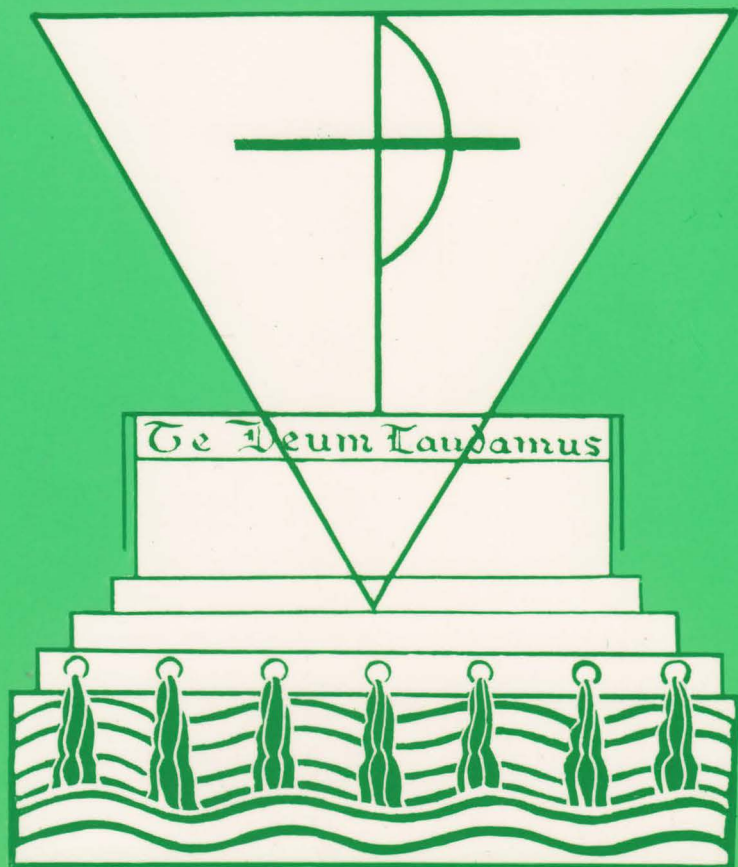


輔大神學叢書之六

神學——得救的學問

王秀谷等譯



王秀谷 等譯

— 輔大神學叢書之六 —

神學——得救的學問

光啓出版社發行

THEOLOGIE
SCIENCE
du SALUT

By René Latourelle, S. J.

Translated by Rev. Wang Hsiu-Ku et-al

神學——得救的學問

王秀谷等譯

分章目錄

導言.....一三

第一部分：神學的本質.....一七

第一章：由啓示到神學.....一九

第二章：神學的對象.....二六

第三章：神學過程中的理性及信仰.....四二

第四章：神學的學問與智慧.....四八

第五章：神學、信仰與訓導權.....五五

第六章：神學的分類、部門.....六一

第二部分：神學的方法.....六七

第一章：神學的實證功能.....六九

第二章：神學的推理功能	八二
第三章：實證功能與推理功能的有機整體	九二
第三部分：神學科目的今日觀	九九
第一章：護教神學與基本神學	一〇一
第二章：信理神學	一一六
第三章：聖經神學、教父神學與禮儀神學	一二六
第四章：倫理神學與神修神學	一三八
第五章：牧靈神學、傳教神學、大公神學	一五二
第六章：教會法	一七三
第七章：教會歷史與信理歷史	一八三
第四部分：神學與基督徒生活	一九五
第一章：神學與講道	一九五
第二章：神學家與牧靈人士	二〇五
第三章：(在俗)教友神學家	二一二
第四章：神學與內修生活	二二三
第五部分：神學的目前動向	二二九
第一章：動向的一些原則	二二九
第二章：當代神學的幾個大軸心	二三九

明細目錄

序	張春申神父	一一
導言	王秀谷神父	一二
第一部分：神學的性質		一七
第一章：由啓示到神學	傅世英修女譯	一九
一、「神學」一字的雙重意義		一九
二、狹義的神學		二三
第二章：神學的對象	胡秀英修女譯	二六
一、多瑪斯學說的說明		二六
二、新的表達方式		二八
三、神學和神學家的地位		三〇
四、基督是神學的對象		三三
五、神學乎？救恩史乎？		四〇
第三章：神學過程中的理性及信仰	王秀谷神父譯	四二
一、信仰尋求領悟		四二
二、信仰之光下的神學領悟		四四

三、神學及聖神之思·····	四六
第四章：神學的學問與智慧·····	王秀谷神父譯····· 四八
壹、就學問談神學·····	四八
一、問題的脈絡·····	四八
二、聖多瑪斯的答案·····	五〇
三、對聖多瑪斯答案的評語·····	五一
四、神學和學問的現代觀念·····	五二
貳、就智慧談神學·····	五三
第五章：神學、信仰與訓導權·····	王秀谷神父譯····· 五五
一、神學與信仰·····	五五
二、神學與教會訓導權·····	五六
三、神學家的忠實及自由·····	五八
第六章：神學的分類、部門·····	王秀谷神父譯····· 六一
一、依神學所追求的目的而言·····	六一
二、依神學所研究的題材而言·····	六三
三、依神學所用的方法而言·····	六三
第二部分：神學的方法·····	江若安修女譯····· 六七
第一章：神學的實證功能·····	六九

一、實證功能的性質	六九
二、實證神學的分類	七一
三、實證神學的目的	七五
四、溯源程序與發生程序	七六
第二章：神學的推理功能	八二
一、領悟真跡	八二
二、中世紀的神學觀念	八三
三、神學在其推理功能方面的主要任務	八五
第三章：實證功能與推理功能的有機整體	九二
一、兩種功能而非兩種神學	九二
二、沒有實證功能，即無推理功能	九三
三、沒有推理功能，即無實證功能	九四
第三部分：神學科目的今日觀	九七
導言	
第一章：護教神學與基本神學	一〇一
壹、基本神學	一〇一
一、天主聖言的神學	一〇一
二、基督信仰的基本範疇	一〇四
貳、護教神學	一〇五
明細目錄	五

一、消極方式所下的定義.....一〇五

二、護教學的性質.....一〇八

三、護教學及信理神學.....一一二

第二章：信理神學..... 吳貞慧修女譯 一一六

一、依據「司鐸培養法令」看信理神學.....一一七

二、新動向.....一二三

第三章：聖經神學、教父神學與禮儀神學..... 傅世英修女譯 一二六

壹、聖經神學.....一二六

一、此一名詞的意義.....一二六

二、二十世紀的主要聖經神學.....一三〇

貳、教父神學和教父學.....一三一

一、教父神學.....一三一

二、教父學.....一三一

參、禮儀神學.....一三二

一、禮儀.....一三三

二、禮儀神學.....一三四

第四章：倫理神學與神修神學..... 許路濟修女譯 一三八

壹、倫理神學	一三八
一、倫理神學與信理神學	一三八
二、梵二大公會議的觀點	一三九
三、根據「司鐸培養法令」的倫理神學	一三九
四、大公會議後的倫理神學特徵	一四四
貳、神修神學	一四六
一、基督徒生活和神修生活	一四六
二、神修神學	一四七
三、修身神學、神秘神學或神修神學	一四九
四、神修神學和倫理神學	一四九
第五章：牧靈神學、傳教神學、大公神學	一五二
劉賽眉修女譯	一五二
壹、牧靈神學	一五二
一、牧靈神學中啓發性的原則	一五三
二、牧靈神學與牧靈活動	一五四
貳、傳教神學	一五六
一、傳教神學（理論原則）	一五七
二、傳教工作與其含義	一五九
三、傳教神學的目前問題	一六二

叁、大公神學

- 一、天主教的大公原則……………一六四
- 二、合一運動在分裂弟兄中的面面觀……………一六六
- 三、大公主義與神學……………一六七

第六章：教會法

- 一、一般的概念與神學的基礎……………一七三
- 二、教會法與其他神學科目……………一七五
- 三、新法典……………一七六
- 四、新動向……………一七九

第七章：教會歷史與信理歷史

胡秀英修女譯……………一八三

壹、教會歷史

- 一、基督信仰：歷史的宗教……………一八三
- 二、教會歷史與教會神學……………一八四
- 三、教會歷史的對象、方法與性質……………一八七
- 四、教會歷史的歷史……………一八九

貳、信理歷史

第四部分：神學與基督徒生活

第一章：神學與講道

蔡方朔修女譯……………一九七

一、基督與蹟與其他與蹟的統一性	一九八
二、基督與蹟的救贖價值	一九九
三、聖言禮儀及主日道理	二〇〇
四、聖言的現實化	二〇一
五、宣講的神學	二〇三
第二章：神學家與牧靈人士	二〇五
一、可能的磨擦	二〇五
二、雙方必須合作	二〇七
三、合作的方式	二〇八
第三章：(在俗)教友神學家	二一二
一、歷史概況	二一二
二、梵二論教友的地位和使命	二一四
三、向教友講授神學	二一六
四、教友講授神學	二一九
第四章：神學與內修生活	二二三
一、學術與實踐之間的隔離	二二三
二、信仰——統一化的原則	二二四
三、愛德和祈禱的首要性	二二六

第五部分：神學的目前動向……………房志榮神父譯……………二二九

第一章：動向的一些原則……………一三一

一、歷史特徵下的神學……………一三一

二、在人及人位特徵下的神學……………一三二

三、「整體」特徵下的神學……………一三四

四、交談特徵下的神學……………一三六

五、服務特徵下的神學……………一三七

第二章：當代神學的幾個大軸心……………一三九

一、天主之言的神學……………一三九

二、基督論的各種問題……………一四一

三、教會的神學……………一四四

四、教會與世界的關係……………一四八

五、恩寵與聖事……………二五〇

六、末世論……………二五一

校後語……………房志榮神父……………二五三

序

張春申神父

每年我爲神學院一年級學生講授神學導論，過去對收集適當材料常常發生困難。自從拉徒萊所著「神學——得救的學問」出版之後，我便採用這本書。這非但減輕了我自己編著的負擔，而且爲學生益處更大。根據我應用的經驗，發現這書的優點很多。拉徒萊的著作一般說來，都是相當清楚可讀。雖然思想與詞句有時會重複一些，不過這也增加著作的情意，使讀者不但在理解方面，而且在感受方面，得到作者的熏陶；這是普通神學著作所難能具有的。這本「神學——得救的學問」也反映出上述的優點，使人感覺神學不再是一門冷峻的學問，而是對於生活中的救恩，在尋求與熱愛中的反省。這正是當代神學的特點。

這本書譯出的經過，房志榮和王秀谷二位神父應居首功；先是由房神父介紹本書，（見「神學論集」⑦頁一四一—一四七）而後由王神父在一九七一年暑假主持了三星期的「神學英文翻譯研究班」，參加的有七八位修女，她們翻譯研究的便是這本書。地址是在臺北市青田街耶穌孝女會會院。三星期很快地過去，又有兩三位修女肯於繼續翻譯一些。最後全書未譯的章節，便由房神父和王神父親自譯完，這兩位神父也負責校閱全書，以便付印。

這書翻譯出版之後，我想可以作爲神學導論的課本；同時爲不專修神學的人也是很好的讀品。近幾年來，在臺灣許多教友，尤其男女青年，都願意對信仰生活加深瞭解，因此也想閱讀一些有關神學的書籍，那麼這書是最好的入門了。由於作者的深入淺出，我想一定因此會普遍地引起對神學的興趣。

導言

王秀谷神父譯

梵二大公會議以來，人經常說：神學現在正在尋求它的「自我」(identity)——它正在尋求它的本質，它的方法，它的性能。神學正在設法弄清它面對世界，面對其他學術，以及面對著教會之其他活動，自己究竟站在何處？人們在問：神學真正地是神學嗎？——也就是說真正地是「談天主之學」嗎？還是勿寧說神學是「人學」(anthropology)，是——站在天主面前談人——的呢？

事實上，神學就其今日情況而言，頗像一個很寬闊的建築場地。在此場地上，建築一座美輪美奐新廈的材料應有盡有：有聖經、教父、禮儀研究的復興，有梵二大公會議的聲明和指向，有等待神學反映的新學術的出現，也有天主教神學向世界、向其他基督徒團體、以及向其他宗教的開放。

進而言之，任何人走進這個建築場地，願意弄清他的方向，已經不太容易；如果他再要看出：未來新建築究竟如何、新建築的光線究竟如何、新建築的風格又究竟如何，那當然更不容易了。現今，這一切的一切，還都是在憧憬之境。

但是，當神學本身正在尋求其行動原則時，(神)學生們則繼續到大學和神學院去上學，也繼續問自己：他們才接觸的(神學)這門新學問，究竟是個什麼東西？神學真能準備我們去作我們的使徒工作嗎？神學真能把我們造就成「聖言的忠僕」，能使聖言向著我們這個時代的人心，發生深鉅的影響力嗎？

我個人，並不夢想預言神學的未來，但我對這個已在着手進行的新建築，稍談一談，大約還算不

得不可能。這就是我想作的事：一方面我意識到我們是冒着些危險，而另一方面，我除了給這一代神學生「服務」的目的而外，也就別無其他目的了。

這樣的一個着手姿態，實施起來，仍能有種種方式。我們可以由神學的發生發展方面看神學，把神學在它出生之時一眼盯住，然後跟着它發展的歷程，一直追蹤到今天。我們也可以由這神學歷史中，彷彿切出幾個縱立的切片，好藉著多世紀以來所產生的神學思想偉大時期之便，以研究（當代的神學）問題，抓住今日神學生在跨進神學研究之門時所面對的一些問題。這些問題中有一些，在某種意義下，是（所謂）古典問題——它們在任何時期任何場地，都會挺身而出，儘管其（細節方面的）變動，自屬難免——這類問題，主要地是那些有關神學本質、目的、對象、方法的問題。相反地，其他一些問題，則是我們這個時代所特有的，則是跟當代情況纏在一起的。我所選擇的，是最後一種方式。我們先（在第一、二部分裡），檢討一般性的問題——有關（神學）性質，（神學）對象和（神學）方法的問題。我總算費了一番苦心，不要「抽象地」（in abstracto）介紹這些問題，而要經由「歷史」，在當代心理狀態的脈絡中，並利用歷史對這些問題所可能發的光線，來介紹這些問題。

可是自梵二大公會議以來，簡直再沒有一個個別的神學科目，不多多少少地在其（研究）活動的原則本身上，受到影響。有些科目，連昨天都不存在，或最多（昨天）方才在產生的過程中，而今已由教會獲得正式許可或官方承認——像牧靈神學、傳教神學、大公神學等都是。那末，將大公會議之後立即出現的「神學科目新情形」，加以描述，便也非常重要，因為如此我們對今日神學給我們呈現的（新）面孔，方能認清。這是第三部分所檢討的。

第四部分所檢討的，是一般神學入門書籍，直到現在，不曾檢討的一些問題。這些問題，出自所

謂「歷史情況中的」神學；而「歷史情況中」神學的方法又是正在不斷更新的。這些問題，為今日神學生，實在非常重要。如果真地神學的瞭解必須指明「如何基督信仰的奧蹟對每人的精神生活，也對教會的牧靈活動，發生照明作用」，那末我們怎能不談一談神學對宣講的關係，對牧靈工作的關係，對內修生活的關係呢？如果真地不但聖職人士，在俗信友也同樣享有教會的先知任務，那末我們怎能不考慮在俗信友在神學講授和神學研究上的角色呢？

至於最後部分——也就是第五部分——則是由那啓發了現代神學復興的幾個大原則出發，進而研究當代神學思想的幾個大軸心。

我們將這本書，定名為「神學——得救的學問」，也並非沒有理由。的確神學所談的天主是介入歷史的天主，是向進入世界的每人發出得救呼聲的天主。神學是將這位生活的天主，願意跟人建立的親合關係，予以加深，好叫人共享祂的生命。因為基本上，得救就是天人合一——在此天主與人的結合中，由於天主與之交融——一種全然自由也全然新穎的交融——人得以神（聖）化。

這就是啓示的對象！這就是信仰的對象！既然如此，神學既是對基督徒信仰之生活內容的思考，神學便該將基督信仰中每一奧蹟，在整個啓示的脈絡中所有的救助價值、生命價值、想法叫人易於領悟——這是神學的職責。神學是對信仰內容的一種有學術方法的思考（而信仰的基本內容，便是天主，便是那在耶穌基督身上顯示出來的救主——天主），神學也是對由此信仰內容不可分離的救助終極方向的思考。基督徒的每一奧蹟，皆有其內在的救助價值，如果神學不將此得救價值發揮出來，神學也就沒有盡到它的職責。如果神學忽視了深深鑄進整個啓示的得救方向，神學也就按其忽視程度不再是神學了！

後面的篇幅，對在梵二大公會議之後、來讀神學的學生所問的主要問題，企圖作一答覆。這等於給他一個「神學入門」儀式。毫無疑問，能給他講的還有許多其他的事；但我們只願叫他注意到幾件基本的事，因為我們考慮到：神學生（由這幾件基本事實），努力去作神學思考的經驗，遠比一種純理論的闡述，叫他能學得更好，也更快。

在引言結束前，我樂於對額我略大學，和聖經學院的同人，深致謝意——尤其在討論神學各種科目的第三部分，他們曾在兄弟友愛精神下，提供出他們的寶貴意見，使我護益匪淺。

第一
部分：
神學的
性質

第一章 由啓示到神學

傅世英修女譯

一、神學一字的雙重意義

就廣義而言，「神學」就是「天主的知識」。而「天主的知識」這句話，又含有兩種意義，一個是客體的，另一個是主體的。在客體的意義之下，「天主的知識」是指「以天主爲對象的知識」；而在主體的意義之下，則指「天主自己所擁有，且又藉着聖寵傳授給人的知識」。讓我們對這兩種意義進一步地再確定一下。

1. 在主體的意義方面 神學是天主對自己並對其創造宇宙的知識。天主、是自有者，也是無限的、完美的；天主「知識」本然的而且同性體的對象，就是祂自己本身。天主是直觀地認識自己，並且是在自己身上，透過自己而認其他的對象——祂自己的肖像。天主對自己所有的知識，天主也傳授給人：（在天上）祂按照受造的人所能的程度，也按照各人不同的程度，完整地藉着恩寵傳授給直觀天主的人；而在地上，祂則不完整地——然而仍然美妙地——藉着啓示和信仰，傳授給不直觀天主的人。

啓示是一個複雜的事實，它同時既是天主的顯示及表達，又是在人類歷史完成天主計劃的生動事實；它還是一種譯成人的語言的音訊，藉着先知，尤其基督的口說出，以照明救世事件的深藏意義。因爲天主的言語，不僅是說一說或傳一傳消息而已，它也完成它所表達的意義，改變人類的情況；

它所宣告的生命，它也使之產生。天主的啓示是行動的言語——既有實效，又有創造力。

信仰使啓示自己的天主與人相晤。天主透過啓示，將自己的愛情顯示給人，並邀請人與祂互結友誼。人則透過信仰、答覆天主主動的邀請，將自己交給天主，讓天主的語言滲透他、控制他，而又進入與天主的生活融合中——進入一種生命的融合。

天主將自己啓示給人時，祂的啓示方式是適合人的情況的——適合人的時間和空間的情況、適合人的個人和社會的情況、也適合人的有形體也有心靈的情況。因此，啓示有幾個明顯的特性：

a 啓示的目標是普遍性的。它以整個人類為對象。它召喚所有種族的人，它任何人都不拒絕：耶穌說：「教導萬民」（瑪二十八19）。又說：「你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」。（谷十六15）

b 啓示是公開的，也是具有社會性的。啓示不是一個秘密，偷偷地在內心深處講給每個人，並要隱藏在內心深處的；相反地，啓示是個好消息、注定了應在公共的場合傳播和宣佈的。伯多祿在聖神降臨節那天，向群眾高聲喊出救恩的音訊、以使救恩的音訊、成爲人所周知的、也成爲官方的（宗二14；瑪二六27；羅十1417）。啓示之走向個別的人們，決不是走向彼此敵對的封閉孤立單位，而是走向同一身體的個別肢體，好讓人知道：在啓示中、正像在信仰和光榮中、彼此是融合在一起的。天主之給人啓示，好讓人成爲天主的子民，成爲新娘，成爲基督的奧體，成爲教會。

c 啓示是有層次的。啓示並不是立刻給每一個人的，而是透過天主揀選的見證人：先知和宗徒（宗十41；弗二2021）。聖多瑪斯爲表達啓示有層次的特徵，將啓示比作山澗：山澗中的滾滾之水、來自——水源——天主，在山谷中形成先後的河槽，而後方才流到平原。因此啓示首先是按照天上層次而向天使傳授的，然後才輪到人——而傳授給人時，先傳授給人中最高大的：也就是先知和宗徒；啓

示在那些藉着信仰接受啓示的人群中，在類似的情形下而傳開：是那有較深信仰意識的人，必須傳給那些信仰不太顯著的人們（神學大全：貳貳・6c）。

d 啓示是「有進展的」。人不能立刻擁有對啓示的整個了解。人是心靈和形體合成的，他有形體的限度；人的實有，必須逐漸在時間和空間中發展。天主對人，對這具有心靈和形體而又投入時間的實有講話時，天主是通過人的感官並通過歷史而表達自己。遠自宇宙之始、啓示就不斷的歷代在質和量方面、有其發展，一方面、啓示使人更加成熟，另一方面、啓示本身也逐漸成熟，以準備人（類）、接受基督出現的時機成熟。「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉先知對我們的祖先說過話。但在這末期內，他藉自己的兒子（基督）對我們說了話，天主並立了他做萬有的繼承者。」（希11）

e 最後、既是爲人而發的，又既是由人心接受的，因此啓示就要使其本身適合於人心領悟的條件。在天主內，啓示是一體的奧蹟：對象的一體性，功能的一體性，結構的一體性。天主的計劃是一體性的，但我們對此奧蹟的接受和表達方式，却是人性的，因而也是不完美的。人的心靈、藉着感官而接受啓示的對象；這就是爲何啓示藉着心像方式，象徵方式，比喻方式，寓言方式等等而賞給我們。人的心靈是有限的；因此我們是在「駁雜」的多種奧蹟及命題中、逐漸領悟那「惟一」奧蹟——天主生活的奧蹟。人心的過程是推論性的（discursive），這就是爲何我們只能從一般性的領悟，走向更正確的和更深奧的領悟，却總不能盡懂天主奧蹟的整體。

那末、神學一詞的主要意義便是：神學是天主在祂的聖言中的自我意識，天主在祂的聖言中，知道一切；一種（以後）天主通過啓示而與人溝通的知識。在創造（萬物）中，天主的智慧彷彿被困在受造物之內，而在啓示中，天主的智慧則藉先知的口而人性化了；最後在耶穌基督身上、天主的智

慧、降生成人。

2. 在客體的意義方面 神學是指「以天主爲其對象的知識」。這個知識、由它本身方面來談，又可懂作「人對天主所有學識的總合」(savoir 法文, wissenschaft 德文, knowledge 英文)，或者懂作「人對這個學識總合的吸收和領悟」。神學是「對天主的知識」這句話含有這兩種意義。

但是(這樣懂的)「對天主知識」、仍有三層：一是由對受造宇宙的反省而得的知識；二是由天主給人講的話而得的知識；最後，是那由面對面的「直觀天主」而得的知識；因此也就有三重神學：一是自然神學，二是旅途神學或本然的神學；三是團圓神學，也就是蒙天主揀選返回天鄉者的知識。三者都是「天主的知識」，但是每個都與其他二者，在「認識天主」的方式上，各有不同。

自然神學是通過天主創造工化並藉着理性的自然之光而到達天主那裏。本然的神學是通過天主的言語，和祂給自己所作的見證，並藉着信仰所照明的理性之光，而到達天主那裏。至於團圓神學，則是在天主實質中體悟天主，並藉「榮福之光」而體悟天主。爲以上三種神學之每一神學，都相對地有一種逐漸加深的「天主知識」。在自然神學內，認出天主是宇宙的開始和終點；在本然神學內，我們藉着報導而認出天主內在生命的奧蹟；而在團圓神學內，我們則面對面體悟到奧蹟本身了。

在討論我們對天主之事的知識源泉中，聖多瑪斯曾寫道：「關於神事、有三重人的知識。一則，人類理性的自然之光，藉着受造物而自我提昇到「天主的知識」；二則，天主的真理，原是超過我們理解力的限度，但它藉着啓示而向我們走下來——而此真理，並非要我們拿它當作規隨的證明，却是要我們拿它當作信仰的言語；三則，人心將被提昇，以能將天主前曾啓示人心者，完全看清」(駁異大

全伍拾：四c)。因此，在第一階段的知識中，走向天主，以天主爲宇宙的始終。在第二階段中，天主主動的，屈尊就卑地顯示與人。原是超越、至聖、隱秘而不可見的天主，現在跨出祂的奧蹟，而成爲厄瑪努爾——成爲與人同在的天主；祂與人說話；祂詢問人；祂與人建立起友誼關係。最後在天鄉，人藉「榮福之光」，而被提昇到面對面的享見天主。

二、狹義的神學

超性神學或本然神學，是研究天主的學問，然而是一種以啓示爲出發點而研究天主的學問。神學談論天主，然而不是通過天主的啓示，並就天主啓示之能叫我們加深認識天主內在奧蹟的程度，而談論天主。因此，神學的出發點、是生活的天主，是那位給自己自由作證的生活的天主。用另一種方式來講，既然信仰和啓示是相關連的概念，可說神學就是信仰對象的學問，也就是說：這門學問是研究天主之所啓示及人之所信仰。自然科學，是根據經驗的與件，而神學則是根據藉着信仰而接受的啓示與件。

神學家藉着反省，企圖對那些已藉信仰而服膺的奧蹟，能得到更深的領悟。普通信友的信仰對象，神學家則企圖去領悟；普通信友所肯定爲真的，神學家則企圖看出它也是可領悟的。

當然，每位基督徒都對信仰有一種內在反省——一種產生於事件打擊和環境壓力的自然反省：這是雛形神學，人人能有：這是信仰要領悟它所信之理由及情況的一種神學。真正是一門學問的神學，則是這種自然反省的延長。神學成爲意識到「反省本身」的反省（它意識到它反省的原則，過程，學術地位，以及結論等），神學也尋求在合乎學術方法的方式下，去鑽研信仰的對象。神學，就其爲一

門學問而言，是信友利用他的理性，去加深領悟他已用信仰所服膺事理的作業。神學是一顆思想心靈所生活的信仰，是一顆思想心靈用學術方法所琢磨的信仰。神學可以用聖安瑟莫的話，定義為「尋求領悟的信仰」(fides quaerens intellectum)，也就是那「致力於領悟信仰對象的信仰」。神學、按照它不僅接受信仰的事理、而此外並此上、又經常尋求更深刻地鑽研並領悟之程度，神學才更忠於它的目的。

聖安瑟莫又說：「主啊！我並不敢說探測祢的深度；我的領悟如何能比得上祢的奧蹟？但我對我所信和我心所愛的真理，希望多多少少領悟一點。我並不是尋求領悟，而後去信呀」（這就是說，我並不是尋求先用我的理性領悟事理，而後我好信這些事理），「却是我首先就相信，為了企圖以後能領悟。因我認為：假如我不由信仰開始，我將永遠不能領悟。」聖奧斯定也說：「我渴望用我領悟之眼，看出我之所信。」

神學是「為了更加領悟其對象，而採用理性語言的信仰」。為了基督信仰的發揚光大、很重要的、是教會內應有對信仰對象所做的這種學術反省。的確，基督信仰之滲透並輔導整個人類事實，係如此之深，以致它不獨化俗世為聖世、也不獨變化精神生活，它亦應照明整個可理解的世界本身。教會在其初期，產生這種對理解世界的影響時，還相當慎重，甚至有些膽怯；可是日久天長，在天主聖神的領導之下，「信仰的領悟」卒成為毅然追求並不斷追求的目標，現在再沒有任何人對它的合法和需要提出質問了。

在結束此章之前，讓我們注意：「尋求領悟的信仰」(fides quaerens intellectum)的公式，不應太嚴格地限於用在職業神學家身上。我們已經說過：每位信友實際上都是位神學家。信友也是人，他

對自己作爲信友的情況——如果不以學術方式，至少以其自然方式——也會作「人的反省」。尤其今日，大多數的基督徒，因有印刷、收音機和電視之便，獲有相當廣泛的人類文化及宗教文化；那麼，有關信仰方面的問題及反省，便由他們生活的具體情況中自然產生。因此，重要的事是聖職神學家和教友神學家、應該一起不停地將基督無窮的財富譯成當代的語言，以便給「與當代人類的交談」造成更有利的環境與條件。

神學代表着教會方面的一項持久的努力，努力於接觸着世界，以及世界的問題，懷疑和願望，而生活下去。因爲神學形成一個「信仰和理性之間」，「世界和天主之間」，「俗者和聖者之間」的不斷溝通。神學將面對人類的新問題，拿來和信仰晤面。於是神學就必須不停地默想天主的言語，如此看出：是在哪一點，天主的言語能深入於現代的世界。

第二章 神學的對象

胡秀英修女譯

談到「神學對象是什麼」的問題，或者「神學檢討的主題是什麼」的問題，多瑪斯神學的解答是：「就其為天主的天主」。其他一些神學家們矚目於建立起一個縈繞着所謂啓示的實際「動向」(movement)的神學，答覆同樣的問題，則說是：「基督和救恩史」。那麼、什麼是神學的對象？是天主呢？還是基督？是指天主呢？還是指救恩計劃？

一、多瑪斯學說的說明

神學的「物質對象」明顯的是天主。一種學科的「形式對象」則是該學科研究其「物質對象」的特殊角度。如此、人就可以是多種學科的物質對象，如：哲學、社會學、心理學、人類學、醫學等等。然而，以上多種學科中之每一學科、皆由不同的角度來看人。在哲學內、本體論、由「存有」的觀點看一切。而宇宙論則關心於一切的「衍變」。按照中古世紀術語(表達方式)，多瑪斯要將神學的「形式對象」、或者它的「主題」指出，他用的表達方式是 *Deus sub ratione Deitatis* 就祂的天主性而言的天主、就其為天主而言的天主。他說：「在聖學內、每一物都看作與天主有關；或是因為那就是天主本身(例如天主的本質、屬性、位格)，或是因為那是指向天主的——天主是萬物之始、萬物之終。(例如受造物、人的行為、法則、恩寵、德行、聖事等)。

在自然神學內，人的反省從世界昇起，由之昇向天主——那既有超越性又有位格性的終極之始：

這個終極之始——天主——可以解釋宇宙。而神學走的是相反的軌線：它的出發點是「生活的天主」：是在祂自己內的生活天主，是祂自己認知自己的生活天主，是透過啓示而爲我們所認知的生活天主。神學的主題是生活的天主：我們相信祂的聖言而祂將自己賞給我們時，便是聖者的喜樂。神學的主題是在基督的形體內——在這表達祂救世之愛的標記內，在這表達祂救世之愛的言語內，可見地給我們顯示了祂自己。神學研究天主：既由祂內在生活的奧秘而研究，也由祂爲我們的救恩所有的計劃而研究。整個神學，按聖多瑪斯的看法，皆溯源於聖三和降生的雙重奧蹟，也就是溯源於天主在祂內在生命的奧蹟，並溯源於引領我們歸向祂種種方法的奧蹟。「位格」色彩再濃一點，我們也可以說：神學檢討天主本身、並檢討基督——這位有效的救援標記。

職是之故，所有的神學檢討都談論天主，談論天主是一體和三位，談論天主創造和使人成義，談論降生成人，並作受苦僕役的天主，談論一切恩寵、和德行淵源的天主，談論天主藉着教會和聖事來聖化人類，談論天主是愛祂，和事奉祂的人的真福。神學時常談論生活與有位格的天主：祂創造了世界，將祂的子民從埃及的束縛中解脫出來；又和他們立了盟約，祂曾愛人如此之深甚至把祂自己的兒子交給他們，教會在聖詠中常不停地呼之爲救恩的天主（詠廿三、卅七、八七），或在彌撒經文裏呼之爲——「永生永王」的天主。神學所談論的天主，不是一個抽象的概念，也不是一個頑然無知的天主，祂乃是以言語行動填滿了新舊二約的生活天主。

神學也檢討受造物，但神學由它們與天主的關係而檢討之，視之爲天主的化工，或天主的肖像蒙召分享祂的內在生命；或進入因基督之戰勝罪惡與死亡而肇始的「宇宙革新」運動裡去。今日神學，（比較）注意人和人類的情況。這並不與上述的看法衝突。如果（今日）神學俯就「人」，那就是它

啓示給「人」：人在天主內才找到他的隱密。而神學的最後一着，它的關懷及願望則是藉著給人指出在基督內革新了的人性，而「充實」人。神學轉向「人」，是爲了藉着「新人」的橋樑，將「人」轉向天主。天主仍是神學的對象。

所謂客觀性的光明或方法——也就是說「生活的天主因之得以成爲神學研究對象」的光明或方法——則是啓示，或說是天主自己的顯示。從主觀觀點上來看，所謂「神學之光」——在下一章，我們會解釋——是信德所照明的理性。也就是說，是由人的理性和天主超性行動之間的交互作用而產生的光明——在此，天主將人提昇到福音的新世界中。

二、新的表達方式

聖多瑪斯所說的神學對象，表達爲「就其天主性而談天主」，或「就其爲天主的天主」，這種表達方式可有不同方面的解釋。今日最普遍的有兩種解釋：

1. 有人說，神學的形式對象是救援的天主。因爲神學是（研究）信仰對象的學科，而信仰對象——因而也是神學對象——則是天主，則是超自然界之主的天主。如果我們要問：什麼是天主想主要地啓示給我們的真理？什麼是啓示寶藏內的中心點？什麼又是我們的信仰所渴望知道的？那末我們必須回答說：那是基於「天主是我們的救援」，「天主藉着基督而拯救我們」。甚至天主聖三的奧蹟，也只是在這個救恩的正確透視背景上。啓示給我們的，以便讓我們領悟在天大父愛我們，並在愛的聖神中，透過基督而拯救我們。「的確，天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，叫凡信祂的，不至喪亡，反而得到永生。因爲天主沒有派遣子到世界上來，爲審判世界，卻是爲叫世界藉着祂

而獲救」。(若三16-18) 天主之啓示作證的主要內容，就是「天主將永遠的生命賜給了我們，而這生命是在祂的(聖)子內」。(若一書五章11節) 至於聖保祿那「透過信仰福音而(許)給人們救恩」的主題，正是他致羅馬人書信的中心題材。基督信仰不是一個抽象的形而上學，乃是一個救恩史。聖保祿在致厄弗所人書信中告訴我們，天主在祂的聖愛計劃裏，總括一切於基督，祂選定了基督，作為所有人們救恩的源頭：猶太人和外邦人都一樣。

如此說來，有一個有統攝性的觀念，指揮著從舊約開始直到新約結尾的進展，且使新約舊約有其統整性。這個觀念就是：「天主藉着基督拯救我們。除了天主啓示給我們的「天主觀」之外，我們別無其他「天主觀」。而天主將自己啓示給我們的，乃是「拯救之主」。所以，啓示的對象，因而神學的對象就是——天主是救主。也就是爲了這個原故，福音叫做「救恩的話」(弗13)，叫做「救恩之道」(宗十三26)，叫做「恩寵的福音」(宗二十四)，叫做「生命的話」(斐16)。

2. 另一些神學家則推出另一種表達方式，以「神生」——「天主生命」——為軸心。他們說神學的形式對象，是生命之源的生活天主。實際上，天主的「這一面」，貫串着全部神學，也分見於每一神學論著中。天主生命的內在活力，在「生(聖)子」，「發(聖)神」上實現出來——因此有天主一體論(De Deo Uno)和天主三位論(De Deo Trino)。但在天主內，也有向外活動。藉此向外活動，天主的生命，傳給受造之物：天主造人，並將他提升到共享天主自己的生命(的一種境界)——因此有天主創造提昇論(De Deo Creante et Elevante)。經由原罪，這個生命，在人內已被摧毀，但是藉著聖言降凡，與基督的犧牲，新的生命又來到這個世界裏——所以有基督奉遣論(De Christo Legato)有聖言降凡論(De Verbo Incarnato)有天主救世論(De Deo Redemptore)。這個生命廣佈於基督之

體的成員內——因此有教會論 (De Ecclesia)。聖事論 (De Sacramentis) 德行論 (De Virtutibus)。另一種特殊的 (神學) 論述，它研討的範圍是，此一流通給人的天主生命的本質，這就是聖寵論 (De Gratia)。最後神學討論人的最後終結，那就是永遠佔有這個生命或永遠失去這個生命——這就是末世論 (De Novissimis)。以上種種神學論著，每一種都研究天主生命的某一方面。實在，這常是天主生命與蹟的問題——它發源於天主聖三，而後與人相通，而後毀於罪惡，而後由基督恢復，廣佈於教會之內。

三、神學和神學家的地位

那麼、神學就是以啓示爲的出發點，而(研究)「就其爲天主的天主」的學科。一種學科，以生活和救援的天主作爲研究對象，此一事實一定會深深影響神學的地位，也會深深影響獻身神學者——神學家——的地位。

1. 如果神學可以在天主的內在生命和天主的救恩計劃內談天主，首先那是由於天主愛情至深，自己從祂的奧秘中走出來，而招喚人與祂會談，就像朋友對朋友一樣。在一切神學過程之源上，皆有這種天主先主動的化工：皆有這種天主自己的自我顯示。神學談天主，但是凡它所談的，都是基於天主有關自己而說的。神學是想對天主多了解一些，但它是以天主自己的證言爲出發點。因而神學永遠不能變作一個自主的學科。就像教會一樣——實際神學便是教會的功能——神學是「給天主聖言服務的」(註三)。神學現在是，而且必須繼續是：天主聖言的謙遜僕人。

這句話、也可以用來談「神學家」。神學家、在信友中、尤其必須聆聽他所尋求能够了解的聖言

(註四)。因為天主聖言是對他說的，要他在信仰中聽取、接受，而這個信仰正是佔有他整個生活的信仰。這個信仰要求他心服口服——理智順馴，心也順馴。他整個的存在，必須伸張到一個要人最後應該接受其判決的至理的幅度裡去。從這個觀點上看來，就沒有所謂的神學老師和神學學生之間的區分了。二者都是在天主聖言之下。二者都是在努力鑽研這個聖言的深度，都是在品嚐它的意義——而此聖言，既是他們生活的靈感，又是他們生活的準則。在這裡、理智生活的對象與精神生活的對象輻湊於一點。

因此，在許多學科中，神學有其特殊的地位。它在宗教的和神聖的氛圍裡，進行它的工作——而這氛圍、便是那將師生融合在同一題材的密切關係所創造出來的。因為師生所要加深的天主之言就是他們信仰的對象，也是他們生活的基礎。教師與學生都是向「聖言」獻身、投降的。那麼神學——為學生和為老師都一樣——可以變為一所聖德學校。「人生活不只靠餅，而也靠天主口中所發的一切言語」。(瑪四4)

2. 既然神學以生活和救援的天主為對象，所以它在某些方面有其特色；這些特色現在需要加以闡明：

a 神學是「歷史」性的。既然神學以在歷史中，並透過歷史顯示自己的天主為對象，所以神學是經常與救恩史有關。神學並不是一個抽象命題的系統裡沉思反省；它之沉思反省，是對天主在歷史中的自由介入（的奧蹟）。因此神學必須集中在救恩史上。假如不顧及天主顯示祂自己的計劃，也就沒有神學。

b 「神學有基督學」的特色。基督是救恩史的軸心。舊約是宣佈和準備基督的，是對基督而

作的預言和啓蒙工作。而基督在新約內，（更明顯地）成爲福音的中心和對象；有祂的生活也有祂的救世工作。因此可說：整個神學都是基督論的。我們認識天主只有藉着基督；沒有基督論，也就沒有神學。

c 神學有教會學的特色。神學是在教會之內，聽取並接受天主聖言；神學是在教會內，像是教會和教會訓導權的助手，努力了解並解釋天主聖言。最後，神學也是在和從前的神學家融合，並和現代的神學家交談中，才能進行它的反省工作。如果不顧及教會，也就沒有神學。

d 神學也是有「人學」特色的。天主的啓示，同時也就是一個對人、有關祂自己的奧蹟的啓示；因爲「人之最深處」便是天主的奧蹟——是天主俯就人，把人籠罩在祂的聖愛裡。不拘人是否知道，人總是被愛的本身所召喚，以分享天主的神聖生活。這便是他的存在秘密。結果，神學談天主就不能不談人，就像神學談人也就不能不談天主一樣。沒有人學，就沒有神學（註五）。進而言之，既然天主選定了降生成人的方法，顯示了祂自己，也就是說藉着耶穌這個「人」的言行而顯示了祂自己——那末結論便是：神學假如沒有對人和人類經驗有更深的認識，它就不能明瞭（天主的）神聖生活的奧秘。因爲天主所取的是「人」，來表達絕對的（神）。最後，既然基督的信息不僅是對人，還是對在具體歷史情況中的人而發的，於是神學的反省便不能抽象地純由人的概念（而出發、而立論。神學必須說使現代人能聽得懂的話，就像耶穌所說的他那時代的話一樣。天主的聖言要求我們透過一個「說每一時代語言」的神學，將聖言爲每一時代具體化。

四、基督是神學的對象

直到目前為止，我們所討論的種種（表達神學對象的）說法：諸如就其為天主的天主，就其為天主的天主，天主是生活的天主和生命之源等等，這一切都承認神學的對象是「天主」。另有一些神學家，例如：麥而施 E. Marsch 和傳報神學 Champions of kerygmatic theology 的健將們，他們的說法不同；他們說神學的對象是「基督」。

1. 麥而施的意見

根據麥而施的說法「神學超絕的 (Par excellence) 對象和中心是奧秘的「基督」或整體的基督 (註六)」。他指出神學的「物質對象」是雙層的：有主要對象 (天主)，也有次要對象 (天主的化工)。他繼續說，神學中心的對象必須兼容並包這雙層的對象。而這個中心對象也不外就是整體的基督或奧秘的基督。一方面基督是天主，另一方面祂是天主而人——取了整個人性，整個人性也都跟他結合，跟他成爲一體了。便是爲了這個理由，就可以而且應該說：整體基督是神學的中心對象和完整的對象，更何況奧秘的基督是第一可領悟事項 (First intelligible)；因爲這便是給我們打開門路走向其他一切奧蹟的奧蹟。這個完整基督的道理非常適合給予神學其有機的統一性。它領我們到救恩的整個奧蹟之領悟性的中心去。多瑪斯學派者的系統是以天主爲中心的，而麥而施所建議的系統則顯然是以基督爲中心的。

麥而施的看法雖然含有一些好處，却有些含混不清之點。不錯，基督確實是整個救恩史的中心。不錯，整個基督也真是神學的完整「物質對象」。不錯，救恩的奧蹟也確是只有透過基督使我們領悟。最後，仍然不錯，也真的在我們與天主實際結合上，只有在基督內而又藉着基督。才能有神聖生

活的溝通。儘管我們承認以上種種，但我們是否就可以乾脆不加思索地說：基督是神學的對象呢？我們將對這問題的回答臚列於后：

a 神學——本是以信德為對象的學科，必須參予信仰的活動和信仰的方向。而信仰——分析到最後——是整個地指向救主天主的。聖經說：「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子打發到世界上來，好使我們藉着祂得有生命」。為此之故，「我們認識了且相信了天主對我們所懷的愛」（若一、四9-16）。可見我們的信德是指向天主，是天主派遣了祂的聖子，並證明了祂對我們的愛。在基督身上，救主天主的愛的計劃顯示出來，向我們召喚。在天主至愛的顯示上（epiphany）是基督為首。但我們信仰的終極對象——所以也就是神學的終極對象——實是「藉着基督而救我們的天主」——或說是救主天主。

b 神學尋求將那依照天主上智的秩序而啓示出來的與件（datum）加以整理與鑽研。而天主上智的計劃，正是要「爲了將人引向天主」，而統攝一切于基督。基督自己和祂的奧體、都是指向天主的。聖經說：「一切都是你們的，你們卻是基督的，而基督是天主的」（格前三22-23）；在致厄弗所人書中又說：「願我們的主耶穌基督的天主和父受讚美……預定了我們藉着耶穌基督，獲得作祂義子的名分，爲頌揚祂恩寵的光榮，這恩寵是在祂自己的愛子內賜與我們的」（弗一3-7）。另一方面，依麥而施的看法，天主聖三的奧蹟，以及三位的任務，都被貶爲次要，以便使注意力集中在「神秘基督的奧蹟」此一超絕對象上去。

c 如果我們再想一想上面所說有關神學對象的一些話，我們現在可以提供一個措詞更仔細、更精確的定義：（我們說神學的對象是）我們的救主——天主——是在基督內並透過基督顯示出來的

救主天主。麥而施的說法：（神秘的基督是第一可領悟事項）可以分析如下。如果說是在我們自己的發現和心得的次序上，這種「神秘的基督」為我們是第一可領悟事項——這個我們承認。但如果說在天主上智的次序上，「神秘的基督」也是第一可領悟事項——則我們不承認。蓋在這個（天主上智）次序上，「神秘基督」的奧蹟、只有由其與一而三的生活天主之奧蹟的關係上，才能衍出他的可領悟性來。也是它（基督奧蹟）的任務，將我們引向一而三生活的天主。如果「我們之能够走入「天主」奧蹟，只有藉着基督啓示天主的路子」是真的，那麼（同樣是真的），也只有藉着「天主奧蹟」我們才能領悟並重視「基督奧蹟」（註七）。

d 說完以上的話以後，我們仍可自問：是否一個以基督為中心的系統、勝於一個以天主為中心的系統？麥而施建議的這個以基督為中心的系統、既然更忠實地符合救恩計劃及其顯示（情形），不僅是合法的，甚至可以說從教學觀點上也是更好的。它對中世紀以（天主）為中心的看法一定算是一個得體的補充。但是，我們仍要強調：這個「系統」的問題不能和「神學對象」問題混為一談。這是兩個相當不同的問題。一旦承認了神學的對象是「就其為天主的天主」，人就無妨採取一個以基督為中心的系統，或是一個以天主為中心的系統，或是一個以「教會」為中心的、甚至一個以「人（學）」為中心的系統。能有不少的系統，就像能有不少的神學類型一樣。每一個系統都有它的方便和它的不便。這個以天主為中心的綜合（系統）的主要不便，便是它可能導致對啓示的構成和歷史（或啓示的教學法）方面不够注意。

2. 「傳報神學」的立場

所謂「傳報」的神學家們（傳報一字，由希臘文 *keryssein* 講道或宣道而來），也推薦一個以基

督為中心的體系；他們甚至推薦一個有雙重對象的雙重神學。我們都知道：這種傳報神學，是在歷史背景（脈絡）中出現的。有些神學家（例如榮格曼，拉克諾，H·拉內，洛慈，巨德耳等 J.A. Jungmann, F. Lackner, H. Rahner, J. B. Lotz, F. Dander）感於牧靈方面的哀聲（這些牧靈人士，對他們在自己所牧養的羊群中發現知識淺陋，生活平庸，而發出哀聲），而認為自己找到了這種慘局的原因，那便是由於介紹基督信仰的方式有缺陷，或者再往深處說，便是由於神學講授的不適當。他們說：講道通常僅僅是一種沖淡了的神學講授，既採用神學講授時所用的術語，也採用它的論證及所謂的「反駁」方式。在學校裡用的教理課本，也太像一本神學論著的摘要。至於神學本身也是太熱衷於論證和辯駁，而忘了它原是一門救恩的學科，也忘了每一個基督信仰中的信條，都（應）有其在個人宗教生活上的反映。於是在學者的神學和牧靈的生活之間橫有一道鴻溝。面對這個問題，榮格曼提醒一個人應將傳報基督信仰的訊息、與學術性的神學、分得清清楚楚。他也希望：講道務必多由聖經和教父著作中汲取靈感，並應以基督和救恩史作為它的軸心。拉克內、洛慈二人則宣稱：使徒（傳道）工作的需要，所要求的更甚於此。他二人建議：在傳統神學的旁邊，應再建立一個他們所謂的「傳報神學」。傳統神學是大學的神學，其研究對象為「由天主性方面而談天主」*Sub ratione Deiatis*），是屬於學術性的，是有組織性的神學，它汲汲於作研究工作；而傳報神學則是修院的神學，其研究對象為基督，它以「講道」為主要方向，因而它是有其歷史性的，它關心於啓示的結構和進展，它也關心於根據基督自己和教父們講道的榜樣，而去傳報（福音）訊息的心理學和教育學。學術性的（傳統）神學，由「真」的一方面研究啓示與件，而傳報神學則是由「善的」，「有價值的」另一方面而研究啓示與件。前者為符合學術的需要，必須用「專門術語」；而後者則只須簡簡單單地

採取呼籲方式，運用「心像」。傳報神學要作「心」的神學，要以動心的方式來介紹啓示的基本主題，而且它本身也先是被啓示的基本主題所感動的。H·拉內，且德耳二人曾給這種（傳報）神學提供一些試驗模式（註八）。我們對於提倡傳報神學者所採取的立場，該有怎樣的看法？

評 論

(1) 主張應有「雙重對象的雙重神學」的意見（也就是主張「學術性神學以天主為對象，而傳報神學以基督為對象」的意見立刻受到了考驗，特別是 M. Schmaus, A. Stolz, C. Fabro, H. Weisweiler 等人加以批評），終於未被接受，而且應該加以拒絕。因為神學就是救恩之學。一個神學要對它的對象忠實，要懂得救主天主對救恩所說的話，就必須從每一個奧蹟裏引出救恩的價值，同時指出神學能使基督徒生活加深。神學不僅是爲了立好榜樣，或說幾句熱心話，而必須是救恩之學；神學之應爲救恩之學，必須針對信仰內容所提出的要求而全力以赴。如果神學忽略了顯示「天主之言即救恩之言」的此一方面，那麼它就不能滿足神學對象的需求。那末，它也就不會再是神學，而無寧說是一個毫無生氣的形而上學了。至於神學應該對啓示的結構更注意，更應以基督爲中心，更應顧及牧靈問題，也更應覺察到在教會內它的社會任務——此一事實，大約在一九三六至一九四〇年間的所有神學家都是欣然承認的。然而，大多數神學家的意見，認爲在一般神學之旁，建立起一個對立的特殊（傳報）神學，實在多餘；這種工作應由學術神學本身來作。

(2) 事實上，正像辯論中經常會發生的一樣，這一次辯論也離開了主題。辯論的基本問題正像榮

格曼很有道理地提醒我們，並不是一個神學的問題，而是神學與講道（註九）間的一種正當關係的問題。阿而諾（F. X. Arnold）也說：「正在恢復的正當氣氛，是恢復到傳報（或講道）上去，而不是恢復到傳報神學。所以是傳報或講道，應該承認自己必須在真正『傳報』方式下研究、處理、強調基督信仰的訊息；而同時又採用一種特殊的方法和語言（註十）。

實際上宣講、教理教學、和神學三者都是研究啓示與件，但三却在不同的平面，而走向不同的目的，因而也是依照不同規則而作研究的。神學是一門學術，是一門專門研究。神學不是一篇道理，也不是一個講道或教理教學的培養所在地，不是以基督信仰的通俗化講授爲目的。神學是信仰對象的學術，有一門學術所有的許多條件：它要作縝密的分析，它應有其術語，它應有其嚴謹方法，也應有其一致的系統化。對其它學術我們情願允許它們作的，竟不允許神學去作，實在算不得公允。

(3) 雖然宣講、教理講授和神學構成三個不同的平面，在這不同平面上，三者分別介紹並解釋信德的對象，但宣講和教理講授也提出需要學術方法來解決的問題。譬如關於宣講、凡有關它的本質，它的重要性，它的效果以及它自己的形式和規律（註十一），這些由宣講等所提出的問題，構成所謂宣講學和教理教學題材。而且可說，關於「傳報神學及學術神學之爭」的主要成果，實在就是給這些學科在教會內的重要角色帶來更正確的意識。

結論時，讓我們援引孔卡神父 Fr. V. Congar 對傳報神學的批判吧！他說：「傳報派人士們，確實抓到了一個最真實而嚴重的問題，但是却難說，他們也是由正當的角度來看這個問題。宣講受神學的滋養，但它本身卻不是神學」。它們各有各的規律和各自的目的。紐曼（Newman）也說：「人不會請一位化學家作廚師，或請一位鑛物家作泥瓦匠」；二者都是必需的，但各自爲各自的目的。孔

卡神父繼續說：「的確，並無任何理由反對人用神學的資料去解答宣講的目的及需要的論著——這原是一件合法而且值得稱揚的事，只要他不想拿這種實用的產品，來代替通常所謂的神學；更何況實際這正是傳報派人士們否認自己願作的一件事呢！這裏我們只要人注意兩個危險：(1)是某種牧靈實用主義的危險：這種實用主義只會很快地引人走入一種缺少真實文化所帶來的種種缺點——諸如眼界的縮小，獨立學術的迷失，度着迷惘而狹窄的生活，缺少有深度的人文主義等……。理想的方法，那產生最佳效果的方法，仍應是一條不偏不倚的神學文化的路子和分析神學的路子，並持之以恆，然後才有機會、有勇氣、有聖寵、有力量。在一參照聖經研究之下，並在一基督徒奧蹟的福音綜合之中，來權衡一切。(2)對於一個充盈生活和一個真神學（一個真正信仰之學）的可能性，絕望得過早也過於膚淺的危險。如果一個人真的明白神學的超性的、宗教的生命力、那末、人便能看出神學從神學本身的觀點，便有辦法對有生命力的宣講之所需提供答案。這樣一個神學，以「天主的話」作為它的出發點——實在是對人和物的一種揭示，是對人和物確有所見；不是從他們自己的觀點，而是從天主的觀點而有所見。而天主正是人和物的始終。也是從天主為他們的救恩計劃而有所見。而救恩，集其大成的說——便是耶穌基督。一位使徒不管他是從學術神學出發，或是從傳報神學出發，他總要解決宣講的內在問題，總要完成從知識到「作證」的過渡，才能向人傳達作證的訊息。作到這些，他需要靜省和祈禱的幫助，需要精神感受和想像設計的幫助，需要交談的幫助，需要內心領悟的幫助，最後還需要向外表達的方法（技巧）。以上種種，並不是我們在這裏詳談的事。這是負有宣講天主聖言之責的司鐸的一個問題，而不是神學（本身）的一個問題」（註十二）。

五、神學乎？救恩史乎？

這個二分法 (Dichotomy) 構成另外一種檢討神學對象問題的方式。聖多瑪斯曾說，神學的形式對象或主題，是「作為天主的天主」，是那自知如何而又經由啓示 (註十三) 與我們交往的天主。而啓示是在一些發生的事件上傳示給我們的；正是這些事件介人類歷史過程中而形成救恩史。舊約是敘述天主為祂的子民所作的種種奇妙化工 (Mirabilia Dei)，新約則敘述天主的喜訊，在耶穌基督身上、居我人間。於是，在這裡發生了問題：神學對象是「救恩史」呢？還是「作為天主的天主」呢？我們要談「神學」(Theologia)、呢？還是談「救恩計劃」(Economia) 呢……

實話實說，神學和救恩計劃並非二事。神學由其過程而言是基督學的，而由其對象而言則是神救學的；也就是說：啓示自己的天主就是走進歷史並在走進歷史的行動本身中啓示自己的天主。便是在恩史中，並透過救恩史，三位一體的天主讓我們認識祂，也讓我們知道祂的救恩計劃。天主是在歷史的深處上顯示祂自己，所以我們只能從救恩計劃出發才能認識祂。要知道舊約中天主的仁慈、公義、和美好，我們必須查考以色列民的歷史，這歷史列出選民跟他們的神的種種經驗，也是在這歷史中，天主領導祂子民的種種方式，顯示出天主的一些內在實質 (註十四)。要知道天主對天主子和人的愛，我們應該默想在基督的生活、行動以及死亡上所顯示出來的大愛。關於天主，除非我們拿天主啓示自己的救恩史為出發點，我們便根本無話可說。引人走進天主內在奧秘的路就是救恩史，就是始於舊約而完成於基督及其教會的救恩史。

神學必須對救恩史多作反省。神學固然談天主，但它是談透過救恩計劃而被認知的天主。兩個極

端在威脅神學：一個極端是將神學壓縮成救恩史，而且拒絕走進天主的內在奧秘；另一個極端是要一種一點不顧及歷史的純神學，竟至有忘掉天主是在救恩計劃之中顯示自己的危險。如果神學對天主的啓示行動保持忠實而在天主顯示自己的場所尋求天主，也就是說，如果神學在基督身上登峯造極的救恩史中去尋求天主，那末、神學與救恩計劃之間便不會發生離異現象。一個對救恩史注意的神學並不與一個以天主為軸心的神學互相敵對。反之，一個生活天主的神學，也不能在救恩史之外而發揚光大。神學承認天主超越救恩史，天主聖三的生活也是自足的。但同時，神學也承認我們除非透過救恩計劃，對天主內在生活就毫無所知。神學與救恩史之間，神學和救恩計劃之間，並沒有鴻溝。神學是對在基督身上顯示出來的天主的反省。神學的對象就是透過救恩史而被人認知的天主（註十五）。

第三章 神學過程中的理性及信仰 王秀谷神父

以上我們主要是由「神學對象」觀點談神學。現在讓我們也談一談致力於神學的主體——人：神學家。立即呈現面前的問題是：神學過程是純理性的工作嗎？是對所謂「啓示」的東西一種哲學的反省，連無信仰人士、異教徒或宗教史學家，也像有信仰的人一樣地能致力於神學嗎？另一方面，如果無信仰則無所謂神學的話，信仰是以什麼權利來介入神學呢？要更看清信仰和理性（在神學過程中的）相對角色，我們試先看一看不同階段中的神學過程吧！

一、信仰尋求領悟

1. 神學由其出處而言是超性的、超自然的。在一切神學之始皆有雙重的天主恩惠：聖言的恩惠和信仰的恩惠——我們藉後者，毫無疑義地服膺天主聖言。我們說「信仰的恩惠」，因為信仰並不是護教學的證據或證明之果，而是聖寵的恩賜。基督曾說：「除非派遣我來的父吸引人，誰也來不到我這裡」（若六44；參宗十六14；格後四6；若一；五6）。那末、一切神學皆基於雙重的天主主動：一則主動在於天主由其奧蹟中現身、走進一種天人友誼的交談；二則主動在於天主彷彿個別地向我們談話，邀請我們相信我們聽到的聖言。是天主先在發出聖言上邁主動的一步，也是天主主動地透過祂在我們內心所激發的善情善念，由我們身上導致出來答覆行為——信仰的答覆。可見、在一切神學之始，正像在一切信仰之始，全是天主的恩惠；全是恩寵。

2. 信仰產生神學：在信仰之服膺方面如此，在信仰之對象方面也是如此。

在信仰之服膺方面——信仰無論由其爲一行動而言，或由其爲一意境而言——還不是面對面的享見天主，而是「由聆聽」(ex auditu)所有的知識(羅十16)。「我們現在是憑信仰，而不是憑目觀」(格後五7)。我們現在是生活在聖言和聆聽(聖言)的紀元裡，是生活在見證和信仰(見證)的紀元裡。我們賴見證的語言而相信奧蹟，却看不到奧蹟本身。我們走向天主，只是透過符號的中介：透過基督之身的符號，透過基督人性語言的符號。信仰是對我們所願體悟(奧蹟)對象的初步把握，儘管是一種曖昧而不全的把握。信仰在它接受了天主見證之後，向着對這個生活天主的清晰體驗而探伸。信仰但願能見揭開面巾的天主——它知道這個天主是它的幸福之源。因此，在信仰本身內，便有面對面看到天主的一種熱情，便有知之見之的熱望。服膺於所聽到的言語，並走向面對面看到天主，是信仰行動的基本兩面。由於信仰看不到，它尋求看到，尋求了解。神學並不勝於信仰，但神學是對應答(信仰)面對面看到天主熱望的一項努力，而此種熱望之真正滿足，只有等到天鄉。在信仰中——既由其爲一行動而言，又由其爲一意境而言——按照信仰與面見天主的行動或意境對立的程度，它便有推動人心尋求領悟的動力了。在信仰中，總有「理性探索」的種子。「信仰」已經在原始形式下含有「神學」。

在信仰之對象方面——信仰在它的對象或內容方面，也產生神學；因爲基督深不可測的財富，永遠不會取盡用盡(弗三8)。在基督身上，藏有知識和智慧的一切寶藏(哥二3)。人的心靈面對着啓示真理所含的(這些寶藏)，不會漠然地不去領悟；因爲啓示真理，對我們人類情況中的最大問題，所有答案——時間內的答案有，永恆中的答案也有。「除非在降凡聖言的奧蹟內，人的奧蹟是無從解釋的」(教會在現代世界22)。因此，信仰的訊息在人心內，產生一種進而領悟之的熱望——這並非只

是理智的好奇，而實在由於信仰所啓示的事實，便意味着人生之最高價值，便意味着能給人生帶來終極意義，並使人生值得活下去。天主的聖言是用之不竭的：它永遠訴諸人心和思想。它並不像一個地帶，總有一天發掘完畢；它實在是一個深淵——人心的答覆越深，它也越深。

二、信仰之光下的神學領悟

信仰——（按：此處原文有「即使沒有仁愛」一語，因後文提及，今不譯出，以求文字通順——譯者）在整個神學過程中有其不斷影響，意思是說：信仰之確定性指揮神學過程，並以信仰之繼續存在，保證神學過程之正確性。神學家藉着信仰將他不能由經驗或反省所認知的真理，視為絕對確定。便是由於（信仰的）此一確定性，神學家進而致力於天主聖言內容的領悟。神學家所尋求領悟者，並不限於表達奧蹟之公式及命題，亦包括奧蹟本身；因神學家的信仰給他保證：（神學）命題，正是表示神聖事實本身。譬如神學家說「基督有二性一位」時，他是主張「這句話之合乎事實」，絕對確定；也就是爲此，他才尋求領悟此一事實。神學家信仰的確定性，既是他（神學）反省的動機，又是他神學反省的保證。給神學反省帶來其「實在色彩」（realism）的，是信仰因是信仰把握着奧蹟的事實。是信仰使神學與神聖事實保持接觸，也是由信仰中，神學獲得是一門「實在的學術」（a science of the real）價值。神學假如沒有使其正當化的這個堅持（信仰），也就對奧蹟事實毫無本然的關係了；基督信仰的那些命題也就只是一些假設，只是一種人爲的註釋——對宗教歷史可能有其中肯性，對天主的知識却毫不切題。神學家也就站在另一種人的立場上，站在那種對自己宗教而外的宗教作研究工作，自己並不也信仰它的人的立場上（例如研究佛教或印度教等）。神學也就不再是天主

知識的學問，或蒙受啓示而又信仰之神聖事實的學問了。沒有信仰，基督信仰的命題、便不再是神學家建設「生活天主之學」所依據的確定原則了。於是神學也就成爲沒有原則的學術。正是因此，正式（惡意）的異端人士，不能視爲本義的神學家。

信仰之對（整個）神學過程有其影響，不但由於信仰之確定性指揮神學研究並保證它的正確，也是由於信仰之光、自有其不斷的力量。信仰的恩寵使人在福音的超性世界裡同性化。在此，天主給提昇的人心、一種走向「自有真理」本身的傾向，並吸引人走進「人心合乎天心」的境界。神學反省便從這個天賦傾向（——藉之它不斷趨向天主，吸向天主——）獲得它的刺激與方向。神學家所尋求的，是對那在信仰恩寵中所隱約看出並說出的天主真理，同時加深領悟，又將自己的思想與之符合。在這種超性力量影響下，神學家的探索官能激起了：那啓示出來的「類比」，因而有了溫暖和生命；而一些新的類比也在萬頭鑽動，要出來給啓示出來的豐饒真理作註腳。一切神學作業之完成，都是在那轉動並吸引神學家本人的天主光照之下而完成的，也都是在那授權解釋啓示聖言的教會訓導權領導之下而完成的。

那末、神學（應）是人心活動及信仰之光的聯合作業，（應）是由信仰所提昇所推動的理性的作業：理性與信仰，二者共同形成一種動力——一種推進這「天人之學」，這「絕無僅有之學」的動力。（以上所談，多關於信仰之光，現在也談一談理性之光）。在人的理性方面，它（在神學中），也應將人類理論、人類技巧以及行爲科學條件背後的一切原則、肯於利用，尤其在有關方法，系統化和綜合方面，理性能有多方面的貢獻：(1)能確定啓示的——或天主在歷史中講話——的事實，並確定教會便是天主言語歷代的託管人和中介的事實；(2)它可以由指明「啓示真理既非不可能，亦非無意

義，却是極爲意義豐滿的」，而維護啓示真理；(3)它可以對信仰中的奧蹟，加深研究、得到梵一大公會會議曾描述過的那種「有益領悟」。

「信仰光照之下的理性，在它範圍之內，虔敬而謹慎地研求時，可以得到一種極爲有益的奧蹟領悟；而此種領悟，或藉助於與自然知識之類比、或由於理性於多種奧蹟之間，或人生終向奧蹟之間，所確定之交互關係」。

三、神學及聖神之恩

我們以上關於神學過程所談的事，爲一個只有信德而無愛德的神學家、仍屬有效。不過，我們現在還是思考那不只是(死)信德中，而是在發揚光大於愛德及聖神恩賜的一種信仰中所作的神學活動吧！畢竟，這才是健全神學的正常情況，也是在這種情況中神學產生其最佳效果。

——隨着聖化恩寵(寵愛)、隨着活的信仰、我們在不同程度下、領受聖神之恩。如果所謂神學之德——信、望、愛——給我們帶來超性行動的力量，那末聖神之恩、便可說叫我們樂於依順聖神指引。尤其是明達之恩幫助人心易於鑽研信仰真理；而上智之恩則給神學家心靈、灌輸一種與信仰對象同性化的心境，叫他對信仰對象、能依順天心而作精確判斷。我們都知道：與一對象的同性化，能是心靈推進行動之果；但此外，它也能是那自順於所愛對象的意志融合之果。那末、對所愛對象的愛，便是在施愛的人和受愛對象之間、建立起一種親切、叫人同享受愛對象之境，而能對它想得精確。關於神聖事實，上智之恩，就是在我們身上灌輸這種同性化(的親切)。它在我們與福音之間建立起一種愛的融合。它的來源是在於意志，但它的效果却是在於理解力——它使理解力能依順天主的思想、判斷

方式而思想、判斷。

既然如此，我們可以說：那動用人類理性一切資源的神學研究，如果進行得正常，也有更高的一種理解力供其使用，而這種更高的了解力，這種基於人意志之符合於天主意志的理解力，則是活的信仰與聖神恩賜之果。「那與主結合的，便與祂成爲一神」（格前六17）。「那屬血氣的人，便不能領受天主聖神之事」（格前二14）。但那生自聖神而又生（活）於聖神的人，便依順主的聖神而作判斷。基督的恩寵，像萬無一失的本能一樣，將神學家引向信仰對象，叫他的思想與基督的思想相合，又能把握信仰對象的牽涉及共鳴。正像一位朋友，正因他愛他的朋友，遂比任何其他他人更深地進入他朋友的思想；同樣，神學家在一種意義下，也一同享有基督的意識。他心裡也有基督對天主及人的思想、情感和判斷。基督通過他的聖神，啓迪並輔導神學家心靈活動，並使他對基督奧蹟有一種生活的領悟。因此，好神學家既是聖師，又是精修之士。像聖奧斯定、聖文都拉、聖多瑪斯、聖白拉民等，都是如此。在這些人身上，信仰發揚光大，結出愛德及聖神恩賜之果。

關於我們自己的情況，也可以具體而微地同樣講。神學研究的對象，除了在耶穌基督身上的天主聖言，那還會是什麼呢？除了基督的聖神，又有誰叫我們領悟天主聖言呢？只有我們於聖神引導下，生活在「愛」裡，神學才會結出最佳果實。那給我們打開眼睛以看出基督存在於他的言語之中的唯一導師，就是基督的聖神。如果願讓基督的聖神，在祈禱中啓迪我們，在生活中領導我們的話，他自己就會叫我們有那種愛的同性化，我們藉之得窺基督神聖奧蹟的堂奧，並品嚐此一奧蹟的甘飴。因爲神學就是我們生活於基督的學問。

第四章 神學的學問與智慧

壹 就學問、談神學

一、問題的脈絡

聖多瑪斯在他的神學大全一開始，提出「聖學——神學——是一門學問嗎？」這一問題。如果神學真是一門學問，它是像我所熟悉的科學一樣意義之下的學問呢？還是意義全然不同或部分不同的學問呢？

今天，沒有人對「神學是一門真學問」鄭重懷疑了；因為神學有其特殊研究對象，有其特殊研究方法，也有其統一性及系統。可是在十三世紀時，答案並不這樣顯然。當時有些人抱着「神學不是學問」的見解。思高 (Duns Scotus) 便認為：假如學問概念用於神學的話，此一概念應修改得面目全非，幾乎全無原來意義才行。另一些人，則在神學上，看出一種居於信仰及理性之間的中間地帶。在中古世紀，這個「神學及其他學問間關係」的問題，其重要性並不減於現代「信仰與理性間關係」的問題。而這個問題並非只有（過去的）歷史意義而已，因為聖多瑪斯曾利用這個機會，將學問概念加以擴充，並給我們今日所持的學問概念鋪路。

在中古世紀，神學是一門學問的問題，起源於亞里斯多德給學問 (science) 所下的定義。在亞氏

心目中，以及在多瑪斯和當代學人所傳承的傳統說法中，「學問」是一種永恒確定，永恒有效的知識——因為學問是邏輯演繹之果。是「確定」的，因為它是出自那本身再不必證明的原始明顯性的。是「演繹的」，因為它藉着必然性的推理，能將所獲得的結論，配合普遍有效的原則。（在這種意義下），學問是一種十全十美的知識，因為學問由事物之原則，由事物之必然成份，來研究事物。學問是確定的知識，因為它基於物「因」，物「理」。屬於這種亞里斯多德式學問的，例如幾何便是，幾何的命題，都是以顯明原則或公理作基礎的。

顯然、我們立即理會：要將這樣一個科學概念用於神學、是很困難的——因為啓示真理不是顯而易見的，而是要人信仰的。基督教奧蹟，並非日常經驗或觀察的對象；基督教奧蹟之所以得知，乃是藉着見證和信仰。可是在中古時代，人們認為：那根據報導（資料）的知識系統——例如歷史——並不符合學問的概念——因為證人的報導、不能導致確定性，只能導致或然性和臆測。於是產生了一種左右為難的情況：或是神學承認亞氏必須有顯明原則的學問概念，那末為保持其學問地位，就必須將信仰由神學裡扔出去；或者是神學不接受亞氏的學問概念，那末，（這不是學問的）神學，又幾乎跟信仰分不清楚了。結果、學者和信者，各走各的路子。原是在這種方式下，「神學是一門學問」這個問題便擺在中古世紀面前。

一一、聖多瑪斯的答案

聖多瑪斯在學問層次之中、分兩種學問：第一種學問所依據的明顯性、出自學問本身：例如幾何的原則和公理；而另一方面，第二種學問所依據的明顯性、却是由相近學問借來的：例如物理依據借自數學的明顯性；光學依據借自幾何的明顯性便是。這種由另一學問借取基本事實作為自己原則的學問，多瑪斯稱之為下屬學問或低級學問；而那種將自己原則借給另一學問的學問，他則稱之為上司學問或高級學問。這樣一來，每一門學問便都依據顯明原則了——或是直接地，或是間接地。

現在讓我們將多瑪斯此一分類法用於神學，看看怎樣。當然，神學沒有其本身原則的直接明顯性，也就是說，它沒有啓示真理的直接明顯性；但這些真理，却在另一種「學問」內，在另一個知識系統內，在天主的知識本身內，非常明顯。為此理由，便知為何神學的學問地位，可以與所謂下屬學問的地位相比：神學是附屬於「天主的知識」或「天主的學問」的，因為神學由天主那裡透過啓示方式獲得它的原則。這些原則——原是在天主無窮知識之中的「自識」(visio)對象——現在由神學在信仰中接過來。那末，神學作為一門學問的地位、依然合法，因神學透過信仰與天主的知識相銜接，而且同有天主的確知——而天主的確知，即是「自識」。

簡言之，聖多瑪斯對「神學是一門學問嗎」這個問題的答案，可以說是這樣的：神學是一門真正學問，但它屬於所謂「下屬學問」的那種學問，因它是由「天主的知識」取來它的原則。神學的地位合法，因神學原則——啓示真理——既通過啓示和信仰，而與天主知識相銜接，也就享有天主知識的明顯性。所以，神學於其特殊方式下、是一種有確定性也有演繹性的知識。

三、對聖多瑪斯答案的評語

聖多瑪斯的解釋，即便可說澄清了一下空氣，却不能說解決了一切問題。因為俗學、聖學間的相同，是類比境界的相同。我們的神學總不會完全符合亞里斯多德的範疇。其相同處乃基於以下事實：就是神學家之由天主接受事後他致力去領悟的奧蹟，猶之所謂低級學問之由高級學問接受其原則。但其不同處也有，就是：那研究低級學問的人（譬如光學家），同樣可以研究高級學問（譬如幾何）；相反地，神學家則無法現在享受天主的「自識」，而只能盼望在來生面對面地認識祂。聖多瑪斯為給神學爭地位而採取的「上司、下屬」的話，並非在「單義」下，而是在類比意義之下說的。

然而聖多瑪斯的講解藏有一種更深的直覺。他彷彿有意建議學問層次的一種新類型——這是亞力斯多德所不知、並不能知的學問層次。依這個學問層次的新概念，學問的原型（prototype），不是人的知識，乃是神的知識。而一切人類學問，都像對神的無限知識的有限模擬，而神學佔有一個特權位置。在神學中，信仰藉着一種超性力量，提昇神學過程並使之生動化；信仰也藉着這種超性力量，在天主知識與信友反省之間，建立一種極深的有機銜結情形。這樣一來，神學由於一種內在關係，緊緊地跟神的知識連在一起，而這種程度的內在關係，是在所謂高級、低級學問之間，絕對找不到的。

聖多瑪斯並沒有完全由亞氏的學問概念分裂，但他要人注意一種新的層次。聖多瑪斯將學問概念擴大了，便由於這個「擴大」事實本身，聖多瑪斯便成為現代「學問概念」的先驅。

四、神學和學問的現代觀念

現代思想叫我們習用一種比較亞氏開放得多、也包括得更多的學問概念。今天，「學問」一詞，是用來表達那有其對象，有其方法，並產生一個可傳達的綜合（思想）的任何科目。其研究對象，能是實驗的，能是歷史的，也能是理論的。由這點而言，神學顯然有作為一門學問的條件，因它有其對象，有其方法，也有其統一性和系統。在現代學術的證明方法中，經驗和理論二者絕不可分。而一門學問，即按其主要訴諸經驗或主要訴諸理論與否，可描述為實驗的或理論的。那末、按照現代思想方式，神學屬於哪類呢？在這一點，神學家的意見並不一致。有幾位神學家，忠於亞力斯多德和士林學派的學問概念，將神學算作一門顯然是理論性的學問。而其他神學家，則指出神學特徵，尤其基於它是研究與件——啓示與件——的學問；並且神學也真地需要積累一種實驗型的研究，因而他們認為神學基本上是實證學問，但只是主要部分是實證學問；換言之，神學承認演繹有一席之地，但演繹只是在整個歸納性的過程之中有一席之地；而神學之尋求領悟方式，除亞力斯多德證明方式外，亦採用其他步驟。由這現代學術觀點而言，我們認為：將神學劃歸實證學科，而不劃歸理論學科，是合法的；因神學是啓示與件的學問（神學既基於啓示與件，又經常訴諸啓示與件），只不過有一個條件：就是不應將神學的特殊反省功能，視為一個次要的功能，因而實際不必太重視它。因為這樣一來，便破壞了神學是一種信仰領悟的本質。

貳 就智慧、談神學

1. 一般而言，智慧之士，是那於某一事理層次中，把握住其基本原則，並對此事理層次之每一成份，付給其對整體所應有的意義及價值者。而神學是一切事實之學，無論其為神事或人事；且是透過萬因之始，萬因之因，以及普世秩序之源——天主本身——而領悟一切事實之學。神學的出發點，是始自「天主」此一事實，以及天主顯身與人的事實。它是由啓示告訴我們的資料出發，企圖鑽研並重建天主的計劃。像先知一樣，神學企圖按照天主的看法，在天主自己看事的光明之中，來看事，斷事。神學按照每一受造物存在於天主內，並存在於天主的造世贖世計劃內，企圖尋求每一受造物的可領悟性，這就是說：不只在基本結構方面去領悟，也要在其具體存在事實方面，以及在其由救恩觀點所有歸宿方面去領悟。神學願由天主的啓示出發，而在世界中央作天主的翻譯官。在人類歷史中，它可以看出天主的行動、作爲自己的研究；在時代徵兆中，它企圖看出天主的呼聲。神學既是這樣尋求按照天主的看法、來領悟事實和事件的意義，它顯然無愧於智慧之名，並且面對着人間學術，也能負起統一與綜合的角色。宇宙間一切事物——無論其爲永恆的抑或暫時的，無論其爲精神的抑或物質的——神學皆總括之於基督。因基督既是大元始，又是大終結，「他是人類歷史的終向……他是人類的中心，人心的喜樂，及一切願望的滿全」（教會在現代世界45）。在中古世紀社會裡——社會尙未俗化，而仍有宗教智慧的孕育——神學當年曾居最高學術的首位，照耀着文化的全面。

然而，神學不應忘記：啓示給我們的智慧平面，是救恩的平面。天主教世計劃所表達的，就是這個（救恩）平面，而並非物質的秘密。至於物質的秘密，則是留給人類自己創作性的努力。神學必須

尊重人類研究在其本然範圍內的自主權。神學自己的園地是那有關一切事物——包括宇宙——之終極意義的，也就是說，是事物與天主間，以及事物與天主恩寵之超性目的間的關係。

2. 神學在下述意義之下也是智慧：神學（在超性境界）對它自己的原則加以反省，正像哲學是自然或本性境界的最高的智慧之學一樣。在哲學裡，批判學或認識論的功能，在於研究人類知識以及我們通常定見的客觀價值。在神學裡，在這門最高學問裡和啓示界中的這個智慧裡，也同樣地有一種反省功能，而此反省功能的任務，便是研究我們在信仰之事理上所有知識及定見的基礎。這個任務，便是由護教學來完成：護教學將「天主聖言在耶穌基督身上啓示出來」此一事實，建立起來；因而也就將我們信仰抉擇的合理性建立起來。如果天主真地對我們說過話，而天主此一聖言的事實，又能建立穩定，那末聖言所說的一切便有理由去信仰了。

第五章 神學、信仰與訓導權

神學既不是信仰，又不是教會訓導權；但神學與二者有着密切的多面關係。在本章內，我們分三部來談這個問題：

一、神學與信仰；二、神學與訓導權；三、神學家的忠實及自由。

一、神學與信仰

前面所說種種，足以指明：信仰與神學雖關係極密，但實在仍是兩回事。

1. 神學就其為對信仰的領悟而言，以信條為先決條件。人——神學家——是先藉着信仰，全然而又自由地獻身天主；在理智和意志的完全效忠於啓示者——天主、並在自由同意於天主所啓示者的情況下，獻身於天主。信仰是一個人向基督的整個依附，也是他與基督之生活上的融合。

2. 在信仰中，我們依附（基督）的動機，是啓示者天主的權威；而在神學裡，動機乃是證明的素質（優良程度）。因此在神學裡，確定性因論證所有價值而有不同。但另一方面，在信仰中，其確定性則是建立在天主聖言的磐石上——因而是絕對的，不能動搖的。

3. 信仰的對象是天主所正式啓示之內容。而神學的對象，則不僅有啓示真理而已，它也包括來自啓示真理的結論或推論，以及與啓示內容有關係的一切真理。

4. 信仰及神學持有兩種不同態度。信仰是整個人存在的獻身之果；是整個人——心靈肉體，全

心全靈所作之自由其實有核心的抉擇中獻身之果；而神學就其爲一門學術而言，則主要地是對此信仰的領悟。信仰之有別於信仰的反省，正如生活之有別於生活的反省。二者同是同一生命中之基本態度，然而二者到底有別。正像人生、是容許反省、以發現人生意義及方向的生活；同樣，信仰也是容許反省以充實自己的生活。那末、神學並不是要擠出信仰中可領悟的成份而使之空洞；反之、神學是要以加深我們對信仰的初步知識，從而爲信仰服務。

5. 信仰由「與天主合一」，「與天主融合」，而達到天主。神學則雖是「對天主的知識」，但這知識是經由人的智力和推理而來的。這個推論式的領悟，固然由信仰之光所給予的較高明度，獲益不少，但此領悟本身，仍是一種學術性和理論性的過程。神學領悟，儘管它的收穫方面並不完善，且又昏暗而緩慢，但有教會經驗作證——它仍然有其生產。

二、神學與教會訓導權

1. 神學和教會訓導權表面相似。的確、二者的起源相同：都是源自委託教會保管的啓示。而且二者追求同一目標：都是要保存，日益加深研究、護衛，給人介紹信仰遺產，以幫助人們走向得救之途。

2. 另一方面，神學和教會訓導權又各有不同的功能和恩惠。我們不應說：一方面有一種對啓示的奇恩性領悟（說這是教會訓導權的本色），另一方面，有一種對啓示的絕然理性反省（說這是神學的本色）。神學與教會訓導權之間的關係，不應懂成這樣；而更好懂成各有其不同的活動和奇恩。教會訓導權的任務，是因其受自基督之命，並藉其本然的聖神恩賜（輔導奇恩），來保管信仰遺產（傳

承和聖經），使之純正；來保護信仰遺產，免於一切錯誤或沾染；來有權威地判斷神學對啓示之種種解釋，並自己也給信仰提供新穎而更深的領悟。神學一方面，它也有適合它在教會內功能的聖神奇恩；神學的功能，是在聖神領導下研究啓示，並以其研究成果來充實基督徒社團的知識——尤其充實教會訓導權的知識，以使這些成果，通過教會聖統所講授的道理，能以照明整個天主子民。

此外、神學的任務、也是在講授信仰和保護信仰上，與教會訓導權攜手合作。在確定「教會訓導權奇恩」與「神學奇恩」二者間的關係時，應注意兩點：一方面，賞給神學家——以及所有基督徒的——聖神奇恩，並不豁免他們服從教會訓導權之義務；但另一方面，忠於教會訓導權，也並不等於「完全被動，毫無創見」，彷彿一切作研究工作的動力，皆應來自教會訓導權。

3. 神學在教會訓導權與基督徒社團——教友——之間發揮一種「中保」功能，尤其在辨識時代的徵兆方面。神學對社團——教友——所生活的信仰之聲，經常諦聽，好能聽出它的韻律，音調和問題，也好像能把握住「天主聖神在天主子民中間所創製的方向」（保祿六世於一九六六年九月羅馬神學大會中訓話）。神學既這樣敏於感受基督徒社團——教友——的問題，它也對這些問題，經由重新研探天主聖言，而謀求其解決辦法。而後神學將它的解決辦法，交給教會訓導權，以便在教會訓導權領導教會的任務上，協助教會訓導權。沒有神學，儘管教會訓導權無疑地仍能講授並保管基督徒信仰，但它要得到那為符合天主子民時時改變的需要，而必須有的信仰領悟，便困難重重了。因為教會訓導權的奇恩並不是一種新知識的灌輸，並不是一種啓示；而是一種「輔導奇恩」，輔導它將放在它手裡的本性超性工具或方法，善為運用。

神學有關教會訓導權所有的另一種功能，是致力於陶冶全體基督徒的信仰和倫理生活。固然、教

會訓導權能將基督徒社團——教友們——維持在一種正統境界，並預防它叫任何一陣學說風暴所吹散；然而如果沒有神學，基督徒社團便會讓所接受的信仰蒼白失色，或陷於一種思想的昏睡癱瘓。正是神學的任務，要經常地給基督徒信仰帶來新生命，使之明朗，使之深厚，並指出信仰之具體影響，也看出信仰何處有走入歧途的危險。在這種方式下，神學成爲對教會的一種服務：給社團服務，給教會訓導權服務，也給信仰服務。

三、神學家的忠實及自由

神學既然是一種服務，那末結論就是：這種服務應在一種「思想融合」中來進行——與教會訓導融合，與基督徒社團融合，也與獻身於同一講授及研究工作之其他神學家融合，因而一個神學家是有別於昆格 (King) 所謂的「游擊手」(Franc-tireur)，有別於那種只圖出自己的風頭，而不顧他的話會在其他基督徒良心上引起惡表和焦慮的人。

神學家——萬事之先——先是一個對天主聖言負責的服務人員，有忠於基督和忠於所謂基督新娘——教會——的雙重忠實任務。神學家如果離教會訓導權遠遠地，專以任性的，未經許可的途徑去尋求真理，那其實是冒着種種危險：冒着徒勞無益——也就是不能對社團生活有任何收穫的危險；或冒着將他私人探索想像中的海市蜃樓當作真理的危險。

另一方面，在我們承認我們應忠於教會訓導權之後——仍有一塊認真的「知識園地」，在此園地裡大家公認：「教友和聖職人員應享有合法的自由，來研究、思索，並在他們專長的問題上，謙虛而勇敢地發言」(教會在現代世界62)。神學家既然是「未來」的先知，給教會訓導權爲解決未來問題

而鋪路，那末一種適當的自由，便是神學家的必要條件。在神學家經常糾纏其間的新近困難問題上，「意見不盡相同」這件事，並不與「信仰一致」和「忠於教會訓導權」是水火不相容的。更何況歷史也證明：事實上教會內一直有各種很不相同的神學和神學家共存的餘地。信仰是一個，可是儒斯定神學、西彼廉神學、奧力振神學、奧斯定神學、多瑪斯神學之間，差別如何之大？這種「意見不同」或「差別」，實有利於教會，而且是（教會）進步之因。

不得不附帶着說的一件事，就是在神學家藉以服務教會訓導權並服務基督徒群眾的研究過程中，於其經常面對當代問題方面，顯然有錯誤的可能。實際、人焉能想像：神學家在他解釋並應用啓示與件上，從來不會錯誤呢？一則，神學家面對着新的事實，可能因而改變他的意見，更動他的立場。二則，也可能他的某些意見、久爲教會內所拒絕採納者，而今却認作真理，正像在上次大公會議論辯中發生的情形那樣。這些思想上的波動以及錯誤的可能，是一個願意忙着跟世界交談的神學之必然結果。這些，都是一個顧及歷史情況的神學之一部分。

聖經委員會，曾於一九六四年四月廿一日的法令中，呼籲人們對聖經註釋專家多加了解，也多加諒解；它說：因爲聖經註釋專家應面對很困難的問題——而這些問題，連以前極爲著各的聖經註釋專家也不能解決的。神學家呢？既然他面對的困難並不減於聖經註釋專家，那末神學家豈不也有理由要求同等待遇麼？固然，神學家就其爲教會子女而言，同意由教會最高裁判權所裁判，也就是說：同意基督所訂立的教會訓導權，是基督聖言的不可舛錯的翻譯官，因而同意接受它的裁判。但是，在這最高裁判權與神學家個人之間，還有一個中間的裁判——也就是所有獻身於作同樣研究的神學家們的裁判。正常情形下，是在這個層次上，在以友愛精神交換思想和意見中，「篩選」的工作應予進行：

糠粃由好麥粒分開，沒有未來（價值）的解決方法由有效的解決方法分開。否則，如果神學家時常感到有倉促審訊的威脅，那末他焉能爲他所獻身的教會服務而全心全靈地工作呢？在神學上，也像在其他學術上，愉快和友愛是便於有效工作的正常氣氛，沒有愉快和友愛的話，就會像歷史在不久的過去給我們證明的：天主教神學爲免遭遇處罰危險，藏到研究無用的題材背後去，竟讓自己在真正重要的題材上，叫更正教研究超過去。

第六章 神學的分類、部門

我們可以由不同觀點看神學（例如由其目的，由其題材，由其方法等觀點去看）；因而可以將神學在不同方式下分類，並看出神學中之各種不同部門。

一、依神學所追求的目的而言

我們可以由神學所指向目標的觀點看神學，而問我們自己：神學（研究）工作有什麼目的，有什麼基本意向？給神學造形的目的，是理論的目的，還是實用的目的？實用學術的目的，是處理我們的行動，安排我們的生活方式；而理論學術（或士林學派意義下的思辨學術），則以「真理的認知」為目的。它為認知而認知。

這裡的問題，並非要知道神學不能幫助我們好一點兒（顯然它能！），而是要知道神學是否「首要地」追求這個實用目標。對此問題，我們可舉出四種理論答案，而此四種答案，同時又正是「由（教會）歷史上」得到的四個答案。

(1) 哈爾斯的亞力山大、大雅博、思高（Alexander of Hales, Albert the Great, Scotus）等人，認為神學純係一種實用的學問；因為神學提高虔誠，並刺激意志走向至善。哈爾斯的亞力山大稱神學為「一種情緒之學」，大雅博稱之為「一種引人虔誠之學」（*inclinans ad pietatem*）——（參見大雅博神學大全壹2）。

(2) 另一方面，甘特的亨利 (Henry of Ghent) 則認為神學純是一種理論的學問；因為神學的目的是要認識天主，靜觀天主。

(3) 至於聖文都 (St. Bonaventure)，則認為神學同時是又理論、又實用的學問，而以實用為主。因為神學主要地是以「叫我們好一點」為目的。神學的首要目的，並不是叫我們思辨，而是叫我們生活上作基督徒。聖文都「諸子平議」序論中的一個問題，在這方面最具典型；它問：「我們從事神學，是由於願意「靜觀」呢？還是由於要「好一點」呢？」(Contemplationis gratia an ut boni fiamus?)。聖文都認為：神學是直接服務於基督徒生活的；他說：「因為這種知識協助信仰；而信仰是如此居於理解力中：信仰按其信仰程度，自能動人心情。這是顯而易見的。因為「基督為我們而死」此一知識以及類似的許多知識——除非為一個罪重心硬的人——(確能) 感發愛情的 (mouet ad amorem)。」

顯然：哈爾斯的亞力山大、大雅博、聖文都等人，同有一種強調其救恩方面和情緒方面的神學。他們是師承聖奧斯定和聖伯納多的。由此觀點來說，我們在神學中所關心的事，與其說是「真理本身」，勿寧說是「真理為人生所有的價值」。這是一個合法觀點，也是一個很好的觀點。

(4) 到了聖多瑪斯手裡，重點移動了。他承認：我們從事神學是有「自己好一點也引人走向聖德」的附加意向，但(他說)神學主要地是一門理論的學術。(神學大全I:4)的確，如果我們自問：我們的神學(研究)工作目的先是什麼的話，我們不得不答以「先是認知並領悟天主奧蹟」。所以神學先是要「領悟」，而後才要「建設」——在我們之間建設奧蹟。我們原是由於思考得救的真理，才發現這些真理的生活價值；奧蹟的真理，即是它本是為我們的得救。因此應說：神學先是「真理的靜

觀」，而後才是「在我們身上建設起基督來」。

在正常情形下，對聖言加深的知識，必然發展為符合這種知識的人生，正像信仰發展而為仁愛之花，知識發展而為愛知之花一樣。在「知識」與「生活」之間，應有一種有益的交互關係：真理的靜觀應結出生活聖善之果，而生活的聖善也應激發去加深領悟（真理）的願望。聖文都曾說：「沒有人可以相信：學習而無恩寵就够了，思辨而無崇敬就够了，研究而無讚歎就够了，觀察而無興奮就够了，勸勉而無虔誠就够了，知識而無仁愛就够了，領悟而無謙虛就够了，專心而無神恩就够了，反省而無來自天主的智慧就够了」。

二、依神學所研究的題材而言

由神學所研究的題材看，我們可以看出神學有一連串的科目（例如護教神學、信理神學、倫理神學、神修神學，禮儀神學、教父神學等），或者可以看出神學有一連串的專論（例如有啓示論、教會論、三位一體論、創造論、降凡論、救世論、恩寵論、美德論、聖事論、末世論等）。

三、依神學所用的方法而言

由神學所用方法的觀點看神學，我們可分神學為實證神學和思辨神學。這裡的術語迄今有些波動。有些人談「歷史神學」（相當於我們所謂實證神學），和「系統神學」（相當於我們所謂「思辨神學」）。也有別的一些人，談神學之信理部分（包括聖經、教父、教會，以及教會訓導權之研究），和神學之系統部分（或稱思辨部分）。

一門學問(所用)的方法，取決於該學問的對象及目的。神學的對象是「天主生活中之天主」，以及「天主的救恩計劃」。而神學的目的，是「對廣施救恩的天主計劃之加深領悟」，以便透過此種領悟，人能走進天主的內在生活。「人蒙救恩、返歸天父」：這是遠自永恆之始，深藏在天主心中的奧蹟。因而神學的方法，包括同樣基本，而又交相銜結的兩方面：(1)信仰對象的劃清——或說是實證功能方面的神學；(2)信仰對象的領悟，或說是反省，思辨或系統功能方面的神學。

因為神學先該認出天主的聖言——整體地認出，精確地認出；而後也該領悟這個言語究係何指。正像在實驗科學中，先該搜集事實，以便而後解釋這些事實；同樣，神學也先將啓示的與件，搜集在一起，予以系統化(這是實證神學)，以便而後尋求這些與件的可領悟性(這是思辨神學)。實證和思辨，是神學(研究)工作的兩個基本功能，也是它相輔相成的兩面。

梵二大公會議在某種程度上，對神學中此種進程曾予首肯。「司鐸培養法令」談到神學研究，在這些準備擔任司鐸職者生活中應有的位置，劈頭便說：「神學課程應如此講授，使修生在信仰的光照與教會的指導下，能夠從天主的啓示中，細心吸收公教會的道理(實證功能)，加深領悟(思辨功能)，使成爲個人神修生活的食糧，並能在牧靈任務中，傳播、說明、維護之」(法令16)。

幾行之後，法令又描述神學(研究工作的)程序說：「在講授信理神學時，首先應提出聖經主題；而後、應給修生講明東西教會的教父們，對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的貢獻，以及每條教義的成長歷史(ulterior dogmatis historia)，並顧及它與整個教會史所有的關係」(法令61)。法令討論神學的前面這一部分，顯然是描述神學的「實證功能」。

而後，法令正文繼續說：「然後、爲能儘量完整地講明救恩奧蹟，修生應學習以多瑪斯爲導師，

用推理（思辨）方法深入探討，並透視各項奧蹟彼此間的關係」（法令61）。同樣顯然地，這裡是談神學的「思辨功能」，談「信仰的領悟」了！

第二部分：神學的方法

第一章 神學的實證功能

江若安修女譯

一、實證功能的性質

我們曾說過，神學是「使信仰可以領悟」，是「心靈於其領悟願望中的尋求」。心靈藉信仰獲得的奧跡，要藉神學作深入的探討，才能對此奧跡得到一種愈來愈生動，也愈來愈生活化的領悟。神學的研討目標永無止境，因為人的心智愈探索，奧跡就愈顯出它的新深度。可是，神學既是研究信仰對象的學術，首先它就應站在自己的平面，亦即學術的平面上，把握住這個對象。實證神學正是這種「神學藉以進而把握住啓示真理的功能。」它就是將「信仰的聆聽」——即「單純的信者」藉着宣講與教理講授，而獲得的「耳聞信仰」——提升至學術境界。宣講與教理講授，給我們保證一種對信仰對象的起碼認識；但是神學是一門研究天主及其奧跡的學術，並不以有了這種最低限度的知識為滿足。它要將傳承及聖經中所表達的信仰對象，於其種種豐滿及複雜背景中，既以學術方法，又以毫無遺漏的方式加以體認。

具體來說，這是什麼意思呢？這是說：實證神學所研究的，是天主將自己啓示給我們的（具體）方式；也是天主藉着祂在歷史中的活動，領導我們體驗祂的神性及我們的人性的（具體）方式。為此，實證神學研究天主與以色列的關係，研究天主在基督內以及使徒見證內的顯示。實證神學企圖劃清天主所作的啓示，也劃清天主啓示的方式：是清楚的抑或是隱晦的？是直接的抑或是間接的？譬

如：基督的神性；基督的雙重性體、聖母無染原罪以及聖母升天，並非都是在傳承與聖經中，以同樣方式，或以同樣清晰程度而能找到的。

實證神學也必須研究啓示的演進：研究「啓示演進」的歷史過程及定形過程，一直追溯到宗徒時代之初。因為天主是逐漸地，而不是一開始就全部啓示出來：「天主教在古時，曾多次以各種方式，藉着先知對我們的祖先說過話；但在這末期，他藉着自己的兒子對我們說了話。」（希一1、2）基督信仰的啓示本身，原先也是發展性的，它曾遍及整個第一世紀。基督將自己顯示給當時的猶太人，為預許的默西亞，為超越的人子，及受苦的僕人，為天父之子降來人間，「為從罪惡及死亡的黑暗中，拯救我們，並使我們復活進入永生。」（啓示憲章(4)）基督在必要的審慎計劃中、逐漸地作了以上種種顯示。祂去世後，宗徒們在聖神內，回顧主基督的言行，才明瞭了在苦難、復活與聖神降臨之前，他們所不能明瞭的一切。他們此時所傳給教會的，當然仍是基督的言行，但是他們已得到了聖神光照，並有了教會生活經驗後，所了解的基督言行。是這全部——包括基督言行及宗徒們對基督言行的逐步了解——對我們都有啓示的價值，並且構成我們信仰的對象。對觀福音的傳承，聖保祿、聖若望、都代表着那些作者對基督世上生活再度學習後，所達到的愈來愈深的階段。那末，實證神學的任務，就是要將對觀福音、保祿以及若望的基督畫像加以區分。

也應由實證神學來決定的是，何者真是教會訓導權所宣佈出要我們信仰的（顯明地或暗含地），以及教會付給它所宣佈的言論以何種權威（是來自普通訓導權或特殊訓導權）。一道通諭與一次大公會議顯然不會有全然相同的權威性；而在一次大公會議中，也並非一切決定都帶着同等的份量。第二屆梵蒂岡大公會議就是一個例子。我們也應記住，教會訓導權所發表的文件，都是針對着一個確切而

固定目的的。每一種文件有它的歷史背景，是由此歷史背景，該文件有其視線，也有其語調。由於一個文件，往往是針對某一特殊錯誤而發，於是在它解釋教理時，也就有它自己的特殊強調，這是我們必須注意的。至於那些當時不會受到攻擊，然而仍不失為信仰遺產之一的某些真理因素，則又往往在當時文件裡，任它有些含糊，未加處理。在頒佈啓示真理時，近代的措辭方式，比古代的、自然詳盡得多。例如第一屆梵蒂岡大公會議對「教宗不能錯誤」的措辭方式，就比教會的早期文獻中的表達方式更爲詳盡周全更爲分析入微了。

神學於其實證功能中，擔任以上種種任務：既求學術上的確切，又作教義的及歷史的考證。它追溯到信仰對象的整個歷史；在信仰對象之啓示中、在它傳遞中、在它頒佈中、在它藉以表達的各種不同方式中。因此，神學是研究全部啓示內容的一門學術。神學要領悟啓示真理的全貌，而且要以科學所特有的，有步驟而詳盡的方法去研究；而且它的研求，不是僅爲貪求學識，而是因爲它的目的，是要對天主聖言有更深及更有效果的領悟。事實上，在實證知識的領域，教會每次有了革新，同時也會有一次神學思考本身的革新。

二、實證神學的分類

一個天主的啓示、一個福音、一個救恩真理，在傳承與聖經的形式下，傳遞給了我們。二者所表達的是同一個奧蹟，二者也指向同一個目標：人的救贖；二者都是天主聖言。（啓示憲章(9)）這個由傳承與聖經所組成的信仰遺產，已全部交託給教會，作爲教會生活的依據。至於如何解釋聖經或傳承中的天主聖言，基督却將它託付給教會的訓導權。而訓導當局顯然地接受了這項諭令，並藉着聖神的

佑助，「虔敬地聽取，善加護守，並忠實地陳述天主的言語。凡她因天主啓示所公佈爲當信的一切，都是由這一個信德的寄託物所吸取的。」（啓示憲章40）所以，我們可以將實證神學分爲三個部門：聖經文獻神學、傳承見證神學、訓導權講授的神學。以上三部門的整體，一起形成神學源流或出處——神學探求這些出處，以便由啓示所有的一切生命豐滿及生命充沛中去認識啓示。

1. 聖經文獻神學，以注釋聖經爲根據，其目的是領悟聖經作者的思想，找出他們所願意說的、教的，究竟是什麼。研究的對象首先在字面的意義。所採用的方法是文字的批判，凡屬於原文文學及歷史方面的，都要加以批判，以校定聖經原文，辨別原文涵意及文學類型，並且置之於其寫成而又爲之而寫的整個背景中；同時，分辨出原文所含道理的重要性及所有限度。啓示憲章說：「釋經者必需尋找聖經作者在固定的環境中，按他們的時代與他們的文化背景，用當時通用的文學類型，企圖表白出來的那個意思。」（啓示憲章21）將聖經原文的參考資料，綜合起來，也屬於註釋工作的範圍。

2. 傳承神學所研究的是教父、聖師、神學家們的見證、禮儀的見證、教會史、以及今日的信友生活。

a 教父是教會傳承的見證人。由於他們與宗徒的時代接近，而且有的見證價值，倒還是次要的，主要的却是他們將教會所接受、所信仰，以及所生活的啓示，在他們的著作中予以系統化。「教父」這兩個字作爲專有名詞用的，含有下列四個條件：一、時代古老，二、教義合乎正統，三、教會公開或間接的嘉許，四、聖德。教父時代在西方，以大額我略（十六〇四）及聖依西鐸（十六三六）爲結束；在東方，以聖若望達瑪瑟（十七四九）爲結束。凡不合乎上面四種條件之一的人，即使偉大天才如戴都良及奧力振，也只配稱爲教會作家。

「聖師」這名稱，只有部份與「教父」相吻合。當教父在教會內顯然成爲衆人尊敬的對象時，教會就將他提升到聖師的地位。東方有聖大巴西略·聖亞達納(St. Athanasius)、納齊安松的聖額我略、聖金口若望；西方有聖盎博、聖熱羅莫、聖奧斯定及聖大額我略都升爲聖師。但聖師的人選並不像教父一樣，須要合乎「時代古老」的條件，所以，例如聖多瑪斯、聖文都、聖大雅博、聖十字若望、聖加尼修、聖白拉明、聖方濟撒肋爵、聖亞豐索·利果里·他們不僅有顯著的聖德，而且對教會的教義生活也有特殊的貢獻，且被教會訓導權所個別嘉許過。聖師被尊爲基督信仰的真導師。教宗比約十二世的 *Munificentissimus* 通諭也將神學家列爲傳承的見證人。因此我們實際上可以將神學家公認的一切視爲信仰的對象。

b 禮儀也形成教會豐富傳承的很好見證。甚至可說信仰的真理很少不在禮儀中多多少少地表現出來。因爲整個教會團體——即講授的教會與信仰的教會——在不斷地說出「我信」聲中所生活的禮儀，確是一件超乎尋常的教會信仰表現，這是用敬禮來宣佈的信仰；因爲教會如何信仰，也如何祈禱。在「祈禱之律即信仰之律」(*Lex orandi lex credendi*) 這句格言中，應強調的是「客觀的信理事實」，是這信理事實、賦予禮儀生命。虔誠並不能創造信理；虔誠勿寧說是信理的表现。禮儀藉着聖事生活，藉着宣講聖言，也藉着以復活節爲中心的種種節日的進行程序，禮儀不斷的舉行，也不斷的實現基督的奧蹟——即教會的信仰對象。

c 教會史所研究的是由基督所創立及聖神所指導的教會之世代發展過程。由此可見教會史對領悟救贖奧蹟的重要性。我們所謂的教會史，不僅指大公會議及異端的歷史，也包括特殊體制的歷史，諸如主教、執事、修會團體的歷史，也包括聖者的歷史，總之，是全體天主子民的歷史。

d 基督徒信仰的傳承見證，就其今日之表達情形而言也是我們所關切的。因爲天主子民不斷默

想天主聖言，並依據聖言而生活。在聖神指引下的信仰生活（教會憲章(12)；啓示憲章(8)）既能領悟信仰所帶來的精神事實，它本身也是一條發現所以生活的途徑，所以真能在其中有所發現。出自聖神啓發、而又在每一新時代領受新恩賜的基督徒信仰之表達方式，形成一個重要的神學淵源。所以，對在俗教友角色的提高意識，在俗教友組織的創立，修會生活之趨向新的任務，教會對分離的基督徒團體的關切，以及對其他非基督徒宗教的重視，這些因着聖神工化而實現的一切，皆是結出果實的信仰，皆是神學思考的對象。

3. 訓導權講授的神學、致力於明瞭教會訓導當局在其各種干預及聲明中、所表現出來的教會信仰。訓導權就其為救恩聖言的合法解釋者而言，施行方式有二：普通訓導權及特殊訓導權。

特殊訓導權由大公會議，及教宗以教宗本職發表言論而實施；所謂以「教宗本職」(ex cathedra)（即教宗以最高牧人及導師身份，執行其整個權威，並真地願意使其言語、對所有信友皆有約束力量。普通訓導權是主教們所施行者，或分別施行（在主教宣講，講授教理，教區會議決議通知，或主教牧靈訓諭），或團體施行（在教區間的會議中，或全國主教會議中）；普通訓導權也為教宗所施行，或直接地（以通諭、演講、牧函方式）或間接地由教宗的助手（由羅馬聖部及法庭施行）。自從十九世紀以來，「教宗通諭」就成了教宗施行普通訓導權的優先方式之一。每一封通諭都是在某一點上、形成對天主教道理的一種廣泛講解。在通諭裡，重點不是懲罰、正誤或警告，而是將基督深不可測的豐富寶藏，為信友整個團體、加以澄清、訓導、照明。至於維持教會紀律的聖教法典，按照它是在教會訓導權控制之下，而詳細制定，並由教會訓導權正式公佈的程度，可視為形成教會訓導權記錄之一部。

三、實證神學的目的

1. 實證神學的第一目的、是將表現於聖經與傳承中的全部啓示真理、在學術水準上予以把握，並加劃清。

2. 將信仰的全部內容、如此能以理性把握住，便是對啓示真理有了初步的領悟；因爲知道一件事物的起源，且能追蹤它的發展，我們對該事情便領悟得更多些。因此，蒐集能代表教會內在性質的各種象徵（例如：子民、葡萄籐、聖殿、都城、一個身體、一位新娘等）僅僅這一件事實，便像教會憲章上曾說過的，已能充實我們對奧跡的領悟。同樣，對觀福音、保祿及若望對基督奧跡的介紹方式，能幫助我們由三者體會出一個更爲適當的基督畫像，並體會出就基督「爲聖三奧跡中聖子」一方面的基督生活畫像。也同樣，我們通過福音而對基督聖德所有的知識，會由基督聖德在諸聖的生活上以及教會內修的主流上之多采多姿的表露，得到新的光明。這類的研究工作足以堅定我們的信仰；因爲它能揭示基督奧跡的光輝，它能確定神學程序的健全性，並能經常使我們的思考能力提高警覺，防止陷入與原文或與史實不合的思考危險。

3. 實證神學有時也能擔任護教角色，它能指明基督教義的創始性，即並非由左近宗教借用而來。實證神學也能指明今日教會的宣講，與初期教會的宣講所有的連續性。然而，我們應注意的是，神學不可能證明每一條信理，在初期教會的信仰與今日教會的信仰之間，實質上完全相同，其原因有二：一則、對於重建一個完整而正確的初期教會的信仰全貌，這方面的歷史資料十分缺乏。二則、在教會內有「信仰對象逐漸日益清楚」的連續不斷的進程。爲此，我們能察覺出的，往往只是心靈的連續。

四、溯源程序與發生程序

實證神學不僅是俗世歷史與語言學的綜合。實證神學不僅以研究以色列歷史大事一類外在事實爲已足；也就是說，它不僅以研究「事實的歷史」爲已足。實證神學也不僅以「只由以色列宗教思想在宗教史中佔有位置的觀點，而研究以民所代表的宗教思想趨勢」爲已足。實證神學的確採用語言學及歷史學，但它是在信仰的視線下而採用它。它在原文中及事實中所尋求的，是天主奧蹟的啓示，與其救恩目的的啓示。實證神學將新舊約視爲聖書，視爲天主所默感而寫成的，而將新舊約的作者又皆視爲天上真理的見證人。它的先天基本原則是，承認其所研究的對象是超性的，也承認教會的創立是神聖的。所以，它不僅在理性指引之下，同時也由信仰氣氛中，並在教會訓導權指引之下進行工作。在實證神學的基礎上，有一個啓示神學，有一個默感神學，也有一個教會神學。

a 啓示神學——天主給人的啓示是一個獨特而又貫串的整體，而基督便是這個整體的基石。所以，假如我們願意在實證神學中，估計某一個別原文正確的意義及關係，那麼，我們必須將它置於這廣大的全景脈絡之中。天主言論的每一個字，都必須置於章節的脈絡之中，以及天主所說整個言論的脈絡之中。在這裡，信仰的類比指示我們探討的方向，而使我們的思考不致走進死巷（啓示憲章¹⁹）。

b 默感神學——實證神學有一個前提，它認爲新舊約是「以天主爲它們的著作者，並藉着聖神的默感而寫成的」（啓示憲章²⁰）。另一方面來說，既然天主真的以有自由，有智力的工具，用作聖經作者，同時，也尊重他們的人格及他們的文藝天才，那末我們在聖經中，就必須研究那反映出作者

人格的種種因素，也就必須研究每一部份聖經的歷史背景和文學背景（啓示憲章(1)、(12)）。

c 教會神學——天主教在聖經中留下啓示，並不是讓每人任意去解釋。天主將自己的言語託付給教會，使整個教會依此生活；但却只有訓導權，就其爲聖言的僕人而言，才有因基督之名，正確地解釋聖言的本分（啓示憲章(10)）。只有教會在其生活的傳統中，能以告訴我們哪一部書真是由天主默感寫成的，所以才真是天主的見證（啓示憲章(8)）。如果是關於聖師的問題，只有教會有權告訴我們：哪些作家是天主聖言的真實見證人。

我們接受了以上種種之後，實證神學的程序仍可分兩方面來看：一是溯源法，二是發生法。由歷史看來，兩種方法都採用過，而且各有其代表性。兩種方法也都能從訓導權的文件中找到支持。正像下面所說，兩種方法各有其利，也各有其弊。

賈爾代(A. Gardel)所描述的溯源法，是過去的一世紀在字典及教理手冊中所採用的，它以今日教會的教義爲出發點，而追溯至這個教義的往往模糊的起源。它從普通訓導權及特殊訓導權所講授的清晰的現代教義開始，向後追溯，以期望能在來源處，或隱含地或顯明地找出現代教義的基礎。這種實證神學，以教會更顯明也更有系統的今日信仰爲根據，它可能藉着溯源法，發現一種含義，而此一意義，恐怕不是語言學或歷史學可以單獨發現的。但是，這種實證神學在今日教會信仰的光照之下，它能在蛛絲馬跡裡，抓住同一信仰意識的連續表達，而此意識，又是在時間的過程中，逐漸地更爲清晰的。譬如：在現在的「聖母無原罪」及「肉身升天」的信理光照下，實證神學能在聖經痕跡及傳承事件中，找出教會一脈相承的此一信仰的表現。尤其因爲實證神學同教會的過去產生交流，認爲教會的過去便是教會家庭遺產，從而向它提出問題，那末實證神學當然更能找出信仰的一貫性了。

這種方法的顯然優點是給神學家的安全感，儘管如此，它並非毫無危險，第一是一種虛偽超性主義的危險：爲了維護基督徒信仰，不顧那些（給自己）帶來困難的文句，或是牽強附會地解釋其中認爲不大利於（自己）的文句。另一個類似的危險，是「時代錯誤」的危險（anachronism），就是我們以二十世紀的今天的意義，而看我們在過去古老文件中遇到的字或詞。又有些人想在啓示的出處，找出與現代一樣清楚的教義，這是另一種與上述「方法上的錯誤」有關聯的錯誤，例如：聖母肉身升天，或說三件聖事在人靈上印上不可泯滅的神印。有時，可能我們在聖經與傳承中，只能找到蛛絲馬跡而已。此外，溯源法最後還有一個危險，就是只維護訓導權所強調的啓示部分。因爲，即便訓導權所公佈的文件、確實比較清楚明顯，我們仍可經常在啓示文件本身中，找到更多的寶藏。

爲了避免這些危險，另有一些神學家（現在已佔大多數）寧願採用發生法，因爲這種方法，與人的歷史幅度及天主的救恩計劃更相符合。發生法以啓示本身爲出發點。它利用文學批判與歷史批判的資料及技巧，以斷定原文在早已成爲過去的社會、文化及宗教背景中的原始意義。它要按照啓示在過去各階段的發展情況，正確地研討啓示歷史，同時並不輕視現代訓導權公佈的清楚條文。它要探討聖經的主題，以便由此追蹤這些主題在過去世代中的發展與編製。這是一個有聯貫性的發展，但也是一個容或停止，甚至容有部分退步的發展。發生法的直接目標，無異於沒有信仰的歷史家，雖然信徒與非信徒、對原文中所發現的事實價值，作不同的判斷。非信徒只看見某一特殊團體、所形成的宗教理想史的過程；信徒却在此一過程中，辨認出天主啓示的歷史。神學在這種高貴工作上，絲毫不必恐懼，即使偶爾必須將我們由過去所繼承的某些意見加以修訂，因爲它發現這些意見原是建立在一些脆

弱的基礎上。雖然，在這發生法的程序中，它既與啓示整體及其部份顯示的韻律聯在一起，那末，爲這樣的神學家，教會傳承及教會訓導權都是既能淨化又能賦予生命的光明。假如它的結論之一與訓導權明確的講授、有互相抵牾之處，他就應盡力加深他對原文的領悟，以便爲這種表面矛盾、找出解決答案。但是，他分析的結果不能受外界的指使、而違反原文所提供的資料。

發生法如同溯源法，也有其優點與缺點。顯著的優點如下：

(一) 發生法保證由原文的本然情調中精確地閱讀原文，這樣發生法爲那以原義爲根據的神學閱讀及內修閱讀鋪路。因爲救恩與蹟是在歷史中並通過歷史而啓示出來，是按照某一時期人們的言語與經驗而啓示出來。所以純文學性的與純歷史性的研讀聖經、應先於神學的研讀聖經。

(二) 發生法讓我們追蹤啓示，通過歷史的逐步進展，並且也讓我們在某種程度上，接觸到天主的美妙教誨技巧的核心；用此技巧，天主曾將以色列子民帶到成熟階段，並一步一步地，準備它接受天主在基督身上的圓融。

(三) 發生法要我們對啓示真理的寶藏絲毫不失。發生法雖對訓導權晚期清楚的成文毫不輕視，可是它直接由天主聖言說出時而聆聽天主聖言，並盡力把握它的全部主題及全部含義。這樣，發生法可以發現，至今教會講授尚未強調，或強調不足的啓示的某些方面。這樣作來，發生法給訓導權的日後決定，既作準備工作，又作促熟工作。

(四) 最後，發生法也叫我們能將晚期信理成文中可能滲入的缺失、予以淨化。可是，發生法正如溯源法一樣，也有其危險性：

(一) 首先，使用這種方法時，與歷史背景中啓示的「決定性」糾纏過深，使我們全然不願啓示晚

期的發展，全然不顧教會為將在歷史上一個特殊時間所說的話、解釋清楚，並使之不斷地當代化、所完成的艱巨工作。

(二) 第二種危險與第一種類似，即是將聖經中的某些表達方式，視為神聖不可侵犯，甚至關閉上心門，拒絕任何其他表達方式或系統化方式，因為那都沒有聖經根據。這種態度走到極端，可能成為對一切神學的藐視：不論是教父神學、中世紀神學、或現代神學。這樣「追本溯源」，類似一種聖經的浪漫主義。聖經上科學前期的語言、應受嚴格的分析，好讓科學使原有的一切豐富意義，得以儘量恢復。

以上我們所闡述的兩種探討方法——溯源法與發生法，二者都免不了「類型化」。我們是由方法的觀點、描述了兩種不同的類型，但是，我們知道類型在純粹情況下並不存在。對於從事神學研究工作的人來說，在他們心目中的工作意識層上，兩種方法的分野、大約並不如此顯明。在這種心理的平面上來看，有些因素不但不會將兩種方法分別使用，反而會權衡兩者，交互運用。

其實，這兩種方法有一個共同的因素，就是信徒的信仰，就是表現在教會的生活傳統講授中的「信徒信仰」。這種信仰有如一道光明，而信理神學家便在這道光中，得以生活與淨化。神學家有此生活信仰，不但防禦那使他脫離信仰的偏差，而且使他的研究工作，融入教會的生活傳統主流中，使他的研究工作有其目標（信仰的類比），並使他的研究工作，得到滋養（信仰有如觸媒）。在此之外，生活的信仰，也給神學家作為研究工作中的「假設」；當然，這個「假設」常是應該證實的，但仍是一個「假設」，因而神學家對原文所不保證的事，不作任何肯定；然而這是一個對他具有吸引力的「假設」，是一個在自己一面有較高或然性的「假設」。

如此看來，兩種方法的方法論方面的差異，在實際應用上，往往只不過是一種強調方面的差異罷了；有些神學家偏重在歷史背景中的啓示（即啓示的起點 *terminus a quo*）也有神學家則著重於啓示在今日教會中的實現（啓示的終點 *terminus ad quem*）。

致力於實證學術研究的神學家們，有雙重「忠」的責任：一方面要忠於教會及教會的生活訓導權，另一方面又要忠於文學批判及歷史批判；所以他們幾乎不能避免偶爾遭受進退兩難的慘痛經驗，尤其是當發現進行的速度突然增加時，以致他們不知如何使信仰的條件與科學的條件相協調。這種情形的發生，我們由 *Loisy* 與 *Lagarange* 的事件中、可見一斑。在這時，他應承認：他研究工作中的地位、僅僅部份地依靠純學者的判斷。因為他是教會的忠僕，他所採用的程序，祇有在教會內、才能獲得充分的存在理由。

第二章 神學的推理功能

一、領悟奧跡

神學由其實證功能而言，將訓導權所解釋的聖經及傳承中的啓示資料，加以整理，並使之系統化。這樣將信仰所給予的內容拿來處理，已可說是對奧跡的初步體驗。然而，神學在其推理功能方面，企圖繼續並加深此一體驗。神學家既是一位基督徒，他當然知道奧跡的核心、不是我們在世上所能鑽研得進去的；但同時，他也知道奧跡在其可領悟性方面，又是取之不盡用之不竭的，而此可領悟性向人的奧跡所投射的光明，比人本身所能產生的光明更多更大。奧跡與其說是「黑暗」，勿寧說是「過度的光明」，實證神學在其劃清「爲了我們的信仰，天主曾啓示過什麼，教會也提供過什麼」的工作中，實現了所謂「信仰的聆聽」(auditus fidei)運動；繼之而來的，是「信仰的領悟」(intellectus fidei)運動，這就是心靈爲了領悟奧跡而作的合乎學術方法之推理工作。

對信仰的理性領悟，在初期教會及教父時代就已存在，例如：依來內 Irenaeus，克來孟 Clement，奧力振 Origen，奧斯定 Augustine 都是。但只是爲了解決難題，或是在受了異端的困擾時，才偶爾採用。當年教育程度較高的基督徒爲了解決當時的難題，抵抗當時的異端，出來說明、爭辯、或駁斥對方(亞略派 the Arians，奈斯多利派 the Nestorians，白拉齊派 the Pelagians 等)。早期教會及教父時期，「偶爾」採用的活動，在中世紀的神學家便有系統地拓展起來，視之爲教會正常作業

之一。阿倍拉 (Abelard) 的「唯唯否否」(Sic et Non) 一書的重要性，就在於能指出聖經及教父著作中的引句，並不常常足以用來解決問題；以外還需有另一種耐心的推理工夫！從此以後，給中世紀的神學家，開闢了一個新的探討園地，這種有系統的理性反省工夫，十二世紀時有安瑟莫 St. Anselm 及伯鐸·隆巴 (Peter Lombard)，十三世紀有聖文都拉 (St. Bonaventure) 及聖多瑪斯 (St. Thomas) 繼續採用，繼續塑型。

二、中世紀的神學觀念

中世紀繼承了亞里斯多德的學術觀念，以學術為確定的演繹知識，就根據神學的推理功能，為神學下了定義，認為神學的任務是從啓示真理中，演繹出某些結論。由此立即得到的結論是，既然實證功能不是演繹法的，所以實證功能當時只能有附屬的角色。為此，在中世紀說神學是一門學術只是指的推理神學。在今天，作者及手冊上談「推理神學」或「士林神學」，並無區別。

當代的神學家們，以推理功能為神學下定義，這並不足為奇，因為啓發他們及推引他們的是亞里斯多德；再者，推理功能，當時已經在他們之間，充份發展，並已享有真實的學術地位；而相反地，歷史方法則尚在萌芽時期；即使他們引用歷史，引用時也非常缺乏批判性，以致無法以學術相稱。無論如何，這樣以推理功能為神學下定義，神學家們就會低估了實證工作的價值，因而失去考據的寶貴成果，這個當然是可怕的。今日我們對學術有了更廣濶的看法，這使我們更能看清：實證與推理功能二者為神學同樣重要，二者也都攸關神學本質。

幸好，中世紀所通行的神學，除了它的定義之外，尚有其建樹。中世紀的聖師指派給神學的主要

任務是演繹的程序，事實上，這個演繹程序可由三種方式加以懂悟並實踐。

(一) 神學可說在下面的意義之下是演繹的，就是說：神學能自啓示的前提之下，推論出一個新的結論（例如：基督真是人；但每一個人都賦有理智及意志，所以基督有人的理智與意志）；或者由一個「信仰前提」，及一個「理性前提」，推論出一個新的結論（例如：基督是一位君王，若望第十八章第三十七節所啓示的真理；但每一位君王都有權利判斷及懲罰他的屬下——本性界的真理；所以基督有權柄判斷及懲罰人）。認為將這種演繹程序，用於神學上是合法的，不會有人反對。但是，將神學視為一個結論的學術，就等於停滯在本義神學活動的邊緣上。這種神學看法，見於聖多瑪斯若望（John of St. Thomas），高諦（Goti），畢呂亞（Billart）的著作所表現的衰落士林主義裡，並在十四至十六世紀中逐漸侵入人的思想；但是這種看法，不能說是十三世紀的偉大聖師如聖多瑪斯及聖文都拉的看法。

(二) 神學也可說是在較廣義之下是演繹的，也就是說：神學用一項信仰真理、來澄清另一項信仰真理。用來澄清另一端真理的「信仰真理」、稱為原則；被澄清的真理、稱為結論。便是這樣，基督復活的奧跡，可以澄清我們的復活奧跡。根據這種觀點，神學的演繹工作，在於探求一件奧跡與另一件奧跡的各種連繫，在於指明救恩真理內在的聯貫性。這令人追憶起第一屆梵蒂岡大公會議所建議的第二種領悟奧跡的方法。這種看法，可代表聖多瑪斯及聖文篤拉所採用的看法。

(三) 神學又可說在更廣意義之下是演繹的，也就是說：神學要自啓示的資料中、汲取它所包含的全部可領悟性的富源——神學家從對奧跡的一般領悟走向愈來愈深的領悟，而為達到此目的，不怕採用理性思考的一切工具，也就是說，不僅採用本義的，亦即三段論法的演繹法，也採用現代學術所

揭示的一切方法，例如：現象學的分析、輻輳的論證，以及發生論的解釋。我們可以將神學在它推理功能方面所有的目標，劃定為，「愈來愈深入於奧跡的核心」。

三、神學在其推理功能方面的主要任務

推理功能的基本任務，大致可歸納為三種：(一)領悟：運用人所能想出的各種思考方式；(二)系統化：將此種思考的結果、作成有聯貫性的綜合；(三)判斷：將所作思考的價值及所得綜合的價值，作一個評定。

1. 領悟——下面僅列舉、描述少數幾種神學思考形態；無意列出一切形態。

(一) 劃清定義

神學企圖使傳承及聖經中，用科學前期的詞句，並藉意象、比喻及象徵所描述的觀念更為確切，且以術語劃清(下定義)，這樣好讓人更能把握啓示真理的確實涵義。這種分析及語義的工作，既為信理規定鋪路，又可防止錯誤解釋。譬如說：「天國」、「人子」、「奧體」，這些名詞有何意義？是在何種意義下基督是天主子？「聖父生聖子」這個「生」字，在天主內又有什麼意義，要領悟聖三奧蹟，最重要的是，先給「性」字，「發」字，以及「派遣」，「關係」等字下定義。第四世紀時，採用「同性同體」(基督與父同性同體)這個新名詞時，並不是沒有異議的。但藉着這個比較精確的術語，基督學才有了重要的進步。在十二世紀時，大家同意將聖事的定義說為：「聖寵的有效標記」，因而大家也就同意了聖事的數目。

(二) 三段論法的演繹法

演繹法可採取不同的形式，因而也可推出不同方式的結論。結論可基於兩個啓示前提，或基於一個啓示前提及一個非啓示前提。所得的結論可能是其他地方已啓示的真理（明顯的或暗含的），或啓示中實際所包含的一個真理。

(三) 由適宜性構成的論證

關於天主的內在生活，及祂的救贖目的之類的問題，人的智力不能提供必然的理由和具有本義證明的理由。不過，一個奧蹟既已由信仰得知，人的智力便能指明天主的行動非常適宜，也就是說，它能指出天主行動確實有其可領悟性的深度。所以，要解釋基督的遲緩來臨，依來內，亞力山大的克來孟，奧力振，說是因為天主要先準備人類接受「降生」奧蹟之大成。致 *Diogenetus* 書，則認為：人必須先體驗到自己的軟弱，才能領悟救恩的圓滿。同樣地，假如我們不能嚴格地證明天主降生計劃為啓示是必須的，但是，我們至少可以領悟：對於一位有靈性，有肉體的人而言，天主讓自己站在人的平面上，同人會晤，並在形體內同人說話，這是一樁合乎情理的事。

(四) 發生論的解釋

這種解釋是：在整個歷史的啓示中，找出某一主題的進展過程。這個並不在於僅僅蒐羅散佈在各世紀中的某一啓示真理的零碎資料，而是在於由考慮該項真理啓示給我們的種種情況，進而解釋此一

真理。所以，基督、默西亞種種名銜的產生論解釋（例如先知、君王、人子、受苦的僕人等名銜），無可否認地，足以充實我們對祂的使命與品格的認識。

（五）神事與人事之間的類比

既然天主的意旨要採用整個人間事實的範型（pattern），以作為使人認識祂的一種方法，那麼，對舉出類比的意義和關係，加以深思明辨，就成了神學對啓示領悟的一部分。因為天主創造了一切！——尤其人——作為祂無限美善的肖像，又因為萬物的大本大原，就在天主之內，所以天主生命的啓示，乃屬可能。假如人的事實、殘缺不全，與天主實有的奧跡、毫無關係，那麼，天人的交談就完全不可能了。但事實上，基督能利用受造宇宙間的萬品，來幫助我們認識天主同祂的目的，這是因為創造的「言」先於啓示的「言」，同時，也因為二者都是出於天主內在的聖言。就「類比」而言，基督看出了人間的父子關係，是祂與聖父關係的肖像。父與子的類比是基督選擇的啓示類比，所以具有天主自己所揭示的一個類比的規範性。啓示的類比喚起人心的思考，而使類比超然淨化，好能藉之看出神性生命的些微深奧處。

神學家們也能發現新類比，或自行提供新類比：例如，聖奧斯定同聖多瑪斯，用人心的理智與意志功能的類比，為聖三奧跡投射了一道光芒。顯然地，藉着類比來領悟奧跡，應當在教會的指示下、審慎的採用；尤其是所用的類比，未經啓示，採用時就應特別小心。拉特朗公會議（Lateran Council）的一段話，再沒有比用在這裡更真實的了。它說：「在造物主與受造物之間，不可能找出一絲相似（類比）之處，而不同時仍有二者之間的更大的不相似處。」

(六) 現象學的分析

現象學作為一種方法時，是企圖面對事實，而作忠實的描述；這種方法是在具體而嚴格地分析了個別存在情況中，企圖體會出更大的事實，而現象本身，則無非是更大事實的顯示而已。現象學分析的成果是使我們對信仰的類比、有較深刻的意識（例如：由分析人所經驗的「見證」或「相遇」這類字眼，加深了我們對啓示奧跡的意識）；同時，也幫助我們更明瞭神性活動與人的自由、所交織而產生的經驗（例如：在皈依的現象中，造成信仰因素的影響，及皈依所產生的新行動方式）。我們用現象學方法所作的觀察，與信仰的超性生命之間，當然決不會完全符合，但是，現象學分析、仍可視為一種有用而有價值的方法。

(七) 信仰奧跡間的關聯

梵蒂岡第一屆大公會議為這種神學思考方式作了綱要，其目的在於發現並說明：信仰真理如何互相關聯的各種方式，以便看出在天主智慧中所有的整個奧跡的和諧。因為天主自己啓示給我們的種種信仰奧跡，並非各不相同的因素，而是導致人類救恩的各部分奇妙綜合。各信仰奧跡、互相呼應、互相協助，形成一個大綜合，反映出在天主內的一個奧跡的統整性。教會常認為研究奧跡間的多種交互聯繫方式、是神學最重要也最有效的工作。

梵蒂岡第二屆大公會議司鐸之培養法令¹⁶說：「為能儘量完整地領悟救贖奧跡，修生應學習……深入探討，並發現各項奧跡間的關係。」教父們所教的豐美教義，例如：依來內，奧力振，奧斯定諸

教父的著作，大部份常能說明各項奧跡彼此間的關係與和諧。同樣，中世紀「神學大全」的美妙結構，可說僅是對各項奧跡所表現的奇妙和諧之一種反映。席本（Scheeben）在十九世紀恢復了對奧跡的這種比較解釋法。所以，要在「啓示」奧跡上投射光明，我們可以「比較」天主將自己顯示給人的三種方式：藉着創造，藉着聖言，藉着直觀（Vision）。要在「聖三」奧跡上投射光明，我們可以強調（——比較——）在救贖大業中，先是父的顯示，藉着人類創造及其被提升至神性生命；其次是子，藉着「降生」，「救贖」及「建立教會」；再就是聖神。藉聖化人及奧跡的形成。

(八) 奧跡之間的聯繫及人的終向

天主造了人。要人走入救恩，也就是說，要人走入與聖三生命合一的生命。所以，天主給人啓示，祂並非爲了滿足我們的好奇心，而是給我們指出得救之道。事實上，一切基督教奧跡，都有關「我們的終向」及「走向終向的方法」這雙重奧跡。提升至超性生命及救贖，都與我們得救的召喚有關。降凡、教會、恩寵、聖德、聖事，都與我們得救的方法有關。那末，探討在每一項啓示真理內所有的「救恩價值」、實乃神學職責之一部。

(九) 輻湊論證

這種方法常用於歷史科學中，而用於神學上也同樣有使人信服的力量，尤其是用於基本神學，更是如此。「啓示」的事實是由徵記，及徵記輻湊而建立的。在這種情形之下，我們的信念，建基於有關同樣意義的徵記的湊合。

2. 系統化——我們討論神學就必須述及系統化，所謂系統化就是將神學思考的結果、有機地結構起來，並納入一個整體。系統化因所選取的統整原則而異；也因所採取的統攝神學研究工作之基本假定而異（無論它是哲學的或非哲學的）。所以，神學綜合也可能有多種。多瑪斯派神學是以神為中心的，而「宣講福音神學」却是以基督為中心，因此神學系統也可能有多種。這種「多元現象」有好幾個因素，例如：或採用不同的哲學（亞里斯多德的、柏拉圖的、存在主義的）；或由不同的基本興趣出發（例如：聖文篤拉由得救觀點出發，而聖多瑪斯由真理觀點出發）；或由於心理不同，以及文化背景不同（例如東方神學或西方神學）。每一種系統都代表研究奧跡的一個角度，都代表解釋真相的一種努力。沒有一種系統可納入另一種系統，除非是在所有系統都尋求領悟的真相平面上，或在認為所有系統都有價值的教會平面上。正如為一座大教堂攝影，單獨照一張像，是不能照出整個教堂全貌的，同樣，也沒有一個系統能壟斷奧跡的全貌。每一系統，由於「它是一個系統」的性質，都非十全十美，也都能有所改進。然而，這並不是說，各種系統都有同等價值。如果一個系統能極周全地顧及事實的各基本方面，又能將新觀點納入一個有機而和諧的綜合，那末，我們就可以斷定這一個系統勝於另一系統。由這方面而言，多瑪斯的綜合、既有多世紀來顯示的活力及同化能力，可以說代表一種特別幸運的歷史成就。

3. 判斷——在其工作的過程中，神學家們必須不斷地作個人判斷。因為神學並不僅是過去的重演，並不僅是「炒冷飯」；神學隨着人對啓示的領悟進度韻律而成長。神學家應該是發起者、創作者。每當對「啓示事實」有了新的領悟，他就有責任對自己的直覺價值、作一次批判性的判斷。但他就一位學人而言，實處於一種特殊地位。在人間學術裡，「真理」是一種正待發現的理想，但在神學

上，真理可以說在出發點上就已給了我們。並且這個真理的正確解釋，已交由教會的訓導權保管。於是，在一種意義下，神學家必須負責判斷他自己的直覺；而在另一種意義下，他的工作又是在信仰的領域內，且在教會訓導權的領導下而進行的。神學家承認：他個人的判斷、最後仍隸屬於教會訓導權的判斷，因為教會的訓導權受基督之託，也有聖神之恩，來解釋天主聖言。所以，神學家應有極其謙遜的態度。聖多瑪斯在神學研究工作上，所兼有的大膽負責，及對教會謙遜服從的態度、是我們最好的楷模。

第三章 實證功能與推理功能的有機整體

一、兩種功能而非兩種神學

實證與推理兩種功能合起來，才能表示神學研討的實質。它們並非神學的兩種對峙或並列的科目，而是同一神學的兩種功能，互相之間有有機性的聯繫，及無間斷地合作。

神學工夫、包括這雙重活動及雙重作用，每一部份都是同等重要的：這「雙重」便是「信仰的聆聽」及「信仰的領悟」，或就是「信仰對象的確定」及「信仰的領悟」。實證功能是在學術平面上向「信仰的聆聽」負責，而推理功能則是對這用學術方法整理出來並予系統化的信仰真理、作心靈反省。整個神學工夫、是找出啓示真理，並以啓示真理爲題、所作的心靈探討。原是在「信仰的聆聽」的動力之下（實證神學便是信仰聆聽的學術），「信仰的領悟」（推理神學便是信仰領悟的學術）才開始進行，並繼續下去。

在這兩種功能之間，有一種不斷的「滲透作用」，一種不斷的互相充實作用，一種真可謂「互相寓居」的作用。嚴格地說來，實證、推理兩種功能，不可區分爲神學工作的兩種先後階段。因爲在實證功能內，推理功能已經開始：「實證」是茁壯中的「推理」，而「推理」是完工時的「實證」（*in facto esse*）。無疑地，由於神學工作非常廣泛，在某些神學科目中，實證功能佔上風；而在另一些科目中，推理功能佔上風。但實證中，總不全無推理功能，正如推理活動本身也總不將它所依據的

實證事實拋在一旁，而不去經常參考一樣。實證功能與推理功能是一工夫的兩面，互相滲透，互相支持。

事實上，實證功能與推理功能的區分，只是將一切人類知識所有的工夫應用於神學上。任何人類知識都可區分為三個平面：經驗、領悟與判斷。知識當然首先包括經驗的事實，此一經驗事實、便是運用悟性的資料。隨後就有思考過程，也就是將心靈所得到的上述經驗事實，加以領悟、了解。最後是判斷，判斷可能是對的或是錯的，可能是確定的或可能的（這是判斷的特質）。

這三個平面都可類比地在神學知識上找到。神學由其實證功能接受、據有啓示真理；而神學由其推理功能，則要領悟它所接受且已系統化的真理。最後，正如其他一切人類知識一樣，神學工夫也結束到一個判斷上。然而神學與人類學術的區別有二：一則，事實或與件在神學內，是由啓示而不是由經驗中得來的，二則，神學家的判斷，雖然確是一個個人的判斷，但仍隸屬教會的最高判斷。

實證及推理功能的關係十分密切，密切得二者缺一便不能成立。假如我們將它們分為兩種科目，而不以它們爲同一知識程序的兩方面，結果，對二者而言都會極爲不便。

二、沒有實證功能，即無推理功能

1. 聖經裡和至少某些教父著作裡的教義，尙是科學前期的神學；也就是說，那種神學是未經系統化的，並藉各種「意象」而表達出來的神學。神學對這科學前期形態的信仰對象，必須加以認知，並加深對它的領悟，因爲啓示——信仰與神學二者的對象——原是這樣（在科學前期形態下）傳遞給我們的。如果神學要忠於信仰對象的要求，並忠於其要領悟信仰的本旨，它就必須與那傳遞給我們的

形態下的信仰保持接觸。

2. 啓示中不但有清楚的陳述，神學思考能立刻伸手取來，以作它證明的前提；此外也有意義的潛伏層，只存在於「暗指」、「暗示」的平面上。爲此，神學思考必須經常與「真理所以啓示的」原始表達方式，保持密切不斷的聯繫，以能敏銳地察覺出這一切暗示，並把握住教義綜合的各種因素，而此各種因素，僅是在「方向」形式下開始的。

3. 沒有實證功能則推理功能就與它的源流切斷，而暴露於「時代錯誤」的危險。因爲全部神學分類，諸如：啓示、傳承、默感、聖寵、聖事、性體、人格、超性、奧蹟等，是在歷代歷史的精確脈絡中，並在與教會生活不斷關係中、所苦心經營的結果。職是之故，沒有一個信理歷史及一個教會歷史，神學思考便不能避免教義上「時代錯誤」的危機。

4. 其實，無實證功能，神學就不再是神學，而只是哲學：它是領悟，但不是信仰的領悟。一個停滯下來，而不與啓示源流接觸以吸取其生命的神學，就會萎縮而結不出果實。

三、沒有推理功能，即無實證功能

1. 一門學術的歷史（例如醫學）只能由對那門學術的當時情況，完全熟稔的專家去作。同樣，神學歷史只能由神學專家寫出。爲了要對聖經上及教父著作中的神學之科學前期形態，作一個正確的評價，對於神學思考在信仰遺產的後期發展，就不得沒有相當的認識。實證神學家如果不知道神學所達到的地點，及其今日的方向，那末，他如何能判斷神學的進步、偏差、以及部份的後退，或神學進程的新奇呢？無推理功能，實證神學要作判斷或評價時，就失去了準繩。

2. 實證功能常會遇到下列各方面的信理難題：諸如：聖三、基督學、原罪、聖寵、聖事、末世論等等。當一位無健全推理神學基礎的研究工作者、着手於這些問題時，時時刻刻都有鑄成大錯的危險，或有將早已發現的神學想法、視爲新奇的危險。因此，實證神學家對教會歷代從事的推理思考、不宜忽略。

第三部分：神學科目的今日觀

導言

吳貞慧修女

神學，作爲一門學術而言，是一體的：它有它自己的對象，自己的目的，自己的方法。但這一體之「一」與神學科目之「多」彼此並不衝突。由於知識的範圍廣泛，教學的要求衆多，人文科學並駕齊驅的發展（諸如、語言學、歷史及文學批判），新問題的出現（諸如、在牧靈、傳教及大公神學上），以及新對象的產生（地上實情神學）等情，神學與其他學術一樣，不能不專門化。

這樣將神學分門別類是相當合法的，而且也形成了真正的進步，不過這是有條件的：我們應記得：這種分類，完全有別於實證神學及理論神學（或系統神學）「學術方法的」分類。這後者——方法的分類——實際涉及整個神學和其每一個別科目。而神學之分爲個別科目，則來自處理題材之不同，或爲了教學方便（例如：信理和倫理神學）我們也總不應忽視以下事實：即是，神學的各個不同科目都是爲整個神學服務，而此神學的目的，便是在天主的千變萬化及無限的智慧上，領悟並默觀生活天主的救贖奧跡。這就是爲什麼神學之不同科目間是如此深入的彼此連結，並彼此支持，他們各以自己的方式貢獻出對天主同一計劃的領悟。

神學的科目可用不同的方法分類。我們所採用的是：

天主已經介入人類的歷史，同時把自己顯示出來，好給人啓示人得救的計劃。天主的聖言在耶穌基督內，透過耶穌基督（而顯示出來）：這就是基督信仰的第一事實。護教神學及基本神學都是神學的基本科目，二者所研究的對象，就是「聖言顯於人世」的事實及奧蹟（第一章）。

發自天主而又由信仰所接受的聖言內容，實是無限的。信理神學（第二章），利用專門研究的成

果，設法去領悟整個的天主的計劃；而其對象，就是基本奧蹟及其他奧蹟。我們下面對信理神學要作的描述，是一般的信理神學，它就如「科學通論」課程一樣，其下包括許多個別部門。它爲各個別科目鋪路，同時又在一個較高的綜合中，統攝個別科目。在整個神學上，信理神學不只是起點，同時也是終點。

言語的最先原始的表達方式（在聖經，教父及禮儀上）就是聖經神學，教父神學與禮儀神學研究的對象（第三章）。在這言語的基礎上，有兩個科目，研究所謂的「新人」的基督徒生活（第四章），在普遍的結構上（倫理神學），或在個人、歷史、或實驗的幅度上（神修神學）。其他的科目，都與就其爲一個人群，或一個制度而言的「教會」有關。既然教會與信徒交談（牧靈神學），與分離弟兄交談（大公神學），或與一般非基督徒交談（傳教神學），那末遂有牧靈神學，傳教神學和大公神學（第五章）專論教會的使徒工作。教會法（第六章）與信理及倫理神學有其特殊的關係，它統轄教會的「組織」生活，因「教會」也是基督所建立的天人社團（divine-human society）；同時教會法也涉及大部份的禮儀活動，牧靈活動及傳教活動。最後，是教會史（第七章），教會史不僅是多世紀來教會生活的描繪，同時也是對多世紀來的教會生活的了解。教會史是一個科目，同時也是一個幅度，影響着整個神學的每一部門。

第一章 護教神學與基本神學

壹 基本神學

一、天主聖言的神學

基本神學之所以如此命名，乃由於它所研究的是基督信仰的首要基本事實：天主的啓示，或天主對人類所說的話。按我們所能知的 (*quoad nos*)，整個救贖計劃是基於天主的這個介入歷史，基於天主召叫人來作的這種愛底交談，祂邀請人來參予父、子及聖神的共同生活 (啓示憲章 2)。

可是這項事實，有如其他事實 (例如教會和基督復活) 一樣，同時有兩面：它既是一個歷史事實，可安插在時間中的某一階段，同時它也是一個信德的奧蹟。它是一個原始奧蹟——帶來其他奧蹟的奧蹟。因為此一事實揭示出天主自永恒就存於意念中，而終於在耶穌基督身上實現的救贖計劃。另一方面，此一事實，又是基督信仰的首要的並有決定性的事件，此一事件，正好影響並要求信仰的抉擇。如果天主已經發言，那麼信仰的抉擇就不是一個盲目的抉擇，而是人類順著人本性的自由及理智所做的抉擇。天主的啓示所以擁有豐富之意義，是由於啓示、既是一個奧蹟、又是一個歷史事實的兩面。

基本神學與所有真正的神學一樣，開始由其整體領悟其對象——天主的啓示；也就是說：在啓示

的奧秘的本質上，在啓示的出現於歷史上，在啓示之出現時的徵記上，在接受了傳遞啓示之使命的社團——教會——裡，以及在啓示經過世代代藉以表達，並藉之流傳下來的客觀形式（聖經及傳承）裡。基本神學在信理的意義下談論「奧蹟」，而在護教的意義下談「事件」。基本神學的「統一性」來自它研究的對象——天主啓示，以及一切神學工夫的深遠的目標——領悟的欲望；因此它所採用的方法，理應服務於此一對象及目標。

從這觀點看來，護教的論述與信理的論述是彼此補足的，二者均對研究的對象提供了較深的領悟。霍斯坦 (H. Holstein) 說：「天主教的組織是如此健全，如此連貫，看來不拘是在基督信仰的陳述方面，或是在我們生活方面，它都是一個不可拆散的整體，我們也越來越不能把它拆散了。」而德呂拔 (H. de Lubac) 則指出護教學與神學（按此處神學係指信理神學而言）二者之彼此滲透，在實際方面有其經常的需要，在權利方面也是完全正確無誤的。將二者彼此對立起來，則就二者之本質而言，既是無益的偏見，又是錯誤的看法。他們相輔相成，而且在互相交流之中相依爲命。他們二者相遇，並由其合作而得到最豐碩成果的園地，就是基本神學。

按我們的意見，啓示的信理看法，必須置於它的護教看法之前；此一信理看法，由信德的觀點看「啓示」，就如它也由信德的觀點看其他基督的奧蹟一般（諸如創世、降生、救贖）。它從信仰走向信仰的領悟，既以「聖經」爲基礎：視之爲默感的出處，又以「教會」爲基礎、視之爲神設的組織。神學在啓示的本質、對象、特性及目的上研究啓示，是就其爲聖三的行動，就其爲救恩的設計而研究。這樣以信理的方式來看啓示所得到的第一個效果是：此後護教學由它自己的觀點來公允地檢討的事實，會介紹得正確。如果真地護教學的對象是啓示的可信性，那麼強調「現在所談的啓示，並不是

哲學類型的啓示——一種覺悟 *gnosis* ——，而是透過歷史及聖言降生而來到我們中的一種非常特殊的啓示」，則並非不重要。將啓示的護教學建立於一準唯名（主義）（*quasi nominale*）定義的薄弱基礎上，而沒有聖經及教父學的鞏固基礎，的確會使人錯過真正的問題。拉內（K. Rahner）就問：「如果不設法正確地領悟啓示的內容，我們如何能妄想建立啓示的事實呢？」

啓示的信理方式介紹，立刻將神學生置於控制其整個生活的一個事實面前。這事實就是生活的天主——祂走出自身的奧蹟，進入歷史，取得人身，成爲具體的福音——成爲祂遠自永恆以來便一直遵循的愛情大業的好訊息。這前所未聞的好訊息指出：人獲救了，我們通過對耶穌基督的信仰而進入了生命——進入了父、子及聖神的生命本身。這個與生活天主之生活言語的接觸，除了吸引基督徒之心靈外，也在基督徒理性中引起去領悟的願望。因爲，啓示由於內容之豐、角度之多、以及奧義之夥，刺激人去尋求神學領悟。從教育及牧靈的觀點來看，下面的事是不可忽視的……就是我們的神學應當由研究一個事實開始——這事實的寶藏及光輝足以叫神學生驚喜若狂，並且給他們也激起一種不可遏止的理智上的好奇心。我們能再加上一句話：啓示由信理方式而介紹，同時構成走向信仰獻身的由研究一塊踏腳石，走向對天主聖言作答的一塊踏腳石。

教會主張：這個「我們稱之爲啓示、在信仰中所擁有、而又以之生活」的事實，不只是一個純粹主觀的東西，而是一個歷史事件，以耶穌基督的出現、爲其最大的集中點。便是在這一點上，護教學的問題找到本義之所在。天主已對人說了話，而天主聖言的事實又可以確定。因此，護教學的工作、就是確定啓示的事實，亦即確定天主介入人類歷史中的事實，確定那人能領悟的聖言事實，確定那邀請人在信仰中做決定的事實。簡言之，護教學之工作，就是確定在歷史中聖言的事實，以及經過多世

紀以來做爲聖言託管者及中介的教會事實。它研究「聖言來到這世界」的事實，它要聖言、與理性及科學的要求碰面，同時也要理性及科學、與聖言的要求碰面。它是「神的」與「人的」交叉點、也是永恒與時間的交叉點。便是這樣、護教學在確定天主已經對人說話的事實上，並在確是就其作爲一個天主聖言中介而言的教會的事實上，完成了一項重要工作。教會在對全人類說話時必須提供出穩定的根據，叫人相信：她所說的及所生活的話，不再是人類的話，而是天主的唯一真言——而且只是在基督所建立的唯一的教會中才能聽到的天主唯一聖言。

二、基督信仰的基本範疇

神學研究的第一年、在另一種同樣重要的意義下、可說是基本的（一年）。每一學術均由說明並確定其基本概念——基本範疇開始。這些概念——範疇、在有了應用的經驗之後，才會在其意義上更爲精確、更爲豐富；不過在開始每一學術時，（它的基本概念或範疇）先應在某種方式下講解一下。譬如：哲學先應給其思想的基本範疇加以界說：存在、真理、確實性、顯明性、客觀性等概念皆是。神學或所謂「聖學」（Sacred science）、也應給它自己習用的概念、加以界說和講解。例如：啓示、默感、可信性、信仰、奧蹟、信理、教會訓導、傳承等概念，都屬於每種神學思考都談的基本範疇，因此這些基本範疇也就需要鑑定，需要精確化。這是一種神學語意學的問題。

雖然這是基本的，但並不太容易。讓我們舉個例子來說：「自然人」（homo spontaneus），也就是「先知作家」、是以科學前期的人所用之象徵語言、來描寫並生活啓示；後來中世紀的「理論人」（homo speculativus）建立了先知性知識的「學理」；最後，「批判人」（homo criticus）在自然

人的經驗上及理論人的建立學理上、加以反省。但其批評性的反省、仍離完成階段甚遠。在修讀整個神學的過程中，其他的概念也將以同一方式精確化（諸如恩寵、聖事、超性等等），不過、基督信仰及神學語言的「最基本範疇」則應由基本神學加以界說，並使之精確化。

貳 護教神學

護教學正如方才我們所談的，只是基本神學的一部份。在這部份裡，我們研究啓示的事實及其許多標記，使我們得以確定地結論說：這（啓示）事實是存在的。這樣作來，護教學可以建立信仰抉擇之合理特性。不過在更進一步的說明護教學的性質及目的之前，設法以消極方式來劃清其特性，不是沒有意義的。

一、消極方式所下的定義

1. 護教學不是皈依的技巧。一大部份對於護教學所感到的曖昧不明，都出自下面這個多多少少公開的想法：就是認為護教學的職責是使人皈依。例如拉包（G. Rabreau）在天主教的百科全書（The Catholicisme）上寫道：「護教學的目的是引人到達信仰。」可是既然成千成萬的讀者在唸完護教學的書後並未皈依，於是人們便辱罵護教學不忠於自己的職責。

因此，將視為一種技巧的護教「法」，與視為一種學術的護教「學」分辨清楚、相當重要。皈依的技巧，或更好說「皈依的牧靈方法」是的確存在的，它是依據心理學及教育的原則的，也是以皈依問題為本事的傳教士或傳教中心所樂用的。它在於將基督教義的面目介紹給個人或團體，並邀請他們

相信。它採用各式各樣的方式，其方式之多可說因人而異；對簡單的人採用簡單的論證，對受較高教育者則採用較精密、較博學的方式。在教會內、這皈依的牧靈方法是必要的；這牧靈方法、甚至可以採用「準科學式」的形式（quasi-scientific form），不過，這不是我們所說的「護教神學」。護教神學、本義地是一門學術、有它自己的對象，有它自己的目的，也有它自己的方法。

那麼這還用加上下面的一句話嗎？護教的證明、即使它是一個十全十美的證明、也不能由事效（ex opere operato）產生信仰。護教的證明、是設法從歷史上的啓示徵兆裡、確定啓示的事實。護教學的論證、結論到基督真理的可信性及我們信仰的合理性上去。護教學的論證，在一個推論的過程上推進、終於達到一種確實性——這一切都是護教的同等境界裏。護教學、在其本身、並不導向信仰。護教學是一門學問，而信仰則是一個宗教及得救的行動，是一個個人地並整個地皈依天主及祂的聖言。護教學的判斷、處於理論及科學的境界，而信仰的服膺、則處於存在的境界，而且是恩寵，賜予。很可能、在皈依的路途上、當人碰到真正的「聖善」時，基督信仰之被發現為一種「價值」，比起最嚴正的護教學所能舉出的最完整也最具學術性的證明、更富吸引力。

2. 雖然護教學的出處或起源、指向相反的方向，但護教學仍不是一個針對反對者的「防禦學說」。護教學的態度不是一個正統主義所有的外在機會主義者的態度，張牙舞爪、一直採取攻勢、在打幾拳又閃幾拳方面、荒廢時間和精力。三個世紀之久、護教學用盡它的最高機智、與人「比武」（sword-crossing），可是——很幸運地——護教學終於將那叫它失身份的咄咄逼人的聲調拋棄。而今，護教學主要地是一門實驗學問，即使從來沒有「敵人」、也必須有護教學。更何況、今日的神學生，生活在大公的氣氛下，毅然拒絕那種帶尖帶鉤的護教學呢？以下的例子、的確指出在今日人心目

中所發生的改變：就是更正教或回教學生、現在能在天主教大學參加護教學課程、而感覺不到些微的困惑或拘束。

3. 護教學並不像某些作家例如狄克曼(Diekmann)所相信的，只是一個哲學的、歷史的論述。雖然護教學採用歷史及哲學，但它並不因此而遠離神學。神學的領悟、並不因其變得具有批判性而不再是神學。護教神學是真正的神學：它是在信仰之內的；在信者身上、護教神學常是從事於啓示內容的心靈追求。神學的反省、從事於對信仰對象的特性——亦即其可信性——之領悟，並從事於對信仰本身之特性——亦即其合理性——之領悟。至於在護教神學內、神學反省因其所追求的直接目標，不得不利用歷史、語言學及哲學；此一事實決不剝奪它的基本目的——這目的就是去領悟曾經啓示的真理；在這裡（在護教神學）、是就其爲一「歷史事實」而領悟之；而在信理神學裡、則是就其爲一「信德奧蹟」而領悟之。事實上、便是由於人對神學進程有其錯誤觀念，遂使護教學及信理神學、分家分得過火。

4. 護教學不是宗教哲學。宗教哲學的基本目的是純粹哲學家的目的，而非純粹基督徒的目的。宗教哲學之研究奧蹟、並不像信理那樣、就奧蹟爲信仰對象而研究之；也不像護教學那樣、就奧蹟爲值得信仰而研究之。宗教哲學之研究宗教、是視其爲人的一種活動或意識的一種活動。它研究宗教帶來的種種現象、以及宗教所採用的種種範疇。爲宗教哲學而言啓示不是別的，只是一個消極的標準。而另一方面、護教學則常在教會的指導和信仰的督促下、力求領悟。正像龔(Y. Congar)說的那樣、宗教哲學是研究宗教行爲及基督信仰；但只不過「表面地」研究。「它的工作及方法的平面、不允許它，不管在信仰的存在情況上或在信仰的對象上做最後的全面判斷」。這最後全面判斷則是屬於神學的。

5. 最後，也許不無道理，來強調一下：護教學不是一種樣樣皆通或樣樣稀鬆的學問。護教學面對一個真實的誘惑，就是養成一種合併的精神，並使自己變成一部學術的百科全書。以對這時代的問題開放為藉口，護教學冒着成為「時代問題之奴隸」的危險。護教學經常有危險、被淹沒在各種學術雪崩的堆壓之下——這些學術本身都是優越的，不過當它介於護教學本身及其主要對象之間時，在神學生身上產生一種不幸的心靈渙散。宗教哲學、宗教社會學、宗教心理學、宗教歷史、大公主義等、不一而足。有時候護教學——借用蘭格（Lang）的話來說——往往給人一個「泛泛之學」（Pantology）的印象。它什麼都談，只是不談真宗教。坦白地說，既然不是每件好的事情、都應當插入每件研究計劃，那麼依我們的看法，護教學的任務、只有在談到超性啓示的問題時才算開始。至於研究宗教的性質及其重要性，則算不得是護教學或基本神學的直接對象。

二、護教學的性質

在我們談完護教學不是什麼之後，讓我們看看它是什麼。

1. 今日的神學家（諸如 de Lubac, Congar, K. Rahner, H. U. Balthasar, Bouillard, Torrell, Liégé, de Bovis, Holstein, Lang, Garrigou-Lagrange, Tromp, Nicolau）承認護教學是真正的神學。護教學有賴於「神學修養」（theological habit）、方成為領悟啓示真理的工夫。護教學之開始領悟啓示的真理、正是在此真理之已啓示出來的程度之內，因而也正是在此真理之值得信仰的程度之內。或者，如果有人願意的話，也可說：護教學是設法由人的觀點、指出信仰抉擇的合理性，這信仰的抉擇乃所有基督徒神學的根源。因為、如果信神是一個自由與合理的行動，理性一定可證明之。這種

(相當基本的)反省、類似哲學中的本體論及認識論。

2. 關於護教學之首要目的、不同作者有不同的陳述，可是這些陳述在本質上是相同的。如果我們從「啓示」的觀點來看護教學，我們可說：它是研究人對啓示之可信性的學問。它開始以一個合乎學術方法的方式(與學術之要求符合)、藉着在理論上有效的推論方法(不但與實際生活的要求符合、也與有批判性的理智的要求符合)、以及普遍性有效的方法(不只因講論者的權威或聽者之無能；而基於理論上之客觀價值)，確定基督教是值得信仰的，因為它來自天主。換句話說，護教學是合乎學術條件地論述一些徵記——這些徵記足以證明啓示的事實，並因此也足以證明基督宗教的可信性。如果我們從「信仰」的觀點來看護教學，我們將會說：護教學開始要在不信者的眼中、以有效的推理、來指明信者所認為是信仰抉擇的理性基礎的成份。

3. 護教學應不只關心它研究的「對象」(對基督的作證、祂的使命之徵記、教會的基礎)，也應關心啓示及啓示的徵記所指向的「人」。這裡的「人」，是指有其熱望、有其熱情、也有其深處需要的具體人——是指有像巴斯噶、布隆代所描述的一切的那種具體的人。如果護教學以「人對啓示之可信性」為對象，則它不能以「啓示及其徵記」之研究為滿足；它必須對「那從人方面決定『其有效接受』(their efficacious reception)的情況」有同等的興趣。一個完整的護教學、必須顧及主體(人)及客體(對象)。同等地關心到啓示的適當說明問題(這是客體的一端、也關心到主體接受啓示之能力與其接受啓示的情況的問題(這是主體的一端)——這是屬於護教學本質的。如果護教學忽視了主體(人)「它不久之後必要變成乾如塵埃的外在主義(extrinsicism)」。而如果它不顧神聖事實(facta divina)並「膽敢在主體上封閉自己」，它必要流入無意義的語言了。因此主體及客體的護

教學、並非研究皈依的兩個不同方式、或在時間上有先後的兩種不同方法，而是同一整個護教學的兩面。從這角度看來，考慮其主體之接受能力、不只與真理之證明並列，而且實際上在每一部份與它具有同等的範疇，並同它一起進入每一論證的脈絡之中。護教學在兩個特殊地方、尤為重要：(一)、首先是：在一開始。護教學在此指明：如果有人注意其內在宇宙的事實，他就不能拒絕——至少在「假設」意境中——推敲天主當作禮物賞給他的一項結論，也就不能拒絕研究他接受天主聖言的條件，終於可以看出這一項結論、也是一項禮物。(二)、而後，在討論啓示的徵記時。護教學在此指明：具體的說，這些徵記若沒有某種心境就無法解釋；缺乏此心境則這些徵記仍是一個謎，仍是一種不僅失常、而且令人困擾的現象。這樣，真正的護教學、在「一種專注於客體的護教學」及「一種專注於直接關心皈依的牧靈護教學」之間、保持中間路線。

4. 在啓示事實上，護教學的反省、是一種「教會功能」(ecclesial function)：藉此功能——(護教學的反省)——教會認出「信仰抉擇」之從人的觀點而有的正確性——為教會本身、也為那些詢問教會的人。假如教會對「天主的介入歷史」、及其介入歷史的徵記，不繼續作反省(工夫)，她會終於暴露於唯信主義(Hilfen)的危險：委身於信仰抉擇的教會，自己却不知道自己為何又如何而委身的了。正像聖路加寫給德敖斐羅、向他再度保證他所接受的教誨之正確性，同樣，護教學的反省、首先是為她的子女(教友們)——以加增他們的信德。特別在我們的時代裡，教會必須幫助教友看清：在面對四面八方的無神論，並面對非基督宗教時，自己站在何處。護教的反省也屬於教會的傳教功能，因為一般說來，她必須給那些走向信仰的人、不只介紹基督的道理，也應介紹那證明基督是天主之子的徵記。教會必須能與無信仰者晤面，並能以一種在他眼中也認為有效的方式、跟他們進行合

乎情理的談話。

5. 護教學的證明、能達到高度的確定性，高得像人類學術所達到的確定性之同一境界；可是這確定性仍是一種所謂「倫理確定性」(a moral certainty)。因為護教學的證明，是從徵記中獲得支持，也就是說：從那些迄今難以評定的文件、而有人證；護教學證明、便是經由這種人證、看到個別發生的事實——看到徵記。此一證明有雙層「間接性」：一是徵記、二是人證；徵記和人證之外、我們由於指出天主介入人類歷史之種種事實的輻合、遂獲得一個(護教學的)結論。各種學術、各有其本然的確定性：數學、形上學、歷史、心理學、以及知覺(之學)都是如此。護教學裡、談的是「徵記」和「歷史」中的「人證」，那麼在護教學內、我們是在「歷史」、「心理」和「知覺」的平面上活動。我們在此所獲得的確定性、乃是所謂「倫理確定性」。

6. 護教學整個說來，是「作爲一個社會團體的教會底共同財產」。就如一個醫生不能在他的個人能力上壟斷整個醫學，所以沒有一位基督徒、也沒有一位神學家，能將基督啓示之每一徵記的可理解性、挖掘淨盡。別的不談，護教學以聖經、傳承、以色列歷史、宗教史等的博深學識、作爲先決條件。就如人類學術一樣、護教學的學問是大家的學問。而信徒在不同的程度下、依據每個人的智力、教育及恩寵，也同享這種教會學問。這種大家共享護教學的學問及其集體確定性(事實)、是很重要的，尤其因爲我們在此所談的徵記、意義極爲豐富而又非常複雜、因而很難解釋——例如我們所看到的「實現默西亞預言」的徵記、(決非一二人所能完全領悟)。雖然如此，好多個別基督徒、能對基督信仰所作「可信」的主張，得到一種領悟。這個「可信性」、連在沒有信仰的人士眼中、也會形成一套貫通、有效的知識。

三、護教學及信理神學

護教學的反省對象、是基督信仰的第一事實與基本事實，就是啓示的事實及教會的事實。因此，它不能在它的證明上、從「聖經的受啓示之特性」及「教會的超自然之特性」、獲得支持；因為這些正是護教學所研究的問題。護教學拒絕在其辯論進程中、拉來任何信仰命題，而願由本身作為一種理性的論說出發——這是在無宗教信仰者的眼中、也具有意義及價值的。護教學視聖經文字為歷史文件——聖經文字的價值、應依據歷史批判法的條件而證實。同樣地，它由哲學採來的論證、應由論證的內在價值、而不由教會的權威，來說服有批判性的理智。護教學的歷史或哲學推理，必須在它自己內帶來它的理由。為神學家而言，這不是停止他的信仰，而是為了心中目的、而配合他的進行方式——而其心中目的、（在護教學內）便是指明：啓示的徵記屬於真正發生的一連串歷史事件之中，並藉此以批判性方式、建立起來「天主介入了歷史、並向人講了話」的事實。因為這種有批判性的反省、仍是一位有信仰的神學家的反省，因而它是在尋求領悟其對象的信仰督促之下而產生，並在教會的指導之下而進行。是由這裏、護教學有其反省的對象、使用的範疇（如啓示、奇蹟、奧蹟等），以及有關方法方面的指示。

BIBLIOGRAPHY I

- ALAND, K., *Die Apologie der Apologetik*, Berlin, 1948.
- BOUILLARD, H., "Le sens de l'apologétique", dans: *Bulletin du Comité des études*, n. 35, Paris, 1961, pp. 311-327.
- BOUILLARD, H., *Logique de la foi*, Paris, 1964.
- BOUILLARD, H., "L'expérience humaine et le point de départ de la théologie fondamentale", *Concilium*, n. 6(1965) : 83-92.
- CAHILL, P. J. S., "Apologetics", *New Catholic Encyclopedia*, I : 669-674.
- CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, Paris, 1962.
- COPPENS, J., "Un essai de synthèse apologétique" *Ephemerides theologicae lovanienses*, 1937, pp. 447-466.
- GREHAN, J. H., "Apologetics". *A Catholic Dictionary of Theology*, I : 113-122.
- DE BOVIS, A., "Bulletin d'apologétique", *Recherches de science religieuse*, 43 (1955) : 599-624.
- DE LUBAC, H., "Apologetique et théologie", *Nouvelle Revue théologique*, 57 (1930) : 361-378.
- DULLES, A., *Apologetics and the Biblical Christ*, Woodstock, 1964.
- DUNAS, N., "Les Problèmes et le statut de l'apologétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 43 (1959) : 643-680.
- GABOARDI, A., "Teologia fondamentale, Il metodo apologetico", in: *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica I*, Milano, 1957, pp. 56-103.
- GARDEIL, A., *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908.

- GARDEL, A., "Credibilité", *Dictionnaire de théologie catholique*, VIII, 2 : 2201-2310.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "L'apologétique dirigée par la foi", *Revue thomiste*, 24 (1919) : 193-213.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., "L'apologétique et la théologie fondamentale", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 9 (1920) : 352-359.
- GOSSMANN, E., "Fundamentaltheologie und Apologetik", in: E. NEUHAUSLER und E. GOSSMANN, *Was ist Theologie*, München, 1966, pp. 25-52.
- HOLSTEIN, H., "La théologie fondamentale depuis 1945", *L'année théologique*, II (1950) : 133-161.
- KOLPING, A., "Fundamental theologie im heutigen Hochschulunterricht", *Theologie und Glaube*, 54 (1964) : 115-126.
- KOLPING, A., "Zehn Jahre einer neuen Fundamentaltheologie". *Münch. Theologische Zeitschrift*, 15 (1964) : 62-69.
- LAIS, A., "Apologetik", *Lexikon für Theologie und Kirche*, I : 723-731.
- LANG, A., *Fundamentaltheologie. Die Sendung Christi*. München, 1945, pp. 1-32.
- LATOURNELLE, R., "Apologetique et Fondamentale, Problèmes de nature et de méthode", *Salesianum*, 28 (1965) : 256-273.
- LE BACHELET, X.-M., "Apologetique", *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, I : 189-251.
- LIÈGE, A, et CONGAR, Y., "Bulletin d'apologétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 33 (1949) : 53-74.
- LOCATELLI, A., "L'insegnamento della Teologia fondamentale nel rinnovamento degli studi

- theologici", *La Scuola Cattolica*, 95 (1967) : 95-123.
- MAISONNEUVE, L., "Apologetique" *Dictionnaire de théologie catholique*, I, 2 (1923) : 1511-15850.
- MALMBERG, F., "Apologetica als theologische Wetenschap", *Bigdragen*, 1958, pp. 104-145.
- METZ, J.-B., "Apologetik", *Sacramentum mundi*, I : 266-276.
- SAINT-JEAN, R., *L'Apologetique philosophique*, Blondel 1893-1913, Paris, 1966.
- SAUNDERS, D. J., "A definition of Scientific Apologetics" *Theological Studies*, 5 (1944) : 159-183
- SÖHNGEN, G., "Fundamentaltheologie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4 : 452-459.
- STRAUBINGER, H., "Die Apologetik als theologische Disziplin", *Theologische Quartalschrift*, 121 (1940) : 14-25.
- TORRELL, J.P., "Chronique de théologie fondamentale", *Revue thomiste*, 64(1964) : 97-103.
- TORRELL, J.P., "Théologie fondamentale", *Revue thomiste*, 67 (1967) : 439-442.

第二章 信理神學

「信理神學」這名稱並非毫無含糊不清之處，因為現今人們使用「信理神學」這名詞時有幾種稍微不同的意義。

在第一個意義下，信理神學與倫理神學及其他神學科目對立。信理神學試圖更深的窺探偉大的基督徒奧蹟本身，而且為奧蹟而窺探奧蹟（例如聖三、道成肉身、恩寵等）；而倫理神學則特殊地關心人的行為；關心信理「實際的」一面，同時也劃出許多篇幅、來談哲學意義下的修身學。

在一種更嚴格的意義下，信理神學是教會所宣講、教誨的天主言語之說明及合乎學術性的研究。信理神學的目的、是更深入的洞察每一救贖奧蹟的意義，並說明今天教會的宣講、是與聖經及傳承的事實相同的。信理神學的進行程序在相輔相成的形式下，即是「發生法」(genetic)的，又是「溯源法」(regressive)的。它是「發生法」的，因為教會今日所宣講的，唯有由於知道「它發生於啓示」才能領悟；說它是「溯源法」的，因為在信理神學發展的最高潮的今日，今日教會所宣講的、對於過去我們所讀的、也不斷地射出光明。

第二屆梵蒂岡大公會議的「司鐸培養法令」(Opusatum totius)仍保留着那將信理神學與倫理神學分為兩個部門的通行術語，可是在描述信理神學時，它並不與其他神學科目對立起來，彷彿是一個個別科目，面對着其他個別科目一樣。勿寧說，在這裏却彷彿信理神學是一門「通論」——一門完整而又有綜合性的學問，面對着其他科目，像面對着這門「通論」的特殊化科目一樣。信理神學取用各科

目的結論，而且給一切神學知識作一個有機性的綜合。

一、依據「司鐸培養法令」看信理神學

在「司鐸培養法令」第16號上，第二屆梵蒂岡大公會議說出它對於信理神學之性質及進程的看法。為瞭解「司鐸培養法令」的原文，就必須由大公會議在世界上舉行、在世界上工作的脈絡裡去讀，也必須顧及在其處理大問題時為大公會議所採取的具體的神學方法——而「啓示憲章」「教會憲章」「禮儀憲章」及「教會在現代世界牧職憲章」都是大公會議討論大問題的文獻。在這些憲章中，信理神學的程序是建基於聖經的，也是經常注意到每一奧蹟對教會的神修及傳教生活之切身性，此外又與世界及其他基督徒團體、保持着交談的態度。法令的原文、強調神學程序或步驟的五點或五方面。

1. 「聖經主題、應先尊重」。「聖經主題」一語，我們應懂作「舊約中的宗教經驗、終於在耶穌基督身上找到實現」這一些主題。繼而、這一些主題又曾納入基督徒的經驗、而在此經驗中實踐於生活中——諸如盟約、法律、天主聖言、默西亞的期待、罪惡、以色列的子遺、曠野、葡萄樹等主題皆是。因此聖經主題的概念、使人聯想到啓示的「發生」，聯想到那基督徒啓示藉以講解給我們的大範疇、如何說出、如何發展、又如何獲得深度之具體方式。聖經典籍的分析研究、使我們能在這些主題發展的不同階段將它抓住。基督奧蹟便是這些主題輻湊的焦點，便是這些主題取得確切幅度的焦點。聖經主題的解釋、是聖經詮釋及聖經神學的最後成果。

這樣將整個神學進程、奠基於聖經的大主題上，我們得以保證神學的「統一性」。神學之任務、正是研究救恩史——而救恩史的中心及頂峯、就是基督。同時這樣一來，我們也在強調：聖經在神學

上不僅是一個爲了保護我們立場或駁斥對方立場而可以投靠的權威；也不僅是給在別處已經證明的命題、作一個神學的依據。聖經是蒙受啓示的事實本身，是這啓示事實、穿戴着它的生活的歷史形式；是我們所要研究的啓示事實，是神學所要反省的題材。這無與倫比的天主聖言、就是信仰的對象；聖經在它本身、及其所有神修與牧靈的涵義中，必須深入並加深領悟。爲此聖經「便彷彿是神學的靈魂。」（啓示憲章25）

「以聖經爲根據」一事、在一開始就使神學生與天主聖言接觸；除了它是神學工作的苗圃溫床之外，還別有其他許多優點。「依據聖經」、使心靈易於感受啓示的歷史性及教育性的幅度；「依據聖經」、保證基督神學的方向正確；「依據聖經」、使我們能避免「時代錯誤」(anachronism)的危險——這危險在於將聖經原文壓擠得說出原文不曾說的話；「依據聖經」、使我們領悟到教會理論化的最初企圖——教會的最初理論，彷彿是由聖經與事件中、當其搜集整理時、流露出來。同時，「依據聖經」在天主教徒及分離基督徒團體之間助長現代的修好，尤其是更正教，因爲、爲他們、聖經居於非常特殊的地位。

2. 「應給修生講明……東西教會的教父們對每一條啓示真理的忠實傳授與解釋所有的貢獻；以及每條教義的歷史，及其與整個教會史所有的關係」(司鐸培養法令16)。教父們是傳承的證人，同時，在使徒之後，他們是有關啓示的第一批神學家。有些教父們是使徒時代傳承的證人；另一些則以他們的著作及生活、來爲教會歷代所保持並傳遞的信仰做見證。要了解教父、正像要了解聖經一樣，我們必須考慮他們所選來寫作的文學型式，並由他們那時代的歷史背景來看他們。我們也必須在他們對基督信仰的作證上、及他們對基督信仰的深度探測上、加以區分。因爲教父們也是第一批考證家及

神學家。的確、教父的著作、沒有偉大的中世紀神學大全的「方法」及「結構」上的嚴密；不過，截長補短地來說，他們對啓示的動態性及歷史性、倒比士林學派更爲靈敏。教父強調啓示的進展及其深處的一體性。教父堅持啓示的基本上能拯救人類的特性。爲教父，信仰的生活及信仰的學問是不斷交流的。法令（司鐸之培養法令）在「東西方教會的教父們之研究」之外，加以「信理歷史」——而比較晚的「信理歷史」、應由整個「教會歷史」脈絡之中去看，因爲假如我們忽視了訓導權做決定時之歷史脈絡，我們便無法瞭解訓導權的決定。

前面所提的前兩點（包括（一）聖經、（二）教父及信理歷史）顯然與神學的「實證功能」有關。而後面的三點——以「而後」（*deinde*）開始，而以平行連結詞（*ea……eademque……atque*）來連結着——則討論神學的「理論功能」。而此「理論功能」、（在法令中）則被描述爲：爲了將在聖經的題材及教父們的作證中擺在我們眼前的救贖奧蹟、「盡可能圓滿地照明」而作的一項合乎學術方法的努力。神學不但應當將啓示的資料收集起來，它也必須「盡可能圓滿地」去領悟這些資料，同時將反省的結果加以系統化。所以一個不甚超越實證階段，也不甚重視理論功能的神學，必定既不忠於法令的精神，亦不忠於法令的文字。

3. 法令說：「神學生應當努力以聖多瑪斯爲導師，越來越深入的了解救贖的奧蹟，並透視各項奧蹟彼此間的關係。」在明明提出聖多瑪斯時，大公會議顯然並不存心排除其他的教會聖師——連聖多瑪斯本人都曾藉重於其他聖師頗多。同時、大公會議也不企圖：不將我們對奧蹟的領悟，限制在聖多瑪斯對奧蹟所發射的光線以內。「司鐸培養法令」之推薦聖多瑪斯，並非拿他當作萬事皆通的唯一導師，而是拿他當作大家的「一位」導師，和「一個」模範，作爲「一位」傑出的大師；而他之所以

值得我們效法，是由於他那有研究性的及有創作力的性情，由於他心智的活力，由於他有使理性和信仰碰頭的決心，由於他對真理的愛好，由於他沉思的豐碩成果，由於他系統化的健全，也由於在他身上、有「天主的學問」與「在天主內之生活」的大綜合（參考法令36號註）。

4. 法令繼續說：「讓他們學習對這些時常存於禮儀行為及教會的整個生命之中的同一奧蹟、加以認識。」這段文字必須在禮儀憲章的脈絡中去領悟，這也是「法令」的明白指示。基督在祂世上生活中所宣告並實現的救贖，在教會的禮儀生活中、仍是不斷地傳報、實現。作為信仰對象及神學對象的奧蹟，每天都在教會內生活出來、行動出來。每天，基督鑒臨於彌撒中，鑒臨於聖事的施行中，鑒臨於教會的宣講及祈禱中。這就是為什麼在禮儀中不斷的重複：今天、基督誕生了；今天、基督為我們的罪死去了；今天、基督復活了。經過教會的禮儀，天主召叫每一個人，並邀請他做信仰的抉擇——這便引他進入了救贖奧蹟。那末、神學領悟便應指出：如何在禮儀中，救贖的奧蹟是時常出現並時常活動的。但是、教會的生命、豐盛得越出那些被稱為本義的教會禮儀活動的活動。救贖的奧蹟充滿了整個教會的生命；是經過這些奧蹟、教會生活在她一切的表现上：在宣講上、在使徒工作上、在慈善工作上、在個人祈禱上。教會對人類問題應有所答覆，而這些奧蹟、便是啓發教會所作之答覆的。「教會在現代世界牧職憲章」(Gaudium et Spes) 就是一個絕好例子，在此憲章裡、這些奧蹟對「人的來源及命運」(第12號)，對「罪惡」(第13號)，對「人的尊嚴」(第14~17號)，對「死亡的意義」(第18號)，並對「新人——基督」(第22號)，皆曾有其照明作用。

5. 最後讓神學生們「學習在啓示的光明中尋求人類問題的解答，把永恆的真理應用於現世變幻的情況下，並以適合現代人的方式傳達永恆的真理。」這一段文字又回到「祂的教會」通諭（

Ecclesiam Suam) 及「教會在現代世界牧職憲章」的主題上去。當教會應當忠於從基督得來的真理時，教會也必須注意到當代的情況。教會必須「採用在今日地面上生活行動的人們所用的思想形式、語言形式及文化形式，並依據在今日地面上生活行動的人們的習慣及傾向，使基督信仰流通不已。」(祂的教會通諭)。爲更好的完成教會任務，「教會在現代世界牧職憲章」也說：「教會的責任是一面檢討時代局勢，一面在福音真光下，替人類解釋真理，並以適合各時代的方式，解答人們永久的疑問，即現世及來生的意義和今生與來世的關係。」(憲章4)。神學，像教會一樣，應該是信仰精神與時代精神之間的主動性的會晤。天主的聖言必須不斷地與今日人類的精神情況接觸。因此，神學需要有許多天線或觸角 (antenne)，對當代世界的苦痛及期望、都能感受到(憲章4)。因爲天主的聖言常需要再度被體驗、被思考，以便能以解決每一新時代的問題。各種進步：經濟的、社會的、政治的、生理的、心理的——一切進步都在產生新問題，而這些新問題，都在要求適應於這些新問題的答覆、都在要求爲這些新問題而特作的答覆。神學應敏於感受當代世界的語言，也是同樣必需的，這樣它才可以用這時代所能明瞭的方式，說出它的答覆(憲章44、62)。關於現代問題及現代的表達方式之敏感，梵二已經給我們一個有帶頭作用的例子。在這方面，對當代文學及當代哲學的健全知識、似乎對於任何嚴正的神學修養斷不可缺。一個神學、如果希望對於我們這時代的「人的生活」及「宗教生活」、能有一些影響，則這個神學的必要條件、就是「強列地生存於世」。

梵二對於「信理進程」的五點指示，很明顯地並不視之爲不可更動的計劃；並非在檢討每一奧蹟時，那五點指示都要放進去，而且按着次序放進去。的確，它有意在神學的進程上，強調一個雙重的方向：「信仰之聆聽」的實證方向，以及「信仰之領悟」的反省方向。但在這雙重方向之內，仍有很

大的自由。以上所講的五點，並不是旅程中「一成不變」的必要驛站；更好是說：這五點乃是整套神學研究的五面。在一些問題上，「實證的說明」佔較大的位置（例如在懺悔聖事的題材上），而在其他問題上，則是反省（或理論）因素佔上風（恩寵、自由、或基督意識等主題）。在聖事神學中、禮儀關係、將更為顯明。恩寵的主題與神學之德的主題（指信、望、愛三德）、便於神修生活的更深感受；而教會的主題則便於牧靈的研究。有時候，由於在主題上缺乏足夠的論文資料，甚至有些方面可以省略。

梵二大公會議所描述的「信理神學」，是以專門考據的成果作依據，進而對此成果做一有機的綜合，以終於達到對整個奧蹟的領悟，也就是說：既在奧蹟內在的統一上，又在奧蹟表達方式之繁多上、也在奧蹟對內修生活、禮儀生活、以及牧靈生活的意義上、均有領悟。信理神學不僅是奧蹟本身的領悟，也是為今日基督徒生活、所含於奧蹟中的價值的領悟。如果這是「信理神學」一詞所指的事實，那麼是否另一詞（譬如「普通神學」），會更適用於用來描述此一事實呢？因為，如果大公會議在傳統的術語上不做改變、而傳統的術語將信理神學置於特別的神學科目之間（放在倫理神學、神修學及牧靈神學的同範疇內），那麼、大公會議對信理神學所做的敘述和所說的用途，根本是指向一個更豐富的意義，彷彿（可說）走向一個圓滿的（總類）意義。如果不是依據大公會議的字句，至少是依據大公會議的精神、信理神學是回到「神學智慧」的概念，或（說）是回到一個由上面統攝各種特殊知識的較高的知識。我們能不視此信理神學圓滿意義的再度發現，為聖神的工化之一嗎？是由於這樣懂法的信理神學，教會宣講的一貫性及信理發展的一貫性，方克保證。這門信仰的統整學術——信理神學——對於專家（譬如詮釋專家、禮儀專家、或教父專家）是絕對必要的；這些專家、在信

理神學裡，即使不能（直接）找到他們作業的前提，至少也能找到一些指示，足以輔導他們的工作，並防止他們的工作走錯方向。

二、新動向

「司鐸培養法令」要神學在基督奧蹟及救恩史內，去尋找它的中心。此外，整個大公會議、彷彿可說繞着天主與以色列、天主與教會、天主與當代世界、天主與每一信者的位格關係打圈子。這個方向本身，與最近幾十年來的神學之一般方向，是符合的。

士林神學、與其說是（顧及）歷史的神學、勿寧說是一個奧蹟本身的神學；而在「神學大全」內所採取的治學方法，與其說是一個基於救恩史計劃的方法，勿寧說是一個邏輯的方法。另一方面，廿世紀的神學產自聖經研究及教父研究的革新，是在「救恩史」上找到它的軸心。廿世紀的神學，不但對於奧蹟本身感到興趣，而且也對表現於人類歷史、並表現於每一個人之生活上的救恩、感到興趣。這個對於「救恩史」的重視，在三方面影響了神學。

既然神學的首要根源是這個救恩史，那麼神學首先要注意的、應是那由傳承及聖經所傳下來的啓示。但是基督一勞永逸地宣佈並完成了的救恩，經過教會的宣講及聖事，在教會的禮儀生活中、是永遠常新地生活着。因此結論是：神學的聖經層、教父層、禮儀層，比以前寬得多也深得多。

在這救恩史中，天主介入人世的對象以及救恩本身的對象是「人」：是人被召回，是人被拯救。因此，在天主之下，人成爲神學注意力的中心。事實上，今日神學、有別於上一時代的實質主義傾向，而有一種現象主義及存在主義的色彩。神學就人是一個「社會人」而談人時，神學就成爲教會學

和牧靈學。而神學就人是一個「個體」而談人時，亦即由他個人的得救及個人的走向全德而談人時，神學則成爲神修學。

因此，一個以救恩史爲其軸心的神學，在其出處及其拓展上，均有革新其生命的使命；在其出處上，經過聖經神學、教父學及禮儀神學而革新，在其拓展上，則經過牧靈神學及內修學而革新。每一個「信德奧蹟」對於內修生活及牧靈生活的影響方式——這在過去的神學家眼中，不過是一個順便一談的東西——從今以後成爲神學家們工作的實質部份。當然我們應當承認：在這方面，神學仍處於一個所謂「試驗與錯誤」(trial and error)的時期。

因此，理所當然地，在教授信理神學時，我們應當從救恩史的觀點來介紹每一奧蹟，在介紹時，並強調天主行動的自由及天主計劃的智慧與慈愛。總而言之，這是一種返本溯源的問題，回到教會初期教父(例如聖依肋乃)的看法、而此看法、曾經內修生活的大師及神學家所保持(聖依納爵·勞耀拉的神操、因此能將救恩史的里程表適用於每一靈魂走向天主的路程)，但可惜的是、此一看法竟爲後來的神學家所拋棄。經過救恩史，天主的聖言、是向所有時代的所有的人說的，而且也是向每一個人個別說的。所以聖經神學、牧靈神學及神修學、緊緊地聯在一起。當然、最理想的事、是把這歷史的看法和聖多瑪斯本體論的看法治於同一神學之爐；將救恩計劃的意識和奧蹟的意識一起保留。

BIBLIOGRAPHY II

- BALDANZA, G., BROCCARDO, P., etc., *Il Decreto sulla formazione sacerdotale* (Ed. Elle di Ci, Torino, (1967), pp. 441-471.
- COLOMBO, G., "L'insegnamento della teologia dogmatica alla luce del Concilio Vaticano II", *La Scuola Cattolica*, 95 (1967) : 3-33.
- GILLON, L.-B., "Le programme des études ecclésiastiques", *Seminarium*, 18 (1966) : 327-338.
- VAGAGGINI, C., "La teologia dogmatica nell' art. 16 del Decreto sulla formazione sacerdotale", *Seminarium*, 18 (1966) : 819-841.
- SCHIEFFCZYK, L., *Dogmatik*, in: E. NEUHÄUSLER, und E. GÖSSMANN, *Was ist Theologie*, pp. 190-213.

第三章 聖經神學，教父神學與禮儀神學

傅世英修女譯

壹 聖經神學

很久以來，聖經神學在教會內、除了「引用聖經作爲論證」外，簡直不存在；而「引用聖經作爲論據」一事，在信理神學裡稍有些發展，也只是爲給天主教信仰作爲一種基礎，或一種辯護。雖然這樣引用聖經本身是合法的，但也有它的危險，尤其是將現代神學的意義，拉到聖經範疇上去，而不顧及二者之間並不完全符合。此外也有危險、將聖經綜合（思想）中各成份間之輕重比例顛倒，或將聖經綜合（思想）中之一二重要成份、全然漏掉。

聖經神學在現代的意義下，是在十七世紀更正教對天主教信理神學反應的背景上而興起的，很久會是更正教的獨有資產。由於它的起源如此，聖經神學，爲了走進天主教各學界，並叫天主教各學界全然接受它，進度很慢。甚至今天，聖經神學的概念，仍不是十分清晰；人們經常不容易劃清：聖經神學這名字所代表的這門學問，自何處開始，又在何處終止。在實際應用上，「聖經神學」一詞的兩種主要意義，可以分辨清楚；這兩種意義，與聖經神學一詞所提供的兩種不同工作、適相符合。

一、此一名詞的意義

1. 聖經神學懂成第一種意義，是在一致的，調合的，清晰的綜合方式下，將聖經的「音訊」，

建立起來：部份地或整體地，或在特殊的一本書或由特殊的一位作者。其著重點總是致力於神學的綜合，而這種（綜合）工作，是在信仰中，並在忠於教會註釋的標準（聖經，傳承和訓導權）的精神中予以完成。

這樣講來，聖經神學是在理論神學和釋經學之間，走着中庸的路線。聖經神學不僅是聖經註釋，因聖經註釋的目的，是確定聖經的精確意義；另一方面，聖經神學也不完全是理論神學，因為聖經神學所作的綜合，並不超越聖經的範疇，也不訴諸本義的「神學推理」。聖經神學的這種工作，並不追問：它的這種綜合（結果），能為今天人類的問題帶來什麼光明，或者教會傳承、在歷史過程中、能在聖經神學的綜合（結果）裡，找到什麼潛藏着的真理。聖經神學雖基於釋經學上，但這種聖經神學，（主要地）是收集聖經資料，並予以系統化；到它將這些資料提供出來，交給別人作神學反省時，它不再是散亂無章了，它已整齊劃一。便是如此，聖經神學能做部份的綜合，能把握住啓示的幾個重要階段（例如雅威典的歷史，申命記的歷史，司祭的傳統，智慧傳統，對觀的傳統）；聖經神學能將注意力集中到某一特殊聖經作者的道理上（例如聖保祿，或者聖若望的道理），或將注意力集中到聖經的某一特殊部份的道理（例如約伯傳，聖詠）；它也能在整部聖經中追溯一個特殊的主题，由它的出現而一直推演下去（例如曠野的主题，或水的主题，或罪的主题）；最後，它也能說明舊約的整個音訊或新約的整個音訊。顯然地，這種聖經神學與釋經學的綜合或聖經觀念的系統化、並沒有太大分別。范因舒（Van Inshooft）對舊約的作者和麥慈（Meiretz）對新約的著作，就是這種意義的聖經神學。不必講，這種聖經綜合、在其本身，便足以幫忙人對（基督）泉蹟、產生一種更深的領悟。

2. 第二種意義與第一種相近，但較第一種更廣；這也是現在人們所喜歡的意義——聖經神學視聖

經爲一整體，可以說祝之爲天主唯一聖言的清晰表達；聖經神學把握住「許多」字句、比喻和主題，作爲（研究）的出發點，但進而設法超越這種「駁雜」性，以把握住天主奧蹟及計劃的「統一性」。聖經神學，在較廣的含義中將「聖經的統一性」和「認清基督乃是領悟新舊約聖經的關鍵」用作它的基本原則。舊約是預報基督、象徵基督、準備基督；而新約則是舊約的實現和圓滿——基督是那位要來的，和已來的。在新約舊約中同是一個聖言（Logos）。天主奧蹟是一個，天主的計劃也是一個，但它在救援史中展開，逐漸地得以實現；因而它也是在一連串的不同感發的著作裡表達出來的。聖經神學便是深深地結合在天主此一計劃的深奧工化之中，而在此工化之中，預像依次實現；聖經神學，便是企圖對啓示的進行，以及天主意旨的基本一致，作一個追本溯源的研究。記錄在聖經中的救贖計劃的言語和事件，是聖經神學的出發點（啓示憲章2）；先以原文的意義作爲初步研究，而後必須加深去解釋，按照天主心目中的圓滿意義——儘管此一圓滿意義，是聖經作者本人所未完全感到的。方法在於不僅對照同一作者的原文而且也對照不同作者的原文，因爲是同一個神聖作者——天主——藉着不同作者向我們說話。這樣，人才能希望透過聖經原文的辨證，終於在奧跡的深深統一性上領悟奧蹟；而此奧蹟正是我們的神聖老師——天主，在其逐步向前地啓示的過程中，由各不同方面留給我們的。

在此有許多例子躍入心目中。救世主的主題，在舊約中以國王、蒙難的先知、人子、司祭各種不同的面貌表示出來。聖經神學通過這些它追隨其進展情形的預像，看出天主計劃的有機性的統一性，（如何）準備聖子的來臨，準備那位擁有先知、司祭和國王三種稱號的神秘「人子」的來臨。盟約的奧跡、則由天主子民，新娘與新郎，王國和教會的主題上、表達出來；此一奧蹟，又與亞巴郎、梅瑟、達味、耶穌的使命，先知、司祭的創立，以及舊約全部的禮儀（如割損禮，各種不同的犧牲等

）相關連。從這些主題、這些人物、這些組織而出發，聖經神學能認出天主尋求祂與人結合的方式，終於叫人在耶穌基督內與祂一起同享天主的生命。同樣，「犧牲」、「逾越」，「回到天父那裡」的主題也都表達：在愛的聖神內、人與天主合一的同一奧蹟。

這種神學是聖經神學；它的出發點是聖經；字句、主題、見解都能在聖經裏找到。有許多理由可稱聖經神學為神學：首先因為他將聖經經的主題不看作孤立的，而看作聯合在一個更高的綜合——天主計劃內的；再者，聖經神學真是神學，因它超越（聖經）字句和主題的駁雜性而走進天主計劃，並尋求將它的統一性表達出來；三則，聖經神學是神學，是在這種原則之下，就是說：聖經資料的統一原則之下，在此一神學和彼一神學內能有所不同——它可能是盟約，可能是出谷，可能是天主的言語，也可能是天主的行動；最後，聖經神學是神學，是在另一種意義之下，也就是說：聖經神學自己有一套不直接由聖經原文產生的原則——譬如聖經的統一性，以及聖經作者的各種神學之間的有機性的連接性。

懂作第二種意義，聖經神學仍然停留在相當清晰的界限之中。聖經神學並不從教父著作或禮儀中、尋找資料；它僅由聖經中去尋找。聖經神學是一門學問，但是一門聖經的學問；它故意把自己限制於天主在啓示中所用之表達方式，心像及範疇之中。確實聖經顯得曾受種種文化的影響（如美索不達米亞文化、埃及文化、迦南文化、波斯文化、希臘文化等），聖經神學也確實採用天主賞給的這些（不同文化的）思想工具。但是聖經神學並不採用其他的思想工具（例如奧斯定學說，斯噶德學派，多瑪斯學說），也不採用其他的文化（例如中國文化，印度文化或非洲文化等）；它只採用啓示藉之表達（於聖經中的）文化和表達工具而已。聖經神學也不問對今日人類問題、聖經能有何種答覆。

Procksch, Jacob, Eichrodt, Vriezen, Stauffer, Von Rad, The thèmes bibliques of J. Guillet 的工作

及 *Vocabulaire de théologie biblique* 中的論文等、彼此之間、當然稍有出入，却都屬於這個類型的聖經神學。

二、二十世紀主要的聖經神學

舊約主要的聖經神學是 E. Selin (1930) , W. Eichrodt (1933—9) , L. Köhler (1936) , P. Heinisch (1940) , O. Procksch (1950) , T. C. Vriezen (1950) , O. Baab, E. Jacob (1955) , P. Van Inshoot D. Barthélémy (1963) 。這些作者的研究，強調舊約啓示的獨特性，以及爲準備基督來臨的天主計劃的歷代統一性。可是他們各有各的方式，來建立舊約的（基本）結構原則。爲 Eichrodt , 舊約的結構原則是雅威與其子民所訂的盟約。爲 Jacob , 則是天主行動的臨在於歷史之中。爲 Procksch , 又是歷史的演進，走向它在基督內的頂點。爲 Von Rad , 聖經神學的對象，是藉言語和行動，天主在歷史中的啓示，他說唯一可接受的統一性是一個具體的統一性——也就是以色列民族經驗的延續。按照 Vriezen 的看法，在舊約中沒有一個真正中心主題或重要的主題，而勿寧說是有一連串的小主題，我們無非對此小主題描述一下而已。

主要新約聖經神學的作者有 A. Lemonnyer (1928) , 由 L. Cerfaux 加以擴充，並予再版；有 F. Ceuppens (1938—48) , 有 E. Stauffer (1948) , 有 P. Feine (1949) , 有 R. Bultmann (1948—9) , 有 M. Meinertz (1948) , J. Bonsirven (1951) , 有 A. M. Hunter (1957) , 有 A. Richardson (1958) 和 R. Schnackenburg (1961) 。在「聖經入門」(A. Robert 和 A. Feuillet , Vol. II, 1959 著) 中，專論新約主要主題的四章，也可算作新約聖經神學。

貳 教父神學和教父學

一、教父神學

教父神學的目的、是給教父思想、作一個正確的解釋，好叫我們也能同享教父們對信仰奧蹟的領悟。教父神學拿以下數項、作爲它的出發點：就是細心研究教父的用詞，細心研究教父當時所用的文學類型，也細心研究教父曾經生活其間的歷史背景。應當避免的最大危險、就是教義上的「時代錯誤」——就是將我們自己的觀點，我們自己的思考範疇，甚至於我們自己的系統化方法，讀進教父的著作裡去。

這種（教會）初期對信仰的思考上的領悟，爲神學是如何的重要、易於了解。教父們的著作爲（教會）的「生活着而又賦予生命的傳承」作證，而整個的傳承則是經歷祈禱和信仰中教會的生活和實踐，流傳而下的（啓示憲章 8）。再者，我們在教父身上，可以發現一種牧靈的敏銳感——這是在中古的聖師身上不太清楚的。十七世紀 Denys Petau 和 Louis Thomassin 是教父神學的創始者。

教父神學不僅是教父思想的系統化，除此以外仍是真正的神學；由此出發去領悟啓示奧蹟，以教父作爲自己研究程序的來源和引導。教父神學、就是對教父信仰領悟的領悟。而其確定目的，便是透過教父的措辭方式而領悟天主的唯一奧蹟。至於在教會導師——教父——之中，究竟哪些是天主聖言的真正證人？教父神學在此，便當求助於教會訓導權了。

二、教父學

教父學是研究教父和早期教會作者的學問，特別是從語言學、哲學和神學三方面，來研究他們的生活和著作。它主要地是一個歷史科目。它本身的工作是：a 給我們提供有關「何種影響因素，影響了他們的定型」的資料；也提供「在何種情況下，產生了他們著作」的資料。b 鑑定他們著作的書目；辨出真偽來。c 評判他們著作的風格和重要性。d 說明他們學說中的重要點。e 看出何處和在何種方式，教父們彼此發生關係——是精神父子關係？還是僅屬「靈感」關係而已？

教父學像「教會歷史」一樣，在「教父學」同名之下，也可稱為神學科目。但「教父學」應由「教父神學」分清，因為教父學的興趣、主要地是將教父的生活和著作、當作報告資料的出處；而教父神學的興趣，則主要地是教父的道理講授——也就是教父對信仰的介紹和對信仰的領悟。

叁 禮儀神學

自十七世紀到二十世紀，神學家們認為禮儀主要地是一種神學出處，也就是說，日常的教會訓導權曾講授些什麼？基督徒團體會信仰過什麼？禮儀便是對這些問題找到答案的一種方法。因為禮儀是教會信仰的主要表達方式。在種種的論文中，禮儀曾被稱為「傳承的見證」，或者為給對手（例如更正教，唯理主義者，現代主義者）證明：教會所訂出的某條某條叫我們去信的道理，真正是從使徒傳下來的（apostolic in origin），或者為追溯信理的發展階段——例如聖三光榮頌、可以給「聖三的敬禮發展到某一特別時期」作證。在這種公開護教味道的背景上，（以前）禮儀學的特殊功能，曾一

度表示出天主教信仰的有機整體性。人們就當年引用「禮儀」，就像他們引用聖經和教父一樣，為證明或加強信理。但是，這樣將禮儀用為神學出處，合法儘管合法，却顯不出禮儀的豐滿內容，顯不出禮儀神學在它最深意義中所指的內容。

一、禮儀

若是關於禮儀本身，沒有正確的概念，則不可能對禮儀神學、有一個正確的觀念。禮儀的正確概念，曾由梵蒂岡第二屆大公會議在禮儀憲章中，詳細說明。基督完成救世大業——憲章中說：「特別藉其苦難聖死、復活、升天的逾越奧蹟」（禮儀憲章5）。猶如基督由聖父派遣，同樣地，基督也派遣他的使徒，給他們灌注了他的聖神，這並不僅是為宣告救贖奧蹟，「而且要他們用祭禮及聖事，實行他們所宣講的救世大業，所謂祭禮及聖事，就是全部禮儀生活的中心點」。（9）為了繼續救世大業，世世不已，「基督常與教會同在，更特別現身於禮儀行動內。在彌撒祭禮中，：他又以其德能親在其他聖事內，：祂也在祂的聖言中，：在聖堂內祈禱歌頌時，基督也親在那裏」（7）。那就是為何「禮儀即是耶穌基督執行司祭職務；外形所指，實際上即照樣完成人靈聖化」（7）。所以，每次舉行禮儀，實為基督大司祭及其奧體教會、所做的卓越禮儀行動。教會中沒有其他的行為、可與禮儀的作用相比」（7）。無疑地，禮儀不是整個教會的活動，可是「禮儀實為教會行動所趨向的最高峯，同時又是教會一切力量的泉源」（10）。所以，我們是從禮儀中，「尤其從聖聖體事的活泉中，汲取聖寵，並在基督內，得到聖化人靈及光榮天主的最大實效，這也就是教會一切活動的最後目的」。

因此教會是接受基督聖言和聖事的教友神聖團體。禮儀是天主和祂的教會在「永恆現在」中會晤

的勝地。禮儀的功能不僅是要獻給天主應得的敬禮，而且也要由標記的背後，使聖化人類的救世奧蹟、鑒臨人間，也活躍人間。（禮儀）憲章在此脈絡之中，合理地強調：禮儀是同時地又是不可分離地，光榮天主並聖化世人。禮儀是救恩史藉之在「聖神降臨一直到基督再臨」期間繼續向前，以底於成的具體方法；這個具體方法，是掩藏在標記背後的；而這些徵記，既能為感官所認知，又能實現其所象徵的效果。而所謂「救恩史」，便是基督奧蹟，便是基督教會的奧蹟。而且救恩史藉禮儀而走向圓滿，是在既是現世的又是超性的一種動態中而實現的。這樣懂的禮儀，遂在教會的日常實踐方面、顯示出古代及今天教會的信仰。禮儀就是一種（教會）實踐學。整個「敬禮的教會」（Worshipping Church）的禮儀行為，這樣被看作「走向末世而完成自己的救恩史」，才是禮儀對了解啓示能有的正當貢獻。

二、禮儀神學

禮儀神學是一門神學科目：它的對象是在教會內生活的基督奧蹟，也就是在基督內生活的教會奧蹟。禮儀神學研究此一奧蹟，是就此一奧蹟之歷代臨在於教會的禮儀行為與崇拜之中；禮儀神學也企圖對此奧蹟，獲得一種尤為生動的領悟。禮儀神學是對天主在世間「經過基督及其教會」的救贖行動，並對「人在那能以聖化他的徵記之下，重歸天主懷抱」，所作合乎學術方法之反省。禮儀神學，就其為真正的神學而言，它有一個實證階段——在此，它利用語言學、歷史及考古學，將有關禮儀的資料、以科學方法搜集、整理；它也有一個有系統的反省階段——在此，它對它以科學方法所搜集、整理的資料加以反省。禮儀神學不僅是禮節和禮規的歷史，禮儀神學是對信仰的對象之真實領悟，因

為禮儀就是歷代正在實際完成中的「救贖奧蹟」本身。因此，聖事神學是禮儀神學的最佳園地。大公會議將禮儀神學提昇到神學主要科目之一的地位，便是願強調這種（禮儀）神學反省的重要性。大公會議也建議：禮儀既應由神學的和歷史的角度、也應由神修、牧靈及法律的角度、講解、教授（司鐸培養法令16；儀禮憲章19、17）。

BIBLIOGRAPHY III

Biblical Theology

- ALONSO, J., "La Teología Bíblica a través de la historia: consideración de algunas tendencias", *Miscelánea Comillas*, 29 (1958) 9-27.
- BRAUN, F. M., "La théologie biblique", *Revue thomiste*, 53 (1953) : 221-253.
- DULLES, A., "Method in the Study of Biblical Theology", in *The Bible in Modern Scholarships*, ed. by J. P. Hyatt, New York, 1965, pp. 210-216.
- DURWELL, F. X., *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, Le Puy et Paris, 1954, introduction.
- FESTORAZZI, F., "Il problema del metodo nella Teologia biblica", *La Scuola Cattolica*, 91 (1963) : 253-277 ; 93 (1965) : 215-221.
- GERVAIS, J., "Thèmes bibliques et théologie spéculative", *Revue de l'Université d'Ottawa*, 32 (1962) : 5-24 (pages étoilées)
- JACOB, E., "Possibilités et limites d'une théologie biblique", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 46 (1966) : 116-130.
- LÉON-DUFOUR, X., *Études d'Évangile*, Paris, 1965, pp. 19-46.

- LEON-DUFOUR, X, ed., *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, introduction.
- LYONNET, S., "De theologia biblica", in: *De peccato et redemptione*, I: *De notione peccati*, Romae, 1967, pp. 7-25.
- MACKENZIE, R., "The Concept of Biblical Theology", in: The Catholic theological Society of America, *Proceedings of the tenth annual Convention*, New York, 1955, pp. 47-74.
- MARROW, S. B., "Biblical Theology", *New Catholic Encyclopedia*, 2: 545-550.
- SCHLIER, H. et RAHNER, K., art. "Bibische Theologie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2: 441-451.
- SCHLIER, H., "Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments", in *Bibische Zeitschrift*, N. F., I (1957): 6-23.
- SPICQ, G., "L'avènement de la théologie biblique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 34 (1951): 561-574.
- SPICQ, G., "Nouvelles réflexions sur la théologie biblique". *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 42 (1958): 209-220.
- SPICQ, G., "Bibische Theologie", *Anima*, 20 (1965): 100-107.
- WATSON, P. S., "The Nature and Function of Biblical Theology". *Expository Times*, 73 (1961-1962): 195-200.
- WRIGHT, G. E., "Reflections concerning Old Testament Theology," in: *Vriezen Festschrift*, 1967, pp. 376-388.

Liturgical Theology

Liturgical Theology

- BARTSCH, E., "Liturgiewissenschaft", in E. NEUFÄSSLER und E. GÖSSMANN, *Was tis Theologie*, pp. 310-348.
- IN COLLABORATION, "Exigences du renouveau liturgique", *Lumière et Vie*, n. 81 (janvier-avril 1967).
- LENDELING, E. J., art "Liturgie". *Encyclopédie de la foi*, 2 : 480-505.
- MEYER, H. B., "Liturgie als Hauptfach. Erwägungen zur Stellung und Aufgabe der Liturgiewissenschaft im Ganzen des theologischen Studiums". *Zeitschrift für katholische Theologie*, 88 (1966) : 315-335. On trouvera dans cet article une abondante bibliographie sur l'enseignement de la liturgie dans l'esprit de Vatican II.
- SCHMIDT, H., *Constitution sur la sainte Liturgie. Genèse et Commentaire*, Bruxelles, 1966.
- SCHMIDT, H., "Le renouveau liturgique", *Nouvelle Revue théologique*, 88 (1966) : 807-829.
- VAGAGGINI, C., *Il senso teologico della Liturgia*, Roma, 1957.

第四章 倫理神學與神修神學

許路濟修女譯

壹 倫理神學

一、倫理神學與信理神學

倫理神學的對象、就是人在基督內的使命、和因此而有的道德職責。因此倫理神學的主要照明（工具）並非「理性」，而是天主聖言的不滅之光，和那「我們藉以抱持基督奧蹟以及我們救恩」的信仰。倫理神學就是對「我們在基督內的使命奧蹟」，並對「這個奧蹟在我們日常生活中能有影響」的一種合乎學術方法的反省。

顯而易見的是：倫理神學不獨不與信理神學敵對，而且二者實際是二而一的學問。倫理神學像信理神學一樣地是一項真正神學科目。它由啓示演出它的學理，又在信德的光照和教會訓導權的指示下予以發揮。倫理神學也像信理神學那樣應該培養學生們的神修生活，甚至它還應該指示出來天主的聖言如何照明今天人類的具體問題。在這方面倫理神學所作的尤多於信理神學。現在我們將信理神學和倫理神學分爲兩種學問，這是按照學術專門化和教學方法之便的實情、於理有據的；但究其實，這原是一件歷史性的事實。

在中古世紀的一些神學大全裡「修身」與「信理」不會分開。同一個神學既檢討基督徒的奧蹟，

又檢討基督徒的操行。今舉例說明：在聖多瑪斯的著作中，神學的倫理（部分）和賦予「倫理」生命的源頭——信理（部分）二者決不可分。但自十四世紀以來一些基本上性質實際的著作——通常稱爲「告解大全」——一出現，而且其形式也越來越完備；這些「告解大全」之產生是爲輔助聽告解的司鐸施行聖事之用。到了十六世紀，爲了響應特利騰大公會議的指示，產生了一種新的神學科目——倫理神學，它位於重學術的「神學大全」和重實際經驗的「告解大全」之間——「告解大全」原是爲聽告解神父用的，但到當時已被認爲不敷用了。「倫理神學」之出現遂將「信理神學」與「修身」的分離給固定了，人們甚至養成了只談「倫理神學」的習慣。日久天長，「倫理神學」這門新科目、擴充了很多，而且日益重要，弄得「倫理神學」終於壟斷了神學的整個倫理園地；結果很可惜，越來越對它的聖經和信理的出處、不加注意。也越來越對良心個案問題誇大的描述了。於是「倫理神學課本」越來越像「良心個案大全」了——專門注意法律法令，什麼許可，什麼不許可；越來越少談基督徒操行的淵源處和啓發點——也就是說越來越少談我們蒙基督聖血救贖之後，成爲天主子女和基督兄弟的新身份了。

倫理神學歷史，很清楚地告訴我們：從第十七世紀，倫理神學曾有過爲期不同、穩度也不同的幾個時期，偶爾溯源於聖經和信理；但爲找到一個真正重建倫理神學於其（聖經和信理）淵源的著作，人們還要等到二十世紀。

二、梵二大公會議的觀點

大公會議討論倫理神學，主要文獻是「司鐸培養法令」，但倫理神學的完整意義，只能從其他大憲章內去領悟——因爲是其他大憲章給「司鐸培養法令」提供了方向和實質。啓示憲章強調天主聖言

——光明及生命之源——的首要性。「在基督身上，昭示給我們關於天主以及關於人類得救的隱密真理，基督是全部啓示的中保及滿全」（2）。啓示憲章說：「研讀聖經」應該像整個神學的「靈魂」，所以應該像倫理神學，和其他一切神學科目的靈魂（24）。禮儀憲章則聲稱：「禮儀就是藉以「履行我們得救的工程」，尤其在聖體聖祭中，使教友們以生活表達基督的奧蹟，和真教的純正本色，並介紹給他人」。所以基督徒在他生活上、表達出基督奧蹟，才是基督徒的特點。生活在基督內，並符合「生活在基督內」而行動，才是他生活的最高標準。這種孝愛的生活之道，才是教會之真實性質的見證，因為教會就是天主聖父子女的社團，就是由基督的聖神賦予生命的社團，就是透過愛的聖神，而在基督內成長的社團。禮儀憲章提醒我們：禮儀生活以聖事，尤其感恩聖事為中心；它藉此也就提醒我們：我們的倫理生活、基本上是對基督死而復活逾越奧蹟的一種參與。

基督徒的倫理生活、必須反映教會和她的實質。而「教會憲章」指出：大公會議心目中的教會，便是天主子女的社團，而此社團、係由愛的聖神產生；而愛的聖神，又是常在此社團中，透過祂的異寵特恩而有其工化的。那末倫理神學就必須表現仁愛的重要性，和順從聖神的重要性。「教會憲章」並強調教會的末世特色。教會是走向新耶路撒冷的。她蒙召不停地淨化自己，以等候着她新郎的光榮來臨。信友的生活本身應該是懂作一個永恆的皈依，和不停的戒備，等候着新郎的來臨。

「教會在現代世界」憲章描繪出一個真實的「基督徒人學」。在這個「人學」內，我們由人的整體看人，我們在人的個人及其社會幅度中看人，我們也是在「聖的」和「俗的」歷史脈絡中看人。對人的這種較完整看法，並非對倫理神學沒有影響的；從此，倫理神學要基於較過去更為充分的「人的知識」。譬如：家庭神學就會從社會心理的（有關）研究而獲益不少。今天特別強調的「人的社會關

係」，要求倫理學家、對社會問題更加注意；它也要求基督徒、在其個人行動上、一種更大的社會責任感。

除了「教會在現代世界」大憲章內的一般原則之外，大公會議在「司鐸培養法令」對倫理神學的講授、也有明白指示。它建議：「應特別注意的，是改進倫理神學」（16）。此一建議的理由，不僅是倫理神學與信理的密切關係，也不僅由於它（倫理神學）在神學科目整個園地中的特殊重要性；而是指出這個科目，過去和目前的狀態，進而呼籲它的發展，和深刻的革新。大公會議、在表達出它的「革新希望」後，更精確的指出，應該以什麼精神、從事此一革新：「應受聖經更多的滋養」。「說明教友在基督內使命的崇高，以及他們在愛德內為世界的生命多結美果的責任」（16）。

三、根據「司鐸培養法令」的倫理神學

方才節錄的「司鐸培養法令」原文，彷彿形成倫理神學的新憲章。「司鐸培養法令」上說，倫理神學的主要目標是：「教友在基督內使命的崇高」。在談法律和其他特殊使命之前，倫理神學的工作，是（先）研究在基督內，被召的好訊息。大會在這樣表示它自己的立場時，並沒有忘記：「我們人、和我們的創造者——天主之間」的關係，歸根結蒂，這才是倫理職責的基礎。但大公會議也願依據聖經、強調我們同天主間的關係的滿全、是在基督身上、得到實現。聖保祿所體會到的，不僅是一個人，而且是一個因基督與天主修好的罪人（格後5:18）。我們本是「走向天主的受造物」此一情況，今後應由「我們生存在基督內」來表達（格前1:30）。「我們生存在基督內」這表達方式，在聖保祿的書信內，曾重複過一百六十四次之多。我們生活着不單像個人，還該像個受過洗，在基督內死亡與復

起來，步入一個新生命的人（羅六17-11）。如果這是我們的存在（*esse*），那麼也是我們的行動（*agere*）。一個基督徒要採取一個與他的新身份符合的生活方式，也就是說，他要採取一個孝愛的生
活，一個出自基督生活，並效法基督生活的孝愛生活；在一切事上，在愛的聖裡內，承行父的旨意
（斐16-11）。

在基督徒倫理上，使命這個主題是重要的，甚至比法律的主題更為基本。基督徒在實質上，就是
天主教在基督內召叫的人。基督徒的召叫是一個天恩（禮物）：他是蒙召獲得救恩——也就是蒙召共享
天主的生命。依聖保祿的看法，在基督內的召叫，有其必然效果——就是每天行為上顯出來的一種聖
善的生活（得前4？）。就像先前雅威曾和以色列訂立的盟約，含有以色列態度聖善生活的倫理職責，
同樣，現在我們在基督內的召叫，也該含有忠於誠命（的職責）——因是這些誠命，在每人生活中、
將天主的旨意（具體的）特殊化。所以明顯地，倫理神學應該討論法律、和特殊的法令。否則它就在
盡其職責上有所缺失了——但是，它首要地先該講清：我們在基督內的使命或召叫。倫理神學一定要
將這個召叫的偉大表現出來，讓人視之為「最佳福音」，而且能以激起他忠於此一福音的熱情，並使
之越來越生動。相反地，如果倫理僅是一個毫無生氣的（行動）法典，那麼它將有危險陷入一種法利
塞型的唯法主義倫理學了。

表現「信友為現世的生命，在愛德內結果實的義務」是司鐸培養法令對倫理神學第二目標的明確
指示。倫理神學在講清基督徒的偉大使命後，也該講清基督徒「結果實的義務」，結出符合他的崇高
使命果實的義務。因為，基督徒的被召喚，不僅只是為他個人的成全，也該是為別人的得救去結果
實。教會憲章曾說：「每一位教友應該對世界、作主耶穌復活、與生命的證人，及生活的天主的肖

像。應該每人出自己的一份力，大家一齊用精神的果實滋養世界（參閱迦五22），向世界散佈主在福音中，稱為眞福者的精神，就是貧窮，良善及愛好和平的精神（38）。任何人如果以基督生活爲生活，並在基督聖神內生活，他必會結出聖神的果實來。

首要的果實是愛德。沒有任何人眞在自己身上有基督的聖神，而不在愛主愛人上表現出來的，以追隨基督的芳踪——基督曾爲救天下人而捨生致命。「人若不能愛他能看得見的弟兄，又怎能愛他看不見的天主呢」（若一：四20）？這個愛德正像基督的愛德，是走向世界的，好叫世界獲有生命——獲有豐富的生命（若三16，六43）。倫理神學必須在社會與傳教的幅度下講解倫理行爲。生活的聖善是有它的見證價值的。如果在俗教友「是特選的種族，王家的司祭，至潔的國民」（伯前二4，10），他們就應通過一切行動，奉獻精神祭禮，處處爲基督作證」（教友傳教法令3）。他們蒙召、「在一切事上，尤其在社會生活中，替基督作證」（教友在現代世界43）。好像酵母、從內部聖化世界，以生活的事實，反映出信、望、愛三德，將基督昭示給他人（教會憲章31）。

由「召叫——答覆」方面這樣去懂「基督徒倫理」、便使基督徒的倫理生活有一種個人的、而又人格化的特徵。在基督內的人是個人蒙召，在一種「我和妳」的會晤中，走向一個聖善的生活。於是倫理行爲帶上「個人委身」的特色——帶上「透過自己的生活，而向基督召叫作一答覆」的特色。在法律或特殊命令上，基督徒見到了生活天主旨意的表達方式，並在他的完整而自由的良心支配之下，他以個人身份，置身於一個在愛情中作答的活力之中；而此答覆、便是整個的人、對天主召喚他走進救恩所作的答覆。倫理神學、一方面將每個人的個人答覆、配合到全世界的救恩上去；另一方面又要求人在世界，並爲世界結出生活的果實：這樣倫理神學是藉此強調基督徒行爲之社會性特徵，也是藉

此強調個人創見和責任感，在道德行動上所扮演的重要角色。

四、大公會議後的倫理神學特徵

「司鐸培養法令」、對一個革新的倫理神學應有的一些特徵也有所指示。首先，革新的倫理神學應該是受聖經滋養的學術法令61。「受聖經滋養」這句話，即便消極地去懂，也是說：倫理神學不應該把聖經視為一個「成語大全」，只可以引用幾句，作為倫理神學命題的根據而已。聖經——首要地——應該作為倫理神學的啓發者，是聖經將「何為倫理生活」的基本概念交給倫理神學，也就是說，是聖經將聖經中的天人看法，以及天人之間關係的看法、交給倫理神學。一個受聖經滋養的「倫理神學」、就會有基本基督信仰的特色。它就會建立在「和基督奧蹟及救恩歷史的生動接觸」上。結果，這種革新的倫理神學，將與大談良心個案的「大全」(Summa)大不相同，也與完全為聽告解者用的答案，大相徑庭。

倫理神學必須準備司鐸去聽告解的工作、這個自不必說；但倫理神學不能畫地為牢，拿這個當作它唯一的目標。最重要的還是它必須對「從聖經裏浮現出來的基督徒倫理看法」加深研究；是這個從聖經浮現出來的基督徒倫理看法、將基督徒的倫理行為、連接到基督徒使命的崇高上去。聖保祿在他書信裏，是從為我們死而復生之基督的救恩喜訊說起；而後、聖保祿才將這救恩對接受救恩的人、所作的倫理要求、予以提出。此外，「懺悔者的輔導」一事，也要求聽告司鐸對基督徒使命的意義、及此一使命的成長律，有更深的認識。這個作好之後，當然(可說)：一個健全的良心個案研究，在倫理學上正像在聖教法典上，或者在民法上，甚或心理學上、仍然有其位置。「良心個案研究」

(Caenistry) 懂得正當的話，不過是一般原則對特殊事件的應用而已。實行起來，常應由明智之德來啓迪，並永不漠視福音裏的深遠方向。

二則，介紹倫理神學，必須保持它的學術性。大公會議在推薦一個更聖經化的倫理神學，一個更集中於基督奧蹟與救恩歷史的倫理神學時，並不想將倫理神學的教材、沖淡為純粹初傳式的講道或一種虔誠式的勸誡。倫理神學的確必須將我們在基督內使命的喜訊、和隨之而來的職責，介紹出來；但在介紹時，也必須依照學術上的各種條件，尤其在學術方法與學術系統化方面，更應如此。倫理神學，特別必須建立在一個堅實的釋經學上，以便領悟聖經原文所有的字面意義；又必須建立在聖經神學上，以便領悟由整個聖經出現的完整意義。更進一步說，倫理神學，必須走向一個本義的神學釋義；而由於聖經並不提供一個有系統的基督徒倫理講解，這個本義的神學釋義，因而益形重要。倫理神學的重點、在良心的培養、和一般的倫理態度上，但它並不敢自命、對基督徒、在他個人特殊職責的細節上、發號施令，或給教友的倫理職責、制定一份應有盡有的清單。倫理神學也不處理人類良心在每一代中所提出的新問題。倫理神學，與其說它是一個「規誡及答案的大全」，勿寧說它是一種「心靈修養的意境」。

最後，倫理學必須有健全人學的支持。因為對基督徒使命的領悟，先必須有對接受使命的人之領悟。正像倫理神學需要釋經家的合作，以能保證它的出發點，也就是說，正像倫理神學需要對啓示的資料、有其確切認識；同樣，倫理神學也需要行為科學的合作，尤其是心理學、社會學，如此才可以提供一個適合於人的神學。

貳 神修神學

一、基督徒生活和神修生活

在談關於神修生活、和神修神學以前，最好先談談基督徒的生活。基督徒的生活是由信仰和洗禮開始的。

永生而至聖的天主、在一個全然是愛的創舉中，打破了祂的緘默！在與天主父同體的聖言基督內，天主向人說話，召叫他、將自己的救恩計劃告訴他、並邀請他、以信心來依順祂、作為「天人生活融合」的第一步。天主之啓示祂自己，就是為將祂自己的內在生命、與人共享。也就是為將人帶進聖三的「愛之融合」裏去。信仰是人走向天主的第一步，也是自由的一步。

人透過信仰，向天主的召叫作答，向祂轉身，並在融洽氣氛裏、向祂獻身。人這樣透過信仰，向召叫他的天主打開心胸，並歡迎天主聖言進到他的心裏、去指引他，這時、天人相逢了；而這個相逢，進而拓展為交談與融合的生命。最後，在洗禮時、人被納入基督的社團，並接受聖神的恩賜，使他成為在天主父的子女，以便在基督的聖神領導下長大成熟。

這種由信仰開始的天人交談需要不停地加深。藉着洗禮在我們身上播下種的神聖生活、也需要發展成長。神修生活便是在這裏走上了舞臺。「神修生活」本身較「超性生活」意義更廣——後者只是主的恩賜，只是在靈魂上灌輸聖寵及神學之德而已。「神修生活」也較「基督徒生活」意義更廣，後者只是以信德作答，並藉洗禮進入教會而已。「神修生活」則有下列的一些特徵、以資劃清：它有

我們對神修生活的意識，它有我們由此得來的經驗，它也有我們在此上進的意志。神修生活是人和天主的交談，而且是一個自知如此又自願如此的交談，而且是一個越來越加深，也越來越生動的交談。

神修生活是：「我們與在基督內救贖我們的天父之間的活力關係，是使我們整個生活皆由這種（活力）關係來推進的自由的意思」。

二、神修神學

神修神學是神學科目。是既基於啓示原則，又基於聖人經驗的神學科目。神修神學此一神學科目，研究我們神修生活的有機結構，和我們對神修生活所有的意識；它闡明神修生活進步和發展的法則；同時，它也描述神修生活的成長過程——那由基督徒生活開始，心靈走向至善頂峯的過程。

1. 神修神學是一個「神學」科目，因為一則、它研究生活的「神」——天主（父、子、聖神）——以天主作為神修生活的源頭、模範和目標，二則、它所研究的人，是共享「神」的生活的人。此一神學科目的主要對象是「人」，因而行為科學對人的更深了解所有的一切貢獻，都能有助於神修神學，因為神修神學是願忠於人的整個實情的。神修神學、由人的歷史（具體）情況中來看人：將他看作有罪的人，但又由罪惡中被解救出來的人；將他看作一個被召走向超性命運的受造物：一方面有他自己的個人歷史，而另一方面，又被納入人類和教會的團體中。

2. 神修神學是一種既基於啓示原則，又基於聖人經驗的學問。這就是它的兩個判斷標準，從啓示、神修神學得知：天主是「父」、「子」、和「聖神」；「父」造生我們、愛護我們、全像祂的子女。「子」和「聖言」召叫我們，邀請我們、參加一個與聖三融合的生活。「聖神」則聖化我們，給

中我們生命。神修神學知道人是遠在創造世界之前，就蒙天主召叫、揀選；以作聖父子女，以蒙基督救贖，以由聖神取得生命，這樣好叫他同享聖三生活的命運。而聖人的經驗呢？它足以給人的這種孝愛生活作註腳：既在這種孝愛生活之具體表現的多采多姿方面作註腳；也在這種孝愛生活的進步與「止於至善」方面作註腳。

3. 神修神學研究神修生活的有機結構。神修神學可說是「超性人學」的一部分，而此一部分超性人學的可機成份、則是恩寵、神學之德、和聖神的恩賜。神修學便是在這方面，附屬於信理神學。神修學也研究我們對神修生活的意識。因為恩寵生活——神修生活之本體基礎——既然質地是天主的恩賜，那末神修生活的拓展、以及它的進步，端在人的自由合作。因此，神修學可以描述神修人的意識上的（神修）活動。進而言之、神修活動總是伴有一種越來越生動的（神修）意識：對天主奧蹟之「真」之「穩」的意識，並對信仰生活所謂深度的意識。我們在神修生活中，對以上種種的意識，與我們感官所能感受之世界存在的意識、有些彷彿。

4. 神修神學解釋神修生活的發展、和它的進步原則。實際上，神修生活是一種旅途中的生活；神修生活糾纏在「時間性」裡，它也有成長進步的現象，很像整個教會的成長，逐漸走向基督妙體的完滿。神修神學設法找出那指揮這種成長進步、以走向越來越深的「天人合一」之神修成熟的原則。「原則」或「法則」(law) 這個字，在此應懂作「行為的通常規模」(Pattern)，當然，「規模」總是有「例外」的，尤其是談「自由」的人時，必須給以「例外」的餘地。便是因此，聖依納爵在他「辨別（善惡）之神」原則裡，只描述了善惡之神的通常現象及其意義，而不會遍談所有的個案。

5. 神修神學描述心靈如何由開始基督徒生活——一直走到全德高峯的整個過程。蓋神修生活不

只是連續經驗而已，乃是一個繼續加深的，也越來越生動的意識到，我們與聖三中每位的融合。這種繼續的進步才實在是一個真正神修生活的特徵。

三、修身神學、神秘神學或神修神學

自十七世紀以來，有一種從「神秘神學」裏，分出「修身神學」的習慣，而神修神學則包括二者。修身神學，研究通常積極淨化心靈的一般動機和方法，在此，心靈是在擺脫罪惡，而開始培養美德。神秘神學則經由消極淨化方法，並經由聖神恩賜在心靈上的工化，指出天人合一的途徑。神秘神學也談那些不平凡的恩寵——談那些經常陪伴着在全德途中，更有造詣心靈之天人合一生活的奇恩殊寵。修身神學和神秘神學的這種區分，對神師是特別有價值的。神師必須將初步修身的人和真正的神秘家，用不同的方式來處理。儘管如此，我們仍願站在大多數今日的作家一面，而選用「神修神學」這一詞，不用「修身神學」或「神秘神學」。神修神學研究一切水準和一切形式的神修生活。更何況積極淨化和積極地追求全德、不僅是為初步修身的人，一般說來，神修生活的整個過程，都有「積極淨化和追求全德」陪伴着。

四、神修神學和倫理神學

1. 在我們關於倫理神學談了以上種種之後，我們再也不能主張：倫理神學的事僅是「規誡」和「罪惡」；而神修神學的事，是有關追求「全德的種種」了。兩者間的區別並不在此，而在其他方面。

倫理神學和神修神學、對我們作基督徒的行爲，也對我們透過在一切事上服從仁愛之（聖）神的生活，以實現我們走向聖善的使命，二者皆有所論列。但是，倫理神學的主要旨趣，尤其是關於我們走向天主方向的正確——是透過我們對基督律——也就是愛德律的忠實；而神修神學，則從個人的和經驗的觀點、來研究基督徒行爲。神修神學關心的、是愛德的交往以及這種愛德交往的法則。所以倫理神學固然將山中聖訓所指示的全德、擺在我們眼前，但它並不研究在某一特殊的召叫崗位上、去實現此一全德理想的具體途徑，並不研究在某一特殊歷史環境中、去實現此一全德理想的具體途徑。

至於研究歷代的個別基督徒生活風格，或研究歷代基督徒在個人生活中實踐「山中聖訓」的特殊方式，則是屬於神修神學。

因此，神修神學和倫理神學、是對同一對象之兩種相輔相成的看法，此同一對象、便是我們作爲基督徒的行爲。但倫理神學、主要地矚目於此一行爲在其一般結構上的健全，這爲所有基督徒、都是有效的；而神修學、則主要地矚目於歷史的、和經驗的幅度。因此可見，在神修神學內，現象學有其重要性，歷代聖人的經驗有其重要性，現代人的經驗也有其重要性。而另一方面，倫理神學則對研究人類情況的持久結構更加重視。

2. 神修神學以倫理神學爲先決條件；因爲基督徒生活、要向全德起飛，除非基於「人意符合天意」之上，再也辦不到。從這觀點上看，神修神學是附屬於倫理神學的。但另一方面，倫理神學、又是指向基督徒生活的百花怒放，又是指向恢復天人交往——而此類「怒放」、「交往」之形式及情況、則是在神修神學裏所詳談的。換句話說，神修生活就其爲個人的、與歷史性的現象而言，經常拿人類情況的客觀基礎、作爲個人拓展的先決條件。

BIBLIOGRAPHY IV

Moral Theology

- CROTTY, N., "Biblical Perspectives in Moral Theology", *Theological Studies*, 26 (1965): 576-595.
- FUCHS, J. "Theologia moralis perficienda, votum Concilii Vaticani II", *Periodica*, 55 (1966): 499-548.
- FUCHS, J., *Moral und Moralthologie nach dem Konzil*, Freiburg, 1967.
- HÄRING, B., "Theologia moralis speciali cura perficienda", *Seminarium*, 6 (1966): 357-368.
- HÄRING, B., *La Predicazione della morale dopo il Concilio*, Roma, 1967.
- HAMEL, E., "L'usage de l'écriture sainte en théologie morale", *Gregorianum*, 47 (1966): 53-85.
- MCDONAGH, E., ed., *Moral Theology Renewed*, Dublin, 1965.

Spiritual Theology

- BERNARD, C. A., "La conscience spirituelle" *Revue d'ascétique et de mystique*, 41 (1965): 441, -466.
- EGENTER, R., "Über das Verhältnis von Moralthologie und Aszetik", in *Festschrift Michael Schmaus*, München, 1957, pp. 21-42.

第五章 牧靈神學·傳教神學·大公神學

壹 牧靈神學

劉賽眉修女譯

牧靈神學的歷史，對牧靈神學今天的情況有照明的作用。在牧靈神學成爲一門真正的神學科目以前，其目的在於填補司鐸培養方面的一個漏洞。直到二十世紀的今天，事實上，牧靈神學僅僅似乎在「實際勸言」的形式之下，是一種對未來司鐸的培養的最後點綴，其目的在於使司鐸們能在信友間，成功地執行他的職務。就其主要地是一門實用課程而言，與其說它是一種真正的學問，勿寧說它供給牧靈者一連串的秘方。在牧靈活動的範圍內，這種實用課程，有些彷彿「良心個案手冊」。最近經過多方面的努力，漸漸把以前陳腐看法的圈子打破，使這些只是牧靈問題的入門指點，一變而爲真正的實踐神學，而且，這樣一來，重點便放在「神學」一詞上。於是，各項科目應運而生，儘管它們尚未發生有機的關係，而只是並行並列而已，例如：牧靈禮儀、要理講解，宣道學、牧靈社會學，牧靈心理學，傳教兼牧靈上的研究，以及其他等等。其實，這些科目基本上都追求着同樣的目標，就是爲準備司鐸們在牧靈方面的使徒職務；然而，既然它們各自獨立地進展，又各有自己的方法和介紹方式，我們很難認出它們之間有何聯繫。

一、牧靈神學中啓發性的原則

有兩種基本的理由，導致神學漸漸認清：牧靈神學應扮演的特有角色。首先，人們逐漸明白：教會的牧靈或救贖的活動，並非只是司鐸們的事，而信友們除了消極地跟隨着司鐸的指揮外，一無所爲；事實上，這些活動是整個教會關心的事，就是說司鐸和信友二者關心的事。是整個教會、應負起牧靈的職務；就像也是整個教會才是牧靈神學的對象一樣。

再者，人們對於降生奧蹟及其歷史意義之影響教會的使徒任務，亦得到進一步的了解。這些都是天主爲完成祂對人類的救贖所選用的方法；教會之臨在於世界，既是延長降凡聖言的聖化作用，而教會的這種聖化作用既然必須走進時間，指向在具體歷史情況中的人們，那麼，由此得到的結論便是：教會的牧靈活動必須考慮到社會和文化的情況，而這些情況，是隨着不同的地方、民族、世紀和世代而變動的。教會之臨在於世界中，不能以稍稍應景爲已足。因爲人類的實際而具體的歷史境況，真實地限定了教會的使徒任務。如果教會願意福音在現代人類的心靈中得到一個回聲，她必須顧及現在人所生活其間的歷史環境的複雜情形。

那麼，在神學裡，對就其爲當代現象而言的教會，並就其爲此時此刻臨在於世界的教會，作一合乎學術方法的研究，應有一席之地。在其具體歷史境況中對教會加以研究，即是對教會了解之一部。譬如請考慮由以下角度需要神學反省的幾個問題：(1)一個統一的世界，就其構想爲一個整體而又生活爲一個整體而言，對教會的使徒任務有影響。(2)教會與俗化社會間的關係，以及使徒活動在態度和形式上，由於新的社會形態所要求，而應有的改變。(3)教會與其他宗教團體的關係；例如

分裂的基督教團體，以及其他也談「得救」的大宗教。(4)在貧困的國家內，已領洗的信友們所擔任的角色（尤其是在「第三世界」中，教會當如何表現出她是貧困者的教會？並且，她的服務和作證的使命應取何種方式？）(5)教會與普通社會之間的關係（在此涉及宗教自由、信仰自由等一切問題。）

因此，「信理神學」是在教會的實質上論述教會，就是把她當作一個奧蹟，也當作一個有組織的團體，同時，教會是人為的，也是神設的；是可見的，也是不可見的。而「牧靈神學」則是對教會的行動作一合乎學術方法的反省，就是說反省在目前具體實現的情況下，如何建立起基督的奧體——教會——此一奧蹟；並且也反省：在旅途過程中，「世界的當代情況」如何影響教會的救贖使命之實際完成。所謂「世界的當代情況」，是指屬於每個時代的文化和社會的變遷。在每一個新的歷史情況中，都有天主旨意的一種指示和邀請，要人負起新的任務，或至少要人不斷地更新——趕上時代。

一一、牧靈神學與牧靈活動

(一) 基本的牧靈神學

「基本」牧靈神學建立起牧靈神學的基本原則。基本的牧靈神學、研究教會奧蹟——研究那個在世界中的、面對世界的、在世界行動的、並受歷史變遷所影響的教會奧蹟。它以教會過去的經驗，和教會永恒的本質為反省的根基，目的是為了更能了解教會目前的情況。因為，牧靈神學的首要任務、是有系統地陳述一些原則，再依據這些原則，使今日世界中的教會有其行動。這是有存在色彩的教會

學上的一種問題。教會在現代世界憲章中曾舉出一些有關原則。例如：(1)「教會深深感到自身和人類及其歷史有着緊切的關係」(憲章1)；(2)她承認她有責任與「整個人類的大家庭」交談，因天主子民也是屬於這人類的大家庭的(憲章3)，由此她亦承認有了解她所生活於其間的世界的必要(憲章4)；(3)教會固然是爲全人類服務，但是她對從人類歷史中與人類發展中所接受到的幫助，並非不知。教會和人類的社會是彼此服務的(憲章11；44)；(4)當教會分享人類地上的命運時，她必需好像酵母一樣，在人類大家庭的改進中扮演她的角色(憲章40)；(5)「教會歷來執行其使命的作風，是一面檢討時代的局勢，一面在福音的光照下爲人類解釋真理」；這樣她可以解答每一個世代所發出的問題(憲章4)。

(二) 牧靈職務的神學，或在本義下的牧靈神學

這是教會的一種合乎學術方法的反省；反省她爲了建立天國而在全世界所採取的行動。與此有關的有以下幾點：(1)教會爲帶給人類救恩而制訂的職務的形式或中介形式，不論這些形式是關乎文字的、關乎言語的、關乎崇拜的、或關乎其他任何一種慈善工作的；(2)實行這些職務的人員——聖統、聖職人士與在俗信友、修會人士或不在會人士；(3)教會的牧靈活動所指向的人們——兒童、青少年、成年人、家庭、堂區、教區、國家、民族等等；(4)教會與她周圍的其他形式的社團之間的關係。

牧靈神學歡迎某種學術作爲他的助手：特別是人類學、社會描述學、社會學、心理學、以及歷史等。事實上，所有的牧靈活動和牧靈活動的反省，都應建基在對當代人的正確認識上。可是，當代的人們，其不同處真是無限地多。例如：呈現在我們面前的，鄉村的環境與城市的環境已各有極其不同的面孔；除此以外，每個環境內，又包含着很多的國籍和種族的形態。牧靈神學，有待於人類的各

種學術、爲它搜集必要的事實，以便作合乎實情的神學反省。這些學術之於牧靈神學，正如哲學、歷史、和語言學之於信理神學。

(三) 牧靈活動，或牧靈職務的實施

這就是將牧靈神學的原則、付諸實行。因爲牧靈神學、就其爲牧靈神學而言，是一種理論上的學問；它並不告訴我們如何解決這個或那個，個別的堂區中特殊的需要。牧靈活動則利用人類的各種學問，以辨認集體的現實（各種人類的團體、社會階層等），以鑑定社會的現象——風俗、成見等等，並以滿足人類不同的宗教需要。而牧靈神學則供給牧靈活動在行動上的原則與規範。

由於牧靈神學、牧靈活動、和人類的各種學術之間有密切的聯繫，那末，在牧靈者、神學家、社會學家和心理學家之間，亦有同樣的守望相助的聯繫。行爲科學，由社會學和心理學的觀點，給具體的人提供一個可了解的描述。社會學和心理學，給面對牧靈活動與神學反省的問題、劃清位置，並貢獻出那已可稱爲這些問題的一種解決方式的資料。牧靈活動既與行爲科學，又與牧靈神學所提供的原則、有直接關係。另一方面，心理學及社會學的觀察，和牧靈生活上的問題，也都會引起神學的反省。舉例來說，關於「皈依」問題，我們若不集思廣益地顧及牧靈家、神學家、社會學家和心理學家的聯合貢獻，我們便無法適當地研究「皈依」。

貳 傳教神學

傳教神學、一如牧靈神學，是在一個動態的、存在的透視全景中、去看教會的奧蹟。但牧靈神學

所關注的、主要是信友們：是這些已經進入了有組織的教會中的人們；而傳教神學所關注的，却是非基督徒的人群。教會的傳教動力，迫使教會超越自己的領域，把福音之「福」、傳遍全人類。傳教神學的對象、就是擴展教會，使她超出她目前界限的活動。教會、以其本質而言，是傳教性的，是被派遣向外傳教的：基督派遣教會，就如天父派遣基督一樣（若廿二；十三20）。可是，我們應分辨出教會的一般傳教使命，也就是廣義的使徒活動，和她的特殊傳教使命，也就是她的狹義的傳教活動——這傳教活動在於把救恩帶給不認識福音的人們，並在於將所有的天主兒女集合成一個子民和一個「身體」。傳教活動的目標，是在那些教會尚未以組織形式出現的地方、創設教會、鞏固教會。

在梵二的傳教法令中，指出傳教神學中有兩個主要的部份：第一部份是傳教的神學，也就是傳教活動以之為基礎，並指出此類活動需要的教義上的原則。第二部份是傳教工作本身的神學，研究如何藉着宣講福音、培植教會，以及建立新的基督徒團體，得以實現傳教的目的。

一、傳教神學（理論原則）

「教會傳教工作法令」，將傳教的概念聯到天主對人的整個計劃上去，也聯到它「源自天主聖三一」一事上去。這樣一來，便給予「傳教」一種空前的神學深度。法令一開始，便將「被派遣」或「傳教」這個字（Mission）的聖三韻味、一語道破；其後的法令第一章，只不過發揮這一句話而已。它說：「旅途中的教會在本質上即帶有奉遣而傳教的特性，因為按照天主聖父的計劃，教會是從聖子及聖神的遣便而發源的」。在基督派遣教會去傳教的使命上，其生命力、是來自天主和聖三的內在生活（谷十六15；瑪廿八18）。「就如父派遣了我，同樣，我也派遣你們」（若廿二）。必須向聖父、向愛的天主

轉身望去，我們才能領悟那足以解釋「被派遣去傳教」的原始動力。是由天主的盪漾仁愛中、受造物流露出來，救贖的計劃也產生出來；而在這個仁愛的最圓滿的表現上，就形成了我們「被派遣傳教」的一事。梵二大公會議說：「這項天主的計劃是由「愛情之源」，亦即天主聖父的仁愛而來。聖父爲無始之始，聖子由祂而生，聖神藉聖子由祂而發，聖父以其無窮仁慈自動地創造了我們，而且非因我們的功績召叫我們和祂共享生命與光榮，又慷慨地分施了祂的美善，並且仍不斷地在分施、於是萬物的創造者實將成爲「萬物之萬有」（格前十五28），同時獲致祂自己的光榮和我們的幸福」（法令2）。

因此，天主的仁愛是原始的動力，是天主的仁愛推動了救贖的計劃。是在聖三的向外行動之中——聖父在歷史上派遣聖子聖神——這個仁愛進入了人類歷史。基督因聖父之名建立了教會，並給教會派遣了聖神來。從此以後，從聖神降臨直到基督再臨，教會和聖神彼此攜手行動，以建立基督的奧體，並完成基督開始的救贖工作（法令3、4）。教會的傳教，是在時間內延長聖三的仁愛行動，而始於聖神及聖子的奉遣來到人間。梵二大公會議說：「教會的傳教使命就是遵照基督的命令，在聖神的恩寵、愛德鼓勵下，全盤地、現實地呈現於所有的人民之前，好能用生活的模範及宣講，用聖事及其他獲得恩寵的方法引導人民走向基督的信仰、自由、與和平、爲他們開啓順利穩妥的道路，充份了解基督的奧蹟」（法令5）。教會是天主的「愛的聖事」，而教會的傳教活動是我們在救主基督的慈祥上所見到的永恒仁愛的流溢。教會就是進到世界中，以救贖世界的天主的愛。聖神的愛賦予基督奧體生命，催促基督奧體——整體以及其每一肢體——去向全人類擴展天主的愛，這就是傳教活動。在聖三內、在教會中、在傳教士的心靈中、以及在每位基督徒的生活中，那給一切「奉遣使命」畫龍點睛的就是愛。

天主藉之來到世界，以救世界的那仁愛行動，採取了一個聖事的形式：是經過基督之身，是經過

可見的教會，是經過教會的組織與聖事，也是經過傳教士的存在，福音才傳到人的耳朵中；不可見的恩寵，才變化人的心靈。而這個仁愛行動——藉之仁愛拓展到所有的人，以按照天主聖三的肖像，將他們集成一體——這個仁愛行動，是必須通過十字架的軸點的，這就是為何傳教活動，以及基督之來到人間或人群間，常伴隨着痛苦、迫害、甚至流血捨生。

傳教活動的近目標，是引導人們服從信仰，並使之成爲「一個」天主的子民，「一個」基督的奧體，「一個」聖神的宮殿，以至於全人類都認識我們的主耶穌基督的天主，並且，可以同聲說：「在天我等父者」（法令7、9）。在同一個目標中，也含有天主光榮的滿全——就是：祂顯示給全人類的仁愛計劃，已爲全人類所認知，已爲全人類所珍視。當人們有意識地、完全地接受天主在基督內所完成的救恩時，他們便是給予天主最大的光榮。所謂「給予天主光榮」，也就是認識天主的愛，這也就是傳教活動的最終目的。對着天主向人的仁愛行動，也有人向天主的歸回行動——人對天主仁愛的急切邀請、所作的仁愛答覆。

二、傳教工作與其含義

「教會傳教工作法令」的第二、第三章，描寫出傳教工作的三個步驟，或三重節奏：一是宣讀福音，二是培植教會，三是培養新的基督徒團體。此三重節奏之前，正像基督生活於世上時已由祂自己示範那樣，先有一個準備階段——所謂「爲福音鋪路」或「預備福音化」階段。「預備福音化」乃是一項準備。在正式宣講福音之前，必需先指明：福音的確在已經變化的人們生活上，有其存在效果，也有其文化效果，這樣，人一見到這種生活的豐滿，遂引起同享此種生活豐滿的意願。這裡的問題，

是藉着「指明福音所帶來的救恩，真地在我們世界上實際展開」，而為福音鋪路。「預備福音化」包括以下數點：

(一) 有真正的基督徒生活，在非基督徒中作證

不論基督徒生活於何處，尤其在傳教區域內，「所有的基督徒，都應該以言、以行，昭示他們因聖洗而改造的新人，以及他們因堅振聖事被聖神所激起的德能，好讓別人看見他們的善行，光榮在天之父（法令11）」。

(二) 慈善工作

基督曾周遊市鎮與鄉村，治癒各種疾病殘缺，做為「天國業已來臨」的標記；教會步基督之後塵，必須把自己的愛變為具體的愛德工作，尤其是為貧窮者和困窘者：以教育方式，以各種社會工作方式，以反飢饉、反疾病，和反文盲方式（法令12）。

(三) 初步的交談

就如基督藉着兼有耐心和愛心的交談，引人進入光明，同樣，對非基督徒也很需要循序漸進地進行，終於達到理想點，才能向他們解釋是什麼啟發了基督弟子的愛德。基督的弟子深深地浸潤於基督本人的精神內，應先了解生活在自己周圍的人，並與他們交談，好讓他們自己，藉着誠懇和耐心的交談，也得獲知：天主由於她的慷慨，在世間萬民中佈施了何其美妙的精神寶藏。同時要努力用福音之光，

照亮這些精神寶藏，這樣，才能解放他們，並引導他們走進他們的救主天主的影響圈裡來（法令11）。傳教活動的第一步，由本義的「宣講」開始。「教會傳教法令」上說：「培植教會的主要方法，就是宣講耶穌基督的福音」（法令6）。在未成爲一個領受聖洗和聖體的團體以前，教會必須先成爲一個領受福音的團體，也就是先成爲一個因天主聖言而聚集在一起的團體。這種宣講的對象，和宗徒們宣講的對象一樣：就是基督的輿蹟，就是通過對基督的信仰和赦罪的聖洗而獲致的救恩。藉着聖神的行動，宣講的果實，就是信仰與皈依。法令指出：「皈依是一個開始，藉此人們背棄罪惡而全心轉向基督。顯然，皈依是要漸漸地發展生長，才會成熟的（法令13）」。

傳教活動的第二步，是教會的培植。「培植教會」，首先是建立忠實基督徒的生活團體，而所謂「忠實基督徒」，便是那實踐主所委託給他們的三重任務——先知任務、司祭任務、和君王任務——的基督徒。培植教會的第一步是望教，或慕道期（工作）。法令說：「望教時期（工作），不僅是信條或誠命的講解，而是全部教友生活的訓練和相當時期的實習，藉此將望教人士、領進一種新的生命，領進「天主子民所生活的信仰、禮儀、仁愛的生命」（法令14）。以後，望教人士們，準備妥當，乃可以領受基督徒的進教聖事——聖洗、堅振；並領受聖體。便是這樣，基督徒團體——這「天主親臨世間的標記」——於是產生（法令15）。

培植教會工作的圓滿，是在其個別的環境內、建立起有自己主要機構的具體教會，也就是說有它本地的傳道員，它本地的六品、它本地的司鐸，尤其有它本地的主教。「幾時教友團體已深入社會生活，和當地文化相當和諧，並享有相當穩固的基礎，即可說是建樹教會的工作，在那一個人群中達到了相當的程度：就是要擁有一批本篤的司鐸、會士和教友，雖則其數量可能仍不敷用；並享有必需

的職務與機構，使在他們的主教的領導下，足以維持並發展天主子民的生活」（法令19）。傳教活動的第三個步驟，是集整個過程之大成；此一大樂章的特點包括：(1) 信友團體，越來越有意識地成爲一體，度着信德、禮儀、和愛德的共同生活；(2) 信友家庭，成爲使徒職務的基地，及聖召的溫床；(3) 友們或爲一般社會中，愛德與正義的酵母；在俗信友的使徒工作，也漸組織精密；(4) 新生的信友團體漸漸成爲傳教的團體；(5) 他們把自己本地傳統的價值，在有利的條件下，納入基督徒信仰中。「個別」的傳統和各國的優點，在福音的光照下，將會被納入大公的統一之中」（法令22）。

三、傳教神學的目前問題

近年來，因着對啓示、信仰、救恩史、以及大公主義的神學反省、在教會的傳教活動上，引起了一連串的新問題。茲僅提出七項如下：

① 既然有些代替的路線可得救恩，那麼，什麼是「有形教會」和「宣講福音」的存在理由？我們豈非冒着剝奪傳教的重要性，並把「啓示的超越性」犧牲給「個人善意」的危險嗎？這裡顯然有陷入主觀主義及有相對論的危險。

② 非基督徒的宗教，面對救恩史有何位置？而且，一般來說，「外教」這字的神學意義是什麼？

③ 在梵二大公會議中，尤其在「傳教工作法令」中，處處都強調一種通過「作證」或生活的聖善而作使徒的看法；傳教神學，便應弄清「作證」與「聖善生活」的詳盡意義，並且，也應指出這種特殊的、有動力的「作證」，與其他形式的使徒工作有何關係。從另一觀點來看，倘若在一切宗教中，都能發現「聖善」的因素，那麼，教會的「聖善」怎能仍有「標記」價值？

④ 既然有了一個在俗信友的神學，那麼，這個神學對「教會應採取何種服務行動，以幫助在發展中的國家」這個問題，能產生什麼照明作用？

⑤ 教會的傳教責任——先說主教的責任吧——應如何爲事實？應如何按照大公會議的指示而分配？

⑥ 在教會的傳教使命中，聖神擔任着什麼角色？個人的奇恩問題、是與聖神的行動有聯繫的。

⑦ 「教會的培植」在於什麼？基督信仰的基本因素是什麼？而只是由傳教士的文化和思想方式中，產生的（次要）因素，又是什麼？歸化民族的哲學和文化，對基督信仰的領悟，能有到什麼程度的貢獻？

叁 大公神學

大公運動、按我們對這個名詞在二十世紀的懂法，是由更正教背景中的傳教問題內產生的。由這方面而言，一九一〇年、在愛丁堡所舉行的「國際宣教會議」（the international missionary conference）是一個重要的參攷日期。在這次會議中所討論的一些問題，顯然是大公（合一）的題目（例如：在非基督徒世界中的福音宣講問題，傳教士的培植教會問題，促進基督徒合一的問題等）。就有關基督宗教是一個整體的問題而言，在愛丁堡的會議上，對一般的合一問題，有不同傾向的基督徒們，經驗到一個真正的交談；並且，他們發現了信仰的分歧，是多麼有損於傳教工作。也是在愛丁堡的會議上，產生了「普世教義會議」的想法，後來成爲所謂「信仰與教制」（Faith and Order）會議。更正教派面對着各派教義之不一致，從其所深深感到的痛苦，有使天主教也更意識到基督徒間分

歧的可耻的後果。二十世紀的天主教會學，既藉着重新返回聖經而得到革新，又決心鑽研教會的奧蹟，以便將奧蹟的各方面和各種力量，把握得更好一些；於是，天主教會學在它本身方面，也對這「原是一體，今遭分裂」之謎，開始沉思反省。

一、天主教的大公原則

各派基督徒，原是仁愛宗教的成員，而今四分五裂，造成人間最大的醜聞；大公運動、依天主教的看法，就像分裂弟兄的看法一樣，即是產生於務必洗去這個醜聞的熱望。那末，大公運動的目的，便在於恢復基督徒間彼此的合一，這「合一」，是基督曾很殷切地期望於祂的弟子的；祂曾說：「願衆人都合而爲一，父啊！願他們在我們內合而爲一，就如我在你內，你在我內，爲叫世界相信是你派遣了我」（若十七21）。促使各派基督徒間的合一，也是梵二大公會議的「主要目的之一」（大公主義法令1）。

「大公運動所指的乃依照教會各種需要與時代的適應，爲推動基督徒的合一，而發起和組織的各種活動，例如：凡依照正義與真理不適合分裂弟兄處境的言語、判斷、行動、以及能造成與他們互相聯繫的困難之處，先須一律避免。然後，由各教會或團體中選出適當的專家，彼此在基督徒的集會中進行會談，在此種具有宗教精神而組成的會談上，各人都能更深刻的陳述自己教會的教義，並明白指出其特徵（法令4）」。總而言之，大公運動是努力剷除所有相反真理的過錯（這是消極方面），並在各種基督徒團體的專家們之間，培養成一種建設性的交談（這是積極方面）。

在今日的天主教會內，大公主義是建立在更依據聖經的教會看法上：將教會看作「上主子民」，

看作整個世界的「合一聖事」。那末，（我們今日的）大公主義，自有其信理方面的學理和原則，可是，此一大公主義、也是一個運動，也是藉着教會學的革新，以及其他不同的方法以達到「恢復友好關係」的一個運動。而各種方法中之最顯著者，便是各基督徒團體之間的交談：一方面是天主教會，而另一方面是東正教會，以及由宗教改革而興起的教會。

交談之果，在正常情況下，應是：(1)更正確地認識每一個教會的教義，並且，更深入地體會其過去和現在生活中的優點；(2)更廣泛的合作；(3)聯合祈禱；(4)每一個教會，在自己對基督意願的忠信上，並在自己復興和革新方面之不斷努力上，作良心上的反省。

合一運動的最後目的——現今，這只是一個希望——是「使那妨害教會完善合一的阻碍，漸漸克服後，一切基督徒，能在共同慶祝感恩禮之下，聚集於至一而唯一的教會之合一」（法令4）。這就是說，天主教會相信：基督曾給自己教會的「合一」，在（天主）公教會內永存不失。其他教會，則按其保存了、或捨棄了多少救恩因素，而與天主公教會保持着或多或少的融合程度。在這些救恩因素中，法令提出：「聖經中記載的天主聖言、聖寵的生命、信、望、愛三德、連同聖神內在的恩惠與有形可見的要素」（法令3）。

既然，恢復基督徒之間的合一是一種恩寵的工作，那末它便應在教會的革新中，並在更忠於教會使命之努力中尋求支援。是整個天主教的團體為基督所召叫，去給祂由宗徒傳下來的教訓和制度，作更忠實也更明顯的見證（法令4）。除非有內心的改變，否則沒有真正的大公主義，此種內心的洗革，生活的聖善，再配合上為基督徒合一的公私祈禱，應該作為整個大公主義的靈魂，也稱得起「精神的大公主義」（法令8）。合一的奧蹟是一個友愛和祈禱的奧蹟。因此，大公主義的靈魂便是：(1)深深地，而又

有效地熱心推進基督的合一，每人按他的環境這樣做去；(2)客觀的、和富有同情心的去研究「分離弟兄的教義、歷史、神修生活、禮儀生活、宗教心理學和文化等」(法令9)。(3)具體地認清並珍視在不同的基督徒團體中所發現的基督徒價值、美德，以及英豪行為等(法令4)。(4)消除各種對別人輕視、憎恨、反感的心情和表現，並且以謙遜、溫和、大方和接納的積極態度來對待他們(法令7)。(5)最後，度一個有深度的基督徒生活，好讓基督之光不失色不變色，而能充份地發射出燦爛的光華。

二、合一運動在分裂弟兄中的面面觀

就如我們方才所見到的，分裂弟兄之間的大公運動、是由傳教運動、並由設法使傳教效果達到圓滿的熱望中產生。更正各教派、面對着由自己造成的四分五裂的耻辱——尤其在接受了福音的國度裡，因耶穌基督之名呈現人前的見證，既多且雜——於是這些教派、了解到彌補「破碎了的合一」的急迫。因此，大公運動的歷史，就是分裂的基督徒社團彼此通消息，與彼此努力摸索，以求重建友誼的歷史。概括地說，可辨出以下幾個階段：(1)在不同的教徒團體之中，建立起初步的接觸和真正像樣的交談；(2)在有關各教會官方贊同下，建立起初步的共同合作；(3)建立團體間的聯盟。在這方面已達到的一個重要的階段、是一九四八年，在阿姆斯特丹(Asterdam)成立的「普世更正(基督)教協會」(Ecumenical Council of Churches)；其目的為共同研究、和解決宣講福音的問題；為在外教的世界中，推進基督徒教育；為幫助解決饑饉民族的需要；並為共同研究如何推進基督合一的方法。「普世更正(基督)教協會」於一九六一年在伊凡斯頓及新德里兩地曾又舉行了重要的會議。雖然，「普世更正(基督)教協會」不是一個教會，但它却為「一切的基督徒教派、集合而成一個基督的

教會」的可能性、打開了美好的遠景。對「合一」關切的逐漸增強，尤其是在渴望宣講一個獨一無二的福音，共享一個感恩聖祭，並擁有一個為人普遍承認的服務教會中、顯露出來。今天，分袂弟兄之間的大公運動，展示出兩種清晰的傾向：就是：一則在交談和合作的層次上，走向建立起各團體間的越來越密切的聯繫；二則、也走向劃清基督對祂的教會所渴望的「合一」的主要因素。

三、大公主義與神學

梵二大公會議，強調應給予神學生們，對分裂弟兄的團體、一個健全的認識。梵二的「司鐸培養法令」說：「應視各個地區的特殊情形，領導修生進一步的了解，與羅馬聖座分離的諸教會及教會團體，使他們能按照本大公會議的規定，對重建一切基督徒的合一有所貢獻」（法令16）。

在神學的範圍內，許多觸及大公運動的問題都是教會學的問題。這類問題可併為兩大類：

- ① 今天所有的基督徒都同意說，就有組織的教會而言，她是在歷史中實現出來的。可是，在此便立刻引起了「人為因素」和「神設因素」交錯的問題；人為的因素，是受歷史的相對性所影響的；而神設的因素，則是固定的、不變的。因此，「事件」與「制度」的問題便發生了；尤其是固定不變的統一性，和藉以實現此統一性之形式下的統一性；統一的必要和在統一中含有合法的差異的問題；以及聖善的教會，和有罪的教會的問題等等——以上的問題，都與大公主義有關。
- ② 同樣，所有的基督徒也都同意地說：就教會是有組織的教會而言，她必須向整個世界宣佈基督的喜訊。但對這喜訊的宣佈，其構想應是怎樣的？是以言語、文字來宣佈，或是以聖事生活的傳授來宣佈？或是同時以二者來宣佈？我們又如何構想聖經與傳統之間的關係？訓導權與聖神在每

個信友身上所作的見證之間的關係？聖事的性質是什麼？對以上所有的問題，都應從天主教、東正教，以及更正教的觀點上、加以考慮。

但是，在神學上、大公主義、又不僅是「教會學」上的問題；它也是心理狀態和方法學上的問題。「在教授神學及其他，尤其涉及歷史性質的學科時，應該顧及大公主義的觀點，使能與事實正確地符合」（大公主義法令10）。一個有合一傾向的神學、固然必須注意忠實地介紹公教道理，然而，這個忠實的介紹、也必須能同時培養起與分裂弟兄的交談。「大公主義法令」、在此提出些珍貴指示。法令說：「就一般的原則而言，公教信仰的表達方式、絕對不應成爲與弟兄們交談的阻礙」（法令11）。

這一句話、實際包括以下數點：(1)天主教教義的陳述，必須避免任何爭辯，而應心平氣和（法令10）。(2)也應當是清楚而完整的，避免一切虛偽的「和平主義」——將那可能觸犯分離弟兄的信理、予以沖淡，或乾脆閉口不言。「最不容於大公主義精神的，莫過於這種偽裝的「平和主義」，它使純潔的公教教義受損，使真實而確切的意思晦暗。」（法令11）。教宗若望廿三世、給我們的模範，是使真理和愛德二者務必聯在一起。(3)對分離的弟兄解釋我們的教義時，應當同時是深刻而明確的，並且該用易於了解的言語來表達。(4)講解教義時，應牢記「天主教教義內存有一個真理的等級，這些真理與基本的基督徒信仰之關係上、有遠近之不同。」（法令11）。實際，不同的啓示真理、其重要性並不盡同；在講解教義時，我們應該尊重這種「重要性的不同」。人不應強調「聖母昇天」像強調「天主聖三」一樣。同樣，我們也必須分清：何者是信仰的真理，何者是神學上確定的真理，何者是神學上的假設等等。一項真理在天主教教義的「真理體

系」中的位置，以其與基督徒信仰基礎之間的關係爲準繩，而這基督徒信仰的基礎，就是在於耶穌基督，並通過耶穌基督——救世主——的奧蹟。(5)應牢記住：在分離的弟兄們之間，尤其是在更正教徒之間，「聖經」中的「天主聖言」，在他們的宗教生活及神學反省中，佔着首要的地位。(一則、將聖經的重要性、全部歸還聖經——好在近來在基督徒世界，已如此作了——；二則、指出天主教會的教義如何以聖經事實爲根據；這兩點對促進大公運動上的交談、會非常有效。)(6)同樣，應當記住：對信仰的禮儀基礎更加注意，可以幫助我們與東方諸教會、重建友誼關係(法令14、15)。總而言之，神學，在它一切科目中，並在它所研究的一切題材中，必須表示對其任務中的「大公」幅度及「大公問題」更加注意。

註

瓦爾肯(L. Volken)列出七個原則，以保證神學不失「大公」本色。他說，神學應當：(1)分辨出什麼與基督徒的信仰或生活有關，什麼是來自純粹人性的，構成非神學的因素；(2)在基督宗教的教義中，分辨出何者是它的實質，何者是它的表達方式；(3)應牢記。在基督宗教的教義中，並非每件事情都是同樣的重要；(4)即便是信仰的本質，也不應由一種靜止意義去懂；(5)當一端教義的內容一步一步地展開時，常是一種神學的進展，但這並不常是一種有機的發展；(6)每端真理、或一端真理的某部份，必須在它的真實全景中去看它；(7)必須努力把那錯誤的潛在原因的真理弄清楚，因此，必須認出那成爲某種錯誤的潛藏因素的真理，也必須尋求那處於某種錯誤根源上的可能正當的意向。參看：L. Volken, *L'Action Oécuménique* (Paris & Friburg 1967), pp. 137--146.

BIBLIOGRAPHY V
Pastoral Theology

- ARNOLD, F. X., *Pour une théologie de l'apostolat*, Tournai, 1961.
- ARNOLD, F. X., RAHNER, K., SCHURR, V., WEBER, L. M., *Handbuch der Pastoraltheologie*, I, Freiburg-Basel-Wien, 1964.
- BRENNAN, J. H., "Pastoral Theology", *New Catholic Encyclopedia*, 10:1080-1084.
- DE CONINCK, L., "Les orientations actuelles de la théologie pastorale". *Nouvelle Revue théologique*, 76 (1954): 134-141.
- DE LAVALETTE, H., "Réflexions sur la théologie pastorale", *Nouvelle Revue théologique*, 83 (1961): 593-604.
- FEIFEL, E., "Pastorale", dans: *Encyclopédie de la foi*, 3 : 320-328.
- KNAUBER, A., "Pastoraltheologie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 8:164-165.
- LIÈGE, P. A., "Pour une théologie pastorale catéchétique", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 39 (1955): 3-17.
- RAHNER, K., "Pastoraltheologie", in: *Was ist Theologie*, pp. 285-304.
- SCHUSTER, H., "Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie", *Concilium*, I (März 1965): 165-169.
- SPIAZZI R., *Teologia pastorale Didattica, Kerigmatica e Omiletica*, Roma, 1965.
- ZALBA, M., "Theologia pastorals in Concilio Vaticano II applicata", *Periodica*, 56 (1967): 149-198.

Missionary Theology

- GLAZIK J., "Missionswissenschaft", dans *Was ist Theologie*, pp. 369-384.
- HENRY, A. M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, 1959.
- KAMPHAUS, F. et OHM, T., art. "Mission", *Encyclopédie de la foi*, 3: 85-94.
- LOFFELD, E., *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*, Rhenen, 1956.
- MASSON, J., "Fonction missionnaire de l'Église. Réflexions sur le Décret *Ad Gentes* de Vatican II", *Nouvelle Revue théologique*, 88 (1966): 249-272.
- OHM, T., *Faites des disciples de toutes les nations*, 2 vol., Paris, 1964-1965
- RÉTIF, A., *Introduction à la doctrine pontificale des missions*, Paris, 1953.
- SANTOS, A., *Introducción a la Misiónología*, Santander, 1961.
- Protestant Point of View: ANDERSON, G. H., ed., *The Theology of the Christian Mission*, New York, 1961; AAGAARD, J., "Some main Trends in modern protestant Missiology", *Studia theologica*, 19 (1965): 238-259.
- Orthodox Point of View: YANNOULATOS, A., "The Purpose and Motive of Mission", *International Review of Missions*, 54 (1965): 281-297.
- Commentaries on the Decree *Ad Gentes*: A SANTOS, Madrid, 1966; J. MASSON, Torino, 1966; *Misiones Extranjeras*, 50 (1966); *Fuertes Doctes*, 19 (1966).
- Ecumenical Theology*
- BELL, G. K. A., *The Kingship of Christ*, St. Albans, 1954; *Christianity and World Order*, New York, 1940.

- BLÄSER, P., "Ökumenische Theologie", in *Was ist Theologie*, pp. 385-411.
- LAMBERT, B. *Le Problème oecuménique*, 2 vol., Paris, 1962.
- LAMIRANDE, E., "La formation à l'oecuménisme", *Revue de l'Université d'Orléans*, 37 (1967): 593. 610
- QUINN, J., "Ecumenism and Theology", *The Heythrop Journal*, oct. 1957, pp. 373-380.
- ROUSE, R. and NEIL, S., ed., *A History of the Ecumenical Movement*, 1517-1948, London, 1954.
- SCHPEPERS, M. B., "Ecumenism in the wake of the Council", *Angelicum*, 44 (1967):174-186.
- THILS, G., *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, deuxième édition, Louvain et Paris, 1962.
- VOLKEN, L., *L'action oecuménique*, Paris et Fribourg, 1967.
- Commentaries on the Decree on Ecumenism: DUMONT, C. J. et BEAUPÈRE, R., „Le Décret conciliaire sur l'oecuménisme”, *Istina*, octobre-décembre 1964, pp. 35 -544; ABBOT, W. M., New York, 1965; BARTZ, W., Trier, 1965; BEA, A., Brescia, 1966; CONZAR, Y., Paris, 1965; JAEGER, I., Paderborn, 1965; JAVIERRE, A. M., Torino, 1965; LEEMING, B., London, 1966; NICOLAU, M., Madrid, 1965; THILS, G., Tournai, 1965; FRANQUESNA, A., Barcelona, 1965; JIMÉNEZ URRESTI, T. I., Madrid, 1965; NICODEMO, E., Roma 1966,

第六章 教會法

胡秀英修女譯

一、一般的概念與神學的基礎

教會法是教會的法律，是降凡的聖言——基督——所建立的天人社團（*divine-human society*）的法律；教會法就是為管理受洗基督徒的生活並領導其走向得救而設的。教會同時既是可見又是不可見的社團，同時既是基督的奧體又是個法律性的聖統組織。教會法的存在，就是以教會的這個本質為依據⁵；如同天主聖子所取的人性、不能再分解，而作為救世的活工具；同樣地，教會的社團組織，因基督的聖神賦與生命，使基督的身體增長」（*教會憲章8*）。就如每一個有形可見的社團，教會也需要一個社會性和法律性的組織。「那裡有社會，那裡就有法律」（*ubi societas ibi ius*）的社會原則，為教會來說，也像為其他每一個類似的社團一樣有效。而這種需要亦隨基督督委託給她的使命而來：就是在聖神的助佑下去管理上主的子民，作為一個得救的團體（*瑪十六19；十八18；廿八20；若廿1-23*）。這個受洗的基督徒團體，是建立在基督的意願上；也是基督的意願、賦予教會宗旨、教會職權和教會成聖的方法。教會的法律由以下事實引伸出它的特殊本質：教會法是由天主所建立而又由聖言與聖事所滋養的超性團體的法律。宣揚聖言這件事從兩個事實上獲得它的法律性的特點：一則這是因主的名字和指令而行；二則這是向上主的子民宣講，為使他們能依此而生活。由「聖言」所宣佈的救恩是由「聖事」來完成的。聖事就其是有形的標記，並有社會性的特色而論，是可受法律控制的（就是有關施行

聖事和妥領聖事的條件)。聖言與聖事是教會有形方面建設的兩個要素。而教會法包括生活與行動的規律，以便於組織起來聖言的宣講，並培養聖事生活使之盡量充實；從而教會法也就包括着在基督與祂的信徒之間的結合上，日益成長的規律。

便由於這個超性目的，教會的法律性組織也就有一種超性風格，因而與其他的俗古法律有基本上區別。嚴格地講，教會法是一個用法律表達方式和法學方法的神學科目。

廣義之下，教會法包括整個教會訂為教會生活規律的一切：它包括管理東西方教會生活的法典，包括個別教區的特殊法律，也包括由聖神奇恩所感發而又經教會核准的修會或團體的特別規章。

從起源的觀點來看，教會的法律可以分為：(一)、神律：那由天主銘刻於人性中，或經天主啓示並且納入聖經和傳承中的神律（此乃自然神律和制定神律，在這種情形裡，教會只是公佈這些法律並予以解釋而已）；(二)、教會自己制定的法律。因為這是人的法律，所以能有改變和適應（例如禮節的規定和聖職人員的職責等是；教會法的絕大部份、皆基於此）。(三)、最後是民法。由於教會生活在世界中，並與政治性的社會有所交往，教會就把民法納為己有，並制定法規。我們必須記住：在歷史過程中，教會要負起來自己歷史各方面的社會需要的責任。雖然這個責任並不直接出自耶穌給她的神聖使命。譬如說，教會也有責任決定有效婚姻所要求的年齡，或造成婚姻無效的血親和姻親關係的程度。

就神律而言，重要的事，是我們應將其永久的與不變的教義因素，由其藉以表達出來的具體歷史形式、分辨清楚。譬如、聖秩的層次和權力的層次（教宗、主教、神父、六品、五品）的最後根據是「十二人」的使命與伯多祿的特殊使命。但是，教會在歷史上生活這個使命的具體法律形式，則常受

到一些變動係數的影響。譬如，主教與神父間的共同管理的新方式（collegiality），便是值得考慮的好例子！在聖事生活上，在宣講聖言上，並在教會的一切組織上，我們同樣應分辨清楚。我們決不能把教義的基本因素與它的具體而可變更的表達方式、混為一談。在法律的平面上，常會有發展過程，彷彿在這條的發展途中所有的過程一樣。

二、教會法與其他神學科目

教會法與其他神學科目都有密切的關係，尤以信理神學和倫理神學為最。

首先，教會法是跟「信理」聯在一起的。司鐸培養法令上清楚地說明：「在講授法典時，應按照本大公會議所頒佈的『論教會』之教義憲章，留心教會奧跡」（16）。教會的法律實在是植根於教會概念中的、也就是植根於教會學的。我們甚至能這樣說：「有什麼教會學，就有什麼法律」。正如一九一七年的法典記錄了由梵一引起的神學反省，特別是有關羅馬教宗的首席權和不能錯誤兩件事；同樣，新的法典也必須在「梵二」及「教會憲章」的光照下去完成。現行的法典內已包括了一個教會學豐富的全景：有關它的結構、它的權力、和它的聖職人員，關於宣講與聖事以及政教間的關係等等。它也包括各項指令，這些指令漸漸孕育出一個為梵二大公會議工作鋪路的心靈狀態。例如法典強調主教牧靈方面的責任及一個較精神化教會權力的概念——這有助於教會由政治權力中將自己解放出來。

倫理神學與教會法也是彼此互為補充的科目。二者經常從不同的觀點來處理同樣的事情。倫理神學是涉及管理基督徒團體生活的紀律，它只及於個別良心面對天主的法律，面對那經教會宣佈並確定的天主法律所有的倫理責任。另一方面，教會法則是特別關心那管理基督徒生活的「社會組織」的規

律。因此，教會法劃定，就教會為一組織之教會公益和教會權利，並劃清信友的個別權利。它維持教會的社會共同生活必須遵守的紀律，判決違背紀律者並制訂懲罰。在這個平面上，教會法判斷特殊行為的符合或不符合於既定法律。教會法關心教會規定的「外在遵守」（因為它的目的是在教會內保持一個有秩序的社會生活），而倫理神學則主要是關心啓發人性行為和使之合乎倫理秩序的意向。所以說，倫理神學主管「內心」的一面。但我們必須牢記：教會的法令，宛如民間社會的法令一般，觸及人的良心，因為信友們良心上有責任當遵守。法律而無道德感，只會成為唯法主義而已；但另一方面，一個對法律完全不顧的道德，也有危險流為一種模糊的「精神主義」，並不顧及教會的基督徒生活的社會性。

三、新法典

半世紀前公佈教會法的現行法典，無疑地需要某種程度的改變。這並不是對教會的法律組織提出疑問；而勿寧說是在教會革新過程中，教會如何使自己的法律成為梵二所要求的革新中的完善工具。正是為忠於教會的使命，教會法才需要定期性的反老還童。教會的法律便是為領導各時各地受洗的基督徒走向他們永恆故鄉而設的。因此教會法內同時具有永恆的和可變的活動因素，這是一個旅途中教會的必然情形。教會法就如教會本身一般，「必要」跟隨時代的韻律，而對每一代的人所發出的新問題作（適當）答覆。教會法的歷史（背景）和東方禮西方禮之不同，便是給這種「必要」作證，這是一個「降生在時間中的教會」的生活信仰所造成的。

現行的法典和一般的教會法、現今正是大受批評的對象，其中有些批評是有根據的，但也有些很

難說有根據。教會法被指控為只把教會保持在一個形式化與法律化的狀態中。說唯法主義的誘惑，不止在威脅着教會法，它亦在威脅所有的聖學，所有的教會組織，甚至整個人性生活，豈不更正確嗎？將教會法和唯法主義、分辨清楚、當然是非常重要的事。同樣的，現行的法典被指控使教會成爲一個金字塔式的教會，教會內，事無大小，全賴教宗一人，因而對傳統的共同管理方式、顧慮欠週。不過，我們仍須記住：是這同一個法典，肯定了大公會議的最高權，並且規定出了省區會議和教區會議。歷史也許要告訴我們：主教們自己太強調他們個人的權力，超出他們將法典所批准的真正「共同管理」(collegiality)、提倡或推行的程度。再者，教會法被斥爲：只表達聖職人士的心理態度，而不給教會內的在俗信友、稍留餘地。法典仍以「牧靈責任」爲中心是確實的，但是，若說它忘却了信友，則是言過其實了。因爲全部有關受洗基督徒的基本權利和所有聖事生活方面的文字，都是同時對聖職人士和在俗教友而言的。我們還必須牢記：法典不是教會立法的唯一記錄。在教會給公教進行會批准的國際會章及教區會章裡，含有一些專爲在俗教友而設的法律，就是這些法律，給(日後的)「教友傳教法令」、作了鋪路工作。儘管如此，我們得承認現行法典對梵二劃歸在俗教友的重要性、還反映得不够。

其他的不平之鳴、似乎更有根據。有人認爲：民法與哲學偶爾對法典學影響過甚，例如在解釋什麼是「管轄權」(jurisdiction)的意義和「主教角色」的概念時，叫人由民法方面去懂，而不大顧及牧靈方面。因此，人們希望新法律會從啓示與伴(dia)和神學知識中、汲取更多的靈感。再者，也有人說：現行的法典，保證了教會的「統一」(unity)，却不太顧及在地方性平面上的不得不有的「不同」。梵二大公會議規定了「主教會議」，並藉之承認了這種「不同性」，那末這種「不同性」、

尤其是在行政方面，就必須在新法典上反映出來。再者，人也理會：許許多多的法規，已不再與實情相符，譬如科罰之類便是。總而言之，人們希望法律的成文再柔和一點；普世性的法律與地方性的習俗之間，分得再清楚一點；給習俗和法理保留的餘地，也再多一點。

教會法專家們，越來越一致同意：新法律必須植根於健全的神學——尤其是健全的教會學上。我們必須指明：如何在一個純正的教會學內，法律有其重要地位。教會的這個神學必須作為教會法律的靈魂。梵二在教會憲章及其他多種法令中，推出了一個天主子民的神學，和一個在教會內有不同職位的神學——不同職位，包括主教、神父、六品、在俗信友。在這個將教會看作一個整體的綜合（思想）裡，聖職人士與在俗教友之間的交互關係、有較好的安排；權力是由「服務」方面，而不由權利和特權方面去懂了：主教是司牧、是牧羊人，神父是上主的侍者、僕人。如果新法律成功地吸收了梵二所持有的全部神學富源，並遵循了梵二所指出的方向，那它就會成為教會大革新的一個工具。反之，如果新法典讓自己與梵二所要求的生命革新有段距離，則它將給整個教會帶來嚴重的損害。

從此可見，法典學與其他神學科目：如信理學、倫理學、禮儀學、教父學、傳教學之間的會談是必要的。法典學與信友的生活、應在彼此身上、結出果實來。神學給法律提供有輔導性的原則和啓發。而法律所表達的教會生活實踐、也轉過身來，要求法典專家們對它（教會的生活實踐），多作反省。這樣一來，教會的法律在司鐸的培養上、宗教生活上、以及聖事的施行上，既對信友的生活發生影響；而信友的生活，又轉過來，透過它反映的態度，也要求神學的反省。沒有神學的根基和具體現實的認識，法典學就要削瘦下去，而成爲純粹的法律主義。新的法律、應是教會今日度着的生活的肖像，也應是神學上今日革新的肖像。

四、新動向

在結論中，讓我們給現代法典學所關心的事，作些指示。

(一) 一般而論，有一個返回教會法典原始出處（聖經與傳承），並對時代的各種徵兆有提高警覺而注意的特徵。由於法典必須調節教會的現時生活，它正在尋求將教會今日的實際面孔，以及教會今日的實際關懷反映出來。

(二) 現在，不只從詮釋的觀點、也從進化的觀點，來考慮教會法。因教會法是教會的生活傳統的一個見證；譬如說，它就是很多世紀以來各種宗教生活的見證。

(三) 現在有一種更強調教會法的聖事價值的趨勢。由於教會是基督所立的救恩聖事，它的法律力量也就有作為救恩中介記號的特性。

(四) 現在，人們正在尋求：在教會的立法權、行政權和司法權之間，要有一個較公允的平衡。(立法權就是關於教宗、主教、大公會議、主教會議、教區會議、修會會議；行政權是關於羅馬聖部與教區官方人員等；而司法權，則是關於聖輪法院和地方法院等。)這三方面的權力平衡，有賴於法律對每個人的權利的尊重。人們特別希望：執行法律時，要更有節制，也更少保密的程度，並對受審者自衛的權利更多注意。

(五) 現在，也有更尊重習俗的趨勢。自從一九一七年以來，法律承認「習俗」的要求是那麼的嚴格，等於實際上拒「習俗」於門外。若新法典願意反映大公會議後期的傾向的話（例如有關禮儀的法律規定），它必須對「習俗」觀念更肯接受。

(六) 現在也有一種傾向，在教會公法和特別法之間、劃分得再清楚些。直到今天，顯然是教會公法獨佔上風。但是將來，或許會在向全教會公佈的較短公法、與為不同地區研究出來的正式施用公法之特別法之間，分辨清楚。

(七) 現在教會生活中的奇恩因素，受到較大的重視——尤其是有關聖職人士和在俗教友之獻身生活的新方式。以前，在俗教友一直是受上級指揮的——如公教進行會就是如此。在教會的將來生活中，在俗教友中間出現的奇恩和新式的使徒事業，一定必須更應顧及。

(八) 由於梵二正確地強調「服務」的特性，作為牧職的特性，那麼，教會法在確定職責的條文上，應表達出這個特性來。由「服務」方面談牧職，牧職就必須懂得如何去傾聽，如何去從事交談，如何去培養「創見」與「合作」。因而，世界主教會議（教宗與主教）和司鐸諮議會（個別教區的主教與神父們，或在同一地區工作的主教神父），便愈形重要了。因而，牧靈會議、和牧靈委員會有真正而又有效的教友代表，也是必須的了。

(九) 現在教會在其與政府取得聯繫方面亦趨向一種新的和諧。目下像「宗教自由宣言」這樣重要的文獻，將如何影響這個新和諧的尋求，還是無法估計。過去，教會慣於向政府要求官方承認（政教協定）。今後雙方都傾向各自發展自己的園地（現世的或精神的），並互相尊重對方不同目標。

(十) 教會在「世俗與政治的社會」中之活動上，應顧及社會的實情，同時又要符合自己的聖化之真正使命。教會必須與社會生活打成一片；並非要統治社會，而是要作「臨在」的使徒工作，並要（給社會）賦予生命。教會必須像酵母一般，越來越由內活動：先聖化在俗教友，而在俗教友又聖化會生活。在俗教友組織（善會）的重要性於此可見。

BIBLIOGRAPHY VI

- COMPOSTA, D., "Prospettive per una teologia del diritto". *Salesianum*, 29 (1967): 28-69.
- CORECCO, E., „Il rinnovo metodologico del diritto canonico, *Civitas*, janvier et avril 1966, pp 1-31.
- DE ECHEVERRÍA, I., „Théologie du droit canonique”. *Concilium*, n. 28 (oct. 1967): 13-20.
- HANLON, G. P., *De Codicis iuris canonici recognitione*, Romae, 1964.
- HEIMERL, H., „Aspecto cristológico del derecho canonico”, *Jus canonicum*, 6 (1966): 25-51.
- HEIMERL, H., „Esquisse d'un droit constitutionnel dans l'Eglise”, *Concilium*, n. 28 (oct. 1967) : 59-67.
- HUIZING, P., „La Réforme du droit canon”, *Concilium*, n. 8 (1965): 91-117.
- HUIZING, P., „Nature et limites de la future codification de l'ordre ecclésial”, *Concilium*, n. 28 (oct. 1967):31-39.
- MAY, G., „Kirchenrecht und Kirchenrechtswissenschaft”. *Was ist Theologie*, pp.266-283.
Canon Law
- ÖRSY, I., „Vie de l'Eglise et renouveau du droit canon”, *Nouvelle Revue théologique*, 85 (1963) : 952-965;Id., „Towards theological Conception of the Canon Law”, *The Jurist*, 24 (1964) : 383-392.
- SCHMITZ, D. H., *Die Gesetzssystematik des Codex Iuris Canonici Liber I-III*, Coll. Münchener

Theologische Studien, München, 1963.

SHANNON, P., "Le Code de droit canonique 1918-1967". *Concilium*, n. 28 (oct. 1967):51-58.

STICKLER, A. M., "Da Mysterium der Kirche im Kirchenrecht", in: F. Holböck und T. sartory

Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplin, Salzburg, 1962.

URRESTI, T. I. JIMÉNEZ, "L'Église comme institution", dans: *La nouvelle image de l'Église*, ouvrage collectif sous la direction de B. Lambert, Paris, 1967, pp. 83-98

URRESTI, T. I. JIMÉNEZ, "Droit canon et théologie: deux sciences différentes", *Concilium*, n. 28 (oct. 1967): 21-29.

第七章 教會歷史與信理歷史

壹 教會歷史

一、基督信仰：歷史的宗教

教會的歷史興趣是源自基督信仰的本質，因為基督信仰，就是天主介入歷史中的宗教。以色列的天主，是一個實質上生活的、有位格的神，祂以其超然的自由、進入歷史、並改變歷史方向。啓示的天主，是與歷史交織在一起的天主，也是為完成祂子民的救恩而在歷史中啓示自己的天主。整部聖經就是天主為拯救「以色列」所做一切的歷史，而聖經所包括的一切，也無非就是救恩史。因為天主的計劃，是依照祂無限上智的安排，在不同的階段中啓示和實現出來的。天主之種種介入歷史、在整個人類史上，彷彿構成「天主的成份」之突出於「時間」。揀選亞巴郎、召叫梅瑟、出谷、西乃山上的盟約、王國、先知、流徙、都是織成救恩史的事件，而這個歷史有其高峯，就是天主在基督身上來到我們人間這件事。全部舊約所指向的就是這個。耶穌基督是天主同體的聖言——祂降生於歷史中，顯身於歷史中。祂就是天主在血肉和時間內的「顯現」——一件劃時代的事件。救恩的歷史在顯身的天主內得以完成，而在其血肉內的來臨與其光榮中的來臨之間、插入了教會的時間，這就是「在耶穌基督內啓示出來並完成的奧跡，達到所有時代和所有的人」的時間。這也就是向所有受造物宣講福音的時

間（谷十六51），是救恩的日子（格後六2），是上主的「今天」——每一個人都蒙召皈依的「今天」（宗三20；希三7；10；四7）。教會的時間是（傳教）使命與使徒工作的時間，是基督與體成長到完人的時間。救恩史一直是在繼續着的。

基督信仰與宗教歷史是那樣的密切，以致我們能說：是基督信仰將「歷史概念」、給予世界。就週期性的時間來說，時間只有永恆的「週而復始」，而基督信仰取而代之以有三個幅度的直線性時間。事實上，在以色列和完成以色列的基督信仰以外，很難找到一個清楚觀念、（來領悟）人間事件的交相替換，既能包括過去，現在與將來，又能連接起來而指向一個方向和目標。基督信仰是「勇往直前」（Ephphax）的宗教。逾越與盟約並不重複，而是重述與慶祝。救贖也不重複，而是（逐步）實現。

二、教會歷史與教會神學

「在講授教會歷史時」，司鐸培養法令上說：「應按照本屆大公會議所頒佈的論教會之教義憲章，留心教會奧跡」（16）。如「教會憲章」所描述的，教會既是組織又是奧跡，既是宗教社團又是基督奧體，就其為一個組織而言，它受到歷史的觀察，而歷史也能在俗世事件的一般構架中，去描述教會的具體盛衰。歷史能够歷數教會的外在生活，討論影響教會內在生活的人物，並描述教會與世界以及俗世權威的關係。可是，從另一方面來看，教會因其分享着基督的天人奧跡，她也是一個信德奧跡。唯有通過信德的對象——啓示，我們才能領悟教會真正的本質與她深遠動力的奧秘。因此，任何一個教會歷史概念，自然含有一個特殊的教會看法，也就是含有一個「教會神學」。依照我們是接受步

特曼神學，還是接受天主教神學，我們對教會歷史的全部看法，將會有所改變。那末，不論我們高興與否，一個教會史總是奠基於「教會神學」上的。天主教教會神學的主要經緯是什麼？它在我們對教會歷史的領悟上又有什麼反響？

(1) 教會是上主的子民。基督建立的團體，不是許多個人堆在一起而已；而是一個有負責的領袖管理而組織健全的團體。然而，即便聖統制在教會內真地有其重要性——因為聖統的成員，教宗和主教們是天主的代表，且由天主授命而有權去訓誨、管理、聖化——但是，教會的歷史却不能縮簡成爲教宗和主教們的歷史，因爲這樣就不再是「上主子民」的歷史了。教會歷史應對所有信者，聖職人士和在俗信友，一視同仁。況且，聖統之所以存在，目的是爲上主子民服務；聖統的角色，又根本不能不在它與上主子民的關係之外去領會——聖統必須忠實地把生命的言語和得救的方法傳遞給上主子民呀！

(2) 教會是一個牽涉在現世國度內的有形可見的社團，但它也是聖神的宮殿、基督的奧體、超性生命的中介與氛圍 (*milieu*)。故此，教會歷史不能純粹被縮減到教會生活的政教方面，教會與政府的關係，教會在各民族公開生活中的干預，以及民間權力對教會組織的干預。這些情形固然不應忽視，因爲教會是一個降凡的教會，生活在「現世的」與「精神的」邊界上，但在此所能看到的，只是教會的「現象」方面而已。深藏在她生命核心中的主要點，是她的信和愛的生活，以及由超性之德所感發的新生命的特色。因此，教會歷史、不止要詳述她攻擊異端的努力和神學上的糾紛，也要在教會文獻所允許範圍之內，寫出她在加深信仰和實踐信仰上的進步，例如如何表現在使徒工作和慈善工作上，在祈禱和禮儀的形式中，在教會興盛得開出聖人之花方面，在修會和宗教團體的建立方面等。以上種種，都屬於教會的真實面孔。

(3) 正如基督、既是天主又是人，教會也是天人兼有。天主成人（降凡）的法律，管制了使人成爲天主的每一下行動。由於基督的教會真是人的——真是由人所組成的人性社團，而人又都保持着人的氣質、個性、優點與缺陷，因而在教會內，無論聖職或信友生活中，常有錯誤和罪過的餘地。梵二再三地聲明：教會「在她自己身上，懷有罪人」；這就是爲什麼她自己「常常需要淨化」並「不斷追求懺悔與革新之道」的理由（教會憲章 8、9）。天主教徒必須努力「克勝罪惡」和「淨化並革新自己」（65、15）。既然如此，我們何必詫異：教會成員在自由與恩寵交互影響下的行動，像所有人的行動一樣，表現出過份「人味」的成份？也表現出可以辨認、分析、估價的（人的）動機與限度呢？我們會發現教會成員們鄙吝、缺乏知識、理會時代徵兆及適應新環境的遲鈍——簡言之，表現出全套的歷史上的錯誤。在這一切上，再加真正的不忠信，大醜聞（例如徇私，濫用權力，貪戀財富，名譽和地位，偽善），不道德——全套的罪譜。這些是治人者與治於人者同有的罪。一個健全的教會神學，有助於我們去了解在教會生活中交織着光明與陰暗的海岸。教會歷史在它的立場上，應不怕指出教會人士的優點與缺陷。此外，也應記住：這些事件在由（天主）教會分離的團體內也同樣有。

(4) 教會歷史的對象是羅馬天主教。天主教教會不會自視爲許多基督教會中的一個。基督的教會是惟一的：只有一個奧體，只有一個教會是基督的奧體，只有一個教會是由基督所建立的；這個教會就是以羅馬主教爲地上首領的教會。但這並不等於說，其他基督徒團體便都是沒有意義和缺乏生命，好像許多枯乾的枝條一樣。這種態度與大公主義法令的聲明相牴牾。每一個分離的（基督徒）團體都有它的價值，並且對其他的團體也都有貢獻。教會歷史必須對下列各事項特別注意：（一）導致教會分裂的責任，是彼此共有的責任；（二）在分裂的大風浪中，教會雖然沒有顛覆，但曾因削弱和貧困了，有

時甚至教會失掉了她的平衡；(三)分離的團體將他們所不會失去的神恩、多次較我們利用得更好。結論是：天主教能由分離教會所開發的寶藏充實自己：例如在更正教徒中，對天主聖言的重視，對天主超越性的意識，對恩寵之白白頒贈的意識；又如在東方教會中，禮儀祈禱的意識等皆是。教會歷史應當解釋：導致分裂的誤會與敵愾是怎樣引起的，也應指出如何分離的團體、在神學、神修、禮儀以及藝術的園地裏，深深地影響了天主教教會的生命和發展。

(5) 最後，教會是動力的與大公的一體。她是一個負有佈道使命和傳報福音（使命）的教會；她是在拓展自己達於地極的過程中。所以，一個教會歷史，不能畫地為牢，成爲一部西方的歷史，而置東方於不顧，或只作歐洲史而輕視其他各洲；甚或只顧南歐而不惜犧牲北歐。教會既然普及全球，教會歷史便不可限於某一優越的地理區域。

教會歷史，在不犧牲歷史方法的任何需求條件下，必須考慮到以上多種角度：這些角度都是屬於教會奧跡的。

三、教會歷史的對象、方法與性質

熱丹(H. Teilin)寫道：「教會歷史的對象、是基督所建立的教會在時、空中的成長。從它自信仰之學上取得題材，並以信仰爲根基這點來看，它是一門神學科目，並且有別於基督信仰史。」教會成長的奧跡、可與麥種的奧跡相比——麥種萌芽長大，却不失掉它的自我個性。

從教會有一個「過去」及一個「歷史」的幅度來看，她應合乎歷史方法的要求。教會歷史、與教會歷史的資料、緊緊相聯；在此、歷史批判的規則、彷彿在任何歷史科目一般，兼適用於歷史文獻和

所發現的事實。已發現史實之聯結方式，啓發和維持教會人士行動的種種動機，按其在以往文獻內出現情形，加以辨認；教會組織的起源與沿革等；以上種種都是歷史考察和歷史方法的事。

儘管如此，教會歷史仍與俗學及純粹的基督信仰史有別。基於教會歷史的對象（教會既是組織又是奧跡）和啓迪它的基本原則（啓示與信仰）教會歷史實在是一個真正的神學科目。此教會史，整體而論，事實上不能不懂作「救恩史——從聖神降臨到基督再臨（Parousia）——的實踐與實現」，而其意義，只能用信德去領悟。教會歷史，是天主聖言經由福音宣講和基督奧體的成長、而繼續在世界中的臨在。教會歷史就是這個基督身體的成長——基督的血所拯救的神聖子民的成長。教會歷史，按照它領悟實現階段的得救奧跡（因教會的職務，聖事生活及奇恩而實現）和預表新耶路撒冷的奧跡成果（如聖師、殉道聖人，以及精修者的各式聖德等），教會歷史是一種神學的領悟。是通過歷代拓展的教會生活，我們才漸漸了解教會的奧跡，基督信仰豐富的內涵，以及天主與人交往的方式。

故此，幾乎沒有必要去向每位信友、尤其是向每位上主的公僕，強調教會歷史的重要。是經過救恩歷史（*Historia salutis*），我們漸漸領悟救恩奧跡（*Mysterium salutis*）。我們能在這個一般性的理由上，再加上面對廿世紀教會的重大問題所提示的三個理由。第一問題是我們（今日）甚至對於基督，對於祂的訊息以及祂使命的徵兆都有的問題。今日的基督徒是否可能，又可能到什麼程度、去認識納匝肋的耶穌，並聆聽祂的眞音訊？初期教會在其所宣講的基督與本來的耶穌之間，成了一個何種程度的扭曲視線的帳幔？這個問題——現代極爲困擾的問題之一——無疑地是一個釋經學問題，但同時也是一個歷史考證的問題，唯有在對初期教會與其活動，與其不同環境，以及與其環境對之所有影響，有了較爲完整的認識之後，問題才能獲得解決。第二個面對廿世紀教會的問題便是無神主義問題。這

是一個以過去為基礎的「歷史唯物主義」，現在正在其危險而富有攻擊性的形式中。第三、是大公會議以後教會追求自我更新的需要。此需要對傳承與革新有非常活潑的意識，而這是既不同於盲目的保守主義，也不同於對進步的天真信賴主義的。一個健全的歷史意識和對過去的深切熟習，能有助於冲散這類雲霧式的進步神話，亦能冲散對其來源純正的某些迷夢。

四、教會歷史的歷史

我們能說教會歷史始自「宗徒大事錄」，它既是教會大事的一部歷史，又是教會生活初期的一個神學解釋。最初幾世紀中，尤其三個目的（*Preoccupations*）支配着歷史性的著作：一則希望由此保持殉道聖人的記憶（殉道）大事錄（*The Acts of Martyrs*）；二則希望由此保持各地方教會的傳統（*Hegesippus*）；三則，也有一個護教的理由。可是，如果（嚴格一些說）我們將初期教會史的著作懂作依據文獻的對過去之客觀知識，則首先應歸功教會史之父歐瑟比（*Eusebius of Caesarea*），以及步他後塵的數人：*Socrates*、*Sozomen*、*Theodoretus of Cyrrhus*、*Rufinus*、*St. Jerome*、*Sulpicius severus* *Prosper of Aquitaine*、*St. Isidore* 和 *St. Bede* 。

到了中世紀，聖人傳記（*Hagiography*）盛行一時，顯然地目的在於改進信友的倫理與神修生活。中古世紀也是個編年史的世紀（例如朝代年鑑與教皇年鑑）和年曆的世紀（包括地方教會年曆與修院年曆）。這些工作即便有其真的客觀性時，也是爲了基督徒團體的「啓迪」或「建設」（*edification*）而寫。一般而論，可說歷史不是中古思想的幅度之一。在士林學者手中、邏輯的、系統的解釋，重於歷史的敘述。一直等到十六世紀，教會歷史才開始發現其學術地位，才被視爲一種有學術

方法的客觀知識。文藝復興的興趣，是為「尚古」而「尚古」，樂於知道古代的真正面目是什麼。在更正教各派人士方面，他們則利用人文主義者所供給的資料，利用歷史以支持自己的道理立場。十六世紀更正教學者、所動用的最雄壯的戰爭武器（war-machine），是一五六〇年至一五七四年之間出版的「馬德堡的百人圖」（Centuries of Magdebourg），它給予巴羅尼（Caesar Baronius）自一五八八至一六〇七年寫年報（Annales）的機會。

在十七與十八世紀中，更正教與天主教之爭論，再加以高盧主義者（gallican）與楊森主義者（Jansenist）之爭辯，成了歷史著作百花齊放的原因。在健全（歷史）基礎上，建立信理，禮儀和組織的需要，感覺到了。這時正是 Bollandus, Petrus, Du Cange, Mabillon, Baluze Muratori 這些人出現的時候，也是綜合性的著作如 Claude Fleury 的教會史（Histoire ecclésiastique 1690-1720），和 Sébastien Le Nain de Tillemonts 的教會最初六個世紀的歷史回憶錄 Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles 1693-1712）。這亦是歷史因大文集之出現（大公會議文集，St. Maur 的本篤會士和 Bollandists 的文集）和其他與歷史有關科學的產生（外交文學 diplomatics in Mabillon，古字學 paleography in De Montfaucon）而更富學術性的時代。此時亦是歷史成為較專門化的時代，譬如：教義歷史方面有 D. Petau 和 L. Thomassin，當代教會分裂史方面，有 Bossuet 的更正教會的各派史（L' Histoire des Variations des Eglises Protestantes in 1688），在教會傳教史方面有 de Charlevoix 的加拿大耶穌會士報告（Relations des Jésuites de Nouvelle-France）中民族學的研究。

十九世紀的前葉、著作數量較少。但仍在一八四二與一八四九間出版了一部廿九冊的鉅著：

Rohrbacher 的教會通史 (*Histoire universelle de l'Eglise*)，主要是歷史事件的一個目錄。及至十九世紀末期，在字源學與批判學的幫助下，顯然有一種教會歷史的復興，其最佳實例，當然要推 Louis Duchesne 的教會古代史 (*Histoire ancienne de l'Eglise*)。從此以後，考據工作便與在俗信友一起進行了，而後者的貢獻以 Pastor 的教宗史 (*Historie des papes 1884-1925*) 為先鋒，迅速地與各方面展開。良十三世為學者們開放梵蒂岡檔案的決定，更給予歷史研究一個有力的刺激。

教會歷史，按我們在廿世紀所知情形，是以上種種活動的結果。它採用非常繁雜的形式：有原文的收集與版本的校正，有大辭典如教會考古及教會史大辭典 (*Dictionnaire d'archéologie et d'histoire ecclésiastique*)，有通史如 Fliche 和 Martin 教會歷史 (*Histoire de l'Eglise*)，有大公會議歷史如 Hefele 和 Leclercq 的著作，有各種專論，也有多種書評。教會歷史有包羅教會生活每一方面的趨勢。

貳 信理歷史

信理的歷史是與教會歷史緊緊相連的。信理歷史，在十九世紀歷史自身成爲一門學科以前，還不是一個正式學科。它的主要代表人物是：Harnack, Schwane, Tixeront, De Groot, Looft, Seeberg 與 Landgraf。

信理歷史，是與「承認教會內，信理有其進展」相關連的。信理是用人的方式關於啓示奧跡的陳述。歷代在時間中進展的，不是啓示本身，亦不是奧跡，而是我們對奧跡的領悟，從而我們先後對之加以講解，以表達奧跡的無窮內容。我們增益許多這類表達方式，其目的不外是爲盡所能把我們關於

與跡消化吸收的整個努力譯成人的語言。爲此，信理常能有其發展，走向一個新的表達方式一個更正確，更詳盡，同時意義更豐富，更接近所談的眞象，也更適於表達才發現的與跡新角度的表達方式。

嚴格而論，一條信理是一個宗教眞理的敘述：這個眞理原是包括在啓示的寶庫內的，又經普世教會訓導權以制訂規模的方式所列出的。由於基督徒對「信仰」的依附，接受信理遂成爲不可或缺條件（*sine qua non*）。

但事實上，信理的歷史、按照今日所懂的方式，跨出了這個信理概念。它是天主教一般教義的歷史，無論這些教義是否由教會通過，由大公會議聲明，或由教宗正式聲明而訂爲信理。信理歷史是研究一般教義主題，從啓示之時以來，由於反省思考的長期耕耘；它之發展、它之深度化、精確化、清晰化的途徑。信理歷史追溯這個發展的來源、階段、停頓、遲疑和進步。譬如說，人若要參考一下「信理歷史手冊」的內容（*Handbuch der Dogmengeschichte*），就會發現教義主題的研究，由一個濶廣的聖經解釋開始（解釋文字、解釋範疇、解釋聖經的透視等）。而後有教父們的著作，而後有神學初步系統化，而後有中古時期的神學大全（*Summa*），再後有教會訓導權的介入作其規定，而後直至當代神學의 加深研究。從這方面去了解，信理的歷史有包括數種學術的傾向（尤其是教父學和神學史），實際很難由天主教教義大主題的史料（*dossier*）分辨出來。它從聖經和傳承、訓導文獻、和直到我們今日的神學傳統中收集材料。

BIBLIOGRAPHY VII

Eccelesiastical History

- Aubert, R., Rogier, L.J. et Knowles, M. D., *Nouvelle histoire de l'Église*, Paris, 1963, Introduction, vol. I, pp. 7-26.
- CONGAR, Y., "Histoire", *Catholicisme*, 5:767-783.
- DENZIER, G., "Kirchengeschichte", in *Was ist Theologie*, pp. 138-168.
- JARRY, E., "Histoire ecclésiastique", *Catholicisme*, 5:785-799.
- JEDIN, H., ed., *Handbuch der Kirchengeschichte*, Freiburg, 1962, Introduction, pp. 2-11; id., "Kirchengeschichte als Theologie". *Stimmen der Zeit*, 178(1966): 148ss.; id., „La Position de l'histoire de l'Église dans l'enseignement théologique“, *Seminarium*, 7 (1967):130-147.
- LORTZ, J. *Storia della Chiesa nello sviluppo delle sue idee*, Alba, 1966, Introduzione. pp. 1-8.,
- WODKA, J., "Das Mysterium der Kirche in Kirchengeschichtlicher Sicht" in F. HOLBÖCK und T. SARTORY, *Mysterium Kirche*, Salzburg, 1962, vol. I, pp. 347-385.

History of Dogma

- ALSZEGHY, Z., FLICK, M., *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia, 1967.
- GEISELMANN, J. R., "Dogme", *Encyclopédie de la foi*, I: 364-380.
- HEINZMANN, R., "Dogmengeschichte". in *Was ist Theologie*, pp. 169-189.
- POZO, C., "Dogmenentwicklung", *Sacramentum mundi*, I: 926-935.
- RATZINGER, J., *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der Katholischen Theologie*, Köln, 1966.
- SCHMAUS, M., "Vorwort", in: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Band IV, Faszikel 3, Freiburg, 1951, pp. v-xi.

第四部分：神學與基督徒生活

第一章 神學與講道

蔡方朔修女譯

神學研究的目的、究其實，無非是培育使徒及司鐸。而司鐸的首要使命是宣講救世主的救世喜訊；司鐸職責與生活法令說：司鐸不得不以給萬民宣講天主的福音爲其首要的職務，以遵守主的任命——你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音」（谷十六15），並建立、增長天主的子民。

司鐸、就如舊約中的先知，是天主的傳令官。反覆不斷的唱著：天主的救恩已到；並且要求人們做信仰的抉擇。聖保祿說：「我若不傳福音，我就有禍了」（格前九16）。「原來基督派遣我，不是爲施洗，而是爲宣傳福音！」（格前一17）。這並不是說不需要聖事，而是因爲聖事生活、完全繫於聖言的喜訊上。爲了使普世人類都認識基督，並歸光榮於天父，所以需要有人宣講基督的喜訊。因爲「人若不信他，又怎樣呼號他呢？從未聽到他，又怎能信他呢？沒有宣講者又怎能聽到呢？」（羅十14、17）宣講天主的聖言是教會先知使命的一部份，且是在現在的救恩計劃中既迫切而又不可取代的使命。

如果一位使徒在宣講天主聖言方面，作基督的口舌及聖神的工具，他本身必須讓聖言所浸潤、所統治。這種「整個人被聖言所統治」，是「用心」去閱讀、祈禱，研究的後果；神學對講道職務的貢獻、也就在此。無疑的，神學與講道經常保持在兩種不同的學術平面上，各有自己的規則與方法。然而我們不要總是誇張二者間的不同。二者的對象——領悟的對象和講解的對象——同是天主的聖言。我們可以相信一種精確地盡其功能的神學，正是達到講道基本需求的最佳準備。

一、基督奧蹟與其他奧蹟的統一性

基督徒宣講的對象就是基督奧蹟，也就是遠自永恒、便隱藏在天主內的救贖計劃現在啓示出來了，藉這些計劃，天主立基督為新約時代的中心，並藉著祂的死亡及復活，叫祂成為救贖的源泉——兼為外邦人與猶太人。是天主的整個計劃（聖言降生、救贖、恩寵、簡選、榮耀）、最後，帶領我們回歸基督及深不可測的基督奧蹟裏。因為一切都在基督內受造、再造。這唯一的基督奧蹟，就彷彿在其他種種特殊奧蹟中多元化了；但總由一種和諧及有力的綜合、聯在一起。有多少基督徒由於從未顧及此一奧蹟深不可測的深度，遂使他們的信仰生活、在他們的日常生活中褪了色？他們感到是過一種貧乏的、卑劣的法律主義的宗教生活。他們從沒有像聖保祿那樣對救贖計劃的偉大，無限睿智的工化及聞所未聞的愛的表達，有呆若木雞的感受，連話都講不出來。如果講道者從來沒有對信友講解基督奧蹟的光耀，也從來沒有介紹基督既是整個救恩史中的生活焦點，又是所有其他奧蹟輻湊中心的話，信友們怎能經驗聖保祿所受的一切呢？如果講道者沒有自己首先經過長期嚴謹的工夫，體會到那些將種種奧蹟聯到一起的層層線索，自己也沒有首先在神聖詩境的廣濶及光耀之前，彷彿神魂超拔，感到一種出神的話，講道者本人又怎能體驗到聖保祿所感受的一切呢？因而這就需要神學，因為是藉著神學，他可在多種奧蹟中看到那唯一的基督奧蹟，也是藉著神學，他可看出基督奧蹟原是在一種有機性的綜合之中、擺在中央，由幾個中央性的奧蹟（聖三、聖言降生、恩寵）來彷彿清晰地指點出整體來。神學家從種種其他奧蹟中走向基督奧蹟，企圖在其他奧蹟中重建一種和諧的綜合，此一綜合就是對天主的神聖計劃的人類反映。以整體的角度來看基督奧蹟及其他奧蹟，可以防禦講道者偏重一面，這種一

太偏一面」就是給某一奧蹟特殊位置，因而有損於其他奧蹟，其實其他奧蹟會尤為基本，也會在意義上尤為深遠，只因爲這些奧蹟不容易講解，所以講道者不敢把它們介紹給信友——「聖三奧蹟」便是一例。

二、基督奧蹟的救贖價值

神學啓發我們的、不僅是啓示的對象——基督的奧蹟，而且是祂的救贖價值。事實上，是在信理的眞理內，神學找到了祂救贖的意義；因爲，如果天主啓示了自己，那就是爲了把我們從罪惡中拯救出來，並帶我們走進永生。下面就是神學功能之一部：（它應）指出每個奧蹟是如何啓示給我們的，好叫我們知道：我們的得救基於何物，我們又如何走向得救。再重複一次，是基督奧蹟的眞理，導致人的得救。在這種意義下，（可說）神學——在其基本功能上——就是爲了基督徒的生活而服務。

因此，如果一刀兩斷地視爲兩半——就如有些主張初期傳道方式的人所作——認爲一方面信仰對象的學術解釋，另一方面是信仰對象的救贖價值，那便是一種錯誤。我們只有基於並透過啓示客觀事實的眞理，才能達到信理及基督奧蹟的客觀價值。信仰內容的眞義或眞理、領悟得、陳述得越透徹，信仰內容的救贖價值也會越清楚。是那對信理更深刻及更正確的領悟將使我們對信理的救贖幅度感到清楚。無疑的，這種純學術境界的知識——至少直接地——不如具體心像境界的知識，動人心靈和意志，但它却能使心神更加充實，而且給講道的人，提供一種將信仰對象以及信仰的救贖價值、介紹得純正的可能性。並且它也可以防禦一種錯誤的及一面倒的感情主義。如果一個人在學術方面對他信仰的內容、把握得成功，那麼他在領悟基督奧蹟方面，也就依其成功程度、有其進步，結果是：甚至在神學以外，譬如在講道時，他會發現他在各種不同的場合裏都能運用自如；當然，這是說只要他有溝通思

想必需的天才，並由其生活中，對人們的具體實情有些經驗（方能如此）。他在學術方面對信仰對象的深入，使他雖對正統思想極為重視，但當他在不同階層，並向不同人群介紹信理時，仍很自由。神學，由另一方面來說，如果它那份學術性的嚴密被剝奪了，那麼它也就不能保證講出一篇同時既正當又適用的道理。

三、聖言禮儀及主日道理

「禮儀憲章」及「司鐸職責與生活法令」將「講道」在教會的禮儀生活中所有的重要性及所有的視線、又交還給「講道」了。尤其是「彌撒中的聖經講道」(homily)，近來占據了宣講救恩語言的首席。提及講道，禮儀憲章說：「講道的首要資源為聖經及禮儀，因為宣講天主在救贖的史蹟內，所作的奇妙化工，就是宣講那常存於人間，生發不息，而又特見於禮儀之中的基督奧蹟。講道「應從聖經中發揮信仰奧蹟與基督的生活原則」。天主啓示的教義憲章又說：「宣講的務職、諸如：牧靈的講道，要理教授，以及一切基督化的訓誨，其中禮儀理的聖經訓釋，應占有特別的地位，這些都該從聖經中的言語取得滋養，獲得生氣。」

如果要實踐這些計劃，講道者需要有聖經註解及神學的體驗。因為如果講道該適應貼合而不應曲解，應致力於平易、而不流於貧瘠，又如果一個人要正確的介紹聖經信息而不曲解或削減（此一信息）的話，那末天主的信息首先必須提升到學術的水準。解釋聖經並不簡單，講道者必須研究及領悟聖經的原文；那也就是說，他必須很正確的能分辨出字面部份的意義，把握其歷史及社會的背景，並能欣賞那由之傳到我們手中的文學類型。而且聖經每段文字、還有它更深一層的意義，那也就是它的

完滿的意義。雖然單獨在這段原文內可以發現這種圓滿意義，然而更是就這段文字與聖經其它部分有生活聯繫而言——也是說——就這段文字由整個啓示之脈絡中去領悟而言。要佔定一段聖經文字的「相對」重要性，要在聖經裡分辨出什麼是細節，什麼是重心，那就需要對所謂「基督徒綜合」——這個領悟基督之所以為基督的關鍵——有所了解，也有所把握。以上種種的先決條件，就是宣講的人、要不停的研讀聖經及神學。

因此，宣講者只找出聖經的詞句及圖像還不够，還未盡好為聖言服務的職責，因為聖經並不以「事故」(ex opere operato)的方式發生作用。舉個例子來說，要想由聖經的較大預像(天主子民、淨配、葡萄、身體等)來講教會的奧跡，那末就須細心地列出那些預象的清單，有耐心地考究其內涵，界定其精確的貢獻。簡言之，必須從聖經的象徵語言走入詮釋學及神學解釋的技術化語言，然後再以聖經為根據，並在毫不削減聖經語言的提示能力的條件下，把握其訊息，而用嚴格的釋經學工作發掘其正確的、不會枯竭的意義。

四、聖言的現實化

房志榮神父

講道不僅該將救恩之言說出，還該將這聖言現實化，使得二十世紀的人、在他的文化、思想，及各種問題中，深刻地被這聖言所感動，就像第一世紀的人一樣。不過如何縮短聖經與今日人類之間的差距呢？怎樣使那些向舊約中的猶太人，或向初期教會的信友所說的話，在我們同代人的心裡和精神上發生一個相稱的反響？

基督信友與聖經諸主題及諸象徵的日益接近，會漸漸縮短那個因許多世紀以來的放棄聖經所增長

的距離，因為那些主題和象徵塑造了基督信仰的靈魂。此外，宣講者為能用今日的人聽得懂的言詞說出聖經的信息，他自己須按照聖經的範疇來了解信仰，並在聖經的字句裡看出自己家鄉的景色。神學教學的收穫之一應該是這種與聖經的親切感。

抑有甚者，使天主聖言現實化的工夫，是教會自創立之初便開始，並從未中斷的傳統之一環。教會從無間斷地默想天主的聖言，並以日益更新的清鮮向每一時代的人說出。就像對觀福音中的比喻，已是吾主所說比喻的重訂和現實化——在那初期教會略微不同的脈絡裡。既然如此，今日的宣講如何能不顧教會的長期傳統及其富源，這有如天主唯一聖言的諧音的富源？又如何能不先認識其均衡發展而介入這一傳統中使之延續下去？

不在聖言的源頭認識聖言，不知道各時代對聖言的解釋，今天的宣講，即便對當代人及其諸般問題有充分的了解，也會流於貧乏，並有迷路的危險。宣講專家知道的最清楚：宣講的真實問題，與其說是適應問題，勿寧說是供給問題。最易枯竭的、莫過於道理的儲藏量。一個嚴格的神學培養，不但使司鐸言之有物，且給他一種不可或缺的信心：一種介於自滿自足與自卑感之間的適當態度。

自然，神學並不消除向今天的人傳報救恩的信息所帶來的一切問題，正像精通心理學理論的人，不一定是好的心理學家一樣。何況適應不僅在語言上，還該、且更該在人身上下工夫。同樣的一篇道理，宣講出來，幾乎有無限的適應可能，全依年齡、文化、社群的不同。唯一能保證並精通的不變因素是對訊息的認識，其他一切非在教室所能學習，而更是個人宗教生活的密度，及每人表達及傳通能力的後果。

五、宣講的神學

最後，神學的一個絕非最小的任務，是在啓示的光照下，研究宣講在救援秩序中的意義：它的性質、對象、主體、目的、重要性、效果、形式等。由一九三六年開始的這個關於宣講的神學反省，在榮格曼的推動下，正在全面發展之中，在這園地裡更正教的積極作風發生了鼓舞作用，此外，禮儀革新的強調宣講的敬禮價值，聖經學、教父學、及禮儀學的迅速發展和進步，也都有可觀的貢獻。梵二的禮儀憲章認可並祝聖了這項努力。在禮儀慶祝中，聖言之桌與聖體之桌是分不開的（禮儀憲章51、56；啓示憲章21）。目前，神學已有足夠的準備，來建立一個與聖事神學有密切連繫的宣講神學。

這一宣講神學，按照宗徒宣講的模範，認為今日的宣講應有以下這些特點：（一）應該是聖經兼歷史的，就是說，應以救恩史及包含此一歷史的聖經為軸心，因為教會初期的宣講，並不以解答人性理智問題的高級形上學自詡，却以一個聖善歷史的姿態出現。既然宣講是傳報基督藉着歷史所完成的救恩，那麼它自然應該尊重這一歷史的有機體結構。（二）應以基督為中心，就像救恩計劃本身一樣。宣講更應隨着向心的次序而非直線的次序，使得每一奧跡回歸基督或由基督出發。（三）應是逾越奧跡的，因為在所有的基督奧跡中，最重要的一個是復活奧跡。真正使福音成為喜訊的、本來是基督的復活。（四）應是教會學的，不僅因為宣講的職務託付給了教會，還因為救恩史在教會裡繼續，教會在為建立基督的身體而工作。（五）應該是禮儀的，因為宣講所傳報、教理所講解的救恩、是在禮儀中、在聖事中、特別在聖洗及聖體中實現。特別在彌撒中，宣講最能完成它聖言、生活與現實之言的本義：彌撒的前段全是聖言禮儀，在教會內宣揚救恩的訊息。（六）應是末世論的，就是說，宣講生活的天主所說的

話，祂請人作一個與最後命運有關的抉擇。(七)最後，應該是一個見證，使人在講道者的生活中看出福音有改造人生的能力。

BIBLIOGRAPHY VIII

- BOUYER, L., *Le sens de la vie sacerdotale*, Tournai, 1959.
In collaboration, "La Prédication", *Lumière et Vie*, n. 46, janvier-mars, 1960.
In collaboration, *Parole de Dieu et Liturgie*, coll. "Lex Orandi", n. 25, Paris, 1958.
GRASSO, D., *L'annuncio della salvezza*, Napoli, 1965.
GRELOT, P., "La Parole de Dieu s'adresse-t-elle à l'homme d'aujourd'hui", *Maison-Dieu*, n. 80 (1964):151-200; Id., "Exégèse, théologie et pastorale", *Nouvelle Revue théologique*, 88 (1966): 3-13, 132-148.
HAENSLI, E., "La prédication d'aujourd'hui, fruit d'une théologie vivante", dans *Questions théologiques aujourd'hui*, III, Bruges et Paris, 1966, pp. 63-89.
HENRY, A. M., éd., *L'annonce de l'évangile aujourd'hui*, Paris, 1962.
O'CONNOR, J. M., *La prédication selon saint Paul*, Paris, 1966.

第二章 神學家和牧靈人士

王秀谷神父譯

一、可能的磨擦

牧靈工作和神學是緊緊聯在一起的：一個是理論，一個是實踐；一個是生活，一個是對生活的反省。儘管如此，在具體情況中，二者的協調仍然有其困難。雖說精確的神學反省、的確能給牧靈工作它所需要的安全，但二者很少集於同一人身上。於是神學家和牧靈人士遂形成社會學中所謂不同而分化的兩個團體。甚至有時在從事使徒工作的牧靈人士和獻身大學（神學院）教學或作研究的神學家之間發生一些磨擦。

由於實情使然，（今日的）神學家一人不能精通神學的整個園地。他只有專門神學某一部門，而且往往在這個特殊部門裡只佔一個窄狹地帶。在他作研究的這個小區域裡，參考書籍仍是浩如烟海。神學家站在他的這種崗位上，他對世界的聲音和牧靈人士的呼籲，聽來雖是相當清楚，但要他一作答，並非他能辦得到的。假如神學家一意聽從他自己的使徒熱忱，他便有趕不上學術進步步伐的危險；甚至也有危險，使他放棄作神學研究的艱巨工作，轉而謀求牧靈職務的較近也較甜的效果了，但這反而正好造成牧靈人士們自己的慘重損失，因為「無人忠於自己的職責」，只會使全盤情況江河日下而已。然而話雖然是這樣說，事實上許多神學家躲在一邊，埋頭於學術研究，總能給人一種印象：彷彿神學作為一門學問，無非是保留給智識份子貴族階級的奢侈品而已，又彷彿神學無非是用由實際

人生隔離的難懂語言、討論與我們這個問題不同的問題而已。

至於從事使徒工作的神父們呢，他們在理論上知道得相當清楚：自己確實需要神學知識，可是自己迫於牧靈工作而席不暇暖，根本沒有時間坐下反省，那末這些大忙人，也能像神學要他們作的那樣，找出時間，研究解決使徒工作問題的方法嗎？許多牧靈人士走馬看花地瀏覽一下大眾化神學的雜誌，也模模糊糊地對神學研究的成果有些認識。另一些牧靈人士則參加研究週，但覺得在他們牧靈工作上，並不能把神學學術知識化為實際應用。甚至在某些情況下，簡直可說他們對神學有一種積極的輕視，有一種公開的反知識主義。

結果是：在相信行動者及相信不偏不倚（神學）研究有其價值者之間，可能發生磨擦。從事牧靈工作的神父質問說：不由今日教友提出的具體問題開始的（神學）思考，能有什麼用處？而神學家另一方面也質問說：整天來東奔西的牧靈人士，怎能給教友提出的往往很難的神學問題作滿意的答覆呢？這不是太危險了嗎？

在古代教會和中古全盛時代的教會裡，這些磨擦並不存在，或至少並不這麼顯然。當年的神學由聖經吸取營養，牧靈文字和靈修文字，很難由神學文字分清。聖經與（教友）生活之間，息息相通。然而，連中古時代，神學已開始分化，開始部門化。一到文藝復興，聖經研究也越來越學術化了，於是這樣一來，古代（在神學和聖經之間）所有的統一性，逐漸崩潰了，而神學各部門也開始越來越多，每一部門都忙於自己的工作，多多少少地在（教友）生活的邊緣上而工作。（不拘如何，我們現在要問：）難道牧靈人士和神學家，真地就這樣永不重聚，握手言歡了嗎？

二、雙方必須合作

在談神學家和牧靈人士可能採取的合作方式之前，我們先該認清這種合作是必需的，也是為雙方都有益處的。

從事牧靈工作的神父需要神學，也需要神學家。因為神學並不僅是司鐸培養（過程）中讀過一次便算完事的東西。神學便是天主聖言的僕役，它以增深了解天主聖言而為之服務；所以神學正像天主聖言一樣，應該永不停止地滋養司鐸生活。假如沒有神學的滋養，信仰本身便會萎縮，便會死去。因為神學就是信仰的培養。如果某些牧靈活動——尤其禮儀之事上——顯得枯燥無味，請問是不是這是由於神父看不出這些事所表示的豐富道理呢？從事牧靈工作的神父對教友向他提出的問題，應予解答，但請問他對神學如果不聞不問，他又怎能解答這些問題？有教育問題，有宗教支派問題，有信仰自由問題，有婚姻及家庭問題，有教友與民間社會間關係的問題，也有教友與其他宗教間的問題。我們跟更正教徒的合一交談，近來處處越來越多，也越來越起勁；而真正的合一交談，只有在健全神學之基礎上，方能實現。再者，牧靈人士要保證在天主聖言和科技文化中的現代人之間有真正的會晤，也無時不需要神學家幫忙。

另一方面，神學家也需要牧靈人士的幫忙。因為神學家的工作場地，並不限於古代的文獻，它實際包括今天天主子民的整個生活。而正是從事牧靈工作的神父——他由於他工作崗位的實質，像一位醫師一樣聽得到教會生命的脈搏。他的牧靈職責，將他安放在（教會的）十字路口，在這十字路口，教會的呻吟、問題、呼籲求助之聲，交集一起。他看得見時代的徵兆，而且是在其具體發作中看到。所

以神學家在不斷地與牧靈人士保持接觸中，才會繼續意識到教會所要求他作的事，才會體驗到加深研究信仰內容的需要。如果可以說：沒有神學進步，便沒有真正的牧靈進步；同樣也可以說：不注意牧靈人士的聲音，也不注意牧靈人士提出的問題，便也沒有真正的神學進步。一些偉大的大公會議憲章，究其實也無非是神學家對牧靈人士提出好久的問題之答覆而已——這些問題，原是牧靈人士在他們盡其職責上，在他們面對新世界和新思想潮流時所久已提出發問的。而且今日也是一樣，今日神學的名著，也都是為給使徒生活需要作答而寫出的。

如果神學家和牧靈人士真地這樣意識到：如何神學和牧靈工作相依為命，雙方便不會各作孤島，而要握手言歡，合作無間了。

三、合作的方式

牧靈人士與神學家合作，應以下的信念為出發點：亦即相信有將雙方聯在一起的共同任務——同為天主聖言而服務。儘管二者的聽眾可能不同，又儘管二者向自己聽眾談話時所用術語的深淺程度不同，但二者的目標仍是一個——仍是為教會服務，為人類服務。話說到這裡，我們便應強調說：今天的神學比過去更願意「服務」得多了。如果在過去一大段年月裡，人們可以指控神學只在人生的邊緣上作研究——同樣的指控在今天便不完全中肯了。當然，神學由於身為一種學術，常會致力於多方面的研究，而有些方面距離人生的確相當地遠，例如考證工作，文字批判，版本修訂，源流分析；也有些方面居於純學術研究及牧靈工作之間，例如神學講授便是。可是這種情況——無論如何——實在是一切學術的命運。但當代神學，就其整體而言，其工作實有別於先前的神學工作，因為當代神學知道自己是服

務教會的，而且是服務今日的具體教會的。

今日神學家在他對天主聖言獲得相當了解之後，便設法使他同一時代的人們也能了解，而且（他也知道）每一時代的人各有各的問題和各自的語言。今日神學家接受現代人的新情況和新問題的挑戰，而以「不停地訴諸天主的惟一聖言，從而對現代人的情況及問題作答」為己任。今日神學家是天主言語和人的言語中間的聯絡官，而「他的功能，使他成為他同時代者解釋天主聖言的人」。例如石倪、郭蒂尼、龔卡、拉內、柴麥勞、齊肋貝、穆魯、巴達薩、海令，這些神學家的神學之所以傑出，便在於他們將天主聖言的寶藏揭示給我們同代人的努力，便在於他們將天主聖言的訊息化為我們同代人也能了解的努力。所以，今天的神學，很注意當代思想的種種運動，也很注意這些思潮影響教會的反映。今日神學是給教會在世使命服務的，同時它也是教會與世界交談的場所。今日神學不斷地指明：基督永遠是人類的光明——昨日如此，今日如此，明日也是如此。在這方面，神學可以說是「專門」牧靈性質的。在更為「專門」的平面上，今日神學家主要關心處，正與牧靈人士主要關心處，交會於一點。我們也應該知道：神學的現代任務是特殊困難的，因為人生韻律近來一直加速。人生比（神學）思考跑得更快。

除了雙方意識到「共有一個使命」這種合作方式之外，還有許多雙方可以採取的實際方式。

梵二大公會議中很明顯的一件事，就是所謂專家（*Perit*）及牧靈人士間的交談，多末有用；不管它是偶爾諮商方式的交談，或是在委員會上一起討論方式的交談。現今在全球很多教區裡，教區的結構正在改進，以鼓勵牧靈人士與神學家經常交換意見。下面我要舉出幾個例子。

(1) 很多教區有研習週或複習班。這使從事牧靈工作者趕上現代神學研究的思潮，並使他們知道有

那些神學研究成果可以適用到牧靈工作上。這些聚會、也給牧靈人士們一個一起改進和一起聯繫的良機；也為他們跟五花八門的具體環境作肉搏戰中，奠定下牧靈工作的基礎，免得他們眼花撩亂，疲於應戰。當然另一方面，在這些聚會中，藉着牧靈同道，神學家們一時離開他們什麼「出處」——「綜合」的安全島，以便接觸到人生的具體問題，這為神學家自然也是獲益匪淺的。

不過、複習班和研習班只是偶一為之的方法。我們需要的是真正常期的培養訓練。梵二大公會議提倡的教區內神父的「共同生活」，如果會普遍實施的話，大約可算一個保證上述「常期培養」的方式。但這並不是要幾個人引退到一起或組織小圈子，反之應想辦法包括所有的神父。我們的時代是一個事先組織一切，事先籌妥一切的時代，在這個時代，我們不也能將神父的牧靈生活善為安排，以便給他們的神學知識和神學反省、保留一個殊地位嗎？

(2) 在教區層次上，有「牧靈團隊」的培養；在這種工作的成員中應有一兩位神學家，既參加團隊工作，也與團隊一起生活。這些「接力神學家」(relay-theologians) 在牧靈人士和專門獻身於作研程工作的神學家角色之間能扮演一種角色。因為我們不能要求神學專家經常拋頭露面，作為眾口之矢，而不剝奪他們作研究所必需的時間。所以這些「接力神學家」的角色便是：例如保證教區內講道的素質，從事修訂教理課本，解決道德上的複雜案件，闡明教義上的問題等。一個牧靈神學包括牧靈工作的整個園地，那末在牧靈神學培養中心，這種兼由牧靈人士和神學家組成的混合團隊，似乎是一個必要條件——甚至為牧靈工作本身也屬必要。

(3) 最後、在修院和神學院培養司鐸的層次上，今天對「天主聖言研究」和「它對現代人問題發生作用」的密切關聯作得越來越好。「司鐸培養法令」清清楚楚地說：「修生們應學習：在啓示的

光明中尋求人類問題的解答，把永恆的真理應用於人事的變幻情況下，並以適合現代人的方式傳達永恆真理」。大公會議的這個指示，通常會牽涉到內學課程本身的更動，以便我們的未來神父同時可以獲得對（基督）奧蹟的健全「了解」，也可以獲得更充實的「牧靈培養」。一旦在培養司鐸意識時期，已在司鐸意識層次本身上，完成了神學家和牧靈人士雙方首要目的之生活綜合，則雙方的此離現象，即使並非不可能，也一定少得多了。

BIBLIOGRAPHY IX

- DENIS, H., *Pour une Perspective théologique*, Paris, 1967.
- DUQUOC, C., "Théologie et mission de l'Eglise", *Lumière et Vie*, n. 71, janvier-février 1965, pp. 55-80.
- GRELLOT, P., "Exégèse, théologie et pastorale", *Nouvelle Revue théologique*, 88 (1966): 3-13, 132-148.
- KLOSTERMANN, F., "La formazione pastorale del Clero alla luce del Vaticano II", *Seminarium*, 18 (1966): 626-674.
- LAMBERT, B., "Les deux démarches de la théologie", *Nouvelle Revue théologique*, 89(1967): 257-280.
- MAZIERIS, M., "Le pasteur et les théologiens", *Lumière et Vie*, n. 71, janvier-février 1965, pp. 3-14.
- SEMMELETH, O., *Le ministère spirituel*, Paris-Fribourg, 1965.

第三章 (在俗)教友神學家

先前、要一位在俗教友去讀神學博士，更不必說要他在大學裡講授神學，應算是例外。當年，人們將教會視為分成各有判然不同功能的兩個階級的社團：一方面有聖統，修會人士和聖職人士，是權威所在地，是聖言的監護人，是唯獨有資格講解和研究聖言的人；而另一方面，則是在俗教友，乖乖地跪在祭臺前，坐在講臺下，只是偶爾被派擔任些講授任務——又是在較低的平面上。幸而，梵二大公會議將這幅圖景全予廢棄了。

一、歷史概況

實際、上面描述的圖景，是相當晚近的一個圖景。教會最早的神學家、原是教友，不是聖職人士！例如儒斯定、戴都良、龐戴努、克來孟、奧力振（按奧力振後陞為司鐸）、維多利諾、龐斐略、非洲的塞斯都、拉當修、阿奎丹的普洛斯特、愛伐戈利……等人，都是教友。也有不少教友是在作教友時開始其神學研究的，例如西彼連、巴西略、納齊安的額我略、熱羅尼莫、諾拉主教保林、奧古斯定等人皆是。馬祿 (Marra) 說：「說有一種專門保留給聖職人士的宗教文化，另有一種在俗教友合法參預的世俗文化：這種分法，是很晚近的看法，教父時代並沒有」。

教會最早幾世紀中，在俗教友對神學問題有主動性的興趣，也頗有功於神學思想的進步。而後是由於歷史上的一個偶發事件，高層宗教文化交由聖職人士處理；這個偶發事件，便是羅馬帝國遭到

異族佔領，於是所謂教會人士——包括主教和隱修士——起來搶救西方文化。至於東方，由於沒有這種慘痛經驗，因而宗教文化以及一般文化，受到聖職人士壟斷的程度便輕得多。

（文藝復興中的）人文主義，由於它擴充了在俗教友的文化世界，並擴充了他們對所謂「聖學」中的角色，可以說人文主義鼓勵了教友再度走進宗教思想的領域；於是有一些人，諸如比高老彌尼、龔達利尼、保肋 (Piccolomini, Contarini, Reginald Pole)，身為教友，却也寫過神學著作。教友神學家的行列，在十七、十八世紀，因楊森派和高盧派關係，仍連續不斷；到了十九世紀，有所謂「反高盧派之爭」(antigallicanisme)，也有些教友神學家，如窩遙·德·麥斯脫 (Veillot, de Maistre) 等人便是。現代的幾位護教學者，也是教友，例如尼古拉·巴斯噶、沙陡布利昂、布呂諾迪、柴斯特頓、布隆代、馬利旦、以及吉東 (Nicolas, Pascal, Chateaubriand, Brunetière, Chesterton, Blondel, J. Maritain, J. Guitton) 等都是。最後，也應指出：現代神學中的不少主題，曾由教友以文學形式——或以小說或以詩歌方式——加以介紹，甚至加以講解。立刻可以想到的有白居、克勞戴、毛里亞克、白納諾斯幾個人。

然而鄭重說來，還應該說是在二十世紀、部分由於公教進行（運動）之產生，教會才更積極地認可教友在教會內的角色，認可他們的先知任務，因而也承認他們有接受健全宗教訓練的需要，以準備他們講授（宗教）的工作。這個積極承認的態度，已經醞釀半個多世紀，終於在梵二大公會議裡，達到頂點。梵二大公會議特色之一，便是對教會奧蹟的加深領悟。便是在教會加深領悟並劃清教會本身的努力中，教會恢復了在俗教友的地位；也是在神學成爲整個教會的教會學時，神學將在俗教友在教會裡的功能表達清楚了。

二、梵二論教友的地位和使命

梵二大公會議中的「在俗教友」一詞，「指的就是在聖職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督徒；也就是說，教友們以聖洗聖事和基督結為一體，成了天主的子民，以其自有的方式，分沾基督的司祭、先知及國王的職務，在個人份內，執行整個基督子民在教會內與在世界上的使命」（教會憲章31）。基督既然是現身說法的聖父之子通過他的聖言和生活方式而將人們作天主子女的召叫啓示給人，那末基督就是至高無上的先知；同樣基督也將他編入基督奧體的一切人，變成他的先知和證人（35）。教友們由於領受了聖洗和堅振，便蒙派遣去作使徒了（10、11、12、31、42）。教友傳教法令也說：「一切基督徒都負有一項高貴的使命：爲使上主救人的信息到處爲一切人知曉、接受」（3）。在俗教友致力於世界的福音化，只是有他本位的方式——生活在俗世中人的方式（教會憲章35）。

教友分享基督的先知任務，是通過用他們的生活及他們的言論之聯合作證。他們按照福音而有的信、望、愛生活，已經是一種生活教訓，已經是一種有存在色彩的語言。他們由於能表達出來福音實際是什麼，於是給他們四周的人、啓示出一種新的生活方式，一種像基督前已表達過的，對天父聖意全然孝順、全然依隨的生活方式。

大公會議也要求教友給天主聖言公開作證，並講授天主聖言。教友傳教法令曾聲明：「在闡述、維護基督徒原則，並把這些原則應用在這一時代的問題上」（6），教友應扮演主動角色。大公會議要求他們，「在宣講天主聖言——特別在講授要理方面——通力合作」（同書10；參閱公教教會宣言7）。在傳教地區，教友們應更直接地與聖統人士攜手合作，以盡到宣講福音，灌輸基督徒原則的特殊使

命，好叫新生教會穩固堅強（參閱教會信教工作法會41）。大公會議、特別稱許「那些在大專學院，以歷史或宗教科學的研究，促進各民族及各宗教之認識的教友們」（同處）。除此而外，它也鼓勵教友們、致力於神學研究和講授。教會在現代世界憲章裡說：「甚至我們應希望：有更多的教友在聖學上接受適當訓練，也希望其中不少的人專門攻讀此學，並從事更深的研究」。

在各層次講授的使徒工作，要達到其效率頂點，只有通過更完備也更多方面的訓練。既然教友使命被劃為教會內的功能，那末教友假如沒有完成該功能的適當訓練，就不能完成他的使命。因而大公會議在強調教友的使徒工作使命之後，也同樣堅決地強調適當訓練的重要。

這個教友使徒工作訓練，包括人文學科訓練，神修訓練，並「一種穩健的教理訓練，即神學、倫理學、哲學訓練」（教友傳教法令29）。要與有信仰及無信仰人士從事交談，教友先應該參加為此類目的而設的研究中心或高級學府（同法令32）。大公會議在「公教教育宣言」裡建議：凡在天主教學校執教的人，都應「特殊關懷地予以訓練，使之有「適當名銜證明」的穩健宗教知識（8）。稍後，宣言又補充說：「在天主教大學裡如未設有神學系，則應另設神學院或神學講座，以講授也適於在俗學生的課程」（10）。所以未來的神學家——不論是執教的神學家，或是作研究的神學家——皆應在以大學生活為背景的研究中心接受教育。

毫無疑議，大公會議要求教友接受正式神學訓練，並準備他們去作基督徒真理的佈道人，並不是只在「講解要理」的水準上，也是在真正大學水準，兼有適於大學水準的執教職責和研究職責！

此外，大公會議的這些指示，也真地符合現代需要。直到今天，宗教講授在許多國家，實際只掌握在聖職人士和修會人士的手中。自今而後，由於人口膨漲以及因而教育爆發性的普及，在俗教友、

便應越來越負更大的教會（教誨）責任了。因此，訓練並教育教友神學家去擔任各層次的神學工作、便逐漸成爲必要。而且教友不只應該授課，也應該寫作，應該在修訂要理課本方面參與工作，應該出版報章書評，也應該給教友著書立論。此外還有另一個浩瀚而又重要部門——就是大眾傳播工具部門：報紙、廣播、電影、電視——也向有此專長的教友、提出同樣的要求，因爲他們的工作使他們每天都有機會、對宗教問題以及有關問題作價值判斷。因此，「社會傳播工具法令」建議：增加學校、大學院系以及獨立學院的數字，以便新聞記者、電影、電臺、電視作家……能由之獲得浸潤着基督徒精神的完整教育。稍後又說：「也應該竭力準備文學、電影、電臺、電視等TSL批評家，使他們每人皆精於所學，同時也教育鼓勵他們作（價值）判斷，由之使道德看法常由道德內在光明而處理」。

以下將予考慮的是教友所需要的哪種（神學）課程，及教友作神學教師和神學研究工作者的地位。

三、向教友講授神學

教會內無時不有專爲教友的各種宗教講授。有時是給那些願完成其宗教訓練的成人簡單的講幾句話。此外，也有真正的宗教教育中心列有兩三年的正式科目，結業時也有一張證書，讓證書持有人到天主教學校裡執教。這些中心或是大學型的，或是附屬大學的。在這些中心裡所講授的神學往往素質絕佳，也是由名師任教的。但也可能只是給聖職人士所講授神學的一種通俗版，只是一種沒有學術謹嚴性和與反覆證明的神學，可說只是一種「不必落淚的神學」。許多地方，教友只限於讀（專爲教友而設的）分班課程，讀完雖也真能得到文憑，但是拿不到與頒給聖職人士學位有同等優值的文憑。因而可說，至今人們還沒有毅然決定：將神學院系給教友開放，並給他們與聖職人士同樣嚴謹的神學教育。

慕瑞神父 (John C. Murray) 於一九四四年，寫了兩篇文章，強調「不只將修院教育的縮本，也應將一真正有學術性的神學、講給在俗教友」；他強調得頗有道理；但另一方面，慕瑞又似乎將「聖職人士神學」與「在俗教友神學」之間的不同說得過火些。

他說，講給聖職人士的神學，基本上是以準備他們去盡司鐸任務為目的。這種神學，使聖職人士成為訓導教會之一員，這種神學是在其保護並解釋聖言之功能方面，為教會訓導權服務。這種神學是準備聖職人士、去作聖事的實施人。而另一方面，在俗教友是糾纏在世界之中，而且是糾纏在一個越來越俗化的世界之中的。便是在這樣的一個世界之中，教友應該以「教會與民間社會間中保」身份而有其行動，也是在這樣的一個世界之中，教友應該在聖統所不能進入的地方、延長教會的行動。教友不必施行聖事，但必須在世界的生命作酵母。於是慕瑞結論說：教友的確需要真是神學的神學，但其所需要的是一個教友神學，一個依教友在教會中所有功能及使命，而有其特殊風格的神學。這個教學要特別對教授的行動和人格，以及教授對當代世界的認識，強調其重要性。這種神學在講解啓示真理時，應採取一種歷史層次，也就是說應採取救世計劃的層次——而不應強調邏輯層次。因而這種神學、就像聖經和教父著作那樣，要更聖經化，要更以基督為中心，也要更有救世神學味道。它強調基督徒種種奧蹟的內在有機的諧和，並強調其能以給「整個基督徒存在」、賦予生命力。它要避免護教論辯，而致力於給基督徒奧蹟的財富，闡述成一個晴朗的大綜合。在一個對它漠不關懷的世界裡，它要以注入生命而行動，它將以散佈光明而行動。它要奮然而起，證明在基督信仰中，確有一個包羅萬象的新秩序，確有一個給「實有全體」帶來貫徹意義的大同信息。

我們在二十年後，由梵二文獻的脈絡中重讀慕瑞的文章，不得不理會：慕瑞對教友神學所作的重

要要求，實際正和大公會對聖職人士神學訓練所作的聲明、前後相符（司鐸培養法令16）。大公會議聲明：神學要忠於啓示及教會傳承，就必須更歷史化一些，更聖經化一些。既然基督是天主在世的現身，是救恩史的頂點——「神學也就必須更以基督為中心一些。神學也必須指出：每一奧蹟如何滋養心靈與天主的交談；神學也必須適應當代人的需要，而植根於對當代人心理及願望之深切瞭解」（同法令16；教會在現代世界62）。

由大會議有關司鐸培養的文字看來，並由大公會議有關準備教友擔任起來先知任務的文字看來，「聖職人士神學教育」與「教友神學教育」之間的差別，便顯得並不像慕瑞說的那麼大。在文憑和學位方面，已無差別。在基本神學訓練方面（也就是說在神學全面觀方面），當然是有二者中之一所獨有的問題存在——例如聖職人士，獨有其施行懺悔聖事的問題便是。然而從頭說起，根本相同點便比較多得多：諸如信理的講解、聖經、倫理神學以及教會史的教學等皆是。甚至那些以往視為專給教友討論的問題，像教友神修，「地上價值神學」等等，在同一神學院系的聖職人士和在俗教友之前一起討論，也只會獲益。現代神學，要給教友講得特別有效，只需對教友問題多加注意——這實際也是教會信仰以及教會本身的問題——（這就是說），只需對那面對今日教友的良好問題提高意識而已。

將大學和教會學院開放，使聖職人士和教友同樣有學習機會，似乎越來越是教會的一般趨勢。這種方向，為聖職人士和在俗教友，全然是有利而無弊的：為聖職人士有利，因為聖職人士因此走出他們的隔離狀態；為教友有利，因為教友因此顯然覺得自己真是編入了上主子民，並在教會的先知任務上，蒙邀依照他們的生活崗位，擔任其應有職責。至於聖職人士和在俗教友之個別需要，只需將課程表訂得有些伸縮性，準備一些任選科目（包括專題研討和工作實習等），就可以解決。以往修院和神

哲學院在大學外另起爐灶，並由在俗教友隔離——這種時代，顯然是已成過去。如果現在沒有理由不准聖職人士研究所謂世俗之學，那末就更沒有理由不准教友研究神學了。每位基督徒都有權利研究並加深自己的信仰，都有權利獻身於神學學術研究工作。在此，大公會議又將聖職人士和教友拉到一起，縮短了二者間的距離——實際，所謂距離，原來也是表面的成份多於實有的成份。

四、教友講授神學

我們前面談過，大公會議希望：有更多的教友獻身於神學講授和研究工作。事實上，神學功能、並非聖統和聖職人士的特權，乃是每位基督徒同有的功能。

在神學研究工作的平面上，聖職人士與教友間、毫無分別。教友——像一切基督徒，不拘擔任聖職或在俗——當然隸屬於教會訓導權。就其為某一專題的專家而言，他們也有專家同人的批判來約束——是專家同人，有鑑定其勝任或正直程度的權利。梵二大公會議的經驗告訴我們，在各專門委員會裡，專家們聚首研究問題時，專家之間並不再分什麼主教、神父、什麼會士、教友。一位教友專家的理論、如果站得穩，並不比一位主教專家的話份量為輕。

同樣可能——而且今後可能性越來越大——就是在俗教友、以神學博士資格，在教會大學或公立大學裡執教。這是神學的高深教育的平面，在這平面上，聖職人士與教友之間有什麼區別呢？

我們知道：教會整體、是一個負有司祭任務和先知任務的子民。透過洗禮，一切基督徒、都成為基督的肢體，而在整個基督與體的使命上、有其扮演角色。只是基督各肢、並非功能盡同。為使教會完成其使命，基督必須鑒臨於教會，並通過教會而行動。便是為了這種理由，基督揀選出服務的教會

人士，叫他們能因基督之名並有奧體之首基督的權威、在教會內行動。司鐸職任與生活法令裡說：由於司鐸同享宗徒的職務，「他們便由天主領受恩寵，使他們成爲萬民中的基督使臣，善盡福音的神聖職務，好叫萬民經由聖神的聖化而成爲可敬享的祭品」（法令2）。可見是由於司鐸之祝聖，而不是由於主教的委派，神父由天主領受了宣講和訓誨的使命。神父的第一功能——同時也是神父的第一責任——就是「將天主的福音、宣報給一切人」（法令4）。這也包括非基督徒和冷淡教友。每位司鐸，都是被祝聖爲「導師」的。司鐸的這個訓導功能——這個既在傳報福音平面，又在要理講授平面兼有的訓導功能——顯然以有一種健全的神學訓練爲先決條件，然而這並不是說講授神學的職務——就神學爲信仰的學術而言——也依附在司鐸職務本身上。如果一位神父講授神學，這種工作雖然可以視爲神父「服務聖言功能」的正常的延長，却不能說這是他司鐸職務的內在任務。

在「藉助講授神學以加深信仰」的平面上，聖職人士和在俗教友、處境完全相同。在俗教友、儘管他們之所以同享有教會的先知任務，並不是由於身爲基督的使臣，而只是由於通過洗禮編入上主子民，但他們仍然是蒙召給基督以生活及言語作證的（教會憲章35）。而教友給基督作證的特色，是在世界的經緯之內而作證。在俗教友在學術平面上通過講授神學而實踐其先知任務時，他們是以聖職人士所依據的同樣權利而行事——也就是依據他們的洗禮和宣講福音和聖神奇恩或特恩。大公會議有關本題曾經指出：神父們對教友們的各種奇恩，不論通常的或超絕的，應以信仰意識加以認辨，欣欣然接受之，孜孜然培養之」（9）。

那末、在神學作爲一門學術的平面上，在俗教友的處境、與聖職人士的處境、並無二致。不論聖職或在俗，神學家執教，只是需要有健全大學教育，並有一個較高學位（例如碩士或博士學位）。

再者、教友神學家，不拘是從事講授神學或從事神學研究工作，會對神學有一種獨特而無法替代的貢獻。因為教友神學家身為教友之一，其特徵即是「生活於世界之中」；那末教友講授神學或作神學研究工作之特徵，便是由「福音攝取世界」觀點來看福音。因為世界萬有，也有其內在價值，這也是天主所願意的事，因而也應由福音所攝取（就像身體曾被聖言所攝取那樣），而帶到基督那裡。在這個投身聖言攝取世界的工作上，在俗教友既然心中更意識到世界以及世界焦慮與奮鬥的聲音，那末似乎正常的情形是：在俗教友對當代世界的問題和需要、能以提出更精確的答覆。既然在俗教友糾纏在世界生活之中，他們能將信理為世界中的基督徒生活所含有的意義、看得更深——能感受到聖職人士所不能感受的幅度。尤其在神學接觸其他學術的問題上，例如各學術的神學，世間價值的神學，以及神學與心理學，神學與社會學之間關係等問題。我們在此無妨加上一句：在俗教友似乎有時比聖職人士更有創作性，不怕開新路線；而聖職人士，則由於他們作聖言守衛和服務者的特殊功能（第前六20），有時面對新的情況表示過於膽怯。

因此我們希望，在大公會議之後的今天，教友神學家和聖職神學家在神學研究上攜手合作，正像我們也希望，神學家們也跟牧靈人士攜手合作一樣。聖職人士的神學反省，由於有在俗教友在旁而對世俗之城的具體事實和急切需要提高意識，因而會對時代徵兆、更加注意，不致在一個幻想的世界中、建築空中樓閣。在另一方面，教友神學家，由於聖職人士在世間的提醒和象徵，對奧蹟和天主之城、得以保持清醒，因而對今世和來世之間的交互牽力、不停地作答——當然、這不會是盡善盡美的，而只是適應性的答案，正像我們其他一切答案無不如此一樣，直至永恒直觀天主之日。

BIBLIOGRAPHY X

- BRUGNOLI, P., *La Missione dei laici nel mondo d'oggi*, 2a ed. Brescia, 1967, pp. 125-128.
- CHENU, M.D., "Laïcs en chrétienté", dans *La Parole de Dieu*, vol. II, *L'Évangile dans le temps*, Paris, 1964, pp. 71-83.
- CONGAR, Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953.
- COULSON, J., ed., *Theology and the University*, London, 1964. Spécialement: FRANSEN, P., "The Teaching Theology on the Continent and its Implications", pp. 78, 104.
- IN collaboration, "Laïcs et mission de l'Église", *Lumière et Vie*, nn. 63 et 65 (1963).
- FORESI, P. FAILLA, C., FALLACARA, G., ZANGHI, G., *I laici e la Teologia*. Roma, 1967.
- LUYTEN, N. A., éd., *Recherche et Culture. Tâche d'une Université catholique*, Fribourg, Suisse, 1965.
- MARTELET, G., *Les Idées maîtresses de Vatican II*, Bruges et Paris, 1966, pp. 231-256.
- MURRAY, J. C., "Towards a Theology for the Laymen: the Problem and its Finality", *Theological Studies*, 5 (1944): 43-75; "The Pedagogical Problem", *ibid.*, pp. 340-376.
- ORSY, L., "Theological Degrees for the Laymen", *The Month*, december 1964, pp. 297-304.
- PATTARO, G., "L'impegno teologico del laicato", *Humanitas*, febbraio-marzo, 1966, pp. 233-244.
- PORTIER, V., *Anthropologie et apostolat des laïcs*, Paris, 1965.
- "Promuovere la cultura teologica in Italia", *La Civiltà Cattolica*, 118 (1957): 313-318.

第四章 神學與內修生活

一、學術與實踐之間的隔離

有相當多的神學生，在其內修生活與其學術生活之間，願保持一種正當的平衡時，感到困難。神學、這門天主的學問，似乎將他們放在距離天主有一段路子的地方；彷彿是神學並不滋養他們，反而叫他們乾枯起來。因此，神學生會焦急地——甚至稍後也會憤恨地——問自己：是否神學本身，對這「神修貧血症」、應該負責。至少，他們會問自己如何可以避免這種危險，並將自己求知的願望與愛天主的願望配合起來。

開宗明義地說，我們該牢記於心的是：神學本身並不是內修生活。因而、假如我們要神學「是其所不是」，要神學成爲一篇道理或一篇精神訓話，那便徒屬枉然。神學是心靈的推理，願對信仰所信所持的奧蹟、加以領悟。神學是信仰的培養（工夫）。而另一方面，（方才談的）在「對天主的學術」神學與「在天主內生活」之間的不舒適或破裂感，並非（研究）神學的必然效果：因爲像奧古斯定、巴西略、大、小額我略、伯納多、安瑟莫、文都拉、多瑪斯、加尼修、伯拉明這些神學大師，都是愛火炎炎，且能透過愛火而吸引人的。這些人在自己身上，算是完成了「學術」及「聖德」的協調綜合。那末、「對天主的學術」與「在天主內的生活」，並非互不相容的。甚至可說：神學如果真地有其成功，似乎便（應）打開走向聖德園地的路子。

神學與神修生活之間能有的隔離現象，只是影響整個人的更深一種隔離之一例。由於罪惡、「知」與「愛」之間的統一性，變得脆弱可憐。人並不作他「知道是好」的一切，人的生活也並不配合他所謂的真理。理智和意志、有各自為政的趨勢。理智可以生活在彷彿一個封閉的電路裡，自給自足；尤其因為「抓到真理」確實給心靈帶來一些滿足，遂更易於有一種危險：樂此不疲，再不顧真理所作的實踐要求。與此正好相反的失却平衡，也能發生：也就是發生在那種既無理性根柢又無思想方向的行動上。一個人在其渴望「生活」中，也會陷入那種實際等於「輕視心智」的錯誤。便是這樣，產生出缺乏洞見的各種內修生活的偏差。

二、信仰——統一化的原則

我們怎能保證那經常有危險的統一呢？保證那「知」與「愛」之間的統一？保證那「對天主的知識」與「在天主內的生活」之間的統一？在正常情況下，我們身上的這個統一因素是信仰。一切純正神修「生活」、必須以對天主及基督的純正「知識」為基礎。而這「知識」、是通過「啓示」和「信仰」而授予我們的。這個「信仰」、便是整個人自由地委身於啓示自己並付出自己的天主，便是整個人——兼包理智和意志——完全臣服於天主。

我們在對天主聖言之啓示的領悟上，能有兩種方式的進步：一種是由心靈的推理工夫，尋求將在信仰中所接受的奧蹟，加深領悟；另一種是由心情的上與啓示奧蹟同性化的方式，也就是經由仁愛和聖神恩賜。這兩種「知識」形式——二者皆不出乎信仰的範圍——是應相得益彰地在彼此身上互結果實的，也是應一起滋養心靈生命的。

(一) 對信仰對象(所作之) 推理知識，既然是有一位真正信仰基督徒的工夫，也就是說既是一位生活在以天心爲心的融合中者的工夫，那末這個推理知識，在正常情況下，便該有助於內修生活的進步。神學彷彿是基督奧蹟無限財富的清單，它列出光芒四射的基督奧蹟之無數幅度。神學不僅尋求每一個奧蹟的特殊可領悟性，它更進一步，尋求對那些奧蹟之間的種種聯繫之體驗，尋求那些奧蹟所織成的天主無上計劃的綜合看法。神學是通過「分析」，而後向上走向「靜觀那整個奧蹟本身」，由其豐滿的而又深奧的統一去靜觀。神學家對此基本奧蹟所作的一切研究工夫，都(應) 佐以日日與天主聖言的交談。那末、這種親近聖經的生活，這種由天主救世計劃的睿智輝煌中靜觀天主計劃的生活，怎能不引起人的驚奇和愛慕？在正常情況中，每一種洞見都應產生愛情，而止於更深的委身行動。那末、假如認知天主方面的進步並不帶來愛慕天主方面的進步，此一情況是否有其可疑懼及不正當的成份呢？神學確實是滋養內修生活的，只是它以其特有方式來滋養，也就是說它是由其照明我們的理性，由其由奧蹟中解放出來奧蹟可領悟之光，由其顯示出奧蹟的價值即是救恩，來滋養內修生活：神學是在將奧蹟呈現爲一種「美善」上(這也就是「奧蹟之真」之所在)，也將奧蹟呈現爲一種可願望、可愛慕的對象。

神學也能在防衛心靈生活，不使陷入神修生活之多種偏差：諸如天光主義、寂靜主義、情緒主義、實踐主義、以及迷信方式，馳情於一連串小敬禮等等的偏差；神學也能在防禦這些偏差方面，爲心靈生活服務。神學又能將我們思考神事的方式，修正或肅清，進而由此把我們領上一種對天主的較真知識，領上一種有較好基礎的神修境界。

(二) 信仰的對象也可以通過「超性靜觀」、通過一種以愛情與基督及基督奧蹟相結合而有的超性

靜觀，而為靜觀的人所吸收同化。這種形態的知識，是仁愛和聖神恩賜之果；在這種形態的知識裡，心靈比較被動，並不怎麼主動；心靈讓奧蹟進來，擁為上賓，並在自己心室內，體驗奧蹟。我們知道：便由於這種愛的知識方式，有些單純的人，雖沒有受過什麼教育，仍能深深進入奧蹟，比那些聰明而又受過教育的人，用盡理性資源和方法所能入者，還會深些。因為天主的奧蹟，既是一種位格間的奧蹟和一種恩寵的奧蹟，它只能讓那「愛」此奧蹟的人、真地認知；耶穌曾說：「凡接受我的命令而遵守的，便是愛我的人；誰愛我，我父也必愛他，我也要愛他，並將我自己顯示給他」（若十四21）。信仰一有這種「愛」的滋養，便成為「有所見」的源頭。承行天主聖意最吸引耶穌的注意力，耶穌會將自己顯示給這樣的門徒。耶穌之寓居於人心，起初不顯，而今則開始顯形，同時聖父之寓居於聖子，也開始顯形（若十四9,10）。聖神給有「愛」的人心，灌入一種情感方面的同意——這便是（神學）領悟的源頭。凡承行基督聖意的人，就能把握基督的思想，而同有基督的愛好和傾向。基督精神，使之以基督之心，基督之愛而生活。在某些特殊心靈中，天主還可以隨意擴充這個生活信仰的知識，甚至擴充到不尋常的奧秘恩寵。

信仰純正時，也就是說信仰全然滋養於愛情時，「推理知識」足以給「情緒知識」一種超性的照明作用；而轉過身來，「情緒知識」又在愛的催促下，刺激心智的追求工夫。便是在這種方式下，「對天主的學術」與「在天主內的生活」之間的諸和得以實現。

三、愛德和祈禱的首要性

信德、愛德的這種較深的合一，正像在本性境界中之「知識」「愛情」合一樣，總是脆弱的，

總是有危險的，也總該好好保護。愛德雖不必全然失蹤，却能孱弱下去。理論上認識真理的進步、並不必帶來愛的進步。一個人可能知道的很多，而愛的不多。於是、在「認知的福音」與「生活的福音」之間，即便不致斷絕關係，但失去均衡，總是可能的。聽到天主聖言的人，不見得常常付諸實行（瑪七21~27），也不見得常結出生活上的果實（瑪十三18~23）。傑出的學術成就，並不常與傑出的聖德出現；因為測量聖德的尺子是愛。學術與生活隔離的實際危險是：學術專門研究、減縮實行愛德的機會。

那末、除非我們在學術生活的核心，保持着愛的首席，保持着那由忠於行動而表達出來的愛的首席，則我們在「對天主的學術」上之進步、便不會陪伴以我們在「天主內的生活」中之相稱進步。所謂忠於行動，即指忠於愛的誠命本身，忠於司鐸培養所放在我們肩頭上的任務本身，忠於教會，忠於聖神的內心指導。便是按照我們忠於天主聖言的程度，我們真正認知天主聖言的程度、逐漸加深，在真理之路上「行走」，就是獲得真理的途徑（若八32）。基督、他是聖父的「真理」，他也常常承行聖父的旨意（若八29）。

教會的神學大師、都實現過「理論知識」與「（實際）生活」之間的統一。為他們，向基督及基督聖言的順從，是一種徹底的順從。因而一個真願意純正的神學，就應該對它尋求領悟的聖言，側耳恭聽。因此聖言、既然是天主的言語，就向我們要求絕對的依順——理智依順、意志依順、生活也依順。但這依順本身並非個人努力之果，乃是天主的恩賜。為得到這種依順，我們必須祈禱。應是在祈禱中，神學走向奧蹟；應是在祈禱中，神學尋求（奧蹟的）領悟；應是在祈禱中，神學完成它的研究工作。研究和祈禱、應該經常配合在一起，好叫研究成果、既由於愛的精神所充實，進而可以被體驗為

食糧，爲光亮。眞神學出自生活的信仰，而信仰尋求領悟，以便加深愛慕；加深愛慕，以便加深領悟。我們在祈禱中呼求能忠於天主；當此「忠於天主」和「神學」携手進行時，「對天主的理論知識」和「在天主內的生活」，便也諧和一致地携手向前邁進了。

BIBLIOGRAPHY XI

- DUPUY, M., "Expérience spirituelle et théologie comme science", *Nouvelle Revue théologique*, 86 (1964): 1137-1162.
- SCIRON, T., *La condition du théologien*, Paris, 1952.
- VOILLAUME, R., "Théologie, vie intellectuelle et perfection évangélique", dans *Au cœur des masses*, deuxième édition, Paris, 1952, pp. 339-366.
- VON BALTHASAR, H. U., "Théologie et sainteté", *Dieu vivant*, n. 12 (1948), pp. 17-32.

第五部分：神學的目前動向

第一章 動向的一些原則

房志榮神父譯

在十六世紀神學有過人文主義的烙印，十八世紀的神學則受到唯理主義的影響，而在十九世紀神學又受到科學主義的影響。二十世紀呢？我們可說在這個世紀裡神學是在歷史的、及人在歷史情況中的特徵下發展。另一個特徵是人的互相關係。神學的這一方，本身就是教會生活的反映，因為教會「在現代世界」的行動實有「社會化」及「人位化」等現象的標誌（教會在現代世界憲章4、6）。

一、歷史特徵下的神學

在這一方面，中古世紀的神學與二十世紀的神學有很不同的面孔。在中古世紀，為解答聖經或教父著作所引發的問題，人很自然地去找一個邏輯型的解釋；在二十世紀不然，今日神學首先要問的是歷史及歷史的脈絡。中古世紀的特殊貢獻是作出一部關於奧跡本身的神學。今日的神學雖然並不小視奧跡本身，但對啓示的「計劃」的一面敏感的多，這就是說，特別注意天主的計劃在歷史中的實現；此外也關注啓示的「功用」之一面，就是說，注意為我們，為我們的得救所作的啓示。

當代的人發現了歷史的幅度，他意識到人及人的生活條件與歷史性無法分離，他不再將人看做一個普遍性的存在，像巴斯噶（Pascal）和拉辛（Racine）所想的那樣，而是把人看做在歷史情況中的主體。這種思想形態的改變自然也波及神學。本世紀之初，「救援史」一詞在天主教神學裡幾乎全然陌生，但在今天已是家喻戶曉的了。梵二大公會議面對內學（*études ecclésiastiques*）革新時所投射

的遠景，便是「要與基督奧跡及救援史有一個更活躍的接觸」（司鐸培養法令16）

實在說來，神學如此走回歷史幅度，無非是忠於啓示的又一表示，原來啓示基本上便是天主在人類歷史裡所有的干預。啓示所採用的形式是一部歷史，一部救援的歷史，由以色列開始，而在耶穌基督身上達到頂峰。全部救援史與基督有關，基督是卓越的事件，就是說，是天主進入人類團體歷史的這件大事本身。啓示的這一歷史幅度特別在「啓示憲章」（3、4）裡得到強調。目前的救援史階段、即教會時期、是建立基督身體的時期，直至基督及天主的子女光榮顯現的時刻為止。可見，要想到達神學，必須經過救援的秩序。

我們可以毫無誇張的說，目前的神學革新大部分來自這一事實，就是在所有的神學科門，有意識地、有方法地、引進了這一歷史幅度。特別在聖經、教父、及禮儀諸學科上，神學因歷史而豐裕的後果尤為顯著，同時教會史及信理史也因而而蒸蒸日上。歷史幅度的意識的確使所有的科目及論著徹底地改變了遠景，另一方面又激發了許多新的學科，諸如歷史的神學之類。即便神學反省本身（神學本科），也因這實證神學的革新而呈現新的朝氣。新的綜合正躍躍欲試，或至少感到需要，將歷史的與件所形成的豐富資料加以蒐集和組合。

二、在人及人位特徵下的神學

在存在哲學及現象學的影響下，目前的神學正在轉向人，這種以人為中心的方針在神學論著中隨處可見。神學關心各種奧跡，不僅爲了奧跡本身，還注重奧跡爲人，爲人的得救所有的關聯——也許比注意奧跡本身更多。神學的這一方向是當代思潮的一面鏡子，當代思潮就是以人為中心的，這是它的

型態和結構。自從祁克果倡導以來，人不再是其他物品中的一個，人是一切的中心，萬象以人爲依歸。準此，對天主的一切認知，連認識啓示的天主在內，都必須經過人。不先了解人，就不得認識天主。今日的神學，烙着人學的印，便想繼續在人及人的各種問題，即在哲學之後研究下去。

經院神學曾是一種人的理性所作的努力，想了解天主的奧跡，我們信仰的對象。今日的神學更是存在性的，並以人爲中心，所追求的是表達出基督信仰奧跡對人所有的意義。今日神學不僅是對天主之言的了解，還是對聽天主之言之人的了解，及聽天主之言之種種條件的了解。在天主的問題裡常含有關於人的問題。神學所追究的是世界上的，和時代中的人，是有信仰和無信仰的人，是天——人，是無此天——人就不能了解的人。今日神學關心所有的人間問題：愛、家庭、職業、國家、人類、進步、文化、技藝、宇宙。社會學及心理學與件的吸收就是這種精神的一個佐證。總之，今日神學的企圖是要將人學和神學做一個綜合。講奧跡時，「要在對奧跡的深刻領悟之外加上奧跡與我們所有關聯的生活的解釋」。今日神學所要的，是將「爲天主所設的人學與爲人所設的神學加以合併」(Y. Congar)。

在當代哲學思潮的影響下，神學也着重基督信仰奧跡的人位、及人位化的特徵。這一點特別顯示在啓示的神學，及信仰、恩寵、神學之德，以及聖事等神學上。啓示是生活之天主的位格舉動，也是祂位格奧跡的揭露。天主與人進入位格與位格交往的關係。天主的「我」向人的「我」發出問話。天主在啓示某事某物之前，先在祂的奧跡中啓示自己。聖三就是三個位格的啓示。另一方面，信仰是人向天主的開放，是人對天主召叫的自由答覆，是整個的人、以孝子的馴服及依賴，將自身交給天主。

恩寵的神學用人間友誼的詞彙來講，天主向人作自我贈與，人則分享天主的地位生活。所有的神學之德（信、望、愛）都有一個特點，就是盟約的特徵及「我」——「你」的關係。最後，諸聖事是基督與我們每人相遇的優先地點和得救的孔道。

三、「整體」特徵下的神學

整個十九世紀及二十世紀上葉，神學不斷在區分，在朝各種方向伸張，於是許多神學科目及專科應運而生。神學發現新的資料，而為加以研讀，創設了一些新的專論。在專論內，再增加問題和區分，這樣神學被不斷增添的副科所包圍。結果，修院及神學系的課程越來越膨脹，逼得求知勝於培植，增益見聞勝於文化教育。

最近一二十年以來，神學對這種原子式的分裂現象已有所反應。在承認專業化的合理及需要下，神學現在努力避免極端：專家彼此隔絕，互不了解，對各種問題只有局部的及狹窄的看法。目前的神學極想走向統一而達到一致，感到有接近、湊合、建立有機綜合的必要，簡言之，神學正在「整體」的特徵下操作。這種要把握事實整體的期望以多種方式表達出來。

在研讀各種信仰與跡時，今日神學很怕失去事實的任何一面，而想將所有層面顧到，並使之和諧一致。今日所怕的是高抬一面，而使另一面受損，因而在某些分離的團體裡造成嚴重的誤會，損傷大公運動的努力。這一類的例子不勝枚舉。這樣，今日的神學不將啓示、事件與啓示、道理對立，也不將啓示、相遇與啓示、真理對立，却設法指明，啓示、按不同的觀點，同時是天主的行動，是歷史事件和歷史，是見證和信息，是相遇和共融。關於信仰，不僅僅着重人對啓示的信息所作的首肯，而也

着重人對啓示自己並贈與自己的天主所作的整個自我奉獻（包括人的理智和意志）。恩寵的神學強調一切能使「寵佑」與「寵愛」接近，及使受造恩寵與非受造恩寵相融合的看法。在「教會」身上所見的不僅是組織，還是奧秘、聖事，及共融。在啓示及復活的信理上，今日神學不像以往那樣，將事實與奧秘徹底的分開，也不將護教學與信理學嚴格地分開。在研究啓示的各種標誌時，今日神學同樣重視主觀（人）的觀點，及客觀（記號）的價值。各種神學論著也朝着一個更統一的方向在湊合，例如天主的主題將一體的天主（*de Deo uno*）及三位的天主（*de Deo trino*）兩個專論湊近；聖事神學含攝往日曾屬於倫理、禮儀，及教會法的各種問題；基督論統攝論基督使者、論降凡的聖言，及論基督教贖主三個專論；聖母學成了教會學的一章；恩寵論與道德論合併等等。簡言之，今日神學（正如梵二大公會議所不斷說的「既……亦，一同」）所關懷的是湊近、整理、整合、統一、給以整體觀。

也就是這種關懷促使今日的神學，尖銳地意識到科際合作的必要。神學不再將信理與倫理，倫理與神修，神學與牧靈，反省與祈禱分隔。沒有那一科能自給自足，因為「奧跡」只有一個，它同時向各個方向放射光芒。各神學科目互相關聯，都應對此奧跡的領悟有所貢獻。像拉內及龔卡這類的神學家無不意識到這一點，而隨着所研究問題的要求，輪流地成爲信理和倫理，神修和牧靈，大公和傳教的神學家。當梵二大公會議，在「司鐸之培養」法令中，託付信理神學將各個別科目的結論作一更高的綜合時，又當梵二在檢討幾個大憲章（啓示、教會、禮儀、教會在現代世界），而詢問聖經與傳統，然後再指出每一奧跡在天主子民的倫理、神修，及牧靈生活上有何反應時，它的作風無非是批准並堅定了今日神學已行之有素的方法。

另一方面，將信仰的對象及教會的諸多問題予以「整體性」的看法，顯然不是單獨一人——即使他

有聖多瑪斯那樣的才華——所能辦到的，而必須有多人合成的許多小組，經常友愛地分工合作方可達成。正像在俗學學科那樣，須有學人的多數小組，專心使信仰得到一個合乎時代的了解。梵二大公會議已示範式地指出：這種合作的研究方式能產生多麼豐厚的果實。

四、交談特徵下的神學

今日神學以天主及教會為模範，用交談的精神來操作，原來是天主首先走出自己的奧秘，進入與人的交談中，而教會也正在與世界交談。交談兩字不僅指言論的交換，還汎指向別人的開放態度，及互相贈與，互相接受。交談的基礎是深深地尊重別人，和自己的待命態度，這二者已是愛的初步。面對說出的及被認可的真理，人人慷慨投誠，人人供獻一些，也接受一些。今日的神學就是要成爲一個交談的，服務的神學。

交談的建立首先是在神學家們自身之間，他們將自己研究的成果歸爲公有，而不再消耗於無用的、甚至可恥的爭辯。合作的事業越來越多，如辭書，雜誌都是一些證據。最近幾十年來，更出現了大量的集體作品，其中許多專家由不同的方面分頭研究同一主題。此外，日益增多的國際會議，大學及院系間的交換教授，國際性雜誌的出版，都是這種交談神學的一些表示。

天主教神學家之間的內在交談也延伸出去。今日神學與其他的基督信仰團體，與世界的各大宗教，甚至與近代的無神人文主義，都展開交談，比以往要頻繁得多。這種開放的態度所依據的，是承認在其他的思想及信仰體系裡所有的真理內涵。這一大公的方向讓天主教神學重獲信仰的某些面貌，這些面貌在過去雖未被拒，但也許曾讓其衰老，而與我們分離的基督徒團體有時比我們作過更好的估

價。這樣天主教神學不得不更留神地重新考慮、東方諸教會及更正教諸教會向天主教會不斷提出的一些合理問題。

目前交談方式中最濃厚的一種，是前不多時才開始的與今日哲學的交談。有過一段很長的時期，神學不敢坦誠地面對當代思潮，而只敢抱着一種自衛、或賭氣的態度；那時的避難所是經院神學，以之為安全港。現在，神學却胆敢與今日思想，特別是與現象學，建立交談。神學不再以聖多瑪斯為思想上的唯一導師，却以他為神學家的楷模，因為他就不會怕將自己的信仰與理性的各種成就較量一番。在聖多瑪斯及亞里斯多德學說之間的確有過一種交談，因為神學與哲學雙方都有所獲。今日神學就是以同樣的精神與今日的哲學接觸。這一交談是不可或缺的，因為神學如果不由認識、真正了解當代人的情況出發，便無從給予聖言一個合乎時代的了解。人的情況，固然與過去——中古或教父時代——人的經驗有聯繫，但也是非常不同，並有其特殊性的。

五、服務特徵下的神學

服務的主題與交談的主題相連。今日神學所呈現的面貌是一個教會的功能，一個服務的功能。假若過去有些時期能控告神學是一個室內的理解玩藝，是一種為藝術而藝術，不向世界，也不向天主子民的各種問題開放，這種控訴在今天已不適用。今日神學願意服務教會，並服務現時代的教會。如果梵二大公會議給教宗及主教繪出了一幅新的圖像，而其主要的線條是「牧者」，那麼也能確切地說，神學家新畫像的主要線條便是「服務」。今日神學毫不放棄，也不應該放棄，嚴格的學術性、但它也常保存着牧靈的方針，服務的意願。它服務聖言，要在原來的脈絡裡（字面的或較圓滿的意義下）讀

聖言，並在今日人們所發問題的脈絡裡加以重讀；它服務訓導權（教宗、會議、主教），藉專家或技術顧問所組的工作委員會予以輔助；最後它服務整個的天主子民——藉着教學、出版、及研究（參閱第二部分第五章：神學、信仰、及訓導權）。

今日神學的特徵不外：着重人生的歷史幅度及歷史性，以人爲中心的方針，位格化的方向，關心在整體內把握事實，交談和服務的意願：這些特徵在任何較大的神學主題討論中都會遇到，這些特徵可說是今日神學的靈魂。

第二章 當代神學的幾個大軸心

因了聖經學，教父學，以及禮儀等各方面的革新，又因了梵蒂岡第二屆大公會議的影響，當代神學的大軸心可說是天主的言語，基督，和教會這幾個主題，我們今日知識界的嚮往也是圍繞着這幾個主題在找調整。因此梵二的三道憲章所取的名字實非出於偶然：其一為「天主之言」（啓示憲章）以天主的言語和基督爲中心；另兩道爲「萬民之光」（教會憲章）及「喜樂與希望」（教會在現代世界憲章），皆以基督和教會爲中心。其他的主题，如恩寵、聖事、及末世論，也都在基督及教會的脈絡裡繼續革新。至於另一些也發生影響的原則已於前章提過。

一、天主之言的神學

對啓示的對象所加的注意不能不使人也同樣注意啓示者天主。這樣回到聖經源頭的自然結果便是使聖言及啓示行動佔有首席地位。啓示的主题以往很久爲人所忽視，但在當代神學裡却成了熱門主题之一，無論是天主教或基督教皆然。結果各種專論紛紛而出，討論啓示本身，討論其藉傳統及聖經的傳承，討論其在禮儀宣講，教理講授，以及傳教宣講等中的實現等，不一而足。

這一神學着重啓示所有各種面貌的衆多和豐富。如果過去的神學趨於提高啓示的道理的一面，目前的神學則更會將啓示事實的各種面貌加以區分而使之平衡：行動、事件、歷史、秩序、訊息、相遇。這神學也很恰當地強調基督信仰的啓示是特殊的，不是任何哲學型或諾斯底型的，而是天主所揭露的

一個盟約計劃，天主教在歷史中逐步地揭露，而天主的子民在先知們的指導下漸漸深入其意義及各種後果。因此今日的神學才強調啓示的歷史性特徵。啓示的天主是一個來到並干預歷史的天主，其途徑是祂所興起的一系列事件，而其高峰便是「道成人身」這一中心事件。為正確的了解啓示，今日的神學嘗試着衡量天主這一選擇的種種後果，因為祂的計劃，和人的歷史及生活情況是如此的緊緊相連。本着同一精神，今日神學關注啓示的進展及基督在啓示裡所佔的獨特地位。這一方面，啓示憲章最能反映目前問題的焦點。整個歷史在奔向基督，啓示無非是預報基督，為之作預像，為之準備。在天主的永生聖言，父之子，耶穌基督身上，啓示達到終點和完成。是基督使啓示獲致統一：祂是啓示的創立者，對象、中保、高峰、完滿、及標記。另一個今日啓示神學着重的特徵是天主啓示的位際關係：啓示是位格間的往來，生活的天主向人說話，與人交談，給人揭露自己內在生活的秘密，讓人能與天主三位有思想及愛情的互通。因此，在啓示出來的與件裡特別着重所啓示的事實，即奧秘本身，或啓示自己的位格，而不僅像以往多次所做的，停留在許多內容及字句上，遲遲不向奧秘或位格本身進發。最後，今日神學強調啓示這一事實本身的超性及救援特徵。啓示的天主就是將自己贈與給人的天主，就是邀請人做祂的朋友並救拔人的天主。

啓示神學的主要路線固然可以清晰地勾畫出來，但仍有不少問題繼續存在。我們在這裡只指點幾個出來。如果在亞巴郎以前人類已存在了幾千年幾萬年，那些人又如何認識天主？他們的信仰如何？得救又如何？今日的外教人、生活在基督恩寵的影響之下，但並未受福音的光照，他們的情形如何？在啓示及救援的秩序中非基督宗教中的幾個大宗有何價值？啓示的第一受惠者是基督，這一事實作何解？基督又怎樣能以人的方式及反省的樣子表達祂天主子的意識？關於啓示的語言也有很多問題。特

是：象徵的說法在啓示的傳達和領受上有何角色？如何能不經由象徵直接趨就天主三位的奧秘？真能由象徵中解脫嗎？如何用一個時代的語言和範疇說出的啓示真能指向一切時代的人？面對聖言教會的行動伸展到那裡？教會是聖言的闡釋者應如何去懂？從人一方面來說，聽天主的話有那些條件？在接受信仰之前、之後，這聖言有何效力？以上是今日學者所注意的一些問題，其中有的業已經過相當的研究，有的相反，還應該繼續澄清問題的所在。

二、基督論的各種問題

整個啓示有一中心和巔峰，就是基督。在耶穌基督內啓示結束並完備。從一開始，宇宙、人類、及其歷史便是指向基督。以色列的歷史只不過是基督歷史的前奏及延伸。教會的整個信仰都建立在業已來臨及尚在來臨的基督身上。在歷史中不會有比基督更偉大的人出現，因為基督是在人間顯現的天主，是與父同體的聖言在歷史中的說出，爲做人類的光明和生命。今日神學配合着啓示進展的本身，並順應着禮儀的趨勢，日益以基督及逾越奧跡爲中心。

在基本神學裡，一向認爲主要的問題如今更加尖銳化：耶穌基督是誰？他真是進入我們歷史中的帶着肉軀的天主？或僅是我們藉信德與天主相遇的一個特優的地點，一如先知中的一位（步特曼的立場）？我們有那些記號得以知道這種難以置信的天主子在我們之間的臨在？因了辯護學的失敗，這些問題一度曾被打入冷宮，但現在又捲土重來，來勢比以前更凶，並更使人不安，以致不少基督徒寧願以一種盲信主義爲盾牌，不願果敢地來面對這些問題。基本神學重新拾起這些問題，不過這次更機警，有批判力，並且也有更好的詮釋學及史學的準備；此外、還意識到這些問題的複雜，因此所作

的各種肯定不再像以往那樣不留餘地。

耶穌的作證這一問題在今天特別被看成一個釋經學的問題。雖然當代的批判學整個說來拒絕步特曼的徹底懷疑，懷疑經過四部福音得認識歷史中的基督的可能性，但學界仍繼續追問我們所能得到的認識究屬何種典型；它的限度，它的素質，它的確定程度。一個很長時期注意力曾集中在福音傳統的形成期上（類型批判），目前注意力正集中在福音的編輯階段，就是說，正在注意聖史們挑選，編組及解釋的工作。這一新研究的初期聖史們編輯工作的這層帷幕並不比步特曼所說的那個原始團體更加透明。然後從一個更遠的距離來看，現代批判學認定，聖史們的工作毫無疑義地比直至目前所相信的要重要的多，不過在發現聖史們文學手法的同時，也發現他們極具深度的忠實。聖史們的意向正如初期宣講的意向一樣，是要將關於納匝肋的基督的事跡和教導按其所見所聞傳達給我們。過去這幾十年的福音批判使我們對福音的了解增加了不少彈性。這批判學教我們念福音應按照它們書寫的過程去念，總不把事跡與其神學意義分開。批判學又指出，歷史中的基督和被宣講的基督是無法分離的唯一基督。以四部福音為源流來找基督關於祂自己所作的見證，如今成了一件複雜的工夫，比以往複雜不知多少倍，但現在的這個方法也恢復了人對福音的信任。

關於啓示的各種標記，其研究也因源流的探討而受影響。最大的特徵是着意要將一切標記繫於基督一身及其位格。事實上，啓示的一切標記不但不與基督陌生，並且也不外在於基督。所有的標記無非是基督臨在及其顯現於世界所放的光芒。基督同時是啓示的圓滿及最古的標記。正如啓示憲章所說的，同樣的一些事實，在基督內，傳達啓示，又證明這啓示的真實性。基督所作的啓示是用祂的言語，祂的行動，祂的死亡，及祂的復活，是用「祂整個的臨在，及祂向世界的自我顯現」（啓示憲章

4)。因為基督在人間以天主子自居，祂自然放射出一種光芒，即祂本有的榮耀，這光芒指明祂就是祂所自稱的，指明祂是天主子。祂放射光芒的範圍包括祂道理的高超、生活的聖善，祂在奇跡上及本身復活上所施展的大能，祂在接受死亡上所表現的無底的愛。一切標記由基督流出又回歸於基督；標記無非是基督顯現於人間的各種光芒。整個基督就是一個充滿問號的大標記，要求我們去一一追問辨認。

在信理學裡，今日的基督論因了晚近「人學」的進步，不僅像以往那樣注重「道成肉身」的事實，還注重這事實的種種後果，為更進一步明瞭天主救援的計劃；簡言之，今日基督論強調道成人身的整個圓滿意義及其踏實性。天主子就是有位格的人，而這個人就是有位格的天主；不再將基督的人性與位格游離分開。原來耶穌的一個人性行動就是天主的一個位格行動在人的形式下出現。天主是愛，但祂是在人身上顯示這愛；基督人性的愛就是天主救世之愛的人間表達形式。這樣一來，基督的話，就是用人言所說出的天主的話；基督的行為就是天主具有人形的行為。在耶穌基督身上，天主子，藉着人言向人說話，位格向位格說話。

這種對基督的人性條件及人性富源的注意，使得基督論的大部分內容煥然一新，最先受到影響的是啓示的神學。如果藉着道成人身，天主眞眞實實地人化了，那麼其後果便是：人的一切幅度都被提昇用來表達那個絕對的位格。基督盡完了祂先知的職務，除了藉着祂所說的話以外，還用祂的行動，祂的姿態，祂的榜樣，總之一句，用祂整個的人啓示了天主。這一看法在啓示憲章裡業已指出。在啓示的神學裡基督既佔中心位置，信仰神學便也更以基督爲軸心。信仰不再被看做一個卓絕的行為，高懸在天主的言語上，只輕微掠過地上及基督身上。信仰乾脆以基督爲中心：所信的是天主，這天主是在耶穌基督身上顯露出來，傳遞過來。

本着同樣的精神，今日神學好似重新發現基督某些較大奧跡的意義：受洗、受誘、顯聖容、死前掙扎、苦難、復活。至於在救援論裡，不僅着意於基督死亡的倫理與法律價值，還特別注重追究我們的救援是用怎樣一些具體的行動完成的，那就是用基督與死亡的掙扎，用祂肉體上的痛苦，藉祂的被釘於十字架，藉祂的斷氣而死。這種以基督肉體的受苦與被釘來救援人類帶罪肉體的計劃，為明瞭基督所作的賠償及我們得救的奧秘，一定有其意義及重要性。道成人身不僅是過去天主在世上所完成的一件事（人類的救贖，教會的建立），好像現在已失去其意義，而仍然是一個永存的事實：天主子永遠是降生的聖言。在此下土基督在標記的薄幕下，在信仰的黑暗中啓示天父，光榮天父；將有一天，已經受到光榮的基督要把祂末世的光榮充分地顯示並分施給那些天父交付給祂的人們。

在人學及心理學的影響下而受到革新的道成人身的神學，對基督論裡的一個較大問題，近來重新引起了特別的興趣，就是關於基督的知識及自我意識的問題。最後這幾年對此問題作過研究的重要學者有：E. Gutwenger, K. Rahner, B. Lonergan, E. Schillebeeckx, M. Cuervo, F. de P. Sola。過去很久的一段時間對這問題所作的解答既殘缺又天真，把基督內心分成許多邏輯層次，不顧心理上是否說得通。目前的基督論更努力於聖經的研究，盡力隨從聖經的指點，而與卡爾·拉內一同認為基督是利用當時慣用的言詞，圖像和概念一步步地表達祂最初及最基本的一個信念，即祂身為天主子的意識。這一身為天主子的直接意識，在與四周環境相遇的機會上才反射表達出來。

三、教會的神學

教會在最初幾個世紀所特別關注的，有一些關於天主聖三及基督論的大問題。中古世紀神學研究

了救贖論和聖事，而我們這個二十世紀似乎是教會學的世紀。梵蒂岡第二屆大公會議就曾檢討教會自己（教會憲章），及教會與世界的關係（教會在今日世界憲章）。梵蒂岡第一屆大公會議既因環境的惡劣而中斷，未竟之工中有關教會的道理最使人感到迫切的需要。教會不僅是一個歷史的事實（信證學的觀點），還是一個信仰的對象。大家所迫切需要的一個教會學就是由源流中，並以教會在聖神內的生活爲出發點來深究教會的奧跡，使得教會的許多不同面貌都能平衡地、和諧地顯露出來。在這種研究過程中，教會似乎慢慢解脫自己，爲能集中於基督及聖神。

在教會憲章所討論的主題中，最使教會面目一新的，是教會爲一得救的聖事和互通的「奧跡」這個題目。教會是一得救的聖事或記號，因爲它代表並施行救援的不可見的恩寵。教會就是基督的救援本身，是這救援所寄居的社會團體或可見形式。所以本不該將教會分成可見的與不可見的，分成制度和恩寵。但教會這個聖事所指定的那個神性事實到底是什麼呢？那個事實就是教徒們與天主聖三本身生命的互通。教會是一個因分享父及子及聖神的合一而集合起來的民族。在這個互通的奧跡裡，使信徒們彼此合一，並使他們與天主合一的鎖鍊，是愛情的鎖鍊：聖神。可見互通的奧跡這個主題指揮並啓發整個教會憲章。也能說，這一主題給教會學的每一章投下了新的光線。

教會既是一個互通奧跡，因此目前的教會學是在聖三及聖神的遠景下盡量發揮。天主的計劃原來是要使我們藉着祂的教會分享基督的「子性」，及父與子之間的互愛之情，就是聖神。天主在將聖神賜給我們時，是俯就我們，是由祂愛聖子的心愛我們；這樣祂將父愛子，子愛父的愛情植於我們心中，使我們能以子的精神「聖神」走向父那裡，和子一同說着：阿爸，父。教會不成爲其基督的教會，除非它同時也是聖神的教會。

從前的教會學慣於把教會與聖統等量齊觀，以教會為威力及權利的所在。今日則不然。今後的教會將被視為全體教民的集團——神學的、聖事的、及弟兄的集團。所有的信者，持有牧職者及一般信友，都以同樣的基本身份，即被救贖，並在基督司祭的血中受過洗禮者的身份，組成這個教會。聖統制度的角色無非是使信友間因信仰及洗禮所開始的互通，一天天地增進。聖統制給自己所下的定義是服務，是延長雅威僕人的救贖工程。

有關教會的聖德，修會生活，以及末世論等主題，同樣和互通的主題——與天主的互通——有連繫，因為聖德無非是分享天主的生命。不過現世教會及信友所有的互通仍是不完全，恒常受到罪惡的威脅而易於破裂的。因此在今世教會及未來完成階段的天國教會之間，難免沒有一種緊張或不調和；這個不調和基於兩個同樣不可否認的事實；一方面教會因基督的血，及祂所賜的恩惠（聖神、信仰、聖事），的確已獲得了基本的聖德；另一方面，教會的肢體仍不免作惡犯罪。在這個今世與來世的辯證局勢中，修會生活——延伸開來就是一切的宗教生活——出來給那已獲得的救恩——事實本身及其強度——作證，同時指出救恩的完成仍在希望中。

天主子民的主題特別着重教會奧跡的現世特質，以及它的歷史性與社會性。教會的這一特性，因與盟約的主題相連，也就成了與天主互通的奧跡：是聖善的天主藉着賜人生命的愛情之神，為自己準備一個聖善的民族：「一個特選的種族，王家的司祭，聖潔的國民，屬於主的民族」（伯前二，9，10）。「天主子民」這個說法所以在梵二大公會議裡受到歡迎，是因為它將其他說法——身體、殿宇、配偶——未能完善表達的教會多種面貌都聚集在一起。特別是天主的超越及祂對自己的教會所採的主動，天主計劃的延續性，傳教及旅途中的教會的活力——直至世界末日教會不停地為集合天下萬民而操勞。

教會的傳教使命在互通的奧跡下來看便獲得其完滿的意義。因為一切時代的人都蒙召來組成聖善天主的聖善子民。傳教無非是天主子民關懷的表達，深望世上所有的國度都進入基督所建立的愛的互通裡。傳教的心願就是聖神的推動，「祂在教友心中激發曾一度推動基督自己的傳教精神」。天主子民完成傳教使命的卓越方法是在人間為自己真實的愛情互通作明確的見證。（教會傳教法令4）

一般的信友都認為地方教會或個別教會只是普世大教會的分所，普世教會則是全球的信友在教宗的權力之下結合起來的大集團。殊不知教會憲章雖然不擯棄普世教會的意義，但把重點却放在個別教會上：「唯一的大公的教會就在它們中間，由它們集合而成」。事實上，聖餐——這個與天主互通的聖事，同時又是每個集團與普世教會互通聲息的行動，就是在地方（教會憲章23）教會或個別教會內完成的。因此個別教會實在是教會生活的優先地點。

以上這種將教會看做互通的奧跡的觀點越在信友心中生根，那麼服從也越容易建立。服從的動機不再是畏懼，或保持外在秩序的關心，就像在一個井然有序的城市裡一樣；而主要是由於信仰和愛德的統一。權威的執行如果是本着服務的精神，必有助於這種服從的實踐。最後，由大公主義的觀點來看，互通的奧跡使一切基督信徒合成一個唯一的教會，理想不是重獲失去的統制權，而是愛德的合一。教會在為實現基督徒合一而工作時，是渴望完成自己的一個使命；教會本質的最深一層迫使它要實現的一切基督徒與父、子、及聖神之間的完美合一。

大公會議無意對教會學、說出最後一句話，有不少未曾解決，或未得到滿意答覆的問題，大會讓神學家們繼續去研究。例如在基督奧體的神學裡，基督與肢體之間的連繫究竟有何意義？什麼人算是屬於教會的問題應有更新更深的研究。在主教團及羅馬教宗的首位之間有什麼具體的關係？教會一定

需要更長的經驗來確定這層關係。教會真實是聖的，同時又真實是有罪的，這該如何解釋？教會生活的特徵何在？奇恩與職務之間的不調和是屬於那種性質的？的確，在有關教會的神學裡，論聖神的一章尙付闕如。

四、教會與世界的關係

梵二大公會議及它所頒佈的「教會在現代世界的牧職憲章」（「喜樂與希望」）使教會與世界之間所存在的種種關係這一問題大大地增廣了幅度。今後的教會學不得不為這個問題特闢一章，以從事嶄新的研究。

在中古世紀，教會及世界是相當和諧一致的。但近來由於社會不斷俗化的過程，二者已漸漸分家而各自為政。這種對立的局勢相持一個相當長的時間以後，現在二者又互相交談起來。在「祂的教會」通諭及「喜樂與希望」憲章裡，教會承認塵俗世界是自由坦白交談的對方，並肯定世界的獨立自主及其多方面的價值（「喜樂與希望」37）教會知道自己藉着福音供給世界的協助，同時也承認自己由世界所受到的益處（同處4及44）。世界既日新月異，它給教會所帶來的許多問題就不是從前尚未俗化的時代所能提出的。為答覆這些問題固然須以福音為指歸，但這些問題的確是新的，因為是來自一個很不同的生活脈絡。

世界憑其存在及各種價值是有着重大意義的。構成世界歷史，締造人類進步的種種事故和現象，形成一種隱秘的語言，教會能够並且應該將它認出。一旦藉福音之光，將這些事故體認出來，它們就成了記號：現時代的記號。保有警覺的信仰能在這些事故裡看出「造物主及救世主天主的計劃，及指

揮聖化歷史者天主自己」(M. D. Chenu)。例如工人階級的改進，殖民地的解放，國際性良心的形成，及其他類似的現象，幾時把它們看成記號或時代的徵兆，它們就變成向福音，向教會，向神學所發出的呼聲，催迫着教會要有所行動。無疑，這種與世界的交談會使教會充實起來。

另一方面教會也能充實世界並為之服務。首先因為教會是一個社團，以它可見的、歷史的，及社會的形態能影響俗化世界的進展，共謀人類的幸福。這裡果然有一塊新的工作園地。教會既然必須走入世界，對於世界的各種情勢及問題就不能袖手旁觀，例如世界和平，人口爆炸，協助開發中的國家等。對於這些問題，教會無法直接從啓示裡去尋求解決，因為教會所提供的解決，即便是由福音精神所啓發，仍舊不得不從分析教會現狀，及塵俗世界不斷改變的局勢而獲得。K. Rahner 認為，為研究教會與世界的關係，須有一門新的功課，可取名「實用的教會學的宇宙論」。這門功課放在牧靈神學內專門研討教會與世界之間不斷產生的新關係，而藉以找出教會的行動在目前所應採取的形式，並提供方針或實際行動的決策，來協助世界在真正有益於人類救援的路上前進。拉內說，這種當塵俗世界的顧問的角色，屬於教會的先知職務。

教會如此認真地正視塵俗世界的建設並與之合作，是因為它看出在人類大家庭的進步及天主國的建立之間有一種神秘的連繫。人的努力所產生的最佳果實(平等、自由、友愛)不是最好的原料，用以煉成「正義、和平及愛德的美果嗎？」(「喜樂與希望」38—39)

在這個為建立塵世的未來而與世界合作的方式以外，教會自然不停止它在世界內宣揚福音的工作。不過認清了世界，並認清了教友在世界內的今世行動以後，教會甘心承認，在宣揚福音的任務上，在俗信友扮演着一個有決定性的角色。他們在日常生活中，在盡職業性及社會性的任務時，藉完全合

乎福音的生活見證，能顯示給世界：耶穌基督內的救援已來到人間，為改造人類，為給人類帶來新生命。這種使徒工作是潛進的、深入的，「像酵母一般地」發生作用（「喜樂與希」31）。

五、恩寵與聖事

位格主義是當代神學的一大特徵，它對恩寵及聖事神學所發生的影響尤其可貴。

討論恩寵的著述成了一種被贖被救的人的超性人學，其中所強調的是恩寵與人連繫的存在性特徵和位格特徵。特利騰大公會議以後的神學所給的解釋是：人的被神化是由於接受到一種附屬的素質，這素質使他非常像似天主，並使他能有超本性的行動，這樣人分享了天主的性體。今日的神學則着重天主三位自我通傳的這個基本行動，並着重義人與天主三位所獲得的新關係。義人不僅在本體上有所改變，並且他還分享天主位格往來的生活。以天堂享見天主為類比，義人的靈魂好似為天主聖三所實現（猶如形因實現質因之潛能）。另有神學家認為與基督的合一使我們進入天主三位的內在生活裡。當人藉信德向基督開放時，他就成為基督妙身的肢體，基督既是此妙身的頭，經過基督，人便接近天父。換句話說，人藉此而神化：人分享子對父的父子關係，並與子及父對聖神所共有的愛互通。當代神學同樣着重恩寵的個人及社會的特徵，和人學的及宇宙的特徵。關於恩寵生活，今日神學探討以下這些主題：恩寵生活的有機組織（天德及聖神之恩），恩寵的崇高及白白授與，法律與恩寵，自由與恩寵，恩寵生活的成長及所受的威脅，恩寵生活的教會面貌（奇恩、召叫、見證）等。可見今日恩寵的探討趨於吸收許多其他問題，這些問題往日曾屬於其他學科和個別的研究範圍。

在研究聖事時，今日神學正像在研究恩寵時一樣，注重其位格關係及與基督的關係。啓示的交談

結構延伸到整個聖事的秩序中。人與天主的相會是藉基本的聖事，基督的外形而完成，因為基督便是天主臨在於人間的救恩；其次才藉各聖事的中介，這些聖事是已受光榮的基督在世的延續。救贖之工因基督耶穌的苦難、死亡、及復活已一勞永逸地完成，但基督永遠是天人間的中保，任何恩寵的產生必來自與基督的相會，這相會就是藉各種聖事來完成，聖事是受光榮的基督與我們每人相會的可尋及可見的地點。聖事在種種標記下讓我們與主有一個隱蔽的、但真實的接觸，在肉體及精神上都是如此。聖體是這個與基督相會的頂峯。今日神學在其對聖事秩序的看法裡，將天主的標記、基督、基督的標記、教會，和各聖事連在一起，因為聖事便是基督的一些行動，在教會內，並由教會所完成。這樣，一切聖事禮儀所必有「事效」(opus operatum)才比較容易懂。

六、末世論

很長一個時期末世論是一個冷門，但在當代神學裡却成了優先反省的題材之一。這一革新有一先決條件，就是將傳統的末世論加以大刀濶斧的修改。首先是刪除那許多無謂的問題、不予以討論。然後專心在聖經的圖像及象徵下，並由文學類型出發，找出啓示給我們的信息，它的純真及它的偉大。這無非就是教會一向在實行的合理的剔秘工夫。此外還有一大特點，就是將視野擴大了很多。以往古典的末世論所研究的死亡，審判，天堂，煉獄及地獄，一一分開討論，目前的神學却將這些事實放在一個整體的觀點下來看。以往的末世論實際上只注意個人的命運，目前的神學却同時關注到人類最後的歸宿(集體的一面)，及整個宇宙的未來(宇宙的一面)，以及它們和救贖工程及整個救援史所有的關係。這樣才得以了解，那些最後的事件事實上關係着整個宇宙，一切的人及全部歷史。神學面對

這些最後事件是要看它們與基督的關係，基督是這一切事的原始，而藉着祂的死亡和復活也是最卓越的最後事件本身。最後，今天也注意到，末世論不僅是一個個別的專論，而其所代表的幅度還牽涉到全部神學。因為神學講論救恩，不僅講它在我們間的開幕階段，還該講它的發展及其在時間內的完成階段。因此每一神學問題都有其末世價值的一面，諸如啓示、救贖、教會、聖事、恩寵、天德、基督信仰的倫理。今日的末世論便是建立在神學的整体結構及末世論投射在全部神學這兩個事實上。二十世紀的神學非常重視這一末世幅度，因為這一幅度屬於救恩的本質，這救恩是在時間內實現的。時間結束，走入永遠，那時才能評價其他的一切。

以上這些觀點已使末世論裡的大部分問題以新面貌出現。死亡的神學、利用海德格的分析，除在死亡裡看到靈魂和肉體的分離以外，還看到一件個人的事件發生；死不僅是塵世生命的結束，還是一個完成，就是基督的逾越奧跡（死亡——復活）在基督徒身上的成就；死也是藉信仰和聖事已開始的救恩的佔為己有；死最後是走向父的過程，和與天主全然互通的開始。在煉獄的問題上，如今是追隨着東方教父的芳踪將之視為一種境界（而不是一個地方），煉獄是人在與天主結合的深刻的體驗內所進行的一種痛苦淨化的過程，準備着人靈接受榮福。與其說煉獄是一種處罰，毋寧說它是一個愛的要求，很像那些大神秘家所受的消極淨化。地獄的神學首先取消了一些對天主的錯誤想法，好像祂酷愛報復，兇猛異常，光愛恐嚇懲罰可憐的人。其次是將地獄看做一個奧秘：人膠着於自己，頑固地拒絕天主，不為所動。地獄無非是一個自由意志永久性的自我矛盾：它向唯一能使它滿足的對象關上了大門，就是向「愛」的瞻仰關閉自己。這愛的瞻仰在今天被看成與受光榮的基督的相遇及位格互通。這相遇是整體的，因為整個的人，肉身及靈魂與基督相合為一；這相遇是完美的，因為基督整個地啓示

自己，贈與自己，以人的身份，以天主的身份，在祂受造的美麗中，在祂以子的身份與父及聖神合而為一的非受造的美麗中。最後，世界的完成，基督的再來，及公審判，也都在基督論的觀點下來研討：是基督自由地，超性地，在祂自己內，完成世界及其歷史；基督在萬物前顯示自己是主，並毀滅一切敵對的勢力（罪惡、死亡、撒彈）。這些事件將如何發生則仍然是一個謎。

在這個神學裡，自然還有很多需要澄清和深入的地方（例如：時間與永恒的關係，脫離了肉體的靈魂及肉體復活的奧跡），但現在的末世論確實已走出了很久以來未能擺脫的那條死路。

今日神學是在追趕着一個不易着手的「趕上時代」的課題，是在急起直追，想迎頭趕上即將來臨的世界，因為福音不應該叫世界受騙，教會應該以機警的，年青的步伐去會晤人類。教會所說的話應該像一泓清泉，宛若在聖神降臨那一天清晨的涼爽，常合時代的需要。神學為能有效地盡她教會婢女的職務，必須讓天主聖神的氣息所領導。

校 後 語

本書的校對工夫特別注意兩件事，一是文詞與達意，一是整齊與劃一。在文詞與達意上，因有王秀谷神父指導並修改於前，我的第二校甚感輕鬆愉快。在整齊劃一上，除章節號碼力求其一致外，有些差異故意讓它們同生並存，因為還沒有到整齊劃一的地步，不願強求統一。諸如靈感或默感，音訊或訊息，與件或與料……二者都有人用，都有權利讓人自由應用。在第一部第二章裡王神父將 *articles*

ecclésiastiques 譯為「內學」——意謂教會內的學問，我在第五部第一章裡便也採用這個譯法。最後我也將原書的十二組參考書目付於各有關章數之後，這是為神學生們着想的。他們讀過這本神學入門，對神學及其各部門已有一個輪廓的了解。下一步能做、並該做的，是繼續研讀下去。這些參考書目便是最初的一些階梯。

GENERAL BIBLIOGRAPHY

- ADNÈS, P., *La théologie catholique* Paris, 1967.
- ASVELD, P., "A Propos de saint Thomas et de la théologie comme science", *Ephemérides theologicae Louvanienses*, 37 (1961): 450-461.
- AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XX^e siècle*, Tournai et Paris, 1954.
- BEUMER, J., *Theologie als Glaubensverständnis*, Frankfurt, 1953.
- BILZ, J., *Einführung in die Theologie*, Freiburg i. Br., 1935.
- BOUILLARD, H., "Croire et comprendre", dans *Archivio di Filosofia*, diretto da Enrico Castelli, Roma, 1966, pp. 285-314.
- BURKE, E. M., "Dogmatic Theology", *New Catholic Encyclopedia*, 4: 949-956.
- CANO, M., *De Locis theologicis*, 1563.
- CHENU, M. D., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris, 1945.
- CHENU, M. D., *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957.
- CHENU, M. D., *La théologie est-elle une science?*, Paris, 1957.
- CHENU, M. D., *La Parole de Dieu*, I, Paris, 1964.

- CHENU, M. D., "Position de la théologie", *Revue des Sciences Philosophiques théologiques* 21 (1935): 232-257.
- COLOMBO, C., "La metologia e la sistemazione teologica", in: *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica I*, Milano, 1957, pp. 1-56.
- COLOMBO, C., *Scritti teologici*, Venegono, 1966.
- CONGAR, Y., "Théologie", *Dictionnaire de théologie catholique*, XV, (1946): 341-502.
- CONGAR, Y., *La foi et la théologie*, Tournai, 1962, pp. 121-272.
- CONLEY, K., *A Theology of Wisdom*, Dubuque, 1963.
- CORBIN, M., "La fonction et les principes de la théologie selon la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin", *Recherches de Science religieuse*, 55 (1967): 321-366.
- CROWE, F. E., "On the Method of Theology", *Theological Studies*, 23 (1962): 637-642.
- DAVIS, C., *The Study of Theology*, London-New York, 1962.
- DEMAN, T., "Composantes de la théologie", *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, 28 (1939): 386-434.
- DUMONT, D., "La réflexion sur la méthode théologique", *Nouvelle Revue théologique*, 83 (1961): 1034-1050; 84 (1962): 17-35.
- EBELING, G. und RATZINGER, J., "Theologie", RGG⁹, 754-838.
- FRANSEN, P., "Three Ways of Dogmatic Thought", *The Heythrop Journal*, 4 (1963): 3-24.
- FRIES, H., "Theologie", *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vol., München, 1963, t. 2: 641-654.

- FRITZSCHE, H. G., *Die Strukturtypen der Theologie*, Göttingen, 1961.
- GAGNEBET, R., "La nature de la théologie spéculative", *Revue thomiste*, 44 (1938): 1-39, 213-255, 645-674.
- GAGNEBET, R., *De natura theologiae ejusque methodo juxta sanctum Thomam*, 2 vol., Romae, 1958.
- GARDEIL, A., *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910 et 1932.
- HAYEN, A., "La théologie aux XII^e, XIII^e et XX^e siècles", *Nouvelle Revue théologique*, 80 (1957) : 1009-1028; 81 (1958): 113-132.
- HAYEN, A., "Science sacrée et vie théologique", *Sciences Ecclésiastiques*, 15 (1963): 21-38; 17 (1965): 111-134.
- JOURNET, J., *Introduction à la théologie*, Fribourg, 1947.
- KOESTER, H., *Vom Wesen und Aufbau katholischer Theologie*, Stetler, 1954.
- KOLPING, A., *Einführung in die katholische Theologie*, Münster, 1960.
- LABOURDETTE, M., "La théologie, intelligence de la foi", *Revue thomiste*, 46 (1946): 5-44.
- LANG, A., *Die Theologische Prinzipienlehre der Mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg-Basel Wien, 1964.
- LECLERCQ, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957.
- LE GUILLIOU, M.J., *Le Christ et l'Eglise. Théologie du Mystère*, Paris, 1963.
- LONERGAN, B., *De Deo trino*, 2 vol., Romae, 1964, t. I: 6-14; t. 2: 7-61.

- LONERGAN, B., "Theology and Understanding", *Gregorianum*, 35 (1954): 630-648.
- MALEVEZ, L., "Théologie contemplative et théologie discursive", *Nouvelle Revue théologique*, 83 (1964): 225-249.
- MARCOTTE, F., *La nature de la théologie d'après Melchior Cano*, Ottawa, 1949.
- MARLË, *Le problème théologique de l'herméneutique*, Paris, 1963.
- MEHL, R., *La théologie protestante*, Paris, 1966.
- MEITZ, J. B. und MADRE, A., "Theologie", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 10: 62-76.
- MICKS, M. H., *Introduction to Theology*, New York, 1964.
- NÊDONCELLE, M., "Théologie et Philosophie ou les métamorphoses d'une servante", *Concilium*, n. 6 (1965): 93-102.
- NEUHAUSLER und GÖSSMANN, *Was ist Theologie?*, München, 1966.
- RAHNER, K., "Zur Frage der Ausbildung der Theologen heute", in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 1966, pp. 334-358.
- RAHNER, K., "Dogmatik", *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3: 446-454.
- RÖHRICHT, R., *Theologie als Hinweis und Entwurf*, Gütersloh, 1964.
- ROSCHINI, G., *Introductio in sacram theologiam*, Romae, 1947.
- SCHILLEBECKX, E., *Révélation et théologie*, Bruxelles, 1965.
- SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, München, 1948, t. I.
- SOIRON, T., *Heilige Theologie*, Regensburg, 1935; *La condition du théologien* (vers. gall.), Paris, 1953.

- STOLZ, A., *Introductio in sacram Theologiam*, Freiburg i. Br., 1941.
- THIJS, G., *Orientations de la théologie*, Louvain, 1958.
- THOMAS D'AQUIN, S., *Somme théologique*, Ia, q. 1.
- TIHON, P., *Foi et théologie selon Godfried de Fontaines*, Bruges-Paris, 1966.
- TOUILLEUX, P., *Introduction a une théologie critique*, Paris, 1967.
- TSIBANGU, T., *Théologie positive et théologie spéculative*, Paris-Louvain, 1965.
- VAN ACKEREN, G., *Sacra Doctrina. The Subject of the first Question of the Summa theologiae of St. Thomas Aquinas*, Romae, 1952.
- VAN ACKEREN, G., "Reflections on the Relation between Philosophy and Theology", *Theological Studies*, 14 (1953): 527-550.
- VAN ACKEREN, G., "Theology", *New Catholic Encyclopedia*, 14: 39-49.
- VON BALTHASAR, H. U., "Der Ort der Theologie", in *Verbum Caro*, Einsiedeln, 1960, pp. 159-171.
- WINGREN, G., *Die Methodenfrage des Theologie*, Göttingen, 1957.
- WYSER, P., *Theologie als Wissenschaft*, Salzburg, 1958.
- XIBERTA, B., *Introductio in sacram theologiam*, Matriti, 1949.

國立中央圖書館出版品預行編目資料

神學：得救的學問 / 拉徒萊著；王秀谷等譯
——四版——臺北市：光啓，民81
面；公分。——（輔大神學叢書；6）
譯自：Theologic science du salut
ISBN 957-546-087-1（平裝）

1. 神學

242

81001846

輔大神學叢書之六

神學—得救的學問

中華民國六十三年九月初版

中華民國八十四年六月四版二刷

◀版權所有•翻版必究▶

著者：拉徒萊

譯者：王秀谷等

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 3673627

定價：130元

10750

ISBN 957-546-087-1



ISBN 957-546-087-1 \$130



9 789575 460877 00130

10750