

偉大的大公會議

神思

A large, stylized graphic of white, flowing, wavy lines that resemble a wave or a ribbon, set against a background of a blue sky with white clouds. The graphic is positioned to the left of the main title.

第
68
期

主題 偉大的大公會議



神思

第
68
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 68 February 2006

神 思

第六十八期

二零零六年二月

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

「教會與俗世」

目錄

- | | | |
|------------|-------------------|-----|
| <i>V</i> | 前言 | 編者 |
| <i>1</i> | 大公會議的「豆知識」和「冷知識」 | 康建璋 |
| <i>21</i> | 從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議 | 高夏芳 |
| <i>30</i> | 厄弗所大公會議的背景、過程和意義 | 劉賽眉 |
| <i>42</i> | 淺談加采東大公會議 | 韓大輝 |
| <i>57</i> | 特倫多大公會議與宗教交談有何相干？ | 梁德基 |
| <i>75</i> | 梵二與聖經 | 房志榮 |
| <i>90</i> | 梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀 | 陳繼容 |
| <i>125</i> | 以牧者心腸要求召開梵三大公會議 | 關傑棠 |

作者簡介

- 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，香港教區總務長。
- 高夏芳 母佑會女修會修女，分別於羅馬母佑會神學院及香港聖神修院神哲學院教授聖經及教父學，著有《新約聖經入門》、《天主真妙》等書
- 劉賽眉 耶穌寶血女修會修女，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學，著有《聖事神學》、《基督與救贖》等書。
- 韓大輝 慈幼會省會長，於香港聖神修院神哲學院教授教義神學及哲學，《神思》編輯委員會成員，著有《與基督有約》等書。
- 梁德基 香港教友，畢業於香港聖神修院神哲學院宗教學部，香港公務員。
- 房志榮 耶穌會神父，於台灣輔仁大學神學院教授舊約聖經，有《舊約導讀》、《以經解經》、《聖經信箱》、《書生論政》等多種著作。
- 陳繼容 香港教友，於香港聖神修院神哲學院教授禮儀及聖事神學。
- 關傑棠 香港教區神父，從事堂區牧民工作，著有《漁夫集》多冊。

前言

基督宗教從最早期便具備集體領導的精神，大公會議便是集體領導明顯的表現。不同的教會對大公會議的認受性都不一樣，天主教承認二十一個大公會議。本期《神思》以「偉大的大公會議」為主題，請專人論述一些重要的大公會議對教會的影響。

康健璋神父的文章簡述「大公會議」一詞的意義及各教會對歷屆大公會議的認同程度，然後介紹廿一屆大公會議的日期、地點、召集者、出席人數、有關問題的討論和頒布的要點。希望藉這些知識提起讀者研究的興趣，從而認識教會神性與人性的一面。

高夏芳修女一文從聖經追尋大公會議的源頭，發現從梅瑟時代，天主子民已不是獨裁統治，而是匯聚各人的神恩，有不同會議的出現。初期教會曾開會選拔瑪弟亞替代猶達斯、開會選執事，耶路撒冷會議更解決了猶太基督徒和外邦基督徒之間的紛爭。這是大公會議的楷模。尼西亞大公會議（AD325）是為解決亞略異端的問題，制定尼西亞信經，充分反映教會在聖神帶領下在會議上的成就。

劉賽眉修女的文章介紹厄弗所大公會議（AD431）的背景與牽涉到的人物，如奈斯多略和濟利祿，接著敘述該大公會議的過程，與它對有關聖母和基督教義的貢獻，最後反省那大公會議對今日教會的意義。作者認為它給聖母的教義和敬禮，打下穩固的基礎，並且維護了基督身上的天主性和統一性，使教會在混亂中產生秩序。

韓大輝神父一文解釋了加采東大公會議（AD451）中幾個重要辭

彙，令人明白問題的關鍵。文章亦交代會議的緣起，與尼西亞大公會議和君士坦丁堡大公會議的關係，政教之間複雜的問題，最後談到該會議本身及最終的定斷的重要性。

梁德基先生的文章集中在特倫多大公會議（AD1545）的《成義諭令》上。它先簡介該諭令的背景，繼而分析它的內容，最後嘗試找出《成義諭令》對今天宗教交談的立場與原則的啓示。作者結論時認為那諭令有平衡態度，既能宣講基督的唯一救贖，又能相信基督的救贖會透過聖三的整體關係，擴散出我們的宣講之外；既促使我們致力與其他宗教人士交談，又能在交談時不失自己的立場。

房志榮神父一文以《啓示憲章》、《大公主義法令》、《教會傳教工作法令》及《教會對非基督宗教態度宣言》等文獻為例，指出梵二與聖經的關係。梵二強調聖經在神學中的角色、聖經影響著教會的傳教行動、並把眾多基督宗教團體聯合在一起。

陳繼容博士的文章介紹梵二帶來的禮儀改革。作者先述說梵二的禮儀神學和禮儀牧民觀，讓讀者對禮儀有一整體觀，然後談論梵二在聖事、日課、禮儀年、大公精神、文化信仰化方面帶來的轉變，希望藉此幫助教友對參與禮儀及祈禱生活都獲得更新。

關傑棠神父以其豐富的牧民經驗，反省梵二以來教會的改革問題。文章認為梵二的改革並未完全落實，甚至停留在理論層面，未能在民間紮根；遇到困難時，往往迴避現實，甚或採取強勢統治去抗衡外面千變萬化的世界。作者建議教會若不想成為「邊緣人」，不想迷失方向，梵三是應該召開的。

Contents

- VIII** Foreword
Editorial Board
- 1** “Little and Rare”: The Author gives us a bag
of gems from the Ecumenical Councils
Edward Khong
- 21** From the Meeting in Jerusalem to the
Council of Nicaea
Maria Ko, FMA
- 30** The Background, Proceedings and Meaning
of the Council of Ephesus
Maria Goretti Lau, SPB
- 42** The Council of Chalcedon: An Exposition
Savio Hon, SDB
- 57** Has the Council of Trent any Significance for
Interreligious Dialogue?
Leung Tak Kei
- 75** Vatican II and the Bible
Mark Fang, SJ
- 90** Vatican II and the Liturgy
Anna Chan
- 125** Time for Vatican III? A Pastor’s View
John Baptist Kwan

Foreword

Since its very early days, Christianity has had a spirit of collective leadership, and the Ecumenical Councils obviously exemplify this spirit. The degree of acceptance of the various Ecumenical Councils differs among the many Christian Churches, and the Catholic Church accepts twenty-one of them. The theme of this issue of *Shensi/Spirit* is “The Great Ecumenical Councils,” and we have invited several authors to write on the impact of some of these Councils on the Church.

Fr. Edward Khong briefly explains the meaning of the term “Ecumenical Council,” and the degree of acceptance of these Councils in the different Churches. He then continues to detail dates, venues, convenors, number of participants, topics discussed and major doctrines promulgated in these twenty-one Councils. The author hopes that this information can arouse the readers to learn more about these Councils, and to understand the divine and the human aspects of the Church.

Sr. Maria Ko, FMA, traces the origins of Ecumenical Council from the Bible. It can be seen that even as early as the time of Moses, the people of God were not under dictatorial rule; instead the gifts of God distributed in different people were brought together, and this gave rise to various kinds of councils. The Early Church held meetings to choose Matthias to serve as an apostle in the place of Judas, to choose deacons, and the meeting in Jerusalem even settled a conflict between Jewish and Gentile Believers. This became the model for an Ecumenical Council. Council of Nicaea (AD325) was held to solve the heterodox opinion of Arius, and the Nicene Creed was formulated, which plainly reveals the achievements of the Church under the guidance of the Holy Spirit.

Sr. Maria Goretti Lau, SPB, provides the background to the Council of Ephesus (AD431) and of the people involved, for example, Nestorius and Cyril of Alexandria. The author then deals with the proceedings of the Council, and its contribution to the doctrine on Our Lady and on Jesus Christ. This article concludes with a reflection on the significance of Council of Ephesus on the Catholic Church today. Sr. Lau considers that this Council has laid a solid foundation for the doctrines and veneration of Our Lady, and states that Christ is truly God and truly man. Thus truth prevailed and peace was restored to the Church.

Fr. Savio Hon, SDB, explains the technical language of the Council of Chalcedon (AD451), so that the readers can understand the nub of the problem. This article deals with the origin of the Council of Chalcedon, its relationship to the Council of Nicaea and the Council of Constantinople, and with the thorny questions between politics and religion. The author ends this article explaining the significance of the Council of Chalcedon itself and of its final definition.

In his article Mr. Leung Tak Kei focuses on the Decree on Justification of the Council of Trent (AD1545). The author first of all gives the background of this Decree, then analyzes its contents, and finally looks for any insights it has for interreligious dialogue today. The author concludes that this Decree has a balanced attitude—on the one hand it proclaims that salvation comes from Christ alone, and at the same time it believes that through the relations within the Trinity, the salvation of Christ is available to others apart from our proclamation. This Decree urges us to have dialogue with other religions, but at the same time hold our own stand during the dialogue.

Using examples from various documents of the Second Vatican Council, including the Dogmatic Constitution on Divine Revelation, the Decree on Ecumenism, the Decree on the Church's Missionary Activity, and the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions, Fr. Mark Fang, SJ, points out the relationship between Vatican II and the Bible. Vatican II emphasizes the role of the Bible in theology, its influence on missionary activity of the Church, and how the Bible brings together different communities of the Christian faith.

Dr. Anna Chan presents the liturgical reforms brought about by Vatican II. To provide our readers with a general view on liturgy, the author first of all writes about the Theology of Liturgy and the Liturgical Reflection on the Pastoral Ministry. She then continues with the changes to the Sacraments, Liturgy of the Hours, Liturgical Calendar, Ecumenism, and inculturation brought about by Vatican II. Dr. Chan hopes that this article can help readers have a renewal in their own liturgical and prayer life.

With his very rich pastoral experience, Fr. John Baptist Kwan reflects on the reforms of the Church since the Second Vatican Council. He thinks that the reforms of Vatican II have not been fully implemented, and in fact have remained at a theoretical state and have not taken root among the public. When facing difficulties, the Church would avoid the reality, and even resort to authoritarian rule to combat the ever-changing world. The author suggests that if the Church does not want to be marginalized or lose its direction, it is time to summon the Third Vatican Council.

大公會議的「豆知識」和「冷知識」

康健璋

前言

「豆知識」和「冷知識」是近來香港年輕一代的新潮流文化術語。「豆知識」的意思大概就是很小很小、可有可無，但是不看又可惜的小常識。而「冷知識」就是生活上往往被忽略遺忘，但實質上卻是饒有趣味的冷門知識；越是夠冷的「冷知識」，越會令人有追求衝動，亦越令人興奮，令人互相傳達。

四十多年來教會內慣常用來表達「更新」的口頭禪或口號都不離「梵二」或「梵二精神」。久而久之「梵二」已漸變為「現代化」、「改革」、「革新」的代名詞，而「梵二」實質上是甚麼，及其真正的內涵反而被淡化或遺忘了。

本文嘗試深入淺出地列舉歷年來教會舉行過的大公會議以及它們討論及頒布的要點。除此之外，更列出一些一般讀者罕接觸到的有關大公會議的知識，希望藉著這些「豆知識」和「冷知識」提起讀者興趣，繼續研究探討，客觀地認識教會神性和人性的一面。

大公會議

大公會議 (Ecumenical Council) 的「大公」(Ecumenical) 一詞，源於希臘文 (οικουμένη) (oikumene) 一字，廣義地可解釋為「全球性」

或「普世性」。有時 Ecumenical Council 一詞又稱爲 General Council。一般來說，大公會議可說是普世教會的主教們在教宗的領導下共融地聚在一地討論教會問題的會議。不過，在教會的法典中並無以獨立篇幅陳列或論述有關大公會議的條文，而只是在有關教宗及世界主教團的條文內提出他們與大公會議相關的指示。相反地論及世界主教會議時法典則以獨立篇幅有系統地陳列出有關世界主教會議的條文。(參閱法典條文 Canon 342-348)。

下列是在 1984 年重修訂的天立教法典中加插在「世界主教團」(De Collegio Episcoporum) 和「教會訓導職」(De Ecclesiae Munere Docendi) 章節內一些有關大公會議的條文：

338 條 – 1 項 – 大公會議之召開，親身或派人主持之，遷移、中止或解散之，以及批准該會議的法令，悉由教宗一人作主。

2 項 – 教宗劃定在會議中討論的事項，並制定會議應守的程序；對教宗所提出的問題，參加會議的教長們可另有增加，但仍須教宗批准。

339 條 – 1 項 – 凡屬世界主教團成員的各位主教，有權利和義務參與大公會議，並有表決權。

2 項 – 此外，沒有主教職位的人士，教會最高當局亦可邀請之參加大公會會議，並限定其在會中的職務。

340 條 – 如在舉行會議期間遇到聖座出缺，會議即依法停止，直到新教宗下令，繼續或解散該會議。

341 條 – 1 項 – 大公會議法令，除非經過教宗偕同與會教長們的批准，並經教宗認可，且由教宗下令公佈，無約束力。

2 項 – 世界主教團，依照教宗所提出或自由接受的方式，以集團行動所頒之法令，亦需同樣之認可及公佈，才有約束力。

749 條 – 2 項 – 主教們在大公會議聚會，以信仰和道德的導師和法官的身份，為普世教會決定地宣告當信從的信仰和道德的教義時；或是散居世界各地之主教，彼此之間並與伯鐸的繼承人保持着共融的連繫，與教宗一致確切教導信仰及道德，而共同決定某一信條時，主教們在訓導上亦享有不錯特恩。

不過，話雖如此，但在教會歷史過程中「大公會議」的召開，組成及議決，多時實際上卻不盡如是。例如被教會正式承認為「大公會議」的會議共有二十一個，但其中最少有三份一以上的「大公會議」（最明顯的是首八個在東方召開的大公會議）不是教宗，而是當時皇帝召開以解決教會內因不同意見而引起的宗教甚至政治紛爭。

各教會對歷屆大公會議的認同

二千多年來大型的教會會議多不勝數，但被公認為大公會議的，不同教會或教派都有不同的意見及接納。

- 一. 天主教會：承認及接納所有二十一屆的大公會議。
- 二. 東正教會：(希臘東正教會 Greek Orthodox Church)在香港現正式定名為「正教會」大部份承認及接受第一屆至第七屆大公會議。
- 三. 聖公會及多數路得派基督教會接受第一屆至第七屆大公會議的信理教條，但對大公會議的權威性與天主教會及東正教會的看法卻不相同。
- 四. 其他派別的基督教會因堅信每個地方教會的獨立性，亦不接受任何統一架構凌駕於任何獨立教會之上，故並不接受歷屆大公會議

的訓示。

歷屆大公會議

第一屆：尼西亞第一屆大公會議 (Nicea I)

日期：公元 325 年。

地點：尼西亞 (Nicea) . 現為土耳其西北部的 Iznik 。

召開者：羅馬帝國皇帝君士坦丁大帝。

出席人數：君士坦丁大帝 (Constantine I) 及 318 位主教。教宗思維一世 (Sylvester I) 只派代表參加。

有關問題：針對亞略異端 (Arianism)；釐定了有關聖子和聖父「同性同體」的神學問題；釐定了東西方教會慶祝復活節的共同日期；並頒布了現在仍頌念的「尼西亞信經」亦即教會的信仰核心及基督徒的信條。

第二屆：君士坦丁堡第一屆大公會議 (Constantinople I)

日期及會期：公元 381 年。

地點：君士坦丁大帝於公元 330 年建成的羅馬帝國新首都，原名拜占庭，後改為君士坦丁堡，即現在位於土耳其橫跨歐亞二洲的伊士坦堡。

召開者：由狄奧多 (Theodosius I) 大帝召開，當時教宗為達瑪甦一世 (Damasus I) 。

出席者：有 150 位主教。

有關問題：主要駁斥馬其頓 (Macedonian) 及其門人所宣講有關聖神的問題。宣認了天主三位一體的信條。結論亦於前一屆尼西亞大公會議所訂的信經再加上有關聖神「他和聖父聖

子，同受欽崇，同享光榮……」的一段，及信經中有關教會、赦罪的聖洗、復活及來生的末段。這信經故亦稱為「尼西亞-君士坦丁堡信經」。同時亦通過了君士坦丁堡的主教既然是新首都「新羅馬」的主教，故此他的地位亦應排於羅馬主教之後，其他主教之上。這理念令到幾個歷史悠久的東方亞洲及非洲教會不滿。但因礙着皇帝的關係，只是敢怒而不敢言。至於羅馬方面，教宗亦無可奈何，但抗議亦無法。

第三屆：厄弗所大公會議 (Ephesus)

日期：公元 431 年。

地點：厄弗所，即現在土耳其境內的 Izmir。

召開者：由狄奧多(Theodosius)大帝召開。

出席者：200 名主教，由亞歷山大里亞主教濟利祿(Cyril of Alexandria)代表教宗雷定一世 (Celestes I)主持。

有關問題：主要駁斥當時身為君士坦丁堡主教的奈斯多略(Nestorius)宣揚有關基督和聖母的異端。該異端揚言耶穌是天主聖言「Logos」附上了身的人，而瑪利亞只是生此「人」的母親，而非「聖言」的母親，故此瑪利亞儘可能只可稱為「基督之母」而非「天主之母」。是次會議頒佈了有關聖母是天主之母的信條。

第四屆：加采東大公會議 (Chalcedon)

日期：公元 451 年。

地點：加采東，即現在土耳其境內橫跨歐亞二洲的伊士坦堡座於亞洲

的一區。

召開者：由皇帝馬士安 (Marcianus)召開。

出席者：650 位主教。教宗良一世(Leo I) 雖沒有親身出席，但他派代表傳達了他的意見。

有關問題：訂定了有關耶穌基督是真天主亦真是人的信條，即耶穌有人性及天主性的論題，教宗良一世的書面意見「Tome」贏得全場讚賞及接受，並以「這就是我們前人及眾宗徒的信仰... 伯多祿藉着良的口表達了」(Petrus per Leonem locutus est) 的呼聲突顯出羅馬主教在普世教會中的領導地位。但在同一會議中亦通過了君士坦丁堡的主教應為「宗主教」，而其地位亦僅次於羅馬。教宗良一世極力抗議，辯稱其首席地位乃因他是宗徒伯多祿的繼承人，而非因羅馬的政治性地位，堅決否定了此決議。

第五屆：君士坦丁堡第二屆大公會議 (Constantinople II)

日期：公元 553 年。

地點：君士坦丁堡。

召開者：皇帝猶斯定一世 (Justinianus I) 當時教宗為維奇一世 (Vigilius I)。

出席者：165 位主教。由君士坦丁堡宗主教 Eutychios 主持。

有關問題：主要駁斥當時已作故的三大東方教會神學家的某些異端學說，並重申首四屆大公會議所頒佈的信條，特別是強調加采東大公會議的結論。

第六屆：君士坦丁堡第三屆大公會議 (Constantinople III)

日期：公元 680 至 681 年。

地點：君士坦丁堡。

召開者：皇帝君士坦丁四世召開(Constantinus IV)，當年的教宗是佳德(Agatho)，君士坦丁堡宗主教是 Sergios。

出席者：有 174 位主教及皇帝本人。

有關問題：否定提倡基督只有一個意志 (Monothelitism)的學說，並重申確認基督是有天主性亦有人性，故此應有兩個獨立的意志。

第七屆：尼西亞第二屆大公會議 (Nicea II)

日期：公元 787 年。

地點：尼西亞。

召開者：由皇帝君士坦丁六世 (Constantine VI) 的母親依連皇太后 (Irene)召開。

出席者：有 367 名主教出席。教宗亞德一世 (Adrian I) 只派了代表出席。

有關問題：主要討論並頒佈了有關敬禮聖人畫像的問題。

第八屆：君士坦丁堡第四屆大公會議 (Constantinople IV)

日期：公元 869 年。

召開者：由皇帝巴素(Basil)召開，當年的教宗是亞德二世(Adrianus II)。

出席者：有三位教宗代表，四位宗主教及 102 位主教。

有關問題：當時君士坦丁堡舉行了一次選舉會議，選出了一位名為 Photius 的當宗主教，並同時罷免了在位的宗主教 Ignatius。Photius 當選後更變本加厲地舉行了一次會議，否

認羅馬主教的領導地位。

是次大公會議便是爲此而召開，在會中燒掉了由 Photius 召開的非法會議文件（稱之爲盜賊會議 Robber Council，Conciliabulum）重申被廢宗主教 Ignatius 的合法地位，並遞奪 Photius 的宗主教職權。

東方希臘教會當然不承認這大公會議的議決案，故反稱此大公會議爲盜賊會議。自此，東西方教會的關係便越來越惡劣，至公元 1054 年終演變成不可收拾的地步，導至東西方教會之正式分離。

第九屆：拉特朗第一屆大公會議 (Lateran I)

日期：公元 1123 年。

地點：羅馬的拉特朗大殿。公元 313 年教難平息後，羅馬皇帝君士坦丁大帝 (Constantinus I) 饋贈了拉特朗家族的一棟住宅給當時的羅馬主教思維一世 (Sylvester I)，並在此興建教堂及居所，自此至今此處便成爲了羅馬主教的座堂及住宅。公元 1378 年後教宗於法國亞味農 (Avignon) 遷回羅馬後，羅馬主教的住所才正式遷往現在的梵蒂岡聖伯多祿大殿旁，但羅馬的主教座堂仍保留爲拉特朗大殿。

召集人：由教宗嘉禮二世 (Callistus II) 召開。

有關問題：主要討論當時最備受爭議的錫封制度問題。由中世紀初期開始，貴族們餽贈封邑及封銜予某人時，習慣上授予一戒指及權杖，作爲授權的標誌，而該受封者亦同時向該貴族宣誓效忠，以示臣服。但有時亦有主教被授予封邑及封銜，故此，很多主教亦按慣例須向該貴族宣誓效忠。這便

引起了與教會之間的利益衝突問題，故當時教宗極力反對此行為，時與日耳曼皇帝(亦為神聖羅馬帝國皇帝)爭論，不惜用盡種種政治上及宗教上的措施，甚至訴諸武力來施壓就範。此現象終於公元 1122 年達到協議解決(Concordat of Worms)。故於是屆大公會議中重申選委主教管治封邑時神權和俗世權之間應有的協調，並釐訂了一些教會內的措施及策劃怎樣重新解放巴勒斯坦聖地。

第十屆：拉特朗第二屆大公會議 (Lateran II)

日期：公元 1139 年。

地點：羅馬的拉特朗大殿。

召集人：由教宗依諾森二世 (Innocens II) 召開。

出席者：有約一千名主教及神聖羅馬帝國皇帝 Conrad。

有關問題：討論要點為當時 1130 年教宗何諾二世去世 (Honorius II)，在教宗選舉會議中產出兩名教宗，依諾森二世 (Innocent II) 及克雷二世 (Anacletus II)，而致教會陷於分裂。在這大公會議中否定了克雷的合法地位，穩定了教會。並訂立了有關的教會問題。

第十一屆：拉特朗第三屆大公會議 (Lateran III)

日期：公元 1179 年。

地點：羅馬的拉特朗大殿。

召集人：由教宗亞歷山大三世 (Alexander III) 召開。

出席者：參與者有約 302 位主教及皇帝弗特列一世 (Frederic I)。

有關問題：主要討論有關亞爾比派 Albigenses 又稱為「加達爾派

Cathari」及華爾圖派 Waldenses 異端問題，修訂有關教宗選舉的若干細則，及釐訂了一些有關倫理教條。

第十二屆：拉特朗第四屆大公會議 (Lateran IV)

日期：公元 1215 年。

地點：羅馬的拉特朗大殿。

召集人：教宗依諾森三世 (Innocens III)。

出席者：君士坦丁堡宗主教，耶路撒冷宗主教，東方禮馬龍列派 (Maronites) 首牧，71 位總主教，412 位主教，800 多位隱修院院長。

有關問題：更深入地駁斥亞爾比派 Albigenges 異端，頒佈了 70 多條有關教會生活的規條，其中包括教友應最少每年一次領受修和聖事及領聖體的規條。此次大公會議亦為中世紀中最重要的的一次大公會議，因它大大的把教會生活提升到一高境界，亦代表教宗的權力昇華到最高點。

第十三屆：里昂第一屆大公會議 (Lyons I)

日期：公元 1245 年。

地點：法國里昂。

召集人：教宗依諾森四世 (Innocens IV)。

出席者：君士坦丁堡宗主教，安提約基亞 (Antioch) 宗主教，阿季利亞 (Aquileia) 宗主教 (即現在的意大利威尼斯)，東羅馬帝國皇帝鮑文 (Balwin II)，法國皇帝路易士，140 位主教。

有關問題：商討德皇帝弗特列二世 (Frederic II) 對教會的野心及欺凌，在是次會議中把他廢黜並驅逐出教會。重組一次十字軍東

征，由法國皇帝路易士率領，抗禦蒙古人及撒拉遜人 (Saracens)。

第十四屆：里昂第二屆大公會議 (Lyons II)

日期：公元 1274 年。

地點：法國里昂。

召集人：教宗額我略十世 (Gregory X)。

出席者：君士坦丁堡宗主教，安提約基亞宗主教，15 位樞機，500 位主教及超過 1000 多位其他貴族。

有關問題：主要是與東方教會商討合一的問題，並成功地達成短期與希臘教會的合一。在尼西亞信經中加入了聖神是「由聖父聖子所共發」一句。商討對禦土耳其人的侵佔巴勒斯坦聖地，及修訂了有關教宗選舉的規則。

第十五屆：維也納大公會議 (Vienne)

日期：公元 1311 年至 1313 年。

地點：法國維也納。

召集人：教宗克萊孟五世 (Clement V)。

出席者：安提約基亞宗主教，亞歷山大利亞宗主教，300 位主教，法皇菲立四世 (Philip IV)，英皇愛德華二世 (Edward II)，及西班牙亞勒岡 (Aragon) 皇帝雅各二世 (James II)。

有關問題：裁判有關聖殿武士 (Knights Templar) 的錯謬行為及罪行，終至該武士修會被敕令解散，散佈各地的所有武士皆被追捕及受宗教裁判處審判，該富有的武士修會一切財產盡被各國充公。策劃另一次十字軍東征，及頒佈一些改

革神職人員生活的指令。

按聖殿武士修會在第一次十字軍東征期間於公元 1120 年左右成立於耶路撒冷，以創會地耶路撒冷的聖殿為名。為教會內一個以武士組成的新興修會。在十字軍東征期間，除聖殿武士修會外，先後亦有幾個武士修會成立，比較有名氣的有於公元 1048 年成立的首個武士修會名為醫院武士修會 (Knights Hospitallers) 又名聖若翰醫院武士 (Hospitallers of St. John)，後因總部由耶路撒冷遷往馬爾他島，故又名馬爾他武士 (Knights of Malta)。此修會現仍存在，總部亦早已遷往羅馬。這些武士修會原為保衛聖地及照顧來往聖地的朝聖者而立，但自巴勒斯坦再陷於回教徒手中後，聖殿武士修會便獻身於其他事業，以後該會更傳佈全歐。他們衍生及累積的財富便逐漸引起了他人的嫉妬和垂涎。十四世紀初葉，特別在法國流言甚盛，傳言他們有種種褻瀆不端的宗教儀式及行為。法皇菲立四世 (Philip IV) 便乘機取締他們，於公元 1307 年一夜之間將全法國境內的聖殿武士逮捕刑訊，以圖充公武士修會的財產。教宗亦無奈地徇各政權的要求而召開此次大公會議，處理聖殿武士修會的問題。

第十六屆：君士坦斯大公會議 (Constance)

日期：公元 1414 年至 1418 年。

地點：德國君士坦斯。

召集人：德皇西日斯孟 (Sigismund)。

出席者：德皇西日斯孟 (Sigismund)，32 位樞機，183 位主教，100

位隱修院院長，350 位神父，及多名貴族。

有關問題：時為西方教會大分裂期間 (1378 - 1417)，一時教會內由一位教宗而冒出兩位，再而走出三位教宗，各樹壁壘，鼎足而立，互不相讓，各有各的政治後台支撐，一時整個歐洲的教會四分五裂。不難想像當時的教友陷於如何不知所從的混亂狀態。他們對神權的尊敬完全喪失。故德皇西日斯孟 (Sigismund)，亦即當時的神聖羅馬帝國的皇帝，遂出頭召集會議，解決當前問題。

在此會議中一位教宗自動退位，其餘兩位被會議議決罷免，他們亦被其擁護者所棄，見大勢已去，故不得被逼下台。於是樞機們於 1417 年再行開會，選舉一新教宗，取名為瑪定五世 (Martin V)。教會自有史以來所遭遇的最大內部危機雖告解決，但同時亦開創了一先河，讓人認為大公會議的權力凌駕於教宗之上，教宗對它也得服從，形成了日後興起的大公會主義 (Conciliarism)。

除解決了教宗的問題外，是次會議亦確認定了教會由頭至全身 (in capite et in membris) 都應改革的方向，但礙於種種因素，始終未能落實。會議亦於 1415 年間審判了波希米亞的神學家約翰胡司 (John Huss 1369-1415)，罪為宣講異端，並判他死刑。因這次大公會議的性質很特別，教宗瑪定五世 (Martin V) 於 1417 年被選出後才追認前半部會議的某些決議，故教會只確認教宗瑪定五世被選出後再舉行的部份會議為合法的大公會會議，前半部會議則不是。

第十七屆：巴塞爾—費拉拉—佛羅倫斯大公會議

(Basle-Ferrara-Florence)

日期：公元 1431 - 1439 年。

地點：瑞士巴塞爾 (1431)，意大利費拉拉(1438)，意大利佛羅倫斯 (1439)。

召集人：教宗恩仁四世 (Eugene IV)。

出席者：開始時只有約 150 位主教及多名貴族。

有關問題：在君士坦斯大公會議 (Constance)未選出新的教宗期間曾頒佈過一份文件 (名為 Frequens)。該文件內容訂定新選出的教宗應於五年內儘快召開一次大公會議，然後再七年後又應召開一次，後每十年都應召開一次大公會議，以檢討及策劃教會的問題。而這些問題多指向改革教廷內部的世俗化、貪污、聖職賄買 (Simony)及生活奢華腐敗等現象。但教宗瑪定五世 (Martin V)於 1417 年被選出後根本就不願教宗的權力被限制，故並不積極召開任何有關改革的會議，直至他的繼任人教宗恩仁四世 (Eugene IV)登位後才勉強地召開一次會議，於瑞士巴塞爾舉行，時為 1431 年。但一開會後教宗便覺得出席人數甚少，而出席的大部份樞機及主教們都想控制教廷的財務，故此大家都弄得十分不歡。最終教宗竟毅然宣佈解散該會議。但在巴塞爾開會的神長們卻堅持繼續開會，重申大公會議凌駕教宗權力之上，更加上有多個國家領袖表態支持，故堅決拒絕解散，教宗一時無法應付。

剛巧當時君士坦丁堡受土耳其人威脅，東羅馬帝國皇帝向西歐求救。為求重燃東西方教會合一的希望，教宗恩仁四

世便乘機於 1437 年以方便東方教會人仕出席為名，把巴塞爾大公會議移師往意大利東北部的費拉拉，商討解決問題。當時在巴塞爾開會的部份神長們開始覺得事態轉變得越來越不可收拾，亦逐漸遠離巴塞爾的會議，在俗的領導人亦開始放棄巴塞爾的會議，轉而支持在費拉拉的會議，以便與東方和解。但在巴塞爾開會的神長們仍不願意讓步，竟變本加厲地議決罷免教宗恩仁四世，並於 1439 年擅自另選一教宗，取名為斐利五世 (Felix V)。這人亦是教會史中到目前為止最後的一位偽教宗。

於 1438 年教宗恩仁四世又把大公會議的開會地點移師至意大利佛羅倫斯，並於 1439 年終與東方教會出席的代表達成協議，東方教會承認教宗的首牧權，使東西方教會短暫地達到合一的地步，可惜此協議未得全體東方教會認同，故很快地便被廢除了。

仍堅決留守巴塞爾開會的神長們及其偽教宗斐利五世 (Felix V) 則至 1449 年才被皇帝下令撤離巴塞爾，而巴塞爾的偽教宗斐利亦同時自動退位。事件才告一段落。

第十八屆：拉特朗第五屆大公會議 (Lateran V)

日期：公元 1512 - 1517 年。

地點：羅馬的拉特朗大殿。

召集人：教宗猶利二世 (Julius II)，但該教宗於 1513 年逝世，由其繼任人良十世 (Leo X) 結束。

出席者：15 位樞機，80 多位主教。

有關問題：主要駁斥當時一錯謬的神學思想，因這學說否定人靈魂的

不滅性。同時亦頒佈了一些改革教會的規條，並訂定下一些書籍審閱的原則。

第十九屆：特倫多大公會議 (Trent)

日期：公元 1545-1547 年；1551-1552 年；1562-1563 年。

地點：在德邊境內而屬教宗管轄的特倫多，今意大利東北山區。

召集人：由教宗保祿三世召開，但由其第四繼任人比約四世結束。此會議是歷屆大公會議中歷時最長的會議，斷斷續續分三期，每次相隔多年，經歷五位教宗，共費十八年才告圓滿結束。其實，在這會議舉行之前，宗教改革運動剛開始起步時，包括馬丁路德在內的基督教派人士及有關人士都極渴望教宗召開一大公會議，去解決問題，以免教會分裂。可惜教宗遲遲沒有反應，喪失了一個大好機會，直到眼見宗教改革運動已蔓延到不可收拾的地步，並亦引發起政治的大波動，才決定召開這次大會。

出席者：5 位教宗代表，3 位宗主教，33 位總主教，235 位主教，115 位樞機，80 多位主教，7 位隱修院院長，7 位修會總會長，160 位神學專家。

有關問題：主要研究及駁斥當時馬丁路得及其他宗教改革者的理論，探討教會的改革及合一問題，及籌組另一次十字軍東征，抗衡土耳其的軍事擴張。這大公會議是頒佈有關教理信條及改革教會指令最多的一次大公會議，特別是針對宗教改革者所引起的神學理論，如有關聖經與聖傳 (Sacred Scripture and Tradition)、原罪、成義 (Justification)、聖體、聖秩，七件聖事等問題。

這次大公會議影響教會之深，蔓延了足足四百年。直至梵蒂岡第二屆大公會議 (Vatican II, 1962-1965)時教會才從中世紀的閉關及絕對家長式的型態改變過來。

第二十屆：梵蒂岡第一屆大公會議 (Vatican I)

日期：公元 1869 年 12 月至 1870 年 7 月。

地點：羅馬城內梵蒂岡的聖伯多祿大殿。

召集人：教宗比約九世 (Pius IX)。

出席者：6 位身為皇族的總主教，49 位樞機，11 位宗主教，680 位總主教及主教，28 位隱修院院長，29 位修會總會長，共 803 人出席。

有關問題：討論有關教會的信理問題，主要是有關教宗不能錯的信條。該信條的通過及頒佈引起了教會內外很多迴響，至今仍有很多人對此信條有很大的保留和誤解。

1870 年 7 月 18 日投票表有決關教宗不能錯的信條後便宣佈暫時休會，要到同年 11 月才復會。但意大利統一之戰早已展開，而原駐羅馬城的法國軍隊亦被法國撤回，統一軍隊遂於 1870 年 10 月 20 日兵臨城下。教宗比約九世 (Pius IX) 自囚於面積約四十公頃，自 1377 年便成為教宗在羅馬城內居住地的梵蒂岡內，不再踏出梵蒂岡範圍，自稱為「梵蒂岡之囚徒」，以示教宗國土之被奪及抗議。同時亦宣告是次會議無限期終止。至 1929 年經多番交涉商討後意大利終正式承認梵蒂岡為一獨立主體城邦國，及確認教宗和教廷有關的主權，此事才得解決。從那時起梵蒂岡正式定名為「Vatican City State」，中文只簡稱為「梵蒂岡」。

第二十一屆：梵蒂岡第二屆大公會議 (Vatican II)

日期：公元 1962 年 10 月至 1965 年 12 月。

地點：梵蒂岡的聖伯多祿大殿。

召集人：由教宗若望二十三世於 1959 年 1 月極力排除教廷內極端保守派的反對及阻撓，毅然宣佈其意向，準備在梵蒂岡召開一次大公會議，並刻意命名為梵蒂岡第二屆大公會議，以示這次會議是一獨立的新會議，而非無限期終止的梵蒂岡第一屆大公會議的復會。「Aggiornamento」，「Updating」，「跟上時代」便成了是屆大公會議的精神及口號。會議於 1962 年 10 月 11 日由教宗若望二十三世正式開幕。翌年 5 月休會期間教宗若望病逝，短期內選出了新教宗，取名保祿六世。新教宗登位後即宣佈秉承前任教宗遺志，繼續照原定計劃開會，贏得教內外讚許。

出席者：除有當然出席的宗主教、樞機、總主教、主教等人外，更邀請了曾參與起草案的人，亦有基督教派東正教派的代表，更有非主教級的神職人員、修女、男女平信徒等多人，作為會議觀察員(Observers)或聆聽員(Auditors)。整個大會中出席的人數由最多的 2387 人至最少的也有 1692 人，出席人數之多亦為歷屆會議之冠。

有關問題：這次大公會議可說是教會有史以來首次公開的自我反省評估、檢討、定位、改革及策劃自己在現代世界中的角色：教宗若望的大膽開放及誠懇的態度，於 1962 年在第一次正式全體大會中便可一覽無遺。開會時有樞機表態說對手頭上由教廷內極端保守派的領導班子組成的草案編纂委

員會提供的內定名單不滿，故動議全部由頭重來，由編纂小組的遴選，及草案之編撰等都宜重組。出席者寄以全場「違規地」的掌聲。教宗若望亦欣然批准接納此舉。是次會議中由原編纂委員會早預備好讓出席的主教們橡皮圖章式的通過的七十個草案(Schema)，除一個有關禮儀改革草案外，全部都被送回由出席主教們自選的編纂委員會重寫！這次大公會議的特式是與歷屆的會議截然不同，所有頒佈的文獻絕對沒有任何以往的裁判及詛咒式的口吻，亦不再像以往的會議般陳列規條 (Canons)作結。這次大公會議的性質是自我剖白，而非駁斥異端邪說。

在這三年會議間，陸續公佈了十六篇文獻，以其性質及重要性可分為四篇憲章 (Constitutions)，九篇法令 (Decrees) 三篇宣言 (Declarations)。憲章重申教會不變的信理，法令則列出有關事項改革的指示和實踐，而宣言則傳達有關事項的指示。是屆大公會議終於打開了教會四百多年來的閉關態度，正式重向全球各宗教，各界社會人士伸手，表達要以交談方式與他們共融，與他們並肩同進，聖化世界。

後語

大公會議是教會的一個共融的標記，同時亦是教會向世界宣講天主救贖工程的一大表現。梵蒂岡第二屆大公會議所頒佈的《教會憲章》開宗明義就是這樣說：「基督為萬民之光，本屆神聖大公會議，因天主聖神而集合，切願向萬民宣佈福音，使教會面目上反映的基督之光，照耀到每一個人……」《教會憲章》No. 1)。若細心地鑽研歷屆大公會議差不多可以深深地了解到當時的教會歷史情況及得失。故此，

若能詳研歷屆大公會議，差不多可以對二千年的教會歷史背景瞭若指掌了。

主要參考資料：

1. *New Catholic Encyclopaedia* (Article on General History of Councils) 1967 Edition.
2. *The Papacy, An Encyclopedia* (Section on Ecumenical Councils) Oliver Guyotjeannin Philippe Levillan, General Editor, Routledge N.Y., 2002
3. *Decrees of the Ecumenical Councils* Edited by Norman P. Tanner, S.J. Sheed & Ward and Georgetown University Press, 1990
4. *The Ecumenical Councils of the Orthodox Church* (Article adapted from an essay by the Late Very Rev. N. Patrinos)
5. *New Advent Catholic Encyclopedia* --- All Catholic Church Ecumenical Councils --- All the Decrees (Internet website)
6. *General Councils of the Church*, Paul Flanagan and Robert Schihl, Catholic Biblical Apologetics - Copyright 1985-1997
7. Catholic Resources Directory: Ecumenical Council
www.ecatholic2000.com
8. Ecumenical Councils – Orthodox Wiki, www.orthodoxwiki.org
9. *Dizionario Storico Religioso*, Directto da Pietro Chiocchetta, Editrice Studium
10. *Sacramentum Mundi* (Section on General Councils)

從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議

高夏芳

活於今日社會，開會已成了我們日常生活理所當然的一部份。有大大小小、長長短短、層次不同、性質不同、氣氛不同的會議。有些是聯誼性的、有交際性、商議性、諮詢性、研討性、辯論性、決策性的；有的嚴肅緊要，一會定江山；有的會終人散，各走各路；有的輕鬆自然，有的沉悶難當。有時開會能增進共融，群策群力；有時同桌共聚，各自修行；有時更充滿火藥味，各人步步為營，會場如戰場；也有時紊亂無章，東拉西扯，會場如市場。

在教會團體內會議的形式、種類、頻率都與時俱增。今年教會記念梵蒂岡第二屆大公會議圓滿結束四十年，這會議被形容為一個新的五旬節，在聖神帶領下使教會面目一新，活力充沛，我們試問：這些教會的會議在聖經中有沒有先例及典範？

1. 聖經中的會議

無論在舊約以色列民或新約初期教會的生活運作中，天主都不愛領袖們獨裁管治，喜歡讓他們團隊合作，互相策勵，共負責任。早在梅瑟時代，天主便叫他在以色列民中召選七十個「民間的老前輩和會辦事的人」與他一起「分擔管理人民的重擔」（戶 11:16-17）。這重擔不只落在領導層身上。全體子民都要參與，梅瑟說：「巴不得上主的子民都成先知，上主將自己的精神貫注在他們身上！」（戶 11:29）。

要合作，要把各人的神恩匯聚，就少不免要開會。在以色列民歷史中，不同時代都有民間集會或領導層的議會出現，在一人當政的君王期也不例外。

耶穌沒有正式地與他的門徒們開會商議；不過他也不時諮詢他們的意見，鼓勵他們採取立場，問他們：「你們以為怎樣？」（瑪 17：25；18：12；21：18），門徒們傳教回來，耶穌讓他們彼此談論，熱烈地分享經驗（參閱路 10：17-20）。最耐人尋味的是他在受難前聚集了門徒，不為商討，而為示愛；語重心長地給他們留下臨別贈言；透過為他們洗腳留下謙遜服務的榜樣。在晚餐中將自己獻出，作為他們的永生之糧，救恩的保證。

教會初起步時，按《宗徒大事錄》的記載，門徒們聚集的情況不少。其實，聖神的降福，教會的誕生，就是在一個祈禱聚會中。那時，十一門徒，耶穌的母親瑪利亞，及一些其他的兄弟姊妹，共聚一堂「同心合意地專務祈禱」（宗 1：14）。

除了頻頻出現的祈禱聚會，及共融性、分享性的會合以外，商議性及決策性的會議也不乏。比如耶穌升天後，不久，門徒們便開會選擇一人來取替猶達斯，「當時在一起的眾人大約共有一百二十名」（宗 1：15）。伯多祿是會議主席，他陳述會議的目的，指出揀選新宗徒的理由，也給大家一些揀選的原則。品格才能固然重要，但為這獨一無二的職責，一個不可或缺的條件是曾跟隨耶穌，耳聞目睹耶穌的生平教誨，能同其他宗徒們「一起作他復活的見證人」（宗 1：22）。開會的結果是：他們揀選了瑪弟亞。

後來教會漸漸擴展，很多人皈依基督，其中操希臘文、受希臘化薰陶的猶太人愈來愈多，他們與那些傳統猶太人雖然在血統上無分別，但在思想模式、語言、文化背景各方面都有差異。這兩個組別的和諧共處，並非理所當然，小小的磨擦，都能製造紛爭。路加記載當時希臘化的猶太人抱怨不滿，因為在分配慈善物資上，他們覺得被疏忽了。這事本身不太嚴重，但宗徒們都清楚鑑別，知道就算是小事，若處理得不好或有所延誤，都可能變成不和的導火線。況且耶穌的精神以愛為中心，現在偏偏在行愛德時積怨，這事萬萬不能待以輕心。於是十二宗徒召集眾門徒開會，會議上他們不單討論這件事本身，更深入分析當時教會的新境況。信徒增多了，事務也隨之而增，宗徒們不能全面應付，故要衡量優先。「讓我們放棄天主的聖言，而操管飲食，實在不相宜」（宗 6：2）。他們以祈禱及服役聖道為首要，其他職務可讓別人負責。會議的結果是：開創一項新職務，即後來的執事之職。

2. 耶路撒冷會議——大公會議的楷模

《宗徒大事錄》還記載了一次更隆重，更有規模，更決定性，更影響深遠的會議，就是大公會議的前身及典範——耶路撒冷會議。約在公元五十年，教會已有廿餘年歷史，在羅馬帝國各地已建立了不少團體。可是，隨着教會的成長及發展，問題與挑戰也相應而生，其中一個最具爭議性及最急需解決的問題是有關外邦人若皈依基督，應否先接受猶太的割損禮，才接受基督徒的洗禮。保祿及他的安提約基雅團體認為不需要，因為基督的救恩是普世性的，不局限於猶太民族，毋需先皈依猶太的傳統、法律，然後才可皈依基督，加入教會；一些

傳統守舊的猶太基督徒卻認為必須這樣。這問題關係重大，不但涉及禮儀及牧民，更與信仰及教義有關，應從詳研究，小心辨別；需要聖神的特別指點，也需要多元性思考，凝聚集體智慧，群策群力。

這次在耶路撒冷舉行的會議頗具組織。也頗具代表性（參閱宗 15）。參與者有宗徒和他們的首領伯多祿，有耶路撒冷的長老們及他們的首領雅各伯，也有保祿及巴爾納伯等傳教士。各人按自己的身份、職務、神恩及見解發言，討論得很活潑仔細。伯多祿言出肺腑，肯定天主的救恩，不分種族、文化，分施給普世眾人。他也引出自己在科爾乃略家宣講福音的經驗，他深信也賜聖神給那些接受基督的外邦人。「洞察人心的天主已為他們作了証；因為賜給了他們聖神，如同賜給了我們一樣，在我們和他們中間沒有什麼區別，因他們的信德淨化了他們的心」（宗 15：8-9）。保祿及巴爾納伯描寫他們在各地方教會所觀察到的，反影教會實況及教友們的信仰意識，他們敘述天主如何在他們身上行事，使他們的傳教工作順利發展，外邦人又如何樂意接受福音。這些事實加強了伯多祿的論証。雅各伯更引經據典，引証先知之言，從聖經中找出根據，來肯定從經驗中悟出的道理。結果，大家都有共識；接受基督，成為基督徒，不需要透過猶太傳統的媒介。

肯定了這信念後，會議進一步定了一些條例：不要求外邦人接受割損禮，不過也要他們滿全一些表示誠心皈依的條件，比如棄絕邪神。整個會議的決定被寫成公函，被帶到各教會，讓所有基督徒都有共同信念、共同意識。這決定的引子很有意義：「因為聖神和我們決定...」（宗 15：28）。會議中各人都深信並確實體驗到聖神在他們中間，領導他們彼此交流，共同商議，也指引他們作深思熟慮的決定，有共識地邁向將來。

這次在耶路撒冷舉行的會議，可說是以後教會在不同時代、不同地方、不同情況下召開的大公會議的雛型，奠定了在教會內共同建設的神學基礎。在基督奧體內「各人按所受的恩寵」（羅 12：6）為福音服役，為救恩的擴展而效勞。

3. 尼西亞大公會議——宗徒時代之後的第一次大公會議

從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議中間相隔約三世紀，在這近三百個春秋中，教會經歷了不少風雨，最大的轉變，是由與時俱增的迫害及教難至獲得宗教自由。君士坦丁大帝使基督宗教合法化，讓教會能享太平，並自由發展，這為教會當然有利，使之蓬勃興盛，信徒日增，不過利中有弊，教會因得君王寵幸，漸漸有錢、有權、有勢、有俗化的危機，在教難時期的嚴謹已可放鬆，那種律己嚴的審慎，那種全心依賴上主的熱忱，那種磨鍊出來的堅毅都隨着淡化。所以在教會內部，在基督徒生活操守方面有很多陰影，無怪當時隱修生活大盛，有志之士為保持基督徒生活的真純，拋棄財物權勢，渡貧窮、祈禱、隱居的生活。

還有一個當時的大問題就是有關信仰的正確。基督徒一直深信耶穌基督是天主子，為救贖人類降生成人，這信念一直透過宣講，透過見證來傳遞。除着時間的過去，也隨着文化的挑戰，基督徒要漸漸把敘述化成理論，把宣講（kerygma）化成教義（dogma）。基督徒確認天主子與父同是天主，只這樣他才可以救贖人類，但如何向奉唯一神的猶太人解釋？又怎樣使有多神傳統的希臘人了解？柏拉圖學者可問：絕對超越的神怎可降生，進入這物質的世界，直接介入人類歷史？斯多亞學者也可以問：物質又怎能承受神的介入？一定要找出一個合

理的方法，去表明耶穌基督——降生成人的天主子——不是天主父，卻與父在天主性上同等。在研究這問題時，不免會出現錯誤，演變成異端，如幻影論（docetism）認為耶穌不是真人，他的肉軀只是幻影，使人弄假成真；義子論（adoptionism）否認耶穌是真天主子，他只是被提昇成為天主的義子；形式論（modalism）認為天主只有一位，以父、子、神不同方式顯示自己；還有玄識學（gnosticism）各種複雜的理論。這些異端都以一種哲學為準則，將信仰插入這大框框裏，有衝突時就要信仰讓步，削足就履。教會最初數世紀大部份異端都圍繞着聖三及耶穌基督這兩個信仰重點及奧蹟。

第四世紀初，天主父與子的關係成為熱門話題及眾人輿論中心，不但在知識份子群中，甚至在平民百姓之間，亦議論紛紛。有說子遜於父，有說子與父同等，同為一個天主。極力支持子遜於父的是一位名亞略的司鐸，他生於利比亞，後來在亞力山大里亞晉鐸，約在 320 年，他開始在這個當時是羅馬帝國文化中心城市宣揚他的理論。他認為「子不是自有的，父卻是自有；父無始，子有始；子是父從無創造出來的，他的存在在一切受造物之先，源於父的決定」。正因子是父所創造，「他的性質也遜於父，他是可變的」。為亞略無始的天主只可有一個，子被放在受造物的層面上，因為除了父是唯一天主外，一切存在物都是受造的。唯一、絕對、無始的天主不可把自己的天主性與其他受造物分享。總之，耶穌的天主性被否定，亞略還引經據典，從聖經中抽出不少章節，去支持他的論調，比如箴言中談及智慧的那段：「上主自始即拿我作他行動的起始，作他作為的開端...」被視為子是父的第一個受造物的證據。還有從耶穌口中亞略也找到不少例証。說明耶穌自認遜於父（若 1:12, 11:33, 39; 14:28; 谷 10:18; 13:32）。

亞略的學說立即遭到亞力山大里亞的主教亞力山大劇烈反駁，被斥為異端，但在安提約基雅及整個敘利亞卻有不少主教支持亞略。這原本是教理上的的辯論很快便滲有政治的因素，令潛服的不和及猜忌乘機發洩，變成希臘教會與小亞細亞教會的衝突及紛爭。

有觀及此，君士坦丁大帝恐怕這紛爭擴展延續，危害教會及帝國的合一，遂在尼西亞，東羅馬帝國首都尼哥美地亞附近的城市，召開後來被視為第一屆的大公會議。會議日期是公元三二五年五月，共有約三百位主教參與，大部份來自東方教會。西方教會因路途遙遠，對問題沒有迫切感及其他原因，只有五位主教應邀，羅馬主教缺席。除了主教外，也有一些顧問或神學專家列席，比如亞力山大里亞的主教就帶了當時還是執事的亞大納削與會，這位年青的神學家在會議中提供了不少寶貴意見，他後來繼任成亞力山大里亞的主教，畢生致力維護信仰真理，是一位傑出的教父，有「教會護衛者」之稱。

尼西亞大公會議，正如以後六次大公會議，都是由皇帝召開，這反映出教會第四世紀以後的一段歷史，政教關係都很複雜，混淆不清，君士坦丁並非刻意攬權，干預教會內政，而是出於他的自我意識，認為君王在釐定信仰真理上也有責任出力，同時他覺得應該在教會內保持和平合一，消除紛爭，教會的合一與帝國的統一息息相關，而當時教會亦接受他的想法，尤其是凱撒肋雅的歐瑟伯主教，第一本教會歷史的作者，對君士坦丁仰慕嘉許，認為理想的政教關係本應如是。君士坦丁不但召開了尼西亞大公會議，還全場出席，確保一切運作順利。

這第一次的大公會議沒有留下官式的記錄，我們只可從幾位參與

者的個人記錄或書信中得知一二，比如從安提約基雅的歐達則奧，亞力山大里亞的亞大納削及凱撒肋雅的歐瑟伯的著作中，都有一些有關資料。這次大公會議最重要的結果是排斥亞略異端，及撰寫濃縮教會信仰條文的「信經」。這篇尼西亞信經後來在三八一年君士坦丁堡大公會經稍作修訂後便成為教會一直在主日感恩祭誦念的信經。

在信經中有很多點，直接針對及糾正亞略的錯謬。說及耶穌，天主子與父的關係，信經明認「他是出自天主的天主，出自光明的光明，出自真天主的真天主。他是聖父所生，而非聖父所造」，這句清楚指正亞略肯定的：子非來自父的天主性，他是由父所造。信經還加上子「與聖父同性同體」，這一句是整個尼西亞大公會議的關鍵，指明子與父有同一屬性（希臘文：homouósios，拉丁文：consubstantialis）。這詞語及概念並非來自聖經，而是來自希臘哲學。這詞本身很清晰，但大公會議結束後數十年在教會內因此而發生很多誤解，錯解，紛亂爭執再起。不過至少在尼西亞大公會議結束時，幾乎全部主教簽署贊同，大家都感覺這場風波始終平息了，棘手的問題也大致解決了。

除了這主要的教理問題外，尼西亞大公會議也討論了有關復活慶日的問題，與會的主教得到共識，基督徒的復活節不應定在猶太人的逾越節上，而是在猶太人的尼散月十四日後的主日，即春分後第一次月圓之後的主日舉行。

4. 結語

從耶路撒冷會議到尼西亞大公會議，這是教會在歷史中前進的第一段路，以後問題會愈來愈多，困難會愈來愈嚴重；生活上的錯誤、

信仰上的異端、人性軟弱醜陋的表現不會缺少，教會亦會繼續開會。願在聖神的帶領下，教會各層面能在開會經驗，開會智慧上長進，勇於接受挑戰，敏於吸取各方意見，堅於決策，毅於推行。

厄弗所大公會議的背景、過程和意義

劉賽眉

導言

今日天主教的學者們都同意，在教會的歷史上，我們前後合共舉行了二十一個大公會議，而第一個大公會議稱之為尼西亚大公會議（Nicaea I），是以會議所舉行的地方命名，於公元 325 年召開。在合一交談的背景中，近期有學者提出：在這二十一個大公會議之中，除了早期的七個會議可以真正視為 Ecumenical(大公)之外，其餘的更適合稱為 general councils，尤其是在中古時期所舉行的那十個會議。¹ 對於這個學術性的問題，我們在此不予以討論，我們將集中探索厄弗所大公會議的產生與意義。但是，在此之前，我們希望先澄清一個問題：Ecumenical Council 的名詞，從何而來？是否教會於公元 325 年

1. 羅馬額我略大學的教會史教授 Norman TANNER，把教會的二十一個大公會議分成三個階段：早期、中古、現代。屬早期的共有八個大公會議，包括由尼西亚第一屆大公會議（AD 325）至君士坦丁堡第四屆大公會議（AD 869-870）；屬中古時期的共有十個，包括由拉特朗第一屆大公會議（AD 1123）至拉特朗第五屆大公會議（AD 1512-1517）；屬現代的共有三個，包括由特倫多大公會議（AD 1545-1563）至梵蒂岡第二屆大公會議（AD 1962-1965）。Norman TANNER 認為，嚴格而論，只有早期的七個會議真實具備大公性質，在東西方教會分裂之後，中古時期的十個會議更合適稱為 General Councils。參閱 Norman TANNER, *Was the Church too Democratic? Councils, Collegiality and the Church's Future*, India: Dharmaram Publications, 2003., 1-31。

在尼西亞召開第一次會議時，就應用了這名稱？原來，答案並非如此！

按照學者 H. CHADWICK 的研究，² “Oecumenical Council” 一詞最早出現在 338 年的埃及會議（Egyptian Council）以及凱撒勒亞的歐瑟比（Eusebius of Caesarea 260-340）的作品之中。當時，基督徒把這個名詞用在尼西亞會議身上，但事實上，並沒有包含今日所指「大公會議」的含義。³

早在公元前第三世紀，演員與藝術家就開始組織自己的協會（或會議），在公元 43 年，這些協會組織不但得到羅馬皇帝豁免稅收，而且大部份在羅馬都有總部或中心。在公元第三世紀時，運動員也組成同類性質的協會，這些協會均稱為 “oecumenical synod”。總言之，早期基督徒是把當時已流行的 “oecumenical council” 或 “oecumenical synod”⁴ 一詞，借用在教會某些具有普世（world-wide）性質的會議身上。

在了解大公會議一詞的來源以後，接著，我們將集中探討教會史

2 參閱 H.CHADWICK, “The Origin of the Title ‘Oecumenical Council’”, *Journal of Theological Studies*, 23 (1972), 132-135。

3 例如：大公會議必需由教宗召開、其文獻必需由教宗批准……等。

4. “Council” 來自拉丁文 “Concilium”，意即：call together；而 “synod” 一字乃來自希臘文 $\sigma\acute{\upsilon}\nu\ \sigma\delta\ \omicron\varsigma$ ，此字原由兩個希臘字組成，即： $\sigma\acute{\upsilon}\nu$ (together) 和 $\omicron\delta\ \omicron\varsigma$ (way, journey)；換言之，按字源來看，synod 含有「共赴同一旅程」（“making a journey together”）之意。所以，大公會議之召開，對旅途教會而言，意義相當深邃而美妙。參閱 Norman TANNER, *Was the Church too Democratic?* 24。

上的第三個大公會議，就是：厄弗所大公會議 (Council of Ephesus, AD 431)。本文的討論分為四部份：首先，簡介這個大公會議的背景與人物；繼而簡述大會的過程；接著，討論這個會議對天主之母及基督兩性一位教義形成的重要性；最後，反省這個大公會議對今日教會有何啓發和意義。

1. 厄弗所大公會議的歷史及思想背景

論到厄弗所大公會議的歷史和思想背景，其實，它不能與前面的兩屆大公會議以及緊接其後的加采東大公會議 (Council of Chalcedon, AD 451) 分開來看。厄弗所大公會議所爭論的教義問題，其最後判決，主要是建基在由尼西亞第一屆大公會議 (AD 325) 所討論、並由君士坦丁堡第一屆大公會議 (AD 381) 所修訂的尼西亞信經 (Nicene Creed) 上面。對厄弗所大公會議所爭論有關基督兩性一位的教義問題，最終是在加采東大公會議得到較明確的定論。⁵

從神學角度而言，厄弗所大公會議所真正面對的，是當時兩大學派的激烈爭論。爭論的焦點，是關於基督身上的性體 (nature) 與位格 (person) 的問題，而爭論的起點，就是關於聖母瑪利亞身上「天主之母」(Theotokos) 的稱號。這兩大學派就是安提約基雅學派 (Antiochene

5. 加采東大公會議在歷史上的地位異常重要。這個大公會議不僅清楚地界定了基督身上天主性與人性兩者的關係，而且還厘定了過往三屆大公會議的地位，並使「大公會議」成為教會建制中具有普及和較高權力的架構，有別於其他地區性及教區性的會議和組織。參閱 Norman TANNER, *Is the Church too Asian? Reflections on the Ecumenical Councils*, India: Dharmaram Publications, 2002, 13-27。

School) 與亞歷山大學派 (Alexandrian School)，這兩個學派皆以其發源地而得名。

安提約基雅 (Antioch) 位於小亞細亞，即今日的土耳其，該城在早期教會史上早已盛名遠播，為一學術與文化中心。安提約基雅亦是當時教會四大宗主教區 (Patriarchates) 之一；與羅馬、君士坦丁堡和亞歷山大里亞齊名。這場爭論的主角之一，就是安提約基雅學派的代表性人物，名為奈斯多略 (Nestorius)，他在公元 428 年被擢升為君士坦丁堡的宗主教 (Patriarch)。⁶

在公元第四世紀，與安提約基雅學派同樣飲譽東方的是亞歷山大學派 (Alexandrian School)，此學派亦是因其發源地而命名。亞歷山大里亞 (Alexandria) 是當時的大城市，它不但擁有學術的傳統，而且以商貿繁榮而著名，它的商貿活動遠伸至印度。亞歷山大里亞城亦是四大宗主教區之一，有名的學者和教父，不乏其人。當時成為奈斯多略強烈勁敵者，就是亞歷山大里亞的濟利祿 (Cyril of Alexandria)，他是亞歷山大里亞的宗主教。⁷

奈斯多略出生於敘利亞，在安提約基雅進入修道院 (monastery)，並在公元 428 年，晉升為君士坦丁堡的宗主教。同年，一位屬於安提約基雅學派、跟隨奈斯多略到君士坦丁堡的神父，在宣講中，反對聖母身上「天主之母」(Theotokos) 的稱號，認為瑪利亞是人，而天主

6. 有關 Nestorius 更多的資料，可參閱 Frances YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, London: SCM Press, c.1983, 229-240。

7. 有關 Cyril of Alexandria 思想的資料，參閱 Frances YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, London: SCM Press, c.1983, 240-265。

不可能生於人。⁸ 其實，這個稱號非常古老，在希臘文最古老的祈禱經文裡，早已存在，有名的教父，例如：奧力振、亞大納削、耶路撒冷的濟利祿、納齊盎的額我略……等，都會把此稱號用在聖母身上。簡言之，Theotokos 可以說是君士坦丁堡教會的古老傳統。這位神父的言論，即時引起爭論，而奈斯多略亦旋即加入戰圈，極力反對把這稱號用在聖母瑪利亞身上。這場爭辯在君士坦丁堡發動，很快把當地教會分裂為兩大陣營，有人反對奈斯多略，並在主教座堂的外牆上張貼大字報，指責奈斯多略否定耶穌是天主。奈氏把自己的講道印刷分發到各地，並致函給羅馬主教賽勒斯汀一世 (Celestine of Rome, AD 422-432)。恰好，羅馬和迦太基教會都深受當地有關基督兩性一位爭論的困擾，羅馬主教把奈氏以希臘文撰寫的信件交由嘉士臣 (Cassian of Marseilles) 翻譯成拉丁文；而嘉氏認為，奈氏否定「天主之母」的稱號，是因為他不承認耶穌是天主，降生成人的耶穌只是被聖言所「嗣承」(adopted)。至此，羅馬主教便捲入了這場紛爭之中。

整個事件愈演愈複雜，最高峰的階段，要算是亞歷山大里亞的濟利祿所作的反擊。在公元 429 年的復活節，濟利祿以亞歷山大里亞宗主教的身份，致函給埃及的隱修士，警告他們切勿跟隨奈氏的理論。這封信，很快便傳到君士坦丁堡，落在奈斯多略手上，奈氏立即回應，回信反駁濟氏。可是，奈氏的信還未到達濟氏手上時，濟氏已經親自寄出第一封信給奈氏。由此，兩人便展開激烈爭辯，難分勝負。在 430 年，濟氏寄給奈氏第二封信，極力維護自己的主張，並同時致函給羅馬主教，且隨函附上與奈氏理論有關的文件。羅馬主教於 430 年 8 月

8. 參閱 Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787) : Their History and Theology*, Minnesota: The Liturgical Press, 1990, 140。

在羅馬召開了一個會議，宣佈奈氏的理論不正確，並要求奈氏在十天之內回覆，放棄他的理論，又委派濟利祿為他的代表，執行這個判決。濟利祿得到羅馬主教的委任後，不久，在亞歷山大里亞召開會議，並撰寫第三封信給奈氏，要求他放棄其主張，否則將被開除。在第三封信內，濟氏加入一個附件，就是所謂的「十二絕罰」(Twelve Anathemas)。這場爭論，亦驚動了當時的羅馬皇帝迪奧多修二世 (Theodosius II, AD 408-450)，他決定在 431 年 6 月在厄弗所召開大會，目的為解決這場紛爭。

2. 厄弗所大公會議的過程

雖然，歷史學家對厄弗所大公會議進行的過程，以及其中所牽涉的人性因素，有不同的看法與評價；但是，他們都一致同意，在歷史上，這個大公會議對早期教會教義的形成，有一定程度的貢獻，而聖神的活動遠超於任何人為的因素。

厄弗所大公會議進行的過程相當複雜，在此且作簡略介紹。公元 431 年 6 月 21 日，濟利祿宣佈於翌日（6 月 22 日）正式舉行會議。雖然，許多主教未能趕及出席，尤其以安提約基雅宗主教若望為首的主教們，未能及時赴會。但濟氏不顧一切宣佈開會，且自任為大會主席。濟氏曾三度要求奈斯多略出席會議，但奈氏因感大會由濟氏操控而堅決拒絕參予。大會如常進行，濟氏與奈氏兩人的來往信函，在會議中向與會者宣讀，濟氏認為自己信中的理據正統，因完全與尼西亞信經內容配合，而奈氏的理論則有違尼西亞的信仰指標。最後，大會

投票結果是：贊同濟利祿的理論，⁹ 譴責奈氏，¹⁰ 並正式肯定聖母「天主之母」的稱號。¹¹ 四日後，即 6 月 26 日，安提約基雅的宗主教與其他主教們一起到達厄弗所，得知大會對奈氏罷黜的消息後，立刻反彈，召開會議，譴責及宣佈絕罰濟利祿。

消息很快傳到羅馬皇帝耳中，他命令停止所有會議，禁止所有與會的主教離開厄弗所，並委派自己的使者來調停和處理。另一方面，在 7 月初，羅馬教宗的欽使們（包括兩位意大利的主教和一位神父）亦到達了厄弗所，濟利祿的一方，於 7 月 10 日重新召集會議，藉著教宗欽使的權威，肯定前期會議的判決，不但譴責奈氏及其理論，並且也譴責安提約基雅的宗主教若望及其隨從者。會議禁止在尼西亞信經以外訂立任何新的信條。¹²

在 8 月初，羅馬皇帝的使者也到達厄弗所，奈氏與濟氏兩方都尋求皇帝的支持，互相角力，爭論不休。結果，在 431 年 10 月，皇帝下令解散會議，同時宣佈懲罰奈斯多略、濟利祿和若望主教。不過，濟利祿最終逃脫了被黜的厄運，勝利返回亞歷山大里亞；而奈斯多略則被禁錮在安提約基雅的一座隱修院內，終其一生。在公元 432 年 7 月，教宗西斯篤三世（Sixtus III），¹³ 正式公開肯定在厄弗所由濟利

9. 大會對「十二絕罰」並沒有投票，只是放在大會的 final acts 裡。

10. 參閱 DS 264。

11. 閱 DS 250-251。

12. 參閱輔仁神學著作編譯會編《神學辭典》台北 光啓出版社 1996 年第 109-110 頁；以及 Leo D. DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, 154-159。

13. 教宗西斯篤三世乃教宗賽勒斯汀的繼承者。

祿所主持的大會的地位及其定論。¹⁴ 另外，在公元 451 年所召開的加采東大公會議，亦肯定濟利祿所維護的信仰內容。

3. 厄弗所大公會議對有關聖母及基督教義的貢獻

引致厄弗所大公會議召開的那場爭執，基本上是有關基督兩性一位教義的爭論。聖母身上「天主之母」(Theotokos) 的稱號，成為整個爭論的始點和出發點，而最後亦成為了厄弗所大公會議在教義方面的突出成就之一。在該會議中，正式肯定了「天主之母」的稱號，並欽定為信理，與尼西亞信經的內容一致。奈斯多略雖然反對聖母身上「天主之母」的稱號，但我們不能就此結論出他並不敬愛聖母。奈斯多略的論點，完全著眼於基督身上兩性結合的問題。奈斯多略與濟利祿的爭論，或多或少是反映出當時安提約基雅學派與亞歷山大學派對基督論的不同取向。簡括而言，奈氏主張：天主性擁有天主的位格，而人性擁有人的位格；耶穌基督身上的天主性和人性既非結合在一個天主的位格上，亦非結合在一個人的位格上，而是結合在一個所謂「基督的位格」上。按他的理解，「基督的位格」是一個由天主位格與人的位格結合而產生的（另類）位格。由此，聖母不可以稱之為「天主之母」(Theotokos)，只可稱為「基督之母」(Christotokos)。換言之，瑪利亞不是天主的生母，而是基督的生母。

奈氏的理論的確發生問題，因為，他的理論近乎把基督分割成為兩個兒子，一個是天主之子，另一個是瑪利亞之子。他忽略了濟利祿

14. 參閱 Jean-Yves LACOSTE (ed.) "Ephesus. Council of", *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1 (A-F), London-New York: Routledge, 2005, 479-481。

所注意到的：聖言成人，卻沒有攝取人的位格。濟氏堅持兩性是結合在一個天主的位格上，瑪利亞所生的是天主子，為此，瑪利亞身上「天主之母」的稱號是恰當和理所當然的。厄弗所大公會議在肯定瑪利亞為「天主之母」的同時亦推進了對耶穌基督奧蹟更深的理解。耶穌基督身上兩性一位的教義，雖未能在這次大公會議裡完全解決，但這次大公會議，卻為後來兩屆大公會議的討論奠下基礎。有關耶穌基督兩性結合在一位上的教義，直到公元 451 年的加采東大公會議，以及 553 年的君士坦丁堡第二屆大公會議，才真正得到解決。至於奈斯多略的隨從者，在厄弗所大公會議之後，仍然繼續其活動，自立門戶，後來傳入波斯及中國，在中國稱為景教。

4. 厄弗所大公會議對今日教會的意義

如果說尼西亞第一屆大公會議和君士坦丁堡第一屆大公會議最大的貢獻是解決了亞略異端的爭論、確定了尼西亞信經的內容；那麼，厄弗所大公會議最大的成就，就是給聖母的教義和敬禮，打下了穩固的基礎，且維護了基督身上的天主性和統一性。

過去，由於本屆大公會議充滿錯綜複雜的爭論，加上出席者大部份是東方主教，曾有人質疑它的大公性。對於這個問題，有些學者的答案是：它的大公性可由羅馬欽使的臨在來決定，因為，他們不但代表教宗出席會議，而且也代表了整個西方主教團，¹⁵ 所以，它可稱之「大公」。不過，我認為，除了上述的因素之外，也可以從「教義」的角度來看其大公性。厄弗所和其他早期的幾個大公會議，對基督宗

15. 參閱輔仁神學著作編譯會編《神學辭典》台北光啓出版社 1996 年第 110 頁。

教基本教義的形成，具有普遍和決定性的影響。這些教義，後來東、西方教會雖有不同的註解，但教義的基本要素卻是共通和普遍的。從天主教方面來看，早期的七個大公會議，的確塑造了今日教會最基本和極重要的教義傳統。

此外，大公會議可以說是教會裡面一種非常獨特和重要的制度。由早期直到今日，教會之所以能夠不斷全面自我更新和檢討、掌握時代的問題、答覆不同社會的需要，這個制度扮演著非常關鍵性的角色。正如 Norman TANNER 所說，在世界各大宗教之中，唯有我們有這樣固定而普遍的制度來維持整個宗教的持續更新和發展。¹⁶ 雖然如此，大公會議的制度並非完全無瑕可指，尚有不少可以改善和發展的空間。將來的大公會議是否也可以如同早期的大公會議一樣，考慮在不同的國家和地方舉行？出席大公會議的代表，是否可以更「大公」一點？無論如何，大公會議的制度，為整個普世教會的成長和更新，實屬舉足輕重！

結語

也許有人認為，大公會議或多或少也造成教會內部的分裂，就像厄弗所大公會議，被絕罰的一方，往往很難完全回歸教會的懷抱，其隨從者自立教派，繼續發展，宣揚其所篤信之理念，奈斯多略派便是一個例子。但是，按照歷史學家的意見，有大公會議的制度總比沒有好，事實上，教會在公元第十一世紀和第十六世紀的兩次大分裂，都

16. 參閱 Norman TANNER, *Was the Church too Democratic? Councils, Collegiality and the Church's Future*, 5-7。

不是在大公會議內發生的。學者認為，若沒有早期的幾個大公會議，教會內部的爭執和分裂，可能更加嚴重，甚至不可收拾。綜觀整個教會的歷史，無論大公會議的過程如何紊亂，誰也不能否認，天主聖神的臨在，往往使到會議在混亂中產生秩序，而天主的真理，在激辯中愈見分明。在此，我們可以結論說：大公會議是教會作為「奧蹟」的縮影，天主聖神永遠是教會的「靈魂」，恆常寓居在教會內，化混沌為秩序，轉黑暗為光明。

參考書目：

Jerald C. BRAUER, (ed.), "Ephesus, Council of (431, 449)", *Dictionary of Church History*, Philadelphia: The Westminster Press, 1971, 301-303.

H. CHADWICK, "The Origin of the Title Oecumenical Council", *Journal of Theological Studies*, 23(1972), 132-135.

Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787): Their History and Theology*, Minnesota: The Liturgical Press, 1990.

Joseph F. KELLY, (ed.), "Ephesus, First Council of", *The Concise Dictionary of Early Christianity*, Minnesota: The Liturgical Press, c.1992, 51.

Jean-Yves LACOSTE, (ed.). "Ephesus, Council of (AD 431)", *Encyclopedia of Christian Theology*, Vol. 1, (A-F), New York-London: Routledge, 2005, 479-481.

Norman TANNER, *Was the Church too Democratic? Councils, Collegiality and the Church's Future*, India : Dharmaram Publications, 2003.

Norman TANNER, *Is the Church too Asian? Reflections on the Ecumenical Councils*, India: Dharmaram Publications, 2002.

Frances YOUNG, *From Nicaea to Chalcedon*, London: SCM Press, c.1983.

輔仁神學著作編譯會編《神學辭典》台北 光啓出版社 1996。

淺談加采東大公會議

韓大輝

前言

加采東大公會議 (The Council of Chalcedon) 是第四次大公會議，於 451 年 10 月 8 日至同年 11 月 1 日舉行，在教會的歷史有重大意義，其幅度涵蓋政教的關係、神學的爭論、教會的分裂、宗座的首席權等等。當然，最核心的問題關乎基督二性一位的道理，此為反對歐迪亞 (Eutyches) 之單性論者 (Monophysites) 的異端，本文從教義發展的角度，描寫對基督奧跡的表述。

1. 會議的辭彙

加采東在其信仰的定斷，提到基督「按其天主性而論，與聖父同一性體；按人性而論，則與我人同一性體，(……) 具有兩個本性，(……) 結合在同一個位格和主體內。」這裡讓我們集中四個辭彙上：同一性體 homoousios，本性 physis，位格 prosopon 和主體 hypostasis。下文逐一解釋。

在 325 年尼西亞 (Nicea) 大公會議針對亞略 (Arius 269–336) 異端，已肯定基督享有的天主性與其聖父的完全一樣，為說明這點，教會還創了一個詞「同一性體」homoousios 來作此描述。此詞源於希臘文的 homo (同樣的)，和 ousia (本性、性體或實體)，教會將兩字

放在一起成爲形容詞 homoousios 同一性體的。

原來，ousia 是哲學用語，拉丁文是 substantia，有兩個用法。其一是述說人或事物本身爲一個獨立體 ousia prote, substantia prima，中文往往譯之爲「實體」，例如：稱柏拉圖爲實體，是說明他是一個獨立並不依附任何其他事物而存在的實體。其二是述說人或事物屬某類別 ousia deutra, substantia secunda，中文往往譯之爲「性體」，例如：將「性體」應用在柏拉圖身上，是說明柏拉圖是屬人這個類別，具有人的一切性質，他與孔子、保祿、若望等個別的人（即實體），同屬人的「性體」。

在君士坦丁堡和尼西亞的信經中已說明，耶穌基督與聖父 homoousios，中文在禮儀上的信經翻譯爲「同性同體」，其義是指基督原是父的惟一聖子，兩者原爲一體，「父在子內、子在父內」。從聖三論來說，父、子、神不但同一性體也是同一實體。三位分明，但作爲同一實體，數目是一。即使子降生後，仍是如此。

在第四世紀，一般避免用此詞說基督與人同性同體，正因爲基督並非和人成爲一個實體，數目非一。可是，在厄弗所（Ephesus）大公會議 431 年後，爲了擺平當時亞力山大里亞神學（簡：亞派）和安提約基亞神學（簡：安派）的爭論，教會在 433 年便出了一個所謂「合一公式」（formula of union），其中就說明基督「與人是同一性體」，意指基督享有完整的人性，故就「性體」而論，我們同屬人類。

此外，physis 一詞頗難處理，此詞可解作自然（即與生俱來而非後天加工的），或解作本性，應用在人和事物上，又或解作獨立的個

體（而在此個體上具有一些特性）。在第四世紀，此詞並不應用在降生聖言的人性上，因為祂的人性並非自然，與生俱來便如此的，而是有別其他人的本性，完全超自然，由聖言所攝取及提昇，以致祂本身不但沒有罪，沒有那個像一般人可以有犯罪可能性之位格、或主體、或理性的靈魂。這樣的說法有曖昧之處，為保證所攝取之人性是真實的，教會便肯定基督如眾人一般有理性的靈魂。

亞歷山大學派的亞玻林 (Apollinarius 315 – 392) 為抗衡亞略異端，聲明降生的那一位是與父「同性同體」的聖言，在降生事件中聖言攝取了人的肉身，就是主耶穌基督，在祂內聖言是主體，那麼亞玻林便推斷，耶穌基督沒有理性的靈魂。這個推斷是錯誤的，因為亞玻林之說法是否認耶穌完整的人性。當然無人體驗過，究竟在祂內聖言和理性靈魂如何運作，但教會認為要確保基督教主完整的人性，因為「不被攝取，便不被救贖」，這是救援論的論據，若基督沒有攝取人的理性靈魂，人的靈魂如何得救？雖然，亞玻林的錯謬被糾正，但仍然有人繼續強調以 *physis* 一詞表述降生後的聖言仍是一個，不是兩個。基本上，這是亞派的神學，從亞玻林的老師亞大納削 (Athanasius 296 – 373) 及至後期的濟利祿 (Cyril of Alexandria 370 – 444) 也是如此。

單性論者 *monophysites*（此詞源於希臘文 *mono* 單一 + *physis* 本性，但由於 *physis* 是在文法上是陰類，*mono* 變成 *mia* 陰類的寫法）。當有人認為基督只有 *mia physis*，就要看是「單一本性」還是「單一個體」？例如：亞派的濟利祿有一個口號：降生聖言的單一 *physis* (原文 *mia physis tou Theou Logou sesarkomene*) 如果中文譯成「單一本性」就對他不公了。他想說，即使聖言降生了，一切屬性和活動仍歸屬於

聖言，由於聖言是天主，那麼童貞瑪利亞就是天主之母（*theotokos*），她所生育的是原原本本的那位單一的聖言。這樣 *mia physis* 之論說尚是正統的，但誰若堅持 *mia physis* 的口號，而拒絕降生的聖言身處在兩個本性（*en dyo physeis*）：天主性和人性，那麼這人就是以 *mia physis*，指稱聖言在降生後只有單一本性（即屬聖言原有的天主性），那就是否認基督的真正人性。

那些把 *physis* 當作獨立個體來看的人，他們本身並不是真正的單性論者，但一定不能接受任何兩性論者（*diphysites*）的語言，就如後期的歐迪亞（*Eutyches*）自己也不察覺其中玄機，衍生了歐派的單性論（*Eutychean monophysitism*），雖然歐派以他命名，但歐氏本人的學識和了解達不到真正歐派單性論者（異端）的層次，無論如何，他們把加采東教長們、教宗良一世和整個西方教會因牽涉兩性論而一併拒絕。

同理，誰若以 *dyo physeis*，說基督內有兩個主體或位格，那是異端（下文再述），若說在祂內有兩個本性，那是正統。

再者，*hypostasis* 也有困難，如熱羅尼莫所言，因為此詞與 *ousia* 有一樣的涵意，也與拉丁文的 *substantia* 相仿。在亞派的語境中，它可指個體，亦可說成類別，即個體，在亞大納削的著作中，此詞 *hypostasis* 在不同的情況中論述三一天主，可指三位的「位」，又可指三位共享的天主性的「性」。良用拉丁文 *persona* 的位格觀念，加采東便得到照明，但為了防止 *hypostasis* 有誤解，便加上 *prosopon* 一詞，使 *hypostasis* 是解作自立體或主體或位格之意。

最後，*prosopon* 亦易引起誤解，此詞在希臘文是指舞台的角色或面具，也引申為獨立的位格。為描寫天主內的三位，可用 *tria prosopa*，但須慎用。在舞台上同一個人為了演不同的角色會帶不同的面具，若用此例說明天主聖三的道理，便大有問題。如第三世紀的沙伯利奧（Sabellius）所言 *tria prosopa mia hypostasis* 便是一例，他強調三個面具（而非位格）一個主體（天主）。就文字的直接比對，他的三位一體公式看來和戴都良（Tertullian）的拉丁公式 *tres personae una substantia* 不相伯仲，但後者的 *persona* 是指獨立的位格而非面具或形式，即是三位在同一性體。為此，當教宗良一世用 *persona* 描寫基督的位格已足夠，但在加采東的定斷，便要將 *prosopon* 和 *hypostasis* 一起用，方能排除誤會。

有了 *physis* 本性和位格 *hypostasis* 的觀念，但仍有不少問題衍生出來。以人為例，每個人有其人的本性，按此本性就有其位格，若說基督有天主性，就有聖言位格，同時祂有人性，那麼就有人的位格，這是安派的兩性論者的學說，為避開此說，亞派的單性論提出聖言降生後既然只有一個位格，那麼就有一個本性。加采東深知兩難，便決定二性「結合於一位」（*henosis kath' hypostasin*），而不說那位降生者由（*ek*）兩個本性而來。

兩性結合於一位是加采東的肯定，有關位格是指聖子，當祂降生時，天主性和人性的結合（*henosis*）發生在惟一和同一個聖子身上。可是，只有在後期的大公議會更清楚指出，基督雖只有一個位格，其活動（*energeiai*）分別屬於聖子本身的天主性和人性，簡言之，祂有天主性和人性的活動，同理，基督的意願（*theletai*）也分別屬於聖子本身的天主性和人性，簡言之，祂有兩種意願。

2. 會議的緣起

教會在尼西亞大公會議為反對亞略異端，重申基督是與天父「同性同體」(homoousios)，又在君士坦丁大公會議，再確定基督的人性，其人性包括基督具有理性的靈魂。

其後，又發生安提約基亞奈斯多略 (Nestorius of Antioch 約 381 – 451) 的異端，由於他強調基督有兩個本性 (physis)，從而說出基督的位格乃由聖言位格 (logos-prosopon) 和人子位格 (anthropos-prosopon) 所疊合 (synapheia) 而成為基督位格 (christos-prosopon)，那麼，生自聖母瑪利亞的那位是基督，聖母是基督之母 christotokos，而不能稱為天主之母 theotokos。如此，疊合論導至奈氏否認傳統的「屬性交流」(communicatio idiomatum)，即否認基督在誕生於瑪利亞可說成天主誕生於瑪利亞，當然，這種說法是異端。濟利祿曾兩次致函給奈氏加以糾正。這樣就開始亞派和安派的神學之爭。奈氏肯定基督有兩性是對的，但說基督由兩個位格的疊合，便開始出錯。濟氏以「本性的結合」henosis physike 糾正奈氏「位格的疊合」synapheia，降生聖言的單一本性 mia physis 說明由聖母所生的那位是天主 theotokos。在 431 年皇帝在厄弗所舉行大公會議，由於會議之始，安派的教長未到，亞派便佔了上風，濟氏被接納，奈氏遭譴責，但爭論尚未了結。為平息雙方的爭拗，安提約基亞的若望提出塞魯斯的德奧多勒 (Theodoret of Cyrus 393-457) 撰寫信經。公元 433 年，濟利祿採納這信經，並只提出少許修改就成為「合一公式」(formula of union) 或稱為「厄弗所信經」(Creed of Ephesus)，此公式避重就輕地說明了在基督內天主性和人性的結合 (henosis)、祂既與父同一性

體，也與人同一性體。即使如此，上述兩派神學對單性或兩性仍爭論不已。

君士坦丁堡宗主教普羅克魯斯（Proclus）在 434 – 446 年間，爲使安派和亞派兩方妥協，就不用濟氏降生聖言的 *mia physis*，而轉用單一位格 *mia hypostasis*，所以聖言降生時，其天主性和人性結合於單一位格上。上文已交代，就內容來說，濟氏的 *mia physis* 和普氏的 *mia hypostasis* 是大同小異，當然用語則不同。然而，此舉卻遭反對。歐迪亞（Eutyches 378 – 475）是最具代表性的反對者，他是君士坦丁堡城外的隱修院院長，權下約有 300 多位隱修士，他本人並非學者，但受人尊重。在神學上，他擁護濟利祿的 *mia physis*，全力反對兩性論，又將普氏說成奈派（Nestorian）的異端。

濟利祿的公式降生聖言的單一 *physis*（即 *mia physis tou theou logou sesarkomene*），雖源自亞大納削，但也是亞玻林（因否認基督的理性靈魂遭教會譴責）所用過。歐氏卻認爲不推崇單性論，就會墮入奈氏的異端。這些隱修士雖過苦修出世的日子，但爲了生計，也會到處化緣行乞，故稱爲化緣者（*mendicantes*），當宗主教奈斯多略禁止用天主之母的稱號，這些化緣者便興起新的運動反對奈氏，到處求助，引起獲得亞派的支持。

話說回來濟氏的公式 *mia physis* 有幾個涵意，一是指聖言成人，但仍保持其本性、位格和屬性；二是聖言所取的人性並非完全不變，因爲此人性已在攝取的一刻已獲提昇，也因此其屬性也相應獲提昇。這種說法是爲確保聖言本身在取人性時絕對沒有改變，但此說也容易誤導，讓人以爲基督的人性並非完全真實的。

德奧多勒 (Theodoret of Cyrus) 屬安派神學家，在 447 年曾寫書與化緣者討論，並評單性論之不足，指出歐迪亞之誤解，在提倡基督與人「同一性體」之餘，亦聲明基督有兩性，但只有一位。有別於奈氏，他接受「屬性交流」論和「天主之母」的稱號。

教宗大良一世 (Leo I the great 440 – 461 在位) 加以解釋：聖言降生後仍毫不受損地持有兩個本性的所有屬性，祂攝取奴僕形體，但卻沒有染罪，人性提昇，但天主性沒有削弱。

歐迪亞本人的意念並不清晰，難以成為歐派單性論者，教宗良認為他無知，但歐氏盲從濟派 (Cyrillians)，只知反對奈派 (Nestorians) 的兩性論。歐氏從不接受厄弗所大公會議的合一公式所述的「祂與我們同一性體」。他只接受在聖言降生後只有一個 *physis*。無論如何，他在信仰上也出現問題，就是否認教長們在信仰的表述上具有釐定準則的權威 (canon of faith)。

在 448 年君士坦丁堡宗主教弗拉韋 (Flavian) 邀請歐氏出席其地方會議，並向他提出以下的基督論公式：「我們宣認，聖言降生後，是一位出自兩個本性。」然而，歐迪克拒絕這項公式，並表達他的基本立場：「我宣認在二性結合以前，我們的主會出自兩個本性，但在結合後，我只信其單一本性 *mia physis*。」同時他也拒絕承認基督與人「同一性體」，因而被指為異端者，並遭絕罰。他向教宗良一世上訴，其後，教宗致函弗拉韋 (Tomus ad Flaviaum) 又稱教義書函 (*epistola dogmatica*)，肯定對歐迪克的譴責。

可是歐氏有強人撐腰，他和皇帝戴奧道斯 (Theodosius II) 的官

官交好，也得皇帝歡心，在信仰上他持守 *mia physis*，這是濟利祿的公式，當時亞歷山大里亞宗主教第歐斯哥（Dioscorus +454）原是濟利祿的總執事，約於 444 年成爲宗主教，當然支持歐迪亞。

皇帝要求開大公會議處理神學之爭和歐氏的上訴，會議在 449 年厄弗所舉行，教宗同意，並派其代表參加，準備在會中讀他的教義書函，第歐斯哥受皇帝委任爲主席，出席的主教約 127 人，但簽名的卻有 135 位。簡言之，第氏大權在握，拒讀教宗教義書函，平反歐氏，絕罰弗氏。

事後，第氏又擴展自己的勢力，成功地委任他的人成爲重大教區的主教，包括安提約基亞和弗拉韋之後的君士坦丁堡教區，加上他有宮廷強人的支持，甚至他認爲自己在東方的勢力足以壓倒羅馬，竟在厄弗所聯同十位主教，指教宗的教義不符單性論，甚至要向他施予絕罰。

教宗良一世當然譴責 449 年厄弗所大公會議無效，稱之爲「盜集」*latrocinium* 並要求皇帝在意大利召開大公會議。可是皇帝不理，於 450 年六月間，他墮馬而死，由其姊妹寶爾各利亞（Pulcheria）繼位，而她則讓位於夫婿馬西翁（Marcian）大將軍。兩位都支持良一世，並決定在加采東召開大公會議，而他們可從旁協助。

3. 會議的過程

參會人數約有 600 之眾，比以前三次的大公會議，這是人數最多的一次。

會議由教宗代表團的領隊柏斯加辛（Paschasinus）作會議主席，在第一期會議 10 月 8 日，主席抗議亞力山大里亞宗主教第歐斯哥宗主教的出席，然後正式控訴 449 年厄弗所的盜集，終於在主教們的同意下，弗拉韋及其跟從者得到平反。

在第二期 10 月 10 日，主教們研究有關文件，以評斷教義問題，這些文件包括尼西亞和君士坦丁堡大公會議的信經，兩封濟利祿的信，即寫給奈斯多略的第二函和在 433 年給安提約基亞的若望，然後是教宗良一世的教義書函。所有文件都獲同意，然後一致認為良一世的書函正說明伯多祿發言了。從教義上看，濟氏的信反對了奈派的二元論（即兩個位格的疊合），良反對了歐派的單性論。

第三期 10 月 13 日第歐斯哥因帶領盜集和其他罪行受到譴責和判罰。

第四期有兩個會議分別在 10 月 17 和 20 日舉行。雖然濟利祿、良一世和前三次的大公會議，都沒有矛盾，可是，事實上，不同派別對這些說明有不同的明瞭，各有各說。為此，在皇帝代表強烈要求一個綜合的說明，有些人認為尼西亞君士坦丁堡的信經已夠，最後教長們同意這信經確是不變的綱領，但濟利祿和良的書信只是附加解釋，為免得有人重蹈覆轍，誤解信經，便願意製定一個共同的信仰表述，以示教會確信不疑的內容。在這一期中，教長們除了肯定教宗良的聲明，也寬赦當日參與盜集公議會的主教。然後，又查究歐派人士及其在亞力山大里亞的影響。

第五期會議特別重要，10 月 22 日舉行，草擬一份信仰的定斷（希

臘文 horos, 英譯 definition) 並不容易, 大會很難達至共識, 最後皇帝的代表找到出路, 就是要教長們表態, 究竟要第歐斯哥的看法「只接受源於兩個本性的一位, 拒絕那位有兩個本性」, 還是良一世的說法「在同一個子內有兩個本性, 兩者不混淆、不變更、不分割、不相離。」結果, 教長們呼喊: 我們所相信的就如良的一般, 因為良持有的是正統的信仰。最後, 皇帝代表要求他們除了綜合了前三次大公會議的信仰內容, 還要加上良的公式, 可說這是該次大公會議最有特色的地方。

第六期 10 月 25 日公讀信仰的定斷, 皇帝和國家顯要都在場聆聽, 其後, 大家都歡呼贊同, 使信仰有一個非常隆重的宣認。

往後的第七至十六期的會議 (直至 11 月 1 日) 都處理教會牧養和管治上的問題。

4. 會議的定斷

是次大公會議並沒有新的信經, 卻有一個清晰的定斷 (definition-horos)。下文的分部及分節數字是為方便了解而附加上去。

第一部分 (有關過去大公會議的宣稱)

- 1 步武神聖教父的芳蹤,
- 2 我們一致教人宣認
- 3 惟一及同一聖子、
- 4 我們的主耶穌基督,
- 5 具有完全的天主性和完全的人性,

- 6 是真天主而又是真人，
- 7 即具有理性的靈魂和肉身，
- 8 按其天主性而論，與聖父同一性體；
- 10 按人性而論，則與我人同一性體，
- 11 在各方面與我們相似，只是沒有罪過。
- 12 祂按天主性而論，是在萬世之前，由聖父所生；
- 13 但按人性而論，則在近世，爲了我們並爲了我們的得救，由天主之母童貞瑪利亞所生。

第二部分（有關兩性結合於一位的宣稱）

- 14 祂被承認爲惟一及同一基督、主、獨生子，
- 15 具有兩個本性，
- 16 兩者不混淆、不變更、不分割、不相離。
- 17 但兩個本性的區別絕不因它們的結合而消失，
- 18 反而保持兩個本性各自的特色，
- 19 結合在同一個位格和主體內。
- 20 祂本身並不分成或劃分爲兩個位格
- 21 卻仍是惟一及同一的獨生子
- 22 天主聖言和主耶穌基督

第三部分（整個教導與舊約、新約和信經中的連繫）

- 23 就如先知們以前所說的，
- 24 同一耶穌基督所教的，
- 25 和教父們的信經中所傳的。

這信仰的宣認 (homologeïn) 乃承繼前人：神聖的教父們。當然，這是訴諸權威。整個定斷由一個結構複雜的句子形成，從屬於「我們一致教人宣認」，而所宣認的是「惟一和同一（的兒子）hena kai ton auton」，此表述是重複地應用，這裡當然是受到濟利祿的影響，在基督內只有一位，不論在降生前或後，都是同一位惟一的聖子。「惟一及同一聖子、我們的主耶穌基督」共出現了三次。

良一世的教義書函非常重要，可說是拉丁教會對東方教會的神學一個強有力 and 清晰的照明。於 449 年 6 月 13 日他致函給弗拉韋，並支持他反對歐迪亞的立場。書函綜合了戴都良和奧思定的看法，在惟一基督的位格上有兩個本性，有別於濟利祿 *mia physis* 的說法。

首先，良因此肯定基督雙重的「同一性體」與天主與人，有雙重的「受生」，一次在永恆受生於父，另一次在時間中受生於聖母瑪利亞，為此聖言擁有兩個本性。

其次，良以單一位格作為兩性結合的基礎。此單一位格並非兩者合併的第三產物，而是那永遠便在的聖言，即使聖言攝取人性時，沒有新的位格（主體）出現，仍然是固有的聖言位格。兩性結合於一位時，兩者的屬性仍得以完整地保留。。

其三，良重申「屬性交流」的教導，他所用的「不混淆、不變更」是特別針對亞派所持：基督的人性已受聖言所提昇以至迷失在其天主性內或因而有所變更。「不分割、不相離」是針對安派所言：兩性只是疊合，猶如一方所行與另一方無關。「屬性交流」乃基於位格只是一個，而有兩個本性，既可說人子從天而降，又可說天主子在童貞女

身上取得血肉而誕生，既可說天主子被釘在十字架上和被埋藏，儘管祂只在人性中受苦。這是因為自永遠與父同一性體的惟一聖子活在人性的軟弱中。

5. 會議的簡評

首先，加采東走出了聖經語言，在對基督是真天主真人的肯定上，用了當時文化和哲學提供的辭彙。始終人面對基督奧跡，言則有盡，意則無窮，大公會議無意用語言完全涵蓋奧跡，但卻有助澄清意念，表達合乎聖經的原意，持守從宗徒傳下來的信仰，其定斷亦成爲信仰的準則（*regula fidei*）。

第二，加采東突破純理性的思想框框。文化所提供的二性結合一位所用的哲學觀念「性體」、「本性」和「位格」都是多義性的，容易產生誤會，故此在加采東的定斷中，用了四個「不」來限制其辭義。單性或兩性的論證，各有長短，但最終教會要脫離這些辭彙背後哲學的控制，回到原有教會「宣告」基督奧跡的意義上。祂是真人真天主。事實上，在457年的一個爲學習加采東的主教會議上，其中一位所言，正好反映了當時意見：「我們所提的是漁夫（宗徒）而非亞里士多德（哲學）的說法」。

第三，加采東見證了信仰和理性的融會貫通。儘管人們意圖理解奧跡的內容，但天主子民的信仰意識（*sensus fidei*）始終受到聖神的潛移默化，能在關鍵時刻，發揮力量，光照理性，思維更優，使神學的交流緊扣教會的宣告，使奧跡更具可信性。

第四、基於當時一些人為因素，加采東之後，教會有分裂現象。由於第歐斯哥的勢力猶在，再加上有些隱修士受歐派單性論者影響，謠傳奈派在是次大公會議中死灰復燃，很多主教回到教區，不提會議的定斷。好些問題，未能及早解決，形成偏見，不利共融。

第五、始終聖神的臨在是明顯的，因此教長們受到照明，對基督的奧跡能有一致的肯定。假如沒有聖神，教會在這時期早就陷入希臘文化的羅網，禁錮在人性思維中，一蹶不振。西方教會的拉丁神學今次發生重大影響，有賴良一世的領導，此事也顯出教宗的神恩：在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她（瑪 16:18）。

參考書目：

Angelo Amato, *Gesù il Signore. Saggio di Cristologia* (Bologna: EDB 1999) 285-310.

特倫多大公會議與宗教交談有何相干？

——重看特倫多大公會議的《成義諭令》，並嘗試找出諭令對今天宗教交談的啟示。

梁德基

1. 序言

1962-1965年召開的梵蒂岡第二次大公會議（以下簡稱「梵二」）發表了《教會對非基督宗教態度宣言》（1965年10月28日），這宣言首次正式談及並確認教會對非基督宗教的正面立場，自此以後，教會積極與其他宗教作出交談，而宗教交談在近代的神學討論中，亦成爲一個被熱烈討論的議題。

教會所宣講的核心是：人因耶穌基督而得救。故此，教會與其他宗教交談時，「得救」不能逃避成爲需要處理的優先問題：教會既然相信出現在歷史中的耶穌基督是唯一的「贖世者」（梵二《教會憲章》2），祂所帶來的這份救恩如何能惠及世人——特別是非基督宗教的人——呢？

就以上有關耶穌基督在普世救恩的位置問題，近代神學家曾提出不同的解決方案。這些方案主要可被綜合爲五個不同的模式¹：（i）

1. Angelo Amato, "The Unique Mediation of Christ as Lord and Saviour", *Pro Dialogo, Bulletin* 85-86/1, 15-39.

強調耶穌基督排斥其他宗教，所以人一定要加入基督的教會才可得救的排他模式（Exclusivistic Model）、（ii）肯定耶穌基督可以容下其他宗教，所以非基督宗教也能通過耶穌基督而得救的包容模式（Inclusivistic Model）、（iii）認為耶穌基督只是優勝於其他宗教，是一切救恩的實現標準，所以非基督宗教也能各自通過符合耶穌基督的方式得救的準則模式（Normative Model）、（iv）只承認耶穌基督只是所有宗教中眾多救恩中介的其中一位，基督唯一的救恩性只是相對基督宗教本身而已，對其他宗教並無同樣的約束性的多元/相對模式（Pluralistic/Relativistic Model）、（v）相信救恩不關乎於耶穌基督或任何宗教，人才是救恩的焦點，所以救恩應該是實務性為爭取人生活改善的解放模式（Liberation Model）。

以上五個模式各有其獨特的見解，不過至今還沒有一個模式能夠使「得救」的問題得到圓滿解決，有關的討論仍持續不斷²。

1.1 本文的目的

本文的目的不是為以上的模式作出評價，從而找出一個新的理想模式作宗教交談。這是由於筆者同意亞馬圖神父（Fr Amato）的說法³，相信模式間其實並不彼此對立，而是彼此相連和相關。換句話說，它們在不會排斥另外一方之餘，更可被理解作各方的相互滲透（co-penetration）和合一（unification）。故此，如果每個模式能處理得宜，他們是可以彼此共通，模式間其實沒有一條不能跨越的分界

2. Marianne Moyaert, "Interreligious Dialogue and the Debate between Universalism and Particularism", *Studies in Interreligious Dialogue*, 15 (2005) 1,36-51.

3. Angelo Amato, 38.

線，正如另一位神學家狄哥特（G. D'Costa）所指出⁴，對於包容模式支持者或多元模式支持者而言，其實他們在某一個程度上，也是採用一個排他模式的理念進行交談，並且他亦進一步認為⁵，交談要得到真正的成果，並不是倚靠所採用的模式，反而取決於在交談中能否堅守開放（openness）、容忍（tolerance）和平等（equality）三個基本的承諾。為此，本文的研究方向亦會跟隨以上兩位學者的意見，不會糾纏在模式的批判之中，而是探討一個在模式之外更關乎宗教交談的根本問題－宗教交談所採用的原則與立場。

1.2 本文的研究方法

本文既然要探討一些原則與立場的根本問題，所以筆者選取了特倫多大公會議（以下簡稱「天特」）的《成義諭令》作本文的研究中心。天特是天主教會在十六世紀召開的大公會議，《成義諭令》是在1547年1月13日在會議中頒佈。選取《成義諭令》的首要原因，是由於正如上文所說，教會與其他宗教的交談核心是在於「得救」的問題之上，而教會的「得救」與「成義」正是互相緊扣的概念。除此之外，另一個很重要的原因是在這份諭令未出現前，沒有一個大公會議正式討論過成義和恩寵的問題⁶，故此要論及教會有關成義的訓導，這份諭令無疑提供了其中一個最根本的起始點。

4. Gavin D'Costa, "The Impossibility of a Pluralist View of Religious", *Religious Studies*, Vol 32, 1996, 223-232.

5. Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000, 99-142.

6. 溫保祿講述；鄺麗娟筆錄，《天主恩寵的福音》，台北：光啓出版，1989，91頁。

另外，正如副題所指出，本文是以一個「重看」的角度去研究天特的文件，「重看」不免會加入「從後看前」的經驗及反省，所以本文的研究可能會使結論超過真實歷史下的天特神長想法。不過，筆者參考了初期孔漢斯（Hans Kung）對教會訓導的看法⁷，他認為信理的定斷一方面不能錯地（infallibly）、準確地（precisely）及因此不可推翻地（irrevocably）表達真理的啓示，但另一方面它們是一些以有限文字所表達的條文（finite statements），所以信理包含的真理內容永遠是超出信理運用的表達文字，換言之，啓示真理的內容不會被一些個別的歷史宣示而局限，其內容是可以隨著時間而作更深化的具體理解。故此，「從後看前」並不會改變或掩蓋天特蘊含的真理內容，反之以一個「從後」的更深化角度作回顧，使筆者可更容易掌握天特所要表達的信理條文，以及其內藏的真理內容。

由於篇幅所限，本文的「從後」反省主要以梵二的觀點為基礎。

1.3 本文的結構

本文除了此序言及最尾的總結外，會分為三個部分：

- (i) 第一部分會先簡單介紹《成義論令》的背景。
- (ii) 第二部分會綜合並分析《成義論令》的內容。
- (iii) 第三部分會從一個「從後」的角度，去嘗試找出《成義論

⁷Hans Kung, *Justification – The Doctrine of Karl Barth and A Catholic Reflection*, London: Thomas Nelson & Sons, 1964,99-102..

令》對今天宗教交談的立場與原則的啓示。

2. 第一部分：《成義諭令》的背景

《成義諭令》是天特所頒佈的文件，亦是一份會議中最具代表性的文件，這諭令討論的時間十分長，由 1546 年 6 月 21 日至 1547 年 1 月 13 日，足足討論達七個月之久，可見文件是經過仔細研究而產生的。

爲使這份諭令得到充份的了解，在未進一步闡述文件的內容前，先簡單介紹諭令產生的一些背景：

天特召開的原因，是由於自從 1520 年教宗良十世（Leo X）對馬丁路德（Martin Luther）以四十一道命題作出譴責後，馬氏的思想仍在歐洲—特別在德國的諸侯國內—流傳及爭論，遂使德國的內部政局出現不穩，因此德國的查理五世皇帝（Charles V）希望透過召開大公會議，去解決由信仰而帶來的政治危機。不過，正由於政治權力的介入，使當時的教宗克萊孟七世（Clement VII）對大公會議的召開遲疑不決。直到 1534 年保祿三世（Paul III）繼任教宗，他才決定正式把召開大公會議納入預算之內，不過由於種種的阻延（主要是政治上），至 1544 年才能真正舉行⁸。

由於「唯信成義」是馬氏提出的其中一個中心思想，「成義」不能避免成爲天特所處理的其中一個首要議題。不過，雖然糾正馬氏的

8. 「特利騰大公會議」，《神學辭典》，輔仁神學著作編輯會，台北：光啓出版社，464 頁。

錯誤觀點是天特召開的主因，但《成義諭令》中有關成義的定斷，主要不是駁斥馬氏的思想，而更重要的是在當時紛亂的思想中，給從事教會牧民工作者一個清晰的、有連貫的成義教導綱要，為此，諭令「為趕上在四旬期之內作為講道的材料，與會的教宗代表建議提前頒佈諭令的文件草案」⁹。由此可見，《成義諭令》縱使開宗明義是針對當時出現的「成義道理的邪說」（DS1520），但文件的內容只著力以牧民的角度去申述教會有關成義的自身立場。故此，文件不是用來解決純神學的爭論，也無意抹黑當時的馬氏思想¹⁰，甚至近代有神學家認為，《成義諭令》和當時馬氏或後來基督新教的成義立場，在原則上並沒有很大的衝突，兩者的不同只是基於各方對聖經和教父思想的不同解讀，以及互異的表達手法而已¹¹。

3. 第二部分：《成義諭令》的內容

正如上一部分所介紹，《成義諭令》是以一個偏重牧民的角度去處理成義的問題，所以天特的神長選取了當時教會的實際成人入教過程作藍本，去闡釋成義的信理和作諭令的內容編排。因此，按有關入教過程的實際時序，可大致把內容分作三個部分：

- (i) 第一部分論及未信教的成人歸依天主的原因和領洗的準備（第一至三章）；
- (ii) 第二部分解釋入教的成人如何因領洗而成義，並指出他們

9. 溫保祿，92 頁。

10. Hans Kung, 107.

11. 有關的論點可見 Hans Kung, 275-284。

要不斷持守這份成義至末世的原因（第四至九章）；

（iii）第三部分討論成人領洗後有關成義的確定、失落和恢復的問題（第十至十五章）。

另外，為回應當時對善功問題的誤解和指責，諭令在第十六章特別澄清善功與成義的關係，並在第十六章之後為整份文件綜合了三十三條法規，以作摘要和總結。

現綜合並分析有關《成義諭令》的內容如下：

3.1 「成義」的介定

「成義」是「人從那生來就是原祖亞當的子女的處境，轉變到恩寵的地位上，藉著第二個亞當耶穌基督我們的救主，成為天主的義子（羅 8:15）」（DS1524），所以成義涉及了人藉天主的恩寵而獲得轉化的整個過程—當中包括了人的生命開始、人的生命發展、人最後得以達到作為「天主義子」的終向。因此，成義本身「不僅是罪之赦免，而且也是人之內心，由於自願接受恩寵與恩賜所獲的聖化與革新」（DS1528），即人一方面因著耶穌基督的救贖而得到罪赦，另一方面藉著耶穌基督恩寵與恩賜而得以更新成聖。由此可見，文件視「赦罪的成義」和「聖化革新的成聖」是「成義」的「一體兩面和同一行動的兩個不分先後程序」¹²，兩者皆被視為出自同一份「天主藉耶穌基督所賦予的恩寵」（DS1551），所以彼此有不能分割或抽離的內在關

12. Karl Rahner, "Questions of Controversial Theology of Justification". *Theological Investigation*, Vol 4, 199.

係。

3.2 人需要成義的原因

《成義諭令》是緊接著《原罪諭令》之後頒佈，可見當時大會認為原罪和成義的道理是有密切的關係，而二者的關係在《成義諭令》裡也進一步闡明：「眾人既因原祖抗命【犯罪】而失掉天真，...眾人...不能由於本性的能力，...得以解放自由，或站立起來。」(DS1521)故此，人要依恃天主才能夠成義，基督的出現正正就是「使所有的人『獲得義子的地位』(迦 4:5)」(DS1522)，所以在眾人皆有原罪而不能自救的前題下，文件肯定所有人都需要「藉基督而重生」。(DS1523)

3.3 成義的要素

以下會依據《成義諭令》的脈絡，逐一分析文件所載的成義要素：

3.3.1 準備成義

天主先於人行動的召叫，使那些「因罪而背向天主者，由於天主的激勵及其恩寵的助佑而把自己，轉向成義」(DS1525)。在這個過程中，人會因為天主的恩寵而產生信德，並開始愛慕天主，準備成義的過程一直至「人們立意領受聖洗聖事，開始度一個新的生活並遵守天主的誠命」(DS1526)才完成。

由此可見，諭令一方面指出人的成義是源自天主的一份白白召叫，並確認人的信德其實也是產生自天主的恩寵，天主在成義中是有

絕對的優越性；另一方面卻又指出人不是純粹任由天主擺佈，人是需要以行動回應及配合天主的恩寵才能成義。

3.3.2 領洗而成義

大會雖然避免採用單一的神哲學主張來制定諭令，但《成義諭令》在解釋領洗與成義的關係時，仍深受了當時以亞里士多德（Aristotle）思想為基礎的多瑪斯（Thomas Aquinas）神學所影響¹³。由於多瑪斯學派肯定耶穌基督是聖事的真正施行者，聖事是具有「事效性」（*ex opere operato*），能產生救恩的效果¹⁴，所以文件順理成章地肯定「若無重生洗禮」（DS1524）人不能成義。聖洗聖事亦因此被理解為成義的「工具原因」（*Causa instrumentalis*）（DS1529），即是指出聖洗聖事是帶來成義的方法。

另外，除了因耶穌基督的功勞而得到罪赦外，文件亦進一步指出「使人成義的『正式原因』（*Causa formalis*），是天主的義德；這不是因為天主因自己的義德而成為義者，而是因為天主，用祂自己的義德，使我們成為義者」（DS1529），所以成義所獲得的「正義」不單是把我們由有罪看成無罪，而是天主使我們獲得了天主的正義。因此，人在成義的過程中，人會通過聖神的傾注而獲得心神的更新，並藉著加入耶穌基督而領受信、望、愛三德（DS1530）。基於「『信德：若沒有什麼【善行】…便是死的』（雅 2:17-18）…沒有望德與愛德的信德，不能【使人獲得】永生。』（DS1531），人在洗禮得到重生

13. Hans Kung, 204.

14. 「多瑪斯學派」，《神學辭典》，258-259 頁。

後，仍要不斷持守並增加信、望、愛三德，直至基督審判的來臨，人才能得到永生，而其中一個持守並增加義德的方法就是「遵守天主與教會的規誡」（DS1535）。故此，人的信德要時時與行動配合，成義是要求人遵守天主所悅納的誡命（DS1536）。

從以上所見，成義除了是赦罪外，還同時帶來了人的成聖。換句話說，成義的恩寵不只是純粹天主的寵幸（favor），人也會因著聖神的傾注而改造（DS1561），使內心能自願接受恩寵而獲得聖化與更新，最終「『好使【人】因祂的恩寵成義，本著希望而成爲永生的承繼人』（鐸 3:7)。」（DS1528）

3.3.3 成義的確定、失落和恢復

人領洗後，一方面不應該懷疑天主的慈愛、耶穌基督的功勞和聖事的效能，而對自己的成義抱有不確定的態度，但另一方面也不能爲自己的成義而作完全的放心，認爲自己穩得天主成義的恩寵。（DS1533）

其中不能爲自己成義而作完全放心的原因是已經領洗的人，並不表示已經完全脫離罪惡的勢力，人亦會於日常中犯罪（DS1537），甚至有些人可能會因爲犯上使人與基督恩寵分離的死罪，而失掉了成義的恩寵（DS1544）。對於因犯上可原諒的小罪（Venialia）而跌倒的人（DS1537），假如他們得到天主的眷顧和激勵，也可藉著耶穌基督所親立的懺悔聖事，因基督的功績，尋求復得那已失去的恩寵而「再被復義」（DS1542）。懺悔聖事和聖洗聖事的分別，是前者需要全心回轉天主外，還需要自己罪行的告明、聖職的赦罪和補贖的履行

(DS1543)。

因此，成義不單是天主的白白恩寵，也是人對持守天主恩寵的回應行動，所以成義除了是天主對人一而永遠的靜態成就外，也還是天主與人持續至終的動態感應。

4. 第三部分：《成義諭令》對今天宗教交談的啟示

以往不少人消極地認為天特沒有為宗教交談帶來貢獻，一來天特的召開主要是針對教會內部的改革訴求，二來是天特的完結未能避免教會的分裂¹⁵，從起因或結果而論，天特都不是教會示範宗教交談的一個合適引證。不過，筆者認為雖然會議首要處理的是教會內部事務，但是當時教會不能否認正處於歐洲對世界擴張的年代，隨著美洲、非洲及亞洲的新發現，教會不能漠視歐洲之外是有龐大非基督教徒存在的事實，所以筆者相信天特的神長不會把這群人置諸不理，其中一個支持筆者的例子是《成義諭令》中引入「願洗」(DS1524)的概念，表示了「如果外教人不可以用水領洗 (in re)，他們可以藉意願而領洗 (in voto)，這意味著當外教人跟從他們的良心及過度正直的生活的時候，他們便隱含了有加入教會的意願」¹⁶，可見天特亦有注意到非基督教徒的得救問題。另外，至於教會在天特後分裂的問題，其原因更不單是純粹天特之過失。教義的爭拗雖然是教會分裂的導火線，但教會分裂更大部分是由於當時教徒不滿教會內部嚴重腐

15. 「特利騰大公會議」，《神學辭典》，466 頁。

16. Federation of Asian Bishops' Conference-Office of Ecumenical and Interreligious Affairs, *Dialogue Resource Manual for Catholic in Asia*, Bangkok: FABC-OEIA, 2001, 58.

化，以及一連串政治、經濟及社會鬥爭等問題所引發¹⁷。綜合而論，天特的神長一方面有意識到教會外有龐大非基督教徒的存在，另一方面嘗試為教會的一體而與後來的基督新教作了一次「交談」，因此筆者認為天特與宗教交談不是兩件互不相干的事情。

筆者試循以下三個層面，去指出《成義諭令》對今天宗教交談立場與原則的啓示：

4.1 聖三與交談

《成義諭令》肯定基督是人通向救贖的唯一途徑，文件甚至指出「誰若說，人以自己的行為，即不管是由於本性的能力，或由於律法上的道理而做成的行為，沒有天主藉耶穌基督【所賦予】的恩寵，而能在天主前成義【即成為義人】，那麼，這種人，應予以絕罰。」(DS1551)故此，宗教交談不應淡化耶穌基督的角色，祂絕對是教會在宗教交談中不能背棄的基礎。

不過，雖然不少人認為梵二前，特別是在天特以來，所發展的神學一直只是以基督為中心¹⁸，但是文件的確多次提及聖父與聖子（例如在 DS1522，提及聖父派遣基督救贖世人）和聖神與聖子（例如在 DS1530，提及聖神傾注基督苦難功績於人心中）的關係，顯然大會並不是把耶穌基督的了解獨立抽離於整個聖三的一體關係之外。而且，

17.有關特倫多大公會議前後的歷史問題，可詳見 Hubert Jedin, *History of the Church: Volume V Reformation and Counter Reformation*, New York: The Seabury Press, 1980.

18.孔格，《聖言與聖神》，香港：香港公教真理學會，1994，72 頁。

多瑪斯的聖三論「重視聖子和聖神的緊密關係」¹⁹，所以既然多瑪斯神學是當時的主流思想，天特不會忽視聖神在成義中與聖子的互動關係。故此，《成義諭令》雖然肯定基督救贖事件的歷史圓滿性（DS1522），並因此認為人必需要「藉基督而重生」（DS1523），但是文件同時以聖神去落實及發展這「藉基督而重生」的信念，並提出在每一個人的成義過程中，聖神都有著不可或缺的持續任務，包括：（i）默感人準備成義（DS1525：由於天主的激勵及其恩寵的助佑而把自己，轉向成義【途徑】，自由地予以同意，且與恩寵合作而受到準備，好使天主藉聖神的光照，觸動人心）、（ii）帶來人的成義（DS1524：「人除非由水和聖神重生，不能進天主的國」（若 3：5））、（iii）使人真的成義（DS1529：我們不僅被認為義人，且我們真的被稱為義人，也真是義人，因為我們每個人都「按聖神的心願，個別分配」（格前 12：11）的尺度衡量並按我們每個人的準備與合作的程度，獲得義德於我們內）、（iv）助佑人持守這份成義（DS1541：按保祿宗徒的教訓，他們除非與天主的恩寵合作，決不能在這場戰爭中，獲得勝利，他說：「我們並不欠肉性的債，竟該隨從肉性生活。如果你們隨從肉性生活，必要死亡；然而如果你們依賴聖神，去致死肉性的妄動，必能生活」（羅 8:12-13）。）

故此，如果說基督是世人通向救贖的唯一固定途徑，那麼聖神就是把基督以不同的途徑持續帶給世人，兩者各肩負不同的使命，以履行天父的同一救世工程。雖然天特由於受到「成人入教程序」的骨幹所限，未能再進一步去全面解釋這些聖神的不同途徑，但這卻使基督的救恩有被聖神廣泛散佈的可能，這正如日後梵二所肯定：「無疑地

19.有關多瑪斯對聖神的理論，可參考孔格，92-94 頁。

在基督升天以前，聖神已在世間工作…有時聖神還明顯地走在宗徒們前面，同時又以不斷地以各種方式伴隨指揮宗徒們工作」（《教會傳教工作法令》4），這份文件其後更指出：「天主有其獨自知道的方法，能夠引導那些非因自己的過失而不認識基督的人，得到為悅樂天主無可或缺的信德」（《教會傳教工作法令》7），所以，「聖神在其他宗教的傳統內工作是一個無可逃避的事實（inescapable truth）。」

20

由此可見，以一個父、子、神的整體聖三關係作宗教交談的原則，我們一方面可以繼續堅持耶穌基督是唯一救主的教會傳統宣講，另一方面透過聖神的角色，我們又可確定耶穌基督的救恩，是可以有超越教會宣講而遍及普世的可能。因此，只要我們常常謹記以一個整體的聖三關係去看耶穌基督，對基督的宣講其實不會阻礙或破壞與非基督宗教的交談，反而可能成為交談中的支持和助力，正如杜貝斯神父（Fr Dupuis）所認為²¹，基督既是一切的起始（Alpha）及終結（Omega），各宗教皆處於基督這條中軸之上，所以就算彼此不能在歷史中共建天國，隨著末世終結的來臨，彼此還是有「奇妙地聚集一起」（marvelous convergence）的可能。

4.2 恩寵與交談

成義的緣起是天主藉著耶穌基督所賜與的先至恩寵，這就是說：

20. Federation of Asian Bishops' Conference-Office of Ecumenical and Interreligious Affairs, 103

21. Jacques Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997, 389-390.

在人們毫無功績的情況下，天主召叫他們。（DS1525）因此，成義的重點在於天主的恩寵，而文件其後更進一步指出，教會相信「不義者藉信德而白白地成了義人」（DS1532），這道理並不是代表成義是需要人的宣信行動，反而是指出人沒有任何能力（包括信德或作為）可以掙取成義的恩寵（DS1532）

故此，人不能主宰成義，成義的主動權是屬於天主，亦因為如此，縱使基督的出現帶來了一次而永遠的救恩，並使天主的救恩計劃不再是完全不可知，但成義本身是有著天主的一份奧秘性，所以，正如文件所指：「這也不該說：『凡真正成義的人，該毫無疑惑地自信自己是已成為義者，而且，除了那些確信自己已蒙寬恕而成為義者之外，誰也不獲罪赦而成為義者，且人唯藉這種信心，才會獲得罪赦而成義』」（DS1534），換句話說，每一個人（包括其他宗教的人）在天主的計劃中也有被選的可能，雖然這並不代表所有人都能確保成義，但是卻表示每一個人都不能排除沒有成義的恩寵。

從這裡可見，既然每一個人都有獲得恩寵的可能，在宗教交談中我們縱然不能背棄教會宣講的立場，但與其他宗教交談時也可以抱有更開放的正面態度，正如梵二的教導所說：「天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的作事與生活方式，以及他們的規誡與教理。這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光。」（《教會對非基督宗教態度宣言》2）

這開放的正面態度可以包括三個層面：第一個層面是我們要坦誠及貫徹地展示教會所堅持和所教導的一切真理，不能為達到表面的和

諧而作虛假的偽裝心意；而第二個層面是我們要有胸襟去了解其他宗教的「真的聖的」元素，並要接受「多樣（diversity）不是一些值得遺憾（regretted）和需要廢除（abolished）的事情，而應該是值得歡躍（rejoiced over）和推廣（promoted），因為它代表【天主救恩工作的】豐盈（richness）和力量（strength）」²²；最後及最重要的層面當然是我們要開放地接受天主教世計劃的奧妙，並要承認天主的奧秘永遠超過人的所能掌握。

4.3 成義與交談

正如本文第二部分所指出，《成義諭令》視「赦罪成義」和「聖化革新」為「成義」的一體兩面，兩者不能分割（DS1528）。因此，人一方面因受洗而成義，另一方面人在受洗後要持守成義（DS1541），套用一個梵二後常用的概念，人的成義是「既遂但又未遂」（already but not yet）。

由於基督徒相信自己已經通過耶穌基督而獲得了成義，所以在宗教交談中，基督宗教很容易傾向以「得救者」的宗教而自居。不過，當這「既遂」原來是有「未遂」一面的時候，在得救的路上，教會其實也是處身於「未遂得救」的旅途之中。而且，文件中也提出了人可以藉「願洗」（DS1524）而得救，即表示其他宗教的人也可以踏上得救之路，正如梵二所說：「至於那些在幽暗和偶像中尋找未識之神的人們，天主離他們也不遠，因為賞給眾人生命、呼吸和一切的仍是天主（參閱宗 17:25-28），而且救世者願意人人都得救（參閱弟前 2：

22. Federation of Asian Bishops' Conference-Office of Ecumenical and Interreligious Affairs.103.

4)。原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的」（《教會憲章》16），所以「其他宗教的人也有能夠作準備成義的行為」²³。

從以上可見，當我們了解到基督教徒和非基督教徒，其實彼此都是處於旅途中的時候，交談的目的就不應該是為爭辯誰是「得救者」或「失救者」，而應該是集中商量如何在旅途中互相做得更好，甚至更具體的研究大家如何在現世建立末世的天國。故此，我們所提倡的宗教交談不應該只停滯於爭拗或聯誼之中，而是應該更能實質地推動各宗教向前邁進，並能凝聚大家一起為全人類的福祉作出貢獻。

5. 總結

當然，如果說「《成義諭令》的內容已經具備了日後宗教交談的清晰方向」，這結論未免不符合會議的客觀歷史事實環境。不過，如果說「《成義諭令》只是顧及打壓馬丁路德等改教人士的思想，文件完全沒有對今天的宗教交談有任何幫助」，這想法又未免看輕訓導所蘊藏的啓示真理和出席會議神長的智慧，就連基督新教神學家巴特（K. Barth），雖然他在某些地方不同意《成義諭令》的觀點，但他亦不得不承認「諭令本身在神學上是【一份】聰明（clever）【的文件】」²⁴。可見在聖神光照下，並集合天特神長討論七個月之久而成的文件，《成義諭令》是有不可忽略的啓示價值。

23. 溫保祿，153 頁。

24. Karl Barth, 624。

故此，當筆者今天重看《成義諭令》時，雖然文中所用的措詞對現代人來說可能有點刺耳，但是諭令的內容並不是如表達的外在措詞一樣不合時宜，反之文件的內容反映出教會一貫的典型神學平衡態度，正如溫保祿神父（Fr Paul H. Welte）所評價²⁵：「它確實維護天主在各方面的優先性，並且表明恩寵的絕對無功行賞的性質。另一方面，它也不忽略人與天主的合作，以及人的行動的價值和重要性。」

總括來說，正就是由於這份《成義諭令》的平衡態度，使我們今天的宗教交談得到了一些很重要的啓示：一方面我們宣講基督的唯一救贖，另一方面相信基督的救贖會透過聖三的整體關係而擴散出我們的宣講之外；一方面我們致力與其他宗教接觸，另一方又要與其他宗教接觸時不失自己的立場；一方面我們肯定自己正努力朝向天國，另一方面又承認努力朝向天國的不只是我們一群人。

25. 溫保祿，99 頁。

梵二與聖經

房志榮

梵二大公會議（1962-1965）留下的 16 道文件（4 憲章，9 法令 3 宣言）對教會過去 40 年的生活起了很大作用，這是大家所公認的。尤其是四道憲章，因為關連到天主子民的每一成員，並有指導性和規範性，使得整個教會不知不覺中，在其帶領和光照下，改變了自己的面貌。《天主的啓示教義憲章》（下文簡稱 DV）是四憲章中最短的文件，但其作用和影響卻很大。要談梵二與聖經，當然必須先談啓示憲章。此外，《大公主義法令》（下文簡稱 UR）的論證都建基於聖經，值得審視一番。最後，聖經章節也散見於梵二大公會議各文件中，可以略予鳥瞰。這就是本文要發揮的三部分：DV, UR, 梵二其他文件。

1. 梵二大會的奠基文件：《啓示憲章》

說 DV 是梵二的奠基文件能從多方面來懂。首先 DV 由大會開始到結束，貫穿了整個大會的過程。「此一憲章從 1962 年秋的第一期會議開始討論，一直到 1965 年秋的第四期會議才投票通過公布。這表示三千多大會教長（Council fathers）對這一文件的重視和不敢掉以輕心。原因是基督信仰和其大會文件都以天主聖言和人對聖言的答覆為

基礎。」¹

一個值得注意的 DV 憲章特色，是這樣重要的文件，篇幅並不長，只有 26 個號碼。首尾兩號（1、26）是短短的序言和結語。中間分六章，每章所分得的篇幅用號碼來算是 5、4、3...3、4、5。就是說：一章和六章最長，各有 5 個號碼；二章和五章次之，各有 4 個號碼；三章和四章最短，各有 3 個號碼。看看每章的內容，能說，篇幅的長短，多少與內涵的重要性，或更好說，迫切性有關。若把六章的每章內容用兩個字說出，就是 1.本質、2.傳授、3 解釋、4 舊約、5.新約、6 角色（在教會中）。可見，關於啓示的本質及聖經在教會中的角色說的最多。其次是有關傳授和新約的兩章。最短的兩章講論聖經的解釋和舊約聖經。剛說過的「重要性」或迫切性是向對的，就是說，我們這時代，在天主教會內，最重要或迫切的是意識到啓示的本質為何，並重視聖經在教會生活中的無可替代的角色。

1985 年，世界主教團（Bishops Synod）開過一次特殊會議，為紀念梵二閉幕 20 週年。那時就已肯定梵二的召開是天主給第二十世紀的人類最大的恩寵。梵二的四道憲章是四大路標，其中 DV 凸顯為最具導航作用的文件，因為是天主採取主動，把我們引入祂生命的奧跡和祂的自由決策。說的具體些，就是 DV 把天主啓示的多面性一一揭

1. 見房志榮，「《啓示憲章》發酵四十年」，《融》～天主教華語聖經協會聯合會季刊，第三期，2004 年 10-12 月，頁 4。此文也提及教宗若望廿三世作了一個重要的決定，即根據大多數教長的願望（60%），把原草案推翻，組織一個由神學委員會及促進基督徒合一秘書處構成的混合委員會重新起草。大會依此新草案討論，並提共意見。參閱 R.A.F. MacKenzie, S. J. "An Introduction to <Revelation>" in *The Documents of Vatican II* (Walter M. Abbott, S. J. General Editor), Guild Press, New York, USA, 1966, 107-110.

開：位際的、活力的、歷史的、救恩的，及其兩大特質：是二性一位的基督的，和三位一體的天主的。這樣再度發覺聖經的整體價值及其豐饒，不僅為神學和教會，也為個別信友的生活。此外，也把聖經與傳授，聖經與教會及其訓導權的關係，作了深入的說明。²

所以如此，和 DV 的來路與寫成有關。在此不妨重溫一下今日的教宗、當時的大會神學家拉辛吉（Joseph Ratzinger）於 1967 年對梵二所做的回顧與反省。他寫說：³ 有三個因素促成 DV 的撰寫：一、19 世紀始，信仰團體對傳統的新瞭解；二、用歷史批判法解釋聖經所帶來的神學問題；三、較積極也是最重要的因素，是第二十世紀開始以來所推行的聖經運動，使天主教會對聖經有新的基本態度，而讓聖經在神學及靈修上的影響日益增加。就像禮儀運動一樣，梵二前的幾十年中，一個新的靈性事實已在教會中形成，大會只須接受過來，予以加深，再推廣到整個教會，就可收水到渠成之效。⁴

這樣，1965 年 11 月 18 日最後一次投票的結果是：2350 票中有 2344 票 Placet（贊成），只有 6 票 Non placet（不贊成）。在此，大會歷史中的一道關鍵性文件終於出爐了，還帶著妥協的色彩，留下四年來辛苦操作的痕跡。然而 DV 文本的基本妥協，遠超過一般的妥協。它毋寧是一個意義重大的綜合，把對教會傳統的忠貞，與向批判科學的

2. 2005 年 11 月 14 日，亞西細，義大利主教團會議，團長 Ruini 樞機開幕詞中的一段話。見 *L'Osservatore Romano*, Edizione Settimanale n. 46, 18 Novembre 2005- 9

3. In *Lexikon fuer Theologie und Kirche*, vol. 13, Herder 1967

4. 此段引自英譯 "The Dogmatic Constitution on Divine Revelation, A Commentary" in *Dei Verbum*, Bulletin of Catholic Biblical Federation, No. 74/75, 1-2/2005, 4-6. 以下正文所介紹的仍是拉辛吉的一些觀點。

開放態度聯繫起來，如此再度把信仰的門向今日的世界打開。DV 未揚棄特倫多或梵一的主旨，但也不把過去製成木乃伊，因為它知道，在精神領域，只有透過延續的、生活化的吸收過程，才能做到真正的忠貞不貳。

有關 DV 的本質、傳遞、解釋等各章，筆者於《融》季刊中有一系列的短文解說。⁵ 在此，僅將第六章「論聖經在教會的生活中」，根據上文引用的述拉辛吉一文略加講述。

DV 22 號：本憲章向一切信友打開走向聖經的大門，意義重大，同時是一大挑戰。這從歷史背景不難看出。從前對「方言聖經」和對一般信友讀經，從 13 世紀以來，尤其是第 15 世紀，是門禁深鎖的。這道鐵門現在打開了。特倫多大公會議尊拉丁普及本 (Vulgata) 為確定本。現在梵二說，除了拉丁文以外，也有其他的重要譯本，尤其是 70 士希臘文譯本，自古以來被教會看做自己的聖經。譯經就是解經。拉丁文的譯和解形成西方教會傳統，希臘文及其他東方語言的譯和解形成其他教會的傳統，現在肯定他們都是平等的。

不僅如此，DV 還下令，要回到聖經原文，要把聖經中的天主之言，由原文譯成各種現代語言，讓今日所有的人都沾其惠。這一回歸原文是內在的，也是向前的。原文的統一使一切歸一（內在），原文譯成各種文字，容許多元（向前）。這為教會改革的基礎結構是一盞照明燈。由聖經的古典譯文走回聖經原文意味重新翻譯，這是向前走：在一個基礎文本上反思，是把聖經內涵向每一個今日的語言開

5. 見《融》季刊，第四期，2005 年 1-3 月，頁 5「天主啓示的本質」等。

放。這樣一來，聖經文本的統一性，依其半徑所涵蓋的範圍就很廣：天主教和基督教都可以越過他們傳統的譯本，走向聖經源流，在此重新相遇。也可以努力達成一些共同譯本，新譯造成新的重讀和新的瞭解。因此 DV 鼓勵從事與天主教外的基督徒共同譯經，就是挑戰雙方跳出目前狀況來共同重讀聖經，以共同瞭解天主聖言，是這聖言在支持著我們。與特倫多大會相較，梵二向前跨了一大步。文件所提的具體措施其實是非常重要的神學事件。

DV 24 號：聖經在神學中的角色首先以「根基」的圖像來描述，用以點出延續性的重要。一棵樹或一座房屋無論如何長大或發展，根基常在，否則一切會崩潰。根基圖像的靜態本色，在同一句話的第二段用兩句話予補充：「堅強穩固」和「常保青春」。神學之屋不是一次蓋好，便永享其成，而必須與時並進，不斷翻新活力，才能根基永固。最後還用教宗良十三的話稱聖經是「神學的靈魂」。

這一說法也用在《司鐸之培育法令》(OT) 裡，而引出具體的後果，其意義可說是革命性的。先前，信理神學教課書都是從教會的道理系統開始，然後舉出聖經和傳統的證據，最後嘗試作一神學論證的綜合。這一作法帶來一個無可避免的後果，就是只把聖經當作教理命題的作證工具。即便聖經運用得小心翼翼，也顧到近代釋經學的各種方法，但學者們總未達成由聖經本身的觀點來發揮一個命題。也未能面對一些由聖經文本所激發的新問題，加以思考，如果這類問題不在神學教學大綱 (syllabus) 中。

現在《司鐸之培育法令》16 號中說：「在講授教義神學時，首先

應該提出聖經的各種主題。。。』。⁶ 這等於說，今後必須先讀聖經，加以反省，在其脈絡裡找問題，然後才看傳統中的發展及信理神學的分析。神學方法上的這一改變，為未來的天主教神學在教和學方面所帶來的後果不難預料⁷，「聖經是神學的靈魂」這句話發生了很大的具體作用。DV 24 號的最後一段話把上面有關讀神學的原則用在彌撒福音後的講道上，和所有的教會訓導上：這些活動都須由聖經中吸取所需要的靈感。

DV 25：前此在 22 號說過的對聖經原文、對譯本、對多聽天主聖言的新態度必須施諸實踐。今後讀經成為基督徒存在的中心，信友的虔誠也有了新方向。過去除了參與禮儀以外，祈禱生活主要在於一些由中世紀傳下來的敬禮：念玫瑰經，拜苦路，特敬耶穌聖心等。私人讀經不多，連默禱和講道也不把聖經放在首位。本憲章在此力言個人對聖經的投身，是與天主建立關係的一個基本方式。聖耶樂的名言「不認識聖經，即不認識基督」就是指此而言。大會在此所說的「認識」不是純理性的，不只是對聖經的資訊知識，甚至也不是由文化和教育的深思而得的知識。毋寧說是把讀經當作祈禱，當作與上主的對話。在聖經的篇章中，以信德和祈禱體驗到天主的臨在而與之交往，這是讀經時所該期待的。

本號（25）最後一小段把以上所說擴展到教會的傳教行動上，而

6. 中國主教團秘書處出版的《大公會議文獻》把「*themata biblica*」譯為「聖經論證」，欠准。拉丁原文的整句是：「*Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa themata biblica primum proponantur...*」

7. 輔仁大學神學院於 1967 年由菲島碧瑤遷回台灣以來，除了以中文從事神學的教和學以外，信理神學的教學一直以聖經為基礎。這已被認為是理所當然的。

引發一種新的作風，會影響我們對傳教的基本看法。基督新教很久以來所做的，現在成了天主教信友和教會該作的事，就是把聖經播散給非基督徒。這意味著一種新的傳教概念：不必太制度化或太聖統化，而該信任聖言本身的感化能力。這不是說教會不須宣講，而是要指出，聖言能把耶穌基督的某一種臨在帶到萬國萬民中，跨越聖統教會的疆界。

也許我們還該學習在未領過洗的人身上看到基督的臨在。事實上，這些人大部分會停留在未領洗的境況，而只有天主知道，為何當祂路過時，有些人只摸到他的衣邊（馬可福音六 56）。反之，梵二的開放精神在此卻大放光彩。「無可爭辯的是，教會說的這句話 [把聖經給非基督徒使用]，在某種意義下，是一項棄權的聲明：不再要求擁有聖經的專利，不再自認是聖經的獨佔者和唯一合法的讀者。這樣，教會簡簡單單地找到了一個標準，來從事她所引進的革新。達成此一革新所花去的時間難以置信：只有短短的三年。」⁸

DV 26 回到本章開始的比照，把感恩祭中的天主聖言與基督聖體相比。二者彼此相屬，二者合成一條路，經此，道成肉身，永留教會，予教會以生命。本憲章緒論的一個高瞻遠矚的普遍觀點也在此迴響：「讓天主的話迅速傳播而受榮」（得後三 1）。這一普遍的概念得以出籠，是因為前面剛說過的那幾句話：「此外，宜編寫適合非基督徒之情況，備有適宜註解的聖經讀本，給非基督徒使用。」這類說法假定

8. 這是拉辛吉所引的一段話：J. M. Gonzalez Ruiz “ Der Gebrauch der Bibel in der Kirche des Konzils ”, in J.C.Hampe [ed], *Die Autoritaet der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche in oekumenischen Disput*, Muenchen 1966. 232-239: 238.

人甘心大方，無恐無懼地把天主聖言的種籽向外播出，那怕那些地方將長出的東西不在我們的監督和控制之下。

這才是向天主聖言的普遍意義及其內在活力加以肯定，說一聲「是，天主的話不會空手回來」(依五五 10-11)。啓示憲章由一個普世概念的寬廣視野出發，也以此概念收尾：天主的話是為所有的人，而教會透過 DV 所推動的為聖言服務，不限制於教會的內部改革。講到底，聖言是為整個人類的，因為最後不是教會本身，而是每個個別的人以最深的意義活出天主的聖言，比他活於麵飯更真實。因為飯菜所滋養的生命終於難免一死，而活於天主聖言的人卻永生常存。

2. 《大公主義法令》與聖經

如果說 DV 的寫成十分艱辛，那麼《大公主義法令》(UR) 的完稿該說是非常戲劇性的。寫作過程中的風風雨雨，瞻前顧後，超過任何單人作者的個別經驗。大家都知道目前 UR 的三章篇幅是原稿的前三章。原稿的第四章後來分開寫成《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE)，而第五章寫成《信仰自由宣言》(DH)。⁹ UR 的三章內容，以第一章的「論大公主義的天主教原則」最為凸出¹⁰。此章所討論的主題都跟天主教以外的其他基督徒所共同崇奉的聖經有關，以之為基礎，為準則。今可循以下三點略加伸述。

9. 詳情見「梵二《大公主義法令》簡介與回應」(林思川和孫效智譯)，《神學論集》82 期，1989 年冬，頁 517-525。

10. 參閱拙文「梵二以來大公主義的天主教原則」，《神學論集》，65 期，1985 年秋，頁 461-469。

1、教會的一體和唯一性。「這是天主教對合一的看法，立論完全根據聖經和救恩史，不是靜態的，而是動態的。先是父差遣子到世界上來，為使人類合一。然後是聖神被差遣，主基督藉聖神繼續祂在歷史中完成人類合一的大業。這是教會合一的一個基本圖像：如同父子、聖神那樣的合一。。。教會不是人所能建立的社會，而是天主所啓發的一個共融。」¹¹

教會的聖統結構也是根據聖經：瑪廿八 18-20 及若廿 21-23 講耶穌給十二人的使命；瑪十六 19 路廿二 32 若廿一 15-17 講耶穌給伯鐸的使命。這一順序和說法不無意義：先提十二使徒，後提伯鐸；稱十二人為集團，伯鐸是成員之一，但有特殊的地位。另一個例子是列出教會的三個傳統職務：訓導、管理、聖化，而伯鐸的任務是堅強和統一基督的門徒們，他的愛主宣誓（若廿一 15-17）暗示實行任務時應有的精神。¹²

再直接說到天主教的基本結構：主教是宗徒的繼承人，羅馬教宗是伯鐸的繼承人。教會的三種職務與上面所說的相同，只是次序不同，說法有變化。這裡是宣講福音（訓導），施行聖事（聖化），仁愛的治理（管理）。重點仍然放在教會的合一功能上。是基督及聖神使教會達成「在合一中的共融 (koinonia)」，教會的任務只不過是藉仁愛的實施，作基督和聖神的僕役。三個任務所期望的是三個合一的果實：宣講福音導致承認「一個」信仰，施行聖事引人「共同」朝拜上

11. 見上文頁 461-462。所根據的聖經章節：若壹四 9 哥一 18-20 若十一 52 十三 34 十六 7 十七 21。

12. 同上文頁 462-463。

主，仁愛的治理使天主的大家庭中有親如骨肉的「和諧」、「一個」、「共同」，「和諧」三詞說出教會的合一在於共融，像家庭裡的一團和氣。¹³

本段開始說聖經所啓示的三一奧跡是教會合一的圖像，現在收尾說，教會合一也是一個奧跡，以三一奧跡為最高模範。如果整個教會是一個信仰奧跡（LG 第一章），那麼教會的合一亦是一個奧跡。由於信友的可見團體，教會的合一是可見的。但絕不止於此。信仰的眼光可以看的更遠、更深：教會的合一是天主三一奧跡的一副圖像。¹⁴

2、天主教如何看分離的弟兄。基督的教會雖然分裂了，但合一的事實仍然在天主教會內存在。天主教不以此自滿，因為她知道，造成分裂，一定有過罪惡的介入，「有時雙方都不能辭其咎」。這等於天主教現在承認，過錯不一定常在分離的弟兄們身上，而承認自己也有錯。從積極一方面看，大會也意識到，在天主教會外有「許多」且「優越」的要素：成文的天主聖言，恩寵的生命，信望愛的生活等。聖經中的天主之言是建立教會的基本要素。在聖經解釋分化教會為許多團體以前，聖言本身藉著對基督救恩的信仰，先已把大家聯合在一起。

教會的可見因素指謂狹義的聖事，也廣義地指各種聖儀，如聖言的宣講及一些祝福儀式。在聖事方面，各教會團體彼此不同。東正教和天主教都保存七件聖事而互相承認。基督新教各教會大部分只承認洗禮及主的晚餐。因此天主教對東正教的感恩祭與對其他基督教會的

13. 見上文頁 463。

14. 見上文頁 463-464。

主的晚餐有不同的評價。不過這不意味否認基督教的主的晚餐有獲得恩寵的效力。

從個別信友講到教會或團體，大會肯定基督的教會也臨在它們中。這是天主教在大公思想上的一大進步：承認其他的教會或團體也是基督的神用來拯救它們及其信徒的有效途徑，因此它們有意義，也有存在的價值。最後大會也坦然地說，天主教會相信自己是基督救恩的總管，有一切充沛的救恩方法。它不自視為「救恩的成果」，即一群已得救的人，而自認是「得救的方法」，即人藉教會得到救恩。這是把天主教與其他基督教會的制度上作一比較，而說制度的某些因素為教會的合一也是重要的。¹⁵

3、大公主義與大公運動。隨著福音中洗者若翰和耶穌的宣講，大公主義首先是自我反省和悔改。然後是開放和交談。最後是共同為社會和人民福利服務。因此大公運動有三個面向：靈性的，神學的，和社會的，都由聖經的啓示得到靈感。一切向善的運動由內心及心中的聖神發軔，神學交談是探索天人之際，及在合一運動上各基督教會有何交集之處，社會服務是跳出教會的範圍而與其他許多人，以基督徒的身份，促進人性的發展。

在大公運動中，「至公性」一詞不限於地理或量的一面，而須注意質的一面，就是合一的教會容許多元（multiplicity within unity），多采多姿中有教會的一體或合一（unity in diversity）。人的許多潛能及基督的豐富恩寵都要求如此。長久以來，天主教因過份強調合一，

15. 見上文頁 464-465。

而阻礙了多樣性 (diversity)，其實，多樣性是完滿的至公性所不可缺的。合一 (unity) 不必是一律化 (uniformity)。一律化和中央集權，反而有害於教會的真正大公性。這一發現是梵二的一次大覺大悟，覺悟到多元 (multiplicity) 與多樣 (diversity) 來自天主的創造和基督恩寵的圓滿，而表現在不同國家，不同人群和個別的人身上。因此不會危害教會的合一，反而使天主賜給教會的圓滿得以實現。

「至公性」(catholicity) 與「宗徒性」(apostolicity) 相連。耶路撒冷的宗徒會議結論中有一句話說，「除了以下幾件重要的事以外，不加給你們更大的負擔」(宗十五 28)。此外，宗徒教會的特徵是承認不同的神恩 (如格前十二羅十二 6-8)。保祿的作風是既與猶太人認同，也與外邦人認同 (格前九 20-23)。可見一律化和中央集權反而不反映宗徒時代的教會。¹⁶

3. 聖經在梵二其他文件中

《教會憲章》(LG) 和《禮儀憲章》(SC) 自然要根據天主的啓示而大量引用聖經，在此不用多說。這裡只略看《教會傳教工作法令》(AG) 及《教會對非基督宗教態度宣言》(NAE) 如何根據聖經來說理。立刻注意到的一點，是 AG 法令和 NAE 宣言二文件的標題中，都有「教會」二字，表示二文件必須在《教會憲章》的脈絡裡來讀，才能領略其真諦。

1、AG 法令：此法令及 LG 憲章都表示重新發現，教會的本質須

16. 見上文頁 466-469。

由聖經來懂、來講，而其特質是被派遷到無福音信仰的人中去，這就是教會的使命。AG 把這一使命放在今日的世界史裡來談。梵二極其關懷的事件之一，是這次大會該是真真實實的大公會議，即涵蓋整個世界，不像過去那樣，基本上是西方世界的大會。因此，大會不僅要重振西方漸趨沒落的基督信仰，還要遠眺地球上廣大的地區、尤其是亞、非二洲，那些尚未接受福音的古老文化和億兆生靈。「教會受基督派遣，向所有的人和民族顯示及傳遞天主的愛，它知道這是教會尚須完成的傳教大業。」(AG 10)

教會向外傳福音的使命，主要是按照保祿宗徒所描寫的天主父的計畫而在 AG 法令中得到發揮。「祂充滿愛心的計畫以基督為中心，為在基督內綜攝一切，給歷史一個滿全，就是所有在天上和在地上的一切都綜合在基督內。」(弗一 9-11) 為實現天主的這一計畫，不是少數「專業」的傳教士所能完成的，而必須整個教會成為傳教的教會。在此，「傳教」二字應懂為「初傳」，就是向那些從未聽過福音的人宣告天國的來臨，使他們「口裡承認耶穌為主，心裡相信天主使他從死者中復活起來了。」(羅十 9) 大會曾明白拒絕把 AG 法令懂成向已聽過福音地區的人民重新傳揚的意思，因為這些老基督信仰地區的人民不是法令開頭二詞 Ad Gentes (希伯來文的 goin) 的原意所指的。

教會中無論個人或團體，都該顯出這向外、向遠方傳福音的特色。「革新的恩寵在團體中不會成長，除非它將其愛德延伸到地極，真心關懷遠方的人民，如同關懷自己身邊的親朋好友一樣。」當然，傳教地區的教會首當其衝。這些地區的教士該注意的是現代傳教的趨勢，不在地理的擴展，而在於使教會的臨在發揮積極的社會與文化作用，並有意識地參與當地的團體和國家生活。「教會意識」應涵蓋普

世教會，自認是其中一員。以便在許多教會的共融與合作下，在分施生命也接受生命中，建立起基督的身體，如此，人間為基督的臨在作證，而成為人類一體的聖事。¹⁷

2. NAE 宣言：前文說過，此宣言是由 UR 法令中分離出來的。全文不長，只有 5 個號碼。其中第 4 號談論猶太教的部分最長，約佔全文 2/5 篇幅。這是因為當初教宗若望廿三世託付柏亞樞機的任务，只是在梵二大會中必須對猶太教有所交代。其餘部分，伊斯蘭教（3），印度教、佛教和民間宗教（2），以及緒言（1）和結語（5），都是以後在討論過程中慢慢寫進去的。

在此，只審視一下第 4 號關於跟猶太教交談的八段話，以體驗其說詞全是根據聖經，因為舊約（或第一盟約）是天主教和猶太教都接受的，新約則完成了天主的造世救世計畫。首段只有一行，卻很重要，因為猶太教的祖先亞巴郎也是天主教的信仰之父。第二大段由聖祖們開始，歷經梅瑟、先知、出埃及等，一直講到聖保祿所說的「外邦人的野橄欖樹枝被接在優良的橄欖樹根上（指猶太人）」，以及基督「藉十字架使猶太人與外邦人得以和好，使雙方在祂內成為一體。」第三段仍引用保祿所說有關他同族的話（羅九 4-5）來肯定耶穌自己也是猶太人。至於耶穌的母親瑪利亞，祂的十二宗徒，以及許多向世界傳播福音的首批門徒，亦都是出於猶太民族。

第四段開始有幾句也許猶太人不愛聽的話，但確是真話，為下面的轉折「雖然如此」不可不先說出：「有聖經為證，耶路撒冷沒有認

17. 參閱 Calvert Alexander, S. J. "Missions" [Introduction to the Decree *Ad Gentes*], *Documents of Vatican II*, Walter M. Abbott, S. J. New York 1966, 581-583.

識眷顧它的時期，大多數猶太人亦為接受福音，甚至有不少猶太人阻止了福音的傳佈。雖然如此。。。以下即刻回到肯定猶太人的說法和語氣。第五段明言雙方彼此認識與尊重的必要，途徑是研究聖經、神學及友好的交談。

最後的六、七、八段說今後該有的正確態度：「不應視猶太人為天主所擯棄所斥責，一如由聖經所得結論似的。教會痛斥任何時代由任何人所發動的反猶太人民的措施。教會一直堅持，基督是為眾人的罪甘心受苦受死，使普世獲得救恩。因此，教會的職責是宣揚基督的十字架，作為天主普愛眾人的標誌，和一切聖寵的泉源。」

結語

梅瑟在舊約，耶穌在新約福音中都說過：「人生活不只靠餅，也靠天主口中所發的一切言語」（申八 3 瑪四 4）。梅瑟在生命的末刻，耶穌在宣講福音之前。二千多年後，梵二重說這句話，涉及的範圍十分廣泛，意義也很深刻。梵二說出這話，至今已四十年了。照樣值得我們去聽、去反省、去默禱。

梵蒂岡第二屆大公會議與禮儀

陳繼容

前言

過去兩千年，爲了基督信仰 Christianity 中某些教義的辨明，或解決一些禮儀問題，天主教會舉行過多次大公會議。在這些大公會議中，對當代人來說，大家最熟悉的當然是上世紀六十年代，由教宗若望二十三世召開的梵蒂岡第二屆大公會議(下稱梵二)。一九六二年十月十一日，若望二十三世親自在梵蒂岡聖伯多祿大殿主持梵二的開幕禮，會議進行了三年，出席人士數千，包括學者、專家、觀察員，和二千六百位來自世界各地的主教。大會的神長先後頒佈了十六份劃時代的文件，計爲四個憲章、九個法令、三個宣言。¹ 其中「禮儀憲章」— *Constitutio De Sacra Liturgia; Sacrosanctum Concilium*— 更是梵二頒佈的第一份文件，日期是一九六三年十二月四日，距梵二召開未及半

1. 參看天主教中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975；有關梵二所頒佈文件的更詳盡的資料可參閱 *Enchiridion vaticanum 1: Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II 1962-1965* Testo ufficiale e traduzione italiana (Bologna, Edizioni Dehoniane 1976, decima edizione, riveduta e aggiornata).

年。²

梵二於一九六五年十二月八日，由若望二十三世的繼任人，教宗保祿六世主持閉幕，閉幕儀式仍然在聖伯多祿大殿舉行。去年，二零零五年的十二月八日，剛好是梵二結束四十週年。為紀念這特殊日子，現任教宗本篤十六世宣佈給普世信友頒發大赦特恩，作為慶祝。

梵二所頒佈的十六份文件給整個天主教會的生活帶來巨大影響：禮儀的改革、司鐸與修道生活的更新、平信徒的身份獲得提升、展開與其他基督徒及非基督徒的對話、確認教會「天主子民」的身份，而又同時關心世界的問題和希望等。本文特別為大家介紹梵二的禮儀改革。

梵二的禮儀改革是全面性的，不但觸及聖事、日課、禮儀年等重要禮儀範疇，其他與禮儀有密切關係的問題，比方聖儀、音樂、藝術，特別是文化信仰化，³ 也稱文化適應或本地化等問題，梵二都有介入。然而，最重要的，是梵二為教會制定了一套清楚的禮儀神學和禮儀牧民指引。

-
2. 參看「禮儀憲章」。其實在梵二正式開幕前，教宗若望廿三世已於一九六零年七月廿六日所頒的「新禮典」—*Novum Codex Rubricarum*—手諭中，把重要的禮儀問題交給梵二探討，此舉讓梵二可以在禮儀問題上作出決定性的介入。
 3. *Inculturation* 或 *acculturation* 等英文字有多種中譯，包括本地化、本土化或文化互融等。然而，我們選擇採用房志榮神父的做法，把這字譯成文化信仰化。參看拉辛格樞機/口述，《地上的鹽》，基督紀元第三個千年前夕與記者 Peter Seewald 談基督信仰與天主教，房志榮譯，臺北，光啓文化事業 1998 [Cardinal Ratzinger, *Le sel de la terra. Le Christianisme et l'Église catholique au seuil du IIIe millénaire Entretiens avec Peter Seewald. Traduit par Mark Fang, SJ (Flammarion/Cerf 1997)*]，頁 45。

我們先略述梵二的禮儀神學和禮儀牧民觀，再向大家握要地介紹梵二在聖事和日課、禮儀年等各方面帶來的轉變。⁴ 由於「禮儀憲章」是本文最重要的參考資料，在進入課題之前，先給大家介紹這文件的內容。除 1 至 4 號為緒言，及文末的附錄外，整個文件分七章，共 130 號。七章內容依次為第一章「整頓及發揚禮儀的總則」（5-46 號），第二章「論至聖聖體奧蹟」（47-58 號），第三章「論其他聖事及聖儀」（59-82 號），第四章「論神聖日課」（83-101 號），第五章「論禮儀年度」（102-111 號），第六章「論聖樂」（112-121 號），第七章「論聖教藝術

-
4. 本文思想主要來自以下作品：天主教中國主教團秘書處編譯，「禮儀憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 139-194；教廷八部會聯合訓令，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題》，天主教台灣地區主教團秘書出版，1977；吳新豪神父編譯，《天主教禮儀發展史》，香港 香港教區禮儀委員會 1983；BUGNINI Annibale, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, Translated by Matthew J.O'Connell, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 1990; CATELLA Alceste, "Theology of 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)3-28; 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; MARINI Piero, *Liturgia e bellezza Nobilis pulchritude*. Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre (Città del Vaticano, Liberia Editrice Vaticana 2005); NOCENT Adrien, OSB, *A Rereading of the Renewed Liturgy*. Mary M. Misrahi Translator (Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press 1994); IDEM, *Liturgia semper reformanda. Rilettura della riforma liturgica* (Magnano, Edizioni Qiqajon 1993); IDEM, *The Future of the Liturgy*. Introduction by H. A. Reinhold (New York, Herder and Herder 1963); SEASOLTZ R. Kevin, *The New Liturgy. A Documentation, 1903 to 1965* (New York, Herder And Herder 1966); SHAW Russell, "A Message for the ages", *Columbia* (December 2005) volume 85, no. 12, 10-12

及敬禮用具」(122-130 號)。

其中第一章「整頓及發揚禮儀的總則」至為重要，尤其是此章的第一點「論禮儀的本質及其在教會生活中的重要性」(5-13 號)，不但是之後各章的依據，更是整個梵二禮儀神學和牧民觀的基礎，所以謹將這部份的標題詳列於下：5 號「基督完成救世工程」，6 號「教會所繼承的救世工程，在禮儀中完成」，7 號「基督臨在於禮儀中」，8 號「人間的禮儀與天上的禮儀」，9 號「禮儀並非教會的唯一行動」，10 號「禮儀是教會生活的頂峰與泉源」，11 號「需要個人心靈的準備」，12-13 號「禮儀與熱心善功」。

另外四點分別為：二、「論促進禮儀訓練及主動參與」(14-20 號)，三、「論整頓禮儀」(21-40 號)，四、「在教區及堂區內培養禮儀生活」(41-42 號)，五、「促進禮儀牧靈生活」(43-46 號)。

1. 梵二的禮儀神學

前面剛提到，梵二對教會的禮儀其中一項重要貢獻，是給我們制定了一個清楚的禮儀神學。參與是次會議的神長，經過一連串嚴謹的學術研究，以聖經、歷代教父的著作和教會當局的訓導，尤其是以初期教會的禮儀文件為基礎，再參考自第十九世紀開始的禮儀運動從各方收集得到的，禮儀方面的資料，給教會制定出其禮儀神學，作為教會今後的禮儀生活的準則。這禮儀神學的主要思想可概括為以下幾點：禮儀是天主聖三的救世工程的實踐；禮儀是主耶穌基督的司祭職的執行；教會繼承自主耶穌基督的救世工作，在禮儀中完成；禮儀是教會生活與信友生活的頂峰與泉源。

1.1 禮儀是天主聖三的救世工程的實踐⁵

「禮儀憲章」第 2 號這樣開始：「藉著禮儀，尤其在感恩祭中，『履行我們的得救工程』」。憲章這段文字清楚讓我們看到禮儀，特別是感恩祭，對人獲得救恩的重要。人類的救恩史始於舊約，自那時起，天主聖父便不斷召叫人和自己交往，最先被祂召叫的有聖祖，然後是先知等。最後，天主聖父在耶穌基督內使世界與自己和好。教會的禮儀所慶祝和完成的，正是這份來自天主聖父的奇妙救恩。

教會的禮儀之可以使人獲得救恩，因為是天主親自在禮儀中工作。易言之，臨現於教會禮儀中的，是歷史中那位生活的、行動的天主；亞巴郎、依撒格和雅各伯的天主(出 3:6)；是降生成人、死而復活的聖子及祂的聖神。這位三位一體的天主過去曾經用不同的方式不斷向人講話，今日祂仍然讓人繼續聽到祂的聲音，特別在教會的禮儀中，祂更是面對面地跟我們對話，這從現今教會所用的禮儀經文可見一斑。例如將臨期第一主日早禱及晚禱結束禱詞：

「全能的天主，求你激發我們的心志，使我們能邁向正義，以迎接基督的來臨；使我們得蒙召選，在你左右，以獲享天國永福。以上所求是靠我們的主、天主、耶穌基督，你的聖子，祂和你及聖神，永生永王」。

聖三在禮儀中的角色和行動，劃分得非常清楚。聖父既然是一切恩寵的分施者，是一切生命的創造者，也是人類的自由、喜樂、愛情

5. 參看「禮儀憲章」2.5.6 號。

的根源和圓滿。所以教會傳統上，一切經文，特別是禮儀經文，都是向聖父而發。這本來就是我們的主耶穌基督的意願，祂親自教給祂的門徒的「天主經」的第一句，便是向父的祈求：「我們的天父」。

至於聖子耶穌基督，祂是聖父所鍾愛的獨子，是聖三奧秘的啓示者。作為人類通往聖父唯一的路，聖子亦是唯一可以將父的面貌、真理、生命、愛和意旨展示給我們的那一位。為此，教會呈獻給聖父的讚頌和祭獻，除非「藉著基督、偕同基督、在基督內」奉獻，不能為父所悅納。耶穌基督更是父整個救世計劃的完成者。事實上，教會禮儀所慶祝的，正是耶穌基督以自己的逾越奧蹟十字架上的犧牲所完成的救贖計劃。所以禮儀憲章第5號這樣說：

「『願意所有的人都得救，並得以認識真理』(弟前二4)的天主，『曾多次並以多種方式，藉著先知對祖先說過話』(希一1)，待時期一滿，遂派遣了自己的兒子，降生成人的聖言，被聖神傅油，為向貧窮人傳報喜訊，醫治破碎的心靈，成為『肉體與靈性的醫師』、天主和人類的中保。祂的人性與聖言的位格相結合，成了我們得救的工具，因此，在耶穌基督內『實現了我們和好的完善代價，給了我們敬天的圓滿境界』」。

教會在主耶穌基督內獻給聖父的禮儀行動，若缺乏另一位主角，天主聖三的第三位聖神，仍然不能成事。這位在天地混沌初開時，創造了宇宙萬物的上主之神，在天主子耶穌基督降生成人之前，不斷感化人的心。之後，當聖父所定的時刻到來時，祂又使聖子降孕於童貞女瑪利亞的胎中，並在耶穌出生後，居於祂內。及後耶穌自死亡中復活升天後，再派遣聖神來團結眾門徒和聖化他們，同時成為他們的生

活和工作的動力，使教會得以正式在世上展開她的傳教事業。今日，這位聖神繼續不斷在教會的禮儀中，完成聖化人類的工作，使人能夠和耶穌基督在一起，以真理心神朝拜父。

事實上，教會的禮儀祈禱不論結構、內容和所用的一些動作，如覆手等，均充份表達出天主聖神在禮儀中的重要地位。是聖神在禮儀中執行聖化的任務，聖化每一個動作和每一句話，使這些動作和話帶來它們所代表的效能。最好的例證莫如感恩祭中的 *Epiclesis* 呼求神降臨。主祭呼求聖神降臨，聖化餅酒，使成爲主耶穌基督的體血，下面引載的是感恩經第二式的有關經文：

「因此，我們求你派遣聖神，聖化這些禮品，使成爲我們的主耶穌基督的聖體聖血」。⁶

因此，作爲實踐和慶祝由天主聖三策劃及完成的救贖奧蹟的工具，禮儀是信友「藉著基督、偕同基督、在基督內」，並與天主聖神聯合一起，跟天主聖父相遇的最佳及最直接的途徑。

1.2 禮儀是主耶穌基督的司祭職的執行

禮儀所慶祝的，既然是主耶穌基督所完成的救贖奧蹟：祂的降生、受苦、死亡、復活和升天。那麼，很明顯地，禮儀在本質上，其實就是耶穌基督司祭職的執行。⁷ 不論是過去、現在、將來，一直到

6. 中國主教團禮儀委員會編譯《信友彌撒經書》香港版，中國主教團禮儀委員會特准香港教區專用。香港，香港真理學會出版 1989 五版，74 號。

7. 參看「禮儀憲章」7 號及「日課總論」13 號。

永遠，主耶穌基督常與祂的教會同在，帶領教會走向聖父。特別在禮儀中，主耶穌基督更以其特殊身份－永恆的大司祭－執行祂天人中保的職務，為世人開闢通向聖父的路，教他們以真理心神朝拜父，並因此獲得父的降福，得以成聖。讓我們看看「禮儀憲章」第7號怎樣解說：

「為完成如此大業，基督常與其教會同在，尤其臨在於禮儀中。在彌撒聖祭中，祂一方面臨在司祭身上，『祂曾在十字架上奉獻了自己，而今仍是祂藉司祭的職務作奉獻』；另一方面，祂更臨在於聖體形像之內。祂又以德能臨在於聖事內，因而無論是誰付洗，實為基督親自付洗。祂臨在於自己的言語內，因而在教會內恭讀聖經，實為基督親自發言。最後，幾時教會在祈禱歌頌，祂也臨在其中間……。

在完善的光榮天主，使人聖化，如此偉大的工程內，基督無時不與教會結合，因為教會乃基督的至愛淨配，稱呼祂為自己的主，並通過祂向永生的父呈奉敬禮。

因此，禮儀實應視為耶穌基督司祭職務的施行，其藉外形所指，一方面按照每人的本有方式而實行聖化，一方面由耶穌基督的奧體，包括首腦及其肢體，實行完整的公開敬禮」。

易言之，一切禮儀行為，因為是耶穌基督司祭及其身體－教會－的工程，所以是最卓越的神聖行為，教會的其他行為，都不能和禮儀的效用相比。⁸

1.3 教會繼承自主耶穌基督的救世工作，在禮儀中完成

8. 參看「禮儀憲章」7號。

從上面第一及第二點的內容，大家不難看到，天主教會的禮儀並非儀式這麼簡單，在那些平凡、熟悉的儀式背後所完成和實踐的，是天主聖三的救世工程、是主耶穌基督的司祭職。換句話說，教會透過一些可見的平凡儀式，在禮儀行動中完成的，其實是她繼承自耶穌基督的救世工作。關於這一點，「禮儀憲章」第 6 號有非常好的解說：

「因此，猶如基督為父所派遣，同樣祂又派遣了宗徒們充滿聖神，不僅要他們向一切受造物宣講福音，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。於是，人們藉著洗禮加入基督的逾越奧蹟，與基督同死、同葬、同復活；人們接受使人成為義子的聖神，在聖神內，『我們呼號：阿爸，父啊！』（羅八 15），而成為天父所尋找的真誠的朝拜者。同樣，每次食用主的晚餐，人們就傳報主的死亡，直到祂再來。因此，在五旬的當天，教會出現於世界，『凡接受了（伯多祿的話）的人，都受了洗……他們專心聽取宗徒的訓誨、時常團聚、擘餅、祈禱……讚頌天主，也獲得了全體民眾的愛戴（宗二 41-47）。從此以後，教會迄未放棄聚會，舉行逾越奧蹟：即宣讀『全部經書中關於祂的』（路廿四 27）一切，舉行感恩禮，藉以『顯示祂對死亡的勝利凱旋』，同時，在基督內，感謝『天主莫可名言的恩賜』（格後九 15），因聖神的德能，『頌揚祂的光榮』（弗一 12)。」。

1.4 禮儀是教會生活與信友生活的頂峰與泉源

若禮儀果真是天主聖三的救世工程的實踐，是主耶穌基督的司祭職的執行；若教會在禮儀中完成的，果真是她繼承自主耶穌基督的救

世工作，那麼，難怪禮儀被認為是教會最卓越神聖的行為，教會的其他行為，都不能和禮儀相比。而大家也可以想像，為何梵二說，禮儀是教會生活的頂峰與泉源。⁹ 因為主耶穌基督之所以要建立教會，正是為了將祂的救恩帶給人類，使所有人可以藉著信德和聖洗，成為祂的父的子女。這正是教會所有其他行動和工作，例如福傳和愛德工作的目的，所以禮儀是教會一切行動的起點和終點。

若禮儀真是教會一切行動的起點和終點，大家也可以想像到，禮儀是如何深深地影響著教會的生活。而教會是由信友組成，所以，順理成章地，禮儀亦是信友生活，即基督徒生活的頂峰和泉源。因為信友需要在他們的生活中，實踐各自藉信德領受到的一切。¹⁰ 為能夠做到這一點，他們需要從禮儀中汲取恩寵，尤其透過感恩祭，讓聖神在耶穌基督內聖化他們，以光榮聖父。

或許有人會說，「禮儀是教會生活與信友生活的頂峰與泉源」這句話，可否更深入的解說一下？前面曾提到，教會的禮儀是執行主耶穌基督的司祭職，而這司祭職要實踐的，是天主許給全人類的救恩。所以禮儀要完成的，正是我們的救贖。為了要執行一項如此重要及艱巨的任務，需要主耶穌基督親臨於教會內主持其事，所以每一項禮儀行動，都是主耶穌基督與教會的工作，對人的得救而言，比教會內其他工作都要超越和更有效。¹¹ 因為一方面，禮儀是一切找尋天主的人，所能攀越的最高點—與主相遇：頂峰。另一方面，人要從禮儀

9. 參看「禮儀憲章」10號。

10. 參看復活節後星期二彌撒的禱文。

11. 參看「禮儀憲章」7號。

汲取完成全德之路所不能缺少的裝備—恩寵：泉源。

當然，禮儀不是一切，更不是教會唯一的工作與行動，這點禮儀「禮儀憲章」也說得很清楚。¹² 然而，禮儀確實是教會整個生活的頂峰，同時亦是教會一切德行的泉源。信友的生活亦因禮儀的影響而改變，他們的生活按著一年中各禮儀慶節：將臨期、聖誕期、四旬期、復活期、常年期等的節奏漸進，讓主耶穌基督的逾越奧蹟在他們的生活中實現，具體地彰顯其成效。即是說，信友在禮儀中所慶祝的，能一一從各自的生活中獲得印證：每個基督徒都是基督臨在世界的見證人。

在禮儀中，我們進入主耶穌基督的奧蹟，進入祂的救贖行動中，所以舉行禮儀時，雖然我們見到的只是些記號或象徵。可是因著信德，我們知道在每個禮儀行動的背後，有耶穌基督最真實的臨在及參與，是祂親自選擇一些記號、物品和人，好能透過這些記號、物品和人，把救恩、把祂的力量灌注到我們身上。換句話說，耶穌基督帶給我們的救恩—永生—包括兩個階段：第一階段是今世，即我們現在的生活；第二階段則要在我們死後才能得享。人是否能獲得第二階段的永生，則視乎他在第一階段中如何回應天主的呼召，即是如何過一個與自己基督徒這身份相稱的生活，如何在他所處的時空內做主耶穌基督的見證人。

故此，真正的禮儀行動，應該能夠向每一位基督徒提供他日常生活所需的力量的支持，不論這位基督徒是何種身份，在教會內擔任甚

12. 參看「禮儀憲章」9號。

麼職務：從教宗到普通信友；或地位如何，屬於那一階層，從國家元首至平民；或從事那類行業：大學教授，各種專業人仕，一般工人等。¹³

所以，真正的禮儀不但能協調個人的生活，而且該是信友的敬禮生活與日常生活的「統一」。就如一個錢幣有兩面，若缺少了一面，便不是個完整的錢幣。同樣道理，「完整」的信友生活，應該包括敬禮生活及物質生活。而禮儀好比將這兩種生活「溶解」在一起的「溶劑」。這「溶解」過程經過三個有優次卻互為補足的步驟。首先是禮儀行動的舉行：頂峰與泉源，接著是將這禮儀行動的內涵伸延到各人的生活時空，最後在日常生活的任何時刻，不忘以具體行動印證大家在禮儀中所慶祝的。這三者間互相緊扣，互相呼應，缺一不可。¹⁴

2. 梵二禮儀改革的牧民觀

除了神學，梵二的禮儀改革的另一個重點是其牧民觀，主要有以下幾個思想：

2.1 彰顯教會禮儀的團體幅度

「禮儀憲章」花了頗長篇幅詳細解釋教會禮儀的團體特性，¹⁵ 明確地指出，禮儀實在是整個教會的行動，而非私人行動，以下謹引載

13. 參看「禮儀憲章」39至42號：「論教會內普遍成聖使命」。

14. 參看陳繼容著，《靈基》——禮儀靈修與建立「基基團」講座講義專輯，香港，香港教區禮儀委員會培育組 1989，頁28-32。

15. 參看「禮儀憲章」26-32號。

憲章第 26 號的內容：

「禮儀行為並非私人行為，而是教會的典禮，教會則是『團結的聖事』，在主教的領導下聚集、組織起來的神聖子民。

因此，禮儀行為屬於全體教會，顯示全體教會，並涉及全體教會；教會的每一個成員，則按其身份、職務，實際的參與而與禮儀行動產生不同的關係」。

2.2 要求信友積極參與教會的禮儀¹⁶

梵二就禮儀是天主聖三的救世工程的實踐；禮儀是主耶穌基督的司祭職的執行；教會繼承自主耶穌基督的救世工作，在禮儀中完成；禮儀是教會生活與信友生活的頂峰與泉源等神學思想的確定，和梵二對禮儀行動的團體特性的重視，帶引梵二在禮儀改革上作了個突破性決定。這決定對教會日後的禮儀生活影響至深，就是把「信友帶進禮儀中」。梵二清楚地要求信友要積極和主動參與禮儀，因為這原是他

16. 爲了深入了解信友在禮儀中的參與，請參看以下資料，教會文件：教廷八部會聯合訓令，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題》，*op. cit.*；天主教中國主教團秘書處編譯，「論教會在現代世界牧職憲章」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁 197-318；聖事及禮儀聖部，「無價之寶」—有關聖體奧蹟敬禮的某些準則訓令，1980；聖事及禮儀聖部，「關於感恩經及禮儀實驗的聲明」，臺北，鐸聲月刊社，1988；《彌撒經書總論》，台北地區主教團禮儀委員會與香港教區禮儀委員會合譯，天主教地區主教團出版 2003 年修訂版。其他資料：趙一舟，「一台別具風格的彌撒—花蓮教區黃兆明主教就職典禮彌撒觀後感」，
網址：<http://www.catholic.org.tw/cathlife/2002/2451/08.htm>；
趙一舟「關於黃兆明主教就職典禮彌撒幾點說明」，
網址：<http://www.catholic.org.tw/cathlife/2002/2457/10.htm>。

們的權利，亦是他們的義務，梵二透過「禮儀憲章」這樣向信友呼籲：

「慈母教會切願教導所有信友，完整地、有意識地、主動地參與禮儀，因為這是禮儀本身的要求，也是基督信眾藉洗禮而獲得的權利和義務」。¹⁷

因此，如果教會真的有任何願望，有一份迫不及待的工作等著完成的話。這願望和工作便是幫助信友明白教會為何要舉行禮儀，他們為何要參與教會的禮儀，教會在禮儀中慶祝些什麼，怎樣舉行等。然後邀請、指引、帶領信友完全地、有意識地、主動地、積極地參與，整個人進入教會為他們舉行的禮儀中。¹⁸ 這工作在梵二結束四十年後的今天，顯得尤其迫切。

為達到此目的，梵二指出要給信友提供各方面的培育，並作出多項實際措施。首先在禮儀中推行群眾的歡呼、答句、聖詠的唱誦、對經、歌唱，以及不同的姿勢等，¹⁹ 其次是恢復聖道禮，禮儀年亦成為新的側重點。然而，最重要的，要算禮儀職務的分配，禮儀中採用本地語言及重新修訂禮規和編訂禮書等，謹在下面逐一作簡單介紹。

2.3 禮儀職務

17. 「禮儀憲章」14 號；另請參看 48 號。除此之外，以下文章對理解有關課題相當有用：陳繼容著，「從信友的身份看信友參與禮儀的動機及他們在禮儀中的角色」，《公教報》12/07/1996 至 02/08/1996 一連四期連載。

18. 另請參看「禮儀憲章」19.27.30 號。

19. 禮儀憲章」30 號：「為促進主動參與，應該推行群眾的歡呼、答句、詠頌、對經、歌唱，以及身體的動作、姿態。在適當的時候，也要保持嚴肅的靜默」。

上面說過，禮儀原是整個教會的行動，是整個教會團體向天主聖父呈奉的敬禮。所以梵二鼓勵在禮儀中，除主教、司鐸和執事有專屬他們的職務外，信友亦應擔任屬於他們的職務，比方輔禮、讀經、唱經、送聖體等。²⁰ 因此，信友參加禮儀時不應抱著「觀禮」的態度，而要實實在在的「參與」，整個人投入所舉行的禮儀行動中。

梵二也考慮到在職務分配上可能引起的混亂，以至分不清各人的身份。因此梵二提醒大家，不論司祭和信友，在職務的執行上，都不可踰越，應按照事情的性質和禮規，只作自己的一份，而且要作得齊全：「在舉行禮儀時，無論是司祭或信友，每人按照事體的性質和禮規，盡自己的任務，只作自己的一份，且要作得齊全」。²¹

梵二更不厭其詳地解釋，為什麼要把各人的職務分得如此清楚：

「禮儀行為屬於教會全體，表達教會全體，並涉及教會全體；但是教會的每一個成員，由於身份、職務和個人實際的參與彼此有別，

20. 有關平信徒的職務，特別他們在禮儀中的職務，和普通司祭職與公務司祭職的分別，請參閱以下教廷文件：天主教中國主教團秘書處編譯，「司鐸培養法令」，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，臺南，天主教教務協進會出版社，1975，頁407-430；「論教會在現代世界牧職憲章」；信理聖部，「論一些有關聖體聖事施行人的問題」，信理聖部寫給天主教主教的公函，劉鴻蔭譯，臺北，鐸聲月刊社，1983；教廷八部會聯合訓令，《有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題》，*op. cit.*；聖事及禮儀聖部，《救贖聖事》訓令，有關舉行感恩祭和對聖體敬禮應該遵守或避免的事情，2004年4月；陳繼容，「聖道禮淺釋」，《公教報》29/03/1996至17/05/1996一連七期連載；CHAN, "Participation in the Liturgy", *op. cit.*, 151-157.

21. 「禮儀憲章」28號。

其對禮儀行爲的關係也不同」。²²

2.4 使用本地語言

因爲教會的官方語言是拉丁文，因此在禮儀內，除非有特殊法律規定，否則應保持使用拉丁語。縱然如此，爲了方便信友的參與，梵二作了一項劃時代的決定，准許各地方教會在舉行彌撒和其他聖事時，用本地語言。²³

2.5 重訂禮節和編訂禮書

除了語言外，在不涉及信仰與整體公益的原則下，在准許的範圍內，各地方教會也可以重訂各項禮規和編訂地方性禮節和禮書。²⁴ 梵二同時指出，在修訂禮書時，務必注意使禮規也顧及信友的職務。²⁵ 所用的禮節，應該簡樸明瞭，甚至不用太多解釋，信友也能明白：

「禮節應該樸實而雍穆，清楚簡潔，避免不必要的重複；要適合信友的理解能力，一般而論，應不需要太多的解釋」。²⁶

3. 梵二在聖事方面的改革

22. 「禮儀憲章」26號。

23. 參看「禮儀憲章」36.54.63.101等號。

24. 參看「禮儀憲章」21.25.38.50.62.63.65.77.79.81.107.119.123等號。

25. 參看「禮儀憲章」31號。

26. 「禮儀憲章」34號。

「禮儀憲章」第三章論聖體聖事以外的其他聖事和聖儀，²⁷ 文件一開始，先指出教會的聖事的目的是為聖化人類和光榮天主，這亦正是禮儀的目的和作用：

「聖事的目的是為了聖化人類、建設基督的身體，以及向天主呈奉敬禮；但是聖事也是記號，有訓導的效用。聖事不僅假定已有信德，而且以言語、以事實、滋養、加強，並發揮信德，所以稱為信德的聖事。聖事固然賦予聖寵，但在舉行之際也盡善地準備信友，使能實惠地承受聖寵、適當地崇拜天主，並實踐愛德」(59 號)。

談到聖事，按天主教會的教導有七件。依「禮儀憲章」第二及第三章所列的次序，是聖體聖事，即感恩祭或彌撒、聖洗聖事、堅振聖事、修和聖事、病人傅油聖事、聖秩聖事和婚姻聖事。

3.1 入門聖事

梵二之後，一般將上面七件聖事中的聖體，聖洗和堅振當作一個個別單元看待，總稱「入門聖事」，這本是初期教會對這三件聖事的傳統稱謂。而它們的次序亦按施行的先後有所更改，變成聖洗、堅振和聖體，即感恩祭或彌撒。

梵二鼓勵各地方教會，依照初期信友團體的做法，恢復慕道期制度，²⁸ 以便讓願意接受教會自宗徒傳下來的信仰，接受主耶穌基督的福音的人，得到足夠與適當的培育。「入門聖事」的改革，特別是慕

27. 參閱「禮儀憲章」59-82 號。

28 參閱「禮儀憲章」64 號。

道期的恢復，可以說是梵二的禮儀改革工作，其中最重要的一項。

3.1.1 聖洗聖事

具體的做法，分成人和嬰兒洗禮。成人方面，恢復初期教會的「入門禮」。今後那些願意接受天主教信仰的人士，將會接受一較全面的培育。他們先經過分成多個階段的「慕道期」，再藉著領受洗禮、堅振和聖體聖事加入教會。教會稱這為皈依入教的「過程」。聖禮部為此於一九七二年一月六日「主顯節」頒佈並出版「基督徒成人入教禮典」(*Ordo Initiationis Christianae Adultorum*)。

嬰兒方面，聖禮部亦於一九六九年五月十五日「耶穌升天節」頒佈「嬰兒聖洗禮典」(*Ordo Baptismi Parvulorum*)。由於宣讀聖經是顯示一切敬禮，包括洗禮在內，都是人對主的呼召的回應。所以修訂後的嬰兒聖洗禮典特別著重聖道禮的重要。此外，禮典亦強調父母培育子女的責任。

3.1.2 堅振聖事

教會早期的禮儀文件顯示，直到主後第三世紀，堅振一直都是「入門禮」中三件聖事之一，與聖洗和聖體聖事共同構成一個單元。²⁹ 只是隨著時間的更迭，堅振逐漸變成一件獨立的聖事。於是梵二首先恢復堅振與聖洗和聖體聖事的關係，強調這件聖事是入門禮三個階段中

29 參閱 *La tradition apostolique de saint Hippolyte. Essai reconstitution par Dom Bernard Botte, osb* (Münster Westfalen, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 1972).

的一個。所以聖禮部於一九七一年八月廿一日頒佈新的「堅振禮典」(*Ordo Confirmationis*)時，特別聲明，此禮典是為那些在孩提時領洗，或因特別事故未能舉行全部入門聖事的人而設。這些人在領受堅振聖事時要重宣聖洗誓辭，整個儀式要盡量與感恩祭銜接，以彰顯這三件聖事的關係，即它們原是一個整體的「入門過程」。

3.1.3 聖體聖事

入門禮的第三件聖事是聖體聖事，又稱感恩祭或彌撒。和其他幾件聖事一樣，在教會的兩千年歷史中，感恩祭的舉行方式也出現過一些改變。最明顯的，是教會早期的「對話」式團體禮儀，到了中世紀後逐漸消失。部份原因是受到當時的政治與社會環境的影響，尤其是語言問題。第九世紀後，由於北歐諸國的興起，這些國家的語言開始在各地流行，但教會仍用拉丁文舉行禮儀。信友既不能明白禮儀中的語言，當然無法參與。阻礙信友難以參與感恩祭的另一原因是其舉行形式，中世紀開始，主禮舉行感恩祭時，都是低聲誦唸或默念經文，信友完全不用回答，這越加使他們覺得自己是個旁觀者。為信友來說，既然不懂，也聽不到主禮念的經文，於是他們參與感恩祭時，最重要是要見到主耶穌基督的體血，以表示他們對主在這聖事中臨在的信德，於是在大家的觀念中，「感恩祭」漸漸變成「聖體聖事」，結果無可避免地，感恩祭禮儀從此步入低潮。後來雖然有十六世紀時的特倫多大公會會議的出現，改變仍然不大。真正的改革要到梵二才出現。在感恩祭問題上，梵二最「操心焦慮」的，正是信友在這件聖事中的參與，讓我們一起看看梵二有何指示。

梵二首先指出，我們的救主耶穌基督「在祂被出賣的那一夜，在

最後晚餐中，建立了祂的體血感恩祭獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂再度來臨，並把祂死亡復活的紀念，託付給親愛的淨配—教會」。³⁰ 然後繼續說：

「因此，教會操心焦慮，切望信友參與這奧蹟時，不要像局外的啞巴觀眾，而是要他們藉著禮節和經文，深深體會到奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地參與這神聖活動，接受天主聖言的教訓，領受吾主聖體餐桌的滋養，感謝天主，向天主奉獻無瑕的祭品，不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，日復一日的，通過基督中保，與天主及弟兄彼此之間，融化為一，終使天主成為萬物中的萬有」。³¹

爲了使彌撒祭獻及其禮節形式，獲致圓滿的牧靈實效，梵二作出一連串的指引，包括修訂彌撒常用部份、增加讀經、講道、信友禱文等。³² 聖禮部於一九七零年三月廿六日出版了包括禮規、禱文的標準版《羅馬彌撒書》(Missale Romanum)。新《羅馬彌撒書》有兩大特點，首先爲平衡信友的敬禮重點，新彌撒書指出，不論在聖言或聖祭中，主耶穌基督都一樣臨在，因此感恩祭包括聖道禮和聖祭禮兩大部份。其次，新彌撒書也很重視感恩祭的團體性，以有信友團體參與的感恩祭爲標準，是故信友的參與是理所當然的。影響所及，感恩祭中的歌唱、經文中的答句，領聖體，各種職務，包括讀經、輔禮、送聖體等，均是信友的參與的最佳顯示。於是經過千多年後，信友終於可以再次主動、積極和有意識的參與感恩祭，感恩祭亦得以恢復其對話式的團

30. 「禮儀憲章」47號。

31. 「禮儀憲章」48號。

32. 參閱「禮儀憲章」50-53號。

體禮儀的原來面貌。

除了入門聖事，其他四件聖事，修和、病人傅油、聖秩和婚姻等的修訂，梵二同樣功不可沒，謹在下面分別簡述之。

3.2 修和聖事

梵二的「教會憲章」論及悔罪聖事時這樣說：「那些前往領受悔罪聖事的人，他們對天主所作的凌辱會因天主的仁慈得到祂的寬恕。他們亦同時與曾經被他們的罪所傷害的教會修好，事實上，他們的歸依正是教會以自己的仁慈、表樣及祈禱所促成的」（11 號）。

這段話讓我們看到，梵二對悔罪聖事所作的改革有兩個重點，就是顯示人的罪對天主和對教會的傷害，及悔罪聖事的教會幅度。因此，聖禮部於一九七三年十二月二日出版的新禮書，在名稱上已從「告解聖事」改為「悔罪禮典」(*Ordo Paenitentiae*)。因為焦點已非一向所認為的「告」與「解」這麼簡單，卻是促成這「告」與「解」的根源，就是人內心真誠的「悔」和「改」。亦正是這「悔」和「改」帶出個人與天主及與教會的修和。此外，為彰顯聖言在禮儀中的重要地位，在悔罪禮中增加讀經。其他方面，新禮典也重新編寫赦罪經文，以便人們能夠更容易看到聖父怎樣派遣聖子到世上來赦免人的罪，讓人可以在教會內與祂修好的整個過程。

新禮典的另一特色，是凸出前面所說的，悔罪聖事的教會幅度，所以除了傳統一貫所用的個人修和禮外，另加了兩式集體修和禮。新禮典「前言」1-11 號的豐富神學思想更值得一提。若有人想對教會的

修和聖事的本質有深入的理解，進而明白這件聖事對今日的信友和整個教會的生活的重要，「前言」這幾段的文字當能滿足他們，以下謹就有關文字略作解說。

3.2.1 修和聖事與聖父的救世計劃和耶穌基督的逾越奧蹟的關係(1-2 號)

《悔罪禮典》的「前言」一開始，即指出修和聖事和聖父的救世計劃的密切關係。天主聖父是如此執著地愛人，不肯放棄人，祂爲了讓人在得罪了祂，割斷與祂的關係後，能夠有機會再回到祂身邊，祂願意無條件地，並無數次地給人機會改過，讓人可以與祂修好。爲了實現人類的皈依，聖父展開其救世計劃，祂首先派遣先知邀請人悔改，最後派遣了自己的獨生子耶穌基督到來。因此，耶穌基督一開始祂在世的工作，便是向人宣講悔改說：「你們悔改，信從福音吧」(谷 1:15)。

耶穌不但宣講悔改的福音，祂更爲了人的罪而死，以自己的寶血建立了新約的祭獻。復活後耶穌基督又把這個宣講悔改與赦罪的任務和權柄交給宗徒，再由宗徒傳給教會。從此，與耶穌基督一起繼續在世上召喚罪人悔改，並赦免他們的罪，一直是教會持續不斷的活動。因此，教會今日爲罪人舉行悔罪聖事，其實只是依照耶穌基督的吩咐行事，以顯揚祂對罪惡的勝利。易言之，今日教會爲罪人舉行的赦罪和修和行動，實在是耶穌基督藉著祂的逾越奧蹟戰勝罪惡的記號。也就是說，《悔罪禮典》的「前言」讓我們明白，修和聖事與聖父的救世計劃及耶穌基督的逾越奧蹟，有非常密切的關係。修和聖事不但是

聖父的救世計劃中的一部份，修和聖事本質上，更是耶穌基督的逾越奧蹟的實踐的其中一個記號。因此，修和聖事所包含的思想，遠遠超過這聖事本身所代表的意義。

3.2.2 悔罪者在教會生活中的和好(3-7 號)

「前言」接著提出教會舉行修和聖事的原因。由於教會的元首耶穌基督是聖的，所以教會本身也是聖的。可是，教會的子女卻都是罪人，因此教會有必要在生活中、在禮儀中，舉行特別的悔罪行動，好使這些子女也能成聖。再者，正如我們一直所說的，如果教會的修和聖事是在聖父、聖子、聖神內完成的話。那麼，這修和禮當然也能促成信友與其他弟兄的修和，因為我們都因著聖神，並藉著耶穌基督，在父內合而為一。

還有，由於人類的罪有共害的作用，會影響他人。同樣，悔罪也有互助作用：一個人的悔罪行動所帶來的後果能惠及別人，悔罪者藉著耶穌基督的恩寵，得到罪赦，他們從此與其他人共同為世界的和平與正義工作。在列出悔罪禮的各部份，即痛悔定改、告罪、補贖、赦罪之後，「前言」也引用「禮儀憲章」的禮儀神學，³³ 解釋聖三如何藉著悔罪聖事實踐拯救人類的工程：「藉著悔罪聖事，聖父接受迷途知返的子女，耶穌基督肩負迷失的羊，重歸羊棧，聖神則重新聖化自己那所一度被褻瀆的殿宇，並加強祂在殿宇的臨在」。值得注意的是，「前言」將補贖放在赦罪之前，因為這原本便是這兩部份的正確位置。除此之外，「前言」也提醒大家，修和聖事對犯有重罪的人的必

33. 參看「禮儀憲章」2 號。

須性，和犯了小罪者的益處，並同時強調，經常且慎重地領受這件聖事，會給信友帶來完滿的效能。

3.2.3 舉行悔罪聖事時的職務和職位(8-11 號)

有關舉行悔罪聖事時的職務和職位，「前言」一方面指出悔罪聖事的舉行是屬於整個團體的事，另一方面亦提醒大家，教會在這行動中的責任，是以慈母的鼓勵，幫助和帶領悔罪者認識和宣認他們的罪，這正是教會自古以來，一直肩負的任務和擔當的角色。為此，「前言」強調修和聖事中主教職權的重要，司鐸則是在與主教的共融中，實踐他們的職務。在論及主持修和聖事的牧者該怎樣善盡他們的職務時，「前言」指出他們應該在教會訓導的指引下施行這件聖事，再配合個人的祈禱，不斷增加自己為施行這件聖事所需要的學識和智慧，並要以慈父心腸接待悔罪者，和有嚴守聖事秘密的責任。最後，「前言」也提到悔罪者本人在這件聖事的重要職分，他們透過自己的悔罪行動，真正參與這件聖事的舉行。

綜合上述，可以說，新《悔罪禮典》的「前言」，實在概括了教會傳統有關此聖事的神學和禮儀教理的基本思想及指示。

3.3 傅油聖事

教宗保祿六世於一九七二年十一月三十日頒佈「神聖病人傅油宗徒憲章」，在此文件中，教宗除了重新聲明教會在病人傅油聖事的信仰外，尚批准了教廷聖禮部準備的新病人傅油聖事禮典的應用，該禮

典於同年十二月七日問世。³⁴

聖禮部把新出版的禮書定名為《病人傅油及照顧病人禮典》(*Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*)，是為在病人生病的過程中，信友團體前往照顧他們及為他們祈禱時用，目的是給予他們慰藉和力量，使他們得以痊癒或善終。正為了這原因，只要有須要，可以為病人重複舉行這聖事。

與梵二前的「終傅聖事」比較，新禮典在各方面都有很大的改革。³⁵ 這些改革給我們帶來不少有關這件聖事的新意念和反省。先說禮典的名字，透過《病人傅油及照顧病人禮典》這名稱，梵二不但清楚指出這是一件為病人而設的聖事，同時也讓我們看到，這聖事並非只限於「傅油」這行動，還包括對病者的照顧及關懷。這除了顯示病人傅油聖事跟其他聖事一樣，在本質上是個團體行動外，也展現了教會對自己那些受苦煎熬的子女的關愛。同時，亦是最重要的一點，反映教會如何從她的主耶穌基督的苦難，而發展出來的基督徒苦難觀或基督徒苦難神學，也就是基督信仰對人世間痛苦的肯定。即是作為基督徒，我們應怎樣從信仰的角度理解、接受人間的疾病痛苦，尤其是如何面對病苦者，及幫助病苦者接受自己。前任教宗若望保祿二世在「一九九八年世界病弱者日宗座文告」《幽暗裏的光蹤》說得好，痛苦為個人和社會本身有正面的意義，其實我們每個人都被召分擔耶穌基督救恩性的痛苦，好能分享祂復活的喜樂，並成為聖化和建樹自己及教

34. 除了教宗保祿六世的文件與聖禮部出版的《病人傅油及照顧病人禮典》外，有關梵二對病人傅油聖事的思想，可參看閱「禮儀憲章」73-75號。

35. 關於新禮典請參看天主教中國主教團禮儀委員會編譯，《病人傅油及照顧病人禮典》，天主教教務協進會出版社，1986年修訂版。

會的力量。

3.4 聖秩聖事

在教會內，神職和信友是兩個劃分清楚的階層，而成爲神職需要接受特別的培育和訓練，期滿後再舉行專爲此制定的禮儀，稱爲「聖秩聖事」：*ordinatio*。一位信友領受了「聖秩聖事」後，即成爲神職人員，加入神職界。所以領受聖秩聖事的人，並不單只領受一項職務這樣簡單，最重要的，是他們從此進入另一個「階層」。所以聖秩的群體性非常重要。可惜後來的發展，轉移了這件聖事的重點，大家只注意聖秩聖事的神學。

另外，梵二前的聖秩聖事的禮儀除了因爲歷代儀節的改變和積累，變得複雜冗長外，司鐸職與執事職的區分也越來越模糊不清。以致最後，「執事」不再是一項獨立的「品位」，而只是晉升司鐸前的最後一級。因爲梵二前司鐸稱七品，執事是六品，而六品之前的一至五品名曰小品，每一品有專司之職，例如開門品等。這種情形到梵二的召開才得以改變過來，而梵二爲這件聖事提出的改革可說相當全面。

首先，梵二讓 *Ordinare* 和 *ordinatio* 這兩個字原來的意思再次受到重視，重新出現在教廷官式的訓導和禮儀文件中。這些文件明確地指出，教會在「聖秩聖事」中，藉覆手禮授予神職三「品位」：執事、司鐸、主教。

聖禮部於一九六八年八月十五日「聖母升節」出版了聖秩聖事的

新禮書 *De Ordinatione Diaconi, Presbyteri et Episcopi*，即中文的《執事、司鐸、主教聖秩授予禮》。這表示聖秩聖事沿自宗徒的「三品位」傳統獲得恢復。這「三品位」藉覆手和祝聖經文授予，目的為管理和服務天主的子民。其他如傅油、授祭衣、授祭器、經書等，均屬釋義性輔助禮，要清楚地與覆手禮分開。

另外，取消過時的一至五品，修士領品前獲委派的工作稱為「職務」，計有「讀經」和「輔禮」兩項。這兩項職務也可由信友擔任，如此一來，肯定了信友在教會，尤其是在禮儀中服務的意義和價值，可以說是梵二的另一項貢獻。

3.5 婚配聖事

最後要談的是婚配聖事，隨著時間的變易，基督徒的婚禮形式亦經歷不少改變，舉行婚禮地點也慢慢從家裡轉移到聖堂。第四世紀之後，除少數地區外，教會已規定信友結婚時，新人一定要在聖堂，在司鐸的見證下宣示彼此的許諾及交換信物，跟著舉行感恩祭，並在儀式中祝福新娘。婚姻禮儀發展到第十七世紀可以說已經定型。事實上，一六一四年出版的婚姻禮書一直用了三百多年，到一九六九年才由梵二的新禮書取代。一六一四書的禮書所載的婚禮包括下面各部份：在教會前男女雙方宣示彼此的許諾；然後雙方握手同時司鐸對他們說：「我把你們結合在一起」；祝聖新娘的結婚戒指，之後是結束禱文。以上各項被一六一四年的禮書指為構成婚姻不可或缺的成份。

梵二給婚配聖事帶來的改革是多方面的。聖禮部於一九六九年三月十九日，聖母的淨配「聖若瑟節日」所批准和出版的《婚姻禮典》

(*Ordo Celebrandi Matrimonium*)，從禮儀的角度看，的確有很大的突破

先說儀式，新禮典比舊的更為隆重和多元化。例如婚禮可配合感恩祭一起舉行或單獨舉行，並有教徒與非教徒結婚的禮典。宣讀的聖言、所用的經文及婚姻祝福等，亦有多式供選擇。另外，儀式中新人的對答許諾，交換戒指時的互表心願，呈奉禮品和領主體血等，均充份表達出在婚姻禮儀中，司鐸固然是整個基督徒團體的見證人，但一對新人也是中心人物。

最重要的一點，是新禮儀更明顯地超越了婚姻的倫理性、使人看到聖事不只是使人成聖的方法，它更是聖父愛人，耶穌基督愛教會的標記。

聖事之後，下面繼續為大家介紹梵二在其他禮儀範疇所作的革新，包括時辰禮儀或日課、禮儀年、大公精神和文化信仰化等。

4. 時辰禮儀或日課

我們從《宗徒大事錄》得知，教會初期，凡領過洗的，都「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚，擘餅，祈禱」(宗 2:42)。教會早期的一些作品也告訴我們，第一世紀末，教友已經有每天誦念三次天主經的習慣。³⁶不久，這種每天在一定時刻祈禱的習慣傳遍各地，逐漸發展成今日的時辰禮儀或日課。日課中祈禱的次數也經歷了不少改變，最後由於聖詠 118 篇 164 節說：「爲了你那正義的判詞，我日日要讚美你七次」，第八世紀開始，一日祈禱七次遂成爲西方教會祈禱的標準

36. 參看 *Didaché*, 8,2-3。

次數，拉丁羅馬禮的日課到梵二前，亦一直用此法。

就日課的改革來說，梵二最大的突破是清楚地指出，日課是「全體天主子民的祈禱」，而不是只屬於修道人士或神職的課業。在日課中，主耶穌基督與整個教會一起，代表全人類向天父唱出讚美之歌。³⁷ 耶穌基督藉著教會繼續祂的司祭職，這司祭職不僅表現在感恩祭中，也藉其他方式顯示，尤其是在日課中，因為教會以基督為首，在祂的領導下，聯同聖神不斷讚美父，並為全人類的得救轉求。³⁸ 故此，「禮儀憲章」不但懇請在俗信友參與日課的誦念，也勸勉負有牧靈職責者，特別在主日及隆重節日，設法在聖堂內舉行主要的課典經文，尤其是晚禱：

「牧靈人員應設法使主要的課典經文，尤其是晚禱經，主日及隆重慶節，在聖堂內舉行共同舉行。懇請在俗信友，或是司鐸一起，或是他們彼此集合一起，甚或每人單獨的，也誦念日課」。³⁹

一九七一年四月十一日教廷聖禮部出版了四冊的新標準拉丁文版本《時辰禮儀經本》：*Liturgia Horarum*，各地教會可依該標準版本再譯成自己的語言。新《時辰禮儀經本》是根據教會歷代的日課禮儀傳統編成，目的為使構成我們生活空間的日與夜，藉讚美天主被聖化。故誦念日課者該在一天內，按指定的時辰舉行，以維持基督徒祈禱特有的「不斷祈禱」的節奏和特性。

37. 參看「禮儀憲章」83號。

38. 參看「禮儀憲章」84號。

39. 「禮儀憲章」100號。另請參看「禮儀憲章」83-101號及「日課總論」5-9號。

內容方面，先說時辰。新《時辰禮儀經本》取消了第一時辰的祈禱，日中各時辰祈禱的分配，如我們前面說過，以早晚兩時辰為主，日中另加三個次要時辰：午前、午時、午後，和一無時間性的「讀經日課」，最後以就寢前的「夜禱」作結束。至於聖詠的編排，爲了增加讀經及靜默時間，改爲四週循環制；對經採自聖詠。

以下爲每一時辰祈禱的結構或內容：

禮讚：以聖詠爲主，輔以「舊約和新約的聖歌」例如，第一週主日第一晚禱，第一及第二篇禮讚是聖詠一四零篇及一四一篇，第三篇禮讚則是一首新約聖歌，選自斐 2:6-11：論基督、天主的僕人。每一個時辰的祈禱均有三聖詠，每篇聖詠後有一簡單對經。

聖經選讀：禮讚後選讀聖經。

禱詞：每日兩個主要時辰，即晨禱及晚禱，都有「禱詞」，因爲讚頌與祈求是基督徒祈禱的兩個主要成份。

天主經：每日的晨禱及晚禱兩主要時辰的「禱詞」後，誦念天主經。

結束禱詞：每一時辰祈禱均以一簡短禱詞作結束。

讀經日課：包括兩篇誦讀，第一篇選自聖經，第二篇選自教父的作品、教會或宗座文獻等。

不論是聖詠，聖經選讀或禱詞，其內容都遵循一個原則，需要與誦念的時辰和禮儀年配合。又聖詠和禱詞的選用都以四星期爲一週

期。

關於天主經有一點值得一提，初期教會的信友一日誦念三次天主經這習慣，直到今日，教會一直遵守著。教會今日仍然保持每日誦念三次天主經的習慣：在日課的晨禱及晚禱，和每日的感恩祭中，都會誦念天主經。

5. 禮儀年

論及教會的禮儀年的意義和目的時，「禮儀憲章」這樣說：

「慈母教會自覺有責任於一年中，定下一些日子以神聖的紀念慶祝其天上淨配的救世大業。在每週稱為主日的那一天紀念主的復活，然後每年一次連同主的榮福苦難，慶祝逾越奧蹟：一年中最隆重的慶典。

此外，教會在整年的過程中，於不同時期分別慶祝耶穌基督的全部奧蹟，從受孕、誕生、至升天，聖神降臨，直到期待光榮的希望和主的再來，教會以這形式紀念救贖的奧蹟，將主教人所贏得的功德和救恩行動的富饒開放給信友，好使這功德和奧蹟永存於各時代，讓信友因著親自的接觸而充滿救恩」（「禮儀憲章」102 號）。

至於禮儀年的實際修訂工作，梵二依循教會的傳統，由聖禮部於一九六九年三月廿一日編訂新「羅馬曆」(*Calendarium Romanum*)，強調「主日」的重要。「主日」是「主的日子」，是每週的復活節，是人類得救和教會生活的中心，也是整個禮儀年的基礎與核心。故此，在聖教曆中，「主日」享有特殊地位。主日是最原始的慶節，應該提

倡並強調，使信友虔誠注意。所以其他慶祝活動，如非確屬極其重要者，不得超越主日。⁴⁰

新聖教曆又清楚指出，禮儀年是為慶祝耶穌基督奧蹟在時間內的臨現。這臨現以聖誕為起點，以復活為高峰。而這兩個中心點又各有一段準備期：將臨期與四旬期，和慶祝期：聖誕期和復活期。此外，禮儀年亦慶祝天主之母瑪利亞和聖人的節日，因為他們最能表現耶穌基督救贖奧蹟的成果，是人類獲得救恩的最有力的標記，他們已與耶穌基督的奧蹟溶成一體。⁴¹

當然，就禮儀年的改革，我們前面已說過，梵二最重要的貢獻是恢復初期教會於四旬期禮儀內，準備慕道者領受入門聖事的做法。以下謹引述「禮儀憲章」的一段話：

「在禮儀中及在禮儀教導中，應明白顯示四旬期的雙重特性，就是特別藉著紀念領洗或預備領洗，並藉著苦行，信友們更熱切的聽取天主的聖言，並專務祈禱，以便準備慶祝逾越奧蹟。為此：

四旬期禮儀內有關聖洗的特別要素，應更充份的加以運用；並應斟酌時宜，將舊傳統中的若干予以恢復」。⁴²

6. 大公精神

梵二對基督徒合一所作的貢獻，也值得一提。首先是感恩祭中兼

40. 參看「禮儀憲章」106號。

41. 參看「禮儀憲章」103-104.111號。

42. 「禮儀憲章」109號a。

領聖體聖血和共祭，⁴³ 特別是共祭，能顯示司祭職的統一性，這些對改善我們與東方禮教會兄弟的共融，有一定的幫助。

至於感恩祭中聖道禮的恢復，⁴⁴ 則令天主聖言在禮儀中的地位比從前更受重視，這亦使天主教與新教的距離拉近，原因是彼此多了一個共通點，因為一般來說，新教缺乏我們那樣的禮儀生活，於是較為注重聖經。

7. 文化信仰化

最後要說的是文化信仰化，即一般所說的本地化或文化互融問題。梵二在這方面的態度是個突破，「禮儀憲章」37-40 號就這課題給了清楚的原則，⁴⁵ 以下是這些原則的摘要：

首先，所作的改變或適應絕對不可涉及教會的信仰，也不影響全體天主教子民的公益，同時不含迷信成份，並符合真正的禮儀精神。⁴⁶

其次，有關禮書的適應，要注意保存羅馬禮儀的基本統一性，並只限於禮書標準版本所定的範圍以內。而決定作出適應的權力，尤其

43. 參看「禮儀憲章」56-58 號。

44. 參看「禮儀憲章」56 號。

45. 爲了讓大家知道如何正確實行文化信仰化工作，禮儀及聖事部於 1994 年 4 月 6 日的英文版《羅馬觀察報》刊登了第四道訓令，台灣的趙一舟神父把訓令翻譯成中文，於同年 8 月出版，書名如右列：禮儀及聖事部，爲正確實施禮儀憲章 (37-40) 第四道訓令，《羅馬禮儀與文化互融》，台北，天主教教務協進會出版社 1994。對進行文化信仰化工作者來說，這是非常重要的資料。

46. 參看「禮儀憲章」37 號。

是有關施行聖事、聖儀、遊行、禮儀語言、音樂及藝術等的適應權力，只屬於地區教會主管當局，並應根據「禮儀憲章」所載的原則，和先向宗座提出有關建議，經其同意後才可實施。⁴⁷

最後，因為禮儀法令，對於適應，尤其在傳教區的適應，經常發生困難，在制訂法令時，應備有關於此事的專家。

結論

本文從梵二的禮儀神學開始，之後就梵二在不同禮儀範疇，包括牧民、聖事、日課、禮儀年、大公精神和文化信仰化等各方面所作的革新，向大家逐一介紹。與十六世紀時的特倫多大公會議相比，當年特倫多的目的是排除謬誤、避免教會受到傷害，所以談不上改革，或更好說，特倫多走的是護教性和紀律性。反觀梵二走的，卻是真正的革新路線，並以信友在禮儀中的參與為革新的重點之一。梵二一方面忠於教會的傳統，再配合穩固的禮儀神學作基礎，推出一連串實際革新工作，使教會和信友的敬禮及祈禱生活獲得更新。

梵二的禮儀神學最重要的一點，是讓人清楚看到，天主教會的禮儀絕對不是如某些人想像的，只是一堆儀式的大拼湊這麼簡單。藉著那些平凡、可見、甚至過於簡單的儀式構築起來的，是一個可以讓天主聖三和教會，實行主耶穌基督所宣講的救世工程的工具和空間：

「猶如基督為父所派遣，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

47. 參看「禮儀憲章」38-40號，另請參看22號。

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中的祭獻與聖事，來實行他們所宣講的救世工程」。⁴⁸

感謝梵二透過其禮儀改革讓我們認識到，天主教會的禮儀是為延續她繼承自耶穌基督，我們的主的救世工程，⁴⁹ 並通過這救世工程的實踐光榮天主及拯救人類。因此，教會的禮儀永遠都是一個雙線行動：光榮天主，聖化人類。⁵⁰ 希望大家看過這介紹後，今後懂得欣賞、尊重教會的禮儀，以至最後深深愛上這禮儀，讓這禮儀成為自己生活的一部份，自己的生活也成為這禮儀的一部份：「生活我們所慶祝的，也慶祝我們所生活的」，這正是梵二改革禮儀的願望和目標，即是教會的願望和目標。

48. 「禮儀憲章」6 號。

49. 這一直是教會禮儀經文的中心思想，例如復活期第四主日的「獻禮經」：「上主，求你賜我們藉著慶祝逾越奧蹟，時常稱謝你，願你救贖我們的工程不斷進展，成為我們永恆喜樂的因由。因耶穌基督的名，求你俯聽我們的祈禱。亞孟」。

50. 參看「禮儀憲章」7 號。

以牧者心腸要求召開梵三大公會議

關傑棠

對生活持樂觀態度的人，世界的確比從前進步得多。對性格悲觀的人、尤其是宗教界人士，世風日下，道德敗壞才是今天的真相。大神學家德日進神父的道德進化論到今天仍極具爭議性。的確，整個人類已經擺脫了事事依賴權威的嬰兒階段，亦克服了青少年做事那種漫無目標、隨感受支配抉擇的不成熟行爲；大家一起步入成年肯負責任的現實。然而以世界視爲一個整體，以上的讚譽又似乎有點言過其實，我們並不期望般成熟。第二次世界大戰結束，差不多全人類都發誓以後不會再挑起殘酷的戰爭；但現實告訴大家，各地的戰火從未熄滅！

梵二公議會前幾百年，天主教爲了維持一統，好能跟基督新教抗衡，我們幾乎把「聖經」雪藏起來。做事有板有眼，一切以教律、教條及教規作爲行事宣教的準則；結果法律主義、教條主義和出世精神大行其道。教會儼然成爲世界道德生活的判官，與世俗劃清界線，與人類其他團體互動時顯得格格不入。可是後遺症影響深遠，特別是二次世界大戰期間，納粹德軍蹂躪全歐，趕盡殺絕猶太人和其他少數民族，而教會的「拯救行動」做得不夠積極，給人置身事外的錯覺；結果遭歐洲人民的唾棄，成爲世界舞台的「邊緣人」！教宗若望廿三世深明箇中玄機，知道如果繼續墨守成規，不勇敢面對現實，教會衰落危機將會深化。他一手策劃召開的梵蒂岡第二屆大公會議改變了教會的面貌……

坦白說，開會談改革容易，把決議付諸行動困難；這是人的一貫作風。我六十年代加入修道行列，既生活過舊的傳統，亦體驗了新的作風。那段日子，我心情興奮，對教會充滿憧憬，對前途滿懷信心……可惜四十年後的今天，自己比從前變得複雜及落寞。雖然仍舊熱愛教會，卻有那種「煉鐵不成鋼」的無奈感覺；因為梵二的種種改革並未完全落實，更談不上成功。人爲怕變因素固然是首因，但推行改革的急進，沒有關顧到人的心理因素和承擔能力，也是失敗的原因之一。須知教會長久以來沒有什麼民主制度可言，而法律主義亦強橫地壟斷了信友的生活。那麼在人治情況下，你惟有蹉跎運氣……

假如你的本堂神父從開始便認同及支持梵二公議會改革，並且在堂區悉心推行，那麼團體生活將較爲活潑，教友的參與性較大，跟社區的關係也較密切。相反，如果牧職人員是抗拒改革的保守派人士，那情況便大大不妙了。禮儀生活是試金石，不少年青教友一腔熱情，去神學院進修，去參加禮儀生活營，目的是想提升團體的質素；可是無論你有什麼鴻圖大計，在堂區議會得到多大支持，只要本堂神父說不（Say No），一切又將原地踏步。其實有神職人員骨子裡排斥梵二公議會，只是不好意思說出口吧了，恐怕給別人冠以「保守」形象，追不上潮流。對其他宗教態度上的正面改變，也是梵二的卓越成就；不過現實生活，我們跟回教徒的關係仍然緊張和互相猜疑，跟其他宗教界人士的接觸、就算是基督宗派的交流亦流於官方形式。何解？因爲梵二的革新精神並未落實到民間，未在一一般信友心中紮根……

平心而論，許多出席公議會的教父們對教會誠懇的批評、對時代徵兆的洞悉，並提出自己精闢的見解，都只能停留在文字的層面裡；至於怎樣落實教育群眾和在現實生活推行，便往往顯得有心無力及曲

高和寡了。四百多年習以為常的生活模式，對已經信了的人，並無不妥，但針對福傳和仍未認識耶穌基督的人，能否接納就嚴重得多了；因為我們用的一套語言，現代人未必聽得明白。不讀聖經的現實是反省的好題材，事關我們喜歡把思維的工作交給神職人員，以為每個星期日彌撒中聽三篇讀經，然後再聽神父十來分鐘的道理便足夠認識天主。同樣心態，在堂區服務的前線神父，由於工作太忙，又把研究信理、倫理及聖經神學的責任推給修道院或大學的神學教授。結果大家的思考反省能力每況愈下……的確，神學是普及化了，但不少地方教會主教仍未放心，處處鉗制言論，不少念了神學學位的平信徒根本在教會圈子內沒有出路，更遑論受到重視了……

今天全球天主教會日趨保守，其成因實有跡可尋；因為世界變得真的太快，超出了我們的能力範圍。情況的嚴重比起二次世界大戰正邪對立、善惡之爭的局面更難駕馭。面對這樣的挑戰，通常會有如下兩條出路。一是勇敢面對，深究成因，尋找對策，轉危為機，接納改變，創新局面。二是抓牢傳統，護教為重，拒絕變革，中央集權，排除異己。教會面對「性醜聞」衝擊的反應是上佳的教材。起初逃避隱瞞，一口否認，到東窗事發，只知把罪責推到犯事人身上，曾幾何時，會有教會高層領導挺身而出，要求大家一起檢討沿用了好幾百年的「司鐸獨身制度」是否有修正的必要？許多修道人出道時滿懷理想，一腔熱情；然而「獨身」生活要求我們的「孤獨」打跨了不少人的心志，常常有人批評神父、修女、修士的性格古怪、脾氣暴躁，實在與修道生活的格局有關。再嚴謹的培育未必會出產更聖善的修道人，今天修道院對司鐸的培訓仍側重學術、其次是靈修；相比之下，人格成長的訓練仍有很大的發展空間。似乎我們採取了第二種面對困難的對

策。迴避多過面對現實，強勢統治以抗衡外邊千變萬化的花花世界……

梵二公議會後，改革的成績強差人意，有些根本未能滲入信友生活。比較極端和嚴重的個案莫如法國主教拉菲全盤否定「梵二」，自己另起爐灶，誓要保著梵二前教會的神聖傳統。不必說「拉丁文」彌撒照舊，連祝聖主教和晉升司鐸也脫離了教廷梵二後禮儀改革的指引，我行我素；而幾任教宗也奈他不何，軟的規勸，硬的要脅趕出教會，但也是說話多過行動。如果大前題我們肯定所有公議會都在聖神光照下進行及完成，那「梵二」當然不能例外；可惜現實告訴我們，教會領導人會持雙重標準，對思想言論前衛和開放的神學家毫不客氣，特別是那些挑戰批評教會權力架構的人。一是剝奪他們在神學院教書的機會，二是禁止他/她們在公開場合發表言論。三、也是最嚴厲的做法是趕他們出教會，即「絕罰」(Ex-communication)。然而對極端保守的人士，卻表現得非常克制和容忍，這種心態究竟顯示了什麼？聰明的讀者是會明白的。

再回到平凡、但實際的堂區生活，梵二精神仍多停留在理論層面，未能在民間紮根。舉個簡單例子，梵二後「聖事神學」對「聖事生活」有了更全面和廣泛的了解，因為我們以「聖經」作為反省的基礎，加深了大家對感恩祭彌撒和告解修和聖事的認識。既然彌撒除了祭祀，即人向天主的縱面崇拜，人的橫面團體幅度亦非常重要。是以梵二禮儀改革後，聖堂內的橫祭台——那些從前供神父們自己一個人獻祭的祭台給拆毀了，代之是「共祭」的興起，因為我們明白，感恩祭是應該在團體內完成的神聖宴會，而非一人自己跟天主的親密交往。社交宴會，被邀者尊重主人家，一定盛裝赴會；這意味著沐浴更

衣，清潔一番。上述道理，香港的太太小姐們最明白……

在上述觀點下，梵二後的牧民神學一再提醒我們，善用彌撒開始時的悔罪禮。除非犯了大罪，當然要先辦妥當告解，才可以領受耶穌的聖體聖血；事關「宴會聖事」不應與「清潔聖事」同時舉行，因而產生基本矛盾及不協調。難道你去飲宴，快到魚翅上桌前叫停，再去清潔一下身體？無論怎樣，這是說不通的。然而在現實的教會生活，這情況的確存在。許多保守堂區，舉行彌撒時仍然安排神父聽告解，結果神父宣讀福音和講道時，你有你講，我有我去清潔靈魂。唯一稍為進步的是領聖體時暫停，事關有些神父今天仍不重視「送聖體員」職務，一定要神父送聖體才算數！噢，梵二梵二，在某些地方教會，你仿似難產的嬰兒，或因營養不良而長不大的孩子！這些年來，教會因「梵二」改革而滋生出來的問題仍舊未獲正視，世界卻急劇變化，我們面對挑戰的能力則不斷萎縮，我相信是時候……

沒有人敢否定大公會議是聖神的化工，包括教宗在內。不過聖神不會像媽媽那樣執著小孩子的手教我們寫字；人有「自由」去發揮。骨子裡，有許多神職人員不喜歡改變，也沒有興趣好好去讀通「梵二」文獻的精神，但又不肯公開反對，結果消極抵抗是最佳出路。亦要說句公道話，那些熱衷改革的人對教會目前「膠著」的境況同樣要負上責任。天主教的運作一向習慣由上而下，教徒多是順民，缺乏獨立思考、反省和批判的能力。一是對教會領導人頒布的文獻和發表的言論「照單全收」，然後地方教會領袖（主教）要求自己屬下的神職人員向教民下傳「聖旨」，忽視了實際環境的可行性和人的心理承擔能力。突然由一個極端去到另一個極端，叫人無所適從。梵二後修院的生活日程可謂天翻地覆，我自己是過來人。司鐸聖召是為人民服務的大前

題十分正確，但從前我們避世，因為怕俗世誘惑破壞聖召；所以回家省親，出外渡假的機會少之又少。梵二後，我們要走入群眾，與人民一起呼吸，結果呢？個個星期三都是 Day Off 假期，而神長們亦不知道應該怎樣輔導修生，安排時間，做事後評估等工作。後來我索性跟另一位同學，好「大隻」（強壯）的，在外邊找到份兼職運輸工作，替製衣廠落貨倉提貨。蠻有趣，又有錢賺，享受了一陣子「資本主義」的生活。可惜，亦有不少人離開了修道行列，事因無法適應這個急劇的轉變。既有人陽奉陰違，也有人在缺乏溝通、悉心教導的情況下強行推動改革，失敗可以預期！

是出席大公會議的教父和神學家的討論或研究功夫出了亂子？答案當然不是，倒是在六七十年代，全球都瀰漫著一種開放樂觀的情緒。政治圈子，美國的甘乃迪總統和馬丁路德金博士是表表者。宗教領域，我們的真福教宗、胖爺爺若望廿三世更給整個沉悶的世界、特別是天主教會帶來了一股清新的空氣、一份屬靈的希望。回想起來，那段日子，我是個對前途充滿憧憬、精力充沛的年青修士，我願意為耶穌……坦白說，梵二公議會不足之處，或更好說失敗的地方是大家犯了一個既普遍，又非常嚴重的毛病，就是「志大才疏」！志大是「先知」們早已洞察教會在現代世界身陷危機，如果不急起直追，我們分鐘會淪為地球的「邊緣人」，而這正是梵二的精粹所在；可惜才疏，因為在推行改革時，我們教會內部、尤其是高層領導、當然包括地方主教在內，缺乏社會心理學的知識和方法。想改革一個二千年的「老牌」組織談何容易，人的心理承擔因素必需得到正視。傳統給人安全感，改變充滿未知的危機。慢慢來，按步就班，人會接納。急就章，由上壓下來，結果是貌合神離，各走極端，我行我素。套用共產中國

的術語，要變革成功，一定先要向人民做妥「思想準備」功夫，道理就是這麼簡單！

我是個普通的堂區神父，每天接觸有血有肉、日日爲口奔馳、願意按照福音精神生活，但又敵不過現實世界煎熬的教友。我服務的堂區大部份居民都是「勞動人民」，他/她們回教會尋找的是一份屬靈的安慰和體諒；生活遇到實際困難時，牧者能伸出援手，扶他們一把。每個主日，教友上教堂，是希望透過禮儀崇拜與天主相遇，並藉著聖言、聖體和神父的講道重新得力上路。可惜不少團體的禮儀常常流於刻板、機械化及禮規化，不是歌頌「愛」和「生命」的慶典。而司鐸的講道也往往太抽象和脫離現實，與群眾的生活不起共鳴。背後帶出來是什麼訊息？當然是司鐸培育一環出了問題，鬧聖召荒是有理由的。至於倫理道德生活，我們面對的挑戰更大。科研成就改變了人的生活面貌，可是教會的倫理神學未能追上這個勢頭。不少婚姻生活遇上困難的教友，仍在教規的「死胡同」裡浮沉，得不到適當的輔導，痛苦萬分。禁止用「人工方法」避孕已經趕了不少教徒出局，但可還有出路嗎？而 IT 資訊科技對我們生活的負面影響已日趨白熱化，我們又做了什麼抗衡教育的功夫？面對資本主義經濟體系的不公和剝削，教會又怎樣去關心了社會？生物工程的技術突破，複製人類生命的悲劇指日可待，我們又作了什麼部署及回應？

某次閒談，提及有召開梵三的需要，有些人的反應是何必勞民傷財，教會目前的境況蠻不錯嘛！其實我們有點兒「鴛鴦政策」。現實告訴大家，一向以西歐和北美作爲信仰重鎮的傳統已經開始崩潰，我們只是吃著老本而矣。不要說好像上世紀初有那麼多傳教士「輸出」，就是今天連本土神職人員也嚴重缺乏，聖召危機天天深化。教會權力

雖然仍集中在歐洲，但興旺的信仰生活見證已經漸漸東移及南下。非洲、南美洲及東南亞諸國的地方教會日趨蓬勃便是最佳例證。拿香港作比較點，每個主日上教堂的人很平均，男女老幼都有；跟西方國家的堂區冷清情況對照，優劣分明。這樣下去，或有那一天傳教士出現「倒流」，大家要向西歐及北美傳教？鼓吹召開梵三不是意氣說話，而是肯面對現實的回應。為什麼上述地方教會的局勢那樣嚴峻，內裡一定有因。

梵二公議會結束後已經整整四十年，許多昔日提出的問題、對信理的闡釋、對某些倫理生活的指引等仍未落實跟進，許多人真的迷失了方向；不過更新的難題已呈現在我們眼前。教宗本篤應考慮再續未了之緣，召開梵三大公會議。

《神思》十六年來的主題

- | | | | | | |
|-------|---|-------------|-------|---|------------|
| 第一期 | ： | 基督徒的培育 | 第卅六期 | ： | 聖神 |
| 第二期 | ： | 基督徒團體 | 第卅七期 | ： | 聖洗、堅振聖事 |
| 第三期 | ： | 中國化靈修 | 第卅八期 | ： | 生命倫理 |
| 第四期 | ： | 跟隨基督 | 第卅九期 | ： | 聖父 |
| 第五期 | ： | 基督徒婚姻 | 第四十期 | ： | 亞洲主教會議 |
| 第六期 | ： | 聖依納爵神操 | 第四十一期 | ： | 現代天主教神學動向 |
| 第七期 | ： | 道成肉身 | 第四十二期 | ： | 多媒體福傳 |
| 第八期 | ： | 痛苦與希望 | 第四十三期 | ： | 科學與信仰 |
| 第九期 | ： | 基督徒與社會參與 | 第四十四期 | ： | 大禧年 |
| 第十期 | ： | 祈禱 | 第四十五期 | ： | 教會傳統 |
| 第十一期 | ： | 天國 | 第四十六期 | ： | 十 誡 |
| 第十二期 | ： | 聖體聖事 | 第四十七期 | ： | 教會本地化 |
| 第十三期 | ： | 聖母瑪利亞 | 第四十八期 | ： | 社會倫理 |
| 第十四期 | ： | 戰爭與和平 | 第四十九期 | ： | 聖人 |
| 第十五期 | ： | 神恩 | 第五十期 | ： | 靈異與迷信 |
| 第十六期 | ： | 修和與病人傅油聖事 | 第五十一期 | ： | 廿一世紀的基督信仰 |
| 第十七期 | ： | 創造與治理大地 | 第五十二期 | ： | 平信徒團體 |
| 第十八期 | ： | 教會職務 | 第五十三期 | ： | 盟約與人生 |
| 第十九期 | ： | 末世 | 第五十四期 | ： | 現代科技與倫理 |
| 第二十期 | ： | 神修指導 | 第五十五期 | ： | 悠閒與娛樂 |
| 第廿一期 | ： | 《天主教教理》簡介 | 第五十六期 | ： | 德行與罪惡 |
| 第廿二期 | ： | 基督徒家庭 | 第五十七期 | ： | 寬恕與希望 |
| 第廿三期 | ： | 《真理的光輝》 | 第五十八期 | ： | 現代人的靈修 |
| 第廿四期 | ： | 婦女在教會及社會的地位 | 第五十九期 | ： | 聖召與獨身 |
| 第廿五期 | ： | 四福音 | 第六十期 | ： | 信仰與藝術 |
| 第廿六期 | ： | 青年牧民 | 第六十一期 | ： | 信仰與運動 |
| 第廿七期 | ： | 宗教交談 | 第六十二期 | ： | 我們的教宗 |
| 第廿八期 | ： | 福傳 | 第六十三期 | ： | 我們的慶節 |
| 第廿九期 | ： | 宗教與文化 | 第六十四期 | ： | 我們的修會 |
| 第三十期 | ： | 教會內的聖召 | 第六十五期 | ： | 影響中國教會的人物 |
| 第三十一期 | ： | 認識耶穌基督 | 第六十六期 | ： | 近代出色的神學家 |
| 第卅二期 | ： | 人的性愛 | 第六十七期 | ： | 聖方濟各·沙勿略專輯 |
| 第卅三期 | ： | 再談《天主教教理》 | | | |
| 第卅四期 | ： | 邁向三千年 | | | |
| 第卅五期 | ： | 退省 | | | |

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

