

梵二五十年的回顧與前瞻



神思

第
97
期

主題 梵二五十年的回顧與前瞻



神思

第
97
期

SPIRIT
A Review for Theology and Spirituality
Issue No. 97 May 2013

神思

第九十七期

二零一三年五月

神思編輯委員會

嘉理陵神父，吳智勳神父，蔡惠民神父，黃國華神父，
黃錦文神父，黃鳳儀修女，鄭麗娟修女，蘇貝蒂女士，
丘建峰先生，楊孝明先生。

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

「歷代修會的興亡」

目錄

前言	編者	v
梵二與香港的神學培育	湯漢	1
中國歷史的故事與救恩史的故事	房志榮	6
歷史上的梵二會議	吳家齊	15
反省梵二後的禮儀—— 往昔、現在、將來	楊正義著 陳德康譯	45
復活的主，我們在祢的禮儀中	恩保德	55
從拉內的宗教神學看梵二的 宗教神學	黃錦文	61
亞洲主教團協會回應 梵二大公會議的精神	歐特儒著 郭春慶、蘇貝蒂譯	81
香港的宗教交談有新意？	周景勳	98

作者簡介

- 湯漢 樞機主教，香港教區主教，香港聖神修院神哲學院校董會主席。
- 房志榮 耶穌會神父，台灣輔仁大學神學院聖經教授，著作良多。
- 吳家齊 香港中文大學歷史音樂學哲學碩士，主要研究範圍為中國天主教史和中國宗教及儀式的社會功能，曾發表關於中國天主教音樂及禮儀、香港天主教史的論文。
- 楊正義 瑪利諾會神父，於香港聖神修院神哲學院教授聖事神學，亦從事堂區牧民工作，教區禮儀委員會顧問。
- 恩保德 宗座外方傳教會神父，從事堂區牧民工作，教區禮儀委員會顧問。
- 黃錦文 耶穌會神父，於香港聖神修院神哲學院及台灣輔仁大學神學院教授教義神學。
- 歐特儒 斯加布羅會神父，亞洲主教團協會秘書長。
- 周景勳 香港教區神父，香港聖神修院神哲學院宗教學部主任，亦於該神哲學院教授中國哲學。

前言

真福教宗若望廿三世召開梵蒂岡第二次大公會議距今五十年了，天主教會產生了翻天覆地的變化。今年普世教會有不同的梵二紀念活動，本期《神思》也以「梵二五十年的回顧與前瞻」為主題，反省梵二為中國教會帶來的影響。

湯漢樞機主教經歷過梵二前後不同的神學培育，他的文章簡述香港教區在神學培育上的演變：從 1970 年聖神修院神哲學院重開並開放給平信徒，到 1988 年聖經學院提供聖經課程，1989 年神哲學院宗教學部的成立，使更多平信徒有機會讀完整的神學課程，反映出香港教區在神學培育上的多采多姿。

梵二後神學的發展往往與本地化有關，房志榮神父一文正是通過中國歷史和文字，去反省主耶穌的拯救工程。他舉劉邦「大風歌」為例，認為「大風歌」三句詩文，每句可代表一個救恩時期。他也用項羽戰敗自殺的故事作神學與靈修的反省，使人看出中國歷史的故事也能與救恩史有密切的關係。

吳家齊先生的文章認為要了解梵二大公會議，必須檢視其歷史背景，分析教會面臨的挑戰與教會內部的新發展。梵二在反省對策時，提出「革新」和「返回根源」，不再敵視現代世俗社會及其新思想，好能引領教會面對現代文明。

梵二為教會在崇拜及禮儀上帶來新面貌，但也有人質疑我們是否真的在延續傳統，抑或已與傳統「決裂」。楊正義神父一文對天主教崇拜的狀況作真誠的反省，好能清楚看到梵二所倡議的改革，確實植根於最古老的初期教會生活。文章指出梵二後禮儀

不妥當的地方，並結論出要從歷史中學習，從過去五十年的優劣經驗中學習，好能找出一個最能突顯基督的禮儀。

恩保德神父的文章認為梵二為教會釐定四個目標：即更新信徒的信仰生活、革新教會制度以適應現代社會、促進基督徒合一、向萬民福傳。梵二禮儀的革新是為幫助教會達致這四個目標。在禮儀中，生活的主耶穌延續祂的救贖工程。禮儀中所用的儀式、標記及禮節，能幫助信徒與基督的奧跡及教會相遇。教會改革禮儀，實際是禮儀革新教會。

黃錦文神父一文分析梵二前後的教會，對「教會之外沒有救恩」的信理有不同的詮釋。梵二前的解釋是按字面的及負面的，梵二後則認為教會之外可以有救恩，但救恩是源自基督，藉教會分施給非基督徒。梵二沒有就此結論提供相關的神學解釋。神學家拉內卻認定梵二為「天主的普遍拯救意願」與「必須信仰基督為救主」帶來的表面衝突，可用「匿名基督徒」觀念去解決，既為非基督徒的得救提供系統性的神學解釋，也為宗教交談奠下穩固的神學基礎。

歐特儒(Raymond O'Toole)神父的文章確認亞洲主教團會議可追溯至梵二，當時參加會議的亞洲主教在建立友誼及共同身份後，為延續互動而形成某種組織。1972年，羅馬通過主教團的法令草案，使亞洲主教團正式成立，成為一個維繫梵二精神的永久組織。文章繼而把過去40年，亞洲主教團如何在全體會議及其文件中，跟隨了梵二精神，例如：宗教交談、教會本地化、更新信仰團體、教友的使命、服務生命等主題，都反映出梵二開創的精神。

周景勳神父一文相信梵二《教會對非基督宗教態度宣言》對宗教交談的強調，帶來共融的氣息和仁愛的啓發。香港在七十年代便有「宗教思想交談會」和「六宗教領袖座談會」的組織。六宗教都關心人文精神問題，並從宗教「交誼」活動，去到宗教「思想的研究」，彼此互相學習，互相欣賞，為社會提出心靈的建設和道德的喚醒。六宗教的和諧經驗能推至全球化，建立重視人性尊嚴的全球倫理，這是六宗教領袖的遠景。

本期《神思》得到陳德康小姐、郭春慶神父及蘇貝蒂女士幫忙翻譯，我們衷心感謝他們的慷慨。

CONTENTS

FOREWORD	v
<i>Editor</i>	
Vatican II and Theological Formation in Hong Kong	1
<i>Cardinal John Tong.</i>	
The Story of China's History and the Story of Salvation History	6
<i>Mark Fang S.J.</i>	
Vatican II's Situation in History	15
<i>Ng Ka-chai</i>	
Reflection on the Post-Vatican II Liturgy – Then , Now and the Future	45
<i>John Ahearn MM</i> <i>Translated by Ms Ivy Chan C.L.C</i>	
Risen Lord, We in Your Liturgy	55
<i>Giovanni Giampietro P.I.M.E.</i>	
Vatican II's Doctrine on Religion in the Theology of Karl Rahner	61
<i>Simon Wong S.J.</i>	
Reflection on The Federation of Asian Bishops' Conferences as a Response to Vatican II	81
<i>Raymond O'Toole, SFM</i> <i>Translated by Gregory Koay S.J. and</i> <i>Ms. Purple So C.L.C.</i>	
Does Religious Dialogue have any new meaning?	98
<i>Edward Chau</i>	

FOREWORD

Pope John XXIII opened The Second Vatican Council fifty years ago and the Catholic Church underwent a tremendous change. This year, the Church throughout the world is holding various functions to commemorate the Council.

Thus, we at SHENSI / SPIRIT have chosen for this issue the theme: Vatican II – Retrospect and Prospects, reflecting especially on the impact of the Council on the Church in China.

Cardinal John Tong personally experienced the differences between pre-conciliar and post-conciliar theological formation. Just after 1970, Holy Spirit Seminary College of Theology and Philosophy was re-opened and began to receive lay students. In 1988 The Hong Kong Catholic Biblical Institute began offering its diploma programme in Biblical Studies. In 1989 The Religious Studies Institute of the Holy Spirit Seminary College was established, thus providing the opportunity for an even greater number of lay people to study a complete programme in theology. All of these initiatives together meant a widespread and multifaceted contribution to theological formation within the Diocese of Hong Kong.

The development of theology arising from the Council was accompanied by the move towards inculturation. Fr. Mark Fang S.J. engages with Chinese history and culture to reflect on the work of our redemption accomplished by Our Lord Jesus Christ. He uses Liu Bong's "Song of the Great Wind" He suggests that in the three verses that make up the Song, each one can represent a stage of Salvation History. He also makes use of the story of Xiang Yu's

suicide after his defeat in war as the basis for a theological and spiritual reflection. He thus helps the reader to see how stories from Chinese History can be related to Salvation History

Ng Ka-chai suggests that, in order to understand Vatican II, one must understand its historical background and to analyze the challenges facing the Church and its new internal developments. The reflective strategy adopted by the Council was “renewal” and “return to sources”. There would be no more hostility towards modern secular society and its outlook, thus enabling the Church to engage with modern civilization.

In the areas of worship and liturgy, Vatican II produced a whole new appearance. But there are people who wonder whether we are still true to our traditions or whether we have completely broken with tradition. Fr John Ahearn presents an authentic reflection on the Church’s current ways of worship, and suggests how we may see clearly that the Council’s proclaimed “renewal” is definitely rooted in the oldest practices of the early Church’s life. The article points out some of the defects of post-Vatican II liturgy and points out that we must learn from history and learn from both good and bad experiences to achieve a liturgy most capable of revealing Christ.

Fr. Giampietro suggests that Vatican II set four priorities for the Church: the renewal of the life of faith of the Faithful; a renewal of the structure of the Church so that it better responds to contemporary society; the promotion of Church unity; the promotion of evangelization among all peoples. The Council’s Liturgical Renewal is to help the Church attain these four objectives. In the Liturgy, the living Lord Jesus continues his work of our redemption. The rites, symbols and festivals which the Liturgy makes use of, enables the believer to encounter the mystery and the Church of Christ. The Church renewed the Liturgy, but in fact the Liturgy renews the Church.

Fr Simon Wong analyzes the pre-conciliar and post-conciliar Church, especially with regards to different interpretations of the notion that “there is no salvation outside the Church”. Before Vatican II, interpretations tended to be literal and negative. After Vatican II, it was accepted that there can be salvation outside the Church but salvation has its origin in Christ and is dispensed to non-Christians through the Church. Vatican II did not intend to put a stop to all relevant theological explanation of this matter. The theologians Karl Rahner S.J. considers that the Council doctrine sets up an apparent contradiction between “God’s universal salvific will” and “the need to believe in Jesus Christ as Saviour” and suggests the notion of “anonymous Christian” as a solution and a systematic theological explanation of the way in which non-Christians may attain salvation, at the same time establishing a solid theological foundation for inter-religious dialogue.

Fr. Raymond O’Toole traces the origins of the Federation of Asian Bishops’ Conferences back to Vatican II. There the Asian bishops established friendly contacts and attained a sense of identity and so wished to continue this experience through a mutual and established organization. In 1972, Rome approved a draft constitution for the Bishops’ conferences and so the Federation was formally established, as a permanent organization to maintain the spirit of Vatican II. The article shows how the Federation, both in its plenary sessions and in its documents has continued to follow the spirit of Vatican II, in such areas as religious dialogue, inculturation, renewal of faith communities, the mission of the laity, the service of life etc.

Fr. Edward Chau believes that Vatican II’s insistence on inter-religious dialogue in its Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions has been conducive to an atmosphere of communion and the development of friendship.

In Hong Kong in the 1970, there were already organized the Committee for Dialogue on Religious Thought and the “Dialogue

leaders of the six major religions is concern both with people and with documents and with activities promotion religious friendship, leading to the study of religious thought, mutual learning and mutual respect. For the good of society they promoted spirituality and have issued comments on morality. The experience of harmony among the six religions can be extended world-wise and lead to a global morality promoting respect for human dignity. This is the vision of the leaders of the six major religions.

Ms Ivy Chan C.L.C., Ms Purple So C.L.C. and Fr. Gregory Koay S.J. helped with translations for this issue of SHENSI / SPIRIT. We are sincerely grateful to them for their generosity.

梵二與香港的神學培育

湯漢

梵二前的香港神學培育，著重在培育本地修生與神父為主，這可從曾任中國宗座代表的剛恆毅樞機的一番說話看得出來：

「本人在一九二二年被委任為中國宗座代表，抵華不久，即深察到香港有需要成立華南總修院，〈馬來西亞的〉Penang 修院雖具規模，可是，對中國人來說，不但路途遙遠，且因就讀者國籍繁多，沒有機會予中國籍修生專習中文，而中國籍司鐸實在極需具備深厚之中文基礎。

當時，羅馬教廷以至本人，由於職責所示，均以設立修院為傳教之基；原來由外籍傳教士管理的教會，應由國籍神職班接替。以後，與耶穌會總會長 Rev. Fr. Ledockowski 取得協議，即在香港建一修院，交由愛爾蘭籍之耶穌會神父辦理。本人又邀得 D. Adalbert Gresight 神父繪製新修院圖則，採中國宮殿式之高雅建築，將傳統藝術套入近代環境中，配以教會特色，藉此以示對中華建築藝術之景仰。

此後，在愛爾蘭籍耶穌會神父的苦心經營下，一九三一年落成的華南總修院在廿五年間，栽培了一批優秀的國籍司鐸；在共產政權下，華南總修院有如救贖與生命的沃土，迫害將過去，教會卻存留。」

剛樞機上述這番說話，顯示出普世教會非常期望以中國文化栽培出一批優秀的國籍司鐸。

我本人於一九五七年由澳門小修院轉入這座位於香港仔的華南總修院，先後攻讀了三年哲學及三年神學。當日，正如世界各地大修院一樣，華南總修院提供的是士林哲學和士林神學。課堂

上，教授們採用拉丁語授課，課本和主要參考書也是用拉丁文寫的。幸好，我在澳門小修院攻讀了六年拉丁文，故尚可聽得懂授課，亦可應付功課和考試，但始終覺得拉丁文不是適心應手的工具，亦難以之暢所欲言。當然，士林神哲學是以中世紀聖多瑪斯著作的《哲學大全》和《神學大全》為典範，在思辯邏輯系統和護教上非常緊密高明，但運用在牧民和靈修上則顯得枯燥無味。

我有幸於一九六四年至六六年期間，轉到羅馬傳信大學，攻讀神學碩士學位課程。那時，梵蒂岡第二屆大公會議仍在舉行，我親眼看到了眾多來自世界各地的主教及專家的與會場面，見證了梵二於一九六五年十二月八日聖母無原罪大瞻禮舉行的隆重閉幕禮。

梵二頒佈的十六個重要文件之一《司鐸之培養法令》第四號詳細指出修院的培育方針如下：

「為司鐸之培育，大修院是必需的。在大修院中所施於修生的完整訓練，應指向一個目標，即按照耶穌基督乃導師、司祭與牧者的標準，培育他們成為真正的牧人。因此，修生當準備宣道的職務，日益深入瞭解天主啟示的聖言，藉默想神工，融會貫通，溢於言表。修生也應準備敬禮與聖化人靈的職務，藉着祈禱、參與禮儀，感恩祭獻與其他聖事繼續救世工程。修生亦應接受牧民的準備，知道自己在人前代表基督，不是『來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命為大眾作贖價』（谷：十，45；參閱若：十三，12~17）；為拯救眾人，成為所有人的僕役（參閱格前：九，19）。

因此，訓練之各方面，無論是靈修、智育、紀律等，均應完全的指向此一牧民之目標，而所有主任與導師亦均應同心協力，遵照主教的指導，為達成此目標而努力。」

關於修生、神父的培育，梵二一方面固然重申其重要性；但另一方面也指出新的方向和焦點，即福傳與牧民。因此，修院所提供的培育要划向深處，著重聖言及禮儀的薰陶，俾修生、神父日益肖似基督，能以謙卑態度，服務眾人，雖死不辭。

與此同時，梵二亦頒佈了另外兩個文件：《教會傳教工作法令》及《教友傳教法令》。透過這兩個文件，指出教友在教會內的重要角色。前者的第六章第三十六號指出全體天主子民，包括教友在內，都負有福傳使命：

「作為生活的基督的肢體，藉著聖洗，又藉著堅振與聖體，連結同化於基督的全體信友，有責任為基督奧體的擴展而共同效力，以期儘早使基督奧體達到圓滿程度（弗：四，13）。

因此，教會的全體子女要確實感覺到自己對世界的責任，在自己身上培養真正大公的精神，把自己的力量應用在傳播福音的工作上。可是，大家應該知道，為推廣信仰最基本最重要的責任，便是度度基督徒的生活。因為他們服事天主的熱誠和對他人的愛德，將要為整個教會帶來新的精神朝氣，教會將好似樹於各國之間的旌旗（參閱依：十一，12），『世界之光』（瑪：五，14）及『地上之鹽』（瑪：五，13）。」

而後者第六章第二十九號更詳細地指出應當如何培育教友：

「教友以其自有的方式分擔教會的使命，他們應受的傳教訓練，按照其本有的在俗身份和神修方法而有它的特點。

傳教工作的訓練，以適合於每人的天資環境的完整人文修養為基礎。事實上，教友應該對現代世界有好的理解，應當是自己所屬社會的成員，應當符合這一社會的文化水準。

首先，教友要在上主造世、救世的奧蹟中度信德的生活，在施給天主子民生命、激勵人愛天主父、從而愛世界、愛人的聖神感動之下，去滿全基督和教會的使命。這種培養應視為任何有效的傳教事業的基礎和條件。

除了神修，還須有充實的教理訓練，即神學、倫理學、哲學的訓練，並依年齡、身份、天賦的不同去從事。至於一般的文化修養和實用的技術訓練，當然也不可忽視。

為了建立人與人之間的良好關係，應當發揚真正的人文價值，特別是友愛相處、合作、互相交談的藝術。」

在羅馬完成神學博士論文後，我於一九七零年返回香港教區，開始在聖神修院神哲學院任教。當時，早在一九六三年已展開培育工作的教區教理中心，已具規模，特為傳道員提供長、短訓練課程。我在修院教授神學之餘，亦被邀於星期六上午在中環大昌大廈頂樓為學員們講授神學。看到學員們的踴躍參與情況和熱心學習態度，實在令人鼓舞。

不久，順應著上述梵二的倡議，我亦以聖神修院學院神學主任身份，開始推動神學校外課程。這課程於一九八九年發展成為學院內的夜間宗教學部課程。且漸與神學部及哲學部看齊，於一九九三年獲批准頒發羅馬宗座傳信大學的學士學位。每年，就讀此課程的教友超過一百。

與此同時，教區內的天主教聖經學院也提供課程，教導大家深入認識聖經。此聖經學院於一九八八年創立，提供四年制夜間課程。至今已有超過一百人完成學業，畢業生獲頒耶路撒冷聖經學院文憑。另外，每年還約有二百五十位同學報讀聖經學院提供的普及課程。由此可見，梵二後的教區神學培育實在多姿多采。

今天，很多仍在攻讀上述課程或經已畢業於上述課程的同學，散佈在不同堂區中，他們有些擔任義務傳道員之職，亦有些提供其他服務。所以，我們的教區每年復活節守夜禮都有超過三千位成年人領受洗禮，而義務傳道員亦超過一千之數，他們在教導慕導者方面功不可沒。這都是梵二及本港神學培育結出的豐盛果實。

展望未來，我以為除了要繼續朝著這個正確方向努力外，還可以北望神州，多擔當橋樑教會的角色。如果受到邀請，受過神學培育的教友可以進入國內，分享教理、聖經或神學培育經驗，或甚至授課。如果不便進入國內，已受過神學培育的教友，也可透過接待國內來訪的教胞，進行交流。這樣，不但可與國內的天主教弟兄姊妹分享自己的信仰心得，也可使我們透過教學相長之道，既加深自己的信仰與靈修，亦可從國內教胞身上汲收他們的信仰見證和堅毅精神。

總括一句，我對梵二與香港的神學培育抱著非常樂觀的態度，也給予正面的評價。我衷心期望神學培育在教與學兩方面都能再接再勵，承先啓後，好讓基督信仰的花朵在本港及神州處處盛開。

中國歷史的故事與救恩史的事故

房志榮

前言

在故鄉安徽省貴池縣若瑟小修院讀中學時，國文老師方孝儒先生國文底子深厚。他頗愛杯中物，常喝得醉醺醺地來上課。有一年過農曆新年前，他在課堂上告訴我們，那年，他貼在門上的新年對聯是：「舌蔽唇焦之乎者也，心煩慮亂油鹽柴米」。這樣一幅對聯把一位教書匠的生涯，描繪得有聲有色，讓我們見到他在教室裡搖頭幌腦地講課，也猜想他在家如何操作衣食住行，當然包括那杯中物。他常講些近代和古代有趣的歷史故事，使我們聽得畢生難忘。比方他講荆軻刺秦王的故事：戰國時刺客荆軻，衛國人，為燕太子丹刺秦王，出發前賦詩曰：「風蕭蕭兮易水寒，壯士一去兮不復還！」荆軻刺秦王不中，自己反而被殺。多麼容易叫人想起，當時二戰中，德國有人刺殺希特勒未遂而刺客自身殞命的壯舉。

項羽與劉邦爭奪天下的故事

最使我們同學難忘的，是有關項羽和劉邦爭奪天下的故事。漢高祖（劉邦）五年（公元前 202 年），項羽和劉邦最後一戰，項羽敗北，漢王劉邦即皇帝位，作「大風歌」曰：

大風起兮雲飛揚

威加海內兮歸故鄉

安得猛士兮守四方

在台灣和海外，特別是美洲，「基督服務團」是大家熟知的教友團體，它以興教建國為服務目標。服務團的組織章程是故軍國璽樞機編寫的，但原來的構思是出自安徽省蕪湖教區，耶穌會士鄭爵銘神父，他在二戰後，於上海震旦大學就讀時，已開始集合有志青年努力進德修業，出國留學，再以所學回來興教建國。以後神父經過印尼，越南來到台灣，在台灣逝世。聽說鄭神父曾用大風歌的三句話作他一次講避靜的大綱。我沒有參與那次避靜，但玩味大風歌的三句詩，一方面觀看中國歷史這關鍵性的一刻，另一方面默想主耶穌拯救世界的大業，慢慢發覺大風歌的三段詩句，每一句可代表一個救恩時期：第一句是聖神藉先知說話的時期，第二句是主耶穌降生救世，復活升天的時期，第三句是教會以耶穌救主的替身身份，在全世界繼續救人救世的時期。這樣讀中西經典，深感中國歷史、文字和說法涵蓋的可能性是無邊無涯，值得去探索發掘的。下面是一個初步嘗試。

1. 大風起兮雲飛揚

風和雲在聖經裡，無論是舊約或新約，都有很多很豐富的記述。這裡只須說，風字一詞在希伯來文指風、氣、靈、神，四個不同層次的存有：這個詞字 ruah 從生理界，到動物界，到人的靈魂，最後到天主的神，都包含在創一 2 所用的這個詞字裡了。在新約裡，若望福音把這些不同的意義都派上了用途：「風隨意吹向哪裡，你聽見它的聲音，卻不知它從哪裡來，往哪裡去。凡是由聖神生的，也是這樣。」（若三 8 樂仁四福音）「真正的朝拜

者將會以心神按真理朝拜父。」（四 23）「耶穌嘗了苦澀，便說：『完成了！』就低下頭，交出了靈魂。」（十九 30）

最重要的是耶穌復活當天的晚上，顯現給宗徒們，向他們噓氣賜予聖神，賦予他們赦罪的權柄：「耶穌又對他們說：『願你們平安！正如父派遣了我，我也派遣你們。』說完這話，便向他們吹了一口氣，說：『你們領受聖神吧！你們赦免誰的罪，誰的罪就得赦免；你們不赦免誰的罪，誰的罪就不得赦免。』」（若二十 21-23）耶穌所吹的氣，和若三所說的風，都是聖神。聖神隨意吹向哪裡，這裡吹向了宗徒們，賦與他們赦罪之權，而耶穌是受天父的派遣，他現在派遣宗徒們去赦免世人的罪。宗徒能赦罪，因為他們領受了聖神，這聖神就是風，向他們吹來。若望的確把創一 2 所說的風，一直說到耶穌復活後所吹的氣，所給的聖神。

以上只解釋了劉邦三句詩的第一句的前半「大風起兮」。下半句「雲飛揚」也有許多聖經的篇幅予以報導。舊約建立的中間人梅瑟，對雲的體驗是最多、最深，也最叫人嘖嘖稱奇的一位歷史人物。《出谷紀》這部書從第 14 章開始，直到最後一章（第 40 章），提到雲的地方不知其數。梅瑟是在雲中與天主會話，出離埃及的以色列在曠野中漂泊 40 年，是雲柱領路，黑夜雲柱發光，照亮路途，白天雲柱遮太陽，免遭曠野的酷熱，真是神奇莫測。此外雲柱也安排行程，雲柱停，人民停；雲柱走，人民啓程。在新約裡，耶穌高山顯容，雲中有聲音說話；世界末日，耶穌會第二次乘雲降來，就是我們在彌撒成聖體後所唱的：「基督，我們傳報你的聖死，我們歌頌你的復活，我們期待你光榮的來臨。」

新約中最有名的一句話，是用雲來形容眾多。希伯來書在第 11 章講過信德的定義後，舉出信德的模範，從亞巴郎到若瑟，再

到梅瑟、民長和瑪加伯等不同時代的信德見證，然後在十二章 1 節總結說：「我們既有如此眾多如雲的證人，圍繞著我們，就該卸下各種累贅和糾纏人的罪過，以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程。」眾多如雲就是我們說的風起雲湧，就是「大風起兮雲飛揚」。大風是聖神，起兮是聖神降來。耶穌降世前，舊約的許多先知都是聖神的代言人，就是希伯來書信所說的如雲證人。新約裡的「雲飛揚」則是許多基督復活的證人到世界各地作證。這樣讀經讀史，說是見文思義也好，或是說一個故事引起另一故事的聯想也好，無論如何，中國文字和歷史跟聖經文字和救恩史一起讀來，把二者混合著來讀，來想，來反省祈禱，不失是一種很豐富、很有趣的作息和操練。

2. 威加海內兮歸故鄉

大風歌的這第二句話，可以用同一方法作一些聯想。劉邦得天下，衣錦還鄉，與家人同族共同慶祝劉家得天下的偉大成就。耶穌之為人，是天主聖言降生人間，在世 30 多年，慷慨捐軀捨命，受苦受難，被釘死在十字架上。天父悅納了這十字架上的犧牲奉獻，使耶穌第三天從死人中復活起來。復活後第 40 天，耶穌升天，回歸父家，確實是衣錦還鄉。祂的「威加海內兮」就是福音傳遍了天下，救贖了整個人類。耶穌能做的他都做完了，他升了天，回到父那裡，並不是把世界棄之不顧，卻建立了教會繼續他的救世大業，就是大風歌第三句所說的：安得猛士兮守四方！這裡可以問：基督有多少猛士為他守住四方的教會？羅馬教廷每年公布一本《教會年鑑》（*Annuario Pontificio*）。有一年的年鑑

的報導是主教四千多人，司鐸四十多萬，修女一百多萬。這些獻身的男男女女，都是基督的猛士。

3. 安得猛士兮守四方？

劉邦的這句「安得猛士兮守四方！」可懂為問話，也可懂為一句感嘆，他自己也不知道他打下的江山能維持多久。事實上，漢朝是一個很有代表性的中國朝代。四百多年的漢朝一半在公元前：206BC 是漢高祖元年，直至 AD24，漢淮陽王為帝時，這二百 30 年是所謂的前漢。公元 25 至 219 這約二百年，是所謂的後漢。中國歷史慣稱秦漢或漢唐，漢朝確實帶有承先啓後的角色。大家也孰知日本到中國來學習，主要是學漢（206BC-AD219）唐（618—896）兩朝文化，「漢字」與「唐裝」是兩個有代表性的事實和說法。為基督徒來說，耶穌的誕生人間，和耶穌被釘死在十字架兩大救恩奧跡，都發生在漢朝；耶穌誕生於公元前 6/7 年，漢哀帝建平元年（6），被釘死在十字架上是在公元 30 年，後漢光武帝（AD25-57）在位時。這樣在中國歷史裡看耶穌的一生，更突顯漢高祖大風歌的基督學面貌。

4. 項羽的戰敗與自刎

我們似乎把項羽忘了。其實，他自刎前的那首豪放詩歌也可與聖經裡的故事對照：「力拔山兮氣蓋世，時不利兮騅不逝，騅不逝兮可奈何，虞兮虞兮奈若何！」這是公元前 202 年的事：項羽戰敗，自刎而死。為懂得這首詩的前因後果，須回顧一下秦漢

交替的這一小段史實。秦始皇 35 年（212BC），始皇作阿房宮，坑儒生 460 人於咸陽。始皇崩後，宦官趙高偽造詔書，賜太子扶蘇死，立二世（209BC），殺李斯，後又弑二世，立子嬰（207BC）。在這混亂的局勢下，項羽大敗秦軍，焚阿房宮，稍後弑義帝，這時漢王劉邦出來聲討項羽，形成楚漢相爭的局面。二雄對抗，終於項羽敗北，漢王劉邦即皇帝位，楚霸王項羽偕妾（虞）逃亡自殺死。

聖經中的自殺故事

名人自殺的故事，聖經新約所記載的耶穌的門徒猶達斯，因出賣老師，而上吊身亡，是家喻戶曉的悲慘歷史。但舊約的另一名人，阿希托費耳（下稱阿氏）的自殺情節，少為人提，卻更可與項羽的自刎相參照。撒下十五 12 首次提到阿氏的名字，直到撒下十七 23 說他上吊身亡，道盡了一個像諸葛亮（181-234）一般的謀士，竟以結束自己的生命來表達他的無奈。思高聖經撒下十五的注 2 說阿氏是達味王的參謀，是巴特舍巴的祖父。因達味姦淫了她的孫女巴特舍巴，又殺了孫女婿赫特人烏黎雅，所以懷恨在心，待達味王的兒子阿貝沙隆叛逆造反，想奪取父王的王位，邀請阿氏來參與時，他即刻答應下來，做了阿貝沙隆的參謀。「這樣，叛亂就更加擴大，隨從阿貝沙隆的民眾也逐漸加多。」（撒下十五 12）

達味被逼與全家逃亡，只留下十個嬪妃看守王宮。逃跑時，達味王出城停在克德龍谷中，人民在他面前走過去。然後，達味上了橄欖山：一邊上，一邊哭，蒙着頭，赤着腳。有人報告達味說，阿希托費耳也跟隨了阿貝沙隆，達味一聽，即刻說：「上主，求你使他的計謀轉為愚策！」同時達味請他的好友胡瑟回耶

路撒冷，做阿貝沙隆的臣僕，與阿希托費耳一同給新王獻計。時機果然即刻來到。阿貝沙隆打算出城追趕父王，阿希托費耳願帶領一萬二千人，當夜啓程追趕，趁達味困乏疲倦時趕到，使他驚慌失措，隨從者逃散時，即可殺死君王一人。大家都贊成這一建議。但胡瑟不以為然。他說，無人不知達味是一勇士，會打仗，行軍經驗，怎麼會那樣容易被擊敗。胡瑟說不如先作好準備，然後由阿貝沙隆親自領軍去追趕。大家都說「胡瑟的計謀比阿希托費耳的更為可取。」（十七 14）

「阿希托費耳見人不依從他的計謀，就備上驢，動身回家，回了本城，安排了自己的家務以後，就上吊死了。人將他埋在他父親的墳墓裡。」（十七 23）思高聖經在此加注說：「阿希托費爾因為負賣了達味王而上吊自殺，成了負賣主耶穌而自殺的猶達斯的預像（若十三 18 詠四一 10）」。新舊約兩個自殺的例子相隔一千多年，卻前後對觀，互相照明，這是救恩史的特色。項羽的自殺沒有這樣的連貫，只是爭奪天下失敗，無臉見江東父老而自刎。也許還可以把它與三松的自盡相較。這位十分出色的以色列民長，在《民長紀》裡有四章篇幅的精彩報導（13-16 章）他的結局是推倒大廈，與三千多人培肋舍特同歸於盡。（民十六 30）。

自殺故事的神學意義與靈修反省

以上這些自殺的故事中，以達味與他的參謀阿希托費耳的互動情節最引人深思。他們二人的不同在於達味投奔天主，在生命中的任何變動中，即刻想到天主。阿氏卻只知仗賴自己的智慧，沒有把天主放在眼裡。結果怎樣呢？結果是，達味有天主相助，化險為夷，阿氏的良策未被接納，走投無路，上吊自殺。在故事過程中，達味聽說阿氏加入了逆子阿貝沙隆的陣營，驚慌之餘，

即刻投靠天主，向祂祈求：「上主，我求你使阿托費耳的計謀轉為愚策」（十五 31）。天主聽了這一祈禱嗎？不一定按照達味所求的，卻給了達味所要的。就是如上文說過的，阿氏出了很好的計謀，但阿貝沙隆和他的隨從沒有採納，反而聽取了胡瑟的反面對策。

以上這些故事的曲折情節說明，天主不只擁有比人更高的智慧，也是人心的主宰。祈禱不僅是求天主賜予智慧，也求天主導引人意志的走向，因為人間一切都掌握在全智全能的天主手中。達味除了祈求天主以外，也做了人事上的佈局：請胡瑟回京，佯做阿貝沙隆的參謀，待機從中搞局，又派大司祭的兩個兒子回耶京聖殿，作為傳信的使者。結果他們扭轉了局勢，讓達味安然逃脫了逆子的毒手。天主就是如此垂聽人的祈禱，要人一面求，一面自己設法解困。這就是我們常說的自助天助，也是西方基督信仰國家如西班牙人所說的「一面求主，一面打鐵」（A Dios rogando y con el mazo dando）。達味被尊為聖王，因為他不單會祈禱，也會策劃，會做事。盡人事而聽天命，用信德活出來，就是誠心祈禱與努力工作。

曹操、曹丕、曹植父子三人的故事

漢末權臣曹操（155-220），長於文學，多機智，漢獻帝時當丞相，封魏王。他的兒子曹丕建立了魏朝（220-264）篡了後漢獻帝的位。但曹操本人沒有當上皇帝。為表達這種無奈，他也賦了一首詩：「月明星稀，烏鵲南飛，繞樹三匝，無枝可棲。」曹操的智足多謀，屢建武功，留下很多的傳奇故事。這四句四言詩以物象人，把天文，動物，植物，人心狀態都形容出來，可謂傑作。曹丕的弟弟曹植，字子建，是文學家，著有《曹子建集》。

他順口說出一首七步詩，是他的哥哥曹丕逼出來的。民間傳誦的七步詩是：「煮豆燃豆箕，豆在釜中泣，本是同根生，相煎何太急。」曹家父子三人可謂文武雙全。曹丕篡位後自封魏文帝，而追封他於 220 年過世的父親為武帝，也算是他們一家人頗有自知之明了。

舊約聖經有很多這類父子兄弟的故事，創世紀講人類的第一對弟兄，就有加音和亞伯爾的強兄殺死弱弟的故事。以色列先祖的歷史高峰，是雅各伯的十二個兒子的十個哥哥嫉妒一個小弟若瑟（最小的本雅明還小，未受波及），有意殺掉他。結果經過老大勒烏本的周旋，把他囚在一口枯井裡，最後老四猶大建議把他賣到埃及去。豈知，這些陰謀揭開了救恩史的序幕：小弟若瑟的子孫旅居埃及四百多年後，成了埃及人畏懼的一個大民族，而加以壓迫虐待。在以色列人民向他們祖先的天主呼號求救時，得到了上主的垂允而開動了拯救和解放的歷史階段。

到了主前一千年前後，以色列建構王國制度時，有關撒烏耳，達味，約納堂等人的故事，都可與中國歷史的這類故事對照參考，前後比較。這樣東西經典對著看，把人的生命史與救恩史在創造主和救贖主的全盤策劃中來讀，來懂，就不難發現，歷史故事是傳達真理的最佳工具。會讀歷史和救恩史的人，必須在故事中發掘天、地、人的許多真理。特別是天人交往，人際之間的深度真理。

歷史上的梵二會議¹

吳家齊

引言：若望二十三世與梵二會議

今年是教宗真福若望二十三世逝世五十週年，他於 1963 年 6 月 3 日歸主。按教會曆的傳統，慶日一般訂為聖人真福的返歸天鄉之日，但真福若望二十三世的慶日是在 10 月 11 日 - 1962 年該日是第二次梵蒂岡大公會議(梵二) 的開幕日。若望二十三世在 1958 年當選時已介七十七歲高齡，不少人當時以他為一過渡性的教宗。可是，他當選後不到三個月便公布決定召開大公會議，震驚了整個教會。從今天看來，不少人會覺得梵二似乎是教會發展中理所當然的一步，而對更多成長於於梵二後的信眾來說，梵二似乎只是一個教會歷史上的事件，僅此而已。

以往的大公會議總是處理教會內部的問題，如異端的出現、教律的整頓等，均有既定的議題。但若望二十三世宣布召開梵二會議時，他並無宣布任何具體的議題，他認為，教會已無需要就教義進行新的討論。相反，大公會議應該討論的，是教會的更新、復興，是以教會在現代世界的牧民使命和方法為中心。因此，教宗指示籌備委員會向全教會的主教、修會會長、天主教大

¹ 本文大部份內容取材自筆者與譚永亮神父(Rev. Patrick Taveirne)合著〈繼往開來 - 梵二精神的歷史背景〉，《天主教研究學報》第一期(2010)，頁 26-54。感謝香港中文大學天主教研究中心和譚永亮神父允許使用該文的內容。獲《神思》邀稿後，編輯建議筆者只需就該文稍作修改便可，儘管筆者希望就文中討論的各個題目補充更多的資料，但考慮到該文原意是就梵二的歷史背景作一鳥瞰式介紹，若需重寫，每一個觸及的題目無論深度或廣度均有改進的空間，但必此定遠超出筆者的時間和學識所及。因此，筆者決定儘量保留原文，但在導言部份嘗試對各種梵二的歷史背景因素，以綜合性的反思重寫，以切合《神思》的主題，並簡介教宗真福若望二十三世的角式，以紀念他去世五十週年。

學、神學院進行諮詢，結果是獲得了九千多項的建議，及後梵二的議題便是從這些建議中，由籌備委員會綜合而成。

回顧二十世紀人類的歷史，誰都不難發現世界經歷了翻天覆地的變化：在政治上，帝國主義、殖民主義、法西斯主義、共產主義、民族主義、資本主義等，影響了世界每一個地方的政治、經濟和人民的生活方式，並引發了史無前例的衝突，包括兩次世界大戰、核子武器、冷戰。科學的進步，使人類對自然知識，無論是生物的演化、宇宙的奧秘、物質的構成都向前邁進。而科技，經濟大大改善了人的生活水平，生產力的提升、交通、資訊的發達促進了知識的傳送，但這些同時亦產生了新的社會問題，如貧富不均、剝削等。若望二十三世希望普世教會能借大公會議，共同尋求教會身處於二十世紀，如何回應這個急促改變的世界提供指引。

是故，無既定議題，以牧民為中心的大公會議，成為教會史上頒布最多文獻的大公會議。由於教會所牧之「民」，乃天下萬國之民，而牧民乃教會根本的使命，梵二的教長以整個教會信仰和智慧寶庫來撰寫梵二的各個憲章、法令、宣言，為教會面臨現代世界的複雜性提供指引。

在五十多年後的今天，重看梵二歷史的背景，我們看到若望二十三世的精神。儘管他看似放任大公會議的發展，但他意識到世界的問題，並認為信仰的真理將為世界帶來希望。他的一生經歷了二十世紀初的世界問題：他晉鐸後曾在義大利貝加莫 (Bergamo) 擔任主教 Giacomo Radini-Tedeschi 的秘書，該主教以支持勞工和貧苦大眾著稱，影響了若望二十三世的一生。在一次大戰，若望二十三世在軍中擔任救護員和隨軍司鐸，親歷戰爭的慘況。在擔任教廷駐保加利亞和土耳其大使其間，他對東正教有了

切身的了解。在二次大戰其間，他在土耳其協助不少猶太人逃離納粹德國。1944年，他又奉派往巴黎，與戴高樂交涉關於德國佔領時期的主教的問題。因此，在他於1953年獲任命為威尼斯宗主教前，他的工作都是與教會外的世界息息相關。他對教會和人類的祈盼，可在他去世前最後一道通諭《和平於世》*Pacem in terris*中看到：

「我們所熱切懇求的，即此神聖救主所賜予的和平。願祂消除人心一切能導致和平於危機的障礙，願祂將一切人都化為真理、正義、兄弟友愛的見證。願祂光照一切人民的領袖，使能謀求國民應享的福利，而保全並衛護和平的無價福祉。最後更願基督堅強並熾熱所有人的意志，以便除去彼此分離的障礙，加強互相友愛的鎖鏈，共同諒解而寬恕所施的凌辱。果能如此，則全球所有民族都能賴祂的助佑，而形成真正的友愛團體，人類所熱切祈望的和平亦能由是而開花結實，永存人間。」

梵二會議中，在若望二十三世的邀請下，世界各地的主教，與及精通教會精神寶庫的神學專家，共同重整福音的訊息，往日的信仰和精神財產，並從中建立新時代的指引路向。當中，教會的歷史傳統，與及當世的時代問題對梵二文獻的形成同等重要。因此，對梵二精神的理解，必需先檢視其歷史背景，即教會所承繼自先人的信仰、教義、神學、禮儀的寶庫，與及先代的經驗，尤其是教會所身處的政治、社會背景，這些經驗促使教會重新思考信仰對世界的意義，與及基督信仰對新的世界提出怎樣的訊息，去指引現代世界走上符合天主基督精神的道路。有份參與梵二，並在當中舉足輕重的德國耶穌會神學家拉內 Karl Rahner

(1904-1984)認為，梵二標誌著教會史進入繼猶太基督宗教、保祿的外邦人基督宗教之後的第三個時代，即普世基督教的時代²。

美國耶穌會歷史學家 John O'Malley 認為，梵二大公會議對教會來說不單是十九世紀的終結，在某些方面上亦是對其完成。教會雖然在這個世紀面臨政治上和思想上的嚴峻挑戰，但天主教教會卻頑強地持守其信仰體系及價值觀，更在信眾和神職人員的數目上持續增長，在亞洲和非洲的傳教事業不斷發展，而平信徒的教理培育，及天主教文化的發展亦因為出版和教育的普及而長足增進³。

下文將由十九世紀法國大革命之後開始，簡介十九、二十世紀教會面對的外來挑戰及其回應，與及教會內神學、思想和文化的發展，來分析梵二會議，或更具體的，是透視梵二教長和神學家們的神學和思想背景，他們所關注的問題，及如何提出他們的回應和立場，希望提供一幅有助我們了解梵二思想的成因和歷史背景的鳥瞰圖。

1. 教會面對的挑戰

1.1 自由主義、社會問題與天主教的社會訓導

自啟蒙時代，知識份子對信仰和教會的敵視，終於在法國大革命爆發，並對教會在社會上的體制造成無法挽回的破壞：教產被沒收，神父、修女被趕出教堂或修道院。儘管拿破崙於 1815 年

² Karl Rahner, "Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II," *Theological Studies*, Vol. 40 (1979), pp. 716-727.

³ O'Malley, *What Happened at Vatican II* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008), pp. 53-92.

戰敗，天主教在歐洲亦因為維也納會議而短暫得以恢復，但在十九世紀的多場自由主義和民族主義的運動中，天主教被看成「反動」和守舊的意識形態，受到自由主義者的攻擊，而天主教則基於歷史和傳統站在建制的一方，大革命和自由思想被教會看成顛覆社會秩序、倫理道德和否定權威，及使人走向無神論的方向，而受到教會譴責。

法國的流亡貴族親歷大革命對舊社會和教會的破壞，在他們當中出現了十九世紀天主教社會學家如 Joseph de Maistre (1753-1821) 和 Louis de Bonald (1754-1840)，他們認為人的經驗高於理性、社會高於個人、秩序高於發展。Joseph de Maistre 在其著作《論教宗》*Du Pape* (1819)⁴中指出，教宗必需要擁有世俗的權力，以抗衡現代的民族主權國。他基於一連串簡單的推論：所有的社會必需要依賴宗教，宗教必需要建基於天主教，而天主教必需依賴教宗的指導，要令教宗的指導更為有效，則必需要強調教宗至高和絕對的權威⁵。

十九世紀的教宗皆視思想自由為洪水猛獸，一般對自由主義、民族主義等持保留，甚至反對的態度。例如教宗額我略十六世(1765-1846, 1831-1846 在位)，在當選教宗前曾著有一部號召反對大革命的著作，題為《聖座與教會戰勝革新者的攻擊》*Trionfo della Santa Sede e della Chiesa contro gli assalti dei novatori* (*The Triumph of the Holy See and the Church over the Attacks of the Innovators, 1799*)，當時正值教宗比約六世被法軍俘虜⁶。法國大革命後，自由思想亦影響不少天主教思想家，如 Felicité Robert de

⁴ Joseph de Maistre, *The Pope*, translated by Aeneas McDonnell Dawson, 1850. Reprint edition with an introduction by R'ard A. Lebrun (New York: Howard Fertig, 1975).

⁵ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 60.

⁶ Owen Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914* (Oxford University Press, 1998), p. 2.

Lamennais 在 1830 年創辦的《未來》*L'avenir* 雜誌，高舉「天主與自由」的旗幟。爲了對抗自由和革命的思想，額我略十六世便在他登位後的第一道通諭《你們疑惑》*Mirari Vos* (1832) 及 1834 年的《給我們特別的：論 Lamennais 的錯謬》*Singulari Nos* 通諭指出，良心的自由(freedom of conscience) 是其中一種當世最大的邪惡，因爲抱持這些思想的人，破壞神聖和社會的秩序，鼓勵政教的分離，並將導致人類社會的衰落。額我略十六世是典型的復辟時代的教宗，一方面他支持皇室和教會的合一，另一方面則徹底對抗法國和現代的自由主義，並尊重世俗事務有其獨立性⁷。

更爲著名的是教宗比約九世(1792-1878, 1846-1878 在位) 於 1864 年頒布《何等關懷》*Quanta Curam* 通諭及《謬說要錄》*Syllabus of Errors/Syllabus Errorum*，當中有八十條被教會譴責的思想，包括自然主義、絕對理性主義、無神論、懷疑論，哲學凌駕神學、宗教自由等等一系列的「謬誤」外，第八十條，也就是最後一條「謬誤」是「認爲羅馬教宗可以，及應該與進步思想、自由主義和現代社會修和」。比約九世表達了天主教無意，也絕不應對此種種現代思潮修和，因爲這些思想根本上與天主教教義和傳統相左⁸。

1870 年義大利統一後，教宗完全失去在義大利中部和羅馬大部分的領地，在當時看來，這是自由主義和民族主義侵犯了教宗和教會的明證，因此比約九世自稱爲梵蒂岡的囚徒，之後的歷任教宗都拒絕在任內踏出梵蒂岡城。教宗和義大利政府的關係要到 1929 年簽訂拉特朗條約才得以正常化，但要至 1958 年，教宗若望

⁷ Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), p. 600.

⁸ Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp 168-181.

二十三世(1881-1963, 1958-1963 在位)才到羅馬的醫院和監獄進行牧民訪問，象徵囚禁在梵蒂岡的時代正式結束。

天主教要經過一段長時間去尋找和現代的自由和民主社會的共存之道。教會對自由主義及其可能引伸的極端或相對主義的思想保持一貫的提防和批判的態度，但亦不停探索新的社會價值中的正面意義，及如何在新的時代持守教會的信仰及價值觀⁹。在1944年，正值二次大戰接近尾聲，比約十二世(1876-1958, 1939-1958 在位)在一篇電台演說中，讚揚民主是最適切現代的政體，更認為「未來是屬於民主的。」這是歷史上教宗首次對民主作出正面的評價¹⁰。

天主教與現代社會對話和批判的最重要課題就是社會經濟，人類的生存和倫理價值。良十三世(1810-1903, 1878-1903 在位)的《新事》*Rerum Novarum* 通諭(1891)或許是源自他對天主教社會運動，以及他在擔任駐比利時大使的其間，對社會的不公義和資本階級對工人階級的壓迫的認識¹¹。通諭針對勞工問題和工人的生活狀況，探究背後所蘊含的社會、經濟問題，及工人階級的存在意義。在人性和自然律的基礎上肯定私有產權的同時，指出工人的報酬卻是應依照正義及公平的原則來決定，因為大部份人是唯有依靠勞動的報酬來生存。工人亦有權利團結一致去爭取應得的權利，這其實表示了社會秩序應該是基層人民和統治階層共同協

⁹ Jay P. Corrin, *Catholic Intellectuals and the Challenge of Democracy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002); Thomas E. Woods Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals & The Progressive Era* (New York: Columbia University Press, 2004); Raymond Grew, "Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe" in Richard Helmstadter (ed.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp. 196-232.

¹⁰ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 83.

¹¹ Emiel Lamberts (ed.), *The Black International. L'Internationale noire, 1870-1878* (Leuven University Press, 2002), pp. 465-480.

商建立。最後，透過提出天主教的社會思想，通諭譴責社會主義和共產主義，認為這些危險的社會思想是與自然的公義原則，與及工人的自然權利相左。《新事》通諭自頒布以來，就成為天主教社會思想的理論綱要，歷任教宗多次重申其歷久常新的精神及指導價值¹²。

世界經歷過第一次世界大戰、俄國十月革命和經濟大蕭條後，比約十一世的《四十年》*Quadragesimo anno* 通諭 (1931) 建基於《新事》通諭的精神，對資本主義，社會主義及共產主義均進行批判。這道通諭提出社會公義的重要性，並認為社會上的各種組織和建制的目的應該是謀求社會整體的共同利益，而不是相互競爭。建基於天主教對人類本性的理解，比約十一所提出的理想社會體系應該是一種溫和的集體主義。

三十年代的共產主義和法西斯主義等極權政體的興起，四十年代二次大戰和納粹大屠殺等對人類文明造成的大災難，在戰後，殖民地獨立運動，民主制度在歐美的勝利等正面的發展卻在核子武器和冷戰的陰影下。面對世界局勢發展是如此風雲莫測，教宗若望二十三世的《慈母與導師》*Mater et magistra* 通諭 (1961) 再次重申《新事》通諭中對人的尊嚴與人的權利之肯定，但在新的民主和國際背景下重新詮釋：個人和國家均有責任共同組建能保護人的權益的社會體制。通諭亦指出，對工人的保護不單是依據人性的基礎，亦是與歷史上經濟、社會和政治的發展相符¹³。以

¹² Richard W. Rousseau (ed.), *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II* (Westport: Greenwood Press, 2002).

¹³ Charles E. Curran, *Catholic Social Teaching 1891-present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis* (Washington: Georgetown University Press, 2002), pp. 54-58; John A. Coleman, "Neither Liberal nor Socialist: The Originality of Catholic Social Teaching," in John A. Coleman (ed.), *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge* (New York: Orbis, 1991), pp. 25-42.

下是《慈母與導師》通諭所引的《新事》通諭的要點，從中我們可以看到《新事》通諭的崇高精神是如何光照不同年代不同處境的社會公義問題：

「因為大多數人都靠勞動猶如唯一的根源，獲得他們的衣食和生活費。故勞動的酬報不得依照商人的慣例，而應依照正義及公平的規律來評定；不然，縱使勞資雙方自由訂立了勞工契約，也是嚴重違反正義的。財產私有權，乃至擁有生產物業的權利，是由本性賦予每人的，國家決不得取消之。但因私產權含有為社會服務的天職，故擁有私產者不應為一己之利益，必須也為他人利益而運用之。至於政府，其目的既在為大眾謀求現世公共利益，故無論如何不能忽視人民的經濟問題，而應迎合時機，現場督促，使能生產豐厚的物資——「物資的應用，為德操也是必需的」（——同時，又應維護全體人民，尤其弱小者，如：工人、婦女、兒童的權利。政府也絕不得推卸設法改善勞工生活的責任。

為此，政府應注意，使勞資雙方簽訂的勞工契約，符合正義及公平的標準；使工人無論在任何地區工作，他們的人格尊嚴，在肉體精神兩方面不致受到破壞。對這一切，良十三世在其通諭內，臚列著有關人類社會生活的正義及真理的至高原則。」¹⁴

1.2 科學發展與史學方法

教廷對純粹科學研究持較為開明和鼓勵的態度，對與創新的科技亦如此。據稱教廷比英國下議院更早採用揚聲器，比英國外交部更早採用打字機，而早在 1931 年，教宗比約十一世便成立了

¹⁴ 若望二十三世，〈慈母與導師〉，
(<http://www.catholic.org.hk/document/mother.html>) [2010-5-7]。

梵蒂岡電台，當時的無線電技術還是處於十分初步的階段。縱使是爭議極大的進化論，教廷的立場亦顯得相對比較開明，例如在教宗比約十二世 1950 年的《人類》*Humani generis* 通諭中，認同進化論研究中已得到實證的發現需被尊重，教會需留意的，是當中假設的部份，假若是與聖經和聖傳的教導有關的方面，需要小心處理。在關於人類起源，通諭認為可分成兩個部份，就人的肉身的起源和變化，儘管進化論認為是源於其他既存及有生命的物質，但人的靈魂，跟據天主教信仰，必定是直接由天主所創造。兩種意見之間的平衡，必需要小心處理並需由教會的對聖經和教義的詮釋為準繩。

但對於科學的方法和態度被應用至其他範疇，例如歷史、聖經、神學、教義、社會學等，教會便有所保留。文本研究對聖經正典的形成、版本比較、聖經作者及聖經內容的史實性等進行研究，挑戰了教會對聖經的無誤性和詮釋的權威。教會史的研究亦危及教宗和教會制度、聖禮等的不能變的形象。教義史和神學史更使教會訓導的神聖性被置於歷史的批判下，其真確性和永恆性受到時代背景的分析而被模糊甚至被否定。對十九世紀保守的神學家來說，由於這些科學態度的歷史研究被應用於教會的神聖學科中，基督信仰繼面對自由主義和世俗主義的攻擊後，又被來自教會內部的相對主義和懷疑主義所危害，這促成比約十世時的現代主義的危機。

1.3 天主教與他者

自啟蒙運動開始，世俗的意見是，宗教為個人的抉擇，因此，國家應該讓人有選擇的自由，而宗教應尊重世俗政府就政治、社會等的權威。這亦是今日社會的共識。

不過，基於傳統的神學立場和預設，教會在一百年前的觀點和我們是完全不同。教會首先認定基督的信仰是人類存在和生命的最高目標，教會首先不認同任何的天主教國家，會自願的放棄天主教為國教，並容許其他宗教有平等的關係。若一國之內大部份人是天主教徒，則國家必需以任何的方法鼓勵及保護天主教的信仰，因為公民是信仰真理，政府有責任防止這信仰的純正受到污染，並需要阻止甚至打壓其他錯誤宗教的流播。若天主教徒並不佔大多數，則政府需同時保障各宗教的公平和自由，以避免政策的轉變會使個別宗教受到壓制，因這可能會影響天主教的傳播。若天主教在一國內只佔少數，那國家必需基於自然法的原則，保證公民有自由實踐宗教的權利，因為，政府需支持真理，而教會則就是擁有這個真理¹⁵。

因此，1917 年版的天主教法典第 1258 條明令禁止天主教徒參與任何非天主教的宗教儀式，儘管如此，教會在其他事務，特別是平信徒間的交流中，讓基督宗教教會間的交流與日俱增。不過教宗比約十一世在 1928 年的《現世可死亡的心靈》*Mortalium Animos* 通諭中仍然以天主教徒參與合一運動，有變相鼓勵或認同錯誤信仰的嫌疑，而擁有真理的天主教會，不應為其他的原故，以真理作為妥協。

如前面所述，天主教在社會層面於十九、二十世紀遭受挑戰，亦引發天主教徒在政治和社會的層面去保衛自己的理念、信仰和權益¹⁶。現代社會中，無論是教會還是生活在社會的廣大信

¹⁵ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp. 212-213.

¹⁶ Christopher Clark and Wolfram Kaiser, *Culture Wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Tom Buchanan and Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

眾，都無可避免地與他者：包括其他基督宗派、其他宗教、種族的交流，並在社會事務上有各種不同的合作或競爭的機會。至於與其他宗教的關係，主要是以傳教區和傳教士為接觸點。傳教士的經驗在此所產生的影響是不容忽視的，二十世紀各種的傳教期刊中，我們不難找到傳教士對當地宗教的深入研究，往往正面肯定當中符合天主教教義的內容。本篤十五世(1914-1922 在位)的《夫至大》*Maximum Illud* 通諭(1919)和比約十一世的《教會事務》*Rerum Ecclesiae* (1926) 通諭中，均肯定了傳教區的文化，只要不與天主教教義相左，都應得到尊重。這些宗派和宗教間的交流，促使教會反省教會與政府與其他宗教之間的關係¹⁷。

美國耶穌會神學家 John Courtney Murray，為新時代的政教關係和天主教與信仰自由的精神奠定其神學基礎。他認為信仰是良心的事，沒有任何人、社會能夠對其他人的信仰作任何的強迫。而唯有透過人自由的探索，才是信德的根本基礎。因此，每一個政府都應保障其公民有宗教上絕對的自由¹⁸。他曾因為這些思想，在五十年代被信理部禁止就政教關係和宗教自由寫作¹⁹。原因非常明顯，若同意政教分離，那宗教自由的問題便會浮現，而若天主教支持信仰的自由，那就是變相陷入宗教相對主義的立場中。但在梵二會議中，這樣的思想得到正面的肯定，並成為《信仰自由宣言》*Dignitatis humanae* 的基礎。

¹⁷ Jeannine Hill Fletcher, "Responding to Religious Indifference: Conciliar Perspectives," in Raymond F. Bulman and Federick J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Oxford: Oxford University Press, 2006), pp. 266-281.

¹⁸ J. Leon Hooper and Todd David Whitmore (ed.), *John Courtney Murray and the Growth of Tradition* (Kansas City: Sheed & Ward, 1996).

¹⁹ Joseph A. Komonchak, "The Silencing of John Courtney Murray," in A. Melloni, et. al. (eds.), *Cristianesimo nella Storia: Saggi in onore di Giuseppe Alberigo* (Bologna: Il Mulino, 1996), pp. 657-702.

2. 教會內部的發展

2.1 新多瑪斯主義

現代復興多瑪斯主義的第一人，也許是教宗良十三世，他在 1879 年發表了《永恆之父》*Aeterni Patris* 通諭，提倡復興經院與聖多瑪斯的哲學，以保衛天主教信仰，於是不少天主教學者，特別是天主教的中世紀哲學史學家們，他們紛紛重新解讀聖多瑪斯的思想，形成一思想流派，稱為新多瑪斯主義，這個概念最早出現在《新經院哲學評論》*Revue Néo-scholastique de Philosophie* (1894)中，這份刊物在新多瑪斯主義者的重鎮，比利時的盧汶大學出版。該大學以著名的「哲學研究所」"Institut de philosophie"聞名，由教宗良十三世於 1891 年下旨創立，以研究聖多瑪斯的哲學為主要目標。該研究所由比利時的邁謝爾樞機 Désiré-Joseph Cardinal Mercier (1851-1926) 所主持，而他所作的《哲學教程》*Cours de philosophie* 是二十世紀初天主教神哲學院的主要教科書，並被翻譯成多國語言。

一位早期的新多瑪斯主義者德·伍爾夫 Maurice de Wulf (1867-1947) 在《新經院哲學導論》中為新多瑪斯主義定下了基礎，「哲學從一個時代到另一個時代，不可能完全改變，700 多年前的真理，依然是今天的真理。」²⁰新多瑪斯主義在某種程度上同意一些新的神學與哲學方法與思想，卻號召這些思想必須回到中世紀的基礎上重新建立，他們認為近現代的思想偏離了真理，而陷入了種種思想危機，而聖多瑪斯的思想，又足夠的柔軟靈活，可以對現代哲學家們闡明的那些真正的真理兼容並包，並認為現

²⁰ Maurice de Wulf, *Introduction to Scholastic Philosophy, Medieval and Modern, Scholasticism Old and New*, translated by P. Coffey (New York: Dover 1956), p. 161.

代哲學不是誇大了它們本身的真理，就是不能進入一更大更適當的概念體系中²¹。

新多瑪斯主義的重要使命是對現代的哲學思想進行批判，例如馬里坦 Jacques Maritain (1877-1964) 的「三個改革家」的理論，認為馬丁路德使信仰脫離理性，導至了主觀主義；笛卡兒的哲學將人的思想獨立於客觀的世界，將理性與感覺、身體與思維、信仰與科學分裂，其唯理性主義誇大了人的能力；而盧梭則以人性本善、美德等論消除了人對神聖的渴求，從而使人進入了虛幻的樂觀主義之中²²。

不過，在實際的情況中，聖多瑪斯的神學被當成標準的教科書來講授²³。在良十三世頒布《永恆之父》通諭之前，面對新的哲學影響，天主教一直在尋找神學研究和表述上的統一方法去保護神學方法的正統性，在這個背景下，聖多瑪斯神學的復興，實在有一種判別神學正統性的實用性考慮²⁴。因此，在其後的神學發展中，凡是與聖多瑪斯相左的神學意見往往都會被教會的權威，特別是信理部看成偏離傳統和危險的思想，尤其是當教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》*Pascendi Dominici Gregis* 通諭禁止任何帶有「現代主義」Modernism 的思想，及教宗比約十二世在 1950 年《人類》通諭中，對當時一些神學家以相對主義，或以歷史和實證的態度研究聖經和教義，作出嚴厲的批判。聖多瑪斯及其所代表的經院神哲學系統在這些通諭中被當作成判別神學思想正統

²¹ 利文斯頓著，何光瀟譯，《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》（成都，四川人民出版社，1999），頁 770。

²² 利文斯頓著，《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》，頁 780-781。

²³ Jared Wicks, "Manualistic Theology," in René Latourelle and Rino Risichella (eds.), *Dictionary of Fundamental Theology* (New York: Crossroad, 1990), pp. 1102-1105.

²⁴ Gerald A. McCool, *Catholic Theology in the Nineteenth Century: The Quest for a Unitary Method* (New York: The Seabury Press, 1977).

性的準繩，而擁護聖多瑪斯學說的神哲學家則被開放和進步的神學家看成是學院派或教科書派，認為他們抱殘守舊，缺乏思考能力，更無法回應時代的變遷和衝擊。

2.2 聖經研究與教父學

自特倫多大公會議，天主教都對平信徒閱讀聖經持保留態度，認為在聖經的解釋必需以教會的傳統為基礎，任何私人對聖經的詮釋和理解都有可能萌生危險甚至是異端的思想。自十九世紀開始，新的史學方法、文獻學、文本批判和考古學對聖經的史實，聖經文句的版本差異，與及聖經解釋學帶來衝擊。1890年，法國道明會士 Marie-Joseph Lagrange (1855-1938) 於耶路撒冷創立耶路撒冷聖經學書院 *École biblique et archéologique française de Jérusalem*，以聖經考古和歷史研究為主，並借鑒各種新研究方法，成為最具影響力的現代天主教聖經歷史研究學院²⁵。新的聖經研究方法導致良十三世頒布《上智者天主》*Providentissimus Deus* 通諭，譴責那些以研究方法凌駕信仰精神，及挑戰教會傳統和質疑聖經內容的新聖經研究和釋經方法。他更成立宗座聖經委員會 *Pontifical Biblical Commission*，以保衛聖經的神聖和信仰，及教會的傳統釋經方法。教宗比約十世繼承《上智者天主》的立場，並將聖經研究的問題放在他對「現代主義」鎮壓的政策之中。1909年，設立了宗座聖經學院 *Pontificium Institutum Biblicum*，由耶穌會主持，目的是對抗耶路撒冷聖經書院，不過，隨著時代的發展，宗座聖經學院亦開始運用新的研究方法²⁶。

²⁵ Bernard Montagnes, *The Story of Father Marie-Joseph Lagrange: Founder of the Modern Catholic Bible Study*, translated by Benedict Viviano (New York: Paulist Press, 2006).

²⁶ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 71.

教父學的發展則比聖經研究的革命要早。法國神父，亦是出版家的 Jacques-Paul Migne(1800-1875)在 1844 至 1864 年 221 卷《拉丁教父集》*Patrologia Latina* 完成出版，收錄了自二世紀至十三世紀的拉丁文神學著作，而收錄至十五世紀的希臘文神學作品的《希臘教父集》*Patrologia Graeca*，亦於 1856 至 1866 年出版，共 162 卷²⁷。繼兩套教父大全後，陸續有其他的古代基督教文獻集成，和各種譯本的出版，其中十分著名的，是由兩位著名的耶穌會神學家 Jean Daniélou 和 Henri de Lubac 在 1943 年創辦的《基督信仰之源》*Sources Chrétiennes* 文獻集成。這些文獻的系統出版和翻譯，使身處世界各地的神學家都能輕而易舉的接觸到天主教的信仰寶庫。神學家開始運用這些古老的思想資源，在研究教父的神學中，他們分析教父的時代背景，早期教會的教義的發展和變化，這些都促使神學家反意識到教會的教義和思想不是鐵板一塊。而教父精神作為神學資源，亦幫助神學家們跳出經院方法的框架，去探索各種神學和信仰的表述方式。

教父時代的神學，對梵二前後的天主教神學家而言，是「教牧神學」，教父的神學著作多數是書信或護教類，透過在某一命題下，透過運用和理解聖經來作出指導和勸勉，因此，是一套以牧靈為中心的神學語言。這和當時大行其道的新多瑪斯主義和經院哲學，以嚴謹甚至是枯燥的邏輯、因果論證的神學方法是兩種完全不同的風格。

2.3 現代主義與新神學

²⁷ R. Howard Bloch, *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne* (Chicago: The University of Chicago Press, 1994).

一連串的思想、政治、社會發展，包括啓蒙運動及其對宗教和權威的質疑，十九世紀自由主義提倡的政教分離，新的哲學思想對形而上學和神學的批判，歷史和考古學研究對聖經的質疑等，使教會不單感受到信仰和其權威受到外來的挑戰，更懷疑部份受到新思潮影響的神學家、聖經學者或歷史學家，他們的研究，是對信仰和教義的懷疑甚至是背叛²⁸。信理部的前身，聖部 Holy Office 於 1907 年 7 月 3 日頒佈了題為《可悲的》*Lamentabili* 法令，明確將六十五條論綱定性為現代主義，兩個月後，教宗比約十世 1907 年發表《牧主之羊》通諭，明令譴責現代主義者後，認為他們是一切異端的總合，亦是天主教最大的敵人，因為這個敵人，是在教會的核心中發生。比約十世更在 1910 年的《神聖祭師》*Sacrorum antistitum* 教宗親自手諭要求所有主教、神職人員和神學院、修院教師，均需宣誓，明認教會的教義是永恆不變，聖經必需以據教會的傳統及聖座的詮釋，並完全棄絕所有現代主義的思想，這個宣誓要到 1967 年才被廢止。比約十世更授意 Umberto Benigni 在教會內部組織一系列的網絡，形同秘密警察一般，負責調查各地的神學家是否有現代主義的思想²⁹。

那現代主義夠竟是甚麼呢？簡單來說，他們對聖經、神學抱持懷疑及批判的角度，認為聖經並非完全是史實，聖經記載的奇跡不一定是史實，他們也主張政教分離，因為政治、社會的目標和宗教並無需要一致，宗教信仰純粹是人的主觀選擇，教會的教義不是一成不變，而是會隨時代而變化等等……比約十世認為，

²⁸ Darrell Jodock ed., *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context* (Cambridge University Press, 2000); Marvin V. O'Connell, *Critics on Trial: An Introduction to Catholic Modernist Crisis* (Washington: Catholic University of America Press, 1995); Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy: The Modernist Crisis in Roman Catholicism* (Berkeley: University of California Press, 1986).

²⁹ Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp. 356-359.

這些現代思想的傾向，均是從內部企圖摧毀教會信仰的根基。從今日的角度來看，比約十世所譴責的現代主義與二十世紀中後期的後現代主義的特徵出奇地相似，包括對傳統真理、理性、身份和客觀性的質疑，對教會來說，天主教神學家都應以聖多瑪斯神學為基準，這可避免他們受到理性主義、主觀主義和實證主義這些現代主義的病毒所污染³⁰。

回顧現代主義這新「異端」的出現，其實是教會體制對各種特定的現代思想或科學性的文本和歷史研究方法的譴責批判。諷刺的是，教會這種對新「異端」的鬥爭，促成了教會內部的改革運動，並對教會的權威進行挑戰。而所謂的正統和異端的形成，是整個社會發展的一體一兩面，透過思想的衝突，去重新界定天主教信仰的內容³¹。

本篤十五世在 1914 年繼位後，對現代主義和神學家的審查得以緩和，本篤十五世本人儘管仍聲稱繼續前任的神學立場，但表示教會無既定立場的問題，神學家是可以自由和合法地提出意見，反對者亦應只就對方的論點進行反駁，不應攻擊對手的信德³²。教會的思想家紛紛在現代主義的危機後轉向歷史學和禮儀學的研究，以規避教會對神學家的控制，但亦正是對教會聖事和教會歷史的研究，激發神學家批判經院學派的那種將聖多瑪斯思想抽離歷史的詮釋³³。

³⁰ Fergus Kerr, *Twentieth-Century Catholic Theologians* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2007), pp. 1-15.

³¹ Lester R. Kurtz, *The Politics of Heresy*, p. 17

³² John F. Pollard, *Benedict XV: The Unknown Pope and the Pursuit of Peace* (London: Continuum, 1999), pp. 24, 68-69.

³³ Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, pp. 198-199.

「新神學」透過發掘和復興教父時代的早期基督信仰精神，以尋找教會回應現代社會的方式。不少二十世紀著名的天主教神學家，包括道明會士 Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, 耶穌會士 Jean Daniélou, Henri de Lubac, Karl Rahner 等，均為研究教父神學和中世紀神學的專家。他們認為神學語言、精神以至研究方法都應回歸到教父時代的那種以教牧為中心的模式³⁴。

在教會的保守派神學家看來，「新神學」的種種研究方法是挑戰自良十三世《永恆之父》以來，教會所主張的經院神哲學方法和聖多瑪斯思想。道明會新多瑪斯主義神學家 Reginald Garrigou-Lagrange 在 1946 年發表了題為《新神學領我們到何方？》的論文。他在這篇文章猛烈抨擊那些帶有相對主義或對傳統教義進行批判、歷史分析的神學家，並認為這將神學帶到現代主義，這被教廷明令禁止的異端思想中³⁵。1950 年，教宗比約十二世在《人類》通諭中，抨擊神學家不尊重教會傳統的教義和神學立場，透過各種哲學思想如存在主義或歷史主義來詮釋教會的教義。前述的那些提倡「新神學」的神學家，都在 50 年代受到信理部不同程度的審查及限制，包括禁止在天主教學院授課及禁止出版等，而他們都將在梵二會議時被不同的主教委任為神學顧問，並在起草大公會議文獻或大公會議期間正式或非正式的討論中發揮很大的影響力，並主導了二十世紀中期至今的天主教神學的發展³⁶。

³⁴ Brian E. Daley, "The *Nouvelle Théologie* and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology," *International Journal of Systematic Theology*, Vol. 7 (2005), pp. 362-382.

³⁵ Reginald Garrigou-Lagrange, "La nouvelle théologie où va-t-elle?" *Angelicum*, Vol. 23 (1946), pp. 126-145.

³⁶ Timothy McCarthy, *The Catholic Tradition: Before and after Vatican II 1878-1993* (Chicago: Loyola University Press, 1994), p. 56.

浪漫思潮與天主教的復興

中世紀被認為是歐洲古老精神的根源，騎士、吟遊詩人 (Meistersinger)、哥德式教堂成為十九世紀浪漫時期的文學家、藝術家和音樂家的靈感泉源。這亦影響到天主教宗教熱情，隱修士的衣著、隱修院的建築、禮儀中所詠唱的中古額我略曲的意義不在於祈禱和善功，而是一種精神，代表著歐洲文化的靈魂。浪漫思潮對教會的外在影響表現在新諾曼式和新哥德式的建築，拉丁文的羅馬禮儀及其他古老的宗教儀式和敬禮，與及額我略曲的復興等，這些都是十九世紀天主教復興的重要象徵。

在十九世紀，天主教的修會和平信徒都以驚人的速度增長。修會的培育和修士、修女的人數都急速發展³⁷。古老的修會在大革命的破壞下逐漸復興，但發展更迅速的是在各地新成立，以服務本地教會，貼近本地信眾的新修會。很多新修會以教育、看護、醫療等為工作，對社會的服務比隱修祈禱更能吸引聖召。

在平信徒的宗教生活方面，特倫多大公會議對天主教平信徒的虔敬活動的評價雖然是肯定和鼓勵，但卻對之進行嚴格的控制和規範，將之納入教會建制的管理之下，以確保在教義上的正確性。由於印刷技術的成熟，各種友愛會和善會大量印發傳播印有教會頒布的聖人像和禱文的聖相。教會對聖母敬禮的鼓勵，促使了聖母教義的發展，1571 年基督徒聯軍於利班多海戰中戰勝了入侵義大利的土耳其艦隊，則被教宗比約五世看作成是由於聖母的護佑，而玫瑰經亦成為敬禮聖母的正統方式被推廣至整個教會。

³⁷ Chadwick, *A History of the Popes, 1830-1914*, pp. 484-532; Doris Gottemoeller, "Religious Life for Women: From Enclosure to Immersion," in *From Trent to Vatican II*, pp. 227-239.

而特倫多大公會議後對彌撒經書和神職人員的日課經的修訂和統一，亦促成了天主教禮儀和敬禮統一的基礎³⁸。

十九世紀初，儘管世俗化是歐洲社會的潮流，但天主教在法國大革命之後的復興卻沒有因此而受阻。由於聖母在露德、花地瑪等地的顯現，與及發現早期教會的地下墓穴，都激發了天主教徒的宗教熱誠，平信徒透過朝聖、本地傳教、退修等，與及組織提倡各種宗教敬禮的善會和慈善團體發展現代的宗教虔敬，而教會的古老修會亦復興其原始精神，以各種聖召和特定宗教使命為目標的新修會亦紛紛建立，這些都鞏固了天主教在現代社會的基礎及奠定進一步發展的基石³⁹。

除了平信徒的宗教熱誠外，還有系統化和目標明確的教友組織。在十九世紀最重要的教友組織是由 Mario Fani 和 Giovanni Acquaderni 在 1867 年創立的義大利公教青年會 *Società della Gioventù Cattolica Italiana*，並續漸發展成今日的公教進行會 *Azione Cattolica*。

1927 年比約十一世就將這運動稱為「平信徒參與教會體系的使命」，後來，更進一步由「參與」演變成「合作」，這肯定了平信徒是教會在世界，無論是社會事務還是福音傳播的重要肢體⁴⁰。

神職人員和修女與平信徒日益緊密結合，使天主教信仰得到新的社會活力，而傳統的教義和宗教熱誠亦在十九世紀的浪漫思

³⁸ Anthony M. Stevens-Arroyo, "A Marriage Made in America: Trent and the Baroque," pp. 52-54, in *From Trent to Vatican II*, pp. 39-59.

³⁹ Kenneth Scott Latourette, *Christianity in a Revolutionary Age, Vol 1: The 19th Century in Europe (1): Background and the Roman Catholic Phase* (New York: Harper and Row, 1958), pp. 324-370.

⁴⁰ Paul Lakeland, "The Laity," in *From Trent to Vatican II*, p. 197.

潮下成爲教會在大革命後復興的支柱。天主教在十九世紀的復興並不止是十七世紀天主教改革的延續。無論是對教會信仰的重新詮釋，社會參與還是浪漫虔敬，都是透過更新教會，承繼自特倫多大公會議的信仰遺產，去回應自由主義和工業革命等思想和社會轉變下的現代世界。

2.4 禮儀復興運動

天主教的禮儀復興運動主要是圍繞兩個看似無甚直接關係的方向，就是回復禮儀的古貌，與及促使信徒更能參與和融入教會的公禮儀，包括彌撒和日課⁴¹。在十九、二十世紀，一批法國本篤會隱修士 Benedictines 在 Prosper Guéranger (1805-1875)的帶領下，爲了整頓禮儀和聖樂，透過對古手稿的研究，恢復教會古老的額我略音樂的原始面貌，於索來穆隱修院 Solesmes 進行長時期大規模的研究，直至今日。他們據古手稿重新整理的額我略音樂，得到教廷的支持，並在教宗比約十世的指示下，出版了多種配有額我略音樂的歌本，成爲天主教會禮儀音樂的欽定版本⁴²。

⁴¹ E. B. Koenker, *The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1966); James Dunlop Crichton, *Lights in Darkness: Forerunners of the Liturgical Movement* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996); John Fenwick and Brian Spinks, *Worship in Transition: the Liturgical Movement in the Twentieth Century* (New York: Continuum, 1995); Alcuin Reid, *The Organic Development of the Liturgy: The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth-Century Liturgical Movement Prior to the Second Vatican Council* (Farnborough: Saint Michael's Abbey Press, 2004); James F. White, *Roman Catholic Worship: Trent to Today*, (New York: Paulist Press, 1995).

⁴² Katherine Bergeron, *Decadent Enchantments: The Revival of Gregorian Chant at Solesmes* (Berkeley: University of California Press, 1998); Pierre Combe, *Histoire de la restauration du chant grégorien d'après des documents inédits, Solesmes et l'édition vaticane* (Solesmes: Abbaye de Solesmes, 1969), translated by Theodore N. Marier and William Skinner as *The Restoration of Gregorian Chant: Solesmes and the Vatican Edition* (Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2003).

額我略曲的復興是可說是整個禮儀復興運動的起點，古老的羊皮卷手稿為禮儀的整頓提供了權威和實質的支持，但這同時亦對現行的禮儀帶來衝擊。在這些禮儀原始文獻的研究中，禮儀學家發現天主教的禮儀不是一成一變的，例如奧地利耶穌會禮儀學家 Josef Jungmann 發現，修和聖事自中世紀至今修和聖事的形式，並不見於早期教會，而當時被認為是從古到今始終如一的羅馬彌撒禮，其實亦一直都在變化⁴³。

另一方面，禮儀學家亦努力使不諳拉丁文的信眾，透過禮儀經文的翻譯，與及對禮儀時節及其意義的教育，更能融入禮儀的精神中。由於對禮儀歷史的研究和聖事神學對教會本質的反思，平信徒在教會禮儀中共融的重要性被重新發現。因此，當時被保守的神學家和禮儀學家認為是禮儀的神聖性和正統性的守護神——拉丁文，亦漸漸受到質疑。梵二會議中默基特禮(Melkite)安提約宗主教 Maximos IV(1878-1967)的發言，概括了禮儀語言當中的神學和牧民考慮。他站在東方教會的立場，認為天主教持守拉丁文是一件難以理解的事，他認為，所有語言都能是禮儀的語言，因為聖詠中，作者說萬民都要讚頌上主。拉丁文是死的語言，但教會是活的教會，而教會的語言，作為聖神的工具，亦必需是活的⁴⁴。

2.5 教宗至上主義和大公會主義

教會作為人類慈母與導師 *Mater et magistra* 的地位，最初在第四次拉特朗大公會議於 1215 年訂明，這標誌著羅馬教會對教義、倫理等問題有最高的權威，經過數百年的發展，至教宗比約

⁴³ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 77.

⁴⁴ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 136.

九世召開第一次梵帝岡大公會議時，宣布「教宗永無謬誤」，即當教宗行使宗座 (ex cathedra) 的權威，可以確定一條教義為無誤。該次會議亦訂明，教宗除了肩負監督和指導全教會的職務外，更是對普世教會有完整及最高的管轄權，除了信理和道德外，於教會的紀律亦有最高的權力⁴⁵。

第一次梵帝岡大公會議的背景是十九世紀的教宗至上主義，鞏固了教宗作為教會中心的神學基礎，及將教會組織和教義、訓導權威集中於教宗及教廷⁴⁶。在法國大革命後天主教的復興，無論是組織上還是情感上都以效忠教宗為一種表現方式。代表教會的教宗遭受自由主義和民族主義的圍攻，而教友則在此患難之時團結在教宗的四周，以各種方式表達對教宗的效忠，例如聖座獻金制度 (Peter's Pence) 的重新復興，保衛教宗的祖阿夫志願兵 (Papal Zouave Corps)，與及各修會紛紛派遣會士到羅馬服務⁴⁷。教宗亦因此潮流對整個教會發揮日益強大的影響力，透過派駐各地的教廷大使，與及新興的傳播媒介：《天主教文化》*Civiltà Cattolica* (1850) 和《羅馬觀察報》*Osservatore Romano* (1861) 等報紙雜誌成為教宗向全世界通訊的方式。隨著資訊科技的發達，很多教會面對的問題，教廷都能迅速的搜集資料，調查研究，並制定相關的指引，或是教宗通諭、聖部法令等，且能迅速的傳連達至世界各地，因此，有神學家認為，自此以後不會再需要另一個大公會議了⁴⁸。

⁴⁵ August Bernhard Hasler, *How the Pope Became Infallible: Pius IX and the Politics of Persuasion*, translated by Peter Heinegg (New York: Doubleday, 1981).

⁴⁶ Jeffrey von Arx (ed.), *Varieties of Ultramontanism* (Washington: The Catholic University of America Press, 1998).

⁴⁷ Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See: From Gregory XVI to Pius IX (1831-1859): Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe* (Leuven University Press, 2001), pp. 599-603.

⁴⁸ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp. 31, 55-57.

教宗對信仰和教會的最高權威在聖母無原罪信理的頒布中充份體現。教宗比約九世在《莫可名言之天主》*Ineffabilis Deus* 通諭(1854)中，以他作為教宗的權威，宣布聖母無原罪為全教會當信的信理，以這種形式宣布信理是教會史上首次。聖母無原罪的教義表達了十九世紀天主教複雜的思想：在平信徒方面，它激發對聖母的敬禮；在神學上，它對現代世界關於原罪與聖寵的信仰提出警訊；它亦表達了理性對信仰的無效性與及表達了人性是不完美的。透過此一信理的宣布，教宗揭起了與現代自由主義不同亦絕不妥協的旗幟，並表達出統一全天主教會的思想層面和組織的態度。而教會透過訓導權(Magisterium)，尤其是教宗的通諭、聖部的法令，就教義和倫理的問題指引整個教會。自梵一以後，教宗對教會內大小事務的最高權威得到明確的確立⁴⁹。

不過，教宗無論在教義或教會體制上權威增加的同時，天主教的大公會主義亦在地方的教會重新醞釀。大公會主義源自中世紀教會大分裂時期，當時教會同一時間有兩個甚至三個的教宗，最終解決的辦法便是召開大公會解決大分裂的問題。當時的神學家和教律學家提出了主教擁有內在而不是被授予的權威，而集合主教們的大公會是教會內除教宗外另一種重要的訓導權威⁵⁰。主教作為教區的正權人，在何種的條件下需要受到羅馬教宗所代表的普世教會的指導？主教團身為一個團體，特別是透過大公會對普世教會所賦予的權威，及教宗的權威兩者之間的關係，一直未有在神學上和教律上取得明確的共識。有人認為，教會的權威來自天主，透過教宗分派給其他的主教，但亦有人認為

⁴⁹ Francis A. Sullivan, *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church* (New York: Paulist Press, 1983).

⁵⁰ Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theology: The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955).

天主的權威是直接傳給作為一個團體的宗徒們，因此繼承眾宗徒的主教團，享有這個權威，而聖伯多祿及其繼任人，即羅馬教宗，享有當中的首席權威，並在眾主教的托付下，行使宗徒們的權威，因此，教廷的重要決策，理應要尊重其他主教們的意見。這些爭論所引伸的實際考慮，其實是地方主教覺得教廷的各聖部在行使權力時，沒有尊重地方教會的意見，他們認為必需要令地方教會在關於普世教會的事務有更大的參與⁵¹。

結論：溯本歸源，與時並進的梵二大公會議

Hubert Jedin(1900-1980)，是二十世紀教會最重要的歷史學家之一，他的研究專長是天主教大公會議史，特別是特倫多大公會會議。當教宗若望二十三世於 1959 年 1 月 25 日宣布召開大公會議時，他寫了一本簡明的大公會會議史 *Ecumenical Councils of the Catholic Church* (1959)，回顧過往二十次大公會議的成果，在結語部份，他指出，歷屆大公會議的最高使命是闡明教會的信仰，並防止教會受到錯誤的思想影響。儘管有大公會會議沒頒布教律，但沒有一次大公會議沒有對錯誤進行批判，又或是將某些異端自教會中隔離。他認為，今世教會面對最大的邪惡是共產主義的無神論思想，因為共產主義要摧毀的是人的尊嚴，而教會最需要清楚闡明的，則是教會本身到底是甚麼⁵²。

同樣在梵二召開之前，年輕的瑞士神學家漢思昆 Hans Küng 亦撰寫了一本題為 *The Council, Reform, and Reunion* (1961)的著

⁵¹ Francis Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford: Oxford University Press, 2003).

⁵² Hubert Jedin, *Ecumenical Councils of the Catholic Church: An Historical Survey*, translated by Ernest Graf (New York: Herder and Herder, 1960).

作，此書在出版後被翻譯成八種語言，成為大公會議在準備期間最具影響力的著作之一⁵³。當中，漢思昆回顧歷史上的大公會議，檢視教會如何面對內部的問題，需要對教會進行革新，甚至批判當中的弊端。他亦談到大公會議，是基督徒共融的特質，而共融不是完全的統一，而是在核心價值的一致，但在其他方面多元性，是被容許甚至是鼓勵，這反映了普世主義的精神應在大公會議中得到表現⁵⁴。

以上的兩本著作，同樣建基於對歷史上的大公會議的理解，卻解讀出兩個不同的主題：「持守」和「革新」。梵二會議前後的神學討論中，有兩個經常被提的關鍵詞 *Retour aux sources* 和 *Aggiornamento*。*Aggiornamento* 這個意大利文，意思就是指革新，更新，當中有與時俱進的意思。當中所意指的，是天主教的傳統是足以令天主教會回應不同時代的挑戰，並能與現代社會、文化及價值觀相協調，以促進人的福祉。

Retour aux sources 是法語，指的是重新發掘天主教的根，梵二的神學家特別是指聖經和古教父的神學傳統，當中其實暗示了當下的神學，並不適切教會去面臨當前的問題，因此，我們才需要回到更古老的傳統，去重新掌握教會的根本精神，以制定現今教會所需要的，對現代世界的教導。正因為他們反對當前的神學，梵二神學家，才被保守派抨擊為「新神學」，指他們漠視教會的傳統和教導，換句話說，就是以更古老，更權威的遠古去推翻近代教會的訓導。那，究竟何方才是真正的尊重教會傳統呢？⁵⁵

⁵³ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 35.

⁵⁴ Hans Küng, *The Council, Reform and Reunion*, translated by Cecily Hastings (New York: Sheed and Ward, 1961).

⁵⁵ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp. 41-43.

也許我們可以重讀特倫多大公會關於聖經和聖傳的教導：根據大公會議的第四次會議於 1546 年 4 月 8 日所頒布的大公會第一條法令，真理、得救的途徑和道德倫理的根據，是源自耶穌基督的口傳，經過他的宗徒向全世界宣講，而這個真理，是透過寫下來的聖經和口傳的傳統所保存下來⁵⁶。當梵二會議的教長意識到要溯本歸源時，他們要持守的，不是天主教歷史上大公會議或教宗所頒布的每一條教義，每一條法令，而是要回到這些傳統背後，那個自耶穌基督藉聖宗徒、聖經和聖傳所要宣講的那個真理的本質和精神，並希望以此精神更新教會，使之能回應時代的挑戰，當中的信念是，這個真理及其意義是永恆不變，而又歷久常新。

1962 年 10 月 11 日，教宗若望二十三世在梵二的開幕禮，發表了題為《慈母教會歡欣喜樂》*Gaudet Mater Ecclesia* 的演說。他希望會議能使教會無所畏懼地面對未來，儘管不少人認為現今的世界局勢比前代更為惡劣，但同時，人的智慧和天賦亦與日俱增。教會為現代世界帶來的靈丹妙藥應該是憐憫和恩寵，而不是譴責，而這次大公會議應是以牧靈為主旨，為了向世界宣告教會是眾人的慈母。這樣的正面，充滿對未來希望的態度，使教會擺脫過往與現代世俗社會，以及新思想的敵視態度，透過重新檢視教會的原始精神，引領教會和天主教信仰面對現代文明⁵⁷。

若望二十三世由於召開了梵二大公會議，被時代雜誌選為 1962 年度風雲人物。或許當時評審所著重的，是一個教會史上最大規模的大公會，一個召集來自全球數千名主教和神學家的大會，絕對是當年的一件頭號大事。但若我們回顧梵二的歷史背

⁵⁶ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, p. 147.

⁵⁷ O'Malley, *What Happened at Vatican II*, pp. 94-96.

景，及這個會議對教會及其後發展的深遠影響，我們應該能認識到，梵二不單是 1962 年的歷史大事，它其實象徵了教會史上的一個重要的轉捩點，教會面對現代世界種種新事物，綜合過往的信仰寶庫和歷史經驗，為未來世界提供指引的方向。

後記：為何重讀歷史上的梵二

梵二閉幕距今已近五十年，若望二十三世和其他教長所經歷的風雲變色的年代亦漸被世人遺忘，同樣地，梵二文獻的誕生背景亦然。但梵二文獻仍在主教、神父、神學家的案頭，作為教會訓導指引今日的教會。若為了解梵二文獻背後的精神，了解其誕生的時代背景，可使我們感受到教會和對世界的呼喚，這是本文的目的。

同樣有意義的，是梵二思想的接受和詮釋史。和任何權威的文本一樣，梵二文獻不斷被後世的教會、神學家詮釋。無需迴避的問題是，儘管梵二文獻大部份都以超過百份之九十獲與會教長通過，但如何理解梵二在教會歷史和傳統的地位，卻大有詮釋的空間。直至最近，梵二是改變還是繼承教會傳統仍然是歷史學家和教廷高層間的爭議問題⁵⁸，而保守和改革派的爭論從沒在教會中停止⁵⁹。

教會內保守派依據的，往往是十六世紀宗教改革時的特倫多大公會。2013 年亦適逢特倫多大公會閉幕 450 週年，或許，

⁵⁸ John W. O' Malley, "Vatican II: Did Anything Happen?", in David G. Schultenover (ed.), *Vatican II: Did Anything Happened* (New York: Continuum, 2005), pp. 52-54.

⁵⁹ 另，可參 Massimo Faggioli 的近著，*Vatican II: The Battle for Meaning* (New York: Paulist Press, 2012) 和 *True Reform: Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium* (Collegeville: The Liturgical Press, 2012).

神學家也應該重讀該大公會議的歷史，在那些帶著冷峻語調的中世紀式教令後，其實亦有著其誕生時代精神相關的氣息⁶⁰。

⁶⁰ 筆者強烈推薦 John W. O' Malley 的新著, *Trent: What Happened at the Council* (Cambridge: Harvard University Press, 2013). 此外, 最近亦出版了大公會議教規教令的中譯本: 《特蘭特聖公會會議教規教令集》陳文海譯, (北京: 商務印書館, 2012).

反省梵二後的禮儀 — 往昔、現在、將來

楊正義著
陳德康譯

記憶所及，在教會崇拜及禮儀的形式方面，甚至是在教會於世的新面貌，梵二後的數年，是令人振奮、充滿活力及創意的時期。此股動力一直持續，但近年已出現緩和的跡象。有人懷疑實際上教會是否已與傳統「決裂」；質疑我們是否真的在延續傳統。有人提出「改革中的改革」，此建議傾向令脫離傳統或是延續傳統的討論兩極化。人愈加覺得需要研究或再研究梵二的憲章和指引，澄清當時與會神長的願景，希望能藉此確定我們是否認同他們的理念，或是我們另有看法，已偏離梵二的方向。

當代考古學家的貢獻、古老手稿的發現、禮儀科學的發展，大大提高了我們認識和體會初期教會的組織及禮儀生活的能力。這些經驗在教會裡是史無前例的。若能通過這歷史之門細心觀察，我們會清楚知道梵二所倡議的改革確實是植根於最古老的初期教會生活。然而，不是單純的使禮儀復古，或是單憑新考古理論，便能保證我們是承襲了傳統，重點是要確定現今的禮儀帶給教會活力和衝勁的能力。

此篇幅有限的反省只會稍稍觸及一些較敏感和具爭議性的看法。這些意見在當代有關禮儀的討論中經常會被提到，有時甚至是被妄用。若要深入探討所有意見或「問題」，將是極費時間，而且往往是徒勞無功的。我希望此短文有助讀者就目前天主教會崇拜的狀況作真誠的個人反省。此文的取材，首先是香港教會現況的第一身前線經驗，其次是一些值得關注的普世教會現象。

禮儀更新不單止給教會禮儀生活方面帶來生命力，同時也藉著禮儀，在教會的所有層面，注入活力。使用地方語言，或應說「再次」使用地方語言的推行；彌撒讀經及循環週期的修訂；基督徒入門聖事的修訂；事實上是所有聖事禮儀和日課的修訂；各種教會職務的出現；平信徒在這些職務〔一般職務或特別職務〕上的參與，這種種改革在自教會成立至今是前所未見的。

老實說，一直以來教會在各方面均獲福佑，在崇拜禮儀方面尤其發展良多。話雖如此，我們很快便察覺到這些改變和修訂，同時也導致不少濫用教會禮儀和規則的情況，誘因是人自覺禮儀方面擁有新的自主空間 — 即可隨意加、減、不理會、「創新」；認為禮儀是教會的，更是「我們的」；……。禮儀要不斷有「新意」的要求，已蓋過了禮儀具重複性的特點，梵二前禮儀的「內在」心靈融入經驗亦要讓路。由於要不斷地「解釋」或「講述」禮儀行動，禮儀的參與變成主要是「理性上的認知」。雖然在使用地方語言後，信友對禱文和讀經更易掌握，他們亦更易投入禮儀，但是隨之而來的是「需要」解釋所有禮儀元素〔包括文字、動作、標記等〕的意義。

此情況導致不少「地方」習俗失傳，舉例來說，在香港和內地，為能積極推行「新」禮儀，已刪去了一些信友參與梵二前禮儀或拉丁彌撒的獨特方式。例如從前司鐸以拉丁文誦唸禱文時，信友則會唱經〔經文是取自彌撒經文〕，此情此景已不復見。今天，信友唱經只能在潮州、上海和廣東等地方的年長信友聚會可以聽到。這些參與禮儀的獨特方式的消失，令人回想起從前容許以地方語言舉行禮儀的年代，例如十四世紀東來傳教的方濟會士孟高維諾的年代，或 1615 年教宗保祿五世頒布特恩的年代，不禁問那時中國的禮儀又是怎樣的？

研究梵二前香港和中國的禮儀習慣，可能有助我們調適已修訂的禮儀，使其成爲更接近「東方」習慣的羅馬禮儀。當然時光無法倒流，已失去的無法挽回。我們應對現況具更敏銳的觸覺，對現存的風俗習慣更珍惜，不隨便摒棄歷史悠久的傳統。

梵二帶來的改變是值得讚賞的。另一方面，自梵二至今，有爲數不少的信友、司鐸、修道人認爲被「新」禮儀所愚弄，請求准許以「舊」禮儀舉行彌撒、聖事及誦唸日課。在初期，教會甚少批准此類請求，因而導致分離運動，甚至是與教會決裂的情況出現。隨著時間的過去，宗座和很多主教〔包括已故的胡振中樞機〕對回復「舊」禮儀的請求更加體恤。

2007年，情況出現戲劇性變化。教宗本篤十六世以自動手諭發出《歷任教宗》〔*Summorum Pontificum Motu Proprio*〕宗座牧函，等同批准所有司鐸，除了舉行梵二後的「新禮」〔*Novus Ordo*〕彌撒外，亦可依據保祿六世於1962年推出的《彌撒經書》舉行拉丁彌撒〔現稱爲特殊形式禮儀〕。換言之，若要以特殊形式舉行彌撒和聖事或誦唸日課，已無須事先請求主教或教區負責人批准。然而，若要定期舉行特殊形式禮儀，使之成爲堂區禮儀生活的一部份，仍須先獲得准許。另一方面，只有尊崇特殊形式禮儀的修道團體的修生，才可以特殊形式禮儀祝聖成爲該團體的成員。教宗在牧函中強調，特殊形式禮儀和新禮儀是羅馬禮的兩種表達方式，同具價值，同樣尊貴。

手諭在世界各地帶來不同的迴響，有完全置之不理的、有歡迎的、也有表示憂慮的。無論如何，文件引發大家對教會禮儀現況的廣泛討論。可以肯定的是，參與特殊形式禮儀的信友只佔少數。在發出《歷任教宗》前數年，香港已故的胡樞機已批准「特倫多彌撒小組」舉行拉丁彌撒。拉丁彌撒主要是在進教之佑堂舉

行，在一些特別節日也會在其他堂區舉行，然而參與拉丁彌撒的人畢竟比較少。既然教會的羅馬禮儀以兩種不同形式並存，很多學者在討論「改革中的改革」、傳承的釋義和其他問題時，均期盼兩種形式能互相影響，但是實際的影響會是怎樣，仍要拭目以待。

2012 年 6 月，在愛爾蘭都柏林舉行的第五十屆國際會議，教宗發表錄影講話。他提到當前的禮儀問題時，將之精簡撮要為：「很多時，禮儀形式的修訂仍停留在外在的層次，人亦將積極參與和外在行動混淆」（2012 年 6 月 17 日本篤十六世的錄影講話）。

教宗的講話，若應用在司鐸在禮儀中應有的角色和行動，尤為貼切。在舉行特殊形式或梵二前的禮儀時，司鐸的舉止必須符合禮儀指引的規定和禮規，不容許加入個人風格或特色。在推行新禮儀後不久，甚至是現在，司鐸成為即時的禮儀「專家」的現象，在普世教會，特別是在香港，尤其明顯。崇拜的方式全由司鐸個人定斷。對很多人來說，聖所和祭台成為司鐸的「表演舞台」，崇拜好像「只有他〔司鐸〕」和「只有我們」，忘記了崇拜的中心人物是基督；忘記了崇拜是表達我們對基督〔唯有基督〕的欽崇。有些司鐸則鼓吹在非常規佈置的環境下，舉行類似熱心敬禮形式的彌撒。在一般的堂區環境裡，信眾很容易便會表現出不耐煩或不滿，認為司鐸缺乏「表演細胞」，或司鐸的表現沉悶或講道冗長。究竟這些信眾的期望是甚麼？另一方面，有些信眾會說他們渴望在崇拜中能經驗到「奧秘」或置身神聖的氛圍內。很可惜，期待這種經驗的人往往認為只有「正宗」的特殊形式禮儀，包括一些奇怪的或機械式的肢體動作及與會眾保持一定

程度上的疏離，才是「正確」的崇拜方式。令人遺憾的是，他們仍未能在依據禮規舉行的新禮彌撒中經驗到奧秘和與主相遇。

禮儀指引要求禮儀中要有默靜的時候，很多時我們不但未能做到此點，反而做成有「聲音」〔不論是說話或歌唱〕才屬正常的後果。突如其來的默靜，令人感到錯愕和混淆，不為人樂意接受。

另一個藉得關注的問題是禮儀音樂。1967年，當時的宗座禮儀部發出《論聖禮中的音樂》〔*Musicam Sacram*〕，詳細列明詠唱禮儀及維持禮儀的莊嚴性的規則，不少人讀過指示後也感到驚訝。《論聖禮中的音樂》的構想是，在禮儀中，最簡單的詠唱應是在致候、答唱、信友禱文等部份。試問香港有多少個堂區可以做到將最簡單的詠唱納入為慶典的一部份？可以大膽地說 — 沒有！更令人吃驚的是《論聖禮中的音樂》期望「整個」禮儀〔除了講道和堂區通告外〕是以詠唱方式進行，因為這樣的禮儀才是最莊嚴隆重！相信香港從未作此嘗試！

新禮彌撒要求答唱詠、進堂詠、領主詠等部份以歌詠表達，可是這些要求常被忽略，亦有以非出自聖經的其他歌曲代替聖詠 — 天主聖言。奇怪的是，會眾熱烈地集體詠唱似乎素來都不是羅馬天主教會的禮儀傳統，聖公會和一些基督新教團體卻將會眾集體詠唱變成一種藝術，會眾參與其中，使氣氛提昇。羅馬天主教會曾多番嘗試在新禮彌撒儀慶典中作類似的集體詠唱，例如：彌撒中選四首聖歌〔註：兩種羅馬禮儀 — 特殊形式和新形式 — 均沒有禮成詠〕，可惜這些聖歌未能令會眾投入禮儀中或使氣氛提昇，這可能是與音樂的質素或其他因素有關；亦可能是由於集體詠唱變成歌詠團的「表演」時間，歌詠團已忘記了其在禮儀中的獨特角色。

在各種東方禮儀〔不論是否東正教的禮儀〕，會眾毋須禮儀書或其他提示，便能詠唱聖詩及答唱短誦，歌詠團和主祭則負責詠唱屬他們職責的部份，而屬他們部份的聖歌是可變的。曾參與這些東方禮儀的人常受其強大的感染力所打動。對羅馬天主教會來說，會眾集體詠唱似乎屬大眾敬禮的傳統，在熱心敬禮的層面極其重要，卻非禮儀的一部份。這不是說我們要刪去禮儀中會眾詠唱的部份，要點是我們必須重新學習「詠唱禮儀」，而非只是「在禮儀中詠唱」。

在舉行新禮彌撒時，我們仍需面對種種困難和問題〔不論好壞〕。我們可能發現我們的禮儀不是梵二所指的「泉源和頂峰」，教宗在前文所說的「外在層次」，可能指禮儀如何能深入信友的內心；能否成為在欽崇中與基督相遇的時刻。另一令人關注的現象是禮儀中角色的混淆甚至是消失。例如：由執事甚至是平信徒誦唸成聖聖體經文，司鐸將訓勉〔例如：講道〕的職責交予平信徒。當一切都變成「職務」，而任何人都可以成為「施行職務者」時，我們的身份變得模糊，失去自己在禮儀中的角色。

我們已經驗到梵二後禮儀的優劣，現在是時候讓我們深思，當特殊形式禮儀和新禮儀共存，並且互相影響時，禮儀的前景會是怎樣？此討論將局限於崇拜的方向和語言。

細讀為梵二後新禮儀而編製的彌撒禮書，會有令人驚奇的發現。按禮規，舉行「面向東方」〔AD ORIENTEM〕的慶典是規定... 所以司鐸舉行彌撒時，有部份時間會背向信眾，即與信眾一同面向十字架的方向。「東方」指基督再來時出現的方向，「面向東方」代表信眾期待基督的來臨。由於土地、空間等的限制，實際上我們很難有坐西向東的教堂建築，「面向東方」只好簡化成在慶典中司鐸和信眾面向同一方向。有關「面向東方」的規

定，「新禮」彌撒的禮儀指引在感恩經直至到領聖體的部份最為清晰。當司鐸誦唸禱文時，便「面向東方」；當他向信眾說話時，便面向信眾。

在推行「新禮」彌撒後不久，教會亦准許舉行「面向信眾」〔versus populum〕的慶典，即司鐸在整個禮儀均面向信眾。然而，彌撒指引仍要求「面向東方」的方式，故此司鐸可隨時舉行「面向東方」彌撒，毋須事先請求特別准許。我認為最佳的做法是在舉行「面向東方」彌撒前，先向信眾講解其中教義。

近年有關「面向東方」彌撒的舉行及其效果〔包括信眾的情緒和投入的方式〕的討論愈見熱烈。在香港，可能有更多堂區認為依據「新禮」彌撒指引，用本地語言，每主日舉行一次「面向東方」彌撒是適當的。毫無疑問，「面向東方」彌撒在堂區的禮儀生活將變得日益重要。若教堂保留了原本的「高祭台」，或為「面向信眾」的慶典而加設了「新」祭台，司鐸在禮儀的部份環節便可站在祭台前面向信眾，堂區在計劃和安排「面向東方」彌撒會更容易成事。事實上，在彌撒中，司鐸只是在獻禮經，及由感恩經直至到領聖體，才需要「面向東方」站立祭台前。此種用地方語言舉行的「面向東方」新禮彌撒，肯定會對「面向信眾」的慶典做成影響。

當教宗本篤十六世仍是樞機時撰寫了《禮儀的靈魂》〔*Spirit of the Liturgy*〕一書，其中極有趣的一章是他探討「面向東方」和「面向信眾」兩種禮儀方式的歷史背景和由來。雖然他堅持「面向東方」的方式是更古老，但是作為建議或妥協，他認為即使教堂內已有一個顯眼的十字架，仍可以在祭台中央放置一個十字架。其後此建議以他命命，稱為「本篤安排」。但是在此安排下，尤其是在放置蠟燭後，視覺上會給人雜亂的感覺，甚至會阻

礙視線。只使用現有的高祭台及現有的十字架，似乎比多加一個十字架更可取。（註）

「面向東方」指「司鐸和信眾一起期待基督的來臨」，與拉辛格在其著作以「密封的」〔closed circle〕去形容「面向信眾」的慶典大不相同。回復部份彌撒是以地方語言「面向東方」形式舉行的「新禮」彌撒，對信友的禮儀經驗會有所裨益，同時有助修正在「面向信眾」的禮儀焦點過份集中在司鐸身上的情況。

崇拜應採用的語言已成爲一個極具爭議性的題目。最近彌撒經書新英文譯本出版所引發的風波，就是好例子。雖然學者及羅馬教廷一直不遺餘力提倡亞洲教會使用拉丁文，看來此建議是難以實行，而且亦不值得推展。支持使用拉丁文的人的論點是，教友在參加國際性聚會時可一同用拉丁文誦唸信經或天主經，但是這只是偶爾出現的情況，而且與大部份信友扯不上關係。

上文曾經提及，對中國或香港教會，甚至可能對其他地方的教會，如韓國和日本教會來說，司鐸以拉丁文舉行彌撒時，信眾則以地方語言唱經是習慣。另一方式是，司鐸默唸經文時，信眾則誦唸玫瑰經或其他禱文。一個有趣的常見現象是，梵二前拉丁禮儀歌詠團所採用的古老歌書雖然是以中文印刷，其內文全是拉丁文的中文注音，而非聖歌的中文翻譯，常見例子是「Missa」（基督）的注音是「基利斯督」，歌書的用途只是幫助使用者的拉丁文發音而已。當然梵二前數百年，已有不少人是熱愛拉丁禮儀的，並爲此而積極學習拉丁文。可是對大多數的信友來說，閱讀拉丁文注音是困難和難以掌握的，而正如前述的，崇拜加入了唱經部份。

很多時，我們忘記了東方的教會（東方禮的團體）是沒有一個統一的禮儀語言。事實上，他們因以地方語言舉行和發展禮儀而自豪。上文亦提過，至少在十四世紀及肯定在十六世紀，教會曾認為中國確實有需要以地方語言舉行羅馬禮儀。然而，我們今天面對的問題是我們的禮儀語言（特別是中文）應具哪一種風格和語文深度。我們現時常用的禱文，如天主經、聖母經、又聖經，用的是淺白通用文體，與舊版本比較，少了一份典雅和美感。

我們亦可能需要就保祿六世於 1962 年推出的「特殊形式」《羅馬彌撒經書》製訂正式譯本，方便信友以本地語言，按禮規及經書舉行特殊形式彌撒。目前大多數信友都不明白或認識特殊形式禮儀。特殊形式禮儀不純粹指以拉丁文舉行禮儀，亦包括禮規、參與者的姿態動作及參與者的態度（尤其是心神上的投入）。若只是以拉丁文舉行「特殊形式」禮儀，無法證明教會所強調的「特殊形式」及「新禮」同具價值。

「特殊形式」可能已受「新」禮儀及梵二帶來的改革所影響，特別是有關如何修訂新彌撒讀經及禮儀年循環週期的安排，使能配合「特殊形式」禮儀，及在「特殊形式」禮儀以地方語言讀經的討論。可以肯定的是，這些影響是需要的和非常有建設性，因為沒有這些影響，「特殊形式」禮儀可能仍然只是博物館裡的收藏品。

就「新禮」來說，希望可以從「特殊形式」禮儀汲取經驗及獲益，尤其是在參與者的經驗；司鐸的角色和位置；平衡「祭獻」及「聖餐」兩者的神學需要；最重要的是突顯基督（唯有基督）是彌撒、聖事、日課的中心。

雖然梵二距今已五十年，在歷史的洪流中，五十年算不上是甚麼。然而現代社會發展步伐迅速，日新月異，可能我們已沒有時間去反思，探本尋源，鞏固自己的基礎。「改革中的改革」此呼聲極具價值，不是開倒車，而是從歷史中學習，特別是從梵二的宏願，及過去五十年的優劣經驗中學習。

註 Joseph Ratzinger, *The Spirit of the Liturgy*, Ignatius Press, San Francisco, 2000 Chapter 3

Notitiae Vol 29 #5 p 332 May 1993 提供了「面向東方」及「面向信眾」慶典的富趣味性論述

復活的主，我們在祢的禮儀中

恩保德

教宗若望二十三世於當選後不足三個月，在 1959 年 1 月 25 日，突然宣告他要籌備召開大公會議的意願。梵蒂岡第二屆大公會議終於 1962 年 10 月 11 日揭開序幕；而首個討論的議題就是禮儀。

在教宗若望二十三世的心目中，早已定下梵二大公會議的四個目標：

1. 更新信徒的信仰生活
2. 革新教會制度以適應現代社會
3. 促進基督徒合一
4. 積極向萬民福傳

（參閱《禮儀憲章》1）

禮儀如何配合梵二所要達成的這四個目標？禮儀如何幫助教會達成這四個目標？

梵二的解釋是：

禮儀的主旨在使信徒得以聖化。（參閱《禮儀憲章》10）

禮儀清楚識別我們信仰的要素，那些是不能改變的成份，那些是可隨時代而改變的成份。（參閱《禮儀憲章》21）

禮儀使信徒聚集在基督內。當信徒聆聽同一的聖言和分享同一的餅和爵杯時，禮儀即表達四散兄弟姊妹的共融。（參閱《禮儀憲章》7）

禮儀也在許多方面跟福傳相關。福傳引領慕道者加入教會，禮儀則派遣信徒去福傳。（參閱《禮儀憲章》9）

《禮儀憲章》2 以以下文字綜合以上思想：

「禮儀最能促使信友在他們的生活中表達並昭示基督的奧蹟，和真教會的純正本質。」（《禮儀憲章》2）

《禮儀憲章》一開始，已指出基督徒禮儀直接與基督的奧蹟及教會的本質相關。基督徒禮儀並非一系列的神聖儀式或由神職人員，循著既定的規程，伴以神聖的唱詠和讀經的典禮。

其實，早在 1917 年頒布的《天主教法典》在講論基督徒「崇拜」時已標明：

「崇拜」要符合以下原則才可稱為「公眾的崇拜」：以教會之名舉行，由合法委任執行此任務的人主持，以教會指定的儀式崇拜天主或聖人。若不符合以上條件的「崇拜」，只屬私人性質的。（1917 年頒布的《天主教法典》第 1256 條）

梵二所論述的遠超過這些法理條文；梵二申明基督徒禮儀主要是基督的行動。在禮儀中，生活的主耶穌基督延續祂的救贖工程；祂向我們說話，祂給我們施洗，祂餵養我們，並寬恕我們。耶穌基督臨現於禮儀中，祂常與祂的身體 — 教會結合，並與她一起祈禱。每當信徒參與禮儀時，他們與耶穌基督相遇及與教會共融。禮儀革新的目的是要使禮儀中所用的外在儀式、標記及禮節，就算在不同時間及不同文化中，都能幫助信徒在參與禮儀慶典時，與基督的奧蹟及教會相遇。禮儀革新就如擦拭禮儀的面貌，使基督的光發放得更加耀眼。換句話說，教會改革禮儀，實際上是禮儀革新教會，使之成為主的更漂亮新娘。

「『爲完成此大業』— 分施或通傳祢的救恩工程，基督常與祢的教會同在，尤其臨在於禮儀行動中。如此，祢臨在彌撒聖祭中，臨在司祭身上，『祢曾在十字架上永遠地奉獻了自己，而今祢仍藉著司祭的職務親作奉獻』；而祢在感恩祭餅酒形下的臨在，更達至極點。祢又以其德能臨在聖事內，因而無論是誰付洗，實爲基督親自付洗。祢臨在自己的言語中，因而在教會內恭讀聖經，實爲基督親自發言。最後，教會祈禱及歌頌時，祢也臨在其間，正如祢所許諾的：『哪裡有兩個或三個人，因我的名字聚在一起，我就在他們中間』（瑪 18：20）。」（《禮儀憲章》7）

「耶穌以不同方式臨在於其教會內」，這信念的復用指出許多含意。梵二申明：「無論是誰付洗，實爲基督親自付洗」，或「祢臨在自己的言語中，因而在教會內恭讀聖經，實爲基督親自發言」。這些言論指出無論是「誰」，這「誰」可能是主教、或司鐸、或執事、或平信徒（或在某種情況下，一位未領洗人士給人付洗），但實際上是耶穌親自在付洗或發言。梵二的這神學觀點讓我們對「禮儀」有更廣闊的看法，並了解到耶穌藉各執行禮儀的人員行動；同時，亦給予這些人員清晰的指引，要作好必要的準備及靈修。

禮儀是耶穌基督的奧體，包括元首（耶穌基督）及其肢體（教會）的工作。耶穌是唯一的司祭，祢與祢的整個身體分享祢的司祭職。在洗禮時，作爲耶穌肢體的我們，領受了我們的權利和義務，聯同耶穌獨一無二的祭獻，奉獻我們自己，使之成爲耶穌基督奧體（耶穌及其子民）的生活祭獻，以救贖普世。

「教友們則藉其王家司祭的職位，協同奉獻聖體祭，在恭領聖事時，在祈禱感謝時，以聖善生活的見證，以刻苦和愛德行動，來實行他們的司祭職務。」（《禮儀憲章》10）

「不僅藉司鐸的手，而且學習同司鐸一起，奉獻自己，一日復一日的，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。」（《禮儀憲章》48）

參與禮儀的信徒必須有意識地確認復活升天的主常與祂的教會在一起，耶穌常臨在我們當中；信徒更應了解禮儀標記的意義，而水、火、光、餅、酒、油這些標記都是耶穌親自選用的。

「在禮儀中，藉著有形可見的標記，且按每一標記專有的方式，表示並實現人的聖化。」（《禮儀憲章》7）

水既象徵死亡及毀滅，亦象徵生命與成長。藉著聖洗的水，耶穌派遣祂的聖神引領我們進入耶穌死亡與復活的逾越奧蹟。在水中，我們經驗耶穌的死亡及我們的「死於罪惡」；在此同時，我們也接受復活的主的新生命，天主子女的生命。就此，我們得以聖化，而天主亦被受光榮。

逾越晚餐中的餅和酒，象徵從為奴的生活中解放出來而重獲自由，以及與天主建立盟約。耶穌使這餅酒的標記達致完滿：耶穌祝聖餅和酒，使之成為祂自己的體和血。

在過去二千多年的歷史中，教會增加了不少儀式。梵二申明：

「慈母教會，為使基督信眾在禮儀中確能獲得豐富的恩寵，切願設法對禮儀作一全盤的整頓。原來禮儀含有不能改變的成分，那是由天主所建立的；但也含有可變的成分，那是可以隨時代而改變的，而且如有不甚符合禮儀本質的成分，混入其中，或者不能適應時代，則更必須加以修改。在進行整頓時，應該對經文及禮節加以處理，務必使其所指的神聖本質，明白表達出來，

並使基督子民儘可能容易理解，並能完整地、主動地、以團體形式參與典禮。」（《禮儀憲章》21）

梵二就以上所述，邀請牧靈者「應該注意，使在禮儀行爲中，不僅爲有效及合法舉行前遵守法律，而且要使信友有意識地、主動地、有實效地參與禮儀。」（《禮儀憲章》11）

聖堂的內部爲信友聚集的地方，其建築及室內設計必須提升信友對耶穌臨在其中的意識，並使信友的聚會能配合耶穌光榮天主及聖化信友的心意和工作（《禮儀憲章》7）。就有關聖像「陳列的數目不可太多，並要有合理的秩序，以免使信眾感到困惑，也不致縱容不正確的熱忱。」（《禮儀憲章》125）

人類制定宗教禮儀的目的在崇拜神；但基督徒的禮儀卻是基督的行動。在我們領洗時，基督即賦予我們恩寵，使我們能參與祂感謝、讚美及光榮天父的行動。

整份《禮儀憲章》的最終決議是在1963年12月4日，2,147票贊成，4票反對；充分表現天主教會的共治精神（collegiality）。全球主教與羅馬主教－教宗，重新團結，謀求共識，成就教會二千多年來最偉大的憲章－《禮儀憲章》，希望藉此培育教友，更新教會。可惜的是，在過去的五十年間，教友所接受的多是對梵二負面的訊息，或只強調禮規的表現；《禮儀憲章》的精神－復活主的臨在、接觸主、聆聽主的教導、提高所有禮儀職務人員：主祭、輔祭、讀經員、釋經員以及歌詠團的成員的警覺性，在履行禮儀職務的同時，也能領導教友達致聖化，並光榮天主等，仍未顯明。

禮儀的美不應單著重表面，華麗的服飾、醉人的音樂；梵二禮儀的美在信徒能「深深體會奧蹟，有意識地、虔誠地、主動地

參與神聖活動……一日復一日的，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。」（《禮儀憲章》48）

參與禮儀，使弟兄姊妹的教會能在社會中延續耶穌的福傳工作；福傳是教會的主要行動，而福傳與禮儀是緊密相連的，兩者所趨向的頂峰均指向新的皈依；兩者均為滋養信仰的泉源。

聖保祿宗徒在羅馬書 15:15-18 運用了許多禮儀上的用詞來表達他的福傳工作：他提醒羅馬的基督徒團體，他領受了天主的恩寵去為外邦人成為耶穌基督的「使臣」，天主福音的「司祭」，好使外邦人藉他的福傳工作而相信，接受福音的外邦人是「經聖神的祝福，成為可悅納的祭品」。為保祿宗徒來說，禮儀和福傳是緊密相連的，可以相同的詞彙來表達。

梵二不獨為教會打開了一扇窗，讓新鮮空氣進入；更打開了一道門，讓教會與外面的社會修和。梵二恢復久違了的教會古老傳統——信友禱文。在禮儀中，教會不忘社會，我們為執政者、為教會的自由、為受各種壓迫或痛苦的人祈禱。教會亦提醒教友，在日常生活中活出主的祭獻，並在每主日的感恩祭中與基督的祭獻一同呈奉天父台前，成為生活的祭獻，這亦是信徒的使命。

耶穌所用的禮儀標記：水、火、光、餅、酒、油都來自大自然，與大自然息息相關。耶穌的逾越節是屬春天的節日，是萬象更新、生機勃勃的時節；耶穌的逾越聖祭是整個宇宙、整個大自然、天使、聖人、生者死者，同聲感謝、讚美、光榮天父的祭獻。

願望梵二禮儀革新的精神能領導教會體會基督的臨在，與弟兄合一，與社會修和，與大自然共融。

從拉內的宗教神學看梵二

黃錦文

摘要

梵蒂岡第二屆大公會議（The Second Vatican Council, 1962-1965）是天主教會的分水嶺。教會從梵二前神學上的「排外主義」（exclusivism）轉變為「包含主義」（inclusivism）。¹ 典範性的轉移（paradigm shift）從教宗若望廿三（Pope John XXIII: 1881-1963）的開幕致詞中已露曙光：「信仰寶庫中古老信條的實質內容是一回事，表達的方式又是另一回事。」² 一反梵二前的負面詮釋，教會從正面闡釋「教會之外沒有救恩」的信理，³ 為宗教交談打開了一道門。教會是「普世救恩的聖事」（the sacrament for universal salvation），向全人類（基督徒與非基督徒）通傳基督的救恩。為數不少的西方神學家對教會神學視野的擴闊深表贊同，尤其以卡爾·拉內（Karl Rahner: 1904-1984）為明顯例子。梵二有關非基督徒救贖的訓導，似乎有神學上的困難。拉內指出公教會兩大信仰原則之間的衝突：一、天主的普遍拯救意願；二、必須信仰基督為救主。為解決此一神學上的張力，拉內提出

¹ Alan Race 提出三種現時用於宗教交談的模式，分別為「排外主義」（exclusivism）、「包含主義」（inclusivism）、「多元主義」（pluralism）。簡言之，「排外主義」視基督宗教為唯一有效宗教；「包含主義」雖然承認其他宗教的救恩價值，卻認為救恩最終源於基督；「多元主義」則認為所有宗教都是得救的有效途徑，彼此並行（parallel）不悖，沒有任何宗教能宣稱唯一。有關 Race 的主張參：Alan Race, *Christian and Religious Pluralism* (London: SCM Press, 1983)。

² “The substance of the ancient doctrine of the deposit of faith is one thing, and the way in which it is presented is another.” [*Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962) 792；句子中譯以 Francis Sullivan 英譯為藍本：Francis Sullivan, *Salvation Outside the Church? Tracing the History of Catholic Response* (Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002), p. 10.]

³ 《天主教教理》846 號。

創造性的神學主張，即人是在世的精神，具有無限的開放性與超越性。只要按照良心的絕對命令生活，不否定自己的存有（不犯大罪），無論是其他宗教信仰甚至是無神論者，已經和天主保持著超越的關係，擁有真實但匿名（隱含）的基督信仰，是匿名基督徒，亦是教會的成員。如果匿名基督徒一生都缺乏適當的機會聆聽福音，無法將匿名信仰轉化為明顯信仰，可藉匿名信仰得救。此外，梵二對其他宗教是否救恩中介的議題，不置可否，並未作出明確的訓導。換言之，訓導權似乎容許進一步的神學探討。拉內認為基督宗教是唯一、絕對、合法的宗教，能助人與天主建立正確的關係。然而，其他宗教亦受天主恩寵的影響，擁有真理和聖善的原素，因而有不同程度的合法性，不能約化為「異教」，以為與其信徒的救贖無關。直至非基督徒得到適當的機會，接受福音的救恩信息，其他宗教扮演了救恩中介角色。由於基督以死亡和復活賺得了救恩，成為全人類的唯一救主，是以救恩源自基督，藉教會分施其他宗教，使其信徒得救。拉內的宗教神學，兼融梵二的宗教神學，為非基督徒的得救及其他宗教在救恩計劃中扮演的角色，提出合理而系統的神學解釋，為梵二的宗教神學奠下堅實的神學基礎，貢獻深遠。

關鍵字詞

排外主義	信仰原則	梵蒂岡第二屆大公會議
包含主義	基督信仰	教會之外沒有救恩
多元主義	匿名信仰	普世救恩的聖事
宗教交談	匿名基督徒	合法宗教
宗教神學	匿名基督宗教	在世的精神
超性境遇	恩寵秩序	聖言的聆聽者

導言

傳統公教會教導「教會之外沒有救恩」，強調必須福傳，助人領洗入教，藉信仰耶穌得救。梵二有關非基督徒也可能得救的教導，似乎與傳統教導不相兼融，呈顯為兩大信仰原則之間的神學張力：一、天主的普遍拯救意願；二、必須信仰基督才可得救。本文將以拉內的宗教神學為理論基礎，試圖化解此一神學張力，進而探討其他宗教在救恩計劃中扮演的角色，為梵二的宗教神學提供合理的神學解釋，奠定宗教交談的信理基礎。下面先討論「教會之外沒有救恩」信理的內涵。

1. 「教會之外沒有救恩」的信理

討論教會的宗教神學之前，必須探討一核心議題：教會之外是否有救恩？如果教會之外沒有救恩，即非基督徒不能得救，其他宗教信徒肯定不能得救，而其他宗教對人類的得救亦不能扮演任何角色，宗教交談可說毫無意義。教會就此議題究竟有何種訓導？

聖西彼廉主教（St. Cyprian, Bishop of Carthage: 200-258）是教會歷史上首位提出「教會之外沒有救恩」說法的神學家。對此信理，傳統多以負面的方式表達：即有形公教會外沒有救恩。然而梵二以前，教會訓導權（*Magisterium of the Church*）已對此信理作寬鬆的詮釋，明顯的例子便是利奧納·費尼神父（Leonard Feeney, 1897-1978）的絕罰（教宗碧岳十二詔書准予）。⁴

⁴ 費尼因公開批評波士頓總主教理查·古城（Richard J. Cushing: 1895-1970）及信理部（The Congregation for the Doctrine of Faith）教導「異端」（教會之外可能有救恩），同時堅持其「錯誤」神學立場而受絕罰。十九年後，年屆七十五的費尼終於與教會和好，同時不需收回對「教會之外沒有救恩」的字面解釋。1978 年安息主懷後，

梵二對此神學議題，有明確的訓導。《教會憲章》（*The Dogmatic Constitution on the Church [Lumen Gentium]*）第 8 號清楚指出有形教會之外也可能得救：「這一個在今世按社團方式而組織的教會，在天主教內實現，那就是由伯多祿的繼承人及與此繼承人共融的主教們所管理的教會，雖然在此組織以外，仍有許多聖化及真理的因素存在，那都是基督的教會本有的資產，向著大公統一的方向推進。」⁵此外，《教會憲章》第 16 號亦提及五種類別的人，即「那些尚未接受福音，則由各種方式走向天主的子民。」第一種便是以色列人：「其中首推那曾經領到盟約和承諾的〔以色列〕民族，按血統基督就是從此出生。」第二種是依斯蘭教徒：「可是，天主救人的計劃，也包括著那些承認造物主的人，其中首推回教徒：他們自稱具有亞巴郎的信仰，同我們一樣欽崇惟一的、仁慈的、末日將要審判人類的天主。」第三種為在偶像崇拜中尋找真神的人：「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。」第四種為過著正直生活及有心尋求天主的人：「原來那些非因自己的過失，而不知基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主聖意，他們是可以得到永生的。」第五種是過著正直生活，但沒有任何形式宗教信仰的人：「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他缺少為得救必須的助佑。」最後，憲章對上述五種人的得救作出結論：「在他們中所有的任何真善的成份，教會都視之為接受福音的準備，是天主為光照眾

其墓碑下方以大寫刻上一生所堅持的信念“EXTRA ECCLESIAM NULLA SALUS”（教會之外沒有救恩）。事件詳情參：Sullivan, *Salvation Outside the Church?* pp. 3-5.

⁵ 《教會憲章》8 號。

人得到生命而賜與的。」當然，得救的條件是必須按良心的絕對命令生活。⁶

《論教會在現代世界教職憲章》（*Pastoral Constitution on the Church in the Modern World [Gaudium et Spes]*）亦論及非基督徒得救的可能性：「基督為所有的人而受死，而人的最後使命事實上又只有一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越奧蹟的可能性，雖然其方法只有天主知道。」⁷

上述與傳統的詮釋看似矛盾，實則和諧。「信理」（doctrine）是真理，但以文字表達的信理並非真理本身，而是信仰公式（faith-formula）。真理無限廣闊高深，任何文字公式都無法窮盡其意義。再者，必須在其所處歷史與文化脈絡中，才能正確詮釋某一信理。換句話說，不同的歷史文化脈絡中，同一信理可以不同的信仰公式表達。⁸ 教宗若望廿三對梵二與會主教的開幕致詞中，正表達了此一意義。⁹

傳統以負面的方式表達「教會之外沒有救恩」的信理，梵二則以正面的方式表達。1992年出版的《天主教教理》，以明顯的方式表達此一理解：

「應如何了解一再被教父們所肯定的話呢？按正面的解釋，表示全部救恩，都由基督元首，透過他的身體——教會而來。」¹⁰ 換言之，教會之外的確有救恩，但救恩來自基督，藉教會分施給

⁶ 《教會憲章》16號。

⁷ 《論教會在現代世界教職憲章》22號。

⁸ Bernard Lonergan, *Method in Theology* (Toronto: University of Toronto Press, 1994), pp. 330-333.

⁹ 參本文摘要。

¹⁰ 《天主教教理》846號。

全人類。「教會之外沒有救恩」信理的意義沒有改變，只是表達方式有所不同而已。既然教會之外可以有救恩，是否意謂不信基督，不加入教會，仍可得救？為此，梵二亦有清晰的訓導。

1.1 聖洗、教會、基督對救恩的絕對性

為確定聖洗、教會、基督在得救事業的核心位置，《教會憲章》第 14 號作出清晰的訓導：

因此大公會議特別向公教信徒致意。大會謹遵著聖經和傳統，強調這一旅途中的教會，為得救是必需的。因為得救的惟一中保和途徑就是基督，祂在自己的身體內，和我們在一起；祂曾親口明白地訓示信德及聖洗的需要（參閱谷 16:16；若 3:5），同時確認了教會的需要，而聖洗則是進入教會之門。所以，如明知天主藉耶穌基督所創立的天主公教為得救必經之路，而不願加入，或不願在教會內堅持到底，便不能得救。

上述章節以毫不含糊的方式指出信仰基督的重要：「聖洗則是進入教會之門」。沒有聖洗，即欠缺了對基督的信仰，則無門進入教會，但「旅途中的教會，為得救是必需的」。如此，非基督徒又如何得救？這樣，似乎與《教會憲章》16 號及《論教會在現代世界教職憲章》22 號的訓導互相矛盾？下面將進一步提出兩大信仰原則之間的衝突。

1.2 天主的普遍救恩的意願

與得救相關的另一議題，便是天主的普遍拯救意願。按公教會的傳統，天主懷有普遍救恩的意願，即願意全人類得救，《教會憲章》第 16 號亦重覆此一訓導：「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 2:4）。」¹¹

1.3 兩大信仰原則的衝突

按 1.1 及 1.2 的論述，救恩神學將呈現兩大信仰原則的衝突：一、天主的普遍拯救意願；二、必須信仰基督才可得救。

天主「願意人人都得救」，但億萬非基督徒（包括其他宗教信仰徒及無神論者）卻不信仰基督，天主的普遍拯救意願如何實現？拉內對此一神學張力有獨到見地，並提供解決方法。拉內是二十世紀天主教的殿堂級神學家，其神學思想不單深遠影響梵二的神學，其影響力更在本世紀繼續發酵。拉內的宗教神學以其人學¹²為基礎。下面先討論其人學，作為討論其宗教神學的基礎。

2. 拉內的人學¹³

拉內的「形上學人類學」，根源於多瑪斯（Thomas Aquinas: 1225-1274）、康德（Immanuel Kant: 1724-1804）、馬雷夏

¹¹ 《教會憲章》16 號。

¹² 拉內稱其人學為「形上學人類學」（metaphysical anthropology），因其人學以闡釋人的形上（本質）構成（metaphysical constitutions）為目標，作為其神學的基礎。拉內認為詢問「神學與宗教哲學的關係問題」就是詢問構成神學和哲學的共同基礎——形上學，因而也是詢問從事這兩門學科的存有者（人）的本質。結論是關於這兩門學科的問題，從根本上講就是「形上學人類學」的問題。[本註腳請參拙作，〈匿名基督徒的救贖〉，胡國楨編，《拉內的基督論及神學人觀》（台北：光啟，2004），199 頁；蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉，《哲學與文化》，廿七卷第六期（臺北，2000），551-552 頁。]

¹³ 有關拉內的人學，參拙作：（一）Simon Wong Kam Man SJ, “A Critical Study of the Catholic Church’s Theology of Religions in the Light of Karl Rahner’s Theology of Religions with Special Reference to the Asian Context,” *Fu Jen International Religious Studies*, vol. 1, no. 1 N. Summer (2007), pp. 130-132；（二）〈匿名基督徒的救贖〉，《拉內的基督論及神學人觀》，227-231 頁。

(Joseph Maréchal: 1878-1944)、海德格 (Martin Heidegger: 1889-1976) 的哲學，但能夠創造性地整合前四者的哲學，發展出創新的人學體系。¹⁴

2.1 人是在世的精神

拉內認為人是啟示的可能性主體 (the possible subject of a revelation)，是「在世的精神」 (spirit in the world)，先驗地擁有對存有的超驗開放性 (endowed *a priori* with a transcendental openness to being as such)。¹⁵ 換句話說，精神內在地擁有走向無限的超越潛能。人走向天主的傾向，深植人性深處，因此「人在生命中不止息地向上主開放，走向絕對 (的存有) 」¹⁶。

多瑪斯認為天主的恩寵附於人本性之上，成為本性的上層建構。恩寵不單不會破壞本性，反而使本性更為完美。¹⁷ 拉內反對此種恩寵與本性分裂的二元論，認為恩寵與人性無法分割，歷史的人性從來都不是「純本性」 (pure nature)，而是「受到恩寵塑造的人性」 (graced nature)¹⁸。天主懷有普遍的拯救意願，願意賜予人救恩，因此，人有絕對的義務爭取自身的得救。天主的救恩計劃 (救恩意願)，實現為人的「存在命定」 (existential

¹⁴ 有關拉內人學的原文論述，參：Karl Rahner, *Spirit in the World*, trans. William Dych (London: Sheed & Ward, 1968)；Karl Rahner, *Hearer of the Word*, trans. Joseph Donceel (New York: Continuum, 1994)。

¹⁵ Rahner, *Hearer of the Word*, p. 53；參：Michael Barnes, *Religions in Conversation: Christian Identity and Religious Pluralism* (London: SPCK, 1989), p. 62。

¹⁶ Rahner, *Hearer of the Word*, p. 53。

¹⁷ 參曾仰如，《宗教哲學》(台北：台灣商務印書館，1994)，309頁。

¹⁸ Karl Rahner, "Theological: Supernatural Existential," *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, Rahner et al., (eds.), vol. two (New York: Herder & Herder; London: Burns and Oates, 1968), p. 306; Karl Rahner, *Theological Investigations I*, trans. Cornelius Ernst (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1965), p. 303。

determination)，因而人的「存在結構」(existential constitution)是一恩寵結構。天主的恩寵滲透人性，塑造並決定了人性，賦與人超性的特質，拉內稱之為「超性境遇」(supernatural existential)。¹⁹不單如此，天主的恩寵也滲透了整個存有秩序(the real order)，所以人是活在天主的「恩寵秩序」(order of grace)中。²⁰

天主的自我通傳，即恩寵的賜與及基督的降生成人，藉著「範疇性的事物」(categorical objects)(有關宗教或無關宗教)，在人的存有深處，推動人在知識與自由兩方面不斷超越自我，走向基督，在祂內回歸天父懷抱。²¹知識上的自我超越(self-transcendence in knowledge)意謂人不斷追尋真理，透悟宇宙人生的意義，藉此超越自我。自由上的自我超越(self-transcendence in freedom)表示人藉自由的抉擇行善避惡，不斷超越自我。²²

2.2 人是聖言的聆聽者

基於精神的超越性，人向存有(being)開放，肯定有限的存有時，同時肯定了絕對存有(Absolute Being)——天主，因為天主是存有的根基。正如 2.1 所述，天主的恩寵塑造了人性，賦予其超性的特質，所以人是天主自我通傳的對象。人既擁有超性特質

¹⁹ "...it stamps and determines man's nature and lends it a character which we may call a 'supernatural existential'". Karl Rahner, "Anonymous Christians," *Theological Investigations VI*, trans. Karl-H. Kruger and Boniface Kruger (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1969), p. 393.

²⁰ Rahner, "Theological: Supernatural Existential," *Sacramentum Mundi*, p. 306.

²¹ Karl Rahner, "Anonymous and Explicit Faith," *Theological Investigations XVI*, trans. David Morland (London: Darton, Longman & Todd, 1979), pp. 55-56.

²² Rahner, *Hearer of the Word*, pp. 53-54; 參拙作〈匿名基督徒的救贖〉，《拉內的基督論及神學人觀》，229-231 頁。

（超性境遇），便能站立於天主之前，聆聽天主以人的語言，傾訴其永恆奧蹟，所以人是聖言的聆聽者。²³ 下面將討論拉內超驗神學其中一個重要觀念：匿名基督徒。

2.3 匿名信仰與匿名基督徒

縱然無神論者不信天主，在其世俗意識（secular awareness）中，仍是無可避免地與天主相關。當人藉無限的自我超越性，滿懷至誠，按良心的命令，藉自由的抉擇，回應天主的召喚時，同時接納了天主。²⁴ 人藉恩寵接納自己，等同接納基督，因基督是人走向上主匿名行動的保證和圓滿實現。接納此一信念不單是人的行動，更是天主恩寵的工作，也是基督和教會的工作，因教會是基督奧跡在歷史中永恆可見的延續。²⁵ 人縱然缺乏適當機會，以明顯的方式表達官方教會的信仰，只需懷著至誠的堅忍精神，默默地克盡每天的責任，照顧應當關心的人時，等同接納天主。如此，不單擁有「匿名信仰」（anonymous faith）（隱含信仰），成為「匿名有神論者」（anonymous theist），²⁶ 更可稱為「匿名基督徒」（anonymous Christian），得以成義。因為基督以其苦難、死亡和復活賺得救恩，藉教會施予基督徒及「匿名基督徒」。認為「匿名基督徒」不需信仰基督，不需依靠基督的救恩成義，明顯是錯誤的神學理解。下面將討論拉內的宗教神學。

²³ Rahner, *Hearer of the Word*, pp. 75-89, 137-143, 152; Rahner, *Spirit in the World*, p. 408.

²⁴ Rahner, "Anonymous and Explicit Faith," *Theological Investigations XVI*, pp. 55-56.

²⁵ Rahner, "Anonymous Christian," *Theological Investigations VI*, p. 394.

²⁶ Rahner, "Anonymous Christian," *Theological Investigations VI*, p. 394.

3. 拉內的宗教神學

拉內認為今日歐洲已不再是世界的中心，基督宗教亦非歐洲唯一宗教。世界文化多元並舉，宗教多元（religious pluralism）是今日世界的實況。基督宗教自視為唯一合法宗教的確信面對極大挑戰，教會已不能輕視其他宗教及視其信徒為「異教」。²⁷ 為拉內而言，「合法宗教」（a lawful religion）應是純正的宗教，包含一切天主意願的原素，因而可助人與天主建立正確關係。如此，舊約及基督宗教以外的宗教亦擁有部份神賜的超性原素（supernatural, gratuitous elements），不應簡化地視為不合法宗教，而應視為不同程度上的合法宗教。當然拉內並非指所有宗教都合法，因非基督宗教內含迷信及腐敗的原素，亦不包含全部合法的超性原素，甚至不能與舊約等量齊觀，更遑論基督宗教。²⁸ 此外，按實際的情況，人只能在其社會的脈絡中，才能活出與上主正確的關係，作出貢獻。由此推論，人有權利亦有義務在其社群及宗教的脈絡中，活出與上主正確的關係。²⁹

如果上面的論述是正確的話，基督宗教（Christianity）不應視其他宗教信徒為「非基督徒」。就某一方面而言，他們應是「匿名基督徒」。³⁰ 其他宗教應視為「匿名基督宗教」（anonymous Christianity）。³¹

²⁷ Karl Rahner, "Christianity and Non-Christian Religions," *Theological Investigations V*, trans. Karl-H Kruger (London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966), pp. 115-117.

²⁸ Rahner, *Theological Investigations V*, pp. 121, 129-130.

²⁹ Rahner, *Theological Investigations V*, p. 131.

³⁰ Rahner, *Theological Investigations V*, p. 131.

³¹ Rahner, *Theological Investigations V*, p. 133.

4. 「匿名基督徒」觀化解了兩大信仰原則的衝突

拉內的「匿名基督徒」及「匿名基督宗教」神學觀，可為 1.3 項有關兩大信仰原則的衝突，提供解決方法。按照梵二《教會憲章》16 號的訓導，其他宗教信徒或無神論者，只要按照良心的絕對命令生活，便可得救。拉內的「匿名信仰」觀，正為訓導提供了神學解釋。「匿名基督徒」的救贖，並非表示真實的基督信仰可有可無，其實是藉自身的「匿名信仰」得救，因為「匿名信仰」是真實的基督信仰。天主懷有普遍的拯救意願，其他宗教信徒或無神論者，只要不否定自己的存有，³² 按照良心的絕對命令生活，在知識與自由兩方面不斷超越自我，便可藉真實的匿名基督信仰得救。

拉內認為要解決兩大信仰原則的衝突，除非所有人都有潛能（capacity）成為「教會成員」（members of the Church）。此一潛能（capacity）不單是抽象的、邏輯上的可能性，更應能在歷史中具體實現。³³ 如此，可分別出不同程度的教會成員。從下而上看，從接受信仰領洗成為基督徒，承認教宗為教會元首，參與以感恩祭（聖體聖事）為中心的生活團體以至成聖。從上而下看，從領洗成為基督徒到「匿名基督徒」。³⁴

第 1.1 項提及基督是天人間唯一中保。聖洗、教會、基督是救恩的絕對要來，但非基督徒並未領洗入教，如何得救？既確定了「匿名基督徒」為教會的成員，此一神學困難，便可迎刃而解。因為「匿名基督徒」，擁有真實的基督信仰，已是「基督

³² 「否定自己的存有」指人違反良心的命令，藉自由抉擇犯了天主教倫理學上的「大罪」（mortal sin）。

³³ Rahner, "Anonymous Christians," *Theological Investigations* VI, p. 391.

³⁴ Rahner, "Anonymous Christians," *Theological Investigations* VI, p. 391.

徒」，也當然是「教會成員」，只是未有合適機會，在社群的層面具體表達此一事實而已。

既解決了兩大信仰原則的衝突，下面將從拉內宗教神學的觀點，為梵二的宗教神學提供神學解釋。

5. 梵二的宗教神學

正如本文 1 項所述，如果其他宗教信徒可以分享基督的救恩，作為信仰的社會結構（social structures of faith），其他宗教在信徒得救的事工上又扮演了何種角色？無論在宗教神學或宗教交談兩方面都是核心議題，教會對此又有何種訓導？

教宗保祿六世在 1964 年設立了「非基督宗教秘書處」（Secretariat for Non-Christian Religions）。1988 年，該組織改名為「宗座宗教交談委員會」（Pontifical Council for Inter-religious Dialogue: PCID）。³⁵ 為促進宗教交談，秘書處出版了一系列的小冊子，闡釋宗教交談的原則。³⁶ 秘書處的前任主席羅山路主教（Bishop Pietro Rossano: 1923-1991）認為基督的神在其他宗教信徒生命中工作，因而「『恩寵與真理』的禮物的確會或可能會藉不同宗教可見的、可經驗的標記觸動人心：梵二『明顯』表達了

³⁵ 宗座網址：http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html，2007 年 1 月 25 日登入。

³⁶ 出版的小冊子包括一部總論：*Towards the Meeting of Religions. Suggestions for Dialogue: General Section*, Third supplementary to the *Bulletin* (Vatican City: Polyglot Press, 1967) 及其他小冊子：*Guidelines for a Dialogue Between Muslims and Christians* (Rome: Ancora, 1969); *Meeting the African Religions* (Rome: Ancora, 1969); *Towards the Meeting with Buddhism*, vols. 1 and 2 (Rome: Ancora, 1970); *For a Dialogue with Hinduism* (Rome: Ancora, 1970)。[參：Robert Sheard, *Inter-religious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II: An Historical and Theological Study* (Queenston, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987), pp. 54-55 and fn. Chapter two 1 and 2.]

此一觀點。」³⁷ 他以《教會傳教工作法令》第 3 項及《論教會在現代世界牧職憲章》第 22 項作為註腳支撐其觀點：³⁸

天主這項拯救人類的計劃，不僅實現在人們的潛意識裏，亦不僅實現在人們多番尋求天主的虔誠努力中……原來這些努力，固然由於天主慈愛的聖意安排，往往可視為走向真天主的嚮導或福音的前奏……³⁹

這不獨為基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其心內的所有善意人士，為他們亦有效（參閱《教會憲章》16 號）。基督為所有人受死，而人的最後使命事實上又只有一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神替所有的人提供參加逾越節奧蹟的可能性，雖然其方式只有天主知道……⁴⁰

誠然，羅山路主教代表了教會的官方立場。假如他認為上述文獻節錄是其他宗教信仰徒得救的證據，教會的立場的確十分「明顯」。⁴¹《傳教》第 3 號的兩句話「天主這項拯救人類的計劃……亦不僅實現在人們多番尋求天主的虔誠努力中」所指的「虔誠努力」，包括「宗教的」（religious）或「非宗教的」。第 3 號明顯指出人類尋求天主的「虔誠努力」可視為「走向真天主的嚮導或福音的前奏」，與梵二「包含主義」的觀點完全兼融。如果羅山路主教認為其他宗教是福音的準備，則與梵二的觀點完全合拍。如果「虔誠努力」是指其他宗教擔當了救恩中介的角色

³⁷ Pietro Rossano, "Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective," in Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism* (New York: Orbis Book, Maryknoll, 1981), p. 103.

³⁸ Rossano, "Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective," in *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, p. 110, footnote 13.

³⁹ 《教會傳教工作法令》3 號。

⁴⁰ 《論教會在現代世界牧職憲章》22 號。

⁴¹ 參拙作〈《主耶穌》宣言的宗教神學〉，《神思》96，（2013），78-79 頁。

(mediation for salvation)，不一定兼融梵二的觀點。更重要的，未有任何其他梵二文獻支持羅天主教的觀點。下面將討論有關梵二宗教神學的一份極重要文件：〈教會對非基督宗教宣言〉（簡稱〈非基〉）。〈非基〉是梵二唯一專門討論其他宗教的文件，可代表官方教會對世界其他宗教的態度。

5.1 〈教會對非基督宗教態度宣言〉

〈非基〉一開始便說明了撰寫文件的目的，在促進全人類的結合：

教會既以促進人與人，甚至民族與民族間的團結互愛為職責，在此首先即考慮人類共有的問題，以及推動人類共同命運的事。（1號）

接著，〈非基〉再確定一項重要的信仰原理，即天主是人類的共同歸宿：

他們也同有一個最後歸宿，就是天主……（1號）

〈非基〉認為宗教能回應人的終極關注（ultimate concern）：

……那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆……無可名言的最終奧秘：我們由何而來？將往何處？（1號）

而宗教是人的普遍意識，喚醒人最深的宗教情感：

自古迄今，各民族都意識到，某種玄奧的能力，存在於事物的運行及人生的事故中……此種意識與體認，以最深的宗教情感貫徹到他們的生活中（2號）

接著，以印度教及佛教為例，討論其信仰內涵。世界其他各大宗教亦如印度教及佛教，為治療及建設人類的心靈作出貢獻：

也提供教理、生活規誡，以及敬神禮儀，作為方法，從各方面努力彌補人心之不平。（2 號）

〈非基〉重複梵二的主流觀點，即教會接受其他宗教中真理與聖善的因素，視其為人類的共同真理。當然，宣言不忘指出其他宗教仍有許多原素與教會所教導的有所不同：

天主公教絕不摒棄這些宗教裏的真的聖的因素……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。（2 號）

其他宗教中的精神與文化價值，〈非基〉視為美善與真理的原素，都是聖言的種子，根源於福音，為福音鋪路，均對其他宗教信徒的得救與歸依大有幫助。因此，教會應積極推動宗教之間的交談：

教會勸告其子女們，應以明智與愛德，同其他宗教的信徒交談與合作，為基督徒的信仰與生活作見證，同時承認、維護並倡導那些宗教徒所擁有的精神與道德，以及社會文化的價值。（2 號）

有一點值得注意，2 號所討論的其他宗教並未包括伊斯蘭教（回教）⁴² 及猶太教，而是將二者從中分別出來，獨立討論。如此安排，傳達了梵二一項重要的宗教神學觀：伊斯蘭教、猶太教與基督宗教因舊約而有特殊連繫，有別於其他宗教。

最後，〈非基〉呼籲：人類既承認同一天父，便應在天父內團結共融，視彼此為兄弟姊妹：

⁴² 按中文的傳統譯法，Islam 一般譯為「回教」。為忠於其原名，今天一般音譯為「伊斯蘭教」。

人類與其天父的關係，以及人類與其同胞弟兄的關係，密切相連。（5號）

整份文件以開放的胸襟，肯定其他所有宗教的存在價值，並對其所擁有的真理與聖善因素予以高度評價，視其為聖言的種子，能為福音作準備。

正如第 4 項所討論的，拉內的匿名基督徒觀，解決了兩大信仰原則之間的張力，為非基督徒的得救提供了系統的神學解釋。另一方面，梵二似乎未有對其他宗教在救恩計劃中所扮演的角色作出明確訓導。下面將從拉內宗教神學的觀點討論此一議題：

5.2 其他宗教是否救恩中介？

正如《教會憲章》第 14 號所述，「得救的惟一中保和途徑就是基督」，而「天主藉耶穌基督所創立的天主公教為得救必經之路」。為公教徒而言，基督是人類唯一救主，基督創立的公教會是基督救恩的唯一中介，如此，其他宗教絕不可能扮演獨立救恩中介的角色。然而，梵二認為其他宗教信徒既有得救的可能，其所屬宗教卻無從扮演救恩中介角色，兩種說法似乎存在神學張力？

拉內的宗教神學，認為教會是唯一合法宗教，能幫助人與天主建立正確的關係，但其他宗教亦擁有不同程度的合法性，換句話說，亦能在不同程度上幫助人與天主建立正確的關係。如此，其他宗教其實已在不同程度上扮演了救恩中介的角色。按此推論，其他宗教並非獨立中介，而是參與了公教會的中介角色。救恩源自基督，藉公教會分施給其他宗教徒，其他宗教扮演了分施者的角色。這樣，基督與教會的唯一性得以確立，而其他宗教亦

依賴基督和教會，參與了基督和教會的救世使命，為人類的得救作出實質貢獻。

全文總結

梵蒂岡第二屆大公會議前，教會按字面意義，以負面的方式詮釋「教會之外沒有救恩」的信理。梵二卻從正面的方向闡釋同一信理，指出教會之外可以有救恩，但救恩源自基督，藉教會分施給非基督徒。由於梵二的重心在牧民，只提出此一神學結論，沒有提供相關神學解釋。與會神學家卡爾·拉內指出梵二的結論導致兩大信仰原則之間產生張力，即「天主的普遍拯救意願」與「必須信仰基督為救主」兩者之間有表面衝突，為此，有必要提供合理的神學解釋，化解衝突。拉內提出「匿名基督徒」此一創造性觀念，為非基督徒的得救提供系統的神學解釋，同時提出「匿名基督宗教」觀，為其他宗教在救恩計劃中扮演的參予性中介角色，提供有說服力的神學解釋，為宗教交談奠下堅實的神學基礎，貢獻深遠。

書目

1. Barnes, Michael. *Religions in Conversation: Christian Identity and Religious Pluralism*. London: SPCK, 1989.
2. Lonergan, Bernard. *Method in Theology*. Toronto: University of Toronto Press, 1994.
3. Race, Alan. *Christian and Religious Pluralism*. London: SCM Press, 1983.
4. Rahner, Karl. *Hearer of the Word*. Trans. Joseph Donceel. New York: The Continuum Publishing Company, 1994.

5. _____. *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. Eds. Karl Rahner et al., vol. 2. New York: Herder & Herder; London: Burns and Oates, 1968.
6. _____. *Spirit in the World*. Trans. William Dych. London: Sheed and Ward, 1968.
7. _____. *Theological Investigations*, I. Trans. Cornelius Ernst. London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1965.
8. _____. "Anonymous and Explicit Faith." *Theological Investigations*, XVI. Trans. David Morland. London: Darton, Longman and Todd; Baltimore: Helicon Press, 1979.
9. _____. "Anonymous Christian." *Theological Investigations*, VI. Trans. Karl-H. and Boniface Kruger. London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1969.
10. _____. "Christianity and Non-Christian Religions." *Theological Investigations*, V. Trans. Karl-H. Kruger. London: Darton, Longman & Todd; Baltimore: Helicon Press, 1966.
11. Rossano, Pietro. "Christ's Lordship and Religious Pluralism in Roman Catholic Perspective." *Christ's Lordship and Religious Pluralism*. Eds. Gerald H. Anderson and Thomas F. Stransky. New York: Orbis Book, Maryknoll, 1981.
12. Sheard, Robert. *Inter-religious Dialogue in the Catholic Church since Vatican II: An Historical and Theological Study*. Queenston, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1987.
13. Sullivan, Francis A. *Salvation Outside the Church? Tracing the History of Catholic Response*. Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.
14. Wong, Kam Man Simon SJ. "A Critical Study of the Catholic Church's Theology of Religions in the Light of Karl Rahner's Theology of Religions with Special Reference to the Asian Context." *Fu Jen International Religious Studies*, vol. 1, no. 1 N. Summer, 2007.
15. *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962) 792.
16. 中國主教團秘書處編，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，再版。臺北：天主教教務協進會出版社，1979。
17. 《天主教教理》。台北：天主教教務協進會，1998。
18. 曾仰如，《宗教哲學》。台北：台灣商務印書館，1994。

19. 蔡淑麗，〈卡爾·拉內形上學人類學的思想體系與方法〉，《哲學與文化》，廿七卷第六期。臺北，2000。
20. 黃錦文，〈《主耶穌》宣言的宗教神學〉，《神思》96 期。香港：思維出版社，2013。
21. 黃錦文，〈匿名基督徒的救贖〉，胡國楨編，《拉內的基督論及神學人觀》。臺北：光啟，2004。
22. 宗座網站。 http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html。2007 年 1 月 25 日登入。

亞洲主教團協會 回應梵二大公會議的精神

歐特儒著

郭春慶、蘇貝蒂譯

2012 年 12 月亞洲主教團協會在越南舉行第十屆大會。會議主題是「亞洲主教團協會四十年：回應亞洲的挑戰」。

亞洲主教團協會在慶祝教宗保祿六世於 1972 年認可協會的法令四十週年之際，普世教會正在慶祝梵二大公會議開幕於 1962 年的五十週年。

歷史背景

亞洲主教團協會可追溯到梵二大公會議，當時眾多亞洲主教彼此首次見面。建立友誼及意識到共同身分之後，為延續互動，開始構思某種組織。1970 年教宗保祿六世往訪馬尼拉，正是亞洲主教聚首之時，稱為亞洲主教會議。會議主題是教宗保祿六世近期的《民族發展通諭》。

亞洲主教會議進行期間，察覺到為聚集來自不同亞洲國家的主教，有需要一個長期的架構，這需要不斷在會議中浮現。會議中成立了一個工作小組，專注研究可行的架構。會議期間最早的決議是關於設立這個長期架構，及授權跟進小組於 1971 年 3 月在香港召開亞洲主教團會長會議。在首次會長會議中，議程一個主要項目，是討論亞洲主教團協會的特質、目標及範圍，和法令的

草案。法令於 1972 年 11 月獲得羅馬通過，亞洲主教團協會正式成立。

亞洲主教團協會和梵二的訓導

在越南第十屆亞洲主教團協會大會的最後文件這樣寫：

「直至今今天，大公會議富活力的遠見—天主子民、天國、整體的福傳、共融、共負責任、共事合議、參與、交談、禮儀更新、聖職人員及修道人的更新、參與現代世界—繼續推動亞洲教會的更新。事實上，亞洲主教團協會的第一次大會是為 1974 年的『福傳會議』作準備。」¹

毫無疑問，教會設立主教會議是梵二大公會議的直接成果。教宗保祿六世認為，這是讓主教們參與他及將來的教宗管理普世教會的具體方式。換句話說，是共事合議的實際行動，同時亦是維持梵二精神生生不息的永久組織。

在這篇文章，我想分享亞洲主教團大會及其文件中，如何在過去四十年跟隨梵二大公會議的精神。我會廣泛引用全體大會的文獻，目的是讓主教們自己發言。故此，我的工作編輯，而非作者，因為我從過去十次全體大會的文獻中摘錄片段。亞洲主教團從研討會、交流會、會議及其他項目，有很多不同文獻。不過，以主教的認可來說，全體大會的文獻更具權力，因為是得到全亞洲主教團代表的贊同。

第一屆亞洲主教團大會於 1974 年在臺灣，臺北舉行。因為主教會議將於同年十月在羅馬舉行，所以亞洲主教團決定選用類似

¹ 第十屆亞洲主教團協會大會文件，「亞洲主教團協會四十年：回應亞洲的挑戰」，4 號；www.fabc.org。

在羅馬的大會「現代世界的福傳」的主題。亞洲主教團委員會選了「在現代亞洲的福傳」作主題，研究教會在現代亞洲福傳的角色及挑戰，為將要在羅馬舉行的大會作準備。

第一屆亞洲主教團協會大會—「在現代亞洲的福傳」，1974年，臺灣：臺北

在梵二的精神內，亞洲主教團在第一屆大會，意識到自身在辨別時代徵兆中的角色，以及1965年梵二文獻〈論教會在現代世界牧職憲章〉中的召喚，同時，又要準備於1974年秋季舉行的「現代世界的福傳」會議。

在第一屆亞洲主教團大會的聲明是：

「現代亞洲正處於急速和深遠的轉變，經歷現代化和深遠的社會變革，同時面對世俗化和傳統社會的瓦解。我們不能否認當中有些優點和積極的價值觀，但與此同時，這個過程帶來極嚴重的問題。工業化和隨之而來的一切，無法挽回的異化，和過去幾個世紀建立起來的生活和社會關係模式的解體，嚴重威脅亞洲人民。支持他們生活的穩定意義和價值被嚴重動搖。亞洲人民今天處於混亂和迷失方向中，甚至在絕望和黑暗的精神中。」²

以下是主教團對當時亞洲實況的觀察：

「我們尋求時代的徵兆，並與我們的人民一起分辨.....他們現在的情況.....在他們的生活中尋找新的意義.....克服破壞性的力量，並在我們的社會裏塑造一個新的整

² 第一屆亞洲主教團協會大會聲明，*For all the Peoples of Asia*，Gaudencio Rosales · C.G. Arevalo, SJ 編，美國：Orbis Books、菲律賓：Claretian 出版，1987年，13頁，4號。

合，釋放他們於制造新形式束縛的結構，促進人的尊嚴、自由、及更人性的生活。」³

面對這一切，主教團回應：

「我們相信唯有藉着基督及祂的福音，並透過聖神的傾注，這些探索才得以實現。」⁴

主教團確信教會必須走向民眾，梵二的訓導在此提醒我們教會是「天主子民」。第一屆亞洲主教團大會的訓導是：「教會必須走向民眾」，其後的大會亦意見一致。

由於反省時代的徵兆及教會在現代亞洲福傳的角色，第一屆亞洲主教團大會闡述日後稱為「三重交談」的基本意義。如果亞洲的教會要走向民眾，必須有某些基本的對話或交談。如果要有真的本地教會，本地化在所難免，而亞洲的教會必須像文化般多元化，但團結於同一的聖神內。這個教會若要成為真正的亞洲本地教會，就必須與傳統宗教交談，因為本地人民每日都與其他宗教的人士交談。如果這個教會要成為真正的本地教會，就必須回應有關貧窮的全部問題，因為這是億萬亞洲人的困苦。

第一屆亞洲主教團大會這樣寫：

「福傳是宣講和見證主的福音的教會責任。在這個背景下，我們已經講過這些職務在亞洲大部分地方教會是至關重要的，因為藉此地方教會能夠最有效地向本地人民宣揚基督。

本土化讓地方教會真正在我們人民的生活和文化中臨在。藉此，人類的實況都放在基督身體的生命內，使一切都能得到淨化和治愈、完善和成全。

³ 同上，13頁，5-6號。

⁴ 同上，13頁，7號。

透過第二個職務，福音與亞洲的宗教進行活生生的交談，讓聖言的種子能夠在我們人民的生命裏開花結果。

最後，透過『向貧窮人傳報喜訊』（路 4:18），基督的新生命和祂逾越奧跡的力量也注入在亞洲人民對人類發展、正義、友愛以及和平的追尋內。」⁵

教宗保祿六世的《在新世界中傳福音》宗座勸諭詳細解釋整體福傳的真諦。

第二屆亞洲主教團協會大會—「祈禱：亞洲教會的生活」，1978年，印度：加爾各答

第二屆亞洲主教團大會在印度的加爾各答舉行，有其意義。印度是偉大宗教傳統、祈禱和默觀的搖籃。大會著意繼續反省亞洲主教在較早前兩個會議—即 1970 年在馬尼拉和 1974 年在臺北的會議—關注本地教會的更新，及有關祈禱和默觀精神的使命。主教團大會的最後聲明是：

「我們選擇用整整一個星期時間在主題為『祈禱：亞洲教會的生命』的研討會上。選擇這個主題是延續 1970 年在馬尼拉首次亞洲主教的會議，當時教宗保祿六世也有出席，討論的主題是亞洲人民的發展；也是延續 1974 年四月在臺北舉行的全體大會，當時討論的議題是『在現代亞洲的福傳』。那些會議的聲明在今天仍然適用。我們再次請我們的司鐸及信徒們虔誠的關注，他們的主要工作是處理在亞洲實踐教會使命的各項需要—決心在福音內建立亞洲團體；基督信仰生活本地化；為全人類的

⁵ 同上，16 頁，25-28 號。

發展、人民在正義和愛之內獲得真正自由而努力；宗教交談；傳教工作的再陪育。」⁶

主教團用以下承諾作為總結的一部分：

「我們重新承諾，對於福音及聖神透過『時代的徵兆』指示給我們及我們的團體的任務。這些任務召喚我們為人類及各民族之間的正義與友愛共負責任；為我們這個時代人類的團結，尤其是為那些貧窮及無發言權、邊緣及被壓迫者、被剝奪權利和人性尊嚴者……。我們肯定，除非在我們人民中懷着善意的人尋求更深刻的轉化和改變壓制性的架構，我們人民的未來不會建築在真理與正義、修和與和平的基礎上。因此，我們更決心『讓耶穌在我們心內及生命中向天父禱告，並為天父而生活』，並使我們能自由地成為信、望、愛的禮物。這是人類擺脫罪惡及其社會後果時，天主賜給人的禮物，為完成他們在塵世的任務，和他們邁向天國的朝聖旅程。」⁷

德蘭修女被大會邀請發言。她對祈禱的主要訊息是：「讓耶穌透過我們向天父禱告，並在我們心內及生命中為天父生活」，正如上面主教團總結所引用的。

第三屆亞洲主教團大會——「教會：在亞洲的信仰團體」，1982 年，泰國：Samphan

第三屆亞洲主教團大會，於 1982 年慶祝教宗保祿六世在 1972 年 11 日正式批准亞洲主教團協會成立的十週年紀念。首先，當時亞洲主教：

⁶ 同上，29 頁，2-3 號。

⁷ 同上，36 頁，42-43 號。

「開始彼此認識及了解，彼此間增進友誼和團結。當然為亞洲的教會塑造一個團體，這是一個美妙的開始，未來充滿希望，因為在友誼中一心一德是團結的基礎。」⁸

最後發表的聲明說：

「翻閱我們過去的全體大會和其他主要會議的聲明，我們可以看到，亞洲主教在過去十年聚會時，集中關注：

- 我們教會為亞洲人民的使命和服務（diakonia），尤其是當代福傳的任務和對話；
- 他們的祈禱生活，包括人和團體的內在生命，以及基督徒的祈禱和亞洲其他宗教傳統的祈禱和靈修的聯繫；
- 置身於亞洲的多元環境中，當地教會在教會內的工作，及教會實踐的職務。

在某種程度上，我們目前的全體大會已完成反思這個主題—「教會：在亞洲的信仰團體」。它引領我們思考教會作為一個團體，在她的存有及生命中，並在身處的亞洲大陸與其他團體的關係中，實現她的共融和使命。」⁹

聲明的末端，呼籲更新信仰團體：

「邁向更新的信仰團體。我們在反省到這點時，我們看到若我們的當地團體要成為更真實的信仰團體，我們必須作出選擇，在未來十年我們該採取的方式。我們已經看到……當地教會必須是充滿恩寵的共融團體，紮根於聖三的生命，是一個祈禱及默觀的團體，更是一個慶祝聖事、以聖體聖事為生活中心的團體。它必須是福音及使徒性的團體，以耶穌的逾越奧跡為藍本，是一個『為別人的團體』。它必須努力不斷在聖神的帶領及在祂的力量內生活和行動。我們意識到，真正的參與和共負責

⁸ 同上，54頁，3.1號。

⁹ 同上，55頁，4-5號。

任是不可缺少的元素，神學反省和明辨也是團體生命不可分割的部分。這是在至一的教會內，在本地教會和普世教會共融中，致力與牧者保持真正團結的團體。團體要為它宣講的意義和價值作見證，在自己的真實世界內，實現在本國人民的生活方式中，並透過臨在、交談、並在各範疇的活動，成為一個在歷史中的教會。最後，她不斷在使命中前進，同時陪伴全人類邁向天父的國。

我們的神學視野必須堅守教會在世界的責任，在公共事務上，為亞洲人民建造一個更人性的未來。我們必須超越單單借用教宗若望保祿的說話『優先選擇窮人是基督徒的選擇』，『它表達出基督關心的事，祂來為貧窮人帶來救恩的喜訊……是天主所愛的貧窮人……天主確保他們的權利』。現在我們務必使這些話成為我們日常生活的模式。

漸漸我們的牧民關注必須以平信徒為教會的一分子，關心亞洲婦女的角色和家庭的未來。

在亞洲，有二十億人還未有意識和有意義地認識基督和祂的福音。我們必須把首要的福傳使命有效地轉化成行動。我們要慷慨地以言語和見證，加上更善用傳媒，為這事服務。

要充滿創意和分辨精神來實踐本地化，以及宗教交談（尤其是透過『生命的交談』），都為我們不斷帶來挑戰，因為亞洲對各方面的使徒工作都有迫切需要。我們必須以行動回應這些實在的挑戰。」¹⁰

第四屆亞洲主教團協會大會—「教友在教會和亞洲的召叫及使命」，1986年，日本：東京

¹⁰ 同上，60頁，14, 15, 17.1.2.3.4號。

第四屆亞洲主教團大會的主題是「教友在教會和亞洲的召叫及使命」。揀選這個主題是為準備來年討論「教友」的主教會會議，亦承接先前大會呼籲整個教會成為包括平信徒在內的信仰團體。在此我們都看見教會是梵二所描述的「天主子民」。

我們可以從回應亞洲的諸多創傷和挑戰——貧窮、可憐及苦痛，辨別亞洲教友的召叫及使命。教友的召叫及使命紮根於基督，祂被傅油，把喜訊傳給貧窮人，為俘虜帶來釋放。

關於教友的召叫及使命，文獻述說：

「雖然今天教友藉着各種神恩及職務，越來越被召叫分享教會的內在生命，但這不能掩蓋他們在世界上見證和行動的特質。平信徒是由耶穌親自派遣，將福音價值注入世界及人類社會裏。基督徒的見證及行動必須滲入生活的各層面——家庭、社會、專業和政治。唯有這樣他們才是按照福音的精神回應召叫和使命。」¹¹

至於教友使徒工作，文獻繼續述說：

「我們必須越來越強調亞洲實況的需要，以及梵二推動的使徒工作必須面向世界或面向天國。使徒工作必須更有平信徒的建議和決策的權力，也必須回應人民的真正需要。已經接受鐸職的領導者，在開始跟教會情況有關的平信徒職務或使徒工作時，不必擔心或過分關心法律上的問題。相反，他們應該鼓勵和促進積極及面向世界的方式，由平信徒主動和引領。這些舉措有助平信徒走向成熟，因此使整個教會在亞洲的傳教工作更有效和適合。」¹²

關於更新教會架構，主教團強調：

¹¹ 同上，197頁，4.8.8號。

¹² 同上，193-194頁，4.6.2號。

「梵二強調的共融、共事合議和共負責任的原則，要求我們就其目的和動向，重新審視教會的架構，並重組它們以產生最佳的效益。」¹³

主教團的意思是營造適當氣氛，使教友更積極及主動參與及行動。

第五屆亞洲主教團協會大會—「教會的新方式」，1990年，印尼：萬隆（Bandung）

這次大會的主題是：「共同邁向第三個千禧年」，在印尼萬隆舉行。副標題是「九十年代亞洲教會面對的挑戰：回應的呼喚」。這次大會的意義在於它呼喚作為教會及形成教會的新方式，關注如何答覆成千上萬窮人的景況，及傳佈天國的挑戰—宣講仁愛、正義、和平、憐憫及尊重亞洲人民的國度。

主教團闡述「作為教會的新方式」過程的撮要：

「在福傳使命的背景下，我們反省亞洲的情況，使我們看到一個有恆久效益的過程：〔1〕從內與亞洲的實況交談；〔2〕明辨天主的神在亞洲的動向；〔3〕把聖神邀請我們做的事化為行動。這個過程應該是我們對亞洲教會整體回應的普遍方法。」¹⁴

了解作為教會的新方式背後，是對使命的重新了解。

「傳教使命作為基督使命的延續，涉及同人在一起，像耶穌一樣。……因此使命包括—與人在一起，回應他們的需要；對天主存在於文化和其他宗教傳統的敏感性；透過臨在、團結、分享及言語，見證天國的價值觀。傳

¹³ 同上，193頁，4.5.2號。

¹⁴ 同上，284頁，7號。

教使命意味着與亞洲的貧困、她的本土文化、及其他的宗教傳統交談。」¹⁵

第六屆亞洲主教團協會大會—「使徒身分為服務生命」，1995年，菲律賓：馬尼拉

第六屆亞洲主教團大會的主題是「基督使徒在今日亞洲：服務生命」。主教團在探討這個主題時調查亞洲的實況，清楚突出在亞洲生活的掙扎。在觀察過生命與死亡的勢力之後，主教團達到一個對整體生命的願景，是為每一個人，無論性別、信念、文化、階級或膚色。完整和有尊嚴的生命，富憐憫，尤其是對貧窮和有需要的人。與不同形態的生命團結一致，並關愛地球。然後，他們提出作為基督徒，要塑造及實現這個亞洲生活的願景。

主教團指出使徒的主要方面：

「與其他信仰的人交談，與貧窮人對話，與亞洲文化對話；教會的社會訓導所促進的正義與整體發展；培育和教育；傳媒和藝術的使徒性。」¹⁶

但在結論中，他們把重點放在五項有急切性的牧民挑戰上：

- 1) 亞洲家庭—被反家庭的非人化和瓦解勢力攻擊，從物質和精神上的貧困，到世俗化的價值觀和外在壓力；
- 2) 亞洲婦女及女孩的複雜議題；
- 3) 亞洲青少年及其掙扎的實況；
- 4) 生態和環境的破壞；
- 5) 關注流亡人士：政治、生態難民及流動工人。

¹⁵ 同上，280頁，3.1.2號。

¹⁶ 第六屆亞洲主教團協會大會的最後聲明，*For All the Peoples of Asia*，第二冊，Franz-Josef Eilers, SVD 編，菲律賓：Claretian Publications，1997年，10頁，15號。

第七屆亞洲主教團協會大會—「更新的教會：愛與服務的使命」，2000 年，泰國：沙慕普蘭（Samphran）

這次大會在泰國沙慕普蘭舉行，主題是「更新的教會：愛與服務的使命」。這次大會在千禧年舉行，是頒佈《教會在亞洲》宗座勸諭的翌年。亞洲大會的主題是：「救主耶穌基督及祂在亞洲愛和服務的使命：願他們有生命，極豐盛的生命」。第七屆亞洲主教團大會緊隨類似的主题。這個大會討論更新的願景時，指出構成更新的亞洲教會的八項趨勢：

- 1) 趨向貧窮人的教會和年輕人的教會；
- 2) 趨向真正本地的教會；趨向降生成人的教會、本土化和本位化的教會；
- 3) 趨向深度內在化的教會，以致教會成為深切祈禱的團體；
- 4) 趨向真正的信仰團體；完全紮根在聖三的生命內，亞洲的教會必須是真正參與及共同承擔的共融團體；
- 5) 趨向積極的福傳；走向新的使命感；
- 6) 趨向男女的授權；
- 7) 趨向積極參與衍生命及事奉生命的事；
- 8) 趨向和其他宗教、與貧窮人及文化的三項交談。¹⁷

第八屆亞洲主教團協大會—「亞洲家庭：邁向完整生活的文化」，2004 年，韓國：大田市（Daejeon）

¹⁷ 第七屆亞洲主教團協會大會的最後聲明，*For All the Peoples of Asia*，第三冊，3-4 頁，1-8 號。

主教團在這次大會反省亞洲家庭盼望完滿的生命，正如大會文件指出：

「亞洲家庭對於在天主的國度內有豐盛生命的希望、渴求和夢想永不減褪。」¹⁸

當文獻講到亞洲家庭的正面經驗時，它同時指出今日世界的諸多挑戰：

「在過去二十年，文化、科學和技術的快速發展，以及經濟和政治的發展已經嚴重影響人類社會。家庭正處在這社會醞釀期的中心。」¹⁹

文件總結牧民的挑戰時繼續如下：

「新興的世俗、後現代文化充其量是矛盾的。它有許多積極的特點，積極為發展完整生活的文化作出貢獻。文化、經濟、政治、宗教因素—包括結構—無論好壞，都在影響亞洲家庭。然而，其他力量，例如亞洲的極度貧困、亞洲的分裂、衝突、剝削和壓迫結構，被經濟和文化全球化過程激化，會換來死亡。它們不但威脅生活的素質，而且也在影響許多亞洲家庭的生存。生命本身也受到遺傳學發展的威脅。當然，種姓主義、父權制和性別不平等、貧困、童工、土地問題、生態破壞和社會衝突是主要的死亡力量。這種威脅的勢力會貶抑正面價值。這些價值在傳統上塑造了亞洲家庭，例如大家庭的密切血緣關係、對孩子的愛、尊重和照顧老人、和諧、深刻的道德和宗教意識、尊重生命、關心胎兒的生命、對神聖事物的敬畏。」²⁰

¹⁸ 亞洲主教團協會 111 號文件, *The Asian Family Towards a Culture of Integral Life*, 香港: 亞洲主教團協會秘書處出版, 2004 年, 5 頁, 1 號。亞洲主教團協會文件已上載網址 www.fabc.org。

¹⁹ 同上, 6 頁, 3 號。

²⁰ 同上, 25 頁, 16 號。

提及家庭的梵二文獻包括：〔1〕《教會憲章》，〔2〕《論教會在現代世界牧職憲章》，〔3〕《教友傳教法令》。亞洲主教研究今日亞洲的家庭時，作出更具體的反省，詳細制定幾個牧民建議，可從亞洲主教團協會網站 www.fabc.org 亞洲主教會議第 111 號文件看到。

第九屆亞洲主教團協會大會—「在亞洲活出聖體聖事」，2009 年，菲律賓：馬尼拉

第九屆亞洲主教團大會在「聖體大會」及「聖言大會」之後舉行，所以主教團反省「在亞洲活出聖體聖事」時，也和「聖言大會」密切聯繫。主教團的目標是把「聖體大會」的主題應用在亞洲的情況。大會的信息是：

「要活出聖體聖事，必須成為關愛，款待客人，無私服務窮人、被排斥和被踐踏者的團體。要繼續擘餅。這是我們活出基督聖體聖事的標記。」²¹

第九屆亞洲主教團大會在引言說：「植根在天主教會的聖傳，加上最近教宗的訓導以及亞洲的情況，我們的反省集中在亞洲背景下，如何生活在聖體聖事內。」

2005 年主教會議的主題是「聖體：教會生活及使命的根源及高峯」。2008 年主教會議的主題是「天主聖言在教會的生活及使命內」。第九屆亞洲主教團大會接著這兩個主教會議舉行。2007 年《愛德的聖事》宗座勸諭，講論聖體，強調聖體的三個重要層面：〔1〕是人應相信的一個奧跡；〔2〕應舉行的奧跡；〔3〕一

²¹ 亞洲主教團協會大會「在亞洲活出聖體聖事」的最後聲明，129 號文件，36 頁，「呼喚實踐使命」。

個必須生活出來的奧跡。亞洲主教團議決定後者為反省的焦點：「在亞洲活出聖體聖事」。文獻的神學及牧民序列跟彌撒的流程相同，即懺悔禮、聖道禮、聖祭禮、領聖體及遣散禮——你們去活出聖體聖事！每部分都反省亞洲具體的牧民情況。

主教團在他們的結論中說：

「活出聖體聖事包括：〔1〕成為天主的家庭，反見證一切分裂；〔2〕承認天主，知道自己的罪過；〔3〕在人的故事裏，聽到耶穌的故事；〔4〕建立集體回憶；〔5〕在危險中喜樂地宣認信仰；像天主般聆聽無發言權的人；〔6〕在商品化及不公義的世界，慶祝創造的恩賜；〔7〕將背叛轉化為自我奉獻和服務；〔8〕與生者死者共融；〔9〕活在平安中；〔10〕深深感激耶穌滿盈的愛；〔11〕在天主的豐收中作祂的傳道人；〔12〕勇敢地見證基督；〔13〕在希望中懷着信心邁向『永恆宴席』許諾的滿全。這是聖體聖事給我們的生活模式。這是我們為亞洲祈求和努力的生活。聖體的活力成為基督徒的生活節奏。聖體形成教會。聖體是教會的生命。」²²

第十屆亞洲主教團協會大會—「亞洲主教團協會四十年：回應亞洲的挑戰」，2012年，越南：胡志明市及 Xuan Loc

第十屆亞洲主教團大會在越南舉行，這是胡志明市總主教范明敏樞機的主意，為慶祝亞洲主教團協會的四十週年。獨特之處在於這是首次由共產國家做東道主舉行宗教大會，有亞洲各地主教出席參加，政府及教會熱切歡迎所有主教及參加者。

²² 同上，31頁，總結。

按照回應亞洲的挑戰這個主題，主教們反省亞洲主教團協會四十年的歷史。副標題是：〔1〕回憶起，我們謝恩；〔2〕分辨時代的徵兆，我們祈求智慧；〔3〕在信仰中反省牧民情況，我們祈求指引；〔4〕回應牧民的挑戰，我們祈求慷慨及勇氣。之後，主教們提出牧民建議。

在分辨時代徵兆的過程中，主教們突顯在亞洲十三個大趨勢及教會實況：全球化、文化、貧窮、移民及難民、原住民、人口、宗教自由、對生命的威脅、社會傳播、生態環境、平信徒、婦女、青年人、神恩復興、聖召。對於上述大部分挑戰，主教們以牧民建議回應。

在大趨勢及教會實況的次結論，文獻這樣說：

「這些大趨勢是亞洲的光明面，也是陰暗面，是天主聖神的推動為達致根本的更新。它們提供極大的可能性和希望。事實上，正面的大趨勢是恩典的時刻，而負面的是恩典的機會。它們都在提醒我們天主給予我們修補亞洲的任務，她的破碎關係—男人和女人之間缺乏和諧與和平；不同種族、文化和宗教群體的關係；亞洲人民之間的關係；天主和受造物之間的關係。永恆聖化我們的天主聖神呼喚我們在更新亞洲的事務上合作，使她邁向公義、廉正、合一、修和、和平與共融、愛。聖神的呼喚指向新福傳。」²³

「在社會、政治、文化、經濟、宗教和生態狀況內，面對這些大趨勢，亞洲主教團在信仰光照的反省下，提供了指引。一般來說，我們的信仰怎樣解釋大趨勢的根本

²³ 第十屆亞洲主教團協會大會，最後文件，13 頁，33 號。

原因？我們的信仰提供甚麼方向，使教會能處理這些大趨勢呢？」²⁴

因為這次大會在 2012 年 10 月舉辦，是「新福傳會議」結束後不久，並在「信德年」的開始，文件強調主教團對更新及加深信仰和新福傳的承擔：

「在『信德年』及適逢亞洲主教團協會四十週年之際，我們堅定承諾我們和我們的資源用在新福傳的使命上一宣佈耶穌是天主和救世者，並將祂的故事以『新熱情，新方法和新的表達方式』講給亞洲人民聽——『三重交談』。」²⁵

這些牧民建議可在亞洲主教團協會網站找到，上面已引述。

結論

顯而易見，從我們反省亞洲主教團大會的文獻，梵二的精神多年以來，甚至今日，在整個亞洲生生不息。正如這篇文章開始時指出，亞洲的主教，在第十屆亞洲主教大會聚首於越南時，都確定這事實，而我在這裏複述一次：「直至今天，大公會議充滿活力的遠見—天主子民、天國、整體的福傳、共融、共負責任、共事合議、參與、交談、禮儀更新、聖職人員及修道人更新、參與現代世界—繼續在推動亞洲教會的更新。」

〔注：引文是《神思》譯者的翻譯，而非亞洲主教團協會的官方中文譯本。〕

²⁴ 同上，13 頁，33 號。

²⁵ 同上，24 頁，承諾。

香港的宗教交談有新意？

周景勳

1. 重思「人文精神」的重要

在現今的社會發展中，尤其是經濟發達、人文教育精神匱乏、物質俗化等的影響下，心靈建設的宗教交談便受到挑戰：我有我的自由；辛苦之後為什麼不可以選擇自己喜愛的享受；工作的束縛使自己感到壓力，工作後必須放鬆自己，做自己想做的事；道德是不能賺錢的，只要不傷害人，清楚交易，心比心，有什麼不能！爲了捍衛正義，不用少許出軌的行動是不會引人注意的！宗教的規條束縛人的自由！……

再者，我們因著資訊的發達，人與人的交往，表面上似乎很近，但內在的心靈卻有著無限的感嘆！國家與國家、民族與民族、文化與文化的交往，表面上可以融會，但在競爭中，都變得有機心，尤其在多元化的思想下，人要面對的挑戰和壓力相應地會增加；宗教方面也因不同的思想，會產生相互的排斥，也受到專制政權的反宗教而被限制。然而，時代的轉變（本應）要求人的開放，卻因爲一些內在的因素，宗教之間是有些張力，互相排斥的現象便自然的產生。

讓我們靜下來深深的反省：我們活得幸福嗎？我們有受過教育嗎？我們心中有愛嗎？——「人之初、性本善」，我們認同嗎？事實上，我們本來都很好，心地善良，受到物慾的熏陶，心中出現了「貪、瞋、癡」的毒害，若不自覺，便會變性——由善性變成惡性。中國人文精神自古至今一直強調：「立德防患」的反思，幫助人在不同的時代和環境中，要覺悟養性修德的重要，

好能做到以德配天的至善境界。在老子《道德經》55 中提出：「含德之厚，比於赤子。」更有以不爭之德化解人的怨氣：「上善若水，水善利萬物而不爭；處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時；夫唯不爭，故無尤。」（《道德經》8）上善之人能利物而不與人爭，自然而動，一切都得其當，便不會有愆尤。

基督宗教強調要「懷有基督所懷有的心情」（斐 2：5），就是要以基督的心爲心，學習基督的自我空虛，以基督的生活作爲借鏡，從而活出真理中的自由，仁愛中的幸福，在現代物質物慾興盛的社會中，透過「人文精神」能確立信仰的生活方向，就是：

爲真理作證

爲仁愛和慈善服務

爲正義和平把關

爲人性尊嚴請命

爲道德實踐努力

爲自由平等立言

事實上，在信仰中找到生活方向便能進行心靈的建設，這可與天主教的靈修融通，以淨化人心，避免受到物化的影響，同時可喚醒人的自覺意識，以真愛和真理建設和諧的人生觀，確立「人文精神」生活中的道德價值。

因此，人在面對社會中的不同民族、文化、宗教時，必須開放自己，跨出欣賞和接納、尊重和關懷的第一步，與不同宗教交

談，讓宗教間互相交流接觸，為不同宗教帶來共融的氣息和仁愛的啓發。

五十年前的梵蒂岡第二次大公會議¹已經在〈教會對非基督宗教態度宣言〉中強調宗教交談（對話）。同時，教會便成立「宗座宗教聯絡委員會」（Pontifical Council for Interreligious Dialogue），與不同的宗教聯絡和交談。此時，香港徐誠斌主教便應梵二大公會議的精神，在香港召開教區會議，推行各項的革新。²徐主教於一九七二年十一月特別委任一個非基督宗教事務小組（現正名為：「香港天主教區宗教聯絡委員會」）。委員們隨即「拜訪」香港其他的宗教團體，更邀請各宗教來訪及參加天主教的重要慶典；各宗教的反應都很積極和主動，就在「拜訪一回

¹ 教宗若望二十三世（John XXIII，生於 1881 年 11 月 25 日－1963 年 6 月 3 日逝世），於 1958 年 10 月 8 日至 1963 年 6 月 3 日出任教宗，在位時間雖然僅有四年七個月，卻在 1962 年至 1965 年在梵蒂岡召開大公會議，稱為「梵蒂岡第二次大公會議」。事實上，教宗若望二十三世在 1959 年 1 月 25 日向參加羅馬聖保祿宗徒堂典禮的樞機們宣告要召開大公會議，便在 1960 年 6 月 5 日成立大公會議籌備委員會，1961 年 12 月 20 日正式頒佈召集令，1962 年 10 月 11 日梵二大公會議開幕，至 1963 年 6 月 3 日逝世；大公會議由繼任的教宗保祿六世繼續領導，至 1965 年 12 月 8 日梵二大公會議閉幕。

² 徐誠斌：〈教區會議的準備〉，《香港教區會議文憲》（香港：香港教區司鐸代表會議，1974），頁 1。梵二大公會議後，香港積極推行更新和宣傳，開始執行時，以聖神修院作為試點，給予修生們多項的培育，包括了修院的教育改革、禮儀改革、牧民訓練改革。其後，白英奇主教向教廷要求一個國籍的主教協助推行梵二大公會議精神，在香港教區落實的發展，於是教廷在 1967 年批准徐誠斌神父出任香港教區的輔理主教，1968 年白英奇主教榮休，便任香港教區的署理主教，更於 1969 年 5 月 29 日被教廷委任為香港教區主教，同一年的 10 月 26 日就職成為香港教區第一位國籍主教。徐誠斌於任職輔理主教時，已積極籌劃召開教區會議；在準備中，徐主教清晰地說了：「召開教區會議的目的，乃根據第二屆梵蒂岡大公會議的精神，檢討本教區的工作，並擬訂將來的發展方針。於是，徐主教在 1970 年聖母獻主瞻禮（2 月 2 日）向全港天主子民發出牧函說明：「我們希望教區的革新，導引我們對福音的精神更為忠實，更接近復活的主。」作為教區會議轉入一個新階段；並在 2 月 15 日，由教區各階層選出四百二十九名代表，作首次聚會，共求聖神光照，開始討論已擬就的草案，這就是教區會議揭幕禮；會期從 1970 年 2 月 15 日至 1971 年的基督君王節。教區會議在香港大球場的基督君王慶典上，向全港的天主子民及市民宣佈教區會議隆重的閉幕。

拜」的互相聯繫中組織了「教際」的不同活動和聚會交談；漸漸地，六宗教團體便交上了朋友，互相推動了「宗教思想交談會」（1977年初）³，也組織了「六宗教領袖座談會」（1978年）⁴。直到今日，已經三十五年了，香港六宗教領袖能跳出自己宗教的框框，以寬容與開放的心與其他宗教領袖交談結誼，實是歷史上罕有的事實。

近年來，宗教與宗教之間特別關心：「人文精神」的問題，因為人文精神為世界帶來值得反思的內容，並給人帶來生命的整合，尤其是精神與物質，宗教與道德的整合，都是心靈向超越者的投向，對宗教信仰採取開放心態，確認宗教信仰的價值有其神聖性和超越性。由是，宗教面對世界有多樣的反思：

- (1) 重拾生命意義。
- (2) 重思人文精神體系，觸發心靈建設。
- (3) 跨越民族國家的狹隘思想，思考全球化的責任和實踐。
- (4) 宗教多元化在見證和福傳上的整合。⁵

³ 從一九七二年至一九七六年的四年間，香港的六宗教團體透過「拜訪 -- 回拜」的交往，互相的接觸逐漸頻密，便有相同的感覺和意見；倘若六宗教只著重在社交的接觸，便會流於表面的交談，不能有深入的對話和認識；如要深入交談，非從教理與心靈持修的思想開始不可。因此，在一九七七年初，六宗教選派代表：天主教的杜逸文神父和冼梓林先生、佛教的源慧法師和永惺法師、道教的梁省松道長、基督教的李景雄牧師、回教的脫維善先生和羽智雲先生，以及孔教的梁隱龔先生。天主教還邀請了田英傑神父和周景勳修士等在中環公教進行社的會議室開會，著手籌備宗教思想交談會，商討「思想交談」的可能性及推行方法。

⁴ 在一九七七年間獲六宗教團體首長的支持和贊同，組織了「六宗教領袖座談會」的籌劃小組，且派代表作策劃與籌備；六宗教代表如下：天主教：李亮神父、冼梓林先生。基督教協進會：郭乃弘牧師。佛教及孔教：區潔名先生。道教：梁省松道長。伊斯蘭教：羽智雲先生。經籌劃小組精細的安排下，第一次的「六宗教領袖座談會」便於一九七八年六月十六日在香港會議中心召開。

⁵ 周景勳編《宗教信仰與全球倫理》周景勳著（編者的話：心靈建設的宗教交談）香港六宗教領袖座談會，2011。頁3-16。

2. 由宗教「交誼」到宗教「思想的研究」的反思

在現今的世界上，若不同宗教的人能在不同的國家社會領域，以無私心的精神伸出愛手、緊握真理、實踐正義、打擊貪污、壓制暴力、關注道德倫理等，人心便可得和諧、社會國家更在無罪惡下得享和平。因此，我們嘗試以「和而不同」的精神，推動「宗教交談」，好能幫助全人類走向和諧共融，更在「一體之仁」內發揮互愛互助的精神；因此，香港六宗教領袖座談會除了關心「宗教的交誼」外，也必須提升「宗教思想」的研究，進而在宗教的融合上作出思想的貫通，如天主教神學的本位化、基督新教的漢語神學、引儒入佛、引道入佛、儒道佛的滙通、……等等；這是宗教和諧的表現，可以締造一個跨文化意義的宗教交談與互通，使宗教與宗教之間有著：

1. 「包容性」：衝破宗教間藩籬發展的障礙，在互相尊重的融合下推動思想的研讀和探究。
2. 「適應性」：融合宗教間思想發展的創意，在不同文化和宗教思想上注意溝通和對話，這是處境化和本位化思想的互補互通的互相適應。
3. 「不排他性」：宗教與宗教間一定有其個別宗教的信仰因素和教義，其內必然有著本身的「真理」和「神聖性」。在宗教交談中，大家抱著敬重的心態，個別宗教必須避免狂熱失控，或走向極端，作出排他的行動。⁶

然而，我們當知：和諧不在外尋，和諧是在人內心顯發出來的，內心所顯發的原是人對和諧的醒覺，人有了和諧的醒覺，才

⁶ 參閱：李平曄、王曉朝主編《基督宗教在當代中國的社會作用及其影響》徐曉鴻著〈從基督教的發展看跨宗教跨文化對話〉浙江大學基督敎與跨文化研究中心，香港論盡神學出版社，2011年10月，頁128-137。

會積極認知和諧，使自己的生活，透過自我平衡、自我修煉、自我超越、自我奮勇，以改變生命的不善，好能臻於至善；推而廣之，就是社會國家的建設，使人人學習敞開心靈，讓信仰中的愛湧進所有人的生命中，務使人人生活愛的和諧，社會國家的心也要敞開。

香港六宗教領袖座談會的宗教思想交談會，表現了六宗教之間的兄弟情誼，大家在面對社會的轉變時，依然保持「和為貴」的共融，互相透過對話和活動，增進互相的認識，立足香港、擁抱中國、放眼世界。我們相信：

「見聞覺知非一一，山河不在鏡中觀。」⁷

因此，我們必須互相溝通、互相接觸、互相學習、互相對話、互相欣賞，齊心為社會服務，建樹社會和諧。更重要的是給經濟物質的社會提出心靈的建設，給不關注倫理道德的社會提出道德的喚醒，給不公義和不自由平等的社會提出正義的質詢，給

⁷ 見《雪竇頌古〈碧巖集百則頌〉》：雪竇（重顯）禪師（980~1052）宋代雲門宗僧。四川遂寧（蓬溪縣）人，俗姓李，字隱之。家世豪富，以儒業傳世。幼受家學，而夙有出塵之志，乃以妙齡離俗入道，咸平年間（998~1003）父母見背，投益州（成都）普安院之仁誥出家。初習經律，兼涉世法。受戒之後，唯專定業。曾聽大慈寺元瑩講《圓覺經疏》，賞其大義，瑩不能屈之。尋隨其指示，出蜀至襄陽，參石門聰禪師會下三載。借機緣不諧，遂辭至隨州北塔，謁智門光祚禪師。於問答間頓悟，留居五年，盡得其雲門宗法。其後，又叩訪廬山林禪師，後往池州景德寺為首座，為眾講僧肇之《般若論》。繼因學士曾公會之請，赴靈隱延珊會下，隱寺三年，受舉薦掌理蘇州翠峰寺。乾興元年（1022）轉徙明州雪竇山資聖寺，海眾雲集，自此，住山三十一年，度僧七十八人，大振雲門宗風，有雲門宗中興之祖之稱，號稱「雲門中興」。又以師久住雪竇山，後世多以「雪竇重顯禪師」稱之。於皇祐四年（1052）六月十日入寂，世壽七十三，法臘五十，諡號「明覺大師」。師曾製「頌古百則」《碧巖集百則頌》，以闡明禪門玄旨。此外，另有著作《明覺禪師語錄》六卷、《瀑泉集》一卷、《祖英集》一卷、《洞庭語錄》、《雪竇開堂錄》、《雪竇拈古集》、《雪竇後錄》、《雪竇拾遺》等。付法弟子有天衣義懷、稱心省儉、萬壽助、稱心守明、承天傳宗、南明日慎、投子法宗、實相蘊觀、君山顯昇、洞庭惠金、曾公會等一五〇人。又見《華嚴七字經題法界觀三十門頌卷下》。《碧巖集》第四十則：「聞見覺知非一一，山河不在鏡中觀。霜天月落夜將半，誰共澄潭照影寒。」

剝削貧苦大眾的人提出公平的抗衡。宗教的存在實在要給世人揭示「無私大愛的意義」，「道德價值的重要」，「在真理中的自由」，「誠信而不虛偽的人性價值」，「充實立德之美」等核心價值。六宗教的思想交談會特別關注道德文化的教育，好能喚醒沉睡的人心。這些對社會提出具有先知性啓發思想，不是只從宗教「交誼」可以找出訊息，更需要有思想上的研究和交談，互相探究和討論，加深宗教與宗教思想的互相認知和了解，以作出融通和合的創意與更新。宗教交談要有：

2.1 破舊立新的創意精神

時代不斷的向前邁進，事物不斷的更新，人的思想也不斷隨著時代的變化和事物的更新而成長，日新又新的生生不息；因此，人必須隨機應變地向前邁進；既然向前就要忘掉背後的，不斷「立德創新」。宗教思想交談也當對「世界、社會、人」作出時代性的呼喚，除了維護優良傳統的真理和道德的不朽性外，也當配合時代的變化和需求作出革新和擴展，為真理、道德、仁愛、正義、自由、人權、…等把關，好能建設「世界、社會、人」的共融和諧。

2.2 創新→再創新→天地之大德曰生……→以至於一體之仁

人的生命在演化中，一代一代的衍生，生生不息的不斷創新，「日新謂之盛德」（易繫辭上傳），此德乃「顯諸仁，藏諸用」地「行於古而通於今」，在生生之道上萬古常新，使人在時代變化中發揮生命本性的「真善美聖」，且不斷的在「日日新、又日新」下作無止境的創新，重視生命之仁德價值，使之成爲垂

教後代的典範，以發揮生命的大和諧，就是將生命尊嚴的仁德，透過自覺反省的律己精神所演化成爲神聖的心靈傳統，以心傳心的傳承，代代無窮，年年相似，卻有無盡新機的創新，作「一體之仁」的反思研究，以聯繫和貫通今古中外，達至「一體之仁」的大和諧。⁸

2.3 感應→融通→再感應再融通……→以至於融合一體

「一體之仁」促使宗教與宗教之間拆除互相排斥的藩籬，縮短距離；從而鼓勵互相的認識和學習不同宗教的「經典、教義、教理、教禮、教規、教律」等，好能以「和衷共濟、存異求同」的精神，在信仰上作融會貫通的研究，如孟浩然之言：「看取蓮花淨，方知不染心」⁹。人心與自然中的萬事萬物有一種存在的「感通感應」，這是《易繫辭上傳》所說的「寂然不動，感而遂通」的道理，人心與人心彼此互相感通，真性純潔誠實，真情淳厚良善，在和諧、立真、立善、立美、立聖處，滋生超越一切的「仁德」；更與大自然感通，與生命脈脈相契、息息相通，使人體悟到宇宙萬物與我同屬神妙的造化，生命原是一體，人由「一體之仁」引發出「天人合一」的理念。¹⁰

⁸ 王逢吉教授著《人生新境界—生命價值與美之真諦》台灣康橋出版事業公司，民國 74（1985）年，頁 139-149。

⁹ 「義公習禪寂，結宇依空林。戶外一峰秀，階前眾壑深。夕陽連雨足，空翠落庭陰。看取蓮花淨，方知不染心。」——孟浩然〈題義公禪房〉

¹⁰ 王逢吉教授著《文學心靈與傳統》台灣康橋出版事業公司，民國 74（1985）年，頁 17-18。

2.4 由交誼到思想滙通，由思想滙通到心靈融合，由心靈融合到整體生命的超越

六宗教領袖座談會在現時代來說，是以「交誼」為基礎，未能達至「宗教思想研究」的層面；因此，在發展上當跨越多一步，好能深入地作探究，建設機緣作心靈融合的靜修，在「一體之仁」的相愛合一，進入心靈融合以達整體生命的超越，誠如《易繫辭下傳》所言：「天下同歸而殊途，一致而百慮」。

2.4.1 從文化背景說起

所謂文化：「人類社會由野蠻而至文明，其努力所得之成績，表現於各方面者，為科學、藝術、宗教、道德、法律、風俗、習慣等，其綜合體，則謂文化。」（辭海）

原始的宗教常與原始的文化相併而成，人對宇宙的奧秘感到驚訝和怕懼，便形成了一項表達的方式或禮儀，以統合其生活，在不同民族的不同統合中，形成了不同的文化——文化實是記載人在生命歷程中的演化歷史。在演化的過程中，人不斷尋求人生的目的，追求幸福，而追求幸福的方法：宗教與戀愛。

2.4.2 從萬有歸一說起

人不斷地追求幸福，即是以有限的生命去追求絕對的保障和無限的信念；於是由不同的文化背境中，以不同的方式追求同一的幸福保障和無限的善、真和美的信念。

由是：西方文化原於埃及古文化中的追求生命不朽的希望，到巴比倫敘利亞文化，與愛琴文化影響而形成的希臘文化的愛智的哲學，尋求宇宙間的奧秘和人生幸福的文化。羅馬文化的精神

能攝希臘文化，也離不開幸福的尋覓；至於希伯來的猶太教、基督教會的精神，與阿拉伯精神，更將文化融化在宗教的與神的合一上。

東方的印度精神創造了人生的超脫潛修上，以及安寧的與大自然交合中，漸漸演化成佛祖的悟道：離苦海到彼岸的慈悲憫人的宗教精神；中國更視天之偉大、人之順天命與天合一的渴求。都說明了人生的內潛精神——對神的尋覓，實在是由殊多的尋求中，共朝一終向。

2.4.3 從靈氣充塞天地間說起

人對「真善美聖」、無限和幸福的追尋，反映出人內在的精髓擁有一份天生的靈氣——乾坤之下，萬物皆有靈氣——心靈精神與人性氣質：孟子所言的浩然之氣、文天祥的正氣；這是人的善性一面，是自然而天生的，而惡只是善的缺陷。

這份心靈精神與人性的氣質，趨迫著人面對生命奧秘及其存在的價值，於是各民族以其所接觸的環境的啓示，尋求了「超自然」、「超能力」、「超物質」的存有，這使大家朝向同一個生命目標：「道」、「天」、「上帝」、「亞拉」、「造物者」、「天主」、「神」、「自有者」、「超越者」、「第一個不動的動者」……因為「祂」將靈氣賜給了「人」，使人得到提升和進入超越的境界：「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從那裏來，往那裏去：凡由聖神而生的就是這樣。」（若 3：8）

3.香港的「宗教交談」須跨越洲際邁向世界嗎？

香港六宗教領袖座談會已經歷三十五年的「交誼」，宗教領袖們都已經驗到「宗教與宗教」之間的互相尊重和合作是時代的訊息，為能擴闊視野和思想領域，不能只侷限在本地化的交往；然而，要擴展到全國化的交往，甚至進而到全球化，一定會遇到很多要面對和解決的問題。因為，當宗教領袖們在本地談到：「為真理作證、為仁愛和慈善服務、為正義和平把關、為人性尊嚴請命、為道德實踐努力、為自由平等立言」時，都會有不同的回響，甚至受到反對。若要推廣到全球化，所要面對的困難一定會更大。因為，全球化乃跨越洲際和社會的互動，互動的不斷擴張能否給世界社會帶來和諧，或加速社會世界的失衡？實在值得居安思危。全球化隱藏了不少危機，更反映出全球化要面對道德倫理、正義和平、自由平等、人性尊嚴等所要遇到的困難和挑戰。我們可以「全球倫理」為全球化打開新景象的研討，揭開全球各國對「全球倫理」的關注作為例子加以反思：

我們反思目前資本主義社會存在著的矛盾和衝突，尤其全球政治和經濟問題，常迴避倫理和價值等問題而不理；也看到香港的貧富懸殊，歐美國家也因經濟的不均，貧苦大眾紛紛上街抗議，表達不滿。有學者更指出：「資本主義與民主制度已經脫鉤，甚至背道而馳。」於是，透過全球宗教人士在二十年前對全球化的反思，和一九九三年天主教神學家孔漢思等，在美國芝加哥召開的宗教會議，在不同宗教的思想領域中達成「宗教交談的倫理共識」，共同發表了：《全球倫理》的宣言。

3.1 全球倫理的意義

全球倫理宣言是六千多位參加宗教會議者，在達成共識下，由孔漢思按大會共同提出的「一些有約束力的價值，和不能逆轉

的道德準則」及個人態度的反思所提出；這標誌著宗教人士感到世界經濟及政治環境，急需尋求一個以人類的精神及文化的基礎為依據。因此，全球倫理並非一種學說，只是為世界提出一個導致和平、正義和仁愛的綱紀，好能在經濟、政治、人性和法律等上建立更好的世界秩序。

3.2 一些基本問題

在今日多元文化、宗教信仰及族群的社會中，謀求共同價值和倫理是否可能？按孔漢思的看法，全球倫理的目標並非要取締各宗教的倫理教訓，而是由各宗教的倫理特色中，找出有約束力的「共同價值、行為準則和態度」。

全球倫理是否主張真理和價值的絕對化？在宗教交談上，不是要將一切絕對化，而是要助人走向真理及增長智慧；各宗教透過交談能達致一個「真理的綜合」，圓滿的真理需要透過交談才能達成。

全球倫理是否與具有地方色彩的倫理對立？孔漢思主張全球倫理是關於個人及群體的基本道德態度，所以全球倫理在不同文化、宗教、風俗、經濟和社會中找出倫理共識，大家同意的基本倫理標準，同時各宗教具有同樣核心道德之餘，也保存著富有地方色彩的習慣和道德標準；因此，全球倫理與地方倫理不該有矛盾。

3.3 對普世倫理內容的爭論

孔漢思指出：「我們應該以全球倫理向世界挑戰；全球倫理應提高道德標準及期望的水平。」如非暴力的問題，男女平等待

遇問題，不同宗教及文化之間，已經有存在的共同點。至於不接受宣言的少數宗教代表，宣言的確是一項挑戰，因為宣言必然會指責那些公然違反或鼓吹違反基本人性尊嚴的行為。全球倫理宣言的公開發表，實在有著很高的寄望，希望它能帶動人類走向更理想的世界，宣言中強調：全球倫理呼籲我們要達成「非暴力文化及尊重生命」，和要求「掌握者應盡量尋求非暴力及和平的辦法解決問題。」

3.4 全球倫理的索求指出交談與對話的重要

我們要問：全球倫理是否帶有一種要求改變的壓力？表面上看來，宗教之間的差異會做成壓力，但正是這些差異成為宗教之間交流及交談的原因。大家在交談中求同存異，因為真正的交談能夠讓參與者坦誠地把自己的信仰及體驗與對方分享，這樣才能互相認識和了解，也能欣賞對方信仰中的真理，加深自己對真理的認識。在人人渴求一個合乎仁義道德的社會時，宣言為一些群體產生壓力未嘗不好，因能促使其回應和反省，甚至修正自己特殊的價值和世界觀。

3.5 全球倫理之用

全球倫理帶動世界發展新的全球秩序。在實際層面上，可以抗衡道德相對主義，給人提供可接受的價值觀和道德教材。在政治方面，全球倫理支援人權宣言，遵守聯合國訂立的條約、法規和協議。在公益方面，全球倫理推動不同宗教和團體的合作，為世界的道德把關，喚醒社會人士及政府關注貧弱者。¹¹

¹¹ 周景勳編《宗教信仰與全球倫理》薛君浩著〈全球倫理宗教交談〉

天主教教會自梵二之後，極力推動宗教交談，重視社會的倫理道德，關心貧苦弱勢的大眾，促進守望相助的精神，以致能分享別人的喜與憂，並盼望不同宗教一起為人類的整體發展及進步共同作出貢獻。「〈教會對非基督宗教態度宣言〉是天主教向外的第二步，這法令的對象是所有非基督徒但相信有神的人們。關於猶太教，宣言聲明基督之慘死，不能不分皂白地加罪於全體猶太人身上（參本宣言第四號）。對許多其他宗教（回教、印度教、佛教等）中所含有的真和聖善之處，教會一點也不輕視，卻以真誠的敬意，認為他們的行動和生活方式，以及規律和道理，雖然和自己的主張不無距離，但也並非不反映那光照萬民之真理的光輝。這種互相尊重禮遇的態度，將使各宗教逐漸從敵對、互相抵制的狀態，轉變到友善、懇談與合作的聯繫。」¹²

為慶祝梵二大公會議五十周年，天主教宗座宗教聯絡委員會於二零一一年十月二十七日，在梵蒂岡舉辦的世界宗教會議，並在亞西西舉行的二十五屆世界和平祈禱會，在會中作出世界和平之承諾：「吾人承諾支持貧困者及無助者，為沉默者發表演論，和有效地改善此等情況，肯定使無人獨享幸福。」

香港六宗教領袖座談會今年慶祝成立三十五周年，我們肯定宗教交談的價值，使六宗教的朋友能相聚對話分享，以不同的宗教角度反思人性尊嚴、全球倫理和道德修養；使我們明白宗教共存的和諧精神，使不同宗教和文化的人能有密切的交往，藉以向普羅大眾說明正確的宗教意識，幫助人正視人性尊嚴的重要性，宗教的存在是倫理道德生活用之不竭的泉源，更能促進民族與民族、家庭與家庭、國家與國家之間的和平及諒解。事實上；宗教

¹² 陳文裕著《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》台灣上智出版社 1989年，頁 222-223。

間和諧的交談也是普世博愛精神的支柱，強化對生命、婚姻、家庭、學校的尊重，要求人放下排斥和歧視，好能共融與喜樂地生活。由是，我們強調：

1. 在經濟富強繁榮的背後，政府和人民必須關注人性尊嚴和道德良心如何才能達到平衡。
2. 人性的教育必須加強，傳統的德性倫理必須關注。
3. 不可忽略經濟道德、政治道德、教育道德、社會道德和德性倫理的培育。
4. 不要只看表面的繁榮，當關懷人心內斂的修身立德。
5. 不要只看表面的富裕，卻忘掉了貧苦大眾的生存與福利。
6. 不要只看表面的自由，要使人人完全的活在人權的尊重和真理的自由中。
7. 不要只求科技和經濟的進步與發達，社會的倫理道德卻死了。¹³

六宗教領袖座談會的宗教領袖當有遠景，做一個「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」的人，做一個有「人性尊嚴」的快樂的宗教人，大家必須修持：「誠實忠信、堅韌不拔、寬容大度、排除糾紛、慷慨仗義、謙虛謹慎、團結協作」等等德行。反之，做一位快樂的宗教人必須常常反對的惡行惡德是：「順從私欲、虛偽狡詐、沽名釣譽、嫉妒怨恨、誹謗詆毀、挑撥離間、偵察隱私、逢迎諂媚、行賄受賄。」將宗教共融和諧的經驗擴充到全中國和全世界去。

在生命的交談中

¹³ 周景勳編《宗教信仰與全球倫理》周景勳著〈編者的話：心靈建設的宗教交談〉香港六宗教領袖座談會，2011，頁3-16。

不可忽略歷史留下的點點滴滴

有血有汗……有著人性的味道

不可忽略文化與文化的交往

要求人與人有心靈的接觸和感應

不可忽略宗教所專注的核心價值

要求人與神的相遇……

我們找到了一個共同相通的一個「字」

——這就是「愛」

「愛」成爲人學中人文精神的核心

可以使你→我→他連成一心一體

「愛」提升人生命中的「真善美聖」

使人活在真實中

使人活在美善中

使人活在神聖中

「愛」需要「寬容」

寬容不單只是人思想上的理念

寬容實際是將人與人領入共融合一的關係

原來——「愛」和「暴力」與「欺詐」是互相對立和矛盾的

人在「愛」中一定要化解「暴力」

更不欺詐弱小者和富有者

因此……「愛」需要人放下自己的執著

心連心的真誠交談

在不同中：求同存異以和為貴

從中找到尊重與共同的使命

思維出版社 新書推介及訂購表格

書名	價錢(港幣)	初版
與依納爵祈禱 Bethy Oudot 著 / 基督生活團(香港)譯	50.00	2007年7月 31日
眾裏尋祂 Brian Grogan S.J.著 / 和平工具--基督生活團(香港)譯	50.00	2008年7月
個人聖召 Herbert Alphonso, S.J.著 / 基督生活團(香港)譯	30.00	2009年7月 31日
分享基督的生命 Laurence L. Gooley, S.J.著 / 基督生活團(香港)譯	50.00	2010年7月 31日
Praying with Saint Paul Seán Ó Cearbhalláin S.J. 著	150.00	2010年7月

訂戶姓名： _____

地址： _____

聯絡電話： _____

電郵： _____

書籍訂購方法：

填妥訂購表格後，請寄回、傳真或電郵至「思維出版社」。本社收到訂購表格後會聯絡訂戶安排繳費及送貨。讀者亦可直接往「公教進行社」、「塔冷通書社」購買。

地址：香港薄扶林道93號D座

電話／傳真：28582223

電郵：francixaviersj@gmail.com

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
電郵：francisxaviersj@gmail.com

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： 天藝印刷廠有限公司
九龍福榮街 348 號昌發工廠大廈地下 D 座

