖像只是中介，不是提出來作為欣賞的對象，而是動態地顯出教會的豐富內容，以及不可道盡的多采多姿面。
2. 教會的生存，時時端賴天主聖三。它是天父因著基督在聖

神內的工程。爲此，教會圖像同時又指向天主聖三的救恩行動。所以教會圖像的名稱，雖然有時分別歸屬天主聖三中的一位，如天主的子民、基督的身體、聖神的宮殿，但是任何圖像都歸向天主聖三。由此可見，教會圖像並不以教會爲中心，而是不斷地顯揚出天主的救恩工程。教會的特質應該是超越自身，永無休止地分享天主無限的生命。

3. 所有新約的教會圖像。不是旁觀者的描繪，而是教會自我意識的寫照。爲此並非一般人所作的客觀性說明，而是主體性的信仰經驗。同樣的，教會圖像不應只作爲理智分析的對象，而是用來引發信者去體驗教會。
4. 最後，前面將教會圖像分爲四類，這分類是聖經學家研究的成果，並非新約作者刻意的編排。新約作者只是在教會團體中，根據信仰，應用不同的圖像說出對教會的經驗。由於教會所具有的豐富內容，牽涉多方面的關係，於是需要不同的教會圖像來互相補充。他們往往自由自在，不知不覺，將不同種類的教會圖像集在一起應用。比如聖保祿在《厄弗所書》的一段話：「……使雙方合成一體……是天主的家人……在主內成爲一座聖殿……因著聖神，成爲天主的住所」（二 16~22），他幾乎把新約不同種類教會圖像都用上了。在他的信仰意識中，一定由於教會的豐富內容，不能不採用各種互相補充的圖像，指出教會的生命，可是他並沒有親自爲教會圖像分門別類，因這是聖經學家或神學家的工作。

以下我們將陸續介紹這四類教會圖像。

第七章

教會：天主的子民

新約的教會圖像有四類，第一類以天主子民為中心，我們先介紹這個圖像。談到教會是天主子民的圖像，我們先探討「子民」這個詞在希臘文中究竟是什麼意義？為什麼會引用到聖經中？以色列民族在使用時，究竟意識到什麼？又在新約初期教會中產生了怎樣的教會學呢？在此，我們分三節來說明：

- 一、舊約天主子民；
- 二、新約天主子民；
- 三、天主子民教會學的反省。

一、舊約天主子民

「子民」的希臘原文是 Laos，含有「群」、「整體」的意思，即指一群聚集的人，不論成群的原因是由血統相同而聚集，或由社會其他因素而聚集。總之，這個字在希臘文中用得相當普遍。

但是在希臘《七十賢士譯本》中，我們發現 Laos 這個字所引用的次數居然達 2000 次，其中 140 次用的是多數。為什麼聖經會引用它呢？從希伯來文去查究，稱「民族」或「子民」的字有「am」和「goy」兩個字，譯成希臘文時，「am」譯成「Laos」，專指「以色列民族」，而「goy」則譯成另一個字

「ethne」，指「外邦民族」。由此可見，以色列子民相當肯定自己的特殊身分，連翻譯時，也強調此一特殊因素而對自己的與眾不同加以區分。

接著要問，以色列民族如此自我肯定，究竟意識到了什麼？從歷史層面而言，他們與其他民族一樣存在歷史中，有土地、語言，也有未來，是亞巴郎的種族，並不特殊。但在信仰的層面，他們意識到自己是天主所「遴選」、「召叫」的，由於這個意識，他們意會到自己與其他民族不同，自己民族的存在，除了歷史層面外，尚有超越歷史的一面，因此他們自稱為「聖的」、天主的「羊群」、「產業」、「淨配」……等等。

雖然以民深切體驗自己為天主所召選，負有作為四周民族的救恩標記之使命。可是這個體驗也在歷史中有過演變：起初，他們認為救恩只臨於同一血統中，只限於現事物的範疇內。到了充軍時期，因為他們深知由於自己的罪惡而招致流亡離散的懲罰，他們同時深信天主的計劃並不因此而落空，因而產生了「新天主子民」的希望，期待「罪的寬恕」和「內心新的精神」。天主子民在悔改及皈依的等待中，末世的救恩定將圓滿到來。雖然這「新天主子民」已稍具大公性，認為皈依的外邦人亦可加入救恩行列，但外邦人還是環繞在以色列四周，以以色列為中心。

二、新約天主子民

到了新約時代，初期教會以天主子民自稱，產生了天主子民的教會學。這一節我們將分成三段解說：

- （一）語言上的研究；
- （二）以天主子民作教會名稱的意義；
- （三）使教會成功地自稱為天主子民的機會。

（一）語言上的研究

前面已說過 Laos 在《七十賢士譯本》中使用的次數相當多，可是在「對觀福音」及《若望福音》中出現的卻很少。這並不難了解，因為福音屬於教會時代，所描寫的則是耶穌在世的生活。耶穌是奠定教會團體基礎的人，當然不會以 Laos 為尚未形成的教會。福音中有數次使用 Laos，也僅指以色列民族而已，不過已顯出此詞逐漸在轉變的跡象。

（二）以天主子民作教會名稱的意義

在新約的不同著作中，我們可能發現初期教會將 Laos 轉稱為教會，並賦予新的因素。

首先在《宗徒大事錄》十五 13~17，雅各伯稱教會為「百姓」，即「天主子民」，這就具有特殊的意義，因為它已不限於以色列民族，而且包括了外邦人的教會。

其次，在保祿書信中，我們也可提出三段經文，來探討教會稱為天主子民的三個重要因素。第一段經文是羅九 14~28，保祿從傳統的救恩史提及教會是天主子民；然後，在格後六 16 中，他以聖殿為出發點，比較了新舊約中的天主子民。雖然兩者都是在救恩史中心的天主子民，但舊約以民是由於被選而成為天主子民，新約中的天主子民卻是因著基督，且在基督內，成為天主子民；第三段經文是鐸二 14，談到教會如同以民過紅海成為選民一般，經由基督之洗禮成了新的選民。綜合而論，「延續救恩史」、「在耶穌基督內」和「洗禮」三個重要因素使教會稱為天主子民。

最後，我們提出《希伯來書》。這是一部為一群猶太基督信徒論祭司的著作。當時的猶太基督信徒正受迫害，這部書是幫助他們反省，要求他們忍受迫害。在書中 Laos 用了十三次之

多。我們舉出一些章節，歸納為四點：

1. 二 17 表示，天主子民的特點是有耶穌基督的救恩。
2. 四 9 表示，不論新舊的天主子民都是在受考驗與試探的旅途中之團體。
3. 八 8~13 則提出新與舊彼此是對立的，新的出現，舊的即將滅亡。
4. 十三 12 特別提到「血」，表示新約子民出於基督的「救恩」。

這部書裡的天主子民教會學，認為新約的天主子民與舊約的天主子民有連續性，但也有中斷性和超越性。連續性是由於新約和舊約在同一救恩史中繼續。但是教會團體相信耶穌基督，是一個天主許諾實現了的末世性的團體，超越了舊約的天主子民。

在新約的著作中，應用「子民」一詞，也用「新」字，但卻找不到「新的天主子民」這個名詞。那麼教會稱為天主子民究竟含有什麼「新的因素」呢？我們可用《宗徒大事錄》廿 28 之所述作為總結。保祿引用舊約《聖詠》七四 1 稱教會為羊群，說：

「聖神既在全群中立你們為監督，牧養天主用自己的血所取得的教會，所以你們要對你們自己和整個羊群留心。」

《聖詠》中的羊群是舊約的天主子民，現在是指教會。但教會是耶穌基督以祂自己的血取得的。這是教會作為天主子民的新的因素，它是天主因著基督的救援工程而建立的。

（三）使教會成功地自稱為天主子民的機會

教會自稱新的「天主子民」，基本上是在信仰中逐漸肯定

的，但也有一些歷史事件促使教會與猶太民族分裂，而以天主子民自居。在主曆 66 到 70 年間，猶太人因為耶路撒冷被毀、基督信徒逃往山區而謊稱他們為奸細，增加了猶太人與基督信徒間的隔閡。主曆 116 年到 117 年，羅馬人平定了一群在巴比倫革命的猶太僑民，基督信徒並未參與此舉，再一次與猶太人分清界線。最後在主曆 132 到 135 年，羅馬人因猶太人又起來革命，而將猶太人趕出了耶路撒冷，並將耶路撒冷改建為一座希臘文化的城市，使猶太人受到嚴重的創傷。至於基督信徒早已走遍羅馬帝國各地，新天主子民的信仰意識更因耶路撒冷的遭遇而確定。

前二節，我們天主子民的詞義，分別說明了舊約以色列民族使用此詞的自我意識，以及初期教會應用同一名詞自稱時加入的新因素。現在我們要探討以「天主子民」自稱，究竟有什麼神學意義與價值？這能幫助我們了解教會哪一方面的生活？在此，我們進入第三節的反省。

三、天主子民教會學的反省

在教會歷史中，「天主子民」這一名稱曾一度隱而不用，直到近代才被發現而提出。今分兩節來談：

- (一) 以「天主子民」為教會圖像歷史；
- (二) 「天主子民」教會學的積極價值。

(一) 以「天主子民」為教會圖像歷史

前已詳述，新約教會中，猶太基督信徒自我得以肯定時，很自然就將「天主子民」這個舊約名稱加入新的因素，而以之自稱，而且經常使用這名稱。

主曆第四至八世紀，正值羅馬大帝國統治下的教父時期，

由於希臘和羅馬宗教常將神與皇帝相提並論，各個民族都自稱為「神的民族」。過去教會爲了與猶太人比較，「天主子民」這個稱謂能明顯地標示出自己的身分；在羅馬帝國皈依後的這段時間內，因爲「神的民族」被用得俗濫，已無法顯出教會的特點，所以教會用「基督的身體」、「淨配」等自稱之詞，顯示與衆不同。因此應用「天主子民」自稱的機會反而不多。

士林派神學發展的中古時期，因爲受了亞里斯多德哲學影響，認爲歷史不是科學，遂影響神學只重理論而缺乏歷史幅度。在教會名稱的使用上，自然不用救恩史意味極濃的「天主子民」圖像，而多用「基督奧體」。

十六世紀基督教興起，由於重視聖經，並主張普通司祭職的神學，加上天主子民的圖像一則在聖經中特別顯著，二則又能支持普遍司祭職的神學，因此特別提出來採用。天主教在這背景之下，就更不用「天主子民」這名稱了，這種情況一直延續到梵一大公會議之後。

「天主子民」重新被發掘，這要從主曆 1937 年到 1942 年這時期談起。當時教會興起的「公教進行會」和「禮儀運動」，「公教進行會」是由教友組成的團體，參與教會傳福音的運動。由於教會需要教友積極參與，而開始強調「人」，不多強調「制度」。天主子民的圖像於是獲得了支持、接受而得以發揮。另外，在神學界也開始批判那時的「基督奧體」之教會學，認爲它缺乏歷史層面，不足以描述教會；更該重視天主子民的教會學。在聖經研究方面，更有魯汶大學的學者指出聖保祿的教會學是以天主子民爲基礎。這樣，天主子民的教會學就再度掘起了。

但是主曆 1943 年教宗比約十二頒佈《基督奧體》，暫時阻礙了天主子民教會學的發展。

在梵二大公會議召開之前，除了受到聖經研究、禮儀運

動、牧靈神學、當代思潮等影響之外，還對基督宗教開始的合一運動表示積極贊同。我們知道天主子民圖像既有聖經基礎，又為基督教所採用，加以非常適合現代人的觀念，於是與會教長在大會討論《教會憲章》時，要求在草案第一章之後加添一章。草案原來的次序是：第一章「教會奧蹟」；第二章「教會聖統」……。經過討論之後，大會決議加添天主子民作為第二章。這對當代教會學而言極為重要，它表示教會基本上是天主子民，信者享有共同的身分。至於教會中的不同職務，不僅不可凌駕天主子民之上，且是為它服務的。

至此，我們約略見天主子民圖像在教會歷史中的演變。梵二《教會憲章》再度將它恢復。天主子民的教會學，肯定所有基督信徒經過洗禮，基本上都被祝聖為精神的聖殿及神聖的司祭，將自己奉獻為悅樂天主的活祭品，在世界各地以具體生活、愛德行動、永生的希望為基督作證。這是天主子民的普通司祭職。至於經由聖秩聖事賦予的公務司祭職，服務所有子民，代替基督舉行聖祭、聖事。

（二）「天主子民」教會學的積極價值

「天主子民」的圖像帶給教會學的價值極大。可綜合下列四點：

1. 教會與救恩史：當代的一些思想家如黑格爾、馬克思都注重歷史幅度。根據天主子民的圖像，神學也必須在歷史中討論教會。教會在歷史中，首先應注意自己是生活在旅途中，期待基督末日的來臨。因此發現自己傳揚基督的使命，同時意識到自己在歷史中具有「代表性」，代表人類朝拜與事奉天主。其次，教會需要不斷地反省和改革，承認在歷史過程中自己是有罪的，需要悔改。
2. 教會中「人」重於「制度」：教會中最基本且首要的是天

主子民。他們在信望愛中平等地分享基督的司祭、先知、僕役的身分，享有天主聖神給予的神恩和信仰意識。但這並非否定制度，而是肯定制度離不了人，制度爲人而不是人爲制度。天主子民的圖像維持了教會中普通教友和特殊職務之間的平衡。職務爲了服務，它包含在教會之中，而不是駕乎其上。過去「金字塔的教會學」轉爲「共融的教會學」。世俗教友與神職之間不再是上下相距的關係，而該是相互支援的關係。

3. 在合一運動、大公主義上產生了極大的作用：天主子民是聖經的圖像，它改變了來自社會學的教會定義—「超自然的完整社會」，從此天主教與主張十字架神學和罪人教會的分離弟兄，在教會問題上容易溝通與交談。
4. 教會是在世界中的天主子民：教會在旅途中分散於世界各地，每人都應負起教會傳播福音的使命。

新約中教會的第一類圖像以天主子民爲中心，它的四周尚有很多彼此有關的圖像。這些教會圖像共同表達的是：它在救恩史中與以色列民族的關係、它在歷史旅途中榮耀天主的使命與不斷革新的責任、它在內部的基本平等與職務差別、它在末世時代的期待與希望。

第八章

教會：聖神的宮殿

我們要介紹新約中教會的第二類圖像，是以聖神的宮殿為主。天主聖神自身沒有圖像，但在新約中卻有不少：如風、火的舌頭、從天降下的鴿子等等。路加將聖神的降臨，明顯地註解為末世時代的開始。伯鐸第一篇宣講中，肯定岳厄爾先知預言的應驗，便是為此而提出的證據。另一方面，《路加福音》首二章，充滿末世發軔的氣氛，所以不斷報導天主聖神的功能。根據此一聖經思想，我們自然明白，保祿稱教會為天主聖神宮殿的意義：

「你們不知道，你們是天主的宮殿，天主聖神住在你們內嗎？」（格前三 16）

教會是天主聖神在末世時代所創造的，如同在原始創造時，「天主的神在水面上運行」（創一 2）；末世時代，天主聖神住在教會內，發揮新的創造力。

我們以此圖像為基礎，探討第二類教會圖像的意義。我們分為三節介紹：

- 一、教會：聖神的初果；
- 二、聖神和教會的救恩工程；
- 三、第二類圖像的神學意義。

一、教會：聖神的初果

與聖神宮殿相關的另一個教會圖像是「聖神的初果」（羅八 3）。為解釋這圖像，必須知道聖經中初果的意義。初果具有代表性，它象徵以後的出產，似乎所有生命力全集中於初果，然後通傳於後來的產品。為此，舊約規定將初生的一切奉獻給天主，以保證豐收。祝聖與潔淨初果，影響所有的產物（羅十一 16）。

教會所稱的聖神的初果，須與耶穌基督相提並論，因為祂是「從死者中實在復活了，做了死者的初果」（格前十五 20），也是「一切受造物的首生者」（哥一 14）。由於教會與基督有頭與身體的關係，所以教會被稱為聖神的初果。事實上，保祿稱那些最初皈依者為初果（羅十六 5；格前十六 5）。

基督是宇宙與人類的初果，一切救恩由祂而來。教會是聖神的初果，這表示基督的救恩特殊地臨在於教會，因此後者也成了宇宙與人類的初果。如果應用現代神學的言語來表達，那便是說：基督是天父的救恩聖事，教會是基督的救恩聖事。聖事是象徵；教會在宇宙與人類中，由於基督與它的關係，象徵天主末世性救恩的完成。

二、聖神和教會的救恩工程

教會是基督的救恩聖事，換句話說，天主的救恩是藉著教會而普施人間。不過教會實行它的救恩工程，常是與天主聖神密不可分，這在第一部分中已經見出。為說明這個重要思想，必須先分別說明新約中宗徒和天主聖神的關係，因為宗徒代表教會。

（一）宗徒和天主聖神

宗徒延長的是耶穌基督的降生使命。耶穌在歷史中以言以行，傳報了天主的救恩，他揀選宗徒便是爲了派遣他們「去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」（瑪廿八 19）。宗徒的使命是在歷史中延長耶穌的救世使命。這使命對人而言，多少是外在性客觀地在歷史中將基督所行、所言傳遞下去。至於天主聖神的工程，在於使人在內心經驗、了解、接納耶穌基督救恩性的言行。所以宗徒和天主聖神的工程，相輔相成，實現天父的救恩工程。

（二）宣講和聖事

教會作爲普施救恩的團體，具體而論，其工程是傳報福音和施行聖事。但是在新約中，宣講和聖事不只有形地由宗徒施行，而且無形中具有天主聖神的能力。這也可以見出教會與天主聖神的關係。

比如：聖神降臨後，宗徒才開始宣講（宗二）；宗徒與聖神一起決定初期教會的大事（宗十五 28）；巴爾納伯和保祿被派宣講，但這是由於聖神的鼓動（宗十三 1~4）。

至於聖事，聖洗是由聖神與水（若三 5）；懺悔聖事是宗徒領受了聖神而施與的（若廿 20~23）；覆手禮中聖神降臨，表示宗徒與聖神共同完成聖事行動（宗八 14~17）。

總之，教會的確是基督的救恩聖事，但必須密切地在聖神內宣講福音與施行聖事。在此我們還可以提出另一個圖像，更進一步說明教會的聖事性。教會「往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救」（谷十六 15~16）。教會有更新一切受造物的使命，但自己先該是新的受造物。「所以誰若在基督內，也就是一個新受造物，舊的已成過去，看，都成

了新的」（格後五 17）。而在保祿思想中，受造之物得享天主子民的光榮和自由，是由於天主聖神的保證（羅八 18~24）。因此教會和聖神實現新創造的救恩工程之前，先由聖神保證為「新的受造物」。

三、第二類圖像的神學意義

第二類圖像與天主子民圖像比較起來，清楚地顯出彼此的差別。天主子民注意歷史性，同時具有特殊的民族性。但是這章中處理的圖像，都是將教會的宇宙性與普及人類團體的意義充分地發揚出來。在天主救恩計劃中，教會的確具有特殊救恩的意義，然而教會並不與宇宙隔離，也非與人類分立。它是世界的聖事，人類合一的聖事，也等於說它對宇宙與人類具有救恩標記的作用，這是梵二大公會議《論教會在現代世界牧職憲章》的教會學。教會是聖神的宮殿，但是天主聖神並不「限制」於教會的有形界線之內，祂是自由之神，祂在教會中，同時也自由地活動於教會之外。因此連結了教會與一切萬有。第二類的圖像的教會學實在補充了天主子民圖像的教會學。由於教會的宇宙性與普及人類性，許多傳統的觀念，都因此有所改變。今日教會對於世界與人類的關懷，也因而大為顯揚。

其次，來自「聖神的宮殿」、「聖神的初果」……的教會學，由於強調天主聖神的末世工程，於是教會在救恩計劃中的已經完成的一面比較突出地受到注意，這也與歷史旅途中的天主子民有所不同。教會是新的創造，故與所有陳舊的因素對立：「舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五 17）。因此，它是「……一個光耀的教會，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」（弗五 27）。所以教會稱為基督的新娘。

總之，在新約中，教會不只是歷史過程中特殊的團體，同時也是末世的新創造物。它是歷史中個別的團體，同時也是宇宙與人類的救恩的大公標記。在此也可見教會奧蹟性的一斑。

第九章

教會：信者的共融

第一、二兩類的圖像，在天主救恩計劃中，更指示出教會團體的特殊性、歷史性和宇宙性。以下要介紹的第三、四類圖像，則指出教會團體的內在面貌。首先，我們討論第三類圖像，可以歸納在信者共融的名稱上。

共融（Koinoia）是新約中說明教會的重要名詞。《若望壹書》說：

「我們將所見所聞的傳報給你們，為使你們也同我們相通；原來我們是同父和祂的子耶穌基督相通的。」（一 3）

這裡所指的「相通」便是「共融」的另一個中譯，表示教會是信者互相溝通、共同融合的團體。我們分三節來解釋第三類教會圖像：

- 一、圖像舉例；
- 二、圖像的分析；
- 三、圖像的教會學。

一、圖像舉例

新約中，可能舉出許多第三類屬於信者共融的教會圖像：門徒、聖徒、朋友、奴隸、天主的兒女、天主的家。我們只舉

門徒、聖徒、天主的兒女和天主的家四個例子。

1. **門徒**：教會是門徒的團體。這個教會圖像繫於師傅耶穌。在耶穌的歷史中，門徒跟隨耶穌成爲一個團體，耶穌死後復活，遣發門徒去使人成爲門徒（瑪廿八 19），這便是教會團體。所以進入初期教會便是門徒（宗十四 21）。他們都應該效法耶穌（弗四 20~21）。

門徒的條件是捨棄一切，跟隨基督（路十四 33），「改變」自己的社會關係，加入以基督爲中心的團體。門徒團體的規則是平等（瑪廿三 8~9）、甘居末位（瑪十 35~45）、互相服事（谷十 42）。因此門徒之間，應該彼此相通（瑪廿五 45）。

2. **聖徒**：新約中，教會普遍地視爲是聖徒的團體（宗九 31~32，羅十五 25~26，希二 10~12，伯前二 9~10.....）。教會稱爲聖徒，首先因爲基督是聖者（希二 11）。

因爲教會是聖徒，所以他們獻上自己的身體，當作生活聖潔和悅樂天主的祭品（羅十二 1）；潔淨自己，除去肉體和心靈的一切玷污，以敬畏天主之情來成就聖德（格後七 1）；穿上憐憫心腸、仁慈、謙卑、良善和含忍，如同天主所愛的聖者（哥三 12）；但要像那召叫教會的聖者一樣，在一切生活上是聖的（伯前一 16）。

因此，聖徒面對世界，祝聖自己，盡作證的責任（若十七 18~26），而且他們還要審判世界（格前六 1~11）。

3. **天主的兒女、天主的家**：第三類的教會圖像中最爲基本的，當然要推天主的兒女。舊約以色列民族自稱爲天主的兒女，天主是父。但是新約的教會，是因爲接受耶穌基督，成爲天主的兒女（若一 12）；他們不是由血氣，而是由天主生的（若一 13），「你們的父只有一位，就是天上的父」（瑪廿三 9），因此教會也是天主的家（伯前四 17）。耶穌基督是天主的家：

「他的家就是我們」（希三6）。

二、圖像的分析

我們舉出了新約中第三類教會圖像的四個例子，現在我們繼續分析一下。

首先，所有第三類圖像幾乎都是採自社會上的種種不同人際關係，用來說明教會中信友之間的關係，以及與天主之間的關係。但是那些人間社會性的名稱，應用為教會圖像時，已經經過一番徹底的變化，從此，作為教會圖像，再也不是建立在社會學上。換句話說，不是建立在血統、民族、言語、文化、制度之上。第三類教會圖像，如果需要明確地說明，都應用「在基督內」這個註解。

教會團體中，信者都是兄弟、朋友、門徒……都是出自同一信仰，相信耶穌基督的緣故。大家先是基督的朋友、兄弟……所以彼此才是朋友、兄弟……。

「看，我的母親和我的兄弟！因為誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姐妹和母親。」（谷三24-25）

因此，社會上原有的關係，在教會中透過信仰都有了意義上的超越。

「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姐妹，甚至自己的性命，不能做我的門徒。」（路十四36）

「因為你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督；不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們在基督耶穌內已成了一個。」（迦三27-28）

三、圖像的教會學

第三類圖像的教會學，可以包括在耶穌在晚餐廳中的祈禱詞內：

「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。」（若十七 21~22）

教會的來源是天主在基督內所賜的救恩（光榮），不同的圖像表達出救恩的不同幅度，教會是末世救恩團體。

但是由於在基督內的救恩，所有信者合而為一。新約中因此常用「同」字來說明信者彼此合一的經驗。「……這奧秘就是：外邦人藉著信者在基督內與猶太人同為承繼人，同為恩許的分享人」（弗三 6）。

最後，我們可以在此先指出，第三類教會圖像與下面的第四類：基督身體圖像之間的差別。雖然兩者都表達教會與基督，以及教會內信友之間的關係。但是第三類圖像特別指出天主救恩的豐富性，構成信友之間不同的救恩經驗，教會的特點也因此顯出。至於第四類圖像似乎集中在生命的關係上，而不再如同第三類圖像表達出各種不同的關係，這將由以下各章中見出。

事實上，第三類和第四類的教會圖像是非常接近的，保祿著作中，往往緊連在一起，比如《厄弗所書》第二章，有這樣一段話：

「祂以十字架誅滅了仇恨，也以十字架使雙方合成一體，與天主和好。……所以你們已不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主的家人……。」（16~19）

「一體」是第四類的圖像；「聖徒」、「天主的家人」是第三類的圖像，兩類圖像在保祿思想中是如此接近，不知不覺地出現在同一段話中。這樣的情形在保祿著作中是相當多的。

第十章

教會：基督的身體

新約中第四類的教會圖像都和「基督的身體」、「身體」有關，這是保祿教會學的創造，所有資料都是來自他的著作。我們分六節來介紹：

- 一、兩種基本不同的圖像解釋；
- 二、保祿大書信中「基督身體」的圖像；
- 三、保祿囚居書信中的第四類教會圖像；
- 四、基督奧體名稱的沿革；
- 五、教宗比約十二世的《基督奧體》通諭；
- 六、第四類圖像的教會學。

一、兩種基本不同的圖像解釋

關於「基督身體」的圖像一直有兩種基本不同的解釋，一是社會學，一是聖經學。

從社會學的角度來看「基督的身體」，教會視為一個社團，它有結構與組織，如同身體之有結構和組織。所不同的，教會是一個超自然的完整社會，稱之為「基督的身體」，因為基督建立教會，是教會的頭。基督還賦與教會各種職務，維持次序；教會作為「身體」完全隸屬於祂。按照這種解釋，第四類教會圖像的重點是教會的制度，它的基礎是社會學。

從聖經學的角度來看「基督的身體」，不容易以三言兩語作綜合。簡單地說，教會稱為「基督的身體」，那是因為所有信者由於洗禮，與復活基督的身體結合，因此共為一個「身體」，稱為「基督的身體」。下文將說明得更加清楚。復活的基督是屬神的，所以「基督身體」的教會學不重制度，強調的是精神性的內在共融。它的基礎是聖經學。

根據上面所說，可見對於第四類教會圖像之解釋差距很大，必須認清它的來源。

二、保祿大書信中「基督身體」的圖像

為了有次序地說明，我們分二點：1.圖像的來源，2.大書信中的圖像。

（一）圖像的來源

我們必須說明保祿的人學，然後指出他對「在基督內」的了解。

人是一個整體，有身體和精神，是整體的二面，不是分立的兩部分。身體是人，是在世界中與各方面聯繫的人，人在身體中自我出現成為交往的中心。至於精神，並不是與身體對立，它也是人，是內在的自我與超越的天主溝通的人，人在精神中發現自我。可見保祿的人學來自閃族，與希臘思想的二元論截然不同。

保祿在自己的著作中對於信者，一再說他們是「在基督內」，這是非常現實性的說法。凡是受洗的信者是在復活基督的身體內，因此他們再也不在肉慾的境界中，而是在屬神的境界中。《羅馬書》描寫洗禮象徵時所說的：「我們受過洗歸於基督耶穌的人……」（六 3），實在是說洗禮使人進入基督。

但怎樣進入基督呢？那便是進入復活基督的屬神的身體內。只有這樣的解釋，才能使人了解保祿著作常常提出的「在基督內」的意義。

也是由於這樣的解釋，我們才能確定新約中第四類教會圖像的來源。所有信者都歸於復活基督的光榮身體，於是他們結合為一個身體，當然要稱為「基督的身體」了。

（二）大書信中的圖像

在《羅馬書》和《格林多前書》中，「基督身體」的圖像早已形成，但是保祿並不直接討論，他只是應用這個圖像不斷地為教會團體解答問題。可見保祿的讀者相當熟悉他的思想。下面提出一些重要的經文，簡單地指出「基督身體」的圖像所答覆的問題。

「就如我們在一個身體上有許多肢體，但每個肢體都有不同的作用；同樣，我們眾人在基督內也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。」（羅十二 4~5）

這段經文中「基督的身體」的名稱，雖然沒有直接寫出，但是圖像則足夠清楚。所針對的問題是教會中各種神恩的合作。合作的理由是信者都「在基督內」經驗到來自基督的恩寵，彼此如同肢體一般合作。《羅馬書》這段經文與思想，與格前十二 12~26 基本上是相同的。格前發揮得更加透徹，同時也把來自希臘文學中身體上各肢體間辯論的比喻，用得很貼切。因而格前十二 27 清楚地說：「你們便是基督的身體」。

事實上，在《格林多前書》裡，第四類教會圖像再三出現，可見應用得更多。這是否是因為這封書信同時也向格林多教會討論基督復活信仰的緣故呢？是否是因為這封書信對於復活屬神的身體說得很多的緣故呢？無論如何，我們必須再說第四類教會圖像與復活基督的身體具有密切關係。教會是「基督的身

體」，因為信者都歸於祂的身體內。當格林多教會中分黨分派，有的自稱屬保祿，有的自稱屬阿頗羅，有的自稱屬刻法……時，保祿向他們說：「基督被分裂了嗎？」（一 15）復活的基督顯然無法分裂，分裂的是「在基督內」的教會：「基督的身體」。在下文中保祿又提起信者受洗，可能受洗歸於基督的思想，同時出現在他心中。

當格林多教會有人淫亂時，保祿提出復活，提出信者的身體是基督的肢體，提出淫亂是把基督的肢體作為娼妓的肢體，與娼妓結合為一體（六 14~17）。雖然全段表達得有些迂迴，但是如果我們知道教會是「基督的身體」，那麼保祿所說的話都能連結起來。信者身體上的肢體，是基督的肢體。淫亂之與娼妓結合為一體，是顯然的。保祿指斥它的理由，便是因為作為基督肢體的信者之淫亂是「冒犯自己的身體」（六 18）。接著他說：「你們不知道你們的身體是聖神的宮殿……嗎？」（六 19）不知不覺地把第四類圖像與第二類圖像連結起來；同時可見「自己的身體」指的是教會，因它是聖神的宮殿。

當格林多教會中有人祭祀邪魔時，保祿還是應用「基督的身體」圖像；雖然「共結合於基督的身體」（十 16）該是指復活的基督的身體。不過信者因此「只是一個身體」（十 17），指的是教會。按保祿看來，祭祀邪魔猶如淫亂一般，與邪魔結合，即玷污了「在基督內」結合的身體。

前面已經提過第十二章的問題，不必重覆再說；但是，我們必須強調這個圖像的來源以及它的精神意義。保祿著重的不是制度性的集合，而是在精神內的結合。「但那與主結合的，便是與祂成為一神」（六 17）。

三、保祿囚居書信中的第四類教會圖像

囚居書信中有關「基督身體」的圖像，基本上與大書信相同。信者由於受洗，參與基督的死亡與復活，結合為「基督的身體」。但是，囚居書信不再如同大書信一般，只是應用圖像答覆問題；相反地，《厄弗所書》與《哥羅森書》將「基督的身體」－教會，作為瞻仰、討論、發揮的對象，因而發展並增多了教會的第四類圖像。今分為四點來說明：

- （一）基督：宇宙的元首；
- （二）基督：教會的頭；
- （三）達到基督圓滿年齡的程度（弗四 13）；
- （四）基督：教會的淨配。

（一）基督：宇宙的元首

由於哥羅森教會受到異教思想的影響，反而忽略耶穌基督的地位，去向宇宙中的勢力：上座者、宰制者……崇拜。於是保祿發揮宇宙性的基督，提出基督的降生與救援的宇宙幅度（哥一 15~20），「他在萬有之上獨佔首位」（一 18）。

在此必須確定保祿思想中首位、首領的意義。「男人是女人的頭」（格前十一 3），頭是具有權威的意義。為此當保祿說「他是一切率領者和掌權者的元首」時，表示基督對萬有具有權威。顯然的，這是閃族文化中頭的意義，不像希臘文化中，頭是影響生命的泉源。

（二）基督：教會的頭

宇宙性基督的肯定，幫助保祿發展了第四類圖像。在格前十二章中，保祿應用肢體互相關照的比喻時，早已指出身體的頭（格前十二 21），但是並不顯出它的特點來。「頭」一如其

他肢體應當互相需要。所以那時基督：「教會的頭」的圖像，尚未出現在保祿的教會學中。

在囚居書信中，由於基督超出一切勢力，萬有全在祂的腳下，因此「使他在教會內作至上的元首，這教會就是基督的身體……」（弗一 22~23）。宇宙與教會都在基督的權威之下，因此，基督是宇宙的首領也是教會的頭。可見，基督的宇宙幅度，推動保祿發展出「基督：教會的頭」之圖像。

如此，「基督身體」的圖像進入了宇宙幅度。值得注意的是，保祿從來沒有說宇宙是基督的身體，雖然基督是宇宙的首領。無論如何，「基督的身體」：教會該在整個創造之中，分享基督首領的身分。這使第四類圖像又與第二類圖像中「聖神的初果」有了關係。「基督的身體」在宇宙中具有救恩聖事的面貌。

（三）達到基督圓滿年齡的程度（弗四 13）

基督是教會的頭，教會是基督的身體，在閃族思想中只表示基督對教會的權威。但是保祿並非不知道在希臘人的心理學中，頭影響全身之成長。事實上，希臘心理學幫助保祿連結兩個圖像，表達了基督在生命上對教會的影響。所以囚居書信中多次出現這方面的思想：

「本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」（弗四 16）

教會的頭影響了教會的身體。

（四）基督：教會的淨配

「教會的頭」和「基督的身體」兩個圖像，清楚地指示了基督和教會的分立與結合。這在另一教會圖像：「基督的淨配」

中，得到完全的解釋。下面一段經文，雖然沒有應用「基督淨配」的名稱，但讀時不必透過註解，便能發現保祿是怎樣綜合了第四類教會圖像：

「你們作妻子的應當服從自己的丈夫，如同服從主，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子也應怎樣服從丈夫，你們作丈夫的該愛自己的妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗藉言語，來潔淨她、聖化她，好使她在自己面前呈現為一個光輝的教會，沒有瑕疵，沒有皺紋，或其他類似的缺陷；而使她成為聖潔沒有污點的。」（弗五 22~27）

基督對教會淨配的救恩功能，即是有如「頭」的基督和教會彼此的生命流益。這是第四類圖像深刻表達的信仰奧蹟。事實上，保祿在同一書信中說：

「這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的。」
（弗五 32）

第四類教會圖像是保祿的創造，我們自大書信至囚居書信，也看出他思想的演變。雖然如此，這創造並非無中生有，而是根據保祿的教會生活經驗和舊約傳統的「集體位格」圖像。在教會的洗禮與分餅禮的信仰經驗中，保祿深深體認基督和信者的結合。舊約的「集體位格」圖像，習慣地在代表性人物身上，肯定整個團體的特殊性格；也將整個團體的將來在代表性人物身上指出。教會「在基督內」的奧蹟，含有「集體位格」的內涵，在保祿天才般的反省中，便描繪出第四類圖像來了，因為這類圖像清楚表示基督代表了教會。

四、基督奧體名稱的沿革

新約中教會的圖像是「身體」、「基督的身體」，但是今天教會不直接引用聖經名稱，卻造了「基督奧體」或「基督妙身」來代替。教會之所以不直接引用聖經名稱，是因為誰若沒有一些聖經知識，就很難了解教會是基督的身體。如今一般人不需要解釋，便知道基督的身體指的是什麼。如果直接引用新約中稱教會是基督的身體，那麼誤會一定叢生，於是習慣地以「基督奧體」來稱教會。其實，「基督奧體」這個名詞也具有深遠的歷史價值，在此簡述如下。

最早，基督奧體是指聖體聖事。基督的體、血以聖事方式臨在，是非常奧妙的，因此，以基督奧體來稱聖體聖事也是自然之事，這是為了與耶穌在歷史中的臨在有所區分，所謂基督奧體是光榮復活的基督藉聖事方式而臨在。

但十世紀時，極端象徵派的神學家，否定了基督在聖體聖事中的真實臨在。面對這異端，教會避免引用基督奧體來稱聖體聖事，因為遭人誤解，以為基督並不是真實臨在。因此，教會漸漸不用基督奧體來稱聖體聖事了。

後來，中古神學家，引用基督奧體稱教會，一方面這是由於新約中已有「教會：基督身體」的圖像，另一方面是因為神學家已熟知，教會的自我意識在聖體聖事中，完全實現了。根據新約，教會是共融復活基督的身體內，稱之為基督奧體，其實是相當合乎聖經基礎的。

五、教宗比約十二世的《基督奧體》通諭

我們接著提出教會中曾轟動一時，並為聖經學與教會學帶來不少問題的教宗比約十二所頒佈的《基督奧體》通諭。今分三點介紹：（一）背景；（二）內容；（三）結論。

（一）背景

這道通諭發佈於主曆 1943 年，當時正面臨第二次世界大戰。人類經歷了極深的痛苦與困難，教宗提出《基督奧體》，闡釋教會與基督結合為一，同受苦難同享光榮，因而帶給人極大希望。其次在當時的神學界中有些解釋太過偏激，以致於在「基督奧體」內的信者似乎失去了自由，亦即基督的自由代替了人的自由。這種解釋有泛神主義的嫌疑。不過另外有些神學家表示，基督與人結合為一體的關係，不是「生命的奧蹟」，只是「道德性」的認同而已，於是在環境的需要與眾說紛紜中，比約十二頒佈了《基督奧體》通諭，作為答覆。

（二）內容

這通諭大致可分為下列四大要點：

1. 基督建立教會：由於基督的降生，基本上，每一個人都蒙召成為一個團體，人人都可過恩寵的生活。
2. 教會是身體的解釋：教會是一個有形可見的團體，如同身體一樣，有結構、有等級、有成長的方法，如七件聖事。教會可說是一個完整的社會。
3. 教會是超自然的社會：基督是教會的頭，是教會的創立者、救贖者、管理者。基督有天主性和人性，教會因此是超自然的社會。基督賜予教會恩寵的生命和聖神的恩佑。教會的特質來自於為首的基督。
4. 敬愛教會：既然基督的奧體與首領基督息息相關，教友不但應該敬愛代表基督的聖統，同時也應該敬愛教會。最後教會是基督奧體，它與泛神主義解釋絕對不同，因為信者在奧體內享有獨立自由；同時也與理性主義解釋完全不同，因為信者和基督不只是道德性的關係。總之，教會與

基督的結合是奧蹟。

(三) 結論

教宗比約十二世的《基督奧體》通諭，為戰亂中的人類帶來基督的希望，極受歡迎；但是聖經學家和神學家卻難以完全接受。雖然通諭非常注意教會的內在生命，不過由於「奧體」圖像不免傾向社會學的解釋，因此它仍舊強調教會的職務和結構。如果遵從保祿的神學，「身體」、「基督的身體」和「基督：教會的頭」等圖像更該淵源於復活基督的身體；因此，並不在於職務與結構。可見通諭的聖經基礎似乎並不穩固可靠，它相當代表制度性的教會學。

六、第四類圖像的教會學

最後，我們分析第四類圖像教會學，分兩點節說明：1.在教會學歷史中圖像意義的演變，2.圖像的教會學。

(一) 在教會學歷史中圖像意義的演變

圖像的意義在聖經中的發展，前已根據保祿著作做了介紹。

在教父時代，聖奧思定所說的「基督身體」，仍傾向於無形、奧妙的一面，並注重內在的生命及信望愛的精神。但是第四世紀以後，第四類圖像開始制度化；稱教宗為教會的頭，是顯明的例子。

中古時代，士林神學發展到大亞伯爾及多瑪斯時期，可說是黃金時代。在大亞伯爾的思想中仍是從聖神學角度談基督奧體，注重內在生命與精神。多瑪斯則已將制度綜合於教會內在的生命，認為精神與制度之間應互相配合。十六世紀由於基督

教的改革，天主教的一些神學家提出了非常制度性、結構性的金字塔型教會學，使得第四類圖像偏向於制度與結構，而失去了原有的內涵。

金字塔教會學一直延續到十九世紀，教會出現了短暫的復興。都平根學派所說的「教會是天主聖子降生的延續」，其實已回到了中古時代多瑪斯的思想範疇，綜合了制度與神聖的思想。後來的羅馬公學派受到都平根教會學的影響，重視基督奧體。

在梵一大公會議時，「基督奧體」首先被提出來討論。然而在會議過程中，因受到當時理性主義的影響，要求一清晰明確的教會定義。於是大公會議認為「奧體」將教會的定義表示得不夠明晰，而且稱教會為「奧體」，會使人傾向於教會無形的一面。結果放棄採用「基督奧體」的名稱。

主曆 1943 年，比約十二提出論《基督奧體》通諭，並非不注意內在的生命，但多少仍免不了受當時思潮的影響而偏向制度性的一面。

梵二《教會憲章》第 7 號詳細解釋第四類圖像，而在第 8 號中已經清楚區分了「社團性的結構」和「基督的身體」：

「如同天主聖子所取的人性，不能再分解，而為祂作救世工具；同樣地，教會社團性的結構為賦與生命的基督之神服務，使基督的身體增長。」

基督的人性是天主聖子的工具，為實現救世工程。教會社團性的結構為聖神服務，使基督的身體增長。因此，基督的身體與社團性的結構有別，而與聖神的工程相連，聖神使教會與復活基督的身體相結合。由此可見，梵二大公會議已將第四類圖像在保祿思想中重新作了說明。基督的身體是信者與基督之間，以及信者彼此之間的精神共融，它與社團性的結構雖然共為一個有形可見的教會，但是兩者不能混為一談，如同基督的

人性雖與天主聖子結合為一位，但是兩者也不能混為一談一樣。

（二）圖像的教會學

確定了第四類圖像的意義之後，可以討論它在教會學上的價值。

1. 「基督身體」的教會學指出了教會的內在性，說明了基督信徒由於共同分享了基督的生命而成為一個團體。基督是教會的建立者，常常與信徒在一起；祂不斷地建立教會。建立不只是法律性的行動，而是生命的賦予。
2. 信徒在聖體聖事中因為同領一個餅，而進入復活基督的身體內，成為一體。因此聖體聖事是教會自我意識的高峰。
3. 教會學有一時期，接受基督奧體就是羅馬公教會的說法，將非天主教的分離弟兄，排斥在奧體之外，因此阻礙了合一的交談。梵二回到保祿思想，這對彼此的交談有所助益，承認洗禮使信者歸於復活的基督而成為一個身體。

第十一章

教會與天主聖三

在說明新約中教會圖像特殊意義時，我們已經提出有一些圖像的名稱，明顯地與天主聖三中的一位相關。

雖然所有圖像都是指向三位一體的天主，但是神學家仍舊能夠藉著教會圖像的不同名稱，反省是否教會與天主聖三的每一位，具有特殊的關係。

新約中有些現象值得我們提出這個問題，比如教會是聖神的初果，卻不說天主的初果或基督的初果。又如，教會傳統中常說天主聖神是教會的靈魂，卻從來不說基督是教會的靈魂，是否這表示聖神與教會具有特殊的關係呢？

我們分爲三節來探討一下：

- 一、天主聖神是探討的出發點；
- 二、天主聖神與教會的特殊關係之兩種解釋；
- 三、教會與聖父、聖子的關係。

一、天主聖神是探討的出發點

我們要探討教會與天主聖三的特殊關係，有一點是不能否定的：教會正式的誕生，不是在耶穌的歷史時代，雖然我們可說耶穌準備成立教會，不過教會的誕生是在復活的信仰中。復活的基督已經不是藉著自己的歷史形態來行動，而是在聖神內

工作。「主就是那神；主的神在那裡，那裡就有自由」（格後三 17）。所以我們可以說教會與天主聖神確實有特殊的關係。為此，我們的討論以天主聖神為出發點。

二、天主聖神與教會的特殊關係之兩種解釋

對於天主聖神與教會的特殊關係，可以提出的不同解釋有兩種：一、聖神是教會的靈魂；二、聖神是教會的「超位格」。

（一）聖神是教會的靈魂

第一種解釋是以士林哲學中的「型質論」來解釋聖神和教會的關係。聖神如同靈魂，教會是肉體，靈魂是型，肉體是質。靈魂結合於肉身而賦與生命，因此成爲一個人的整體，具有人性的行動。聖神如同教會的靈魂，與教會結果而賦與天主的生命，使之有信、望、愛的力量。教會因此自己成爲一個整體。

這種解釋在教會歷史中已有極長的傳統，的確說出了聖神與教會密切而特殊的關係，但是它也有其弱點，即泛神論的危險。聖神與教會結合，究竟不能完全如型質的結合。否則將失去彼此的獨立性，成爲一體，如同靈魂與肉身成爲一個人。聖神與教會雖然密切結合，但是信徒不失自己的位格，並不與天主聖神結合爲一位。否則，教會明顯地成爲神的一部分了。這將流於泛神論。爲此，神學家謹慎地說，聖神是教會的「次型」，亦即聖神「如同」教會的靈魂而已！

這一種解釋在教會文獻中也被採用，因爲它能說明教會成爲一個團體，具有天主生命的緣故。不過它不能清楚指出教會中信友仍舊保持自己的人格。

（二）聖神是教會的「超位格」

第二種解釋基於天主聖三的內在關係。父生子，父與子共發聖神。神學家因此肯定在聖神內父與子結合，聖神位格的特殊點便是結合父與子。父是根源之根源，子是父的肖像，至於聖神，祂的位格是結合。

聖神在天主聖三內在關係中的特點，依舊可以在救恩歷史中見出。祂是結合萬有的「場合」。針對教會而論，首先是在聖神內復活的基督與所有信者結合為一；其次是在聖神內，所有信者結合為教會。一位聖神在基督與教會內，連結二者為一個身體；同一位聖神，連結所有信者。因此可以說聖神是教會的「超位格」。「超位格」表示聖神是位格，但是作為教會與基督以及教會自身的聯繫，並不使結合者失掉自身的位格。聖神是許多位格在祂內結合的位格，所以稱為「超位格」。神學家又稱聖神為一位在眾位；一位聖神在眾位信者以及基督內。這是第二種解釋，它是以太主聖三內在關係中的聖神特點，來說明與教會的關係。

神學家曾作這樣的比較，如同天主聖子降生為人，與人性結合，天主聖神「降臨」於教會，與教會結合。當然，後者的結合不能用「一位兩性」，而是藉「一位在眾位」來表達。

三、教會與聖父、聖子的關係

天主聖父是根源之根源，是祂遣發聖子與聖神，使教會誕生。因此，祂是教會根源之根源，要說明這關係倒不難。

至於聖子的特點是聖父的肖像，在救恩史中，祂降生成人，與具體的人性結合，完成了救恩的計劃。這是祂的特點。由此可見，祂對教會的關係，如在本章第一節所說的，在復活的境界中，因聖神而工作。按照新約的言語，祂把自己的神，

即天主聖神作為救援的最大恩惠，賜與信者，構成了教會的誕生。如果天父是教會根源的根源，天主聖子也可稱為教會的根源，因為祂的神，成為教會的「靈魂」。復活的天主聖子不只將自己的生命之神，賦予教友，同時也把自己的使命，傳授給教會。這是四福音中都有的思想，教會應當延續耶穌基督分施救恩的使命，主要是宣講福音與舉行聖事。所以教會的生命都是由基督遣發的聖神而得；教會的使命偕同同一基督遣派之聖神而成。這是天主聖子與教會的關係。新約中「在基督內」與「在聖神內」雖然常常交替運用，不過仍舊應當以我們上述所有的解釋來作分辨。耶穌究竟不是聖神，但是復活的基督卻又與聖神有更多一層的關係。

過去，有些神學家喜稱教會是降生奧蹟的延長，根據上述說明，不很恰當，也許更好說是教會延長了基督降生的使命。換句話說，就是耶穌基督完成了降生的使命，而這使命則由教會在歷史中延續下去。

如果我們按照梵一大公會議的思想，探討天主啓示道理之間的聯繫性，那麼天主聖三的奧蹟、基督奧蹟和基督教會的奧蹟三者密切相連。在天主聖三內在生命中，父、子、聖神的關係，藉著聖子降生成人，顯揚在耶穌基督身上。類比性地，天主聖三的內在關係，藉著天主聖神「降臨」在基督教會，並且顯揚在基督教會身上。不知道我們是否可說，耶穌基督是天主聖三藉著聖子向外的啓示，基督教會是天主聖三藉著聖神向外的啓示，而基督教會是因著耶穌基督，在聖神內，來自天父的團體；也是在聖神內，因著基督，歸向天父的團體。

第十二章

教會的模型

教會是天人之間的奧蹟，無法應用任何定義來說明，因此新約中採取很多的圖像來描繪。教會學解釋幾類重要圖像之後，再以教會的模型，綜合地說明教會。其實，所謂模型，也是圖像，雖然有的模型有助於對教會作理論性的了解，甚至也能透過模型，對教會的內涵，發現新的意義。爲此，模型固是圖像，卻並非所有圖像都能視爲模型。我根據一位著名神學家所說的，提出六個教會模型：法制的組織、神秘的共融、基本的聖事、福音的傳人、世界的僕人、門徒的團體。

對於每個模型，我們通常是從三點來介紹：1.模型的意義；2.模型的應用；3.模型的批判。

一、法制的組織

1. 模型的意義

如同國家是法制的組織，有憲法和政府，用來管理國民。教會也可以法制的組織來說明，因爲它有欽定的信理、共行的禮儀、神聖的職務。如此信徒聽從訓導而一同相信，參加禮儀而領受聖事，服從權威而一致行動，教會因此解釋成爲一個法律制定的組織。

2. 模型的應用

應用這個模型，教會便是一個完整的社會，它是基督立定的，有自己應守的信理、應行的聖事、應有的權力之社會，與其它完整的社會如國家，分庭抗禮。至於它的成員便是有形可見地信守道理、領受聖事、服從權威，尤其在羅馬教宗管理下的天主子民，教會的目標便是得到永遠的救恩。

3. 模型的批判

積極而論，這個模型在教會文件中常常出現，它能清楚地將羅馬公教會的身分與其他非天主教團體分別，而且明顯表示自己與眾不同。它使人容易認出它的立場、它的成功與失敗。它容易具體地激起信徒對自己忠貞，尤其它的傳教功能極強，以永遠的得救刺激人歸化。而且，法制往往能鎮定內部動搖，產生安定。

消極而論，這個模型的聖經基礎極弱，新約中的教會更是一個精神的團體，不重法制。的確，教會如果注重法制與組織，不免流於形式主義、法律主義、凱旋主義，更不容易與非天主教的教會團體交談。

二、神秘性的共融

1. 模型的意義

共融意即團契，人間如同家庭、友社，不依法律規矩，作為團結之鎖鏈，而以親情、友誼為結合的聯繫。教會視為神秘的共融，便是由於它是天主聖三與信徒的團結，亦是信者之間的聯結。天主子女的生命、信望愛是共融的神秘因素。保祿著作中的「基督的身體」，是這個模型的另一個圖像。

2. 模型的應用

應用這個模型，不再強調教會的外在法律因素，而更視之為神秘的結合體。至於教會的成員即是內有信仰與愛而領洗的教友。教會的目標，便是為天主聖三與人之間的關係相通。

3. 模型的批判

積極而論，新約以及教父初期的教會，便是以此模型來表現自己的特質。為我們現代人，神秘的共融富有吸引力，尤其年輕一代，更是追求這類團體。強調自動自發、不被动、不呆板，富有創造精神。

消極而論，這個模型很容易忽視教會的法律，以致於不易表現教會的身分與面貌，而落到只以神秘的內在因素，遂不再向外宣講福音，加入有形的社會團體。

三、基本的聖事

1. 模型的意義

今日研究象徵的人，肯定象徵與所象徵者是異而不分，合為一體。比如，友愛與禮品，一為所象徵者，一為象徵，但是接受禮品，在禮品中經驗友愛。友愛與禮品異而不分，合為一體。教會七件聖事都是來自基督的象徵。聖事中的標誌與基督的救恩，異而不分，在標誌中，通傳救恩。付洗的禮儀與天主子女的恩惠，也是異而不分。領受洗禮，成為天主子女。至於從基本聖事來看教會，一方面教會確有有形可見的一面，此為標誌，另一方面，聖三的恩惠，常常臨在於教會。有形可見的教會因素與天主的救恩生命，異而不分，合為一體，於是教會稱為聖事。為了與七件聖事有別，稱為基本的聖事。七件聖事其實都是基督在教會內的救恩行為，教會學上，以教會為救恩的聖事，即這個模型。

2. 模型的應用

應用這個模型，教會由有形與內在兩面構成，兩面互相配合，才是完美的教會。作為教會的成員，內具有信望愛，聖神的臨在，外在的行動應該出自內心因素。為此，旅途中的教會以及個人，往往不能如此整合。教會的目標便是走向「誠於中，形於外」；內外一致，在世界中作證。

3. 模型的批判

積極而論，基本聖事的模型，既有法制的組織和神秘的共融兩個模型的優點，同時避免兩者的缺點。

消極而論，這個模型強調外在能夠吸引世界，內在又與外在整合，不免給人有自我陶醉的藝術主義傾向。

四、福音的傳人

1. 模型的意義

名稱已道出模型的意義，它特別注意天主的聖言。教會的建立在於信仰中接受聖言，或者可說教會是天主聖言所召集的團體。因此它也以傳播福音為唯一使命。它不顧成敗得失，只以福音的傳人而處身人間，或者向人類講出救恩的信息，或者判斷人類的罪惡。特別注重這個模型的基督教神學家，把教會看作天主聖言的出現與信者接受的事件，教會是這事件在具體時空中的產物，因此更是指地方教會。

2. 模型的應用

應用這個模型，教會是天主聖言集合而成的會眾，富有動態性。至於教會成員，便是真實的信者，他們在共同信仰中，構成共融。教會的目標便是宣講，使救恩訊息傳到人間。由於福音是基督苦難、死亡與復活的訊息，這個模型相當重視十字

架的意義。

3. 模型的批判

積極而論，福音傳人的模型，在新約中的根據很強。初期教會的確是宣講的教會，重視天主聖言的能力。教會也充分地為聖言所浸透，因此常發揚天主的榮耀，並且，這個模型注重地方教會的集合，動力很強。

消極而論，偏激應用這個模型，只以教會為事件，容易忽視任何維持教會延續的因素，亦即法制的因素，這不能說是新約中教會的全貌。

雖然天主聖言在教會生命中的作用已漸漸受到重視，一般說來，這個模型在天主教教會學中，過去是並不受歡迎的。

五、世界的僕人

1. 模型的意義

教會自稱為僕人，這是新約中相當通用的圖像。耶穌自己以上主僕人的態度而傳福音。祂說：

「……誰若願意在你們中間為首，就當作眾人的奴僕，因為人子，不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價。」（谷十 44~45）

不過，如果將教會看作世界的僕人，這在教會學的歷史中，還是新的轉變，是梵二大公會議《牧職憲章》的新態度。

過去，教會對於世界，往往是兩者分立，處於兩個不同的領域。也因此教會站在批判、譴責、不相關的態度上。教會傳福音是將世界中的不信者歸化、引進教會的懷抱中，而繼續與世界保持距離。自從教宗若望廿三世以來，教會逐漸改變態度，以關懷的心胸與世界交談。梵二《牧職憲章》，注意時代的變遷和人類的問題，切願根據福音，與世界一同尋找與答覆。於

是世界僕人成爲當代教會學非常流行的模型。而教會中，不少會議，尤其拉丁美洲主教團，在這方面建樹很多。其實大家常聽到解放神學，其教會學是與世界僕人模型密切相連的。

2. 模型的應用

應用這個模型，不再多強調宣講與聖事的教會，而是爲他人服務的團體。教會是什麼？它是由那些以基督信仰服務世界的兄弟姐妹結合而成的團體。大家彼此不分派別，而以世界僕人的身分合而爲一，因此連結教會成員的鎖鏈便是信仰基督，服務世界。教會的目標不是能多爭取一些信徒，而是創造一個更合乎人性的世界。

3. 模型的批判

積存而論，世界僕人的模型給與人們嶄新的姿態。本來一個與世界隔離的教會是沒有將來，不會吸引人的。教會只有參與世界，向困難挑戰，爲前途奮鬥，才能被人類接受。事實上，今日世界雖然努力發展進步，由於個人主義的充斥，享樂主義的流行，更需要教會大公無私、犧牲與服務的貢獻。梵二大公會議稱教會爲世界的聖事，具有引領世界走向末日的圓滿的意義。

消極而論，世界僕人的模型不能清楚藉新約經文加以肯定。新約中的教會著重宣講與聖事。所謂服務，其對象往往是爲天主、爲聖言、爲聖事、爲教會團體，而不是以世界爲明顯的對象。爲此，一般解放神學家比較喜歡引用舊約先知預言，作爲教會服務貧窮者的基礎。但是不能不承認，這個模型易使教會失去神聖的面貌，而與普遍的社會工作團體區別不大。

六、門徒的團體

1. 模型的意義

跟隨基督是四福音的主題，耶穌召叫十二位宗徒，「為同他常在一起，並為派遣他們去宣講」（谷三 14），因此他們成爲一個門徒的團體。此後在新約中，所有信者都稱爲門徒，表示跟隨基督，奉祂爲師傅，於是教會學採取門徒的團體作爲模型，表示教會是一種生活方式，向基督學習，以祂的福音作爲團體的理想。而且按照福音的記載，耶穌身爲師傅，與門徒形成了密切的位際關係。同時門徒視他爲真理的化身，不只是思想的溝通，而是生命的交流。教會與基督的關係，能藉這個模型特殊表達出來。

2. 模型的應用

應用這個模型，教會是走在基督的道路上，受到祂光照的門徒團體。團體成員的中心是耶穌基督，教會是生活的團體，反映耶穌自己生活的福音團體。它的目標是薪傳，教會吸取耶穌的精神，一代一代傳遞下去。

3. 模型的批判

積極而論，門徒團體的模型出自聖經的靈感，耶穌命令宗徒，使萬民成爲門徒。今日東方人的師徒關係極受靈修界注意，這個模型使教會發揚基督生活的精神，接受背十字架跟隨祂的人生旅程。

消極而論，門徒的團體似乎予人有出類拔萃的優秀印象，或者會使持此模型者，如同宗徒一般，有時對病弱的婦孺小民，缺少同情的態度。

結 論

我們簡單介紹了六個教會模型，當然無法發揮每個模型對於教會的解釋以及推陳出新的功能。現在可在結論中，處理一個問題：就是如何採用模型來說明教會。這可分兩點解釋：（一）模型評價的標準；（二）模型的截長補短，互相補充。

（一）模型評價的標準

爲了答覆究竟哪一個模型可取，那個模型適用，神學家提出模型評價的標準，藉此來衡量比較不同模型。這裡提出七個標準：一、聖經的基礎；二、教會傳承的根據；三、足以指出教友的身分與使命；四、足以表達教友共同重視的使命，並且增加他們的使命感；五、對應與配合現代人之宗教經驗；六、使教會學產生豐富的效果；七、使教會學容易與其他宗教和文化溝通、交談。

根據以上七個標準，我們可以對每個模型評價。一般說來，沒有幾個模型能夠完全滿足前述七個標準，甚至滿足標準的程度也有所不同。不過，另一方面，我們可以因此對不同模型作比較有根據的批判與選擇。

如果一個教會模型，得到很多神學家與教友長久的喜愛與支持，便不可隨意拋棄，即使有人向某一模型挑戰，他也必須同時看出些模型所依據理由，以及爲教友生活的意義。

（二）模型的截長補短，互相補充

的確，每個模型有自己的內在結構與理則，彼此面貌不同。不過教會學不必自限於唯一模型，以致無法綜合所有教會因素。既然教會是奧蹟，它需要許多圖像來描繪，大概也需要幾個模型來解釋與發揮。因此不妨以一個模型爲主幹，吸取其他模型的有用因素來補充，使教會學能夠更加完整。

事實上，這並非是不可能的事，比如不少教會學家今日採用世界僕人的教會模型，如果吸取其他模型的主要因素來補充，法制的組織模型，使世界僕人不是烏合之眾，而是各有職務，上下有序的團體。神秘的共融模型，使世界僕人彼此之間在基督內成爲一個身體，更有助於世界的發展與進步。基本的聖事模型，使世界僕人注意自身的作證性，內心外表的一致性。福音的傳人模型，使世界僕人對於服務的理想更爲切實，基督福音是服務的標準。門徒的團體模型，使世界僕人汲取師傅基督的靈感，走在整個人類謀求完全的自由生命的道路上，這道路必須是跟隨基督的十字架道路。以上短短的綜合，不難使人見出教會的不同模型，能夠截長補短、互相補充。



第貳篇 教會學概論

主題二

教會的性質

第十三章

教會的特性

教會根源天主聖三在宇宙和人類歷史中的通傳，藉著信仰而接受新的生命；因此，教會一方面是歷史中的團體；另一方面也是天主的新創造。基督就是這個歷史性團體的根基。新約引用許多不同的圖像來描繪教會，後代歷史很早就綜合這些概念來說明教會。

主曆 325 年尼西亞大公會議的《信經》宣告教會的特性：「我信至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會」，這就是教會的四個特性。這四個特性是引用概念來表達教會的奧蹟，綜合說明教會生命與行動的形態。在分別討論這四個特性之前，我們先探討三點：

- 一、教會的圖像與教會的特性；
- 二、教會特性的三個幅度；
- 三、教會特性的末世性。

一、教會的圖像與教會的特性

分析宗教，基本上可以發現三層次－宗教經驗的層次、象徵的層次、概念的層次。三個層次原則上是互相聯繫的。教會作為宗教團體，也可按此三個基本層次來說明。宗教經驗可說屬於教會的奧蹟，是天主聖三通傳的經驗；宗教團體處在文化

與社會環境中，表達內在經驗時，自然會應用象徵或圖像，而教會的各種圖像正說明了教會豐富的信仰經驗。圖像的意義富有彈性，初看這些不同的圖像，就其意義而言，彼此無法融合，因此，不能不反省這些信仰經驗，然後引用清楚的概念來綜合教會的圖像。由此可見，概念層次也是爲了說明信仰經驗，雖然缺少具體而豐富的圖像，但仍有清晰易解的功能。無論象徵層次或概念層次，都與經驗層次相聯；否則象徵成爲偶像，概念將成爲空洞的宗教名詞。

我們所討論的教會特性是屬於概念的層次。尼西亞信經中的每個特性與教會的三個幅度相聯，這三個幅度，即來自天主聖三的神聖幅度、團體內在生命與成員彼此相關的幅度，以及在宇宙和歷史中作用的幅度。特性與圖像比較，前者具有系統性與綜合性；有些圖像偏重某一幅度，比如：地上的鹽、世界的光，幾乎只注意到教會在世界的見證性。

二、教會特性的三個幅度

我們不太容易根據一個抽象原則推論出爲什麼信經不多也不少，只是指出四特性。依我們的看法，這四個特性連在一起，一定不是一舉而成的。在新約中，分別強調教會的唯一、至聖、至公、自宗徒傳下來的四個特性。其中至公的教會雖然名稱不是出自聖經，但其內涵無疑地標出了教會的特性。大概新約中沒有第五個特性如這四個特性一般令人重視；所以，在後代教會中逐漸將這四個特性連在一起。這可以說，概念化的表達在新約時代早已開始，後代教會只是繼續延伸此傾向而已。

在此部分，我們指出特性的三個彼此相關的幅度一即垂直的神聖幅度、平面的內在幅度、四射的向外幅度。討論特性必須顧及此三幅度，才能對教會的特性有一完整的認識。

垂直幅度指出教會每個特性的來源，教會基於此一特性反映出天主自身的屬性，因此而與人間任何團體不同。比如：所有宗教都有某種程度的神聖性，教會稱至聖是因與天主的關係，與其他宗教亦有別。

至於平面幅度，就是教會生活與成員彼此關係的內在化，每個特性都有此幅度，不但教會內部應當合而為一，表示其至一性；即使教會從宗徒傳下來的特性，並非只指教會的來源，更要求教會的內在生命能反映出從宗徒傳下來的福音，而且教會的行動還能顯出是宗徒的事業。

最後，四射的向外幅度則表示教會的大公無私、普及各地，這是教會的大公特性。不過，教會其他的特性都有大公的幅度，它尋求人類的「合一」，歌頌天下萬物在基督內邁向新天新地的境界。

若根據這三幅度來討論教會的四個特性，那麼就容易說明一個相當重要的因素了；在《尼西亞信經》中我們唸到：「我信至一、至聖、至公、從宗徒傳下的教會」，這清楚表示出四個特性是我們所信仰的。教會的四個特性大致也能從教會所呈現的現象經驗到，但是，我們所經驗到的，並非是教會對象的整體。其實每個特性都源於天主，對此一直接而不屬於經驗的因素，我們必須在信仰中加以肯定。教會是天主聖神的工程，是信仰的對象，教會的四個特性也是如此。

三、教會特性的末世性

教會是人類歷史中天主救恩的末世性團體，這是說教會已經現出天主對於人類的決定性救恩；但是教會尚在旅途中，它理會決定性的救恩尚未圓滿，猶待末日的凱旋。同樣地，教會的四個特性也是在旅途中，還得等待天主救恩的最後凱旋。教

會具有現時的、尚未成全的經驗，因此，在希望中期待完成，在行動中維持與發展。尚未成全的教會特性，不免會有消極因素。比如：旅途中的教會雖然具有基本的合一，但這合一性常無止境；更有甚者，教會的唯一性還遭受對立的威脅以及分裂的挫折；其它的特性也同樣會有消極與抗拒的勢力。梵二大公會議承認教會的至聖性之後，甚至又自認為有罪的教會，這都是教會特性尚未完成的明證。

雖然如此，教會在歷史過程中時常顯示出濃厚的末世性希望，期待自己的特性鮮明地彰揚出來，因而不斷悔改與革新，在行動中尋求合一與聖德；每隔一個階段常會重新振作精神、再接再勵，期待末日的完成，使教會特性在歷史中顯得很活躍。這不但在教會自身實現，而且藉著它的合一、祝聖和傳播福音行動，引領宇宙與人類從歷史躍入永恆，共融於天主聖三的生命中。

教會四個特性的根源出自耶穌基督，祂重整一切，祝聖萬有，包容所有的差別與異點；祂是主，在教會中繼續實現祂的救恩。教會是基督的聖事，它的四個特性向整個宇宙與人類的合一、聖化、大同與永恆的喜樂。

本章總論教會的四個特性，以後分別解釋這四個特性時，不再重覆提出每個特性的三個幅度和末世性，但是這一切理應包含其中。本章資料已提綱挈領地談到要點，不難舉一反三地推論教會的四個特性。

第十四章

至一的教會

新約中耶穌基督的教會在名詞的應用上，雖然具有單數和複數的形成，但是基本上只有一個教會，而且在耶穌的口中要求信者合而為一，於是「至一」成了教會的特性，使它異於其他的宗教團體。同時相信基督的人在信仰上是合一的，正如保祿勉勵教會：「保持心神的合一，因為只有一個身體和一個聖神……」（弗四 3~6）。雖然如此，基督的教會在歷史中產生了分裂，直到今天尚未完全合而為一。今分為兩部分說明：

- 一、教會至一性的意義；
- 二、教會分裂的研討。

一、教會至一性的意義

我們在總論教會特性時，曾經指出每個特性具有三個相關幅度：垂直的神聖幅度、平面的內在幅度、四射的向外幅度。現在不妨根據這三個幅度來說明教會的至一性。

1. **垂直的神聖幅度**：教會之所以建立為一個信仰基督的團體，以及所有信者之所以結合為一，根源上是來自天主聖三，這在解釋教會的圖像時已經見到。為此教會不像人間社團出自成員彼此的協議，共同制定結構和組織。教會的信者都是蒙受天主召叫集合的。信者的意願是自由的，但

是，信者的自由是答覆唯一天主的召叫而聚集的。不只如此，教會之所以繼續存在的種種要素，基本上也都是來自耶穌基督和天主聖神。教會至一的神聖幅度顯示出它不同於人間的任何社團，它是與天主聖三連結的合一團體。

2. **平面的內在幅度：**信者蒙受召叫，集合成教會，彼此在信仰中合而為一，不少教會圖像，尤其「基督身體」的圖像顯示出教會與天主聖三的垂直結合，是教會信者內在結合的根源。所有維持內在合一的要素，都是天人合一的恩賜，比如：聖經是天主的話，聖事是天主的恩寵……

但是，教會內在的至一性，不但不排斥多元，顯得多采多姿。新約中教會的名詞，有時是單數，表示教會的至一；有時是複數，表示教會的多元。多元含有不同的層面，屬於地方教會的多元。新約時代只有一個耶穌的教會，然而又有格林多教會、得撒洛尼人的教會，這個多元出自社會與文化。它也是屬於個別信者的多元，比如：在同一格林多教會中「第一是宗徒，第二是先知，第三是教師，其次……」（格前十二 28），這個多元出自天主所定的職務。總之，教會的至一與多元相輔相成。這在教會至公特性的課題中會再提出。

3. **四射的向外幅度：**教會本身是至一的，它藉著自己的生活與行動，致力於人類的合一，所以，梵二大公會議說：「教會在基督內好像一件聖事，就是說教會是與天主親密結合，以及令人類彼此團結的記號與工具」（教會 1）。由於教會的神聖，以及超越文化、種族等等的中立態度，它呼籲四分五裂的人類大家庭若有種種爭論與衝突時，彼此宜在公平和正義的原則下謀求和平與團結。

在天主救恩計劃的末世階段中，教會的至一性同樣具有末世面貌，一方面它絕對不會遭受破壞而失去，另一方

面它在末世旅途中會受損，但也能夠成長而更趨圓滿。原來，教會至一性的根源是三位一體的天主；但是，它依舊是歷史中的團體，享有個人與團體的自由。因此，至一性雖然由於天主的許諾而不會毀滅，但是由於天主子民的不同答覆，在過程中，卻會有進步、退步的現象，甚至有分裂的問題。

二、教會分裂的研討

如同教會的至一性具有特殊的意義，它的分裂也不尋常，必須作正確的解釋。這可分作兩節來說明：

- (一) 分裂的基本原因；
- (二) 分裂的教會與至一性。

(一) 分裂的基本原因

我們不能抽象說明教會的分裂，這沒有實際的效用。自歷史而論，耶穌基督的教會在二、三世紀已經開始有分裂的現象。分裂的基本原因一般都是出於信仰上的差異。教會中有些團體不再接受共同的信仰道理，由此又產生禮儀與聖事生活的差異。最後，那些教會團體脫離教會主幹而自成一派，比較著名的派別，最早有諾斯派、蒙丹派、都納忒派……等等。自從第一次尼西亞大公會議召開以後，從至一的教會繼續不斷分裂出亞略派、奈斯多略派、一性論派……等等，有的派別至今仍然存在。當然基督教會的最大分裂是主曆 1054 年的東西教會彼此棄絕合一共融的關係，此後便是 1520 年基督教會的大分裂。從歷史的觀點而論，在這綿延的分裂過程中，天主教，亦即羅馬公教會，始終被認為是主幹，其他派別或教會都是從這主幹分裂出來的。

我們必須注意教會的分裂，並不是因為人間的意見或情感的不合，更非俗世利益之爭；基本上，是不承認耶穌基督所啓示的真理、所制定的禮儀、所要求的次序，遂產生教會真正的分裂。

（二）分裂的教會與至一性

教會的至一性其根源是天主永不收回的恩賜，至於分裂是出於信者的無知與罪過，因此，與一般團體的四分五裂，甚至失敗，是大不相同的。

天主恩賜基督的教會合而為一，其種種因素常在教會中保持。按照梵二大公會議的思想，所有構成基督教會的重要因素，仍完整保存在天主教內。所以，在天主教內保存了教會的至一性（教會 8）。

另一方面，信仰基督的其他教會團體，雖然與天主教分裂，但是梵二大公會議承認它們也有來自基督許多聖化及真理的要素。因此，它們是屬於基督的教會，但非完整無缺的教會。從這方面而論，基督的教會處於分裂的狀態。不過，我們可以清楚看出自主幹分裂出來的教會團體或派別，仍舊保有來自基督的許多重要教會因素。

整體而論，基督教會的至一性並未失去，仍保留在天主教中；但基督的教會同時也產生了分裂，因為所有自稱源出基督的教會團體，彼此之間，在某些重要的信仰因素上並不一致。今天盛行的「大公主義」，就是面對教會的分裂而謀求合一的運動。

第十五章

至聖的教會

教會的第二個特性是至聖性。「至聖」一詞，在希伯來原文是「Kodich」，意思是「分離」、「割開」，表示和其他「不同」，含有「超越」其他的意義。在舊約中使用「Kodich」乃表示天主是「聖」的，祂的生命是如此豐富與完滿，所以和一切受造物不同，「聖」表達了天主自己圓滿的生命。當受造物被祝聖之後，就與其他世俗之物分開，而屬於天主。祝聖又可分為「主體的聖」和「客體的聖」。當人被祝聖後擔任聖職，或物被祝聖後成為聖物，這是客體的聖。在舊約中常提到的「不潔」，多半指這種客體性的不潔或禮儀上的不潔，並不是「罪」。主體的聖，是指因著自由的抉擇，進入天主的生命內成為義人。所謂「罪」，即是與主體性的聖對立，當人妄用了自由而拒絕天主，就成為罪人。

「聖」一詞的概念，在新約中就是希臘文的「Hagios」。新約時代因著耶穌及聖神的降臨，已進入末世救恩的時代，天主的救恩一次而永久地給人。耶穌基督就是天主子，天主的聖進入祂的生命中，祂是聖者。教會的團體因著祂而被祝聖，成為聖潔的民族，這是客體的聖；教會在生活中，也須繼續不斷自由地接受基督給的聖，以達到圓滿，這是主體的聖。

自梵二大公會議以來，教會一方面繼續承認自己是「至聖」

的，另一方面也承認自己有罪。事實上，在其他的宗教團體，如佛教、道教，也都肯定自己是「聖」的，同時也肯承認自己是有罪的。那麼教會「至聖性」的特性究竟有什麼意義呢？它與教會的有罪性是如何並存的呢？這就是本章所要討論的內容。本章可分成三部分：

- 一、教會自認有罪；
- 二、關於教會的「至聖性」和「有罪」可以共存的解釋與批評；
- 三、今日神學對於教會至聖性的說明。

一、教會自認有罪

「那些曾一次被光照、嘗過天上的恩賜，成了有分於聖神，並嘗過天主甘美的言語，及未來世代德能的人，如果背棄了正道.....，必要受詛咒，它的結局就是焚燒。」
(希六 4~6a, 8b)

從這段描述可知，在新約時代，教會雖自稱為聖民，同時也承認自己是有罪的。在教父時代更引用聖經中「有罪的婦女」的圖像來指教會，隱含了教會有罪的事實。從教會的禮儀，更可體會到教會自始就意識到自身的有罪。梵二《教會憲章》第14節：「.....不願在教會內堅持到底.....，已參加教會，卻不堅守愛德，身在教內，而心在教外的人.....」，這都表明著教會意識到自己有罪。

除了前面所提的文件之外，更可由教會的歷史事實提出教會有罪的實例，例如初期教會中有不少團體受到猶太主義的影響而滯留於法律主義中，也有的團體受到希臘、羅馬，甚至理性主義的影響，使教會的神聖性隱而不彰。就今日教會而言，對於世界上貧窮與不正義，是否抱著維護真理的意識和行動

呢？教會的特質與使命不也仍然隱而不彰嗎？這些不都是有罪的跡象嗎？

二、關於教會的「至聖性」和「有罪」可以共存的解釋與批評

事實上，教會「至聖性」和「有罪」的共存是不可否認的。但是要解釋這種共存，教會從開始就遇到相當大的困難，而有許多維護教會至聖性的言論產生。

現在簡單說明一下，教父時代有蒙丹派、都納忒派及各種熱誠派，都因為要保護教會的至聖性而極端否決教會有罪，想從教會除去有罪的因素，認為任何有罪的人或有罪的事物都不屬於教會。關於在聖經上提及的認罪言辭，則註解為教會「自謙」之詞，並非教會有罪的自訴。關於這種偏激的論調，教會都一直加以摒斥，往往引用「田間同時有莠子和麥子一起成長」的比喻來反駁。

第二種主張，是將教會成員分成有罪和聖的兩部分。認為教會必然是聖的，在成員身上有罪的部分不屬於教會。這種將人分割為兩部分的二元論，教會並不贊成，因為人是一個整體。

第三種說法，是馬丁路德恩寵論所主張的：「基督信徒同時是義人與罪人。」義人亦即神聖，完全是由於與基督的關係；至於罪人，則是敗壞的人之本質。這種論調與聖經思想不合，因為成義的人真實變化為聖。

總之，前述言論都不能解釋我們的問題。連教會傳統的說法，似乎也犯了二元論的毛病，認為「至聖」的特性是指客體上的聖，亦即指教會的組織、聖經、聖事……等神聖事物。教會成員才會犯罪，而主體的罪不妨礙客體的聖。相信教會是至聖的特性，那是由於客體來自天主所賜的事物，至於教會同時

有罪那是成員主體的罪，所以兩者可以共存。

不過，傳統解釋也難成立，因為至聖的特性不能只指事物而不包括成員。另一方面，聖的事物如不使成員為聖，又有什麼作用？所以當我們相信至聖的特性，的確相信教會成員是聖的，聖是他們的特性。

那麼值得探討的問題是：神聖的特性究竟指什麼？為什麼又同時有罪呢？

三、今日神學對於教會至聖性的說明

前已提及，今日教會的梵二文件中，清楚承認教會是有罪的，教會是旅途中的教會，所以仍需要繼續不斷地煉淨，如《教會憲章》第 8 節第三段：

「教會在自己懷抱中，卻有罪人，教會是聖的，同時卻常需要潔煉，不斷實行補贖，追求革新。」

由此可見教會須努力走向成全，因為它是有罪的。梵二思想中同時肯定教會是聖的，在《教會憲章》第 5~6 節都清楚提到教會是聖的，第 39 節更以「毫無缺損的」、「神聖的」來形容教會，肯定了它的至聖性，而且這個至聖性是不可能失去的。既然今日教會也肯定自己的至聖性以及與罪共存的現象，這該如何說明呢？

原來，教會的神聖性是「末世性的」，就是指天主在最後時期，其決定性的救恩，來自新而永久的盟約，是不可更改、不能失落的。教會作為整體而論，它的主體與客體的神聖性，絕不會喪失。這誠為恩寵論上的一大問題。教會是自由的，但是絕不會整體性喪失天主的恩寵，天主的恩寵大於人的自由，人的自由則在天主的能力之下。教會整體在救恩歷史中不能喪亡，它自由接納天主決定性的救恩，這便是教會的「至聖」。

因此，「我信至聖的教會」，這個「至聖」不在於人的能力，而是因著天主的救恩計劃。天主救恩的許諾永恆常在，決定性實現於教會中，不論主體或客體方面，教會都是聖的。

其他宗教雖然也承認自己一方面是聖的，但與教會至聖性的解釋不同，其不同之處就在於天主的許諾不可錯誤地進入教會，使它成爲聖的。因此，我們至聖性爲教會的特性。

這個來自天主救恩計劃的特性，並不否定教會成員有罪，甚至教會團體有罪。但是，不論是個人的罪或團體的罪，都勝不過「至聖」。由於天主許諾的救恩，有罪的教會絕對不會整體背叛天主，以至喪失了自己。所以教會的至聖性與教會的不會喪亡性，其基本意義是相同的（參閱：瑪廿八 16~20）。

第十六章

至公的教會

至公性是教會的第三個特性，本章分三點來說明：

- 一、至公性的意義；
- 二、至公性來自基督嗎？
- 三、至公教會與教會的合一。

一、至公性的意義

從「至公」的字義方面來看，西文是「Catholic」，它是出自希臘文，並不是聖經名詞，在聖經中能找到這個字的只有一處，而且不是用來形容教會，只是一個副詞。

「至公」的意義原有「完整」、「一體」，並有動態「整合成爲一體」的意義。用在教會，是指「整體教會」，與「個別教會」、「地方教會」等詞相對。「至公」也含有包容一切及普及一切的意義。

「至公」與「至一」在意義上很接近，但在概念上並不相同，雖然兩詞都指「一體」、「整體」。「至一」所指的「一」是自內在而論，屬於教會，內在性合而爲一，屬一整體。「至公」所指的是整體。整合爲一的「一」，能包容一切。

因此抽象而論，「至公」必是「至一」的；「至一」卻不一定會「至公」。不過具體而言，教會同時具有這兩個特性。

在教會歷史中，最先將「至公」一詞用以形容教會的文件，是主曆第二世紀時的依納爵、波利加，他們的著作，以至公教會來說明只有一個教會。

到了第三世紀，由於蒙丹派等異端團體出現，人們就在「教會」前加上了「公」，表示正統的教會，有別於異端派別，因此，「至公」多了一層「正統」的含義。

當君士坦丁大帝皈依之後，教會成爲羅馬帝國中的唯一合法的國教，「公教會」又加上了法律上「合法」的含義。

最後，在教父時代，尤其是經過聖奧斯定對於教會神學解釋的努力，至公教會更含有「普及」的意義，能包容一切。這些解釋一直延用到基督教分裂之後，基督教不用「至公」一詞，而以 Universal 替代 Catholic。而天主教因爲已傳佈到各地，所以仍著重教會的至公，包容一切，普及一切。

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「天下爲公」。當天主的啓示曉示人可以在天主內整合爲一時，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。

至公性用在教會上，消極而言，是指教會不受空間、時間、文化、數量的限制；積極而言，是指教會可能降生在任何一個時代、任何一個人中，教會是一個標誌，曉示一切都是來自天主的恩惠與末世性的救援。教會對於世界，負有祝聖世界、爲世界祈禱，以及使世界整合爲一的使命。

至公的教會在現世中，雖然呈現出分裂的現象，使其至公性隱而不彰，但是天主末世性的救恩、普及、整合的力量，仍完整地存在於教會內，其至公性仍是教會的特性。

二、至公性來自基督嗎？

《瑪竇福音》第十及十五章都有提及，他來只是爲了「以色列家迷失的羊」：

「耶穌派遣這十二人，囑咐他們說：『外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅人的城，你們不要進；你們寧可往以色列家迷失了的羊那裡去。』」（瑪十 5~7）

「耶穌回答〔納罕的婦人〕說：『我被派遣，只是爲了以色列家迷失的羊。』」（瑪十五 24）

不過，由下面這一段，又可看出耶穌對外邦人的得救，不但不封閉，反倒更寬大：

「將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裡一起坐席。本國子民，反要被驅逐到外邊的黑暗裡。」（瑪八 11；路十三 28~29）

面對福音中出現上述這兩種現象，我們不禁要問：至公性究竟是否來自耶穌？

我們再從《宗徒大事錄》來探究初期教會對至公性的意識。在《宗徒大事錄》中記述的初期教會，確實是一個宣講的團體，其宣講的對象也不限於猶太人，這種普世性的面貌一直到今天，仍是教會的形象。

但是，觀察《宗徒大事錄》前十章，可能看出教會一開始，並沒有外傳的跡象。當伯多祿首先向外邦人講福音並付洗，而引起大眾的爭論時，伯多祿並沒有以「主說的」來答辯，卻用「在祈禱異象中得到的啓示」來說明。

從這段記載來看，「向外邦人傳福音」似乎不很清楚是來自耶穌。那麼，是否是來自團體呢？

據《宗徒大事錄》的描寫，周遭的人對於「往外邦傳道」的反應是「不解」的態度，由此可能肯定，這思想也不可能是

團體的創見。今日的解釋可從《路加福音》最末的記載說起，耶穌說：「……從耶路撒冷開始，因他的名向萬邦宣講悔改，以得罪赦。」

耶穌在宣講天國時，有一次序，從耶路撒冷逐漸走向外邦。耶穌自己在耶路撒冷，完成了天主的救恩計劃，教會傳播福音，是由耶路撒冷開始，直到天涯地角。初期教會一開始的工作是集中在猶太人的皈依上。逐漸地，初期教會看出天主聖神的訊號是要往外傳揚了。

其實，福音在猶太人中也是對外傳的，他們稱外邦人中的歸化者為敬畏上主的人，在團體中永遠列為次等。初期教會對外傳的觀念與猶太人迥然不同，在教會團體中，皈依者已不分猶太人或希臘人、男人或女人、自由人或奴隸，在平等的觀念下，大家都成了天主的子女。

因此，我們說至公是來自耶穌，是根據祂宣講天國的次序與態度，教會實際上已走向天下。

三、至公教會與教會的合一

天主教從一開始，就常以「至公教會」（Catholic Church）自稱，所以當有些基督教派在沿用 Catholic 時，常加上區分之詞，如出自英國的聖公會就稱為 Anglo-Catholic。

從歷史上看，所有分裂的教派都是由天主教分出去的，像在主曆 1054 年分出東正教，十六世紀分出基督教；所以用至公教會稱天主教，從歷史觀點看來，是可以確認的。

只是，天主教卻因此而產生了一種「母親的心理」，每當與其他教派交談合一問題時，總是抱著「希望你們回來」的態度交談，反而成了合一的絆腳石。

另一方面，相信耶穌基督的教會，在共同謀求合一時，如

果把天主教排斥在外，那是與歷史事蹟不配合的努力，因為缺少自根源著手的深度。其實，教會的合一如果缺了天主教在內，任何有識之士都會感到難以達到真正的合一。

第十七章

從宗徒傳下來的教會

信經中指出教會的第四個特性是「從宗徒傳下來的」。這句話原文是「Apostolic」。所以第四個特性更該翻成「宗徒性」或「使徒性」。「宗」已含有「傳統」、「根源」之意。不過「Apostolic」的希臘字義是「遣使」之意。

「從宗徒傳下來的」內容，就是耶穌的事件和啓示，內在經由聖神傳衍，在就由宗徒的宣講、作證而傳遞了。那麼基督所建立的教會特性是「從宗徒傳下來的」，也是當然的事了。下文將以「宗徒性」代替「從宗徒傳下來的」。

其實，在基督教會的每個教派都不否認教會的宗徒性，而且也強調自己的教派是宗徒性的。只是各教派對「宗徒性」的解釋不同。所以本章所討論的焦點是「宗徒性」的意義。在此分爲兩部分：

- 一、宗徒的意義；
- 二、宗徒性的意義。

一、宗徒的意義

宗徒的 Apostle 這個字是來自希臘文。它的動詞含有遣使、遣發之意。這個字在《舊約七十賢士譯本》中只出現過一次。但在新約使用得很多，可見這名詞是新約的產物。

由於「宗徒」這一詞在《瑪竇福音》及《馬爾谷福音》中都只使用過一次，《路加福音》卻用了六次之多。而且在《宗徒大事錄》則用過廿八次，所以要研究「宗徒」的意義，就必須從路加的著作著手。

在路加的著作中，「宗徒」的名稱雖然偶爾用在巴爾納伯及保祿身上，但是他似乎有意限制用於耶穌所揀選的「十二人」身上，來強調這十二個人的宗徒地位。所以要了解路加著作中「宗徒」的意義，必須從這「十二人」的意義去探究。

這十二人是耶穌經祈禱而揀選，然後派遣他們的。甚至在猶達斯出賣耶穌上吊而死之後，還特地補選了瑪弟亞，以維持「十二位」的數目。到聖神降臨之後，雅各伯殉道，就不見初期教會再補選宗徒了。由此可見，在教會初期，聖神未降臨以前，「十二」數字的象徵意義，對這個猶太人團體而言是何等重要！它含有以色列民族十二支派。

其實，路加自始就想傳達一個特殊的思想：就是很想說明耶穌時代的一切仍臨在於教會時代中。不僅在《路加福音》最末記載宗徒在耶路撒冷等候復活的基督，甚至在《宗徒大事錄》的開端，就提及在耶路撒冷等待聖神降臨的宗徒，做為銜接。

耶穌生前有「十二人」圍繞著他，初期教會也補選一位，以代替一直與耶穌及宗徒一起生活的十二人中的猶達斯，並以此「十二人」為中心。這表示一個正統的傳延，表示了耶穌的團體在教會團體中延續下去。

另一方面，可由路加描述十二人的職務去了解他心目中宗徒的職務。綜觀路加所有的著作，顯示出這十二人主要的職務是整個教會負責的中心。除了伯多祿向猶太人宣講，路加並未指出其餘十一人的宣講。我們也找不到關於十二人中有人擔任耶路撒冷或安提約基雅地方教會的領導者。路加也沒有記載他們是專務聖事。由此可知，路加所記載的，雖然十二人也擔任

這些工作，但他們最重要的職務，是教會的中心負責人，一切決策都經過他們。

保祿對「宗徒」的看法，就比路加廣，他將宗徒名稱用於自己身上，甚至也用在幾位同伴身上。他認為宗徒應該是復活見證人，是被遣發的，在宗徒身上應常帶有耶穌的死狀。

總之，宗徒的職務在新約中的含義並不一致，可歸納如下：「宗徒」在新約時代最重要的職務，他們是整個教會負責的中心，有保持基督福音的責任，他們是耶穌復活的見證人，被遣發去傳揚福音，建立教會團體，使耶穌的福音在歷史中持久地延續下去。

二、宗徒性的意義

過去天主教神學提及「我信從宗徒傳下來的」亦即教會的宗徒性時，強調的是「繼承」宗徒職務，於是教會內自然分成了聖統部分及服從部分。因此特別著眼於聖秩聖事，因為藉此聖事性的覆手禮傳下宗徒職務。

當代天主教神學，對教會宗徒性的看法已有了變化，不再單獨提出宗徒職務，而自教會整體來談此一特性。從教會的來源而論：教會是服從來自宗徒的信仰，如此整個教會是由「宗徒傳下來的」，因為它信宗徒傳遞的耶穌基督和祂的福音，這是宗徒性的基本意義。從教會的作證生活而論：在教會的作證中有不同的恩惠，將宗徒傳下來的信仰在生活中實現出來。其次，這「不同的恩惠」包括不同職務，其中主要的是宗徒一職，不同職務共同建設教會。從教會的傳播宣講而論，不同恩惠或職務共同廣揚了基督的信仰，且在各地建立教會，使信仰紮根。教會也藉各種不同的恩惠將基督的信仰妥善保存了。

總而言之，今日天主教不再以「宗徒職務」為討論宗徒唯

一的重要因素，而是由整個教會與宗徒的關係來解釋。雖然如此，有關宗徒職務與繼承問題是基督教會中的分歧問題。

總而言之，教會的第四個特性在於指出它與耶穌基督的密切關係。教會的宗徒性表示它信仰的對象是復活的基督與祂的福音。宗徒是復活的見證人，也是福音的見證人。他們為耶穌揀選，也為祂遣派，使萬民成為門徒。教會所信仰的是由宗徒傳授自己的團體。有關這一基本思想，凡是相信基督的教派沒有不接受的。所不同的只是對於宗徒職務及其繼承問題，今日相信基督的不同派別中，有各種不同的解釋。我們將在研討教會的職務和結構時，作詳細的解釋。具體而論，便是關於主教的職務以及羅馬教宗的職務。關於這方面的困難非常多，不過並不妨礙本章中大家所同意的基本意義。因此所有教派都承認：從宗徒傳下來的教會。

第十八章

教會的標記

在前面四章裡，我們分別說明了教會四個特性：至一性、至聖性、至公性及宗徒性。這四個特性可幫助我們對教會有進一步的認識與了解。從教會學歷史來說，這四個特性過去也稱為教會的四個標記，使人認出正統的基督教會，因此，我們接著要討論的就是教會的標記問題。

今日，基督的教會可說是各派林立，追溯至教父時代，教會中已有一些異端派系的產生，如蒙丹派、都納忒派，造成教會的分裂。所以，從教父著作中也可發現他們討論基督教會的記號。聖依納爵提到基督的教會應該是共融的，這共融應該在主教權威的領導下達成；聖依肋內則談到基督教會的標記是繼承宗徒，特別提出了羅馬宗座之特質，認為凡是與宗座，尤其與羅馬教會共融溝通，才是基督的教會；聖奧斯定更強調基督的教會應該是大公、普世的。

至了士林神學時代，由於精神派興起，強調教會的內在性，因此「標記」問題又慎重地提出來討論。到了十四世紀，正式提出四個標記。

當第十六世紀，基督教開始，馬丁路德曾談到教會標記的問題，他提出教會應有七個標記，如將七個標記的內容加以綜合，就是「純正的福音」與「正確施行的聖事」。馬丁路德之

所以提出這兩個因素，主要是針對當時的天主教會。而他所提的這兩點，仍多半屬於內在的因素，無法作為外在明顯的標記。

天主教神學在此問題上，提出兩種理論，一是四個標記的理論，二是歷史方式的理論。我們先將這兩種理論加以說明及批評，繼而提出當代神學的思想。

一、四個標記的理論

由於教會確實擁有四特性，所以天主教會就以此作為正統教會所應有的四個標記，並且指出天主教確實具有這四個標記。

在天主教會中，信理是一，禮儀是一，治理是一，這是「至一」的標記；在天主教會內，列品聖人非常多，而且有許多尋求聖德的團體存在，這是「至聖」的標記；天主教會普及各地，這是眾所周知的，是「至公」的標記；在天主教會內，有宗徒的職務，這是「由宗徒傳下來」的標記。

關於這項理論有幾點值得批判。首先，特性是天主給的恩惠，用來作為標記；要是被用來排斥對方，就值得商榷了。

而且，標記不該虛有其表，應有內涵，與其內在因素相連。至一的根源是內在的信仰，至聖應基於愛德，至公植根於希望，從宗徒傳下來的，則必須與基督的事件相連，所以標記不可能只片面提出外在的形象。可見的標記也可能是空虛的。事實上，四個標記的內涵不是容易證實的。

二、歷史方式的理論

這個理論以羅馬性作為標記，認為真實的耶穌基督教會，必定可以溯源到新約時代的基督教會。而在天主教會中不僅是教會的結構與職務可以上溯新約時代，尤其羅馬教宗職務，可以上溯到伯鐸宗徒，這是明顯的基督教會的標記。

關於這個理論，問題很大，因為伯鐸的職務以及他如何到了羅馬，又如何由羅馬教宗繼承，若純以歷史方式去研討，實在很難得到完全確定的結論。因此，歷史方式理論就相當無力了。

三、當代神學的思想

我們接著談當代神學對於教會標記的三種思想罷！

第一種，是極端自由派的思想，不為天主教神學所取。他們認為基督信徒不必去管任何派系，因此也不需要教會的標記。所以，根本不去討論標記問題。

第二種，是在天主教傳統的思想，在今日教會處於分裂的情況下，仍舊提出有效的標記。基本上還是從原始教會提出標記，作為對天主教的肯定。在新約時代，耶穌基督的教會內存在著一種內在的張力。教會有聖體聖事的共融而成為一體，同時又降生在每個地區，分散在耶路撒冷、安提約基雅、格林多等地方教會中。所以教會是一體與多元的。並且一方面要將基督事件忠實傳下去，一方面又要面對許多不同的環境解釋基督的救恩。這又是在歷史中傳承的一體與多元性。這樣造成了教會中「一體」與「多元」，「忠於傳承」與「適應環境」的張力。這種從原始教會便有的張力直到今日，一直都保存在天主教會內。不僅如此，天主教不但保持張力，同時不相反任何偏激的主義，如基要主義及現代主義。天主教內，今日普世教會與地方教會之間的張力，保持傳承與改革復興的張力都是其他教派中所缺少的。基督教會的標記便在於它的內在張力，出於教會奧蹟的張力。

第三種，有關教會標記的神學思想，更是面對西方十六世紀的分裂而來的。以神學家拉內代表，拉內首先要人注意教會

在過去發生的分裂一直延伸到今日。但今日各教派的信徒已不能擔負分裂的責任。他們只是生在自己的教派中。另一方面，這四分五裂的教會仍是基督的教會，是基督的奧體，仍保存很多基督的恩惠，各自保存了宗徒的傳承。至於標記問題在今日合一運動流行時代，並非不能出現。因此，基督信徒必須認真地抉擇。他以爲耶穌基督的教會已有兩千年歷史了，而天主教是唯一擁有近兩千年歷史的教會，其他教會都是由天主教分出的，這是歷史實事。並且十六世紀分裂時，基督教高唱：唯一的天主受光榮，基督是唯一的救主，唯有依賴恩寵才得救，以及聖經爲信仰唯一的來源等等，都是用來反對天主教，以致於分裂。事實上這些因素都存於天主教內，那麼也沒有理由否定基督教會一直保存在天主教內了。

總之，現今的教會各派獨立，每一派總願肯定自己是基督教會，而且屬於正統。過去天主教一直以四個特性作爲記號，來分辨正統教會。今日，標記問題雖然由於合一運動而不尖銳地提出，但這並非不是問題。有些基督信徒會對正統基督教會的問題提出疑問，那麼這章的資料便有參考的價值了。

A surreal black and white illustration of a city. The buildings are tall, spire-like structures that resemble a mix of modern skyscrapers and traditional church spires. In the upper left, a figure in a white robe stands in an open window of a building. The sky is filled with dramatic, swirling clouds. The overall composition is a collage of architectural elements.

第貳篇 教會學概論

主題三
教會的使命

第十九章

教會的使命

前面已經說明了教會的奧蹟、教會的特性，接著要討論的是教會的使命。這是傳統上自存在與本質，到目的與行動的教導方式。

中文「使命」翻譯的是西文 mission。在神學課程中，已經有「使命學」（missiology）一科，所以我們在教會學中，只是講解最基本的一些資料，可以分爲：

- 一、教會使命的來源；
- 二、教會使命的幅度；
- 三、教會對外使命在觀念上的演變；
- 四、與教會使命相關的四個名詞。

一、教會使命的來源

天主的旨意是要人得救，「因為祂願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。在前瞻降生神學的基本觀點時，人類的歷史成了救恩史。救恩史是天主廣賜救恩給人類與宇宙萬物的歷史。聖保祿稱之爲奧蹟，梵二文件稱之爲救恩計劃。爲了這個計劃在歷史中實現，天主早已在人類的心靈中循循誘導，潛移默化，以接受祂的救恩。而實現計劃的決定性事件，便是遣派天主聖子降生成人，由耶穌基督完成救援人類的

使命。

基督的使命，便是按照天父的救恩計劃，以宣講、以奇蹟，傳報天國來臨的福音，天父也在祂的苦難、死亡、復活中，決定性地與人類訂立新而永久的盟約，宣告救恩業已臨在。耶穌基督成了在「天主與人之間的中保」（弟前二5）。

爲了使人內心接受救恩，基督從天父那裡遣派聖神，聖神的使命是引人進入基督的真理，基督的使命和聖神的使命都是實踐天父對人類與宇宙萬物的救恩計劃。基督與聖神受天父的遣派，兩者的使命至今仍一直持續著，直到世界末日，「天主成爲萬有中之萬有」（格前十五48）。

在天主的救恩計劃中，復活的基督和聖神常常臨在於教會中，教會領受了向人類傳播天主救恩的使命：

「天上地下的一切權柄都交给了我，所以你們要去使萬民成爲門徒，因父及子及聖神之名，給他們授洗，教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。看，我同你們天天在一起，直到今世的終結。」（瑪廿八18~20）

梵二大公會議因此稱教會爲「拯救普世的聖事」（傳教1），不只因爲它領受了救恩，而且因爲它有傳播信仰和基督救恩的使命。

爲此，梵二以來，不斷強調在救恩計劃中整個教會是來自天主聖三的使命。這個使命的具體實行，在於天主子民應按各自的職務和神恩去完成。

二、教會使命的幅度

教會的使命是傳福音和基督的救恩。根據新約的資料，我們可以指出它的使命有三個幅度：

第一，是**建設地方教會**，這是在教會內的使命；

第二，是**聯絡地方教會**，這是大公教會中的使命；

第三，是**向外的使命**，向教會之外，尙未信仰耶穌基督的民族及人群中，履行自己的使命。

三個幅度只是使命的三個不同對象，因此在實踐時，所運用的方法也各有不同，不過使命的內涵，歸根結底是人類與宇宙萬物的得救，以分享天主的生命：

「我來，卻是爲叫他們獲得生命，且獲得更豐盛的生命。」（若十 10）

三、教會對外使命在觀念上的演變

爲了簡單說明教會向外使命在觀念上的演變，最好提出三個相關名詞來，即「天國」、「教會」與「世界」。三個名詞在此只須作簡單說明，所謂「天國」便是「天主救恩的領域」，是「天主救恩出現與被接納的領域」。

過去，解釋教會向外的使命，整體說來，比較是**以教會爲中心**。「教會」，是已經認識天國，並且接受天國的團體，甚至有些神學家不加分析地視教會爲天國；至於「世界」，似乎是與天國不相干的領域。「教會」的使命，便是向「世界」傳報天國來臨的福音，使人在得到救恩後，自世界的領域，進到教會的救恩懷抱中。於是出現了「教會之外無救恩」的說法；可是，有些神學家爲了使聖經所說「天主願意所有人得救」的話不致講不通，所以同時還承認「教會之外，天主尚有拯救個人的特殊方法」。

今日，講教會向外的使命，整體說來，比較是**以世界作爲中心**。天主的國自始便在世界中，以隱含的方式逐漸展開，以色列民族只是天主在人類歷史中實現救恩的有形標記。按照救恩計劃，天國來臨的實現，決定於耶穌基督，而教會是救恩末

世時代的「聖事」，直到今世的終結，為天國的業已來臨作證，也將向世界宣告這個喜訊。所以梵二大公會議《牧職憲章》說：

「教會毫無現世野心，其唯一目標是在聖神領導下，繼續基督之工作，而基督降世，則是替真理作證，是拯救人類，而不是審判人類；是服務人類，而不是受人服務。」

（3 號）

這樣看來，世界早已在天主救恩的洪流之中了，教會雖然具有特殊的救恩使命，但它是為了世界而服務。在這樣的新概念下，不免要問世界的得救究竟與教會有什麼關係，「教會之外沒有救恩」還有意義嗎？這將是我們下一章要討論的題材。不過，不論新的或否定的觀念，基本上都是根據聖經、肯定教會傳播信仰和基督救恩的使命。

四、與教會使命相關的四個名詞

使命這個名詞，特別注重的是其來源。它是天主聖三為了完成救恩計劃而遣派的。在此提出常見的四個與使命有關的名詞：

1. **傳福音**（Evangelization）：這個名詞在教會學上與使命並無實質的差別，指的是教會完成使命的活動。不過傳福音特別注意的是活動的內容，**將天國來臨的福音傳報與人**。
2. **宗徒工作**（Apostolate）：這個名詞實質上與使命和傳福音也沒有差別，不過它特別注意的是**繼承宗徒**。教會的使命、傳福音是基督託付給宗徒的，教會是由宗徒所傳，其使命、傳福音也是由宗徒傳下來，所以稱為宗徒工作。
3. **牧靈活動**（Pastoral Activity）：這個名詞實質上與使命、傳福音也沒有差別。不過牧靈活動特別注意的是活動者的特性。在新約中，基督自稱善牧，他來為叫人類獲得生命，且獲得更豐盛的生命。因此**教會追隨善牧，傳播救恩的所**

有活動，稱爲牧靈活動。根據上述說明，可見一般稱教會的對外活動爲傳福音，教會對內的活動爲牧靈，實在沒有什麼根據。而且耶穌自己也說：「我還有別的羊，還不屬於這一棧，我也該把他們引來……」（若十 16）。

4. **傳教活動**：這個中文名詞，在應用時非常混亂，有時譯 evangelization，有時譯 mission，有時譯 apostolate，三者都不合適。傳教在過去唯一應用較恰當的，是在尚未信仰基督的人群中「培植教會」的活動（傳教 6 號）。但這種以教會爲中心的老觀念已經不再流行，爲此，傳教這名詞，最好用合乎今日新觀念的名詞來代替。教會對外實行使命，如果沒有更恰當的名詞，不如簡易地稱爲傳福音。

附言：閱讀本章時，請讀者務必同時參考拙著《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），光啓，1995。

第二十章

教會與救恩

對於全人類，天主有祂的救恩計劃，在新約中所用的言語是「天國來臨」了。天國來臨的意義，從天主方面說：是天主的自我通傳（愛、仁慈……等）；從人方面說：人應該有某種程度的信德，在某種形式下接納了天主，救恩就會在人身上展現。換句話說，一旦人的生命接納了天主的愛、仁慈……等，就是得救。救恩不是教會給的，而是天主透過教會一些行動、生活的臨在，通傳並實現了祂對人類的救恩。

接著，我們立刻會問：天主的救恩只限於教會行動嗎？教會之外是否會出現呢？如果天主的救恩出現於教會外，那麼與教會又有怎樣的關係呢？這一連串的問題，在梵二大公會議中，教會已作了相當清楚而肯定的答覆。首先，今日教會肯定了教會之外，天主的救恩仍會出現。《教會憲章》第 16 號，就在一連串討論了其他宗教之後，提及有人在尋找未識之神；凡不是因自己的過失尚未認識天主，但依良心做事的人，天主亦給恩寵。因此，看出對「**教會之外也有救恩**」的肯定。但是《教會憲章》也說：

「……這一旅途中的教會，為得救是必需的……。所以，如明知天主藉耶穌基督所創立的天主公教為得救必經之路，而不願加入，或不願在教會內堅持到底，便不能得

救。」(14號)

「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民。」(16號)

由這些敘述看出，救恩仍必須與教會有關，問題在於「怎樣的關係」，文件所指的「各種方式」其意義又為何？本章分兩部分來探究這個問題：

- 一、實證部分：從歷史上去看這些問題的沿革；
- 二、理論部分：在說明教會如何了解及解釋這個問題。

一、實證部分

歷史上有很多問題起初都不顯著，往往經過一段長時間後才逐漸顯明，而為人清楚意識到，我們要探討的問題也不例外：

1. 新約時代

新約雖然說在基督之外沒有救恩，但並未清楚肯定出來。如：「除他以外，無論憑誰，絕無救恩……」(宗四12)；然而又說：「他願意所有的人都得救，並得以認識真理」(弟前二4)。

2. 教父時代

教會有兩種不同的態度：其一是**天主救恩種子理論**，主要強調在基督來臨以前，天主救恩即已慷慨賜予，亦即天主的救恩早已存於各民族中，聖奧斯定曾提及自亞伯爾以來就有的「教會」(這裡的「教會」一詞，不完全是後來神學上所稱的教會)。

另一種態度，則是強調**自基督來了以後，救恩的賜予很嚴格**，而且有宗教限制，對非基督宗教，甚至稱之為魔鬼之作，並強調：**在教會之外沒有救恩**。其實，如果我們從當時背景去了解，就不難體會教父所主張的含義為何。

教父時代的世界觀與我們今日的不同，他們的世界就是整個羅馬大帝國，在羅馬之外沒有其他地方。他們以為教會已經傳遍羅馬帝國，因此沒有我們所說的「教會之外—教會未達到之處」的問題。既然宗四 12 提及基督是唯一的救主，教會的使命是傳揚基督，它也是唯一的得救工具，於是教父高呼「教會之外沒有救恩」。一般而論，當時教父並未多討論人的內心，以為所有不接受教會的人必是惡意的。

3. 中古時代

這是教會歷史上的一個繼承的時代，大半都繼承了教父的思想，又沒有新環境刺激他們去追問今日的問題，所以他們仍主張「教會之外無救恩」，例如主曆 1302 年教宗包尼法第十三就談到：

「……那洪水時期的諾厄方舟，就是教會的預象……。我們知道：……凡是這方舟以外的一切地上生物，都被淹沒。」

他的意思是：教會是方舟，方舟之外無救恩。

4. 近代

因為新大陸的發現，使教會注意到新世界中有很多人在教會之外，他們沒有聽過福音，也並非惡意拒絕，而是福音根本沒傳到。他們的道德生活也不差，因此「教會之外無救恩」就重新被提出來反省，因而產生了兩派：其一，是**未聞福音者在教會之外不能得救**；另一，是**即使與教會毫無關係的人，天主有特殊的方法使他們可以得救**。這爭論一直延至今日，仍在努力尋求。

接著，我們可由教會文件得知，從庇護九世、梵一大公會議、庇護十二世、聖職部文件，直到梵二大公會議的文獻，都

有「一致」而不草率的解答：**在教會外可以得救，而此得救與教會有關。**

主曆 1863 年，庇護九世發表「為處理人得救問題」的《多麼痛苦》通諭中，肯定了三點：首先，是指出當時人若由於自己的錯誤與教會的真理相背，則不能得救；其次，若在無法克服的錯誤中，不認識教會的真理，但仍依其良心做事，則可以得救；第三點仍主張在教會之外沒有救恩。

1869 年，梵一大公會議的文件草案才提出了「人在教會之外是可以得救的」理念。同時，提出了兩個專有名詞：In Re（實質地在教會中）及 In Voto（願教會）。

1943 年，庇護十二世在的《基督奧體》通諭中也提及「願教會」（In Voto）。

1949 年 8 月 8 日，羅馬聖職部（即今日的「教義聖部」）為了答覆有位神父在演講中提及「在教會外沒有救恩」一事，而給波士頓的庫興主教寫了一份文件，其內容大致如下：

- ① 耶穌基督命令人要經過洗禮、信仰而進入教會，是爲了得到救恩。
- ② 因此，教會對於獲得救恩是必需的，這一必需性不只是命令的，也是屬於方法的。命令的必需是指知者有責任去遵行，不知者不遵行亦無過。方法上的必需則是指無論知或不知，都應實行。
- ③ 教會爲了得救恩，是屬於方法上的必需，但這方法不一定是實質地接觸教會（In Re），只要「願教會」（In Voto）即可。
- ④ 什麼是「願」？文件中提出，這個「願」，不一定要認識教會而願，只要他在信、愛中，依良心生活的人就是「願教會」。

由上述內容，可以結論為：「**教會之外有救恩，但這救恩必定與教會有關**」。

最後，在梵二大公會議文件中，更詳細說明了教會之外有救恩的思想，但不用「願教會」（In Voto）一詞，改用「**以各種不同方式走向教會**」的說法來表達此思想。

二、理論部分

這一部分是談論這問題在逐漸發展中，有怎樣的解說，可分三點說明：1.討論的問題；2.不同的說法；3.結論。

1. 討論的問題

神學要討論的問題，常是從聖經與傳承中遺留下來尚待澄清的問題。有關教會與救恩的問題在於：以前所主張的「在教會之外沒有救恩」，如今已不適用。

歷史上最具有代表性的文件，就屬 1949 年羅馬聖職部所提出的。此文件提及：**為得救並非實質加入教會**，只要「願教會」即可，而這個「願」也是指廣義的依良心將個人置於絕對標準之下的「願」。

到了梵二，甚至摒除「願教會」的說法，而用「**以不同的方式接近教會**」來代替。

因此，我們要討論的主要問題就是：「願教會」和「**以不同方式走向天主子民**」是什麼意思？

2. 不同的說法

我們將眾說紛紜的解釋加以綜合，分成四點說明：

- ① **不可取的解釋**：有的主張認為教會在獲得救恩上只是「命令的必需」，因此教會對於救恩無特殊關係。還有的主張「一切宗教在得救問題上沒有基本的差別」，也就是主張

得救與教會無特殊關係。這兩類主張有的取消了我們的問題，有的根本不會產生我們要問的問題，所以不可取。

- ② **不可取的「願教會」的解釋**：以前把教會二分成「身體與靈魂」或「外在與內在」，在這一概念影響之下，有人把「願教會」懂成「內在地與教會的靈魂(信和愛)結合」，因此，某人雖不屬於教會的身體，但卻屬於教會的靈魂。如今，神學上認為「教會是個不可分的整體」，不能單就教會的靈魂而言，因此這種「願教會」的解釋不可取。
- ③ **孔漢斯的立場**：當代神學家孔神父，在整體討論這問題時，認為必須符合聖經。一方面他不贊成有些神學家的妥協，認為「教會很廣，只要有信與愛就屬於教會」的說法。另一方面他認為無需將「願教會」硬加諸人，教會應尊重別人，從他們的立場來討論。至於他個人則認為：每個基督信徒宜針對「個人自己的得救」而言，至於「教會之外有無救恩」則是**天主的事**。
- ④ **拉內的立場**：最後，我們提出當代另一位神學家拉內神父的看法如下。

3. 拉內神父的看法

拉內神父在探討問題前，先作了一些假定：①世界有歷史。②救恩歷史在世界歷史中。③救恩歷史不等於世界歷史，但是為了世界歷史。④救恩歷史比我們說的教會歷史廣，**教會是救恩史的聖事，為天國作證，但教會不等於天國**。在假設之後，拉內神父作了下列的詮釋：

- ① 人是一個整體，不可將靈魂與肉身二元化，個人與團體亦不可分。
- ② 恩寵可分為兩面，即天主「給」的恩寵和人在抉擇中「接受」的恩寵。救恩是天主給的，天主先走了第一步，啓

示救恩予人。

- ③ 人面對天主給的行動，必須有一受的基本抉擇，使給的恩寵成爲受的恩寵，也就是我們常說的信與愛。
- ④ 這給與受的恩寵產生於人所存在的實際文化環境中，並助其發展。
- ⑤ 「天主子民」便是所有接受天主恩寵的團體。他們屬於一個天主子民團體，因爲天主救恩的計劃是整體的。因此，在信與愛的行動中接納天主的人是屬於天主子民的團體。
- ⑥ 「天主子民」並非教會，但與教會密切相關。就如同國家與民族的關係，民族是以血統、語言等關係形成的，並無組織化、制度化，故不能稱爲國家；但當民族因內在的需要而組織化、制度化時，就走向國家的形成。「天主子民」與教會的關係即在於此；「天主子民」不能成爲定型的、持久的團體，除非因其性質及需要，產生內在的結構，形成教會。而耶穌基督正是「天主子民」形成教會的關鍵人物。

應當注意的是，拉內神父將「天主子民」與教會劃分爲二，在用詞上與梵二大公會議並不一致。不過他的理論，可使我們了解梵二以前所說的「願教會」以及梵二《教會憲章》所說的「走向天主子民」－教會的含義。拉內神父認爲：所有教會之外由於天主恩寵而得救的人，都是屬於「天主子民」，而此「天主子民」不能不按其性質及需要形成教會。爲此，那些教會之外的人，過去稱他們「願教會」，大公會議則稱他們爲「走向天主子民」－教會。

這不是心理與認知上的「願」或「走向」，而是存在性地與教會的關係。總之，拉內神父認爲「天主子民」是在救

恩史中，教會也在救恩史中，有救恩的人是「天主子民」，存在性地在救恩史中，並走向教會。所以，拉內神父說出了一句有名的話：那些蒙受救恩的教外人士是「無名的基督徒」，因為他們走向教會：

結 論

研討、分析至此，可見教會現在才更清楚地意識到救恩與自身及世界的關係，也努力去研討、解釋其間的關係。在這方向下，我們認為對於教會傳統的一些說法最好加以修正：

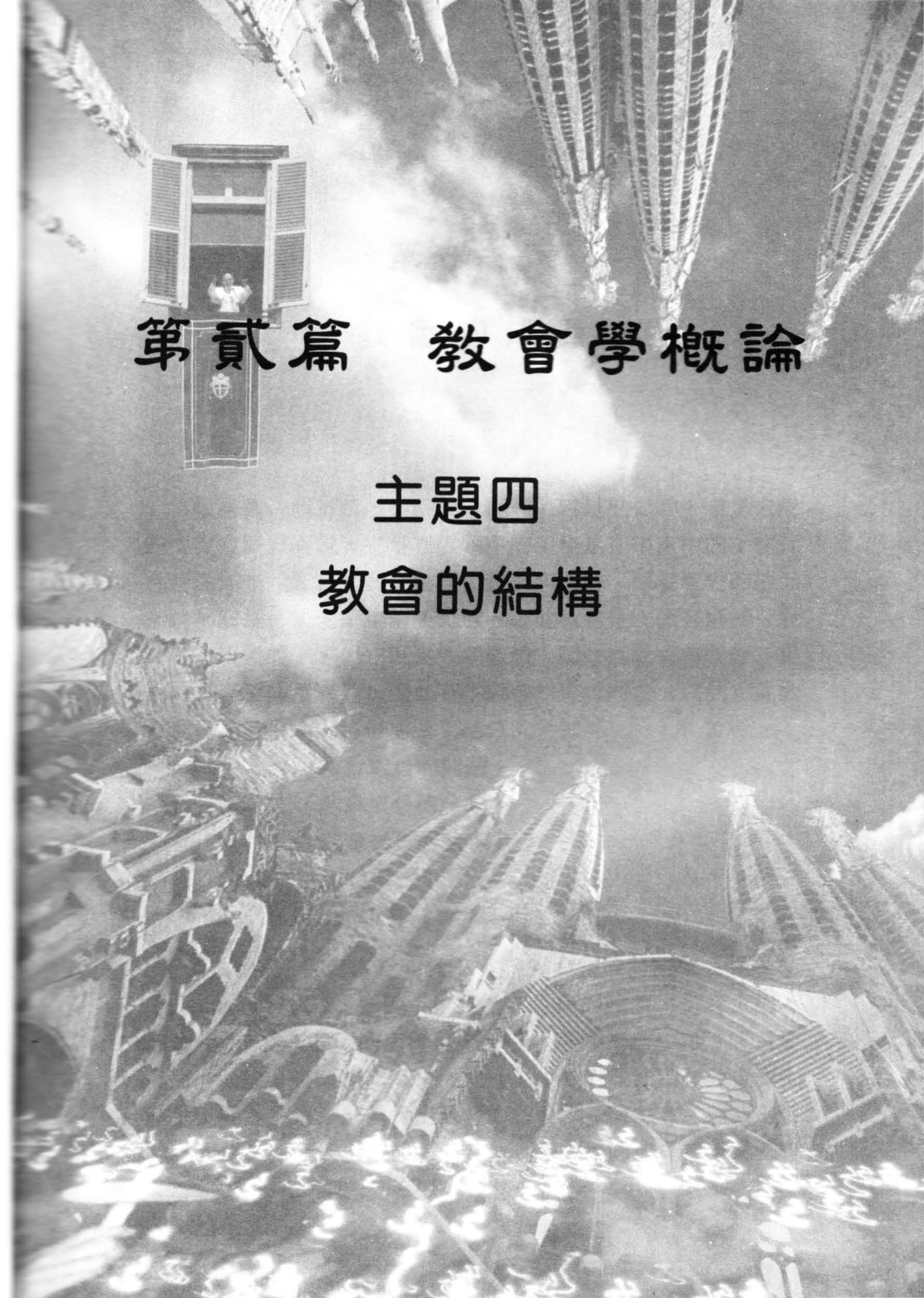
首先，**救恩是天主所賜的，不要以為是教會的專利；**

其次，對於「教會內」、「教會外」等詞句，會予人一種將教會與世界分割的概念，最好不要用，何況**教會既屬於天主，也屬於世界；**

第三，拉內神父提的「**無名基督徒**」一詞，只是天主教自己的用語，**不宜廣用於世界宗教背景中；**

第四，與其說「人要走向天主子民」，不如說「**教會是走向世界**」的，後者似乎更能顯示出教會與救恩的關係。

最後，教會之外既然有救恩，這便引出了其他的問題，如究竟天主怎樣在具體生活情況及其他宗教信仰中自我通傳，給予救恩？究竟「**基督教會**」與「**其他宗教**」有何關係？這都成為當代比較專門的神學問題了。



第貳篇 教會學概論

主題四
教會的結構

第廿一章

教會的成員

教會是一個奧蹟，從時間方面說，它是歷史的，也是末世的；從空間方面說，它是在人類中的，也是在宇宙中的；從社會關係性來說，它是與天主的，也是與人的；而從歷史的層面來說，它是一體的，也是多元的。因此教會是一個有別於一般團體的「團體」，但它既是一個團體，因此雖具有奧蹟性，但也有其實質的主體性，因此有了教會的成員問題。我們在此教會成員的討論中，將包括三大部分：

- 一、教會成員的問題；
- 二、教會成員的分類；
- 三、教會成員的基本平等。

一、教會成員的問題

在此部分我們將說明梵二有關此問題的討論。「成員」(members) 等於「肢體」，是指有生命的肢體，是身上的一部分。梵二當時面對的困擾是 1943 年教宗比約十二世的《基督奧體》通諭(簡稱 M.C.C.)，此通諭中的有些觀點在教會學上產生了問題。這分通諭肯定基督的教會就是天主教，因此基督教會的成員就是天主教徒，而其他基督教派的成員都不是基督

教會的成員。這樣的說法是很法律性的，而且和新約中保祿書信的教導不同。格前十二 13~14 中說：

「我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人，或是為奴的，或是自主的，都因一個聖神受了洗，成為一個身體，又都為一個聖神所滋潤。原來身體不只有一個肢體，而是有許多。」

為此，凡是領過洗的，就是教會的肢體，就是教會的成員。

因此當梵二在討論《教會憲章》時，此「教會成員」的問題出現。梵二沒有正面討論誰是教會的成員，但也面對此問題，且脫離了《基督奧體》通諭制度性的教會學，而著重在共融的教會學，也就是有了合一、大公的思想。因此在討論基督的教會時，《教會憲章》第 8 號說基督教會的要素完整地保留在天主教會中，但這並不妨礙基督教會的要素也不同程度地存在於其他的教會團體中。因此梵二就在這樣的教會學觀點下來討論教會的成員問題，但不正面地說誰是肢體，而說不同的人與基督的教會有了不同程度的關係，即在《教會憲章》14、15、16 號中，各用了幾個不同的字來表明不同的人與基督教會的不同關係：完整的參加（incorporated）、連結的（joined）和走向（導向，ordained）。

1. **《教會憲章》第 14 號**「論公教信徒」，指的是天主教徒：

「領有基督的聖神，又接受其教會的全部組織，及教會內所設的一切得救方法，同時在教會的有形組織內，以信仰、聖事及教會行政與共融的聯繫，並藉著教宗及主教們而治理教會的基督聯合在一起的那些人，便是完整的參加（incorporated）了教會的社團。」

而望教友們也是「期望完整」的加入教會。

2. 《教會憲章》第 15 號「論教會與非天主教基督徒的聯繫」，指的是在天主教之外已領洗的基督教派的人：

「對於已經受洗而享有基督徒的美名，但不承認全部的信仰，或不保持在伯多祿繼承人領導之下的共融統一的人們，教會自知有多種理由仍與他們相連……甚至於在聖神內某種程度的真正連結（joined），因為在他們中間，聖神也用恩寵運行其聖化的德能。」

3. 《教會憲章》第 16 號「論非基督徒」：

「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向（導向，ordained）天主的子民。」

這其中有五種人，各以不同的方式走向天主子民（注意：梵二並未用「走向教會」）。第一種人是曾經領受盟約和承諾的以色列民族，他們是以「準備福音」的方式走向天主子民。第二種人是穆斯林，他們是以「許諾」的方式走向天主子民。第三種人是某些宗教的信徒，他們在摸索中尋找唯一的真天主（參宗十七 23）。第四種人是心地善良，承認有神的外教人，他們按照良心的指示來做事，這樣的人已有天主的聖寵，他們已走向天主子民。第五種人是在自己的文化中，非因自己的過失，尚未認識天主，但度著正直的生活，這樣的人已有了天主的光照，也在走向天主子民。

所以根據《教會憲章》，只有一種人我們不能說他們走向天主子民，那就是指那些受惡勢力的控制，在生活中沒有天主，也與天主作對的人，這樣的人無法走向天主子民。因此梵二雖沒指出誰是教會的成員，但以《教會憲章》的 14、15、16 號指出與教會有關的不同程度的人：完整的參加—連結—走向（導向）。而我們現在的說法則是：凡是領了洗的人，都進入教會中，都是教會的肢體、教會的成員。

二、教會成員的分類

在我們看了誰是教會的成員之後，我們要問：在這些教會的成員之間是否有不同之處呢？我們分三點來看教會成員的分類問題：（一）二分法；（二）三分法；（三）教友的新定義。

（一）二分法

這是教會官方和《教會法典》的分法。在《教會法典》207-1 中，將教會成員分為聖職和教友：「依天主建立的制度，基督信徒中有些人在教會內盡聖職，依法稱之為聖職人員；而其他人則稱為平信徒。」而在這兩種人中，各有一些人過修會奉獻生活，他們或是屬於聖職，或是屬於平信徒（以下稱為教友）。在《教會法典》207-2 這樣說：

「從這兩種人當中，有些基督信徒實行福音的勸諭，以教會承認和規定的聖願或其他聖約，依其特殊的儀式獻身子予天主，並從事教會救世的使命；他們的身分，雖不在教會的聖統制內，但納入教會的生活與聖德中。」

從《教會法典》207-1、2 中，我們可以馬上明顯地看出兩個值得商榷的問題。首先，將教會過分簡約地一分為二成：教導的教會（聖職）和受教的教會（教友），和其內所含有的聖—俗思想，是否可說是「天主建立的制度」？另外，是忽略了教會歷史中的真實現象，即修會獻身生活的產生與存在，而其實修會的產生是與宗徒的生活和耶穌的召叫有關。因此以下我們將對二分法提出批判：

1. 聖 / 俗之分

二分法即是在於聖與俗，這是梵二的思想，在《教會憲章》第 31 號說：「在俗」是教友的特點。其實「教友」（laici）一字之字源是 laos，意思是「子民」，新約用來稱教會和信徒，

因此根本沒有「俗」的意思。

但慢慢地，漸用 laici 專指教友，為有別於聖職，因此而有了俗意。但我們不同意如此的說法，其實教友因著洗禮，也領受了基本司祭職、君王職和先知職，也分享耶穌基督大司祭的身分，因此也可稱之為「聖」職。

我們現在之所以只稱經由聖秩聖事而授與的職務為聖職，實是第二世紀教會中舊約化的結果。所謂的「舊約化」，就是：將舊約中的觀念、制度和名稱應用在新約教會中。因此只有主教是大司祭、司鐸是司祭，而與一般的教友有了區別。其實在耶穌基督的教會中，所有的天主子民都是司祭、君王和先知。

2. 二分法顯示出自身的矛盾

梵二雖接受二分法，但在《教會憲章》第 31 號界定教友的意義時，又不得不與聖職和修會會士們分開：「所謂的教友，指的就是神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督徒。」且梵二的二分法一方面指出「在俗」是教友的特點，一方面又說：

「聖職人員，雖則有時也可以從事俗務，甚或執行世俗職業，但他們的特殊使命，主要的是專務神聖職務；同樣，修會人員，也是要用他們的身分，顯著地證明，沒有真福的精神，不能改造世界而奉獻予天主。」（《教會憲章》第 31 號）

因此，梵二以「在俗」作為教友特點之說法，可說是互相矛盾。

（二）三分法

以上我們分析了二分法之矛盾後，現在要來看我們所採取的三分法，這個分法較合乎教會歷史中的真實現象，即修會的

產生，且避免了二分法之聖俗二分與自相矛盾。三分法是將教會的成員分成三種人，我們可清楚地看出此三種人在教會中之內在區別和對世界的特殊使命。但須先強調的是這三種人都具有共同的基本職務，即：司祭職、君王職、先知職，但在這相同基本職務之「合」上有「分」，也就是各有其職務上的特點，因此不可將「分」絕對化。

1. 第一種人是聖職

是經由聖秩聖事所授與職務性的司祭、君王和先知職，聖秩之「秩」指秩序、次序（order），因此聖職的特點在於「君王」職，即：為維護教會的秩序和信仰的一致，為教會中的彼此服務指出次第和團結，並領導教會服務世界。

2. 第二種人是修會奉獻生活者

此種生活方式是開始於第三世紀，靈感是來自於瑪十九16~22 中富少年的故事，於是有一些人願意捨棄一切來跟隨耶穌。他們的特點是經由三願和團體生活，來徹底發揚耶穌基督的生活言行；是代表天主說話，使他們的生活和行動向世界表達抗議（protestant），所以他們的特點是「先知」職。因此他們不是要在教會中作聖職的服務，雖然他們過的是宗徒的生活方式，但卻不具有宗徒的職務；另一方面，他們在根源上，也與教友分別開來，是被召叫過與一般教友不同的生活方式，但這並不代表有高低的分別。

3. 第三種人是教友

教友是教會的「主體」（subject），主體的意思是佔教會中的大多數，而不是指「作主」，因為整個教會只有一個主，就是耶穌基督。教友因洗禮也領受耶穌司祭、君王和先知職，是在世界中執行這三種職務與使命。但教友的特殊點是在於「司

祭」職，因為教友領受教會的使命是要進入世界中，是要使世界的次序（order）成為基督的次序，也就是要祝聖這個世界。這就是司祭的本分，正如伯前二 9 所說的「王家的司祭」，教友要使萬有歸於基督，祝聖世界。

為此，我們可以跳脫出梵二的二分法所給教友下的定義，而重新給「教友」一個現代化的定義。

（三）教友的新定義

教友是天主子民教會的主體（佔大多數），他們藉著入門聖事，分享了天主子民的生命。他們分擔了教會的基本使命，負起教會所給的出自使命的基本職責（基本司祭職、君王職和先知職）。而教會中其他的聖職和修會奉獻生活者，都是為教友服務，為的是共同為世界服務。好使教友在世界中建立基督的次序，即：聖化世界。

三、教會成員的基本平等

教會成員的基本平等是在於我們大家都是天主的子女，不分聖職、修會奉獻生活者和教友，只有天主是我們唯一的父。大家都領受同一的司祭職、君王職和先知職，雖然特點不同、職務有別，但在生命層面上則完全沒有差別，完全平等。

在《教會憲章》第 37 號，雖有：「教友一如所有的基督徒，要以基督化的服從精神，愉快地接受聖職善牧以基督代理人的資格，以其在教會內所有的導師與管理人的地位，所規定的一切...」，表面上看來好像教友的本分就是服從，但詮釋者認為所謂的「一如所有基督徒」，指的不只是教友，也指聖職和修會奉獻生活者，意思是大家都要服從天主、耶穌基督，因此教會的所有成員，所有的天主子民基本平等，大家都是天主

的子女，都有其權利和義務。

結 論

我們從教會成員的問題、教會成員的分類和教會成員的基本平等三大部分，探討了教會的成員；其中提出對教會成員二分法的批判，也提出我們主張的三分法，更為教會之主體—教友—重新下了一個現代化的定義；最後，在合中有分、分中有合中，更確定了教會成員的基本平等。

第廿二章

教友的意義與職務

在我們討論「教會的成員」時，我們在其第二大部分：「教會成員的分類」中，已大概地處理了我們所提出的三分法中之教友的問題，並為適應教會在今日的現代世界中，教會作為一個團體，也應具備現代社團的特徵：民主、自由、參與和責任，因此而給教友重新下了一個現代化的定義。

此章中我們要繼續接著此「教友的新定義」，來進一步地發揮和探討教友的意義與職務，其立基點是以我們所重新擬定的教友之新定義，即：我們不再以教會中之聖職為出發點，而是以教會之「主體」—教友—為出發點，這既沒變更來自基督與宗徒的傳承，也能一掃教會中的權威主義，並吸收現代社團的價值，進而喚醒教友在教會內之主動參與和肩負起責任！因此本章分為三大部分：

- 一、重述教友的新定義；
- 二、教友的意義（解釋此新定義）；
- 三、教友的職務。

一、重述教友的新定義

在前一章〈教會的成員〉中，我們曾給教友下了一個現代化的新定義，為了繼續對教友的意義與職務作探討，我們必須

重述這新定義：

「教友是天主子民教會的主體，他們藉著入門聖事，分享了天主子民的新生命。他們分擔了教會的基本使命，負起教會所給的出自使命的基本職責。而教會中其他的聖職和修會奉獻生活者，都是為教友服務，為的是共同為世界服務。好使教友在世界中建立基督的次序，即：聖化世界。」

二、教友的意義（解釋上述新定義）

我們將解釋此新定義中的幾個重點，以期能更了解「教友」是誰？和教友的意義。

1. **主體（subject）**：教友是教會中之大部分人，佔教會的絕大多數，並幾乎是教會的全體，沒有教友，就沒有教會，所以稱教友為「主體」。但主體並無「作主」的意思，因為整個教會只有一個主，就是耶穌基督。
2. **天主子民的生命**：天主子民的生命是一個天主子女的恩寵生命，而教友也分享這樣的生命；同樣的，教會中的其他天主子女，如聖職和修會奉獻生活者也同樣分享這天主子民的生命。因此，我們並不是在恩寵的層面上來界定教友，因為所有的天主子民在這層面上是完全一致的，都分享了天主子女的恩寵生命。
3. **基本的使命**：教友的基本使命就是因著入門聖事而為主耶穌基督所派遣，也就是梵二《教會傳教工作法令》第2號中所說的：「旅途中的教會在本質上即帶有傳教特性，因為按照天主聖父的計劃，教會是從聖子及聖神的遣使而發源的」；又如在《教友傳教法令》第2號中也說：「原來基督徒的使命，實際上就它的本質來看，亦就是傳教的使

- 命。」因此，教友的基本使命，就是傳福音(evangelization)。
4. **出自使命的基本職責：**教友出自「傳福音」此基本使命的基本職責，就是如同耶穌基督一樣是司祭、是先知、是君王。而教友的使命更是要進入世界，是要使世界的次序，變成爲基督的次序，也就是要使萬有總歸於基督，祝聖、聖化這個世界。因此教友的基本職責，更是在於「司祭」職。
5. **其他的聖職和修會奉獻生活者，都是爲教友服務：**如同保祿在《厄弗所人書》四 11~13 所說：「就是祂（基督）賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，爲成全聖徒，使之各盡其職；爲建樹基督的身體，直到我們眾人都達到對於天主子，有一致的信仰和認識，成爲成年人，達到基督圓滿年齡的程度」。因此，教友之外的聖職人員和修會奉獻生活者，都是爲教友服務，爲的是和教友一起共同爲世界服務，好使教友真實地在世界中建立起基督的次序。

三、教友的職務

教會的所有成員都是天主的子女，都具有同樣天主子民的生命，也因著聖洗領受了同樣的基本使命，爲耶穌基督所派遣，並負起傳福音的基本職責，要如同耶穌基督一樣，在世界中作司祭、作先知、作君王。而作爲教會主體之教友們更在聖職人員和修會奉獻生活者的協助與服務之下，要在世界中建立起基督的次序。因此，作爲教會與世界實質接觸的最前哨，教友們以他們的生命、工作，和有血有淚的真實生活與世界同憂同喜，因此他們的職務更突顯在「司祭」此層面上。

基督派遣教會而賦予的福音化世界和人類的福傳使命，基

本上是由此教會中的大多數、教會的主體—教友來完成，教會其他的聖職人員和修會奉獻生活者，都是直接或間接地爲了教友，是爲教友的使命和職務而服務，以共同建樹和發展基督的身體。

因此，教友職務的特殊點尤其在「司祭」一職，司祭的本分是聖化人和世界，正如伯前二 9 所說的：「你們都是特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族」。所以教友真實地負起在世界中，扮演並承擔起司祭的職務和角色。

結 論

我們在這章中重述了教友的新定義，也詳細地解說了此新定義之內容，藉以更明白「教友」所具有之意義，並詮釋了教友的職務，使其在世界中更發揮其聖化世界的使命。希望藉此對於教友之意義與職務的新看法，能扭轉梵二以來對教友之定義爲「在俗」與「被統治者」的錯誤，並喚起教友之作爲教會主體的意識，而擔負起福傳的使命和主動參與的責任！

第廿三章

教會的神恩與制度

基督的福音、聖神的恩寵與神恩、宗徒的職務、感恩祭的舉行、救恩性的使命和愛的共融，這六個組成教會的要素在基督的教會中是互相滲透、互相整合的，進而使基督的教會呈現出特有的二面：**神恩與制度**。這二者連結在一起構成教會的形象和面貌（profile），並由此可看出教會中的不同職務是與神恩互動的。因此我們將分三大部分來探討教會的神恩與結構：

- 一、解釋一些名詞；
- 二、問題在哪裡：神恩與制度的互動；
- 三、神恩與結構的新的探討和研究。

一、解釋一些名詞

1. 神恩：神恩是來自於天主的恩典，有二個領域：恩寵與神恩。
 - (1) **恩寵**（grace）：是天主給的恩典使領受的人得到益處，使他產生實質上的變化，而在天主前成為可愛的，也就是說，是天主為領受的人所給的好處。
 - (2) **神恩**（charisma）：神恩與恩寵不同，恩寵是天主為領受人的好處而給的，而神恩卻是天主為別人、為教會的益處而給此人的。在格前十二～十四章，保祿用了很長的

篇幅來講論神恩，並舉出不同神恩的種類：宗徒、先知、教師、行異能的、治病的、救助人的、治理人的和說各種語言的……。而在梵二《教會憲章》第 12 號（標題是：在天主子民中有信仰意識及奇恩）中，將 charisma 翻譯成「奇恩」，其實神恩不一定要「奇」，有時也是普通的，是在正常運作之下的，這也稱為神恩，例如格前十二 8~9：知識的言語和信心的神恩。但有一點是需要澄清的，雖然神恩與結構分開，但在結構中有好些不同的職務，例如透過聖秩聖事的覆手禮所賦予的聖職：主教和司鐸，他們所領受的很明顯地不是神恩，而是職務。但事實上是，也有一些主教和司鐸，他們也同時領受到了天主所給他們的神恩，使他們在所從事的職務上勝任愉快，因此可稱他們有了「作主教的神恩」或「作司鐸的神恩」，但這要與他們所領受的職務分清楚。主教和司鐸是職務，不是神恩，但天主也可賜給他們作主教的神恩或作司鐸的神恩，但要特別注意的是：不一定有職務就有神恩！

2. **結構**（structure）：對於結構我們可以抽象地說，也可以具體地說。抽象地說，教會的結構就是教會的本質（essence），就是教會是什麼？我們將它分成四類圖像：天主的子民、聖神的初果、天主的家和基督的身體。而具體地說，教會的結構就如同人的身體也有架構和骨架，也就是構成人的架構的模型（pattern）。人身體架構的功能是在調節人身上的各種不同功能，它的作用在於制衡、調節和平衡。而教會的結構在教會中所要調節、制衡和平衡的就是教會中的職務。
3. **職務**（ministry）：職務是一種功能，不同的職務有不同的功能，好能使教會生活、成長和完成使命，而且不同的職

務是由不同的人來擔任。結構與職務有很密切的關係，它能將不同的職務整合，而使其達到教會的目的，因此我們可由職務看出教會的結構是如何，也可由教會的結構看出教會需要什麼樣的職務。

4. **組織**（organization）：是把一些性質相近和相關的職務歸在一起而成爲組織，因此有各種不同目的、不同性質和不同功能的組織，如同人體有由不同器官所組成的呼吸組織和消化組織等等。
5. **制度**（institute）：制度是制定好了的，在教會學上有些制度是「神定」的，來自於天主、耶穌基督，例如：七件聖事和信理（道理的制度化），是不可任意改變的。而另外也有些制度不是來自於天主，而是來自於教會自己，是可以改變的，例如在教會中的很多職務。正因爲制度可分爲神定的和教會自己制定的，但如何界說一個制度是來自於天主或來自於人？於是在此問題上，常造成天主教會和其他基督教派的分歧。

二、問題在哪裡：神恩與制度的互動

正如我們在一開始就已提出的，作爲教會學而論，教會的組織具有六要素，這六要素使教會所呈現出的特有二面就是：**神恩與制度**，它們構成了教會的 profile。因此我們可以更深、更進一步地說：神恩與制度必須使教會呈顯出聖神的一面和基督的一面，也就是要使教會論具有聖神論和基督論的幅度。但我們的問題是：究竟神恩與制度如何整合在一起？神恩雖是天主給的，但人也有自由選擇接受或拒絕。

傳統上回答我們問題的舊有模式是在《教會憲章》第 12 號，在這第 12 號中，是講教友的信仰意識與神恩，其中肯定天

主子民有神恩，並引用得前五 19 說：教會「不要消滅神恩」，而另一方面也說有神恩的人也應該接受教會的指導。但如此簡約且表面化地說明神恩與制度二者必須要配合，實在是太簡單與膚淺的回答，而我們真正要問、真正要討論的是：在教會論上，真實的有職務結構之制度，也有神恩，這二者如何合在一起以表達耶穌基督的教會呢？

三、神恩與制度的新的探討和研究

（從教會論的本身來看問題）

（一）梵二的《教會憲章》

參加梵二的幾位東正教的觀察員認為梵二在討論《教會憲章》時，聖神論不強（僅限於有提出聖神的角色和名稱）。整個《教會憲章》，可說是從基督論來討論教會，是 christonomy，也就是以基督作為唯一的標準，是在基督論的導向下來討論教會，而缺乏聖神論。因此在梵二後，教宗保祿六世呼籲天主教的神學家們要努力研究聖神論，這也等於是肯定了《教會憲章》的教會論因缺少了聖神的幅度，所以是一個不完整的教會論。

就在教宗的呼籲之後，有一些天主教的神學家便開始研究聖神論，如有名的 Yves Congar ,O.P.，就以信經中的「我信天主聖神」寫了三本書。但我們的問題仍在，那就是：基督論和聖神論如何能合在一起進到教會內，處理教會的問題呢？如何在討論教會論時，讓基督的角色和聖神的角色不只是提出來而已（如同在《教會憲章》中一樣），而且更要人能看出基督論和聖神論對教會是有不同影響的（這正是《教會憲章》所欠缺的），並且這二種影響是完整的、平衡地在教會中。也就是我們希望要能說出教會與基督、教會與聖神的關係，來表達出教會的生命與行動，如此我們才能說基督論和聖神論都影響了教

會。

而回頭看《教會憲章》，既沒說出聖神對教會的真正影響在哪裡，亦看不出聖神對教會的貢獻在哪裡，只說出了基督對教會的影響，因此我們說《教會憲章》缺少了聖神論的幅度。

所以我們真正要尋找的是：作為教會，本身有來自基督的，也有來自聖神的，正如教會的基督因素在教會身上要顯現出來，同樣，教會的聖神因素也要在教會身上顯現出來。也就是要注意在教會中，有哪些因素是與基督有關的？而又有哪此因素是與聖神有關的？

（二）東正教神學家 John Zizioulas 主教的想法

東正教的神學在教會學上的貢獻很大，我們特別提出有名的東正教神學家 John Zizioulas 對於我們所討論有關教會的神恩與結構之看法，好使我們更接近問題的核心。

正因為「歷史中的耶穌」和「聖神的恩寵與神恩」都已包含在教會的六要素中，因此教會論必須要注意耶穌基督和聖神，也就是要在教會身上看出來自基督的和來自聖神的，當然這二者最後皆來自於天主聖父。

1. **耶穌基督「制定」**（institute）**教會**：耶穌基督建立了教會在歷史中，祂制定了：宗徒、職務、信理、聖事和福音……。
2. **聖神「構成」**（constitute）**教會**：聖神在二個因素上構成教會：**末世和共融**，這二個因素是合在一起的，末世即是共融，目的是要構成教會的共融體。

以下分別解釋這二個因素：

1. **末世**（eschatology）：耶穌基督在歷史中建立了教會，教會是天主救恩歷史中的聖事，而聖事是一個標記，指出天主圓滿的救恩，也就是指出了末世的功能。而天主救恩完美的標記就是聖神，聖神使歷史進入並提升到末世，也就

是天主救恩的圓滿提早在歷史中經驗到，但卻也是「已經和尚未」，即：雖已經驗到天主的救恩但尚未完成。因此進一步地說：耶穌基督所建立的教會是在歷史中進行，而由於聖神在教會中的 constitute，因此使聖神所作的事是生命的事，也就是說，因著聖神在教會此一末世性的團體中，使教會所作的事雖在歷史中，但已提升到救恩的層面，即在末世中。因此，聖神使我們的歷史進入末世，也使我們所作的事成為永生的事，是聖神使教會的每個行動都彰顯出天主末世的救恩。

2. **共融** (communion)：聖神把耶穌基督所制定的合在一起，而形成「一」與「多」的關係和共融。且一與多不是單向的，卻是雙向的。是：一注意多的需要、願望和意見，而多注意一的智慧和方向，如此一與多才構成共融。因此在教會中不可單向行事，而應雙向互動：「一」有領導功能，而「多」接受領導並回應。

例如：教會有地方教會 (local church) 和公教會 (catholic church)。地方教會含有公教會的一切，並走向公教會。每個地方教會有主教，而公教會有宗主教，因此聖神就是在這些地方教會和公教會中構成共融。宗主教有責任使地方教會成為一個公教會，即：一個需要多個、多個需要一個。許多地方主教需要一個宗主教，一個宗主教也需要多個地方主教，這就是共融，是成為合一的「一」，而不是單一的「一」。因此是聖神構成 (constitute) 教會的共融。

又例如，地方教會有地方主教，而在地方教會中也有好多不同的職務，而主教面對地方教會中的不同職務，如何使不同的職務接受他，而成為一個共融？

由以上我們可以看出，教會之作為共融，是在聖神的德能

下，多個地方教會與公教會、地方主教與地方教會中的不同職務，這其中之能運作，是在於聖神的共融力量！

結 論

因此，總結 John Zizioulas 主教的看法，使我們由末世和共融二因素，明顯地看出聖神論已進入教會論。這正是比較客觀地從教會看出聖神和基督，因此教會論同時有了聖神論和基督論的幅度。所以，教會論的真正問題所在，倒不是在於神恩與制度上，而更是在於聖神論和基督論上。

第二十四章

教會的職務與結構

我們討論過了教會的成員；不過在新約的教會中，成員擔任不同的教會職務，而且透過職務，新約教會清楚顯示出它的內在結構。爲此，本章接續研究的便是教會的職務和結構。分爲兩部分：

- 一、新約教會中的職務；
- 二、新約教會中的結構。

一、新約教會中的職務

這部分先後指出：（一）職務的意義；（二）新約中的教會職務；（三）職務的不同與基本平等。

（一）職務的意義

職務是持久性的服務，是教會中制定的不同服務。服務者受命而擔任職務，並爲教會團體所認同。教會職務中有的是由耶穌基督親自制定的；有的是教會在生活需要中，自己制定的。當然即使基督制定的職務，在教會歷史的演變中，並非不能採用新的形式來遞傳下去。我們的討論主要屬於基督制定的職務。這在以下的講解中，能夠清楚見出。

（二）新約中的教會職務

新約教會尚在形成過程中，各個地方教會，除了一些來自耶穌制定的職務之外，別的職務尚未固定，所以名稱也有不同。原來教會初期，大家注意的是傳播福音，強調的是天主的救援工程，著重的是愛的服務。因此有關職務，不能以今日組織謹嚴的教會來衡量。

不過，綜觀新約各書，已經可以發現教會職務的不同名稱。《宗徒大事錄》中，有宗徒委派的「七人」。他們協助宗徒處理教會事務。此外，尚有「長老」（十五 2），「監督」（廿 28）等職務，在保祿著作中，也談到「執事」（斐一 1）。《厄弗所書》中更出現不少的職務名稱：

「……他賜與這些人作宗徒，那些人作先知，有的作傳福音者，有的作司牧和教師，為成全聖徒，使之各盡其職。」（四 11~12）

（三）職務的不同與基本平等

由於基本上分享耶穌基督的君王、先知和司祭的身分，所有成員是平等的。至於職務乃是成員擔任的不同服務，按照耶穌的思想，這不是變換基督使徒的身分，而是彼此之間擔任不同的服務。所以，成員基本上是平等的，但職務卻是有差別。

「你所知道：在外邦人中，有尊為首領的，主宰他們，有大臣管轄他們，但你們中間卻不可這樣；誰若願意在你們中間為大的，就當作你們的僕役。」（谷十 42~43）

二、新約教會中的結構

教會的結構是透過職務的應用而顯出來的，我們分為三節來說明：1.結構的意義；2.教會職務和教會的結構；3.新約教會

的宗徒性結構。

（一）結構的意義

任何社團都有構成自身所有不同活動的次序，因而互相連繫，成爲整體性的活動。次序端賴於社團的結構，結構破壞，社團所有不同的活動失掉連繫，因而面目全非。

教會的結構支配天主子民之間的活動，使之互相連繫。教會中一方面具有天主子民的基本職務活動，另一方面具有特殊職務性的活動，教會結構促使所有活動合乎次序，不只內在整合爲一，而且對外也顯出一致性。甚至可說，教會結構使一切活動反映出來自天主的救恩。

（二）教會職務和教會的結構

雖然結構支配著天主子民之間的活動－基本職務活動和特殊性的活動。不過對於結構的認識，卻是經由教會中不同的活動，才能確定的。所以職務與結構之間，具有相互的關係，職務由結構來決定次序，結構由職務來表現真相。爲了認識新約教會的結構，必須研究教會職務的活動：向教會內天主子民的活動、向教會外其他人士的活動。

（三）新約教會的宗徒性結構

根據上節所說，我們必須經由職務的活動，才能認識教會的結構。但我們不可能自新約每部著作來探討，只能採取比較主要的資料。概括地提出可說：新約教會的結構，可以稱宗徒性的結構，因爲宗徒職務是所有其他職務之首，同時教會團體又以宗徒職務爲基礎（弗二 20）。

我們在下面由四個時代來看，教會的宗徒性結構：

1. 耶穌公開宣講天國的時代

耶穌選定十二門徒，準備他們作證，傳播天國，並成爲復活的見證人。「我實在告訴你們，凡你們在地上所束縛的，在天上也要束縛，凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放」（瑪十八 18）。不但《瑪竇福音》，其他三部福音也有類似的說法。在此可見教會未來的宗徒性結構。

2. 聖神降臨後的原始教會時代

原始教會在耶穌基督發育成長，這裡常是伯鐸與十一位宗徒，領導其他職務，爲天主子民服務；宣講（宗二 14）、維持次序（宗六 2）、重大決定（宗十五 22）。

3. 外邦教會時代

外邦宗徒保祿建立的教會團體中，仍舊保持教會原有的基本結構。他之再三強調自己的宗徒職務，要求各地教會接受這個次序，該是清楚的證明（格前十；十一；迦一）。其次，他也明確說：「天主教會內所設立的：第一是宗徒……」（格前十二 28），甚至他也說：「你們……是天主的家人；已被建築在宗徒和先知的基礎上……」（弗二 19~21）。宗徒性的結構在此更爲明確。

4. 宗徒逝去的後代教會時代

教會中宗徒會逝去，但是他們的職務卻有人繼續在教會中執行，這可見於《希伯來書》中。這部著作，在教會團體中，指出信者的領袖。關於領袖，書信中已經見出有兩代。第一代：「你們應該紀念那些曾給你們講過天主的道理，作過你們領袖的人……」（希十三 7）。第二代：「你們應信服並聽從你們的領袖……」（十三 17）。那麼第一代的領袖，按照《希伯來書》，應該是誰呢？「這救恩原是主親自開始宣講的，是那些

聽講的人給我們證實的」（二 3）。可見他們應該聽到基督宣講的宗徒。宗徒是領袖，他們逝去後，他們的職務由後起的領袖來執行。這一方面，可見宗徒職務的傳遞，另一方面可見教會中的宗徒性結構。

新約教會是後代教會的標準。它的結構是宗徒性的，建基於宗徒職務上。那麼後代教會又怎樣保持宗徒職務，以及教會的宗徒性結構呢？

第廿五章

主教的職務

教會自從第一世紀末，地中海沿岸，普遍出現了一直連綿到今日的主教職務。今日基督的教會中，雖然並非所有的教派都擁有這個職務，但卻一直受到普世教會的尊重，甚至傾向於呼籲大家考慮採取這個淵源深遠的制度。事實上，教會在第二世紀已經承認主教職務繼承宗徒職務。現在我們介紹這個題目，可分為三部分：

- 一、今日主教職務的描繪；
- 二、主教職務形成的研究；
- 三、主教職的簡史。

一、今日主教職務的描繪

梵二大公會議《主教在教會內牧靈職務法令》第 11 號：

「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，尊從主教為其牧者，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。……」

以上是梵二對教區主教的職務所作的描繪，我們以此職務作為出發點來討論。

二、主教職務形成的研究

梵二所描繪的主教職務，在新約中，不但名稱，而且連職務，都沒有直接的資料。不過由於同一文件提及「主教在眾人前，為基督的證人，克盡自己的宗徒職務」，按照這個線索，我們現在來研究主教職務的形成。

究竟在怎樣情況下，主教才會說到自己的宗徒職務？新約中有宗徒，也有宗徒的助手以及宗徒指派的監督與長老。為能說明主教職務與宗徒職務的關係，我們根據路加與保祿著作，分別討論下面三個問題：

- （一）宗徒職務與主教職務的比較；
- （二）監督及長老的職務的比較；
- （三）主教職務來源的探測。

（一）宗徒職務與主教職務的比較

一般說來，路加著作傾向於只視十二門徒為宗徒，不過由《宗徒大事錄》看來，十二宗徒集合在耶路撒冷，似乎是一中心領導團體，共同處理教會重要事務。他們並未分頭去從事傳播福音，為各地施與聖事。伯鐸的活動與任務則更為顯著，以後會再提及。至於宗徒的職務，絕不能與梵二大公會議所描繪的主教職務相比。也許《宗徒大事錄》的宗徒團體，用現代語言說，是一個小型的「主教團」。

保祿的宗徒概念與路加的有些不同，宗徒宣揚福音，前往各地建立教會團體，時時連絡領導自己所建立的地方教會，並委派別人來監督，負責管理。由此可知，梵二的主教是負責某

一教區的牧靈事業，與保祿的宗徒職務比較起來，有極大的不同。所以我們只能說，今日的主教職務雖稱為「宗徒職務」，但與新約中的宗徒職務不同，那麼主教職務是從哪裡來的？為什麼可稱為宗徒職務？

（二）監督及長老的職務的比較

中文所譯的「監督」是希臘文 *Episcopos*，「長老」是希臘文 *Presbyteros* 這兩個希臘字，後來成為拉丁文中的 *Episcopus* 及 *Presbyter*。而英文的 *Bishop* 和 *Priest* 便是由此而來。必須注意的是，雖然今日中文的「主教」即英文的 *Bishop*，中文的「司鐸」即英文的 *Priest*，但是主教、司鐸與新約中的監督、長老，在職務上並不相同，這是我們在此所要說明的。

新約中，有不少聖經經文提到監督及長老，我們綜合地說：「監督」是一種功能性的名稱，指的是負責監督的人；至於「長老」則為一種身分性的名稱，由於他們的出身、過去的職務、名望或智慧，而被視為長老。

監督及長老兩種職務的來源，學者中有不同的意見。我們可以接受二者在舊約中都會記載，由此可知猶太民族中早有的職務，初期教會則承襲之。那麼新約中，監督及長老究竟擔負什麼責任？

耶路撒冷教會中早有長老，他們與十二宗徒共同議決大事（參閱：宗十五）。保祿每建立一個地方教會，委任監督，負責管理，但是他自己還是以書信或其他方法繼續領導（參閱：宗廿；斐一1）。又從《宗徒大事錄》廿章以及牧靈書信看來，監督和長老並非兩種人物，顯然地方教會中有長老團體，而由長老團體中，遴選數人，賦予監督職務。甚至監督有任期，期滿則由其他長老出任。總之，我們可以稱監督和長老為宗徒在地方教會的代理人。他們一方面受命於宗徒，遵照指示，管理

教會；另一方面則在地方教會擔任「宗徒職務」。所謂「宗徒職務」指的是基督所授與宗徒的，為教會「直到今世的終結」（瑪廿八 20）所需要的職務。

這樣看來，梵二描繪的主教職務，是由他一人負責教區，並不代表別人負責管理，這與新約中的監督、長老比較起來並不相同。因此，對主教職務的來源仍須加以探討。

（三）主教職務來源的探測

按照新約資料以及可靠的歷史性推測，主教制度是當宗徒及其助手（如弟茂德、弟鐸等人）去世，主教制度遂由監督、長老蛻變而來。

當宗徒及其助手在世時，各個地方教會凡有重要問題，無不請求他們解答、決定，他們也前往各處，探視各地方教會。但是當他們一一去世之後，每個地方教會的管理事實上沒有外在的權威，理論上也不需外在的權威，遂由地方教會內的不同教會職務負責處理。他們深感天主聖神常與教會同在，於是各地方教會陸續成立了主教制度。

有的地方教會可能原來便有一位宗徒時常駐留，當他去世之後，隨即產生今日形態的主教出來領導，比如安提約基教會，殉道聖依納爵主教便是來自此城。

有的地方教會可能先有一個監督團體，由宗徒或其助手指導。當後者去世，為了合乎教會一個主、一個聖神的原則，遂由一個監督來領導。如此，同樣也出現了主教制度。

總之，雖然沒有歷史文件報導主教制度究竟如何產生，但是第一世紀末、第二世紀初，教會內有不少地方教會都是由主教、司鐸、執事共同負起「宗徒的職務」。一直到今天，還是保持主教這一職務。拉內神父認為主教職務是教會信仰意識決定性地接受的，再也不改變。不過美國神學家杜爾斯卻說：主

教職務爲了擔任「宗徒的職務」，確是教會信仰意識所肯定，但是這個制度並非是不可改變的。

三、主教職務的簡史

我們已經根據聖經和歷史性的推測，討論了主教職務的來源，同時也見出爲什麼梵二大公會議說：「主教在眾人前，爲基督的證人，克盡自己的宗徒職務……」（主教 11）。現在要討論的是，教會歷史中對主教職務的主要思想。分爲四個階段：

- （一）教父時代；
- （二）中古時代；
- （三）近代至梵二大公會議；
- （四）當代大公主義對主教職務的思想。

（一）教父時代

第一世紀末，著名的殉道依納爵主教，在他致七個教會書中含有很多討論主教的思想。一方面他說主教代表基督，另一方面卻又說主教是天父的肖像。前者是論及主教在禮儀中的身分，後者卻是針對地方教會的治理而言。由於主教職務只有一個，由此構成地方教會的大公性以及教會的主教團。

第二世紀依肋內在反諾斯主義，維護正統的神學背景下，強調主教是宗徒的繼承人。關於啓示真理的問題，該由「宗座」的主教—即傳統上認爲由宗徒建立的地方教會的主教來判斷，因爲他們是宗徒的繼承人。這個概念並非直接來自聖經，不過可從神學的角度加以說法與肯定。今日歐洲不少古老教堂中的主教年譜，可上溯到宗徒，應是源於依肋內的神學思想。另一方面，聖依肋內強調：繼承宗徒必須與聖秩聖事互相配合，才易說明主教的職務。

教會時代儘量使主教職務不受世俗權力干涉，同時要求主教具有成全、完美的品格。當時的聖事神學因此產生了合法與有效的主教職務問題。

在教會歷史中，我們已經說明，前四世紀，主教之間的共融團體，反映出共融的教會學。此後，西方教會的羅馬教宗職務逐漸明朗化，而東方教會始終保持主教的重任，維護了共融教會學的實踐。

自從羅馬帝國皇帝尊敬教會為國教，其獨立自主性不論在東方與西方都大受牽制，尤其西方教會的主教職務為帝王諸侯所霸佔。

（二）中古時代

西方教會與日耳曼、法蘭克王國互相聯結之後，教會失去完全自主性。尤其主教職務，在主曆 921 年，為教宗若望十世承認，得由帝王諸侯委任，此即中古的「授職」問題。於是主教職務不免淪入品德不高、能力不強的人手中。其實，當時的主教往往同時也是帝王的臣僕，對於教會生活的影響非常惡劣。

十一世紀額我略第七世力圖改革，追還教會授職之權，政教得以分開。但是由於羅馬教宗權力的高漲，遂出現另一極端，主教幾乎淪為教宗之代表。也引起此後在教會生活以及教會學上羅馬教宗與主教之間的張力。理論上有十四世紀的主教主義、十五世紀的大公會主義，以及十九世紀的加利剛主義，其一貫的理論視羅馬教宗在主教團或公會主義的權利之下。此一異端之說，到十九世紀梵一大公會才告結束。無論如何，主教職務必須正確界定，這也是教會學上的一大需要。

另一方面，在中古時代的聖秩聖事神學上，有不分主教聖職與司鐸聖職的理論。此說遠自古代熱羅尼洛即如此主張，但中古神學家卻在理論上支持，以為主教與司鐸屬於同一聖秩，

毫無差別。所不同者，主教從教宗領受治權，領到教區；司鐸則無此權。自聖事觀點而論，主教與司鐸相等，主要是舉行聖體聖事，於是將聖秩聖事限定在聖化之功能上，主教的治權與聖化分開。從此聖秩與治權分為二途，這對主教職務以及教會特性的影響極大，致使偏向法律性的教會學。

事實上，中古時代的大神學家如聖多瑪斯，並不主張這樣的理論。

（三）近代至梵二大公會議

路德改革教會，否定聖秩聖事，此後各改革教派遂對主教職務有了新的註解。而天主教在脫利騰大公會議堅持主教與司鐸不同，雖然未面對聖秩聖事提出二者之差別，但實際上肯定主教職務來自耶穌基督。這對當時天主教的革新，具有極大的作用。事實上，脫利騰大公會議之得以推行，是得力於許多出色的主教，其中最著名的便是聖加祿樞機主教。

啓蒙時代唯理主義瀰漫各地，在政治上流行的是國家主義。於是當法國、奧國提倡國家教會，將教會置於政府管理之下時，各地主教也遭受國家的壓力。政府一方面自己任命主教，將教會財產國有，另一方面聯合主教向羅馬教宗對抗。但這些都如曇花一現，當歐洲政治情形一旦改觀，梵一大公會議召開之後，羅馬教宗的神權得以澄清，主教職務在國家政權之前也得以保持。不過由於梵一大公會議中斷，教宗職務和主教職務之間的關係，無法得到一個平衡的答案。

至於梵二大公會議中有關主教職務的教導，將在羅馬教宗與主教團的問題中加以討論。

（四）當代大公主義對主教職務的思想

基督教會中有不少派別，都同樣保持主教職務，認為這是

教會宗徒性的一個重要性因素。宗徒職務是自宗徒傳下來的教會之有形標記，也是維護教會各種職務有次序地服務的樞紐。

但是在大公主義的彼此交談中，今日基督教普世教協對主教職務有下面四點主張：

1. 新約時代之後，主教職務不是自宗徒傳下來的教會之唯一標記，也不是有次序地傳遞宗徒職務的唯一方式。十六世紀之後，基督教會根據保祿著作發展出來的長老制度、會議制度，具有相同的功能。
2. 初期教會幾乎普遍地由主教覆手祝聖主教與司鐸，但是不可說各地都是如此。也有明顯的例外。
3. 以上所說，並非忽視或貶低主教職務，只是忠於歷史。一方面承認主教職務是繼承宗徒職務，另一方面也是對某些沒有主教職務而另有其他不同職務的教派保持開放的態度，承認它們也有宗徒職務的可能性。
4. 主教職務甚為重要，不可不尊重之，因此希望更多基督教派善加採用，達到完整的宗徒性。但是根據歷史的研究，無法肯定這是有次序地將宗徒職務傳下來不可變的唯一方式。

以上四點只是基督教普世教協的主張，並非天主教教會學的思想，記錄於此，以資參考。

第廿六章

羅馬教宗的首牧職務

在基督的教會中，天主教是唯一肯定羅馬教宗繼承宗徒之長伯鐸的團體，承認羅馬教宗負有教會的首牧職務。本章將詳細研討教宗職務複雜問題。分四大部分：

- 一、新約中的伯鐸職務
- 二、繼承伯鐸首牧職務的羅馬教宗首牧職務
- 三、宗徒團體中的伯鐸職務和主教團中羅馬教宗職務
- 四、羅馬教宗首牧職務的歷史
- 五、結論

一、新約中的伯鐸職務

羅馬教宗繼承伯鐸，因此必須討論伯鐸與他的職務。究竟伯鐸是誰？究竟耶穌基督賦與伯鐸什麼職務？這當然需要研究新約，尤其是四部福音的資料。首先，根據聖經學家研究的結論，綜合所有資料，分別為三個時期。由此可見在教會信仰中，伯鐸職務逐漸受到肯定。作了整體性的了解之後，再把傳統三段有關伯鐸職務的新約經文加以解釋，所以部分又可分為兩節：

- （一）新約中伯鐸職務的逐漸形成；
- （二）三段關於伯鐸職務的標準經文。

（一）新約中伯鐸職務的逐漸形成

今日聖經學家運用批評與註釋方法，相當正確地分辨新約中所有關於伯鐸的資料，將那些資料內容分配在伯鐸的生平過程中。我們當然只能依賴聖經學家的結論，無法介紹他們所運用的專門方法。

1. 耶穌公開生活中的伯鐸

伯鐸是耶穌召叫的第一批門徒之一，傳播福音時，常常追隨基督左右；耶穌死後復活，伯鐸還是熱烈跟隨。由於谷一 16~20 和若一 35~42 的不同，不易肯定伯鐸是耶穌召叫的第一位門徒。爲什麼他的名字常佔首位？甚至《瑪竇福音》標榜他爲「第一個」（十 2），究竟有什麼意義？在耶穌公開生活時，尚不易斷定其真正理由。

伯鐸相當與衆不同，耶穌傳播福音生涯中似乎少不了他。四部福音的不同傳承，幾乎都記載伯鐸代表門徒團體說話。是否他就是耶穌所指定的發言人呢？或者福音所記載的僅是原始教會中伯鐸的投射呢？另一方面，耶穌公開生活中，伯鐸個人並未受到特寵，因爲他只是與雅各伯、若望，偶而也與安德肋，同時蒙受耶穌的另眼看待。至於《若望福音》所記載的，伯鐸則與耶穌所愛的門徒若望並列，雖然方式有點不同（若廿一 18~23）。

伯鐸大概在耶穌傳福音時，曾經向耶穌公開宣告過自己的信仰，信祂是默西亞（谷八 29）、天主的聖者（若六 28）。這並非原始教會所創，因爲沒有足夠的理由去創造這件連耶穌自己也不滿意的事（參閱：谷八 27~29）。不過我們即使承認伯鐸的宣信，也不表示伯鐸對於耶穌的認識是完全正確的。

最後，伯鐸似乎並不了解耶穌。一時的興奮遭受耶穌的斥責（谷八 33），還有耶穌蒙難時伯鐸的背叛，這一切行徑可見

伯鐸尚未成熟。

2. 原始教會時代的伯鐸

伯鐸意即磐石，這個名字用來稱呼原名西滿的那位門徒，在原始教會時代甚為流行。之所以如此稱他，是因為耶穌給了他這個名字，至於在何時何地授名，福音資料卻不一致（谷三 16；瑪十六 18；若一 42）。

曾有一次，復活的基督顯現給西滿伯鐸，這是相當可靠的資料（格前十五 5；路廿四 34；谷十六 7），這些經文資料頗能解釋原始教會中伯鐸的角色。

如果我們將保祿宗徒暫置一旁，伯鐸的確是耶路撒冷及其四周的宗徒團體、或十二門徒中最為重要的。根據《宗徒大事錄》所載，伯鐸非常明確是團體的發言人（宗一 15；二 1.....）。至於伯鐸在團體中對其他宗徒有什麼特殊權力，那便難以解釋了。另一方面，伯鐸也徵求其他宗徒的意見，甚至接受派遣（宗八 14）。

伯鐸在十二人中，更清楚的使命是傳教士（瑪廿八 19~20；谷十六 15；格前九 5），雖然保祿說他是為了猶太人的歸正而受派遣，但事實上，他傳播福音的範圍更為廣遠（宗十；格前一 12；伯前一 1）。

最後，在原始教會中，伯鐸的神學立場似乎在保祿與雅各伯之間。《宗徒大事錄》中雖說大家一致（十五 25），可是實際上雅各伯較嚴（參閱迦二 12），伯鐸與保祿也有不同的作風（迦二 12）。

3. 後期宗徒時代的伯鐸

就前所述，聖經學家認為伯鐸在耶穌公開生活時代與原始教會時代，相當可靠是第一復活見證人、十二人團體的首領與

發言人，以及有名的傳教士。但是新約還有其他關於伯鐸的資料，聖經學家運用嚴謹的方法，發現那些資料啓示我們：可能在伯鐸之前，也可能在他死後，教會中對他的身分的認同和肯定相當普遍。我們先一一說明，然後作綜合的結論。

伯鐸是最重要的傳教士，由於他是漁夫，於是給塑造成一「捕人的漁夫」肖像，《馬爾谷福音》尚以此指當時在場的所有門徒；路加則以爲「捕人的漁夫」僅指伯鐸（五 10）。同樣，根據《若望福音》描述伯鐸是鼓動者（廿一 3），在復活基督的指導下，大有所獲；153 條大魚象徵人類。爲此，伯鐸成爲耶穌所指定的一位，爲了堅固其他兄弟（路廿二 32）。事業上，伯鐸在《宗徒大事錄》十、十一章中，率先爲外邦人授洗，而且使宗徒團體堅強起來（十一 1~18）。

伯鐸在《若望福音》廿一章的前半段給描述成傳教士的鼓動者，後半段則轉成牧人。這影射原始教會中的演變。第一世紀末葉，教會除了傳播福音問題之外，又增加了信者團體問題。每一地點教會需人領導、培育信仰、反抗異說等，也即是牧靈工作。於是伯鐸被視爲首要牧人（若廿一 15~17），他的使命基於愛，職務便是餵養羊群。當時有不少地方教會，已有長老制度，負責團體生活。於是伯鐸被尊奉爲長老的模範（伯前五）。再進一步，具體地稱他是「磐石」：

「在這磐石上，我要建立我的教會；陰間的門絕不能勝她。我們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。」（瑪十六 18~19）

這已牽涉權力與管理層面了。

伯鐸是牧人的模範，善牧爲羊群捨掉自己的生命（若十一 11）。教會傳統中，相當可靠證實伯鐸六十年代在羅馬殉道。《若望福音》似乎也肯定了此事，於是在耶穌口中早已預示了

伯鐸光榮天主的死亡（廿一 18~19）。爲此宗徒時代後期，伯鐸已被認爲是「殉道的基督信徒」，他徹底跟隨了耶穌（若十三 36；廿一 19）。我們都知道，所謂殉道是信仰的證人。至於《伯多祿前書》，如果按某些聖經學家的意見，是伯鐸死後託他的名而寫的書信，那麼伯前五 8~11，正是描寫他死前爲信仰受苦的經驗了。

伯鐸爲信仰作證，以身殉道，後期宗徒時代不只特別標榜此點，同時指出伯鐸在領受天主的啓示方面，獨佔鰲頭。他是耶穌十二門徒中第一位見了主的；他是三位看過耶穌顯容者之一（谷九 2~8），因此他享有在教會內作證的權威（伯後一 16~18）。至於《宗徒大事錄》中，伯鐸顯出有特殊的認知（五 4）、有特殊的保護（十 9~16），以及有特殊的異像。

伯鐸因此在信仰層面上，被視爲特定的宣告者。這張圖像是幾個因素拼合而成的。首先，耶穌在世時，伯鐸曾經獨自宣告；其次，他又是十二門徒的發言人以及傳教士。還有，新經中肯定天父對伯鐸的偉大啓示，使他宣告耶穌是永生天主之子（瑪十六 16~17）。在耶穌復活的光輝中，他自然成爲教會的磐石，陰間的門絕不能勝過它。那麼在後期宗徒時代教會中，由於道理開始混雜，不能不在伯鐸身上，彰顯教會中保衛真理、反對錯誤的責任。而《伯多祿後書》中，連保祿著作的解釋，也在伯鐸的關懷之下（伯後三 15~16）。

以上，我們根據聖經學家的批判與註釋，把新經中有關伯鐸的資料，分成三個階段：耶穌時代、原始教會以及後期宗徒時代。第一階段資料不多，不過已經見出伯鐸在耶穌生活中的特點；第二階段資料肯定伯鐸在教會開創之初的活躍與其重要的角色；第三階段的資料性質較爲複雜，所記載的伯鐸，一般說來，不再是歷史中的伯鐸，而是教會信仰中的伯鐸。換句話說，教會在信仰生活中，根據歷史上對伯鐸的描述，肯定了伯

鐸在教會中的職務。這並非無中生有的創造，而是在信仰中發揮了耶穌所指定十二門徒中伯鐸的特殊角色。

那麼新約中的伯鐸，究竟在教會中該是怎麼樣的呢？他的職務包括些什麼呢？其實這更是現代人的問題。初期教會雖然不是沒有結構與次序，不過重點更是生活與行動，並不斤斤計較不同職務的內容。另一方面，對於新經中的伯鐸職務，如果不能以法律性的言語，指出其內容，至少也可作某種程度的描寫。伯鐸是耶穌的早期門徒之一，屬於祂親切的核心圈子，似乎是門徒的代言人。教會初期時代，伯鐸在門徒中，首先見到主的顯現，他是最重要的門徒、傳教士、發言人。繼而在教會的信仰意識中，伯鐸被尊為最重要的傳教士、標準與首要的牧人，在團體中享有束縛與釋放的能力；握有天國的鑰匙；他是偉大的殉道者；他因為領受了天主特殊的啓示，所以為信仰作證；他也是信仰的保衛者。

但是新經也不掩飾伯鐸的弱點，表示耶穌所賦與的職務，具體是由有限度的人擔任。他並不完全認識了解耶穌（谷九 5~6；若十三 6~11；瑪十八 20~22），他曾受耶穌的責備（谷八 33；瑪十六 23）。耶穌受難時，他背叛了主（谷十四 16~72），復活後又被重立（若廿一 15~17），使他能堅定別的兄弟（路廿二 32）。

整部新約所描述的，完全集中在耶穌基督身上，對於其他人物並不多加注意；至於伯鐸，無可否認，福音作者對他是另眼相看的態度來描寫他的。天主教相信伯鐸在宗徒團體以及教會中的首牧職務，便是淵源於新約中所有論及伯鐸的資料，這不只限於部分的經文。而且教會初期對於伯鐸角色的認識與肯定，其過程是逐步明確的。後代教會更是在生活體驗中，由聖神光照，反省並表達伯鐸首牧職務。下文將一一指出。

(二) 三段關於伯鐸職務的標準經文

我們已經整體性將新約中有關伯鐸的資料，按照聖經學家的研究，分別在三個時期中指出它們之間的意義。由此可見，在初期教會信仰中逐步肯定伯鐸的重要性，到了宗徒時代末期，教會雖然沒有運用「首牧」一詞，但是，實質上已有內涵。這樣的註解相當符合天主教的教會學。

有關新約中的伯鐸，自教會學的角度論，傳統上有三段經文常是研討的對象。天主教的教會學一直認為三段經文是伯鐸首牧的基礎；當然非天主教的聖經學家並不以為如此。我們必須承認對這三段經文的註釋，為不同派別的基督信徒而言，自有不同的結論。

這三段經文是：瑪十六 16~19；路廿二 31~32；若廿一 15~17。我們將分別對每段經文逐句註解，每段之後有一結論。

1. 瑪十六 16~19

三段標準經文中，瑪十六 16~19，尤具重要性。首由賢士戴都良以此承認伯鐸之地位；第三世紀，教宗斯弟芬一世根據這端經文中伯鐸的地位來肯定羅馬教宗的地位。第四世紀，已經用來證明首牧職務了。當然東方教會自始並未如此發展伯鐸的首牧職務。而西方教會自從十六世紀大分裂之後，一直到今天，基督教與天主教在註解瑪十六 16~19 上持有異見。天主教則在梵一大公會議中，更堅定用瑪十六 16~19。

這段經文與谷八 27~30、路九 18~22 平行，而若六 66~71 也可視為對觀福音以外的線索。《瑪竇福音》的經文比谷、路內容為多；不過所有的資料可以在若一 42；廿 21 中找到。這段經文的真實性沒有問題。下面的註解假定今日大家所接受福音成書的三個階段：耶穌公開傳福音、宗徒在逾越奧蹟後的宣講以及福音作者的編輯。經文常能顯出來自不同階段的影響。

十六 16 西滿伯多祿回答：「你是默西亞，永生天主之子」。《瑪竇福音》的答話比谷、路多了「天主之子」，這是福音作者加上復活的教會信詞，這可參閱若廿 31。由於下節中，耶穌肯定伯鐸的回答來自天父的啓示。此處加上「天主之子」之後，更顯出伯鐸不是團體發言者，而是個人獨有的恩惠，這與耶穌將授伯鐸一人的使命有關。

十六 17 耶穌回答他說：「約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是血和肉啓示了你，而是我在天之父……」整節經文只在《瑪竇福音》中出現。不過裡面一切因素都可在新約中找到。因此可以這樣註釋：福音作者應用初期教會已有的字彙，寫成這一節經文，目的是將伯鐸自宗徒中特別提出。他是唯一基督稱之為有福者，他對耶穌有深遠的認識，而且耶穌自己肯定此一認知是來自天父的啓示。

「我再給你說：你是伯鐸（磐石），在這磐石上我要建立我的教會，陰間的門絕不能戰勝她」（十六 18）。這節經文中，有幾個名詞相當古老，屬阿拉美文的團體，如「你是伯鐸（磐石），在這磐石上……」、「陰間的門」，福音作者在此編入。整節經文應是耶穌復活之後的資料，因為內容方面是有關「教會建立」；這一類內容雖然不是不可能發生在耶穌時代，不過一般而論，比較屬於復活後的資料。所以十六 18 的資料來自古老團體的傳承。由於關係到教會的建立，因此與伯鐸密切相連。

十六 19：「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。」伯鐸與教會建立的關係，在這一節是由耶穌所給予：①天國的鑰匙，②束縛，③釋放。這節經文的內容所運用的字彙都是閃族名詞，因此也來自古老阿拉美團體，並非福音作者的創意。由於與若廿 23 節耶穌顯現時的話相合，所以應為復活以後的資料。

上述的①鑰匙爲了開與關（依廿二 15~25）允許人進入宮殿，具有總理大臣的意義。對於教會而論，鑰匙指的是哪些權力呢？看來應包含：洗禮的紀律、共融（聖體聖事）的承認、立法與治理。至於②束縛與③釋放，在經師文學中，是指制定或取締法律責任；另一意義是宣告開除或撤銷開除。

聖經學家意見不合的是：究竟①天國鑰匙的內容是否等於②束縛③釋放；或者更多？究竟多些什麼？因爲②束縛③釋放，在瑪十八 18 中耶穌也賦與和伯鐸一起的其他宗徒。

自天主教的教會學而論，這段聖經中耶穌獨自賦與伯鐸首牧職務；因首牧之於教會的建立，猶如磐石之於建築物的建立。至於聖經學家不合的意見，並不影響伯鐸的首牧職務。

2. 路廿二 31~32

「³¹西滿、西滿，看，撒殫求得了許可，要篩你們像麥子一樣。³²但我已爲你祈求了，爲叫你的信德不至喪失，待你回頭以後要堅固你的兄弟。」

- ① 經文比較：路廿二 25~26、30，亦即我們要研討的經文上文，與瑪廿 25~26、十九 28 相平行。而路廿二 31~32 只是《路加福音》僅有的材料，在《瑪竇福音》中闕如。因此值得探討的是：這兩節經文是福音作者編制的嗎？爲什麼編制？這可能是路加得自其他傳統。要探討的問題無法解決，因爲《路加福音》中獨有的資料並非不能得自教會其他傳統。
- ② 經文分析：31 節指出的宗徒們，其意義與瑪廿六 31、谷十四 27 論及他們四散跌倒相同。而 32 節只指伯鐸一人。看來是福音作者將 31、33、34 原來的這段話分開，中間插了 32 節。同時又將 31~32 與 30 節之宗徒團體相接。無論如何，31~32 中「你們」和「你」文字上有些不和諧。

- ③ 32 節的意義：31 節的意義已很清楚。我們要知道的是 32 節與伯鐸職務的關係。自教會論來看，主要是「堅固你的兄弟」的任務。這裡的「兄弟」已經超過十一門徒，指的是初期教會的信徒，堅固的是教會的信仰。路加在此已準備他第二本書－《宗徒大事錄》的前十五章。伯鐸與其他宗徒不同，他首先看見復活的主；初期教會中他領導傳福音，此即堅固兄弟的信仰。這與路五 1~11 中伯鐸為「漁人的漁夫」相符。因此天主教的教會學以此為首牧職務的基礎。

3. 若廿一 15~17

這段聖經中的上文是捕魚的奇蹟，與路五 1~11 有相似之處。不過《若望福音》所記載的是耶穌復活之後，《路加福音》則在耶穌公開生活之始，捕魚奇蹟與傳福音有關。

耶穌三次問伯鐸是否愛他、是否比別人更愛他。這與牧職有關，因為「善牧為羊捨掉自己的性命」（若十 11），所以這段聖經與若十 1~8 有關。

耶穌命令伯鐸餵養、牧放自己的羊群，天主教的教會以此作為肯定伯鐸首牧職務的基礎。

4. 結論

我們把教會學傳統中的三段經文，自新約中有關伯鐸的資料提出來，加以註解。三段聖經的基本內容相似。在宗徒時代的後期，初期教會各團體已經逐漸形成，於是制度化已是需要，新約時代的教會遂在信仰生活中根據耶穌的生活與行動，肯定伯鐸的職務。

二、繼承伯鐸首牧職務的羅馬教宗首牧職務

在天主教的信仰中，伯鐸的首牧職務是來自聖經的啓示，但也是漸漸在教會意識中明朗化；教會有不少信仰的道理具有與此類似的過程，不同的是，教會對伯鐸首牧職務的清晰認知，和對伯鐸的繼承人、羅馬教宗的清晰認知是平行的。因此，這部分將集中研討伯鐸的繼承人。

既然新約時代的信仰，教會需要伯鐸職務，而且這也是來自耶穌基督的旨意（參閱前面三段標準經文），那麼伯鐸自當有繼承人，因為教會必須存留，「直到今世的終結」（瑪廿八 20）。猶如建築物需要磐石，同樣的，教會需要伯鐸（瑪十六 18），因此，伯鐸需有繼承人以及伯鐸職務本身，屬於天主教的信仰領域。

那麼，誰是伯鐸的繼承人呢？自從第四世紀以來，天主教清楚肯定羅馬主教是伯鐸的繼承人，也就是今日所稱的羅馬教宗。這在第四世紀以前，雖然尚未明朗，但早已有跡象。下面將有關的歷史資料，分爲兩組：第一組是初期教會論及羅馬教宗的資料，第二組是羅馬教宗自我肯定的資料。

（一）初期教會論及羅馬教宗的資料

這方面最早的資料是 101 年死於羅馬的《聖克來孟致格林多人書》，和 106 年於羅馬鬥獸場殉道的《安提阿的聖依納爵致羅馬人書》。這兩位殉道者都是第一世紀至第二世紀初的人，兩封古教的書信也相當真實可靠，值得在這裡一起討論，作為教會意識到伯鐸首牧職務的出發點。當然一切尚在發軔階段，不能如同今日一般明朗，所以註解家也有不同的因素。

死於第三世紀初的聖依納納主教，曾寫伯鐸以後羅馬主教的年譜，他說聖克來孟是第四位羅馬主教。按照甘蘭《教父學

大綱》（卷一，54頁）的意見，其確實性很可信，因此後世也慣常稱他為羅馬教宗；當然，有關的生平，尤其是他在當時羅馬教會的各種職務，便難以完全確定了。不過以他的名傳下來的許多著作中，有一封致格林多人書，是大家都承認出於他手的真實作品。此信以羅馬教會的名義，規勸格林多教會維持次序，因為有一、二不法的分子，煽惑信眾，攻擊神長，而褫奪了他們的職權。信中有下列幾句話，可以顯出教會的權威：

「爲了勸告你們，善盡職責，我們寫（這封信）……」；
 「請你們接受我們的勸告（主意），免得你們將後悔莫及。」
 「(1)如果有人不聽從基督藉我們所說的話，那麼，他們該知道：他們所犯的罪過，所冒的危險，是並不小的；(2)因而我們將清白無罪」¹。由此可見，第二世紀初羅馬教會在大公教會中的地位。

幾乎同時期的聖依納爵，在他被遣往羅馬受刑途中的致羅馬人書，其中有一段同樣反映了羅馬教會地位的話：

「我依納爵，別名『懷主』（Theophorus），因著聖父之子向羅馬教團致候，蓋羅馬教團，因著至尊（聖父）及其獨生子耶穌基督的寬大爲懷，獲得了慈悲；因著天主的旨意，願意萬物，都遵循我們天主耶穌基督的愛德而成爲可愛的、光明的教團；統轄羅馬地區的教務；它也相稱地，受到天主的寵愛，受到榮耀，受到祝福，也值得令人欽佩；它享有自由權利，聖潔無玷，擁有基督的律法，由聖父之名保證，統轄整個愛德的教團。²」

這段話中的「統轄」，究竟含有什麼意義？是治權性的呢？

¹ 鄧辛疾、蕭默治編，施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》（以下簡稱「鄧」）102。

² 施安堂譯，《拉丁希臘教父神學選集》（以下簡稱「施」）52。

還是榮譽性的呢？這是過去神學家爭論的焦點。在我們看來，這已將後代的神學問題，提前在聖依納爵時代討論了。聖人自己尚無明朗的概念；無論如何，他沿途寫給各教會的七封書信，對其他教會都有訓話，爲什麼獨對羅馬教會，表示尊敬無比呢？

總之，從兩封古老的書信裡可知，羅馬教會第二世紀初已在大公教會中顯出獨佔鰲頭。這特殊地位並非由於羅馬是帝國的京城。古代教父如敘利亞的依納爵、亞細亞的巴比亞、格林多的德尼、羅馬司鐸賈郁以及里昂的聖依肋納和非洲的戴都良都說伯鐸在羅馬殉道，於是那裡的教會得天獨厚地受到了普遍的尊敬。因此也不難承認，羅馬主教繼承伯鐸職務，是宗徒時代末期，教會出於信仰意識的重大認定。

曾經提出伯鐸繼承人名單的聖依肋納主教，在第二世紀下葉，不遺餘力反對諾斯主義異說，因此產生了信德準則問題；雖然依肋納承認由宗徒建立的地方教會傳承確是信德準則，不過最簡便的信德準則便是羅馬教會的訓導。羅馬教會是伯鐸與保祿建立的教會，其主教可以直溯二位宗徒，所以羅馬教會的道理源自宗徒。繼而聖依肋納說：「實在，爲了該教會的崇高性，一切教會（世界一切教友）應當接受它的意見」³。

不少學者因此認爲羅馬教會的特殊重要性，以及羅馬主教繼承伯鐸的職務，在聖依肋納的著作中，顯然更演進了一步。

在西方教會，稍後於聖依肋納的賢士戴都良與聖希保廉也繼續承認羅馬主教是繼承伯鐸的傳統。

第三世紀中葉，教會有關羅馬教宗職務的思想，可見於聞名的非洲迦太基主教聖西彼廉的理論，他的思想一方面有新的發展，另一方面卻與主教團之間產生了緊張的關係。

當高乃略教宗（251年3月）被選之後，羅馬教會呈現分

³ 譯文見：甘蘭，《教父學大綱》卷一，146頁。

裂，西彼廉在迦太基竭力反對。在此之前，他曾著《教會統一論》一書，其中關於繼承伯鐸的羅馬教宗，甘蘭所作的綜合，值得在此引證：

(1)《教會統一論》第四章，誰都認為：是西彼廉承認伯鐸後任首席性的最明朗證據。作者看到教會的分裂，非常痛心。疏忽基督為教會訂定的組織，是這個禍患的起源。教會奠基於伯鐸，伯鐸既是一個，教會自然也是一個。後來耶穌雖然也授權於別的宗徒，那都沒有關係。教會繼續不脫離伯鐸，這個教會本質的統一性是耶穌規定的。

(2)西彼廉稱羅馬主教為首席（Primatus），他從來沒有把這個榮銜加給別的主教，這個頭銜不單見於《教會統一論》，還見於別的作品。

(3)這個首席權性不只是榮譽，還是公教統一的關鍵。……這個領袖教會，是司鐸統一的原因。西彼廉承認羅馬擁有聖伯鐸座位；他的教會是帶頭的，換句話說，它的首席性是司鐸統一的根據⁴。

羅馬教宗繼承伯鐸首牧職務，在西方教會的信仰意識中，至此，雖然在內容上尚未詳確，然而從整體而論，已表達得足夠清楚了。

但是另一方面，從第二世紀以來，地方教會中的主教職務也愈來愈清楚，而各地主教的共融，亦即今日所謂的世界主教團，在教會生命中極受注意。西彼廉不但在著作中，更是在行動上，強調了主教團的獨立性。因而後來在洗禮的問題上，西彼廉代表非洲主教團的傳統，反對當時的教宗斯弟芬一世，在此我們不再繼續詳述這件案子。總之，在西彼廉的思想裡，羅馬教宗的首牧職務和主教團的獨立，具有一種內在的張力，後

⁴《教父學大綱》卷一，254~255 頁。

代教會仍繼續維持這張力，而漸漸加以概念上的澄清。但西彼廉的案件並不推翻羅馬教宗繼承伯鐸牧職的傳承。

此後，在第四世紀，當教會出現分裂團體時，聖奧德多(St. Optatus Milevitanus) 與聖盎博羅削主教，都以「與羅馬教會，亦即與教宗共融」為維護教會合一的條件⁵。

結束初期教會論及羅馬教宗的資料之前，必須引證聖奧斯定。無論是反對都納忒主義的分裂，或者是公開白拉奇主義的異說，聖奧斯定都以言論與行動肯定羅馬教宗的首牧職務。甘蘭說：

「羅馬是教會中心：(1)羅馬是宗座，因為那裡有伯鐸的牧座。奧氏盛稱伯鐸的特典：在他身上宗徒之長的首位，照耀著萬丈寵光。……伯鐸的座位是整個公教會統一的中心。(2)羅馬教會核准的信理，為了它在教理上的無邊權威，是如山的鐵索，羅馬教會的見解就是整個教會的見解，所以整個教會並不高於羅馬教會。……他不肯定那個擁有最高權的，就是伯鐸的後任者。可是，這是顯而易見的，為此他也不多作敘述。(3)奧氏承認，羅馬掌握整個教會的法權。他屢次求羅馬指導，就是良好的證明。……他始終認為主教有向羅馬上訴的權利。⁶」

奧斯定死時，西羅馬帝國即將滅亡，此後即使帝國遷都君士坦丁堡，但是羅馬的首牧職務，依舊在教會中維護下去，直到今日。

(二) 羅馬教宗自我肯定的資料

這一組記載，是初世紀以來，羅馬教宗以行動或以言論來

⁵ 參閱：施 1242, 1260。

⁶ 《教父學大綱》卷二，635~636 頁。

肯定自己首牧職務的資料。《聖克來孟致書格林多教會》干涉內部的爭論，這事該是最古老的羅馬教會執行任務的記錄，此處不再重述。

在最初十世紀，羅馬教宗執行任務時，一般而論多是勸導，少用命令與治權。不過在第二世紀 190 年左右，教宗維克多在位時的復活節日事件中，相當清楚地顯出首牧職務的治權幅度。在小亞細亞教會，習慣於陰曆三月十四日，與猶太人同時慶祝逾越節。而羅馬教會的復活節卻是在一週之後舉行。東西幾經商議，終無結果。於是維克多教宗立意解決，命令整個教會舉行會議。各地方教會皆贊成羅馬的復活節日，唯獨亞洲教會維護宗徒傳統，教宗於是出令予以絕罰，幸而聖依肋納出面調解，後來如何，歷史沒有記載。但此事證明了羅馬教宗意識到大公教會自己職務的性質。

前面論及聖西彼廉在有關洗禮的問題上，曾堅持非洲傳統，而與教宗斯弟芬一世不合。教宗斯弟芬曾以伯鐸繼承人的權威，向非洲迦太基主教（西彼廉）和小亞細亞主教發表洗禮的道理⁷。稍後，在同一世紀，羅馬教宗德尼由於聞說亞歷山大里亞城有人倡說天主三位一體論，於是致書該城主教德尼，宣告真實的信仰⁸。這都是羅馬主教肯定自己職務的例子。

第四、第五世紀，正是教會爭論有關「天主聖三與耶穌基督」的激烈時期。不能不使人注意的是，在各方爭論中，教宗具有舉足輕重的地位。不僅是信仰正統的主教，請求羅馬出面，也以「與教宗的共融」作為正統的標記。甚至那些道理不妥的人，也力謀羅馬的支持，雖然並不成功。最初幾屆在東方召開的大公會議中，羅馬教宗派有代表，尤其是加采東的大公會議

⁷ 鄧 110~111。

⁸ 鄧 112~115。

中，當大會誦讀教宗聖良一世的信後，大家齊聲高呼說：「這是教父的信仰，這是宗徒的信仰，伯鐸藉著良在講話」。大會呈上教宗的書信也說：「……因此，我們也是教會的兒子，我們向你元首表明，我們藉著真理，做教會的一份子……」⁹。可見，教宗的首牧職務，在早期為大公會議所接受。至於東方教會與羅馬教會分裂，清楚否認教宗治權的首牧職務，是在第九世紀，尤其是在第十一世紀才發生的。其實至今他們仍承認羅馬教宗為榮譽性的首牧。

最後，由四、五世紀幾位教宗對自己身分的稱謂，也可以發現他們的意識。教宗達瑪蘇一世（366~384），根據瑪十六 8，肯定自己首牧職務，自此以後，「宗座」（宗徒座席）就只為羅馬主教保留；按照字義和以往的應用，原本每一個地方教會凡是由宗徒建立的，都可稱為宗座。聖亞大納削十世教宗（400年）則稱伯鐸為「宗徒中的第一人」，這也含首牧之意。聖依諾森一世教宗（414）以「教會首領」自稱。聖鮑尼法一世教宗（420）在教會是奧體的道理上，將基督與教宗相比。這些都顯示出羅馬教宗自我肯定的意識，至於他們的言論在此不必多提。

總之，在羅馬教宗自我肯定首牧的職務中，雖不免含有人性及主觀的因素，但基本上他們的行動來自伯鐸的繼承人身分，以致使他們無法推卸基督授予的責任。

所以，建基於新約的伯鐸首牧職務及其繼承性的信仰，在教會歷史的前四個世紀逐漸明朗化，到了四世紀已成為公認的道理。這個明朗化的過程，與伯鐸在羅馬的殉道，和羅馬主教繼承伯鐸首牧職務的信念密不可分，第四世紀之後，有關的資料更是豐富。為此 1870 年，梵一大公會議在《永遠司牧》憲章

⁹ 鄧 302。

中，欽定有關羅馬教宗首牧職務的道理¹⁰，實在可以遠溯到第四世紀，而第四世紀的道理則早已隱含在聖經中了。梵一大會議有關羅馬教宗的首席職務，在梵二大公會議的《教會憲章》中，又重新加以肯定¹¹。

爲了正確起見，最後作一神學上的說明：伯鐸首牧職務及其繼承性，爲天主教而論，是天主啓示的真理，又爲教會欽定，所以稱爲信理。至於羅馬教宗繼承伯鐸，享有首牧職務，由於與天主啓示的真理以及教會欽定的信理密不可分，神學上稱爲「信理事件」，爲簡便起見，以後我們皆稱之爲「信理」。

三、宗徒團體中的伯鐸職務和主教團中羅馬教宗職務

本章的第二部分直接針對伯鐸在教會中的首牧職務，以及繼承伯鐸的羅馬教宗在教會中的首牧職務而言。我們知道，耶穌不但召叫了伯鐸，也召叫了其他宗徒。我們也知道，宗徒構成了一個團體。所以這節要說明的是伯鐸與其他宗徒的關係，以及與宗徒團體的關係，繼而說明羅馬教宗與其他主教的關係，以及與主教團的關係。這些問題不只在歷史方面，而且在神學方面，都相當複雜，我們唯有從簡而論，分爲兩段來說明：

- （一）伯鐸與個別的宗徒以及教宗與個別的主教；
- （二）宗教團體中的伯鐸與普世主教團中的羅馬教宗。

（一）伯鐸與個別的宗徒以及教宗與個別的主教

在教會中有首牧職務的，唯有伯鐸，而不是別的宗徒，這一點前已闡明。不過在新約中，同時也看到耶穌基督直接授與宗徒的職務，這在上章討論「從宗徒傳下來的教會」時，也已

¹⁰ 鄧 3050~3064。

¹¹ 參閱：《教會憲章》18 號。

說明過。因此，在教會中，首牧的職務與其他宗徒的職務是同時並存的，而且宗徒的職務也不是由首牧授與，兩者都是直接來自耶穌基督。所以消極而論，伯鐸無權取締宗徒職務，也不可變更來自基督所指定宗徒職務的內容。當然，另一方面，伯鐸既然是首領，其他宗徒也隸屬於他¹²。

其實新約從來沒有任何資料顯示伯鐸干涉了其他宗徒，惟有在《宗徒大事錄》中，他要求遴選一人來補猶達斯的缺（一15~26），這事反倒顯出他非常重視十二宗徒的團體。另一方面，從《宗徒大事錄》也可見伯鐸常居領導地位。至於伯鐸後書（三16），認為伯鐸在新約時代末期，似乎凌駕一切宗徒之上，連偉大的保祿也包括在內。根據上述的新約資料，可以類比性地指出羅馬教宗與個別主教的關係。

另一方面，如同羅馬教宗繼承伯鐸，個別主教繼承宗徒（權宜的說法），那麼即使羅馬教宗是首牧，他也無權取締主教的制度，或者變更主教職務的內容。為此，在梵一大公會議欽定首牧職務信理之後，由於一些偏激的立場，極力誇大教宗的首牧職務，似乎相對取締並削弱了主教的職務。於是德國主教公開他們團體的聲明，其中有一段這樣說：

「……主教們由於天主親自安排的權力，就享有權利與義務，而對這種權利與義務，教宗既沒有名份，也沒有權力予以改變，為此，梵（蒂岡）公會議的法令（決議），完全受到誤解：他們妄自猜測，誤認為『主教的統治權，已為教宗的統治權吞掉』；而教宗『已被請求，代替任何一位主教的地位』；主教『祇是教宗的工具，是他的公務員，而沒有個人的責任感了』……我們特別對（上述的）

¹² 參閱：瑪十六16~19，路廿二31~32，若廿一15~17。

說法，嚴予摒斥……。」¹³」

對於德國主教的團體聲明，宗座答覆說：

「……的確，你們的宣言，光明磊落，屹立不移，致使我們所期望的，一無所遺，我們理應乘機向你們致萬分的賀意。」¹⁴」

另一方面，教宗既有首牧職務，個別主教也還在他的權下履行自己的職務，如同伯鐸對於個別宗徒一般，這在本章第二部分討論教宗首牧職務時，已經提出足夠的資料，他是教會的首牧，自然也是個別主教的首牧。

有關伯鐸與個別宗徒以及羅馬教宗與個別主教更實際的隸屬關係，則在下章繼續說明。

（二）宗教團體中的伯鐸與普世主教團中的羅馬教宗

這段問題與上段問題彼此相連，但也應分別說明，因為除了伯鐸在整個教會中的首牧職務之外，還應特別指出他在宗徒團體的地位。從新約資料看，可以肯定耶穌基督對宗徒團體性的召叫、培育、訓練與派遣（谷三 14，四 10，六 12、31，十六 15~18），而且在初期教會中，他們也有團體性的生活、決策與行動（宗一 12~14，二 14，六 2~7，十五）。不過宗徒團體的次序在於伯鐸是他們的首領。由全部新約資料可知這不難肯定；本章第一部分已有證實。尤其初期教會時代，由《宗徒大事錄》的前十五章，伯鐸更明顯居於宗徒團體的領導地位。當然新約只表達了伯鐸與宗徒團體關係的基本要素，不少問題仍須在後代教會的生活與行動中，逐漸明朗化，這也是理所當然的，更何況初期教會經驗到復活的信仰，於是全心全意期待

¹³ 鄧 3115。

¹⁴ 鄧 3117。

基督來臨，並努力傳播福音，所以不曾注意到教會結構的分析與職務的分明。

繼承宗徒的主教，如同宗徒構成團體，他們也構成團體。更正確地說：是普世主教團繼承宗徒團體。關於主教的團體性意識，初期教會表現得相當強烈，有兩個普遍性的例子特別值得提出。在當時，祝聖主教時，附近地區的主教齊來祝聖，好似將新的主教接納到團體中。其次是主教之間彼此有信件來往，他們互相討論道理或彼此問候、祝福，聖依納爵流傳下來的七封書信最爲有名。

「同樣地，他們召集會議，衡量大家的意見，共同決定重要的問題，這些都說明主教聖秩的集體性質；歷代大公會議也清楚證實了這一點。¹⁵」

那麼羅馬教宗與普世主教團的關係是怎樣的呢？除了他是教會的首牧之外，他也是普世主教團的一份子嗎？是這個團體的首領嗎？作爲主教團的首領又有怎樣的職務呢？必須承認這些問題在初期教會中並沒有加以探討和澄清。當迦太基地方會議的主教們，在聖西彼廉的呼聲中，與當時的教宗斯弟芬一世對抗時，似乎主教團與首牧是兩個平立的主體，似乎給人教宗不在主教團內的印象。這表示在第三世紀，即使教宗的首牧職務已有足夠的肯定，但是普世主教團的職務，以及教宗與普世主教團的關係仍然不清楚。

事實上，在第十四、十五世紀，尤其是當教會產生敵對派別互爭教宗座位之時，同時也產生了「大公會議主義」，認爲大公會議才是教會的最高權威，而非羅馬教宗。此後，「大公會議主義」與教宗首牧職務的道理一直相爭了好幾世紀，到了梵一大公會議，才決定性地推翻「大公會議主義」。從這持久

¹⁵ 《教會憲章》22號。

爭論的問題中，真是表示出普世主教團一大公會議是其具體的集合—與羅馬教宗之間的關係，不是一個簡單的問題。至於這個問題，現在已經由梵二大公會議得到明確的答案。我們將在下一章中討論。

四、羅馬教宗首牧職務的歷史

爲了動態性地了解羅馬教宗的首牧職務，這部分簡單介紹它的歷史，分爲四節：（一）教會前十世紀；（二）十一世紀至梵一大公會議前；（三）梵一大公會議；（四）當代教會。

（一）教會前十世紀羅馬教宗首牧職務

羅馬教宗在前十世紀實施首牧職務，部分資料已在第二部分提出，這裡是從另一角度來申論。

1. 最初二、三世紀

此時非常重視建立在主教身上的大公會議之共融與合一。當時教會流傳的名言是：「大公教會在地方教會中，地方教會在大公教會內」。這一句話很能表達教會的特性，一方面表示大公教會不是聯邦方式，由各個地方教會聯合而成；另一方面表示地方教會具有教會一切的神聖因素，它是大公教會出現在某個地區（大公教會在地方教會中），與出現在別個地區教會是同一整體（地方教會在大公教會內）。再者，各個地方教會彼此之間如此共融與合一，又與主教的職務密切相連。西彼廉曾說：「主教在教友團體中，教友團體就在主教身上」，意謂主教將來自基督的信仰傳授給教友團體，而教友團體的生活與行動由主教來顯揚。而且爲西彼廉而論，教會內只有一個主教職務，每位主教與其他主教共同分享同一職務；即藉著祝聖禮，大家進入同一職務；然後分別在各個地方教會施行主教

職務。這真是將教會的兩面：大公性與地方性，說得天衣無縫。

爲了認識最初二、三世紀，羅馬主教實施首牧職務的態度，上面的解釋極爲有用。當時教會對於共融與合一的意識非常強烈，同時又極重視教會的地方性，尤其那些傳統上以個別宗徒爲建立者的地方教會。至於共融與合一的表達，除了藉主教之間溝通，地區性會議之集合等等，還以與羅馬主教、伯鐸繼承人的相通，視爲必要條件。而羅馬教宗便在這種教會意識背景中實施首牧職務。他尊重地方教會的特性，所以並不動輒干涉，但他同時又是首牧，所以必要時，除了勸諭，甚至也顯示出權威性的行動，這是我們曾經介紹過的。

2. 第四世紀以後

第四世紀以後，羅馬教宗的首牧職務，又在新的環境與新的教會組織中實施。教會中已經形成宗主教區制度，有利於大公教會的共融與合一，也對首牧職務的實施稍有幫助。

宗主教區的來源出於很多因素：傳統上它是宗徒建立的地方教會（如耶路撒冷、亞歷山大里亞、小亞細亞的安提約基等等），它傳播福音的範圍特別廣大，在那裡出過重要的著名主教，它在帝國的政治與地理上又是重要的城市。由於這些因素，出現了教會中的宗主教區，地區中的主教都受宗主教的管轄。宗主教區的特權是習慣與傳統造成的，再由最初幾屆大公會議承認；所以羅馬並未授與宗主教特權，也只是承認他們的特殊地位而已。事實上，君士坦丁堡宗主教區，雖然加采東大公會議承認，羅馬最初拒絕，是後來才承認的。

教會自第四世紀以來，日益龐大，宗主教區的制度有利於大公教會的共融與合一。羅馬教宗也是宗主教，但是當時其他的宗主教區都在東方；實際上教宗首牧職務最爲明顯的實施，便是他與宗主教的共融與合一，以及他派遣代表出席大公會

議，批准大公會議欽定的道理和決策。此外，對於東方，除非有人對信仰問題主動告發與申請，羅馬教宗在宗主教區制度的傳統下，很少出面干涉的。

自從君士坦丁大帝開始，教會雖然受到羅馬帝國保護，可是同時受到它的影響與控制。東方的所謂「皇帝代替教宗主義」橫行，常受帝國左右，更由不得羅馬教宗干預。

至於西方，雖然聖集拉修一世教宗，曾經上書亞納大削一世皇帝，論及地上兩個權力的平行，但是事實上西方教會也不能擺脫王公的控制。教宗說：

「偉大的王上啊！這世界主要的統治權有二：一是神聖的司祭權；二是君王權，其中司祭權更為重要，因為君王本身在屬神的事上，也受司祭權的管理。極慈悲之子！雖然你榮登王位，但你熱誠服從那處理天主事物的主教們，而你向他們，請示有關你救靈之事。¹⁶」

後來中古時代產生的皇帝屬世之權，隸屬於教宗屬神之權，是從集拉修教宗的話引申出來的，教宗全文似乎沒有這樣清楚的思想；實際上，此時「神聖的司祭權」連本身的獨立也難以確保。

羅馬教宗在西方教會中，始終擺脫不掉皇帝、國王、王公的控制。原來自從君士坦丁大帝以來，觀念上是國家一統，主教歸納在世俗尊位的次序之中。很早，統治者便自認有權任命主教。公元 921 年教宗若望十世也加以承認。主教制度愈來愈成爲封建制度的一部分。作爲國家的王公而論，主教成了中古國家的棟樑。但是捲入「俗人授職」的漩渦之中，主教制度不免失去教會職務的面目。

那麼教宗的首牧職務又將怎樣實施呢？如果教宗自己也

¹⁶ 鄧 347。

受到這股惡勢力的影響呢？事實上，自從第五世紀以來，羅馬教宗在義大利半島，或者如同王公隸屬於東羅馬皇帝，或者受制於法蘭克王朝和日爾曼王朝，便無法單純地實施教會的首牧職務。這並不是說教宗之中，沒有賢能之士；更不是說，西方教會一無其他是處。事實上，在向外傳播福音方面，這個時代的羅馬教宗有不少貢獻。也由於法蘭克與日爾曼民族的歸化，教宗的首牧職務擴展到義大利之外而得到承認。由於本書並不是寫教會歷史，所以闕而不論。

但無論如何，教會一旦進入國家與社會，不能不受到影響而必須適應，如此才能建設自己與傳播福音。不過消極方面，當政治因素迫使教會失落自由時，它的福音面目則模糊不清。羅馬教宗在這時代中，的確因此為義大利半島的民衆解決了不少困難，但同時也不能充分實現教會的理想。

有關前十世紀首牧職務的實施情形，已如前述。至於道理方面，仍舊一脈相傳。教宗尼各老一世（858~867）開始以「基督的代表」自稱，教宗若望八世（867~882）也加以沿用，以致後代成教宗的專名。「基督的代表」名稱，早在教會中已應用，泛指在聖事中代表基督的主教，肯定他們自基督的聖化權力。一旦成為教宗的專名，則限於首牧職務。不過這個名稱更清楚反映出第四世紀以來的傾向，就是首牧職務偏重於法律性的權力，強調教會首領的地位。

（二）十一世紀至梵一大公會議前

當教會在「俗人授職」與「神職買賣」的烏煙瘴氣中，教友生活普遍降落，公元第十世紀本篤會的隱修士率先呼籲改革，蔚成風氣。此時隱修士發展神速，普及各地。同時日爾曼皇帝亨利第三指派的多位羅馬教宗，都是熱心改革教會之士，新的局面從此展開。首先，從教宗尼古老二世在 1059 年頒發有

關選舉教宗法令之後，羅馬樞機院漸漸有選舉教宗的專權，而不再由皇帝指派。其次，教會中有一派有見識的樞機主教，亟力主張羅馬教宗的自主性，不應受制於各地王國對教會所定的法律，而應享有完全的自由。因此，造成了聞名的教宗額我略七世與皇帝亨利第四世的「俗人授權」之爭；不只帝國，當時歐洲各王國也有此響應。教宗額我略高呼教會神聖、自由，教宗在教會應有至高無上的權力，至此爭取實現，甚至下令開除了當代最有權力的皇帝教籍。有關教宗與皇帝之爭，額我略七世以後的教宗繼續奮鬥的情形，在此不作敘述。根據本節的主題，將羅馬教宗首牧職務以後的表達方式，分成三段來說明：

1. 教宗額我略第七開端的首牧職務之形態；
2. 羅馬教宗首牧職務在以後八個世紀中面對王權與俗世所有的遭遇與後果；
3. 《梵一大公會議的教會憲章》。

1. 教宗額我略第七開端的首牧職務之形態

羅馬教宗一旦自皇帝與國王的控制中解脫出來，日漸表現「中央集權」的傾向，將首牧職務推廣到極端，以致忽略了教會共融與合一的精神幅度，而只重視法律性的權力；可分八點來說明教宗首牧職務的形態：

- ① 各地主教愈來愈少參與教會的立法工作。
- ② 羅馬教宗愈來愈多制定與推廣各地應當遵守的法律。
- ③ 自地區層面而論，各地的主教會議，愈來愈受羅馬的控制。
- ④ 對於東方禮的天主教會亦是如此。
- ⑤ 宗座的活動，在立法問題上，伸展到地區層面。
- ⑥ 有關保衛信仰，羅馬自認具有排他與普遍的權力。
- ⑦ 羅馬自認有權限制各地主教普遍與本質權威。
- ⑧ 對於各地主教、地方教會、整個國家的教會以及修會團

體，羅馬的控制愈來愈強。十六世紀以來各國有教宗代表，主教每五年向羅馬述職、到羅馬朝覲等等。

上述八點是一般性的描寫，具體實行起來，當然與環境以及教宗的個性有關。「中央集權」的信念是首牧職務不完整的表達，與教宗個人品德的關係不大，額我略七世為教會列入聖人品級，此後還有其他的聖教宗，當然濫用權力的教宗也大有人在。

2. 羅馬教宗首牧職務在以後八個世紀中面對王權與俗世所有的遭遇與後果

羅馬教宗自早便有領土，成為所謂「教宗國」，具有國家需要的種種條件。信念上，教宗國是由神權所統治，而其他王國是由王權管理。自從十一世紀以來，神權與王權開始了歷久的爭奪。

- ① 教會自王權的控制解脫以來，大有領先的優勢。十字軍東征，不是由皇帝，而是由教宗所推動。當神權日益進入政治領域之後，帶來了教廷「世俗化」的危機、貪求金錢與地位，以致教會不斷興起精神性革新的呼求。
- ② 爲了保衛自己的領土，教宗國與皇帝（神聖羅馬帝國）曾數度發生衝突。神權一度在教宗依諾森三世時代（1198~1216）達到顛峰，皇帝屬世之權隸屬神之權的理論也大勢興起。此後，短兵相接，結果兩敗俱傷，一方面是帝國王朝易手，另一方面教宗卻受制於它乞援的法國國王手下。然而教會中繼續渴望精神性的復興，反對十字軍東征的稅捐，以及政治動機下濫用教會的權力等等。但教宗鮑尼法八世仍不免與法王斐理伯四世爭權。教宗發表詔書，表示屬神的權力遠駕乎屬世權力之上。

後者不善，前者加以審判。至於前者，不受人間的判斷¹⁷，詔書引起普遍的不滿。

- ③ 當教宗與法蘭西國王相爭時，不少弱小王國，過去對於羅馬教宗的向心力極大，此時由於國家主義萌芽，大有自立的趨勢。其次，人心要求獨立與自由，厭惡中古社會的模式，這對未來十七世紀教會將面臨的問題已埋下伏筆。
- ④ 教宗鮑尼法八世失敗，此後亞味農時代的教宗（1307~1377）都在法王影響之下。教廷的組織雖然加強，中央集權的趨勢更大，但由於各地王國逐漸建立，統治者將教會隸屬於自己權下，教宗不論是精神、宗教、政治方面更加失勢。神權與王權在中古時代的最後一次相爭，是發生於教宗若望廿二世與巴伐利亞路易公爵之間，此一相爭更顯出教宗權威之不受重視，禁令與絕罰已生效，因此教會中普遍要求「首領與肢體一起改革」，消極之批判不絕於耳。當亞味農時代結束之後，教宗返回羅馬，產生三個教廷之分裂，於是「大公會議主義」應運而生，有了實際的作用。一直到佛勞倫斯大公會議，教宗的首牧職務才再次得以肯定¹⁸，但精神性改革則尚未實行。
- ⑤ 文藝復興時代，教宗醉心於美術，教會的宗教特性與崇高的精神職務，因幾位教宗的醜行而大為失色。此時已為宗教改革前夕，結果造成了十六世紀西方教會的大分裂。雖然天主教會因脫利騰大公會議而復興，但由於基督教否認教宗首牧職務，因此並未在更遼闊的視野中重

¹⁷ 參：鄧 837~875。

¹⁸ 鄧 1307。

估此一職務，反而在對抗基督教聲浪中，更加強防衛作用，集中其首牧的權力。無論如何，脫利騰大公會議之後的教宗，一般而論，再也沒有「失體」之士，數位傑出的教宗：比約五世（1566~1572）、額我略十一世（1572~1585）以及西斯督五世（1585~ ），在改革上不遺餘力，此一改革之風以後仍繼續不斷進行。

- ⑥ 脫利騰大公會議之前，因神權與王權相爭，導致教會的精神面目一落千丈。經過大公會議的改革，教宗的權威大受尊敬，教廷陣容也更為堅強。但到十七、十八世紀，教會面臨新的挑戰，此因近代史上的俗化運動已經發軔，個人主義與主觀主義發揚，非常敵視教會與教宗，這是啓蒙運動時代的特色。

同時公教會國家中國家主義蔓延。教會學上的加利剛主義（法國）、主教主義（弗傳勞尼主義，日爾曼）、若瑟主義（奧國），雖然都與「大公會議主義」有些關係，但基本上，還是國家企圖控制教會，謀求建立國家教會，以及排斥教宗的首牧職務。於是產生一連串教會與國家的衝突，這問題在於怎樣才能一方面保持教會的特質，另一方面不失國家應有的權利。

當時教宗似乎完全沒有準備妥當如何去應付這新問題，不易反省他在傳統上一直持有的權力，反而發展其教會權利的理論。可是十八世紀流行的觀念，卻是國家主權至上，不容受到內外的挑戰，所以主教、修會長上、教宗的地位一一遭遇到困難。甚至教宗國本身因由「司祭」統治，也受到質疑。總之，問題的困難性不是十八世紀的教宗所能解決的，還須等待時機。

- ⑦ 梵一大公會之前，是反傳統的革命與工業的時代，教宗比約六世（1775~1799）與比約七世（1800~1823），在

法國大革命與拿破崙稱帝時受盡屈辱，雖然後來維也納會議歸還教宗國的領土，但從此不再有過去的面貌。經此打擊之後，羅馬教宗雖聲譽重振，得到教會保守人士的支持與喝采，作傳統的保護人，但畢竟是曇花一現，因為法國大革命與拿破崙帶來的精神，並不因革命結束而隨之消失。反而爭取自由的呼聲、尋求更好生活的要求、推動各界的進步，紛至沓來，造成十九世紀的思潮。比約七世以後的教宗，難以應付此一新思潮；同時教宗國內次序混亂，不求革新，漠視義大利統一運動的意願，這種現象似乎正蘊釀著一新的出路。

比約九世被選為教宗，一度被認為露出希望的曙光，但因 1848 年發生革命，他逃亡又歸來之後，一如前任教宗強力應付新思潮，攻擊各種謬論，於是召開了梵一大公會議。

（三）梵一大公會議

自從第四世紀以來，建基於新約的首牧職務，已經受到大公教會的承認，此後在教會歷史的演變中，以不同的方式實施與表達。至於梵一大公會議是信仰歷史中有關首牧職務的決定性時刻，因此必須多費一些筆墨，不過仍舊僅是摘要而已，分為：1.《梵一教會憲章》的背景內容，首牧職務的意義與不能錯誤的訓導權；2. 梵一教會的綜合說明與反省。

1.《梵一教會憲章》的背景與內容

1869 年 12 月 8 日至 1870 年 10 月 20 日召開的梵一大公會議，在道理上，面對著當代教會早已判決的謬論：無神主義、理性主義、唯心主義、進化主義等等。在教會性質方面，當時國家主義支持的加利剛主義，需要大公會議隆重地加以指斥。

其實不但比約九世，當時公教國家的主教也何嘗不感到有此需要，以壯聲勢。結果大會頒佈了二個憲章，《天主之子》論公教信仰憲章，以及與本文極有關係以《永遠首牧》為名的「論基督的教會憲章」¹⁹。憲章分為四章：

第一章 宗座首牧地位建立於真福伯鐸身上

第二章 真福伯鐸在羅馬教宗身上的首牧地位是永久的

第三章 論羅馬教宗首牧地位的力量與理由

第四章 論羅馬教宗不能錯誤的訓導權

當然，將梵一大公會議內容，在此詳細解釋誠為不可能之事，但可集中在教宗職務兩項上略作說明。

第一項：首席職務的意義

首先，首牧職務與不能錯誤訓導權並不同，後者假定前者。這不是名譽性的首席、禮儀場合的優先（*Primus inter pares*），而是指法權與管理方面。其次，並非教會的一切管理都集中在羅馬。首牧之管理，與過去歷史上教宗的領土權以及今日梵蒂岡的治理權，大有分別，這是教會性的職務。那麼首牧職務在教會中是怎樣的呢？首先，它的權力來自基督，不是人所授與的。選舉教宗，只是按法律指定繼任人。首牧職務本身具有下列的管理權力：

- a. 至高的：教會內沒有比首牧更高的權力，教會外也沒有比它更高的人間權力。首牧權力只屬於教宗。因此至高權力是獨立的，不受國家干涉，在教會中也不受任何主教或教友權力的干涉。教宗的決定，除了他自己，人間沒有別的權力能加以取締。
- b. 圓滿的：首牧權包含教會內任何其他職務所有的權力。教

¹⁹ 鄧 3050~3075。

會中沒有任何的職務權力在教宗首牧權力之外獨立，而不受其管轄。教宗的權力並不是比其他權力更大，而是圓滿地包含一切教會職務的權力。

- c. 直接的：教宗應用權力，可以不徵求主教同意，直接干涉教區，不徵求修會長上同意，直接干涉會士……等等。而教會中的任何天主子女也可直接向教宗申訴。
- d. 普遍的：首牧管理教會中所有的人一個人與團體、主教與主教團體、自然人與法人、在俗的與神職的。
- e. 主教職的：一方面教宗的主教職權力，不妨害主教在教區中的管理；另一方面首牧對於每一教區，享有真實的主教權力，並非只是視察或監督而已。不過這不是說一個教區有二位主教。

以上五點按照大公會議的思想，說明首牧職務的管理權力。另一方面，即使在憲章中，也指出這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（若廿一 15~17），不可隨意行事。首牧職務是教會職務，該在基督所啓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，成爲至高牧人下的羊群²⁰。

第二項：不能錯誤的訓導權

首先，教宗首牧職務的管理權與訓導權，往往不正確地劃分爲二，其實訓導權附屬於首牧的管理權，教會管理的宗旨，是引人分享天父在基督內啓示的救恩。因此教會必須權威性地教導有關天主啓示的真理，這便是訓導權。宗徒受耶穌基督之

²⁰ 鄧 3060。

命，往訓萬民（瑪廿八 19）；伯鐸在聖神降臨之後，率先引領宗徒團體，訓導聽眾。訓導便是宣講、註解、保衛耶穌基督的啓示真理。羅馬教宗既是首牧，因訓導權方面，幾乎可以應用第一項所有的資料來說明，只是對象是關於啓示真理。梵一大公會議事實上宣告了首牧訓導權的不能錯誤性。

有關羅馬教宗的不能錯誤訓導權，在此也要扼要地指出一些要點。

- a. 不能錯誤性應當與天主的啓示、啓示真理以及天主聖神的神恩合起來講，因天主的啓示是不能錯誤的真理，所以教會是不能錯誤的；這是基督的許諾（若十四 17，十五 26，十六 13）。聖神引領宗徒進入真理，臨在於他們內，使他們固守天主的聖言，存留在真理中（若八 32，十四 6，十七 17；瑪廿八 19）²¹。
- b. 整個教會聆聽真理與教導真理；教會建立天主啓示真理的共識，所以是不能錯誤的。教會是有結構的，建立於以伯鐸爲首的宗徒團體之上。
- c. 所以，梵一大公會議，自羅馬教宗的首牧職務，引申出首牧的訓導權，爲此，「羅馬教宗，按當時當地的情景所勸告，有時召開大公會議，以諮詢散佈於全球的教會意見；有時，透過（地方）特別會議，有時利用天主教上智所安排的其他助力，把由天主助佑所認識的、符合聖經以及宗徒所傳授的道理，斷定爲（眾信徒）所堅持的道理。²²」
- d. 不過訓導權不是啓示新的真理，而是在聖神助佑下，把藉宗徒傳下來的啓示真理，聖潔地看管，且忠實地陳述²³。

²¹ 鄧 3066。

²² 鄧 3069。

²³ 鄧 3070。

- e. 再者，繼承伯鐸的羅馬教宗，如同伯鐸一樣（路廿二 32），享有訓導權永不虧缺的特恩，好使信友不陷於錯誤，以免陷於分裂²⁴。
- f. 「當羅馬教宗善盡基督徒的牧職與訓導權職責，用自己無上的宗座權威，斷定一端有關信理及倫理的道理為全教會所當信的道理時，他藉著天主（耶穌）在真福伯鐸身上所預許他本人（羅馬教宗）的助佑，擁有這**不能錯誤性**」²⁵。可見，羅馬教宗是不能錯誤性的主體；教宗應用無上的宗教權威、教會的首牧權威是不能錯誤性的條件；天主啓示有關信仰與倫理的道理是不能錯誤性的對象；全教會應當相信則為不能錯誤性的要求。由此可知，教宗不能錯誤的訓導權，不是時時應用，至於應用的形式也並不一致²⁶。

以上扼要地將《梵一大公會議教會憲章》中斷定的教宗的不能錯誤訓導權，作一簡單的綜合。其中問題尚很多，在此不作闡述。天主教友應當承認這是來自天主的啓示，不過同時也必須知道不能錯誤訓導權的對象、條件；羅馬教宗不是每時每刻、在任何問題上都是不能錯誤的。

2. 《梵一大公會議教會憲章》的綜合說明與反省

有關羅馬教宗的首牧職務，以及相關的不能錯誤訓導神恩，是《梵一大公會議教會憲章》的全部內容。它是教宗額我略七世以來發展的高峰；從此大公會議隆重地定為教會的信仰道理。信理內容的確是建基於新約的啓示，但是這樣崇高強大的權力表達，畢竟與新約中教會的表達，不盡相同。這是因環

²⁴ 鄧 3071。

²⁵ 鄧 3074。

²⁶ 鄧 3069。

境所造成的。

第二章中說過羅馬教宗是以繼承伯鐸的羅馬主教身分，成為普世教會的首牧。所以在他身上，聖化的次序與管理、訓導的次序不能分開。一個教友被選、接受為羅馬教宗，雖然已有管理與訓導的首牧權力，但除非祝聖主教，他仍不能實施首牧職務，因此他必須是羅馬主教，才可繼承伯鐸，而成為首牧。因此，有好幾點與上節極有關係，值得澄清。

首先，自聖化的次序而論，羅馬教宗與其他主教並無不同，不同的是他的首牧管理與訓導權力。其次，既然兩個次序在身上是並存的，那麼為他自己以及為天主子民，都該產生精神性的意義。他既祝聖為主教，領受了天主賦予的恩寵，而聖化自己，在聖神的助佑、推動下，執行管理與訓導的職務。的確，管理與訓導的有效實施，以及天主子民的接納，不可以教宗的聖德為標準，否則將造成教會的混亂；那麼缺少修養、甚至失禮的教宗，又怎能適當地完成管理與訓導的任務呢？可見聖化次序與管理、訓導次序相連，實際上是使首牧職務合乎基督精神。

當然，歷史上還是有不稱職的教宗，他並不是沒有聖化的恩寵，而是他抗拒聖神的推動，如同我們領受聖洗聖事的教友，抗拒聖事恩寵而敗壞一般。再者，由兩個次序的相連，也可見出教宗管理與訓導的行動，也是為了別人的得救與聖化，並非單純維持秩序而已，這是教會職務的本質。由梵一文件也可見到。

但無論如何，梵一在說明教宗職務時，法律言語重於精神意義。羅馬教宗本在教會內，絕不置身教會外，可是梵一給人教宗高高在教會之上的印象。更失策的是，梵一整個教會憲章的全文，只講首牧職務，避而不談與主教、普世主教團的合作。以致造成教會統一遠勝合一，集權遠勝共融的圖像。有識之士，

遂在梵一之後，聲稱必須另行召開一次大公會議，以補梵一一面之辭的不足。

（四）當代教會

梵一大公會議的羅馬教宗，幾乎都是出類拔萃的人物，如良十三教宗在適應時代問題上的深謀遠慮；聖比約十世教宗聖德超凡，改革禮儀；本篤十五世頒佈教會法典，並推動傳教區的本地化；比約十一世重整一切，解決「羅馬問題」，使梵蒂岡得以立國；比約十二世知識淵博，不遺餘力地締造和平。但梵一以後，首牧職務的中央集權方式並未加以改善。這有待若望廿三世，打開教會門窗，吸收天主聖神的新鮮氣氛，召開梵二大公會議。也有待繼續召開與結束大公會議的保祿六世，頒佈所有文獻，回溯新約泉源，汲取教父精神，以適應現代思潮，才能使教宗首牧職務適當地在大公教會中發揮功能。

梵二大公會議雖然並未修改梵一有關首牧職務的信理（教會 18 號），但「繼續上屆大會未竟的計劃，本屆大會決定宣示表白有關主教的道理，就是和基督的代表及整個教會的可見元首、伯鐸的繼位者，共同管理著生活天主之家的宗徒們的繼位者」（同上）。

關於梵二大公會議重新肯定的主教團，以及羅馬教宗在主教團中的首領職務，將在下章闡述。

結 論

基督的教會建立在宗徒的基礎上，這是教會的基本結構，也是主日信經中：「我信從宗徒傳下來的教會」的意義。根據天主教信仰，這段信經的內容，除了其他因素之外，一定也包含伯鐸與宗徒團體的教會職務，以及羅馬教宗與世界主教團的

職務。本章便是扼要地說明，伯鐸首牧職務與繼承伯鐸的羅馬教宗首牧職務之信仰在教會歷史中的表達方式。

我們發現教宗的首牧職務與普世主教團職務，在教會初期並沒有作完整的綜合。以致此後在歷史上，受到注意的似乎只是首牧職務的信仰，而普世主教團職務則隱而不顯。

至於羅馬教宗的首牧職務，很早就因環境的要求，涉及屬世領域，造成錯綜複雜的後果。簡單地說，首牧職務可能失去自由，可能用得不純；十一世紀前，失去自由的情形更是顯著；十一世紀後，應用不純的現象傾向更大。十九世紀教宗國瓦解，教宗的職務擺脫桎梏，反而更能自由地為教會的共融與合一作更大的服務。

自十一世紀至梵二大公會議，羅馬教宗首牧職務之信理，由於尚未與普世主教團職務融合，因此表現較偏，中央集權的形態極強。也許這也是世界主教團職務所以無法發展的緣由之一。

最後應當承認的是，教宗職務的表達方式，不能不受歷史背景的影響。誰若說過去君主專制助長了首牧職務的中央集權方式；誰若說現代民主與議會政治催促首牧職務與世界主教團職務的融合，大概都不會有人否認。但我們絕對不說：教宗的職務只是教會在歷史中的創造，而非源自天主啓示的真理。其實，自古迄今，所有不同的表達方式，含有耶穌基督賦與伯鐸教會職務的內涵；同一內涵，由於客觀環境的差別，而產生了不同的表達方式。

鑒於天主聖神臨在於教會生命中，保護它不失來自基督的一切真理，雖然我們可以承認歷史中表達方式的限度，甚至未能與其他真理完全融合，但來自基督的伯鐸職務之內涵，無論如何是完整地保存在教會生命中。同時保存在新約時代，保存在教會二、三世紀，保存在中古時代，甚至一直保存到梵二大

公會議之後的今日。雖然表達的方式不同，但絕沒有破壞教宗職務的內涵，而愈來愈完美地發揚了教宗職務的意義。的確，今日並不是所有基督教會的宗派，都承認教宗職務是天主啓示的信理，但很多宗派表示基督教會在現代世界，應當共有一位精神領袖，而最適當的人選，便是天主教的羅馬教宗。

第廿七章

羅馬教宗與主教團

我們已經講解了主教職務和羅馬教宗的首牧職務。在講解羅馬教宗的職務時，清楚分析了他是全教會的首牧，也是主教團的首領。現在則專論羅馬教宗與主教團的關係。分爲四部分：

- 一、主教團的聖經與傳承的基礎；
- 二、梵二大公會議有關主教團的教導；
- 三、兩種不同的主教團概念；
- 四、羅馬教宗與主教團。

一、主教團的聖經與傳承的基礎

（一）聖經

主教是宗徒的繼承人，在聖經中宗徒是一個制定的團體，因此繼承他們的主教也構成一個主教團。

在四福音中，耶穌召選的十二門徒，同他們在一起，構成一個生活與行動的團體（谷三 13~19）。「十二」不只是一個數字，而是團體的名稱。因爲聖經經文中，即使人數不到十二時，仍舊以「十二」稱在場的團體。比如格前十五 5 說：「並且顯現給那十二位」，事實上只有十一位，因猶達斯已死去，當時馬弟亞尚未補上。而且耶穌召選十二人，象徵了以色列十

二支派，十二支派是一個民族，十二門徒則是一個團體。

在《宗徒大事錄》裡，路加按其慣用的神學描述，不斷表示十二是一個團體，他們在討論教會重要事件時，常團體性一起在場（二 42~43，四 33，九 27，十五 2）。

保祿的宗徒概念與路加不同，但他也同樣承認宗徒是一個團體。他再三肯定自己是由耶穌所選，但仍保持與宗徒團體的連繫（迦一 17）。

《默示錄》中最後看到的天上的耶路撒冷的城牆，有十二座聖者，上面刻著羔羊的十二宗徒的十二個名字。

（二）傳承

我們在此引用梵二《教會憲章》的一段話，指出傳承中的主教團：

「按照很古老的一種風紀，設立在全世界的主教們，他們彼此之間，以及與羅馬主教之間，經常在統一、愛德及和平的聯繫下，息息相通。同樣地，他們召集會議，衡量大家的意見，對重要的問題作共同的決定，這些都說明主教聖秩的集體性質。歷代大公會議也清楚地證實這一點。古時已經流行一種習慣，在新的當選者升任最高司祭職務時，必定邀請許多位主教參禮，這種習慣也暗示主教職務的集體性。一人接受了聖事的祝聖，保持與主教團首領及其他團員的聖統共融，就是主教的一份子。」（教會 22 號）。

二、梵二大公會議有關主教團的教導

主教團其實在初期教會早已存在，只是在西方教會歷史中，其功能並不顯著。梵二大公會議又把古老的傳承，重新彰

顯出來，我們在此只討論：（一）團的名稱；（二）主教團的成員。

（一）團的名稱

團的原文是 College, Collegium，這字原是羅馬法律的名稱，指的是一個組織，在這組織中大家權力均等。一般取用這個字時，多少有著「平等」的含義。教會在第四世紀由地下成爲地上教會時，也取用了這個字來表達主教職務。

由於這個字的原文，表示團中的成員彼此平等，在梵二會議中引起了爭論。一派不主張以「團」作爲名稱，其理由很簡單，因用「團」一字會使教宗與主教間的區別不清楚。另一派主張繼續用「團」，雖然「團」在羅馬法律中有平等觀念，但是在第四、五世紀時，教會引進「團」字時，教宗職務已經肯定，可見當時「團」的字義已有創新，主教團中教宗具有首領的職務。

到了第十五、六世紀時基督教崛起，反對教宗職務。但教會繼續用「團」字。可見在教會用語中，「團」早有與羅馬法律不同的用法。大會在爭執之後達成妥協（參閱《教會憲章》19號），引用了兩個名稱：「一個團體」，「一個固定的集合體形式」，表達出在這團體中有其規定的形式，即教宗與主教職之別。總之，「主教團」這個名稱已被確用。

（二）主教團的成員

關於主教團的成員在梵二大公會議中的討論，也有一個過程。在1962年初起草案時，凡是那些與羅馬主教共融，擁有自己教區（Residential）的主教，才是主教團成員。現在《教會憲章》中的主教團成員已有改變，凡接受聖事的祝聖，與主教團的首領及其他團員的聖統保持共融的主教，便是成員。

這個改變的意義很大。它糾正了中古時代，將主教職務的「治權」與「聖化」分裂的偏差。根據梵二大公會議，主教職務是由聖秩聖事中領受的，因此與司鐸不同。司鐸領受的是鐸品聖秩，主教領受的是主教聖秩；兩者是不同的秩品聖事。所以中古時代以來的爭論，從此結束。從聖事角度而論，主教與司鐸是不同的。

主教職務是聖秩聖事所賦予的。因此派往教區管理的主教，並不是自羅馬教宗領得了治權，好像是他的代表；而是在聖事中領受了職務，經過委派而實際應用。他是以自己主教名義治理教區。聖秩聖事所賦予的恩寵，正是促使他在天主聖神內治理所轄教區；這不單是法律性的，更是精神性的治理。

聖秩聖事祝聖的主教，如果和主教團的首領羅馬教宗以及其他成員保持聯繫，他便是主教團的成員。由上可見，主教團是所有分享主教職務的共融團體，是整個教會共融的象徵。雖然如此，

「每位管理個別教會的主教，只對託付給他的一部分天主子民，而非對其他教會或整個教會，行使司牧權。但是以主教團一份子及宗徒繼承人的名義，由於基督的訓令，應該關心整個教會，這種關心，即使不以權力去行使，為教會也極其有益。因為全體主教都應促進維持信仰的統一，維持整個教會共有的紀律，並教導信友愛護基督的整個奧體，尤其是照顧貧苦有病的人們，以各種活動，尤其那些足以增進信仰，使人人均能參與圓滿真理之光的活動。」（教會 23 號）

梵二這段有關主教職務的全面描寫，充分發揮主教團的神學。

三、兩種不同的主教團概念

當代東方教會與今日的西方教會，在主教團的概念上，有不同的出發點，因此而顯出東西雙方教會學的差別。

古代東方教會是以地方教會作為出發點。主教在地方教會中，地方教會就在主教身上。由於教會只有一個主教職務，而為各地方教會所分享，所以各地方教會在主教職務上，構成整個教會的共融。而所有地方教會主教的共融便是主教團；當然羅馬主教是這共融的中心。根據這個概念，地方教會與各地主教的身分是比較顯著，主教團是地方主教的共融，是由地方主教組成的，這在召開古代大公會議時更為突出。

今日西方教會是以大公教會的整體性作出發點。以羅馬教宗為首領的主教團是整個教會共融的圖像。地方教會的主教領受祝聖，先屬於主教團，基本上是主教團的成員，然後由教會不同傳統所規定的方式，分派到各地教會去，作為當地教會的主教。根據這個概念，教會的大公整體性更是顯著。

這兩種不同的主教團概念，恐怕是今日東西教會學對於教會的大公性與地方性在整合上，顯出不同傾向的緣由。原來古代東方教會的概念，直到今日還保持著。

四、羅馬教宗與主教團

這一部分牽涉的問題較多，我們將分下列三節簡單討論：
 （一）問題的澄清；（二）教會中兩個享有最高全權的主體；
 （三）主教團的實施全權。

（一）問題的澄清

梵二論主教團，在《教會憲章》中說：

「由於主的規定，聖伯鐸及其他宗徒們組成一個宗徒

團，基於同等的理由，繼承伯鐸的羅馬教宗和繼承宗徒的主教，彼此也聯合在一起。」（22 號）

關於這段話，有兩點需要澄清：首先，繼承的是伯鐸與宗徒的職務，不是他們的特恩。比如宗徒特恩指的是他們是直接領受福音者、親睹顯現者、天主所啓示不能錯誤的保管者等等，不屬於宗徒職務，所以不能傳遞下來。其次，這段話也假定伯鐸是宗徒的首領，與其他宗徒不同，同樣，教宗是主教團的首領，與其他主教不同。

（二）教會中兩個享有最高全權的主體

在介紹羅馬教宗職務時，已肯定他是首牧，享有整個教會的首席權，這是最高的全權。現在，梵二《教會憲章》又肯定主教團享有最高全權。於是教會有了兩個享有最高全權的主體，雖然這兩個主體，並不是兩個完全不同的主體：一是羅馬教宗自己，一是主教團，包括首領羅馬教宗和其他主教。神學家不斷討論這兩個主體之間的關係，至今尚無定論。

基本上，大家承認一個團體只能有一個最高全權的主體，兩個最高全權主體是不合理的，無法共同管理一個團體。但是由於教會的最高全權並非屬於兩個完全不同的主體，所以神學家努力尋找合理的解釋。歸納起來，有三種不同的理論，我們在此簡單地一一提出。

第一種理論：認為只有羅馬教宗是教會的唯一最高全權主體，按照教會的本質，主教團只是一種由羅馬教宗最高全權分享給其他主教的形態。

第二種理論：則認為只有主教團（首領羅馬教宗和其他主教）是教會的唯一最高全權，在共同實施之外，按照主教的意願尚能由羅馬教宗單獨以團體名義實施。

第三種理論：承認教會有兩個並不完全分開的最高主權，

不過兩個主權在教會中的對象卻有分別。按照教會的本質，羅馬教宗首牧的主權在於整個教會的合一，而主教團的主權在於整個教會在管理各地的信理、禮儀與紀律。

這是一個非常困難的神學問題。一般說來，第二種理論比較合乎今日共融教會學的精神。

（三）主教團的實施全權

梵二《教會憲章》論及主教團的行動說：

「主教團對整個教會所享有的最高權力，以隆重的形式，施行於大公會議內。如果伯鐸繼承人沒有批准，或者最低限度沒有認可，大公會議即不可能存在；召集、支持及批准這種大公會議，也是羅馬教宗的權力。主教團的集體權力，也可以由散居在普世各地的主教和教宗一起施行，惟需有主教團的首領邀請他們作集體行動，或者最低限度，由教宗批准或自動接受散居的主教聯合行動，才算真正的集體行為。」（22 號）

大公會議的這段話似乎還不夠清楚，必須應用特殊方法，再加以說明。

梵二大公會議制定《教會憲章》的過程中，顯出一件非常特殊的事，那便是這個憲章所獨有的附錄兩件。其中一件是對《教會憲章》第三章有關「主教團」，也即是我們正在討論的問題的官方解釋，為能澄清可能發生的任何疑難，我們根據這一官方文件，對主教團權力的應用，作以下四點說明：

第一、在**主教團**中，主教與首領羅馬教宗的聯合，是**主教團**實施全權的基本條件；凡是脫離教宗的所行所為，都非**主教團**的行為。因此，**主教團**是一個**聖統性**的共融，它是一個**真實**的共融，但同時具有**首領與成員**之間的次序。

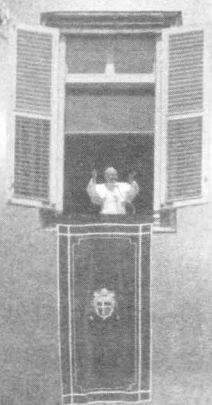
第二、**主教團**雖然經常存在，卻並不經常採取**狹義**的**集體**

行動。具體而論，主教團的狹義集體行動，首先有以隆重形式所舉行的大公會議。但是大公會議是間歇性的會議，一旦教會有了嚴重信仰、倫理、牧靈、紀律問題時，才經羅馬教宗的「同意」而召開。問題解決之後，一屆大公會議便宣告結束。主教團也停止了此一狹義的集體行動。

今日教會法典在舉行大公會議方面，已有非常詳細的規定，但這無非是法律性地表達羅馬教宗、主教團首領的「同意」。其實，歷史上所有的大公會議並不都照今日教會法典的規定而舉行。不過自神學角度而言，大公會議要有效地作為主教團的狹義集體行動，也須得到教宗某種形式的「同意」。

第三、主教團的狹義集體行動，必須得到教宗的「同意」，但是這不該引人誤以為教宗好像在主教團之外，後者對他的從屬好像對外人一般。相反地，教宗的同意，具有首領與肢體之間的溝通與共融的意義；只是在這溝通與共融中，首領有專屬於他自己的行動。

第四，除了大公會議，以隆重的方式，實施主教團狹義的具體行動之外，梵二《教會憲章》似乎表示，原則上也有別的方式來實施。由於缺少具體的事實，我們不必對此多加推測了。其次，主教團尚有廣義的集體行動，比如，世界主教會議、教宗與其他主教的特別會議，都可稱為主教團的廣義集體行動。無論如何，主教團任何行動，都應當是與其首領羅馬教宗有某種程度的「一同」行動。



專題一

教會神學與女性

本文從出自新約聖經的教會陰性圖像為探討的出發點，在神學方面肯定新約教會本質上是陰性的。但，新約所描繪的女性特質，卻局限在當時不合乎我們現代意義的社會共識上，尤其當時社會中「妻子應對丈夫順服」的觀念，這是如今教會學在發揮教會陰性圖像時，應注意的一點：女人並非男人的附屬。現代心理學及靈修學上都強調：「陰性特質不只存在於女性身上，身心健康的男性也應透顯出這陰性特質。」為此，教會神聖的「母親畫像」該由全體教會成員，不論男女，共同活出來。

導 言

這篇文章的內容，主要在我教授教會論神學的課堂中正在講授；同時一部分是自從去年起，我在《見證》月刊上發表的一系列關於教會論的短篇文章中。

《見證》的讀者應該發現，我寫的教會是「她」，而不是「他」或「它」¹。而且我也這樣說過：

「在此專欄中，主要是寫教會的陰性圖像。因為，今日在普世教會中，陽剛之氣較強。最顯明的，可以當今教宗為例。他的發言，以及各處朝聖，予人尊威的陽剛感，即使他好像一身是病。而我們的地方教會，往往提出的是聖統制，也顯不出陰柔的模樣。……²」

但是由於「專欄」的寫作起初僅有一個腹稿以及初步的構想，因此並無非常連貫的系統，直到最後階段，我又多一些領悟，正好趁這個機會吐露出來。

一、教會的陰性圖像與女性的時代意義

2002年元月、二月、三月的三期《見證》中，「教會的畫像」發表了〈貞潔的童女〉、〈基督的新娘〉、〈神聖母親教會〉三篇。其時，我又在神學院開教會神學的課程，其中第一部分即是「教會的圖像」。所有圖像都出自新約聖經，一一探討過程中，使我深深感覺**新約教會本質上是陰性的**；上面三張

¹ 參閱：《見證》2001年十月號，11頁。

² 同上。

畫像顯而易見。其實由於教會出自天主聖三，由耶穌基督建立，她不能不是陰性的。尤其當「建立」這個概念無法根據社會與法律去說，它更是應從耶穌自己的生命過程來確定時，教會實在並非別的，只是由祂集合的男男女女結衆而已。於是主耶穌與教會之間，無論如何，出現一個並不完全對稱的比例，因為每張教會圖像都假定她的附屬本質。她是陰性的（此出於古代教父以月亮比擬教會；基督是太陽），理論上這並無困難，教會的來源便是這樣。這絕對算不得是一個大發現。

不過，如上所說，當我有此發現時，正好在寫教會的三張女性畫像。由於近年來對於女性神學略有接觸，不免因此多加附註。比如在〈貞潔的童女〉一文中，我寫了這樣一段：

「首先，我們必須肯定今日女性神學強調的課題，所謂男女平權；同時也指出父權傳統並不符合聖經教導。不過另一方面，誰也不否認男女有別，各具特質。究竟以怎樣的模式來指兩性之間的互動，便變得複雜起來了，但不必在此繼續討論，雖然平等是必須的。至於在教會學中，『貞潔的童女』畫像，乃是表達教會與基督之間的關係。人間一般婚姻，以丈夫與妻子的關係；尤其當今時代的平等觀念，都無法用來詮釋教會與基督了。這裡已經屬於聖經與神學領域。³」

因此，詮釋類似的圖像時，甚至閱讀那些圖像時必須一方面確定教會學意義，另一方面超越寫作時代的社會學意義了。比如保祿《致厄弗所人書》中一段有關「丈夫與妻子」及「基督與教會」；加上兩組之間的比照，寫得如此糾纏一起，實在難分難解。根據我們上述的詮釋，大概只能簡單地說：**經文中的教會學是信仰的標準，當時的社會學則應另作別論**，至

³ 《見證》2002年正月號，8-9頁。

於二者比照更需澄清。舉例而論：

「你們作妻子的，應當服從丈夫，如同服從主一樣，因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。教會怎樣服從基督，作妻子的也應怎服從丈夫。」（弗五 22~24）

在這段經文中，所表明的教會學是明顯可靠的；但，其中所呈現的社會學、甚至基督信仰中的社會關係，一定都不是符合現代的社會意義。真正的核心問題在於**丈夫並不是妻子的救主**！再次舉例而論：

「你們作丈夫的，應該愛妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄自己，以水洗，藉言語……。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子，如同愛自己的身體一樣。」（弗五 25~28）

是的，基督愛了教會，這是基督學和教會學的豐富信仰內容，甚至我們可說保祿寫得很美；但對此下文也有反省。然而自社會關係，甚至基督信仰中的夫妻關係而論，祇能有丈夫如此「愛」妻子的？另一方面，以「頭和身體」來比作「丈夫與妻子」也是今天的社會學難以接受的。再舉個例子來做結論：

「總之，你們應當各愛自己的妻子，就如愛自己一樣；至於妻子，應該敬重自己的丈夫。」（弗五 33）

為什麼不說「至於妻子，應該各愛自己的丈夫，就如愛自己一樣」呢？

總之，保祿的教會學非常傑出，至於當時的社會學以及對於女性的觀點，卻非〔時時處處都可被接受的不變〕標準，如同他常為今人詬病的「**命令**」一般⁴。

當然，我們也不必對此過分批判，反而應當注意我們也都

⁴ 參閱：格前十四 33~35。

生活在時空中間，受到時代限制。惟有耶穌基督，祂是「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」（希十三8）。

以上結束了本文「教會神學與女性」的第一個思想。

二、教會學的現代化工作

本文的第二個思想與第一個相似，卻又有不同的方向。誠如前文所說，新約聖經中教會的圖像都是陰性的，由此表達她的「所是」或「應是」；「所有」或「應有」；「所為」或「應為」。不過，這類的表達也能侷限於新約作者的時代背景或生活實況，為了適應現代人的文化，有必需改良的地方；尤其那些與女性有關的教會圖像更應受到注意。這便是我們討論「教會神學與女性」的第二個思想。

為了具體說明，仍舊回到那段《致厄弗所人書》中去，在「基督與教會」跟「丈夫與妻子」，以及「頭與身體」一連串的對比討論中，保祿描寫基督愛教會，而犧牲自己「好使她在自己面前呈現為一個光耀的教會，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。作丈夫的也應當如此愛自己的妻子……。」（弗五 27~28）

無疑地，「光耀的教會」屬於靈性方面，不過描繪她如同保祿時代的美女：她面容很漂亮，沒有瑕疵；她皮膚很光滑，沒有皺紋；她是這樣的完美，沒有其他類似的缺陷。不知道今天的女性神學家們，對這樣的形容有何感想？我以為如此描繪是不夠現代化的水準，因為今天我們說的完美的女性，並非「花瓶」。

那麼，今日的教會學又將如何從事這類現代化的工作呢？或許這得與女性神學合作，討論教會中婦女的角色。無論如何，教會學必須對此有所意識。我在《見證》的 2002 年二月號發表

的〈基督的新娘〉可視為一例，在此引證全文，然後再作說明⁵：

新約最後一部書《默示錄》的結尾，當耶穌基督說完了話，「聖神和新娘都說：『你來吧！』」（廿二 17）新娘即是教會，她與聖神同聲共氣，呼求新郎基督的來臨。於是基督新娘的畫像在全部聖經：舊約與新約的終點彰顯了出來。其實，在耶穌公開生活之初，洗者若翰也有所示：「我不是默西亞，我只是被派遣作他前驅的。有新娘的是新郎；新郎的朋友，侍立聆聽，一聽得新郎的聲音，就非常喜樂。」（若三 28~29）

聖神和新娘教會的關係該是我們多加揣測的；傳統常說天主聖神是教會的靈魂，那麼教會得是肉身了。另一方面，教會又是許配給基督丈夫的貞女。因此我們必須走前一步細看教會新娘的姿態、傾聽她的綸音。也許一節《聖詠》，首先可以用來作為教會在禮儀中對基督詠讚的歌聲：「我以心靈湧溢優雅的言辭，向我君王傾吐我的讚美詩；我舌好像書寫流利的妙筆。」（詠四五 2）的確，教會是聖事，尤其是在禮儀中間，她感受三一天主的祝福，自己滿受恩愛，於是出自靈魂深處的力量，觸動她載歌載舞；或是朝拜、或是感恩、或是懷念、或是禱告。然而也在禮儀中間，她思想起「新郎從他們中間被劫去」（谷二 20），於是滿懷聖神的憂鬱（弗四 30），她會哀悼、流淚、痛哭，甚至失聲。

新娘的靈魂是聖神，因此她把一切有關耶穌的故事，完全記憶在自己心中，一點也不遺忘。其實聖神便是她的記憶，引她進入一切真理（若十六 13）。她鍾愛耶穌，所以向人講起祂時，常常娓娓動聽猶如福音；她切願往天下去，應用各種言語教導所有的人成為門徒，與她一起共事唯一的主基督。然而當新郎被劫，受人排斥時，教會甘願為祂殉道流血，如同基督為她做的一樣（參：弗五 25）。新娘之所以能夠如此，因為聖神

⁵ 即使已在《見證》中讀過了的讀者，也能在本文的脈絡裡看出本文處理的問題。

是她的靈魂。聖神好像「火的舌頭」停留在她身上（參：宗二3）；祂又像風，風隨意往那裡吹，教會隨著聖神同行。的確，爲了新郎耶穌的使命，新娘教會滿腔熱火，身不由己地奔波，因爲聖神是福傳的主要推動者⁶。

教會新娘被聖神裝飾得非常美麗。她身穿七色彩衣，稱之爲智慧和聰敏、超見和剛毅、明達、孝愛和敬畏，首先是爲了奉侍新郎基督，以及牧養祂的羊群，而且祂「還有別的羊」（若十16）。於是她成了牧羊女，陪伴新郎臥在青綠的草場，走近幽靜的水旁，踏上正義的坦途……（參：詠廿三），於是我們不能不想起舊約聖經中的那首「雅歌」。它早被經師視爲天主和以色列之間的象徵；新約時代則將它用來詮釋基督新郎與教會新娘的愛戀；而神秘學家則在歌中經驗天人之間的最高境界。然而，爲我們最重要的是，教會不只在禮儀中偕同基督朝拜天父，在福傳時向人類宣講基督，而且由於基督的命令而服務，她不求事奉而只求奉事。教會不是主，她是基督建立的，沒有片刻可以與祂分離。基督的新娘僅是一張畫像，使她活出新娘面貌的是天主聖神，祂好似她的靈魂。至於基督，則是她的頭，她自己是身體。天主聖神是基督派遣的，爲的是使教會與自己結合，活出頭的面貌。這誠是奧蹟。（參：弗五22~33）

然而，耶穌基督自己已經完成了祂歷史中的過程，升入與天父同處的永恆懷抱，雖然祂藉聖神的運作，陪伴教會；但是她卻正在旅途之中。她爲基督懷有子子女女，如同所有「受造之物都熱切等待天主子女的顯揚」（羅八19）。原來他們尚未圓滿地誕生。於是「新娘和聖神都說：『你來罷！』」這是期待基督新郎光榮地來臨的呼聲。事實上，旅途中的新娘早已成了神聖的母親。教會的畫像許許多多，但歸根結底，終究只有一張畫像，她是奧蹟！

⁶ 參：教宗若望保祿二世《救主的使命》通諭第三章。

初步觀察，這裡的「基督的新娘」已非花容玉貌，而是禮儀中的歌詠者、講解教理者、哀悼苦難者、殉道流血者、靈修德行者、神秘經驗者、懷抱子女者、期待永生者；整體地看，她該是受到今日女性神學所肯定的角色。可見神學也能根據現代人的男女平權文化，對教會另作肯定，另畫一幅圖像。這便是本文的第二個思想。

三、教會中男女成員共同活出慈母教會的圖像

最後，我們不能不加上第三個思想。不錯，新約聖經中教會的本質是陰性的，但誰去活出那些圖像呢？即使那三個以女性描繪出來的圖形：「貞潔的貞女」、「基督的新娘」與「神聖母親教會」，並非只是女信徒的圖像，由她們為此作出生活見證。這是不正確的。

教會是基督召集的所有信者，包括男男女女；三個圖像也得在男信徒的生活中實現出來；否則我們將有男性教會與女性教會分開的兩個教會。當然男女信徒有別，因此表達教會圖像也有差別，不過表達出來的是同一教會，雖然她本質上是陰性的。因此尚得引證一段文字，作為結束第三個有關「教會神學與女性」的思想⁷：

「教會是神聖的母親，但誰去活出母親的畫像呢？基本上可說所有基督信徒應該共同塑造母親的形像；但是慈母教會更應由那些教會中負有聖職的人注意與表達，因為他們往往只有嚴父，甚至酷吏的面容。這也不必多加說明了。」

⁷ 《見證》2002年三月號，9頁。



專題二

新約教會學詳論

教會學（ecclesiology）顧名思義就是去說明和了解教會的神學。但神學可說有兩種，一是在生活中（living）：一如每個人在生活中形成自己的神學，因為與天主的來往各有不同；一是學術性的神學（academic）。

新約有的是生活中的教會學；新約的廿七部書出自不同的地方教會，雖然其中不少著作，如《馬爾谷福音》、《路加福音》、《若望福音》都未曾用過「教會」這字，實際上他們表達的內容無不根據自身在教會之中的信仰生活，因此每部書都隱含地方教會的自我意識；對於自己的身分和使命有所肯定和了解。此外，每個地方教會也對團體有自許和自勉。此即我們所說的生活中的教會學。即使保祿和若望傳統常視為「神學家」，有著深湛的洞察，但顯然地，他們並不想寫學術性的教會學。其實學術性教會學是相當遲才出現的，連在聖多瑪斯的神學大綱中，也未有系統性的教會學。

新約的教會學雖然是生活中的，仍有其特性，因為是在天主的靈感下寫成，故擁有信仰的標準性，因此學術性的教會學必須認識與參考新約聖經的教會學。我們分為七章介紹：

- 第一章 原始教會的教會學
- 第二章 對觀福音及《宗徒大事錄》的教會學
- 第三章 保祿書信及其牧靈書信的教會學
- 第四章 《希伯來書》的教會學
- 第五章 公函的教會學
- 第六章 《若望福音》及其書信的教會學
- 第七章 《默示錄》的教會學

第一章

原始教會的教會學

一、生活實況 (living condition)

生活實況的認知為研究新約各書的教會學是必須的。我們在本章以及其他各章，介紹生活實況的資料，都是採取聖經學家經過各類批評工作而得的。聖經的批評工作日益專門，無法在我們這類屬於聖經神學的文章中介紹。

原始教會，亦即耶路撒冷的初期教會的生活，可說充滿相當濃厚的猶太傳統。那裡的猶太基督信徒和猶太教徒在日常生活中並不隔離，甚至同去聖殿祈禱（宗三 1）。不過，兩者在實質上區別很大。猶太基督信徒是由兩個救恩事件聚集而成的。第一是逾越奧蹟，即耶穌的死亡復活，猶太基督信徒對此有很深的信仰體驗；第二是基督信徒團體的五旬節，即聖神降臨的經驗。在《宗徒大事錄》中有很多的資料，記載關於兩個救恩事件的圖像和描寫。除此之外，可能最大的區別是：雖然兩者同去聖殿參與禮儀，但基督信徒卻聚在家中奉行分餅禮。

二、原始的教會學

耶路撒冷的教會學十足顯出救恩史在耶穌基督身上的連續

性和中斷性。連續性出現在原始教會繼承舊約以色列民族，中斷性出現在教會對人類的開放態度上。此可由下面三節來說明：

（一）舊名新用

原始教會自我意識的表達，是在新的經驗下，普遍應用舊約以色列民族相當古老的自稱名詞，來標榜自己的身分。這些因素可由新約，尤其《宗徒大事錄》中具有閃族色彩的字彙來證實。如：自稱是「聖徒」（宗九 13、32、41；羅十五 25）；自稱是天主的教會（qahal yahweh）（宗廿 28；格前一 2；格後一 1）；自稱是「道」（宗九 27~28，十九 9、23）。舊約時代服膺和付諸行動的稱為「道」，因此原始教會自稱為「道」是很古老的說法。其實，耶穌時代死海旁邊的谷木蘭團體也用「道」字來指他們的神學，此由那裡出土的手抄本中可見。因此原始教會的猶太傳統相當強。由此緣故，構成了基督宗教的來源問題。這當然與原始教會學有關。

（二）基督宗教的來源

耶路撒冷的原始教會猶太色彩非常濃厚。近時，由於谷木蘭團體的手抄本出土，於是無法不問：猶太教與基督宗教之間有何關係？原始教會學是否受到谷木蘭團體的影響？比較應當注意的有兩點：

第一，耶路撒冷開始以「教會」自稱，這個名詞在《瑪竇福音》中，曾為耶穌用過。瑪竇十六 16~19 提到「建立我的教會」。「教會」這字的希臘文是 Ecclesia，這字在希伯來文中有兩個用字：Qahal 及 Edeh。谷木蘭團體也以其中一字 Edeh 來自稱。其次是谷木蘭團體也自稱「聖徒」，稱自己的信仰為「道」。因此可問：究竟初期教會的自我意識與谷木蘭團體有什麼不同？

第二，谷木蘭團體是個相當封閉的團體，加入這個團體的條件很嚴，必須保持禮儀乃至生活的聖潔。其次，舊約的「遺民」思想。所謂「遺民」是指背叛天主的以色列民族當中，保留下來代表族人的聖潔部分。谷木蘭團體隱居死海之旁期待正義之日來臨，自命為「遺民」。至於原始教會，初時迫切期待默西亞耶穌來臨，是否也與此思想有關呢？因此，原始教會學是否也是「遺民」教會學呢？

(三) 原始教會與其教會學的特點

答覆以上的問題，我們作下面四點綜合：

1. 走向普世性：最早期的猶太基督信徒雖未行動，但其思想卻是朝向普世性，谷十一 11「耶穌進了耶路撒冷，到聖殿裡」，在耶穌的言語中，接近聖殿表示走向普世性，這在十一 17「我的殿宇將成為萬民祈禱之所」可以見出。而且這段話並未出現在《瑪竇福音》及《路加福音》中，表示「走向普世性」是較早即有的思想。天主是一切人的天主（宗廿 28），耶穌把天國的鑰匙給伯鐸，表示救恩超越單一的猶太民族而走向普世（瑪十六 16~19）。
2. 向所有人開放：初期猶太基督信徒並非那麼封閉，他們如同耶穌一般並不排斥罪人，反而廣為接觸罪人，由《宗徒大事錄》中得知伯鐸一次為三千人付洗，並不經過挑選。為此，它並無聖潔的「遺民」思想。
3. 不限定在一塊土地上：初期教會團體最初雖限定在猶太人中間，卻不限定在所謂福地上的民族，而是建立在與耶穌、默西亞的關係上。
4. 自我的認知：初期教會傾向於與猶太人保持關係；不過還未注意到對外邦人的使命。由伯鐸起初只在猶太人當中宣

講可知，在宗二、三章中，伯鐸在兩次講道要點指出此宣講是為復興以色列的最後一個機會。但整個初期教會的思想，並未將外邦人放在救恩之外（瑪八 8~13），這是新約教會的出發點。古老的猶太基督信徒，的確仍與猶太人生活在一起，保有猶太傳統，但另一方面由於兩個救恩事件的體驗，而注意到自己的新身分，這不是建立在一塊土地上，而是在兩個救恩事件上，與耶穌的關係上。

三、反省

新約教會的生活型態邀請我們與之交談，承認接受信仰訊息，並非就與過去一刀兩斷，而且得到新的救恩經驗，同時仍要保持本有的文化。以新的信仰精神去變化過去，接受基督信仰，並不要求我們離開自己的文化，而是加以新的解釋。

第二章

對觀福音及《宗徒大事錄》的教會學

一、《馬爾谷福音》的教會學

(一) 生活實況

根據福音文學批判，簡介第二福音的生活實況，有的是確定的，有的是具爭論性的。《馬爾谷福音》是針對外邦人的教會所寫的，文字與語法適應非閃族的外邦人。傳統上說：《馬爾谷福音》是為古代羅馬教會而寫的；它是最早的一部福音，一般認為寫成於公元 70 年之前，即聖城耶路撒冷毀滅之前。不過也有的作家認為是寫成於 70 年之後，因為由經文資料，谷十三 5~8 中耶穌的末世言論，清楚地描寫耶路撒冷受侵略後的荒涼景象，讓人覺得《馬爾谷福音》是在聖城被毀之後寫成的。不過，並不必排斥那是耶穌的預言。

無論是在 70 年前或後寫成，的確在信徒團體的心中有著害怕受迫害的恐慌，基督信徒和猶太教徒都有同樣的恐慌，因為是身處於羅馬帝國中間，谷十 20「……連迫害也包括在內」，此乃針對教會現況中已有迫害之可能。由谷四 18~19，十一 17~31，可知該團體生活小康，經濟條件不錯，故作者提醒：財富會使人失掉生活的平衡。

（二）《馬爾谷福音》的教會學

總括來說，「家」的教會學是馬爾谷的特點，稱教會為「家」，並不是非常特殊，在保祿著作中，也稱教會為家（格前十六 9；羅十六 5）；梅瑟是天主之家的僕人（希三 5），耶穌是兒子。下面分述馬爾谷的教會學。

1. 「家」的教會學

《馬爾谷福音》特別強調「家」，這由編輯批判的資料可知。他使用「家」的次數非常驚人（谷一 29，二 2，二 15，三 20、25、29，五 38，六 10，九 28、32，十 10，十三 34，十四 3）。為什麼他常用「家」？稍作提示，即可見出他要表達一個神學，甚至可說「家」的教會學。比如耶穌在加里肋亞公開宣講時，說他在葛法翁一帶回到「家」中尚比較合理，但在他由加里肋亞往耶路撒冷的路上再說他到「家」裡（谷十 10），就顯得奇怪了。其實「家」已不是普通所指的「家」，而是具有神學意義的「家」。「家」實是以耶穌為中心的團體，福音作者藉著重複指出耶穌在「家」中的行動，該是暗示誦讀福音的信者認出教會自己的面貌。因此，我們以「家」的圖像，指出馬爾谷的教會學。

2. 教會是耶穌的「家」

在《馬爾谷福音》中，很少提到耶穌到「家」而不提門徒（一 29，二 15）；如耶穌在「家」中，環視他周圍的門徒（三 31~35）；這個「家」是以他為中心、聆聽天主旨意的兄弟姐妹所構成的。這樣的表達，無法不使當時的教會團體自己確認為耶穌之「家」。為此，雖然《馬爾谷福音》不用「教會」這字，但透過耶穌生平的記載，他在說出教會的圖像，它是耶穌的「家」。

3. 教會是福音之「家」

教會是耶穌之「家」；由於《馬爾谷福音》中，「家」的經文（見上）多有逾越奧蹟出現；也由於「福音」為馬爾谷即是逾越奧蹟，因此我們進而認定，為他教會是福音之「家」。我們依次介紹。

(1) 「福音」的應用

「福音」這詞在《馬爾谷福音》中，聖經學家指出用過七次或八次（在於是否去掉十六 8 之後的那一次。因為十六 9~20 這部分，根據經文批判，看來是後加的）。全部新約聖經中，「福音」這字，保祿用得最多，達六十次。新約其他書中共用十六次，而其中馬爾谷就用了八次。瑪竇與路加共用了四次。這些差距，使人不禁要問：為什麼馬爾谷用那麼多？

(2) 福音與逾越奧蹟

在新約中，「福音」這字是源自保祿的用語，根據的是依四十 9。這個令人快樂的消息—「福音」，對保祿而言，就是耶穌死亡復活的救恩事件（格前十五 1~4）。《瑪竇福音》、《路加福音》傾向於指「福音」為耶穌的道理。由於馬爾谷與保祿的關係（宗十三 5；弟後四 11）。「福音」作為耶穌死亡與復活的救恩事件，成了馬爾谷的基本思想（谷一 1、14~15）。

聖經學家認為《馬爾谷福音》一~十三章是個序言，準備耶穌的死亡與復活。福音的後三章講述耶穌的逾越奧蹟。序言是動態地講述耶穌一直在進行，在走向耶路撒冷，接著的便是耶穌的死亡與復活。整部福音是耶穌基督的逾越奧蹟；中間點綴一些明顯的經文（谷八 25，十 29，十三 10，十四 9，十六 15）。與《瑪竇福音》和《路加福音》比較；馬爾谷的「福音」是耶穌的救恩事件，其他兩部「福音」是天國的道理。這在下面兩段經文中可見一斑：由谷八 35 和十 29「為我和福音的緣

故喪失自己的性命」，「爲了我，爲了福音……」對馬爾谷而言，「福音」不是道理，而是耶穌基督自己的死亡與復活。

（三）教會是「福音」之家

教會是耶穌之家；由於耶穌就是「福音」，所以教會也是「福音」之家。但「福音」即是耶穌的逾越奧蹟，因此教會以此奧蹟爲中心。這就是《馬爾谷福音》的教會學。但他爲什麼有如此構想呢？原來當時他所屬的教會正在面臨迫害的危機。由於生活小康，不免恐懼不安。馬爾谷針對這種教會情況，呼籲醒寤（十三 33），加深信仰，心靈不要遲鈍。也爲此緣故，他在福音中刻意描寫門徒非常遲鈍，不懂耶穌的奧蹟和十字架道理而遭受責備（谷四 35~40，六 45~52，八 16~21）。

這實在是針對當時的教會情況，以六 40~52 的平息風浪奇蹟爲例，聖經學家認爲耶穌的睡眠與起來象徵死亡與復活；耶穌在船上睡覺，表示他的死亡，醒來表示他的復活。這個奇蹟的結尾，即風平浪靜之後，馬爾谷記載耶穌責怪門徒不信，瑪竇卻說門徒朝拜耶穌。可見馬爾谷的編輯，是要藉此警告教會團體在迫害的風浪中加深信仰、不要遲鈍。教會該是耶穌之「家」、耶穌的逾越奧蹟之「家」。

爲了綜合馬爾谷的教會學，我們採用一段經文，幾乎集合了「家」、「福音」與「逾越奧蹟」的主題（三 20~35）。而且這段經文富有保祿神學；至於馬爾谷深受保祿影響，也是已經聲明過了的。這裡需要聲明的是有關「家」的經文（見上），不少都與耶穌的苦難、逾越奧蹟有關。

耶穌在「家」宣講福音（三 20），聽衆擁擠，他的族人要求抓他（是否暗示血肉之家？）因爲他們想他發瘋而來阻止。這是很有神學意味的事件，不能不令人想起保祿《格林多前書》的「十字架瘋狂」（一 18~23）。馬爾谷說族人以爲耶穌發瘋，

正是逾越奧蹟的暗示。為此福音之「家」，即是逾越奧蹟之「家」。末了，馬爾谷指出耶穌的母親與兄弟姐妹想要看他。此時，教會學的特點清楚顯出，因為耶穌的「家」人乃是他的門徒、是一切實行天主旨意的人。這是教會：耶穌之「家」、福音之「家」、逾越奧蹟之「家」。這個單純有力的生活教會學，為今日的基督信徒，尤其生存在迫害中的信徒，富有挑戰。

二、《瑪竇福音》的教會學

（一）生活實況

《瑪竇福音》按照傳統說法是在公元 70 年之前寫的，由其內容來看，該是寫給猶太基督信徒，此書只有他們才能清楚了解，因為它充滿閃族與舊約的語氣。

由於《瑪竇福音》含有強烈的對法利塞派的敵意，反映耶路撒冷毀滅之後，基督信徒受到猶太教徒迫害的情況，於是有些聖經學家認為這部福音寫在八十年代。巴勒斯坦境內，所有猶太黨派，除了法利塞派之外，都被羅馬軍隊趕盡殺絕。法利塞人態度比較妥協，逃避了 70 年的大劫。此後他們以猶太教的傳人自居，視基督信徒為出賣傳統的奸細，因此雙方對立僵硬，此可見於福音中耶穌的語氣，以及瑪竇的教會學。所以《瑪竇福音》的生活實況，這兩點比較突出。

（二）《瑪竇福音》的教會學

由以下四點，可指出《瑪竇福音》的編輯工作及其教會學：

1. 與舊約分界的教會學

四部福音中唯有瑪竇，在耶穌口中說出他要建立「教會」（十六 16~19），這原是舊約以色列民族的名稱，現在已由基督信徒的團體取而自用。但在《瑪竇福音》中，教會在耶穌身

上與舊約以色列民族界線分得很清楚。

聖經學家往往提出一些《瑪竇福音》非常明顯的編輯因素，表示教會與舊約以色列的分界。比如，《瑪竇福音》喜愛引用舊約先知預告，使人承認已在耶穌身上完成（一 22~23，二 5~6，二 15 等等），可見以色列時代已屬過去，教會時代業已開始。至於山中聖訓肯定進入天國，必須超過經師法利塞人的義德（五 20）也是同樣的分界。

此後，耶穌再三再四地說：「你們聽說過……我卻給你們說……」（五 21~22、27~28、33~34 等等）這也分別了舊約以色列與新約教會的不同境界。山中聖訓裡的分界，在《瑪竇福音》第廿三章中，耶穌以多次「禍哉！」消極地表達得淋漓盡致。而且在本章之末已經暗示，二者之間的分界將在耶穌被殺害的事件上顯出（廿三 34~39）。最後，的確猶太人承擔了釘死耶穌、流血的責任（廿七 25）。於是舊約以色列民族與耶穌基督的教會之間中斷了關係。

以上一些《瑪竇福音》中的編輯資料，表示了猶太基督信徒，也即教會在生活中的自我意識。它是耶穌建立的教會：在天主救恩計劃中，是與舊約猶太教截然不同的，它是與舊約以色列分界的團體。

2. 走向外邦的教會學

一部書的重心往往在其開始與結束時點出。《瑪竇福音》一開始便相當注意「走向外邦」；開始是耶穌誕生後顯示給東方賢士（瑪二 1~12）：「有賢士從東方來……看，他們在東方所見的那星，走在他們前面，直到嬰孩所在的地方」，表示「走向外邦」—東方。與《路加福音》二 1~20 比較，主則顯示給猶太牧人。由此，瑪竇突出了「走向外邦」的思想。結束是瑪廿八 16~20，若與宗一 8 比較，可以看出瑪竇的編輯特點。因

為路加的資料中有個次序，門徒期待聖神，將在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極為主作證。至於瑪竇的資料中，耶穌卻對門徒說：「你們要去使萬民成為門徒」，明顯地直接「走向外邦」，已經擺脫了以色列民族。這是《瑪竇福音》的開始與結束，它已假定舊約以色列拒絕耶穌，耶穌是為外邦人。

同樣，瑪竇的編輯工作使人感覺他偏向外邦人：

- ① 瑪廿一 33~44 與馬爾谷平行文十二 1~9 比較，則 43「天主的國必由你們中奪去，而交給結果子的外邦人」是馬爾谷所沒有的。這不是瑪竇對外邦人的好感嗎？瑪七 15~20 也提到結果子的人才能進天國；由這節經文的下文看來，結果子的該是外邦人。
- ② 瑪八 5~13 提到：將有許多自東西南北方來同亞巴郎在天國相聚。其中 12「本國的子民反要被驅逐到外邊」，是《路加福音》平行文七 1~10 所沒有的；瑪竇的編輯突出了外邦人的得救。
- ③ 瑪十 5~18：耶穌派遣門徒之前的訓話，前段中耶穌禁止進入外邦，命令只去以色列迷失的羊中間（十 5）。但 18 卻說：「你們要為了我而被帶到總督和君王前，對他們和外邦人作證」。總督和君王也是外邦人，表示教會最後是要在外邦人中作證。

根據這些瑪竇的編輯資料，「走向外邦」的教會學顯然可見。其實「走向外邦」，以及「與舊約分界」是一個教會學的兩面。瑪竇藉此強調耶穌與他的教會，在天主救恩計劃中的突出，具有全新的轉變。後來我們將會發現路加教會學的不同強調。

3. 走向制度化的教會學

以下的經文大多是其他福音所沒有的，故是《瑪竇福音》

的編輯資料，特色是教會「走向制度」。

- ① 瑪十六 16~19 與教會的首牧職務有關，瑪竇在一個需要穩定與鞏固的教會中，提出一個磐石。伯鐸是首牧，為整個教會的統一之關鍵。
- ② 瑪十八涉及團體中的關係，於是提出解決問題的次序。最後是十八 18，清楚肯定教會的「束縛」與「釋放」的權柄。
- ③ 瑪廿三 8~11 強調只有一個導師，一個父，可能是針對當時教會中的職務，表示一切職務雖有不同，來自一個根源。
- ④ 瑪五~七是所謂的天國大憲章，也是教會團體的「基督之律」，它與梅瑟之律是不同的。教會藉此維持生活的規律，顯出自己的特點。

4. 與主同在的教會學

瑪竇的教會學雖已「走向制度」，但他的教會經驗仍是以耶穌為中心。「同在」的意識在福音的開始與結束交代甚明。

- ① 瑪一 22~23 耶穌的名字厄瑪奴耳，意思是天主與我們同在。
- ② 瑪廿八 20 福音的結束，耶穌對門徒說：「我與你們天天在一起」，表示與教會同在。
- ③ 瑪十八 19~20 「凡二、三人因我的名而聚在一起，我就在他們中間」。這句話與十八 18 的教會職務相連，表示制度與恩典的不能分離。
- ④ 瑪廿六 38、40 山園祈禱的紀錄，顯出《瑪竇福音》的特色。其中表示耶穌要求「同在」。這是他的教會學，它是與基督同在的團體。

《瑪竇福音》中的教會已經較為發展，處在前述的時代背景中，具有對外與對內的問題。他的編輯資料，使我們認識教會的自我肯定。此即生活中的教會學。馬爾谷的教會學較單純，

集中在耶穌之「家」。至於《瑪竇福音》的教會學已經發展得較見規模，社團面也更為突出，觸及我們現代的教會生活。

三、《路加福音》與《宗徒大事錄》的教會學

由於「路加」是希臘名字，他也是外邦宗徒保祿之伙伴，傳統上視他的福音是寫給外邦人的。但另一方面，這部福音，尤其第一、二章，充滿舊約的資料，因此傳統立場已在動搖。無論如何，身處羅馬帝國，路加特別在歷史與救恩史中說明耶穌和他的教會。看來他的教會團體注重歷史中的身分。

（一）生活實況

《路加福音》該是寫於公元 80 年。一般來說，路加的教會注重和以色列的「連續性」（continuity），有別於瑪竇之與猶太主義的對立。這部福音是寫給羅馬帝國中的團體，故傾向於討好他們。所以這是一個珍惜舊約歷史，同時自知處在世界歷史之中的教會。其生活實況在路加的兩部著作：《路加福音》和《宗徒大事錄》中可以見出，尤其後者的教會生活，有助於了解路加的教會學。

（二）路加的教會學

以下分 1.以色列與耶穌，2.教會與耶穌兩個主題，來介紹路加的教會學。

路加相當注意救恩史，路一、二聖母唱的謝主曲以及匝加利亞唱的讚主曲，皆在講述救恩史。聖經學家都稱路加是歷史神學家。他是在救恩史的進展中，了解教會的身分。一般都引用路十六 16，再加上《宗徒大事錄》，把路加著作中的救恩史進展，分為舊約以色列、耶穌自己，以及新約教會三個時期。三個時期以耶穌為救恩史的高峰。舊約以色列預備耶穌，新約

教會延續耶穌。也在這樣的神學架構中，我們去認識路加的教會學，它在耶穌身上，認出自己與以色列民族的連續性；也在耶穌身上，認出自己的模範。

1. 以色列與耶穌

- ① 以色列：在路一、二兩章中共用了八次「以色列」（一 5、16、17、54、68、69，二 32、34），以色列是指天主的子民，是信仰的名詞。此是《路加福音》非常重視的。二 32、34 中可見以色列和耶穌的密切關係，它準備耶穌的來臨。
- ② 耶穌宣講中的以色列：這點路加有別於瑪竇。首先，路加並不刻意將以色列民族與外邦人對立；相反，二者平行地得到救恩。耶穌奉獻於聖殿時（二 22），被稱為「異邦的光明」和「以色列的榮耀」。其次，耶穌宣講時，四周的老百姓對耶穌所言所行的反應都是積極的，並無抗拒。至於首領們對耶穌的態度卻截然不同。在路加的編輯資料中，反對耶穌的不是百姓、以色列，而是首領。路四 15，十三 17，十九 48 指出首領反對耶穌，百姓持不同態度，甚至支持耶穌，以致首領不得有所保留。因此路加的教會學表示以色列與教會在救恩史上的角色，二者保持連續，以色列老百姓一直是在等待默西亞來臨；至於教會則期待基督的再臨。
- ③ 耶穌苦難中的以色列：的確，民衆在耶穌苦難時，曾經參與在內，要求處死耶穌（廿三 17~24）。但路加卻在廿三 27 中指出耶穌背十字架時，婦女和許多人民跟著他。這「人民」指以色列人，表示他們肯定耶穌。此外，若把路廿三 35 和谷十五 29~31 作一比較，便可見出民衆態度非常不同。馬爾谷說：「路人都侮辱他」。路加卻說：「民

眾站著觀望，猶太人的領袖卻取笑他」，清楚表達民衆並沒有與首領一起嗤笑耶穌。最後在廿三 48 中民衆面對耶穌死亡，悲傷地捶胸而歸。這不是以色列期待默西亞的暗示嗎？

總之，路加以他的編輯工作，肯定以色列民族與耶穌的關係。他們是處在期待默西亞的時期。下面將會指出這個時期怎樣準備耶穌，同時也肯定它與教會的連續。

2. 教會與耶穌

耶穌身上發生的，都將類比性地發生在教會時期，路加透過福音與《宗徒大事錄》的編輯工作，使人不但見出教會時期與耶穌密切相連，而且也發現耶穌是教會的模範。因此另一方面，教會也成了真以色列。

教會時期與耶穌密切相連，兩部路加著作的銜接便是爲了說明這點。路加運用了獨到的手法，他的福音中耶穌所有的顯現都在耶路撒冷，似乎故意捨掉耶穌在加利肋亞顯現的資料，使人打開《宗徒大事錄》，立刻看見耶穌顯現在耶路撒冷集會的宗徒面前。如此福音結束時的團體，即是《宗徒大事錄》開始時的團體，同時是耶穌顯現在他們中間的耶路撒冷教會團體。

不過，《宗徒大事錄》中的團體，耶穌升天之後，即以真以色列的面目自我肯定。因爲它約有 120 人（宗一 15），暗示十二支派，每支派十人。之所以要選馬弟亞來補猶達斯之缺，也是宗徒該有十二人之故，表示全以色列已都聚集在一起了（宗一 21~26）。

這個與耶穌時期銜接的教會團體，最早是向以色列人宣講（二 14、22、36），這可見於伯鐸在聖神降臨後的兩篇道理（宗二~三）。宣講的目的，該是延續與耶穌時期的救恩，接受「以色列民族的榮耀」（路二 32），「以耶穌基督的名受洗」（宗

二 28)。否則，將從天主子民當中除名（宗三 23）。此時，教會已經以真以色列民族自居。

此後，教會便按與耶穌規定的次序，在耶路撒冷、猶太和撒瑪黎雅全境，甚至到天涯海角為主作證。《宗徒大事錄》便是路加救恩史觀的第三階段教會時期。它與以色列同尊耶穌為救恩高峰，以色列是預備，教會是延續。教會不只是延續耶穌，同時以他為模範，所以路加又以特有的編輯，使人注意教會密切吻合耶穌的生活。下面根據五個聖經名詞，將路加的救恩史觀與其教會學並列出來。但聖經經文僅是舉例而已。

	以色列時期	耶穌時期	教會時期
1.耶路撒冷	救恩的地方是聖殿所在、萬民朝聖地。依六五~六六。	救恩的地方在路九 51~十九 28 去耶路撒冷旅程中，常提及耶城。	宗一 8，由耶路撒冷、救恩之處出發。
2.聖神	創一 2；岳三 1~5。	路一、二常提聖神，是聖神充沛的時期。	聖神降臨於教會發軔之時。宗二，八 15，十 44，十九 6。
3.救恩史的基礎事件	出十五逾越節。	路廿二 14~20 晚餐廳過節。	宗二 42 分餅禮將晚餐廳逾越節的紀念，延續到教會中。
4.奇蹟異能	依卅 26，卅三 24，五十 18。	路十 18~23 舊約所提的奇蹟，出現在耶穌身上。	宗三 1~10，五 12~16，九 32~42，十四 3、7-9，十六 18 等。耶穌時期的奇蹟也出現在伯鐸及保祿身上。
5.苦難	路十三 34 耶路撒冷會迫害許多先知。	路廿二 41 耶穌跪下祈禱；廿三 34 十字架上寬恕；廿三 45 死前把靈魂放在父手裡。	苦難最早出現在斯德望殉道事件上。斯德望如同耶穌死時的交付靈魂，跪地祈禱與寬恕（宗七 60）。

以上就是在羅馬帝國當中的信仰團體需要的教會學。路加認為教會在人海茫茫中，應把耶穌的生活清楚實現出來，這是它的使命，也是它在羅馬大帝國中的自我認同。同時，路加在歷史進展中透過福音和《宗徒大事錄》，表達出教會與以色列民族的持續關係，這有別於瑪竇教會學中的對立。他認為以色列是經過耶穌時期而進入教會當中。教會有自己的根源，遠自亞巴郎（路一 55），回溯到人類始祖（路三 38），它將期待基督，直到他再降來（宗一 11）。

第三章

保祿書信及其牧靈書信的教會學

在這一章裡，我們把傳統上歸於保祿名下的書信，作為討論的資料，除了《希伯來書》之外。聖經學家今日關於書信的真實性討論的很多，我們毋須對此多作著墨。大體上，即使有些書信並非出自保祿之手，但屬於保祿的思想領域或受到他的影響，這是大家都同意的。至於三封牧靈書信中，可謂後保祿時代的教會情況非常明顯，但由於仍舊託名保祿，以他的權威寫成，當然也可在這章中一併介紹。總之，我們處理的是保祿傳承。清楚含有一個發展。為此，或者可說是一個教會的演變，或者更好說是多個教會學。

從聖經神學的角度而看，本章分為五部分來加以探討：一、原始教會學；二、基礎教會學；三、教會學的新創；四、末世教會；五、制度性教會學。在每一部分都分：保祿的面貌、生活實況，與教會學資料三方面來說明。當然這都是相當扼要的說明。

一、原始教會學

(一) 保祿的面貌

他是使徒，在外邦人當中建立教會團體，一切尚在初期。

具體生活中，不少教會問題需要他即時解決。此時的保祿是個「牧人」（Pastor）。

（二）生活實況

得撒洛尼加城接受原始教會的基督學，亦即耶穌是預定的默西亞；他從死者中復活，被立定為默西亞，信者等待他的再來（宗三 20）。這教會生活的重點是擺在將來，全力盼望默西亞來臨，進入永恆。這教會中最為重要的問題是：默西亞何時要來？谷十三 32「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道……」這句耶穌的話成了標準，該是教會當局的答覆。基本上，保祿該是同樣回答得撒洛尼加團體，雖然他可能也想末日不會耽擱很久（得前四 16）。

其次是關於「已死的人」的問題。這個外邦人組成的團體，想像不久活人會去迎接默西亞，不能不關心「已死的人」又該如何。保祿在這方面的答覆非常原始（得前四 12~16，五 1~5，6~11）。

（三）教會學

根據上述的生活實況，得撒洛尼加城產生了所謂原始教會學。我們曾在本文第一章提出同樣的名詞，不過未曾發揮這裡注意到的特點。其實耶路撒冷教會最早接受的是同樣的基督學（宗三 30），那裡的教會生活也有矚目將來的默西亞，因而忽視現實的因素，如捨棄所有產業（宗四 32~34）該是其中之一。只是路加的歷史神學不容他強調原始教會的基督學，因此《宗徒大事錄》中不見迫切期待末日來臨的跡象。反而在外邦的得撒洛尼加教會，按照保祿的書信，清楚顯出原始教會學有關這方面的特點。為此我們不能說這個教會學是保祿的產品；更應該說這是初期宣講的基督學產生的自然效果。

新約聖經中，原始教會學的這方面跡象並不少見（參閱：雅五 7~11；伯後三 8~10）。它果然重視教會生活的熱誠，以及神恩經驗等等（得前一 3~4、7~9，五 19）。不過由於專注於即將來臨的默西亞，不免缺少教會對外的向度，甚至忽視自身在現世的責任。以致保祿要求他們安靜度日，專務自己的事業，親手作工（得前四 11）。總之，不論耶路撒冷或得撒洛尼加的原始教會學，表達了初創時期的信仰色彩，但都需要面對末日延擱的事實，而有所修正。今日僅有一些地區，還保存這個教會學的色彩。

二、基礎教會學

（一）保祿的面貌

保祿的確自命耶穌親自向他啓示（迦一 17），為外邦人宣傳基督的福音。但絕不可說他不受古老的耶路撒冷教會的影響，事實上他會見那裡的領袖（迦二 2），所以他知道原始教會學普遍應用舊約以色列民族的名詞來自我標榜，以及天主子民成了非常基本的教會名稱。然而他是外邦宗徒，不能不反省外邦教會與天主子民的關係。保祿這時即有經師和神學家的面貌。

（二）生活實況

保祿切身的經驗，在宗十三 40~52 已經成了一個模式。他每到一處，先向猶太人宣講，但必受排斥，於是他轉向外邦人，卻大受歡迎，於是他應用天主子民的圖像，根據經驗，發揮了我們所說的基礎教會學。

（三）教會學

我們會說新約教會學都屬於生活性，而非學術性；基本上

保祿神學也是如此，不過他的經師訓練，難免更多的所謂神學反省。爲此，基礎教會學雖然同時表達在《迦拉達書》與《羅馬書》中，但前書頗受生活經驗衝擊，至於《羅馬書》，衆所周知頗有神學著作風味。

迦拉達教會接受保祿宣講建立不久，或者受到「假弟兄」（迦二 4），或者受到來自雅各伯的人（迦二 12）的影響，似乎偏向了猶太法律，動搖了保祿「因信成義」的主旨。於是保祿強烈地採取清楚的二分法，將恩許與法律對立起來。應用他的經師神學，指外邦人由於信德實是亞巴郎的子孫（天主子民），至於猶太人的法律並不使人成義，爲此他們倒不是亞巴郎的後人（迦三）。繼而根據這樣的出發點，保祿又將福音與法律對立，視持守法律者爲奴，爲亞巴郎的婢女所生，爲屬於西奈之約，爲現今的耶路撒冷，爲奴才子民；視相信福音的人，爲亞巴郎的後裔—耶穌的肖像，爲亞巴郎正妻所生，爲天上的耶路撒冷，爲主婦所生的承嗣人（迦四）。無疑地，相信耶穌基督的人，才是天主子民（迦三 26），這是保祿的基礎教會學，「不分猶太人、外邦人」，都是亞巴郎的後人—天主子民（迦三 29）。

《迦拉達書》的基礎教會學，在《羅馬書》中果然保持要義，但保祿在平靜的反省中，確是表達得更富辯證、更爲完整，因此也更加周詳。下面把他的思考進路稍作提示：

1. 以色列得天獨厚，甚至也有應許之言（九 1~5）；然而應許之言並非所有亞巴郎所生者都得，唯有天主所揀選的（九 6~16）人蒙召。
2. 天主揀選之恩在於祂的自由仁慈，人無言可辯（九 19~21）。
3. 天主不但從猶太人中，也從外邦人中召叫蒙受應許之人。保祿採用先知《歐瑟亞書》：「那不是我子民的，我要叫他們爲我的子民……」（九 24~29）。

4. 外邦人因信成義，以色列尋求法律，憑著功行，不憑信德，反而不得義德（九 30~33）。
5. 然而以色列終必蒙受天主的仁慈（羅十一 11~12、25~29）。

保祿思想果然曲折迂迴，但不失外邦宗徒的本色，將初期猶太基督信徒應用的天主子民圖像，經過他切身經驗以及經師論證，解釋為「不論猶太人或外邦人」都是在基督內的天主子民。最後還在救恩史的遠景中，對以色列予以肯定。於是天主子民教會學的基礎功能，成功地奠下。

三、教會學的創新

（一）保祿的面貌

外邦宗徒保祿已經成功地為自己建立的團體，在基督的教會內獲得平等的待遇。耶路撒冷團體應用來自舊約的名稱，如「天主子民」、「教會」等等；保祿也應用在外邦人的團體上。事實上，所有教會因素，如聖神的恩賜、分餅禮、在基督內的信仰與愛德、福音的能力，無不都在外邦團體中出現，甚至有過之而無不及。另一方面，保祿尚未將自己得自希臘文化的思想，融化在自己的教會經驗中而產生新的解釋。這當然需要新的機會來刺激，使他提供創造性的貢獻。這時保祿將是一位本位化神學家。

（二）生活實況

面對格林多教會內部「分裂」，以及處在希臘異教文化中的教友，關於「性、貞潔」、「祭獻」等等問題，保祿在《格林多書》中一一答覆與解決，同時孕育了一個全新的教會學。我們今日稱之為「基督奧體」教會學。

(三) 教會學

「基督奧體」教會學，吸取希臘文化中已有的「身體寓言」，即身體中各個肢體互相爭長道短，結果大家承認彼此互有關聯。保祿身處希臘社會，理該對此熟悉。另外，保祿也可能受到當時斯多噶學派「宇宙一體」思想的影響。於是由「身體寓言」，進入聖體聖事的經驗，保祿創造了「基督奧體」的教會學。

此非原始教會所有的教會學。鑑於格林多教會「分裂」的實況，保祿遂提出了基督信徒共飲一個杯，共享一個餅，在一個聖神內，成爲一個身體（格前十 16~17）。猶如身體只有一個，卻有許多肢體，身體的肢體雖多，仍是一個身體。教會也是這樣（格前十二 12）。這裡保祿加上一個聖神、一個洗禮、一個身體（十二 13）的理由。這是「基督奧體」教會學的要義。由此見出信徒與基督、信徒彼此之間，在生命層次上的關係。根據這個教會學，保祿答覆格林多教會，有關分裂（一 10~16，二 1~4）；有關淫亂（六 12~20）；有關祭肉和祭獻（八 4~6，十 18~22）；有關愛宴（十一 27~34）；有關神恩（十二 12~26）等等問題。

同樣的思想在《羅馬書》中再次出現。如：我們受洗歸於基督，是精神上進入復活基督內（羅六 3~11）；另外談及神恩，也應用一個身體，許多肢體之圖像（羅十二 3~5）。「基督奧體」教會學是保祿的傑作，在《格林多前書》與《羅馬書》中，已經基本上完成，可以見出保祿並未針對「基督奧體」直接論述，而是假定了這個教會學，解決教友生活上的各種問題。看來他的教會對此是非常熟悉的道理。下一部分，將要見到這個教會學進一步的發展。

四、宇宙性與默示性教會學

（一）保祿的面貌

保祿帶著過去的經驗，現今是囚居生涯。他的獄中書信的內容並非在匆忙行動中醞釀成的。過去是行動中的保祿，而現在是瞻想的保祿。他開始靜下來思考。雖然他確實受到希臘文化的影響，但曾身為猶太經師的他，仍具有經師的先存與末世神學思想。

（二）生活實況

保祿獄中書信，指出的教友生活實況，為我們較重要的是哥羅森教會中的猶太化傾向。明顯的問題是「在飲食上，或在節期或月朔或安息日等事上有所規定……不可讓那甘願自卑而敬拜天使的人，奪去你們的獎品」（哥二 16~18）。在書信中出現的「上座者、率領者、掌權者」該是天使的名稱；對這些天使的崇拜凌駕在基督之上，正是書信提出宇宙性基督的背景。厄弗所教會似乎也有這種傾向。

（三）教會學

獄中書信的教會學，與基督學密切相連。我們曾經見過原始教會的基督學，然而這裡的基督學已經相當發展。耶穌已經不再強調為末日重臨的默西亞，更是「先存」於天上的基督。這在聞名的《斐理伯書》的頌詞中，早有傳誦。

「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，卻使自己空虛，取了奴僕的形體……他貶抑自己……」（二 6~11）

同樣聞名的是《哥羅森書》中的基督頌（一 15~20）。基督在萬有之先就有，萬有都賴他而存在。這便是所謂的「宇宙性」基督，也是保祿需要的基督學，用來糾正崇拜天使的信徒。

天使都是在他內受造的，「依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地下的萬有，歸於基督元首」（弗一 10）。

獄中書信的基督學產生宇宙性與末世性的教會學。下面將分別發揮一些。

1. 宇宙性的教會學

根據獄中書信基督學的要旨，保祿相信天上和地上的萬有，總歸於基督元首（弗一 10，原文含有「頭」的意思）。「頭」按猶太人的意義是指權能。萬有都在宇宙性基督的權下，所以他稱為「頭」。在大書信中，教會早被視為基督的身體。於是保祿從基督為宇宙之元首，進入教會學的領域。「……萬有賴他而存在；他又是身體—教會的頭」（厄一 17~18）。於是「基督奧體」的教會學得以完成。大書信中，並無基督是教會的頭之思想，現在則清楚標出。由此，教會具有宇宙向度。

「使他在教會內作至上元首，這教會就是基督的身體，就是在一切內充滿一切的圓滿。」（弗一 22~23）

教會、身體與基督、頭之間具有特殊關係。教會是宇宙性基督的身體，所以它對天下一切受造物傳播福音。這為今日的環保神學奠下基礎。

不過，保祿自己繼而再從猶太文化中「頭」作為權能的思想，進入希臘生理學中「頭」的功能。於是內在化了教會接受基督在恩寵生活方面的影響。

「…歸於那為元首的基督。本著他，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來。」（弗四 15~16）如此，宇宙性的基督學發展了大書信中的教會學。

2. 默示性的教會學

猶太經師文學中的《默示錄》是相當豐富的，這定會影響

獄中沈思瞻想的保祿。《默示錄》的救恩主角同是「先存」與「末世」，如同《達尼爾書》中的「人子」（七 9~12）。事實上，獄中書信的耶穌確是「先存」與「末世」的宇宙性基督。這樣的基督學又與保祿的教會學連結起來。於是有了獄中書信中令一般讀者驚訝的經文：

「且使我們同他一起復活，在基督耶穌內使我們和他一同坐在天上。」（弗二 6）

「你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裡有基督坐在天主的右邊。」（哥三 1）

教會由於與《默示錄》的基督結合，呈現出理想化的形態，「在一切內充滿一切者的圓滿」（弗一 23）。

猶太《默示錄》中，以色列將是「有如佩帶珍珠的新娘」（依六一 12），這導致保祿非常順暢地說出「基督淨配」的教會學。

「你們作丈夫的也應該愛自己的妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，以水洗、藉言語，來潔淨她、聖化她，好使她在自己面前，呈現為一個光耀的教會，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。」（弗五 25~27）

不過「基督淨配」的教會學是與「基督奧體」教會學相連的。之所以稱教會為基督的淨配，因為基督是頭，教會是身體。這裡，「頭」該是猶太文化中的權能，而非生理觀念中的影響。

「你們作妻子的，應當服從自己的丈夫，如同服從主一樣。因為丈夫是妻子的頭，如同基督是教會的頭，他又是這身體的救主。」（弗五 22）

顯然的，在「基督淨配」教會學中，更加突出的是兩者之間的位際關係。

五、制度性的教會學

關於這部分的教會學，這裡已經不用上面四部分的模式來介紹，因為牧靈書信與保祿的關係比較特殊之故。下面分為三節：（一）牧靈書信的問題，（二）制度性的教會學，（三）針對牧靈書信問題的答覆。

（一）牧靈書信的問題

一般天主教聖經學家認為弟前、弟後、弟鐸三封書信，即使不是保祿親自寫的，也是在保祿傳統下寫的。針對這幾封書信，基督教指出所謂「古老公教主義」（old catholicism），也即是說，書信中已經含有教會學的制度因素。具體而論，即是道理的正統性，聖事的固定性以及教會職務的繼承宗徒性。換句話說，當今天天主教的制度性教會學已見於牧靈書信了。

古老的公教主義，構成對牧靈書信的價值產生分歧的立場。天主教方面認為它屬於保祿傳統，由此演變而來的。基督教認為牧靈書信的內容與保祿大書信相距甚遠，古老的公教主義是後期教會的創造，與保祿思想背道而馳。這是牧靈書信的問題所在。多少以保祿教會代表神恩，牧靈書信教會代表制度，兩者不可同日而語。

（二）制度性的教會學

我們承認在牧靈書信中的制度傾向，不論在教會整體，或在道理與職務方面。

1. 制定的家

「家」是教會的圖像，新約聖經中不少著作曾經應用。我們曾經見過《馬爾谷福音》之大量應用。但詳細研究，各書都有不同。牧靈書信中，所指的「家」已是完成了的（弟前三 4~5），

只是需要好好管理，而且這家次序井然：

「在大戶家庭中，不但有金器和銀器，而且也有木器和瓦器；有作貴重之用的，也有作卑賤之用的。」（弟後二 20）

至於保祿的大書信中，也應用類似家的圖像，如宮殿等（格前六 19；格後六 16；弗二 20），但基本上所指的是生活的信徒。保祿與牧靈書信之間，在「家」的教會學上，的確有差別。教會作為「家」，為保祿而論，更如馬爾谷之視耶穌的兄弟姐妹是教會。牧靈書信給人的印象，教會作為「家」，更像一個制度的組織。其間應當有著時代的差別，或者便是社會學家所說的神恩階段與制度階段之別。當然這並不意謂二者之間沒有連續性。

2. 家是真理的柱石與基礎

弟前說：「這家就是永生天主的教會，真理的柱石和基礎」（二 15）。所謂真理，如果建築在教會基礎上，該是今日所說的道理與信理，也即是教會保衛的「信仰寶庫」。這與保祿的大書信中，以福音作為耶穌的死亡與復活的逾越奧蹟不同，耶穌的福音不以教會為柱石，教會自己建立在他身上。可見牧靈書信中，真理已是走向制定好了的道理。這也使我们發現牧靈書信中少談耶穌與他的奧蹟，而更注意「健全的道理」（弟前六 3），或者關於耶穌的信條（弟前六 16；弟後二 12~13）。

在保祿的大書信如《羅馬書》中，所謂的「保祿福音」從頭到尾皆集中於耶穌基督；如《格林多前書》中，是以耶穌基督來解決一切問題。可見教會在此時所注意的是如何把正確道理延續下去。根據弟後第六章，教會正在害怕異端道理，所以吩咐弟茂德保護真理。此是制度性的教會常有的態度。它自認是真理的柱石與基礎。

3. 教會中的次序與職務

原始教會的次序，由於宗徒尚在，只須以他們的態度是從，可說是「人治」的團體。可是牧靈書信中，已經注意授職（弟前五 17~21）。而且教會中的職務已經制定，如監督、長老、執事的資格都清楚地寫了出來（弟前三 1~13）。當時教會中似乎尚有專職的寡婦，她們的條件也有所規定（弟前五 9~16）。

根據上述的資料，我們可說牧靈書信中的教會自認是來自宗徒的團體，然而宗徒已經為它在信仰各方面都有所規定。它只須循規蹈矩地生活。這便是制度性的教會學。基督教的神學家往往把《格林多書》與牧靈書信來比，使人注意兩者之間的差別。

（三）針對牧靈書信問題的答覆

牧靈書信的問題具有兩面：一是歷史的，一是神學的。自歷史面而言，天主教聖經學家認為書信雖非保祿親寫，但其教會制度化傾向是保祿思想的正常發展；其實即使《格林多前書》以及《厄弗所書》中皆有教會職務的痕跡。但基督教聖經學家，總以為「古老公教主義」與保祿思想不合；牧靈書信與《格林多前書》不可同日而語。

至於自神學面而言，牧靈書信既屬聖經綱目，因此其教會的制度應該作為信仰的標準，這是天主教教會學的基本立場。然而，基督教方面多以福音為信仰的標準，於是提出所謂「綱目中之綱目」之說，亦即屬於聖經綱目之書，並非都是信仰之標準。唯有表達福音之書始是信仰的標準。至於牧靈書信表達的教會制度與福音的精神自由無法配合。此亦造成後世教會學中職務問題上彼此之間的差別。

第四章

《希伯來書》的教會學

導 言

有人認為《希伯來書》（以下簡稱希書）是保祿的著作，希十三 22~25 的口氣令人這樣想；但大部分聖經學家不以為然。理由：(1)文字一流；(2)結構嚴謹；(3)前後呼應無懈可擊。保祿的豪放不易如此鋪陳，而且《希伯來書》的司祭神學也不如保祿神學的廣寬。另外，此書讀者該是猶太人，似乎只有他們容易了解；保祿卻是外邦宗徒。

由內容可知，希書是寫給猶太基督信徒，他們過去應是聖殿服務過的司祭階層。本書的主要內容在於標榜耶穌基督天子是永遠的大司祭，藉此挽救正在受考驗的猶太信徒。至於表達的方法則是典型學，以舊約與新約的對比肯定基督的身分與功能；由於讀者是與聖殿的司祭族群有關，所以聖殿、祭禮與司祭成爲比較的綱目。自救恩史而言，耶穌大司祭是完成者。可見基督論是希書的主題；至於教會學則是緊接而有的後果；但後者是我們的研究對象。

生活實況

導言已說，希書的讀者是曾任司祭的猶太基督信徒，他們

皈依基督之後，受到猶太教迫害，因此信仰開始動搖，想念以前的生活；假若聖殿尚未毀滅，甚至還想返回本行。此書旨在提醒他們：猶太教的司祭已失時宜，因為基督已經一次而永遠地完成祭獻。

《希伯來書》的教會學

希書教會學奠基於基督論，下面根據新約與舊約對比的模式來看耶穌基督。希書開場自己即指出典型學導向(希一 1~2)。

新 約	舊 約
一 1 天主透過兒子向我們說話。	一 1 透過先知向祖先說話。
三 1~6 耶穌是大司祭，是兒子，管理自己的家。	三 5 梅瑟是大司祭，但只是臣僕，不是管理自己的家。
五 1~10 耶穌一次永為司祭，默基瑟德品位。	七 11~19 舊約肋未族司祭，猶待成全。
八~九是所謂的「司祭神學」，提出與司祭有關的一切。	
八 2 真會幕（天上）。	八 5 梅瑟製的會幕，天上事物的模型與影子。
八 12 更好的新盟約。	八 13 舊的、老的盟約。
九 12 耶穌的血，一次永遠進入天上聖殿。	九 13、7 牛羊的血，一年一次至聖所。
十 11 基督一次奉獻了贖罪祭獻。	十 11 屢次奉獻，不能除罪。
十二 2 耶穌是信德的創始者及完成者；顯示這是個「完成論」。	十一~十二亞巴郎等人只是衆多證人。

由希書的基督論，可得知作者同樣將以新約與舊約對比的模式，為讀者指出教會的面貌。讀者既是猶太基督信徒，因此「天主子民」成了希書的教會圖像，應用 13 次之多。因此，舊

約以色列民族歷史中重要事件都成了反映基督救贖的教會的模型或影子。在新約子民中，舊約事件有的完成，有的隱退。為此，我們可稱希書為「完成的教會學」。

新 約	舊 約
一 1 自己兒子對「我們」說了話。	一 1 藉著先知對我們的「祖先」說了話。
二 1 為此我們必須更應該注重所聽到的道理。	二 2 如果藉著天使所傳示的話發生了效力。
三 5 基督…他的家便是我們。	三 5 梅瑟在天主的全家中。
三 12~14 弟兄們…因為我們有分於基督的人，只要我們保存著起初的信心…直到最後。	三 16 是誰聽了而起起了叛亂呢？豈不是梅瑟從埃及領出來的衆人嗎？
四 3 所以我們這些信了的人，必得進入安息。	四 2 有如我們的祖先一樣…他們聽的時候沒有懷著信德。
五 19~20 我們拿這希望當作…錨。作前驅的耶穌已為我們進入了那帳幔內部…。	五 15 亞巴郎因耐心等待，而獲得了恩許。
七 19 如今引進了一個更好的希望，因著這希望我們才能親近天主。	七 18 先前誡命之廢除是於它的弱點和無用。
八 6 一個更好的並建立在更好的恩許之上的「盟約的中保」。	八 7 如果那第一個盟約是沒有缺點的，那麼第二個就沒有餘地了。
八 10 那些日後…我要將我的法律放在他們明悟中…他們要做我的人民…。	八 9 因為他們沒有守我的盟約，我也不就照管他們了。
九 14 他的血豈不更潔淨我們的良心…。	九 7 大司祭一年一次進去…為自己和為人民的過犯祭獻。
十二 22 然而你們卻接近了熙雍山和永生天主的城、天上的耶路撒冷。	十二 18 你原來並不是走近了那可觸摸的山，那裡有烈光、濃雲…。

教會生活

希書的教會學與基督論密切相連，耶穌基督為大司祭，是被釘在十字架上受苦的大司祭，因而發展出教會生活的「司祭神學」、「完成的教會學」及「苦難神學」，要求信徒效法基督，堅忍到底，努力保持信仰（參閱：六 9~12，十 19~39，十二 1~13，十三 12~14）。這樣的教會學答覆了基督信徒在迫害中的具體問題；同時教導讀者效法苦難中的大司祭耶穌基督。

第五章

公函的教會學

前 言

新約聖經中共有七封公函，除了《若望壹書》、《若望貳書》、《若望參書》之外，還有《伯鐸前書》、《雅各伯書》、《猶達書》及《伯鐸後書》。一般認為後三封是託名寫的，三位在初期教會較有名氣，託用權威之名向教會訓誨，這是相當流行的。

一、《伯鐸前書》

收信的對象是好幾個地方的基督信徒，故稱公函。收信人當中主要有猶太基督信徒，也有歸化的外邦人。有人認為《伯鐸前書》是為新教友、甚至是洗禮中的訓話。因而系統性將此信分段：

- 一 3~12：新教友的希望、信仰與愛，分享基督的死亡與復活，期待永生。
- 一 13~21：教友生活中的義務，度聖善生活，珍惜由耶穌寶血所贖的生命。
- 一 22~28：重生的福音。
- 二 1~10：一段神學性有關教會的道理，集合舊約已有的圖像

來啓發新受洗教友的團體感。

二 11~四 11：教友在不同身分中的責任。

四 12~五 11：另一篇關於教會生活的道理。

不過，這樣的系統化爲我們不太實用。我們限於伯前的教會學來介紹。

（一）生活實況

皈依的猶太人或外邦人處在迫害和苦難的情況中；於是伯鐸以長老的身分訓導教會各團體，其立足點是教會的自我肯定之意義。

（二）教會學

分三點來探討：1.散居與旅途中的教會，2.屬神的教會，3.對比或對立（contrast）的教會。

1. 散居與旅途中的教會

散居（diaspora）與旅途是兩個不同的名字，都與舊約天主子民有關。前者更是指天主子民中有些族群遠離福地，尤其被擄充軍異邦。新約時代分散羅馬帝國的猶太基督信徒仍具散居四方的意識。至於旅途與舊約天主子民也有關係，指他們出自埃及，走向福地的旅行。新約教會則由於尚未抵達天鄉看見基督，所以也在旅途中（伯前一 1，二 11）。

在伯前一 3~12 中，旅途教會的意識非常明顯。在天上存留產業（4），現今是暫時的（6），必須以精煉的信德期待基督顯現（7）。有關此一救恩，不但先知預言過而且宣傳福音的人也傳報了（10~12）。根據此一非常原始的末世論，《伯鐸前書》再三要求相對的教會生活（參閱：一 17~21，二 11~12，四 1~11，五 4）。

散居神學並不強調末世性，而是指少數人的教會分散在各處，生活在不信的世界中（二 12），要求基督信徒作出見證。旅途偏重希望，散居則強調見證；雖然兩者在伯前是混在一起的。

2. 屬神的教會

在伯前中的基督信徒之所以能夠見證，乃是因為他們是屬神的聖殿，是與耶穌基督相連的。對此，伯前把相當原始的教會學及與《厄弗所書》的教會學相似的兩個源流合併。所謂原始教會學，來自最初耶路撒冷教會，採用舊約以色列子民的許多圖像來說教會；而《厄弗所書》的教會學則指基督是頭，教會是他的身體。

伯前教會學稱教會是屬神的聖殿。一方面與舊約聖殿相聯，用來稱教會，這是比較原始的思想；但另一方面屬神的聖殿都與基督相連，因為基督是天主精選的活石（二 4），這與耶穌根據《聖詠》一一八 22，自命為「匠人棄而不用的石頭，反而成了屋角的基石」（谷十二 10）有關。繼而在書信中稱基督信徒也是活石（二 5），教會因而成為屬神的聖殿，由基督的基石與信徒的活石相連而成，這裡的結構已與基督是頭、信徒是身體完全相似了。所以，伯前教會學與保祿思想相似（參閱：二 5 及弗二 20~22）。至於二 9 提到「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民」等舊約中用來稱呼「天主子民」的圖像，那是相當原始的。

可見伯前教會學並非只是猶太基督信徒的思想。不過屬神的聖殿之功能，乃是「宣揚那由黑暗中召叫你們進入他奇妙之光者的榮耀」（二 9），這便是見證的根源。

3. 對比或對立（contrast）的教會

教會除了旅途中的末世精神，同時也僑居世界各個角落。《伯鐸前書》強烈表達抗議性和對比性的教會學；此非自負的心態而是福音所提的作地上鹽、世上光的使命。所謂「對比教會學」即是不信與信的對比：前者作惡，後者為善；也是歸化的外邦人對比自己從前與現今的狀況：從前是迷途的羔羊，現今以耶穌基督做為靈牧。因此教會應作見證（二 12），應在社會作見證，如服從帝王（二 13~17）；此外，行善的人受苦以中悅天主（二 18~20）；在家庭中作見證（二 18~三 7）。

（三）教會生活

教會的旅途和僑居，尤其對比性地處於不信的世界上，不免遭受迫害。伯鐸也有相當清楚的「苦難神學」，因此書信強調基督信徒是由基督的寶血所救贖的（一 2、19）。由於耶穌是抗議性的，教會也同樣是抗議性的，所以基督的苦難要在信徒身上彰顯出來（參閱：二 21，四 1、12~19）。

二、《雅各伯書》、《猶達書》、《伯鐸後書》

（一）導言

新約雖然並非每部書都富有神學反省或精深的道理，但皆有生活功能。《雅各伯書》注意信仰和行動。《猶達書》採用猶太古典文學來適應讀者。《伯鐸後書》一般認為新約各書中較晚寫成，應用《猶達書》不少。

（二）生活背景

初期教會中有受諾斯主義的影響，他們一面看輕物質、婚姻生活與強調精神；另一面卻自以為超越一切，不受任何牽掛，反而放縱自由，濫用肉體，產生混亂。《猶達書》和《伯鐸後

書》對此責備且加以駁斥。至於《雅各伯書》關於信仰的道理與保祿思想不同。兩個不同傳統：前者是猶太背景，後者是外邦教會。所以《雅各伯書》中「信」與「行」的關係非常樸實無華，而保祿思想卻十分精闢。然而，基本上兩者並無實質的衝突。

（三）教會學與教會生活

公函三書的教會學都是非常原始，其實新約教會學中只有保祿和若望兩位的神學推出較新的教會反省。原始教會學如同當時的拉比神學，並無突破性的神學思想，只是以經釋經；猶太神學直到接觸希臘文化才較有發展。保祿與若望也受到希臘文化的影響。「原始教會學」相當注意基督的光榮來臨，並不重視基督對教會現在的親臨影響。爲此，三封公函關心基督來臨，即「主的日子」（參閱：雅五 7~11；猶 15、17~18、21；伯後三 5~15）。因此教會生活在防範異說，持守真道，堅忍等待。至於對宣講福音並不關懷。

第六章

《若望福音》及其書信的教會學

若望著作包括《若望福音》及《若望壹書》、《若望貳書》、《若望參書》。這裡的介紹稍微異於上面的方式。我們以步特曼的意見作為出發點，然後再按固定的次序進行，分為以下四節：一、步特曼的意見；二、《若望福音》的生活實況；三、若望的教會學；四、神學反省。

一、步特曼的意見

步氏的存在性釋經方法非常受人注意，這個釋經法一方面視聖經為天主的言語、話；天主說話是一救恩事件，祂的話含有救恩能力，進入聆聽者的存在深處，向主挑戰。另一方面，真實的存有是抉擇，對自我的是或否的抉擇。釋經即是自聖經釋出天主救恩言語，旨在引人作出回應與抉擇，亦即信或不信。信即救恩，不信即受天主言語的判決。可見存在性釋經方法注重個人與自由抉擇。至於步氏的人性觀念出自路德，亦即人性敗壞，唯有天主的話產生救恩事件。天主的話對人的存在提出挑戰，人在天主的話之前要有所抉擇。因此他認為，《若望福音》不是針對團體講話，也並未假定讀者是團體，而是針對個人、教導個人如何真實地生活。故《若望福音》沒有教會學，僅是一部十足個人主義的福音。

此外，步氏的福音批判今日看來也極偏頗，歷史中的耶穌已無法認出，新約所載乃是信仰中的基督。爲此，註釋福音在於釋出天主在耶穌基督生命中的救恩言語，以及剔除一切神話性的表達形式。所以「剔秘」也是步氏釋經之重要一環。根據以上簡介，我們來總結步氏對若望著作思想。

首先，他認爲若望著作受諾斯主義的影響；諾斯主義只重個人的得救，救援不是來自基督的受苦受難，而是從祂而來的智慧，智者得救。因此他認爲若望沒有教會觀念，耶穌與個人的關係是福音的中心思想；這可由聖經資料顯示。步氏指出若望少用團體性的名詞或圖像，至於表達耶穌與個人的位際關係的名稱用得很多。

以下根據《若望福音》，反省作者如何應用傳統的教會圖像；然後指出作者如何傾向個人。當然這大多是步氏的論點：

- 教會：這名稱未曾在《若望福音》中出現。《若望參書》中用了 3 次，但並無教會的團體重點。
- 天國：天國並不等於教會，教會是天國的標記。這名稱在對照福音出現頻繁，《若望福音》則用的很少，若三 3~5 用了 2 次。實際上，天國在若望中已由生命代替。另外，若十八 36 提到「我的國」，國是團體性名稱，但若望不多用，而國王或君王卻常出現。
- 百姓：即教會學中的「子民」。它出現在若十一 50「…一個人替全體百姓死」及十八 36「我的百姓早已反抗了」，可見不多。
- 羊群：這可說是標準的集體性名稱，舊約《聖詠》和先知書中時常出現，而《若望福音》只用了 1 次，即若十 16「只有一個羊群」。
- 新娘：新約表達教會與耶穌的關係時，稱教會是新娘。若三 29「有新娘的是新郎」，只用了一次，但重點是在新

郎，且不擬表示新娘教會的團體性。

- 葡萄樹：舊約中葡萄樹是指以色列民族，而《若望福音》使用葡萄樹的方式卻很特殊。耶穌稱自己為葡萄樹，門徒是枝條；因此指出葡萄樹與葡萄枝的關係，也即耶穌與門徒之間的位際關係（參閱：十五 1~11）。
- 聖殿：新約中常用來稱教會，但《若望福音》卻不如此。聖殿已是耶穌死而復活的身體（二 21）。因此見出個人化的傾向。

步特曼根據上述的資料認為《若望福音》並無教會學，因為它受諾斯主義的影響，強調個人與耶穌的關係。另一方面，步氏尚引人注意若望喜用個體性的名詞。比如「國王」這名詞，對照福音共用了 19 次（瑪竇 8 次，馬爾谷 6 次，路加 5 次），但《若望福音》獨用 15 次。他捨「天國」而用國王，可見他要表達耶穌作為國王與臣民之間的關係。此外，《若望福音》雖只用了 1 次「羊群」，但「羊」卻用了 15 次，可見他不注意羊群而注意羊。耶穌說：「他按著名字呼喚自己的羊」（十 3），表示位際關係。葡萄樹與枝條的關係也是如此。最後，《若望福音》中用了「門徒」這名詞 56 次，耶穌是師傅，師生之間的關係在耶穌時代是非常密切的。

步特曼根據以上的資料提出了若望著作的個人主義，否定任何若望的教會學。究竟我們怎樣處理這個問題呢？這裡暫時存而不論，先作下面的解釋，或許能夠得到一個持平之論。

二、《若望福音》的生活實況

根據勃朗（R. Brown）的看法，《若望福音》成書歷經四個階段的編輯，過程相當長，約於公元 100 年結束。此時已是新約教會的第二代了。與耶穌密切有關的門徒已經過世，這時

教會不像第一代那樣注意傳播訊息，而更是開始注意自身的延續，傾向內在的結構與制度。在這樣的情況下，《若望福音》並未順應時勢，反而針對結構與制度持批判態度，要求注意生活中的耶穌基督。若望強調耶穌自己以此制衡教會的制度化傾向；因此他不多用教會集體性名稱，但另一方面，卻將教會生活中的一切與耶穌自己聯繫起來。他並非捨棄教會，只是強烈地注意耶穌。耶穌是教會的根源，教會不可一日無他，他就是教會。此正是若望教會學的特點。步特曼所見不無根據，但他並未抓住若望著作的大方向。

三、若望的教會學

每個教會皆有自己獨特的生活實況，因而產生不同的教會學。我們介紹若望著作的教會學與步特曼不同。首先提出福音重視的四點，已經看出若望並不忽略教會團體，因為四點都是團體活動；但另一方面，這四點在若望著作中又是明顯地與耶穌本人息息相關。四點如下：（一）聖事：團體禮儀；（二）慶節：團體慶祝；（三）伯鐸職務：團體次序；（四）合一：團體關係。

（一）聖事：團體禮儀

這個問題一時受到學者注意，但首先在討論時必須跳出後代聖事論的觀念，而以比較原始的教會救恩行動來指聖事。第一世紀成書的福音已在初期教會的一些重要禮儀中，肯定耶穌事件的延續。雖然如此，關於《若望福音》的聖事觀，學者也有不同的三派。我們擬多說一些。

1. 反聖事論

此派認為《若望福音》中僅有三段經文較可與聖事拉上關

係，即若三 5，六 51b~58，十九 34~35。但步特曼卻認為這三段是後來加上的，不是原有經文。假若除掉它們，便無聖事可論了。

反聖事論者對於上述三段經文中的六 51b~58，尚能同意與聖體聖事之關係；至於三 5 所說「由水和聖神而生」，重點在於聖神而非洗禮。末了十九 34「立時流出血和水」卻不自聖體和聖洗聖事的方向來看。無論如何，這派認為聖事在若望著作中是邊緣問題，並不重要。

2. 泛聖事論

此派學者其中也有來自天主教的，他們廣泛地應用典型學（Typology），即由新約已經顯明的救恩事件，註解舊約，因而在舊約中見出預像或準備。同樣也根據教會中已經實踐的生活與道理註解新約。

針對《若望福音》而論，根據教會中的聖事，廣泛地見出《若望福音》中指向聖事的經文；於是幾乎全部福音中處處發現聖事的前身，在《若望福音》中處處看到與聖事有關的經文；此即泛聖事論。例如：在若五 1~18 及九 1~12 兩段經文中，由於都有水池，因此不加分辨地全部與洗禮相連。不過自聖經註釋來看，若九 1~12 確是接近洗禮的涵義；但若五 1~18 並無洗禮指向，因為奇蹟與水無關。總之，泛聖事論者望文生義、濫用典型學。

怎樣可以客觀地說為耶穌抹香液暗指傅油聖事呢？怎樣可以說耶穌為「門」的比喻指向聖洗聖事呢？勃朗認為泛聖事論者將教會後來的聖事生活，不加嚴格註釋，都投射在若望著作中，這是非常不恰當的。另一方面，他也不贊成反聖事論。他不認為聖事是《若望福音》中的邊緣問題，於是產生了中間路線。

3. 中間路線

首先，這假定《若望福音》成書經過好幾個階段，也即經歷新約教會的信仰成長的過程。於是編輯自然地會將耶穌的生平與教會信仰相結，表示他是救恩根據；此在《若望福音》中有清楚的經文。福音中多次指出耶穌身上發生的事，後來始被了解（參閱：二 22，六 71，七 39 等等）。聖經學家早說《若望福音》的經文常有多層涵義，表面的與深層的。為此，福音在編輯過程中，在耶穌事件中指向教會生活中重要的救恩行動，是相當合理的，因為若望強烈地肯定天主聖言成為血肉的奧蹟。

4. 綜合

問題在於怎樣斷定那些經文具有聖事的涵義。泛聖事論的弱點便是不加批判地濫自定斷。勃朗提出二項標準：(1) 經文本身與聖事有連帶關係；(2) 教父時代已經普遍地在那些經文中指出與聖事有關。滿足二項標準始可接受。

例如：若九中，天生瞎子在史羅亞水池洗過後重見光明，奇蹟的行動與聖洗象徵有關；且教父時代也對此予以肯定。又，在若十五中葡萄樹的比喻指向聖體聖事，因為樹與枝條結合與聖體聖事很有關係；且在古代教會的墓碑上，常用葡萄樹來象徵聖體聖事。由此可見，中間路線是根據經文與傳統來處理若望著作的聖事問題。

勃朗承認若望著作中，與教會聖事有關的經文如下：

- 聖洗聖事：若二 29~34，三 1~12，四 7~15，七 38，九 1~12，十三 1~20；若壹二 20~27，五 6~12。
- 聖體聖事：若二 1~11，六，十五 1~11。
- 聖洗及聖體聖事：若十九 34~35。
- 和好聖事－若廿 20~22。

· 婚姻聖事：若二 1~11。

以上這些都是中間派所承認的。可見若望著作實在是指向聖事。但其基本思想密切地與他的基督論連結；耶穌是天主聖言降生為人，天主救恩降臨人間，所以耶穌是「聖事」；根據聖事神學的語言，這是指在耶穌行動中天主救恩因而實現。作者並未明指那是聖事，他沒有今天聖事的定義。但他肯定耶穌基督持久地繼續在教會中說話與行動。這已有後代聖事神學的基礎了。

若望的教會學因此已在上面提出的聖事問題中顯出。它集中在降生成人的天主聖言身上，同時隱暗地表示耶穌基督的救恩延續在當時教會的洗禮、分餅禮或其他禮儀中。但若望要人注意禮儀本身並不重要，重要的是延續於教會中的耶穌基督。這對新約第二代走上制度化的教會與禮儀，是具有制衡功能的。

現在我們綜合有關聖事的問題。中間路線是相當可取的立場，因此也可以對反聖事福音，尤其對步特曼提出批判。首先否定三段經文的真實性已不可取，因為這些都是手抄本上所有的，不可由於自己的神學意見而去刪除。其實，除了三段經文，《若望福音》中尚有相當多的經文與聖事有關，這也不可視而無睹，不予注意的。所以說聖事是《若望福音》的邊緣問題也難為大家接受。未了，如果再堅持第四福音只重個人沒有團體或教會向度，自然也有困難了，因為聖事是團體的禮儀。

（二）慶節：團體慶祝

慶節與聖事或禮儀有關，這裡特別提出來，因為《若望福音》對此有其特點；與對照福音比較下，若望更加注意慶節，這可見於下面的資料：逾越節（若二 13，六 4，十一 5）、帳篷節（若七）、重建節（十 22）。

慶節是團體性的活動。耶穌自己過節，尤其是逾越節，在

這慶節中完成了他自己的逾越（十三 1）；他為猶太慶節賦予新的意義，引申到新約教會的慶節。帳篷節紀念以色列民族在帳篷中的生涯，現在天主聖言搭起帳篷，「寄居在我們中間」（一 14）。重建節是紀念聖殿，現在耶穌即是我們的聖殿（二 21）。總之，舊約慶節耶穌予以完成；新約教會慶祝時，耶穌親臨其中。若望重視慶節與重視聖事的方式是相同的，同時也與教會學有關。

（三）伯鐸職務：團體次序

有關資料多來自《若望福音》廿一章，由於這章經文是後加的，故步特曼否定《若望福音》中有教會職務，他認為此章由於後來教會的需要而加上的。不過，一般認為第廿一章雖是後加，但與前面的思想連貫，並非無中生有。其實，若一 42 已暗示伯鐸職務，耶穌將西滿的名字改為刻法，亦即伯鐸，此可與瑪十六 18 相比。六 68 伯鐸的宣言：「唯獨你有永生的話，我們要投奔誰呢？我們相信而且已經知道你是天主的聖者。」可與瑪十六 15 相比。可見福音的前廿章，不無與伯鐸職務有關的經文。至於第廿一章應說是補充，對於伯鐸職務清楚肯定，尤其廿 15~17 耶穌授與伯鐸牧職。牧職顯然有關團體，這也是步特曼排斥第廿一章的緣故。

不過，即使關於伯鐸職務，《若望福音》也自有特殊見地，要求伯鐸對耶穌的愛，這在廿一 15~17 中非常突出。牧養耶穌的羊群，必須愛耶穌。另一方面，他似乎相當有系統地把伯鐸與另一位門徒或耶穌所愛的門徒寫在一起，處處顯出愛優於伯鐸職務（參閱：十三 21~30，十八 15~21，十九 25~27，廿 1~10，廿一 7、20~23）。當然，福音並不否定職務，但職務必須有愛，對於耶穌的愛。最後，我們同樣可說伯鐸職務是為教會。注意伯鐸的福音，再能說是個人主義嗎？不過《若望福音》透過伯

鐸標榜出愛的職務，以及愛耶穌的教會。

(四) 合一：團體關係

若十提到耶穌是善牧（十 11），只有一個羊群，一個牧人（16）；但更重要的是在晚餐廳中耶穌的大司祭祈禱（十七），為所有信徒的合而為一，就如同父子合一一般（十七 20~21）。因此應該是有團體才對（參閱：十七 21、23，十 14）。不過教會合一的根源是在父內的耶穌基督。

經過《若望福音》的四點，或者四個題目的說明，足夠看出他的教會學，因為它們明顯地表達了教會的生命與活動。不過這四點，都有同一指向耶穌基督與標榜他的目的，理由是教會不可與基督脫節，它們甚至強力地肯定基督即是教會。當第一世紀末，各地教會注意自身之安定及制度時，若望的教會學誠是不可缺少的聲音。

四、神學反省

新約表達的教會學實在是多元的，若望與牧職書信的確大不相同。這不必再由我們來比較；但我們不能不回顧一下出發點上的步特曼。一些資料中，顯示若望不多用集體性的名詞，也是事實。當然也必須說福音並非不用，只是少用，為什麼呢？若望沒有教會學只是個人主義嗎？應該不是。原因該是若望要人注意基督比教會更多，因此他多用國王、牧人，少用天國、天主子民、羊群等等。他甚至傾向將集體性名詞直接在耶穌身上，如葡萄樹、聖殿等等。這樣一個的教會學真是新約中的明珠。

第七章

《默示錄》的教會學

一、說明

默示錄指一種文學體裁，也指一種神學。默示錄體裁，舊約中已有很多。例如：《達尼爾先知書》中應用相當濃厚的默示錄體裁；其他如《第二依撒意亞》及《厄則克耳先知書》中亦然。新約最後一書，教會以《默示錄》為其標題；但谷十三及瑪竇、路加的平行文，耶穌有關末日的言論也用這種文體。

神學思想：《默示錄》含有強烈的善惡二元論，但不是絕對的二元論，為的是清楚表達歷史中善惡對立的因素。除此之外，尚有一種超自然主義（Supernaturalism）表示善惡直接進入歷史中間：代表惡的是魔鬼，最後獲勝的是天主耶穌基督，此即超自然主義。它不注意人物在歷史中的參與和努力，只關心善惡兩個因素。一方面是天主的能力；另一方面是黑暗勢力。主耶穌基督是歷史中絕對的主，無論如何，天主最後的勝利者，善惡不是一直對立下去，最後有一個結局。

聖經宗教非常注意救恩歷史的末世，但有二種神學的表達。兩者差別相當之大：一是默示性的（apocalyptic），不大注意在歷史變化中天主的話對信徒要求的具體行動，只重天主

決定性的勝利；在善惡抗爭的象徵中，提早讓人相信天主最後的勝利。另一是先知性的（prophetic），天主透過先知說話，要求作出回應，走向末日。這是表達救恩史的兩個基本方式。

今天無法確知默示錄體裁的確定來源，有人認為來自埃及。默示錄體裁慣用圖像，以天地日月星辰的異象，象徵來自善惡的勢力；其次尚有種種暗語，例如：「六六六」的數字，為當時讀者清楚而旁人就不易了解。註解《默示錄》的困難常在於此。新約末書《默示錄》大量採用舊約資料，因此若對舊約的《厄則克耳先知書》、《達尼爾先知書》等等熟悉，容易註解新約《默示錄》。但一般讀者面對《默示錄》常有不知所云的感覺。

二、新約《默示錄》的生活實況

教會處在羅馬帝國的統治下，遭受到教難與迫害；時在尼祿皇帝執政的時間，此時信仰危機自然隨之而來。此書作者大概不是若望宗徒而是帕特摩的神視者若望（一 9）。他寫給七個教會團體，因此《默示錄》為他們的教會生活很有關係。在二 1~三 22 中，顯示教會並不完全理想；內容上大體說來並無太多倫理教誨，而更是要求警覺，忠於基督，面對困難，期待勝利之日。為此，向七個教會的訓話，並不針對教會內部問題，而是提醒在大環境中的基本態度。

因此必須探討它的基督論，他是元始和終末、是教會之主、是勝利者（一 12~20）。《默示錄》的基督論以羔羊表達他是啓示者（五 6~8，六 1、3、5、7、9、12，八 1）。但羔羊是死亡與復活的基督，因此「站著一隻羔羊，好像被宰殺過的」（五 6）。羔羊是所有被選者的拯救者，「他們曾在羔羊的血中洗淨了自己的衣裳」（七 14），「羔羊要牧放他們」（七 17）進入

永生。教會已在熙雍山，隨著羔羊作為初熟之果呈獻在天父台前（十四 1、5）。最後的勝利中「羔羊的婚期近了，他的新娘也準備好了」（十九 7），「被召赴羔羊婚宴的人是有福的」（十九 9）。於是「阿們，主耶穌，你來罷！」（廿二 20）

《默示錄》的基督論集中於最後的勝利，因此教會的眼光完全被它吸住；因此所謂「親臨人間」的基督論並非《默示錄》所持。所以耶穌在世生活的言與行、對門徒信仰生活各方面的要求等等，都在《默示錄》中闕如。教會只是在惡勢力壓迫中呼求基督，招喚基督的來臨，這可見出超自然主義的傾向。

三、《默示錄》的教會學

（一）天主觀與基督論

天主是勝利者，因為祂是元始和終結，一切都在祂的主權下（四 1~11），而這位《默示錄》的天主是在耶穌基督「天主聖言」身上顯示自己（十九 11~16）的勝利。

（二）末世情況

《默示錄》描繪的是自基督至末日之間的世代，所謂末世是善惡相爭的世代，它可以是羅馬帝國，也可以是任何時代，它也是今日。

《默示錄》以重複方式再三呈現二元的戰爭，以及最後的勝利。比如第一輪四~六章描寫開放七印直到第八章結束。內容是開始末世的境況，非常嚇人的事件；其實是幾乎每一時代都有的事件。一方面天地間驚象大起，但另一方面都在天主權下。第七章在種種患難之後出現殉道者的教會。這是超自然主義的勝利，世局混亂中天主的必勝。

八~十一章是相似的第二輪。七個號角如同七印，吹起號

角，再次呈現善惡二元在天地人間的搏鬥。十一 4~14 的兩個先知代表教會，他們死而復活，也是天主的勝利。十二章描述女人與毒龍的戰爭，最後毒龍並未勝過女人。十三章繼續描寫野獸的逞強。但十四 1~5 已預示羔羊是勝利者，所有殉道者、整個教會都跟在羔羊之後。

十四 6~十八章是最後一輪，七位天使與七個盃，也是啓示末世。野獸的克服，羔羊的戰勝（十七 14），開啓天上的世界；至於所謂「千禧年」，只是強調末世的基督永不消失之王權而已（廿 1~10）。

（三）教會學

《默示錄》的教會學如同新約其他的教會學，都是生活中的教會學，因此不會是完整的。它只表達了迫害中的殉道教會。由於它的特殊氣質，這教會學的末世性濃厚，並不注意進入世界、參與人類的發展；再由於最後勝利在於基督，所以《默示錄》的教會學也清楚地呈現這一面。所以我們有的是殉道和勝利的教會學（參閱：七 14~17，十三 7~10，十九 1~9，廿 4）。

它已體驗天上的教會，爲此，在《默示錄》中有永恆的禮儀，長老向羔羊獻香、歌頌、讚美……（五 6~14）。因此教會的圖像包括：天上聖殿（廿一 22~27），聖城耶路撒冷（廿一 10~14），天主與人同在的帳幕（廿一 3），羔羊淨配（廿一 2）。由此可見《默示錄》作爲新約最後一書的理由，它啓示了勝利與光榮的教會。

附 錄

張春申神父中文書籍作品年表

本年表搜集張春申神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- | | |
|------|---------------------------|
| 1959 | 1. 《聖保祿論基督與教友生活》，光啓 |
| 1960 | 2. 《你的超性生活》，光啓 |
| 1969 | 3. 《伯達尼的瑪麗的回憶》，聞道 |
| 1970 | 4. 《大學生與宗教生活》，聞道 |
| 1973 | 5. 《福音新論》（輔大神學叢書3），光啓 |
| | 6. 《原罪四講》，光啓 |
| 1975 | 7. 《教會的自我反省》，光啓 |
| 1977 | 8. 《靈之旅》，上智 |
| | 9. 《中國靈修芻議》，光啓 |
| 1978 | 10. 《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓 |
| 1979 | 11. 《社會工作者的基本神修》，天主教教務協進會 |
| 1980 | 12. 《社工人員的新世界》，天主教教務協進會 |
| | 13. 《梵蒂岡與我國的外交關係》，聞道 |
| | 14. 《教會與修會》，光啓 |

- 1981 15.《教會本位化之探討》，光啓
- 1982 16.《會晤基督》，光啓
- 1984 17.《妙音送長風》（上），上智
18.《聖經與天主聖神的靈感》，聞道
19.《天主教信仰中的羅馬教宗》，天主教教務協進會
- 1985 20.《妙音送長風》（中），上智
21.《傳播福音的內在經驗》，聞道
- 1986 22.《妙音送長風》（下），上智
23.《耶穌的母親》，光啓
- 1987 24.《基督的啓示》（輔大神學叢書 22），光啓
25.《時代信號與福傳》，聞道
- 1988 26.《修會三願與團體生活》，光啓
27.《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1989 28.《基督的教會》（輔大神學叢書 27），光啓
29.《聖體聖事的教理與神學解釋》，聞道
30.《關懷社會》，主教團社會發展委員會
- 1990 31.《關懷社會》（續），主教團社會發展委員會
32.《耶穌的名號》（輔大神學叢書 29），光啓
- 1991 33.《關懷社會》（結），主教團社會發展委員會
34.《耶穌的奧蹟》（輔大神學叢書 30），光啓
- 1992 35.《神學簡史》（輔大神學叢書 33），光啓
- 1994 36.《懺悔聖事的信仰經驗》，聞道

- 1995 37.《天主先愛了我們》，光啓
38.《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），光啓
- 1996 39.《新福傳號角》，見證月刊社
- 1997 40.《中國大陸天主教》（輔大神學叢書 45），上智
- 1998 41.《聖神的廣、寬、高、深》，光啓
42.《詮釋天父年》，光啓
- 1999 43.《親愛的天父》，見證月刊社
44.《耶穌怎樣影響了人類》，光啓
- 2000 45.《大喜年留印》，光啓
- 2001 46.《基督信仰中的末世論》（輔大神學叢書 53），光啓
- 2002 47.《救主耶穌的母親－聖母論》（輔大神學叢書 57），光啓
48.《教會社會訓導與神學工作》，主教團社會發展委員會
- 2003 49.《基督的教會》增修版（輔大神學叢書 59），光啓
50.《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》，聞道

《教會的使命與福傳》

梵二之後卅年間的思想發展

張春申著；輔大神學叢書 38；1995 年光啓出版

梵二大公會議專注於教會向「萬民」的使命，也就是宣講福音和培植教會。但梵二落幕不久，各地改革浪潮衝擊著普世教會（尤其拉丁美洲興起的解放神學），有關教會使命與福傳的理念，亦發展出劃時代的特殊議題。這些議題在神學界中，逐漸發展出天主聖三性使命與教會性使命兩大向度。按聖經所予教會的使命，應當即是福傳使命，但福傳的內涵有所發展，使命亦應有所改觀。本書收集了近廿五年所發表過有關使命和福傳的文章，一方面說明其內涵與意義，以肯定教會與神學工作者的使命；另一方面，亦介紹了大公會議及領導普世教會的兩位教宗的使命與福傳思想。

《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》

張春申著；2003年聞道出版

一九八七年聖母年，作者已由聞道出版《聖母年向聖母獻上一瓣心香》作為紀念，今在玫瑰經年上，再由同一出版社發表本書，推動聖母敬禮。

第一篇文章即是〈玫瑰經奧蹟：耶穌、瑪利亞與教會〉，玫瑰經結合了三者，表達敬禮與信仰的一體，同時本文也根據聖經簡單地詮釋了光明五端。接著六篇，陸續將天主教信仰中的瑪利亞分別介紹，可謂信仰之理部分，包括了重要的聖母道理。隨之尚有一篇較長的文章名為〈自信仰之理跨進信仰之情〉，顧名思義，敘述天主的愛彰顯在聖母瑪利亞的生命中，根據的是天主永遠計劃（弗一 3~6）、瑪利亞自己的〈謝主曲〉（路一 46~55），以及天上異象（默十二 1~6），如此，作者亦為玫瑰經年留下紀念。不過本書內容更為緊湊，所有資料互相連貫。

輔大神學叢書

1 耶穌基督史實與宣道	樂英祺 譯	光啓
2 第二依撒意亞	詹德隆、張雪珠合著	光啓
3 福音新論	張春申 著	光啓
4 耶肋米亞先知	劉家正等 編著	光啓
5 保祿使徒的生活、書信及神學	房志榮 編著	光啓
6 神學：得救的學問	王秀谷等 譯	光啓
7 約伯面對朋友及天主	劉家正等 編著	光啓
8 性愛、婚姻、獨身	金象達 著	光啓
9 絕妙禱詞：聖詠	房志榮、于士靜合譯	光啓
10 創新生活的心理基礎	朱蒙泉 著	光啓
11 聖事神學	劉賽眉 編著	光啓
12 箴言－簡介與詮釋	胡國楨等 著	光啓
13 生命的流溢－牧民心理學	朱蒙泉 著	光啓
14 教會本位化之探討	張春申等 著	光啓
15 原罪新論	溫保祿 講述	光啓
16 聖詠心得	黃懷秋 譯	光啓
17 與天主和好－談告解聖事	詹德隆 著	光啓
18 病痛者聖事	溫保祿講述	光啓
19 救恩論入門	溫保祿講述	光啓
20 基本倫理神學	詹德隆 著	光啓
21 白首共此心－靈修心理尋根十二講	徐可之 著	光啓

22 基督的啓示－啓示論簡介	張春申 著	光啓
23 天主教基本靈修學	陳文裕 著	光啓
24 宗徒書信主題介紹	穆宏志 編著	光啓
25 神學中的人學－天地人合一	谷寒松 著	光啓
26 天主恩寵的福音	溫保祿 講述	光啓
27 基督的教會 (改版本叢書 59 號)	張春申 著	光啓
28 天主論、上帝觀 (改版本叢書 56 號)	谷寒松、趙松喬 合著	光啓
29 耶穌的名號	張春申 著	光啓
30 耶穌的奧蹟	張春申 著	光啓
31 解放神學：脈絡中的詮釋	武金正 著	光啓
32 重讀天主教社會訓導	李燕鵬 譯	光啓
33 神學簡史	張春申 著	光啓
34 做基督徒 (上)	楊德友 譯	光啓
35 做基督徒 (下)	楊德友 譯	光啓
36 落實教會的屬靈觀	蘇立忠 著	光啓
37 基督信仰中的生態神學－天地人合一	谷寒松、廖湧祥 合著	光啓
38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展	張春申 著	光啓
39 舊約導讀 (上)	房志榮 著	光啓
40 舊約導讀 (下)	房志榮 著	光啓
41 中華靈修未來 (上)(下)	徐可之 著	光啓
42 主愛之宴－感恩聖事神學	溫保祿 講述	光啓
43 道教與基督宗教靈修	楊信實 著	光啓

44 十字架下的新人 - 厄弗所書導論和默想	黃懷秋 著	光啓
45 中國大陸天主教-牧靈與神學反省	張春申 著	上智
45A 神恩與教會 - 從格林多前書十二章談起	王敬弘 著	光啓
46 可親的天主 - 清初基督徒論「帝」談「天」	鐘鳴旦著、何麗霞譯	光啓
47 當代女性獨身教友 - 時代意義及聖召分享	張瑞雲 著	光啓
48 若望著作導論 (上)(下)	穆宏志 著	光啓
49 傳報喜訊-天主教彌撒禮儀中的講經	王春新 著	光啓
50 人與神會晤-拉內的神學人觀	武金正 著	光啓
51 基督啓示的傳遞	朱修德 著	光啓
52 信神的理由-基本神學之宗教論證	溫保祿 著	光啓
53 基督信仰中的末世論	張春申 著	光啓
54 衝突與融合 - 佛教與天主教的中國本地化	金秉洙 著	光啓
55 維護人性尊嚴-天主教生命倫理觀	艾立勤 著	光啓
56 天主論、上帝觀 (增修版)-天地人合一	谷寒松 著	光啓
57 救主耶穌的母親-聖母論	張春申著述；李柔靜編寫	光啓
58 廿一世紀基督新畫像	房志榮等 著	光啓
59 基督的教會 (增修版)	張春申 著	光啓

光啓文化事業 電話 (02)23684922 郵撥 07689991 光啓文化事業

上智出版社 電話 (02)23710447 郵撥 01006005 天主教宗教用品供應社

國家圖書館出版品預行編目資料

基督的教會 / 張春申

——三版 ——台北市：光啓文化，2003〔民92〕

面；公分，——（輔大神學叢書59）

ISBN 957-546-464-8（平裝）

1. 天主教—教會

247

92001539

輔大神學叢書 59

基督的教會

二〇〇三年二月三版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者：張春申

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會

執行主編：胡國楨 助理編輯：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 510 傳真：886-2-22092010

Email: thcg2035@mails.fju.edu.tw

准印者：台北總教區總主教 狄剛

出版者：光啓文化事業

〔100〕台北市辛亥路一段 24 號

電話：(02) 23684922 傳真：(02) 23672050

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

中文：<http://www.tec.org.tw/kc> 英文：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

Email: kcpres@seed.net.tw

承印者：永望文化事業有限公司

〔100〕台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02) 23680350、23673627

定 價：250 元

107101

ISBN 957-546-464-8

本書簡介

本書命名《基督的教會》，已點出了教會是耶穌基督臨在其中的共融團體，信仰中心是耶穌基督。

耶穌基督在歷史中建立了教會，如今還在繼續建立。為此，本書分為兩大篇來探討教會學：

第壹篇「教會學導論」中，解釋教會的現象、名稱，以及教會歷史中每一時代所強調的重點及其後果。包括新約中有關初期教會形成的不同的重要著作、教父時代、中古士林神學、近代與當代的不同教會學作概略性的介紹，可說是教會學概論的基礎。


第貳篇「教會學概論」，以梵二《教會憲章》為指南，內容包括四大主題：一、教會的奧蹟，討論教會的本質，並根據新經所引用其中幾個重要的圖像來探討。二、教會的性質：亦即探討教會是至一的、至聖的、至公的、從宗徒傳下來的這四大特性。三、教會的使命：討論教會在救恩計劃中的使命，及其與救恩的關係。四、教會的結構：討論教會的成員、教會的結構等。

本增修版除了對原版某些章節做了大幅度的增修外，特別增加作者近年陸續對當代教會的反省，增闢兩篇專題：「新約的教會學詳論」及「教會神學與女性」。

ISBN 957-546-464-8 \$250



107101

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group