

神學論集

于斌



110

輔仁大學神學論集

第110號 1996年冬 總目錄見50, 100期

目 錄

前 言..... 編 輯 室 463

「教友職務」(神研會續篇)

- 福音的基督門徒(下)..... 黃 懷 秋 467
教友分享(擔)教會職務的興衰史(下)..... 胡 國 楨 483
梵二以後教會的職務革新..... 簡惠美 譯 501
邁向廿一世紀的教友職務靈修..... 陳 俊 偉 511

聖 經

- 拿步高對舊約的影響..... 鄒 保 祿 525
保祿撰寫羅馬書動機之探討..... 曾 念 粵 531

禮 儀

- 基督徒禮儀節令與本地文化的互融..... 羅 國 輝 543

靈 修

- 《聖女小德蘭廿一篇禱文》..... 陳雲棠 譯 561

書 評

- 海霖教授的遺囑：《改弦換轍》評介..... 區 華 勝 581
上海徐家匯藏書樓：明清天主教文獻簡介 顧 保 鵠 595

編輯室

- 天主教輔仁大學：中國社會文化研究中心 編 輯 室 560
廿八卷（107～110期）分類目錄..... 編 輯 室 599

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS
FUJEN

No. 110

Winter 1996

PREFACE

Editor..... 463

LAY MINISTRY (Continued.)

The Disciples of Christ in the Gospels

Theresa Wong 467

The History of Lay Ministries in the Church

Peter Hu, S.J. 483

Reforming Ministries in the Church after Vat. II

Genoveva Chien, MMB...... 501

Lay Ministry: Spirituality in the 21st Century

Paul Chan, S.J. 511

SCRIPTURE

Nebuchadnezzar II in the Old Testament

Rev. Paul Tsau..... 525

The Motive for which Paul wrote *Romans*

Thomas Tseng 531

LITURGY

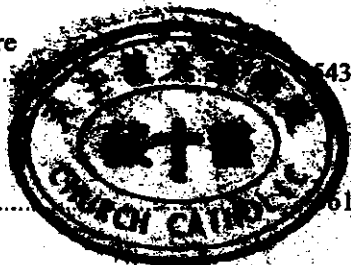
Christian Liturgical Seasons and Culture

Rev. Thomas Law..... 543

SPIRITUALTY

Twenty-one Prayers of St. Teresa

Joseph Ch'en S.J. 61



BOOK REVIEW

A Presentation of Bernhard Häring's <i>Es geht auch anders</i> <i>Rev. Joseph Au</i>	581
Chinese Christian Texts from the Zikawei Library <i>Ignatius Ku S.J.</i>	595
ARCHIVES	560
Index of vol. 28 of <i>Collectanea Theologica</i> : Issues 107~110.....	599

前 言

本期《神學論集》的前四篇文章，是上期（109）主題「教友職務」專輯（輔大神學院第廿三屆神學研習會）的續篇。這個續篇共有四篇長文：前兩篇為神研會主題演講的續稿，另兩篇可作神研會的補充延伸。

黃懷秋老師及胡國楨神父兩文，在上期都只刊出全文的四分之一弱，僅點到研討「新約教友職務的基礎」及「教友分擔教會職務興衰史」時，應注意的原則性概念而已。本期兩文續稿才正式分析主要論點：「新約四部福音各自的門徒觀」及「各個時代教友參與教會職務情況的演變過程」。這兩篇文章其實是由新約教會起、到梵二前後止，把教友（基督門徒）身分及教會職務間的關係演變，在歷史現象上做了概括的描述。

簡惠美修女的〈梵二以後教會的職務革新〉一文，正是以梵二「教友時代來臨了」的精神，補充說明以上兩文的時代意義。陳俊偉神父的〈邁向廿一世紀的教友職務靈修〉一文，更前瞻性地指出：教會職務革新聲中，「教友職務靈修」理念及實踐上的培育相當重要，文中還具體提出每類職務可有的場合靈修，是一篇可讀性及實用性都高的佳作。

此外，本期「聖經欄」有兩篇文章。鄒保祿神父的短文簡單介紹了拿步高對舊約時代的以色列民族的影響。曾念粵先生試著以當代聖經詮釋的方法，探討「保祿撰寫羅馬書的動機」；這篇文章能對以中文研讀神學的人提供一些有用資訊，介紹一種聖經詮釋的方法。曾先生以前在台灣專攻政治學，現在是德國圖賓根大學基督宗教神學系碩士班的學生。我們歡迎曾先生有機會繼續為本刊撰稿，也祝他早日順利完成學業，能為中國

神學的發展提供貢獻。

「禮儀欄」，香港教區禮儀委員會主任司鐸羅國輝神父提供了一篇有關禮儀本位化的文章。〈基督徒禮儀節令與本地文化的互融〉是以較宏觀的角度談禮儀牧靈上的問題，與許多以儀式適應為主來談禮儀本位化的文章不同，有其獨特的意義。本文雖然是以香港教會的經驗為討論的對象，然而對整個中華文化影響所及的地區都有參考價值。

「靈修欄」，鄭重推薦陳雲棠神父生前譯介完成的《聖女小德蘭廿一篇禱文》。對小德蘭的靈修經驗的反省，會對「教友靈修」新理念及實踐的發展有所助益。陳神父生前曾對新《天主教教理》中文版的編譯工作投注許多精力，其中卷四「基督徒的祈禱」最初的譯文就是陳神父的傑作，接手審校的同道都公認他的譯筆精練有生命力。本文中的導讀及譯文也都有類似功力，請讀者細細品味。

「書評欄」中的第一篇，區華勝神父評介了倫理神學家海霖神父的先知性著作《改弦換轍》。區神父認為本書可說是海霖神父的遺囑，與耶穌受難前最後晚餐的遺囑有相同主題，殷切地盼望教會在天主聖三內團結，大膽地向教會當權者進言、規諫。本文是篇值得讀後深思的好文章，尤其是區神父全文照譯的「教宗若望廿四世」的牧函。

最後，顧保鵠神父的〈上海徐家匯藏書樓：明清天主教文獻簡介〉，是即將影印出版的古珍本套書《明清天主教文獻》（共四大冊）的序言，是一篇極有價值的歷史見證。

PREFACE

The first four articles in this volume of *Collectanea Theologica* are a continuation of articles published in the previous volume (109) under the heading *Lay Ministry*.

Only a quarter of the articles by Teresa Wong and Peter Hu appeared in the previous volume. There, only the basic principles and concepts of the themes were presented. In the present volume the main points are addressed, namely *The Disciples of Christ in the Gospels* and *The History of Lay Ministries in the Church*. Both articles describe the relationship between the identity and role of the faithful (the disciples of Christ) as it developed and changed through history from the New Testament up to and including Vatican II.

Genoveva Chien's paper, *Reforming Ministries in the Church after Vatican II* complements the above two articles from the perspective of Vatican II's "era of the laity". Paul Chan's *Lay Ministry: Spirituality in the 21st Century* boldly states that at a time of calling for renewal of ministries in the Church a *spirituality for lay ministry* and practical means for its implementation are of prime importance. A suitable forum of spirituality is suggested for each type of ministry in this eminently readable and practical article.

In the *Scripture* section there are two articles. Paul Tsau's gives a sketch of the influence of Nebuchadnezzar on the Israelites of the Old Testament period. Thomas Tseng uses modern exegetical techniques to discuss *The Motive for which Paul wrote Romans*. This paper is particularly helpful to a Chinese audience in that it provides a method of Scriptural exegesis. While in Taiwan, Mr. Tseng specialized in political science. Now he is a graduate student in the Master's program of the Christian Theology Department of Tübingen University. We hope he

will continue to write for our publication, and we wish him a speedy and successful conclusion to his studies.

In the *Liturgy* section, Thomas Law, president of the Hong Kong diocesan commission for liturgy, contributes a paper on the inculturation of the liturgy: *Christian Liturgical Seasons and Culture*. This paper looks at the question from a broad perspective that is lacking in many articles, which tend to concentrate on the details of ritual. Although the paper is addressed particularly to the situation of the Church in Hong Kong, it is a useful reference work for other areas influenced by Chinese culture.

Under the rubric of *Spirituality* special attention is given to *Twenty-one Prayers of St. Thérèse*, translated and annotated by the late Joseph Chen. These prayers will be of assistance in shaping a spirituality for lay ministry. Fr. Chen worked on the Chinese translation of the *New Catechism*. The first version of Part Four: *Prayer of the Christian* was his and all translators note that his work is particularly vibrant. The present article bears the same hallmarks. It is hoped that the reader will carefully appreciate these prayers.

The first item in the *Book Review* is a review of the swan song of the moral theologian, Bernhard Häring, *Es geht auch anders*. Fr. Au believes that this book can be considered as Häring's final exhortation, rather like the Last Supper Discourse in the Fourth Gospel. It betokens an impassioned hope that the Church will remain united in the Holy Trinity and is a fervent appeal and admonition to those in authority in the Church. This article invites serious reflection.

Finally, Ignatius Ku's article *Chinese Christian Texts from the Zikawei Library* is the preface to the 24 volumes of *Documents of the Ming-Qing Catholic Church*, a photo-reprint of original documents of outstanding historical value.

福音的基督門徒（下）

- 新約教友職務的基礎 -

黃懷秋

二、馬爾谷的門徒觀：愚昧的基督門徒

走在馬爾谷的街頭上，我們不難發現一班愚昧的門徒，他們不瞭解耶穌的比喻（四10），面對耶穌的能力卻驚懼非常（四41,49）；他們的心中遲鈍（六52），在基督面前形同瞎子（八22~26）。他們看不見耶穌的苦難預言（八32~33），無信（九19），又不祈禱（九29），只知道爭論人間的事（九33；十35），所以在十字架面前走得一個不留（十四50）。

這就是馬爾谷的門徒。其實，要認識馬爾谷的門徒，須從他的人學談起。因為他的門徒並非特別愚昧，所有的人都是如此。

在馬爾谷福音，有兩個主題不停地交錯出現：一個是天主的奧秘（基督），另一個是人的盲目。兩個主題交互作用，也互為因果；天主的奧秘愈顯人的盲目，人的盲目也加深這奧秘的奧秘性。因為基督是天主的奧秘，所以人看不見，也因為人看不見，這奧秘才真是奧秘。在奧秘的面前，人的盲目幾乎成了個不能解決的難題。因而在馬爾谷福音，沒有一個人認識基督；在基督面前，人人都是瞎子，個中原因，不僅由於人是盲的，也因為這奧秘真是奧秘呀！

從一14到八26，馬爾谷一層層地深入剖析這些看不見耶穌

的瞎子¹。法利塞人要殺害他（三6），他的家人不瞭解他，都以為他瘋了（三21），所有人都是這樣無信而心硬。最後，連這些日子與他在一起的門徒竟然也對他視而不見，聽而不聞（八18），他們的心遲鈍，他們的眼目不開。在這個偌大的奧秘面前，所有人都被判定為瞎子。

在這樣的人學底下，馬爾谷沒有聖母論，只有一位與旁人無異的耶穌母親（三31）。在馬爾谷福音，耶穌的母親（至少有一段時候）並未追隨他，她甚至不是「群眾」²，而聖經卻在這個場合第一次正面地道出了作門徒的條件：「誰奉行天主的旨意，他就是我的兄弟、姐妹和母親」（三35）。

不過如果馬爾谷肯定人是盲的，他也暗示人可以成長，他可以被治癒，可以開眼。馬爾谷團體內的基督徒，就是被開了眼的瞎子。當他們讀到瞎子被開眼的故事時，一定感觸良深（八22~26），這是他們自己的故事。基督一再覆手，他們才復了原（八25），他們其實和其他人沒有分別。他們也曾經是群眾，甚至在群眾之外，現在他們卻是追隨基督的門徒。在馬爾谷福音，由於門徒、群眾沒有明顯的界限，群眾可以「升等」為門徒，當然，門徒也可以回復到昔日的群眾。

這樣，在馬爾谷愚昧門徒的大前提下，他不可以有精英的門徒觀。馬爾谷的門徒是平凡的，與其他人無異，他們不是什麼精英分子，他們並不出眾，反是在眾人之中，分享所有人面

¹ 我按照 E. Schweizer 的分析，把馬爾谷福音分為三大段落。第一段落從一14到八26。這裡的中心思想是天主的奧秘和人的盲目。天主的奧秘從頭貫徹到底，人的盲目卻分三層，層層推進：一14~三6：法利塞人的盲目；三7~六6：家人的盲目；六7~八26：門徒的盲目。

² 在谷三31~35，「耶穌的母親和兄弟」與「群眾」相對，前者站在耶穌的家門外，企圖呼叫他，後者卻在裡邊，圍著耶穌坐著。得進基督之家的是群眾，並非母親。

對耶穌的盲目。所不同的，只是：他們停止觀望，不再坐在路旁（谷十46），被治好的瞎子跳起來（十50），跟著耶穌去了（十52）。

去！去那裡？答案是：上耶路撒冷去。這又是馬爾谷門徒觀的一大主題：愚昧的門徒被邀請與耶穌一起走十字架的道路（谷八34）。

馬爾谷福音的中心部份是三次預言受難（八34；九31；十34~35）³，在這三次預言受難之間，交錯穿插著的儼然是一本「基督徒的守則」，裡面收藏著各式各樣有關門徒的訓令。門徒必須忘記自己，追隨基督（八34），他們必須在喪失生命中得著生命（八35），必須為基督作證（八38），也必須見證天主國的降來（九1）。在各種命令當中，門徒最大的命令是「做眾人中最末的一個」（九35；又十44~45），也就是「做小孩子」（九36；十15），因為基督也曾經是小孩子（九36），是「眾人中最末的一個」，他不受服侍，卻只服侍人（十45）。所以做門徒，也應互相服侍，受盡迫害（十30），因為基督也正是受迫害的人。這已儼然是若望的說法了（若十三13；十五18）。富少年由於不肯做最末的一個，他只有黯然退出（十22），然而那些為耶穌捨棄一切的基督門徒，將會得到百倍的賞報（十30），他們將進入生命（九43），因為沒有一個跟隨基督的人會失掉他的光榮（九41）。

這就是馬爾谷苦難的門徒觀、服務性的門徒觀。如果問馬爾谷：「一個基督徒在什麼地方可以找到基督？」他會告訴你，「在十字架的路上！」而這在馬爾谷團體而言，是真實的，他們

³ 馬爾谷福音的第二段落從八27起到十52止。這兒的中心部份是三次預言受難，而在三次預言受難之中，穿插著許多有關門徒的經文，齊墨曼把這些門徒經文稱為「基督徒的守則」。

每天都有為基督受難的可能。

「你們自己要謹慎，人要把你們解送到公議會，你們會在會堂裡受鞭打，並且也要為我的原故，站在總督和君王面前，對他們作證」。(谷十三9)

這裡說的是馬爾谷團體的實況。我們今天已不大能夠瞭解馬爾谷的十字架了；然而這為馬爾谷的團體而言，卻是每天必須面對的事。作門徒的第一個條件是背十字架，而這，在基督身上找到了說明，由於基督是十字架的基督，門徒也只能是十字架的門徒。

由此，我們也可以看見，馬爾谷的整個門徒觀，是注目於基督的。基督是門徒的中心，是他們的模式。谷十32有一幅門徒的圖像，清晰而驚心動魄：

「那時，他們在路上，要上耶路撒冷去，耶穌在門徒前頭走，他們都驚奇，跟隨的人也都害怕。」

一條長路，彳亍行人，蹣跚困頓，蹇蹇難行；再看前頭的那個，堅定的步履，顯得那末獨特而出奇！在受迫害的境況裡，相信馬爾谷團體更能體諒基督門徒的愚昧，也更容易與走在他們前面愚昧的前輩門徒認同。如同前人一樣，他們都把目光移向基督，彷彿在那裡散發著無窮的驚人力量。

三、路加的門徒觀：稱為宗徒的十二門徒

在一般性的考量裡，我們曾經討論過十二人的存在問題。馬爾谷只中性地把他們稱做十二人⁴；在這本福音，他們似乎沒有擔當任何領袖的角色，他們在其他門徒當中，和其他門徒一

⁴ 馬爾谷只有一次在編輯性的經文中，把十二人稱作宗徒（谷六30）。瑪竇追隨馬爾谷，平時只稱門徒、或十二人，十二宗徒的說法只用於瑪十2。

起追隨耶穌，地位並不特殊。

到了路加福音，十二人卻多了一個專有的名號：宗徒；不僅如此，把他們稱作宗徒的還是耶穌基督：「天一亮，他把門徒叫來，由他們中揀選了十二人，並稱他們為宗徒」（路六13）。在這裡，路加顯然想起自己團體中的領袖，十二人是他們的象徵，他們也和十二人一樣，有著源自基督的權威性。路加的團體顯然推崇他們，尊敬他們，就像耶穌親選的宗徒一樣。和馬爾谷不同的是，路加顯然覺得這十二人有非常特殊的身份：他們是「基督的宗徒」。

宗徒，希臘文是 *apostolos*，它的動詞是「派遣」（*apostollō*）的意思，所以宗徒就是「被派遣的人」⁵，而重點卻落在被派遣的人的權威性，他們得到派遣者的充份授權，可以作他的全權代表。所以被派遣的人不是一個毫無面目的使者，反之，一個人的使者就像他自己一樣。保祿說他自己代基督作「大使」（格後五20），就是做基督的全權代表，他的權威來自基督充份的授權。

根據最新的研究，宗徒的起源可能始自初期教會。當時許多地方教會團體都有派往外地的傳教士，他們就是這個團體的宗徒，有充份的權威性，代表教會傳達福音的訊息。在最初時候，沒有「十二宗徒」的說法，因為每個團體都有自己的宗徒。到了保祿時候，保祿大抵也不知道「十二宗徒」的傳統；不然，便是他知道了，卻不同意這樣的說法，因為他不僅沒有提起十二宗徒，還自稱為天主親自選拔的宗徒（迦一1,11）。把十二宗徒這種說法普遍起來的應該是路加。在路加福音，不僅耶穌親自選拔十二宗徒，也只有十二人才配當宗徒的稱號。

⁵ E. von Eichen, H. Lindner, "apostellō", *New International Dictionary of New Testament Theology*, II., pp.126~128.

路加並不以為宗徒是可以增減、或可以傳遞下去的，瑪弟亞之後，就沒有再遴選宗徒了。可以說，在路加福音，宗徒是十二人，也只有十二人⁶。

不過路加福音卻只在名稱上把十二宗徒特殊化，而不在職權上。整部福音沒有提起這十二宗徒有什麼特殊的權責，也沒有隔離他們，反而處處讓他們和其它追隨者混同在一起。可以說，宗徒在一大群更廣大的追隨團體之中，並不是常常都面目分明的。在第八章開首，路加有一幅祥和歡樂的門徒畫像，大家可以把它和馬爾谷肅殺悽零的景像做一比較：

「以後，耶穌走遍各城各村講道，宣傳天主國的喜訊，同他在一起的有那十二門徒，還有幾個曾附過惡魔或患病而得治好的婦女，有號稱瑪達肋納的瑪利亞，從他身上趕出了七個魔鬼，還有約安納，即黑落德的家宰雇撒的妻子，又有蘇撒納，還有別的婦女，她們都用自己的財產資助他們」（八1~3）。

這一大群追隨團體，其中有男有女，有老有少，浩浩蕩蕩，其樂洋洋。至於那十二宗徒，可以說已經「煙沒」無蹤了。正是這一大群門徒（而不是十二人）構成「比喻研習班」的「班底」（路八9），而耶穌也應許他們（是所有人，而不僅十二宗徒）知道「天主國的奧秘」（八10）—只要以善良誠實的心傾聽，並把話保存起來的，都可以堅忍結出果實（八15）。宗徒與否，早已不重要了。

既是宗徒（被派遣者），他們當然被派遣出去。路加第九章跟著記述他們被派遣的經過⁷。今日，不少學者懷疑這一段故事

⁶ D. Müller, "apostellō", *ibid.*, pp. 129~135.

⁷ 十二人的派遣早在馬爾谷已有，而且馬爾谷也在他們回來覆命時唯一的稱他們為宗徒（谷六30）。可見把十二人稱宗徒不始自路加，在馬

的真實性，由於若望福音並沒有派遣門徒的傳統，也由於對觀派遣傳統所蘊含的內在困難，這種懷疑不是沒有理由的⁸。很有可能，這裡所反映的，是最早時候不同的地方教會團體（小型）為因應自己實際需要而設立的傳道員規範，其中該帶的，與不該帶的，都只是地區性的，而不是原則性的守則。

不過路加的注意卻不是這些，反之，他所注意的只是宗徒延續基督的使命這一件事。十二人被派遣出去是要「宣講天主的國，並治好病人」（九2）。換言之，宗徒是基督的宗徒，他們是基督所派遣的人，是基督的全權代表，他們繼續基督未竟的事業，在服務上作第二個基督，宣講治病，以基督賜的能力制伏邪魔，使基督透過他們再次臨現在世上。

很明顯，當路加寫這一段故事的時候，他一定想起自己教會團體的領袖，他們就是福音中的十二宗徒。

路加獨特的門徒觀還不止於此。除了十二宗徒之外，路加還有七十（二）門徒。這七十二人，沒有宗徒之名，卻有宗徒（被派遣者）之實，兩個兩個地被主基督派遣出去，也兩個兩個地回來覆命（十1~17）。仔細比較路加第九章和第十章，就會發現，這兩組人馬其實並沒有基本上的不同。十二宗徒具備的，七十二人一樣不缺，十二宗徒要完成的，七十二人也毫不寬貸：「要醫治城中的病人，並給他們說：天主的國已經臨近了」（路十9）。他們也和十二人一樣，有著宗徒的尊嚴，拒絕

爾谷，他們已經隱然是「被派遣者」。

⁸ 對觀福音基本上有兩組派遣經文，其中一組源自馬爾谷（谷六7~11，路九3~5），另一組是 Q 經文（路十3~12），瑪竇把這兩組經文揉合在一起而成派遣訓言。仔細比較這些經文，該帶的與不該帶的有不少的差異，可能追蹤到各地實際的需要。例如馬爾谷傳統帶一根棍杖，該是為方便山路的步行和打蛇用的；Q 傳統不必帶棍仗，是比較社區性的傳道規則。

他們的，在末日時所受的懲罰，並不輕於拒絕基督的十二宗徒，甚至和拒絕基督也沒有什麼兩樣（路九26）。七十二人和十二人，都是基督的代表，也都是基督臨現於人間。

我們幾乎可以肯定的說：這就是路加的教會團體，有組織、有領袖團員、也有更多更廣大的非領袖，卻和領袖分擔同樣服務性職責的平信徒。在職稱上，他們也許沒有領袖之名，然而在服務上，在宣講見證上，在基督所賦予的能力上，他們卻不遑多讓，因為宗徒的職務也落在他們身上。事實上，在最早的時候，見證是屬於基督徒的，而不是專屬於宗徒的；權柄和能力，也是基督徒的，而非專屬於宗徒的；甚至連天上的名字（路十20），如果真的記下了，也與宗徒無關。路加沒有把七十二人和十二宗徒截然分開這件事，為今天教會的組織和職務分配，實在有很大的啓示。

四、瑪竇的門徒觀：講操守、重行為的天國門徒

把瑪竇福音和其他兩本對觀福音作一比較，就會發現它在兩方面顯得與眾不同：首先是它對教會的關心，其次是它在倫理方面所表現出不厭其煩的諄諄敦勉。

瑪竇真不愧為教會福音，它對教會的關心顯而易見。四本福音中，只有它用過「教會」（*ekklesia*）這個字（瑪十六18, 十八18），也只有它給教會留下偉大的派遣（the Great Commission；瑪廿八18~20），還有詳盡而完整的基督徒守則（五大訓言；下詳）。瑪竇是唯一聲明基督天天在教會之內，和基督徒長相廝守的福音（瑪廿八20；比對一23）；基督不僅臨在於教會之內，還為它預先選立好合適的領袖，許諾它永久得勝的利器（瑪十六18），讓基督的教會成為真正有權柄的教會。

獨特於瑪竇福音的，是它的五大訓言。大家都知道：馬爾

谷只提耶穌的教導，其它兩本福音卻補充了耶穌教導的內容。瑪竇把這些教導編排成五大訓言，這樣便形成了瑪竇福音最豐富的門徒守則。其中第五～七章，山中聖訓；十章，派遣宣言；十三章，天國比喻；十八章，團體勸言；廿四～廿五章，末世言論。雖說五項訓言，其實卻只是一個，因為它們有一個共同的參考點：教會，也就是：基督徒。不管那一種訓言，其實都是基督徒的訓言，旨在宣佈：什麼樣的人才是組成教會的成員？什麼樣的成員才配得天國，才是天國的門徒？

顯然，瑪竇認為，他教會內的成員就是天國的門徒。不過，假若我們就此以為瑪竇在教會和天國間劃上等號，那便錯了。瑪竇比任何一本福音都清楚：加入教會不等於進入天國。它單獨保留下的莠子比喻顯明了這點（瑪十三24~30,36~42）：教會中還有許多莠子，必需等莠子都清除好了，麥子才被收進倉庫裡。所以加入教會和進入天國還有一段很大的距離，雖然如此，進入教會卻畢竟是第一步功夫。要進入天國，我們必須像撒網比喻（瑪十三47；這個比喻也只見於瑪竇福音）中撒在海中的網所網羅的魚一樣，不僅被網到，還必須是好的，否則被網中也只徒然。它們只會被扔在火窯裡，那裡有哀號和切齒。

也許是猶太情緒的關係，瑪竇對倫理顯得特別關心。他的天國門徒不僅是茫茫大海中被網到的魚，還必須是好魚。什麼是好魚？撒網比喻是緘默的。瑪竇二十五章公審判的比喻（也為瑪竇福音所獨有），卻以綿羊詮釋前面提過的好魚。儘管圖像不同，綿羊和好魚都是瑪竇教會中理想門徒的化身：他們對有需要的人表現關心，且適時給予援手，在不知情的景況中，藉服侍他人服侍了主基督，而滿足了天國門徒的要求。

瑪竇福音這種近乎實踐式的行為宗教在四本福音中是獨特的。不是說信仰不重要，恩寵不重要，獨特於瑪竇廿章的雇工

比喻比任何一個聖經故事都強調恩寵（瑪廿1~16）。為瑪竇而言，被網到還是最重要，基督的邀請從天而來，所以基督徒是「有福」的（瑪五3）。可是要保持這福分，停留在恩寵中，瑪竇卻提出：人必須相配。而相配就是行爲，對餓的、渴的、作客的、赤身露體的、患病的最小兄弟的照顧，這就是基督徒的塔冷通（瑪廿五14），就是他們婚宴的禮服（瑪廿二11~12）。

瑪竇既重視行爲，它福音一開始就列明這個重行爲的基督徒團體的入門法律。「山中聖訓」是一幅很完整的瑪竇門徒畫像：這一批蒙福的瑪竇門徒是神貧、溫良、哀慟、饑渴慕義、憐憫人、心裡潔淨、締造和平、並且爲義而受迫害的。他們是鹽是光，有高的義德、心裡守法律而不是外表守法律。施捨、祈禱、守齋，但都在暗中實行。完全信賴天主，不爲生命憂慮、不判斷、遵守愛德金律，結好果子，承行天主旨意……。這樣的人，才是瑪竇的門徒。

瑪竇一開始就列舉這一幅門徒畫像，他要求他教會中人都以此自期。而這一幅基督徒畫像其實就是基督畫像，當瑪竇的團員注目這一幅畫像，他們也就注目基督。當他們致力成爲這幅畫像的基督徒，他們也就在他們的行爲上活出基督。因而沒有基督，也就沒有基督徒，不認識基督，也沒有基督徒。

重行爲、重法律的瑪竇福音的門徒觀在許多地方還是接近馬爾谷的。其實，四本福音雖然各有特色，它們的門徒卻都是簡單而一致的，福音沒有兩種門徒觀（更不用說四種了），因爲大家都同意：不管在那個團體內，門徒都是基督的門徒。

和路加團體一樣，瑪竇的教會應該也是有組織的，而瑪竇比路加更強調教會組織結構的一面。事實上，我們可以想見，當教會慢慢成長，組織也成了它本身內在的需要。所以即使新約團體也不是毫無規範地一味平等，甚至放縱。Egalitarianism是今日的口號，而不是當日的理想。我們在瑪竇福音的字裡行

間看見它教會的領導人，有稱作「經師」的（瑪十三52），還有「先知」和「智者」⁹（瑪廿三34）——都是複數，這些可能就是教會中的小組領導人。這情況和傳統中瑪竇福音的發源地（安提約基亞）的教會相彷彿（宗十三7）¹⁰。大抵當初很多教會也是如此，瑪竇只是我們比較熟悉的一個而已！

教會有組織，有小組領導人，這並不稀奇，他們和更多未領有頭銜的信眾共同組成天國的門徒，一起奉守天國門徒的法律，一起為天國的實現作見證。山中聖訓是他們的共同法律，裡面所傳述的「有福者」是他們共同的理想。這是一本天國門徒的大憲章，為瑪竇教會內所有天國門徒所奉守。

不過在瑪竇福音，我們卻的確看見一位傑出的領袖門徒，雖然說他鶴立雞群仍然不免有些誇張。瑪竇福音至少比馬爾谷多了三篇伯多祿經文：十六17~19；十七24~27；十八21~25。裡面是讚美與譴責並陳：伯多祿既有上天的啓示，又是撒殫和絆腳石；既分沾兒子免稅的恩澤，對於寬恕之道卻仍待加強。我們實在沒有理由承認其中一面，卻否認另一面的歷史性。尤其是建立教會磐石一節，它並非來自瑪竇的馬爾谷源頭（谷八27~30）這一件事，並不能判定它毫無根據¹¹。看來，伯多祿在早期教會中是一個很複雜的人物，既有權威，在十二人名單中一

⁹ 思高翻譯為賢哲，原文是 *Sophous* (wise men)。

¹⁰ 不管瑪竇是否寫於安提約基雅，宗十三1卻見證出五十年左右的安城教會中，有一些先知和教師，應該就是這個教會的小組領導人 group leaders 吧。

¹¹ 有關教會磐石一節的歷史性很有疑問。它原來並不出現在馬爾谷的平行文裡，但它也很可能不完全是瑪竇的杜撰。O. Cullmann 認為它應該是在其它場合（如復活顯現）的故事，後來被移置於這個位置。O. Cullmann, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*. (London, SCM Press, 1953)。

定位居第一，看來他「磐石」的綽號很有來頭（若一42），連保祿和若望都不敢質疑。但是他三次背叛耶穌一事也同樣風靡人口，並沒有隨著時間的逝去而為人所淡忘。這些都指向這故事的歷史性，雖然這個故事在瑪竇福音中有很強的象徵意義。

如果說伯多祿在瑪竇福音中是代表羅馬教宗，那顯然是將後來的教會情況讀到福音中。在瑪竇的時候，羅馬的教會仍未一枝獨秀，我們甚至不知道羅馬已經開始了一位主教的一頭統治，還是和其他教會一樣，由小組領袖來共同負責。在瑪竇福音中，伯多祿是一個象徵，他象徵教會中的領袖。所有的教會領袖都可以在伯多祿身上看到自己，瑪竇提醒他們，他們有基督賦與的權柄和能力，這包括教導、紀律、與赦罪權¹²；這種從上而來的權威不容剝奪，卻也很容易讓人跌倒，致使撒彈有機可乘。當一位牧者忘記了自身的職責，尤其是痛苦為跟隨基督的重要性時，他們就和伯多祿一樣，成了絆腳石——不僅自己跌倒，更成為別人跌倒的機緣了。因而作為一個教會領袖，最重要的是有寬恕之心，因為寬恕的多，蒙憐憫的也多（瑪十八33~35）。在瑪竇重法律的團體中，這一告誡尤具意義。

伯多祿是一個象徵，也是一個保證，他保證基督給予教會的恩寵。正如基督說：我天天和你們在一起，如今他也說：我給予你能力的保證。這保證，不是因為有伯多祿在，伯多祿可以過去，但是基督給予教會的權柄永不過去。

五、若望的門徒觀：因著愛、與基督合而為一的基督愛徒

若望福音是若望團體的產物。這個團體生活在第一世紀九十年代，它的傳統可以一直追蹤到耶穌的愛徒。

在若望福音，「愛徒」的形象既神秘又清晰。它不僅貫徹

¹²鑰匙有兩種解釋：可能是紀律權，也可能是教導權。

整部福音（若一35；廿一24），時而隱藏，時而顯露，他甚至可以说威脅著每一個讀者。每一個讀過若望福音的人都不能不感受到他的脅迫，都希望在他身上看到自己。他是理想門徒的化身，他與耶穌密切的關係，再加上「耶穌所愛的門徒」這個稱呼，不知羨煞了多少基督徒。他在晚餐桌上斜倚在耶穌胸前，與基督有過一段秘密的交談（若十三23~26）；他出現在十字架下，聆聽基督最後的遺囑（若十九26~27），他在一週的第一天，天還未亮的時候，就和伯多祿一起往墳頭走，一看見就相信了，而成了信者的典型（若廿1~8），甚至在門徒中還流傳著這門徒不死的訊息（廿一23）。最後，他顯然死了，然而他的精神的確不死，他還活在每一個若望團員的心中，他也活在日後所有基督信徒的心中。

看若望福音，要注意三個層面的耶穌愛徒：耶穌時候與伯多祿既親密又遠離的基督愛徒；若望團體中的基督愛徒；今日閱讀若望福音的基督愛徒。若望福音有關門徒的話同時應用到這三個層面上。

在若望福音寫作的九十年代，應該還有其他基督徒團體的存在。若望的團體不僅知道他們，也尊敬他們，卻沒有與它們認同。若望福音透露出他們的存在，縱使許多門徒離棄了基督，以伯多祿為首的十二人卻沒有投奔他人（若六66~71）。在這許多團體中，其中有一個是愛徒的團體。福音中伯多祿和愛徒的緊張關係透露出：這些若望以外的基督徒團體與若望的團體界限分明，各有自己的權威。

若望團體在有點孤立的狀態下，慢慢發展出自己的傳統。所謂若望特色包括：A. 一種高的基督論（a high Christology），承認基督的神性，與父同等的子位，從上而來的派遣，得勝世界，並且已經回到他原來的地方；B. 一種以愛為中心，而與子、與父親密結合的神秘式靈修觀。若望的基督

徒是：有愛、有聖神、與基督結成一體、相互之間也結成一體的基督愛徒。

四本福音中，只有若望給門徒下過這樣的定義：

「我給你們一條新命令，你們該彼此相愛，如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。如果你們之間彼此相親相愛，世人因此就可以看出你們是我的門徒」（若十三34~35）。

老實說：這不能算是一個全新的定義。對觀福音的基督門徒已經是這樣，他們必須拋棄世俗的爭執（谷九33；十35），最大的要成爲最小的，爲首的要服侍他人（路廿二26），他們甚至必須爲不認識的人服務，如同他們就是主基督一樣（瑪廿五31~46）。不過，卻只有若望福音讓相愛變成門徒的記號，還是給「世人」的記號。門徒在世界中以愛爲衣裝，在混濁的世界中形成一股清流。世界，在若望福音是消極而反面的，世界惱恨基督，也惱恨基督徒，但是當他們看到基督徒相親相愛，也不得不承認：他們便是爲愛捨身的基督的門徒。

愛，在若望福音，和在其它福音一樣，不僅是人間行爲。當然，若望也會同意，完全人間的愛（從人開始，而導向於人）也是高貴而值得尊敬的。但是這卻不是他們的記號，作爲基督徒記號的基督徒愛必須有基督的幅度：「如同我愛了你們」（若十三34）。馬爾谷說：「因爲人子來，不是受服侍，而是服侍人」，同樣，若望讓洗腳後的耶穌說：「若我爲主子，爲師傅的給你們洗腳，你們也該彼此洗腳」（若十三14）。基督爲基督徒相互之間的愛立了千秋萬世的榜樣。

愛讓若望的基督徒有真理、有聖神。聖神，對觀福音對它完全緘默，在若望福音卻也成了基督徒的記號：

「你們如果愛我，就要遵守我的命令。我也要求父，

他必會賜給你們另一位護慰者，使他永遠與你們同在。他是世界所不能領受的真理之神，因為世界看不見他，也不認識他，你們卻認識他，因為他與你們同在，並在你們內」（若十四15~17）。

聖神的賜下是有條件的，而這條件是愛。所以它只給予基督徒，而不給予世界。因而聖神也成了基督徒和世界分別的地方。聖神在基督徒內，讓他們「想起」基督所說的一切（若十四25）。「想起」，在若望福音是恩寵性的。想起基督，就是得著基督的恩寵。因著聖神，基督的平生在他們心中成了活生生的真實，基督不再與他們無關，他在基督徒心裡，隨時提醒，隨時鼓勵。

這些「基督的愛徒」，也和第一位愛徒一樣，與基督有一種神秘的契合。倚著他胸前和他談天說地的，有千千萬萬個基督愛徒。這種契合，可以稱為互相寓居。在若望福音，它是基督最後的祈求。

「我不但為他們（門徒）祈求，而且也為那些因他們的話而相信我的人（眾信徒）祈求。願眾人都合而為一。父啊！願他們在我們內合而為一，就如你在我內，我在你內，為叫世界相信是你派遣了我。」（若十七20~21）

基督徒之間的契合，竟然相似聖父和基督父子式的契合。今日的台灣喜歡講「生命共同體」，若望的基督徒才真是「生命共同體」呀！

後記

我們看過四本福音的基督門徒，四本福音可謂各有特色。其中馬爾谷的基督徒最真實：愚昧、疲憊、卻矢志跟隨。相較之下，路加的門徒喜樂多了，男男女女，四出傳佈福音。瑪竇有點古板，一板一眼的告訴你基督徒的法律，當然，法律的另

外一面就是寬容。最後，最叫人羨慕的也許就是若望的門徒了，他們領有愛的執照，在愛中失去你我的隔閡。

你願意做那個教會的基督徒呢？還是說一都不要，我寧願做台灣的基督徒。

教友分享(擔)教會職務的興衰史

(下)

胡國楨

三、各時代體制教會執行其職務的歷史沿革：

在比較過梵二與特利騰的教會職務觀後，我們回頭看看各時代教會，如何在當代具體的政經社會中執行其職務的情形，平信徒參與的狀況如何，這方面的歷史極為複雜，我們試著以歷史圖表的方式來扼要說明。請參照〔表三〕閱讀下文。

每個時代，教會為完成其基督徒整體使命的職務，有其體制性結構內的運作，也有其體制外的使徒運動在進行，二者相輔相成。因此，本表分三大欄：上欄為年代及其相關的重要歷史事件；中欄為各時期體制教會的運作情形；下欄則為體制教會外的使徒運動的進行狀況。

基本上，從耶穌復活(約30AD)起，到梵二大公會議(1965AD)止，教會大致可分作三個類型(時代)：

(甲)受壓迫的教會(30~324AD)：平信徒及聖職人員平等的時代；(乙)國教的教會(325~700AD左右)：政(有特權的平信徒教友)、教(聖職人員)相互較勁的時代；(丙)聖職人員完全掌控的教會(700AD~梵二)：這個時代的前期(1000AD以前)教權至上，聖職人員掌控著一切政教事務，而後，政教各自獨立，教權逐漸完全集中在教宗一人身上，即上節所述的特利騰時代的教會職務觀逐漸形成，並實踐在整個教會生活中了。

體制的教會，我們分七個類型(以 A、B、C、D、

E、F、G七字母為代碼)，其中D及E兩類型在第四世紀時同時存在，其餘各類型大致是逐漸演變而來的。

至於體制外的使徒運動，跟我們主題有關的，有兩個很重要：

(M)第一個是發生在第三世紀末、第四世紀初開始的「基督徒隱修運動」(Monasticism，以M為代碼)；

(S)第二個是發生在1000AD左右，並影響了後來新教改革人士讀聖經態度的「讀經神修運動」(以S為代碼，或稱「生活福音化運動」Vita Evangelica Movements)。

甲、受壓迫的教會 (324AD 以前)

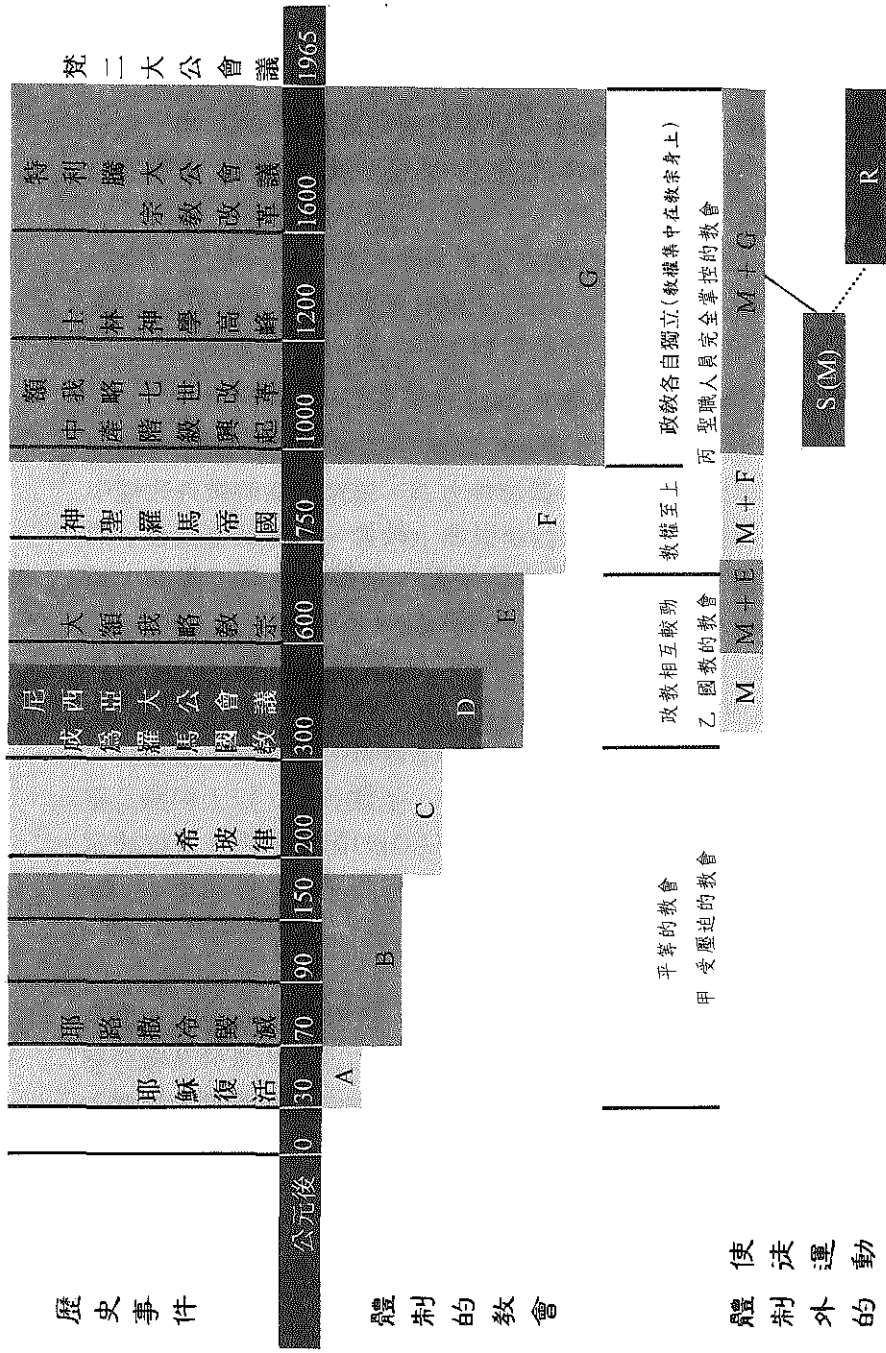
這個時代可分三個時期：(A)由耶穌復活到70AD；(B)由70到大約180AD；(C)大約由180AD到教會成為羅馬國教(324)期間。

A. 由耶穌復活到70AD

羅馬軍隊在70AD把耶路撒冷城毀滅了，在這之前的教會基本上是存在於猶太人的政經社會之中，這個社會裡的「聖職人員」就是在聖殿供職的猶太教司祭團，基督徒並沒有設立自己的聖職人員。這是神恩性的教會時代，基本上是由宗徒們在領導，除了宗徒，教會內還是有些非體制性職位，不過全體基督徒地位是平等的，教會領導人員和普通信友之間並沒有階級上的區隔，各人各以自己神恩性的地位分擔教會執行職務中的各職分。

B. 由70到大約180AD

這段期間，教會處在受羅馬帝國壓迫的政經社會情況中，教會執行其職務正由神恩性方式走向共識型的半體制性方式；各地方教會的領導型態並不完全一致；以「按首授職禮」



歷史事件

體制的教會

使徒運動
體制外的

(表三) 以天主教的眼光看教會執行職務的沿革

的方式來確立地方教會領導人(主教或司鐸職位)的方式，並未完全形成；各地方教會各以不同的職位及職分名稱，來稱呼他們的領導人。

基本上，全體基督徒地位仍是平等的。教外社會的階級觀念尚未進入教會之中，所以並沒有在教會中嚴格地把統治階層的聖職人員及接受統治的平信徒間的區別畫分開來。

C.大約由180AD 到教會成為羅馬國教(324)期間

這段期間，教會仍處在受羅馬帝國壓迫的政經社會情況中。教會已由共識型的半體制性方式，逐漸把當時教外政權中稱「公務團體」為ordo的作法引進了教會，「體制性教會」形成了。地方教會領導團體由「主教、司鐸、執事」組成，以「按首授職禮」使人加入這領導團體(ordō)。

不過，其他參與體制教會的平信徒職位及職分，亦稱其為ordo(見1992《新教理》第1537、1538號)。這時期不必經由「按首授職禮」而取得職位的職分有精修者、寡婦、讀經員、貞女、副執事、治病的神恩、導師、要理教師，以上根據是羅馬教會希坡律的《宗徒傳統》(215AD)的記載；此外，根據當時在敘利亞及(或)巴勒斯坦地區的文件(*Didascalia Apostolorum*)，當地尚有女執事的職位。(見〔表四〕，第一欄)

此時教會內雖然體制化地有了「領導成員」團體，但全體基督徒在地位上仍然是平等的，各人以自己的身分及職分參與教會的職務生活。基本上，平信徒教友在教會職務的禮儀、紀律、領導權、財務生活、專業教職等五大方面的職分上，都有所參與。(請參閱〔表五〕，左欄)

[表四] 各時代的職分(職位)比較

325AD 以前	600AD 以前	700AD 以後	今日(以禮儀為例)
有職位的職分	增加的職位	晉升的虛銜品位	<u>直接有關職分</u>
主教	詠詩員	守門員	會眾(天主子民)
司鐸	釋經員	讀經員	主禮
執事	守門員	驅魔員	執事
副執事	驅魔員	輔祭員	禮儀長
女執事	守墓員	副執事	講道員
精修者		執事	讀經員
讀經員		司鐸	詠詩員
導師			輔祭員
要理教師			送聖體員
治病的神恩			禱詞編寫員
寡婦			現場總監
貞女			領經員
			更衣所管理員
			藝術指導員
			<u>間接職分</u>
			麵餅製作師傅
			禮儀行動指導員
			禮儀設計與協調員
			連絡員

〔表五〕 兩個時代教會的狀況

	C (325 A.D.之前)	F (700~1000A.D.)
禮儀	平信徒在禮儀上扮演的角色： 為面臨死亡的慕道者付洗 做奉獻 參與感恩祭餐	禮儀只為聖職及修士保留：講教理、婚配、傅油 平信徒成為「觀禮者」(望彌撒)、「聆聽者」
紀律	在執行教會紀律時，平信徒亦扮演重要角色在： 接納罪人(特別是背教者) 聆聽告解 未經「按首授職」，而主持感恩禮	教會紀律的執行逐漸為會士及聖職人員所取代，平信徒幾乎已無任何影響力，而變為「學習者和聆聽者」、「服從者和跟隨者」，已不再是領袖、教師、發言者和主任等角色。
教會領導權	在推選主教和司鐸(監督和長老)上，平信徒亦產生影響力： 平信徒「有權」認可 並參與授與主教權	前期(325~700A.D.)在政壇的教友，因其在社會及教會內的政治地位，故其言論舉足輕重。 但本段期間，這現象已不復存在，教會完全禁止平信徒的參與。
教會財務生活	平信徒參與這方面的教會工作，其照管的範圍如： 為窮苦者、寡婦、年長者、受迫害者及牢獄者 為病人按首、驅魔 說先知話	財務制度原為維護聖教會的財產，但卻形成了富裕的聖職人員及修會會士生活。 一般平信徒不但沒有稅務的豁免，反而成為教會內上層人士的勞役。
專業教職	平信徒亦足以勝任為： 教師之職 在議會中發言 並參與信理之編訂	不論在西方或東方，受教育的平信徒已不復存在。而在西方受教育，教導和學習則為修士、修女及聖職人員所保留，因一般百姓根本不懂拉丁文。

乙、國教的教會(324~750AD)

公元313年，君士坦丁大帝宣佈基督宗教自由了。公元324年，君士坦丁大帝成了全羅馬帝國的皇帝。此時，體制教會面臨新的政經社會情況，其執行職務的型態和方式必須轉形。

並非所有地方教會領導人及每一位基督徒對應如何轉變都有共識，當時產生了三個途徑：(D)繼續對抗羅馬政權；(E)積極溶入羅馬政治、經濟社會之中，並加強與執政當局的關係，分享政治權力；(M)由政經社會的世界中退隱，全力追尋基督徒成全的生活。在第四世紀中前期，D及E兩型的體制性教會是並存的。

D.繼續對抗羅馬政權的體制教會

這是當時大部分北非多納派教會主教的作法，他們堅決不與羅馬政權妥協，繼續採取敵對的態度，對於曾經叛教者也非常嚴厲，要求他們再次受洗、再行按首授職禮。這些教會不妥協的做法似乎不太適應歷史法則，很快地就從歷史上消失了。

E.全力加強與羅馬政權良好關係的體制教會

約由325AD開始，到750AD左右，即大約神聖羅馬帝國成立為止。這是當時體制教會中，絕大多數地方教會領導人所採取的態度和作法。這個做法使得教權(教會領導人處理教會事務)與政權(政府領導人處理政經社會事務)間的界線變得模糊起來；二者一方面互依互存，另一方面又互相競爭，政界領袖想以政領教，教界領袖又想以教領政。

原本只在政經社會中才有的公務領導團體 (ordo)屬上層階級、比普通老百姓優越，普通老百姓沒有什麼地位與尊嚴的觀念及做法，進入了教會領導團體 (ordo)中，聖職人員與平信徒

之間的地位差距就逐漸顯出來了。教會領導人也逐漸學會以「權力」取代「服務」。

這時的平信徒基本上分兩種：普通平信徒(在政經社會及教會中都屬邊緣人物)，與有特權、能參與教會事務的平信徒。能參與教會事務的平信徒有(1)平信徒長老(協助主教行政、財務...等)；(2)在政權領域中有影響力的平信徒；(3)富有的平信徒；(4)男女知識份子平信徒；(5)皇帝。就是這些有參與教會事務特權的平信徒，與聖職人員在爭政教雙方的領導權。

這段期間的政教關係發展如下：開始是主教的教權侵入政權領域；接著政權與教權間開始互相較勁，彼此都願意影響對方；最後，到了政權凌駕教權，尤其皇帝掌握控了大公會議，封建地主成了他領地中的堂區司鐸及(或)教區主教的老闆。有特權的平信徒完全操控了教會事務。

可是聖職界仍在反彈，不只在教會實際事務中，企圖擺脫特權平信徒的掌握，而且在神學理論上，也努力貶低平信徒的地位。大額我略教宗(任職於590~604AD)就是這麼一位神學家，他提出的理論主張：世界及教會均是有「秩序」(Order)的，認為基督徒的世界分成三層：上層是由經「按首授職禮」的聖職人員所組成；中層是由修會會士所組成；下層才是平信徒。這理論助長了聖職人員與平信徒有本質的不同(ontological difference)的神學理論發展。

直到751AD法蘭克人丕平(Pepin)在篡奪王位時，先得到教宗匝加利亞(Zachary)的認可，並有聖玻尼法爵給他行了傅油禮，三年後，教宗斯德望二世(Stephen II，任職於752~757AD)又親赴法國給他再行了一次傅油禮。這一事件不但使教權自此凌駕了政權，聖職人員涉入社會經濟等政治事務，而且，所有平信徒在教會事務中的角色地位也就一蹶不振了。

這段期間，教會在禮儀及其他事務上因需要而增加了詠詩員、釋經員、守門員、驅魔員及守墓員等職分的職位。(見〔表四〕，第二欄)

M. 基督徒隱修運動

這是基督宗教史中，第一次大規模的體制外使徒運動，補充實現了只在政經社會中體制教會(無論以對抗方式面對政權，或者以維持良好關係方式)裡，無法完全實踐的基督門徒的理想生活。

大約在三世紀末，四世紀初時，許多基督徒脫離政經社會，退隱修道，以追求過「成全」的基督徒生活。這個運動並非由體制教會主教發起的，是平信徒自發性地組織了類似今日修會式的隱修團體，也沒有經過「主教批准」。這類團體是獨立自主、由非聖職人員領導的「教會」：加入這類隱修團體的修士、修女中，沒有所謂聖職人員及平信徒之分，團體領導人院長也不是經「按首授職禮」出任的。即使有司鐸加入，也不是領導人角色，只負責主持感恩禮。

完全脫離政經社會，按人類歷史法則並不是可長可久的生活方式；長期不在體制教會領導下度基督徒生活，也不可能是好的發展。這類修會式的隱修團體自然地逐漸「聖職人員化」，回歸體制教會接受聖職人員的領導了。

由〔表三〕下欄裡，M所代表的這個體制外使徒運動在約500AD就已走向聖職化傾向了，我們以M+E，M+F，M+G來代表這個運動最後被體制教會融合，成了教會體制生活的一環了，其中平信徒成員在團體中的領導角色也日漸衰落。

丙、聖職人員完全掌控的教會 (750AD~梵二)

F. 神聖羅馬帝國時代前後的教會 (750~1000AD 左右)

經過上個時期的政權、教權互相較勁，最後教權大獲全勝，聖職人員總攬政、教全部事務的決策及執行權。尤其，教宗良三世在800AD的聖誕夜彌撒中，給查理曼大帝加冕以後，這個「教權至上」的時代就真正完全實現了。

這時，教宗及主教們終於把有特權平信徒完全排除在教會事務之外。以往干涉教務極了多的被迫皇帝及皇族退出了教會事務；隱修運動已全面聖職化了，隱修院由原本的平信徒院長，改換由聖職人員出任了；而且知識分子平信徒，也因學術逐漸專業化，而退出了教會事務的參與。至於聖事禮儀的生活，平信徒也完全沒有參與的餘地，成了純「觀禮者」(望彌撒)或「聆聽者」(聽彌撒)，而且虛銜式的神品晉升制度已然形成。(見〔表四〕，第三欄)

本時期教友已在體制教會執行其職務時逐漸失去角色(請參閱〔表五〕，右欄)。到了公元1000年時，教友在教會中就全然無地位了。

G. 額我略七世教宗的改革運動後的體制教會

在公元1000年前一、兩個世紀中，聖職人員總攬了教會事務全部的權力。權力愈集中，腐化地愈快。聖職人員生活腐敗愈來愈厲害，尤其在性生活及買賣聖職地位的情況。

於是，1000AD左右，在位的諸位教宗就開始嘗試在教會體制上做改革，到了額我略七世(1073~1085在位)這個改革完成了，把全部教會權力都集中在教宗身上，天主教行政系統成了「中央集權的聖職主義」，這個做為在士林神學高峰時期被神學化起來，這神學思想觀點逐漸在天主教中根深蒂固，特利

騰延用這思想，梵一把這觀點更發揮到了極致。這做法及神學思想一起延續到梵二。

S.教會歷史上的另一次體制外使徒運動

教會聖職人員生活腐敗，使得整個教會的救恩性受損，不只教宗方面努力在體制上從事革新，也有不少有志之士在教會體制外設法促進基督徒靈修生活的革新。這是一個全歐洲各地都在響應的「讀經神修運動」。

由於體制教會的聖職人員，把救恩職務的執行只集中在形式化、法律化的「聖事的發放」上，而忽略了「聖言的宣講」的靈修培育，使得整個教會似乎籠罩在缺乏福音理想的氣氛之中，再加上聖職界有買賣聖職、性生活不良的情況，因而知識份子平信徒及一些修會會士(聖職、非聖職都有)，就在體制外發起「讀福音運動」。(注意：〔表三〕中我們用S(M)做為代碼，即表明這做運動與修會運動多少有些關聯性。)

他們詮釋「福音」的方式，是簡單化地集中注意「福音某些章節」，把它絕對化，不可批判地加以引用到神修生活當中，認為這就是「福音勸諭」。比如乞食修會會士強調「神貧」，只要過好神貧的生活似乎福音中別的教訓都已不足為道了。

這些平信徒及修會會士加入這個體制外的使徒性改革運動，不是為了「權力」，也不是「反聖職人員」的情緒，而真是「靈修需要」的理由，真的彌補了「體制教會執行職務」的缺失及不足。

他們的讀經、詮釋福音的方式，由今天的聖經詮釋學來看，確實有問題。不過，這些改革的發展，有些團體經過一些修會會士(比如方濟會、道明會)的協助被納入體制教會中；也有些卻因與體制教會溝通不良，一直徘徊在體制教會之內外，

甚至被體制教會斥為「異端」。今日要如何評價這次「使徒性改革運動」？很不容易完全客觀，但絕不可完全否定抹煞其對體制教會的革新所有的貢獻。

那些沒有被接納、而一直徘徊在體制教會外的改革力量（〔表三〕中以R作代碼），是下一次體制外改革運動（新教改革運動）的前驅。

小結

初期教會，由新約時代起到公元第四世紀初，一直是受壓迫的教會，此時聖職人員及教友們基本上是平等的，在教會的職務上，各自以自己的身分，盡好自己的職分。而後，教會成了羅馬帝國的國教，教會在政經社會中成了利益團體之一，於是教會也參與了政經中的「權力」角逐，形成「政(權)教(權)相互較勁」的情況，在政治及經濟上沒有特權的普通教友就被迫退出了教會事務的參與了。政教雙方勢力在教會事務上較勁的結果，教權大獲全勝，從750AD之後，特權教友也逐漸遠離教會權力中心，尤其在教宗額我略七世的改革成功之後，政教各自完全獨立，聖職人員完全掌控了教會，一切教權集中在教宗一人手上，教友在教會事務上已無任何參與的餘地了。

所幸，中世紀後期的歐洲，中產階級興起，知識分子的教友及有志之士的修會會士發起體制外革新靈修生活的使徒運動，並在新教改革運動中重新發掘出全體基督徒都有「因入門聖事而有的司祭職」的觀念，教友參與教會職務的可能性並未消失。梵二使這個觀念及做法復活起來。

四、梵二後的發展

梵二後，教會首先開始反省的並不直接是有關教友參與教會職務的問題，而是組織委員會檢討中世紀以來一直實行的聖職人員「晉階品位」的制度。他們考慮兩個問題：首先，在準執事及準司鐸的培育過程中，讓他們經歷多次的「小品晉階過程」，對聖職人員的培育有益嗎？其次，就其本身的性質來說，這幾個小品的職分對教會執行其職務上，有用嗎？有意義嗎？這個反省促成體制教會願意復興「正式授予教友『職位』，使他們能夠有正式名分地從事有特別職責的『職分』，以分享(擔)教會的職務」的作法。

這個委員會的第一個建議是取消「守門員」及「驅魔員」兩小品的職位，因為這兩小品職位的領受人不太可能實際做這兩個工作。他們建議保留「讀經員」及「輔祭員」兩職位，他們認為大修士在培育過程中有這方面的牧靈經驗是有益的。委員會同時提出這兩職位也可授予平信徒教友，因為他們認為：平信徒教友在禮儀中分享(擔)司祭職中的「在聖所中服務」(service in the sanctuary)及「宣讀聖經」(the reading of the scriptures)兩項職分，是合適的。

教宗保祿六世參考了這個委員會的建議，於1972年出了好幾個文件談論有關小品職位及終身執事的廢立問題。與我們有直接關係的是 *Ministeria quaedam* (《某些職務》)法令。在這文件中，教宗首先正式用「職位」(Ministries)一詞來取代原先的「小品」(Minor orders)的說法；換句話說，今天教會中已經沒有所謂的「小品」了，有的只是分擔不同職分的「職位」。其次，教宗把「守門員」及「驅魔員」兩小品的職分(功能)，排除在教會正式職位之外，卻保留了「讀經員」及「輔祭員」兩職位，但並不把領受了這兩職位的人列入聖職人

員的行列中。教宗保祿六世在文件中說：「這兩個職位(職分)在基督徒團體生活中發揮著很重要的功能，二者並非是在分享(擔)『聖職人員的司祭職分』，卻是『平信徒教友本有的職分』，是教友自己『因著入門聖事而分享的基督司祭職務，所應分擔的職分』。」

其實，就整個普世大公教會來說，在教宗保祿六世正式頒佈文件，讓「讀經員」及「輔祭員」成為正式授予平信徒教友的職位之前，法國主教團已於1970年開始授予平信徒教友「送聖體員」的特殊職位(extraordinary minister of eucharist)，又於1971年允許教友參與以下幾項的禮儀性職分(但不授予正式職位)：「主持主日崇拜」、「在教堂中為病人分送聖體」、「在眾人前讀經」、「領導分享團體」。

法國主教團又於1973年，開始正式給予平信徒教友有職位的職分：「要理教師」、「堂區主任」(在缺少本堂神父的堂區中，任命有實質領導權的修女或平信徒擔任此職位)、「主日聖道禮儀主持者」(當本堂神父缺席時，可主持主日的聖道禮及送聖體禮)。〔筆者按：台灣中國主教團禮儀委員會1985年所編《與主相契：彌撒外聖道禮儀與送聖體儀式》，列有「聖道禮儀主持者任命儀式」及「送聖體特殊職員任命儀式」〕

此後，各國主教團紛紛設立的各式各樣「平信徒職位」如雨後春筍般地愈來愈多元化，本文收集1985年以前的部分資料列表如次頁〔表六〕：

其中應特別說明的是：

1. 「香港」欄所列的是亞洲主教團協會(FABC)該年在香港集會時所提的建議，並未在各國正式實行。

[表六-1] 梵二以後平信徒職分(職位)的發展情況

年代	國家(地區)	職分(職位)
1970	法國 主教團	送聖體員(Extraordinary ministry)
1971	法國 主教團	平信徒可參與禮儀職分: 1.主持主日崇拜 2.在教堂中為病人分送聖體 3.在眾人前讀經 4.領導分享團體
1972	教廷 教宗保祿六世	給予平信徒的職位(Ministry) 1.讀經職 2.輔祭職
1973	法國 主教團	1.要理教師 2.«實質的領導職»(在缺乏本堂司鐸的堂區) 3.主禮主日崇拜(當司鐸缺席時)
1974	義大利	1.輔祭員 2.讀經員 3.送聖體員 4.要理教師 5.聖歌詠唱員 6.更衣所管理員 7.慈善工作管理員 **強調女性地位
1975	巴西	1.主日聚會的主席 2.洗禮 3.分送聖體 4.舉行喪禮 5.指定平信徒舉行婚禮
1976	義大利	平信徒禮儀職位乃在建立教會生活: 1.輔祭員(分送聖體給病人時,亦表達對病人關懷之情) 2.讀經員(聖經具備豐富的知識,並急於教導他人)
1977	德國	分清司鐸、執事及平信徒職位的職分範圍: 1.牧靈助理職位(Pastoral assistant's office) 教理教師、宗教教育、牧靈諮商 2.團體助理職位(Office of community assistant) 直接幫助本堂處理職務責任(特別是禮儀),但不直接負責 3.團體幫手職位(Community helper) 行政助理

[表六-2] 梵二以後平信徒職分(職位)的發展情況(續)

年代	國家(地區)	職分(職位)
1977 1978	香港 亞洲主教團協會 (FABC)	基督團之成立有助於： 1.平信徒參與教會。 2.發展新的職分 宗教交談、關懷現世事務—促進正義。 3.職分之分清 甲、基督徒的服務(服務職分) 1.要理教師(培育員) 2.禮儀服務員(讀經、送聖體...) 3.家庭使徒職分(青年) 4.社會關懷職分(勞工) 5.福傳人員(宗教交談) 6.各種需要的協調者 乙、正式的職分(領導職分) 1.團體領袖 2.祈禱領導 3.青年領導
1979	拉丁美洲 (主教會議)	1.只有教會認可的少數平信徒可從事禮儀性聖事 2.在基督內受的基督徒扮演著其使徒使命如： 聖言的服務、禮儀、團體福利。 3.基督徒基層團體的成立。 4.強調平信徒在社會團體中的影響力： 政治、教育、文化。
1984	美國	1.新職分的產生： 如對老人、夫婦、殘障、CPE、雙語等職分 2.平信徒全職兼職參與堂區、教區及主教團服務 1.堂區禮儀指導 2.宗教教育指導 3.特殊職務指導 4.家庭牧靈指導 5.離婚者指導 6.毒癮者指導 7.教區秘書 8.堂區執行員 **終身執事的恢復

2. 「德國」的做法最可取，他們不只真的在神學及牧靈技藝上培訓平信徒「接受職位、執行職分」的能力，還分清司鐸、執事及平信徒職位的職分範圍。
3. 至於「美國」，從1984年開始授予平信徒教友正式職位，以後的發展十分蓬勃，到了1992年的情況，詹德隆神父在為本屆神研會做鳥瞰式介紹時已有說明。〔見〈教友職務的現象及一般了解〉一文：上期，頁311~322。〕

五、展望未來

現在世界各地的教會，正式任命平信徒教友擔任各式各樣有職位的職分的情形愈來愈普遍。梵二以前聖職人員獨攬「基督司祭職務」在體制中的一切職位與職分情形（「聖職身分」代表了執行教會職務的「權」，即有了「職分」及「職位」）〔表七〕，第廿一世紀不可能再出現了。

〔表七〕 梵二前的教會成員分類圖

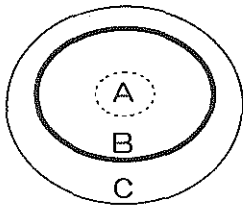
教會	
聖職 (身分：權--職分、職位)	平信徒 (身分)

*聖職人員獨攬「基督司祭職務」的一切職位與職分

但，要「體制教會」把「基督司祭職務」完整地實現也是不可能的，因此筆者試擬了未來理想的狀況（「身分」〔有五種不同的聖召〕與「體制教會」內外不同的「職分」或「職位」是可以互相重疊的兩種不同範疇）〔見下頁，表八〕：有些基督徒接受基督召叫，在教會體制外從事某種形式的使徒運動，以彌補體制教會的不足，成就完整的「基督司祭職務」。

〔表八〕 未來的教會成員分類圖展望(試擬)

「基督職務」由體制內職分與體制外使徒運動的職分之關係圖



A：聖職人員(主教、司鐸、執事)整體職分

B：體制內平信徒的職分

C：體制外使徒運動的「職分」

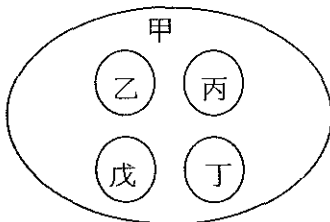
A + B：體制教會的整體職分

A + B + C：完整的基督司祭職務

職分(職位)圖

「基督司祭職務」是屬於每位接受入門聖事的基督徒所共有的，對此職務的完成都有其職分，為完成這職務的分工：首先有聖職人員在領導職上的服務(A)；有些平信徒受基督召叫進入體制教會參與服務的職分(B)，他們與聖職人員共同完成體制教會的整體職分(A + B)；另有些基督徒接受基督召叫在教會體制外從事某種型式的使徒運動(C)，以彌補體制教會的不足，成就完整的基督司祭職務(A + B + C)。「生活見證」是所有基督徒的基本職分。

基督徒各式聖召之關係圖



甲：平信徒的聖召

乙：參與體制教會職分(職位)的聖召

丙：修會會士的聖召

丁：聖職人員的聖召

戊：體制外使徒運動「職分」的聖召

甲 + 乙 + 丙 + 丁 + 戊：天主子民

身分(聖召)圖

梵二以後教會的職務革新

簡惠美編譯

梵二大公會議促使今日研究教會學的學者，對「初期教會職務」在聖經及歷史的意義上重新做探討，並反省聖秩聖事的神學真義，因而得知「教會職務」的本質是「福音性的服務」。此外，司鐸銳減也喚醒教友參與職務的意識，正是革新職務的良機。教會最近出現一種新的團體精神，重視友愛、共同負責的概念復甦，了解教會是信友共融、聖體聖事的會眾，懷有福傳和投身社會正義的使命，而嚴肅檢討教會職務，認清貼切的教會結構根植於基督的奧蹟。

一、初期教會的職務

1. 教會職務是為服務

新約中有許多種「職務行使人」和不同行動、職責，全都是為了服務，即希臘文：“*diaconia*”，這一字源自動詞“*diakoneo*”，意思是「服侍餐桌」或「給貧乏者人力支援」（宗十九22；費13）。整體來說，新約中 *diaconia* 主要指職務，任何一種服務，只要當事人接受一個持久而合法的責任就成為職務。耶穌自稱是僕人（*diácono*），他說：「不是來受服事，而是來服事人」（谷十45）。他的門徒也該成為服事人的僕人（瑪廿26），但這僕人與為人奴者不同，一個是服務，另一個是奴役。為此，初期教會理解的 *diakonia* 是全體基督徒團體共同負責任，各司不同職責。

職務（*ministerio*）源自拉丁文 *ministerium*，意思是服務。

教會中，論及職務等於是談信徒被賦予的工作：福傳使命、增長信德、禮儀慶祝、教會團體的發展、以及人類的改善與釋放。事實上，全部聖經著作提到不同的職務，給予不同的稱呼，視職責而定。另一些情形是同一字卻指向相異的職務，例如「使徒」(*apóstol*) 一字。

起初，職務(*ministerio*) 根本沒有權威(*potestad*)、權力(*poder*)、尊位(*dignidad*) 等含意，也不同羅馬元老院參議員一般的構成特殊地位(*estado* 或 *ordo*)，而純粹只是服務。它服務的(*diaconal*) 特性表示整個教會或具體的每個團體是服務者。其實，教會初期，不分男女，任何一個成員都可行使職務，雖然只限男人當執事、長老或監督。無論如何，新約並沒有提到具體特殊地位的司祭職務，也沒有清楚劃分長老職責與監督職責。另外，更沒有後來所謂神職與在俗教友的區分。新約強調的是人擁有天主白白賞賜的恩典、天賦特質來服務團體，稱之為神恩(*carismas*)。

新約並沒有確切講明賦予職務的方式，有些釋經學家說：有四段經文(宗六1~3；十三3~4；弟前四14；弟後一6) 可隱約見出有一種任命儀式：團體揀選、守齋和祈禱與覆手。

2. 初期教會的主要職務

這個團體成員彼此服務的教會，很快地、按照每個地方團體的不同需要，產生了多種相異的職務，這些職務全部都源自耶穌基督的唯一職務，整個教會內的各類職務不外是分司這唯一職務。宗徒們沒有壟斷職務；相反，他們重視神恩、唯才是用、分攤職責。

(1) 第一個職務由「十二人」團體行使，它來自耶穌的職務。這十二位是新團體的負責人，他們具備兩個要素：見過耶穌(格前九1) 和受基督派遣(格前一17)。將這兩項要素

加諸其他職務負責人身上時，可以說，凡承擔教會職務的人該是在基督內經驗到生活天主的人，同時，接受教會派遣或「作大使」（格後五20）。瑪弟亞遞補了猶達斯的遺缺（宗一26），加入服務的行列。「宗徒」（*apóstol*）的名稱是後加的、福音所加標出來的（瑪十2；路六13）。四部福音和宗徒大事錄中，「十二人」、「宗徒」和「門徒」這些詞彙互相通用。總之，宗徒包括十二人、目擊證人、路加著作的福傳人員和保祿諸教會的創立人。

（2）第二個職務是「七十人」（有些抄本寫七十二人）團體，他們是受耶穌派遣的門徒。福音中記述十二人和七十人所接受的使命大部份是同樣的。這二個數目字都具象徵，前者代表十二支派，後者是七十長老，與梅瑟分擔照顧以民和先知性職務。尚有一個七人團體，他們全是希臘化猶太人，皈依基督，被宗徒指派負責公平分配團體財務和宣講天主的聖言（宗六5~10）這些人接受覆手禮，力求教會合一。當教會遭受迫害時，這團體消失，然而職務續存。七人之的斐理伯成爲福傳者，游走於撒瑪黎雅（宗八）。

（3）教會轉向外邦人，職務因而更新。保祿建立的團體比猶太基督徒團體更富神恩。他的團體特質是語言的服務，在此福傳事工上有一群職務行使人，被稱爲「宗徒」或團體的創立人，「先知」或主的旨意傳達人，以及「教師」或講授耶穌訊息的人（格前十二28；弗四11）。這些人全部致力於宣講福音和建立團體。很可能，在公元四十到七十年間，他們發源於安提約基雅團體，第一世紀成書的宗徒訓誨錄（*Didajé*）提及他們。巴爾納伯和保祿即被稱爲「宗徒」或在聖神督促下被團體派遣的人。甚至，保祿被稱爲「大宗徒」，雖然他不是十二人之一。

（4）成長的教會爲了避免成爲烏合之衆，天主的子民以

首批負責人為核心組成一個有架構的團體，意即，在教會團體中設置宗徒職務，為教會的建立、組成、合一、共融和祈禱作服務。然而，初期的職務不是以行聖體聖事為主而形成的層層職務，而是針對為了建立團體必需的服務：宣講、教義傳授、引導和教誨設立的職務。

耶路撒冷第一個基督徒團體依照其所在地的猶太傳統形成「長老制」，區分為監督、長老和執事（服務者），也吸收了外教用語於教會內，這是「長老模式」教會團體，因為首的是「長老團」。保祿死後，各地教會也相繼制度化，但職務劃分不清。

(5) 總而言之，自教會生活之初，職務行使範圍包括三方面：使徒對非基督信徒（使命），各教會彼此之間的來往（共融）和在各個團體中基督徒相互之間的互動（部份人員身負職責與全體積極參與）。我們肯定初期教會具有各式各樣的職務，但界線不明，全都構成了教會的唯一職務，即服務主及天國。如同 H. Legrand 所說：「基督徒與他們的牧者是彼此平等，具有同樣尊嚴的兄弟姐妹，各司不同職務，全都團結負責。」

二、梵二大公會議以後的職務革新

1. 推動教友參與職務

幾十年前，檢討聖秩職務和非聖秩職務時，覺察到已有教友負責牧靈事工，主教任命教友參與聖統使徒工作，當司鐸的副手。另一方面，第二次世界大戰以後，福傳使命感覺醒，新司鐸形象出現，他們關懷工人階級（工人和農人），與不可知論者和無神論者來往，生活方式與常人相近，投身民間工作和政治。最為人熟悉的是工人司鐸。這種典型的福傳者不是立基於最後晚餐的聖事行動，而是在其全部職務中度耶穌實踐了的

生活。

教友積極參與形成一些特殊運動，在梵二成型，像教會基層團體（*comunidades eclesiales de base*）和革新了的堂區。梵二指出入門聖事賦予教友福傳使命（教憲11，31，33；教友2，3），「藉著聖洗堅振，每位教友都被吾主親身委派作福傳工作」（教憲33），具「在俗」特點（教憲31）但教友加入具體職務的過程緩慢，窒礙難行，不被重視。原來，長久以來，絕大部份的教友只是主日感恩聖事的常客，神職人員擁有聖事權力、解釋福音的權威、以及牧靈事工最後的決定權，至今，為數不少的堂區仍是如此。司鐸已習慣在許多世紀中獨當一面，如今，要依照梵二的新教會觀更新實屬不易，尚逗留在理論層面的肯定而已。然而，必須走向實踐，因為整個教會是服務的教會，全體動員是福音化世界，使之得釋放的必備條件。事實上，目前地方教會基督徒職務已在重顯服務面貌，而非聖統結構的權力。儘管如此，如果不迅速徹底改變職務法規，難能產生和發展新的基督徒團體，使他們提供服務、承擔職責。

2. 職務用詞的改變

用詞的改變表達神學意義的改變。早期教會認為職務是整個團體固有的，稱之為“*diaconia*”，即服務。後來卻改稱司祭職務，它的內涵隨之起變化，意為司祭專職。換句話說，從初期的神恩性服務轉為委派服務，繼而功能取代，成為神職地位。梵二文件用語則正巧與上述情形逆向轉變用語，先是提神職（*sacerdocio*），接著司鐸職務（*sacerdocio ministerial*），長老職（*ministerio presbiterial*），或單是職務（*ministerio*），回歸原貌。梵二恢復執事，授給教友不同的任務，於是職務一詞改用複數 *ministerios*。總之，今天多用司鐸職（*presbiterado*），少提神職（*sacerdocio*）；多說服務

(*servicio*)，少講聖統 (*jerarquia*)；多提團體，少說教會事業；稱基督徒少稱平信徒；談服務的神恩，不喜用不可磨滅的印記；福音化而非祝聖。顯然，新約中的職務根本沒有後世的二元區分聖職與教友。

三、基督徒職務的基本原則

1. 職務的內涵先於行職務的人

當我們反省職務時，不該先想到行使職務的人，而應先認定職務內涵是在宣報福音是好消息和建立教會成爲天國的聖事。主的命令崇高遠大：「你們...直到地極爲我作證人」（宗一8）和「你們要去使萬民成爲門徒」（瑪廿八19）。因此，宣講福音是爲信仰與正義服務、作見證，並且與天主和兄弟姐妹共融，尤其是最貧困的窮人與邊緣人，如同耶穌一樣。

2. 宣傳福音和建立教會是基本的共同使命

建立教會的主要職務有二：聖言服務和兄弟姐妹共融。聖言服務爲首要職務是合乎邏輯的，新約中使用不同的詞彙：宣講、宣報、使命、作證等。第一個牧靈行動是信仰作證和福音教導，這不只是施與基督自家人的恩典，而且要普施恩澤於全世界。耶穌最先開始的對象是窮人、受壓迫的人，向他們宣報天國已來到的好消息，同時勸導聽衆相信、悔改。（谷一14~15；瑪四12~17；路四14~15）。緊接而來的職務是共融。欣然接納聖言的人領洗，彼此之間產生了新關係，成了主內的一家人。第二項職務是作助理（彼此互助與援助需受幫助的人）和指引（團體的聯繫與發展）方面的服務，此應運而生的第三項職務與團體息息相關：聖事服務。起初，並沒有專設此職務的行使人，而是由前二項職務負責人擔任。

3. 團體與職務代替神職與在俗

許多世紀以來，教友不曾積極參與教友職務，因為服務（*diaconia*）被「神職化」，導致教會職務變質為司鐸與主教的專職。從梵一到梵二，宗座訓導清晰地劃分神職人員與在俗教友，或者將教會區分成二部分：教導者與學習者（良十三世）、負責任的牧人與順從的羊群（比約十世）或主禮與出席者（比約十二世）。此種雙邊性劃分是新約中找不到的，造成神學與牧靈的深度困擾，所呈現的乃是唯獨司鐸能作基督司祭的媒介，在俗教友沒有直達天主的通路。另一方面，干冒危險界定神職人員專司精神事宜，在俗教友只管現世事物。然而，整個教會在世界中，在俗教友得負起教會生活的職責。梵二以後，講教會是天主子民全體職務行使人都是在她內服務，因此，比較可取的雙邊形式是團體與職務互動關係。這樣才能突顯基督的唯一司祭職，明瞭職務是為服務團體。

四、非聖秩的新職務

1. 簡單說明

基督徒團體及其牧靈計畫列出合宜的職務來讓教友承擔，就是在推動教友參與職務。基督徒團體感受到並且承認某位教友的才能時，他即可以受委派從事非聖秩性的教會服務。這樣的職務範圍能包括福傳使命、教義講授、團體、禮儀、社會行動、以及慈善活動。顯而易見的，教友的基本責任建基於入門聖事，因此衍生的服務要求，這不算是職務。第二層面可說是非聖秩的服務，意即，指派和被承認的職務，由教友分擔以避免司鐸單挑全部責任。聖秩職務則屬第三層面，是那些被授予行聖事者的專責。

在傳統上，主要的任務稱為職務（*ministerios*），次要的

為服務（*servicios*）。雖然如此，今日用語含糊，工作、服務、事務和職務全用上，幾乎不區分。依照1983年教會法典，職務是經由「一種禮儀儀式」授予的「固定」服務（230條1項）。總之，天主教會的職務體制區分：信友普通司祭職、司鐸職、非禮儀性的服務，男女有別。

（1）**指派性服務**：這是非聖秩職務，由主教在禮儀中行儀式委任。這職務是應地方教會需要，經教會官方批准而設置的。主要的兩種指派職務為讀經職和輔祭職，另外尚有分送聖體職。保祿六世授權各地主教團視其地區情況可增設其它職務。令人詫異的是禁止女人接受此類專屬教友的職務。

至今，指派性職務仍是寥寥無幾，沒有什麼進展，不知是因缺乏自由創設，或者信友沒有興趣接受。許多基督徒看不出為什麼需要儀式來承擔兩項基本服務（讀經和輔祭），也不瞭解為什麼女人被排除於外。他們認為這類小服務是許多成年人，不分男女，在生活中常作的事，教會卻把事情搞得複雜，不通人情。

（2）**被承認的職務**：這職務是出自私人意見，或地方教會負責人或各別團體負責人委任，屬於暫時性。授職方式多樣，能是正式官派，或是工作合同等。這是梵二以後教會基層團體運動中產生的，在這些團體中，他們經驗沒有司鐸主持的各種儀式，還有各類社會投身與共同負責。

2. 舉例

（1）為了鼓舞、凝聚和協調團體，需要鼓舞者、協調者、團體負責人。在巴西，這類職務是由傳道人員、基信團帶領者、特別行聖體職的人等來執行。在拉丁美洲教會有不少創新職務，一般來說，行使職務的人該具有活潑的信德（個人生活見證）、領導魅力（鼓舞、協調）、受過培育（特別是聖經），

以及代表民意。此項服務增多是因為越來越多沒有司鐸的「主日聚會」，特別在鄉間農村偏遠地帶。

(2) 福傳活動地區擴大，福傳者和教義講授員的角色重要，他們專司向外教人福傳，給慕道者講要理，準備受洗，推動基督徒再教育。

(3) 禮儀慶祝需設禮儀專員，針對不同的聖事、教禮、禮儀年度、慕道階段等主禮行儀，使信徒深入基督奧秘。

(4) 此外，在社會中服務，對窮人、病人、囚犯、吸毒者、失業者、移民等之不同服務職務。

3.基本特徵

這些職務的行使人全是在俗教友而非司鐸，他們的產生是因缺乏「官派」司鐸。他們具有與初期教會相似的特徵：

(1) 他們是所服務團體的成員，或與該地方教會息息相關的人。沒有團體就沒有職務行使人，反之亦然。

(2) 他們因作用而存在，是暫時性的。

(3) 他們是福傳者，為福音服務，在社會中度團體生活，作見證性宣報。

(4) 由於授聖秩乃是與神職地位相連，因此可感受到他們排斥禮儀中委任新職。

(5) 新職務必備條件：紮實的信德和成熟的人格，適宜的神學、牧靈培育。

(6) 為此，今日認為這樣的職務是一種優秀的服務，意思是，確切，具首要性（如果沒有它，不能保證團體成熟），每個人負責任（不只是代表），被地方教會承認（固定）和多元（依需要而設置）。

本文取材自：

Casiano Floristán, *Teología práctica*. Sigüeme, Salamanca
1991, 279~294.

H. Legrand, *Ministerio de la Iglesia local*, 199~200.

邁向廿一世紀的教友職務靈修

陳俊偉

前言

梵二大公會議（1962~1965）揭開了教友時代的序幕。教會接受了「天主子民中，百分之九十八是教友」的事實¹，肯定教友與聖統彼此之間、有相對的自主性，在教會及世界中都有積極的角色。這是聖神的一大化工，也是教會歷史上的一個重要的新里程碑。

卅多年來，大量的教友以半職或全職身分投入教會的職務。這教友職務在世界各地的發展正在不斷的增長，必定在廿一世紀裡開花結果。

同時，世界各地的教友渴望過內修生活、期待更深的靈修及培育。這靈修的渴求包含在天主聖言引導下的一個成長過程，在教會傳統中領受天主聖言，並由聖統教會忠實地解釋（《啓示憲章》10）。試問，教會滿足了這靈修的渴求嗎？

一、名詞解釋

在正式探討教友職務靈修的來源之前，讓我們先解釋若干相關的名詞：

¹見：Doohan, Leonard. "Critical Issues for Laity" in "Lay Christians: A Variety of Gifts." *The Way Supplement*. 60(1987), p.24.

教友

梵二清楚指出：

「教友，就是在神職人員及教會所規定的修會人員以外的所有基督信徒；也就是說，教友們以聖洗聖事和基督結為一體，成了天主子民，以其自有的方式，分沾基督的司祭、先知及王道的職務，在個人分內，執行整個基督子民在教會內與世界上的使命。」（《教會憲章》31）

1987年10月6日，召開了一個以「梵二大公會議廿年後，教友在教會及世界中的聖召及使命」為主題的世界主教會議，會中教義部部長拉辛格樞機澄清：教友的概念可由下述四個層面來看²：

1. **在關係的層面**：傳統上，司鐸在教會團體中被視為與教友是有區別的，因為他們與基督有著特別的關係。
2. **在社會功能性的層面**：只要是在教會內擔任了具永久功能性的全職人員，就不能是一位教友，因為他與教會互動之間所產生的難題，不能代表所有信眾都會有的難題。如此而論，修會會士就不能稱做教友。
3. **關乎靈修生活模式的層面**：靈修生活的方式不能成為定義教友的標準：聖方濟沙雷曾說：「沒有絕對一致的基督徒靈修。」從事任何一種靈修生活方式的信友，都可能是教友。
4. **歷史性及末世性的層面**：教會不能成為世界；世界也無法成為教會。但是，所有基督徒都必須「準備教會及世界，使之迎接天國的來臨」。

²參閱：Ratzinger, Cardinal. "Who Is the Lay Person?" *Origins*. 17(Oct. 22, 1987), p.344.

教友職務

教友職務來自教友分享、運用基督司祭（祝聖）、先知（宣報）、王者（服務）三重職務，他們各按其身分在教會裡、在世界上，執行全體天主子民的使命《教友傳教法令》2）。這職務是教友藉聖洗及堅振聖事而領受的，有應盡的義務和應享有的權利（天主教法典224~225條）。

教友職務靈修

靈修是基督精神在個人生活中的具體表現。基督只有一個，基督精神也只有一個；但是在日常生活中所表現的方式卻有多種。爲此，我們有許多充足的理由，認爲基督靈修的型態不單只有一種³。

教友靈修是：教友具體「答覆基督的召喚，實踐愛德、度成全的基督徒生活」⁴。因爲教友是在現世的具體生活中追隨基督，「教友靈修」也可被稱爲「場合靈修」。

既然教友在真實的情況中執行他們的職務，那麼，他們要尊崇天主在不同的時間和地點所賦予的恩寵。天主就在他們真正牧靈的場合藉著聖寵和聖事，形成教友職務的場合靈修。⁵

³汪德明原編著，趙松喬選編，《今日教友靈修》，台北天主教使徒訓練推廣中心出版，民國八十一年八月再版，6頁。

⁴同上，6頁。

⁵Rademacher, William J. "Be Holy". Ch. 10 in *Lay Ministry. A Theological, Spiritual, and Pastoral Handbook*. Middegren, U.K. :St. Paul Publications, 1991, p.205.

二、教友職務靈修的來源⁶

職務是來自聖神的召喚、透過團體的教友、而表達的一種為天國的服務。任何職務的靈修，常會涉及在基督的死亡和復活的模式下，活出服務的召喚。

在耶穌的宣講、教導及修和的職務中，天國以一個嶄新的、絕對的方式臨現在人類的歷史中。在祂的死亡和復活中，耶穌以自己整個的恩惠，為拯救所有祂召喚來服務的人，印證了祂職務的真實性。

五旬節，因藉著聖神的降臨，教會團體延續耶穌的職務。教會是「耶穌職務的聖事」，使天國的使命延伸到所有的時代及地方。聖神藉著傾注不同的神恩，提供合適的方式，使人在多元的生活情況中，與慈愛的天主相遇。

不同職務所提供的服務，使天國的真實救恩在此時此地臨現。在任何信仰團體中，聖神不斷召叫個人聆聽天主聖言，邀請、並賦予他們服務天國的權柄，因著他們信仰的回應，藉不同神恩的傾注，使耶穌的職務臨現。

聖思定認為「基督在每一個職務中行動」。因此，這教導必須包括在反省職務靈修的展望內。曾在耶穌職務中行動的聖神，就是教會內一切職務恩寵的來源。人轉向職務的意向，對發展既默觀、又行動的使徒性靈修極為重要。職務人員要加深了解，參與使徒行動必須把根基建立在基督的職務上，這就是教友職務靈修的來源。

⁶ 以下資料主要是參考：McGonigle, Thomas D. o.p. "Ministry, Ministerial Spirituality" in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1993, pp. 658~659.

三、教友職務靈修的發展⁷

《基督信友平信徒》勸諭強調梵二的主張⁸：

「教友靈修要根據個人的生活地位（已婚及家庭生活、獨身或寡居）、健康情形、個人的職業和社會工作，而具有其特色。他們要應用聖神所賜的恩惠，依照他們生活條件，不停地發展他們所領受的天賦及素養。」（《教友傳教法令》4）

在1960年代，梵二的《教友傳教法令》恰當地回應當時教友的渴望。但是，最主要是大公會議了解在《教會憲章》中第一、二、四及五章的「教會」概念，導致一種欣賞教會中百分之九十八教友的生活及其投身的�新方式。

梵二強調在教會內教友的角色，隨後是一段為信眾增加使徒性機會的時期，並且興起地方性及國際性教友靈修運動的成長。在梵二開會的五年期中，許多教友對大會的表現並不完全滿意。因為他們懷抱著更大的希望，盼望教友能更整合在教會的生活內。這個渴望並未實現。因此，在1960年代末期，教友運動的努力在提升教友的衰微。

1970年代的焦點，集中在探討教友與聖統的關係上，同時發展出學術性的著作。許多教友對鼓勵合作的說法，在態度上有所保留，並害怕教友的角色會退化。

1980年代初期，教友職務時代的雛型出現了，大量的教友已慷慨地奉獻自己，在教會中出任半職或全職。當時，最強調的主題是「職務」。因此，不管在職務本身或教會管理上，角色的澄清極為重要。教友在教會內的教育、社會服務、靈修復

⁷以下資料主要是參考：同註1，pp.24-25。

⁸教宗若望保祿二世，《基督信友平信徒》，台北，中國主教團秘書處出版，民國七十八年十二月初版，第56號。

興及地方教會生活等領域中，形成最大的職務群體。這教友職務運動在世界各地有著不同強度，正帶動更多的教友進入教會領導階層。就長遠來說，它會普遍帶動信眾對教會有新的了解。

1985年，教宗召開的全世界主教特別會議強調：梵二最重要的教導是提出了「教會是一個團體」的看法。這看法之所以在1962~65年間被提出，是因為當時的教長體驗到教會應該悔改，使教友的形象提升、認可他們在教會職務上的角色、接納他們的神恩，這是教會合作的重要方式，也應對教友獨特的靈修開放，並有意識地承認教友生活是整個教會生活的基礎⁹。

1987年10月，以「梵二廿年後，教友在教會及世界中的聖召及使命」為主題的世界主教會議，發現「聖神如何繼續使教會更年輕，祂又如何啓發教會對聖德的向望，以及如何允許教友的參與」，最大的證明就是「在司鐸之間、會士之間和教友之間，新地和積極地合作」¹⁰。年底，教宗若望保祿二世頒佈《基督信友平信徒》宗座勸諭。

過去卅年間，在教會內奇妙地發展出不少靈修運動，吸引不少教友體驗團體成長、信仰分享、聖事生活及使徒性投身。這是聖神的德能在教會內已經培育出了教友參與、共同負責及合作精神，因而教會有了很多活潑的教友成員。

《基督信友平信徒》勸諭也指出：

「最近在教會中發展出不少『俗世會』(Secular Institutes)的靈修經驗。這些團體給教友、甚至司鐸們提供了經由聖愿或許諾，以力行貧窮、貞潔和服從之福音勸諭的可能性，同時完全維持教友或聖職本有的地位」¹¹。

⁹同註 1，p.23。

¹⁰同註 8，第 2 號。

¹¹同上，第 56 號。

明顯地，近期的趨向要求教友生活及靈修更新。基本上，沒有所謂的「教友靈修」這回事，有的是在教友生活內發展多種聖召靈修，每種靈修需要特別培育。這將會導致在神職及修會的屬靈職務上再調整¹²。

四、今日教會如何面對教友職務靈修的培育

甲. 普世教會重寫符合梵二精神的教友神學及靈修學

關於教友靈修，當今教會所認知的大多還是梵二以前的材料，以梵二思想為主流的教友神學和靈修學還不存在。因此，當前的急務是普世教會認真地研究、反省、並重寫教友神學和靈修學，使之符合梵二精神¹³。

乙. 地方教會促進神職及教友職務人員的整體培育

地方教會必須為神職人員提供適當的關懷，使他們有意願跟教友一起服務，培育他們的神學、禮儀及靈修知識，幫助他們發現生活上的問題，整合自己的信仰經驗，加強他們與教友團體合作的技能¹⁴。

同時，地方教會為開始、並持續地培育教友職務人員，需要有清楚的教區指示：除了注重領袖職能訓練外，特別該加強神學知識及靈修生活方面的培養¹⁵：

神學知識方面：提供聖經、信理及靈修學上堅實的學術體驗。特別在靈修神學課程上，應包括自身經驗的反省、介紹各

¹²同註 1， p.31。

¹³Aguilar, Bishop Sebastian. "The Need for a Post-Conciliar Theology of the Laity." *Origins* 17(Nov. 12, 1987): p.400.及同註 3， 13~14 頁。

¹⁴Mahony, Archbishop Ryen, "Clergy-Laity Relationship." *Origins* 17(Oct. 22, 1987): p.352.

¹⁵以下思想主要是參考：Diocese of Burlington, "A Ministry Training Program." *Origins* 23(April 7,1994): pp.731~732。

種靈修傳統，藉以根植、加深教友自己的靈修成熟，並強調以基督為中心、聆聽聖神啓迪的重要性。藉著聖經的根源、神秘聖人的傳統，引導教友回顧基督徒靈修史，這也包括某些神秘者的生活及體驗，教導和著作。神秘者的共同因素、不同實踐以及表達方式，在今日靈修學上的發展，可與當代心理學的洞悉力一起考量，完成每人自己的靈修體系。

靈修生活方面：下列方法提供教友在祈禱及靈修輔導經驗成長的機會：

1. **避靜經驗：**幫助他們喚醒天主與人溝通的方法。強調靜默及在寧靜中反省的重要性。藉著神師的幫助使他們浸淫在天主內。
2. **靈修輔導：**鼓勵教友與神師定期交談，協助他們繼續與主同行。神師的責任不是給勸告，而是聆聽、回應、探查及提出問題，好使他們更了解天主如何正進入他們的生活中。
3. **公共祈禱及崇拜：**在培訓課程中，他們被邀請協助準備、並帶領祈禱。

經過這訓練過程後，這些蒙召的男女體驗到：其實只有一個基督徒靈修，雖有許多的傳統、許多的表達方式，但是，最主要的源泉是聖經、禮儀及團體。

丙. 司鐸陪伴教友職務人員成長

司鐸應坦誠接受、並看重在俗教友的地位及職務，不要以神職人員的方式要求他們，或把他們看做異類。司鐸要聆聽、考慮及接納教友的意見、期望、經驗與專長，並和教友一起辨別時代徵兆。司鐸要與教友一起學習辨別神類，共同發掘、並培育各種神恩。為達到更高的靈修境界，司鐸協助教友藉著在日常生活中與基督個人的契合，增強靈修體驗，並參與教會團

體生活。（參閱：《司鐸職務與生活法令》9）

丁．教友發展自己的職務場合靈修

既然現在尚未完整地發展出以梵二思潮為主的教友神學及靈修學，爲了答覆個人成聖的使命，教友應努力發展自己的職務場合靈修。多元化職務可發展出多元化的靈修方式。爲發展這多元化的靈修概念，該注意下列八個要素¹⁶：

1. **成聖是來自聖洗聖召**：即在基督耶穌內被祝聖、蒙召成聖的人。
2. **從聖言滋養心神**：真正藉著聖神與天主交談，這包括停下及等待。找一個寧靜的地方或神聖的時刻等候祂。「天主」是「你」，而不是「它」。要真實地與祂交往。是整個存有對天主講話。這樣，在「你」前與「我」有關係，改變成爲「我們」。因此，天主不是「看」的對象，而啓示是召叫與派遣。
3. **內在的信念**：以基督爲中心的事件。例如，「阿爸」經驗、天父專注人的好處、孝愛聖母或敬禮聖人等，是與基督事件有關。
4. **不斷皈依及改變內心**：皈依是改變思想，好使內在的人，去接受天主的旨意。
5. **憐憫**：靈修不是逃避痛苦、疾病。真正的靈修有同情心，與受造的人性感同身受。尋求成聖是不斷與耶穌同死、同生的契合。牧靈工作不只宣講或送聖體，也是憐憫的臨在。
6. **意識到要在日常生活中成聖**：學習反省工作、睡覺、注視、吃、笑等的恩賜。主耶穌復活後，把所有受造物，包括每日事物，成爲聖的。「現在」就是聖事。一粒沙看世界，

¹⁶ 以下思想主要是參考：同註 5， pp.193~198。

一朵花見天國。讓這些人、事、物感動我。學習生活在當前的一刻，爲了欣賞每日事物。

- 7.與聖神接觸：同「吹一口氣的天主」一起，繼續透過聖神在教友職務人員的生活上吹氣。
- 8.在凡俗的日子中，學會對神聖時刻的尊重：找一日作爲聖日，好好休息，因爲人需要不斷被提醒所有日子及時間都是神聖的。

至於在實踐方法上，首先要瞭解、並認同自己是可愛的、獨一無二的及神聖的。可效法耶穌及聖人用過的方法，參考現代的方法，如下¹⁷：

- 1.祈禱：成爲祈禱的人，與天主交談，並在祈禱中承認天主召喚自己每天去主的葡萄園服務。要驚喜於每刻新的召喚。
- 2.靈修指導：澄清、解釋及改善內修生活。
- 3.週年避靜及月省：例如，每月一天在公園、樹林、睡房、後園、海邊等地祈禱。
- 4.歸屬一個祈禱的團體：參與禮儀和聖事生活。
- 5.看聖書：珍惜生命短暫、好書及錄音帶也不多。
- 6.善用時間：小心成爲活動主義者及工作狂。有時教會無意地在教友職務人員生活上行使濫權，例如，不斷吩咐幾個人做事而製造「太多要求」的濫權。
- 7.找出自己的性格、類型：發展自己的靈修，並找出適合自己的祈禱地點和內容¹⁸。

¹⁷同上， pp.201~205。

¹⁸同上， pp.200~201。

8.發展自己的職務場合靈修¹⁹：

- (1)醫院職務人員：體驗生死的靈修。危機加深靈修的洞覺力及成爲成長的跳板。
- (2)護理職務人員：進入交通意外的靈修、癌症的復活靈修及出生嬰兒的生命奇蹟靈修。
- (3)宿舍職務人員：學生需要一個有父親或母親形象的靈修，幫助他們與天主及人建立新的或深的關係中找到安全感。遇到酗酒及吸毒的學生時，需要默想天主恩寵解放的能力。每日零散的、無規劃的事物會滋養他的靈修。
- (4)堂區職務人員：與傳統祈禱方式的靈修有關，例如，唸玫瑰經及其它敬禮。嘗試去尋找新的敬拜及基督徒生活方式。學習平衡行政細節的壓力與靜觀祈禱。
- (5)監獄職務人員：宣講寬恕浪子及邀請囚犯與天主和好的靈修，並強調基督治癒的職務。
- (6)避靜職務人員：不同的人有不同的靈修旅程，幫助他們放棄自己的期待，而向天主給予的任何經驗開放。
- (7)老師：靈修生活培養如同「師傅」耶穌一樣，常常宣講真福八端，與培育門徒的耶穌同行，與失敗的耶穌同感。
- (8)社會正義與和平職務人員：經常反省「締造和平的人是有福的」。從不同的先知，特別是亞毛斯、耶肋米亞及聖人中得到鼓勵。

¹⁹同上， pp.205-207。

五、廿一世紀的教友職務靈修²⁰

教友職務人員，雖非神職人員，同樣被天主召喚、進入教會服務團體，被耶穌的神所滋養，成爲福音使徒的「聖事」，執行耶穌的三重職務。這滋養傳統稱爲「靈修」。邁向廿一世紀的教友職務靈修，相信是以信仰天主、信仰基督及信仰天主成文的聖言爲中心。

以天主爲中心

過去的教會以自己人的理性塑造了天主，宣講威權父親形象的天主觀，令人產生疑問。目前，人追求的是一個「可信」的天主，迫切需要從人爲的困擾中，把「不能獨立自主」的天主解放出來，人再不能告訴天主要如何作天主。祂是衆人的天主，不只是「某一部分人」或「某一類人」的天主。這位可信的天主愛整個世界及每一個受造物。聖神的呼聲要進入每個人的心靈及良知。只有尊重聖神的靈修才是廿一世紀的靈修。

以基督爲中心

爲基督徒來說，基督事件是信仰的核心。正如梵二指出，在耶穌的人性中，我們可以看到天主的神性。耶穌是唯一的萬民之光，使人看到天主及受造物的意義。爲此，廿一世紀的靈修應更集中在耶穌的人性上。它會探討耶穌度人性生活的方式，並會在耶穌自己人性的反應模式中尋找出廿一世紀人的反應模式。

加彩東大公會議（451）宣認耶穌是真人、真天主。就是這人性的基督論道理將會賦予廿一世紀靈修活力；而耶穌的訊

²⁰以下思想主要是參考 Osborne, Kenan B. *Ministry, Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*, New York: Paulist Press, 1993, pp.600~604.

息，特別是天國，將會成爲這種靈修的主要滋養點。因此，天國並不只局限在教會內，會有社會的幅度，這會使這第三個千年靈修，也許，較少教會性的，而較多普世性的。

耶穌的喜訊重點在於向絕望的、一無所有的、貧窮的、邊緣的、無權勢的人宣報。因此，社會、政治性的結構及教派中的教會結構要向天國喜訊開放，容納邊緣人及一般老百姓。基督是萬民之光，只有在祂的光照下，第三個千年基督徒才繼續能恰當地詮釋教會及世界。基督論逐漸會成爲教會學的基礎及本質。靈修學將更趨基督論的傾向，而較少教會學的成分。

在這基督論的光照下，人會找到一位可信的天主：耶穌會稱呼的「父」。這可信天主的黯淡、神秘面貌，在人研究人性耶穌的憐憫、治病、向罪人宣告救恩、向掙扎中的夫妻、父親和母親講比喻時，將會彰顯得更清晰。當人存想復活生命所應許的希望、喜樂與平安，不只是爲一個人，而是爲全世界時，這天主也才顯得更爲可信。爲一位基督徒及其靈修，只有在人性耶穌身上工作的天主，纔是可信的天主。

以成文的聖言爲中心

梵二後，教會再發展成文的聖言：聖經。在基督信仰團體中，教友們讀聖言、祈禱、並生活出聖言。很明顯，這是聖神的引導，而不是神職人員努力的成果。今日信衆在祈禱中宣讀及聆聽聖言時體驗聖神降臨。於是，這種祈禱的、團體的讀經，繼續在天主子民（普通司祭職）的靈修中扮演重要角色。

結語

在上述資料的整理過程中，我們看到聖神在這卅多年來逐漸地引導教會認清、並肯定教友職務的重要性。這不是因爲司鐸缺乏所產生的結果，而是聖神藉著不同的神恩傾注，透過教友不同的職務工作，使耶穌的職務及天國的真實救恩此時此地

臨現人間。

雖然，教友職務不斷地發展，教會至今還未發展完成梵二以來的教友職務的神學及靈修學。世界各地不斷興起國際性及地方性的靈修運動，這是聖神補充教會所欠缺的。可是，仍不能滿足教友職務人員靈修的培育。因此，普世教會要儘快重寫符合梵二的教友神學及靈修學。地方教會要促進神職及教友職務人員整體的培育。而教友最終是要發展自己的職務場合靈修，讓復活的主，透過自己服務的場合顯示祂自己。

不管教友職務至廿一世紀發展到哪種程度，是同一個基督在每一個職務中行動。各種的靈修方法只是幫助他們成爲一個行動的默觀者。邁向廿一世紀的教友職務靈修的特色，在於不斷向聖神開放、相信那位能獨立自主，愛整個世界及每一個受造物，並在人性耶穌身上工作的可信的天主，將不斷在聖經、禮儀、團體及世界中與人相契合，使他們在日常生活中逐漸成聖。

拿步高對舊約的影響

鄒保祿

公元前六〇五年，巴比倫王納波頗拉撒（Nabopolassar）逝世，其子拿步高（Nebuchadnezzar II，605~562BC）繼位，便與以色列發生一段密切關係。今簡述他對舊約的貢獻如下：

甲：歷史背景

創立加德亞王朝的納波頗拉撒統治巴比倫廿一年後，便把王位讓給其子拿步高。此情況可與我國的唐高祖與唐太宗相比。因為他們兩人都是雄才大略的人物。

公元前六〇八至六〇七年，拿氏父子兩人帶領巴比倫軍隊攻打西北的美索不達米亞，次年又南下至亞美尼亞和其附近的城市如加革米市（Carchemish）。它是埃及王法郎乃苛（Necho）在幼發拉底河所建立的城市。舊約記載此事說：

「約史雅年間，埃及王法郎乃苛上到幼發拉底河，至亞述王那裡。約史雅與他對抗。初次會戰，就在默基多陣亡了。」（列下廿三29）

公元前六〇五年晚春，納波頗拉撒回國後，其子在加革米市打敗了埃及王乃苛，敘利亞歡迎巴比倫王，納氏便在同年八月十五日逝世。其子回國吊喪後，便繼承其遺志，南侵猶太。

乙：南侵猶太

「約雅金年間，巴比倫王拿步高侵犯，約雅金臣服了三年，以後又背叛」（列下廿四1）。巴比倫王在征服阿拉伯後便乘勝攻打耶路撒冷，約雅金戰亡。其子耶苛尼亞（Jeconiah）繼

位，三個月後，即在公元前五九八年三月十六日，被擄至巴比倫。拿步高以約雅金弟弟漆德克亞（ Zedekia ）為猶太王。可是在他為猶太王十一年中，不斷地背叛巴比倫王。

由於漆德克亞的背叛，拿步高便興師問罪，於公元前五八七年六、七月間，攻陷耶路撒冷。京城被滅後，猶民也被俘擄至巴比倫。猶太便成為巴比倫版圖之一。但卻由漆德克亞的一位官員哥多利亞（ Godolia ）統治猶太。

丙：聖經關係

舊約有幾本書會記載拿步高扮演的重要角色，例如耶肋米亞先知就是這時代的產物。他任先知使命凡四十年，在選民歷史上最悽慘痛苦的時期，善盡了先知的任務。

從廿一至五二章中，耶肋米亞解釋猶太國的滅亡，且人民要被擄至巴比倫。「看！我必將他們交在拿步高的手中，在你們面前將他們處決。」（耶廿九21）

同時又預言南國人民要從充軍歸來，「轉變猶太和以色列的命運，使他們復興如初；洗除他們得罪我的一切罪惡，赦免他們得罪和違背我的一切過犯。」（耶卅三7~8）

耶肋米亞先知又解釋巴比倫的滅亡：「巴比倫廣闊的城牆要被夷為平地，她高大的城門要被火焚盡。」（耶五一58）

在達尼爾先知書中，達尼爾敘述他自己和其同胞被擄在巴比倫生活的情況，同時為拿步高國王解夢。三位青年由於不敬拜金像而被推下火窯，他們在火窯中所讚頌的歌，流芳萬世，成為現代日課經的一部份經文：

「上主！我們的祖先的天主，你是可讚美的，應受稱讚、應受頌揚，直到永遠！」（達三51~90）

同樣地，在列王記、厄斯德拉和厄則克耳先知書也提及拿步高王的史蹟：

「當初巴比倫王拿步高擄往巴比倫去的人，如今已回到耶路撒冷和猶太，各回了本城。」(厄上二1)

列王記卻記載拿步高攻陷耶路撒冷的事蹟：

「巴比倫王拿步高爲王五十九年五月七日，巴比倫王的大臣，衛隊長乃步匝辣來到了耶路撒冷，燒毀了上主的殿、王宮和耶路撒冷所有的民房：凡是高大的建築都用火燒了。」(列下廿五8~9)

厄則克耳先知敘述提洛和漆冬兩城的厄運：

「看！我要使王中之王，拿步高從北方率領戰馬、戰車、旗兵和龐大的聯軍攻打提洛。」(則廿六7)

「漆冬！看！我要攻擊你」(則廿六22)。

拿步高國王把擄俘來的猶民爲他建蓋帝國內的殿宇，這也包括波西巴城（ Borsippa ）的廟宇和巴比倫的馬杜克大殿（ Marduk ），以及偉大的城牆。

丁：偉大政績

拿步高國王不但在武功方面功績非凡，更在文化和建設方面也有其特色。例如建蓋殿宇、公共建築物和運河等。尤其是在公元前六百年左右的空懸花園（ Hanging Garden ），成爲世界七大奇景之一。這是爲他的愛妻所建的。

其妻，美迪亞的公主（ Media ）曾向他抱怨巴比倫平坦且無特色。拿步高卻說：「我要爲你建蓋一座最華麗的花園，在那裡有花果和棕櫚樹。當它完成之後，會成爲世界奇景之一」。

他的妻子說：「但是巴比倫並不下雨呀！」

「雨？我們不需要雨！」他指著城兩邊的幼發拉底河說：「我們要建一些抽水機器，把此河的水抽到城裡來。巴比倫是最優美的人造城市，神明馬杜克（ Marduk ）會保護我們。」

實際上，此花園並不懸吊起來，而是一層一層地疊起來，

約有兩百尺高，在其上有一個水缸和水泉，且有一個灑水系統給予人工雨水。正如拿步高所說的：此花園是世界奇景之一。各地的人們都到巴比倫參觀此花園。

拿步高國王的確以此花園為傲。達尼爾先知記載此事說：
「王在巴比倫王宮的樓臺上散步時，自言自語說：這不是我以大能大力，為彰顯我的威榮而建為王都的大巴比倫嗎？」（達四27）

戊：主的僕人

耶肋米亞先知稱這位偉大的巴比倫王為「主的僕人」（耶廿五9），是很有意思的。當時的以色列民無惡不作，耶肋米亞憎恨他們的惡行。且向他們解釋說，如果他們不回頭改過，耶路撒冷會被滅。他說：

「我所以轉面向著這城(耶路撒冷)是為降災，並不是為賜福。這座城必被交在巴比倫王手中，他要火燒這城。」
（耶廿一10）

為此，耶肋米亞先知認為拿步高的攻陷耶路撒冷城，是替天行道，藉此懲罰以民的。為此，拿步高可稱為「主的僕人」。

「看！我必遣人召來北方的一切種族，和我的僕人巴比倫王拿步高來進攻這地方，和這地方的居民，以及四周所有民族」（耶廿五9）。

己：淒慘晚年

達尼爾先知曾對巴比倫王說：

「拿步高王！現在有話告訴你。你的王位已被人奪去了，你要由人間被驅逐，與田野的走獸為伍，你要吃草如同牛一樣。」（達四28~29）

這的確在拿步高王身上應驗了。

雖然拿步高王理智清明一時，「我的理智恢復了常態」（達

四31)，但不久便與世長辭，其子梅洛達(Evil-Merodach)於公元前五六二年繼承其王位，但由於他理國欠佳，兩年後被處死了。

結論：

雖然拿步高和其王國已進入歷史的陳跡，但他的偉業仍然使人們留意。伊拉克總統胡珊（Saddam Hussein）在一九九二年秋曾向人們宣佈，他要恢復古代巴比倫拿步高時代的京都，而且要把它建立得比拿王時代的還要輝煌、偉大。

早在一九八九年，胡珊總統爲了使人們回憶古代的巴比倫城，舉辦了一些藝術和音樂展覽，吸引了十五萬外國遊客。在此城的大門掛了一張大招牌說：「從拿步高至胡珊，巴比倫再次復興了。」胡總統自比拿步高國王。

除耶路撒冷城外，巴比倫比任何城市更深地影響了猶太人民的生活和思想，原因是在公元前五八六年，拿步高國王佔領且毀滅了耶路撒冷城。千萬的猶民被俘擄到巴比倫。於是此城便成爲他們的第二個故鄉了。

「當我們坐在巴比倫河旁，一想起熙雍就流淚滿面。」（詠一三七1）

充軍回國後的以色列子民，寫出流離異地之苦，對故鄉的思戀，以及對迫害者的惱恨，充份表露出以色列子民的心情。

由此可知，拿步高對舊約時代的以民有多麼大的影響啊！

主要參考書

1. Charles Ludwig, *Of Old Testament Rulers & Cities*. Accent books, Denver, Colorado 1986.

2. Charles M. Dyer, *The Rise of Babylon*. Tyndale House Publishers Inc., Wheaton, Illinois 1991.
3. Nora Benjamin Kulie, *Road to Niniveh*. Doubleday & Company Inc. 1964.
4. Werner Keller, *The Bible as History*. William Morrow and Company Inc., N.Y., 1981.
5. *Nelson's Illustrated Bible Dictionary*. Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1986.

保祿撰寫羅馬書動機之探討

曾念粵

引言

羅馬書和其他的保祿書信比起來，算是提供了較多的線索，讓我們去思索有關作者寫作書信的動機；儘管如此，歷來的神學家並未能對此問題提出一個標準答案。理由無他，除了神學家本身解經立場不同之外，更涉及對保祿這個人理解的差異。有鑒於此，筆者希望透過較為嚴謹的思辯過程，將此複雜的問題加以釐清，以提供一個研究羅馬書的新視角。首先，筆者將簡略分析保祿在羅馬書十五章的敘述，歸納出他撰寫羅馬書時的心境。這種心境上的敘述可以讓我們隱約掌握到保祿撰寫羅馬書的動機，但是，這對羅馬書的一些特色卻無法加以解釋，因此筆者稱之為表層的動機。接著，筆者將介紹歷來的解經家對此問題所作的解答，並進一步指出其優點，同時並道出其破綻。最後筆者將嘗試提出個人的觀點，來探究保祿撰寫羅馬書的深層動機。

一、表層的動機

保祿在羅十五19, 23~24提到：

「我從耶路撒冷及其四周，直到依里黎苛，傳遍了基督的福音……。但如今在這一帶再沒可傳的地方了，而且多年以來，我就有到你們那裏去的心願，所以當我

往西班牙去的時候，我希望中途能見到你們，得以稍微滿足我見你們的心願，然後由你們送我上道。」

我們可以從這兩段經文歸納出三個重點：

1. 保祿認為，他在羅馬帝國東半部的事工已經結束

他提到耶路撒冷和依里黎苟。耶路撒冷位於羅馬帝國東南方，依里黎苟位於巴爾幹半島北部。保祿藉這兩個地點代表羅馬帝國東半部的小亞細亞和希臘半島。他表示，在這區域的宣教事工已告一段落，再也沒有可傳的地方了¹。

2. 保祿希望往西班牙傳福音

羅十五20~21提到這個理由：

「並且專在沒有認識基督的地方傳佈福音，引以為榮，免得我在別人的根基上建築。如經上記載的：『那些關於他沒有得到傳報的人，必要看見；那些沒有聽說過的人，必要明瞭。』」

保祿只願在尚未聽過福音的地方傳福音，他確信福音必定傳遍地極（羅十18）。他在格後五19提到，天主在基督裏叫

¹保祿這種說法與他的宣教策略有關。保祿宣教是以當時最重要的城市為重心，特別是羅馬帝國各省的省會：他曾在得撒洛尼（馬其頓省的省會）待了好幾個月；然後前往格林多（阿哈雅省的省會），在那邊待了十八個月；最後前往厄弗所（亞細亞省的省會），在那邊甚至待了將近三年。保祿認為，一旦贏得了省會，自然會連帶地影響到其它的地方。保祿一旦在這些省會建立了教會，便立刻推動教會進行其周邊地區的宣教事工（參見得前—8）。此外，天主給保祿的託付在於拓荒，不在殖堂、管理、與規劃，他把這些事工交給同工來管理（參見格前一14~17及三5~10）。因此我們不難理解，為何保祿會在他旅行宣教六年後表示，他已經將福音傳遍羅馬帝國的東半部，從此再也沒有可傳的地方。

世人與自己和好。因此，福音必然會傳給所有的人。基於這個理由，保祿希望往西班牙傳福音，因為福音尚未傳到那個地區。

3. 保祿希望在往西班牙傳福音前拜訪羅馬教會，好讓羅馬教會成為他宣教的支持站

對保祿而言，去拜訪羅馬教會一直是他長久以來的期望。他想去拜訪羅馬教會，不是因為他想到那裏宣教，乃是想去認識他們，與他們交往，然後蒙他們送行(προπεμφθῆναι)。προπεμφθῆναι是一個早期教會的宣教術語，它有以下的意思：當某個宣教士蒙某個教會送行，這個教會必須為他準備推薦信²。此外，經費上的支助亦是不可或缺，另外還得加上禱告³。

由以上的三個重點可以讓我們初步瞭解，保祿撰寫羅馬書的動機，換言之，為何保祿在書信中提到：他想拜訪羅馬教會、他打算到西班牙宣教、並尋求羅馬教會的支助。

可是，以上三個重點仍不足以解釋，為何保祿會寫信給一間他未曾到過的教會，在此之前他寫信的對象，不是他所建立的教會，就是他到過的教會。而且，這些表層的動機仍無法解釋，為何保祿會以那麼長的篇幅，並且充滿神學意涵，寫給一間他未曾到過的教會。因此，我們必須進一步探究，保祿撰寫羅馬書深層的動機。

²我們很難揣想，宣教在保祿那個時代是何等危險的事。如果羅馬教會能為保祿寫封推薦信，請求他們在西班牙的親友接待保祿，他可以不用露宿街頭或寄居野店，自然可免去不必要的風險。

³通常，教會為宣教士送行，分手時會以禱告結束，藉以表達他們在宣教上的支持。

二、對歷來詮釋的批判

歷來的解經家曾針對這個問題，提出不同的解釋，但是真正把握問題核心的解釋卻不多見。首先，筆者將介紹三種影響深遠，但事實上卻是以偏概全的見解：

1. 系統神學的動機

此命題強調，保祿希望有一天能夠寫一部教義，因此他利用這個機會寫成了這本「基督教神學大綱」(doctrinae christianae compendium)，墨嵐頓(Melanchthon)乃是第一位提出此命題的神學家⁴。

此命題正確的道出：羅馬書乃是所有保祿書信中最具神學色彩的書信。然而，光憑這點就把羅馬書定位成一本「基督教神學大綱」，實在是言過其實。因為，羅馬書並未探討系統神學中的一些重要的主題：例如，耶穌的復活、末世事件、教會、聖餐。此外，保祿對羅馬教會勸勉的部分(十二~十五)亦說明了，羅馬書並非全是教義性的著作，因為這部分屬於實踐神學的範圍。

因此，這命題在論據上不夠周延，不過，本書信的作者保祿是位系統神學家，卻是不爭的事實。

德國新約學者鮑爾(Ferdinand Christian Bauer)在1836年的一篇論文中提出了劃時代的洞見，他批駁前人對羅馬書作的這種教義性的定位，並強調必須兼顧保祿個人以及羅馬教會的

⁴Werner Georg Kümmel, *Einleitung in das neue Testament*, 21., erneut ergaenzte Aufl. Heidelberg: Quell & Meyer. 1983, 273. 這種見解一直到十九世紀是解經界的主流，甚至本世紀許多解經家：A. Nygren, A. Schlatter, K. Barth, R. Bultmann, M. Dibelius, E. Käsemann, O. Kuss 等人仍傾向於將羅馬書定位成一部教義性的著作。

情況。以後的學者對這個問題的研究，很少能脫離鮑爾所提出的架構⁵。不過有些學者批評，鮑爾的架構陳義過高，不易實行⁶。無論如何，鮑爾之後的學者對這個問題的研究，不是偏重保祿個人的情況（從一1~17及十五14~32去找答案）就是偏重羅馬教會的情況（從一18~十五13去找答案）。

2. 宣教的動機⁷

由於保祿尚未到過羅馬，於是，他利用這個機會藉著書信向羅馬教會的信徒傳福音，因此，有人認為羅馬書是保祿對羅馬教會信徒「宣教性的講道」（Missionspredigt）⁸。這命題正確處在於：「宣教性的傳講」（Missionsverkündigung）在羅馬書中扮演核心的角色。但是，羅馬書絕對不是「宣教性的講道」。理由很簡單：保祿在實際宣教的情況下，絕對不會像他寫羅馬書時一般的咬文嚼字。如果保祿宣教時將福音講得那麼複雜，他便是個差勁的宣教士。要想有效地宣教必須提綱挈領深入淺出，像羅馬書的思路那麼複雜艱澀，並不適合宣教。

此外，我們根本不曉得保祿宣教時是如何講道。宗徒大事錄在這方面無法提供任何蛛絲馬跡，因為宗徒大事錄記載的

⁵Ferdinand Christian Bauer, Über Zweck und Veranlassung des Römerbriefs und die damit zusammenhängenden Verhältnisse der römischen Gemeinde. Tübinger Zeitschrift für Theologie, Hefte 3, 1836, 59-178.

⁶K. H. Rengstorff, Paulus und die älteste römische Christenheit. StudEv 2, 1964, 449.

⁷這命題偏重對保祿個人情況的探討。

⁸Gottlob Schrenk, Der Römerbrief als Missionsdokument: Studien zu Paulus. AThANT 26, Zürich: Zwingli 1954, 81-106; Dieter Zeller, Juden und Heiden in der Mission des Paulus: Studien zum Römerbrief. Forschung zur Bibel 1. Stuttgart 1973. 75f.

保祿「宣教性講道」，無論是針對猶太人（十三16~41）或是針對外邦人（十七22~31）都是出自路加的手筆。路加的作法和許多希臘作家一樣，例如，Thukydides 筆下所描述許多統帥的演講乃是出自他的杜撰。我們可以從這些宣教性講道的內容和保祿書信作比較：那篇著名的阿勒約帕哥講道（十七22~31）絕對不可能源自保祿，因為其中的神學思想與保祿書信相去甚遠。如果阿勒約帕哥講道真是源自保祿，那麼保祿書信便不可能出自保祿之手筆，這是很無奈的事實，我們只能在這兩者之間作一個選擇。因此，我們無法得知，保祿在宣教時到底是如何傳講信息。

此外：羅九~十一討論以色列人問題，就其內容而言也不算宣教性講道。就算保祿真的向羅馬教會發表宣教性講道，這也違反他所立下的宣教原則（十五20）。

3. 化解羅馬教會內爭端的動機⁹

這個命題強調：保祿希望在抵達羅馬前，化解外邦基督徒和猶太基督徒間的問題，因此他撰寫羅馬書，提出他個人的見解¹⁰。

這個命題正確地指出，羅馬書極具對話性的特色，字裡行間亦可嗅出淡淡的火藥味。很明顯的，保祿在羅一~十一中，不斷地和「極端猶太基督徒」（extreme judaistische

⁹這命題偏重對羅馬教會情況的探討。

¹⁰H. Preisker, H.-W. Bartsch, W. Marxson 等學者支持這種見解，參見 Günter Klein, Der Abfassungszweck des Römerbriefes in : ders., Rekonstruktion und Interpretation: Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. München: Chr. Kaiser Verlag, 1969, 136.

Christen) 所表達的見解較勁¹¹。此外，保祿在羅九～十一強烈警告外邦基督徒，不可看輕以色列人。我們也可以從十四1～十五6中，看到保祿對羅馬教會具體的問題表達了個人的立場¹²。

如果我們從這些線索貿然歸結：保祿與羅馬教會的「反猶太基督徒」(antijudaistische Christen)較勁，因為他們貶損以色列人在神學及屬靈層次的重要性¹³。或者說：保祿與羅馬教會的「極端猶太基督徒」較勁，因為外邦基督徒若不行割損禮，他們便不視之為基督徒¹⁴。筆者認為，這兩種論調言過其實，我們實在無法從經文本本身證明其推論。以羅馬書十四1～十五6為例，這邊乃是涉及素食的弟兄(保祿稱之為信心軟弱的)與不忌葷素的弟兄(保祿稱之為信心剛強的)之間的衝突。如果我們硬是要把素食的弟兄歸結成猶太基督徒，不忌葷素的弟兄歸結成外邦基督徒，則失之牽強。

無論如何，羅馬書的確充滿對話的味道，而且保祿的確陳述了「極端猶太基督徒」的見解並加以討論。我們必須正視

¹¹到底這是甚麼團體，解經家並未達成共識。有些學者強調，羅馬書乃是一本和猶太人的對話錄(dialogus cum Iudaeis)。我認為這些人是極端的猶太基督徒：比較羅二17ff, 三1ff, 27ff, 四1ff, 七7ff, 九～十一。

¹²這段經文指出信心堅強和信心軟弱者之間的問題。U. Wilkens 進而推論，保祿介入極端的猶太基督徒與外邦基督徒之間的衝突。我認為這種推論過於大膽，並缺乏足夠的證據。U. Wilkens, Über Abfassungszweck und Aufbau des Römerbriefs: Rechtfertigung als Freiheit, Paulusstudien, Neukirchen 1974, 110~170.

¹³Gerhard Eichholz, Die Theologie des Paulus im Umriß, 5. Aufl. Neukirchen 1985. 284~301.

¹⁴G. Harder, Der konkrete Anlaß des Römerbriefs. Theologia Viatorum VI, 1954/8, 13~24.

這些事實，並加以解釋。就這點而言，我們不能說保祿在羅馬教會有特定的談話對象，即使羅二1記載「你這論斷人的，無論你是誰，也無可推諉」。其實，保祿這種表述方式符合希臘學者慣用的修辭法，即所謂的 *Diatribē*。這種修辭法的特徵是：提出假想對手的批評，並以第二人稱來稱呼假想對手¹⁵。希臘化猶太教的會堂講員在講道時亦常採用 *Diatribē* 的方式。凡是猶太教的成年人在崇拜時都有權講道，因此，我們可以推論，保祿在離開猶太教前亦時常在崇拜時講道，他一定也對 *Diatribē* 的方式十分熟悉。因此，我們便不難了解為何羅馬書充滿對話的味道。

接著，我們必須確定保祿以 *Diatribē* 的方式所提出的假想對手究竟是猶太教徒或是「極端猶太基督徒」？在回答這個問題之前，我們必須知道：保祿的神學乃是特定脈絡之下的產物，並非憑空而來。和保祿較勁的對手乃是「極端的猶太基督徒」，他們的基本信念是：梅瑟的法律和救恩密切相關。對他們而言，福音和耶穌並非得救的充分條件，必須加上梅瑟的法律才行。我們可以從此看出這種見解和猶太教徒的立場的差異。對猶太教徒而言，耶穌是個褻瀆天主的人，他被釘十字架乃罪有應得，他們也不會接受福音；天主的盟約和法律才是得救的不二法門。「極端的猶太基督徒」強調：他們和耶穌基督以及天主與以色列訂的盟約緊緊相聯，他們和福音及法律緊密相繫。這種論調正是保祿盡全力所要駁斥的。

我們可以在宗廿一20看到保祿和他們之間的衝突¹⁶。這經文提到，許多猶太人信主，而且都對法律熱心。有趣的是，他

¹⁵Harder, a. a.O. 18.

¹⁶保祿與極端猶太基督徒的衝突，是我們讀保祿書信時必須注意的因

們認為，保祿教導人離棄梅瑟。為何他們會作此判斷？因為保祿說：基督徒不必行割損禮，也不必遵守猶太人的條規。他們認為，法律和得救有關，因此保祿在他們的眼裏是個離經叛道的人。宗十五1等提到一群到安提約基雅教會來的猶太基督徒，他們教導人：若不按梅瑟的規條受割損禮，不能得救。他們這批人後來又出現在耶路撒冷宗徒會議，並表示：必須給外邦人行割損禮，吩咐他們遵守梅瑟的法律（宗十五5）。對他們而言，光信耶穌基督是不夠的，必須加上割損禮和法律。

保祿在他宣教的過程中無時不與這群「極端猶太基督徒」較力，我們可以從格林多後書以及迦拉達書的字裡行間看出端倪。此外，斐理伯書亦能反映這種情況。這群「極端猶太基督徒」一直尾隨在保祿之後，從事破壞的工作。每當保祿建立好教會，他們便尾隨而至並宣稱：保祿根本不是宗徒，保祿根本不是基督徒，他們才是真正的基督徒。我們有理由相信，這群「極端猶太基督徒」已經在羅馬教會興風作浪。雖然保祿並未到過羅馬教會，他還是警告羅馬教會的信徒要提防：

「弟兄們，我請求你們提防那些反對你們所學習的教理，而製造紛爭和絆腳石的人，你們要遠離他們。因為這些人不是服事我們的主基督，而是服事自己的肚腹；他們以甜言蜜語，迷惑那些誠實人的心靈。」（十六17~18）

保祿寫羅馬書時，激動他內心的除了這些極端猶太基督徒以外，還有另外的原因。我們曉得，保祿到西班牙之前必須先前往耶路撒冷，將他在馬其頓及阿哈雅所收的捐款，交給耶路撒冷聖徒中的窮人。他在十五30~31提到：

素，忽略它無法真正瞭解保祿。

表他們向天主及耶穌基督說阿們。如果他們拒絕他的福音，也等於拒絕天主及耶穌基督，羅馬教會便不是屬神的教會¹⁹。

經過以上的分析，我們不難瞭解為何保祿以如此長的篇幅，而且又很系統地向一個他未曾到過的教會，介紹他所傳的福音。他對福音的講論沒有一字不帶著宗徒的權柄，從他的宣告：

「我決不以福音為恥；因為福音本是天主的德能，為使一切有信仰的人獲得救恩，先使猶太人，後使希臘人。」（羅一16）

可清楚地看出他對福音堅定的態度。羅馬書和其它保祿書信相同，反映出保祿和「極端猶太基督徒」較勁的痕跡，特別的是：他採用了 *Diatribes* 的修辭方式，和他的對手較力。（因此容易被誤解成：保祿介入羅馬教會的爭端，或是保祿和羅馬教會的猶太人對話。）他對轉交給耶路撒冷教會的捐款是否能得聖徒的悅納，抱持不確定的態度；這正反映出保祿撰寫羅馬書時不安的心情。他有理由擔心：他的對手或許已經在羅馬教會興風作浪，或許羅馬教會對他已經有所誤解。因此他必須藉這封書信來防微杜漸或一正視聽，以贏得羅馬教會對他宣教事工的支持。這正是保祿撰寫羅馬書的深層動機。

¹⁹參見迦一6~9。

基督徒禮儀節令與本地文化的互融¹

以香港教會的經驗為例

羅國輝

一、多源的基督徒節令²

基督徒禮儀節令是在一年週期內，安排一些日子，以不同的角度，慶祝唯一的基督奧蹟。所謂不同的角度，就是指在唯一的基督奧蹟中，特別紀念他的降生、救世、十字架上的犧牲、從死者中的復活、升天和派遣聖神，以致期待他的再來；其間也點綴著聖人的紀念，作為基督救恩的見證³。藉著這些基督徒節令所舉行的禮儀慶典，紀念並展示基督奧蹟的寶庫，藉著聖神的傾注，實現這唯一的基督奧蹟⁴。

從歷史緣起來說，這些慶日有承接舊約傳統的，如逾越節、五旬節；有約定俗成或移風易俗，取材自某一社會文化節日，以表達並傳遞基督奧蹟的，如聖誕節、主顯節，建立聖伯多祿宗座紀念、聖若翰洗者誕辰；這些慶日所沿自的民俗節令，可以是日月輪轉、四季交替、陰晴圓缺的日子，人有感於宇宙的力量，而繫以禍福，或以喻神明聖誕，但基督徒取其優長而賦予救恩史的故事，使之成為救世事件的紀念慶日，結果

¹〈羅馬禮儀與文化互融〉，禮儀及聖事部，英文羅馬觀察報，1994年4月6日，4~8號。

²可參閱：趙一舟，《我們的慶節》，台灣見證月刊社，1989。

³1992年《天主教教理》（以下簡稱：CCC），1163~1173號。

⁴CCC，1104號。

是寓福音於其文化生活，不僅創新文化，更充分達致福傳之成效；這是基督信仰與當地社會生活文化交談的結果，藉此，基督信仰發揮其生命力，在「收授」的過程中，去蕪存菁，提昇了本地文化，也豐富了基督徒的信仰生活。這富有福傳效果的交談和互融的生命力，不單過去如此，在多元文化的今天，仍要繼續發展。

在歷史的發展中，有些慶日卻是某些信仰概念的紀念，如天主聖三節、聖體聖血節、耶穌普世君王節等，它們都是表彰某一信仰概念，猶如今日社會的父親節、母親節、兒童節等，是為表彰某些人倫關係。事實上，有些紀念日或慶日是來自某些歷史事件，如某聖殿的祝聖紀念，甚至聖母聖誕也原是奉獻耶京羊門聖母聖殿的紀念。也有些是為紀念某戰爭而來，如聖母玫瑰紀念等，這種情況，與一般國家的紀念日，如國慶日等類同。

綜觀以上基督徒節令的多源背景，不外乎是教會以「承先啓後」、「錦上添花」（如逾越節、五旬節等），「移風易俗」、「相輔相成」（如聖誕節、主顯節等），「約定俗成」、「借題發揮」（如天主聖三節、聖若瑟模範工人、聖母玫瑰紀念等）等方法，在某一環境下，與當地社會生活文化互融後，結出的牧靈和福傳果實。這些方法可作為借鏡，在今日不同的環境和社會生活文化中，繼續發揮基督信仰的福傳、文化互融和創新文化的使命。

回顧了以上基督徒節令的緣起，更加肯定基督信仰與本地文化交談的生命力，這生命力面對今天的社會文化，仍要結出福傳的碩果。如此，禮儀節令與本地文化的互融，不是偶然的，而是福傳的必然對話⁵。當然，這絕不是為互融而互融，

⁵ 〈羅馬禮儀與文化互融〉，9~26號；CCC，1204~1206號；鍾鳴

而是為回應此時此地生活文化的需要，從那涵攝著信仰寶庫的現行禮儀，充滿生機地發展而來，也就是從信仰生命發展出來的豐富生命，且要避免任何的信仰混合主義、混淆或遮蔽基督信仰及其禮儀所表達的真理，或自閉於小圈子裡，失去大公的共融性⁶。

以下是香港教會在禮儀節令與當地社會生活文化互融的經驗分享：

二、基督徒四旬期傳入中國所引起的牧靈問題

教會的四旬期大約每兩年便有一次會落在中國農曆春節慶期中。從香港教會的經驗來看，這個情況既互相矛盾又彼此配合。因為農曆春節本來是中國人的新年；以往中國人以務農為主，按陰曆計算，大約在寒冬將盡，春回大地的立春前後，作為一年之始。人人互相恭喜，家家團圓，遍訪親友，道賀新春（拜年），不僅酬神祈福，也在閤家團圓、共聚天倫之時，感念祖先的恩德，祭以佳餚，以示與其共融相通，並求福蔭庇子孫，繼往開來。為個人來說，所謂一年之計在於春，也是重新計劃生活的開始，在倫理生活上，有除舊更新，日日新、又日新，重新做人的意義。總括來說，這是歡樂的日子，人神共慶，萬象更新。

教會的四旬期，源自西方，為準備在春分月圓後首主日舉行的逾越節及其聖事（入門聖事），後來也成為悔罪者力行補贖的時期，為在逾越節得以和好，再被接納領受共融聖事。為西方人士，特別是在羅馬，他們樂聚天倫，共慶寒冬將盡的

且，《本地化》，台北光啓出版社，1993。

⁶ 〈羅馬禮儀與文化互融〉，46~51號；章力生，《本土神學批判》，香港基道書樓，1984。

日子，大約是在「冬至」，即從「無敵太陽神生日」移風易俗而來的「聖誕節期」，包括陽曆元旦。因此，後來在西方，當入門聖事式微後，四旬期準備洗禮的意義隱退，隨之便是悔罪補贖，嚴齋克己的神工大盛。

十六世紀末，天主教會初傳入中國，便把四旬期按當時的認知和實際做法，譯為「封齋期」。當時教會面對的牧靈問題之一，便是：如果「封齋期」遇上農曆新年，中國基督徒需要守齋嗎？如果他在這萬眾同歡的新春佳節，守齋克己，才算是虔誠教徒，守好了本份，那麼他又怎樣與親友一同歡慶新春呢？這問題所牽涉的是當中國人成為基督徒後，如何在他本身的社會文化中生活？

當時比較開明的傳教士，便主張中國教友可以免齋。利瑪竇甚至曾說中國人事實上每天都在守齋（當時中國人很少吃肉；又雖然在農曆大年初一，也有吃素習俗，但這是為積德祈福，而不是克己補贖，況且這天的素食，也是佳餚美味）。於是「免齋」的權宜之策，便成為最重要的適應，在食物上解決牧靈問題，算是容許了中國基督徒在四旬期順應本地社會生活的一項措施。這措施沿用至今⁷。然而封齋期（四旬期）的禮儀內容和精神，仍與中國基督徒在農曆春節的社會生活不相關涉。

從十五世紀至廿世紀六〇年代，禮儀經文全是拉丁文，中國基督徒無法瞭解其中之意義，只知封齋期之始就要領聖灰（即所謂「聖灰禮儀」），但對聖灰之義則不甚明瞭，因為他們根本聽不懂司鐸在塗抹聖灰時所說的拉丁話：「你原來是

⁷Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide, no. 114, 126；見羅國輝，《踰越》，香港真理學會，1988，20頁，註39。

土，將來仍歸塵土」，因此也不介意互賀新春之時，在聖堂裡領聖灰，只當是熱心的表示。

反之，苦路善工既用中文舉行，自然較深刻地影響中國基督徒對基督信仰的認識，並視之為「封齋期」的靈修重點，且苦路善工在四旬期往往天天舉行，成為封齋期中守齋之外最具特色的敬禮。時至今日，在陝西、山西等地，仍虔誠奉行（今日大陸教會每週都至少公拜苦路一次，甚至主日也照常舉行，全年皆然）。香港教會至今也仍習慣在四旬期每週星期五拜苦路，這是教友十分熱衷的，也是四旬期的特殊敬禮和靈修。

總括來說，從十五世紀至廿世紀中葉拉丁禮儀年代，以「免齋」的權宜方式來解決中國基督徒在四旬期遇上農曆新春時，所引起的信仰生活與社會生活格格不入的牧靈問題，結果是把中國教友的信仰（禮儀）生活與社會生活分割開來，對兩者都沒有貢獻，反有相斥的負面影響。

三、梵二後香港教會四旬期的發展

到了廿世紀中葉，梵二後禮儀更新，拉丁（羅馬）禮也整頓了四旬期的禮儀，把四旬期的雙重內容彰顯來出，即藉著紀念和準備洗禮，並藉著「補贖」，讓信友更熱切地聽取天主聖言，並誠懇地祈禱，以準備慶祝逾越奧蹟⁸。台灣和香港教會礙於環境、文化和方言的差異，分別為自己的區域翻譯了大同小異的禮儀用書，這些中文禮儀用書的經文，不同程度的忠於拉丁原文，各有優長⁹。事實上，就香港的環境而言，禮儀禱文中「守齋、齋戒」等字眼，實在不如「克己、行愛德」來得

⁸梵二《禮儀憲章》109號；《禮儀年曆總論》21號。

⁹羅國輝，《踰越》，香港真理學會，1988，21頁，註40、42、43。

貼近現實社會生活，因為香港人由於工作和家居環境，常常在餐館吃飯，若偶然吃素守齋，如在「聖灰日」和「耶穌苦難日」，還有可能，但若規定每週五守齋，則未必是每位香港教友都能辦到的。況且所謂天主教的守齋，就是不食熱血動物的肉，但可以吃海鮮，這本來就是香港人喜歡吃的，又如何表現出守齋的精神來？吃素也是一樣，並不便宜。因此香港主教多次指示教友四旬期克己守齋的真正意義¹⁰，在於克勝私慾、割捨世物、力行仁愛，在與主和好的同時，與自己也與人和好。因此，主教訓示教友有責任履行四旬期克己的精神，自行選擇方法，以度克己淡泊的生活，並要履行正義、力行仁愛、調濟窮人。可見這是適應本地社會生活的牧靈方法，幫助當地信友能更體現四旬期克己修身、愛主愛人的精神；事實上，每年四旬期的克己愛德奉獻，已成為香港教友的靈修習慣。因此，相信香港教會將來亦應調整本地的四旬期禱文，好能幫助並反映出當地教友的信仰生活。

此外，自從1972年，〈成人入門聖事禮典〉頒佈後，香港教會在1980年便落實執行，發展出以候洗者禮儀為核心的四旬期生活和精神。事實上，自六〇年代開始，香港教區要理中心每年都培育出一百多位合格的傳道員，他們在兩年內每週用兩個晚上接受專門培育，然後在各堂區協助教授要理，培育慕道者；於是在天時地利人和的搭配下，每年都為香港教區培育出大約兩千名成人新教友。結果，雖然在推行梵二後成人入門過程各階段及其禮儀時，或有少許困難，但在主教的大力支持下，終能漸入佳境。

¹⁰ 《天主教香港教區手冊》，香港真理學會，1996，478~479頁；及近年香港主教四旬期牧函。

香港主教每年在四旬期第三、四、五主日，親自到三個分區，召集區內候洗者、代父母及導師，偕同他們的司鐸，為他們主持「候洗者考核禮」，並為他們傅油，又送他們蠟燭，讓他們在復活節夜間慶典中受洗時燃點。然後在五旬節主日，主教又同樣在主教座堂，為這些新教友主持彌撒，送給他們十字架，激勵他們為主作證。

藉著這些具體行動，香港主教督促各堂區實施成人入門過程各階段及其禮儀，於是各堂區自此都在四旬期首主日按禮典舉行「候洗者甄選禮」，並按時舉行「考核禮」；時至今日，成人入門聖事的各階段及其禮儀（包括「慕道者收錄禮」），已成為堂區牧靈生活的重點之一，影響信友福傳的心火至大，而四旬期的禮儀與候洗者的禮儀已融為一體，且印成專冊應用，致使香港教友已習慣四旬期的核心，就是偕同候洗者一起，藉良心的反省，改過遷善，並因福音的光照，克己修德、履行正義、實踐愛德、更新信仰，以準備逾越節及其聖事的舉行。

香港教會在四旬期由主教主持「候洗者考核傅油禮」，並在五旬節主日由主教主持為新教友的彌撒，可以說是入門聖事本地化的牧靈行動，有「承先啓後」、「錦上添花」的福傳作用，積極影響香港教友的信仰和福傳意識，也落實了四旬期原來的信仰生活和禮儀。

四、香港教會目前的農曆新春禮儀¹¹

與此同時，在廿世紀七〇年代，香港教會也編訂了農曆新年的禮儀，基本上是農曆除夕、元旦、新春首主日的彌撒，其中精神是綜合了基督徒的信仰和農曆新春的優長意義。

¹¹ 《農曆新春禮儀》(三版)，香港教區禮儀委員會，1994。

除夕彌撒的重點是在團圓感恩之時，祈求天主保存他的恩賜，並使衆人在基督內與父天團圓，正如它的頌謝詞這樣說：

「在此除夕良辰，大眾團聚的佳節，我們更當讚美你，因為你藉著你的愛子、主耶穌基督，創造了萬物，且在他內予以保存，並使之成長發展；同時又藉主基督向我們揭示了你的慈愛，召集我們成為你特選的子女，使我們與你歡樂團聚。為此，我們偕同天上所有聖人，歌頌你的光榮，不停地歡呼……」

事實上除夕彌撒讀經也提供了同樣的安慰和教導：讀經一：哥三12~21，福音：路一2~32。同時除夕彌撒已成為堂區在新春必然的安排，一般信友都習慣在除夕吃過團圓飯後，到聖堂舉行謝主彌撒，然後閤家或邀朋呼友地去逛花市，甚至是由堂區司鐸領隊，可見其靈修和團體並重的精神，且已融入了本地的社會生活文化中。偶然也有在除夕彌撒中，信友獻上餅酒的同時，也獻上新春常用的水果：柑，取其獻上整年成果之意，並在彌撒後互相分享，有「分甘同味」的含意。

農曆元旦彌撒是在大年初一早上舉行，信友已習慣參與。元旦彌撒的主要訊息是在基督內除舊更新，正如它的頌謝詞中說：

「在這新春佳節，大眾歡騰的日子，我們更當欽崇你，感謝你！你創造了宇宙，且令寒來暑往，而有秋收冬藏。在此大地回春之際，你使萬象更新，也提示我們藉著基督，日新又新地，在天國道上邁進。為此，我們偕同天上所有聖人，歌頌你的光榮，不停地歡呼……」

同樣，它的集禱經也祈求聖神引領我們，日新又新，在聖德的路上邁進。至於讀經，也是默想天主按照自己的肖像創造了人類，並藉基督，不斷予以更新和再創造：創一27~31；

若一1~12。同時，許多堂區也在元旦彌撒後，或禮成祝福前，按新春習俗，給信友分送紅包，紅包內裝有聖像，象徵祝福之意。而且一般堂區也會擇日，或在新春首主日彌撒後，舉行團拜、敬老春宴(包括教外老人)等，這也是取自本地新春團拜和向長輩拜年的風俗，增加信友間的共融與往來，並收福傳的效果。

由於新春的慶祝往往是七到十五天，因此，新春首主日也有專用的彌撒，旨在慶祝主的復活奧蹟的同時，祈求在基督內的更新，並為人民祈求神形康泰，承行主旨，獲得真福。這是聯同百姓的新春祝願，從個人到社會，更提昇到以在基督內獲得真福為目標。正如它的集禱經祈求說：「主、聖父，宇宙的創造者，因你上智的安排，萬物不斷在基督內更新向上，在這新春佳節，我們特別求你垂顧，恩賜風調雨順，國泰民安，讓我們在喜樂中，虔誠事奉你。」領主後經也祈求：「在基督內相親相愛，得享真正的平安和永恆的喜樂。」當日讀經也是默想相同的訊息：戶六22~27；斐四6~9；瑪五1~12。

於是，就在這些本地教會的祈禱和讀經中，信友體驗到上主藉著四時更替，在基督內給予我們團圓、祝福和更新，這一方面是順應本地社會節令民俗並融合其優長；另一方面也給予它基督內救恩的意義，通過基督徒的禮儀慶典，使之成為聖事救恩史的一刻，這也可以說是禮儀、文化互融的好例子，有「移風易俗」、「錦上添花」、「借題發揮」的福傳作用。

五、目前香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期所作的牧靈適應

事實上，四旬期遇上農曆新春慶期，是常有的情況，平均約每兩年便遇上一次。今年(1996)四旬期的開始：聖灰星期

三，正好就是農曆大年初三，於是，如何幫助香港教友善度新春期內的四旬期，便成爲迫切的牧靈問題。

面對這一問題，要考慮的是香港教友已習慣了信仰化的新春生活及其禮儀慶典，不單在教會內參與禮儀，也融合於社會生活中，正如以上所陳述的；同時，每個堂區也落實了入門聖事的各項禮儀，尤其是四旬期首主日的「候洗者甄選禮」和四旬期內的「考核禮」，已成爲教區和堂區的週年運作，教友也習慣這是四旬期開始的行動和象徵，標誌著偕同候洗者一起，藉良心的反省，改過遷善，藉福音的光照，克己修德，更新信仰生活，準備逾越節慶典及其聖事的舉行。

另一點要考慮的，是教友已習慣了「拜苦路」的熱心敬禮；近年來苦路善工已發展如同聖道禮，每處都有聖經誦讀、默想反省和祈禱，且往往邀請不同的司鐸講道及協助教友反省，可說是香港教友在四旬期所熱衷的敬禮，且實在獲益良多。

在考慮了以上各個角度之後，具體來說，聖灰禮儀是不適合在農曆新春慶期舉行的，因爲新春既然免齋，聖灰禮儀的禱文、讀經和儀式卻都是表示補贖懺悔，包括守齋克己，根本與新春的社會生活不協調。

但其中去惡從善的意義，與新春除舊更新的精神，是相同的。所以香港教區爲了保留聖灰儀式原來悔罪補贖的意義，及尊重教友的習慣，建議各堂區把聖灰儀式改在新春慶期後的星期五，放在新春後首次拜苦路或團體懺悔禮中舉行，作爲四旬期悔罪補贖的一項行動。

原本作爲四旬期開始的星期三，照常舉行新春慶期內開始四旬期的彌撒，由香港教區禮儀委員會提供專用範本。在這新春慶期內開始四旬期的專用彌撒中，綜合了新春和四旬期的精神，幫助教友除舊更新，全心歸向上主，正如它的「集禱

經」祈求說：

「上主、在這新春佳節，又逢四旬期的開始，求你恩賜我們除舊更新的力量，俾能修身立德，全心歸向你，以獲得基督的生命，真正的平安。」

又如它的「頌謝詞」說：

「主，聖父，宇宙的創造者，我們聯同萬物，藉著基督，讚美你，感謝你。你藉時令節氣的變化，使萬象更新，充滿活力。聖父，在這大地回春之際，你也復甦我們，賜予我們四旬期的更新，使我們殷切祈禱，履行愛德，洗心革面，以嶄新的生命，在基督內事奉你。聖父，你藉著基督，不斷更新並聖化萬有，我們也聯同天下萬物、天使及古聖先賢，歌頌你的光榮，不停地歡呼：」

這正綜合了新春「更新」和四旬期「操練」，以及在基督內獲得新生的含意。當日的讀經也強調和好及救恩的日子已經來到（格後五20~21，六1~2），需要善度怨仇愛人的生活（路六27~38），這正好指出四旬期及新春應有的生活和精神：在新春佳節，以更新的心準備了四旬期的來臨；四旬期的內容，正落實了新春更新的意願；這是禮儀與文化互融的好例子。

同樣，農曆除夕與四旬期也是能互相配合的，重點是與主與人團圓和好；感恩之餘，不忘反省過去，除舊更新。1996年四旬期開始後之星期四（農曆大年初四）是建立聖伯多祿宗座慶節，有其專有彌撒；四旬期開始後星期五及六（農曆大年初五及六）香港教區也提供了配合新春四旬期的禮儀範本，供堂區選用，重點仍是淨化心靈，日新又新。星期五選讀：弗四25~32；路十九1~10。星期六選讀：弗五1~2，8~10，15，17~21；路六47~49。

事實上，平日參與禮儀的人畢竟是少數，主日彌撒才影響至大，況且主日在本質上也更為重要。因此，香港教區也為堂區提供了「新春慶期內四旬期首主日」的專用彌撒範本，原則是保持香港教友已習慣在四旬期首主日舉行「候洗者甄選禮」的傳統（如同上述），並把新春四旬期的救恩訊息顯示出來。正如它的「集禱經」說：

「全能永生的天主，你使萬象更新，又恩賜我們在聖德的路上日有進展，求你在這新春及四旬期內，特別幫助我們以聖言、祈禱和善工，淨化心靈，好能日新又新，分享你聖子帶給我們的新生活。」

這集禱經把原來四旬期首主日拉丁版的內容以新春更新的精神表達出來，使參禮的香港教友更易領會，又更清楚地求主幫助我們以具體的四旬期行動：讀聖言、祈禱、善工（包括克己、行愛德），來達成新春四旬期的效果：在基督內逾越新生。當日讀經仍保持四旬期首主日原有的經文，但建議改用「丙年」選經，因為這既是四旬期的選經，又符合新春的精神，也與集禱經互相輝映，尤其是申廿六4~10，羅十8~13；當然福音只要是有關耶穌三退魔誘的，無論甲、乙、丙年，都既承襲傳統，又適合作新春四旬期的默想題材。這樣的新春四旬期首主日，可說是禮儀與當地社會生活文化互融的結果，新春提供了更新的精神，四旬期豐富了新春更新的內容和終向：即與候洗者一起，在基督內逾越新生。

以上所述，香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期所作的適應，便有「承先啓後」、「移風易俗」、「錦上添花」的福傳作用。

六、總結經驗

總結以上所述的經驗，富有生命力的基督信仰，與任何一個社會生活文化交往，都必在「收授優長」的過程中，發揮基督的救恩作用，在淨化和豐富當地社會文化的同時，也豐富自己的信仰生活，包括禮儀節令及其生活；這可見於基督徒節令的多源、香港教會目前的新春禮儀，以及香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期所作的牧靈適應。

這是信仰與社會生活文化的互融，在互融過程中的「收授優長」是一體兩面的生命行動：教會－基督徒的生命體－生活在此時此地，不斷地與主契合，尤其在禮儀中，使自己更富有基督奧體的生命力。不單肯定自己作為基督奧體的存在和身分；也與整個身體－包括元首基督和其他肢體教會－相通。教會發揮自己的生命力，與本地人民及其社會文化交談，在「收授優長」的互融過程中，豐富自己的信仰生活，達成福傳的使命，創新社會生活文化；若做不到這些，教會就只不過是一個自閉的僵化肢體罷了¹²。

從上述香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期所作牧靈適應的經驗來看，可以歸納為以下三項原則：

1. 禮儀節令與當地社會生活文化的互融，必須是全面的牧靈生活，包括全面的信仰生活及其禮儀內容，而不是斷章取義式的折衷。

例如：單以「免齋」來解決四旬期遇上農曆新春慶期，所引起的既相矛盾、又相配合的牧靈問題，不單破壞了自身禮儀生活的含意，失去禮儀經文在生活中的真實性，又使

¹²CCC，1204~1209號。

信仰生活與社會生活脫節，並對當地社會生活文化沒有益處，且造成信仰的自閉症。

所謂全面的信仰牧靈生活，是如同香港教會目前的農曆新春禮儀和牧靈生活的配合，即一方面在禮儀慶典的經文和儀式中，吸收當地節令生活文化的優長，如團圓、祝福和更新的精神，再融合信仰的反省，即以天主藉四季的更替提示我們該日新又新，又藉基督使人神共團圓，作為最大的祝福和更新，來幫助信友順應本地社會節令民俗並融合其優長，體會救恩史的延伸和實現。

另一方面又以堂區的新春牧靈生活，如團拜，敬老春宴，甚至逛花市等，來促進教友間的團體生活，並激發福傳的社會生活文化幅度。

2. 禮儀節令與當地社會生活文化的互融，必須對自身信仰和當地社會生活文化，有充分的了解、尊重、認同，並活出其優長¹³，尤其當本地教會的信友和牧者具體地在當地社會生活文化中，活出其身分和角色時，自然會結出福傳和牧靈果實¹⁴，於是，基督信仰、教會及其禮儀節令便不再是與當地社會生活文化無關的舶來品。

例如：若單以「目前羅馬禮規不許可」的指示，便否定四旬期遇上農曆新春慶期，或農曆春節遇上四旬期，所能作的互融，就會剝奪了本地教會的生命力，窒息她的福傳和牧靈活力，也太簡單又草率地忽視了基督信仰的生命力；有關的權威和專家當通過交談，謙誠地指導並鼓勵本地教會去深入探討這互融可能性¹⁵。

¹³〈羅馬禮儀與文化互融〉，30號。

¹⁴同上。

¹⁵同上，62~69號；如同《婚姻聖事禮典》(第二版)，導言42號，指出不可改變的元素。

這探討當然要作歷史、人類學、社會學、民俗學、解經學、神學以及牧靈學等各方面的研究。例如：目前香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期時所作的牧靈適應，便是對四旬期和農曆春節，作過深入的認識、牧靈及福傳探討，加上牧靈生活上的實踐經驗，才能找出可以互融之處。

因之不單不失去四旬期偕同候洗者一起，藉著良心的反省和福音的光照，修身立德，履行正義，更新信仰，準備慶祝逾越節及其聖事的內容；而且由於吸收了農曆新春的精神，加強了和好團圓、除舊更新的意識；又消除了信仰與本地社會生活格格不入的現象，更可說是讓新春、四旬期互相輝映，展示和好更新及救恩的日子的來臨，達成福傳的效果。

這互融的探討和實驗過程，是本地教會責無旁貸的牧靈和福傳工作，理應得到指引、尊重、鼓勵、監察和肯定¹⁶。

3. 禮儀節令與當地社會生活文化的互融，是信仰生活和生命力的發展，必須從現有的禮儀生活，及真實地與當地人民生活交談中，充滿生機地發展出來¹⁷，而不是辦公室裡的理論作品。

例如：目前香港教區的新春期外的四旬期彌撒經文，就是辦公室中的翻譯品，頗為忠信於拉丁原文，但「守齋、齋戒」等字眼，便與信友的現實生活不符，有「蔽於古而不知今，蔽於辭而不知人」的毛病；反之，香港主教指示信友在四旬期當有「割捨精神、克己修身，力行仁愛」的生活，加上四旬期愛德奉獻，便是與當地信友現實生活交談的結果，更切合禮儀經文的原有精神，和本地信友實際的

¹⁶〈羅馬禮儀與文化互融〉，31，34~37；62~69諸號。

¹⁷同上，46~51號。

信仰生活。同樣，香港教會目前對四旬期候洗者的禮儀和培育，是從現有的禮儀中，按照具體的堂區牧靈情況，在實踐中發展出來，而不是憑空捏造的。

事實上，目前香港教會在四旬期遇上農曆新春慶期所作的牧靈適應，也是根據現有的四旬期生活和禮儀，結合本地堂區農曆春節的牧靈生活和禮儀，有系統且充滿生機的，在實踐中發展出來的果實。「憑空捏造」，或蔽於「古」和「辭」，同樣是禮儀與當地社會生活文化互融的毒藥；唯有首先善用現有的禮儀與主契合，成為主的活肢體，發揮基督信仰的生命力，真實的和當地社會生活文化交談，經過「收授優長」的過程，再從現有的禮儀和牧靈生活中，經過實踐，才能發展出與當地社會生活文化互融、富有福傳活力的禮儀和牧靈生活。

綜合以上的經驗和反省，在禮儀發展史中出現過的文化互融過程，在不同的時代和地方，仍會繼續發生，因為社會生活文化都是在進展和交流當中，不變的真理也會不斷被認清，並以不同的方式表達，永恆的愛更是有多姿多彩的交流，只要教會不固步自封，不孤芳自賞，或如同患上自閉症般自絕於當地社會生活文化，每個肢體教會在當地社會生活文化中，落實生活，通過「收授優長」，必會發展出與當地社會生活文化互融的福傳生活和禮儀，包括經文、儀式、標記象徵、歌詠、藝術和節令¹⁸。

因此，禮儀節令仍要繼承固有的傳統，在不同的時間和空間，通過源自聖經、教會傳統以及羅馬禮的素材，在與當地社會生活文化互融的「收授優長」過程中，以承先啓後，移風

¹⁸ 〈羅馬禮儀與文化互融〉，38~45，53~61，63~69諸號；CCC，1145~1186號。

易俗、錦上添花、相輔相成、約定俗成和借題發揮等各式方法繼續發展；但萬變不離其宗，即在人間的時空中，在一年的週期內，安排時段，從不同的角度（救恩事件）慶祝唯一的基督奧蹟，好藉著慶典的舉行，因聖神的傾注而實現這唯一的基督奧蹟；其最終目的，正是保祿宗徒所說的：

「對一切人，我就成爲一切，爲的是總要救些人。
我所行的一切，都是爲了福音，爲能與人，共沾福音的恩許。」（格前九22~23）

天主教輔仁大學
中國社會文化研究中心

本中心成立於 1993 年 9 月，宗旨在從事台灣、大陸及港澳之區域性學術研究，特別著重社會、經濟與文化上的重要課題和其倫理及評量之反思。

目前的工作

出版 *China News Analysis* (中國消息分析)：這份耶穌會支持的刊物，自 1953 年以來即對中國大陸報紙所刊載之消息做深度分析後，提供給全世界讀者參考。1994 年 7 月，這份英文的雙週刊及其耶穌會士的編輯群由香港遷至台灣，成為中心的一部份。

發表社會評論：針對台灣及大陸的社會文化現象，如公民社會、大學生失業、安寧照顧等，在台灣的報章雜誌上發表分析評論。

舉辦座談會：舉辦小型研討座談會，邀請輔大及校外學界人士，共同關注台灣、大陸及港澳地區在社會變遷過程中的問題。曾舉辦的課題包括台灣社會規範與價值的衝突、兩岸對中華文化的認知、台灣現今不幸兒童所顯示的價值變遷等。

教學：中心成員參與輔大法學院及神學院有關兩岸關係、社會學、心理學、人生哲學、教會社會思想等課程的教學工作。

推動合作研究與交流：目前正在推動兩項與校外學者共同合作的研究計畫：台灣天主教的政教關係、大陸的不幸兒童。此外，亦接待國外學者及學生來做短期的研究。

中心的研究資源

中心收藏除有關中國大陸與台灣的書籍外，並有自 1950 年以來，擷取自中國大陸各地方報紙約 700,000 份的剪報資料。這些剪報資料主要涵蓋政治、經濟、文化等三方面。另外，中心也從剪報資料中記錄整理了約 30,000 張中國大陸黨和國家機構以及個人的卡片。

目前中心的研究人員每天閱讀 30 份來自大陸、台灣及香港的報紙。研究人員也閱讀 60 種來自大陸的期刊雜誌。這些期刊中重要文章的篇名均分類後登錄於電腦內。期刊的分類與剪報資料的分類相同，其中包括了文化、宗教、哲學、知識份子等項目，從這些分類項目中可以找到許多基督教義及神學對於新興文化有何意義的文章。

本中心資料原則上對外開放各界使用。若需進一步資訊，請聯絡
電話：(02) 903-1111 分機 2756；傳真：(02) 901-0724；
E-mail：scrc@fujens.fju.edu.tw。

《聖女小德蘭廿一篇禱文》

陳雲棠神父遺譯並序

序

聖女小德蘭編寫這 21 篇禱文，數量雖多，但並不意味著作者有意以此豐碩的創作力與她同時代的人，在這領域內爭雄；況且她曾坦率地表示，對此超產現象並不那麼欣賞。

她從未著眼在編寫「華美」的禱文，她樸實無華，幼稚天真；尤其走上「信賴之愛」的捷徑以來，思想不可能轉向這方面。在她心目中，唯獨真理有價值；在心神事務上，謹防「僞幣」，最怕語言貶值。

她本人祈禱方式最樸實，凡她心之所思，筆之所流，乃同一的真情實意。她描述的祈禱—她唯一的定義—，指出祈禱是出自內心的自發性的。

21 篇禱文不應導致我們把散見于其他著作中禱文置於腦後。《自傳手筆》中敘文經常轉到禱文。單從寫作層面考慮，德蘭直接同耶穌說話之時，正是她的文思上沖高峰。每當她怒而奮起，扶搖直上的一瞬間，德蘭體驗到語言的界限，抱怨她表達的無能。「到了無言可語的境地，德蘭就進入無聲的祈禱。無言境界，正是此時無聲勝有聲。」

於此可見，德蘭的修會生活中，每日 2 小時心禱的重要性。我們可以在她的「小鳥」比喻中，具體領會小修女的姿態，「一直注視著她的神性太陽」，不顧烏雲和風暴。

聖容的舉動（禱文 12）。此舉的重要性過去沒有得到充份重視和研究。觀察手筆的原本，可以看出，小德蘭細心的作好準備，隆重舉行奉獻。禱文中的使徒意向值得注意，德蘭的傳教胸懷的擴展，正在此時期。

在幾個月前，小德蘭的傳教胸懷得到意想不到的鼓勵：寶琳姐記她，在心神上幫助貝利埃修生。她又一次無希望的心願獲得滿足。她極願有位神父哥哥。接著，她編寫了一篇使徒精神濃郁的禱文，實際上也是一篇奉獻誦，因為爲了這位未來的傳教士，她獻出了在她支配中的祈禱和克己。（禱文 8）。

德蘭親手繪製一幅像，聖容並列對照嬰孩耶穌（禱文 13、14）說明她懷有強烈的意願，要相似、同化痛苦的耶穌聖嬰。1897年6月7日，她站立在相機前接受攝影，兩手捧著這幅畫像。那時，病勢日趨惡化，三個多月後即將告別人世。因此照像具有遺囑意義。她的會名凝結著她的聖召和她的「使命」。嬰孩耶穌舉指向天說：「我是德蘭的耶穌」，聖容雙目下垂也嚶嚶的說：「我是德蘭的耶穌。」有聲音回響說：「我是耶穌的德蘭。」講話者即將跟耶穌進入革撒瑪尼橄欖園，開始她的苦難。

禱文 17 尙未冊封爲聖女的貞德； 禱文 18 聖師巴斯蒂及諸聖嬰孩。這兩篇文章表達德蘭已進入鬥爭的尖銳階段，時在 1896 年底及 1897 年初。她與疾病鬥爭的一些症狀，顯示出生命已接近終點。她鼓勵塞琳，在考驗前面勇敢奮發，爲嘉而美廬聖召而鬥爭。 禱文 17 傾流著她的心血。

7 月 16 日嘉而美廬山聖母節，瑪爾大白頭巾修女將過 32 歲生日。這時，小德蘭已住在底樓病房，全身乏力，仍爲寫一篇求謙遜之德的禱文，即 禱文 20。禱文是默想耶穌的自我致虛，她本人的柔弱，始終懷念著天主的慈悲，這些都組成她的疾病生涯的具體體驗。再過二三個月，將進入臨終掙扎。就在

這時，她將說出一句大膽的話：「是啊！我領會內心的謙虛。由我看來，似乎我是謙虛的……」（《最後談話》9月30日）

逝世前三星期，她艱難地寫了最後的手筆：向童貞瑪利亞的禱文－禱文 21－，時在 1897 年 9 月 8 日。7 年前的同月同日她發了願。最後手筆和禱文 2 相隔整整 7 年，巨人步伐的奔跑過程進入決定性階段。

在奔跑過程中有標誌性的禱文是禱文 2 和禱文 6 兩篇，屬於自發性一類。猶如兩座高低參差的山。那就 1890 年 9 月 8 日發願小箋(禱文 2)及 1895 年 6 月 9 日的奉獻頌(禱文 6)。

禱文 2 向耶穌陳述心跡，既有女孩的恐懼，又有戰士的決心。禱文共 23 行，耶穌之名出現 8 次。

德蘭使用單數的第二人稱：tu、te、toi，在法語您我相呼，說明兩者之間的親密關係。德蘭求耶穌獨佔她；耶穌成為德蘭的一切。她也求愛：「愛，不是我而是您，我的耶穌。」那一天，她願救「很多靈魂」。

禱文 6 乃巍巍高峰，矗立在所有禱文總體之上；即著名的奉獻誦：自為全燔犧牲，自我奉獻于好天主的慈悲之愛。龔柏神父唱在先，群眾附和於後，都認為奉獻誦是新的靈修方向，組成人類精神生活演變史上聖神發動的最宏偉動人的革命之一。本集收羅的歷史材料證明這一見解。寶琳姐將文呈報教會，獲得認可之後，才同意在修女中推行。以前，德蘭已自發地向寶琳和其他個別修女建議。從此奉獻誦流傳於世，包括各種語言。

每篇禱文各有歷史背景，時序幫助掌握每篇價值。

在禱文中和在其他寫作中一樣，德蘭非常深邃地自我投入。沿用時代的語言，不致掩蓋思想精神的正確性。德蘭的禱文出於急需：自發性禱文溢自內心的急需；或兄弟的情誼引出教育修女，幫助未來傳教士和一位家庭婦女。每篇都流露出她

內心的真情實意。

「我的精力由祈禱克己交織而成，這是耶穌給我的戰無不勝的武器。我經常體驗到，祈禱和克己使靈魂受到的感動遠遠超過言語。」

年輕修女的禱文價值，就在於此。

#####

《聖女小德蘭廿一篇禱文》正文

德蘭自題的禱文題目，無引號也無方括號。

方括號純粹標記性質，引號借用文本摘句。

(譯者註)

禱文 1

我的好聖童貞，幫助您的小德蘭終不再焦慮苦惱。

禱文 2

〔發願小箋〕

1890 / 9 / 8

吁！耶穌，我神聖的淨配！但願我永不損失我受洗的第一長袍。在我將犯最輕微的故意的過犯之前，就帶我走。願我所求的只是您，我的所有也只是您，所謂受造于我，我于受造無所謂。但是，願您－耶穌－是一切！希望世物終不能擾亂我靈魂，無物能騷擾我的平安；耶穌，我向您只求平安，也求愛心，無限的愛心，除您以外沒有別的程度，不再是我而是您的愛心。吁！我耶穌，願我為您捨身殉愛而死，心神上的或肉軀上的捨身致死，二者兼有更好。賜我守好我的誓願，守的完滿；並賜我領悟做您的淨配究竟意味著什麼。賜我不要帶累修院的共同團體，不要有人為我操心。願作為您的一粒細砂而被人踩在腳

下，被人遺忘。噢！耶穌。

願您的旨意盡善盡美實現在我身，願我到達您為我準備的位置。

耶穌，賜我能救很多靈魂，今天沒有一個靈魂受永罰。

禱文 3 向耶穌投以愛的一瞥

耶穌，您渺小的淨配們，決心在飯廳裡眼睛一直保持下垂，以尊敬效法您在黑落德那裡給她們作出的表率。當這暴君譏諷您時，啊！無限美麗的耶穌！沒有從您神聖的口唇中說出一絲怨言。您也不願抬起神聖的雙目注視他。噢，天主耶穌，黑落德根本不配受您的注視；但我們是您的淨配，我們要引來您的神聖的一瞥。我們每次克己，自願目光下垂，不東張西望。求您以愛的一瞥賞給我們。同時，我們若有過犯，求您仍不拒絕賜我們以慈祥的一瞥，因為我們將牢記失敗的次數。我們將以此結成花束，深信您不會拒不收納。您在這些花朵上，看我們愛您肖似您的願望，您必將祝福您可憐的孩子們。

吁！耶穌，求您以愛心垂視我們而給我以溫存的一吻。

但願如此

禱文 4 向至聖聖三致崇敬之意

吁！我天主！我們俯伏在您面前，求您賜我為您的光榮而工作的恩寵。

耳邊常響起罪人褻瀆您的語言，我們心痛。吁！崇敬的聖三，我們願做些小克己，向您表示我們的愛心，以此來安慰您，補償您所救贖的靈魂加給您的凌辱。十五天之中我們獻給您天鄉小鳥的歌曲，他們無休無止地在讚頌您，也譴責人們的忘恩

負義。吁！我天主！我們也獻給您樂器的曲調；希望我們的靈魂成爲悅耳的絃琴，您可彈奏而感欣慰。不知多少靈魂對您無動於衷，他們從來不想到您。可憐世人無知，只求暫時財富，忽略了永恆的珍寶。我們要在八天內收集金鈷寶石做爲補償。吁！我天主求賜我恩寵，能敏於追求犧牲以勝過他們的專心於世俗財寶。

最後，司祭們和男女修會成員的靈魂，或有疏忽大意使您傷心，那麼，您的孩子要在八天內採集香花以補償。吁！福哉聖三，賜我忠貞之恩，以及放逐期後獲得享見您的恩寵。

但願如此

禱文 5 《玄義花朵》

簿子正面 瑪達肋納，我心愛的淨配！我屬於您而您屬於我。 (雅歌 二章 16 節)

內頁題名 玄義花朵爲準備婚禮花籃之用

有聲響起，說：「聽，新郎到了，前去迎接他……」
(福音經 瑪廿五 6)

心禱短句

(每頁措辭見百年版 73 頁「禱文」。此集不記日期，短句重覆 16 次，此集亦免。)

1. 白玫瑰：吁耶穌！淨化我靈魂，使之相似您的淨配！
2. 雛菊：吁耶穌！賜我恩寵，做事只爲中悅您一人。
3. 白堇：良善心謙之耶穌，轉化我心相似您心！
4. 鈴蘭：我母聖德蘭，教我救靈魂，做真正的嘉而美廬修女。
5. 大薔薇花：吁耶穌！當我服侍修女姐姐時，我只是在服侍您一人。
6. 紅茶花：耶穌、瑪利亞、若瑟，賜我恩寵做好避靜，幫助

我準備好靈魂，好好發願。

7. 白色鐘狀花：吁！聖瑪達肋納，請爲我轉求使我一生變成一次愛的功行。
8. 忍冬草：吁耶穌！教我常行自我否定以中悅修女姐姐。
9. 白色長春花：我天主！我全心愛慕您！
10. 白色牡丹花：吁我天主！求您看耶穌聖容，並使可憐罪人個個成爲聖人。
11. 茉莉花：吁耶穌！我只願在您一人身上，享受歡樂！...
12. 白色毋忘草：吁！我的聖護守天神！求您常以翅膀蔭庇我，免我受到冒犯耶穌的災害。
13. 草場花：吁！瑪利亞，我的好母親！賜我恩寵，終不污染我的發願日您給我的無玷長袍。
14. 白色馬鞭草：我天主！我信仰您，寄望於您，全心愛慕您。
15. 白色蝴蝶花：我天主！我感謝您，在我退省期間賜給我的一切恩寵。
16. 大日子到了，玉簪花：我心愛的耶穌！如今您完全屬於我，而我永遠做您小小的淨配!!!

禱文 6

耶穌、瑪利亞、若瑟、德肋撒

作爲全燔犧牲

自獻于

天主的慈悲之愛

吁我天主，福哉聖三！我願愛您；我願努力拯救世上的靈魂和解救煉獄中受苦的靈魂，以此光榮聖教會。我願完美地實現您的旨意而抵達您在天國已爲我準備的光榮級別。總之，我願做成聖女；但我深知我的無能，吁我的天主，求您做我的聖德罷！

您既如此愛我，甚至把您的獨生子賜給我，做我的救主、做我的淨配，那麼他的功勞無限寶庫都屬我所有。我滿懷榮幸以此奉獻于您，懇求您透過耶穌的聖容和他熾熱的聖心垂顧我。

我又將上天下地諸聖的功勞以及他們和天使的愛的功行也奉獻于您。福哉聖三！我將我至親愛之母、聖童貞的愛和功績呈獻于您。我把我的奉獻交在他手中，求他轉呈于您。他的兒子、我心愛的淨配，當他在世之日，曾告訴我們說：「你們凡因我的名而有求於我父，我父必賜給你們！」因此，我確信您必將垂允我的願望。吁！我天主，我深切知道，您愈賜予我，就愈要使我們嚮往。我自覺心中，有無可計量的願望，因而我懷著信賴之心，求您攝取我的靈魂而佔有之。啊！我不能如我所願多次領聖體，可是主啊！您不是全能的嗎？請您留在我內，一如您留在聖龕內，求您不要離開您的小小的奧斯底亞。

因惡人不知恩，我極願安慰您，請求您取消我拂逆您志趣的自由。倘若我由於軟弱而跌倒，求您天主性的眼光淨化我的靈魂，焚燒我所有的缺點，如烈火將一切化爲火燄一樣。

我的天主，我感謝您所賜給我的一切恩寵，特別是讓我經歷了痛苦的冶煉。在末日我將滿心喜悅地瞻仰您十字架榮杖，您既惠然給我分擔您寶貴的十字架，我希望在天上相似您，而見到您苦難的神聖傷痕閃耀在我的身體上。

待現世放逐期滿，我希望回到天鄉享見您，但我不願爲了要升天而種儲功勞。只因爲愛您而工作，唯一的目標是搏取您的歡心，安慰您的聖心以及拯救靈魂，她們將永遠愛您。

在我此生夕陽西沉時，我將兩手空空出現在您面前：我主，我不要求您計量我的功行。我們所有義行，在您眼中斑斑駁駁，我願意依您的義德之衣，而從您的愛心中把您自己做爲我永恆的所有。我不要寶座，不要冠冕，其它什麼都不要，只

要您，我心愛的！

對於您，時間無所謂：一天與千年無異，所以您能在一瞬間爲我站立在面前作好準備。

我願我的一生轉化爲一次完美的愛的功行。並願將自己獻於您的慈悲之愛，作爲全燔的犧牲。真切懇求您，無休無止的焚燒我，將蘊藏在您內的無限柔情的浪濤傾流於我靈，讓我愛您而致命，啊！我的天主！

願此致命之愛給我準備好能出現在您面前之後，我立即死去，死後我的靈魂立刻飛衝，投向您慈悲之愛的永恆懷抱。

呀！我心之愛，願我心每一次跳動，無數次重覆我的奉獻，迨至隕影全消，能在永恆的愛的對越中，向您傾訴我的愛心！

瑪利亞·弗朗沙瓦士

嬰孩耶穌及聖容德肋撒
嘉而美廬不肖修女

恩寵 1895 年 6 月 9 日至聖聖三節日

禱文 7 〔禱告聖龕中的耶穌〕

耶穌⊕

1895 / 7 / 16

吁天主！囚居聖龕中的天主！我懷著滿心喜樂每天晚上返回您身邊。感謝您所賜的恩寵，爲我今日所犯之罪哀求您的寬恕，浮生若夢，一天又消逝過去（詠八九5）

吁耶穌！倘若今天我會忠於信守，我的幸福將如何；可惜，晚上我常常郁郁於心，因爲我覺得，我本該更好地響應您的恩寵.....假使我心更結合于您，在默禱中不難與您神交密談。

吁！我天主！眼見我的慘境，我心仍無氣餒之意；相反我滿懷信賴來到您的身邊，牢記著您曾說過：「需要求醫者不是健康的人而是病人。」因此，懇切求您醫治我，寬恕我；我常常地記住，主啊，「您赦免越多的靈魂，越加應該愛您。……」我將我的心跳悉數獻給您，心跳一次作為一次熱愛與補贖的功行，並以此結合於您的無限功勞。吁我的神聖淨配，懇切求您，您作我靈魂的補贖者。在我身上行動，不必考慮我的抵抗；總之，除了您的旨意，我不願有別的旨意；因此借您恩寵的助佑，我將開始度新的生活：每一瞬間就組成一次愛和克己的功行。

每天晚上我來到祭臺旁，直到我生命的最後一晚，這時將開始永無日落的好時光，同時也是放逐期鬥爭的告終，我將安息於您聖心中！
但願如此

禱文 8 [爲貝利埃修生的禱文] J.M.J.T.

吁我耶穌！我最大願望之一，就是想有一個哥哥是神父兼使徒；現在已經獲得滿足，我感謝您！

我自覺不配得此洪恩，但既然您已惠然賜給您的小小的淨配如此殊恩，能為志在鐸職的靈魂服務，幫助他努力聖化。我懷著幸福的心情，將我所有能支配的祈禱和犧牲完全奉獻給您；求您不要注意我現在的為人，要注意我理應具備的以及我希望具備的心態，就是滿懷愛您之情的修女。

主！您深知我的雄心壯志，是導致別人認識您，愛慕您。如今我的意願行將實現；我能做到的僅僅是祈禱和受苦，但您垂願我，以愛的紐帶把我和他聯結。他將去平原戰鬥，為您爭取人心；我則留在嘉而美廬聖山。懇求您給他勝利。

天主耶穌，他願意接受您的派遣，宣講福音，但他被包圍在世俗的危險中，求您垂允我的祈禱：保護他，使他日益體驗

世物的虛幻無常，以及為愛您而輕視的世福。但願他眼下就在周遭實行卓越的使徒事業，做一個能中悅您至聖之心的使徒。

吁瑪利亞！嘉而美廬修會的仁慈元后。我雖無德，卻做這位未來祭司的妹妹。我奔赴前來，把他托付于您。求您教導他，讓他知道，您當時是懷著怎樣的熱情接觸嬰孩天主耶穌，把他裹在襁褓中。求您幫助他準備，能登上祭臺雙手捧起諸天的君王。

我再求您常常保護他，把他安放在您童貞長袍的蔭庇之下，直到幸福時刻的到來，告別這涕泣之谷。屆時他將瞻仰您的光輝，享受他輝煌的使徒行動的結果，永世無窮。

嘉而美廬不肖修女

嬰孩耶穌德蘭

禱文 9 〔賽琳和德蘭的禱文〕

「我對你們說：如果你們中間兩人在一起，同心一致，無論求什麼，他們必然從我在天之父手中獲得，兩人因我的名而團聚在一起，我臨在他們中間。」（瑪十八 19~20）

吁，我天主！我們求您不要讓我們這兩株玉簪離散。在這涕泣之谷，您得到的愛很少，願我倆同心合意安慰您，到了永恆之鄉，她們向您垂首致敬時，她們的花冠內閃耀著一樣的光亮，散發著一樣的芬芳！

德蘭和賽琳

1895 年聖誕之夜的紀念

禱文 10 [每日獻功誦]

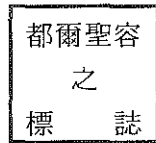
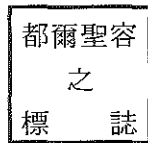
我天主，我將今天的行動奉獻給您，遵照耶穌至聖之心的意向，並為了他聖心的光榮，我願聖化我心的跳動，我的思想和我所做的最簡單事，結合于他的無窮功勞。我願彌補我的過失，以之投入他慈悲之愛的爐火中。

吁我天主！求賜我恩寵，為我也為我心愛的人能完滿承行您的旨意，為愛您而接受暫世的憂苦與歡樂，以此而獲得永遠團聚於諸天。 但願如此

禱文 11

求賜我相似您

Fais que je t. R



耶 穌 ！

Jesus ！

意即：耶穌，賜我與您相似！

禱文 12 奉獻於聖容誦

〔正面〕

主，藏我于聖容的隱秘之內
賽琳，巴黎小修女，小德蘭

純潔之愛的微波，比其他所有事物的總和對教會的裨益更大，所以是重要的極大的事，是要我們心靈加強愛的鍛練，加速愛火的燃燒，不滯留在世，早日面對面享見耶穌。

(反面) 奉獻於聖容誦

吁，至尊可誦的耶穌聖容！您已揀選了我們的靈魂，將您授予她們，我們就前來奉獻于您，吁耶穌！我們似乎聽到您說：「我的姐妹，我心愛的淨配，給我開門，因為我的面容滿沾朝露，我的頭髮滴著露珠。」（雅歌五 2）我們的心靈領會您愛的語言，我願替您擦臉，拭去臉上的露水，惡人遺忘您，我們安慰您；您的聖容對他們仍然是隱蔽的，他們把您當做卑鄙的。

吁！美麗的聖容，陽春的玉簪與玫瑰雖美卻不及您。您眼中的淚珠，我們視之為瑰寶鑽石，我們願意把它收集在一起，以它們的無限價值，贖回我們弟兄們的靈魂。

從您可敬之口中，我們已聽到愛的怒言，領會您的口渴使您筋疲力盡；然而您的口渴卻是愛的口渴。為了能替您解渴，我們企望懷有無限的熱愛。如果我們心中懷有衆心之愛，這愛將全部屬於您。那末，讓我們以此愛而解淨配心中之渴。

主呀！靈魂，我們要的是靈魂，特別是使徒和殉道者的靈魂。通過他們，我們才得以您的愛火燒灼那些罪人們。

吁！至尊聖容，我們會從您手中求得這項聖寵。把我們放逐在巴比倫河畔的戰爭，置於腦後；把優美動聽的歌聲送到您的耳邊。既然您是我心的真正的唯一的家鄉；在此異鄉客地我們不再歌唱。

吁！我心愛的耶穌聖容，我們期待著，在永恆之日我們能瞻仰您的無限光榮。我們唯一的願望是要迷住您神聖的雙眼，把我們的臉容隱藏，世上無人能認出我... 您幕巾下的眼神！那就是我們的天堂，噢！耶穌！

嬰孩耶穌和聖容德蘭

簽名

聖三瑪利亞和聖容

聖德蘭熱納維埃物和聖容

禱文 13 《永恒之父，您的獨生子》

凡你們因我的名而有求於我父，他必將給予你們。（若十六 23）

永恆之父，您的獨生子，溫柔的嬰孩耶穌屬於我。因為您已把他給了我。他孩提時期的無限功勞，我奉獻給您，並以他的名，求您召叫無可數計的小孩軍旅，享受天堂的歡樂，他們永遠追隨天主羔羊。

禱文 14 【向嬰孩耶穌】 我是德蘭的耶穌

噢！小耶穌！我唯一的寶庫，我自願交付於您，由您隨心所欲；而我不求別的快樂，只求搏取您的歡笑。求您將您孩提時代的優美的德能，銘刻在我身上。當我誕生於天上之日，天使和聖人能在我—您心愛的淨配—身上認出我。

禱文 15 《永生之父，您既已給我》

（我們的主向聖伯鐸·瑪利亞修女說）：「每一個國家都使用刻有元首頭像的錢幣，可以購買任何物品。同樣，我可崇的聖容就是我神聖人性的錢幣，你用他可以得到你要的一切。」

永生之父，您既以聖子可崇的聖容給了我，做為家業，我將此無比寶貴的錢幣獻給您。以這代價求您不記住獻身於您靈魂的辜恩負義，求您寬恕可憐的罪人。

禱文 16 【獻於聖容】 我是德蘭的耶穌

呀，耶穌可崇的聖容，獨一無二的美容，您使我心醉神迷，求以您的肖像印在我的靈魂上。從此以後您觀看卑微的淨配時，不得不看到您自己。

呀！我的心愛！爲了愛您，在此世上我接受見不到您眼神中包含的柔情，感受不到您口吻的溫存；但懇切求您，快快將您的愛火燃燒我，燒成灰燼。這樣我可以顯示在您面前。

聖容的德蘭

禱文 17 《上主，軍旅的天主》（列上十九 10, 14）

觀看貞德像心有所感，作此禱文

上主，軍旅的天主，福音經載有您給我講的話：「我來到世上，帶來的是鬥爭，不是與世沉浮」（瑪十 34）求您給我裝備；我心急如焚，極願爲爭取您的光榮而戰鬥；懇切求您增強我的勇氣...那麼，我能和達味聖王同聲歡呼說：「只有您是我的盾；主！是您訓練我手臂於戰爭...」（詠一四三 1~2）

呀！我心之所愛，我深知您要我進行的是怎樣的戰鬥，並非效力於疆場...，是成爲您愛的囚徒，自願受縛于和您結合的鎖鍊；我永遠迴避受您詛咒的世俗。我的武器不是別的，只是愛心，我將以愛心驅逐敵人在國土之外；在不願意臣服于您天主全能的靈魂內，我將宣佈您爲君王。

主，工具軟弱如我，毫無疑問，爲您並不需。但貞德，您貞潔勇敢的淨配說過：「必需戰鬥，讓天主給予勝利。」呀我耶穌！我將因愛您而戰鬥，直到我生命的黃昏。您既不願在世享受安息之樂，我師法您。希望您記得曾經做出的許諾：「誰若願意追隨我，我到那裏，他就到那裏，我父將提拔他，光榮他。」（若十二 26）

置身在您身邊，留在您內，我主所願，惟在於此...您保證我這願望必然實現；我因此忍受放逐之苦，等待永恆會晤光輝的日子早日來臨！

禱文 18

吁諸聖嬰孩！願我的勝利枝和冠冕同您們的勝利枝和冠冕相似！

吁，聖帥巴斯盎！讓我取得您的愛心和您的驍勇，這樣我就能為天主的光榮奮鬥！

吁，基督光榮的戰士！您們為軍旅天主的榮耀曾經戰鬥，爭得殉道致命的勝利枝和榮冠，請聽我的秘密；「一如天使型的達爾西斯烏斯，我身負著主耶穌。」我只是一個女孩子，然而每天必須戰鬥，以保持這藏在我心靈內的無價之寶...我的心應經常血灑戰場遍地紅。

吁！強有力的戰士！請做我的保護人，以您勝利的手臂扶持我，我就不畏懼面對強力。依仗您的臂力，我將戰鬥到我生的黃昏。到那時，您會帶我呈報于耶穌，我將從他手中接受您幫助我而摘取的勝利枝！

禱文 19

我天主，借您恩寵的助佑，我作好準備，為堅持我的信仰而流盡我的鮮血。（另一譯法。為信經的每一端而流盡我的鮮血。）

禱文 20

耶穌！

1897 / 7 / 16

為求得謙遜之德的禱文

吁耶穌！當您在世做旅客時，您曾說：「願你們向我學習內心的溫存和謙遜，你們將取得內心的安寧。」吁大能的君王，

是的，看見您身如奴隸的行狀和性體，俯身下就竟為您的宗徒們洗腳，我的心靈就享受到安寧。於是我憶念您教我實行謙德而講的話：「我以身作則，要你們行我之所行。誠以門徒不大於導師...你們若領會這一點而實行，你們才是有福。」主！我領會這溢自您良善謙遜之心的話，並借您恩寵的助佑，我欲施之於行。

我要謙卑自下，把我的旨意放在我修女姐姐的旨意之下，不反對她們，不追究她們是否有權命令我。當初，您在世時，誰也無此權利可以命令您。可是，我心之所愛，您不但聽了聖童貞和聖若瑟的命，您也聽了劊子手的命。我瞻仰在奧斯底亞的您，是您諸般致虛活動的頂峰。吁，光榮的天主，君王，您謙遜至極，甘心服從所有司祭，不單是熱心的司祭，而且也服從那些已經冷淡的甚至心硬的司祭。他們一聲召喚，您就從天降來，他們可以提早或推遲舉行獻祭的時刻，您卻始終在準備狀態中。

吁，我的心愛，在我心目中，白色奧斯底亞的薄幕下，您顯您聖的良善謙遜的神態。為了教我謙卑自下，您屈尊就卑到極點。因此為了回應您的愛心，我要讓修女姐姐常安排我在末位，並且深信這是我的位置。

每當我企圖自高於別人之上時，吁我天主耶穌，懇求您賜我以侮辱。

吁我天主，我深知您抑低自高的靈魂，您賜永恒的光榮於謙卑自下的靈魂；因此，我要居末位而分享您所愛的侮辱，得以在天國內一切「與您相共」。

主！我的軟弱您知道清楚，每天早晨我決心要實行謙遜之德，到晚上我得承認犯上了很多驕傲的過失。而對事實，受到洩氣的誘惑，但我也知道洩氣依然是驕傲。因此，我只寄望於您一身。您既是全能者，求您按照我的願望俯允我，在我心靈

上促成謙德的產生。

爲了從您無限慈悲的心中取得這恩寵，我將經常誦念：「良善心謙的耶穌，感化我心近似您的心！」

禱文 21 **《萬一我是天后》**

吁瑪利亞，萬一我是天后而您是德蘭，我倒願意做德蘭，讓您做天后！！！！.....

1897 / 9 / 8

(1890 年 9 月 8 日發願， 1897 / 9 / 30 逝世)

海霖教授的遺囑

《改弦換轍》評介

區華勝

背景介紹

我不知當本文刊出時，這位教授是否仍在人間，因為他在數年前已患上了喉癌。據他本人說，友人介紹給他的好幾種秘方都試過了，紅蘿蔔汁和薄荷茶也喝過不知多少了，結果都百藥無效。他只好逆來順受，聽天由命，作好一切準備去迎接主的光臨。這位教授是誰？他是大名鼎鼎的《基督之律》（光啓出版社出版）的作者、曾任羅馬宗座亞爾方騷學院的倫理學教授海霖（B. Häring）神父。

1992年是海神父的八十大壽。全非洲神學協會的主席所爾邦（Sarpong）主教表示願意到海神父的家鄉堂區慶壽，又問他可否趁此良機把他跟非洲教會來往的經驗給大家分享。結果海神父把他的演講輯成一本書，名《睜開眼睛學習：我跟另一個教會來往的經驗》（*Jch habe mit offenen Augen gelernt: Meine Erfahrung mit einer anderer Kirche*）。

又海神父的意大利友人請他在生辰左右期間到巴度亞城的禮儀及神學學院作一次學術演講，講論禮儀的治療幅度，因為他們知道他對這問題很感興趣。

最後，海神父的同會（贖主會）弟兄在慕尼黑天主教的學人會館籌備了一個慶生會。在此慶會中，他們請他把目前最關心的問題提出來。會後，在德國最大的天主教海德出版社任職

的蘇格拉 (Suchla) 先生建議海神父，把演講內容加以擴充後出版。

海神父接納了這個提議，把上面三次的演講重新整理一番，交上述出版社付梓，給該書命名為《改弦換轍：為教會建立新作風的陳情書》 (*Es geht auch anders: Plädoyer für neue Umgangsformen in der Kirche*, Herder, 1993)。該書可說是海霖神父教授的遺囑，全書僅 96 頁，直到 1995 年為止已出了三版。

本冊篇幅雖小，但影響很大(特別對德語地區教會而言)，它代表了海神父近年來的思想，也是海神父這些年來發表的文章或書本的精華。去年在德國《現代基督徒》週刊 22 期刊登，隨後又印成單張、分派給全國教會機構及堂區，題名為「天主教會何去何從？反叛或通力合作：向教廷及教民之質問」的特稿，看來是與本書有密切關係；六月以後，由於這個特稿而使奧、德兩國教友，分別自動發起請願簽名運動。請願的五點，本書或多或少都有論及。

另一方面，當今宗若望保祿二世於 1994 年 11 月 10 日頒發的宗座信函《廿一世紀來臨之際》 (*Tertio millennio adveniente*) 可能也受到了本書的影響，理由是因為本書有封假托若望廿四世 (紀念「好教宗」若望廿三世) 之名而寫的牧函，這是本書的特色及精萃，也是海神父自己對教會的憧憬。這牧函開頭一句話便是「今天基督的教會踏入她廿一世紀的旅程」，接著是重溫教會過去的歷史，特別提到了十一世紀後教會所犯的錯誤與缺失，繼而談及教會將來應做的事。可見這位「假設教宗」跟我們當今教宗的牧函在結構和形式上有某種程度相似的地方，不過在內容方面，它們之間的分別卻很大。

顧名思義，海神父這本小冊是批評性的，而且直指教會的最高領導層。理由是，最高領導層有帶頭作用，正所謂「風吹草偃，上行下效」，若要教會革新作風、改良風氣，則非有天

父之神、天父之氣、基督之神、基督之氣在教會上層吹噓不可。

再者，教會古往今來的一切大事，不論好的與壞的都是由上層做出來的，與下層草民少有關係。試想昔日東西教會的分裂、宗教改革、教理裁斷、異端判決，今日的合一運動、大公主義、橋樑政策莫不如是。然則教會領導層的意識型態、思想方式影響教會全體至深且巨，理應受到議論和評估。這樣，許多人爲的錯誤方可避免，海神父提的問題「誰監督教會的監督人？」（18頁）正是針對此而發的。

此外，海神父書中的矛頭雖多次指向羅馬、教廷和梵蒂岡，但這些名稱實質上也只是代號，代表教會的每一個成員，尤其是教會中有地位的人；主教、神父、神學家（40、66頁）。其實，每一個教會的成員都會受誘惑、試探，都會失足跌倒，只不過因樹愈高風愈強，地位越高的人，受的誘惑越大、試探越多，失足跌倒受的傷害也越重就是了。明白以上道理，我們就不會對海神父的口誅筆伐大驚小怪了。

海神父宣稱，他對教會的批評完全是出於對教會忠心的愛、和對伯鐸職位意義及重要性的肯定。他順便舉出了一個實例作爲佐證：他認識一位神職朋友，這位友人曾任教宗比約十二在意大利的發言人多年。他曾用盡心血在教廷各要員中周旋，企圖改造梵蒂岡的風氣，以達到革新整個教會的目的。不過最後他失敗了，在灰心沮喪之餘，從此再不願談教會的事了（85~86頁）。有過這樣經驗的人，在教會內恐怕不止一個吧。

誠然，愛教會的方式有多種：勞力奔波、文過飾非、頌揚讚美固然是，然而指正批評又何嘗不是？根據教會的傳統倫理，兄弟互相糾正（*correctio fraterna*）是同道間一項彼此應盡的任務。我國古人云：「打者愛也」；又：「愛之深，責之切」；又謂：「哀莫大於心死」。這幾句成語，正好言簡意賅地道出上面那段話的要旨。有中國文化背景的我們更不容懷疑海神父

的義膽忠肝了。

海神父所談的都是基於事實，而絕非空論或臆測。他認識非洲傳教區的教會；他有分布在世界各地的學生與他通訊；在梵二期間他當「現代教會」委員會的編輯秘書，有機會跟全球主教取得聯絡；在羅馬執教的多年歲月裡，他曾擔任過青年的輔導，又主理過一些被信理部審訊的神學家的心理療程；在紅運高照的 1960 年代，他得寵被邀做教廷四旬期的講道員——這是項難得的殊榮，相當帝制時代的國師；也做過馬爾他騎士團（貴族會社）的退省神師；但 1977 年因寫了《治療服務》（*Heilender Dienst*）一書，其中有些意見與《人類生命》通論不符，被信理部傳去受審，一連拖了好幾年，不管他已身患數疾，又已三次開了刀（44~45，56~59 頁）。對這位「身經百戰、力敵千軍、上過天堂、下過地獄」的老教授而言，教會有什麼事他可不知？

在與德國接壤的一個奧國小鎮上退休養病的海神父，目下已走到了人生最後的旅程。事業已不可就，名利已不可圖；在這面對真相、並快要應對天主審問的時刻，他竟能有如此膽量向羅馬、向梵蒂岡、向教會的當權者、向伯鐸的繼承人進言、規諫，我們應該相信他的話是真的，必有他的根據和理由。

我不知本書有無譯本，但因海神父桃李滿天下，若有學生把他們老教授這部遺囑譯成其他文字，想來並不出奇。

內容撮要

《改弦換轍》，與耶穌受難前最後晚餐的遺囑有相同主題：耶穌弟子們要互助互愛，教會要合一團結。維繫團結的力量是天主聖三，是父傳子、子傳教會的天主聖神（氣、風）。團結的具體體現是為紀念最後晚餐而舉行的感恩祭。在感恩祭中，復活的基督以主的身份重臨，其它的人都構成兄弟姐妹。

如果教會各成員都自覺是兄弟姐妹，那麼在教會內自會有一番愛慕的風氣、一種愛的作風、一種新的人際關係。海神父多次用若望福音十三章至十七章來說明這個中心思想。但，如果教會出現危機，如果教會並非如此，那麼癥結是在哪裡？這正是海神父接著在本書要討論的問題。

談過了維繫教會團結的凝聚力後，海神父便開始談負有維繫教會團結任務的人員及制度——伯鐸及其繼承人——羅馬主教及其合作者。歷史及事實顯示：負責這任務的人有時稱職，有時不稱職；有時勝任，有時不勝任；有時甚至損害教會的合一與團結。

顯然，海神父沒有意思把伯鐸職權或羅馬制度絕對化、神聖化。他指出，教會固然有過大才大德的教宗，但也有過昏愚無能的教宗，甚至經歷過無教宗、或真偽不分的教宗的時期，可是教會依然能繼續生存下去。（86頁）

與傳統的教義神學家不同，海神父用靈活的方法來引經和解釋，是以他的詮釋有一番新鮮的現實感。就如平常我們慣於引用若十七 21 的話「願眾人都合而為一……」來為教會的合一祈禱，而思想的背景是要其它與羅馬分離的教會重返羅馬教會。但海神父卻把這句聖經的話（耶穌的心願）首先應用羅馬教會內部本身所需的和諧與合一。

因為有兄弟一旦有了地位，得了職權，就高抬自己，不再以兄弟為兄弟，而以「家長」的態度來看待他們，做成了所謂「家長式」的教會，正中了耶穌當日對猶太教會領導層的譴責：「至於你們卻不要被稱為『辣比』，因為你們的師父只有一位，你們眾人都是兄弟……」（瑪廿三 8ff）。

原來破壞兄弟手足之情、使教會分化離異的真正元凶，不是制度、風俗、文化、觀念的不同，而是傲視同儕的囂張心態；這種心態正深藏在教會每個成員的內心中，只是伺機待發而

已。它是這麼隱而不露，使得海神父多次要用「揭發」（*Entlarvung*）、「扯破面具」（*Demaskierung*）的字眼來詛咒它，把它趕出洞穴。海神父對教會合一危機的評析可說是有過人的洞識與卓見。

此外，對天主教會在世界上的定位，海神父也有他一番新的理解。在宗教表現方面，他毫不躊躇把羅馬天主教與其它宗教及基督教派放於同等地位：後者可能犯的錯誤，天主教也可能犯；其他人會借用宗教名義達到某種目的、尋求一己利益，天主教徒亦不能免。

海神父坦白、率直得令人折服！他甚至不怕接受無神論者對宗教或天主教的批評，他認出魔鬼的誘惑瀰漫宇宙，直逼人心，「企圖從骨子裡毒害宗教，就是不但把宗教做成人民的鴉片，甚而直接做成一般人的毒品」“.....die Religion von innen her vergiften, ja Religion nicht nur zum Opium für das Volk, sondern geradezu zum Gift für die Menschen machen wollen”（26 頁）。真是駭人的警告！

但這警告是海老神父新創的嗎？絕對不是。聖經記載耶穌在未正式開始從事默西亞、天主僕人使命之前，曾受過三度的誘惑；他要先通三關，才能開始履行他救世的任務。這三關，用現代的術語來說，就是金錢、架子（地位）、權力（瑪四1~11）。然則教會事實上常常通得過這三關嗎？又聖經上記載耶穌曾清理聖殿，這是耶穌對宗教的鋪張和虛偽所下的最嚴厲批判，然則基督的教會就不需要被清理嗎？本書就是對這些問題作反思而寫成的。

談到教會，海神父固然不能不提瑪十六18，但他也深知傳統的教義學每每引用這節來為羅馬編造一道萬能的護身符或為她建立一種孤芳自賞的凱族主義，是以繼此節之後，海神父立刻引用瑪十六23及聖經其他對伯鐸不光彩的評語以作平衡，指

出伯鐸信心的膚淺及無恆。伯鐸不甘承認及接受耶穌為受苦的人子和受辱的僕人（瑪廿六72，74）。固然伯鐸有責任為兄弟加油打氣，但他首先必需自行悔改才行（路廿二31~32）。在傳報福音及追隨耶穌方面有比伯鐸更先和跑得更快的人（若廿1~18）。聖經的啓示及經海神父作的詮釋所反映出來的伯鐸及其所代表的教會形象是更符合事實和更易為人接受。

海神父在書中不作抽象的神學理論，他根據上述聖經的指示立刻追問：教會有無善盡她為受苦天主僕人、默西亞耶穌作見證的任務？我們已見過，他的答案是肯定的，但這見證是來自邊緣地區的教會，卻不多見於伯鐸領導的羅馬教會。後者以她龐大複雜、氣勢逼人的組織和架構、大搖大擺的樣子（*Imponiergehabe*）很難使人相信：她所追隨的原是一位與權勢和榮華富貴全然絕緣的師主。

談到金錢，海神父指出羅馬教會慣於較易跟右派保守人士、財團或社團打交道。她不是為窮人服務，但用的卻是一種施主的態度。

談到架子（地位），海神父則指出教廷所用的繁文縟節、各級神職人員所用的名銜、稱謂、衣著等是過去歐洲宮廷的遺跡。把他們用於教會，只徒增加人們逐鹿虛榮的野心。海神父臚列出一些他親身的經歷，並說像這類的派頭與架子，當日就曾被亞西西的聖方濟及斐理伯奈利幽默嘲笑過。海神父尤其喜歡談論樞機主教們穿的大禮服和長尾巴，這些教會親王以他們特有的紅袍得以被稱為 *purpurati*。可諷刺的是，聖經上耶穌正嚴詞批判穿這類錦衣華服的人。（路十六19）

然而海神父評論得最激烈的莫如權力的問題（48頁後）。一開頭，他就引用了有關的兩句成語。第一句是培根說的「權力腐化。權力越大，腐化也越大」。第二句是出名的拉丁成語「一經腐化，最好的會變成最壞的」（*corruptio optimi*）。

pessima)。這是教會最難通過的第三關考驗。羅馬在多方面抄襲了世俗的制度和作法，伯鐸的承繼人借用各種名義鞏固自己的權力、集大權於一身，使得政教不分，神權與俗權混淆。1870年，當義大利統一運動併吞教宗國後，數位教宗經差不多六十年之久深居梵蒂崗以作抗議。本書數次提到教廷與俄國沙皇、奧國皇帝及普魯士王訂立的「神聖同盟」(22,44,49,79 頁)。

據海神父看來，羅馬教廷行於全球的極端中央集權模式 (Der weltweite Zentralismus absolutistischer Prägung) 既非基於聖經，也非出於自然的發展，而是多賴於人爲及歷史的因素。

海神父特別指出了教廷受遷都於亞味農 (Avignon) 的影響¹。這可分兩方面來說：一方面教廷需要找新的經濟來源，二方面教廷學習了法國當時嚴格的中央集權制。其時，教宗委任主教，不詢問地方教會的意見，同時又徵收費用。至於任命其他高級神職也要收費。海神父承認，爲了擺脫當時王侯貴族的政治干預，教宗把任命王權據爲己有是可以理解的。

但時過境遷，以今日世界之大，事情之複雜，一人實難做好選拔和認識全球約五千名主教的工作；加以梵蒂崗最近還爲自己保留批准教會各大學教授的教職權，教廷必須聘來大批職員和情報人員，建立龐大的檔案和辦事機構。這樣只會助長教會內的官僚主義，養成阿諛奉承、趨炎附勢等不良風氣，阻止兄弟間真情流露與發展，使得伯鐸職權爲福音作證的可信度大打折扣。

梵二曾強調了主教的職權和地方教會的地位，但依海神父的觀察，羅馬還沒有多加注意，還是以君臨天下之勢來對待其

¹ 教廷中央集權實際應更早已開始，大概要從格列高利七世(1073~1085)算起。一般史家把教宗權力鼎盛的時代劃入英諾森三世至波尼法斯八世(1198~1303)的百多年中。

他教會。他舉出兩個具體的例。其一是中國，他直截了當的指出羅馬跟中國教會關係的死結是主教任命的問題；假如前者把權力下放，讓中國教會適應自己的情況選出自己的主教，一如古代教會，則難題會更易於解決。其二是捷克，這個教會在教難最烈期間，爲了自求生存曾祝聖了一些已婚的男士爲神父(或主教?)。如今有人竟想把這些教難的英雄降格爲執事，其用心是要維持教會的制度劃一，不許製造例外²。

但除了制度和規律要劃一外，海神父責怪羅馬還要管制其它各方面的事，致使「本地化」大受影響。固然教會內有聖經啓示、不能舛錯、不能推翻的真理，但亦有不屬於這類型的理念、思想、解釋、學說等。把兩者的分界取消是危險的事。對教宗一般性的訓導、指示及羅馬聖部的定斷，信友們固應肅然起敬(*obsequium religiosum*)，但不是說不可提出異議或辯論，加里肋案仍清晰的留在世人的記憶中，「得寸進尺的不能錯論」(*schleichender Infallibilismus*)是要不得的(60~62 頁)³。

² 捷克教會的情況較爲複雜，簡單說來，羅馬的確有意把這種複雜的情況調整一下，不想看見同時出現一個正常運作的教會和一個非正常運作的地下教會。教廷對後者會作出特別安排，但要求那些在教難期間秘密受祝聖的主教、神父首先向羅馬或正規教會「自首」，出示祝聖者的姓名及證明，而且爲了保障聖事有效性的安全，更要求他們接受「條件性的再祝聖」。一部份主教、神父拒絕接受這些要求，認爲對他們是一種傷害。見 *The Tablet*, 30 Sept. 1995, p.1246~7: "Plan to integrate married Clergy"; *id.*, 18 Nov. 1995, p.1471~2: "Journey out of Silence". 但使羅馬最感尷尬的，莫如有人披露會有好些女士被祝聖爲祭司的事，其中一位名魯薇拉·也和羅華(Ludmilla Javorora)，現年六十五歲，她說自己且曾當了某一教區的副主教。這項新聞得到了捷克主教團秘書米路士拉夫·弗亞拉(Miloslar Fiala)神父的證實。有人議論說，在全球教會目前有關神父獨身及女性擔任神職的爭議中，傑克教會是否在天意安排之下搶先走了一步。見 *The Tablet*, 11 Nov. 1995, p.1453~4: "Woman confirms she was ordained Priest".

³ 1994年5月22日，教宗若望保祿二世頒發了《祝聖祭司》(Ordinatio

海神父透露在梵二期間曾有人以比約十一的《聖潔的婚姻》通諭為不能錯的文告（56頁）。海神父為倫理學專家，他對此通諭及保祿六世的《人類生命》通諭不能完全贊同。據他稱，此兩通諭所依據的性倫理和婚姻觀念只代表了教會傳統中以奧古斯丁為首的某一派人的思想，但教會中不是沒有另一種思想，它以納西昂的聖格列高利（Gregory of Nazianzus）、金口聖若望、加爾都西會的狄奧尼西（Dionysius Cartusianus）和聖亞爾風索等人為代表，而後派的思想正是梵二所強調的。

有鑒於此，海神父便提出了對教會合一與大公的理念：正如聖經說，源遠流長的教會好像一間裝滿各式各樣新舊產品的大倉庫，聰明的家主會審時度勢拿出適合的東西來應用。面對新時代的挑戰、層出不窮的案例與事件，如前面已提及過的信友離婚再婚、神父獨身、主教任命等問題，羅馬教會不宜固步自封、肅規曹隨，一味守住過去某一時期或某一派系的傳統；

發出了「覆文」，稱此牧函的訓導不但是「決定性」的，而且還是「不能舛錯」的。但我們不能諱言，許多教內人士的反應都認為它言過其份。可見 *The Tablet* 一連串的評論及報導，25. Nov. 1995, p.1495~6: "The Weapon of Infallibility"; p.1520~1: "Vatican invokes Infallibility over Women Priests"; 2 Dec. 1995, p.1544: "On not inventing Doctrine"; p.1548~9: "Women Priests . The Weapon of Infallibility"; 16 Dec. 1995, p.1607~8: "The Voices of Authority"; p.1616~8: "Women's Ordination and Infallibility. Waiting for VaticanIII "; 20 Jan. 1996, p.90: "The National Coalition of American Nuns oppose Ruling on Women's Ordination"; p.92: "Questions over Infallibility"。最後一篇文章特別值得一提，因為它介紹了英國、愛爾蘭和加拿大教會法典協會的學者聯合編寫的教會法詮釋 *The Canon Law: Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, Geoffrey Chapman。這本巨冊是於本年一月出版，但它的付梓正好與「覆文」同時，換言之，它的詮釋是獨立自主的，受不到「覆文」影響。該詮釋在討論上述宗座牧函時，也認為他不是不可舛錯的。海神父《改弦換轍》這本書既然於前數年就已出版，故沒有可能涉及上述宗座牧函及「覆文」的問題。但他個人在這方面的見解，想大家不難推測出來。

友離婚再婚、神父獨身、主教任命等問題，羅馬教會不宜固步自封、蕭規曹隨，一味守住過去某一時期或某一派系的傳統；應放下身段，不恥下問，不但向世界各地的地方教會、也向基督宗教內的不同傳承、尤其是有著古老傳統的各東方教會觀摩、磋商、學習，以求解決。天主的靈氣來往自如，不受羈絆，凡順之者即受到他的吹拂。基督委以伯鐸鞏固自己兄弟信心的重任，全球的教會今天仍需要伯鐸的服務，只是服務的方式與風格要求的跟以往的不同，伯鐸及其繼位人應首先改變自己的觀點和態度。

如前所云，《改弦換轍》是數篇演講的搜輯，故具一般講稿純樸自然的特色；句法多口語式，風格是即興式，沒有采詞的堆陳，沒有繁密的結構，但真知灼見，比比皆是，宛如熠熠螢火，到處閃爍。「教宗若望廿四世」的牧函是全書的撮要及焦點（80~85頁）⁴。

「教宗若望廿四世」的牧函

親愛的姐妹與兄弟！

今天基督的教會踏入她廿一世紀的旅程。她面對著的，是重大及使人憂心忡忡的問題。不過我們把希望寄托於歷史的主身上，我們樂意虛心向他的聖神開放胸襟。

今天有什麼比我們的救主離世前縈繫於懷的「願萬眾歸一」的心願更能推動我們呢？

自教宗若望廿三召開了首次有全球代表參加的大公會議後，一線明媚燦爛曙光出現天際，天主教會進入了大公主義時代。保祿六世以堅撓不拔的精神繼續他前任的工作，值得人們

⁴ 這封牧函函首的日期是「2001年1月1日」，但，它應寫成「2000年1月1日」才對。可見海神父及他的「教宗」也不是不能舛錯的！

敬佩。他亦有勇氣在世界宗教協會上表明他怕歷史形成的教宗制度可能成爲基督教會合一的障礙。若望保祿一世以先知銳利的目光聲稱教宗與主教們集體領導是形成大公精神的試金石及標誌，同時也勇敢地提出應如何行使伯鐸職權的方法及方式。

其間，很多事情發生了，也有很多事情被耽誤了。現在是刻不容緩採取堅決行動的時候。首先最重要的一步是謙虛勇敢地重整一下教宗的歷史。我們應給人看，我們願意從歷史中汲取教訓及接受天主聖言的光照。讓我們一起根據耶穌的指示及最早傳統的記錄來對伯鐸的職務作個反思。

十一世紀至二十世紀是教會分裂的悲痛時代⁵。其中主要原因之一是主教們、尤其是羅馬的主教們與世爭權奪利及把世俗當權執政的觀念引進教會來，如此產生了無法了解的盲目無知。當我們想到爲對付異教徒及所謂巫婆所用的虐待及火刑時，我們不禁不寒而慄。宗教裁判所用的方法阻礙了有益及開明的對話，致使教理、倫理、教律等問題的探索得不到更多的光照。話雖如此，但天主仍常常賞賜羅馬教會有好的主教。只不過他們的聖德及智慧仍不足以突破硬化了的組織。教會以閉門造車的意識來維護自己的理論及行動。教會每一部份、尤其是教宗們都自認擁有真理的專利。這樣一來，群策群力的探索根本就談不上了。但感謝天主，他讓聖神之風吹遍教會各處，合一運動的新理念大步向前；對話的精神、彼此學習的新精神日益茁壯。

今天，讓我們把目光轉向未來，雖然深知過去仍有待克服。這裡，我只想提出幾點刻不容緩的重要政策。

⁵ 這一段跟若望保祿二世的《廿一世紀來臨之際》牧函中的 35 節有很相似的內容，兩者都談教會在歷史中所犯的錯誤。海神父講的很爽直，但把責任主要歸於教會的領導層；而若望保祿二世則說得很婉轉，又多次叫人體諒當時的情勢，他把責任歸於「教會的子女(民)」。

(一)王座、王冠、炫耀的名銜均為不正常的徵兆，我嚴禁用反福音的名銜如「聖父」、「聖德」來稱呼羅馬主教，因耶穌離世前是用此名銜來稱唯一聖善的天主。我們應自覺慚愧，讓教宗被宮廷內仕們用「至善者」、「至福者」來稱呼。將來不會有什麼宮廷卿相、「紅衣」主教；在梵蒂崗內也不會有大人、貴人之類的稱呼；因為在耶穌身上所顯示的天主是謙虛的天主，跟天主接觸只會喚起我們的虛無。

(二)努力跟其他教會對話所得的驚奇成果要儘快維持下去，直到達到預期的目的。為表明這個心願，我們決定將目前「教會合一委員會」升格為聖部，但統籌這些事務的不再歸信理部。合一聖部掌理合一運動有關的組織，它們會設法使全體天主子民、尤其是使所有主教及主教團暨神學院共同參與這項重要的任務。

(三)教宗將謹守推行集體領導的明文規定，其中主要者有世界主教會議。這會議將依時召開，它的功用不限於諮詢而已。教宗會接納會議的決定，通常也會批准它。有疑點出現時，將會以忍耐及坦誠的對話來加以澄清。

(四)有關全球各地主教的選舉或批准，我們決心重施最早十個世紀的辦法。在這方面，我們可多向我們東正教的姐妹教會連續不斷的傳統及出身於宗教改革的姐妹教會學習。為了配合他大公的任務，羅馬主教將由主教團的代表選出。至於詳細規定則交由下屆世界主教會議制定。同樣，外交使節的全新規例要儘快由主教會議來討論。光是它的名稱已不可為人接受，因為他有國家權利的氣味。

(五)在傳統及天主聖言的光照下仔細研讀梵一、梵二的文獻，得悉羅馬主教執行其最高訓導權時，是與整體教會息息相通的。他不是一個外來或空降的導師，而是與整個學習的團體、與她負有大公責任的各層組織肱股相連，有責任以其表樣及行

使職權的方式，鞏固別人對天父委派的謙虛良善的僕人及人子的信心，使得整個教會的信仰能大白於天下。羅馬主教在教會中的地位是亦師亦徒；他應跟其他人一起聆聽天主的話、觀察了解時代的徵兆。他應體會教會根據良心和信仰自由實際所信的道理。他應注意訓導文告中有什麼為人接受、有什麼不為人接受的事物。除非在教會內有開誠佈公自由討論的餘地，否則，上述任務羅馬教宗和他的兄弟主教們就不能保證有效完成了。

我把教律1371條1項的條文廢除。根據此條文，即使對教宗非不能錯的教導提出異議，亦構成犯罪行為；相信主教同事們會同意我的做法。除了我們領受洗禮的誓詞及我們共同信仰的宣言外，以後再沒有向教宗效忠的宣誓，聖經云：「你們的話該當是：是就說是，非就說非；其它多餘的便是出於邪惡。」（瑪五37）

（六）目前急切有待解決的問題，如女性在教會內的角色及女性可能擔任神職，不應成為禁忌話題。這些問題應在教會內彼此磋商，再經大公各教派互相探討來加以澄清，直至獲得解決為止。解決之道不應由教宗個人獨裁，而應由全體主教們集體定斷。

（七）教會應當是世界的光，地上的鹽。她應當是也願意成為救贖、治療、和平及正義的聖事。為此我們跟整個人類的大家庭、跟所有民族及文化、甚而跟東方世界性的大宗教攜手合作，共赴前程。

我們樂意跟所有人一起學習、戒備、祈禱，共同努力處理福音指示給我們的急切問題，如謀求和平及依福音非暴力及寬恕的精神從事和平的工作、爭取正義及維護人類的生態。

我把我本人及我在教會內的職務托付給你的祈禱，一如我把你們托付給我們的主耶穌基督及天主父的聖愛與恩寵。

你們基督內的兄弟 若望廿四

上海徐家匯藏書樓

明清天主教文獻簡介

顧保鵠

中華耶穌會神哲學院圖書館（輔大神學圖書館）目前在亞洲算是一所頗具規模的神學圖書館，它的部份珍貴館藏是由上海徐家匯圖書館帶出來的。徐家匯圖書館在大陸時已是一所有規模的圖書館，1949年後曾將部份館藏遷徙菲律賓，而後遷來台灣。館中善本藏書需要專家的評鑑，今年神學院不遠千里請到了杜鼎博士(Dr. Adrianus Cornelis Dudink)，來為館中的古書做鑑別與分類的工作。

杜先生是荷蘭萊頓大學的漢學博士，博士論文主題為《明朝末年的五位天主教學者》，對於中國的漢學、史學和古文學都有相當的了解。他在神學院的圖書館一共工作了三個月，主要是整理上海徐家匯圖書館遷移出來的古書。他將書籍依年代分門別類，並一一描述書本的主要內容，評估這些古書的價值，並列出值得出版的古書清單(35冊，共二千七百頁)。

據杜先生的評估，這些由徐家匯運出的古書有些在現世已經非常稀少，甚至是孤本，價值非常高。在58套地方志中，有25套(約200冊)在台灣地區僅神學院獨有，25套中有兩套是世界上的孤本。這些都是明朝天啓年間(1621~1627)的古書，另有許多十八、十九世紀有關哲學、科學等等的西方書籍譯本。

這些珍貴的古書已經照相出版，定名為《明清天主教文獻》，共分四冊。每套新台幣5,000元整，另加郵費100元。國外訂購則為美金200元，另加掛號費用美金40元。購買者可以直接劃撥到：輔仁大學神學院，帳號：17022313。使用美金支票訂購者，受款者請寫：「輔仁大學神學院」或是英文：Faculty of theology Fu Jen University. 並將支票寄到：242台北縣新莊市輔仁大學神學院圖書館。聯絡電話：(02)9017256-502。(許惠芳)

唐太宗貞觀九年(635)傳入我國的景教，碑文所載，雖與天主教教義並無不合之處，但究係出自旁門，而非正宗。天主

教正式傳入我國，以元時孟高維諾總主教抵達北京(1294)始，至元末教徒之數雖號稱已有六萬之多，但絕大多數為蒙古人或色目人，即在華經商或服役之西域人士，華人進教者寥寥無幾。故元亡時(1368)，此等教徒均隨蒙古人逃往漠北或西歸，天主教在我國境內幾已絕跡。其時歐亞交通阻塞，故歷二百餘年，教士教徒都後繼無人。

直至明神宗萬曆十一年(1583)利瑪竇始能進入肇慶定居，嗣後東來教士絡繹不絕，教務日益發展，至於今日。

明末清初來華教士均一時之選，道德學問極為出眾。教徒中亦有不少傑出之士，如徐光啓、李之藻、楊廷筠之輩，教士教徒均有頗多有關宗教方面之著述，此等著述，收藏最多者，厥為上海徐家匯藏書樓及巴黎國家圖書館與梵諦岡教廷圖書館。然三者所藏均非全貌，但卻可供彼此交流，互相補益。

民國五十四年(1965)，史學家吳相湘教授正在編輯一部《中國史學叢書》，後更有續編，初續兩編各五十集，以明清史料為對象，以「實用」與「罕見」為選擇準則，以影印為印刷原則。是年夏，台南主教羅光因出席教務會議適在台北，吳教授以同鄉之誼往訪。言談間，主教提及三年前，胡適之先生曾想影印利瑪竇之《西國記法》一書，托其由梵諦岡圖書館攝影，後胡先生因病無暇顧及，時照片仍存彼處。吳先生欣然色喜，願將此書影印。主教又提及前在羅馬時，有義籍耶穌會史學家德禮賢神父托其代為保存一部借自金陵大學的明末李之藻輯刻的《天學初函》，尚存羅馬。吳先生更欲影印《天學初函》全部。於是積極進行，將《天學初函》編為《中國史學叢書》第二十三集，利瑪竇的《西國記法》，增入南懷仁的《熙朝定案》，《不得已辨》及利類思的《不得已辯》，楊廷筠的《代疑篇》，並《熙朝崇正集》題作《天主教東傳文獻》，編為《中

國史學叢書》第二十四集，二集均於五十四年（1965）十一月問世。出版後廣為教內外學者歡迎。於是又在翌年，更輯《天主教東傳文獻續編》，編為《中國史學叢書》第四十集。嗣後更於六十年（1971）底輯《天主教東傳文獻三編》，收入《中國史學叢書續編》第二十一集，於六十一年（1972）一月出版。以上各集均由台北學生書局出版，學者至為重視。上述諸書，除《天主教東傳文獻》初編中的《熙朝崇正集》外，均攝自梵諦岡圖書館所藏。《熙朝崇正集》（閩中諸公贈泰西諸先生詩）係一手抄本，為巴黎國家圖書館所獨有，徐家匯，梵諦岡都付闕如，乃余昔年留學巴黎時攝影攜歸者。

上文曾謂上海徐家匯藏書樓，為全球收藏中國明末清初天主教圖書及文獻最多的三家之一。民國三十八年（1949）夏，眼見中國大陸即將全面變色，教會當局為使年輕修士有一更安靜的讀書環境，於是紛紛奉命外遷，耶穌會中國青年會士亦於此時遷往菲律賓之馬尼拉，同時攜出徐家匯所藏最珍貴的天主教圖書及文獻。稍後復在菲國夏都碧瑤成立中華耶穌會神學院。此後年青會士陸續晉鐸，大半均來台灣工作，前由徐家匯攜往之珍貴典籍亦轉攜來台珍藏。

1967年碧瑤神學院遷來台北，附設於復校不久之輔仁大學，未幾，此批圖書即交神學院保管。最近院方已請專家選出其中最珍貴稀有的三十七種，依著作時代先後編列，計選自十七世紀者十七種，十八世紀初年至十九世紀四十年代者七種，十九世紀四十年代至二十世紀初葉者十三種。除少數古刻本，如艾儒略的《萬物真原》《楊淇園先生超性事跡》，王一元（即高一致，原名王豐肅）的《推驗正道論》，《童幼教育》，《齊家西學》，蘇如望的《天主聖教約言》，韓霖的《鐸書》等，亦可在梵諦岡圖書館或巴黎國家圖書館找到外，其餘大部分是上海徐家匯獨家收藏的手寫本，如利瑪竇的《齋旨》，未具作

者姓名的《性理參證》，其中最珍貴的有《欽命傳教約述》，《天主堂基石記》等，而黃伯祿的《駐筭上海主教中法職官表》尤為珍貴。此稿分中曆、西曆、主教、海關道、上海縣、領事、繙譯七項，始自道光二十六年（1846），止於光緒三十四年（1908），共六十三年間駐筭上海的中法官員姓名，在職年月，一目了然，實為歷史學者的珍貴史料。又如《天主堂基石記》，此稿記載十七、八、九世紀全國許多天主教堂的所在地點及滄桑史跡，稿名《基石》者，因其中不少教堂在歷次教難時已被拆毀或改為祠、廟、公所等，所載地址，有作者搜錄自地方誌者。由此可見此等史料，極其珍貴，收集之時亦煞費苦心。再如《欽命傳教約述》，係收錄歷朝帝王官吏及教士等有利天主教的上諭、奏疏、告示等。此等文件原大多已收入黃伯祿所編的《正教奉傳》及《正教奉褒》兩書中。《正教奉傳》，光緒三年（1877）初版，光緒三十四年（1908）增訂版，收錄的文件始自明崇禎八年（1635），迄於清光緒二十七年（1901）；《正教奉褒》，光緒九年（1883）初版，光緒二十年（1894）重印，收錄的文件始自唐代之景教碑，迄於清道光十七年（1837）。黃神父於兩書之序末均稱「識於申江徐匯之書舍」，足見此兩書即利用徐家匯歷年所收藏之資料編成。但此兩書出版至今已超過一世紀，目前幾已不可得見，此時出版《欽命傳教約述》抄本，有其必要。

總之，此集所收各書各文件，實為中國天主教史上的寶貴遺產，是史學家的稀世之珍。是以計畫出版消息甫經傳出，據聞歐美許多著名圖書館及研究機構已紛紛來函預約。吾人謹拭目以待。

1996年五月識於台中磊思中心

神學論集二十八卷（107~110期）

分類目錄

聖經

基督徒人學：聖經中的男人和女人.....	郝爾威	(107)013~020
福音和教會傳統中的女性.....	郝爾威	(107)021~027
現代女性如何了解聖經.....	郝爾威	(107)029~033
舊約聖經中的「心」與論語中的「心」...	許惠芳	(108)167~177
耶穌與異性.....	黃瑛瑛	(108)179~199
聖保祿的聖三靈修.....	胡淑琴	(108)201~218
福音的基督門徒（上）.....	黃懷秋	(109)323~332
福音的基督門徒（下）.....	黃懷秋	(110)467~482
拿步高對舊約的影響.....	鄒保祿	(110)525~530
保祿撰寫羅馬書動機之探討.....	曾念粵	(110)531~542

信理

如何了解教會的傳承.....	郝爾威	(107)035~042
重溫基督論和救援論.....	郝爾威	(107)043~056
「女性神學」神研會：總結及回答問題...	郝爾威	(107)089~131
聖母瑪利亞與天主聖三.....	張春申	(107)133~142
天主教會何去何從？.....	區華勝譯	(108)219~228
聖女小德蘭，教會聖師？.....	石室譯	(108)229~234

禮儀

《梅瑟五書》在「逾越節三日慶典」中...	錢玲珠	(108)235~246
基督徒禮儀節令與本地文化的互融.....	羅國輝	(110)543~559

教律

教會法與教友職務.....	王愈榮	(109)343~352
---------------	-----	--------------

靈修

介紹西方女性主義.....	郝爾威	(107)057~063
基督徒如何評估女性主義.....	郝爾威	(107)065~071
重新看聖母瑪利亞.....	郝爾威	(107)081~087
十字架下的聖母:從若十九 17~27 看痛苦.....	謝榮珍	(107)143~149
聖母瑪利亞不再是現代婦女的典範了嗎?.....	郭武潔	(107)094etc.
以讚頌、感謝的心看聖詠卅四篇.....	王淑惠	(108)247~256
獨自教友職務的靈修生活.....	張瑞雲	(109)411~421
（聖女小德蘭在一篇禱文）.....	陳雲棠譯	(110)561~580

教友

教友職務的現象及一般了解.....	詹德隆	(109)311~322
教友職務與教會訓導(綱要).....	房志榮	(109)339~341
教友職務的神學分析.....	張春申	(109)353~361
神學培育與教友職務.....	陳德光	(109)363~367
女性擔負職務的獨特面.....	李秀華	(109)369~377
台灣義務使徒訓練的發展與展望.....	蕭擲吉	(109)379~386
台灣義務使徒經驗分析.....	谷寒松	(109)387~390
教友職務常見的三種問題.....	陳明清	(109)391~398
教友職務的重要性及其發展.....	趙榮珠	(109)399~406
一位義務使徒的心聲.....	楊讚妹	(109)409~410
從我的工作看女性教友職務.....	黃淑美	(109)423~428
我的教友職務及靈修生活.....	梁桂雲	(109)429~433
教友的醫院牧靈職務.....	劉勝利	(109)435~442

「教友職務」神研會座談會記錄.....	胡茉莉錄	(109)443-447
「教友職務」相關書目.....	編輯室輯	(109)449-453
梵二以後教會的職務革新.....	簡惠美譯	(110)501-510
邁向廿一世紀的教友職務靈修.....	陳俊偉	(110)511-524

牧靈

牧靈神學面面觀(中).....	簡惠美	(108)257-275
宣道的神學反省.....	張春申	(108)277-283
	谷寒松	
堂區主任修女甘苦談.....	馬玉潔	(109)407-408

教史

教友分享(擔)教會職務的興衰史(上).....	胡國棟	(109)333-350
教友分享(擔)教會職務的興衰史(下).....	胡國棟	(109)351-368



神學家

女性神學家.....	胡國棟	(102)493-080
------------	-----	--------------

報導

星馬菲澳加入橋樑教會.....	馬可	(108)284etc.
對張文「亞太家庭會議另一面」之回應...	單國璽	(109)342etc.
編者致單主教的信.....	編輯室	(109)456
天主教輔仁大學：中國社會文化研究中心	編輯室	(110)560

書評

獻身生活：十字路口與方向.....	張春申	(107)151-152
《男女交談集》跋.....	狄剛	(107)028etc.
與基督有約：從慶典到奧蹟.....	張春申	(108)285-287
推介翁紹軍注釋之《漢語景教文典詮釋》..	顧衛民	(108)289-294

聖經、傳統、理性、經驗.....	林俊明	(108)295~297
家庭重塑：探尋根源之旅.....	范姜淑炫	(108)299~300
《神學辭典》簡介.....	谷寒松	(108)178etc.
	黃懷秋	
海霖教授的遺囑：《改弦換轍》評介.....	區華勝	(110)581~594
上海徐家匯藏書樓：明清天主教文獻簡介	顧保鵠	(110)595~598

其他

神學論集 107~110 期分類目錄.....	編輯室	(110)599~602
-------------------------	-----	--------------