



神思

我們的教宗

第
62
期

主題

我們的教宗



神思

第
62
期

SPIRIT

A Review for Theology and Spirituality

Issue No. 62 August 2004

神 思

第六十二期

二零零四年八月

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，鄺麗娟修女，蘇貝蒂女士。

封 面

梁鼎章先生 / 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

「我們的慶節」

目錄

- | | | |
|-----|-----------------------------|--------------|
| v | 前言 | 編者 |
| 1 | 對羅馬教宗身上兩大特恩的神學反思 | 劉賽眉 |
| 9 | 歷史上出色的教宗 | 蘇國怡著
郭春慶譯 |
| 24 | 感恩經第一式中的教宗 | 陳繼容 |
| 39 | 動盪世界中一教宗——
淺談教宗聖大額我略之「大」 | 康建璋 |
| 56 | 教宗與耶穌會 | 陸鴻基 |
| 71 | 當今教宗若望保祿與倫理神學 | 何奇耀 |
| 94 | 教宗之最 | 黎家賢 |
| 106 | 歷史中的女教宗 | 張思敏 |

作者簡介

- 劉賽眉 耶穌寶血女修會總會長，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學。
- 蘇國怡 慈幼會神父，於香港聖神修院神哲學院教授教會史。
- 陳繼容 香港教友，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀、聖事神學及教義神學。
- 康建璋 香港教區神父，於香港聖神修院神哲學院教授教會史。
- 陸鴻基 香港教友，歷史學教授，香港教育學院副院長。
- 何奇耀 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事公職。
- 黎家賢 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事教育。
- 張思敏 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，從事教育。

前言

天主教的特色之一，就是以教宗作為教會的最高領袖。很多人對教宗的角色不甚了解，對歷史上某些教宗的表現提出質疑。本期《神思》便以「我們的教宗」為主題，邀請學者對教宗的特恩及不同的教宗作專題論述。

劉賽眉修女的文章對羅馬教宗的兩大特恩，即首席權及不能錯誤權作一神學反省。首席權是為了一個教會的共融合一，因為羅馬主教是共融與合一的中心。這是基督賜予教會的恩典，教宗與普世主教團合作，促進教會合一的使命。至於教宗不能錯誤的特恩，是為了保存和實現教會作為真理性團體的本質。這個特恩也同時是教宗的一個使命，即宣講、作證、保存和活出真理。

蘇國怡神父一文先解釋「出色」的意義，指出「出色」不等同「完美」，能贏取「出色」的稱號必須符合某些標準。初期教會的教宗大良(440-461)、中古教會的大額我略一世(590-604)、文藝復興中的保祿三世(1534-1549)、連同二十世紀數位教宗，都被作者認為堪當稱作「出色」的教宗。

陳繼容博士的文章首先說明「感恩經第一式」形成的經過，它是經歷數百年的發展，集結多個不同禮儀派別的特色和聖事靈修生活經驗，慢慢形成的禮儀作品。文章繼而介紹「感恩經第一式」的教宗，即伯多祿、理諾、格來多、格來孟多、西斯多和高爾乃略六位。結論時再強調感恩經是整個教會的祈禱，早期的教宗多是殉道者，教會在感恩經內記念他們，是體味教會在「信經」中宣認的「諸聖的共融」的實際功能。

康建璋神父一文簡述教宗聖大額我略被稱為「大」的理由，說明教宗所處的時代背景，他在困難環境中，藉著建立行政架構來領導教會，整頓及團結羅馬帝國遺留下來的領域和人民，把神權及政權集於一身，為後代教宗開先河。他的靈修業績顯赫，他對福傳的指引，對其他文化的尊重，對配合本地文化的努力，皆顯出他過人的智慧與胸襟，稱他為「大」，實不為過。

陸鴻基教授的文章解釋「教宗」名稱的由來，名稱的轉變也標誌著羅馬主教地位的轉變。文章續以神學及史學觀點看教宗，看出他兼任幾重角色，有時有顧此失彼的現象。教宗的權力如訓導權、立法權、司法權和任免權在歷史中有演變，但訓導權與任免權到今天也沒有減弱。修會在教廷與地方教會之間的關係很有影響力。文章轉移到耶穌會在這些關係中扮演的角色，特別是耶穌會的成立、迅速發展、解散與中興，都與每時代的教宗多重身份和權力消長，有著密切的關係。

何奇耀先生一文強調教宗若望保祿二世是一位哲學家及倫理神學家，在出任教宗前已寫過四部書及五百多篇論文，當上教宗後也寫過五篇倫理通諭、無數文告和牧函。文章分析教宗與基本倫理、生命倫理、性愛及婚姻倫理、社會倫理的關係。雖然有些倫理神學家對他某些倫理訓導有保留，但不能否認他對倫理神學有舉足輕重的影響力。

黎家賢先生的文章從教會 264 位教宗中，選出一些有特色、有趣的教宗與讀者分享，即任期最久的教宗、任期最短的教宗、三上三落的教宗、同一時期出現的三位教宗、勇士氣慨的教宗、勇於革新的教宗等。作者希望此文能加深讀者對教會的認識，鞏固對教會的歸屬感，並看到天主如何在教宗得失功過中保守教會、帶領教會。

張思敏小姐一文以四個問題帶出，即「女教宗在歷史中可有出現？」「她在歷史中何時出現？」「她在歷史中怎樣出現？」「她在歷史中可以出現？」作者把這個敏感的、歷史留下的問題整理後，認為傳聞中的女教宗，在歷史上沒有存在的空間，因到目前為止，找不到一些確切的資料證實女教宗確實存在過，我們實在不需要花太多時間來驗證女教宗在歷史上曾出現與否。

本期得到郭春慶神父幫助翻譯，我們衷心感謝他的慷慨。

CONTENTS

- v** Foreword
Editorial Board
- 1** A Theological Reflection on the Pope's Two
Special Charisms
Goretti Lau S.P.B.
- 9** Some Outstanding Popes in History
Carlo Socol S.D.B.
Translated by Gregory Koay S.J.
- 24** The Popes Commemorated in the First
Eucharistic Prayer [The Roman Canon]
Anna Chan
- 39** A Pope Who Shook the World: The
"Greatness" of Pope Saint Gregory the Great
Edward Khong
- 56** The Popes and the Society of Jesus
Bernard Luk
- 71** Pope John Paul II and Moral Theology
Ho Kee-yiu
- 94** The Popes with the Most
Francis Lai
- 106** The Historicity of the Woman Pope
Cheung Sze-man

FOREWORD

One of the special characteristics of the Catholic Church is the acknowledgement of the Pope as the Church's supreme leader. Many people are not fully conversant with the role of the Pope and question the behaviour of some Popes throughout history. For this issue of SHENSI/SPIRIT on "Our Popes" we have invited scholars to write on the charism of the Papacy and on different Popes.

Sr. Goretti Lau's article is a theological reflection on two major charisms of the Papacy, namely primacy and infallibility. Primacy is at the service of communion and unity in the Church, for the Bishop of Rome is the centre of communion and unity. This is a grace given by Christ to the Church. In union with the College of Bishops spread throughout the whole world, the Pope promotes the mission of unity. The charism of infallibility is for the preservation and realization of the Church in its capacity of a community of truth. This charism is at the same time a mission of the Pope, namely the mission to proclaim, bear witness to, preserve and live the truth.

Fr. Carlo Socol first explains the meaning of "outstanding", stressing that it is not the same as "perfect". In order to merit the epithet "outstanding", one has to meet various criteria. The author considers the following Popes to be "outstanding": from the early Church, Leo the Great (440-461); from the Church of the early Middle Ages, Gregory I,

the "Great" (590-604) ; from the Church of the Renaissance, Paul III (1534-1549); several Popes of the twentieth century.

Dr. Anna Chan describes first of all the process of formation of the First Eucharistic Prayer, the Roman Canon. This liturgical composition developed slowly over several hundred years, drawing together different characteristics from various liturgical practices and experiences of sacramental spirituality. Her article then goes on to introduce the six Popes mentioned in this First Eucharistic Prayer, namely Peter, Linus, Cletus, Clement, Sixtus, Cornelius. In conclusion, she stresses that the Eucharistic Prayer is a prayer of the whole Church. Many of the early Popes were martyred. In commemorating them in the Eucharistic Prayer, the Church experiences the reality and efficacy of that "Communion of Saints" which is proclaimed in the Creed.

Fr. Edward Khong explains the meaning of the title "Great" given to Pope Saint Gregory I, situating him against the background of his times. In the midst of many difficulties, as a fountal legacy for the later Popes, Gregory established an administrative structure for leadership in the Church. He disciplined and united the territories and peoples bequeathed by the Roman Empire, and combined spiritual and temporal authority in one person. His outstanding accomplishments in spirituality, his guidance in the work of evangelization, his respect for other cultures, his efforts at acculturation, all demonstrate his more than ordinary wisdom and intelligence. The title "Great" bestowed on him has not been given amiss.

Dr. Bernard Luk explains the origins of the title "Pope", the changes which occurred in its use, and the changes in the way it symbolized the status of the Bishop of Rome. He then looks at the Papacy from a theological and historical perspective, showing how the Pope simultaneously plays various roles. As a consequence of this, it may sometimes appear that he pays attention to one role to the neglect of another. The authority and magisterium of the Pope, his legislative, juridical powers and his authority to appoint and dismiss, have all developed and changed throughout history, but his magisterium and his authority to appoint and dismiss have never weakened even until today. The religious orders have exerted a very significant influence on the relationships between the Papal Curia and the local churches. The author thus turns his attention to the Society of Jesus and the role it has played in these relationships. The founding of the Society, its rapid expansion, its suppression and restoration have all been intimately related to the waxing and waning of the role and authority of the Popes of different eras.

Pope John Paul II is a philosopher and a moral theologian. Before his election as Pope he had published four books and more than five hundred articles. Since becoming Pope he has written five encyclicals on moral matters, and issued numerous pronouncements and pastoral letters. Mr. Ho's article analyzes the relationship between the Pope's writings on fundamental moral theology, bio-ethics, sexual and marital morality, and social ethics. Although some moral theologians

have reservations about some of his moral teaching, it cannot be denied that he has had a wide-ranging influence on the advancement of moral theology.

From among the 264 Popes, Mr. Francis Lai has chosen some outstanding and interesting facts to share with our readers: the Pope who had the longest reign, the Pope who had the shortest reign, the Pope who was elected three times and resigned three times, the simultaneous existence of three Popes, the most valorous and courageous Pope, the Pope most courageous in reforming, etc. The author hopes his essay will help readers improve their knowledge about the Church, and renew their sense of belonging to it. We can see how God keeps and guides the Church through the many vicissitudes that beset the Papacy.

Ms. Cheung's article addresses four questions: Was there ever a woman Pope? When did she appear in history? How did she appear in history? Can she appear in history? In dealing with this sensitive question left over from history, the author concludes that there was no historical space for the appearance of the rumoured woman Pope. Until now, no concrete and trustworthy evidence has been found to substantiate the historical existence of a woman Pope, and so we need not spend too much time investigating the question of whether or not a woman Pope ever existed.

Fr Gregory Koay S.J. translated for this edition: we are very grateful for his generous help.

對羅馬教宗身上兩大特恩的神學反思

劉賽眉

導言

今日論到教宗權力的問題，可以由不同的角度去闡釋。本文選擇以一個較簡單而直接、以天主教教義為基礎的角度，與一眾平信徒去再思此問題的神學意義。首先，在方法上，本文並無意從信證學的層面去討論此等權力如何存在的問題，而旨在由信理神學的角度，肯定此權力的存在，從而反思其存在的意義與真諦。

從教義神學的層面看，教宗身上的權力乃源自宗徒，特別是源自宗徒之長伯多祿。因此，若要探索教宗身上特有權力的意義，及其對教會生活的影響，則必需從其根源說起：「由宗徒傳下來」。按照梵蒂岡第二屆大公會議的訓導，教宗是普世主教團的首領（頭），他不能脫離普世主教團而獨立存在。反過來亦一樣，普世主教團也不能脫離教宗（首領）而存在與運作。¹如此，教宗的權力與普世主教團有何關係？其對整個教會在本質上又有何含義？對以上問題，本文嘗試從信理神學的角度去反省。

1. 「由宗徒傳下來」的兩大幅度——縱面幅度與橫面幅度

從最古老的信經中，信徒們已經深信：教會是由宗徒傳下來的。

1 參閱《教會憲章》第三章 Nos.22-23

到底宗徒傳給教會些甚麼？

在中古時期，由於神學對教會的解釋趨向「制度」與「組織」，故此，在不知不覺間把宗徒傳給教會的豐富內容壓縮了，淡化了教會的內在生命。今日，透過各種批判方法和解釋學(hermeneutics)的協助，對聖經、傳統、教父與歷史，重新發掘，對「由宗徒傳下來」的信仰，作出更深更廣的詮釋：

1.1 「由宗徒傳下來」的縱面幅度

這個信仰的縱面幅度常常是橫面幅度的基礎。在信經中，我們宣信：整個教會是由宗徒傳下來。那麼，宗徒們最基本傳了些甚麼下來？

從整個新約記載的傳統中，尤其是保祿的著作，十分肯定地報導，宗徒們是把「復活的信仰」傳遞了給教會。宗徒們不僅是耶穌基督復活的目證人，而且，他們把「看見了主」的經驗與事實不斷地宣揚出去，教會在信仰中承接了宗徒所宣講的。我們沒有看見過主，我們是相信宗徒們所宣講、所傳遞給我們的。我們是屬於那「看不見而信」的有福世代。換言之，「由宗徒傳下來」給整個教會、而整個教會又建基於其上的，就是：復活的信仰——耶穌基督為我們死了，但第三天復活！正如聖保祿所說，倘若基督沒有復活，則宗徒們的宣講是空的，我們的信仰也是空的。²

1.2 「由宗徒傳下來」的橫面幅度

2 參閱(格前 15:14-19)

由宗徒所見證、所宣講的復活信仰，需要在歷史上代代相傳下去，並需要在地域上加以宏揚，讓復活的喜訊廣傳人間。爲了使到這復活的信仰能綿延不斷，宗徒的職務與宗徒團的結構，需要「傳下去」。於是，「由宗徒傳下來」便同時產生了另一層幅度，神學上稱之爲：橫面幅度，亦即是狹義之「宗徒繼承」(apostolic succession)。此亦爲天主教聖統制存在之基礎。整個聖統制存在的最終目的，是爲基督復活的信仰而服務，是爲保證、傳遞、教導、宣揚這個信仰。

按天主教的教義來看，橫面的繼承有兩層，同屬一個繼承，即是：整個宗徒團的繼承以及宗徒之長的繼承。所謂宗徒團的繼承，是指在後期教會內普世主教團繼承了初期教會宗徒團的職務；而教宗則繼承了宗徒之長伯多祿的職務。³

現在，接下來的問題是：教宗身上的首席權與不能錯權，其存在之目的與意義爲何？這些權力只屬教宗個人享有嗎？若教宗與普世主教團爲一體，是主教團的首領(頭)，那麼，普世主教團到底可否分享其首領身上的權力(或更好說是權責)？

2. 從教會學角度反省首席權之目的與意義

對於教宗身上首席權與不能錯權的爭論，已經不是新鮮的話題。有學者從聖經角度去討論，引經據典，爭個不休。亦有學者從歷史考究的角度，細琢磋磨，力求實證。本文肯定上述兩者的貢獻和重要性，但卻選擇從神學的角度去反思首席權及不能錯權對教會本身的意義。

3 從合一的角度看，許多基督教的學者，無法接受伯多祿的首領地位與職務是可繼承的。本文在此不進入討論。

論到教宗身上的首席權(primacy)，梵蒂崗第二屆大公會議有以下的訓導：

「羅馬教宗繼承伯多祿，對主教們和信友群眾，是一個永久性的、可見的統一中心和基礎。」⁴

這句話，隱含地表達出整個首席權存在之目的和意義。首席權的存在是爲了整個教會的共融合一。的確，按照學者們的研究，在初期教父時代，教會很早便普遍流傳著一種信念：在諸地方教會中，羅馬教會擁有「首席」地位，而代表此教會的主教享有首席地位與權威。當然，在此時期，對首席權的了解，並不太著重法律，而重點在愛德與共融的意義上。各地方教會視羅馬教會及其主教爲共融與合一的中心。至中古世紀，法律的概念漸趨成熟，到了十八及十九世紀，特別是在梵蒂崗第一屆大公會議時，對首席權的界定，法律色彩頗爲濃厚。在二十世紀六十年代所召開的梵二大公會議，則致力在法律與神學意義之間取得平衡：一方面，梵二承接梵一大公會議的信仰肯定，另一方面，梵二又力圖明確闡釋首席權對教會共融合一的意義。

首席權是耶穌基督在建立教會時，爲了普世教會的永久和可見的合一而賜予給教會的恩典。這恩典的確由普世教會的元首享有並運用，但最後，這恩典並不因著教宗個人的逝世而消失，因爲，這是賜給教會的恩典，是爲了教會永久和可見的合一而賜下，誰成爲羅馬主教、成爲教宗、成爲普世教會的首領，誰就享有運用此權力的特恩。

4 參閱《教會憲章》第三章 No.23

從另一個角度來看，這個特恩亦同時是一種使命、是賦予普世教會元首的特殊使命，就是：使眾人合而為一。首席權的使命是使普世教會合一而彰顯其至一及至公性。為達成此普世合一的使命，教宗需要普世主教團的合作。每位主教在其地方教會的領導上，並在其與宗徒之長的繼承人緊密聯繫下，參予此促進教會永久和可見合一的使命：

「每位主教則是其個別教會的有形的統一中心和基礎，這些個別教會都是整個教會的縮型，惟一的大公的教會就在它們中間，由它們集合而成。因此，每一位主教代表他自己的教會，全體主教在和平、相愛及統一的聯繫下，與教宗一起代表整個教會。」⁵

由此可見，首席權是耶穌基督為保存和實現教會身上可見而永久「合一」的本質和使命，而賜予給教會的恩典。這恩典與教會至一性本質的展現，關係密切，它具有末世性的特質，雖然「已經」(already)由上賜下，並在教會身上擁有，但這恩典在歷史上「尚待」(not yet)圓滿發展和完成。

3. 從教會學角度反思不能錯權之目的與意義

不少教外人，甚至某些基督教派的學者，都對這項「教宗不能錯權力」(infallibility)的信仰，抱持質疑的態度，不過，梵蒂岡第二屆大公會議再一次鄭重申明：

5 參閱《教會憲章》第三章 No.23

「幾時主教團的首領、羅馬教宗，以全體基督信徒的最高牧人與導師的身份，在信仰上堅定其弟兄們，以決斷的行動，宣佈有關信仰與道德的教理，他便以自己職位的名義，享有這種不能錯誤的特恩。」⁶

對於教宗身上不能錯的神恩，除非我們從教會是奧蹟的角度去闡釋，否則，很難明白這件事。

這個不能錯的特恩，是耶穌基督在建立教會時，賜予給教會的恩典。這個恩典的存在與教會身上的一項特質，息息相關，即是：教會是真理性的團體。她宣講真理、作證真理，而建立教會的主耶穌基督本身就是真理。⁷當然，教會並非時時刻刻都活在圓滿的真理之中，她很多時都會跌倒，她雖是聖的，但亦會犯錯，需要悔改。但教會作為一個真理性的團體，她身上「真理性」的本質，在某幾個特別的時辰與行動裡，確實不能錯地表達出來。在這些時辰和行動上，教會清楚地意識到自己身上真理性團體的本質是不能錯地出現。到底是甚麼行動和時辰？梵二大公會議指出：是在羅馬教宗以至高牧人與導師身份，宣佈有關信仰與道德的教理的時辰。這些是教會作為真理性團體出現的高峰時刻。普世信眾都意識到，教會在此時辰是以其全部生命，清楚地去肯定她所服膺的真理。在這些行動與時辰裡，教會不能錯誤。

因此，不能錯誤的恩典是耶穌基督賜給教會，為了保存和實現教會為真理性團體的本質的。這恩典的確由普世教會的元首享有和運用，

6 參閱《教會憲章》第三章 No.25

7 參閱（若 14:6）

但這恩典並不因著教宗個人的去世而泯滅，教宗的代代繼承者，只要他是普世主教團的首領，都享有此特恩。

教會真理性特質的完全實現，教宗是個關鍵人物，但是，整個普世主教團，也扮演著相當重要的角色，梵二大公會議訓示如下：

「固然，每位主教並不單獨地享有不能錯誤的特恩，不過，他們雖然散居在全球不同的地方，如果他們彼此之間並與伯多祿的繼承人保持著共融的聯繫，正式地教導信仰及道德的問題而共同認定某一項論斷為絕對應持之道理，便是不能錯誤地宣告基督的道理。這在大公會議中更顯得明白...。」⁸

其實，為教會來看，不能錯誤的特恩同時亦是一份使命、是賦予普世教會元首的特殊使命，就是：宣講、作證、保存、活出真理，使耶穌基督是真理的事實活現於人間。這個特恩也如同首席權特恩一樣，具有末世性的特質：雖然早「已經」(already)賜給了教會，但教會作為真理性團體的本質在歷史上「尚待」(not yet)圓滿無缺地實現。

結論

教宗身上的首席權與不能錯權，與教會作為信仰奧蹟的本質有關。首席權的特恩，其意義在於維繫教會的共融合一，並使到教會的「至一與至公性」能夠在人間實現，成為永久可見的標記。對於不能錯

8 參閱《教會憲章》第三章 No.25

權的特恩，其意義則在於維護及實現教會作為真理性團體的本質，而並非是說，教會在任何事情、任何時刻上均沒有過失。這個「絕對不能錯誤」或「真理性完全出現」的高峰時刻，可能在教會的生命中，為數不多，但這些時刻肯定甚為重要，因為這是聖神——真理之神——不能錯地臨在於教會的時刻。

若要明瞭上述兩個特恩的意義，我們首先必需接受「教會是奧蹟」的信仰。這兩項特恩，完全與教會作為耶穌基督的奧蹟的本質有關。它們是來自天主、為保存和實現教會身上的本質和使命而賜予的珍貴恩典。

歷史上出色的教宗

蘇國怡著

郭春慶譯

在教會二千年的歷史中，二百六十四位教宗先後繼承伯多祿的職位，其中有獲升聖品，亦有些多方面忽略使命，遂激發但丁(Dante)這位偉大的意大利詩人，把其中一些打入地獄。某些深具人性，其他勇於接受耶穌委任他們餵養和領導羊群的精神挑戰。有些一生平平無奇，而其他則超凡入聖。但究竟什麼使教宗出色呢？很少有教宗因某些理由不被批評的。故此「出色」不等同「完美」或「無瑕可指」。個人的聖德力量亦不足夠符合一位教宗出色的資格：有些的確崇高的教宗未適合做教會領袖或羊群牧者的要求。就以聖西力斯丁五世(St. Celestine V)為例，他從一二九四年起統治，直到一二九六年卸任；他的宗座職任是名實相符的敗績。也許我們能對聖伯多祿的繼任人稱作出色，由於他們以個人的聖德或領導能力應付被選舉所帶來的任務，並在教會歷史中留下正面或光輝的成績和贏取天主子民的欽佩，兩位教宗榮獲「偉大」的稱號。故此，用他們作開端是件好事：我們可以知道真正偉大的某些概念，至少在現代人的心目中是如此。

初期教會

按今日的意義而言，教宗大良(Leo The Great 440-461)常被譽為「第一教宗」。當然，那是來自為使我們相信宗座是由人虛構的理論。

毫無疑問，伯多祿及其承繼人的教宗權力是建基於聖經上（瑪16:18），即使在新約書的寫作過程中，這權力範圍不斷增廣。宗座被明白、運作和覺察的程度和方式不同，有時因年代相差很大。在這意義上教宗良的職位是真正的分水嶺。在古典世界中教宗良賦予宗座特定的方式。先前的教宗肯定貢獻達成這項功績，但是，他決定顯示宗座新角色的特徵，超乎任何人。當然，形勢有助，但成功祇能歸於這位傑出者的超越心思與行動。當他面對異端、侵畧者和君士坦丁堡的嚴峻挑戰、超乎宗教和民事的領域，教宗良成爲未來世代理想的羅馬教宗原始典範。

還作執事時聖良已盡顯才華。異端威嚇教會的合一，教宗西力斯丁一世 (Celestine I 422-432)和西斯多三世(Sixtus III 432-440)依靠他抑制白拉奇主義(Pelagianism)。當選教宗後，他促使民事當局嚴厲處罰摩尼教徒 (Manicheans)，並要求白拉奇派先用文字收回教條，才容許他們重返教會。良的才智和神學造詣盡在他處理基督一性論爭議中顯示出來。這爭論由優提克斯 (Eutiches) 的教條產生。優氏是近君士坦丁堡一位重要的修道院長。他認爲基督的神性和人性已融合爲一。從某方面看，他的立場和亞略 (Arius) 否認基督的神性相反。

優提克斯在君士坦丁堡被譴責，但享受泰奧都修二世皇帝 (Theodosius II) 及亞力山大亞山教區的支持。亞力山大亞是君士坦丁堡的老敵對。泰奧都修在厄弗所召開會議，但他祇邀請優提克斯和良的朋友。教宗平常派遣代表到這類會議，而這正好是教宗良所做的：他委托他的代表一部寫給費理仁 (Flavian)，君士坦丁堡的宗主教，有關道成人的書 (The Tome)。他的立場明顯：基督具有真正的軀體，和他母親一樣的人性。人、神兩性被維護，並在一人內結合。在澄清性與位格的

分別上，西方拉丁比較東方的弟兄更進步。

正如這樣，泰奧都修操控過程，致使兩位代表未能發言，而讓優提克斯宣稱勝利。良在他所稱「厄弗所的強盜會議 "Robber synod of Ephesus"(公元 449)表達憤慨。兩年後於加采東大公會議(Council of Chalcedon)形勢倒轉，良因匈奴侵略西方而未能出席，會議由他的使節主持，並採取兩個基本決定：有關降生成人的信理通諭承接尼西亞，君士坦丁堡信經所遺留的並接納「致費理仁的書」(Tome to Flavian)。這最後的文字掀起教父熱烈的回應：「伯多祿藉良發言！」這是承認良的宗座首席權。當然，東方教會主教至多準備承認伯多祿在此特別情況藉良講話。他們所讓給羅馬的是榮譽的宗座權；即使東方教會在棘手的信條案例懇求羅馬。

加采東大公會議超越純粹信理的層面。它的聞名廿八信條(Canon 28)重新分配審判權於東方宗主教職。延伸君士坦丁堡的權力，超越尼西亞大公會議(Council of Nicaea)所批准的。若頒令的話，君士坦丁堡將祇會次於羅馬「因為它是新羅馬」，一個教宗良強力反對的觀念。羅馬的宗座權與它無關，它是帝國的首都：他提醒他們，那是基於伯多祿的牧職。

伯多祿對教會的憧憬專注於重新釐定以指導作羅馬的中心功能。公元 382 年在一次達瑪蘇(Damasus 366-384)召開的羅馬會議中，用瑪 16:18-19 作發展宗座首席權的神學基礎。羅馬超越其他教會享用優先權，亦是唯一能夠以「宗座」這銜頭作稱號。為教宗良羅馬的主教不祇是主教中為首的：他是唯一宗主權的託付人。其他主教被召叫去「分擔他的牧職，而非他的全權」。偕同良，羅馬的主教，伯多祿的繼承人，

以普世的主教出現，主教中的主教，主教統轄職權的根源。

大良享譽盛名並贏得羅馬教廷同等深遠影響。452年他必須北上說服匈奴王亞的拉(Attila the Hun)，把他的搶劫軍隊從羅馬折回，而且奇蹟性地成功。無人知道他怎樣做到：他很可能付出大筆贖金。不過，傳聞亞的拉被大良旁邊拔出利劍的伯多祿、保祿宗徒嚇倒，一個有趣的傳奇，正如任何傳奇，蘊含一點真理。它見證羅馬及其主教在當代人心目中享有的盛名。

除了大良的致書(Tome)，還有他的九十六篇講道和一百四十三封信留下給我們。由於他的教理角色，他被列入拉丁教會四大教父之一。

中古教會

教宗大額我略一世(590-604)活於極端困苦時期。西方各國多被日爾曼侵略者，那新領導人搶掠。Belisarius，儒斯定尼亞(Justinian)君王軍隊將領，花了二十年才從哥德人取回意大利。勝利以後沒有採取政治行動來回復本土權力。無情的徵稅強加於早已貧乏的民眾身上，而田地任由親亞略的林百人(pro-Arian Lombards)，另一日爾曼族侵略。他們逐漸統治半島的一半並緊扼羅馬城。以後的二百年依然由他們掌控。額我略被選舉時繼承了一座已成廢墟的城市，滿佈絕望的難民，經濟破產。進退兩難的他，要防禦林百人，又要同時討好帝皇。在這情況中他的智慧和技巧光芒四射。正如實況，由於他神修和司祭個性的特徵，額我略以新穎及明顯的方式履行他的教宗牧職，以致後人長期把他奉為理想教宗的模範，用作衡量未來的教宗。

額我略出自具有服務教會及城市卓越傳統的議員家庭。三十歲早

期，他身任羅馬的監管，即以城中最高的世俗職位，作都市管理的領導人。然後他選擇在自己創立的聖安德肋修院過隱修生活，直到五七九年他被祝聖為執事。多年來，未被選任教宗之前，他到拜占廷宮殿執行教廷大使任務。既受傳統思維的塑造，他尊敬帝皇權威，因它代表基督帝國的領導，儘管皇帝明顯失責的缺點。至於入侵的林百人，他嘗試與他們謀和及勸化他們信天主教。額我略和法蘭克領袖廣泛往來，在今日的法國北部，好使改革法蘭克教會，基於法蘭克和拜占廷人之間的「永恆和平」成為可能。他的動機純粹牧民，但它開啓了潮流，藉此法蘭克人，個半世紀以後，終於從拜占廷人接管保護教會的角色。

在宗座歷史中額我略所佔的重要位置並非和他捍衛羅馬首席權對抗君士坦丁堡的侵蝕有關，亦不能用他更精細證明宗座權的理論可追溯。他對君士坦丁堡主教採用的「大公宗主教」提出抗議，指出甚至他已放棄「普世主教」這稱號，而贊成「上主眾僕之僕」這更謙虛的。額我略的真正偉大其實建立於他的廣闊牧民行動上。他是宗座所認知最偉大的心靈牧者之一。藉着他無限度的愛心行動，他嘗試不遺餘力，犧牲一切去賑濟民間的極端貧窮。他毫不猶疑地動用所有從意大利宗座及海外龐大財產而來的資金，因為，在他看來，這收入「屬於貧窮的」。那財產部份由額我略的家族捐出。為了增加資產，他有效地重組這些因戰爭而嚴重分裂的物業管理。而他確定親自選任的主管都堅守忠信、正義的原則，為防止尤其小佃戶的濫用。他最關心極貧窮、弱小及被踐踏的，這心態使他成為全意大利，不單止羅馬，最受尊崇的官員。

他用很多時間和精力去改革神職人員，特別在法蘭克國內的標準大幅下降。他為他們寫下牧民守則(*Pastoral rule*)，這書被歷代西方國家公認為牧者的標準手冊，和隱修世界看重的聖本篤守則不相伯仲。司

鐸被要求關注他們的神修生活，並受教導怎樣傳授信仰給人。額我略的講道（他的福音講道辭約四十篇已留下給我們）都是傳授要理的卓越例子。

即使身為教宗他沒有忽略勉勵隱修的生活。他的長篇著作中有些奉獻給僧侶的培育，頗多按照聖奧斯定——他所喜愛的作者做模範。儘管他深信不斷沉淪的世界即將完結，他從不放棄掙扎，雖然一生病纏身。正好因為世界就快末日這意識驅策他去完成英法的福傳，這是他創辦眾多事業中最成功的，包括世俗及神修的範疇。在他以前沒有一位教宗感到這種驅策的欲望，去開創像這幅度的傳教行動。他覺得這是教會最高領袖的首要職責。他是首位放眼四海的教宗。他竭力把林百人納入天主教會羊棧，部份由於意大利面臨可憐情況所激發，但是，他派遣坎特布里的奧斯定，從羅馬的聖安德肋修道院，老遠去到英國，是完全回應基督往訓、福傳的命令。

額我略是拉丁教會四大教父之一，即使他的思想並非創新，因為他大部份複述前人的見解，尤其是聖奧斯定的。他被稱作「大」是有理由的。意大利及西歐的信徒清楚了解他不單止是一位非常能幹和顯赫的教宗及領袖；他亦顯示超卓的心神偉大。故此，以後世代的人將特別被額我略的宗教普世論所吸引和啟發。

我們想起另一位額我略的名字：額我略七世(1073-1085)，有史以來佔有教廷座椅中最具活力及決心者之一。正如一位作家寫過：「百年以來，也許史無前例，從未有教宗像他一樣聳現歐洲場景」。究竟他做了甚麼，使他不但有生之年值得稱譽，更加流芳百世呢？

額我略活於中世紀中期，那時多得日爾曼皇帝的堅決支持，宗座

才能解脫於羅馬家族的惡意控制，但逐漸受羅馬帝皇操控，他擢升及廢除主教，包括羅馬主教。基督王國，就如西歐當時被通稱，把教會及帝國結合於宏偉體系中，開始於現世建立「天主之城」。基督王國承認教宗及帝皇兩種權力在個別領域內，皆源於基督，這理論首先由教宗濟利削(Gelasius + 496)，但很有可能爲了整體的安定及福祉而穿越對方邊界。

額我略及其從事改革的前人感到是時候解除皇帝給教會、尤其宗座，繫上的枷鎖。由查里曼(Charlemagne)於公元八百年建立，並由奧圖一世(Otto I)於九六二年收復的帝國，沉重地依賴教會的諸侯，致使教會被困在封建制度內，由皇帝委派的主教越來越不像牧者，而越發似皇帝的臣子。憑這種「聖職授權禮」，皇帝不祇分配土地，而且主教的職位。宗座希望消除這問題的根源：教會職位的售賣和教士贍養姘婦。爲了教會的緣故，是時候宣稱歸還委任領袖的自由。

受皇帝任命的首組德國教宗團(1046-1057)開始一個逐漸的改革，那改革由接踵而來的教宗加強，高呼聲主要從洛林及多斯加尼(Lorraine and Tuscany 1057-1073)而來，以再次贏取自由爲目標¹。此時，額我略繼續改革工作，以他的名字被稱爲「額我略改革」。身爲初級神職人員Hildebrand隱修士，即額我略的通稱，曾分擔教宗額我略六世(1045-46)改革者的關注，他跟隨教宗過流亡生活，僅被良九世(1049-54)召回

1 格肋孟七世(Clement VII 1047-48)、達瑪蘇二世(Damasus II 1048-48)、良九世(Leo IX 1049-54)、維克多二世(Victor II 1054-57)是日耳曼人。史提芬九世(Stephen IX 1057-58)、尼古拉斯二世(Nicholas II 1059-61)、亞力山大二世(Alexander II 1061-73)來自法國或意大利。

加入改革隊伍。羅馬市民宣告他做教宗，甚至早過樞機及高級羅馬教士有機會選舉他。

額我略的決心源於他確信天主之國(他視為普世教會)和撒殫之國在現世交戰，而天主的子女被號召去勇敢作戰，好使天主的和平、正義和仁愛歸化更多人的心靈。事實上當時的教會，人所周知，民政及宗教力量糾纏不清，職務要求各盡其力。他只渴望天主能再次自由地運作於社會中。而既然司鐸職首先要對天主的道盡責，他堅信它應有超越帝國之上的權力。他盡其能為使夢想成真。身為伯多祿在羅馬的承繼人，他肯定祇有他能適當地詮釋天意。其實，耶穌已把教會裏最高權力交託給伯多祿，而祂為伯多祿祈禱，以免他陷於錯誤。伯多祿繼續活於他的承繼人內，以半個人的結合形式，並命令所有人，教士和在俗教友，都要服從他們。額我略沒有打算把凱撒鑿出教會。其實是皇帝因作惡而削減或喪失權力，遂把自己放置教會外面，並進入撒殫的陣營。

從這概念額我略作出一個澈底、全新的結論，即使在他的年代：教宗有權決定，憑藉他宗座的委任，誰屬於天主及誰屬於撒殫，因而逼使昏君下臺，並解除已接受委派庶民的效忠宣誓²。改革是當日議程，但是，缺乏爭取基督王國內的更高地位，就不能達到，因為往往皇帝是首名犯人。這從額我略的行動方式將可見到。

額我略曾計劃一項大型道德改革。他在一零七四年的決定打擊買賣聖職及那些繼續度婚姻生活的司祭。他依靠王子及主教的合作，但這些改革時常不受歡迎。額我略鼓勵神聖性，但很多人認為關於未晉鐸前

2 這些說法見於他著名的「宗座律令」(Dictatus Papae)，這是傳統集結 27 點首席權力的撮要。

已結婚的司祭事上，他正改變古老風俗。

暫時受到挫折，額我略認為萬惡源於俗人授職：那些主教並非他
的人！他想把它全面廢除。一零七五年他禁止主教接受教友的委派，亦
禁止省區主教（總主教）祝聖那些藉此途徑已接受委派的人。額我略對
附屬土地的職位及職位本身之間不作區別，土地的問題一點也引不起他
的興趣。他想見主教職不受世俗力量控制，這是一種澈底的法規，從某
方面亦是新觀念，因為人們很少參加選舉，就如他們早期時慣性做的一
樣。爲了更大的效益，教宗派史節去確實執行他的決策。

日爾曼皇帝亨利四世反對教宗的決策，爲此他失去大部份的權
力，由於國內的主教都是最具勢力的君主。接著一場長久的鬥爭發生於
教宗和皇帝之間。亨利四世宣佈廢除額我略。後者跟著廢除亨利，並從
他們的服從誓言釋放他的臣民。一零七七年於嘉諾撒，亨利在額我略面
前表示卑下，爲了恢復他的封建權力，最後，額我略卻因遭放逐而死於
一零八五年。過了數十年後事情才獲整理。在這期間主教職務中宗教及
俗世權力之間的分別曾被深思熟慮過。一一二二年溫斯協定(The Con-
cordat of Worms)和一一二三年的拉脫朗大公會議(The Lateran Council)
見證和平的歸來。在日爾曼皇帝放棄以十字架與權戒的靈性授職，但教
宗准許他行使俗世權力，以權杖授職主教。在這後者的範疇，主教應該
服從他的君王，與此同時，額我略的改革工作和他的承繼人被確定了。

某些人認定額我略牽涉政治：這是既真又假。當然，正如有人推
測，不是教會和國家之間的衝突，而額我略從中篡奪政權。十一世紀的
基督宗教界從未把教會和國家想作可分開的個體。當然，他的目標是改
革：額我略的成就在於清晰地標出教會的神權界限。但是，在過程中，

他震動了維繫教宗和統治者之間的基礎。約一百年後，宗座藉依諾森三世 (Innocent III 1198-1216)，歷史中最具權力的教宗，能作要求高地的宣稱，但不久以後，連串的衝突扼殺實現合一理想的希望。

額我略被公認為伯多祿繼承人中最偉大之一，不過，他的偉大不在於他的思想，反而在於他的宗教及奧秘性格，天主的非凡體驗內——毫無疑問，根源於當時人們的思維中——通常他先把它親自瞭解，然後付諸實行。

文藝復興

保祿三世(1534-49)。尋找中世紀後期及文藝復興中的出色教宗是一項似不可能的工作。宗座被一連串的危機打擊，使它相當虛弱：和崛起的現代國家打仗，不肯承認在他們國家界限內的超國權力(尤其龐尼菲斯八世[Boniface VIII]和法國的斐理伯 [Philip the Fair])；教宗及皇帝間關於選舉後者的衝突引致金敕令(Golden Bull)³；阿維安(Avignon)⁴放逐」(1305-1377)的結局，西方分裂(1378-1417)，大公會議至上主義⁴及，最後，文藝復興。難怪教宗庇護二世(1458-1464)，從他面臨土耳其攻擊威脅、重整旗鼓基督宗教的失敗覺悟而寫下：「皇帝及至高無上教宗的銜頭都祇是名稱，在基督宗教界的眼中，那些人徒負虛名。」渡過那次大公會議危機，教宗被預期開始改革教會。但取而代之是他們被捲入意大利政治及文藝復興的漩渦，他們的行為肖似意大

3 1356年的金敕令訂明皇帝的選舉(不包括教宗)是符合所謂「平信徒精神」的標誌，主要阻止教宗參與俗世事務。

4 大公會議至上主義：此學說認為教會最高權力是在大公會議，一如巴素利會議(Council of Basle 1431-79)所提出的，馬丁路德等人所深信的。

利皇子多過普世的教宗。宗座體驗歷史上最駭人的低潮。當然，這不祇是宗座的危機：它是樞機團及的確整個教會的危機。

從十六世紀初期的開始，改革成爲清晰的要務。第五次拉脫朗大公會議(1512-17)未能作出影響，就如神聖的亞德里恩五世(Adrian V)(1522-23)，若望保祿二世之前，那位最後的非意大利籍教宗所盡的努力。唯有藉著保祿三世特利騰大公會議纔被召開，而改革成功地得到制定，這位教宗正是我們希望接着要介紹的。那選擇肯定會使很多人驚奇，因爲亞歷山度法尼士(Alessandro Farnese)，在他年青及當教宗時，並非時常是模範教士。不過他有勇氣去改過遷善，和忍耐、審慎地開始改革，在真正崇高的教宗失敗之處獲得成功。

舉個理由，他獲升樞機，因爲他的姊妹，茱莉亞(Giulia Farnese)，是教宗亞力山大六世⁵(Alexander VI)的情人。身爲初級樞機，亞力山大沒有過好表樣的生活：他亦養了一個情婦和做了四名孩子的父親。他作教宗的決策亦不開通。他實行族閥主義，當時嚴重濫用職權之一：他爲首的樞機都是自己年青的孫兒！他開派對、鬥牛及公開表演以娛樂羅馬市民。他相信占星術，正如我們的領袖相信風水一樣。不過，早在一五一三年，他已放棄情婦，而六年後採取不尋常步驟(爲這類職業樞機不尋常!)謀取晉鐸。從那時起，他參與改革派。他有高度才智及技巧，並在特利騰召開渴望已久的大公會議獲前任推舉。所以這位不可能的教宗給予改革所明顯缺乏的動力及方向。

5 亞力山大六世(1492-1503)，羅迪高·波治亞(Roderigo Borja)是一位職業神職人員，因他舅父加里士圖三世(Callistus III 1455-58)而當上樞機。他是個訓練有素的行政人員但卻沒有聖召，過着放蕩的生活。五十年後他在陷於僵局的閉門會議被選。壞決定有傾向會重回困擾我們。

他被選舉後即刻從維也納傳喚教廷大使，爲了瞭解那裏的情況，而深信召開大公會議是刻不容緩的。他必須克服樞機團的阻力，他們因自己首當其衝而恐怕大公會議，並且路德派想要一個「自主的大公會議」(free Council)，即是沒有教宗的。他必須擋開查理士五世(Charles V) 皇帝所喜愛的議程和法國君主政體的杯葛。保祿三世取勝的一著在於委派改革組到樞機團及重要的主教：Gasparo Contarini, Reginald Pole, Matteo Giberti, Jacopo Sadoletto, Giampietro Carafa.

這些人組織成一個改革委員會，擬一份嚴苛的報告。保祿在偏激派及溫和派兩種改革觀點上，巧妙地選擇中庸之道。一方面他設立羅馬異端法院，並且經濟上援助查理士五世對抗路德派君主，另一方面他著手改革羅馬教廷、批准成立耶穌會、並於一五四五年十二月，在特利騰召開渴望已久的大公會議。保祿三世死於一五四九年，但那大公會議，經過兩次暫停及三次集會，以觸及教義、牧民及紀律的多面改革，結束於一五六三年。

保祿的成績絕不卑劣。他在更神聖的教宗失敗之處得到成功，因爲他不把伯多祿久受衝擊的船突然掉頭，但引領它沿著廣濶、溫和、漸進的航線。天主的教會需要聖人，她亦需要明智、熟練的舵手。這些寶貴的特質並不時常停留在同一人的身上。

二十世紀

我們能夠放心地說，沒有世紀好像二十世紀一樣擁有那麼多出色的教宗。良十三世(1878-1903)和他的《新事物》通諭、聖庇護十世(1903-14)和他的牧民開端、本篤十五世(1914-22)和他正值第一次世

界大戰，努力不懈、即使失敗的和平主義、庇護十一世(1922-39)和對極權主義的勇敢譴責及庇護十二世(1939-58)和他準備梵二的偉大通諭，完全湧上我們的心頭。庇護十二世成爲近期激烈辯論的焦點，關於究竟他應否更勇敢地公開指責希特拉對屠殺猶太人的瘋狂企圖。歷史將爲他辯明，但眾人之中，若望二十三世(1958-63)及他的承繼人，保祿六世(1963-78)肯定傑出，因爲在領導教會走出和外在世界的防禦及基本上保守的關係，而進入和所有善男信女作公開交談，他們的行動是重要的。偕同他們，爲教會的新紀元開始了！

若望二十三世(1958-63). 一九五八年十月十日，當庇護十二世死時，預備選舉繼任人的樞機團意見分歧，保守派承諾繼續及延伸庇護的政策，而年輕的樞機組則從他末期的職份醒悟過來。安哲羅·朗加里(Angelo Roncalli) 那位七十七歲的威尼斯宗主教素負和平、聖善、友好盛名，似乎是寧靜宗座的過渡最佳人選，正是陷於僵局的主教團所尋找的。每個人相信數年的安靜、無害的領導將賦予教會時間去檢討，然後挑選一個較年輕及精力充沛的人，去爲下半世紀準備議程。正如事情的進展，有目共覩，人的智慧從未更悽慘地失敗。

安哲羅，從意大利北部一個農戶的兒子，已跟隨天主的召叫，並找到他的內心平安。他受訓於羅馬，正值現代主義的高峰，當教士及信徒因嘗試、或被看見嘗試改寫信仰的內容，基於過份信任人的理智及現代科學，而被定罪。朗加里會埋頭讀書及祈禱，但亦會觀察、辨別及內省，他熱衷於研習教會歷史，特別有興趣於聖博羅米奧(St.Charles Borromeo)的牧靈節目，這位米蘭總主教及特利騰後期教會的模範牧者。他以職業大使的身份在戰時的保加利亞及土耳其，主要在不顯眼的

職位，度過他大半的教士生涯。那經驗給他回教、東方教會及非基督徒世界的一手知識。

神學上他是保守者，可是，他以滿溢的人性及不傳統的方式令人驚奇。當教宗後，他突然訪問羅馬監獄及醫院、坐火車去阿西西朝聖、遇見俄羅斯總理，克魯曉夫(Nikita Krushev)的女兒及女婿。雖然那不算什麼，但我們必須記得他的前任從未踏出梵蒂岡以外。個人的熱情亦配上願意重新考慮舊課題。他的首封通諭，《慈母與導師》(1961)，廢除傳統天主教對社會主義的猜疑，並提及所有富裕國家有責任幫助較貧窮的。他的最後通諭，《和平於世》(1963)，是寫給所有善意的人，不單為天主教會的主教。他歡迎一個給予工人及婦女的希望及殖民對自由和自治的渴求更大空間的世界。他指摘核武鬥爭為「完全的不合理」.....若望仍活著為他的大公會議行揭幕禮，在他就任教宗職位時，一個早期預兆新紀元已開始的是若望蒙天尼的擢升米蘭教區樞機，在庇護十二世執任末期，他是一個不受看重的「改進派」人。但真正令世界驚奇的，是上任後祇有三個月，若望宣佈召開大公會議。有關宗座的過度期盡在於此！庇護任下，曾討論大會之事，但祇被看作梵蒂岡第一屆大公會議的延續，一八七一年梵一被暫停。若望似乎對大公會議的方向未有精確的概念。他給它定下兩個粗略的目標：教會的更新及服務不斷改變的世界，和他好像看到即將發生的基督徒合一。若望必須和樞機團及教廷內保守份子的反對抗衡。不過，他把這些看作一個牧民會議，忠於開放教會，而非阻塞它的決心，是非常重要的。為求指引，他明智地轉向蒙天尼樞機及比利時的孫能樞機。在大會的開幕致詞中，他強調教會能夠和應該因世界的需要而改變自己。堅守遠古的信仰，但對饑渴福音的世界，以適合的措辭及方式重新宣講。

若望仍活著為他的大公會議行揭幕禮，但未能引導或結束它。當保守派與改革派針鋒相對時，教宗的生命隨癌病衰退，他治理教會祇有五年，兩世紀以來最短暫的宗座，儘管如此，他仍已改變天主教會，亦隨之世界對宗座的了解。若望死於一九六三年六月三日。在他生命的最後時刻，聖伯多祿廣場擠滿了哀悼這位歷史上最受愛戴的教宗。

這個祖先業農的老人，被一位猶太朋友稱作「伯多祿宗座上的基督徒」，已為宗座及教會展開了新紀元：他為保祿六世(1963-1978)鋪路，在好爭論的六十年代，保祿六世使大公會議完滿結束，若望保祿上任祇有三十三日，並顯然死於新責任的重壓下，和若望保祿二世(1978-)，他們由於本身資格，都是真正出色的教宗。以現任教宗為例，從東方來的人，亦是自從荷蘭人哈德連六世(Hadrian VI + 1523)以來，首位非意大利籍教宗，在這全球化的時代，他出色的表現是有目共睹的，故此我們無須寫出。

感恩經第一式中的教宗

陳繼容

為一般天主教徒，特別那些平日都參與感恩祭(或彌撒)的天主教徒來說，感恩祭中的感恩經對他們並不陌生。而大家最熟悉的，相信要數感恩經第二式。因為第一、第三及第四式比較少用。縱然這樣，大家對現在稱為「感恩經第一式」，又稱「羅馬正典」—The Roman Canon—的印象，可能會比較深刻。原因是這端感恩經有一大特色，其代禱部份有一串長長的聖人名字，其中很多是教宗。這些教宗的名字怎會出現在這篇感恩經內？下面我們嘗試透過「羅馬正典」形成經過的簡單講解，回答這問題，之後再扼要地向大家介紹有關的教宗。¹

1 本文的主要思想來自下列參考資料：BAUMSTARCH A., "Das 'Problem' des römischen Kanons: eine Retractatio auf geistesgeschichtlichem Hintergrund", *Ephemerides liturgicae* 53 (1939) 204-243; BOTTE B., *Le canon de la messe romaine. Edition critique = Texte et études liturgiques* 2 (Louvain 1935); BOSIO Guido, *Iniziazione ai Padri*, Volume I: *La Chiesa primitiva negli scritti dei Padri antenicensi*. Ristampa riveduta e corretta (Torino, Società Editrice Internazionale 1964); BOTTE B./MOHRMANN C., *L'ordinaire de la messe = Etudes liturgiques* 2 (Paris-Louvain 1953); GASTOUÈ A., "Alexandrie, Liturgie", in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et liturgie*, I (Paris, 1907-1953) 1189-1193; JUNGSMANN J.A., *The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development (Missarum Solemnia)*, translated by F.A., Brunner, 2 vols. (St. Louis, 1951, 1955); KENNEDY V.L., CSB, *The Saints of the Canon of the Mass*. Studi Di Antichità Cristiana. Pubblicati per cura del Pontificio Istituto Di Archeologia Cristiana XIV. Second edition revised (Città del Vaticano, Roma, Pontificio Istituto Di Archeologia Cristiana 1963); MAZZA Enrico, "The Eu-

1. 「感恩經第一式」簡介

為方便讀者閱讀，在開始論述前，謹把「感恩經第一式」(以下簡稱「感恩經一」)的前半部，即祝聖餅酒前的經文，引載於下。只引載前半部的理由是因為這部份有上面提及的代禱，² 為方便讀者查閱，我們除了依照中文《信友彌撒經書》的做法，將有關經文的編號列出外，尚會把該段經文原來的拉丁文名稱寫出。至於括號內的數字，則是同一段經文在英語《彌撒經書》中的編號。³

51 號 (80) *Te igitur*: 「至仁慈的聖父，我們因著你的聖子——我們的主耶穌基督，懇求你收納並降福+這些禮物、這些獻儀、這些神聖無玷的祭品；我們將它奉獻給你，首先是為你的聖而公教會：求你在全球各地安定守護它、團結治理它；同時，也為你的僕人我們的教宗(某)，和我們的主教(某)，以及所有崇奉真道，忠於大公和宗徒信仰的人們。

charist in the First Four Centuries", in Anscar J. Chupungco, OSB (ed.), *Handbook for liturgical studies*, Volume: *The Eucharist*. The Pontifical Liturgical Institute (Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 1999) 9-60; NOCENT Adrien, OSB (a cura di), "Storia della celebrazione dell'eucharistia", in *Anamnesis 3/2: La Liturgia, Eucaristia: teologia e storia della celebrazione* (Casale Monferrato, Marietti 1983) 187-270.

2 《信友彌撒經書》稱「記念諸聖」，見中國主教團禮儀委員會編譯，《信友彌撒經書》，香港版，香港，香港真理學會出版，第五版 1989 年，第 53 至 58 號。其實這部份經文的拉丁文名稱為 *Communicantes*。所以根據經文的思想及本質看，應理解為「與諸聖者的共融」。參看 NOCENT, "Storia della celebrazione dell'eucharistia", *op. cit.*, 239.

3 參看 *The Roman Missal*. Revised by Decree of the Second Vatican Council and published by authority of Pope Paul VI. Official English texts (Collins. Goodliffe, Neale 1974) 485-489.

52 號 (81) *Memento*: 「主，求你垂你的僕婢（某某），和所有在場的人，他們的信德和虔誠，是你所深知的。我們為他們，或他們為自己 and 親友，將這讚頌之祭奉獻給你，以獲得他們靈魂的救贖，及所希望的身心安全；他們並向你——永生真實的天主——呈獻自己的心願。

53 號 (82) *Communicantes*: 「我們聯合在一起，首先紀念卒世童貞榮福瑪利亞——我們的主耶穌基督天主之母，並紀念聖母淨配聖若瑟，及你的聖宗徒和殉道者：伯多祿和保祿、安德肋、雅各伯、若望、多默、雅各伯、斐理伯、巴爾多祿茂、瑪竇、西滿和達陡、*理諾*、*格來多*、*格來孟多*、*西斯多*、*高爾乃略*、西彼廉、老楞佐、克利叟高尼、若望和保祿、葛斯默和達彌盎，以及所有聖人；藉他們的功勞和祈禱，求賜我們在一一切境遇中，蒙受你的護祐。因我們的主基督。亞孟。⁴

59 號 (83) *Hanc igitur*: 「主，所以我們懇求你，惠然收納，你的僕人和你全家所奉獻的這項禮品，使我們一生平安度日，脫免永罰，並得列入你簡選的人群中。因我們的主基督。亞孟(60號是復活週及聖神降臨週專用經文)。

61 號 (90) *Quam oblationem*: 「天主，我們懇求你，降福、接受、嘉納這個祭獻，使成為完美而可敬饗的，為給我們變成你鍾愛之子——我們的主耶穌基督的聖體聖血」(接著成聖體聖血經等)。⁵

從上面引載的經文，大家可以看到，在懇求天主聖父收納教會全

4 54-58 號為這部份於不同禮儀季節應用經文。

5 本文採用上述《信友彌撒經書》所載「感恩經第一式」中文翻譯，見同書第 51-53 及 59-61 號。

家奉獻的禮品— 59號 *Hanc igitur*— 並降福這些禮品，使成爲我們的主耶穌基督的聖體聖血— 61號 *Quam oblationem*— 之前，主祭先爲教會、教宗、主教，及爲所有崇奉真道，忠於大公和宗徒信仰的人祈求，如 51號 *Te igitur* 所示。

然後主祭繼續爲其他生者祈求，包括求獻彌撒的人、所有在場參與禮儀的人和各自的親友。願各人因這祭獻，獲得靈魂的救贖，及所希望的身心安全，見 52號 *Memento* 的經文。

最後，53號 *Communicantes*，主祭在這段經文中，聯合天上的教會，懇請卒世童貞榮福瑪利亞，我們的主耶穌基督的母親，及她的淨配聖若瑟，諸聖宗徒和殉道者，以及所有聖人，爲我們祈求。希望藉著他們的功勞和代禱，求聖父賞賜我們在一切境遇中，蒙受祂的護祐。

「53號」這節經文是「感恩經一」的特有部份，⁶ 亦是本文的研究對象。前面提及的教宗的名字，正是在這段請求「代禱」的經文內。到底這段經文什麼時候及如何成爲「感恩經一」的一部份？

其實，無論從經文的結構或內容，特別是經文的神學思想來看，大家可以想像「感恩經一」沒有可能是某位人士，一夜之間一揮而就的成果。也不是某些人的集體構想而產生。「感恩經一」是經歷數百年的發展，集結多個不同禮儀派別的特色和聖事靈修生活經驗，加上不少人的努力下，慢慢形成的禮儀作品。時序上整個發展過程橫跨三個世紀，大概從第四世紀末，至第七世紀初，即教宗聖額我略一世在位期間

6 「感恩經第一式」特有部份，按禮儀年的不同季節選取，例如「聖誕期」、「主顯節」、「復活週」等。見上述《信友彌撒經書》53-59號。

(594-604)。⁷ 當中涉及好幾個不同禮儀門派，例如西方的米蘭禮及東方的亞歷山大禮。

以下是學術界對「感恩經一」的研究結論的握要介紹。有明顯及可靠證據顯示，四世紀末、五世紀初，羅馬教會已在彌撒中的感恩經為教會、為在世的主教⁸ 及獻彌撒的人祈禱，主祭會讀出這些主教的名字。⁹ 稍晚，約於五世紀中葉，再加入一段紀念聖人的經文。¹⁰ 而所紀念的，都是最著名及最受愛戴尊重的聖人。《信友彌撒經書》稱這段經文為「記念諸聖」。¹¹ 其實如我們在前面所說的，這段經文拉丁文稱為 *Communicantes*，見前面 53 號。所以，根據經文的思想及本質看，應理解為「與諸聖者的共融」，這正是 *Communicantes* 這字的意思。此外，亦開始在感恩經中提到所慶祝的禮儀季節。之後，更多受敬仰愛慕的聖人的名字，也慢慢出現在此感恩經中。接著，59 號 *Hanc igitur* 這段表達所獻彌撒的主題的經文，也成為「感恩經一」的一部份。到主後第六世紀末、七世紀初，由於教宗聖額我略的影響，這段經文的形式從此固定下來。一直到這時候，除了亡者彌撒外，一般的彌撒都不會有亡者的名字出現。易言之，一直到六世紀末、七世紀初，只有在為亡者奉獻的彌撒中，才會為亡者祈禱。但這種做法逐漸改變，後來慢慢在非慶節的彌撒中，也開始為亡者祈禱。

7 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 47-80; NOCENT, "Storia della celebrazione dell'eucharistia", *op. cit.*, 226-242.

8 見前面所引載的敬經文 51 號。

9 見前面所引載的敬經文 52 號。

10 見前面所引載的敬經文 53 號。

11 見中國主教團禮儀委員會編譯，《信友彌撒經書》，香港版。香港，香港真理學會出版，第五版 1989 年，第 53 至 58 號。

我們剛說過，「感恩經一」與西方的米蘭禮及東方的亞歷山大禮都有關係。根據一般禮儀學者的研究顯示，「感恩經一」與主後第四世紀的一篇禮儀作品，米蘭主教聖安博(330/340-397)的《論聖事》中所記載的感恩經很相似。¹² 這篇作品是安博主教向新領洗者解釋聖洗及感恩祭的意義的講話。關於感恩經部份，由於聖安博的講解非常詳盡，逐字逐句分析，於是大家發現，當時米蘭禮的感恩經的結構和「感恩經一」非常相似。¹³ 除了米蘭禮外，「感恩經一」的代禱部份，即53號的 *Communicantes*，與東方亞歷山大禮的感恩經中的代禱，幾乎完全一樣。¹⁴

2. 「感恩經第一式」的教宗

在介紹這些教宗之前，讓我們再看看53號 *Communicantes* 這段經文的內容：

「我們聯合在一起，首先紀念卒世童貞榮福瑪利亞——我們的主耶穌基督天主之母，並紀念聖母淨配聖若瑟，及你的聖宗徒和殉道者：伯多祿和保祿、安德肋、雅各伯、若望、多默、雅各伯、斐理伯、巴爾多祿茂、瑪竇、西滿和達陡、*理諾*、*格來多*、*格來孟多*、*西斯多*、*高爾乃略*、西彼廉、老楞佐、克利叟高尼、若望和保祿、葛斯默和達彌盎，以及所有聖人；藉他們的功勞和祈禱，求賜我們在一切境遇中，蒙受你的護祐。因我們的主基督。亞孟」。

12 參看 ST. AMBROSIUS, *De sacramentis*.

13 參看 ST. AMBROSIUS, *De sacramentis*, Lib. IV, 21-28.

14 參看 MAZZA, "The Eucharist in the First Four Centuries", *op. cit.*, 52-55.

據學術界的意見，簡單來說，這段紀念或共融禱文，大概於主後第四世紀年開始出現及發展。經文內最先提及的名字除了天主之母瑪利亞外，尚有聖伯多祿、聖保祿兩位宗徒，聖西思多、聖佬楞佐，聖高爾乃略，和聖西彼廉。如大家所見，這張原始名單中有三位教宗，¹⁵ 即聖伯多祿、聖西斯多二世，及聖高爾乃略。約於第六世紀的三十年代，即 533 至 535 年間，再加入聖格來孟多教宗的名字。¹⁶ 聖格來孟多是聖伯多祿的第三位繼承人。至於聖格來孟多的兩位前任：理諾與格來多，最後亦出現於經文內，好讓人清楚看到自伯多祿到格來孟多的宗徒傳承。下面我們按先後次序，扼要地向大家介紹這幾位教宗。

2.1 聖伯多祿¹⁷

今日甚至最嚴肅的史學家，不論他們是否天主教徒，對於天主教會傳統上相信聖伯多祿曾經到過羅馬，在當地傳教多年，建立羅馬教會，最後更在主後 67 年，在羅馬為主殉道而死，並埋葬在梵蒂岡山，均認為是無容置疑的史實。¹⁸ 如果聖伯多祿與羅馬教會有這樣親密及特殊的關係，那大家可以想像，羅馬教會很早便有對他的敬禮。事實

15 由於本文的主體是「感恩經第一式的教宗」，因此非教宗的聖人名字，將不會提及和討論。另外，這部份資料主要來自 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 202-204.

16 這位教宗的名字有多種中文譯法，最常見的是格來孟，「感恩經第一式」譯作格來孟多，思高聖經則譯成克肋孟。由於這篇文章談「感恩經第一式」的教宗，所以我跟隨感恩經，用格來孟多的譯法，避免引起混亂。

17 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 101-111.

18 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 104; HIETZMANN H., *Petrus und Paulus in Rom* (Berlin und Leipzig, 1927; CULLMANN O., *Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer* (Zurich 1952).

上，每年在他的殉道紀念日，信友會到他墓前祈禱，請他為教會及各人向主代禱。而今日我們所見的聖伯多祿大殿，正是建築在當年埋葬宗徒的墓地上。主後330年，君士坦丁大帝下令在在梵蒂岡山上，埋葬伯多祿的地方，興建一座大殿，以紀念這位宗徒之長，特別紀念他為主耶穌基督的犧牲。¹⁹

有關羅馬教會對伯多祿的正式敬禮的記錄，最早見於一份 354 年的文獻 *Depositio Martyrum*:《殉道者的安葬》。文獻說，羅馬教會於每年的六月二十九日，在位於亞比亞大道(Via Appia)的地下墓窟—*catacumba*—舉行紀念伯多祿及保祿兩位宗徒的儀式。同樣的資料亦見於第五世紀初的羅馬禮儀年曆，謹引載於下：

“Sanctorum apostolorum. Petri via Aurelia in Vaticano, Pauli vero via Ostiensi, utriusque in Catacumbas Basso et Tusco consulibus”.

大家可以從這段文字看到，第五世紀初，羅馬教會每年在伯多祿及保祿的殉道日，除了會在兩位宗徒的殉道地點，即位於梵蒂岡的歐利尼亞大道(via Aurelia)及奧詩迪安思大道(via Ostiense)，分別給兩位宗徒舉行敬禮外，尚會在位於亞比亞大道的地下墓窟為兩位宗徒舉行紀念儀式。²⁰

19 參看 GUARDUCCI M., *The Tomb of St. Peter*, translated by J. McLellan (London, 1960)

20 DUCHESNE L., *Introduction to Liber Pontificalis*, t. I., p. cv;另請參看 La “*Memoria Apostolorum*” de la Via Appia: *Memorie della Pont. Accad. Di Arch.* I (1923) 1-23; KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 105-107.

從以上的簡單介紹，大家可以見到，聖伯多祿這位宗徒之長及教會第一任教宗與羅馬教會的密切關係。所以，伯多祿的名字很早就出現在羅馬禮彌撒的感恩經中，是合理和正常的事。

2.2 理諾 (Linus)及格來多(Cletus)又稱安納紀道思(Anacletus)²¹

根據上面引載的 *Communicantes* 中聖人名字的排列，聖伯多祿之後是他的兩位繼任人理諾及格來多。與聖伯多祿比較，這兩位教宗留下的資料少得很。事實上，除了羅馬禮的感恩經有這兩位教宗的名字，及法國和愛爾蘭禮的感恩經中的 *Communicantes* 有安納紀道思名字出現。最初幾個世紀，沒有任何有關這兩位教宗的敬禮的記載。但就安納紀道思是第二位繼承聖伯多祿的職位的人一事，最早的記載見於一位教父的作品，聖依內利(St.Irenaeus)的《駁斥異端》(*Adversus haereses*)。聖依內利在這篇作品中說，繼安納紀道思之後的，是聖格來孟多，他成爲繼承聖伯多祿職位第三人。²²

所以，我們對於這兩位教宗的生平，可說一無所知。我們甚至不知道他們有否爲主殉道，只知道羅馬教會稱他們爲伯多祿的第一及第二位繼承人，很早便把他們的名字加入感恩經中，緊隨伯多祿的名字之後。此外，從一些資料得知，兩人均葬在伯多祿的墓穴附近：“*Apud beatum petrum*”。這消息的可信性相當高，因爲十七世紀時，在一次挖掘羅馬聖伯多祿大殿正祭台的地基的工程中，曾掘出一塊上面刻著第

21 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 119-120.

22 參看 ST. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III,3, 3.

二位教宗 Linus – 理諾 – 的名字的碑石。²³

2.3 聖格來孟多(Clemens)²⁴

由於他寫給格林多教會的一封信，聖格來孟多在最初的四百年間，在教會內，已是無人不識，深受各方敬仰。所以，比較起他的兩位前任，有關聖格來孟多的記載，豐富得多。譬如從上面提及的聖依內利的《駁斥異端》這篇作品，我知道聖克來孟多是繼格來孟多後，成為聖伯多祿遺下的宗座的第三位繼承人。我們也知道聖格來孟多曾見過各宗徒，認識他們，跟他們有來往。所以聖依內利說，各宗徒的講道不但仍在格來孟多的耳際迴響，宗徒的傳統更是常在他眼前，一刻不離。而且，這種情況不只發生在格來孟多身上，不少人都有他同樣的經驗。因為在格來孟多生活的年代，很多曾經親眼見過宗徒，並接受過他們的教導的人，仍然生存。²⁵

另一位教父奧力振(Origen)，索性稱格來孟多為宗徒的徒弟。²⁶ 至於歐瑟比(Eusebius Pamphilus of Caesarea in Palestine)則指出，聖保祿曾在寫給斐理伯人的信中，稱格來孟多為自己的合作伙伴，並說：

23 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, op. cit., 121; LIGHTFOOT J.B., *The Apostolic Fathers*, Part I, *Clement of Rome*, vol. I: *Linus*, 76-79, *Cletus*, 79-81.

24 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, op. cit., 121-125.

25 參看 ST. IRENAEUS, *Adversus haereses*, III,3, 3。聖依內利分別被歐瑟比及聖熱羅尼莫引用到他們的作品中：ST. EUSEBIUS PAMPHILUS OF CAESAREA IN PALESTINE, *Historia ecclesiastica* V, 6; ST. JEROME, *De viris illustribus*, 15. 另請參看 BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, op. cit., 33.

26 參看 ORIGEN, *De principiis*, II, 3, 6.

「克肋孟以及我的其他的同事一樣，他們的名字已寫在生命冊上了」(斐 4:3)。²⁷ 思高聖經將「格來孟多」翻譯成「克肋孟」。

雖然傳統上無法知道格來孟多生於何時。但他何時逝世，如何逝世，及在位多少年，卻有文件可稽考。我們從歐瑟比及聖熱羅尼莫兩位教父的作品知道，聖格來孟多在位九年，於羅馬皇戴爾安魯(Traiano)在位期間為主致命。之後伊華利思道(Evaristo)成為伯多祿遺下的宗座的第四位繼承人。²⁸ 聖格來孟多逝世後，羅馬教會非但沒有忘記他，而是把他的名字珍藏在自己的記憶中。

究竟聖格來孟多如何為主致命？根據寫成於第四及第六世紀的《聖格來孟多殉道實錄》(*Atti del martirio di San Clemente*)的記載，羅馬皇戴爾安魯逮捕聖格來孟多後，把他放逐到斯拉夫地區的一個城市中，判他作苦工，到石洞開採雲母石。可是聖格來孟多非但沒有把這一切視為苦事，反而把握機會，把主耶穌基督的愛帶給身邊受苦的人，成為他們的安慰，更行了不少神蹟。戴爾安魯知道後，立即派了一位法官到該處，起訴聖格來孟多。並多次強逼聖格來孟多向外教人的神祇獻祭，但都失敗。於是最後法官命令將一個停泊船隻用的錨，綁著聖格來孟多的脖子，然後把他投到海裏。根據殉道實錄所載，聖格來孟多被投到海中後，還行了一些奇蹟才氣絕死亡。

27 ST. EUSEBIUS PAMPHILUS OF CAESAREA IN PALESTINE, *Historia ecclesiastica*, III, 15.

28 參看 ST. EUSEBIUS PAMPHILUS OF CAESAREA IN PALESTINE, *Historia ecclesiastica*, III, 34. 另這位教宗的名字有多種中文譯法，除了聖高爾乃略，還有聖高略、聖高內略等。

而根據傳統，被稱為「斯拉夫族的宗徒」的隱修士聖濟利祿(St. Cyril)於第九世紀到斯拉夫地區傳教時，將格來孟多的遺骸帶返羅馬，安葬在車利奧山上(Celio)。更早前，為了紀念聖格來孟多，君士旦丁大帝曾於第四世紀，在羅馬圓形劇場，(俗稱「鬥獸場」附近)興建了一座大殿，即今日的聖格來孟多大殿(Basilica di san Clemente)。大殿所在地，原是聖格來孟多當年，即主後第一世紀末第二世紀初，在羅馬的住所，聖人更在住所內設一小聖堂—*Ecclesia domestica*—以便傳教。第四世紀時，君士旦丁大帝命令在原址興建一座大殿，正是為保存和保護這些聖人留給教會的第一、二世紀的遺物。不論從基督信仰的傳統或人類文明史來看，這些遺物都是無價之寶，彌足珍貴。²⁹

2.4 聖高爾乃略 (St. Cornelius 251-253)³⁰

根據一些學者的研究，聖高爾乃略應該於主後251年的3月被選為教宗。在位只有兩年，原因是其時適逢教難，高爾乃略於253年，被剛即位的羅馬皇卡魯士(Gallus)放逐，並死於放逐途中。因為他為信仰犧牲，所以他的同代人，例如北非主教聖西彼廉，³¹尊稱他為教會的殉道者。稍後，但未能確定於何時，一般的意見是可能於教宗斯得望(Stephen 254-257)或教宗迪安尼思奧士(Dionysius 259-268)在位期間，人們把聖高爾乃略的遺體從放逐之地運回羅馬，安葬在鄰近加里思道(Callistus)墳場的露西娜堂的地下室中。現在教會每年於九月十六日，慶祝聖高爾乃略及聖西彼廉的慶日，紀念他們為保持對主的信仰，捨生致命。

29 參看 BOSIO, *Iniziazione ai Padri*, *op. cit.*, 34-35.

30 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, *op. cit.*, 128-132.

31 也譯作聖啓廉，聖西彼廉自己亦於258年於北非為主殉道，被判斬頭。

2.5 聖西斯多二世 (Sixtus II 257-258)³²

跟聖高爾乃略一樣，聖西斯多二世也只是做了兩年教宗，便為主殉道而死。西斯篤是羅馬皇華里利安(Valerian)發起的教難的犧牲品。我們從文獻知道，這位羅馬皇的首道敕令，禁止基督徒在墳場聚會。³³ 第二道敕令更嚴厲，此道敕令於258年頒布，下令把所有教會神職：主教、神父及執事，在逮捕到他們的地方，立即把他們就地處決。³⁴ 我們從聖西彼廉的書信知道，聖西斯篤二世正是在加里思道墳場，與信友聚會時被逮個正著，並立即被處決。跟他一起被捕及被處決的，尚有他的幾位執事，其中一為正是大家都很熟悉的聖佬楞佐。人們之後把西斯多二世埋葬在加里思道墳場內的教宗墓室，當然他的幾位執事也和他埋葬一起。羅馬教會視聖西斯多二世為教會的英雄，對他極為尊崇，很早便制定對他的敬禮，每年都在他的墓前舉行紀念儀式。這解釋了為何他的慶日很早便出現在羅馬的禮儀年曆及彌撒書中。今日教會把每年的八月七日定為聖西斯多二世及其同伴為主殉道的紀念日。

結論

從這以上的簡單介紹，相信大家都可以看到，原來教會的禮儀經

32 參看 KENNEDY, *The Saints of the Canon of the Mass*, op. cit., 125-127. 此外，這位教中的名字，也有譯成聖西斯篤或聖思道。

33 *Acta S. Cypriani*, I, 11 = HARTEL, CSEL, III 3, p. CXI: "*Ne in aliquibus locis conciliabula flant, nec coemeteria ingrediantur*".

34 *Cypriani Epistula LXXX*, 3 = HARTEL, CSEL, III 2, p. 840: "*Rescripsisse Valerianum ad senatum, ut episcopi et presbyteri et diacones incontinenti animadvertantur [.....]*".

文，特別感恩經，並非個人，甚至某些團體自己的禱詞，卻是整個教會－天上及人間的教會－的祈禱。正因為這樣，所以教會不斷提醒自己的子女，感恩經並非任何個人或團體，一時靈感湧現，表述他們的作品的作品。相反，感恩經是初期教會，經過多個世紀的聖事敬禮生活經驗後，及在那些在教難時為主耶穌基督殉道的聖者，以自己的鮮血見證他們對主耶穌基督和祂的教會的愛；見證他們對教會的信仰，並維護這信仰，所產生的成果。而自聖伯多祿，教會第一位教宗開始，早期的教宗，不少都是殉道者。因此，教會在自已最神聖隆重的公開祭獻行動－感恩祭－中的感恩經內紀念這些教宗，請他們在聖父面前為我們轉求，不但正常和合理，更可以讓信友親身體味到教會在「信經」中宣認的「諸聖的共融」－*Communio Sanctorum*－的實際功能，和回到天父家中的美麗。³⁵

這亦同時讓我們明白，教會為什麼一直都非常重視感恩經，公開聲明這是教會自己的祈禱，不是司鐸或主教的私人祈禱。因為這端禱文表達的，是整個教會的信仰及需要。³⁶事實上，聖禮部最近頒發的一份有關舉行感恩祭的文件，特別選擇了「救贖聖事」作文件的名稱，³⁷正是要她的子女明白感恩祭的神聖、尊貴及對人的重要，於是我們明白

35 有關「諸聖的共融」－*Communio Sanctorum*－的較深入講解，請參看方奉天原著，陳繼容編譯，「信仰小引道」，《神學年刊》，n17 (1996) 1-103。

36 參看聖事及聖禮部訓令，《「無價之寶」－有關聖體奧蹟敬禮的某些準則》，03/04/1980。

37 參看 Congregation For Divine Worship And The Disciple Of The Sacrament, Instruction, *Redemptionis Sacramentum*. On certain matters to be observed or to be avoided regarding the Most Holy Eucharist, April 2004.

教會為何要求「唯有在羅馬經書內的感恩經，或由宗座依法令所批准的感恩經，依照聖座所指定的方式和範圍，才得使用」。並知道原來「變更教會所批准的感恩經，或者應用私下所編的其他感恩經，都是最嚴重的濫用」。³⁸

38 聖事及聖禮部訓令，「無價之寶」5 號。

動盪世界中一教宗 —— 淺談教宗聖大額 我略之「大」

康健璋

「天主，你既願意召喚我們作為你子民中的牧者，
我們懇求你，讓我們在你的眼中真的是人們口中
所稱許的一樣.....」

(Homilia XVII-Lectio Sancti Evangelii secundum Lucam)

引言

在教會二百六十四名教宗的名單中，直到目前為止，只有兩位教宗的名號被史家冠上「大」(Magnus, The Great) 的稱號。這兩位就是教宗良一世 Leo I (440 - 461A.D.) 和教宗額我略一世 Gregorius I (590 -604)。除了他們在任時的功績外，兩人的聖德亦被教會公認，故亦先後被冊封為聖人。今年適逢教宗大額我略逝世一千四百年，又逢教宗庇護十世於1904年3月12日頒佈紀念教宗大額我略之通諭 *Iucunda Sane* 一百週年，故試以文再探討這位教宗之「大」。

教宗大額我略時代的世界

聖庇護十世在他的 *Iucunda Sane* 通諭中簡短地描述了教宗大額我略就任時的世界是怎樣的情況：

「當額我略就任教宗時，羅馬城的公共事務已混亂至高峰。一切前人遺下來的文明已一蕩無存，而代之以繼的卻是蠻族的入侵。野蠻的作風蔓延在整個瓦解中的羅馬帝國，意大利境域已被拜占庭的皇帝們放棄了，而一變而成了隆巴族人持刀劍和火把不斷到處流徙奔馳的領域，所過之處只留下一片荒蕪及死亡。而這個城市〈羅馬〉外則受兵荒戰亂的威脅，內則受盡瘟疫、水災、饑荒之苦。整個城市在這苦況中只是面對著怎樣維持城內居民的生活，再加上怎樣照顧不斷從外地逃難來尋求保護的大量難民！

在此城中只見不同身份的各種人物——有主教、神父們，隨身帶著他們舉行禮儀用的器皿，以免被蠻人掠奪。亦有男女隱修士們為逃避蠻人或其他浪人的殺害及凌辱而逃來……」(n.2 *Iucunda Sane*)

教宗額我略自己的敘述中亦曾形容第六世紀中教會的此情此景「正像一隻在解體中的破船，因為水從四面八方不斷地湧進來。再加上外面的狂風暴雨，更令其破裂沉沒的機會增加……」(*Ad Joannem Episcop. Constantino. Liber I Epist. IV.*)

六世紀時代的意大利(甚至整個西歐)並非一安居樂業之地。從公元400年間開始，蠻族不斷的入侵騷亂已把意大利及整個西歐弄得天翻地覆，民不聊生。最後的一個西羅馬帝國皇帝亦於公元476年被軍隊中的蠻族將領推翻，西羅馬帝國亦淪於滅亡。而東羅馬帝國的拜占庭皇朝亦愛莫能助，只能表面上形式地保持在意大利東北部的納維拉(Ravenna)任命了一個無實力的總督(Exarchus)駐守。

其實，羅馬帝國東西兩大陣營基於地理上的隔離，文化、語言、風俗習慣及甚至政治上的差異早已互相對立。現在更因西羅馬帝國的

式滅亡而拜占庭亦只能袖手旁觀，但求自保。對西羅馬帝國境內發生的任何事故，都只能表現出有心無力，無可奈何，及愛莫能助。

公元 540 年間大量的民族遷徙正在醞釀中。大群的斯拉夫人 (Slavi) 闖進了巴爾干地域 (Balkans) 定居下來，把羅馬及君士坦丁二地的交通截斷了。於 550 至 575 年間，更多不同的民族又滲透了巴爾干半島的其他地域，不斷地破壞毀滅該區，令該區形成一個新的荒蕪地帶。原來的古希臘大部份領域竟淪為荒廢的土地，無人居住，以避戰火。

除巴爾干半島希臘外，意大利半島也有同樣的遭遇。於 540 至 550 年間隆巴族人 (Lombardi) 大多數加入拜占庭軍隊當僱傭兵，與哥德人 (Goth) 開戰。

於 508 年間，隆巴族國王阿玻恩 (Alboin) 成功地於意大利境內建立了自己的基地，佔據了意大利北方，為其族人開拓了一永久居留之地。當時適逢一次大瘟疫爆發，加上意大利本土的人在此瘟疫中死亡人數之多已令他們士氣消沉，如同世界末日將臨，對未來全無希望，再加上隆巴族人的大肆入侵，更加無招架之力。故隆巴族乘利舉兵橫掃意大利，勢如破竹，毫無阻擋。巴維亞 (Pavia) 雖仍可與其對抗三年，但米蘭 (Milano) 卻於很短的時間內便被攻陷，於 571 年，即前後兩三年間，整個意大利北部的波河 (Po) 流域差不多已淪為蠻族之境域。翌年隆巴族人更揮軍南下，瞬間間又攻陷了斯波力圖 (Spoleto) 及賓尼溫圖 (Benevento) 二城，於 573 年，已兵臨羅馬城下。當時羅馬的行政長官 (Praefectus) 正是額我略，當年他只有 33 歲，還未成為隱修士。這面迎大災禍的沉重包袱就落在他的肩上。幸好隆巴族人退兵，沒有對羅馬

城做成嚴重破壞。

教宗大額我略時代的東西方教會

自324年羅馬帝國的君士坦丁大帝遷都拜占庭，建立君士坦丁堡為「新羅馬」後，史家亦習慣地把羅馬帝國分為東羅馬帝國及西羅馬帝國兩大部份。教會雖仍是一個教會，但亦同樣地被劃分為東方教會及西方教會兩大陣容。這兩個身處不同地域的教會，亦因上述的地理、文化、語言、風俗習慣、及甚至政治上的差異，各自發展。

自羅馬帝國遷都後，在拜占庭君士坦丁堡的教會由一開始便被君士坦丁大帝及其繼承人把她融入了朝廷的體制及架構中。藉著皇帝的不斷賦以權勢，甚至其宗主教亦往往被皇帝委以高官重職，故而宗主教的地位亦不斷地被抬高。君士坦丁堡教會因得重視及照顧，亦不介意保持及維繫著此種關係及狀況。其後「新羅馬」的宗主教若望於公元588年又自封為「普世性宗主教」(Patriarchus Oecumenicus)。雖形式上仍尊重羅馬主教的兄長地位，但實際上已擺明車馬，抗衡羅馬主教的領導權及地位，自封高於其他幾位歷史地位及輩份皆比他資深的東方教會宗主教之上。同時亦逐漸想架空羅馬主教的影响力，以取代其地位，皇帝亦默許認可其地位及合法性。

另一方面在東方教會的神學理論中，自君士坦丁大帝時代起，皇帝的權力及職務皆被視為直接來自天主，而帝國本身亦是天國在地上的一個倒影(Eikon)。皇帝在教會內的超然地位及對教會的指導權甚或管理權亦逐漸在東方教會中演變成了當然的神學理念！現加上蠻族入侵的因素，故以皇權為靠山亦成為東方教會一當然的選擇及現實！

至公元六世紀時以羅馬及君士坦丁堡教會為首的宗教生活及表現亦因兩大文化領域之差異而各自演變及發展，繼而演繹出今時今日仍十分顯著的兩套靈修及神學體制及理念，兩大體系的禮儀，兩套獨立的教會法典。故要說教會是「一國兩制」的創始者亦非誇張！面對著君士坦丁堡宗主教自封為「普世性宗主教」的誇耀自豪，額我略於兩年後當上教宗時只是謙恭地自稱為「天主眾僕之僕」（*Servus Servorum Dei*）。

教宗大額我略的生平

有關額我略的生平，最早的紀錄是出自七世紀中期額我略死後不久，由一位與他相處的執事若望所寫（*Johannes Diaconus*），繼而於八世紀初期，英國的可敬者伯達（*Bede Venerabilis*）於其著作《英國民族教會史》（*Historia Ecclesiastica Gentium Anglorum*）中亦有提及，但亦有一意見認為最早著述有關教宗額我略的生平的一書乃是英國威比（*Whitby*）境內一隱修院的佚名會士於713年所寫。但無論誰先誰後，現代的史家皆公認額我略於公元540生於羅馬的一個富有及有權勢的家庭。他的叔伯輩中亦有一位教宗名亞加皮多（*Agapetus I, 535-536 A. D.*）。他於三十二歲時已當上羅馬城的總督（*Praefectus Urbi*），亦即當時羅馬的行政長官。主要職務是主持羅馬元老院，掌管羅馬城的保安，糧食供應及財政工作等要務。

數年後，約於公元575年，他父親死後，額我略便辭去一切公務，把自己在羅馬城內的居所改為一隱修院，奉聖安德肋（*S. Andrea*）為主保，而他自己亦隱居該處渡其隱修生活。隨後，額我略更在其家族在意大利西西利島（*Sicilia*）擁有的數項產業內另建立了六座隱修院，大力推行隱修生活。

他的名聲及品德令當時的羅馬主教教宗貝拉齊二世(Pelagius II)甚為賞識。於578年教宗把他祝聖為羅馬城七位區域執事之一 (Diaconus Regionarius)，後又派他往東羅馬帝國的首都君士坦丁堡，以羅馬教會代表身份留駐該地。額我略雖極不願意，但亦毅然服從，一直任此職至公元 586 年。

在拜占庭宮廷當教宗代表的歲月裡，額我略深深地體驗和認識到拜占庭皇朝的狀況。他很清楚若意大利或羅馬面臨大敵時已不能再靠君士坦丁堡來作護盾，因為拜占庭本身亦可能自身難保，不可能再施以援手。故額我略認清羅馬以後只有靠自己力量來保護自己。他貴為教宗的代表，能與當時的皇帝、朝野上下及各地派來的使節打交道，故此他亦人緣廣闊，在這段時日裡亦不乏有人與他結為深交。於公元 586 年他被召回一別八年的羅馬後，便又退隱於家園，當上該隱修院的院長，重渡其隱修生活。

公元590年教宗貝拉齊二世 (Pelagius II)逝世，羅馬教會會眾竟一致推舉已隱修數年的執事及修院院長額我略填任此空缺，使額我略在極不情願之下成為歷史上首位由隱修士當上的教宗！此職一直當了約十三年至他去世為止，即公元 604 年，時年六十四歲。

教宗大額我略之「大」

〔額我略在當教宗的短短的十三年多裡，他同時擔當了福傳、牧民、行政、外交、籌劃、談判及寫作的角色。換句話說，他在執行靈性的職務時，同時亦要費神打點料理俗務。在此環境中要平衡自己的角色及身份，實非容易之舉。〕

額我略當上教宗後兩年，即592年，隆巴族人重臨羅馬城下。今次拜占庭已不能再出兵解圍。在四面楚歌，舉目無助之下，額我略唯有勉為其難，出面與隆巴族人談判。他的談判雖然不是完全成功，但仍可令羅馬城不至慘被屠城或掠奪一空。此一役與早一百多年前（452A.D）教宗良一世代表羅馬城居民勸退號稱「上主之鞭」的匈奴首領阿提拉（Attila the Hun）有異曲同工之舉。不過他的所為，卻惹來拜占庭皇帝對他極其不滿，認為他越權，甚至罵他是傻瓜。

（額我略當上了羅馬主教而成為其精神領袖後，羅馬城仍是陷於一片混亂狀態中。饑荒、瘟疫、隆巴族人的威脅仍然如冤魂不散，瀰漫在羅馬城內外及週邊。羅馬市民們並沒有忘記他以前的行政長官身份，故順理成章地期望著這位領袖能以雙重身份，同時照顧及料理他們靈性及物質的需要。對額我略來說，這更加是完全違背了自己的意願，但他過人之處亦就是要面對挑戰，追隨上主的旨意。在他墓上所刻上的短短二字墓誌銘(Consul Dei)(天主的執政官)真的把他的一生表達無遺。

（要穩固教宗在西方的團結力及影響力，額我略不遺餘力地鞏固羅馬教廷擁有的領土地域管理。他小心翼翼地料理著由君士坦丁大帝時開始擁有的所謂「聖伯多祿的產業」(Patrimonium Sancti Petri)。當時教會可說是意大利境域中最大的地主。額我略一面要有效地令由土地而來的收益增長，讓教會能有更大的資源去賑濟飽受兵災戰亂、流離失所的難民，而另一面又要兼顧在教會土地上耕作的農民，維護他們的利益，以存公義。為著有效地管理教會在西西利島(Sicilia)、金阪里亞(Campania)、加拉比亞(Calabria)、寶馬地亞(Dalmatia)，及遠至西班牙的其他地方的產業，額我略憑他從政時的經驗創立了一套慎密的管理制度。

首先他在當地委任一代理人，授予權力及稱銜，名為「產業管理」(Rectores Patrimonii)，並聘任「書記」(Notarii 或 Chartularii) 協助他們，以代教宗處理當地產業的一切事務。在羅馬他又另委一批執事及副執事 (Diaconi, Sub-diaconi)，組成一特別團隊 (Schola)，代他前往各地巡視及監督這些「產業管理」的運作。有時這些執事及副執事更可以執行這些「產業管理」的職務。有時額我略亦會按需要委任當地的主教兼任「產業管理」。

除此之外，他又另委任一批命名為「教會捍衛者」的人士 (Defensores ecclesiae)，委以更加多元化的職責。他們是由教宗自己從羅馬親筆署函委任，亦是像上述的執事們一樣，被組織起來，成為一特別團隊 (Schola)，代教宗在各地執行職務。教會捍衛者被教宗明諭應以捍衛貧苦人士為首要任務，但同時亦要維護教會在財產上的權益，糾正當地的隱修院內的任何陋習，有時更要負起監督某地遴選主教時的程序以保其合法。在當地的主教職位出缺時，他們亦可代行主教職務。當地的主教不稱職時更可協助他執行職務，並譴責甚或強迫他妥善地履行其職務。

於公元598年額我略又再委出一個由七人組成的團體，名為「區域主管」(Regionarii)，協助他在不同的區域監督教會的產業管理。此七人成員們雖然不全是神職人員，因為他們是可以成家立業、生兒育女的。然而額我略特別賦予他們權力，參與只可神職人員出席的會議。

教宗額我略自己雖身在羅馬，但在日理萬機之中仍堅持自己親自處理這些產業管理的事務，直接與各地的工作人員以書信聯繫，因為他很清楚知道羅馬及羅馬教會的經濟命脈全繫於這些產業所帶來的收益

上，不容輕易出錯。

他在料理業務之際，亦不忘記執行救濟的工作。他手上有一清單，清楚地記錄著要賑濟的人及所需之物資，甚至應何時付給也詳細地記錄在內。由此可以想像到他當時的工作重擔如何麻煩瑣碎。亦可能因這種種的繁瑣庶務而令他面對當時（公元 588 年）君士坦丁堡宗主教自封為「普世宗主教」時，卻謙恭地有感而自嘲為「天主眾僕之僕」來表明身為牧者的真正角色，以示抗議反對。

有關與君士坦丁堡宗主教自封為「普世宗主教」一銜之爭議，此文不作詳述。但額我略很清楚地強調，他不是要為自己爭取此「普世宗主教」的稱銜，而只是他認為在「宗主教」一銜上再套上「普世」二字，即表示貶抑了「宗主教」一銜，亦即是與基督爭名及貶抑了所有其他的宗主教。他於 595 年六月間寫信給君士坦丁堡宗主教若望說：「因你自稱為『普世』，亦即是把你其他的兄弟們置於自己之下（而你卻成爲他們之首）在末日審判時你將怎樣面對稱爲普世教會之首的基督呢？」他更強調就算在 451 年所開的加彩東(Chalcedon)大公會議時眾主教議決把這『普世』的稱號贈與當時的羅馬主教，但羅馬主教良一世堅拒不接受。故額我略在信上說：「沒有一個基督徒會願意取一個可貶抑他人的稱銜的！」(Ad Joannem epis. Constantin. Liber V, Epist. XVIII)。除了寫信給君士坦丁堡宗主教若望之外，額我略亦有去信給拜占庭皇朝的國君 Mauricius，以同樣的說話投訴及抗議，可惜不得要領。

額我略雖然身兼多職，但他在百忙之中卻毫不鬆懈地以書信聯繫其他地方教會及有關人士。他的著作中除了有在出使君士坦丁堡時所作的巨著《約伯傳詮釋》(Magna Moralia)，他又著作一本名爲《對話錄》

(*Dialogus*)的書。前者是一本三十五章詮釋舊約聖經中約伯傳之文章；而後者乃是一本有關聖本篤及其他聖人的著作。他更留下了六十多篇動聽的講道詞及850多封的書信。由五世紀至十一世紀這段漫長的歷史時光中他亦是唯一遺留下最多書信及著作給後世的一位教宗，讓史家能詳盡地了解他的作風及當年的情況。他以流暢但通俗的拉丁文書寫，從這種種著作中，可以得知他的思路廣闊，博學多才，處事認真，敢說敢為。

他最有影響力的巨著是他一篇專注身為牧者應有的條件及態度的文章。此書其實就是他想藉著它來表達自己不願意接受為天主教會領導人的一篇自白書。此書名為《牧民規章書》(*Liber Regulae Pastoralis*)。事源起於教宗貝拉齊二世(Pelagius II)去世後，羅馬教會的神職和教友們一致推舉額我略為其繼任人，當他知道了被選為教宗的承繼人後，極力推卻，不願接納此職務。納維拉(Ravenna)的主教若望寫信責他不是，故額我略便毅然寫成此書以答覆該主教。書中詳述他心目中一個牧者面對的職務、重擔，訓導他人的原則、方法及責任，故希望自己藉此能推卻擔當此職。

此《牧民規章書》分為四大部份。首部份述及「誰」需要使用此牧者規章。次部份詳細地描述一個牧者應有的資格。第三部份乃這篇文章最長的部份，詳列三十六條提示，提醒每一位身為領導人的牧者應怎樣先正其身後再去訓導受其管轄的人。主教本身就是一領導人，故此他亦有責任作為其信眾團體的訓導人及導師。文章中所論及的不是有關牧者怎樣施行聖事的指示，而是有關怎樣處理及開解不同的人物，及怎樣教導他們。第四部份只是一段短小的章句，以一個牧者要懂得反省自己的重要性的提示作結束。

此規章面世後，竟然一紙風行，洛陽紙貴，大受時下身為領導者的皇帝及主教們欣賞。拜占庭皇朝的國君更令安提約基亞 (Antiochia) 的宗主教把它翻譯為希臘文。在法國加洛林 (Carolingian) 皇朝時代 (751-981 A.D.)，此書更成為每一位新主教受祝聖時所授予的信物之一。當此書被帶往英國後三百年，英皇阿爾法 (Alfred the Great 849-899 A.D) 亦下令把此書翻譯為西薩克遜文，並把它抄送給英國境內的每一位主教，以作案頭參考。

額我略的眼光極為遠大，他明白教宗的地位雖然在一般人心中是超然的，但他更借助了法蘭克皇朝及隱修會的力量，在以後的兩個世紀中為教會效力，令教宗的勢力在西方的社會中更大大提昇。

正如上述，他在拜占庭為使的歲月中，已很清楚在這「黑暗時代」(約400-800A.D.) 的動盪世界中，若西方發生任何事故時，便不能信賴及依靠遠在東方的君士坦丁堡。故此額我略一方面謹慎及尊重地與拜占庭的皇帝保持友好關係，但另一方面卻按照自己的計劃拓展自公元476年便淪亡了的西羅馬帝國的領域。

為著鞏固教宗的力量，他選擇了與自公元 496 年便全族上下皆信奉了天主教的法蘭克民族建立密切關係。當時法蘭克皇朝的版圖正橫跨西歐的中部，而在眾多「蠻族」中法蘭克亦是版圖最大，資源最富庶的一族。雖然當時法蘭克皇朝在歐洲的民族中聲望並不高，而在額我略仍當教宗的時候，教廷與法蘭克皇朝的密切關係亦沒有為教會帶來甚麼大影響或效益。但歷史證明了額我略的眼光獨到的。在他死後約二百年，法蘭克皇國的查爾曼大帝 (Charlemagne) 已成功地將整個西歐聯盟成「神聖羅馬帝國」(Holy Roman Empire)而整個歐洲的政治及宗教

體系都受這皇帝及教宗協調及影響著，真正的成爲一「基督化的邦國」(Christendom)。

在英國的可敬者伯達 (Bede Venerabilis) 所著的《英國民族教會史》(*Historia Ecclesiastica Gentium Anglorum*) 中曾記載額我略未當上教宗時有一天在羅馬的奴隸市場中發現了數名英格蘭青年奴隸被展出販賣而引起賣弄拉丁文相關語對白的名言(Non Angli sed Angeli sunt)「他們不是英格蘭人，而是天使。」。此場面及此對話是否屬實，現已無可稽考。但額我略當上教宗後於公元596年間派其同會的隱修士奧斯定院長(Augustine of Canterbury)率領四十名會士往英國的根德 (Kent) 傳教的事跡，則令他的傳教熱忱家傳戶曉。這是有史以來第一位羅馬主教決心派遣傳教士往帝國境外執行「往訓萬民」的使命。在他以前的二百年來，一般教會領導人都墨守成規地認爲基督信仰的邊界只是與羅馬帝國同等地廣闊的。

額我略藉著派遣同會的隱修士往英國傳教，亦藉著他們的影響力把早前由非羅馬派遣去愛爾蘭開教的傳教士所建立的教會及修會團體聯繫起來，極力把他們逐漸歸納回羅馬教宗的管轄。在額我略死後約數十年，英國隱修士的實力已相當雄厚，更開始回流歐洲大陸，派遣同會兄弟們到日耳曼民族及其他民族的圈子裡傳揚天主的福音。他們不單只是到處傳教，在建立會院之時亦同時展開了教育的工作。當時隱修會及其會士在歐洲大陸的文化貢獻及影響，其功勞絕不可沒。而最大的收效就是藉著這些隱修會會士的引導，差不多整個歐洲的教會及修會團體都被歸納回羅馬教宗的管轄。而因此羅馬主教的領導權更深深地鞏固起來了。

其實，額我略教宗除了對福傳積極外，他的傳教策略及遠見亦有他偉大獨特之處。現撮錄三封他在不同的環境下所寫的書信，便可對其傳教政策心得略知一二。

公元 600 年十月他寫了以下一封信給在法國馬賽的主教舍利勞 (Serenus):

「有人到我們這裡來說，你以過度不適當的熱誠以不該朝拜聖像為藉口，把他們的聖像摧毀了。是的，我們完全贊成，你禁止人朝拜聖像；但我們卻要責成你把聖像摧毀.....因為朝拜畫像是一回事，而由畫像的事跡認識到該朝拜什麼，那是又一回事。那在經卷上所讀到的可以用畫像表達出來，好讓那就算是不識字的人，亦可一目了然；這樣，一個不識字的人，可在畫像中看到該遵守什麼，讀到他所不知的事跡。因此，尤其是為這些外教人，畫像可替代經卷，當作經卷誦讀.....故此，誰若願意繪畫像，你絕不可以禁止他；但誰若朝拜畫像，那你要用盡方法去阻止他。你要審慎地勸導他們，藉著觀看畫像以激發熱誠，然後謙恭地朝拜那唯一的全能天主聖三。」(Ad Serenum episcopum Massiliensem, Liber XI Epist. XIII)

於 601 年額我略又寫了這樣的一封信到法國給一位名叫 Mellitus 的隱修院院長，因他將前往英國匯合早年被他派去根德 (Kent) 傳教的奧斯定院長：

「當全能上主帶領你到我們的兄弟可敬的奧斯定主教時，請告訴他我曾長時間的思考過有關英國民族的事件。即是說，不要把該國民族敬奉偶像的神廟拆掉，只須把神廟內的偶像拆掉便成了。以祝聖過的水灑遍神廟內，再建立祭台，供奉聖髑。假如那些神廟建築得鞏固，那麼便

應把它們從敬拜邪魔而改為敬拜天主之用。這樣那民族的人見到他們的神廟並無被拆掉，或可以從他們心中驅走他們的錯謬，更可以明白到仍可在他們自己慣到的地方去認識及朝拜真天主！

又因他們習慣宰殺牛犢祭獻邪神，所以應該以其他隆重的慶節取代這些習俗，例如可考慮在一些他們舉行奉獻的節日，供奉已殉道者的聖鐲的受難紀念日，讓他們以樹枝結營，圍繞著他們以神廟而改成的聖堂，隆重地慶祝這些節日。不過不可再以宰殺牲畜來奉獻邪魔，但可宰殺牛隻設宴慶祝以作光榮天主，並感謝天主所賞賜的一切豐收。這樣可令他們保全一些外在形式的滿足，而內心裏亦可得享喜悅。

其實無可疑問地，是絕對不可能完全地由他們的根性中把所有惡陋習俗清除，如同一個人要往上跑時應一步一步的邁進，而不是大步跳上去。其實，亦是基此同樣原則，上主在埃及顯示給以色列人時，他同樣也讓他們以拜祭邪魔的牲畜祭獻敬奉他，以改變他們的心，讓他們在撇下邪魔的同時，仍可以同樣的方式敬拜真天主。而藉著這樣整個祭獻的性質也改變過來了！」(Ad Mellitum. Epist. LXXXI)

於公元 602 年額我略接獲拿波里城內猶太人投訴，因當地教會人士干擾他們的宗教活動。他於是致信當地主教巴斯加。

「凡具正誠的意向引導教外人信仰基督宗教的人士，應學習謹慎溫良，不可粗暴嚴厲，以免他們據理力爭的態度，反而會引起對方反感……如今那些住在拿波里城的猶太人，向我們投訴說，有人無理地竭力阻止他們舉行他們的某些節日，令他們不能合法地慶祝他們與他們的祖先們一直以來都在慶祝的慶節……事實上，即使禁止他們遵守他們的古老習俗，這也何益之有？這為他們的歸化，信仰真理，又有什麼用

呢？……我們該做的是：使他們為我們的理念和溫良所感召，願意跟隨我們，而不是逃避我們，使我們藉著他們的聖經向他們證明我們所說的真理。僅願藉著天主的助佑，我們能把他們皈依到慈母教會的懷抱裡。故此，在天主的助佑下，你可勸勉他們皈依公教，但以後絕不准再干擾他們舉行的慶典；相反地，要讓他們自由遵守及慶祝他們所有的慶典與節日，一如他們一向所舉行的。」(Ad Paschasium Neapolitanum Episcopum. Liber XIII, Epist. XII)

額我略教宗有關福傳、尊重別的宗教傳統、習俗，及配合本地文化的指引，與一千四百多年後梵諦岡第二次大公會議的傳教訓導比對一下，便可見其智慧及心胸寬敞。

總結

額我略教宗逝於公元 604 年。除著他的離世，歐洲亦進入了一個新時代——中世紀。額我略可說是把歐洲由古代帶入中世紀的主要人物，亦是西方教會史中把希臘羅馬式教會型態轉變為羅馬德意志式教會型態之中介人。他可稱為中世紀教會領導的一典範——顯示了個人方面對隱修、靈修、虔誠的內在品德，而另一方面藉著建立行政架構來領導及管理教會、整頓及團結羅馬帝國遺留下來的領域及人民、開始集合神權及政權於一身，為他的後繼人開了在這一方面的先河。他在行政表現中雖然全神投入，全力以赴，但他仍無把個人的靈性修養忘掉拋棄。在歷史中可與他業績相比的教宗雖大有人在，如良一世 (Leo I)、額我略七世 (Gregorius VII) 及依諾增爵三世 (Innocens III) 等，但一個典範的基督徒品德而論，大額我略教宗之「大」，則其他幾位教宗望塵莫及。

主要參考書籍 (Main Reference)

Patrologiae Cursus Completus - P.L. Tomus LXXV - LXXIX. Migne

The Nicene and Post-Nicene Fathers - Second Series Vol. XII and XIII
T&T Clark Eerdmans

(此套書為上列之 *Patrologiae Cursus Completus* -Migne 的精選英語版)

Iucunda Sane

教宗庇護十世於 1904 年 3 月 12 日頒佈紀念教宗大額我略之通諭
Encyclical of Pope St. Pius X promulgated on 12 March, 1904.

Bede's Ecclesiastical History of England - A revised Translation with
Introduction, Life and Notes

A.M.Sellar, George Bell and Sons, 1907.

Church and State in Early Christianity

Hugo Rahner, Ignatius Press, San Francisco, 1992.

Civilization of the Middle Ages

Norman E. Cantor, Harper-Perennial, 1994.

*The Conversion of Europe (From Paganism to Christianity 371-1386
AD)*

Richard Fletcher, Fontana Press, 1997.

History and Christianity in Late Antiquity - From Augustine to Gre-

gory the Great

R.A. Markus, Variorum Collected Studies Series, Ashgate Variorum, Reprinted 2002.

History of the Church

Hubert Jedin, Editor. Burns & Oates London, 1980 English Translation in 10 volumes.

A History of the Middle Ages

Joseph Dahmus, Barnes and Noble Inc. 1995 Edition.

Lives of the Popes

Richard P. McBrien, Harper San Francisco, 1997.

The Popes - Histories and Secrets

Claudio Rendina, Seven Locks Press, 2002 English Translation.

The Rise of Christianity

W.H.C. Frend, Darton Longman & Todd 1986 Edition.

在電腦互聯網中不同的網址內可以找到及下載很多有關教宗額我略一世的著作，文章及評論。只要在 Netscape, Internet Explorer, Yahoo, Google 或其他網上搜索器裡輸入“Pope Gregory the Great”或類似字串便可。

教宗與耶穌會

陸鴻基

1. 教宗

「教宗」這個中文名詞是從1960年代才開始通用的。明末清初來華的耶穌會士，利瑪竇、艾儒略等，在他們的中文著作裏，一般都稱公教會的首長做「教化王」。他們雖然尊奉教會的元首是西方社會地位最崇高的人，但礙於中國皇帝的忌諱，不能稱他為「教皇」。「教皇」的稱謂，是清帝遜位、民國成立以後才流行開來的。到了1960年代，教會經歷著梵蒂岡第二屆大公會議的更新運動，著意淡化教會元首的君皇身份。「教宗」一詞乃逐漸取代「教皇」（從保祿六世開始，教宗也不再戴上皇冠了）。

無論「教化王」、「教皇」、「教宗」，這些中文名詞都是翻譯歐西語文（在本文裏以英文為代表）對公教元首的簡稱。英文 pope 源於古羅馬俗語「爸爸」，本是對所有神長的尊稱，猶如當代中文的「神父」。隨著羅馬主教的地位逐漸上昇，這個敬稱也漸漸變成了他的專用名詞。（就像「朕」字在古代中文是「我」的同義詞，人人都可以用的；秦始皇統一天下之後，才規定只有皇帝可以自稱曰朕。）這個名詞的演變，也標誌著羅馬主教地位的演變。

2. 「教宗」的神學觀與史學觀

從教理神學的觀點看，在《福音》裏耶穌召喚了十二位宗徒；把西

滿立為宗徒之首，為他改名伯多祿，意即「磐石」，說要在這磐石上建立祂的教會。耶穌昇天後，《宗徒大事錄》記載西滿伯多祿從巴勒斯坦殖民地出發，到宗主國首府羅馬城傳教，成為當地的開教者和教會領袖，也就是首任羅馬主教；後來他在羅馬殉道、葬在羅馬。繼承伯多祿的歷任羅馬主教，同時也繼承了他的宗徒之首的地位，統領其餘的宗徒的繼承者，亦即各地的主教。這樣代代相傳、經歷二千年的，就是「宗徒傳下來的教會」apostolic succession。羅馬主教在神品方面的地位，與任何另一位領受過神品聖事祝聖的主教無異。他的首席身份，完全是因為他的傳承是從宗徒之首直線傳下來的。羅馬的主教，就是整個教會的元首，最高的教長 supreme pontiff，簡稱教宗。

教理神學的視野是超越時空的，旨在探究永恆的、放諸四海皆準的真理；用多瑪斯的話說：「為信德尋求理解」。我們對這種探究的目的、方法和成就不用置疑；但我們同時也知道，人生在世，必然是活在時間和空間之內的。因此，「教會」、「教宗」等理念，既需要教理神學的探討，也需要歷史學的探討。教會史也是我們認識教會、理解教會、珍重教會的重要門徑，與教理神學是並存的。

從史學的觀點看，《新約》時代的教會，開始時是生活在巴勒斯坦的一小撮猶太教「異見份子」；漸漸擴散到地中海東部沿岸的猶太人僑民社群以至「外教人」；終於傳到羅馬帝國的首都羅馬城；但到處都受到排擠、迫害、甚至殘殺。與此同時，教會存在的社會文化環境也大為轉變。在巴勒斯坦時是較為單純的猶太文化；在地中海東部開始與希臘文化接觸、對話；在羅馬更與羅馬社會風俗、政治制度等日漸深切地交流。在教會歷史最初的三百年裏，教會一方面是被迫害的；自教宗以至平信徒都隨時有可能被政府逮捕、禁錮、殺害。但同時教會的人數也急

劇增長，達到百萬計；覆蓋的地域遍及羅馬帝國各省；教會的組織、思想等，也越來越複雜和完密。就在這三百年裏，宗徒之首的繼承人在教會裏的角色，無可避免的產生了很多變化。這些變化，當時的人已經開始辯論；在以後的一千多年，仍是經常需要討論的。

羅馬帝國統治下的教會，雖然是個非法的地下組織；但很自然地也吸納了羅馬帝國的制度和風尚。例如羅馬的官方語文拉丁文，成了教會至今沿用的官方語文；彌撒的祭衣源於羅馬帝國時代的禮服；教會的地域層級採用羅馬帝國的地方政府層級（教省 province 和教區 diocese 就是羅馬的「省」和「府」）。羅馬主教在眾多主教之中的首席地位 primacy 一方面淵源於伯多祿的傳承，另一方面也建基在羅馬城是帝國首都的地緣政治優勢。

3. 教宗的多重身份

《福音》裏，耶穌立伯多祿為宗徒之首、任命他做教會的磐石。當時只有十二位宗徒，數百以至數千信眾。大家都是一起生活，沒有需要闡明「宗徒之首」是甚麼意思、有事情該怎樣辦、有意見分歧該怎樣解決。《宗徒大事錄》裏，很多重要問題，都是宗徒和信眾開會公決的；宗徒之首就是會議的主席，不是「一言堂」、不是統治者。隨著教會人數和地域的擴展，也由於它的非法地下組織的身份，開會公決變得困難了。加上羅馬君皇政制的薰陶，羅馬主教的首席地位越來越突顯。到了公元三百年後，羅馬帝國開始承認教會合法存在，又向教會捐獻財產，羅馬主教的社會、經濟以至政治地位日益提高。隨後，羅馬皇帝遷都君士坦丁堡，帝國西部治權瓦解，羅馬城及鄰近地區陷入無管治狀態。羅馬主教義不容辭地接受了管治的任務，漸漸發展成為羅馬城以至意大利

半島中部的統治者。這份俗世的統治任務和權位，維持了一千多年，直至1870年意大利統一為止。（1929年成立的梵蒂岡城邦是中古時代宗座領地 Papal States 的一個小小縮影。）

總括而言，大約自公元五世紀至十九世紀，羅馬主教兼有幾重角色。從教理神學角度看，最根本的是伯多祿的繼承人、領導羅馬地方教會的角色。由此引伸出去，繼承伯多祿宗徒之首的地位，領導普世的教會。但這領導地位有甚麼意義，在教會內有很多不同意見；實行起來，權力也時有消長。再加上他是宗座領地的俗世君主，除了教務之外，還需負起政治和軍事角色，時常牽涉入意大利半島以至歐洲各國之間的政治糾紛和戰爭。這個俗世君主的身份，一方面固然為教宗免去受到居住國君王統治的煩惱，但另一方面卻為他帶來相當嚴重的角色衝突。要宣揚基督的信仰、要申張普世教會的立場、保障宗座領地的政治經濟利益，往往是會產生矛盾的。這些矛盾如何化解，多次成為盡忠職守的教宗的嚴峻考驗。歷史上也曾有些教宗顧此失彼，為了政治原因，離棄了教會當守的主場；更有些教宗，耽於俗世君王的富貴榮華，沈迷於聲色犬馬；或領兵親征，擴張領土；喪失了伯多祿繼承人的方向。

除了教宗身兼幾重角色的衝突之外，他繼承宗徒之首、擔任首席主教，這地位也經歷了不少變化。粗略言之，大概在公元一千年以前，羅馬主教在「西方」教會（即意大利以西和以北的歐洲、行拉丁禮的教會）一般受到禮節性的尊重，但不一定得到各地教會的服從。在巴爾幹半島及以東地區，禮儀行「東方禮」、用希臘文的教會，更時常挑戰羅馬主教的首席地位。東羅馬帝國首都君士坦丁堡的宗主教，更與羅馬主教競爭教會的領導權；終於在公元1000年雙方互相宣布與對方「斷絕通功」excommunication，意即逐出教會。自此，從宗徒傳下來的教

會，正式分裂成「東正教會」和「公教會」。

東西分裂之後，在拉丁禮的西方，羅馬主教的領導地位日益顯著，權力也日益擴大。這一方面是由於教宗與歐洲君主在「鐸權」sacerdotium與「皇權」imperium的一連串紛爭裏贏得勝利，為教會整體取得不少政治和經濟利益；同時更由於協助教宗處理教務的教廷curia，致力推動教會內的中央集權，把越來越多本來屬於地方教會和主教的權力，集中到教宗和他的教廷手上。從這時期開始，教宗在眾多主教之間的首席地位，逐漸顯現君皇制度的特色。未幾，教宗在隆重場合裏開始戴上獨特的三級皇冠。（直至最近三十多年，才再用普通主教的禮帽。）

4. 教宗的權力

教宗在教會內的權力，主要是訓導權magisterium、立法權、司法權和任免權。羅馬主教在教義和道德問題上的訓導權，自伯多祿以來一向受到尊崇，但不一定得到大家絕對的信從。即使在中世紀教宗權力鼎盛的時期，各地主教和神學家仍不斷有人對教宗宣示的教理，提出異議，及質疑教宗的權威。由於中古時代不稱職以至不道德的教宗時有出現（甚至同時期有三位「教宗」并存、互相攻訐爭位的），因此，教會內不同意讓教宗有絕對的訓導權。

事實上，從宗徒時代開始，已經有教會召開大會公決重要問題的先例。隨後每數十年或一二百年，遇有重大的教理問題或教會需要改革，都會召開「大公會議」ecumenical council，由全體主教及其他神長商議公決。（例如：現今通用的《尼西亞信經》就是由尼西亞大公會

議議決的。)大公會議的召集權，一般在教宗。(但也有由皇帝召開的；鐸權與皇權之爭，也關係到這一點。)當十四、五世紀歷任教宗的宗教和政治水平跌至最低的時候，教會內盛行「大公會議主義」conciliarism，強調教宗的權力必須受到大公會議的規限；全體主教的集合，才是教會的最高權力、擁有最完整的訓導權，及有權罷免不道德的教宗，等等。這樣的構想，類似當時歐洲有些國家的國會限制君權。後來三位「教宗」爭位的問題解決以後，教廷的官員和神學家重新申張教宗的權力；十五世紀以後，教會的制度，已經確立成君主制，由樞機互選的教宗擔任終身獨攬大權的一人領導者。訓導權方面，教宗的權力在1870年的梵蒂岡第一屆大公會議達到最高峰。當時經過多番激烈辯論，在部份主教缺席的情況下，通過「教宗不能錯」papal infallibility的信條，把最高和最絕對的訓導權，放在一人手上。到了1960年代的梵蒂岡第二屆大公會議通過的《教會憲章》則在教宗君權與大公會議公決權之間，尋求平衡點。召開這次大公會議的教宗若望廿三世，也強調自己不是君皇，而是「天主眾僕之僕」servus servorum Dei。

除了訓導權之外，教宗的立法司法權關乎教律 canon law 的製訂、修改和執行，本文不贅。教宗的人事任免權，是教會管治架構的根本。在公教會的中樞，教廷的各部門的設置、改動、職權劃分、官員的任命和免任，都取決於教宗。這是宗徒時代沒有、也不能想像的。教廷現有十多個部門和委員會，雖然是梵蒂岡第二屆大公會議改革之後設置的，但它們的前身是經歷了千多年演變的教宗宮廷和宗座領地政府的部、司、局等組織。這些部門千多年來時有興替，但總的趨勢是不斷擴大；而擴大的原因就是教會的中央集權。

宗徒時代的教會是散處各地的小團體。從《宗徒大事錄》和聖伯多

祿、聖保祿等的《書信》可見，宗徒們對散處各地的教會，都很關懷，不時提供教誨和訓導，但很少見到管轄、更遑論地方教會領導人的任免。以後數百年，歐洲各地的教會，都是由傳教士建立，然後由當地人自傳的。它們一般都承認羅馬主教的首席地位，接受他的訓導，但不需要由他直接管轄和任命。各地的主教，往往是由教區內的司鐸互選產生，然後請鄰近教區的三位主教共同祝聖，以體現「宗徒傳承」。後來，在中古時代，由於不少主教也擁有領地、兼有封建統治者的身份，有不少財富和兵力；各國的君皇紛紛要參與（甚而主宰）主教的選拔和任命，因此演成政教之爭。教宗爲了堅持教會不受君皇控制，於是積極參與各地主教的任命，久而久之，形成了各地主教的任免，由教廷中央集權的情況。但基於傳統和實際的政治形勢，到了中古後期、宗教改革前夕，仍受到地方神職人員和大國君皇的制衡。十六世紀宗教改革之後，歐洲部份地區脫離了公教會，成立了不同宗派的新教會（「誓反教」）；在仍然留在公教會內的地區，教會中央集權的趨勢，無論在訓導、司法或人事任免等方面，都越來越強，在在都要求統一思想、統一制度、服從教宗。十六世紀後期的脫利騰大公會議 Council of Trent，致力改革，清除中古幾個世紀積累的陋習，避免類似「誓反教」分裂教會的悲劇再度發生；所用的手段，主要就是由教廷中央集權，推動改革。十九世紀的梵蒂岡第一屆大公會議面對西方社會工業化和現代化的挑戰，更要加強教宗的權力，以期教廷扮演中流砥柱的角色。二十世紀的梵二會議，在禮儀、語文和若干做事作風方面，雖然開啓了尊重各地文化的新氣象，但在當今教宗若望保祿二世任內，訓導和任免方面的中央集權趨勢，也沒有減弱。

在教廷與地方教會之間生存，對兩者之間的關係不無影響的是修

會。修會的會院散處各地，因此都是與各處的地方教會並存的。但修會的會士聽命的對象是院長、不是主教；院長聽命的對象是母院或會長、也不是主教。修會是屬於普世教會的，不是屬於地方教會的。修會的成立，需要得到教宗的確認。因此，修會在公教會內，既體現了教會的普世性，也有助於教廷的向心力。但另一方面，修會內各層級的職位，往往都是由會士互選產生、或由會長委任，不是經由教廷的；所以也不一定有助於教廷的中央集權。眾多修會之中，歷史地位最重要者之一，而在教廷與地方教會之間、教宗與各國君皇之間，擔任過重大角色的，就是耶穌會。

5. 耶穌會簡史

耶穌會在1540年得到教宗保祿三世批准成立；1558年全體會士通過會章，正式建立了它的組織。1773年遭教宗克理門十四世下令解散。1814年教宗庇護七世批准復會；世代相傳，直到今天世界各地都有耶穌會的會院，會士數以萬計。耶穌會的成立、騰飛、解散和中興，都和當時的教宗的多重身份與權力消長，有著密切的關係。

耶穌會創始的時代，歐洲正處於中古與近世的歷史轉接期。耶穌會不像本篤會、熙篤會等遠古傳統修會隱修務農，也不像方濟各會、道明會等中古修會以行乞和講道為己任。耶穌會的會院不在郊野或山中，會士也沒有獨特的會衣。他們以會祖依納爵的《神操》為鍛鍊，把靈修與行動緊密結合 *contemplation in action*，在任何有需要的地方建立會院，擔當任何需要他們效力的工作。耶穌會的制度和風格，與中古世代相傳下來的修會成為鮮明的對比。歷史學家往往認為耶穌會的成立，開創了現代修會的典型；其後成立的修會，和舊修會相繼進行的改制，多

少都有參攷耶穌會的模式。

耶穌會自始即和教宗有著密切的關係。會祖依納爵本是西班牙武士，有一次在戰場受了重傷，療傷期間覺悟前非，隨後到過巴勒斯坦朝聖，又到過巴黎大學讀書。跟著與九位同道要求教宗保祿三世讓他們成立新的修會。當時公教會正值「誓反教」分裂的威脅，對內又需要面對深入改革的嚴峻考驗。依納爵希冀成立的，是一個以靈修、傳道、教育、服務，為教會推動內部改革的「耶穌兵團」Company of Jesus，由教宗派遣到任何教宗認為有需要的地方，從事教宗認為有需要的工作。因此耶穌會會士的發願，除了一般修會共有的「貞潔」、「神貧」和「服從」長上之外，還有「服從教宗」。

耶穌會成立伊始，已發揮了很大的作用。耶穌會士都經過非常嚴格的培訓，是當時歐洲社會上教育水平最高的人。耶穌會辦學的章程 *Ratio studiorum*，1599年由全體大會通過，是世界上教育現代化的一個里程碑。十六、十七、十八世紀，西方各地耶穌會學校林立，為公教會的改革和鞏固脫利騰大公會議的成果，作出很多貢獻。就連信奉東正教的俄羅斯，也邀請耶穌會士前去辦學，優禮有加。耶穌會大學出版的課本，行銷西方各地；基督新教的學校也有採用。

耶穌會的早期，也正值西歐各國發現新航路，到非洲、南美洲、亞洲探險、通商、拓殖的時期。耶穌會士也趁著這機緣，到世界各地傳教。與我們關係最密切的，當然是利瑪竇來華。1582利瑪竇初到廣東，不久已明白到需要尊重華人社會文化，適應儒家的思想和習尚，否則無以立足，更遑論開展教務。他用了十八年光陰學中文，熟讀《四書》《五經》等儒家典籍，用中文著述，介紹西方的地理、數學、天

文、哲學和天主教，吸引了不少士大夫的注意，也得到當時學術上最傑出的士大夫徐光啓等人的皈依和支持。利瑪竇採取的傳教策略，在當時的公教會裏，只有耶穌會士有這樣的胸襟和學養，可以想得、行得到。

6. 耶穌會與教宗

這個「適應儒家」的策略，就是容許中國的信眾祭祖、尊孔和在彌撒禮儀中融入少許中國習俗（例如司祭可以戴帽）。這些「適應」，由利瑪竇提議，報告耶穌會總會，申請得到教廷的批准；但在十八世紀卻遭到教會內若干人士的抨擊。這些人基本上不明白儒家思想和禮教的意義，不認識中國社會的狀況，也不尊重「教外」的文化和社會。他們盲目地肆意批評耶穌會在中國適應儒家的傳教策略，指稱這是助長異端和敬拜多神。他們也有不少人可能是妒忌耶穌會在歐洲各地的地位和在海外傳教的成就的。批評者以方濟各會和道明會的會士為主；而這兩個會的會士，尤其是道明會士，在教廷的教理部門掌握要職，權勢很大。這場「中國禮儀之爭」Chinese rites controversy，從一個傳教地區的策略性討論，演變成爲教廷內外的權力角逐。耶穌會樹大招風，四面受敵，結果落敗了。1715年教宗克理門十一世開始禁止「適應」；1742年教廷再重申禁令，而且更爲嚴苛。禁令傳到中國，引來清帝的反應是：如果天主教不容許中國人祭祖尊孔的話，中國皇帝也不准人民信仰天主教。此後百多年，天主教在中國成了「邪教」、非法組織，只可以地下傳播。利瑪竇的策略直至近年才得到當今教宗若望保祿二世的正式肯定。

耶穌會竭誠爲教宗效力，以他們特優的才華、學問和經驗，發揮

創意思維，有所建樹；反過來竟受到教廷內各種勢力的圍攻，最後被教宗譴責和離棄；「中國禮儀之爭」只是一個前奏。更嚴重的是十八世紀中後期的「贊臣論」Jansenism之爭。贊臣是十七世紀末荷蘭一位學問淵博的神學家。他在人有沒有自由意志的問題上採取了與教會相異的立場，認為人沒有充份自由選擇善惡，因此被視為異端；但他的追隨者卻反過來指控耶穌會士過份誇大人的自由，也放縱人去做不合誠命的事。他們認為耶穌會對告解聖事的取態是幫助有罪的人開脫 casuistry，而不是教人認罪痛悔，因此指責耶穌會士不道德。

與此同時，耶穌會士也牽涉入另一場論爭，就是所謂「法蘭西論」Gallicanism。中古以來，法國的國王都認為自己有權參與選拔主教，反對教廷的中央集權。「法蘭西論」就是說各國教會應該享有較大的自主，不需要事事聽命教宗，因而惹來法國的憎惡。

幾場論爭加起來的結果，就是教會內不同派系和法國、西班牙、葡萄牙等國的王室聯合起來反對耶穌會。首先，這些由波龐王朝統治的國家把耶穌會逐出它們的領土，再進而要求教宗解散耶穌會，更干預1769年的教宗選舉，力求要選出反耶穌會的教宗。選出來的克理門十四世拖延了幾年，直至法王出兵侵佔宗座領地，教宗在外交上和軍事上受到空前的壓力，才下令解散耶穌會，命會士轉任教區司鐸。這項命令在奧地利等與法國波龐王朝對立的國家再拖延了幾年才頒行。此後，只有在基督新教和東正教地區，不用理睬教宗的命令，耶穌會才苟延殘喘下去，直至法國革命推翻波龐王朝之後，庇護七世才讓它復會。

耶穌會與教宗在十八世紀的連番波折，是忠僕在君主集權制下的悲哀。耶穌會處處維護教宗，而教宗在面對攻擊他權力的強敵之際，連

保護自己的忠僕也做不到，以至演出解散耶穌會的悲劇。這悲劇的主題曲，其實是伯多祿繼承者身兼羅馬主教、最高教長和宗座領地君主幾重角色的哀歌。

參攷書目

"Accommodation", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 10.

"Clement XIII", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 363.

"Clement XIV", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 363-364.

"Jansenism", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 862.

"Jesuits", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 870-872.

"Pius VII", *Oxford Dictionary of the Christian Church*, 3rd edition, ed. by F.L. Cross and E.A. Livingstone (Oxford, Oxford University Press, 1997), 1294.

Boureau, Alain. "Jansenism", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 2 (London, Routledge, 2002), 823-830.

Boutry, Philippe. "Clement XIV", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 1 (London, Routledge, 2002), 360-362.

Boutry, Philippe. "Pius VII", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 3 (London, Routledge, 2002), 1182-1190.

Broderick, JF. "Jesuits", *New Catholic Encyclopedia*, v. 7 (New York, MacGraw Hill, 1967), 898-909.

Delaruelle, Emile "Gallicanism", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 2, (London, Barnes and Oates, 1968), 373-374.

Engels, Odilo. "Religious Orders", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 5 (London, Barnes and Oates, 1970), 298-314.

Gordon, Ignazio. "Curia. I. Historical Evolution", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 2 (London, Barnes and Oates, 1968), 49-52.

Hecker, Konrad. "Jansenism", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 3 (London, Barnes and Oates, 1968), 171-174.

Küng, Hans, et al. "Council", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 2 (London, Barnes and Oates, 1968), 8-18.

Landi, Aldo. "Conciliar Movement", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 1 (London, Routledge, 2002), 389-391.

LeTourneau, Dominique. "Primacy, Papal", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 2 (London, Routledge, 2002), 1240-1243.

Levillain, Philippe. "Introduction to the French Edition", *The Papacy: an Encyclopedia* (English edition of *Dictionnaire historique de la papauté*), ed. by Philippe Levillain, v. 1 (London, Routledge, 2002), xvii-xxv.

Levillain, Philippe. "John Paul II", *The Papacy: an Encyclopedia*, ed. by Philippe Levillain, v. 2 (London, Routledge, 2002), 859-866.

Maass, Ferdinand. "Josephinism", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 3 (London, Barnes and Oates, 1968), 209-210.

Padberg, John, SJ. "Jesuits", *The Encyclopedia of Christianity*, ed. by Erwin Fahlbusch, et al., v. 3 (Grand Rapids, Eerdmans and Leiden, Brill, 2003), 20-24.

Schmaus, Michael "Pope. I. Theological", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 5 (London, Barnes and Oates, 1970), 40-50.

Schwaiger, Georg. "Pope. II. History of the Popes", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 5 (London, Barnes and Oates, 1970), 50-60.

Smyth, Kevin. "Curia. II Reform and Present Structure", *Sacramentum Mundi*, ed. by Karl Rahner, SJ, v. 2 (London and Oates, 1968), 52-55.

當今教宗若望保祿與倫理神學

何奇耀

1. 前言

名卡羅爾·沃伊蒂瓦(Karol Wojtyla)的若望保祿二世乃天主教的第264任教宗。這位近五世紀以來首位非意大利裔的教宗出生於波蘭，擁有哲學及神學兩個博士學位，曾在波蘭的修院及大學教授哲學及倫理神學，對於哲學人學(philosophical anthropology)、社會倫理及婚姻倫理尤有研究。出任教宗以前已經寫過四部書及五百多篇論文，當中包括《行動的位格》(*The Acting Person*)，《愛與責任》(*Love & Responsibility*)，及《首飾店—對婚姻聖事的沉思》(*The Jeweler's Shop*)三本與倫理神學有關的書籍。

自1978年教宗上任以來，現代世界面對急速的轉變，東歐共產政權的陷落、西方個人及物質主義的興起、科技極速的發展等，教會面對無數的問題需要處理。教宗以其驚人的魄力，走訪130多個國家，足跡遍及世界近乎每一角落，以牧者的身份鼓勵及安慰各地的信徒；亦以其宗座身份頒佈了14份像書一般篇幅的通諭，和無數的文告及牧函，教導牧職及信友如何面對現代信仰的挑戰。在倫理神學方面，他頒佈了《真理的光輝》，《生命的福音》，《人的工作》，《社會事務關懷》等多份篇幅極長的通諭，回應近代基本倫理神學的種種問題。有關其專長的性及婚姻倫理方面，教宗亦於1979至1984年間，以多達129次的演說，闡釋他對「身體神學」(Theology of body)的獨有見解，為他在

性愛倫理方面的訓導，奠下深厚的基礎。若望保祿二世對現代倫理神學的影響是既深且廣的。

2. 教宗與基本倫理神學

梵諦岡第二次大公會議明顯提及倫理神學的，只是一個路向：「應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋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。」¹但它對倫理神學的影響，卻是深遠的。

梵二前的倫理離不開法律主義，重點放在倫理規範和法則上，單單憑著行為的性質判斷其道德性，並列出一系列應該做或不應該做的事情。但梵二鼓吹「在愛德內為世界多結美菓」，倫理神學發展成為「以人為本」，尊重人性尊嚴，強調法律背後的精神及其內在價值的重要性，主張「個別行為的正確與否，並不在於它們是否符合既定的標準，而在於它們是否在日常生活中，有效地增進符合人性的價值，並為生命、人格尊嚴以及人性的成全等等有所助益。」²由於實際倫理規律常受環境、文化、風俗、思想等影響，因此不再把倫理規律化，並強調要憑著個人不斷受教的良心，按行為的對象(object)，行為者的意向(intention)及行為的環境(circumstances)，與其產生的效果作出倫理的判斷。

梵二後的倫理神學，亦發展出基本抉擇的理論，認為倫理最重要

1 梵二《司鐸之培養法令》16。

2 Timothy E. O'Connell 著，萬淑宜譯「梵二與倫理神學—歷史與展望」，《神學論集》第111期。

的，是人對天主慈愛召叫的接受或拒絕。「這個接受或拒絕往往藉外在的行為表達，但不是每一個外在的行為都能準確地把人內心深處的狀態反映出來，因此，倫理神學特別重視藉人深層內的基本自由(basic freedom)所作的基本抉擇(fundamental option)。」³

這些倫理神學的新發展，確實為信友的倫理生活帶來重大的衝激。信友不再活在僵化的法律主義裡，而以人的理性及良心，自由地回應天主的召叫。可是，受著西方鼓吹的個人主義及自由的思想的影響，信友的倫理判斷產生了重大的危機，以為個人可以主觀地、自由地作出決定。這種重視個人絕對自由的風氣，從西方國家對墮胎、安樂死、性開放等的態度，可見一斑，而當中很多的行為，是教會不能接受的。

為針對倫理神學這種傾向於「相對主義」及「放縱主義」的危機，若望保祿二世在 1993 年頒佈了《真理的光輝》通諭。他認為：「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。」⁴在通諭裡，教宗提醒我們今日倫理神學面對的危機，並作出糾正：

2.1 錯誤理解自由與法律

通諭指出自然倫理神學的特點，是強調人能藉天主賦予的自由，並透過著理性瞭解及運用自然倫理法則，可以尋找到天主，從而以自由選擇接受天主作回應。但自由不應被視為絕對的、無限的，理性亦非完全獨立自主的；否則絕對的自由容許個人，以其自主的理智，單獨為行

3 吳智勳「梵二後倫理神學的動向」，《神思》第 41 期。

4 《真理的光輝》通諭 4。

爲作出個人主觀的倫理判斷。最後，變成由個人去決定善惡，人「對真理享有獨霸權，好似真理是由自由所創造。」⁵人可以自由決定其行爲的意義的思想，否定了客觀、普遍及不變真理的存在，違反了教會的訓導。教宗在通諭裡指出自由與理智兩者皆從屬於真理及天主的智慧之下，需要受天主的啓示所光照的，並重申梵二的教導：「在良心深處，人發現法律的存在。這法律不是由人所給，人卻應服從之。」⁶

2.2 誤把良心判斷變爲主觀的個人決定

梵二說出天主把祂的法律寫在人的良心上，讓人能分辨善惡，並指出：「良心是人最秘密的核心和聖所，在這聖所內，人獨自與天主會晤，而天主的聲音響徹於良心至秘密的角落。」⁷通諭認爲，有一些神學家強調了良心的個人性，以爲這聲音是天主托給個人的職務，使人不必拘泥於普遍的法律；加上他們認爲良心受著心理、感情、社會及文化等多方面的複雜因素影響，因此倫理規範只能帶出概括的看法，卻無法取代個人在具體個案中所作的決定。良心不再是作判斷，而是個人決定行爲是好是壞的私人空間。「有人甚至說，教會訓導在許多倫理問題上採取的斷然態度，非常妨礙這（良心）成熟的過程；」⁸

教宗在通諭裡強調良心只是傳達天主之律，而不應隨意地創造法律，及任意地作出倫理上的決定。良心的聲音和判斷的權威，均來自倫理上普遍和客觀的標準，即來自天主的善惡真理。良心的成熟不在於使

5 《真理的光輝》通諭 35。

6 《真理的光輝》通諭 54。

7 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》16。

8 《真理的光輝》通諭 55。

人擺脫客觀真理，而是藉對真理不斷的追求，讓真理領導自己，從而使良心在這過程中實現出來。

2.3 錯把基本抉擇與個別行為分割

梵二後的倫理強調倫理生活的深度，重視人在內心深處回應天主的召叫。基本抉擇的概念就是反映了個人作為一個整體其內心深層的狀態，認為人能「用自己基本的自由，在天主與自我之間作出一個基本生活方向的撰擇。這方向具有深度與穩定，決定了人是怎樣的人。」⁹基本抉擇與一般個別的倫理抉擇不同，它並非在意識的層面、通過反省能達至的決定，因此與其說它是一個具體的抉擇，不如說它是一個進程，其程度能顯示人處理倫理抉擇的素質。由於基本抉擇反映人作為一個整體接受或拒絕天主的狀態，它與個別行為中所作的倫理抉擇不同，但兩者卻有相互的影響，基本抉擇能左右個別倫理抉擇，而後者不但反映了前者，同時亦鞏固或減弱了前者的進程。¹⁰

基於基本抉擇與個別具體行為的抉擇的分別，通諭認為有某些神學家錯誤地把兩者的關係割裂：「這樣在人的行為的內部，似乎有了兩種倫理的層次彼此分離：一面是屬於意志的善及惡的秩序，一面是特殊種類的行為。」¹¹「按照上述的意見，人藉著基本抉擇，就可以仍舊忠於天主，不管他的某些選擇，以及他的個別行為，是否與特殊的倫理規

9 吳智勳「梵二後倫理神學的動向」，《神思》第41期。

10 參閱 Josef Fuchs, "Good Acts and Good Persons" in *Considering Veritatis Splendor*, edited by John Wilkins, The Pilgrim Press 1994.

11 《真理的光輝》通諭 65。

則相符合。」¹²這些神學家認為大罪既使人與天主隔離，那麼人只有在基本抉擇的層面拒絕天主時才能犯上；因此他們認為，一個願意加入教會的基督信徒不可能這樣容易而多次地犯大罪。

爲了糾正這些謬誤，教宗在通諭裡強調：「聖經把基本抉擇看作自由的真正選擇，且將此選擇與個別行爲深深聯合在一起。人藉著基本抉擇，可以指導自己的生活，靠天主聖寵助佑，邁向自己的目的，遵從天主的召叫。可是這種能力實際上就在個別確定行爲的選擇中操作，藉此人才能果斷的翕合天主的旨意、智慧和法律。」¹³他並引用世界主教代表會議的勸諭，重申基督徒犯大罪的可能：「我們依教會整個的傳統，稱人明知而故意地違背天主、祂的法律、祂所提供的愛的盟約，寧願轉向自己，轉向與天主旨意相反的事務（轉向受造物）爲大罪。這可能以直接的和正式的形式發生，如崇拜偶像、背教，和無神主義的罪；也可能以類似的形式發生，如在重大的事件上不尊重天主的誠命。」¹⁴

2.4 目的主義(teleologism)、效果主義(Consequentialism)與相稱主義(proportionalism)的濫用

新發展的「目的主義」著重人行爲背後所追求的目的與價值。倫理的判斷在於衡量所追求的準道德(pre-moral)善¹⁵及其價值。行爲的對錯

12 《真理的光輝》通諭 68。

13 《真理的光輝》通諭 67。

14 《真理的光輝》通諭 70。

15 準倫理善，或稱爲非倫理(non-moral)善，是指行爲者及受牽連的人所面對的實質利益或損失，如死亡、傷害健康、肢體殘缺、財物損失等。（參閱《真理的光輝》通諭 75）。

在於能否為所有有關的人產生更好的效果，即增添善和減少惡。「目的主義」引申出「效果主義」和「相稱主義」兩不同的倫理判斷方法。「效果主義」單從行為可預計的效果判斷行為的對錯，「相稱主義」則集中行為所預計能產生的善與惡的比例，以選擇更大的善或更少的惡作為決定行為對錯的準則。

這些理論雖然承認理性和啓示所指示的倫理價值，但卻認為世界上的善與惡是摻雜在一起的，有善的同時亦有惡，因此行為的倫理可有兩種不同的判斷：「其道德善由行為者的意向判定，其正確性(rightness)則由預見的相稱效果判定。如此，一個相反普遍否定規律的行為，雖然直接破壞了準道德善，只要行為者的意向是負責的、相稱的，仍舊可以接受(n.75)。」¹⁶因此，他們認為製定一些絕對禁止的行為是不可能的。

教宗在通諭裡重申教會傳統的教導：人行為的倫理性當然要注意行為者的意向，但首要看的，是故意選擇的行為「對象」(object)，是否可以導向天主。教宗引述聖多瑪斯的教導：「多次有人以善意行事，但是沒有神益，因為缺乏善的意願；就如有人偷盜為救濟窮人，有正直的意向，但沒有正直的意願。因此，任何以善的意向所為的惡都不可原諒：『如同有人說：為何不作惡讓善果產生呢？這樣的人被懲罰是理當的』(羅三 8)」¹⁷

通諭並指出有一些特殊的行為(倫理的對象)本身常是錯誤的，因

16 吳智勳「平心論《真理的光輝》」，《神思》第23期。

17 《真理的光輝》通諭 78。

此是無法導向天主的，這些行爲就是教會傳統稱爲「內在惡」的行爲。「如果行爲是內在的惡，而好的意向，或個別的環境，可能減輕其惡，但不能除掉。它們還是無可救藥的壞行爲，在它們本身，是不能導向天主，也不能導向人的好處。」¹⁸

教宗驚覺現代人在道德上混亂，並把部份的責任歸咎於梵二後基本倫理神學發展上所出現的偏差。爲了撥亂反正，他以詳盡的篇幅討論了不少基本倫理神學的理論。雖然部份的內容被不少倫理神學家批評爲未夠全面¹⁹，但通諭在基本倫理神學上所作的詳盡討論，爲日後基本倫理神學的發展，提供了有權威的教會訓導基礎和豐富的材料。

3. 教宗與生命倫理

梵二在《論教會在現代世界牧職憲章》裡，強調人的尊嚴在現代社會的重要性²⁰，並強烈譴責許多違反人權的罪行和打擊人權的行爲，包括了墮胎及安樂死。可是，隨著科技的高速發展及個人主義的盛行，墮胎與安樂死的問題愈趨嚴重。現今，墮胎在全球超過50個國家是合法的，而全球每年進行的墮胎次數多達四千六百萬宗。據美國的一項統計，墮胎的個案中，有27%的當事人自稱爲天主教信徒²¹。至於安樂死方面，雖然只有在荷蘭是合法的，但據民意調查顯示，大部份西方國

18 《真理的光輝》通諭 81。

19 參閱 Richard A. McCormick SJ, "Some Early Reactions to Veritatis Splendor" and A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998.

20 梵二《論教會在現代世界牧職憲章》27。

21 參閱網上資料 www.abortiontv.com/womensissues.about.com.

家的居民均贊成安樂死。在英國的天主教信徒中，更有多達 73% 是贊成安樂死的。²² 教宗有感於這些違反生命的罪行漸漸發展成爲一種新的文化潮流，因此在 1995 年頒佈了《生命的福音》通諭，具體地爲現代生命倫理的各種最迫切問題，包括墮胎及安樂死，提供了教會的訓導。

教宗在《生命的福音》通諭裡指出，現代科技的發展，產生了對人類生命新的打擊方式，例如在醫療科技上的鉅額投資，「來製造藥物，使人不必求助於醫護人員，即可自行殺死子宮內的胎兒……，使人能愈來愈簡單又有效地抑制生命，同時又可使墮胎不受任何管制，也不必負任何社會責任。」²³ 另一方面，現代物質主導的社會也孕育了個人主義、功利主義和享樂主義，「人之所『是』(being) 的價值觀已被人之所『有』(having) 的價值觀所取代。唯一重要的目標是追求一己的物質享受。對所謂的『生活品質』的詮釋，則唯以經濟效率、無節制的消費主義、肉體的美和享受爲要，而無視於生命存在更深遠的幅度，即人際關係、精神和宗教的幅度。」²⁴ 當人的生命面對種種的苦難而感到沮喪及焦慮時，便「以個人自由的權利爲藉口，將某些反對生命的罪行合理化。」²⁵ 這種對基本生命權有關的善與惡也混淆不清的看法，逐漸在社會上成爲主流，產生了「死亡的文化」。

教宗在通諭裡表明耶穌基督全部信息的中心，就是生命的福音，

22 參閱網上資料 www.euthanasia.cc.

23 《生命的福音》通諭 13。

24 《生命的福音》通諭 23。

25 《生命的福音》通諭 4。

因為基督道成肉身的目的，是為叫我們獲得生命。因著基督的降生，世人可以分享祂天主性的生命，而讓生命得到更新。「人類生命的各種層面及各個階段，正是在這『生命』中，得以獲致完整的意義。」²⁶ 通諭更教導我們「以負責任的態度來保守這生命；並在愛中，將自己當做獻給天主和獻給弟兄姊妹的禮物，使這生命臻於完美。」²⁷ 因此，上主把人類彼此託付，人與人之間是休戚相關的，每個人都要負起對他人的責任，「並藉著付出自我、接納他人，達到自己的滿全。」²⁸ 這份責任在家庭中尤為重要。

由於生命是天主賜予給我們的寶貴禮物，所以人類生命從開始到結束，都具有神聖而不可侵犯的價值，而且「每一個人都應享有此首要美善的權利。每一個人類團體和政治團體，就是以承認這樣的權利為基礎而建立的。」²⁹ 「因此在天主要人保障人類生命的誠命中，最深刻的要素就是要求人尊敬和愛護每一個人及每一個人的生命。」³⁰ 我們必須小心地尊重每一個生命，包括對罪犯和不法的侵略者，特別是對那些無辜的弱小和無助的人。

就墮胎方面，教宗在通諭裡重申教會一貫的立場：「直接墮胎，亦即以墮胎為目的或手段的行為，常構成一件嚴重的倫理錯亂，因為那是故意地殺害一個無辜的人類存有(human being)。」³¹ 並指出胎兒由受

26 《生命的福音》通諭 1。

27 《生命的福音》通諭 2。

28 《生命的福音》通諭 19。

29 《生命的福音》通諭 2。

30 《生命的福音》通諭 41。

31 《生命的福音》通諭 62。

孕起直到出生，都是一個完整的人類存有，是個絕對無辜的人，因為他「是那麼柔弱、無助，甚至連最低限度的自衛方式，即新生嬰兒的嗚咽和哭泣聲他都付之闕如。」³² 因此不論用什麼方式，及懷著多麼嚴重和悲慘的理由，都絕不可能使故意殺死一個無辜人類的行為成為正當的行為。

就安樂死方面，教宗義正詞嚴地說：「我肯定安樂死是嚴重地違反天主的法律，因為那是故意殺人，是道德上所不容的。這個教理是基於自然道德律和形之於文字的天主聖言，為教會傳承遞達，是一般的、普遍的訓導權所講授的。」³³ 教宗指出為了消除痛苦而選擇結束生命，就是否認天主對生死的絕對主權，拒絕了愛自己和放棄了對他人和團體應盡的愛德與正義的責任，反之，「如果藉著天主慈悲的恩賜及個人自由的選擇，為了「愛」、也懷著「愛」來分擔基督在十字架上的痛苦，用這樣的態度來體驗病痛，痛苦就會成為善的泉源。」³⁴

《生命的福音》通諭主要以聖經的啓示出發，申述了教會對墮胎和安樂死等的訓導。有神學家批評通諭缺乏了對這些問題的哲理性探討，對於生命倫理上一向爭論激烈的議題如：直接與間接墮胎的分別，胎兒何時才成為「人」，母親因強姦或亂倫而成孕，教會容許的「侵入性治療」與禁止的「安樂死」中間的模糊界線等，都沒有交代。教宗在這通諭裡只重申教會在生命倫理上固有的立場，並沒有任何新的教導。話雖如此，但這份通諭的價值卻是肯定的，因為教宗在生命價值受到嚴重威

32 《生命的福音》通諭 58。

33 《生命的福音》通諭 65。

34 《生命的福音》通諭 67。

脅的時刻，適時地提醒信友要跟隨聖經及教會的教訓，尊重所有人的生命，尤其是兄弟中最小的一個，即胎兒和患重病的人士。³⁵

4. 教宗與性愛及婚姻倫理

教宗上任前已對性愛及婚姻倫理有深入的研究，所以自他就任至今的廿六年中，有超過三份之二教會所發表有關性愛及婚姻的文件，是出自宗座頒佈的。³⁶他對性愛及婚姻的見解，主要是源於他依據聖經所作有關身體的神學反省。教宗於 1979 至 1984 年間，在每週三的公開接見活動(Wednesday Audience)中，以詳盡的演說講解了他這原創的「身體神學」(Theology of Body)。

教宗從聖經出發，以人類三階段不同的經驗去理解身體、性愛與婚姻的奧祕：首階段是原祖沒有犯罪以前，即「在起初」的經驗，次階段是原祖犯罪後，受到罪惡影響的歷史期，最後是基督藉著踰越奧蹟救贖人類後，讓人能經驗到復活的末世時期。

4.1 創世時期

教宗以創世紀中天主造人的經文中，反省人未受到原罪影響之前的境況。在創世之初，人為其他受造物命名，從而意識到自己與其他受造物不同的事實。人因著這「與別不同」而產生了孤獨的感覺，並開始

35 參閱 Leslie C. Griffin, "Evangelium Vitae: The Law of Abortion" 及 Charles E. Curran, "Evangelium Vitae and Its Broader Context", *Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998.

36 Christopher West, "The Pope's Theology of the Body", <http://ccli.org/marriage/west.shtml>.

出現了「自我」的意識。女人的出現，使男人有一個「相稱的助手」，因為這個被稱為「親骨肉」的女人，可以讓男人去愛與被愛。教宗指出，人肖似天主的，不但是人性本身，更因著男人與女人的共融關係。

在起初人追尋自我身份的過程中，人的身體構成自我意識的一個重要原素，因為人只能透過身體才可以表達自己，才可以活出「人性」。男女身體的不同亦成為自我意識的一部份。男女在性別上產生了互相整合的作用，因為人可以透過身體表達愛，就是把自己的身體作為一份禮物，交付給對方，並在這份相互之間的自我交付及接受之中，滿全了人存在的意義——團體共融的關係。男女透過互相「認識」³⁷對方的身體，經驗了愛，意識到自己及一切受造物的存在，都是一份恩賜，是源於天主，出自祂的愛的一份禮物。當人分享了天主的愛，並把自己作為禮物互相交付，人同時分享了天主奧妙的創造，在性愛之中擁有了生兒育女的能力，能夠結出愛的果實。因此，教宗說：「我們有理由相信這事實：人意識到身體這份(性愛的)意義正是人存在於世上的基本因素。」³⁸

4.2 人類歷史時期

人與其他受造物不同，因為受造物是被人所管治的，但人卻不受他人的控制，可以自由地為自己而存在。因此，在起初人是沒有控制和擁有別人的慾望。但當人不相信天主，希望能控制自己與天主的相似程度，渴望與天主同等，可以擁有天主識別善惡的能力時，人拒絕了祂的愛，同時控制與擁有的慾望侵入了人的內心，損害了人以自己作為禮

37 在聖經裡「認識」是表示夫妻結合的委婉語。(參閱思高聖經，創 4:1 註釋)。

38 General Audience from John Paul II on 16 Jan 1980.

物，自我交付與對方的能力。人的交往從相互間的完全交付，變為互相的控制與擁有。

男與女的身體成為互相控制與擁有的工具，身體變為一件物體，人格與身體產生了割裂。當原祖父母看見對方赤身露體時，希望控制與擁有對方身體的慾念讓他們感到羞恥，因為他們也意識到這份慾念侵犯了人的尊嚴。羞恥感讓人仍有能力保護自己，免讓這些慾念造成更大的傷害。從此，這份慾念危害了在創世時身體作為愛意表達的意義，人的內心不斷掙扎於愛與慾之間。面對這份掙扎，教宗教導我們要不斷淨化內心，使人能以愛去克服私慾偏情，讓身體這份性愛的意義能得以回復滿全，使人能再次透過身體而看到天主的奧秘。這正正是耶穌在山中聖訓所說的：「心裡潔淨的人是有福的，因為他們要看見天主」（瑪 5:8）的意思。

4.3 末世時期

耶穌基督道成肉身，以自己的身體作為禮物，在十字架上把自己交付給他的新娘——教會。基督在這自我交付的行動中，滿全和回復了身體原有的意義。同時，因著這個救贖的行動，「天主的愛，藉著所賜與我們的聖神，已傾注在我們心中了。」（羅 5:5）聖神寓居在我們的身體內，聖化了我們的身體，讓我們有能力認清自己身體的本來意義，有能力克服肉慾，並把它轉化為高尚和無比價值的愛，從而達至肉身的救贖。

聖神讓我們有能力重新發現原本的自我，使我們認清我們身體與性的本來意義，並透過身體，讓靈魂與身體達至完美的共融，從而獲得

完滿的救贖，活出真正的「自我」。

教宗基於以上有關身體的神學反省，堅守了教會傳統有關性愛與婚姻倫理的訓導。他認為人之所以肖似天主，不單是因為人擁有思考和自由抉擇的能力，還因為男與女的共融關係。這份一男一女在婚姻與家庭上的關係，正正肖似天主三位一體的奧蹟。男與女透過相互間忠貞的愛，組成了一份盟約的關係，並以自己的身體作為愛的禮物，把整個的自我完全交付予對方，兩個人成為一體。丈夫與妻子在愛與共融的關係之下，參與了天主因愛而創造的能力，衍生了第三者——生兒育女。婚姻成為一件聖事，正因為它真實地顯現了天主三位一體的奧蹟。所以，在人類所有的共融關係之中，沒有比夫妻間的親密共融關係更肖似天主聖三的了。³⁹

教宗指出身體與靈魂這獨有的結合，使人的生命有價值及如此珍貴。身體是整個人不可分割的一部份，正因為只有透過人的身體，才能讓無形的靈性和神聖事物變為有形的。人可以透過身體表達自己內心的愛意，但在所有表達愛意的行動之中，性愛有著更層次的意義。男女在婚姻盟約之中，以性愛表達了自我的完全交付，兩者成為共融的一體，並在夫妻性愛的行為之中，表達對生命的熱愛，參與天主創造的能力，從而活出了天主聖三內在永恆、忠貞和賦予生命的愛。因此教宗堅持性愛與生育是不可分開的，他認為避孕會損害愛的價值，因此真正實踐愛的先決條件是對生育有正確的態度。⁴⁰教宗從聖經出發，建立了一套身

39 參閱 Richard M. Hogan, "John Paul II's New Vision of Human Sexuality, Marriage and Family Life" (www.nfpoutreach.org).

40 Ronald Modras, "Pope John Paul II's Theology of Body", *Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S. J., Paulist Press 1998.

體神學，為教會對婚姻與性愛的傳統訓導，提供了神學的演繹。亦解釋了他為何在眾多倫理神學家和教友的質疑之下，仍堅決地支持教會對婚姻與性愛的一貫立場：要求信友對婚姻忠貞不渝外，還要懷有對生育開放的心態，並且視人工節育為內在邪惡的行為。有神學家批評教宗的身體神學因為從聖經出發而缺乏哲理性的分析⁴¹，並且因為與信友的現實生活有一段距離而較難為一般平信徒所認同⁴²。但教宗在性愛與婚姻倫理上的堅定立場，為教會在這方面的訓導，的確構成了深遠影響。

5. 教宗與社會倫理

教宗上任前以主教的身份參與了梵諦岡第二次大公會議，並被認為是會議的主要智囊之一，尤其為《論教會在現代世界牧職憲章》及《信仰自由宣言》兩份有關社會上人權自由及教會所扮演角色的文獻，作出了極大的貢獻。⁴³ 就任期間，教宗頒佈了不少與社會倫理有關的文件。

教會的社會訓導文件是因應當時社會所面對的危機而頒佈的，如被喻為教會第一份社會訓導文獻的《新事》通諭，便是教宗良十三世因工業革命挑起的巨變而於1891年頒佈的。若望保祿二世自1978年上任時，社會正值急劇轉變的年代，美國與前蘇聯集團的冷戰，共產主義

41 參閱 Richard Grecco, "Recent Ecclesiastical Teaching", *Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998.

42 同註 40。

43 George Weigel, "John Paul II - Preparing the 21st Century", Catholic Educator's Resource Center (www.catholiceducation.org).

的下台，同地方不同種族的衝突及內戰，世界的貧富懸殊，經濟強國對貧窮國家的剝削，經濟掛帥的跨國大企業對全球政局的影響等。面對不同的社會問題，教宗頒佈了《人的工作》，《社會事務關懷》及《百年通諭》。

在《人的工作》通諭裡，教宗指出勞動世界出現了急劇的轉變。現代的科技能提高人類工作的效率，但同時製造了大量的失業，減弱了工作的滿足感，和妨礙了人的創造力，使人的工作成爲了生產的工具。針對這個現實，教宗「提出『勞工先於資本』的原則，指出人才是工作的主體，並需關注工人面對的具體工作條件和環境，包括合理工資和工作時間，而且工人有權組織工會，從而實踐集體談判權和參與社會經濟生活。」⁴⁴

在《社會事務關懷》通諭裡，教宗指出世界的發展顯現出消極多於積極的事實——很多國家和人民仍在忍受貧窮和被剝削，很多貧苦大眾失去了人性的尊嚴。他提出了「罪的結構」概念，認爲阻礙人類發展的，是個人的罪及其帶來的後果。他指出經濟及政治上當權者的唯利是圖和對權力的慾望，滲入了現代的架構組織及其運作模式，形成了「罪的結構」，爲社會帶來了強大的負面壓力。要克服罪惡爲社會發展所帶來的障礙，人類唯有懷著相互依存的意識，體會到富強與落後國家之間、窮與富人之間的不可或缺的聯繫，並且做到團結關懷(solidarity)，堅定持久地爲每一個人與所有人的福祉努力工作。

《新事》通諭頒佈一百週年時，正值東歐共產陣營瓦解和東西方冷

44 阮美賢「簡介天主教社會訓導文獻」，《神思》第48期。

戰結束，新的世界秩序仍未建立之際，教宗頒佈了《百年》通諭。在通諭裡教宗歸納了百年來社會的變革，既提出了共產主義崩潰下的新問題，亦對似是勝利的一方——資本主義，冷靜地批評了其現有的弊病，並放眼世界的新秩序，指出教會的社會訓導要獲得別人的信任，便要以教會的行動證明，而「人是教會的道路」，因此通諭重申教會選擇與貧苦者站在一起的原則，並勸喻人要改變消費的習慣，以更多的資源幫助貧困的人。

由於教宗出身自波蘭，他有關社會倫理的思想，或多或少也受到共產主義的影響。因此，他的思想和訓導，深深地影響著東歐長時間受著共產主義統治的信徒，有學者甚至認為，教宗是影響東歐共產主義下台的最重要人物之一。⁴⁵

另一方面，亦有學者指出自他上任後，教會的社會訓導對資本主義有較深入和嚴峻的批評，而其觀點與馬克思早期的思想非常相近；⁴⁶加上通諭中滿是馬克思慣用的詞彙，因此不易為西方國家的人民所接受，特別是在美國這個世界經濟最強大的資本主義國家。⁴⁷無論如何，教宗在社會倫理上的貢獻是肯定的，因為他繼往開來地展現了天主教的社會訓導，重申個人倫理道德在社會的重要性，教導信友要為社會公義

45 Damon Linker, "John Paul II, Intellectual", Policy Review Online (www.policyreview.org).

46 Gregory Baum, "Contributions of Modern Catholic Social Teaching", *Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998.

47 Richard T. DeGeorge, "Decoding the Pope's Social Encyclicals", *Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998.

而奮鬥，優先關愛貧苦的人，並在社會制度上保持開放中立的態度，沒有肯定那一種的社會制度是必然之選，為人類社會動態的發展添上活力與希望。⁴⁸

6. 落實「倫理以聖經為基礎」

梵二提倡倫理神學應以聖經為基礎。教宗十分重視梵二這個期望，因此他處理倫理神學的方法，也喜以聖經為骨幹的討論方式來表達他的倫理思想。在《真理的光輝》中，他以很長的篇幅反省聖經記載耶穌與富少年對答（瑪 19:16-26）作為通諭的開始。而在《生命的福音》裡，教宗從加音殺害亞伯爾的故事作深入的反省。他的「身體神學」亦是以聖經作為反省基礎的。他希望落實倫理以聖經為基礎的意願，亦清楚表達於《真理的光輝》與《生命的福音》兩份通諭的標題上，因為兩份文件每章的標題均全部摘自聖經，甚至章節內的小標題，若非直接摘自聖經，也大多是源於聖經的。

教宗以聖經為基礎的處理倫理神學方法，得到正面的肯定，有倫理神學家評論《真理的光輝》時，認為：「教宗以聖經為主的教理講授方式，很美妙的把聖言帶進我們的日常生活中，使我們感覺和聖言已沒有距離。這種倫理教學的方式，本來就是教父們所喜歡用的，而且也很合乎梵二《啓示》憲章(Dei Verbum)以聖經作為倫理教導核心的要求。」⁴⁹雖然梵二以後，聖經已漸漸成為倫理神學研究的基礎，但教宗在教會訓導文獻裡，積極地落實推動倫理神學在聖經基礎上的發展，確

48 同註 46。

49 詹德隆「《真理的光輝》中倫理神學的新趨勢」，《神思》第 23 期。

實為這改革帶來一定的貢獻。

7. 總結

早年作為一個知名的倫理哲學教授，教宗若望保祿二世幾乎為每一個倫理範疇也作出教導。雖然因為他對人工節育乃內在邪惡的堅持，及對持不同意見的倫理神學家的指責⁵⁰，為倫理神學的發展帶來了頗大的衝激，但他在倫理神學的貢獻，卻是不容置疑的。筆者在此引用羅馬拉特朗大學倫理神學教授梅連納蒙席(Monsignor Livio Melina)接受Catholic Online訪問時的一段說話作結，內容是蒙席在回答記者提問：「教宗若望保祿二世對倫理神學的最重大貢獻是什麼」時所作的回應：

「我們可以說他（教宗若望保祿二世）最大的貢獻，是常能把人的經驗與天主的啓示相聯起來，使兩者互相引證，讓天主的啓示得以人的方式獲得明瞭，而人的經驗亦可獲得最終的啓發和達至終極的意義。

他另一個貢獻，是每週三的公開演說中所作的授課，在此教宗提出了原創和富新意的「身體神學」，成為天主教性愛倫理的根基。

此外，他在《真理的光輝》中為基本倫理神學亦帶來貢獻。教宗不但答覆了現代倫理神學的重大問題，更指示了神學家革新倫理神學的方向。.....

50 在《真理的光輝》113中，教宗說：「只憑操縱的反抗，或通過大眾傳播媒體的爭論，而表達的不同意見是違反教會共融，並違反天主子民階級統序的正確瞭解。」

教宗亦為教會的社會訓導作出了重大的貢獻，這亦屬倫理神學的範疇。當教宗談及人位格上工作的意義，當他深入地談及世界的正義與和平時，他作出了十分寶貴和恰當的貢獻，讓我們明白生活於當中的意義。」⁵¹

參考資料：

- (1) 教宗若望保祿二世，《真理的光輝》通諭
- (2) 教宗若望保祿二世，《生命的福音》通諭
- (3) 教宗若望保祿二世，《人與工作》通諭
- (4) 教宗若望保祿二世，《論社會事務關懷》通諭
- (5) 教宗若望保祿二世，《百年》通諭
- (6) *Considering Veritatis Splendor*, edited by John Wilkins, The Pilgrim Press 1994
- (7) *John Paul II And Moral Theology - Readings in Moral Theology* No. 10, Edited by Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J., Paulist Press 1998
- (8) Richard M. Hogan, "John Paul II's New Vision of Human Sexuality, Marriage and Family Life", Outreach Website (www.nfpoutreach.org)

51 "Interview With Monsignor Livio Melina of the Lateran University, A Look at Catholic Higher Education and the Future of Moral Theology", "Catholic Online".

- (9) Christopher West, "The Pope's Theology of the Body", The Couple to Couple League Website (www.ccli.org)
- (10) 吳智勳「梵二後倫理神學的動向」，〈神思〉第 41 期
- (11) Timothy E. O'Connell 著，萬淑宜譯「梵二與倫理神學——歷史與展望」，〈神學論集〉第 111 期
- (12) 吳智勳「平心論真理的光輝」，〈神思〉第 23 期
- (13) 詹德隆「真理的光輝中倫理神學的新趨勢」，〈神思〉第 23 期
- (14) 阮美賢「簡介天主教社會訓導文獻」，〈神思〉第 48 期
- (15) 陳滿鴻「社會研究與社會訓導」，〈神思〉第 48 期
- (16) Damon Linker, "John Paul II, Intellectual", Policy Review Online (www.policyreview.org)
- (17) George Weigel, "John Paul II - Preparing the 21st Century", Catholic Educator's Resource Center (www.catholiceducation.org)
- (18) 劉錦昌「教宗若望保祿二世的社會神學思想」，〈神學與教會〉第 24 卷第 2 期（存於網站：www.ttcs.org.tw/church/24.2/08.htm）
- (19) "Interview With Monsignor Livio Melina of the Lateran University - A Look at Catholic Higher Education and the Future of Moral Theology", Catholic Online Website (www.catholic.org)

(20) About 網站有關墮胎的資料：www.abortiontv.com

(21) Pro-Choice 網站有關墮胎的資料：womensissues.about.com

(22) Fast Access 網站有關安樂死的資料：www.euthanasia.cc

教宗之最

黎家賢

主耶穌基督在離世前曾將牧養羊群的使命交托給伯多祿(伯鐸)，其後伯多祿亦將此委托傳給他的繼承者；自此，教會就由「教宗」(亦有稱為教皇)所領導。

按照羅馬天主教教會的立場，教宗(Pope)是耶穌基督在世的代表，伯多祿(Peter)宗徒的繼承人，天主教的首領和羅馬主教，西方的宗主教，意大利的首席主教，意大利教省的總主教和首席主教，梵蒂岡的最高元首。在古代主教亦有稱「教宗」。隱修圈內，這個名詞用得很普遍；東方教會與羅馬天主教的羅馬地區，「教宗」成為司鐸的普通名稱。第六世紀中葉以來，「教宗」在西方限定為羅馬天主教的名稱；教宗額我略七世並立法規定。

現任羅馬天主教教宗若望保祿二世 John Paul II 是伯多祿宗徒第 264 位繼承人，他與歷任教宗在二千多年歷史進程中帶領教會跨越了不少的風浪和挑戰，面對過無數的困難與險阻，他們是教會的支柱基石，也是我們在世的領袖。對於這二百多任「教宗」，我們的了解及認識可能未必很多或很深，當中有些比較「特別」有趣的資料，讓我們與大家分享。

任期最久的教宗

除了現任教宗外，根據 Annuario Pontificio 資料記錄，任期最久

的教宗相信就是第 1 任教宗：伯多祿宗徒 St. Peter，他的在位任期大約有 37 年之久，相傳他從公元 30 年受主 3 次委托「餵養我的羊」開始，直至他在 67 年在羅馬殉道止，伯多祿宗徒都在擔任各地不同教會團體的領袖。他從耶路撒冷初期教會團體開始，擔任宗徒團體的首席位置，為主基督不斷公開宣講及見證信仰。其後，伯多祿宗到了安提約基亞(Antioch)或有可能是格林多(Corinth)，在那裡伯多祿宗徒建立教會團體及打理教會事務約有 7 年之久；而最終他到了帝國的首都羅馬，在那裡帶領教會團體達 25 年(42-67 A.D.)，期間他亦曾參與第一次的宗徒會議(48-49 A.D.)。

其次是庇護九世（比約九世 Pius IX），他是一位較近代的教宗，他是第 255 任教宗，他出生於意大利賽尼卡利亞(Senigallia)，他出任教宗亦達 32 年之久(1846-1878)，他現已被列為真福。他曾在年幼時患有神經方面癱瘓的疾病，直至中年才可徹底克服痊癒，他曾打理孤兒院事務，亦到南美智利出任教庭的法官。

而現任教宗若望保祿二世(John Paul II)去年十月(October 2003)已與良十三世(Leo XIII)看齊出任教宗達 25 年之長，成為任期最久的第三位。若現任教宗的健康情況能繼續支持下去的話，他絕對有可能超越良十三世(1878-1903)，奪取第三位的榮銜。良十三世最令人津津樂道的便是他在任時所頒布的《新事物》通諭(1891)，在廿世紀末世界和教會邁進一個嶄新的世代及其面對種種急劇的轉變與挑戰，無論在政治、經濟、社會、意識形態及科技發展等各方面，大膽提出了警告和勸諭，為教會置身世界其中，與世界同行，分擔大眾愁苦，作社會良心走出了一大步。再者，教宗若望保祿二世在《新事物》通諭頒布一百周年紀念而頒布的《百年》通諭，重溫及思考這歷久不衰的信仰寶庫。

任期最短的教宗

至於任期最短的教宗要算教宗烏爾班七世(Urban VII)，他是第228任教宗，在任時間只有13天，就是從1590年9月15日授職至1590年9月27日身故為止，他是於1521年在羅馬出生，在當選教宗之職7年前才授予樞機主教職，而他是一位非常慈悲憐憫的教宗，在出任教宗後將自己大部份的祖傳產業施捨給貧苦大眾；另外第112任教宗Boniface VI及第179任教宗Celestine IV分別在任15天和17天位列任期最短的第二及第三。教宗Boniface VI曾分別在擔任準執事及司鐸時，兩次被教宗若望七世(John VII)逐出教會，他最終因受痛風症纏繞而與世長辭，出任教宗只有15天之久；教宗Celestine IV生於意大利的米蘭，是教宗Urban III的姨甥，他當選教宗前是Sabina主教，年老多病，在17天後未正式授職前已因病逝世，他曾是修道院的僧侶，亦曾著書關於蘇格蘭王朝的歷史。

三上三落的教宗

教宗本篤九世(Benedict IX)曾三度出任教宗，在歷代教宗名單上出現三次，他分別在1032年獲選教宗(145任)，但於1044年被廢除，其後於1045年重登教宗之位(147任)，可惜同年他再次放棄退位，最後於1047年再度重奪教宗之職(150任)。教會在九至十世紀其間受到俗世權力的干預，封建制度下皇帝、領主、貴族染指教宗的選舉、甚或指派不堪當人選出任教宗，更形成了教會內收受賄賂、買賣聖職、黨派鬥爭，令宗座之職受損受辱。教宗Benedict IX原是當時羅馬權傾一時土斯庫冷(Tusculum)貴族封侯之子，教宗之位亦是以權用錢購回來，相傳授職出任教宗時只有12歲，完全欠缺任何的經驗及宗教背景；根據

他的繼承者 Victor III 指出，Benedict IX 可算是一個盜賊及刺客，他已達歷任教宗道德水準腐敗低落的谷底。因著德國君主 Henry III 繼位開始整頓教會的道德秩序，Benedict IX 最終於 1044 年人因人民不滿被迫下台，由教宗 Sylvester III 代替；但 Benedict IX 於 1045 年將對手驅逐而重奪教宗之位，同年他由於未經議會合法選出而倉猝草率地把職位出售，結束他第二次 21 天的任期。1047 年 Benedict IX 藉機 Henry III 返回德國及教宗 Clement II 去世之際，三度登上教宗之位，但最終都被君主迫令退位。

同一時期出現的三位教宗

1378 當教宗額我略十一世逝世後，意大利籍教宗 Urban VI 即位 (202 任)，他在那不勒斯出生，並非教庭樞機院 College of Cardinals 的成員之一，在樞機院商議決定下任教宗的時候，羅馬城的群眾鼓譟不安，在 Urban VI 獲選缺席情況下，外界謠傳教宗之位落於法國人身上，群眾隨即暴亂衝擊樞機院。

事源從教宗格來孟五世 (Clement V) 開始，數任教宗都寄居在法國的亞味農 (Avignon of France)，最初本是為了避免意大利內部的動盪戰亂而退居法國，豈料他的繼位者亦相繼居於亞味農達七十年之久，這段時期比做舊約聖經所記載的以色列選民流亡巴比倫七十年時期 (被稱為「被擄的巴比倫」時期 *Cattivita di Babilonia*)，在這段真空期間，教廷幾近陷入無政府的混亂狀態，民怨四起，要求整頓。由於聖座在法國，教宗也在法國，教宗所擢升的樞機主教又幾乎清一色是法國人，當然所選的教宗也非法國人莫屬。這就給人造成一種印象，即是教宗無不為法國國王效勞。

因為受到羅馬群眾的衝擊，樞機院內法國樞機主教要求新任教宗遷返亞味農，但教宗烏爾班六世(Urban VI)一口拒絕；為此，彼此氣氛急轉直下，教會內意法兩派勢力越鬧越僵，加上皇帝權貴們的參與，最終導致法系人士宣布不承認 Urban VI 的合法地位而另立新教宗克來孟七世(Clement VII)，他很快得到法國國王的承認，也獲得西班牙和那波利王國的支持，但因他取不到羅馬，所以便在1379年回到法國亞味農去。西方教會於是同時出現兩位教宗，並一分為二，各自為政，互相攻伐，更甚者是延伸擴展至整個西方教會的大分裂。

分裂蔓延，兩方勢力爭持不下，1409年羅馬教宗 Innocent VII 去世，雙方樞機主教又各推選了額我略十二世(Gregory XII)(205任)和本篤十三世(Benedict XIII)為教宗。這兩位新教宗彼此開除對方教籍，並頒佈召集十字軍，討伐對方的軍隊。面對這樣的鬧劇，基督信徒無不感到悲哀痛苦，於是產生了為基督信徒的合一而舉行的彌撒。在那種無政府狀態之中，各國君主更以此作借口出面干預本國教會的事務。

羅馬和亞味農兩邊的樞機主教們看到教會危在旦夕，鷸蚌相爭，漁翁得利，因此在1409年教廷在意大利中西部的比薩城召開一次會議 Council of Pisa。會議中樞機主教們勸諭現任兩位教宗退位，而另行選舉一位眾望所歸者，這位新教宗就是亞歷山大五世(Alexander V)。豈知新教宗選出，舊的兩位又無意掛冠而去，結果弄巧成拙，教會內竟然同時存在著鼎足而立的三位教宗。混亂情況直到1417年德國康斯坦茨大公會議(Council of Constance)，在額我略十二世及亞歷山大五世自動退位，和亞味農本篤十三世被罷免後，選出唯一合法的新教宗馬丁五世(Martin V)，結束了為期四十年的西方教會大分裂。

筆者認為教會內有三上三落及三個並存的教宗等混亂情況出現，正正反映出她在歷史上曾一度偏離正軌、「誤入歧途」，當她與政治權勢糾纏不清，神聖團體便變成爭權奪勢、斂財角力的戰場，以致買賣聖職、收受利益、左右教宗選拔、爭相推翻罷免等污穢罪行就成家常便飯。因此，欠缺素質的教宗與偏軌墮落的教會是相輔相成、互為因果。

勇士氣慨的教宗

十一世紀信奉伊斯蘭教的突厥人(Turks)已佔領了敘利亞和巴勒斯坦，也就是後來所稱呼的土耳其人，使前往聖地朝聖的旅途與活動變得相當艱困和危險，因此，前往那裡朝聖的基督徒便萌生武裝朝聖、以求安全的想法。教宗烏爾班二世(Urban II)(1099任)出身於法國騎士家庭，在與偽教宗格來孟三世(Clement III)(antipope)及法王亨利四世(Henry IV)周旋成功，在1094年終於返回羅馬正式接任教宗之職。他除了推行教會內部改革外，特別是針對政治干預教會事務，他還萌生發動團結整個教會的神聖大業。當時正值伊斯蘭教徒直逼東羅馬帝國都城君士坦丁堡，急需向西方求助的時候，教宗烏爾班二世在法國克萊孟(Clermont)召開會議，他慷慨激昂詳述耶京及聖地受到突厥人的蹂躪慘況；他亦以世界所有基督徒的領袖和羅馬帝國的繼承人的身份，振臂高呼號召西方武士軍騎前往東方援助接濟那裡的基督徒，並收復聖地，因而正式展開了十字軍東征。

教會雖然一向憎恨流血，現在為了從伊斯蘭教徒手中收復失地和保護基督徒，不得不大開殺戒，發動「聖戰」。一時，各方英雄豪傑和草莽流寇紛紛響應教宗的呼籲，加入主耶穌基督的軍隊——十字軍的行列，大家躍躍欲試，希望光光榮榮打他一仗，因為出征有許多意想不

到的好處。教宗許下將把收復的失地分發給他們作酬勞；另外，凡是右肩配上十字架徽章出征的人，他都頒給他們全大赦，他們不必再為自己的罪過作任何補贖。

十字軍的誕生使所有的基督信徒再度意識到他們與信仰以及大家彼此之間的關係，他們真正感覺到羅馬教宗是他們的精神領袖，他們的信仰和聖地是不容侮辱侵犯，在遇到危險的時候，他們可以團結一致，生死與共，保護共同擁有的精神與物質遺產。

信仰所建設的終向是神屬靈的國度、所追求的是人心靈的歸依與轉向、所臣服的是萬有根源的天主，而非政治的疆界或軍事的擴張，因此十字軍的夢想可以是魔鬼對教會的引誘，正如它會對主耶穌作權勢的試探一樣，又或似舊約時代對政治默西亞期盼的迷失一般。筆者始終相信教會及其最高的領導，必需時常緊記主耶穌基督甘願選擇受苦死亡的典範，及祂對門徒愛人犧牲的要求，才能避免墮入世俗權力的誘惑。

勇於推動革新的兩位教宗

歷任教宗裡有兩位在任期間分別推動及召開了兩個對教會改革影響深遠的大公會議：脫利騰大公會議(Council of Trent)（特里騰大公會議）及梵蒂岡第二次大公會議(Vatican II)，他們是教宗保祿三世(Paul III)(220任)及教宗若望廿三(John XXIII)(261任)。

十五世紀下半葉，歐洲天主教會內部生活有很多俗化腐敗的現象備受指責，教會中有志之士，包括神職和教友，早已醞釀改革的決心，只不過大都是零星之火，彼此沒有溝通聯系，無法形成氣候，涓涓細流難以匯成江河。等到德國的馬丁路德(Martin Luther)在1517年引爆宗

教改革運動之後，大家才真正感到情況的嚴重，於是革新教會的風氣才逐漸傳開與成熟。當時的人多麼渴望羅馬教宗能出面召開一次大公會議，推動教會的革新，避免教會內部的分裂。可惜的是那幾十年間的幾位教宗對召開大公會議這件事都抱著遲疑的態度，再加上帝國皇帝與法國國王之間的戰事頻繁，阻礙了大公會議的召集。1522年就任的教宗亞德里亞諾六世(Hadrian VI)(218任)是荷蘭人，他大膽坦承聖教會的種種過錯，但也止於此而已。

教宗保祿三世是一位有藝術才華，又有毅力的「意大利」教宗，他繼位後對文藝復興運動大加鼓勵及推動，也從各地召集有名望的樞機主教組成革新教會的委員會。不過，由於許多私人的利益和野心，以及積習已久的弊端，使得教會內部的改革工作舉步維艱。再說，當時的歐洲幾乎全由「神聖羅馬日耳曼帝國」皇帝查理五世(Charles V)和法國國王法蘭西斯一世(Francis I)所控制，如果沒有這兩個帝王的同意和支持，召開大公會議的計畫是很難實現的。

然而，這位教宗很有魄力，也善於運用外交，終於克服內外許多巨大的困難，選定了意大利北部脫利騰這座大城作為召開大公會議的地點。選定這個城市也頗費周章，因為帝國皇帝一定要在帝國境內舉行大公會議，而教宗則堅持在帝國境外召開。脫利騰在當時隸屬帝國皇帝治下，但居民全是意大利人，離意大利邊界很近，教宗比較放心。於是便敲定在這裡舉行，時為1545年12月13日。

脫利騰大公會議的成就亦相當可觀，它確定了許多過去從未明顯確立的當信道理，它要求各方面的牧靈工作必須革新。大公會議所發表的許多文獻都是與會主教們深思熟慮的成果，例如與「成義」有關的文

件，與天主和人在救恩工程中合作有關的文件等等都是。它闡明遭受反對的信理（信仰、原罪、聖事、聖體），確認耶穌所建立的聖事有七件；此外，還有一些比較次要的文件都帶有反對誓反教（基督新教）的色彩，只要是誓反教主張或採行的，都遭到大公會議的譴責。又組織教會革新：提醒「主教的職責」、創立修院以陶成司鐸，還起草撰寫一本簡明的信仰手冊：《要理問答》等。這一切的成果及其後延續產生的影響都須歸功於當初努力不懈促成是次會議的教宗保祿三世。

另一位同樣推動及促成梵二大公會議的便是教宗若望廿三世，他是出身意大利農民家庭，謙遜樸實，在任期間，一反過往繁華作風，以歌唱信經代替了進入大殿時的歡呼、寧願步行而不坐轎椅；除此之外，他也加多了樞機主教的人數，及升任非洲黑人為樞機，開闢先河創舉。1959年初，當若望廿三世當選後三個月，他宣稱有意召開梵蒂岡第二屆大公會議，大家感到非常訝異。教宗很快便宣佈：「我們希望這屆大公會議，就像一次新的聖神降臨」，他又加以說明道：「大公會議主要目的在推動基督徒信仰的發展，信友生活的倫理革新，使教會的規則適應時代的需要和方法。」

梵二大公會議影響當代既深且遠，與特利騰大公會議不論在精神上、信仰上、生活上都同樣產生很大的變革，會議結束後頒佈許多文件。梵蒂岡第二屆大公會議與過往的大公會議有所不同，歷屆大公會議都著重揭示當信的道理，梵二會議卻並不頒布任何新的信理，而是促使天主教會「首次自我實現其作為世界教會的角色」。換言之，梵二的特色，就是將天父藉基督對天主教會的完整啓示，以現代人的語言表達出來，向二十世紀的現代世界作出回應。

大公會議共分四期進行，共歷時4年多，四期集會中，每次都有約2124至2399位主教列席，工作小組則在休會期間不斷工作，最後才擬定十六份文獻。這些文獻組成教會對現代社會的反省及指定應循的方向。

談到梵二大公會議思想對現代世界的回應，大概可分為三部份：

1. 重新展現教會為「本地化的教會」，天主教會並非一個歐洲人專利的教會，教會屬於全球每一個民族。各個地方的天主教會開始採用本地語言舉行禮儀，教會亦更重視與本地文化結合；

2. 重振教友在教會內的積極參與強調教會並非完全由神職人員主導，教友在教會內亦有特定的角色和使命，並非被動的參與者；

3. 提倡教會與各宗教及無神論者之間的交談，天主教會願意聆聽其他宗教信仰者及無宗教人士的心聲，亦切願向他們表達天主教會本身的信仰反省。

梵二大公會議為天主教會在現代世界中重新定位，向全世界人類開放門戶，促進世界各地文化的交談；並在肯定本身信仰的同時，發掘啓示在歷史及當代的徵兆，令到普世天主教會成爲一個新時代現代人的教會。梵二大公會議總結成果，共編成四份憲章，九項法令及三份宣言，成了天主教會在二十世紀末及下一個世紀的生活。

梵二大公會議雖由若望廿三世召開，但他卻於第一期會議後1963年6月逝世，由下任教宗保祿六世繼續主持其他三期會議。

除此之外，1963年4月11日教宗若望廿三世亦向「所有善心人士」，頒布了歷史性的《和平於世》通諭。教宗若望廿三世書寫《和平於世》時，世界局勢正是處於十分混亂的狀態。廿世紀之初，人們又非常的期待著「進步」。然而在這短短六十年之間，竟爆發了兩次世界大戰，產生了極具破壞力的極權制度，人類遭受無數的苦難，並且教會也受到有史以來最嚴重的迫害。在《和平於世》通諭頒布的前兩年，即1961年，柏林圍牆被豎立了起來，它不只爲了把這城市分裂成敵對的兩部分，而且要使理解及建設現世社會的兩種方式壁壘分明。圍牆的兩邊，在相互猜疑和不信任的氣氛中，根據明顯對立的規定，過著不同型態的生活。不論是世界觀或現實的生活，這道圍牆都影響了全人類的心靈與思想，形成了種種似乎永無止境的分裂。此外，該通諭頒布的六個月之前，也就是梵二大公會議在羅馬揭幕之時，世界正因古巴飛彈危機而瀕臨核子戰爭的邊緣。這世界走向和平、正義和自由之路似乎已經受阻。許多人認爲人類註定要長期生活在惶惶不安的「冷戰」中，總是擔驚受怕，唯恐哪天一旦發生什麼挑釁或意外事件，就會觸發人類歷史上最可怖的戰爭。使用核子武器，意味著這樣的戰爭將危及全人類真正的未來。

教宗若望廿三世對教會作出的貢獻是肯定的，他現已被立爲真福了。

最後，筆者只輕描淡寫地介紹了寥寥幾位的教宗，並非想藉此作深入的學術探究，只是嘗試引發大家的興趣，選出數位在歷史上對羅馬天主教會影響深遠的最高牧者作回顧。一方面希望能加深我們對教會過去的認識，鞏固我們對教會的歸屬，因爲一無所知便一無所愛；另一方面從教會歷任宗徒繼承人領導走過的軌跡中，在他們得失功過背後仍

可看到天主如何保守信眾，在崎嶇的路途、危難的困局中帶領我們前行。希望我們能滿懷這份信靠在現任教宗的帶領下，勇敢地向世界傳揚福音喜訊及為信仰而作見證。

歷史中的女教宗

張思敏

女教宗——

她在歷史中可有出現？

她在歷史中何時出現？

她在歷史中怎樣出現？

她在歷史中可以出現？

引言

女教宗——她真有其人？她是怎樣的人？她的背景怎樣？她怎樣成爲教宗？她在位多久？她怎樣被發現？她後來怎樣？可能這一連串的問題會隨著「女教宗」三個字浮現出來。

在神學的範疇裡，女教宗絕對屬於一個敏感的課題，有關的記述亦寥寥可數。但是，究竟這課題有沒有討論的餘地？我相信是有的。本文嘗試膚淺地從上述四個問題出發，彙集一下女教宗在教會歷史的部份記述，並窺探一下箇中的原由及其影響。

她在歷史中可有出現？

聽說：她是一名英國人；她有英國籍父母；她生於德國 Mainz。

聽說：她最早名叫Joannes，但經常喬裝成男性，以男性的習慣方式和一個修道士——她的情人到了希臘雅典。在取得藝術上的巨大造詣和她的朋友們去世以後，她喬裝打扮回到羅馬。

聽說：人們都欽佩她的雄辯口才和她敏銳的回答，她也贏得了不少聽眾們的尊敬。正當此時，教宗良四世(Leo IV)去世，在眾說紛紜中贏得了桂冠，被選作教宗，並在教宗的寶座上坐了兩年零六個月。

聽說：在她任教宗期間，她和禮拜堂的神職人員有了孩子。在神聖莊嚴的行列聖歌中，她騎著馬參加宗教遊行時，就在這個城市的中央，她陷入了巨大的苦難之中。

聽說：她在羅馬的老鬥獸場(Colosseum)和格肋孟教堂(St. Clement's)中間的一個小巷子裡，在眾人面前，她生出了一個兒子而後死了。因此被發現是一個婦女。

聽說：在那以後，教宗們都有意避免走那條路。

這是節錄自波蘭道明會士 Martin of Troppau 的著作《教宗和皇帝列傳》(*Chronicon summorum pontificum et imperatorum*)的一段記述，大概出版於 1265 年，內容大致交代了傳說中女教宗的基本資料。在十三至十七世紀間，普遍的信徒都相信 Martin of Troppau 這個說法，因為他曾於教廷生活過一段時間，屬於可信的人。可以說，到了 Martin of Troppau，女教宗的講法已被廣泛接受。

其實，對於女教宗的記述，還可追溯到一些比 Martin of Troppau 更早的記載資料，其中包括道明會士 Etienne de Bourbon 的 *Seven Gifts*

of the Holy Ghost 及 Jean de Mailly 的 *Universal Chronicle of Metz and Mirabilia Urbis Romae*，這些報導最早更可見於 1250 年，而 Martin of Troppau 的部份講法相信也是參考這些記述。

其他有關女教宗的記述有：她的名字叫 Gilberta、Agnes、Jutta 等。又有記述說：她是死於難產；她被投進了監獄；她秘密敗露後被一匹馬拖行致死；甚至被送進了懺悔室裡終其一生。總之，不同的作者有不同的記述，但遺憾的是，沒有一段記錄是完全相同的。

她在歷史中何時出現？

既然有記述她出現的情況，也就涉及到她出任教宗的年份和時間。根據上述不同的記載，她的在位時間，大多為二年零幾個月，至於這名傳說女教宗接任的年份，則有好幾個不同的版本。有說她是教宗良四世(Leo IV, 847-855)的接班人，也就是在公元 855 年接任；又有人說，她是維篤三世(Victor III, 1086-1087)的繼任人，即是公元 1087 年；也有人說，她是於 1099 年或 1110 年左右做教宗；甚至有人說，她有可能是 9 世紀，10 世紀，甚至是 11 世紀的一位教宗，但沒有具體的時間。無論出任教宗的年份是那一年，這些報導有一個共通的地方，就是嘗試指出，她曾經在歷史中出現過，她曾在教會歷史中某一特定的時間出現過。

她在歷史中怎樣出現？

誠然，在十三至十七世紀間，很多人相信「女教宗」的傳說，天主教的歷史學家只有到了十九世紀才開始改變過去的傳統意見。而從十七世紀以來，歐洲歷史學家在不停地探討究竟女教宗傳說出現的箇中原

因，但大多數原因都與當時的社會或宗教情況扯上關係。現嘗試歸納為以下數點：

一、當時，羅馬教宗在宗教遊行的時候經常迴避了某一個小巷子，羅馬居民也就開始為這小巷子編寫了一些故事，其中一個故事就提及到女教宗。故事內容大致跟 Martin of Troppa 所述的差不多，指有一名教宗在羅馬的老鬥獸場和格肋孟教堂中間的這一小巷子裡生子，隨後也死在這條小巷子裡，因此為避免尷尬，教宗們都有意地避免走這條路。

無論這是故事與否，往後的幾名教宗真的這樣作了。在依諾森八世(Innocent VIII, 1484-1492)、亞歷山大六世 (Alexander VI, 1492-1503)、比約三世(Pius III, 1503)和猶利二世(Julius II, 1503-1513)手下的教宗典禮的執掌官也曾提及教宗的加冕典禮，說：「教皇去的時候就像回來時一樣，從羅馬橢圓形競技場那條路來的，那條直路正是埋女教皇的地方，有記號。據說，約翰·安格里科斯在那兒生了一個小孩兒。」

二、在十世紀中，一些羅馬的貴族婦女確實擁有很大的特權，她們甚至影響著羅馬教廷的日常運作和決策程序，比如 Marozia、Theodora the Elder、Theodora the Younger 等，這些婦女不是真教宗，但由於與教宗有著密切的關係，甚至乎可被稱為影子教宗。有歷史學家甚至稱這個時期為娼妓掌權時代，有關記錄可見於下面的一段節錄。

「約翰第八刺於客，後之教皇德望日下。時以大利人黨分派別，爭權者，皆賂教會職員，使之助己，以故彼德之位時易其主，甚至二十年

內，十二易人。後教皇士求第三(904)以兵得位。再後六十年，有羅馬世家女子及其二女掌權，為教皇者，非其姦夫，即其子孫，故此週史書謂為娼妓掌權時代。¹」

這段記載與前文提及女教宗可能出現的時間也頗為吻合，所以，我覺得歷史中出現的女教宗，可能就是這些對教宗有著重要影響的婦女的其中一人。

三、中世紀是一個充滿關於女人故事的年代，這也造就了當時熾熱的寫作風氣，當中道明會士 Jean de Mailly 和 Martin of Troppau，便是其表表者。Jean de Mailly 更是當時著名聖人傳奇的撰寫人。這時期的記載大都利用民間傳奇主題，因此大多數作品都與信仰經驗脫節，更甚的是，他們所描寫的手法越奇怪越誇張越好。有位作者甚至認為，上主安排這個女教宗的出現，就是讓我們體現出男人和女人是平等的。這些說法可能有點兒戲，但正好滿足了人們心靈的渴望，也正好奠下了這女教宗在歷史中的特殊位置，讓其繼續廣泛流傳。

四、宗教方面，九至十一世紀期間，大部份的教士比較荒淫，而教會的制度亦不太完美，因此，一些不利天主教會的報導不斷流傳，當中包括了女教宗的片段。到了宗教改革時期，一些論戰的新教徒和其他教宗批判家更特意利用女教宗的傳說來攻擊天主教會，並以此特別針對教會內的教宗選立制度。由於這些人嘗試以女教宗打擊天主教會的手法過於激進，因此有關女教宗的敘述自然被加工過了。

1 《教會歷史·上卷》，赫士，上海廣學會，民國十五年，87頁。

她在歷史中可以出現？

「女教宗在歷史中可以出現？」是一個複雜的問題，我首先會從教會的本質出發，嘗試探討一下教會與教宗的關係，然後再試圖解釋女教宗在教會體制內出現的可能性。

根據聖經的記述，我們知道耶穌確實創立了一個教會。耶穌對教會的重視，可從祂殉道前夕，訓示宗徒們互相團結的一番說話看出，祂說：「聖父啊！求你因你的名，保全那些你所賜給我的人，使他們合而為一，正如我們一樣。……我在他們內，你在我內，使他們合而為一，為叫世界知道是你派遣了我，並且你愛了他們，如愛了我一樣。」（若 17:11-23）由此可見，教會是何等的重要。

耶穌的教會，不是一時的組織，而是永留於世的，所以耶穌把自己傳道救人的責任，托給了祂揀選的十二位宗徒，在離世前將所愛的教會交給他們。十二宗徒中，耶穌又指定伯多祿為祂的繼承人，為教會的元首²；雖然沒有明確立定繼位的制度，但是可以肯定的是，教會與伯多祿建立了一份密不可分的關係，因為這位耶穌的繼任人已從耶穌手中領受了教會的管治權，也暗示出他的繼承人亦將是耶穌在世的代表，同樣享有教會的管治權。

伯多祿的繼承人後來又怎樣被定名為「教宗」？其實，尼西亞會議後，主教制度已發展得更為完善，並開始產生從上而下的一套教會管理系統，這可以算是聖統制的雛形。

2 可參考瑪 16:18。

而教宗的出現與主教的制度是分不開的，因為當時主教的地位逐步上升，特別是羅馬主教核心地位上升和得到進一步確立。直到教宗額我略一世(Gregory I, 590-604)，他更不遺餘力地確立聖統制和教宗的位置。他是教會史中被稱為是站在古代和中世紀新舊世界分界線上的「偉人」。他既是中世紀的第一位神學家，也是中世紀的第一位教宗。額我略一世在其十五年教宗任期的活動中，正式宣佈「教宗」的稱號，這稱號更只能屬於羅馬教會，其他主教不得稱為「教宗」。可以說，教宗的權力和地位在這時再一次得到肯定，他就是「主教中的主教」，並擔當起「漁人的漁夫」的角色。

其實，教宗即是羅馬主教，是教會的磐石。在聖統制下，教宗以下，則是主教，主教們就是宗徒的繼任人。由於教宗繼承伯多祿的職權，伯多祿為教會的元首，元首只有一位，因此教宗也只能有一位。

教會的聖統制，包含了統治權和聖品權。統治權是統治教會的權，擁有這權的人，就只有教宗和主教。聖品權是施行聖事的權，擁有這種權的，按各種聖品而分等級，上有主教，下可分為五品六品等。聖品權是向天主的，為執行天主的聖事；統治權則是向教民的。其實，兩種權力並無衝突，反而互有補足，因為統治權的基本條件就是先擁有聖品權，可以說，沒有聖品權的人，不能享有統治權。既然沒有聖品的人，不能享有統治權，所以教宗和主教便不能讓平信徒所擔當。

而在聖統制的基礎上，近年教會更建立出一套更完善的教宗繼位法，即由樞機院投票，得票三分之二者才能當選。而當選人亦要付合一些條件，當中包括至少應已領有司鐸聖品，年滿四十等。所以，按現時嚴謹的教宗繼位法，女教宗可以出現機會相當低。

再加上，在傳統的體制下，女司鐸一向是不被接納的，而教會對這觀念幾乎從沒改變過。近年教廷的口徑依然十分明確，現嘗試引述教廷信理部拉辛格樞機主教(Joseph Cardinal Ratzinger)於一九九五年十月廿八日就司鐸祝聖發表過的一段講話作為例子：

"...that the Church has no authority whatsoever to confer priestly ordination on women... This teaching requires definitive assent, since, founded on the written Word of God, and from the beginning constantly preserved and applied in the Tradition of the Church, it has been set forth infallibly by the ordinary and universal Magisterium... Thus, in the present circumstances, the Roman Pontiff, exercising his proper office of confirming the brethren (cf. Luke 22:32), has handed on this same teaching by a formal declaration, explicitly stating what is to be held always, everywhere, and by all, as belonging to the deposit of the faith."³

從上述一段節錄，我們不難發現教會對於按立司鐸的嚴正立場，而教會亦相信女司鐸的按立是違背聖經的原意。正如前文所說，根據聖統制的慣例，教宗必須至少領有司鐸聖品，所以女教宗在歷史中出現的可能性微乎其微。至少從目前的情況來看，這仍是不可能發生的。

結語

女教宗——她真有其人？她是怎樣的人？她的背景怎樣？她怎樣成為教宗？她在位多久？她怎樣被發現？她後來怎樣？可能上文能夠解

3 參閱 <http://www.medugorje.com/catholic/ordination.html>。

答部份問題，但我相信女教宗所衍生的議題遠遠超過上文所能涉及到的，日後還有很大的討論空間。

其實，女教宗的傳說打從十三世紀開始沒完沒了。但現今的學者大多認為，我們不大需要用太多時間來驗證女教宗在歷史中會出現與否，因為關於中世紀的教宗年號已有確切的記錄，有關資料亦可參見於一些天主教官方網頁內。⁴可以說，女教宗在歷史上沒有存在的空間。更重要的是，我們到目前為止亦找不到一些確切的資料證實女教宗確實存在過。不過，自從十世紀以後，在教宗選舉結束以後，必須驗明性別，可能這就是女教宗帶來最大的後遺症了。

歷史中的女教宗可能真的沒有存在過，但是我覺得從這傳說女教宗身上也能得到一點啓示。無疑，在整個過程中，她是做錯了，但可幸的是她願意承擔自己的後果，並沒有多加掩飾自己所犯的罪。我覺得真能做到這一點實在不是容易，反觀我們現世人所缺乏的正就是這份自我承擔的素質。我深信教會日後所要面對的挑戰將會更多，讓我們都拿出這份勇氣，承擔教會，活出我們的基督信仰。

4 可參考 <http://archives.catholic.org.hk/popes/>。

《神思》十五年來的主題

- | | | | | | |
|-------|---|-------------|-------|---|-----------|
| 第一期 | ： | 基督徒的培育 | 第卅二期 | ： | 人的性愛 |
| 第二期 | ： | 基督徒團體 | 第卅三期 | ： | 再談《天主教教理》 |
| 第三期 | ： | 中國化靈修 | 第卅四期 | ： | 邁向三千年 |
| 第四期 | ： | 跟隨基督 | 第卅五期 | ： | 退省 |
| 第五期 | ： | 基督徒婚姻 | 第卅六期 | ： | 聖神 |
| 第六期 | ： | 聖依納爵神操 | 第卅七期 | ： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第七期 | ： | 道成肉身 | 第卅八期 | ： | 生命倫理 |
| 第八期 | ： | 痛苦與希望 | 第卅九期 | ： | 聖父 |
| 第九期 | ： | 基督徒與社會參與 | 第四十期 | ： | 亞洲主教會議 |
| 第十期 | ： | 祈禱 | 第四十一期 | ： | 現代天主教神學動向 |
| 第十一期 | ： | 天國 | 第四十二期 | ： | 多媒體福傳 |
| 第十二期 | ： | 聖體聖事 | 第四十三期 | ： | 科學與信仰 |
| 第十三期 | ： | 聖母瑪利亞 | 第四十四期 | ： | 大禧年 |
| 第十四期 | ： | 戰爭與和平 | 第四十五期 | ： | 教會傳統 |
| 第十五期 | ： | 神恩 | 第四十六期 | ： | 十 誡 |
| 第十六期 | ： | 修和與病人傅油聖事 | 第四十七期 | ： | 教會本地化 |
| 第十七期 | ： | 創造與治理大地 | 第四十八期 | ： | 社會倫理 |
| 第十八期 | ： | 教會職務 | 第四十九期 | ： | 聖人 |
| 第十九期 | ： | 末世 | 第五十期 | ： | 靈異與迷信 |
| 第二十期 | ： | 神修指導 | 第五十一期 | ： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第二十一期 | ： | 《天主教教理》簡介 | 第五十二期 | ： | 平信徒團體 |
| 第二十二期 | ： | 基督徒家庭 | 第五十三期 | ： | 盟約與人生 |
| 第二十三期 | ： | 《真理的光輝》 | 第五十四期 | ： | 現代科技與倫理 |
| 第二十四期 | ： | 婦女在教會及社會的地位 | 第五十五期 | ： | 悠閒與娛樂 |
| 第二十五期 | ： | 四福音 | 第五十六期 | ： | 德行與罪惡 |
| 第二十六期 | ： | 青年牧民 | 第五十七期 | ： | 寬恕與希望 |
| 第二十七期 | ： | 宗教交談 | 第五十八期 | ： | 現代人的靈修 |
| 第二十八期 | ： | 福傳 | 第五十九期 | ： | 聖召與獨身 |
| 第二十九期 | ： | 宗教與文化 | 第六十期 | ： | 信仰與藝術 |
| 第三十期 | ： | 教會內的聖召 | 第六十一期 | ： | 信仰與運動 |
| 第三十一期 | ： | 認識耶穌基督 | 第六十二期 | ： | 我們的教宗 |

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 Co., Ltd.
Block D, 93 Pokfulam Road, Hong Kong
電話/傳真：(852) 2858 2223

零售訂價 港幣： 30元
港澳全年四期：120元

海外訂價： 亞洲 全年美金 25元（平郵）（日本除外）
全年美金 32元（空郵）
其他地區 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）（日本除外）
全年港幣 200元（空郵）
其他地區全年港幣 170元（平郵）
全年港幣 240元（空郵）

印刷者： 天藝印刷廠
九龍福榮街348號昌發工廠大廈

