

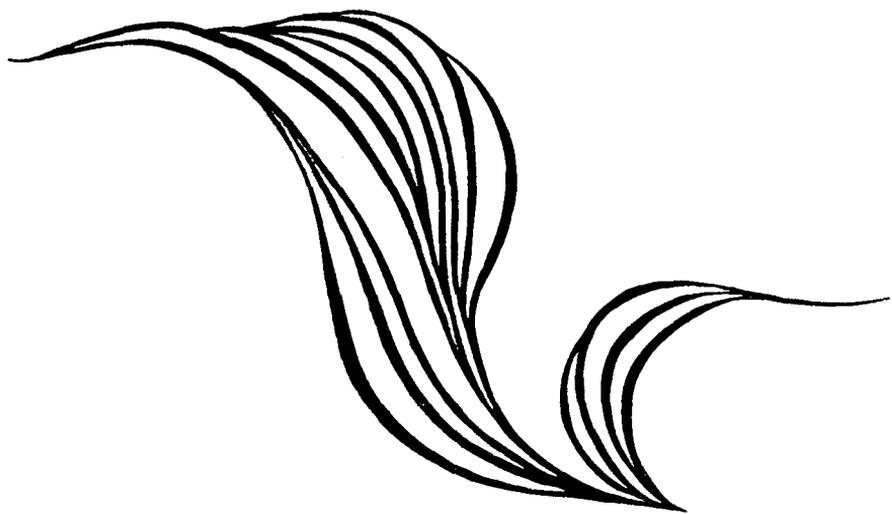


神思

主題：

現代天主教神學動向

41



神思

主題：

現代天主教神學動向

41

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 41 —MAY, 1999.

神思 第四十一期

一九九九年五月

神思編輯委員會：嘉理陵神父，吳智勳神父，韓大輝神父，
蔡惠民神父，黃國華神父，黃鳳儀修女，
蘇貝蒂女士。

封面：梁仙靈女士

插圖：梁仙靈女士

「神思」釋義：劉彥和《文心雕龍》神思篇云：「形在江海之上，心存魏闕之下，神思之謂也。文之思也，其神遠矣。」

原意是指寫作時超越時間和空間的靈感，我們引申為來自聖神的靈感和神學思想。

下期主題預告：多媒體福傳

目 錄

| | |
|--------------------------------|-----------------|
| 前言 | 編者 |
| 基督學中的耶穌基督 | 韓大輝 1 |
| 梵二之後聖母論的動向 | 張春申 17 |
| 跨越現代和後現代：天主教釋經學 在新世紀和新千年的門檻 | 斐林豐著 24 宋蘭友譯 |
| 梵二後倫理神學的動向 | 吳智勳 47 |
| 現代天主教神學動向：禮儀 | 陳繼容 60 |
| 教會史學中的新動向 | 蘇國怡著 75 馮天駿譯 |
| 現代天主教會的神修動向 | 夏志誠 83 |

作者簡介

- 韓大輝 慈幼會會士，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學、認知論和宇宙論。《神思》編輯委員會成員，著有《與基督有約》等書。
- 張春申 耶穌會會士，於輔仁大學神學院教授信理神學，為現代極負盛名的神學家、著作良多，如《耶穌的名號》、《耶穌的奧蹟》、《耶穌的母親》、《基督的教會》、《基督的啓示》、《教會與修會》、《教會的使命與福傳》、《聖神的廣、寬、高、深》等書。
- 斐林豐 慈幼會會士，香港聖神修院神哲學院聖經教授，現時在羅馬深造。
- 吳智勳 耶穌會會士，於香港聖神修院神哲學院教授倫理神學，《神思》主編。
- 陳繼容 香港女教友，羅馬聖安瑟而莫大學禮儀學博士，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學。
- 蘇國怡 慈幼會會士，於香港聖神修院神哲學院教授教會歷史。
- 夏志誠 方濟會會士，方濟會區會長，亦從事牧民及培育工作。

譯者簡介

- 馮天駿 慈幼會會士，於慈幼會會區部從事檔案服務。
- 宋蘭友 香港女教友，畢業於香港天主教聖經學院，從事翻譯及編輯工作。

前言

梵二大公會議為天主教會帶來巨大的影響已是不爭的事實，神學更是首當其衝有了舉足輕重的發展。本期《神思》就以「現代天主教神學動向」為主題，邀請七位神學教授，就七個不同的領域，介紹梵二以來神學最新的發展。

韓大輝神父的文章介紹近代基督學的焦點和動向，其中包括東正教的基督論、路德派的基督論、宇宙性的基督論、歷史性的基督論、先驗性的基督論、彰顯性的基督論、解放性的基督論、末世性的基督論及亞洲的基督論。讀者可從這篇文章對梵二後基督學的動向有一概括的認識。

張春申神父一文交代了梵二前聖母論的問題及梵二聖母論的基本方向後，立刻介紹梵二後聖母論的動向，即傳統聖母敬禮的再起、第五條聖母信理的討論、聖神論與聖母論的關係。文章言簡意賅，使讀者對聖母論的發展一覽無遺。

斐林豐神父的文章明言釋經學應以信仰與理性、默想與科學的精神，在祈禱和勤奮中研究天主聖言。釋經的工作有起有伏，亦包含危機。「後現代」釋經的危機是過份依賴歷史理據，削弱信仰的基礎，學者已警覺到依賴理性的偏差。作者比較宗座聖經委員會和劍橋聖經學者博慕賀的評價後，提出他個人對天主教釋經學現況的一些反思，找出一條淨化和調整方向之路。

吳智勳神父一文以九個重點分析梵二後倫理神學的動向，即以聖經為根基、以人為本作判斷、重視倫理生活的深度與廣度、返回法律的內在精神、重新探討實際倫理規律的性質、關注交談與整頓風氣的張力、著重生命倫理的發展、強調自負責任的倫理。讀者可對三十多年來倫理神學的走勢有一概觀。

陳繼容女士的文章從梵二所帶出的禮儀改革開始講，有跡象顯示，禮儀上流行一種風氣，即為迎合今人的心態，往往把不少重要神學思想和傳統犧牲了；人的參與雖多了，但天主的介入卻少了，禮儀流於人的行動而非天主與教會的行動。作者繼而提議面對教會的禮儀，基督徒應有的基本態度是什麼，即必須接受基督的話、聽祂聖神的指引、接受祂所建立的教會的傳統。

蘇國怡神父一文首先問：教會史是神學抑或是歷史？作者由這問題開始，帶出探討和著述歷史的方法。他引證不同作者的論調，讓讀者看出教會史學中多元的動向；他亦承認現代教會史已不再由神職界學者所操縱，非神職界學者憑其著作已有舉足輕重的影響力。這個現象使辯論活躍起來，對整個教會史學都是有利的。

夏志誠神父的文章從千頭萬緒中，為現代天主教神修歸納出幾個動向：即以經驗為本、具多元化、開拓女性神修、重視關係、摸索出世入世神修道路、回應社會正義、關注生態環境、嘗試與其他宗教文化交談、建立以基督為中心的神修。

本期得到馮天駿神父及宋蘭友小姐協助翻譯，我們感謝他們的慷慨。

CONTENTS

FOREWORD

Editorial Board

- | | |
|---|----|
| Jesus Christ in Christology. | 1 |
| <i>Savio Hon S.D.B.</i> | |
| Trends in Mariology since Vatican II. | 17 |
| <i>Aloysius Chang S.J.</i> | |
| Beyond Modernity and Post-Modernity: Catholic Exegesis at the Threshold of a New Century and a New Millennium. | 24 |
| <i>Lanfranco M. Fedrigotti S.D.B.</i> | |
| <i>Translated by Veronica Soong.</i> | |
| Trends in Moral Theology since Vatican II | 47 |
| <i>Robert Ng S.J.</i> | |
| Contemporary Trends in Catholic Theology: Liturgy. | 60 |
| <i>Anna Chan.</i> | |
| New Trends in Church History. | 75 |
| <i>Carlo Socol S.D.B.</i> | |
| <i>Translated by John Bosco Fung S.D.B.</i> | |
| New Trends in Contemporary Catholic Spirituality. | 83 |
| <i>Joseph Ha O.F.M.</i> | |

FOREWORD

It is indisputable that the Second Vatican Council has had an enormous impact on the Catholic Church. One of the areas particularly affected by the Council was theology, where the influence of the Council continues with different levels of intensity. This issue of *SHENSI/SPIRIT* provides an opportune moment to reflect on *Trends in Contemporary Theology*. We have thus invited seven professors of theology to present the latest developments in seven different areas of post-Vatican II theology.

Fr. Savio Hon discusses important questions and trends in modern Christology, including the Christology of the Orthodox Church, the Christology proposed by Lutheran scholars, Cosmic Christology, Historical Christology, Transcendental Christology, Theodramatic Christology, the Christology of Liberation Theology, Eschatological Christology, and Asian Christology. The article enables the reader to attain a comprehensive knowledge of trends in Christology since Vatican II.

Fr. Aloysius Chang deals first of all with pre-Vatican II Mariology and the basic orientation of the Mariological doctrine of the Council itself. Then he goes on to discuss trends in Mariology since the Council, the resurgence of traditional Marian piety, the discussion of the fifth Mariological dogma, and the relationship between Pneumatology and Mariology. The depth of the discussion presented in easily accessible language allows the reader to have a reliable grasp of current trends in Mariology.

The work of biblical hermeneutics, dealing as it does with the interpretation of the Word of God, must be carried on, asserts

Fr. Fedrigotti, in a spirit of both faith and reason, both contemplation and science, both prayer and seriousness. Hermeneutics has its origins and its consequences, and it encounters crises. The crisis of post-modernist hermeneutics lies in its over-reliance on historical arguments with a concomitant lack of foundation in faith,. Scholars have already been calling attention to its prejudicial over-reliance on reason. The author compares the Pontifical Biblical Commission document's *The Interpretation of the Bible in the Church* with the criticisms of the document offered by the Cambridge biblical scholar Marcus Bockmuehl. He then goes on to offer some personal reflections on the current state of Catholic exegesis, and suggests a clear and integrated way of continuing to develop this work.

Fr. Robert Ng analyzes post-Vatican II moral theology under nine important headings: the biblical basis of moral theology; person-centred judgement; respect for the depth and breadth of the moral life; a return to the spirit of the law; the discussion on concrete moral norms; the tension between dialogue and magisterium; the development of bioethics; emphasis on a morality of self-responsibility. The author's survey covers over thirty years of writing on moral theology.

Beginning with the reformation of the Liturgy in Vatican II, Dr. Anna Chan discusses some of the elements which have appeared and become prevalent in liturgical practice. In order to accommodate human attitudes, some important theological ideas and traditions have been sacrificed. While, on the one hand, our human participation has increased, on the other hand God's place in the liturgy has been eroded, so that liturgy has been a human affair rather than an affair of God and His Church. The author then suggests the fundamental attitudes which the Christian should have towards the liturgy: an acceptance of the word of Christ, a listening to the

inspiration of his Holy Spirit, an acceptance of the tradition of the Church which he founded.

Fr. Socol begins his article with a question: is Church History theology or history ? On the basis of this question, the author describes and discusses historical method. His presentation of the discussions of different scholars lets us see the pluralism in trends in Church History. He acknowledges the fact that Church History is no longer the preserve of clerical scholars and that lay scholars through their writings have been exercising considerable influence in this discipline. This phenomenon has enlivened discussion in and has been beneficial to the whole field of studies in Church history.

Fr. Joseph Ha conducts a multifaceted discussion of the widely-ranging tendencies in contemporary Catholic spirituality. He discusses the foundational importance of experience; pluralism and the plurality of methods; the development of feminine spirituality; the importance of relationships; exploratory spiritualities of withdrawal from and insertion in the world; the response to social justice; ecology; dialogue with other religious cultures; Christocentric spirituality.

We are grateful to Fr. John Bosco Fung S.D.B. and Ms. Veronica Soong for their generosity in translating articles for this issue.

基督學中的耶穌基督

韓大輝

前言

「人們說我是誰？」「你們說我是誰？」(谷 8:27-29)基督向門徒的發問，涉及祂的身分和使命。問題分了兩個層次，一個是「人家」的意見，另一個指向「門徒自己」信德的宣認。今日我們作為信徒，亦須回答這兩個問題。本文嘗試列出一些神學家的回答。由於篇幅所限，這裡只能提供很簡略的鳥瞰。

1. 東正教的基督論

談起東正教會令人想起冗長的禮儀、精美華麗的司祭錦袍、充滿神秘色彩的裝飾、古老虔敬的聖人圖象，這一切都象徵天主的臨在和行動，禮儀是紀念和慶祝天主在人的歷史中所作的奇工妙化，尤其「聖言降生」的事件。

「降生」是前所未聞、扭轉乾坤的事件，完全源於天主絕對的慈悲和恩情，發顯祂的榮耀，使宇宙得以復興和更新，人能分享天主的生命。只有進入「降生」的奧跡，人才可對自己的奧跡有所了解。人之所以真正為人，乃因通過聖子，自由地分沾天主的光榮，並能最獨特地反映天主的美善。

這樣，神學的反省並不在意翻新某些觀念或追求新的演繹，而是特別關心基督對教會、靈修及民族的具體影響。神學是一個旅程，旨在步入基督奧跡，在其深處找到光明、默觀、朝拜、讚美、苦修，然後再將之申延到隆重的禮儀。

這是「從上而下」(from above) 的反省，於若望的神學反省，情有獨鍾，強調基督本身的天主性，降生事件的聖三幅度。聖言入世是如此偉大，以至教會肢體不得不凝視 (contemplate) 天主在這人身身上所彰顯的榮耀。在聖言降生前，這榮耀即已臨現，並受到先祖和先知所凝視，甚至受到其他民族所瞻仰，例如耶穌誕生時，來白冷朝拜的東方賢士。現在基督將這榮耀具體地活出來，而且伸延到祂的肢體 (教會) 中，成為眾人朝拜、讚美、委身和見證的對象，並由教會奉為至寶，將之持守和傳遞，使世人賴以得救。

就方法和資料而論，神學家大量取材於聖經和早期希臘教父的詮釋，及在教宗若望達瑪索以前的大公會議文獻。今日俄羅斯的神學反省雖受到西方神、哲學的影響，但仍保持傳統的現象，就此而論，埃托基摩夫 (Paul Evdokimov) 將基督論的神學反省，描繪為「新教父」(neo-patristic) 的反省，意即總匯教父的訓導，配以現代的思想，嘗試回答今人的問題，使對基督奧跡的反省衍生很多創意和獨到之處。¹

2. 路德派的基督論

對整個路德傳統最深的影響莫過於「十字架」，「只有在被釘十字架的基督才有真正的神的言論和對祂的認知。」²。儘管「十字架」不是一般人所能接受，但始終是天主所

¹ 參看 P.EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo* (Roma: Città Nuova 1972); J.MYENDORFF, *Cristologia ortodossa* (Roma: AVE 1974); ID, *La teologia bizantina* (Casale Monferrato: Marietti 1984) 185-203; N.A.MATSOUKAS, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, Vol 2: *Esposizione della fede ortodossa in confronto alla cristianità occidentale* (Roma: Edizioni Dehoniane 1996); J.HECKER, *Religion Under the Soviets* 高華譯 楊德友校, 《俄羅斯的宗教》, 香港道風山基督叢林 1994。

² “In Christo crucifixo est vera theologia et cognitio Dei” 《馬丁路德著作大全》(Weimar 1883) I 262.

揀選的方式來揭示自己，「天主的愚昧勝過人的智慧，天主的軟弱超過人的堅強。」(格前 1:25) 為猶太人十字架是絆腳石，為希臘人是愚昧，為信者卻是天主的德能。既然這是天主所選的方式，天主臨現在十字架上受苦的基督，這就是惟一真正的標記和非直觀的認知，為此，也成為構思基督學的標準模式。

其他模式皆不能與之相比。例如希臘哲學所述，人可從自然理性，獲悉神是萬有的根源和基礎，但這神極其量是不動的推動者，高高在上，毫不動情。中世紀的榮耀神學(theologia gloriae) 影響教會走上宮廷式的禮拜，也將神置放遠不可及之處。馬丁路德選擇十字架神學(theologia crucis)，明確認為只有被釘十字架的基督，才有真正的解放力。

當代路德派神學家莫爾曼 (Jürgen Moltmann) 認為十字架正好是歷史和末世的匯點、希望的基礎。從歷史角度看，耶穌在猶太人和外邦人前，被定罪為宗教褻瀆者、政治傾覆者才被釘死在十字架上，且在架上感受到被天主拋棄，這是不庸置疑。若從末世角度看，是天主從人的圓滿終局，步入人的歷史時空中，將人從罪過中釋放出來。罪產生分裂，這分裂不但使耶穌遭衆人所拋棄，也使祂遭天主拋棄。莫氏將之提昇到「天主反對天主」的層次，因為子背負衆人的罪，父在子身上將罪定案，傾注自己的義怒。罪使人分裂，子雖本身無罪，卻深愛自己的父，徹底承行父的旨意，嚐盡分裂帶來的極度痛苦，即被人及天主遺棄的痛苦。這樣，父也捲入子的痛苦中，因為父交付自己惟一的子，這交付是無限愛情的發放，亦即天主第三位聖神的出現，祂是父和子的愛的交流。

莫氏將傳統的十字架神學，提升到更高的層次。天主聖三在耶穌「虛空」自己的十字架事件上，向人彰顯自己，其本質就是愛，甚至徹底進入人的歷史和罪的分裂中，飽受痛苦。十字架就歷史事件看，不但是「天主反對天主」，同時也彰顯聖三共融之愛，結果這愛成為復活的力量，不但復活

耶穌，也要復活衆人。復活意指天主將自己的生命讓人分享，這原是天主爲人所奠定的最後終局，現在提前在耶穌這具體的人身上發生，也就是說，天主經十字架，從人的圓滿終局，即復活的光榮中，走進歷史，使人在歷史中，可通過十字架獲得救恩。因耶穌的復活，衆人雖未即時結束歷史，進入最後終局，卻在希望中得到末世的救恩。這意味在今世未完成的歷史中，人在死亡中可確定生命，在痛苦中品嚐天主的慈愛。

爲此，莫氏認爲，基督的十字架爲天主是復活的力量，爲人是救贖的途徑。可是，這神學旨不在反省基督死亡的救贖價值而已，卻要以十字架爲神學反思的標準和參照。當然這十字架的特色不能抽離逾越奧跡的整體性，「今日回歸十字架神學要避免對此傳統片面化，而意味著在基督復活的光照下，也就是按照自由和希望的精神，來領悟被釘十字架的基督。」³

另一位屬路德派的日本神學家 Kazoh Kitamori 直接談論神的苦痛，並用以反思聖三論和基督學。他經歷二次世界大戰慘痛，又參詳日本傳統的悲情來表達天主的苦痛。這表達與耶肋米亞先知、保祿、福音書所載不謀而合。天主的自我彰顯並沒有停留在從永遠生育兒子的天主，而是作爲永遠的天父讓自己的兒子受苦至死，並在這事上凸顯天主聖三的本質。如是，人在其崇高的倫理生活、奧秘經驗、末世期待必然分受天主的苦痛，但這樣人最終才可從苦痛中得到解脫。⁴

³ J.MOLTMANN, *The Crucified God* (London: SCM 1976) 4; 阮煒譯，〈被釘十字架的上帝〉，香港道風山基督叢林 1994。

⁴ 參看 KAZOH KITAMORI, *Teologia del dolore di Dio* (Brescia: Queriniana 1975).

3. 宇宙性的基督論

初世紀的希臘教父普遍都跟從保祿的意念，視基督為宇宙的主和核心，這是啓示的精髓。本世紀的德日進神父(Teilhard de Chardin) 卻從科學、哲學、和神學的進路，作實際的整合，而說明這項真理。

就科學的層面，他探索整個宇宙的演化，從而提出解釋這現象的意識複雜原理(law of Complexity-Consciousness)。根據這原理，整個演化現象，由低至高、由簡到繁。物質結構漸趨複雜，且由上昇的意識所伴隨。事物由最基本簡單的事物或原子組成，它們錯綜複雜的結構，漸漸組成較複雜的事物，如此這些事物又組成更高級的事物，經若干年代，終於出現生物，最後再經若干年代出現人類。這些演變不能完全由「巧合」(chance) 解釋，德氏的推想是，在起初這些原子的組合便由「意識」所主導，漸漸走向一個目標。

人的出現是宇宙演化的一個「門檻」(threshold)，其奇妙處是物質世界透過人竟能「自我明瞭」，可察覺整個演化的起源和終向，人雖面臨種種對立和局限，卻能不斷整合自己、超越自己，最後是邁向一個目標，德氏稱之為「太極點」(Omega point)。

從哲學的推敲，為能充分解釋宇宙在演化中有人的現象，德氏認為這「太極點」之所以能吸引整個演化，其自身必然具有理性和智慧，且是超然的位格。這個太極點，並不單純地統攝所有人都進入其超越意識，使人的個別性和同一性消失，這是泛神論的看法。反之，太極點會保衛整個演化的品質，維護人的獨立性，使其人格、意識和自由更高貴。同時，人通過其自由的愛，能彼此結合，即衆多的人，藉其超越性的精神活動，能以無限的愛融合一起。愛是極大的能量，而太極點必須是超越的、充滿愛的，才可成為演化的推動力和吸引力，並保證人連同整個宇宙終必邁向圓滿。

就神學而論，可從啓示與料找到這理論的基礎。德氏特

別認同保祿的神學，確認基督就是這「太極點」、宇宙萬有「總歸」(recapitulate)之處。換言之，是基督在支撐、淨化、吸引和完成人連同宇宙的演化。德氏又確定，在這演化背後能量就是從基督彰顯出來的愛。

德氏的科際詮釋確有迷人之處，因為他展示非常樂觀的憧憬，惟一令人保留的地方，就是未能充分地將人「內在的罪」與「外在的惡」區分出來，這樣「罪」只是演化過程中一個「必然」外在處境，而非人經自由選擇而導至的內在困局。這樣，就會很容易將耶穌基督縮約為外在的，而非內在的救主。⁵

4. 歷史性的基督論

「歷史」顯然是詮釋基督的鑰匙。持此論的代表人物卡斯柏(Walter Kasper)，認為基督之所以成為眾人的歷史終向，並非人憑空構思出來，而是源於歷史的事實。天主藉基督進入人的歷史，成為歷史的部分，卻要統攝全部歷史。基督事件的基礎，不能只奠置於人對救主的需要而已，卻要建基在歷史的事實上，意即要牢牢地在具體歷史的展現中立足。從誕生、隱居、宣講、奇跡、苦難和復活，基督都成為這些事件至獨特和超常的主角，因為在這些事件中，祂不只成為人類的導師，最重要的是祂成為我們的救主。

卡氏之所以採用歷史為鑰匙，有三重意義。首先，天主選擇進入人的歷史，並通過歷史事件彰顯自己，為此「啓示」本身就是不庸置疑的歷史事件。天主既然介入歷史，那麼最能不失真地報導天主的方式，始終是史實的素描。第二，歷

⁵ P.TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvres* 13 vols. (Paris); A.AMATO, *La cristologia cosmica di Teilhard de Chardin*, in ID (ed.), *Problemi di Cristologia* (Roma: LAS 1975) 95-123; R.LATOURELLE, *Teilhard De Chardin*, *Pierre*, in ID & R.FISICHELLA, *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad 1994) 1025-1032.

史是在現今世界宣講基督的良好法則，因為今人對歷史抱有更大的信心，且有更開放的態度，不易將事情的了解，局限於一些成見或關閉的系統中。第三，從歷史建構基督學，可使理論和實踐、主體和客體之間找到互動的詮釋，並使教會的肢體在末世的期待中，深化從宗徒傳下來的信仰。⁶

另一作者霍爾德 (Bruno Forte) 也附和這看法，基督學的建構須將本體論的範疇轉移到歷史的範疇，因為這是聖經世界所持守的，並能切合現代人的感受。⁷

5. 先驗性的基督論

拉內 (Karl Rahner) 是其代表人物。他的進路以從本體論肯定人自身的境況開始，即探索人面對神的啓示所需的先決條件，這探索是採用「先驗性」思維的方法，從而確立人按其本性有一份基本開放，朝向無限，稱之為「樂於天命」的能力 (potentia obedientialis)，這才使人在其本性上作自我提昇 (self-transcendence)。⁸

拉內認為這個先驗性的肯定與歷史和進化論是兼容的，以下分兩點說明。

第一，啓示的歷史性絕不容忽視。人固然可以有聆聽天主聖言的能力，但並不表示天主必然會向人啓示自己，除非天主自由地揀選此舉，並確實地在歷史中實現出來。為此，先驗性的神學推論並不脫離歷史的軌跡，反而由於有了具體的啓示史實提供的與料，先驗性神學才探究人聆聽和相信天

⁶ 參看 W.KASPER, *Jesus The Christ* (New York: Paulist 1976); N.MADONIA, *Ermeneutica e Cristologia in W.Kasper* (Palermo: Augustinus 1990).

⁷ B.FORTE, *Gesu di Nazare Storia di Dio, Dio della storia* (Roma: Paoline 1981) 180.

⁸ K.RAHER, *Hearers of the Word* (London: Sheed and Ward 1969) 朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》香港 三聯 1992。

主的先決條件和可能性。

第二，德日進的宇宙演化論和「太極點」，正好說明天主已成爲事物活動因果關係的基本元素。這種說法能使基督事件與今人的理念相呼應，拉內認爲先驗性基督論正好切入此景觀中。

上述兩點有助先驗性神學確定，基督「真神真人」的事實是可理解的。一方面，起碼從宇宙進化論的景觀，我們可構想在天主的帶動下，人精神的移動可至少臨近地或合理假定地達至神人結合的地步。另一方面，歷史見證告訴我們，(聖言) 降生的事件的確在歷史中發生，那麼先驗性基督論就不會將降生看成獨立的事件，儘管這事件是完全天主的奇妙工程，而要將降生看成天主在其自我啓示行動中帶動所有人要走向的高峰，那裡才有最圓滿的救恩。

拉內發展所謂「先驗性基督論」，專注兩個重要的思想，一、是人爲接收有關基督爲真天主真人的贖世主、絕對救世主的訊息，一個如此獨特的訊息，所需的先天可能性(*potentia obedientialis*)。二、在基督身上神性與人性結合的先決條件。儘管在基督身上所發生的降生和救贖的歷史事件，純屬天主自由意願的創舉，但仍可從本體論的角度肯定二性一位的結合。歷史和本體論的肯定，兩者彼此關連。

若硬要簡單將之說明，我們嘗試分成下列幾點：

- 一、人的存在是先驗性的，即人在其意識及自由的行動中，雖有固定的範疇，但同時亦會超越自我及其範疇的內容。人被造便傾向無限，追求無窮的知識和愛。儘管人會暫時享受有限的事物，卻不會滿足，不久之後便尋求更多、更好的事物。事實上，在每一個接受的行動中，人已「超越」它，正因如此，人才能接受事物。
- 二、這「超越」是投向那深不可測的、無限的位格和愛，拉內稱之爲神的奧跡，是祂如此向人披露自己，同時是祂延續啓示的行動和內容。

- 三、人被視為敢於渴求的存有，又由於擁有自由，便須冒極度的風險，但仍渴望天主滲入和支撐他的存在，但從無限中走近人，也讓人進入並「分享」祂「絕對」的境況。
- 四、若以人的先驗性和歷史性作前提，上述的「分享」須在「歷史」中實現，如此天主出現在歷史中，且完全進佔人，在人身上經歷有限的意識經驗，並在時空中活出人性的表現。
- 五、為此，人切願在歷史中尋找天主所作的許諾，即那決定性、不可逆轉、末世性的期待。
- 六、天主要在這一複雜錯綜的及有限的世界裡實現其不可逆轉的許諾。
- 七、祂選擇通過一個人，即降生的聖言實現此事。基督作為人接受與人關連的一切事實。在祂接受死亡時，就同時超越死亡，展示祂確切地被天主完全接受，得到復活的新生命。這人就是我們所說的「絕對救世主」。祂既可將現世的未來棄之於死亡，也可將未來的生命帶到現今世界。

先驗性基督論本身不企圖證明這許諾已在納匝肋人耶穌身上發生。這許諾的實現須建基於歷史事實，而非推論，但由於此許諾已發生在耶穌身上，這是宗徒的見證，耶穌的歷史事件便成為先驗反省的與料，拉內稱之為「基元事實」(Urfaktum)，因為它先於推論並成為先驗基督論的基礎。

由此可見，先有人(如：宗徒)真實地與耶穌相遇，相信祂是基督，並不只因爲他接受祂的教導和奇跡，而是因爲祂復活了，所以才相信祂是惟一救主，以至基督的復活成為信仰的基礎和內容，這時就需要有「從下而上」的基督論，將這個實現轉化為宣認信仰的條文。然後從這立場，再進一步引用「從上而下」的基督論，肯定基督的先存性、降生、二性一位的結合，但這些肯定都牽涉本體論的觀念、預設和用語，而恰好先驗性神學能予以系統和清晰的解說。這樣，

基於歷史上有人相信和見證耶穌是基督，那麼先驗性基督論也成爲一個歷史上可以和需要做的事情。⁹

6. 彰顯性的基督論

這裡我們要介紹巴爾大撒 (Hans Urs von Balthasar) 的基督學。我們可將他的神學分爲三個步驟：觀賞 (Aesthetik)、神劇 (Theodramatik)、論神 (Theologik)。¹⁰這三分法乃源於存有的三個先驗特性：美 (pulchrum)、善 (bonum)、真 (verum)。這裡也隱含天主聖三脈絡。

他的思想建基於上主的光榮 (Herrlichkeit)。¹¹這光榮在基督的面上閃耀著。人們之所以能觀看到這光榮的先決條件稱爲「觀賞」(Aesthetik)。¹²在日常感官經驗所觀看到的，是特殊的東西，具有特別的形體，但同時又可領略到這些特殊的東西都分享某個共通性，稱之爲「形」(Gestalt)。

我們的觀賞 (Aesthetik) 指向天主的顯現 (epiphany)，而其顯現之特色是天主的光榮。這光榮在數不盡的場合中顯現，在大自然中、在歷史中都有。人們之所以能在千變萬化的事物中，觀賞到這光榮，必須有其先決條件：

一、所有的事物都源於和歸向天主的光榮，就此而言，每件事都彰顯天主的光榮，但我們須以天主爲中心才可觀賞

⁹ K.RAHNER, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity* (London: Darton Longman & Todd 1978) esp.176-321.

¹⁰ 觀賞(Aesthetik 受康德影響)、神劇 (Theodramatik 受依納爵影響)、論神 (Theologik 受黑格爾影響)。

¹¹ 從希伯來文的字根(kbd)看，光榮解說沉重、德能，故此上主的光榮有下降、顯耀的意義。希臘文的翻譯是 doxa，來自動詞 (dokeo 思想)，原意是觀念，好的名聲，在希臘哲學上有光明、輝耀、德能之意。

¹² 希臘文是 aesthetikos，意指感官的領悟。現代人一般譯爲審美觀，是指欣賞美麗的事物的能力。我們譯之爲觀賞，包括這兩個意思。

得到。

二、在衆生之中，天主在降生的聖言身上顯示的光榮是最圓滿和最豐富的。而聖言的降生事件是人的感官可領悟到。宗徒們爲此而作證。

三、人以降生的聖言爲觀賞天主光榮最圓滿的「形」(Gestalt)，意即進入聖言在世的生命中去觀賞。

四、這樣的觀賞會使人洞悉天人盟約內蘊的救恩，最後會使人產生內在回應，「爲頌揚天主恩寵的光榮。」

巴氏引用在啓示中所謂的「觀賞」功能，和降生聖言作爲「形」展示了聖三愛情 (agape) 和內在生活的事實。換言之，聖言的降生、虛空、和榮耀的提昇提供我們必須的「形」，以在萬有中觀賞天主的光榮。

「神劇」(Theodramatik) 在基督生平中，尤其在十字架上實現，在那裡天主的大愛具體地在歷史中顯示出來。聖言在太初已存在，祂來到世上，裝備上天的智慧和見識，並在世界前發言，論述那不能言喻的天父。這發言者本身就是活生生的言論，祂將自己的存在，包括意願，投入宣講中，這無非將自己變成天父的鏡子和窗戶，以顯示祂和父融合爲一，這合一就是聖神。爲此，整個基督啓示的行動和內容都是三位一體的天主。事實上，每個真實的事都指向天主聖三……萬有的根源和目標。聖三之愛之所以能在十字架上顯得清晰，因爲是整個天主隱藏在基督的下降 (kenosis) 中。¹³

「論神」(Theologik) 是爲追求了解天主的這些作爲，及解說其中引申出來的問題。由於在基督內隱藏所有智慧和見識，一切問題的解說都從惟一而又獨特的基督事件中尋找。尤其在十字架上，基督彰顯聖三的榮耀，並救贖所有的人。一方面在內在聖三 (Immanent Trinity) 的領域中，子在創世

¹³ 參閱巴氏的 *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory 2: Dramatis Personae: man in God* (San Francisco: Ignatius 1990) 21.

前所擁有的光榮，與祂經歷死亡而達至的光榮相同，但另一方面，透過救恩聖三 (Economic Trinity) 的戲劇性的行動，子必須盡量伸延自己 (聖體聖事中) 和虛空自己 (被刺透心靈)，祂的人性才分享到這光榮，人則透過與子共通的人性而獲得救恩。¹⁴

7. 解放性的基督論

解放神學可說源於拉丁美洲主教團 1968 年在哥倫比亞 Medellin 的會議，其主題是「教會按大公會議在今日拉丁美洲的轉化中」。主教們感到與窮苦和受壓迫的百姓一起，要求社會轉化和政治改革。古鐵熱 (Gustavo Gutierrez) 在 1971 發表了解放神學的藍圖，很快引起很多作家的回應，而開始新的神學反思。

這神學極富本位化的色彩，專注理論須以實踐為本。鮑夫 (Leonardo Boff) 認為解放神學在信仰和耶穌行動的光照下，須對人們的實踐予以批判。換言之，解放基督學旨不在於對基督事件了解而已，要使這了解發生效用，就是能具體地實踐個人和社會的解放。

鮑夫認為要走出所謂「中立」和「無先存意念」的神學框框。對基督作神學的詮釋必有先存意念，為解放性基督學來說，就是歷史和社會的境況及兩者的配合。詮釋的新領域是源於拉丁美洲的歷史、社會背景，先要從社會分析，鑑別人民在政治、經濟及社會所受的壓迫，只有這樣基督「解放者」的圖象才能浮現出來，為教會豎立解放性行動的典範。

「將耶穌宣講為解放者的基督論，旨在委身於經濟、社會和政治的突破，讓受壓迫和被操縱的群眾得到釋放。在我

¹⁴ 參看 H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica. IV.L'azione* (Milano: Jaca Book 1986); P.MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar* (Milano: Jaca Book 1997).

們的土地上，大批群眾正進入歷史性的解放中，這基督論勉力尋找其神學意義……構思基督學的內容並創立新風格，務要將歷史的耶穌身上所臨現的各種解放性的幅度解說清楚。」¹⁵

索布里諾 (Pastor Jon Sobrino) 採用兩個忠信的準則，一是實踐的準則，忠於具體歷史境況，另一是歷史耶穌的準則，忠於聖經上基督的具體實踐。「(神學) 詮釋不大在意解決有關基督的論述的真實性，卻專注找出方案，使人了解和實踐這些論述，務使與基督有關的傳統繼續成為活生生的和能實踐的事宜。」¹⁶

明顯地這類型的反省在受壓迫境況下專注轉化和解放的動力，多於有關基督的真理，解放性的基督學選擇性地採用天國、復活作為解放的典範，並盡量從中吸取實用的意義，以作轉化和深刻影響社會的動力。只有這樣基督學才能和救援學 (Soteriology) 合而為一。

解放神學確有很多可取之處，可幫助受壓迫的人更能團結一致，促進兄友弟愛的福音精神，使人感受基督帶來的力量，確可將人從不義、壓迫中釋放出來。可是，若過分執著「實踐」原則，以推行社會主義為主，必會忽略基督的救贖和解放乃源於奧跡的核心：苦難和復活。若將耶穌生平只鎖定在實踐解放的範疇中，便會使歷史的耶穌與信仰的基督分家，也會不自覺地使促進正義的工作與教會的禮儀、福傳、靈修產生鴻溝。始終要保持實踐和信仰的平衡與和諧。

¹⁵ L. BOFF, *Jesus Cristo Liberador. Una visión cristologica a partir da periferia*, in 《Revista Eclesiastica Brasileira》37(1977) 502; 參看 ID, *Come fare teologia della liberazione* (Assisi: Cittadella 1986).

¹⁶ J. SOBRINO, *Cristologia desde America Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesus historico* (Mexico: CRTE 1977) 299; 參看 ID, *Jesucristo Liberador. Lectura historico-teologica de Jesus de Nazaret* (Madrid: Editorial Trotta 1991).

8. 末世性的基督論

這裡的代表人物是包當尼 (Marcello Bordonì)，他的焦點是從末世角度構思基督學。末世的角度被視為在新約基督學中最出眾的一個，甚至是宗徒教會信仰的起點：基督雖已來了，但仍會再來。這信仰源於救恩的經驗，即被釘的基督在復活中，為我們賺得聖神的恩賜，使我們一方面投向基督末日的來臨，另一方面走向基督原有的光榮，即祂原是永生天主之子和萬有的中保。

這視域可串連基督和人的奧跡、基督學和人學的言論。基督的事件正好回答人奧秘的基本問題。於一個向平面的歷史和縱面的救恩史開放的基督論來說，末世論與救援論是分不開的，因為末世論非常強調基督事件歷史的一面，將此幅度置放在未來的領域中，為能求取更圓滿的實現。¹⁷

在末世的期待中，教會並不落單，坐在天父右的基督，藉聖神的派遣，仍然護守祂的淨配教會，在這「已經是、尚未是」的階段，聖神的臨在和行動，尤其活躍。包氏在後來的著作，以末世的幅度，發揮聖神的特色，使末世性的基督論更向聖神論開放。¹⁸ 啓示本身有其客觀性、公開性和普遍性，而人的信仰回應的經驗卻具主觀性、私人性和個別性，包氏將兩者和諧地混合在復活基督的聖神內生活的契合經驗中。這樣，宣示復活基督及末世基督的信仰必是與基督的聖德及真理之神的親密經驗，融合為一。

9. 亞洲的基督論

這裡本人想集中 98 年世界主教會議為亞洲特殊會議，

¹⁷ 參看 M.BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo.. Saggio di cristologia sistematica* 3 vols (Roma: Herder-PUL 1982-86).

¹⁸ 參看 ID, *La Cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (Brescia: Queriniana 1995).

有關基督救主的問題。大會的主題上標明：耶穌基督救世主及其在亞洲愛和服務的使命，「為叫他們獲得生命，且獲得更豐富的生命。」(若 10:10) 大家都認同，在羅馬帝國殖民地的納匝肋人耶穌，跑贏了其他救世主，使祂的福音滲入雄霸天下的大帝國，繼而進入世界文明的舞台。可是，福音雖源自亞洲，卻難以在亞洲落腳，大多數主教覺得傳福音，就像推銷「進口貨」一樣，為一般亞洲人，只可拿來用，但要認真地將之視為委身的對象，就很少了。事實上，教會的愛德、慈善事業，普遍受亞洲人欣賞，但要宣信「進口的基督」為救主，那又是另一回事。

主教們多次強調，基督是惟一救主是絕不能放棄的真理，與此同樣真實的是福音不是為羅馬人度身訂造，而是為所有人的。為此，大會肯定教會傳統上的宣認，耶穌是真天主真人、惟一救主。在確認祂是天主對人的愛和啓示的圓滿之餘，也肯定其他宗教與文化的價值也在祂身上展示，如：慈悲、樂於天命、仁愛與公義、非暴力及正直、孝道、與萬物的和諧……等亞洲人的價值。

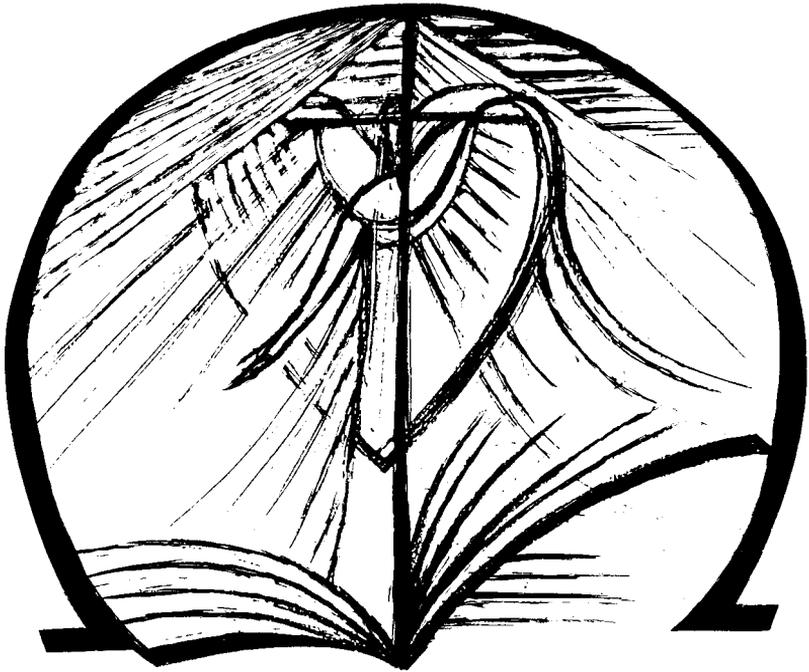
在宣講基督時，要介紹一些較為親切的面貌，其中有些是和其他宗教和文化所推崇的兼容¹⁹，如：智慧的老師、醫治者、解放者、靈修大師、受光照者、窮人的朋友、善心的

¹⁹ 參看 J.M.DE MESA, *Visages du Christ en Asie*, in 《 Spiritus 》 34 (1993) 297-306. P.C. PHAN, *Jesus the Christ with an Asian Face*, in 《 Theological Studies 》 57 (1996) 399-430. A.PIERIS, *C'e un posto in Asia per Cristo? Uno sguardo panoramico*, in 《 Concilium 》 29 (1993) 240-259. H. STAFFNER, *The Significance of Jesus Christ in Asia* (Anand: Gujarat Sahitya Prakasn 1985). R.S.SUGIRTHARAJAH (ed.), *Asian Faces of Jesus* (London: SCM 1993). F.WILFRED, *Immagini di Gesu Cristo nel contesto patorale asiatico*, in 《 Concilium 》 29(1993) 260-274. F.WILFRED, *Beyond settled Foundations. The Journey of Indian Theology* (Madras Univ. 1993). C.S.SONG, *Jesus and The Reign of God* (Minneapolis: Fortress Press 1993. C.S.SONG, *Jesus in the Power of the Spirit* (Minneapolis: Fortress Press 1994).)

撒瑪利亞人、善牧、聽命的僕人等。雖然在亞洲地方不易宣講基督，尤其說祂是惟一救主，更有相當的難度。可是，亞洲人著重生活體驗，故此，基督論的發展亦須加強在基督身上的那份天主經驗。

結論

本文只是選擇性地泛談近代基督學的一些焦點和進路。²⁰ 陳述方面較為粗略，旨在提供讀者濃縮和綜合的報導。



²⁰ 有關近代基督的進路，參看 J.A.FITZMYER, *Scripture and Christology. A Statement of the Biblical Commission with a Commentary* (London: Geoffrey Chapman 1986).

梵二之後聖母論的動向

張春申

梵二大公會議曾有數次情緒高昂的決定性投票，其中之一便是聖母草案與教會草案是否合併為一的問題上。雙方勢均力敵，甚至激動天主子民在羅馬伯鐸大殿之外造勢。究竟為什麼如此轟動一時，其理由將在本文第一部分簡介。結果是在一九六三年十月二十六日與會成員投下神聖一票。贊成合併者一一一四票；反對者一〇七四票；廢票五張；總計贊成者以超出全體半數十七票通過兩案合併。這似乎象徵性地表示聖母論的轉捩點。本文因此分為三部分：一．梵二之前的「聖母論問題」；二．梵二的聖母論；三．梵二之後聖母論的動向。

1. 梵二之前的「聖母論問題」

聖母論的演變直到近代尚稱平衡；史家認為兩大信理，亦即聖母始孕無原罪以及聖母靈肉升天之欽定的中間一個世紀，誠是它高度發展階段。這可從三面觀察。

首先應當承認這個世紀有關聖母顯現的事件與傳聞影響極大。其中眾所周知的是法國露德與葡國法蒂瑪；此外尚有其它可靠資料。兩大顯現時代的二位教宗，即比約九世與比約十二世，他們分別欽定二大聖母信理。當然此不表示顯現影響信理之欽定。無論如何，天主子民的敬禮聖母不可能不大為熱誠。有人視為「過度」也不無根據。

其次教會訓導當局中，個人對聖母的孝愛之情，予人時有凌駕奧跡與救恩計劃之感。比如欽定無染原罪的教宗詔書中曾說：「我注意到教會的這些傳統和道理材料，幾乎在登上伯多祿寶座之初……我們最熱切的渴望是，凡教會所盼

望、所許願的都要實行，為增加榮福童貞瑪利亞的榮耀，並讓給予她的特恩放射出新的光彩，這是我們自幼小時就受鼓勵去崇敬、虔誠孝愛的至聖瑪利亞。」¹此非例外，繼承的教宗中尚不乏類如的言論。

主要也是由此緣故，極度誇大聖母瑪利亞的尊榮，給她個人不斷增加名銜，大有一發不可收拾之勢。傳統所謂「有關瑪利亞，從未足夠」(De Maria numquam satis)，在此方向上非常顯明，可說信仰與想像混合為一。

最後神學方面亦隨波逐流，以理論方式演繹關於瑪利亞的德能，其大前提是：凡是天主能為聖母的光榮做的，祂事實上一定做到了。於是聖母的請願，天主百順百從；聖母在世上享有榮福直觀等等都應時推出。如此產生了神學界中所謂「聖母論問題」²之爭。論者習慣簡化為「誇大論」與「貶折論」兩派。其時已屆梵二大公會議，不免波及討論

2. 梵二的聖母論

教宗若望二十三召開大公會議之前已經對於誇大的敬禮有所警告。他說：「在我們身為教宗的第一年經驗到，有些虔敬和熱誠的靈魂對瑪利亞推行特殊崇拜，增加新的頭銜及地方敬禮，他們予人印象是隨意出入幻想境界，以致心神不寧。我邀請大家在此領域中持守教會的行徑，保持自古以來的簡誠敬禮。」³

至於梵二大公會議「聖母草案」的內容，根據通過與批准的現有文獻，大體可以發現三個基本方向。首先是繼承教父傳統，以救恩計劃作為神學反省的基礎。其次是肯定

1 參閱：朱修德，「現代教會有關聖母敬禮的訓導」《神學論集》78 期，1998 年冬，524-525 頁。

2 R. Laurentin, *La question Mariale*, Edition du Seuil, Paris, 1963.

3 參閱同上(1)，528 頁。

聖母瑪利亞在教會的信仰與神學中的固定職位；她並非邊緣人物，且密切參與救恩工程。最後是為不同的聖母論立場，提供共同的道理；同時也相當注意基督宗教中其他派別的神學主張。

梵二《教會憲章》第八章：「論基督及教會奧跡中的天主之母榮福童貞瑪利亞」，於一九六四年十一月十八日投票通過。贊成者二〇九六票；反對者二三票。它為未來的聖母論提出聖經與傳承的基礎，執中地指示神學反省的方向，也為教會的聖母敬禮樹立準則，超越強烈爭論的偏向。為此，它普受神學界的接納，具有切中時弊，開啓新猷的價值。凡此種種，今日不必細述。

3. 梵二之後聖母論的動向

這部分雖是本文的重點，但只擬簡述，不作深入討論。保祿六世與當今若望保祿二世兩位教宗是我們的時代；可由三節處理。1.聖母敬禮；2.第五條聖母信理？3.聖神論與聖母論。

1. 聖母敬禮：教宗保祿六世於一九六四年十一月二十一日，《教會憲章》公佈之後的講詞中，宣佈聖母瑪利亞為「教會之母」⁴，但此非大會的決定，而是出自他個人的權威，旨在根據梵二的聖母論，表達信徒對她的敬愛。更加重要的是他在一九七六年二月二日頒佈的《敬禮聖母瑪利亞》勸諭，相對梵二《教會憲章》第八章，為普世教會提出聖母敬禮的指南，非常強調本地化與配合現代女性⁵。

事實上，大公會議之後，雖然天主教會中的宗教熱誠並不理想，但聖母敬禮卻維持如常，聖母朝聖地的教友依然絡繹不斷。不久繼承保祿六世的教宗可說即是若望保祿二世，

4 《宗座年報》(A.A.S.1015)。

5 參閱同上(1)533頁。

他對聖母的虔敬付諸言行。出自他的重要文件，無不以轉向聖母結束。下節將說他頒佈的《救主之母》通諭。

在此第二個千年之末，梵二的方向雖然不失，但在某些地區已經出現懷念過去之情。傳統的敬禮陸續再起，時而傳說可疑的顯現，雖然教會予以警告，信友卻樂於往訪⁶。

2. 第五條聖母信理？在此首該提出一九八七年教宗若望保祿二世頒佈的《救主之母》通諭。它基本上緊隨梵二的聖母論，教宗同時表示合一的意向，尤其對於東正教會。但通諭的第三部分：聖母中保卻呈露特色。《教會憲章》第八章只有一次將「中保」名銜用在聖母身上，而且與其他名銜同列（《教會》62），有意降低其重要性。教宗的通諭顯然特殊對於瑪利亞的「母性中保」重視。的確，教宗一如大公會議澄清聖母中保的附屬與參與意義。（同上）這是「母性中保」的轉求或代禱而已。有人因此會問：何必如此大費周章提出這個名銜，因為勢必招來基督教某些人士的敏感⁷？

無論如何，教會中不乏聲音，請求教宗正式宣布聖母為「中保」，「共同救贖者」和「師保」。於是在梵蒂岡的要求下，成立了一個為此而組成的國際神學委員會。它在一九九六年八月，波蘭舉行聖母大會期間建立。成員包括聖公會、信義宗神學家各一位，東正教神學家三位，其餘十五位是天主教神學家。他們研討後的共同聲明由《羅馬觀察報》以整頁篇幅發表⁸，下面是他們反對的理由。「一. 建議的名銜意義不明；二. 梵二先前也被要求作同樣的宣示，但經考慮後決不這樣做，既完全拒用『共同救贖者』，更非常小心使用『中保』、『師保』的頭銜；三. 教宗庇護十二世也曾有意避免使用『共同救贖者』頭銜，而其後每位教宗亦同樣

6 *La Documentation Catholique* 3 et 17 aout 1977, No 2165 Oecumenism, Marie dans le dessein de Dieu et Communion des saints, No. 109, 736.

7 同上(6) No.108, 736

8 *Oss. Romano*, 4 June 1997, No 23.

如此；四. 即使能清楚說明，神學上亦有欠清晰⁹。」

但問題似乎並未因此結束，一篇題名為「有關聖母瑪利亞的『第五信條』」的文章¹⁰，最後作了一個如此的結論，雖然長些，我們抄錄在下面，作為參考。

「教宗是否定斷聖母為諸寵中保，同救贖者及監護人為信條，現在還不清楚，就如我們開始時所提到的。聖母學專家委員會提出反對的意見說：『不宜偏離梵二大公會議所循的路線，去定斷一新的信條。』不過，教宗於一九九七年八、九、十月間，一而再，再而三地，訓導聖母在聖寵界為衆人之母的道理，對那些質問，甚至否認她在救靈工作上從屬於基督職務的人，是一個及時的答覆。

無論教宗有意定斷上述道理為信條與否，本人不同意那些神學家的意見。

一個清晰的定斷：聖母分施基督的恩寵而為諸寵中保，不但不阻止，而且還幫助非天主教的兄弟姊妹們明瞭：一. 聖母在天主計劃中的位置；二. 天主教有關聖母的信條和敬禮¹¹。」

3. 聖神論與聖母論：大公會議之後，聖母論一度比較沉靜地自我檢討與批判。大體說來瑪利亞自王后走向婢女。不久神學家開始注意聖神與瑪利亞的關係¹²。這應該受到聖神論發展的影響。

9 《公教報》2784 期，一九九七年六月三十一日。

10 《教友生活周刊》，一九九八年，十一月一日(4 版)，十一月八日(4 版)，十一月十五日(4 版)，原著康貝爾，譯者張耀先。

Fr. Dwight P. Campbell, "The 5th Marian Dogma", *Immaculata* (Conventual Franciscan Friars of Marytown, 1600 West Park Avenue, Liberty Vilb, IL 60048-2539 U. S. A.) March /April 1998.

參閱：Mark L. Miravalle, *Mary, Coredematrix, Mediatrix Advocate*, 1993, Queenship publishing, Santa Barbara.

11 《教友生活周刊》，一九九八年十一月十五日(4 版)。

12 同上(6) No. 104, 735.

梵二大公會議召開期間，東正教、基督教與英國聖公會的觀察員經常批判正在討論中的《教會憲章》草案缺乏聖神論。大會之後，教宗保祿六世呼籲對此的新研究與新敬禮¹³。事實上，各界的回應非常積極¹⁴，甚至可說興起聖神熱潮。在此情形下，不免會想起：「祂因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成爲人」。於是聖母論導致一個新的方向。

在聖經研究方面，法國學者杜韋神父的《瑪利亞：聖神和教會的畫像》¹⁵，表達得極爲具體，而且很美。作者的中心思想是根據聖經指出聖神是天父的生育德能，他說：「天主是父，耶穌是唯一的子，神學因此得出這樣的結論：聖神是神聖的生育，或從女性來說，就是神聖的懷孕¹⁶。」同時，在天主子降生成人的奧跡中，瑪利亞是聖神的畫像，因爲童貞懷孕是神聖懷孕的德能所致。

於是，救恩計劃的聖母瑪利亞，自始即在天主聖神的德能之下，流露出聖母論中肯定的所有課題，雖然杜韋並沒有如此系統地發揮，更是以聖經學家方式描繪瑪利亞。

巴西神學家卜夫的《天主母性的面容》¹⁷發表在杜韋之前，副題是「女性與它的表情」，全書以瑪利亞代表女性，表達天主的母性。由於本文的範圍所限，不擬介紹這本非常廣博的書。但不能不在此一提的是卜夫對於聖神與瑪利亞有個「神學假設」¹⁸，某種意義也與杜韋具有交叉的地方。

13 張春申，「新五旬節？」《神學論集》117-118期，1998年秋冬，320-321頁。

14 張春申，「聖神論芻議」，《神學論集》111期，1997年春，59頁。

15 張依譯，台北市，上智，1996。

(Francois Durrwell, *Marie: Meditation devant l' Icône*)

16 同上8頁。

17 Leonardo Boff, *The Maternal Face of God*, Harper & Row, San Francisco 1987.

18 同上92-103頁。

我自己從一九九五年——國際婦女年以來，更多地探討天主之母的圓滿意義，逐漸發現她是天主聖神末世時代的真實象徵。此後，在偶然的一個機會，讀到上智出版社翻譯的杜韋神父的《瑪利亞——聖神和教會的畫像》，使我驚喜萬分，因為他根據聖經的反省，竟然與我自自信理反省完全相同。後來，在一九九八年——聖神年中，按照這個原則，簡單地整合了聖母瑪利亞的奧跡。所有文章，收集在那年出版的《聖神的廣、寬、高、深》一本書中¹⁹，無意之中，參加了梵二大公會議之後聖母論動向的行列。不過，現在我也知道，對於天主聖神與聖母瑪利亞的關係，早有極多的其他類似的資料。無論如何，為寫本文，我並沒有再進一步去搜查與閱讀，但大體都在同一路線上的²⁰。

本文之末，不能不提泰伐（George Tavard）所著的《童貞瑪利亞的千種面貌》²¹，它綜合了聖母論的各種研究，具有極強的批判性，未來發展的可能性大概都包含在書內了。

19 張春申《聖神的廣、寬、高、深》台北光啓，1998，167-93頁

20 參閱同上(18)95-97頁(267頁註57)。

21 George H. Tavard, *The Thousand Faces of the Virgin Mary*, 1996, A Michael Glazien Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota U. S. A.

跨越現代和後現代：天主教釋經學在新世紀和新千年的門檻

斐林豐著

宋蘭友譯

天主教的釋經學，應該以信仰與理性、默想與科學的精神，帶著一顆赤子之心和批評的頭腦，在祈禱和勤奮中研究在聖經內的天主聖言。釋經學也和神學一樣，「信仰和理性，像翅膀一般，背負著人的精神，飛升默觀的真理。」(*Fides et Ratio*, Prologue)。一方面，釋經的工作也分擔耶穌教導門徒聖經的工作(路 24:27)。每個天主教釋經者在解釋聖經時，都希望聽眾或讀者，會像厄瑪烏那兩個門徒那樣驚嘆：「當他給我們講解聖經的時候，我們的心不是火熱的嗎？」(路 24:32)另一方面，釋經學者的工作，確實是「在進行中」的工作，即純然是人的工作。和所有人的事務一樣，釋經的工作也有它的起伏，它的成功與失敗；有它可能遭遇的陷阱，也有它的弱點甚至危機。在這廿世紀末，恐怕我們也可以說，教會內的聖經研究也有一個危機。我們可以稱之為「後現代」的危機。

首先，讓我們先看「後現代」危機是甚麼。在這個世紀初，現代聖經研究其中一個特點是過分依賴歷史上的理據。這種依賴理性的後果就是削弱信仰的基礎。相反，後現代運動的核心，就是對於現代過分依賴理性的偏差，有所警覺。這份警覺是付出了很高的代價換回來的。這代價就是這個世紀所忍受的，人類自己製造的重大悲劇：兩次世界大戰、猶太人大清洗和馬克思主義在東歐和東亞進行的「文化大革命」等。現代的標誌是理性的系統化。相反，後現代的標誌是片斷和相對主義。在天主教的釋經學裡，有沒有後現代的

危機？以下我會從三個步驟回答這個問題。首先，簡述 1993 年宗座聖經委員會所發表的文告：《教會內的聖經詮釋》。¹ 第二，比較宗座聖經委員會的評價和劍橋聖經學者博慕賀 (Markus Bockmuehl) 的評價，博氏文章在 1998 的神學雜誌 *Scottish Journal of Theology* 發表。² 最後，根據這個比較，提出我個人對天主教釋經學的現況一些省思。我會特別著重釋經的方法學，並與研究聖經的同學交換意見，希望這對其他學科的讀者，也有幫助。

1. 現代釋經學的健康後現代評價

那麼，現今的天主教釋經學的情況怎樣？宗座聖經委員會在 1993 年發表的《教會內的聖經詮釋》文告中為我們解答了這個問題。文告(中文譯本見註一)刊載了教宗若望保祿二世的一篇賀辭。我認為這是現有的關於天主教釋經學最好的全面檢討。在寫本文時，我仔細研讀了文告，清楚地掌握了現時的情況，得益不少。在此，我先概述文告的第一、二章，以便對現代的釋經學的主要趨勢，先有概括性的認識，然後集中研究，文告對現在聖經研究多個釋經趨勢所提出的警告。

¹ Joseph A. Fitzmyer, *The Biblical Commission's Document "The Interpretation of the Bible in the Church" Text and Commentary, Studia Biblica 18, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1995*. 文告中文譯文，見：洗嘉儀譯，《教會內的聖經詮釋》香港，思高聖經學會出版，1995；文告註釋見：洗嘉儀譯，「宗座聖經委員會文告：教會內的聖經詮釋註釋」香港《聖經季刊》連載。

² 有關採用歷史批判法的釋經學者人數下降的趨勢，參閱：D.J.H. Clines, "From Salamanca to Cracow: The SBL International Meetings", and "From Copenhagen to Oslo: The IOSOT Congresses", in *On the Way to the Postmodern I*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1998, 158-193 and 194-221. For the present situation of the Documentary Hypothesis, cf. Ernest Nicholson, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford: Clarendon Press, 1998.

首先，我們看文告的目錄：文告全文分為四章，第一章：闡釋的方法與取向，批判地列舉多種不同的讀經方法，指出「方法」與「取向」的區別。第二章：處理詮釋的問題，特別從哲學和神學的觀點出發。第三章：天主教闡釋的特色，提出天主教釋經學的基本原則。第四章：教會生活內的聖經闡釋，鼓勵推動聖經牧民，並為此作出工作指引。從以上的概述可見，第一、二章對現況仔細檢討，而第三、四章提出一些基本的指引。

第一、二章的內容目錄顯示現時釋經學的博雜性。第一章一共包括六部分，每部分分析和評價不同的方法與取向。甲、歷史批評法；乙、文學分析新法，即：修辭分析、敘述分析和語意分析；丙、基於傳統的取向，即：正典的取向、借助於猶太傳統的闡釋取向、經文在歷史內產生的影響之取向；丁、採納人文科學的取向，即：社會學的取向、透過文化人類學的取向、心理學與精神分析學的取向；戊、環境因素的取向，即：倡導解放的取向、女權主義的取向，考慮到現代生活的思潮；己、基要派的闡釋，並對此法提出嚴厲批評。閱讀過第一章最後這部分（亦參閱導言及結論部分），我得到一個印象：文告的基本態度是對於歷史批判法的有效性，作批判的支持，以對抗基要派釋經學的打擊。

文告的第二章解釋和評論哲學化的詮釋，特別論及近五十年來，極具影響力的幾位學者，例如：迦達咪(H.G. Gadamer)和里克爾(P. Ricoeur)。一方面，在某一個意義上，文告認為深度的天主教釋經學，比傳統的類比釋經法更可取。不過另一方面，新的詮釋學應該和教父及聖師的釋經工作一樣，建基於天主教的信仰，以免「把基督的訊息封鎖於一個特定的哲學範圍內。」（文告，二，甲，二）

仔細閱讀文告的第一、二章，我們不難發現，文告除了基要派的釋經法之外，基本上認可所有的釋經和闡釋的方法和取向。文告指出基要派唯一可取之處就是：「基要主義堅持聖經的神聖默感、天主聖言的無誤性，和聖經其他真理，

其中包括那『五項基本要義』。」(文告,一,己)文告講出了其他的方法和取向的優點,不過也指出了它們的缺點和潛在的危險。因此,本文的下一步就是分析文告這些評價。也許這些評價,給人一個普遍的負面印象,其實我認為,文告所提出的正面的訊息,遠比負面的多,甚至多到博慕賀認為(在我看來,他的觀點不符合理據):「宗座聖經委員會 1993 年有關聖經闡釋的文告.....在努力擊倒基要派這個稻草人之後,毫不批評地粉飾其他現存的取向。」(293-294 頁)我相信我的分析,會顯示文告處理時下的趨勢,既不是文飾其過,也不是毫不批評。

在賀辭中,教宗若望保祿二世說了一番鼓勵的話後,馬上指:「若只以科學方法研究經文的人性層面,會令釋經者忘記:天主的聖言邀請每一個人突破自己,生活於信德與愛德之中。」(賀辭,9)教宗接著說:「個人主義者的假想,以為一個人在信友的團體以外,可以更透徹地了解聖經的經文;事實正好相反。」(10)他說釋經者要「避免迷失於抽象的科學研究的繁瑣之中,這些抽象的科學研究往往使釋經者遠離聖經的真義。」(11)對於歷史批評法與基要派之間的矛盾,教宗反而做了仲裁者,他說:「天主教釋經學不會單單集中聖經啓示的人性層面(某些時候,這是歷史批判法的弊病),或單單集中於神性的層面,如基要派人士所要求的。天主教釋經學極力強調這兩個層面,就如這兩方面在聖言那神聖的『屈尊就卑』當中,結合在一起(《啓示憲章》13)。這份『屈尊就卑』正是聖經的基礎。」(14)最後,在提到一些最流行的新取向之後,教宗說:「必須經常把聖經的思想翻新成當代言語.....不能扭曲經文,以適應當時流行的某種解釋和取向。」同時,教宗更提醒我們,「俗化過程和過分別秘的工夫」會使整個社會文明,「變得對天主聖言的作用無動於衷」(15)。文告把這些警告付諸於實踐,逐一點出每一種方法和取向的弱點。

1.1 有關歷史批判法，文告提出以下的批評：

1.1.1 「(在過去)這類文學批判往往只顧解剖和拆散經文，以辨別經文的各個源流，而忽視該段經文的整體性，和經文在目前的形式所要傳達的訊息……。」(一，甲，一)

1.1.2 「(在過去)有些釋經學者因受到比較宗教歷史的影響，或基於某些哲學思想，而極端貶抑聖經的價值」(一，甲，一)。因此，文告謹慎地指出，歷史批評法，「當客觀使用時，都不會設定預設。若使用這方法時附加了一些預設原則，這些原則與方法本身無關，卻是學者的一些詮釋選擇，這便變成一些支配經文的闡釋，而且極可能是偏差的詮釋立場。」(一，甲，四)例如「布特曼把類型批判研究，與存在主義哲學家海德格啓導的聖經詮釋結合起來。」(一，甲，一)「學者已有一段長時期，不再把這方法與某一個哲學系統聯繫起來。這陣子，釋經學者運用這方法時，均趨向強調經文的類型，而較少注意經文的內容。幸而，……上述趨勢也得到糾正。」(一，甲，四)

1.1.3 「無可否認，過去應用歷史批評法的方式顯示了其有限性。這方法規限於探討聖經經文在其產生的歷史背景裡所表達的意思，而漠視後期的聖經啓示，和教會歷史可能含有的意思。」(一，甲，四)

1.2 至於文學分析新法，文告的解釋如下：

1.2.1 修辭分析「若停留在描述的層面，修辭分析的結論往往只觸及文體及風格的問題。……應用在聖經經文時，應該問這幾個問題：聖經的衆作者是否屬於社會上較有學識之士？寫作時，他們遵守修辭學的原則到那一程度？在分析某段經文時，那種修辭學才算適用？希臘羅馬式？還是閃族式？會不會在某些情況下，某些聖經經文被隨便地認為有一太精密的修辭結構呢？」(一，乙，一)

1.2.2 有關敘述分析，文告有以下的指示：「作敘述分析時，應避免排除聖經敘述內任何設定教義的傾向，否則，這樣的

分析不單違反那正好慣用這種設定的聖經傳統本身，同時也違反教會的傳統，因她仍沿用相同的方式。最後，值得一提的是，在敘述的傳遞中，縱然天主的聖言的衝擊產生了實際的效果，但這效果並不足以證明天主聖言的全部真理已被充分領略。」（一，乙，二）

1.2.3 至於語意分析，文告說：「若要有效地把語意學應用於聖經研究，一定要把這方法抽離某些由結構主義哲學發展出來的假設：那就是拒絕接受經文內獨特的個人身分和經文以外相對照的事物。……那些利用語意分析的人最大的危機，是停留在對經文內容的一種形式研究的層面上，而未能發掘出經文的訊息。」（一，乙，三）

1.3 對於基於傳統的取向，文告特別提示以下的弱點：

1.3.1 有關正典的取向：「一個問題是：應否把引至確立正典的闡釋過程，視作今日闡釋聖經的原則呢？另一方面，猶太聖經正典與基督徒聖經正經兩者之間錯綜複雜的關係，亦引起很多闡釋問題……不過最重要的是，教會是在逾越奧蹟——基督的死而復活——的背景下了解舊約的，是基督憑藉無上的權威，帶來了徹底的創意……。」（一，丙，一）

1.3.2 至於借助「猶太傳統」的闡釋取向，文告說：「古猶太主義採用了許多不同的形式，以經師猶太主義方式出現的法利塞派的形式，可算是最常用的方式，但決非唯一的。古猶太經文年代排列的幅度，亦跨越數個世紀，因此必須先按各自出現的先後秩序排列，才可作出比較。最重要的是，猶太人團體與基督徒團體的結構差別甚大……這兩個起點的差異，亦造成兩個獨立的闡釋聖經的環境兩者雖然有不少接觸點和地方，實際卻有天淵之別。」（一，丙，二）

1.3.3 有關「經文在歷史內產生的影響」，文告指出：「指出一段經文歷來對教會良多的影響（這在註釋一段經文時是可能也是有益的）。……與此同時，歷史亦時常說明一些宣傳性的和虛假的、效果有害的闡釋主流——就如那些鼓吹反猶

太主義或任何形式的種族歧視，又或者不同種類的千年國論者的幻想……特別要注意：不要偏重經文在歷史某一時期的影響力，而使之成為闡釋經文的唯一標準。」（一，丙，三）

1.4 對於借用人文科學的取向，文告有以下的看法：

1.4.1 關於社會學的取向，文告指出：「把社會學的取向應用在釋經學上所牽涉的一些危機。可以肯定，既然社會學是研究現今的社會，我們大可預期，把這方法應用在久遠以前的一些歷史上的社會時，將遇到的困難……再者，社會學的方法多偏重於人的經濟和組織上的生活，而忽視人生個人及宗教的幅度。」（一，丁，一）

1.4.2 對於透過文化人類學的取向，和其他特別的取向一樣，文告認為「這個取向並不能獨立地確定啓示的獨特內容。在欣賞這取向帶來的寶貴成果的時，亦該謹記這點。」（一，丁，二）

1.4.3 關於心理與精神分析學的取向：「心理學或精神分析學，因為本身性質，無論在甚麼情況下，都不可能認真地研究信仰的論據。儘管這兩門學問有助於更準確地斷定人的責任範圍，卻不能用以撤銷罪與救贖的實相。此外，我們應避免把自然而然的宗教情操與聖經的啓示混淆，或抨擊聖經訊息的歷史特性，因這歷史性正肯定這獨特事件的價值。再者，我們應該指出，並沒『精神分析的釋經法』這回事，彷彿兩者已混為一體。……絕對地推崇心理學和精神分析學眾多學派中的某一個取向，絕不能讓這共同的研究開花結果，反之，只會造成損害。」（一，丁，三）

1.5 有關環境因素的取向，文告有以下的批評：

1.5.1 關於倡導解放的取向，文告指出：「解放神學包含一些一定價值的元素……不過，從這種立場來理解聖經，其實亦有危險。因為解放神學受制於一個正在發展階段的運動，那麼，研究所得的結論亦只能是暫時性的。這類的理解集中在

敘述和預言性的經文，因這些經文強調壓迫的狀況，及啓發導致社會轉變的行動。有時候，這樣的理解是有限的，忽略了聖經其餘的經文。誠然，釋經並不能毫無立場，但亦應盡量避免流於片面；再者，社會和政治行動並不是釋經學者直接的工作。爲了把聖經的信念套入某個『社會－政治』環境，一些神學家和釋經學者利用各種不同的方法來分析社會實況。在這情況下，解放神學某些學派進行的分析，是受物質主義所影響；他們亦在同一脈絡裡理解聖經，此舉實令人質疑，尤其牽涉到馬克思主義的階級鬥爭的原則。在受到巨大的社會問題壓力之下，人們較注重現實的末世論，這發展卻損害了聖經的末世論那更超脫的幅度。」（一，戊，一）

1.5.2 對於女權主義，文告說：「女權主義釋經的確帶來不少成果。……但女權主義釋經，因出自一個先入爲主的見解，很容易陷入一個危機：就是以偏袒的、因而值得商榷的方式來闡釋聖經的經文。爲奠定其本身的地位，這方法在別無選擇的情況下，必須借用無聲勝有聲的論據。……另一方面，女權主義的取向嘗試以經文內脆弱的喻示，來重組一個被認爲是這些經文刻意掩飾的歷史狀況——這絕不符合正式的釋經程序。這取向最終難免捨棄受默感的經文的內容，而採納一個本質不同且毫無根據的假設。」（一，戊，二）

1.6 聖經委員會對於基要派作了相當大篇幅的批評，在此我只摘錄最重要的幾點：

「基要派……乃是根據一個不合符聖經的意識形態來表達……拒絕一切詢問或任何批判性研究的聖經解釋。基要式闡釋的根本毛病，在於漠視聖經啓示的歷史性，致令無法接受聖言降生成人這事的全部真理。……經常把一些自始至終未假設爲正史的資料『歷史化』……就福音而言，基要主義毫不理會福音傳統的發展，只幼稚地把這傳統最終的階段（即聖史所寫的），與最初的階段（歷史中的耶穌的所言所行）混爲一談……基要主義接受那古舊、過時的宇宙觀的表面事實，只因爲聖經曾這般記載過；因此妨礙了與更廣泛地看文

化與信仰關係的觀點，進行交談的機會。由於這主義依賴一種毫無批判力的方法來理解聖經某些經文，此舉助長了一些偏激的政治思想和社會意識——如種族主義——這頗為相反基督的福音。……最後，因堅持『聖經獨尊』的原則，基要主義把聖經的闡釋，從整個傳統分割出來；藉聖經的引導，這傳統的確是在信仰團體的內心，偕同聖經一起發展的。」（一，己）

1.7 有關新的詮釋法，委員會對於迦達咪和里克爾有不少好評，不過，文告接著說：

「我們必須坦白承認某些詮釋理論並沒有充分條件闡釋聖經。……聖經大部分被剝奪其客觀現實……而趨向簡化為純人類學的訊息；哲學變成闡釋的標準，而非一個工具來了解所有闡釋的焦點對象：耶穌基督這人和在人類歷史中完成的救贖事件。」（二，甲，二）

宗座聖經委員會檢討教會內釋經的情況，作出了以上的批評。稱文告為「後現代」，因為這絕不是無批判精神的粉飾文告。包曼(Zygmunt Baumann)³這樣解釋後現代：「後現代不過(或至少)是現代思想，對於它自己本身、自己的條件和過去的工作，認真而嚴肅地審視，不甚滿意觀察所得，卻感到改變的迫切性。後現代是現代的成熟：現代從一個距離，而不是從內在看自己，對自己的得失，詳列清單，對自己作心理分析，能及早發現潛伏的意圖，防患於未然。後現代是逐漸向一己不可能的情況妥協：一種自我監督的現代，有意識地排除過去無意識的作為。」如果後現代是這樣，那麼，我們現在所得的文告，就是後現代最好的例子了。

³ Zygmunt Baumann, *Modernity and Ambivalence*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, 272.

2. 後現代釋經情況的幽暗面

文告發表至今已六年。現在的情況如何？要回答這個問題並不容易。不過，我們可以嘗試給一個部分的答案。我們可以指出一些全球性的現狀，這也是博慕賀所表達的。博氏的批評是直指向新約研究，不過，作適當的協調，也適用於舊約研究上。按他的說法：

2.1 新約研究這門學問，「無論在研究法，甚至在決定何者為恰當的方法和準則上，現在大家已找不到共識了。」(273 頁)大家對於「何者是好書或壞書、組成好的證據和論據是甚麼，都存在著驚人的歧見。」(274 頁)

2.2 讀者可能對以下的情況，感到不安：「有許多所謂『同年代』取向，包括其所用的語言、結構、文學類型，女權主義或自由主義意識型態的批評，以及他們有時顯得極端相對性的詮釋等。不過，這許多新湧現的方法，以及隨之而帶出的如此豐富的問題和可能性，也可能使讀者眼界大開。無論如何，最令他警覺的，相信是這些取向在很大程度上是獨立運作的……這種在運作上極度獨立的情況，不只是在方法上如此，甚至整個科目的各方面都是如此。」(275 頁)「所謂後現代的取向，……看來是一個沒有紀律的大混亂：其中包含了對聖經作者的動機，所作的苦心和複雜的鑽研和懷疑，和對於改革主義者的政治設計卑恭的輕信。」(286 頁)最後一段的批評，是直指某些類型的女權主義和解放主義釋經法。

2.3 對於歷史批判法，博氏說：「沒有正確的新證據……新約的歷史研究，很可能停留在韓格(Martin Hengel)正確指出的，作為『一種猜測和旋轉假設的學問』的層面，不斷地被十九世紀的『理性原創性和無可抗拒的演進』神話所驅使。」(276 頁)

2.4 「只有極少數，令人難過的極少數的(學者)……他們的著作顯示出對公元二千年基督徒聖經闡釋，表示關注。」

(227 頁)博文不但忽視教會教父和聖師，甚至連「整個十九世紀也可視為無關重要而可免除——儘管現代的新約研究，已經是十九世紀一門獨立的新科目。」(277 頁)

2.5 「儘管這種歷史上的無根性，或者正因為如此，新約研究特別崇拜理性之神，和不為理念和理據所動的想像巨獸……理論的怪獸高高在上，要求無數年輕的學者向它獻祭，直到一兩個世紀後，他們終於倒下和枯萎為止。在這窩巨龍之中，有關於原作者的理論、假設的片斷和聖詩、多默福音和 Q 源流；流浪的神恩背負者，和躲在經文背後玩追迷藏的隱蔽『團體』；還有各種有關永遠上升的基督學和不斷下降的末世論，早期的平等民族主義，逐漸被後來的中產階級教父主義取代，等等。」(278 頁)

一方面，讓我從這個「想像巨獸」的單子中抽出「假設片斷和聖詩」一項。因為仔細和客觀的哲學分析證實，在牧函中的確有這些「假設的片斷和聖詩」存在。另一方面，讓我加上其他多項缺乏批判性的現代釋經學，例如所謂：「對末世臨近的期待」和「主再來的延遲」；以及「新約作者張冠李戴」的假設(例如保祿致厄弗所人書其實不是由保祿所寫，而是在他死後，由他人冒他的名字寫的)；大部分福音的成書期推至公元 70 年之後；「主的主要講話是先知式的產品」的理論(即新約的先知把自己的說話，套入歷史中的耶穌之口)。這些都是無批判性的，因為都是基於很可疑的證據。

博氏繼續說：「這話聽起來不免有點怪異，一個外行的讀者，很難為這門學問找到任何共同的目標或主題，雖然有關這門學問的種種可見於《新約論文》(*New Testament Abstracts*)中。到底有沒有一個可以識別的研究範圍？……至於新約研究更廣泛的目標和原因，可否說這是有關神學和真理的問題，或聖經闡釋是權力實踐的一種工具？它是否意味著，或不意味著，與一個生活的信仰團體有關係——無論是從其足以說明基督徒的真理或對意識型態的毀壞而言？

新約研究作為一門學問，我們仍然看不到它是朝向一種共識發展，即使在它的目的和主題上也不是這樣。我們有理由懷疑，這樣的一門學問有甚麼前途可言，或者我們可以坦然無愧地說，它有理由繼續在用公費維持的大學或學院內存在。」(279-280 頁)

這位尖銳的劍橋大學教授，看到一個全面打擊的危機已臨近，就是說，這個危機，顯示出後現代冒險的弱點。我們說過，博氏對於委員會的文告，沒有甚麼好評。不過，我們注意到委員會的警告和他的判斷之間，有一種奇妙的和諧！博氏認為委員會的文告太弱。也許他不明白，像這一類為整個天主教世界的文告，絕不可能像一位教授的文章那樣，充滿火藥味。例如文告是這樣評論舊約的文件假設，和對觀福音的二源說假設的：「雖然部分學者質疑這兩學說，但在今日科學化的釋經研究中，這兩學說的綱領仍佔相當的位置」(一，甲，一)。我們也不要忘記，文告是特對天主教的釋經學者講的，但博氏的評論，是從整個釋經學界出發。我們可以合理地假定教會內的情況，不如全世界的問題那樣多和複雜。到底，不是所有的學術團體都有一個宗座聖經委員會來協助它們！其實，現在比以前更甚，聖經也在非教友學者手中。一位基督信友，瀏覽世俗學術機構出版的書刊，如果他/她覺得約櫃(聖經)已落在培肋舍特人之手，有時這也是可諒解的！

無論如何，我們不能理所當然地假定，天主教的情況，越來越健康。天主教神學家發現很難充分運用釋經學的研究結果，這表示天主教釋經學的情況並不太好。信理神學家發現很難從現代的釋經學中，為他們的聖三論、基督學和教會學找到堅實的聖經基礎。有些天主教倫理神學家在說，在聖經中基本上找不到具體而有約束力的指引。如果神學家作出這樣的結論，這表示他們賴之以評論的釋經學者出了問題。對於天主教釋經學界的警告，甚至有來自天主教會以外。例如德國基督教釋經和神學家思杜馬赫(Peter Stuhlmacher)幾年前已說過：「一方面，優秀的釋經學者如谷士(Otto Kuss)

喚醒天主教會和神學界注意，督促釋經學者以聖經原始的見證，有愛心和批評性地向他的教會，提出挑戰。另一方面，現代天主教年輕釋經學者，卻相當不加分辨地運用所有不確定和誇大的基督教聖經研究，並開始在釋經學上鹵莽地進行實驗，以致不但從他們自己的園地，甚至從基督教方面，已傳來了警告。」⁴

宗座聖經委員會的文告和這些基督教聖經學者，都呼籲釋經學界，在教會或世界的層面，認真反思它的根源和去向。我相信注意這些呼籲是明智的。我就是本著這種精神，對這些問題，作以下的反思。一方面，我看後現代對現代學術的許多釋經觀點的懷疑態度是一種福佑。經過長期越位後，這是重返正規和正常釋經之路的時候。另一方面，後現代的片斷和相對主義，對於進步是一個嚴重的威脅。這是一個真正的危機；就是說，我們在面對著一個危險和一個機會。機會，在我看來是現代和後現代接觸，可能為當代天主教釋經學界帶來一次「淨化」和「調整方向」。在以下的反思中，如果讀者發現我效法劍橋的教授的風格甚於宗座文告，請多包涵。就是說，作為一老實的鄉下人，我要「直言不諱」。

3. 前路：淨化和調整方向之路

3.1 以現代科學方法研究聖經，為我們的聖經理解，帶來巨大的衝力。不過，與此同時，它也給了我們許多未經證實的假設的沉重包袱，不但對我們毫無幫助，反而造成障礙。這正是後現代嘗試卸下的「垃圾」，我認為這是對的。這個「卸貨」過程的效果，已經逐漸顯露出來了。比博教授的「理性之神、巨獸和怪獸理論」稍為克制的言論，已在最新的主要

⁴ Peter Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture: Towards a Hermeneutics of Consent*, London: SPCK 1979, 58.

天主教聖經研究著作中見到，例如：新版的 *International Biblical Commentary, A Catholic and Ecumenical Commentary for the Twenty-First Century* (1998) (《國際聖經評註，廿一世紀天主教和合一聖經評註》)。⁵在處理梅瑟五書時，文件假設如實介紹，即作為一個暫時性的假設看。在處理福音的問題時，這本評註很謹慎，不把它釋經，基於任何對觀關係的理論上。例如在馬爾谷福音的「首讀」部分，評註說：「本評註……不依賴任何對觀關係的理論。比較馬爾谷與其他福音，目的是看有關耶穌的傳統，是如何回憶和以那些不同的方式，組織起來。」(1334 頁)這部新評註的主編，是著名的二源說評論家：方默爾(J.W. Farmer)。難怪撰稿的學者可以自由地寫出他們的見解。

對於二源說同樣圓熟的態度，也可見於白朗(Raymond Brown)的《新約導論》(*An Introduction to the New Testament*, 1997)⁶的序言上，雖然白朗自己依然接受二源說，認為這是一個有效的研究假設。但事實是，經過一百多年來的努力，近年來更加上電腦技術的幫助，仍然不能證明這個理論是一個事實。儘管不是事實，不少釋經學者的研究，依然以它為基礎。這正是問題之所在。以這個只是假設的說法，作為研究的基礎，損害了我們對福音的歷史性，應有的合理的信任。這種情形，證明了一百年前史懷哲所說的一番話的真理。他說學者以為他可以依賴二源說證實福音的歷史價值，這不過是他的夢想：「我們記得馬爾谷假設的另一位創導人韋思(Weisse 是馬爾谷假設第一位創導人：H.J. Holtzmann 之外的另一位創導人)，因為發現要把有關的細節，配合在他的設計裡太困難，甚至不能克服，所以避免撰寫耶穌生平。這種謹慎的態度，正是他和賀之曼(Holtzmann)偉大之

⁵ 由下列學者編輯：William R. Farmer, Sean McEvenue, Armando J. Levoratti, David L. Dungan, published by Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, USA, 1998.

⁶ Raymond Brown *An Introduction to the New Testament*, ABRL, New York: Doubleday, 1997.

處。這樣一來，馬爾谷假設一直停留在歷史懷疑論的狀態。」⁷以我們過去對耶穌言論的經驗來說，史氏的話的真實性，恐怕現代比 1906 年更真實。

不過，在我看來，《新的國際評註》和白朗的《導論》都失於未能去得太盡。其實現代還給我們留下其他釋經怪獸，如果天主教釋經學要取得真正的發展的話，就應該盡力除去。以上，我已提過其中三種。第一是所謂「對末世臨近的期待」及其衍「主再來的延遲」。大約二百年來，在釋經學界流行一種說法，相信第一代基督徒（包括十二門徒甚至耶穌），相信世界末日臨近（隨著耶穌再來而出現）。當這種說法沒有實現時，相信第二、三代基督徒開始講「主再來延遲」。這是真的嗎？這根本不是真的。事實是，在初期教會內（也和現代教會一樣），的確有些人相信這些說法。牧函指責這些說法時曾間接提到。正如今日，成熟的信友，教宗和大部分天主教友，都不相信千年學說和類似的信仰一樣，在新約時代，耶穌、宗徒和大部分基督徒也不相信這些事情。那麼，這個釋經怪獸是從那裡來的？它是來自對於隱喻式的猶太默示文學和語言的誤解，只是從字面去解釋這些隱喻式的文字，其實在這些文字裡，甚至形容詞和副詞，如「臨近」和「快速」等，都被用作表示迫切性的時空喻像！不幸的是，太多十九、廿世紀的學者，都和一世紀教會的少數人一樣，對默示隱喻有誤解。⁸

⁷ Albert Schweitzer (史懷哲), *The Quest of the Historical Jesus*, Clermont 1961 (German Edition 1906), 295.

⁸ 一些優秀學者的成就，都因為不必要地依賴對末世臨近的期待和主再來延遲等理論，而受損。例如優秀的釋經學者如 Jan Lambrecht 在評論格前 7:29-30 時這樣說（見《新國際評註》）：「我們反省：末世尚未來臨；因此世俗的價值應該重視；雖然保祿的信念被證實是錯誤的，但是我們每個人的生命的短暫性，令我們應該保持克制」（1615 頁）。他這番話受到 *Sancta Mater Ecclesia* 評為「emendatores Apostolorum」（*Sancta Mater Ecclesia*, 2）。*Sancta Mater Ecclesia* 是宗座聖經委員會有關福音的歷史真理的指示（April 21, 1964, *AAS* 56, 712-718）。

第二個要除去的「怪獸」就是我以上所說的「新約作者張冠李戴的謬誤」。這種說法之所以錯誤，主要是因為學者不認識新約作者寫作的方式。和第一世紀的其他所有作者一樣，新約作者確實是寫他們自己的書信，但是信從來不是一個人的獨力工作，而是兩人工作，就是說是由作者和抄寫員一同工作。抄寫員有多種不同的類型。同一個作者也不一定常用同一個抄寫員。作者與抄寫員的關係也很不同，有些比較嚴格，有些卻較自由。⁹這些事實足以解釋新約著作，例如保祿書信中所見的多種不協調的語文現象。新約作者張冠李戴之說，是一個不必要而且矛盾的假設，因為此說與新約經文外在的質素矛盾（例如得後 2:2 及默 22:18-19）。可惜的是白朗，雖然對於整個爭論不能完全信服，仍然支持得後、哥及弟後各書有作者張冠李戴的現象，依然把這幾封書信，歸於偽保祿書信之列。他說他這樣做是追隨大多數的意見，無論所舉出的理由的信服力是甚麼（見《導論》，xii,596,617,674）。¹⁰可證實的歷史事實是，所有的新約書信被列為正典，因為它們被認為沒有偽造性。因此，《新國際評註》對於這個問題說法是極令人遺憾的：「張冠李戴的寫作習慣，就是說，以自己的老師之名寫作，以使新一代能得到老師的教導，這種做法在古代是很流行的。從現代的角度判

⁹ 不同類型的抄寫員：文字的抄寫、記錄員、謄寫員、速記員等。抄寫的方式也有多種(由上至下的)：記錄(文字或音譯)、編輯、共同創作或編寫，參閱：E. Randolph Richards, *The Secretary in the Letters of Paul*, WUNT 2, 42, Tuebingen: Mohr 1991.

¹⁰ 白朗只是確定伯後的作者是張冠李戴。他說：「伯後肯定是冒名的作品，可能是出自屬於伯多祿傳統內的某人。的確，伯後的偽造性是比新約其他作品大。」然而，白朗對於自己的研究是如此忠誠，他附上以下一段：「二世紀有全部伯多祿偽造作品是不被列入正典之內的。」讀了這段附錄，我們不禁要問：那麼為甚麼這所謂的偽造伯後會被收入正典之內？我想我們不要忘記加爾文的名言：「不是人頭應該計算，而是論證應該衡量。」

定這種做法是偽造或誤導是不恰當的。」¹¹這種說法，對於舊約並不完全正確。對於新約卻是錯誤的。接受新約有偽造性之說的學者唐尼森(L.R. Donelson)，對一、二世紀的冒名作品，作過詳細的研究後，誠實地說：「似乎還沒有接受過一份被列為宗教和哲學的作品是偽造的。我找不到任何一個例子。」¹²當然，除非新約有些書信是冒名的！但是在新約中根本沒有冒名的書信。不過新約有無名的書信(希伯來書，若望一、二、三書)及(或者!)匿名的書(福音和宗徒大事錄)。我可以斷言，否認新約有偽造性，是唯一經得起廿一世紀嚴格審核考驗的釋經立場。

¹¹ Margaret Y. MacDonald, "Ephesians", *New International Commentary*, 1672.

¹² L.R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, Tuebingen, 1986, 11 他自己認為，宣講新約有偽造作品，其實是為了正統的緣故而欺騙的做法。「這似乎不是公平或誠實的，只不過是正統和異端；正統，因為所有正統的，都應不惜一切去維護和宣揚。」(49 頁)這是相當誠實的態度，以下一位神學家：David G. Meade 就不如他。見：David G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, WUNT 39, Tuebingen: Mohr-Siebeck 1986。新約作品偽造的問題，亦見於：Stanley E. Porter, *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Leiden: Brill 1997。在舊約方面，冒名是默示文學的特色。但在默示文學中，根本沒有欺騙的問題。所有的「假名」都指幾世紀甚至千年以前的歷史人物(哈諾客、梅瑟、達味、撒羅滿、依撒意亞、達味等)，從來不會指上世代最後或最先的人物。白朗注意到這兩者的重要分別，因此提出了一些很有意義的問題。他說：「只有新約的默示文學，即若望的默示錄，顯示了這一類文體所有的主要特色(冒名是其中最明顯的一項)。」參閱:Paul D. Hanson, in *The Anchor Bible Dictionary* 1, "Apocalypse and Apocalypticism: The Genre", 279。See also R. Brown, *Introduction*, 587.

第三個釋經「怪獸」是生於廿世紀的，¹³就是說，新約的基督徒，在聖神推動下，可以自由地把他們自己的話，置於耶穌之口，然後把它們寫入福音裡作為耶穌的講話。如果這是對的話，那麼路加就不必把他的作品分寫在兩部書：福音和宗徒大事錄上。同樣，如果由聖神向先知啓示的話，與在福音記錄的耶穌講話是相同的，為甚麼若望的團體要把若望福音和若望一書分開，或者把福音與默示錄分開？！如果宗徒受啓示的話，就是受光榮後的耶穌的話，為甚麼保祿在格前 7 章要那麼費心去區別主耶穌的話與他自己的話？我想，這些質疑，足以把這隻怪獸除去。自然，福音不是錄音機，把耶穌的話原原本本地錄下來。毫無疑問，傳統和聖史是按記憶把耶穌的言行記錄下來，因此，在細節和重點方面，有出入是不可避免的。¹⁴但是，容我大膽地說：按福音所記錄的耶穌的話的意義（不是形式），沒有任何證明（無論是釋經的或歷史的）顯示，福音中耶穌的講話，有一句不是耶穌所講而是由聖史借他的口講的。¹⁵宗徒、初期團體和聖史的作品，以敘述、組織、編排、解釋、強調等各種奇妙的方式，表達耶穌的說話，但絕不是以他們自創的話，置於耶穌之口的形式。

我認為對於天主教釋經將來的發展，很重要的最後一項淨化工作，就是撤除不重視福音的（以及聖經的）歷史價值的錯誤態度，這是過去數十年來天主教會的釋經工作的一項特質。這種不關心，最初是由於對歷史批判法的幻覺，以為此

¹³ 這思想可以追溯到布特曼的提議，見：Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford: Blackwell 1972 (Original German edition 1921) 101-102, 127-128。其中的理由最好稱之為「猜測」。

¹⁴ 「沒有甚麼可脫離敘述的真理，因為聖史是按不同的秩序敘述耶穌的言行，而且是以多種不同的方式表達耶穌的話，但常保留相同的意思。」(*Sancta Mater Ecclesia*, no. 29.)

¹⁵ 有關若望福音，很少人注意在古代一再出現的現象，在一些偉大的先師中，同一位老師可能用兩種不同的語言講學（例如古代的蘇格拉底、亞里士多德和孔子）。

法可以解決福音及聖經的歷史價值問題，後來卻因為對於此法的失望。福音的歷史性不是一個釋經的問題，甚至不是歷史批判釋經法的問題。這是基本的詮釋問題。這問題涉及人對於天主及人類的全部看法。在他最後的巨著(《新約導論》)中，白朗對耶穌言論，有以下的判斷(他的研究以破壞福音的歷史性而稱著)。這些判斷是他多年來運用歷史批判法的成果，與前面提及的史懷哲有關以馬爾谷為首的假設符合：「有些人認為現代的方法，對於『歷史耶穌』可有很大的保證，無論所得出的圖畫是多麼有限。這至少在兩方面是不正確的。第一，有關歷史耶穌的描繪，是由那些對於福音的看法，非常分歧的學者所作的。(.....)第二，學派之間對於分辨歷史耶穌各種準則的真正價值，也有不同的意見。」¹⁶這些觀察，我認為值得從事研究基本神學的學者，認真思考。

福音的歷史價值是屬於詮釋的問題。是一個先於理解的基本問題。是問基督徒的信仰，是否重視區別事實和幻想？基督信仰是否建基於歷史和後歷史事實？「於是聖言成了血肉」(若 1:14)：這是否一個神學的神話，本質上與歷史不相連，或者，這是一個包含著超越的奧秘的歷史事實？早期的基督徒團體對歷史真理的關注，是否可以包容事實與幻想混合的現象？在裁定歷史性的問題時，福音的經文，應該視為證據或辯證？¹⁷這一類的問題，應該由一個健康和有湛深的神學和歷史意識的，有批判精神的良心提出和解答。要有神學意識，因為這類問題有一種深刻的奧秘性。正如包德沙(Urs von Balthasar)所說：「作為一門科學，就必須有一套與研究對象相宜的研究方法。只有帶著默觀的心態閱讀新約，對於在耶穌基督內的天主的光榮，才是最相宜的。」¹⁸要有歷史意識，因為對於真實和幻想，它以真實為先。正如

¹⁶ Raymond Brown, *Introduction*, 827.

¹⁷ Cf. J. Murphy-O'Connor, "Do the Gospels paint a clear picture of Jesus?", *U.S. Catholic* 61 (1996) 6-12.

¹⁸ Aidan Nichols in "Introduction" to Urs von Balthasar's *Mysterium Paschale: The Mystery of Easter*, Edinburgh: T&T Clark 1990, 6.

西塞羅(Cicero)所說：「每個人都知道，歷史的第一條規則就是，不能說任何虛假的事件。第二條規則就是，不能不說任何真實的事件。」¹⁹

梵二從詮釋的角度看這個問題。現代的釋經學如果要擺脫假釋經理論的重負，就應該在這方面作更大的承擔。梵二說：「慈母聖教會毫不猶豫地肯定上述四福音的歷史性，而且過去和現在都堅決不移地認定：福音忠實地傳授天主聖子耶穌生活在人間，直到祂升天的那日(參閱宗 1:1-2)。」大公會議接著解釋福音傳統的三個階段(耶穌、宗徒和聖史)和這些歷史記述的七種特性，(1)由聖神所光照的，(2)有關復活的記述，(3)是從傳統的材料中挑選的，(4)編成撮要，(5)和加以解釋，²⁰ (6)以宣講一項富有挑戰性的訊息傳達。陳述了這些特性之後，大公會議接著指出，不能錯誤地使用這些資料，以免貶低福音的歷史價值：「總是把於耶穌的真實確切的事情，通傳給我們。他們寫作的目的，是按自己的記憶與回想，或依照『那些自初親眼見過，並為言語服役者』的見證，讓我們認清我們所學的那些話的『真實性』(路 1:2-4)」(《天主的教義啓示憲章》 19)。²¹很不幸，自1965年後這些年來，大公會議的這些提議，一直被忽略。廿一世紀的使命是：讓我們從這些忽略中走出來。如果我們沒有聆聽這個召喚的動機，一位偉大的小說家、著名懷疑理性主義者的話，對我們可能有幫助。保爾(Bruno Bauer)說：「想像世界，即

¹⁹ 引自 B.H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, London: Macmillan, 1956 (First edition 1924) p.vi。即使普通的歷史也應該向比它自身更大的反省層面開放。中國古代的史家常說史家的工作是「微言大義」。

²⁰ 常被錯譯為「擴大」或「發展」。

²¹ 見《天主的啓示教義憲章》 19。這段文字是此段最佳的解釋。《啓示憲章》的緒言(1)，批評有關初期基督徒團體創造四福音的講法，這是另一個少有人注意的警告，值得深思，委員會指出，這一類的釋經概念，「不只是與天主教教義相反，同時也缺乏任何科學根據，也與正確的歷史方法的原則有違」。

使是基督徒團體的想像世界內的一切，與屬於真實世界的人，沒有任何關係。」²²施雲蒂斯(Miguel de Cervantes)也說：「凡是真實的故事就是好的故事。」²³

3.2 整合之道

以下我將以綜合的形式處理這個問題，列出十點廿一世紀專用的釋經十誡，並提出相應的理由。

1. 讓我們在信仰和理性下理解，聖經是透過人的語言的天主聖言。

理由：在聖經中的天主聖言，分享成了血肉的天主聖言、我們的主耶穌基督的奧秘。

2. 讓我們不要放棄善用歷史批評法在其各項目上的分析力量。

理由：「無論歷史是甚麼，歷史都不是簡單的。」²⁴

3. 讓我們對於歷史批評法的各種推測，特別是重組資料來源及其生活實況的推測，提高警覺。

理由：這些推測是高度想像和不科學的，較多由釋經者自己預設的理解決定，甚少由所作的經文和歷史分析決定。

4. 讓我們善用所有新方法：修辭學、語意學、敘述學和讀者反應等的綜合力量。

理由：運用各種方法分析經文，不但應該只分別看各段經文的意義，也應該整體看其週全的意義。

5. 讓我們不要排斥各種新的取向，並向這種種取向開放，例如：正典的取向、猶太傳統的取向、社會學的取向、文化

²² 參閱史懷哲，*Quest*, 156.

²³ *The Adventures of Don Quixote*, Part I, chapter IX (London: Penguin 1950) 77.

²⁴ *Wanderings*, Chaim Potok's *History of the Jews*, New York, 1978, 14.

人類學的取向、心理學與精神分析學的取向、倡導解放的取向、女權主義的取向、社會生態的取向等等。

理由：這些取向對於剖析包含在經文各層次內的意義，是很有用的；同時對闡釋聖經字句的實踐意義，也非常重要，有助於避免過去所犯的錯誤，例如反閃族主義、意識型態的制約、文化的排斥等。

6. 讓我們把上述的各種釋經傳統結合起來，聖經的、正典的、猶太經師傳統的、教父的、中古的、文藝復興的、現代的、後現代的。

理由：我們廿和廿一世紀的人，不是第一批打開聖經的人！

7. 讓我們不要做基要主義者，但讓我們接受他們的釋經和牧民關注所滋養。

理由：基要派所關注的「基要事項」，對於天主教釋經學者也是基要的，是與基要派人士作牧民交流最好的起點。

8. 讓我們不要忽略釋經工作的詮釋方向，特別是與聖經神學詮釋方面有關的。

理由：我們忽略反省自己預設的理解是自尋煩惱和危險。

9. 讓我們求取對某些原則的共識，而對其他的觀點兼容。

理由：這也是在聖經本身的多元性中所見的動態一致性，正如聖經本身證實有統一服務的需要(教會聖統制)，這種動態的一致性，有助於區別主要或次要。

10. 我們應在與聖經有關的其他方面的教會生活，例如：教義與倫理神學、禮儀與靈修、牧民與傳教活動，作學科間和牧民上的交流。

如果遵守這十誡，我相信廿一世紀的釋經工作，必能產生有價值的成果，能與過去世代的傑作媲美。梵二尚未完成的夢想也將能實現：「聖經的研究當視作神學的靈魂。」

(《啓示》24)²⁵要做到這一點，釋經應該淨化和重新調整自己的方向。這將是一項艱苦但甘美的勞苦。這將是一項愛的苦工，由對成文字的天主聖言，和降生成人的天主聖言，我們的主耶穌基督的愛所啓發的苦工。

結束這段與耶穌內的兄弟、和研究聖經的「長輩兄弟」、我們在信仰上的祖先的對話之前，讓我引述下列兩段美麗的說話，一較近於方法論，另一較近於詮釋論。第一段取自經師論文：《教父語錄》(*Sayings of the Fathers*)：「他們四種人坐在智者面前：海綿、漏斗、篩和濾器。海綿，因為它吸收一切；漏斗，因為它從一端接受從另一端放出；濾器，因為它流出酒而留下糟粕；篩，因為它篩去糟糠而留下細麵。」(5,18)²⁶所有對於這段話的評論，我相信都是不必要的。第二段我要引述的話也一樣，取自奧力振《評注若望福音》：「我們可以……大膽地說，福音是聖經首要的果實。福音之中，又以若望福音為首要的果實。沒有人可以真正理解它的意義，除非他曾倚在耶穌胸前，並從耶穌接受了瑪利亞為自己的母親。這人必須自己變成另一個若望，並像若望一樣，得到耶穌親示，耶穌就是祂。」²⁷

²⁵有關最近的聖經研究為神學服務的努力。參閱 Gerard O'Collins and Daniel Kendall, *The Bible for Theology: Ten Principle Use of Scripture*, Mahwah: Paulist Press, 1997.

²⁶ R.H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament I*, Oxford, 1913, 709.

²⁷ Origen, *Commentary on the Gospel of John I*, 4.6.

梵二後倫理神學的動向

吳智勳

梵二至今已三十多年，在這段時間裡，倫理神學產生了很大的變化。其實在梵二之前，倫理神學家對法律味甚重，環繞著解決良心個案的倫理神學感到厭倦，早就醞釀改革。梵二承認問題的嚴重性：「祖先傳下來的制度、法令、思想與情操，似乎不常適合現代情形，於是對處事的方式及規律發生嚴重的混亂¹。」不過，梵二並沒有深入地提出改革倫理神學的途徑，但簡略地指出它應走的路向：「應特別注意的是改進倫理神學，其科學的體系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菓的責任²。」三十多年來的努力，倫理神學的面貌改變不少。我參考教會的訓導文獻，神學家的主要著作，麥哥銘(Richard A. McCormick)及古倫(Charles E. Curran)所編的十冊《倫理神學文選》³與及三十多年來《神學研究》的

¹ 《論教會在現代世界牧職憲章》 7

² 《司鐸之培養法令》 16

³ 麥哥銘和古倫從 1979 至 1998 共編了十冊

Readings in Moral Theology (Paulist Press)，每冊一個專題，從這些專題討論，可窺見倫理神學的走勢。這些專題如下：第一冊《倫理規律與天主教傳統》(1979)，第二冊《基督徒倫理的特殊性》(1980)，第三冊《教會訓導與倫理》(1982)，第四冊《倫理神學中的應用聖經》(1984)，第五冊《法定的天主教社會訓導》(1986)，第六冊《教會內的異議》(1988)，第七冊《自然律與神學》(1991)，第八冊《有關天主教性訓導的交談》(1993)，第九冊《婦解倫理與天主教倫理傳統》(1996)，第十冊《若望保祿二世與倫理神學》(1998)。

「倫理神學摘要」⁴，綜合出梵二後天主教倫理神學的主要動向。

1. 聖經成爲倫理神學的靈魂

梵二以來，天主教倫理神學最明顯的改變就是返回聖經。這是方法論上的一大改善。雖然不同的倫理神學家對於怎樣用聖經仍沒有一致的共識，不過大家都同意倫理神學的基本取向是來自聖經，主要的倫理課題如召叫、法律、誠命、自由、罪過、皈依、良心、抉擇等，都是聖經的重要思想或在聖經裡討論過。天主教倫理神學家極少採取極端基要派 (extreme fundamentalism) 的立場，明白到聖經並沒有對所有現代倫理問題，提供現成的答案。他們也發現必須和聖經學家緊密合作，倫理神學才能真正受到聖經的滋養。這也是已故教宗保祿六世多次提出的論調：他主張建立聖經倫理神學基礎，爲光照並幫助現代倫理道德找到應走的方向；不同專家的合作使聖經成爲人具體和真實的倫理行爲的基礎，有聖經基礎的倫理神學，才不會冒險走上哲學論調，缺少倫理的真正面貌⁵

梵二後出版的倫理神學書，幾乎找不到一本不把聖經納入其方法論及結構裡。有些連書名也透露出與聖經息息相

⁴ 《神學研究》雜誌 (*Theological Studies*) 每年有一篇甚有份量的「倫理神學摘要」(Notes on moral theology)。由 1965 至 1984 年，均由麥哥銘一人執筆，1985 至 1987 則由麥哥銘連同三位作者執筆，1988 至今麥哥銘已退休，改由其他神學家執筆，他們大部份爲耶穌會會士。這些「倫理神學摘要」主要把過去一年內天主教倫理神學的動向作一綜合評論。

⁵ 參 Hamel, Edouard, "Ecriture et Theologie morale: Un bilan (1940-1980)" *Studia Moralia* 20 (1982), 177-194。該文的中譯在詹德隆《基本倫理神學》的附錄一：「聖經和倫理神學的發展報告」，光啓，1986，234-247 頁。

關，如海霖的《在基督內的自由與忠信》⁶，龔多爾的《呼召與回應》⁷，漢尼根的《如我愛你們一樣》⁸，格林西的《主耶穌的道路》⁹等。大部份的作品都有若干篇幅談論聖經與倫理神學的關係，差不多所有著名的倫理神學家都寫過文章討論這個問題¹⁰。不少教宗的通諭，也以聖經為骨幹，最明顯的是《真理的光輝》及《生命的福音》¹¹。它們每章的大標題全部來自聖經，每章的小標題主要也出自聖經。可見這三十多年來，倫理神學的第一大轉變，就是回到聖經的泉源。

2. 以人為本的倫理判斷標準

在過去，我們非常重視就某行為的性質去衡量其道德性，因而列出一系列應該做或不應該做的事情；現在，注意力多返回道德主體身上，強調人整體的好處才是基本。行為的本身有其重要性，但必須考慮與人的關係；行為的意義，必須為促進人整體的好處，特別是尊重人位格的尊嚴。以物理行為本身作倫理決定的最後依據的論點，受到倫理神學家的質疑，認為與梵二的指示不合。梵二指出一個行為的道德性「應以人性尊嚴及其行為的性質為客觀的取決標準」¹²。純粹以行為的性質作為依據顯然是不足，不符合人整體的好

⁶ Haring, Bernard, *Free and Faithful in Christ*, St. Paul Publications, Vol. 1-3, 1978-1981.

⁷ Gunthor, Anselm, *Chiamata e Risposta : Una nuova teologia morale*, Edizioni Paoline, Vol. 1-3, Quinta edizione 1987.

⁸ Hanigan, James P., *As I have loved you*, Paulist Press, New York and Mahwah, 1986.

⁹ Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, Vol 1-2, 1983-1993.

¹⁰ 參 Curran, Charles E. and McCormic, Richard A.

(ed.) *Readings in Moral Theology, No. 4, The Use of Scripture in Moral Theology*, Paulist Press, 1984. Daly, Robert J. (ed.) *Christian Biblical Ethics*, Paulist, 1984.

¹¹ *Veritatis Splendor*, 1993, *Evangelium Vitae*, 1995.

¹² 《論教會在現代世界牧職憲章》51。

處，甚至有「人爲安息日」的嫌疑。如果一個婦人每次生育都要動手術，醫生警告她下次再懷孕會有生命的危險，以致她患有懷孕恐懼的精神病。假使我們仍要求她保持一物理性的生育能力，或甚至要她繼續向生育開放，是缺乏分辨精神，罔顧她個人、她的婚姻、家庭的好處。

最新的《天主教教理》順應著這個人本的趨勢，多次把倫理重心從事轉移到人。其卷三倫理部份的第一章就以「人位格的尊嚴」爲標題，指出人位格的尊嚴，在於人是按照天主的肖像與模樣而受造的¹³。《天主教教理》也屢次以人位格的尊嚴作標準去討論生命倫理、婚姻倫理、社會倫理等。例如：「社會正義不可能實現，除非人超越性的尊嚴受到尊重¹⁴」；「殺人嚴重地違反人的尊嚴和造物主的神聖¹⁵」；「色情產品嚴重地傷害參與的人（表演者、商人及社會大眾）之尊嚴¹⁶」。這種以人爲本的倫理判斷標準，正是梵二以來倫理神學的一大動向。

3. 倫理生活的深度

我們反省自己的或別人的倫理行爲時，往往注意做了多少應做的好事，或者做了多少不應做的壞事，即以外在的行爲去衡量倫理生活的狀態。其實，倫理生活不光是取決於外在的行爲。梵二後，倫理被認定是人對天主慈愛召叫的回應，人內心深處對天主召叫的接受或拒絕才是最重要的事。這個接受或拒絕往往藉外在的行爲表達，但不是每一個外在的行爲都能準確地把人內心深處的狀態反映出來，因此，倫

¹³ 《天主教教理》1700。

¹⁴ 《天主教教理》1929。

¹⁵ 《天主教教理》2320。此外，亦可參 2261、2267、2271、2275、2277、2295、2297、2324。

¹⁶ 《天主教教理》2354。文獻多次以人性尊嚴討論第六誡，參 2334、2335、2339、2355、2356、2377。

理神學特別重視藉人深層內的的基本自由(basic freedom)所作的基本抉擇(fundamental option)。基本自由這思想大概由拉內(Karl Rahner)提出，他認為人的自由有幾個層面，在人的深處有一基本自由，它決定人是怎樣的人，是善或惡。拉內的思想影響倫理神學甚大¹⁷，福斯(Josef Fuchs)、蘇勒(Bruno Schuller)、楊森(Louis Janssens)等人紛紛在這基礎上發揮，基本抉擇就是基本自由的實現。基本抉擇就是用自己的基本自由，在天主與自我之間作一基本生活方向的選擇。這個方向具有深度與穩定，決定了人是怎樣的人，倫理行為應著重這有深度的狀況。基本自由與基本抉擇便成為梵二後倫理神學的新觀念，幾乎每一部梵二後出版的基本倫理神學的書都提到，麥哥銘稱此為梵二後倫理神學的重要發展之一¹⁸。教宗若望保祿二世 1979 年的《論現時代的教理講授》勸諭也用基本抉擇這個名詞去解釋：「青年是初次作重大決定的時期。雖然青年人享有家人及朋友的支持，但是他們要靠自己和自己良知，他應對於自己的命運負起更多及更有決定性的責任。善與惡、聖寵與罪惡、生與死，將日漸在他內心相對峙，並不只是道德的範疇而且特別當做青年人曉得自己的責任、清楚地接受或拒絕的基本選擇¹⁹。」

基本自由與基本抉擇對倫理神學中罪過與皈依的了解有一定的幫助。大罪就是選擇以自我作為最基本的生活終向，皈依是仰賴恩寵選擇天主作為生活的最終依歸，而不是不再做某一類罪惡行為而已。我們要小心不要誤用這些有深度的基本自由與基本抉擇的觀念，特別不要結論出個別行為是無關重要的。拿這種新觀念去「除免世罪」是不當的，教宗若望保祿二世在《真理的光輝》通諭中，對基本抉擇不適當的

¹⁷ 參 Modras, Ronald, "The Implications of Rahner's Anthropology for Fundamental Moral Theology", *Horizons* 12 (1985)70-90.

¹⁸ McCormick, Richard A, "Moral Theology 1940-1989: An Overview", *Theological Studies* 50 (1989), 8.

¹⁹ 《論現時代的教理講授》勸諭 39。

使用提出警告，基本抉擇是不能與個別具體行為分離的²⁰。

4. 倫理生活的廣度

提到倫理生活，我們往往從個人或家庭的觀點去談論，少有從一個更廣的社會、國家甚至世界的角度去觀看。中國傳統思想中《大學》的八條目：「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」，首五條是集中在個人身上，並明言「一是皆以修身為本」。至於「治國、平天下」，往往是輕輕帶過，以為只要個人的倫理生活好，一切問題都迎刃而解，難怪中國有一種重人治的傳統。

教會在上一世紀末，已經發現倫理生活必須包含一更廣的社會幅度。教宗良十三的《新事物》通諭 (Rerum Novarum 1891) 帶動教會注意社會及國際問題。此後，《四十週年》(Quadragesimo Anno 1931)、《慈母與導師》(Mater et Magistra 1963)、《和平於世》(Pacem in Terris 1963) 等文獻繼續關注有廣度的倫理問題。但教會訓導的帶領，並沒有使天主子民普遍醒覺起來，教友仍停滯在個人或家庭的倫理問題裡，很少關心到罪惡已滲入社會及國際的組織結構內，形成一個有罪的環境，使廣大的人群，生活在不公義的情況下。梵二後，除了教會訓導不遺餘力的喚醒外，倫理神學普遍地關注這個問題。《民族發展》通諭 (Populorum Progressio 1967) 大聲疾呼這問題的迫切，其後《八十週年》(Octogesima Adveniens 1971)、《工作》(Laborem Excercens 1981)、《社會事務關懷》(Sollicitudo Rei Socialis 1987)、《百年》(Centesimus Annus 1991) 等通諭，都呼喚人注意社會團體。不同地區的主教團也行使其訓導職權，紛紛提出具體的建議，最有名的要算 1971 年在羅馬召開的世界主教代表會議。與會的主教們都把自己教區正義和平委員會的提議帶去開

²⁰ 《真理的光輝》通諭 65-70。

會，在會中集合多方面的意見而寫成《世界正義》(Justice in the World 1972)，教宗保祿六世欽定為普世教會的訓導文獻。這是劃時代的從下而上的訓導文獻，反映出天主子民已普遍地注意到教會內外的正義問題，教會承認社會性的公義行動已成為福音不可少的幅度。解放神學便是這個時代的產物，它促使教會優先關懷窮人，並採取行動，消除社會上的不公義。倫理神學中討論社會正義的專著，便如雨後春筍，比教會在過去時代加起來的總數還要多。教外人士最重視的天主教倫理思想，大概要算這個最具時代氣息兼具廣度的社會倫理了。

5. 離開法律主義及返回法律的精神

梵二前的倫理神學，深受真尼高(Genicot)、諾定(Noldin)、普魯汶(Prummer)等人的影響，時常圍繞著聖教法典、告罪、良心個案等範圍，瀰漫著一種法律主義的味道。倫理神學有淪於瑣碎個案討論的危險，例如：彌撒前抽煙或嚼香口膠有沒有破壞了聖體齋？星期日織毛衣算不算沒有守主日罷工？守大齋時每餐准吃多少安士的食物？類似的例子多不勝數，人們不期然聯想到福音中法利塞人的所作所為。法利塞人處處要求守好法律的條文，以為滿全法律條文才是最重要的事，能守好法律便是義人的明證，並以此為判斷標準抨擊沒有遵守法律條文的人。這種法律主義是深受耶穌斥責的。

梵二後的倫理神學在方法上已擺脫了真尼高、諾定、普魯汶等人的影響，也脫離了靠法律主義而得安全感的心態。倫理神學仍要討論法律，並承認法律的重要，不過更注意法律的精神及其內在價值。守瞻禮主日是必須的，但光是形體的臨在並未真正滿全守瞻禮主日的規條。梵二後禮儀方面的革命就是幫助教徒藉禮儀崇拜天主，歌頌天主的慈愛，聆聽天主的呼召，並以喜樂的心情分享天主的恩賜，在生活上以具體的行動回應天主的召喚。這樣守瞻禮主日才是真正「以

心神以真理朝拜父」(若 4:23)，而不會孜孜不倦的討論彌撒缺了多少就未算滿全守瞻禮主日的本份，神父怎樣緊守開彌撒的規矩才不致犯大罪。

守齋的規律也是如此，過去能夠是爲了守齋而守齋，只要不吃熱血動物的肉便滿全了守小齋的規定，有時甚至去吃一頓更豐富的海鮮餐，亦美其名爲守了小齋，完全失卻守齋的精神，未能藉外在節制的行爲，與耶穌有更密切的結合。梵二後，不少地區已取消了星期五守小齋的規定，但要信徒用其他方式代替，要他們返回規律內在的精神，不要陷入法利塞人的法律主義。倫理神學也擺脫了這類支離破碎、帶濃厚法律主義味道問題的困擾，返回倫理的核心，聆聽天主的召喚，分辨天主的旨意，以倫理生活回應天主的慈愛。

6. 實際倫理規律性質的商榷

傳統上天主教倫理神學堅持自然律倫理，反對相對主義；自然律的性質是普遍的、不變的。這個傳統容易給人一個印象，以爲所有的倫理規律都是絕對的、不變的。神職人員對信友講解時，也往往以絕對的姿態要求信友。其實在過去，實際倫理規律也非一般人想像那麼絕對，倫理神學家常以「間接的」、「意向」等理由去通融，但理論上卻堅持規律的絕對性。梵二後，不少倫理神學家不滿意這種自圓其說的講法，進而大膽的提議：實際倫理規律是有改變的可能。

這些倫理神學家仍然同意抽象的大原則，如「應行善避惡」、「應愛人如己」、「己所不欲，勿施於人」等是絕對的、不變的；但其他實際倫理規律常受環境、文化、風俗、思想等影響，顯出其限制性。一個實際倫理規律的寫定，是不能兼顧不同時代所有的環境；規律所表達的真理應該堅持，但規律的明文能因時代環境的轉換而改變。教會過去有明文規定借錢不該收利息，這個規律大概來自聖經的啓示：「借給你兄弟銀錢、食物、或任何能生利之物，你不可取利。

對外方人你可取利，對你的兄弟卻不可取利。」(申 23:20-21) 新約的要求更高：「凡求你的，就給他；有人拿去你的東西，別再索回。」(路 6:30) 教會制定不收利息的規律，是完全符合啓示善待有需要兄弟的要求。但今天時代環境都變換了，人人都把錢存入銀行或作投資，而利息已普遍成爲商業的規定，教會也順應接受利息。教會雖然改變了不准收息的規定，但仍教導信徒要善待有需要的人。

梵二前，教會有明文禁止火葬，大概是根據對亡者遺體的尊敬，因他曾是基督的肢體、聖神的宮殿，及對死人復活的了解，恐怕火葬使人放棄對肉身復活的希望，並把人看成一團物質而已²¹。新約的確有肉身復活的記載，例如瑪竇福音記載耶穌死後的景象：「墳墓自開，許多長眠的聖者的身體復活了。在耶穌復活後，他們由墳墓出來，進入聖城，發顯給許多人。」(瑪 27:52-53) 今天對死人復活的了解，不再重視遺體從墳墓裡出來，而更重視聖保祿所云：「復活起來的是不可朽壞的……是屬神的身體。」(格前 15:42,44) 火葬不會改變人對肉身復活的希望，也與物質主義無關，加上有些地區環境擠迫，埋葬費用昂貴，火葬勢在必行，教會也順應改變了不准火葬的規律²²。

²¹ D3188：「問題二：如否可以命人，在自己死後，或他人死後，舉行火葬？……對第二問題之答案是：否定的。」(1886年聖職部之覆文)亦參 D3195-96, D3680。尤其是 D3680 記載 1926 年聖職部的訓示：「這(火葬的)風俗，是野蠻人的風俗；這不僅與基督徒的生活，而且即與常人對亡者遺體的尊敬以及與教會自古的傳統(紀律)完全杆格不入；……它使基督徒，逐漸遺忘死亡，拋棄死人(肉身)復活的希望而爲物質主義鋪路。……誰若普遍地，且作爲一種常規，竭力贊成火葬，推行火葬(風俗)，那是不虔敬的一種惡表，因此，不得不嚴予禁止。(參閱教會法典：Can.1203 #1)」

²² 《天主教法典》1176 條 3 項：「教會竭力推薦埋葬屍體的優良習慣，但不禁止火葬，惟不得爲反對基督教義而選擇火葬。」《天主教教理》2301：「教會准許火葬，只要火葬並非對身體復活的信仰表示爭議。」

每個實際倫理規律，必有一些價值要保護，我們必須忠信地拿來培育信徒，但教導的同時，要能分辨不是所有實際倫理規律都是絕對不能變的。如果連神聖不可侵犯的安息日耶穌尚且有理由不去遵守其表面要求，更何況是其他的實際倫理規律？基督徒內心的平安，不是來自倫理規律的穩固性，也非來自遵守規律的嚴謹程度，而是來自對耶穌基督的信賴。

7. 交談與整頓風氣的交織

梵二在教會學上有很大的突破，教會明白這是一個集體領導的時代，必須具合一精神，僕人的態度，虛心聆聽聖神藉不同人所說的話。《教會憲章》提高了與教宗共融主教團的訓導地位。《信仰自由宣言》的突破，也就是採納了神學家意見的成果。教會明顯地瀰漫著一種交談的風氣。

天主教神學向來由歐洲教會所壟斷，但神學本地化使天主教神學向歐洲以外的世界敞開；加上合一運動的推行，更使天主教神學與其他基督宗教神學交談。在倫理神學領域裡，交談使我們參考不同文化的倫理及不同的基督教會對倫理問題的處理辦法。交談也使天主教倫理神學家作不同的嘗試，使倫理神學具時代氣息，擺脫「保守落伍」的標籤，挽回日漸流失的天主子民，使他們明白教會要表達的真理。

男女平等運動的展開，使女性的地位日漸提高，也影響到教會的神學。從前教會的神學，幾乎全是男性的天下；雖然教會也有女聖師，但對神學的影響甚輕微。梵二後，除了有大批女性鑽研神學外，更有出色的女神學家出現，倫理神學家中，不少有貢獻的，如卡希爾（Lisa Cahill），杜爾（Carol Tauer），柏特（Anne Patrick），格利芬（Leslie Griffin），

卡拉漢 (Sidney Callahan)等²³。因為女性倫理神學家的湧現，使倫理神學不能不聆聽長久以來忽視了的女性的心聲，特別是有關性、婚姻、家庭的問題上，不能不注意她們的貢獻。與女性的交談，不但是目前流行的動向，更會是未來倫理神學不能少的特色。

交談的結果一方面帶來倫理神學的百花齊放，但另一方面也為倫理神學帶來動盪。倫理神學家對傳統訓導提出新的解釋或異議此起彼落。有些牧者歡迎這種現象：「教會普通的教導應該容許人提出正當批評及相反的意見，並要藉修正及改變這些教導的方式，給予教義一種發展的真正可能性²⁴。」但有些卻認為倫理神學已走向相對主義及放縱主義，教會必須整頓裡面的歪風。否則教會的權威蕩然無存。

賴辛格樞機 (Cardinal Joseph Ratzinger) 並不諱言要整頓神學領域內危險的言論，倫理神學尤其要注意²⁵。1986年古倫被停職一事，就是整頓倫理神學的一種表示。1993年《真理的光輝》通諭，也抱有撥亂反正的整頓目的：「在今天似乎需要反省一下教會整個倫理的訓導，目的是重申某些基本的天主教道理，在今日的環境中，它們瀕臨於歪曲或否認的危機²⁶。」

目前的倫理神學正處於這種交談與整頓兩種風氣的張力中，兩者皆為天主子民的好處而努力。其實，張力能夠是發展的先聲，只要彼此相信聖神在教會內運作，彼此皆懷著愛德為真理服務，「真理必會使你們獲得自由」(若 8:32)，真理最終會脫穎而出，獲得勝利。

²³ 參 McCormick, Richard A, "Moral Theology 1940-1989

: An Overview", op. cit., 13 提及更多女倫理神學家的名單。

²⁴ 麥哥銘引 Juan Aryube 主教的話，參麥哥銘「梵二後天主教倫理神學的七大特色」，《神學論集》50期(1981)，568頁。

²⁵ 參 McCormick, Richard A, "Moral Theology 1940-1989: An Overview" op. cit., 18

²⁶ 《真理的光輝》通諭 4。

8. 生命倫理的崛起

醫學、生物化學、遺傳學的發展，把人類生命帶到一個新境界。醫療倫理不再只是圍繞在人工避孕、絕育、墮胎、安樂死這一類老問題裡。新的科技層出不窮，如遺傳因子工程、人工生殖、複製人等都為倫理帶來很大的衝擊，生命倫理的討論及著作應運而生，成為倫理神學一個不能忽視的課題。這些新科技迫使教會反省自己的倫理原則，釐定對策。教會發現新科技複雜非常，必須牽涉專家們的指引，並非一些外行的倫理神學家可以應付得來。新科技讓教會發覺自己的有限性，並非在每一問題上都是專家。賴辛格樞機當被問及輸卵管配子移植(GIFT:gamete intra-fallopian transfer)的道德性時，老實的說：教會訓導還未有決斷，醫生可依照自己的良心行事²⁷。到現在似乎還未有明確的指示，這顯示問題的複雜性，教會必須廣泛徵詢專業人士的意見，不敢事事以專家自居。不少地區已成立研究生命倫理的委員會，邀請醫生、科學家、神學家、律師等專業人士加入商討。教會一方面謙遜地承認，自己並非「百搭」，事事精通，什麼問題都有已定答案提供；另一方面，了解到科技日新月異，新倫理問題不斷湧現，教會總不能等待問題出現，才被動地見招拆招。教會必須建立一種機制，裡面容納各種專業人士，並營造一種健康的研​​究心態，喚醒科學家的研究良知，使他們的研究，合乎人性尊嚴，並為了全人類的福祉。

9. 自負責任的倫理

《要理問答》的時代雖然過去，但「教友該聽神父的教訓，神父該聽主教的教訓，主教該聽教宗的教訓」，這類家長式的思想仍普遍存在。本來教友有倫理問題時去請教一位經驗較豐的神父，是正確澄清懷疑的方法，但同時可能產生

²⁷ 參金象達《生命倫理》，見證月刊，台北，1995，124頁。

負面的結果：教友有依賴的惰性及善於取巧的趨向。一方面教友不敢自己負責做決定，要靠神父代他做決定才安心。良心處於這種狀態是不太成熟的，心理學家柯拔 (Lawrence Kohlberg) 稱此為「他律道德」，只是道德發展的六個階段中的第一階段而已²⁸。另一方面，有些取巧的信友會詢問多位神父，而只選取自己喜歡的去跟隨。梵二要求教友注意教會的訓導，但同時提醒他們在倫理上要自負責任：「普通信友應由司鐸及主教求取光明和神力，但不應以為其靈牧常如此多才多智，致能對各種難題，尤其比較重大的難題，馬上做出具體的方案，並且亦不應以為他們負有這種使命。反之，信友應在基督信徒智慧的光照下，敬謹依從教會的訓導，負起自己應負的責任²⁹。」

梵二後，教會認識到神職人員不再是手執知識鑰匙的人，有些複雜的倫理問題，不是從修院環境培育出來的神職人員所能解決的，再不能「從手冊上找到答案」。現代教育普及，教友的知識水平和學養往往比神職人員還高，他們可用自己的經驗，參與分辨工作，豐富教會的訓導。另一方面，教會仍以訓導培育信友的良心，但應信任他們判斷與負責的能力，讓他們誠實地、負責地以倫理生活回應天主的召叫。

以上是梵二以來倫理神學的趨勢，這些動向給予研究倫理神學很多提示：倫理神學應以聖經為基礎，以基督為中心，標榜人性尊嚴，返回人內心深處，關注社會與國際的公義，重視法律的精神，分辨規律的性質，以開放謙虛的態度和合一精神與文化、科技、及不同宗教交談，肯定女性的貢獻，強調教會訓導的地位，倡導個人要誠實負責，因為倫理就是人對天主呼召的回應。

²⁸ Kohlberg, Lawrence, *The Psychology of Moral Development*. Vol.2, Harper and Row, San Francisco, 1984, 624。

²⁹ 《論教會在現代世界牧職憲章》43。

現代天主教神學動向：禮儀

陳繼容

前言

一九六三年十二月四日，教宗保祿六世於羅馬聖伯多祿大殿隆重地頒佈《禮儀憲章》，這件事在當時不少人眼中，均視作是羅馬天主教會內禮儀生活混亂的開端。這些人愛怎樣想，有他們絕對的權利和自由。然而，為我們來說，我們對此歡迎之餘復感恩，因為這事件讓全體天主教徒從此可以享有一個豐富的神修資源。當然，由於時間實在過於倉卒，故此在實施改革期間，出現了不能即時適應，甚至青黃不接，以至混亂的情形。因為明顯地，大家在這方面並沒有獲得足夠的培育和準備。

本文無意討論梵蒂岡第二屆大公會議（以下簡稱梵二）所作禮儀改革的得失，因為這並非一篇評論梵二禮儀改革的文章，而是希望透過對現今某些禮儀情況的反省，為教會今後的禮儀生活提出一些建議。因為自一九六三年底《禮儀憲章》的頒發，和繼之而來的禮儀改革，至今已過了三十年有多，再加上這一陣各方都正密鑼緊鼓地為第三個千年的到臨作出回應和準備。所以，無論從那方面看，這個時候來檢討及反省我們的禮儀生活，除了時間上適當外，對於理解現代天主教會的禮儀動向，相信會有一定的幫助。全文除前言和結論外，共分兩點：一. 梵二改革後的禮儀，二. 現代天主教

會的禮儀動向。¹

1. 梵二改革後的禮儀

相信除了極少數人外，沒有人會懷疑梵二在禮儀改革所作的貢獻。可是另一方面，就算最擁護這改革的人，也不得不承認，在各不同層面的改革工作中，真的出現不少問題，其中很多更是推行改革工作的有關方面所預料不及。但問題並非出於禮儀改革本身，追究起原因，主要為下面兩點：第一，如前面剛提過，當年的改革來得太倉卒，以至各方都未能在推行各項改革前，獲得足夠的培育及準備，做成部份從事禮儀改革的人沒能透切理解梵二禮儀改革的真正，或深遠意向，結果對梵二很多改革工作的指示，不但不能掌握其意義，有時甚至誤解，或曲解了這些指示。

其次，現今在教會內流行一種風氣，這風氣嚴重影響著

¹ 本文的主要參考資料如：BIANCHI Lorenzo, “Non ci sono piu miracoli. Sono istruzioni per l’uso”, in *30Giorni*, N. 12 (1998) 54 -55; CHAN Kai Yung Anna, “Participation in the Liturgy”, in *Handbook for Liturgical Studies*, Volume II: *Fundamental Liturgy*, edited by Anscar J. Chupungco = The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville Minnesota, The Liturgical Press 1997) 145-159; GIAMPIETRO Nicola, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* = Studia Anselmiana (Roma, Pontificio Ateneo Sant’Anselmo 1998); HASTINGS Adrian, “Western Christianity confronts other Cultures”, in *Studia Liturgica*, Volume 20, No. 1 (1990) 19-27; “Il tempo dell’esilio: quando si impara che e’ Dio che opera”. Una meditazione del cardinale Godfried Danneels, archivescovo di Mechelen-Brussel. Lourdes, ottobre 1996 Convegno sulle vocazioni, in *30Giorni*, N. 4 (1998) 71-77; KAVANAGH Aidan, “Liturgical Inculturation: Looking to the Future”, in *Studia Liturgica*, Volume 20, No. 1 (1990) 95-106; MADEC J., *Enquete sur la messe traditionnelle* (Paris, La Nef 1998); RATZINGER J., “Liturgie diverse. Una ricchezza per l’unica chiesa”, in *30Giorni*, N. 11 (1998) 49-53; IBID., “Liturgia e potere”, in *30Giorni*, N. 12 (1998) 50-53.

今日的禮儀生活。² 爲了遷就今日的人，吸引他們接受教會的信仰，或繼續留在教會內做個信徒，不少神學工作者和從事培育工作的人士，不惜削弱甚至犧牲某些重要的神學思想，這些神學思想是傳統一直所執著的，比方，人的罪、恩寵和與恩寵有關的奇蹟等問題。於是不論在經文內容的表達、儀式的安排或象徵的選擇上，都盡量把天主對人的影響減至最低。下面謹列舉一些例子。

先說經文，十二月三日聖方濟沙勿略慶日彌撒的集禱經，新編經文和舊經文在思想上有顯著的差別，茲分別引載於下：

今日的彌撒經文：

「天主，你會藉聖方濟沙勿略的宣講，引導了衆多子民皈依你；求你賞賜我們效法聖人芳表，充滿同樣的熱誠，幫助萬民藉教會的作証，共沾福音的恩許。因你的聖子……。」

舊彌撒經書（梵二前所用的《每日彌撒經書》）：

「天主，你會願以聖方濟各的宣講和靈蹟，使東洋諸國人民加入了你的教會；求你恩賜我們，既欽仰他顯赫的功業，也師法他諸德的芳表。因我們主……。」

舊彌撒經書中那句「你會願以聖方濟各的宣講和靈蹟」中的「靈蹟」一詞，在目前所用的彌撒書中不見了，只剩下「宣講」。這看來似是小事，其實不然。因爲在教會的禮儀中，每一個行動和每一句話，都反影著一個神學思想。是

² 這風氣已漸成一種宗教，被美籍禮儀學家，本篤會士賈蘊能神父稱爲 Civil Religion — 「文明宗教」。這宗教的特點是將基督的福音「本地化」到他們的價值觀內，這價值觀的特性包括：要有足夠的舒適和方便，只參與自己認可的團體，消費主意，只看目前，沒有將來。請參看 KAVANAGH, "Liturgical Inculturation: Looking to the Future", *op. cit.*, 95-106.

故這句經文中「靈蹟」兩字的刪除，顯示今日教會內不少人已不再相信奇蹟，不再相信天主聖寵的能力。這種思想不但錯誤，而且相反福音中基督的教導。讓我們看看瑪爾谷福音關於宣講和奇蹟有何記載。

「然後耶穌對他們說：『你們往普天下去，向一切受造物宣傳福音，信而受洗的必要得救；但不信的必被判罪；信的人必有這些奇蹟隨著他們：因我的名驅逐魔鬼，說新語言，手拿毒蛇，甚至喝了什麼致死的毒物，也決不受害；按手在病人身上，可使人痊愈。』……他們出去，到處宣講，主與他們合作，並以奇蹟相隨，証實所傳的道理。』（谷 16:15-18,20）

以上這段文字很清楚讓我們看到，宣講一事並非宗徒們自己發起的行動，宗徒們是被基督派遣出去宣講，基督更向他們保證，祂會在整個宣講行動中，與他們一起工作，並以奇蹟為他們的宣講作証。因此，改寫一篇這樣的經文實在有違梵二禮儀改革的原意，觸到信仰和傳統的範圍，難怪會受到批評。事實上，梵二對改革一事非常謹慎，提醒從事改革工作的人在實施任何禮儀上的修訂時，要先作神學、歷史及牧靈方面的詳細研究，不可脫離傳統，否則不應輕言改革：

「為保持優良傳統，並同時開放合法進展的門戶，對應修訂的禮儀各部份，需要先作神學、歷史及牧靈方面的精細研究。此外，還要考慮與禮儀的結構和精神有關之一般法則，以及從最近禮儀改革與各處所得的特准而收到的經驗。最後，除非証實對教會的確有用，並且肯定新的形式，是由現存的形式中，有系統地發展出來，不可輕言改革。』（禮 23 節）³

梵二為何對傳統如此執著，聲明所有改革工作都要以保持傳統為首要原則？答案是因為這傳統影響著教會的本質，即教會的存在。正如美籍禮儀學家，本篤會士賈蘊能神

³ 關於改革的其他指示，請參看《禮儀憲章》33-36 節。

父所說，教會之所以能夠不斷地在這世上生活了兩千年，全靠她的「傳統」—— Tradition 把教會一代一代地傳遞落去。因此，沒有傳統，教會也不能存在。而幾時教會消失了，人也再沒有機會認識基督。⁴

梵二禮儀改革的另一個特點是重新突顯出禮儀行動的團體幅度和意識，因為禮儀是整個教會的行動，而非私人行動，⁵ 為此，梵二非常著重信友在禮儀中的參與。⁶ 而在這三十多年的改革實習中，表面上好像這方面做得很成功，但只要深入一看，便不難發現實際上並非如此。可以說，與梵二之前比較，今日有些團體的信友在禮儀參與方面，正走向另一極端：過份積極和主動，帶來的後果是這些團體的禮儀行動，其個人主義色彩比梵二前更強，不過是以另一種形態出現而已。比方說主日的感恩祭，在職務分配方面，感恩祭中之司鐸，已完全失了他主祭的身份和角色，只淪為一件工具，真正在主持禮儀的是信友，完全忘記了梵二的指示：

「禮儀行為屬於教會全體，表達教會全體，並涉及教會全體；但是教會每一個成員，按其身份、職務和當時的參與，其對禮儀行為的關係也不同。」（禮 26 節）

說到儀式，不少團體為了吸引信友參加堂區的禮儀，大家各按己見，各出奇謀，首先想到的是主日的彌撒，覺得應該改變彌撒的舉行方式，把彌撒的禮儀攪得熱熱鬧鬧，這樣才能夠吸引人去聖堂，特別是年輕人。他們完全忘記了主日的感恩祭是一件聖事，而非一項表演。於是他們改變彌撒的

⁴ 參看 KAVANAGH, “Liturgical Inculturation: Looking to the Future”, *op. cit.*, 103-104.

⁵ 《禮儀憲章》26 節：「禮儀行為並非私人行為，而是教會的典禮」；27 節：「所有禮節在本質上，都是團體行動，因此要有信友積極的參與。」

⁶ 《禮儀憲章》14、19、27、30 等節；有關信友在禮儀中的參與，請參閱 CHAN Kai Yung, “Participation in the Liturgy”, *op. cit.*, 145-159.

結構，美其名曰避免時常重覆；又或者隨各人喜好任意以一些新項目代替原有的部份，把屬於主祭的職務派給信友，理由是這樣可以增加氣氛，尤其是改善信友的參與。是否可以這樣做，相信大家都明白。這裏只想指出，如果今日我們的禮儀不再吸引人，是因這禮儀已沒有內容，完全貧乏，只剩下個空殼。說得嚴重點，在某種程度上，今日不少團體的禮儀都患了貧血病。爲什麼會這樣呢？原因是這些團體的禮儀行動，基本上只是人的行動而已，並沒有天主的參與。並非天主違棄了人，而是人自己以爲可以沒有祂，不讓祂加入。所以主日感恩祭的聖道禮中，雖然梵二清楚指出講道是聖道禮的一部份，⁷ 然而，有些團體仍然堅持以信友的生活分享或証道來代替講道。這暗示人的生活經驗比基督的教訓對我們更有吸引力和說服力，或至少表示我們需要別人的證明，才相信基督的話是可以接受的。而非好像撒瑪黎雅城那些因基督的講論相信了祂的人對婦人所說的：「現在我們信，不是爲了你的話，而是因爲我們親自聽見了，並知道祂確實是世界的救主。」(若 4:42) 這背後隱含著什麼意思呢？表示我們根本不再相信基督今日仍在祂的教會內工作，不相信每一次當教會舉行禮儀行動時，基督親臨於這禮儀行動中，就像《禮儀憲章》所說的一樣；⁸ 不相信今日聖神仍然不停地在教會內工作、在我們每一個人的身上工作。簡而言之，我們自以爲是我們的力量使教會不斷生活成長，是我們自己吸引別人進入教會。

除了任意更改禮儀的儀式外，在聖經的運用上，我們也是極端自由。環顧今日教會內，表面上好像我們的信友比梵二前更熟習聖經，尤其是福音。但只要看深一層，便不難發現今日大家接受和跟隨的，並非聖經或福音中的話，卻是釋經學家或其他專家的看法和意見。很多時我們都有種感覺，今日大家對聖經的理解，是人的註釋和講解，而非經文本

⁷ 參看《禮儀憲章》35節。

⁸ 參看《禮儀憲章》7節。

身。我們無意批評任何人，問題是現今的確有種趨勢，爲了取悅今日的人，免得他們覺得天主的話難入耳，因爲那些話實在太生硬、太不近人情，要求得太過份。正如賈蘊能神父所說，福音對人的要求太過震撼，⁹ 於是釋經學家又好、神職又好，或其他有關人士也好，都會設法把聖經，特別是基督的話裝飾美化一番，使其變得溫婉悅耳、「符合人情」、令人覺得可以接受。可是，大家從沒有想到，一旦將聖經和福音從「天主的話」和「基督的話」變成「人的話」時，它們也隨即失卻了它們本來的力量，再也不吸引人，當然也就再不能改變人。所以今日我們鬧聖召荒，信友的數目持續下降。原因是我們所傳的，已非基督的福音，只是我們自己的福音而已；我們所舉行的禮儀，也只是我們的行動，而非聖三和教會的行動。

最後要說的是有關象徵的選用，爲了要創造一種新的、更具時代感和地區性的禮儀，特別是爲了實施所謂本地化的工作，不斷有人提出應在教會的禮儀行動中，改用新的象徵和記號，這種趨勢在亞洲尤其強烈。其中一個例子是有些神學家由於亞洲的天氣不宜麥類生長，而提出感恩祭中所用的麵餅，該以米飯來代替。這些神學家好像在暗示，基督當年大概忘記了，或根本不知道亞洲的天氣情況，才會在感恩祭中選擇了麵餅作爲象徵。即是說，這些神學家硬要把天主從神的層面降爲人，一切都從人的觀點出發。要知道教會的禮儀有如天主的家，這家的房子是天主自己所建。每一個回家與父親團聚，參加聚會的子女，都是喜悅而謙卑地進入這屋內。當然，爲回應實際要求，有時需要把屋內的傢俬擺設重新安排放置，但卻絕不能把整幢房子拆掉，否則會面目全非，無法辨認。可是，今日的人心中的禮儀卻不是這樣，他們把禮儀當成一齣有關天主的戲劇來上演。結果是天主淪爲這齣戲劇的「主題」，至於編劇、導演、演員、道具等全是

⁹ 參看 KAVANAGH, "Liturgical Inculturation: Looking to the Future", *op. cit.*, 102-123.

人一手包辦。在這齣戲劇中所表達的，全是我們「人」有關天主的意見、感受、經驗、期待和憂慮等，而所有這一切，都透過我們所選用的象徵和記號表達出來。可是，教會的禮儀完全是另一回事。在教會傳統禮儀中所用的象徵和記號，是基督親自選擇，為傳遞祂的救恩。相反，那些由人自己發明或選擇的象徵，並不能給人傳遞什麼，純粹是人欲扮演或取代天主的地位和角色的一種表現而已。所以，可以說是人自己的一種自我投射，或他們對那位不可見的天主的一種想象。換句話說，所有這些象徵除了象徵人自己外，並沒有任何其他意義。¹⁰

為什麼會有這種情形出現呢？主要原因是受到今日社會的影響。連宗教都世俗化起來，宗教本有的那份神聖性完全被淘空，以至蕩然無存。由於科技先進，故今日的人也變得越來越自信，覺得自己無所不能，包括信仰範圍內的事。我們都忘記了，這個世界除了人之外，還有天主。不錯，有很多事都可以由我們控制決定，然而，真正在工作的那一位卻是天主。只有祂才是人類歷史和整個宇宙的主人。而信仰、教會的傳統和經驗都告訴我們，天主是按著自己的計劃行事，天主有祂的行事時間表，這一切都非我們所能控制，也非我們所能認識。因此，作為今日的人，第一樣要學習的，是重新意識到是天主的聖寵在工作，而不再迷信於我們自己的能力，不再迷信於社會所重視的效率神話。這一點對教會的禮儀非常重要，教會的禮儀固然是為人而設，但整個禮儀行動卻是天主的行動，《禮儀憲章》說得清清楚楚：天主「藉著禮儀，尤其是在感恩祭中，『履行我們得救的工程』。」（2 節）

¹⁰ 對於有關論題，請參看 HASTINGS, “Western Christianity confronts other Cultures”, *op. cit.*, 19-27.

2. 現代天主教會的禮儀動向

要了解現代天主教會的禮儀動向，先要知道教會的禮儀到底是什麼。以下特別選出《出谷紀》的一些章節，幫助大家明白教會禮儀的本質，即明白教會的崇拜 — Cult — 到底是什麼回事，進而明白我們為何要崇拜天主和如何崇拜祂。

《出谷紀》記載的是以色列人離開埃及的事蹟，而根據《出谷紀》的內容，當年以色列人離開埃及有兩個目的。其中一個我們大家都熟識，就是去到天主許給以色列人的地方，在那裏，以色列終於可以擁有一塊屬於自己的土地，建立他們的家園，成爲一個獨立、自由的民族。然而，除此以外，以色列人離開埃及尚有另一個目的，這目的來自天主給法郎所下的命令：「你應放我的百姓到曠野中去崇拜我」（出 7:16）。¹¹ 從這句話看，以色列人離開埃及之目的很明顯：爲崇拜雅威。而法郎基本上也無異議，因爲對他來說，以色列人要離開埃及的原因，主要是想自由地祭祀他們所信奉的神，唯一不明白的是爲什麼要離開埃及，於是他對梅瑟說：「你們去，在此地祭祀你們的天主」（出 8:21）。但梅瑟卻堅持非離開埃及不可，因爲根據天主的命令，一定要離開埃及作這祭獻，所以他對法郎說：「我們要走三天的路程，到曠野裏給上主我們的天主獻祭，全照祂吩咐我們的。」（出 8:23）

之後，經過一連串交涉和災禍的打擊，法郎再讓一步，

¹¹ 在《出谷紀》中，這句話重覆了四次，所用的字只有極少的改變。這四段經文如下列，出 7:25:「但希望陛下不再欺騙，不放百姓去給上主獻祭」；出 9:1:「上主對梅瑟說，『你去見法郎，向他說：上主希伯來人的天主這樣說：你應放走我的百姓，叫他們去崇拜我』」；出 9:13:「上主對梅瑟說，『明天早晨你去見法郎，向他說：上主希伯來人的天主這樣說：你要放走我的百姓，使他們去崇拜我』」；出 10:3:「於是梅瑟和亞郎去見法郎說：『上主希伯來人的天主這樣說：你不肯在我前低頭要到幾時呢？放走我的百姓去崇拜我罷！』」

答應以色列人可以照天主所吩咐的，到曠野裏給祂獻祭。但卻只准男人前去，女人、兒童和牲畜都要留在埃及。法郎此舉其實並無什麼惡意，更並非要留難以色列人。他只是依照當時一般的習慣，祭祀只屬男人的事，既是這樣，女人、兒童和牲畜就沒理由同行。只是梅瑟沒可能接受法郎的提議，他無法跟法郎討價還價，因為關係到祭祀的事，故此，一切要依照天主所定下的原則來做，於是梅瑟不得不再次拒絕法郎的提議。事情的結果是法郎最終只好准許女人、兒童也同行，但牲畜仍須留在埃及(出 10:24)。可是，梅瑟卻堅持牲畜也一併要帶走，因為「未到那裏之前，我們還不知道要用什麼崇拜上主」(出 10:26)。我們知道法郎最後還是要依照天主的命令，讓所有以色列人和他們的牲畜離開埃及(出 12:37-39)。¹²

從上面引述的文字，大家見到沒有一處提到天主所答應的土地，好像以色列人離開埃及的目的，只是為「崇拜」上主。而一切與這「崇拜」有關的事宜，例如地點、人物和所用祭品等，都是上主親自定下。換句話說，以色列人離開埃及，並非為了能夠跟其他民族一樣獨立自由地擁有一塊土地。以民是為了要「崇拜」上主而離開埃及，目的地是天主的聖山，一處以民完全不認識的陌生地方。可能有人會覺得梅瑟當日向法郎提出要到曠野裏給天主獻祭只是一種策略而已，他們想獲得天主所賜的土地，成為一個獨立民族，才是離開埃及的真正目的。但是，誰若細心閱讀有關的舊約經典，便會明白情形並非如此。再者，從《出谷紀》和有關之舊約經書的內容看，祭祀天主與擁有土地兩者並不互相衝突。天主既把一塊土地賜給一個民族，之後那民族在該地祭祀祂，是正常並且合理的事。相反，設若以民在得到土地後不祭祀天主，那不但令人感到奇怪，而且以民也變成與其他民族一樣，沒有什麼特別。為了這原故，誰只要翻開《民長

¹² 有關以上論題，請參看 RATZINGER, “Liturgia e potere”, *op. cit.*, 50-53.

紀》、《列王紀》、還有《編年紀》等，他們會發現，根據這些經書，當以民獲得天主所答應的土地後，並沒有立即得到任何利益或好處。只有當天主完全支配、管轄那土地後，即是當那地方成為福地後，才真正能夠造福以民。換言之，可以跟世界其他民族一樣，自由、獨立地擁有一塊土地，對以民來說，並不足夠。因為這非但看不出以民是天主選民的身份，也不能實際造福他們。只有當以民在所得的土地上完成上主的意願，向天主獻上祂所要求的祭祀，以天主所選擇的方式崇拜祂，那片土地方可被稱為福地，給以民帶來好處。而這正是整個人類生命的寫照。做人，做一個能夠完全獨立、自主的人並不夠，因為基本上每一個人人生出來便是這樣。只有當人讓天主介入其生命中，依照天主的意旨行事，就像基督一生所做的，這樣的生命才算圓滿，這樣的人才可以稱做有福的人。

只是要明白這點並不容易，事實上，連以民自己也沒能即時發現土地與祭祀的關係。他們幾時才發現呢？三個月之後(出 19:1)，天主親自下到西乃山，透過梅瑟向以民解釋他們應該如何崇拜祂，詳細解釋整個祭祀和所需的物品，並通過「舉行祭祀」完成祂與以民所立的約(出 20 章)。至此以民離開埃及的目的才算達到。而以色列亦終於曉得自己應該以天主自己所要求的方法崇拜祂。因為以民在整個出谷過程中，終於從自己的經驗，領悟到在人類的歷史中，是天主自己在工作，天主才是人類歷史的主宰。

教會的禮儀也是一樣。這禮儀是新約子民在教會內，以基督所制定的方式崇拜父。所以每一個人舉行和參與教會的禮儀慶典時，都應該懷著一顆虔敬謙卑的心，明白禮儀和教會的存在和自己個人的存在的關係，可惜，這正是今日我們所缺乏的。如果我們真的希望教會的聖召回升、希望在信友主日踴躍地回到聖堂參加禮儀，只有一個方法：就是讓基督重新再佔有我們的心，並謙卑地承認祂確實是我們的主；接受祂在我們內，在我們中間工作；毫無保留、毫無條件，不要求任何保證地接受祂的福音，聽祂要對我們說些什麼；依

照祂和父所定的時間、地點和方式舉行祭獻和生活。就像若望福音中所載，主耶穌復活後在海邊顯現給門徒，在他們辛勞整夜一無所獲之際，卻命令他們：「向船右邊撒網，就會捕到」（若 21:6）。幸好當日那些門徒沒有找什麼專家學者去分析基督的話是否合邏輯、是否合人情，尤其是，是否切合當時的人的想法；可信、可靠的程度有幾多，不然我們會少了一個奇蹟的記載。因為研究分析的結果肯定是「不能接受」，原因是完全和人所想的相矛盾。

因此，作為信友，面對基督、面對祂的教會和這教會行了兩千年的禮儀傳統，我們要有一個基本態度，所有這一切都無須任何學者專家的研究或調查結果的保證，基督自己就是最佳的保證。因為到目前為止，世界上還沒有另一個神，將自己和自己所講的話和所建立的教會等同起來，即英語所說的 identify 起來：基督就是福音，福音就是基督；基督就是教會，教會就是基督。如果我們真的願意做個信徒，跟隨基督，並學習在禮儀生活中讓這信友生命不斷成長，而達至成熟的境界，唯一的方法是接受基督的話，聽祂的聖神的指引，接受祂所建立的教會和這教會的傳統。

沒有人會反對教會的禮儀生活要有其他學科的幫助，例如社會學、心理學、人類學等，因為這些學科的確能夠幫助我們了解「人」，禮儀行動所涉及的其中一方。所以我們絕對不能忽視這些學科的研究，或低估它們的作用和價值。可是，因為教會的禮儀行動本質上是個神學問題，涉及信仰。而我們知道，一涉及信仰，便不能忘記天主的角色和工作。¹³ 這等如說，禮儀行動中除了屬於我們那部份外，其餘的，絕非我們所能掌握和控制。因此面對這點，我們唯一能夠做的是相信，並學習在相信中希望，而這兩者都只能從祈禱中獲得。

¹³ 梵二給禮儀下的定義是「天主履行我們得救的工程」，請參看《禮儀憲章》1-14 節。

結論

很多人都把教宗若望保祿二世的《理性與信仰》通諭，看成是教會於第二十世紀末表示其對自己的信仰的肯定的重要文件。換言之，教會欲通過這文件，向世界表示她是世人所追尋的信心的城堡。因此，不少人都將今日的教會與七十年代的教會作比較。的確，與七十年代那個備受現代思潮影響，而至疑惑不定，茫然若失的教會一比，今日的教會可說是充滿信心，對自己非常肯定。而教會這份自信定會引來不少人的質疑，他們會質問教會的肯定從何而來？答案是來自基督，她的主和天主。事實上，自近代開始，直到梵二召開之前，即本世紀六十年代初，在教會內一直存在某種趨勢，欲把啓示中那個活生生的內容，即主耶穌基督那個活生生的奧蹟變成一套系統式的神學理念。這種趨勢非常危險，因為當神學思想凌駕於耶穌基督的生活的奧蹟之上時，神學便自然無可避免地成爲一種哲學系統。教會正因為有見及此而召梵二，提出將神學中各不同範疇，諸如教義、倫理、禮儀等的定義，重新置放於啓示的源泉中，即聖經和傳統中。

因此，人們一直覺得梵二是個較重牧民，而非教義神學的大公會議。當時有不少人更沾沾自喜，以爲今後所有事情都可以隨意改變，而改變所依的標準或法則是個人的意見和價值觀。這解釋了爲什麼梵二之後，教會內泛起一陣強烈的主觀主義。這主義是如此強勁及普遍，以至很多時連對信仰中最重要的事物也抱懷疑態度，這一切明顯地都非梵二的原意。因此，當今教宗的《理性與信仰》通諭，正是要大家看到這點，明白唯一支持教會，令教會永遠走在正確路上的，不是任何改革家，而是祈禱和聖事生活，即是與天主不斷的對話和交往。換言之，是教會的聖人，他們才是保存教會啓示寶藏最重要的人。而教會的禮儀，正是天主自己選擇，爲使教會成長和替教會不斷產生聖人的工具，原因是每一個被基督召叫，藉著領受聖洗聖事進入教會的人，他們都有一個使命：成爲聖人！爲了讓大家對聖洗和禮儀的意義有更深刻

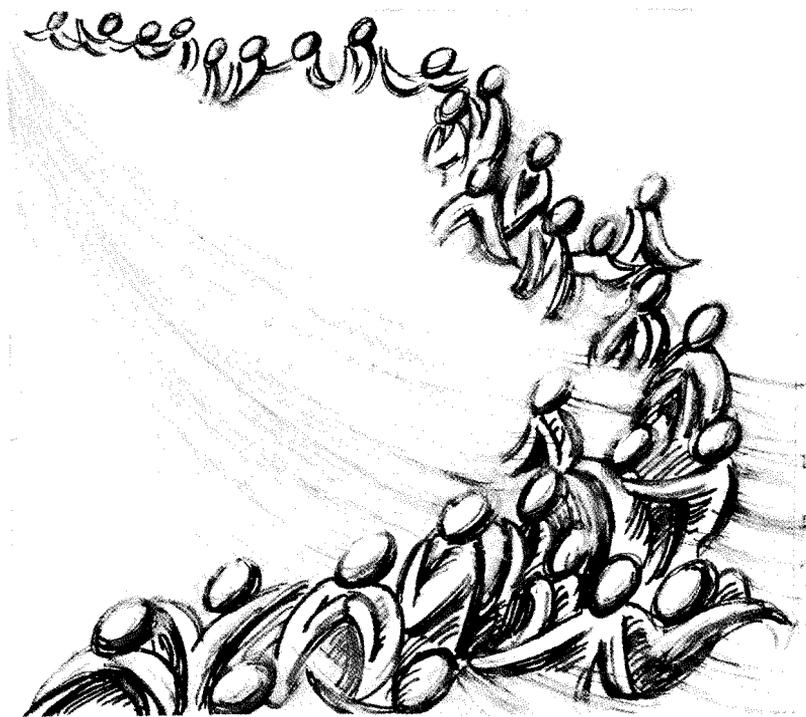
的理解，謹將教宗聖西思篤三世所寫，一段有關聖洗意義的文字，¹⁴ 試譯於下：

「藉神的血胤，聖神從這水中，
令一個將被聖化的民族出生。
罪人因浸入這神聖水中被潔淨：
水使一切已老化的回復清新；
並使所有重生的人 — 在
唯一的水泉，唯一的聖神，唯一的信仰中結合一起
而彼此間再沒有任何距離。
慈母教會從她貞潔的胎中誕下自己的子女，
這些子女是因著天主充滿生命的嘔氣而成孕。
如果你想潔淨自己，請讓這些水把你洗淨；
設若你被祖先和你自己的罪
壓得透不過氣來，
那麼，這爲了要潔淨全世界
而從基督的傷口湧出的水泉
正是你所期待的生命。
你們，所有在此處獲得重生的人，要對天國充滿希望。
那些只出生一次的人，不能獲得真福者的生命。
不論我們所犯的罪如何罄竹難書，我們如何罪孽深重，我們都不用害怕，因爲任何人只要從這水中重

¹⁴ 教宗聖西思篤三世乃另一位教宗聖里奧一世的執事，他於聖里奧去世時(公元四六一年)被選作教宗。聖西思篤三世所寫的這段文字刻在羅馬拉特朗大殿側的聖洗小堂之主樑下。

生，他將會成爲聖人。」

禮儀是爲完成教會繼承自基督的救世工程，¹⁵ 並通過這救世工程的實踐而光榮天主。因此，教會的禮儀是一個雙線行動：光榮天主，聖化人類。¹⁶ 換言之，教會的整個禮儀生活，都是爲聖化人，即是使人成聖，以光榮天主。上面我們所引載教宗聖西斯篤三世所撰，有關聖洗的意義的文字，正好充份地表達出教會禮儀的目的和效果，這目的和效果在現代、未來和任何年代的天主教禮儀中都不會變。



¹⁵ 《禮儀獻章》6 節：「因此，猶如基督爲父所派遣，同樣祂又派遣宗徒們充滿聖神，不僅要他們向一切受造物宣傳福音，宣報天主聖子以其死亡與復活，從撒殫權下，並從死亡中，把我們解救出來，而移置在天父的王國內，並且要他們以全部禮儀生活所集中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救世工程。」

¹⁶ 參看《禮儀獻章》7 節。

教會史學中的新動向

蘇國怡著
馮天駿譯

本期《神思》以「現代神學動向」為題。可能部份讀者會自然的發出個疑問：這跟教會史學有什麼相干？難道教會歷史也給劃入神學科目範疇裡去？

事實上，問題自數十年前開始，至今仍在爭持不下，研議的正是這樣的問題：教會歷史是否神學？疑問並非單純是屬於學術性的，因為這是一個影響進行探討和著述歷史的方法。德國史學家葉丁 (Hubert Jedin +1980)，以所著述的《特倫多大公議會史》(*Geschichte des Konzils von Trient, 1499-1517*) 和所主編的十冊《教會史手冊》(*Handbuch der Kirchengeschichte 1962-69*) 極為當代人所稱道，在不同的著述中，亦從《手冊》(*Handbuch*) 全集的序言裡，主張歷史是神學科目，因為它具備了「基督所建立而在時空中成長的教會」作為對象。當它從神學上獲得其作對象，而對象又為信德所接受時便屬「神學科目」。葉氏 (Jedin) 因而引出「教會史只可以在『救恩史』的觀點下被了解，其最終意義也只可以讓信德所把持」。不過，他無意否認教會史也是個屬歷史的科目，其方法主要是根據既定泉源，以實證歷史的考究去確立事實。因此，結論是教會史是「神學，同時也是史學」。

與上述持相反論調者亦有人在，其中以韋濤康思苗 (Victor Konzani) 及若瑟區伯力高 (Giuseppe Alberigo) 為首。後者強調的是：「教會史的對象並非救恩的計劃—這必然會牽涉到整個創世工程的全面性歷史，也不可能是那從信德觀點認為在教會內生活是天國提前兌現的論調……。教會史學可預期研究教會的範疇，是她在時間中那相繼而來的可

見事跡；自泉源中尋找的是現象的內容，而非天主聖意的涵意……。在衡量時神學採取以啓示的紀錄作為出發點的，教會史沒法被視為神學科目。」

區氏 (Alberigo) 認為史學家的任務是以「毫無保留的接受教會史俗化」作為基礎。另一位史學家蒲勒 (E. Poulat) 甚至進一步的強調，不論是否教徒，一位史學家應澈底忘掉自己的深信。這是否是件不容易的事？

另一位享有盛名的史學家羅傑歐拔 (Roger Aubert)，在他的《站在宗教史前的信徒與非信徒史學家》(*Historiens croyants et historiens incroyants devant l'histoire religieuse*) 一書中引伸出個較中庸的爭辯點。明顯各處極端的兩個論據，均強調著教會複雜的本質不同的元素，這本質是超性的，卻又顯露在一群人的可察的生活中。此外也必須注意一個事實，就從事研讀教會史本身事上也有互異的因素，一位正在接受司鐸培育的修生，與一位只在學術研究上作探討過去的學者便並不一致。因此，在著述教會史上便免不了有方法上的差異。

史學家的職責便是對過去設置疑問，憑藉潛意識中時下提示給他的疑問來進行分析。顯而易見，史學家環境與狀況對他下筆著述的歷史，和對教會理解的態度發生影響。倘若有不同的教會學，或對教會方面存在著不同的關心，結果便以不同的方法呈現在對象眼前，和左右歷史的著述。只要略為瀏覽一下歷史便會了然於胸了。

直至十五世紀仍以奧斯定(St. Augustine)的歷史觀作為主導，那是根據名著《天主之城》一書中的理論而來，書的內容是以啓示為中心的一個世界歷史觀。企圖幫助當代的人瞭解在蠻族入侵時，羅馬城悽慘滅亡的寓意，奧斯定披露人類史上關鍵的時刻，傳達出兩個城邦的誕生。其一是天主之城，從創世而來，超越且普世性，導向永恆並與天國匯合，那兒洋溢著天主之愛。對立的是地上之城，自加音兇殺而建，限於塵世，是個只有「自私而侮慢天主」的地方。兩個

城邦同屬疆界無盡，世代並存且對立。幾位門生不像奧斯定般洞微觀著，在無怠於攷古尋源中發展成了個「歷史神學」，讓他們以一種天主的裁判手段來審斷各事件，從而取得引人向善的教訓。這是個滲和著神學與倫理成份的歷史：主張天主的安排就是教會史原動力。

隨著文藝復興時期的來臨，批評輿論開始對奧斯定觀作出抗拒。十六世紀，由基督新教改革而來的宗教爭辯進行得如火如荼，各教派在歷史方面大力發揮批判，替各宗派的信理正統而辯護。這樣，我們自基督教處留下「瑪德堡(Magdeburgh)鬥士」的教會史(1560-74)，而從天主教方面獲得一集巴勞尼(C. Baronius)《年鑑》(*Annals*) (1588-1607)。後者的是部嚴格的文件式作品，有意對含有強烈的辯論意味的基督教的史篇作出回應。兩者都為當證明，在探討歷史上，不曉得把設想過去和宗派辯護分隔開來，以致把過去認定應作為當前正統與真確的論點來處理。天主教徒與基督教徒各自推出更多教派觀點的改革歷史，全帶著明顯爭辯意味。這些宗教論戰給歷史學科提供一股新的推動力，還特別容許發報了不少難得一見的文件。至於十七及十八世紀，歷史洋溢著博學鴻才的氣質，仍少不了那一片爭辯的氣色。

十九世紀，若翰亞當梅勒(Johann Adam Moehler 1796-1838)、杜平根(Tubingen)學派及慕尼黑(Munich)學派重新把教會史推動到神學與史學上。發行了帶有基本上科學化重要的批判作品，如《德國歷史之泉源大集》(*Monumenta Germaniae Historica*) (1826-)，至今已累積超過二百冊。另一冊毋容異議的重要作品，具備著科學化、客觀、附文獻、大致擺脫了護教掛慮，就是柏斯圖L. Pastor (+1928)著作的《教宗史》(*Geschichte der Paepste*)，自從德國天主教會面對著爆發了「文化鬥爭(Kulturkampf)運動」，被迫取採自衛立場的成果。柏氏(Pastor)確實有意以自己的著述來跟基督教方蘭克(L. von Ranke)的《近四世紀的羅馬教宗》(*Die roemischen Paepste in den lestzen vier Jahrhunderten*)一書作抗衡。

隨著教宗良十三世和他的 *Saepenumero* 通諭，給予史學研究一個大鼓勵。教宗指出：「歷史不應有任何虛報，也不得隱蔽任何真相」。梵蒂岡檔案室公諸於各學者，未幾，科學性的學術團體便如雨後春筍般出現。沒多久，即有多種高度科學性的作品面世，例如杜徹尼 (L. Duchesne+1922) 和白迪科 (P. Batiffol+1929) 兩人。大修院課程的更新歸功於教會史手稿的刊行，它原為修生所用，編寫態度嚴謹，跟基督教眾多且部份精彩的同類條文，堪與逐一比美。這種演進的成果，分別可以從法人費斯 (A. Fliche) 及馬丁 (V. Martin) 兩人一系列龐大的史集 (意大利文版共計二十五冊)中，及在 1951-1956 年彪梅耶 (K. Bihlmeyer) 與脫勒 (H. Tuechle) 出版的三 (亦有刊印成四) 冊手稿中看得到，後者為好幾代史學家共同合作的成果。作品須就歷史各層面經過嚴格的分析，且須內容可靠而明晰，接受彪脫氏 (Bihlmeyer-Tuechle) 此類課本培育的都屬年屆五十的一輩司鐸。慣為人所採用的還有駱斯 (J. Lortz) 所著，名為《在自我意識發展中的教會史》 (*Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung*) (1962 年德文二十一版)，作風剛好跟彪脫氏背道而馳，一方面紀錄下事件的主要資料，同時也花上大量工夫著眼於精神現象，在疑難的解答，和在主角身上。

直到本世紀中葉，教會史學工作實際仍陷足於宗派與爭辯的「八陣圖」中，以致不論著述的歷史審閱起來也算嚴謹，還是帶有建設和戰鬥成份的。史學仍然帶有貝拉明 (R. Bellarmine) 觀，即是說教會仍處在戰爭狀態中，底子裡有著梵蒂岡第一屆大公會議教會觀，是個歸根結底仍偏向組織化的教會、以羅馬及教宗亦即神職人員為統治中心、追隨正統及多數路線、並以顯貴人物為主的史學。近數十年間，宗教社會學的影響、基督意識衰退的驅使、梵蒂岡第二屆大公會議的影響、革新的意願、還加上非宗教史學的新跡象等，把圖像改變了不少，把宗教歷史學從各教會的獨家經營中抽離，重新予以定位，讓它納回普通史中去，那原就隸屬於它的範圍，且兩者可說是相依為命。現在讓我們從編著的

實例中作個了解。

1964《新教會史》(*The Christian Centuries*) 面世，作品共分五冊，由一跨國集團同時譯為七國文字，向九國發行。懷著一個大抱負，尤以提供給修生作為各年神學課程的基本教材，以解答大公會議年代的敏感問題。計劃打六十年代初期開始構思，搜羅了各方提議，於大公會議後完成。歐拔(R. Aubert)不但是該計劃的推介人，也是大部份有關同年代文章的作者，在序言中點出史學工作的新趨向，而這也正是革新教會史的動向。這些趨向也是梵蒂岡第二屆大公會議有關教會學的成果：首先，教會就是旅途中天主的子民、就是聖神的宮殿、就是天主臨在和行動的原始標記。這觀點當然預期會帶來一項顛倒：教會史是以天主子民史列為優先，而非聖統制。應對信仰「祈禱之規範，信仰之規範 (lex orandi lex credendi)」的表現過程作研究，而勿在法理上去斤斤計較；騰出空間來容納禮儀歷史、虔誠敬禮的歷史、和在信徒團體內閱讀天主聖言的地位等。因此，要從一個過去曾忽略的大公主義新觀點入手。此外，那個一向以歐洲為主，卻只局限於幾個小數國家（喻為矩陣的維也納、布魯塞爾、加地斯、拿不勒斯），作為中心的意識，似乎已面臨著把它擺脫的時刻。

構思不錯，可是要實現過來，只靠個奢望絕無法把史學家一下改變過來；企圖在短期間要把仍在孕育中的思維了然於胸，甚或把仍在分析階段的問題與探討一起，作成綜合與全面觀點報告，那是談何容易。獲得的結果教人困惑：例如，雖然大公主義是整個計劃中最具特色的標題，卻並無給予多大關注。較為可取的是歐氏(R. Aubert)筆下的幾篇作品。可是事實上，英文版中途便停了刊（預期五冊只刊印了三冊），不過，意文版卻感到有所所需而加增刊了第六冊，作為補充文中的空缺。

1970年德文《教會大公主義歷史》(*Oekumenische Kirchengeschichte*) 初版面世，從過去的教會

史中決然「向前邁出了可觀的一步，減少片面與派別性的立論」，避開了接連好幾個世紀遭受困擾的宗派疤痕。自行標榜「從若望廿三世召開、並整個梵二大公主義時期以來，在編寫歷史層面上堪稱為首個偉大的產品」。這套歷史書由一組德籍天主教和基督教史學者，另兩位東方禮學者的支助下，整編為三冊面世。讀者可以獲得一個嚴謹的資訊，它不但就有關各別教派所發生的事跡上，同時更就過去各大事件上各教派作出的不同註釋間下過一番參照工夫才作下結論。

計劃並非是時髦的產物，可作梵二後重新精心泡製屬感性的，甚至可視為教會學的作品：「意識到信徒的傳承、及形諸於外的教會表現在歷史上從來都無法單獨存在；相反、每分承傳需要不但在自己歷史內部被了解，在談及別的教派及承傳時也要被認同」。撇開分裂和對立，基督承傳互補的發現被表揚為「史學多產的一項勝利」，不但是大公主義運動的成果，而在歷史本身的方法上也是一項突破，逐漸更著重於全面性的歷史上。連在這種情況中，策劃與成果也並非常常互相吻合。

在教會史手稿層面上，可以發現在新教會學一開始的編列文稿中，即使已抵達範圍的介點，還是嘗試插入，並無忽略基督教及東正教的資料。例如，康比(J. Comby)的作品，《如何閱讀教會歷史》(*How to read Church History*)，共分兩冊，以法文(1984-86)面世，有歐洲主要語文譯本，亦有日文譯本。至於要作進一步深入探討，值得提供的是1979年狄路莫(J. Delumeau)出版的《基督徒新歷史》(*Histoire vecue du peuple chretien*)，標題已一目了然。書中章節並沒依教會史的慣有傳統時期方式劃分。部份作者的標題含有啓示意義，略舉如下：「信徒逝世：預像與集體生活」(P-A Fevrier)；「第六至十一世紀西歐民間之牧靈」(P. Riche)；「反改革之本堂神父及教友」(A. Molinier)；「第十九世紀意大利之宗教生活」(P. Stella)；「十六至十八世紀墨西哥中部民間宗教及殖民地社會」(S. Gruzinski)。換句話說，作

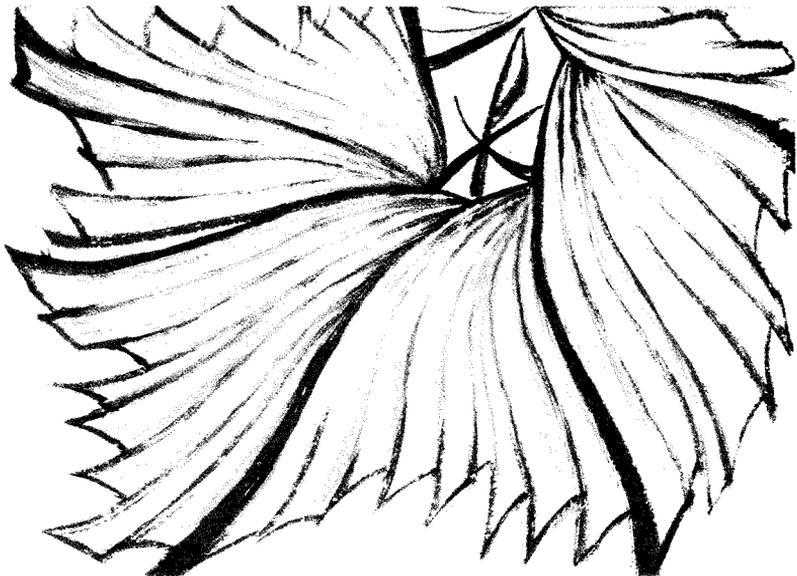
者對教徒群眾是否擁有一個真摯而活躍的信德，還是依附在一個以群體爲主的、接受而非追求的信德；信徒以何種方式去表達自己的信仰；信徒以何種形式去實踐他們的祈禱... 打 X 連串疑問。

在此我們接觸到引向探討新觀點的的另一項因素。近七十年中，民史的觀點已逐漸從政治——軍事——經濟史上，轉移到社會史去，即是探討群眾的社會——經濟狀況（食物、居所、服飾、雇傭、交通、健康……等）。同樣在教會史裡重點再不祇放在組織（宗座、羅馬統制、主教等）上，而是在天主子民的具體宗教生活上了。主張循這新線索作探討的是狄路加（G. De Luca），著有《敬禮史之意大利文檔》（*Archivio italiano per la Storia della pietà*）。在民史方面則自1929年至法人布洛克（M. Bloch）及費維爾（L. Febvre），和布特（F. Braudel），編在《經濟、社會與文化年鑑》（*Annales—Economies, Societes, Civilisations*）中的研究方法。在法國（稍後亦曾一度在別的國家）指稱隨著這些《年鑑》的軌跡，引致起社會—宗教史的探討，因而對信徒的一切宗教行爲，與任何其他社會現象一樣，全作了嚴密的研究，以期在描述、數量、及比較等項上收集到的結果，使用了現代統計應用上的所謂「數據」方式。因而可看到科技與法則方面的因素，正在給研究教會史的工作，開創出新標題領域。在我們的情況中，別的行業得來的探討，諸如教會中某些人士的「意識史」或「心理史」，不無遭受影響。

數據方法自然弄得爲數不少的學者坐立不安，因爲人的宗教或精神領域，就其本身超卓不凡的品質特性，似乎是絕不相宜以數作爲衡量。話雖如此，宗教生活的幾方面表現亦能以數來衡量，還無疑地有利於人的內在領域的見識。恰如一位作家杜伯朗（A. Dupront）所寫：在人類社會中透過統計學可以使「需求、態度、實踐、或意識實現擴大」。例如，根據這些法則去探討牧民探訪報告的內容，概括著整個牧民實況鉅細無遺的事項，從領聖體者的人數起，以至堂口的不動產及動產的清單，或是組織善會的賬冊，或過去中產階級

的遺囑及遺贈物，屢屢都能精密地重組出教徒及團體的生活情況。新式的研究方法跟舊式傳統的一起來應用，能夠提供更全面性的歷史，因而獲得一個對過去較完全的認識。

當我們披示這些新法和史學工作時，不禁像葉丁 (H. Jedin) 般的自問，若非漸次地從教會史過渡到另外一個有異於它的基督宗教史的科目去，那麼，不自覺地便重蹈覆轍：教會史是神學還是歷史？憑著例子，我們經已注意到教會史學已不再是由一群閉關自守的神職探索者所操縱，而是給非神職學者們憑爭取、憑權利攫搶過來，把它插入被稱為最低限度理想的「全面史」中去。我們發現跟威望顯赫的神職作家 (如葉丁 H. Jedin) 一起的，同時也有聲名遠播的非神職界學者 (如區伯力高 G. Alberigo) 建基於敏銳性和不停地進行探討的多元化教會學上使人振奮的作品，都在進行著重編。直至這種情況延續下去，在如何編著教會史上，我們都會受到活躍辯論所鼓勵，而這種辯論只會對編史有利，不但讓它所想研究的對象逐漸明朗起來，還在提供著非常有趣的內容，只會增加我們信徒一族對過去的認識。



現代天主教會的神修動向

夏志誠

要探討現代神修的動向，的確是千頭萬緒，主要的困難來自兩方面。第一，由於是現代，我們自己身處其中。這樣的近距離，使人很難對變動中的趨勢有較客觀的掌握。其次，乃來自神修本身。對今日的基督徒來說，神修並非生活的一部份，如祈禱、禮儀。它關乎靈性生命的全部，既然說是全部，也就真是千頭萬緒。既然如此，本文只就著幾個明顯的脈絡，嘗試概述神修的主要動向。

1. 經驗為本

生活中所體會的，無論是一次奧秘的出神，或是一個日常的習慣，今日的神修都會視之為神人相交的機會。經驗就是神修的出發點，喜怒哀樂、生老病死，一切在生命中發生的事，都有神修的意義。

以經驗為本，使神修從昔日教義信條所規範，神學理論所定義的框框中跳出來，重視人在尋找天主過程中的實際遭遇，關注在生活中對祂召請的具體回應。

因此，人所處的環境，他的背景、性格等等，現代神修都十分看重。他是為人父母或是獻身的修道者？他是以勞力謀生的工人或是執教鞭的老師？他是什麼性別？是否殘障？身心受創？這些針對人本身經驗的問題，都是今日神修所關注的。其實，這可以說是傳統原則：「恩寵建基於本性之上」的現代版。

2. 因人而異

經驗不可能是單一的，神修以經驗為本，自然就會產生多元化的現象。雖然多元化並非始自今時今日，不同的神修派別如：本篤會、方濟會、耶穌會等，由來已久。不過，現代的基督徒更意識到他們有需要和自由去發展多元的神修。

這種趨勢根源於梵二。大公會議強調每位基督徒都有成聖的召喚和使命，人人都應該在自己的生活崗位中實踐信仰，跟隨基督。這樣，針對不同年齡、工作和處境的神修理論及方法便應運而生。的確，青少年的神修與年長者的不會一樣，第三世界人民的神修與富裕國家的亦有所不同。

此外，一些一直以來被忽略的少數人的經驗，例如：貧病老弱、傷殘智障等，愈來愈受到重視。瞭解他們的神修能使整個基督徒的神修得到豐富。如果說基督徒要學會的是憐憫、寬恕、關懷、喜樂，那麼，在這些社會邊緣者身上，似乎更容易使人碰觸得到。

3. 男女有別

在芸芸衆多的另類神修經驗之中，大概沒有比女性的經驗更影響著今日的基督徒神修。教會歷史無疑並不缺少傑出的聖女英雄，可是，從整體而言，一個由她們作為女性所獨有的體會而形成的神修傳統，在教會內始終是隱而不彰。當代的婦女神修補足了教會長久以來的欠缺，擴闊了我們對神人關係的認知，對神修的操練及理解提供一個嶄新的視野。女性除了是溫柔忍耐、謙卑克苦之外，也能夠是大義凜然，勇敢果斷的。

一如「小眾」神修能夠豐富整個的神修傳統，女性神修原來亦促使男性神修得以發展。這方面的開拓，還只是在起步階段，究竟它會與女性神修相輔相成或是互相抗衡，目前

仍然是言之過早。不過，肯定的是昔日男性經驗的過份膨脹，其實亦抹殺了男性作為男性所獨有的神修。

4. 在乎關係

談今日的神修，不能離開「關係」這一個名詞，雖然有人揣測這是受女性神修的影響，因為她們較男性更在乎關係。不過，相信來自存在主義及心理學的影響會更大。

如果返本溯源，我們不得不承認這其實最終來自基督宗教對神的認知。主耶穌所啓示的天主，就是三位一體，共融在愛情關係中的神。人的神修經驗，除了榮福直觀的罕有情形之外，也得要透過人與自己、他人和萬物的關係來實現。

對關係的重視大大減低了二元論在教會長期以來的影響力。靈魂肉體、教會世界、超性本性，不再是對立而是彼此相關的，人神關係是一切關係的泉源和終向。它凌駕一切關係，又內存在一切關係之內。當我們愈有能力與周遭事物建立和諧的關係時，我們就愈是走在成聖的路上。

5. 入世出世

自從梵二以來，天主教會的神修基本上是依循降生神學的方向來發展的。因此，我們會側重平常生活中與天主的相遇，在每日接觸到的弟兄姊妹、環境事件中體會神的臨在，因為藉著天主的降生成人，萬物都得到救贖和聖化。神修之強調關係，部份原因也源於此。

不過，可惜的是奧秘的神修經驗，即使不是被完全摒諸門外，亦少有登堂入室，成為神修的主要課題，不但如此，一些似乎與生活無大關係的神修操練；如九日敬禮、朝拜聖體等，更被棄如敝屣。

雖然如此，人們對奧秘經驗的嚮往和尋求卻從未消失。

無論是發展迅速的聖神同禱運動，或是由衰轉盛的個人熱心敬禮，都在在印証這一點。事實上，神修本身就有奧秘的一面，因為天主不但是降生的，亦是超越的。

教會要重新返回出世神修的舊路，相信不大可能。然而，如何在入與出之中取得平衡，在平凡中經驗奧秘，在奧秘中體會平凡，將是神修發展的一個主要方向。

6. 社會正義

真正的神修永遠不是私人的事情。因此，除了重視個人與天主的關係之外，為建立一個合乎人性的社會而努力，亦是今日神修所倡導的。

當然，少有人會懷疑基督徒是否應該關心社會。林林總總的聖人行實都可以為我們提供最佳的答案。然而，基督徒不再只是以施哀矜、行愛德來回應社會問題。在給裸者衣穿、飢者溫飽的同時，現代神修促迫基督徒去探根究源，找出更深的問題所在，並且要為弱小者討回公道，為被剝削者爭取正義。

不容置疑，解放神學在這一方面的貢獻是肯定的。除此之外，從教宗良十三世發表《新事》通諭以來，歷任教宗均不遺餘力的捍衛人性尊嚴，鼓吹重整社會秩序和國際關係。他們的努力使天主教會的神修在面對社會問題時，有突破性的回應。

7. 生態環境

從人與人的關係，再往前一步就是人與萬物的關係。日益嚴重的環境、生態問題，逼使基督徒去深切反省人在大自然中間應有的角色。由工業革命以來所許諾的進步和發展，換來的原來只是無止境的循環：不斷的生產，不斷的消費。說無知的人類正在貪婪而不負責任的摧殘大地，毫不為過。

其實，我們所摧毀的正是自己的家園。

由神修而來的對生態環境的關注與一般的環保運動不同的地方，是它並非以實用主義為出發點，以避免世界資源被迅速耗盡為目標。它願意探尋的是大自然的神聖性，喚醒人們重新體會整個受造界是同出一源，同有一個終向的。生態主保聖方濟所標誌的，正是人能夠透過萬物，發現上主的臨在，復返祂的懷抱。唯有這樣，大自然才會受到真正的尊重。

8. 交談對話

這裏所指的是當代神修與不同學科、宗教和文化的交談。科際之間最不能被忽略的是心理學的貢獻，心理學在人格成長及性格類別的研究為神修帶來莫大的啟發。在選擇神修操練方式之類的問題上，心理學的幫助尤為明顯。人對自己愈了解，就愈能夠掌握到在成長上當努力的方向，也就是成聖的方向。

梵二對其他文化及宗教採取積極開放的態度，這對神修的影響非常深遠。愈來愈多的基督徒被傳統以外的另類神修操練方式所吸引，一些源自東方的功夫如坐禪、瑜珈和太極等日漸流行。如何使它們與傳統神修調和融合是個極重要而仍有待拓展的領域。

9. 基督中心

當神修不能逆轉地朝向多元化發展的時候，基督始終是百花齊放、百家爭鳴之中合一的基點。要衡量一種神修是否正統、有效，最後的標準仍然繫於它能否使人建立與基督的關係。

梵二至今，無論是禮儀聖事、熱心敬禮或私人善工都趨向更基督化，就是更彰顯出基督是這些行動所指向的中心。

一方面，這得歸功於大公會議的禮儀改革及聖言運動；另一方面，當神修與其他學科、宗教和文化交談時，基督徒亦同時被逼去重新辨別自己神修的獨特性，去發現自己的根。由此，我們會明白為什麼今日的神修會非常注重聖經基礎、教父著作、歷代聖賢的言論和教會的訓諭。深入信仰寶庫，抓緊基督中心，才能使神修在邁向多元化時不致迷失。

結論

近年很多民航機都安裝了新的設備，使乘客即時從電視上看到最新的飛行路線圖。相信除了有解悶的作用之外，也會使人有份安全感，因為知道正在一步一步的接近目的地。現代神修，一如過往任何一個時期的神修，有它的優長，也有它的局限。但願我們在瞭解今日的動向之後，能夠去蕪存菁，使整個教會一步一步的接近目的地。

〈神思〉 十年來的主題

- | | | | |
|-------|---------------|--------|-----------------|
| 第一期： | 基督徒的培育 | 第廿二期： | 基督徒家庭 |
| 第二期： | 基督徒團體 | 第廿三期： | 《真理的光輝》 |
| 第三期： | 中國化靈修 | 第廿四期： | 婦女在教會 及社會的地位 |
| 第四期： | 跟隨基督 | 第廿五期： | 四福音 |
| 第五期： | 基督徒婚姻 | 第廿六期： | 青年牧民 |
| 第六期： | 聖依納爵神操 | 第廿七期： | 宗教交談 |
| 第七期： | 道成肉身 | 第廿八期： | 福傳 |
| 第八期： | 痛苦與希望 | 第廿九期： | 宗教與文化 |
| 第九期： | 基督徒與社會參與 | 第三十期： | 教會內的聖召 |
| 第十期： | 祈禱 | 第卅一期： | 認識耶穌基督 |
| 第十一期： | 天國 | 第卅二期： | 人的性愛 |
| 第十二期： | 聖體聖事 | 第卅三期： | 再談《天主教教理》 |
| 第十三期： | 聖母瑪利亞 | 第卅四期： | 邁向三千年 |
| 第十四期： | 戰爭與和平 | 第卅五期： | 退省 |
| 第十五期： | 神恩 | 第卅六期： | 聖神 |
| 第十六期： | 修和與病人 傅油聖事 | 第卅七期： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第十七期： | 創造與治理大地 | 第卅八期： | 生命倫理 |
| 第十八期： | 教會職務 | 第卅九期： | 聖父 |
| 第十九期： | 末世 | 第四十期： | 亞洲主教會議 |
| 第二十期： | 神修指導 | 第四十一期： | 現代天主教神 學動向 |
| 第廿一期： | 《天主教教理》簡介 | | |

編輯：神思編輯委員會

發行人：嘉理陵

發行者：思維出版社

香港薄扶林道 93 號 D 座

Xavier Publishing Association,

Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong

電話：2858 2223

零售：30 元

港澳全年四期：120 元

海外訂價：

亞洲 全年美金 25 元 (平郵)

全年美金 32 元 (空郵)

歐美 全年美金 28 元 (平郵)

全年美金 36 元 (空郵)

如用港幣支票為海外親友訂閱，訂費如下：

亞洲 全年港幣 160 元 (平郵)

全年港幣 200 元 (空郵)

歐美 全年港幣 170 元 (平郵)

全年港幣 240 元 (空郵)

台灣讀者可向光啓出版社訂閱，訂費如下：

全年四期 新台幣 540 元 (平郵)

全年四期 新台幣 660 元 (空郵)

印刷者：琛盛印刷有限公司

香港船街寶志樓 15 號三樓 B 座

