

# 神學辭典

*Theological Dictionary*

增修版

輔仁神學著作編譯會

 光啟文化事業

# 神學辭典

增修版

輔仁神學著作編譯會

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group



# THEOLOGICAL DICTIONARY

Revised Edition

A One-Volume Encyclopedia of Christian-Catholic Theology

Fu Jen Theological Publications Association

Copyright © 2012 by Kuangchi Cultural Group, Taipei, Taiwan.

All rights reserved.

## 目次

一、序.....	(1)
二、修定初版序.....	(3)
三、第三版序言.....	(4)
四、用法說明.....	(5)
五、聖經各卷名稱及其簡稱對照表.....	(7)
六、常用縮寫表.....	(10)
七、作者簡介.....	(14)
八、條文目錄（中文索引）.....	(17)
九、正文.....	1
附錄一、英文索引.....	1427
附錄二、羅馬拼音索引.....	1459
附錄三、人名一覽表.....	1482

## 序

輔仁神學著作編譯會(Fu Jen Theological Publications Association)\*所編輯的這本《神學辭典》包括 712 篇條文。本辭典重點放在基督信仰思想，即信裡神學上。它不是一本百科全書，因此讀者不能在裡面找到只有百科全書才能提供的，如人名、地名、機構、教會事務等等。

我們的目標是把基督宗教的思想綜合性地、透過我們自己的手，以我們自己所懂的方法，介紹給使用中文的神學生、牧靈工作者及一般知識分子。換言之；我們期望，即使是沒有受過系統神學訓練的人士，也能讀得懂它。

有鑑於對神學工具書籍的迫切需要，本編輯會乃於 1985 年 6 月計劃編輯一本神學辭典。開荒拓墾的工作由谷寒松神父和張雪珠女士負責，他們連同胡國楨神父一起建立了條文目錄的架構。兩年後，黃懷秋教授加入神學辭典核心編輯小組，乃積極開始推動編譯的工作及邀請撰寫的作者。

本辭典集合了廿六位在天主教和基督新教工作的神哲學專家的心力。辭典中 380 篇條文是出自廿六位神哲學人士的手筆，是他(她)們的創作。其它 332 篇條文是編譯的，但嚴格而論，其中沒有純粹的翻譯作品。編譯的資料都是經過編譯者參考以下的參考書，如：Beinert, Komonchak, LThK, NCE, SM 等(見：常用縮寫表)再整編而成的。大體上超過 1200 字的條文會附上參考書目，以利讀者作進一步的研究。

編譯工作大體上由黃教授及莊慶信教授執行，但最後的修定由編譯委員會負責。核心編輯小組也邀請神學院學生幫助編譯工作，他(她)們是潘得龍修士、周佩玉修女、黃貴雄神父，還有何斐瓊及何麗霞二位小姐。至 1992 年暑假，整本辭典已看得見一點輪廓。

此時，我們發覺必須有一位全職的助理負責資料的處理、書信的往來等等雜務。先由吳碧蘭小姐起頭，再由姚金維先生接手，最後由李中堅先生來完成。這個時候，也是開始電腦打字和文字潤飾的時候，前者由劉義英小姐，後者由易利利女士分別效力完成。易女士以一位天主教平信徒的眼光，提出許多可喜而有價值的修正。這些文字修正過的稿件，還要經過一次特別注意內容方面的批判性閱讀(critical reading)和注意整體表達的最後一次閱讀(final reading)。有十三位人士做此閱讀工作，他(她)們是(按姓氏筆劃為序)：丁福寧、杜金換、李豐

楸、房志榮、姜其蘭、孫效智、張春申、莊慶信、陳德光、項退結、楊惠南、趙松喬、廖湧祥、韓玲玲。

這時，每一位投身過這本辭典編輯工作的人，都愈來愈清楚的體會到：這一本我們曾經投下十年心力才孕育出來的辭典，還有許多可修正的地方；也許，它永遠不會達到完美，更不可能在每一個人眼中都完美無缺，因此，我們歡迎讀者提供寶貴的意見。這樣的一本神學辭典，也許就是我們這個在旅途中的世代的寫照吧！

我們必須感謝許多恩人，除了上面提過的名字之外，還有呂晶器神父、呂龍祺先生和陳有海神父在電腦排版上所花的心思，以及為初版修正工作的趙英珠女士及謝芮桓小姐。不過，我們最應感謝的還是那廿六位在百忙中，仍然慨然允諾，盡力為我們凝思撰稿的作者。他們的名字可在作者簡介中看到。此外，我們必須感謝那些在財力、物力上幫助過我們的恩人；在經濟上支援我們的有奧地利的天主教青年會(Dreikönigsaktion der Katholischen Jungchar Österreichs)、維也納耶穌會募款辦事處的米理明神父(Fr. Robert Miribung, S.J.)、比利時北部耶穌會省(The Flemish Province of the Society of Jesus)和德國北部的布倫神父(Rev. Heinz Bueren)。我們感謝提供場地及設備供我們任意使用的輔仁大學神學院。光啓出版社的積極合作予以出版，本編譯會於此致上十二萬分的謝意。

如果這本神學辭典能為中國基督宗教思想生活的推動及成長帶來某些程度的提示與援助，就是我們對恩人最大的回饋。

輔仁神學著作編譯會  
神學辭典核心編輯小組  
谷寒松 黃懷秋

1996年6月，於輔仁大學神學院

\*輔仁神學著作編譯會的成員包括(按姓氏筆劃為序)：谷寒松、房志榮、張春申、項退結、雷惠琅、劉河北等六位。

## 修定初版序

輔仁大學神學著作編譯會(Fu Jen Theological Publications Association)經過十一年的努力所編的《神學辭典》，從初版至今，已有一年多的時間了。在這一年多以來，感謝讀者的支持與肯定，使得本辭典得以修定出版。出版前我們根據讀者、作者的意見，在版面不變的原則下，做了以下一些小規模的修正：

辭典中有兩篇，No：126 民間宗教(Religion, Popular)及 No：266 宗教(Religion)，我們根據董芳苑牧師教授的資料，做了徹底的修正。此外 No：191 守齋(Fasting)，我們也根據呂晶器神父的宗研所碩士論文，做了部分的修正。

其他有關索引的編排秩序、名稱的補充與澄清、人名的年代，我們均找出新的資料提出小規模的修正。我們也為大陸的神學生及神學研究者發展了簡體字版本，盼能為更多的莘莘學子們服務。

目前本編譯會在準備另一部與《神學辭典》有關的工具書《外語－漢語基督宗教神學詞語彙編》以供廣大的讀者、神學生、神學愛好者和神學研究者，做研究、撰述及翻譯的工具，請大家拭目以待。

輔仁神學著作編譯會  
神學辭典核心編輯小組  
谷寒松 黃懷秋

1998 年春，於輔仁大學神學院



# 神學辭典

## 第三版序言

1996年「輔仁神學著作編譯會」(Fu Jen Theological Publications Association)與光啓出版社，共同出版了《神學辭典》(Theological Dictionary: A One-Volume Encyclopedia of Christian-Catholic Theology)。經過了讀者的回應，1998年修訂了第二版。

最近3年內，因第二版的絕版，以及輔仁神學著作編譯會於2005年與光啓出版社共同出版《基督宗教—外語漢語神學詞語彙編》(A Foreign Languages – Chinese Christian Theological Lexicon of Terms and Persons)，本編議會決定下功夫徹底整理、增編《神學辭典》的內容及加入新的參考資料及書籍。此工作主要的編輯者為主編谷寒松神父及趙英珠研究助理。

本編輯小組依據《基督宗教—外語漢語神學詞語彙編》及《公教會之信仰與倫理教義選集》(Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)的內容及詞彙。並依據：Google 圖書搜尋；哈佛大學圖書館藏、輔仁大學圖書館之館藏圖書，增補新出版的神學、哲學參考書籍。

本《神學辭典》三版的完成，我們要感謝許多慷慨恩人，沒有他們在經濟上的支持，本書難以完成：耶穌會維也納募款辦事處(Jesuit Mission Procuration of Austria)；奧地利天主教青年會(Dreikönigsaktion der Katholischen Jungschar Österreichs)；德國亞琛天主教傳教協進會(Missio, Aachen, Germany)；奧地利因斯布魯克教區(Diocese of Innsbruck, Austria)；瑞士巴塞爾教區(Diocese of Basel, Switzerland)；耶穌會中華省，輔仁大學神學院的耶穌會團體在三年的修改過程中，支持無給薪的負責人谷寒松神父的工作，並提供場地給輔仁著作編譯會使用。最後感謝台灣光啓文化事業及上海光啓出版社推薦本辭典的出版，以及各方面的支持與協助。

輔仁神學著作編譯會

神學辭典編輯小組

負責人 谷寒松 神父

研究助理 趙英珠 女士

2012年3月 2012年3月1日於

輔仁聖博敏神學院

## 用法說明

(一) 讀者可循三種途徑尋找所需條文：

(1) 中文索引—按筆劃順序：(1) - (1426)頁

本辭典把正文 712 篇條文按筆劃順序排列，同筆劃數的，按起筆(即書寫時的第一筆)：丶(點) 一(橫) | (直) 丿(撇) ㇇(折)，包括丿㇇㇇㇇(等筆形)的順序排列。為方便讀者尋找某一條文，在正文後附上羅馬拼音索引及英文索引。

(2) 英文索引：1427 頁

本辭典以輔仁神學著作編譯會所編之《英漢信理神學詞彙》(再版，台北：光啓出版社，1989)，為綱要。按一般辭典的編排方式，本辭典把主要的字彙放在前面，如：把 MORAL ACT 以 ACT, MORAL 或 SACRAMENT OF RECONCILIATION 以 RECONCILIATION, SACRAMENT OF 的方式來排列。

(3) 羅馬拼音索引：1459 頁

1) 本辭典羅馬拼音，是按現代中國羅馬拼音字母次序排列，把陰平(一)、陽平(ˊ)、上聲(ˇ)、去聲(ˋ)、輕聲(•)的注音方式，按照語音(口頭表達的說法)來標注。以下二個例子：

a) 「一」的讀法分別：通常單獨使用和和在辭句末尾時讀陰平，在輕聲和去聲前讀陽平，在陰平、陽平、上聲前讀去聲，如：三位一體 sānwèi yītī，中的「一」為去聲(第四聲)...等。

b) 連續兩個上聲在一起時，之前的字變為陽平，如：天主子 tiānzhǔzǐ，其中「主」為陽平(第二聲)...等。

c) 至於詳細的拼音我們依據中國《現代漢語詞典》、北京外國語大學英文系出版之《漢英詞典》修訂本為標準。

2) 因在神學詞彙上，羅馬拼音寫法尚未定型，本辭典為避免混淆發音起見，以詞彙本身作為斷字的依據，如：公審判 gōng shěnpàn，私審判 sī shěnpàn。另一方面，為避免太多符號，把音節符號輕聲(•)省略之，如：神恩 shénēn 而不以 shén èn 表示。

(二) 在閱讀正文時，請讀者注意八項：

(1) 在每一條文標題下有「參閱」一詞，指出與該條文內容有關係的題目，這些參閱題目的次序表示他們與該條文關連性的程度。

(2) 本辭典為避免混淆起見，將文中引用或參考之出處(如：DH(Denzinger-

- Hünemann), 參 nn, 聖經章節, 梵二文件等)置於標點符號前。例如:「瞎子看見, 癩子行走, 癩病人潔淨, 聾子聽見, 死人復活, 貧窮人聽到喜訊」(瑪十一 5; 路七 22)。
- (3) 為幫助讀者, 本辭典在條文中的特殊詞彙後加入(參 nn), 即該條文會幫助讀者更深入瞭解本來條文之豐富思想。例如: 第一條文〈1 一元論〉中, 提到〈二元論〉(參 5), 即〈5 二元論〉會幫助讀者更深入瞭解〈1 一元論〉的思想。
  - (4) 有一些縮寫文字, 如: (若), (教父 nn), (DH), (S.Th.)等等, 請讀者參考「常用縮寫表」。
  - (5) 在正文中, 分段方式依照內容重要性及特色, 與作者原意並非完全一致, 希望讀者會接受。
  - (6) 在正文中, 譯名部分盡量按其原發音翻譯; 在譯名上, 學術界尙未達成共識, 因此不完全依照天主教會最近禮儀中所用之縮寫譯名。本辭典大體上跟隨《西洋哲學辭典》(項退結編譯, 台北: 華香園出版社, 1989)、《英漢信理神學詞彙》(輔仁大學神學著作編譯會, 再版, 台北: 光啓出版社)、《哲學字典》(哲學大辭書編審委員會, 台北: 輔仁大學出版社, 1990-)、《天主教教理》之順序。因此不用天主教會最近禮儀中所用之縮短譯名, 並在每一篇正文中首次出現時, 盡量地附上其原文姓名及生卒年(少數無法查出)。在某些條文中多數人名同時出現時, 則省略之; 請讀者參閱人名索引。如果只查其去世年代以「(+nnn)」表示之, 如: 濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)。如其年代未確定時加「約」字, 如: 安提約基人依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)。公元前後並未標註, 讀者可由其年代中即可辨之, 如: 柏拉圖(Platōn 約 427-347); 加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)。
  - (7) 正文中, 有關古文字(如: 希伯來文、阿拉美文、希臘文等等)皆以羅馬拼音方式書寫, 也未加上聲符號及長短音。
  - (8) 教宗、皇帝、國王等人名後所附的年代是其在位年代, 而非生卒年代, 如: 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005), 君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)。

### (三) 人名一覽表: 1482 頁

- (1) 本辭典將正文中(不包括參考書)提到的人名按其姓氏(family name)按英文字母次序, 本國人的姓名按筆劃次序排列, 以便讀者查其全名。
- (2) 本辭典列出中國學術界已經統一的譯名, 例如: 康德、馬丁路德、拉內等等。中國學術界尙未統一的譯名部分, 本辭典列出多種譯法, 但第一種譯法為優先。

## 聖經各卷名稱及其簡稱對照表

(1) 舊約：

天主教名稱 46	簡稱	基督教名稱 39	簡稱	英文	簡稱
創世紀(共 50 章)	創	創世記	創	Genesis	Gn
出谷紀(40)	出	出埃及記	出	Exodus	Ex
肋未紀(27)	肋	利未記	利	Leviticus	Lv
戶籍紀(36)	戶	民數記	民	Numbers	Nb Nm
申命紀(34)	申	申命記	申	Deuteronomy	Dt
蘇厄書(24)	蘇	約書亞記	書	Joshua	Jos
民長紀(21)	民	士師記	士	Judges	Jg Jgs
盧德傳(4)	盧	路得記	得	Ruth	Rt Ru
撒慕爾紀上(31)	撒上	撒母耳記上	撒上	1Samuel	1S 1Sm
撒慕爾紀下(24)	撒下	撒母耳記下	撒下	2Samuel	2S 2Sm
列王紀上(22)	列上	列王記上	王上	1Kings	1K 1Kg
列王紀下(25)	列下	列王記下	王下	2Kings	2K 2Kg
編年紀上(29)	編上	歷代志上	代上	1Chronicles	1Ch 1Chr
編年紀下(36)	編下	歷代志下	代下	2Chronicles	2Ch 2Chr
厄斯德拉上(10)	厄上	以斯拉記	拉	Ezra	Ezr
厄斯德拉下(13)	厄下	尼希米記	尼	Nehemiah	Ne Neh
(厄斯德拉亦稱乃赫米雅)					
多俾亞傳(14)	多	× ×	×	Tobit	Tb
友弟德傳(16)	友	× ×	×	Judith	Jdt
艾斯德爾傳(10)	艾	以斯帖紀	斯	Esther	Est
瑪加伯上(16)	加上	× ×	×	1Maccabees	1M 1Mc
瑪加伯下(15)	加下	× ×	×	2 Maccabees	2M 2Mc
約伯傳(42)	約	約伯記	伯	Job	Jb
聖詠集(150)	詠	詩篇	詩	Psalms	Ps
箴言(31)	箴	箴言	箴	Proverbs	Pr Prv
訓道篇(12)	訓	傳道書	傳	Ecclesiastes	Qo Eccl

聖經各卷名稱及其簡稱對照表

雅歌(8)	歌	雅歌	歌	Song of Songs	Sg	Song
智慧篇(19)	智	× ×	×	Wisdom	Ws	Wis
德訓篇(51)	德	× ×	×	Ecclesiasticus	Si	Sir
依撒意亞(66)	依	以賽亞書	賽	Isaiah	Is	Ies
耶肋米亞(52)	耶	耶利米書	耶	Jeremiah	Jr	Jer
耶肋米亞哀歌(5)	哀	耶利米哀歌	哀	Lamentations	Lm	Lam
巴路克(6)	巴	× ×	×	Baruch	Ba	Bar
厄則克耳(48)	則	以西結書	結	Ezekiel	Ez	Ezek
達尼爾(14)	達	但以理書	但	Daniel	Dn	Dan
歐瑟亞(14)	歐	何西阿書	何	Hosea	Ho	Hos
岳厄爾(4)	岳	約珥書	珥	Joel	Jl	Joel
亞毛斯(9)	亞	阿摩司書	摩	Amos	Am	
亞北底亞(1)	北	俄巴底亞書	俄	Obadiah	Ob	
約納(4)	納	約拿書	拿	Jonah	Jon	
米該亞(7)	米	彌迦書	彌	Micah	Mi	
納鴻(3)	鴻	那鴻書	鴻	Nahum	Na	
哈巴谷(3)	哈	哈巴谷書	哈	Habakkuk	Hab	Hk
索福尼亞(3)	索	西番雅書	番	Zephaniah	Zp	Zep
哈蓋(2)	蓋	哈該書	該	Haggai	Hg	
匝加利亞(14)	匝	撒加利亞書	亞	Zechariah	Zc	Zec
瑪拉基亞(3)	拉	瑪拉基書	瑪	Malachi	Ml	Mal

(2) 新約：

天主教名稱 27	簡稱	基督教名稱 27	簡稱	英文	簡稱
瑪竇福音(28)	瑪	馬太福音	太	Matthew	Mt
瑪爾谷福音(16)	谷	馬可福音	可	Mark	Mk
路加福音(24)	路	路加福音	路	Luke	Lk
若望福音(21)	若	約翰福音	約	John	Jn
宗徒大事錄(28)	宗	使徒行傳	徒	Acts	Ac Acts
羅馬書(16)	羅	羅馬人書	羅	Romans	Rm Rom
格林多前書(16)	格前	哥林多人前書	林前	1Corinthians	1Co
格林多後書(13)	格後	哥林多人後書	林後	2Corinthians	2Co



迦拉達書(6)	迦	加拉太人書	加	Galatians	Ga	Gal
厄弗所書(6)	弗	以弗所人書	弗	Ephesians	Ep	Eph
斐理伯書(4)	斐	腓利比人書	腓	Philippians	Ph	Phil
哥羅森書(4)	哥	歌羅西人書	西	Colossians	Col	
得撒洛尼前書(6)	得前	帖撒羅尼迦人前書	帖前	1Thessalonians	1Th	1Thes
得撒洛尼後書(6)	得後	帖撒羅尼迦人後書	帖後	2Thessalonians	2Th	2Thes
弟茂德前書(6)	弟前	提摩太前書	提前	1Timothy	1Tm	
弟茂德後書(4)	弟後	提摩太後書	提後	2Timothy	2Tm	
弟鐸書(3)	鐸	提多書	多	Titus	Tt	Ti
費肋孟書(1)	費	腓利門書	門	Philemon	Phm	Phlm
希伯來書(13)	希	希伯來人書	來	Hebrews	Heb	
雅各伯書(5)	雅	雅各書	雅	James	Jm	Jas
伯多祿前書(5)	伯前	彼得前書	彼前	1Peter	1P	1Pt
伯多祿後書(3)	伯後	彼得後書	彼後	2Peter	2P	2Pt
若望一書(5)	若一	約翰一書	約壹	1John	1Jn	
若望二書(1)	若二	約翰二書	約貳	2John	2Jn	
若望三書(1)	若三	約翰三書	約參	3John	3Jn	
猶達書(1)	猶	猶大書	猶	Jude	Jude	
若望默示錄(22)	默	啓示錄	啓	Revelation	Rv	

## 常用縮寫表

(一)、梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)文獻 THE DOCUMENTS OF VATICAN II (按中文譯本的次序)：

### (1)憲章 CONSTITUTIONS：

- LG (Lumen gentium)：教會《萬民之光》(教會憲章, 1964, 11, 21)  
DV (Dei verbum)：啓示《將天主的言語》(天主的啓示教義憲章, 1965, 11, 18)  
SC (Sacrosanctum Concilium)：禮儀《神聖大公會議》(禮儀憲章, 1963, 12, 4)  
GS (Gaudium et spes)：現代《喜樂與希望》(論教會在現代世界牧職憲章, 1965, 12, 7)

### (2)法令 DECREES：

- CD (Christus Dominus)：主教《主基督》(主教在教會內牧靈職務法令, 1964, 10, 28)  
PO (Presbyterorum Ordinis)：司鐸《司鐸們的聖秩》(司鐸職務與生活法令, 1965, 12, 7)  
OT (Optatam totius)：培養《渴望整個教會的革新》(司鐸培養法令, 1965, 10, 28)  
PC (Perfectae Caritatis)：修會《全備愛德的》(修會生活革新法令, 1965, 10, 28)  
AA (Apostolicam actuositatem)：教友《將使徒行動》(教友傳教法令, 1965, 11, 18)  
AG (Ad gentes divinitus)：傳教《致萬民》(教會傳教工作法令, 1965, 12, 7)  
UR (Unitatis redintegratio)：大公《重新合一》(大公主義法令, 1964, 11, 21)  
OE (Orientalium Ecclesiarum)：東方《眾東方教會的》(東方公教會法令, 1964, 11, 21)  
IM (Inter mirifica)：大眾《在驚奇中》(大眾傳播工具法令, 1963, 12, 4)

### (3)宣言 DECLARATIONS：

- DH (Dignitatis humanae)：信仰《人性尊嚴的》(信仰自由宣言, 1965, 12, 7)

NAE (Nostra aetate) : 非基《在我們的時代》(教會對非基督宗教宣言, 1965, 10, 28)

GE (Gravissimum educationis) : 教育《將教育的重要性》(天主教教育宣言, 1965, 10, 28)

(二)、其他

教父 《希臘拉丁教父神學選集》，施安堂譯，台北，1972。

AAS Acta Apostolicae Sedis. Rome, 1909.

ARCIS Anglican Roman Catholic International Commission

BAC Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1945.

Beinert *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Ed. W. Beinert. Freiburg : Herder, 1987. English Edition : *Handbook of Catholic Theology*. Eds. W. Beinert and F. Schuessler Fiorenza. New York : Crossroad, 1995.(本辭典之參考書目根據德文原文)。

CCA Christian Conference of Asia

CTC Commission on Theological Concerns

DS Denzinger, H. and A. Schönmetzer. *Enchiridion symbolorum de finitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 32 ed. Freiburg : Herder, 1963.

DH Denzinger, H. and P. Hünermann. *Enchiridion symbolorum de finitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 37 ed. Freiburg : Herder, 1991.

DThC *Dictionnaire de théologie catholique*. Eds. A. Vacant and E. Mangenot, continued by E. Amann, 15 vols. Paris 1903-1950 ; 3 vols Tables Gnrales. Paris, 1951-1972.

Eliade *The Encyclopedia of Religion*. 16. vols. Ed. In chief M. Eliade. New York : Macmillan Publishing Company, 1987.

EM Ecumenical Movement.

EMH *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, vol. 1ff. Berlin, 1977ff.

FABC Federation of Asian Bishops' Conferences.

IMC International Missionary Council

Komonchak *The New Dictionary of Theology*. Eds. J. A. Komonchak, M. Collins and D. A. Lane. Dublin : Gill and Macmillan, 1987.

- Latourelle *Dictionary of Fundamental Theology*. Eds. R. Latourelle and R. Fisichella. New York : Crossroad, 1994.
- LE (*LABOREM EXERCENS*):「人的工作」《藉著工作》通諭，教宗若望保祿二世，1981，9，14。
- LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2nd ed. Eds. J. Höfer and K. Rahner, 10 vols and Register volume. Freiburg : Herder, 1957-1967. *Lexikon für Théologie und Kirche*, 3 rd ed. Eds. W. Kasper and others. Vol. 1. Freiburg : Herder, 1993ff.
- M.E.P. Missions Étrangères de Paris (巴黎外方傳教會)
- MM (*MATER ET MAGISTRA*):「慈母與導師」通諭，教宗若望廿三世，1961，5，15。
- MS *Mysterium Salutis : Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. 6 vols. Eds. Feiner, J. and M. Löhrer. Einsiedeln : Benziger Verlag, 1967-1979.
- NCE *New Catholic Encyclopedia*. Ed. W. J. McDonald. 15 vols. New York. (Wash., D. C. 1967) ; vol. 16 : Supplement.) (Wash., D. C. 1974) ; vol. 17 : Supplement.) (Wash., D. C. 1989) ; vol. 18 : Supplement.)
- NDT *Nuovo Dizionario di Theologia*. Ed. G. Barbaglio, S. Dianich. Rome, 1979.
- NHthG *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, enlarged ed. Ed. P. Eicher. 5 vols. München : Kösel, 1991.
- O.P. Ordinis Praedicatorum(of the order of Preachers, 道明會士)
- PG *Patrologia Graeca*.
- PL *Patrologia Latina*. Paris, 1841-1864.
- PP (*POPULORUM PROGRESSIO*):「民族發展」《民族的發展》通諭，教宗保祿六世，1967，3，26。
- PT (*PACEM IN TERRIS*):「和平於世」通諭，教宗若望廿三世，1963，4，11。
- QA (*QUADRAGESIMO ANNO*):「四十年」《在第四十週年》通諭，教宗碧岳十一世，1931。
- S.J. Societatis Jesus(of the Society of Jesus 耶穌會士)
- SM *Sacramentum Mundi*. Ed. K. Rahner. 3 vol. New York : Herder and Herder, 1968-1970.

- 
- S. Th. *Summa Theologiae*. Thomas Aquinas.
- S.V.D. Societatis Verbi Divini(of the Society of the Divini Word, 聖言會士)
- ThDNT *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. G. Kittel. 10 vols. Grand Rapids, Michigan : Eerdmans, 1964-1976.
- ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Founded by G. Kittel, ed. By G. Friedrich. 10 vols. Stuttgart : Kohlhammer, 1933-1979.
- TI *Theological Investigations*, K. Rahner. 23 vols. London : Darton, Longman and Todd, 1961-1992.
- WA “*Weimarer Ausgabe*.” *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. M. Luther. Weimar, 1883-
- WCC World Council of Churches.
- 《天主教教理》(*Catechisme de l'Eglise Catholique*, 1992) , (*Catechism of the Catholic Church*, 1994) , 中文版, 台北: 中國主教團秘書處; 香港: 公教真理學會, 1996。



## 作者簡介

(按筆劃順序)

<p>01 王愈榮(Joseph Wang, 1931-) 修會 / 教會：台中教區榮退主教 學校與學位：羅馬宗座吳爾朋大學法學博士 工作地點：台中教區</p>	<p>06 谷寒松 (Aloisius(Luis) Gutheinz, S. J. 1933-) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：羅馬宗座聖經學院聖經碩士 羅馬額我略大學神學院神學博士 工作地點：輔仁大學神學院，宗教研究所 職 務：教授、輔仁神學院研究所負責人</p>
<p>02 王敬弘(Richard Wang, S.J. +1999) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：台灣大學土木工程學士； 輔仁大學神學院神學博士</p>	<p>07 呂晶器(Howard Lui, S.J. 1958- ) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：輔仁大學宗教研究所碩士 工作地點：澳門 職 務：澳門耶穌會院院長</p>
<p>03 古尙潔(José Ellacuria, S.J. 1928-) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：輔仁大學神學院神學碩士 工作地點：西班牙 職 務：社會牧靈</p>	<p>08 房志榮(Mark Fang, S.J. 1926-) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：羅馬傳信大學哲學學士 西班牙果密亞大學神學碩士 羅馬聖經學院聖經學博士 工作地點：輔仁大學神學院，宗教研究所 職 務：教授</p>
<p>04 甘易逢(Yves Raguin, S.J. + 1998) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：巴黎大學文學碩士</p>	<p>09 武金正(Kim Chinh Vu, S.J. 1948-) 修會 / 教會：耶穌會 學校與學位：奧地利因斯柏路克大學哲學博 士、神學碩士；輔仁大學神學院 神學博士 工作地點：輔仁大學宗教研究所 職 務：教授</p>
<p>05 李純娟(Agnes Lee, S.M.I.C. 1941-) 修會 / 教會：聖功修女會 學校與學位：美國加州大學宗教學碩士 美國夏威夷大學哲學博士 工作地點：台南聖功修女會、菲律賓馬尼拉 職 務：修會行政，培育工作</p>	<p>10 柯博識(Jac Kuepers, S.V.D. 1937-) 修會 / 教會：聖言會 學校與學位：荷蘭寧韋根大學神學博士 工作地點：台灣 職 務：修會培育，副教授</p>

<p>11 韋薇(Stephana Wei, M.M.B. 1951-)  修會 / 教會：仁慈聖母傳教會  學校與學位：菲律賓 ATENEO 大學東亞牧靈  學院宗教教育碩士  工作地點：輔仁大學神學院，社工系  新事社會研究中心  職 務：新事社會研究中心主任，講師，  堂區教友培育</p>	<p>16 黃伯和(Po-Ho Huang, 1951-)  修會 / 教會：台灣基督長老教會  學校與學位：紐約協和神學院神學碩士；  東南亞神學研究院神學博士  工作地點：台南神學院  職 務：教授</p>
<p>12 徐可之(Aloysius Hsu, S. J. 1931-)  修會 / 教會：耶穌會  學校與學位：芝加哥羅耀拉大學諮商心理學碩  士；羅馬宗座額我略大學靈修神  學博士  工作地點：彰化靜山靈修中心  職 務：初學導師，靈修輔導</p>	<p>17 黃克鏞(Joseph Wong, O.S.B.Cam. 1946-)  修會 / 教會：聖本篤加默度修會  學校與學位：倫敦大學文學士及神學碩士；羅  馬額我略大學信理神學博士  工作地點：三藩市大學利瑪竇中西文化歷史研  究所  職 務：神學研究，中西神學對談</p>
<p>13 張奉箴(Mark Chang, S.J. +1997)  修會 / 教會：耶穌會  學校與學位：菲律賓聖多瑪斯大學教育、  歷史、哲學博士</p>	<p>18 黃懷秋(Teresa Wong Yai-chow 1950- )  修會 / 教會：天主教  學校與學位：比利時魯汶大學神學博士  工作地點：輔仁大學神學院，宗教系  職 務：系主任，教授</p>
<p>14 張春申(Aloysius B. Chang, S.J. 1929-)  修會 / 教會：耶穌會  學校與學位：羅馬額我略大學神學院神學博士  工作地點：輔仁大學神學院，宗教研究所  職 務：退休教授</p>	<p>19 鄒保祿(Paul Tsau, )  修會 / 教會：台南教區神父  學校與學位：紐約大學歷史碩士  羅馬傳信大學法律博士  工作地點：華聖頓華府中華聖母傳教中心  職 務：研究，著作，牧靈工作</p>
<p>15 項退結(Thaddäus Hang, 1923-2004)  修會 / 教會：天主教教友  學校與學位：義大利米蘭聖心大學哲學博士</p>	<p>20 廖上信(Paul S.H. Liao, )  修會 / 教會：台灣基督長老教會  學校與學位：美國哈德福神學院哲學博士  工作地點：台灣神學院  職 務：教授</p>

<p>21 廖湧祥(Timothy, Y. S. Liao 1946- )                  修會 / 教會：台灣基督長老教會                  學校與學位：美國印地安那聖母大學碩士                                    美國印地安那聖母大學哲學博士                  工作地點：現居美國                  職    務：輔仁大學統計學系退休教授</p>	<p>25 簡啓聰(John Chien, 1940-)                  修會 / 教會：台灣聖公會榮退主教                  學校與學位：台南神學院道學碩士                                    美國維吉尼亞神學院神學碩士                  工作地點：台灣聖公會教區辦公室處                  職    務：主教</p>
<p>22 趙一舟(Andrew Chao, 1926- )                  修會 / 教會：新竹教區神父                  學校與學位：馬尼拉若石學院哲學士                                    巴黎天主教大學牧靈、禮儀研究                                    所碩士                  工作地點：天主教中國主教團秘書處                  職    務：主教團禮儀委員會顧問</p>	<p>26 羅國輝(Thomas, Law kwok Fai 1950-)                  修會 / 教會：香港教區神父                  學校與學位：羅馬傳信大學神學學士；羅馬聖                                    安瑟莫宗座禮儀學院禮儀學碩                                    士                  工作地點：香港聖神修院，香港教區禮儀委                                    員會辦事處，                  職    務：禮儀委員會辦事處主任                                    香港聖神修院講師</p>
<p>23 穆宏志(Jesús M. Muñoz, S.J. 1943-)                  修會 / 教會：耶穌會                  學校與學位：羅馬宗座聖經學院聖經學碩士                                    輔仁大學神學院聖經神學博士                  工作地點：輔仁大學神學院，外語學院，宗教                                    研究所                  職    務：教授，基督生活團輔導</p>	<p>27 關永中(Carlo Kuan Yong Zhong 1945-)                  修會 / 教會：天主教                  學校與學位：比利時魯汶大學神學及哲學博士                  工作地點：台灣大學哲學系，輔仁大學哲學系                  職    務：教授</p>
<p>24 韓承良(Gasper Han, O.F.M. +2004)                  修會 / 教會：方濟會                  學校與學位：羅馬宗座聖經學院聖經學碩士                                    羅馬安多尼大學聖經神學博士</p>	

## 條文目錄 (中文索引)

這部份索引按中文筆劃排列。每條包括五部份：第一、條文編號；第二、中文名詞；第三、羅馬拼音；第四、外文名詞；第五、頁數。以「\*」為編號的虛條文，見其後所指出之參閱條文。

### 題號

### 頁數

題號	中文名詞	羅馬拼音	外文名詞	頁數
(一劃)				
1	一元論	yīyuán lùn	MONISM	1
2	一夫一妻制	yīfū yīqī zhì	MONOGAMY, MONOGYNY, MONOANDRY	2
*	一夫多妻制(見：3 一妻多夫制)	yīfū duōqī zhì	POLYGyny(see POLYANDRY)	3
3	一妻多夫制	yīqī duōfū zhì	POLYANDRY	3
4	一性論	yīxìng lùn	MONOPHYSITISM	4
*	一神論(見：143 有神論)	yīshén lùn	MONOTHEISM(See THEISM)	288
*	一體一位論(見：45 天主聖三)	yītǐ yīwèi lùn	MONARCHIANISM(See TRINITY)	113
(二劃)				
5	二元論	èryuán lùn	DUALISM	5
6	二性一位的結合	èrxìng yīwèi dé jié hé	UNION, HYPOSTATIC	8
*	十二宗徒訓誨錄	shíèr zōngtú xùnhuì lù	DIDACHĒ	
7	十字架神學	shízìjià shénxué	CROSS, THEOLOGY OF THE	10
8	十字軍	shízìjūn	CRUSADE	14
9	十誡	shíjiè	COMMANDMENTS, THE TEN; DECALOGUE	14
10	七十賢士譯本	qīshí xiánshì yìběn	SEPTUAGINT	16
*	七罪宗(見：591 罪)	qī zuìzōng	SEVEN CAPITAL SINS(See SIN)	1190
11	人	rén	MAN	17
*	人子(見：296 耶穌基督)	rénzǐ	SON OF MAN(See JESUS CHRIST)	555
12	人化	rénhuà	HOMINIZATION	28
13	人文主義	rénwén zhùyì	HUMANISM	33
*	人性(見：11 人)	rénxìng	HUMAN NATURE(See MAN)	17
14	人的尊嚴	rén dé zūnyán	DIGNITY OF MAN	35
15	人爲中心說	rén wéi zhōngxīn shuō	ANTHROPOCENTRISM	36
*	人類(見：11 人)	rénlèi	MANKIND; HUMANKIND(See MAN)	17

16 人權 rénquán RIGHT, HUMAN .....	38
17 入門聖事 rùmén shèngshì INITIATION, SACRAMENTS OF .....	39

(三劃)

* 三位一體主義(見：45 天主聖三) sānwèi yītǐ zhǔyì TRINITARIANISM(See TRINITY). 113	
* 三神論(見：45 天主聖三) sānshén lùn TRITHEISM(See TRINITY) .....	113
18 工作 gōngzuò WORK .....	41
19 士林神學 shílín shénxué THEOLOGY, SCHOLASTIC 經院神學.....	42
20 士林學派 shílín xuépai SCHOLASTICISM 經院學派.....	45
21 大公主義 dàgōng zhǔyì ECUMENISM.....	47
22 大公會議 dàgōng huìyì COUNCIL, ECUMENICAL .....	50
23 大公運動 dàgōng yùndòng MOVEMENT, ECUMENICAL.....	51
24 大司祭 dà sījì HIGH PRIEST .....	57
25 大赦 dàshè INDULGENCE .....	58
* 上帝(見：31 天主) shàngdì GOD .....	79
* 小罪(見：591 罪) xiǎo zuì VENIAL SIN (See SIN).....	1190
26 千年說 qiānnián shuō CHILIASM; MILLENARIANISM.....	59
* 子之受生(見：45 天主聖三) zǐ zhī shòushēng GENERATION OF THE SON (See TRINITY).....	113
27 女人 nǚrén WOMAN.....	60
* 女中保(見：554 聖母中保) nǚ zhōngbǎo MEDIATRIX (See MARY, MEDIATRIX).....	1088
* 女性神學 nǚxìng shénxué FEMINIST THEOLOGY (See WOMEN THEOLOGY).....	970
* 女執事(見：428 執事) nǚ zhíshì DEACONESS (See DEACON).....	841

(四劃)

28 天人 tiān rén GOD-MAN.....	62
29 天父 tiānfù FATHER, GOD .....	64
30 天主 tiānzhǔ GOD.....	65
* 天主子(見：296 耶穌基督) tiānzhǔzǐ SON OF GOD (See JESUS CHRIST).....	555
31 天主子民 tiānzhǔ zǐmín PEOPLE OF GOD .....	79
* 天主之母(見：46 天主聖母瑪利亞) tiānzhǔ zhīmǔ MOTHER OF GOD (See MARY, MOTHER OF GOD).....	127
32 天主之死神學 tiānzhǔ zhī sǐ shénxué DEATH OF GOD THEOLOGY.....	82
* 天主性(見：31 天主) tiānzhǔxìng DIVINE NATURE (See GOD) .....	79
* 天主性生命(見：373 神性生命) tiānzhǔxìng shēng mìng DIVINE LIFE (See LIFE, DIVINE).....	706
* 天主的不變性(見：41 天主的屬性) tiānzhǔ dé búbiànxìng IMMUTABILITY OF GOD (See GOD, ATTRIBUTES OF).....	103
* 天主的可知性(見：144 有關天主存在的論證) tiānzhǔ dé kězhīxìng KNOWABILITY	



OF GOD (See ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD).....	290
* 天主的正義(見：31 天主) tiānzhǔ de zhèngyì JUSTICE OF GOD (See GOD) .....	79
33 天主的旨意 tiānzhǔ de zhǐyì WILL OF GOD .....	84
34 天主的光榮 tiānzhǔ de guāngróng GLORY OF GOD.....	85
35 天主的名字 tiānzhǔ de míngzì NAMES OF GOD .....	86
* 天主的自我通傳(見：353 恩寵) tiānzhǔ de zìwǒ tōngchuán SELFCOMMUNICATION OF GOD (See GRACE).....	660
36 天主的肖像 tiānzhǔ de xiàoxiàng IMAGE OF GOD .....	88
* 天主的神聖(見：41 天主的屬性) tiānzhǔ de shénshèng HOLINESS OF GOD (See GOD, ATTRIBUTES OF).....	103
* 天主的羔羊(見：296 耶穌基督) tiānzhǔ de gāoyáng LAMB OF GOD (See JESUS CHRIST) .....	555
37 天主的參與 tiānzhǔ de cānyù CONCOURSE, DIVINE .....	92
38 天主的國 tiānzhǔ de guó KINGDOM OF GOD.....	93
39 天主的啓示 tiānzhǔ de qǐshì REVELATION, DIVINE .....	97
40 天主的寓居 tiānzhǔ de yùjū GOD, INDWELLING OF.....	101
* 天主的尊威(見：31 天主) tiānzhǔ de zūnwēi MAJESTY OF GOD (See GOD) .....	79
* 天主的僕人(見：296 耶穌基督) tiānzhǔ de púrén SERVANT OF GOD (See JESUS CHRIST) .....	555
41 天主的屬性 tiānzhǔ de shǔxìng GOD, ATTRIBUTES OF.....	103
* 天主保存萬有(見：526 創造) tiānzhǔ bǎocún wànyǒu DIVINE CONSERVATION (See CREATION).....	1046
42 天主教的思想與生活 tiānzhǔjiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó CATHOLICISM .....	104
43 天主教神學 tiānzhǔjiào shénxué THEOLOGY, CATHOLIC.....	107
* 天主教教義或制度(見：42 天主教的思想與生活) tiānzhǔjiào jiàoyì huò zhìdù CATHOLICITY (See CATHOLICISM).....	107
44 天主教會 tiānzhǔjiàohuì CHURCH, CATHOLIC.....	109
45 天主聖三 tiānzhǔ shèngsān TRINITY.....	113
46 天主聖母瑪利亞 tiānzhǔ shèngmǔ mǎliyǎ MARY, MOTHER OF GOD.....	127
47 天地 tiāndì HEAVEN AND EARTH.....	130
48 天地人合一 tiāndìrén héyī HEAVEN-EARTH-MAN UNITY .....	131
49 天使 tiānshǐ ANGEL.....	133
50 天使論 tiānshǐ lùn ANGELOLOGY .....	134
51 天祐 tiānyòu PROVIDENCE.....	136
* 天神(見：49 天使) tiānshén ANGEL.....	133
* 天神論(見：50 天使論) tiānshénlùn ANGELOLOGY.....	134
* 天國(見：38 天主的國) tiānguó KINGDOM OF GOD.....	93
52 天堂 tiāntáng HEAVEN .....	138
* 五旬教派(見：371 神召會) wǔxún jiàopài PENTECOSTALISM (See CHURCH,	

PENTECOSTAL).....	703
53 不可知論 bùkězhī lùn AGNOSTICISM.....	140
54 不完善痛悔派 búwánshàn tònghuǐ pài ATTRITIONISM.....	142
55 不信 búxin UNBELIEF.....	142
56 厄弗所大公會議 èfúsuǒ dàgōnghuìyì COUNCIL OF EPHESUS.....	145
* 厄娃(見：12 人化) èwā EVE (See HOMINIEATION).....	28
57 世代 shidài AEON.....	146
58 世界 shijie WORLD.....	147
59 世界主教會議 shijie zhūjiàohuìyì SYNOD OF BISHOPS.....	149
60 世界觀 shijie guān WORLD VIEW.....	151
* 互相寓居(見：45 天主聖三) hùxiāng yùjū PERICHORESIS; CIRCUMINSESSION (See TRINITY).....	113
61 比喻 bǐyù PARABLE.....	151
* 比較宗教學(見：266 宗教) bǐjiào zōngjiàoxué COMPARATIVE RELIGION (See RELIGION).....	500
62 日本神學 rìběn shénxué THEOLOGY, JAPANESE.....	153
63 中文聖經 zhōngwén shèngjīng BIBLE, CHINESE.....	155
64 中央集權 zhōngyāng jíquán CENTRALIZATION.....	156
65 中保 zhōngbǎo MEDIATOR.....	157
* 中保職務(見：65 中保) zhōngbǎo zhíwù MEDIATORSHIP (See MEDIATOR).....	157
* 中國人的思想型態(見：66 中國各種思想典範) zhōngguó rén de sīxiǎng xíngtài CHINESE THOUGHT FORM (See PARADIGMS, CHINESE).....	158
66 中國各種思想典範 zhōngguó gèzhǒng sīxiǎng diǎnfàn PARADIGMS, CHINESE.....	158
67 中國倫理學 zhōngguó lúnlǐxué ETHICS, CHINESE.....	160
68 中國哲學 zhōngguó zhéxué PHILOSOPHY, CHINESE.....	162
69 中國神學 zhōngguó shénxué THEOLOGY, CHINESE.....	163
70 中國禮儀之爭 zhōngguó lǐyì zhīzhēng CONTROVERSY, CHINESE RITES.....	166
71 內在性 nèizàixìng IMMANENCE.....	169
72 內在論 nèizàilùn IMMANENTISM.....	171
73 仁慈 réncí MERCY.....	173
74 反閃族主義 fǎn shǎnzú zhūyì ANTISEMITISM.....	174
75 反基督 fǎnjīdū ANTISEMITISM.....	175
* 反教權主義(見：581 聖職人員) fǎn jiàoquán zhūyì ANTICLERICALISM (See CLERGY).....	1165
76 公益 gōngyì GOOD, COMMON.....	176
* 公務司祭職(見：124 司鐸) gōngwù sījìzhí ORDAINED PRIESTHOOD (See PRIEST) .....	255
77 公教進行會 gōngjiào jìnxíng huì CATHOLIC ACTION.....	177
* 公教會(見：44 天主教會) gōngjiàohuì CATHOLIC CHURCH (See CHURCH,	

CATHOLIC).....	109
78 公審判 gōng shěnpàn JUDGMENT, GENERAL .....	178
79 公職 gōngzhí OFFICE .....	180
80 「及由子」 jí yóu zǐ FILIOQUE.....	182
81 文化 wénhuà CULTURE.....	183
* 文化相遇(見：98 本位化) wénhuà xiāngyù ACCULTURATION (See INCULTURATION).....	208
82 文字批判 wénzì pīpàn CRITICISM, TEXTUAL .....	185
83 文學批判 wénxué pīpàn CRITICISM, LITERARY .....	186
84 文藝復興 wényì fùxīng RENAISSANCE .....	186
* 方濟神學(見：303 思高學派) fāngjì shénxué FRANCISAN THEOLOGY (See SCOTISM).....	575
85 巴依烏斯主義 bāyīwūsī zhǔyì BAIANISM.....	187
86 幻象論 huànxiàng lùn DOCETISM.....	188
(五劃)	
87 未來 wèilái FUTURE.....	189
88 未定論 wèiding lùn INDETERMINISM .....	192
* 末世(見：90 末世論) mòshì ESCHATON, LAST THINGS (See ESCHATOLOGY).....	193
89 末世主義 mòshì zhǔyì ESCHATOLOGISM .....	192
90 末世論 mòshì lùn ESCHATOLOGY .....	193
91 正統信仰 zhèngtǒng xìnyǎng ORTHODOXY.....	198
92 正統實踐 zhèngtǒng shíjiàn ORTHOPRAXIS .....	200
93 正義 zhèngyì JUSTICE.....	201
94 功利主義 gōnglì zhǔyì UTILITARIANISM.....	203
95 功績 gōngjī MERIT .....	204
96 瓦耳德斯派 wǎěrdésī pài WALDENSES .....	205
97 古聖所 gǔshèng suǒ LIMBO .....	206
* 本土化(見：98 本位化) běntǔhuà INCULTURATION; INDIGENIZATION; ENCULTURATION .....	208
* 本地化(見：98 本位化) běndìhuà INCULTURATION; INDIGENIZATION; ENCULTURATION .....	208
* 本地神學(見：98 本位化) běndì shénxué INDIGENOUS THEOLOGY (See THEOLOGY, INCULTURATED) .....	208
98 本位化 běnwèihuà INCULTURATION; INDIGENIZATION; ENCULTURATION.....	208
* 本位化神學(見：98 本位化) běnwèihuà shénxué INCULTURATED THEOLOGY (See INCULTURATION).....	208
* 本性以外的特恩(見：663 樂園) běnxìng yǐwài dé tèēn PRETERNATURAL GIFT (See PARADISE) .....	1323

99 本罪 bēnzui SIN, PERSONAL .....	211
100 本質 běnzhi ESSENCE .....	213
101 平信徒，教友 píngxintú, jiàoyǒu LAITY .....	214
102 平信徒靈修 píngxintú língxiū SPIRITUALITY, LAY .....	217
* 目的論(見：361 倫理神學) mùdì lùn THEOLOGY (See THEOLOGY, MORAL) .....	682
103 目的論證 mùdì lùnzhèng ARGUMENT, TELEOLOGICAL .....	218
104 目的變換 mùdì biànhuàn TRANSFINALIZATION .....	220
105 以色列 yǐsèliè ISRAEL .....	220
106 生命 shēngmìng LIFE .....	224
107 生活品質 shēnghuó pǐnzhí LIFE, QUALITY OF .....	226
108 生界 shēngjiè BIOREGION .....	229
* 生發(見：天主聖三) shēngfā PROCESSION (See TRINITY) .....	113
109 生態神學 shēngtài shénxué THEOLOGY, ECOLOGICAL .....	230
110 生態學 shēngtài xué ECOLOGICAL .....	233
111 生態體系 shēngtài tǐxì ECOSYSTEM .....	235
112 代禱 dàidǎo INTERCESSION .....	237
113 白拉奇主義 báilāqí zhǔyì PELAGIANISM .....	238
* 主(見：505 雅威；447 基督復活) zhǔ LORD (See YAHWEH; RESURRECTION) 1005,891	
114 主日 zhǔrì SUNDAY .....	239
115 主任司鐸 zhǔrèn sīduó PASTOR .....	241
116 主教 zhǔjiào BISHOP .....	242
117 主教主義 zhǔjiào zhǔyì EPISCOPALISM .....	245
* 主教制(見：116 主教) zhǔjiào zhì EPISCOPATE (See BISHOP) .....	242
118 主教團 zhǔjiào tuán BISHOPS CONFERENCE; CONFERENCE OF BISHOPS .....	246
119 主體 zhǔtǐ SUBJECT .....	248
120 主觀主義 zhǔguān zhǔyì SUBJECTIVISM .....	250
121 永生 yǒngshēng LIFE, ETERNAL .....	251
122 永恆 yǒnghéng ETERNITY .....	253
* 永罰(見：139 地獄) yǒngfá ETERNAL PUNISHMENT (See HELL) .....	283
123 永續的創造 yǒngxù de chuàngzào CREATION, CONTINUOUS .....	254
* 司祭(見：124 司鐸) sījì PRIEST .....	255
* 司祭職務(見：124 司鐸) sījì zhíwù PERISTLY MINISTRY (See PRIEST) .....	255
124 司鐸，司祭 sīduó PRIEST .....	255
125 民法 mínfǎ LAW, CIVIL .....	259
126 民間宗教 mínjiān zōngjiào RELIGION, POPULAR .....	260
127 尼西亞第一屆大公會議 níxīyǎ dìyījiè dàgōnghuìyì COUNCIL OF NICAEA I .....	262
128 尼西亞第二屆大公會議 níxīyǎ dìèrjiè dàgōnghuìyì COUNCIL OF NICAEA II .....	264
129 加利剛主義 jiāligāng zhǔyì GALLICANISM .....	266
130 加采東大公會議 jiācǎidōng dà gōnghuìyì COUNCIL OF CHALCEDON .....	267

131 加爾文主義 jiǎěrwén zhūyì CALVINISM.....	269
* 加爾文教會(見：218 改革宗教會) jiǎěrwén jiàohuì CALVINIST CHURCH (See CHURCH, REFORMED).....	418
132 台灣神學 táiwān shénxué THEOLOGY, TAIWANESE.....	270
(六劃)	
133 共救贖者 gòng jiùshúzhě CO-REDEMPTRICE.....	273
134 共產主義 gòngchǎn zhūyì COMMUNISM.....	273
* 共祭(見：680 彌撒) gòngjì CONCELEBRATION (See MASS, HOLY).....	1354
* 共融(見：584 聖體聖事) gòngróng KOINONIA (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE).....	1172
135 艾俾歐尼派 àibiōuní pài EBIONITES.....	276
136 老派天主教會 lǎopài tiānzhǔjiàohuì CHURCH, OLD CATHOLIC.....	276
* 地方分權(見：64 中央集權) dìfāng fēnquán DECENTRALIZATION (See CENTRALIZATION).....	156
137 地方教會 dìfāng jiàohuì CHURCH, LOCAL.....	277
* 地方教會的自主(見：137 地方教會) dìfāng jiàohuì dé zìzhǔ AUTONOMY OF THE LOCAL CHURCH (See CHURCH, LOCAL).....	277
138 地的神學 dì dé shénxué EARTH, THEOLOGY OF THE.....	280
139 地獄 dìyù HELL.....	283
* 再生(見：649 輪迴) zàishēng RE-INCARNATION (See TRANSMIGRATION).....	1303
* 再傳播福音(見：598 傳播福音) zàichuánbò fúyīn RE-EVANGELIZATION (See EVANGELIZATION).....	1207
140 西方哲學 xīfāng zhéxué PHILOSOPHY, WESTERN.....	285
* 西方神學(見：650 歐洲神學) xīfāng shénxué WESTERN THEOLOGY(See THEOLOGY, EUROPEAN).....	1306
141 西方靈修 xīfāng língxiū SPIRITUALITY, WESTERN.....	287
142 有始無終之境 yǒushǐwúzhōng zhī jìng AEVUM.....	288
* 有限(見：513 無限) yǒuxiàn FINITE (See INFINITE).....	1020
143 有神論 yǒushén lùn THEISM.....	288
144 有關天主存在的論證 yǒuguān tiānzhǔ cúnzài dé lùnzhèng ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD.....	290
145 存在 cúnzài EXISTENCE.....	292
146 存在主義 cúnzài zhūyì EXISTENTIALISM.....	293
147 存有 cún'yǒu BEING.....	295
148 存有論 cún'yǒu lùn ONTOLOGY.....	297
149 存有論證 cún'yǒu lùnzhèng ARGUMENT, ONTOLOGICAL.....	298
150 成義 chéngyì JUSTIFICATION.....	300
151 列入真福 lièrù zhēnfú BEATIFICATION.....	303

152 列入聖品 lièrù shèngpǐn	CANONIZATION.....	304	
153 死人復活 sǐrén fùhuó	RESURRECTION OF THE DEAD .....	304	
154 死亡 sǐwáng	DEATH.....	307	
* 死罪(見：591 罪) sǐzuì	MORTAL SIN(See SIN).....	1190	
155 同實體的 tóngshítǐ de	同性同體 tóngshítǐ de	HOMMOOUSIOS.....	311
156 同性戀 tóngxìngliàn	HOMOSEXUALITY .....	312	
157 肉身復活 ròushēn fùhuó	RESURRECTION OF THE BODY .....	314	
158 先存 xiāncún	PRE-EXISTENCE.....	315	
159 先知 xiānzhī	PROPHET.....	316	
160 先驗哲學 xiānyàn zhéxué	PHILOSOPHY, TRANSCENDENTAL.....	319	
161 先驗神學 xiānyàn shénxué	THEOLOGY, TRANSCENDENTAL.....	320	
162 印度神學 yìndù shénxué	THEOLOGY, INDIAN.....	323	
163 印度教 yìndùjiào	HINDUISM.....	324	
164 自由 zìyóu	FREEDOM.....	326	
* 自由主義(見：165 自由主義神學)	zìyóu zhǔyì	LIBERALISM (See THEOLOGY, LIBERAL).....	327
165 自由主義神學 zìyóu zhǔyì shénxué	THEOLOGY, LIBERAL.....	327	
* 自由意志(見：164 自由) zìyóu yìzhì	FREE WILL (See FREEDOM).....	326	
* 自由與恩寵(見：353 恩寵) zìyóu yǔ ēnchǒng	FREEDOM AND GRACE(See GRACE) .....	660	
166 自立性 zìlìxìng	SUBSISTENCE; HYPOSTASIS.....	328	
* 自立體(見：166 自立性) zìlìtǐ	SUBSISTENCE; HYPOSTASIS .....	328	
167 自然主義 zìrán zhǔyì	NATURALISM.....	331	
168 自然宗教 zìrán zōngjiào	RELIGION, NATURAL .....	332	
169 自然律 zìrán lǜ	LAW, NATURAL.....	334	
170 自然界神學 zìránjiè shénxué	NATURE, THEOLOGY OF .....	335	
171 自然真理 zìrán zhēnlǐ	TRUTH, NATURAL.....	337	
172 自然神論 zìránshén lùn	DEISM .....	338	
173 自然神學 zìrán shénxué	THEOLOGY, NATURAL; THEODICY .....	339	
174 自然啓示 zìrán qǐshì	REVELATION, NATURAL .....	341	
175 自然渴望 zìrán kěwàng	DESIRE, NATURAL .....	342	
176 自然與恩寵 zìrán yǔ ēnchǒng	NATURE AND GRACE .....	343	
177 伊斯蘭教 yīslánjiào	ISLAM.....	349	
178 伊斯蘭教神學 yīslánjiào shénxué	THEOLOGY, ISLAMIC .....	352	
* 血肉(見：11 人) xiěròu	FLESH (See MAN).....	17	
179 全在 quánhài	OMNIPRESENCE .....	353	
180 全知 quánhī	OMNISCIENCE .....	354	
181 全能 quánnéng	OMNIPOTENCE.....	356	
* 全善(見：41 天主的屬性) quánshàn	ALL-GOODNESS (See GOD, ATTRIBUTES OF)		

.....	103
182 多元論 duōyuán lùn PLURALISM.....	357
183 多那特主義 duōnàtè zhǔyì DONATISM.....	358
184 多神論 duōshén lùn POLYTHEISM.....	359
185 多偶制 duōǒu zhì POLYGAMY.....	360
* 多偶論(見: 13 人化) duōǒu lùn POLYGENISM (See HOMINIZATION).....	37
* 多瑪斯神學(見: 186 多瑪斯學派) duōmǎsī shénxué THOMISTIC THEOLOGY (See THOMISM).....	361
186 多瑪斯學派 duōmǎsī xuépài THOMISM.....	361
187 宇宙 yǔzhòu COSMOS; UNIVERSE.....	363
188 宇宙開闢論 yǔzhòu kāipì lùn COSMOGONY.....	365
* 宇宙演化(見: 188 宇宙開闢論) yǔzhòu yǎnhuà COSMOGENESIS (See COSMOGONY).....	365
189 宇宙論 yǔzhòu lùn COSMOLOGY.....	366
190 宇宙論證 yǔzhòu lùn zhèng ARGUMENT, COSMOLOGICAL.....	367
* 宇宙觀(見: 60 世界觀) yǔzhòu guān WORLD VIEW.....	151
191 守齋 shǒuzhāi FASTING.....	369
192 安提約基學派 āntíyuējī xuépài ANTIOCH, SCHOOL OF.....	370
193 安樂死 ānlèsi EUTHANASIA.....	372
(七劃)	
194 形上學 xíngshàngxué METAPHYSICS.....	374
195 形式派 xíngshìpài MODALISM.....	376
196 克修 kèxiū ASCETICISM.....	377
* 克修神學(見: 711 靈修神學) kèxiū shénxué ASCETIC THEOLOGY (See THEOLOGY, SPIRITUAL).....	1422
197 否定神學 fǒudìng shénxué THEOLOGY, NEGATIVE; THEOLOGY, APOPHATIC.....	379
198 見證 jiànzhèng WITNESS; MARTYRIA.....	380
199 里昂第一屆大公會議 liáng dìyījiè dàgōnghuìyì COUNCIL OF LYONS I.....	382
200 里昂第二屆大公會議 liáng dìèrjiè dàgōnghuìyì COUNCIL OF LYONS II.....	383
* 告解聖事(見: 247 和好聖事) gàojiě shèngshì SACRAMENT OF CONFESSION; SACRAMENT OF PENANCE (See RECONCILIATION, SACRAMENT OF).....	470
201 私人啓示 sīrén qǐshì REVELATION, PRIVATE.....	384
202 私審判 sīshěnpàn JUDGMENT, PARTICULAR.....	385
203 私慾偏情 sīyù piānqíng CONCUPISCENCE.....	386
204 作用神學 zuòyòng shénxué THEOLOGY, FUNCTIONAL.....	388
205 伯多祿特權 bóduōlù tèquán PRIVILEGE, PETRINE.....	389
206 位格 wèigé PERSON.....	390
207 位格思想 wèigé sīxiǎng PERSONALISM.....	394

* 身體(見：11 人) shēntǐ	BODY (See MAN)	17
208 佛教 fójiao	BUDDHISM	395
209 佛羅倫斯大公會議 fóluólúnsī dàgōnghuìyì	COUNCIL OF FLORENCE	400
210 希望 xīwàng	HOPE	402
211 希臘主義 xīlà zhūyì	HELLENISM	408
* 希臘教父(見：400 教父) xīlà jiàofù	GREEK FATHER (See CHURCH, FATHER OF THE)	768
* 坐禪(見：680 禪宗佛教) zuò chán	ZEN MEDITATION (See ZEN BUDDHISM)	1354
* 系統神學(見：313 信理神學) xìtǒng shénxué	SYSTEMATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, DOGMATIC)	590
212 決定論 juéding lùn	DETERMINISM	410
213 良心 liángxīn	CONSCIENCE	411
* 完全主義(見：182 多元論) wánquán zhūyì	INTEGRALISM	357
214 君士坦丁堡第一屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìyījiè dàgōnghuìyì	COUNCIL OF CONSTANTINOPLE I	413
215 君士坦丁堡第二屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìèrjiè dàgōnghuìyì	COUNCIL OF CONSTANTINOPLE II	415
216 君士坦丁堡第三屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìsānjiè dàgōnghuìyì	COUNCIL OF CONSTANTINOPLE III	416
217 君士坦丁堡第四屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìsìjiè dàgōnghuìyì	COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IV	417
218 改革宗教會 gǎigé zōng jiàohuì	REFORMED CHURCH (See CHURCH, REFORMED)	418
* 改革教會(見：218 改革宗教會) gǎigé jiàohuì	CHURCH, REFORMED	418
	(八劃)	
* 奉獻生活(見：359 修會生活) fèngxiàn shēnghuó	CONSECRATED LIFE(See LIFE, RELIGIOUS)	679
219 玫瑰經 méiguījīng	ROSARY	421
* 長老教會(見：218 改革宗教會) zhǎnglǎo jiàohuì	PRESBYTERIAN CHURCH(See CHURCH, REFORMED)	418
220 亞大納修信經 yàdà nàxiū shèngjīng	CREED, ATHANASIAN	423
221 亞里斯多德主義 yàlǐsīduōdé zhūyì	ARISTOTELIANISM	424
222 亞洲神學 yàzhōu shénxué	THEOLOGY, ASIAN	426
* 亞勒比根派(見：86 幻象論) yàlèbǐgēn pài	ALBIGENSES (See DOCETISM)	188
223 亞略主義 yàlüè zhūyì	ARIANISM	428
* 亞當(見：12 人化) yàdāng	ADAM (See HOMINIZATION)	28
224 亞歷山大學派 yàlìshān dà xué pài	ALEXANDRIA, SCHOOL OF	430
* 東方公教會(見：225 東方教會) dōngfāng gōngjiàohuì	EASTERN CATHOLIC CHURCH (See CHURCH, EASTERN)	432



* 東方正教會(見：232 東方教會) dōngfāng zhèngjiàohuì EASTERN ORTHODOX CHURCH (See CHURCH, EASTERN) .....	432
225 東方教會 dōngfāng jiàohuì CHURCH, EASTERN (See CHURCH, EASTERN).....	432
226 東方靈修 dōngfāng lingxiū SPIRITUALITY, EASTERN .....	435
227 東正教神學 dōngzhèngjiào shénxué THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX.....	436
* 東正教會(見：225 東方教會) dōngzhèng jiàohuì ORTHODOX CHURCH (See CHURCH, EASTERN).....	225
* 兩志論(見：508 單志論) liǎngzhì lùn DYOTHELETISM (See MONOTHELETISM) ...	1011
* 兩性論(見：4 一性論) liǎngxìng lùn DYOPHYSITISM (See MONOPHYSITISM) .....	4
228 奈斯多略主義 nàisīduōlüè zhǔyì NESTORIANISM .....	438
229 奇跡 qíjī MIRACLE.....	439
230 來生 láishēng AFTERLIFE.....	441
231 拉丁文通行本聖經 lādīngwéntōng xíngběn shèngjīng VULGATE.....	444
232 拉丁美洲神學 lādīngměizhōu shénxué THEOLOGY, LATIN AMERICAN.....	445
* 拉丁教父(見：400 教父) lādīng jiàofù LATIN FATHER (See CHURCH, FATHER OF THE).....	768
233 拉特朗第一屆大公會議 lātèlǎng dìyījiè dàgōnghuìyì COUNCIL, LATERAN I .....	446
234 拉特朗第二屆大公會議 lātèlǎng dìèrjiè dàgōnghuìyì COUNCIL, LATERAN II .....	447
235 拉特朗第三屆大公會議 lātèlǎng disānjiè dàgōnghuìyì COUNCIL, LATERAN III .....	448
236 拉特朗第四屆大公會議 lātèlǎng disìjiè dàgōnghuìyì COUNCIL, LATERAN IV .....	448
237 拉特朗第五屆大公會議 lātèlǎng dìwǔjiè dàgōnghuìyì COUNCIL, LATERAN V .....	450
* 非存有之存有(見：147 存有) fēi cúnyou zhī cúnyou NON-BEING (See GRACE) .....	295
* 非受造恩寵(見：353 恩寵) fēi shòuzào ēnchǒng UNCREATED GRACE (See GRACE).....	660
238 非洲神學 fēizhōu shénxué THEOLOGY, AFRICAN.....	451
239 非基督宗教 fēi jīdū zōngjiào RELIGION, NON-CHRISTIAN .....	453
240 非基督宗教神學 fēi jīdū zōngjiào shénxué NON- CHRISTIAN RELIGION, THEOLOGY OF .....	456
241 肯定神學 kěndìng shénxué THEOLOGY, AFFIRMATIVE; THEOLOGY, KATAPHATIC.....	459
242 門徒 méntú DISCIPLE .....	460
243 牧靈神學 mùling shénxué THEOLOGY, PASTORAL.....	462
244 牧靈職務 mùling zhíwù MINISTRY, PASTORAL .....	465
245 物化 wùhuà VERDINGLICHUNG (“REIFICATION”).....	466
246 和平 héping PEACE .....	468
247 和好聖事 héhǎo shèngshì RECONCILIATION, SACRAMENT OF ; CONFESSION, SACRAMENT OF.....	470
248 使命 shìming MISSION.....	474
* 彼此滲透(見：45 天主聖三) bǐcǐ shèntòu CIRCUMCESSION.....	113

249 命運 mìngyùn FATE.....	476
250 爭論神學 zhēnglùn shénxué THEOLOGY, CONTROVERSIAL .....	477
* 受造恩寵(見：353 恩寵) shòuzào ēnchǒng CREATED GRACE (See GRACE).....	660
* 服務(見：428 執事) fúwù DIAKONIL (See DEACON).....	841
251 服從 fúcóng OBEDIENCE .....	478
252 服從潛能 fúcóng qiǎnnéng POTENCY, OBEDIENCE.....	480
* 服從願(見：695 願) fúcóng yuàn VOW OF OBEDIENCE (See VOW).....	1392
253 性 xìng SEXUALITY .....	481
* 性體相似派(見：223 亞略主義) xìngtǐ xiāngsì pài HOMOEIOUSIAN (See ARIANISM).....	428
254 法律 fǎlù LAW.....	483
255 泛神論 fànshén lùn PANTHEISM .....	484
256 治理權 zhìlǐ quán JURISDICTION .....	487
257 宗主教 zōngzhǔjiào PATRIARCH.....	487
258 宗派主義 zōngpài zhūyì CONFSSIONALISM.....	488
259 宗座正義與和平委員會 zōngzuò zhèngyì yǔ héping wěiyuánhui JUSTICE AND PEACE, PONTIFICAL COMMISSION FOR.....	489
260 宗徒 zōngtú APOSTEL.....	490
261 宗徒性 zōngtúxìng APOSTOLICITY.....	492
262 宗徒信經 zōngtú xìnjīng CREED, APOSTOLIC .....	494
* 宗徒後期教父(見：400 教父) zōngtú hòuqī jiàofù APOSTOLIC FATHER (See CHURCH, FATHER OF THE) .....	768
263 宗徒訓誨錄 zōngtú xùnhuì lù DIDACHĒ.....	495
* 宗徒教會(見：411 教會) zōngtú jiàohuì APOSTOLIC CHURCH (See CHURCH, APOSTOLIC).....	796
264 宗徒傳統 zōngtú chuántǒng TRADITION, APOSTOLIC .....	496
265 宗徒繼承 zōngtú jìchéng SUCCESSION, APOSTOLIC.....	497
266 宗教 zōngjiào RELIGION .....	500
267 宗教分裂 zōngjiào fēnliè SCHISM .....	503
268 宗教心理學 zōngjiào xīnlíxué RELIGION, PSYCHOLOGY OF.....	506
269 宗教史 zōngjiào shǐ RELIGION, HISTORY OF .....	508
* 宗教交談(見：277 宗教神學) zōngjiào jiāotán INTERRELIGIOUS DIALOGUE (See RELIGION, THEOLOGY OF).....	525
270 宗教自由 zōngjiào zìyóu FREEDOM, RELIGIOUS; LIBERTY, RELIGIOUS.....	509
271 宗教行爲 zōngjiào xíngwéi ACT, RELIGIOUS.....	511
272 宗教批判 zōngjiào pīpàn RELIGION, CRITIQUE OF .....	513
273 宗教改革 zōngjiào gǎigé REFORMATION .....	514
274 宗教社會 zōngjiào shèhuì RELIGION, SOCIOLOGY OF .....	520
275 宗教哲學 zōngjiào zhéxué RELIGION, PHILOSOPHY OF.....	521

276 宗教容忍	zōngjiào róngrèn	TOLERANCE, RELIGION,.....	523
277 宗教神學	zōngjiào shénxué	RELIGION, THEOLOGY OF .....	525
278 宗教現象學	zōngjiào xiànxàngxué	RELIGION, PHENOMENOLOGY OF .....	526
279 宗教無差別論	zōngjiào wúchābié lùn	INDIFFERENTISM, RELIGION.....	528
* 宗教裁判所(見：462 異端裁判)	zōngjiào cáipànsuǒ	INQUISITION.....	936
280 宗教經驗	zōngjiào jīngyàn	EXPERIENCE, RELIGION .....	529
281 宗教語言	zōngjiào yǔyán	LANGUAGE, RELIGION.....	531
* 宗教儀式(見：692 禮儀)	zōngjiào yíshì	RELIGION CEREMONY (See LITURGY) .....	1384
282 空間	kōngjiān	SPACE.....	533
283 社會	shèhuì	SOCIETY.....	534
284 社會分析	shèhuì fēnxī	ANALYSIS, SOCIAL.....	537
285 社會主義	shèhuì zhǔyì	SOCIALISM .....	538
* 社會性的罪(見：541 結構性的罪)	shèhuìxìng de zuì	SOCIAL SIN (See SIN, STRUCTURAL).....	1072
286 初期教會	chūqī jiàohuì	CHURCH, PRIMITIVE .....	542
287 初傳	chūchuán	KERYGMA.....	544
288 初傳神學	chūchuán shénxué	THEOLOGY, KERYGMATIC.....	545
289 始元	shǐyuán	PRINCIPLE .....	546
290 阿波林主義	āpōlín zhǔyì	APOLLINARIANISM.....	547
291 附質	fùzhí	ACCIDENT.....	548
292 附屬說	fùshǔ shuō	SUBORDINATIONISM .....	549
293 附魔	fùmó	POSSESSION, DIABOLICAL.....	550

(九劃)

* 型式(見：294 型質論)	xíngshì	FORM (See HYLEMORPHISM) .....	552
294 型質論	xíngzhí lùn	HYLEMORPHISM .....	552
295 政治神學	zhèngzhì shénxué	THEOLOGY, POLITICAL.....	553
* 若望神學(見：612 新約神學)	ruòwàng shénxué	JOHANNINE THEOLOGY (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT).....	1242
* 耶和華(見：505 雅威)	yēhéhuá	YEHOWAN (See TAHWEH).....	1005
* 耶穌(見：296 耶穌基督)	yēsū	JESUS (See JESUS CHRIST).....	555
* 耶穌受洗(見：296 耶穌基督)	yēsū shòuxǐ	BAPTISM OF JESUS(See JESUS CHRIST) .....	555
296 耶穌基督	yēsū jīdū	JESUS CHRIST .....	555
297 耶穌基督受難聖死	yēsū jīdū shòunàn shèngsǐ	JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF.....	564
* 耶穌聖心(見：298 耶穌聖心敬禮)	yēsū shèngxīn	SACRED HEART (See SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION TO THE).....	568
298 耶穌聖心敬禮	yēsū shèngxīn jìnglǐ	SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION	

TO THE.....	568
* 相似派(見：223 亞略主義) xiāngsì pài HOMOEAN (See ARIANISM).....	428
299 相對主義 xiāngduì zhǔyì RELATIVISM.....	569
* 相稱主義(見：690 雙果律) xiāngchèn zhǔyì PROPORTIONALISM (See DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF).....	1380
300 柏拉圖主義 bólàtú zhǔyì PLATONISM.....	571
301 背教 bèijiào APOSTASY.....	573
302 貞潔 zhēnjié CHASTITY.....	574
* 貞潔願(見：695 願) zhēnjié yuàn VOW OF CHASTITY (See VOW).....	1392
303 思高學派 sīgāo xuépài SCOTISM.....	575
304 思想典範 sīxiǎng diǎnfàn PARADIGM.....	576
* 思想型態(見：304 思想典範) sīxiǎng xíngtài THOUGHT FORM (See PARADIGM).....	576
* 思辯神學(見：313 信理神學) sībiàn shénxué SPECULATIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, DOGMATIC).....	590
* 拜占庭神學(見：227 東正教神學) bàizhàntíng shénxué BYZANTINE THEOLOGY (See THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX).....	436
* 科學主義(見：639 實證主義) kēxué zhǔyì SCIENTISM (See POSITIVISM).....	1287
305 科學與宗教 kēxué yǔ zōngjiào SCIENCE AND RELIGION.....	578
* 科學與神學(見：391 神學與科學) kēxué yǔ shénxué SCIENCE AND THEOLOGY (See THEOLOGY AND SCIENCE).....	752
* 重生(見：649 輪迴) chóngshēng REBIRTH; REGENERATION.....	1303
* 重洗派(見：368 浸信會) zhòngxǐ pài ANABAPTISTS (See CHURCH, BAPTIST).....	698
* 重罪(見：591 罪) zhòngzuì GRAVE SIN (See SIN).....	1190
306 保祿特權 bǎolù tèquán PRIVILEGE, PAULINE.....	579
* 保祿神學(見：612 新約神學) bǎolù shénxué PAULINE THEOLOGY (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT).....	1242
307 俗化 sùhuà SECULARIZATION.....	580
308 俗化主義 sùhuà zhǔyì SECULARISM.....	582
309 俗化思想 sùhuà sīxiǎng SECULARITY.....	583
310 信理 xìnli DOGMA.....	585
311 信理史 xìnli shǐ DOGMA, HISTORY OF.....	587
312 信理定斷 xìnli dìngduàn DOGMA, DEFINITION OF.....	588
313 信理神學 xìnli shénxué THEOLOGY, DOGMATIC.....	590
314 信理發展 xìnli fāzhǎn DOGMA, DEVELOPMENT OF.....	594
* 信理論證(見：313 信理神學) xìnli lùnzhèng DOGMATIC ARGUMENT (See THEOLOGY, DOGMATIC).....	590
* 信條(見：324 信經) xìntiáo ARTICLE OF FAITH (See CREED).....	610
315 信仰 xìnyǎng FAITH; BELIEF.....	596
316 信仰分析 xìnyǎng fēnxī FAITH, ANALYSIS OF.....	599

317 信仰主義 xìnyǎng zhǔyì FIDEISM .....	601
* 信仰宣告(見：329 宣信) xìnyǎng xuāngào CONFESSONAL STATEMENT (See CONFESSON).....	618
318 信仰真理 xìnyǎng zhēnlǐ TRUTH OF FAITH.....	602
319 信仰動機 xìnyǎng dòngjī FAITH, MOTIVE OF .....	604
320 信仰傳播 xìnyǎng chuánbò FAITH, PROPAGATION OF THE .....	605
* 信仰準則(見：315 信仰) xìnyǎng zhǔnzé RULE OF FAITH (See FAITH).....	596
321 信仰準備條件 xìnyǎng zhǔnbèi tiáojiàn FAITH, PREAMBLE OF .....	606
* 信仰與科學(見：391 神學與科學) xìnyǎng yǔ kēxué FAITH AND SCIENCE (See THEOLOGY AND SCIENCE).....	752
322 信仰與理性 xìnyǎng yǔ lǐxìng FAITH AND REASON .....	608
323 信仰寶庫 xìnyǎng bǎokù DEPOSIT OF FAITH.....	609
* 信義宗(見：589 路德會) xìnyìzōng LUTHERAN CHURCH (See CHURCH. LUTHERAN).....	1186
324 信經 xìnjīng CREED.....	610
325 皈依 guīyī CONVERSION.....	613
* 美(見：659 審美神學) měi BEAUTY (See THEOLOGY, AESTHETIC).....	1317
* 首席權(見：403 教宗) shǒuxí quán PRIMACY (See POPE).....	778
326 流出說 liúchū shuō EMANATIONISM.....	615
327 派遣 pàiqiǎn SENDING.....	615
328 宣布信仰 xuānbù xìnyǎng FAITH, PROFESSION OF .....	617
329 宣信 xuānxìn CONFESSON.....	618
* 宣道職務(見：330 宣道) xuāndào zhíwù PREACHING MINISTRY (See PREACHING).....	619
330 宣道 xuāndào PREACHING.....	619
* 客體(見：119 主體) kètǐ OBJECT (See SUBJECT).....	248
331 祈禱 qídǎo PRAYER.....	621
332 降生 jiàngshēng INCARNATION.....	625
333 降生神學 jiàngshēng shénxué THEOLOGY, INCARNATION.....	629
334 紀念 jìniàn MEMORIAL; ANAMNESIS .....	630
(十劃)	
335 真理 zhēnlǐ TRUTH.....	631
336 真理的層次 zhēnlǐ dé céngcì TRUTHS, HIERARCHY OF.....	633
* 真實臨在(見：708 體變) zhēnshí línzài REAL PRESENCE (See TRANSUBSTANTIATION).....	1415
* 真福八端(見：642 福音) zhēnfú bādūān EIGHT BEATITUDES (See GOSPEL).....	1291
337 原因 yuányīn CSUSE.....	635
338 原始正義 yuánshǐ zhèngyì RIGHTEOUSNESS, ORIGINAL.....	636

* 原始宗教(見：168 自然宗教) yuánshǐ zōngjiào PRIMITIVE RELIGION (See RELIGION, NATURAL).....	332
339 原始啓示 yuánshǐ qǐshì REVELATION, PRIMITIVE.....	637
* 原始聖事(見：559 聖事) yuánshǐ shèngshì PRIMORDIAL SACRAMENT (See SACRAMENT).....	1098
340 原始與終結 yuánshǐ yǔ zhōngjié ALPHA AND OMEGA.....	638
* 原則(見：289 始元) yuánzé PRINCIPLE.....	546
* 原理(見：289 始元) yuánlǐ PRINCIPLE.....	546
341 原罪 yuánzuì SIN, ORIGINAL.....	639
342 原罪神學 yuánzuì shénxué ORIGINAL SIN, THEOLOGY OF.....	643
* 殉道(見：343 殉道者) xùndào MARTYRDOM (See MARTYR).....	646
343 殉道者 xùndào zhě MARTYR.....	646
344 哲學 zhéxué PHILOSOPHY.....	647
345 哲學倫理學 zhéxué lún lǐxué ETHICS, PHILOSOPHICAL.....	648
346 馬西翁主義 mǎxīwēng zhūyì MARCIONISM.....	650
347 馬克思主義 mǎkèsī zhūyì MARXISM.....	650
348 馬克思社會分析 mǎkèsī shèhuì fēnxī ANALYSIS, MARXIST SOCIAL.....	653
349 虔信派 qiánxìn pài PIETISM.....	655
350 時效論證 shíxiào lùnzhèng ARGUMENT BY PRESCRIPTION.....	656
351 時間 shíjiān TIME.....	657
* 財產(見：417 教會社會思想) cáichǎn PROPERTY (See SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH).....	816
352 剔祕 tīmì DEMYTHOLOGIZATION.....	658
* 閃族主義(見：74 反閃族主義) shǎnzú zhūyì SEMITISM (See ANTISEMITISM).....	174
353 恩寵 ēnchǒng GRACE.....	660
354 恩寵神學 ēnchǒng shénxué GRACE, THEOLOGY OF.....	667
* 恩寵與自由(見：353 恩寵) ēnchǒng yǔ zìyóu GRACE AND FREEDOM (See GRACE).....	660
355 特利騰大公會議 tèlìténg dà gōnghuìyì CONCIL OF TRENT.....	671
* 密契(見：379 神秘的結合) mìqì MYSTICAL UNION (See UNION, MYSTICAL).....	717
356 密教 mìjiào MYSTERY RELIGION.....	674
* 修女(見：695 願) xiūnǚ NUN (See VOW).....	1392
357 修院靈修 xiūyuàn língxiū SPIRITUALITY, MONASTIC.....	676
358 修會 xiūhuì ORDER, RELIGIOUS; CONGREGATION, RELIGIOUS.....	677
359 修會生活 xiūhuì shēnghuó LIFE, RELIGIOUS.....	679
* 個人主義(見：519 集體主義) gèrén zhūyì INDIVIDUALISM (See COLLECTIVISM).....	1033
* 個別教會(見：137 地方教會) gèbié jiàohuì PARTICULAR CHURCH (See CHURCH, LOCAL).....	277

* 倫理生活(見：440 基督徒倫理生活) lúnlǐ shēnghuó MORAL LIFE (See LIFE, CHRISTIAN MORAL).....	871
360 倫理行爲 lúnlǐ xíngwéi ACT, MORAL.....	680
* 倫理判斷(見：213 良心) lúnlǐ pànduàn MORAL JUDGMENT (See CONSCIENCE).....	411
* 倫理法(見：620 道德律) lúnlǐ fǎ MORAL LAW (See LAW, MORAL).....	1263
361 倫理神學 lúnlǐ shénxué THEOLOGY, MORAL.....	682
362 倫理道德 lúnlǐ dàodé VIRTUE, MORAL.....	686
* 倫理學(見：哲學倫理學) lúnlǐxué ETHICS (See ETHICS, PHILOSOPHICAL).....	648
363 烏托邦 wūtuōbāng UTOPIA.....	688
* 釘於十字架上(見：297 耶穌基督苦難聖死) dīng yú shìzìjià shàng CRUCIFIXION (See JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF).....	564
* 訓導職務(見：330 宣講) xùndǎo zhíwù PREACHING MINISTRY (See PREACHING).....	619
364 病人傅油聖事 bīng rén fùyóu shèngshì ANOINTING OF THE SICK, SACRAMENT OF THE.....	690
* 悔改(見：325 皈依) huǐgǎi REPENTANCE; METANOIA (See CONVERSION).....	613
365 家庭 jiāting FAMILY.....	693
366 迷信 míxìn SUPERSTITION.....	696
367 消除聖像之爭 xiāochú shèngxiàng zhìzhēng CONTROVERSY, ICONOCLASTIC.....	697
* 消滅(見：147 存有) xiāomiè ANNIHILATION (See BEING).....	295
368 浸信會 jìnxìn huì CHURCH, BAPTIST.....	698
369 祖先崇拜 zǔxiān chóngbài WORSHIP, ANCESTOR.....	700
* 神(見：31 天主) shén GOD.....	79
370 神人合作說 shén rén hézuò shuō SYNERGISM.....	702
371 神召會 shénzhào huì CHURCH, PENTECOSTAL.....	703
372 神印 shényìn CHARACTER, SACRAMENTAL.....	704
* 神性(見：31 天主) shénxìng DIVINITY (See GOD).....	79
373 神性生命 shénxìng shēngmìng LIFE, DIVINE.....	706
374 神的顯現 shén de xiǎnxiàn THEOPHANY.....	708
375 神律 shén lǜ LAW, DIVINE.....	710
376 神爲中心說 shén wéi zhōngxīn shuō THEOCENTRISM.....	711
* 神修(見：710 靈修) shénxiū SPIRITUALITY.....	1420
377 神恩 shénnēn CHARISM.....	712
378 神恩復興運動 shénnēn fùxīng yùndòng RENEWAL, CHARISMATIC.....	715
* 神秘(見：578 聖經詮釋學) shénmì ANAGOGY (See EXEGESIS, BIBLICAL).....	1157
379 神秘的結合(密契的結合) shénmì de jiéhé UNION, MYSTICAL.....	717
380 神秘思想與生活 shénmì sīxiǎng yǔ shēnghuó MYSTICISM.....	718
381 神秘神學 shénmì shénxué THEOLOGY, MYSTICAL.....	721
382 神視 shénshì VISION, MYSTICAL.....	723

383 神話 shénhuà MYTH .....	724
384 神話學 shénhuàxué MYTHOLOGY.....	726
* 神魂超拔(見：380 神秘思想與生活) shénhún chāobá ECSTASY (See MYSTICISM)	
.....	718
385 神學 shénxué THEOLOGY .....	729
* 神學人學(見：438 基督徒人學) shénxué rénxué THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY (See ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN).....	866
386 神學反省 shénxué fǎnxǐng REFLECTION, THEOLOGICAL.....	734
387 神學方法 shénxué fāngfǎ METHOD, THEOLOGICAL.....	736
388 神學史 shénxué shǐ THEOLOGY, HISTORY OF .....	742
389 神學正確性 shénxué zhèngquèxìng NOTES, THEOLOGICAL .....	748
* 神學知識(見：392 神學認識論) shénxué zhīshì THEOLOGICAL KNOWLEDGE (See EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL).....	754
* 神學知識之來源(見：392 神學認識論) shénxué zhīshì zhī láiyuán LOCUS THEOLOGICUS (See EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL).....	754
* 神學倫理學(見：361 倫理神學) shénxué lúnlǐxué THEOLOGICAL ETHICS (See THEOLOGY, MORAL).....	682
390 神學培育 shénxué péiyù FORMATION, THEOLOGICAL .....	750
391 神學與科學 shénxué yǔ kēxué THEOLOGY AND SCIENCE .....	752
392 神學認識論 shénxué rènshì lùn EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL .....	754
393 神體一位論 shéntǐ yīwèi lùn UNITARIANISM.....	458
* 祝聖(聖職人員)(見：454 授聖職禮) zhùshèng (shèngzhí rényuán) CONSECRATION (See ORDINATION).....	915
* 祝聖(聖體聖血)(見：584 聖體聖事) zhùshèng (shèngtǐ shèngxuè) CONSECRATION (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE) .....	1172
394 祝福 zhùfú BLESSING.....	759
* 冥府(見：97 古聖所) míngfǔ SHEOL; UNDERWORLD (See LIMBO).....	206
* 純粹行動(見：147 存有) chún cuì xíng dòng PURE ACT (See BEING).....	295
395 純潔派 chúnjié pài CATHARISTS .....	760
* 納匝肋人耶穌(見：296 耶穌基督) nàzālèrén yēsū JESUS OF NAZARETH (See JESUS CHRIST).....	555
(十一畫)	
* 連續的創造(見：123 永續的創造) liánxù dé chuàngzào CONTINUOUS CREATION (See CREATION, CONTINUOUS).....	254
396 現代主義 xiàndài zhǔyì MODERNISM .....	761
* 現代化(見：584 聖體聖事) xiàndàihuà REPRESENTATION (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE) .....	1172
* 現恩(見：353 恩寵) xiànrēn ACTUAL GRACE (See GRACE).....	660



397 現象學 xiànxàngxué PHENOMENOLOGY.....	763
398 理性主義 lǐxìng zhǔyì RATIONALISM.....	764
* 理性與信仰(見: 321 信仰與理性) lǐxìng yǔ xìnyǎng REASON AND FAITH (See FAITH AND REASON).....	606
399 理論與實踐 lǐlùn yǔ shíjiàn THEORY AND PRAXIS.....	766
* 赦免(見: 247 和好聖事) shèmiǎn FORGIVENESS; ABSOLUTION (See RECONCILIATION, SACRAMENT OF ).....	470
* 教友(見: 101 平信徒) jiàoyǒu LAITY.....	214
400 教父 jiàofù CHURCH, FATHER OF THE.....	768
401 教父學 jiàofùxué PATROLOGY.....	772
402 教外人 jiàowàirén PAGAN.....	777
403 教宗 jiàozōng POPE.....	778
* 教宗不可錯誤性(見: 414 教會不可錯誤性) jiàozōng bùkě cuòwùxìng INFALLIBILITY OF THE POPE (See CHURCH, INFALLIBILITY OF THE).....	810
* 教宗任期(見: 403 教宗) jiàozōng rènnqī PONTIFICATE (See POPE).....	778
* 教宗職(見: 403 教宗) jiàozōngzhí PAPACY (See POPE).....	778
404 教派 jiàopài SECT.....	782
405 教區 jiàoqū DIOCESE.....	784
406 教條主義 jiàotiáo zhǔyì DOGMATISM.....	785
407 教義 jiàoyì DOCTRINE.....	786
408 教理書 jiàolǐ shū CATECHISM.....	788
409 教理講授 jiàolǐ jiǎngshòu CATECHESIS.....	790
410 教理講授學 jiàolǐ jiǎngshòuxué CATECHETICS.....	793
411 教會 jiàohuì CHURCH.....	796
412 教會史 jiàohuì shǐ CHURCH, HISTORY OF THE; CHURCH HISTORY.....	802
* 教會成員(見: 411 教會) jiàohuì chéngyuán MEMBER OF THE CHURCH (See CHURCH).....	796
* 教會法(見: 413 教會法典) jiàohuì fǎ ECCLESIASTICAL LAW (See LAW, CANON).....	808
413 教會法典 jiàohuì fǎdiǎn LAW, CANON.....	808
* 教會法規(見: 413 教會法典) jiàohuì fǎguī PRECEPT OF THE CHURCH (See LAW, CANON).....	808
414 教會不可錯誤性 jiàohuì bùkě cuòwùxìng CHURCH, INFALLIBILITY OF THE.....	810
415 教會不致缺損性 jiàohuì búzhì quēsǔnxìng CHURCH, INDEFECTIBILITY OF THE.....	813
416 教會的合一 jiàohuì dé héyī CHURCH, UNITY OF THE.....	813
417 教會社會思想 jiàohuì shèhuì sīxiǎng SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH.....	816
418 教會訓導權 jiàohuì xùndǎo quán CHURCH, MAGISTERIUM OF THE.....	820
* 教會結構(見: 411 教會) jiàohuì jiégòu CONSTITUTION OF THE CHURCH (See	

CHURCH).....	796
419 教會會議 jiàohuì huìyì COUNCIL .....	823
420 教會會議至上主義 jiàohuì huìyì zhìshàng zhūyì CONCILIARISM .....	824
421 教會與文化 jiàohuì yǔ wénhuà CHURCH AND CULTURE .....	825
422 教會與世界 jiàohuì yǔ shìjiè CHURCH AND WORLD .....	828
423 教會與國家 jiàohuì yǔ guójiā CHURCH AND STATE.....	829
424 教會誡命 jiàohuì jièmìng COMMANDMENT OF THE CHURCH .....	832
425 教會學 jiàohuìxué ECCLESIOLOGY .....	833
426 教會權威 jiàohuì quánwēi AUTHORITY, ECCLESIASTICAL .....	839
427 教義部 jiàoyìbù DOCTRINE OF THE FAITH, CONGREGATION FOR THE; HOLY OFFICE.....	840
* 教難(見：412 教會史) jiàonán RELIGIOUS PERSECUTION (See CHURCH, HISTORY OF THE).....	802
* 教權主義(見：581 聖職人員) jiàoquán zhūyì CLERICALISM (See CLERGY) .....	1165
428 執事 zhíshì DEACON.....	841
429 基本抉擇 jīběn juézé OPTION, FUNDAMENTAL .....	843
430 基本神學 jīběn shénxué THEOLOGY, FUNDAMENTAL .....	845
* 基本聖事(見：559 聖事) jīběn shèngshì BASIC SACRAMENT (See SACRAMENT) .....	1098
431 基要主義 jīyào zhūyì FUNDAMENTALISM .....	849
* 基督(見：296 耶穌基督) jīdū CHRIST (See JESUS CHRIST) .....	555
432 基督下降冥府 jīdū xiàjiàng míngfǔ HELL, DESCENT OF CHRIST INTO .....	851
* 基督化(見：436 基督宗教) jīdūhuà CHRISTIANIZATION (See CHRISTIANITY).....	859
433 基督升天 jīdū shēngtiān ASCENSION OF CHRIST .....	852
434 基督司祭職 jīdū sījìzhí PRIESTHOOD OF CHRIST .....	854
* 基督身體(見：584 聖體聖事) jīdū shēntǐ BODY OF CHRIST (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE).....	1172
435 基督來臨 jīdū lái lín PAROUSIA .....	857
436 基督宗教 jīdū zōngjiào CHRISTIANITY .....	859
* 基督的自我意識(見：296 耶穌基督) jīdū de zìwǒ yìshì SELFCONSCIOUSNESS OF CHRIST (See JESUS CHRIST).....	555
* 基督的祭獻(見：297 耶穌基督的苦難聖死) jīdū de jìxiàn SACRIFICE OF CHRIST (See PASSION AND DEATH OF JESUS CHRIST) .....	564
* 基督信仰中的價值(見：443 基督徒價值) jīdū xìnyǎng zhōng de jiàzhí CHRISTIAN VALUE (See VALUE, CHRISTIAN) .....	880
437 基督為中心說 jīdū wéi zhōngxīn shuō CHRISTOCENTRISM.....	864
438 基督徒人學 jīdūtú rén xué ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN.....	866
439 基督徒召喚 jīdūtú zhàohuàn VOCATION, CHRISTIAN .....	870
* 基督徒生活(見：440 基督徒倫理生活) jīdūtú shēnghuó CHRISTIAN LIFE (See	

LIFE, CHRISTIAN MORAL).....	871
* 基督徒合一(見：416 教會的合一) jīdūtú héyī CHRISTIAN UNITY (See UNITY OF THE CHURCH) .....	813
440 基督徒倫理生活 jīdūtú lúnlǐ shēnghuó LIFE, CHRIST MORAL.....	871
441 基督徒哲學 jīdūtú zhéxué PHILOSOPHY, CHRISTIAN .....	876
442 基督徒神學 jīdūtú shénxué THEOLOGY, CHRISTIAN .....	878
443 基督徒價值 jīdūtú jiàzhí VALUE, CHRISTIAN.....	880
444 基督徒靈修 jīdūtú língxiū SPIRITUALITY, CHRISTIAN.....	882
445 基督教 jīdūjiào CHURCH, PROTESTANT .....	884
* 基督教的思想與生活(見：445 基督教) jīdūjiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó PROTESTANTISM (See CHURCH, PROTESTANT).....	884
446 基督教神學 jīdūjiào shénxué THEOLOGY, PROTESTANT.....	888
* 基督第二次來臨(見：435 基督來臨) jīdū dìèrcì láilín SECOND COMING OF CHRIST (See PAROUSIA).....	857
447 基督復活 jīdū fùhuó RESURRECTION OF CHRIST .....	891
448 基督演化 jīdū yǎnhuà CHRISTOGENESIS .....	895
* 基督與其他宗教(見：511 無名基督徒) jīdū yǔ qítā zōngjiào CHRIST AND RELIGIONS (See ANONYMOUS CHRISTIANS) .....	1015
449 基督論 jīdū lùn CHRISTOLOGY.....	896
* 基督寶血(見：584 聖體聖事) jīdū bǎoxiě BLOOD OF CHRIST (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE) .....	1172
450 基層團體 jīcéng tuántǐ COMMUNITY, BASIC .....	907
451 梵蒂岡 fàndìgāng VATICAN.....	909
452 梵蒂岡第一屆大公會議 fàndìgāng dìyījiè dàgōnghuìyì COUNCIL, VATICAN I .....	910
453 梵蒂岡第二屆大公會議 fàndìgāng dìèrjiè dàgōnghuìyì COUNCIL, VATICAN II .....	912
454 授聖職禮 shòu shèngzhǐlǐ ORDINATION.....	915
* 救主(見：296 耶穌基督) jiùzhǔ SAVIOR (See JESUS CHRIST).....	555
455 救恩 jiùēn SALVATION .....	916
* 救恩工程(見：456 救恩史) jiùēn gōngchéng ECONOMY OF SALVATION (See SALVATION, HISTORY OF) .....	921
456 救恩史 jiùēn shǐ SALVATION, HISTORY OF .....	921
* 救恩計畫(見：456 救恩史) jiùēn jìhuà PLAN OF SALVATION (See HISTORY, SALVATION OF) .....	921
457 救恩神學 jiùēn shénxué SALVATION, THEOLOGY OF .....	925
* 救恩論(見：457 救恩神學) jiùēn lùn SOTERIOLOGY (See SALVATION, THEOLOGY).....	925
* 救贖(見：455 救恩) jiùshú REDEMPTION (See SALVATION) .....	916
458 堅振聖事 jiānzhèn shèngshì CONFIRMATION, SACRAMENT OF .....	929
459 堂區 tángqū PARISH .....	932

460 曼達教	màndájiào	MANDAEISM	934
461 異端	yiduān	HERESY	934
462 異端裁判	yiduān cáipàn	INQUISITION	936
* 國家與教會(見：423 教會與國家)	guójiā yǔ jiàohuì	STATE AND CHURCH (See CHURCH AND STATE)	829
* 唯心論(見：712 觀念論)	wéixīn lùn	IDEALISM	1424
463 唯名論	wéimíng lùn	NOMINALISM	938
464 唯物論	wéiwù lùn	MATERIALISM	939
465 唯靠信仰	wéikào xìnyǎng	SOLA FIDE	941
466 唯靠恩寵	wéikào ēnchǒng	SOLA GRATIA	942
467 唯靠聖經	wéikào shèngjīng	SOLA SCRIPTURA	943
* 崇拜(見：587 敬禮)	chóngbài	WORSHIP (See CULT)	1182
468 造世者	zàoshìzhě	DEMIURGE	944
* 造物主(見：526 創造)	zàowùzhǔ	CREATOR (See CREATION)	1046
469 偶像崇拜	ǒuxiàng chóngbài	IDOLATRY	945
470 偽經	wèijīng	APOCRYPHA	946
* 從宗徒傳下來的教會(見：411 教會)	cóngzōngtú chuánxiàláide jiàohuì	APOSTOLIC CHURCH (See CHURCH)	796
471 從無中創造	cóngwúzhōng chuàngzào	CREATION OUT OF NOTHING	948
472 啓示	qǐshì	REVELATION	949
473 啓示宗教	qǐshì zōngjiào	RELIGION, REVEALED	951
* 啓示真理(見：318 信仰真理)	qǐshì zhēnlǐ	REVEALED TRUTH; TRUTH OF REVELATION (See TRUTH OF FAITH)	602
* 啓示神學(見：430 基本神學)	qǐshì shénxué	THEOLOGY OF REVELATION (See THEOLOGY, FUNDAMENTAL)	845
474 啓蒙運動	qǐméng yùndòng	ENLIGHTENMENT	952
475 敘述神學	xùshù shénxué	THEOLOGY, NARRATIVE	954
476 第三世界神學	dīsānshìjiè shénxué	THEOLOGY, THIRD WORLD	955
* 貧窮願(見：695 願)	pínqióng yuàn	VOW OF POVERTY (See VOW)	1392
477 祭天	jìtiān	SACRIFICE TO HEAVEN	956
* 祭祀(見：478 祭獻)	jìsì	SACRIFICE	958
* 祭祖(見：369 祖先崇拜)	jìzǔ	SACRIFICE TO THE ANCESTORS (See WORSHIP, ANCESTOR)	700
478 祭獻	jìxiàn	SACRIFICE	958
479 許諾	xǔnuò	PROMISE	959
480 康士坦斯大公會議	kāngshìtǎnsī dàgōnghuìyì	COUNCIL OF CONSTANCE	960
481 情況倫理學	qíngkuàng lúnlǐxué	SITUATION ETHICS	961
482 寂靜主義	jìjìng zhūyì	QUIETISM	963
483 宿命論	sùmìng lùn	FATALISM	965

484 清教派 qīngjiào pài PURITANISM.....	967
485 混合主義 hùnhé zhǔyì SYNCRETISM.....	968
* 混沌(見：187 宇宙) hùndùn CHAOS (See COSMOS).....	363
486 疏離 shūlí ALIENATION.....	969
487 婦女神學 fùnǚ shénxué WOMEN THEOLOGY.....	970
488 婚姻聖事 hūnyīn shèngshì MARRIAGE, SACRAMENT OF.....	973
* 婚姻(見：488 婚姻聖事) hūnyīn MATRIMONY (See MARRIAGE, SACRAMENT OF).....	973
489 通諭 tōngyù ENCYCLICAL.....	978
490 通靈論 tōnglíng lùn THEOSOPHY.....	979
491 陰陽 yīnyáng YIN YANG.....	980
(十二劃)	
492 超性 chāoxìng SUPERNATURAL, THE.....	982
493 超性主義 chāoxìng zhǔyì SUPERNATURALISM.....	987
* 超性存在基本狀況(見：492 超性) chāoxìng cúnzài jīběn zhuàngkuàng SUPERNATURAL EXISTENTIALE (See SUPERNATURAL, THE).....	982
494 超級屬性 chāojí shǔxìng TRANSCENDENTALS.....	988
495 超越性 chāoyuèxìng TRANSCENDENCE.....	990
496 超德 chāodé VIRTUE, THEOLOGICAL.....	992
497 菲律賓神學 fēilǚbīn shénxué THEOLOGY, FILIPINO.....	994
* 場合化(見：98 本位化) chǎnghéhuà CONTEXTUALIZATION (See INCULTURATION).....	208
498 場合神學 chǎnghé shénxué THEOLOGY, CONTEXTUAL.....	996
499 報應 bàoyìng RETRIBUTION.....	997
500 惡 è EVIL.....	998
501 斯多亞主義 sīduōyà zhǔyì STOICISM.....	1001
502 朝拜 cháobài ADORATION.....	1002
503 朝聖 cháoshèng PILGRIMAGE.....	1003
504 殖民地主義 zhímíndì zhǔyì COLONIALISM.....	1004
505 雅威 yǎwēi YAHWEH.....	1005
* 虛無(見：147 存有) xūwú NOTHING (See BEING).....	295
506 虛無主義 xūwú zhǔyì NIHILISM.....	1007
507 最後晚餐 zuìhòu wǎncān LAST SUPPER.....	1008
* 最後審判(見：78 公審判) zuìhòu shěnpàn LAST JUDGMENT (See JUDGMENT, GENERAL).....	178
* 單力論(見：508 單志論) dānlì lùn MONOENERGETISM (See MONOTHELETISM).....	1011
* 單支論(見：12 人化) dānzhī lùn MONOPHYLETISM (See HOMINIZATION).....	28

508 單志論 dānzhì lùn MONOTHELETISM.....	1011
509 單偶論 dānǒu lùn MONOGENISM.....	1012
510 黑人神學 hēirén shénxué THEOLOGY, BLACK .....	1014
511 無名基督徒 wúmíng jīdūtú ANONYMOUS CHRISTIANS.....	1015
512 無染原罪 wúrán yuánzui CONCEPTION, IMMACULATE.....	1018
513 無限 wúxiàn INFINITE .....	1020
514 無神論 wúshén lùn ATHEISM .....	1021
515 智慧 zhìhuì WISDOM .....	1024
516 猶太宗教 yóutài zōngjiào RELIGION, JEWISH .....	1026
517 猶太神學 yóutài shénxué THEOLOGY, JEWISH.....	1030
518 猶太教的思想與生活 yóutàijiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó JUDAISM.....	1031
519 集體主義 jíjí zhǔyì COLLECTIVISM.....	1033
520 進化 jìnhuà EVOLUTION.....	1034
521 進化主義 jìnhuà zhǔyì EVOLUTIONISM.....	1039
522 進步 jìnbù PROGRESS.....	1040
* 復活節(見：447 基督復活) fùhuó jié EASTER (See RESURRECTION OF CHRIST)	
.....	891
523 復臨派 fùlín pài ADVENTISM.....	1042
* 循道會(見：654 衛理會) xúndào huì METHODIST CHURCH (See CHURCH, METHODIST) .....	1311
524 創世主義 chuàngshì zhǔyì CREATIONISM .....	1043
525 創世論 chuàngshì lùn PROTOLOGY.....	1044
526 創造 chuàngzào CREATION.....	1046
* 創造者(見：526 創造) chuàngzào zhě CREATOR (See CREATION).....	1046
527 創造靈修 chuàngzào língxiū SPIRITUALITY, CREATION.....	1051
528 象徵 xiàngzhēng SYMBOL.....	1053
529 痛苦神學 tòngkǔ shénxué SUFFERING, THEOLOGY OF .....	1055
530 痛悔 tònghuǐ CONTRITION .....	1057
531 童貞 tóngzhēn VIRGINITY.....	1058
532 童貞生子 tóngzhēn shēngzǐ VIRGIN BIRTH.....	1059
533 普世主教集體性 pǔshì zhǔjiào jíjí xìng COLLEGIALITY OF BISHOPS .....	1061
534 普世基督教協會 pǔshì jīdūjiào xiéhuì WORLD COUNCIL OF CHURCHES.....	1062
535 普世教會 pǔshì jiàohuì CHURCH, UNIVERSAL .....	1064
536 普通司祭職 pǔtōng sījìzhí PRIESTHOOD, COMMON .....	1066
* 普遍救恩(見：455 救恩) pǔpiàn jiùēn UNIVERSAL SALVATION (See SALVATION)	
.....	916
537 割損 gē sǔn CIRCUMCISION.....	1068
538 寓意 yùyì ALLEGORY.....	1069
* 媒介(見：65 中保) méijiè MEDIATION (See MEDIATOR).....	157

539 發展 fāzhǎn DEVELOPMENT.....	1070
* 鄉土神學(見: 138 地的神學; 132 台灣神學) xiāngtǔ shénxué THEOLOGY OF THE LAND (See EARTH, THEOLOGY OF THE; THEOLOGY, TAIWANESE).....	280
540 結構主義 jiégòu zhǔyì STRUCTURALISM.....	1071
541 結構性的罪 jiégòuxìng de zuì SIN, STRUCTURAL.....	1072
542 絕對者 juéduìzhě ABSOLUTE, THE.....	1073
* 絕對論(見: 625 預定) juéduì lùn ABSOLUTISM (See PREDESTINATION).....	1268
543 絕罰 jué fá EXCOMMUNICATION.....	1074

(十三劃)

544 禁忌 jìnjì TABOO.....	1076
545 極權主義 jíquán zhǔyì TOTALITARIANISM.....	1076
546 楊森主義 yángsēn zhǔyì JANSENISM.....	1077
547 聖人 shèngrén SAINT.....	1079
548 聖人列品 shèngrén lièpǐn SAINTS, CANONIZATION OF.....	1080
549 聖人敬禮 shèngrén jìnglǐ SAINTS, VENERATION OF.....	1081
550 聖公會 shènggōnghuì CHURCH, ANGLICAN.....	1082
551 聖化 shèng huà SANCTIFICATION.....	1084
* 聖化恩寵(見: 353 恩寵) shèng huà ēnchǒng SANCTIFYING GRACE (See GRACE).....	660
552 聖父受難說 shèngfù shòunàn shuō PATRIPASSIANISM.....	1086
553 聖召 shèngzhào VOCATION, RELIGIOUS.....	1086
554 聖母中保 shèngmǔ zhōngbǎo MARY, MEDIATRIX.....	1088
555 聖母升天 shèngmǔ shēngtiān ASSUMPTION OF MARY.....	1090
556 聖母敬禮 shèngmǔ jìnglǐ MARY, VENERATION OF; DEVOTION, MARIAN.....	1091
557 聖母論 shèngmǔ lùn MARIOLOGY.....	1092
* 聖地(見: 105 以色列; 629 熙雍主義) shèngdì HOLY LAND (See ISRAEL; ZIONISM).....	220, 1273
558 聖言 shèngyán WORD OF GOD.....	1096
* 聖言的種子(見: 558 聖言) shèngyán de zhǒngzǐ LOGOS SPERMATIKOS (See WORLD OF GOD).....	1096
559 聖事 shèngshì SACRAMENT.....	1098
560 聖事主義 shèngshì zhǔyì SACRAMENTALISM.....	1102
* 聖事的有效性(見: 559 聖事) shèngshì de yǒuxiàoxìng VALIDITY OF THE SACRAMENT.....	1098
561 聖事神學 shèngshì shénxué SACRAMENTS, THEOLOGY OF THE.....	1103
562 聖洗聖事 shèngxǐ shèngshì BAPTISM, SACRAMENT OF.....	1106
563 聖師 shèngshī DOCTOR OF THE CHURCH.....	1111
564 聖座 shèngzuò SEE, HOLY.....	1113
565 聖徒遺物 shèngtú yíwù RELIC.....	1115

566 聖神 shèngshén	HOLY SRIRIT; SPIRIT(GOD)	1116
567 聖神的恩賜 shèngshén de ēnci	GIFT OF THE HOLY SPIRIT	1124
* 聖神的發生(見：45 天主聖三)	shèngshén de fāshēng SPIRATION OF THE HOLY SPIRIT (See TRINITY)	113
568 聖神降臨節 shèngshén jiànglín jié	PENTECOST	1125
569 聖神論 shèngshén lùn	PNEUMATOLOGY	1127
* 聖秩聖事(見：582 聖職聖事)	shèngzhì shèngshì SACRAMENT OF HOLY ORDERS (See MINISTRY , SACRAMENT OF)	1166
570 聖統制 shèngtǒng zhì	HIERARCHY	1130
571 聖經 shèngjīng	BIBLE; SCRIPTURE; HOLY SCRIPTURE	1132
572 聖經正典 shèngjīng zhèngdiǎn	CANON OF SCRIPTURE	1140
573 聖經批判學 shèngjīng pīpànxué	CRITICISM, BIBLICAL	1142
574 聖經的無誤性 shèngjīng de wúwùxìng	SCRIPTURE, INERRANCY OF	1145
575 聖經靈感 shèngjīng línggǎn	INSPIRATION, BIBLICAL	1148
* 聖經倫理(見：578 聖經詮釋學)	shèngjīng lúnlǐ TROPOLOGY (See EXEGESIS, BIBLICAL)	1161
576 聖經倫理學 shèngjīng lúnlǐxué	ETHICS, BIBLICAL	1152
577 聖經神學 shèngjīng shénxué	THEOLOGY, BIBLICAL	1154
578 聖經詮釋學 shèngjīng quánshìxué	EXEGESIS, BIBLICAL	1157
579 聖經與傳統 shèngjīng yǔ chuántǒng	SCRIPTURE AND TRADITION	1161
* 聖經解釋學(見：578 聖經詮釋學)	shèngjīng jiěshìxué BIBLICAL EXEGESIS (See EXEGESIS, BIBLICAL)	1157
* 聖經勸諭(見：644 福音勸諭)	shèngjīng quànyù EVANGELICAL COUNSEL (See COUNSEL, EVANGELICAL)	1297
580 聖儀 shèngyí	SACRAMENTAL	1163
* 聖誕節(見：332 降生)	shèngdànjié CHRISTMAS (See INCARNATION)	625
581 聖職人員 shèngzhí rényuán	CLERGY	1165
582 聖職聖事 shèngzhí shèngshì	MINISTRY, SACRAMENT OF; HOLY ORDERS, SACRAMENT OF	1166
583 聖體的共融 shèngtǐ de gòngróng	INTERCOMMUNION	1171
584 聖體聖事 shèngtǐ shèngshì	EUCCHARIST, SACRAMENT OF THE	1172
585 萬有在神論 wànyǒu zàishén lùn	PANENTHEISM	1178
586 萬有復興 wànyǒu fùxīng	APOCATASTASIS	1180
587 敬禮 jìnglǐ	CULT	1182
588 盟約 méngyūē	COVENANT; TESTAMENT	1183
589 路德會，信義會 lùdéhuì , xìnyìhuì	CHURCH, LUTHERAN	1186
590 過程神學 guòchéng shénxué	PROCESS THEOLOGY	1188
591 罪 zuì	SIN	1190
592 罪咎 zuìjiù	GUILT	1193



593 傳教士	chuánjiào shì	MISSIONARY	1195
594 傳教方法	chuánjiào fāngfǎ	METHOD, MISSIONARY	1196
595 傳教神學	chuánjiào shénxué	MISSION, THEOLOGY OF	1198
* 傳教學(見: 595 傳教神學)	chuánjiào xué	MISSIOLOGY (See MISSION, THEOLOGY OF)	1198
596 傳統	chuántǒng	TRADITION	1203
597 傳統主義	chuántǒng zhǔyì	TRADITIONALISM	1206
598 傳播福音(福傳)	chuánbò fúyīn (fúchuán)	EVANGELIZATION; EVANGELISM	1207
599 奧力振主義	àolìzhèn zhǔyì	ORIGENISM	1210
600 奧祕	àomì	MYSTERY	1211
* 奧秘之說明(見: 600 奧秘)	àomì zhī shuōmíng	MYSTAGOGY (See MYSTERY)	1211
601 奧古斯丁主義	àogǔsīdīng zhǔyì	AUGUSTINIANISM	1214
602 奧體	àotǐ	BODY, MYSTICAL	1217
* 逾越(見: 603 逾越奧蹟)	yúyuè	PASSOVER (See MYSTERY, PASCHAL)	1218
603 逾越奧蹟	yúyuè àoījī	MYSTERY, PASCHAL	1218
604 愛	ài	LOVE; CHARITY; AGAPE	1221
605 節育	jiéyù	BIRTH CONTROL	1226
606 解放	jiěfàng	LIBERATION	1228
607 解放神學	jiěfàng shénxué	LIBERATION, THEOLOGY OF	1230
* 解神話化(見: 352 剔秘)	jiě shénhuàhuà	DEMYTHOLOGIZATION	658
608 解釋學	jiěshìxué	HERMENEUTICS	1233
* 會議至高論(見: 420 教會會議至上主義)	huìyì zhìgāo lùn	CONCILIARISM	824
* 會議制(見: 420 教會會議至上主義)	huìyì zhì	CONCILIARITY	824
609 新士林學派	xīnshìlín xuépài	NEO-SCHOLASTICISM	1236
610 新柏拉圖主義	xīn bó lātú zhǔyì	NEO-PLATONISM	1238
611 新約	xīnyuē	NEW TESTAMENT	1239
612 新約神學	xīnyuē shénxué	THEOLOGY, NEW TESTAMENT; NEW TESTAMENT, THEOLOGY OF THE	1242
613 「新時代」	xīnshídài	“NEW AGE”	1249
614 「新神學」	xīnshénxué	“NOUVELLE THÉOLOGIE” (“NEW THEOLOGY”)	1250
* 新傳播福音(新福傳)(見: 598 傳播福音)	xīnchuánbò fúyīn (xīn fúchuán)	“NEW EVANGELIZATION” (See EVANGELIZATION)	1207
615 意志主義	yìzhì zhǔyì	VOLUNTARISM	1252
616 意義變換	yìyì biànhuàn	TRANSIGNIFICATION	1253
617 意識型態	yìshì xíngtài	IDEOLOGY	1254
618 煉獄	liànyù	PURGATORY	1256
* 義務論(見: 361 倫理神學)	yìwù lùn	DEONTOLOGY (See THEOLOGY, MORAL)	682
* 道(見: 558 聖言)	dào	LOGOS (See WORD OF GOD)	1096
619 道家	dàojiā	TAOISM (TAOIST PHILOSOPHY; TAOIST RELIGION)	1258

* 道教(見：619 道家) dàojiào TAOIST RELIGION (See TAOISM).....	1258
* 道路(見：296 耶穌基督) dàolù WAY (See JESUS CHRIST).....	555
* 道德生活(見：440 基督徒倫理生活) dàodé shēnghuó MORAL LIFE (See LIFE, CHRISTIAN MORAL).....	871
* 道德行爲(見：360 倫理行爲) dàodé xíngwéi MORAL ACT (See ACT, MORAL).....	680
620 道德律 dàodé lǜ LAW, MORAL.....	1263
621 資本主義 zīběn zhǔyì CAPITALISM.....	1264
622 源流批判 yuánliú pīpàn CRITICISM, SOURCE.....	1265
623 溯源論 sùyuán lùn AETIOLOGY.....	1266
* 補償(見：624 補贖) bǔcháng ATONEMENT (See SATISFACTION).....	1267
624 補贖 bǔshú SATISFACTION.....	1267
* 預言(見：159 先知) yùyán PROPHECY (See PROPHET).....	316
625 預定 yùdìng PREDESTINATION.....	1268
* 預定論(見：625 預定) yùdìng lùn PREDESTINARIANISM (See PREDESTINATION) .....	1268
626 預像論 yùxiàng lùn TYPOLOGY.....	1270
* 經院神學(見：19 士林神學) jīngyuàn shénxué THEOLOGY, SCHOLASTIC.....	42
* 經院學派(見：20 士林學派) jīngyuàn xuépài SCHOLASTICISM.....	45
627 經驗主義 jīngyàn zhǔyì EMPIRICISM.....	1271
(十四劃)	
628 輔助原則 fūzhù yuánzé SUBSIDIARITY, PRINCIPLE OF.....	1272
629 蒙丹派 méngdān pài MONTANISM.....	1273
630 熙雍主義 xīyōng zhǔyì ZIONISM.....	1275
631 對立的相合 duìlì de xiānghé COINCIDENCE OF OPPOSITES.....	1276
* 對觀福音(見：642 福音) duìguān fúyīn SYNOPTIC GOSPEL (See GOSPEL).....	1291
* 圖騰崇拜(見：168 自然宗教) túténg chóngbài TOTEMISM (See RELIGION, NATURAL).....	332
632 稱義 chēngyì JUSTIFICATION.....	1277
* 領聖體聖血(見：584 聖體聖事) líng shèngtǐ shèngxiě EUCHARISTIC COMMUNION (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE).....	1172
633 誘惑 yòuhuò TEMPTATION.....	1280
634 說異語的神恩 shuōyìyǔ de shénēn GLOSSOLALIA.....	1281
* 辣彼神學(見：517 猶太神學) làbǐ shénxué RABBINICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, JEWISH).....	1030
* 精神(見：11 人) jīngshén SPIRIT (See MAN).....	17
635 榮福直觀 róngfú zhíguān VISION, BEATIFIC.....	1282
636 實用主義 shíyòng zhǔyì PRAGMATISM.....	1284
637 實在界 shízàijiè REALITY.....	1285

* 實現(行爲)(見：638 實現與潛能) shíxiàn ACT (See ACT AND POTENCY).....	1286
638 實現與潛能 shíxiàn yǔ qiánnéng ACT AND POTENCY .....	1286
639 實證主義 shízhèng zhūyì POSITIVISM.....	1287
* 實證法律 shízhèng fǎlù POSITIVE LAW (See LAW, CIVIL).....	1289
640 實證神學 shízhèng shénxué THEOLOGY, POSITIVE .....	1289
* 實踐(見：399 理論與實踐) shíjiàn PRAXIS (See THEORY AND PRAXIS) .....	766
* 實踐神學(見：243 牧靈神學) shíjiàn shénxué PRACTICAL THEOLOGY (See	
THEOLOGY, PASTORAL) .....	460
641 實體 shítǐ SUBSTANCE .....	1290
642 福音 fúyīn GOSPEL.....	1291
* 福音主義(見：431 基要主義) fúyīn zhūyì EVANGELICALISM (See	
FUNDAMENTALISM) .....	849
643 福音作者 fúyīn zuòzhě EVANGELIST .....	1296
* 福音的歷史性(見：642 福音) fúyīn de lìshǐxìng HISTORICITY OF THE GOSPELS	
(See GOSPEL) .....	1291
644 福音勸諭 fúyīn quànyù COUNSEL, EVANGELICAL .....	1297
645 維也諾大公會議 wéiyěnuò dàgōnghuìyì COUNCIL OF VIENNE .....	1298
* 維恩大公會議(見：645 維也諾大公會議) wéinēn dàgōnghuìyì COUNCIL OF	
VIENNE .....	1298

(十五劃)

646 慕道者 mùdào zhě CATECHUMEN .....	1299
647 慕道期 mùdào qī CATECHUMENATE.....	1300
* 樞德(見：362 道德倫理) shūdé CARDINAL VIRTUE (See VIRTUE, MORAL).....	686
648 樞機 shūjī CARDINAL.....	1302
* 暫罰(見：650 補贖) zhànfá TEMPORAL PUNISHMENT (See SATISFACTION) .....	1306
649 輪迴 lúnhuí TRANSMIGRATION .....	1303
* 確切性(見：650 確實性) quèqièxìng CERTITUDE (See CERTAINTY).....	1306
650 確實性 quèshíxìng CERTAINTY.....	1306
651 歐洲神學 ōuzhōu shénxué THEOLOGY, EUROPEAN .....	1307
* 撒殫(見：703 魔鬼) sādān SATAN (See DEVIL).....	1406
* 賦予靈魂(見：12 人化) fùyǔ línghún ANIMATION (See HOMINIZATION).....	28
652 儀式 yíshì RITE .....	1308
* 質料(見：294 型質論) zhìliào MATTER (See HYLEMORPHISM).....	552
653 德性 déxìng VIRTUE.....	1309
654 衛理會 wèilǐ huì CHURCH, METHODIST .....	1311
655 諸聖相通功 zhūshèng xiāngtōnggōng SAINTS, COMMUNION OF .....	1312
656 摩尼教 móníjiào MANICHAISM .....	1314
657 摩里納學派 mólínà xué pài MOLINISM .....	1315

* 適應(見：98 本位化) shìyìng ACCOMODATION; ADAPTATION (See INCULTURATION).....	208
* 潛能(見：638 實現與潛能) qiánnéng POTENCY (See ACT AND POTENCY).....	1286
658 寬免 kuānmiǎn DISPENSATION.....	1316
659 審判 shěnpàn JUDGMENT.....	1317
660 審美神學 shěnměi shénxué THEOLOGY, AESTHETIC.....	1319
661 墮胎 duòtāi ABORTION.....	1320
662 墮落 duòluò FALL, THE.....	1322
663 樂園 lèyuán PARADISE.....	1323
664 編輯批判 biānjí pīpàn CRITICISM, REDACTION.....	1325

(十六劃)

665 歷史 lishǐ HISTORY.....	1326
666 歷史主義 lishǐ zhǔyì HISTORICISM.....	1329
667 默示 mòshì APOCALYPTIC.....	1330
668 默示神學 mòshì shénxué APOCALYPTIC LITERATURE.....	1332
669 默西亞 mòxīyǎ MESSIAH.....	1333
670 默想—默觀 mòxiǎng—mòguān MEDITATION—CONTEMPLATION.....	1335
* 默觀(見：670 默想) mòguān COMTEMPLATION (See MEDITATION).....	1335
671 儒家 rújiā CONFUCIANISM.....	1337
672 獨身 dúshēn CELIBACY.....	1340
673 諾斯底主義 nuòsīdǐ zhǔyì GNOSTICISM.....	1343
674 辨別神類 biànbíe shénlèi SPIRITS, DISCERNMENT OF.....	1345

(十七劃)

* 應用神學(見：243 牧靈神學) yìngyòng shénxué APPLIED THEOLOGY (See THEOLOGY, PASTORAL).....	462
* 環境神學(見：109 生態神學) huánjìng shénxué THEOLOGY OF THE ENVIRONMENT (See THEOLOGY, ECOLOGICAL).....	230
675 韓國神學 hánguó shénxué THEOLOGY, KOREAN.....	1347
676 擬人 nírén ANTHROPOMORPHISM.....	1349
677 臨在 línzài PRESENCE.....	1350
678 嬰孩洗禮 yīnghái xǐlǐ INFANT BAPTISM.....	1352
679 優提克斯主義 yōutíkèsī zhǔyì EUTYCHIANISM.....	1354
680 禪宗佛教 chánzōng fójiào ZEN BUDDHISM.....	1354
* 避孕(見：605 節育) bìyùn CONTRACEPTION (See BIRTH CONTROL).....	1226
681 彌撒 mísā MASS, HOLY.....	1357
* 彌撒聖祭(見：681 彌撒) mísā shèngjì SACRIFICE OF THE MASS (See MASS, HOLY).....	1357

682 隱修制度與生活 yǐnxiū zhìdù yǔ shēnghuó MONASTICISM..... 1361  
 683 隱喻 yǐnyù METAPHOR..... 1363  
 \* 總主教(見：116 主教) zǒngzhǔjiào ARCHBISHOP (See BISHOP)..... 242  
 \* 總領天使(見：49 天使) zǒnglǐng tiānshǐ ARCHANGEL (See ANGEL)..... 133  
 684 總歸於基督 zǒngguī yú jīdū RECAPITULATION IN CHRIST..... 1364

(十八劃)

685 職務 zhíwù MINISTRY..... 1364  
 686 醫治職務 yīzhì zhíwù MINISTRY, HEALING..... 1366  
 687 舊約 jiùyuē OLD TESTAMENT..... 1368  
 688 舊約神學 jiùyuē shénxué THEOLOGY, OLD TESTAMENT; OLD TESTAMENT,  
 THEOLOGY OF THE..... 1372  
 689 薩培里派 sàpéilǐ pài SABELLIANISM..... 1378  
 690 雙果律 shuāngguǒ lǜ DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF..... 1380  
 691 離婚 líhūn DIVORCE..... 1382  
 \* 禮規(見：692 禮儀) lǐguī RUBRIC (See LITURGY)..... 1384  
 692 禮儀 lǐyí LITURGY..... 1384  
 693 禮儀神學 lǐyí shénxué THEOLOGY, LITURGICAL..... 1388  
 \* 禮儀運動(見：694 禮儀歷史與運動) lǐyí yùndòng LITURGICAL MOVEMENT (See  
 HISTORY AND MOVEMENT, LITURGICAL)..... 1389  
 694 禮儀歷史與運動 lǐyí lìshǐ yǔ yùndòng HISTORY AND MOVEMENT,  
 LITURGICAL..... 1389

(十九劃)

\* 藝術(見：659 審美神學) yìshù ART (See THEOLOGY, AESTHETIC)1703..... 1317  
 695 願 yuàn VOW..... 1392  
 \* 願洗(見：562 聖體聖事) yuànxǐ BAPTISM OF DESIRE (See BAPTISM,  
 SACRAMENT OF)..... 1106  
 696 關係 guānxi RELATION..... 1394  
 \* 羅馬公教會(見：44 天主教會) luómǎ gōngjiàohuì ROMAN CATHOLIC CHURCH  
 (See CHURCH, CATHOLIC)..... 109  
 697 懷疑主義 huáiyí zhǔyì SCEPTICISM..... 1396  
 698 類比 lèibǐ ANALOGY..... 1397  
 699 類型批判 lèixíng pīpàn CRITICISM, FORM..... 1400

(二十劃)

700 蘇亞雷斯學派 sūyáléisī xuépài SUÁREZIANISM..... 1401  
 \* 釋經學(見：578 聖經詮釋學) shìjīngxué BIBLICAL EXEGESIS (See EXEGESIS,  
 BIBLICAL)..... 1157

701 繼承說 jìchéng shuō , 收養論 shōuyǎng lùn ADOPTIANISM ..... 1402

(廿一劃)

\* 驅魔(見：703 魔鬼) qūmó EXORCISM (See DEVIL)..... 1406

\* 護守天使(見：49 天使) hùshǒu tiānshǐ GUARDIAN ANGEL (See ANGEL)..... 133

702 護教學 hùjiàoxué APOLOGETICS ..... 1404

\* 護衛者(見：566 聖神) hùwèizhě PARACLETE (See HOLY SPIRIT)..... 1116

703 魔鬼 móguǐ DEVIL; DEMON ..... 1406

\* 魔鬼論(見：50 天使論) móguǐ lùn DEMONOLOGY..... 134

704 辯證神學 biànzhèng shénxué THEOLOGY, DIALECTICAL ..... 1410

\* 辯證唯物論(見：134 共產主義) biànzhèng wéiwù lùn DIALECTICAL MATERIALISM (See COMMUNISM)..... 273

\* 屬人行爲(見：360 倫理行爲) shǔrén xíngwéi HUMAN ACT (See ACT, MORAL) ..... 680

705 屬性交流 shǔxìng jiāoliú COMMUNICATION OF IDIOMS ..... 1411

(廿二劃)

\* 威權主義(見：545 極權主義) wēiquán zhǔyì AUTHORITARIANISM (See TOTALITARIANISM)..... 1076

\* 贖世主(見：296 耶穌基督) shúshìzhǔ REDEEMER (See JESUS CHRIST) ..... 555

\* 贖罪(見：624 補贖) shúzuì EXPIATION (See SATISFACTION) ..... 1267

(廿三劃)

706 顯現 xiǎnxiàn APPARITION; EPIPHANY ..... 1413

707 顯聖容 xiǎnshèngróng TRANSFIGURATION..... 1414

708 體變 tǐbiàn TRANSUBSTANTIATION; TRANS(S)UBSTANTIATION ..... 1415

(廿四劃)

\* 靈魂(見：11 人) línghún SOUL (See MAN) ..... 17

709 靈魂不滅 línghún búmiè SOUL, IMMORTALITY OF THE ..... 1417

710 靈修 língxiū SPIRITUALITY ..... 1420

\* 靈修生活(見：710 靈修) língxiū shēnghuó SPIRITUAL LIFE (See SPIRITUALITY) ... 1420

711 靈修神學 língxiū shénxué THEOLOGY, SPIRITUAL ..... 1422

(廿五劃)

712 觀念論 guānniàn lùn IDEALISM ..... 1424

# 1 一元論

yīyuán lùn

MONISM

參閱：344 哲學 182 多元論 143 有神論 255 泛神論 585 萬有在神論 48 天地人合一

(一)概念說明：

(1) 一元論(monism)一詞，包括兩部份，即希臘文形容詞「monos 單、一個」以及「-ism 主義」。波蘭哲學家、數學家沃耳夫(Wolff, Christian von 1679-1754) 首先應用“monism”(一元論)一詞。但早在希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322) 的著作中已有類似的觀念。

一元論是一種學說，它不管實在界的多樣性，而尋求以內在於實在界(↗637 reality)的唯一原則，來解釋整個實在界或某一些對象範圍。它不像別的學說以兩個原則「二元論」(↗5 dualism)或更多的原則「多元論」(↗182 pluralism)來解釋實在界。論者若將一切種類的存有縮減、歸宗於唯一存有，則可稱為「相對一元論」或「種類一元論」(monism of kind)；或者否認獨立存有(實體)的多樣性，而將箭頭指向存有物的相互性和相屬性，以致只承認這個世界(關係的整體)，視之為一個實體(↗641 substance)，在其中個別存有物是此實體的顯像和部分的元素，則此論可稱為「絕對一元論」或「實體一元論」(monism of substance)。此兩種一元論不須彼此包含，即使存有物基本上都是類似的(好比無限的精神和有限的精神)。「種類一元論」仍一口咬定「存有物彼此不同」；而「實體一元論」則能接受不可再縮減的存有的各種模式。

(2) 此兩種一元論主要的區別在於天主/上帝/神(↗30 God)與世界、心靈與物質(尤指靈魂與肉身)之間的關係，而這正是兩論都想克服的問題。亦即對比的其中之一(如心靈)可消失

在另一個內(如物質)，或兩者都消失在未知的第三者(如整個人)裡面，且對比的兩者都是第三者的表現；例如，心靈與物質間的區別能以下列三種方法中的任何一種來解決：1)只有物質是真實的，心靈只是物質的產物或併發現象「唯物論」(↗464 materialism)。2)只有心靈是真實的，物質只是心靈的表現「觀念論」(↗712 Idealism)。3)物質和心靈都不是真實的，兩者間的關係更在於實在界內外的關係，而此實在界至今仍未可知，仍是個謎「同一性的系統」(system of identity)。

(3) 泛神論(↗255 pantheism)是一元論的特殊形式，認為天主/上帝/神與世界是同一個；此論近乎無神論(↗514 atheism)，因後者也容許神人間彼此不對立。結果「天主/上帝/神」一詞被用以指稱世界的性質，以致很快就失去了所有的原意，而落到可被揚棄的地步。

(二)簡史：絕對一元論主要的代表有古代印度哲學家以及古希臘希臘哲學家、愛利亞學派(Eleatic School)的創始人巴美尼德斯(Parmenides 約 540-480)和芝諾(Zeno of Elea 約 490-430)。近代則有葡萄牙猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)、(符合某些條件的)德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)等。而相對一元論則涵蓋形形色色論調的唯物論者和觀念論者。本世紀初，一元論在德國大為盛行，此風氣為德國科學家、生物學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)與德國哲學家奧斯特瓦耳德(Ostwald, Wilhelm 1853-1932)領導下的自由思考和反教會的「一元論聯盟」(Monist Association)奠下根基。到今天，一元論所面對的似乎是方法的問題。舉例來說，許多人寧願承認只有以「精確」的科學方法所獲得的結果才是有效的；他們拒絕那些哲學、神學形式的反省所得出的任何認知價值。

(三)神哲學反省：

(1) 有些對一元論有利的評論值得提出來：存有物彼此相似，具有共同特徵，且有包含整個存有學秩序的超驗屬性；自然界許多種類的東西皆受自然律所規範，以致有人提及在

自然界及其運作中的一律性。同樣地，一元論也具有形上學(↗194 metaphysics)原則，將同一性與同一組織用在可觀察的事實上，而人們也用此觀念以解釋事實。再者，從社會的觀點看，特別是加上最近交通電訊方法的改善，這個世界越來越成爲一體。在這方面，法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)強調在宇宙中可發現秩序與方向的合一。

(2) 由於在歷史中不同形式、不同程度的一元論多得不勝枚舉，所以，不該太輕易地就把一個理論說成一元論，或者照觀察者好惡的立場來判斷。可是，仍可適當的給予下面的一般指導方針：一元論的力量和有關的辯護理由已深入人心，因此，人類的理解自然會把任何多樣性追溯到單一的事物上；中國本地化/本位化(↗98 inculturation)思想亦有此特色。基本存有學原則「存有本身是一個」就符合此方針。但若由此便結論出只有一種存有物，甚至說整個含義是存有，那將忽略「存有」重要的類比特性。絕對一元論特別否認了自由而獨立的人們的多樣性；但人際關係正顯出此多樣性之不可縮減。一元論本身不借助於外來(哲學的)方法就無法爲自己辯護，而導致自相矛盾。所有只談方法論的一元論都受此事實之害。

(3) 二元論初步提出的反論是得自宇宙與其造主間的區別。而理智憑著證據，也假定天主/上帝/神與其造物的存在並非同一回事。再者，縱然宇宙是一個，卻包含了殊多的事物，此可由其種類、屬別、個別性彼此加以區分。這世界不是單一的實體，而是由存在著的實在界所形成；但此實在界用一元論的術語是無法充分加以解釋的。姑且不論在美學上的吸引力，一元論實是個過度簡化的學說系統，因而無法解釋整個人類的經驗。最後一點是，承認這世界和人類的生活的多元，並承認此多元祇有在超越世界的天主內，才得到解釋，亦即等於接受人類本身是受造的有限存有物。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。  
Bächli, A. *Monism*. Ontos Verlag, 2003.

編譯

## 2 一夫一妻制

yīfū yīqī zhì

### MONOGAMY

參閱：488 婚姻聖事 253 性 365 家庭 185 多偶制 3 一妻多夫制

(一)概念說明：一夫一妻制(monogamy)一詞，源自希臘文的「monos 唯一」及「gamos 婚姻」，指一男一女爲唯一的婚姻制度，即一夫一妻結合。一夫一妻制可從兩方面看：從丈夫方面而言，即所謂的一夫一妻制(monogyny)，此字特別強調一位妻子；自妻子方面而言，即所謂一妻一夫制(monoandry)，此字特別表示只有一個丈夫。但一般用法，將“monogamy”等同“monogyny”。

(二)習俗允許一個人只能合法地在一時期內娶或嫁一個配偶。此制度通常以兩種形式出現：一是兩人間訂立終身契約，只有違法時才能解約。羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)和印度教(↗163 Hinduism)有關婚姻的規定即屬此類。另一種也是一夫一妻制，但容許一再地更換配偶；也就是離婚再婚制度。至於促成一夫一妻制的因素除了法律、道德、宗教(↗266 religion)外，尚有以下的社會情況：如自然的男女比例、婦女經濟貢獻的日形重要、從本世紀中葉起全世界婦女對受教育及參政與日俱增等。

(三)雖然以色列在歷史的演變中，實際上走向一夫多妻制(撒下五 13；則廿三)的路線，畢竟充軍之後已大爲減少，至耶穌基督(↗296



Jesus Christ)時代(谷十 1-12；瑪十九 1-9)可說已近絕跡而合乎舊約中暗示的理想婚姻制度：一夫一妻制(創二 18-25)。

(四)從 1949 年一個世界性的調查顯示：原始文化中，有四十三個社會(族群)採行嚴格的一夫一妻制；而有一百九十五個族群允許一夫多妻制(↗185 polygamy)。這些人以實地調查研究的結果，反駁了十九世紀學者所主張的進化論(↗521 evolutionism)；那理論認為婚姻是逐漸演進而成的，從原始雜交起，進而小集團聯姻(在團體內的男與女皆可性關係)；然後至一夫多妻制，最後才是一夫一妻制。故此研究對簡單的進化學說指出疑問。在工業化、教育普及以及歐美式聲望的影響下，正在現代化中的世界迫使一夫多妻制日漸沒落。現在的人類學家和社會學家認為一夫一妻制已成了大眾所喜愛的婚姻形式。

(五)天主教一向倡導嚴格一夫一妻制，將婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)當作一男一女間終生不可拆散的結合，但並不反對配偶去世後再婚。有些國家雖然法律明訂有配偶者，不得重婚，表明採行的是一夫一妻制；但事實上仍有少數納妾的現象，只是法律上不承認其為合法婚姻，不承認妾為夫之配偶。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

### 3 一妻多夫制

yīqī duōfū zhì

POLYANDRY

參閱：488 婚姻聖事 2 一夫一妻制

(一)概念說明：一妻多夫制(polyandry)一詞，源自希臘文的「polys 多」及「anēr 男人」，指一位女子擁有多位男人。即一個女人同時嫁給兩個以上的男人。事實上，真正的「一妻多夫制」地區寥寥無幾，比「一夫多妻制」(↗185 polygamy)少太多，更別提最盛行的「一夫一妻制」(↗2 monogamy)了。今天「一妻多夫制」主要分布在印度多達(Todas)與其毗鄰地區(如西藏)、南太平洋的馬貴斯群島(Marguesas)以及非洲的 Bahima、Baziba、Banfu 三族。依據資料顯示：古代阿拉伯人、凱爾特民族(Celtic people)中的不列顛人(Britons)、蘇格蘭的匹克特人(Picts)等也可能有此習俗，可惜資料不全，無法判定是否屬真正的一妻多夫制。

在此制度中的丈夫們或是親兄弟，或者婚後才互稱兄弟，故此制度又名「兄弟的一妻多夫制」(adelphic or fraternal polyandry)。西藏與印度的多達就是典型例子，在那兒，通常弟弟們長大成人以後，便可共享長兄之妻；在多達，弟弟另娶之妻也是哥哥們之妻。再者，婚後「互稱兄弟」的形式裡，其中只有一個成為「大哥」，享有特殊社會地位；連弟弟們的孩子都算他的。也有另一種形式：想當孩子之父者，只要透過特殊的儀式便可成為正式父親，否則孩子便屬眾兄弟共有。

(二)可能因「殺女嬰」(為糧食不足所逼)而導致男女不成比例，即男多女少，才形成此習俗。但從這習俗之罕見來看，或許肇因於少數地區的特殊環境(如群島、高原區)，而不似過去曾一度相信的：早期文明的一妻多夫時期之殘存。

另有一種和一妻多夫制相關的婚姻型態，即所謂的「重婚」(second marriage)。當一個女人未以「宣告婚姻無效」或「離婚」方式終止第一次婚姻，就與別的男人同居時，便屬於「重婚」。此外，一個女人婚後可與無兄弟關係的人(似情夫)交往，或受親戚及待客習俗的影響，使數位男人對一個女人有性關係的特權。這種「非兄弟」的一妻多「夫」情形更為罕見，不是真正的一妻多夫制。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 4 一性論

yixing lùn

### MONOPHYSITISM

參閱： 449 基督論 223 亞略主義 290 阿波林主義  
224 亞歷山大學派 192 安提約基學派  
705 屬性交流 508 單志論 679 優提克斯主義  
130 加采東大公會議 228 奈斯多略派

(一)概念說明：一性論(monophysitism)一詞，源自希臘文的「monos 唯一、單一」及「physis 性、性體、本性」和「-ism 主義」。一性論主要理論來自亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)的神學(↗385 theology)，其出發點則是初傳(↗287 kerygma)中，有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是天主聖子(Son of God)降生(↗332 Incarnation)成人、或對這位基督(單一)是真天主又是真人(二)的宣信。一性論神學的反省，就是要設法解釋此「單一」與「二」如何同時存在。一性論強調單一，一般而言，它針對強調「二」的奈斯多略(Nestorius 約 + 451)的異端(↗461 heresy)奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)，提出反論，堅稱基督是一個；故在基督內只有一個性體(monē-physis)。此性體實在包括祂的位格(↗206 person)，因為古代哲學(↗344 philosophy)原則說：一個完整的性體應當具有完整的位格。此異說更在第七世紀時引發了單志論(↗508 monotheletism)之爭。君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)遣責單志論(↗508 monotheletism)和它所包含的錯誤的一性論(DH 550-559, 561-563)。

(二)至於一性論的形式可略分為三類：

(1) 亞略主義(↗223 Arianism)和阿波林主義(↗290 Apollinarianism)：前者(至少指第二代)與後者皆採用聖言(↗558 Word of God)與肉身(Logos-sarx)的模式，以解釋耶穌基督的構成。前者主張聖言雖是較高層次的存有物，但仍是天父所造；而後者則宣稱天主/上帝/神(↗30 God)代替了基督的「靈魂」，故天主/上帝成了基督肉身的主要原則，以及一切身心行為的根源；「聖言一性(physis)的降生」(此即阿波林主義最主要的錯誤模式)使得聖言與肉身結合為一。

(2) 古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)，為對付奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)，借用阿波林主義「一性」的說法，但賦予正確的闡釋。濟利祿認為在基督內有人的靈魂和真的人性，但祂並未將位格和性體加以區分，以說明基督內的合一和差異。有他的一句名言可作為其基督論的綜合：「成為血肉之聖言的一個性體」。因此，他十分清楚地肯定瑪利亞是「天主之母」(Mother of God)；厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)贊成他的看法(DH 250-264)。從土耳其神學家、隱修院院長優提克斯(Eutychēs 約 378-454)和日後基督論的發展可看出：濟利祿的基督論(↗449 Christology)為一性論者留下了一片可開拓的園地。濟利祿未加區分「位格」與「性體」的結果，使基督內性體的合一的問題，只能以大自然各種不同範疇物品的合一來解說。故教父(↗400 Church, Father of the)們提出了比擬法：基督內的天主性和人性好比在人身上的靈魂和肉身，二性彼此滲透，就像火與火紅的鐵(或煤)一般，又像「焚燒的荊棘」中的火和柴火一樣(濟利祿)，又像一滴葡萄酒滴進了大海(尼撒的額我略 Gregorios Nyssa 約 335-394)。上述這種承襲斯多亞主義(↗501 Stoicism)「混合」的說法，雖能確保天主性與人性的區分，卻給後人留下了後遺症，因為，無法把基督內的兩個性體的合一說明得很清楚。

(3) 正統的一性論：這是因先後反對安提約基學派(↗192 Antioch, School of)的加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)之基督論(DH 300-302)，指：在一位基督內有「二性」

的教導所興起的，此派可再細分為兩種：

1) 嚴格一性論：只有少數一性論的神學家屬這一種。這些人主張在基督內天主性與人性混合了，才產生第三種實體；或稱天主性被其人性所吸收，或人性被天主性所吸收。此種一性論大部分的理論模式引起教宗良一世(大良)(Leo Magnus 440-461)，在第五、六世紀的教宗們的修正文件(DH 290-294，296-299，317-318)中，直到日後的若望達瑪森(Damascene, John 約 650-750)時，才有較完整的論斷。

2) 言辭(verbal)一性論：這種一性論指某些神學家採用一性論的一些理論模式，但是他們仍保持在加采東大公會議以前與濟利祿基督論的架構之內，如：塞維魯(Severus of Antioch 約 465-538)、敘利亞神學家、教省總主教菲洛澤努斯(Philoxenus of Mabbug 440-523)、艾路魯斯(Aelurus, Timotheus Patriarch of Alexandria, +477)等人即是典型的代表。加采東大公會議以前的說法不完全，不斷地導致分裂的小教派，尤其有關基督肉身會自然朽壞(passibility)(passibility of Christ 基督可受苦性)的爭論上。希臘神學家、主教儒利安(Iulianus de Halicarnassos +518)便否認基督肉身會朽壞之說。至今言辭一性論仍殘存於埃及的科普特(Coptic)、衣索匹亞、西部敘利亞(雅各教派 Jacobite)以及亞美尼亞(Armenian)等教會之中。

(三)總之，亞略主義和阿波林主義的一性論，對天主性與人性所作的綜合，不但嚴重侵犯了聖言(↗558 Word of God)的超越性，且曲解了天主/上帝與世界的關係。再者，從一性論的發展史可清楚看出：即使言辭一性論對於錯誤地解說了「在基督內天主性與人性的結合」這方面，也未能提供充分的護衛；因此，唯一的出路便是加采東大公會議對一個「位格」和二個「性體」的教導。當然這仍需不斷努力說明，才能更深入的瞭解。此外，449年教宗良一世(大良)致君士坦丁堡(Constantinople)宗主教弗拉維亞努斯(Flavianus of Constantinople)的書信《良一世書卷》(Tome of Leo, The)，在討論天主/上帝

聖言成血肉時，對耶穌基督身上的兩個性體，強調：彼此不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)的教導(DH 290-295)，為日後之加采東大公會議提出的正統聲明(DH 300-303)，也必須用來對付神學其他領域中「一性論」型態的思想，因為，事實上只要有神、人相提並論的問題時，似乎都無法適當地闡明人的因素。

最後值得一提的是：加采東大公會議的原則在闡釋教會(↗411 Church)、默感(inspiration)、恩寵(↗353 grace)與自由(liberal)、教會與國家(↗423 church and state)、教會與世界、救恩史(↗456 salvation, history of)與世俗史之類的概念上都將佔一席之地。但務必謹慎，免得又陷入一性論或「奈斯多略主義」(↗228 Nestorianism)異端(↗461 heresy)的泥沼中。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 5 二元論

èryuán lùn

DUALISM

參閱：194 形上學 500 惡 526 創造 1 一元論

(一)概念說明：

(1) 二元論(dualism)一詞，源自拉丁文的「duo 二」，指強調某一事件或存有物具有雙重元素或原理的主張，如：人之本性分為精神與肉身兩個部分的二分法思想，簡而言之，即：將存在界的概念綜合為兩個同樣古老，並互相對立的原則。歷史中有許多種不同的二元論，它們的不同為各體系中原則的性質及其

對立方式的不同。其實，有關二元論，最根本的問題是存在界的「來源」及其「終極」的關係。因此，二元論的解決辦法，絕不是盲目地一頭鑽進過份簡化的單一性中，也不是單靠純粹思辨上的功夫便可做到的。在基督教(↗436 Christianity)強調，存在界包括絕對的「一」(天主/上帝/神↗30 God, 存有)，當然，也包括相對的受造界，這是所謂的「相對的二元論」。愛(↗604 love)是兩方面合一的力量，但是由於人的罪(↗591 sin)惡(↗500 evil)老早就拋棄了這愛，人類乃差不多無可避免地經常經驗到某種程度拉扯的二元。這種存在性的二元論深深地影響人；它撕裂人的意志，也撕裂與他人位際的關係。此種存在性的二元論，也肯定人意志中的衝突，最後還投射到人的終極關懷(ultimate concern)上，並且形成一種半形上學(↗194 metaphysics)式的二元論—就是在「是」與「應該是」之間的矛盾衝突。

(2) 基督徒信仰也深深感受到人生的苦痛，然而，這種苦痛卻沒有因為信仰而立刻獲得解除。相反，它只會在人首次經驗到救恩(↗455 salvation)之後變得更尖銳。人更急切地渴求圓滿。面對這種結合了救恩與死亡(↗154 death)的、存在性的二元情況，基督徒只能依靠信仰(↗315 faith)，及那由首次救恩經驗所點燃的希望，繼續堅守下去，直到救恩以超越任何想像的方式，真正而終極性地實現的時刻。

### (二)哲學的二元論：

(1) 希臘哲學以「一」的探求開始，探求在所有變動中持續不變的基本原質，卻沒有明顯問到在這「一」元下各實體間的關係。赫拉頡利圖(Heraclitus of Ephesus 約 535-465)提及事物最終的對立。在希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的體系中(柏拉圖主義↗300 Platonism)，出現了一種基本的形上二元論，以「形式」(真實的永恆存有)與「存有」的外在呈現相對。但是柏拉圖應沒有真心的二元論，因為，他主張形式的形式(善)便有所有存有物的唯一根源。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)(亞里斯多德主義↗

221 Aristotelianism)的型質論(↗294 hylemorphism)比柏拉圖更進一步，他把哲學中基本的因素，即型(form)與質(matter)和實現與潛能(↗638 act and potency)進一步統一起來。

(2) 基督徒哲學(↗441 philosophy, Christian)中，教父(↗400 Church, Father of the)和士林經院哲學(scholastic philosophy)反對各種形上的「極端二元論」，因為在他們的哲學中，他們對唯一天主/上帝/神的信仰，不容許有真正「形上的二元」。

(3) 現代哲學之父法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renuus) 1596-1650)有名的二元論是思辨的實體(res cogitans)和延展的實體(res extensa)間的二元。企圖和二元論對抗的康德(Kant, Immanuel 1724-1804)仍然被困於他的特殊二元：感官和理智、物自身和現象、實踐理性和純理性之間的斷層。德國哲學家、先驗唯心論/觀念論(↗712 idealism)的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)，發展出主觀的唯心主義；他探問絕對(神)和絕對顯現(創造)之間的分別和統一。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)和德國哲學家，德意志觀念論(German idealism)的代表謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)的根本問題也是同一和不同。德國哲學家叔本華(Schopenhauer, Arthur 1788-1860)以苦行來滅絕意志，因為意志正是所有衝突的根源。德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)向基督教宣戰，因為基督宗教的救贖(redemption)理論只會製造分裂，而他自己卻渴望整合的人生。其實，這種渴望也是存在主義(↗146 existentialism)的目標，因為它企圖擺脫人生的苦痛，超越主客體的二元。

### (三)宗教的二元論：

(1) 在中國思想的「宇宙二元論」中，宇宙中的所有生命都由陰陽(↗491 yin yang)所支撐，也在陰陽消長下運轉。伊朗的瑣羅亞斯德教/拜火教(Zoroastrianism)，視世界的歷史

為善與惡兩種平等而對立的力量之鬥爭。在印度的「數論哲學」(Samkhya philosophy)中，有一種「救援的二元論」，認為：救贖來自靈魂與肉身的分離。這與柏拉圖的「人學二元論」(人學↗438 anthropology, Christian)有點相似，因為，柏拉圖也視肉身為靈魂的監獄。並主張知識尋求肉身的解放，好幫助人進入天上的光明世界。

(2) 在晚期猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)的默示文學(↗668 literature, apocalyptic)中，慢慢發展出一種「末世的二元論」，它視這個世界的歷史為不幸、死亡、與罪惡的世代，在惡魔手下苟延殘喘，直到另一個充滿美善與祝福的世代的黎明。地上神祇與天上神祇的鬥爭，在古代神話十分普遍。在希臘，便有宙斯神和巨人泰坦之爭；在日耳曼民族中也有地上的梵娜和天上的眾神之爭。如果神祇有兩個面貌的話，這種可以稱作「神聖的二元論」就更為強化了。

上面所說的「宗教二元論」，其中有一些沒有以有意識的、清楚反省的面貌出現。它們只是對命運的一種反應，想利用這些形象以達到自我認識，及對生命的掌握。

(四)聖經神學(↗577 theology, biblical)中的二元論：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)對唯一造物主以及人類歷史主宰的信仰，在原則上已排除任何形上的「絕對二元論」。然而，聖經仍然留給以色列人很大的空間，以拒絕在罪過和寬赦、不幸和救贖，這些深不可測的對立中作過份簡化的和解。這種不妥協的現實主義一直持續到新約。

(2) 新約(↗611 New Testament)，尤其是保祿和若望，對救恩的全新經驗仍然是以正、反對比的方法來表達。保祿思想中的辯證趨向，清楚表現在法律和恩許、工作和信仰、肉身和靈魂、舊人和新人的對立中。這些對立也是作者們有意在：一方面將猶太主義和基督宗教整合；另一方面也將它們分開來。福音充滿了光明和黑暗、恩寵和法律、生命和死亡、真理(↗335 truth)和虛偽、精神和肉

身兩方面的張力。

(五)信理神學(↗313 theology, dogmatic)中的二元論：

(1) 首先必須排斥的是小亞細亞基督宗教的異端者、二世紀宗教改革運動的創始人馬西翁(Marcion of Pontus 約85-160)：他樹立了舊約「全能」的天主/上帝，和新約「寬仁」的天主/上帝之對比，並因而在新、舊約之間架起了不容越過的二元。此外，諾斯底主義(↗673 Gnosticism)和摩尼教(↗656 Manichaeism)的二元論也必須棄絕。在神學上，當人述說天主/上帝和世界、恩寵和自由、信仰(↗315 faith)和知識(gnōsis)等等話題時，他所採用的表達方式必須是「緩和的二元論」：一方面保持對立，另一方面也拒絕採用簡化的一元論作為解決方案。因而，天主/上帝教排斥泛神論(↗255 pantheism)、預定論(↗625 predestination)、(絕對的)白拉奇主義(↗113 Pelagianism)、信仰主義(↗317 fideism)、和理性主義(↗398 rationalism)(DH 800, 3002, 3025)。

(2) 今日神學的使命也許是在尋求另一類二元論的和解，那就是：教會(↗411 Church)和世界、聖言(↗558 Word of God)和聖事(↗559 sacrament)、聖統制(↗570 hierarchy)和神恩(↗377 charism)、信理神學和聖經神學(↗577 theology, biblical)等之間的兩面張力。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Pétrémont, S. *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*. Paris, 1946.

Pétrémont, S. *Le dualisme chez Platon. Les gnostiques et les manichéens*. Ligugé, 1982.

Uttal, W. R. *Dualism: The Original Sin of Cognitivism*. Routledge, 2004.

編譯

## 6 二性一位的結合

èrxìng yīwèi dé jiéhé

### UNION, HYPOSTATIC

參閱： 296 耶穌基督 449 基督論 705 屬性交流  
130 加采東大公會議

(一)概念說明：二性一位的結合/位格的結合(hypostatic union)一詞，其中自立體的/自立性的/位格的(hypostatic)，源自希臘文的「hypo 在…下面」及「histenai 站立於某處」，指處於某物的最基礎層面。另結合/聯合/密契/契合(union)，源自拉丁文的「unus 一、單一」，指集合不同存有物的狀態。二性一位的結合是神學(↗385 theology)術語，說明藉著降生(↗332 Incarnation)奧蹟，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的「天主性」與「人性」結合，共存於一個位格(↗206 person)內，即天主聖子(Son of God)或聖言(↗558 Word of God)的位格。

(二)歷史：為了解釋耶穌基督是人而天主/上帝/神(↗30 God)的奧蹟，教會歷史(↗412 church, history of the)最初的幾個世紀裡，曾產生了一些基督論(↗449 Christology)的異端(↗461 heresy)：這些異端或否認基督天主性的完整，如：亞略主義(↗223 Arianism)異端。或否認基督人性的完整，如：阿波林主義(↗290 Apollinarianism)異端。或主張天主性與人性都有自己的位格，兩個位格之間只有外在倫理上的結合，如：奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)異端。亞歷山大的濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)在致奈斯多略(Nestorius, 約 +451)書信中，針對其錯誤，說明聖言與人性的結合是基於位格上的結合(DH 250)。日後，土耳其神學家、隱修院院長優提克斯(Eutychés, 約 378-454)提出一性論(↗4 monophysitism)異端，謂在耶穌基督內只有一個性體；這異端為君士坦丁堡(Constantinople)宗主教弗拉維亞努斯(Flavianus of Constantinople +449)所擯斥。教

宗宗良一世(大良)(Leo Magnus 440-461)致君士坦丁堡宗主教書中，支持其對「一性論」的絕罰(↗543 excommunication)，同時，聲明基督的天主性與人性結合於一個位格，這二性體各自保持其原有的特質，並不因為彼此結合而有所減損(DH 293-294)。加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)於第五場會議中，提出加采東信經(↗324 Creed)，對耶穌基督身上的兩個性體，強調彼此不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)的教導，採納教宗大良和濟利祿的說法，欽定：耶穌基督「具有完全的天主性，具有完全的人性，…且這兩個性體，在無損於各自不同的本性、不同的特性的情況下，合成一個位格、一個主格」(DH 300-303)。

(三)神學研討：

(1)「二性一位」(two natures in one person)的信理(↗310 dogma)，給予基督人而天主的奧蹟，一個明確的指示；但這信理也有它的困難。依據希臘哲學的思想，「性體」不能沒有「位格」而單獨存在，耶穌基督既有二個性體，豈不也該有兩個位格嗎？第六世紀的兩位神學家：拜占庭神學家、修道士萊昂奇烏斯(Leontios of Byzantium 約+543)及耶路撒冷神學家、修道士萊昂奇烏斯(Leontios of Jerusalem 約六世紀)，提出所謂「新加采東主義」(Neo-Chalcedonism)，同意：性體不能沒有位格而單獨存在，位格是承受性體的主體。但指出在降生(↗332 Incarnation)奧蹟中，聖言(↗558 Word of God)取了人性；這人性雖然沒有人的位格，卻存在於聖言的位格(enhypostasized)。後來，君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)重申加采東大公會議「二性一位」的信理，並聲明耶穌基督天主性與人性的結合是「基於位格的結合」(hypostatic union) (DH 425-426)。

(2) 說基督的人性：沒有如同人類所有的有限的、自立性的、整體性的位格；並說：基督的人性與此人性所包含的有限自我意識，以及自由意志存在於聖言的位格，並不表示基

督的人性有所欠缺。相反地，如義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)指稱，這事實帶來人性的特殊提昇及最高滿全(S.Th. III, q.2, a.10)。爲了明白這一點，須從天主聖三神學/三位一體神學(Trinitarian theology)(↗45 Trinity)看「位格」的意義。依據北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的解釋：位格表示天主聖三/三一上帝彼此間的關係：聖父、聖子、聖神(↗566 Holy Spirit)以不同的關係和方式享有共同的天主性體；父是根源，子是從父接受者，又不斷歸向父，聖神是父子間的聯繫。子的位格便是「來自父」及「歸向父」的這種關係；在永恆裡，父與子之間不斷進行著愛的交談。藉降生奧蹟，聖言的人性也進入了這子與父的關係；從此，聖言不但以天主/上帝的方式，也以人的方式，在世界上生活並實現作子的關係，即在歷史中不斷以愛的回應歸向父。基督的人性與此人性所包含之有限的自我意識及自由意志既存在於聖言的位格，分享祂作子的關係，因此，祂的人性不但沒有虧缺，反而達到最高的滿全。正如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章所訓示的：降生成人的基督展示了人的真正面目及其崇高使命；原來人的意義在於與天主子的肖像相似，在聖子內成爲天主義子(GS 22)(DH 4322)。

(3) 在討論二性一位的結合時，學者對於「人性」的不同解釋，會影響討論的內容。假如認爲人性是封閉的，並與天主性彼此對立的話，二性一位的結合便會產生困難重重。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)對人性有動態的了解。依據他的「先驗人學」(transcendental anthropology)，人的基本意義是：「有限者對無限者的無止境開放」；因此，拉內認爲在天主交往的過程中，人與天主的接近以及人的完整是成正比的；人越能超越自我，把自己交付給天主/上帝，便越能成爲真正的人。人的「自我超越」(self-transcendence)有賴於天主/上帝的「自我通傳」(self-communication)。在降生奧蹟中，

耶穌基督的人性向天主/上帝藉著聖言所作的「自我通傳」完全開放，甚至整個存在於聖言的位格，達致天人交往的最高境界，同時也帶來人性的圓滿實現。爲此，梵蒂岡第二屆大公會議第九場會議《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章，指稱：基督爲「完人」：基督「是一個完人，……就因爲祂曾取了人性，而並未消滅人性，故我們所有人性，亦被提昇至崇高地位」(GS 22)(DH 4322)。

爲了維護基督人性的完整，君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)第十八場會議，聲明：耶穌基督具有天主性及人性的雙重意志，這兩個自由意志是彼此貼合的，因此宣佈了有關在基督內兩個意志與行動的定斷信理(DH 556)。德國神學家、耶穌會會士拉內更強調：基督不但具有人的「自由意志」，也具有人性的「自我意識」，此人性的自我意識是聖言降生的必然結果。依據拉內所持的哲學原理，「實有」與「意識」是分不開的；在基督身上既有降生的事實，那麼，祂的人性也該享有對這事實的意識，即基督意識到自己與父的獨特關係。乍看之下，「二性一位」的信理是比較抽象和靜態的，不能完全表達耶穌基督活生生的奧蹟；但是，假如有人以作子的關係了解基督的位格，並同意基督具有人性的自我意識及自由意志，那麼，便該承認基督的生平是一個真正人的歷史，祂也須不斷以自由的回應，透過向天父的「服從」與「交付」，實現祂作子的身份及救世的使命。從這角度看，「二性一位的結合」也能給予基督奧蹟，一個動態和具歷史向度的解釋。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目：

- 谷寒松著，〈教會歷史中的基督論〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.295-307，1978。
- 張春申著，〈教會歷史中的基督論(一)〉，《神學論集》第66集，台北：光啓文化事業，pp.535-568，1985。
- 張春申著，〈教會歷史中的基督論(二)〉，《神學論集》第67集，台北：光啓文化事業，pp.57-76，1986。
- 張春申著，〈教會歷史中的基督論(三)〉，《神學論集》第70集，台北：光啓文化事業，pp.441-455，1986。
- 張春申著，〈降生成人的基督論之來源〉，《神思》第7集，香港：神思雜誌編輯，pp.24-28，1990。

黃克鏞著，〈「道成人身」的意義〉，《神思》第7集，香港：神思雜誌編輯，pp. 1-17，1990。

黃懷秋著，〈「他空虛自己，取了奴僕的形體」(斐二7)〉，《神思》第7集，香港：神思雜誌編輯，pp. 18-23，1990。

Galot, J. *The Person of Christ: Covenant between God and Man*. Rome: Gregorian University Press, 1981.

Grillmeier, A. *Christ in Christian Tradition*, vol.1. Atlanta: John Knox, 1975; vol. 2, pt. 1. Atlanta: John Knox, 1987.

Macquarrie, J. *Jesus Christ in Modern Thought* London: SCM, 1990.

Rahner, K. "On the Theology of the Incarnation." *TI*, vol. 4. 105-120.

Wong, J. H. P. "Karl Rahner's Christology of Symbol and Three Models of Christology." *Heythrop Journal* 27 (1986): pp.1-25.

黃克鏞

## 7 十字架神學

shízìjià shénxué

### CROSS, THEOLOGY OF THE

參閱：296 耶穌基督 297 耶穌基督受難聖死 529 痛苦神學 45 天主聖三 566 聖神 603 逾越奧蹟 698 類比

(一)起源與現況：

(1) 「十字架神學」(theologia crucis)(theology of the cross)，可謂基督徒神學(↗442 theology, Christian)的核心奧蹟(奧秘↗600 mystery)，十字架啓示(↗472 revelation)天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)對個人、人類、宇宙的愛(↗604 love)。新約(↗611 New Testament)《若望福音》從光榮復活(↗47 Resurrection of Christ)的角度，詮釋十字架的意義，即：吸引眾人歸向天主/上帝/神(↗30 God)的記號(若十二32)與贖罪祭(若壹四 10-11)。《希伯來書》指出耶穌基督(↗296 Jesus Christ)以十字架上所流的血，建立新而永久的盟約(↗588 covenant)(希九 11-15)。保祿宗徒藉舊約(↗687 Old Testament)雅威的僕人/耶和華的僕人(Ebed Yahweh)(servant of Yahweh)的思想及上

主垂憐卑微的人/貧困的人(希伯來文 anawim)的精神傳統，發揮耶穌基督十字架的救恩(↗455 salvation)意義(迦二 19，五 11，六 11-17)。

在神學歷史(↗388 theology, history of)中，宗教改革(↗273 Reformation)時馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)特別提出，作為基督新教(↗445 Church, Protestant)教義(↗407 doctrine)綜合的神學，馬丁路德依據其個人體驗及面對士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的光榮神學/榮耀神學(theologia gloriae)，特別發揮此神學思想。馬丁路德認為天主/上帝的自我啓示是「從反的啓示」(revelatio sub contrario)，只有透過十字架與痛苦信徒才能認識天主/上帝的光榮；因此，十字架神學格外是有關啓示的神學。在路德會(↗589 Church, Lutheran)的神學中，十字架神學一直佔重要的地位。

(2) 近日瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)、德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)以及德國信義宗系統神學家雲格耳(Jüngel, Eberhard 1934-)等給這神學帶來新的貢獻。一些天主教神學家，如瑞士神學家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)和德國神學家、天主教司鐸米倫(Mühlen, Heribert 1927-2006)，以及東正教神學家，如俄國神學家、宗教哲學家布耳加科夫(Bulgakov, Sergej (Sergey) Nikolaevic 1871-1944)和俄羅斯神哲學家、天主教平信徒埃夫多基莫夫(Evdokimov, Paul 1901-1970)等，都對十字架神學有所研究。

(二)聖經：

(1) 十字架神學真正起源於聖經(↗571 Bible)，特別是保祿書信；他聲明自己被派遣為宣傳福音，即宣講「十字架的道理」(格前一 17-18)；這道理為猶太人是絆腳石，為希臘人是愚妄，但天主/上帝的愚妄總比人明智，天主/上帝的懦弱也總比人堅強(格前一 23-25)。保祿本人只願意以耶穌基督的十字架誇耀(迦六 14)，因為他深信主的德能在他的軟弱中才顯示出來(格後十二 9)。

(2) 保祿的十字架神學可說繼承了舊約有



關：上主垂憐卑微的人/貧困的人的精神傳統；在《路加福音》中〈聖母讚主曲〉充分表達了這傳統：「他從高座上推下權勢者，卻舉揚了卑微貧困的人；他曾使飢餓者飽饜美物，反使那富有者空手而去」（路一 52-53）。耶穌基督開始傳教時，也明言自己被派遣向貧窮人傳報喜訊，…使受壓迫者獲得自由（路四 18）；祂宣稱貧窮的人是有福的，因為天國是屬於他們的（路六 20）；祂也稱謝天父，因為祂把天國（↗38 kingdom of God）的奧秘瞞住了智慧明達的人，而啓示給小孩子（瑪十一 25）。耶穌不但向貧窮人傳報喜訊，祂本人也以上主貧窮卑微人的方式，履行祂作為默西亞（↗669 Messiah）的使命；《馬爾谷福音》以所謂「默西亞的秘密」（Messianic secret）表達耶穌基督傳教生活時的卑微處境，《路加福音》更聲明耶穌基督必須經歷苦難，然後才進入祂的光榮。在十字架上，基督便是以上主「受苦僕人」（suffering servant）的身份被宣稱為「猶太人的君王」。

（三）十字架啓示天主聖三/三一上帝的愛：

（1）「天主是愛」（若壹四 8），這是新約啓示的高峰。這愛的啓示是具有聖三幅度的：「天主對我們的愛在這事上已顯出來：就是天主把自己的獨生子，打發到世界上來，好使我們藉著他得到生命」（若壹四 9）。聖父是永恆的愛，基督是這愛在歷史中的展示。聖神便是這愛進入信徒的心中，使他們體驗天主的愛（若壹四 12-13）。天主是愛的啓示不但與聖三有關，也與基督的犧牲連在一起：「愛就在於此：…且打發自己的兒子，為我們做贖罪祭」（若壹四 10）。

十字架包含了新約啓示的精華，給信友圓滿地啓示了聖三的愛。摩特曼在這方面的反省有獨特的貢獻；摩氏依據三部對觀福音的看法來描述耶穌如何體驗到死亡的痛苦及被捨棄的感受；他卻幾乎不提到若望福音中的另外一種對耶穌死亡的主張。他以「交付」（希臘文 *paradidomi*）一詞為中心，構成了一套十字架的聖三神學。「交付」一詞，在受難敘述中屢次出現（谷十四 10；十五 1，15）；猶達

斯出賣耶穌，把祂交付給大司祭（↗24 high priest）；大司祭把祂交給比拉多；審訊後，比拉多把祂交出被釘。在最後晚餐（↗507 Last Supper）建立聖體聖事/感恩聖事（↗584 Eucharist, sacrament of the）時，耶穌也用了「交付」一詞，解釋祂死亡的意義：「這是我的身體，為你們而捨棄（交付的）」（路廿二 19；格前十一 24）。日後，保祿指證：基督為了我們交付了自己（弗五 2，25），或「為我交付了自己」（迦二 20）（↗297 Jesus Christ, passion and death of）。

《路加福音》記載耶穌基督死前安祥地把自己交於天父手中，《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》卻記載了耶穌垂死時極度痛苦的哀號：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（瑪廿七 46；谷十五 34）。這句話是《聖詠》第廿二篇的開端，這首聖詠由哀怨開始，繼而轉為充滿信賴的祈求和讚頌；聖史以這句開場白表明耶穌垂死時，心中作了這首聖詠的禱告。但、德國信義宗神學家摩特曼、德國神學家、耶穌會會士拉內（Rahner, Karl 1904-1984）以及一些神學家，仍強調：神學不應低估了這句經文的真實性。在十字架上，耶穌在人性方面不但體驗到被眾人遺棄，也被祂至愛的聖父所捨棄；這是祂最大的痛苦，因為，被捨棄的痛苦是與愛的程度成正比的。

父捨棄子的事實是新約作者所指證的，保祿聲明父沒有憐惜自己的兒子，反而為眾人把祂交出了（羅八 32）。若望以此為父愛世界的明確標記（若三 16；若壹四 9-10）。對觀福音（Synoptic Gospel）的受難預言中，耶穌說「人子將要被交在人手中」（谷九 31；十 33），這被動式的用意是暗示耶穌基督將要被父交付在人的手中。因此，十字架不但是子的自我交付，也是父的交付：子交付了自己，父交付了祂的獨生子；子經歷被遺棄和垂死的痛苦，父卻忍受喪子的痛苦。

十字架揭示了父子之間最大的隔離：子被父遺棄了。但矛盾的是，這也是救恩史（↗456 salvation, history of）中父與子最接近的時刻，祂們彼此間的維繫便是父和子的共同救恩意願；是對世人的愛催使父交付了子，也

是對父的愛(谷十四 36)，和對人類的愛(弗五 2；迦二 20)催使子交付了自己。這愛構成了父與子在最大隔離中最密切的結合；這愛便是聖神(↗566 Holy Spirit)，聖神是永恆中父子之間愛的維繫，也是救恩史中父子的聯繫。在永恆中聖神是父子之間彼此的贈予，在十字架上，聖神卻成了天主/上帝給予世界的恩賜。《若望福音》以不尋常的話語記述耶穌的死：「他交付了神魂(希臘文 *paredoken to pneuma*)」(若十九 30)。這句話一面說明耶穌斷了氣，一面也暗示祂把聖神賜給了世界。

(2) 「天主是愛」，在十字架的光照下，信友才看清這啓示的含義。這愛不但具有聖三的幅度，也包含一些基本的特點：即自我交付，受苦與認同。十字架所啓示的愛其最大特點是自我交付，這在子身上最爲清楚可見：爲了表現對父和對世人的愛，基督甘願交付了自己。這愛在父身上也具有自我交付的特色：父既然把一切交給了子，當父把祂的獨子交付給世界時，祂便是交付了自己。聖神是父和子藉著自我交付所產生的恩物；更好是說，聖神便是天主/上帝自我交付的愛；這愛進入了信友心中，使他們能體驗到「天主是愛」的真理(↗335 truth)(若壹四 7-13)。

這愛的另一特點是受苦；愛與痛苦雖然在歷史過程中有很深的關係，在具體的生活中卻不一定常常連在一起；不過十字架所啓示天主/上帝的愛格外藉著痛苦表達出來，就像純金以火提煉一般。同時，痛苦也是自我交付所包含的必然因素(痛苦神學↗529 suffering, theology of)。在受難的過程中，基督受苦是毫無疑問的事實，問題是究竟天父是否也受苦。有關天主/上帝能否受苦的問題，是近日神學上爭論的題材。傳統神學受了希臘哲學思想的影響，認爲天主/上帝是沒有變化(DH 3001)、不能受苦的；「不動心」(希臘文 *apatheia*)成了最高完美的標準。今日不少神學家，如：摩特曼、拉內、米倫、比利時神學家、耶穌會會士加洛(Galot, Jean 1919-)和比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-)等，對這種看法提出進一步的說明，認爲：天主/上帝的特性，不應取決於哲學思想，卻應從聖經啓示中探索。

天主教神學一致肯定「類比」(↗698 analogy)的重要性(DH 806)，就是說，在描繪天主聖三/三一上帝因祂自由的愛之決定救恩歷史中的行動時，要常常注意祂與有限的受造物有相似，也有絕對不一樣的一面。按照這原則，救恩史的天主/上帝不是漠不關心的天主/上帝，而是具有喜怒哀樂的情愫的，尤其與祂子民的遭遇息息相關。在救恩史的高峰，當天主/上帝的獨生子被交付，在十字架上受苦犧牲時，父是不可能無動於衷的。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)在瞻觀亞巴郎祭子一幕時，不禁讚歎天父的仁愛與犧牲；祂憐恤了亞巴郎的獨子，卻沒有憐惜自己的兒子，竟然爲了人類把祂交付了(羅八 32)。摩特曼特別強調：在十字架上基督受垂死的痛苦，天父卻抵受了喪子的悲痛。罪(↗591 sin)莫大於無情，信友豈可爲了維護哲學觀點的完美，而把無情的罪名加在無限慈愛的天父身上？依據「類比」的原則可以肯定父真實地參與了子的苦難，同時要否定天父如同耶穌一般受苦，最後要卓絕地肯定天父以無限的參與，參與十字架的痛苦。天主/上帝的變與不變、完美與受苦，就如天主/上帝一而三的奧蹟一般，應該用「類比」的三個因素：肯定法(the way of affirmation)；否定法(the way of negation)；卓絕肯定法(the way of eminence)來說明。

與受苦一起的是認同的特點：十字架的奧蹟給我們啓示天主/上帝自願與一切受苦、被遺棄，以及和受迫害的人認同。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)指出：天主/上帝的愛與人的愛不同，人的愛是由被愛者的完美所引發的；天主/上帝的愛卻是白白的，祂的愛不是由被愛者的好處所引起，相反，是天主/上帝那富創造力的愛使本來沒有價值的事物成爲真正可愛的(S.Th. II-1, q.110, a.1)。面對著十字架，我們可以進一步說，天主/上帝不但愛了本身毫無自主價值的受造物，祂更格外憐愛那些卑微、貧窮、病弱、愚笨、無能和有罪的世人；總之，世人所輕視和排斥的都成了天主/上帝愛的優先對象。不但如此，天主/上帝還願意與這些人認同，分擔他們的

命運；祂自己也成了貧窮、軟弱、被遺棄、受迫害、和飽嘗痛苦的。在十字架上痛苦沒有被取消，卻被引入了天主/上帝本身的奧蹟裡。

#### (四)十字架與基督徒：

(1) 耶穌首次預告受難後，隨即對門徒說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架，跟隨我」(谷八 34)。可見十字架是作門徒的基本條件。面對近日神學(↗385 theology)和靈修/神修(↗710 spirituality)的新趨勢，拉內堅決地認為：在一切變化中，十字架該是基督徒靈修生活恆久不變的因素；假如除去了十字架，便再無基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)可言。就如在基督身上，十字架對於門徒也該是愛的標記，而且也該具有自我交付、受苦與認同的特點。事實上，當耶穌邀請門徒背著十字架跟隨祂時，祂聲明必須棄絕自我，並指出這種自我交付的積極意義：「因為，誰若願意救自己的性命，必要喪失性命；但誰若為我和福音的原故，喪失自己的性命，必要獲得性命」(谷八 35)。原來十字架顯示了基督徒新的邏輯理論，即捨棄才是賺取的途徑。其實這正是愛的特性，我們必須交付自己，才能在被愛者身上找到自己；誰若維護自我，把持不放，終必失落自我。

十字架也表示經歷痛苦磨煉的愛，要求門徒以逆來順受的態度，接受日常生活的痛苦與考驗。十字架代表每天的辛勞與掛慮，持久地忠於職守是一種不簡單的挑戰，甚至可以比作長期的殉道(martyrdom)。此外，十字架也包含認同的愛，要求我們與受苦的基督認同。基督不但二千年前蒙受苦難，祂還繼續在教會(↗411 Church)內和人類歷史中受苦難；在大馬士革路上基督指出掃祿所迫害的基督徒便是祂本人。今天基督仍繼續在貧窮人身上受窮困；在病人身上忍受病苦；在被欺壓與剝削的人身上受欺壓與剝削；在被社會排斥的人身上是基督被排斥；在為正義而受迫害的人身上是基督受迫害。十字架要求門徒培養悲天憫人的情懷，與今天在弟兄身上受苦難的基督認同；一面共同承擔，以

減輕弟兄的痛苦；一面也設法除去痛苦與迫害的原因，尤其當這些原因是由個人或社會的罪惡所構成的，以便建設一個更符合人性尊嚴，基於正義(↗93 justice)與仁愛的社會。摩特曼的十字架神學(↗7 cross, theology of the)(加上「類比」的原則)頗能給今日的政治神學(political theology)和解放神學(↗607 liberation, theology of)提供有力的理論基礎。十字架是指向復活奧蹟的，而這復活(↗47 Resurrection of Christ)的曙光今天便該開始在這世界上照射，成為末日復活和新天新地(new heaven and new earth)的預告。

(2) 十字架是救恩和啓示的工具，它帶來的啓示是「從反的啓示」，透過基督血汗淋漓的面貌顯露天主/上帝光輝的聖容，在無能為力的苦難中展示愛的力量，在愚妄中顯示智慧(↗515 wisdom)，在毛蛹中帶來成長，在被遺棄與屈辱中現出光榮，在死亡(↗154 death)中宣告生命。這從反的啓示使我們聯想到老子《道德經》第七十八章所謂之：「柔弱勝剛強」；基督在十字架上給這原則帶來遠超越老子所能想像的明證，顯示「天主的愚妄總比人明智，天主的懦弱也總比人堅強」(格前一 26)。十字架不但使我們看到天主/上帝的真面目，了解「天主是愛」的意義；十字架也促使我們對人生和一切事物具有新的看法和態度。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

高夏芳著，〈十字架—永恆的絆腳石？〉，《神思雜誌》第8集，pp.15-22，1991。

張雪珠著，〈天主被釘在十字架上嗎？介紹並評論摩特曼的聖三十字架神學〉，輔大神學院神學碩士論文，1977。

黃克鏞著，〈救恩的聖事標記—卡爾·拉內論基督的死〉，《神學論集》第6集，台北：光啓文化事業，pp.11-20，1982。

溫保祿著，〈基督的救援工程與其啓示工程之關係〉，《神學論集》第51集，台北：光啓文化事業，pp.35-47，1982。

Cousar, C. B. *A Theology of the Cross: The Death of Jesus in the Pauline Letters*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Heim, S. M. *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2006.

Kitamori, K. *Theology of the Pain of God*. Richmond: J.

Knox, 1965.

Madsen, A. *The Theology of the Cross in Historical Perspective*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2007.

Moltmann, J. *The Crucified God*. London: SCM, 1974.

黃克鏗

## 8 十字軍

shíjūn

### CRUSADE

參閱：412 教會史 177 伊斯蘭教 272 宗教批判  
278 宗教現象學 423 教會與國家

(一)概念說明：十字軍(crusade)一詞，包含拉丁文的名詞「*crux* 刑架、十字架」，即英文的「*cross*」，為古代羅馬人所使用的一種縱橫交叉的木質刑具，耶穌被陷害，死在其上。後引伸為人生中的痛苦與負擔。廣義而言，所謂十字軍可以泛指一切由中古教會主持，以對付非信徒或異端(↗461 heresy)者的軍事遠征隊。早期的十字軍是以較零散的方式出現，如拜占庭對抗阿拉伯人及西班牙(reconquista)的戰役；以及西方與斯拉夫人、亞勒比根派(Albigenses)(幻象論 ↗86 docetism)、胡斯派(Hussites)的衝突等。但是狹義而言，嚴格的十字軍卻正式出現於1095-1291年之間，為從伊斯蘭國家手中奪回聖地，經過教宗烏爾巴努斯二世(Urbanus II 1088-1099)的《許可》(cruciata)詔書所發起的宗教運動，首次發生在1096年，末次在1270年，共八次。參與的人都必須許願；在衣服上縫上一塊十字架的布；他們遠赴東方，為要收復基督徒在聖地上的統治權。十字軍東征可說是最具體的形式表現出中世紀基督徒國家的一大特色：相信天主之城/上帝之城應該在時間之內建立。從今日神學反省，此運動一方面包含中古時代護教(apologetic)的特殊因素；另一方面與今日強調的宗教交談(interreligious dialogue)之理念不符。

(二)歷史：從教會歷史(↗412 church, history of the)的觀點而言，十字軍其實是整個東、西方為爭取中東領土的衝突的一部分。然而嚴格的十字軍仍然與其他宗教戰爭有所不同。教宗烏爾巴努斯二世給予該軍團教會法的根據：所有不為世俗光榮、財富的目的，而只為釋放教會(↗411 Church)的原故而參與赴耶路撒冷(其役伸展到其他地區)之役的人，都可得到一次全大赦(↗25 indulgence)。前後共八次的十字軍東征，從1095年起，一直跨越了兩個世紀(1095-1291)。只有第一次可說成功，其他都很慘烈地落敗。最初的宗教熱忱漸漸冷卻，十字軍變成了政治人物爭權奪利的武器，假借天主教會(↗44 Church, Catholic)的名義而屠殺的血肉戰場。然而，在所有造成的傷害之外，十字軍也是宗教(↗266 religion)和靈修/神修(↗710 spirituality)上的轉捩點。當十字軍變得世俗化，人們開始發覺到耶路撒冷的精神朝聖是可以不帶任何刀劍的。這種強調聖經(↗571 Bible)的字面意義的了解，帶來某種程度的回歸原意。而更重要的是容忍的種子已經播下了，導致日後方濟會和道明會和平的傳教方式(福傳 ↗598 evangelization)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

加托·盧多維科著、祝本雄譯，《十字軍東征：馬背上的聖戰》，成都：四川人民出版社，2000。

康乃爾(Connell, E. S.)著、陳蒼多譯，《奉主之名：十字軍東征記》，台北：城邦文化，喬周出版社，2001。

Tate, Georges 著、吳岳添譯，《十字軍東征：以耶路撒冷之名》，台北：時報文化，1992。

編譯

## 9 十誡

shíjiè

### COMMANDMENTS, THE TEN; DECALOGUE

參閱：440 基督徒倫理生活 362 倫理道德 424 教會誡命

(一)概念說明：十誡(ten commandments)一詞，拉丁文十誡(decatalogue)源自希臘文的「deka 十、十個」及「logos 話、言語」，指十句話。十誡是梅瑟天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)而頒布給以色列百姓的宗教生活、倫理生活的十句話(出廿 1-21)。在猶太宗教(↗516 Jewish religion)及基督宗教(↗436 Christianity)中，為信仰的核心內容，依據聖經(↗571 Bible)的記載，天主/上帝親自把它們寫在石板上(出廿四 12；卅一 18；申四 13；五 22)；這說法表達十誡的獨特重要性。舊約(↗687 Old Testament)記載十誡的地方共有兩處：出廿 1-17、申五 6-21，這兩段經文都包含有西乃啓示和訂立盟約(↗588 covenant)的上下文；事實上，這些法律正代表了盟約最主要的一部分，以致有時盟約本身便被稱為十誡(申四 13；十 14)。

## (二)舊約：

(1) 仔細比較這兩組誡命，當會發覺它們委實十分相近，卻也不乏相異之處。最主要的不同點出現在守安息日(Sabbath)的動機，以及討論「所有物」這兩處地方。《出谷紀》的法律把守安息日連於創造；而《申命紀》則把它們安放在出離埃及的境況中。另外，在《出谷紀》中，一個男人的妻子與僕人牛驢並列；而在《申命紀》中，她則與上列「所有物」分開。由此可見，在現今十誡的形式的背後，有整個形成的過程；它們從最原始的形式慢慢發展成今日所見到的十誡。

(2) 十誡最大的特色是它們都屬於「必然性法律」(apodictic law)：它們只是一些簡短的命令或禁制。除此以外，不作任何解釋；它們與「決疑性法律」(casuistic law)：附帶某些說明的法律不同：後者，在古代近東的法律中頗為常見；而前者基本上只出現在以色列人民的歷史中。在十誡中，部分法律仍保有這種簡短否定的形式(不可……)，另一些(如守安息日)卻加上了守法的動機，因而這些動機部分便往往被視為後來添加的成分。

(3) 至於十誡之稱為「十」可能是一個傳統的說法(在申四 13；十 14；出卅四 28 都有十的說法)；有學者以為「十」只是一個整數；事

實上，要達到「十」端視于信仰(↗315 faith)團體怎樣點數及界定它們。就以最後一條誡命為例，《出谷紀》把妻子與其他所有物並列，這裡只可算為一條誡命；但《申命紀》卻把妻子與其他所有物分開，並且用了兩個不同的動詞；這裡當視作兩條誡命。而要兩者都達到十的目標，《出谷紀》只好把第 3 及第 4-6 節分開，而成兩條誡命(不可有別的神，不可製造偶像)，《申命紀》則把第 7-10 節僅算作十誡中的第一誡。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，接受了《申命紀》的算法，他的決定影響了許多西方教父及整個拉丁教會。而生於東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)，聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)，則採用《出谷紀》的經文，成為希臘教父所根據的標準。今日，許多基督教派除了路德會(↗589 Church, Lutheran)外都接納熱羅尼莫的方法，而與羅馬公教會沿自拉丁教會而來的算法不同。

(4) 從倫理神學(↗361 theology, moral)的觀點而言，十誡在所有天主/上帝給予的指示中，佔極重要的位置。它出現在天主/上帝的仁慈與美善最偉大的啓示(西乃啓示)之中；它總結了西乃的盟約，由天主/上帝直接告訴梅瑟，再由梅瑟通傳給所有人民，好永遠傳誦下去。為此，十誡必須從天主/上帝與祂的人民訂立盟約的角度來理解：盟約既是一件純粹的恩賜，守好這十條誡命就不是人為贏得報酬所立的功績。但是以色列人卻必須遵守這些誡命，作為他們感恩地立於盟約中，以及遵守盟約中的恩賜而行的標記。所以，遵守盟約就屬於這個救恩的團體，而這個人責任的根據。團體與個人的責任在此達到圓滿的整合。這個救贖(redemption)的團體就是決定個人在它內的地位、責任與權利的根據。

(5) 前三條誡命關注人與天主/上帝的關係：對雅威(↗505 Yahweh)絕對而唯一的崇拜，為此三誡的中心；不可拜偶像，尊敬上主的名及守安息日都是為保衛及表達這種唯一的崇敬而發，為表達信徒對祂的愛與忠誠。至於後七誡(第二塊石板)的中心則是盟約中的子

民的相互關係。它們保衛家庭的觀念、也保障生命、婚姻的忠誠以及保障財物。到了最後一誡，內心的倫理也在視野之中，罪惡的念頭和罪惡的行爲一樣相反以民對盟約的上主和盟約的人民的忠誠。

早在舊約時代，經師們在解說十誡的時候，便已表現了極大的自由：經學家相信十誡的原始形式是很簡短的。

(三)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的法律與十誡的關係：

(1) 不用說，耶穌在論十誡之時，比舊約經師們表現出更大的自由。祂把十誡統統歸屬到「愛的法律」之下。而且，祂的要求比十誡的命令更絕對、更徹底。祂告訴祂的門徒說：他們的義德必須超過經師及法利塞人的義德；換言之，即是超過舊約中所謂菁英份子的義德，否則，他們決不能進入天國(↗38 kingdom of God)。但是，祂的新法律卻沒有廢除舊法律，相反，祂只是使舊法律達到圓滿。不祇在行動上不可殺人，不可姦淫，不可發虛誓便夠了，人若在內心上殺人、貪戀美色、或指天起誓，都一樣相反了愛的命令。愛(↗604 love)是在心頭上的動力，而不只是行爲上的禁制。而基督徒的愛的法律卻是最簡單又是最遙遠的，它的標準永遠在基督徒的前頭，吸引他們，卻沒有人可以誇耀完全把握了它：就是「成全，如同你們的父是成全的一樣」(瑪五 48)。

(2) 這樣看來，基督實在不僅是一位立法者，或好像舊約的梅瑟一樣，是法律的中介人或傳授者；他自己本人便是「新的法律和新的盟約」。對基督徒而言，他們的責任和命令便是植基在基督的生命之上。基督自己曾經把這種法律表現在祂自己以言、以行，最後在以死亡(↗154 death)、以復活(↗47 Resurrection of Christ)所建立起來的生命之上。而基督徒的一生，正是要一步步的、慢慢的走近這一個生命，愈來愈肖似基督；在基督短暫而永恆的生命中，找尋到自己行事活動，甚至整個存在的依據。基督是基督徒的法律；反過來說，基督徒的法律，正是基督自己。

(3) 十誡不足以作為帶領基督徒達到成全的指引；誰若希望從它之內找尋到行爲的標準，必須從新約的法律，也就是耶穌基督的生命這個角度來認識理解它。不過，這並不是說十誡因而便不被應用到基督徒身上(DH 1569)。除了其中兩誡(禁止敬禮肖像，守安息日)已經間接地被納進一種更高形式的崇拜中，並因此可說已被廢止之外，十誡仍舊是自然律歷久不衰的表達方式，因此，它包含在新約(↗611 New Testament)的法律之中。可以說，新約的法律包含舊約的法律，而舊約的法律則以新約法律為它的目標與圓滿。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

古倫(Grün, A.)著、范瑞薇譯，《活出十誡的真自由：通往自由人生的路標》，台北：南與北文化出版社，2007。

卡舍塔(Caserta, Th. G.)著、林堅能譯，《今日十誡：基督徒愛的盟約》，台北：上智文化出版社 2001。

夏偉(Schawe, E.)著，《十誡的價值與限度》，《神學論集》第 62 集，臺北：光啓文化事業，pp.525-533，1984。

嘉理陵(Cearbhallain, S. O.)著、神思編輯委員會編輯，《十誡》，香港：神思雜誌思維出版，2000。

Chittister, J. *The Ten Commandments: Laws of the Heart*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006.

Dershowitz, A. M. *The Genesis of Justice: Ten Stories of Biblical Injustice that Led to the Ten Commandments and Modern Law*. New York: Warner Books, Inc, 2000.

Wickler, W. *The Biology of the Ten Commandments*. New York: McGraw-Hill Books, 1972.

編譯

## 10 七十賢士譯本

qīshí xiánsì yìběn

SEPTUAGINT

參閱：571 聖經 573 聖經批判學 82 文字批判

(一)概念說明：七十賢士譯本(Septuagint)

(拉丁 Septuaginta)一詞，指七十賢士的舊約聖經(↗687 Old Testament)，最古老的譯本。

“Septuagint”是希臘字母數字七十，下文用 LXX 譯本簡寫，為老的譯文。這個稱呼來自一個傳奇的故事：話說埃及王普托勒密二世(Ptolemy (Philadelphus) II 283-246)有意將希伯來文經典譯成希臘文，收入他在亞歷山大利亞的圖書館。於是從猶太請來七十二位賢者、學士，即由以色列十二支派每一支派選六人來譯經。他們在七十二天內譯完《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)，譯文彼此沒有出入。

## (二)歷史：

(1) 事實上，LXX 譯本是在埃及的亞歷山大利亞由公元前 250 年始至 130 年完成的，這是經由多人譯經的成果(參閱：《德訓篇》希臘本序言)。其內容除了希伯來原文的卅九卷以外，還有七卷次經(天主教)/偽經(基督新教)(deutero-canonical books)及數卷偽經(↗470 Apocrypha)。這部希臘文聖經(↗571 Bible)主要是為那些不懂希伯來文的猶太人用的，慢慢由埃及擴散到其他各地，成為海外希臘化猶太僑民的官方聖經，普遍在會堂裡使用。

(2) 70 年耶京被毀後，在基督宗教(↗436 Christianity)與猶太宗教(↗516 Jewish religion)之間發生了裂痕。猶太辣彼/拉比/經師(rabbi)採取立場，著重希伯來原文聖經，LXX 譯本才在猶民間失勢。其實 LXX 譯本並不是一部完美的譯本，又因經過很多譯手，各書譯文的價值參差不齊。以忠於原文而言，《梅瑟五書》最好，《依撒意亞》先知書、十二小先知以及《聖詠》最差。至於《申命紀》一書不是直譯，而是發揮。此外有不少希伯來詞彙予以合乎希臘文化的意譯，因此 LXX 譯本不僅是一部譯文，也是舊約聖經的第一部聖經詮釋。

(3) 無論如何，在天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)的歷史裡 LXX 譯本發生了很大的作用，其真實的意義可由以下幾點看出：1)譯文以外有釋義。2)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)及宗徒(↗260 apostles)們曾使用 LXX 譯本。3)新約引用舊約約三百五十次，

其中三百次是引自 LXX 譯本。4)初期教會(↗286 church, primitive)以 LXX 譯本為舊約法定本(《達尼爾》先知書除外)。5)極大部分希臘教父(↗400 Church, Father of the)講道及教理講授(↗409 catechesis)都根據 LXX 譯本。猶太哲學家斐洛(Philo 約公元前 20—公元前 50)及某些希臘和拉丁教父認為 LXX 譯本有天主/上帝的靈感。本世紀法國聖經學家、道明會會士伯努瓦(Benoît, Pierre 1906-1987)，致力於研究聖經考古學，並注意聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)，對 LXX 譯本舉出相當有說服力的理由，但在天主教學界尚未達成一致的意見。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 梁雅明著，《七十賢士譯本》，香港：思高聖經學會編，pp.1-4，1975。
- Dines, J. M. *The Septuagint*. London; New York: T and T Clark, 2004.
- Hengel, M. *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*. Edinburgh New York: T and T Clark, 2002.
- Klein, R. W. *Textual Criticism of the Old Testament: The Septuagint after Qumran*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Knibb, M. A. ed. *The Septuagint and Messianism*. Leuven: Leuven University Press; Peeters, 2006.
- Kraus, W. and R. Glenn Wooden, eds. *Septuagint Research: Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

房志榮

## 11 人

rén

MAN

參閱：438 基督徒人學 12 人化 509 單偶論 206 位格 353 恩寵 492 超性 164 自由 15 人為中心說 18 工作 341 原罪 591 罪

(一)概念說明：人/人類/男人(man)，指人

類的總稱，在地球生物中處於進化最高階段的動物。人/人類/男人，這個名詞可以從生物、精神與文化各個層面來定義，或者是這些層面定義的結合。從生物學的層面而言，人的學名為「智人」(拉 homo，即：sapiens 聰明的)，與黑猩猩、大猩猩、長臂猿、合趾猿同屬人科的靈長目動物。但人類與其他靈長目動物的不同，在於人類有直立的身體、高度發展的大腦以及推理與語言能力。從精神的層面而言，人被描述為有靈魂，並瞭解神聖力量的存在即與其他人工智慧或獨立於肉體的靈體不同。從文化人類學的從面而言，人被定義為能夠使用語言、具有複雜的社會組織與科技發展的生物，尤其是能夠建立團體與機構來達到互相支援與協助的目的。從基督信仰的層面而言，在聖經中，人是按照天主/上帝/神(↗30 God)的肖像(image)而創造的，其目的在生育繁殖、治理大地(創一 26)，自從原祖父母犯罪(↗591 sin)後，人的肖像就遭受損害，導致人與人、人與世界、人與天主/上帝的關係衰退，但不破裂。新約(↗611 New Testament)強調在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內成為新人，不再生活於罪惡(↗500 evil)之中，因此，人依據耶穌基督的肖像在聖神(↗566 Holy Spirit)內而更新(哥三 10)。因此再討論人/人類/男人時，應當注意四圍人群對生存的切實體悟，以及其他各種不同的思想向度及語言的層面，以免流於談玄說空。本文由以下幾個不同的角度來探討人：

#### (1) 自然科學：

1) 空間觀：波蘭天文學家哥白尼(Copernicus, Nicolaus 1473-1543)，於其《天體運行論》(De revolutionibus orbium coelestium)一書中，發表「太陽為宇宙中心」的行星理論學說，主張太陽恆靜不動，地球與其它行星繞之而行；義大利天文學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)又製成天文望遠鏡觀察天象，證實哥白尼學說，打破了傳統以地球為中心，日月繞之而行的觀念。教會當時雖因聖經字面的敘述，固持傳統的信念；然而，在事實證明下，日後也與世人一同醒悟：「人」，並非處身天文學之宇宙的中心；地球(Earth)，不過是浩瀚宇宙無數星球中

的一個而已。這是空間觀念改變了教會對人的看法。

2) 時間觀：古代教會傳統(↗596 tradition)認為宇宙發展至今不過六千年左右，近代科學家研究卻打開了新的宇宙時間觀。以今日科學家最新的估計，宇宙的年歲已約達一百五十億年。而人類在宇宙整體的發展中，不過剛剛開始而已，人的潛能尚未完全發揮出來，對人的認識還十分有限。

3) 生命觀：英國生物學家、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)，於1859年在其著作《論藉著自然淘汰之物種起源，或在生命的奮鬥中優生種族的保存》(On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, 1859)中，發揮「物種起源論」(On the Origin of Species)的說法，以充分的研究及相當的證據，說明一切生物都是在「物競天擇、適者生存」的法則下進化而來，並指出各種生命乃是在進化(↗520 evolution)的過程中出現。半生居留在中國，對北京人的發現有所貢獻的法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)神父，吸收進化主義/進化論(↗521 evolutionism)思想。在其《人類的到來》(L'avenir de l'homme)一書中，提出生命演化的力量有三種，即：切心力、分化多元力、向上力。認為：這三種力量使宇宙經物質化、生命化，而達到「人」的出現。於是，教會(↗411 Church)由《創世紀》字面而來的生命起源觀因此而逐漸有了新的修正。

4) 整體觀：自然科學著重分析，研究愈細，人對自己的認識愈趨破碎。有「但見樹木，不見樹林」的缺憾，使今日許多自然科學家日益體會到自然科學的限度，而由其他途徑重新探討人的整體性。

#### (2) 人文科學：

1) 心理學(Psychology)：奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家。精神分析學派的創始人佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)，為解釋人在社會文化傳統中養成的種種複雜行為，提出「下意識」(或潛意



識)(subconsciousness)的概念，又將人心理分為：本我、自我、超我三個層面，使人對神秘莫測的內在，有了多層次的看法。他由夢來探討人類潛意識的活動，認為：夢是意念、慾望偽裝後的表露。這種新的夢觀，也影響到教會(↗411 Church)對聖經(↗571 Bible)中的夢之意義與動機，有了新的解說。

2)語言學(Linguistics)：傳統認為語言是人與人溝通的工具，現代語言專家則進一步發覺語言對人具有：自我降生、自我表達、自我實現的特質。語言，實在是人啓示自己並接受他人啓示的媒介，是人之為人不可或缺的生存要件。沒有語言，就無法真正做一個「人」。從神學(↗385 theology)的層面而言，起初即與天主/上帝/神同在的「聖言」(Logos) (↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)為人，天主/上帝在「言語」中自我啓示：「祂臨在於自己的言語內」。而人要完全成為天主/上帝的人，與天主/上帝同在，也必須在有聲無聲的「言語」內(祈禱↗331 prayer、默觀 contemplation)自我呈現。

3)歷史學(history)：近數百年來，種種學術思想、運動，發展、刺激的結果，使人日漸注意到歷史的向度，注意到社會或個人的諸種狀況皆有其形成的歷史背景；欲知實情，必須察看整個發展的過程，而不能只看某單一的現象。

### (3)社會科學：

1)歷史經濟政治學：提倡無神論(↗514 atheism)、唯物論(↗464 materialism)的德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)，在工業革命的初期，因工廠興起，勞資對立，鑒於大多數工人在資本家的剝削下，淪為生產的工具，喪失自尊、自主與自由，人與人之間失去了真實的關係，而提出經濟為人生存主要因素的理論，控訴「宗教是鴉片」，是人利用安慰受苦百姓而維持其剝削制度的手段，認為：社會必因經濟競爭產生階級，帶來階級鬥爭。他呼籲無產階級起來推翻資產階級，建立無產階級共產的圓滿社會。他的思想雖顯得偏頗，卻也刺激了教會，在神學上不再騰雲駕霧只講精神，而注意到人在物質、經濟、政治及社

會的各層面。

2)社會學(Sociology)：其學說被視為經濟社會學經典的德國新教社會宗教學家、倫理學家、政治經濟學家韋伯(Weber, Max (Karl Emil Maximilian) 1864- 1920)，在其《新教倫理學與資本主義的精神》(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)一書中，廣泛而客觀地觀察、理解人的行為，提出許多與馬克思迥異的觀念。他認為：整個社會決不可能為某一因素(不論是政治的、經濟的、宗教的)所片面決定，社會生活是許多價值互相衝激的多元體。人類應該有一種「選擇」的可能，而「作決定」乃成為現代人的特有性格。此一洞見也使人看出個人與社會(個體與整體)相得益彰的密切關係。

### (4)現代哲學(↗344 philosophy)與人：

科學家是由「形而下」的現象界詮釋人；哲學家則從「形而上」的角度作理論基礎。近代學界哲人倍出，思潮多元，有關唯物論、唯心論/觀念論(↗712 idealism)、無神論(↗514 atheism)、存在主義(↗146 existentialism)乃至中國新儒家(Neo-Confucianism)(儒家↗671 Confucianism)哲學思想等特有的人觀(人學↗438 anthropology, Christian)，無法一一敘述，僅以綜合之論代表一般哲人的看法。至於羅光的觀點，雖不能代表當今中國哲學界的思想，但因其對無限超越的奧蹟有其開放的態度，特別予以介紹。

#### 1)一般哲人：

一般哲人認為，人是「有」，不是「無」；不但是「有」、還是「物」，是形體物，佔有空間、時間；不但是形體物，還是「生物」，與植物一樣有生命，有存活自己、傳播自己的能力；不但是生物，還是有自動能力的生物，與動物一樣有情有感有覺。不僅如此，人對自己、對大自然界還有認知的能力，有抽象觀念、共相觀念；有因感官而得的知識，有因理智而來的知識；在文化的表現上，有科學、哲學、藝術等等的成就，這是任何其他動物所沒有的。

人理智追求真理(↗335 truth)，意志追求道德；前者是知，後者是行；而且理智求知

全部的眞，意志求行全部的善。動物是看見可見之物，才有認知，有喜怒之情，有欲求之願；人則因有自我反省、自我意識，可認知無形之理，可因無形之善而動情而願欲而抉擇。無形之知必賴無形官能，無形官能必賴無形主體，此即人迥異於動物，而哲人所稱的「靈魂」。

人渴望幸福，可見可觸的幸福不能滿足，還要追尋無窮無盡的幸福完善，在天地之外又不離天地的無限至善。這是有別於萬物而爲「萬物之靈」之處。

## 2) 羅光：

中國哲學家、天主教總主教羅光(Lo Kuang (Luo Guang) 1911-2004)，在其所著《生命哲學》中說：人從受孕的一刻即存在，開始了人的「存有」。隨心靈生活的發展，逐漸塑成自我的意識，意識到自己的存在，自己生命的相續不可分割；意識到自我主體不變，卻又見我經常在變；意識到自己爲人的特性，自己特有的性格；意識到自己在人際間應有的位置，自己的欠缺；意識到自我存有和萬有相連的生命，以及可在永恆的生命裡無限地繼續完成自我。

人的「存有」是一件事實。凡「存有」所該有的，必全部都有：即是眞的、完全的，就必也是善的美的。人的生命是宇宙萬物中最高級的「存有」(存在)，是心靈的生命，精神的生命，卻又和肉體生命結合成一個自立的整體，一個位格。

人的生命不是孤獨的生命，生理生命需飲食，感覺生命需形色，精神生命需知識、情感的對象，若沒有宇宙萬物，人就是虛無；甚至死後也不是孤獨的存在，而是走出形色宇宙，進入一個精神宇宙。追根究底，人之能開始存在，能繼續存在，實在是絕對自有的生命，透過父母及宇宙萬物，給了人生命，又支持人在家庭、社會、國家、自然界四個生命旋律圈內生長發育。

人的心靈生命是仿照造物主的神性而成的，具有無限的「能」(即「才」)，在追求物質、心靈生活的滿足中，增進文明社會之建設。人的心靈生命有自由，可以運用宇宙資

源，發揚生命，可以運用自己的才能創新、發明，可以超越物質追求更高的心靈生命，可以與萬有互相認識、互相授予、互相融合，洋溢和諧之美。正是《孟子·盡心》篇下第25章所說：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。

人精神生命的活動在目的和本質上，原都屬於超宇宙的神性生活，且與絕對真善美的造物主相接；無奈人心傾向感官享受，常不中節而悖離造物主在生命中銘刻的基本生命的律則，破壞人制定以維繫人際的和諧、促成共同發展的規律，而遠離造物主，陷生命於無能與焦慮中。造物主爲賜給人牽制情慾的力量，給人「理想的完成之我」的形象。基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)進一步地說：天主聖父差遣天主聖子(Son of God)，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位降生，提升人精神生命與他神性生命相結合，使人不僅肖似祂，更因其神性精神生命的神化，在本體上超越，而與造物主同實體的(↗155 homoousios)。

## (二) 人從何處來？

### (1) 人類的出現(人化↗12 hominization)：

人類究竟何時出現？科學家通常以兩種方法來研究。一是由古生物學、比較解剖學、形態學、生理學、遺傳學等生物學的不同部門推測人類起始的年代；另一是利用放射衰變的原理直接由化石測年代。今日科學的證據，使人類由進化而來的假設日益可信。但是在宇宙進化的過程中，尚有一些「失落的環節」(missing links)，以致無法確切知道人究竟何時、在何處、何種環境中出現。雖然有些科學家主張偶然說，多數學者卻認爲宇宙進化是有目標的。

1) 聖經：聖經的敘述，《雅威典》(Yahwist)(創二 4-25)相信整個人類都是天主/上帝創造的，人是善的，由泥土塑成，天主/上帝看人單獨不好，而爲人造相稱的「助手」。《司祭典》(Priestly Code)(創一 1-二 3)強調：萬物是由天主/上帝所創造，清楚表示

人是受造的，而非泛神論(↗255 pantheism)所說是自然或必然流出，亦非由善惡二元產生。舊約(↗687 Old Testament)說：「天主/上帝照自己的肖像造了人：造了男人和女人」，也暗示男女平等。新約除了肯定人由天主/上帝所造之外，又具體的提出乃藉耶穌基督所造成。總之；舊約提出雅威(↗505 Yahweh)上主是創造者，新約又加上了天主/上帝創造的基督向度及聖神向度。這就是聖經對人之到來的基本、綜合答覆。可見聖經的作者不論進化問題，而探及進化的根源及所持的宗教信念。

2)近代有關人類始祖有兩種重要學說：單偶論(↗509 monogenism)及多偶論(polygenism)。聖經有數處提到人類原祖，最重要的是創一27：「天主於是照自己的肖像造了人……造了男人女人」。十九世紀以前，教會內並沒有人想到「單偶論」或「多偶論」，大家都按聖經字面的意義講述人類的原祖。1950年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)在1950年之《人類的》(Humani generis)通諭中強調「單偶論」(DH 3897)。教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)及教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)仍然依照傳統的說法。在原罪(↗341 sin, original)的解釋上，當今學術界已幾乎相當肯定「多偶論」。今日許多神學家在解釋原罪時也用此「多偶論」，然而教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局仍難以接受。理由無非是聖經的說法及原罪的信理(↗310 dogma)都趨向「單偶論」的看法。

3)事實上，由於近代科學研究的成果和刺激，教會中許多思想家對人類出現的狀況，已不再完全按照聖經字面來敘述，而逐漸有了新的看法：a)人類的開始極可能是一群人，由一族系的動物演化而來。b)「亞當」是人類，不必是一人；人類也不必由一人繁衍。c)人類出現，身心簡單，經過長時期的演化方達今日的狀況。「伊甸園」代表天主/上帝完全的計劃，也代表天主/上帝許給人類的未來圓滿境界(新天新地 new heaven and new earth)。

(2)個人的到來：

個別人類的到來是今日十分受重視的問

題，意見繁多。生物學上有關人的開始，普遍有了共同的認識。

1)聖經：在舊約，以色列宗教領袖積極肯定，天主/上帝是宇宙萬物的創造者。創二7說：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口氣，人就成了一個有靈的生物」。他們還相信，創造者雅威使每一個人形成，祂從起初就叫每一個人的名字，就是說雅威認識每一個人(如詠一三九 13, 15-16；依四十九 1；耶一 4-5；詠卅三 15)。新約更肯定舊約的信念。關於耶穌基督，則特別描述祂非經人類普通孕育的過程，而出於聖神，出於至高者的能力的行動降生為人；因為祂是天主/上帝所生的兒子(路一 35)。總之，聖經作者未研究今日的生物學，沒有胚胎學(Embryology)上的詳細說明；也不談日後神哲學家所論「個人精神靈魂何時有？」的問題，只說：從母胎中開始，天主/上帝創造了整個人。

2)教父(↗400 Church, Father of the)們一方面跟隨聖經的教導；另一方面因受希臘二元論(↗5 dualism)的影響，特別強調人的靈魂是天主/上帝創造的，如：《聖凱撒利烏斯(Caesarius of Nazianzus, +368/369)對話集》：「人生器官，天主則予人靈魂」(↗401 Patrology)。教會在二元論的背景上，討論肉身與靈魂兩部份的來源，特別討論兩個問題：個人靈魂(理性、精神向度)源自何處？何時來到？談到個人靈魂發生的方式，歷來眾說紛云，有：先存說、流出說、生殖說、唯物進化說、造化說等。教會訓導權排斥先存說、流出說、生殖說、唯物進化說。教會自始主張創造說，在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)時代，則成為教會內的確定意見(但非定斷信理)，一般來說是「直接創造說」(direct creationism)，即出於天主/上帝的直接創造行動。

3)教會大體上相信，在精卵結合的剎那，就是人生命的開始，但不正面回答「精神靈魂何時有」的問題，而讓神學家去研究。

總括一句，由胚胎學、生物學、醫學的現象層次上，不能確定的說，究竟從什麼時候

候開始才是真正的人。要回答這個基本問題，還要從更深的形上哲學層次上看。在此一層次上，今日較動態性的思想都強調個人的整體性；它想超越那種「靈魂」與「肉身」二分的一般較靜態的想法。所以在個人到來的過程中，不能說最初只有肉身方面的因素。直接(靜態)進化說認為理性的靈魂是在一定的時刻，直接由天主/上帝創造的。在這樣的思想裡，可以主張那理性(精神)的靈魂(等於真正生命的開始)是在受孕以後才有的。

本文作者和現代許多神、哲學家認為，整個人從受孕一直到死亡(↗154 death)、復活(↗47 Resurrection of Christ)，是一個過程，精神與靈魂的向度(潛能)從受孕就在人的過程內，人的每個階段合成一條生命線，是一個過程，是一個「變化」或「變動」。就在這整體性的過程中，個人的精神向度漸漸地浮顯出來。當精卵結合，整個基因結構就已具備，彷彿成人的藍圖已在，人日後的生活即是一天主/上帝臨在(↗677 presence)的藍圖，一步一步實現；祂的參與和受造物的一個行動一個行動的參與(天主的參與↗37 concourse, Divine)不同。祂是絕對的滲透，真善美的臨在，超越個別行動；所以人的生命從始到終是神聖不可侵犯的。

### (三)人，你是誰？

(1) 人是「你—我」、是「我們」、是「萬物之靈」：

1) 中國自周朝以來，五倫就成為生活的常軌，換句話說，在中國人的心目中，把各種不同的相互關係調整到最和諧圓滿的境況時，人才是真正的人。我之能成為我，乃是父母生育、家庭、學校、社會互助合作供應衣食住行所需的結果。人實在是與人休戚相關，以沫相濡的「我們」。人在「你—我」關係中成長，創二 18 天主/上帝認為「人單獨不好」，所以造了女人，建立了婚姻(創二 24)。這是人親密的夫妻「你—我」關係。圓滿的「你—我」關係就是你我合一的「我們」；人既是「你—我」的關係，也就是「我們」。

2) 初期教會(↗286 church, primitive)時，

經常團聚、擘餅、祈禱(↗331 prayer)……，「我們」就是一個共融的信仰團體。藉著聖神的光照與推動，使初期教會明白把基督的救恩(↗455 salvation)帶給萬民的使命，終使「我們」成了與人類有關的大團體。耶穌受難前，曾為信徒祈禱，求父使他們完全合而為一(若十七 20-23)。按祂的理想，基督徒應是人類統一的力量。祂藉著聖神，分賜給人不同的神恩，建立基督奧體(mystical body of Christ)(格前十二 1-13)；所以可以肯定，普世人類最後終究必將成為一個「我們」。

3) 人要治理大地並且統治大地，這是人的使命。根據聖經《創世紀》，有兩處提到人的使命：「上主天主將人安置在伊甸的樂園內，叫他耕種，看守樂園」(創二 15)。「天主祝福他們說：你們要生育繁殖，充滿大地，管理海中的魚、天空的飛鳥、各種在地上爬行的生物」(創一 27-28)。故人有使命治理這個世界。又基督自己也是勞動者，祂曾是木匠(谷六 3)；保祿亦是勞動者，他在書信中強調自己黑夜白日辛辛勤勞地操作(得前二 9；得後三 8；格前四 12)。而教會的態度，基本上亦跟著聖經，宣揚人的尊嚴，肯定勞動的價值，就如基督一直在勞動，人也當是個勞動者。

4) 人亦是「人的世界」的創造者，首先，人創造了文明與文化；梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章曾說：「…在各社團及國家內，意識到自身是文化創造者的男女人士，日形增多……人的意義即在於對其弟兄及歷史所負的責任感」(GS 55)。

5) 人與大自然也有密切的關係，因為人的勞動、工作、創造都離不了環境，而且也日益意識到環境的重要性。綜合而言，人是萬物之靈。

(2) 人是一個(位格)(↗206 person)：

1) 人因為是天主/上帝、基督的肖像，所以能有真正的自由，能創造自己的歷史過程，能對自己負責。以基督信仰的立場說，人有人權(↗16 right, human)；人權的最深基礎實際上就是：「人為天主、基督的肖像」(↗

36 image of God)。

2)人是歷史過程中的存有物，人生活在歷史中。而在聖經可以看到歷史有三個要素：雅威的許諾、人的行為及應驗。而在教會歷史的演變上，可以發現，教會頭幾個世紀是世界的光，地上的鹽，十分投入人類歷史，改變羅馬帝國的社會及精神生活。第四世紀教會逐漸建立其聖統制(↗570 hierarchy)，一直到中古時代，造成一個教會管理整個社會；這種社會稱為神化社會(sacralized society)。那時，自然科學也正在起步，教會因種種因素沒有分辨出新的思想潮流的重要性，經文藝復興(↗84 Renaissance)、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)、工業革命(Industrial Revolution)，新思潮如火如荼地擴展，教會始終退避一旁，彷彿已置身俗化世界之外。本世紀以來，因百餘年思想家不斷闡述歷史思想、存在思想、進化思想的主張，梵蒂岡第二屆大公會議作了基本的抉擇：盡可能入世，生活在俗化的世界內，接受歷史當中生存的人類，參與歷史，主動做歷史的推動者。

(四)人，你是什麼？

(1) 人性，內在的結構：

神學對於人性內在結構的討論，大體上有四種不同的模式：整體性的一體模式、二分模式、三層模式、多元模式。

1)一體模式：在哲學中有所謂的唯物論及唯心論；在聖經中，則有希伯來文字“basar”、“nefesh.”、“leb”及“ruah”等四個字，大體上說，表達出人是整體性的人，而非部份組成的人，且聖經不分析人性的形上構造與組織。而新約的作者原則上跟隨舊約的看法。

2)二分模式：不論在民間或哲學中，均有某種心、物二分的二元論，而西方哲學的二元論可分為兩種，一種較物化(↗245 Verdinglichung、reification)；另一種較整合。在物化的二分論中，如：古希臘盲詩人荷馬(Homer 公元前九世紀)、古希臘抒情詩人品達(Pindar, 約 522-443)，均認為肉身是靈魂的墳墓(希臘文 soma sema)；希臘哲學家柏拉圖

(Platōn 約 427-347)則認為：肉身是理性、精神的囚獄；法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)將人的肉身簡化，認為是機械性的延展的實體(拉丁文 res extensa)，與之相平行的是有思想性的事物(拉丁文 res cogitans)。瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，依據柏拉圖精神靈魂有限說，視靈魂為肉身之屋主；靈魂管理，肉身服務。而整合的二分論則有希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的型質論(↗294 hylemorphism)，及義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那進一步發揮，視靈肉為兩個本來不獨立存在的非自立形上原理；因此靈魂與肉身分離則為不完整的人。

3)三層模式：東、西方有些神祕神學/密契神學(↗381 theology, mystical)家及靈修學/神修學家認為：人性可分三層：精神、靈魂與肉身。保祿書信中也看到有三層的說法，如：得前五 23 把精神、靈魂、肉身三者並列。中國則有性(神、靈、元氣)、心、身的三分法。

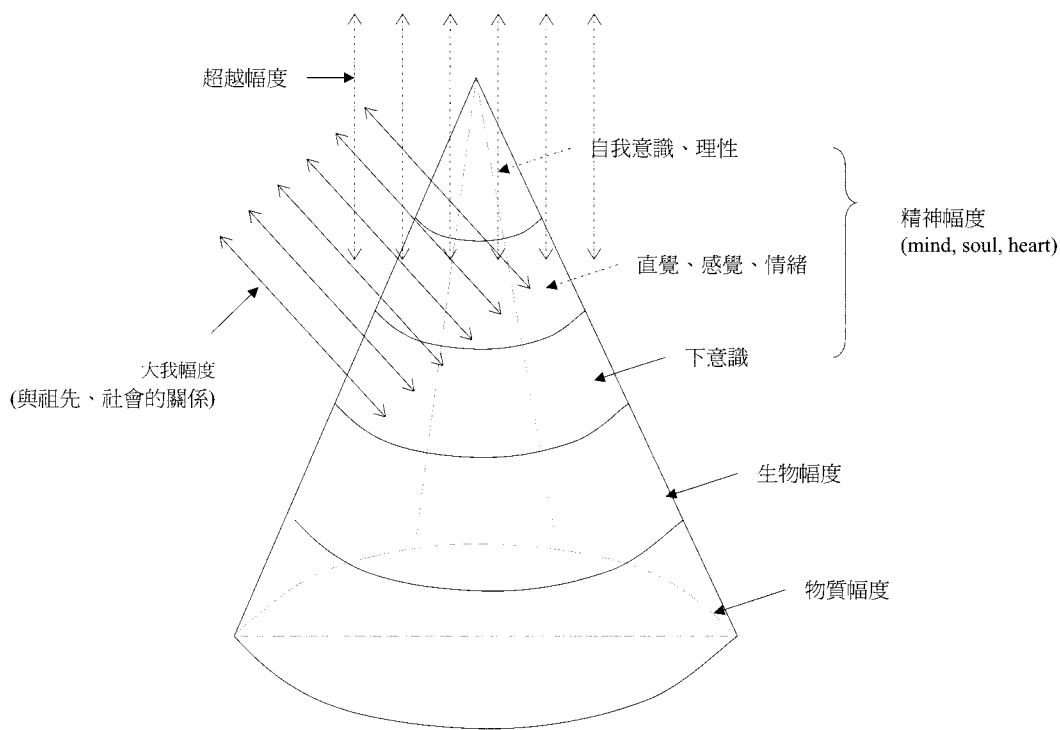
4)多元模式：強調人的動態多元性，強調人有五個向度：「物質向度」、「生物向度」、「精神向度」、「大我向度」及「超越向度」。(圖見下頁)

最後應當注意的是，在看到許多種不同的模式說明之後，應當要儘量的超越太物化及簡化的「靈魂—肉身」二分法的人生觀。

(2)人的性別：

性別是人性的重要因素，陰陽(↗491 yin yang)是宇宙間相對、相生的兩股生生動力。在基督信仰史上，頭幾個世紀受當代哲學(↗344 philosophy)及宗教(↗266 religion)活動的影響，對身體的性能持消極的看法。直至今日，方有所突破而發展出較整體性的積極思想。人不像動物在生理本能(自然律↗169 law, natural)的約束下，現代人已生活在隨時可實現性能力的氣氛中，性與性別無疑是人類生活的基礎，其意義、價值與整個人的存在有關。

1)聖經的看法：



在舊約歷史書中，創二 24 提到「人應離開自己的父母。……二人成爲一體。」人由孤獨走向共融，走向愛的交往。性別是天主/上帝賜給人類最深結合的禮物。在創二 23 中，提到「骨肉中的骨肉」，表示男女本質上的平等，性別雖顯出某方面的不同，但不表示有差等，男女分級是人犯罪的惡果。創一 27-28 說：「照天主的肖像造了人，造了男人女人。」性別既由天主而來，所以是善的。

對男女性別，先知進一步認爲兩性的結合乃象徵雅威與以色列的盟約(↗ 588 covenant)關係。如：《歐瑟亞》先知書和《耶肋米雅》先知書(歐一 2；歐三 1；耶十三 27)。《聖詠》亦不乏以男女戀情，讚嘆天人之愛的字句，如：詠四五 11-15，又如《雅歌》亦是。

新約中耶穌甚少提及男女之事，因祂主要在宣講天國(↗ 38 kingdom of God)來臨的宗教性大理想，只有在聖神內，在愛中度生活才是重點。祂主張男女在婚姻生活中平等，有同等的權利責任。因爲在天國裡，「不

再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲眾人在基督耶穌內已成了一個」(迦三 28)。

保祿以男女、婚姻比喻基督與信徒團體盟約性的合一(如格後十一 2-3；弗五 22-23；哥三 18-19)。但他也把女性列爲次等，成爲日後女權運動(Feminist movement)、女性神學(↗ 487 theology, feminist)發展的絆腳石。事實上，保祿的處境與耶穌不同，保祿還要建立信仰團體，要面對有家的男女教友，因此需要一些適應的解決辦法。

聖經重視男人是天主/上帝或基督的象徵，這並非建立在人性尊嚴上，也不在人性本質上，而是在象徵(↗ 528 symbol)的平面上。因爲「復活的時候，也不娶也不嫁，好像在天上的天使一樣」(瑪廿二 30)。

## 2) 教會訓導權：

梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章中曾說：「…男女二人在充份相愛中，擁有人格的平等」(GS49)。而教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II

1978-2005)在《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭中，也特別強調：「…男人和女人藉著夫婦本有的行爲，而彼此互相給予的『性』，不純粹是生理的事，而關係到人格最內心的存在」(DH 4700-4723)。

### 3)神學反省：

基於聖經與教會的訓誨，對性別的意義，本文再以現代的觀念，提出一些該繼續發揮的神學思想：a)性別是聖事象徵(sacramental symbol)，因為性是身體經驗、表達、交往最有力的形式。b)兩性一如陰陽—是宇宙間相輔相成的力量。c)兩性的結合是死亡的先聲。一是因為性行爲高潮的快感刹那即逝，無法永恆，是死亡的經驗；二是因為真正的性結合要求死亡—徹底降服，完全交出。d)性的結合預嘗永生超時空的超拔(ecstasy)。e)兩性的位際關係，表達人需要一個「你」，而不是「它」。f)由兩性可看出天主聖三/三一上帝的豐富象徵。

### (3)人的超性(↗492 supernatural, the)：

在教會文件、教理(↗408 catechism)、靈修/神修(↗710 spirituality)著作中，每見「超性」「本性」兩個概念，令人感到有上層下層或本層超層。然而，超性一詞所要表達的內容，則有以下三個要素：a)恩寵(↗353 grace)是天人親密來往的白白給予。b)天主/上帝給人與祂來往的恩寵非出於必然或壓力，而是天主/上帝絕對的自由。c)天人的親密來往屬於人的內在生活，並不依靠外在事物，也不停留在外面。

#### 1)聖經的看法：

由聖經上來看，聖經作者喜歡使用整體性的、動態的語言，很少用哲學性詞彙，如「超性」一詞。而用「盟約」、「精神」(希伯來文 ruah)、「父子關係」等戲劇性的象徵詞彙來表達此天人之間的來往。又聖經作者十分強調救恩歷史(↗456 salvation, history of)中，天主/上帝走向人是主動的，完全自由的，是白白賜予的恩惠。

保祿與若望則用「舊人」與「新人」表示天人間的對立。初期教會末期逐漸接受了希臘文化較哲學性的說法，如：伯後一4：「…

能成爲有分於天主性體的人。」默示錄作者則用「天主子民」「天主帳棚在人間」描寫天人圓滿的來往。

#### 2)教會思想中的超性觀：

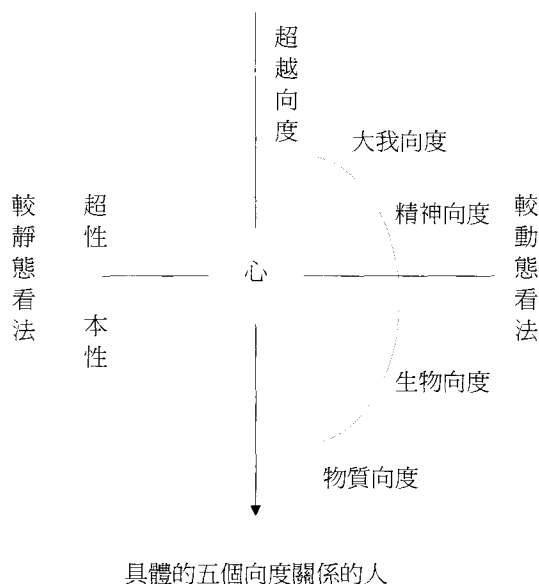
初期教會東方思想家常說：天主性/上帝性高於人性，人分享天主性/上帝性，人因而被神化。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)，則集中在「恩寵」與「自由意志」(Free will)的關係上。奧古斯丁解釋「自然」(人性)，乃一些「基本因素」(如肉身、靈魂)加上「人性以外的賦與」(指於地堂生活中的特知、無苦、不死、無慾之恩)。

多瑪斯·阿奎那認爲：a)本性，即本質加理智、記憶、意志三種德能；b)超性，即恩寵加信望愛三種超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)；c)本性按著自己的理性，渴求並趨向圓滿的境界，就是榮福直觀(↗635 vision, beatific)；但本性並不能滿足，而要完全依靠天主/上帝自由的愛(↗604 love)來滿足。如此，多瑪斯·阿奎那整合了超性的三個特色：恩寵性、內在性和自由性。

十六世紀士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)，日益使用較靜態思想解釋聖經與教父的想法，以至於趨向強調「超性」的外在性。從此，教會一直在士林/經院神學及士林/經院哲學(scholastic philosophy)的傳統「本性」範疇中。到了本世紀，特別是法國的「新神學」(↗614 nouvelle théologie)及德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等神學家，除重新研究此問題外，還側重於發揮整體性的思想，強調人具體存在於救恩史中，人「內在必然」地趨向榮福直觀的最後目標。梵蒂岡第二屆大公會議則走出抽象的思想範疇，而用聖經語言，動態地、牧靈性地與人講話。

3)較動態整體性的看法：此神學看法應用形上學(↗194 metaphysics)所指出的三個基本概念，即：存在，人性及位格。a)超性：從「存有」來說，所謂「超性」，由無限的一面看，就是三位一體的天主/上帝的自我給予；由有限受造的一面而言，就是人有限的存有，趨向三位一體天主的關係(↗696

relation)。而由「人性」而言，超性指的就是天主/上帝在超越向度上與人的關係，是天主/上帝滲透一切的臨在(↗677 presence)，表示無限到有限，有限到無限的動態來往。因此，由此角度看，「超性」、「本性」就不再分為兩個不同的領域了。從「位格」而言，超性乃是有意識的、自由的、明顯的、被人接受的三位一體的天主/上帝。在如此動態的解說中，顯然用不著「超性」及「純本性」的說法。但以下願以此說法再指出「純本性」的意義。b)純本性：由「存有」來說，純本性乃是由靜態、哲學角度描述的詞彙，是一個原則上能夠獨立的形上可能性，但事實上在具體的天主/上帝愛之計劃中，卻不能獨立存在。由「人性」來說，則指四個向度的關係。從「位格」來說，純本性係相對於自我給予之天主，有自由意識，卻尚無天主自我給予之恩寵的人。



#### (五)綜合：

本文以關係、結構(structure)、過程(process)三個基本思想範疇，來做系統的說明：

#### (1)人是關係：

1)人是物質向度的關係，生物向度的關

係，精神向度的關係，大我向度的關係，超越向度的關係。本文把人分為五個向度的關係，並不是說在未有人前，五個向度關係就能獨立存在，人是由這先存的五個向度關係之某一部份凝聚而成；要說的是：超越、絕對的關係(三位一體的天主/上帝所建立的愛人關係)臨在，使一最深的潛能，藉內在的連貫性漸漸展現出來。而且在人身上互相滲透/互相貫通(interpenetration)、影響其彼此消長。

2)人之五個向度的關係，是動態接受及給予的整體。在接受及給予的節奏中有一個中心，可稱之為心。在此中心內，每一個人都是唯一無二的，有不可侵犯的尊嚴，因為人是天主聖三/三一上帝在無限愛的計劃中，視為交往的對象。換言之，人之為天主的肖像(↗36 image of God)處，即人五個向度關係的集合點。這是人接受、集中與給予、發出的焦點，也可以說是人自我意識的所在，即他的位格。人是有意識的，自行負責的答覆天主/上帝的召喚，即人自己能決定如何實現自己的潛能。罪就是拒絕接受，拒絕給予。

#### (2)人是結構：

1)結構是動態的兩個範疇(關係與過程)中較靜態的因素，包括秩序、次序、組織與制度。a)物質面—難以確定人基本結構如何，僅知原子及原子結合為分子的多種結構形態。b)生物面—人的有機生命更多采多姿，由基因、細胞、器官、肢體到整體之人，結構複雜奧妙。c)精神面—人精神的內在結構有意識動態、語言及價值結構，結構是邏輯的連貫，不可倒置的次序。人愈成熟，愈知如何依內在結構行動。d)大我面—指人類大團體自由建立的各種組織制度。e)超越面—人是有限與無限結合的結構，人分享天主/上帝愛的奧蹟時，即生活在此一結構中。小我與大我的關係結構上有輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)。

2)其次價值體系的建立，對人類的具體生活，也深具影響。基督徒價值(↗443 value, Christian)體系，更有其基本結構與本末秩序。為了善盡光、鹽的責任，基督徒應有成熟的俗化思想(↗309 secularity)，即在個人的與社會生活中，在輔助原則下，承認一些範



圍的相對的獨立性，換句話說，就是承認每種範圍相互有關，而且都與宗教(↗266 religion)有關。罪是漠視、破壞各種結構與秩序，是價值體系中某方面的顛倒。

(3)人是過程：

1)人是由自由行為歷史中，逐漸把自己唯一無二的自我實現出來的主體。人在歷史中，傾向死亡(↗154 death)，走向永生(↗121 life, eternal)。萬物的真相，乃是有結構的多向度關係，是集中與發散的一連串演變。一連串演變的主動力就是「愛」，愛的推動力使人與他人，乃至整個宇宙融合為一。由過程的角度來說，人就是由生到死到復活的一連串變化。所以，嚴格而論，人不但「有」歷史，而且更「是」歷史。歷史含進化與退化，進步與退步，發展與萎縮等等的全部。

2)人類的歷史常是人互相滲透/互相貫通、互相影響的五向度關係的錯綜演變，同時也是個人、家族、民族、人類不同規模卻相互有關的演變。歷史的推動力是無限愛的天主聖三/三一上帝，同時也是自由的人。由這基本的神學觀來看人，就沒有與天主/上帝無關的人，所以也沒有與天主/上帝無關的歷史。人類的歷史就是天人交往的過程，是人走向圓滿境界的過程。在基督逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)中，才能看出人的歷史並非直線的發展過程，而是多方面變化的、玄妙的歷程。在基督信仰中，真相的完整啓示，就是末世的圓滿，新天新地(new heaven and new earth)。罪卻是人不願意改變，不願意重新開始，不願革新，不願意修正，不願進步的行為。

(六)應用：

(1) 天主/上帝是一個愛之奧蹟的三位，人既是天主/上帝的肖像，可以肯定三個基本的人生原則：愛是生命的動力及最後的根源與目標(父的面目)、人生是信任接受給予的節奏(子的面目)，人渴望最高的和諧與共融(聖神的面目)。人生基本如此，神學中的人學就應發揮人的父、子、聖神的三個面目，當然也可以運用關係、結構、過程的系統，解釋其

他有關的神學。在人的具體生活中，肯定人權，也要言及義務，如此才是真正的人生。

(2) 人五個向度的關係要求均衡、有彈性、整合三個特質。健康的靈修生活也應注意人生各方面的需求，以達整體的平衡。按保祿的描述(羅七 14-八 11)，生命中有兩種呈螺旋狀背道而馳的力量：往上是聖神的力量，往下是慾望和罪惡的力量。基督徒的靈修生活是一種奮鬥的過程，天主聖三/三一上帝主動愛的臨在，減少往下的力量，增加向上的力量，直到至善而後已。人當以愛德為一切人服務，推動全人類的和好與共融，迎接新天新地圓滿境界的來臨，天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王杰著，《儒家文化的人學視野》，北京：中共中央黨校，2000。

王學良著，《碎片中的整體：巴爾大撒的人學研究》，台北新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1999。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，2008。

林鴻信著，《點與線：論人 *Point and Line: On Human Being*》，香港：道風書社出版，2008。

林鴻信著，《上帝的形象 *Imago Dei*》，香港：道風書社，2004。

郝爾威(Hellwig, M. K.)主講〈基督徒人學：聖經中的男人和女人〉，《神學論集》第 107 集，台北：光啓文化事業，pp. 13-20，1996。

胡國楨編，《拉內的基督論及神學人觀：拉內百歲誕辰紀念文集 *Rahner's Christology and Theological Anthropology*》，台北：光啓文化事業，2004。

胡淑琴著，〈潘能伯格的人學思想〉，《神學論集》第 148 集，台北：光啓文化事業，pp.251-272，2006。

黃錦文著，《卡爾拉內的人學與梵二〈教會傳教工作法令〉的實踐》，台北新莊：輔仁大學神學院碩士論文，2002。

項退結著，《人之哲學》，台北：中央文物供應社，1952。

溫保祿著，〈人對救恩之渴求〉，《救恩論入門》，台北：光啓出版社，1985，33-72。

武金正著，〈拉內人學與方東美生命哲學對談：基督信仰的普世神觀在中國〉，《神學論集》第 123 集，台北：光啓文化事業，pp.54-74，2000。

劉錦昌著，〈別爾嘉耶夫的基督徒人學思想〉，《神學論集》第 123 集，台北：光啓文化事業，pp.96-117，2000。

- 韓慶祥、鄒詩鵬著，《人學：人的問題的當代闡釋》，雲南昆明：人民出版社，2001。
- 德日進(Teilhard de Chardin, M. J. P.)，鄭聖編譯，《人的現象》，台北：先知出版社，1972。
- 聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1975。32號，人；33號，女人；34號，性別；35號，神(氣)；36號，肉體；37號，靈魂；38號，身體；39號，良心；58號，勞動。
- Comblin, J. *Retrieving the Human: A Christian Anthropology*. New York: Orbis Books, 1990.
- Eller, J. D. *Introducing Anthropology of Religion: Culture of the Ultimate*. Milton Park, Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2007.
- Omelchenko, N. ed. *The Human Being in Contemporary Philosophical Conceptions*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publications, 2009.
- Rahner, K. *SM*, vol. 1. "Body." 233-235; vol.2. "Man." 358-370; vol. 2. "Nature." 171-181; vol. 3. "Soul." 138-141; vol.3. "Work." 368-373.
- Von Balthasar, H. U. *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967.

谷寒松

## 12 人化

rénhuà

### HOMINIZATION

參閱：520 進化 663 樂園 666 歷史主義 509 單  
偶論 524 創世主義 37 天主的參與

#### (一)概念說明：

人化(hominization)一詞，源自拉丁文的「homo 一起」及「-ation, 化」。指人類(humankind) (↗11 man)的出現過程，主要為答覆兩個問題：人類「何時」出現？及「如何」出現？。研究人類的出現，不能不參考科學界(science)的發現、哲學(↗344 philosophy)界的說法，檢討教會(↗411 Church)由聖經(↗571 Bible)及傳承(↗596 tradition)而來的觀念，並分辨當今神學(↗385 theology)思想以及各種學說的長短。人類究竟何時及如何出現？科學家通常以兩種方法來研究。一是由古生物學(paleontology,

palaontology)、比較解剖學(comparative anatomy)、形態學(morphology)、生理學(physiology)、遺傳學(genetics)等生物學(biology)的不同部門，間接推測人類起始的年代；一是利用放射衰變的原理，直接由化石(fossil)測出年代。

#### (二)科學假設：

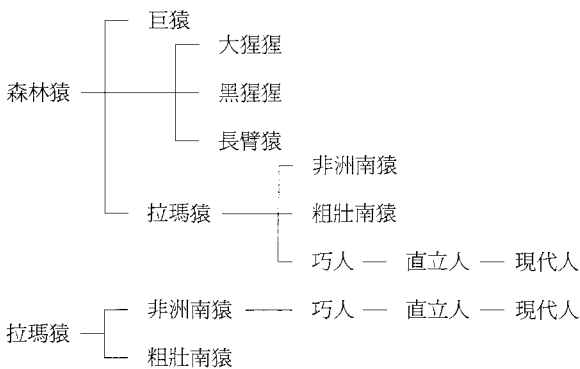
(1) 美國康乃爾大學教授、天文學家薩根(Sagan, Carl Edward 1934-1996)。將宇宙發展至今約一百五十億年的全部時光編為一年，編成「宇宙月曆」，於是地球歷史每十億年即相當於宇宙年的二十四天，地球四百七十五年即相當於宇宙年的一秒。按照薩根教授的推算，人類在第三階段，十二月卅一日夜晚十時卅分出現。

(2) 若觀察人類的開始，由二十多年前，專家利用出土的猿人所作的人類原始之探源研究中，提出三種說法：

1) 從非洲南猿(Australopithecus)與巧人(Homo habilis)(約2,000,000-800,000年前)，經爪哇人(Java man)、藍田人(Lantien man)與北京人(Peking man)所代表的直立原人(Pithecanthropus, 或直立人 Homo erectus)(約800,000-30,000年前)，史坦漢人(Steinheim man)、古南方猿人(Fontechevade)、司溫司康人(Swanscombe man)所代表的前莫斯特文化(Pre-Mousterian culture)(約300,000-10,000年前)，巴勒斯坦(Palestine)加爾默羅山(Mt. Carmel)與歐洲其他地區出土的猿人所代表的早期莫斯特文化(Early Mousterian culture)(約100,000-50,000年前)，直到晚期莫斯特文化(Late Mousterian culture)與尼安德特人(Neanderthal man)及克魯瑪農人(Cro-Magnon man)所代表的現代人(Modern man, Homo sapiens)；學者驚奇地發現：人體代代變形的完整證據。今日沒有人類學家真正懷疑人類至少是一百萬年前，在代代相傳(進化↗520 evolution)的自然過程中浮現出來的。

2) 人類的家譜可以追溯到一種稱為森林猿(Dryopithecus)的靈長類動物，他是一種真正的猿。年代可以早在二千萬年以前。後來

在一千四百萬年以前左右，森林猿分成了三支。一支演化成了現在的大猩猩(Gorilla)、黑猩猩(Chimpanzee)和長臂猿(Orangutan)的祖先，這些大猿是今日人類最近的「表親」。第二支演變成了巨猿(Gigantopithecus)，在他最後絕滅以前，在亞洲的山谷中遨遊了好幾百萬年。第三支變成了大多數人類學家認為是人類遠祖的拉瑪猿(Ramapithecus)。雖然科學家還沒有發現關鍵性的八百萬年到五百萬年以前這段時間的化石，人類學家認為，在這段時期結束前的某一個時候，人科動物這一支分成了非洲南猿類(Australopithecus)與粗壯南猿類(Australopithecus robustus)。有的人類學家認為在這同時也分出了第三類，但有人認為這一類是後來從非洲南猿演化出來的。以圖示之如下：



第二類看法，因十年後各種化石的發現，使許多持此主張的科學家逐漸作出相當的修正；因此有了第三種主張。

3) 根據美國時報雜誌(Time, March 14, 1994, 36-41.)，依據最新考古學家的研究，應該把以上兩種主張所說的二百萬年往前再推，約為四百萬年。按此假設，可如此安排人類到來的過程：最早的考古發現是三百五十萬年前的非洲南猿(Australopithecus afarensis)，其後代有約三百萬年前的 Paranthropus boiseis 和 Paranthropus robustus，但這三種猿類具體的來源還不是很清楚。約二百萬年前有巧人、直立人(Homo erectus) (與第二主張的主要區別為：所假設的年代更長更遙遠)。約一百八十萬年以來，直立人從非洲發展到亞洲、歐洲地區。以後現

代人或智人(Homo sapiens)約十萬年前從非洲發展到亞洲、澳洲、歐洲(out of Africa theory)。但另有一主張說：直立人在亞洲、歐洲地區中繼續發展，直到智人的到來。經過許多複雜的移動，不同的直立人互相交配，智人在不同領域同時出現(multiregional hypothesis)。

(3) 上述假設都接受英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)的進化論(1859 evolutionism)，以化石證明人類由猿進化而來。然而如何解釋此一進化的現象？有些學者(或稱之為達爾文主義 Darwinism 者)由今日遺傳學發現的「基因(gene)」，說明突變(mutation)的可能：

由今日科學研究得知，較高等的生物是由無數特殊細胞(cells)組成的。每個細胞具有錯綜複雜的特定蛋白質分子。每個蛋白質分子是由大約二十種不同的氨基酸(amino acid)組合而成的特殊有機物，而每種氨基酸是由氫、氧、氮、碳四種元素所組成(有兩種氨基酸還各含一個硫原子)。在每種已知的生物體中，這些複雜的系統全基於 DNA (deoxyribonucleic acid, 去氧核糖核酸)分子而再生，並組合起來。DNA 是由六種較簡單的分子所組成，包括成份為四種氮基，以及固定這些氮基的一個去氧核糖分子和一個磷酸分子。氮基的排列決定了 DNA 的信號。DNA 分子不僅具有細胞所需的合成特定蛋白質分子所要之資訊(information)，而且具有複製其本身所需的訊息。繁殖與遺傳即直接依賴這種奇妙的分子。這種遺傳物質的單位稱為「基因」，每人約有 150,000 個。基因有其動向、結構與體系。若 DNA 複製時發生意外，而產生基因突變的現象，在後代結構形成過程中，由遺傳密碼傳遞了不同的資訊，就有所謂的「突變」了。

### (三)聖經：

有關「人的起源」眾說紛紜，莫衷一是。但歸納起來可分為兩大派別：一是多偶論(polygenism)；一是單偶論(1859 monogenism)。後者是以聖經為依據。聖經的首卷《創世紀》上如此記載：「天主於是照自

己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人：造了男人和女人」(創一 27)。又：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」(創二 7)。現代的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家大多認為應把人類原祖的一個開始與單偶論的思想框架分開。很顯然地，《創世紀》記載與說明事情的方式是極為特殊的，它的表達是隱喻(↗683 metaphor)式的。必須注意，聖經裡凡是涉及科學知識時，絕不能以現代科學的看法去衡量，必須考慮到聖經作者所生活的時代背景，因為，那時代是科學尚未開始發展的時代；況且聖經也不是記載科學的書籍。

故有關創世紀上的記載，可以如此解釋：「一對天主/上帝/神(↗30 God)所創造的受造物，因其肉體與靈魂相結合，而成爲有智慧的人，這一對有智慧的人即是人的起源。」

(四)教父(↗400 Church, Father of the)的解釋：

早期教會的希臘與拉丁教父，他們依據聖經，也表達了他們有關人之由來的信仰反省：

德斐羅向埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)證道說：「祂爲了顯揚自己，便願意且造了人，叫他(籌備)經理這個世界……」(教父 179)。義大利神學家、佈道家、詩人、米蘭主教四位拉丁教父之一盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)在其《地堂篇》中說：「…天主/上帝造男人與女人，不是由兩個原始物質，也不造兩個男人，或兩個女人，而是先造男人，後由男人身上，再造一女人。只因天主/上帝願所造的男女，具有同一性體，而由一個受造的原始一男人一再造其他的女人…」(教父 1278)。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)的《聖奧古斯丁書信集》：「…天主/上帝造我們，成爲一個人，使我們生長、感覺、還具有理智，能瞭解事理」(教父 1443)。敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes

Damascenus 約 650-750)，在其著作《智慧之泉》(Fount of Wisdom)中，論東方正統信仰：「天主/上帝不僅從烏有中創造萬有、產生萬有……而且天主/上帝還用看得見的(指肉身)和看不見的(指靈魂)，嗚氣吹成了人」(教父 2349)。

(五)教會有關的訓導(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)：

繼教父之後，歷代教會訓導在漫長歷史過程中，面對一些特殊主張做了許多的反省並表達自己的立場：

(1) 1215 年拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)，信理定斷(↗312 dogma, definition of)：「我們堅決相信並坦白承認：祇有一個真天主，全能的，無限偉大的，無可變更的，無法予以徹悟的，全能而無可言喻的，父及子及聖神…一切有形與無形的，以及神體與形體之創造者，祂以自己的完全德能，同時在時間的開始時，從無中創造了神體與形體，即天使與世物；且到後來，造了人類，具有靈魂與肉體，好像集神體形體之大成」(DH 800)。

(2) 1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章闡明公教會的信理：「這唯一真天主，以自己的善良及其全能的德能，按(自己)最自由的主意，從時間的開始，就從『烏有』中，創造了有形與無形的受造物，那就是天使與世界，且於最後，還創造了由精神體與肉體所組成的人類，好像是集靈肉之大成！」(DH 3002)。法典中又道：「誰若說，有限之物，不管是形體是神體，或至少神體，是由天主的性體流露出來的，或萬物都因自我顯示或自我發展而成爲天主的神質，或天主是『全有』或『無限有』，那就是那因自我決定而造成(組成)各種不同種、不同類與不同個性的萬物，則應予絕罰」(DH 3024)。「誰若不相信(不信任)，世界與在世界的一切，以及精神與物質的一切之物，是由天主從無中生，或說天主，在意志方面，被迫而不是自由的，而是被迫去創造(萬物)，也是被迫去愛慕自己，或否認世界之被

造，是為天主的光榮，則應予絕罰」(DH 3025)。

(3) 1950 年教宗碧岳十二世 (Pius XII 1939-1958)，在《人類的》通諭(Humani generis)中，承認相對進化論(relative evolutionism)與天主教信仰可以配合，他說：「教會的訓導層，並不禁止『進化論』(theory of evolution)的學說，即對人肉身的來源，從現已存在的生物原始，著手研究。至於人的靈魂，則公教信理，命令我們要堅信：她(靈魂)是由天主直接創造的」(DH 3896)

(4) 自從 1950 年，教宗頒布《人類的》通諭以來，有些科學家及神學家，也開始做了一些新的研究，提出了許多不同的假設。1968 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，在其頒布之《人類生命的》通諭(Humanae vitae)(DH 4470-4479)及《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)中，依照傳統的思想來表達對原祖的看法。

(5) 綜合上述，因近代科學的刺激，教會對人類出現的狀況，已不再按聖經字面來敘述，而逐漸有了新的看法：

1) 人類的開始極可能是一群人，由一種族系的動物演化而來。

2) 「亞當」是「人類」，不必是一人；人類也不必由一人繁衍。人類的初現，身心簡單，經過漫長時期的演化，方達今日的狀況。

(六) 在介紹過科學家、哲學家、聖經作者、教父、歷代教會訓導，乃至一些目前的學說之後要問：究竟該如何瞭解人類的出現？以下提出偶然說、二分論、整體觀三類看法加以討論：

(1) 偶然說：

這種學說認定自然過程沒有外界的設計與導演，宇宙是自給自足的，並且物質是憑相遇來達成自動進化。下文試由科學、哲學、宗教(↗266 religion)三方面給予評價：

1) 在科學方面，科學家們指出，細胞本身遠比以前所想的複雜得多，它含有數千個有特殊功用的「酶」(enzyme)，而每一個「酶」

本身就是一部複雜的機器，每一個「酶」的產生又是由一個基因(DNA)所控制。因此，基因中所含的情報，其複雜的程度，也一定與它控制的「酶」一樣。中等大小的蛋白質分子約含二十個氨基酸，控制這個蛋白質的「DNA 基因鏈」大約有一千個核甘酸(nucleotide)。由於 DNA 基因鏈中只有四種氮基，所以含一千個核甘酸有四的一千次方種不同的組合方式。利用一點代數上的對數觀念就可知，四的一千次方等於十的六百次方，就是在後的後面加上六百個零，這天文數目之大完全無法想像。由此看來，不論宇宙有多大或時間有多長，像 DNA 分子這麼複雜的系統，一般而言，是不可能藉機遇而自然發生的。從嚴格科學分析的立場來看，偶然設定的假說，不能滿足人類尋根的渴望。

2) 哲學上的偶然說，是對整個宇宙、人類來源的解答之一。雖然只是少數人的主張，但有存在的餘地。因為宇宙的奧秘，由人的理智來看，並無絕對大家都當接受的想法，每人最後仍當自行提出自己的立場。若有人在具體生活中、文化背景上，選擇了哲學的偶然說，應有這樣的態度：a) 在思考平面上瞭解偶然說的論點。b) 尊重對方的立場，並在尊重中繼續交談；在交談中可能會發現，自己過於肯定，如：認為宇宙出於天主/上帝的創造，乃理所當然，由哲學上說，無從確切證明。

3) 在信仰的平面上，可以肯定的說：生命來自一位偉大的造物主，祂是萬物的最後根源；偶然說與耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)是背道而馳的。

(2) 二分論：

1) 傳統神學認為：人類的肉身是由物質及生物層逐漸演化而來的，當此演化達到沸點，天主/上帝把精神的靈魂注入肉身，而成為人。換句話說，宇宙的受造物(相對的第二因)製造人的肉身，創造者天主/上帝(絕對的第一因)卻創造精神的靈魂。

2) 這樣的說法是比較靜態的人觀，教會訓導用這樣的思想模式，清楚表達自己的思想。但是從神學研究來看，不少的神學家，

正不斷地努力尋找更整體性的看法。

### (3) 整體觀：

不少神學家嘗試以新的觀點，解釋整體人類出現的根源與由來。例如：

1)德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，主張：「絕對第一因」藉著「參與」(concourse)，為整個人類出現的原因；「相對第二因」藉著「自我超越」(self-transcendence)也是整個人類出現的原因。換句話說，在天主/上帝的參與中，動物超越自己進入精神界，即是人類的出現。

2)義大利信理神學家、耶穌會會士弗利克(Flick, Maurizio 1909-1979)與匈牙利信理神學家、耶穌會會士奧耳賽吉(Alszegehy, Zoltán 1915-1991)，將「絕對第一因」的「參與」或「臨在」(1677 presence)，更詳細地分為三種：普通參與(ordinary concourse) or (concursum ordinarius)、進化參與(evolutive concourse) or (concursum evolutivus)、創造參與(creative concourse) or (concursum creativus)。所謂「普通參與」就是創造萬物的天主/上帝與受造物同在，保存並管理萬物。所謂「進化參與」是說創造者天主/上帝不但保存並管理萬物，而且使受造物本來有的製造能力及行動，超越自己來製造「新」的現象，更具體地說，就是從物質到生物的「躍進」裡的參與。所謂「創造參與」則是創造的天主/上帝在人與個人出現中的參與，也就是從動物到人的「超越」中的參與。他們說，這三種參與，從天主創造者方面看是一致的、唯一的；但從人類的一面看，就是不同深度的參與了。

3)德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)，將天主/上帝的創造分為從無而有的原始創造(original creation) or (creatio originalis)、永續創造(continuous creation) or (creatio continua)及新天新地的末世創造(new creation) or (creatio nova)三種。他說：

a)神學反省發現：原始創造與末世創造之間的永續創造，也能察覺到天主/上帝不間斷的創造行為乃是保存(preserving)與創新(innovating)的行動。天主/上帝保存的行動顯出希望，祂的創新行動顯出忠實。但在其深

處，每個保存行動就是創新的行動，每個創新的行動也是保存的行動。天主/上帝的歷史行動故而朝向末世：以提前(anticipation)完成與備置完成途徑，來保存原初受造的萬物；天主/上帝的歷史行動有宇宙幅度：將整個宇宙帶入新的狀況。

b)如果神學家試想世界史與世上每一個受造物的生命史中「天主/上帝伴隨」(天主/上帝的普通參與及特殊參與)的性質，他可以想到那一連串關係：天主/上帝「在」受造物的行動中行動，「藉」受造物的行動而行動。天主/上帝「與」受造物的行動一起行動，「由」受造物的行動來行動。受造的存有物「由」天賦的潛能來行動，而進入天主/上帝氛圍。天主/上帝的支持，使受造存有物的行動成為可能。天主/上帝與世上的臨在，使受造存有物發展其自由的空間。不要認為天主/上帝的伴隨行動只是來自大自然之外的干預，及壯觀的自然律行動。事實上，任何這樣的期盼，都會歪曲來至天主/上帝伴隨行動的理解。

c) 天主/上帝藉著祂的聖神，親臨於祂所創造的萬物之中。宇宙是聖神的效果織成的，並因聖神(1566 Holy Spirit)的效果而成長。藉著祂的聖神，天主/上帝也臨在於物質結構中。祂創造的萬物，既沒有無精神的物質，也沒有無物質的精神，而只有「無型的」物質。但是決定生命與物質系統的各種不同訊息，必須名之為「精神」。「精神」以受造方式來到人類的意識中，在此意識之上，整個宇宙必須描寫成與天主一致，與人一致；因為「精神」藉著天主聖神而實現，並且存在於天主/上帝之聖神內，「精神」也在天主/上帝聖神的能與力中前進、發展。

(4) 德國信理神學家、天主教平信徒神學家凱斯勒(柯寒山)(Kessler, Hans 1938-)也談到天主/上帝的行動，他解釋道：「行動」是有意做某事，或在世上推動改變、避免某些事的意。行動的意願，是一切行動因素的整合力量。動物沒有意願，所以動物沒有「行動」。天主/上帝是自由的主體，所以有「行動」。祂無限，因此行動性質不同於人之有限行動。他認為：天主/上帝的行動有「創造行動」、「保

存行動」、「救援行動」及「末世行動」。「創造行動」是沒有媒介的，自虛無中直接創造。「保存行動」是有媒介的，在宇宙內藉受造物而有，是無所不在、支持宇宙的行動。「救援行動」是藉自由的人接受啓示、信仰天主/上帝而有的特殊行動，是在舊約(↗687 Old Testament)中、基督身上、教會(↗411 Church)內整個救恩史(↗456 salvation, history of)上的行動。「末世行動」則是無媒介、徹底的、創新的、基督復活的、叫人由死亡中復活的行動。

(5) 經過神學家不斷的闡釋，天主/上帝參與宇宙的進化，應可綜合為六：

- 原始創造(original creation) • 普通參與(ordinary concourse) • 進化參與(evolutionary concourse)
- 創造參與(creative concourse) • 救援參與(salvific concourse) • 末世參與(eschatological concourse)

這是人在有限的思想中，說明無限天主/上帝如何使祂創造的宇宙，因其參與，由物質到生物，由動物到人，並引導繼續邁向完成境界的過程。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林鴻信著，《點與線：論人 *Point and Line: On Human Being*》，香港：道風書社出版，2008。

李先周譯，〈人類的起源與演化〉，《科學月刊》第 97 集，台北：科學月刊社，pp.66-72，1978。

德日進(Teilhard de Chardin, M. J. P.)，鄭聖編譯，《人的現象》，台北：先知出版社，1972。

項退結著，《人之哲學》，台北：中央文物供應社，1952。

溫保祿著，〈人對救恩之渴求〉，《救恩論入門》，台北：光啓出版社，1985，33-72。

聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1975。32 號，人；33 號，女人；34 號，性別；35 號，神(氣)；36 號，肉體；37 號，靈魂；38 號，身體；39 號，良心；58 號，勞動。

Eccles, J. and D. N. Robinson. *The Wonder of Being Human: Our Brain and Our Mind*. New York: Free Press, 1984.

Ganoczy, A. "Hominization." *Beinert*. pp.273-275.

Overhage, P. "Hominization." *SM*, vol 2. 286-90.

Rahner, K. *Hominization: The Evolutionary Origin of Man as a Theological Problem*. *Quaestiones Disputatae*, vols. 12-13. Freiburg: Herder, 1965.

Teilhard de Chardin, P. *L'apparition de L'homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1956.

谷寒松

## 13 人文主義

rénwén zhǔyì

HUMANISM

參閱：11 人 438 基督徒人學 474 啓蒙運動 344 哲學

(一)概念說明：人文主義/人本主義(humanism)一詞，源自拉丁文的「homo 人」及「humanitas 人性、人類」，指以人的倫理道德、良心、「五倫」關係等，為整體宇宙觀焦點的態度或學術思想體系。指特別關注人的興趣與理想，而非以自然或宗教為中心的一種思想、行為、態度或學術體系。

(二)歷史：

(1) 中國文化自古以來，就是以「人」為本的文化，西方古希臘及羅馬文化，也發揮很豐富的人文思想的精神。

(2) 人文「主義」興起於十四、五世紀，是歐洲社會貴族中的學術運動。由於文藝復興(↗84 Renaissance)，在歐洲產生了一種新的商賈貴族，他們並不受限於傳統的生活方式，而發展出一種全新的、獨立自主的、知識份子的生活方式。他們與古代文化保持著學術性的接觸；在宗教(↗266 religion)上卻保持中立的態度，因而也呈現毫無偏見的接觸。因此與中古時代的士林/經院學派(↗20 scholasticism)學者迥然不同。

影響人文主義，這種古代精神審美學(aesthetics)方式所呈現的，是西方知識界與希臘哲學原典的接觸，因而引致各種古典哲學

(↗344 philosophy)的重現，在大學裡注入了新的學術氣氛。

(3) 到了荷蘭神學家、人文學家、天主教司鐸伊拉斯穆斯(Erasmus, Desiderius 1466/69-1536)的時候，人文主義終於支配了整個歐洲文化界(而不僅限於某一種社會階層)。這種學術運動除了非常有深度的文字和文學的教育外，還開啓了其他學科，如：自然哲學、歷史、政治理論、實踐理論等之研究大門。而最重要的，是它拋棄了士林/經院學派將基督宗教(↗436 Christianity)和哲學以神為中心說(↗376 theocentrism)的典範(theocentric paradigm)結合起來的努力，而重新詢問：如何將古典希臘與羅馬的文化與建基在啓示(↗472 revelation)上的基督宗教信仰以人為中心說(↗15 anthropocentrism)的典範(anthropocentric paradigm)整合起來。於是它致力跳過士林/經院哲學(scholastic philosophy)，直追信仰(↗315 faith)的根源(出版原文聖經便是人文主義的典型做法)。如此，人文主義乃為後來的宗教改革(↗273 Reformation)舖好了道路。但是宗教改革和人文主義畢竟不同，前者建基在對天主聖言(↗558 Word of God)的信仰，而不是在文字上或審美學上對聖經的興趣；後者卻是審美的，純學術性的努力。還有德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)在宗教上堅守反對者的立場，也與人文主義和解的態度不同。

(4) 作為一種獨立的運動，人文主義結束於宗教改革。雖然改革運動新舊雙方都採取了若干人文主義的原則和教育方法，然而宗教論爭為這種中立的、新古典的學術文化已經不再留有餘地了。

(5) 新人文主義(new-humanism)：文藝復興以後所出現的新人文主義，基本上是對抗理性主義(↗398 rationalism)的潮流。文藝復興雖然也強調理性，而且促進神學理性化的努力，但它早在德國哲學家、作家、美學家萊辛(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1781)以及日後的德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)時，也重視人類行為在學術研究中的重要性，即康德所主張的「實

踐理性」(practical reason)。新人文主義正是在德國歷史哲學及浪漫主義(romanticism)的審美學中綻發的。這種流行於十八世紀末、十九世紀初的新人文主義，以人文精神取代了一面倒的理性主義，對希臘文化表現出新的興趣。

### (三)馬克思及存在哲學的人文主義：

(1) 依據德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)及馬克思主義(↗347 Marxism)者的看法，認為：人是他自己的創造者，而這意味所有客觀實體(包括人自己)都是他勞動的產物。在非共產主義(↗134 communism)的社會中，產品從其創造者手中挪去，而形成了「非人化的」疏離(dehumanizing alienation)，即主體與客體世界的疏離、人與人的疏離。人文主義就是去除這種疏離，也就是「使內在能夠變成外在，外在能夠變成內在」(德國哲學家布洛赫(Bloch, Ernst 1885-1977)的說法)。或者更具體地說，人文主義變成了一種社會政策，藉著有目的的產品計劃，以實現人與自己合一，與他人和諧的理想——「完整」的人(the "total" man)。

(2) 存在主義(↗146 existentialism)哲學也自視為人文主義。例如：法國哲學家、劇作家、文學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)的自由觀念，就是不再相信任何先存的標準存有，因而在面對決定的時候，人能負起絕對的責任。德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)在討論自我性的存有(the being of selfhood)時，強調真正的自我與自我實現。因為「我」是存有出現的所在，真正的人文主義，即容許自己向「存有的在性」(the "thereness" of being)開放。

### (四)基督宗教的人文主義：

(1) 面對非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的人文主義，基督宗教既不能保持中立，也不能漠不關心，因為它相信降生(↗332 Incarnation)為人的天主聖言(↗558 Word of God)，正是天主聖父藉著耶穌基督(↗296 Jesus Christ)對人的召叫，在人心最深處，就



是最「人文」的地方，祂以聖神(↗566 Holy Spirit)開始改變人心的工作。因此基督宗教必須是人文的，而在建立自己的人文主義時，它所追隨的法則，就是它要表達天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的救恩(↗455 salvation)事實。它追隨一條上溯伊拉斯穆斯，甚至早期基督徒護教者的傳統，也在某一方面與存在哲學的人文主義相通，那就是肯定人文精神的實現不是在事實本身，即不在社會秩序裡，而是在行動中，在人的決定裡，就是人決定把自由在事實中實現出來的時候。

(2) 基督徒人文主義也與馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)人文主義進行交談。馬克思渴求在歷史中的救贖(redemption)，基督徒的末世論(↗90 eschatology)卻指出兩方面：「已經」在歷史中及「尚未」在更圓滿的未來中。其實，歷史中形形色色的疏離方式也僅是一種更深的、不可能在歷史中絕跡的疏離情況的外在表現而已。當然救贖(人的改變)是歷史的終極目標；如是，它也不完全是另一個世界的；但是它卻不可能具體地完全表現在世上任何一個特定的系統中。儘管如此，它卻的確可以為現在的行動提供指示。它的出現顯示：人文精神是可能實現的(在信仰中，在相反希望的希望中，在愛中)，儘管有各種的挫折和悲劇；然而，只要人文精神學習天主/上帝/神(↗30 God)的「人文」(祂的仁愛)，它仍是可能的。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 布洛克(Bullock, A.)著、董樂山譯，《西方人文主義傳統》台北：究竟出版社，2000。
- 黎建球主編，〈人文主義精神專題〉，《哲學與文化》第380集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2006。
- 彭國翔著，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007。
- Anderson, K. *Race and the Crisis of Humanism*. London; New York: Routledge, 2007.
- Davies, T. L. *Humanism*. New York: Routledge, 2008.
- Spera, S. and others. "Humanism." *Latourelle*. pp.462-480.

編譯

## 14 人的尊嚴

rén de zūnyán

### DIGNITY OF MAN

參閱：11 人 206 位格 119 主體 164 自由 213  
良心 16 人權 417 教會社會思想

(一) 概念說明：人的尊嚴(dignity of man)，基於人內在價值的高尚及尊貴。英文“dignity”一字，源自拉丁文名詞“dignitas”，而“dignitas”則來自形容詞“dignus”，指有價值或當得起之意。因此，這英文字本身有高尚及尊貴的解釋，此高尚及尊貴，基於某東西的內在價值。人類的崇高及尊貴，基於個人及群體的內在價值，絕無高低多少的分別。指人類(個人及群體)的崇高及尊貴。基督神學依靠聖經的啓示，主張人的尊嚴乃因人是天主/上帝/神(↗30 God)的肖像(↗36 image of God)。今日生態神學(ecological theology)，強調人以外的其他受造物，也有其本身應受尊重的尊嚴。

(二) 歷史：歷史溯源於第十五、十六世紀的人文主義(↗13 humanism)運動，十八世紀的啓蒙運動(↗474 Enlightenment)，及至二十世紀的個人主義(individualism)和存在主義(↗146 existentialism)，都是今日人類醒覺到自己的尊嚴的來源。從負面而言，世界幾乎每個地方都有層出不窮的剝削與壓迫、邪惡的罪行(↗591 sin)及不公義(正義↗93 justice)的結構，但在近代，人的尊嚴愈來愈受注意。

(三) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)：首先闡述「人的尊嚴」此命題，為於梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，而後又被近年多位教宗直接引用於各社會通諭中，甚至於普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的文件中，時常被強調及引用的課題。

(1) 人性尊嚴的基礎植根於以下各事實：

1) 人高貴於物質，不能被物化。人有靈性，有自我意識，有自由，有良心，在其內藏有永生的種子(GS 15, 18)(DH 4315, 4318)。

2) 人是照天主/上帝的肖像而受造的(創一 26-27)；因此人有能力認識並愛天主/上帝；而且，人有資格在受造物中成為天主/上帝的代表。

3) 天主/上帝選擇了人，向人啓示自己。由此人被召叫，在生活中與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的天主相知相交。

4) 天主/上帝已透過耶穌基督(↗296 Jesus Christ)與人類決定性的在一起。在耶穌降生(↗332 Incarnation)、死亡(↗154 death)、復活(↗47 Resurrection of Christ)中，人類經驗到天主/上帝對人類無比的大愛(↗604 love)。生活的天主/上帝愛人及世界是如此的深，因此人類對自身的崇高價值，亦不得不感到驚訝莫名(若三 6)。

5) 天主/上帝承諾給予人類永生(↗121 life, eternal)；它包含一種「天地人」之間親密的結合(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)，以及三者相互寓居(天主的寓居 indwelling of God)的深刻意義。

(2) 綜上所述，有關人的尊嚴可得到以下的結論：

1) 所有人皆有同樣崇高的價值及尊嚴。

2) 所有人皆享有同等的權利與義務(參：聯合國《人權宣言》(The Universal Declaration of Human Rights), 1948)。人必須受到公義的對待(人權↗16 right, human)。

3) 各種物質、社會與政治結構、文化(↗81 culture)活動及教育事業，皆應為維護及推展人的尊嚴而服務。

當人的尊嚴能具體地實現於個人、社區、國家，以至普世時，人才能獲得真正的平安，世界才有合理的秩序。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

岩崎允胤主編、劉奔譯，《人的尊嚴、價值及自我實現》，北京：當代中國出版社，1993。

Bristow, P. E. *The Moral Dignity of Man: An Exposition of Catholic Moral Doctrine with Particular Reference to Family and Medical Ethics in the Light of Contemporary Developments*. Dublin: Four Courts Press, 1993.

John Paul II. "Redemptor Hominis", *Encyclical Letter on the Mystery of Redemption and the Dignity of Man*. Philippines: Daughters of St. Paul, 1979.

Pico della Mirandola, G. *Oration on the Dignity of Man*. Washington, DC: Regnery Publications, 1956.

Unesco. Y. I. *Human Rights: The Dignity of Man*. Dobbs Ferry, N.Y.: Oceana Publications, 1963.

谷寒松

## 15 人為中心說

rén wéi zhōngxīn shuō

### ANTHROPOCENTRISM

參閱：11 人 13 人文主義 376 神為中心說 398  
理性主義 481 情況倫理學 36 天主的肖像

(一) 概念說明：

(1) 人為中心說/人類中心說(anthropocentrism)一詞，源自希臘文，包括三部份：「anthrōpos 人、人類」、「kentron 軸心、圓心、中心」以及「-ism 主義」，指將人(↗11 man)及人類視為世界、宇宙中心的觀念。即以人存在的向度(人的經驗世界)，作為一切理解和價值的主要根據。要正確地理解這種思想，必須知道與它相應的其他兩種觀點，即：神為中心說(↗376 theocentrism)和貶抑人性的自然主義(dehumanized naturalism)。從神學的層面而言，人為中心說/人類中心說一直以天主/上帝為中心來發揮神學思想，近代因各種思潮的衝擊，才將人作為思考的焦點及神學整合的基本範疇。除此之外，基督徒神學(↗442 theology, Christian)也有以天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)為中心，或以基督為中心說(↗437 Christocentrism)，或以教會為中心(ecclesiocentrism)的看法。

(2) 有兩種基本傾向，經常出現在人類的文化中：1)將注意力只集中於內在世界的事物，特別是最高貴的人身上，如：希臘哲學家普羅塔哥拉斯(Protagoras 約 481-411)所主張：人是萬物的準繩。2)則是只注意超越界的事物，如：希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)所主張：神是萬物的準繩。人類文化的主要成就就是把這兩種觀點整合起來。這點整合對基督宗教(↗436 Christianity)來說更形重要，因為，它是建基在成爲血肉寄居塵世的聖言(↗558 Word of God)身上。因而基督事件，一方面既把以人爲中心的思想提昇到合法的地位；另一方面又令它從屬於以神爲中心的思想。人類存在有他的價值。因著基督，從屬於神，人的價值因而得到保障。

### (二)西方歷史：

(1) 「人爲中心說」與「神爲中心說」之間的和解，並不能把存在於這兩種世界觀之間的緊張狀態拔除；再者，在基督徒思想中各種以人爲中心的思想，也必須根據這點緊張狀態來理解。概括地說，西方教會思想，由於它受了斯多亞主義(↗501 Stoicism)思想以人爲中心的世界觀之影響；因此，西方教會趨向以人爲中心的思想。而東方基督宗教，由於它受了以神爲中心的諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的對峙，因此，東方教會趨向是以神爲中心的思想。大體上說，西方基督宗教的神學論爭主要都是與在天主/上帝/神(↗30 God)恩寵(↗353 grace)中的人類情況有關，如：白拉奇主義(↗113 Pelagianism)、路德主義(↗589 Lutheranism)等，而在東方的重要爭論則關乎天主/上帝的最大奧秘，如：三位一體、聖子降生(↗332 Incarnation)等。至論早期會議背後的神學傳統，以人爲中心的傾向在安提約基學派(↗192 Antioch, School of)中十分明顯，它與亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)所代表的以神爲中心的思想形成健康的對立。

(2) 到了中世紀，以神爲中心的思想十分發達，甚至到達不平衡的地步。爲了對抗這種強度的以神爲中心的思想，中世紀末葉興起了一種新的以人爲中心的思想；它的出現，

愈來愈模糊了對超越界的認知。這種以人爲中心的思想十分注意苦難中的耶穌(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)，卻趨向忘記了逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的復活(↗47 Resurrection of Christ)及神性面。

(3) 到了近代，文藝復興(↗84 Renaissance)時的人文主義(↗13 humanism)思想漸漸地從宗教(↗266 religion)的領域走出去，就形成了啓蒙運動(↗474 Enlightenment)中相當封閉的人文主義了。

(4) 在最近幾十年，隨著存在主義(↗146 existentialism)和位格主義(↗207 personalism)的興起，一種以嶄新形式出現的人爲中心說，在西方思想界中脫穎而出；它帶給基督宗教神學很深邃的影響。與這種以人爲中心思想相對的另一極端不再是神爲中心說，而是否認在物質世界中人的價值與獨特性的實證派自然主義。它爲二十世紀的神學復興提供了很有價值的洞察。

### (三)中國傳統思想：

中國傳統思想以人爲本，視人居天地之中，與天地同大，與天地爲一體，所以天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)是做人的最終目標。

天，古代或名上帝，後世逐漸俗化(↗307 secularization)爲哲學性的原理原則、生命力量，或稱道稱德，或稱太極稱易，或以之爲理爲氣，爲陰爲陽(↗491 yin yang)。再由此演化爲種種民間宗教(popular religion)。

面對至高之天，中國古聖先賢講敬天、畏天、順天。即所謂：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」(《孟子·盡心》篇)。更強調：人性本善，人爲道德存有物，只要發揮天性之仁，就能成爲頂天立地，成爲與天地一體的完人。所以，中國講求做人，少問人是誰？人是什麼？主張：明心、見性、盡心、知性以知天。或四書中主張：「格物、致知、正心、誠意、修身、齊家、治國、平天下」(《禮記·大學》篇)；以及儒家(↗671 Confucianism)、道家(↗619 Taoism)所謂之

「內聖外王」之道(《莊子·天下》篇)。或老子主張：「人法地，地法天，天法道，道法自然」(《道德經·象元》第25章)。民間宗教信仰則單單求福免災，以現世為中心，謀求安居樂業、傳宗接代。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Sommer, M. *Foremost in Creation: Anthropomorphism and Anthropocentrism in National Geographic Articles on Non-Human-Primates*. Bern; New York: P. Lang, 2000.

Steiner, G. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 2005.

編譯

## 16 人權

rénquán

RIGHT, HUMAN

參閱：11 人 438 基督徒人學 93 正義 417 教會  
社會思想

(一)概念說明：人權(human right)是人與生俱來的基本權利。是普遍的(人人均有，不分時地)、不可侵犯的(不容否定、不受阻撓、不能減縮)、不可剝奪的(人永不會失去或放棄它)、必然的(人權自有，無須額外的法律支持)權利。甚至，人權超越任何法定的權利，人權之存在，乃由於人是有自由意志的理性存有物。人權在國家與社會的制度下，發揮捍衛人性尊嚴的責任。

#### (二)簡史：

(1) 伯多祿曾說：我自應服從上主，甚於人的權力(宗四 19)。此語正是人權之道及良心自由的幼苗。三世紀起包括記載教理、使徒法典以及教會生活的書《宗徒憲章》(Apostolic Constitution)，雖允許奴隸制度存在，卻強調

主僕間應存有人在本質上的平等對待關係(參閱：保祿宗徒《致費肋孟書》)。後來，教會與君主專政制度結合，透過宗教戰爭，政治權力滋長，使教會變得專橫無度，人權無法伸張；在啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時代及法國大革命(The French Revolution 1789-1799)期間，尤其嚴重。

(2) 基於人權是人類天生自有的，因此，被稱為人的最基本權利。人權在國家與社會的制度下，發揮捍衛人性尊嚴的責任。這個理念最早發表於1776年7月12日的〈弗吉尼亞人權宣言〉(Virginia Bill of Rights)，而聯合國於1948年12月10日發表的《人權宣言》(Declaration of Human Rights)，更使人權成為國際化及制度化的法律。

(3) 為了回應聯合國的《人權宣言》，教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)，在1963年之《和平於世》通諭(Pacem in terris)中，呼籲世人應在真理(↗335 truth)、正義(↗93 justice)、愛(↗604 love)與自由中，建立普世的和平，並提高對人權的關注。直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時，教宗若望廿三世的立場一再得到支持。

#### (三)說明：

(1) 大體而言，天賦人權包括生命權，建立個人道德、文化(↗81 culture)價值的權利，追求真理的權利，參與社會生活的權利，宗教(↗266 religion)自由權，自由選擇生活方式的權利，經濟權，自由集會結社的權利，移民定居的權利，以及個人財物受到法律保護的權利等。

(2) 此外，人也有權利按照良心的公正標準行事，例如：某些人因良心的理由，有權拒絕服役。保護個人的隱私權也是人權重要的一環。總括來說，要提倡基本人權，各式各樣的歧視，不論社會、文化、性別、種族、膚色、社會階級、語言或宗教，都必須消滅。天賦人權在實行上是受到其他權利的存在所限制的。其實人權的層次架構是一步一步由高至低而進入公民權的平面的。例如：生命

權、人身自由等就是最高的層次，不論在任何時代都不容更易；而集會結社、言論自由等，則在較低的層次，因為並不直接與人的終極關懷(ultimate concern)的問題上非有不可的關係。再者，這些較低的權利，由於在行使時常會引起社會的反彈；政府方面必須作一定程度的干預。

(3) 1986 年美國天主教團牧函《為眾人的經濟正義》(Economic Justice for All)中，第 81, 82 號指出：有些權利能促動正面的行動，有助社會及政治制度的形成，並推動人們積極建設社會；此外，為了維護每個人的安全，警察的保安力量亦是非常重要的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 安納印(An-Na'im, A. A.)著，潘欣欣、倪世傑譯，《跨文化的人權觀點》，台北永和：韋伯國際文化，2008。
- 李震山著，《人性尊嚴與人權保障》，台北：元照出版，2009。
- 雷敦獻(Ryden, E.)著，〈論耶穌的傳教生活與苦難：從天主教的人權角度分析〉，《神學論集》第 155 集，台北：光啓文化事業，pp.7-18，2008。
- 雷敦獻(Ryden, E.)著，《人權思想史》，台北新莊：輔仁大學出版社，2008。
- 韋薇著，〈對移工人權的牧靈關懷：臺灣天主教會的作法與省思〉，《神學論集》第 158 集，台北：光啓文化事業，pp.618-637，2007。
- 廖福特著，《人權法論叢》，台北：廖福特出版，元照總經銷，2007。
- 詹文華著，《由國際人權法觀點論難民之待遇 A Study on the Treatment of Refugees: A View from International Human Rights Law》，基隆市：國立臺灣海洋大學海洋法律研究所碩士論文，2008。
- Aguirre, D. *The Human Right to Development in a Globalized World*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.
- Butler, C. *Human Rights Ethics: A Rational Approach*. West Lafayette, Ind.: Purdue University Press, 2008.
- Donnelly, J. *The Concept of Human Rights*. Croom Helm, 1985.
- Francioni, F. *Access to Justice as a Human Right*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Hurley, S. and Shute, S. *On Human Rights*. BasicBooks, 1994.

古尚潔

## 17 入門聖事

### rùmén shèngshì

### INITIATION, SACRAMENTS OF

參閱：559 聖事 561 聖事神學 562 聖洗聖事 458  
堅振聖事 584 聖體聖事

#### (一)概念說明：

(1) 入門聖事(sacraments of initiation)一詞，在今日天主教會(↗44 Church, Catholic)的看法中，指三件聖事，即：聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。聖事(sacrament)一詞，源自拉丁文「sacer, sacramentum」，是將希臘文「mysterion」及拉丁文之「mysterium」演變成另一名詞，指初期教會(↗286 church, primitive)依據耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之生活與福音(↗642 Gospel)所發揮之有形可見宗教儀式(religion rite)的象徵(↗528 symbol)及標記(sign)，為將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，經由教會(↗411 Church)施予領受的人。另入門/開始(initiation)一詞，源自拉丁文的「in 進入」及「ire 走、走路」，指被公開地接納到某一個社團或知識的領域之過程及儀式。一般宗教傳統以及社會、民族團體，以此方式將新成員引進團體中。入門聖事，依據教會古代傳統及今日教會的禮儀觀念，肯定聖事是奧秘(↗600 mystery)，是救恩(↗455 salvation)性的奧秘。如：北非洲西波(Hippo)主教、拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)所說，它是：「天主/上帝不可見恩寵的可見形式」；而恩寵，則是天人之間位際性的共融生命。這生命不是靜態的，而是動態地經由一連串行動逐漸形成。教會生活中可見的七種特殊行動就稱為聖事；它們一方面表徵出不可見的恩寵生命；另一方面，它們也就是這恩寵生命本身。

(2) 說耶穌基督是天主/上帝的聖事，原始的聖事(primordial sacrament)，就是說在耶穌基

督身上，真實地活出了天人位際性共融的生命。祂不僅活出了天主/上帝愛的傾注，祂也活出了人對天主/上帝愛情召喚的回應。所以，祂是不可見恩寵的真實彰顯，祂就是聖事。

(3) 而教會則又是基督的聖事：基本聖事(basic sacrament)，因為教會(團體及個人)把人間無法看見、接觸到的基督天人位際性共融的恩寵生命，在人間具體的彰顯出來。

以上所說的基本聖事，可以稱作「生命性聖事」，它們是七件「禮儀性」聖事的泉源與基礎。教會傳統有七種特殊的禮儀慶祝，即七件「禮儀性」聖事。它們不僅表徵出天人位際性的共融生命，而且在表徵、慶祝這共融生命的存在之時，它們也把這生命提昇到一個更圓滿的境界，並且給與繼續邁向更豐富生命的原動力。

(二)簡史：初期教會(↗286 church, primitive)基督徒似乎是在主日聚會中安排慕道者領洗，接著一起擘餅聚餐。稍後，由於禮儀年度的形成，教會開始把成人入門禮移到復活節當天舉行，主日則只舉行感恩祭，以簡單的方式慶祝自己有入門聖事的一面。而在每年的復活慶期內，教會則以隆重的方式，為成人舉行入門禮，以「禮儀性」聖事表徵出它的生命特質。十二世紀以後，三聯一的入門聖事中斷了，一直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，1972年的《成人入門聖事禮典》(Ordo Initiationis Christianae Adultorum)才恢復三聯一的方式。

### (三)入門聖事的生命觀：

(1) 教會是聖事，因為他活出了天人位際共融生命的實現與成長。而所謂「成長」，則暗示出：基督徒生命，是在不斷向世人邀請來形成更大的「我們」，一起回應父，一起活出天人共融的生命。

(2) 從共融生命的開始及成長來看，我們也可說：教會有「入門聖事」的一面。入門一詞，是二十世紀發展出來的文化人類學詞彙，原

意即「個人融入族群」或「小族群融入大族群」。說教會有入門聖事的一面，即是說：教會是個不斷開始及成長，不斷作生命融合、位際性共融的過程性族群。

(四)入門聖事的禮儀(↗692 liturgy)觀：從禮儀性的角度而言，入門聖事則是指整個成人進入基督徒團體的儀式，亦即包括：聖洗、堅振、聖體三件聖事。而這三件禮儀性聖事，也構成了教會是入門聖事(生命性聖事)的中心象徵，即：教會的一切活動，都在顯示教會要作人類救恩(生命性融合)的象徵，教會召喚世人分享生命性的融合。其中確有一種活動非常清楚地表達這點，那就是慕道者的培育工作。教會對非基督徒提出邀請，邀請他們參與教會的行列，與教會建立一種位際性的融合。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

神學論集編輯委員會主編，〈神學研習會專輯〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，1993。

中國主教團禮儀委員會編譯，《成人入門聖事禮典》，台北市：天主教教務協進會。1993-1994。

吳智勳著，〈由倫理學角度看入門聖事〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.541-552，1993。

房志榮著，〈入門聖事的啓示基礎〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.467-474，1993。

胡國楨著，〈教會是入門聖事的神學意義〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.509-523，1993。

章薇著，〈台灣典型堂區慕道培育及入門聖事之現況〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.577-581，1993。

雷蕙琅(Reichl, H.)著，〈台灣教會的信仰培育和入門聖事的經驗反省〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.567-576，1993。

楊正義著，〈入門聖事禮典和慕道階段的經驗反省〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.563-566，1993。

羅國輝編，〈羅馬禮入門聖事禮儀演變表例〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.483-498，1993。

張玲玲著，〈「入門聖事」牧靈神學反省：聖公會神學生的大公交談觀點〉，《神學論集》第112集，台北：光啓文化事業，pp.277-294，1997。

郝惠娟著，《基督徒成人入門聖事禮典：成人慕道制度，

在台港兩地的應用、反省與建議》，台北新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1998。

- Dacanáy, A. N. *The Sacraments of Initiation: Baptism, Confirmation, Eucharist: A Commentary on Cc.849-958 of the Code of Canon Law*. Pasig City, Philippines: Published and Exclusively Distributed by Anvil, 2006.
- Halligan, N. *Sacraments of Initiation and Union: Baptism, Confirmation, Eucharist*. New York: Alba House, 1972.
- Labauche, L. *The Three Sacraments of Initiation: Baptism, Confirmation, Holy Eucharist*. New York: Blase Benziger, 1922.
- Osborne, K. B. *The Christian Sacraments of Initiation: Baptism, Confirmation, Eucharist*. New York: Paulist Press, 1987.
- Sargent, R. *Walking in Newness of Life: The Sacraments of Initiation*. New York: Paulist Press, 2007.

編譯

## 18 工作

gōngzuò

WORK

參閱：11 人 58 世界 526 創造 417 教會社會思想 438 基督徒人學

(一)概念說明：工作/勞動/職業(work)不能保障人類生存所需的財富，更能發展其天賦的智慧與才能。在生物界中，只有人類有本能運用理智、想像力、創造力，開發自然界的、人類本身的及精神界的資源，以圖藉著行動改善人類的環境。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1981年在《藉著工作》(Laborem exercens LE)通諭中，更認為：工作是解決整個社會問題的鑰匙(LE 3)。

(二)聖經(↗571 Bible)：在聖經中，天主/上帝/神(↗30 God)及人都是工作的主體(創二 2-3)。上主的工作包括創造(↗526 creation)、拯救(redemption)及聖化(↗551 sanctification)萬有。需要特別注意的一點是，人是上主親手所造的(約十 3；十四 14)。

人的工作分二方面。從人類開始，上主造人的目的就是要人工作(創二 15)。但因爲罪(↗591 sin)的介入，工作由喜樂變成苦工(創三 16-19)；工作成了懲罰、咒詛及補贖，「你必須汗流滿面，才有飯吃」(創三 19)。有時，工作更成爲剝削與壓迫的工具(出一 11-14；二 23)。工作是無上智慧的奧秘(↗600 mystery)(依廿八 23-29)。

身爲木匠的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)(瑪六 3)，重新賦予工作尊嚴；而保祿亦是勤懇勞工的榜樣(宗十八 3；格前四 12)；他指出工作的原則：「誰若不願意工作，就不應當吃飯」(得後三 10)。另一方面，主基督宣告的原則：「工人自當有他的工資」(路十 7)，至今仍是社會發展的基礎。

(三)教會訓導(↗418 church, magisterium of the)：

(1) 歷任教宗的訓導都兼顧人類工作兩個不同的層面：一方面，不論肉身或精神的工作都是相當吃力的事；在工作中的勞苦之經驗不只工人熟悉，每個人都會熟悉，因爲工作是普世人類的使命；是一種普世人類共同的經驗。

另一方面，「工作對人來說，實在是一件好事，不只因爲工作有用處、有樂趣，工作更可以表達並增加人的尊嚴(↗14 dignity of man)。藉著工作，人不能改變自然界，尙且能使自身更圓滿，更具人性」(LE 9)(DH 4692)。

(2) 教會(↗411 Church)關於工作的訓導，基本的特色是肯定工作的個人性及精神性。當人工作的時候，在某一程度來說，他是在創造；在工作中人改造物質，將自己銘刻在該物質上，同時又增進自己的技巧和思想能力。

精神性方面，就是當人們合作時，大家分享希望、傷心與喜悅，這能使大家意志接近，心神融洽，藉共同工作而認出彼此是兄弟姊妹(PP 27)。

(3) 教宗若望保祿二世強調：人是工作的主體。工作本身並無貴賤之別；工作的價值不能以工作的種類衡量，工作價值的崇高皆因

人是工作的主體。教宗若望保祿二世稱此為「工作的福音」。儘管人必須工作，但人的地位是優於工作的：工作是為人，不是人爲工作，不能本末倒置(LE 6)(DH 4690)。更不能把工作視爲工人出售給資方的商品；或把工人視爲生產工具。應盡量避免在工作中過分重視物質的價值，而貶低了人的尊嚴(LE 7)(DH 4691)。人不只有工作的義務，亦有工作的權利，工作是人實現自我的必然途徑。所以說工作是人的責任(LE 16)，亦是人的權利；這權利更被教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)於1963年所頒布之《和平於世》(Pacem in terris)通諭納入人權之內(PT 18)(DH 3955-3997)。

在基督信仰的角度下，人的工作有更深邃的意義，因爲工作使人在地上建立超性的世界，使人間更完美(PP 28)。

以後工作的結構及情況，將不只關心利益的分配，同時亦注重工作的分配。將來人不再以貧富來劃分疆界，而以有否工作來劃分。

(4) 最後，教宗若望保祿二世對工作的靈修/神修(↗710 spirituality)有這樣的描述：「人一生有百分之八十的時間在工作，但大多數的人認爲這些時間無助於人對神的認識，或視之爲贖罪的過程；不然便純粹爲賺取購物所必須的金錢」。教宗設法打破這種二元對立的看法，他認爲：「工作是分營造物主的奇工」(《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章 GS 34)、「人繼續發展上主的工程，關心所有兄弟姊妹的利益，藉自己的工作，在歷史中實現天主的計劃」(《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章 LE 25)。

此外，工作還有一個特點，就是勞動。任何工作都無可避免地與勞動有關，因此亦能與耶穌基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)連在一起(LE 27)。藉著工作，人參與了救贖工程(economy of redemption)，而且透過工作，人找到新生命的光輝。工作的成果就是新天新地(new heaven and new earth)的預報。基督徒必須把工作與祈禱(↗331 prayer)連結在一起；這不僅有助於世界的進步，同

時亦能促進天國的開展(LE 27)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾德格(Edgell, S.)著，郭寶蓮、袁千雯譯，《工作社會學導讀》，台北永和：韋伯文化國際出版，2009。

楊錫鏘著，《工作神學 *Theology of Work*》，香港：中國神學研究院出版，2009。

古尚潔

## 19 士林/經院神學

shílín shénxué

THEOLOGY, SCHOLASTIC

參閱：385 神學 43 天主教神學 313 信理神學 20  
士林經院學派 161 先驗神學

### (一)概念說明：

(1) 士林/經院神學(scholastic theology)一詞，廣義而言，係指在士林/經院學派(↗20 scholasticism)的環境下，所發展之一種基督徒神學(↗442 theology, Christian)。士林/經院神學中之“scholastic”，源自拉丁文「scholium 註釋、邊註、附註、批註」，此詞又源自希臘文「scholion 附註」，“scholion”又源自「scholē 休閒、學術對話、交談的地方」，最後成爲「學校、學派」之意，即拉丁文的「schola 學校」，引伸成爲古典學術著作的註解或批註，因此也被稱爲士林/經院神學。“Scholasticus”開始指教師，後亦含學生。狹義而言，士林/經院神學係指中古時代(第十一至十五世紀)所建立的天主教神學(↗43 theology, Catholic)，士林/經院神學直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時代，都是天主教會(↗44 Church, Catholic)的主流神學學派。

(2) 士林/經院神學的基本態度可依以下三項述之：1)相信理性與信仰(faith and reason)之相互貫通；關於此點曾有以下兩句名言：「我



信，好使我理解」(credo ut intelligam)，及「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)。

2)士林/經院神學有一種尊敬「神學權威」的觀念，如：聖經(↗571 Bible)、歷代大公會議(ecumenical council)之教理(↗408 catechism)定義、各教父(↗400 Church, Father of the)之聲明及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)。

3)由於從中古時代以來，天主教頗具自我肯定的精神，因而做神學思想工作的主體本身，均自視為理所當然，而不是神學反省(↗386 reflection, theology)的課題；於是士林/經院神學將其理論努力集中於主體以外的客體上；因此，對於知識論/認識論(↗392 epistemology, theological)及聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)等問題，較少關注。

(二) 士林/經院神學之特殊方法包括下列各項：

(1) 閱讀來源正確的讀物，尤其是聖經。此種聖經閱讀的目的，並不僅在於以聖經引文和論據來充實神學命題，成神學論述(這是新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)時代的作法)。而實係將全部注意力集中於宣布聖經為教會信仰(↗315 faith)生活的基礎。但天主/上帝/神(↗30 God)在聖經中的話、歷屆大公會議或各教父的話的真正意義究為何？

(2) 設法依辯證法(dialectic)來解決各種困難，其程序為：詢問(utrum)、表面上似乎如此的理由(videtur quod)、其實不然(sed contra)、及教授之肯定答案(respondeo)。該項教學及解說技術要求嚴格遵守，並須在師生雙方面實行辯論。公開辯論為神學工作之一主要部份。

(3) 此教學方法促成一種新著作類型的興起：閱讀內容的解釋產生「名句錄」(sentences)；「名句錄」的評註稱為「註解/註釋」(commentaries)。經常的辯論促成「辯論諸問題」(quaestiones disputatae)著作形式的出現。「辯論諸問題」逐漸成為獨立論著。最後，在士林/經院神學的鼎盛期，甚多神學家思辨的力量已超越書內文義的實際困難，而達基督徒生活與信仰的基本問題；各神學家採用希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)或亞里

斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學(↗344 philosophy)範疇，精心撰寫關於整個基督徒事實的論述；該項偉大著作稱為「大全」(Summa)，亦即「神學大綱」之意。迄至廿世紀，天主教神學基本上仍依賴此一中古時期的「大全」。

(三) 士林/經院神學史通常分為四個時期：

(1) 第十一及十二世紀為士林/經院神學之早期：此時期主要係隱修會學派時期；在此時期內，辯證法之基本態度與內容主要係由以下人員發展，例如：義大利神學家、本篤會隱修院院長、1093年擔任英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033-1109)、法蘭西士林/經院神學家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)、法國靈修學家、詩人、神秘神學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)、法國神學家維克多的余格(Hugues de Saint-Victor 1096-1141)及義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)等學者。

(2) 第十三及十四世紀為士林/經院神學的鼎盛時期：此時期創造了稱為「神學大全」的神學巨著；此時期包括道明會及方濟會的著名神學家如英國士林/經院神學家、方濟會會士海爾斯的亞歷山大(Alexander of Hales, 1186-1245)、德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus, 1193-1280)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)、義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)、蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)等最突出的神學家。

(3) 第十五世紀士林/經院神學之後期：此時期的特性為理論分析之提昇，尤其英國士林/經院神哲學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347)之邏輯學為然，並將該項分析施用於神學，遂喚起對神學科學特性之注意。但對正式邏輯之重視亦

同時導致對主要神學內容注意力之衰退。於是唯名論(↗463 nominalism)與抽象思考遂與聖經及教父們的傳統脫離。為對抗此種脫離趨勢，一些神學家遂對啓示(↗472 revelation)及傳統(↗596 tradition)重新注意；而且耶穌基督(↗296 Jesus Christ)十字架及人類實際存在情況遂成爲默想(↗670 meditation)之焦點，尤其在「現代靈修運動」(Devotio moderna)及秘契主義(mysticism)(神秘思想與生活↗380 mysticism)爲然，例如：德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Eckehart), Meister 約 1260-1327)。這時距離宗教改革(↗273 Reformation)已經不遠了。

(4) 新士林/經院神學 Neo-Scholasticism 係指兩個時期：

1) 在第十六及十七世紀士林/經院神學的復甦；最具影響力之代表人物在耶穌會方面爲：西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)；在道明會方面爲：西班牙神學家巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)。在十八世紀，士林/經院神學幾乎在神學中被放棄，只在修院及修會大學內則成爲純然家務事。

2) 開始於十九世紀的天主教神學運動，又回返至以往各世紀士林/經院神學的偉大神學家。自第十九世紀開始在法國、意大利及德國努力的德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，與康德思想及德國的理想主義(idealism)，如：法國辯護神學家、政治學家、天主教司鐸拉梅內(Lamennais, Hugo-Félicité-Robert de 1782- 1854)；法國哲學家、神學家、天主教司鐸博坦(Bautain, Louis-Eugène-Marie 1796-1867)；義大利神哲學家、政治家、天主教司鐸焦貝蒂(Gioberti, Vincenzo 1801-1852)；義大利宗教哲學家、天主教司鐸羅斯米尼(Rosmini- Serbati, Antonio 1797-1855)；德國信理神學家、天主教司鐸海穆斯(Hermes, Georg 1775-1831)；奧匈帝國神、哲學家、天主教司鐸京特(Günther, Anton 1783-1863)對談以刺激天主教神學，但因教會未批准，大體上說尚未成功。那時有人認爲倘若天主教的神哲學界要與現代思想界從事真正的對話，只有以士林/經院學派神哲學傳

統之緊密研究爲基礎，始有可能。1879 年教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)於《永恆之父》(Aeterni Patris)通諭中，談到回歸士林/經院神學給予最大的肯定(DH 3135-3141)。在過去一百年中，甚多西方天主教機構促成新士林/經院神哲學學(Neo-Scholasticism)運動。如：比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944) 在研究康德之超驗思想(transcendental thinking)及德國之理想主義後，設法以「先驗哲學」(↗160 philosophy, transcendental)重新解釋士林/經院學派的形上學(↗194 metaphysics)。在甚多作家中，尤其加拿大神學家、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)及德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)均依其本身方法，以求依據：先驗神學(↗161 theology, transcendental)、先驗哲學的思維路徑從事神學工作。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 吉爾松(Gilson, E.)著、沈清松譯，《中世紀哲學精神》，台北：臺灣商務印書館，2001。
- 尤煌傑著，《美學基本原理：士林哲學的美學理論建構》，台北：哲學與文化月刊社出版，2004。
- 羅光著，《士林哲學：理論篇》，台北：臺灣學生書局，1990。
- 羅光著，《士林哲學：實踐篇》，台北：臺灣學生書局，1990。
- 張振東著，《士林哲學的基本概念》，台北：臺灣學生書局，1984。
- 鄒昆如、高凌霞著，《士林哲學》，台北：五南出版社，1996。
- Rummel, E. ed. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Leiden; Boston: Brill, 2008.
- Sheedy, Ch. E. *The Eucharistic Controversy of the Eleventh Century against the Background of pre-Scholastic Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 1947.
- Trinkaus, Ch. E. *Italian Humanism and Scholastic Theology*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1988.

谷寒松

## 20 士林/經院學派

shilín xuépài

### SCHOLASTICISM

參閱：344 哲學 388 神學史 140 西方哲學 19 士林/經院神學 601 奧古斯丁主義 186 多瑪斯學派 221 亞里斯多德主義

#### (一)概念說明：

(1) 士林/經院學派(scholasticism)一詞，其“scholastic”，源自拉丁文「scholium 註釋、邊註、附註、批註」，此詞又源自希臘文「scholion 附註」，“scholion”又源自「scholē 休閒、學術對話、交談的地方」，最後成為「學校、學派」之意，即拉丁文的「schola 學校」，引伸成為古典學術著作的註解或批註，因此也被稱為士林/經院神學。“Scholasticus”開始指教師，後亦含學生，故其本意為：學院中的一切學問，實際上它指中世紀學院、經院(士林)中所形成的哲學(↗344 philosophy)與神學(↗385 theology)思想，故也有人稱為經院學派。它將古代教父(↗400 Church, Father of the)思想，尤指北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)、新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)、希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的思想與基督宗教(↗436 Christianity)的教義(↗407 doctrine)融合在一起。從第七世紀起，蔚成一種獨特的學術傳統，且影響迄今。士林/經院學派如此融合基督宗教的教義與傳統學問，建立成一套理性的知識體系，有別於往日教父護教常站在被攻擊的地位。

(2) 士林/經院學派共同的興趣在試圖以「理智」來說明「信仰」(↗315 faith)與「啓示」(↗472 revelation)。它最大的成就可說是以亞里斯多德為主的形上學(↗194 metaphysics)與哲學來瞭解神學。它的教學方法也是其特徵之一：授課(lectio)時，講解古代典籍中的問題與解決方案，筆錄下來成了「註解/釋釋」(commentaries)一類的書；經常舉行辯論

(disputatio)針對重要問題從正、反兩面深入研討，辯論的菁華集成書叫「問題」(quaestiones)；這種辯論的模式被用來註解古書及解說自己的思想，因而形成包羅萬象的巨著「大全」(Summa)。

(二)歷史發展：士林/經院學派的發展可分為準備期、初期、全盛期、後期及復興期(新士林/經院學派)：

(1) 準備期(七至十一世紀)：在歐洲文化的過度期(七、八世紀)中，英格蘭神學家、法蘭克國王查理曼(大帝)(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)的神學顧問阿耳昆(Alcuin (Alcuine, Alchvine, Albinus, Flaccus) 約 730-804)，他首創辯證法(dialectic)，影響士林/經院學派頗鉅；他的思想特色可說是以辯證法來探討天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)內容，實際上仍未脫離奧古斯丁模式。此期最著名的是愛爾蘭哲學家、神學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus 約 810-877)，他主張真正的哲學與真正的宗教(↗266 religion)毫無區別，知識應先於信仰(↗315 faith)，理智應先於感情；但以新柏拉圖主義的「流出說」取代傳統「創造說」則有泛神論(↗255 pantheism)傾向。此時期的特色是想以辯證法來瞭解信仰，但因當時如：土爾(今法國)神學家、天主教司鐸貝倫加爾(Berengar de Tours 約 999-1088)，缺乏對宗教的敬意而濫加運用，以致遭到反辯證派的抨擊。

(2) 初期(十一至十二世紀)：義大利神學家、本篤會隱修院院長、1093 年擔任英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury, 約 1033-1109)，提出著名的存有學(↗148 ontology)證明法(存有論證)(ontological argument)，證明天主/上帝/神的存在。將神視為最高、最真實、最完善的存有。他的名句「我信，好使我理解」(credo ut intelligam)的方法，觸及了當時問題的核心，即：知識與信仰的關係，而被譽為「士林/經院學派之父」。他試圖以受信仰光照的理智來透視信仰的奧秘。法蘭西士林/經院神學家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)的名著《是

與否》(sic et non)將辯證法用在神學上，調和了教父們對立的學說。反駁阿貝拉爾辯證法的是法國靈修學家、詩人、神秘神學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)，他是中世紀神秘主義(神秘思想與生活↗380 mysticism)的創始者，其靈修/神修(↗710 spirituality)係以基督為中心說(↗437 Christocentrism)，以謙遜為方法。此時，義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100- 1160)系統化之《四部語錄》(Sententiarum Libri Quattuor, 1139-1142)為神學綱要，此書依據救恩史(↗456 salvation, history of)順序分四卷為：1)論述天主/上帝三位一體(↗45 Trinity)的奧秘；2)論述創世與墮落；3)論述罪惡(↗591 sin)救贖(redemption)之德行與誠命；4)論述聖事(↗559 sacrament)及末世論(↗90 eschatology)，對士林/經院學派影響甚鉅。此時期士林/經院學派最大的貢獻是辯證法應用的推廣和發展，如《四部語錄》註釋的系統化與個別神學問題的解決等。

(3) 全盛期(十三世紀至十四世紀上半葉)：由於承前世紀神哲學家的碩果，希臘哲學家亞里斯多德的原著，間接由阿拉伯伊斯蘭教哲學家、法學家，精通哲學、醫學、數學、神學的亞威洛哀(Averroes (Mohammed Ibn Rushd) 1126-1198)，以阿拉伯文從大、中、小三種方式註解亞里斯多德的著作，稱為「大註解者」(The Commentator)。或由佛蘭德(Flanders)神哲學家、道明會會士、天主教總主教威廉(Wilhelm of Moerbeke, 約1215-1286)等人，直接從希臘原文譯成拉丁文。於世，歐洲各大學如雨後春筍地成立，加上天主教赤貧修會的興起等因素的匯合，使士林/經院學派的發展達於頂峰。以英國士林/經院神學家、方濟會會士海爾斯的亞歷山大(Alexander of Hales, 1186-1245)和義大利士林/經院神學家，神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約1217-1274)為首的早期方濟學派(Franciscan School)和道明學派(Dominican School)的德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus (約1193-1280)皆仍以北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁

(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的思想為主，亞里斯多德的思想為輔，將神學、哲學系統化。波那文都拉的神學思想充滿神秘主義色彩；大雅博以學識淵博著稱；其高徒義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的思想(詳見：多瑪斯學派↗186 Thomism)，開始以亞里斯多德的思想為主，不但集士林/經院學派思想之大成；且自成一格，體系洋洋大觀，有條不紊，從其代表作《神學大全》三部(Summa Theologiae I-III)與《駁異大全》(Summa contra Gentiles)可以窺見。其思想影響教會迄今，是教父以來最偉大的神、哲學家。在區分神、哲學一點上，他的看法比方濟學派更合乎近代思潮；他主張哲學應從神學中獨立出來，但是他一直保持知識與信仰、哲學與神學之間的和諧，從有限存有物到無限存有(天主)的類比(↗698 analogy)概念佔很重要地位。較晚的方濟學派大思想家蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, Johannes 約1265-1308)以北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁的思想路線為主，但已開始接受亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)。綜觀此期的神學不但努力尋求理解，且重視指導人生、關注牧靈與個人救恩(↗455 salvation)的問題。

(4) 後期(十四下半葉至十六世紀)的士林/經院學派分為多瑪斯學派(↗186 Thomism)、思高學派(↗303 Scotism)以及英國士林/經院神哲學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347)的唯名論(↗463 nominalism)等三派；此外，德國神秘靈修學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約1260-1327)受希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)思想的影響；他塑造的神秘主義，大大影響了當時學界。此期士林/經院學派，因為逐漸失去創造力，而漸流於形式化；威廉·歐坎的唯名論一出，加上教會與國家(↗423 church and state)之間的衝突、文藝復興(↗84 Renaissance)、宗教改革(↗273 Reformation)等因素，使它每況愈下。甚至德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)亦受到士林/經院學派中唯名論與神秘主義的影響。

(5) 復興期(十六至二十世紀中葉)：十六世紀在西班牙的首次復興，有時被稱為「新士林/經院學派」(↗609 Neo-Scholasticism)。此時將士林/經院學派的傳統應用在社會與政治的新問題上，如：義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534)和西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)，以及西班牙神學家、耶穌會會士摩里納(Molina, Luis de 1535-1600)(↗657 Molinism)。但到十八世紀末便又式微了。今天通常所說的「新士林/經院學派」是指十九世紀與二十世紀在天主教會裡的神哲學運動；它以多瑪斯·阿奎那的思想(Thomist)為圭臬(故被稱為：新多瑪斯學派 Neo-Thomism)，亦包含：尊奉波那文都拉、敦司·思高及蘇亞雷斯學派/蘇亞雷斯主義(↗700 Suárezianism)思想者，他們將士林/經院學派的方法用在神、哲學上。自從1879年教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)推崇多瑪斯·阿奎那的思想後(DH 3139-3140)，士林/經院學派的第二次復興運動(新士林/經院學派)便展開了。比利時神學家、哲學家、教育家、天主教樞機梅西耶(Mercier, Désiré-Joseph 1851-1926)，將自然科學與實驗心理學知識帶入士林/經院神、哲學中；比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)嘗試用德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的先驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)解釋多瑪斯·阿奎那的形上學(↗194 metaphysics)；法國神、哲學家馬里旦(Maritain, Jacques 1882-1973)從方法上區分哲學與科學，使兩者彼此相對的獨立。法國哲學家、天主教平信徒吉耳松(Gilson, Étienne Henri 1884-1978)從歷史研究發現，多瑪斯·阿奎那在中世紀士林/經院學派中所佔的中心地位；德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)和加拿大神、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)等神學家試著將士林/經院學派的精髓與其他思潮交談以解答現代問題。

(三)重要性：

士林/經院學派的思想雖有其限度，但人本主義對它的批評只切中當時的情況，無妨於全盛期的成就與貢獻。再就整體而言，士林/經院學派努力以哲學概念來理解信仰，所做的貢獻非凡，使神學研究系統化，而使它成為西方基督宗教的特色。當然士林/經院學派的各時期的貢獻不一，只要不再與時代的精神生活脫節，士林/經院學派的思想與其嚴謹的思考方法，對現代人依舊頗具啟發與參考價值。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 吉爾松(Gilson, E.)著、沈清松譯，《中世紀哲學精神》，台北：臺灣商務印書館，2001。
- 尤煌傑著，《美學基本原理：士林哲學的美學理論建構》，台北：哲學與文化月刊社出版，2004。
- 羅光著，《士林哲學：理論篇》，台北：臺灣學生書局，1990。
- 羅光著，《士林哲學：實踐篇》，台北：臺灣學生書局，1990。
- 張振東著，《士林哲學的基本概念》，台北：臺灣學生書局，1984。
- 鄔昆如、高凌霞著，《士林哲學》，台北：五南出版社，1996。
- Colish, M. L. *Studies in Scholasticism*. Aldershot, Hampshire: Ashgate Variorum, 2006.
- Gracia, J. E. ed. *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Ages and the Counter-Reformation (1150-1650)*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Pieper, J. *Scholasticism*. New York: Pantheon Books, 1960.
- Pieper, J. *Scholasticism: Personalities and Problems of Medieval Philosophy*. Indiana: St. Augustine's press, 2001.

編譯

## 21 大公主義

dàgōng zhǔyì

ECUMENISM

參閱：23 大公運動 416 教會的合一 412 教會史  
267 宗教分裂 436 基督宗教

## (一)概念說明：

(1) 自從 1964 年 11 月 21 日梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965), 頒布《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令以來, 天主教會(↗44 Church, Catholic)就用大公主義(ecumenism)這四個字, 指它所從事的大公運動(↗23 Movement, Ecumenical), 而加以界說:「大公運動是指適應教會各種需要與時代的要求, 為推動基督徒的合一, 而發起和組織的各種活動與措施」(UR 4)(DH 4189)。可見大公主義的首要目的是: 推動基督徒的合一, 而不僅是在傳揚福音(福傳↗598 evangelization)上的合作。

(2) 1983 年新編的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)問世, 法典第 383 條第 3 項說: 主教「對與天主教會沒有完全共融的弟兄們, 應培養教會所瞭解的大公主義, 以仁厚及愛德對待之」。第 844 條規定與東正教(東方教會↗225 Eastern Church)或其他基督宗教(↗436 Christianity)信徒互授聖事(↗559 sacrament)的可能性, 但基本條件常是:「須對聖事表示與天主教有同一的信仰, 並有適當的準備」。天主教、東正教以及某些基督教派深深感到信仰分歧之苦, 而以此分歧為追求合一的主要動機。

(3) 為紀念梵蒂岡第二屆大公會議閉幕二十週年, 1985 年 11 月教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005), 召開了一次特別的全球主教代表會議, 會中重申天主教會參與大公運動的意願。教宗也時常強調大公主義的重要性。天主教的大公主義有什麼神學基礎呢? 它的神學基礎在於:「一方面, 天主教會與所有按照聖經(↗571 Bible)承認耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為主, 為救主, 並有同一洗禮的基督徒有真真實實的共融; 另一方面, 這一共融還有缺陷, 並不完全, 所以雙方還須繼續努力, 以達到基督所要的合一」(若十七 21-23)。下面先介紹天主教會在大公運動上的努力, 然後, 略說未來的展望。

(二)在《重新合一》(UR)論大公主義法令及以後的發展中, 天主教的努力清楚地朝著

三個方向推進: 一是: 精神復興, 一是: 神學交談, 一是: 共同作證。

(1) 精神復興是對內的: 這一方面梵蒂岡的各種文件發生了積極的效果, 比方《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章使得福音的飽滿意義突顯出來, 讓禮儀生活受到聖經所見證的朝拜及教父(↗400 Church, Father of the)們古老源泉的滋潤, 既使天主教會共融的福音事實活躍起來, 又使天主教會更接近東正教及西方的革新教會。《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章把聖經放在應有的崇高位置上, 以天主聖言(↗558 Word of God)為基督宗教信仰(↗315 faith)和禮拜的中心。《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章及《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言澄清教會與社會的關係, 使天主教友在社會倫理及今世使命上, 更易與分離的弟兄們合作。

精神復興還有另一個重要因素: 參考各基督教派的優良傳統來豐富天主教的神學(↗385 theology)、靈修/神修(↗710 spirituality)、歷史, 及祈禱(↗331 prayer)生活, 並在教會的教育體制裡, 把大公主義放在基督徒(教友=平信徒)身份的重要位置上。這在先進的基督信仰國家已做的很出色, 天主教地方教會(↗137 local church)恐怕只有極少數人做到這點, 有待大家努力。

(2) 天主教在大公主義上的第二個努力方向是神學交談(theological dialogue), 藉以達成完滿的共融。這些交談的一個基礎原則是: 合一不是靠妥協來達成的, 而須共同研究聖經和歷史, 靠著聖神(↗566 Holy Spirit)在大公運動中操作的能力, 來發現那個基層的真理(↗335 truth)—它超越歷史中的分裂。天主教徒願對歷史中自己的前人所犯的錯誤完全負責, 並肩負起交談的任務來, 以克服神學上的各種障礙。

由 1963 年始, 天主教已參加普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)「信仰與教制世界會議」(The World Conference of Faith and Order)的交談: 由 1968 年是該委員會的正式成員。梵蒂岡第二屆大

公會議以後，即刻建立多方的雙邊交談。較有成果的是與路德會(↗589 Church, Lutheran)、衛理會/循道會(↗654 Church, Methodist)、長老會(↗218 Church, Reformed)、東正教會、聖公會(↗550 Church, Anglican)。1981年聖公會與天主教會的國際委員會所公布的最後報導最爲人所稱道。與東正教的神學交談開始得較晚，但不失爲天主教會的重要關注之一。與安提約基(Antioch)宗主教所作的共同聲明，有限度地允許聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的分享，這是天主教會在追求與東正教會完滿共融的努力上所邁出的重要一步。此外還有其他性質的交談，企圖爲互相了解及消除歷史成見建立共同的基礎。較顯著的有與浸信會(↗368 Church, Baptist)、五旬節教會(Pentecostal Church)，及福音派(Evangelical Church)有關共同使命所作的交談。以上種種交談都在當初教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)於1960所成立的「促進基督徒合一秘書處」的策畫之下(現在這秘書處已改稱宗座委員會)。

(3) 在大公運動(Ecumenical Movement)上，天主教努力的第三個大方向，是在社會服務、正義(↗93 justice)與和平、福音精神與生態環保各方面，與其他教會共負使命，共作見證。這些合作計劃以地方性的事業爲主，羅馬方面則統一指揮，支持各地的合作事業，如：聖座於1975年曾公布一個文件，各〈地區、國家、地方層次的大公合作〉。目前天主教會參加近30個國家的「全國基督教協會」，以正式成員身份參與他們的工作。

這方面台灣的基督宗教有一個很具體的合作表現：1978至1983年的「台灣經濟發展與生活品質」及1980/1991的追蹤研究「台灣生界與生活品質」。這一研究的特色除了科際合作和理論與實際兼顧以外，便是根據梵蒂岡第二屆大公會議文獻和精神及普世基督教協會(WCC)的各項宣言與態度(1980/1991階段也與其他宗教合作)。

(三)大公主義的未來展望也循著革新、交談及見證的三條路線。梵蒂岡第二屆大公會

議所推動的禮儀(↗692 liturgy)、讀經、入世等種種革新措施，還有很多繼續努力的餘地。世界各地及台灣如此，大陸更加如此。神學交談方面，像1982年之《利瑪文獻》(Lima Document)所討論的「洗禮、聖體、聖職」已走向可見的合一，但如何「接受」這些建議？還是一個須繼續討論的神學問題。荷蘭神學家、教廷基督徒合一促進委員會部長、支持普世基督教協會(WCC)之維勒布蘭德斯(Willebrands, Gerardus Maria Johannes 1909-2006)樞機說過：「新的洞見和經驗的見證是宗徒性及至公性的真實因素，因此，基本上終會接納到教會的生活信仰裡」。梵蒂岡第二屆大公會議《重新合一》論大公主義法令，強調：「基督徒的分裂，使得教會更難於在現實生活中全面表達其完滿的至公性」(UR 4)。『接受』的形式十分廣泛，它包括官方的道理、宣揚、禮儀、信友的靈修/神修和倫理生活，及對這個複雜事實的系統反省——神學」(多倫多1984.7)。至於共同爲社會服務而爲福音作證是較沒有問題的，以後一定會延續，並發展下去。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

(Abbott, W. M.)著，林思川、孫效智譯，〈梵二大公主義法令簡介與回應〉，《神學論集》第82集，台北：光啓文化事業，pp.517-525，1989。

林耀堂著，〈由大公主義法令看〈祂的教會〉通諭〉，《神學論集》第97集，台北：光啓文化事業，pp.417-432，1993。

若望保祿二世(John Paul II)著、中國主教團秘書處譯，〈願他們合而爲一〉(Ut unum sint) 通諭，羅馬教廷，1995。

宗座基督徒合一促進委員會編著，〈大公運動原則與規範之應用指南〉，《大公指南》，台北：天主教教務協進會出版社，1995。

梵蒂岡宗座基督徒合一促進委員會著、鄭佳琪譯，〈基督徒合一運動祈禱週祈禱手冊。2009年1月18-25日：願他們在你手中合而爲一(則{結}卅七17)〉，台北：天主教會台灣地區主教團，2009。

台南神學院研究小組，〈台灣經濟發展與生活品質：反省與實踐〉，台南：台南神學院，1983。

臺灣生界與生活品質研究小組，〈臺灣生界與生活品質 Quality of Life in the Bioregion in Taiwan〉，台北新莊輔仁大學神學院，1991年10月，〈研究報告 I〉，1992年6月，〈研究報告 II〉。

- 宋泉盛著,《認同與合一:教會合一的神學理論與實際》,香港:基督教文藝出版社,1978。
- 房志榮著,〈大公運動〉,《神學論集》第92集,台北:光啓文化事業,pp.193-201,1992。
- 房志榮著,〈梵二以來大公主義的天主教原則〉,《神學論集》第65集,台北:光啓文化事業,pp.461-469,1985。
- 廖上信著,〈邁向互相承認的聖職〉,《神學論集》第70集,台北:光啓文化事業,pp.539-544,1987。
- 齊明著,〈天主教會與華人基督新教:大公主義合一運動之探討〉,《神學論集》第127集,台北:光啓文化事業,pp.56-76,2001。
- 錢玲珠著,〈泰澤團體看基督徒的合一〉,《神學論集》第101集,台北:光啓文化事業,pp.479-489,1994。
- 救世軍著,《一個信仰、一個教會:救世軍對〈洗禮、聖餐、聖事〉的回應》,香港:救世軍香港及台灣軍區總部文字部,1994。
- 辜紳(Goosen, G.)著、李尚義譯,《合一中的教會:大公主義前導》,台北:光啓文化事業,1996。
- 鄭麗娟、黃德寬著,〈為什麼我們還不能合一?:「合一教理」第五卷簡介〉,《神學論集》第66集,台北:光啓文化事業,pp.583-599,1985。
- Benedict XVI. *Church, Ecumenism, and Politics: New Endeavors in Ecclesiology*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- Cassidy, E. I. *Ecumenism and Interreligious Dialogue: Unitatis redintegratio, Nostra aetate*. New York: Paulist Press, 2005.
- Gros, J. "Ecumenism." *Komonchak*. 316-322.
- Murphy, F. A. and Asprey, C. ed. *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd., 2008.
- Mzaiku, A. M. *The Contribution of the Pontificate of John Paul II on Ecumenism and Christian Unity*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2003.

房志榮

## 22 大公會議

dàgōnghuìyì

COUNCIL, ECUMENICAL

參閱: 412 教會史 418 教會訓導權 403 教宗 116 主教

### (一)概念說明:

(1) 會議/教會會議/宗教會議(council)一詞,指普世教會(↗535 universal church)或地方教會(↗137 local church)的代表聚在一起,共同商討教會事務的聚會,好能達成一致的決定。另大公的/合一的/普世教會的(ecumenical)一詞,指全基督教會的共融、合一的狀態。教會會議有許多種,如:主教會議、宗主教會會議或地區會議(local council)等,其中代表整個普世教會的就稱為「大公會議」。

(2) 依據現行的教會法典(↗413 Law, Canon),大公會議(Ecumenical Council),必須由教宗召開,他與普世主教共同參與的會議,擁有最高的司法權及裁判權,並有最高的先知(↗159 prophet)、牧人的職務;他還擁有:主持會議(親自主持或委派代表)、決定會議中討論的事項、會議進行時應守的程序、會議的地點、宣布休會與解散會議的權利。大公會議的決定也必須由教宗核准並公布。樞機主教(↗648 Cardinal)、宗主教、總主教、首席主教、主教(↗116 bishop)、修院院長都有出席及投票權,但被邀請與會的神學家或教律學家則只能擔任投顧問票。參與會議的教長亦能提供討論的議程,但他們的提議必須經由教宗的同意。對於普世教會,大公會議擁有最高的立法權。假若在會議進行期間教宗不幸逝世,大會就得依法停止,直到新教宗下令,繼續或解散該會議。

(3) 以上是現行教會法對大公會議的規定,不過,並不是教會中所有的大公會議(被公認的共有廿一次)都遵行了這些教會法。特別是最初幾個世紀的大公會議都由當時的皇帝或皇后所召開,有時甚至連教宗的特使都沒有,只由日後的追認來確定它的大公性。不過,自第九世紀開始,教宗逐漸成為大公會議的召集人;十一世紀以後,由教宗所召集更是斷定該屆大公會議是否合法的標準。

### (二)神學說明:

(1) 教會(↗411 Church)本身就是一個由天主/上帝/神(↗30 God)所召集的聚會(教會一詞的希臘文“ekklesia”,其動詞“kaleo”就是召



叫的意思)。因此，從神學的角度而言，教會就是天主/上帝所召開的大公會議；普世教會，作為信友的團體，也因此早就擁有一個會議的結構，為地方教會如是(不管是堂區↗459 parish 或教區↗405 diocese)，為普世教會亦如是。

(2) 從這角度來看，這些由人所召開及公認的大公會議，其實就是天主/上帝所召集的大公會議(教會)的寫照。在大公會議中，教會的統一和共融特別清楚地表現出來，眾多的神長和神學專家會同教宗一起祈禱(↗331 prayer)、反省、琢磨、溝通；所以它是一種非常合適的方法，以闡明信仰(↗315 faith)、整頓教律、痛斥謬論、甚至懲罰異端(↗461 heresy)。當然，在禮儀(↗692 liturgy)聚會，特別在彌撒(↗681 Mass, Holy)中，教會又以另一種真實而且十分深刻的方式聚合在一起。由此可見，大公會議不僅是，而且應該是至一(unity)、至聖(sanctity)、至公(ecumenicity)及宗徒(apostolicity)的教會的真實表徵。在一致而和諧的決定上，它表現教會的至一性。而它外在的架構、基本的態度以及會議的決定都在遵循著福音(↗642 Gospel)的精神，這顯示教會的至聖本質。至於教會的大公性則在個別教會負責任確認並遵守會議的決策表現出來。最後，宗徒(↗260 apostles)的精神、宗徒的見證(↗198 witness)以及宗徒的職務對大公會議來說都有決定性的意義。

(3) 正如耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的許諾，教會在聖神(↗566 Holy Spirit)的領導下日漸成長；不過，假如聖神在教會內工作，祂也在這些特別表徵它的事件中，即是說在由人所召開的大公會議中工作；因此，大公會議得以享有一種特別的、具束縛力的權威；它的決策必須由整個教會所遵行。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王化宇著，《教宗若望廿三世與歷屆大公會議》，台中：光啓出版社，1961。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會〉，《神學論集》第3集，台北：光啓文化事業，pp.125-134，1970。

房志榮著，〈梵二大公會議的幾個特色：梵二文獻鳥瞰之一〉，《神學論集》第149,150集，台北：光啓文化事業，pp.368-371，2007。

邱德傑(Achutegui, P.)著、顧保鵠譯，《大公會議問答》，台中：光啓出版社，1962。

陳百希著，《大公會議簡史》，台中：光啓出版社，1964。  
真理學會譯，《大公會議改變了教會嗎？》，香港：真理學會出版，1978。

康建璋著，《偉大的大公會議》，香港：神思編輯委員會出版，2006。

齊助貝(Schillebeeckx, E.)著、王秀谷譯，〈大公會議成就的回顧〉，《神學論集》第2集，台北：光啓文化事業，pp.179-196，1969。

François-X. L. *The Ecumenical Council and the Evangelization of the World*. Rome: Christ to the World, 1962.

Huizing, P. and Walf, K. ed. *The Ecumenical Council: Its Significance in the Constitution of the Church*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1983.

Jaeger, L. *Ecumenical Council, The Church and Christendom*. New York: P.J.Kenedy, 1961.

編譯

## 23 大公運動

dàgōng yùndòng

MOVEMENT, ECUMENICAL

參閱：21 大公主義 416 教會的合一 267 宗教分裂

### (一)概念說明：

(1) 大公的/合一的/普世教會的(ecumenical)一詞，指全基督教會的共融、合一的狀態。天主教會(↗44 Church, Catholic)習慣用來稱呼歷屆的全教會的會議，即所謂的「大公會議」(↗22 Ecumenical Council)。尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)是天主教會第一屆大公會議；梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)是天主教會第廿一屆大公會議。本世紀以來，大公二字用來稱謂基督徒謀求合一的各種努力，而普遍地有大公運動(Ecumenical Movement 簡稱 EM)的說法與行動。也有人

將此運動擴展到跟猶太宗教(↗516 Jewish religion)及其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的交談上,那時就有較廣義的大公運動。

(2) 其實,大公運動可說是與基督的教會共同開始的,如:《宗徒大事錄》十五章以及《格林多人前書》裡都提到教會(↗411 Church)分裂(↗267 Schism)的危險及其補救之道。在以後的歷史中,東、西方教會的和好曾在第十四屆之里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)和第十七屆之佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)嘗試過,可惜均未成功。1541年的雷根斯堡(Regensbugr)會議,在謀求天主教會與路德會(↗589 Church, Lutheran)的和好上也告失敗。真正有成效的大公運動要到第十九世紀基督新教(↗445 Church, Protestant)的傳教浪潮到達世界各地時,才走上現代階段。

(3) 現代大公運動的基礎,是十九世紀基督新教在推動福傳(↗598 evangelization)工作時奠定的。一方面,在許多傳教區的福傳努力使他們看出,一個分裂的基督信仰難取信於人;另一方面,在與東正教(東方教會↗225 Eastern Church)碰面時他們又發現,彼此意見分歧而產生多方面的張力,這也不是給基督作證的有利方式。如是,基督新教和東正教裡都有了一種新的覺醒,就是必須克服基督徒之間的分裂,然後,才能有效地一起來宣揚大家共同信仰(↗315 faith)的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。

(4) 在此同時,即十九世紀末期和廿世紀初期,天主教會內對歷史、禮儀(↗692 liturgy)、聖經(↗571 Bible)的各種研究,激起一股研究教會學(↗425 ecclesiology)的熱潮,這對大公運動也是一種奠基工作。1870年教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)失去對羅馬的統治權後,天主教會對自己與世界的關係在概念上開始演變;不久教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)振興了教會的社會(教會社會思想↗417 social teaching of the church)訓導,以適應新的世界脈絡,使教會在世界上的精神領導長足進展。最後,禮儀革新(禮儀歷史與運動↗694 history and movement, liturgical)受到

教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)的批准和推動,在法國和德國興起:「回歸傳統和正統的源流」思潮受到重視,加上,在基督新教中早已開始的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)之專業學術研究也在天主教會內盛行,這一切都為一個新的教會學打好了神學(↗385 theology)基礎。

下面先看本世紀天主教會以外的基督宗教,在大公運動上的發展,然後,看天主教會如何參與此一大公運動,最後略微反省台灣的大公運動。

## (二)基督新教與東正教的大公運動:

### (1) 大公運動的起飛:

1) 廿世紀初,為回應各方對福傳與合一的願望,改革宗教會(長老會↗218 Church, Reformed)與英國國教(聖公會↗550 Church, Anglican)的主要派別,決心嚴肅面對大公運動(EM)的問題,東正教有保留,天主教暫時不想加入。1910年的愛丁堡國際傳教大會是出發點,會中強調福傳與合一的不可分。參與會議的一千二百位代表很多來自傳教地區,他們暫時不討論信理(↗310 dogma)問題,但設立了一個「追蹤委員會»,準備在另一次世界會議中討論。

2) 1920年元月君士坦丁堡的宗主教代表,以東正教的名義公布通牒,表達願望:「教會之間不再互相為敵,而須彼此開放」。不久英國主教們予以響應,也公布通牒,指定目標:所有的基督徒在一個唯一的公教會內顯示出基督所要的可見的一體性。這兩道呼籲成了以後大公運動(EM)的催化劑。在美國方面,聖公會的一位平信徒和一位美國安立甘教會主教布倫特(Brent, Charles Henry 1862-1929)於1927年8月在瑞士洛桑(Lausanne)展開「信仰與教制」世界會議(The World Conference of Faith and Order),並建立了「信仰與教制委員會»,後由英國神學家、安立甘教會坎特布里總主教坦普耳(Temple, William 1881-1944)擔任主委,在他任坎特布里總主教時,以其聲望和權威全力支持荷蘭新教神學家菲瑟特·霍夫特(Visser't Hooft,

Willem Adolf 1900-1985)，即未來普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的第一任總秘書。

3)「信仰與教制」委員會關注神學(↗385 theology)問題，與之平行的是所謂的「俗世性的大公運動」，即各教派以共同行動，來答覆今日世界的社會政治的急需。這樣，1914年第一次世界大戰前夕成立了「促進國際友誼的教會聯盟」，推動人是瑞典總主教瑟德布盧姆(Söderblom, Lars Olof Jonathan (Nathan) 1866-1931)。1925年便在瑞典首都斯德哥爾摩(Stockholm)召開了第一屆「生活與工作」會議。上述兩個委員會一是信理的，一是實際的，開始時互不信任，但很快克服了困難，有意促進交流。1937年在牛津開「生活與工作」第二屆會議，同年，在英國蘇格蘭首都愛丁堡(英：Edinburgh；蘇格蘭蓋爾語：Dùn Èideann)開第二屆「信仰與教制」會議。傳教區與會代表數目大增，特別是在「生活與工作」會議中。這兩次會議蘊育了建立WCC的構想。

(2) 普世基督教協會(WCC)的建立：

1)1938年的策劃因第二次世界大戰而中斷，直至1948年才在荷蘭首都阿姆斯特丹(Amsterdam)成立，是為第一屆普世基督教協會(WCC)大會。以後每六、七年開會一次，至1991年開了七次大會，時間和地點見附表(張瑞雲編)，七次的主題為：1)人的胡鬧與天主/上帝的計劃；2)耶穌基督—世界的希望；3)耶穌基督—世界之光；4)看，我要更新一切；5)基督的解放與合一；6)耶穌基督：世界的生命；7)聖神請來，更新整個受造界。

2)在以上七次普世基督教協會(WCC)大會中，1961年在印度新德里(New Delhi)所召開的第三次大會可謂普世基督教協會(WCC)的高峰。這次大會首先擴大了協會的信理基礎：由基督論(↗449 Christology)到天主聖三論/三一上帝論(Trinitarian)(↗45 Trinity)。其次，新德里會議說清了合一的性質：唯一的宗徒信仰、福音的宣講、分同一的餅、共同祈禱、兄弟共融等，指向為世界作見證(↗198 witness)與服務、藉普遍承認的教職與所有地方教派合一，不分時空。最後，蘇俄及其他

東歐國家的東正教加入普世基督教協會(WCC)，而國際宣教議會(International Missionary Council)(IMC)也與「信仰與教制」(Faith and Order)及「生活與工作」(Life and Work)合併，使WCC成了一個為傳教、服務、信仰、共融的整體，共同為見證(martyria)、服務(diakonia)和共融(koinōnia)效力。

(3) 普世基督教協會(WCC)的組織(見附表)：最初有「信仰與教制」(Faith and Order)及「生活與工作」(Life and Work)兩個委員會。現在的三個事工單位與天主教會的類似機構相對稱。「信仰與見證」下面各部門大致與天主教會的「合一委員會」、「與非基督宗教及與無信者交談委員會」相應。第二單位「公義與服務」各部門從事俗性的大公運動，與天主教會的「正義與和平委員會」相應。最後「教育與更新」單位，大致與天主教的內部大公主義牧靈、及平信徒使徒工作相應。

(三)天主教如何參加大公運動(EM)：

(1) 靈性的大公運動(EM)，即為合一祈禱(ecumenical prayer)，開始得頗早，至法國大公主義者，天主教司鐸庫蒂里耶(Couturier, Paul-Irénée 1881-1953)所推動的合一祈禱週而普遍施行。1935年他建議的每年元月18至25日為合一祈禱週的構想，翌年就得到法國改革宗諸教會的接受；1939年英國教會總主教將之介紹給他們教會的信友。1942年「信仰與教制」委員會由1920年以來在五旬節所推行的八日共同祈禱，改到庫蒂里耶神父所定的元月18至25日。1958年以來，羅馬剛成立的促進基督徒合一秘書處與普世基督教協會(WCC)共同為每年的合一週祈禱作準備。1966年成立了聯合作小組，共同出版所需要的讀物。

(2) 教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)召開梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，進入大公運動(EM)的制度性階段，即不僅以祈禱，也在制度和俗世方面參與大公運動(1962年10月11日梵蒂岡大二屆大公會議開幕詞)。教宗強調：「天主教徒不可再滿於現況，等待分離的弟兄回歸，而須從事自我革新，此一革新涉

及甚廣，連表達信理的方式也包括在內」。教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)繼續此一方向，肯定悔改的必要，並於梵蒂岡第二屆大公會議中，公開為自己及天主教信友承認現在及過去一切相反合一的罪，使得在場的新教觀察員們十分驚訝和感動，因為這等於接受了新教的一句格言：「教會須不斷革新」(Ecclesia semper reformanda)。

(3) 天主教在當代大公運動(EM)中的角色：天主教約十億的信徒佔世界基督徒的半數。另一半可由兩個角度來看：以教會來說，分東正教和西方新教；以大公運動來說，本世紀以來，東西主要教派形成了普世基督教協會(WCC)。天主教必須一方面與東西兩方的教會來往；另一方面也須盡力與普世基督教協會(WCC)合作。下面略看天主教與東方教會、西方教會，及與普世基督教協會(WCC)交往的概況：

1)與東方教會：羅馬與各教會建立官方的和長久的交談機構，各教會首領來羅馬拜訪教宗。1964年君士坦丁堡宗主教阿忒那哥拉斯一世(Athēnagoras I, 1886-1972)與教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在耶路撒冷的會面和交談是一高峰。1978年以來，每年聖伯鐸、聖保祿慶節東正教代表來羅馬拜訪，聖安德慶節羅馬派代表到君士坦丁堡拜訪。正式的神學交談是1981年由雙方建立的「混合委員會」來進行。委員會中有些已與羅馬合一的東正教成員(uniats)激發有關復合(uniatism)的問題尚難擺平。東正教人士不贊成羅馬與每一自主教會個別對談，怕被蠶食。只有蘇俄東正教不怕，因為他們人數多(一億以上)。烏克蘭的許多天主教信友在蘇俄政變後也不再受到從前的壓力了。

2)與西方教會：a)與英國教會由(Anglo-Roman Catholic International Commission)(ARCIC)舉行神學交談。據荷蘭神學家、天主教樞機。擔任教廷基督徒合一促進委員會部長維勒布蘭德斯(Willebrands, Gerardus Maria Johannes 1909-2006)樞機等人所說：這種交談可為其他神學交談的模範。b)1967年與世界路德宗聯盟開始神學交談：1972年達成《福音與教會》報告、1978年公布《主的晚餐》、

1980年公布《走向共融的路》。c)與世界衛理議會：1967—1971年討論基督徒在今日世界、1972—1973年討論交談的方法、1975年公布《關於聖神的臨時共同聲明》、《基督徒的希望》、《聖神與教會內的權威》。d)與世界改革宗聯盟：1970年討論《基督目前在教會及在世界的臨在》、1977提出：《基督與教會的關係》、《教會的訓導權》、《聖體》、《職務》報告。e)與世界神恩復興運動：研討「在聖神內的生活對各教會的意義」、「聖神內的洗禮」、「聖神與教會」(1970—1974)、分辨神類(1975)、評估及建議(1976)、1977年開始第二系列會議。f)與普世聖經聯盟的合作始於1967年。此年世界聖經公會與合一秘書處發表共同譯經的一些指示，1973年天主教已參與一百一十七種譯經工作。

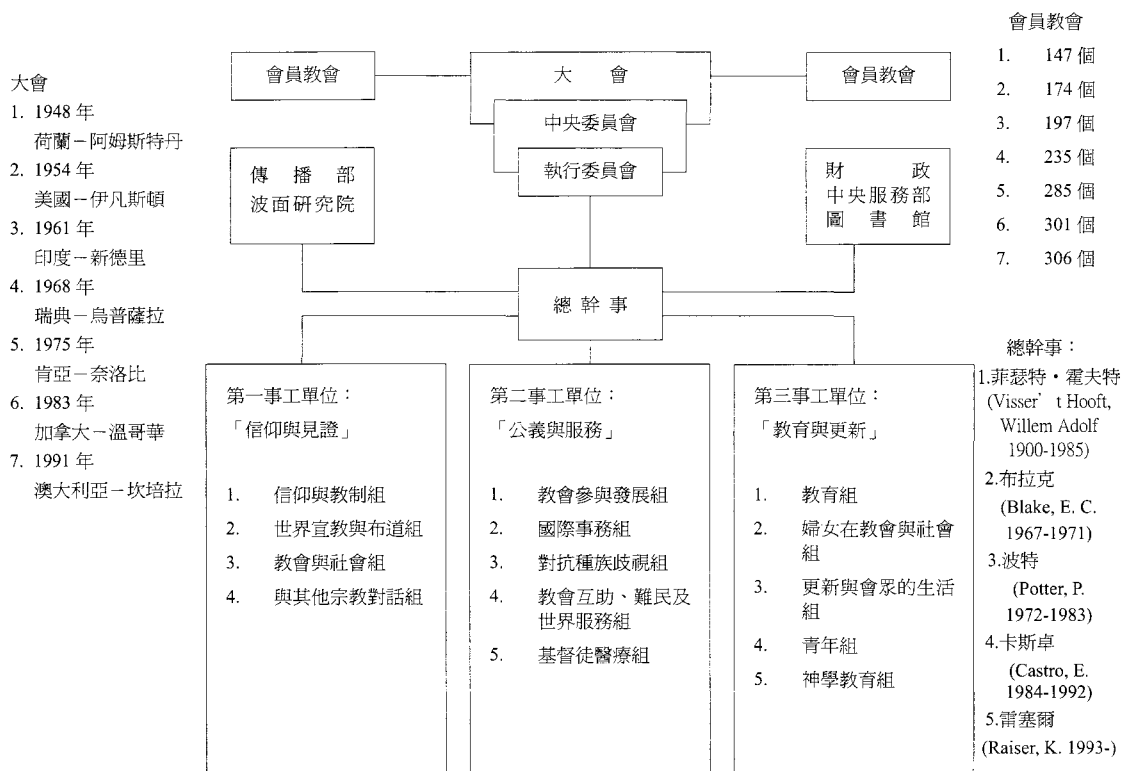
3)與普世基督教協會(WCC)：1969年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)親訪瑞士日內瓦(Geneva)普世基督教協會(WCC)總部，1970年由天主教及普世基督教協會(WCC)的聯合工作小組(1965年於梵蒂岡第二屆大公會議閉幕後建立)通過《教會是至公及從宗徒傳下來的》報告及《共同作證與勸人入教》文件。天主教聲明不加入普世基督教協會(WCC)不是由於信理上的理由，而是為了牧靈的理由，因此，採取專家合作的方式。此外在俗性的大公運動上也有多方面的合作，如：國際正義、平信徒使徒工作、與非基督宗教的交談、為殘障者、為人權、為宗教自由服務等等。

#### (四)台灣的大公運動(EM)：

(1) 台灣的普世基督教協會(WCC)和其他世界各地一樣，是由基督新教(↗445 Church, Protestant)提倡的。台灣長老教會於1952年加入普世基督教協會；1959—1962召集了十幾個教派在WCC主持下，開過三次「信仰與教制」(Faith and Order)會議；1962年4月15-16日在台中舉行第四次會議時也請了天主教代表參加，其他還有：聖公會、浸信會(↗368 Church, Baptist)、行道會、衛理會/循道會(↗654 Church, Methodist)、門諾會(Mennonite Church)，共廿餘人與會。1964年長老會、聖

WCC 的組織概況及其工作單位

(張瑞雲 編)

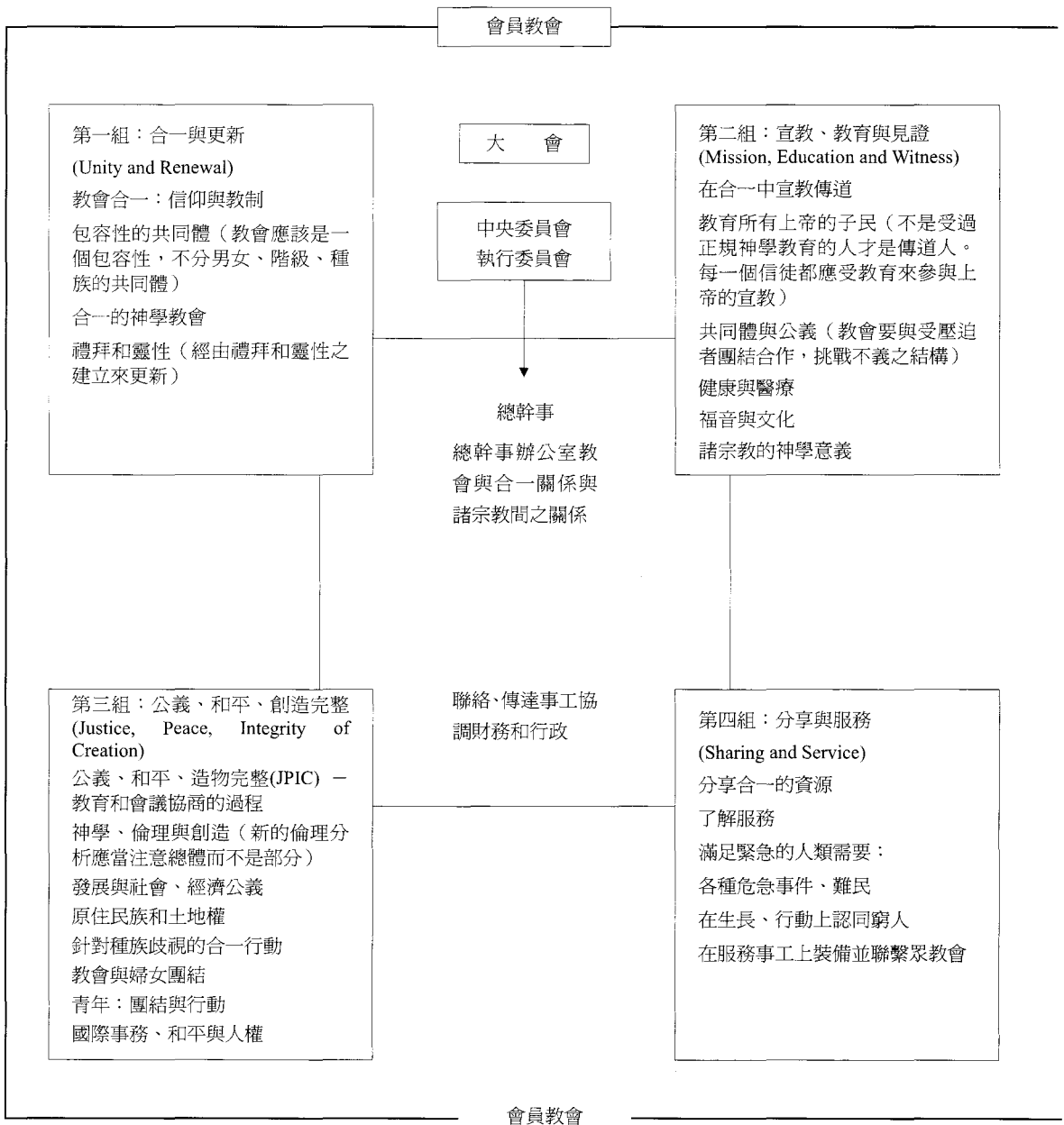


公會、衛理公會及路德會(↗589Church, Lutheran)合組一個大公諮委會(Ecumenical Consultative Committee, 簡稱 ECC),其宗旨為:a)克服各教會間的阻隔,在基督內為基督服務而彼此往來聯誼;b)將局勢及需要通知有關的教會領袖;c)在彼此有關的計劃上,為台灣的全民福利攜手合作。

(2) 1966 年底大公諮委會(ECC)邀請天主教為該會正式會員。聖公會王昌齡主教寫信給台北羅光總主教說:「我們希望你能接受這一邀請,參加我們的會議。除你以外還可派另外兩位天主教代表。」翌年 1967 年 1 月 9 日天主教代表便參加了大公諮委會(ECC)的會議,而成為該會會員。此後,大公諮委會(ECC)做的第一件事是指派一個籌備委員會,為在合一祈禱週中舉辦聯合祈禱。多數教會領袖不表支持,因此改採非正式聚會方式。1967-1974 元月 18-25 日的祈禱週中,天主教人士參加的越來越多,其他教會的人士越來越少,因此決定暫時中斷,直至大家找出一個更合適的方式。

(3) 大公諮委會(ECC)的確認真地開會,每年三/四次,但困難慢慢出現,主要原因是大多數成員不能替他們的教會說話。天主教及聖公會代表正式受他們教會的委派,其他成員的委派和代表性則不甚明朗。1969 年諮委會改名為合作委員會(Ecumenical Cooperative Committee ECC),目標與從前相同,只是語氣較積極,範圍更廣大,願與世界的大公組織取得聯繫。1975 年開過一次較大型的會議,政府代表十三人,新聞記者五人,天主教人士廿八人,聖公會九人,路德會七人,長老會十二人,台灣神學院三人,台南神學院二人,男青年會二人,其他教會團體六人,共八十七人參加會議。可惜這也成了台灣大公諮委會(ECC)的絕響。

附錄:本文於《神學論集》第 92 期發表後,蒙台南神學院陳南州牧師指出,普世基督教協會(WCC)自 1992 年元月起已改組。今將陳牧師於《台灣教會公報》(1992 年 7 月 5 日第 8 版)所發表之〈改組中的普世教協〉一文的附表複印於後:



參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

施森道著、孫靜潛主編，〈大公會議與大公主義〉，《天主教大公會議論集》，台北：教友生活週刊社，pp.249-272，1962。

方豪著，〈論大公主義，中篇：合一運動的回顧〉，《鐸聲雜誌》第5集，pp.32-41，1966。

方豪著，〈論大公主義，下篇：在台灣的合一運動〉，《鐸聲雜誌》第5集，pp.31-39，1966。

陸達誠著，〈天主教合一運動的新里程〉，《神學論集》第1集，台北：光啓文化事業，pp.95-109，1969。

房志榮著，〈地方教會與合一運動〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.221-229，1976。

房志榮著，〈天主教與路德派的交談：教宗的首席權〉，《神學論集》第40集，台北：光啓文化事業，pp.148，192，230（資料室），1979。

宗座基督徒合一促進委員會著，中國主教團秘書處編譯，《大公指南：大公運動原則與規範之應用指南》，台北：天主教教務協進會出版，1995。

- 宋泉盛著，〈教會的合一及其使命之神學的檢討〉，《神學與教會》第 6 集，教會的合一與宣揚專輯，pp.16-23，1970。
- 鄭兒玉著，〈教會合一運動之歷史檢討〉，《神學與教會》第 6 集，教會的合一與宣揚專輯，pp.24-28，1970。
- 賀良康著，〈福音派教會與世界教會〉，《神學與教會》第 6 集，教會的合一與宣揚專輯，pp.40-48，1970。
- 雷煥章著，〈羅馬天主教的合一觀與行動〉，《神學與教會》第 6 集，教會的合一與宣揚專輯，pp.49-54，1970。
- 黃武東著，〈台灣基督長老教會與世界教會的關係〉，《神學與教會》第 6 集，教會的合一與宣揚專輯，pp.55-59，1970。
- 鄒保祿著，〈從天主教立場看馬丁路德〉，《神學論集》第 59 集，台北：光啓文化事業，pp.51-68，1984。
- 高冠群著，〈台神、輔神聯誼會報告〉，《神學論集》第 70 集，台北：光啓文化事業，pp.428，1987。
- 廖上信著，〈邁向互相承認的聖職〉，《神學論集》第 70 集，台北：光啓文化事業，pp.539-544，1987。
- 劉錦昌、林逸君、李文君著，〈台神、南神、輔神三院共融〉，《神學論集》第 73 集，台北：光啓文化事業，pp.475-481，1987。
- Hurley, M. *Towards Christian Unity: An Introduction to the Ecumenical Movement*. Dublin: Catholic Truth Society of Ireland, 1960.
- Kinnamon, M. ed. *The Ecumenical Movement: An Anthology of Key Texts and Voices*. Geneva: WCC Publications, 1997.
- Lossky, N. ed. *Dictionary of the Ecumenical Movement*. Geneva: WCC Publications, 2002.
- Rouse, R. ed. *A History of the Ecumenical Movement*. London: SPCK; Geneva: World Council of Churches, 1967, 1970, 2004.
- Van der Bent, Ans J. *Handbook Members Churches*. World Council of Churches. WCC, Geneva, 1985.
- . *What in the World is the World Council of Churches?* WCC, 1979.

房志榮

## 24 大司祭

dà sījì

PRIEST, HIGH

參閱：516 猶太宗教 571 聖經 124 司鐸 434 基督司祭職

### (一)概念說明：

(1) 大司祭/司祭長(high priest)一詞，其中司鐸/司祭/神父(priest)，源自希臘文的「presbyter 老」及「-teros 更老」，後演變為英文的「elder 長者、前輩」，指一位執行宗教儀式(religion rite)、事務的人，尤其從事獻祭。世界各宗教(↗266 religion)普遍都接受，司祭(↗124 priest)的功能屬於神職儀式和禮儀(↗692 liturgy)性慶祝行動的領域。故大司祭是以民司祭團中的首長，亦稱為司祭長(列下廿五 18；編上廿七 5；編下卅一 10 等)。他在以民的歷史上曾有過舉足輕重的地位，他是以民和天主/上帝/神(↗30 God)之間的中保(↗65 mediator)，代替百姓向天主/上帝奉獻祭祀；尤其應在每年的贖罪節日上，向天主/上帝奉獻祭品，以獲得百姓罪過的赦免。有時也參與政事，主持會議，給君王舉行傅油禮(列上一 7-8、39；列下十一 12)。以色列民族的歷史上，第一位大司祭是亞郎(出廿七-廿八 5；四〇12，13)。以後的繼任者都應是出於亞郎家族的首生男子，除非他生來有阻礙或缺陷(肋十六 32-34；戶三 1-4；編上五 27-41；廿四 1-5)。他的職務是終身制的(戶廿五 10-13)；他的祝聖禮頗為冗長複雜，需要七天之久才能完成，因為除了沐浴、更衣之外，還要傅油和祝聖(出廿九 1-37；肋八 5-35)。在新約聖經(↗611 New Testament)中，僅一次在《希伯來書》五 5-10，六 20 中提到納匝肋人耶穌基督(↗296 Jesus Christ)被視為最完備的真正的大司祭：祂親自背負了全人類的罪過，完成了天主/上帝與人類之間的新盟約(↗588 covenant)(希九 11-15)。

(2) 大司祭應當遵守更嚴格的聖潔法規，例如：不能接觸屍體，就連自己父母親的屍體都不能觸摸，也不能蓄髮或留鬍子或撕破衣服，以表示喪禮的悲哀。他不能娶寡婦、離婚婦女或不貞的女子為妻，而只能納以色列民間的真女作為自己的妻子(肋廿一 10-15)。大司祭所犯的任何罪過都會使整個的以民受到影響，應為此奉獻特別的祭禮(肋四 1-12)。大司祭過世時，殺人犯應獲得赦免，可以遠離避開城市而自由他往(戶卅五 25，28，32)。

(3) 舊約聖經(↗687 Old Testament)中，《出谷

紀》廿八 2-39 清楚地記載了大司祭的服飾，即有胸牌、厄弗得、無袖長袍、織成的長衣、禮冠和腰帶。要用不同顏色的毛線和細麻作成，又要請最有藝術天才的能手來作，務要穿起來美觀莊嚴。聖經還仔細地描述了每件服飾的作法及格式，實在是一絲不苟，由此也可看出來大司祭的重要性。

禮服的穿法是先穿長衣，後穿為佩帶「厄弗得」的無袖長袍，佩上「厄弗得」和胸牌，繫上「厄弗得」的帶子，戴上禮冠，將金牌繫在禮冠上，就算穿完了全套禮服。

## (二)大司祭的職務：

(1) 每年「提市利月」的第十天，是以民的贖罪節日，是以民的大節日，也是梅瑟法律規定的惟一應守齋(↗191 fasting)的一天。這特別是大司祭應主禮的一天，他七天以前就應離家，住在聖殿旁邊的一個房間內，準備獻祭節日當天他應沐浴(肋十六 4)。這天的禮服比較簡單，可能為了獻祭的方便，只穿亞麻短褲，亞麻長衣，繫上亞麻腰帶，戴上亞麻頭巾就可以了(肋十六 23, 24)。先有一青年肋未人牽來一隻公牛犢，大司祭要在牛犢頭上覆手，將自己和自己家人的罪過，放在牛犢身上，然後將牛犢殺死，將牠的血帶到「至聖所」內，灑在「贖罪蓋」上七次，並要獻香。第二次的祭獻是為百姓的罪過，在兩隻公山羊中抽籤，抽中者就被殺，再用牠的血撒在至聖所內的贖罪蓋上，將剩下的血塗在祭台的四個角上(出卅 10)。然後大司祭覆手在另一隻公山羊的頭上，承認百姓的罪過，將這隻山羊領到曠野之中，將牠殺死。如此，全體以民在天主/上帝面前按法律就成了無罪的民族。然後，大司祭再穿上他的全幅禮服帶著火盤、乳香和牲血，再度進入至聖所內，到約櫃上的贖罪蓋前，獻香、灑血為自己、家人和全體百姓奉獻贖罪之祭，完成了贖罪節的隆重儀式。

(2) 大司祭有時也參與政事，主持會議，給君王舉行傅油禮(列上一 7, 8, 39; 列下十一 12)。充軍之後以民的政權從未正式恢復，大權漸漸落入大司祭之手。後來在羅馬帝國的佔領時期，大司祭的職權更成了賄賂的對

象。自公元前第二世紀始，大司祭更成了宗教和政治的全權代理人，統一治理政務和教務(友四 6-8; 加上十二 6; 加下十 10; 十一 27)，成為「公議會」的最高首領。

(三)在新約中，納匝肋人耶穌被視為最完備的真正大司祭。祂親自背負了全人類的罪過，完成了天主/上帝與人類之間的新盟約；在祂受難的前夕(耶穌基督受難聖死 ↗297 passion and death of Jesus Christ)，在晚餐廳內(最後晚餐 ↗507 Last Supper)，作了冗長的大司祭的祈禱(若十七 1-26)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

思高聖經學會編譯，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會出版，pp.173-181, 1975。

韓承良著，《聖經中的制度和習俗》，台北：思高聖經學會出版，1982。

韓承良著，《舊約時代的歷史》，香港：思高聖經學會出版，1980。

(Vanhoye, A.)著 簡惠美譯，《基督大司祭的新意》，《神學論集》第 120 集，台北：光啓文化事業，pp.221-229, 1999。

Barker, M. *The Great High Priest: The Temple Roots of Christian Liturgy*. London; New York: T. and T. Clark, 2003.

Jones, M. K. *Toward a Christology of Christ the High Priest*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2006.

Kilmartin, E. J. *The Sacraments: Signs of Christ, Sanctifier and High Priest*. Glen Rock: Paulist Press, 1962.

Kurialan, J. *Jesus, Our High Priest: Ps. 110,4 as the Substructure of Heb. 5,1-7,28*. New York: P. Lang, 2000.

韓承良

## 25 大赦

dàshè

INDULGENCE

參閱：412 教會 247 和好聖事 353 恩寵 457 救恩神學 8 十字軍



(一)大赦(indulgence)一詞，原意為寬厚/溫良/體恤/體諒(indulgence) 此詞源自拉丁文的「indulgere 寬赦、容忍、恩賜」，指對人、事、物之有限、缺點及罪惡(↗500 evil)的受造物之容忍及和藹的態度。從宗教層面而言，指大赦，意指來自教會寶庫的賜贈，給予已經獲得罪赦的信友，免除全部(全大赦)或部分(限大赦)暫罰的特恩。這是以教會較物化(↗245 Verdinglichung、reification)的傳統神學背景下，將教會稱為救恩的寶庫(treasury of the salvation)(救恩↗455 salvation)，其中包括耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和聖人(↗547 saint)們的善行與功績/功勞(↗95 merit)。為獲取大赦，信友必須滿全教會規定為得到該大赦所當盡的義務。在教會分施此寶藏給信友及亡者的靈魂，使他們除免全部或局部的處罰。其意義在於表達天主/上帝無限的仁慈及諸聖相通功(↗655 communion of saints) (參閱：《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 992-997 條)。

(二)大赦建基的原則就是代贖的觀念，這觀念十分古老。這原則又建立在另一個根據上：諸聖相通功及所有基督徒在基督奧體(mystical body of Christ)內的團結。在聖保祿對教會(↗411 Church)的教導中有此道理的根據：在作為基督妙身的教會之內，各肢體共同幫助一個生病肢體的痊癒。在這個情境中，保祿特別想起自己所受的痛苦能「在我的肉身上為基督的身體補充基督的苦難所欠缺的」(哥一 24)。

(三)在以後幾個世紀中，集體悔罪的社會性充分地顯示悔罪者在補贖(↗624 satisfaction)已罪時，不是只憑個人的力量。五世紀末，代贖的觀念十分普遍。正如：高盧傳教士、隱修士、亞爾地方主教凱撒利烏斯(Caesarius of Arles 約 470-542)所謂：「有鑒於自己罪孽深重，悔罪者深感無力補償己身的罪惡，乃殷切地求取全體子民的扶助」。

教會頒贈大赦的習慣，正式開始於十一世紀。當時有個規定：凡捐助隱修院者，可

以減少一天嚴齋的補贖。之後，其他為獲取大赦的條件相繼出現：如：捐贈聖堂、學校、醫院、朝聖等等。在各種大赦之中最著名的當數十字軍(↗8 Crusade)大赦。

1095 年，教宗烏爾巴努斯二世(Urbanus II 1088-1099)規定：「凡為了保衛耶路撒冷教會的原故(不為求取自身的光榮)參與十字軍者，可以抵銷所有的罪罰(暫罰)」。其後，大赦的贈予更伸展到資助十字軍東征的人士。

(四)今日天主教會經過梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的革新，很小心地應用施放大赦權。《天主教法典》第 995 條，第一項規定：「除教會最高權力外，只有法律承任擁有此權者，或教宗授給此權者，得施放大赦」。第二項並說：「除聖座明文授權者外，教宗以下任何權力，均不得將施放大赦之權委託於他人」。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

庇護九世(Pius IX)著、中央研究院傅斯年圖書館製作，《教宗庇護諭旨如庇來翁大赦》，台北：中央研究院傅斯年圖書館出版，2000。

張春申著，《大赦的神學》，《神學論集》第 22 集，台北：光啓文化事業，pp.499-521，1974。

賴効忠編譯，《聖年與大赦的歷史簡介》，台南：聞道出版社，1999。

Chevedden, P. E. *Canon 2 of the Council of Clermont(1095) and the Crusade Indulgence*. [S. l.: s. n.], 2005.

編譯

## 26 千年說

qiānnián shuō

### CHILIASM, MILLENARIANISM

參閱：611 新約 571 聖經 456 救恩史 668 默示文學 578 聖經詮釋學

(一)概念說明：千年說/千禧年主義

(chiliasm)或(millennarianism)一詞，此詞源自希臘文的「chilias 千、一千」，指數字單位。從基督信仰的層面而言，指自古代教會以來的一種思想潮流，依據舊約聖經(↗687 Old Testament)對未來天主/上帝/神(↗30 God)之王國的預言(prophecy)，以及新約聖經(↗611 New Testament)之《默示錄》的字面解釋：撒旦會被鎖鏈網住達一千年之久。因此，最狹義而言，指耶穌基督的第二次來臨前，在地上將先由基督與義人統治一千年(默廿1-15)；狹義而言，指猶太人的皈依(↗325 conversion)及反基督者的失敗；廣義而言，指期待更美好的明天，希望天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)影響整個人類的生活。此時，「第一次復活」的人(致命者，忠於耶穌基督的人)，會同基督一起為王一千年。及至一千年滿了，撒旦(Satan)就會被釋放出來，迷惑萬民，不過他終要被耶穌基督所擊敗。然後，就是復活(↗47 Resurrection of Christ)和公審判(↗78 judgment, general)；其後，罪人還有「第二次死亡」，而正義(↗93 justice)者將會進入天國(↗38 kingdom of God)的永恆福樂。

## (二)歷史：

(1) 千年說的理論在聖經(↗571 Bible)以外的猶太文學(Jewish literature)(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)、一些異端(↗461 heresy)論者、甚至某些教父(↗400 Church, Father of the)的作品中都曾提到。早期的基督徒，在羅馬的高壓逼害之下，很容易引用默示錄的景象來配合他們的生活實況：那隻巨獸就是羅馬帝國的象徵，如：早期的蒙丹派(↗629 Montanism)所主張。第一個力圖駁斥極端的千年說者是埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)在《天主之城》(De Civitate Dei)中提出千年之期在基督基督降生(↗332 Incarnation)時已經開始，不必等到最後審判(last judgment)(↗659 judgment)。

(2) 到了中世紀，許多有力的君王都被誤為「最後的君王」，而非基督徒被視為反基督的

外族。中世紀末期，由於經濟的不景氣，不止一次有人起來自稱為「基督」；他們都成功地吸引了一大群追隨者。千年說成了許多農人革命的理論根據。這現象到了宗教改革(↗273 Reformation)時(尤其是重洗派運動(Anabaptist Movement)仍未衰落。

(三)其實，這種死板的千年說的理論根據並不穩妥，因為，它完全忽視了默示文學(↗668 literature, apocalyptic)的象徵意義。基督一千年的統治是教會(↗411 Church)旅程的象徵；默示錄的作者，從光榮的角度來看教會，從基督的復活開始到最後審判為止的旅程。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bergendoff, C. J. I. *The Lutheran Church and Millenarianism*. Rock Island : Augustana Book Concern, 19??.

Court, J. M. *Approaching the Apocalypse: A Short History of Christian Millenarianism*. London; New York: I.B. Tauris, 2008.

Hunt, St. ed. *Christian Millenarianism: From the Early Church to Waco*. C. Hurst and Co. Publishers, 2001.

編譯

## 27 女人

nǚrén

WOMAN

參閱：11 人 438 基督徒人學 487 婦女神學 16 人權 365 家庭

### (一)聖經(↗571 Bible)：

#### (1) 舊約(↗687 Old Testament)：

1) 舊約聖經一開始即透露出聖經最高超的女人(Woman)觀。《創世紀》敘述人類(↗11 man)的受造時，稱天主/上帝/神(↗30 God)按照自己的肖像造了人「有男有女」。《司祭典》

(Priestly Code)的創造故事，不僅突顯出男女的平等，也顯示出男女的親密關係：他們一起反映天主的肖像(↗36 image of God)。《雅威典》(Yahwist)雖有女人出自男人的暗示，這裡的中心訊息卻是男女的「伴侶性」：「一人獨處不好！」女人源自男人肋骨(心的附近)的說法，更指向二性的密切關係。聖經跟著說：「(男)人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體」(創二 24)。當時男女「開懷地」坦誠相對，陰陽和合，平起平坐，沒有罪(↗591 sin)的牽絆，實在堪稱最理想、最圓滿的「男女圖」。

2)然而，舊約現實世界的真實生活卻和這幅理想中的男女圖有著一段不短的距離。在父系的社會中，猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)女人必須在家從父，出嫁從夫。如果生了男孩，才算有點指望，生個女的，終生抬不起頭來。女人與產業無別，隨時可被男人休棄，自己卻無權要求離異。女人不能繼承產業，除非家中再沒有別的男人。她必須日夜操勞家務，卻沒有公眾禮儀(↗692 liturgy)上的義務，雖然她亦可以參與慶節，或鎮日祈禱(↗331 prayer)。直到智慧文學(Wisdom literature)才有一些讚美女性的文字出現，然而，所讚美的卻總離不開賢妻、良母之類的美德。

## (2) 新約(↗611 New Testament)：

1)一方面可說，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)對婦女表示真正的尊敬；另一方面卻不能說耶穌有一套革命性的、全新的、或劃時代的女人觀，更不能說新約中女人的地位已有了「基本上」的改變。固然，耶穌說：「天主/上帝結合的，人不可拆散」的主張，是爲千千萬萬被休棄的婦女抱不平；然而，除了不能休妻之外，對於上面所說，猶太女性長久以來一直備受壓抑與歧視的情形，祂卻沒有多言；而且，祂的婚姻理論也是純粹從男人的觀點說的，只說男人該當如何，卻沒有說女人可以怎樣。當然，人的耶穌有祂歷史文化的侷限，而祂在世的生活言行也受他「宣講天國」(天國↗38 kingdom of God)的大使命所定向。無論如何，祂不是個婦女運動者，因爲祂有比解放婦女更超越的任務要作。然

而祂既然宣講天國的來臨，而天國卻是特別爲受壓迫、被遺棄的人開放的，那麼，在天國的大前提下，祂也自然地會對平素受到欺凌的弱小(包括女人)表現出更大的關懷了。

2)《宗徒大事錄》及《保祿書信》都有提及不少當時婦女領袖的名字，可見女性在初期教會(↗286 church, primitive)中是相當活躍的。這點也許便是這個新的宗教團體和猶太古老的宗教文化不同的地方吧！當時的婦女在聚會中經常發言(格前十四 34)、祈禱或說先知(↗159 prophet)話(格前十一 5)，到《牧函》寫作的時候，寡婦顯然已經在教會中供職(弟前五)，甚至還可能有女執事(deaconess)的設立(弟前十一 11)。

3)對於婦女解放，聖經中要數保祿說了最大膽的話：「其實你們都是藉著對基督耶穌的信仰，成了天主的子女，因爲你們凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督，不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因爲你們在基督內已成了一個」(迦三 26-28)。然而，保祿在這理所說的是「天國」，是「在基督內」，是基督徒救贖(redemption)的原則；在這角度下，性別已經不再重要，因此，也可以說，已經沒有男人女人的分別了。可是，落實到具體生活中，保祿卻感到必須保持一個在時間內，在十字架的陰影下，而不是在天國，在復活(↗47 Resurrection of Christ)的範疇中的團體秩序。儘管可以一再地指出，保祿在《格林多書信》中考慮的，不是男女是否平等的問題，而是教會(↗411 Church)禮儀秩序的問題，然而，它的後果是顯然的，教會是愈來愈走向限制婦女的路了。

(二)歷史：十九世紀，這個世界(包括東西方的)女性，經過了前所未有的釋放。她們從傳統家庭的保護(也是鎖鏈)中走出來，進入花花的世界。她們中，開始有人進入學堂(在中國，她們還剪了辮子，放開小腳)，和男性一起接受世界新知。然後，愈來愈多女人走出自己的一片天。進入二十世紀，婦女在文理、工商、教育、政經各界，更是出人頭地。女人不再是弱者。

(三)教會訓導(↗418 church, magisterium of the)：

(1) 教會的小女兒一剎那間長大了。然而，隨著小女兒的長大，各種令父母頭痛的問題相繼出現。也許是被壓抑得太久了，一時間，她們竟有點茫然失措起來。本來從抑制到開放，再到氾濫就只是一線之間而已。面對這些劇變，教會應該有更多的話要說，她應該更擔負起時代先知的角色。果然，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)非常強調女權；近代教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，1988年曾發表聖母年論《婦女的尊嚴》(Mulieris dignitatem)宗座牧函。二十世紀數位教宗有關婦女問題的言論，也許比以往十九個世紀的總和還要多。分析這些教宗的文告，他們不僅考慮各種社會環境的突變所引發的問題，更關心的是提醒人：婦女源自創造(↗526 creation)，因而有恆常不變的尊嚴與地位，以及隨著這地位而來的責任與使命。

(2) 男女地位的平等，是文告中經常提及的主題，《創世紀》及《保祿書信》也是經常被引錄的對象。男女同是天主/上帝的肖像，互相補足，完全平等。然而，平等並不泯滅不同。因而男女各有自己獨特的使命。每個女人都被召作母親，就好像每個男人都被召作父親一樣。這個母職，可以是身體上的，也可以是靈性上的。

(3) 有人以為，教會(↗411 Church)一方面高唱女權與平等；另一方面卻仍然囿限於文化(↗81 culture)與歷史的傳承，未能開放女性鐸職，是一件很遺憾的事。但是要記住，教會還是旅途中的教會，在通往天上天國的路上，它還有很長遠的路要走。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

史賓格拉(Spangler, A.)著、何灣嵐譯，《聖經中的女人》，台北：道聲出版社，2007。

郝爾威(Hellwig, M. K.)主講、神學論集編輯委員會編輯，《基督徒人學：聖經中的男人和女人》，《神學論集》第 107 集，台北：光啓文化事業，pp.13-20，1996。

葉寶貴著，〈女人，妳在那裏？：台灣教會之女性意識〉，《神學論集》第 124-125 集，台北：光啓文化事業，pp.355-379，2000。

喬治(George, E.)著、王小玲譯，《聖經中的非凡女子》，台北：聖經資源中心，2007。

Battersby, Chr. *The Phenomenal Woman : Feminist Metaphysics and the Patterns of Identity*. Cambridge : Polity Press, 1998.

Tavard, G. H. *Woman in Christian Tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1973.

黃懷秋

## 28 天人

tiānrén

GOD-MAN

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 332 降生 6 二性一位的結合

(一)「天一人」或「神一人」(God-Man)一詞，指的是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，因為，在祂內「神性」(divinity)和「人性」(human nature)在天主第二位(聖言(Logos)身上結合為一。因而，祂是一位存有與行動、知識(gnōsis)與意志結合為一的主體。

(二)新約聖經(↗611 New Testament)並沒有採用「神一人」這個詞彙，但卻承認這個詞彙所表達的事實(斐二 6-11；羅一 3，八 3；若一 14；弟前一 15，二 5，三 16)。

(三)在神學(↗385 theology)傳統中，「神一人」的事實，曾被安提約主教依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)、小亞細亞(今土耳其)神學家主教梅利通(Meliton of Sardes 約 +190 前)、生於古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)及其他東方教父(↗400 Church, Father of the)所討論過。但

「神一人」這個詞彙，卻是第一次出現在埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)的作品《厄則克耳講道詞》(Hesekiel)中。環繞著厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)及加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)有關基督論(↗449 Christology)的爭執，即以不同的方法運用「屬性交流」(↗705 communication of idioms)這個名言，力圖對耶穌基督的永恆奧秘，給予一套神學性的解說：『祂既是永恆的天主/上帝，然而藉著降生(↗332 Incarnation)，卻成了一個人，有著人類所有的特質，包括痛苦和死亡(↗154 death)，只是沒有罪過(↗591 sin)。身為天主/上帝第二位，祂是一，卻不是一個由許多原來分散的東西組合為一的整體』《厄則克耳講道詞》(三 3)。如：拜占庭神學家、神學家、君士坦丁堡修道士萊昂奇烏斯(Leontios of Byzantium 約+543)、希臘神學家、證道者馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約580-662)、敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes Damascenus 約650-750)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)等人，創造了一個特別的詞彙「在位格內」(enhypostasis)，來表達耶穌基督之人性生活在天主聖言(↗558 Word of God)的至聖位格(↗206 person)(包括其神性)中的思想。

(四) 教會訓導(↗418 church, magisterium of the)在下列幾屆大公會議中，一致清楚地肯定「神一人」的事實，如：尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)(DH 125)、厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)稱瑪利亞為「天主之母」(Mother of God)(DH 251)、加采東大公會議(DH 301)、以及拉特朗地區會議(Lateran local council)(DH 515)。

(五) 宗教改革(↗273 Reformation)接受教父時代的「神一人」理論。但由於它視耶穌的人性只是天主/上帝啓示(↗472 revelation)和救贖(redemption)的中介，對耶穌基督在人

性中的行動之救贖因因素便沒有給予適度的重視，因而成就了某些一性論(↗4 monophysitism)的傾向(事實上，不管哪個時候的基督徒，只要他們以為耶穌基督只是神的話，一性論對他們而言都是一個永恆的傾向)。然後，歷史辯證性的轉向自由主義(liberalism)的人文主義(↗13 humanism)，「從下面」(from below)觀看耶穌，忽視了祂的神性。瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，強烈反對當時流行的基督教自由主義神學(↗165 theology, liberal)，而強調「從上面」的(from above)耶穌基督。

(六) 今日的神學企圖打開「神一人」的豐富內蘊：

(1) 它顯示：「兩性一位」的理論，並沒有把耶穌基督人性上的位格性約減為只具人的外表。現代神學應用「位格」的觀念，注意「位格」的關係(↗696 relation)性，企圖指出耶穌人性上的個體性和主體性藉著完全屬於聖言，也完全進入聖言中，已經被提昇到最高的位格性的滿全了。在基督內，人的知識、人的意志與神的知識、神的意志完全相合，因而人性最深的潛能乃得以完全展開(實現與潛能↗638 act and potency)。

(2) 神學進一步解釋，「神一人」就是：有限的人和無限的天主/上帝之間的關係最高度的實現。在人的本性內與超越的結構在「神一人」身上達到最高峰，有限的人可與無限的天主/上帝建立真正的關係。

(3) 神學力圖給與「天主/上帝受苦」這一事實一個平衡的解釋。它指出三位一體(↗45 Trinity)的天主上帝絕對自由地選擇與人在一起。它應用類比(↗698 analogy)的方法來解釋：耶穌基督一方面真實地切願與人一起受苦；但另一方面，祂以基督，天主第二位的身份受苦。

(4) 神學指出物質世界的永恆價值，因為，它已被耶穌基督的人性終極地吸收，而進入神聖的實在界(↗637 reality)中了，因而，基督徒信仰不接受任何種類的形上二元論(metaphysical dualism)(二元論↗5 dualism)，

因爲，它把物質和精神分開，前者是低下的，會過去的，而後者則是高尚的、永恆的。基督徒宣布物質與生物世界的末世價值(末世論 ↗90 eschatology)。

(5) 最後，神學在「神一人」的光照下，也指出教會(↗411 Church)的普世性和地方性這兩個面貌之間是不可分地互相交織在一起，因爲，耶穌基督，神和人，同時是最普遍的(universalissimus) 也是最具體的(concretissimus)救世主(Savior)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易逢(Raguin, Y.)著、明鏡譯，《天人話語》，台南：聞道出版社，1976。

成世光著，《天人之際》，台南：聞道出版社，1975。

胡淑琴著，《歐瑟亞先知書中的天人關係》，《神學論集》第96集，台北：光啓文化事業，pp.193-204，1993。

喬治(George, A.)著、Lucia Chang 譯，《天人合一：生命的目的》，台北新店：臺灣基督教正教會，2007。

趙賓實著，《天主教與儒家天人合一比較觀》，台中：光啓出版社，1957。

達倍(Dubay, T.)著、田永正譯，《天人合一面面觀》，台中：光啓出版社，1976。

谷寒松

## 29 天父

tiānfù

FATHER, GOD

參閱：30 天主 45 天主聖三 35 天主的名字 385  
神學 487 婦女神學 698 類比

(一)概念說明：天父(God Father)一詞，爲天主/上帝/神(↗30 God)的許多名號之一，是宗教(↗266 religion)語言中一個重要的詞彙。因爲，宗教語言是人類語言，必須用人間的事實、想像、隱喻(↗683 metaphor)及比擬，以類比(↗698 analogy)的說法來表達天主

/上帝/神界的實相。天父一詞，乃是用人類社會上父親的事實與想像，來表達下列的基本觀念：天主/上帝是生命之源；祂是受造界照顧、保護個人的力量；祂接納人類(↗11 man)進到一種父子的新關係(↗696 relation)中。

(二)聖經(↗571 Bible)逐漸以「父」的名號來稱呼天主/上帝雅威(↗505 Yahweh)，卻嚴格避免提及任何爲人父所有的性別：

(1) 舊約聖經(↗687 Old Testament)中以色列稱雅威爲父，純粹是由於天主/上帝自由地選了他們作祂的子民(天主子民↗31 people of God)，並立了盟約(↗588 covenant)不斷臨在他們之中照顧他們。由下列記載清晰可見：「你對法老說：上主這樣說：以色列是我的長子。我命你，讓我的兒子去崇拜我。你若拒絕放他們走，我必要殺你的長子」(出四 22-23)。放逐前的先知時期，父的思想已經開始在民間普遍運用了(申十四 1；依一 2；歐二 1；十一 1-9)。當時，也有稱雅威爲國王之父的記載(撒下七 14；申卅二 5-6)；字面上表達雅威願將國王收作自己的嗣子，不斷指導他、護祐他；內涵的關係實在極爲密切。公元前 721 年，亞述王攻陷北國首都撒瑪黎雅城，約三萬以民被迫遷徙；隨後公元前 597、587 年兩次充軍巴比倫，也都是以民莫大的浩劫與災難。他們痛定思痛，對天主/上帝的體驗日趨深化，比如說：「從今以後，你要向我喊說：『我父，你是我青年時的良友』……我曾想過：多麼願意待你像一個兒子，賜給你賞心悅目的土地，列國中最美好的領土！我以為你會以『我父』稱呼我，不會轉身遠離我」(耶三 4，19)。「他要稱讚我說：『你是我的大父，是我救恩的磐石，是我的天主』」(詠八十九 27)。雅威是父親，是整個以色列子民的父親，到以色列晚期，更達到了體驗的高峰。依六十三 15-16 有貼切的描述。在今日女性神學(↗487 theology, feminist)的環境裡，提一下舊約也把爲母的事實與想像用在天主/上帝上，是很重要的：天主/上帝像哺乳的母親(依四十九 15)，天主/上帝如母親一般愛祂的子民(歐十一 1-4)，如母親般撫慰(依六十六 13)，行動有如助產士(依六十六 9)。

(2) 新約聖經(↗611 New Testament)接收了舊約有關天父的觀念，但增加了重要的新成分：天主/上帝是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的父親。天主父的父性是人類之中一切父性的來源(弗三 15)。依據福音(↗642 Gospel)記載，耶穌山園祈禱時稱天主/上帝為：「阿爸，父啊！」(谷十四 36)。這是猶太人對父親一種親密的稱呼，為家中日常慣用阿拉美文暱語。猶太人視天主/上帝為絕對超越的神，絕無可能以此稱呼祂。耶穌如此呼喚，顯示祂體驗到與父有種特殊而唯一的親密關係，以及對父無條件的奉獻和服從。耶穌向人類啓示天父時，又很技巧地暗示他們之稱天主/上帝為父，跟祂稱天主/上帝為父，實際上有區別(若廿 17)。基督復活(↗47 Resurrection of Christ)後，這點日益明顯，宗徒(↗260 apostles)也逐漸明白。耶穌在世時常獨自祈禱，令人感到祂生活在父的氛圍裡，是常在聖神(↗566 Holy Spirit)中向父祈禱的人。祂與父的關係，宗徒體驗到何種程度，很難確定，因為，那是超乎人能把握的範圍。

(三)現代神學(↗385 theology)正在本地化/本位化(↗98 inculturation)過程中。每種文化(↗81 culture)各有其天賦。大約四百年以前，中國天主教徒思想家楊廷筠(Yang Ting Yun, Michael 1557/1562?-1627)，用「天主為大父母」的話說出他對天主/上帝的觀念。方興未艾的女性神學運動代表堅持，用於生活的天主/上帝之奧秘上，父親與母親的形像要平衡。但此不是否認耶穌稱天主/上帝為父的特殊份量。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 谷寒松，趙松喬合著，《天主論·上帝觀：天地人合一》，再版，台北：光啓出版社，1992。
- 麥克倫(McClung, F.)著、徐劉慈惠譯，《天父的心》，台北：校園書房出版，1999。
- 香港教區教理中心編訂，《歸向天父》，香港：真理學會出版，1998。
- 羅光著，《我們的天父》，台北：臺灣學生出版社，1996。
- 楊牧谷著，《這是天父世界：創造論初探》，香港：更新資源出版，2000。

- 張春申著，《詮釋天父年》，台北：光啓文化事業，1998。
- 張春申主講、胡淑琴編寫，《初談天父學：從聖經神學、靈修及使命三角度談起》，《神學論集》第 120 集，台北：光啓文化事業，pp.211-220，1999。
- 神學論集編輯委員會編輯，《基督信仰中的天父》，《神學論集》第 121-122 集第 26 屆神學研習會，台北：光啓文化事業，pp.321-595，1999。
- 董芳苑著，《基督徒的天父與中國人的祖先：基督教對「祭祖」禮俗所取的態度》，《神學論集》第 30 集，台北：光啓文化事業，pp. 493-514，1976。
- (Hebblethwaite, M.)，黃美基譯，《天主的母性》，《神學論集》第 62 集，台北：光啓文化事業，pp.623-629，1985。
- Johnson, E. A. "The Incomprehensibility of God and the Image of God Male and Female." *Theological Studies* 45 (1984): pp.441-465.
- Kasper, W. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad, 1984. pp.133-157, 264-316.
- Rahner, K. "Theos in the New Testament." *TI*, vol. 1. 79-148.
- Turek, M. M. *Towards a Theology of God the Father: Hans Urs von Balthasar's Theodramatic Approach*. New York: P. Lang, 2001.

谷寒松

## 30 天主

tiānzhǔ

GOD

參閱：45 天主聖三 296 耶穌基督 29 天父 566  
聖神 35 天主的名字 526 創造 604 愛  
353 恩寵 514 無神論

698 類比

#### (一)前言：

(1) 本文以六個步驟來說明「天主/上帝/神」(God)此主題。首先：提出一些定義的描述；其次：指出走向天主/上帝的路；其三：描述聖經(↗571 Bible)中的天主論/上帝觀；其四：教會歷史(↗412 church, history of the)中的天主論/上帝觀；其五：新的面目；其六：文獻撮要；最後：提出一個短型定義。

(2) 本文的思路可從以下三句話概括：

- ◆「不知其然」
- ◆「知其然，不知其所以然」
- ◆「知其然，亦知其所以然」

(3) 若干定義的描述：1)從靈修/神修(↗710 spirituality)的角度來看：天主/上帝是比人(↗11 man)自己還內在於人的奧秘(↗600 mystery)，祂是至高的善，絕對愛的奧秘，和諧中的和諧，美中之美，最忠信的朋友。2)從哲學(↗344 philosophy)的角度來看：天主/上帝是絕對存有，絕對的無，絕對的第一因(first cause)，不動的動者，宇宙的主宰，一切歷史過程的目標，最高的價值。3)從語言(language)的角度來看：天主/上帝是不可言喻的奧秘，是一切人言語的基本條件；即如果沒有天主/上帝，人的言語都是空的，沒有意義。4)從日常生活的角度來看：天主/上帝是每一個人日常生活的寄託，或無上關切的對象，是人們信仰(↗315 faith)生活意義的來源，和他們的希望(↗210 hope)。

## (二)走向天主/上帝/神的路：

(1) 一些統計資料：

1)1991年“台灣生界與生活品質研究”調查，在一千四百位受訪者中，有三個問題的答覆情形如下：

a)我覺得宇宙中有一股「神明」的力量。非常同意的有 7.6%，同意的有 34.7%，有點同意的有 27.9%，有點不同意的有 11.9%，不同意的有 15.3%，非常不同意的有 2.5%。

b)我覺得宗教信仰是迷信。非常不同意的有 9.4%，不同意的有 44%，有點不同意的有 23%，有點同意的有 11%，同意的有 10%，非常同意的有 2.4%。

c)我覺得我需要宗教上的精神寄託。非常同意的有 8%，同意的有 31%，有點同意的有 27%，有點不同意的有 10.5%，不同意的有 19.7%，非常不同意的有 3.6%。

從對以上三個問題的答覆，可以推論到一個事實，在經濟工業發達的台灣中國人的

社會中，絕對多數的人涵蓋地體驗到，有一股力量，有一個需求，需要寄託；人絕不可能只靠自己就能獨自生活圓滿。

2)1993年出版的《歐洲價值研究》(European Value System Study) (由比利時牧靈神學家、耶穌會會士、魯文大學教授克爾科福斯(Kerkhofs, Jan 1924-)發起，1981年首次調查，1990-1991追蹤研究，包括歐洲、北美、澳洲、俄羅斯、匈牙利等地)的研究計畫中，有以下三個問題。他用1到10作為量表，1表根本不重要，10表非常重要。

a)天主/上帝在你生命中的重要性如何？歐洲方面的答覆：很重要的⑩的有 31.2%，⑨的有 7.5%，⑧的有 10.1%，⑦的有 7.7%，⑥的有 7%，⑤的有 10.2%，④的有 4.3%，③的有 5.3%，②的有 4.7%，①的有 12%。平均數是 6.6。就歐洲來看，比較肯定天主/上帝的重要性的順序是：東歐、南歐、西歐、北歐。美國的平均數卻是 8.1，就是說經濟工業發達的美國很肯定天主/上帝的重要性。

b)你相信有天主/上帝嗎？歐洲平均 61.6%相信有天主/上帝，在美國 92.9%的受訪者相信有天主/上帝，在波蘭 94.5%的受訪者相信有天主/上帝，在愛爾蘭 96%的受訪者相信有天主/上帝。

c)你覺得哪一種說法比較合乎你的立場？①有位格的天主/上帝(基督信仰中的天主/上帝/神)：歐洲有 31.5%，美國有 69.2%。②有一最高存有、力量(自然神論↗172 deism 的神)：歐洲 33.1%，美國 23.3%。③我不知道該相信什麼(不可知論↗53 agnosticism 的心態)：歐洲 18%，美國 5.7%。④我不相信有天主/上帝或是一個最高的力量(無神論↗514 atheism 的態度)：歐洲 13.8%，美國 1.8%。

如果用基督信仰或自然神論的角度來看，超過三分之二的絕大多數肯定有天主/上帝/神，否認天主/上帝/神存在的人是少數中的少數。

(2) 認知上的困難：

1)人在知識上難於肯定天主/上帝，原因大概如下：在講求速率的現代社會，人人都



在忙，忙著為生活奔波，為金錢操勞，誰也不敢閒著。「我很忙！沒時間！」成了人人的口頭禪，也成了社會地位與成功者的象徵。百忙主義使人不能定下心來思索比較根本的人生問題，更不用說到天主/上帝了。文明的進步，科技的發達，大眾傳播媒體對人們的影響一天比一天大。在一般人的思考領域中，無形中製造了一些圖像層面；圖像主義的作祟，使他們的心靈從淺層到深層很難互通。結果，現代人一般的觀念是，除非經過五官的體驗，都不是真正的知識；除非運用邏輯分析、歸納方法所得到的論證，都不是可靠有價值的知識。實證主義(↗639 positivism)與科學主義(scientism)使得天主/上帝存在的問題，成了理性推理以外的非理性感覺的事情。有人從心理學的角度來看宗教(↗266 religion)的天主/上帝/神，竟然認為天主/上帝/神完全是人類製造出來的產物，而宗教是純屬幻像性的投射作用。

2)奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家。精神分析學派的創始人佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)肯定的說，宗教是一種社會性的幻想，企圖來解決人類內心對生存的怕懼。有些知識份子，在以理性否定那些非常特殊的傳統神話時，連帶的也將天主/上帝/神的存在一併否定了。有些人對天主/上帝/神的態度，認為天主/上帝/神是絕對高超的，完全異於受造界。所以基督信仰中的天主/上帝/神對他們而言太擬人化，因此，引起他們對基督信仰中，那位走進受造界的天主/上帝/神的懷疑。在教會思想歷史中，理智日益肯定自己的範圍，理性往往要控制在它以外的信仰權威；如走極端，即：理性主義(↗398 rationalism)、科學主義。有人因為生活當中的痛苦、惡勢力等類似理由而推論說，不可能有天主/上帝/神；因為如果有天主/上帝/神，不可能發生這樣痛苦的事。此外，由於獨裁政權、政治暴力，政治要控制一切，在台上不允許有更高的天主/上帝/神。因此，造成無神論(↗514 atheism)。這些因素都造成人們對天主/上帝/神認知上的困難。

(3) 體驗：良心的事實；萬物的奧妙(宗十七 24-28；DH 3004, 3005, 3026；DV 6)；惡性的

事實(詠廿二 3, 7-9)；心理的經驗；基本的信賴；愛的經驗及美的吸引力。這些體驗都是許多人走向天主/上帝/神的路。

(4) 認識：的確，天主/上帝/神的奧秘(↗600 mystery)是深奧不可言喻的。但是，如果要談論祂的話，就該用「類比」(↗698 analogy)的方法。類比包括三個因素：肯定法(the way of affirmation)、否定法(the way of negation)與卓絕法/卓絕的肯定(the way of eminence)。所謂的肯定是講論這對象是什麼。如天主/上帝/神是萬物的創造者，所以，祂和受造物必有相同點(若壹一 1-4；希一 1-2)。而否定則是在肯定了祂是甚麼之後，馬上又說：其實祂也不是什麼。因為受造物是有限的，天主/上帝/神是無限的。於是在某方面固然祂與受造物有相同點，但卻沒有受造物的缺點和有限。意思是說：祂也不像受造物那樣。「在造物主與受造物之間，若指出相同點，應同時指出更不相同的地方」(DH 806)。而卓絕的肯定，則是：運用否定後的積極面，意為祂不但是什麼，也不但不是甚麼，而且還超越甚麼。換句話說：祂簡直是完全不一樣的一位，是完全另一種的存有物(totally different being)。在對天主/上帝/神的認知的思路上，應把類比法的三個因素集合在一起，則在人的有限思想下，對超越人意念的那奧秘的認識，才算穩定。

至於「有關天主存在的論證」，請參閱(↗144 argument for the existence of God)。

(三)舊約聖經(↗687 Old Testament)中的天主/上帝：

(1) 舊約歷史中的天主：

1)以色列民的歷史，和天主/上帝的救恩史(↗456 salvation, history of)是齊頭並進的。天主/上帝藉著以色列民歷史中的人物、史實和啓示(↗472 revelation)，實踐了祂拯救人類偉大的計劃。以色列的救恩歷史，是從天主/上帝主動召喚以色列之父亞巴郎而揭開序幕的(創十二 1-2)。在亞巴郎的信仰體驗中，天主/上帝是既許必踐的大神，是要求絕對信服的上主。亞巴郎甚至遵從天主/上帝的

命令，將自己的獨生子依撒格，作為祭獻的禮品(創廿二 1-2)。他完全聽從天主/上帝的旨意，而天主/上帝則大大地降福了他(創廿二 16-18)。

2)梅瑟是以色列最偉大的民族英雄，他出生在一個被壓迫的民族中(出一 8-22)。天主顯現給他，將自己的名字和救贖的計劃啓示給他，讓他知道他的使命，就是救自己的同胞，脫離埃及法老的奴隸統治。梅瑟接受天主的召喚後，勇敢地站在法老的面前，述說天主的偉大，和自己的堅定信仰。他藉著天主大能的手臂，克服了埃及法老的百般刁難(出五-十二)。天主是解救的天主，以色列人藉著天主的大恩及梅瑟的領導，終於擺脫了奴隸的束縛，走上自己的光明大道。

3)以色列子民，離開埃及，越過沙漠，在若蘇厄的領導下征服客納罕，進入福地。十二支派並在舍根舉行會師，重新訂立與天主所立的盟約(↗588 covenant)(蘇廿四 2-27)。若蘇厄死後，以色列進入民長時期。民長不是民選的，而是天主/上帝的召喚。撒慕爾是最後一位民長。為了適應變局，延續命脈，以色列民需要成立一個國家，推選一位新的領袖。在祈求天主/上帝與人民的堅持下，撒烏耳終於成為以色列的第一位君王，這是以色列民歷史的重大轉捩點。

4)撒烏耳與撒慕爾的衝突，以及日後的妒恨達味，導致撒烏耳悲劇的收場。達味才是以色列王國真正的建立者。他逝世以後，撒羅滿繼位，由於他善於利用國際情勢，所以造成撒羅滿王國極為輝煌的時代。他建立了聖殿，對於以色列敬拜天主/上帝的貢獻功不可沒。撒羅滿死後，國家分裂，就是歷史上有名的南北分裂，隨後又遭巴比倫充軍。就在這個危機四伏的關鍵時刻，偉大的先知(↗159 prophet)——天主/上帝發言人——的時代來臨了。以色列子民藉著先知不斷的激勵，培養了純正的信仰，堅決反對多神的異端(↗461 heresy)，也使以色列子民進而體驗出他們所信仰的天主/上帝，不但是以色列民的神，也是整個世界的天主/上帝。

(2) 藉著對以色列救恩歷史的瞭解，特別需要敘述在聖經記載中之天主/上帝的特殊屬性

(idiom)和作為(action)：

1)走向未來的天主/上帝：在舊約聖經中，「上主的日子」一概念的產生，充分表達了以色列子民對天主/上帝的期盼。天主/上帝不僅僅現在臨在，將來亦必臨在。祂是現在的天主/上帝，又是未來的天主/上帝。上主的日子，是天主/上帝顯示自己的威嚴和公義的日子。以色列子民雖然多次叛離了天主/上帝，但是他們從歷史的體驗中，仍然相信天主/上帝會寬恕他們，會重新救援他們。天主/上帝即使在義怒中，仍然慈悲為懷。以色列罪惡深重，內心外表都破壞了天主/上帝的誠命。而天主/上帝是正義的，選民仍一樣要接受懲罰，要毀滅敗亡。但是事實指出，以色列即使到了山窮水盡的時刻，天主/上帝仍然賜給他們新生的希望(則卅六 24-27)。

走向未來的天主/上帝是給以色列子民偉大的許諾的神。未來的日子，只要天主/上帝的選民恪遵祂的誠命，未來的一切都是美好的(依二 1-5；米四 1-3；依六十 3；六十六 22；匝八 3，20-22；十四 16-17)。天主/上帝是走向未來，繼續創造大神(依四十五 6-8，18，21-24)。天主/上帝更藉著先知依撒意亞，莊嚴隆重的宣布：有一個嬰孩為我們誕生了，有一個兒子賜給了我們；他的名字要稱為永遠之父、和平之王，從今時直到永遠(依九 5-6)。偉大的天主/上帝，因著祂的熱忱，必要完成這偉大的許諾。在《依撒意亞先知書》第二部份中有四首歌詠「上主僕人」(Ebed Yahweh)(servant of God)的詩歌(依四十二 1-9；四十九 1-6；五十 4-9；五十二 13-五十三 12)中，同樣，也涵蓋著雅威上主走向未來的向度。這不但是以色列子民的福氣，更是人類最大的盼望和寄託。

2)重建熙雍的天主/上帝：綜觀以色列的歷史，從亞巴郎蒙受天主/上帝召喚，離開烏耳開始，到梅瑟領導出谷，若蘇厄佔領福地，達味建立王國，南北分裂，巴比倫充軍，一直到劫後餘生，重返故土……為止，這弱小的民族，竟能歷經數千年而流傳不已，實在讓人讚歎天主/上帝的奇妙大能。以色列子民雖然作惡多端，違背天意，但是他們仍然相信、體驗天主/上帝是生存力量最大的泉源(依

四十 28-29)。表面來看，以色列民族似乎陷入萬劫不復的絕境。但是事實上，大慈大悲的天主/上帝，並未棄之不顧，祂仍然用祂的大能，庇護著祂的子民，祂一直在開展新的場合，新的生命。

選民犯罪(↗591 sin)作惡(↗500 evil)，遭天主/上帝譴責；敬拜邪神，更遭天主/上帝嚴懲。以民的許多朝代興盛又衰落，唯有宗教屹立不搖。由於先知們的預言(prophecy)，以色列人對默西亞(↗669 Messiah)即將來臨的希望，日漸加深穩固；許多人竟因而重振他們對天主/上帝的熱心。領導以色列難民最偉大的先知厄則克耳，枯骨復生的神視(vision)(則卅七 1-14；卅九 21-29)，以及舊約最後的先知達尼爾的預言(達七 13-14)，都能顯示天主/上帝的王權是永遠的王權，永存不替；祂的國度永不滅亡。藉著以色列子民的歷史發展史實，使信徒能夠肯定地相信，唯有雅威(↗505 Yahweh)上帝，才是人類永恆的希望，祂是昔日的主，也是今日的主，更是明日的主。

3)唯一而超越的天主/上帝：舊約的天主/上帝論是一種一神論(monotheism)。所謂的一神論，意謂著他們信仰的內容是唯一的真神。除了天主/上帝以外，沒有別的神。這是舊約、新約聖經(↗611 New Testament)共同的基本信仰。但是，這種信仰的內容是由經驗而形成的，由模糊到肯定，卻經歷了一段相當長的宗教反省過程。以色列在唯一天主/上帝的信仰中，體認到雅威與其他那些神明在本質上有極大的差異：「萬神盡屬虛幻」(亞一-二；九 7；歐二 2-5；依二 8-18；六；十 10；十九 3；詠九六 5)，「外邦人的神都是虛無」(耶二 5；十 8，15；十四 22；十六 19)，「別的神是非神」(耶二 11；五 7)。因為，雅威是唯一的，由此可見無論那種宗教和文化(↗81 culture)中的泛神論(↗255 pantheism)和多神論(↗184 polytheism)，都與基督宗教(↗436 Christianity)的信仰內容無法相容。

以色列人在生活中，發覺雅威不只是以色列的祖先的保護神，祂也不限於某些地域、人民和國家。於是他們領會到雅威本身是超越一切界限的神；沒有一個國家的神能

和雅威比較，祂完全超越空間。祂是如此地寬、廣、高、深，不能為人世間所完全包容和限定(亞九 3；詠一三九；列上八 26-27；約十一 7-9；智一 1-7)。除此以外，以民也體會到天主/上帝更超越時間。祂是永遠的、有充沛力的天主/上帝。祂沒有開始，也沒有終結(哈一 12；依廿六 4；卅三 14；四十 28；四十四 6；四十八 12；耶十 10；申卅三 27；達十二 7；詠九 8；十 16；十九 10；九十二 4，9；九十三 2)。世界始於天主/上帝的創造(創一 1；依四十 23)，但是創造者天主/上帝的生命，則不屬於宇宙內的這些限制；祂本身是生活的天主/上帝，是永遠生活著的(耶十 10)。

4)促進正義的神：以色列真正完美的宗教生活，是讓雅威天主/上帝在盟約中，藉著法律，做唯一的神、唯一的天主/上帝。雅威的誠命如果能成為以色列子民言行思慮的準則，那以色列的生活才能真正走向安康、和平(↗246 peace)的境界。正義(↗93 justice)的真諦包含著兩個層面：第一是基本正義：就是以色列的天主/上帝，祂能影響人類每個層面的每一種生活(申七 12-13)。第二則是基本正義的具體表達。基本正義必須要澈底、具體地落實在重要的社會問題上，方能發展人類互助、合作、服務、犧牲的道德力量。事實上，正義對以色列天主/上帝的選民，具有救恩、幸福、和平的多種含意。天主/上帝要求的是：「只應追求公道與正義，好叫你能生存，佔有上主你的天主賜給你的土地」(申十六 20)。「因為上主是正義的天主，凡依賴祂的人是有福的」(依三十 18)。

5)照顧貧窮困苦的天主/上帝：「我確知上主必為受壓迫的人伸冤，也必為貧窮的人主持正義的判斷」(詠一四〇 13)。在舊約聖經中一致顯示，雅威上帝對貧窮困苦的人特別關注(申十五 1-11；約廿九 12-17；詠六十九 34；七十二 2，4，12-24；箴十四 21，31)。這是雅威行動上的主要特質：祂喜歡走近貧苦的人，站在窮困人群的中間，與他們同行。讀者會發現，天主/上帝實在願意作人類中每一個人的天主/上帝。祂渴望人們都生活在祂的正義保護中。既然天主/上帝愛世上所有的人，祂願意和每一個人同行。雖然每個人都需要，但是因為貧窮的人「首先」承認自己

需要祂的協助，自然而然的，天主/上帝也「首先」去幫助那些表達自己需要祂幫助的人 (preferential option for the poor)。

6)創造和保存的天主/上帝：雅威不只是為以色列而創造(↗526 creation)，祂的創造是包含整個世界和宇宙的；故天下萬有，是統屬於雅威的，是祂所創造及保存的，而這是以色列在其信仰過程中，經歷了漫長的曠野路途後領悟出來的。天主/上帝是一切民族、一切目標、任何時代的創造者和保存者。以色列創造論裡的雅威，絕不是一個受造的神，也沒有自發論的色彩。

天主/上帝是以言語來創造的，天主/上帝「說」：有光，就有了光(創一 3)。天主/上帝的言語在歷史過程中不斷地啟發民長，領導先知，批判以色列的行為，這現象顯出了這言語的創造性(亞五 8；九 6；依十七 13)。為描寫雅威天主/上帝的創造動作，舊約作者特別運用了一個特殊的動詞“bara”。這個動詞專屬於描述雅威的創造動作，不能運用在其他存有物上。因為在希伯來人的思想裡，雅威的創造是非常特殊的一樁事。這動詞在舊約裡出現四十八次之多，通通是指有關天主/上帝的創造工程。

又天主/上帝的創造是從虛無中的創造。事實上也除非如此，天主/上帝就不是真的天主/上帝，受造物也不是非必然的受造物 (contingent being)。《創世紀》一開始就提到天主/上帝的創造工程：「起初天主/上帝創造了天地」(創一 1)。這個工程標明一種絕對的開始，由此為起點，一切時間都歸於受造物的範圍中。人生活在物性時間、想像時間甚或宗教時間內，但天主/上帝卻生活在永恆內，絕對的現在，絕對的臨在中。

天主/上帝創造天地萬物，絕不是為了增加自己的幸福，更不是為了爭取自己的私利。天主/上帝是大公無私的。祂願意把自己的完善通傳給祂要創造的萬物。而從絕對虛無中被創造出來的萬物，常常是需要創造者天主/上帝的支持的，否則萬物就只能又歸於虛無。故天主/上帝的創造行動和保存、治理、照顧世界的行動，是無法分割的。這是同一個行動的幾面。天主/上帝的照顧是普遍的，

是一種直接及實際的支持，可稱之為「天主的參與」(↗37 concourse, Divine)。

#### (四)新約聖經中的天主/上帝：

(1) 在基督宗教教會思想中，有一句名言：「新約涵蓋在舊約中，舊約卻在新約中彰顯。」舊約啓示中的天主論/上帝觀，奠定了根深蒂固的基礎，但是新約啓示中的天主論/上帝觀，卻是現代基督徒最高的信仰準則。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是在祂塵世的生活，啓示著天主/上帝。若是要更認識基督徒相信的天主/上帝，是怎樣的一位天主/上帝，只有先進到耶穌基督的生活裡去探討。耶穌基督並未運用一套神學語言來啓示天主父，祂運用的是祂一生的事蹟：祂的言語、祂的行為、祂的生活態度、祂的苦難、祂的復活等等，這一切都是宣揚天主/上帝奧蹟的行動：

1)福音(↗642 Gospel)包含不少的比喻(↗61 parable)：亡羊的比喻(路十五 4-7)、失錢的比喻(路十五 8-10)、債戶的比喻(路七 41-43)、浪子的比喻(路十五 11-32)、家主的比喻(瑪廿 1-13)、法利塞人和稅吏的比喻(路十八 9-14)。這些比喻都能令那些聆聽耶穌基督宣講(↗330 preaching)的人，體會到天主/上帝是一位尋求喪亡者的天主/上帝。在這些比喻裡，耶穌要顯示的，是天主/上帝充滿愛的一面。祂向喪亡的人、在困苦裡的人、犯過罪的人，懷著無限的慈愛。總而言之，祂是站在窮人中間的天主/上帝，這與當時法利塞人法律主義(legalism)中，所顯示的天主/上帝面貌截然不同。每一個人都需要天主/上帝的慈愛，天主/上帝也無條件的要廣施祂的慈愛。

2)耶穌基督在世生活的時候，藉著祂與貧窮人、與被驅逐的人、與當代社會所輕視的人的來往，啓示了一位嶄新的天主/上帝：一位在人群中生活著和工作著的天主/上帝。山中聖訓的部份，論及天主/上帝對人類的照顧(瑪六 25-33)。在這一段言論中，能領會耶穌基督所宣揚的天國(↗38 kingdom of God)，是一個天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的境界；是因著天主父主動的愛和支持，使得人能克服惡勢力，獲得日日新的精

神境界。這是人心最深的渴望和需求，也更是人類所追求的圓滿所在。

3)耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活(↗47 Resurrection of Christ)，是了解天主/上帝奧蹟的主要關鍵。在新約的記載裡，通常以兩種文字類型傳達耶穌基督的喜訊：一是福音；一是書信。這兩種文字類型所宣傳的喜訊，都擁有一個共同的核心，即：耶穌基督受難—復活—升天。此逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的過程是初期教會(↗286 church, primitive)一提及耶穌基督時，必定包含的「原型」(prototype)。無論人們用什麼名號來稱呼祂：或默西亞、或人子、或天主子……在最深處都是願意表達納匝肋的耶穌雖然死了，但是祂卻復活了，而且坐在天主/上帝的右邊。

(2) 新約中的天主論/上帝觀有一個鮮明的特色，就是：「天主/上帝是愛」(若壹四 8)；這是新舊約啓示的最高峰。聖言(↗558 Word of God)之所以降生(↗332 Incarnation)成人，爲的就是要給人類啓示這意想不到的奧秘。新約中啓示的天主/上帝是一位寬恕人的天主/上帝，祂是慈悲的，是至善的、慈愛的，是充滿愛情的天主/上帝；祂是恩寵(↗353 grace)的天主/上帝，給與人希望與平安；祂安慰人，祂是救主，祂願意一切的人得救。這幾乎是超乎人所能想像的一位天主/上帝。新約能如此的描繪，實在是基於宗徒(↗260 apostles)們對於耶穌基督的認識。在這認識中，相信天主/上帝對人的愛(↗604 love)(若壹四 16a)。

#### (五)歷史中的天主論/上帝觀：

##### (1) 古代的天主論/上帝觀：

1)綜合而言，希臘思想歷史中的天主論/上帝觀，從早期濃厚的位格(↗206 person)性宗教情操，逐漸走向比較哲學(↗344 philosophy)性、位格性不明確的統合觀念中。

而在中國的思想發展史中，也有類似的歷程：早期的中國人對神的觀念，相當清楚的肯定有位際性的面目。孔子也接受周代對天的信仰，相信天是人間的主宰，雖然他對天的詳細性質，並未詳細的討論。後期的中

國思想家，也如同希臘人一樣，把祂歸併在一個統合的觀念中。但一般民間的百姓，仍然生活在多「神」的、位格化的現實裡。

2)諾斯底主義(↗673 Gnosticism)：希臘思想非常強調「知識」(gnōsis)，人人渴望藉知識得救，唯有通曉此知識的人方能得救。諾斯底主義最基本的思想是最高神，完全和宇宙萬物隔絕；祂和物質世界毫無關係，是絕對的唯一的。祂與萬物的中界是「言語」，這中介是來自唯一神的存有物。在這樣的思想影響下，教會在第三及第四世紀之間，產生了摩尼教(↗656 Manichaeism)。摩尼教的教主是伊朗的思想家摩尼(Mani 約 215-275)，摩尼教極力主張極端的二元論(↗5 dualism)，認爲宇宙萬物是由二元組成，這二元他們稱之爲神，人類歷史，就是善神和惡神鬥爭的歷史。

3)多神論(↗184 polytheism)：當時教會所處的環境中，有種種自然宗教的多神論，就如同中國人社會上的民間宗教(popular religion)一樣。這些所謂的「神」多半是人而神化的。很容易將三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝視爲三個天主/上帝。

4)猶太教(↗518 Judaism)：在猶太教中，雅威是一位一體的天主/上帝。雅威是一位，只有一個天主/上帝。這對教會的影響是不可忽略的。

5)信仰準則(rule of faith)、異端(↗461 heresy)的澄清：教宗克雷孟一世(Clemens I 88/92-97/101)在他的致格林多人書信《因突然來者》(Διὰ τὰς αἰφνιδίους)中，就曾說過：「我們信仰的不是只有一個天主/上帝……嗎？」又在當時教會生活裡，有所謂的宗徒書信，這可說是最古老的信仰準則了，上面提到：「我信父，管理宇宙者，耶穌及聖神」。古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)在《反異端論》(Adversus Haereses)中提到：「有一個天主/上帝，全能的父，祂造了天地海洋，以及海中的一切……」。

而無論是聖經的記載，或是初期教會(↗286 church, primitive)的信條和信仰準則，均

是用擬人 (↗676 anthropomorphism) 法的文學方式來表達的。這一類的言語適用於希伯來人的生活背景，但對希臘人來說卻是不夠的，因為它並不能夠解答哲學和形上學 (↗194 metaphysics) 的難題。在這樣的情況下，教會的神學家嘗試著以客觀的概念，用當代的形上用語來講解、保護啓示的奧蹟。而基督信徒團體肯定地宣信，耶穌基督是真天主/上帝也是真人。而在猶太人的一神論，和希臘宗教哲學所強調「一」的背景下，開始有了一些錯誤的學說。如：天主/上帝一位一體論/神體一位論 (↗393 unitarianism)，就是將天主/上帝本身內在的天主聖三奧蹟錯誤的理解。其它又如：附屬說 (↗292 subordinationism) 及亞略主義 (↗223 Arianism) 異端。

### (2) 中古時代的天主論/上帝觀：

1) 一般而論，中古時代的教會和社會中，對天主/上帝本身的存在和屬性，少有爭論。真正爭論的問題有兩個：一個是比較無限創造者和有限創造物之間的問題；二是天主/上帝內在生命的描繪與了解的問題。

2) 異端與澄清：在十一世紀與十三世紀時，古老的諾斯派和摩尼派的二元論，又死灰復燃成廣義的二元論，指實在界 (↗637 reality) 存著許多對立。諾斯派和摩尼派的二元論，認為在宇宙間有兩個非被造的永久起源：以善來自善的起源，惡來自惡的起源；物質則是魔鬼 (↗703 devil) 從虛無中所創造的。有關天主/上帝內在的生活，義大利神學家、歷史哲學家、聖經註釋學、神秘主義者約阿基姆 (Joachim di Fiore 約 1130-1202)，主張在天主/上帝內，除了聖父、聖子、聖神 (↗566 Holy Spirit) 三位以外，還有一個第四實體，就是「天主的性體」 (DH 800, 804)。

3) 拉特朗第四屆大公會議 (↗236 Council, Lateran IV 1215) 則特別強調，天主/上帝從虛無中創造，以及天主三位一體的信理 (↗310 dogma)：「我們堅決相信並坦白承認：只有一個真天主，全能的、無限偉大而無可變更的……雖有三位，卻共有一個質、一個性體、或一個完全單純的本性。……一個萬有之原：一切有形與無形的，以及神體與形體的創造者，祂以自己的完全德能，同時在時間

的開始時，從無中創造了神體與形體……」 (DH 800, 804)。

### (3) 近代的天主論/上帝觀：

1) 近代的天主論/上帝觀，產生在一個多元思想的背景裡。在中古末葉興起的人文主義 (↗13 humanism)、文藝復興 (↗84 Renaissance) 運動以及俗化主義 (↗308 secularism) 運動，到近代還沒有結束。他們以人為整個宇宙的中心，產生了理性主義、科學主義 (Scientism)、主觀主義 (↗120 subjectivism)。一元論也以兩種方式在近代的思想裡呈現，即唯心論/觀念論 (↗712 idealism) 和唯物論 (↗464 materialism)。

2) 今日的唯心論/觀念論又分兩種：一種是「靜態的唯心論」，一種是「動態的唯心論」。靜態的唯心論主張：唯有精神是存在的。原則上，這種主張和王陽明 (1472-1528) 的學說相同；動態的唯心論以德國哲學家黑格爾 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) 為代表，他把萬物視為精神絕對化的過程媒介。他們認為精神在個人內，在社會、藝術、宗教和哲學中漸漸成為自己，變化為神。唯物論和唯心論持相反的主張，前者認為只有物質是絕對的，後者認為只有精神是絕對的。

3) 最後，「進化主義/進化論」 (↗521 evolutionism) 是黑格爾辯證法、達爾文的進化論以及唯物論的混合。他們主張有一個不是來自創造的永恆物質，一切生物，包括：植物、動物、人的身體、靈魂，都是從這永恆物質純機械性的演化出來的。因此，有一些不正確的天主論/上帝觀的出現，如：泛神論，主張神、人、萬物都是絕對的一體。而唯心論/觀念論的動態泛神論，如：德國哲學家謝林 (Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)，則以絕對精神的自我認識，為出發點向下推論，認為：絕對精神本身，必定視自己為客體，使自己在宇宙中完全實現，因此，天主/上帝自身需要宇宙。

4) 德國哲學家黑格爾主張：天主/上帝是一個生活的、生生不已的自我實現的實體/本體 (↗641 substance)。通常有生命的本體一定

會衍生他的生命力，他需要向外表現，於是產生了有限的存有物。在此情況下，有限的存有物，是精神本體的過程因素。在此過程中，有限的天主/上帝漸漸變成了無限的，此即天主/上帝。

(4) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，對於上述荒謬的理論加以糾正，有關的地方會議有：

1)1860 年德國科倫地區會議(Council of Köln)斥泛神論(↗255 pantheism)。

2)教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)：  
a)1857 年《將你傑出的》(Eximiam tuam)簡詔，責斥奧匈帝國神、哲學家、天主教司鐸京特(Günther, Anton 1783-1863)的理性主義及天主聖三論。b)1862 年《在最嚴重之中》(Gravissimas inter)公函中，責斥德國神哲學家、天主教司鐸、慕尼黑大學教授弗羅沙默(Frohschammer, Jakob 1821-1893)的理性主義，及當代普遍的一些錯誤命題。

3)梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)：根據此次大公會議的宣告，可以下列幾點說明：a)天主/上帝是不能變的精神體：基於義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的理論，天主/上帝是絕對不能變的精神體，因為天主/上帝本身是純粹實現、絕對的單純、無限的完善，不能存有任何改變(DH 3001)。但這只是消極的不變性；至於積極的天主/上帝不變性，則是天主/上帝的救恩(↗455 salvation)在歷史中的顯現，所表達出愛的絕對與圓滿無缺。b)天主/上帝事實上、本質上和宇宙有別：

天主	宇宙
自有存有(物)	分享存有物
無限存有(物)	有限存有物
絕對存有(物)	相對存有物
必然存有(物)	可能存有物
存有與本質一致	存有與本質有形上的區別

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前後的天主論/上帝觀：

1) 梵蒂岡第二屆大公會議的天主論/上帝觀：梵蒂岡第二屆大公會議前後的環境，是在面對工商業發達、多數群眾與教會的遠離、神學(↗385 theology)復興、聖經神學(↗577 theology, biblical)的發展、自由民主思潮的衝擊下而形成的。梵蒂岡第二屆大公會議以聖經(↗571 Bible)的啓示(↗472 revelation)，來覺醒和復興整個教會的生活，不再用純理性方面的哲學論證來表達，而應向天主子民(↗31 people of God)直接宣布福音(↗642 Gospel)，這福音就是天主/上帝如此愛護這個世界：天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不至滅亡，反而獲得永生(若三 16)。以下由梵蒂岡第二屆大公會議文獻中的幾個憲章，來看梵蒂岡第二屆大公會議的天主論/上帝觀：

a)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章：在此憲章的緒言中，有如此的宣告：「聖父委託聖子在世間應完成的工作結束之後(若十七 4)，五旬節日聖神被遣來，永久聖化教會……聖神以福音的效能使教會保持青春的活力不斷地使她革新。領她去和淨配(耶穌)作完美的結合。……所以普世教會就好像『一個在父及子及聖神的統一之下，集合起來的民族』(LG 4)(DH 4104)。「基督徒的一部份正在現世旅途中，另一部份已經度過此世而在淨煉中，另一部份則在光榮中，面見『三位一體的天主真像』……。」

以後憲章繼續指出：每一個基督徒都有祂的聖神，基督徒通過與聖神的關係，和祂在一起，在祂內祈求天主父。

b)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章：此憲章特別關心基督徒的合一、人類的統一，自然把這「一」歸納到天主聖三/三一上帝，一個愛的奧蹟內：「…每人都是依照天主/上帝的肖像而受造的。天主/上帝曾『由一個人造了整個人類，使他們

住在全地面上』(宗十七 26)，並召叫他們趨向一個宗旨，就是天主/上帝。……主耶穌曾祈求聖父說：『好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣』(若十七 21-22)。因著這些話，主耶穌為人類開拓了一個理智無從透視的境界，在天主聖三/三一上帝的互相契合與天主義子們在真理(↗335 truth)及愛德內的互相契合之間，暗示某種類似點(GS 24)(DH 4324)。源於永生聖父之愛，為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨唯有來世始能圓滿達成(GS 40)。

c)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章：在討論啓示的本質時，自然就提到聖經天主聖三/三位一體的本有面目：「天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘(弗一 9)。因此，人類藉成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人(弗二 18；伯後一 4)(DV 2)(DH 4202)。

d)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章：在提到禮儀(↗692 liturgy)與教會(↗411 Church)的奧蹟時，同樣，重申禮儀是信友表達基督奧蹟最隆重的方式：「…禮儀既能使教內的人，每日建設成以吾主為基礎的聖殿，成為在聖神內的天主的住所，而達到基督圓滿年齡的程度」(SC 2)(DH 4002)。

2)教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)：教宗保祿六世最大的責任，就是領導教會實踐梵蒂岡第二屆大公會議的革新精神和具體計劃。他於 1968 年 6 月 30 日信德年閉幕典禮中宣布了《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)，其中重新肯定教會對三位一體奧蹟的信仰，強調：「在三位中欽崇唯一的天主，在天主唯一的性體中，欽崇天主的三位」。

又教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於 1975 年 2 月 8 日《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)的宗座勸諭中，在論到宣

講福音的內容時，指出簡單而直接的方式，是：「在聖神內向耶穌基督所啓示的天主作證，證明天主在祂的聖子內愛世界，祂在降生的聖言內使萬物生存，召叫他們進入永生」(26 號)(DH 4570-4579)。而論及宣講福音的精神時重申：「沒有聖神的行動，宣傳福音是不可能的」(75 號)。

3)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)：

a)1979 年《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭：這是教宗若望保祿二世思想的基本藍圖，在其中提到：「那父性自起初就表達在創造世界、給予人創造的一切富裕並使人成為『稍遜於天主』、在人『照天主的肖像和模樣』被造之中。祂，且唯有祂，滿足了天主的父性，滿全了人因廢除第一次盟約以及天主以後『多次與人訂立盟約』，而所捨棄的愛」。

教宗靈活運用聖經的話語，和歷史中救恩神學補償論的一些概念，來表達他對天主/上帝的基本認知和解說。強調基督的愛和仁慈，是人類歷史的轉捩點和重大轉機(9 號)(DH 4640-4645)。

b)1980 年《富於仁慈的(天主)》通諭(Dives in misericordia)：教宗在描寫他的思想基本藍圖之後，繼續發揮天主/上帝仁慈的面目：「雖然『天主住在不可接近的光明中』，祂卻藉著整個宇宙對人說話：『自從天主創世以來，祂那看不見的美善，即祂永遠的大能和祂為神的本性，都可憑祂所造的萬物，辨認審察出來』。這種用人的理智，藉著有形世界裡的生物作媒介，所得有關於天主間接而不完整的知識，遠非『面見天主』的境界可比」(2 號第一段)(DH 4680-4685)。

c)1981 年《藉著工作》(Laborem exercens)通諭：因著工作，人(↗11 man)參與造物主天主/上帝自己的行動的真理(26 號)(DH 4690-4699)。

d)1981 年《家庭團體》(Familiaris consortio)



宗座勸諭：「天主依照自己的肖像造了人：『藉著愛』而使人存在，同時『爲了愛』而召叫人。天主是愛，而在祂內過著一種位際相愛共融的奧蹟。依祂自己的肖像造了人類，並繼續使之生存」(11 號)(DH 4700-4716)。

e)2005 年教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)於頒布《天主是愛》(Deus Caritas est)通諭，論愛的奧蹟的豐富意義及教會各方面之愛的組織與行動(DH 5100-5105)。2007 年頒布《愛的聖事》(Sacramentum Caritatis)宗座勸諭：闡釋感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)是教會生活和使命的泉源及巔峰(DH 5106-5116)。同年又頒布《在希望中得救》(Spe salvi)通諭：論基督徒信仰中的希望，是成熟人生的基本因素(DH 5117-5124)。2009 年頒布《在真理中的愛德》(Caritas in veritate)通諭，論及：天主/上帝在今日人類、在愛與真理中的整體性發展，特別強調「愛」是天主教會社會思想的中心，希望在真理中的愛德，成爲天主/上帝在今日人類一切活動的指導力量。

#### (六)新的面目：

(1) 非洲：綜合非洲不同種族的神觀：天主/上帝一方面是唯一的、最高全能的、起初就有的、永存不亡的、不可測量的，偉大的精神；另一方面祂是與人同在的天主/上帝、祖先的祖先、愛非洲人的天主/上帝。大抵而言，天主/上帝完全臨在生命奧蹟中，是人類生活團體中最高慈愛的力量和精神。

(2) 黑人：黑人的天主論/上帝觀，有其痛苦的內涵，滿布被奴役壓迫的慘痛體驗。他們心目中的天主/上帝，是屬於社會邊緣人的天主/上帝。

(3) 拉丁美洲：拉丁美洲對天主面目的體認，是從事實出發，他們認爲：天主/上帝是站在窮人身邊的天主/上帝，是以窮人爲優先的天主/上帝(解放神學↗607 liberation, theology of)。

(4) 亞洲地區對天地萬物的體認，豐富多元而又悠久，此處僅就印度作一概略性的說明。早期吠陀的宗教(↗266 religion)，他們相信在多神之中，有一位最高的真神。由於他們敬拜自然，又稱爲自然神。趨向一神教(monotheism)，甚至是一元論者，也含有宇宙一體的觀念。雖然，神的名字很多，但神卻是唯一的。到了印度教(↗163 Hinduism)時期，他們進而歸納宇宙的力量爲：創造生命、破壞生命和保護生命三類；各類有一神掌管主宰，要以神爲人格神，爲活生生的救世主(Savior)。由此，發現印度宗教主要的特色：一方面神是絕對超越的；但另一方面神也是助人解脫遠離幻象世界的。

(5) 婦女：過去傳統走向重男輕女的思想，強調天主/上帝是父，耶穌是男性，導致整個天主論/上帝觀是陽性的。結果以父、子爲主要的思想範疇。如今藉著婦女神學家的努力，亦有男性神學家如：巴西解放神學家、天主教司鐸博夫(Boff, Clodovis 1944-)，將天主/上帝的面目擴大範疇，使其多元化、多樣化，有父、子、聖神傳統的範疇，也有母、女、聖神的新體認(女性神學↗487 theology, feminist)。也有互相流通的天主/上帝，如：陰陽(↗491 Yin-Ying)神學的嘗試。

(七)文獻撮要：嘗試在新約和舊約以及天主教會(↗44 Church, Catholic)訓導文獻選集中，找尋有關天主聖三/三一上帝的特性和作爲。藉著這些啓示性的紀錄，幫助讀者更深入地默想體驗天主聖三/三一上帝偉大的奧蹟和愛的行動。

性質	神學意義	聖經及教會訓導當局
無所不在的天主/上帝	天主/上帝不但充滿大地，並且超越大地，因為祂是純精神的神體，所以不受任何限制。天主/上帝超越任何界限，因為祂是絕對的無限，祂對一切受造物擁有完完全全的自由。	出十三 14；詠一三九 列上八 27；耶廿三 24
全能的天主/上帝	天主/上帝是萬物的創造者，更是萬物的根源。萬物所有的，天主/上帝不但全有，而且達到無限。尤其是在耶穌死亡、復活的過程中，祂所彰顯的大能、愛的力量，足以使萬物無一不在祂愛的氛圍中。	創卅五 11；耶卅二 27 瑪十九 26；路一 37 整部聖經、信經全是有力的佐證
全知的天主/上帝	天主/上帝在無限的光明中，對自己完全的透明，祂更主動地、完全地滲透到萬物之中，因為天主/上帝的愛是無限的愛。所以，祂的全知，就成了祂參與照顧人類歷史的基礎，不但沒有限制人的自由，反而更擴展了人的自由。	約卅四 21-22； 詠七 9；一三九； 耶十一 20；智一 7； 羅十一 33-36； DH 3001、3003
仁慈的天主/上帝	天主/上帝的仁慈廣施天地萬物，祂的一舉一動都是出自祂對人類的慈愛。天主/上帝的愛，不斷地滋潤蒼生，特別是對軟弱無助、犯罪墮落的人的愛，更是無微不至。愛比死亡更有力量、愛比罪更有力量。耶穌基督的逾越奧蹟，是天主/上帝愛人類的最高表現。	出卅四 6；申卅一 6； 詠一四四 8-9；一四五 9； 路一 76-78；五 35-36； 十五 7； 耶穌的比喻以及對罪人的言行。 羅九-十一；弗二 4； 希二 17；若壹四 16
永恆的天主/上帝	天主/上帝是存在者，祂的存在就是祂的本質，祂的本質就是祂的存在。因此，祂絕對超越一切有限的過程，天主/上帝是永遠的現在、絕對的現在。祂是昔在、今在、將來永在的天主/上帝。	出三 14；詠九十； 一〇二；瑪十六 16； 弟前一 17；伯後三 8； 默四 8；教會禮儀祈禱 中，更是多見。 DH 3001

正義的天主/上帝	天主/上帝千方百計流露祂的愛，為使人類受益，使萬物蒙恩，是善必賞，有罪必罰。祂一切向外的行動與內在的旨意，無非要使人成義/稱義。天主/上帝對人類關懷的最高表現，就是藉著耶穌基督被釘死在十字架上，使得整個人類得以成義/稱義。	出九 27；永八十九 15； 一四七 6；依九 6； 依十一 31；四十五 8； 六十 13；六十一 3，10； 六十二 2；耶廿三 6； 瑪五 6；羅一-十一” DH 1529
神聖的天主/上帝	天主/上帝是最完全的，是有限的受造物所無法接近的。但祂絕非只是隔離和超越了一切；祂實在擁有一切的富裕生命。祂具有絕對不可侵犯的尊威，但是祂又是吸引人的一切根源。	詠九十九 3，5，9 依五 16；六 3； 若十七 11，19-24 伯前一 15-16；二 9-10 弟前六 16；默四 8
榮耀的天主/上帝	天主/上帝是一切真、善、美、聖的根源，天主/上帝的榮耀也是一切受造物光輝的泉源，天主/上帝的榮耀是顯示祂的尊嚴、能力、聖德的光輝。祂吸引受造物自由地歸向祂的光榮。新約的啓示，便是將天主/上帝的榮耀和耶穌基督的人性連結在一起。天主/上帝的榮耀完全在耶穌基督身上，尤其是耶穌復活的奧蹟，將天主/上帝的榮耀發揮到極致。	出十九 12、卅三 21-22 若十二 32 格後三 4-四 6；羅六 4 得後一 8-10；鐸二 13
忠信的天主/上帝	天主/上帝在愛中實踐祂的諾言，祂忠實地履行祂與以色列和人類的盟約。在全部救恩史中，天主/上帝的忠信永恆不變，而人類卻常表不忠。耶穌基督為人類忠信堅持致死，信友必須依靠祂的忠信，才能與祂同生同王。	出卅四 6；詠卅六 6 格後一 19-20 得前五 23-24 得後三 3；希十 23
無限的天主/上帝	這是類比的、否定的說法。要表達的是天主/上帝是最卓絕的、積極的、不可言喻的、不可操縱的、不可計畫的、豐富的、圓滿的愛的奧蹟。	整個舊約、新約啓示中所涵蓋的奧蹟，均能表達此一天主/上帝的屬性。 DH 3001

不可見的天主/上帝	表示天主/上帝不是人的五官內之有限客體，祂是和可見的萬物完全不一樣的實體。但是，信友在耶穌基督身上，藉著信仰清楚地看到天主/上帝真實地面貌。	出卅三 18-23； 若十四 9；弟前六 11； DH 800，3001
永不變的天主/上帝	天主/上帝在自己絕對的奧蹟中，是不可能有所謂受造物的變化的。祂絕不受任何外在的影響，使自己得到本身所沒有的。但在絕對的、自由的、愛的行動中，天主/上帝能參與、支持人的軟弱、需要與生活。	戶廿三 18-23 谷十三 3 雅一 17
隱而不現的天主/上帝	人們常問：「天主/上帝！祂究竟在哪裡？」有時天主/上帝所包含的面目，好像是根本不存在似的。事實上，祂是在主動地、默默地邀請受造物自由的去尋找祂的玄妙。祂也曾經藉著古今中外聖賢偉人們美好的生活見證，顯示祂的存在和大能。耶穌被釘死並埋葬以後，好像祂已經不存在了，但是最終信友終於明白，祂的愛是永遠支持天下蒼生的。	詠廿二 2~3 依四十五 15； 依五十五 8 瑪十一 25 羅十一 33
智慧的天主/上帝	基於天主/上帝圓滿的自我透明，和祂在萬物中愛的參與與行動，祂：一方面能夠體察宇宙和人類歷史的整體面；另一方面祂也能細心地注意宇宙和人類歷史個別的具體面。天主/上帝智慧表現的最高峰，就是耶穌基督降生為人，保祿稱基督為「天主/上帝的智慧」就是這個道理。因為，天主/上帝把自己的智慧，藉著耶穌基督的死亡、復活給人類全然的啓示了。	智七 7-30 箴八 格前一-二 格後三 18 哥一 15 希一 3
憤怒的天主/上帝	憤怒不是愛的對立，反而是天主/上帝愛的熱忱和激烈的表達。換句話說，憤怒是天主/上帝面對受造物的自由行為、內在反應和關懷。耶穌基督是使人類擺脫忿怒的最大保障，使人類真正成為得救的人。	箴十四 29；十五 18； 依卅 27-33；瑪五 22； 羅五 9；格前十三 5； 哥三 8；弟前二 8； 鐸一 7

短型定義：本表以綜合性定義，答覆三大問題：天主/上帝你做什麼？天主/上帝你是誰？天主/上帝你是什麼？

定義	說明
愛的實現 (an event of love)	給予、接受、合一 ( 陽 陰 合 )
永遠現在的	絕對超越時空的限制
絕對生命的道	真、善、美、聖
萬物的創造者	生生之德
與我們同在的	厄瑪努耳/以馬內利－雅威
在我們內的	萬有中的萬有
在我們前面的	許諾的、末世的、常新的
三位一體的奧蹟	彼此滲透、相互寓居

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

利瑪竇著，藍克實、胡國禎譯，《天主實義》，Ricci, Matteo. *The True Meaning of the Lord of Heaven*. Ed. E. J. Malatesta. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources in Cooperation with the Ricci Institute, Taipei, 1985.

宋蘭友譯，《合一教理》，卷二，香港：香港公教真理學會，1980。六，以色列的天主：18-40。七，耶穌的天主：41-69。

谷寒松，趙松喬合著，《天主論，上帝觀：天地人合一》，再版，台北：光啓出版社，1992。

佘山修院編著，《天主論》，上海光啓出版社，1993。

香港教區教理中心編訂，《歸向天父》，香港：真理學會出版，1998。

馬克倫(McClung, F.)著，徐劉慈惠譯，《天父的心》，台北：校園書房出版，1999。

周聯華著，《神學綱要》，卷一，台北：道聲出版社，1979。

房志榮著，《儒家之天與聖經中的上帝》，《神學論集》第31集，台北：光啓文化事業，pp.15-41，1977。

高金田著，《關係中的實體：上帝，人與自然》，台北：永望文化事業公司，1993。

張春申著，《舊約的天主觀》，《神學論集》第62集，台北：光啓文化事業，pp.593-611，1985。

張春申著，《詮釋天父年》，台北：光啓文化事業，1998。

張春申主講，胡淑琴編寫，《初談天父學：從聖經神學、靈修及使命三角度談起》，《神學論集》第120集，台北：光啓文化事業，pp.211-220，1999。

羅光著，《我們的天父》，台北：臺灣學生出版社，1996。

楊牧谷著，《這是天父世界：創造論初探》，香港：更新資源出版，2000。

傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985。

神學論集編輯委員會編輯，《基督信仰中的天父》，《神學論集》第121-122集第26屆神學研習會，台北：光啓文化事業，pp.321-595，1999。

董芳苑著，《基督徒的天父與中國人的祖先：基督教對「祭祖」禮俗所取的態度》，《神學論集》第30集，台北：光啓文化事業，pp.493-514，1976。

聖經神學辭典編輯委員會，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1980。〈天主〉1；〈雅威〉7；〈神〉(氣)35；〈天主的言語〉8；〈天主的旨意〉10；〈創造〉11；〈光榮〉115。

(Hebblethwaite, M.)著，黃美基譯，《天主的母性》，《神學論集》第62集，台北：光啓文化事業，pp.623-629，1985。

Barth, K. *The Doctrine of God*. London: T and T Clark, 2009.

Kasper, W. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad, 1984.

Rahner, K. "Theos (God) in the New Testament." *TI*, vol 1. 79-148.

Segundo, J. C. *Our Idea of God*. New York: Orbis Books, 1974.

Shih, J. "The Notions of God in Ancient Chinese Religion." *Numen* 16 (1969): pp.99-138.

谷寒松

## 31 天主子民

tiānzǔ zǐmín

PEOPLE OF GOD

參閱：105 以色列 411 教會 425 教會學 511 無名基督徒

(一)概念說明：天主子民/上帝子民(people of God)一詞，其中人民/子民/百姓(people)，源自拉丁文「populus 人民、群眾」，其意義為希伯來文的「am」和「goy」，指血統關係和固定的社會結構。此詞彙到了舊約(↗687 Old Testament)時代，演變為「am」單指以色列的天主/上帝子民，而「goyim」則指外邦民族及教外人。希臘文聖經，「laos」也

是指天主/上帝的子民，而「*ethnos*」則指教外國家的人民。在聖經中，天主/上帝「子民」為舊約思想的中心，天主/上帝/神(↗30 God)對以色列子民的召喚，是基於愛情和盟約(↗588 covenant)(申七 8；歐十一 1)，以色列人的回報就是遵守天主/上帝的法律。新約(↗611 New Testament)時代，天主/上帝的子民，則有著普世外邦的教會(↗411 Church)性的新幅度。甚至強調新以色列子民，將是一個「神聖的子民」，有新的末世性的幅度(弗二 15；伯前二 9；默二十一 3)。新約中教會的圖像幾乎有一百個，其中相當普遍與重要的一個便是天主子民/上帝子民。子民、人民是人類基本的經驗，表示人不只是個人，而且是團體。天主子民/上帝子民作為教會的圖像，已經超越人類的基本經驗；由於天主/上帝具體與一個團體之關係而構成天主子民/上帝子民。所以天主子民/上帝子民的意義無法單由人類的團體經驗界定，必須根據聖經(↗571 Bible)，亦即天主/上帝的天主子民/上帝子民。

## (二)天主子民/上帝子民的聖經意義：

(1) 「子民」在舊約聖經中用得很多；以色列民族以天主子民/上帝子民自居。從歷史層面而言，他們與其他民族一樣存在歷史中，有土地、言語，也有未來。但在信仰(↗315 faith)層面上，他們意識自己是天主/上帝所「遴選」、「召叫」的。由這個信仰意識，他們別於其他民族，自稱為天主子民/上帝子民。他們是「聖的」，是天主/上帝的「羊群」、「產業」、「淨配」等等。雖然，以色列民族深信自己為天主/上帝所召選，負有作為四周民族的救恩(↗455 salvation)標記之使命，可是這個經驗在歷史中有過演變。起初他們認為救恩只臨於同一血統中，只限於現世事物的範疇內。到了充軍時期，他們深知由於自己的罪惡招致流亡離散的懲罰，但同時深信，天主/上帝的計劃並不因此落空，因而產生了「新天主子民/新上帝子民」的希望，期待末世性救恩的到來。而且「新天主子民/新上帝子民」的概念已稍具大公性，它認為歸依的外邦人亦可享救恩，只是以以色列子民為中心。

(2) 新約教會在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)

死亡(↗154 death)與復活(↗47 Resurrection of Christ)，以及聖神(↗566 Holy Spirit)降臨的經驗中誕生，它以「新天主子民/新上帝子民」自居，並賦與新的意義。保祿書信中的三段經文，可以用來指出天主子民/上帝子民作為教會圖像的三個因素。第一段經文是羅九 14-18：那裡保祿從傳統的救恩史(↗456 salvation, history of)提及教會是末世時代的天主子民。然後，在格後六 16 中：他以聖殿為出發點，比較了新、舊約中的天主子民/上帝子民，二者面對不信者都是聖殿，但教會是由於耶穌基督。第三段經文是鐸二 11-3 7：說到教會如同以色列民族過紅海成為選民，但此是由於基督的洗禮，聖神豐富地傾注而得的重生。「救恩史」、「在耶穌基督內」以及「重生的洗禮」三個重要因素，使教會自稱「天主子民/上帝子民」。

新約的教會圖像以天主子民/上帝子民為中心的，尚有好處。

## (三)天主子民/上帝子民的教會學(↗425 ecclesiology)意義：

(1) 公元四至八世紀，正值羅馬帝國統治下的教父(↗400 Church, Father of the)時期，由於希臘與羅馬宗教(↗266 religion)常將「神」與「皇帝」相提並論，各個民族自視為「神的民族」。過去教會為了與猶太人比較，「天主子民/上帝子民」這個稱謂能明顯地表示自己的身份。在羅馬帝國歸依後，因為「神的民族」用得俗濫，所以教會更用「基督的身體」、「淨配」等圖像自稱，顯示與眾不同。天主子民/上帝子民反而用得不多。

(2) 士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)發展的中古時期，因為受了希臘哲學(↗344 philosophy)的影響，認為歷史不是神學(↗385 theology)的客體，遂影響神學僅強調思維而缺乏歷史的幅度。自然不用救恩史意味極濃的天主子民/上帝子民圖像。

(3) 十六世紀基督教(↗445 Church, Protestant)興起，由於重視聖經(↗571 Bible)並主張普通司祭職(↗536 priesthood, common)的神學，特別採用天主子民/上帝子民圖像。天主教會

(↗44 Church, Catholic)由於與之對立，更不使用這個教會圖像，此直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)。

(4) 1937年至1942年，當時興起「禮儀與運動」(禮儀歷史與運動↗694 history and movement, liturgical)與「公教進行會」。二者都需天主子民/上帝子民的教會學支持，於是天主教採用與發揮「天主子民/上帝子民」的圖像。更有魯汶大學的聖經神學家之研究(聖經神學↗577 theology, biblical)，視保祿的教會學以「天主子民/上帝子民」為基礎與出發點。梵蒂岡第二屆大公會議即在現代背景上，討論教會意義時加上「天主子民/上帝子民」一章，一時成為當時的熱門話題。

(5) 天主子民/上帝子民的圖像，對於梵蒂岡第二屆大公會議之教會學有三點特別貢獻：

1) 教會與教恩史：現代的一些思想家，如：德國德意志觀念論(German idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)、德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)都注重歷史幅度。根據天主子民/上帝子民圖像，神學也必須在歷史中討論教會。教會在歷史中，首先應注意自己是生活在旅途中，期待基督末日來臨；因此，發現自己在人類歷史中具有代表性，即代表人類朝拜與奉事天主/上帝。其次，教會需要不斷地反省和革新，因為，在歷史過程中它是有罪的教會。

2) 教會中人重於制度：教會是天主子民/上帝子民，他們在信、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)中平等地分享基督的司祭(↗124 priest)、先知(↗159 prophet)與君王職，享有天主聖神給予的神恩(↗377 charism)和信仰意識。但此非否定制度，不過制度為人；教會中所有職務是為服務。教友與聖職之間維持平衡，互相共融。

3) 教會與世界：天主子民/上帝子民分散世界各地，每人都負起教會福傳(↗598 evangelization)的使命。梵蒂岡第二屆大公會議的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，具體地指示在世界中每一領域的天主子民/上帝子民，怎樣參與

建設世界的行動。傳播福音是所有天主子民/上帝子民共同的工作。

(四)天主子民/上帝子民的團體意義：

天主子民/上帝子民是教會的圖像，基本上它是天主/上帝在基督內召叫的末世性救恩團體。那麼，這個團體包括的是那樣的人呢？於是天主子民/上帝子民如同教會一樣，無法對這個問題一言以蔽之了。按照不同的說明，天主子民/上帝子民可以有三種團體意義。

(1) 天主教：如果天主子民/上帝子民作為末世性的救恩團體，《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，指的是：「領有基督的聖神，又接受其教會的全部組織，及教會內所設的一切得救的方法，同時在教會有形組織內，以信仰、聖事及教會行政的聯繫，並藉著教宗及主教們而治理教會，並與基督聯合在一起的那些人」(LG14)(DH 4136)；那麼它便是天主教了。不過這種用途變得非常狹窄而不合聖經與傳統(↗596 tradition)。

(2) 基督信徒團體：如果天主子民/上帝子民作為末世性的救恩團體，也包括：「已經受洗而享有基督徒的美名，但不承認全部的信仰，或不保持在伯鐸繼承人領導之下的共融統一的人們」(LG 15)(DH 4137)，那便是基督宗教(↗436 Christianity)的所有信徒。這種用途更加合乎聖經，不把非天主教基督徒排除在外。

(3) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的思想：他認為天主子民/上帝子民可指所有因聖神而成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的人所構成的團體，這樣也包括非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信徒(LG 16)(DH 4138)。甚至他也想能將天主子民/上帝子民看成整個人類；亦即前於個人自決和教會形成的人類，由於它是天主/上帝在基督內以仁慈所創造的整體，所以能夠稱之為天主子民/上帝子民。這二個思想在神學理論學上也許可以成立；不過與聖經中天主子民/上帝子民的意義差距較大，所以，不宜引入神學，否則將製造混淆不清。事實上梵蒂岡第二屆大公會議曾說：

「那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主的子民」(LG 16)，表示他們尚非天主子民/上帝子民。

總之，天主子民/上帝子民如同教會，是天主/上帝與人同在的奧蹟，無法以清楚的理念將它界定。

天主子民/上帝子民與其教會學，在梵蒂岡第二屆大公會議之後一段時間，傳遍普世。不過它是教會諸多圖像之一，無法完全說明教會，所以必須其他圖像來補充。所以，今天在教會中，天主子民/上帝子民已不再獨占鰲頭了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈聖經中的天主子民及其角色〉，《神學論集》第 64 集，台北：光啓文化事業，pp.149-162，1985。

張春申，《基督的教會》再版，台北：光啓出版社，pp.51-58，1991。

張春申著，〈天主子民分類的檢討〉，《神學論集》第 101 集，台北：光啓文化事業，pp.389-396，1994。

聖經神學辭典編釋委員會，《聖經神學辭典》卷三 269，台中：光啓出版社，pp.669-677，1978。

Boff, L. and Elizondo, V. ed. *The People of God amidst the Poor*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1984.

Lohfink, G. *Does God Need the Church?: Toward a Theology of the People of God*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1999.

Macquarrie, J. *The Faith of the People of God: A Lay Theology*. London: SCM Press, 1972.

Poorthuis, M. and A. Schwartz, eds. *Holy People: Jewish and Christian Perspectives on Religious Communal Identity*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

Rahner, K. "People of God." *SM*, vol. 2. 400-402.

張春申

## 32 天主之死神學

tiānzhǔ zhī sǐ shénxué

### DEATH OF GOD THEOLOGY

參閱：385 神學 30 天主 392 神學認識論 35 天主的名字 144 有關天主存在的論證

(一)最早提出天主之死神學/上帝之死神學/神死神學 (death of God theology) (theothanatology) 的是，早期教會中一種名叫形式派(↗195 modalism)的思想派別。早在二世紀末，該派之小亞細亞神學家普拉謝阿斯(Praxeas 約三世紀初)的主張，他認為：在聖子降生(↗332 Incarnation)這件事上，聖父早已毫無保留地在基督身上掏空了自己；那位下降到童貞女腹中，而且以子的身分誕生的正是天主父自己；祂還在基督內受苦死亡，因此，該派又稱為聖父受難說(↗552 Patripassianism)。日後，普拉謝阿斯的理論曾經遭北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)等人所攻擊。因此，嚴格而論，此詞彙包含二種神學涵意：(1)對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的死亡做正統信仰(↗91 orthodoxy)教義(↗407 doctrine)之神學反省(↗386 reflection, theology)。(2)指十九世紀在浪漫主義(Romanticism)的氛圍下，德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)認為：傳統的天主/上帝/神(↗30 God)已經死了，人已殺死了祂，因此，人必須自己作為天主/上帝/神或超人(superman)。因此，二十世紀中葉，美國基督新教神學家、神死運動(death of God movement)思想的領導者阿耳蒂澤(Altizer, Thomas Jonathan Jackson 1927-)及瓦哈尼安(Vahanian, Gabriel 1927-)等學者，應用尼采之「神已死了」的說法，描繪在今日俗化(↗307 secularization)世界中，人已失去對天主/上帝/神的體驗，生活在「如同天主/上帝/神已不存在」的世界中。此種說法並未否定天主/上帝/神的真實、永恆的存在。



(二)天主之死神學在十九世紀浪漫主義的氛圍下復甦，德國哲學家、語言學家尼采試圖為這個無意義的世界尋找、創造意義，因為，傳統的基督徒世界觀早已被啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的理性主義(↗398 rationalism)所拆毀了，世界變得了無意義。尤其在美國，以及在歐洲虔信派(↗349 pietism)的圈子內，理性主義的潮流早已把傳統福音主義(Evangelicalism)的宗教信仰和習俗打擊得體無完膚。為此，浪漫主義在醒悟到人的虛無之後，只好根據天主/上帝/神之死的非事件製造一種宗教神話，讓人可以美感地品嚐虛無(nothingness)。知道基督徒必須真實地回應荒謬，也就是：回應人在這個世界中的景況，知道他們必須在沒有神、沒有價值、沒有意義的情況下生活，它本身已經是對歐洲浪漫主義的回應了。

其實，早在十九世紀初，德國文學家、詩人里希特(Richter, Johann Paul Friedrich, 1763-1825)，已經提出天主/上帝/神已死的說法，他有名的言論：「已死的基督的說：我們沒有神」，使他看起來像個無神論(↗514 atheism)者。這個題目令浪漫主義者著迷。現代的科學已經儼然像沒有天主/上帝/神一樣成功地詮釋了大自然；同樣，人類的的生活也必須如此；從今以後，他們必須在同樣的假定下生活。發現天主/上帝/神並不是需求的滿足者，或問題的解決者，這對廿世紀那些沒有受過充分哲學的神學培育的人而言，顯然是天主之死神學/上帝之死神學/神死神學成功的最主要因素。早在1802年，德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)已經說過，聖週五，天主之死/上帝之死/神之死的理念，就是當今世界最基本的宗教(↗266 religion)覺醒。在黑格爾的哲學中，是：「天主/上帝/神遺棄了世界」，這正是辯證過程的必要因素。對丹麥信義宗神學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)而言，輕視外物，視之為無神、無意義及荒謬與主體內在生命的虔誠攜手並進。對尼采而言，天主/上帝/神已死，人們已經殺死了祂，因此，人自己必須作為天主/上帝/神，或超人。人對歷史負責，至於歷史，

他已經把它建築在天主/上帝/神的屍體上面了；十字架就是人戰勝天主/上帝/神的象徵。為德國哲學家、宗教學家費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig 1804-1872)和德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)而言，所有形上學(↗194 metaphysics)賦予天主/上帝/神的本質現在都已經改為賦予人了；因此，神學(↗385 theology)亦已變成人學(↗438 anthropology, Christian)。天主之死/上帝之死/神之死的結果就是人的神化、荒謬的神化、與虛無的神化。

(三)廿世紀中葉，某些極端派神學家更提出一種很偏激的理論。如：美國基督新教神學家、神死運動(death of God movement)思想的領導者阿耳蒂澤在其著作《激進神學與神的死亡》(Radical Theology and the Death of God, 1966)及《基督徒無神論的福音》(The Gospel of Christian Atheism, 1966)兩書之中，宣稱：就在耶穌基督死在十字架上的時刻，天主/上帝/神就已經死了。祂的死是一種自我消滅的行動，一種全盤的虛己行動。耶穌基督沒有復活(↗47 Resurrection of Christ)，沒有升天(↗433 Ascension of Christ)，也沒有受光榮；因此，一位極端派基督徒可以喜樂於天主之死/上帝之死/神之死，因為，他看見聖神(↗566 Holy Spirit)未來的行動，也知道臨在(↗677 presence)於世上的基督，已欣然地擺脫了傳統基督徒對天主/上帝/神的觀念：偉大的造物主、在超絕的光榮中的統治者、遙遠的國王與最後的制度。但是，儘管阿耳蒂澤一再強調天主之死/上帝之死/神之死是一件真正的歷史事實，他卻沒有真正相信天主/上帝/神已經死了。天主/上帝/神只是從降生前的形式自我改變過來，祂不再是一位遙遠的、超越的、不變的、自我滿足的存有，祂已經變得完全內在於世界；祂是住在人類的俗世中，遠離自己，而捲進俗世所有的罪(↗591 sin)惡(↗500 evil)無明之中。

(四)今日，美國基督新教神學家瓦哈尼安(Vahanian, Gabriel (1927-))在其著作《神死：我們後基督宗教時代的文化》(The Death of God: The Culture of Our Postchristian Era, 1961)中，認為：主之死/上帝之死/神之死為一件「文

化的事實」。主之死/上帝之死/神之死意即現代俗化的人已經失去了所有對天主/上帝/神的經驗，所有對超越性(↗495 transcendence)的醒覺。不管這「事實」是真的還是假的，它已經不再是一件與神學有關的問題，它不再是神學上追討一位生活的天主/上帝/神存在與否的問題，而是心理學家或社會學家更關心、或更直接探索的對象了。

然而，值得注意的也許是：儘管天主/上帝/神已死之聲過於喧囂於世上，它卻是大家都很有興趣、津津樂道的題目。只要看看市面上充塞著專門討論天主/上帝/神死後之事的書報雜誌便夠了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Allchin, A. M. *Orthodoxy and the Death of God: Essays in Contemporary Theology*. Fellowship of St Alban and St Sergius, 1971.

Altizer, Th. J. J. ed. *Toward a New Christianity: Readings in the Death of God Theology*. New York: Harcourt, Brace and World, 1967.

Finnegan, L. J. *Christian Faith in the American Death-of-God Theology*. Spectrum, 1976.

Geering, L. G. *Christianity without God*. Wellington: Bridget Williams Books; Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press, 2002.

Haynes, St. R. and Roth, J. *The Death of God Movement and the Holocaust: Radical Theology Encounters the Shoah*. Greenwood Press, 1999.

編譯

## 33 天主的旨意

tiānzhǔ de zhìyì

WILL OF GOD

參閱：30 天主 181 全能 456 救恩史 600 奧秘  
674 辨別神類

(一)概念說明：在天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰語言中，天主的旨意/上帝的旨意/神的旨意(will of God)一詞，一般是指天

父在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內所定的救恩(↗455 salvation)計劃(弗一 9-10)。保祿宗徒對此旨意的「奧秘」，特別在其給羅馬、厄弗所、哥羅森等地的基督徒團體的書信中，有相當詳細的發揮與描述，此處無須贅言。但日常生活中所說的天主的旨意/上帝的旨意，和上述內涵似乎頗為不同。修會及其他團體的革新努力，不斷在尋求、分辨天主的旨意/上帝的旨意，為能於認清之後而忠心地實踐奉行。所以在此情況中所說的天主的旨意/上帝的旨意，首先是指：「此時此地」天主/上帝對我們「個人或團體」的計劃是什麼？或是從我們方面來說：我(個人或團體)如何「行動」才符合天主的旨意/上帝的旨意？當然，有了在「生活行動」中奉行天主的旨意/上帝的旨意的表現，其結果自會符合並實現天主/上帝在耶穌基督內所定的救恩計劃。

(二)「此時此地如何認清天主的旨意/上帝的旨意」的簡述：

(1) 天主的旨意/上帝的旨意的固有特徵：1) 最基本的標誌與特徵就是「有助於人性的開展與成長」。用信仰(↗315 faith)的語言來說，人性的長成與圓融即是得救和成聖(弟前二 4；得前四 3)。2)就反面而言，「凡有害於人性開展與成長」的一切，都不會是天主的旨意/上帝的旨意。3)在此「天賦明德」的正、反兩大原則下，天主的旨意/上帝的旨意的第三個特徵是符合基督的生活典範。我(個人或團體)的生活行動，一定要符合耶穌基督所留下的「天父至上」準則(瑪四 1-11)，時常「以心神、以真理朝拜父」(若四 23)。4)天主/上帝的上智措施一般常是「藉著人來領導我們」，所以尋獲上主旨意的特徵就是樂於接受「天主之人」的輔導和幫助(通常都是靈修生活穩定可靠的教會牧人、神師或輔導)。5)依照上述四點而「生活行動」所帶來的平安喜樂與踏實穩定。

(2) 明辨天主的旨意/上帝的旨意的具體方法：1)就個人的明辨而言，一般是先靜下心來，認真「面對根源」，並切願實行天主的旨意/上帝的旨意。以此「正心、誠意」而靜思默禱，通常就會「明」、「見」真相而認出天

主的旨意/上帝的旨意。但困難常是在於「靜」不下來，無法「認真」面對根源。2)所以，在面對重大事件時，尤其面對有關「終身大事」的抉擇時，最好去請教神師或輔導，在其協助下「靜思、默禱、分辨」，一定會如願以償，甚或超過所願所望的。此處的信仰原則是：一心尋求天主的旨意/上帝的旨意的人，必然是「求則得，覓則獲」(瑪七 7-11)的。中國文化傳承對此原則的體驗是「盡心知天」：盡人性心力之所能，則「天心」自會盡在不言中。3)至於「團體分辨」天主的旨意/上帝的旨意的具體方法與實行，可參考以下所列的參考資料。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳貞慧著，〈聖依納爵神修中的團體辨別神類〉，《神學論集》第 20 集，台北：光啓文化事業，pp.251-272，1974。

高士傑著，〈團體分辨神類〉，《神學論集》第 47 集，台北：光啓文化事業，pp.83-98，1981。

陳文裕著，〈第九章：進一步擺脫魔鬼的羅網〉，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，pp.111-124，1988。

陳擎虹等編輯，《在生活中承行天主的旨意》，台北：天主教中華基督神修小會總會，1987。

聖經神學辭典委員會編譯，〈天主的計劃：天主的旨意〉，《聖經神學辭典》卷一，台中：光啓出版社，pp.38-46，1975。

詹德隆著，〈分辨神類的實行〉，《神學論集》第 45 集，台北：光啓文化事業，pp.413-428，1980。

Muto, S. *Divine Guidance: Seeking to Find and Follow the Will of God*. Slough: St Pauls, 1994.

O'Flaherty, V. M. "Who...me?": *A Study in Identification by Seeking the Will of God*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1974.

O'Sullivan, M. J. "Trust Your Feelings, but Use Your Head: Discernment and the Psychology of Decision Making." *Studies in the Spirituality of Jesuits*. 22 (1990): pp.1-41.

Rulla, L. M. "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology." *Gregorianum* 59 (1978): pp.537-569.

徐可之

## 34 天主的光榮

tiānzǔ de guāngróng

### GLORY OF GOD

參閱：30 天主 526 創造 353 恩寵 374 神的顯現 677 臨在

(一)概念說明：天主的光榮/上帝的榮耀(↗34 glory of God)，從一般人生經驗而言，指一種因本身的行為或生活的內在真善美的狀態，而受人讚揚。聖經(↗571 Bible)以此概念，類比(↗698 analogy)性的表達天主/上帝與人同在的高貴狀態，及引起人讚揚的回應。此一說法，在新舊約聖經(↗687 Old Testament)中都很常見，指一切的光榮來自天主/上帝，因為天主/上帝的本體燦爛光輝(出卅二 18)。新約聖經(↗611 New Testament)中，天主/上帝的光榮完全臨在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上：「祂是天主/上帝光榮的反映，是天主/上帝本體的真像」(希一 3)。基督信仰團體認為，基督徒的成聖，也是天主/上帝光榮奧蹟的具體反應。它包含兩個互補的概念，即：天主/上帝(↗30 God)本身的完美和受造界對天主/上帝的讚美。神學(↗385 theology)把天主/上帝的光榮解釋為創造的目的，就是建立在聖經的基礎之上。

### (二)聖經的教導：

(1) 天主/上帝的光榮就是天主/上帝自己，就是祂的能力；藉此，祂把敵人踐踏在腳下。天主/上帝的光榮也相等於祂的美麗和偉大，祂含有一種吸引力，讓看見天主/上帝光榮的人充滿歡欣喜悅。天主/上帝的吸引特別顯現在祂的仁愛中，在祂傾瀉祂的仁愛和忠誠於所有受造物身上時。舊約以天主/上帝的智慧(↗515 wisdom)來表達這些概念：智慧是全能(↗181 omnipotence)者榮耀的真誠流露(智七 25-26)。因此，大地充滿祂的光榮(依六 3)；受造物，尤其是人，就是天主/上帝的榮耀，以祂的存在來宣布天主/上帝的光榮。藉創造，天主/上帝自由地把祂至聖的美善(內在光

榮)通傳到受造之上(外在光榮)。

(2) 天主/上帝的光榮特別傾瀉在耶穌基督身上：「祂是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」(哥一 15)，萬物在祂內受造，也在祂內獲得救贖(redemption)。通過基督，天主/上帝的光榮也滲透到基督徒身上，這樣他們都反映了主基督的光榮，變成與祂相同的肖像。基督與信徒們一起分享祂從父那裡領受到的光榮。天主/上帝的光榮不僅居住在人心內，也表現在他們的行為中。為此，古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)在其《反異端論》(Adversus Haereses)書中曾說：「活著的人，是天主的光榮」(homo vivens gloria Dei)(Adv. Haer. IV, 20, 7)。

(3) 天主/上帝的光榮是受造界對天主/上帝的讚美。光榮最常見的意義是認識(某人的)美善而給予讚美、稱譽。聖經多次要求人應將光榮歸於天主/上帝。在這裡，天主/上帝的光榮就是欣賞、愛慕祂的偉大，且將此欣賞與愛慕不僅藉著言辭，也藉著基督徒的生活而表達出來。因為，基督徒的光榮當在人前照耀，好使人看見他們的善行，而光榮人們在天之父(瑪五 14-16)。

(4) 天主/上帝的光榮是創造的目的。天主/上帝創造的最終目的不是任何受造的美善，而是祂自己，是祂內在的光榮和美善。天主/上帝的內在光榮，就是所有受造物的終極目標，是它們的終向。事實上，所有受造物由於其天賦感覺上、理性上的渴求，都極欲通向天主/上帝，都終極地滿全他們至高的善。因此，萬物有著同一的最終目的，就是分享天主/上帝的光榮，即參與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)自己的愛(↗604 love)及生命(↗106 life)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Chittister, J. *Becoming Fully Human: The Greatest Glory of God*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 2005.

Decloux, S. *The Ignatian way: "For the Greater Glory of God"*. Chicago: Loyola University Press 1991.

編譯

## 35 天主的名字

tiānzǔ de míngzì

### NAMES OF GOD

參閱：30 天主 45 三位一體 505 雅威 698 類比  
98 本地化

(一)概念說明：天主的名字/上帝的名稱(names of God)一詞，意涵了神學(↗385 theology)上的問題，即：如何以有限的語言講論無限天主/上帝/神(↗30 God)的奧秘(↗600 mystery)。天主/上帝的名字將是何其之多。只要人類不斷地體驗到天主/上帝真實的奧秘，就會不斷有新的名稱產生。自古迄今，無論東方或西方，一個普遍存在的文化現象，即名字不僅是一個外在性的稱呼，也表達擁有此名者的身份、性格與角色。因此，《創世紀》第二章 20 節說：「亞當給各種畜牲、天空中的飛鳥和各種野獸起了名字」。

(二)聖經(↗571 Bible)中，揭示了天主/上帝有許多不同的名稱。它一方面持守一基本的信念，即不應亦不能為天主/上帝製造任何形象(出廿 4-5)；但另一方面人卻是依據天主的肖像(↗36 image of God)所造成的(創一 26)。因而聖經知道這個企圖以有限的名字(形象)加諸於無限實體(↗641 substance)上的困境，是無法獲得解決的。

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：在舊約聖經中，以色列聖祖們也以不同的名字稱呼他們心中所敬服信仰的天主/上帝：

1)閃族中普通名字厄羅亨/厄羅音“EL”，“Elohim”：a)“EL”這個稱呼幾乎是指所有閃族的神祇。作為專有名詞，指的是一個高高在上的大神，好像中國的「老天爺」、「天公」、「玉皇大帝」，似乎有些太崇高，令人敬而遠之。為了使其具體化、地方化，以色列的聖祖們於是在“EL”之後，加上不同的稱呼，如：“EL” “Elyon”至高者天主(創十四 22)；“EL” “Roi”看顧人的天主(創十

六 13)；“EL” “Shaddai” 全能的天主(創十七 1；卅五 11；四十八 3)；“EL” “Bethel” (創卅五 7)、“EL” “Olam” 永恆的天主(創廿一 33)。b)舊約中與“EL”意義相同，並且共同的名字是“Elohim”。後者是前者的複數，不過這種複數的用法並無多神的意味。這可能是來自閃族普遍的觀念，以為神是具有各種不同的力量。其實在舊約聖經中，“EL”及“Elohim”只有當祂以雅威(↗505 Yahweh)的名字，將自己啓示(↗472 revelation)給祂的子民時，才能認為是其天主/上帝。

2)以色列民族中特有的名字(出三 13-15)：天主/上帝在以色列民族中特有的名字是雅威(↗505 Yahweh)。以色列民很尊重這個名字，認為不可以公開地宣講這個奇妙的名稱，就用四個字母(Tetragram)—YHWH 來代替。這個猶太人認為極為神聖的名字，讀經時為避諱直稱，故用另一個名字“主”(Adonai)來代稱。後來的人又把“主”(Adonai)一字中稍為改變的元音字母插入YHWH中就成為：YeHoWaH。雅威的主要意義，依據希伯來文及以色列的救恩(↗455 salvation)必是：祂在這裡，祂與我們同在，祂是完全自有的及超越的神，祂現在動態地臨在(↗677 presence)，祂將來也與我們同在。

(2) 新約(↗611 New Testament)：

1)耶穌(Jesus)—耶穌這個名字，是以以色列社會中相當普遍的男性名字。梅瑟的繼承者若蘇厄，希伯來文寫成 Yehoshua (Yahweh+Yeshua)， “Yeho” 就是雅威 (Yahweh)； “Yeshua” 是 “Yesha” 的動名詞，意為救援、救贖。當兩字結合時，某些字母產生變化，最後成為 “Yeshua”，意為 “雅威救援”。希伯來文意為天主/上帝拯救了末世的選民。往後希臘文譯成 “Iesous”，拉丁文譯為 “Iesus”，英文譯為 “Jesus”，中文譯為 “耶穌”。

新約福音(↗642 Gospel)的作者，在福音開始之時，就明白宣示耶穌的意義：看，你將懷孕生子，並給祂起名叫耶穌(路一 31)。「滿了八天，孩子應受割損，遂給祂起名字叫耶穌，這是祂降孕母胎前，由天使所起的」(路二 21)。

2)天主/上帝是耶穌的父親：《馬爾谷福音》記載耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在山園祈禱時稱天主/上帝為「阿爸，父啊！」(谷十四 36)。在阿拉美語中，這是兒子對父親的暱稱。在猶太人的心目中天主/上帝是絕對超越的，為此絕不可能，亦不敢以此稱呼天主/上帝。若耶穌以此來呼喚天父，則顯示了祂內心的一種體驗，體驗到祂和父有一種非常特殊和親密的關係。這份特殊的經驗讓祂敢於稱天主父為「阿爸，父啊！」這稱呼也包含了祂對父無條件的奉獻和服從。

3)主/上主(Lord)：新約中稱耶穌基督為「主」(Kyrios)的名號，其實，這是以另一種形式暗示祂和天主父同等的關係。由於應用次數的頻繁，反映出這名號在當時教會生活中是相當普遍；同時，也反映出這信仰的內容在初期教會(↗286 church, primitive)的生活裡，已經根深蒂固。幾乎在新約聖經每一部著作中都有如此的稱呼，如：瑪七 21, 22；八 2, 6, 25；谷十 51；十六 19；路二 11, 6；五 8；若四 1；六 34；宗一 6, 21；羅一 4, 7；格前一 2；五 4；格後一 2；四 5；迦一 3；六 14, 18；弗一 2；斐一 2；哥一 3；得前一 1；得後一 1；弟前一 3；伯前一 3；雅一 1；伯後一 2；默十七 14。在這麼多的章節中，新約教會(↗411 Church)絕對肯定地宣布：耶穌是主。也就意味著耶穌就是雅威，或者是完全屬於雅威的。

(三)教父(↗400 Church, Father of the)時期：希臘人、以聖經中的「Areopagita 阿勒約帕哥/亞略巴古」為筆名，因此，後代稱其為「偽狄奧尼修斯」(Pseudo-Dionysius Areopagita, 約 500)(Dionysios Areopagita 六世紀)，就特別論及天主/上帝名字這個問題。在其著作《論上帝的名稱》(De divinis nominibus)一書中，以「否定神學」中(↗197 theology, negative)所獲致的結論是：天主/上帝真正的名字是「不可名者」(The Un-namable)。另中世紀義大利神學家、道明會會士聖多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)繼續其思想，系統性地發展出一類比(↗698 analogy)的觀念：天主/上帝雖是不可命名的，無法加以說明，也不能表達；然而，由於祂

自由的創造及救援行動，臨在於宇宙萬物和人類歷史中，人仍能藉此認識祂，而得以強為之命名。

(四) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the) 當局：梵蒂岡第二屆大公會議 (↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)，於 1965 年所發表的《在我們的時代》(Nostra aetate NAE) 論教會對非基督宗教態度宣言，其中第二條肯定並尊重：「自古迄今，非基督宗教的各個民族亦能在其各自的文化與生活體驗中意識到某種玄奧能力的存在，有時竟可體認此一『至高神明』或『天主』」(DH 4195-4199)。

(五) 當今世界，日益重視本地化/本位化 (↗ 98 inculturation) 的過程中，必然地會產生更多適應本地化/本位化的天主/上帝之名稱。再者，婦女參與神學研究領域與日俱增(女性神學 ↗ 487 theology, feminist)，將會使過於以男性為主導的神學思想模式及語言中，所強調傳統性天主/上帝的名字得以相對化。例如：有愈來愈多的人能夠接受稱天主/上帝為我們的「母親」或「大父母」(Great Father-Mother)，即父母親之謂。

在中國教會，基督教會面臨兩個「天主/上帝的名稱」的問題，即「上帝」與「天主」。在基本神學問題的平面上，持續使用兩個不同的天主/上帝之名稱並非有所不宜，是故教會無需犧牲原所持有的名稱。而且這兩個不同的名字正可說明一恆久的事實，即任何一個人類所起的名字，無一能「根本地」、「適當地」稱謂表示天主/上帝無限的愛，以及三位一體 (↗ 45 Trinity) 的奧蹟。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

史東(Stone, N.)著、周如歡譯，《上帝的名》，台北：橄欖文教基金會出版，1985。

谷寒松、趙松喬合著，《天主論·上帝觀：天地人合一》，再版，台北：光啓出版社，1992，136-143。

Brichto, H. Ch. *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*. Oxford University Press US, 1998.

Jukes, A. J. *The Names of God in Holy Scripture: A Revelation of His Nature and Relationships. Notes of a Course of Lectures*. Longmans, Green, 1889 Spangler, A. *Praying the Names of God: A Daily Guide*. Zondervan, 2004.

Kim, S. *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's Shangti in Late Ming China, 1583-1644*. New York: Peter Lang, 2004.

Stone, N. *Names of God*. Moody Press, 1944.

Sumrall, L. *The Names of God*. Whitaker House, 2006.

谷寒松

## 36 天主的肖像

tiānzǔ de xiàoxiàng

### IMAGE OF GOD

參閱：11 人 438 基督徒人學 526 創造 109 生態神學

#### (一) 概念說明：

(1) 天主的肖像/上帝的形像(image of God)一詞，其中肖像/心象/圖像(image)一詞，源自拉丁文的「imago 複本、相同物」，指人類社會、藝術、文化生活當中，將可見或不可見的人、事或物，以圖像複製表達出來。從聖經(↗ 571 Bible)的層面而言，沒有人見過天主/上帝/神(↗ 30 God)，但是天主/上帝在祂的肖像上，使人認識祂(若一 18；格後四 4，6；哥一 15；希一 3)，也就是天聖父在祂聖子耶穌基督(↗ 296 Jesus Christ)身上，完整地顯示祂自己(若十四 9)的樣子。然而，「人是天主的肖像/上帝的形像」的說法，即將人(↗ 11 man)如同天主/上帝一般，為一個自由、理性、道德的精神主體。此一概念，主要出於創一 26-28，包含以下四種含意：1)人是天主/上帝創造行動的高峰。2)人是創造者天主/上帝真實的交談對象，顯示人與天主/上帝進入父子的關係。3)人在天地萬物中代表天主/上帝，是天主/上帝的合作者，代表天主/上帝照顧、管理、治理萬物。4)因以上的理由，人比其他受造物貴重，有其尊嚴及神聖不可侵犯的價值。

(2) 聖經中有兩個字(希伯來文)互用：

1) “selem”：即希臘文“homoiosis”，拉丁文“similitudo”，英文 image, picture, painting……如：撒六 5：製造…「像」。則廿三 14：繪畫…「人像」。戶卅三 52：「鑄像」。列下十一 18：「神像」。亞五 26：「偶像」。創五 3 與五 1：「肖像」。

2) “demut”：即希臘文“homoiosis”，拉丁文“similitudo”，英文 similarity, copy, imitation, reduplication, resemblance, representation, inner affinity, appearance, shape… 如：列下十六 10：「圖案模型」。則廿三 15 與創五 3：「模樣」。依十三 4：「好像」。詠五八 5：「有如……又像」。則一 10：外表的「形像」。則一 28：上主的光榮顯現時的「奇象」。達十 16：有個「像」人子的手。創一 26：天主/上帝的「模樣」。

可見二字無大分別，可以通用，大體在指二物間的相似、相同。

(二) 聖經中以此二字表達出三個主要思想：「人是天主/上帝的肖像」、「基督是天主/上帝的肖像」、「人是基督的肖像」。

(1) 人是天主/上帝的肖像：天主/上帝說：『讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人，叫他管理海中的魚、天空的飛鳥、牲畜、各種野獸，在地上爬行的各種爬蟲。』…天主/上帝於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人；造了男人和女人。(創一 26-27；參考創五 1-2；九 6；智二 23；德十七 5-6；雅三 9-10；格前十一 7)

(2) 基督是天主/上帝的肖像：基督徒信仰(↗ 315 faith)的特色是，把天主/上帝的面貌置於人類歷史中，視納匝肋人耶穌，死而復活的基督為主。換句話說，由基督徒看來，耶穌基督(↗ 296 Jesus Christ)乃是人類歷史中之天主的肖像/上帝的形像(格後四 4, 6；哥一 15；希一 3，若一 14；伯後一 16-17)。

(3) 人是基督的肖像：保祿宗徒論到復活(↗ 47 Resurrection of Christ)後的身體，比較現在與未來的狀況，提出兩個辭彙：屬「生靈」的身體(希伯來文“nephesh”，希臘文“soma

psychikon”)。屬「神」的身體(希伯來文“ruah”，希臘文“soma pneumatikon”)。他說：「屬神的不是在先，而是屬生靈的，然後纔是屬神的」(格前十五 46)。「我們怎樣帶了那屬於土(生靈)的肖像，也要怎樣帶那屬於天上(神)的肖像」(格前十五 49)。所謂屬神就是保祿所謂：「認識基督和祂復活的德能，參與祂的苦難，相似祂的死，…也得到由死者中的復活」(斐三 10-11)。他又說：「凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督」(迦三 27)。「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」(迦二 20)。意思是完全轉變成耶穌基督的肖像。保祿說：「這新人即是照創造他者的肖像而更新，為獲得知識的。在這一點上，已沒有人種的分別，而只有是一切並在一內內的基督」(哥三 10-11)，因為，天主/上帝的計劃是：「預定他們與自己的兒子的肖像相同，好使他在祂眾多弟兄中作長子」(羅八 29)。總而言之，在保祿信仰的傳統裡，把「人是天主/上帝的肖像」清晰而具體地化為以基督為中心的信念：「人是基督的肖像」。

(4) 綜合上述：「人是天主/上帝的肖像」，在聖經作者筆下的含意可歸納為五：

1) 人是天主/上帝創造行動的高峰。

2) 人是創造者天主/上帝真實的交談對象：天主/上帝主動與人建立了交往的關係，人是祂的反應回響。人能與天主/上帝交談，是其他受造物所沒有的光榮特點，也顯示人與天主/上帝親如父子的關係(創三 9-13)。人的價值、尊嚴之最深來源即是：人能與無限美善的天主/上帝作你、我的交往。這樣的思想，依據聖經的說法就是：人反映天主/上帝的光榮。如：「以後在以色列中，再沒有興起一位像梅瑟一樣的先知，與上主面對面地來往」(申卅四 10)。梅瑟與天主/上帝面對面交談時，根據《出谷紀》的描述：「他的臉皮發光」(卅四 29, 35)。《瑪竇福音》第十七章 2 節描述耶穌顯聖容(↗ 707 Transfiguration)時，也說：「祂的面貌發光有如太陽」，那是復活上主的預像，因為，祂面對著天父的圓滿。舊約聖經(↗ 687 Old Testament)時代，梅瑟因百姓怕接近他(出卅四 29)，「用首帕蒙上自己的臉」(出卅四 33-35)。保祿說，轉向基

督，那使人不了解天主/上帝、心靈不自由的「帕子」就會除掉(格後三 15-17)，他說：「我們眾人以揭開的臉面反映主的光榮，漸漸地光榮上加光榮，都變成了與主同樣的肖像」(格後三 18)。《格林多前書》第十三章 12 節說：「要面對面的觀看」；《若望壹書》第三章 2 節說：「我們必要相似祂(天父)，因為我們要看見祂實在怎樣」；《默示錄》第廿三章 3 節則道：「天主和羔羊的寶座必在其中，祂的眾僕要欽崇祂，瞻望祂的容貌，…他們不需要日光，因為上主天主要光照他們。」這是天人交往的高峰，即圓滿的境界。

3)人在天地萬物中代表天主/上帝，是天主/上帝的合作者：《智慧書》第九章 1-3 節說：「你…以你的智慧造了人，使他統治你所造的萬物，吩咐他以聖德和正義，管理世界，以正直的心施行權力」。由《創世紀》第一章 27-28 節可見：人之所以受託治理大地，管理萬物，因為，人是天主的肖像。《聖詠》第八首 4-9 節在讚嘆天主/上帝給予人的尊榮時，強調：「……令他統治你手的造化，將一切放在他的腳下……」又反映出創世紀的思想。

4)人的奧秘(↗600 mystery)只能在耶穌基督的奧秘中解釋。

5)人比其他受造物貴重：由上述富於建設性的基本信念，自然地引導出人比其他受造物貴重的意識。耶穌基督曾指出天父對動物及植物的照顧，勉人勿貪愛衣、食，祂說：「你們不比牠們更貴重嗎？」(瑪六 26)，這表達出人的重要性。在《格林多前書》第三章 22-23 節中，保祿宗徒對信徒更進一步地說：「一切都是你們的，你們卻是基督的，而基督是天主的。」

聖經作者以整體觀論人，論及「人是天主的肖像/上帝的形像」時，當注意：

— 人的一切皆肖似天主/上帝，不僅某一方面肖似，如：精神。

— 男女兩性合起來是天主/上帝的肖像。

— 是個人、是男女、也是整個人類是天主/上帝的肖像。

— 天主/上帝的肖像是面對面與天主/上

帝同在之人的圓滿境界。

(三)歷史：後世思想家紛紛以其不同的文化、思想背景註解「人是天主的肖像/上帝的形像」：

(1) 由天主/上帝而論：1)古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)說：「活著的人是天主的光榮」(homo vivens gloria Dei)；他又說：人是天主聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)為人之基督的肖像。2)小亞細亞的卡帕多西亞(今土耳其)神學家、教父納齊盎的額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)，以核心家庭(亞當、厄娃、舍特)作為天主/上帝的肖像。家庭是社會的基本單位，是人的團體，有如一個血肉，三個人一家恰似天主/上帝之三位一體(↗45 Trinity)。3)北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)補充納齊盎的額我略的說法，強調：「天主/上帝的一體，聖三乃一個天主/上帝，人是天主/上帝唯一存有的肖像」；他認為：只有單體之人能做天主的肖像/上帝的形像，而且只有男人是天主的肖像/上帝的形像(格前十一 7)。此說令人疑惑：女人若不是天主的肖像/上帝的形像，其尊嚴何在？

(2) 由人而論：1)較靜態的看法：教會(↗411 Church)內甚受希臘二元論(↗5 dualism)影響的一種想法，認為：人的精神靈魂是天主的肖像/上帝的形像。2)另一種想法是以「整體之人」為天主的肖像/上帝的形像，如：古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)、思想追隨希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，以及後期思想之瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創始人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)(雖然其早期思想追隨奧古斯丁)。加爾文認為：人是天主的肖像/上帝的形像，有「受造」及「被



救」的兩種身份；因為，第一種身份被人破壞，經耶穌基督的救贖(redemption)，才得以重建更圓滿的天主的肖像/上帝的形像。今日神學家依據聖經的觀點，著重「人是天主的肖像/上帝的形像」是整個人與天主/上帝的交往。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的教導：據研究，教會歷經數百年至梵蒂岡第二屆大公會議，似乎忽略了「人是天主的肖像/上帝的形像」的道理。梵蒂岡第二屆大公會議再指出聖經有關：「天主的肖像/上帝的形像」的思想。在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中提到：「聖經告訴我們：人是『依照天主的肖像/上帝的形像』而受造的；人能認識並熱愛其造物主；天主規定人是大地及萬有的主人，目的是使人統治並使用萬物而光榮天主」(GS 12)(DH 4312)。論及自由的卓越時，教會在現代世界牧職憲章又提出：「真的自由是人為天主肖像的傑出標誌」(GS 17)(DH 4317)。在描述「人之奧秘」時強調，耶穌基督是人的高峰，並引用《哥羅森書》第一章 15 節強調：「祂稱為『無形天主的肖像』，是一個完人，祂將因原罪損壞的相似天主的肖像，給亞當子孫恢復起來」(GS 22)(DH 4322)。然後肯定地說：「唯有依自己肖像造生人並救人於罪惡的天主，能解答人類最深的問題」(GS 41)(DH 4341)。《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令中，論「愛德的表現」時強調：「人類藉愛天主愛人之德，將有助於獲得救援，基督的奧蹟也開始放光，按照天主的肖像而受造的人，在基督內變成新人，天主的聖愛在基督內也顯示出來」(AG 12)。

(2) 教宗的信念：梵蒂岡第二屆大公會議之後，諸教宗繼續發揚梵蒂岡第二屆大公會議思想。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在其思想體系中，對人的基本信念是：「人是天主的肖像/上帝的形像」的中心觀念；在許多文件及演講中，他相繼指出人的尊嚴(↗14 dignity of man)、自由以及人權

(↗16 right, human)及人的義務的根源是：「人是天主的肖像/上帝的形像」。

(3) 教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)在《有關尊重生命肇始及生殖尊嚴的指示—對當代若干問題的答覆》(Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation: Replies to Certain Questions of the Day)序言中，強調：「天主/上帝照自己的肖像造了人……付託他們治理大地……基本的科學研究和應用，是人類治理大地的具體表現」(2號)。「從受孕的一刻開始，每一個人的生命都應受到絕對的尊重，因為人類是世界上唯一依據天主肖像而受造的生物」(5號)。

(五)今日神學要特別發揮下面幾項題目：

(1) 人權：第二次世界大戰(Second World War 1939-1945)的苦痛，1948年聯合國發表世界《人權宣言》(Declaration of Human Rights)；但教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)不甚支持，因為法國革命以來，講人權即反教會，人權宣言又未提及天主/上帝。梵蒂岡第二屆大公會議以後，教會才日益重視，積極討論有關人權的思想。如梵蒂岡第二屆大公會議論教會在《喜樂與希望》論教會在現代世界牧職憲章中說：「教會根據委任於她的福音，宣布人的權利，並承認和重視現代各地為推動人權所做的運動」(GS 41)。教宗若望保祿二世所論尤多，1979年在《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭中，強調：「尊重人權『是社會國際的和平的基礎』」(DH 4640-4645)。人權的最深基礎實際上就是：人為天主/上帝、耶穌基督的肖像。相信基督徒在基督內，依靠基督的力量可展現天主/上帝的面容。作為天主的肖像/上帝的形像的基督徒，不可推諉，應努力推動人權、積極為人權而奮鬥。

(2) 人代表天主/上帝去管理、保護及治理大地，即自然環境。

(3) 人是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的肖像；天主/上帝是愛，三位一體的奧蹟就是無限愛的奧蹟。從兩方面可提出人如何是天主聖三/三一上帝的肖像：

1)從人與人的來往中：

a)給予者(父)，接受者(子)，禮物、恩惠(聖神)。

b)個體的存在(父)，雙方的歸屬(子)，給合為一體(聖神)。

c)我(父)，你(子)，我們(聖神)。

2)從個人內在的生命中：

a)人內在的三種官能：記憶(父)，理智(子)，意志(聖神)。

b)人內在的三種力量：存有(父)，認識(子)，意願(聖神)。

c)人內在的三種行動：精神(父)，內在言語(子)，愛(聖神)。

d)人內在的自我意識：內在的意識動力(父)，聆聽言語及判斷(子)，自由決定(聖神)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴多祿茂(Barthelemy, D.)著、劉河北譯繪圖，《天主與天主的肖像》，台北：光啓文化事業，2006。

林鴻信著，基督教文化評論編輯小組主編，《上帝的形象 *Imago Dei*》，香港：道風書社，2004。

谷寒松，《神學中的人學：天地人合一》，三版，台北：光啓出版社，pp.179-191，1996。

Chen, D. G. *God as Father in Luke-Acts*. New York: Peter Lang, 2006.

Durand, J. J. F. *The Many Faces of God: Highways and Byways on the Route towards an Orthodox Image of God in the History of Christianity from the First to the Seventeenth Century*. Stellenbosch [South Africa]: Sun Press, 2007.

Maloney, G. A. *Man, the Divine Icon: The Patristic Doctrine of Man Made according to the Image of God*. Pecos: Dove Publications, 1973.

Mangano, M. *The Image of God*. Lanham, Md.: University Press of America, 2008.

Smail, Th. A. *Like Father, Like Son: The Trinity Imaged in Our Humanity*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications Co., 2006.

谷寒松

## 37 天主的參與

tiānzǔ de cānyǔ

### CONCOURSE, DIVINE

參閱：526 創造 123 永續創造 51 天祐 677 臨在

(一)概念說明：

(1) 天主的參與/上帝的參與(divine concourse)一詞，包含兩個因素：1) 參與(concourse)，源自拉丁文的「com, cum 和、同、以及」及「currere 跑、奔跑、奔走」的意思，指兩個或多個主體一起向前的狀態。基督神學以此概念說明：絕對第一因的天主/上帝，臨在(↗677 presence)於第二因的受造物之演變過程及行動中，並以多種描述指出祂與受造物動態性的同在。2) 神的/天主的/上帝的/神性的/神聖的(Divine)，是天主/上帝/神(divinity)的形容詞。天主的參與/上帝的參與其意義就是：天主/上帝/神(↗30 God)與受造物一起工作，祂與受造物一起活動、合作、奔走。

(2) 就嚴格的神學意義而言，天主/上帝的參與指出三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神，即絕對的第一因(first cause)(原因↗337 cause)(絕對者↗542 Absolute, the)與受造物，即相對的第二因(second cause)之間的動力交織。他們並不是一種平行的機械性行動，因為，二者之間有本質上的區別。比較正確的說法是一種彼此的互相滲透/互相貫通(interpenetration)，它們各採自己的獨特功能，使整個受造物活動。第一因是天主/上帝賦與並支持萬物的存在和存有。第二因是受造物各按自己的能力實現天主/上帝的行動。

(3) 在此本文運用一些抽象的言語把天主/上帝和受造物的共同創造，作一個簡要的分析。從聖經(↗571 Bible)裡，通常不會運用這類概念。希伯來人慣常以普通生活圈子的家常話，來表達深邃的意義。實際上，在絕對的創造者天主/上帝和受造物真正自由的合作、參與的問題上，假若只是客觀本質性的分析，一定無法達到讓人滿意的答案。若是

運用生活平面上的位格(↗206 person)，或是「你—我」之間的位際關係為出發點來討論，就會比較容易進入。因為在人的經驗裡，他體會到，受造物越接近絕對創造的天主/上帝，受造物就越自由。這是在「你—我」的關係中方能說明清楚的。

(二)有一些神學家嘗試以新的觀點解釋天主/上帝的「參與」，以人類與個人的到來為例：

(1) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)說：「絕對第一因」藉著「參與」是整個人類出現的原因；「相對第二因」藉著「自我超越」(self-transcendence)，也是整個人類出現的原因。換句話說，在天主/上帝的參與中，動物界在超越自己中進入精神界，即是人類(↗11 man)的出現。

(2) 義大利信理神學家、耶穌會會士弗利克(Flick, Maurizio 1909-1979)與匈牙利信理神學家、耶穌會會士奧耳賽吉(Alszegehy, Zoltán 1915-1991)，將「絕對的第一因」的「參與」或「臨在」，更詳細的分為三種：1)普通參與(concursus ordinarius)；2)進化參與(concursus evolutivus)；3)創造參與(concursus creativus)。所謂「普通參與」，就是創造天地萬物的天主/上帝與受造物同在，保存並管理萬物。所謂「進化參與」，是說創造者天主/上帝不但保存並管理萬物，而且使受造物本來有的製造能力及行動，超越自己來製造「新」的現象，更具體的說，就是從物質到生物的「躍進」裡的參與。所謂「創造參與」，則是創造的天主/上帝在人類與個人出現中的參與，就是從動物界到人的「超越」中的參與。他們說，這三種參與，從天主/上帝創造者方面看是一致的、唯一的；但從人一面看，就是不同深度的參與了。換言之，天主/上帝無限，人卻是有限。說天主/上帝以不同的深度參與，乃是人以類比(↗698 analogy)的思想，有限言語說的。因為人有不同深度的參與經驗，如：教育工作中、友愛過程中、藝術創造中，乃致於每次避靜中，感受都有深淺的不同。教會(↗411 Church)信理(↗310 dogma)也常主張人內在有不同的因素，故而

設想天主/上帝的參與也該有點區別。總之，他們認為，人類是在天主/上帝的創造與參與中，由動物界超越而來的。

(三)在神學(↗385 theology)的本地化/本位化(↗98 inculturation)方面，必須注意的是某一文化(↗81 culture)(如中國文化)的世界觀或宗教(↗266 religion)信念等，所採取的特殊思想典範(↗304 paradigm)。中國宗教歷史對那位啓示(↗472 revelation)自己，召叫人類與祂作位際交談的天主/上帝/神之經驗不那麼顯著。反之，中國宗教體驗比較強調萬有生命的統一：萬事萬物都融和於宇宙生命的終極和諧中。如此，天主/上帝的參與，在中國文化中，將採取另一種表達樣式：就是天主/上帝的奧秘含有動力的、賜與生命的臨在，較少以那套源自西方基督宗教(↗436 Christianity)文化的典範來解釋。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Craig, W. L. *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suárez*. Leiden New York: E.J. Brill, 1988.

Smith, B. *The Silence of Divine Love*. London: Darton, Longman and Todd, 1998.

谷寒松

## 38 天主的國

tiānzhǔ de guó

KINGDOM OF GOD

參閱：688 舊約神學 612 新約神學 287 初傳 641 福音 425 教會論

(一)概念說明：天主的國/上帝的國(kingdom of God)一詞，其中王國(kingdom)，一般而言，指世上君王的政權、王權所管理的領土範圍。舊約聖經(↗687 Old Testament)用此名詞，賦予特殊的意義，它包含了天主/

上帝的國及以色列的王權，早期以色列歷史，將此二者結合為一，成為神權政治。撒烏耳、達味之後，此二者分裂成天主/上帝的國及人的王國(撒下七 12-16)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)引用許多比喻(↗61 parable)，描寫天主/上帝的王國(瑪十一 25)，並以天國做為宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)的核心圖像，包含以下的主要因素：1)天主/上帝/神(↗30 God)是耶穌基督(谷十四 36)與我們的天父(abba)(羅八 15；迦四 6)；2)天主/上帝愛(↗604 love)的救恩(↗455 salvation)計劃包容整個人類與宇宙(弗三 3-14；哥一 15-23)；3)天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)愛的共融，藉著歷史過程走向圓滿的新天新地(new heaven and new earth)(默廿二 1-5)。因此，《馬爾谷福音》以最簡短的序言，敘述了耶穌基督的職務，耶穌一開始宣講便說：「天主的國臨近了」(谷一 15)，這句話也成了耶穌宣講的摘要。

其實，王室的比喻早在舊約時代，就有了動態的用法，像「統治萬邦」、「王權行使」等。靜態的「王國」則有空間的涵意，好像是君王在那裡施行王權或人們承認他的王權的一塊領土。這字的希伯來文和希臘譯文一樣，都包含這兩層意思，彼此互動。然而，「天國」的意思是，在那裡天主/上帝為王，施行祂的統治權(是一種關係，邀請信友接受祂、承認祂)，而不是指天主/上帝擁有一個王國(一個邀請信友進去的地方)；在譯文裡，也應該表達這種動態的意思。

《馬爾谷福音》之所以這樣開始寫他的福音，說明他認為耶穌不會發明新詞，天國一詞只要開始宣講，大家一定不陌生，而且還是以色列所長期期待的。這引發學者研討舊約中天國的概念。

## (二)舊約聖經中的天國：

(1) 以色列相當晚才建立君主制度，遠比其他接觸過的民族(如埃及)來得晚，也比同時代鄰近各民族(阿孟、摩阿布、厄東等)來得慢。主前十一世紀，由於培肋舍特人日甚一日的壓迫，才迫使他們提出要求：「請你給我們立一

位君王治理我們，如同其他國家一樣。」(撒下八 5)。早在約堂的寓言(↗538 allegory)中(民九 8-15)既對君王制度有所保留，撒慕爾對民眾的請求也很明顯的表達了同樣的態度。在這種情境中，讀者找到了這個歷史事件的神學解釋：「上主對撒慕爾說：『凡民眾對你所說的話，你都要聽從，因為他們不是拋棄你，而是拋棄我作他們的君王。』」(撒下八 7)原因是，除了天主/上帝外，以色列沒有，也不應該有其他的君王，只有上主是王(儘管學者不知道用以解釋上主與這民族關係的國王的比喻是否先於王國時代)。

(2) 以色列體驗到天主/上帝是他們的君王，首先是因天主/上帝救恩的行動，尤其是基本救援和創立行動：就是把他們由埃及為奴的境況中解救出來，並使他們成為一個民族；而必然的結果是賜給他們一塊土地。在過紅海的勝利之歌(也許更晚才寫成)裡，清楚指出救恩和天主/上帝為王的權能之間的關係：「祂是我的救援，祂是我的天主，我要頌揚祂，祂是我祖先的天主，我要讚美祂，上主是戰士……吾主，在你為業的山上，……在你親手建立的聖所，培植了他們，上主為王，萬世無疆」(出十五 2-3, 17-18)。

(3) 天主/上帝是普世的創造者的概念，促使以色列人慢慢的和周遭的文化(↗81 culture)進行接觸，天主統治寰宇的圖像特別在聖詠中發展，具體的在稱為上主登基的聖詠裡；以下有許多非常好的例子：「上主為王，以尊威作衣冠，上主身著德能，腰束大權。祂奠定了大地塵寰，大地塵寰不再搖撼。你的寶座由太初即已建立，你的存在，從亙古即已開始」(詠九十三 1-2)。「請在萬民中高呼：上主為王，祂穩定寰宇，使它不再動盪，祂以正義公道來治理萬邦」(詠九十六 10)。「上主為王，願大地踴躍，無數島嶼，也都要歡樂！」(詠九十七 1)「江河拍手鼓掌，山岳舞蹈歡唱。祂要以正義審判人羣，祂要以公平治理天下萬民」(詠九十八 8-9)。以上詩節屢次將天主/上帝對大自然的王權，與對人類(祂的子民)關聯起來，反映出以色列對天主/上帝的基本經驗。而聖詠九十九首開始的幾個詩節，可以看到天主/上帝對大自然、列國萬民，及以色列的王權的統一，是救恩行動及揀選的結

果：「上主為王，萬民因而戰慄驚恐，祂坐於革魯賓之上，大地震動；熙雍的天主，偉大堂皇……」。

(4) 在以色列，國王應該曾是君王，即天主的肖像(↗36 image of God)，為此天主/上帝接納他為義子，在納堂的預言中隱然可見：「我要作他的父親，他要作我的兒子」(撒下七 14)。聖詠第二首 6-7 節，以讚美詩的格式表達這個事實：「我已祝聖我的君王，在熙雍我的聖山上。我要傳報上主的聖旨，上主對我說：『你是我的兒子，我今日生了你。』」可是，事實上以色列的諸君王卻是另一回事。由於對君主制度的失望，因而產生了最後天主為王統治以色列的末世性希望。放逐後，以色列人將天主的救恩行動，視為天主最後統治的前奏和理由：「那傳布喜訊，宣布和平，傳播佳音，宣布救恩，給熙雍說：『你的天主為王了』的腳步，在山上是多麼美麗啊！」(依五十二 7)。以色列流亡後期政治的興衰變遷，激起他們更大的渴望。同時，把希望具體的寄託在「默西亞」身上，祂將完成那些國王所未能完成的使命。

「天主的國」這張圖像表達天主/上帝對以色列人生活各層面的統治權，包括：天主/上帝在歷史中的救恩行動、宇宙的創造(↗526 creation)與保存、對列國萬邦的管轄、決定性的救贖(redemption)及和平的神聖許諾。

(三)新約聖經(↗611 New Testament)中的天國：

(1) 如上所述，耶穌一開始宣講，就宣告天國。在耶穌宣講的時代，這個用語的概念實在無法看清，它只是一個象徵性的用語，鎖定了以色列的經驗和希望，如上所提。

(2) 根據以色列的經驗，耶穌在新約中所宣講的王國，得到一個清晰的救恩涵義；特別在驅魔的行動方面，十分有力的證實天國的來臨，那是魔鬼(↗703 devil)統治的終結(谷五 1-20 有詳細而生動的敘述)。一般來說，治癒也含有救恩的意義，因其可能與附魔有關(瑪九 32-33)，或因其准許病人重回救恩團體(癩病人的例子)，或使瞎子復明，重見天日。耶

穌接近稅吏及罪人，還經常受法利塞人的指責；這和治癒具有同樣的救恩意義，雖然並不明顯(因其不具標記價值)；至於將治癒(healing)與赦罪(remission of sins)相聯，可閱讀葛法翁治療癱子之例(谷二 1-11)。這概念在耶穌回答洗者若翰派遣的門徒的問題時，清楚的說明了：「你們去，把你們所見所聞的報告給若翰，瞎子看見，癱子行走，癩病人得了潔淨，聾子聽見，死人復活，窮苦人得了喜訊」(瑪十一 4-5)。路加在納匝肋會堂的序曲事件裡，也表達了同樣的意思(路四 18-19)。這兩段經文都提到先知所表露的以色列的希望。

(3) 天國的比喻經常是針對人面對天國或面對耶穌的宣講所持的態度而發的：「天國好比…」。天國來臨好像是一項恩寵(↗353 grace)：葡萄園工人(瑪廿 1-16)；是無條件的寬恕：蕩子(路十五 11-32)；儘管現在還不確實，但肯定會來：撒種的比喻(谷四 3-9, 26-29, 30-32)。然而，與人接受與否有密切的關係：審判(↗659 judgment)的比喻(瑪十三 47-50；廿五 1-13, 14-30)。

(4) 耶穌所宣講的天國，最引起爭論的一點是天國來臨的「時間」的問題。有幾次，耶穌好像說到未來的時候：就要到了，已臨近了，甚至已迫在眉睫了。有些在場的人在未嘗到死味之前，就能看到天主的國帶著威能降來(谷九 1)。就像無花果樹發芽，表示夏天近了，同樣的，現在發生的事也宣告天國的來臨(瑪廿四 32)。以上這些資料都指著一個未來，無論有多麼迫近。而且，這個未來將是突然的，如同洪水之來、盜賊之至、家主之速臨，如同突然來臨的新郎，引發末世性的恐慌，成為天主救恩來臨的一部份。

(5) 然而，另一方面，有一些確認的記號，指出天國已經臨現了：「如果我仗賴天主的神驅魔，那麼，天主的國已經來到你們中間了。」驅魔的敘述讓人瞭解魔鬼已為壯士所捆(谷三 27)。所以，猶太教所期待的，最後時期撒旦的毀滅已經實現了(路十 18)。路加在耶穌回答法利塞人有關「時間」的問題時，清晰的表明了這點：「天主的國就在你們中間」(路十七 21)。天父喜歡把天國交給耶穌的門徒一小

小的羊群，這是父的決意(父「喜歡一用的是過去式)(路十二 32)。

不必把一面與另一面對立起來，好像彼此互相排斥似的，例如：「已經、尚未」的例子：耶穌關於天國的宣講和耶穌本人，本質上是統一的，因此是一種「實現的末世論」(末世論 ↗ 90 eschatology)，人面對耶穌這個人所採取的立場，已經確定了他們在時間的終末之是否受接納。

(6) 在對觀福音(Synoptic Gospel)之外，天國的用語並不多見。若望只在兩處提到天國(若三 3, 5；然而《若望福音》是最清楚呈現耶穌是君王者)。保祿書信強調的是天國的未來—末世性的一面，人要繼承(或是無法繼承)即將來臨的天國(格前六 910；十五 50；迦五 21)。也包括最後的圖像：「那時，基督將消滅一切率領者，一切掌權者和大能者，把自己的王權交於天主父」(格前十五 24)。但也有現世的一面：「天主的國並不在於吃喝，而在於義德、平安以及在聖神內的喜樂」(羅十四 17)。

(7) 《默示錄》自然的再次強調王權的未來概念，但由於默示(↗ 667 apocalyptic)觀念的許多預設與今日人類所鋪陳的有所不同，「天國」的意義有所變更，甚至與他們所鋪陳的完全不一樣。

(四)教會歷史(↗ 412 church, history of the)：

(1) 教會似乎已經改變了宣講的目標：「耶穌宣講天主的國/上帝的國，教會宣講的是耶穌。」如果全盤瞭解，天主的國/上帝的國和耶穌本人是不可劃分的，那麼這個目標是正確的。其實更確切的說法是：教會宣講的是天主的國/上帝的國的宣講者與創始者—耶穌。這樣，「宣講者變成宣講的內容」，而宣講的目標卻絲毫不變。

(2) 最後，要面對天國認同的問題。在教會歷史中，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，認同天國為「勝利的教會」；中世紀的教會甚至認為天國等於歷史中的教會。

這是在靜態的天國概念下所產生的註解。另一方面，了解這個象徵的方法應該和對末世論的理解有關：對那些特別期待救恩於未來，於另一個世界的人來說，天國特別是個人的、精神的；對那些視天主救恩的力量施展在現世的人來說，天國與政治和社會的改革緊密相連。本文以當代韓國一位聖經學家(Ahn, Yong-Sung)的話作總結：「恰當的詮釋這個象徵的關鍵點，是保留聖經材料的張力：天國是一個比喻，表達天主/上帝那無條件、決定性的救恩行動的效果；藉著耶穌本人及其職務，啓示人存在的意義；是一種集體的經驗，在人類歷史最後會圓滿揭示出來的，但在現世藉信德的光照，已經影響人類的行為和制度」。新約中天國來臨的比喻，就能與它舊約的根源綿密的銜接，其主要的不同在於：「耶穌基督賦予這個比喻決定的衝力和獨特的氣質」(Donald Senior〈Reign of God〉《NDT》)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

思高聖經學會編譯，《天主的國》，台北：思高聖經學會出版，1965。

斐林豐著，〈耶穌比喻中的天國〉，《神思》雜誌第 11 集，pp.53-73，1991。

黃克鑣著，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》雜誌第 11 集，pp.11-26，1991。

賴德(Ladd, G. E.)著、林千俐譯，《認識上帝的國》，台北：校園書房出版，1989。

Chrupcata, L. D. *The Kingdom of God: A Bibliography of 20th Century Research*. Jerusalem: Franciscan Printing Press, 2007.

Fuellenbach, J. *The Kingdom of God: The Message of Jesus Today*. New York: Orbis Books, 1999.

Moltmann, J. *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God*. London: SCM Press, 1981.

Pannenberg, W. *Theology and the Kingdom of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1969.

Weiss, J. *Jesus' Proclamation of the Kingdom of God*. Philadelphia: Fortress, 1971.

穆宏志

## 39 天主的啟示

tiānzhǔ de qǐshì

### REVELATION, DIVINE

參閱： 472 啟示 339 原始啟示 201 私人啟示  
174 自然啟示 266 宗教 315 信仰 571 聖經  
575 聖經靈感

#### (一) 概念說明：

(1) 天主的啟示/上帝的啟示(divine revelation) 一詞，其中啟示/默示/天啓(revelation)，源自拉丁文「re 回、再、重」、「velum 面紗、帳幔」，指將在帳幕之後的事物顯示出來。在基督宗教用來表示聖經中新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳，即天主/上帝/神透過言語(word)和行動(action)向人類(↗11 man)披露其心意。首先在以色列民族中，之後經由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)向人類通傳救恩(↗455 salvation)。聖經(↗571 Bible)、聖傳(傳統↗596 tradition)皆以此為中心，啟示是天主/上帝的超性恩惠，人以信仰(↗315 faith)接受之。另天主的/上帝的/神性的/神聖的(divine)，指超越一切的天地萬物的主宰。天主的啟示/上帝的啟示指宗教(↗266 religion)教主所傳，對宇宙奧秘及人生基本問題的答案，非出於教主個人靈性的領悟，而來自超越一切的天地萬物的神(或稱天、天主、上帝、安拉 Allah…)的靈感者。基督宗教(↗436 Christianity)相信耶穌宣報的訊息即是神的啟示(↗472 revelation)。本文的重點是發揮基督宗教歷史中的啟示論，有關天主/上帝啟示的具體因素。

(2) 耶穌基督意識到天主/上帝與祂親密異常，是祂生命的基礎、祂的根源、祂的絕對目標、祂的力量，是愛(↗604 love)，祂呼之為「阿爸」(Abba)。祂以如此特殊的來往經驗去傳報天國(↗38 Kingdom of God)來臨的訊息：天主/上帝以父親的姿態進入人類歷史中，祂關懷人、愛人、憐憫人、寬恕人，尤其與罪人、窮人、病人同在；祂決定性地給

人恩惠，引領人走向幸福的將來；祂許諾與人長相左右；祂要使整個宇宙達到美滿的境界。這是一個宗教性的啟示，因為有關天主/上帝與人的來往；這是一個救恩性的啟示，因為天國來臨帶給人新的可能、新的能力、新的將來；這是一個人類性的啟示，因為祂宣告的天主/上帝是人類的在天大父，沒有人不是祂的子女。這是一個歷史性的啟示，因為創世之初天主/上帝早已臨在人間，在人類有時接受，有時背叛的歷史過程中，天主/上帝許下要決定性地與人同在。耶穌基督啟示這個時辰到了，天主父將在聖神(↗566 Holy Spirit)內藉著耶穌基督帶領人類於歷史中走向永恆。

耶穌基督用生命來傳報天國來臨的訊息；最後又為此訊息而死，這也是祂從天主/上帝而來的啟示。耶穌死後，宗徒(↗260 apostles)因對祂復活(↗47 Resurrection of Christ)的經驗加深、變化，懂悟了整個啟示歷史在耶穌身上綜合起來，他們相信耶穌整個人及其言行就是天主/上帝對人類的最後啟示。

(二) 天主/上帝對人類的啟示，其歷史的發展詳述如下(因聖經章節過多，本文不列出)：

#### (1) 舊約的啟示論：

1) 在古聖祖與梅瑟的傳承中，天主/上帝藉偉大、決定性的歷史事件，啟示自己是救恩計劃的根源，與以色列人訂立盟約(↗588 covenant)囑遵十誡(↗9 commandments, the Ten)。

2) 在以色列民族興衰朝代更迭的傳承中，天主/上帝藉一般天象及人事，啟示自己是天地萬物的創造者、主宰；祂在歷史中，尤其以色列歷史中，實現其創造(↗526 creation)、救援計劃，祂照顧、懲罰在於以民是否遵守盟約。

3) 在先知(↗159 prophet)傳承中，天主/上帝藉宇宙現象、歷史訊號、特殊異象、靈感先知，代之警戒、勸告、威脅、定罪、安慰、許諾，啟示自己是宇宙與歷史的君王及

其救恩計劃。

4) 在舊約默示文學(↗668 literature, apocalyptic)傳承中, 天主/上帝藉以色列所受劇苦及作者的夢境、神視, 啓示自己是創造與救恩計劃的完成者; 祂要毀滅一切惡勢力, 賞賜善人永遠的生命。

5) 靠著《聖詠》和《智慧書》的傳承, 藉作者對天主/上帝於歷史上偉大事功的歌頌及反省, 以色列民在禮儀(↗692 liturgy)及生活中不斷聆聽及延續天主/上帝的啓示。

(2) 新約的啓示論, 可分三個時期:

1) 天國的奧秘, 經先知許諾, 最後由天主子耶穌基督完整的啓示出來, 傳授給弟子; 耶穌是啓示者。

2) 耶穌的啓示當時只有少數人認識接受。宗徒因聖神領悟後向外傳揚耶穌, 為祂作證。耶穌成了啓示的對象。

3) 在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中, 啓示仍在記號下, 到末日耶穌基督光榮來臨, 天國才能在宇宙中完成。基督徒期待祂顯現, 好看見並相似祂。耶穌又成為啓示的完成者。

(3) 教父(↗400 Church, Father of the)時代的啓示論:

1) 最初三世紀的教父, 堅定表示教會(↗411 Church)教導源於天主/上帝, 即天主/上帝的啓示。護教教父提出聖言(↗558 Word of God)是天主/上帝的啓示者。聖言的啓示在創造時已開始, 後向古聖祖與先知發言, 未了在降生(↗332 Incarnation)奧蹟中完全顯出。代表人物: 古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202)針對諾斯底主義(↗673 Gnosticism), 強調天主/上帝啓示的歷史性與動態性, 天主/上帝藉聖言實現救恩計劃中的一切。

2) 東、西教會的教父, 常強調天主/上帝的不可了解、不可言諭; 人憑自然能力, 藉萬物對天主/上帝的認識有限, 必須靠天主/上帝的啓示去認識天主/上帝的真面目。舊約是天主/上帝啓示的準備, 新約是完成。啓示在人類歷史中進展, 教育人類逐步接受, 準

備天主聖言適時降生。天主聖言降生成人, 以各種方式啓示天主/上帝的救恩計劃; 耶穌基督是天主/上帝啓示的唯一中介。啓示不只是人的話, 而是天主/上帝的話在其中, 因此, 同時是恩寵(↗353 grace)。外在的話同時給內在推動; 啓示準備人心接受真理(↗335 truth), 也使人傳播真理。

(4) 士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的啓示論:

1) 義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約1217-1274)繼承北非洲西波(Hippo)主教, 西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)傳統, 以啓示或指外在於人的天主/上帝自我通傳, 或指內在於人心靈的天主/上帝光照, 但更重視後者。

2) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274), 有系統地闡述了啓示的各種向度, 視啓示為出自天主/上帝愛的救援行動, 賦予人類得救不可缺少、有所幫助的光照, 特別以先知為例, 說明直接啓示乃是天主/上帝光照而產生在先知思念中的認知。

3) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)及其後的士林/經院神學家, 針對新興基督新教(↗445 Church, Protestant)認為: 啓示只在聖經中; 肯定傳承也是保存天主/上帝啓示的資料; 因著重啓示的客體對象, 視啓示為超自然真理, 甚至於以信仰條文來表達(DH 1501-1505)。

4) 十九世紀士林/經院神學復興, 啓示概念趨向整合: 啓示是宗教性的, 使人得救成聖; 啓示是奧秘, 光照人認識天主/上帝; 啓示是天主/上帝的計劃, 逐漸呈現, 在基督內完成; 啓示的內容可以概念表達; 啓示具有它的教條性, 因它以自我啓示的天主/上帝之權威為基礎。

(5) 現代演變:

1) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)因為反理性主義(↗398 rationalism)與基督教自由主義神學(↗165 theology, liberal)思想, 於《天主之子》(Dei



filius)教義憲章中，強調：啓示爲超自然(↗492 supernatural, the)真理；是故廿世紀初以啓示爲「天主/上帝作證性的話」，是天主/上帝向人直接顯示自己的知識，予人理智超自然光照的行動(DH 3000-3045)。

2)廿世紀因基督教神學(↗446 theology, protestant)的刺激、聖經與教父研究的復興、神學功能的反省、初傳神學(↗288 kerygmatic theology)與宣道神學(theology of preaching)的提倡、信理神學(↗313 theology, dogmatic)的發展，對啓示有了多方面較綜合的看法：啓示是實際事物，也是道理；啓示是救恩事件(event of salvation)，也是知識(gnōsis)；啓示是進展的歷史，也是決不變動的寶庫；啓示是天主/上帝的行動，也是人的見證(↗198 witness)；啓示是真理，也是天人之溝通；啓示：一方面有基督之奧蹟的整體面；另一方面它有許多分別的因素；啓示是應當保管的寶庫，也是應當了解與吸收的天主/上帝的話語；啓示是外在的訊息，也是內在的光照。

3)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)綜合以上所說，指出新的思想。

(三)有關啓示，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，在十六世紀以後才因需要而有所發表：

(1) 特利騰大公會議針對基督新教之唯靠聖經(↗467 sola Scriptura)、唯靠信仰(↗465 sola fide)及唯靠恩寵(↗466 sola gratia)，宣稱：福音(啓示)是得救的訊息，由先知預報、基督宣布、宗徒向萬民傳告，是得救的真理與倫理的紀律，包含在聖經諸書及未書寫的傳承中(DH 1501-1508)。

(2) 梵蒂岡第一屆大公會議針對理性主義及半理性主義(semi-rationalism)、信仰主義(↗317 fideism)、傳統主義(↗597 traditionalism)，在《天主之子》教義憲章中，強調：人憑理性能認識天主/上帝的存在，但天主/上帝樂意用超自然方式向人啓示自己及救恩計劃；人的理性能認識天主/上帝的存在，但因人的罪(↗591 sin)，人的理性無法確

切認識天主/上帝的存在，天主/上帝藉著祂的啓示提昇人的理性。天主/上帝因其良善，使人分享那完全超越人類理性所能了解的屬神真福；天主/上帝的啓示超越理性，但歷史上的啓示標誌，尤其奇跡(↗229 miracle)和預言(prophecy)，人能理解(DH 3004-3007, 3026-3029)。

(3) 教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)針對現代主義(↗396 modernism)，於1907年頒布《因悲嘆的》(Lamentabili)聖部法令肯定：啓示是天主/上帝自己進入歷史的言語和行動，不是源自人性的意識或經驗；啓示不只是經驗，也包含理智所能接受的真理；爲導引人接受啓示，歷史上有來自天主/上帝的奇跡、預言，人理性能辨認；教會中的啓示不是團體意識的創造，教會信理便是表達天主/上帝啓示內容的道理(DH 3409-3426)。

(4) 教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)針對泛基督主義(Pan-Christologism)表示：教會的啓示非一般真理，而是歷史事件，是天主/上帝進入人類歷史在基督內完成的救恩計劃；福音中啓示已達高峰，祂的權威常存，無需來自人力的補充、證明、代替。

(5) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1943年在《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)通諭中，強調：天主/上帝啓示的真理寶庫(treasury of the truth)，耶穌基督託給教會保管，教會訓導權不是單用人性方法，而是靠真理之神的幫助，故能無誤完成使命，將啓示真理(truth of revelation)保存得純真無缺(DH 3825-3831)。

(6) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，更精確的提出啓示的本質，強調：啓示是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的、主動的、以基督爲中心的(↗437 Christocentrism)、位際性的、適應人性有媒介的、深入人心要求答覆的、含有真理的行動(DH 4201-4235)。

(7) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1975年12月8日頒布《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗徒勸諭中，特別指出：

啓示的位際性，是天主/上帝向人類繼續不斷的救恩對話，是天主/上帝充滿良善與真愛，爲了適應人類的心理成長逐漸展開交談的內容，主動與人類建立的超性關係(↗696 relation)。

(四)爲對天主的啓示/上帝的啓示有更深的了解，下面再作進一層綜合的探討：

(1) 啓示是天主/上帝的話：

1)辯證派認爲啓示是天主/上帝自己向歷史中的人類說話，而不是歷史事件。天主/上帝的話是天主/上帝的自由行動，是判罪，同時是救援。耶穌基督是天主/上帝最完美的話，是永恆進入時間，無限降入有限，在十字架上達到巔峰。啓示的真理是唯一無二、無可比擬的，同時彰顯天主/上帝又掩蓋天主/上帝。聖經與宣講(↗330 preaching)是教會書寫與口授的話，是受造物，不是啓示本身，但天主/上帝許諾在閱讀聖經與教會宣講中啓示自己。

2)位際思想派認爲：一如人深度的談話，爲彼此通傳、心靈會晤，達到你在我內、我在你內的位際關係，天主/上帝向人類說話也是願意與人類溝通、來往、會晤、合一。天主/上帝藉其說話接近人類，人受其召喚、激動而答覆天主/上帝，成爲與祂對話的朋友；對人而言，即構成救恩性的位際關係。天主/上帝的話指出天主/上帝是打開自己與人類說話的天主/上帝，祂對人類的愛具體在與人類說話上彰顯。啓示是天主/上帝向人類所說的，作證性的話；作證者以自己神格擔保所說真實，要求人信賴、奉獻。

(2) 啓示是救恩性的歷史事件。基督宗教除了相信天主/上帝爲整個人類作宇宙啓示外，還肯定天主/上帝藉舊約與新約歷史，啓示了自己和祂的救恩計劃。歷史的啓示表示天主/上帝的言語和行動「降入」人間，藉著人間的活動與世事的變遷，向世人通傳自己的計劃。那麼，在進展的歷史中，天主/上帝的話「降生」爲人是最適宜不過的了。天主的啓示/上帝的啓示按歷史中人之進步而逐漸開展，因此，有舊約的準備及新約的完成。歷

史中啓示的天主/上帝會持續地啓示後人；保管天主/上帝啓示的教會能針對新的時地用以宣講。故歷史的啓示具超越時空的意義與價值。

(3) 啓示是神聖的經驗。天主/上帝啓示若不落空，必在人的理智與意願中產生信仰經驗，甚至經驗到啓示和天主/上帝的臨在。天主/上帝在歷史進展中的不同啓示，藉著種種事件或先知(↗159 prophet)宣告，讓人內心經驗到，啓示會有不同的內容，信仰經驗因此也有不同。外在媒介和內心經驗都是在天主的啓示/上帝的啓示之行動內。教會有團體的信仰經驗，信者參與並分享，雖不失個別性，但也並不獨立自存。

(4) 啓示是信仰的條文。天主的啓示/上帝的啓示具有內容，可由清楚的概念和條文的方式表達出來。但啓示對象是祂內在的生命、祂的救恩計劃。祂對人類的愛及予人的永生，不是一套可以條文說明的學問，即使盡可能列條說清，也絕非真理全貌；且因語言概念受時空限制，必須時加註解。然在說明啓示對象上，信仰條文仍有其不可抹殺的功能。

(5) 啓示是宗教象徵(religious symbol)。聖經充滿了象徵。先知、宗徒、連基督自己都用宗教象徵來啓示天主/上帝的內心和救恩經驗；因爲象徵自有形的事物指向無形的意義、價值，非常適合物質、精神合一的人性結構。每個象徵都能引起新的發現，開闢新的視野與經驗。不同性質的象徵貫穿起來，能夠產生透徹心靈的功能，最能引人經驗到天主/上帝的自我通傳及救恩的豐富意義。象徵具有變化、疏導、治療、激發的功能，可使天主的啓示/上帝的啓示產生令人悔改、徹悟、釋放、信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)、奉獻、犧牲的作用。

(五)最後，也提一下天主/上帝在中華民族中的啓示。孔子兩次遇險各因「天生德」(《論語》述而第七 23 節)及「文在茲」(《論語》子罕第九 5 節)而處之泰然。弟子說他「天縱將聖」，儀封人說「王將以夫子爲木鐸」(《論語》八佾第三 24 節)，顯然，他身負傳播天道

的使命。不僅他的教育廣及當代平民，弟子推崇，聲望日昇，他的學說在中華民族二千五百年的歷史中，因國家教育、考試制度而傳遍各地，也幾乎影響了每一個中國人。這「奇跡」(↗229 miracle)可說證明了孔子受到天主/上帝啓示。在福音傳入中國前，天主/上帝選他傳播民族得救之道。他是整個人類救恩史上的一位先知。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 《天主教教理》，卷一，〈天主的啓示〉，1996，51-73 號。
- 林思川著，〈教會的命根：詮釋「天主的啓示教義憲章」〉，《神學論集》第 149-150 集，台北：光啓文化事業，pp.397-424，2007。
- 谷寒松，趙松喬合著，〈啓示的方法，啓示的歷史〉，《天主論·上帝觀》再版，台北：光啓出版社，pp.133-171，1992。
- 張春申著，〈中華民族與天主的啓示〉，《神學論集》第 71 集，台北：光啓文化事業，pp.73-77，1987。
- 張春申著，〈基督的啓示：啓示論簡介〉再版，台北：光啓出版社，1990。
- 張雪珠著，〈天主的啓示教義憲章與教友生活〉，台南：聞道出版社，1990。
- 黃鳳梧著，〈梵一大公會議的啓示論〉，《神學論集》第 38 集，台北：光啓文化事業，pp.509-526，1978。
- 黃鳳梧著，〈梵二大公會議的啓示論〉，《神學論集》第 39 集，台北：光啓文化事業，pp.23-45，1979。
- 韓客爾(Henry, C. F. H.)著，康來昌譯，〈神在歷史中的啓示〉，《神·啓示·權威》，第二冊，台北：中華福音神學院出版社，255—347，1982。
- 韓客爾(Henry, C. F. H.)著，康來昌譯，〈啓示是理性的語言傳遞〉，《神·啓示·權威》，第三冊，台北：中華福音神學院出版社，219—436，1983。
- 溫保祿著，〈天主啓示的教義憲章釋義〉，台中：光啓出版社，1968。
- Abraham, W. J. *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Balthasar, H. Urs von. *Love Alone: The Way of Revelation. A Theological Perspective*. Compass Books. London: Burns and Oates, 1968.
- Dulles, A. *Models of Revelation*. New York: Doubleday, 1983.
- Latourelle, R. *Theology of Revelation*. New York: Alba House, 1967.
- Vatican II. *Dogmatic Constitution on Divine Revelation* (DV). 1965.

編譯

## 40 天主的寓居

tiānzhǔ dé yùjū

### GOD, INDWELLING OF

參閱：353 恩寵 566 聖神 492 超性 45 天主聖  
三 380 神秘思想與生活

(一)概念說明：天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居(indwelling of God)一詞，指用人類居住的圖像，類比性(↗698 analogy)的描繪天主/上帝/神(↗30 God)臨在於宇宙、大自然或人的心靈中。寓居一詞與內在性(↗71 immanence)相似，但較動態性地描寫三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神明的臨在(↗677 presence)，亦特別指出聖神(↗566 Holy Spirit)在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人性、在教會(↗411 Church)和在信友中的臨在，這臨在屬於恩寵(↗353 grace)的品位，是聖神所帶來的結果，但聖神是不可與聖父和聖子分開的。

### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)深刻地體驗到天主/上帝與其選民的同在。這體驗是往後天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居概念的準備。

(2) 新約(↗611 New Testament)清楚地啓示(↗472 revelation)天主/上帝以特殊的方式，寓居於祂所選擇和聖化(↗551 sanctification)的子民(天主子民↗31 people of God)身上(格前三 16)。天主/上帝特殊的寓居，與天主/上帝造物者普遍的臨在是有區別的。天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居在新約聖經中有四種範圍：1)聖神的寓居(若七 39；十四 16-7；羅五 5；八 9，11；迦四 6；鐸三 6；弟後一 14；格前三 16；若壹四 12-16)。2)天父賜予聖神(得前四 8)並藉聖神住在我們內寓居(若壹三 24；四 13)。3)聖子在「聖徒」內，他們在聖子內(若十四 20)寓居；藉著信仰(↗315 faith)，基督生活在信友心中(弗三 17)。4)聖

父和聖子將要來臨，且以愛耶穌的人作他們的住所之寓居(若十四 23)。

(三) 基督徒思想史中，諸教父(↗400 Church, Father of the)和東方傳統，比較強調天主/上帝三位一體的寓居；西方教會和基督教(↗445 Church, Protestant)的思想家，比較強調天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居的恩寵性和教會面。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，在古老的一些信經(DH 44, 46, 48)中，特別強調聖神的寓居。1) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)提及，聖神是悔改的動力(DH 1678)。2) 1897年5月9日教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)，在《天主所賜的職務》(Divinum illud munus)中，提及：天主聖三、聖神與降生為人的聖言之關係、作為教會靈魂的聖神、聖神在義人的寓居(DH 3328-3331)。3) 1943年6月29日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，在《奧體的》(Mystici corporis)通諭中，提及：奧體的本質；基督靈魂的知識；做為基督之圓滿的教會；聖神在靈魂之內的寓居(DH 3807-3808, 3814-3815)。4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的諸文件，如：《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章 No: 7,9;《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啟示教義憲章 No: 8;《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章 No: 22;《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令 No: 2 等，都強調相同的思想。

(五) 今日基督徒神學(↗442 theology, Christian)特別發揮天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居的兩個問題：

(1) 在恩寵神學(↗354 theology of grace)方面：主要問題是如何解釋天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居於人身上(受造恩寵 created grace)，即說明非受造恩寵(uncreated gift)與受造恩寵是如何的互相滲透/互相貫通

(interpenetration)。神學家曾用一些理論解釋非受造和受造恩寵互相滲透的事實。近數十年，天主/上帝自我通傳的觀念，包括祂的自我啟示，頗受贊同。天主/上帝自我通傳，整合兩個主要的事實：一方面天主聖三/三一上帝在愛(↗604 love)中的自我通傳；另一方面，人藉著信仰接受天主/上帝愛的自我通傳，而且人接受天主/上帝的愛的自我通傳的能力本身，也是天主/上帝所賜予的。

(2) 在天主聖三神學/三一上帝神學(Trinitarian theology)方面，傳統的西方天主聖三論/三位一體論/三一上帝論(Trinitarianism)清楚區分天主聖三/三一上帝內在的生命和天主聖三/三一上帝向外的行動。嚴格而論，天主/上帝三位向外的行動中，沒有天主父、子、聖神的分別，和受造界直接的關係。依據傳統思想只能按歸名法(appropriation)的說法，將創造行動「歸於」天主父；將救贖行動特別「歸於」天主聖子；將聖化行動特別「歸於」聖神。在此看法中，聖神是特別向外行動的一位，因此，西方神學把天主的寓居/上帝的寓居/神明的寓居特別歸屬於聖神。依據現在聖經學的看法，今日天主聖三神學/三一上帝神學主張，傳統歸名法的解釋，不完全的表達新約的豐富啟示：天主父、子和聖神和人類有分明的、實在的關係。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松，趙松喬合著，《天主論·上帝觀》再版，台北：光啓出版社，1992。

Gleason, R. W. *The Indwelling Spirit*. New York: Alba House, 1966.

Maloney, G. A. *Indwelling Presence*. Bangalore: Asian Trading Corporation, 1987.

Maloney, G. A. *Entering into the Heart of Jesus: Meditations on the Indwelling Trinity in St. John's Gospel*. New York: Alba House, 1988.

谷寒松

## 41 天主的屬性

tiānzǔ dé shǔxìng

### GOD, ATTRIBUTES OF

參閱：30 天主 698 類比 35 天主的名字 179 全在 181 全能 180 全知

(一)概念說明：天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性(attributes of God)(divine attribute)一詞，其中屬性/特性/特質(attribute)，源自拉丁文名詞“attributio”，包含兩部分「at」為拉丁文介系詞「ad 向、加於…之上、在…」；以及「tribuere 指派、歸於…」，因此“attribute”一般是指「歸屬於某人或某事」的品質及特性。天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性指出天主/上帝/神(↗30 God)的品質及特性。天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性可從兩方面得知：一方面是哲學(↗344 philosophy)推論所能夠推論出的無限存有的品質與特性；另一方面，亦指天主/上帝特殊的啓示(↗472 revelation)，使信徒更圓滿的知道天主/上帝的品質與特性。兩種說法都是以類比(↗698 analogy)的方式來思維。

(二)聖經(↗571 Bible)用許多方法描寫天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性，有的用否定法(the way of negation)，如：天主/上帝是無限的，非受造的；有的用肯定法(the way of affirmation)，如：天主/上帝是全智、全善的，是仁慈的，是榮耀的。假如這些陳述適當地使用在類比的架構中，則這些屬性合乎科學的真確性，而不應稱為「擬人」的說法(↗676 anthropomorphism)。

(三)中古時代士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)開展了一個更有系統的天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性之論述。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)論及天主/上帝說，儘管天主/上帝是超越和無限的，祂離受造界並不遠。多瑪斯·阿奎那的《神學大

全》(Summa Theologiae)主張：在天主/上帝內有可能受造的萬物形象，天主/上帝藉其創造行動使這些形象成為受造物，因此，受造界顯示天主/上帝的真、善、美、聖(S.Th. I, q.13, a.11)。結果人從受造界可以認出天主/上帝的某一些屬性。士林/經院神學用下面的許多說法解釋天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性：否定的和肯定的；不可通傳和可通傳的；絕對的與受造物有關係(↗696 relation)的；靜態的和動態的等。德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)，也說到：在天主/上帝內所有「對立相合」(↗631 coincidence of opposites)。

(四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，於1215年在拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)中，強調公教會的信仰時，宣布了一些最重要的天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性的說法，如：完全單純的、全能的、無限偉大的、無可變更的、無法予以激悟的、無可言喻的天主聖三(DH 800)。1870年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，在不一樣的思想歷史背景上，頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章，再一次肯定這種看法(DH 3001-3002)。

(五)系統神學(↗313 theology, dogmatic)注意下面三點：

(1) 有關天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性的思想，是按照某一種宗教(↗266 religion)和文化(↗81 culture)境況而發展出來的。西方天主教神學(↗43 theology, Catholic)往往較強調由形上學(↗194 metaphysics)而認出的天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性。基督新教(↗445 Church, Protestant)卻較強調在受苦的基督身上所表現的天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性。最後，東正教神學(↗227 theology, Eastern Orthodox)以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的復活(↗47 Resurrection of Christ)奧蹟為中心，所以特別強調天主的光榮/上帝的榮耀(↗34 glory of God)的屬性。

(2) 神學(↗385 theology)要把這些屬性看作天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的整體性的描繪，意思是說，不應把天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性太物化(↗245 Verdinglichung、reification)的分成幾個東西，反而應該把它們當作天主聖三/三一上帝愛(↗604 love)的奧蹟的不同表現。

(3) 在神學的本地化/本位化(↗98 inculturation)過程中，希望由本地基督徒團體新的靈感與體驗，能發揮出天主的屬性/上帝的屬性/神的屬性之新面目。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松，趙松喬合著，《天主論·上帝觀》再版，台北：光啓出版社，1992。

龍雪冰著，〈從智慧篇看天主的屬性〉，《神學論集》第84集，台北：光啓文化事業，pp.237-244，1990。

Clarke, S. *A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*. Cambridge, U.K New York: Cambridge University Press, 1998.

Galli, M. *A Great and Terrible Love: A Spiritual Journey into the Attributes of God*. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2009.

Gunton, C. E. *Act and Being: Towards a Theology of the Divine Attributes*. London: SCM Press, 2002.

Mūsavī, Lārī, M. *God and His Attributes*. Qom, I. R. Iran: Foundation of Islamic C.P.W., 2005.

谷寒松

## 42 天主教的思想與生活

tiānzhǔjiào dé sīxiǎng yǔ shēnghuó

### CATHOLICISM

參閱：44 天主教會 43 天主教神學 436 基督宗教 403 教宗

(一)概念說明：本神學辭典中的許多題目，都與天主教的思想生活/大公思想與生活/天主教主義(catholicism)有關；因此，本文只是綜合性、扼要性地分四段來述說天主教的

教義(↗407 doctrine)、禮儀(↗692 liturgy)、倫理、和組織。讀者欲詳細理解天主教會(↗44 Church, Catholic)，還須參閱各相關條文。

#### (二)天主教的教義：

(1) 在天主教的教義中，最重要的便是對天主聖三/三一上帝/三位一體(↗45 Trinity)的天主的信仰了。天主教信仰唯一的天主/上帝/神(↗30 God)，而這個天主/上帝卻有三個位格(↗206 person)：聖父、聖子、聖神(↗566 Holy Spirit)。天主教是嚴格的一神教，相信天地間只有一個主宰，祂是世界的創造者和歷史的主宰；祂還特別按自己的肖像造了人。人受造後，本然地渴望與神交往，分享神的生命，以達天人合一、人神圓滿的共融，而這便是救恩(↗455 salvation)。

(2) 人類犯罪(↗591 sin)，但天主/上帝卻不放棄迷失的人。祂揀選了希伯來人，給予法律，派遣先知(↗159 prophet)；最後更讓自己的兒子，天主第二位，降生(↗332 Incarnation)為人，祂就是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。因此，耶穌是天主/上帝也是真人；祂來，是為啓示(↗472 revelation)天主/上帝的慈愛，即帶來救恩。祂在人的罪惡滿盈下捨生，被釘在十字架上；但是第三天，天主使祂復活(↗47 Resurrection of Christ)。如此祂成為救世主(Savior)，即祂使人類與天主/上帝和好及給予永生(↗121 life, eternal)的希望。耶穌復活升天(↗433 Ascension of Christ)後，天主/上帝又以另一種方式臨在人間：祂派遣聖神居住在眾信者中間。聖神是天主/上帝的第三位，是天主/上帝父子愛的位格化。聖神在教會(↗411 Church)中，領導教會，堅守真理(↗335 truth)。

(3) 教會是基督在世建立的團體；它的存在是天主/上帝救恩臨在人間的記號。它繼續基督傳教救人的工作，即：一方面向非信徒傳播福音(福傳↗598 evangelization)，俾能接受耶穌基督、領受洗禮、加入教會；而另一方面又藉宣講(↗330 preaching)及「聖事」(↗559 sacrament)向信徒從事培育聖化(↗551 sanctification)的工作。

(4) 「聖事」是天主教會透過特殊禮儀向領受人分施天主/上帝救恩的禮儀。按照人成長的不同階段，聖事分七件，以分施教友在不同境況中所需要的天主/上帝恩寵。

(5) 教會是一個在旅途中的團體；它走向末日基督救世工程全部的完成。天主教相信，信徒的死亡參與耶穌的死亡，死後是圓滿生命的開始。而人經過死亡，到底達到圓滿永生的境界(天堂↗52 heaven)，還是人完全失敗的狀況(地獄↗139 hell)，那便要看他(她)生前的自由行爲了。光榮來臨的主耶穌基督是審判者(審判↗659 judgment)。

### (三)天主教的禮儀：

(1) 天主教的禮儀是對神規格化了的祈禱(↗331 prayer)；但這祈禱不是單向式的，而是雙向地著重神人的交往和交談，好達到生命的充實和圓滿的目標。因而天主教的禮儀中，有人向天主/上帝的懺悔(repentance)，有天主/上帝對人的訓導；有人對天主/上帝的感謝，也有天主/上帝給人的降福。但不管怎樣，它總是圍繞著耶穌基督的死亡和復活之逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的事跡而舉行；因爲，這事跡是人類救恩的基礎，所以它也是一切禮儀頌讚的中心。

(2) 天主教最重要和最隆重的禮儀是感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)或稱感恩祭，又稱彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭。它由兩大部分組成：聖道禮儀和聖祭聖宴禮儀。聖道禮儀主要是聆聽天主/上帝透過聖經(↗571 Bible)給人的訓誨，因此，宣讀聖經在這部分佔首要位置。通常星期日的彌撒都有三段讀經，分別取自舊約(↗687 Old Testament)、書信、及福音(↗642 Gospel)。讀經之後，主禮者講道理，使人了解並可以實際應用。聖祭聖宴禮儀包括準備餅酒、感恩經、及領聖禮經。其中感恩經更是整個彌撒的中心部分，大司祭(↗24 high priest)耶穌基督要通過司鐸(↗124 priest)或主教(↗116 bishop)將餅酒轉變爲自己的體血，祭獻天父。

(3) 除了感恩禮外，天主教的禮儀還有聖事禮儀、非聖事禮儀，以及私人祈禱等。聖事禮

儀只有七件。聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)合稱爲入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)，皈依的成年人多是同時領受這三件聖事的。和好聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)則是個別教友向司鐸或主教告明所犯的罪後，司鐸或主教以基督的權柄赦罪。此外，爲陞任聖職人員有聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)的授予禮(分執事、司鐸、和主教職)；爲男女教友的結合有婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)；爲病人，教會施予病人傅油聖事(↗364 anointing of the sick, sacrament of the)。天主教的七件聖事是針對教友成長的不同生命階段，以基督死而復活的奧蹟來聖化教友的生活。

### (四)天主教的倫理：

(1) 倫理一詞有三種含義：主體、行爲、法則。首先在倫理規則上，基督徒與非基督徒其實沒有什麼大區別。人憑理智所發現並遵行的倫理規範，天主/上帝是藉啓示更清晰明顯地告訴人。十誡(↗9 commandments, the Ten)的許多規條，人憑良心理智都能相當清楚地知道，所以天主教並沒有加給人良心以外的重擔。聖經中具體的倫理規範，在救恩史(↗456 salvation, history of)的演進中，也是不停地更新的。耶穌基督更是一方面要提昇人的倫理基本要求；另一方面對人訂倫理規範表現出很大的彈性。可見天主教絕不死守人訂法則，人訂法則只是幫助人追尋天主/上帝的旨意。

(2) 此外，天主教也看重人的倫理行爲。聖經中多次勸導人要追求好的倫理行爲。保祿曾多次引用當時社會的倫理表列，裡面列舉出羅馬社會中普遍認同的毛病及德行，以鼓勵基督徒要有良好的操守。

(3) 然而，倫理問題的最關鍵因素還是人。耶穌基督的來臨不是爲人帶來完全新的、獨特的倫理原則或行爲；祂來是爲改變一藉著祂所建立的教會，及在教會內運作的聖神，基督把舊人變成新人。這是保祿的說法：擺脫

縱情恣慾的舊人，換上按照天主的肖像(↗36 image of God)所造的新人。

#### (五)天主教的組織：

天主教會信徒眾多，幅員廣大，但仍能維持內部的團結與合一，主要有兩大因素：一是有一位教宗(↗403 Pope)作為全球教會合一的領袖和象徵；二是有明晰清楚的法律(《天主教法典》↗413 Law, Canon)，把全球教會上下彼此的關係明定出來。羅馬教廷聖座/宗座(↗564 See, Holy)有許多行政機構，這些機構是在教會近兩千年的歷史中慢慢長成的。其中為首的是國務院，以國務卿為首，領導九個部級機構，即：1)教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)、2)主教部(Congregation for Bishops)、3)東方教會部(Congregation for the Oriental Churches)、4)禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)、5)聖職部(Congregation for the Clergy)、6)修會部(即獻身生活會及使徒生活團部)(Congregation for Institutes of Consecrated Life and for Societies of Apostolic Life)、7)萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部)(Congregation for the Evangelization of Peoples)、8)冊封聖人部(Congregation for the Causes of Saints)、9)教育部(即修院及學院部)(Congregation of Seminaries and Educational Institutions)；此外，還有三個法院：聖赦院(Apostolic Penitentiary)、最高法院(Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura)、聖輪法院(Tribunal of the Roman Rota)。

十二個委員會：1)平信徒委員會(Pontifical Council for the Laity)。2)基督徒合一促進委員會(Pontifical Council for Promoting Christian Unity)。3)家庭委員會(Pontifical Council for the Family)。4)正義與和平委員會(Pontifical Council for Justice and Peace)。5)一心委員會(Pontifical Council Cor unum)：有關慈善及愛德工作。6)移民及觀光委員會(Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People)。7)醫療事務委員會(Pontifical Council for Pastoral

Assistance to Health Care Workers)。8)法典條文解釋委員會(Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts)。9)宗教協談委員會(Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue)：指與非基督宗教人士交談。10)無信仰者協談委員會(Pontifical Council for Dialogue with Non-Believers)。11)文化委員會(Pontifical Council for Culture)：指促使文化對福音開放、科學、文學及藝術人士致力於真善美。12)大眾傳播委員會(Pontifical Council for Social Communications)。

以及三個局：教廷事務局(Apostolic Camera)、宗座財產管理局(Administration of the Patrimony of the Apostolic See)、宗座經濟事務局(Prefecture for the Economic Affairs of the Holy See)。二個處：教廷內務管理處(Prefecture of the Papal Household)、教宗禮儀處(Office for the Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff)。

梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，又增加了一個三年一次的世界主教會議(↗59 Synod of Bishops)。這樣便在每五年一次的主教述職以外，多了一個各地主教彼此溝通的機會。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

《天主教教理》，台北：天主教教務協進會，1996。

普巴爾(Poupard, P.)著，梅乘驥譯，《梵蒂岡》，台北：光啓出版社，1990。

Adam, K. *The Spirit of Catholicism*. Garden City, New York: A division of Doubleday and Company, Inc, 1954.

Early, J. D. *The Maya and Catholicism: An Encounter of Worldviews*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2006.

Noll, M. A. *Is the Reformation Over?: An Evangelical Assessment of Contemporary Roman Catholicism*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2005.

O'Gorman, R. T. *The Complete Idiot's Guide to Understanding Catholicism*. Indianapolis, IN: Alpha Books, 2006.

Poupard, P. *Catholicism*. Detroit Green Press, 2007.

編譯



## 43 天主教神學

tiānzhǔjiào shénxué

### THEOLOGY, CATHOLIC

參閱：385 神學 442 基督徒神學 44 天主教會  
42 天主教的思想與生活

(一) 概念說明：天主教神學(Catholic theology)一詞，指以天主教的思想生活(↗42 catholicism)以及天主教會(↗44 Church, Catholic)為其首要來源及對象的基督徒神學(↗442 theology, Christian)形式。其對應夥伴因此而為基督教神學(↗446 theology, protestant)。因為，天主教會與基督教在基督徒的信仰(↗315 faith)上有其共同基礎，二者合而形成基督徒神學。本題目只論天主教神學的特殊面貌。

(二) 天主教神學的特殊面貌與基督教神學不同，可以簡短撮要描述如下：

(1) 在天主教神學知識論/認識論(↗392 epistemology, theological)與解釋學(↗608 hermeneutics)的層面上，肯定人性本身，為三位一體(↗45 Trinity)之天主/上帝/神(↗30 God)的受造物，有其永恆的善與才能。因此，天主教會一致肯定人的理性與其能力；藉此能力人經過類比(↗698 analogy)的方式，能上觸無限、超越的奧秘(↗600 mystery)。天主教神學在追尋真理(↗335 truth)時特別注意不同的權威，如：聖經(↗571 Bible)、傳統(↗596 tradition)、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)、禮儀(↗692 liturgy)、友生活、神學家等。

(2) 在教會論(↗425 ecclesiology)的層面上，天主教神學以教會訓導權的基本意識著稱，應視：教會訓導權、聖經、傳統三者密切交織在一起；天主教神學有意識地在此三個不可分離的因素動態交織的氛圍中，發揮其功能。

(3) 在宇宙實體的層面上，天主教神學比較主

張和諧、一切存有物的整體觀；天下為公，以及多種媒介的作用。具體而言，在天主教神學漫長的歷史進程中，此「媒介」的主張，推動其發展出某些神學主題與論說，成為一部分典型的天主教神學：

1) 有關天使(↗49 angel)的神學(天使論↗50 Angelology)思考：了解天使與人同為受造物，又是天祐的中保(↗65 mediator)。

2) 有關瑪利亞、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的母親、信仰團體之教會典範的豐富神學思想：她被天主教會以特殊的尊崇方式，稱為超級敬禮(hyperdulia)(聖母敬禮↗556 Mary veneration of)，因為她是耶穌基督、救世主(Savior)、絕對唯一中保的母親；她也扮演中介的角色，但其中介角色完全仰賴於耶穌基督之中保角色(聖母論/聖母學↗557 Mariology)。

3) 聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)：天主教神學認為聖人(↗547 saint)是基督徒的典範，相信他們是生活在天主/上帝面前的轉求者；這種尊敬只稱為「敬禮」(veneration)(dulia)。

4) 七件聖事(seven sacraments)的豐富神學(聖事神學↗561 sacraments, theology of the)(聖事↗559 sacrament)。基本上認為七件聖事是教會(↗411 Church)奧蹟七種具體的表達方式；既是個別受洗的人，也是基督徒團體的「救援聖事」。

5) 堅信三位一體的天主/上帝在人類歷史中的啓示(↗472 revelation)，需要各種形式的媒介，才能到達聽者的耳中、心中，例如：降生的天主聖言(↗558 Word of God)，納匝肋人耶穌，是不可見之「天主的肖像」(↗36 image of God)，是「原始聖事/基元聖事」(primordial sacrament)。教會是耶穌基督救恩(↗455 salvation)臨在(↗677 presence)人間的可見記號，是「基本聖事」(basic sacrament)。在這可見的教會裡，又有教會訓導權扮演媒介的角色，就是說，它的角色是在把舊約(↗687 Old Testament)及新約(↗611 New Testament)的啓示介紹給生活的基督徒團體。

6) 最後，在成義/稱義(↗150

justification)(↗632 justification)過程中，人性的本身也扮演媒介的角色：天主/上帝的恩寵(↗353 grace)在人性中運行；天人的兩個世界，不應當分得太清楚，一如宗教改革(↗273 Reformation)運動開始時所堅持的。

(三)天主教神學的歷史，依據天主教的了解，與十六世紀宗教改革前的基督徒神學史相同。由於它的特殊面貌，從這時候起，天主教神學發展出某些特殊外觀，簡略描述於下：

(1) 十六、十七世紀的天主教神學，大部分是古典士林/經院學派(↗20 scholasticism)的延續，努力克勝從中世紀晚期而發的唯名論(↗463 nominalism)；與改革宗神學(Reformed theology)有爭論，尤其在「成義」或「稱義」、聖事及教會論上。天主教神學本身中也有爭論，係有關「天主/上帝的恩寵」與「人的自由」之整合觀的古老問題上，比如：比利時神學家、天主教主教楊森(Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) 1585-1638)所強調聖寵，形成日後的楊森主義(↗546 Jansenism)。比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)(↗85 Baianism)，卻堅持人的自由。在神學歷史(↗388 theology, history of)上，有類似的辯論；日後，道明會神學家大體上較強調天主/上帝的恩寵，耶穌會神學家則較強調人(↗11 man)的自由。

(2) 文藝復興(↗84 Renaissance)喚醒歷史科學的興趣，十八世紀續有的發展，產生了：教父學(↗401 patrology)、教會史與信理史(↗310 dogma, history of)的認真嘗試，但是，聖經都非最初關心的神學主題。

(3) 啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的理性主義(↗398 rationalism)；德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)的社會唯物論(↗464 materialism)；英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882))所發揮的新進化觀(↗520 evolution)思想；德國科學家、生物學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)的「無神論進化論」；以及奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家

佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)，以靈魂、心理作為探索研究，解釋宗教(↗266 religion)乃是人的心理作用。這一切逐步發展的影響，使十九世紀天主教神學苦心經營出的神學體系，日益受到嚴重的挑戰。1817年杜賓根(Tübingen)大學的天主教神學院成立，引來所謂天主教「杜賓根學派」(Tübingen School)的美譽。這個學派的獨特在於它的態度：對新觀念開放並勇敢去思考，敏感於「時代訊號」，有理論思考與歷史的醒覺。此學派亦設法去適應當時的思想家，如：德國哲學家、先驗唯心主義的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762- 1814)；德國哲學家、德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)的代表人謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)；德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)；德國哲學家雅可比(Jacobi, Friedrich Heinrich 1743-1819)等有力的哲學(↗344 philosophy)，以及德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)的神學思想。

(4) 在「先驗哲學/超驗哲學」(↗160 philosophy, transcendental)、「先驗神學/超驗神學」(↗161 theology, transcendental)方面，如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)、比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)等人的影響，導致先驗神學/超驗神學的發展。

(5) 廿世紀天主教神學思想走向多元化；過去較一元文化(↗81 culture)的根基漸趨消弱，各種神學學派得以設立，對於基督啓示所強調的重點各有不同。初傳神學(↗288 theology, kerygmatic)：堅持新約喜訊的重要；政治神學(↗295 theology, political)：指出社會—政治界對科學性神學工作的重要；解放神學(↗607 liberation, theology of)：由奮力投身求取整個人類解放的角度，說明耶穌基督的奧秘；過程神學(↗590 process theology)：試圖呈現歷史的向度，在耶穌基督奧蹟內的變化與成長；最後，今日的神學也有傳統士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)復活的特徵，部分原因是許多神學家及教會人士，難

於適當應付現代思想與生活方式的快速轉變。

(四)天主教神學今天正面臨一些迫切的問題：

(1) 有關神學之為學術，與教會訓導權以「權威」教導天主教義(↗407 doctrine)，兩者之間的相互關係與不同作用，需要更進一步及更詳細的神學綜合。

(2) 把神學思想集中於耶穌基督的奧蹟中，免得將不在「真理的層次」(↗336 truths, hierarchy of)最高層的神學問題及題目看得太重。

(3) 由於教會在人類不同的文化中，本地化/本位化(↗98 inculturation)正有前所未有的活力，所以應繼續努力協助天主教在結構上變得更有彈性，以迎合日益多元的生活方式。

(4) 加強注意「聖神」的向度，即構思更深刻、更存在性的聖神論(↗569 pneumatology)，以便為各基督宗教間的內在交談，以及與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)有建設性的、以人為中心說(↗15 anthropocentrism)的交談，打開更寬、更廣的視野。

(5) 發展更廣博的生態神學(↗109 theology, ecological)，以表達今日人類所強調之「大公」及「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的典型思想。今天越來越多人醒覺到：所有人類都住在一個共同的地球上的地球村裡，正日趨成爲一個「地球家庭」。

(6) 最後，天主教神學當作更多磋商的努力去建立一個更有吸引力未來學(Futurology)之「未來神學」(future theology)。一般而言，天主教思想善於回顧既往，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)後的天主教神學，也注意到為現代社會正義(↗93 justice)服務；但也當同時用同樣的時間與神學產量，從事研究那麼重要的未來問題。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

《天主教教理》，台北：天主教教務協進會，1996。

卓新平著，《當代西方天主教神學= Contemporary Theology of the Western Catholicism》，上海：上海三聯出版，1998。

奧脫(Ott, L.)著，王維賢譯，《天主教信理神學》，初版，二冊，台中：光啓出版社，1967-1969。

羅光著，《佛學與天主教神學》，《神學論集》第1集，台北：光啓文化事業，pp.85-94，1969。

韓大輝著，《現代天主教神學動向》，香港：神思雜誌編輯委員會出版，1999。

Beinert, W. ed. *Handbook of Catholic Theology*. New York: Crossroad, 1995.

Küeng, H. and D. Tracy, eds. *Paradigm Change in Theology*. New York: Crossroad, 1989.

Lennan, R. *An Introduction to Catholic Theology*. Paulist Press, 1998.

Nichols, A. *The Shape of Catholic Theology: An Introduction to Its Sources, Principles, and History*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1991.

Pope Benedict XVI. *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*. Ignatius Press, 1987.

谷寒松

## 44 天主教會

tiānzhǔjiàohuì

CHURCH, CATHOLIC

參閱：411 教會 425 教會學 535 普世教會 21  
大公主義 42 天主教的思想與生活 43 天主教神學 412 教會史 267 宗教分裂

(一)概念說明：

(1) 天主教會(Catholic Church)一詞，其中大公性的/普遍性的/世界性的(catholic)，源自希臘文，包括兩部份：「kata 按照、依據」及「holou 全體、整體」，指包容一切整體相關的幅度。因為基督信仰(↗315 faith)原則上關注、包容整個受造界、人類歷史、文化(↗81 culture)、社會，即基督信仰被稱為「大公信仰」。因此，西方名詞可以譯為「公教會」，這是出自《尼西亞信經》(Nicene Creed)中：「我信唯一至聖至公從宗徒傳下來的教會」

(DH 125-126)；其中「至公」即是西文的“catholic”。爲什麼這裡翻譯爲天主教會？這該是中國的特別問題。

(2) 聖經(↗571 Bible)中有「天主的教會」(格前一2)，但這僅指新約的教會，即耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的教會(↗411 Church)，它與這裡的天主教會不同。

這裡的天主教會，即「公教會」，是指歷史上與新約的教會相連，一直延續到今天的教會。至於今天其他自稱屬於基督的教會，歷史上都是從這個古老的天主教會或公教會分離出來的。所以自今天教會已分裂的眼光看，天主教會是基督建立的教會中的一派，雖然它的歷史最老，它的身分比其他教派的身分特殊。

(3) 而這個古老的公教會，當義大利神學家、耶穌會會士羅明堅(Ruggieri, Michele 1543-1607)和在中國傳教的夥伴，義大利傳教學家、耶穌會會士利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)於明末1579年至澳門傳教時(從1583年起)，爲它制訂的名詞便是「天主教」，或「天主教會」。爲什麼採用這個名詞？它不是直接來自聖經，而是因爲它是「恭敬天主的宗教」。至於「天主」這個名詞，在東方又有歷史(中國禮儀之爭↗70 controversy, Chinese rites)。由此可見，天主教會即西文的“Catholic Church”一公教會。簡單地說，它與基督教不同，雖然二者都是基督的教會。

## (二)教會「至公」的意義：

(1) 既然天主教會即公教會，因此必從「至公」“catholic”來了解其意義。「至公」出自希臘文，並非聖經名詞，在聖經中只有一次，但不是用來形容教會。

「至公」的原意是「完整」，並有動態性的「整合爲一」的意義。用在教會是指「整體教會」，與「個別教會/地區教會」(particular church)、「地方教會」(↗137 local church)有別。「至公」也含有普及一切或包容一切的意義。

(2) 歷史中，最先將「至公」一詞用來形容教

會的是公元一世紀末或二世紀初安提約主教、殉道者、若望的門徒依納爵(Ignatius of Antioch, 約+117)和小亞細亞(今土耳其)教會領導者、若望的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 約69-155)；他們稱教會爲至公，因爲它包容一切。第三世紀當蒙丹派(↗629 Montanism)等異端(↗461 heresy)團體出現，人們就在「教會」前加了「公」字，表示正統教會，有別於異端派別。因此「至公」多了一層「正統」意義。此後當君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)皈依(↗325 conversion)之後，教會成爲羅馬唯一合法的國教，「公教會」又多了法律上「合法」的含意。教父(↗400 Church, Father of the)盛期，尤其是經過北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的教會學(↗425 ecclesiology)之解釋，公教會更含有「普及」各地的意義。而這個與新約教會歷史上相接的教會便以「公教會」自稱，即天主教會。

十六世紀大分裂(↗267 Schism)之後，基督教不用「至公」一詞，而以“universal”替代，中文譯爲「普世」教會。

(3) 教會的「至公性」：從天主/上帝/神(↗30 God)方面而言，是祂賞賜的恩典。因著天主聖神(↗566 Holy Spirit)的能力，使不同的信者共同與基督結合。教會因此普及一切包含一切，而歸於天父。從人方面而言，是人心基本的渴求，渴求「天下爲公」。信者在教會的至公性內滿足了人性的渴求，所以稱教會爲「至公」。消極而言，是指它不受空間、時間、文化(↗81 culture)、數量的限制；積極而言，是指它可以降生(↗332 Incarnation)在任何一個時代、任何一種族的人中。教會的至公性是一個標誌，曉示一切都是來自天主/上帝的末世性的恩惠與救援。同時至公性要求教會負有祝聖世界、祝聖一切的任務，引領萬有整合爲一歸向天主/上帝。

## (三)至公性來自基督嗎？

這裡的問題是有關教會的至公性的來源，因爲它好像不是耶穌基督的本意。

(1) 根據《瑪竇福音》的結語，耶穌派遣宗徒(↗260 apostles)往訓萬民(瑪廿八 16-20；谷十六 15-20)，教會的至公性似乎不應成爲問題。但若研讀《宗徒大事錄》前十五章，尤其十、十一兩章，好像事情並不完全清楚。伯多祿去凱撒肋雅宣講(↗330 preaching)，並爲外邦人百夫長科爾乃略授洗以後，卻在耶路撒冷受到責難。假使《瑪竇福音》記載的結語真實地由耶穌親口所說，伯多祿應該輕易地用來爲自己辯護。事實不然，伯多祿此舉的靈感卻是來自一個異像，他以此向責難者解釋，同時又靠當時聖神降臨外邦人的異象來保護自己(宗十一 4-17)。這樣，耶路撒冷那些猶太基督徒徒方才罷休地信服。可見教會的至公性似乎並非是耶穌親口囑咐的。果真如此，至公性的來源是否是耶穌自己，還是一個需要回答的問題。

事實上，《瑪竇福音》中有些資料能夠引人探討耶穌的真正態度。的確，耶穌公開生活中一次遣派十二宗徒時說：「外邦人的路，你們不要走；撒瑪黎雅的城市，你們不要過；你們寧可往以色列家迷失了的羊那裡去」(瑪十 5-6；十五 24)；祂似乎限於以色列民族。這爲至公性誠是一個困難。不過另一方面，耶穌對於外邦人的態度又是相當的開放與容納。祂說：「將有許多人從東方和西方來，同亞巴郎、依撒格和雅各伯在天國裡一起坐席；本國的子民，反要被驅逐到外邊黑暗裡」(瑪八 11；路十三 25-99)。這倒如同《宗徒大事錄》外邦人傳福音的狀況。那麼教會的至公性究竟怎樣可與耶穌基督互相連結起來？對觀福音(Synoptic Gospel)中，祂最後的囑咐如何解釋呢？今天一般認爲路加著作中耶穌的囑咐是良好答案的出發點。「並且從耶路撒冷開始，因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦」(路廿四 47)；「你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，爲我作證人」(宗一 8)。耶穌的救贖工程(economy of redemption)有個秩序。祂自己一生是在以色列人中傳播福音(↗ 642 Gospel)，在耶路撒冷完成救援。至於教會的傳播，也有一個來自耶穌指定的秩序，《宗徒大事錄》實際上按照這個秩序記錄教會的行徑，它自以色列人開始，然後走向外邦。伯

多祿爲外邦人宣講與授洗事件，由於是一重要轉捩點，所以發生曲折；但是教會的至公性，基本上該是來自耶穌自己。至於對觀福音之末，耶穌的囑咐雖然有作者的編輯，不過並不違反耶穌的態度與指示。

(2) 教會是至公的，至於實際使她與猶太民族分開而走向普世，一些歷史事件也有催化功能。66 到 70 年間，羅馬軍隊來侵，耶路撒冷被毀，此時猶太人因爲基督信徒逃往山區而謊稱他們爲奸細，因而增加雙方的隔閡。116 年到 117 年，羅馬軍隊平定一群在巴比倫革命的猶太僑民，基督信徒並未參加此舉，再一次與猶太人分清界線。最後在 132 年到 135 年，羅馬人因猶太人又起來革命，將他們趕出耶路撒冷，並將它改建爲一座希臘化的城市。至於教會，早已遍走羅馬帝國各地，而稱爲公教會即天主教會。它「不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人」(迦三 28)，它能將所有的人，整合爲一教會，所以它是公教會。

#### (四)至公性與至一性以及教會的分裂：

(1) 根據《尼西亞信經》教會是至公的，也是至一的。兩者意義很近，雖然概念上有別。兩者都含「整體」、「一體」的意義。至一性所指的「一」是出於教會自身、內在；教會裡面的一切、所有的肢體合而爲一，屬於一個整體，這是至一性的意義。至於至公性，它普及一切、包容一切爲整體，含有一體的意義，但此來自教會的整合一切於基督的使命或能力。由此可見，雖然抽象而論，至公必是至一；至一未必至公，但事實上教會的至一性與至公性是二者兼備且相連的。

(2) 自從十一世紀以及十六世紀，教會二次大分裂以來，不能不說它的至一性與至公性已不完整。基督的教會在信仰(↗315 faith)、崇拜以及行動的聯繫上已不一致，產生了東西教會之分，以及教派林立。即使彼此之間仍有共同的因素，但至一性不再完整。另一方面，至公性也不完整。首先，教會不再完整地包容一切、整合一切，因爲事實上產生了分碎。其次普世各地以基督爲名的教會，並不完整地共融爲一，所以它的至公性也不完

整。雖然由於共同的因素，不能說它完全失掉，但仍是不完整的至公性。自此而言，今天的大公主義(↗21 ecumenism)或合一運動(↗23 movement, ecumenical)，實是恢復教會的至公性與至一性的神聖工作。

(3) 不過從另一角度而言，仍舊應說至公性與至一性尚是完整的，否則《尼西亞信經》的信辭怎樣再可成立呢？原來至公性與至一性都是天主/上帝的恩典，屬於末世性的救恩(↗455 salvation)。具體而論即是教會領受的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的臨在(↗677 presence)、聖言(↗558 Word of God)與聖事(↗559 sacrament)來自耶穌的教會結構與職務等等。這一切不可能失掉，常在天主子民(↗31 people of God)的信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)的生命中。也是這一切使教會是至一與至公性的。為此教會雖然分裂，不過至一性與至公性的恩典，亦應依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的思想即《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章所謂之：「在天主教內實現(subsists)」(LG 8)(DH 4108)；至於非天主教的基督徒也某種程度地擁有(LG 15)(DH 4115)。當然，這並不使人忽視教會的分裂，以及至一性與至公性並不完整的事實。

#### (五)羅馬公教會：

(1) 既然至公性是教會的屬性，理論上今天沒有一個屬於基督的教派不是自命「至公」的。但是事實上自古以來「公教會」指的便是歷史上由新約教會傳下，與它相接的，這個古老教會，中文稱為天主教會，西方稱為公教會的團體。在教會分裂以後，已經成了眾多教派中的一個固定教會了。以致其他教會必須另用名稱以自別於天主教會或公教會。這是令其他教派尷尬的一個事實。

(2) 另一方面，由於至公性的信念，也有教會努力將它保持在自己的名稱上；於是產生了像東正教(東方教會↗225 Eastern Church)公教、英格蘭聖公會(↗550 Church, Anglican)公教這類名稱。不過還有另一作法，對此瑞士神學家、天主教司鐸孔·漢斯(Küng, Hans

1928-)說：「過去固然有些人想把『公教會』易名為『羅馬教會』，認為『羅馬』教會就是『公教會』，他們在這慣用的名字上加上『羅馬』二字，稱之為『羅馬公教』，企圖藉此把『公教』除掉，使之成為孤立的某一信仰派系教會。在反革命時代，有些頭腦簡單的天主教徒，竟接受了這種危及整個大公思想的稱謂，把教會和地方名連在一起，使之和某一信仰派系團體相混。在革新運動開始時，甚至有人企圖完全否認教會的「大公」名銜，但所有企圖都未能改變的事實，今天『公教』這一簡單的稱謂仍和往常一般，是指惟一的『公教會』而言」(《教會發微》(Die Kirche 1967)；田永正譯，《教會發微》，下冊，p.380)。

(3) 這樣可知「羅馬公教會」這名稱產生的緣由。上面引證的一段話還含有不少別的思想。但對「羅馬公教會」這個名稱，由於事實上在有些地區仍舊應用，本文指出三點要注意：

1)原則上在「公教會」之前，加上不論那個地方名稱，都不相宜，至少表面上引人誤會，有些格格不入之感。既是「公」，怎樣又以地區來分別。

2)「羅馬公教會」，在應用這名稱的地區，指的便是天主教會，即公教會。「羅馬」二字理論上不是指一個地區，而是指公教會的一個教會要素，即「羅馬教宗」的要素。公教會是以羅馬教宗為首牧的，所以稱為「羅馬公教會」是以此要素來肯定自身。事實上也該是這樣了解的。

3)今天世界上繼續將「公」字應用在自己教派的名稱上的不多；我們認為公教會，或天主教會不該自稱為「羅馬公教會」，一則避免誤導，一則引人在許多教會要素中，有特別強調一個要素之感。這也不是健康的教會學。事實上西方都知道「公教會」指的是什麼；至於在中國地區，更沒有這個問題，因為人多知道天主教會指的是什麼。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

呂巴克(Lubac, H. M. J. S. de)著，田永正譯，《天主公教》，台中：光啓出版社，1975。

- 高力富(Griffiths M.)著，劉良潔譯，《認識教會— 探討今日教會的問題與轉機》，台北：校園書房出版社，1991。
- 孔·漢斯(Küng, H.)，田永正譯，《教會發微》，再版，下冊，台中：光啓出版社，1975。
- 張春申著，《基督的教會》，再版，台北：光啓出版社，1991。
- 國際信仰通訊(International Fides News Service)供稿、湯漢主編，《天主教：統一性、差異性及共融 *The Catholic Church: Unity, Diversity and Communion*》，香港：聖神研究中心，1986。
- Bermejo, L. M. *Church Conciliarity and Communion*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1990.
- Dulles, A. *Models of the Church*. 2nd. ed. Dublin: Gill and Macmillan, 1988.
- Rahner, K. *The Shape of the Church to Come*. New York: Seabury Press, 1974.
- Schillebeeckx, E. *Church: The Human Story of God*. London: SCM Press, 1985.
- Tavard, G. H. *The Church: Community of Salvation: An Ecumenical Ecclesiology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

張春申

## 45 天主聖三

tiānzǔ shèngsān

TRINITY

參閱：30 天主 29 天父 296 耶穌基督 566 聖神 155  
同性同體 353 恩寵 80 「及由子」

### 6 二性一位的結合

#### 壹、概念說明：

面對天主三位一體(也稱「三一」)的奧蹟，應提出兩個要素，才能平衡地表達基督宗教(↗436 Christianity)的傳統信仰(↗315 faith)：1)聖三「是」一個天主/上帝 (trinity in unity)(↗30 God)，2)一個天主/上帝「是」聖三(unity in trinity)。

(1) 首先，基督宗教肯定，最高的天主/上帝/神應該只有一個，就是所謂的一神論

(monotheism)信仰。聖經(↗571 Bible)上曾說：「以色列！你要聽：上主我們的天主，是唯一的天主。」(申六 4)；「我是上主，再沒有另一位；除我以外，沒有別的神；雖然你還不認識我，我卻武裝了你，為叫從日出到日落之地的人都知道：除我以外，再沒有另一位。我是上主，再沒有另一位。」(依四十五 5-6)；「我與父原是一體。」(若十 30)。

(2) 若從靜態的體驗來看，天主/上帝就是「一」。若由動態的一面來說明天主/上帝的奧蹟，那祂就是一個正在實現中的事件。若由哲學(↗344 philosophy)的概念來表達，就是通常所謂的自主存有/自主實有(esse in)，這是站在絕對的平面而言，只指出他們之間有同一的性體。“Esse”意為拉丁文之存有/實有，而“in”是指出存有內在絕對自主的一面。

(3) 然而，一個天主/上帝又是聖三。這是基督宗教上帝觀的特殊點。天主/上帝就是愛，天主/上帝的本性是愛。天主/上帝父是這絕對愛的「自我給予」；天主/上帝子是這絕對愛的「自我接受與答覆」；聖神(↗566 Holy Spirit)是這絕對愛的「自我合一」。而在愛的內在生命中，基本上具有兩個動力：一是展開(expansion, [ek]-stasis)，一是集合(contraction, [in]-stasis)。展開被稱為「生」，意謂著愛的給予，即父毫無保留的給予；子是展開的接受與答覆。在聖經及教會(↗411 Church)看法上，此接受與答覆，就是受生的，意謂子是由父而生的。

而集合是天主/上帝奧蹟在愛的行動中所表現的第二動力，意謂父子的合一，也就是愛的合一，就是聖神的來源。教會的信仰團體將之稱為「發」，也就是，既然展開導致集合，「生」也同樣導致「發」，所以子由父而生，導致父與子同發聖神，因為父與子在愛中是合一的。

所以，天主/上帝是父、天主/上帝是子、天主/上帝是聖神；又父是天主/上帝、子是天主/上帝、聖神亦是天主/上帝；但父不是子、也不是聖神，子不是父、也不是聖神，聖神不是父、也不是子。故父對子的關係是主動的產生，這是父的特殊面，也就是「愛的給

予」；子對父的關係是被動的產生，這是子的特殊面，就是「愛的接受與答覆」；而聖神由於父子的關係是被動的發生，就是恩惠、就是愛的合一。

貳、聖經：

(一)舊約(↗687 Old Testament)隱含的素材：

舊約聖經的作者們，從來沒有提到三位一體的天主/上帝，這完全是新約(↗611 New Testament)以後的神學(↗385 theology)說法。雖然舊約的聖經，從未使用「三位一體天主/上帝」的字彙，但是在舊約聖經的著作中，有一些觀念、辭彙，就是後來初期教會(↗286 church, primitive)，運用描述天主父、子、聖神(聖靈)奧蹟的基本素材。

雅威父親的稱號(天父 ↗ 29 Father, God)，在放逐前的先知(↗159 prophet)時期，已經開始在民間普遍使用了(依一 2；歐二 1；十 1-9)。到了以色列晚期，這種體驗更是達到了最高峰(依六十三 15-16)。以色列的救恩(↗455 salvation)體驗，是雅威(↗505 Yahweh)主動地藉著四種媒介的行動臨在於人類中，也在天主/上帝三位的準備上，奠定了某些要素：

**(1) 雅威的使者：**雅威的使者，具有特殊的高位。在舊約記載裡，有時候這使者和派遣他的雅威成爲一個(創十六 9, 13；卅一 11, 13)。學者認爲在古以色列時期，宗教思想及語言相當具體，他們運用對雅威使者的種種描述，來表達他們在信仰上一個相當重要的領悟，就是不可測量的雅威，深入了人類的世界和歷史中。到後期雅威的「神」漸漸地替代了雅威使者的角色。

**(2) 雅威的神：**在舊約裡所描述的「神」是見不到、聽不到的，但卻是充滿活力，如風似氣般的雅威動力，而人常是住在雅威這直接行動的範圍內(智一 7；詠一三九 7)。這神啓發以色列的領袖，堅固他們(民三 10；六 34；十一 39；十三 25；撒十一 6；列上十八 12；列下二 16)。祂是先知的護佑(戶十一 25-29；撒上十 6，10；撒下廿三 2；編下廿 14；則二

2；十-五)。祂要住在將來的雅威僕人默西亞(依十一 1-5；四十二 1-9)和先知內(依六十一 1-3)；默西亞(↗669 Messiah)時代本身是一個充滿神的時代(依卅二 15-20；四十四 3；耶卅一 31-34；則卅六 24-28)，祂是動力和能力，祂是雅威救援、創造領導以色列的無名、無位格(↗206 person)的氛圍。

**(3) 雅威的言語：**在舊約中幾乎有四百次左右，以斷語的格式表達「雅威的言語」。天主/上帝的言語通常有三個作用：創造(↗526 creation)、指導以色列子民，以及光照先知們。其實在舊約裡，天主/上帝的「言語」比「神」更顯得位格化。在基督徒的天主觀裡，雅威言語的觀念，具有舉足輕重的地位。舊約的言語，預備新約的天主聖言(↗558 Word of God)，而這聖言就是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。

**(4) 雅威的智慧：**「智慧」(↗515 wisdom)也是舊約中較位格化的概念；它幫助日後的新約及初期教會的作者來發揮三位一體的天主觀。天主的聖言和智慧是相互滲透的。在古以色列的思想裡，智慧一詞，通常只是運用在與道德有關的範圍內。直到放逐以後，以色列對自己的天主觀加以反省，方才發現智慧和天主間的關係(耶十 12；約六 12-25；廿八；智七 22, 30)。在一些聖經章節裡，聖經作者論及智慧時，似乎已將其視作位格性的力量。

(二)新約啓示中的聖三論：

在新約時代信仰團體中，所使用的語言，一般而論，不是科學性的語言，也不是哲學性的語言，反而是日常生活中的語言再加上宗教(↗266 religion)信仰的體驗。這種語言成爲基督宗教信仰的準則性的語言。因此，根據新約時代信仰團體準則性的語言分爲三點來說明新約啓示(↗472 revelation)中的聖三觀。

**(1) 耶穌在世生活中的天主觀：**新約的著作有一特色，它們通常不會運用一些抽象的概念說明基督所啓示的天主/上帝，卻運用擬人法來說明天主/上帝的奧秘(↗600 mystery)。又



耶穌基督本身就是這啓示的焦點。因一方面耶穌以言以行，向祂的門徒述說天主/上帝奧蹟的內容；而另一方面這奧蹟本身，也不斷地向信徒啓示著耶穌是誰。祂常是人進入到天主聖三奧蹟的關鍵。耶穌的天主/上帝是主動尋求喪亡者的天主/上帝(路十五 4-7；路十五 8-10；路七 41-43)，耶穌所教導的是一個要求悔改/懺悔(repentance)和信仰的天主/上帝。

耶穌在山園祈禱時，稱天主/上帝為「阿爸，父啊！」(谷十四 36)這通傳了基督內心的一種體驗，體驗到祂和父有一種唯一特殊的關係。但是當耶穌向門徒啓示天父時，祂很技巧地區分了人與天父的關係，及祂和天父之間的關係。耶穌在宣講福音(↗642 Gospel)時很少直接提到聖神，尤其是有位格的聖神。只有一次耶穌直接論到聖神，祂說：唯有褻瀆聖神的罪不得赦(谷三 28-29；瑪十二 31-32；路十二 10)。

雖然，在最初的傳統中(初傳↗287 kerygma)，聖史們並沒有把耶穌在世上行奇跡(↗229 miracle)治癒人的能力稱之為聖神，但是卻把耶穌描寫成爲一個充滿聖神的宣講者(↗330 preaching)，和行奇跡者；也就是一個神恩性的人物。《路加福音》卻更清楚的描繪(路四 14-21；十 21)耶穌是真正有聖神的人。又祂不止是一位擁有聖神的人，而是聖神的主人，即，聖神是耶穌基督的精神。

**(2) 耶穌復活後初期教會的天主觀：**基督信仰的產生源於三個事件的發生：1)耶穌在世的生活和受難(受難聖死↗297 Passion and Death of Jesus Christ)；2)復活耶穌的顯現(↗47 Resurrection of Christ)；3)初期教會對聖神的體驗。這三件事實是初期教會宣講福音時，不可或缺的因素，也是基督徒論及天主/上帝奧蹟的標準。在這時期，對於耶穌基督與天父之間的關係，通常只是運用充滿象徵的文學，以及一些擬人(↗676 anthropomorphism)的文學類型(literary genre)來表達。又初期教會肯定耶穌基督就是天主/上帝，同時也肯定聖神是天主/上帝。

**(3) 初期教會肯定「天主聖三」的信仰：**聖經學指出新約的主要著作，雖然不用「天主聖

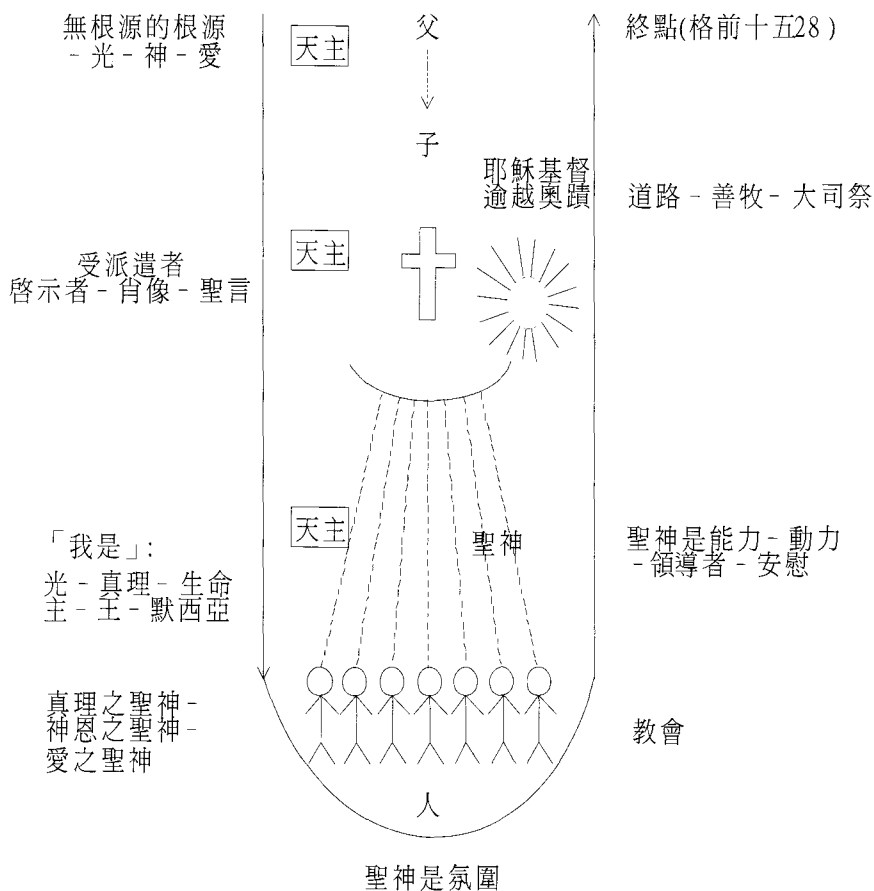
三/三一上帝」此一說法，但在許多章節中都提到「天主聖三/三一上帝」的事實。也就是說，有一個多樣的證據(multiple attestation)，可以證明，初期教會普遍肯定天主聖父、聖子、聖神(聖三)的信仰。瑪廿八 19；格前十二 4-6；格後十三 13 可當作新約中的三個代表性的信條。沒有任何大公會議(↗22 Ecumenical Council)的訓誨，或神學家的系統理論，能夠代替這基本的、充滿活力的啓示。這啓示是教會信理(↗310 dogma)的標準和根基。耶穌使天主聖三的奧蹟更明顯化，祂使人意會到一個天主/上帝有(是)「三位」。在耶穌基督的生活裡，祂漸漸把舊約中的「一位天主/上帝」、「雅威」啓示為天主/上帝父。新約運用的詞彙指出，天主/上帝父就是第一位。這是一個革命的啓示，因為耶穌及初期教會修正了猶太人的傳統中，對絕對「一位天主/上帝」的信仰，而指出：在天主/上帝內有同等的父、子及聖神「三位」。

耶穌復活後，初期教會在聖神的光照下，日復一日地更清楚看出來，耶穌啓示的天主觀，有著一個改變。在天主/上帝的奧蹟內，不只是有天主父，也有子和聖神。啓示中的天主/上帝，雖然是「三位」，卻是一個奧蹟、一個事實，是「一體」的真天主/上帝。「天主聖三/三一上帝」或「天主三位一體」的說法是後期教會思想家、神學家發揮出來的綜合性的詞彙。

以上的說明可由下列的圖表表達出來：  
(見下頁)

參、教會信理歷史(↗310 dogma, history of)中的聖三論：

藉著基督言行的啓示，父、子、聖神三位一體的信念，日漸穩固發展，成爲初期教會堅信不移的信仰準則(rule of faith)。而每一時代，應該根據它特有的文化(↗81 culture)背景，以當代的思想語言、社會體驗，重新詮釋舊約、新約所啓示的天主觀，使信仰團體能在不同的生活典範下，不斷的重新肯定這個基本信仰。以下分成古代、中古、近代及梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前後四個階段來說明聖三論在教會信理歷史中的發展：



(一)古代聖三論的整體觀：

(1) 古代聖三論的發展，大約可以區分為三個階段：

1) 第一個階段：著重於闡釋天主/上帝奧蹟中的「三」，而反對一位一體論 (monarchianism)。一位一體論的思想背景，是由舊約思想和希臘文化的背景綜合而成的。

2) 第二個階段則注意於保護、解釋天主/上帝父、子、及聖神之間的平等關係。尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)適時地絕罰了亞略主義(↗223 Arianism)異端(↗461 heresy)(DH 125)，及其主張天主/上帝「聖言」(Logos)－耶穌基督是受造物，因而與天主/上帝父不同性、不同體的異端，清楚而堅定地宣信(↗329 confession)，天主/上帝父與天主/上帝子(Logos)，是同等的、是

一個性體的(同實體的↗155 homoousios)，特別強調天主/上帝內在絕對的生命奧蹟－「性體」。又在君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)中，特別宣信，聖神與父、子是「同實體的」(DH 150)。

3) 第三個階段則注重研究三位之間的關係究竟是怎樣的關係？希臘的教父(↗400 Church, Father of the)較喜歡採用對立的關係，來說明天主聖三/三一上帝之間的關係的區別：就是給予、接受、被發、被派遣。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的聖三論，也採用關係(↗696 relation)說明，但是他特別以人內在的心理因素解釋天主聖三/三一上帝之間的關係，也就是他所謂的「心理聖三論」。由以下的圖表可以看出：

靈魂的三個「屬性」	三個「能力」	天主三位
esse—存有	mens—精神 (memoria) (記憶)	聖父
nosse—認識	notitia—內在言語 (intelligentia) (理智)	聖子
velle—願意	amor—愛 (voluntas) (意志)	(聖神) 恩惠

(2) 比較東、西方教會的聖三論，東方教會(↗ 225 Eastern Church)在他們的信仰生活當中，較明顯地體驗到天主聖三/三一上帝生動地活在他的周圍。一般來說，他們把天主/上帝的一致性，歸於父為唯一的根源，第二位是由父所生，第三位是由父「藉子」而發的(不是「及子」)。以後更有「天主/上帝三位之間的交流論」，發揮彼此滲透、相互寓居(circumincession)關係中的一體性。西方教會的天主聖三/三一上帝論，較強調天主/上帝的「一」，從「一」才走向「三位」；結果，此聖三論更抽象、更不具體，有一點脫離積極參與教會生活中的實際行動的傾向。總而言之，東西方在神學歷史(↗ 388 theology, history of)的演變過程中，有著完全相同的信仰立場是毫無異議的，但由於文化背景、歷史因素的不同，因此在思想方法上也有了不同的出發點。二者絕無對立，反而是相輔相成的。

君士坦丁堡第二屆大公會議(↗ 215 Council of Constantinople II 553)，相當清楚地綜合了東、西方對天主聖三/三一上帝不同傳統的主張，強調父及子及聖神共具一個性體或實體(DH 421)。以後到了675年11月7日的托雷多(Toledo)第十一屆地區會議，再度精細地註釋天主聖三/三一上帝的道理，最後總結說(DH 525-541)：

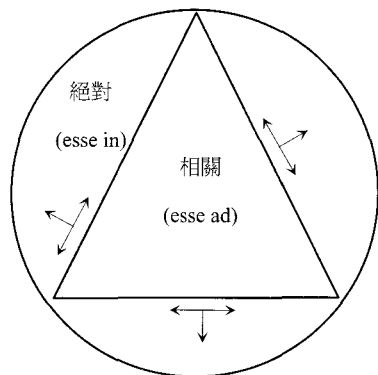
「這是聖三論傳承上的說明：聖三不該被說、被信為『三重的』，而該被說、被信為

『聖三』而已。這也不能是正確的說法，說：聖三在一個天主內，但該說：一個天主聖三。在三位的名字關係方面來說，父對子，子對父，聖神則對父與子而言。這三個關係，就是所謂的『三位』，但被信為一個性體或一實體。我們講『三位』，而不講『三個實體』；但我們講一個實體，而有三位。因為父之為父，不是對己，而是對子而言；相仿地，聖神之為聖神，也不是對己，而是對父與子而言，因此，聖神被稱為父與子之神。同樣，當我們說『天主』時，不是對個別的(一位)而言，如同父對子，或子對父，或聖神對父與子一樣，而是對整個天主(一體)而言」(DH 528)。

這是綜合西方教會天主論，最有系統的宣告。托雷多(Toledo)第十一屆地區會議雖然是一次地區性的會議，但是它在聖三論的思想文獻中，卻相當重要，不可忽視。

## (二)中古時代的天主觀/上帝論：

(1) 開始較有系統的發揮天主聖三/三一上帝奧蹟，如：士林/經院神學(↗ 19 theology, scholastic)、士林/經院哲學(scholastic philosophy)家特別用希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)，藉著北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁傳下來的思想，用「愛的神學」來解釋。另一方面也開始用希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles, 384-322)的存有論概念，來發揮天主聖三/三一上帝的奧蹟。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)用存有/實有的概念「esse」，來表達天主三位一體的「多」與「一」；用介詞「ad」(相關存有/相關實有 esse ad)表示相關的意思；而用介詞「in」(自主存有/自主實有 esse in)來指出存有內在絕對自主的一面。



(2) 多瑪斯·阿奎那的天主聖三/三一上帝論：

1)他接受、融會、修正亞里斯多德的哲學，並發揮了奧古斯丁的聖三論，詳細解說了天主/上帝兩個內涵出發的不同理由，同時他把天主/上帝的內涵生發，藉著創造、差遣的行動與受造的歷史連接起來。為了解釋三位之間有實際的分別，卻又只擁有同一性體/實體，於是他運用存有的兩面，就是相關和絕對的角度，來解釋三位一體的信理其本身並無矛盾之處。論及三位有實在的區別，是在「相關」的平面上，就是所謂的「esse ad」；而他們之所有同一的性體/實體，是站在絕對的平面上說的，就是所謂的「esse in」；「相關的平面」與「絕對的平面」，是兩個不可交合的平面，因此在邏輯上並沒有矛盾的地方。

2)多瑪斯·阿奎那運用了人類的心理，建構其系統神學(↗313 theology, dogmatic)的解釋。其中主要是有關於天主/上帝內兩種生發的問題。他嘗試運用「理智」和「意志」，來解釋天主/上帝內的這兩種生發，他認為：第一種生發是相似人的理智；第二種生發則相似於人的意志。此兩種生發者各有其存在及其活動的最後主體(principium quod)，就是個別位格的同一存在和行動本原，也就是天主/上帝性。

多瑪斯·阿奎那認為：在第一個生發的活動中，父生祇內在的言語(Logos)，是祇完全的自我表達；即父是天主/上帝內在生命的第一個行動主體，子則是祇的對象，性體/實體是這生發、行動和存在的本原。

3)而在描述聖神時，多瑪斯·阿奎那原則

上追隨奧古斯丁，從精神體內在的能力出發，就是說如同天主/上帝子，經過理智內在的言語，聖神則是靠著精神體的意志而發的。即天主/上帝絕對的精神，包含認識者天主/上帝父與被認識者天主聖言之間的結合，完全是在愛中結合的。天主/上帝父在生子時，也賦與聖子發聖神的能力。如此，多瑪斯·阿奎那在這個傳統中，將天主/上帝父和天主/上帝子當作好像完全平等的來源；就好像父和子深奧的共融，此共融就是無限圓滿的天主/上帝愛(↗604 love)的奧蹟。

4)又多瑪斯·阿奎那運用本質性行動(essential act)，與概念性行動(notional act)來說明三位之間的關係。

本質性與概念性行動之間的區別，在現實並不存在。前者給行動一個純粹的本質，後者則限定行動的本質是甚麼。它們之間的區別可以這樣描述：本質性的行動不產生任何自立體，和本質全然一致。概念性的行動，則以產生另一位，做為它的目標。本質性行動是概念性行動的本原，此本原在它存在和活動的最後主體中達到完成。

而在東方教會的思想中，則是以啓示(↗472 revelation)及救恩史(↗456 salvation, history of)中的「三位」為出發點。因此，在他們的信仰生活中，天主聖三/三一上帝生動地生活在他們的周圍，因此是非常具體而不抽象的。在禮儀(↗692 liturgy)經文中，他們如此表達：

「在聖神的共融中，藉著耶穌基督，讚美光榮天父。」

(3) 比較晚期的神學家及思想家們，更特別注重父、子、聖神的內在關係，但仍保持早期教會重視啓示及救恩歷史性的特色。面對亞略主義等思想的挑戰，他們進而發揮天主聖三/三一上帝彼此滲透、相互寓居關係中的一體性。由此他們同時又主張天主聖三/三一上帝，在奧妙的共融中，向外的一致行動性。

(4) 拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)，對天主聖三/三一上帝的正確主張提出重要的指示：

「為此，雖然，父是父，子是子，聖神

是聖神，但這不是別的，而父之所以為父，子之所以為子，聖神之所以為聖神一(即：三位之天主性)，則完全是同一的，好使我們，按公教會的正宗信理，相信聖三是同性體的。蓋父從永遠生子時，就是自己的性體給了祂，誠如祂親口所證實的，那賜給我的父，超越一切(若十 29)。既然父的性體是不能分開的，完全純一的，那就不能說，父把一部份的性體給了祂，而把另一部份的性體，保留給自己。但也不能說：父在生子時，曾把自己的性體，傳於(聖)子，好像把自己的性體，這樣給祂，而不保留給自己；否則的話，祂就沒有天主性體了。由是觀之，子雖在受生時，領取父之性體，但絲毫無損於父之性體；這樣父與子，共有同一性體；也唯有這樣，這同一個『有』，就是父與子以及由父子所共發的聖神」(DH 805)。

此次大公會議，有兩個特別重要的原則：「相同與更不相同原則」，即在造物主與受造物之間有共同相似的地方，但也應指有更不相同的地方。另一個則是「類比原則」(類比 $\nearrow$ 698 analogy)：一方面肯定受造物，與創造者天主聖三/三一上帝，有相同的地方，否則根本不可能論及有關天主聖三/三一上帝的奧蹟；另外一方面，應該常常注意，在論述天主聖三/三一上帝奧蹟中，要否定有限的、擬人的、相似受造物的因素。

(5) 有關天主論的爭論有三：

1)二元論( $\nearrow$ 5 dualism)：首先，在十一至十三世紀時，古老的諾斯底主義( $\nearrow$ 673 Gnosticism)和摩尼主義( $\nearrow$ 656 Manichaeism)的二元論，又死灰復燃，認為宇宙間有兩個非受造的永久起源，即善與惡(good and evil)。

2)而有關天主/上帝的內在生活，義大利神秘主義者、神學家、聖經註釋學家、歷史哲學家約阿基姆(Joachim di Fiore 約 1130-1202)提出了一個有問題的說法。他主張：在天主/上帝內，除了聖父、聖子、聖神三位以外，還有一個第四個「東西」，就是天主聖三/三一上帝的共同的性體。教會在拉特朗第四屆大公會議，特別針對此二異端加以排除(DH 800, 804)。

3)而東、西方教會聖三論之間的差異及爭論則主要在於，究竟聖神是由父獨發的？或是由父及子所共發的？這就是「及由子」( $\nearrow$ 80 Filioque)的爭論。這個問題，在多瑪斯·阿奎那及義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)時代，尚沒有定論。基本上，東方教會較從具體的實例出發，去體認聖神的根源。父是內在的根源，祂把祂的言語向外派遣，就是子。為完成祂的救贖工程(economy of redemption)，子需要聖神的協助。在這樣的思想中，聖神很明顯的是由父而發的，也是藉著降生為人的子而給予的。所以東方教會不用「及子」的說法，而用「由父藉子」的觀點，來表達對聖神根源的認識。西方教會則由內在的精神及言語而出發，強調內在的精神體。因為，當時羅馬帝國西部，還有亞略主義異說的存在，所以西方教會於是不斷強調「及子」(就是子與天父同實體的肯定)的表達方式。結果，東西方教會對聖神的來源的說明不同，而成為分裂的一個因素。

但是藉由大公會議的宣告，即：里昂第二屆大公會議( $\nearrow$ 200 Council of Lyons II 1274)和佛羅倫斯大公會議( $\nearrow$ 209 Council of Florence 1439-1445)，讀者清楚地體認到希臘語言與拉丁語言的不同。更具體地說，希臘文比較精緻地表達聖父是聖神的無本源的根源，就是所謂的“archē”，英文就是“origin”。天主/上帝子是聖神的有本源的根源，就是所謂的“aitia”，英文就是“cause”。拉丁教會卻把兩個意思(archē 及 aitia)皆稱為“principium”(始元，英文 principle)(DH 850, 853, 1300-1302)。

(三)近代天主聖三/三一上帝觀：

近代的天主觀/上帝論，是產生在一個多元思想的背景裡。有理性主義( $\nearrow$ 398 rationalism)、科學主義(Scientism)和主觀主義( $\nearrow$ 120 subjectivism)。又一元論( $\nearrow$ 1 monism)也以唯心和唯物兩種方式呈現。唯心論/唯心主義( $\nearrow$ 712 idealism)可分為：動態的唯心論(黑格爾 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1770-1831)及靜態的唯心論，均以精神為唯一存有。唯物論(↗464 materialism)則相反地認為只有物質是絕對的存有。此外進化主義/進化論(↗521 evolutionism)則是黑格爾的辯證法、英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)的進化論以及唯物論的混合，主張：有一個不是來自創造主的永恆物質，一切生物都是從這永恆物質純機械地演化出來的，德國科學家、生物學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)為此主張的代表人物。

在以上這些思想背景中，出現了一些對天主聖三/三一上帝觀錯誤的解釋。

(1) 泛神論(↗255 pantheism)：泛神論又可分為靜態的泛神論及動態的泛神論：

1)靜態的泛神論：主張萬物都是絕對的一體。代表人物為荷蘭猶太人、哲學家斯賓諾莎(Spinoza(Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)，其主張後來影響德國哲學家、美學家萊辛(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1781)的天主聖三/三一上帝論，主張：天主聖三/三一上帝是人的自我意識之絕對化表達，基督成了受造物，而非天主內的一位。

2)動態的泛神論：則是唯心主義。如：德國哲學家。德意志觀念論(German idealism)的代表人謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)，他運用演譯法，來探討天主聖三/三一上帝。他以絕對精神的自我認識為出發點向下推論。認為：絕對精神本身，必定視自己為客體，使自己在宇宙中完全實現。所以按其看法，天主/上帝本質上，需要宇宙使他成為三位。又黑格爾則主張天主/上帝是一個生活的、生生不已地自我實現的主體。藉此自我實現的過程，天主/上帝/神的自我漸漸變成完美無限。天主聖三/三一上帝是這「成為過程」裡的因素。他把天主/上帝父，比喻為絕對的精神體，子是絕對精神體在有限宇宙內自我實現的行動，聖神則是精神體圓滿的自我意識。

(2) 理性主義(↗398 rationalism)：

1)德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel

Ernst 1768-1834)，則認為：在論及信仰真理(↗318 truth of faith)的標準時，應該以宗教經驗(↗280 experience, religious)和主觀感覺，而非以客觀的精神體為主。但如此一來天主聖三論/三位一體論便失落了客觀真理(↗335 truth)的價值。

2)義大利宗教哲學家、天主教司鐸羅斯米尼(Rosmini-Serbati, Antonio 1797-1855)，認為：人的理智，在啓示的基礎上，能夠真正的了解天主聖三/三一上帝的奧蹟。就是說天主/上帝三位，是存有的三個最高等的實現形式，即：實在性、理性、和倫理性。他無法接受傳統的聖三論，他以為耶穌基督不過是人的歷史經驗，聖神則完全是屬於人的內在情緒。此種說法可稱之為「半理性主義」(semi-rationalism)。

3)奧匈帝國神、哲學家、天主教司鐸京特(Günther, Anton 1783-1863)的聖三論，則以德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的思想為基礎。他認為：絕對的精神體，在一種自我發展過程中首先透明自己，然後把自己對立，最後主體和客體綜合。他以天主/上帝父代表肯定(正 thesis)，天主/上帝子代表否定(反 antithesis)，天主/上帝聖神代表綜合(合 synthesis)。這種說法最後成了三位一體論(tritheism)；因此，京特否認了天主/上帝三位「向外」活動的一致性。

4)論及天主/上帝的創造行動，京特和羅斯米尼都主張：只是基於天主/上帝的良善，使得天主/上帝自己不得不創造。如此京特否認天主/上帝三位向外活動的一致性，他認為創造只是第二位的工程，聖化(↗551 sanctification)和皈依(↗325 conversion)則是第三位的職責，與其他二位毫無關係。德國信理神學家、天主教司鐸海穆斯(Hermes, Georg 1775-1831)受到這兩位學者的影響，主張：人受造的目的，不是為了使天主/上帝得到自己的光榮，就是說人並不是天主/上帝得到光榮的工具。

(3) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的反應：它肯定傳統的信仰及糾正上述所指出錯誤的理論：

1) 1857 年德國科倫(Köln)地區會議總主教蓋塞耳(Johannes von Geissel)樞機頒布《將你傑出的》(Eximiam tuam)簡詔：斥責泛神論。

2) 教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)：  
a) 1857 年《將你傑出的》簡詔—譴責京特的理性主義及天主聖三論的錯誤。b) 1862 年至德國慕尼黑總主教夫里新(München-Freising)的公函《在最嚴重的之中》(Gravissimas inter)中，斥責慕尼黑大學教授弗羅沙默(Frohschammer, Jakob 1821-1893)的理性主義，及當代普遍的一些錯誤命題(DH 2850-2861)。

3) 梵蒂岡第一屆大公會議(1854 Council, Vatican I 1869-1870)：根據此次大公會議的宣告(DH 3001,3021-3025)，可以下面幾點說明：

a) 天主/上帝是不能變的精神體：基於多瑪斯·阿奎那的理論，天主/上帝是絕對不能變的精神體，因為天主/上帝本身是純粹實現、絕對的單純、無限的完善，不能有任何改變。但這只是消極的不變性，至於積極的天主/上帝不變性，則是天主/上帝的救恩在歷史中的顯現，所表達出絕對、圓滿無缺的愛。

b) 天主/上帝事實上、本質上和宇宙有別：

天主	宇宙
自有存有(物)	分享存有物
無限存有(物)	有限存有物
絕對存有(物)	相對存有物
必然存有(物)	可能存有物
存有與本質一致	存有與本質有形上的區別

c) 天主/上帝創造的目的：天主/上帝的創造乃是憑著自己的良善，與全能的力量，完全自由地，從虛無中創造了受造物。並非為增長自己的幸福，也並非為得到自己的幸福，而是藉著給與受造物的完善，來彰顯祂自己的完善。

d) 天主/上帝用祂的眷顧保護祂所創造

的一切事物：由於人的思考是在時間的範圍裡，所以不知不覺地把天主/上帝的創造行動，放在受造物的開始。而開始另外一種行動，就是保存、眷顧、治理的工作。因此，應注意有兩個可能發生的錯誤：首先，自天主聖三/內的存有來說，會有把時間的限制歸於天主/上帝存有上；以及把天主/上帝的行動過份擬人化，忽略了天主/上帝是絕對的第一因，絕對單純存有。其次，自天主聖三/三一上帝在人類歷史過程中之愛的行動來講，必須注意這種說法是類比的。一方面肯定天主聖三/三一上帝，在歷史過程中，實實在在的行動；一方面要否定，因為祂是無限絕對愛的奧蹟，所以祂的行動(眷顧、保護……)，和受造物不一樣。

(四) 梵蒂岡第二屆大公會議時代的天主聖三/三一上帝觀：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議的天主論/上帝觀：

梵蒂岡第二屆大公會議前後的環境，是在面對工商業發達、多數群眾與教會的遠離、神學復興、聖經神學(1577 theology, biblical)的發展、自由民主思潮的衝擊下而形成的。梵蒂岡第二屆大公會議以聖經的啓示來覺醒和復興整個教會的生活；它不再用純理性方面的哲學論證來表達，而是用福音性的天主/上帝父、子、聖神在人類中的角色。所以梵蒂岡第二屆大公會議很少提到天主聖三/三一上帝內在的生活，卻不斷地強調救恩歷史中的天主聖三/三一上帝。

以下看梵蒂岡第二屆大公會議文獻中的天主論/上帝觀：

1) 《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章：在此憲章的緒言中，有如此的宣告：

「聖父委託聖子在世間應完成的工作結束之後(若十七 4)，五旬節日聖神被遣來，永久聖化教會……聖神以福音的效能使教會保持青春的活力。不斷地使她革新。領她去和淨配(耶穌)作完美的結合。……所以普世教會就好像『一個在父及子及聖神的統一之下，

集合起來的民族』(LG 4)(DH 4104)。

按天主教信仰的傳統：「基督徒的一部份正在現世旅途中，另一部份已經度過此世而在淨煉中，另一部份則在光榮中，面見『三位一體的天主真像』……」(LG 48)(DH 4148)。

以後憲章繼續指出，每一個基督徒都有他的聖神，基督徒通過與聖神的關係，和祂在一起，在祂內祈求天主/上帝父。

2)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章：此憲章特別關心基督徒的合一，人類的統一，自然把這「一」歸納到天主聖三/三一上帝，一個愛的奧蹟內：

「……每人都是依照天主的肖像而受造的。天主曾『由一個人造了整個人類，使他們住在全地面上』(宗十七 26)，並召叫他們趨向一個宗旨，就是天主。……主耶穌曾祈求聖父說：『好使他們合而為一……就如我們原是一體一樣』(若十七 21-22)。因著這些話，主耶穌為我們開拓了一個理智無從透視的境界，在天主聖三的互相契合與天主義子們在真理及愛德內的互相契合之間，暗示某種類似點」(GS 24)(DH 4324)。「……源於永生聖父之愛，為救主基督創建於時間內，並在聖神內團結為一的教會，其宗旨是人類來世的得救，故這宗旨唯有來世始能圓滿達成」(GS 40)(DH 4340)。

3)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章：在討論啓示的本質時，自然就提到聖經天主聖三的本有面目：

「天主因祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧秘(弗一)。因此人類藉成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人(弗二 18；伯後一 4)……」(DV 2)(DH 4202)。

4)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章：在提到禮儀與教會奧蹟時，同樣重申禮儀是信友表達基督奧蹟最隆重的方

式：

「……禮儀既能使教內的人，每日建設成以吾主為基礎的聖殿，成為在聖神內的天主的住所，而達到基督圓滿年齡的程度……」(SC 2)(DH 4002)。

(2) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)：

教宗保祿六世最大的責任，就是領導教會實踐梵蒂岡第二屆大公會議的革新精神和具體計劃。他於 1968 年 6 月 30 日信仰年閉幕典禮中宣布了《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)，其中重新肯定教會對三位一體奧蹟的信仰，「在三位中欽崇唯一的天主，在天主唯一的性體中，欽崇天主的三位」。

教宗保祿六世又於 1975 年 12 月 8 日《在新世界中傳福音》的勸諭(Evangelii nuntiandi)(DH4570-4579)中，在論到宣講福音的內容時，指出簡單而直接的方式，是「在聖神內為耶穌基督所啓示的天主作證，證明天主在祂的聖子內愛世界，祂在降生的聖言內使萬物生存，召叫他們進入永生」(26 號)。

而論及宣講福音的精神時重申：「沒有聖神的行動，宣傳福音是不可能的」(75 號)。教宗保祿六世很清楚地體認到福音精神的中心就是天主聖三/三一上帝三位一體的奧蹟。

(3) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)：

教宗若望保祿二世在他的許多通諭及道理中，不斷地述說天主聖三/三一上帝的奧蹟。他繼承梵蒂岡第二屆大公會議的精神，努力推動教會的革新。以下由教宗若望保祿二世的文告中，提出其聖三觀：

首先，是 1979 年 3 月 4 日頒布之《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭(DH 4640-4645)，這是教宗若望保祿二世的基本藍圖，他在此通諭中的第 7-12 號，論及救贖(redemption)的奧蹟時，是以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為中心。在此，教宗靈活運用聖



經的話語，和歷史中救恩神學(↗457 salvation, theology of)補償理論/賠償理論/補贖理論(theory of satisfaction)的一些概念，來表達他對天主聖三/三一上帝的基本認知和解說。強調耶穌基督的愛和仁慈，是人類歷史的轉捩點和重大轉機。

而後，在1979年10月16日《論現時代的教理講授》(Catechesi tradendae)宗徒訓令中，教宗強調：「基督是信徒唯一的師傅，他們以基督為中心，藉著基督能引導人在聖神內愛聖父，並使我們分享聖三生活」。1980年11月30日在《富於仁慈的(天主)》(Dives in misericordia)通諭中，教宗則繼續發揮天主/上帝的仁慈面目(DH 4680-4685)。1981年9月14日在《藉著工作》(Laborem exercens)通諭(DH 4690-4699)中，在工作(靈修)中，提到與天主聖三/三一上帝的關係：「因工作，人參與其造物主天主自己的行動真理；……因為耶穌不但宣講而且用行動表達祂的『福音』」(26號)。

1986年5月18日在《將主及賦予生命者》(Dominum et vivificantem)通諭(DH 4780-4781)中，則以聖神為中心，發揮其天主觀。「聖神發自父及子」，與父及子同受欽崇和讚美：「祂是天主第三位，是基督徒信仰的中心，是教會革新的泉源及動力」(第2號三段)。1987年3月25日在《論救主的母親》(Redemptoris mater)通諭中，教宗則反省聖母在耶穌基督奧蹟中的角色。1987年12月30日在《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)(DH 4810-4819)通諭中，雖然並不特別闡釋天主聖三/三一上帝的因素，但事實上卻處處存有教宗所詮釋的天主觀/上帝論。他在通諭結論的祝禱詞中，說：「在至聖天主聖三的面前，我將本篇通諭，託付給聖母瑪利亞…」(第49號第四段)。

#### (4) 新的面目：

1)非洲：綜合非洲不同種族的神觀，大抵而言，天主/上帝/神完全臨在生命奧蹟中，是人類生活團體中最高慈愛的力量和精神。

2)黑人：黑人的天主論/上帝觀，有其痛苦的內涵，滿布被奴役壓迫的慘痛體驗。他們心目中的天主/上帝，是屬於社會邊緣人的天主/上帝，更是支持社會邊緣人的天主/上帝。

3)拉丁美洲：拉丁美洲對天主/上帝面目的體認，是從事實出發。他們認為天主/上帝是站在窮人身邊的天主/上帝，是解除罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)、解除種種窒息天性障礙的天主/上帝。拉丁美洲神學(↗232 theology, Latin American)直稱耶穌基督為解放者(liberator)；聖神是走向自由生活的希望及力量。

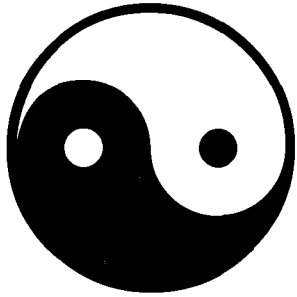
4)亞洲印度地區：大抵而言，印度的神觀，與耶穌基督降生為人的神觀，在某些層面是不容易配合的。印度宗教的主要特色：一方面，神是絕對超越的；但另一方面神也是助人解脫遠離幻象世界的。

5)婦女：隨著時代的進步，可更容易覺察到，過去教會團體重男輕女的思想心態，強調天主/上帝是父，耶穌基督是男性，導致整個天主論/上帝觀是男性的，結果以父、子為主要的思想範疇。如今藉著女性神學(↗487 theology, feminist)家的努力，也有男性神學家如：巴西解放神學(↗607 liberation, theology of)家、方濟會會士博夫(Boff, Leonardo 1938-)，在其著作《天主的母性面》(El rostro materno de Dios)中，將天主/上帝的面目，擴大範疇，使其多元化、多樣化；有父、子、聖神傳統範疇，也有母、女、聖神的新體認…。也有互相通流的天主/上帝，如陰陽的神學嘗試。

#### 肆、綜合說明：

神學家不得不承認有限的人，實在無法完全洞悉天主聖三/三一上帝內在的奧蹟。但正因著此奧秘的如此美善醉人，深深地吸引信徒不得不往深處繼續追尋。在此選擇兩個圖表做說明：

#### (一)陰陽(↗491 Yin Yang)太極圖：



在中國哲學思想的文化範疇裡，有一個極為生動傳神的圖像——陰陽太極圖。整個太極以圓形表示，是一個整體，圓常表示無始無終，周行不息。圖中又分黑、白兩個部份，白色代表陽，黑色代表陰，但非絕對的，因白中帶有黑點，黑中也含白點，表示陽中有陰，陰中有陽。陰陽兩半是以一起伏的曲線結合在一起，陰陽相交極富動感和交流感。(上圖為最簡略的表達方式)

基督徒所信仰的絕對無限愛的奧蹟——「一」而「三」的天主/上帝，在這無限的奧秘內，有著對立的緊張與和諧的合一，即父一愛的給予者，是無根源的根源，父生子，父把一切(除了父性外)都全部給予子。子一愛的接受與答覆者，是有根源的根源，子由父而來，也要回到父那裡去。在父子互愛的交流激盪中，在給予和接受的關係中，蘊含著合一的動力，趨於完全的共融——聖神。聖神是合一的生命力，使相愛的雙方結合成為「我們」的一體，但又能保持獨特的自我，彼此滲透、相互寓居(*circumincession*)的交融，然又不消失自我。愛的奧秘就在此：超越自我，成全對方，共同創造新的生命。

也許可以這樣類比(*1698 analogy*)說：太極的整體就是無始無終，永遠現在的唯一天主/上帝。「陽」一象徵父愛的給予者，代表陽剛之愛，但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中接受。「陰」一象徵子愛的接受與答覆者，代表陰柔之愛，然在陰柔中也含陽剛，即在愛的接受中有給予。因為愛與被愛、給予與接受原是一個愛之奧秘的兩面，是一個

互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相生相成的，父子的關係也是相生的。陰陽相交合一的動力——就是天主/上帝第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。

在陰陽互動的過程中，萬物化生，《道德經》第 42 章強調：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，表示陰陽為一切生生的本源，是萬有生命的兩個原理。為此，可以說，在萬物內都存留著天主聖三/三一上帝的痕跡，天主/上帝寓居(*indwelling*)在整個的宇宙中。

本文把如此富於生命力的太極圖，應用在天主聖三/三一上帝奧秘的解釋上，一方面要幫助信徒更深入地進入聖三的堂奧，而且是以一顆中國人的靈思與聖三相遇，實在倍感親切！同時，若以此充滿靈氣的東方圖像回饋普世教會(*1535 universal church*)，相信必定有它獨特的貢獻和價值。

## (二)綜合：

在唯一的天主/上帝，兩個生發及三位一體的事實信理(*1310 dogma*)下，可以得到一個結論：三位彼此之間有交流、滲透和寓居，以下用圖表清楚的表達出來：

(1) 聖三「是」一個天主/上帝(*trinity in unity*)，一個天主/上帝「是」聖三(*unity in trinity*)。

在說明時，要避免有「除了天主聖三/三一上帝，還有其他所謂天主/上帝」的理論，好像在天主/上帝愛的奧蹟中，還有第四個「東西」的存在。

(2) 天主/上帝是三個位格，這當然是從人的位格事實出發，以類比的思考方式，去推論/天主上帝的位格。在天主/上帝方面，祂有關係(三個實在有區別的關係)、自立體、行動主體(一個行動、三個行動者)；彼此滲透，相互寓居。人是有限的、整體性的一個單位，然而天主/上帝卻是父、子、聖神彼此滲透，相互寓居的愛的奧蹟。換句話說：父、子、聖神不是三個單獨整體，絕不是三個天主/上帝，而是一個天主/上帝。

(3) 天主聖三/三一上帝內的兩個生發：

此處所用的生發，包括兩個愛的內在動態關係：子是產生的，聖神是發生的。「生發」二字是由產生的「生」，發生的「發」，結合而成的詞彙。教會團體稱愛的給予為生，就是所稱的第一個生發。將聖神的來源稱之為發，亦即所稱的第二個生發。

本文再以四個角度利用圖表，再次說明主體、關係、生發和愛的區別：

主體	關係	生發	愛
父	關係（陽）	父的特殊面 = 主動的產生	愛的給予
子	關係（陰）	子的特殊面 = 被動的產生	愛的接受
聖神	關係（合）	聖神的特殊面 = 被動的發生	愛的合一

陰陽合思想的運用，目的幫助讀者了解，在給予中有接受，但在接受中也有給予。兩者是彼此滲透的，絕不是對立的、二分的。

(4) 天主聖三/三一上帝內所謂的「第四個關係」：

兩個內涵「生發」除了父、子、聖神三個實在有對立的關係以外，尚導致第四個實在的關係，就是父藉著子(及子)發聖神的關係。換言之，就是天主父與天主子，向聖神主動的關係。此主動發生和「父的特殊面」與「子的特殊面」是一致的，沒有真正的區別或對立，因此，不能成立所謂的第四個實在有對立的關係，或是第四位。

(5) 天主聖三/三一上帝內的四個特徵：

天 主

一個天主(一體、一個本質、一個性、一個自立存有 [esse in])

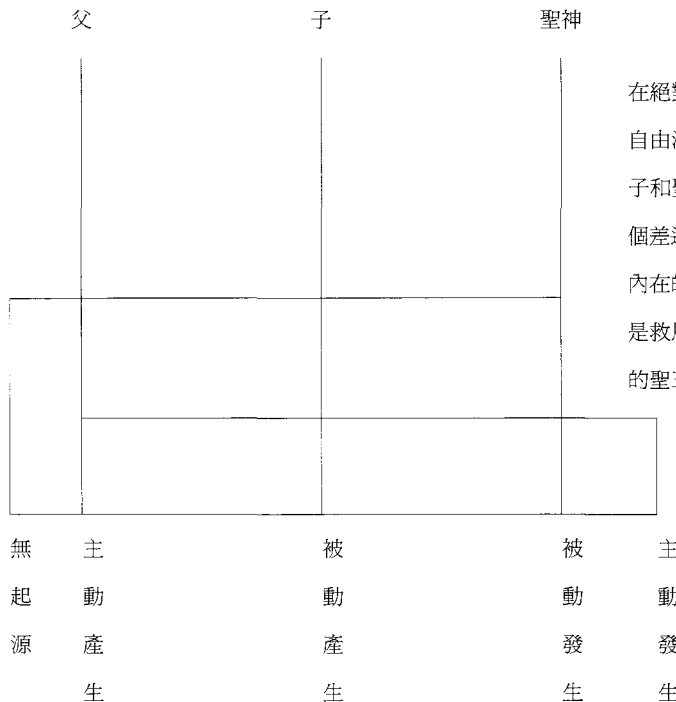
生 發

兩個生發，三個實在對立有別的關係，等於三(個)位格[esse ad]

四個特徵

四個實在關係

五個表記



在絕對的愛中自由決定差遣子和聖神(兩個差遣)，所以內在的聖三也是救恩歷史中的聖三。

- 1)無起源 (無本源) (inascibility) } 父的兩個特徵  
 2)主動產生 (active generation) }  
 3)被動產生主動答覆 (passive generation) }  
 一子的特徵
- 4)被動發生(passive spiration)－聖神特徵
- (6) 天主聖三/三一上帝內的五個標記：

指出天主父、子、聖神三位中，共同或有區別特殊處。換言之，五個標記包括上面四個特徵，比較著重其中的區別。如今再加上一個父與子共同的因素，就是他們主動的發生聖神、即主動的發生(active spiration)，這也是父與子共有的特徵，合稱為五個標記。

#### 伍、結語：

在以上對天主聖三/三一上帝的神學說明之後，要問：面對整個今日中國人的社會現況，基督徒的上帝觀，即天主三位一體的信仰，究竟對中國社會的整體發展及人民生活品質的提高會有何種程度的貢獻？(詳見《天主論·上帝觀》，pp.384-393。)

基督徒肯定的相信，天主聖三/三一上帝絕對愛的奧蹟，的確有助於今日中國人的社會。本文特別提出兩方面：

(一)天主聖三/三一上帝與人的恐懼：臨在於人類歷史中之三位一體的天主/上帝援助人面對三個人生的困難：

(1) 有限：人體驗到有限的感受中，需要一個真正能超越「有限」的「無限」的寄託。從基督宗教(↗436 Christianity)教義(↗407 doctrine)的觀點而言，這個無限的寄託就是所稱的「萬有真原」，照顧、保存一切萬事萬物的天主聖三/三一上帝。

(2) 罪惡：在中國傳統文化中的罪觀與基督徒的罪觀雖有出入，但有一個基本共識，即人靠自力並不能解決罪惡的難題。在基督信仰中，解決罪惡難題力量的泉源，就是以無限的愛走近罪人的天主聖三/三一上帝，祂的慈愛美善包容及寬恕一切的罪惡。因為人經常面對寬恕人的天主/上帝，所以他也能經常寬

恕別人的過錯。

(3) 死亡(↗154 death)：人面對死亡總有萬般的無奈和焦慮，這也是人難免的結局。但在基督信仰中更能肯定死亡是個轉捩點，而不是一個終結。是因為永遠生活、創造生命、照顧保存整個人生的天主聖三/三一上帝，在死亡中歡迎人到自己的光榮境界裡(天堂↗52 heaven)。特別在耶穌基督天主子經過死亡而復活的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)基礎上，確實肯定人的歷史過程靠著天主聖三/三一上帝的仁愛，經過死亡達到最後的目標。

#### (二)天主聖三與今日人類的的生活發展：

(1) 由孤獨到共融：人與人之間疏離冷漠，人與大自然之間也是格格不入，許多人似乎對天主/上帝毫無感覺。因此，人類幾乎無法避免孤獨的痛苦。在基督信仰的看法中，人類是天主/上帝的肖像(↗36 image of God)。正如三位一體的奧蹟中，父、子、聖神都有祂獨特的一面，但面對天主聖三/三一上帝是一個愛的共融；同樣人類的生活，個人小團體甚至整個國家民族，都有他的獨特性，但是個人小團體甚至整個國家民族也要和其他個人小團體或國家民族走向互愛共融的境界。也唯有天主聖三/三一上帝，父、子、聖神的共融，才能促進民族之間的共融，宗教之間的共融，及基督徒之間的共融。

(2) 從君主到民主：人類在民權方面奮鬥的歷史，堅決的肯定越來越民主化的事實。在基督信仰的看法中，人類是天主聖三/三一上帝的肖像，這是個人神聖尊嚴的基礎。每一個人都可與天主聖三/三一上帝直接的來往，而且還代替天主/上帝管理整個宇宙萬物，如他的精神導致人人都是平等的信念；人人都有共同的使命，處理人生中、宇宙間的事務。這樣的人生觀是人類走向民主平等的主要根基。

(3) 從失望到希望：社會上不少人對朝夕共處的世界由不滿到失望，最後產生絕望。如此沮喪的氣氛逐漸造成社會性的恐懼，如同黑影籠罩著整個群眾。在基督信仰的光照下，可卻發現一個事實：生活在人類歷史中的天

主聖三/三一上帝好像一股取之不盡，用之不竭的力量。祂是一切希望的泉源，就是基督徒所稱的三位一體的天主/上帝。

依據此信仰的基督徒，相信天主聖三/三一上帝要援助中國人，並在現代多元化的發展中，保存精神內涵的合一性。同時，要幫助他們積極的參與建立一個保存中國傳統文化精華的現代化開放的社會。

最後要強調，天主/上帝的奧蹟，有陽(愛的給予)，有陰(愛的接受)，有合(愛的合一)。爲了使本國的社會邁向高品質的生活，要努力恢復及發展生命三面的向度：給予、接受、合一。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

宋蘭友譯，《合一教理》，卷二，香港：香港公教真理學會出版，1980，182-197。

區華勝著，〈道德經中論及天主聖三嗎？〉，《神學論集》第 70 集，台北：光啓文化事業，pp.457-470，1986。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈天主聖三奧蹟中的天主聖神〉，《神學論集》第 48 集，台北：光啓文化事業，pp.233-243，1981。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈天主聖三與今日全球化的和好〉，《神學論集》第 127 集，台北：光啓文化事業，pp.77-94，2001。

谷寒松著，趙松喬合著，《天主論·上帝觀》，再版，台北：光啓出版社，pp.193-197；237-258；306-310；357-374；397-402，1992。

奧古斯丁(Augustine, T)著、周偉馳譯，《論三位一體》，上海：人民出版社，2005。

唐佑之著，《三一論 *Trinity: The Doctrine of Trinity*》，香港：真理基金會，2007。

楊素娥著，《由榮格心理學探討「天主聖三」靈修觀》，台北新莊：輔仁大學神學院教義系博士論文，2004。

葉寶貴著，〈天主聖三與女性神學：並檢視其本位化象徵〉，《神學論集》第 127 集，台北：光啓文化事業，pp.134-157，2001。

盧德著，〈從榮格心理學看天主聖三「隱而未顯」幅度〉，《神學論集》第 142 集，台北：光啓文化事業，pp.600-617，2004。

奧脫(Ott, L.)著，王維賢譯，〈天主三位一體〉，《天主教信理神學》，初版，上冊，台中：光啓出版社，1967，88-132。

鄧保祿著，〈天主聖三信理思想的發展史〉，《神學論集》第 62 集，台北：光啓文化事業，pp.467-477，

1984。

賴效忠著，〈耶穌基督在天主聖三的奧蹟中〉，《神學論集》第 115 集，台北：光啓文化事業，pp.15-26，1998。

Kasper, W. *The God of Jesus Christ*. New York: Crossroad, 1984.

Ladaria, L. F. *The Living and True God: The Mystery of the Trinity*. Miami: Convivium Press, 2009.

Olson, R. E. *The Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

Rahner, K. *The Trinity*. New York: Herder and Herder, 1970.

谷寒松

## 46 天主聖母瑪利亞

tiānzhǔ shèngmǔ mǎliǎyǎ

### MARY, MOTHER OF GOD

參閱：557 聖母論 556 聖母敬禮 332 降生 56 厄弗所大公會議 228 奈斯多略派

#### (一)聖經(↗571 Bible)：

聖經沒有用過「天主聖母」的名號，雖然它曾多次稱呼瑪利亞爲「耶穌之母」(谷六 8；瑪十三 55；宗一 14)。事實上，聖母在聖經中出現的次數不多，因爲，必須等信徒團體對耶穌生平產生濃厚興趣的時候，信仰(↗315 faith)的見證(↗198 witness)才會以更富深度，也更具有廣度的筆觸，來書寫祂的母親。而這要到七十年代中葉，《瑪竇福音》和《路加福音》寫作之時，才算時機成熟。

因此，寫成於五、六十年代的保祿書信是鮮有論及聖母的。唯一例外的是迦四 4。不過，就是在這裡，保祿的興趣也不在聖母，而在復活(↗47 Resurrection of Christ)的主的人性和歷史性。不過，至少有一點他是肯定的：進入人類歷史的天主聖子(Son of God)選擇了「一個女人」作爲祂的母親。

七十年代寫成的福音傳便不同了。對默西亞(↗669 Messiah)一生的開始有了濃厚的興趣，這導致「(耶穌)童年敘述」(infancy

narratives)的寫作。無法否認，兩篇童年故事的相異之處頗多，它們各自採用不同的傳統(↗596 tradition)，以達成自己的神學(↗385 theology)目的。其中《路加福音》又比《瑪竇福音》更關心瑪利亞成為耶穌母親的經過，更加重對她內心世界的描寫。重要的是：路加沒有把這一件神聖母職刻劃成一件純粹的生理事件；相反，它的發生是透過一個自由的、個人的為恩寵(↗353 grace)所感動的信仰行動來完成的。瑪利亞的允諾，完全來自信仰，紮根於信仰。這樣，聖史就把瑪利亞置放在神聖歷史之中，在天主/上帝/神(↗30 God)與人(↗11 man)交會的歷史關頭上，由於她正確的決定，聖言(↗558 Word of God)成為血肉(降生↗332 Incarnation)，人類的救贖(redemption)也得以成就。在這齣發生在天主/上帝與人類之間的偉大戲劇之中，有一個女人參與，如此，她乃成為天主/上帝與人類交接的橋樑，也成為天主/上帝進入人間的所在。

這件事，神聖的母職，也許便是瑪利亞一生之中最重要的一件事。它在基督徒信仰團體的見證的一開始，便已經以最嚴肅的方式肯定下來；然而，它的意義、它的後果、它的相關課題等等，教會(↗411 Church)卻需要經過一段不短的時間才能認識到。下面將細說這一段歷史。

## (二)神聖母職的欽定：

(1) 稱瑪利亞為天主之母(Mother of God)，在東方教會開始得很早，可能始自埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)。當時，實在通行的名號是“Theotokos”，意即「生育天主/上帝」者。想不到由於這個名號，卻引發了一場很大的爭論。

(2) 小亞細亞君士坦丁堡的宗主教奈斯多略(Nestorius 約 + 451)，不能接受「天主之母」這個名號，理由是：怎能說天主/上帝由人所生呢？瑪利亞懷胎十月生下來的是人。然而奈斯多略卻沒有否認耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的天主性，因為他認為：有關耶穌基督天主性的一面，自永恆便已生下來了；而他屬天主/上帝的一面必須和屬人的一面分開，

因而，瑪利亞頂多稱為「生育基督者」，或「生育人者」，而不是「生育天主/上帝者」。

爭論的結果是慘痛的，奈斯多略受到厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)(DH 251)的絕罰(↗543 excommunication)；教會的信仰就是這樣在這些可敬的異端(↗461 heresy)者(他們衛護他們心目中的真理的心腸仍是可敬的)身上站立了起來。奈斯多略沒有否認耶穌的天主性，他也很強調耶穌的人性，可惜的是，他卻犧牲了這位人而天主/上帝的基督在位格(↗206 person)上的統一。他的對手埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)說得很有道理：因為耶穌是天主/上帝，祂的母親就有權稱作天主之母。可以知道，他所採用的方法就是屬性交流(↗705 communication of idioms)。

(3) 其實，以上導至神聖母職之欽定的爭論，基本上是基督論(↗449 Christology)的，而不是聖母論/聖母學(↗557 Mariology)的難題。難怪有人說，稱耶穌基督的母親為天主/上帝之母，首先是一項耶穌的特權。因為在這個名號下面，至少肯定三件事：基督的天主性，祂的人性(注意「母親」所意含的屬人意義，只有聖言真正成為人，祂才有一位母親)，以及祂在位格上的統一(一個位格)。

當然，天主之母的信理(↗310 dogma)，除了關於基督神人位格的基督論意義之外，還有關於瑪利亞之為天主之母的聖母學含義。稱瑪利亞為天主之母，所指向的不是一件生理過程(這點，由教會慢慢揚棄“Theotokos”，而以更表關係的“Mater Dei”來取代，便可清楚看到)，而是一種關係，一種共融的、契合的、與生命共久長的關係。一位母親不僅在生育的時候是母親，而是一生一世都為母親，一生一世都與兒子保持著一種血肉相連的心靈契合(這是人世間所有關係中最密切的契合了)。稱瑪利亞為「天主之母」，就是肯定她與基督的這種契合。

## (三)神聖母職與其他聖母的信理：

(1) 既然肯定瑪利亞為「天主之母」，不僅是

肯定她在生理上生下了耶穌基督，母職一詞便必須從一個全盤的、位格的、存在的意義來理解了。瑪利亞允諾為天主之母，她決定性地參與基督事件，她順服而聽命地接受上主的任命，隨時準備為天主/上帝的救贖計劃，為基督的生命和工作奉獻自己。這個允諾決定性地造就她，影響她的一生。她的整個生命，連她自己，都為這個神聖母職所決定，也為她的神聖母職所定向。

正因如此，對於瑪利亞所能說，所該說的每一句話，都必須符合，也必須相稱於她的神聖母職，也就是說，相稱於她在整個以基督為中心（基督為中心說 ↗ 437 Christocentrism）的救恩事件（event of salvation）中所擔當的角色。聖母論不能超越這個限制，因為聖母本身也沒有超越基督事件。

明白聖母論/聖母學的基督幅度，也就是明白她的神聖母職在所有聖母信理中的中心位置。固然，瑪利亞擁有許多讚美，許多殊榮，這些稱頌隨著歲月的增加不斷地增長，但是，它們都不該是獨立而絕對的。意思是說，它們不能偏離基督事件，也不能偏離她的神聖母職。任何對聖母的讚頌，都必須是對這位有份在整個基督事件中藉著愛（↗ 604 love）和服從（obedience），而與天主/上帝的救恩計劃合作無間的人的讚頌。

如此說來，天主之母的信理應該是整個聖母論/聖母學（所有關於聖母的理論）的首要原則。所謂首要原則，是指最基本的概念或透視點，即是說，可以作為其他聖母理論的最後根據的終極真理（ultimate truth）。

(2) 歷史中，關於聖母的話委實不少，但是，真正為教會所定斷的為數卻不多。除了「天主之母」之外，便是聖母無染原罪始胎（↗ 512 conception, immaculate）、童貞受孕以及聖母蒙召升天（↗ 555 Assumption of Mary）。它們都可以在天主之母的大原則下找到自己合理的位置。所謂合理，當然不是指邏輯上的必然性，或科學上的可證性，而只是某種程度的一致性和穩固性。事實上，在「天主之母」的大原則之下，瑪利亞的其他殊榮，都可以視作這端最基本信理的延伸。母職的概念給予它們在救贖秩序中的重要性，也把它們整

合在聖母學以致於整個系統神學的脈絡中。

#### (四) 聖母參與救贖工程的可能性：

(1) 然而，還有許多關於聖母的道理，一些尚未定斷的，而且尚在爭論中的理論，它們能否也在天主之母這個大原則下找到自己應有的位置呢？二十世紀爭論最劇烈的，也許便是聖母參與救恩工程（economy of salvation）的可能性問題（共救贖者/同救贖者 ↗ 133 co-redemptrice）。梵蒂岡第二屆大公會議（↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965）為了教會內的平安，不願意在這個問題上作出決定，它寧願把整個問題交與神學家作公開的討論。

按照神學對母職的理解，瑪利亞便是耶穌最密切的契合者。有教父（↗ 400 Church, Father of the）說，她是首先藉著信仰在心靈中懷孕基督，然後才在她的肉身上懷孕祂。而這契合，終其一生也未曾中斷過。因此可以說，她參與救贖，是從她的「是」，從她的母職開始的。另一方面，按照天主/上帝永恆的救恩計劃，人必須同意自己的救恩（↗ 455 salvation）。現在，人類的這個同意在瑪利亞的「是」中綜合起來了。當她說：「主之婢女在茲」的時候，她已經為全體人類領受了天主/上帝的救恩了。

(2) 因此，可以從兩個角度來考慮瑪利亞參與基督的救恩工程：

1) 首先，由於她誕生了世界的救贖者，並且靠著信（↗ 315 faith）和愛（↗ 604 love），一直追隨祂的救贖工作，與天主/上帝的救恩計劃契合無間的事實，瑪利亞乃成了「救贖的因由」。

2) 其次，基督帶來的客觀救恩，若要成為人類主觀的救恩，人類就必須自由地、感恩地接納。而瑪利亞便是人類救恩的第一個接受者，她以最卓越的方式接受了基督的救贖，不是隔離地、個人地、只為她自己，而是以一種為所有人開放的甘願和順從。如是，她個人接受救恩的事實便有了教會的意義。因此，瑪利亞不僅在參與基督的客觀救贖工作方面，也在世人主觀地接受基督的救贖方面，作了貢獻。而這些，不但不與她的

神聖母職相悖，她的神聖母職還是她參與基督救贖的出發點和最後根據。

#### (五)聖母與教會：

大概在梵蒂岡第二屆大公會議前後，神學家在聖母的定位上產生了屬於基督還是屬於教會的爭論：究竟瑪利亞應該更接近救主基督的一方，與被救贖的教會遙遙相對呢？還是她應該歸屬於教會的行列，同是基督十字架救贖的對象呢？

(1) 然而，這種二分法的問問題方式，往往從一開始就把人帶進錯誤的死胡同內，瑪利亞與教會與基督的關係也許不像問題所預設的那樣，只能以 *either/or* 來回答。梵蒂岡第二屆大公會議把聖母的道理放進《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 52-69)裡討論，而在討論的時候，先談她在救恩計劃中的角色，再談她與教會的關係，算是對這問題給了實質上的答案。憲章中雖然避而不用「教會之母」的名號，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在梵蒂岡第二屆大公會議第三部份的閉幕詞中，卻隆重地宣布了這一名詞，並且特別強調聖母瑪利亞既是教會母親，又是教會的一份子的雙重特性。聖母在教會中的優越地位，到今天應該不容置疑了。

(2) 不過，如果要找尋一個原則，來解釋聖母與基督與教會的密切關係，這個原則也許便是她藉以參與救恩史(↗456 *salvation, history of*)的神聖母職了。其實，早在第四世紀，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)已經說過：瑪利亞的基督母職延伸至所有信友的精神母職。藉著她的「是」，她成為基督之母，同樣，在宣布她的「是」的時候，她也成了教會的典型，因為教會的使命正是要與她的元首(基督)保持精神的、相愛的、救恩性的契合，她要作基督的新娘。而這一點，瑪利亞以其一生，以她母親身份所顯示出來的高度契合，便已給予她千秋萬世的兒女們立下最好的榜樣了。瑪利亞永恆而慈愛地注視她的愛子，也注視她千千萬萬的精神兒女，尤其在她光榮地昇天之後。《萬民之光》教會教義

憲章(LG)特別強調這一點。而瑪利亞的中保(↗65 *mediator*)角色所根據的，便是所有人類(包括她自己)的一體特性，瑪利亞沒有處身於這個一體之外，她也和所有人類一樣需要救贖，雖然，她是以一種最卓越的方式被救。其實，所有人類都不能在隔離的狀態下獲救，瑪利亞也是一樣，她卓越的被救，不但沒有把她與人類分開，反而更緊密地連在一起。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

杜韋(Durrwell, Francois-Xavier)著、張依譯，《瑪利亞：聖神和教會的畫像》，台北：上智出版社，1996。

許郡珊著，〈「天主之母」的神學反省〉，《神學論集》117-118 集，台北：光啓文化事業，pp. 531-542，1998。

高慧琳著，〈聖母瑪利亞：聖神的畫像〉，《神學論集》117-118 集，台北：光啓文化事業，pp.369-409，1998。

歐德(Eudes, J.)著、胡安德譯，《天主聖母的可奇之心》，台北：慈幼出版社，1989。

Cunningham, L. *Mother of God*. San Francisco: Harper and Row, 1982.

Philipon, M. M. *The Mother of God*. Cork: Mercier Press, 1954.

Sucens, L. J. *Mary the Mother of God*. N. Y: Hawthorn, 1959.

黃懷秋

## 47 天地

tiāndì

### HEAVEN AND EARTH

參閱：48 天地人合一 110 生態學 176 自然與恩寵  
138 地的神學

(一)概念說明：天地(*heaven and earth*)的概念，在許多文化(↗81 *culture*)傳統中都有；廣義而言，它包括人心能夠接觸到的所有存有，換言之：就是「一切」。聖經(↗571 *Bible*)《創世紀》第一句話想表達的，就是天主/上



帝/神(↗30 God)創造(↗526 creation)了一切，它說：「起初天主創造了天地」(創一1)。在《瑪竇福音》二十八18，復活(↗47 Resurrection of Christ)的主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)想肯定所有的權柄都給了祂，乃說：「天上地下的一切權柄都給了我」。中文詞彙「天地萬物」所表達的也是「一切」的意思。狹義而言，特別是在中國傳統思想(中國思想典範↗66 paradigm, Chinese)中，天地包含存有物整體的兩極，即：天和地。

(二)思想歷史：

(1)「天」有許多含義：

1)宇宙論(cosmology)的含義：它是指點綴著太陽、月亮、星星的天空，是穹蒼，是宇宙中各有機物體週行的整個界限。

2)哲學(↗344 philosophy)的意義：它就是陽(宇宙中的推動力量)的力量(陰陽↗491 yin yang)，以龍為象徵。既是陽，天乃與陰(地)不可分地交織在一起。

3)宗教(↗266 religion)的含義：從周朝開始，天就指萬物中既超越又內在的根源和準則(天命)。在當時，天就像一個位格神(位格↗206 person)般受人崇拜，接受犧牲。到孔子之後，在儒家(↗671 Confucianism)和新儒學的理性化之過程中，天才被視為宇宙、國家、以至社會秩序的終極保證。

(2)「地」在思想歷史中也有許多含義：

1)宇宙論的意義：它指共同組成大地(人類之家)的許多東西，如：萬物，就是所有有機的、有感覺的、有理性的東西的總稱。

2)哲學的含義：它是陰(宇宙中的接受力量)的力量，中國古代常以鳳凰作為象徵。既是陰，地也與陽(天)不可分地交織在一起。東西哲學對「地的原素」(如：火、風、水、金等)之為萬物組成的基本原質有各種不同的解釋。

3)宗教的含義：地為「賦予生命」的母親。在古代，地常被敬禮為女神蓋亞/地母(Gaia)的模樣。希臘神話稱地為地母“gaia”。現代的人將此詞彙，用以表達宇宙中的一切生物

之間的互動關係及整體性。

(三)建基在聖經上的基督徒信仰(↗315 faith)：一方面也採用天地的說法來表達「萬物」的觀念；但在另一方面，它也徹底淨化它，把它的神性除去，而承認它的受造性。

(四)基督徒神學(↗442 theology, Christian)必須發揮天地的豐富內蘊，應用關係(↗696 relation)、結構(structure)、過程(process)等範疇，去說明宇宙萬物的內在關聯，並在「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)中，發揮保護大地及生態環境(ecological environment)的倫理道德。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李碧圓著，《天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修》，台北：光啓文化事業，2007。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學中的人學：天地人合一》增修版，台北：光啓文化事業，2008。

Pennington, J. T. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

谷寒松

## 48 天地人合一

tiāndirén héyī

HEAVEN-EARTH-MAN UNITY

參閱：47 天地 28 天人 491 陰陽 138 地的神學  
30 天主 11 人

(一)較廣義地說，「天地人合一」(heaven-earth-man unity)一詞，其實只是一句源自亙古的中國有關「天地」的存有公式而已。一般而言，所謂「天」，就是專屬於神界；而「地」，則是具體的世間事物；「人」則為接連地與天的中介。「天地人」是構成宇宙的三個層面，這三個層面的互相滲透就是「天

地人合一」。如果，以天為陽，以地為陰，人便是貫通陰陽(↗491 yin yang)兩種力量於一身的宇宙生命。

(二)較狹義地說，「天地人合一」至少包含下面四個向度：

(1) 宇宙論(cosmology)的向度：「天地人合一」就是整個實在界(↗637 reality)有機性的整體，這個整體正為一種貫通一切的生命動力(在不同程度下)所統一和充滿。這層意義對現今那些在機器世界中操作的「技術人」而言，似乎早已有點模糊了。

(2) 哲學(↗344 philosophy)的向度：這向度指出「天地人合一」的基本原因。不同的哲學觀點對「天地人合一」的原因有不同的主張：

1)有一種主張認為「天地人合一」是來自一個超越及位格(↗206 person)的原因；該原因在絕對自由中使「天地人合一」形成，這是西方哲學歷史中的傳統觀點。至於東方的哲學傳統，則多認為「天地人合一」本來就是如此，無需追問它的來源和目的。

2)「天地人合一」的原因，也可以從二元論(↗5 dualism)的途徑來解釋：有兩種最後的原因，即：一善與一惡(↗500 evil)。那末天地人合一便根源自這兩種終極力量之間固有的、永恆的衝突和鬥爭。

3)探虛無主義(↗506 nihilism)的人，否認「天地人合一」有任何意義可言，他們說：宇宙中的所有事件最終都是荒謬無聊的，毫無意義可言。要在這些極端不同的「天地人合一」的哲學觀中建築起溝通的橋樑，相信只有耐心的交談才能辦得到吧！

(3) 宗教(↗266 religion)的向度：此向度指出「屬神的」和「屬世的」兩種力量，在宗教的人為中介之下，合為一體。「天地人合一」首先是天主/上帝的禮物，人接受了，它乃成了人的責任，必須透過努力和宗教崇拜來完成它，使它成為人內在靈性的一種模式，使人意識到萬物的一體性。現代，分析性的自然科學和積極進取的技術世界不斷地把實體分解成分離的部分；「天地人合一」的神修方式適切的回應了現代人類的害怕，也醫治了

他們的痼疾。

(4) 神學的向度：這向度打開了天地人的奧秘。神學(↗385 theology)世界也和哲學一樣，對「天地人合一」有許多不同的觀點：

1)首先本地化/本位化(↗98 inculturation)的亞洲神學(↗222 theology, Asian)觀較集中於合一的層面，有某些泛神論(↗255 pantheism)的傾向。

2)非洲神學(↗238 theology, African)集中於生命的奧秘，視之為天地人的中軸。

3)閃族的伊斯蘭神學(↗178 theology, Islamic)堅持阿拉(Allah 天、神)的至高性，以至其他兩個因素(地、人)在其高度一神論的神學觀中變得非常的次要。

4)基督徒神學(↗442 theology, Christian)其基本是『神』—『人』耶穌基督的奧秘所形成。祂就是「天地人合一」的中心，一方面屬於天，一方面也屬於地，是神也是人，兩性集於一位。但基督徒神學也是三位一體(↗45 Trinity)的。從三位一體的角度來看，天就是天主/上帝，地就是自然環境和它週遭的一切受造物。人由天主/上帝按照自己的肖像(天主的肖像↗36 image of God)所造，由大地之母所滋養，大地之母也是三位一體的天主居住的地方。如果仔細想一想，人類賴以生存的三大根源：能—熱，食物—飲水，空氣—呼吸，那麼，下面對「天地人合一」互相滲透/互相貫通(interpenetration)的見解將會出現：太陽的熱和能就像天，就像陽(代表天主父的奧秘)，食物和飲水是地、陰的資源(代表聖子第二位，人子，大地之子的奧秘，祂把自己完全交給受造物，為他們成了生命之糧，靈性的飲料)。

5)最後，空氣就是氣，象徵透滲一切的聖神的力量。如此宇宙和人類乃與三位一體的天主奧秘(↗600 mystery)深深地交織在一起。最後，基督徒神學也是指向末世的，「天地人合一」將在「新天新地」(new heaven and new earth) (默廿一 2)中完成，那時候，天主/上帝將要成為萬有中的萬有。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,《神學的人學:天地人合一》,增修版,臺北:光啓文化事業,2008。

谷寒松(Gutheinz, L.),廖湧祥合著,《地—基督信仰中的生態神學:天地人合一》,臺北:光啓文化事業,1994。

谷寒松(Gutheinz, L.),趙松喬合著,《天主論·上帝觀:天地人合一》,再版,臺北:光啓文化事業,1992。

張春申,〈位際範疇的補充:一體範疇〉,《神學論集》第32集,臺北:光啓文化事業,1977。

莊慶信,《中國哲學中「地」哲學的演變:兼論其環境哲學涵義》,台北:輔仁大學出版社,1993。

傅佩榮,《儒道天論發微》,台北:學生書局,1985。

谷寒松

## 49 天使

tiānshǐ

ANGEL

參閱: 50 天使論 703 魔鬼 383 神話 352 秘秘

(一)概念說明:天使(angel)一詞,源自希臘文「angelos 使者」及希伯來文是「malak 服務」,指由權威者派遣來的人。在聖經(↗571 Bible)中,天使是一種奉職的神,被派遣為那些要承受救恩(↗455 salvation)的人服務。神學中天使指精神的存有物,依據聖經中許多經文來看,他們在以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為中心的救恩計劃中發揮了中介的作用。

(二)聖經:整體來說,聖經對「天使」的存在沒有任何嚴重的懷疑。但也有些人否認天使的存在,如:撒杜塞人(宗廿三 8)。批判性與學術性的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)一天比一天能夠清晰分辨是文學表達的類型(literary genre)(用「天使」來指天主/上帝的直接行動),或是基本的「天使」實有信念,視為與人類及三位一體(↗45 Trinity)之天主/上帝/神(↗30 God)迥異的存有。

(1) 舊約(↗687 Old Testament)的古老傳統中,以一種流行的方式說「雅威的使者」。他是援助的使者(撒下十四 17, 20; 列上十九 7);他在紅海保護以色列(出十四 19),打擊以色列的敵人(列下十九 35),引領以色列(出廿三 20),傳達當行的事(民六 11-14)。按此意,「雅威的使者」顯得有如天主盟約(↗588 covenant)恩寵(↗353 grace)的媒介,有如天主/上帝準備援助的擬人(↗676 anthropomorphism)的形像。有些經文中,難以分辨是雅威(↗505 Yahweh)本身還是祂的天使(創十六 7-9; 廿一 7-19; 廿二 11-13)。有些經文裏,「天使」指超越、隱藏的天主/上帝自己的顯現(如出卅三 2-3)。除了天使,舊約還提到一些其它的天上存有物,一種雅威的「忠實管家」,協助祂統治世界。充軍後,當多神論(↗184 polytheism)對以色列唯一天主雅威的信仰(↗315 faith)不再是嚴重的威脅時,就發展出有關天使的豐富思想。天主/上帝有許多天使,在祂創造世界時讚美祂(約卅八 7);他們教導人並為人們轉求(約卅三 23);他們接近垂死的人(約卅三 22);他們照顧行路中的人(詠九一 11-12)。有些天使,人用特殊的名字稱呼,來表達他們特殊的功能,如:彌額爾(「誰似天主?」達十 13-21)、加俾額爾(「天主的強者」,達八 15-16)、與辣法耳(「自天主來的治癒」,編上廿六 7; 多十二 15-20)。

(2) 新約(↗611 New Testament)中,有一次把洗者若翰視同「雅威的使者」(瑪十一 10; 谷一 2)。一如在舊約,眾天使通常代表:可稱之為「天」的世界,由遠處來到人間,完全充滿天主/上帝的奧秘;基督即從彼處降來(迦四 14; 弟前五 21; 希十二 22)。一方面天使看見天主的臉(瑪十八 10);另一方面,他們為耶穌歷史上所有重要的救贖工程(economy of redemption)服務:開始時(瑪一 20-24; 二 13)、光榮復活(↗47 Resurrection of Christ)時(瑪廿八 2-9)、末世審判(↗659 judgment)時(路十二 8-9; 得後一 7; 默五 11-13; 十九 1-3),以及在危機時刻(瑪四 11; 路廿二 43)。「雅威的使者」也伴隨初期教會(↗286 church, primitive)創始的成長(宗五 19; 十二 7-9; 八 26; 十 3-5)。保祿思想完全以耶穌基督為中心,天使觀念僅其旁註。在他的傳統中,可

發現教會清楚反對諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的天使神話(哥二 18)。

### (三)歷史：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)時期，特別是奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)、額我略一世(Gregorius Magnus I 590-604)、與偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)都曾用心構思有關天使的神學論述。

(2) 宗教改革時代，德國神學家、聖經學家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)將他的思想集中在救世主(Savior)耶穌基督身上；天使隸屬天主/上帝尋常統轄的世界。瑞士神學家、宗教改革家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)強調：聖經對天使存在的肯定，有流行信仰的基礎；天使不能只解釋成天主/上帝力量的象徵，或天主/上帝給人的靈感；天使是真實存在的「奉職的神」(希一 14)(參閱《基督教要義》(Christianae Religionis Institutio, 英譯為 Institutes of the Christian Religion, 1536-1559), I 14, 9)。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在論天使之事時，常常特別小心說話。拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)在二元論(↗5 dualism)異端(↗461 heresy)的背景中宣稱：「天主從時間的開始，即創造了天使，以及世物與人類」(DH 800)。在現代物質主義(Materialism)的環境下，梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)又重申拉特朗第四屆大公會議的聲明(DH 3002)。

(五)系統神學(Systematic theology)有三重工作：

(1) 應該記住批判性、學術性的解釋學(↗608 hermeneutics)在天使論(↗50 angelology)範圍裡論述的觀點；這頗為冷靜、克制的態度已在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)後導引了禮儀年度的革新；三位總領天使(彌額爾、加俾額爾與辣法

耳)的禮儀慶祝已合在一起成為九月廿九日一個慶日；「護守天使」在十月二日有一個「紀念」的慶祝。

(2) 要為天使的實存保持積極的開放，以之表達三位一體的天主/上帝愛人類(↗11 man)充滿活力的豐富明證(參閱許多彌撒中的頌謝辭的第二部分)。

(3) 因而能解釋一般基督徒信仰中所謂「護守天使」(基於瑪十八 10)的積極意義，就是具體表達天主/上帝對每一個人親密的、個人的照顧，這並不是說，一定要按數字把一個天使指定給一個人。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Arpaia, B. *The Angel of History*. Edinburgh : Canongate, 2006.

Barth, K. "The Doctrine of Creation, part 3." *Church Dogmatics*, vol. 3. 1961.

Rahner, K. "Angel." *SM*, vol 1. 31-35.

Schlier, H. *Principalities and Powers in the New Testament. Quaestiones Disputate*, vol 3. Freiburg: Herder, 1961.

Thomas Aquinas. *STh. I, q. pp. 50-64, 106-114.*

谷寒松

## 50 天使論

### tiānshǐ lùn

### ANGELOLOGY

參閱：49 天使 703 魔鬼 5 二元論 383 神話 352  
別秘

(一)概念說明：天使論(angelology)一詞，此詞源自希臘文的「angelos 使者」及「logos 言、言語、學問」，指研究天主使者的學問。在聖經(↗571 Bible)中，天使是一種奉職的神，被派遣為那些要承受救恩(↗455 salvation)的人服務。因此，天使論意指研究有關天使的教理(↗408 catechism)或學說。一般而言，

普世流行的信仰(↗315 faith)都認為天使是好的神。壞的神通常稱為「魔鬼」(↗703 Devil)或「惡神」。有關惡神的教理或學說稱為「鬼神論」(demonology)。

(二)天使論的問題：在理性主義(↗398 rationalism)與科學主義(scientism)的現代環境裏，可敏銳地感覺到，因為天使的存在超越理性可證明，也超越人直接經驗之領域，所以許多人不願相信。再者，很多人不管自己基本的「基督徒世界觀」，看不出有什麼理由要關心天使存在的可能，認為在今日「理性而開明」的人與其無關。基督徒知道自己優於宇宙一切的「掌權者與大能者」；由是而說，不論天使存在與否，基督徒世界觀基本上不會改變。所以，有關天使論的問題是：如何知道有關天使的任何事？這問題主要是個理性批判與辨識的解釋學(↗608 hermeneutics)上的問題。

(三)天使論的思想來源：解釋學指出天使論思想的五種來源；加必要的變更，也可用於魔鬼論的領域內：

(1) 對人類經驗開放聆聽的一面：在宇宙秩序中有「掌權者與大能者」，在宗教傳統中是遍及全世的信念；他們常被認為是宇宙秩序各部分之結構中有意識的、受造的、有限的力量。舊約(↗687 Old Testament)最古老的傳統視天使之存在為當然；他們屬於人的世界。人的世界包括自然、社會、人文等科學的領域。天使的存在是比較屬於人文科學的領域；人人都體驗到有善、惡的勢力圍繞著人類(↗11 man)。實在地說，現代科學界對影響社會、政治、文化、宗教結構的匿名勢力愈來愈敏感。這種敏感度是認識天使存在的準備。

(2) 擬人(↗676 anthropomorphism)的一面：人不能也無需把天使擬人化地想成時空中的形態，如：有翅膀、肉體，還有九品天使的社會組織。依據類比(↗698 analogy)原則，可防止神學(↗385 theology)太過輕易地只用一種解釋，描述天使存在的具體形態。神學必須不斷將一般人的想像，帶回到理性可靠的論

述上；這批判性覺知的持續努力亦可稱為負責任的、有建設性的剔秘(↗352 demythologization)態度。

(3) 中介的一面：能以理性批判的人心，知道絕對、無限的奧秘(↗600 mystery)與相對、有限的人世之間在存有上的根本區別。此一知識為下述的觀念留下了空間：有種存有物在這兩個世界之間作居間動因。此一知識防止人類錯誤地把兩個世界視為絕對完全相同的一個世界，也防止人類錯誤地忘記世上那精神世界。

(4) 特別以基督為中心說(↗437 Christocentrism)之向度的一面：舊約與新約的真正啓示(↗472 revelation)乃以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧秘為中心；在祂內，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的奧秘(以神為中心的向度)與人的奧秘(以人為中心的向度)在耶穌基督身上已確定性的方式被啓示出來。在這全部的啓示內，可發現有不同重要性的真理(↗335 truth)。因為這些真理在其與基督徒信仰之基礎與中心的關係上各不相同，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)稱之為「真理的層次《重新合一》(Unitatis reintegratio) (UR)論大公主義法令 (UR 11)。以批判的神學觀點看，說：天使的存在不屬於基督奧秘最核心的部分，是有理而正統的；換言之，不該把一個有完全的善意卻不能接受天使存在的基督徒視為異端者(↗461 heresy)。

(5) 本地化/本位化(↗98 inculturation)的一面：基督徒的信息，在世上各式各樣的文化中，以緩慢而多面的進程植根。那些傾向一元論(↗1 monism)世界觀的文化，可能不像基督徒世界觀那麼清楚地把「天使」看成獨立的精神存有物；可能寧願把「天使」解釋為包括一切的唯一宇宙中，生命之流裏「伴隨與幫助的力量」。

(四)天使論的歷史：

(1) 對天使作較有系統的論述，始於教父時期稍後。東方的偽狄奧尼修斯(Dionysius Arcopagita 六世紀)寫下第一部系統天使論。

西方的額我略一世(Gregorius Magnus I 590-604)，繼奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)之後，對天使付出了相當多的注意；二者對中古時代的天使論有其基本的重要性。

(2) 中古時代的天使論顯出三種特徵：1)構想出天使的形上本性，為有限、非物質、有智力的存有物，是「自主體形式」。2)傾向於將天使的存在，由耶穌基督救援奧蹟的基本實況中孤立起來。3)在中古神化之社會環境中，因為，社會被教會聖統制(↗570 hierarchy)所支配，天使論也發展出天上的九種「品級」：熾愛天使(seraphims)、普智天使(cherubims)、上座天使(thrones)、宰制天使(dominations or dominions)、德能天使(virtues)、大能天使(powers)、掌權天使(principalities or principedoms)，以及總領天使(archangels)之下，一般天使組成最低的品級。

(五)今日系統神學(Systematic theology)要依靠批判性、有識別力的解釋學(↗608 hermeneutics)向世人說明天使存在的真諦。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

余山修院改編，《神學的人論和天使論》，上海：光啓社，1993。

Carrell, P. R. *Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

Gavin, John, *They are Like the Angels in the Heavens: Angelology and Anthropology in the Thought of Maximus the Confessor*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2009.

Heidt, W. G. *Angelology of the Old Testament*. Washington, The Catholic University of America Press, 1949.

Keck, D. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1998.

Rahner, K. "Problem and History of Angelology." *SM*, vol 1. 28-31.

谷寒松

## 51 天祐

tiānyòu

### PROVIDENCE

參閱：37 天主的參與 624 預定 180 全知 181 全能 249 命運 483 宿命論

(一)概念說明：天祐(providence)一詞，此詞源自拉丁文「pro 在先、在前」及「videre 視、目睹、看見」，指預先看到事情發展的狀況，而展開照料、預備的行動。在人生的基本經驗中，個人或弱者需要強而有力者的援助、小孩需要父母保護、國民需要國家輔助，都需要強而有力之人或團隊預先設想到突發狀況而保護之。從聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)時期，天主/上帝/神(↗30 God)照顧一切受造物及古聖祖們，如若瑟、梅瑟…等，供給一切所需(詠/詩一四五 15)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)向人啓示(↗472 revelation)天主/上帝，無限的愛情與照顧人類，甚至以言以行告誡人應如何遵行(瑪六 25-34)。從神學(↗385 theology)的層面而言，天祐的一般意義指：天主/上帝對世上受造物先見的照顧與引導。從更嚴格的神學的意義來說：三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝與世界的關係，一如祂對祂宇宙救恩(↗455 salvation)計劃的所知、所願、所行；以及祂對世界的走向，以及祂命令之終極關懷(ultimate concern)的領導。從位際性(位格↗206 person)語言層面而言，天祐的意義則是：三位一體的天主/上帝本身，特別是富於仁慈及智慧的、全知的、親自指導宇宙及人類的歷史的天主聖三/三一上帝。

(二)聖經並不常引用「天祐」一詞，但視天祐之事實為聖經信仰(↗315 faith)的核心因素。

(1) 舊約中，天祐一詞只出現在希臘文化影響下的較晚時期(約十 12；智六 7；十四 3；十七 2)。但有種信念：雅威(↗505 Yahweh)在預

見其百姓的道路及整個人類走向偉大的未來上，是有力、智慧(↗515 wisdom)、善良的。這不尋常的歷史，激起人們對祂的讚美與信仰，始於創世本身，又在揀選、引導以色列走向許諾的目標中繼續。此一經驗在《聖詠》中吐露了出來(詠九 2；廿六 7；四十 6；七十一 17；七十二 18)，且由《依撒意亞》先知書中特別以其歷史觀摘要說出：是天主/上帝的救援行動(依九 5；廿八 29；廿九 14)。充軍時的信仰危機打開了一個天祐的新視野，今人視為不只擁抱整個選民，也擁抱整個人類及個別的人。

(2) 新約繼續舊約的訊息，言及天主/上帝對其受造物不倦的看顧(瑪六 25-34；十 29-31；羅八 28)。耶穌在革責瑪尼山園以極純的禱詞表達了這不可動搖的天祐信仰：「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯罷！但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的」(谷十四 36)。這對天祐的無條件信任，由耶穌的逾越奧蹟給予最後的印證。耶穌在逾越奧蹟的受苦與世界對祂的反對這兩件事實，顯出連人類歷史上的陰影(罪惡、歉疚、失敗、劇苦與死亡)，都包含在天主/上帝的救恩計劃中。耶穌的死亡及復活是天主/上帝愛整個人類，是充滿智慧與良善的救恩計劃的決定性的啓示，成為初期教會(↗286 church, primitive)宣講(↗330 preaching)的中心(如：宗二 23；四 28；弗一 3-14)。

(三) 基督徒思想史上，斯多亞主義(↗501 Stoicism)與聖經傳統有關天祐的堅定信念，導出關於天祐的豐富神學思想。在這思想中，否定天祐就等於無神論(↗514 atheism)。神學家如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)仔細分析解釋天祐的問題，認為：天祐是結合兩種自由而成：無限三位一體之天主/上帝的一面與人的一面。《天主之城》(De Civitate Dei)一奧古斯丁的歷史神學，即嘗試發揮這中心主題。他的思想鼓舞義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)與法國辯論神學家、歷史神學家波舒哀(Bossuet, Jacques-Bénigne 1627-1704)。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)中《天主之子》(Dei Filius)教義憲章第三場會議，強調：為反對無神論或二元論(↗5 dualism)的世界觀而維護天祐的真意，解釋天祐是：天主統治世界並保護其受造物的方法(DH 3003)。

(五) 在合一的範圍內，當瑞士神學家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)強烈主張的預定論(↗625 predestination)與天祐思想無區別地盛行時，此議題一直是一個爭論的問題。經過瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，徹底研究改革教會與天主教會(↗44 Church, Catholic)之間對天祐的不同了解後，問題基本上已獲得解決。

(六) 系統神學(Systematic theology)想用下面五個因素建構一套更連貫的天祐解說：

(1) 三位一體的天主/上帝在其干預人類歷史事務中，是絕對自由的。祂以絕對第一因這樣做，並非與受造物(第二因)在同樣平面上、用同樣的方式行動。祂的自由，以一種無限存有絕對單純的品質，與祂的全知、全能與全善不可分離地連在一起。

(2) 在三位一體之天主/上帝的自由奧秘中，人也真正地自由。人的自由徹底、完全地為天主/上帝所知。而且，人的自由愈接近天主/上帝的自由，人自由的品質就愈增高。天祐的位置就在這兩種本體論上不同的自由彼此的滲透中。

(3) 在此神學信念的基礎上，兩種極端的立場即可排除：即宿命論(↗483 fatalism)與預定論。預定論不該了解為：高高在上的天主/上帝的絕對命令，絲毫無視於人的自由。

(4) 基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)已放出光芒，深深射入到人受苦的事實內。天祐的信仰也包含人類事務的黑暗面。在耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活(↗47 Resurrection of Christ)中，人生命內最痛苦的事實也已整合到三位一體之天主/上帝勝利之愛決定性的、包

容一切的奧秘(↗600 mystery)中。

(5) 天祐的信仰(↗315 faith)用在祈禱(↗331 prayer)中，不只是讚美、感謝已經驗到天主/上帝的仁慈，也是懇求許諾的實現。面對在歷史上行動的、愛每一個人的天主/上帝，懇求的祈禱不是多餘的。它不是設法強迫天主/上帝配合人的預感與計劃，卻表達祈禱的人把自己的需要託付給天主/上帝的照顧；同時它也表示祈禱的人徹底的接受天主/上帝，完全依靠天主/上帝，如此人才能生存。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Hasker, W. *Providence, Evil, and the Openness of God*. London: New York: Routledge, 2004.

Nelson, H. D. *The Problem of the Providence of God: How Can a God Outside this World also be Present in it?* Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2010.

Niermann, E. "Providence." *SM*, vol. 3. 130-133.

Sanders, J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. Downers Grove: Inter Varsity Press, 1998.

Walsh, J. *Divine Providence and Human Suffering*. Wilmington: Michael Glazier, 1985.

谷塞松

## 52 天堂

tiāntáng

HEAVEN

參閱：90 末世論 139 地獄 663 樂園 635 榮福直觀

(一)概念說明：天堂(heaven)，為一般人類的宇宙觀，常將最高處的穹蒼視為真善美的處所，因此有「至高之天」、「極樂世界」、「西天」等形容其圓滿美好的稱呼。在聖經舊約(↗687 Old Testament)中，特別強調天是全能天主/上帝的居所(詠二 4，十一 4；依六 三 15)。在新約(↗611 New Testament)中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)時常談到天堂，包含三種意義：即祂降生前與天父同在的狀態

(若一 3，二 6)；基督經由復活(↗47 Resurrection of Christ)升天(↗433 Ascension of Christ)後所達到的境界(谷十六 19)；以及人類最終所要達到的光榮圓滿的生命(默廿一 1-5)。此詞彙與地獄(↗139 Hell)對立。從廣義的宗教語言來說，可由三個角度來探討：

(1) 天堂是人類最美的境界，也是人類所能想像到的最理想的境界。這些圖像與文化(↗81 culture)背景大有關係，因此不同的文化背景對天堂就有不同的描述方式，例如：某一文化(宗教)強調人與人的位際關係、交談、主體、歷史等因素，那麼他們心目中的天堂就是這個歷史圓滿的完成，在這美好的境界中必然有人與人、人與宇宙萬物、人與天主/上帝之間的交往共融；另一文化宗教中強調了天地萬物與宇宙為一個整體，因此有一元論(↗1 monism)或泛神論(↗255 pantheism)的傾向，天堂就會成為人與絕對真如的合而為一，亦即小我流入大我(涅槃、頓悟)的境界。又如在一個缺水的文化背景中，他們所描述的天堂中必定有豐富的水源。……這些圖像都表達出同樣的信念：天堂是一個圓滿、幸福、喜樂及和諧的境界。

(2) 天是宇宙體系的一部份，即穹蒼。在此用法中，可說「天地」已指出所有包含在宇宙中的受造物。

(3) 天是神所在之地，甚至可以代替神。如《中庸》開宗明義說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，這裡的「天命 = 天」即表示是上天最高的主宰。在特殊的基督信仰中，天堂是指一個絕對不可失的境界，其中包涵整個人類，有天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的恩惠，也與天主聖三/三一上帝相互寓居/彼此滲透(circumincession)，更是人類依靠天主/上帝恩惠所努力達成的結果。

(二)聖經提到天堂時，有用普遍的意思(廣義的宗教↗266 religion用法)，也有用特殊的意思(狹義的基督宗教↗436 Christianity思想)：

(1) 舊約中將天視為穹蒼，將天上的水和地上的水分開(創一 6)，天主稱穹蒼為「天」。天



也是雅威(↗505 Yahweh)的居所。在那高座上，祂掌管宇宙萬物(申廿六 15；詠二 4；十一 4；依六十三 15)。這些說法主要在強調天主/上帝的存在以及祂動態性的救恩(↗455 salvation)。因此在舊約晚期，當以民不敢直呼雅威之名時，天就成爲天主/上帝的代名詞了。

(2) 新約一方面接受了舊約的思想，另一方面則加上耶穌基督的救恩幅度—特別是救贖(redemption)的向度：

1)在福音(↗642 Gospel)中，耶穌曾提到天上的父親(瑪五 16，45；六 1-9)、天國(↗38 kingdom of God)(瑪三 3；五 10，19-20；七 21)。瑪五 12；十九 21，29；谷十 30；路六 23 指出天堂是人生前善行的報答，這賞報完全來自恩惠(瑪廿 1-16)，因此對觀福音(synoptic Gospel)所發揮的是人與天主/上帝的共融。末世的救恩就等於永生(↗121 life, eternal)，永生就是進入天國(↗38 kingdom of God)，或天主/上帝的國。

2)保祿宗徒的天堂觀特別重視基督的面目，得前四 17 曾說：「……要被提到雲彩上，到空中迎接主：這樣，我們就時常同主在一起」。斐一 23；格後五 8；得前五 10；格後十三 4 都提到與基督在一起的意思。

3)初期教會(↗286 church, primitive)對耶穌基督的描述頗多，大體上都指出祂被提昇天後將帶著權柄自天降來(若三 12，31；宗一 9-11；瑪廿八 18；廿四 30)。有關聖神(↗566 Holy Spirit)的降來也有同樣的說法(宗二 1-2)。人與宇宙萬物爲一整體，所以住在天堂就是指宇宙萬物與天主聖三/三一上帝共融的圓滿意境，《默示錄》稱此意境爲新天新地(new heaven and new earth)(默廿一 1-5)。

4)新約也如同其他宗教一般地應用了很豐富的圖像，以描寫人圓滿的全福境界，在舊約傳統背景中(如出廿四 9-11；依廿五 6)，新約運用了宴會來描述天國(瑪八 11；路十三 29)，其中耶穌基督是主人，祂邀請那些準備好的人(路十二 37)；或是君主爲自己的兒子擺設婚筵(瑪廿二 1-14)，這些都表示天主/上帝的邀請是一個恩惠。默廿一 9-廿二 5 把筵

席的圖像和聖城耶路撒冷相連(聖城在舊約中代表著希望、安全及團結的象徵意義)。至於默廿一-廿二，則引用了許多舊約的思想(如：創二 4-25；則卅六 35；依十一 6-7；六十五 25)，所以《默示錄》中也強調了生命樹的果子(默二 7)、生命的活水(默廿二 1-2)、消滅古蛇(默廿 2)、不再有死亡、悲傷、哀號、苦楚(默廿一 4)，也提到天堂的幸福包括了榮福直觀(↗635 vision, beatific)。

(三)基督宗教的傳統，在不同的文化脈絡中，以不同的神學思想來發揮聖經中有關天堂的喜訊。福音進入希臘文化時，原有的希臘文化所主張的精神靈魂論，把天堂當作個人死亡及末日時期整個人類復活之間的「中間狀況」的幸福。基督宗教並未吸收這些主張，只汲取了希臘文化中的人學(↗438 anthropology, Christian)，也把天堂的幸福從人類(↗11 man)精神上，理智與意志兩種能力的角度加以發揮；如：以希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)爲基礎的多瑪斯學派(Thomistic School)(↗186 Thomism)，強調靈魂的理智層面，提出理性直觀的論點；另如奧古斯丁學派(Augustinian School)(↗601 Augustinianism)、方濟學派(Franciscan School)卻強調愛和感情的因素。

(四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在中古時代才宣布了有關天堂的道理，也運用了士林/經院哲學(scholastic philosophy)與士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的概念來保護基督宗教的傳統道理：1336 年教宗本篤十二世(Benedictus XII)頒布《應受讚美的天主》(Benedictus Deus)憲章，討論：人死後的狀況(DH 1000)；1439 年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，在討論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書中(DH 1305)；以及 1547 年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的第六場會議論成義的法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)(DH 1582)中強調：如果以嚴格的釋經學和知識論的原則來分析教會訓導權的

言論，則可發現二件事實：

(1) 要分辨教會訓導不同言論的正確程度(神學正確性↗389 notes, theological)。即是說，除非教會訓導當局有很明確的證據，否則不必把教會訓導言論當作定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)。

(2) 現代神學對天堂的理論也很清楚的分成二面：

1)天堂的本質應超過人的言語，因為「經上這樣記載說：『天主為愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的』」(格前二 9)。

2)系統神學(Systematic theology)跟著教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)於1979年5月17日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)所發布的《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi)，討論有關末世論的某些問題，強調：「我們應尊重聖經中所用的圖像，它們的意義應加以分辨，不過不應過份減弱它們，免得使這些圖像所指的真理失去它的意義」(DH 4650-4659)。在此，現今系統神學很注意地分開了天堂的「真正意義」與「人的想像」二者，但在宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)時，仍須要具體而吸引人的圖像，使聆聽者更能深入福音的訊息之中。

東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)以及基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學比較強調聖經中的天堂觀，並對天主教在中古時期士林/經院神學的天堂論點持保留的態度。

綜合而論，現今系統神學大體上應對天堂的論點多加反省，並且當教會與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)宗教交談(interreligious dialogue)中，也應將聖經中的天堂觀和其他宗教傳統中的天堂觀相互參照。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

卜烈郁(Borriello, L.)著、加爾默羅隱修會譯，《我找到了天堂：真福聖三麗沙的靈修觀》，台北：上智出版社，1997。

巴斯德(Baxter, K.)著、周鴻章編譯，《地獄天堂的啓示》，中華基督教會慈光堂，1997。

毛麗姬著，《天堂地獄：基督教文明》，成都：四川人民出版社，2002。

黃鳳梧編著，《天堂(永福)》，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，1977，173-184。

Pennington, J. T. *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Veling, T. A. *Practical Theology: On Earth as it is in Heaven*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2005.

谷寒松

## 53 不可知論

### bùkězhī lùn

### AGNOSTICISM

參閱：344 哲學 335 真理 148 存有論 194 形上學 299 相對主義 392 神學認識論 650 確實性

(一)概念說明：不可知論/不可知主義(agnosticism)，此詞源自希臘文的「a 非、無」及「gnōsis 知識」，指一種學說，認為只有物質現象能成為真正的知識，形上學(↗194 metaphysics)及神聖存有、不朽、超性(↗492 supernatural, the)世界一類，則不可能成為真正的知識。不可知論主張天主/上帝/神(↗30 God)的存在及不可知世界的眾靈，既不能證實也不能駁斥，只能稱為不可知。甚至否認人有認識非物質實體的可能性，尤其是天主/上帝/神的存在和性體這方面的課題。此詞彙於1869年首先由英國生物學家赫胥黎(Huxley, Thomas Henry 1825-1895)採用。不可知論與無神論(↗514 atheism)、懷疑主義(↗697 scepticism)不同，無神論者否認天主/上帝/神的存在，不可知論與懷疑主義只宣稱：人對天主/上帝/神的存在採無知和懷疑的態度。換言之，天主/上帝/神可能存在，只是理智無法證明或推翻這項假定而已。

(二)許多哲學(↗344 philosophy)派別都

會導致不可知論的可能，例如唯名論(↗463 nominalism)、經驗主義(↗627 empiricism)、康德主義(Kantianism)、不限定的理論(theory of the unconditioned)、邏輯實證論(logical positivism)(實證主義↗639 positivism)和極端的存在主義(↗146 existentialism)等。

(1) 唯名論(nominalism)否認存有的普遍性(共相)。每一個別體都只是它自己。事物可能依賴天主/上帝/神，但人無法知道，因為除非人的心靈能夠直覺到天主/上帝/神與事物的某些關係(↗696 relation)，否則它是無法知道這種依賴的。但由於個別體非普遍的特性，它不可能知道這種關係(因為關係已暗示普遍性)。可見唯名論者是由於否定普遍的概念而進一步否定人對天主/上帝/神的認知。

(2) 經驗論(empiricism)主張，所有知識都來自經驗，人只經驗到發生的事，卻不能經驗到它必須這樣發生。為此，必然性只存在於人心中，而不存在於外物。正因為人無法經驗到必然性，他便不能說「萬事都有其原因」這一類原因命題。這明顯地意謂人心不能肯定地思慮出天主/上帝/神的存在，因為這便等於肯定在世俗事件與非世俗存有之間有一種必然的關係。

(3) 康德主義(Kantianism)以德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的思想為出發點，它主張一件事物要被認知，它必須在此時此地被經驗到，但時間空間(原因、本質、關係等亦然)卻不是一件事物的內在物質，它們只是認識事物的必要條件。但神完全超越於這些條件之外，沒有條件可以認識祂，沒有一種認識的範疇可以應用到天主/上帝/神身上，它只能應用到經驗實體(現象界)之上，而不能及於超經驗的事物(物自身)。

(4) 不限定的理論(theory of the unconditioned)主張，人在設想一件事物時，事實上人就是在限定它，或是把它納進某些類別之中，或是把它與其他事物相連起來。所以此理論認為，認識一件事物就等於限定它。但天主/上帝超越所有的限制，因此，祂是不可知的。

(5) 邏輯實證論(logical positivism)主張，關於

天主/上帝的命題既不屬事實命題(描寫外物)亦不屬邏輯命題(數學)。它超於直接或間接的感官之外，故不可以用既知的經驗來證明它。不能說，這種命題不對，亦不能說它沒錯；只能說它基本上毫無意義。

(6) 極端的存在主義(existentialism)否認人對天主/上帝/神有任何理智的或概念上的認識。即使人能意識到存有的基本事實，但他也不能把這基本事實視同為天主/上帝/神。因為當這些超越事實以哲學詞彙描述出來之時，它與一位具位格的、真實而超越的天主/上帝/神是不能相比擬的。再者，人也不知道它是否是他自己的意識的產物。

在描寫各種有不可知論傾向的哲學體系對天主/上帝/神的態度時，可發現他們描寫那位不可知的天主/上帝/神就好像一位有神論者描述祂的天主/上帝/神一樣：無限、絕對、必然、超越等等，可見不可知論者對天主/上帝/神也有相當的認識。如果天主/上帝/神是不可知的，為什麼他們又知道那麼多呢？關鍵可能是：有神論者認為關於天主/上帝/神的命題是關於一個實在物的，因而這句命題能讓他對該實在物有真確合法的認識。而不可知論者卻否認關於天主/上帝/神的命題能有這些特性，它們不是論及一個實在物，只是關於一個完全由他(不可知論者本人)自己建構出來的觀念而已。

### 參考

請參閱相關條文中之參考書目。

- Anonymous *Agnosticism: Contemporary Responses to Spencer and Huxley*. Bristol, England: Thoemmes Press, 1995.
- Huxley, T. H. *Agnosticism and Christianity. and Other Essays*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1992.
- Ray, M. A. *Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer, and Nietzsche*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003.

編譯

## 54 不完善痛悔派/不完善痛悔主義

bùwánshàn tònghuǐ pài

### ATTRITIONISM

參閱：530 痛悔 325 皈依 546 楊森主義 99 本罪  
592 罪咎 247 和好聖事

(一) 概念說明：不完善痛悔主義 (attritionism)，一詞源自「attrition 懺悔/不完善痛悔/下等痛悔」，指人的懺悔有不同的程度，此為較次等的懺悔，指因害怕天主/上帝/神(↗30 God)的懲罰，或因懼怕地獄(↗139 Hell)的永罰(eternal punishment)，而引發的悔罪；其動機包含了不十分完善的真心痛悔。與較上等的懺悔，即因愛天主/上帝而自發性的完善痛悔/上等痛悔(perfect contrition)相對。一般神學認為，和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)中要獲得成義/稱義(稱義↗632 justification)(成義↗150 justification)的恩寵(↗353 grace)，只需不完善痛悔，不需要完善的上等痛悔(perfect contrition)。完善痛悔與不完善痛悔都是一種對罪過的悔恨之情；它們的分別不在悔恨的深淺，而在動機的不同：完善痛悔的動機是出於對天主/上帝的愛；不完善痛悔出於憎恨罪(↗591 sin)的醜陋，懼怕地獄或其他懲罰。不完善痛悔主義卻主張：即使痛悔並不完善，只要悔罪者希望獲得罪赦，藉著和好聖事/告解聖事的效力，仍然可以獲得罪赦。

(二) 歷史：

(1) 十六世紀特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)為對抗德國神學家、聖經學家、宗較改革者馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的理論。因為，馬丁路德認為：下等痛悔不只使罪人成為假善人，而更成為罪人，而定斷出不完善痛悔仍是天主/上帝的恩賜的信理(↗310 dogma)。固然，罪人若不實領和好聖事/告解聖事/懺悔聖事，則下等痛悔本身仍然不能使罪人成義，但它卻具有讓罪人在和好聖事/告解聖事/懺悔聖事中，獲得赦

罪恩寵的功效(DH 1678)。

(2) 特利騰大公會議並沒有使爭論平息下來。最極端的是楊森主義(↗546 Jansenism)者，他們堅持即使在和好聖事/告解聖事/懺悔聖事中，對罪過的悔恨仍然必須出自最完善的、熱烈的愛主之情。

(3) 完善痛悔主義的意見比楊森主義者稍為和緩；不過他們仍然認為即使領受了和好聖事/告解聖事/懺悔聖事，為獲得罪過的赦免，悔罪者仍須有些許愛慕天主/上帝的心意。

不完善痛悔主義卻主張即使痛悔並不完善，只要悔罪者真心希望獲得罪赦，藉著告解聖事的效力，仍然可以獲得罪赦。而完善痛悔本身，即使在正式領受懺悔聖事之前，已經有足夠的力量使罪人成義了。

(4) 兩派各不相讓，爭論不休，互指對方應受神學方面的懲處。1667年5月5日教宗亞歷山大七世(Alexander VII 1655-1667)於聖部法令中，禁止此種互相辱罵。不過，該文件同時承認不完善痛悔主義「似乎在今日的學者中，比較普遍」(DH 2070)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 55 不信

bùxìn

### UNBELIEF

參閱：315 信仰 53 不可知論 514 無神論

(一) 概念說明：

(1) 不信/無信仰/無信心(unbelief)一詞，一般而言，指人心中的信念及其肯定的內容，亦可說是人不願意依賴外在權威的心態。在此僅指理智上對天主/上帝/神(↗30 God)的啓示

(↗472 revelation)及啓示所包含的教義(↗407 doctrine)信理(↗310 dogma)內容，採取不相信、不接受的心態。在基督宗教(↗436 Christianity)及宗教交談(interreligious dialogue)的氛圍下，傳統宗教(↗266 religion)界將其他宗教信仰者也視為無信仰者。從基督宗教歷史的層面而言，不信者包含：

1)舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)指否認天主/上帝/神的存在，以及對天主/上帝/神的作為和工程產生抱怨、試探及不相信祂許諾(出三十二 9；申九 13；依四十八 4)的心態。

2)新約(↗611 New Testament)指根本上拒絕與不信耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人(瑪十一 25，十五 7)，以及面對生命現象中的一切感到不安小信德的人(瑪十四 31，十六 8)。

3)復活(↗47 Resurrection of Christ)的基督派遣門徒及教會(↗411 Church)向普世宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)，為耶穌基督作證，勸導人成為祂的門徒(瑪/太二十八 16-20)。

4)從教會歷史的幅度而言，指外在主義(extrinsicism)和法律主義(legalism)在宗教改革(↗273 Reformation)及反宗教改革時期，曾影響了大部分的天主教神學(↗43 theology, Catholic)著作，也曾是某種教條主義(↗406 dogmatism)和形式主義(formalism)(形式派↗modalism)的根源。為防掉入這種陷阱，有必要重新探討不信(infidelity, unbelief)或不信者(infidels, unbelievers)之間的微妙問題。

1943 年教宗碧岳十二世(Pius XII, 1939-1958)所頒布之《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭(DH 3800-3822)及梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章、《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令對此問題有清楚的教導。

(2) 針對羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)

而論，它並不否認其他基督宗教團體也有許多真理(↗335 truth)要素的存在(LG 8, 15)。這裡所謂的「不信」不是指異端(↗461 heresy)、背教和裂教那種「積極不信」，而是下列兩種形式：

1) 1567 年教宗碧岳五世 (Pius V 1566-1572)所頒布之《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)詔書中強調：凡未曾聽到耶穌基督福音而未有機會決定接受或拒絕者的狀態，教會文獻稱此為純粹的「消極的不信」(negative unbelief)(DH 1968-1980)。

2)凡已聽了教會所提供對天主/上帝的啓示；或至少聽了且有更深入學習的可能性，這又可細分為兩種：有些人檢視所聽的教會教導，而決定拒絕的狀態，這叫「積極的不信」(positive unbelief)；另一種人只是疏於聆聽教會的教導，因而未接受的狀態，稱為「褻奪的不信」(privative unbelief)。

(二)依據天主教會的傳統教導，除非在下列三點基督徒神學(↗442 theology, Christian)原則的光照下，無法了解它對「不信者」的嚴格態度：

(1) 1547 年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第六場會議《既然在此時代》(Cum hoc tempore)所頒布之論成義的法令中，強調：「信仰」為成義(↗150 justification)及得救恩(↗455 salvation)是絕對必要的(希十一 6；谷十六 16)；此信仰須實際地透過回應傳道者所帶來的救恩訊息表現出來(DH 1525-1526, 1532)。

(2) 天主/上帝願意一切人都得救以進入永生(↗121 life, eternal)(弟前二 3-4)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《重新合一》論大公主義法令之序言中強調：基督創立了整個教會及聖事(↗559 sacrament)體系，使一切人藉此而得救。換言之，此教會的四個特色：至一(unity)、至聖(sanctity)、至公(ecumenicity)及從宗徒傳下來的(apostolicity)「教會」，是救恩的必經之道(DH 4185)。亦即成為與聖統共融的天主教會內的「完整成員」，對一切人是最有效的得救之

道。1949年教廷聖部致美國波士頓(Boston)總主教的書信中，強調：教會對於得救恩的必要性從教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局對「教會之外無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)的解釋可看出，所謂「完整成員」並不意謂其外在成分該完全實現，而指在意願中隱含地呈現就足夠了(DH 3866-3873)。

### (三)歷史：

(1) 早期基督徒已有正確的信仰(↗315 faith)，並教導：天主/上帝願意一切人都得救(羅二9-16；弟前二3-4)；他們對那些未接觸或未接受救恩訊息的人的狀態，有相當包容的看法。那時的教會思想家如：撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)、北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)等，看到天主/上帝以及基督的恩寵遍行各地，看到救恩的可能性及保證。其後，基督宗教迅速傳開，最晚第七世紀後，就誤以為福音已傳遍全世界，所有的人都有聽到福音的機會，一總之人，不是接受而得救恩，就是拒絕而進入永罰(eternal punishment)。

(2) 十五、十六世紀發現新大陸，神學家們被迫重新思索對「天主聖三/三一上帝」、「降生」(↗332 Incarnation)信仰之「外在表示」的必要性；然而許多人頑守老立場；稍後，所有宗教改革(↗273 Reformation)家都堅稱「外在表示」對基督的信仰為成義(↗150 justification)/稱義(↗632 justification)為得救恩是絕對必要的。教會官方教導明顯對：比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) (1513-1589)、比利時聖經詮釋學家、天主教主教楊森(Jansenius (Jansens), Cornelius 1510-1576)、法國神學家、祈禱會所(Oratorium)司鐸凱內耳 Quesnel, Pasquier(Paschasius) (1634-1719)等極端立場表達譴責，同時也指出：「消極不信」不可視為罪(DH 1968)；不信者的行為不是都有罪的(DH 2308)，在可見的教會機構之外，仁慈的天主也把恩寵賜給人(DH 2429)。

(四)結論：今日教會及天主教神學家的信念是：

(1) 人可住在基督徒當中而與教會密切接觸，但救恩的訊息仍未真正地、存在性地傳給他們。

(2) 這些人可說大略地聽到福音(↗642 Gospel)的外在訊息，聖神(↗566 Holy Spirit)從內在地感動、轉變人心是必要的(《神學大全》(Summa Theologiae) S.Th. II-2, q.10, a.4, ad 1)。

(3) 也許他們從未聽到福音；真正的錯可能在自己，但也可能錯在本該以身作則的傳道人士。

因這些信念梵蒂岡第二屆大公會議之《重新合一》論大公主義法令，再三強調天主教方面，走向基督徒生活的成全之責任與必要性(UR 4, 6, 7)；《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，因著基督透過堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)以特殊方式選派基督徒作見證，把先知(↗159 prophet)使命委託給他們(LG 35)。教會也相信：凡按照良心—自然律(↗169 law, natural)一的要求(UR 23)而誠懇盡力去生活的人，他們都在良好的狀態中，甚至在救恩之道上。

「信仰」的缺乏或喪失有時不一定肇始於正式的拒絕，也許更常來自個人不允許「信仰」在自己生活中發揮它的力量。從另一角度來看，「信仰」可因天主/上帝恩寵(↗353 grace)之幫助(LG 14-16)，在事物的現在秩序中，發揚它的光及活力。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世(John Paul II)著、湯漢主編，《與無信仰者交談 *Dialogue with Non-Believers*》，香港：聖神研究中心出版，1985。

Corveleyn, J. and Hutsebaut D. eds. *Belief and Unbelief: Psychological Perspectives*. Amsterdam ; Atlanta, GA : Rodopi, 1994.

Gallagher, M. P. *What are They Saying about Unbelief?* New York : Paulist Press, 1995.

Kinsella, T. *Belief and Unbelief*. Baldoyle, Dublin: The Dedalus Press; Manchester [England]: Carcanet Press; Syracuse, N.Y.: Distributed by Syracuse University Press, 2007.

Klepper, D. C. *The Insight of Unbelievers: Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Vergote, A. *Religion, Belief and Unbelief*. Leuven : Leuven University Press ; Amsterdam ; Atlanta, GA : Rodopi, 1996.

武金正

## 56 厄弗所大公會議

èfúsǔò dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF EPHESUS

參閱：412 教會史 449 基督論 228 奈斯多略派 4  
一性論 557 聖母論 21 大公主義

(一)厄弗所大公會議(Council of Ephesus)為教會所舉行的第三屆大公會議，於 431 年 6 月 22 日至 431 年 10 月在小亞細亞的厄弗所舉行。

(二)歷史背景：

大公會議的緣起是一場有關天主聖母瑪利亞(↗46 Mary, Mother of God)的爭論。爭論環繞著兩位宗主教，即君士坦丁堡的奈斯多略(Nestorius, 約 +451)和亞歷山大的濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)而展開。奈斯多略反對「天主之母」這個稱號，他認為：我們應該分清耶穌基督天主性(Divine nature)(↗31 God)的一面和人性(human nature)的一面；瑪利亞所生的是耶穌人性的一面，所以瑪利亞應該稱為「基督之母」或「人之母」，而不是「天主之母」。濟利祿則反對這種說法，他的理由很簡單：瑪利亞有權被稱作天主之母，因為基督耶穌就是天主。

二人爭論不休，並分別向當時的教宗切萊斯提努斯一世(Caelestinus I 422-432)上訴。430 年 8 月教宗召開羅馬會議，並在羅馬會議中譴責了奈斯多略，卻不能平息這場巨大的風波，爭論依舊，濟利祿到處散發他的

十二絕罰(12 anathemas)，把事情愈弄愈糟。羅馬皇帝狄奧多修二世(Theodosius II 408-450)不得已出來調停，在厄弗所召開大公會議來解決這事，日期決定於 431 年的五旬節。

(三)大公會議經過：

開會的日期到了(431 年 6 月 22 日)，雖然許多主教(尤其是同情奈斯多略的主教們)尚未來到，濟利祿卻不顧一切宣布開會，自任主席。奈斯多略拒絕參加。濟利祿在完全沒有對手之下獲勝。大會譴責了奈斯多略(DH 264)，贊同了濟利祿，並在致奈斯多略(Nestorius)的第二封信函《對那些胡說者》(Καταφλυαροῦσι μὲν)中，提到論聖言(↗558 Word of God)取血肉的教義—卻不包括他的十二絕罰；並正式宣布聖母「天主之母」(Mother of God)的名號(DH 250-251)。

6 月 26 日以安提約基宗主教若望為首的主教們一起到達；若望在知道奈斯多略被罷黜的消息後，立刻召開一個會議，會中也絕罰(↗543 excommunication)了濟利祿。

消息很快傳到羅馬皇帝耳中，他對濟利祿草率的行為很是生氣，並命令會議暫停，等待他的使者到來再作進一步行動。

七月，羅馬教宗的欽使到達厄弗所，濟利祿一方的會議再次聚合。現在他們可以運用宗座的權威肯定前面的會議，再次譴責奈斯多略和他的追隨者，即安提約基的若望等人。會議並禁止在《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)以外再製作任何的信仰公式。

八月，皇帝的使者也來到，兩派人馬全部被監禁。現在，雙方面都尋求皇帝的庇護，各人都只能自尋途徑希望博取皇帝的信任。十月，皇帝下令解散會議，濟利祿逃脫被黜的厄運，勝利地返回他的教座；而奈斯多略則被關進安提約基的一座隱修院中，懺悔終生。

(四)教義(↗407 doctrine)問題：

(1) 厄弗所大公會議雖然譴責了奈斯多略，它卻沒有作出任何超過《尼西亞信經》的信仰定斷。然而第一次會議所宣讀的濟利祿的信函，卻是以正面表達它的信仰(↗315 faith)：濟利祿堅持聖言在成為肉身之後，他的本性(physis)仍然維持不變，聖言依據自己的本性與經由理性靈魂所推動的肉身結合。祂被稱為人(↗11 man)，卻沒有攝取人的位格(↗206 person)：兩種本性真正地結合為一，它們組成一位基督，一個兒子。然而，本性的分別卻沒有由於這種結合而消失：天主性與人性不可言傳的相遇，產生了這位獨一無二的基督。因此只有一位基督、一位主，否認這個結合就等於說有兩個子，所以瑪利亞天主之母的名號是理當的，因為她所生下的這位基督就是攝取人性的聖言，天主子。

(2) 奈斯多略的問題在於他忽略了濟利祿在這裡所堅持的統一：奈斯多略差不多把基督分開為兩個子：一個天主之子；另一個瑪利亞之子。濟利祿卻堅持這種統一，然而在他的堅持上卻愈來愈遠離正軌，他有名的十二絕罰(沒有為這屆大公會議所通過)，已經顯示出他有慢慢走近阿波林主義(↗290 Apollinarianism)(基督只有天主性)的危險。從此，厄弗所大公會議不但是日後一連串爭論的起點，它還直接導引出下面兩屆大公會議：加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)和君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)。

(五)有關本屆大公會議的大公性的疑難，在面對此疑難要注意，當時的大公性只包括地中海地區，可以從兩方面來說明：

(1) 那一個會議才算是厄弗所大公會議？是濟利祿譴責奈斯多略的會議？還是若望譴責濟利祿的會議？平心而論，濟利祿在「敵方」主教，尤其是教宗欽使到達之前，即不顧一切宣布會議開始，未免失諸草率，而且欠缺風度，然而他的會議卻比若望的更符合教宗的意願；這從羅馬教宗欽使到達後即繼續濟利祿的會議(而不是若望的會議)可見。況且，教會日後，尤其是加采東大公會議，都正面地承認濟利祿主持的會議的正統性。

(2) 本屆大公會議雖由皇帝召開，且得到教宗同意，然而與會人士卻差不多全是東方主教；那麼，它能否代表整個(東方和西方)教會一致的意見，而真正堪稱為「大公」會議呢？有關這第二個問題，我們可以這樣回答：它的大公性由羅馬欽使的到來而得以肯定，因為他們不僅是教宗的代表，也是整個西方主教團的代表，後者的裁判早已在430年的羅馬會議中清楚地表達出來了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

康建璋著，《偉大的大公會議》，香港：神思編輯委員會，2006。

Aprem, M. *Council of Ephesus of 431*. Trichur: Mar Narsai Press, 1978.

Clayton, P. B. *The Christology of Theodoret of Cyrus: Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Grassi, J. A. *Mary, Mother and Disciple: From the Scriptures to the Council of Ephesus*. Wilmington, DE.: Michael Glazier, 1988.

編譯

## 57 世代

shidai

AEON

參閱：665 歷史 58 世界 456 救恩史 90 末世論  
351 時間 590 過程神學

(一)世代/時期(aeon)一詞，源自希臘文的「aiōn 世代、時期、永恆、分神體」，與「eon 世代、時期」相同，是諾斯底主義(↗673 Gnosticism)常用的詞彙，謂自神分散出之神體，做神人之間的媒介。從古代宇宙觀的時間單位而言，指非常漫長的一段時間/時期，即一段時期結束和新時期的轉變，為人類來說是特別的時刻，如耶穌基督(↗296 Jesus



Christ)所說：「時期已滿，天國鄰近了」(谷一 15)。從聖經(↗571 Bible)的概念而言，其含義相當隱晦，必須從它的用法說起。

## (二)聖經：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經與「世代」(aeon)相應的詞彙(希伯來文 *olam*)，所指的只是一個遙遠的隱秘時代，它可以是「遠古」，也可以是「未來」，卻始終在有限的時間之內。換言之，永恒的概念在舊約來說是陌生的。至於新約，“aeon”有時還保留舊約的含義，只是一段很古遠的時候(如路一 70)，但有時卻可以翻譯為「永遠」或「永恒」(如若四 14)，所以必須從它的上下文去決定。值得注意的是：儘管新約已經有了永恒的概念，但這個概念仍然保留它與(世上)時間關係的特色：是相對於世上短暫時間而言的永恒。最後，在一部份經文裡，“aeon”還擁有空間的含義，而相當於「宇宙」或「世界」(如希一 2)。

(2) 在新約(↗611 New Testament)，兩個世代的學說也佔有頗重要的位置，但原有的這種絕對的對立卻起了很大的變化，甚至完全崩潰。耶穌有關天國(↗38 Kingdom of God)的教誨令人聯想起將來的世代，但新約卻沒有把天國看成一件只屬於將來的事件。事實上，將來的天國已經來到，因為在基督身上，在他的一言一行中，我們可以經驗到天主/上帝/神(↗30 God)最後的恩寵(↗353 grace)和召叫。從某一個角度來說，將來的世代(雖然它的圓滿還得實現)已經在這個世代中顯現出來。

(三)兩個有名的世代的學說在猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)後期發展。它的特色是分開「這個世代」和「將來的世代」。前者是不正義的、罪惡的、痛苦的、死亡的，處於撒旦(Satan) (魔鬼↗703 Devil)的勢力之下；後者則是美好的、正義的，充滿生命和快樂。將來的世代完全是天主/上帝的世代，是絕對的最後圓滿，甚至連默西亞(↗669 Messiah)的時代都不在它的範圍之內，而只是一段為時四百年(或四千年)的過渡時期。兩個

世代完全沒有共通之處。這是一種絕對二元的學說(二元論↗5 dualism)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 58 世界

shijie

WORLD

參閱：60 世界觀 417 教會社會思想 422 教會與世界 283 社會 138 地的神學 526 創造

(一)概念說明：世界/天下(world)一詞，一般而言指地球(earth)上的一切存有物的總稱。其古英文(weruld)來自「wer 人、人類、世人、眾人」及「old 人生、人的世代」及拉丁文「saeculum 塵世、俗世、社會」，泛指人生的某一範疇(如科學世界)，又因為大地是「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的一部分，故此整個結構就稱為「世界」。從聖經(↗571 Bible)的層面而言，指天主/上帝/神(↗30 God)的救贖工程(economy of redemption)及祂的愛所關懷的對象(瑪 14；若三 16；羅三 6)。也是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所掌管的領域(斐二 10；哥一 15-16)。

(3) 在若望著作與保祿書信中，指和天主/上帝/神敵對的力量(若一 10，十二 31；格前五 10；弗二 10)。在神哲學的層面上，世界的意義，大體上說，是包含著人類的整個實體。

## (二)聖經：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)有它自己的世界觀。對它而言，世界不是終極神聖的空間；反之，世界本身卻永恆地為混沌所恐嚇(創一 2)。它並非神聖，卻是天主/上帝/神十分美好的工程。它的創造是盟約(↗588 covenant)的

天主/上帝/神的第一件救恩(↗455 salvation)工作。這種把創造安放在救恩史(↗456 salvation, history of)的架構中的世界觀，到了後來，可能在客納罕或埃及的影響下，更結合另一種直接默思宇宙奧義的看法(如詠八；十九；一〇四)。

(2) 新約(↗611 New Testament)在基督論(↗449 Christology)的基礎上建立其世界觀。世界是美好的，但也是墮落的受造界；它是罪(↗591 sin)的世界，卻已經基本地蒙救贖(redemption)了。新約作者經常取用猶太的默示文學(↗668 literature, apocalyptic)中，現在敗壞世代與將來世代對立的觀念。但新約作者卻一方面從未勸導基督徒出離世界；另一方面也從未要基督徒把這世界當作他們末世性的居所。

### (三)變動中的世界觀的歷史：

(1) 希臘文“cosmos”的原意是「秩序」，它特別應用在人群(如國家)中的良好秩序上。用它來指稱宇宙或世界則首先是哲學(↗344 philosophy)上的用法；希臘人認為：世界是秩序井然和美麗的。他們用人事的語言來描寫世界；也視人生秩序，乃是按照世界秩序的圖樣而行的。希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)描寫宇宙萬有為一個“cosmos”，在其中「天地人神」彼此在友愛中相連為一。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)也視世界為一個“cosmos”；神是天體秩序的保證；祂的完全而永恆的不動性，被萬物所仿效，尤其是被星體，其次則被人所仿效。在斯多亞主義(↗501 Stoicism)中，神是滲透所有理性的「言」(logos)。然而，就在這許多歌唱世界秩序的聲浪中，諾斯底主義(↗673 Gnosticism)卻以一個完全不同的「另一世界」來否定這個世界的價值。救贖就是逃離感覺世界，逃離肉身而進入另一世界。

(2) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)綜合希臘和新約基督徒的世界觀，而認為：不僅結構和秩序的世界是美好的，就連物質的世界都是天主/上帝/神所造，因而亦都美好。但因人是天主/上帝/神面前的主體，因而宇宙為

人類的幸福而言，其重要性便相當地削弱了：人心無法安頓，除非它安頓在至善(天主/上帝)的懷中；重要的，只有天主/上帝和靈魂，其餘的不足掛齒。整個實在界從靈魂的角度可劃分為：外在的世界，在靈魂中的世界，超越靈魂卻深藏靈魂深處的世界(天主/上帝)。

(3) 十二世紀重新發現希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的思想，恢復了對自然科學的興趣，企圖以數學方法來描寫及解釋自然的過程。

(4) 這種情況一直持續到十七世紀，世界被視作一部由物理定律所規範的大機器，如英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)。不過，如果世界是一部機器，這部機器卻是由人靈所建構，因而也在它的權能範圍之內。然而人的能力卻不是毫無約制的。對德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)而言，實在界(↗637 reality)與現象界(現象學↗397 phenomenology)居於完全不同的層次，後者才是知識(gnōsis)的對象，實在世界(作為存有物的整體而言)是不能被經驗的，它只是理想，是可能有的最完美知識的理想境界，也是所有不完美的知識的批判。

(5) 不僅康德滅除了世界的具體內容，德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)更企圖把世界貶為盲目的、毫無意義的混沌，周而復始地運行不息。瑞士改革宗神學家，《瑞士同意書》(Consensus Helveticus)的主要撰寫者海德格(Heidegger, Johann Heinrich 1633-1698)，亦過分強調人類(↗11 man)的結果，世界也僅僅是人類舞台上燈光的凝聚，是存有本身出現的地方。

### (四)系統反省：

(1) 對世界的反省固然很早就有；但是直到今天，人類才開始用自己的觀念來理解世界；只有當世界為服務人生而被利用的時候，它才接受意義。人是世界中的存有物，世界的意義向他展開。換言之，這是人類的世界，它同時也是我的世界和我們的世界，藉語言

的中介而為我所認識。因為絕大部分，我都不是直接地知道，而是透過別人的報告和詮釋我才知道。這是一個不斷向我展示新的面貌，而同時又隱藏另一些面貌的世界；這是一個我在其中承繼許多可能性和負擔的世界；這是一個經常開展著新發現的世界，一個讓人(有意識或無意識地)以宗教(↗266 religion)的眼光去閱讀的世界。

(2) 世界雖在人類手中擴展和重整，卻仍然是先於人類生命的早存視野；人類在世界中與世界邂逅。「為我的世界」(world-for-me)先於任何可以有確定知識的「世界本身」(world-in-itself)；「世界本身」(例如科學的世界式樣)只是一個客觀化的計劃的產物。科學的目的，乃是幫助人在宇宙的大能力中肯定自己，把自然界的過程納進科技的範圍；因而自然世界愈來愈變成文化的世界了。「為我的世界」只在人的計劃中呈現，不過代之而起的卻是另一種自然：人為的科技文化。

(3) 在人漸漸被自己的工程所窒息的危機中，人在這世界中找尋生命的意義。但是科技的世界，或是大自然的運轉流程都無法為他提供生命的終向。人存在的終極目標只有在天主/上帝/神自由而富解放性的臨在(↗677 presence)當中，才可找到。世界是天主/上帝/神的創造，是天主/上帝/神的禮物；它的意義不待人的給予；然而它的意義卻只有當人理解及切實執行祂的使命的時候，才會完全出現。因而世界的意義不會去除人的自由(liberal)，反會光照人，給他指示方向。

參考書目：

參閱相關條文的參考書目。

編譯

## 59 世界主教會議

shìjiè zhǔjiào huìyì

SYNOD OF BISHOPS

參閱：116 主教 118 主教團 533 普世主教集體性  
411 教會 22 大公會議 426 教會權威

(一)世界主教(代表)會議(Synod of Bishops)是由教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1965年9月15日以《宗座的關懷》(Apostolica sollicitudo)自動諭(《宗座公報》57, 1965, 775-780 頁)永久性制定成為普世教會主教團的諮議團，直屬於教宗(↗403 Pope)。此一體制納入梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令第5號內，以後並在新《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中正式成為教會法律。

世界主教會議是「由世界不同地區選出的主教團體，定期集會以促進教宗與主教(↗116 bishop)之間的密切聯繫，以其意見協助教宗保全並增強信仰(↗315 faith)及道德，維護並加強教會紀律，研究教會在世界行動中的有關問題」(《天主教法典》第342條)。

世界主教會議是在大公會議(↗22 Ecumenical Council)以外，普世教會(↗535 universal church)主教集體性的實現，全球主教分擔教宗對普世教會的關切。

此會議主要是諮詢性質，主教們將所討論問題的意見及建議提供給教宗參考。教宗也可在某些固定的事件上給予此會議表決權，但須教宗批准會議的決議(《天主教法典》第343條)。

此會議由教宗召開並指定會議地點；批准依法所選出的會員，指派或任命其他會員；會議前指定所要討論的問題；規定議程，親自或派人主持會議，結束或延期或中止或解散會議(《天主教法典》第344條)。

(二)世界主教會議分：1)普通會議：討論普世教會有關事宜，普通會議又分常會及非常會；2)特別會議：討論某一地區或某幾個地區的事宜(《天主教法典》第345條)。3)非常會議。

## (三)世界主教會議簡史：

- (1) 第一屆「常會」於 1967 年召開，討論梵蒂岡第二屆大公會議後之事宜，建議成立國際神學委員會及修改 1917 年所頒布的《天主教法典》。
- (2) 1969 年召開了第一屆「非常會議」，討論如何使普世主教集體性與教宗之間的關係更務實。建議大會常會每三年召開一次，設立大會秘書處。
- (3) 第二屆常會於 1971 年召開，討論司鐸(124 priest) 公務司祭職(ordained priesthood)及世界正義。
- (4) 第三屆常會於 1974 年召開，討論在現代世界傳福音。會後(1975 年 12 月 8 日)教宗保祿六世發表《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗座勸諭。
- (5) 第四屆常會於 1977 年召開，討論現時代的教理講授。會後(1979 年)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)發表《論教理講授》(Catechesi tradendae) 宗座勸諭。
- (6) 第五屆常會於 1980 年召開，討論基督信友的家庭。會後(1982 年)教宗若望保祿二世於發表《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭。
- (7) 第六屆常會於 1983 年召開，討論在教會使命中的和好與懺悔。教宗若望保祿二世根據大會議案於 1984 年發表《論和好與懺悔》(De reconciliatione et paenitentia)宗座勸諭。
- (8) 1985 年為紀念梵蒂岡第二屆大公會議廿週年，召開第二屆「非常會議」，重新肯定大公會議的訓導。
- (9) 第七屆常會於 1987 年召開，討論平信徒在教會及世界中的聖召與使命。會後於(1988 年)教宗若望保祿二世發表《基督平信徒》(Christifideles laici)宗座勸諭。
- (10) 1990 年召開第八屆常會，討論現時代環境中司鐸的培育。教宗若望保祿二世根據大會決議案於 1992 年發表《我要給你們牧者》(Pastores dabo vobis)宗座勸諭。
- (11) 第九屆常會於 1994 年召開，討論現時代

環境中修會的生活。

- (12) 1980 年教宗若望保祿二世召開了荷蘭主教特別會議，討論荷蘭教會的牧靈現狀。
- (13) 1994 年教宗若望保祿二世召開非洲主教特別會議。
- (14) 1989-1990 年東歐政治情勢改變，計劃召開歐洲主教特別會議。
- (15) 1996 年教宗若望保祿二世召開亞洲主教特別會議。
- (16) 1999 年教宗若望保祿二世歐洲主教特別會議。
- (17) 2001 年召開第十屆常會，討論在現代中的希望。
- (18) 2005 年召開第十一屆常會，討論感恩聖事與今日教會及世界的關係。會後於 2007 年教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)發表《仁愛的聖事》(Sacramentum caritatis)宗座勸諭。
- (19) 2008 年本篤十六世於世界主教會議結束頒布《上主的話語》(Verbum Domini)宗座勸諭。

世界主教會議是近代「生活的集體性」的模式，教會還需要深入研究它的意義及效力。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 中國主教團秘書處翻譯及出版，《家庭團體勸諭》：1982  
《家庭權利憲章》：1985《論和好與懺悔》：1989  
《平信徒勸諭》。
- 李子忠譯，《世界主教會議第十二屆大會致天主子民書：  
天主聖言在教會的生活和使命》，香港：出版者不詳，2008。
- 房志榮著，〈第十二屆世界主教會議主題精義：《最初草案》說明〉，《神學論集》第 158 集，臺北：光啓文化事業，pp.493-507，2008。
- 海霖(Håring, B.)著、胡國楨編譯，〈1980 年世界主教會議後的牧靈反省：有關離婚與再婚的問題〉，《神學論集》第 54 集，臺北：光啓文化事業，pp.657-675，1982。
- 劉鴻蔭譯，《在新世界中傳福音》三版，台南：聞道出版社，1983。

劉鴻蔭譯，《論現時代的教理講授勸諭》，台北：中國主教團秘書處出版，1980。

Flannery, A. ed. *Towards the 1994 Synod of Bishops*. Dublin: Dominican Publications, 1993.

Grootaers, J. and Selling, J. A. *The 1980 Synod of Bishops "On the Role of the Family": An Exposition of the Event and an Analysis of Its Texts*. Leuven: Leuven University Press, 1983.

Kallidukil, J. M. *The Canonical Significance of the Synod of Bishops of 1994 on Consecrated Life: From the Lineamenta to the Vita Consecrata*. Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 2003.

Pallath, P. *The Synod of Bishops of Catholic Oriental Churches Rome*: Mar Thoma Yogam, 1994.

王愈榮

## 60 世界觀

shìjiè guān

WORLD VIEW

參閱：344 哲學 266 宗教 315 信仰 617 意識型態

(一)世界觀/宇宙觀/人生觀(world view)一詞，源於德文「Weltanschauung，意指人對他自己生活整體之本質、起源、價值、意義與目的之全面想法」；這樣的全面想法必然牽涉到人生活的場地—世界。顯然，這裡的世界(↗58 world)指最廣、最深意義的宇宙真諦，亦即宇宙本身的終極根源(ultimate)的意義與目的。因為祇有對這些終極問題獲取答案時，人對他自己的生活的意義方能獲得理解。

(二)現代人的世界觀往往導源於一種自然科學(尤其物理學、天文學、生物學)的世界圖象(Weltbild)；後者僅以某一範圍內的研究為事，本身無法對宇宙整體提供終極解答。然而，實證主義(↗639 positivism)卻往往令人相信，基於實證的世界圖象足以成為世界觀的終極基礎；以為天體物理之世界即代表世界整體的根源。

中國傳統思想中的「天地」與「宇宙」

二詞，也容易令人成為實證論者：「天地」指「天覆地載」(《禮記·中庸》：天之所覆，地之所載)，令人想像天之下、地之上就含蓋了宇宙間的一切，不必再外求。「宇宙」二字依據東漢末年高誘註釋之《淮南子·原道訓》：「四方上下曰宇，古往今來曰宙，以喻天地」，因此，與「天地」二字的含義大同小異。習於這二詞含義者往往容易認為這就是人生終極意義所寄。然而這不過是世界觀的一種而已，即視可見宇宙為一切的終極根源；西方哲學史稱之為「宇宙即神論」(泛神論↗255 pantheism)。

(三)由於對終極根源的不同看法，世界觀或宇宙觀可分為有神論(↗143 theism)、一神論(monothemism)、泛神論及無神論(↗514 atheism)。無神論世界觀也就是唯物論(↗464 materialism)。泛神論世界觀又可分為唯心的、唯物的與生物的多種類型，不一而足。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

陳慶真著，《世界觀的交鋒》，台北：校園書房出版，2002。

寇爾森(Colson, C.)著，林秋如、林秀娟譯，《世界觀的故事》，台北：校園書房出版，2006。

Scherer, D. *Introduction to Philosophy: From Wonder to World View*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1979.

項退結

## 61 比喻

bǐyù

PARABLE

參閱：538 寓意 528 象徵 571 聖經 573 聖經批判學 83 文學批判 578 聖經詮釋學

(一)概念說明：比喻(parable)一詞，源自

希臘文之「para 平行、在旁」、「ballein, bolē 放、投」，指將某物平行排列作比較。一般而言各民族的文學、哲學(↗344 philosophy)、神話(↗383 myth)體裁都有比喻的形式，尤其是東方的智者，大多運用比喻的方式講話與施教，以引起人的好奇心。舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，智者的格言就反映出此種嗜好(箴十 26；民十四 14)，強調天主/上帝/神(↗30 God)對人毫無代價的愛及善意。如牧者、婚姻、葡萄園等。新約(↗611 New Testament)聖經中，耶穌一方面引用多種比喻說明其天國(↗38 kingdom of God)的理想與意義(谷四 2)；另一方面亦以比喻隱藏天國的奧秘(↗600 mystery)(谷四 2，谷四 11-12)與寓意/寓言(↗538 allegory)相似。在福音(↗642 Gospel)文字中，算是比較為人熟悉的一種。然而由於太通俗，卻往往失去它的力量。比喻是一種敘述，不論是長是短。在比喻中，原始狀況由於當中行動的發展，而改變成另一種狀況。比喻故事和真實事實只有一個交會點，這個交會點是這個故事能作為一個比喻的主要原因。認清這一點很重要，就是不要迷失在細節中。就是說，不應該把比喻和寓意/寓言混為一談。寓意/寓言是描述性的，其中每個細節都有它的意義。而在比喻裡，是整個故事有意義，並且只有一個焦點(罕見有兩個的)。因此，尋找比喻中各細節的意義，會誤導而致掌握不住比喻的真實目的。

## (二)分析：

(1) 使讀者常常不瞭解比喻的原因，是他以為人類(↗11 man)已經超越用此比喻當時的情況。讀者可能認為那些比喻是針對當時的猶太人講的，與他無關(如：瑪竇在廿二 1-10，11-14，增添了第二個婚筵的比喻，好使他的讀者感到這個比喻是針對他們說的)。另一個讀者不了解比喻的原因是他已經唸過，而知道該如何反應，即讀者沒有實在進入比喻中。如果讀者努力除去自滿的態度，比喻就會再度向他發言。

(2) 此外，也應該注意比喻是指向行爲、行動。比喻的背後是人的行爲，即使在看來靜

態的事物背後，仍是指人的行爲。例如，在珍珠的比喻裡，天國不是像一顆珍珠，而是像「一個擁有好珠寶的商人」；如果像一個寶貝，是「一個人找到」的寶貝；如果像一粒種子，是「人在他的田裡撒的種子」；如果像酵母，是「女人拿來放在」麵團裡的……像一位作決定的判官、一位接納的父親、一位尋找的牧人、一位打掃的女人……。因此，比喻的目的是在使人採取行動。有些比喻的目的是要耶穌的聽眾採取某種具體的行爲，有些是接受耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所做的，與祂一起提出結論。許多次是解釋天主和耶穌的行動之間的關係(蕩子的比喻)，有時沒有這層關係(給餅的父親，答應請求的朋友)。因此，重要的是知道聽了比喻後，人應該採取什麼行動，而不是學習什麼道理。當然，比喻也有啓示(↗472 revelation)的價值，教給信友關於天主/上帝/神的種種道理；但也是藉天主/上帝/神的行爲才見得到：如果天主/上帝/神的行爲像父親，那是因為祂是天父；假使顯示仁慈，是因為祂是仁慈的。但應該指出的是行動總是先於道理的。所以，有時在比喻結束時耶穌說：「你去，也照樣做吧！」(路十 37)。

(3) 產生比喻的環境也是重要的。本文剛才指出比喻主要的不是宣告一端道理。比喻不是教訓的方法而是一種對話。許多時候，或是開始時問一個問題(你們當中誰……?)，或結束時問(他們中那一個？主人回來要如何處置呢?)。比喻是兩種看法面對面的交談：耶穌和祂的對話者的交談。有時對方的觀點似乎更好、更有理由(蕩子的哥哥不是很有理由嗎？早上六點鐘上工的工人呢?)，結果藉著比喻發現另一個觀點更有道理。為了有助於交談，而避免在一個沒有結果的討論中雙方立場變得僵硬，比喻是有益的。為此需要把比喻放在一個中立的地方，使它表面上看來與所談的事沒有利害關係。唯其如此，對話者才有充分的自由採取立場。比喻應該與所談的事情有一些相關的情況，才能比較；而且，必須採取立場，否則比喻遊戲，並不會產生效力，只是理性的遊戲罷了。

(4) 最後，讀者應該可以問自己：比喻因著什麼產生效果？比喻影響人的行爲，而不直接

影響人的認知；它的力量並不來自理論或意志主義(↗615 voluntarism)。比喻的力量是由共同的、集體的、生活的經驗而來。因此，大多數的比喻都由耶穌時代加里肋亞的生活環境而來。有時不是聽眾的經驗，而是耶穌的經驗：蕩子的父親遠超過聽眾對父親的經驗；結百倍果實的種子，也超過農人的經驗(但這裡總有一個經驗中的基礎，即人們知道什麼是一位父親，什麼是豐收)。正是那些以耶穌的經驗為根據的比喻，最合適宣告天國的新貌。要了解比喻，須知道比喻所講述的是怎樣的經驗。不過這一點卻給讀者帶來不少的問題，因為他的生活環境與當時的非常不同。所以，為了讓比喻「再次使我們感到驚訝」，努力重新創造比喻，是有必要的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴克萊(Barclay, W.)著、張德謙譯，《耶穌的比喻》，台南：人光出版社，1984。

香港天主教聖經學院編著，《譬：福音中的比喻研究》，香港：思高聖經學會，1990。

施達雄著，《耶穌所講的比喻：對這個時代的意義》，台北：橄欖基金會出版，2010。

唐崇平著，《主耶穌的比喻》，台北：真道之聲出版，1983。

黃懷秋著，《耶穌比喻詮釋的歷史》，《神學論集》第88集，臺北：光啓文化事業，pp.173-198，1991。

陳嘉式著，《耶穌的比喻：其形成的傳統、文學和解釋 *The Parables of Jesus: Their Form, Tradition, Literature, and Interpretation*》，臺北：永望文化事業，2009。

霍維斯(Forrest, A. C.)著、蕭兆滿譯，《耶穌的比喻》，香港：基督教文藝出版，1995。

駱其雅(Lockyer, H.)著，《聖經中所有的比喻》，台北：中國主日學協會出版，1987。

柯毅霖(Criveller, G.)著，《*The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint* 福音在中國的本色化隱喻：一個天主教的觀點》，Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2003。

McKenna, M.著、若望譯，《比喻：天主的利箭》，臺北：光啓文化事業，1998。

Donahue, J. R. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1990.

Kjargaard, M. S. *Metaphor and Parable: A Systematic Analysis of the Specific Structure and Cognitive Function of the Synoptic Similes and Parables qua Metaphors*. Leiden: E. J. Brill, 1986

Perrin, N. *Parable and Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Schottroff, L. *The Parables of Jesus*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

穆宏志

## 62 日本神學

riběn shénxué

### THEOLOGY, JAPANESE

參閱：385 神學 222 亞洲神學 498 場合神學

(一) 概念說明：日本神學(Japanese theology)，以日本之領土、歷史及人民為基礎所建構、發展之神學，在神學上與其處於相稱地位者，應為：中國神學(↗69 theology, Chinese)、菲律賓神學(↗497 theology, Filipino)、韓國神學(↗675 theology, Korean)及印度神學(↗162 theology, Indian)。1) 廣義而言，日本神學包括在日本領土內所形成之一切神學，亦即包括境內之多種宗教(↗266 religion)：佛教(↗208 Buddhism)、神道教、天理教及基督徒神學(↗442 theology, Christian)等。2) 狹義而言，指日本境內所有之各種基督徒神學，包括以梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之較為普遍性之神學，或較為傳統性的天主教(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)，及其他之基督新教(↗445 Church, Protestant)神學。3) 最狹義而言，指日本人民對日本之實際宗教、文化(↗81 culture)、社會、政治及環境上之內涵，所形成之特殊反省之獨有經驗；以及對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)做之系統思考與反省，所形成之神學。本文係討論最狹義之日本神學。

(二) 日本被人形容為一「古老的現代化」國家；因為世界上少有，一方面保持其傳統宗教信仰(↗315 faith)及風俗習慣；另一方面

又轉變為一個具領導性之世界經濟強權的國家。要認識日本必須就其儒家(↗671 Confucianism)學說、佛教(大乘, 特別禪宗)、當地之精靈崇拜(animism)以及日本人民對其所屬社會組織或政治機構之深摯忠誠意識等背景加以瞭解。甚多各該項成份已納入日本之民間宗教(popular religion)之神道教內。

1549年天主教傳教士聖方濟沙勿略(Xavier, Francis 1506-1552)踏入日本。跟著1859年基督教傳教士亦相繼進入, 爾後基督宗教(↗436 Christianity)與日本即展開一種愛一恨關係。其實自1636年左右, 此一「外國宗教」之繁盛已對日本及其根深蒂固之傳統造成威脅。該年日本政府頒布〈國家封閉令〉, 使外國人不得進入日本達兩個世紀之久。在討論最狹義的日本神學時, 必須牢記日本是在明治天皇(1867-1912)對西方開放後, 才躍升為世界經濟強權之史實。

(三)就最狹義的觀點而言, 日本神學已發展的特性及焦點, 有數項要點如下:

(1) 十字架(十字架神學↗7 cross, theology of the)及苦難(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)之奧秘。日本新教神學家北森和雄(Kitamori, Kazoh 1916-1998)於1965年發表第一本神學書籍《上帝痛苦的神學》(Theology of the Pain of God, 1946)。北森和雄特別受到德國神學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)及德國信義宗系統神學家潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich 1906-1945)的激勵, 依據辯證法方式處理神學問題, 解釋天主/上帝/神(↗30 God)之苦痛係肇因於天主/上帝在愛與怒之間的緊張情緒。天主/上帝之痛苦來自兩方面: 第一, 無限公正及寵愛之天主/上帝不能寬恕其所愛之人。但第二, 天主/上帝寬恕人, 因而天主/上帝乃在作祂不能作(不應作)之事。應將罪人判入地獄(↗139 Hell)的天主/上帝與愛罪人的天主/上帝相抵觸。日本文學家、天主教平信徒遠藤周作(Endo, Shusaku 1923-1996)之《沉默》(Chinmoku, 1969 (Silence))一書則對十字架、人性弱點、及天主/上帝對罪人勝利之愛等神學, 有深沉而富於詩意之解釋。受佛教「空」

的主題所影響之神學(↗385 theology)與哲學(↗344 philosophy), 表達出日本神學家對於人類生存「陰」之一面有著另一角度的瞭解。

(2) 日本新教神學家瀧泱克己(Takizawa, Katsumi 1909-1984), 思想介於「絕對主義」與「相對主義」之間。受日本佛教哲學家西田幾多郎(Nishida, Kitaro 1870-1945)、丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)、瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)及德國信義宗系統神學家潘霍華的影響, 發展「以馬內利神學」(Emmanuel Theology), 特別指向「絕對者」於宇宙的內在性。天主/上帝與人類為一有辯證性的整體, 天主/上帝為絕對的主體, 人類是客體, 特別指向「絕對者」(↗542 Absolute, the)於宇宙間之「內在性」。

(3) 日本新教神學家小山晃佑(Koyama, Kosuke 1929-)則對宇宙生態: 大地及人類事務保持一古老之感覺; 其神學帶有日常生活之自然情趣, 如: 《水牛神學》(Waterbuffalo Theology, 1974)、《三哩一小時的天主》(Three Miles an Hour God, 1979)及《十字架上沒有把手》(No Handle on the Cross, 1977), 均係企圖根據人民生活實際情形, 並將之攜回現代生活之十字路口來處理神學。他知道天主/上帝在人的歸化過程中, 處理上係緩緩行之; 天主/上帝給予人空間及時間; 天主/上帝亦照顧貧者。

基督徒在日本的總人口中仍屬少數, 但日本神學業已發表, 可以預期未來之厚望。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- 古屋安雄著、劉國鵬譯, 《日本神學史》, 上海: 上海三聯書局, 2002。
- Koyama, Kosuke. *Waterbuffalo Theology*. New York: Orbis Books, 1974.
- Koyama, Kosuke. *Three Miles an Hour God*. New York: Orbis Books, 1979.
- Michalson, C. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Miyahira, N. *Towards a Theology of the Concord of God: A Japanese Perspective on the Trinity*. Carlisle, Cumbria; Waynesboro, GA: Paternoster, 2000.



Yasuo Furuya eds. *A history of Japanese Theology*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1997.

谷寒松

## 63 中文聖經

zhōngwén shèngjīng

BIBLE, CHINESE

參閱: 571 聖經 412 教會史 70 中國禮儀之爭 69  
中國神學 137 地方教會

(一) 歷史:

(1) 中國文化最初得知聖經的存在是經過奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)的敘利亞主教阿羅本(Alopen 七世紀)。他在唐太宗貞觀九年,即西元 635 年把基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)傳入了中國,起名為「景教」,有「教義光輝,大當受人景仰」之意。唐德宗建中二年(781),景淨輔理主教刻有《大秦景教流行中國碑》(1625 年在西安附近出土),凡一千九百多字,陳述基督宗教信仰大綱。碑文中說耶穌基督(↗296 Jesus Christ)完成了廿四聖有說之舊法(即舊約↗687 Old Testament,希伯來文數法是 24 部書),又說耶穌死後「經留二十七部(即新約↗611 New Testament)」。碑文似乎也提譯經的事:「大秦國有上德,曰阿羅本,上青雲而載真經,望風律以馳艱險,貞觀九年祀至於長安,帝使宰臣房公玄齡。仗西郭,賓迎入內,翻經書殿,詞道禁闈,深知正真,特令傳授」。但是景教並沒有留下聖經譯文。

(2) 真正的中文聖經譯本要到十九世紀才出現。首先有新教英國浸會傳教士馬士曼(Marshman, Joshua 1768-1837),在生於澳門的亞美尼亞人拉沙(Lassar, Joannes)的協助下在印度塞蘭坡將聖經新舊約全書譯完,於 1822 年出版,稱《新舊遺詔全書》。其次有英國倫敦會傳教士馬禮遜(Morrison, Robert 1782-1834)在米爾恩(Milne, William,

1785-1822)協助下譯成新舊約全書,於 1823 年在麻六甲出版,稱《神天新舊遺詔全書》。這就是中國新教譯經史上的「二馬譯本」。以後便有 1) 文言譯本,即《深文理譯本》(High Wen Li Version); 2) 半文半白譯本,即《淺文理譯本》(Easy Wen Li Version),以及官話的各種譯本出現,即《官話譯本》(Mandarin Version),《方言譯本》(Colloquial Version)其中以 1919 年於上海出版的「官話和合譯本」流行最廣,影響最大最深。

(3) 至於台港聖經公會(The Bible Society in Taiwan)所出版的《現代中文譯本》聖經,為 1975 年出《新約全書》(有天主教版),1979 年出《新舊約全書》(因未譯次經無法出天主教版)。這個新譯的特色是譯者均為中國學者,但並不是直接由原文譯出,而是由《現代英語譯本》(Today's English Version)譯成漢語,再將譯稿寄給另一批中國學者將譯文與原文校對。翻譯的原則是「意義相符,效果相等」。此外還有漢語的各種方言及少數民族語言的聖經多種。基督新教(↗445 Church, Protestant)和聖經公會在翻譯聖經及推廣聖經上真可謂不遺餘力,成效卓著。

(二) 相形之下,天主教會在翻譯聖經和推廣聖經上要遜色得多。雖然第十七世紀耶穌會傳教士將部分聖經內容用中文寫出來,如:陽瑪諾(Diaz, Manuel 1559-1639)的《十誠真詮》;西班牙聖經學家,耶穌會會士龐迪我(Pantoja, Diego de 1571-1618)的《受難始末》,但並沒有完整新約或舊約的譯出。直至二十世紀初才有耶穌會蕭靜山神父從拉丁文譯出《新經全集》,譯筆通順,頗受歡迎,行銷大江南北。在 50 和 60 年代台灣天主教廣傳時,供不應求,由光啓出了很多版。80 年代大陸宗教政策放鬆,蕭譯新經再度遍行各地。

天主教真正整本的中文聖經是義大利聖經學家、方濟會會士雷永明神父(Allegra, Gabriele Maria Stefano 1907-1976)及其中國同會弟兄們努力的成果。他們用了九年的時間(1945-1954),先在北京,後在香港譯註出版了八大冊《舊約諸書》,又用了六年(1955-1961)

譯註出版了三大冊《新約全書》。最後還用了七年時間(1962-1968)修改已譯好的譯文，而於1968年聖母無原罪慶節出版新舊約合訂本。從此天主教有了自己的完整中文聖經，廿多年來，在禮儀、牧靈、建立信仰小團體上貢獻殊多。這所謂的《思高聖經》譯文忠實可靠，但導論與註釋尚待隨時改進。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教香港聖經協會編著，《天主教中文聖經翻譯簡史》，香港：天主教香港聖經協會出版，1991。

邢祖援編著，《中文聖經字辭音義助讀》，台北：文史哲出版社，2001。

雪(Snow, S. Y.)編著，《廿一世紀中文聖經百科全書 *Chinese Bible encyclopedia*》，台北：箴言出版社，1994。

汪維藩著，《聖經譯本在中國》，《金陵神學志》第十四1集(5)，pp. 62-73，1991。

房志榮著，《天主教與基督教聖經的異同》，再版修訂本，台南：聞道出版社，1987。

房志榮著，《三字經與聖經卅二講》，天主教之聲雜誌社出版，2005。

梁工主編，《聖經中文翻譯》《聖經百科辭典》，瀋陽：遼寧人民出版社，pp. 706-708，1991。

資料室主編，《聖經合譯委員會會議記錄》，《神學論集》第75集，pp. 16, 26, 34, 44, 94, 132, 141，1988。

趙維本著，《譯經溯源—現代五大中文聖經翻譯史》初版，香港：中國神學院，1993。

房志榮

## 64 中央集權

zhōngyāng jíquán

### CENTRALIZATION

參閱：411 教會 403 教宗 570 聖統制

(一)概念說明：廣義而言，中央集權(*centralization*)一詞，源自拉丁文「*centrum* 軸心、圓週的中心」，指指管理的力量集中於中央政府或權威身上，可以是：1)集中管理力量

於中央政府(或權威)身上，或2)社會團體和機構愈來愈依附於中央政府的過程，或3)管理或權力集中在少數人身上。這種廣義的中央集權可以普遍地應用在經濟、社會、政治和宗教歷史上；狹義而言，則指基督宗教(↗436 Christianity)歷史中的中央集權。

但本文所關注的是狹義的中央集權，即在基督宗教歷史中的中央集權。中央集權是離中心趨勢/分散權力(*decentralization*)和多中心主義(*polycentrism*)的相反力量。其實，這兩種力量(離心力和向心力)的合適均衡及動態整合，對基督宗教的生命而言，都是非常重要的。因而中央集權也有一個消極的含義：過度的向心力量以致於損害了基督宗教的集體性和多元化。

(二)聖經(↗571 Bible)為上述兩種力量的張力奠下了基礎：一方面，只有一個天主/上帝/神(↗30 God)，一個主，一個聖神(↗566 Holy Spirit)，一個普遍的中心奧跡。因此，與天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝所契合的生活信仰團體，必須是一的，它的管理也是集中而聯合的。天主教會(↗44 Church, Catholic)主張，教宗(↗403 Pope)以其首席領導權(*primacy of the Pope*)正實施伯鐸的職權，身負中央管理和合一的角色；但另一方面，天主聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)；透過聖神，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)派遣祂的門徒到地極宣傳福音(↗642 Gospel)。因而，與三位一體天主/上帝所契合的生活之信仰團體也應該發揮各種文化(↗81 culture)和人類(↗11 man)的不同面貌，也就是：在某種程度上權力也該分配，而這樣分配為教會、生活的信仰團體而言，也是重要的。

(三)教會歷史顯示出這兩種力量之中的持續不斷的張力。一方面，東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)直至今日都一直強調權力分配、地方教會之中的集體性、和地方教會領導層的會議特色(*synodal character*)等。自宗教改革(↗273 Reformation)以來，基督新教(↗445 Church, Protestant)的各教會堅

持權力分配及多中心化的原則。另一方面，天主教會則護衛伯鐸職權的重要性，也強調中央集權的需要。但不能否認的，有時候，如在 1054 年與東方教會分裂(↗267 Schism)時，以後在反宗教改革運動時，天主教過度強調了中央集權，以致危害了地方教會的健康生命。

大公會議(↗22 Ecumenical Council)力圖護衛這兩種力量的平衡和諧，或者，在其中一種力量太強時，護衛另一種力量。

(四)神學(↗385 theology)的責任，就是在不同的時候以不同的神學語言陳述這兩種力量如何才能保持創造性的平衡。今日世界傾向多元化及多中心化，又傾向人類生活的全球化(Globalization)的統一。此世界不斷向神學提出挑戰，神學必須對中央集權提供一種整體性的理解，而這些理解必須：一方面既包含信仰(↗315 faith)的基本合一；另一方面亦尊重教會生命的多中心化。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 65 中保

zhōngbǎo

MEDIATOR

參閱：554 聖母中保 624 補贖 478 祭獻 455 救恩 698 類比

(一)概念說明：中保/中介(mediator)一詞，源自拉丁文的「medium 中間、居中狀態、媒介」。常用在各種不同的層次上，一般而言，表示仲裁與中間調停人的意思。就本文而言，下列幾個層次的意義特別重要：1)在物質層面上：“medium”是介入之物，像空氣；

藉此“medium”，別的物體行動或產生效果。2)在語言的層面上：“medium”是介入的事物、手段、或工具，藉之而有所傳達或完成；如言語是表達意見、觀念的媒介。3)在社會層面上：“medium”是社會上一般交通、資訊、或娛樂管道之一，如報紙，廣播、或電視。4)在哲學(↗344 philosophy)層面上：“medium”是在不同層次的存有物間(無限的與有限的存有物間，超越的與內在於宇宙的存有物間，在哲學思想體系間)的基本橋樑；此橋樑是真正的哲學對話的先決條件。5)在宗教(↗266 religion)層面上：以最普遍的意義看，“medium”是指一位使鬼靈與生者作接觸的人；或者，在人類大宗教的了解中，就是天人之間的「中保」。

從聖經的層面而言，中保表示天主/上帝/神(↗30 God)與人之間的調停者。舊約(↗687 Old Testament)時代亞巴郎、梅瑟及先知，都是以色列的中保，他們傳達天主/上帝的旨意，並帶領以民履行盟約(↗588 covenant)的使命(撒七 7；依四十二 6)。新約(↗611 New Testament)時代強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是天人間舊約與新約的唯一中保(希九 15)。日後歷史中的教會(↗411 Church)強調，基督妙身的教會也是天人之間的中保(默二 26-27)，並也稱聖人為轉求者。

所以，中保是存有物之間的媒介；換言之，它是一種產生互通、贊同、妥協、和好、與和平的力量、實體、或人物。作媒(mediation)是在各團體間做媒介的行動。中保性(mediatorship)基本上和作媒相同，但較抽象地特別表達在團體間之地位或功能的觀念。

(二)在宗教史上，不論啓示(↗472 revelation)或救恩(↗455 salvation)方面，都有許多人物做超越界與人世間之媒介的例子。在不同的宗教看法中，中保面對生活狀況中不同的需要，以神的名義通傳神力、照亮黑暗或除去罪惡(罪↗591 sin)。有宗教信仰的人相信，術士、司祭、上師、先知(↗159 prophet)、聖王、大宗教的創始者，都能以不同的方式，帶來某種在超越界(不論怎麼了解超越界)與無知的及犯罪的人類之間的溝通效

果。

(三)聖經也說到中保：

(1) 舊約中，先知、司祭、民長和君王，當他們自己執行法律、舉行祭禮時，都在做以色列的神聖天主/上帝與其執拗選民間的媒介。他們把天主/上帝的旨意通傳給以民，宣布天主/上帝的審判(↗659 judgment)與慈悲，代表天主/上帝面對百姓，也代表百姓面對天主/上帝。

(2) 新約中，由於天主聖言降生的基本信仰(若一 1-14)，所有以前的媒介角色都看成由耶穌基督最後且永遠地取代並實行(弟前二 5；希八 6；九 15；十二 94)。祂是天人間的唯一中保，祂本身是天主/上帝又是人，為全人類犧牲自己且為全人類贏得自由。這雙重、交流的作用表達在基督是君王(或牧人)、先知、與司祭的三重職務(↗685 ministry)上(公職↗79 office)。

(四)天主教會(↗44 Church, Catholic)與基督新教(↗445 Church, Protestant)兩方面的基督徒傳統，都已肯定耶穌基督的唯一中保性。基督教神學(↗446 theology, protestant)尤其是在加爾文主義(↗131 Calvinism)的傳統中，傾向於特別強調基督的唯一中保性，以便排除其他附屬的中保(subordinate mediator)。天主教神學卻在唯一中保基督奧蹟中也接受附屬、類比、與依賴的中保，如：司祭、聖人、天使與榮福童貞瑪利亞(聖母中保↗554 Mary, mediatrix)。但在耶穌基督之為天人中保的獨特角色上，並無基本的歧見。在此共同基礎上，基督宗教間的交談能逐漸發展個別性的與機構性的輔助中保之功能的觀念。

(五)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)很少使用中保一詞，僅見於：1)教宗良(大良)一世(Leo Magnus 440-461)中，致君士坦丁堡(Constantinople)宗主教弗拉維亞努斯(Flavianus)的書信《讀了您可愛的書信》(Lectis dilectionis tuae)，449年教宗於《良一世第一書卷》(Tomus [I] Leonis)

(6月13日)中，談到：天主聖言成血肉時，引證弟前二 5 (DH 293)；2)佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)中，頒布《梅瑟，天主的人》(Moyses vir Dei)法令中提到(DH 1309)；3) 1546年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第五場會議(6月17日)中：論原罪的法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中也提到中保(DH 1513-1516)；4)最後，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1947年所頒布的《天主的中保》(Mediator Dei)通諭中，嘗試澄清基督徒禮儀之意義(DH 3840-3855)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

D'Souza, F. *Jesus the Mediator and the Fullness of Revelation: The Christological Perspectives according to Dei Verbum Chapter One*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.

Duss-von Werdt, J. *Homo Mediator: Geschichte und Menschenbild der Mediation*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2005.

Semmelroth, O. "Mediatorship." *SM*, vol. 2.9-10.

谷寒松

## 66 中國思想典範

zhōngguó sīxiǎng diǎnfàn

PARADIGMS, CHINESE

參閱：68 中國哲學 304 思想典範 671 儒家 619 道家 208 佛教 491 陰陽 47 天地 48 天地人合一

(一)概念說明：中國思想典範(Chinese paradigms)，指在中國哲學(↗344 philosophy)思想範圍中，領導性的多種價值體系及思維模式。

從事比較哲學工作時，往往有人喜歡過分簡化。中國現代思想家梁漱溟(1893-1988)就是最好的例子：他採取德國哲學家叔本華

(Schopenhauer, Arthur 1788-1860)的「意欲/意志」(will)說，認為西方是以「意欲/意志向前」要求為其根本精神，因此產生「科學」與「民主」二大文化；印度是以「意欲/意志反身向後」要求為其特色；中國則是以「意欲/意志自為調和持中」為主。一般說來，中國思想比較偏於實際與具體問題，比較喜歡和諧。然而，中國思想從古代至今，曾經歷過很大的演變和思想典範的轉變(change of paradigm)，絕非祇遵循一種思想典範而一脈相承。

## (二)中國思想歷史：

(1) 中國思想最早期的文獻，大家都公認是甲骨文，那是古代帝王為了政治目的求神問卜的卜辭，奠定了最早的中國思想典範。它顯示出對至高天主/上帝/神(↗30 God)的信仰(↗315 faith)：祂對大自然與政治命運有絕對的控制權力，大自然的某些現象則顯示出天主/上帝/神的旨意(↗33 will of God)(尤其甲骨焚燒後的紋路)。

繼甲骨而起的金文與《尚書》，大體上繼承了甲骨文的思想典範。但在它的基本架構之下產生了下列的發展：《尚書》思想主題擴展到政治、道德、主宰之天或上帝、大自然、大自然與人事規範、大自然與人事的互相感應。這些思想散見於《尚書》的各篇章中，尤其可見諸約於公元前七世紀寫成的〈洪範〉中。〈洪範〉的特色是有系統地說明各種規範，尤其說明道德規範的重要性，而上帝則是九種大規範的制訂者；同時強調上帝至高權力及人文(規範的履行)的重要性。這是在不放棄甲骨文思想典範的條件之下擴充了新的內容。

(2) 孔子的《論語》與《墨子》基本上遵循〈洪範〉的思想典範。像「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」(《論語·陽貨》第十七 17)就表示出四時與百物都遵循自然規範而展現，但這一切同時是主宰之天的功績。《墨子》也把一切「義者」「正者」歸功於天意天志(《墨子·天志》下第廿八)；又說：「若豪之末，非天之所為也」(《墨子·天志》中第廿七 30-31, 40-41)。此句意指：「一切不

仁、不義，非天之所為也」。此外，他又把「天志」與輪匠之規矩相比。這些思想本身並不反對宇宙間的自然規範。然而墨子的另一些言論使人相信鬼神事必躬親(《墨子·公孟》第四十八 76-79)，似乎不再有事物本身的規律可循。

(3) 《尚書》與《墨子》太強調天主/上帝/神於此世直接福善禍淫，而事實卻未必如此，因此《詩經》中的一些詩句開始怨天，進而懷疑。終於由戰國亂世時代的一位天才思想家老子(李耳/老聃)在《道德經》中，讓宇宙間的常道替代了主宰性的上帝或天。這是中國哲學中最重要的思想典範轉變。道德經思想復經另一位文思並茂的莊周(莊子)的著作《莊子》加以發揚，奠定了道家(↗619 Taoism)思想在中國思想史中的不朽地位：除去常道以外，道家思想格外注意天地人一體及道為宇宙根源的想法。而「天」字則完全指大自然。

(4) 道家思想的最大勝利在於征服了當時的「顯學」儒家(↗671 Confucianism)。戰國末期的最重要儒家思想家荀子一方面批評《莊子》和《老子》，同時卻全部吸收了由陰陽(↗491 yin yang)構成的道為宇宙根源的說法。約於同時代成書的《易傳》亦然。由於《易傳》一向為人視為儒家典籍，因此戰國時期以降的儒家顯然發生了意義深長的思想典範轉變：他們一方面仍忠於孔子的淑世理想，但多半已不再相信至高上帝具獨立的位格性(↗206 person)。這在漢代董仲舒思想中為最明顯：表面上他相信至高上帝能夠頒布命令，實則上帝與自然界的天已融合為一。

(5) 宋明理學則是熔儒家、道家、佛教(↗208 Buddhism)思想(尤其禪宗佛教 ↗680 Zen Buddhism)於一爐。其代表人物如周敦頤、張載、程顥、程頤、朱熹、王陽明等都被後代人奉為生活圭臬。儘管他們在修養與治學各方面都有巨大差異，卻都接受儒家以「仁」為中心的淑世主義、道家的宇宙觀、佛學的修養方法。由於他們的思想與實踐在儒與道以外還受到佛學影響，可以說已形成略微不同的思想典範。

(6) 當代由熊十力、唐君毅、牟宗三等所倡導

的現代新儒學又加上一些西方思想，如法國哲學家貝格松(Bergson, Henri Louis 1859-1941)、德國哲學家、先驗唯心論/觀念論(↗712 idealism)的代表人物斐希德(斐希特)(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)、德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)與德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，在宋明理學之外注入了新的因素，可以說形成了新的思想典範。

針對基督宗教(↗436 Christianity)而言，現代新儒學往往喜歡引用佛教的「自力」—「他力」之說，視基督宗教為主張他力，而佛教與儒學均主張自力。其實初創時的儒家並不否認超越於此世的「天」與「天命」，儒家一貫的淑世情懷也很接近基督宗教。而最初主張道法自然，而無須外力助佑者並非儒家，而是道家。但無可否認，這一類型思想與馬克思主義(↗347 Marxism)或科學主義(Scientism)連在一起，幾乎構成多半現代中國知識份子的思想典範。

(三)自從五四運動以來，中國人已習於把西方現成的思想搬入：科學主義、民主政體與馬克思主義。然而事實證明，馬克思主義無法解決經濟問題，而且也無法提供每個人有人權的哲學基礎。此外，即使解決了經濟現代化的問題，人自身的問題依舊無法用科學解決。未來中國是否需要新的思想典範，於焉又縈繞許多人的心靈。新的思想典範大概不能由當代西方哲學取得，因為當代西方思想正處於多元不清楚的時期：泥菩薩過江，自身難保。中國哲學是否能再度推陳出新，替現代人提供一個更好的思想典範呢？

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梁漱溟著，《東西文化及其哲學》，台北：問學出版社，pp. 24-55, 1977。

項退結著，《人之哲學》，台北：中央文物供應社出版，第六章，1972。

項退結著，《中國人的路》，台北：東大圖書公司出版，1988。

項退結著，《中國民族性研究》，台北：台灣商務印書館

出版，第三章，1966。

項退結著，《中國哲學之路》，台北：東大圖書公司出版，第一、七、十各章，1991。

項退結

## 67 中國倫理學

zhōngguó lúnlǐxué

ETHICS, CHINESE

參閱：345 哲學倫理學 68 中國哲學 66 中國思想典範 671 儒家 619 道家 208 佛教

(一)概念說明：正如同中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)祇包括未接觸西方哲學以前的哲學題材，中國倫理學(Chinese ethics)亦僅指未受西方影響的道德理論。中國哲學的各流派都有相關的倫理學。這裡祇提及影響最深遠的幾種，亦即儒家(↗671 Confucianism)、道家(↗619 Taoism)二家，以及佛教(↗208 Buddhism)、道教和民間宗教(popular religion)。儒、道二家及各宗教的倫理學不但在歷史上都扮演過重要角色，即在今日仍然如此。

(二)歷史最悠久而且二千年來一向被尊為正統的是儒家倫理學。它至少可溯源於西周時代。當時的文獻如《尚書》、《詩經》已提及「秉文之德」(《詩經·周頌·清廟》)；「永言孝思，孝思維則」(《詩經·大雅·下武》)，並由祭祀之禮逐漸發展出一套道德與政治規範，而均以「禮」名之(十三經中因此有「三禮」)。孔子(551-479)的不朽貢獻是以「仁」概括古老的道德傳統，並首倡不計利弊之自律倫理學。孟子(約 371-289)則更進一步用「仁」字作為「人」的定義，視之為每個人自我實現的正確途徑，如：「人人有貴於己者」(《孟子·告子上》17)，但這一實現途徑恰好又與五倫的社會關係相輔相成(《孟子·滕文公》上4)；孟子不但關心人類社會，同時也關心宇宙，如：「上下與天地同流」(《孟

子·盡心》上 13)。孟子心目中的自我實現與關心社會和宇宙實為對立、統一而升高的辯證過程，這是他天才的創見，遠較「大學之道」視個人修養(修身)以治國平天下為目的之意境為高。孟子與荀子(約 289-238)(尤其是後者)也發揮了任何道德行為所需要的思慮與抉擇二個心理條件。

(三)道家要人返樸歸真，絕聖棄智，同時反對儒家的仁義，以為這是「易性」、「傷性」(《莊子·駢拇》18-21)；主張無為而任其自然，培養柔弱、謙晦之德，不可分是非(《莊子·齊物論》22-30)，而應「保身」、「全生」、「盡年」(《莊子·養生主》2)，「沒身不殆」、「無遺身殃」(《道德經》：十六、五十二)。這些導源於亂世時自衛心理的道德思想對二千餘年中國人的影響力自無待煩言而喻。

(四)佛教從人生一切皆苦的大前提為出發點，認為超脫痛苦進入涅槃(nirvana)才是人生終極目的，佛教修行至徹底斷絕貪愛，根除執著、得到解脫、寂滅而達到不生不死、不入輪迴的最高境界。換言之為絕對真如，最終實相。自從東漢時代，佛教傳入中國以來，它已逐漸成為中國人生活與思想的重要部份。佛教出世思想卻為禪宗(禪宗佛教↗680 zen buddhism)的入世傾向所淡化。對一般老百姓的道德生活而言，佛教所倡導勿因惡業而來世輪迴為畜生，以及藉為善而投生西天極樂世界，世世代代均係強烈動機，至今依然如此。

(五)道教雖可分許多派別，仍以煉丹服食企圖與天地同壽的丹鼎派與以驅鬼為事的符籙派為主。道教又相信世界之中有許多神靈，人身中亦然。晉代葛洪所作之《道藏》第一善書〈太上感應篇〉經宋真宗廣為流傳，對道教倫理學影響至深。此通俗作品一開始就說：「禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形」，又詳細繪述善惡諸行所受獎懲，而勸人「諸惡莫作，眾善奉行」。

(六)一般老百姓的民間宗教根本佛、道不

分，可以說亦道亦佛，沉浸於佛教的因果關係(cause and effect relationship)的報應，同時也受到儒家仁義及五倫(君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友)思想影響。可惜，由於民間宗教的倫理學太強調功過報應，難免沾染功利主義(↗94 utilitarianism)色彩。這在現時代格外明顯，非常需要返歸古典儒家的自律道德(autonomous morality)精神。現代新儒學這方面的努力是值得贊同的；祇不過新儒學所一味推崇的宋明理學僅係古典儒家發展出來的一支。就目前情形而言，現代新儒學會成功與否的關鍵端在於有否足夠的道德熱誠和思想的包容性，而使古典儒家的自律道德深入知識份子與民間。

(七)基督宗教的倫理學一方面以道德的自律性為基礎；另一方面也不鄙視一般老百姓的道德行為含有求福避禍的動機，但絕不鼓勵人僅僅以此為念。基督宗教似乎最有潛力使中國倫理學得以往蕪存菁，開創新境界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王治心著，《中國宗教思想史大綱》，台五版，台北市：台灣中華書局，1980。
- 沈善洪、王鳳賢著，《中國倫理學說史》(上卷)，杭州：浙江人民出版社，1985 (此書具馬克思主義觀點，唯歷史資料甚豐，從古代一直到唐朝)。
- 姜法曾著，《中國倫理學史略》，北京：中華書局出版，1991。
- 蔡元培著，《中國倫理學史》，台北：臺灣古籍出版社，2002。
- 陳少峰編著，《中國倫理學名著導讀》，北京：北京大學，2004。
- 唐凱麟、王澤應著，《20世紀中國倫理思潮問題》，北京：高等教育出版社，2003。
- 傅勤家著，《中國道教史》，台七版，台北：台灣商務印書館，1980。
- 項退結著，〈心術與心主之間—儒家道德哲學的心理層面〉，《中國人的路》，台北：東大圖書公司，pp. 53-84，1988。
- 鄭志明著，《中國善書與宗教》，台北：台灣學生書局，1988。
- Munro, D. J. *A Chinese Ethics for the New Century: The Ch'ien Mu Lectures in History and Culture, and Other Essays on Science and Confucian Ethics.* Hong Kong: The Chinese University Press, 2005.

Li, You-Zheng *The Structure of the Chinese Ethical Archetype: The Archetype of Chinese Ethics and Academic Ideology: A Hermeneutico-Semiotic Study*. Frankfurt am Main: Lang, 1997.

項退結

## 68 中國哲學

zhōngguó zhéxué

### PHILOSOPHY, CHINESE

參閱：344 哲學 66 中國各種思想典範 671 儒家  
619 道家 69 中國神學 140 西方哲學 441 基督  
徒哲學

(一) 概念說明：中國哲學(Chinese philosophy)是全世界最古老，影響又最深遠的思想傳統之一；另外兩個是西方哲學(↗140 philosophy, western)與印度哲學(Indian philosophy)。以一般意義來說，「中國哲學」祇包括與西方哲學接觸以前所開創或討論的各類型哲學題材，同時也包括受印度佛學(佛教↗208 Buddhism)影響諸題材。即接受西方哲學影響而仍以傳統中國哲學題材為主者則堪稱為「現代中國哲學」。

(二) 歷史：

(2) 中國哲學的萌芽可於甲骨文中的卜辭見之；那是原始型態的宗教(↗266 religion)與自然思想。《金文》、《書經》、《詩經》與大約由周文王整理成的「八卦」與「六十四卦」繼承了上述涉及大自然、宗教與人生的思想。約於公元前第七世紀完成之《洪範》(《尚書·周書·洪範》歷史文件之一)總括了中國古代的思想體系：人必須遵循本身具自律性的大自然與人事大規範《洪範》，後者包括涉及政治、道德與人生吉、凶、禍、福的規律；而所有這些規律均由具位格性的「帝」或「天」所頒布。孔子(551-479)在《論語·述而》第七中自承：「述而不作，信而好古」；《論語·季氏》第十六中的「君子有九思：視思明，

聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」又顯然與《洪範》中的「五事：一曰貌，二曰言，三曰視，四曰聽，五曰思」有關聯；其思想之受到《尚書·周書·洪範》之其他文件及《詩經》影響，自無可疑。孔子與孟子(約 371-289)等所代表的早期儒家(↗671 Confucianism)之屬於有神論(↗143 theism)思想，雖受到少數人(如：美國漢學家顧理雅(Creel, Herrle Glessner 1905-1994)的質疑，卻仍是信而有徵，且為中外重要學者所肯定。

(3) 春秋、戰國時代的混亂使中國哲學走向二極化：一方面墨家主張博愛，並認為宇宙間的一切均可直接由「天志」來解釋，因此竭力主張「尊天事鬼」；另一方面道家思想則以「常道」來替代宗教性的天主/上帝/神(↗30 God)。與道家(↗619 Taoism)相近的陰陽家(陰陽↗491 yin yang)以為，宇宙間的規律係非理性而玄妙不可究詰的；另一接近道家的學派則是主張以嚴刑峻法來治國的「法家」(Legalism)。同一時代流行於世的尚有「名家」，以鑽牛角尖的方式強調正名。但一如漢武帝時代的司馬遷(145-85)所言，六家均「務為治者也」，事實上均可融合。戰國時代號稱百家爭鳴，實際上則以上述六家為主。

(4) 後代的發展則大致以儒家(↗671 Confucianism)綜合其他各家思想。這一趨勢始自荀子(約 298-238)而集大成於「易傳」思想。佛教(↗208 Buddhism)自隋唐大盛於中國以後，佛學亦自創一格；但宋代所創的理學(新儒學)仍吸收了佛學的某些因素。儘管儒家吸收道家思想最多，但後者仍能孑然獨存，而至今對全世界發生極大魅力。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

方東美著，《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984。

司馬遷著，〈太史公自序〉，《史記》卷一百三十。

北京大學哲學系編，《中國哲學的詮釋與發展：張岱年先生九十壽慶紀念論文集》，北京：北京大學，1999。

李維武著，《中國哲學的現代轉型》，北京：中華書局，2008。



- 李澤厚著，《中國近代思想史論》，台北：三民出版社，2009。
- 牟宗三著，《中國哲學的特質》，台北：學生出版社，1984。
- 吳經熊著、朱秉義譯，《中國哲學之悅樂精神(*Joy in Chinese Philosophy*)》，台北：上智出版社，1999。
- 范壽康著，《中國哲學史通論》，武漢：武漢大學出版社，2008。
- 陳榮灼(Chan Wing-cheuk) 著，《海德格與中國哲學》(*Heidegger and Chinese Philosophy*)，1986。
- 蔡仁厚著，《中國哲學史》，台北：臺灣學生出版社，2009。
- 韋政通著，《中國哲學辭典》，長春：吉林出版集團，2009。
- 張起鈞、吳怡著，《中國哲學史話》，台北：東大出版社，1992。
- 項退結著，《中國哲學之路》，台北：東大圖書公司，1991。
- 馮友蘭著，《中國現代哲學史》，香港：中華書局出版社，2006。
- 馮友蘭著，《中國哲學史》，香港：中國圖書公司，1949。
- 蕭蓬父、李錦全編著，《中國哲學史綱要》，北京：外文，2000。
- Chan, Wing-Tsit *Chinese Philosophy, 1949-1963: An Annotated Bibliography of Mainland China Publications*. Honolulu: East-West Center Press, 1967.
- Creel, H. C. *Confucius, the Man and the Myth*. New York: The John Day Company, 1949.
- Fung, Yu-Lan *The Spirit of Chinese Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd, 1947.
- Graham, A. C. *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1990.
- Rawson, P. *Tao: The Chinese Philosophy of Time and Change*. New York: Bount, 1973.

項退結

## 69 中國神學

zhōngguó shénxué

THEOLOGY, CHINESE

參閱：385 神學 132 台灣神學 98 本位化 498 場合神學

(一)概念說明：中國神學/華人神學/漢語神學(*Chinese theology*)，在今日一般的用法

中，指二語境，即中國境內之漢語與其他五十多種少數民族語言；以及漢人的語言。因此，綜合而言，為亞洲神學(↗222 *theology, Asian*)之一部份，在中國的神學包含三方面：(1)就廣義而言：指中國神學包括在中國領土上所建構之所有神學，如佛教(↗208 *Buddhism*)、道教(道家↗619 *Taoism*)、伊斯蘭教(↗177 *Islam*)及基督徒神學(↗442 *theology, Christian*)等。(2)就狹義而言：指在中國內所有之各種基督徒神學，依據聖經(↗571 *Bible*)及基督宗教(↗436 *Christianity*)的傳統，以儒家(↗671 *Confucianism*)、釋、道等中國本地的傳統為參照進行的神學反省。包括以梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 *Council, Vatican II 1962-1965*)為中心，較為普世性之神學，或較為傳統之天主教士林/經院神學(↗19 *theology, scholastic*)。(3)就最狹義而言：指指中國人根據中國實際宗教(↗266 *religion*)、文化(↗81 *culture*)及社會政治內涵，對於耶穌基督(↗296 *Jesus Christ*)的啓示(↗472 *revelation*)作系統性的思考，如張春申的「一體範疇」神學、鄭麗娟、鄭維亮之「氣」的神學、房志榮之「聖經與中國經典的比較研究」以及台灣神學(↗132 *theology, Taiwanese*)等，而形成多元的本地化/本位化(↗98 *inculturation*)神學(↗385 *theology*)。本文所討論者乃此項狹義和最狹義之中國神學。

(二)中國神學的建立至少在四十年前已經開始討論，發表很多嘗試性的著作，這裡將天主教中的資料分為三個階段介紹。

(1) 中國神學的過去狀況：

梵蒂岡第二屆大公會議之前，田良的《建立中國公教文化的根基芻議》構想以「孝」為本編排中國神學。這是一個相當系統化的構想，然而與之同感的人不多。但在歷史觀點上是值得提出的，使人知道六十年代之前，已有人想到中國神學。

由於梵蒂岡第二屆大公會議的文件中標榜本地化，於是在台灣從事神學工作者開始嚴肅地反省這個問題。谷寒松(*Gutheinz, Aloisius(Luis) 1933-*)與溫保祿(*Welte, Paul Heribert 1930-*)二位客籍神學家有關本地化/

本位化神學的方法提供非常結實的意見。1970年中國神學有了新的動力。那年春天，中、日、韓、越四國以及港澳的主教代表，第一次在香港集會，討論神學本地化/本位化；大家認為這是福傳(↗598 evangelization)工作的必需步驟。結果決定各代表國的主教團分別鼓勵神學本地化的研究，並推當時台南主教成世光(Cheng Shi-guang, Paul 1915-)為聯絡人。他爲了這事，在台灣曾邀請了十數位神哲學家集會兩次，商討如何進行此劃時代的艱巨工作。

1972年，在台灣興起了一股討論中國神學的熱潮，集思廣益對於本地化/本位化的意義也有足夠澄清。所謂本地化/本位化，積極的意義包括採用今日中國人的思想，發揚光大天主/上帝/神(↗30 God)的啓示，同時以啓示的內涵創造新的中國文化。當然今日中國思想必然與傳統連綿。本地化/本位化該是在大公教會之內的，與西方神學互相在共融中彼此補充。因此，消極方面，本地化/本位化不是復古運動，不是孤立主義，當然不是過去修道院裡的士林/經院神學。中國神學的建立並非只是神學院教授的責任，而更是整個地方教會(↗137 local church)的創造。神學是教會生活的反省與表達，除非本地教會生活是活潑的，在活動中力求變化環境，否則無法創造一個中國神學。

在這階段，除了對於中國神學的方法之外，尚有具體的本地化/本位化神學著作，中華民族固有文化中，無可否認「孝」與「仁」是兩個樞紐，統領一切德行。後代儒家闡衍孝道，甚至成爲修身、齊家、治國、平天下的大道。所以在神學本地化/本位化中，發表了很多中國孝道與基督信仰中的孝道，互相對照與融合的作品。不過一般來說，並無深入的創作。不若有關「仁」的研究，以及與基督之愛的比較。

中國人生哲學常以「法天」爲最高標準，以「天道」爲「人道」所從，由此出現「仁」的觀念。天、地以生生爲中心，人、物得天地之心爲性，人、物都有生生之理，萬物藉生命而互通感應。唯人心能體念天地之心而爲仁。中國神學自然會比較「儒家的仁」、「佛

教的慈悲」與「基督的愛」，能夠舉出許多作品，觸及此一問題。當代西方神學對於「愛天主」與「愛人」之間的關係會有極爲深刻的解釋，假使他們讀了中國思想家有關「仁」的理論，也許會發現自己的解釋與中國思想不謀而合。

同一階段較突出的中國神學主題，是以救恩史(↗456 salvation, history of)反省中華民族得救之道。孔子與梅瑟構成以色列宗教歷史與中華民族文化歷史，因此在得救問題上二者得以比較。不過這個主題引起教內的討論不烈，反而招致教外學者的反彈；此可見本地化/本位化的消極影響。

最後，三位作者，成世光(1915-)、李善修(1914-2001)、趙賓實(1911-1998)的三本同一模式的書，可以代表過去嘗試階段，中國神學的成果。

## (2) 中國神學的現況：

所謂現代，包括自1976年直到本文爲止，該有十五、六年，因此資料不會很多。1976年爲中國神學具有象徵的重要性；由於中國主教團秘書處研究設計小組發出了《建設中國地方教會草案》，草案內容中一段如此強調：「神學反省對建設本地教會的重要性是衆所周知的。本於神學建立不只在領導地方教會的生活及行動上，在解決教會所面臨的各種困難及問題上，能給予很大的幫助，而且可以對整個教會，尤其亞洲教會的神學發展有所助益及影響。」

在台灣主教團的鼓勵下，從事神學工作的專業人士顯得相當積極，1976年輔大神學院便以「建設地方教會」爲該年神學研討會的主題(《神學論集》第28專輯)。此後，不斷地有些創作。

若與過去相比，現階段的特點有二，一是：中國神學的工作者多受過專業訓練；一是：跳出過去的著重中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)與聖經(↗571 Bible)信仰(↗315 faith)之比較，而提出神學思想的方法或模型。比如：房志榮(Fang, Markus 1926-)有關聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)有如此的主張：「中國解經之特點有

三：1)以道德實踐的工夫為後盾；2)不太注意用邏輯的方法；3)讓讀者加入他主觀的體驗和見解」(《公教報》，1979年3月2日)。由此產生的中國釋經學會補充西方的釋經學，這實在是一個了不起的出發點，將為釋經學帶來極大的貢獻。但方法不是目的，釋經方法是為解釋聖經，為基督信徒有益地闡明聖言(↗558 Word of God)。問題乃是怎樣根據中國解經方法，為中國教會提供聖經註解；這實在有待努力了。

有關中國神學的思想範疇，張春申(Chang, Aloysius Berchmans 1929-)根據中國哲學家方東美方東美(Fang Dong-mei 1899-1977)的見解，題出「一體範疇」。方先生認為中國文化的特性，表達天人之間的基本方式是「合」、「無間」、「一體」。天的「生生之德」流衍萬物，遂成宇宙。人駐足宇宙中，與天地合諧，與他人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與人合體同流。此即天人之間的「一體範疇」，根據此一範疇，張春申發揮了聖事學(聖事↗559 sacrament)及聖神學(聖神↗566 Holy Spirit)。至於他寫的《中國靈修芻議》更是建立在「一體範疇」之上。

也在上述著重思想方式的重點上，中國神學家面對自古及今的十個課題；但是實際上並無多大成果。在此值得一提的是：羅馬額我略大學傳教學院天主教司鐸施省三(Shi Xing-san 1926-)教授，為了本地化/本位化工作，邀請西方神學家提供西方教會本地化/本位化的實例與經驗，作為中國教會的參考。這是《教會本地化之探討》一書的來由。

### (3) 中國神學未來的課題：

中國神學家迄今的努力，可說偏重人類學(anthropology)(人學↗438 anthropology, Christian)的文化，而少說社會學的文化。中國歷史，尤其近百年的社會與政治歷史，不能不是本地化/本位化神學的題材。1974年在比國魯汶大學所召開的「神學會議」已是一開端。1979年二月香港的「中國神學探討會」上，重新有些檢討，但是還沒有進入狀況。而近些年來，不論中國大陸以及台灣、港澳都在面臨社會與政治經濟的變遷，未來中國

神學不能沒有神學反省，而且希望中國女性神學(↗487 theology, feminist)愈來愈發展。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團秘書處研究設計小組，〈建設中國地方教會草案〉，初版，台北：天主教教務協進會出版社，pp. 36，1976。

田良著，〈建立中國公教文化芻議〉，《新鐸聲》五 26，pp. 33-46，1959。

成世光著，《天人之際》，初版，台南：聞道出版社，1974。

李善修著，《天主教中國化之探討》，初版，台北：恆毅月刊社出版，1976年。

金象達著，〈講授孝道之困境〉，《神學論集》第 21 集，pp. 455，1974。

孔慶玲主編，《中國神學探討》，香港：新天地出版，1979。

夏雨人著，《中國神學導論》，台北：道聲出版，2000。

胡國楨著，〈谷寒松神父關心的中國神學議題〉，《神學論集》第 154 集，台北：光啓文化事業，pp.517-519，2007。

胡國楨主編，《拉內思想與中國神學：拉內百歲誕辰紀念文集》，台北：光啓出版社，2005。

張春申著，〈有關孔子的解說(孔子、啓示、中國歷史與基督)〉，《神學論集》第 7 集，pp. 33-39，1971。

張春申著，〈近三十年來中國神學的得失〉，《神學論集》第 40 集，pp. 231-244，1979。

張春申著，〈位際範疇的補充—中國神學的基本樞樞〉，《神學論集》第 32 集 pp. 313-331，1978。

張春申著，〈另一個有關聖事神學的基本概念—一體性〉，《中國靈修芻議》，台中：光啓出版社，pp. 162-170，1978。

張春申著，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，《神學論集》第 53 集，pp. 314-368，1982。

張春申等著，《教會本位化之探討》，台中：光啓出版社，1981。

趙賓實著，《天人一家》，初版，台北：恆毅月刊社，1977年。

羅光著，〈生生之理〉，《神學論集》第 14 集，pp. 599-614，1972。

〈您對於神學本位化的意見如何？〉，《鐸聲》第十集，pp. 63-76，19726。

Kwong L. K. (鄭麗娟) *Qi chinois et anthropologie chretienne*. Paris : L'Harmattan, 2000.

Standaert, N. *The Fascinating God: A Challenge to Modern Chinese Theology Presented by a Text on the Name of God Written by a 17th Century Chinese Student of Theology*. Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1995.

張春申

## 70 中國禮儀之爭

zhōngguó lǐyí zhī zhēng

### CONTROVERSY, CHINESE RITES

參閱：412 教會史 595 傳教神學 98 本位化 69  
中國神學 598 傳播福音

#### (一) 概念說明：

「論天主/上帝之名」和「祭祖敬孔」，是「中國禮儀之爭」(Chinese Rites Controversy)的主題。這兩項是天主教(↗44 Church, Catholic)教義(↗407 doctrine)和中國文化接觸後所引發的爭論。在華修會間的神學(↗385 theology)意見不同和採用傳教路線的分歧、國際間利益的矛盾、教廷萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部)(Congregation for the Evangelization of Peoples)和護教權的爭執、教權和政權(教會與國家↗423 church and state)之間的誤解和衝突，是造成「中國禮儀之爭」的主因。「中國禮儀之爭」持續了百年。

清朝康熙年間，教廷和清廷的兩次通使，都是為處理「中國禮儀之爭」的問題。兩次通使，都沒有成功。最後導致康熙和教廷的衝突，成為禁約、禁教和百年「教難」的導火線。

#### (二) 歷史背景：

明朝萬曆十一年(1583)義大利神學家羅明堅(Ruggieri, Michele 1543-1607)和利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)兩位耶穌會士抵達肇慶，他們在1579年至澳門，採用適應中國文化的傳教路線。他們對於天主教欽崇的至上神，拉丁文所用的Deus名稱，除「天主」一詞外，還採用我國經書上的「天」和「上帝」，並且認為：「天主」、「天」和「上帝」是同義的，三者都是可以通用的。

明朝萬曆三十八年(1610)利瑪竇逝世北京。利氏的繼任者龍華民(Niccolò Longobardi, S.J., 1566/1559-1655)(Longobardi, P. Nicolas 1559-1654)(Longobardi, Niccolò 1565-1655)

(Longobardo (Longobardi), Niccolo 1565-1655)附和耶穌會士，依照理學家的意見來詮釋「天」和「上帝」，認為：「天」是指蒼蒼之天，「上帝」並不代表造物主宰。因此龍華民提出：採用拉丁文“Deus”，並主張音譯為「陡斯」或「斗斯」，而且應停止使用「天」、「上帝」或「天主」。

「論天主之名」的問題，引發起劇烈的論辯。教宗克雷孟十一世(Clemens XI 1700-1721)於清朝康熙四十三年(1704)和清朝康熙五十四年(1715)，諭令「天主」為天主教在華法定之名，不准採用「天」和「上帝」的名稱。這「論天主之名」的爭端，便獲得弭止。

「祭祖」是在亡者前，或在亡者遺像前，或只寫姓名的牌位前，奉獻酒食，和焚香、鞠躬、跪拜或行其他社會敬禮。利瑪竇認為：這僅是子孫對祖先感恩的孝愛之心的表示。同樣地「敬孔」或「祀孔」，也僅是士子對先師孔子，表示尊敬之意。兩者既然都是中國固有的傳統文化禮俗，並不具有宗教(↗266 religion)意味，因此可以聽讓教友奉行。但是龍華民和某些耶穌會士，認為：「祭祖敬孔」免不掉迷信，也就是說，受佛教(↗208 Buddhism)、道教(↗619 Taoism)的影響。為保持天主教教義和禮儀的純潔，應當禁止。對這些問題就正、反兩方面，寫過不少文章。並於天啓元年(1621)，和明崇禎元年(1628)，先後分別在澳門和嘉定，舉行過會議，但並沒有獲得內部的共識。大體說來：在華大部分耶穌會士，認為：「祭祖敬孔」是中國悠久的傳統文化禮俗。問題便沒有擴大下去。大家對外一致，仍舊任令教友，自由習行。

十七世紀的四十年代，道明會士和方濟會士，九十年代，巴黎外方傳教會士，分別相繼來華傳教。這些修會的大部分會士認為：「祭祖敬孔」屬於宗教領域，事涉異端(↗461 heresy)，應當禁行。

明朝崇禎八年(1635)，在華道明會士，曾經透過馬尼拉總主教，把「祭祖敬孔」的爭端，向教宗烏爾巴努斯八世(Urbanus VIII 1623-1644)提出，但是，不久又把訴訟自動撤回。

明朝崇禎十六年(1643)，在華道明會士黎玉範(Morales, Juan Bautista de 1597-1664)來到羅馬，向教廷提出十七款事關中國禮儀的問題，其中八款有關「敬孔」，九款有關「祭祖」。清順治二年(1645)九月十二日，教宗依諾森十世(Innocentius X 1644-1655)依照黎玉範所提出的十七款問題，欽准傳信部，禁行中國「祭祖敬孔」的禮儀部令。

在華大部分耶穌會士認為：黎玉範的報告多與事實不符，於是委派衛匡國(Martini, Martino 1614-1661)為代表，提出認為純屬文化習俗的四項「祭祖敬孔」問題。清順治十三年(1656)三月廿三日，教宗亞歷山大七世(Alexander VII 1655-1667)依照衛匡國所提出的四項「祭祖敬孔」的問題，欽准聖禮部准行「祭祖敬孔」的中國禮儀部令。

清朝康熙七年(1668)一月廿六日，因「曆獄」而集中在廣州的耶穌會、道明會和方濟會的傳教士，曾經舉行過四十天的傳教會議。這次會議，議決案的第41條議定：今後在華傳教士，應遵行亞歷山大七世准行「祭祖敬孔」的諭令。

清朝康熙三年(1664)，馬尼拉的道明會士遣發包朗高(Bolanco, Juan O.P.)為代表，前往羅馬詢問教廷：教宗依諾森十世和亞歷山大七世所欽定的兩通部令，究竟是否都有法律實效。清康熙八年(1669)十一月十三日教宗克雷孟九世(Clemens IX 1667-1669)聲稱：兩者都有法律實效。兩者應依具體情況，由傳教士依照良心指示，自定取捨。

清朝康熙八年(1669)十二月十九日，西班牙傳教神學家、道明會會士、總主教閔明我/納瓦雷特(Navarrete, Domingo-Fernando (Fernández) 1618-1689)，潛離廣州返歐，著書攻擊「祭祖敬孔」的主張，引發歐洲反耶穌會者的共鳴。

南京教區代牧主教，南京教區代牧主教，國籍道明會士羅文藻(Lo Wen-Zao 1615-1691)，曾對中國「祭祖敬孔」問題做過深入的探究。撰成具有學術價值的《論中國祭祖祀孔禮儀》論文，並於清康熙廿五年(1686)八月十六日，將拉丁譯文送呈傳信部參考。

至於實際上如何解決禮儀之爭的問題，羅文藻認為：既然「雙方的見解，都顯出有可能性，沒有一方面能夠顯然證明另一方面的錯誤，因此應當尋求共識，由地方基層以公議會的方式開始，將可行方案送呈教宗決定、實行。因此並非僅由羅馬專家神長議決。後因羅文藻的逝世，這種解決方案，無人繼續推動。

清朝康熙三十二年(1693)三月二十日，羅文藻逝世的第二年，福建教區代牧，巴黎外方傳教會士顏璫/邁格羅(Maigrot, Charles de Chrissey 1652-1730)。頒發七條禁行「祭祖敬孔」的牧函。並且把牧函副本分送教廷和巴黎大學 Sorbonne 神學院審查。

清朝康熙三十九年(1700)十一月三十日，北京耶穌會士採取相應的行動，把問題奏請康熙裁決。康熙覽奏，同意耶穌會的看法，當日批示：「這所寫甚好，有合大道。敬天，及事君親，敬師長者，係天下通義。這就是無可改處。」

清朝康熙四十年(1701)秋，耶穌會「祭祖敬孔」的意見書，和清康熙的批示，送達教廷。沒有獲得教廷認同。於是康熙和教廷間的對立形成！

清朝康熙四十三年(1704)十一月三十日，教宗克雷孟十一世(Clemens XI 1700-1721)諭令禁止採用「天」和「上帝」的稱謂，和「祭祖敬孔」，並派遣圖爾農(Tournon, Charles-Thomas Maillard de 1668-1710)宗主教，為特使來清廷。

清朝康熙四十四年(1705)，圖爾農抵北京，所負協商使命，沒有成功。清康熙四十七年(1707)一月十五日，圖爾農通使失敗後於返歐途中，在南京公布教宗克雷孟十一世的禁令。清康熙則採取驅逐反對「祭祖敬孔」傳教士離華的對策，又命令同意「祭祖敬孔」者先經核領「票」後方可留華傳教，並遣派艾遜爵(Provana, Jesuits António 1662-1720)等耶穌會士，赴教廷交涉。康熙四十九年(1710)六月八日，圖爾農於領受樞機爵位後不久，逝世澳門。

清朝康熙四十八年(1709)三月，教宗克雷

孟十一世在羅馬公布 1704 年的禁約。翌年(1710)九月二十五日，重申圖爾農在華的禁令。又為解決「中國禮儀之爭」，於清康熙五十四年(1715)三月十九日，更頒發《自登極之日》(Ex illa die)通諭(清廷文獻譯為禁約)，重申前禁，並派遣嘉樂(Mezzabarba, Carlo Ambrogio 約 1685-1741)宗主教為特使，於清康熙五十九年(1720)十二月二十五日，抵達北京。翌年(1721)一月十八日，康熙閱畢嘉樂命人譯就的教宗克來孟十一世《自登極之日》(Ex illa die)的禁約，批示：「以後不必西洋人在中國行教，禁止可也，免得多事。」不久清廷開始禁教。歷經雍正、乾隆、嘉慶、道光四代，直至南京條約(1842)方才結束的百年教難，不幸發生。

清朝康熙六十年(1721)三月三日嘉樂通使失敗後離京；同年十一月四日，在澳門公布有關「祭祖敬孔」的八項准許。十二月九日，攜帶圖爾農樞機遺柩離澳門，返回歐洲。

清乾隆(1736-1796)七年(1742)七月十一日，教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)最後頒布《自從上主聖意》(Ex quo singulari)通諭，重准教宗克雷孟十一世《自登極之日》的禁約內容，廢除嘉樂特使的「八項准許」，嚴令傳教士「宣誓」服從禁約，並禁止教內人士「討論」中國禮儀問題，於是百年以上的「中國禮儀之爭」到此方才結束。

1939 年十二月八日，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於核准滿州教區「祭祖敬孔」(1935)和宣稱日本禮俗的政治性(1936)，並查明中國「祭祖敬孔」純屬文化性後，欽准傳信部《公然聲稱》(Plane compertum est)的部令：撤銷禁止「祭祖敬孔」和傳教士「宣誓」服從禁約的規定。

### (三)重要影響：

首先《自登極之日》和《自從上主聖意》兩通禁約，維護了天主教教義和教禮的純潔，摒除教友能誤蹈異端的危機。

再者，「論天主之名」和「祭祖敬孔」之爭，促成歐洲探究中國文化的熱潮。十七、十八兩世紀就有二百六十二部專著出版，推

動了漢學的西傳！

復此，教廷禁止「祭祖敬孔」，使教外的國人，誤認：教友是「非我族類」和「忘本」的「洋教」信徒。失掉天主教在華傳播福音的良好開始。

此外，「中國禮儀之爭」導致禁約、禁教和教難，以及西洋教士的離華，連帶地致使西學「東漸」的終止，使中國三百年前，失去科學化的良機。

最後，禮儀之爭促使宋明理學「西傳」，對於歐洲某些有影響力的思想家，提供某些「反神學」、「反耶穌會」的錯誤理論基礎，成為理性主義(↗398 rationalism)和啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的一個成因！

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王治心著，《中國基督教史綱》，香港：基督教輔僑出版社，pp. 135-148，1959。

李天綱著，《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》，上海：上海古籍出版社，1998。

矢野利彥著，《中國とキリスト教— 典禮問題》，東京：近藤出版社，pp. 267，1971。

朱謙之著，《耶穌會對於宋儒理學之反應》，《明代宗教》，明史論叢之十，台北：學生書局，pp. 125-180，1968。

吳莉葦著，《中國禮儀之爭：文明的張力與權力的較量》，香港：聖神研究中心，2009。

張澤著，《清代禁教期的天主教》，台北：光啓出版社，1992。

葛慶元著，《禮儀之爭》，台北：基督徒信道堂，pp. 176，1985。

鄒保祿著，《中國禮儀之爭始末》，《神學論集》第 79 集，台北：光啓文化事業，pp.81-88，1989。

羅國輝著，《禮儀之爭解禁七十年回顧 *Seventy Years After Lifting the Ban on the Chinese Rites*》，香港：聖神研究中心，2009。

蘇爾等著、沈保義等譯，《中國禮儀之爭：西文文獻一百篇(1645-1941)》，上海：上海古籍出版社，2001。

蕭若瑟著，《天主教傳行中國考》，三版，獻縣：勝世堂印書館，pp. 333-340，1939。

韓承良，《由方濟會的傳教歷史文件看中國天主教禮儀之爭的來龍去脈》，《善導週刊》，第 1923 (1993/4/18), 1924 (1993/4/25)期，第六、七版。

D'Elia, P. M. *The Catholic Missions in China*. Shanghai: Commerce Press, 1934. pp.50-56.

Minamiki, G. *The Chinese Rites Controversy: From its*

*Beginning to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, c1985

Mungello, D. E. ed. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Nettetal: Steyler Verlag, 1994.

Rouleau, F.A. "Chinese Rites Controversy." NCE, vol. 3. New York: McGraw-hill Book Company, 1967. pp.611-617.

Sure, D. E. St. *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)*. San Francisco: University of San Francisco, 1992.

張奉箴

## 71 內在性

nèizàixìng

### IMMANENCE

參閱：72 內在論 187 宇宙 189 宇宙論 282 空間  
495 超越性

(一)概念說明：內在性(immanence)一詞，源自拉丁文的「in, 在內」及「manere, 存留」，即存留於內在。指一個存有物滲透、居留於另一個存有物中的狀態。一般而言，就是指存有物的自足性及內在性。內在性可以是超越/超越性(transcendence)的相反，也可以是超越性的補充。自足性排除任何超越性的可能，忽略外在的原因及知識的外在因性；內在性承認超越性，卻強調內在的力量，及存有物自我走向完美的特色。可從宇宙、物質、心理、形上學(↗194 metaphysics)及宗教(↗266 religion)的幅度來解釋。在哲學(↗344 philosophy)、宗教(↗266 religion)、神學(↗385 theology)的傳統中，一般而言，指天主/上帝/神(↗30 God)或絕對者(↗542 Absolute, the)以多種方式寓居於實在界(↗637 reality)的不同層面中，如物質、有機生命、精神等。

(二)歷史：

(1) 從歷史的層面而言，內在性的提出「多」與超越性有關。哲學家在解決存有物和自我

觀念所引發的問題時，有時強調內在性，有時強調超越性。古希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)和斯多亞主義(↗501 Stoicism)的內在主義，視宇宙乃一物質始元展開而成。他們的理論與柏拉圖主義(↗300 Platonism)者及奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)者的超越主義(Transcendentalism)相對，後者把實體(↗641 substance)的完滿置於精神界中。在這兩種極端中間的有：古希臘哲學家蘇格拉底、希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)、希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)等人，他們都承認超越性和內在性的互相補足。

(2) 希臘自然主義(↗167 naturalism)者認為：宇宙是由一些可以依賴自我的力量達致完美的單位所組成，它們的發展是有機性的，並且在自身內擁有它們達致成全的原則。因此這些自然主義哲學家不會用外在的因果關係(Causality) (cause and effect relationship)來解釋「一」與「多」之間張力的問題。他們這份對有機體的生命及自足的關懷所產生的萬物有生論/萬物生力論(hylozoism)，後來在生機論/生機主義(vitalism)及創造性進化論/創造性進化主義(creative evolutionism)(進化主義↗521 evolutionism)思考中，得到更有系統的發展。同樣，對動物生命的關心產生了泛心論(panpsychism)，以上都屬於內在論。

(3) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那將內在性的問題聯同「作因」(agent)的活動來處理。他隱然地分開「及物活動」(transient activity)：指「動作」離開「動作者」而到達「外物」身上；以及「內在活動」(immanent activity)：指「動作」只停留在「動作者」自身，有助他的成全。此種分別在後來的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)家身上(如：義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietan, Thomas de Vio 1469-1534)變得更顯明了。士林/經院哲學(scholastic philosophy)的傳統還承認有各種不同程度的內在活動，而這端賴「作因」的「非物質」程度而定。至於最終極的內在性、自主性、和獨立性，則歸屬給天主/上帝/神；這

種內在性也就是較早時候亞里斯多德的「思考自己的思想」(thought thinking itself)。

(4) 士林/經院哲學的內在概念，由於近代哲學的發展已逐漸被拋棄了。在一面極端，有法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renuus) 1596-1650)、英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)等人所主張的宇宙機械論(universe of the mechanism)，強調從外而來的決定，結果便是忽略了運作的內在原則。而在另一極端，則有荷蘭猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza(Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)宇宙內在性的一元理論(一元論↗1 monism)，它強調物質具有自身活動及發展的原則。這種理論為後來帶一元傾向的唯心論/觀念論(↗112 idealism)、唯物論(↗464 materialism)、及泛神論(↗255 pantheism)舖了路，它們都發展出絕對而排他的內在觀念。存在主義(↗146 existentialism)和位格主義(↗207 personalism)思想便是面對這兩種極端而產生出來的中間思想。

### (三)種類：

(1) 宇宙的內在性(universe of the immanence)強調：宇宙的自我決定及自足，排除超越存有(天主/上帝/神)的影響，而代之以進化(↗520 evolution)的觀念，或內在的動力論。不然便是把宇宙視為：斯賓諾莎的「絕對本質」；或德國哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)「絕對精神」的一部分。無神論(↗514 atheism)、進化論/進化主義(relative evolutionism)、唯物論等都屬於這種絕對的內在主義。

(2) 心理的內在性(psychological of the immanence)指存有物的生長及認識活動都源自於自身並且願自我趨向完美，但並不排拒超越性。通常心理內在性可以有許多層次，視存有物的高下而不同，而絕對的內在性則歸屬給天主/上帝/神。

(3) 認識的內在性(epistemology of the immanence)排除認識主體以外的任何事物，

在思想以外的一切都不可想像，因而人心只能認識在它以內的東西，或至少得首先把它吸收到自身之內。

(4) 存有的內在性(the immanence of being)有兩種：1)它可以指所有東西都內在於所有東西之內；一切真實的東西都包含其他東西。換言之，存有僅是一泛神論(↗255 pantheism)或萬有在神論(↗585 panentheism)。2)也可以強調神的臨在(↗677 presence)而同時肯定超越性(通常是藉「參與」或「因果」的模式)。

(5) 護教的內在性(apologetic of the immanence)企圖從人的意識發現神的存在。人意識到自我的不足，而企圖走向超越的絕對存有。這類護教的內在性有許多種提出的方式，其中有一部分遭天主教會(↗44 Church, Catholic)的譴責。

### (四)批判：

(1) 內在性和超越性是解釋宇宙和天主/上帝/神的關係、人和宇宙的關係的兩種重要概念。過份強調內在性會損害宇宙和自我，把它們關閉在自身之內。因而，較平衡的看法是看出內在性與超越性的兩極關係。一方面承認宇宙的存在和真實性；另一方面也肯定在它以外，它的第一原因和終極解釋，那就是超越的天主/上帝/神。

(2) 把內在性推至極端，有兩個可能：一是強調宇宙，沒有超越天主/上帝/神；一是強調天主/上帝/神的絕對性，以致忽略其受造物(如：泛神論)。因此，較正確的看法是：「保持內在性與超越性的相對性，如此，既無須把超性削減為本性；亦無須把恩寵(↗353 grace)的秩序等同為自然的秩序」。相反，透過對人自身內在行動的理解，可以進而認識到超越有限的受造物的存在模式的實體。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

安希孟著，《過程中的內在性：過程神學簡介》，台北：光啓文化事業，1997。

Daly, G. *Transcendence and Immanence: A Study in*



*Catholic Modernism and Integralism*. Oxford: Clarendon Press, 1980.

Thatamanil, J. J. *The Immanent Divine: God, Creation, and the Human Predicament*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

編譯

## 72 內在論

nèizài lùn

### IMMANENTISM

參閱：71 內在性 187 宇宙 189 宇宙論 167 自然主義 282 空間 627 經驗主義

(一) 概念說明：內在論/內在主義(immanentism)一詞，包含「immanence，內在性」及「-ism，主義」，一般而言，指過份強調實在界(↗637 reality)中存有物的內在面，而不够注意其超越性(超性↗492 supernatural, the)的一面。內在論是一種哲學(↗344 philosophy)立場，它主張人類經驗就是確認(verification)的唯一終極(ultimate)來源。絕對的內在論堅持人的不假外求：人是萬事萬物的準繩，因為任何假定超越於理智的東西，就其定義本身，已經是「在理智以外的」，因此也在理性深入探索的範圍以外。

(二) 內在論可以分爲形上的、存在主義的、倫理的、宗教的和政治的幾種：

(1) 形上的內在論(metaphysical immanentism)：把實體限制於兩種範疇：1) 所謂實體或是經由感覺而獲取的人類經驗的事件，此派可以蘇格蘭經驗主義哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)及其承繼人的經驗主義(↗627 empiricism)爲代表；2) 或是人類思想的事件，此派則以主觀唯心論(subjective idealism)(觀念論/唯心論↗712 Idealism)爲代表。同屬於形上內在論的還有歷史主義(↗666 historicism)，其中就以德國人文科學家狄耳泰(Dilthey, Wilhelm 1833-1911)和義大利哲學家

克羅齊(Croce, Benedetto 1866-1952)的思想，最能表現內在論的精髓：他們認爲：只有歷史才是參考人類知識和活動的唯一場所，因此任何審斷都必須以歷史方法來確認，否則，便什麼判斷都不能作。

(2) 存在主義的內在論(existentialist immanentism)：堅持人邂逅到自己爲被「投擲」於世界中，他的所有行動都指向這一世界。因此，所有有價值的重要思想或行動都來自這個人發現自己的人類情況；而任何的存有形上學(metaphysics of ontological)(形上學↗194 metaphysics)皆暗示人就是存有的說明—這種思想排除一切自能有的超越性。

(3) 倫理的內在論(ethical immanentism)：否認有任何可以客觀地陳述出來，而與人類所發現自己的內在或存在情況毫無關係的倫理道德。這立場與場合倫理(↗481 situation ethics)淵源深厚，後者強調面臨抉擇時個人因素的重要性，甚至可以罔顧普遍的倫理原則。

(4) 宗教的內在論(religious immanentism)：假定宗教經驗(↗280 experience, religious)與宗教經驗的對象是不能分辨的，因此，信仰(↗315 faith)必須以人的回應爲標準，如美國哲學家、心理學家詹姆斯(James, William 1842-1910)。另外，曾被教會譴責爲異端(↗461 heresy)的現代主義(↗396 modernism)也可以歸屬此類，它嘗試把所有教義(↗407 doctrine)陳述都還原爲主觀的和歷史的原因。

(5) 政治的內在論(political immanentism)：主張國家涵蓋所有事物，也否認人有超越政治秩序的可能性。這種理論潛在於法國法學家、政治哲學家波且/博丹(Bodin, Jean 1529/1530-1596)及義大利政治哲學家馬基亞維利(Machiavelli, Niccolò di Bernardo 1469-1527)的思想中，卻在英國哲學家、政治哲學家霍布斯(Hobbes, Thomas 1588-1679)倫理哲學及政治哲學上的重要著作《利維坦》(Leviathan)中清晰可見。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)堅持國家是唯一可以解除個人的疏離(正)及他在團體中的消失(反)的綜合，也可以歸屬到這一類。最後德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich

1818-1883)的共產主義(↗134 communism)也採用了這種哲學立場，雖然在採用時不無修改。

(三)分析內在的概念，內在論的偏差便無所遁形了。內在是一個相對的概念，在邏輯上而言，它的意義只有在非內在或超越內在的面前才能夠突顯出來；換言之，內在的意義本身已經暗示它的限制。再者，人類認識的、意志的以及感覺的經驗，在在都顯明人的存在是相聯於在它以外的實在界；他存在的意義來自「另一位」。換言之，他的存在是有意向的，是指向超越的實在界，也就是絕對的存有(absolute being)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Asouzu, I. *Ibuanyidanda: New Complementary Ontology: Beyond World-Immanentism, Ethnocentric Reduction and Impositions*. Zürich: Lit; London: Global Book Marketing [distributor]; Piscataway, NJ: Transaction Publishers [distributor], 2007.

編譯

## 73 仁慈

réncí

MERCY

參閱：604 愛 41 天主的屬性 247 和好聖事

(一)概念說明：仁慈/慈悲/憐憫(mercy)一詞，一般而言指從內心隨時準備寬恕人、幫助人、關懷人，甘心情願盡力而為甚至做最大的犧牲，減輕別人的痛苦。因此，此詞不能只從字源上去瞭解，而應在心理、宗教(↗266 religion)、信仰(↗315 faith)的層面上去認知。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，是從聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)及新約(↗611 New Testament)的上下文中瞭解其真諦。聖經中此名詞意為一種

「柔情」的表達，大多用於兄長、父親及天主/上帝/神(↗30 God)。因為，從聖經的啓示(↗472 revelation)中，不斷強調天主/上帝是仁慈的(出三十四 6-7)，祂希望人也同樣以仁慈對待他人(歐四 2)。新約時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)強調天主/上帝是仁慈的父親，進入天國(↗38 kingdom of God)的第一個條件就是如同天父那樣的慈悲(瑪五 7)，因為天主/上帝的愛只居住在仁慈人的心中(若壹三 17)。

(二)聖經中「仁慈」概念共有三個層次：1)應用在天主/上帝和耶穌基督(天主/上帝仁慈的降生)身上，表達天主/上帝對罪人的寬恕；此仁慈是主動的、永久不變的、自由的，遠勝過人類(↗11 man)的期待。2)指信友施行仁慈來回報天主/上帝的仁慈。3)指信友之間彼此必須以仁慈相對待。

(1) 在舊約中，有三個希伯來字根常被譯為「仁慈」。

1) “Hesed”：其含意甚廣，有「彼此依賴之愛」的意味；此字刻劃出存於雅威(↗505 Yahweh)和天主子民(↗31 people of God)間牢不可解的盟約(↗588 covenant)(出廿 6)，總是應用在天主/上帝和人類雙方的行動上，且都是雙向的，又是永久不變的(依五十四 8)。

2) “Rahamim” 或動詞 “raham”，此字與母胎(rehem)有關，原表示父母對子女的親情(歐二 6)或同胞兄弟之間的手足之情(亞一 11)，卻常用以描述雅威對以色列的母愛(耶卅一 20)或父愛(依六十三 15-16)；此仁慈使雅威寬恕祂的子女。

3) “Hen” 或 “hanan” 及其引申字；此字原含令人喜愛之意，即「恩惠」或「寵愛」。此恩寵(↗353 grace)是白白賞賜的，並不要求對方的任何代價；它全在於給予者的好意，如梅瑟尋求天主/上帝的恩惠(出卅四 9)，此恩惠甚至賞給外邦人(納四 2)。簡言之，天主/上帝與以色列立約而稱為仁慈，故說「雅威是慈悲(rahûm)、寬仁(hannûn)的天主/上帝，緩於發怒，富於慈愛(hesed)、忠誠」。仁慈一詞的特性為：雙方在盟約下彼此皆仁慈相

待，而這全是主動的、自由的，且長久不變的。

(2) 新約承襲了舊約的仁慈概念，並有所發展。畢竟新約的希臘字與舊約三個希伯來字不全吻合：

1) “Eleos” 及其相關字，此字與 “hesed” 最相近，其動詞常出現在病患求耶穌治病(路十八 38-39)的情節上。憐憫人的，必得憐憫(瑪五 7)。此仁慈也提供給外邦人(羅九 15-18)。“Eleos” 的最高峰是在耶穌身上所帶來的救恩(↗455 salvation)(弗二 4-5)。此外，也引申出 “eleemosyne” 施捨(瑪六 1-4)一詞。

2) “Oiktirmos” 較少用，意義和同情、憂慮有關，而保有舊約那種父母愛的意味，故稱天主/上帝為仁慈的父(格後一 3)。此字也含有要求基督徒對天主/上帝的仁慈做相互性的答覆；從路六 36 引用肋十九 2 時，改成「你們應當慈悲，就像你們的父那樣慈悲」便可看出，此金句成爲日後發展仁慈概念的依據。

3) “Splanchna” 及其引申字，此種仁慈近似舊約的 “rahamim” 或 “raham”。對觀福音(synoptic Gospel)將其動詞只用在耶穌(谷六 34)或比喻(↗61 parable)裡的主角身上(浪子的父親：路十五 20；慈善的撒瑪黎雅人：路十 33)。其他新約著作則用其名詞來描寫基督徒之間的愛(格後二十六 12-13)，甚至視在逃的奴隸爲弟兄(費十二 20)；此種仁慈皆因效法基督才做得到(斐二 1)。

(三)上述聖經中的仁慈概念，在初期教會(↗286 church, primitive)中繼續發揮著，如教宗克雷孟一世(Clemens I 92-101)在他的書信中，勸誡格林多教會的信友實行仁慈。中世紀義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)在其《神學大全》(Summa Theologiae)中，將「仁慈」視爲「仁愛」的一種特質。再者，教會傳統上則清楚列出兩大類十四種仁慈的實際行動(works of mercy)：1)形哀矜：飢者食之，渴者飲之，裸者衣之，收留行旅，看顧病人，解

放囚犯，埋葬死者等七種。2)神哀矜：勸戒惡者，啓蒙愚者，開導惑者，安慰憂者，忍耐誤者，寬恕侮者，爲生者死者祈禱等七種。

(四)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在《富於仁慈的(天主)》(Dives in misericordia)通諭(1980)中，很具整體性地描繪天主/上帝的「仁慈」於救恩史(↗456 salvation, history of)上(至今日)的意思(DH 4680-4685)。

(五)在神學(↗385 theology)觀點上，天主/上帝的仁慈是天主/上帝正義(↗93 justice)的流露，因爲仁慈是天主/上帝對待罪人的實際態度，而人類只能在歷史中經驗到這態度。當天主/上帝在歷史中顯示仁慈時，不但未破壞其正義，反因轉化罪人爲義人，而顯出其正義的全貌(Summa Theologiae I, q.21, a.3)。從另一個角度來看，滿足受造物本性的需要是創造者天主/上帝正義的行爲；若超過了本性的需要，則是天主/上帝仁慈的行爲。再者，天主/上帝的仁慈也反映了天主/上帝的絕對完美，祂將完美通傳給萬物，以消滅不幸和痛苦；而這正是天主/上帝仁慈的主要一面，同時顯出了天主/上帝的全能。至於「人類的仁慈」並非把自己本有的給別人，而只是將自己所接受的給予別人而已；此仁慈是將別人的不幸和痛苦看成自己的，即所謂人飢己飢，人溺己溺(格前九 22；格後十一 29)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 天主教中國主教團秘書處編、鄭文卿譯，《富於仁慈的天主通諭》，台北：天主教教務協進會出版，1981。
- Aelfric, Abbot of Eynsham, Selections, S. E. *God of Mercy: Aelfric's Sermons and Theology*. Macon, Ga: Mercer University Press, 2006
- Austin, S. and Nasser, ed. *Forgiveness, Mercy, and Clemency*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2007.
- Maloney, G. *God's Incredible Mercy*. New York : Alba House, 1989.
- Roberts, D. *The Quality of Mercy*. London : Constable, 2006.
- Sobrino, J. *The Principle of Mercy: Taking the Crucified*

*People from the Cross*. New York : Orbis Books, 1994.

編譯

## 74 反閃族主義

fǎnshǎnzú zhǔyì

ANTI-SEMITISM

參閱：516 猶太宗教 518 猶太教的思想與生活  
177 伊斯蘭教 105 以色列 630 熙雍主義

(一)概念說明：反閃族主義/反猶太主義(anti-Semitism)一詞，源自拉丁文的三個部份：「anti, 反、反對」、「semita, 一切閃族人」，包括希伯來人、阿拉美人、阿拉伯人等，如諾厄的兒子閃(創六 10；十一 10-32)的後裔、以及「-ism, 主義」。反閃族主義指狹義的反閃族主義，因為它所指的仇視態度只是針對閃族中的一部份人(希伯來人或猶太人)而言，並不包含整個閃族(廣義的閃族主義)。其中包括宗教(↗266 religion)、國家及種族的成份；猶太人在歷史上一直受到其他民族的反對、仇視。近代因歷史上的多種理由所產生的偏見，造成反對及逼迫猶太人的思想及行為。除了群眾仇視的情緒之外，反閃族主義更以不公平的立法、驅逐、甚至屠殺的方式出現。

(二)反猶太的歷史，差不多與猶太民族一樣古老；但是嚴格來說，它是在猶太人散居外地(所謂“diaspora”)之後才正式出現：

(1) 一般而言，古代反猶太的思想，主要是基於政治和宗教的因素：散居外地的猶太人被視作侵略者，而他們在宗教上又採取排他性的態度。反猶太情緒就是在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中亦清晰可見。舊約中艾三 8 記載了波斯人哈曼(約在公元前 474 年)，對猶太人的指控：這民族「散居在

各民族之間，他們的法律和各民族都不同，又不遵守王法。」記錄在《瑪加伯傳》，發生在公元前 175 年到 174 年的宗教戰爭是猶太人與外族衝突的另一個例子。

(2) 新約處處反映出基督徒與猶太人的不睦；不過在公元 70 年(羅馬軍隊入侵耶路撒冷，聖殿被毀)以前，基督宗教(↗436 Christianity)與猶太宗教(↗516 Jewish religion)的關係仍未斷裂。70 年以後，基督徒被逐出猶太會堂，兩團體才正式決裂。自此以後，互不相容，仇恨日日升級。到了君士坦丁時代，基督宗教取得國家宗教的地位，以前反猶太的法律都重新被修訂及擴充。猶太人淪為二等公民，所有宣傳猶太宗教的行為必遭懲罰。

(3) 中世紀「政教合一」的結果，猶太人與異端(↗461 heresy)者、外教徒並列，在社會上毫無地位。首先，在法律上，他們必須繳交特別的保護稅，卻不許參與公職。其次，在經濟上，他們被拒於公會(guild)門外，政府又訂立許多反對高利貸的法律。最後，在社會上，猶太人必須佩帶一種特別的徽章；又被集中限制於一些特定的居住區(ghetto, 此名詞本來是猶太人在第十六世紀被強迫居住，離威尼斯不遠的海島的名字)內。除了歧視性的不平等立法之外，猶太人還須面對許多由於盲目的宗教狂熱所引發的示威運動，對猶太人不利的謠言及傳說更是甚囂塵上，如 1348 年黑死病流行即傳說是猶太人在井裡下了毒。這種仇恨情緒一直持續至啓蒙運動(↗474 Enlightenment)，才以另一種形式出現。

(4) 啓蒙運動消除了隔離猶太人的政策。1870 年，最後一個猶太特區終於消失了。猶太人從關閉的世界中釋放出來，呈現在他們面前的卻是新的危機。與非猶太人爭取法律上的平等地位實在談何容易！他們的努力迭遭失敗，不少人因此採取了極端的態度，嚴厲地批評傳統的信仰。但這只會加增社會上對他們的成見，輿論都認為他們有意散布危害精神生活的毒素。十九世紀，反猶太思想都戴上了國家主義(Nationalism)及種族主義

(racism)的面紗；最後終於導致德國納粹黨(Nazi)有系統地殲滅約六百萬名猶太人的大屠殺行動。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中，明正宣示，反猶太思想實在有違基督徒的精神。人類在歷史上所犯的錯誤為今日的基督徒該是莫大的鑒戒。基督徒尤其應該感激猶太人；這不僅由於耶穌基督生而為猶太人，也是由猶太人以他們兩千年的宗教經驗(↗280 experience, religious)孕育的基督徒，使一神論(monotheism)的信仰奇跡性(↗229 miracle)地在各種多神論(↗184 polytheism)的浪潮中不致沉沒。猶太人之被嫉恨開出了花，為基督徒，這一段歷史該更能啓示(↗472 revelation)天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)。最近天主教梵蒂岡和以國重新建立了外交關係；此行動希望是今日人類朝向減少反閃族主義的記號。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Cohn-Sherbok, D. *The Paradox of Anti-semitism*. London ; New York : Continuum, 2006.
- Goldberg, A. *Antisemitism in the 21st Century Videorecording: The Resurgence*. New York : Twocats Productions, 2007.
- Harrison, B. *The Resurgence of Anti-Semitism : Jews, Israel, and Liberal Opinion*. Lanham : Rowman & Littlefield, 2006.
- Laqueur, W. *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times to the Present Day*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.
- Maccoby, H. *Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity*. London ; New York: Routledge, 2006.

編譯

## 75 反基督

fǎnjīdū

### ANTICHRIST

參閱：296 耶穌基督 461 異端 500 惡 412 教會史 668 默示文學 90 末世論

(一)反基督/敵基督(Antichrist)，源自拉丁文的「anti，反、反對、敵對」以及希臘文的「Christos 受傅者」。指一種與天主/上帝/神(↗30 God)相對、敵對的惡勢力，新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中的末世遠景，指天主/上帝的國(天國↗38 kingdom of God)來臨時，在末日的時候，將有一些反對、敵對天主的惡勢力出現，從事公開的敵對或戰鬥。這種觀念在猶太主義(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)後期已經有了(則卅八-卅九)。初期教會(↗286 church, primitive)承襲這種傳統，形成對反基督的期待。不過，反基督的名詞卻只有在《若望壹書》、《若望貳書》才正式用過(若壹二 18, 22, 四 3；若貳 7)。作者顯然以為當時已經是終末的時期，因為反基督已經來了(若壹二 28)；對於反基督，作者反而沒有什麼獨特的學說，他只是把傳統的期待應用到他的團體中，為勸導它在這個末世好好裝備自己。

《得撒洛尼後書》和《默示錄》雖然沒有用反基督的詞彙，但顯然也居於這種期待的氣氛之中，不過它們所表現的形式卻非常不同。《得撒洛尼後書》說的是反基督將來卻未來的事實，作者的目的是要抑制得撒洛尼人對末日已來的那份過分狂熱的情緒。主的日子尚未到來，因為在它之前，「無法無天的人、喪亡之子」必先出現(得後二 3)；可是，這位反基督現在仍在抑制之中，因此，得撒洛尼人應該嚴加戒備，不可鬆懈下來。在《默示錄》，反基督的形象是以「從海上來的巨獸」的姿態出現(默十三)，它迫害聖徒團體，可是，到最後，它將會被扔到火坑裡去。

由此可見，對反基督這位末世人物，新約並沒有提供一幅單一的圖像；它所表現的

形式，以至於它的特徵和重要性都極富變動性。

(二)在教會歷史中，這個概念經常被用於爭論的場合中，敵對的團體互擲反基督的名號。到了今天，問題似乎是：反基督的概念是否仍擁有它的生命力和重要性？

德國信義宗神學家佛勒爾(Frör, Kurt 1905-1980)在 1964 年肯定地回答這個問題，他以為反基督的學說有牧靈上的作用，它可以幫助信仰團體武裝起來，與在他們的時代所遇到的黑暗勢力作戰。似乎可以加上一點，新約的提示告訴基督徒們，除了用於爭論的場合之外，反基督還有勸導的作用，提醒信友經常生活在末世(↗90 eschatology)的張力狀態中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Lorein, G. W. *The Antichrist Theme in the Intertestamental Period*. London ; New York:T and T Clark International, 2003.

Miceli, V. P. *The Antichrist*. New York: The Christopher Publishing House, 1981.

Roth, J. *The Antichrist*. London; Chester Springs, PA: Peter Owen, 2010.

Williams, S. N. *The Shadow of the Antichrist: Nietzsche's Critique of Christianity*. Grand Rapids, Mich: Baker Academic; Bletchley, Milton Keynes, United Kingdom : Paternoster, 2006.

編譯

## 76 公益

gōngyì

GOOD, COMMON

參閱：417 教會社會思想 441 基督徒哲學 20 士林學派 283 社會 285 社會主義 58 世界

(一)概念說明：公益(common good)可從不同的角度來描述：

(1) 公益作為一種客觀的制度，是指一個有組織的團體中的客觀的福利。在這意義下，公益主要是為個人的利益而設立，卻不全等於個人的利益；它是一個社會(國家)以襄助每個成員正確地發展自己以達到其個人幸福的條件(梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言(DH, No: 6)(DH 4240-4245))。

(2) 第二種看法：視公益為一個團體中的所有成員所共同享有的公眾利益。在這意義下，公益乃幸福生活的本質，它超過每個人所享有的福利的總和。所有人必須為每個人的原故，保障社會的公益；反過來說，每個人也必須為所有人的原故保障社會的公益。部分為全體，全體為部分，這樣才能保證公益的優先次序，而不致陷入集權主義/極權政治(totalitarianism)。

(3) 第三種看法：強調個人之間休戚相關/團結一致的原則(principle of solidarity)，把公益描述為所有人團結一致的共同利益。它之所以稱為「公」益，是因為它是大家一起完成的，又因為每個人是在友愛中擁有它。團體的意義並不是包含許多部分(個人)的較靜態的整體，而是較動態的團契、交通，在愛中向他人的開放。

(二)今日問題的中心在於「個人」及「社會」(或他所屬的團體)的關係，也牽涉到個人的利益與一般公眾利益的關係。有人在原則上，以保衛公益為優先次序(社會主義 socialism 者)，也有人強調個人利益的優先次序(個人主義 individualism 者)。強調公益者以中世紀的哲學為基礎，有組織性的秩序觀念。強調個人利益者則較接近現代人的想法：個人的價值、尊嚴及人權(↗16 right, human)；這些人生要素在面對社會及面對國家時有其不可侵犯性；不過，同時應該把這些個人生活要素整合於社會整體的觀念內。無論是社會主義者還是個人主義者，他們在基本上還是相同的，二者同樣堅決地反對自由主義的個人主義(liberal individualism)，以及集權主義/極權政治。公益的問題在教宗碧

岳十二世(Pius XII 1939-1958)有關人權的訓諭中，也在教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)的《慈母與導師》(Mater et Magistra)(1961)以及《和平於世》(Pacem in terris)(1963)兩個通諭中討論過。梵蒂岡第二屆大公會議將此問題整合在個人及社會權利的說明中，如：《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS No：64-65, 67-71, 75)。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)以三個通諭：即1981年《藉著工作》(Laborem exercens)；1987年《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)；1991年《第一百週年》(Centesimus annus)，繼續發揮教會(↗411 Church)對個人利益與社會利益(公益)的整體性的看法。

(三)當人將有組織的社會中客觀的、制度化的利益與社會中成員的個人利益，作一比較的時候。毫無疑問地，客觀的公益是爲了個人利益。即使有時爲了公益必須犧牲一部份個人的利益，但是最終客觀的公益，還是爲了個人的好處而建立的。

然而此種信念—「人權」，不容侵犯，即使國家也不能相反它，爲現代思想中的基本原則，這需要經過一段很長的歷史過程才能達成。由此可見，中古時代，由於對有機組織的強調，若干人權未能得到合理的考慮。教會最近的訓導(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)一再重申這基本的真理(↗335 truth)，而這意味，對於國家作爲社會公益的保管人而言，在態度上有了很大的轉變。

梵蒂岡第二屆大公會議分開「公益」及「公共秩序」(public order)。後者是前者的一部分，它包括三方面：保障所有人的權利，在正義下的公共安寧，以及公共道德《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言(DH, No：7)。國家有責任以各種不相反自由的方法推行公眾利益，而此責任也延伸到國際的層面《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(GS, No：83-90)。在「公共秩序」的要求之下，國家有權柄命令及限制個人的自由行動之範圍。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 宮高德編譯，《馬里旦的位格與公益思想 *The Thought of "the Person and the Common Good" of Jacques Maritain*》台南：聞道出版社，2003。
- Fortin, E. L. *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1996.
- Hollenbach, D. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Knapp, J. C. ed. *For the Common Good: The Ethics of Leadership in the 21st Century*. Westport, Conn.: Praeger Publishers, 2007.
- Rousseau, R. W. *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*. Westport, Conn: Greenwood Press, 2002.
- Stiltner, B. *Religion and the Common Good: Catholic Contributions to Building Community in a Liberal Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 2003.

編譯

## 77 公教進行會

### gōngjiào jìnxíng huì

### CATHOLIC ACTION

參閱：411 教會 42 天主教的思想與生活 101 平信徒 102 平信徒靈修

(一)概念說明：公教進行會(Catholic Action)(簡稱公進會)是平信徒(↗101 laity)有組織的使徒工作團體，其宗旨爲：藉著協助聖統制(↗570 hierarchy)的使徒使命而拓展天主的國(天國↗38 kingdom of God)。公教進行會的工作，在教會(↗411 Church)和社會(↗283 society)中有他們本有的使命。最迫切的問題是，爲了使俗化(↗307 secularization)的社會恢復基督精神，需要培養平信徒負起使徒工作的責任。

(二)公教進行會發源於義大利，教宗聖碧岳十世(Pius X 1903-1914)似乎是第一個應用

此名稱的。教宗碧岳十一世 (Pius XI 1922-1939) 將公教進行會定義為：「平信徒參與教會聖統的使徒工作」。他藉著許多著作和演講為公教進行會訂出大憲章，並強調其精神性與迫切性。

教宗碧岳十一世強調：公教進行會源出新約(↗611 New Testament)，例如：聖保祿宗徒提到為他幫忙的平信徒「曾伴隨我為福音而奮鬥」(斐四 3)。教宗碧岳十一世視平信徒為司鐸的延伸，他說：「尤其在現代，當信仰與道德日漸陷入危機，我們又抱怨司鐸人手不夠時，我們要更信賴公教進行會」(《宗座公報》(Quae nobis) 20, 1928, 384-385)。

(三)美國公進會始於 1863 年，分為六組：男士、婦女、男青年、女青年、大學男生及大學女生。其主旨為：改善「教會」及「政府」(教會與國家↗423 church and state) 之間的關係，以及復興冷淡教友的宗教生活。公教進行會的組織因地而異。比利時和義大利的公進會是兩個突出的模式。比利時天主教卡爾定樞機主教 (Cardijn, Joseph 1882-1967)，於 1924 年所創立的「天主教職工青年會」，旨在經由小組「看、判斷、行動」的方法，改變經濟及社會制度或使之基督化。他致力於建立天主教青年工人運動團體，特別強調信友在教會及社會上的責任與角色，影響梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)有關「教友定位」及「使命」的思想。在法國有兩種主要形式的公進會：一種是堂區的，也就是「一般公進會」；一種是依不同生活的階層而分的「特殊公進會」。

(四) 1914 年前，大約 1912 年，比利時傳教士雷鳴遠神父 (Lebbe, Vincent-Frédéric-Maria 1877-1940) 在天津成立中國的「公教進行會」。剛恆毅總主教(教廷駐華代表)與安童儀及高彌肅二位秘書編寫了《公進會臨時守則》。1918 年 7 月 26 日剛代表向教廷呈報說：「傳教的日漸需要以及中國政治環境，到了非組織「公教進行會」不可的地步。」教宗碧岳十一世的通電中，國務卿加斯帕里樞機

(Gasparri, Pietro 1852-1934)說：「聖父為達到宣傳福音的目的，鼓勵各教區首長成立並發揚公教進行會，以便男女教友，尤其可愛的青年們，以祈禱、善言、善行為祖國的和平、社會的福利及國運昌隆有所貢獻……常協助主教和神父傳播基督的思想……」。於是 1932 年 9 月 15 日中國之「公教進行會」章程定案，上海陸伯鴻先生被選為全國「公教進行會」主席。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

剛恆毅，《在中國耕耘》，下，台北：天主教主徒會出版，1980。24，27，402。

Lelotte, F. *Fundamental Principles of Catholic Action*. Montreal: Fides, 1947.

Prévotat, J. *Les Catholiques et l'Action française : Histoire d'une Condamnation 1899-1939*. Paris: Fayard, 2001.

王愈榮

## 78 公審判

### gōngshěnpàn

### JUDGMENT, GENERAL

參閱：90 末世論 659 審判 202 私審判 213 良心 435 基督來臨 665 歷史 142 有始無終之

(一)概念說明：公審判(general judgment)又稱最後審判(last judgment)，其中審判/判決/裁判 (judgment) 一詞，源自拉丁文的「iudicium」，即「ius 法律」及「dicere 說話」，一般而言，指依據理性的證據說出事實狀況，或依據法律來判斷個案的是非。基督宗教(↗436 Christianity)用以指全體人類面對善惡絕對標準的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，在歷史結束的時刻(瑪廿五 31-46)，作為決定性善惡的標準、歷史價值是非的判斷。今日神學的末世論(↗90 eschatology)，將公審判視為在過程中唯一審判之社會面。與



私審判(↗202 judgment, particular)相對。公審判：『是因爲審判的標準是整個人類在相互關係中的善惡狀態』。稱最後審判：則是指出『人類歷史末刻的結束點』。

(二)在人類宗教(↗266 religion)傳統中，若比較強調有位格、創造性且引導受造物到達目的地的神祇，這種宗教很自然的會發展出公審判的概念；反之，若是在圓周性的歷史觀或籠統的因果律(Causality)，而沒有創造性的目標，更沒有創造、領導的神的概念，就不會產生公審判的思想。

(三)聖經(↗571 Bible)中不少部份提到公審判：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：舊約聖經(↗571 Bible)指出，雅威(↗505 Yahweh)領導其子民的歷史，祂有時審判，有時報復，使以民的歷史成爲救恩史(↗456 salvation, history of)。自亞毛斯先知以來(亞五 18-20)，「雅威的日子」已很明顯地被視爲公審判的日子，也是以民期待未來的不可或缺的因素。按先知(↗159 prophet)們所言，爲選民來說，「雅威的日子」也是「憤怒的日子」，在那一天，一切不聖之物都將被消滅(亞三 2；依二 6-21；十三 6；廿二 5)。《達尼爾先知書》第七章是舊約發揮公審判概念的高峰，使公審判具有二個特點：一方面天主/上帝/神(↗30 God)將消滅一切違反天主的國度；另一方面天主/上帝又帶來天國(↗38 kingdom of God)的圓滿。舊約也用比喻(↗61 parable)具體地描寫公審判，如：牧人分開祂的羊群(則卅四 13-22)、採收橄欖(依十七 5-6)、在怒氣中踐踏了以民(依六三 1-6)、是火爐(則廿二 18-22)。

(2) 新約(↗611 New Testament)：新約聖經將天主的審判功能歸於默西亞(↗669 Messiah)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上：

1)若翰洗者將舊約先知中公審判的思想，導入高峰(瑪三 1-10)。福音中，耶穌很清楚地提到未來的公審判，在和經師及法利塞人的辯論中，祂提到默西亞來臨的比喻(瑪十三 24-30，36-43；十三 47-50；廿二 11-14)。山中聖訓裡，祂更提出新的倫理道德的標

準，甚且將這些標準與公審判相配合，表達出一種更徹底的審判思想(瑪五 29-30；瑪十 28)。瑪廿五 31-46 中，耶穌引用了舊約先知的圖像，把綿羊和山羊分開，其中即包含了審判的標準，即日常生活中是否對人付出具體的愛(瑪廿五 40，45)。

2)保祿宗徒認爲一切人都在天主/上帝的忿怒之下(羅一 18-32；弗二 3)，所以任何人都將在公審判前面對自己的善報或惡報(格後五 10；迦六 7-8)。審判者就是天主/上帝(羅二 2，3，5；三 6；十四 10)或是基督(羅二 16；格前四 4；格後五 10)。

3)若望使徒從兩方面來看審判：一方面是指現在的向度，這種審判所指出的大體上說就是私審判，因爲當人聽到有關耶穌的福音時就已受審。在若三 18-19；五 22，24，27；十二 31；若壹三 14 等經文的上下文中，若望即強調這種個人良心式的私審判。另一面則是未來向度，如死人復活(↗153 resurrection of the dead)時的公審判(若五 28-29)。

4)《默示錄》中運用了舊約的圖像，將公審判視爲收穫或天主/上帝的忿怒，這時人子藉天使來施行審判(默十四 14-20)，另外也以法官打開案卷或生命冊的圖像來表達(默廿 11-15)。

(四)基督宗教的傳承中，亦不斷地宣揚公審判，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)也一直肯定公審判，如(DH 10, 150)，最清楚的是在偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰》(Quicumque)信經(DH 75-76)。1274 年的里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274) (DH 859)，以及教宗本篤十二世(Benedictus XII 1334-1342)，在1336 年的《應受讚美的天主》(Benedictus Deus)憲章在談到人死後的狀況中，論榮福直觀(↗635 vision, beatific)、地獄(↗139 Hell)以及公審判的問題(DH 1000-1002)。

(五)系統神學(Systematic theology)則從二種末世論的典範(↗304 paradigm)來看公審判的意義：

(1) 第一種是擬人(↗676 anthropomorphism)式的典範：此種典範以較靜態的(static)實體形上學(metaphysics of substance)(形上學↗194 metaphysics)為基礎。在這種思想背景中，人即是從靈魂及肉身二個不同因素而整合的存有物，個人和社會間的關係也分得很清楚。末世事件(eschatological events)更像是安排在一條很長的時間直線上，先有死亡(↗154 death)→私審判→煉獄(↗618 purgatory)→有始無終之境(↗142 aevum)→公審判和死人復活(↗153 resurrection of the dead)(那時間直線的終點)，這裡私審判和公審判之間有很大的距離。這種說法的優點是令人易於了解末世的情況，但弱點是在知識論/認識論(epistemology)中，無法徹底反省出人所未表達的語言，以及所表達的內容之間不同何在。

(2) 第二種是關係性(↗696 relation)和動態性(active)的典範：在這典範中，人是在歷史過程動態性的關係界中。這種典範以較動態的(dynamic)關係形上學(metaphysics of relation)為基礎，把關係視為存有的真諦，由此而補充了傳統的實體形上學。這種典範也指出存有真像的最後因素仍是關係本身，天主/上帝即是這關係的最高證明，並具有其動態性。所以，人最深的存有就是與人、與受造物以及與天主/上帝的關係。經過死亡，人突破現況而與天主聖三/三一上帝合一。換言之，人經過死亡的轉變，則能達到那絕對無限的天主/上帝的標準，人也在無限愛的標準中受審判。可見人所面對的審判有二面：個人面：即在天主/上帝的光照下判斷出個人的價值。整體面：即人本質上有全體人類性，是整個人類關係的存有物；所以個人在關係界中，自由而負責地參與整體人類的受審情況。為此，審判的情形一直發生著。每當有一人死亡，審判的二種向度(私人面及人類面)都將同時發生。在最終者死亡後，面對那絕對的標準時，最後的審判(含有公、私審判)就結束了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃鳳梧編著，〈公審判〉，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp. 83-95，1977。

Bloesch, D. *The Last Things: Resurrection, Judgment, Glory*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

Buranelli, F. *The Last Judgement* New York: Rizzoli, 1999.

Caro, A. *The Last Judgement*. Künzelsau: Paul Swiridoff, 2000.

Parshall, C. *The Last Judgment*. Eugene, Or.: Harvest House Publishers, 2005.

Reventlow, G. H. *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*. Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1997.

谷寒松

## 79 公職

gōngzhí

OFFICE

參閱：685 職務 124 司鐸 582 聖職聖事 570 聖統制 581 聖職人員

(一)概念說明：公職/職位(office)一詞，源自拉丁文名詞工作(officium)，其中「opus、使做」、「facere 服務、責任、儀式」，其意義為：做有責任性、服務性的事情。依據教會(↗411 Church)的一般用法，公職意指基於特殊的、官方的權威指定而做服務性或責任性的工作(職務)。公職也指教會內官方正式指定的職務、地位或身分。與職務(↗685 ministry)一詞比較，職務一般用在較為動態的意義上。因為公職有較靜態的含意，指聖統制(↗570 hierarchy)的教會裡，官方正式指定的領導職務結構(structure)與法律(law)的一面。教會中有兩種公職：1)以聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)為基礎的公職。2)基於官方指定非聖職聖事的公職。第二種公職事實上與未祝聖職務相同。本文集中在以聖職聖事為基礎的公職來介紹。

(二)聖經(↗571 Bible)知道宗教(↗266 religion)團體中，有關公職的事實。舊約(↗687 Old Testament)聖經中提到幾種公職形態，如領導、司祭(司鐸↗124 priest)、法律教師以及

團體中的長老。新約(↗611 New Testament)聖經中，沒有用聖職聖事的公職性的術語，但其要素卻充分地描述了出來，如蒙召作門徒，遴選為宗徒(↗260 apostles)，選定執事(↗428 deacon)、長老與監督，常與覆手儀式合在一起。

(三) 自古以來，教會歷史(↗412 church, history of the)將聖職聖事的公職分為三個層次：主教(↗116 bishop)、司鐸與執事。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，有明確的表示(DH 4101-4179)。

(1) 中世紀，隨著文化(↗81 culture)與宗教的環境，聖職聖事的公職的作用變得相當狹窄，僅限於敬禮(↗587 cult)與聖事(↗559 sacrament)的範圍。以致佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)形容聖職聖事的公職的角色是「在教會內為生者、亡者獻祭的權柄」(DH 1326)。

(2) 宗教改革(↗273 Reformation)為抗議、反對自古以來的天主教會(↗44 Church, Catholic)傳統，堅決強調宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)是聖職聖事的公職主要的功能。由於所有基督教派的典範，即「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)、「唯靠恩寵」(↗466 sola gratia)與「唯靠信仰」(↗465 sola fide)他們不太重視聖職聖事，所以嚴格來說不再講聖職聖事的公職。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議，於《萬民之光》教會教義憲章(LG)中，清楚地肯定天主教聖職聖事的公職分為三部分(LG 第三章)：即主教、司鐸與執事；也接受有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上的三種公職的教理，即先知(↗159 prophet)、君王與司祭(LG 第三章；PO；CD)，肯定三者之間彼此相倚互賴，但未清楚明示何者順序優先；先知、君王、司祭三項公職何者順序優先。從與教會生活的情況而言：從邁向信仰(↗315 faith)的道路上的人來看，先知公職優先；從基督徒在其日常基督徒生活的奮鬥中來看，君王公職(牧人、領袖)優先；最後，從教會團體慶祝耶穌

基督的救恩(↗455 salvation)來看，司祭公職就要優先了。

(四) 有關聖職聖事的公職的問題已有幾個「合一神學委員會」來研究。如：普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)在 1982 年於秘魯首都利瑪的大會中，共同頒發論領洗(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)、聖餐(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)及職務(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)的《利瑪文獻》(Lima Document)，其中最突出的是「洗禮、聖體與聖職(公職)」的問題。以下三個準則需要以深刻的、謙遜的、彼此聆聽的及交談的態度來作進一步的研究：

(1) 聖職聖事對肯定公職的重要性：天主教會對基督新教(↗445 Church, Protestant)似已到了某種程度喪失聖職聖事之意義而感到遺憾。

(2) 聖職聖事的公職與教會與其他公職的不同：此一「不同」或者是「程度或作用上的不同」(如基督新教所堅持)，或者是「本質上的不同」(如：傳統天主教訓導權所堅持，其基礎是聖職聖事的重要性，以及對公職屬傳統聖統制與以敬禮為中心的了解)。

(3) 聖職聖事的公職候選人的標準：依據天主教會之梵蒂岡第二屆大公會議之訓導、新編定之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)，以及其實際中央領導權，為聖職聖事之公職候選人維護兩個傳統標準：男性與獨身。基督教各教會，原則上，不再堅守這些標準；他們強調要以耶穌基督的精神與天國的理想來「領導信仰團體的神恩」為標準。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 80 「及由子」

jǐyóuzǐ

## FILIOQUE

參閱：45 天主聖三 296 耶穌基督 566 聖神

(一)及由子(Filioque)一詞，源自拉丁文的「*filius* 子」，指成爲某人的子女。在社會層面中，指子女由父母而來的基本關係。從基督教(↗436 Christianity)的層面而言，指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是天主/上帝/神(↗30 God)聖言(↗558 Word of God)是天父的兒子。人因領洗，與基督結合，而分享耶穌基督的子性，成爲天父的子女(天主子民↗31 people of God)。拉丁教會在尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)的《尼西亞信經》(Nicene Creed)(信經↗324 creed)；君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)的《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)中，論及「聖神由父所發」一句中，加進「及由子」(Filioque)一語。此語的合法性及其中所包含的教義(↗407 doctrine)問題，成了東、西方教會爭論及分裂的關鍵。

## (二)歷史：

(1) 爭論反映出教會初期，兩個不同學派及神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)思想典範(↗304 paradigm)的衝突，即：安提約基學派(↗192 Antioch, School of)以安提約基主教、早期基督信仰的護教者德敖斐羅(Theophilus of Antioch 約 +181/188)、敘利亞安提約基神學家、主教保祿(Paulos of Samosata 約 +272)等人爲代表，較爲看重聖經(↗571 Bible)的字面含義，強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)完美的人性(human nature)，注重聖經的學術性及歷史性的研究，並強調在救恩史(↗456 salvation, history of)中的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)；亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)則傾向對聖經類比(↗698 analogy)的詮釋，以及強調

神的唯一性(monarchianism)。隨後，西方教會奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)(特別是奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)發展了亞歷山大學派的思想)，而東方教會則較傾向於安提約基雅學派。

第六世紀，在西方教會的某些地方，已在信經中加進「及由子」的做法，如高盧(Gaul)、西班牙的第三次及第十一次托雷多地區會議(Toledo III, 589, DH 470; Toledo XI, 675, DH 527)。649年，教宗馬丁努斯一世(Martinus I 649-655)在寫給君士坦丁堡的會議函件中，加進「及由子」(Filioque)一語，從此引起東方教會的強烈反彈。不過，君士坦丁堡宗主教塔拉西烏斯(Tarasius 784-806)，卻發展出另一種說法：聖神「由父藉子」生發(from the Father through the Son)；這種說法並在尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)中被引用，卻遭受查理曼(大帝)(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)的顧問阿耳昆(Alcuin (Alchuine, Alchvne, Albinus, Flaccus) 約 730-804)的猛烈抨擊。查理曼大帝早已在亞琛(Aachen)的私人御用聖堂，加上「及由子」(Filioque)的用法，乃強烈地反對「由父藉子」的說法(DH 617)。

(2) 857年，東方教會君士坦丁堡宗主教佛提烏斯(Phōtios 約 810-893/4)召開地區會議(local council)，宣布拉丁教會所定聖神(↗566 Holy Spirit)是由父「及由子」所共發的信理爲異說。1014年，教宗本篤八世(Benedictus VIII 1012-1024)正式將「及由子」列入彌撒(↗681 Mass, Holy)的信經中。1054年，東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)君士坦丁堡宗主教凱盧拉利烏斯(Cerularius (Kerullarios), Michael 1043-1058)，決定性地拒絕「及由子」的說法，於是東西教會正式分裂。

之後，「及由子」更成了「希臘教會」攻擊「拉丁教會」的主因。然而在義大利神學家、曾任本篤會隱修院院長、1093年擔任英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury, 約 1033-1109)的影響下，事情卻有了轉機。1098年巴里地區會議(Council of Bari)，在西西里的希臘教士面前，正式肯定

了在信經中加插「及由子」的作法及其教義。1274 年里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)在三位希臘代表的同意下定斷了這信理(DH 850, 853)。然而當消息傳到君士坦丁堡，卻遭受當地的教士及人民強烈的反對。希臘人普遍認為在信經中加插任何文字，即使是一個字母，都是不合法的。拉丁教長們卻認為只要不改變信經中所包含的信仰(↗315 faith)，文字的加插並無不可，況且加進「及由子」一語可更正確地詮釋聖神的生發，因此不謹是合法且是必須的。雙方各執一詞，勢成水火。最後 1439 年雖在佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)中，頒布論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Lactentur caeli)詔書時，得到短暫的和解(DH 1300-1302)，但是合一並不持久，爭論不久之後又故態復萌。

(三)支持及反對「及由子」者，都堅持自己的看法源自聖經。若十五 16 是反對者最佳的武器，這裡明明說出真理(↗335 truth)之神是「發於父」的，沒有提「及子」。然而支持者又有另一種說法，因為同一句福音(↗642 Gospel)又道：護慰者是由基督「從父那裡給你們派遣的」。另外，教父的話也常常為雙方面所引用。雖然所有拉丁教父都有「及由子」的教導，希臘教父的說法卻頗不一致。埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasius 295-373)、偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)堅持父是「神性的唯一源頭」；而敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes Damascenus 約 650-750)更說：「我們都沒有聖神由子生發的說法」，可是卻沒有一位教父說過聖神「只」從父所發。反之，他們的詞彙卻頗為「多樣化」，甚至有說「父和子」、「二者」、「由父藉子」等等。其實，塔拉西烏斯的說法「由父藉子」正是希臘人一般想法的最好寫照，它與拉丁教會「及由子」真實的不同大都是字面上的差異而已。準此，東西方教會十多個世紀以來所爭論的大都是語言及神哲學典範的不同，而不涉及真正教義上的差異(DH 1302)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Anonymous. *Spirit of God, Spirit of Christ: Ecumenical Reflections on the Filioque Controversy*. London: SPCK, 1981.

Guretzki, D. *Karl Barth on the Filioque*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate Publications, 2009.

Siecienski, A. E. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press, 2010.

編譯

## 81 文化

wénhuà

CULTURE

參閱：421 教會與文化 422 教會與世界 423 教會與國家 417 教會社會思想 98 本位化 528 象徵

(一)概念說明：文化(culture)一詞，源自拉丁文的「cultura, colere 耕種、修飾、照顧、敬禮(↗587 cult) 尊敬」，指社會(↗283 society)生活的風俗習慣、思想、學術、藝術、修養、倫理道德、宗教(↗266 religion)的整體狀況，包含某種組群之生存與生活方式的特色，以及一切象徵(↗528 symbol)記號之意義與體系。與強調衣食住行的文明(civilization)是人類社會的一體兩面。換言之，它的原意是指人來自土地耕耘的培養或訓練，好像土地的耕作一樣，是加於自然、使其超過自然的東西。

(二)到了十八、九世紀，由於歐洲政治和社會方面的改變，對文化的概念的理解也隨之起了很大的發展：

(1) 有人將文化視為一種文明進化的過程：人類(↗11 man)從沒有文化的情況，發展為有文化情況。他們以原始的部落社會為例：這些部落的倫理和精神面貌顯示他們文化的低落，他們朝向代表文化頂峰的歐洲(基督宗教

↗436 Christianity)文化進軍。這種觀點顯然具有偏見及不正確性。它是基於一種唯心論/觀念論(↗712 idealism)的看法,忽略了文化可以包含各種不同的表現形式。因而不同的文化對所謂意義、價值與完美的看法,亦有所不同;不可用某一種特有文化(如歐洲文化)的表現形式,作為基準來審定其他不同文化。

(2) 狹義的文化可視為實際的藝術和心智創作的整體。這種藝術和心智的作品,是某種文化精神(價值體系、宇宙觀)的具體表現。在該文化架構下,所顯示的完美,自然與其他傳統所認定的完美境界有異。

(3) 廣義的文化亦可被視為人的整體生活方式。這是一個複雜的整體,包括社會中各成員所共有的知識、宗教信仰、藝術、倫理、法律、風俗、習慣、語言、象徵,以及其他各種能力。人生活在社會中,一方面既接受整個社會所提供的文化遺產;另一方面,由於自己的貢獻,也豐富了它的資源。從此角度而言,文化又有主觀和客觀的層面:1)客觀文化包含一切在該文化下的客觀產物,如思想、宗教、藝術等。2)主觀文化則是包含個人或整個團體所表現的文化態度,如倫理和風俗習慣等。二者的關係雖然密切,卻不是絕對的,因為在客觀文化得到高度實現的團體中,也會出現道德衰落的現象。

### (三)文化的發展:

(1) 要使文化得到發展,它的先決條件乃是休閒(leisure)。所謂休閒,並非只是空閒、時間而已。它讓深藏內心的自由得以發揮動力,跳出緊逼的實用層面,讓人超離奴役人的物質價值,向更高的境界開放。此外,宗教也是文化的一個主要資源。人,透過他的宗教態度,在他的生命中為上帝保留空間,也努力緊握他的自由,讓精神面得到成長的機會,進而與其他文化自由相遇(跨文化 cross-cultural)。

(2) 文化的相遇是文化成長的一大要素。可惜它常常變質為一種強制的行為。其實,文化是不能勉強「製造」的。和平與統一的先決條件就是多元化(多元論 ↗182 pluralism)的文

化世界,尊重和欣賞別人與我的相異,認識各個心靈的獨特性和它豐富的內含。只有真正的自由才能增進文化的創造生命。

(四)教會(↗411 Church)與文化的關係是初期教會(↗286 church, primitive)(宗徒時代的教會)的一大話題(宗十五)。但自中世紀以來,由於整個歐洲大陸的基督化已經成為事實,這個問題似乎已經被遺忘了。直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)後,教會才重新燃起對落根文化的興趣:一方面,教會必須忠於基督宗教的源頭;另一方面,它又必須忠於當代的社會及不同文化的事實。怎樣向當代社會及不同的文化宣講基督的訊息,就是今日教會時所面對的當務之急。如 1975 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗徒勸諭中所強調。近年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)非常強調「新傳播福音」(福傳 ↗598 evangelization)。教宗認為今日文化和基督信仰已相當隔絕了,所以教會應用新的方法把福音宣揚到今日文化生活中。

### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

李亦園著,《說文化,談宗教:人類學的觀點》,台北:自行出版,2010。

譚光鼎編著,《多元文化教育 Multicultural Education》,台北:高等教育文化出版,智勝文化總經銷,2010。

Higmore, B.、周群英譯,《分析日常生活與文化理論》,台北:韋伯文化國際,2009。

Martell, L. *The Sociology of Globalization*. Cambridge, Malden, MA: Polity, 2010.

Titus, C. T. *Christianity and the West: Interaction and Impact in Art and Culture*. Arlington, Va.: Institute for the Psychological Sciences Press, 2009.

編譯

## 82 文字批判

wénzì pīpàn

### CRITICISM, TEXTUAL

參閱：571 聖經 573 聖經批判學 578 聖經詮釋學  
608 解釋學

(一) 概念說明：文字批判/經文批判 (textual criticism) 一詞，分為兩個部分，首先：「criticism 批判、批判學、鑑別學」，源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」一詞，指以理性思考、判斷的行動。其次「text 經文、正本、本文」一詞，源自拉丁文的「texere 織、編、編輯」，指布的製造。兩字合併，一般指編輯後加以批判，在學術界指以客觀的學術方法，對某一課題或學術領域，進行嚴格的研究。從神學的層面而言，是聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)的第一步。在西方，活版印刷術要到十五世紀才出現，古代的聖經只有採用手抄的方式流傳。因而產生許多因為傳抄上的錯誤(如：同音字、同形字、缺漏、字序顛倒等)；或文士有意的修改(如：和諧平行文，更正較難的讀法，以及一些「教義上的修正」等)；而形成的異文(variant)。文字批判就是要針對個別異文，作出批判，決定那一種讀法才是較可取的。

(二) 文字批判/經文批判的目的，許多人都誤以為是找回已經失傳的原始經文。這個理想定得太高。事實上，現在所有的新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)手抄本(Codex)中，最早的是一份寫成於二世紀(125)的蒲草紙抄本(papyrus 52，只有一張殘片)，明顯地也是再傳抄的結果，與原來經文必定有一段距離。至於完整的聖經抄本(包含新、舊約)，現存最早的抄本是四世紀的作品(西乃抄本 Codex Sinaiticus)，那是第四世紀的希臘文羊皮聖經抄本，是最有價值、最古老的抄本之一。為德國新教聖經經文批判學家蒂申多夫 (Tischendorf, Lobegott Friedrich Konstantin von 1815-1874)於1859年在西乃山

的加大利納(Catherina)修道院中發現。現藏於英國博物館，又名「O」抄本。因為沒有一本抄本可以代替原典，甚至綜合現存所有的抄本，也不一定可以絕對準確地確立聖經的原貌，所以文字批判/經文批判退一步的目的，只能是在僅有的資料中，找到最古老(比較古老)的經文而已。

(三) 文字批判/經文批判分「外在證據」(external evidence)和「內在證據」(internal evidence)兩個步驟。「外在證據」針對文件，即抄本的價值作判斷。一般來說，有較古老的抄本支持的異文較可取，然而仍然要看經文的地域性，最好是擁有較廣泛的地域經文支持的異文。「內在證據」針對經文本身。文字批判/經文批判家釐定了一些原則，如較難懂的、較短的、與平行文用詞不同的、較冷僻的、沒有教義(↗407 doctrine)上的偏見，最能夠合理解釋其他讀法的產生的異文，通常都是較可取的。要謹記的是，文字批判/經文批判不僅是一種科學，也是一種藝術，因此不可以機械性地固守原則。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

布雷克(Black, D. A.)著，葉雅蓮、黃龍光譯，《新約經文鑑別學》，台北：中華福音神學院，2009。

黃錫木著，《新約經文鑑別學概論》，香港：基道出版社，2002。

Epp, E. J. ed. *Perspectives on New Testament Textual Criticism: Collected Essays, 1962-2004*. Leiden: Brill, 2005.

Hawkins, A. R. ed. *Teaching Bibliography, Textual Criticism, and Book History*. London: Brookfield, VT: Pickering and Chatto, 2006.

Seters, J. V. *The Edited Bible: The Curious History of the "Editor" in Biblical Criticism*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 2006.

黃懷秋

## 83 文學批判

wénxué pīpàn

### CRITICISM, LITERARY

參閱：573 聖經批判學 622 源流批判 699 類型批判 578 聖經詮釋學 608 解釋學

(一)概念說明：文學批判/文學鑑別(literary criticism)一詞，分為兩個部分，首先：「criticism 批判、批判學、鑑別學」，源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」一詞，指以理性思考、判斷的行動。其次文學(literary)，源自拉丁文的「littera 文字、字、字母」及「sensus 直覺、感覺、心意、意義」，指某一個字原本的意義。文學批判就其最廣泛的意義而言，是指認識、了解一部文學作品；應用到聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)方面，那就是把一本聖經(↗571 Bible)書視作一部文學作品來處理，並提出其所包含的類型(form)(類型批判↗699 criticism, form)、文學性結構等，至少是關注它在文學層面上(相對於啓示↗472 revelation 的層面)的各種問題。然而在實際上，所謂文學批判卻含蓋著相當不同的研究範圍；在歷史上，也曾被視同為許多不同的研究方式。

(二)文學批判致力研究某本聖經書的作者，研究它寫作的時間、地點、語言、讀者、並它與其他聖經書的關係，它在文學上的影響，它所採用的文體等等。

較早時候，文學批判設法找尋某本書寫作的資料來源(書面資料)。這樣，文學批判實際上已被等同為源流批判/源流鑑別(↗622 criticism, source)。文學批判也考慮某部作品到底是完整的還是(由兩個以上的文獻)組合而成的。而當類型、文類(genre)的問題愈來愈受重視，文學批判又傾向於混同為類型批判。

比較近期的發展，文學批判又傾向於研究某本經書或者其中一段經文(如一首頌歌、

一則故事等)的深層結構(deep structural)，批判者設法把研究當代文學的方法，如敘述的原則、傳統喜劇與悲劇的分類、角色(role)的分析等應用到聖經(如：比喻↗61 parable)的研究上，這樣文學批判又差不多成了結構分析(structural analysis)的同義詞。抑有進者，文學批判尚可處理語法、措辭、用字、造句、音韻、節奏……等等細節的問題。這樣，文學批判更幾乎含蓋了文字學、聲韻學等等研究方式了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bressler, C. E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2003.

Rose, M. G. *Translation and Literary Criticism: Translation as Analysis*. Manchester [England]: St. Jerome Publications, 1997.

Templeton, D. A. *The New Testament as True Fiction: Literature, Literary Criticism, Aesthetics*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.

黃懷秋

## 84 文藝復興

wényì fùxīng

### RENAISSANCE

參閱：412 教會史 13 人文主義

#### (一)概念說明：

(1) 文藝復興(Renaissance)一字原是法文，其字根源自拉丁文的動詞「re 回、再、重」，「nasci 誕生、被生、出生、再生」，指重新被誕生，而其名詞為“rebirth, revival”。指歐洲十四世紀至十七世紀時，被用來形容義大利藝術界將古代希臘、羅馬的文學、藝術、建築以當代的精神表達出來新趨勢，亦即希臘羅馬古典藝術傳統的再生。它有古典的再生、復興或復原等含意，深深影響基督宗教的思想與生活。日後史家編纂近代史使用這名詞



時，廣義地指由藝術(art)(審美神學↗659 theology, aesthetic)、文學(literary)和哲學(↗344 philosophy)的人文主義/人本主義(↗13 Humanism)設定的典範或理想。最後到了十九世紀，史家們用它代表從十四到十六世紀整個時期，涵蓋了義大利的藝術、政治史和文化史，約從1347年羅馬宣布共和起，到1527年羅馬大浩劫或特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)時的思潮。起初此概念含有敵視前一代的意思，後來則指人類歷史上，任何將歐洲古典奉為圭臬的運動。後對於各種不同的文化(↗81 culture)和環境中類似的運動，凡求助於自己的歷史源頭以促進更新者，都以此詞彙來稱呼。因此它便失去了嚴格的歷史原義。

(2) 十四到十六世紀期間，義大利商人階級的崛起，動搖了中世紀建造的社會根基與世界觀。義大利人在政治、經濟的理論與實踐方面，以及藝術、哲學的自我表達上，都力圖尋求新途，於是各地開始與非基督徒的古典文明交談，以便在自己的活動中汲取靈感。再者，在佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，以及君士坦丁堡失陷後，西方學者接觸了東方的學者與豐富的古希臘哲學之結果，也影響了此運動。文藝復興表現於繪畫、雕刻、文學、歷史哲學、歷史編纂、哲學(佛羅倫斯的柏拉圖學院在此運動中扮演重要角色)，尤其是天文學及自然科學。此外，新大陸的發現與以太陽為中心的世界觀，也助長了此運動的發展。

(二)文藝復興在仿古方面的貢獻。但更重要的是它使社會生活從以外在的規範為主的態度，逐漸進入到以「人本的內在責任感」為主的心態。其後啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的各種思潮也一直受它的影響。文藝復興是社會既包羅萬象又有意識的蛻變之肇始，社會因而首度認清自己不但可自主且極具創造力。總之，文藝復興使人類從身為被操縱的客體、事物和現有秩序的僕人，搖身一變成了既有意識又共同負責的歷史主體。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

布克哈特(Burckhardt, J.)著、花亦芬譯，《義大利文藝復興時代的文化：一本嘗試之作》，台北：聯經出版社，2007。

伯克(Burke, P.)著、劉君譯，《意大利文藝復興時期的文化與社會》，北京：東方出版社，2007。

狄博斯(Debus, A. G.)著、周雁翎譯，《文藝復興時期的人與自然》，上海：復旦大學出版，2000。

帕金森(Parkinson, G. H. R.)主編、田平譯，《文藝復興和17世紀理性主義》，北京：中國人民大學出版社，2009。

約翰遜(Johnson, P.)著、譚鍾瑜譯，《文藝復興：從黑暗中誕生的黃金年代》，台北：左岸文化出版社，2004。

海爾(Hale, J.)著；賈士衡譯，《文藝復興時代的歐洲文明》，台北：國立編譯館，2000。

Blum, P. R. *Philosophy of Religion in the Renaissance*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd., 2010.

Pater, W. *Studies in the History of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

編譯

## 85 巴依烏斯主義

bāyīwūsī zhǔyì

BAIANISM

參閱：176 自然與恩寵 492 超性 493 超性主義  
113 白拉奇主義 167 自然主義

(一)為十六世紀比利時神學家、魯汶大學神學教授、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)的思想學說，因過分強調自力得救，1567年教宗碧岳五世(Pius V↗附錄一)以79個命題針對巴依烏斯的看法，提出批判與澄清。巴依烏斯的神學思想與1546年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第五場會議，所頒布之論原罪的法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)，所主張之原罪論(↗341 sin, original)(DH 1510-1519)及成義(↗150 justification)及稱義(↗632 justification)

的說法相抵觸。1567年教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)頒布《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)詔書，針對其七十九個神學命題(DH 1901-1979)，譴責巴依烏斯有關其人性(human nature)與恩寵(↗353 grace)的立場：這些命題多半取自巴依烏斯自己的作品。最初巴依烏斯力圖反抗，但最後終於屈服(1580)，死於教會的共融中。

(二)巴依烏斯特別注意人的敗壞、恩寵的必需等問題。但這只是人墮落之後的情況。人本來依照天主的肖像(↗36 image of God)受造，擁有最初的完整性。又因為這完整性是他從最初就有的，所以屬於他的本性(nature)，而不是恩寵(雖然它無疑為天主/上帝所賦予)。這樣，原祖理當聽命，而獲得永生(↗121 life, eternal)的功績/功勞(↗95 merit)。永生的賞報因而也屬於人的本性，而不屬恩寵的範圍。

然而，由於罪過(罪↗591 sin)，亞當失去他的完整性，也失去了達到他最終目的「榮福直觀」(↗635 vision, beatific)的可能性。由於原罪，所有人，包括嬰兒在內，都在天主/上帝/神(↗30 God)的震怒之下陷於永罰(eternal punishment)、永死。罪人的所有行為都是罪過，即使是無心之失，或未實現的慾望，都應得永遠的懲罰。

耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救贖(redemption)，恢復了墮落的人類在受造時本有的整體性的狀況，但如今這原屬本性者，卻成了恩寵。蒙救贖的人由於愛德而得到榮福直觀。成義意即有愛德。巴依烏斯很強調人的整體性，他不贊成有超性(↗492 supernatural, the)，即常恩(habitual grace)及聖化恩寵(sanctifying grace)與本性兩層思想。士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)所提出的兩層思想，為他來說是一種謬論。而這正是巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)與特利騰大公會議的教導(DH 1545-1547)直接發生衝突之處。

總括來說，巴依烏斯如白拉奇主義(↗113 Pelagianism)主張整體性(不分二層)的人觀(人學↗438 anthropology, Christian)；白拉奇強調

人的本性，巴依烏斯卻強調天主/上帝的愛及救恩(↗455 salvation)的重要性。他奉守北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的文字，而不够注意整個後奧古斯丁(post-Augustinian)思想的展，特別是士林/經院哲學(scholastic philosophy)(士林/經院學派↗20 scholasticism)的思想方向，從而不能與特利騰大公會議的信理(↗310 dogma)取得和解，甚至與當時公教整個思想發生衝突。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 86 幻象論

huàxiàng lùn

DOCETISM

參閱：449 基督論 5 二元論 673 諾斯底主義 332  
降生 712 觀念論

(一)概念說明：幻象論(docetism)一詞，源自希臘文動詞「dokein 顯現、看來、似乎」之意。是早期「基督論」(↗449 Christology)異說(異端↗461 heresy)：否認耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身體的實在性，以為基督在世期間並沒有真正的身體，祂只是看上好像有身體的外觀而已。甚至認為基督是「神」，不是「人」，他的人形只是一種幻影；也就是認為耶穌在地上的人性生活，尤其痛苦與死亡，僅僅是幻象而已。

(二)歷史：

(1) 歷史上的學者很難確知幻象論的真正來源；它可能來自公元一世紀輕看物質的流行看法：物質本身就是惡(↗500 evil)；再加上基督在世期間肉身所表現的軟弱，尤其是祂

屈辱的十字架上的死亡(↗154 death)(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。不過，到了二、三世紀，幻象論顯然結合了諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的理論，認為神聖的耶穌基督不可能實在地取罪惡的肉身。在肉身就是惡，以及救贖(redemption)意含肉身的消滅的大原則下，幻象論者堅持基督只是接受了肉身的外形而已。基督宗教諾斯底主義代表人物巴西里得(Basilides 約一、二世紀前)認為：是基勒乃人西滿(谷十五 21)奇跡性地代替耶穌被釘在十字架上，而耶穌自己則返回天鄉；依據埃及神學家瓦倫蒂努斯(Valentinus (Valentin, Valentinian, Valentinus, Valentius) 二世紀)的說法，基督降生(↗332 Incarnation)為人時經過瑪利亞就好像水流經過水管一樣。在諾斯底主義的圈子以外，幻象論在早期基督徒的世界中有著相當深遠的影響。在《伯多祿福音》(gospel of Peter)、《伯多祿大事錄》(Acts of Peter)、《依撒意亞的升天》(The Assumption of Isaiah)等偽經作品中，都可以發現幻象論的痕跡。甚至亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)及埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)的某些言論，倘若從它們的上下文中抽離出來，都有幻象論的傾向。

(2) 安提約主教依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)是最早反對幻象論的教會人士，他堅決地表示：否認耶穌基督身體的實在性就等於摧毀基督宗教(↗436 Christianity)，扼殺基督徒的生活方式。此外，小亞細亞(今土耳其)教會領導者、若望宗徒的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)、生於古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)及北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)等都曾經強烈地斥責幻象論。德爾圖良之後，幻象論的歷史可謂已經停頓。

(三)不過儘管極端的幻象論已經成了歷史名詞，幻象論的傾向和心態卻繼續在基督宗教中出現；而且，它不僅在教義(↗407

doctrine)和倫理的層面上留下痕跡，還特別感染了克修(↗196 asceticism)的世界。可以說，為所有不願意承認天主聖子(Son of God)已經成了血肉，而且(除了罪過以外)在各面都同人相似，以及為所有不願意接受這件事實，所帶來的實際後果的人而言，幻象論隨時隨地都在他們身邊。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

McGrath, A. E. *Heresy: A History of Defending the Truth*. New York: Harper One, 2009.

Mosser, C. and Bauckham, R. *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications, 2008.

編譯

## 87 未來

wèilái

FUTURE

參閱：230 來生 90 末世論 665 歷史 210 希望  
351 時間

(一)概念說明：未來(future)一詞，源自拉丁文的「futurum 未來」，但從哲學(↗344 philosophy)與神學(↗385 theology)的層面而言，指人類(↗11 man)歷史中除了過去、現在之外的第三方面。人在未來中，自由決定的多種可能性，並包含天主/上帝/神(↗30 God)以其全知如何瞭解人的決定。因此，這是末世論(↗90 eschatology)所探討的課題。未來在本質上與過去和現在不能分開，所以「過去—現在—未來」包含了一切實在界(↗637 reality)的存在。人面對個人的、人類的及宇宙的將來，內心有怕懼，也有希望，但卻無法完全把握得住。人就是走在這不安全的恐懼，以及可資發展的希望中。在古代民族的宗教(↗266 religion)觀裡，總是將未來的境界置於人類的開始，那時是黃金時代，正如《創

世紀》第一至第二章所描述的一般。「未來」真是人類一大問題，即使是倡導神愛世人的宗教觀中，面對著未來仍不免有些惶恐。在比較圓周性的世界觀中，所謂未來，就是歸根於原有的狀況；而在直線式的歷史觀中，未來也多是指時間的結束。現今人類日漸體驗到發展的限度，因此日益感受其處於世代交替的轉捩點上。人類已經無法如同過去一般的發展，也有更多的人覺得未來必有很多方面的變化。當人發展出電子和核能時，令人有著不可想像的恐懼；人面對細胞基因的研究，已感受到對世界的未來的震撼；很多人也認為國際間以國家為中心的政治制度，實在不符合整體人類發展的現象，所以在這些需求之下，未來學(futurology)深受歡迎。

(二)聖經(↗571 Bible)是以信仰(↗315 faith)及希望(↗210 hope)的基礎來探討未來，且認為未來是天主/上帝/神許給人的空間。本文由舊約和新約二方面來探討：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：舊約指出雅威(↗505 Yahweh)是祂子民的希望(耶十七 3)，雅威曾啓示(↗472 revelation)自己的名字說：「我是自有者」(我在這裡，我與你們同在)(出三 14)。按現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的研究，雅威是以非形上學(↗194 metaphysics)的定義(如：自有者)來啓示自己，然而，祂答覆了以民渴求解放(↗606 liberation)的心願，為此以民的希望就建立在雅威藉先知(↗159 prophet)所賜予的許諾(↗479 promise)上。以民認為過去和未來間的連繫就是雅威那忠信的愛。亞巴郎與晚期的先知們都是舊約宗教信仰未來向度的記號。

(2) 新約(↗611 New Testament)：新約裡耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是未來的中心。對觀福音(synoptic Gospel)傳統上是以天國(↗38 kingdom of God)表達未來的向度。自歷史中納匝肋人耶穌起，天國已展現於人間，但它在基督再度來臨(↗435 parousia)時才圓滿地到來。基督徒在這世界上「已經」體驗到在基督內的新生命；然而，也期待著「尚未」發生的基督的來臨，因而以謹慎之心來準備(谷十三 13)。保祿以亞巴郎作為基督徒未來

的記號，同時，又加上基督的向度(羅四 16-22；迦三 6-14；希十一 8-19)。因為，耶穌基督是死者的初果(first-fruits)(格前十五 20)，我們相信領過洗禮(聖洗聖事 ↗562 baptism, sacrament of)及聖神(↗566 Holy Spirit)的人也要復活(↗47 Resurrection of Christ)(迦五 5；羅十五 13)。所以，為保祿而言，未來是在基督身上。默示文學(↗668 literature, apocalyptic)描寫未來是圓滿救恩的情況，其中包含整個宇宙的境界(默廿一)。

綜合言之，整部聖經所描述的未來全建立在雅威(↗505 Yahweh)及耶穌基督身上，人藉著聖神而能體會到「在沒有希望中存有希望」。為此，基督徒靠著這種信仰，去改變世界以及預備天主/上帝要帶來的未來，即幫助天主/上帝在未來中要完成的工作。

(三)教會傳統中曾有一些思想，如：萬有復興(↗586 apokatastasis)、千年說(↗26 millenarianism)、烏托邦(↗363 utopia)等清楚地表示出對未來所懷的希望。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局雖曾間接地反對了一些錯誤的思想，但卻沒有對未來提出具體的論點。

(四)基督宗教(↗436 Christianity)的思想家面對近代無神論(↗514 atheism)的人文主義/人本主義(↗13 humanism)、不可知論(↗53 agnosticism)的虛無主義(↗506 nihilism)、經驗主義(↗627 empiricism)、共產主義(↗134 communism)等所強調的宇宙內的未來思想，更加發揮出超越此世的未來向度：

(1) 前東德哲學家布洛赫(Bloch, Ernst 1885-1977)，在馬克思的思想背景上提出「希望的哲學」，他的思想體系影響當時希望神學(theology of hope)及末世思想的研究。在他《希望原理》三冊(Das Prinzip Hoffnung I-III, 1954-1959)的著作中，曾以哲學的角度談論「希望」(這是在無神主義氛圍中，談論希望的哲學著作)。他認為：人是有缺點的存有物，努力在尋找一個空間。人不喜歡一切事物都已預定妥當，反而渴望人有自由的空間可供人向前行進，以投射自己未來的夢。人就在

此自我反省中，把未來提前至現在。在他的理想中，他看到他所期望的未來。人具有這種能力，也盡力面對在未來可能會發生的事，一步一步地實現自己的理想。

(2) 在布洛赫希望思想的背景上，德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)繼續研究基督徒的「希望神學」。他將聖經中描述的天主/上帝當做超越一切想像的奧秘(↗600 mystery)，祂改變了一切，祂許諾完全新的事物，也給傾向超越境界的人類打開了無限的空間。

(五)「未來神學」要面對今日的一些問題：

(1) 從知識(gnōsis)而言，「未來神學」要說明它如何能合理負責，且有證據的講論未來的事：沒有現在，就沒有未來。換言之，應從現在所體驗的事件來講未來的事，否則就毫無根據。從現在去論未來這種思路應該幫助人真正的準備自己以接受未來，也幫助人實現理想，若不如此，必使未來完全落空(德國神學家拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的主張)。

(2) 從社會(↗283 society)面而言，應把基督宗教從過份的個人主義中解放出來，使之進入整個社會大團體中。也應把正統信仰(↗91 orthodoxy)和正統實踐(↗92 orthopraxis)二者予以整合。換言之，基督信仰應幫助基督徒對未來懷著末世性的肯定意念，也幫助基督徒入世，使信仰真理(↗318 truth of faith)在具體的環境中得以實現。基督徒在此世的奮鬥中，更加肯定未來所具有的希望，如此，基督徒即可具有影響現今社會的能力。

(3) 在「已經」和「尚未」的張力中，我們可以看到末世的保留性，即是說基督徒不會迷失在所努力的歷史中，也不會將此世當作未來圓滿的境界。也因著末世的保留性，基督徒才不致失望。如果人真正接受信仰，那麼必可在其信仰中體驗到希望和力量，並以此促使他進步，也促進人類得以獲得解放。

(4) 未來學會向基督神學提出一些質疑：如何將基督神學中的未來思想和憑靠一般哲學反省所發揮出來的未來學思想相互整合？基督

神學應該面對時代，分析與分辨時代訊號，了解人的自由及軟弱、人對大自然的責任(生態神學↗109 theology, ecological)、以及個人良心的標準，以便對所處時代提出特別的貢獻。如此，則可發揮未來學中的超越(包括天主/上帝在內)的向度。這個世紀自石油危機以來，又面對環保危機、病毒危機、細菌危機、核能戰爭，也有恐怖的饑荒和人口膨脹等問題，人類早已將樂觀主義中的未來放在一邊。而在此面對未來的震撼中，神學應提出對人類整體的未來有所裨益的觀念，指導人類開始學習去度簡樸的生活(simple life)。神學也應指出人類的努力所具有的意義，更該以生活的天主/上帝為基礎而保護人的尊嚴(↗14 dignity of man)。基督徒「未來神學」主張未來的世界必定以人為中心(人為中心說↗15 anthropocentrism)，但人必須和其他受造物和平共存，共同組成一和諧美好的世界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 杜佛勒(Toffler, A.)著、孟廣均譯，《未來的衝擊》，北京：新華社出版，1996。
- 萊斯理(Leslie, John)著、賈士衡譯，《世界末日：人類滅絕的科學與道德觀》，台北：揚智文化事業出版，2001。
- 溫世仁著，《看見未來：面對艾文·托佛勒、海蒂·托佛勒三位未來學家眼中的新世界》，台北：未來書城出版，2001。
- 項退結，《邁向未來的哲學思考》，台北：現代學苑月刊社，1972。
- 歐崇敬著，《未來學方法論》，台北：新視野出版，2001。
- Benz, E. *Evolution and Christian Hope: Man's Concept of the Future from the Early Fathers to Teilhard de Chardin*. New York: Doubleday, 1966.
- Cauthen, K. *Science, Secularization, and God: Toward a Theology of the Future*. New York: Abingdon Press, 1969.
- Moltmann, J. *The Future of Creation*. London: SCM Press, 1979.
- Rahner K. "Marxist Utopia and the Christian Future of Man." *TI*, vol. 6. 59-68.
- Taviss, I. *Futurology and the Problem of Values*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

谷寒松

## 88 未定論

wèidìng lùn

### INDETERMINISM

參閱：189 宇宙論 169 自然律 391 神學與科學  
305 科學與宗教 650 確實性

(一)未定論/非決定主義(indeterminism)是決定論/決定主義(determinism)的反調，主張非來自自由意志的審慎抉擇與行動，稱為未定論/非決定主義。它所否定的是源自十七世紀科學上的決定論。

(二)歷史：

(1) 十七世紀的決定論有兩個面貌：1)一個是實體論/實體主義(substantialism)(實體↗641 substance)的角度；2)另一個是知識論/認識論(epistemology)的角度。前者以法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)為代表的「實體決定論」(substance determinism)，主張：「物質世界的實體決定論：宇宙就好像一部大機器，一隻複雜的時鐘一樣，所有動作都是機械性的」。而後者以牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)的系統為代表的知識論/認識論(epistemology)的「知識決定論」(epistemological determinism)則主張：決定論/決定主義強調自然科學的預測能力；這裡的決定完全是在概念上的，不是行動上的因果關係(causality)(cause and effect relationship)，而是以一組簡單的公式把概念相連起來，以達到預測的效果。事實上，知識決定論就等於無限制的可預測性。

(2) 十八世紀，這種本來只適用在機械上的決定論(如牛頓運動律)更為擴展了。在法國數學家、天文學家拉普拉斯(Laplace, Pierre-Simon de 1749-1827)《天體機械》(Traité de mécanique céleste 1799-1805)中，一位超級智者可以從一句簡單的描述洞悉過去，預知未來。

(3) 十九世紀開始對這種流行的決定論有所反彈，如物理學(physics)的統計法就暗藏未定

論/非決定主義的因素—只能提供概然的預測，而不是絕對的答案。

(4) 新舊物理學的分界來自量子理論(Quantum theory)。從1900年德國物理學家普郎克(Planck, Max (Karl Ernst Ludwig) 1858-1947)的「限制量子不確定論」，到1927年德國理論物理學家海森貝格(Heisenberg, Werner, 1901-1976)的「不確定性原理的量子理論」，科學家們都相信「量子物理學」(Quantum Physics)上的不確定性；在低於某一極限的量度中，根本無法避免誤差。因而如拉普拉斯上述的主張是根本不能成立的。然而問題是：由量子物理學所顯示出來的未定論/非決定主義到底是實體上的，或是純知識上(即預測能力的呢？各種詮釋都有。值得注意的是：「實體未定論」與「知識未定論」不可混為一談；意思是說，人不知道物質最小的「單位」的實在狀況，但這並不等於說物質的最小「單位」沒有它固定的存在方式。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cassirer, E. *Determinism and Indeterminism in Modern Physics: Historical and Systematic Studies of the Problem of Causality*. New Haven: Yale University Press, 1956.

Margenau, H. *Scientific Indeterminism and Human Freedom*. Latrobe, Pa., Archabbey Press, 1968.

Popper, K. R. *The Open Universe: An Argument for Indeterminism*. London New York: Routledge, 1988.

Shpakovskii, A. I. *Freedom, Determinism, Indeterminism*. The Hague, M. Nijhoff, 1963.

編譯

## 89 末世主義

mòshì zhūyì

### ESCHATOLOGISM

參閱：90 末世論 668 默示文學

(一)末世主義/終末主義(eschatologism)一詞，源自希臘文的「eschaton 終、末」及「logos 語言、論」，指有關結局、終末完成的論述。神學上指有關末世論(↗90 eschatology)的學問，即研究死亡(↗154 death)、復活(↗47 Resurrection of Christ)、審判(↗659 judgment)、煉獄(↗618 purgatory)、地獄(↗139 Hell)、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)光榮來臨(基督來臨↗435 Parousia)、末日、天國(↗38 kingdom of God)及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖工程(economy of redemption)的圓滿實現。為以末世即將來臨為大前提，來解釋耶穌的一生和使命的神學方法之統稱。它是一種極端的主張。

(二)有兩種末世主義：

(1)「未來末世論/未來終末論」(futuristic eschatologism)：可以阿爾薩斯(Alsace)神學家、醫生、音樂家、諾貝爾和平獎得主史懷哲(Schweitzer, Albert 1875-1965)為代表。根據他的理論，耶穌深信天主/上帝/神(↗30 God)的審判馬上就會來臨，故此祂無意建立教會(↗411 Church)，也無意給予什麼一般性的倫理教誨。在耶穌看來，祂的使命僅在說明，當祂在不久的將來以人子的身份來臨時，人得以進入天國的條件。然而，天主/上帝干預的延誤，使祂不得不以自己的死來加速天國的來臨(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。史懷哲的理論影響其他學者如：瑞士系統神學家、新約聖經學家、改革宗牧師維爾納(Werner, Martin 1887-1964)、德國信義宗宗教哲學家、神學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)等人。法國聖經批判學家。天主教現代主義的領袖羅阿西(Loisy, Alfred Firmin 1857-1940)更以此來證明新約(↗611 New Testament)之成立只是基督徒對天國遲遲未能實現的辯解。

史懷哲的理論完全漠視了降生(↗332 Incarnation)、救恩(↗455 salvation)、恩寵(↗353 grace)等等基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)。它也不能符合對觀福音(synoptic Gospel)對耶穌堅持倫理律法不能廢止的見證(↗198 witness)。對觀福音描寫耶穌

是一個有權威的人，而不是一個被自己的理想(甚或幻想)所迷惑的人。

(2)與「未來末世論/未來終末論」遙遙相對的另一種是已「實現末世論/實現終末論」(realised eschatology)：英國新約聖經學家、神學家、公理會牧師多德(Dodd, Charles Harold 1884-1973)便是其中的代表人物。雖然多德沒有否認將來的生命，但他卻認為在耶穌的在世事工中，默西亞(↗669 Messiah)的希望已經完全臨現。末世已從將來移到現在，從期待轉向已經實現的經驗中。

(三)然而大部分學者所相信的卻是一種比較中庸的理論。所謂天國的完成可從兩個層面去看：1)透過耶穌的死亡、復活，撒旦(Satan)(魔鬼↗703 Devil)已經被打敗了；從此耶穌的門徒可以特別在聖事(↗559 sacrament)中享見一種雖然局部卻是真實的圓滿。2)當基督光榮的來臨，在光榮中審判人類，並且開始天國的另一個屬天主聖三/三一上帝的境界時，一種將來而完全的圓滿才得以達成。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 90 末世論

mòshì lùn

ESCHATOLOGY

參閱：89 末世主義 87 未來

(一)概念說明：末世論/終末論(eschatology)，源自希臘文的「eschaton 終、末」及「logos 語言、論」，指有關世界的終結、終末、結局(完成一切)等的論述。神學(↗385 theology)上指有關末世/終末的學問，即研究死亡(↗154 death)、復活(↗47

Resurrection of Christ)、審判(↗659 judgment)、煉獄(↗618 purgatory)、地獄(↗139 Hell)、基督再度光榮來臨、末世事件(eschatological events)、天堂(↗52 Heaven)及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖工程(economy of redemption)的圓滿實現。「末世論」一詞，出自基督新教(↗445 Church, Protestant)路德會/信義宗(↗589 Church, Lutheran)的德國神學家卡洛夫(Calov (Kalau), Abraham 1612-1686)，他在十二冊巨著《神學問題的系統》(Systema locorum theologicorum)一書中，談論死亡、復活、審判及世界的完成。現今神學界則以下面幾點來描寫末世論：

(1) 德國信理神學家、耶穌會會士克耳(Kehl, Medard 1942-) 在其著作《末世論》(Eschatologie, 1986)中認為：末世論是討論個人(individual)、教會(↗411 Church)、普世的歷史以及整個受造界決定性的未來，這未來的基礎則是基督徒的希望(↗210 hope)。「論」是整體性、方法性、系統性的學問。

(2) 德國神學家沃格利勒(Vorgrimler, Herbert 1929-)認為：末世論是基督徒神學(↗442 theology, Christian)在教會現世生活的靈感中，從耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的降生(↗332 Incarnation)、死亡及復活事件，系統性地反省到未來將要發生的決定性的事實，如此能更恰當地改善現今的世界。

(3) 德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)主張：末世論是對基督信仰三大問題之一「我們可以希望什麼？」所做的方法性、系統性的答覆。

(4) 德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)：末世論是關於基督徒希望的學問，基督徒的希望包含了未來向度，這希望含有能力以及所渴望的對象。

(二)末世論可分為「學術」及「內容」二個層面：學術面是討論末世論在研究工作上的特色、歷史、變化等等；內容面則包括所有末世事件(eschatological events)，如：有始無終之境(↗142 aevum)、來生(↗230 afterlife)、默示(↗667 apocalyptic)、萬有復興

(↗586 apokatastasis)、死亡、天堂、地獄、煉獄、靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)、基督來臨(↗435 Parousia)、審判、古聖所(↗97 limbo)、樂園(↗663 paradise)、總歸於基督(↗684 recapitulation in Christ)、肉身復活(↗157 resurrection of the body)、死人復活(↗153 resurrection of the dead)、榮福直觀(↗635 vision, beatific)。

(三)世界各大宗教(↗266 religion)大體上說，比較強調「內容」上的末世觀；較少強調「學術」上的末世觀。有的比較強調個人性；有的則強調普世宇宙的層面；有的強調圓周性，有的則強調直線性。直線性末世觀又有兩個重點，其一：為「現在末世論/現在終末論」(presentic eschatology)，強調末世在現世已經發生。其二：為「未來末世論/未來終末論」(futuristic eschatology)，強調末世發生在未來。這都是學術研究層面上的因素。因為一般人較忽略此一層面，所以在此以四個部份特別發揮末世論的學術層面：

(1) 末世論的歷史，可分六階段來探討：

1) 舊約(↗687 Old Testament)時期：

a) 古今神學家們曾由聖經(↗571 Bible)舊約中，探討末世論的來源，並假設末世論是來自以色列以外的神話(↗383 myth)。或是以色列的禮儀(↗692 liturgy)生活；或是以民在痛苦中對政治的渴望。這些假設都未碰觸到以色列末世思想的深層意識。事實上，以色列末世思想的根源，主要源於以民對雅威(↗505 Yahweh)的體驗：自亞巴郎開始，以色列即體會到雅威應驗了祂所許諾的事，雅威是有計劃、有未來的天主/上帝/神(↗30 God)。為此，以民對天主/上帝滿懷希望，這希望包含兩個重點：後裔及許地(創十二 1-3)。

b) 在建立王國時期：以色列又獲得一份希望：在達味王朝中，將有一位偉大的後裔將帶來救恩(↗455 salvation)(撒下七；詠二 21；四十五；七十二；一一〇)。

c) 放逐巴比倫時：以民又興起了新的末世觀，即雅威(↗505 Yahweh)的日子將是審判之日，但也是救恩之日；這種思想促使以色列



對未來有更寬廣的希望，這希望涵括普世宇宙在內；特別是在依四十至五十五章中描寫了這新的末世觀，將革新整個的人類、世界及宇宙。當以色列接觸希臘思想之後，猶太人也逐漸吸收了希臘思想中的靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)的概念(智二 23；三 1，4；九 15)。

d)舊約末期：期待天主/上帝克服個人死亡的思想日漸濃厚(詠四十九 16；七十三 23-26)，尤其在默示文學(↗668 literature, apocalyptic)中，也表達出人在惡劣的迫害中，渴望著天主/上帝決定性地建立祂的王國，更消滅一切相反天主/上帝權柄的惡勢力；那時，乘著天上雲彩而降來的人子將要作王，一切的人都要服事祂，祂的王國永無窮盡(達七)。舊約晚期更有一「超越末世論/超越終末論」(transcendent eschatology)，其中強調死後有一超越的世界，這世界包含整個人類、宇宙，它將在天主/上帝的救恩中得以完成，在此救恩中死人復活(↗153 resurrection of the dead)(加下七)。

2)新約(↗611 New Testament)時期：新約從耶穌基督的奧蹟中，繼續發揮舊約的末世觀，其中也包含了聖父及聖神(↗566 Holy Spirit)的向度：

a)對觀福音(synoptic Gospel)以天國為其末世思想的基礎：在耶穌降生時，天國已在人間出現，但必需等到人子乘著雲彩降來時，天國才能圓滿地完成(瑪廿四 30；廿六 64)。為此耶穌時常勸導人要時時準備好，以獲得未來美好的賞報。

b)保祿的末世思想中心是耶穌基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)(格前十五 14-19)：他有如《默示錄》所描述的一樣，在期待耶穌基督的即將來臨。他認為：在耶穌被釘十字架的事件中，天主/上帝的救恩已臨於人世之中，而復活的主更帶來了人世的新領域—使世界充滿聖神(迦五 16-24；羅八 12-14)。此外，保祿也因著希臘文化的影響，而論及人死後的身體狀況(格前十五 35-50)。

c)若望著作中有兩種不容易協調的末世觀：但他將重點放在現世性的末世觀，在此「現在

末世論/現在終末論」中，人已經有了永生(↗121 life, eternal)(若五 24)；如果人不相信，現在就要受審判(若三 18)；人若不悔改，天主/上帝的忿怒就將臨於其身(若三 36)。但是若望也未忽略末世論的未來向度，即「未來末世論/未來終末論」(若六 39-40)，耶穌也提到祂的聖體(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)為未來的得救是一保證(若六 54)。

d)由此，新約晚期的末世論含有二種思想：1)在《默示錄》所記載之宇宙性的變化中，現今的宇宙將被取消，眾人將迎接那由天主/上帝所準備好的已完成的世界(默廿 11-廿一 5；伯前四 7；雅五 7-8；伯後三 10)；2)指在期待基督再度來臨態度上的改變，即從初期基督徒對基督來臨急迫等待的心態，轉變成一種期待基督在較長遠的未來來臨的心態(伯後三 3-9)。這種末世思想焦點的轉變，將人的注意力從期待由天而降的、即將來臨的新天新地(new heaven and new earth)，轉移到長久歷史過程中有罪的人身上：有罪而軟弱的基督徒在現世的奮鬥中，需要天主慈愛的寬恕與支持，個人和教會團體承認需要天主/上帝的忍耐、寬恕和包容的愛(↗604 love)，以完成其使命。

3)教父(↗400 Church, Father of the)時代：在這時代的前幾世紀中，末世論又有所發展。綜合而言，可以分成四點來說明，這四點相互補充：

a)教會面對著羅馬帝國，若想建立起信仰團體的生活(禮儀、制度……等)，就必須和羅馬政府有所來往，為此教會頗為重視現在的向度。

b)在希臘思想及基督徒神學(↗442 theology, Christian)的交會中，兩個思想典範有所辯論。具體而言，希臘思想強調靈魂不滅，而聖經中卻有死人復活的思想；因此教會拒絕蒙丹主義(↗629 Montanism)的思想。此外，希臘思想強調空間、圓周性或鏢旋性的看法；聖經思想強調直線性、進步和時間的看法；為此，埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)在《萬有復興論》(Apokatastasis)(萬有復興↗586 apokatastasis)一書中，論述一切

萬物經過鏢旋圓周性的活動，終將達到圓滿的說法，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)不予以接受。

c)教會面對當時的情況：基督徒信仰團體只有把自己的希望，由充滿著罪惡而不完美的世界轉移到天上完美的世界上。換言之，末世思想在此時已失去其現世性的向度。但是基督徒思想家們做了一件偉大的工作，即：一方面，接受希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)靈魂不滅的概念；另一方面，靠著聖經的啓示(↗472 revelation)把其中趨向二元論(↗5 dualism)的思想予以淨化，因而給了靈魂不滅這概念一個新的神學意義，即：「人在死亡後直到永生有其一致性，都是一位」。

d)教會在此時也體驗到，在耶穌基督內的救恩和那「尚未」完成的天國之間有其張力。這種張力促成了新的思想，即在人死亡後和新天新地的完成之間，有一種狀態(如：古聖所↗97 limbo、有始無終之境↗142 aevum)；如此說法主要在表示救恩「已經」在人間，卻又「尚未」完成。和此概念接近的是「煉獄」的思想，此思想在教會的祈禱(↗331 prayer)及和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)所強調的補贖(↗624 satisfaction)傳統中一直發展著。此外，《默示錄》第廿章1-15節，也提到另一張力，即教會此時已有救恩，但又要保留千年才得以完成(千年說↗26 chiliasm)。

4)中古時代：此一時期的末世論有三個特點：

a)中古時代的社會，是在一片神化(deification)的氛圍中，教會思想瀰漫一切，所以教會投入社會各層面，也覺得自己是擁有一切的團體，如此教會偏重「此世」，而比較忽略了自己是一個「尚在」旅程中的信仰團體。可說末世論並非此時代的思想中心。

b)在這種氣氛中，教會學/教會論(↗425 ecclesiology)及末世性的問題，大多屬個人性的層面，如：肉身復活如何可能？現世和未來的肉身是否有關？在榮福直觀中，復活的肉身是否增加靈魂的幸福？等問題。綜而言之，此時的末世論(↗90 eschatology)是聖事論

(聖事神學↗561 sacraments, theology of the)、恩寵論(恩寵神學↗354 theology of grace)、基督論(↗449 Christology)的副題，而非整體神學不可或缺的主要因素。

c)但此時一般基督信友的團體，對末世的想像卻很豐富，如同在其他宗教當中一樣。或許這是因為官方神學很少說到末世事實，所以使信徒們在遺憾中，而產生的彌補作用。

5)宗教改革(↗273 Reformation)時期：

a)德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)將末世論的焦點，集中在耶穌基督救主的奧秘中，他認為沒有耶穌基督，人無法面對因罪而產生的死亡和地獄，更無法達到末世的圓滿境界。他也將歷史當作天主/上帝所爭取的末世性的戰鬥，現世的歷史已是末世的開始。路德的末世論重視的是「個人性」的末世幅度，他的末世論也包括「現世性」和「未來性」二者，只是其中沒有煉獄(↗618 purgatory)(DH 1753, 1820)。

b)加爾文學派(↗131 Calvinism)的神學中，含有很明顯的期待未來性的末世向度，在《基督教要義》(Christianae Religionis Institutio, 英譯為 Institutes of the Christian Religion, 1536-1559)一書第三部份中，瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)將末世論(eschatology)與恩寵論(↗353 grace)融合，而含有預定論(↗625 predestination)的思想，因此他的上帝觀含有強烈的末世特色。

6)近代：近代有一些宗教理念及思想潮流，如：虔敬派(↗349 pietism)、理性主義(↗398 rationalism)、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)、不可知論(↗53 agnosticism)、自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)、唯物論/唯物主義(↗464 materialism)、無神論/無神主義(↗514 atheism)、經驗主義(↗627 empiricism)、科學主義(scientism)、進化論/進化主義(↗521 evolutionism)、共產主義(↗134 communism)等等，頗為影響基督信仰中的德國信義宗系

統神學家、宗教哲學家、末世論，基督教自由派的神學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)，在其所處的環境中曾感言：「末世論的辦公室大部份已關門了。」

面對這些現象，天主教(↗44 Church, Catholic)和基督教(↗445 Church, Protestant)的神學家們各有其論點：

a)天主教認為末世論應注意三點：(a)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)：注重實體形上學(metaphysics of substance)的末世論，多在分析個別性的末世問題。(b)在末世論的革新運動中，有些新的理論大部份是由杜賓根學派(Tübingen School)而來，如：德國信理神學家、天主教司鐸施陶登邁爾(Staudenmaier, Franz Anton 1800-1856)曾應用德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的唯心論(↗712 Idealism)和歷史觀來強調天國概念。(c)天主教的末世論，大體上頗受基督新教的末世論思想的影響，這些思想也影響了梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，特別是《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章之第七章，48-51 號。

b)基督教神學在德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)、黑格爾、德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)、德國哲學家、先驗唯心論/觀念論(↗712 idealism)的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)、德國哲學家、作家、美學家萊辛(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1781)等人的思想影響下，而有了新的嚐試，如：德國新約聖經詮釋學家魏斯(Weiß (Weiss), Johannes 1863-1914)、阿爾薩斯(Alsace)神學家、醫生、音樂家、諾貝爾和平獎得主史懷哲(Schweitzer, Albert 1875-1965)、維爾納(Werner, Martin 1887-1964)、德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)、瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)、德國新教新約聖經學家、歷史學家庫耳曼(Cullmann, Oscar 1902-1999)、德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)等人，他們很努力

地把聖經的末世觀帶進現代具體的社會情況中。結果瑞士神學家、靈修學家、審美神學家、天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)曾說：「自廿世紀起，末世論的辦公室開始加班了。」

(2) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局很少提到末世論的學術層面，但一直很注意三點：

1)教會自古至今一直努力傳揚福音(福傳↗598 evangelization)，福音(↗642 Gospel)的本質就在肯定未來，但卻很少發揮末世論的學術性。

2)梵蒂岡第二屆大公會議在《萬民之光》(LG)教會教義憲章第七章 48-51 號中，以簡短之語綜合了近代的末世思想，這思想也包括法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)所提出的演化神秘的內容(LG 22)。

3)天主教宗座教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)，在1979年5月17日所發表的給主教的一封信函《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi)中，討論了末世論的問題。信函應用了廿世紀末世論學術面的概念：一方面注意「現世」和「未來」生活中的一致性；另一方面也表示出現世與未來生活的不同。此外，教會也注意一般信友的想像以及教會信仰中符合啓示內容的道理(DH 4650-4659)。

(3) 近日在學術向度中的末世論包含了四項重點：

1)應注意個人與普世宇宙間的張力，包含現世性與未來性的末世兩面的張力。

2)應從知識論/認識論(↗392 epistemology)、聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的角度上注意末世論所應注意的一些原則，也要避免基要主義(↗431 fundamentalism)中太簡化的態度。

3)應注意末世論和其他神學課程之間的關係，主要在使神學發揮其末世的整體性向

度。

4)有關入世的末世論含有四種思想的幅度：a)由未來的立場勇敢地探討現在的問題(如：摩特曼)。b)德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist, 1928-)，特別強調：基督化末世論應滲透整個人的社會與政治向度(政治神學/295 theology, political)。c)應將人從不自由中解放(↗606 liberation)出來(解放神學/607 liberation, theology of)。d)應指導信友們在生活中培養出與基督神秘交往的經驗(神秘思想與生活/380 mysticism)，即在生活中慢慢領悟出天主聖三/三一上帝在具體歷史中的臨在(↗677 presence)，以及不斷具有的新希望。

如果在這些角度中發揮末世論思想，即可整合「較天真的進化主義」以及「默示性恐嚇」二者，而有其中庸之道。

(4) 在本地化/本位化(↗98 inculturation)的問題中，除了注意末世論學術上的四點，同時也要注意末世論的內容向度，如此才可在文化(↗81 culture)脈絡中產生新的解釋方式。為此極需要具有研究、交談、聆聽的態度，如此基督徒的末世論才可維持其宗教的末世思想中的主要內容，且在學術上日漸適應各時代文化的需求。例如：在中國文化中，就應多發揮人的良心所具備的善惡的因果關係(Causality)(cause and effect relationship)標準；或是面對佛教(↗208 Buddhism)的輪迴(↗649 transmigraton)之說時，仔細聆聽輪迴中「尚未」的因素，並使之與基督信仰得以整合一致。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王曉朝、楊簡楠主編，《現代性與末世論 *Modernity and Eschatology*》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。

布特曼(Bultmann, R. K.)著、李哲匯、朱雁冰譯，《生存神學與末世論》，上海：三聯出版社，1995。

別爾嘉耶夫著，張百春譯，《末世論形而上學》，北京：中國城市出版社，2003。

黃伯和著，《末世論的啓示》，台北：雅歌出版社，2000。

霍安東(Hoekema, A. A.)著、趙中輝譯，《千禧年論簡介：兼評千禧年前再臨-時代主義論》，台北：基督

教改革宗翻譯社，2002。

夏貝德(Habets, P. G.)、楊世雄譯，〈舊約末世論〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp. 285-302，1980。

教廷教義部，〈「關於末世論的某些問題」一封信〉，《鐸聲》十七190，pp. 34-36，1979。

黃彼得著，《基督教的末世論：末世論與釋經學》，台北：校園書房出版社，1988。

黃鳳梧編著，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，1977。

張春申著，《基督信仰中的末世論》，台北：光啓文化事業，2001。

威摩爾(Wilmore, G. S.)著、鄭慧姪譯，《盼望的緣由：現代基督教終末論》台南，人光出版社，2003。

奧脫(Ott, L.)著、王維賢譯，〈末日完成論〉，《天主教信理神學》下冊，台北：光啓出版社，pp. 739-779，1969。

Fergusson, D. ed. *The Future as God's Gift: Explorations in Christian Eschatology*. Edinburgh: T and T Clark, 2000

Küeng, H. *Eternal Life? Life after Death as a Medical, Philosophical and Theological Problem*. New York: Doubleday, 1984.

Moltmann, J. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Gütersloh: Chr. Kaiser, 1996.

Schwarz, H. *Eschatology*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

Wilkinson, D. R. *Christian Eschatology and the Physical Universe*. London; New York: T and T Clark, 2010.

谷寒松

## 91 正統信仰

zhèngtǒng xìnyǎng

### ORTHODOXY

參閱：92 正統實踐 399 理論與實踐 407 教理

(一)概念說明：正統信仰/正統教義(orthodoxy)一詞，源自希臘文的「orthos 正確的、對的」及「doxa 看法、意見」，指標準的、正確的看法與主張。與非正統信仰(heterodoxy)相對，與正統實踐(↗92 orthopraxis)相互補充。希臘哲學家柏拉圖

(Platōn 約 427-347)將二字並列使用；希臘哲學家、柏拉圖的學生亞里斯多德(Aristoteles 384-322)用動詞“orthodoxeo”指「正確的意見」。到希臘教父(↗400 Church, Father of the)時代，名詞“orthodoxy”(正確或健全的教義)和形容詞“orthodox”(正統的)才通行起來。最後，更在神學(↗385 theology)中引申為在任何領域中接受或創建的學說。

(二)聖經(↗571 Bible)有此概念，但未用過“orthodoxy”。保祿論及他所領受而傳授的(格前十五 1-3)，所提到的「信仰」(↗315 faith)(迦一 23)，含有傳授的道理之意(猶 3)。牧函裡十五次用“didaskalia”(教導，教訓)一字以區分健全道理(弟前一 10；弟後四 3；鐸一 9；二 1；弟前四 6)與非正統(heterodox)道理(弟前一 3；六 3)。這些概念由另一主題——對背教者的警告——所補充，背教顯然背棄正道(迦一 6-9；後四 3-4；希六 4-8)。

### (三)歷史：

(1) 在聖經以後時期，安提約主教依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)最早提及非正統的教師及教義；“orthodoxy”一字，終於在凱撒勒亞主教歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)、埃及亞歷山大主教、聖師亞大納修(Athanasios 295-373)、凱撒勒亞主教、教父巴西略(Basilios of Caesarea (the Great) 約 330-379)等人，在其論著中風行。厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)及加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)兩屆大公會議也採用此字。漸漸地，“orthodoxy”不但指正確教義(↗407 doctrine)，也指教會傳統、普遍的教義，而與非正統教義或異端(↗461 heresy)對立。在這脈絡下，該字被視為純正傳統，即由耶穌及宗徒(↗260 apostles)一脈相傳的真正福音(↗642 Gospel)。由於堅守厄弗所和加采東兩屆大公會議為反對奈斯多略(Nestorius, 約 +451)(奈斯多略主義↗228 Nestorianism)、土耳其神學家、隱修院院長優提克斯(Eutykhēs 約 378-454)(優提克斯主義↗679 Eutykhianism)等而宣信(↗329 confession)的

信仰(↗315 faith)，教會被視為正統的。九世紀平定了「消除聖像之爭」(↗367 controversy, iconoclastic)後，東方教會把每年四旬期第一主日訂為「正統信仰」節日；慶典中詠唱〈正統及非正統教師〉禱文，信眾一一為他們祈禱。四至九世紀間，希臘作家把“orthodox”(正統的)用在聖經解釋、教會信仰、禮儀(↗692 liturgy)崇拜、各種法令及意見、著作、個人及各教會上。但該字很少出現在拉丁文獻裡；似乎連教宗(↗403 Pope)的論述也故意避而不用。

(2) 在宗教改革(↗273 Reformation)時基督新教(↗445 Church, Protestant)的歷史中出現了該字。十七世紀時有些作者談及「路德派正統信仰」。二十世紀瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)對自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)的抨擊，拉開新正統主義(neo-orthodoxy)神學的序幕，以對抗那些想削弱基督徒傳統信仰的企圖。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)只在《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，論及敬禮聖母是在「健全而正統的教義」範圍內時，用了一次形容詞「正統的」(LG 66)。

基督宗教(↗436 Christianity)所提出與信仰及道德有關而可辨認的真理(↗335 truth)，常被視為教義的主要部分，或稱之為「正統信仰」。然而用來斷定教義的標準有很多種：包含在聖經中、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局所提出者、信徒的信仰感(sensus fidelium)等等。「正統信仰」不等於在信仰的語言表達上嚴格的劃一性，它從未抹殺信眾當中合理解釋的多樣性。再者，各社會對自己本身的特色及個人追求真理的權利及責任很敏感，因此，會採用較偏向的論證以反對「一樣化的」正統信仰。實際上，「正統信仰」僅指教會(↗411 Church)從一開始宣講(↗330 preaching)就傳授下來的穩健教義。今天常把它視為僅是教會生活的一面；亦即只視為與基督徒的認知面有關。其實，「正統信仰」提醒信徒要對「正確教義」的補充(即「正確實踐」)作反省。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bauer, W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Mifflintown, PA: Sigler Press, 1996.

Green, B. G. *Shapers of Christian Orthodoxy*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010.

武金正

## 92 正統實踐

zhèngtǒng shíjiàn

ORTHOPRAXIS

參閱：399 理論與實踐 91 正統信仰 440 基督徒倫理生活

(一)概念說明：正統實踐(orthopraxis)，一詞，源自希臘文的「orthos 正確的、對的」及「praxis 行動、工作」，指依據正確的教義來行動與工作。隨著二十世紀下半葉，歐洲政治神學(↗295 theology, political)及拉丁美洲的解放神學(↗607 liberation, theology of)興起，而成為流行的神學(↗385 theology)術語。它指出時下神學過度強調基督徒「正統信仰」(↗91 orthodoxy)的宣信(↗329 confession)內容。士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)受到中古時代晚期介於唯名論(↗463 nominalism)與樸素實在論/樸素實在主義(naive realism)或感覺主義(sensism)之間肯定普遍概念價值的概念主義(conceptualism)影響，導致「信仰與行動(faith and action)(尤指政治、經濟、社會、文化界的活動)脫了節。「正統實踐比正統信仰優先」的提出，旨在整合信仰與行動、理論與實踐(↗399 theory and praxis)，並正視新約「光說不做」(瑪七 21)的問題。

(二)通往基督徒身份的門徑：「正統實踐」著重「意義」的團體(如基層基督徒團體)、有效(如：社會正義)功能，致力於基督徒價值與意義的構成，而「正統信仰」則專注於「意

義」的認知(如：(信仰真理↗318 truth of faith)功能：兩種關懷迥然有別，卻互補不足，但也顯出兩進路爭論性的特徵。

「正統信仰」的擁護者，堅持教義的符合性，執著於信仰寶庫(↗323 deposit of faith)裡不變的真理；而「正統實踐」的先知性(↗159 prophet)人物則過分把歷史過程絕對化，抹煞基督徒的啓示(↗472 revelation)和救恩(↗455 salvation)。在此必須承認兩者都缺乏充足的神學基礎。認真的神學家看出，不能只抓住「宣信」(↗329 confession)，死的「正統信仰」並未答覆基督徒身份的存在性問題。但一味追求實用性，使信仰真理淪為僅屬今世的成果，將使人無法感受到天主/上帝/神(↗30 God)救援人、改變人那種超性的愛(↗604 love)，並喪失基督徒團體批判的潛能。

(三)方法的問題：主張「正統實踐」優先的人，堅稱內心和生活的皈依(↗325 conversion)是獲得真正天主/上帝知識的條件。這種神學方法反映了德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)的說法：「哲人以各種方式解釋世界，重點則在於改變世界」；但這方法可能也和義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的觀點有關連，即先從基督徒每日生活作為出發，分析其模式傾向，在福音(↗642 Gospel)光照下評估其作為。但這方法不只要引人改變作為，也要隨著時代助人洗心革面，欣賞基督徒訊息；不是要剷除「正統信仰」，而是要讓天主/上帝的恩寵(↗353 grace)介入日常生活方式中，使人更成為門徒。

(四)「實踐」一詞的含糊：「實踐」取向的神學家反對中世紀思辨理智及啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的計算理智(如：笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)或康德(Kant, Immanuel 1724-1804)之純粹理智)，以其假定了理智脫離社會(↗283 society)化、文化(↗81 culture)傳入、教育，而獨自運作。他們大都匯入社會理論的洪流，採用馬克思的實踐概念，不但使古典

的實踐(praxis:所有的活動出於人自己對目的之選擇)和行動(poiesis:行事都遵照他人所選定的目的)的區分模糊了,也敗壞了對工具理智(instrumental reason)可能有的批判。

結果,默默假定馬克思「實踐」概念的人,可能有的誘惑是:把一切「理論性真理」及活動委屈求全,與義大利政治哲學家馬基亞維利(Machiavelli, Niccolò di Bernardo 1469-1527)所說的「有效真理」混合在一起。理智主義者(intellectualist)強調正統信仰,可對此誘惑提供一種有益的解毒劑:按照正統信仰來說,人類固有一種「自我超越」的偌大領域;此偌大領域讓救援、超政治、超歷史天主/上帝愛的恩賜,時刻在人間常保活躍。依靠正統信仰及天主/上帝愛的恩賜促使基督徒們可做二件事:一方面把二位馬氏所強調的「實踐」在「耶穌王國」的標準下批判修正;另一方面基督徒們要接受來自二位馬氏所強調「實踐」的挑戰。

參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Bolt, J. ed. *Orthodoxy and Orthopraxis in the Reformed Community Today*. Jordan Station, Ont., Canada: Paideia Press, 1986.

武金正

## 93 正義

zhèngyì

JUSTICE

參閱: 417 教會社會思想 16 人權 11 人 438 基督徒人學 169 自然律

(一)概念說明:正義(justice)一詞,源自拉丁文的「ius 法律、權利」,指合乎法律要求的基本狀態。在司法的程序上,指法官尊重習慣或法律秉公審理案件,即忠誠地給予對方應得的、同等的或相稱的權益。在舊約(↗

687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中,常將正義一詞指天主/上帝/神的屬性(divine attribute)(↗30 God),因為天主/上帝是公正的法官。人的行為常偏於不義而觸犯了倫理和宗教(↗266 religion)的義。新約(↗611 New Testament)聖經強調,耶穌基督(↗296 Jesus Christ)控訴世人的不義、社會的不公,特別是在宗教方面的形式派/形式主義(↗195 modalism)和偽善。宗徒(↗260 apostles)時代強調正義是永生(↗121 life, eternal)的果實(伯後三 13)。聖經中,對正義有兩種用法:一是指全面性的美德,其性質與其他品行不同;另一是指遵守法律的命令。

(1) 整體性的、帶宗教色彩的正義:

1)在舊約聖經中,正義(sedaka)與忠心(hesed)及忠誠(emet)有密切的關係。一個人只有與雅威(↗505 Yahweh)建立忠誠的關係,才堪稱為義;上主會向祂承諾生命之約(則十八 9)。在《聖詠》中義人受祝福,並不是因為他個別的作為,而是因為他整個生命忠誠的表達。依照正義而行,即是說要擺脫所有破壞共融友愛的錯謬。伸張正義,就是要剷除某些團體所蓄意造成的不平等待遇(依五十三 11)。正義的理想就是實現在人之內的良善(正義),而這是透過天主/上帝自由的干預(成義,稱義)。天主/上帝是一個「仁義的神和救主」(依四十五 21),正義不是由人的力量而來,而是上帝的恩賜。

雅威一直以正義對待以色列子民(撒十二 7; 六 5; 達九 16)。總括來說,舊約中,天主/上帝的正義絕非報復或毀滅,而是豐沛的救恩(↗455 salvation),因為祂始終忠於自己與以色列子民所立的盟約(↗588 covenant)。

2)新約聖經中,亦有關於正義的觀念。瑪竇與保祿(羅一 17; 三 5-26)指出審判之日,正義必要來臨;這正義只有接受基督的福音才能獲得。一切倫理誠命的實踐並不是正義的條件,而是正義的表達。

耶穌是正義的導師(山中聖訓)。在《瑪竇福音》中,聖史強調正義包涵自罪惡中得到釋放;書信中保祿宗徒認為正義是一份恩

賜，彰顯天主/上帝對人類的救恩行動；而聖史路加認為正義就是人對天主/上帝的敬畏，或整個在倫理方面的與天主/上帝、與人類(↗ 11 man)的修好。

保祿認為正義是上主對人類的恩賜，在基督之內，即在上主的正義之內(格後五 21-23)，天主/上帝的正義並不依靠法律顯示出來，而是靠信仰，因為信仰是達到正義的途徑。這方面的例子以《瑪竇福音》記載的若瑟(瑪利亞的丈夫) (瑪一 19)最為顯明。此外，依據宗徒傳統(apostolic tradition)，為履行正義必須忍受迫害(瑪五 10)。

## (2) 特殊性、法律性的正義：

1) 舊約聖經：正義另一個用法較富司法色彩，即遵守法律的規範(箴言十一 4, 19；十二 28；申一 16；十六 18)。在「歷史書」及「先知書」中，正義常被視為合理應得之權利(歐十 12；依九 6；十一 4-5；十六 5；3-4；撒下八 15)。《耶肋米亞》先知書中，指責富人不公義的行為，他們付給工人太低的工資，根本無法維持生活(耶廿二 13-15)。因此，智慧文學(wisdom literature)視：正義為人與人之間公明嚴正的關係(約卅五 8；訓五 7)。

2) 新約聖經中，正義的要義還包括：自我節制(宗廿四 25)、忠信、仁愛、堅貞與溫良(弟前六 11)；此亦是慈善救濟的同義詞(格後九 9-10)；亦代表公平審判的善行(默十九 11)。

3) 在教父(↗ 400 Church, Father of the)時代，正義被解釋為「救濟」。如：古小亞細亞(今土耳其)教父巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約 330-379)講解的《路加福音》聖經；以及盎博羅修(Ambrosius, 約 339-397)的論義人納波特(列上廿一 1-26)。

富有宗教意味的整體性正義及守法的特殊性正義，這兩種正義是有關連的，它們也能融合為一。

若人只視正義為一種關乎物件之獲得或交換的外在態度，那末，要達到兩種正義的融合，必定困難重重。他應該由人的重要性入手，因為人權(↗ 16 right, human)較產權貴重多了。假如他重視人與天主/上帝親密如父子的關係，肯定人是屬於天主/上帝的，並願

意奉上對天主/上帝堪當的獻禮，他就該履行公義，把自己完完全全奉獻給天主/上帝。因為天主/上帝是人類的大父，祂的愛召叫眾人合而為一，所以公義包括人與人之間要共享資源，守望相助，絕不自私自利。由此可見正義與愛德實在是不可分割的。為了成全愛德，愛天主/上帝、愛近人成為密不可分的重要條件(若壹四 7-16)；而成全義德，則必須在個人甘心情願之下實踐愛德行為(格後八 13-15)；因此，新約在正義與愛德之間帶出一個存在性的辯證關係(dialectical relation)。

## (二) 正義的美德及其分類：

倫理神學中，正義是諸美德的中樞，因為它要求給予人應得的權益。但是所謂應得，並不是說給每個人完全一樣；有時是比例性的等同。只有在一些人與人完全平等的事件中，才有完全平等的可能性；但在一些不同的情形下，每個人權益的程度及種類便會有所分別了：

(1) 交換正義(commutative justice)：要求「施」與「受」達到公平的平衡關係。行劫、詐騙與蓄意損毀都是破壞公正交易的行為。

(2) 分配正義(distributive justice)：視個人財物為社會大眾之資源，要求社會成員依照其地位、能力去分配義務及權利。以前，負責執行這正義者都是國家首長或公務員；到了民主時代，這個觀念傳遞到每個公民。權利與義務不只需按各人的情況公平分配，各人更應盡一己之力，投身整個社會的運作，以達公平分配的理想。鼓吹集體自我主義便違反了分配正義的原則。

(3) 社會正義(social justice)：是公益(↗ 76 good, common)的正義；包括法律及分配正義，但其主要關注的並不是純粹法律上的權利及義務；社會正義特別著重團體的天賦權利以及團體內各成員、各組合彼此間的關係。

(4) 天賦正義(natural justice)：不論個人或團體，要釐定權利和義務都非常困難；而天賦正義則超越任何法律性的正義及規範。1967年5月26日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)引述教宗良十三世(Leo XIII



1878-1903)的話,在《民族的發展》(Populorum progressio)通諭中表示:「地位懸殊的合約性社團達成的協議通常都難以公平。公平協議條件必須由自然律來監察。國際協定,自由貿易,必須符合社會正義的要求才能稱得上公平」(PP, No.59)(DH 4440-4469)。

正義的理念是人類大家庭共融的預像;人要把自我提升到極至,必須與普世人類團結,而且要與天主/上帝一萬有的真原結合。只有在天主/上帝的信仰內及全人類的共融中,正義的理想才能充分展現。

### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

何懷宏著,《良心與正義的探求》,哈爾濱:黑龍江人民出版社,2003。

米勒(Miller, D.)著、應其譯,《社會正義原則》,南京:江蘇人民出版社,2001。

顏厥安、羅昌發主編,《全球化、正義與人權》,台北:臺灣大學人文社會高等研究院出版,2009。

蕭家興著,《聖經社會公義論》,台北:永望文化事業,2008。

譚永明著,《信仰與正義》,香港:思維出版,2009。

Beattie, A. R. *Justice and Morality: Human Suffering, Natural Law and International Politics*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Routledge, 2010.

Cordourier Real, C. R. *Transnational Social Justice*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.

French, D. ed. *Global Justice and Sustainable Development*. Leiden; Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2010.

Fucek, I. "Justice." *Latourelle*. 560-581.

古尙潔

## 94 功利主義

gōnglì zhǔyì

### UTILITARIANISM

參閱: 443 基督徒價值 440 基督徒倫理生活 213 良心

(一)概念說明:功利主義(utilitarianism)一詞,源自拉丁文的「uti 享用、使用、利用、應用」,指以實用或效益為最高標準的心態,以「最大多數人的最大幸福」為標準,來判斷行為的倫理價值之學說。在哲學與倫理學層面上,指事物、行為的價值判斷標準,端視其結果能否增加人的快樂效益或反效益而定。學術界從二個角度描繪此題目:一、利己或利他的角度:(1)利己功利主義:以增進自身幸福為一切價值判斷標準;(2)利他功利主義:以增進他人幸福為一切價值判斷標準。二、行動與規則的角度:(1)行為功利主義(act-utilitarianism):以行為所帶來的功利或效益做為衡量行為的標準;(2)規則功利主義(rule-utilitarianism):以遵守能夠帶來最大功利的規則為行為的標準。它主要在問「一個人應該做的是什麼?」的實際問題;其答覆則是一個人的行為應該儘可能產生最好的結果。

與這種理論相反的有二:1)自我主義(egoism):認為人應追求自己的利益,即使犧牲別人的利益也在所不惜;2)那些強調行為的「動機」或「價值」在於行為本身(不管結果如何)的倫理學說。功利主義堅稱:唯一的價值或動機就是享樂(pleasure),只有增進享樂減輕痛苦才會導致幸福。因此,功利主義亦可稱為享樂主義(hedonism),主張感覺上或精神上的享樂係決定一切行動的倫理標準。

至於功利主義如果僅系統地描述人的倫理信念,則被稱為「描述的功利主義」(descriptive utilitarianism);它若提出一種理論闡釋倫理信念,則稱為「規範的功利主義」(normative utilitarianism)。規範的功利主義分為:1)行為功利主義,認為:個人行為若促進一般的幸福即是道德的善,如:英國法理學家邊沁(Bentham, Jérémie, 1748-1832)和英國哲學家、倫理學家西傑維克(Sidgwick, Henry, 1838-1900.);2)規則功利主義,主張依照規則(其正常結果可能獲取最大幸福)去做的行為便是善,如:蘇格蘭歷史學家、經濟學家米耳(Mill, James 1773-1836)。此外,另一種功利主義以倫理神學(↗361 theology, moral)姿態出現,如:英國詩人、劇作家蓋依(Gay, John, 1685-1732)以天主/上帝/神(↗30

God)旨意為道德標準，從天主/上帝的仁慈推論出天主/上帝願意人們推動人類幸福。

(二)功利主義源於公元前五世紀古希臘哲學家亞里斯底布斯(Aristipus, 約 435-366)和伊比鳩魯(Epicurus of Samos, 341-271)以享樂主義為主的倫理思想。十八、九世紀英國哲學家坎伯蘭(Cumberland, Richard 1631-1718)開了功利主義哲學的先河，認為：追求「一切人的最大幸福」是守天主/上帝的誠命。英國哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)主張：真正有用的行為就是道德的善。邊沁重政治、法律上的判斷標準，並改善衡量快樂的尺度。英國哲學家米耳(Mill, John Stuart, 1806-1873)認為：德行和知識是「非快樂」的價值。西傑維克闡明「個人幸福」與「他人幸福」並不衝突。雖然，今天實用的功利主義仍殘留在國家福利的形式裡，它的輝煌時代卻似乎已過去了。

畢竟功利主義提出的中心課題，即一個人應該促進幸福、預防各種可能的不幸，是功不可沒的。然而，一般倫理學所研究的規範倫理能否以上述這種單純格式來分析，則是很重要的問題。因為，把人的各種倫理價值貶低為單為追求快樂，會把人視為無人格的尋樂者。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

牛京輝著，《英國功利主義倫理思想研究》，北京：人民出版社，2002。

周敏凱著，《十九世紀英國功利主義思想比較研究》，北京：華東師範大學出版，1991。

Bentham, J. *Utilitarianism*. BiblioBazaar, 2009.

Bykvist, K. *Utilitarianism: A Guide for the Perplexed*. London; New York: Continuum, 2010.

Tännsjö, T. *Hedonistic Utilitarianism*. Edinburgh University Press, 1998.

編譯

## 95 功績

gōngjī

MERIT

參閱：164 自由 353 恩寵 370 神人合作說 466  
唯靠恩寵 150 成義 632 稱義

(一)概念說明：功績(merit)一詞，源自拉丁文「meritum 功績、善功、功勞；功德」，指為他人完成的一項事工的功德。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，主要在研究：人是否能因自己的道德行為(尤指那些受恩寵(↗353 grace)的靈感而發生的行為)，在天主/上帝/神(↗30 God)面前獲得功勞。在人際關係中，功績可理解為：「為他人所完成的事工要求賞報」。此事工可好可壞，但表達上都指「善行」而言。神學家們將此善行的功績區分的更為詳細，包括：義理功績(condign merit)和情誼功績(congruent merit)：前者基於正義(↗93 justice)，指憑著為人完成的事工有權向人要求報酬；後者基於公平(equity)正當(decency)，指其事工本無權要求酬報，能得到報酬乃出於賞報者的自由、慈悲、許諾(↗479 promise)。神學將此功績概念，類比(↗698 analogy)地應用在天主/上帝/神與人類(↗11 man)之間時，便容易遭受誤解。因為人是天主/上帝的受造物，是天主的肖像(↗36 image of God)，並非與天主/上帝互相鼎立的夥伴，且一切恩寵、救贖(redemption)都是天主/上帝白白的賞賜。再者，天主/上帝是完美的，本不需人的效勞，又何必報答有欠於祂的人類呢？

(二)雖然《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)中，只有三次採用功績(meritum)一字，但不論是《希伯來文》或《希臘文聖經》，都常提及天主/上帝對人類事工的賞報(如：默廿二 12)。

(三)在教父(↗400 Church, Father of the)時期中，論功績極出色的北非洲西波(Hippo)

主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)認為，功績完全是天主/上帝白白的賞賜；正義(↗93 justice)的審判(↗659 judgment)者為人的事工戴上榮冠，即為自己的賞賜戴上榮冠。但有關天主/上帝的恩寵只給某些人而非全人類的問題，直到中世紀義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)才解釋道：「天主/上帝將恩寵給那些生而有罪，卻不阻礙自己皈依(↗325 conversion)的人」。可是德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)和其他改革家卻極力反對這種論調，因為：此論調不正當地「舉揚」墮落的人性，並「降低」人類對基督功績的需要。所以他們主張：「罪人只因基督、只透過恩寵、只靠信仰而稱義、得救，而不是只憑自己的功績」為此特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於論成義的法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)教導：「嚴格地說，成義的恩寵是無法爭取的，但對那些堅持到底，寄望於天主/上帝和永生(↗121 life, eternal)的人們的善功，天主/上帝必會忠於許諾、給予賞報」(DH 1545)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的文獻《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，提及：「天上的聖者透過唯一中保耶穌基督而贏得了功績。」(LG 49)；以及《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，強調：「將人的現世成果與天主/上帝恩寵及將要圓滿的天國連在一起」(GS 39)。

(四)今日世界普遍關心「正義」、「和平」及保護「生態環境」(生態神學 ecological theology)大問題。天主教會的神學(↗385 theology)也許可藉此補救往日「功績論」所遺漏的，而有所貢獻。若然，必將更強調蒙恩的人類，在今世所作的努力有助於天主/上帝預許的「新天新地」(new heaven and new earth)，而且必使「功績論」在末世論(↗90 eschatology)領域中，得到定位和歸屬。此外亦要謹慎，因為「功績論」易陷入法利塞主義(Pharisaism)和白拉奇主義(↗113 Pelagianism))。因此必須從創造(↗526

creation)、恩寵、末世、有關倫理的整體觀點來看功績的道理，才能恰如其分地將其放在從屬的位置上。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申主講、張雪珠記錄，〈恩賜與功績〉，《神學論集》第17集，台北：光啓文化事業，pp.333-343，1973。

編譯

## 96 瓦耳德斯派

wǎěrdésī pài

WALDENSES

參閱：412 教會史 644 福音勸喻 561 聖事神學  
404 教派

(一)概念說明：瓦耳德斯派/瓦勒度派(Waldenses)一詞，為十二世紀起於法國的一種尋求以貧窮、單純的生活方式，師法耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之傳播福音運動(福傳↗598 evangelization)派別。該派的創始人是法國里昂宗教改革家、天主教平信徒瓦耳德斯(Valdès (Valdesius, Valdensis, Valdis, Galdensis, Waldes), Pierre 約 1140-1217)而得名。瓦耳德斯派與天主教(↗44 Church, Catholic)教義(↗407 doctrine)分歧，其關鍵在於他們拒絕一些聖事(↗559 sacrament)，並否認煉獄(↗618 purgatory)的概念。該派很快就傳到了西班牙、法國北部、德國、義大利南部，甚至遠及波蘭和匈牙利。羅馬的反應極為強烈，於1179年離開教會(↗411 Church)，1184年遭教會開除教籍後遭迫害、處死。在這期間瓦耳德斯雖有定期懺悔(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of)、一年一次聖體禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)、守齋(↗191 fasting)、向窮人傳福音等，但否認煉獄、為

死者祈禱(↗331 prayer)、朝拜十字架以及教會的神聖性等。此外，也不承認世俗的法庭。

(二)瓦耳德斯是一位天主教平信徒(↗101 laity)，1170—1176年，當他在里昂宣揚其學說時，因缺乏基本的神學(↗385 theology)訓練以及採用的聖經並非《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)，因而困擾了當時教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局。1179年他到羅馬出席拉特朗第三屆大公會議(↗235 Council, Lateran III 1179)，教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)，雖然確認了他的貧窮願(vow of poverty)(願↗695 vow)，但該派仍未得到教會的認可。瓦耳德斯及其信徒仍然繼續在里昂一帶傳教，結果遭到里昂總主教的譴責。1184年教宗盧修斯三世(Lucius III 1181-1185)更在Verona會議中，譴責該派「又名「里昂的窮人」(the poor of Lyons)」為異端(↗461 heresy)。當時，另有義大利「米蘭工人」的一種傳福音運動，也加入瓦耳德斯派而形成另一支派「隆巴窮人」(the poor Lombards)。可能是因為教義緣故，十三世紀初有部分瓦耳德斯派返回了天主教會。直到十五世紀末，其教徒大多在法國與義大利交界的阿爾卑斯山(Cottian Alps)山谷一帶。

十六世紀受宗教改革(↗273 Reformation)影響，他們接受了世俗的法庭、教士(barbes)的獨身、兩件聖事(聖洗、聖體)、預定論(↗625 predestination)等神學主張。當時該派只殘存在瑞士新教的改革宗教會(↗218 Church, Reformed)內和法國、義大利交界處。十九世紀更遠傳到烏拉圭和美國，該派教徒遍及美國南部及中西部，尤以北卡羅來納州(North Carolina)人數最多。現今該派由七人組成的Tavola董事會掌管，每年在義大利開大會選舉新的董事會。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 97 古聖所

gǔshèngsuǒ

### LIMBO

參閱：90 末世論 154 死亡 230 來生 709 靈魂不滅 142 有始無終之境 618 煉獄 139 地獄

(一)概念說明：古聖所/靈薄獄(limbo)一詞，源自拉丁文的「limbus 邊、邊界、邊緣」，指衣服邊或物品的邊。在天主教(↗44 Church, Catholic)或其他基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中，稱「古聖所」，指的是：「亡者所在的另一個境界，它不是天堂、地獄或煉獄」(路廿三 43)。一般而言，古聖所有二種：一為亡者所在之地，因為古聖所中所居住的是那些「生於基督之前」或「在基督信仰之外」的成年亡者，這些亡者在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)下降冥府或升天之前，得不到圓滿的幸福；另一為「未受洗禮的孩子們」所居住之處，有人稱「靈薄獄」或「嬰孩前廳」。今日教會(↗411 Church)之所以較少提到「古聖所」之說，因為教會藉著梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之整體信仰反省，對救恩(↗455 salvation)的瞭解含蓋整個人類(↗11 man)，因此，對「古聖所」的詮釋，也受重新肯定天主/上帝/神(↗30 God)願意眾人得救之救恩觀的影響。

(二)「古聖所」是舊約(↗687 Old Testament)所謂的陰府/冥府(sheol)，陰府是亡者的領域。人死亡後下降陰府，雖有影子、塵土，但幾乎沒有生命。亡者不論生前如何，都同樣地度著無生機而乾枯存在的生活。在耶穌降生(↗332 Incarnation)前幾世紀中，猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)有末世的等待期，他們期待殉道者能自陰府中復活起來，並且再度擁有生機，這種末世的期待在當時自然看不到，亡者並沒有回來。猶太人面對這種情況，認為死人復活(↗153 resurrection of the dead)必須有很長的時間，這

就是個人死亡和人類整體在末日復活二者之間的狀況。但是亡者中有殉道者(martyrdom)，也有惡人，因此這中間的情況也應有較公道的表達，而在陰府中也應安排不同的地方才是。

(三)在舊約聖經《哈諾克》(Book of Enoch)一書中，認為：陰府是在西面，太陽較弱的地方，如一座山脈，其中有四個山洞，人的罪愈重，山洞就愈黑；義人卻生活在較光亮且有水源的山洞中。此外，在猶太的經師思想中，陰府的涵義很豐富，主要也是表達出人死後的情景，即：人死亡後，立即有私審判(↗202 judgment, particular)，私審判中人有兩條路，一是走向樂園(↗663 paradise)(路廿三 43)，另一則走向被咒罵的山谷(Gehinnom)，就是懲罰之地(Gehenna)。猶太人還有別的圖像來描寫死後未達圓滿之境的景況，如：有靈魂的寶庫，距離天主/上帝很近；亡者在天主/上帝的寶庫或祭壇之下等待圓滿(默六 9)；亞巴郎的懷抱(路十六 19-29)。這些圖像一起構成早期基督徒對「古聖所」的概念。

(四) 聖經並未提過「嬰孩前廳」。基督信仰傳統面對人怎能得救的問題，因而發揮了「嬰孩前廳」的思想。因為在古老的教會傳統裡，並沒有提到「未領洗而死亡」的事情，所以白拉奇主義(↗113 Pelagianism)才會強調：「即使人未領洗而死亡，也可以達到一個自然幸福的永生境界中」。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)卻否定了白拉奇主義的主張，他認為：「不該說：人將會進入二種永生之中，即：經由領洗而進入超性(↗492 supernatural, the)的天國(↗38 kingdom of God)永福，以及自然的永生」。因為，依據聖經的教導，領洗(聖洗聖事，↗562 baptism, sacrament of)以及參與可見的教會生活，是人獲得救恩的必經之路。聖經和教會的信仰不承認、也不接受「自然的永生」。中古世紀的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)家努力地緩合他的說法，並主張：「未領洗者死後，也可以到達一個很自然而幸福的情況中，那裡不是

地獄(↗139 Hell)，也不是天堂(↗52 Heaven)，沒有榮福直觀(↗635 vision, beatific)」。因此，多位神學家們也努力提出一些論點，指出普世救恩性的可能性的理由，這思想促使梵蒂岡第二屆大公會議肯定了普世救恩(universal salvation)(↗455 salvation)的論點。

(五) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局從未直接論及「嬰孩前廳」或「古聖所」，只有教宗碧岳六世(Pius VI 1775-1799)，在1794年所頒布之《將信仰的創造者》(Auctorem fidei)憲章，曾提出：「不能將古聖所視為一個好像白拉奇所編造的神話故事一般(DH 2626)」。

(六) 近日基督徒合一神學(theology unioni)(大公主義，↗21 ecumenism)交談中，很少再提到「古聖所」。

(七)今日的天主教神學家們大都不提「古聖所」之說，何故？因為，教會對「靈薄獄」的看法有所改變。以往人們在有形的教會外看不出人的靈魂如何得救，但梵蒂岡第二屆大公會議之後，教會訓導權在它的信仰看法中，將救恩的範圍擴大到普世人類，天主/上帝願意眾人得救所施行的「愛的計劃」，所以，教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)於1979年5月17日在其文件《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi)中，論末世論(↗90 eschatology)時，不提到古聖所的課題。

2007年4月20日羅馬教廷在公布一個「神學報告」中，強調：『有重要的理由，使我們肯定，那些沒有領洗的孩子，他們沒有理由不能進天堂』。教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)於過去簽名對此「靈薄獄」看法的教會聲明。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃鳳梧編著、《靈薄獄》，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp.185-189，1977。

- De Letter, P. "The Question of Limbo." *The Clergy Monthly* pp.18 (1954): pp.321-334, 361-372, 19 (1955): pp.3-18.
- Dyer, G. J. *Limbo Unsettled Question*. New York : Sheed and Ward, 1964.
- Gumpel P. "Unbaptized Infants May They Be Saved?" *Downside Review*. pp.72 (1954): pp.342-458, 73 (1955): pp.317-346.
- Wilkin, V. *From Limbo to Heaven: An Essay on the Economy of the Redemption*. New York: Sheed and Ward, 1961.

谷寒松

## 98 本地化

běndihua

**INCULTURATION;  
INDIGENIZATION;  
ENCULTURATION**

參閱：81 文化 421 教會與文化 422 教會與世界  
240 非基督宗教 595 傳教神學 239 非基督宗教神學 248 使命

(一)概念說明：

(1) 本地化/本位化/本土化/本色化(inculturation)是一個新名詞，源自拉丁文的「in 向內」及「cultura 文化」，指一種文化將另一種文化內的東西及內容吸收納為己有。可包含三個層面：1)文化(↗81 culture)本身的層面，如西方古典音樂、樂器成為中國音樂生活的一部份；西方哲學概念如位格(↗206 person)、民主等，成為中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中不可缺少的範疇。2)教會(↗411 Church)層面：指教會與另一文化接觸而產生融入，教會與本地文化發生活潑的交往，互相影響，帶來新的創造，互相受惠。3)神學(↗385 theology)層面：指本地的基督徒用他們本土的文字、概念、思維方式、表達方法去解釋神學，形成一種本地化/本位化的神學，甚至反過來豐富了普世教會(↗535 universal church)的神學。由於這一個名詞是介乎人類學(anthropology)和神學(↗

385 theology)之間，故其意義和用法至今尚未標準化。另外，在這此兩組學科中必定十分不同。本文首先從「人類學」的背景，來研究所謂「本地化/本位化」的基本意義；其次再分析此名詞從「人類學」轉移到「傳教學」(missiology)(傳教神學↗595 mission, theology of)時，其意義的轉化。但是在研究進行前，首先得澄清幾個相關的名詞。

(2) 幾個相關的名詞：第一個將“inculturation”這個字，應用在傳教學論文上的，可能是比利時傳教學家、耶穌會會士馬松(Masson, Joseph 1908-1998)。1962年，當他撰寫〈向世界開放的教會〉這篇文章時，第一次採用了「本地化/本位化的天主教思想」這種說法。這個名詞在後來的十幾年間不逕而走。然而在最初的階段內，那些形成它並採用它的學者，卻是有幾套相關的名詞在手的。其中用得最廣的是“adaptation”，中文可以翻譯作「適應」；在應用及意義上，它可以被視作另一個字“accommodation”的同義詞。“Adaptation”和“accommodation”所指的是，基督徒訊息與某種文化之間較「外在性」的接觸，即：「將西方語文所表達的基督訊息，以非洲或亞洲語文翻譯出來」。明末義大利傳教學家、耶穌會會士利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)來中國傳教，首先學習中文，就是適應的一個好例子。與此意義相彷彿的名詞有「場合化」(contextualization)(中文或可譯為「脈絡化」、「情境化」或「環境化」)，以及與場合有關的幾個字眼，如“contextuality”、“contextualism”等。

(3) 最後可以一提的是「文化傳入」或「文化相遇」(acculturation)。在文化人類學上，“acculturation”：即所謂的是「文化與文化的相遇」，以及隨之而來的「變化」。但是將此字應用在「傳教學」上，卻會產生一些困難。首先教會不是一種文化，它並不囿於某一種文化形式，因而「教會和某一文化的關係」，也與某些「文化與文化間的接觸」不同。再者，教會與文化的關係，並非僅是「接觸」而已，而是深入；教會深深地進入某一文化中，成為該文化的一部分。

面對這許多不同但相關的名詞，讀者當

可明瞭“inculturation”這個字終於脫穎而出，最後成爲傳教學上最常用的字眼的原因。因爲它是深入文化核心的意思，而它的鑄成“inculturation”也可視爲“insertion in a culture”的縮寫。

(4) 本地化/本位化和文化學習(enculturation)：

1) 本地化/本位化最初也是文化人類學(Cultural Anthropology)的名詞，但是在這一個學科中，它是以稍微不同的形式出現：“enculturation”一詞，其詞源自拉丁文的「in 向內」及「cultura 文化」，指一種文化將另一種文化內的東西吸納爲己有。即意味某人進入他的文化中，在裡面慢慢成長，並且成爲該文化的一部分的學習過程。此詞彙字大約出現於 20 世紀五十年代；最初採用“enculturation”，而非“inculturation”的原因，很可能是由於字首“inculturation”可能蘊含「較否定」的色彩，而“enculturation”則較清楚地標明「進入、加上」之意。可以想像的是：當此詞彙從「人類學」轉移到「傳教學」的時候，它的意義一定起了重大的變化。現在它是用來指稱「教會成爲某一民族的文化中的一部分」的過程。

2) 文化人類學的「文化學習」(enculturation)和傳教學的本地化(Inculturation)彼此之間的關係。可以運用「類比」(↗698 analogy)的原則來說明。而所謂類比，是指兩件事物或兩個概念之間有相同的也有相異的地方。a) 首先指出相異的地方：指個人進入其自身的文化(enculturation)與教會進入某一種文化(inculturation)之間，其主要分別在於：個人在尚未有文化之時，藉「文化學習」的過程，獲得他自己的文化；嬰兒在自己的文化中成長，他的文化是藉學習得來的。在學習之前，他並沒有一種「先前的文化」。b) 其次當成人在有了自己的文化之後，再藉學習進入另一種文化的過程，在人類學上不稱作「文化學習」，而是「文化相遇」(acculturation)。而教會雖然並不囿於一種文化，當它進入一種文化之時，早已與另一文化有很密切的關係了。無可否認，當教會第一次接觸到中國文化之時，它是披戴上歐洲

文化的彩衣的。甚至可以說，有一部份屬於教會本質的因素(如：禮儀↗692 liturgy、教義↗407 doctrine、靈修↗710 spirituality、紀律、教會結構 constitution of the church 等)都有文化的特質。這樣，從人類學的觀點來看，教會在本位化/本地化的過程時，也有「文化相遇」的特質了。

(二) 教會的「本地化/本位化」：個人的「文化學習」和教會的本地化/本位化雖有上述相異之處，但是它們之間亦呈現出不少的共同點。透過這些共同點，讀者當可進一步明瞭教會本位化的特質：

(1) 本地化/本位化是地方教會(↗137 local church)的使命與工作：上文說過，個人的「文化學習」，是一個人進入他自己文化之內，使此種文化成爲他自己的文化的過程。這樣可以問：教會「自己」的文化是什麼意思？教會有沒有自己的文化？首先要知道的是：本地化/本位化的問題是在地方教會中產生的，而地方教會的本意是「深入社會，適應地區文化」，如：梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 19)所肯定的。正如 1974 年，亞洲主教會議討論的主題：「在現代世界中傳福音」，所重申的：「地方教會應該降生在人民中間，是一個本地化/本位化的教會，與當地的整個生活實體，亦即與當地人民的生活傳統↗596 tradition、文化、宗教↗266 religion 進行持續的、謙下的、友愛的對話交談」。

由此可見，本地化/本位化的問題實在是地方教會對其本質與使命的覺醒的一部分。每個地方教會都被召喚去實行本地化/本位化的工作，因爲必須選擇地方教會才可以完成它的使命。亦即一方面要與當地人民打成一片，而另一方面要使整個大公教會更加富饒碩壯。

這樣理解之下，本地化/本位化的首要意義，乃是指地方教會與它自己文化(它自己人民的文化)之間的動態關係。如 1975 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗徒勸諭中，強

調：「地方教會有責任將福音的精髓吸收(也轉移)到它的人民所能理解的語言中，再用這種語言來宣講福音」(EN：63)(DH 4570-4579)。

(2) 本地化/本位化的工作是一個持續不斷的過程，在人類學的層面上，一個人的「文化學習」並不限止於他的嬰兒時候，而是繼續不斷終其一生，尤其是在每一個新的階段，每一個新的情況出現時，甚至於他必須對他的思想和行動方式作出適當的調整。同樣，某一教會的本地化/本位化過程也是持續不斷，無有已時的。它所加入的文化是如此淵博，如此高深，要探索它，要吸收它真是談何容易。再者，文化是生活的，它本身也在不斷的改變當中。由於文化、習俗、價值觀的改變，教會本地化/本位化的努力就更加艱辛，也更加漫長了。

正因如此，本地化/本位化才能說是整個普世教會的工作。每一個地方教會都不能忽略它，沒有一個能夠免責；不僅「年青」的教會，就是那些所謂「資深」的教會，也一樣需要不斷地進入它的文化中。不過，為年青的教會而言，它們卻有一項特殊的工作要做，那就是所謂的「適應」(adaptation 和 accommodation)。但是適應也許僅是本地化/本位化的第一步而已，往後還有更漫長的路呢！

(3) 教會本地化/本位化過程中所包含的時期：從人類學的層面而言，個人的「文化學習」，不僅從嬰孩時代一直延伸到成人階段，它還按照各不同的階段顯示出相當不同的特色。

1)在嬰孩時代生命萌芽之際，「文化學習」協助其成為他文化的一份子；他必須慢慢習慣他所屬的文化中的基本格式和價值觀。例如必須學習各種語言符號、必須與社會的標準認同等等。在這個時候「文化學習」只可以說是一個「制約的過程」(conditioning process)；在其中，個人沒有選擇的自由，他並不創造文化，他只是學習、接受而已。這時候「文化學習」不僅有助於文化的傳播，也有助於文化的穩定。

然後，當這個人慢慢成熟時，他開始以

更高程度的反省，也以更大的自由去面對他的文化。當他作出決定，是接受還是拒絕文化中的某一成份的時候，他已經為他的文化提供了新的方向。因而，在此階段「文化學習」是在有意義的層面上運作，它為求變求新打開了大門，它幫助審視其他甚至對立的可能性，容許新的思想和行為方式的進入。

2)教會的本地化/本位化也與個人的「文化學習」相彷彿。雖然從一開始，可以說教會就沒有純然的嬰兒期，因為地方教會的成員在實行本地化時，大都有相當程度的意識和自由，也因為教會的本地化/本位化其實已經包含若干文化相遇的「文化學習」特質。然而不能否認的是：在地方教會的形成期，它必須首先習慣它人民文化中的基本格式，學習並吸收這種文化的思想和表達方式。這是地方教會的「學語期」，這個時期也是一個「制約的過程」。地方教會沒有太大的選擇自由，它可能會吸收(至少暫時性地)某些因素，是日後經過證實與基督宗教(↗ 436 Christianity)的核心訊息相衝突的。因此必須待地方教會已經充份熟習它的文化時，它才能在面對各種不同的思想和行為方式時表現出更大的自由，作出選擇，甚至反過來影響當地的文化，以福音的精神為它指出新的方向。

(4) 至此，當可分辨出本地化/本位化的三個階段：

1)在第一個階段：教會以初見面的方式邂逅了一個新的文化。這時，縱使教會已經作了少許「適應」的工夫，它還是一種外國人的教會；而基督徒進教也暗示某種程度的背棄他自己的文化。他和外國傳教士一樣，都在盡量的適應對方，學習別人的文化。這時候的本地化/本位化其實只是「適應」(adaptation 和 accommodation)期。這個階段的本地化可以稱為「翻譯的時期」。

2)然後，當更多的本地信眾加入了教會，尤其是本地聖職(聖職聖事↗ 582 ministry, sacrament of)的出現，第二個階段，即：正式的本地化/本位化也就開始了。教會必須進一步深入當地的文化，而真正負責本地化/本位化的人已經不再是外國傳教士，而應該是當



地的基督徒或聖職人員了；不過這個時候的本地化/本位化還是比較被動的，改變也不多，因為它還在學習吸收的階段。這時的本地化/本位化稱作「吸收的時期」。

3)最後，成長的教會可以擔負一個更積極的角色，改變這一個文化，給它指出新的方向。而這一個最後的階段就是本地化/本位化的「改變時期」。

(三)結論：上面對本地化/本位化的分析清楚顯示：本地化/本位化是在經驗的層面上運作，它不是一套理論，更不是一種法律，而是基督宗教邁向成熟狀況的過程。而這一個過程的目標則是整合：一方面將基督教的思想與生活(Protestantism)，整合到當地文化中，另一方面也將地方教會的基督徒經驗，整合到普世教會(↗535 universal church)生活中。為達到這目標，有兩件事是同樣重要的：那就是：一方面忠於地方教會的本地文化；另一方面也忠於基督宗教的原始訊息。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 金秉洙著，《衝突與融合：佛教與天主教的中國本地化》，臺北：光啓文化事業，2001。
- 吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索》，台北：光啓文化事業，2008。
- 吳智勳著，《基督徒倫理本地化的探索 *A Research on the Inculturation of Christian Ethics*》，台北：輔仁大學神學院博士論文，2008。
- 徐錦堯著，《中國天主教本地化的理論與實踐》，《神學論集》第 71 期，臺北：光啓文化事業，pp.95-109，1987。
- 張春申著，《本地化的回顧與前瞻》，《神學論集》第 127 集，臺北：光啓文化事業，pp.7-21，2001。
- 侯倉龍著，《台灣教會本地化與傳福音之路》，《神學論集》第 134 集，臺北：光啓文化事業，pp.568-581，2002。
- 侯倉龍著，《台灣教會向外福傳與本地化》，《神學論集》第 141 集，臺北：光啓文化事業，pp.418-432，2004。
- 潘永達著，《台灣鄉土神學的基督畫像：宋泉盛基督論的本地化運用》，《神學論集》第 131 集，臺北：光啓文化事業，pp.82-113，2002。
- 劉得興著，《基督宗教與原住民文化：天主教在賽德克族眉溪部落的本地化 *Christianity and Aboriginal Culture: Inculturating the Catholic Faith in the*

*Seedaq Village of Meihsi*》，台北：光啓文化事業，2008。

- 謝慶生著，《中國教會本地化初探 *Literature of the Cultural Revolution on the Pathways of China*》，《鼎》第 108 期，香港：聖神研究中心出版，1998。
- 鐘鳴旦(Standaert, N.)著、陳寬薇譯，《本地化：談福音與文化》，臺北：光啓文化事業，2000。
- 穆宏志 (Muñoz Nieto, J. M.)著，《基督訊息的本地化：以新約作品寫成的過程為例》，《神學論集》第 133 集，臺北：光啓文化事業，pp.374-400，2002。
- Arbuckle, G. A. *Culture, Inculturation, and Theologians: A Postmodern Critique*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2010.
- Dhavamony, M. *Christian Theology of Inculturation*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997.
- Roest Crolius, A. A. ed. *Inculturation: Working Paper on Living Faith and Cultures*. Rome: Pontifical Gregorian University, 1982.
- Shorter, A. *Evangelization and Culture*. London: Chapman, 1994.
- Standaert, N. *Inculturation: The Gospel and Cultures*. Manila: Saint Paul Publications, 1994.

編譯

## 99 本罪

běnzui

### SIN, PERSONAL

參閱：591 罪 213 良心 325 皈依 530 痛悔 592 罪咎 341 原罪 541 結構性的罪

(一)概念說明：本罪(personal sin)一詞，指個別主體所犯的罪，無其他團體、組群、單位與機構可替代與負責(則十八 13、20、28；路十五 18、21)。與社會性的罪(social sin)、結構性的罪(↗541 sin, structural)相輔相成。在論罪(↗591 sin)的文章中，可分為三個層面，即廣義、狹義、最狹義，都可運用在本罪上。罪有不同的深度或嚴重性。可從三個標準而言，即：1)心靈的自我意識與清明的程度。2)內在自由及作決定的能力程度。3)對規矩、法律及誠命的知識。因此，罪在每一個地方，依據其不同文化(↗81 culture)、傳

統(↗596 tradition)(如中國)所涵蓋的意義不同。

本罪(personal sin)可用以下不同之方式描寫：本罪是一精神或物性的、相反倫理判斷的、個別主體的行為。它或是積極的行動，或是消極的失職。有關本罪可從不同層面來說：1)客觀方面而言：本罪是錯誤的、不正確的行為。2)從主觀方面而言：本罪是錯誤的、個別自由主體有倫理責任的行為。3)從倫理道德(↗362 virtue, moral)層面而言：本罪是對「自然律」(↗169 law, natural)及「神律」(↗375 law, divine)不服從的行為。4)從神學(↗385 theology)層面而言：最重的本罪是指直接反對及得罪「最高之標準」之行為，那標準是天主/上帝/神(↗30 God)，宇宙的創造主，天主聖三(↗45 Trinity)。5)從信仰(↗315 faith)層面而言：本罪是相反天主/上帝的自我實現的行動。在以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為中心的看法中，本罪可以說是一個相反耶穌基督的自我實現的行為。

(二)聖經(↗571 Bible)豐富地提到本罪之事實：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經在七篇祈福的懺悔《聖詠》中(六：卅二；卅八；五十一；一〇二；一三〇；一四三)深入地描述本罪的情況。達味王(撒下十一-十二)變成了懺悔罪人的典範。《依撒意亞》和《厄則克耳》先知(↗159 prophet)的思想影響了《聖詠》五十一篇的思想；它在信仰團體中成了罪人的模範祈禱詞。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中，福音(↗642 Gospel)描寫在罪人當中與罪人共融的耶穌基督。耶穌在其比喻(↗61 parable)中，即：仁慈的父親的比喻(路十五 11-32)，描述本罪的本質：就是離開父親的愛與關懷。拒絕與父親在一起及依賴父親，是完全作自主之人的行為。仁慈父親的比喻，即表達天主父的愛(↗604 love)比人的本罪強而有力，同時並宣布新約的基本喜訊。保祿宗徒將本罪當作拒絕承認天主/上帝的權威的行為(羅一 21；弗四 17-19；格前一 19-20)；指罪是一個相反自己良心(↗213 conscience)的行

為(羅七 14-25)。《若望壹書》三 4 將本罪視為邪惡，即錯誤的自主行為；用敵人的態度來面對天主/上帝，是相反那位願意作我救主的天主/上帝之行為。

(三)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，一方面依據聖經的訓誨，肯定本罪之事實；另一方面努力的應用本地化/本位化(↗98 inculturation)的宗教(↗266 religion)思想，來表達本罪的意義。如：日耳曼民族的義務感及內在正義感，引起教會(↗411 Church)更詳細的分析本罪的種類。特別為幫助個別教友辦和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)，教會發揮本罪的「目錄」。教會訓導權強調，罪包括：1)死罪(mortal sin)：這是和天主/上帝敵對的行為，或是不信(如：DH 795, 835, 858, 897, 913, 926, 965, 1002, 1306, 1557, 1638)；死罪使人失去天主/上帝的恩寵(↗353 grace)，但不一定使人完全失掉信仰(DH 1544, 1578)；死罪使人變成魔鬼(↗703 Devil)的奴隸，死罪最後使人墮入地獄(↗139 Hell)。2)小罪(venial sin)：小罪不破壞人與天主/上帝的友誼，故嚴格而論是類比(↗698 analogy)的罪。一般信徒都多多少少犯此類罪，包括聖人(↗547 saint)在內(DH 1537, 1680, 2257, 3375, 3381)。

(四)今日神學特別強調本罪之三方面：

(1) 本罪的過程(process)性：依據士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的傳統，較強調本罪之靜態面。將本罪視為一個此時、此地的行為，較少注意其前後相關連的因素。今日神學卻在較動態的思想中，特別強調本罪的過程性、歷史性。

(2) 本罪的互動性：傳統神學較強調本罪的道德面及宗教面，今日神學強調本罪的物質、心理、社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)方面的各種因素。

(3) 本罪的奧秘(↗600 mystery)性：傳統的看法相當肯定地描述本罪的不同程度及種類。今日神學更注意人的奧秘，因其對人的本罪的知識日趨豐富，所以比較不那麼強調罪的

不同種類及程度，而強調本罪不能完全了解的奧秘性。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Fuchs, J. "Sin and Conversion." *Introduction to Christian Ethics: A Reader*. Eds. R. P. Hamel and K. R. Himes. New York: Paulist Press, 1989. pp.206-216.

Hamel, R.P. and Himes, K. R. eds. *Christian Ethics: A Reader*. New York: Paulist Press, 1989. pp.206-216.

谷寒松

## 100 本質

běnzhi

ESSENCE

參閱：140 西方哲學 147 存有 148 存有論 194 形上學 221 亞里斯多德主義 186 多瑪斯學派

(一)概念說明：本質(essence)一詞，從字源而言與拉丁文的本質(essentia)與存有、實有(esse, Being)及存在(existence)、實在(existere, to exist, to be)都很有關係。本質表達某一存有物之存在實體(↗641 substance)的實質，而不僅是某一存在實體的形容物，如重量、顏色等(附質、依附體 accident)。換言之，本質表達某事物的內在是「什麼性質」(quiddity)；它回答這一特有存有物(ens, being)到底包含些什麼？它的定義究竟為何的問題。

(二)思想歷史：然而本質的概念，在整個思想史中，卻經過了很大的變動，可以簡單地分為四期：

(1) 希臘思想：希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)的本質(essentia)就是觀念(idea)(↗712 Idealism)，它與這個感覺世界的變動不居截然不同，故能充當智識的適當對象。而這

感覺世界只是超越的觀念界的幻影。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)反對柏拉圖的說法，他將本質從觀念的世界中抽離出來，再安放在感覺經驗的具體實在之中：柏拉圖式的觀念並不存在，存在的只是個別的具體事物以及在它內已實現的本質。當然，本質亦可被視為同一種類的所有個別體的共同點，然而，這只是心靈抽象的結果，它所根據的是本質在個別事物中的真正臨在(↗677 presence)。

(2) 中古思想：中世紀基督徒哲學(↗441 philosophy, Christian)中，最流行的是以義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)為首的「溫和實在論」，認為：世界的存有物都是已實現的觀念；這種實現是根據內在於事物的觀念(本質)；即事物參與神的至聖本質。藉神的創造，行動天下，萬物的本質得以生成；而神的本質就是每個受造物的本質的基礎。這種理論其實可以追溯到北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，奧氏主張：「神的觀念就是內在於事物的觀念(本質)的原則」，即神的觀念遙遠地、高高在上地作為世上各種存有物「模仿」的本質。此種「基督徒的實在論」(Christian realism)顯然與柏拉圖的「極端實在論」(extreme realism)不同。

中古時候與實在論(realism)相反的還有唯名論(↗463 nominalism 指普遍本質只是一種並不存在的名稱而已)和概念主義(conceptualism 主張本質存在於思想之中)；前者的代表人物是今日法國(多特庫)的神學、哲學家尼古拉斯(Nicolas d'Autrecourt +1350)，後者則以英國士林/經院神學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1374)為代表。

(3) 近代哲學(↗344 philosophy)：現代主義/近代主義(↗396 modernism)開始時是經驗主義(↗627 empiricism)的世界：純粹的經驗事件成了唯一真實的東西；在這系統中再沒有普遍本質的位置。這現象一直持續到德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的時代。康德的超驗方法

(transcendental method)把本質從外物移轉到認知者本身，本質是人加於他所認識的事物的主觀結構(十二範疇)。康德以後，德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)到德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)更發展到頂峰：本質完全內在於人，它是人類精神的發展，一步步實現自己，趨向絕對精神(神)。黑格爾的觀念是永遠在進化中的，然而也是完全內在化的。

(4) 當代哲學：第一次大戰之後，德國觀念論走到末路。哲學再次回到事物本身。由德國存在主義哲學家雅士培(Jaspers, Karl 1883-1969)、德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)、法國哲學家、劇作家、文學家沙特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)等人為代表的存在主義(↗146 existentialism)都帶有實在論的傾向。存有本身並不來自人，它超越心靈的把握，更不能與心混同。客觀存有呈現於心靈面前，然而關於心靈，除了它(客觀存有)就是這樣(it is what it is)之外，人什麼都不能說(如：存有的分別、因果關係 Causality、關係↗696 relation等)。因而存在哲學家們最有名的名言便是：「存在先於本質」。沙特更以這句公式來否定人的受造性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

考夫曼(Kaufmann, A.)著、吳從周譯，《類推與「事物本質」：兼論類型理論》，台北：學林出版社，1999。

伊利亞德(Eliade, M.)著、楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，台北：桂冠出版社，2001。

昌家立著，《關於知識的本體論研究：本質結構形態》，四川成都：巴蜀書社出版，2004。

夏偉東著，《道德本質論》，北京：中國人民大學，1991。

車桂著，〈此在的先驗本質：上帝聖言的傾聽者〉，《基督宗教哲學與人性尊嚴學術研討會》，輔仁大學，多倫多宗座中世紀研究院(Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto)，美國天主教大學(Catholic University of America)主辦，2002。

諾齊克(Nozick, R.)著、張洪勝譯，《上帝的本質，信仰的本質》，香港：漢語基督教文化研究所，1999。

編譯

## 101 平信徒，教友

píngxìntú, jiàoyǒu

### LAITY

參閱：411 教會 425 教會學 422 教會與世界 439  
基督徒召喚 377 神恩 423 教會與國家 421  
教會與文化 417 教會社會思想

平信徒/教友/信友(laity)一詞，源自希臘文的「laos 民眾、人民」及「laikos 屬民眾的、屬人民的」之意。基督教會(↗411 Church)思想史中，包含兩個意義：(1)指經過入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)成為天主子民(↗31 people of God)的信友。(2)自三世起，因金字塔式的聖統制(↗570 hierarchy)教會(↗411 Church)結構興起，並且在上位的聖職人員(↗581 clergy)與修道士受到高等教育，結果造成受到世間俗務纏身的一般信眾，被輕視為無知、被動的教會份子。平信徒/教友/信友指教會中的一種身份，即全體平信徒/教友(layman)。雖然，天主教會(↗44 Church, Catholic)的一些文獻中，已經採用基督新教(↗445 Church, Protestant)的平信徒/教友/信友(laity)一詞，來翻譯西文的“laity”，但一般說來並不普遍被接受。所以，本文繼續應用「教友」的譯詞。

#### (一)問題的來源：

在今日的教會中，有了「聖職」與「教友」的區分。但是，新約(↗611 New Testament)時代並未如此，為此必須簡單指出其來源。

(1) 新約聖經(↗571 Bible)時期，視教會為信者的集會、團體，它與世界有別。團體的成員是兄弟、門徒、聖徒。他們蒙召成為天主/上帝/神(↗30 God)的民族。這個民族和它的成員以舊約的崇拜詞彙自稱，如：王家的司祭(司鐸↗124 priest)、聖潔的國民(伯前二 10)等。此稱呼並非遠離世界，而是為世界作證。

的確，新約聖經承認天主子民中，有神

恩(↗377 *charism*)的分別(格前十二 7)；有權威方面不同的職務(↗685 *ministry*)(格前四 1；羅十二 8；弗四 11；鐸一 5 等)。但重點在於所有恩典與職務都是爲了團體(格前十二)。

(2) 第一世紀末的教會實乃「小小羊群」，飽受痛苦與仇視特殊團體。同時團體內部有聖統制(↗570 *hierarchy*)維持神聖秩序權威，代表天主/上帝與基督。羅馬教宗克雷孟(Clemens I 88/92-97/101)首次稱普通信徒爲“*laicus*”，與有公職者相別。此也受到羅馬帝國拉丁用語“*plebeius*”的影響，導致教會中無公職者視爲普通平民，教友的最初意義於是出現。

(3) 中古時代由於種種來自環境與教會內在的因素，教會與世界之分引入教會內部，作爲聖職與教友之分。二者之分多少具有精神與世俗的意味(教會與國家↗423 *church and state*)。此影響中古時代的牧靈工作對教友特具用心。教友身分的責任不斷提醒，爲了幫助他們在世界中的生活。其實中古時代所提的教友理想僅是流行的隱修(隱修制度與生活↗682 *monasticism*)模型作爲標準。教友稱爲聖的，只是名義而已，他們世俗生活中尚有幾分宗教(↗266 *religion*)因素。

聖職與教友之分，在古代進入中古之際的禮儀(↗692 *liturgy*)中更爲鮮明。聖職是施行者，教友變成觀看者。兩者之間由帳幕隔開，奧蹟(聖祭禮儀的核心)(奧秘↗600 *mystery*)，部分教友已無法聆聽看到。

(4) 近代理性解放與國家獨立時代，教會面對廣大的獨立自主的世界，不免再次自覺是「小小羊群」。起初的反應加強自衛。十九世紀的牧靈走向是在世海中，維持小小「天國」。

此後，當教會爲了保護自由與國家訂約時，教友由於俗務中的專業，受到教會當局重視而受邀支援。但過去聖職與教友之分依舊，難以爲教友定位。不斷的研究與討論，逐漸形成梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 *Council, Vatican II 1962-1965*)之《將使徒行動》(*Apostolicam actuositatem* AA)論教友傳教法令對教友的思想。

(二)梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)的教友論：

(1) 教友的意義：梵蒂岡第二屆大公會議在《萬民之光》(*Lumen gentium* LG)教會教義憲章中，沒有爲教友嚴格定義；他們有別於聖職，同時也與遵守福音勸諭度奉獻生活的人不同(LG 31)。大公會議以「在俗」作爲教友的特點，但又承認不論聖職與會士有時也從事俗務。客觀來說，必須注意教友是天主子民中的絕大多數，是「體」；他們普及世界各地，藉著他們的職業接觸全世界。此與聖職與會士的接觸世界不同。

依據今日《天主教法典》(↗413 *Law, Canon*)將基督信徒一分爲二的方法(法典第 907 條 1 項)，似乎太過顯出教會中的聖、俗之分。其實所有信者都稱爲「聖徒」。無論如何，即使以「在俗」爲教友定位，必須避免教會之中分聖、俗；另一方面，萬有都在基督之內(哥一 16)，蒙上主「祝聖」。

(2) 教友的身分：教友身分得自聖洗聖事(↗562 *baptism, sacrament of*)及堅振聖事(↗458 *confirmation, sacrament of*)。此身分一方面授與教友在教會中權利與義務(神印↗372 *character, sacramental*)；另一方面賞賜相對權利與義務的恩寵(↗353 *grace*)。可見教友身分與教會的奧蹟，具有形可見與精神兩面。梵蒂岡第二屆大公會議在《萬民之光》教會教義憲章中，所說：「不能錯誤的信仰意識以及天主聖神的神恩」(LG 12)，既然屬於天主子民，因此教友也有份。此不可忽略。

(3) 教友的使命：教會的使命是朝拜與光榮天主父、傳揚基督的神國、使人體驗分享聖父透過基督的救恩(↗455 *salvation*)。必須注意，教友不是分擔聖職人員的使命，更不是他們的助手，而是與其他天主子民共同承擔教會的使命。

教友的使命主要是在世界中實踐的，但並不減少其神聖性，因爲這是教會的使命。

(4) 平等與差別的原則：教友在教會中的身分可用兩個原則，即平等與差別。所謂平等，教友與其他身分或職務的人都是天主子民。由於同一洗禮、同一堅振聖事、同一信仰，

分享同一生命與承擔同一使命。所謂差別，是在職務上不同身分，負擔不同職務或功能(LG 32)。不同的職務互相服侍，而非如「在外邦人中有尊為首領的，主宰他們，有大臣管轄他們」(谷十 42)。使兩個原則整合為一的便是教會的共融。具體而論便是同心協力為公益而合作，互相輔助團結一致(LG 30)。教友自聖職得到聖道與聖事(↗ 559 sacrament)，滿足自己心靈的需要，同時也向他們表示服從精神(LG 28, 29, 37)。由於修會人士的作證，教友承認若無真福精神，無能祝聖世界而奉獻予天主/上帝。

(5) 教友的特殊貢獻：梵蒂岡第二屆大公會議在《將使徒行動》論教友傳教法令中，嘗試自各領域，表達教友身分與職務的特殊貢獻。他們分佈世界各地，以自己的身體當作生活、聖潔和悅樂天主/上帝的祭品。由於他們在信(信仰↗ 315 faith)、望(希望↗ 210 hope)、愛(↗ 604 love)中接觸世界，因而祝聖了它。如此他們始能在教會禮儀中，奉獻大地和人類的產物(AA 3)。

教友分享基督的先知(↗ 159 prophet)職務，以言語、行動為天主/上帝作證，此即在世俗領域中表達自己的信仰。在政治界、經濟界、教育界等等，尤其在家庭生活中，依據福音(↗ 642 Gospel)的原則，傳播基督的神國(AA 2)。

總之，梵蒂岡第二屆大公會議，雖然以「在俗」來指教友的特殊身分，同時又努力擺脫聖與俗的二元。它肯定教友參與教會的使命，但尚未完全清楚點出教友的特殊貢獻。基本上由於教會的共融本質，說明特質有其困難。對於教友，這困難更是顯著。

### (三)教友的善會組織：

(1) 西歐教會中，十八、十九世紀以來，逐漸形成所謂「公教進行會」(↗ 77 Catholic Action)，其歷史與演變相當複雜。梵蒂岡第二屆大公會議已為「公教進行會」的性質與目的予以澄清(AA 20)，而以四個特點來落實。任何教友的善會或組織，具有此四個特點，都屬「公教進行會」：「1)它直接的目的，

必與教會使徒工作的目的相同，即傳布福音和聖化(↗ 551 sanctification)人靈，以基督的道理訓導人心，使福音精神能深入在各團體和環境之中。2)教友應與聖統合作，使用自己特有的方式，即提供自己的專長，負責管理各種組織，尋求適合教會牧靈工作的環境，策劃各種活動的方案並付諸實行。3)教友應該組成團體，通力合作，好讓使徒工作更能奏效，也更彰顯教會的團體。4)教友在聖統的指導下從事工作。聖統可能以正式的任命，承認教友的這種合作」(AA 20)。

(2) 滿足上述四個特點的即是「公教進行會」，但也可以採取其他的名稱。梵蒂岡第二屆大公會議，特別推薦「公教進行會」形式的善會組織，但並不以此為限，僅是承認其貢獻。事實上《將使徒行動》論教友傳教法令，特別提出一種「用自己的職業專長，終身或有限期地，獻身於『使徒工作』組織和事業的人」(AA 22)，不論他們是結婚的或獨身的，大公會議都予以贊揚。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

文璣著，《教宗若望保祿二世「平信徒」勸諭：一個平信徒的試讀筆錄》，台北：上智出版社，1992。

王文芳著，《由依納爵「神操」的克修與神秘基礎發展論平信徒靈修》，輔仁大學宗教研究所碩士論文，2002。

王春新著，《論平信徒在禮儀中的講道》，《神學論集》第120集，台北：光啓文化事業，pp.238-254，1999。

汪德明(Brena, J. S.)著、蕭擲吉編，《天主教使徒訓練：高雄教區平信徒培育簡介》，高雄：高雄教區四維文教院，??。

若望保祿二世(John Paul II)著、中國主教團秘書處編譯，《平信徒勸諭》，台北：天主教教務協進會，1989。

周聯華著，《平信徒神學初階、入門：從慕道到學道、我不信：信仰難題解答》，台北：台灣基督教文藝出版社，2010。

麥健泰(McIntyre, Th.)著、神思編輯委員會編輯，《平信徒團體》《神思》雜誌第52集，香港：思維出版，pp.14-141，2002。

黃懷秋著，《從梵二及以後的神學觀點談平信徒參與教會職務的可能性》，《神學論集》第87集，台北：光啓文化事業，pp.135-148，1991。

張春申著，《梵二及梵二以來的教友角色》，《神學論集》

- 第 64 集，台北：光啓出版事業，pp. 162-172，1985。
- 張春申著，〈天主子民分類的檢討〉，《神學論集》第 101 集，台北：光啓出版事業，pp. 389-396，1994。
- 郭彬生、盧心懋合著，〈平信徒在禮儀及傳福音上的角色〉，《神學論集》第 68,69 合集，台北：光啓文化事業，pp.377-397，1986。
- 陳潔如、伍振西、林竹華合著，《平信徒與福傳》，台南：聞道出版社，1987。
- 神思編輯委員會編輯，〈教友年〉《神思》雜誌第 87 集，香港：思維出版，2010。
- 凱菲利(Keller, P.)著、嚴彩琇譯，《平信徒看主禱文》，台北：中國主日學協會，1981。
- 穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，〈聖經中的平信徒〉，《神學論集》第 105 集，台北：光啓文化事業，pp.353-375，1995。
- Federation of Asian Bishops' Conferences. *The Vocation and Mission of the Laity in the Church and in the World of Asia*. FABC Paper 47 (1986).
- Laicis, P. C. *The Congress of Catholic Laity: Rome 2000*. Vatican City: Pontifical Council for the Laity, 2002.
- Osborne, K. B. *Ministry. Lay Ministry in the Roman Catholic Church: Its History and Theology*. New York: Paulist Press, 1993.
- Rademacher, W. J. *Lay Ministry. A Theological, Spiritual, and Pastoral Handbook*. Middegreen, U. K.: St. Paul Publications, 1991.
- Rogers, A. *Colloquium on Laity in Public Life: Nurturing the Inner Being for a New Social Evangelization*. Manila: Office of Human Development, 2010.

張春申

## 102 平信徒靈修

píngxìntú língxiū

SPIRITUALITY, LAY

參閱：710 靈修 444 基督徒靈修 439 基督徒召喚  
711 靈修神學 422 教會與世界 421 教會與文化

(一)概念說明：平信徒靈修/教友靈修(lay spirituality)。是在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，所推動的教會革新努力中的主要重點之一。從教會(↗411 Church)的成長過程來看，平信徒團體本

來就是宗徒(↗260 apostles)們所一心關懷的「基督的身體」(基督奧體 mystical body of Christ)(格前十二 12-13)和「天主的家人」(弗二 19)，渴望他們在基督內不斷成長聖化：「脫去舊人，穿上新人：懷有基督所懷有的心情，作天主的純潔無瑕的子女」(弗四 2-24；斐二 6-15)。宗徒們的這些「靈修訓言」，自然是福音(↗642 Gospel)聖訓的生活詮釋與落實：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」(瑪五 48)

(二)平信徒靈修的主要因素：正如梵蒂岡第二屆大公會議《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令中，所強調之「教友地位與使命」(LG16-27, AA 56-73)，也正是此靈修傳承的「此時此地」的具體詮釋與落實。梵蒂岡第二屆大公會議後的「平信徒靈修」專文與著作，基本上也都是在努力推行平信徒生活革新，提供適應不同時空需要的講解與方法。從這些努力與資料中，可綜合出下面主要兩項：

(1) 生活與工作的聖化 (↗551 sanctification)：平信徒靈修的核心是家庭生活的聖化。所說的革新，一方面是「革除」有害於家庭聖化的一切事物；另一方面更是「更新」有助於家庭聖化的信仰(↗315 faith)認知與落實方法。首先是對婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)的信仰認知與生活落實：比如透過婚前輔導，使雙方更深入了解男女身、心方面的不同需要，並如何相互接納配合、忘我付出，以達成「二人成爲一體」的真正結合；在婚姻生活中如何日漸活出「聖」事的天賦功效(參閱：弗五 22-33)。再者就是子女的培育與聖化。父母將生命的好消息「天主是愛」通傳給子女，使他們也成爲「天父的寶貴子女」。爲達成家庭生活和諧與聖化的雙重目標(夫妻之間與父母子女之間)，真正的「祈禱」(↗331 prayer)與領受聖事(↗559 sacrament)是非有不可的。至於工作與職務的聖化，特別是在於以「基督心態」去面對、去操作：一方面視之爲「承行天意：中悅天父」的機遇與方法，同時也肯定努力工作、善盡職務，就是在建立、增進社會大家庭的福祉，就是在默默實踐「愛人如己」

的天賦使命。

(2) 生活工作的福傳(↗598 evangelization)與「基督徒小型教會團體」(基層團體↗450 community, basic)：梵蒂岡第二屆大公會議所強調的平信徒福傳使命，當然首先是在於日常生活工作上的「自然流露」：將天父心愛子女的喜樂、踏實、和善、真誠等特徵，自然地、在經濟、政治、社會(↗283 society)及文化(↗81 culture)生活中表達出來。但是「並不止於生活的見證(↗198 witness)；真正的傳教必尋求機會以言語來宣講基督」(AA 6)。為使此「生活傳真」與作證更生動有效，各地教會都在推行建立「基督徒小型教會團體」(或基信團)；藉著相互的分享、鼓勵、幫助，使每人在整個生命(自然也包括靈修在內)的發展與成長上，能日益充實、穩定，逐漸邁向「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的交流與共融。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王文芳著，《由依納爵「神操」的克修與神秘基礎發展論平信徒靈修》，輔仁大學宗教研究所碩士論文，2002。
- 中國主教團祕書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：中國主教團祕書處出版，1975年。  
《教會憲章》，第二、四、五章，16-27；56-73；《教友傳教法令》，453-495。
- 中國主教團傳教委員會編印，《福傳文集》，台北：中國主教團傳教委員會出版，pp.113-140；pp.501-585，1987。
- 房志榮、張春申等著，〈教友在今日教會使命中的角色〉(第十二屆神學研習會)，《神學論集》第64集，台北：光啓文化事業，1985。
- 房志榮、張春申等著，〈福傳大會追蹤—大家來談小型教會團體〉(第十五屆神學研習會)，《神學論集》第80集，台北：光啓文化事業，1989。
- 房志榮、徐英發等，〈教友靈修與小型教會團體〉(第十六屆神學研習會)，《神學論集》第86集，台北：光啓文化事業，1990。
- 張春申著，《聖保祿論基督與教友生活》，台中：光啓出版社，1959。
- 陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓文化事業，pp.281-284；288-291，1988。
- 陳明清夫婦著，〈基督徒婚姻生活中的靈修〉，《神學論集》第52集，台北：光啓文化事業，pp.273-279，1982。

穆啓蒙(Motte, J.)著，侯景文譯，《中國教友與使徒工作》，台中：光啓出版社，1978。

- Auer, A. *Open to the World: An Analysis of Lay Spirituality*. Dublin: Gill and Son, 1966.
- Brena, J. S. ed. *Lay Spirituality Today*. Taipei: Volunteer Lay Apostles, 1990.
- Kelly, B. J. *Lay Spirituality: Its Theory and Practice*. London: Sheed and Ward, 1980.
- Liege, P. A. *What is Christian Life?: Reviewing Lay Spirituality*. N.J.: Paulist Pr, 1964.

徐可之

## 103 目的論證

mùdì lùnzhèng

ARGUMENT, TELEOLOGICAL

參閱：144 有關天主存在的論證 173 自然神學

(一)概念說明：目的論證(teleological argument)一詞，其中「teleological 目的」，源自希臘文的「telos 目的」及「logos 言語、學問」，指宇宙中有機的、非機械的存有物，皆有其存在目的與計畫的理論。另「argument 論證/辯證/爭論」，源自拉丁文的「arguere 證明、肯定」，指有關個案或論點提出的正、反兩面的理由作為證明。目的論證是一種宇宙論證；證明天主/上帝/神(↗30 God)存在的論證之一，認為：人的活動及宇宙自然的運作都有其目的，但若沒有最高目的(神)的存在，這些目的將失去最終的依歸。它特別從自然世界的壯觀和莊嚴的經驗，來探討宇宙存在的意義。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)對這最古老、既清楚又合乎常理的論證有幾分贊成，他認為有兩種讓他愈想愈為欽佩及崇敬的心情，即在人頭頂上佈滿星星的天空和在人心內的倫理道德(↗362 virtue, moral)規律。

(二)說明：

(1) 目的論證之重點在於：人默觀(contemplation) (默想↗670 meditation)自然



界，都能體認出其美妙的存在，並在瞻仰中尋問「存在的意義」(智十三 1-9；德七 1-9；宗十七 24-28；羅一 19-20；DS 3004, 3026)。無論微觀或宏觀自然界，每樣事物都有其適當的秩序。那些非理性的存有物也常按順序實現它們的目的。這種經驗提供了對世界存在的解釋：必然有一種超然的智慧及力量安排一切。這論證的優點是以合乎常理的經驗(如：人的工作計劃、實行和成果)來反省、推論、相對照，而認出宇宙美妙化工的超然智慧者。如此，該目的論證假設了兩個基礎：因果律/因果關係(causality)(cause and effect relationship)和類比(↗698 analogy)的推論。

(2) 反對這目的論證，等於不承認這兩種傳統形上學(↗194 metaphysics)的基礎，或至少限定其有效的範圍。而蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)是一個典型的例子；他懷疑因果律的效果，而提出聯想律(association law)取而代之。如一般經驗主義者主張只能靠經驗，因而亦不容許形上學的類比法。如此，雖然其最後的基礎是一種獨斷的假設，由於沒有形上學，在知識論/認識論(↗392 epistemology)上仍有落入相對主義(↗699 relativism)的危險。

(3) 如果將目的論分成遠、近的目的論來看，而只關心近程目的，會如同達爾文主義(Darwinism) (非達爾文本人的主張)者，在探討進化論/進化主義(↗521 evolutionism)時，強調：進化過程不需要天主/上帝/神的存在。如此，目前的進化「目的」是為適應環境而生存，並繼續發展。如果只看近程的現象，能談到整個「進化」「發展」嗎？一個要關注整體世界最終目的之進化論未必是無神論/無神主義(↗514 atheism)，如：法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)所主張的：連那些有人認為是「偶然」發生的事也在遠程目的裡。

(4) 哲學(↗344 philosophy)反對目的論證最深的理由是惡(↗500 evil)的存在。在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的《神學大全》(Summa

Theologiae)一書(S.Th. I, q.2, a.3, ad1)中，提出反論之前，羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480-524)早已問道：如果天主/上帝/神存在，罪惡(罪↗591 sin)從哪來的呢？但，如果天主/上帝/神不存在，善又從哪來的呢？士林/經院哲學(scholastic philosophy)對此問題提出它的看法：一方面，天主/上帝/神確有預定計劃；但另一面，祂也允許自由的選擇、偶然的良機；如此，每一受造物都有善的傾向，唯有理性和自由的存有物才有意志的選擇。

(5) 當代哲學中，英國數學家 and 哲學家懷德海(Whitehead, Alfred North 1861-1947)以過程範疇(category of process)及關係範疇(category of relation)等，來發揮實際實在界(↗637 reality)中的「良機」(opportunity)概念，來面對惡的難題，他說：天主/上帝/神是全能者，是所有可能性及良機的天主/上帝/神；祂創造了容許有變化的可能性的預先次序。那麼，天主/上帝/神並未對世界的邪惡作保證，亦即祂不固定各個事物的一切。美國哲學家、形上學家、神學家哈茨霍恩(Hartshorne, Charles 1897-2000)進一步發揮此思想，強調：「天主/上帝/神創造一個次序，使受造物能彼此傳達善惡。那裡的確有良機和災禍；但也是人類痛苦的最大原因。人有意識和意志，就有責任」。這樣，自然界的目的論證和道德論證(moral argument)是連在一起的。因此，關懷生態圈/生態層/生態界(ecosphere)(生界↗108 bioregion)(生態神學↗109 theology, ecological)可說是目的論證新近反省之課題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Küng, H. *Does God Exist? An Answer for Today.* London: Collins, 1980.

Manson, N. A. ed. *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science.* London; New York, NY: Routledge, 2003.

Mulvaney, R.J. *Classic Philosophical Questions.* Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall, 2009.

武金正

## 104 目的變換

mùdì biànhuàn

### TRANSFINALIZATION

參閱：708 體變 616 意義變換 584 聖體聖事

(一) 概念說明：目的變換/目的轉變 (transfinalization) 一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「finis 目的、目標」，指由某目標轉換到另一目標。它包含兩個因素：1) “finalization” 指設定一個「目標」或「目的」(拉丁文 finis) 的行動；2) “trans” 則是越過、超過、透過或徹底改變的意思。因此，廣義的目的變換，指從這個目標換轉到另一個目標。但狹義的目的變換，在基督宗教(↗436 Christianity)天主教(↗44 Church, Catholic)教義(↗407 doctrine)層面上，為聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)神學(↗385 theology)的專有名詞，指餅、酒原為維持生活的功能，轉換為信仰(↗315 faith)的目的，即復活(↗47 Resurrection of Christ)的主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)與信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)團體之位格性的接觸。並表達復活的主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)真實的臨在(real presence)(↗677 presence)於聖體聖事的餅酒形內。與「意義變換」(↗616 transignification)、「體變」(↗708 transubstantiation)等有關。

(二) 當代系統神學 (Systematic theology)，由於引用現象學 (↗397 phenomenology)、存在思想和位格 (↗206 person) 思想的範疇 (category)，因此在神學思想中，出現了較為動態的典範，包括關係 (↗696 relation)、結構 (↗540 structuralism)、過程 (process)、作用 (function)、意義 (meaning) 等等的範疇。這些典範可以補充由較靜態的範疇 (如本體、附質、本質 ↗100 essence、本性) 而建立的傳統神、哲學典範。

「目的變換」一詞，就是在這種動態的

神學典範中發展出來的。它指出在聖體聖事中所用的餅和酒在目的上的轉變。餅和酒的自然目標是增進地上生活的人類的營養。在聖體聖事中，它們的目的已轉變為「信仰上的滋養」。換言之，它們的目標已不再是給予人身物質上的營養。它們的目的已「轉變」(trans)到另一個境界：在基督門徒的團體中，與復活的主耶穌基督在信、望、愛中，作位格性 (personal) 的接觸。這樣聖體聖事的餅和酒 (在天主教信仰中就是基督的體血，也就是復活的主自己) 其目的就使領聖體的行動成為與基督接觸及生命交流的事件，成為天主/上帝大能傾注的事件，成為復活的主耶穌基督和人親密地彼此滲透 / 相互寓居 (circumincession) 的狀態。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 105 以色列

yǐsèliè

### ISRAEL

參閱：516 猶太宗教 571 聖經 518 猶太教的思想與生活 31 天主

(一) 概念說明：

(1) 「以色列」(Israel) 此固有名詞，在過去鮮為我國人知，它只不過限於信奉耶穌基督 (↗296 Jesus Christ) 的天主教 (↗44 Church, Catholic) 和基督新教 (↗445 Church, Protestant) 人士才耳熟能詳。但是自從 1948 年 5 月 14 日，在中東建立了「以色列共和國」以來，它已逐漸為人所知曉。尤其近四十餘年，由於這個新建立的共和國，不斷地與周圍阿拉伯伊斯蘭教 (↗177 Islam) 民族連年爭戰，最近卻因一步一步地走向和平，使全世界注目。過去，中國人所比較熟知的名稱是「猶太」民族，所指的是同一個國家，僅在不同時代有

不同的名稱而已。

(2) 以色列一詞，依據字源學而言，是個非常模糊不詳的名詞，學者對它的來源和意義也都莫衷一是。但是由舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)上來看，它卻來自聖祖雅各伯的一段生平事蹟，就是當雅各伯逃難自美索不達米雅回歸聖地，在剛過了雅波克河之後，在培尼耳地方，天未亮之前發生了與天神的搏鬥。其後天神在臨走前，更改了他的名字：「你的名字以後不再叫雅各伯，應叫以色列，因為你與神與人搏鬥佔了優勢」(創卅二 29；歐十二 4)。正由於聖經的這段記載，也就有些學者認為以色列一名，可作為「天主搏鬥」來講。事實上是自此以後，雅各伯的後代子孫便一直被稱為「以色列人」(創四六 8)、「以色列的兒子們」(出一 1)、「以色列子孫」(申四 44)、「以色列家」(出一 六 31)及「以色列子民」(出九 7)。這個稱呼就一直延用下來，直到公元前 930 年代以民國家分裂之後，才稍有變更。但這並不是說，自培尼耳的搏鬥之後，雅各伯及其後代子孫就被一成不變地稱為以色列。事實上兩種名稱在聖經上是相提並用、同時存在的。

(3) 到了以民一分為二，成為南、北朝對峙的局面，南國稱為猶大，而以色列一名則用來指北方分裂出去的十個支派。但在先知書上仍可見到兩種稱呼同時存在，尤其自公元前 721 年，北國滅亡之後，以色列更成了南國猶大的代名詞(耶十 1 依四十一 14)，其後更用來指巴比倫充軍歸來的猶大人民(厄上九 1；十 5；厄下九 1，2；十一 3)。但是也自此時代開始，這個天主/上帝/神(↗30 God)特選的民族漸漸被人稱為「猶太人」，這個名稱且後來居上，透過新約(↗611 New Testament)時代，渡過漫長的歲月，直至今日。有人說在這數千年的時代中，「猶太民族」似乎是用來指亞巴郎的血系後代(羅九 6)，而「以色列民族」卻用來指亞巴郎的神性子民，即具有惟一真神信仰(↗315 faith)的後裔。

(二)以色列的使命：世間自古以來有不少的文明大國，但是能將自己的文化保存下來，流傳後世的卻不多。古代的大老帝國，

諸如亞述、埃及、巴比倫、波斯、希臘、羅馬等強大的帝國，都已經由人類的歷史上銷聲匿跡，所留下的只有或多或少的地下出土之物，其民族卻早已不復存在。不過誰也不能否認，它們對人類的文明歷史都有過輝煌的貢獻。惟獨以色列(猶太)民族卻在過去(除第廿世紀外)，不論在經濟、政治、軍事、文學、音樂、建築等等各方面，都沒有任何了不起的貢獻。那麼它在歷史上的使命是什麼呢？只有一個答案，是宗教(↗266 religion)上的使命：天主/上帝在眾多強大的民族之間，惟獨揀選了以色列一個弱小的民族，使它認識、保存並傳揚惟一真神天主/上帝的宗教。天主/上帝願意藉著以色列這個小民族，將惟一真神的敬禮保存下來，直至救世主(Savior)耶穌來臨人間，完成救贖工程(economy of redemption)為止。此時才有「新以色列子民」的出現，如此以色列才算完成了他對人類的歷史貢獻，就是宗教性的偉大使命。使人感到非常遺憾的是，當身為以色列後代的救世主耶穌在他們中間出現時，他們竟未能接納祂，且將祂摒棄，釘死在十字架上。當然這其間冥冥有天主/上帝聖意的安排，蓋按聖保祿的記載，將來終有一日，這個頑固成性的以色列民族，亦將回頭改過，承認人類的救主耶穌基督，並且要進入祂的教會，成為「新以色列子民的一份子」(羅十一)。

(三)以色列的歷史：以色列的歷史非三言兩語所能交待。依靠今日聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)，提綱挈領地加以簡述如下：

(1) 亞巴郎是這個民族的祖先，他被召後移民聖地巴肋斯坦，在那裡生子依撒格。但真正組成以民的原始核心，卻是雅各伯的十二個兒子。他們在天主/上帝的安排下移民富庶的埃及，在那裡迅速的發展長大。以致於四百年之後，它竟成了一個頗為舉足輕重的民族，埃及人對它不得不「另眼看待」，且非常地放心不下，因此開始了慘酷的迫害。

(2) 天主/上帝打發梅瑟拯救它出離為奴之地的埃及，進入曠野輾轉四十年之久。在這裡

天主/上帝以各種奇蹟異能，保護、養育、教訓了這個民族，更以隆重的方式揀選它為天主子民(↗31 people of God)，在西乃山上向它頒布了十誡(↗9 commandments, the Ten)，並建立了永久的盟約(↗588 covenant)(出四 22；依四十四 1；耶二 12 等)。

(3) 四十年後，若蘇厄率領它進佔天主/上帝預許給他們祖先的福地，並將這塊土地分發給十二個支派。這十二個支派的數字在聖經上屢被指名強調，但十二這個數字的構成卻有解釋的必要，雖然雅各伯固然有十二個兒子，為十二支派的來源，但在分派土地的時候，肋未支派因服務聖所而無權分地，如此只剩下十一個支派，但是另一件史事的發生卻補充了十二數字之不足，就是若瑟的支派一分為二，即厄弗辣因及默納協支派。此時的以民仍是一盤散沙，不但十二支派各自為政，互不相干，甚至很容易受當地文化宗教的影響而步入歧途，忘記了拯救他們的天主/上帝而敬拜邪神。更有甚者，他們竟放棄了天主/上帝親自為他們建立的神權政體，逼迫撒慕爾為他們建立一個世俗的君主政權。如此，以前四分五裂的散亂支派才算團結了起來。

(4) 它的第一位國王是不太稱職，也不知自重的撒烏耳，他很快便受到天主/上帝的責斥和摒棄。繼之而來的是天主/上帝親自特選的達味王(約公元前 1000 年)，他不但熱心事主，而且小心翼翼地代替天主/上帝治理以色列百姓，因此獲得天主/上帝的歡心，得知救世主默西亞(↗669 Messiah)要由他的家族中產生。他對內勵精圖治、整頓一切，對外則東征西討，打敗一切周圍的敵人，將領土擴充至最大的範圍。他以及兒子撒羅滿為王的時代，可說是以色列民族歷史上的黃金時代。但是厚此薄彼的人情困擾畢竟難免，所以二位同屬猶大支派的國王，對自己的家族支派難免另眼看待，因此種下了北方十個支派分裂的種子。這個南北之爭日益加強，終於在撒羅滿去世之後，在他的兒子勒哈貝罕為王的時代，北方的十個支派在雅洛貝罕的倡導之下宣佈獨立，使以色列民族和政權一分為二：北國稱為以色列，南國稱為猶大。

北國雖然人多勢眾，卻遠離聖城耶路撒冷，很快就陷入邪神的敬禮，在貝特耳及丹自建神廟，背棄了天主/上帝，這種忘恩負義的惡行，很快便產生了它的後果。就是北國以色列雖在雅洛貝罕二世的為王時代，曾有過輝煌一時的興盛時代，但為時不久，而絕大部份的時間是過著受強權帝國欺凌的生活，毫無獨立自主的權利可言，尤其是亞述、埃及和大馬士革的強權，對於這個分裂出去的王國極盡欺壓之能事。終於在公元前 721 年亞述王撒爾貢率大軍前來，以風掃落葉之勢打敗北國以色列，不但使它家破人亡，而且更將虎口餘生的百姓擄往遠方，去過離鄉背景的充軍生活。終致使它全體人民在遙遠的異鄉完全銷聲匿跡，是為天主/上帝對它不忠不義的懲罰(列下十七 7-23)。

(6) 南國猶大雖基於聖城耶路撒冷的吸引力，能維持惟一真神的敬禮，而不致於走上邪惡的歧途，背叛天主/上帝，因此能將其弱小國土保持著獨立，但卻也未能脫免周圍強敵的不斷干擾。這是因為在達味之後的一些國王，大都是歷史上的惡君，因此也招致了上主的懲罰。於公元前 586 年，耶京被巴比倫國王拿步高所困，聖城被攻破之後，全被破壞，而人民及其國王漆德克雅遭到充軍巴比倫的命運。這次充軍與北國以色列所不同者，是在五十年的充軍生活之後，終有一批為數不少的猶太人重歸故里，重建家園。是為以色列民族重新在自己國土上繼續存在的新開始。可是它也已大不如前，再也不是一個獨立的政權和國民。它所度的生活是仰人鼻息、受人支配的奴隸生活。南有埃及的拉哥王朝，北有敘利亞的色婁苛王朝，雙方對它夾擊侵襲，使它再無安寧平靜的日子。中間雖有瑪加伯弟兄抗暴鬥爭，和為宗教自由而倡導的聖戰運動，雖有瑪加伯王朝及阿斯摩乃王朝的建立，但仍不能抵抗羅馬大軍的入侵。終在公元 70 年全軍覆沒，它的人民被迫分散到全世界去，過著流亡的悲慘生活，直至此的時代。

(四)新約中的以色列：它在新約中有不同的意義，有時是指舊約時代的以色列(路四 25, 27；宗七 23)，但通常是指當時的猶太人

而言(瑪八 10; 路一 16; 二 34; 若一 13; 三 10)。有時也以指示形容詞出現, 例如:「以色列家」(瑪十 6; 宗二 36)、「以色列百姓」(宗四 10)和「以色列人」等(宗十三 16)。有時它是舊新以色列百姓的通用名稱(路二 25, 26, 32; 廿四 21), 聖保祿亦有類似用法(羅九 31)。保祿在格前十 18 提到「按血統作以色列的」, 亦隱約在說明還有一種「按靈性作以色列的人」, 亦就是他所說的「天主/上帝的新以色列」(迦六 16)。至於默七 4 所說的「以色列子孫各支派中蓋了印的, 共有十四萬四千」, 這個象徵性的數字是在指一切蒙主耶穌的聖血所救贖的人民, 而不是單指傳統的以色列民族。耶穌在瑪十九 28 所說的, 十二位宗徒要坐在十二個寶座上審判以色列十二支派的話, 是指新約子民而言, 但這個新約時代的以色列是與舊約的以色列有著相當關係的。

#### (五)以色列在救恩歷史中的意義:

(1) 世間雖有許多古老的民族, 但在它們炫耀一時之後, 便雲銷霧散地不復存在。惟獨一個弱小的民族, 它雖然受了許多的波折及迫害, 卻經久不衰、仍然存在; 它雖然兩千年之久, 被分散到普天下去過著寄人籬下的生活, 卻仍能重新聚合, 重新於這時代(1948)建立自己獨立的政權, 即以以色列共和國。這的確是世間絕無僅有的一個例子, 其他任何一個民族處在以色列的環境之下, 早已被人同化而自歷史上消跡於無形了。由此可見以色列的存在為整個人類是負有更大使命的。首先, 天主/上帝要它保持對真神的宗教敬禮, 要它保持對默西亞的希望; 並且使它在自己的民族中, 產生人類的救世主耶穌基督。

(2) 以色列大部分對耶穌的排斥, 也是在天主/上帝計劃中所允許的事(羅九-十一)。因為如果不然, 則耶穌所建立的新約教會(↗411 Church)就很難向普世人類推廣宣傳, 使眾人都得享耶穌的救恩。原因是以色列向來以天主/上帝的惟一子民自居, 如果它自始承認並接納了基督, 則它將不會容許全人類各民族都進入耶穌的教會, 成為天主/上帝新約時代的子民。正因他們反對耶穌, 才使宗徒們不得不向外發展, 將天主/上帝的福音(↗642

Gospel)傳報給萬民。

(3) 以色列人的祭獻是殺牛殺羊的流血祭獻, 當耶穌一次而永久地完成了祂十字架上的祭獻之後, 舊約以民的祭獻便中止廢除了。自公元 70 年以民被趕出聖地後, 再也沒有這種流血的祭祀, 也不可能再有。因為他們的聖殿也早在一千多年前被回民佔領了, 他們毫無爭回聖殿的希望。沒有聖殿就沒有祭祀, 因為只有耶京的聖殿是祭獻天主/上帝的地方。

絕不可能再有流血祭的另一原因, 是負責祭獻的肋未支派之被歷史所淘汰, 後繼無人。但其他的支派都有後代, 唯獨肋未人沒有後繼的香火, 這冥冥中自有天主/上帝的安排, 因為既然他的流血祭祀被廢除了, 主持祭獻的人, 也就沒有存在的必要。

(4) 他們的會堂且曾一時大興, 在耶穌時代, 僅羅馬就有上百間的猶太會堂。可是跟著耶穌新約的宗教的建立和傳揚, 會堂漸次消失。目前在羅馬只有一間猶太人的會堂。這一切都在說明天主/上帝的確是在干涉著人類歷史的演變, 以色列民族的歷史和時至今日的存在, 就是個千真萬確的明顯證據, 這個小小的以色列共和國目前只有兩百多萬人口, 卻在周圍八千多萬伊斯蘭教信徒的包圍和對立之下, 仍能堅強存在, 就是個非常不可思議的事。看來天主/上帝要它存在, 就是為在世界的人類中作證, 是天主/上帝自己在支配著人類及各民族的歷史。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

安德森(Anderson, G. W.)著、宋蘭友譯,《以色列的歷史和宗教》, 香港: 真理學會出版, 1990。

區華勝著,〈以色列的希望、天主的王國、死人的復活〉,《神學論集》第 88 集, 台北: 光啓文化事業, pp.199-221, 1991。

吳理恩(Wood, L. J.) 著, 張宰金、梁潔瓊譯,《以色列史綜覽》, 台北: 中華福音神學院出版, 1977。

華德(Vawter, B.)著、胡安德譯,《以色列人的良心: 充軍期前的先知》, 台北: 華明書局出版, 1984。

房志榮著,〈以色列的生命力: 在歷史中的發展中分析〉,《神學論集》第 140 集, 台北: 光啓文化事業, pp.204-220, 2004。

- 羅育德(Nathorst, R.)編著、張運籌譯述，《以色列宗教進化史》，香港：信義宗神學院出版，1960。
- 傅和德(Vogt, H.)著，《舊約的背景》，香港：真理學會出版，1994。
- 廖湧祥著，〈以色列人征服迦南的真相：歌德瓦的社會學理論〉《神學論集》第79集，台北：光啓文化事業，pp.11-30，1989。
- 韓承良著，思高聖經學會主編，〈以色列〉(296號)，〈以色列國〉(297號)，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會出版，1975。
- 韓承良著，《舊約時代的歷史》，香港：思高聖經學會出版，1980。
- 戴業勞(Daniel-Rops, H.)著、周士良譯，《舊約以色列民族史》，上海：土山灣出版，1952。
- 德沃(Dc Vaux, R.)著，楊世雄譯，《古經之風俗及典章制度》，台中：光啓出版社，1981。
- Bright, J. *A History of Israel*. 3rd ed. Philadelphia: Westminster, 1981.
- Ehrlich, E. L. *Concise History of Israel: From the Earliest Times to the Destruction of the Temple in A.D. 70*. New York: Harper and Row, 1962.
- Noth, M. *The History of Israel*. New York, 1960. pp.53-138.
- Schürer, E. *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*. Edinburgh, 1973. pp.484-513, pp.529-557.
- Vaux, R. de. *The Early History of Israel*. Philadelphia: Westminster, 1978.

韓承良

## 106 生命

shēngmìng

LIFE

參閱：11 人 438 基督徒人學 373 神性生命 121 永生 107 生活品質 701 收養論/繼承說

(一)概念說明：生命(life)一詞，是人類文化歷史中最基本的詞彙之一。生命的意思所包含的層面廣而深，因此其描述定義亦有所不同；因此，自古以來卻沒有一個能夠完全地表達生命的奧秘。士林/經院哲學(scholastic philosophy)認為：生命指有機生物的「內在活動」(actio immanens)。但是，在人類的直覺中，為有機存有物(存有學/148 ontology)的

基本能力，包括三個因素：(1)與其他個體密切相連，有吸引、排拒、交往、共融、施予與接受的能力；(2)是一個有內在結構、有體系的整體，是一個生物依靠「核心形式」(central form)結合許多因素，使其整合成爲一個有機整體的力量；(3)不斷努力自我超越以達到更高形式的自我實現與自我再造、自我再生，以延續生命的動力。人類以此基本範疇表達歷史(↗665 history)、文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)的主要意義。

德國駐美信義宗神學家、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)在其著作《系統神學》(Systematic Theology I-II, 1951-1963)第三冊中，論及生命的意義時；他提出生命邁向實現與潛能(↗638 act and potency)的三種功能：1)自我整合；2)自我創造；3)自我超越。此外，在基督宗教(↗436 Christianity)的聖經(↗571 Bible)及神學(↗385 theology)的層面上，亦肯定生命的重要性，因爲天主/上帝/神(↗30 God)是生活的天主/上帝，人由於恩寵(↗353 grace)，在此世能參與天主/上帝神聖的生命。

(二)聖經中生命的概念：生命是天主/上帝的行動。人的生命是天主/上帝在人身上的行動，以及人在聽命中的回應。人的生命是一份恩賜，接受與否，他可以自由選擇；但若離棄了天主/上帝，他的行動便是死亡(↗154 death)，而非生命。原祖父母犯罪後，天主/上帝告訴女人，圓滿的生命必須在她的後裔踏碎蛇頭之際方能成就。

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：

1)希伯來文稱生命爲“hayyim”。但是氣(ruah)、肉(basar)、靈(nephes)，甚至光(or)、心(leb)，有時也可以用作爲生命的同義詞。人的生命來自天主/上帝的嘔氣。人的「氣」(ruah)：則是在他內心的生命原則；人的「肉」(basar)：指人的整體而強調他的軟弱，他有死之軀；人的「靈」(nephes)：則是人的存有本身，是他自己；人的「光」(or)：是生命，「看見光」，意即仍舊生存。相反，黑暗則是惡(↗500 evil)，是死亡；人的「心」(leb)：在聖經

的人學(↗438 anthropology, Christian)中，是思想、記憶的主宰，它聽從天主/上帝的話語。

2)以色列人的生命觀並非來自玄思、冥想，而是日常生活的經驗；以色列人經驗到天主/上帝是創造者，是救世主(Savior)，是臨在(↗677 presence)於他們週邊的生活的神。以色列人天天經驗到天主/上帝的仁慈寬恕，祂不像其他國家的神祇那樣對人漠不關心；相反，祂就像一個「禱」(英文 Thou)一樣走向他們，向他們通傳自己。祂是一個有位格(↗206 person)的神明，要與人建立位際的關係。

3)在舊約聖經中，人類的生命是一種有秩序團體生活的存在；它向著天主/上帝所命令的方向及所指示的管道前進。這個團體生命建立在天主/上帝的法律之上。以色列人清楚知道，只有藉著團體行動，生命才可以趨於成全。再者，所有人類共同組成一個家庭，以色列是上主雅威的僕人(servant of Yahweh)，各民族必須透過他們，與他們聯合，才能生活在光明中。

4)天主/上帝並沒有創造死亡，祂創造生命；但人卻離棄了天主/上帝，死亡便進入了世界。天主/上帝卻賦予人更新生命的希望。然而隨著罪惡的橫行，死亡控制了生命；對回歸生命的希望，只能隱藏在遙遠的將來。幸而天主/上帝賜下祂的許諾(↗479 promise)，許諾一位受傳的君王。多位先知(↗159 prophet)，在聖神(↗566 Holy Spirit)的默感中，都說出重建生命的預言。那將是一次新的出谷，是一個新的盟約(↗588 covenant)，在一位無罪的羔羊身上，人與天主/上帝的關係得以重新修好。

舊約聖經僅隱約提到人死後的生命：「死人復活」(↗153 resurrection of the dead)的概念，僅出現在少數後期的作品中。總括而言，舊約生命的概念是具體的、可見的；生命是行動，人從天主/上帝擁有生命，亦即擁有活動的能力。

(2) 新約(↗611 New Testament)：

1)希臘文有關生命(zoe)的詞彙，有「肉身」(soma)、「靈魂」(psyche)，及「精神」(pneuma)等。「靈魂」：是人類從亞當那裡所接受到的

自然生命的所在；當人受制於罪時，它也成了死亡的所在。基督為所有人所成就的生命是「精神」的生命。說到精神，它可以是生命的氣息，也可以是生命的原則(靈魂)，是人思想感覺之所在，甚至是天主/上帝的聖化(↗551 sanctification)力量在人內所產生的存在境界。在新約聖經中，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的生命首次呈現。天主/上帝父，永生的原則，傾流於聖子，祂所生的與祂同等的一位，祂的肖像(天主的肖像↗36 image of God)，祂的言語(聖言↗558 Word of God)。聖神(↗566 Holy Spirit)、父子的結合，把父子的愛和生命普賜給世人。基督說：「我是生命」，祂所擁有的生命就是永生；「永生就是：認識天父，唯一的真天主/上帝，和天父所派遣來的耶穌基督」(若十七3)。耶穌基督藉著祂的啟示所恩賜的就是此種永生(↗121 life, eternal)；祂捨下自己的生命，為再把它取回來，死亡不能戰勝祂。祂到今天仍舊生活。祂的生命、死亡(↗154 death)、和復活(↗47 Resurrection of Christ)是人類生命的真正原因。祂光榮的生命是天主/上帝永恆計劃的因果，人將由祂獲得永恆的生命。

2)基督徒的生命是在天國中的「永恆生命」，但在現世，基督徒卻要時刻配帶基督的死亡，繼續祂的苦難，如此才能夠體驗到基督光榮的生命。在基督內的團體生命必須負起各種社會(↗283 society)及文化(↗81 culture)上的責任。保祿稱這生命為基督奧體；若望則用葡萄樹和樹枝的比喻(↗61 parable)來表達，那在基督內精神生命的相通及共融。教會的整體生命是基督藉著聖神的寓居(天主的寓居↗40 indwelling of God)的記號。

(三)神學生命觀：

(1) 一般性的生命(生物學上的意義)不是神學(↗385 theology)專門研究的對象。面對人的生命的時候，神學家一方面強調生命來自天主/上帝的創造(↗526 creation)；另一方面也不忽略個別人靈來自天主/上帝特別的創造性的臨在(↗677 presence)。說到永恆新生命，神學家必須採用類比(↗698 analogy)的方

法；所以神學家必須從可見的受造生命開始，才能談論天主/上帝的生命，及人永恆的、信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)的生命。

(2) 天主/上帝就是生命，祂也是一切生命的根源。雖然如同義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)所說：這種認定有它的困難，因為天主/上帝沒有移動，在祂內沒有生命的原則。但是，生命的基本概念，也許不在乎自我運行(從潛能到行動)，也不在乎肉身靈魂的結合，而在於運作的獨立性；這種獨立性只有在純粹行動，即不動者身上，才達致圓滿。

(3) 基督是人類的生命；祂就是生命，因為祂來自父，祂給人類啓示天主/上帝愛(↗604 love)的奧蹟，使人類藉著信仰分享天主聖三/三一上帝的生命。在信望愛三超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)中，這種分享在世上已經開始，卻要待榮福直觀(↗635 vision, beatific)才致於圓滿。藉著信仰和洗禮，人與復活的主基督結合，即使在現世也分享到永恆的愛的生命。

(4) 談到基督徒的生命，聖經經常用新生、重生、再生的說法；神學家乃透過類比的方法，應用受造生命的概念來發展聖經的啓示：人分享天主/上帝的神聖生命，是天主/上帝的義子，藉著參與基督奧體的生命，也透過「天主的寓居」(非受造恩寵)(uncreated grace)，人領受到聖化的受造恩寵(created grace)，即常恩(habitual grace)。德行(virtue)(尤其是信、望、愛三種超德)是人相應於超性(↗492 supernatural)生命的能力。聖事(↗559 sacrament)是恩寵生命的標記，或是造就或是滋養這恩寵生命。人走往圓滿生命的整個過程就是他的靈修生活。

(5) 然而，這個世界所能達致的永恆生命只是開始的，不完全的，它向著天國(↗38 kingdom of God)的圓滿走去。只有到達天堂(↗52 Heaven)的圓滿境界中，當人藉著復活的主耶穌基督面對面地享見天主聖三/三一上帝時，永生才可以達到它的滿全。因而生命是基督徒奧秘的中心，是從死亡到生命的逾越。天主/上帝給人啓示祂內在的聖三生命，並且把

聖子，世界的生命，派遣到人間，好使世人也能分享本來只屬於祂的生命。「天主/上帝將永遠的生命賜給了我們，而這生命是在自己的子內。那有子的，就有生命，那沒有天主子的，就沒有生命」(若十五 11-12)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

教宗若望保祿二世著，中國主教團編譯，《生命的福音》(*Evangelium vitae*)通諭，台北：天主教教務協進會，1996。

方東美著，《中國人生哲學概要》，台北：先知出版社，第二，四章，1974。

谷寒松著，〈「生命」究竟是什麼？〉，《神學中的人學》，三版，台北：光啓文化事業，pp. 109-123，1996。

金象達著，《生命倫理—天主第五誡的當代省思》，台北：華明出版社，1995。

袁廷棟著，〈士林哲學的生命論〉，《哲學與文化雜誌》第143集，pp. 218-229，1986。

項退結著，《中國人的路》，台北：三民書局，pp. 119-229，1988。

羅光著，《生命哲學》，台北：台灣學生書局，1985。

輔仁大學宗教學系著，《宗教的生命觀 *Ideas of life in Religions*》，台北：五南出版社，2010。

Fromm, E. 著、孟祥森譯，《生命的展現—人類生存情態的分析》，台北：遠流出版公司，1991。

編譯

## 107 生活品質

shēnghuó pǐnzhì

LIFE, QUALITY OF

參閱：106 生命 353 恩寵 11 人 438 基督徒人學

(一)概念說明：生活品質(quality of life)是由兩個詞彙所組成：1)「品質」(quality)指好壞、高低的「程度」而言。意即促使一個對象好壞、可褒或可貶的任何特性。因此「品質」意謂著一事物所具有的優良程度。2)「生活」(↗106 life)在此是指人類(↗11 man)的生活。故觀其歷史發展，此詞彙僅有短短三十



年左右的歷史。但此概念可能與古文明一樣古老。因為，亙古以來，人類都同樣追求著幸福美滿、安和樂利、需要滿足等等的生活。

(二)綜觀人類生活，可包含九個層面，即：人類環境生活(environment life)、物質生活(material life)、社會生活(social life)、政治生活(politics life)、思想生活(intellectual life)、藝術生活(artistic life)、心理生活(mental life)、倫理生活(ethical life)、宗教信仰生活(religious life)。生活的品質可分別從此層面衡量其標準、角度的不同，而從三層次加以說明。

(1) 衡量生活品質的標準有三：

1)合適的均衡(right proportion):指一個有機體，組成元素之間互賴、平衡的程度。例如，一個人的家庭、事業(學業)、感情、宗教生活，分配得當，互相補充，就是均衡；相反的，如果太以某個層面為重而忽略其他的生活，那就失去均衡了。

2)動態的整合(dynamic integration):指一個生命體中，諸多元素因某一中心價值而凝聚成一個整體的程度。比如：基督徒認為達到最高整合的人是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，因為祂的整個生命與生活完全凝聚在自己與天父愛(↗604 love)的關係中。又如，一國人民高度認同自由、民主、人權等人本價值，團結聚合成一個整體，可謂為一高整合程度的國家。

3)創造的彈性(creative flexibility):指一個生命體依據其本性，面對外在環境的變遷及內在狀況的調適之能力程度。例如，一個人可以在面對人生一連串生、老、病、死的過程中有所體驗與成長，而不至於被牽制、被擊倒，即是有創造的彈性之表現。綜合來看，一個實體(↗641 substance)如果同時擁有這三個要素，就有所謂的品質，若缺乏其中一個，就不怎麼完美了；而且，均衡、整合、彈性的程度越高，品質也就越高。假使將品質的含意延伸到基督宗教的信仰上，那麼，完美圓滿的品質就是合一、真、善、美了。

(2) 從五個角度來看生活品質：

1)客觀與主觀的角度:客觀的生活品質指環境間可衡量的因素。主觀面存在於人的經驗、思維、判斷及行動當中。

2)積極與消極的角度:上述兩者的描述及定義都屬於積極面。至於消極面即指生活品質的衰退與分裂。

3)靜態與動態的角度:生活品質的「靜態」面涵蓋客觀與主觀因素，如環境好壞、生活水準、個人感覺、價值系統、育樂藝文活動的機會容易測量的狀態。「動態」面注重個人和社會實際的生活過程。

4)個人與社會(↗283 society)的角度：須把握下列三原則以保持個人和社會生活品質的平衡。a)位格思想(位格↗206 person)(位格主義↗207 personalism)：相信個人都有獨一無二的價值與尊嚴。b)輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)：必要時「社會」有義務依據階層推動「個人」的福利與自我實現。c)休戚相關/團結一致的原則(principle of solidarity)：「個人」有義務成為「社會」實質成長的一員。個人與社會生活品質的提昇密不可分。

5)過去、現在與未來的角度：從歷史層面可知「現在」的生活品質如何從「過去」成長而來。當人類由「現在」邁向「未來」時，對生活品質所產生的反應(如對中國、對亞洲、對世界的展望)，即進入了「未來」的層面。

(3) 生活品質可區分為三個層次來說明：

1)經驗(Experience)層次：包含社會指標、生活水準、物質、分配、就業、環境、社會結構、活動參與等。其基本特徵是「測量」。

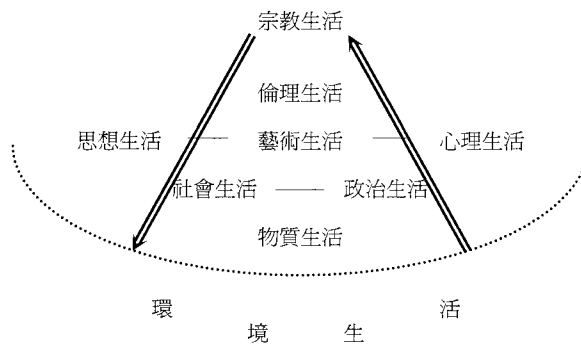
2)哲學(↗344 philosophy)層次：探討比社會學或經濟學更深的自由、團體、社會等問題。及社會對經濟、社會規範表達同不同意的機會問題。再者，關於品質的哲學思考，無可避免地將導向批判理性之外。如：個人生命的意義、良心、超越層面的體驗、絕望、死亡(↗154 death)等「無法測量」的領域。

3)神學(↗385 theology)層次：有信仰(↗

315 faith)的人相信生活品質最深的意義只有在此層次才能實現。神學層次的生活品質包含了宗教體驗(宗教經驗↗280 experience, religious)、罪(↗591 sin)、人的整體觀(人類↗11 man)、超越死亡的生命(↗106 life)、及有限生命在愛的奧蹟中達致圓滿等。

基於上述三方面的說明，配合人類生活的價值體系，為生活品質下的定義是：人類生活的九個層面(人類環境生活、物質生活、社會生活、政治生活、思想生活、藝術生活、心理生活、倫理生活、宗教信仰生活)合適的均衡，動態的整合，創造的彈性的程度。

生活品質關係圖



### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

台灣地區神學問題研究小組(TARGTI)編著，《台灣經濟發展與生活品質：研究報告(IV)總結》，台南：台南神學院，1983。

台灣生界與生活品質研究小組(LIRT)編著，《台灣生界與生活品質：總結報告》，台北：輔仁大學神學院，1994。

台灣地區神學問題研究小組(Taiwan Area Research Group on Theological Issues)著，《台灣經濟發展與生活品質研究報告》，台北新莊：台灣地區神學問題研究小組，1980-1983

行政院研究發展考核委員會編印，《生活素質指標制度之研究》，台北：行政院研究發展考核委員會編印，1981年。

谷寒松著，〈究竟什麼是生活品質？從基督信仰的觀點來探討〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.131-158，1981。

谷寒松(Gutheinz, L.)主持，臺灣生界與生活品質研究小組編，《台灣生界與生活品質 *Quality of Life in the Bioregion of Taiwan: Followup Research 1980/1991, Final Report*》，Taiwan: Quality of Life Research Team, 1994。

徐震主持，《臺灣地區經社發展與生活品質改善關聯性之研究》，中華民國社區發展研究訓練中心67年度研究計劃報告，1980。

胡國楨主編，《生活品質之泉源：天主教社會思想論文集

續篇》，台北：光啓文化事業，2008。

明德基金會生活素質研究中心編著，《大學關心生活素質》。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之一》，台北：大地印刷廠，1980。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之二》，台北：中興印刷廠，1981。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之三》，台北：中興印刷廠，1982。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之四》，台北：中興印刷廠，1983。

陳世能等編著，《生活品質與經濟發展學術研討會論文》，台北：中興大學經濟學系，1996。

蕭新煌著，〈台灣的環境品質與生活品質〉，《勞工之友》3 (1989)，16-19。

Anderson, J. *Quality of Life*. New York: Samuel French New York, 2010

Andrews, F. M., ed. *Research on the Quality of Life*. Ann Arbor: Institute for Social Research, 1986.

Greenwood, D. T. *Local Economic Development in the 21st Century: Quality of Life and Sustainability*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2010.

Sgreccia, E. and Paula, I. C. ed. *Quality of Life and the Ethics of Health: Proceedings of the Eleventh Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, 21-23 February 2005)*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Sirgy, M. J. *The Psychology of Quality of Life*. Dordrecht;

Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

谷寒松

## 108 生界

shēngjiè

### BIOREGION

參閱：107 生活品質 109 生態神學 170 自然界神學 110 生態學 111 生態體系 138 地的神學

(一)概念說明：生界/生態區(bioregion)一詞，是最近才出現的新詞彙，源自希臘文的「bios 生命、生活」及拉丁文的「regio 地區、區域、領域、範圍」，指生命發生、成長的地區，即自然世界的區域，充滿各種生命發生、成長的生命力。故生界其整體的意義，指：1)生物的領域、地區；2)不是以人類(↗11 man)科技的產物來界定的地方；而是由生活型態、地形，或某時代和某地區的動植物所界定的「地方」；3)由自然生命所管制，而非由立法機關所管制的「地區」；4)從「區域性」之驅動力的整體，以及「生命力」之原理等角度而言之「人的自然世界」。在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的層面而言，指重視人類與自然界相互寓居/彼此滲透(circumincession)的關係，此關係的圓滿實現即為天國(↗38 kingdom of God)來臨的象徵。

(二)「生界」可區分為三種層面：

(1)「巨大層面」(macro-dimension)，亦稱為「生態區」(ecoregion)：是最大的自然區域，其特徵是更完全、更一致的植物生長和土壤類型之最大分佈，有時涵蓋數十萬平方公里之廣(如：中國西部大平原、台灣)。

(2)「中間層面」(medium-dimension)，亦稱為「地理區」(georegion)：指在大的生態區內一個較小的生界，其共同特徵常可由顯而易見的自然地理外貌認出，諸如河川盆地(像長江流域)、河谷、山脈(如：阿爾卑斯山、喜馬

拉雅山)，且常居留某些動、植物的特性。

(3)「微小層面」(micro-dimension)，亦稱為「地形區」(morphoregion)：指地理區內較小的區域，這可從表面獨特的生活型態認出，如城與鎮、礦與廠、原野與農田，和特殊的土地形式等特徵(如：香港、台北盆地)等。

(三)基督宗教神學界，反省「生界」此新詞彙的神學意義，可說是才剛起步。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)在《天主之子》(Dei filius)教義憲章中強調：「因著天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，從人的自然知識對象的類比(↗698 analogy)，和從這些奧蹟彼此的關連，以及從奧蹟與人的最終目標之關連，達致對啓示(↗472 revelation)奧蹟某種程度的理解」(DH 3016)(DH 3000-3045)是一種很好的神學習作。「生界」這詞彙，促使人對「生命」的關鍵詞作以下的神學研討：

(1)在「巨大層面」(macro-dimension)裡，要將整個世界與人類看成一個整體的生界，其中神明的生命奧秘地充滿一切生物，以致中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的哲學傳統中，極其發揮、讚嘆「生生之德」之生命力。從一種更特殊的意義而言，要將一個特殊宗教(如：基督宗教、佛教↗208 Buddhism、伊斯蘭教↗177 Islam)的普世共融性，視為一個「宗教生界」，每個區域都以自己獨特的方式體驗、表達、慶祝「神」的生命奧蹟。

(2)在「中間層面」(medium-dimension)裡，社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)的諸領域(如：中國、印度、非洲、拉丁美洲)形成了整體世界的生命次級的地區。遍及世界的「神的氛圍」(divine milieu)在這些地區裡更具體地臨在(↗677 presence)著。歷史事件、地理特徵、天然禍福不斷塑造著這些地區的實際特徵。在此層面的宗教信仰必將創出自己具體生活的「本地化/本地化」(↗98 inculturation)和「場合化」(contextualization)的特徵。

(3)在「微小層面」(micro-dimension)裡，可

發覺在次級地區內的地方社會團體，普世性「神的氛圍」此時此地這些團體中，採取最具體、最實際的生命形式出現。從宗教的層面而言，這些地方團體以最易感覺的方式顯露了遍及天下萬物的天主/上帝/神生命之奧蹟。

在這生命的三個層面當中，存在著一種互補關係，也就是說，三個層次在相融互助之中共存。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

台灣地區神學問題研究小組(TARGETI)編著，《台灣經濟發展與生活品質：研究報告(IV)總結》，台南：台南神學院，1983。

台灣生界與生活品質研究小組(LIRT)編著，《台灣生界與生活品質：總結報告》，台北：輔仁大學神學院，1994。

台灣地區神學問題研究小組(Taiwan Area Research Group on Theological Issues)著，《台灣經濟發展與生活品質研究報告》，台北新莊：台灣地區神學問題研究小組，1980-1983

行政院研究發展考核委員會編印，《生活素質指標制度之研究》，台北：行政院研究發展考核委員會編印，1981年。

谷寒松著，〈究竟什麼是生活品質？從基督信仰的觀點來探討〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.131-158，1981。

谷寒松(Gutheinz, L.)主持，臺灣生界與生活品質研究小組編，《台灣生界與生活品質 *Quality of Life in the Bioregion of Taiwan: Followup Research 1980/1991, Final Report*》，Taiwan: Quality of Life Research Team, 1994。

陳玉峰，《台灣生界的舞台》，全社會的教科書，在自然中之二，台北：社會大學，1990。

徐震主持，《臺灣地區經社發展與生活品質改善關聯性之研究》，中華民國社區發展研究訓練中心67年度研究計劃報告，1980。

胡國楨主編，《生活品質之泉源：天主教社會思想論文集續篇》，台北：光啓文化事業，2008。

明德基金會生活素質研究中心編著，《大學關心生活素質》。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之一》，台北：大地印刷廠，1980。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之二》，台北：中興印刷廠，1981。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之三》，台北：中興印刷廠，1982。

明德基金會生活素質研究中心編著，《生活素質短論集之

四》，台北：中興印刷廠，1983。

陳世能等編著，《生活品質與經濟發展學術研討會論文》，台北：中興大學經濟學系，1996。

蕭新煌著，〈台灣的環境品質與生活品質〉，《勞工之友》3 (1989)，16-19。

Anderson, J. *Quality of Life*. New York: Samuel French New York, 2010

Andrews, F. M., ed. *Research on the Quality of Life*. Ann Arbor: Institute for Social Research, 1986.

Greenwood, D. T. *Local Economic Development in the 21st Century: Quality of Life and Sustainability*. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2010.

Sgreccia, E. and Paula, I. C. ed. *Quality of Life and the Ethics of Health: Proceedings of the Eleventh Assembly of the Pontifical Academy for Life (Vatican City, 21-23 February 2005)*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Sirgy, M. J. *The Psychology of Quality of Life*. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 2002.

谷寒松

## 109 生態神學

shēngtài shénxué

THEOLOGY, ECOLOGICAL

參閱：110 生態學 173 自然神學 138 地的神學

### (一)概念說明：

(1) 生態神學(ecological theology)一詞，包含兩個部分，其中：1)生態的(ecological)，是由希臘文名詞“oikos”以及“logos”的形容詞“logikos”所組成。“oikos”其意義含有「房子」、「家庭」、「家」或「住處」之意。2) “Logos”其意義指「字」、「觀念」、「知識」、「學問」。因此“logikos”其意義指：「論某某事物的概念或學問」。“ecological”的意義就是：「論及房子、家庭、住處的概念、學問或知識」。因此，從基督宗教(↗436 Christianity)的角度而言，「生態神學」(ecological theology)意指：「有關生態、環境的神學，或有關人及其他生物與環境的關係的學術性神學說明」。

(2) 生態(ecological)一詞是較為學術性的用

語，一般常與「環境」(environment)一詞連用，即「生態環境」(ecological environment)。因為，「環境」(Environment)一詞彙包含法文之“environ” (由“en”「在…之內」、 “viron” 「周圍」組合而成，其字根源於“virer”為「旋轉」之意)「在四周環繞於」之意。「環境」的動詞“to environ”其意義為「圍繞」、「包圍」、「包括」、「環繞」、「包圍」在內之意等。「環境」這名詞意亦包含：1)環境或被圍繞的事物；2)圍繞別的事物的某些事物；3)影響周遭且波及一個或一群有機體的發展的一切條件、境況。

「生態環境」一詞比較具體，因此在上、下文中，將以生態環境一詞來說明本文的題目。如此也回應西方學者的作法，他們往往把生態神學與環境神學 (environmental theology)交互使用，視為同一內涵的學問。

(3) 生態環境的分類：可分為「生物物理」和「社會經濟政治」兩大領域。每個領域都可從「常項」(constant)和「變項」(variable)兩角度來看，所以生態環境可細分為四種形式：1)常項的「生物物理環境」：指地形、動物、植物、韻律的振動等。2)變項的「生物物理環境」：包括火山爆發、暴風雨、動物牲口的群集、氣候的突然轉變等。3)常項的社會(↗283 society)、經濟、政治環境：意謂可達成的人群、交易關係、日常社交生活的基礎。4)變相的社會、經濟、政治環境：描寫那些不隸屬當地生活環境之人之參觀訪問、移民、資訊流程等。

因此，「生態環境」一方面與自然(nature)、與地(earth)、與生態學(↗1160 ecology)密不可分；另一方面卻又顯出人類生活整體世界的獨特層面，意即所謂之「直接周遭」(immediate surrounding, 即德文 die Umwelt), 亦即「環繞人日常生活的世界」。

過去數世紀，科技、工業革命，的確為生態界帶來一些驚人的改變，世界性宗教亦逐漸覺醒到生態環境被破壞的程度日益惡化，此種破壞的結局必會帶來人類(↗11 man)的毀滅。

(二) 基督徒神學(↗442 theology, Christian)最近受到指控的挑戰，此指控將「生態環境」日益惡化歸咎於基督宗教。首先，在此必須了解那些指控所涵蓋的意義。其次，要依據客觀的證據，部分的接受某些指控。最後，在整體歷史的背景上，要指出大部分指控的錯誤性。

(1) 指控的主要內容：現今的生態危機是基督宗教(↗436 Christianity)的思想與生活所造成的結果，如：英國生態學家懷特(White, Leslie William 1901-1957)、德國環境保護學家艾默里(Amery, Carl 1922-2005)、德國哲學家毛勒(Maurer, Reinhart Klemens 1935-)、美國環境音樂作曲家小詹姆斯柯布(Copp, Jr. James B. 1944-)、德國神學家、心理分析學家德雷爾曼(Drewermann, Eugen 1940-)等人；他們的理論基礎為是：

1) 聖經(↗571 Bible)強調天主/上帝/神(↗30 God)的絕對超性(↗492 supernatural, the), 又將人類置於受造世界的中心和高峰，以致助長了人與自然環境的對立關係。

2) 直接周遭的自然界環境，為許多民族本來具有神聖的向度，卻因上述原因而被「非神聖化」和俗化(↗307 secularization), 並把它當作管理世界的人手中的工具而已。人自然的走向濫用自然生態環境的能源。他們說，現代世界的經濟、工業破壞生態環境，就是這些聖經教導所導致的結果；這些教導從中古時代以來就啟發西方思想中「人高高在上」的意識型態。

3) 千年說(↗26 millenarianism)的意識型態，強迫基督徒全力以赴地要在這「一千年」的歷史內，不計任何代價的達成光榮的未來。

4) 猶太宗教(↗516 Jewish religion)基督徒的傳統，過度強調「理智」的重要性，而忽視人類的情緒和潛意識領域，引發了近代的理性主義(↗398 rationalism), 此主義成了現代科技「進步」的根源。接著，科技正造成生態的危機。

(2) 根據上述理論依據的討論與反省：

1) 充分證據的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)指出：依天主的肖像(↗

36 image of God)所造的人類從未領受絕對統治自然界之權。純正的聖經教導常保持「人在自然界裡的中心地位」和「對圍繞自己的自然界的責任」之間的微妙張力(德文“Umwelt”較強調前者,視自然界為單純的周遭造物;而“Mitwelt”則強調後者,指出人與其環境間的密切交融)。再者,聖經從未描寫:天主/上帝為絕對超越,不管受造界的天主/上帝。相反的,聖經所宣揚的天主/上帝是「雅威」(↗505 Yahweh),亦即與其子民同在的一位,就是“Emmanuel”,亦即「天主/上帝與我們同在」。

2)從基督徒的眼光來看,先前被當作崇拜敬禮對象的「神聖世界」,的確已被「非神聖化」,也就是說,世界被宣稱為造物,而不再視為任何神明或宗教(↗266 religion)敬禮(↗587 cult)的對象了。但是同時,受造界也被視為天主/上帝的居所,因此,基督宗教從未贊成極端的俗化主義(↗308 secularism),而致把天主/上帝的世界和生態環境自然世界決然的劃分為兩個互不相關的領域。所以,不能推論到以上指控者所說的,基督信仰把生態環境無條件的放在科技工業人的手裡。但是該承認,基督徒也是有罪的人,因此他們由於人性的軟弱而促使了今日生態環境的破壞。所以,生態環境的破壞並不是直接源於基督宗教本身,而是源自「基督徒人性的軟弱」。

3)千年說,此種意識型態從未佔據基督宗教主流的核心,如何能成為「西方世界盡全力以工業發展在千年內創立所嚮往的樂園」的主要理由呢?

4)事實上,聖經傳統以較完整的方式強調人的情感、夢、潛意識和無意識等因素,是日後的基督宗教所不及的。客觀而言,基督宗教常常強調理性的重要性,因此,應該承認基督徒神學(↗442 theology, Christian)有時忘記了感情、審美神學(↗659 theology, aesthetic)和「下意識」的因素。因此,基督信仰由於強調理性,也間接的促使最近三世紀內理性主義的抬頭。這理性主義是自然科學及應用技術破壞生態環境的許多原因之一。但同時應常常記得基督宗教常願把人的理性

與感性整合在一起。參考:梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)在《天主之子》(Dei filius)教義憲章第四章〈論信仰與理智〉(DH 3000-3045)以及《天主教法典》(↗413 Law, Canon) (No: 3041-3043)。

(3) 基督徒神學對此指控的答覆:1) 大體而言,指控基督宗教是今日生態危機的主力,這並非基於客觀的聖經學問。2) 從基督宗教對人類發展的正面影響來看,也是不公平的。3)若說基督宗教是今日生態危機的主因,就得假設它應一直與快速的科技發現並駕齊驅。但事實不然。歷史上多少次發生科學家與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的衝突,如:義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)等。4)此指控對基督宗教也有功不可沒的地方,即在於喚醒基督徒察覺生態環境的問題。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

余達心著,《生態與信仰 Ecology and Christian faith》,中國神學研究院期刊第 26 集,香港:中國神學研究院出版,1999。

立法院圖書館編著,《環境保護》,台北:立法院圖書館出版,1987。

何建宗著,《生態神學初探:舊約篇》,台北:雅歌出版社,1995。

世界環境與發展委員會(World Commission on Environment and Development 1987)著,王之佳,柯金良等譯,《我們共同的未來》,台北:台灣地球日出版社,1992。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈生態神學要素〉,《神學論集》第 104 集,台北:光啓文化事業,pp.231-278,1995。

谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著,《基督信仰中的生態神學》,台北:光啓出版社,1994。

谷寒松(Gutheinz, L.)、趙英珠著,〈面對台灣現況的生態靈修:邁向可持續發展的生態神學〉,《神學論集》第 142 集,台北:光啓文化事業,pp.582-599,2004。

生態神學研究及行動小組編著,《好管家環保手冊:生態、信仰、生活的結合》,台北:生態神學研究及行動小組出版,?。

雷建華著、李盛強譯、周永健主編,《生態神學初探 Towards an Eco-theology》,中國神學研究院期刊第 14 集,香港:中國神學研究院出版,1993。

范凱令(Garcia, C. F.)著,《在受造界中的天主:莫特曼給今日基督徒生態神學的建議 God in Creation: An

*Eco-theological Proposal from Jürgen Moltmann for Today's Christians*》，台北新莊：輔仁大學神學研究所碩士論文，2005。

- 張仁福編著，《環境管理》，台北：淑馨出版社，1988。
- 赫塞爾(Hessel, D. T.)編、台灣生態神學中心文字組譯，《生態公義：對大地反撲的信仰反省》，台北：台灣地球日出版，1996。
- 賴品超著、張賢勇主編，《生態神學 *Ecological Theology in Dialogue*》，道風基督教文化評論第 18 集，香港：道風書社出版，2003。
- Block, D. and Toly, N.J. ed. *Keeping God's Earth: The Global Environment in Biblical Perspective*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham, England: Apollos, 2010.
- Cho, Hyun-Chul. *An Ecological Vision of the World: Toward a Christian Ecological Theology*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.
- Edwards, D. *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1995.
- Horrell, D. G. *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*. London; Oakville, CT: Equinox, 2010.
- TAIWAN 2000: *Balancing Economic Growth and Environmental Protection*. Ed. The Steering Committee Taiwan 2000 Study. Nankang, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1989.

谷寒松

## 110 生態學

shēngtàixué

ECOLOGY

參閱：109 生態神學 111 生態體系 170 自然界神學  
138 地的神學 526 創造

(一)概念說明：

(1) 生態學(ecology)一詞，源自希臘文“oikos”和“logos”組成，「oikos 房子、家庭、家、住處」之意；「logos 字、觀念、知識、學問」。《韋氏大詞典》(Merriam-Webster Dictionary)對「生態學」一詞，有詳盡的解釋：1)是生物學(biology)的一支，專門研究「生物」與「環境」之間的關係。2)指在社會學(sociology)中，和物質資源有關的人類(↗11

man)群體的分佈，及此分佈所帶來的「社會」(↗283 society)及「文化」(↗81 culture)的結構，亦為生態學所關注的問題。

另一說法，強調此名詞為德國動物學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)所造，他用“Oekologie”一詞，指「動物與有機、無機兩種環境的關係」。另一描述定義為美國生態學家米勒(Miller, George Tyler 1931-)所說：「生態學為研究「家」內的生物，亦即研究大自然或大自然中的生物、生物群、與生物間的互動關係，以及與環境的交互影響的學問」。簡言之，生態學研究的是「生物」與「環境」之間的關係。

(2) 以前，人一萬物之靈，並不刻意地體驗到他與其他生界/生態區(↗108 bioregion)有著存在性的互動關係，尤其是西方世界。但近幾十年來，人類逐漸發現自己是牢不可破地、存在性地與環境、生命(生物，包括人)和無生命(物質環境)相互聯繫形成一個整體，共同產生作用。這種整體性的概念日漸抬頭，以致「生態學」一詞，進入了人類的生活、倫理道德(↗362 virtue, moral)、宗教(↗266 religion)與政治的層面。人類開始明瞭生態學的根本意義，超越過去嚴格生物學、動物學的樊籬，將其應用在人與環境的整體作用，或在整體「環境家族」(包含：植物、動物、人類各方面)的研究上。美國社會學家、生態學家霍利(Hawley, Amos Henry 1910-2009)在其著作《人類生態學：一個理論專著》(Human Ecology: A Theoretical Essay)一書中，強調：「生態學因而日益成爲一門「多學科的事業」。生態學的分析研究範圍，包含整體生態體系(↗111 ecosystem)、人口及環境。這些因素組成互動關係的整體。在此整體中，各種因素彼此相關、適應，邁向一種均衡的狀態」。

(二)生態學的歷史：

(1) 生態學的歷史並無明確的開端，古代中國道家(↗619 Taoism)哲學(↗344 philosophy)強調：人類與宇宙一切自然生物(↗170 nature, theology of)相通，這只能說是一種隱含而仍

未清晰的生態學。古希臘哲學家，被譽為「植物學之父」泰奧弗拉斯特斯(Theophrastus, 322-288)，開了闡述「生物」與「非生命」環境之間相互關係的先河。其後早期一些動、植物學家的著作，為近代生態學奠定基礎，而有了「植物生態學」及「動物生態學」的學問。此兩者又可從「個體生態學」(auto-ecology)及「群落生態學」(group ecology)兩路著手研究。二十世紀上半葉，一些生態學家研究「團體」與「人口」動力學，有些則關注於「能源」預算。20世紀更由於科學技術的進步，透過生態系統，激發了研究能量流程和食物鏈(Food chains)的熱潮。這些新方法促使生態學的發展進入了新的領域，即「系統生態學」(systems ecology)，它重視生態系統的結構與功能。現代生態學更是強調一種功能性單位的「生態系統」，此系統專研任何特定地區內，「生物」與「環境」各方面之間的結構與互動。

(2) 基督宗教(↗436 Christianity)在過去數十年間，開始面對生態學的挑戰。生態學在六〇年代已進入論戰，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，雖未直接指出生態學是當今世界最迫切的問題之一，但其對「生命的關懷」，卻為日後即將展開的生態關懷奠下了穩固的基礎(GS 1)。1967年5月26日，天主教教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在《民族的發展》(Populorum progressio)通諭中，論教會對社會事務的關懷，但對生態問題仍不敏感(DH 4440-4469)。1968年英國安立甘教會(聖公會↗550 Church, Anglican)的蘭伯特會議(郎貝特會議(Lambeth Conferences)，在第六項決議案中：催促基督徒採取一切可能的行動，以確保人類負起管理大自然之責，維護人類共同的家以利居住；又特別指出人類的生態責任，如：人與動物的關係，保持土壤，防止空氣、土壤和海洋的污染等。1971年5月14日教宗保祿六世在致魯瓦(Roy, Maurice)樞機的《第八十週年到時》(Octogesima adveniens)宗座牧函中，警告：「濫採、濫墾使人類冒了破壞自己的家，而成為此破壞的受害者之危險，為明日製造一個人類難於忍受

的環境」(DH 4500-4512)。1987年12月30日，教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)的《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)通諭，表達了對生態環保的強烈覺醒(第34號)，並闡釋了重要的神學觀念，即「結構性的罪」(↗541 sin, structural)(35-40號)(DH 4810-4819)。結構性的罪是社會結構的負面因素之總合，此結構(structure)相反真正普遍的公益(↗76 good, common)，源於人類的罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)行動。人類不計代價地追逐「利」和「權力」，是與「結構性的罪」有關的惡之兩大根源。只有在個人和社會生活上對天主/上帝/神(↗30 God)的「皈依」(↗325 conversion)才是戰勝「結構性的罪」的正途。

(三) 德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)及德國信義宗生物倫理學家、神學家阿耳特納(Altner, Günter 1936-)，他們致力於從基督信仰(↗315 faith)的角度，保護自然生物的生命。認為：基督徒神學(↗442 theology, Christian)已致力於闡明一種「創造界的生態教義」、「生態神學」(↗109 theology, ecological)及「環境神學」(theology of the environment)。此種神學的主題列舉如下：

(1) 宇宙中所有受造物休戚相關/團結一致的原則(principle of solidarity)。中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)哲學卻肯定了天下「萬物」一體的覺醒，認為一切事物藉著能量、生命和精神而奧秘(↗600 mystery)地合為一體。

(2) 天主/上帝將受造世界視為自己的家的教義(↗407 doctrine)。猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)的“shekinah”概念，論及天主/上帝降生(↗332 Incarnation)於人類及其他一切受造物。祂為他們犧牲自己，為他們受苦，又與他們同行。

(3) 聖言(↗558 Word of God)降生，「成了血肉，寄居在我們中間…滿溢恩寵和真理」(若一 14)，因而使耶穌基督(↗296 Jesus Christ)成為宇宙的圓滿(弗一 23)之奠基事件。



(4) 聖神(↗566 Holy Spirit)是由父藉子而降的動力，祂推動救恩(↗455 salvation)計劃走向「新天新地」(new heaven and new earth) (默廿一 1)的最後圓滿，在那兒天主/上帝將成爲萬物之中的萬有(格前十五 28)。

(5) 生態神學(↗109 theology, ecological)闡釋三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝臨在於宇宙及人類當中，因此，宇宙有其「聖事性」(↗559 sacrament)。「教會」(↗411 Church)被視爲天人交往的聖事；在教會中，有信仰(↗315 faith)的人明顯地體驗到救恩，且用基督徒語言明確而有系統地加以描述。

(6) 最後，整體的「神學的人學」則將人視爲一種「關係的場合」；一個包含「多向度結構的整合體」，一個「過程」(process)。在此神學進路中，人不再漠然脫離他「家」裡的其他成分，而更明白自己因造物主(三位一體的天主/上帝)之信託，努力成爲一個盡責的普世「家庭」裡的管理員。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

世界環境與發展委員會(*World Commission on Environment and Development 1987*)著，王之佳，柯金良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。

王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。

朱錦忠編著，《環境生態學 *Environmental Ecology*》，台北中和：新文京開發出版，2007。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，第五篇，pp. 261-335，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》，台北：光啓出版社，1994。

莫爾斯(Molles, M. C.)著，王立志等譯，《生態學：概念與應用》，台北：麥格羅希爾出版社，2007。

郝道猛編，《生態學概論》，台北：徐式基金會，1991。

歐立偉(Oliver G.)著，賴金男譯，《人類生態學》，歐洲百科文庫之廿三，台北：遠流出版事業股份有限公司，1991。

鄭和烈、黃郁彬譯，《人與自然的和諧—從東方觀點來看一種深度生態學的哲學聲言》，《哲學與文化》第 13 集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，pp. 20-30，1986。

魏爾森(Wilson, E. O.)著，楊玉齡譯，《生物圈的未來》，台北：天下遠見出版，2004。

赫塞爾(Hessel, D. T.)編、台灣生態神學中心文字組譯，《生態公義：對大地反撲的信仰反省》，台北：台灣地球日出版，1996。

賴品超著、張賢勇主編，《生態神學 *Ecological Theology in Dialogue*》，道風基督教文化評論第 18 集，香港：道風書社出版，2003。

Attenborough, D.，張琰譯，《地球生態史》，台北：桂冠圖書公司，1989。

Carmody, J. *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*. Ramsey: Paulist Press, 1983.

Hawley, A. H. *Human Ecology: A Theoretical Essay*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

Jenkins, W. *Ecologies of Grace: Environmental Ethics and Christian Theology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

La Chance, A. J. and J. E. Carroll, ed. *Embracing Earth: Catholic Approaches to Ecology*. New York: Orbis Books, 1994.

Moltmann, J. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.

谷寒松

## 111 生態體系

shēngtài tǐxì

ECOSYSTEM

參閱：110 生態學 109 生態神學 170 自然界神學 138 地的神學

(一) 概念說明：生態體系/生態系統(ecosystem)一詞，用於生態學(↗110 ecology)，其詞彙“ecosystem”的“eco”源自希臘字「oikos 家、家庭、房子、住處」；另“system”一詞則源自希臘字“system”，此字由“synistanai”，意爲「安放在一起」演變而來。因此「生態系統」此詞彙，指由住在同一個家的生物體系，所形成的有機體組織的整體。因此，生態學家霍利(Hawley, Amos Henry 1910-2009)在其著作《人類生態學：一個理論專著》(*Human Ecology: A Theoretical Essay*)一書中，強調：這個家被整合在「一個互相依賴的網狀組織系統裏，有適應性結構的功能」；或在「一個

相互依賴的族群安排中，藉此，整個運作有如一個單位，而保持可生存的環境之關係。

因此「生態系統」尤指一個特定且有組織的整體內，各成其份之「內在關連」。生態圈(ecosphere)則專指一特定、有組織的整體之空間，意即「容納或理論上能容納生物的地球或星球等等的區域」(Webster)。今天自然科學中的「生態系統」一詞，已被引進人類科學，尤其是社會學中，而有所謂的「人類生態系統」。

(二)「人類生態系統」可視為包含許多小系統的整個複合體，這些小系統可稱為「微系統」(microsystems)和「巨系統」(macrosystems)。「家庭」被視為核性的微系統；家庭的幸福是較大的次要系統(如：鄉村、城市、國家)的基礎。而涵蓋所有國際團體的「人類」(↗11 man)則被視為普遍巨系統。今日人類日漸覺察到所有系統都屬於同一個共同的「普世一家」，在這家中人類建立起了所謂的「地球村」(global village)，也覺察到人類迫切需要「國際新秩序」一稱為「地球新生態系統」是很恰當的。

(三)在宗教(↗266 religion)層次裡，「生態系統」一詞也蘊涵深意。東方宗教雖沒用此詞，實際上已逐漸孕育出，將自己有系統地整合在更大的宇宙生命律動裡的靈修(↗710 spirituality)，此宇宙生命不是混沌狀態，而是「道」(Tao)，現代語言叫「生命系統」，實即「生態系統」。再者，在一些宗教信仰中，地上的宗教階級仿效天上神祇的階級制度，這也可稱為「宗教的生態系統」。

(四)從基督徒神學(↗442 theology, Christian)觀點而言，三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神(↗30 God)也是類比(↗698 analogy)性的「巨系統」，祂將自己通傳給受造界(尤其是人類)，因此造物主—救世主(Savior)天主/上帝是「秩序」(kosmos)的神，故「天、地、人」(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)整個體系是個包羅萬象的生態系統，而「愛」則把這系統的所有

成員繫於生命的宇宙共融中，繫在一個地球大家庭裡。在這大家庭，每個宗教可視為一特殊的宗教生態系統，而每個宗教在具體時空中，將宇宙宗教的「巨系統」之主要成分實現出來。在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章將「教會」(↗411 Church)視為：「一件與天主/上帝親密結合，以及全人類彼此合一的聖事，亦即，教會是此結合與合一的記號及工具」(LG 1)(DH 4301)。用生態語言說，即在人類的生態系統裡，教會扮演著普世聖事(↗559 sacrament)的角色，並指向「地球生態系統」中的內在動力。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王之佳、柯金良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。

朱錦忠編著，《環境生態學 *Environmental Ecology*》，台北中和：新文京開發出版，2007。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，第五篇，pp. 261-335，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》，台北：光啓出版社，1994。

密契(Mitsch, W. J.)著、陳淑珍譯，《生態工程與生態系統重建》，台北：六合出版社，2005。

莫爾斯(Molles, M. C.)著、王立志等譯，《生態學：概念與應用》，台北：麥格羅希爾出版社，2007。

郝道猛編，《生態學概論》，台北：徐式基金會，1991。

福雷門(Freedman, B.)著、金恆鏞譯，《環境生態學：污染及其它逆壓對生態結構與功能之影響》，台北：國立編譯館，1998。

歐立偉(Oliver G.)著、賴金男譯，《人類生態學》，歐洲百科文庫之廿三，台北：遠流出版事業股份有限公司，1991。

鄭和烈、黃郁彬譯，〈人與自然的和諧—從東方觀點來看一種深度生態學的哲學聲言〉，《哲學與文化》第13集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，pp. 20-30，1986。

魏爾森(Wilson, E. O.)著、楊玉齡譯，《生物圈的未來》，台北：天下遠見出版，2004。

Attenborough, D.，張琰譯，《地球生態史》，台北：桂冠圖書公司，1989。

Bailey, R. G. *Ecosystem Geography*. New York: Springer-Verlag, 1996.

Coleman, D. C. *Big Ecology: The Emergence of Ecosystem*

- Science*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Virginia, R. A. and Jones, R. and Brooks, R. O. *Law and Ecology: The Rise of the Ecosystem Regime*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002.
- Waring, R. H. *Forest Ecosystems: Analysis at Multiple Scales*. Amsterdam; Boston: Elsevier/Academic Press, 2007.
- Woodley, St. ed. *Ecological Integrity and the Management of Ecosystems*. S. I: St. Lucie Press, 1993.

谷寒松

## 112 代禱

dàidǎo

### INTERCESSION

參閱：331 祈禱 65 中保 655 諸聖相通功 271 宗教行為 587 敬禮

(一) 概念說明：代禱 / 轉求 / 轉禱 (intercession) 一詞，於一般英譯有：仲裁、調解、求情、說情之意，源自拉丁文的「inter 在...之間」及「cedere 行、往」，指走到雙方之間做橋樑(仲裁、調解、求情、說情)的行動。在社會(↗283 society)、政治、宗教(↗266 religion)的層面上，指弱者向有權威者溝通，常需要一個中間人代表弱者發言。從神學(↗385 theology)的層面而言，此字譯為代禱/轉求/轉禱，即有信徒走在別人與天主/上帝/神(↗30 God)之間，為信友請求之意。

(二) 聖經(↗571 Bible)：舊約與新約都肯定代禱的宗教意義：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中，亞巴郎為索多瑪城代禱(創十八 16-33)；梅瑟求天主/上帝息怒(出卅二 7-14；申四 10, 14, 20；八 13)；耶肋米亞先知(↗159 prophet)「...為全體遺民轉求天主/上帝...」(耶四十二 1-6)；約五 1, 卅三 23-24 提到天使(↗49 angel)們來轉求；多十二 12, 加下十五 14, 匝一 12 等等都強調代禱的意義。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是偉大的代禱者(若十七 6-26)；「加納婚宴」中耶穌的母親亦為代禱者(若二 1-5)；斯德望為那些用石頭砸他的人代禱(宗七 60)；大司祭(↗24 high priest)是天人間的中保(↗65 mediator)及代禱者(希五 1-10)；弟前二 1 說：「首先我勸導眾人，要為一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩」。

(三) 從神學觀點而言：

(1) 代禱是一種懇求的行動；由信徒(個人或團體)為其他有需要的人祈求天主/上帝的憐憫及恩惠。代禱是一種真實的祈求(不包含崇拜、感恩和補贖↗624 satisfaction 成份的懇求行為)。代禱表示在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)愛(↗604 love)的共融中彼此的關懷及支持。

(2) 在各代禱者中，耶穌基督的懇求權是建立在二性一位的結合/位格的結合(↗6 hypostatic union)、十字架的犧牲及復活(↗47 Resurrection of Christ)的希望(↗210 hope)上。聖母瑪利亞的代禱基礎，則是她作為天主/上帝「救主之母」的地位及其與基督的共同犧牲。至於天使和聖人(↗547 saint)的懇求，則是建立在藉著榮福直觀(↗635 vision, beatific)而得以參與天主/上帝生命的根據上。此外，還有每位信徒在與天主/上帝建立的良好關係的基礎上，也有責任為其他有需要的人祈禱。

(3) 而所謂「有需要的人」指一切人，不管他們是否生活在恩寵(↗353 grace)的境界中，都應當是基督信徒代禱的對象，因為人人都生活在許多壓力與困難中，加上自己身上的私慾偏情(↗203 concupiscence)，還有本罪(↗99 sin, personal)的負擔。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

席茲(Sheets, D.)著、廖雪瑛譯，《改變生命的代禱》，台北：基督教以琳書局出版，2000。

柯普基(Copland, G.)著、喬美倫譯，《你可以確實為別人代禱》，台北：基督教橄欖基金會，1998。

慕安得烈(Murray, A.)著、陳衣復新譯，《代禱的秘訣》，

美國：基督教見證出版，1983。

Grant, P. *The Power of Intercession: Effective Prayer for the Needs of Others*. Ann Arbor: Servant Books, 1984.

Schawe, E. *The Intercession of the Church for the Salvation of the World*. Manila: University of Santo Tomas, 1972.

編譯

## 113 白拉奇主義

báilāqí zhǔyì

PELAGIANISM

參閱：412 教會 353 恩寵 354 恩寵神學 341 原罪 656 摩尼教

(一)概念說明：白拉奇主義(Pelagianism)一詞，基督教譯為伯拉糾主義，係指第四、五世紀有關天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)和人的自由意志的問題。由英裔羅馬神學家、靈修輔導者白拉奇/伯拉糾(Pelagius 約 354-418)所提倡的教義，主張在恩寵之外，靠著「自力」走向救恩(↗455 salvation)，因而於 415 年耶路撒冷宗教會議判為異端(↗461 heresy)(DH 267-268)。白拉奇生於大不列顛(現今英國)，約 400 年開始在羅馬傳教，後經非洲到巴勒斯坦。當他在羅馬時面對當時倫理道德懶散的氣氛，依據嚴格的法律精神，因而重視修德性，特別強調人的意志及個人的良心責任。雖然不否認原罪(原罪論↗341 sin, original)的事實，但肯定人性本善，反對北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)人類完全墮落的教義(↗407 doctrine)，趨向依靠「自力」得救的極端。他的學說因弟子卡勒斯提烏斯(Caelestius 五世紀)和義大利神學家、白拉奇派思想領袖儒利安(Iulianus de Aeclanum 380-455)而遠播。

白拉奇多多少少受到斯多亞主義(↗501 Stoicism)的影響，他主張人的「自由意志」完美無疵，人憑此便能守好一切誠命而得救

恩，不需「外來的」恩寵的幫助。由此推論出原祖父母的罪(↗591 sin)，即所謂的因性原罪(original originating sin)(↗341 sin, original)是他們個人的事，不致流傳給後代。既然人生而無原罪，即所謂的果性原罪(original originated sin)(↗341 sin, original)，嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)便毫無用處，若嬰孩夭折，即使未領洗可直接進天國(↗38 kingdom of God)；救恩並未給人類(↗11 man)新生命，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)只用自己的表樣來幫助人類；祈禱(↗331 prayer)對他人的皈依(↗325 conversion)無所裨益。這些思想無異否認了「預定」(預定論↗625 predestination)的奧秘(↗600 mystery)，天主/上帝只充當人類救恩戲劇裡的督察員而已。

(二)411 年，卡勒斯提烏斯因拒絕收回：否認原罪與嬰孩洗禮的主張。而遭迦太基(Carthage)主教的絕罰(↗543 excommunication)。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁在其反駁白拉奇異端的論著中強調：「人的自由意志甚為薄弱，是因為原罪的後果所致，故人類不斷需要天主/上帝的救恩，並強調恩寵(新約的恩寵)是內在的，是天主/上帝白白賞賜的，但義人藉恩寵之助所完成的善功，堪受賞報」。東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)也著書極力駁斥白拉奇，所持的立場類似奧古斯丁，但熱羅尼莫因文中辱罵的口吻以及斷章取義的引證，削弱了反擊的力量。417 年在非洲的迦太基會議和米勒維(Milevis)會議中，公然棄絕白拉奇和卡勒斯提烏斯的學說；次年教宗依諾森一世(Innocentius I 401-417)批准此兩會議並絕罰了白氏和卡氏(DH 219-230)。418 年，教宗佐西莫斯(Zosimos 417-418)本是同情此異說的，後來他看出此異說採用模稜兩可的言詞之危險性以及卡氏的不服從，乃許可霍諾利烏斯大帝(Honorius, 395-423)放逐此兩主腦人物，同年迦太基會議再次譴責白氏的誤謬(DH 222-230)。

此後，白拉奇派(Pelagians)由儒利安主教所領導，他和奧古斯丁展開了論戰。儒利安

的思想比白氏和卡氏更偏激，如他說「藉著自由意志，人變為『成人』，已被天主/上帝解放了」；其實儒氏主要的爭論點是「原罪乃摩尼教↗656 Manichaeism 異說的重現」。431 年的厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)不但絕罰奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)，也絕罰了白拉奇主義/伯拉糾主義(DH 267-268)；此會議給後者致命一擊，東西教會因而聯手對付後者。

(三)雖然白拉奇主義/伯拉糾主義早已遁跡，但此類型的學說卻不斷在歷史中重現。

(1) 德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)強調：「人是他自己命運的唯一主人」。形式上宛如斯多亞主義的論調；德國哲學家斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)的哲學(↗344 philosophy)使基督宗教(↗436 Christianity)的恩寵觀念和永生(↗121 life, eternal)的觀念都俗化(↗307 secularization)了。

(2) 當代的存在主義(↗146 existentialism)及無神論/無神主義(↗514 atheism)者，受到同樣思想的影響；但無神論卻比白拉奇主義/伯拉糾主義更遠離基督信仰，因為，至少白拉奇主義/伯拉糾主義還相信天主/上帝/神的存在。如果有人真正地拒絕天主/上帝/神的存在，他除了自己的自由外，沒有任何「他力」支助；這種「人的哲學」容易使人懷疑一切道德規範卻未能發展出一套客觀的倫理學(ethics)來。

(3) 再者，人文主義/人本主義(↗13 humanism)間彼此的衝突，正顯出人對奧古斯丁與白拉奇主義/伯拉糾主義之間的爭論始終感到興趣。白拉奇迷於舊約(↗687 Old Testament)，而未能瞭解神學上「恩寵」的真義，竟把恩寵看成人類行為的外在助力。事實上，他所拒絕的「內在恩寵」便是基督的恩寵；人為了善用自由需內在超性(↗492 supernatural, the)的幫助，正表示人之存在並不是一個自我滿足的個體，而需與他人聯合，與耶穌基督(救主)及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)結合。

總之，白拉奇主義/伯拉糾主義異說的爭

論，使基督宗教更深入地探討原罪以及基督救恩的問題，但主要成果卻是為基督宗教的超性特質辯護。如此，不但形成了「內在恩寵的必要性」的教義，並確認了恩寵是天主/上帝/神白白賞賜的，並非人應得的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Long, S. A. *Natura Pura: On the Recovery of Nature in the Doctrine of Grace*. New York: Fordham University Press, 2010.

編譯

## 114 主日

zhǔrì

SUNDAY

參閱：692 禮儀 693 禮儀神學 9 十誡 424 教會  
誠命

(一)概念說明：主日/星期日(Sunday)一詞，來自古代希臘及羅馬的「太陽日」。今日指主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的日子；一般信徒都認為主日是天主/上帝/神(↗30 God)恩賜的禮物。七日一循環是人精神上渴求秩序，再加上他生理和心理的需要之組合；另一方面，崇拜天主/上帝也是受造物的責任。可以說，即使主日的自然成份，也早已植根於人性深處了。

(二)在舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)之救恩史(↗456 salvation, history of)中：猶大人的安息日，就是主日的預像。而安息日也是天主/上帝的恩賜，它源自天主/上帝。祂命令人在安息日中停止活動，如此乃解除了工作的苦軛(創三 19；出廿 8-11)。安息日也紀念從埃及的釋放，因而也是逾越(逾越奧蹟↗603 mystery, paschal)和盟約(↗588 covenant)的記號(申五 15；出卅一 12-17；依五十六 1-6；則

廿 12)。因此，安息日可說是天主/上帝所祝聖的，一方面仿效創造者天主/上帝自己的休息；另一方面也是上主祝聖祂的子民(天主子民↗31 people of God)的記號。從末日的角度看，安息日也預示它的滿全：主日(依六十六 22-23；則四十三-四十五)。在充軍時期，以色列人以安息日(和割損)把自己和周遭外教的世界分開。

最初，主日和安息日並行不悖(宗二 42-47)。耶路撒冷教會(↗411 Church)仍然奉守安息日，而主日則照樣工作。主日的起源，來自天主/上帝的恩賜，由於基督在安息日的次日(谷十六 2)，也就是一星期的第一天復活，也經常在那一天顯現給門徒(若廿 11-18；路廿四 15, 34)，最後還在另一個主日派遣聖神(↗566 Holy Spirit)(宗二 1-2)。換言之，耶穌基督出現的日子，經常是主日，尤其是當門徒聚集一起的時候(路廿四 33；若廿 19, 26)，祂與他們共吃默西亞筵席(主餐)(谷十六 14；路廿四 30, 41-43；若廿一 9-13)，賜與他們默西亞(↗669 Messiah)的權柄(瑪廿八 18-21；若廿 21-23)。

(三)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章中，提到主日可說是一星期中的復活日(復活↗47 Resurrection of Christ)，它的確堪稱作「主日」—主的日子(SC 106)。新的天主子民參與復活的勝利，經驗從罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)、死亡(↗154 death)、和惡魔(魔鬼↗703 Devil)的釋放，走向天主子女的光榮自由，並加入新的盟約；因而主日和洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)、和聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)都有密切的關係。在《拉丁教父選集》(Patrologiae Cursus completus, Series Latina 35, 1556)第 35 號中，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)稱主日為聖事(↗559 sacrament)。《神聖大公會議》禮儀憲章中，主日是紀念(↗334 memorial; anamnesis)，也是臨在(↗677 presence)；在當天，信友們接觸到主基督的德能和功績/功勞(↗95 merit)，

充滿救贖(redemption)的恩寵(↗353 grace)。主日是最原始的慶節(SC 106)，事實上，在教會選定其中一個主日為慶祝基督復活之前，它就是早期教會唯一的慶日(SC 8)(DH 4001-4048)。

但主日不僅紀念，它也許諾(↗479 promise)；許諾信徒得以進入由基督復活(↗47 Resurrection of Christ)所開始的新秩序，它也是宇宙圓滿和永恆生命的開始。這末日幅度一方面給予主日一種期待的氣氛；另一方面，它也預嚐到早已投射到現世的永恆生命(永生↗121 life, eternal)(SC 8)。

(四)在牧靈(牧靈神學↗243 theology, pastoral)方面，教會一致努力反省如何重塑主日，讓它得以成為有效的、富創造性的慶日。一方面牧人該記得耶穌的話：「安息日是為人立的，不是人為安息日而立；所以人子是安息日的主」(谷二 27-28)；另一方面他們要不斷地說明主日對基督信仰生活(個人及團體)的豐富意義。認識主日的真正價值，它乃自然的成為喜樂的泉源和真正的休息。

主日包括「崇拜」和「休息」兩種在形式上及在重要性上不同的因素。固然該尊重人本性上對休息的渴求，但對基督徒而言主日不可只變成一個休閒的日子。在主基督的日子裡，所有工作都該在天主/上帝前讓步。而物質上的休息也預示在天主/上帝內的休息。天主/上帝的休息並非不活動，而是生命與幸福的圓滿，是祂對自己的工作無限喜悅的表示。在主日經驗到的永恆之愛，尤該提昇信徒們的仁愛和使徒的工作。因而主日不可以太過人化(↗12 hominization)及俗化(↗307 secularization)。主日不但是為個人，同時也是為團體。主日，基督信徒必須聚會，因為它是天主子民/上帝子民的日子，而透過聖言(↗558 Word of God)和聖事，教會才真正的出現。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

布坎南(Buchanan, M.)著、黃丹力譯，《享受安息》，台北：聖經資源中心出版，2009。

- 狄剛著，〈主日與主日彌撒〉，《神學論集》第 2 集，台北：光啓文化事業，pp. 227-245，1970。
- 張春申著，〈「修閉」的神學〉，《神學論集》第 35 集，台北：光啓文化事業，pp. 77-93，1978。
- 詹德隆(Gendron, L.)著、趙淑華編，〈主日倫理觀〉，《神學論集》第 60 集，台北：光啓文化事業，pp. 243-263，1984。
- 赫舍爾(Heschel, A. J.)著、鄧元尉譯，《安息日的真諦》，台北：校園書房出版，2009。
- 鄒保祿著，〈主日禮儀的演變〉，《神學論集》第 57 集，台北：光啓文化事業，pp. 407-416，1983。
- Arulappa, R. 著、韻立譯，〈天主在第七天「安息」〉，《神學論集》第 54 集，台北：光啓文化事業，pp. 219-225，1983。
- Guardini, R. 著、狄剛譯，〈主日與現代人〉，《神學論集》，第 10 集，台北：光啓文化事業，pp. 551-579，1971。
- Rordorf, W. *Sunday: The History of the Day of Rest and Worship in the Earliest Centuries of the Christian Church*. 1968.

編譯

## 115 主任司鐸

zhǔrèn sīdú

PASTOR

參閱：459 堂區 124 司鐸 243 牧靈神學 581 聖職人員 582 聖職聖事

(一)概念說明：主任司鐸/本堂神父/牧師(pastor)一詞，源自拉丁文「pascere 牧放、餵養、養育」，指餵養羊群之牧人。從聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)時代而言，以色列民族大體為游牧民族，因此牧人具有深刻的代表性及象徵性。先知(↗159 prophet)們(依五十六 11；耶二十三 1-3；則三十四 1-31)以牧人的比喻，批評以色列的管理者與領導者。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)也以善牧的比喻(↗61 parable)(若十 1-18)描述其對人類(↗11 man)的責任與使命(希十三 20)。1983 年所頒布之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)其中第

519 條，為主任司鐸下了明確的定義：「主任司鐸是受託管理堂區的本有牧者，在教區主教的權下，為所託團體從事牧靈職務，他被召分擔教區主教所有的基督的職務，為能在此團體中履行訓導、聖化及治理的職責，並與其他司鐸及執事合作，且依法律規定得平信徒的協助」。此外，《天主教法典》第 520-543 條，有更詳盡的說明主任司鐸職務各方面的項目，如：在第 528 條第 1 項強調主任司鐸的身份：「堂區主任司鐸為牧人」；或第 528 條第 2 項，要求：「堂區主任藉虔誠舉行聖體聖事而牧養信友(使他們獲得滋養)」。

### (二)概念簡史：

(1) 在《拉丁教父選集》(Patrologiae Cursus completus, Series Latina 35, 1556)第 26 號《論厄弗所人書》(PL 26 500)中，東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)，聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)說：「牧人應該也是導師；在教會內無論一個人多麼聖，凡不能為人導師(doctor 有才學的，不能被稱為牧人」。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中認為：「主任司鐸是牧人，因為他分擔教區主教即基督的牧職，耶穌基督永生的牧人，曾建立了教會，猶如祂由父所派遣，祂也把使命交給宗徒們，祂要宗徒們的繼承人，即主教們，直到世界終窮作教會內的牧人」(LG 18)(DH 4101-4179)。

在教區(↗405 diocese)主教(↗116 bishop)的權下分擔牧職，為此擔任堂區主任，必須由主教任命。為執行此職應該與所託團體中的成員，包括司鐸(↗124 priest)或執事(↗428 deacon)以及平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)的合作和幫助。此中說法在梵蒂岡第二屆大公會議之各項文獻中，多有記載。如：《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 20, 22, 27)；《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令(CD 2, 16)；《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum

ordinis PO)論司鐸職務與生活法令(PO 3);《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令(OT 4),均談到主教及司鐸為牧人。

在《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中,強調:「基督是教會的善牧,因祂是全部啓示的中介和滿全」(DV 2);祂的活動稱為牧靈工作,因為善牧犧牲自己的生命給予人永生。牧人就是救世主(Savior),牧靈工作也就是救恩(↗455 salvation)的工作。

(3) 今日的社會日益趨向複雜而多元,因此,主任司鐸的職分,亦需面對一些超越能力的挑戰與要求。因此,教會(↗411 Church)一直在關心司鐸生活、再培育以及團體生活等。一個主任司鐸應該整合兩個因素:一方面是盡他的基本職務,即牧人、司祭、先知(↗159 prophet),就是培養信仰(↗315 faith)團體;另一方面要在他的基本職務中特別深入某一項目之研究,例如:宣講(↗330 preaching)、禮儀(↗692 liturgy)、病人輔導、監獄牧靈等。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Lathrop, G. W. *The Pastor: A Spirituality*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2006.

Sweeny, E. A. *The Obligations and Rights of the Pastor of a Parish: According to the Code of Canon Law*. New York: Fathers and Brothers of the Society of St. Paul, 2002.

王愈榮

## 116 主教

zhǔjiào

BISHOP

參閱: 582 聖職聖事 581 聖職人員 459 堂區 118 主教團 533 普世主教集體性 137 地方教會

#### (一)概念說明:

(1) 主教(bishop)一詞,源自希臘文「episkopos」,即「epi 由上往下」及「skopos 觀察者、監督者」。依據初期教會(↗286 church, primitive)的傳統,在祝聖(consecration)主教時,授予聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)的圓滿性。主教即是藉著聖神(↗566 Holy Spirit)被祝聖為教會(↗411 Church)中的牧人、管理者及監督者,也是教義(↗407 doctrine)的導師及聖職敬禮(↗587 cult)的司祭。在一般基督宗教(↗436 Christianity)主流教會,指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)派遣(↗327 sending)宗徒(↗260 apostel)繼續實行祂的使命,到了第一世紀末、第二世紀初就形成了主教制度(episcopate)。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第375條第1項強調,主教是:「由天主制定繼承宗徒位者,藉賜於他們的聖神被立為教會中的牧人,並使之成為教義的導師、神聖敬禮的司祭和治理的聖職人」。

(2) 主教職的來源、使命和本質等問題,是天主教教會學/教會論(↗425 ecclesiology)及聖職相當有困難的論點。這個問題也需要依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的主要觀點作新的透視。因為梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 26)(DH 4101-4179)及《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令(CD 11)的許多肯定,顯示重返教父(↗400 Church, Father of the)們的教會學;依據他們的說法,每一個地方教會(↗137 local church),即每一個舉行真正聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的團體就是公教會;普世教會(↗535 universal church)是所有這些地方教會的共融(koinōnia, communion, communion),所有天主教會的相通(諸聖相通↗655 saints, communion of)。

(3) 為教會的生活來說,地方的主教是基督真正的代表:「主教們身為基督的代表,以善言、勸諭(counsel)及榜樣,尤其是以權力及神權(divine right),管理託付給他們的個別教會(particular church)……。主教們以基督名義親自執行的這種權力是本有的、正常的、直接的權力。由於此權力,主教們在天主/上帝/



神(↗30 God)前有神聖權利和義務，為其屬下立法、審判前治理一切有關教禮及使徒工作事宜。「善牧職務全盤交給他們，他們不是羅馬教宗的代理人，他們是以自己的權利執行所有的權力……」(LG 27)。

所以《萬民之光》教會教義憲章強調：「主教們是教會的頭」(LG 18)、大司祭(LG 21)、牧人(LG 20)。建立、領導和指示整個教會的牧職，屬於整個主教團，根據託付給宗徒團體的使命(LG 20)。「在祝聖主教時授與聖秩聖事的圓滿性」(LG 21)。

## (二)主教在地方教會中的角色：

(1) 在新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中，很難找到所謂主教(episkopos)的具體職務的定義。此名詞在宗廿 28；斐一 1；鐸一 7；伯前二 25 中可見到；但是與長老(presbyteros, presbyter)一詞，混合應用(宗廿 17, 18；弟前三 2；五 17；鐸一 5, 7；伯前五 1-3)。“Episkopos”是指監督，只有長老中某幾個人可擔任監督職。

讀者很難從伯前五 2 的“episkopein”動詞與宗一 20、弟前三的“episkope”名詞，看出真正的意義。不過根據各段文字可知，監督是集中在基督徒共融的屬靈價值上。主要是使所有領過洗(聖洗聖事 ↗562 baptism, sacrament of)的人，在同一信仰(↗315 faith)中保持共融，而此信仰是由那些是基督耶穌的生、死及光榮復活(↗47 Resurrection of Christ)的見證人(見證 ↗198 witness)所宣報的信仰。由於在同一地區以及全球各地團體的增多，需要對不同宣道者的宣講(↗330 preaching)福音的方法有所監督。所有地方教會需要在同一信仰中共融，並藉同一洗禮而結合一起。十二位宗徒是否當是地方教會的頭並不清楚，但是他們曾是每一個地方教會信仰的基礎，那是明顯的。

(2) 安提約主教、殉道者、若望使徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch, 約+117)，是第一位把地方教會生活中主要職務歸於主教的人。不過他對於主教職的瞭解，與在其他宗徒後的文件中，所找到的觀點是相符的。即每一

個地方教會所要維護的共融的三個基本要素：

1)宗徒的訓導(根據宗徒的見證)要保存在整個團體的生活中，就是地方教會要忠於宗徒們所宣揚的福音(↗642 Gospel)。從開始，主教就是地方教會的宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)的守護者。

2)可是從開始起，地方教會應該保持生活和使命上的實質共融。因為聖神賦予團體成員各種不同的神恩(↗377 charism)，都是為了地方教會的公益(↗76 good, common)。這些神恩需受到考驗、協調。另外在團體中已有不同性別、年齡、社會階層、種族、文化(↗81 culture)、職業的人；領洗後他們應成為一體，如天主/上帝兒女般具體地生活在一起。因此必須有同一個人作為地方教會中宗徒信仰的監護人，以及團體生活中和好及合一的中心。

3)在地方教會具體生活中，主教的角色在舉行感恩祭中明顯地表達出來。在初世紀，主教主持團體聚會中的感恩禮，同時有司鐸的參與及執事的相助。而此團體是由主教所教導、授洗及堅振的基督徒所組成。主教在感恩祭中的角色是那麼的重要，在最初幾個世紀，當一個司鐸在堂區舉行主日感恩禮時，必須要把主教在座堂所祝聖的一小部分聖體帶到堂區放入舉祭的聖爵中。

(3) 在歷史的過程中，由於在地方教會(教區)內，小團體(堂區)的數目驟增，同時在新的環境下應重新組織整個的「牧靈」生活；於是主教的角色有了許多改變。比如主教已無法主持教區(↗405 diocese)內所有的感恩祭；改由司鐸(↗124 priest)負起此職務。在西方教會內，主教所保留的職務是授聖職禮(↗454 ordination)並付堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)。但是，依據《天主教法典》第 863-886 條，付堅振也不再是主教的專利。同時，其他主教也可以授與聖職(司鐸及執事)，而聖職修會的省會長及總會長也可授讀經及輔祭職。

另外，一項改變是輔理主教(auxiliary bishop)的建立。新的《天主教法典》視他們

為完全的主教，有權利和義務參與會議，如：大公會議(↗22 Ecumenical Council)、全區主教會議(世界主教會議 ↗59 Synod of Bishops)、省會議等，而且有表決權《天主教法典》(Law, Canon)第 339, 443 條；他們也是地區主教團的成員，有權參與會議；通常也有表決權《天主教法典》(Law, Canon)第 454 條。他們的地位是教區主教(residential bishop)職的分享者。如此與初世紀一個地方教會一君主制主教(monarchic bishop)的原則已不相符。

自第二世紀末以來，地方主教的三項職務還是保持不變，即導師(宣講、解釋、保存宗徒信仰)；領袖(在多元的成員中，使地方教會保持合一)；聖化(↗551 sanctification)者(負責給予教會一切，使之成為「特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族」)(伯前二 9)。

### (三)主教與普世教會的關係：

(1) 在《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令中，天主教會(↗44 Church, Catholic)存在於每一個地方教會，雖然有不同的語言、文化和種族，教會在各處必然是同一個教會，每一位主教應為所有的教會操心(CD 6)。他應與其他的主教共融，為使他的地方教會與所有的教會共融。由於此天主/上帝的唯一而不可分的教會(從宗徒傳下來的公教會)臨在於每一個地方教會中。為此，所有的主教一齊形成一個不可分的團體，一個主教團，為維護並加強所有教會的相通。

(2) 當一個主教晉秩後，他同時接受了他的地方教會，也加入了主教團的團契內。在此團契中，主教們依照他們自己地方教會的歷史性的特色之神恩(↗377 charism)而作為；他們是地方教會的牧人，也是代表。在重要的事宜上(例如：為欽定信理所作的調查)，主教們不但要表達自己的，也要表達地方教會信友的信仰感(sensus fidelium)。主教們不是統治天主教會的一組人，他們是整個教會的組成分子；是宗徒團體的代表(vicar)，為此主教團源自宗徒團體。

(3) 伯多祿及保祿為之殉道的羅馬教會，由於他們最崇高的見證，使此一地方教會的主教對主教團的團契有特殊的任務。與他共融就是與伯多祿及保祿的信仰合一，並與宣認此信仰(宣信 ↗329 confession)的所有教會合成一個。

一個地方教會主教不是羅馬主教的代表。他是主教團的成員，以忠於伯多祿及保祿所宣認的信仰而服務其地方教會，而羅馬主教為維護並促進基督徒的相通(koinonia)，而予以監督。

主教們的團契是為普世教會，但主要是以省或國家的層次來實行。初世紀時主教們，以地區或省區的會議，一起解決其區域教義和法律的問題。今日的地區主教團(episcopal conferences)(主教團 ↗118 bishops conferences)就是此主教集體性的首要層次的實現。

### (四)基督新教(↗445 Church, Protestant)中的主教職：

(1) 在第十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)聲中，主教職的傳統教義受到挑戰和抗拒。某些教會(如：英國國教(聖公會 ↗550 Church, Anglican)，瑞典及芬蘭的路德會 ↗589 Church, Lutheran)宣布他們有意維持宗徒的繼承而執行主教職。有些團體保持主教名義，卻沒有他傳統的含義(如路德會、挪威、丹麥及德國某些地區的聖公會，美洲及非洲的衛理會/循道會 ↗654 Church, Methodist，波赫米亞弟兄會(天)/摩拉維亞弟兄會(基)Moravian Brethren; Bohemian Brethren)。瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，面對當時許多主教的不合福音(↗642 Gospel)的生活方式，則把給予主教的責任轉移給堂區主任牧師及長老(因此，加爾文所建立的教會稱為長老教會)。

(2) 為改革派，主教職不過是聖職問題的一面。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)及加爾文均

視牧職是天主/上帝所制定，但幾乎整個改革派傳統都重視所有信徒的司祭職。多數認為聖職人的權力來自會眾。目前爭議尚多，但已有神學家愈來愈深信對主教職一事，天主教與基督教雙方的討論將有趨同現象。

(五)總主教(archbishop)，教省總主教(metropolitan)：

(1)《天主教法典》第435條強調：教省總主教主席教省，他同時是所治理教區的總主教；此職與教宗所指定或批准的主教區相連。

(2)《天主教法典》第436條強調：教省省會的主席是總主教；他對省屬教區的權力有限；對省屬教區沒有治理權。他督導省區內是否保持信徒和認真遵守教會紀律；有流弊時稟告教宗(↗403 Pope)。省區主教如疏忽視察教區，在得聖座批准後，總主教可作視察。教區主教出缺時，如依法未選，教區署理可指派之。

(3)中國第一位主教為羅文藻(Luo Wenzao, Gregorio 1616-1691)，他於1674年任命為南京主教。以後一直要到1926年才有教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)，在羅馬親自祝聖的六位中國主教，他們是宣化：趙懷義；汾陽：陳國磚；蒲圻：成和德；安國：孫德禎；台州胡若山；海門：朱開敏。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Anriaux, P. *The Episcopate in the Church*. Staten Island: Alba House, 1965.

Küng, H. *Structures of the Church*. London: Burns and Oates, 1965.

Rahner, K. *Bishops: Their Status and Function*. London: Burns and Oates, 1964.

Urtasun, J. *What is a Bishop?* New York: Hawthorn Books, 1962.

王愈榮

## 117 主教主義

zhǔjiào zhǔyì

### EPISCOPALISM

參閱：116 主教 550 聖公會 533 普世主教集體性  
118 主教團 426 教會權威 205 伯多祿特權  
403 教宗

(一)概念說明：主教主義(episcopalism)一詞，源自希臘文「episkopos」，即「epi 由上往下」及「skopos 觀察者、監督者」。主教主義指一種學說，廣義而言，它認為：主張教會(↗411 Church)最高轄權並不單屬教宗(除非有授權委託)，而是屬於普世主教們，無論在大公會議或分駐全球各轄區時，還是以大公會議的形式聯合成一個整體，皆共同擁有此權力，除非主教團授予個人，否則應隸屬於主教團整體；狹義而論，主教主義是指宗教改革(↗273 Reformation)時期的聖公會(↗550 Church, Anglican)的教義(↗407 doctrine)和組織。本文說明廣義的主教主義。

(二)新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中，為主教主義提供最古老的根據為耶穌基督(↗296 Jesus Christ)建立了宗徒(↗260 apostle)團體，主教們就是祂的繼承人(經由一個複雜的、在初期教會↗286 church, primitive 歷史上不容易十分清楚地追溯到的過程)，而教會正是建築在這個基礎之上(弗二20；默廿一14)。伯多祿在團體之中，他是十二人之一，也是他們的領袖，並因而領受了特別的許諾(↗479 promise)和權柄；此權柄不是從其他宗徒，而是從基督手中領受的；他被指定為要建立的教會之磐石。因而，宗徒團體的權柄並非與伯多祿的職權相對，相反，宗徒團體是從伯多祿的職權中得到力量和保證，因為後者正是他們內聚的中心，是他們的指引。

(三)教會歷史(↗412 church, history of the)顯出在下面兩個傾向之間有一個持續不斷的

張力。一方面是傾向於主教主義，例如：東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)、中世紀「教會會議至上主義」(↗420 conciliarism)(當時的教會會議，如：「比薩會議」(Pisa, 1409)，「康士坦斯」會議(Constance, 1414-1418)，「巴塞爾」會議(Basel, 1431)等)、宗教改革(↗273 Reformation)時候聖公會(↗550 Church, Anglican)的建立，以及現代的加利剛主義(↗129 Gallicanism)等；另一方面是傾向於教宗主義(papalism)，強調教宗的地位和權柄。這是羅馬教廷的普遍精神，也是在現代主張提昇教宗(↗403 Pope)的權柄強調的教宗全能的越山主義(ultramontanism)的立場。

(四) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the) 力圖忠於新約的訓導在上述兩極端中保持平衡，唯經常不太成功。

(1) 回應宗教改革的特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，一方面既強固教宗的地位；另一方面也肯定主教職權的神聖根源；不過特利騰大公會議並沒有確切的界定教宗、主教和大公會三者之間的關係。

(2) 1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)在第四場會議《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章中，強調：面對主教主義的復甦，一方面堅持教宗的首席權(primacy of the Pope)要地位；另一方面也重申主教職的神聖根源，教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)的限制，和確定主教(真實的牧者)一般的和特殊的司法權(DH 3050-3075)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，提出：「主教主義的聖經因素，因而也排除了它誇大的可能性」(LG 28-29)(DH 4101-4179)。它宣布：「基督已經將宗徒的職務交託給普世主教們，而個別主教是此普世性的主教們的大團體的成員。主教們的團體的結構隨著它的建立者主基督而來。它的中心和它的頭就是羅馬主教；他行使伯多祿的職務。如此梵蒂岡第二屆大公會議乃把教會會議的原則和教宗的首

席權的原則結合了起來。

(五)近期的幾位教宗和各分離的教會領袖間的會議，在天主教主義的精神下已增進了相互間的認識；整體而言，基督徒各教會是朝著更圓滿的合一之路(包括其領袖之聯絡的合一)前進的。

(六)今日神學(↗385 theology)界仍繼續澄清主教和教宗之間確切的、實際的關係，這可能是下一屆大公會議的任務之一吧！

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 118 主教團

zhǔjiào tuán

**BISHOPS CONFERENCE;  
CONFERENCE OF BISHOPS**

參閱：116 主教 533 普世主教集體性 137 地方教會

(一)概念說明：主教(bishop)一詞，源自希臘文「episkopos」，即「epi 由上往下」及「skopos 觀察者、監督者」。依據初期教會(↗286 church, primitive)的傳統，在祝聖(consecration)主教時，授予聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)的圓滿性。主教即是藉著聖神(↗566 Holy Spirit)被祝聖為教會(↗411 Church)中的牧人、管理者及監督者，也是教義(↗407 doctrine)的導師及聖職敬禮(↗587 cult)的司祭。另“conference”一詞，源自拉丁文「confectio 聯盟之行動、同盟之行動」依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧

靈職務法令的看法：主教們爲了「共同執行牧靈職務」而成立的主教團(bishops conference)，已成爲今日教會內的重要成份(CD 38)。因爲，尤在今日其是現代，「主教們往往不能適當地盡自己的職務，除非與其他主教密切地合作」(CD 37)。主教團是教會臨在(↗677 presence)於國家層面的一種形式，它不僅支持個別主教在其教區內的努力，亦促進與國內及國外其他主教間的溝通和照顧。

## (二) 主教團簡史：

(1) 在初期教會(↗286 church, primitive)，同一區域的主教常定期聚會，討論信仰(↗315 faith)和教會(↗411 Church)的紀律，而互相支持。這種聚會以後演變爲教省會議或全國性會議。對教律和信理(↗310 dogma)的發展都很重要。中世紀時，這些會議在歐洲不太盛行，但仍有定期的特別會議以進行改革。

(2) 到了十六世紀，這些特別會議受到限制。因爲政府當權者可能透過這些會議，控制主教們的決策。於是教廷決定，若事先沒有獲得許可，主教們不得召開此類會議。於是有些國家的主教遂以「主教團」方式聚會。此種會議與傳統的特別會議有別。特別會議中的決議，對與會主教具有法律上的約束力，但主教團會議則不同，其約束力在於與會主教的賦予。

(3) 從 1516 至 1788 年法國的總主教們常定期舉行會議，共同處理政教關係(教會與國家↗423 church and state)、教會紀律及地方主教與羅馬的關係等問題。此類性質的會議亦相繼在德國及義大利某些地方召開。1830 年，比利時的主教們，開始召開正式的主教團會議，全國的主教們每年集會一次，其他國家的主教們亦先後跟進。

(4) 教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)鼓勵一些國家的主教們舉行定期性會議，討論如何保障教會權益，促進教友的公教生活。1884 年起美國的總主教們每年聚會一次。1917 年第一次世界大戰期間，美國的主教們組成「全國天主教福利會」(National Catholic Welfare

Organization)，指導美國教會如何協助國家。此組織後獲羅馬批准，逐漸發展，對美國教會在教育、慈善事業、移民和社會正義(social justice)等問題上有很大貢獻。

(5) 1945 年後羅馬積極回應拉丁美洲的主教們對設立全洲主教團的建議。梵蒂岡第二屆大公會議以後，亞洲主教團協會、歐洲主教團協會及非洲多國的主教團協會先後成立。

## (三) 主教團的神學(↗385 theology)地位：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議期間，主教團往往被視爲是主教們共融精神的現代表達方式。它不但實際具體地表達出主教們的相互關切和團結共融，亦顯示出每位主教對其他教會的關心。各地主教團之所以是普世主教共融的表達，是因爲各地主教團的成員也同時是以教宗(↗403 Pope)爲首的普世主教團的成員。因此地方主教團在某種程度上代表著普世主教團。

(2) 推廣主教團的另一個重要因素，是「地方教會」(↗137 local church)共融的概念。普世教會本來就是個別教會(particular church)(或稱地方教會↗137 local church)的共融。普世教會不但是所有教區的共融，也是區域性地方教會、全國性教會、全洲性教會，甚至不同禮規教會之間的共融。正如梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中所說：「因爲每位主教代表自己的教會，主教團的結構能使整個天主教會(↗44 Church, Catholic)在超越教區的層面上出現」。

(3) 由於主教團在訓導方面與教廷的教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在某些事上會有出入，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，於 1969 年召開了一次世界主教非常會議，討論主教團與聖座(↗564 See, Holy)的關係。1985 年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II, 1978- 2005)召開第二次非常會議，主教團的神學地位和訓導權問題再次提出。會後成立了一個特別小組，準備一份有關主教團的文件。1988 年一份名爲「工作文件」(Instrumentum laboris)終於分發各地

主教，但各方反應不佳，尙待進一步改進。

(四)主教團的法定地位：在 1983 年頒布的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中，第 447 至 459 條論及「主教團的法定地位」。其中第 447 條強調：「主教團為一常設機構，是一個國家或一個地區主教們的集合體，為該地區的信眾共同執行某些牧靈職務，依法律規定，特別藉適合於當時當地環境的使徒工作方式和計劃，促進教會對人類的更大的福利」。

主教團的成立及章程需有宗座的核准。主教團的成員包括該地區的所有教區主教及依法與其相等者，如：助理主教(coadjutor bishop)、輔理主教(auxiliary bishop)以及在該地區受宗座或主教團委託擔任某種職務的領銜主教(《天主教法典》(Law, Canon)第 450 條)。開會時教區主教與那些依法與之相等者及助理主教都有表決權，其他成員則依章程而定(法典第 445 條)。主教團設主席及代主席、常務委員會、各委員會及秘書長(法典第 452 條，第 451 條)。輔理主教不得選為主席(參 1988 年 1 月 19 日宗座法典條文解釋委員會解釋)。

當主教團要做出對全國教會有約束力的決定時，無論它是以普通法令或是普通執行法令的形式出現，都必須先向羅馬申請許可或認可，否則不能生效(《天主教法典》(Law, Canon)第 455 條)。

主教團已被許多教會領袖認為是教會應有的組織，它除了可以作共同決策外，亦可協助培養「教會感」，使信友擴大視野，看到一個真正的普世和大公的教會。

(五)台灣地區主教團：1967 年 4 月 21 日台灣的主教與大陸來台的主教(及監牧)成立台灣地區主教團，此主教團一直運作至今。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團著，《中國主教團牧函：共融與福傳 *Pastoral Letter of the Chinese Bishops Conference, Taiwan, ROC: Communion and Evangelization*》，台北：

中國主教團秘書處，1991。

普沃(Provost, J. H.)著、劉賽眉譯，《天主教主教團》，《鼎》第 56 集，香港：香港教區聖神研究中心，pp. 3-7，1990。

胡振中著、湯漢主編，《主教團 *Episcopal Conferences*》，香港：香港教區聖神研究中心，1990。

Kikoti, W. P. *Episcopal Conferences in the Light of Vatican II. The Theological Foundation and Role in the Church: A Case Study of Tanzania Episcopal Conference*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.

Puthusseril, G. *The Legislative Authority of the Episcopal Conference in the New Code of Canon Law*. Rome: Pontifical Urban University, Faculty of Canon Law, 1986.

Reese, Th. J. ed. *Episcopal Conferences: Historical, Canonical, and Theological Studies*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1989.

王愈榮

## 119 主體

zhǔtǐ

SUBJECT

參閱：140 西方哲學 164 自由 353 恩寵 120 主觀主義 146 存在主義 166 自立性 206 位格

### (一)概念說明：

(1) 主體(subject)一詞，源自拉丁文的「sub 在下」及「iacere 拋、扔」，即置於下之意，即作為基礎之意，亦指被客體、或屬性、或特性、或偶有性、或述詞等其他事物所限定的一種「放於底下作為基礎」(substratum)之意，通常它被視為抽象名詞而指判斷的主體性(subjectivity of judgment)而言；近代哲學(尤其是現象學↗397 phenomenology)視為具體名詞，指自我臨在(↗677 presence)於自己，這時和它對立的是自我臨在於其他事物上。一般而言包含三個層面：(1)在形上學(↗194 metaphysics)層面，指一切事物、附質(↗291 accident)之基層、底層，為西方哲學(↗344 philosophy)之基本範疇。(2)在語言的層面，指文法的主體，又稱為主語或主詞，即句子

中所描述形容的主要單位。(3)在學術界中，指科學中的某一具體的範圍與課題。依據天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)，在基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)的歷史中，逐漸肯定人之主體性(subjectivity)的神聖性，視其爲人權(↗16 right, human)及人性尊嚴的基礎。

(2) 其實「主體」一詞，在各門學問中其意義不盡相同：1)在理則學(logic)中：主體指主詞(subject)，此時與它對立的是述詞(predicate)。2)在邏輯判斷(logic adjudge)中：常以一個存有物作主詞，將某一定作述詞，用以陳述主詞的特性，如張三(主詞)是中國人(述詞)。3)在自然哲學(natural philosophy)中，主體指附質轉變的底基：實體或指實體轉變的底基，即原質、第一質料(prime matter)。4)在心理學(psychology)中：主體指經驗到心理狀態的個人或臨床實驗的對象。5)在形上學(↗194 metaphysics)中，主體指不賴其他質料因而獨立存在的實體。6)在認識論(↗392 epistemology, theological)中：主體指認識主體，與被認識的客體有別。

## (二)歷史發展：

(1) 雖古代和中世紀哲學中已有「主體」概念，然而特別強調自我主體卻是近代哲學的特色。法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)在《方法導論：沉思錄》(A discourse on method: Meditations on the first philosophy; principles of philosophy)中，強調：以理性爲基礎，以方法的懷疑爲手段，指出唯有理性的清晰明瞭(clear and distinct)的觀念—自我意識或「我思」(cogito)才是真正的存在；這思想的主體(res cogitans)與有延展性的事物(res extensa)相對立。

(2) 德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)在單子論(monadology)中，發揮一種實在界(↗637 reality)的整體觀，強調：「單子(monad)無窗戶(自己出不去，別的單子也進不來)，但單子也是個小宇宙，稱爲「宇宙之鏡」。由於單子與單子之間沒有交往，故萊

氏不得不以一種先天的「預定和諧」(prästabilierte Harmonie) (preestablished harmony)論來聯繫彼此分立的自我(主體)。

(3) 經驗主義(↗627 empiricism)：到了蘇格蘭經驗主義哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)時，更爲極端，他否定了形上的精神實體，亦否定了形上自我的存在。結論，主體與客體都不存在，存在的只是「印象」而已，這樣的思想很接進懷疑主義(↗697 scepticism)。

(4) 德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，則提出了具有先天的超驗(transcendental)形式，(時空與範疇)作用的超驗統覺(transcendental apperception)或自我意識，因而客觀性便建立在主體(自我意識)理性的先天認識能力上。康德這種超驗的主觀主義(↗120 subjectivism)有時會引人步入不可知論(↗53 agnosticism)的歧途。

(5) 德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)繼康德之後，設法解決自我(主體)與其他物體間的對立，以爲二者是一體的兩面；於是，他以正(thesis)、反(antithesis)、合(synthesis)的辯證過程爲方法，論述由個別的人的主體中之主體精神(subjective mind)出發是爲「正」，到真實存在的社會之諸形式(法律、道德、歷史)中的客體精神(objective mind)是爲「反」，最後在藝術、宗教(↗266 religion)和哲學(↗344 philosophy)中回到自己的絕對精神(absolute mind)是爲「合」。

(6) 德籍猶太哲學家、生於今波蘭。早期研究數學、哲學和邏輯學，後逐漸以現象學(↗397 phenomenology)爲進路的胡塞爾(Husserl, Edmund 1859-1938)，他反對經驗主義(↗627 empiricism)將主體、客體完全分開，在主客之間設置一道不可逾越的鴻溝。他也反對康德的超驗哲學，因爲它忽略了經驗的事實。胡氏「存而不論」(epoche)的現象學(phenomenology)方法，找到了人的思維作用，最基層的存在一意識(consciousness)，這意識主體具有直觀能力，事物的本質是它的客體。在其現象學中，不但主體可以認識客體，人與人間也互爲主體性

(intersubjectivity)，亦即主體與主體間有相互成爲主客的關係。

### (三)綜論：

從理智是主體反省的根基角度來看，「主體」可說是理智完全返回自身；換言之，在外在的客體襯托下，將自我的存在呈顯給自己。認識自己的主體以感覺與意識作用接觸在他以外的受造界，並知道此受造界(可稱它爲客體)不是他自己。再者，一個主體(人)當別的主體呈顯時，便會關心那個主體。人類(↗11 man)的互爲主體性，在於有限的存在者(A)將自己豐富的生命向他人(B)開放，同時他人(B)也會將其豐富的生命向他(A)開放。

此外，另一點值得注意的是近代對「宗教經驗」(↗280 experience, religious)的研究，論及「宗教意識」，確涉及以認識主體本身的經驗爲最後判斷標準，易落入宗教的主觀主義(↗120 subjectivism)，故須十分謹慎。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷方著，《主體性哲學與文化問題》，北京：中國和平出版社，1994。

李爲爲、劉奔主編，《主體性和哲學基本問題》，北京：中央文獻出版，2002。

莫偉民著，《主體的命運：福柯哲學思想研究》，上海：上海三聯書局，1996。

高秉江著，《胡塞爾與西方主體主義哲學》，武昌：武漢大學出版社，2000。

編譯

## 120 主觀主義

zhǔguān zhǔyì

SUBJECTIVISM

參閱：119 主體 335 真理 608 解釋學 344 哲學  
171 自然真理 318 信仰真理

(一)概念說明：主觀主義(subjectivism)一詞，包括兩部份：「subject 主體」、「ism 主義」。其中主體(subject)，源自拉丁文的「sub 在下」及「iacere 拋、扔」，即置於下之意，即作爲基礎之意，亦指被客體、或屬性、或特性、或偶有性、或述詞等其他事物所限定的一種「放於底下作爲基礎」(substratum)之意，通常它被視爲抽象名詞而指判斷的主體性(subjectivity of judgment)而言。主觀主義其意義是：「哲學(↗344 philosophy)上不以事物本身所呈現的爲判斷標準，而以認識主體本身的條件，如：在經驗中的自我、心靈或意識等，爲最後判斷標準的一種傾向」。它的相反詞是「客觀主義」(objectivism)，因客觀主義主張：「認識的有效性以客體(object)爲標準」。因此，受主觀主義影響的主要領域有：認識論(↗392 epistemology, theological)、倫理學(ethics)(哲學倫理學↗345 ethics, philosophical)(倫理神學↗361 theology, moral)、審美神學(↗659 theology, aesthetic)和宗教(↗266 religion)。倫理學的主觀主義主張：道德判斷的最後標準在於主體的主觀感受，如：芬蘭社會學家、倫理哲學家、人類學家韋斯德馬爾克(Westermarck, Eduard Alexander 1862-1939)和法國哲學家、劇作家、文學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)所主張。美學上的主觀主義則認爲美的最後判斷標準繫於個人的審美感。

(二)認識論的主觀主義(epistemology of subjectivism)，自從十七世紀法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renuus) 1596-1650)，提出唯一存在的是自我的「意識」(此意識即主體)後，左右判斷的主體條件不但成了經驗探討的領域，也成了超驗反省的範圍。所以又可分爲兩個主流：

(1) 經驗的主觀主義(experience of subjectivism)：它基於思考判斷常依個人的特質，如：教育及自由選擇等身心的組成，因種族(race)、文化(↗81 culture)而異。若宣稱這些主觀的條件無法克服或不能確定可否克服時便成爲主觀主義，如：英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)、愛爾蘭哲學家，安立甘教會主教伯克利(Berkeley,



George 1684-1753)、蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)、英國哲學家穆爾(Moore, George Edward 1873-1958)等人所指出。主觀主義常以相對主義(↗299 relativism)和懷疑主義(↗697 scepticism)的姿態出現。相對主義強調判斷的主觀性，懷疑主義卻常懷疑主體的客觀認識能力。

(2) 先驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)的主觀主義(transcendental philosophy of subjectivism)：在經驗的主觀主義中，「主體」被視為缺乏客觀性之源，而在超驗主觀主義中，「主體」則是一切客觀性及真理(↗335 truth)之源，如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)所主張。

(三) 宗教的主觀主義(religion of subjectivism)：將「內在良心」(interior conscience)視為宗教(↗266 religion)真理的根源與標準。十九世紀的德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)與丹麥信義宗神學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)都否認自己是主觀主義者，而提出自我與天主/上帝/神(↗30 God)的客觀相遇是基於主體的「意識」。現代主義(↗396 modernism)也強調對天主/上帝「內在經驗」的主觀權威。德國天主教平信徒許革耳(Hügel, Friedrich von 1852-1925)和基督教的美國實證主義(↗639 positivism)哲學家、心理學家詹姆斯(James, William 1842-1910)都強調「主體的宗教意識」。近代心理學與社會學中，部份學者對宗教經驗(↗280 experience, religious)的研究，導致主觀主義所持的「宗教感受」，此立場備受批評。故近代神學家訴諸「宗教意識」(↗280 experience, religious)時，格外地小心。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Double, R. *Metaethical Subjectivism*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Publications

Ltd., 2005.

Farber, M. *Naturalism and Subjectivism*. New York: State Univ. of New York Press, 1959.

Mansbach, A. *Beyond Subjectivism: Heidegger on Language and the Human Being*. Westport, Conn: Greenwood Press, 2002.

Murphy, R. T. *Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism*. The Hague: M. Nijhoff: Distributor for the United States and Canada, Kluwer Boston, 1980.

編譯

## 121 永生

yǒngshēng

LIFE, ETERNAL

參閱：90 末世論 106 生命 353 恩寵 373 神性  
生命 52 天堂 649 輪迴

(一)概念說明：「永生」(eternal life)一詞，其中「eternal 永遠的、永恆的、永久的」，指一種無始無終的特質。在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中，認為唯有天主/上帝/神(↗30 God)具有此特質。另「life 生命、性命」，指有機生命(organism)存有物的基本能力，包括有機生命之間的溝通、施予與接受的動力，因著自我再生、延續生命的動力，達到成為有機整體的力量。永生即此有機生命成為永遠的、永久的、永恆的生命。生命(↗106 life)是人類言語中一個最基本的詞彙：

(1) 綜合而言，有限的生命包含下列三個因素：1)與其他存有交通，即施與和接受。2)內在整合成一個有組織的、富動力的整體。3)努力達到自我再生，以延續生命。無限的生命就是三位一體(↗45 Trinity)的神性生命(↗373 life, divine)。

(2) 永恆(↗122 eternity)也有三個層面：1)在時間的架構下：永恆指無限的伸展，作直線型的延長。2)在哲學(↗344 philosophy)的層面上：即羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯

(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480-525)所界定之永恆：永恆就是不停地、圓滿地、整體地佔有生命。3)從神學(↗385 theology)的層面而言：永恆是獨特的三位一體的天主/上帝的素質：圓滿、絕對地現在的、無限的存在。

(3) 因此，永生有兩重意義：1)狹義而言，永生就是永恆的生活的三位一體天主的生命。2)廣義而言，它也是人類(↗11 man)所分享的天主的神性生命，首先是藉恩寵(↗353 grace)在現世享有，然後，在末日的滿全；死後，在天上享有。而這廣義的永生(若應用上述生命的三個因素)就是：a)受造的人與三位一體的天主/上帝以及其他受造物之間親密的交通，而這交通是藉「接受」(信)、「給與」(愛)來完成的。b)自我的內在整合為一有組織的、富動力的整體。c)個人潛能的完全開展，人的自我得以自由的再生(實現與潛能↗638 act and potency)。

(二)聖經(↗571 Bible)對永生有豐富而深刻的看法。

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中：描繪天主/上帝為生命之源(詠卅六 10)、天主/上帝創造人類、生活的存有物(創二 7)。舊約強調現今在世的永生，與天主/上帝一起生活，只有到了後期，在希臘思想的影響下，永生的觀念才愈來愈理解成死後復活(↗47 Resurrection of Christ)的生命。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中：

1)在對觀福音(synoptic Gospel)中：將現世可朽壞的生命，與死後在超越的末世境界中的永恆生命分開。如此，永生乃等同為天國(↗38 kingdom of God)的圓滿，人必須努力追求的目標(瑪廿五 46；七 14；十八 8；十九 6；谷九 43；十 17；路十 25；十八 18)。對那些為了耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的原故捨棄一切的宗徒(↗260 apostel)而言，永生就是他的賞報(瑪十九 29；谷十 30；路十八 30)。

2)在保祿書信中：永生是恩寵滿盈地參與基督耶穌的生命(羅五 18，21；六 22；格後五 17；弗二 5-6)，它與基督一同藏在天主/上帝內，也將與祂一起顯現在光榮中(哥三 3-4)。

3)在若望作品中：常用永生的詞彙來闡釋救贖(redemption)的奧秘(↗600 mystery)(若廿 31)，降生(↗332 Incarnation)的天主/上帝聖言(↗558 Word of God)就是永生之源(若一 4；三 16；六 35；48；51-52；63；68；十一 25；十四 6)，「永生就是：認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」(十七 3)。而所謂「認識」，就是位際之間所能經驗到的最親密的共融。要分享永生，基本的條件是信(若三 16，36；五 24；六 40，47；十一 25-26)。永生早已出現在現世中(現在末世論)，卻要在將來的世界才達到圓滿(將來末世論)(末世論↗90 eschatology)。

4)在《默示錄》中：以默示(↗667 apocalyptic)的形象來描寫永生：生命樹的果實(默二 7)，戴上生命的華冠(默二 10)，來到生命之水泉(默七 17；廿一 6；廿二 1-2)，與天主/上帝親密地結合(默廿一 3)。

(三)在基督徒傳統(↗596 tradition)和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的脈絡中，在教會歷史(↗412 church, history of the)中的信經(↗324 creed)，特別強調永生「未來」的一面，就是說：死後與復活的基督，一起永恆地生活在三位一體的天主/上帝內(DH 10-28, 150)。

(四)在中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的文化(↗81 culture)脈絡中：必須闡釋的是永生的「現在向度」：充滿整個宇宙的無限生命的奧秘。同時，聖經和基督徒對永生的看法也邀請我們特別耕耘永生的三個面貌：

(1) 永生的位格(↗206 person)向度：與那位自由地、滿盈愛心地向我們通傳祂自己(自我通傳 self-communication)，也召叫我們以信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)回應祂的三位一體的天主/上帝親密的結合，這結合就是永生。

(2) 在佛教(↗208 Buddhism)相信輪迴(↗649 transmigration)，也在全球愈來愈熱中於週而復始的「再生觀」的脈絡中，基督徒必須強調永生的唯一性。在基督徒的理解中，永生

不是週期性的，而是一個獨一無二的、擁有終極開始，與終極目標的過程。

(3) 永生的未來向度：是將來的「圓滿」生命，逐漸地通過人類歷史的過程建立起來，但其終極的來源，是無限的三位一體天主/上帝的創造力量。這天主聖三/三一上帝一方面沉浸於人類歷史(因而也就是救恩史 ↗ 456 *salvation, history of*)中；而另一方面，也是生活在絕對永恆的現在。人類是一個在希望中的「旅途團體」，向著「新天新地」(*new heaven and new earth*) (默廿一 1)的永生之圓滿走去。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 舍勒(Scheler, M.)著、孫周興譯，《死、永生、上帝》，香港：漢語基督教文化研究所，1996。
- 范(Phan, P. C.)著、崔國瑜譯，《死亡與永生 101 問答集》，台北：揚智文化事業，2007。
- 黃金昆著，〈聖詠中的永生概念〉，《神學論集》第 84 集，台北：光啓文化事業，pp.203-212，1990。
- 美國國家地理學會製作，《冥界的呼喚：超越自然的力量 尋找永生的秘密 *Ancient Graves: Voices of The Dead*》，台北：協和國際傳播出版 DVD，1998。
- 威勒(Welle, I.)著、戴懷仁、王永生合譯，《末世與來生》，香港：信義宗神學院出版，1954。
- 高欲剛(Goyoaga, J. A.)編著，《永生是認識天主：教理交談答問》，台中：光啓出版社，1973。
- 傳神頻道網製作，《上帝的故事：從創世到永生 *God's story*》，台北：浸信會傳播中心製作 DVD，2007。
- Benedict XVI, Pope. *Eschatology, Death, and Eternal Life*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
- Bregman, L. ed. *Religion, Death, and Dying*. Santa Barbara, Calif.: Praeger Publishers, 2010.
- Hick, J. *Death and Eternal Life*. Louisville: West-Minster/John Knox Press, 1994.
- Küng, H. *Eternal Life?: Life After Death as a Medical, Philosophical, and Theological Problem*. New York: Doubleday, 1984.
- Spong, J. S. *Eternal Life: A New Vision: Beyond Religion, beyond Theism, beyond Heaven and Hell*. New York, NY: Harper One, 2009.

谷寒松

## 122 永恆

yǒnghéng

ETERNITY

參閱：90 末世論 121 永生 30 天主 351 時間  
142 有始無終之境 709 靈魂不滅

(一)概念說明：永恆/永遠/不朽/不滅(*eternity*)一詞，廣義而言，指無窮無盡，無始無終的境界。較狹義的說法，至從人生變化無常的角度，示現出永遠或永恆的存有物(靈魂不滅 ↗ 709 *soul, immortality of the*)。從人的理智無法切確地瞭解永恆本身，如要把握永恆，人僅能借助對在時間內潛能及對現在的否定。時間是相對於從前和以後的運動的持續，也是可納入演變事件的抽象框架(如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的先驗哲學/超驗哲學 ↗ 160 *philosophy, transcendental* 的形式)。否定事物的運動、時間的從前和以後以及數目的結果，就會產生不動性、相同性和單一性。永恆就是絕對不動者的單一性。要躍升到永恆也可以從現在、從活動存有物的數目開始。否定數目的結果是單一，否定運動存在就會產生不受變動影響的事物，結果就是永恆，完全不動的存有物的單一性。在時間內的持續事物一個接一個地存在，有開始、有結束；永恆則是沒有繼承。所以，永恆就是無終止的生命在同一時候完全存在。這種說法與羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480-525)對永恆所下的定義十分相近(永恆就是 *the perfect possession of interminable life held wholly all at once*)；因此永恆有靜態面，但也有動態面。

(二)永恆應與其他「非永恆」存有物之狀況來比較：

(1)「有始無終之境」(↗142 *aevum*)與永恆十分相近。因為假若永恆屬於天主/上帝/神(↗30 *God*)的範疇，那麼“*aevum*”則是天使(↗

49 angel)和人類(↗11 man)的光榮境界；然而“aevum”畢竟不是永恆，就如同天使與人類畢竟不是「絕對的存有物」一樣。

(2)「現在」距離永恆更遠。「現在」是流徙不定的，面對位置的多樣化，它有無盡的可能性。永恆指示一個圓滿的無限行動，從人的立場而言，它是固定的，它完全相同，沒有時段的分野，它是一個絕對的「現在」(absolute Now)。因此，從另一方面看，「現在」是不能分的，故能反映那絕對地不可分的永恆。現在可以說是時間和永恆的交會點。它就好像在圓周上可以移動的一點一樣；它最小的不可分行動在本質上相似圓心最大的不可分行動，因此，永恆與現在有某種類比(↗698 analogy)的關係。永恆之於天主/上帝/神就好像「現在」之於世上的原因一樣。天主/上帝/神雖為萬物之「原因」(causa; cause)(↗337 cause)，卻不消滅反而利用其他受造物為「第二因」(secunda causa; second cause)；類比的說，永恆在「現在」中運作，是「現在」不可分的「第一形式因」(first formal cause)，使「現在」仍能保持它之為統一整個宇宙時間的「第二形式因」(second formal cause)。

(三)天主/上帝/神對非必然存有物有永恆知識。就如同圓心與圓周上的每一點都是直接地相對的，永恆(相似圓心)臨在(↗677 presence)於時間的每一分秒中。雖然時間中的某一部分相對於其他部分而言，也許是過去的或未來的，然而它的每一部分卻都與整個永恆共存。這點共存性保證天主/上帝/神必是對非必然的事物有一種「不能錯的知識」。整個宇宙歷史中的每一事件都在永恆的觀察之內，因為時間的整體是共同臨在於整個永恆之內。

(四)永恆世界的可能性。有人以為：宇宙必須與它的造物主共永恆；也有人以為：一個永恆的受造世界本身便是不可能的。然而，這兩種說法都有其錯誤的假定。假如天主/上帝/神是由於意志而不是因著必然性創造世界，那末，一個永恆的世界便不是必然的，也不是不可能的；但是根據啓示(↗472

revelation)，世界卻的確是在時間內受造，天主/上帝/神這樣創造(↗526 creation)世界並非由於必然，而是由天主/上帝/神完全自由的愛(↗604 love)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃裕生著，《時間與永恆：論海德格爾哲學中的時間問題》，北京：社會科學文獻，1997。

蔡維民著，《永恆與心靈的對話：基督教概論》，台北：揚智文化事業出版，2001。

Bultmann, R. *History and Eschatology: The Presence of Eternity*. New York: Harper and Row, 1957.

Guardini, R. *The Last Things: Concerning Death, Purification after Death, Resurrection, Judgment, and Eternity*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965.

Thomas Aquinas. *On the Eternity of the World: De Aeternitate Mundi*. Milwaukee: Marquette University Press, 1984.

編譯

## 123 永續的創造

### yǒngxù dé chuàngzào

### CREATION, CONTINUOUS

參閱：526 創造 471 從無中創造 37 天主的參與 524 創世主義

(一)概念說明：永續的創造(continuous creation)一詞，其中「continuos 連續、持續、延續、延長」，指個人、社會(↗283 society)、民族、宗教(↗266 religion)團體的生命是一種具內在連貫性的動態過程。其次「creation 創造、創作、受造物、受造界」一詞，源自拉丁文的「creare 造生、造成、生育」，指從沒有原料，或從既有之原料的情況中，製作出新的事物。永續的創造從神學(↗385 theology)層面而言，指神學思考受時煎、空間框架的限制，將天主/上帝/神(↗30 God)永遠現在的創造行動，放在時間先後的連貫線上，因此產生「永續」創造的說法。意思是：上帝不

斷地、連續地使受造物存在，祂願意把自己的完善永遠不斷地通傳給祂所創造的萬物。

### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中：以色列子民藉著反省雅威(↗505 Yahweh)在歷史中的救恩(↗455 salvation)和照顧行動，一日比一日更清楚地領悟到，雅威不只是為以色列而創造，而是包涵整個世界和宇宙的，祂是一切民族、任何時代的創造者和保存者(出廿 2；申廿六 5-9；蘇廿四 16-18；撒上十二 6；耶十六 4；卅一 2；歐二 17；十一 1；十三 4)。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中：全盤繼承舊約裡雅威創造天地萬物的信仰(↗315 faith)。在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)裡，把創造工程的最後根源歸於天主/上帝父，三位一體(↗45 Trinity)中的第一位(瑪十一 25；十三 19；宗四 24；十四 15；十七 24；羅十一 36；格前八 6；十五 28；格後六 18；弗三 9；希一 2；默四 8-11)。這根源在天主/上帝第二位，聖子，耶穌基督身上啓示出來(若五 6-17；十三)，所以在時間的創造工程裡，天主/上帝父佔有中心的地位。祂在耶穌基督的言語和行動中啓示自己；祂藉著天主/上帝第三位，聖神(↗566 Holy Spirit)，把基督的啓示在信者的心中深度化和內在化。在一般的體驗中聖神不是那麼明顯的直接可觸及的對象，而較相似使天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的氛圍和媒介(路四 14；若十六 12-14；十四 16；宗一 8)。

(三)天主/上帝救恩史(↗456 salvation, history of)絕對不會停留在眼前，它更要不斷地朝著末世圓滿的境界前進。在神學反省(↗386 reflection, theology)中，天主/上帝的創造行動和保存(preserving)、治理、照顧、聖化(↗551 sanctification)世界的行動，是連續進行而無法分割的。這是同一個行動的幾面。進一步而言，保存、治理、照顧，進而聖化世界的行動和工作，可以說是天主/上帝在「現在」的創造行動，或說天主/上帝「永續的創造」。

對於一位如此絕對和超越的天主/上帝，祂的行動不像受造物一般，得分為幾個階段進行。天主/上帝這種永續創造萬物的行動，從人的時間框架來看是連續不斷的，不能有片刻間斷；從天主/上帝創造本身來看是直接的，「從無中創造的」(creatio ex nihilo)(↗471 creation out of nothing)不能藉著任何其他受造物來實行，因為祂是絕對的第一因(first cause)。創造萬物的能力是無法傳授的，同樣，永續創造萬物的能力，也只有天主/上帝才有。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Adams, M. *The Continuous Creation: An Application of the Evolutionary Philosophy to the Christian Religion.* Boston: Houghton, Mifflin, 1889.

谷寒松

## 124 司鐸，司祭

sīduó, sījī

PRIEST

參閱：582 聖職聖事 536 普通司鐸職 685 職務  
79 公職 115 主任司鐸

(一)概念說明：司鐸/司祭/神父/牧師(priest)一詞，源自希臘文的“presbyteros”，分為兩部分「presbys 老」及「-teros 更老」，後演變為英文的「elder 長者、前輩」。拉丁文的“sacerdos”，意為：「長老」。司祭專有的意義：「指的是一個執行宗教儀式(religion rite)事務的人，尤其從事獻祭」。希臘文顯示這個特定功能的專有詞彙是“hiereus”（由「聖化」↗551 sanctification 動詞而來），而女司祭(priestess)所指的就是：「一位執行神聖儀式及公務的女性」。世界各宗教(↗266 religion)普遍都接受，司祭的功能屬於神職儀式(↗652 rite)和禮儀(↗692 liturgy)性慶祝行動的領域。

在不同宗教的歷史記載中，大多數認同男性司祭。在古羅馬時代的「六位守貞女司祭」(six Vestal Virgins, priestesses of Vesta)則是罕見的例外。世界各宗教普遍都接受，司祭的功能屬於神職儀式和禮儀性慶祝行動的領域。今日教會(↗411 Church)，稱天主教會(↗44 Church, Catholic)司祭為司鐸、神父；基督新教(↗445 Church, Protestant)的司祭為牧師。司鐸/牧師為使基督徒信仰團體成長而擔任所有重要的職務及功能，如：宣講(↗330 preaching)、牧靈關懷、透過舉行聖事(↗559 sacrament)性禮儀的慶祝而聖化人靈。綜合而言，司鐸/牧師是擔任三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神(↗30 God)與信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)團體間共融的中保(↗65 mediator)。或司鐸/牧師是依據天國(↗38 kingdom of God)的精神，以特殊的職務，去推動、支持、及領導地方教會(↗137 local church)團體。

(二)聖經(↗571 Bible)的看法：一方面遵循一般對司祭的宗教性解釋；另一方面也有其奠基於在耶穌基督內達到高峰的啓示(↗472 revelation)與救恩(↗455 salvation)經驗的、獨特而嶄新的解釋：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經的歷史背景中：在一種相當複雜、有時在歷史隱晦不明的過程中，逐漸顯出司祭和肋未家族的特殊品位(如：出卅五-四十；肋一-廿七；民十七 5-13；申十七 9，18；十八 1；廿四 8；卅三 8-11；列上五 29-34；六 18-23，35-38；廿四 3；列下廿六 16-18；則四十四 10-16；戶三 6-9；八 19；十八 1-7；耶十八 18；廿九 24-29；撒下十二 5-17；十九 2)。司祭的主要功能是：照管聖所、藉教導法律而揭示天主/上帝聖意、獻祭(申卅三 8-11)，以及為百姓祈福(戶六 24-26)。在放逐(公元前 586)之前，司祭的功能較世界各宗教一般的司祭的功能更為寬廣。到放逐以後，經師和法學士就取代了前者先前在教導法律上的功能。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經的歷史背景中：採用了司祭“hieus”的特定措辭，(嚴格地指獻祭和舉行禮儀行動)，在《希

伯來書》中，專門應用在耶穌基督身上。猶太人的基督徒團體的觀點傾向於舊約傳統，故《希伯來書》營造出一種神學(↗385 theology)，揭示基督的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)實踐了舊約大司祭(↗24 high priest)的職務。它把基督的工程視為包涵在舊約的崇拜儀式中的許諾之肯定的實現，也視為舊約祭獻的完成。因而不必再重覆，也是無可超越的。由《聖詠》一〇九 4 來看，舊約的斷言移轉到基督身上，祂的「司祭職」是無限超越以色列子民中一切司祭的(希七 3；參一 2-23；三 6；四 14；五 5；七 28)。十字架的苦刑被視為自我祭獻服從的完成(九 12-13，28；十 8-10)。祂身為中保的行動在赦人罪、聖化人靈及開啓到天主/上帝之門上表現得淋漓盡致，而這份中保的行動透過基督在十字架上的獨特祭獻是「一次而為永遠」的(希七 27；九 12，25-28；十 10-18)。新約在一些地方用「司祭職」(hiereuma)一字，以表達奉獻自己的生命作為給天主/上帝的活祭品這更普遍的觀念(普通司祭職)。通常新約用「長老」來表達受指派負責照顧的領導階層的功能(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)。

(三)基督宗教(↗436 Christianity)的歷史中，在司鐸的涵義的了解和實踐上，主要表現在三方面：

(1) 在前兩個世紀裡：司鐸被視為教會團體中以耶穌基督之名服事的「首長」，這份與主教(↗116 bishop)合作並在主教領導下的服務包括：宣報福音(↗642 Gospel)喜訊(先知性職務)、悉心照料團體各方面的需要，使其成為有信仰的團體(牧靈性職務)，以及領導聖事性慶祝的禮儀(司祭性職務，嚴格而論就是擔任聖化工作)。

(2) 在第三至二十世紀時：這段時期的特色是簡化了對司鐸職務涵義的了解，集中到舉行聖事性、禮儀性的慶祝行動的功能。造成窄化了解的理由如下：1)基督徒團體的人數日增和內部職務及功能上愈分愈細。在任何大宗教(↗266 religion)裡都會看到此觀念，即在崇拜的向度上需要更加明確地列出功能。2)聖體

聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)在基督徒團體生活上的重要性促成了司祭職的功能。3)教會發揮它的聖統制(↗570 hierarchy)，原因一部份是當代社會及政治性的需要，一部份也是由於人性的欲望，就是說：司鐸因為有神權去成聖體、聖血，此為教會最神聖的行動。因此，司鐸的地位及功能漸漸地被排在聖統制金字塔的頂端。4)當修道院林立興起，從事公務的司鐸，在其生活規範上，也採納修院的生活方式，如過獨身生活，就倡導了其在聖化功能的特色；將司鐸視為屬神的人，而與被視為在俗的人的平信徒(↗101 laity)兩相對照。因此，受祝聖的司鐸和平信徒之間的鴻溝便越來越大了。

除了在公教會內的這些肇因詮釋外，也由於由中世紀晚期直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前數十年間，宗教改革(↗273 Reformation)運動的強烈抨擊。

(3) 在梵蒂岡第二屆大公會議前後：不斷有來自宗教改革方面的挑戰；在歷史和聖經研究上有進展；而且教會各方面更深地探尋理性主義(↗398 rationalism)與啓蒙運動 (↗474 Enlightenment)思想對教會的影響。這一切皆歸功於若望廿三世 (Ioannes XXIII 1958-1963)的命令，要準備大公會議。梵蒂岡第二屆大公會議，在《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG10, 26, 28)(DH 4101-4179)；《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令(CD 15, 28-32)以及《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令(PO 1-2, 5)中，所強調的是：必需再思考新約聖經中司鐸的涵義，包括：1)梵蒂岡第二屆大公會議，重新發掘宗徒時代和第三世紀的後宗徒時代教會中的司鐸涵義。2)司鐸顯然被描述為主教的「輔助者」、「合作者」和「朋友」。3)司鐸為使基督徒信仰團體成長，而擔任所有重要的職務及功能，如：宣講、牧靈關懷、透過舉行聖事性禮儀的慶祝而聖化人靈。4)司鐸是耶穌基督與團體信仰間的中保，一方面他為這團體而代表耶穌基督；另一方面也代表團體經由基督走向天父。

(四)系統神學(Systematic theology)試著澄清以下的一些問題：

(1) 實在有需要放寬傳統「以基督為中心」(基督為中心說↗437 Christocentrism)的司鐸的解釋，而進入展現司鐸三個互相關連的面貌的看法：司鐸既代表在教會團體內的三位一體的天主/上帝，那麼其職務不應只限於耶穌基督的角度，而能把天主/上帝父及聖神並觀，而有一整合的神學視野，也應是同等重要的。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在1992年，《我要給你們牧者》(Pastores dabo vobis)勸諭中說：「...司鐸藉聖秩聖事內的祝聖，已被聖父經由中保耶穌基督所派遣。他同基督，天主子民的首領和善牧特別貌同神合，好能藉聖神的德能和力量而生活並從事服務教會，和解救世界的工作。」

(2) 尋找關於司鐸的主要涵義的一份「簡章」，這可以是：1)司鐸是擔任三位一體的天主/上帝與信、望、愛的團體間共融的中保，或是2)司鐸是靠天國(↗38 kingdom of God)精神以特殊職務去推動、支持及領導地方教會團體。

(3) 介於「受祝聖司祭職」，也稱為「公務司祭職」(ordained priesthood)與「普通司祭職」(↗536 priesthood, common)之間的區別：

1)梵蒂岡第二屆大公會議之《萬民之光》(LG)教會教義憲章中，重述傳統上較靜態的想法，認為：「不只在程度上，而在本質上也有區別」(LG 10)。這是在《司鐸們的聖秩》論司鐸職務與生活法令中，認為：「由於司鐸的神權是經由一個包涵特殊印記的聖事所賦予的」(PO 2)。受祝聖(consecration)與未受祝聖的司祭職，其區別可以一更具動態的話來表達：受祝聖的司鐸在信仰團體中是以天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)及基督之名來行動，擔任特定、明顯的中保和公務性角色，而未受祝聖的普通司祭一即平信徒，則以基本的基督徒的身分來朝拜及讚頌天主聖三/三一上帝。兩者的功能和角色雖不同，但相輔相成。

2)在《天主教教理》(Catechism of the

Catholic Church CCC)中，如此表達以上討論的區別：「公務司祭職與信友的普通司祭職在實質上有別，因為前者是賦予神聖職權為服務信友。領有聖秩的聖職人員是在天主子民中提供訓導、禮儀、和牧養的服務第(CCC 1592 號)。

(4) 現今備受爭議的問題是：是誰或甚麼人可做耶穌基督所建立的教會的司鐸。這問題包含兩個不同的主題，即「司鐸獨身」和「女性受祝聖為司鐸」兩項：

1) 一般而言，在今天「司鐸獨身」(↗672 celibacy)的問題，已不被視為信仰(↗315 faith)領域內的問題，此為公教會教會法規的事、典章的範圍。就神學、牧靈神學(↗243 theology, pastoral)、心理學和就組織性而論，對獨身制皆有贊成或反對的意見。其實除了公教會外，所有基督教會皆接受已婚者作司鐸/牧師。

2) 女性受祝聖為司鐸的問題，則涉及較深的神學論題，在這方面；無論在神學、聖經、牧靈、心理學和實際層面上，也都有正、反兩面的意見。在基督宗教(↗436 Christianity)內，針對女性受祝聖為司鐸的問題產生歧見的主因有兩個對立的看法：一方面天主教會(在這方面東正教/東方教會↗225 Eastern Church 與天主教會官方立場完全一致)的官方立場，認為：「只有男性可作司鐸，此原則是來自天主/上帝的啓示，即天主/上帝聖子降生(↗332 Incarnation)成人而且是男人，並且祂所召喚的十二位門徒都是男性」；另一方面，其他的基督教會，認為：「天主子降生為人的重點是在成為「人」而不強調男性。耶穌揀選十二位門徒是依循當時以色列男性社會的要求」。此為最近基督宗教，熱烈地討論有關「女司鐸」的問題。

因此，教宗若望保祿二世於1994年5月22日在《司鐸受聖職聖事》(Ordinatio sacerdotalis)的宗座牧函中，如此肯定地說：「教會沒權柄授與婦女司鐸聖職，教會信徒應接受此確定性的決定」。有人向宗座教義部詢問：「宗座牧函中的話，是否屬於信仰寶庫(↗323 deposit of faith)」1995年11月18日宗座教義部宣布，對此問題的答覆是：「肯定

的，即教會沒權柄授與婦女司鐸聖職」。

在嚴格的神學反省(↗386 reflection, theology)與神學分析下，教宗(↗403 Pope)的決定不屬於「不可錯誤性」(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)。基督宗教大團體中，對此決定有幾種不同解釋：a)最肯定的解釋(maximalist interpretation)，即教宗的決定，表示教會平時及普世訓導權(ordinary and universal magisterium)(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)，就是聖經及傳統(↗596 tradition)肯定地說司鐸應該是男性。b)最低肯定的解釋(minimalist interpretation)，即教宗的決定，屬於教會生活紀律及管理範圍，而不屬於信仰寶庫(↗323 deposit of faith)；如果歷史情勢改變，或為回應迫切的牧靈和人性需要，就應該改變教會傳統的男性司鐸制度。c)中庸之道，即基督徒們(包括訓導權)在聆聽聖神藉著聖經、動態的傳統，以及今日教會和社會的需要所說的話。女司鐸神學問題依然存在。只有經由基督宗教之間的謙遜、持續的真正交談，才能使基督徒們在解決女司鐸的問題上逐漸達成共識。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

本篤十六世(Benedict XVI)著、湯漢主編，〈司鐸年談中國司鐸培育 The Year for Priests〉，《鼎》第156集(全)，香港：聖神研究中心，2010。

天主教中國主教團秘書處編譯，《台灣地區司鐸手冊》，台北：天主教教務協進會出版社，1995。

天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會編輯，〈司鐸年談司鐸〉，《神學論集》第162司鐸年神學研習會專集(全)，台北：光啓文化事業，2010。

史達普耳(Stacpoole, A.)著、胡國楨譯，〈司鐸意義在觀念上的再反省〉，《神學論集》第58集，台北：光啓文化事業，pp. 625-641，1984。

朱修德(Diego, J. R. de)著、胡淑琴譯，〈在今日活出司鐸職務〉，台北：光啓文化事業，2006。

若望保祿二世著，〈「我要給你們牧者」宗座勸諭〉，台北：天主教教務協進會出版社，1993。

金魯賢著，〈司鐸年談司鐸：司鐸年牧函〉，《神學論集》第162神學專集，台北：光啓文化事業，pp. 489-500，2010。

房志榮著，〈當今教宗論司鐸：「納匝肋人耶穌」給今日



的司鐸說些什麼?》，《神學論集》第 164 集，台北：光啓文化事業，pp.173-180，2010。

張春申著，〈今日司鐸的職務與靈修向度之整合〉，《神學論集》第 87 集，台北：光啓文化事業，pp.157-162，1991。

神思編輯委員會編輯，〈聖召與獨身〉，《神思》第 59 集(全)，香港：思維出版，2003。

神思編輯委員會編輯，〈司鐸聖召年〉，《神思》第 85 集(全)，香港：思維出版，2010。

陳愛潔、韓大輝編譯，《天主教教理》，卷二〈聖秩聖事〉1533-1600 號，台北：天主教教務協進會出版社，1996。

教廷聖職部著、中國主教團秘書處譯，《司鐸的職務與生活指導手冊》，台北：天主教教務協進會出版社，1995。

柯士達(Costa, Paolo)著，〈共融與釋放：司鐸聖召的分享〉，《神學論集》第 164 集，台北：光啓文化事業，pp.181-189，2010。

雷翁·杜富(Léon-Dufour, Xavier)著，〈司鐸職〉292 號，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，pp.738-744，1978。

鄭玉英著，〈走向人群：耶穌作為司鐸的典範〉，《神學論集》第 164 集，台北：光啓文化事業，pp.168-172，2010。

(Torras, A. M.)著，陳月卿、李偉平合譯，〈女司鐸或女執事?〉，《神學論集》第 58 集，台北：光啓文化事業，pp.657-661，1983。

(Stacpoole, A.)著、胡國楨譯，〈司鐸意義在觀念上的再反省〉，《神學論集》第 58 集，台北：光啓文化事業，pp.625-641，1983。

Cozzens, D. B. *The Spirituality of the Diocesan Priest*. Quezon City: Claretian Publications, 2005.

O'Collins, G. *Jesus our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Parvey, C., ed. *Ordination of Woman in Ecumenical Perspective: Workbook for the Church's Future*. Geneva: WCC, (with ample bibliography) 1980.

Power, D. *A Spiritual Theology of the Priesthood: The Mystery of Christ and the Mission of the Priest*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1998.

Rahner, K. *Priesthood*. New York: Seabury Press, 1973.

谷寒松

## 125 民法

mínfǎ

### LAW, CIVIL

參閱：254 法律 423 教會與國家 417 教會社會思想

(一)概念說明：民法/國法(civil law)一詞，指一般組織社會(↗283 society)體系的法律整體，其中「civil 公民的、國民的」一詞，源自拉丁文的「civis 公民、國民」，指可參與政治生活的人民。另「law 法律、律法」一詞，源自希伯來文“Torah”意為：天主/上帝/神(↗30 God)給予人類(↗11 man)倫理規範的「教誨」。依照舊約(↗687 Old Testament)的傳統(↗596 tradition)，全部的法律出自梅瑟，因為天主/上帝藉著先知們肯定法律的權威(則廿二 26；歐四 6)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)強調祂除了尊重舊法律外(瑪五 17)，也帶來新的宗教(↗266 religion)制度，新的法律秩序(谷二 21)。民法雖自稱為俗世的(laical)法律，但在俗化(↗307 secularization)的過程中，教會(↗411 Church)的道理並未改變，即此權力在滿全合法的條件時，它是來自天主/上帝的(羅十三 1-17；伯前二 13-17)，而合理的法律依據良心(↗213 conscience)，是該遵守的。

(二)有關民法應注意兩件事：

(1) 民主政體的普遍，引進了政治上的多元(即意識型態及政黨的多元)，為爭取權力而有政黨競爭。於是產生扭曲法律；不再注意公共利益(公益↗76 good, common)，而只關心執政黨權益的引誘。當達到真正民主的國家不多，每個國民並未被視作主體(↗119 subject)而是客體時，這種引誘更大。

(2) 另一方面，教會當局雖然往往在原則上，傾向於對政權的袒護。但是，教會因基督徒團體的身份卻處於先知性的自由立場，不同

意接受一種只反映政黨意識型態的法律。

(三)民法的義務：由於一切「成文法」(statute law)都是從「自然律」(↗169 law, natural)引申而出，人們有道德義務去遵守。人性立法者，由於他是對自然律的要求作具體的規定(例如：交通規則是為避免車禍傷害人)，成為自然律的立法者—天主/上帝的代表。因此人制定的法律也約束人的良心(↗213 conscience)，結果如果有人自由地及有意識地不服從法律，他的行為就形成倫理的罪過。

(四)服從民法(國法)：服從國家法律及依法所指派的長官，是治理社會所必要的。人的成長和發展是在社會生活之內，沒有法律和治理的人，社會無法有秩序。在下列三種情形下，民法會受到抗爭：

- (1) 違反良心：政府所應該推行的公益內容，並不常得普遍的共識，因為在某些領域，往往關係某一政黨的意識型態。同時某些國民依照他們的良心無法行使法律所規定的某些行為。
- (2) 消極的不服從：成文法的對象應該是合乎倫理道德(↗362 virtue, moral)的，假如法律不合理，即失去它的義務特色，不服從是合法的。
- (3) 公開反抗：即積極的不服從。1967年5月26日，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)的《民族的發展》(Populorum progressio PP)通諭中，強調：「當一種法律或政權不再盡職，「嚴重侵犯人的基本權利，危害國家的公共利益」(PP 31)(DH 4440-4469)。因此，在運用了一切非暴力的普通方法後，最後可用公開反抗及革命性的方法；此即教會傳統所承認的革命的權利。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王澤鑑著，《法律思維與民法實例：請求權基礎理論體系》，台北：王慕華出版，三民書局經銷，2010。

劉振錕著，《實用民法概要》，台北：劉振錕出版，元照總經銷，2010。

謝瑞智著，《民法概論》，台北：臺灣商務印書館出版，

2010。

Friedman, J. W. *The Law of Civil Procedure: Cases and Materials*. St. Paul, MN.: Thomson Reuters/West, 2010.

王愈榮

## 126 民間宗教

mínjiān zōngjiào

RELIGION, POPULAR

參閱：266 宗教 269 宗教史 278 宗教現象學  
168 自然宗教 473 啓示宗教 421 教會與文化  
422 教會與世界

### (一)概念說明：

(1) 民間宗教(popular religion)一詞，其中民間(popular)一詞，源自拉丁文的「populus, 人民, 群眾」及英文之“people”。另宗教(religion)一詞，源自拉丁文的「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」，指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)或絕對超越者的來往、溝通，即人類(↗11 man)與神明之間的交往。民間宗教最基本的意思，指一般民眾(people)的宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)。因此，也有人稱(folk religion)。民間宗教指由基層人口，所共同信奉的傳統信仰與禮俗。所以世界各地都有「民間宗教」的存在，他的特徵是民族性與文化(↗81 culture)性很濃厚；守舊與宗教的混合性也很強。更加上現代潮流的沖激，新神格不斷地出現，禮俗也不斷地創新。這些情況，從全中國、台灣民間宗教的表現可以看出來。

(2) 事實上，「民間宗教」也屬於精神文化範疇的「文化宗教」(culture religion)。由此可見「民間宗教」是有其定位的，它指向一個傳統社會的宗教意識形態(↗617 ideology)，是不容被忽視的。舉例來說，臺灣「民間宗教」的源流，是來自大陸的泉州、漳州系與客家系的基層社會傳統信仰。早期對民眾、農民、

或民間文化的研究，其目的就是要認識宗教在基層人類文化中的意義。許多學者亦特別注意在那些沒有文字的文化形式中，產生的具體表達形式，如：民歌、民謠、藝術、神話(↗383 myth)等。另一方面，這種民間宗教的批判性研究，更顯示出民間宗教的多樣性及多元性。

(3) 民間宗教的觀念正與上述這種發現民眾有關。學者特別指出兩種古老的社會秩序形式：在歐洲文化以外的稱為「原始」(primitive)，在歐洲以內的則是「農民」或「民眾」。一般而言，不管原始或農民社會幅員都比較狹窄，人與人的關係較密切，結果是一種對生命的目標及其終極(ultimate)意義的直覺性或同理性(empathy)的理解，這就是所謂「有機的生活方式」(organic mode of life)：把團體視為一種有機性的組織(德文 Gemeinschaft)(基層團體 ↗450 community, basic)，而不是機械性的聚合(德文 Gesellschaft)(社會 ↗283 society)。在團體之內，倫理道德(↗362 virtue, moral)秩序優於技術秩序，而宗教亦有等同於倫理秩序的傾向。再者，宗教信仰的表達在「常」與「非常」的層面也是連續不斷的；非常性的表達，如：新年、收穫、初果、生日、結婚、死亡(↗154 death)等，它們所紀念的是一些在時間循環或社會性循環中的重要時刻；常性的表達形式就是習俗、傳統(↗596 tradition)、或世俗性活動等，它們日復一日地維繫著文化，使之站立不倒。

## (二)民間宗教的獨特性：

民間宗教獨特性在其與世界其他宗教的基本區別。它沒有「教主」、「經典」、「入會儀式」、「基本宗旨」、「宣教行為」、以及跨國籍的「教團組織」。也就是說，「民間宗教」是一個比流傳於某地區的民族性傳統宗教，更具有地方性的特色，也就是一種文化現象。

## (三)綜合性的反省：

(1) 民間宗教就是宗教團體內平信徒(與聖職相對)的宗教基層。聖職(宗教團體的上層)由於懂得書寫，他們可以應用經典，平信徒(↗

101 laity)只可以在崇拜或禮儀(↗692 liturgy)中以記憶或反覆背誦的方法記下某些片段。另一種情況就是：平信徒雖可接觸經典，卻沒有正確解釋的能力；他們乃用自己的方法，按照自己的需要或感覺來詮釋它們。再不然，就是聖職為平信徒製造一些靈修(↗710 spirituality)性的或教理(↗408 catechism)性的大眾化宗教文學。以上三種情況都可稱為平信徒宗教。

(2) 民間宗教就是社會中流行的信仰、禮儀及價值。這種民間宗教又可稱「民眾宗教」(civil religion)或「大眾宗教」(religion of the public)。社會中只要一提到任何有宗教性質的東西，都不能忘記它，它為這種討論提供背景、舞臺及基礎。在很多情況下，這種民間宗教是以文化中最主要的宗教傳統形式出現的，如：西方的基督宗教(↗436 Christianity)，中國儒家(↗671 Confucianism)傳統中的某些價值，如孝道等。

(3) 民間宗教混合了各式各樣與民眾宗教不同、卻通常來自社會底層的秘教信仰及習慣，如秘教形式的醫治，不根據邏輯推理的預言等。通常這種民間信仰的從業者與病人都沒有避開普通正常的醫治模式，所以秘教的信仰和習慣是補充性的，是對於社會中流行的治療與習慣十分溫和性的批判方式。在工業社會中，這種民間信仰亦會以骨相、掌紋、天文等形式出現；與這種種習慣相隨的，是其神秘思想與生活(↗380 mysticism)的形上信仰。

(4) 民間宗教是指少數人的宗教信仰。這些人或者因為其種族、或者由於其職業(以及與此職業有關的意識形態)，如：礦工、鐵匠、屠夫、士兵等，在他們的圈子以外投下了「他性」(otherness)或特異的色彩。在許多傳統文化中，他們一方面整合在社會內；另一方面又自成一角，居住在一起，有自己的禮儀和不同的宇宙觀。在基督宗教國家中的猶太人就是最好的例子。

(5) 民間宗教就是群眾(與社會中高級的、有辨識能力的智識份子相對)的宗教。這裡所謂「群眾」與(跟聖職相對的)平信徒不同，它是科學工業化和民主政治的產物。在傳統聖統

制(↗570 hierarchy)的社會中，聖職和平信徒都擁有傳統；但「群眾」(the masses)的新定義卻意味舊傳統、價值和品味標準的喪失，因為傳統盡握在社會精英之手。這裡所說的民間宗教是普羅大眾的宗教；它表現出對普羅大眾的關懷。

(6) 民間宗教是社會中精英階層所製造出來的宗教意識形態。凡是可為國家目標服務的古代農村意識形態都獲得提拔，被視為國家的傳統，珍藏在博物館、圖書館內，並成為歷史研究的目標。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 林榮澤編著，《臺灣民間宗教研究論集》，台北：一貫義理編輯苑出版，2007。
- 呂宗力、樂保群合著，《中國民間諸神》，台北：學生書局出版，1991。
- 呂理正著，《傳統信仰與現代社會》，板橋：稻鄉出版社，1992。
- 李進益、簡東源主編，《臺灣民間宗教信仰與文學學術研討會論文集》，花蓮：花蓮教育大學民間文學所主辦，花蓮勝安官管委會出版，2008。
- 馬西沙著，《中國民間宗教簡史》，上海：上海人民出版社，2005。
- 柯若樸(Clart, P.)著，《中國宗教研究中「民間宗教」的概念：回顧和展望 "Popular Religion" as an Analytical Category in the Study of Chinese Religions》，台北：輔仁大學第四屆漢學國際研討會，2006。
- 姜義鎮著，《台灣的民間信仰：神明之祭祀，廟宇之介紹》，再版，台北：武陵出版社，1988。
- 郭立誠著，《中國人的鬼神觀：揭開禁忌，迷信的神秘面紗》，台北：台視文化公司，1992。
- 董芳苑著，《認識台灣民間信仰》，台北：長青文化事業公司影印，1986。
- 劉還月著，《台灣民間信仰小百科》，台北：壹原出版社，1994。
- 蔡文著，《百神論》，高雄：聖書出版社，1990。
- 賴效忠著，《台灣民間宗教與聖神：聖神年談面對民間信仰的福傳》，《神學論集》第117-118集，台北：光啓文化事業，pp.519-529，1998。
- 鄭志明著，《台灣民間宗教論集》，台北：學生書局，1984。
- Ching, J. *Chinese Religions*. New York: Orbis Books, 1993.
- Feuchtwang, St. *The Imperial Metaphor: Popular Religion in China*. London: Routledge, 1992.
- Granet, M. *The Religion of the Chinese People*. Oxford: Blackwell, 1975.

Greinacher, N. ed. *Popular Religion*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1986.

Jordan, D. K. *Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwanese Village*. Berkeley: University of California Press, 1972.

編譯

## 127 尼西亞第一屆大公會議

níxīyǎ dìyījiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF NICAEA I

參閱：412 教會史 45 天主聖三 223 亞略主義 22  
大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一)尼西亞第一屆大公會議(Council of Nicaea I 325)是基督宗教(↗436 Christianity)歷史中所舉行的第一屆大公會議，由君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)召開，325年6月19日至8月25日在尼西亞舉行。

### (二)會議背景：

324年，君士坦丁大帝登上了東帝國君王的寶座。但他隨即發現他的領土內正嚴重地遭受宗教(↗266 religion)爭論的侵擾。爭論主要是發生在亞歷山大司鐸亞略(Areios 約250-336)和他的主教亞歷山大之間爲了在基督論(↗449 Christology)上，因否認耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的神性(divinity)之爭。他們之間的分裂顯然肇始於318年，當時主教亞歷山大公開地斥責亞略，因爲後者主張聖言(↗558 Word of God)不是與聖父共永恒的，相反，祂的存在有一個起點。亞略說：若非這樣，信徒便有兩個「不受生」的原則了。那末，假若聖言真的有一個開始，祂便不能與父具有同樣的「性體」，祂必須如同其他受造物一樣從無中受造出來(從無中創造↗471 creation out of nothing)。這樣，祂便不能被稱爲真正的天主聖子(Son of God)，最多只能算是天主/上帝/神(↗30 God)的「嗣子」而已。如此一來，聖言即便是第一個也是最完

美的受造物，祂也同其他受造物一樣會改變，會犯罪。但祂卻的確救贖(redemption)了人類(↗11 man)，不過，這只是由於祂絕對地忠於天主/上帝的恩寵(↗353 grace)的原故。此外亞略也似乎否認降生(↗332 Incarnation)的聖言擁有人性的靈魂。這種理論在亞略的師傅，小亞細亞安提約基神學家、聖經學家的盧西亞努斯(Lucianus Antiochenus 約240-312)的作品《盧西亞努斯拜占庭抄本》或《盧西亞努斯敘利亞抄本》中可以找到。

由於亞略不肯改變他的立場，他必須出席一個由亞歷山大主教召開的會議(320)，會議約有一百位來自埃及和利比亞的主教參加。會議絕罰了亞略和他的追隨者。會議後，主教亞歷山大如常地以會議的名義函告其他有名的主教，解釋並斥責亞略的錯誤，告訴他們亞略已經遭受絕罰(↗543 excommunication)，希望他們不再與他相通。這些信件根據《若望福音》第一章肯定了聖言與聖父共永恒，他是真天主/上帝，是天主/上帝的獨生子。

亞略被逐出亞歷山大之後，便來到“Coelesyria”與他的同道會合，其中著名者有：提洛的保利努斯(Paulinus of Trier +358)；凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約265-339)很友善地歡迎他；敘利亞東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)尼高米弟亞(Nicomedia)的主教歐西比烏斯(Eusebios of Nicomedia 約+342)也給予他絕對的支持。由於他的支持者日增，他便舉行一個會議；會中也發函攻擊亞歷山大主教。這種情況在李西尼(Licinius 約308-324)迫害基督徒時(321-324)仍然持續不斷；到了君士坦丁打敗李西尼之後，宗教衝突便成了他最關心的事情。

君士坦丁大帝即位後，感到自己有責任平息這場困擾著帝國內，政教統一的紛爭。他曾分別去信給亞歷山大和亞略，要求他們停止爭論；但這些皇帝的諭令，均無收到預期的效果。及至另一次在安提約基舉行的會議(324)，仍然無法達成所希望的統一，君王乃決定邀請帝國內最重要的主教來，以一場公會的方式解決問題。此外，他也希望這

屆會議能擬定一個全國性的復活慶日(當時國境內還沒有統一的復活慶日)。

### (三)大公會議的召開：

大公會議在尼西亞君士坦丁大帝的王宮內舉行，約有三百位主教出席；歷史文獻所指出的「318」位大概是象徵性的數字(參：創十四14)；他們大都來自帝國的東部。會議由皇帝的神學顧問主教霍西烏斯(Hosius (Ossius) de Córdoba 約256-357)及教宗聖西耳維斯特一世(Sylvester I 314-335)的代維圖斯(Vitus)及文森提烏斯(Vincentius of Lérins +450 前)一同任主席。至少在開始的時候，君士坦丁大帝還親任會議的榮譽主席，甚至出面調停，請雙方保持和平的討論。

### (四)信理定斷(↗312 dogma, definition of)：

信理問題是大公會的首要事項。當亞略主義(↗223 Arianism)的主教們，所提出的一套信仰格式被否決之後，凱撒勒亞主教歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea, 約265-339)，乃提出在他教會內沿用的聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)信經(↗324 creed)，立刻贏得在場人士的一致贊成。但是大部分的主教們，仍想增加幾點條文，好能更清晰明白地懲斥亞略的錯誤。第一句：增加的是：「由父的性體(實體)所生」(genitus)一直接相反亞略所肯定的：「聖子並非來自聖父的性體(實體)，而是如同其他受造物一樣出自聖父的意願」。第二句：增加「受生而非受造」(nonfactus)一相反亞略所說：「聖子是由父所造的理論」。第三句：增加「與父同一性體」(↗155 homoousios)一這句話是整段信經中「最重要」的一句，也是導至會議後數十年來分裂的關鍵。

《尼西亞信經》(Nicene Creed)是教會中第一則定斷的信理(de fide definita)(神學正確性↗389 notes, theological)，一向都被視為正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)的傑作。差不多所有用語都來自聖經(↗571 Bible)，再加上某些源自哲學(↗344 philosophy)的詞彙。聖經的意義在聖傳的光照下明晰起來了，聖

子的神性正式得到定斷(DH 125)。

(五)復活慶日的問題及其他教會法：

關於復活慶日的問題，與會的教長規定：1)所有基督徒都該在同一日上慶祝。2)不該隨從猶太的習俗。3)按照西方、埃及和其他教會的習俗舉行，即是在春分後第一次月圓之後的星期日舉行。

尼西亞大公會議還頒布了二十項有關教會紀律的教會法。其中第 4 號規定：「主教必須由該區內所有其他主教所覆手、祝聖按立(若不能全部出席，至少須由三位主教按立)」；第 5 號規定：「地區會議每年須舉行兩次；第 6 和第 7 號重申東方教會在傳統上的特權。

亞歷山大主教的職權範圍包括埃及、利比亞及五城區(Pentapolis)。宗主教(↗257 patriarch)的權限及於整個區域內的所有總主教區(metropolitan)。

此外還有一些教會規定是有關某些特殊的聖職人員(↗581 clergy)的按立的，如：按立太監、或那些在宗教迫害期間曾經否認信仰的人等。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 13 號，重申：「古代給予臨終的悔罪人士送聖體的習俗(DH 129)；另外第 18 和第 19 號為：「規定接納異端人士的標準」。

(六)大公會議的結果：

表面上尼西亞大公會議的規定為大部分主教所接受；只有兩位主教(Secundus of Ptolemais 和 Theonas of Marmarica)拒絕在信經上簽名；他們和亞略一起被充軍。但是，實質上，許多亞略的朋友對尼西亞的信理(↗310 dogma)並不滿意，他們只是礙於皇帝的顏面敢怒而不敢言罷了。他們轉而攻擊那些在尼西亞會議上比較具影響力的代表，利用政治策略除掉他們，其中亞歷山大神學家、主教、教會聖師亞大納修(Athanasios 295-373)和安提約基的奧伊斯塔提烏斯(Eustathios of Antioch, 約 + 340)便是在這樣的情況下被充軍異鄉的。

尼西亞大公會議對亞略主義的判斷是清楚而確定的。雖然如此，它卻導致東帝國日後嚴重的分裂；而主要的爭執還是在「同一性體」(實體相似派/性體相似派 Homoiousians)這個詞上。由於未能達成真正的協議，爭論一再發生；381 年，君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)主要便是為了解決尼西亞會議的餘波而召開的。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gonzalez, M. A. *The Trinitarian Concept of God in the Council of Nicaea (325) and in the Council of Constantinople (381), and Its Relevance for Our Christian Faith Today*. Taiwan: Fujen Catholic University, 1995.

編譯

## 128 尼西亞第二屆大公會議

níxīyǎ dìèrjiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF NICAEA II

參閱：412 教會史 549 聖人敬禮 22 大公會議  
418 教會訓導權 426 教會權威 127 尼西亞第一屆大公會議

(一)尼西亞第二屆大公會議(Council of Nicaea II 787)是 787 年 9 月 24 日到 10 月 23 日在尼西亞舉行的會議是教會第七屆大公會議，也是東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)所承認的最後一屆大公會議。

(二)會議背景：

(1) 當皇帝良四世(Leo IV 775-780)於 780 年 10 月意外逝世時，聖像的崇敬(iconodulia)已經在拜占庭被禁止了一個多世紀。良四世死後，君士坦丁六世(Constantine VI 780-797)的母親依蓮(Irene 775-797)以其兒子的名義掌握政權；她決定要在整個帝國境內恢復聖像的

敬禮(↗587 cult)。在消除了所有反對派人士後，她接觸了當時的教宗阿德里亞努斯一世(Adrianus I 772-795)，告訴他拜占庭政府召開大公會議(↗22 Ecumenical Council)的意願，並請求他派遣有能力的代表來參與。

(2) 786年初，召開會議的公告傳遍整個東帝國。羅馬對此決議也表示歡迎，遂派遣兩位宗座欽使前來參加；但除了他們以外，西方再沒有其他的代表。787年8月1日，會議在君士坦丁堡諸聖宗徒教堂內舉行，但衛兵卻衝進教堂，迫使會議解散。皇帝的母親依蓮不得已，只好把會議遷至尼西亞舉行。

(三)大公會議經過：大公會議在9月24日開始，共分八期：

(1) 首三期會議，先討論那些從前反聖像的主教們(此時已放棄自己的異說)的合法性問題。

(2) 第四及第五期會議，才從聖像(icon)及聖傳(傳統↗596 tradition)的根據上，對敬禮聖像作出定斷(DH 600-603, 605-609)。第六期會議(因羅馬的要求)譴責754年在“Hiereia”所舉行的會議。第七期會議討論一些神學(↗385 theology)詞彙的問題，好分別出對聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)、聖像的相對敬禮(聖像敬禮 veneration of images)，與只能應用於天主/上帝/神(↗30 God)的最高絕對的崇拜/崇敬(latria, worship)。

(3) 最後一期，即第八期會議(由於女王想聯合首都內的人民和會議的決策)，大公會議又遷回君士坦丁堡。10月23日，大家齊集在王宮內，首先是依蓮的講辭、法令的公布，隨後女王跟著在文件上簽名。尼西亞第二屆大公會議的法案便成為帝國內的法律，並且嚴厲執行。它給予拜占庭教會一段約三十年長的喘息機會，也結束了第一階段的消除聖像之爭(↗367 controversy, iconoclastic)。

(四)大公會議的法案：

(1) 雖然尼西亞第二屆大公會議，基本上使東方教會恢復了和平。然而，當這法案出現在西方之時卻引起了不少騷動。首先，呈交給教宗(↗403 Pope)的法案翻譯本錯誤百出，有

些地方甚至與原來尼西亞第二屆大公會議的定斷完全相反。查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)正由於自己的女兒與年輕的君士坦丁六世婚約之破裂而大發雷霆；在接到教宗交給他的法案譯本之後，竟然下令將它駁回，隨即在法蘭克福聚合了三百五十位主教舉行一個龐大的會議，會中譴責了尼西亞第二屆大公會議。查理曼大帝跟著御請教宗否決尼西亞第二屆大公會議的法案。

(2) 794年，教宗阿德里亞努斯一世(Adrianus I 772-795)，措辭委婉地反駁了法蘭克福會議的投訴，但也沒有馬上接納尼西亞第二屆大公會議的法案；因為君士坦丁堡遲遲未把部分義大利和依利利亞(Illyria)的領土和教會財產(733年由皇帝良三世轉讓給君士坦丁堡的宗主教)歸還給羅馬。

(3) 可見尼西亞第二屆大公會議的衝突，政治因素其實多於宗教(↗266 religion)因素。直至869年，君士坦丁堡第四屆大公會議(↗217 Council of Constantinople IV 869-870)，終於肯定了尼西亞第二屆大公會議的大公性(DH 653-656)。其後在880年再次獲得教宗若望八世(Ioannes VIII 872-882)的肯定，並把它編列於教宗宣布信仰的格式之中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gonzalez, M. A. *The Trinitarian Concept of God in the Council of Nicaea (325) and in the Council of Constantinople (381), and Its Relevance for our Christian Faith Today*. Taiwan: Fujen Catholic University, 1995.

John Paul II, "Duodecimum Saeculum", *Apostolic Letter on the Occasion of the 1200th Anniversary of the Second Council of Nicaea (1988)*. Vatican City: Vatican Polyglot Press, 1988.

Wordsworth, Ch. A *Church History*. Vol. II, *From the Council of Nicaea to that of Constantinople, A.D. 381*. New York: J. Pott, 1892.

編譯

## 129 加利剛主義

jiāligāng zhǔyì

### GALLICANISM

參閱：412 教會史 617 意識型態 268 宗教心理學  
137 地方教會 421 教會與文化 423 教會與國  
家

(一)概念說明：加利剛主義(Gallicanism)一詞，並非一種單一的思想，而是一套包含整個神學(↗385 theology)及政治理論、管理及法律實施、以及宗教(↗266 religion)情緒的複合體。十七世紀時，風行於法國(拉丁原文為 Gallia)甚久，針對羅馬教廷權力的自治主義。分嚴格派與緩和派，嚴格派主張：教會為隸屬於國家的普通社團，當由主教(↗116 bishop)共同管理。緩和派主張：承認教宗的首席權(primacy of the Pope)，但不可單獨行使其權力，應與主教配合。從中古時代後期直到法國革命為止，加利剛主義與某種法國天主教會的自我肯定不可分離。在多樣的加利剛主義中，大致上仍可以發現它們的共同特色：1)法王在世俗事務上的獨立性。2)大公會議(↗22 Ecumenical Council)相對於教宗(↗403 Pope)的優越性。3)以古法典為名，法王與法國聖職聯合，以限制教宗對國家內政的干預。總言之，那是一種甚富法國特色的反羅馬主義。

#### (二)簡史：

(1) 加利剛主義(Gallicanism)最早出現在十四世紀，即西方宗教分裂(↗267 Schism)結束前後。1438年，法王公布《國事詔令》(pragmatic sanction)，其中裁定了多項有關教會(↗411 Church)的事務，如：大公會議的權威、聖俸的發放、選舉、上訴、祭獻等等。該詔令一直被視為加利剛教會的憲章。

(2) 嗣後的幾個世紀，法國與羅馬教會一直紛爭不斷。這爭執在1682年法國聖職人員(↗

581 clergy)所通過的宣言中達到白熱化。該宣言包括三大要點：1)肯定大公會議的權力；2)強調教宗權力的執行，必須符合法國教會的習慣；3)在信仰(↗315 faith)問題上，教宗雖然享有最大的主權，然而他的判斷若沒有普世教會(↗535 universal church)的同意，仍然不是不可改變的。

(3) 1690年教宗亞歷山大八世(Alexander VIII 1689-1691)譴責了該宣言。然而在十八世紀前期，加利剛主義雖然比較和緩，卻還未完全絕跡。1790年，法國的《民事》憲章(Civil Constitution)，中斷了法王與聖職的關係。從法國來看，加利剛主義就失去它內在的力量及動機。從教會來看，當梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，在宣布教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)的信理(↗310 dogma)時，已經將加利剛主義的根完全拔了出來。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Martin, V. *Les origines du gallicanisme*. [Paris] Bloud and Gay, 1939.

Old Catholic Church of the Netherlands Utrecht Archives. *Gallicanism and Ultramontanism in Catholic Europe in the 18th Century: Foreign Correspondence and Other Documents from the Archive of the Jansenist Archbishops of Utrecht, 1723-1808 on Microfiche*. Utrecht, The Netherlands: Old Catholic Church of the Netherlands and the Utrecht Archives; Amsterdam, The Netherlands: Moran Micropublications, 2003.

Parsons, J. *The Church in the Republic: Gallicanism and Political Ideology in Renaissance France*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.

編譯



## 130 加采東大公會議

jiācǎidōng dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF CHALCEDON

參閱：412 教會史 449 基督論 22 大公會議 419  
教會會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一) 加采東大公會議 (Council of Chalcedon 451) 是教會歷史 (↗412 church, history of the) 中第四次大公會議，451 年 10 月 8 日至 31 日在加采東舉行，故名。

(二) 歷史背景：

(1) 厄弗所大公會議 (↗56 Council of Ephesus 431) 和另一次在厄弗所舉行的強盜會議 (Robber Council, 又名 Latrocinium, 449)，引發出一連串關於教義 (↗407 doctrine) 和政策上的爭執。449 年強盜會議的結果就是埃及亞歷山大城的宗主教狄奧斯科羅斯 (Dioskoros of Alexandria +454) 與土耳其神學家、隱修院院長優提克斯 (Eutychēs 約 378-454) 的勝利，以及君士坦丁堡的宗主教弗拉維亞努斯 (Flavianus of Constantinople + 449) 等人的被黜；後者被指為奈斯多略主義 (↗228 Nestorianism) 者，因為他們相信在基督內有兩種性體 (natures)。教宗良一世 (Leo I 440-461) 從弗拉維亞努斯的信中得知優提克斯的錯誤，乃向君王迪奧多修二世 (Theodosius II 408-450) 提出強烈的抗議，並要求在義大利召開公會來解決紛爭；君王卻堅守強盜會議的決定，並排除一切羅馬主教對東方事務所作的干預。

(2) 整個事件由於迪奧多修二世之死而情勢丕變。新任東羅馬帝國皇帝馬爾奇阿努斯 (Marcianus 450-457) 即位後，優提克斯被拘禁，並充軍他方。同年，馬西安提出在東方舉行公會會議的建議，但教宗良一世卻延遲至翌年四月才給君王回答；他顯然喜歡會議的地點在義大利而不在東方。然而，451 年 5 月 23 日君王已經決定，會議於 10 月 1 日在

尼西亞舉行。議程主要是討論耶穌基督 (↗296 Jesus Christ) 兩性一位 (一性論 ↗4 monophysitism) 的問題。君王相信只有大公會議 (↗22 Ecumenical Council) 才能解決教義 (↗407 doctrine) 上的紛爭，而他選擇的地點又是他的權力所及的地方。教宗良一世卻有不同的看法：他認為寫給弗拉維亞努斯的信，即著名之《良一世書卷》(Tome of Leo, The) (DH 290-295) 已經足以解決這一問題，而召開會議反而有重蹈強盜會議的覆轍的危險。顯然的，在神學 (↗385 theology) 範圍以外，政治問題 (教宗和君王間的微妙關係) 早已介入整個事件中了。

(三) 大公會議經過：

(1) 教宗良一世在接獲大公會議的通知之後，乃決定委派代表團前往主持會議。不過，他卻聲明有關信仰的決策，必須依據厄弗所大公會議的定斷，以及他自己在《良一世書卷》中所論及的一切。

(2) 當與會的主教們 (大部分是東方主教，西方主教只有教宗委任的三位代表及兩位非洲主教) 到達之後，會議卻臨時決定在加采東舉行，451 年 10 月 8 日會議正式開始。會中譴責了亞歷山大城的宗主教狄奧斯科羅斯 (Dioskoros of Alexandria +454)；《良一世書卷》卻在歡呼中被接受，眾人大呼：「伯多祿藉教宗良一世之口發言」。

(3) 有關基督性體的爭論，君王希望能夠作出教義上的定斷的信理 (defined dogma) (信理 ↗310 dogma)。大會委派六位主教負責起草的工作，這就是有名的「加采東信理」(DH 300-303)，完全依據《良一世書卷》，定斷了基督內有兩個性體。這信理 451 年 10 月 25 日為大會正式通過。

(四) 教義和教會法 (《天主教法典》↗413 Law, Canon)：

(1) 加采東大公會議之信理，是建立在聖經 (↗571 Bible)、尼西亞第一屆大公會議 (↗127 Council of Nicaea I 325) 及君士坦丁堡第一屆大公會議 (↗214 Council of Constantinople I

381)的定斷信理之上。在眾多的教父著作中，它特別依據古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)的書信及教宗良一世(Leo I 440-461)的《良一世書卷》。並聲明大公會議之理論基礎，是針對那些：分開基督為二個位格(↗206 person)，以及拒絕稱呼瑪利亞為天主/上帝之母(mother of God)(天主聖母瑪利亞↗46 Mary, mother of God)，而摧毀了降生(↗332 Incarnation)奧秘的人(指奈斯多略主義↗228 Nestorianism者)；以及那些以為天主/上帝的本性是可以受苦的人；和那些混合或混淆了耶穌基督之兩性，認為在天主性(Divine nature)(↗31 God)和人性(human nature)結合之後基督只有一種性體的人(如：優提克斯)。大公會議定斷：「只有一位基督，祂是真天主/上帝又是真人，與聖父同一性體，與人類也是同一性體；因而是兩性體結合在一個位格之中，毫不分離，也絕不相混變更。這種結合沒有損害兩性的分別，相反的，這兩種性體仍保持不變，而得以在一個位格之中完好地結合起來」。

(2) 加采東大公會議所定斷之信理很有技巧地，也很平均地結合並發展了濟利祿、教宗良一世、安提約基亞教會主教若望(Ioannes Antiochus +441)以及君士坦丁堡的宗主教弗拉維亞努斯(Flavianus of Constantinople + 449)等人的思想，在第四、五世紀基督論(↗449 Christology)的爭執和疑惑中劃下了一道休止符。它排除了天主教神學家阿波林(Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約 310-390) (↗290 Apollinarianism)「降生聖言的一種性體」的說法(這格式曾經多次被採用，從濟利祿的正統詮釋法到優提克斯的一性論詮釋法都有)。而更重要的是它清楚地分辨出「性體」和「位格」；絕不含混地使用這兩個詞彙：在基督內有兩種不同的「性體」，它們各自的特性在一個「位格」的結合後仍保不失。如此明確地使用詞彙使「位格」(希臘文 *prosōpon*)的意義清晰而強韌；而這正是奈斯多略等人辦不到的地方。加采東大公會議的信理，也將濟利祿和教宗良一世的神學帶到最完滿的境界：定斷性地宣布基督天主之子，瑪利亞之子獨一無二的位格，真天主/上帝又是真人。

(3) 在君王的要求下，加采東大公會議還在451年10月25日，頒布了二十七項有關教會規律，及聖職人員(↗581 clergy)和隱修士的倫理行為的教會法，強調：司鐸(↗124 priest)受主教(↗116 bishop)的管轄，隱修士必須住在隱修院內並受主教的管轄，二者都必須嚴守貞潔，否則將受絕罰(↗543 excommunication)。

(4) 451年10月29日，又頒布了另一項教會法，給予君士坦丁堡的宗座與羅馬宗座同等的特權；君士坦丁堡主教的轄區包括亞洲、色雷斯、愛琴海北岸一帶以及龐杜斯(Pontus)等區域，享有司法權和裁判權。這是東西方政治上的微妙關係又一次明顯的表示。第二天，羅馬的代表團以教宗的名義提出嚴厲的抗議，並指出尼西亞教會法，早已決定了各宗主教(↗257 patriarch)的聖統制(↗570 hierarchy)秩序，因而不應更動(更改)。

(5) 教宗拒絕回答加采東大公會議要求，他通過這些教會法的信。452年5月22日，教宗宣布所有與尼西亞教會法相違的法律都無效。其實，直到453年3月21日，教宗良一世才通過加采東大公會議的法令，而且僅止於信仰(↗315 faith)上的諭令。不過這件事其實只是在以後幾個世紀中，日漸昇高的羅馬與君士坦丁堡的對立中的一段小插曲而已。

#### (五)重要性及評估：

(1) 加采東大公會議代表了降生奧蹟在教義上的發展之頂峰。它以較靜態的思想，陳明此端奧蹟不可分離的兩面：降生聖言(↗558 Word of God)位格上的統一，以及祂兩個性體完美無缺的整合。如此，本大公會議保護了耶穌基督是真正的救世主(Savior)的意義。

(2) 加采東大公會議的重點在於：本質解析(essential analysis)的基督論，而不太注意耶穌基督與整個人類歷史、政治、社會、宇宙及救恩的直接關係(salvific relationship)。因此，這樣的基督論也有它的限度，特別是在非常強調整體、作用及倫理道德(↗362 virtue, moral)的中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的脈絡。

(3) 從教會制度角度而言，加采東大公會議在羅馬教宗的首席權(primacy of the Pope) (↗403 Pope)的發展上也踏出了很重要的一步。它所肯定的宗座首席權，正好與君士坦丁堡的君主所提倡的「帝國的教會」相反。不過，此屆加采東大公會議毫不含混而肯定教宗的首席權，日後卻仍然遭受著質疑的危險，而教會的統一也經常受到政治局面的威脅。關於這問題，更多的爭論甚至分裂仍在蘊釀中；加采東會議只能算是眾多爭論的起點，而絕不是它們的終結。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 康建璋著·神思編輯委員會主編·《偉大的大公會議》·《神思》雜誌第 68 集(全)，香港：思維出版，2006。
- Hughes, Ph. *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*. New York: Image Books, 1960.
- Jedin, H. *Ecumenical Councils*. 2 vols. New York: Herder and Herder, 1960.
- Grillmeier, A. *Christian Tradition*. 2 vols. Atlanta: John Knox Press, 1975, 1987.
- Grillmeier, A. *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*. 3 vols. Würzburg: Echter Verlag, 1951.
- Hefele, Ch. J. *A History of the Councils of the Church*, vol. 3. 431-451; vol. 4. 451-680. Edinburgh: T. and T. Clark, 1883-1895.

編譯

## 131 加爾文主義

jǐǎěr wén zhǔyì

### CALVINISM

參閱：218 改革宗教會 445 基督教 273 宗教改革 412 教會史

(一)概念說明：加爾文主義(Calvinism)一詞，指由十六世紀瑞士宗教改革者加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)的思想推演而出的一套神學(↗385 theology)

體系。指人的最高智識為認識天主/上帝/神(↗30 God)，最重要的本分為尊天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)行事，是得救唯靠恩寵(↗466 sola gratia)的一種嚴格的預定論(↗625 predestination)。有關其主要教義是依據《加爾文主義的五點要義》(the five points of Calvinism)。「加爾文主義」一詞的使用，應追溯到 1618 年在荷蘭多特所召開的「多特大會」(the Synod of Dort)中，加爾文派學者提出加爾文主義思想的本質與內涵，以對抗荷蘭改革宗神學家亞米紐斯(Arminius, Iacobus (Jakob Hermandszoon) 1560-1609)之亞米紐斯主義(Arminianism)。雅氏反對加爾文的嚴格預定論，主張天主/上帝安排與人的自由意志相容不悖，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為全人類(↗11 man)犧牲，而非僅為特選者；但人有選擇得救的自由，亦有得救上的責任。近三、四世紀以來，「加爾文主義」曾被以不同的解釋與了解。但從歷史的角度而言，此一詞彙應包含雙重意義：1)狹義而言，指：由十七世紀加爾文學派(↗131 Calvinism)學者所制訂的教義(↗407 doctrine)，即在多特大會中，通過所謂的《加爾文主義的五點要義》。2)廣義而言，指：凡受加爾文神學(Calvinistic theology)所影響的任何教會(↗411 Church)，或這些教會所帶給社會和文化的衝擊，亦即加爾文思想薰陶下的社會生活型態。

(二)教義：加爾文主義是依據加爾文的基本神學(↗430 theology, fundamental)理念，以聖經(↗571 Bible)作為一切教義的基礎，而由此闡明聖經一貫的真理(↗335 truth)。它堅持三個原則：

(1) 傳統原則：加爾文主義主張聖經是上主天主/上帝的話語，為基督徒信仰(↗315 faith)與生活唯一的準則，也是人認識上主、祂的旨意與作為的唯一來源。聖經教導基督徒在信仰上當如何與上主維持正常和諧的關係，也指示基督徒在生活上如何成為上主得力的見證(↗198 witness)人。不僅如此，聖經是唯一記載上主在人類歷史中拯救和啓示(↗472 revelation)的作為的一本書。舊約(↗687 Old Testament)中的先知(↗159 prophet)、新約(↗

611 New Testament)中的宗徒/使徒(↗260 apostel)，甚至於道成肉身(降生↗332 Incarnation)的耶穌基督把上主的旨意及作為闡明出來，使世人認識上主。

(2) 基本原則：加爾文主義強調上主的主權是其神學思想的中樞。上主是三一的神(天主聖三/三一上帝↗45 Trinity)，父、子、聖神同本質、同權能、同榮耀，是絕對的存有者，完全自足，擁有一切的能力、公義和聖潔；為一切受造物的主宰與創造者，祂的計劃和目的是不受阻於人的。沒有任何受造者能攔阻祂的作為，使祂的計劃無法實現。

(3) 終極(ultimate)原則：加爾文主義確認一切為上主的榮耀；上主創造與救贖的作為，其終極的目的並不是為了滿足人的需要，而是為彰顯上主的榮耀。因此，人在一切所行的事上都當歸榮耀於上主。

(三)根據此三個原則，十七世紀的加爾文派學者在1618年在荷蘭多特所召開的「多特大會」中，提出了《加爾文主義的五點要義》(the five points of Calvinism)的五點聲明：1)人類完全的墮落，聖經為信仰最高的、唯一的準則。2)亞當犯罪後，人失去了自由意志，天主/上帝無條件的揀選；3)有限的贖罪，唯有依靠信仰方能稱義；4)恩寵是無法遺棄的，人不可抗拒天主/上帝的恩典；5)聖徒的堅忍，絕對的預定論。這教義足以凸顯上主的主權與道理，同時，相對地指明了人不能自救，無法自尋生路的道理。人之所以得到贖罪，沒有自己的作為，全在乎上主的恩寵(↗353 grace)，因此，沒有可誇的，惟應將一切的榮耀歸於上主。以上三個原則及五點要義是加爾文主義預定論的基礎。

(四)加爾文主義之神學思想雖然源自瑞士，但隨後逐漸地傳到德國、荷蘭、匈牙利、法國等地方，廣泛地影響當地的宗教改革(↗273 Reformation)運動。又從法國、荷蘭傳到英格蘭、蘇格蘭等地。加爾文主義思想主導了十七世紀的英國教會，也成了清教主義/清教派(Puritanism)思想的核心；他們隨即把此思想帶到新大陸—美國東北部新英格蘭一

帶。這顯示，加爾文主義之普及於當時成為世界性的現象。加爾文主義思想不僅成為那些所謂改革宗教會的基本教義(basic doctrine)，也有力地影響了西方人的思想與生活，諸如促進自然神學(↗173 theology, natural)的發展、建立基督教的政治和國家、提供現代立憲主義思想之基礎、促長基督教文學和藝術作品等，藉此開創了一特定的基督教文化的社會生活型態。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

范亞峰著，《加爾文主義與中華神學 *Calvinism and the Chinese Theology*》，台北：中原大學初版，2004。

華菲德(Warfield, B. B.)著、趙中輝譯，《神學家加爾文與今日加爾文主義》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1984。

Steele, D. N.著、趙中輝譯，《加爾文主義五要點》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1999。

Bratt, J. H. *Rise and Development of Calvinism*. 1964.

Dakin, A. *Calvinism*. Duckworth, 1949.

Kistemaker, S. *Calvinism: Its History, Principles and Perspectives*. Baker Book House. 1966.

McNeill, J. T. *The History and Character of Calvinism*. 1967.

Prestwich, M. ed. *International Calvinism, 1541-1715*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

廖上信

## 132 台灣神學

táiwān shénxué

THEOLOGY, TAIWANESE

參閱：385 神學 69 中國神學 98 本位化 498 場合神學 295 政治神學

#### (一)概念說明：

(1) 「台灣神學」(Taiwanese theology)一詞，1)廣義而言，指在台灣領土上所建構之所有神學(↗385 theology)，包括在台灣內的多種宗教(↗266 religion)：儒教(儒家↗671

Confucianism)、佛教(↗208 Buddhism)、道教(道家↗619 Taoism)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、民間宗教(popular religion)及基督徒神學(↗442 theology, Christian)等。2)狹義而言,指台灣內所有之各種基督徒神學,包括梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之較為普世教會(↗535 universal church)神學,或較為傳統的天主教會(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)。3)最狹義而言,指台灣人民對實際宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)及社會(↗283 society)政治的內涵,以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation),做系統的思考與反省,如:鄉土神學(homeland theology);台灣系統神學(Systematic theology)家、改革宗(長老會)牧師黃伯和(Huang Po Ho (Huang Bo He) 1951-)之「出頭天」神學;以及台灣神學家、改革宗(長老會)牧師陳南州(Chen Nan Jou (Chen Nan Zhou) 1944-)之「認同的神學」等。因此,台灣神學不是專有名詞,較正確的稱呼應該是「台灣的神學」。這也就是說,在台灣並沒有一個特定的神學潮流被稱為「台灣神學」,但卻有數個不同的神學努力,共同指向:「以台灣人民的救贖為關懷,以台灣政治、社會前途為命題的神學活動」。

(2) 神學的建構與教會(↗411 Church)的「宣教經驗」(宣講↗330 preaching)有密切的關聯。台灣的神學發展也不例外。基於歷史的和政治的因素,台灣神學發展的主線,應以在台灣宣教歷史最長久,與台灣社會互動最深刻的台灣基督教長老會(↗218 Church, Reformed)為基礎。台灣神學的發展史,與台灣基督教長老教會的宣教史具有相互輝映的效果。

(3) 天主教會(↗44 Church, Catholic)在1626年(明朝天啓6年)由西班牙傳教士傳入台灣基隆、淡水等地。1859年5月18日有西班牙道明會士郭德剛(Sainz, Fernando 1832-1895)及洪保律神父(Bofurull, Angel)等傳教士,自菲律賓經廈門抵高雄,重新開始建立天主教會,植基台灣。由於天主教在台灣到目前的神學工作比較注意普世教會(↗535 universal church)的神學與以中國文化(中國思想典範

↗666 paradigms, Chinese)為主的神學,因此,還沒有發展台灣本色的神學思想。

## (二)台灣神學的歷史背景:

(1) 基督新教(↗445 Church, Protestant)在台灣宣教活動,可遠溯自十七世紀荷蘭佔領時期。當時伴隨東印度公司來駐牧台灣的荷蘭宣教師,曾對台灣的原始部落民族展開傳教的工作。可惜後來隨著荷蘭人的撤離,此一波宣教工作終於無疾而終。台灣的宣教工作中斷了近兩百年後,於十九世紀才由蘇格蘭的宣教師重啓了宣教大門。1865年7月9日,英國傳教士馬雅各(Dr. Maxwell, James Laidlaw 1836-1921)醫生登陸台灣高雄鳳山,在南部地區展開宣教工作。1872年3月9日,加拿大的宣教師馬偕(Mackay, George Leslie 1844-1901)牧師來台,在台灣北部展開宣教傳福音的工作。這兩股宣教活動在台灣南北兩地相互呼應,後來並結合而形成今日的「台灣基督長老教會」。

(2) 在台灣百多年來的宣教歷史中,台灣基督長老教會既參與在台灣四百年來之殖民統治的悲慘命運,又在近百年來經歷台灣內、外政局的詭譎變幻,加上普世教會在神學上與宣教活動之發展的影響,而在其宣教史上呈現出三個明顯的階段轉變:

1)接受期(1865-1940):從長老教會宣教師入台開始到二次大戰結束前夕。此時期之台灣宣教主要以「宣教師」及「差會」為主體,教會在政策、物力、人力各方面都接受西方教會的主導、援助。

2)形成期(1940-1970):教會逐漸由接受的心態轉向自立、自治、自傳的「釘根」階段。此期間發生的宣教師因戰事緊迫而被日本政府驅離事件,以及百週年「倍加運動」的成功(1965年)。一方面迫使台灣本地信徒挺身起來領導教會;另一方面藉「倍加運動」的過程,不但讓長老教會信徒深入台灣社會的各個角落,親身感受台灣社會的脈動,同時,此運動的成功也積極帶入一倍以上之貧困信徒加入教會,而改變了教會的體質。導致教會對台灣社會、政治之覺醒與參與。

3)覺醒期(1971-):台灣基督長老教會因關心台灣的前途與命運，而在七十年代發表了三篇影響深遠的聲明和宣言：1971年12月30日的〈國是聲明〉(對國是的聲明與建議)；1975年11月18日的〈我們的呼籲：請教育部依法把關！〉；1977年8月16日〈人權宣言〉。一貫主張台灣前途應由「台灣一千七百萬所有住民」自己決定的「自決原則」。並於1985年5月9日制定〈台灣基督長老教會信仰告白〉，以信仰(↗315 faith)宣信(↗329 confession)的方式，來為這些作為辯護與說明。台灣基督長老教會信仰告白的制定，可以說是台灣教會之信仰與神學發展的分水嶺，是一個本土教會與神學誕生的宣告。

(三)台灣當前的神學努力：雖然，台灣本土神學的誕生，應以〈台灣基督長老教會信仰告白〉的制定作為標線。台灣本土神學的反省與努力，則應回溯到七〇年代初期，首位台灣長老會神學家黃彰輝牧師(Shoki, Coe 1914-1988)，任職普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)神學教育基金會主任時，所發表的「實況化神學」(亦名場合神學↗498 theology, contextual))原則為開始。接續黃彰輝的另一位台灣長老會神學家宋泉盛牧師(Song Choan Seng (Song Quan Sheng) 1929-)，對台灣神學的發展，亦具有深遠的影響。

根據「亞洲基督教協議會神學委員會」(CCA, CTC)之執行幹事，所提出的1979-1980年度報告指出，該會於1979年9月3-5日在台灣舉行的神學對話中，台灣教會曾提出了兩個神學思潮的主旨：即「鄉土神學」與「出頭天神學」。「鄉土神學」的努力主要以台灣神學家、聖公會牧師王憲治(Wang Hsien Chih (Wang Xian Zhi) 1941-1996)為代表，提出人民、土地、權力與天主/上帝/神(↗30 God)為主題，探討台灣人在尋求種族、文化、政治認同的過程中，如何體驗天主/上帝的選召。「出頭天神學」的主旨提出後，曾出現在台灣基督長老會信仰告白的草案中；後來黃伯和牧師，則從俗語、台灣歷史、文化等的分析與解釋，來賦予其神學的內涵。黃伯和同時根據台灣基督長老教會三次宣言與信

仰告白的主要精神，以「自決」來做為「出頭天」的內涵與目標，使「出頭天神學」與「自決的神學」有了相銜接的關係。

綜觀當前台灣的神學努力，可以說主要發端於對台灣人民之「前途」與「命運」的關懷，以「上帝國」為目標，強調認同、自由與公義的社會理想。其在台灣政治、社會的進程中，確實扮演了一定的角色與功能。

(四)未來的展望：從台灣教會宣教的獻身到神學反省(↗386 reflection, theology)，台灣神學迄目前為止，可說偏重於政經結構的反省與批判。雖然近來「出頭天」神學的努力，有轉向台灣歷史、文化之反省的方向，唯此種努力應如何達致對基督教神學之重新認識與建構，尚有一大段距離，尤其是台灣諸宗教的多元特質(多元論↗182 pluralism)，應如何包括在台灣神學的反省之內，更是未來台灣神學面對的挑戰與應致力的方向。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王憲治著，《基督心·台灣情》，嘉義：信福出版1996。
- 王憲治編，《台灣鄉土神學論文集》(一)，台南：台南神學院，pp. 20，1988。
- 宋泉盛著、陳南州編，《建構台灣文化的神學：神學與文化研討會論文集》，嘉義：信福出版1995。
- 黃伯和著，〈莫再躲進莊嚴神聖的教堂中自我陶醉—台灣基督長老教會宣教史的回顧〉，《宗教與自決》，台北：稻鄉出版社，1990，107-111。
- 黃伯和著，《釘根本土的信仰》，台南：人光出版社，1990。
- 黃伯和著，《奔向出頭天的子民》，台北：稻鄉出版社，1990。
- 葉仁昌著，《邁向台灣神學的建構》，台北：校園書房出版，1992。
- Shoki Coe. *Contextualizing Theology, Mission Trends*, vol. 3. Eds. G. H. Anderson and Th. F. Stransky. New York: Paulist Press, 1976. pp.19-24.
- Niles P. D. *Report of the Executive Secretary of the Commission on Theological Concerns*. CTC. 1979-1980.

黃伯和

## 133 共救贖者

gòng jiùshúzhě

### CO-REDEMPTRICE

參閱：46 天主聖母瑪利亞 557 聖母論 455 救恩

(一)概念說明：共救贖者/同救贖者/襄助救贖者(co-redemptrice)(co-redemptrix)一詞，其意義為救贖者助手。其字根源自拉丁文「re 回、重、再」及「emere 購買」，指預先或再買回來的意思。從歷史的層面上，指以金錢或物品將奴隸或囚犯買回解救。此事實成為基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)中，解釋天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)計畫之許多圖像之一，特別強調救恩(↗455 salvation)為天主/上帝/神(↗30 God)將人從罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)與惡勢力的壓迫下贖回，使人獲得自由(liberal)。從神學層面而言，指童貞聖母(天主聖母瑪利亞↗46 Mary, Mother of God)聯同(或協助)天主聖子(Son of God)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)一起救贖(redemption)人類(↗11 man)。這個合作過程自天主聖子降生(↗332 Incarnation)已經開始；不過，既然耶穌的救贖要以死亡(↗154 death)才算完成(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)，而死亡又是祂救贖眾人所付出的贖價，很自然地，聖母在加爾瓦略山上與耶穌一起(一個在十字架上，一個在十字架下)同一的奉獻行為，便被視為這個「共救贖」過程的最高峰了。

(二)歷史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)沒有感受到要為降生以外的共救贖辯護的需要。古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)的名句：聖母是她自己和全體人類的「救贖根由」，似乎已經說盡了一切。義大利神學家、佈道家、詩人、

米蘭主教，是四位拉丁教父之一盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)顯然認為：聖母的懷孕就是懷孕全體人類的救贖，但是論到加爾瓦略山(Mount Calvary)，卻說：耶穌不需要任何幫手。然而，盎博羅修的話卻沒有阻止住要向這方面發展的意思。

(2) 十世紀，談聖母共救贖的神學家必先聲明，耶穌的尊威沒有受到損害。而且，在聖母共救贖之前，她自己已先被救。

(3) 但是，真正把共救贖當成一個話題來討論卻是二十世紀的事。二次大戰以後，許多大型的聖母論/聖母學(↗557 Mariology)會議都以此為主要論題。教會(↗411 Church)開放，也鼓勵學者們在學術的層面上作深入的探討，但是在官方文告上，它的態度卻顯得格外謹慎；除了教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)以外，近代教宗都避免採用這一個名號。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，亦故意略過「共救贖者」的術語。直到今天為止，它是個開放的問題，不是一則定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Munsterman, H. *Marie corédemptrice: Débat sur un titre marial controversé*. Paris: Cerf, 2006.

黃懷秋

## 134 共產主義

gòngchǎn zhǔyì

### COMMUNISM

參閱：285 社會主義 347 馬克思主義 417 教會社會思想 464 唯物論

(一)概念說明：共產主義(communism)此詞彙之意義，可分廣義與狹義的共產主義。

1)廣義的共產主義:是指一種基於財產公有制的社會(↗283 society)制度。初期教會(↗286 church, primitive)嘗試活出「各盡所能,各取所需」的理想社會(宗二 42-47;四 32-35)。基督徒經由歷史經驗瞭解,此理想在「新天新地」(new heaven and new earth)來臨中,才能完全實現(默廿一)。2)狹義的共產主義:指以唯物論/唯物主義(↗464 materialism)為基礎,以革命運動剷除資本主義(capitalism),最後建立一個財產由社會擁有、經濟由社會控制、分配依照「各盡所能,各取所需」的無產階級社會制度的一種主張。共產主義與社會主義(↗285 socialism)有區別。雖然兩者與德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)思想的關係都很密切,但自從 1917 至 1919 年,兩種思潮分道揚鑣後,如今更是南轅北轍。民主社會主義者雖保有某程度的馬克思主義(↗347 Marxism)思想,但為適應現代民主自由及社會進步的情況,已不得不修正自己修正主義(revisionism),而揚棄了反民主及不道德的共產主義方法。

## (二)歷史:

(1) 共產主義其思想源自古代某些個人或團體共同的想法,主張:私有財產制是社會一切弊病的根源,只有透過財產、利益為團體共有與分享才能根治,如柏拉圖(Platōn 約 427-347)的《理想國》(Republica),以及初期教會(宗二 44-45)有些基督徒團體,所實行的財產共享,或是英國政治家、殉道聖人莫爾(More, Thomas 1478-1535),在其著作《論最理想的政治制度及新的寶島烏托邦》(De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia)中,以一個新的名稱「烏托邦」(↗363 utopia)的政治圖像,描寫理想的政治理論,反映人類追求美好未來的遠景。

(2) 1836 至 1839 年間,法國政治學家布朗濟(Blanqui, Louis Auguste 1805-1881)以「巴黎祕密會社」鼓吹革命,造了「共產主義」一詞。

(3) 近代共產主義的理論根基,則由德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思和德國社會主義哲學家恩格斯(Engels, Friedrich

1820-1895)所奠定。1848 年兩人合寫的《共產主義宣言》(Communist Manifesto)出版,以歷史唯物論(historical materialism)觀點,預言資產階級的滅亡和無產階級(Proletariat)的勝利;並邀請無產階級接受共產黨的領導,以共產主義去廢除財產私有制,集中經濟、社會活動於國家手裡,解散其他各種社會主義運動。並委託共產主義者,以暴力推翻(十九世紀)社會現況,宣言:「以全世界工人,聯合起來」做結語。此後繼續發展馬克思主義的基本主張:如階級鬥爭(class struggle)史觀、多餘價值論(舊譯「剩餘價值論」(Theory of Surplus Value)理論(德文: Mehrwerttheorie; plus-value, 即資本主義社會裡由工人剩餘勞動創造的,完全被資本家所佔有的那部份價值)、工人革命。以建立一個「無產階級專政」,剷除「資本主義」,以生產工具國有為本的新社會制度。但馬克思、恩格斯晚期著作所描述的理想「共產主義社會」是一種公有制度,由工人自願組隊生產,按所需分配;國家終必銷聲匿跡;個人生活自由,與社會保持和諧;並認為在英美等國的社會革命可採和平方式。

(4) 為了使他與 1840 年代西方國家的經濟、社會改革有所區別,馬克思和恩格斯採用「共產主義」一詞。在 1875 至 1917 年左右,便停止使用該名詞。此時,馬克思學說被稱為「科學的社會主義」(scientific socialism)。1918 至 1919 年俄國的布爾希維克黨(Bolsheviks)取得政權,建立了「第三國際」,重新採用「共產主義」一詞,宣稱自己才是「馬克思的真傳」,其領導人列寧(Lenin, Wladimir Iljitsch Uljanow 1870-1924)為使「馬克思主義趕上時代」,分析了所謂的「資本主義或帝國主義的末期」,以及「世界革命」的動力論。又經史達林(Stalin, Joseph 1879-1953)的潤飾,把蘇聯建設成「世界革命」的根據地。1928 年「第三國際」把列寧與馬克思同列,稱其理論為馬列主義(Marxism-Leninism)。

(5) 在中國有毛澤東(Mao Zedong 1893-1976)經過幾十年的奮鬥,在 1949 年 10 月 1 日宣布「中華人民共和國」,成為以馬列主義為主



的共產主義國家。二次大戰後，把世界分割成彼此對峙的兩陣營，即以美國所領導的「資本主義」國家；與以蘇聯領導的「社會主義」國家。那時，雙方的敵對日形尖銳化。他們認為：從資本主義「普遍危機」的結果來看，肇端於1917年俄國革命之「世界革命」已在成熟中。雖然他們的最終目標在於建立一個共產主義社會，但他們將第一階段視為過渡時期，稱為「社會主義建設」期。例如稱蘇聯已達到此社會主義期，跨出共產主義社會的第一步，而被尊為無產階級專政的典型、「世界革命」的中心、社會主義的祖國。認為各地建立類似政權後，將聯合成立「蘇維埃社會主義共和國世界聯盟」，最後達至「完成」世界革命。

(6) 1970年代末期起，中華人民共和國的領導者，將原有的中國共產主義，帶入今日所主張的中國式社會主義，並且致力於中華人民共和國成為世界領導性的國家。

(三) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the): 1891年5月15日教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)所頒布之《新事的》(Rerum novarum)通諭，一百週年之後，即1991年5月1日若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)頒布相關的《第一百週年》(Centesimus annus)通諭，指出社會主義體系(含共產主義)最後只是「國家資本主義」(第35號)，不但未能解決社會問題，反造成極權統治(第25號)；並提醒不可誤以為社會主義挫敗後，「資本主義」將一躍而為僅存的經濟組織模式(第35號)(DH 4900-4914)；因此，資本主義社會應發揮倫理道德(↗ 362 virtue, moral)力量，不可盲目追求利潤，而該共同找出一種更合乎人的尊嚴(↗ 14 dignity of man)及人權(↗ 16 right, human)的經濟、社會制度。

(四)綜合反省：從實際發展及不斷革新的原則來看，共產主義在理論基礎和實際基礎上，也包含一些值得研究的難題。它自稱是

合乎科學的學說；但今日的學者對它的理論也指出一些需要修正之處：

(1) 對於資本主義的發展，早期馬克思主義的預言，實際上並未發生，日後的列寧及史達林主義對「財源資本主義」及「世界政治發展」的分析，歷經證明為不完全合乎實際情況的立場。因此在面對事實的歷史轉變，要不斷地改變他們的理論，以解釋其預言與實際發展不合之處。

(2) 階級競爭的說法被視為今日社會上的競爭。

(3) 「無產階級專政」實際上是由共產黨及其領導權力的實行。但面對今日多元論(↗ 182 pluralism)的世界，中國如同其他國家，也不得不尋找一種合乎未來社會需要的管理方法。

(4) 「世界革命」概念實為默示性(默示↗ 667 apocalyptic)的理想，應更具體的走向可持續發展(sustainable development)的遠景及世界和平。

(5) 然而，1989年蘇聯解體，冷戰告終，看似社會主義、共產主義垮台，有人稱之為共產主義的傾覆，前蘇聯本身走向團體不平等、社會分階層、中央集權的趨勢，顯然與理想中的「共產主義社會」背道而馳，也忽略了不斷改革的原則。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

文選德著，《國際共產主義運動史簡讀》，長沙：湖南人民出版社，2001。

馬克思(Marx, K.)、恩格斯(Engels, F.)起草，唐諾翻譯，《共產黨宣言：先知的文件》，台北：臉譜出版，城邦文化發行，2001。

曹世昌著，《共產主義的透視》，台北：正中書局出版，1964。

溫偉耀著，《共產主義與基督教》，香港：天道書樓出版，1979。

薩法多瑞(Salvadori, M.)著，殷海光譯，《共產國際概觀》，台北：臺灣大學出版中心出版，2009。

Curry, J. L. and Wolchik, S.L. ed. *Central and East European Politics: From Communism to Democracy*. Lanham, Md.: Rowman and

Littlefield Publishers, 2011.

Johnson, R. *Lenin, Stalin and Communist Russia: The Myth and Reality of Communism*. Lydeard, Somerset: Studymates, 2003.

Marx, K. and Engels, F. *The Communist Manifesto*. London: Pluto Press, 2008.

武金正

## 135 艾俾歐尼派

àibìōunì pài

EBIONITES

參閱：412 教會史 518 猶太教的思想與生活 516 猶太宗教 517 猶太神學

(一)艾俾歐尼派/窮人黨/貧窮派(ebionites)一詞，源自於希伯來文「ebjonim 窮人、貧窮者」。指流行於公元一至四世紀，活動於敘利亞一帶的猶太基督徒異端(↗461 heresy)派別之一。其名稱可能源從靈修(↗710 spirituality)的角度而言，他們帶有克修/苦修(↗196 asceticism)的色彩，反對正統猶太主義(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)，承認耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是若瑟與瑪利亞之子，是梅瑟所預言的默西亞(↗669 Messiah)，只有遵守梅瑟法律才能得救。並認為耶穌之所以被選為默西亞，乃由於他在聖神(↗566 Holy Spirit)的領導下，善盡梅瑟的法律，以致聖德豐盈之故。身為人子的基督是猶太法律的改革者，他批評後人增加及竄改了梅瑟的法律。

(二)從生活方面而言，他們嚴格地遵守一種十分貧窮、清貧的生活方式。財物都歸公有，平日茹素、守齋(↗191 fasting)、沐浴。他們所用的福音(↗642 Gospel)是《希伯來福音》(偽經↗470 apocrypha)，並激烈地抨擊保祿，因為保祿強調：「基督徒已死於法律」的理論，是他們的大敵。撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)、古小亞細亞(今土耳其)、教父、里

昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202)、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)等，都曾提及此派。直到第四世紀，他們仍然在羅馬、埃及、小亞細亞一帶出沒。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 136 老派天主教會

lǎopài tiānzhǔjiàohuì

CHURCH, OLD CATHOLIC

參閱：44 天主教會 412 教會史 42 天主教的思想與生活 267 宗教分裂 426 教會權威 418 教會訓導權

(一)概念說明：老派天主教會(Old Catholic Church)一詞，指在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)期間，有一群聖職人員(↗581 clergy)與平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)們，不願意接受此次大公會議(↗22 Ecumenical Council)為公教會所帶來的革新，尤其是教宗的首席權(primacy of the Pope)(教宗↗403 Pope)、教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)及教會不可錯誤性(↗414 Church, infallibility of the)的信理。他們在德國神學家及歷史學家、天主教司鐸德林格(Döllinger, Johannes Joseph Ignaz 1799-1890)教授的領導下，逐漸脫離而形成許多分離的、獨立的小團體。由於它們保守著傳統的公教信仰(↗315 faith)，故名為「老派天主教會」。它們一度受到不少基督新教(↗445 Church, Protestant)的影響，也沾染了十九世紀國家主義(nationalism)和俗化主義(↗308 secularism)的色彩。在1965年，這類小團體的總數約少於二十五萬。

(二)《烏特勒克宣言》(Declaration of Utrecht 1889),可謂老派天主教團體之主教在烏特勒克集會所的基本教理(↗408 catechism)信仰表白(confession of faith)。可說是老派天主教會所共有的教義(↗407 doctrine)基礎。老派天主教徒只承認首八屆大公會議的法令,他們接受聖經(↗571 Bible)和聖傳(傳統↗596 tradition)為啓示(↗472 revelation)的根源,卻沒有將舊約(↗687 Old Testament)的次經(deutero-canonical book)放在同等的位置。對他們而言,羅馬主教該受特殊的敬重,但在審判權上卻不擁有任何的優先,更不像梵蒂岡第一屆大公會議所定斷的享有不能錯的特權。此外老派天主教友亦否認功績寶庫(treasury of merits)、大赦(↗25 indulgence)、敬禮聖人、聖像、遺物等等;他們不接受聖母無染原罪(↗512 Conception, Immaculate)及蒙召升天(聖母升天↗555 Assumption of Mary)的兩條信理,也不承認聖母瑪利亞在所有恩寵(↗353 grace)中的中保(↗65 mediator)(mediatrix of all graces)(↗554 Mary, mediatrix)地位。但他們卻接受七件聖事(seven sacraments)及宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic);雖然,他們否認體變(↗708 transubstantiation)之說,他們仍承認在聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)中耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的真實臨在(↗677 presence)。禮儀(↗692 liturgy)相似羅馬禮,並且以地方語言舉行。每一個主教區都是獨立的,由一位主教管理;最高權威來自聖職人員和教友共同組成的會議;會議甚至可以選舉主教(↗116 bishop)。自從1931年開始,老派天主教會與英國聖公會(↗550 Church, Anglican)達成協議,相互承認對方的大公性和獨立性,並且可以參與對方的聖事(↗559 sacrament)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Grigsby, B. L. and Harris, S.J. ed. *Misconceptions about the Middle Ages*. New York: Routledge, 2008.

編譯

## 137 地方教會

difāng jiàohuì

CHURCH, LOCAL

參閱：411 教會 425 教會學 535 普世教會 116  
主教 426 教會權威 98 本位化

(一)概念說明：地方教會(local church)一詞,源自拉丁文的「locus 地方」,指隸屬於某一區域的事物及狀況。地方教會指普世教會(↗535 church, universal)在某個地方的可見部分。「部分」與「地方」的範圍沒有共同贊成的定義。由「宏觀」的角度而言,可指一地區(如東方教會地區),或國家、文化(↗81 culture)的領域(如中國),或次文化區域(如台灣)。由「中觀」的角度而言,可指某一個別教區(如北京、台北)。由「微觀」的角度而言,可指地方團體(常指：堂區↗459 parish)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)廿四次使用「個別教會」(particular church)一詞;其中十二次指教區(↗405 diocese)而言;另外八次用「地方教會」(↗137 local church)一詞,意指「教區」、「教區聯盟」或「堂區」。雖然「地方教會」或「個別教會」(particular church)的含意,仍在基督徒作家的使用中不斷變動,然而《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中,下了清晰的定義(它不用地方教會之名稱)。「個別教會」其意義：「係由之並在其內存在的統一而唯一的天主教會(↗44 Church, Catholic)。其中首要者為教區,與此類似者有自治監督區、自治會院區、宗座代牧區及宗座監牧區,以及固定建立的宗座署理區」(法典 CIC 第 368 條)。在本地化/本位化(↗98 inculturation)的過程而言,可分三個層面：1)本堂區、教區或一群教區的聯合組織。2)深入某民族及其文化中,包括該民族或該文化區的教會。(3)已深入社會生活,與當地文化相當和諧,享有相當穩固基礎,而能承行教會使命的教會。

(二)聖經(↗571 Bible)：舊約(↗687 Old

Testament)聖經了解地方的猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)團體，常是在非猶太文化的分散猶太人中間。新約(↗611 New Testament)視耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的唯一教會(↗411 Church)，具體、可見地出現在地方教會之中，如《格林多前書》中的天主教會(格前一 1)；《宗徒大事錄》用動態的方式，描述地方教會在羅馬帝國的誕生。以及《默示錄》中，包含七封給亞細亞七個教會的書信(默一 4-3 22)。

### (三)歷史：

(1) 早期教會存在於各教會團體的互通共融中，稍後，較明確的教會地區或教會省很快就在其中成形。有幾個突出的中心，如：羅馬教會、君士坦丁堡教會、亞歷山大里亞教會、安提約基教會、及耶路撒冷教會。梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，以下列方式描述這個過程：「天主上智的安排，使宗徒們及其繼承者，在各地建立了不同的教會。這些教會許多世紀以來，各自有系統地聯結在若干集團中。它們除了保持信仰的統一，及整個教會天定的唯一制度之外，享有其特有的紀律、特有的禮儀習慣、特有的神學與神修遺產。……各地方教會共趨統一的這種差別性，清楚地顯示出永不分離的教會大公性」(LG 23)(DH 4101-4179)。

(2) 1054 年東西教會分裂(↗267 Schism)以後，東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)保留了教會共融的傳統模式；西方教會卻日益將其權威與活力集中於羅馬教宗，教宗又以其權威將地方教會日益推向關注的外圍。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，重新強調地方教會重要的原則。「普世基督教協會」(↗534 World Council of Churches WCC)是許多地方教會的聯盟，沒有像天主教會有統一的權威，即教宗(↗403 Pope)。

(四) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the)：天主教教會訓導權在梵蒂岡第二屆大公會議的數件文獻中，已提出「普世教會」與「地方教會」內在關係的平

衡看法：

(1) 《萬民之光》教會教義憲章中說：「在教會的共相交融之下，也有個別的教會合法存在，擁有其獨特的傳統，不過要讓伯多祿聖座的首席權得以保全，並主持整個的愛德公會，衛護合法的差別性，同時監督各種特殊事物，務使不僅不損害統一，反而有利於統一」(LG 13)(DH 4101-4179)。

(2) 《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令中說：「在教會中的差別性(禮儀與個別教會的差別性)，並不妨礙其統一性，反而相得益彰」(OE 2)(DH 4180-4183)。

(3) 《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令，對個別教會的意義下了一個精確的描述：「教區乃天主子民的一部份，託付給主教在司鐸的協助之下所管轄。於是，尊從主教為其牧者，並由主教藉福音及聖體在聖神內集合起來，而組成個別教會；至一至聖至公及傳自宗徒的基督教會即臨在此處，並在此活動」(CD 11)。

(4) 《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令中，談到未來司鐸的陶成：「對於訓練司鐸的這些普通規律……應該和迎合本國的特殊思想與生活方式的努力協調起來。……修生……要能發現本國傳統及本國宗教和基督宗教的關係。……這一切都要求修院的教育，盡可能地，要和本國人民保持來往與接觸」(AG No: 16)。同一法令第三章 19-22 號，進一步談到「個別教會」的細節。

(5) 綜合而言：天主教教會訓導權有關地方教會(及個別教會)的教導，可摘要成以下幾點：1)教會可見的統一，允許、渴望，甚至需要多元文化(↗81 culture)(多元論↗182 pluralism)，就是多樣、特殊、變化多端。2)大公性(ecumenicity)、宗徒性(apostolicity)與教會的使命促進多元文化。3)多元文化由禮儀(↗692 liturgy)的多樣性(禮儀多元論)、各種形式的靈修生活(靈修↗710 spirituality)與規戒(規戒多元論)、以及啓示(↗472 revelation)真理(↗335 truth)的神學性系統說明(神學多元論)顯示出來。4)這樣的多元文化或多樣性，

對教會的統一無傷，卻隨時提供服務；絕不會損害統一，卻能證明其合一性；並清楚顯示教會的大公性，是教會圓滿的大公性與宗徒性的一部分，是教會要實現其使命必然不可或缺的，有助於天主/上帝/神(↗30 God)奧秘的研究與呈現，絕非教會統一的障礙。當這些得到正確的了解時，多元文化之美就會日益增加。

(五)系統神學(Systematic theology)在今日世界中有關地方教會的意義：

(1) 一方面肯定「地方教會」及「個別教會」與「普世教會」的一致性；另一方面又堅持個別文化與傳統富創造力的多樣性，特別包涵下列兩種特徵：

1)教會日益明白，「普世教會」與「地方教會」之間，需要有富創造力的平衡權威。雖然梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，曾宣布羅馬教宗的無上訓導權與規戒權。梵蒂岡第二屆大公會議卻活潑有力地精心構想出：「主教一方面在個別教會中有其教會內的重要性；另一方面在普世教會又是主教團成員」。似乎未來的梵蒂岡第三屆大公會議(Council, Vatican III ???)，應當更清楚、更明晰地解釋：在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)建立的一個教會中，具有普世層面與地方層面權力之間富於創造性的張力。

2)輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)，在教會的社會訓導中，扮演主要的角色。在討論逐步建立新的世界秩序之種種學科中，它也普遍被接受。在系統神學裡，用來神學性地解釋普世教會與地方教會間的關係，它也是個有價值的工具。地方教會是教會本身具體的、地方性的降生性的實現。沒有活力充沛的地方教會，就沒有活生生的普世教會；沒有普世教會的服務幫助，也沒有富於活力的地方教會。普世教會與地方教會是唯一基督教會相輔相成的兩面。普世教會不能隨便干涉、控制地方教會的生活，地方教會有責任向普世教會貢獻自己的財富。

(2) 「地方教會」及「個別教會」是一個完整的教會，可由四方面來看：

1)從天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的奧秘(↗600 mystery)而言：地方教會是個充滿天主救恩(↗455 salvation)的完整團體，因為那絕對的、超越的及愛的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)臨在(↗677 presence)於其中；這臨在是永遠、完整而不可分割的。

2)從啓示與信仰(↗315 faith)的向度而言：地方教會得到的是完整的啓示，是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)全部的自我給予；地方教會接受了新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)的啓示，是以基督為中心的整個福音(↗642 Gospel)訊息。因此，地方教會必須完全的答覆，天主/上帝的啓示才能圓滿實現。由這樣的啓示與信仰而產生的地方教會，和天主/上帝有某種特殊和直接來往，非其他教會所能介入及完全了解的。

3)從聖事(↗559 sacrament)生活和基本結構看：地方教會是完整的有機體，有經過教會結構而來的聖事生活，其中心是耶穌基督；也有來自天主/上帝的聖統制(↗570 hierarchy)，以牧養天主子民(↗31 people of God)。

4)從人成長的歷史過程看：地方教會生活於末世性(末世論↗90 eschatology)的希望(↗210 hope)中，只有生活的天主/上帝決定性的干預才能使之圓滿實現，所以是沒有媒介，直接趨向末世完成的完整教會。

(3) 「地方教會」及「個別教會」也是個不完整的教會，這可由三方面來看：

1)在時、空限制下，每個地方教會是許多地方教會之一；是天主父臨在的許多有限記號之一。是天主聖子(Son of God)降生與蹟延續的許多有限形式之一；是天主聖神(↗566 Holy Spirit)生活在人身上的許多有限方式之一。地方教會吸收了當地文化、社會(↗283 society)、倫理道德(↗362 virtue, moral)、宗教(↗266 religion)、傳統(↗596 tradition)的豐富特藏，因此受到地方色彩的特別限制，而產生每個地方教會的不同特色。從這方面看，一如肢體不是全身，地方教會也不是完整的教會。

2)地方教會的主教與教宗合成一個團體，共同負責普世教會。教宗是教會合一的有效標記，所以地方教會不是個完全自主的團體，只有其主教與伯多祿的繼承人及普世主教團在信仰、分擔責任、服從和聖事的共融中，才出現整體的公教會。

3)地方教會都在「已經」和「尚未」的歷史脈絡中成長，是臨時性的、為天國(↗38 kingdom of God)和新天新地(new heaven and new earth)的來臨而服務。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王愈榮著，〈地方教會在信理、禮儀、法律各方面與普世教會的關係〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.209-219，1976。
- 王武昌著，〈談建設地方教會中教友的角色〉，《神學論集》第64集，台北：光啓文化事業，pp.259-266，1985。
- 古偉瀛著，〈中國地方教會的萌芽與挫折：烽火中的中梵關係(1945-1950)〉，《中梵外交關係史國際學術研討會》輔仁大學主辦，台北：輔仁大學出版，2002。
- 李震著，〈聖統、修會、教友在地方教會中的角色〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.183-197，1976。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈臺灣地方教會使命的再反省〉，《神學論集》第57集，台北：光啓文化事業，pp.465-488，1983。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈地方教會與普世教會〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.199-208，1976。
- 房志榮著，〈建設地方教會的意義及其在啓示中的根據〉，《神學論集》第27集，台北：光啓文化事業，pp.17-28，1976。
- 房志榮著，〈地方教會與合一運動〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.221-229，1976。
- 房志榮著，《建設地方教會》，台北：天主教主教團秘書處出版，1978。
- 馬千里著，《從聖經看地方教會》，台南：閩道出版社，1973。
- 陳南州、夏美寬主編，《地方教會的發展：反省與展望》，台南：人光出版社，1995。
- 鄔昆如著，〈地方教會與文化〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.231-247，1976。
- 溫保祿(Welte, P. H.)主講、張雪珠記錄，〈現代教會文獻中的地方教會〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.295-309，1976。

魏嘉華著，〈福傳與地方教會：一項神學反省應用於台灣教會〉，《神學論集》第134集，台北：光啓文化事業，pp.524-545，2002。

魏嘉華(Wei, Chia-hua). *Evangelization and the Local Church: A Theological Reflection Applied to the Church in Taiwan*. Philippines: Ateneo de Manila University, 1997.

輔仁大學神學院神學論集編輯委員會主編，〈建設地方教會〉，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.161-309，1976。

Linman, J. E.著、劉賽眉譯、湯漢主編，《邁向本地教會的神學 *Toward a Theology of a Particular Church*》，《鼎》第19集，香港：聖神研究中心，1984。

DeYmaz, M. *Ethnic Blends: Mixing Diversity into Your Local Church*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2010.

Kroeger, J. H. *Becoming Local Church: Historical, Theological and Missiological Essays*. Quezon City, Philippines: Claretian Publications, 2003.

Stackhouse, M. L. *The Local Church in a Global Era: Reflections for a New Century*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 2000.

Theological Advisory Commission. "Theses on the Local Church: A Theological Reflection in the Asian Context." *Being Church in Asia: Theological Advisory Commission Documents*, 1986-1992, vol. 1. Quezon City: Claretian Publications, 1994. pp.33-99.

Van Engen, C. *God's Missionary People: Rethinking the Purpose of the Local Church*. Michigan: Baker Book House, 1991.

谷寒松

## 138 地的神學

### dì de shénxué

### EARTH, THEOLOGY OF THE

參閱：170 自然界神學 109 生態神學 110 生態學

「地」字通常用在四個層面上：

(一)地的神學(theology of the earth)一詞，從一般的層面而言，指一切古老的文明都體驗到人與大地之間親密的關係，而稱大地為母親(Gaia)，甚至成為天主/上帝/神(↗30 God)。從普通語言和地球科學(geoscience

earth science)的層面而言，「地」指人類(↗11 man)萬物居住的地球，是太陽系九個行星之一，亦指地面。

(二)從思想層面來看，「地」意謂著角度：1)從哲學(↗344 philosophy)的層面而言：地球是存有界的一部分(如人類身體的實體)；也就是受時空限制的萬物與人類的居所，與「地」相對的「天」，以及指向地面之上的一切存有；「天地」(↗47 heaven and earth)兩字連用時，表示人類居住的受造界之整體的存有。2)從中國古代經典《易經》陰陽(↗491 yin yang)、八卦的哲學思想而言：強調：「地」(坤卦)，象徵「陰」的原理；與象徵「陽」(乾卦)的原理交融在一起，體驗天地萬物的生生不息。3)從進化論/進化主義(theory of evolution)(↗521 evolutionism)哲學思維而言：「地」指向物質、動植物、人類各界的變化和毀壞、生和死、創新形式與回歸無形的過程。4)從宗教(↗266 religion)層面來說，地是人類今生今世的居所，而非來世的天堂(↗52 heaven)或地獄(↗139 Hell)。也有宗教以地象徵孕育生命的場所，強調地與生命的密切關係。5)從基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)層面而言，聖經舊約(↗687 Old Testament)記載起初天主/上帝/神(↗30 God)創造天地(創一 1)，並將人安置在大地間，作為管理者(創一 28)。但是人的罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)傷害了此種關係及整個生態秩序(申廿八 33)。在新約(↗611 New Testament)中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)超越這些象徵(↗528 symbol)並預許了新的國度：天國(↗38 kingdom of God)、新天新地(new heaven and new earth)的來臨(默廿一 23)。

### (三)宗教信仰層面：

- (1) 地為生命的根源：「地」與一切生物連在一起，地是存在的無窮泉源。
- (2) 天地在太初時扮演創造(↗526 creation)角色，許多神話的描繪，參贊了創造世界的生命：1)陰陽合體：在宇宙創造的神話中，起初的「混沌」常代表完美的整體，隨後而來的

存在，則基於此無分彼此的統一。2)單性生殖(agamogenesis, monogeny)：這表示「地」的存在先於「天」。在創造的過程中，由於單性生殖(未有陽性介入)地生天。3)神婚：天與地的神婚被視為基本的創造行動。4)犧牲：這主題顯出對於新生命的產生與某種死亡(↗154 death)(或毀壞)相連的深妙洞識。5)外凸(emergence)：這類神話說明了「地」像孕育各種生命的子宮(womb)。這主題引出了第三觀點。

(3) 地如母親：人們堅信人類是地所生的。

(4) 地在死亡與再生的過程中：生與死是「地母」生命過程裡的兩個階段。「地」本身蘊藏著豐富的資源。在革命性新國度的末世遠景(烏托邦↗363 utopia)裡，地母的表面將煥然一新。各種生命都將毫無隔離地獲致安逸、平等，而通往地的豐富生命。

(5) 地如生命的宇宙一體性：在宗教圖像和象徵中，「地」表示與一切生命的密切關係。這些生命的生命力相同，共同組成一個有機的整體。

### (四)在神學層次：

#### (1) 聖經：

1)聖經(↗571 Bible)舊約《創世紀》第一章 1 至 2 節以及第二章中。對天主/上帝的創造敘述：「在起初天主創造了天地」(創一 1)，所肯定的基本信仰是：「地是天主/上帝的受造物，不是諸神衝突的結果」。雖然如此，《創世紀》的創造故事，仍以「地的歷史」類型寫成：混沌先於秩序，植物先於動物，人類較晚出現。《創世紀》第一、二章也顯出「大地」有如賦予生命的母親，同時又顯出「地」是有限的受造物，它絕對依賴無限的造物主。它是生活天主/上帝的住所。可稱為天主/上帝的房子、家和聖殿。

2)基本上，「地」也與人類(創一 27)相關。人類的受造與「地」也有著極密切關係，因為「上主天主/上帝用地上的灰土形成了人」(創二 7)。由於人類有著對天主/上帝及對地的雙重關係，人對地的特殊使命在於「馴服、征服、強有力地控制、支配」，和「統治、治

理、負責管理」，故「人」與「地」形成了辯證的關係。一方面，兩者在起源上有一種密切的共融和生命的流動；另一方面，「人」是受造世界的巔峰，「地」是爲人而造的。

3)「地」因與人有極深的關係，也參與了罪的歷史(創三)，故一同渴望救恩(↗455 salvation)(羅八 20-22)。

4) 天主/上帝子耶穌基督「成了血肉」(哥一 14)，而成了宇宙(含「地」在內)的中心(哥一 14-20)。像水、火、餅、酒等。「地」的元素變成了基督救恩臨在於人間的「有效記號」(↗559 sacrament)。

5)末世性的圓滿被描繪成「新天新地」(默廿一章)之偉大景象。

(2) 在長期的神學反省中，地的「聖事性」(聖事↗559 sacrament)已被教父和中世紀的士林/經院學派(↗20 scholasticism)神哲學家們研究過。「進化」(↗520 evolution)概念震撼自然科學與西方基督宗教思想界間的交談，僅從十九世紀下半葉才開始逐漸在基督徒教會內生根。至於「進化主義」，將進化過程視爲絕對獨立的動力而否認造物主天主/上帝，這是基督徒信仰所無法接受的。

(3) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之前，以比較防衛的觀點來談論「地」，其目的是保護天主/上帝的受造物(地)是好的，地與人類的救恩關係以及地對最後圓滿的希望，這些都是因著耶穌基督復活(↗47 Resurrection of Christ)所致。因爲，下列的錯誤意識型態，曾經困擾了基督徒對「地」的觀念：1)二元論(↗5 dualism)的世界觀：將地、物質、性和手工視爲暫時的，低於精神世界的，應該遺棄。2)唯物論/唯物主義(↗464 materialism)的世界觀：只承認物質是真正的實在，否認精神存有(尤其是絕對精神—天主/上帝)的存在。3)一元論(↗1 monism)的世界觀：如德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)，把一切現存的存有(含世界史)視爲絕對精神的整體運動。4)無神進化主義(atheist evolutionism)

的世界觀：排除信仰全能造物主的可能性。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議，開始以較積極而肯定的觀點談論「地」的實在界。在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中的態度，可說是代表訓導當局轉變的里程碑。教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)和若望保祿二世(Ioannes Paulus II, 1978-2005)在不同的文件裡，延續此種開放、肯定又帶批判性的語言。早在天主教梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的訓導以前，普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)已肯定了「地」的價值，以及人類有照顧地球的神聖使命與責任。

(5) 今日迫切的問題：此迫切性在於整個人類將覺察今日地母的實況，蒙召由盲目、剝削「地」的態度皈依爲負責、管理的投入。急需所有宗教在保存、保護和人性化(humanize)這個地球—人類的家—的使命上攜手合作(自然界神學↗170 nature, theology of)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 《地球憲章》(Earth Charter)序文和條文。
- 世界環境與發展委員會(*World Commission on Environment and Development 1987*)著，王之佳、柯今良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。
- 谷寒松，廖湧祥合著，《地的神學：天地人合一》，台北：光啓出版社，1994。
- 翁台生著，《共有地的悲劇》，皇冠叢書第一六三〇種，台北：皇冠雜誌社，1989。
- 莊慶信著，《中國哲學家的大地觀》，台北：師大書苑出版，1995。
- 莊慶信著，《中西環境哲學：一個整合的進路》，台北：五南出版社，2002。
- 韓韓，馬以工合著，《我們只有一個地球》，十七版，台北：九歌出版社，1989。
- Berry, Th. *The Dream of the Earth*. San Francisco: Sierra Club Books, 1988.
- Carroll, D. *Towards a Story of the Earth: Essays in the Theology of Creation*. Dublin: Dominican Publication, 1987.
- Commoner, B. *Making Peace with the Planet*. New York: Pantheon Books, 1990.
- Corcoran, P. B. ed. *The Earth Chapter in Action: Toward a Sustainable World*. Amsterdam: KIT Publishers,



2005.

Fritsch, A. J. *A Theology of the Earth*. Washington, D.C.: Center for Science in the Public Interest, 1972.

Hat, J. *The Spirit of the Earth: A Theology of the Land*. New York: Paulist Press, 1984.

谷寒松

## 139 地獄

diyù

HELL

參閱：90 末世論 52 天堂 586 萬有復興 164 自由 97 古聖所

(一)概念說明：地獄/冥府/陰間(hell)一詞，指一種決定性失敗的、永恆無救恩(↗455 salvation)的情況。各主流宗教(↗266 religion)的教義(↗407 doctrine)中，皆提及「地獄」的概念，並以多種不同圖像描述地獄的狀況。地獄要從廣義及狹義兩個角度來說明：1)廣義而言：地獄包含了陰府(hades)，是一個暫時受罰的情況，其中有黑暗、痛苦，同時未達到一個光榮的境況，換言之，在此境況中，達不到「生活的天主/上帝/神(↗30 God)」面前。2)狹義而言：地獄即指絕對無救恩的永恆情況。這種情況，依據聖經(↗571 Bible)及教會(↗411 Church)傳統(↗596 tradition)的了解，即是：「人在絕對違反天主/上帝的罪(↗591 sin)中，而去世的事實」。教會面對這種事實，常以「如果……則……」的恐嚇方式來表達，而非描述一件已發生的事情。每一個文化藝術和宗教團體，都會有詩人、畫家或是民間百姓的傳說，以不同具體的方式描寫地獄的景像，即將現世所見各種苦刑，置於死後的情景中。今日神學(↗385 theology)嘗試從關係形上學(metaphysics of relation)來解釋：人類(↗11 man)的存有(being)即與天主/上帝的關係，人若自由而徹底地否認此關係，則否認自身的存在，天主/上帝讓他不存在。

(二)聖經很清楚地表達出地獄存在的可能性：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經以及早期的猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)傳統，以兩個圖像來描述那死後受罰的地方：一是陰府(hades)，其中有兩種不同的情況，一個為義人，含有安慰及善報；另一個則為惡人，含有惡報(路十六 19-31)。是被咀咒的山谷(列下廿八 3；卅三 6)，在那裡有著祭獻小孩的惡習，也是令人咀咒之地，先知們就曾以此圖像警告著以色列人民，雅威(↗505 Yahweh)要來審判(↗659 judgment)的情形(耶七 32；十九 6；依六十六 24)。自公元前二世紀以來，猶太的默示思想(默示↗667 apocalyptic)中，就將被咀咒的山谷，視為預告雅威審判之所，在那裡有地獄的火。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經中，也有許多圖像、比喻描寫地獄。如：洗者若翰(瑪三 12)和耶穌(瑪十八 8)，都曾提到在地獄中，有永恆而不可消滅的火，因此也稱為火獄(瑪五 22；十八 9)、火窯(瑪十三 42, 50)。此外，在其他章節中，則將地獄的罰稱為哀號和切齒(瑪八 12；十三 42, 50；廿二 13；廿四 51；廿五 30；路十三 28)、蟲子不死火也不滅(谷九 48)、黑暗中的黑暗(瑪八 12；廿二 13；廿五 30)、深淵鴻溝(路十六 26)等。這些都是以現世所能想像到的可怕情景，表達出與天堂光榮境界完全的對立(瑪廿二 1-2)。對觀福音(synoptic Gospel)也引用了舊約中「被咀咒的山谷」的圖像，並指出這是最後審判(last judgment)(↗659 judgment)的地方，這個地方不但是為魔鬼(↗703 Devil)及其使者所預備，也為那些不願悔改和拒絕天主/上帝所賜救恩的人準備的(瑪五 29)。保祿書信中不提地獄，但卻很清楚的提出永恆的失敗和非救恩的字眼(格前一 18；格後二 15；四 3；得前五 3)，也指出喪亡者就是不聽從福音(↗642 Gospel)的人(得後一 9)、夜間的盜賊(得前五 2)或痛苦臨於孕婦身上(得前五 3)。默示錄(十四 10；十九 20；廿 14；廿一 8)以舊約的比喻及圖像來描寫地獄的特色(如創十九 24)，並指出在那裡所有反基督/敵基督(↗75 Antichrist)的人、假先知(↗159 prophet)(默十九 20)、魔鬼以及一切未記載於生命冊中的人

將一起受罰，死亡(↗154 death)和陰府同樣要被焚燒(默廿 14)。

(三) 在聖經的教導下基督宗教(↗436 Christianity)的傳統，依據不同文化(↗81 culture)的特色，而引用不同的神學思想來表達地獄存在的可能性。例如：在基督宗教逐漸接受靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)的思想，將人死後所受的地獄之罰當作是靈魂所受的罰。神學家們一方面提倡天主/上帝的正義以證明地獄應是永恆性的；另一方面卻又要把地獄永恆之罰與天主/上帝無限的仁慈間的矛盾現象(此點將在系統神學 Systematic theology 探討中加以詳細說明)整合。除此之外，神學家如：奧力振(Origenes 182/5-251)、盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)、熱羅尼莫(Hieronimus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)均認為，地獄之火是隱喻(↗683 metaphor)著人離開天主/上帝的痛苦情況，這痛苦如同火一般的焚燒著人；有些神學家如：巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約(330-379)、奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)則認為，火應該是真正的火，但並不相似現世中所用的情形，而且是在人死亡後才會被施行。至於地獄的罰，依據神學家的討論，傳統神學將地獄中的罰分為兩種：一種是：人無法享受榮福直觀(↗635 vision, beatific)的情況「失苦」(poena damni)；另一種則是肉身上的苦刑「覺苦」(poena sensus)。二十世紀初有些神學家曾主張：人在死亡中完全被消滅的說法，亦即人死後不再存在，成為真正的「無」，也不再進入「永生」(↗121 life, eternal)，他們的死亡顯露出他們如同「虛無」一般。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在論及地獄時，是以新約聖經為基礎，但在面對異端(↗461 heresy)的主張時，教會也會應用文化脈絡中的說法：今日神學也應以現代知識論/認識論(↗392 epistemology)和聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的原則，以神學正確性(↗389 notes, theological)，來解釋教會訓導當局有關地獄論題的文件(DH 76, 801, 858-859,

1002, 1351, 1539, 1575)。這些文件中，有不少歷史的背景以及神學思想典範(↗304 paradigm)的說法，都不屬於訓導權所要宣布的信仰內容。如：犯罪者很容易被列於地獄中；可見的教會為得救的必然性，除非經過教會才可得救；或特別強調天主/上帝以正義來懲罰人……這些說法並不代表新約所宣講(↗330 preaching)的地獄的真義。

(五) 今日系統神學(Systematic theology)以下面幾個重點來探討地獄之說：

(1) 在比較動態性的整體位際關係的典範中，地獄是個非空間性的事件，卻是境遇，也是人藉其徹底地相反天主/上帝的行為而導致的狀況。這狀況的重點在於：「人體驗到自己完全無法達到天主/上帝面前」。因此，在這種思想中，有那些傳統較具體的問題(如：地獄的火、什麼地方、苦刑、失苦及覺苦的特色等)不再是那麼重要。

(2) 今日系統神學則認為新約所指的地獄，並非描寫一具體的情況，而是在宗教(↗266 religion)平面上的恐嚇言論，主要在助人悔改而善度聖潔的生活。

(3) 許多神學家們認為：聖經和教會傳統，並未真正指出任何一個具體的人(如猶達斯)下地獄(谷十四 21；路廿二 3；若十三 27)的事實。所以，神學家們日漸體會到聖經和訓導當局談論地獄，主要是在指出一個失敗的可能性，這失敗就是人在完全相反天主/上帝之愛(↗604 love)的情況中去世。如此，地獄就成為一個事實。

(4) 聖經一直宣揚那超越人所能想像的天主/上帝的愛的福音；藉著這愛的福音，基督徒們希望，沒有一個人會完全徹底地相反天主/上帝的愛而創造自己的地獄。

(5) 在面對「永恆的地獄」及「天主/上帝的仁慈」這兩種相似矛盾的主張時，神學家提出兩種解釋：

1) 肯定地獄的可能性，但也希望沒有人創造自己的地獄。如果有人創造自己的地獄，就有永恆的罰。這種說法令一些神學家無法滿意，因為這種說法使有限的罪和無限的愛

之間有所對立，也使人藉有限的自由而產生的「永罰」和「無限而絕對的愛」的力量之間產生莫大的距離。

2)面對這種對立，又產生了另一個解答：人因天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之愛而來，人也是與天主聖三/三一上帝的愛的關係。人以其自由的自我意識，逐漸發展出存在的價值，並對自己的人生負責。如此而應該在具體的生活中與人、與天主/上帝發揮愛的關係。但是天主/上帝尊重人的自由(liberal)，所以若自由地做出徹底相反天主/上帝之事，破壞了彼此之間愛的關係，那麼人也相反他自己最深的價值，更破壞了自己存有的意義。在這種情況下，天主/上帝也愛莫能助，而讓人自由地消滅自己。這種解釋較符合地獄永罰和天主/上帝之愛彼此相關的主張。同時，當人消滅後即不存在了，也不致受到永罰之苦，這仍是天主/上帝之愛所造成。不過客觀來說，人之不存在也是一種罰，因為此時人已完全失去天上永恆的喜樂和幸福。大體而論，這種主張講出在基督信仰中，很少講過的論點：創造人，並與人建立愛的關係的天主/上帝，如此徹底地尊重人，一直到有限的受造物變成無。但是傳統神學至今大體上仍主張天主/上帝創造有限的受造物之後，就不再予以消滅。嚴格而論，這個新的主張不是天主/上帝主動的消滅祂的受造物，而是天主/上帝讓自由的受造物消滅自己。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴斯特(Baxter, M. K.)著、周鴻章譯，《天堂地獄的啓示》，台北：永恩出版社，1998。

黃鳳梧編，〈地獄〉，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp.158-172，1977。

Buenting, J. *The Problem of Hell: A Philosophical Anthology*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2010.

Long, J. B. "Underworld." *Eliade*, vol. 15. 126-134.

Rahner, K. "Hell." *SM*, vol. 2. 7-9.

Rahner, K. "The Hermeneutics of Eschatological Assertions." *TI*, vol. 4. 323-346.

Tober, L. M. and F. St. Lusby. "Heaven and Hell." *Eliade*, ol. 6. pp.237-243.

谷寒松

## 140 西方哲學

xīfāng zhéxué

### PHILOSOPHY, WESTERN

參閱：344 哲學 68 中國哲學 441 基督徒哲學  
160 先驗哲學 19 士林經院神學 194 形上學

(一)概念說明：西方哲學(western philosophy)其中哲學(philosophy)一詞，源自希臘文的「philein 愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧的愛好，即對歷史上所發生的事件、對別人、對自己所進行的系統反省，以及所提出人生的終極(ultimate)問題與答覆。而西方哲學，指一切綜合於西方思想，即歐洲、美洲、非洲等文化所發揮的哲學體系。與東方哲學(eastern philosophy)，如：中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)與印度哲學(Indian philosophy)相互補充。最近也有人談非洲哲學(African philosophy)，但後者因缺乏書面悠久傳統及系統，與前三者無法相比。

(二)探究西方古代哲學史，發源於公元前第七世紀的希臘，進而傳至羅馬和羅馬帝國。隨著基督宗教(↗436 Christianity)在羅馬帝國的傳佈，希臘化羅馬哲學與緊接著的新柏拉圖哲學(新柏拉圖主義 ↗610 Neo-Platonism)遂與基督宗教結合，形成了教父哲學(patristic philosophy)(教父學 ↗401 patrology)與中古的士林/經院哲學(scholastic philosophy)。文藝復興(↗84 Renaissance)以後，近代哲學崛起，催生了現代科技；而啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的興起，又使近代民主思想應運而生。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)以後的德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論 ↗712 idealism)終於隨德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的辯證法，形成馬克思的歷史唯物論(historical materialism)(↗347 Marxism)及恩格斯的辯證唯物論(dialectical materialism)(↗464 materialism)，遂使二十世紀的整個人

類史受共產主義(↗134 communism)運動所擺佈，至今尚未完全結束。

(三)徵諸上述事實，西方哲學對全世界人類的影響，遠非中國與印度哲學可比；後二者的影響比較屬於區域性，並限於某些問題，而西方哲學對現代世界的影響卻是無孔不入，因為它涉及大自然、宗教(↗266 religion)、倫理道德(↗362 virtue, moral)、政治、知識、社會(↗283 society)、歷史、文化(↗81 culture)、經濟等問題，總之是對人生各方面的問題，都曾作深入而有系統的思考。即以中國而論，自從接受西方科技及經濟與政治思想以後，它已數度發生了徹底的變化。毛澤東(Mao Zedong 1893-1976)當政(尤其文化大革命)時代，中國曾一度與西方思想隔絕。但毛澤東一死，四人幫一下台，中國又再度大規模向西方哲學開放。台灣與香港地區更不用說，自始至終受西方哲學的影響下，開花結果。

西方哲學遵循希臘人開創的路，一貫地以重「智」為務。這使西方哲學注重條理與邏輯(思想方法)，替整個人類做了極大的貢獻。西方哲學卻也因過分重智(重智主義)而始終屬於不穩定狀態。希臘哲學家、宇宙原子論(cosmic atomism)的創始人德謨克利特(Dēmokritos 約460-370)、希臘哲學家、愛利亞學派(Eleatic School)的創始人巴美尼德斯(Parmenides 約540-480)等，剛建立了一些思想體系，自命為智者的辯士馬上起來加以破壞。接著希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約469-399)、柏拉圖(Platōn, 約427-347)、亞里斯多德(Aristoteles, 384-322)建立起更完美的體系，立刻又遭懷疑主義/懷疑論(↗697 scepticism)者所否定。西方思想比較穩定的時期是中古世紀。十七世紀法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)以懷疑為起點，企圖建立理性主義(↗398 rationalism)；但不久又遭更徹底的懷疑論所否定。黑格爾及繼他而起的馬列主義以後的二十世紀末期，西方又面臨了否定一切可靠信念的「解構主義」(deconstructionism)思想運動。

(四)儘管如此，由於教父及中世紀的西方哲學曾與基督徒神學(↗442 theology, Christian)水乳交融，而目前的西方哲學仍影響深遠，治神學者自不能不注意及之。當然它需要中國與其他哲學傳統的補充。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳汝鈞著，《西方哲學的知識論 *Epistemology of Western Philosophy*》，台北：臺灣商務印書館，2009。

吳曉明主編，《二十世紀哲學經典文本：序卷(二十世紀西方哲學的先驅者)》，上海：復旦大學出版，1999。

江怡著，《當代西方哲學演變史》，北京：人民出版社，2009。

胡偉希著，《中國本土文化視野下的西方哲學》，北京：首都師範大學出版社出版，新華書店總經銷，2002。

趙敦華著，《西方哲學經典講演錄》，桂林：廣西師範大學出版社，2007。

張志偉著，《西方哲學十五講》，北京：北京大學出版社，2004。

曹興著，《基督教在西方哲學中的浮沉》，北京：民族出版社，2005。

謝勁松著，《20世紀的西方哲學》，武漢：武漢大學出版社，2009。

臺灣大學哲學系主辦主編，《「東、西方哲學之概念互動」國際學術研討會會議論文》，台北：臺灣大學出版，2006。

非洲哲學可參考 Martinus Nijhoff. "African Philosophy." *Contemporary Philosophy*, vol. 5. Ed. Guttorm Flistad. Dordrecht, 1987.

Bunnin, N. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2004.

Copleston, F. *A History of Philosophy*. New York: Doubleday, 1959-.

Gottlieb, A. *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance*. New York: W.W. Norton, 2000.

Russell, B. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004.

Sprintzen, D. *Critique of Western Philosophy and Social Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

項退結

## 141 西方靈修

xīfāng língxiū

### SPIRITUALITY, WESTERN

參閱：710 靈修 444 基督徒的靈修 226 東方靈修  
140 西方哲學 651 歐洲神學

(一)概念說明：西方靈修(spirituality, western)，其中靈修/神修(spirituality)一詞，源自拉丁文的「spirare 嘔氣、吹噓、呼吸、颯風」，指空氣流動的狀態。在宗教(↗266 religion)修養層面上，指協助人依據各宗教之基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)修持身心，以到達人性所嚮往的終極(ultimate)的圓滿境界。如佛教(↗208 Buddhism)以「明心見性」為原則；儒家(↗671 Confucianism)以《中庸》所謂之：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」為修行大綱；基督宗教(↗436 Christianity)以跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，活出完美的愛(↗604 love)為宗旨。「西方」在教會的傳統中，指以羅馬為中心的拉丁語系地區，今天更是指歐洲和北美。拉丁和盎格魯撒克遜語系的文化思想型態，和在宗教信仰與靈修生活的表達方式上，即教會在歐美長久的生活中所發揮之各種靈修方式的總體。自然與東方有相當的差異。在此特別指出它和中國文化與靈修之間的差異，其他自可不言而喻。與東方靈修(↗226 spirituality, Eastern)相互補充。

(二)西方思想型態，大體上說，著重於理性分析，所以在靈修生活的祈禱(↗331 prayer)方面也是以「三司默想」為主；而且在講解上，可將記憶、理智、意志的功能分析得清清楚楚，使初學默想的人很容易感到條理分明，有路可循。而東方則比較強調用「心」，教人「靜坐」，以逐漸「空」下心來，為能看清事物真相。對克修(↗196 asceticism)工夫來說，西方的「悔罪修德」的基本模式是：先將罪(↗591 sin)的本質與醜惡(或德行的尊貴與美好)分析清楚，然後再分別以相對的方

法，一一予以克除(或加以修練培養)。東方的「克己復禮」是先從人性本身開始，教人「率性一修道」，使人遵照「天性」而生活。西方是以「理智」的清晰，來推動「意志」去努力獲得。東方則教人由「心動」而奮起力行。在認知過程上，西方是鎖定目標，弄得一清二楚(就如西方醫學，手有病治手，腳有病醫腳，清楚了當)。而東方常是先看「整體」，要人從「根、本」上著手，就如治病主要是將「血氣打通」，疾病自會痊癒。

在此只是指出東、西靈修的方式不同，並無任何褒貶之意。相反，此二者更可相互取長補短，整合為更完美的靈修方法。說得更清楚一點，理性分析是西方靈修工夫的特徵與「天性」，過去對「悔罪修德」是如此，今天所強調的「價值內在化」仍是如此一天性使然，應以之為榮。東方則注目於「整觀」全體，使人以「心」去體認人的天性真相；「克己復禮」就是依照天性而活一個真「人」的生活，使自己逐漸成為一個「真人」。在克修方面，西方的分析透徹，目標明朗，大有助於東方的較籠統概括、模糊不清的困難與不足(尤其是於靈修生活的淨化階段)。東方的反身而誠，靜觀自得，很能調整西方的分析太多，過於講求「效率」的靈修努力，特別是在明化階段中。一旦進入「合一」境界，雙方的分別與特徵也就微不足道了。因為真正的合一體驗，只能心領神會，是無法以語言清楚表達的。至於禮儀(↗692 liturgy)上的不同表達，由於梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)對本地化/本位化(↗98 inculturation)的努力推動，東、西方各在其不同的「盡性」發展中，彼此都能獲取互補的功效，甚或更好的整合。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾翠絲(Artress, L.)著，趙閔文譯，《迷宮中的冥想：西方靈修傳統再發現》，台北：商業周刊出版：城邦文化發行，1999。

池鳳桐著，《基督信仰探源》，台北：恒毅月刊社，1989。

伴渡，李純娟合著，《吉光片羽—靈性修持新探》，台北：光啓文化事業，1989。

胡國禎著，〈中國基督徒的「靜坐」〉，《神學論集》第37

集，台北：光啓文化事業，pp.333-375，1978。  
 高士傑著，〈基督徒傳統中的默想方法〉，《神學論集》第  
 44集，台北：光啓文化事業，pp. 217-236，1980。  
 張春申著，《中國靈修芻議》，台中：光啓出版社，1978。  
 陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，  
 1988。

徐可之

## 142 有始無終之境

yǒushǐwúzhōng zhī jìng

AEVUM

參閱：90 末世論 709 靈魂不滅 618 煉獄 230 來  
 生 97 古聖所

(一)概念說明：有始無終之境(aevum)一詞，指受造物的時間與天主/上帝/神(↗30 God)的永恆性之外的另一種存在狀態；如復活(↗47 Resurrection of Christ)的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的狀況，因不受受造物的時間限制，也可以不同方式與人類(↗11 man)同在，且在信仰(↗315 faith)團體的禮儀(↗692 liturgy)中藉著聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)與信友們真實同在。為哲學與神學上的補充概念，特別指出具有精神特質的受造物存在的情況，這種存在不屬於時間(↗351 time)空間(↗282 space)，也不屬於神性的永恆(↗122 eternity)。對具有變化性的存有物而言，時間有其前後始終；永恆(↗122 eternity)卻是那無始無終的境界，只有無限而絕對的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)才生活在永恆中。

(二)「有始無終之境」也指受造界的人和耶穌的人性層面，決定性的被接到末世的天主/上帝光榮中，但卻不致於成為無限的天主/上帝。復活的主就在這種光榮境界裡，和所有與祂一起復活的人在一起。具體而言，永恆就是復活的耶穌基督依據神性層面存在的情況；依據人性層面而言，祂是有限的，因

而不可能成為永恆。但是，依據祂的天主性(Divine nature)(↗31 God)而言，祂又不只是完全參與人的人性層面，祂與天主/上帝的永恆又完全一致，其中奧妙無窮。

(三)「有始無終之境」和所謂的「中間狀況」(德文：Zwischenzustand)有區別。嚴格而論所謂「中間狀況」，乃是指人性死亡及末日最後一人與復活之間的人類的存在情形。在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，稱此為「陰府」(hades)(也稱古聖所↗97 limbo)，希臘哲學則認為：是「個人死亡」及「末日團體性釋放」之間靈魂存在的現象。「中間狀況」也由教會(↗411 Church)對煉獄(↗618 purgatory)的教導中成為極重要的概念。

(四)如果將「中間狀況」和「有始無終之境」相比較，可以看出「中間狀況」比較具體地描寫人在救恩(↗455 salvation)過程中，死亡(↗154 death)後的情況內，如何得到圓滿的救恩。「有始無終之境」卻較清楚地描寫人類的整體性與圓滿光榮的救恩的恆久性。換言之，到末日那新天新地(new heaven and new earth)完成的時候，「中間狀況」就不存在了，而「有始無終之境」卻在耶穌基督的復活中恆久存在。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 143 有神論

yǒushén lùn

THEISM

參閱：30 天主 144 有關天主存在的論證 514 無  
 神論 266 宗教 315 信仰 173 自然神學

## (一)概念說明：

(1) 有神論(theism)一詞，源自希臘文「theos 神」，指肯定有天主/上帝/神(↗30 God)的主張及討論有關天主/上帝/神的學說。從宗教學(宗教↗266 religion)的角度而言，指有最高神之信念。分為兩個主張：1)一位一神論，如猶太宗教(↗516 Jewish religion)及伊斯蘭教(↗177 Islam)。2)三位一神論，即基督宗教(↗436 Christianity)之天主論/上帝觀。與自然神論(↗172 deism)不同。實際上“theos”在這裡已不再指古希臘時代的諸神，而是指基督徒及伊斯蘭教徒思想中的宇宙唯一的創造者(Theos)。延伸此一意義而言，有神論實質上即指「一神論」(monotheism)。

(2) 中文的「神」，其字根依據：《說文解字》：意指：「天神引出萬物者也」。其意義與有神論頗為相近。但後代的演變已使「天神」與「神」的意義非常分歧：1)有人認為「五帝」及日月星辰均係「天神」；2)《禮記》〈祭法篇〉認為：「山林川谷岳陵，能出雲，為風雨，見怪物，皆曰神」；3)《楚辭》稱人死後成為神；4)《易經》〈繫辭〉更稱：「陰陽不測之為神」；5)《荀子》〈天論篇〉則以「神」字表達妙不可測的功能：「不見其事而見其功，夫是之謂神。……天功既成，形具而神生」。儘管如此，聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)的中譯本在許多地方以「神」字表示創造世界的唯一主宰。「有神論」一詞即指此義。

## (二)對「上帝」與「天」一詞略加討論：

(1) 無論學者對此問題見解紛紜莫衷一是，此二詞的字源意義卻並不重要；真正重要的是此二詞在中國古籍中的實質意義。1)研究甲骨文的學者指出，殷商時代的人相信「帝」或「上帝」對大自然(風、雨等等)及人事有絕對的權威。2)《尚書》中周代初期的文獻指出，那時「上帝」與「天」二詞並用，指宇宙間最高而有知有意的主宰。3)然而，《詩經》中「天作高山」「天生蒸民」等語都不表示天或上帝創造了整個世界；諸神是否亦由上帝所造，古籍中並未明言或暗示。因此，沒有充分理由把中國古代的「上帝」和新舊約創世的神完全等同起來。另一方面，也不能否認，

殷商時代的「上帝」或周代初期的「上帝」與「天」，頗為接近基督徒所信的“Theos”。因此，明代末期義大利傳教學家、耶穌會會士來華的利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)，應用「上帝」一詞，表達聖經中的“Theos”，是有其理由的。利氏同用「上帝」與「天主」；以後天主教卻越來越只用「天主」一詞；但由於歷史的悠久性及上述種種因素，「上帝」一詞仍有其特殊地位。

(2) 簡單而言，有神論所說的「神」，就是聖經中所指創造世界與一切的唯一主宰。至於有神論或一神論是否由多神論發展而來，或一開始就有，宗教學者聚訟紛紛。由西洋哲學(↗344 philosophy)而來的有神論包括下列思想內容；這些內容在中國古代的「上帝」及其他原始民族的「高帝」(High God)思想中均未清楚表達出來：

1)神是有知、有意的獨立位格(↗206 person)，在祈禱(↗331 prayer)中應稱為「你」。所有宗教，包括多神論(↗184 polytheism)，單一多神論(henotheism)，對這點並無異議。中國古代宗教及現代民間宗教(popular religion)也都承認這點。

2)神創造世界及其中的一切；天地萬物，無論有無形象，均由神從一無所有之中進入實際存在。這一意義的神是獨一無二的。《說文解字》對神字的釋義雖然接近此義，但意義並不明朗；其他典籍也沒有作明顯主張。

3)神不僅內在於此世，而是一開始就超越世界以上而自存，以後也不會被拘於此世。因此，有神論與任何形態的泛神論(↗255 pantheism)迥異，與道家(↗619 Taoism)所云的「道」及佛教(↗208 Buddhism)的「佛性」也完全不同。

4)有神論也反對自然神論(↗172 deism)。後者指：十八世紀英國宗教哲學家、安立甘教會司鐸如廷德耳(Tindal, Matthew 約 1653-1733)等的想法，認為神創造(↗526 creation)世界以後就與世界絕緣，不再加以干預。反之，有神論相信神生生不息地保存世界，與被創造物合作並予以照顧，且能藉啓示(↗472 revelation)與奇跡(↗229 miracle)對

世界作特殊干預。

(3) 根據西方哲學(↗140 philosophy, western)中對有神論的界定，中國古代的上帝如被認為其他諸神(帝廷中的「臣正」及風雨諸神等)的唯一創造者，那才可稱為有神論(一如上文所言，中國古籍從未言及這點)；要如其他諸神被認為自有自生，那就應稱為多神論。理論上承認多神，卻祇向一個神禱告敬禮，這時應稱為單一多神論。中國古代與現代民間宗教所信的似乎是一種多神教。至於《莊子》〈大宗師〉與《荀子》〈天論篇〉所云的「天」與「天地」等，則既非有神論亦非多神論，而係純粹的自然觀(中國思想典範↗66 paradigms, Chinese)。

(三) 基督徒哲學(↗441 philosophy, Christian)一向努力替有神論尋求一些純理性的論證。其中最有名的是義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的五路論證(Quinque viae)。近代哲學中法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renuatus) 1596-1650)與德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)，也曾作類似嘗試。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)卻基於他所創的先驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)，認為：上述論證不過是些先起性之綜合判斷，因此無法證明物自身(Thing-in-itself)的實際存在、天主/上帝/神的存在、靈魂的不死(靈魂不滅↗709 soul, immortality of the)與人的自由是實踐理性的要求(postulata)，卻無法用純粹理性來證明。比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)與繼之而起的一些學者，卻認為康德的先驗哲學尚需更進一層的先驗的可能性之條件，藉之重新建立形上學(↗194 metaphysics)及神存在之理性論證(有關天主存在的論證(↗144 argument for the existence of God))的學術基礎。這些論證卻並非走向有神論的唯一途徑。來自生活的存在體驗之途至少與學術性的論證同其重要。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 何世明著，《中國文化中之有神論與無神論》，北京：宗教文化出版社，1999。
- 李震著，《人與上帝—中西無神主義探討》，台北：輔仁大學出版社，卷一 1986；卷二 1988；卷三 1990。
- 胡厚宣著，《殷代之天神崇拜》，《甲骨學商史論叢初集》，第一冊，香港：文友堂書店再版，pp. 1-301，1944。
- 項退結著，《中國知識份子與有神論宗教：一個兩難論證的糾纏及化解》，台北：輔仁大學出版社，1989。
- 傅佩榮著，《儒道天論發微》，台北：台灣學生書局，1985。
- 顧立雅(Creel, H. G.)著、黃俊傑譯，《天神的原流》，大陸雜誌第45集，1973。
- Cottingham, J. *The Meaning of Theism*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publications, 2007.
- Craig, W. L. *God, Time, and Eternity: The Coherence of Theism II: Eternity*. Dordrecht Boston: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- Dawes, G. W. *Theism and Explanation*. New York: Routledge, 2009.
- Golding, J. L. *Rationality and Religious Theism*. Hants: Ashgate, 2003.
- O'Connor, T. *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2008.

項退結

## 144 有關天主存在的論證

yǒuguān tiānzhǔ cúnzài dé lùnzhèng

### ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD

參閱：149 存有論證 190 宇宙論證 103 目的論證  
173 自然神學 143 有神論

(一) 概念說明：有關天主存在的論證(argument for the existence of God)一詞，其中「argument 論證、理由、憑證」一詞，源自拉丁文的「arguere 證明、肯定」，指有關個案或論點提出的正反理由。天主/上帝/神(↗30 God)存在的論證，人藉著理性，從「果」(天下萬物的存在)推論到萬物的「因」，證明天主/上帝/神的存在。肯定人生活擁有不同的層面



之事實，含有兩個意思：即有些人雖在生活中經驗過許多的事，但這些經驗無影無蹤的消失了；而有些人雖屬早年的生活，卻能清晰地保留他們的經驗。這種人生經驗的意識所以不同，是要看人一方面體驗了多少人生的事實；另一方面人在他的歷史中，將這些體驗「反省」到什麼深度。此知識的現象分析，對有關天主存在的體驗和論證有所幫助。的確，天主/上帝/神存在需要「直覺」，即肯定神秘經驗(神秘神學↗381 theology, mystical)本身，而對其反省或論證能加深直覺的經驗，並理解對天主/上帝/神存在的理由。

## (二)歷史：

(1) 西方哲學(↗140 philosophy, western)一開始就離不開神學(↗385 theology)：思想家在日常生活中讚賞宇宙的美妙存在和觀察其萬象之變化而推論其太初(arche)的問題；如此，遂建立了自然神學(↗173 theology, natural)。此古典的形上學(↗194 metaphysics)傳統(↗596 tradition)後來發展出不同的絕對存在證明之道路。多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)歸納為「五路論證」(Quinque viae)，並將「絕對的存」在等同為天主/上帝/神的存在。這樣，古代所尋找的「太初」就以不同形上學的言語表達出來了：第一因、最終的目的、美善，以及必然的存有者等。參考：存有論證(↗149 argument, ontological)、目的論證(↗103 argument, teleological)、宇宙論證(↗190 argument, cosmological)。

(2) 最強烈反駁傳統自然神學的論證的人是德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)。他雖然贊成，如果有宇宙的存有，也就應該承認有絕對存有者，但人無法以理性推論到存有者的事實。因為人依靠在時空中有限的悟性來判斷屬神性(divinity)的存在，他就落入某些「正、反論題」(antinomy)的危險。康德將「純粹理性」(Pure Reason)和「實踐理性」(Practical Reason)分開，而以倫理神學(↗361 theology, moral)來代替思辨神學(speculative theology)(↗313 theology, dogmatic)；此看法對新實證哲學的

影響很大：既然形上學命題在實證哲學中不能驗證，它就沒有意義而應保持靜默；而對康德所重視的道德價值卻採取「中立」的立場。怪不得，有時康德被列在無神論/無神主義(↗514 atheism)的哲學家之中！

(3) 比利時神學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)將士林/經院哲學(scholastic philosophy)(士林/經院學派↗20 scholasticism)和康德批判的先驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)融合為「新士林/經院學派」(↗609 Neo-Scholasticism)。主要的課題是以主動的理性，貫穿康德穩固的、靜態的系統，使因果律/因果關係(causality)(cause and effect relationship)不再受限定，如此化約了形上學的構造原則(transzendente Konstruktion)和規制原則(regulative Idee)。接著馬雷夏、德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)和奧地利哲學家、耶穌會會士科雷特(Coreth, Emerich 1919-2006)採用當代的基本存有學(↗148 ontology)，如德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)，來說明有關天主/上帝/神存在的論證：「天主/上帝/神是吾人「存有」的必要先驗條件，然而不容易說明其真象」。因為一有對象，即有陷入偶像的可能性，因而人的推論需要不斷的淨化和超越。另一方面，人雖然意識到錯誤的危險，但免不了不斷的尋找、試論，以便說明祂。

(三)嚴格而論，有關天主/上帝/神存在的論證並不是「證明」祂存在，而是以人的語言來說明人和天主/上帝/神本來已有的關係。是故，當人意識到生活，就肯定生命的來源。當人肯定什麼，天主/上帝/神也隱含地受肯定；連人要否定天主/上帝/神時，只要他還活著，他已在否定中肯定了天主/上帝/神的存在。正如誰說：「沒有真理」(↗335 truth)的時候，他也肯定了「真理」。在生命中也不能否定其來源。生命的來源是天主/上帝/神；這是理論性的主張，而其答案則在信仰(↗315 faith)生活中找到了；因此，信仰生活要求反省(credo ut intelligam)，而反省有助於改善信仰生活的實踐。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Butterworth, E. J. *The Identity of Anselm's Proslogion Argument for the Existence of God with the Via Quarta of Thomas Aquinas*. Lewiston, N.Y., USA: E. Mellen Press, 1990.

Carney, J. C. *The Phenomenological Argument for the Existence of God*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2001.

Donceel, J. F. *The Searching Mind*. London, 1979.

Spitzer, R. J. *New Proofs for the Existence of God: Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications, 2010.

Warburton, N. *Thinking from A to Z*. London, 1996.

武金正

## 145 存在

cúnzài

EXISTENCE

參閱：140 西方哲學 146 存在主義 637 實在界  
119 主體 641 實體 148 存有論 194 形上學

(一)概念說明：存在(existence)一詞，源自拉丁文的「ex 出,出現」及「sistere 站在」,字面意義指站立於某處。從一般語言學而言,用以表示某事物在某處。從神學(↗385 theology)哲學(↗344 philosophy)的層面而言,指特別探討「存有物」的「此有、此在」(Dasein),故其本意為「在」,即「出現」(拉丁文 *existere*)。指事物可以存在於自然界中(物質存在 *material existence*),也可以心靈上的臨在(理想存在 *ideal existence*)。存在指出這個事實,它所肯定的是在實現中的「實有」。從這角度看,存在的反面首先是非存有(*non being*)或虛無(*nothing*),其次才是可能(*possible*)。「可能」與「虛無」的分別在於「可能」可以被心靈概念化,從而變成存有,虛無卻不能。然而,假若「可能」並沒有在事實上變成存有,它就沒有真正的存在。由此可見,存在與本質(↗100 *essence*)的關係：存

在就是本質的實現,是本質在實在界中真實的出現,因為在實現之前,本質原是一個可能性而已。因此可以說：當本質從可能性的層面進入實現的時候,它便真正地存在了。

(二)存在就其最完全、最正確的首要意義講,是指那被立即的經驗(感覺經驗 “*sensible experience*” 或心智經驗 “*mental experience*”)所肯定的東西。不管那經驗是外在的(客觀存在),還是內在的(主觀存在),這些存在都立即呈現在思想中。其中,外在經驗的真實存在(如桌上書本,窗前街道的存在)更是首要的,它是內在經驗存在的基礎;後者存在於認識主體的知覺中,因而也是立即的。

和存在的立即經驗相對的,是存在的中介知識(*mediate knowledge*):它不來自知覺(*perception*),而是得自指證(*demonstration*)。對那些或者因為在時空上的距離,或者由於其超越時空的存在模式(如精神體和天主/上帝/神↗30 *God*)而不能立刻臨在於認識主體的實有而言,其存在的認知便不能憑立即的經驗,而只有靠中介的指證了。要認識天主/上帝/神的存在(有關天主存在的論證↗144 *argument for the existence of God*),思考的出發點只能是受造物的存在,它們顯明自己正是天主/上帝/神的「全能」的結果。即使那些所謂「密契經驗」(*mystical experience*) (宗教經驗↗280 *experience, religious*),嚴格來說,也不能立刻地知覺到天主/上帝/神的存在,它們只能經驗到天主/上帝/神的存在在精神生活及其發展中,有一些特別的效果。

(三)存在主義(↗146 *existentialism*)雖是研究存在的哲學,它對存在的概念卻與(上述的)傳統哲學的存在概念不同。傳統上,存在一般被視為(任何)本質的實現,它是包容性的,而不侷限於人的存在。存在哲學卻指出,只有人才能夠了解自己的存在,且必須對自己的存在作抉擇。換言之,他不是單憑著「在此」的狀態而成為存在,而是藉著自由抉擇(基本抉擇↗146 *option, fundamental*)來實現自己。因為,人是唯一以存在的方式而在的存

有物，存在哲學稱之為「存在」，而且在其存在之前，沒有任何既定的本質。這樣，「存在先於本質」一語，便成為存在主義者的一般原則了。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

利維納斯(Lévinas, Emmanuel)著、吳蕙儀譯，《從存在到存在者》，南京：江蘇教育出版社，2006。

伊利亞德(Eliade, M.)著、姚蓓琴譯，《神聖的存在：比較宗教的範型》，廣西桂林：廣西師範大學出版社，2008。

Bennett, J. G. *Existence*. Santa Fe, N.M.: Bennett Books, 2010.

Greenberg, R. *Real Existence, Ideal Necessity: Kant's Compromise, and the Modalities without the Compromise*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

Jaspers, K. *Vernunft und Existenz*. München: Piper, 1960.

編譯

## 146 存在主義

cúnzài zhūyì

### EXISTENTIALISM

參閱：145 存在 344 哲學 140 西方哲學 119 主體 164 自由

(一)概念說明：存在主義(existentialism)一詞，或許不能視為哲學(↗344 philosophy)思維中的一個統一學派；可能更恰當地說，它是某種哲學思想的方式。一般而言，存在哲學家大抵都對西方哲學的許多主流傾向表示不滿。如他們對「一般存有物」(beings-in-general)的關注，而罔視「人類存有」與「非人類存有」之間的極大分別。因而存在主義一般而言都是反實證主義(↗639 positivism)的，認為：「科學方法不能把握人的存在；自由抉擇才能把握並實現人的存在」。為此，存在主義多強調「主體性」(subjectivity)的重要；雖然客觀真理不容否

定，然而要認識人類存在層面的真理(↗335 truth)，唯一的方法只有通過主體位格(↗206 person)的參與。其次，人對存有的認識必須始自他自己的位格存有，從「自我認識」開始才能擴展到其他一般存有。然而存在哲學家大抵都不願對人的存在給予細節的、具體的描述；為他們來說，每一個「位格主體」都是獨特的，這種獨特性超越一般的分析與描述。

(二)存在主義(對人的存在而言)的幾個特點：

(1) 首先，是所謂「存在先於本質」(l'existence précède l'essence)(法國哲學家薩特 Sartre, Jean-Paul 1905-1980 的名言)。換言之，人和自然界的事物不一樣；他並沒有一些早已界定好的天賦本質，就好像一些早已實現的可能性一樣；相反地，他的本質，仍然在他面前；等待著他去把握、去實現。因此，存在哲學家大都反對人的本質可以藉自然科學(如生物學、生理學、心理學等)和人文與社會科學，如：人學(↗438 anthropology, Christian)、社會學等，而得知的說法。

(2) 其次，就是所謂「墮落」(fallenness)的概念。人類的存在或多、或少總與它真實的模式有點距離。例如德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)便有「不實在的存在」(inauthentic existence)的說法：他所指的是人逃避對自我的責任，把自我埋沒在普通的或典型者群中；或者，純由科學的範疇去理解自己的存有，這些存在都不是「實在」的。另外，奧地利猶太宗教哲學家、聖經翻譯家布伯(Buber, Martin Mordechai 1878-1965)則認為：有人自我沉沒在「它」的世界(the world of it)的說法；如此，人將無法達致他位格存有的成長(這種成長只能在我—你的關係中達成)。此外，德國存在主義哲學家雅士培(Jaspers, Karl 1883-1969)和法國哲學家 和劇作家馬塞耳(Marcel, Gabriel 1889-1973)都有類似的說法。

從另一方面來說，所有存在主義哲學家都同意，從虛假的存在改變到真實的存在模式的可能性。奧地利猶太宗教哲學家、聖經

翻譯家布伯便說過，從過份沉迷於「它關係」到向「你」開放的改變，便能導致真實的位格存有。德國存在主義哲學家雅士培則以為在「哲學的信仰」中，人便可與他真實的、超越的自我相連，也與天主/上帝/神(↗30 God)相連。法國哲學家 and 劇作家馬塞耳指出要達到位格存在的實在性，人必須擺脫自我中心的「擁有」態度，而把自我「約定」(engage)給大眾，給天主/上帝/神。

(3) 其三，對主體感情、情緒等的重視。這些感覺不是主觀的、或縱情的；反之，它指出存有某些很易被人忽視的向度。如法國哲學家薩特對「嘔心」或「厭惡」(nausea)的分析說明，這種情緒指出感覺主體對生命的勞碌、世界荒謬可笑的無奈。而更重要的是人的「焦慮」(anxiety 或德文 Angst)態度。人焦慮的根源不是世上個別的事物，而是人類本身的整個狀況；它顯露出人作為自由和有責任感的存有物卻如何不滿於經驗中的自我的事實，以及他戰慄地醒覺到實現存在的可能，即人可以改變自己，成為真實的自我。

(三)大抵說來，存在主義哲學家們對現代文化(↗81 culture)和文明多抱持著相當批判性的態度。他們強烈地反對當今的廣大社會(mass-society)，以及它模糊或否定個人存在的實在性的可怕趨向。他們也抨擊現代社會對大眾傳播的誤用，以及在工業技能下現代人的過量工作，以致把他們非人化、非個體化。此外，他們也強烈反對現代的「科學主義」(scientism)；這種甚至可以稱科學的崇拜或偶像化的現象，視科學為認識世界的主要(或唯一)根源，漠視了位格存有在整個實在界中的重要性。

(四)某些哲學家曾經系統性地，試圖將存在主義應用到基督宗教(↗436 Christianity)的思想去。這種做法卻受到不少批評家的抨擊。有些保守的基督新教(↗445 Church, Protestant)人士甚至認為：無論應用任何「俗世哲學」來詮釋基督宗教，都無可避免地造成扭曲與蒼白。況且，存在主義只是二十世紀的黑暗與失望所造成的文化產物而已，與

基督宗教委實大異其趣。抑有進者，抨擊者還指出存在主義基本上是人文的，在它內沒有為超越性預留空間。最後，當一位神學家，如巴塞爾大學教授瑞士信義宗自由派神學家的布里(Buri, Fritz 1907-1995)，企圖極端而全盤地綜合基督宗教和存在主義的時候，他最後很可能以否定超越性，甚至將天主/上帝/神的特殊行為告終；否則也會變成極端的主觀主義(↗120 subjectivism)、非理性主義(irrationalism) (理性主義↗398 rationalism)和以人為中心(人為中心說↗15 anthropocentrism)的思想。

(五)不少存在主義的神學家也企圖為此事答辯，探討人類存在的哲學也許比經驗主義(↗627 empiricism)或實證主義提供更適當的管道以傳遞基督宗教義(↗407 doctrine)。因為大部分的存在主義哲學家都深受基督宗教傳統(↗596 tradition)的影響，且看德國存在主義哲學家海德格的人學，深受北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)、蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)及德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的影響，而德國存在主義哲學家雅士培的聖經(↗571 Bible)傳統亦清晰可見，更遑論丹麥信義宗神學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)及法國哲學家 and 劇作家馬塞耳了。存在主義代表著對科學崇拜和技術萬能這種淺薄的烏托邦(↗363 utopia)式的樂觀主義(optimism)之反動。最後存在主義可以幫助基督徒們更清楚地窺見基督宗教神學的本質，以及它與當代文明、文化及思想的關係。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白瑞德(Barrett, W.)著、彭鏡禧譯，《非理性的人：存在哲學研究：存在主義的現代風貌與西方傳統淵源》，台北：立緒文化事業，2001。

考夫曼(Kaufmann, W.)著、陳鼓應、孟祥森、劉崎譯，《存在主義：從陀斯妥也夫斯基到沙特》，台北：商務印書館，1987。

松浪信三郎著、梁祥美譯，《存在主義》，台北：志文出

- 版社，2004。
- 勞思光著，《存在主義哲學新編》，香港：中文大學出版，1998。
- 高宣揚著，《存在主義》，台北：遠流出版社，1993。
- 喬治·斯坦納著、楊仁生譯，《存在主義祖師爺：海德格爾》，長沙：湖南人民出版社，1988。
- 麥克羅伊(McElroy, D. D.)著、沈志遠譯，《存在的原始憂慮：存在主義的文學運用》，台北：結構群出版社，1989。
- 麥奎利(Macquarrie, J.)著、成窮譯，《存在主義神學：海德格爾與布爾特曼之比較》，香港：道風書社，2007。
- Cooper, D. E. *Existentialism: A Reconstruction*. Malden, Mass: Blackwell Publishers, 1999.
- Nargunam, J. *The Relationship of God, Man and World in the Religious Existentialism of Franz Rosenzweig (1886-1929)*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.
- Solomon, R. C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and their Nineteenth-Century Backgrounds*. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
- Stewart, J. B. *Idealism and Existentialism: Hegel and Nineteenth and Twentieth-Century Philosophy*. London; New York: Continuum, 2010.
- Wrathall, M. A. and Dreyfus, H. L. *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

編譯

## 147 存有

cúnyǒu

BEING

參閱：140 西方哲學 148 存有論 194 形上學 221 亞里斯多德主義 186 多瑪斯學派 100 本質 637 實在界

(一)概念說明：存有/實有/存有物(being)一詞，源自希臘文“einaí” (存有“to be”)與“to on” (being, 拉丁文“esse”指「在」與「在者」)；哲學術語用「存有」(近來哲學界更常用「實有」一詞)。「存有」是任何事物賴之而成爲存有者或存有物(ens, a being, 德文：“Seiendes”)的完滿。從概念的層面

而言，指包容一切實體(↗641 substance)的最基本超級範疇。從實在界(↗637 reality)而言，其一爲：包容一切實體的最高存有者(Being)，其他生命都依靠他而存在，基督徒神學(↗442 theology, Christian)、哲學(↗344 philosophy)認爲天主/上帝/神(↗30 God)就是存有者本身，因祂是自有的、不證自明的。其二爲一切實在的存有物。

### (二)歷史：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，希伯來文化傳統並無哲學性的「存有」概念，因此，較有困難直接地表達「存有」的相反，即「虛無」(nothing)或「虛無性」(nothingness)。舉例而言，在《創世紀》第一章1-2節作者要表達天主/上帝從無中創造(↗526 creation)天地萬物，就用混沌、空虛、深淵及一團黑暗的現象與思想來表達「從存有本身及質料的虛無創造」(creation ex nihilo sui et subiecti)天地的意義。日後，希伯來思想受到希臘文化的影響，才能在晚期的著作中，如《瑪加伯書》七28節。

(2) 在早期希臘哲學中，「存有」與「改變」相對：存有是不變的，因爲完滿的事物(存有物)只能變壞，不能變得更好。然而，世界卻的確在變。因此，世界只含某種程度的存有(即「不完滿的存有」)。希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)不變的觀念，就是最真實的實體，事物的完美模式。在其弟子亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學中，存有卻是已經實現的潛能(實現與潛能↗638 act and potency)。絕對存有自身，就是那完全實現它所有的潛能者，也是「不動的主動者」，它就是天主/上帝/神。

(3) 十三世紀，希臘哲學家亞里斯多德的形上學(↗194 metaphysics)被義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)等學者發現之後，他的思想大大影響中世紀全盛期的神學家。天主/上帝/神是完全的實現，沒有絲毫未實現的潛能，因此，祂是不變的，也是不可能變的。祂也是必然的存有者(存有學↗148 ontology)，其他存有物只由於祂的意志或創造而偶然地存在。用

當時用神學(↗385 theology)的話來說：天主/上帝/神不但是許多存有物中的一個存有物(a being)而已，而更好說，祂是存有本身(the Being)。祂是唯一能完全適當地說「我是」的存有者。因為存有就是祂本身，而祂的本質就是祂的存有。祂由於自己的純粹行動而存在；而祂主要的活動就是作祂自己。

(4) 希臘哲學中的此種「神觀」與聖經中生活的、位格(↗206 person)的、參與歷史的天主觀全然相反，將此兩種全然相反的天主觀結合在一起，真是整個思想史上頗令人驚訝的一件事。此一結合，造成了基督徒神學(↗442 theology, Christian)中許多重大問題中的一個，即：如何將天主/上帝/神的絕對超越性和祂的宇宙內在性整合在一起。舉個例子來說：一些基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學家，由於他們反形上學的主張，否定天主/上帝/神是基本或絕對存有自身的說法；如此一來，天主/上帝/神竟有變成許多其他存有物中的一個存有物而已的趨勢。到了最後，所謂天主/上帝/神更成為論述人的存在，或人類(↗11 man)的理想的一種方式而已。另一方面，在德國駐美信義宗神學家、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)等人的神學(人學↗438 anthropology, Christian)中，則把天主/上帝/神設想成存有自身；如此一來，神又變成了「有神論的神以外的神」，即最高完滿的存有自身。

(三)問題可以作如下的剖析：

(1) 「存有」是所有概念中最抽象的一個；而聖經中的天主/上帝/神則是生活的、位格的實體。這兩種概念怎能結合在一起呢？答案也許是：天主/上帝/神存有的奧秘是超越人的想像範圍之外的；然而，天主/上帝/神卻已從祂的奧秘(↗600 mystery)中走出來了，並且向那些聽從祂的人啓示(↗472 revelation)了自己。再者，天主/上帝/神也在祂所創造的萬物中留下了足跡，尤其是那按照祂的肖像而造成的人。因此，天主/上帝/神之為存有物與人之為存有物之間便有了類比(↗698 analogy)性。今日所爭議的問題也許是：有沒有任何

可以闡明這天主的存有(Being)與人的存有(beings)之間的類比性的方法？

(2) 當代神學家從德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)在《存有與時間》(Sein and Zeit, 1927)一書中，將存有與時間的分析找到進路；時間也許是理解天主/上帝/神和人的關係的適當類比：時間對作為存有物的人類來說，超越了僅是分秒的連續。這樣，時間和變動不再只有負面的意義。人敢於接受時間，他有能力去「由他」(to let be)，而「由他」即是「創造」、是「愛」。英國新教神學家麥夸里(Macquarrie, John 1919-)在其《存在主義的神學：海德格與布特曼的比較》(Existential Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann, 1965)一書中，強調：「存有自身就是由他：創造、支持、及滿全其他存有物；人在創造、無私的愛中，找到這最終奧秘的模式」。另一種企圖和解存有與變動的哲學、神學就是過程神學(↗590 theology, process)。以上兩種進路，企圖：從希臘思想中以為不變才是「真實」的想法中，超越到一種更富動力的、希伯來式的存有觀，即存有就是行動。希伯來的存有(神)是活動的，他主動地進入人類的歷史。其實傳統希臘的天主觀，早有視天主/上帝/神為「純粹行爲」(actus purus)的講法。這樣看來，希臘和希伯來的存有論/存有學(↗148 ontology)也不如乍看之下的那麼不可並行了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 丁福寧著，《語言、存有與形上學》，台北：商務印書館，2006。
- 皋涼著，《存有：思想來去游移間的問題與解決問題》，台北：發言權出版，2010。
- 陳美珠著，《海德格思想中存有與時間的辯證》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997。
- 陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋 A Commentary on Heidegger's Sein und Zeit》，台北：台灣大學出版社，2006。
- 劉育佩著，《海德格的存有論與台灣生命教育 M. Heidegger's Ontology and Life Education in Taiwan》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2007。
- 高凌霞著，《「存有」概念之意義：形上學形式對象之探討》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，

1980。

蔣年豐著、劉增雄譯，《黑格爾的社會存有論》，台北：學生出版社，2008。

Gorner, P. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

Malpas, J. E. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Roubach, M. *Being and Number in Heidegger's Thought*. London; New York: Continuum International Publications Group, 2008.

編譯

## 148 存有論

cúnyǒu lùn

ONTOLOGY

參閱：344 哲學 147 存有 194 形上學 140 西方哲學 637 實在界 20 士林/經院學派

(一)概念說明：存有論(ontology)一詞，是由希臘文的「*eimi, on* 存有、存在」及「*logos* 言、言語」，指研討普遍存有物的本質、特徵、秩序及存有之為存有的學問的學問。此名稱由德國物理學家、醫生戈克雷尼烏斯(Goclenius, Rudolf 1572-1621)初次引用，後經波蘭的哲學家、數學家沃耳夫(Wolff(Wolf), Christian von 1679-1754)發揮成爲一門獨立的學問。各學科因研究的角度不同，所探討的存有領域也就有所差別。「存有論」異於其他一切學科，因爲它主要的研究對象不是有限存有/實有/存有物(↗147 being)，而是存有本身；不侷限於某觀點去探討，而是就存有本身而論。故「存有論」可說是研究存有本身的學問。換言之，它研討的是存有的本質、特性、原理(規律)和範疇。其實，哲學(↗344 philosophy)的各領域，如倫理學(ethics)或認識論(↗392 epistemology, theological)都只是由它細分出來的。在哲學發展過程中，曾出現了各式各樣的學科分法。

(二)簡史：

(1) 希臘哲學家芝諾克拉底(Xenocrates, 396-314)把學科分爲辯證法(Dialectics)、物理學(physics)和倫理學，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)也接受此分法。辯證法研究「觀念」和「存有界」，相當於存有論。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)把研究存有本身的學問稱爲「第一哲學」，後來稱爲形上學(↗194 metaphysics)。

(2) 士林/經院學派(↗20 scholasticism)大都依循亞氏分法。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)之後，形上學分爲普通形上學和特殊形上學，後者包括研究天主/上帝/神(↗30 God)的自然神學(↗173 theology, natural)、研究靈魂的心理學(psychology)、研究具體事物的宇宙論(cosmology)；而前者專論存有。1613年德國物理學家、醫生戈克雷尼烏斯首次使用「存有論」這詞彙後，便廣爲採用，1729年因波蘭的哲學家、數學家沃耳夫在其著作中使用此詞彙，此詞彙便成爲哲學術語。

(3) 德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，取消了討論天主/上帝/神的形上學，雖把存有論視爲形上學的一部分，但認爲存有論不談「超感覺」的事物，且存有爲不可知，故存有論名存實亡。德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的邏輯學(logic)取代了存有論的工作。黑格爾後的哲學除了存有主義(ontologism)外，大都把存有論從哲學中剔除。

(4) 近代的新康德主義(Neo-Kantianism)使存有論東山再起。德國哲學家哈特曼(Hartmann, Nicolai 1882-1950)不讓天主/上帝/神的問題進入他的新存有論中，存有論只分析變遷的現象界(現象學↗397 phenomenology)及唯一的實在界(↗637 reality)，然後，納入它的範疇和關係中。德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)認爲：存在的存有是瞭解存有的基礎。此外，新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)承襲中世紀的存有論而加以發揮。總之，存有論能否重振，

端看今後的轉變。

### (三)系統評估：

(1) 在哲學中的地位：存有論首要的對象是存有本身，不是知識論與倫理學的對象(知識與意志)。若從它的正式對象本身而論，存有論就如昔日成了探討神的哲學學說。再者，它也不易與前述各學科清楚加以劃分，因為即使它主要在論「存有」本身，仍會自然而然涉及各存有物如何相關的問題。

(2) 可能性與方法：存有論的可能性存於真正普遍命題對任何領域中的對象是否都可能。這命題不能從經驗(因無法經驗未來)歸納出來，或只用分析方法，而必用「先於經驗」的方法才可達到這種既綜合又演繹的判斷。

(3) 存有本身、原理(規律)與超級屬性(↗494 transcendentals)：這種既綜合又演繹的判斷是基於人類對存有本身的知識，亦即基於形上的原理(規律)與存有的超級屬性；這些「原理」(不矛盾律“principle of non-contradiction”、排中律“principle of the excluded middle”、同一律“principle of identity”、因果原理“principle of causality”)，因是進一步知識的起點而得名，而那些特性(單一性“unity”、真“truth”、善“goodness”或價值“value”、美“beauty”、聖“holiness”)因必然屬於存有本身而稱為超級屬性。可是上述的演繹原理與存有必然的特性都不是得自經驗。

(4) 有限性、類比(↗698 analogy)、範疇：「有限」存有物只是類比地分享了「存有本身」，並不是「存有本身」的一部分。所以努力區分每個有限的存有物，將它們納入一些範疇難免有些武斷，而無法廣泛地被接受。其中通行最久的是亞里斯多德對範疇的分法；他偏重實體(↗641 substance)和依附體(↗291 accident)的區分。既然語言只能借助於存有範疇內的普遍概念，人仍得採用範疇對有限存有物的劃分來指出個別的事物，但任何概念都無法將個別事物表露無遺，且只能在實際相遇中才能認知那事物。所以「存有論」愈走近「普遍的領域」的對象時，學者的困難

便愈少。「存有論」愈鑽研個別事物或面對經驗界，便愈感艱鉅。今日的存有論最迫切的工作是毫不逃避地面對這艱苦的任务。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

丁福寧著，《語言、存有與形上學》，台北：商務印書館，2006。

臯涼著，《存有：思想來去游移間的問題與解決問題》，台北：發言權出版，2010。

陳美珠著，《海德格思想中存有與時間的辯證》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997。

陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋 A Commentary on Heidegger's *Sein und Zeit*》，台北：台灣大學出版社，2006。

劉育佩著，《海德格的存有論與台灣生命教育 M. Heidegger's *Ontology and Life Education in Taiwan*》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2007。

高凌霞著，《「存有」概念之意義：形上學形式對象之探討》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1980。

蔣年豐著、劉增雄譯，《黑格爾的社會存有論》，台北：學生出版社，2008。

Gorner, P. *Heidegger's Being and Time: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Malpas, J. E. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.

Roubach, M. *Being and Number in Heidegger's Thought*. London; New York: Continuum International Pub. Group, 2008.

Wautischer, H. *Ontology of Consciousness: Percipient Action*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2008.

編譯

## 149 存有論證

cúnyǒu lùnzhèng

ARGUMENT, ONTOLOGICAL

參閱：144 有關天主存在的論證 173 自然神學

(一)概念說明：存有論證(ontological argument)，其中存有論(ontology)一詞，是由



希臘文的「*einai, on* 存有、存在」及「*logos* 言、言語」，指研討普遍存有物的本質、特徵、秩序及存有之為存有的學問的學問。另論證/爭論/辯證(*argument*)一詞，源自拉丁文的「*arguere* 證明、肯定」，指有關個案或論點提出的正反理由。存有論證(*ontological argument*)是西方哲學(↗140 *philosophy, western*)對天主/上帝/神(↗30 *God*)的存在(↗145 *existence*)最仔細的探討。其課題是：如何證明天主/上帝/神的觀念必須有天主/上帝/神存在的根據。該論證主要由義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布理的主教安瑟莫(*Anselm of Canterbury 1033-1109*)開始發揮；再由法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(*Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650*)與德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(*Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716*)等繼續解釋之。最近由美國哲學形上學家、神學家哈茨霍恩(*Hartshorne, Charles 1897-2000*)的研究，而再度引起熱烈的討論。存有論證肯定至高無上的精神充滿萬物，也滲透人的理性思想。事實上，在人的理性思想中，有一種比一切概念更偉大的絕對概念。根據安瑟莫的看法，此概念與絕對存有本身是無法分開的，因此絕對概念也包括絕對的存有本身。換言之，此絕對概念證明絕對存有本身的存在，就是神的存在。存有論證在哲學史中，受重視是因為有相當的勢力反對它之故，如義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(*Thomas Aquinas, 約 1225-1274*)和為德意志觀念論(*German idealism*)(唯心論/觀念論 ↗712 *idealism*)哲學家康德(*Kant, Immanuel 1724-1804*)。

## (二)歷史：

(1) 義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布理的主教安瑟莫的存有論證名言「不能想還有大的」(*aliquid quo nihil maius cogitari potest*)，強調：「每件被了解的事物，均在思想中的觀念裡存在著。而比觀念本身更大的存有物就是觀念所表達的事實」。這種思維可以以「三段論證」來說明：1)人能想像的最大的存有物就是存有/實有/存有物(↗

147 *being*)。2)而天主/上帝/神是人能想像到的存有物中最大的。3)則天主/上帝/神此存有物就是存有/實有/存有物。一般討論「三段論證」，都特別注意大前提；如果大前提沒有問題，而在推論的過程中也沒發生錯誤，那麼大約就會被認可了。這裡大前提就成為爭論的問題：能想像到最大的「存有物」真的是「實有」嗎？

(2) 法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒採用該存有論證來支持其天主/上帝/神觀念，同時以完美的觀念，來證明天主/上帝/神的存在。他認為：「如果最大的觀念不存在的話，那麼這觀念就不是完美。而天主/上帝/神存在是完美的，結論：最大觀念是存在的。這就是說，天主/上帝/神存在，否則天主/上帝/神就自相矛盾了」。笛卡兒以「完美」的觀念來證明天主/上帝/神的「存在」，使人認為他在觀念中肯定天主/上帝/神存在。這確實是理性主義(↗398 *rationalism*)的弱點。然而萊布尼茲認為笛卡兒的結論不是誤推，只是不完美而已；因為他應該退一步證明：承認「最大」和「最美」的可能性並不矛盾，因其屬於絕對者(↗542 *Absolute, the*)(天主/上帝/神)。然後他說：承認絕對者可能存在，他就存在(有關這點美國哲學形上學家、神學家哈茨霍恩更詳細地發揮了)。萊布尼茲的理由是：人有權假設每一個存有物的存在，尤其絕對者的存在，除非有人能提出反證。

(3) 反對此存有論證的人認為：「觀念的存有」和「實在的存有」之間的推論是有問題的。與安瑟莫同時代的法國神學家、本篤會會士戈尼洛(*Gaunilo* (約十一、十二世紀)，在其著作《致愚者書》(*Liber pro insipiente*)中，嚴格地批判安瑟莫的存有論證，認為從存有物的概念本身，是無法推論到此存有物的存在。他提出疑問：「當人想出一座巨大島嶼時，它就存在嗎？」。日後德意志觀念論哲學家康德在其先驗哲學(↗160 *philosophy, transcendental*)系統內認為：人不能認識「物自身」(*thing-in-itself*)(即天主/上帝/神、靈魂和世界)；另一方面，先驗的觀念應與實有相合，否則它是空的。換言之，康德認為存有論證之錯誤在於把兩種實有，即「存在的實有」和「概念中的實有」混淆在一起；此兩

種實有有所不同，正如一百個實在的銀幣和在概念中的銀幣有所不同。

(三)反省：有關「事實」和「可能」這一點，美國哲學形上學家、神學家哈茨霍恩在研究安瑟莫的理論中，一再肯定地說：「如果天主/上帝/神是可能的，祂就必然存有」。首先，他證明「模態邏輯」(modal logic)的根據是在於其外；其次，在探討此邏輯的「否認」時，該找出此「否認」和邏輯的根據的關係。原則上，此關係是：「可否認」該以「可肯定」為本。如此，面對天主/上帝/神可能和非可能的存在之證明即是某種肯定。而任何肯定都有必然的基礎：連肯定沒有真理(↗335 truth)，最後亦是一種真理的肯定。當然，在這邏輯推論的過程中，人的自由選擇是重要的，而選擇已假定其先有的基礎了。如此，天主/上帝/神存有論證與人類(↗11 man)的信仰(↗315 faith)息息相關，而且可說，它就是以人的語言來說明人與天主/上帝/神藉著精神及信仰生活已有的深深的相互寓居/彼此滲透(circumincession)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 丁福寧著，《語言、存有與形上學》，台北：商務印書館，2006。
- 泉涼著，《存有：思想來去游移間的問題與解決問題》，台北：發言權出版，2010。
- 陳美珠著，《海德格思想中存有與時間的辯證》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997。
- 陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋 *A Commentary on Heidegger's Sein und Zeit*》，台北：台灣大學出版社，2006。
- 劉育佩著，《海德格的存有論與台灣生命教育 *M. Heidegger's Ontology and Life Education in Taiwan*》，台北：輔仁大學宗較研究所碩士論文，2007。
- 高凌霞著，《「存有」概念之意義：形上學形式對象之探討》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1980。
- 蔣年豐著、劉增雄譯，《黑格爾的社會存有論》，台北：學生出版社，2008。
- Dombrowski, D. A. *Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.
- Goodwin, G. L. *The Ontological Argument of Charles*

*Hartshorne*. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978.

Harrelson, K. J. *The Ontological Argument from Descartes to Hegel*. Amherst, N.Y.: Humanity Books, 2009.

Mulvaney, R. J. ed. *Classic Philosophical Questions*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall, 2009.

Plantinga, A. ed. *The Ontological Argument: From St. Anselm to Contemporary Philosophers*. Garden City: Doubleday, 1965.

武金正

## 150 成義(稱義)

chéngyì(chēngyì)

### JUSTIFICATION

參閱：353 恩寵 315 信仰 93 正義 465 唯靠信仰  
466 唯靠恩寵 273 宗教改革 632 稱義

(一)概念說明：成義/稱義(justification)一詞，源自拉丁文的「ius 法律、權利」、「iustus 義人、遵守法律的人」及「facere 做」，指人達到法律要求的過程及結果。在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，強調天主/上帝/神(↗30 God)是公正無私的，人類(↗11 man)是為天主/上帝而受造的，由於祂的公義(正義↗93 justice)及對受造物的尊重，所以人必須在天主/上帝前成義/稱義。新約(↗611 New Testament)中強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是真正的「義人」(宗三 14)，是天父所喜悅的，祂也瞭解真正的成義/稱義是「為光榮天主/上帝而死」(若十七 14)。基督徒的成義/稱義是作天主/上帝的子女(羅五 16-19)。因此成義/稱義其意義是：1)證實某件事物(或人)的確切性，或為其辯護的理由、事實、情況或說明。2)證實的行動，即將正義歸給某人。3)被證實為正義的狀態，即擁有正義。神學的層面而言，“justification”是天主的行動(而不是人的善工、善行)，藉此行動，人得以「成」為正「義」(made just)，或被「稱」作正「義」(accounted just)，沒有罪咎，或罪罰。

在天主教神學(↗385 theology, Catholic)

層面上，指基督救恩(↗455 salvation)在每位信友身上的實現。消極而言是罪惡的真正滌除，積極而言是人內在超性(↗492 supernatural, the)的更新。在基督教神學(↗446 theology, protestant)層面上，指天主/上帝白白賜與的恩惠，因祂赦免人類的罪過，並接納人為義。因此基督的義歸給人，人需憑信心接受。開創基督新教的馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)主張：人是「藉著恩寵」、「由於信德」領受天主/上帝的正義，即所謂的「唯靠恩寵」(↗466 sola gratia)、「唯靠信仰」(↗465 sola fide)。自宗教改革(↗273 Reformation)以來，天主教與新教神學界曾不斷爭辯此一問題，但經過雙方不斷的神學交談(theological dialogue)，已於1999年10月31日天主教會與世界信義宗聯合會，在「奧格斯堡會議」簽署了一個有關「信德的成義教義」的聯合聲明，達到「成義」與「稱義」(↗632 justification)的基本共識。

(二)聖經強調正義的觀念，由於天主的恩寵和人的信仰，人無故地(不由於自己的功績)分享到正義：

(1) 舊約的正義有廣、狹二義：1)廣義的正義：是指創造者天主/上帝給予宇宙的好而正確的秩序(詠九七 6)。2)狹義的正義：則是指雅威(↗505 Yahweh)和祂的以色列子民之間，正確的共融秩序。為雅威而言(民五 11；詠一四三)正義暗示：「救贖性的臨在、建立法律(生活上的基本秩序)、立盟約(↗588 covenant)、保護、忠信、領導和安慰」。為以色列人而言(創十五 6；申六 25；詠二十四 3-4；一四三 1-2)正義則是：「深深地信賴上主、遵守法律、保持心靈的純潔、忠於盟約的許諾」。先知們一直都力求把這種共融(雅威和以色列民的共融)內在化。耶肋米亞先知(耶卅一 31-34)更刻劃出這共融的理想模式，也就是：圓滿的正義。

(2) 在新約，耶穌基督對抗那些自以為義的人；他們遵守法律的命令，希望藉自力成為義人，但這些行為卻往往淪於外在化，沒有全心投靠生活的天主/上帝(路十五：十八 9-14；瑪十一 19)。另一方面，耶穌卻與那些

邊緣的、在社會上遭遺棄的人，建立完全的共融關係。換言之，祂把正義帶給他們，使他們成義/稱義。

成義/稱義是保祿書信的基本範疇。依據羅三 9-21 及迦二 15-21，在天主/上帝面前，人人都是罪人，透過耶穌基督的救贖工作，由於恩寵(↗353 grace)，藉著信仰(↗315 faith)，正義才得以帶給人。他們的罪(↗591 sin)過才獲得寬赦，藉著聖神(↗566 Holy Spirit)成為新人(羅六 4)。羅八及迦三描寫這新人為「成義的人」。雅二 14-26 節平衡了保祿「唯靠恩寵」及「唯靠信仰」的主張，而強調「愛德工作」(愛↗604 love)的重要，愛德是信仰和成義/稱義的滿全。

### (三)歷史：

(1) 聖經有很豐富的成義/稱義思想，神學歷史(↗388 theology, history of)卻以各種不同的，有時以簡化的方法來解釋它。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)特別強調，成義/稱義為罪人是純恩寵的角度，人類的工作是他自己的功績/功勞(↗95 merit)，天主/上帝藉此功績光榮祂的恩寵。在中世紀義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)把成義理解為在告解聖事中所傳的罪過的赦免。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)系統性地發揮這思想(《神學大全》(Summa Theologiae) S. Th. II-1, q.113)。然後，在人文思想的脈絡中，神學對成義/稱義的理解轉移到人類自由的角度，有時以一種半白拉奇(Semi-Pelagianism) (↗113 Pelagianism)的態度過分地強調自由的重要性。英國士林/經院神哲學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1374)影響德國士林/經院神、哲學家、天主教司鐸比耳(Biel, Gabriel 約 1408-1495)，從比耳手中，德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)學得了士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)有關成義/稱義的理論。

(2) 宗教改革強烈的反對任何藉人的善工而

得的成義/稱義。馬丁路德由於許多個人的、靈修/神修(↗710 spirituality)的、哲學(↗344 philosophy)的、神學的以及教會(↗411 Church)的原因，開始對抗按他所理解的士林/經院神學藉人力成義/稱義的看法，而強調三個有名的「唯靠」：「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)、「唯靠恩寵」、「唯靠信仰」。他認為這三個唯靠就是邁向聖經的成義/稱義的唯一門路。天主/上帝出自仁慈賜人成義/稱義的恩寵，祂也恩賜信仰。罪人藉信仰接受基督的正義，而接受基督正義的行動是一種法庭的宣布：從此不再計算他的罪(↗591 sin)，基督的正義外加於他的身上(成義/稱義)(imputed, forensic justification)。一方面罪人是在基督內，但另一方面，他仍是罪人。這就是路德有名的公式：(homo simul justus et peccator)，成義/稱義之後，正義的人的善工就像信仰成熟的果子一樣。

(四)天主教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，藉著特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)反擊宗教改革的主張。在特利騰大公會議第六期會議(1547)中，發表了成義法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)(DH 1520-1583)。法令的準備工作歷時七個月，法令的目的不僅是為拒絕改革者的教導，也為天主教的恩寵論提供一套一貫性的陳述。此法令在白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的「自我足夠論」和宗教改革者的對受傷的人性之懷疑兩極端中，採取了中庸的立場。它只討論成人的成義，闡釋三層成義的概念：成義/稱義的獲得、保留和增長，以及因罪失義之後的復得。第十六章討論功績之為成義/稱義的果子，這一章概念全然是聖經的，是整個法令中最令人滿意的部份。在十六章之後還附有〈成義典章〉(Decree on reformation)(DH 1551-1583)以譴責和絕罰的方式重複成義法令《既然在此時代》的理論。

二十世紀由於各種在歷史上，以及在聖經及合一研究上的更新活動，對成義/稱義的基本意義，在各主要的基督徒教會中，已達成一廣闊的共識。

(五)今日的合一神學特別發揮下列幾點：

(1) 對人、啓示(↗472 revelation)及恩寵的整合看法，將成義/稱義解釋為：「一個包含各種動態因素的事實」。它包含來自天主/上帝絕對的愛，以及自由的「自我啓示」和「自我通傳」(self-communication)，也包含法庭宣判的因素，宣布人完全無能藉自己的工作與三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝取得共融的事實。此外，成義也包含天主/上帝對人的不變計劃，即：「縱使人罪惡滿盈，人性卻基本上仍是好的」。最後，成義/稱義也包括「由天主/上帝的主動而導致成人的內在更新」。天主/上帝創造性的言語，不僅法庭性地宣布人恢復正義，事實上也將其變作一個在天主前的義人。

(2) 神、哲學藉著過程、範疇，不僅能將成義/稱義理解為一件在此時刻、此地「點」上所發生的事件，而且也將成義/稱義視為歷史性地，邁向末日圓滿的過程。如此看來，義人一雖會犯罪，也會棄絕罪過一當真是「義人」，同時也是罪人了。

(3) 天主/上帝召叫人類，也召叫整個宇宙與他作親密的共融。對於這無限豐富的真理(↗335 truth)，神學上有許多模式去闡釋它，成義/稱義僅是許多中的一個而已。其他聖經模式還有：「救恩」—它從人無能擺脫滅亡的角度來說明這事實；「解放」—它預設人在監獄中，在被剝削的壓力下，也在勝過他的暴力中的情狀；「盟約」—它來自人類兩伙伴立約的程序，但在天主/上帝和人、天主/上帝和以色列的盟約中，雙方面的情形雖然與人間盟約不同，但它同樣在愛的共融中，這包括秩序和法律；「救贖」—它預設人類藉贖金買回的情況；「和諧」—這是一個比較中國式的模式，建立於把所有事物帶到生命的大融和的基本渴望上(天地人合一)(↗48 haven-earth-man-unity)。

(4) 神學必須顯示成義/稱義的人和天主聖三/三一上帝間，由於成義/稱義所帶來的不同的、卻互相滲透/互相貫通(interpenetration)的關係。首先，是無故被邀請與天主/上帝做親密融合的義子和父親的關係。其次，是被召叫作「兒子中的兒子」的兄弟姐妹和聖子之

間的關係。其三，是與聖神，那在人心中最深之處的天主/上帝，有時超過言語的關係。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

麥葛福(McGrath, A. E.)著，曹明星譯，《再思因信稱義》，台北：校園書房出版社，1999。

薛邊思(Schmaus, M.)著，宋蘭友譯，《成義和末世》，香港：生命意義出版，1996。

溫保祿講述、鄭麗娟筆錄，《天主恩寵的福音》，台北：光啓出版社，1989，137-209。

溫司卡(Wan Sze-kar)著，黃妃伶譯，《合和本聖經所呈現的基督教為何?：論"Justification by faith"(因信稱義)的翻譯》，台北·新莊：輔仁大學出版社，2002。

Barth, K. *Church Dogmatics*, Edinburgh : T. and T. Clark, vol. 1, 2. 1956.

Calvin, J. *Institutes of Christian Religion*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, vol. 3. 1960. 11-18. 1989.

Daniels, N. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge [England] New York: Cambridge University Press, 1996.

Küng, H. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1964.

McGrath, A. E. *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1998.

谷寒松

## 151 列入真福

lièrù zhēnfú

### BEATIFICATION

參閱：548 聖人列品 152 列入聖品 440 基督徒倫理生活 107 生活品質 604 愛 439 基督徒召喚

#### (一)概念說明：

(1) 列入真福(beatification)一詞，源自「beatitudo 真福，全福，至福」其字根拉丁文「beatificus 有福的」，指圓滿的幸福。聖經(↗571 Bible)將真福視為與天主/上帝/神

(↗30 God)的共融，眾人所追求的最高圓滿價值。舊約(↗687 Old Testament)特別強調此生的幸福，也不忽略來世的真福。新約(↗611 New Testament)中耶穌基督(↗296 Jesus Christ)稱屬於天國(↗38 kingdom of God)的人是「應受恭賀的」(瑪五 1-12)，預許將永遠的福樂，賜予那些與祂結合的人(默十九 9-10)。天主教會所謂列入真福，指羅馬教宗(↗403 Pope)封立某人為敬禮(↗587 cult)對象的典禮，此典禮不如列入聖品(↗152 canonization)典禮般具有代表性。就是教會在教宗頒令之下，准許某一特定教區(↗405 diocese)、地區、國家或修會團體以公眾敬禮，並冠以真福之名，來光榮某位已死並聖德卓著的人。敬禮通常包含一台紀念該位真福的彌撒。但是，列入真福亦有它的限制：例如被列入真福者不可以是某一地方教會的主保聖人。

(2) 正式的列入真福，就是教會正面地宣布某某人在世時曾經有偉大的德行，或是致命而死，並且在死後經由旁人的懇求，顯過真實的奇跡(↗229 miracle)。除了必須有人證實該列真福者的德行之外，該位被列入真福者還須顯過兩件第一等的神蹟(殉道者不在此限)。

(3) 非正式的列入真福則是教會默許，而不阻止某種實行了一段時間，紀念某人的公開敬禮。

在列某人為真福之時，教宗並沒有行使他不可錯誤(教宗不可錯誤性 infallibility of the Pope)的權威，因為他沒有肯定地宣布某人是在榮福之中。換言之，列入真福並不要求信徒的信仰(↗315 faith)，它只要求倫理道德(↗362 virtue, moral)上的肯定，列入真福與列入聖品之間的分別，就好像容許信徒尊敬某人(真福)與命令他們尊敬他(聖人)之間的分別一樣。

(二)有關列入真福的歷史，請閱讀聖人列品(↗548 saint, canonization of)與列入聖品兩篇詞條。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Benedict XIV, Pope. *La beatificazione dei servi di Dio e la*

*canonizzazione dei beati*. Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana, 2010.

編譯

## 152 列入聖品

Lièrù shèngpǐn

### CANONIZATION

參閱：547 聖人 548 聖人列品 151 列入真福  
418 教會訓導權 549 聖人敬禮

(一) 概念說明：列入聖品/封聖(canonization)一詞，指「教會正式宣布某位已死的成員，堪受公眾的敬禮(↗587 cult)，並將他的名字列入列入聖人(↗547 saint)名冊中」。這種「聖人列品禮」在早期教會(↗411 Church)中並不存在；不過，教會中敬禮本地致命者的風俗卻很普遍，並且由教區(↗405 diocese)內的主教(↗116 bishop)所制定。將致命者的遺骸(或遺物)從墳墓移送到聖堂的儀式，就相當於列入聖品。漸漸地，教會的權威愈來愈介入列品的步驟。到了十世紀，申請必須上遞教宗(↗403 Pope)。1234年，教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)將列品權力保留給聖座。到了十七世紀，凡是對未被教會列入真福(↗151 beatification)或聖品的人之敬禮一律都在禁止之列。

(二) 列入聖品和列入真福一樣，分為正式的(常例的)和相當的(非常例的)兩種：

(1) 正式的(常例的)列入聖品(或列入真福)包括四個步驟：收集資料、提出申請、宗座禮序和最後裁判。除了第一個步驟可以在當地的教區內進行以外，其餘三個都直接隸屬教宗的審判權。1969年，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)宣布列入聖品(真福品)的程序可以縮短及地方化；教區法庭(在與梵蒂岡諮詢之下)可以處理全部的調查過程。

列入聖品與列入真福的過程大同小異。

但是，在列入真福之後，至少必須有兩個真實的奇蹟在經由呼求之後發生，才可以提出列入聖品的申請。

(2) 至於相當的(非常例的)列入聖品，則僅需教宗確定某人為聖人便夠了。不過，這種非常例的列品只應用於某些遠古的聖人，此類的敬禮在教宗烏爾巴努斯八世(Urbanus VIII 1623-1644)之時，已經行之有年了。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

神思編輯委員會編輯，〈聖人〉、《神思雜誌》第49集(全冊)，香港：思維出版，2001。

韓德力(Hendrickx, H.)著，〈中國與梵蒂岡在過去五十年中的關係：從對抗到對話、到主顯節和封聖事件〉、《中梵外交關係史國際學術研討會》，台北：輔仁大學，2002。

Evans, G. P. *101 Questions and Answers on Saints*. New York: Paulist Press, 2007.

Katajala-Peltomaa, S. *Gender, Miracles, and Daily Life: The Evidence of Fourteenth-Century Canonization Processes*. Turnhout, Belgium: Brepols, 2009.

編譯

## 153 死人復活

sǐrén fùhuó

### RESURRECTION OF THE DEAD

參閱：90 末世論 447 基督復活 157 肉身復活  
142 有始無終之境

(一) 概念說明：死人復活(resurrection of the dead)一詞，其中「resurrection 復活，復生，復甦，甦醒」一詞，源自拉丁文的「re 回、再、重」及「surgere 起力、立起、起身」，即重新再直立起來，再進入生命的領域。從基督信仰(↗315 faith)的角度而言，復活(↗47 Resurrection of Christ)不是回復舊日的生命，而是指整個人進入新而永恆的生命境界，即整體性的人進入復活的耶穌基督(↗296 Jesus

Christ)、天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)內那決定性的光榮境界，但這光榮境界卻還不是末世性的天堂(新天新地 new heaven and new earth)。

聖經(↗571 Bible)以「血肉的復活」表示一樣的意思(希伯來文的“basar”、希臘文的“sax”、拉丁文的“caro”，這些名詞都指「血肉」，即那有限、軟弱及受束縛的情況)。人就在這種情況中，經由死亡(↗154 death)而進入復活的光輝中。各宗教(↗266 religion)信仰都肯定死人復活的主張，但彼此之間卻仍有其矛盾之處。例如，有的宗教指出死亡是「精神」和「肉身」的分開，但卻又為亡者準備許多物質上的物品，好似支助亡者的生活所需一般；有些宗教對懲罰(punishment)惡人也有物化(↗245 Verdinglichung、reification)式的描述，這些惡人需要做補贖(↗624 satisfaction)，受淨煉(煉獄 ↗618 purgatory)；也有些宗教亦將「死人復活」視為最渴望的境界，如西天。但近日一些社會研究調查中，指出：「在傳統的基督信仰的國家中，信徒們對死人復活的信仰已日漸薄弱」。

(二)聖經(↗571 Bible)無論舊約或新約都很肯定死人復活的信仰：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經：

1) 舊約聖經中，不斷宣揚雅威(↗505 Yahweh)是「生活的天主/上帝/神」(↗30 God)的訊息，祂是一切生命的來源及憑藉；是亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主/上帝/神；是活人的天主/上帝/神；在祂面前人都是富有生命者(出三 6；路廿 37-38)。舊約在閃族整體性人觀(人學↗438 anthropology, Christian)的思想中，為此以民並不會想到人死後，沒有肉身的靈魂如何存在的問題，反而會期待著在此世能獲享天主/上帝/神許諾給人那流奶流蜜之地的幸福生活。在這種期待中，以民隱約肯定著：雅威一生活的天主/上帝/神將征服死亡，為此，以色列要生存。基於以上的因素，可見死人復活就是將住在古聖所(↗97 limbo)中的古聖解放出來，帶領他們進入與天主/上帝/神親密來往的幸福境界中，這也是人

本來的生命(亦即他復活了)。

2) 綜合而論，舊約的重點在於整個人身處此世的幸福，但在肯定了生活的天主/上帝/神及陰府的道理中，也隱含了死人復活的訊息。以色列直到舊約晚期才清楚論及死人復活之事，《達尼爾》十二 2-3 將死亡視為睡覺；同樣，《瑪加伯》下七 9, 14 也把死人復活視為遵守法律和殉道之後的回報。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經：

1) 新約聖經對死人復活發揮了相當豐富的看法：對觀福音(synoptic Gospel)只有一處提到死人復活(瑪廿二 23-33)。由於撒杜塞人反對死人復活之說，而耶穌卻認為死人復活並非增加亡者生前的生命，而是將此生活予以提昇到一個新境界之中，如同天使(↗49 angel)一般地存在，那時不再婚、不再嫁，整個人類都將復活。在論及審判(↗659 judgment)之說時，耶穌假定整個人類的復活(瑪十一 22；十二 36-41)，更重要的是耶穌對於公審判(↗78 judgment, general)的論述(瑪廿五 31-46)。

2) 保祿對死人復活及死人復活後的身體狀況多加發揮，他也強調死人復活和耶穌基督的關係。更清楚地說：「耶穌的復活」和「死人的復活」二者不能分開(格前十五 13-14, 22-23；得前四 14；羅八 11, 29)。保祿也用不同的圖像及對立的字眼，來描述生前的身體和復活後的身體有所不同(格前十五 36-49)。

3) 初期教會(↗286 church, primitive)自始就宣揚死人復活的喜訊(宗四 2；十七 18, 32；廿四 15；廿六 8)，《希伯來人書》的作者，也將死人復活視為基督信仰的基本要素之一。在若望的著作中，一方面強調人藉著信仰而在不幸的死亡中與耶穌基督相遇(若五 25)；另一方面，若望也有在末日普遍復活的思想(若五 28-29；默廿 13-15)。但在若六 39, 44 中，不但強調死人復活，甚至將死人復活與聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)相連，領聖體成為死人復活的保證(若六 54)。

## (三)歷史：

(1) 教會自始就以死人復活的主張是基督徒團體中最大的希望(↗210 hope)。當教會與希臘文化(希臘主義↗211 Hellenism)接觸時，神學界很努力地接受希臘人的精神、靈魂等概念，不過仍拒絕那些相反肉身獲得救恩(↗455 salvation)意義的主義，例如：幻象論(↗86 docetism)、諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、摩尼教(↗656 Manichaeism)等。神學(↗385 theology)可由人學和基督論(↗449 Christology)這兩個向度來保護死人復活之說。古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus, 約140-202)，強調人整體性的救恩事件，特別是耶穌基督的降生(↗332 Incarnation)奧蹟，祂認為：如果血肉之身不能得救，那麼聖言(↗558 Word of God)就不可能降生為人。北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)把血肉(carō, caro salutis)視為得救的樞紐。

(2) 在基督宗教(↗436 Christianity)傳統中，有關肉身復活的神學辯論內容，大體上可以區分為五個因素：

1) 「諾斯底主義」強調：人可藉智慧(↗515 wisdom)的領悟、頓悟的方式，而獲得此時完全的精神化的救恩。基督宗教神學家們為了表示與諾斯底主義的主張不同，因而把救恩的重點放在未來(在肉身復活時)。

2) 由於諾斯底主義和白拉奇主義(↗113 Pelagianism)強調自力式的得救，基督宗教的神學家們即指出，要得救在於天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)，為此而認為圓滿的救恩要在末日才得以實現。但這種說法卻使人容易忽略了救恩歷史(↗456 salvation, history of)的過程。

3) 因著希臘思想，諾斯底主義很強調精神、靈魂，並且以精神、靈魂是唯一可存在的因素。所以，基督徒們就特別強調血肉(basār, sarx, caro)，並且使血肉成為人學中重要的一環。這種刻意的區分使人很容易地將血肉和靈魂視為對立的狀態。

4) 按前所述，可以看出教會中出現了基督化的二元論(↗5 dualism)：首先是精神靈魂受光榮，然後才有肉身的復活。

5) 這些神學思想的辯論極易產生個人死亡與人類復活之間有「中間狀況」的思想，因此自教會初期直到中古時期，神學家們都在辯論著「生前的肉身」與「復活後的肉身」二者間的關係是否有「質」方面的一致。由信經(↗324 creed)中似乎可看出一些主張「質」方面的一致性的痕跡(DH 72, 76, 540, 684, 801)；但今日神學家們卻日漸主張那靠著意識存在的自我，有著「形」方面的一致性。

## (四) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the)：

(1) 教會訓導權在「信經」中不斷宣揚死人的復活，君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)定斷出的《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(DH 150)，成為教會禮儀(↗692 liturgy)中常用來表達的信仰條文。《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)(DH 10)用了血肉復活的文句。這二份信經至今仍是最代表基督信仰的表白。換言之，基督宗教確實肯定了整體性的人在歷史的過程中，走向與天主聖三/三一上帝合一的境界。死人復活帶給基督徒們無比的希望，因為基督徒們入世，就在表示著那死人復活的境界已在創造(↗526 creation)中，人就是創造這未來境界的合作者。

(2) 天主教羅馬教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)在1979年5月17日發布的《關於末世論的某些問題》(宗座公報)(Acta Apostolicae Sedis, 簡稱AAS, 31, August, Roma 1979)中，很明顯的要保護「末日復活」的說法，但並未將「經過死亡而復活」的說法完全摒除，只是指出應區分「已經」和「尚未」的向度。為此，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，教會也說明：「教會依據聖經尋求主耶穌基督的光榮再度來臨，相信祂與經過死亡而復活的人的狀況不同，不過卻與祂有關(DV 1, 4)。綜合



言之，「末日復活」和「經過死亡而復活」的說法都沒有錯，只是表達的重點不同、來源及角度也不一。前者的表達較靜態，具有時空框架；後者卻較動態，也較合乎聖經的整體觀，更強調個人和整體人類在歷史過程及多元化的關係界中的互動情況。今日神學應努力整合這兩種相互辯證、補充的主張。

(五)今日神學對死人復活的主張有二種說法：

(1) 在末日復活：此看法是基督徒傳統的看法，也是《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church CCC)(1993)的主張。它的優點是：合乎一般人的二分法思想(將「靈魂」和「肉身」分為二部份)，也指出個人死亡和整體人類在末日完成之間的距離。

(2) 依據今日動態的關係形上學(metaphysics of relation)(↗696 relation)經過死亡而復活：此主張指出整個人經過死亡而正式復活，但《天主教教理》第 1002 號也說：『基督固然在「最後一天」使我們復活，但是我們在某種程度上確實已與基督一起復活了。』另一方面，他的復活尚未圓滿，是因為整個救恩歷史過程尚未達到圓滿，換句話說，是因為天國(↗38 kingdom of God)尚未圓滿實現。這種說法亦肯定了藉著聖神，基督徒現世的生命，已分享了耶穌基督的死亡與復活。

整個人經過死亡復活，這種論點很為現今神學家們所主張，如：德國信理神學家、天主教司鐸格雷沙克(Greshake, Gisbert 1933-)、德國新約聖經學家、天主教司鐸洛芬克(Lohfink, Gerhard 1934-)、匈牙利靈修神學家博羅什(Boros, Ladislaus 1927-1981)、德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)、德國信理神學家、信理歷史學家、天主教司鐸施毛斯(Schmaus, Michael 1897-1993)、德國舊約詮釋學家、天主教司鐸韋耳特(Welte, Benedikt 1805-1885)、德國信理神學家、天主教司鐸布羅伊寧(Breuning, Wilhelm 1920-)、德國信理神學家、天主教司鐸拜納特(Beinert, Wolfgang 1933-)等。《合一教理》(The Common Catechism, 香港, 1981)

中也指出人是整體性的達到救恩，而非分成先精神而後肉身得到圓滿的救恩。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統神學說明及應用〉，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.265-288，2008。

張春申著，〈我期待死人的復活〉，《神學論集》第 15 集，台北：光啓文化事業，pp.37-53，1973。

張春申著，〈再論「我期待死人的復活」〉，《神學論集》第 43 集，台北：光啓文化事業，pp.83-90，1980。

黃鳳梧編著，〈肉身的復活〉，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp.72-82，1977。

Ryan, P. M. 著，阮沉山譯，《由死復生》，台中：光啓出版社，1973。

Greshake, G. and Kremer, J. *Resurrectio Mortuorum: Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung.*

dt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986.

Greshake, G. and Lohfink, G. *Naherwartung -Auferstehung-Unsterblichkeit.* 5th ed. Quaestiones Disputatae, volume 71. Freiburg: Herder 1986.

Sobrino, J. and Susin, L. C. and Queiruga, A. T. ed. *The Resurrection of the Dead.* London: SCM Press, 2006.

谷寒松

## 154 死亡

### sǐwáng

### DEATH

參閱：90 末世論 709 靈魂不滅 153 死人復活  
157 肉身復活 649 輪迴 297 耶穌基督受難聖死

(一)概念說明：「死亡」(death)指人生很基本的事件；可從生理、哲學及宗教神學三個層面來說明：

(1) 生理(physical)層面而言：醫學上將一切生理作用停止視為死亡，但也有人曾在醫學界定的死亡中，又恢復了意識而活過來。現今醫學界以腦幹的死亡做為宣判死亡的標準。

有些文化(↗81 culture)忌諱「死」字，也有些人類(↗11 man)的神話故事中多半講述如何克服死亡之事，如：道家(↗619 Taoism)的追求長生。此外也有人會逃避或否認死亡之事。

(2) 哲學(↗344 philosophy)層面而言：在此死亡指的是形而上(形上學↗194 metaphysics)層面的事，是此世生命過程決定性的結束。生命和死亡息息相關，較低層的存有物死亡後，可以支持高層存有物的生存基礎，例如：植物在死亡中餵養了動物。德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)的早期思想：將人生視為走向死亡的存有物，即是說生命和死亡相互寓居/彼此滲透(circumincession)，是在人有自由但又不完全自由的存在過程中的互動情況。孔子在《論語·先進》篇曾說：「未知生，焉知死」。此話亦可反過來問：「未知死，焉知生」。東、西哲學家終其一生在探索死亡的奧秘，並尋找這不可逃避的事實所具有的意義，但是也有人渴求死亡，將其視為恩惠。佛教(↗208 Buddhism)在較強調輪迴(↗649 transmigration)(無我)的思想體系中，將死亡視為依據因果律(Causality)所發生的作用上或因素上的改變，這與直線性歷史過程方式的思想典範不同。

(3) 宗教(↗266 religion)神學(↗385 theology)層面而言：此時的死亡為一種逾越(paschal)，由生前的時空轉入決定性的境界中。由此可見死亡的另一個意義，即是死亡為其他的受造物帶來救恩(↗455 salvation)。在耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)中，可看到為人類所帶來的決定性救恩。

(二)聖經(↗571 Bible)中有關死亡的看法甚多，無法整合一致：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中，死亡並非獨立神化性的權柄，但死亡表達出雅威(↗505 Yahweh)的全能。生活的天主/上帝/神(↗30 God)是一切受造物的生命之源(詠卅六 10；四十六 5；依五十五 1；耶二 13)，祂賞賜生命，又將生命自死中贖回。在舊約聖經《雅威典》(Yahwist)的溯源故事中，就曾

描寫雅威將氣吹到人的身上；而陰府/冥府(Sheol, Hades)則好似萬人塚一般(古聖所↗97 limbo)，意為人受死亡的權柄所攫取(詠八十八 6，11-13；依十四 2，9；卅八 11)；但陰府又非完全消滅人，也不完全離開天主/上帝(詠十三 1-8)。然而這種不生不滅，如同影子般的存在方式毫無生趣，與那蓬勃有意義的生存狀態恰好相反。放逐巴比倫後，默示文學(↗668 literature, apocalyptic)論及死亡時，使之成為犯罪而受懲罰的後果(德廿五 24；創三 1-6；智二 23-24)，或地獄(gehenna)(↗139 hell)，或末世受罰之所。在希臘文化的影響中，以色列將死視為不滅的靈魂離開腐爛的肉身。綜合起來說，舊約的信仰(↗315 faith)體系無法很完整的將死亡的概念予以整合。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經以舊約為基礎，並反省耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)中的死亡意義。同時，也感覺到罪(↗591 sin)和死亡是反對人的極大惡勢力，也是魔鬼控制世界的具體表達：

1) 耶穌使光照耀那坐在死亡陰影中的人(瑪四 16；路一 9；依八 23)。對觀福音(synoptic Gospel)(↗642 Gospel)中，耶穌使死人復活的奇跡(↗229 miracle)裡，很清楚地指出耶穌是掌管生命和死亡權柄的那一位(瑪十一 5)。

2) 保祿在對他所建立的教會(↗411 Church)所寫的信中，講論出死亡的意義，他指出死亡是罪的後果(羅五 12；六 23；七 13；八 10；弗二 15；哥二 13)。因為耶穌是真天主也是真人，使保祿將死亡和耶穌帶來的救恩相連(斐二 7)。同時，耶穌在世，除了罪過外和人度著一樣的生活(希二 17；四 15)，所以耶穌和人一樣的死亡。在祂的復活中，也使祂的死亡被賦予救恩的意義。保祿書信也以不同的圖像，如：補贖(↗624 satisfaction)、補償、代價、解放(↗606 liberation)、盟約(↗588 covenant)...等，來描述耶穌死亡的意義。耶穌藉著死亡推翻了人類的死亡，去除了死亡的黑暗，消滅那在死亡中最可怕的情況：

「因為死亡既因一人而來，死者的復活也因一人而來；就如在亞當內，眾人都死了，照樣，在基督內，眾人都要復活」(格前十五

21-22)。保祿也認為基督徒是與耶穌基督一同死亡(羅六 8)，是在基督內死亡(格前十五 18)。人也藉洗禮分享基督的救恩(羅六 3-5)，為此，人可從死亡中復活。在最後晚餐(↗507 Last Supper)中主耶穌勝過罪及死亡(格前十一 26)；在末日，天主也要決定性地消滅死亡(格前十五 26)。

3)若望的著作中，將死亡視為此世的記號，與生命相對立，但藉著信仰耶穌，人可由死亡中進入永生(↗121 life, eternal)(若五 25；八 51-52)。人若不愛近人，也將停留在死亡中(若壹三 14)。

4)《默示錄》提到第二次死亡(默二 11；廿 6，14；廿一 8)，即那永恆的死亡—永恆地遠離天主/上帝；在基督的來臨中，死亡和陰府也將被投入火坑，這火坑即第二次的死亡(默廿 14)。

(三)在基督宗教(↗436 Christianity)的歷史過程中，有關死亡的論題有下面的幾個重點：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)以聖經的整體性思想強調死人復活(↗153 resurrection of the dead)，那時教會將死亡視為由此一生活過渡到另一生活(即新生命)中，也將死亡視為信仰做見證(↗198 witness)的行動。

(2) 在希臘羅馬文化中，基督信仰逐漸紮根，並吸收了希臘思想中的人生觀以及靈魂、肉身二元論(↗5 dualism)的思想，但在聖經的背景下，基督徒從耶穌復活的信仰，而未完全接受徹底的二元論思想，而以「靈魂」表達人繼續存在的事實，重點即是人靠天主/上帝的恩寵經過死亡仍然存在，而不是在二元論本身。

(3) 十九世紀德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)提出一種新的思想：個人雖然死亡，但人類仍繼續生存，因此人類團體的力量勝過個人。所以死亡並非終極(ultimate)。這主張也為德國哲學家、社會學家、經濟學

家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)所接受。

(4) 廿世紀天主教會(↗44 Church, Catholic)仍在強調靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)的二元論。但基督教卻不喜歡哲學式的分析，同時又在當時研究聖經、歷史的社會風潮中，基督新教(↗445 Church, Protestant)即以聖經來強調整體性的人觀。為此天主教和基督教神學(↗446 theology, protestant)即展開熱切的辯論，在這辯論中，天主教仍持靈魂不滅的思想，而基督教神學家，如：德國信義宗系統神學家、新約聖經詮釋學家阿耳特豪斯(Althaus, Paul 1888-1966)、瑞士新約聖經學家、教會歷史學家、改革宗牧師巴特(Barth, Karl 1886-1968)、德國新教新約聖經學家、歷史學家庫耳曼(Cullmann, Oscar 1902-1999)、德國信義宗信理神學家、歷史哲學家埃勒特(Elert, Werner 1885-1954)等，主張：極端的「全人死論」(Ganzheitstod- Hypothesis)，認為「死亡乃是人類的整體性事件。在死亡中，人沒有任何關係存在，因此，人停止存在；但是天主/上帝的忠信關係卻繼續存在，因此，死人復活是天主/上帝將已死的人重新創造」。此種極端的主張如今已無人支持。至於「緩和的全人死論」則很相似舊約中的陰府/冥府思想。

(5) 最近幾十年神學家們，如德國信理神學家、天主教司鐸格雷沙克(Greshake, Gisbert 1933-)等，又開始主張「人在死亡中復活」的說法，這種說法仍是基於聖經及初期教會所主張的整體觀。教會傳統中有許多很難答覆的問題，如在煉獄中多久？公審判(↗78 judgment, general)與私審判(↗202 judgment, particular)之間的距離多長？等較物化、時空化的想像。為此，神學家才努力提出較整體性的神學思想。「人在死亡中復活」(有始無終之境↗142 aevum)，是指人一方面「已經」分享了耶穌基督復活的光榮，另一方面卻「尚未」達到那新天新地(new heaven and new earth)的末世圓滿。這種主張因為本來不太喜歡採用靈魂不滅的說法，也在開始發揮此思想時比較忽略了已復活的人「尚未」的事實。為此，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局和一些較保守的神學家不能接受

此說，甚而產生了辯論。不過在辯論中，也日益澄清了彼此的歧見，也清楚地交待了中間「尚未」的向度。

#### (四)教會訓導：

(1) 教會訓導權在聖經的基礎上：面對不同的歷史情況而表達了教會對死亡的看法。教宗費利克斯三(四)世(Felix III(IV) 526-530)於529年在奧蘭治(Orange)第二屆地區會議中，教會指出死亡是亞當之罪的後果(羅五12)(DH 371-372)。

(2) 中古時期教會訓導權：較傾向於靈魂、肉身分開的假定，里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)的信仰宣信中，指出死亡也是人生旅程的終點，生前的過程對死後的情況有絕對的影響(DH 856-858, 1000)。

(3) 1546年6月17日特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)所頒布之論原罪法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，再次重申及肯定奧蘭治(Orange)第二屆地區會議的說法(DH 1512)。教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)拒絕比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)的錯誤聲明。巴依烏斯認為：當初原祖的「不死」，不是由於恩寵的恩賜，而是由於本性環境所致(DH 1978)。

(4) 1979年5月17日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)，致一切主教們的信函《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi)中，討論有關末世論的問題，特別面對「人在死亡中復活」的主張，也保護了傳統所主張的「靈魂不滅」的概念(DH 4650-4659)。此外也指出瑪利亞的死亡有其特殊的意義。因此，她在死亡中的復活升天，並不一定證明其他的人也在死亡中復活。這點仍有繼續研究的餘地。

(五)從系統神學(Systematic theology)的層面而言：系統神學面對現代的思潮及生活，應以開放的態度對死亡的論題提出更豐

富的思想，但仍應注意以下四點：

(1) 應注意在死亡中受懲罰、有痛苦的層面。這是此世生命旅程的結束，也是人在軟弱無能中的體驗，人要在這情況中放棄他在生前原有的關係，有如《若望福音》所謂：「一粒麥子如果不落在地裡死了，仍只是一粒；如果死了，才結出許多子粒來。」(若十二24)

(2) 應注意死亡的關係(↗696 relation)性。因為人在死亡中放棄了生前所有的關係的形式，而建立和整體之人類、宇宙及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之間的新式關係。

(3) 應注意死亡之動態性存在的面目，即將死亡視為自由歷史的結果、完成和高峰。

(4) 應注意人的死亡與基督死亡的關係面，即將人的死亡帶入基督的逾越奧蹟中，也讓人將洗禮/聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)中所表達的象徵(↗528 symbol)意義具體地實踐出來。

(六)從牧靈神學(↗243 theology, pastoral)的層面而言，面對臨終者，人在表達關懷與照顧的行動中，也應注意三點：

(1) 讓臨終者有表達恐懼的機會，並促使其在與人交談中敘述感受，且更深地體驗人的意義與價值。

(2) 幫助臨終者認清實際的情況並面對事實。

(3) 勿將臨終者置於陌生而無人理會的環境中，而應將其帶到他原本熟悉的生活中。現今有一些醫院有所謂「安寧照顧」(Hospice care)，即是為臨終病人的居家服務。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

古倫(Grun, A.)著、鄭玉英譯，《生命終點的盼望：生命與死亡的藝術》，台北：南與北文化出版，2010。

江大專編輯，《死死生生》，九龍：崇基學院神學組教牧事工部出版，1987。

胡淑琴著，〈試論死亡在生命中的意義：由海德格及拉內觀點出發〉，《神學論集》第146集，台北：光啓文化事業，pp.579-599，2006。

威爾伯(Wilber, K.)著，胡因夢、劉清彥譯，《超越死亡：恩寵與勇氣》，北京：三聯書店出版，2006。

- 黃鳳梧編著,《死亡的奧蹟》,《人類的未來:基督信仰中的末世論》,台中:光啓出版社,1977,109-139。
- 傅偉勳著,《死亡的尊嚴與生命的尊嚴:從臨終精神醫學到現代生死學 *Dignity of Death and Respect for Life*》,台北:正中書局出版,2010。
- 羅林斯(Rawlings, M.),橄欖翻譯小組譯,《死—怎麼回事》,台北:橄欖基金會出版,1989。
- 蕭宏恩主編、哲學與文化月刊編輯委員會編輯,《臨終倫理專題》,《哲學與文化》第383集,台北:哲學與文化月刊雜誌社,2006。
- Boros, L. *The Moment of Truth: Mysterium Mortis*. 1965.
- Hick, J. *Death and Eternal Life*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994.
- Küeng, H. *Eternal Life?* New York: Doubleday, 1984.
- Luper, S. *The Philosophy of Death*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Rahner, K. *On the Theology of Death. Quaestiones Disputatae*, vol. 2, 2nd ed. 1965.
- Troisfontaines, R. *I Do Not Die*. 1963.

谷寒松

## 155 同實體的

tóngshítǐ de

HOMOOUSIOS

參閱: 45 天主聖三 100 本質 641 實體 223 亞略主義 127 尼西亞第一屆大公會議 215 君士坦丁堡第二屆大公會議

(一)概念說明:

(1) 同實體的/同性體的/同性同體的(homoousios) (希 ὁμοούσιος)一詞,源自希臘文形容詞的「homo 同一、一樣」及「ousia 實體、性體」,指兩種存有/實有/存物(↗147 being)的實體(↗641 substance)或性體是一個整體或完全一樣。在古代天主論/上帝觀或基督論(↗449 Christology)上,經過嚴格地研究並宣布,天父與聖子是「同一」,即為一個實體、一個性體。此詞彙在聖經(↗571 Bible)中並沒有出現過,首先出現於尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)之中。此次大公會議是在亞略主義(↗223

Arianism)的異端(↗461 heresy)威脅中,教會(↗411 Church)所召開的第一屆大公會議。在此次大公會議中,教會首次用“homoousios”來表達聖父和聖子同性同體的事實。這是教會第一次運用「哲學」(↗344 philosophy)和「形上學」(↗194 metaphysics)的概念(實體ousia, substance),來維護傳統的信仰(↗315 faith)。這種方法打破了三百多年來,教會以聖經的擬人(↗676 anthropomorphism)法,來宣揚啓示(↗472 revelation)信仰的習慣。

(2) 「Homo」一詞,在希臘原文中有兩個意義:第一個意義是「相同」或「相似」(homoios, specific);第二個意義是「一個」(numeric)。而“ousia”原來的意義為位格、自立體;但是尼西亞第一屆大公會議時,已經相當清楚的表示為「性體」或「實體」的意思。而此二字放在一起時,所表達出來的概念,則可能會產生出兩種意義:第一個意義是類似方面的一致性(specific identity),即相同性體之意;第二個意義是數字方面的一致性(numeric identity),即是一個性體之意。

天主父與天主子是「同實體的」。大公會議曾說:「耶穌基督是出自天主的天主,出自光明的光明,出自真天主的真天主」(DH 125);意思是基督和父是「同實體的」(homoousios)。

(二)歷史演變與發展:

(1) 尼西亞第一屆大公會議與此字的出現,是由於當時所出現的異端,尤其是亞略主義異端。亞略主義的異端開始於北非神學家、天主教亞歷山大司鐸亞略(Areios 約250-336)。他約在312年擔任亞歷山大某堂區的本堂司鐸。他深深地受到亞歷山大猶太哲學家、作家斐洛(Philon (Philo) 約主前20-主後50)的影響。斐洛認為「道」(Logos)是「第一個受造物」,是「天、地、人之間的中介」。這一派異端影響到教會內對於聖父、聖子關係上的神學反省。亞略是以諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的神觀,以及新約(↗611 New Testament)中擬人的說法,作為整個思想背景。在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的神學(↗385 theology)基礎上,他們特別反省兩

個問題：1)是論及救恩(↗455 salvation)中啓示(↗472 revelation)工程的可能性。2)在救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)中耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和父的存在關係。亞略說：「我們朝拜祂，並不是因為祂是天主/上帝，而是因為祂在一切受造之上。」很明顯的，這思想否定了基督真正在天主/上帝/神(↗30 God)的平面上，結果基督所給與的救援，也失掉真正的神性(divinity)的價值。

(2) 此外又有小亞細亞基督宗教的異端者、二世紀宗教改革運動的創始人馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)和埃及神學家瓦倫蒂努斯(Valentinos (Valentin, Valentinian, Valentinus, Valentius) 二世紀)，第二世紀諾斯底主義的代表人物，主張耶穌基督和聖神(↗566 Holy Spirit)，與創造者天主/上帝是不同體，也不同性體。因此，便有尼西亞第一屆大公會議的召開，當時討論的中心問題便是耶穌基督的天主性。其中的重要人物有埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)等；大公會議很清楚的說明：天主子是由父所生的，因此與父同實體/同性體/同性同體；父藉著子創造萬物。

(3) 尼西亞第一屆大公會議的神長們，清楚的肯定：父、子有相同、一致的實體。但是由於前面所提到的，“homoousia”這個名詞有兩方面的意義，而且當時在教會內，有一些人本來就反對天主/上帝子與天主/上帝父是同等的，尤其反對父與子具有同一實體的性質。所以他們就在“homoousia”這個字上討論，有人採用第一個意義，即「相同」的字義，卻不接受第二個意義(「一個」)；也有人反對以“ousia”表達父子的關係。

(4) 所以教會內，就產生了以下四個派別：

1)同實體派(Homo-ousians)；2)實體相似派 (Homoi-ousians)；3)相似派(Homoians)；4)亞略派(An-homoians)。

前兩者接受使用“ousia”，後兩者則否。而四派中只有「同實體派/同性體派/同性同體派」，保持了教會的正統道理。這方面的爭論直到君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215

Council of Constantinople II 553)才完全定斷「同實體/同性體/同性同體」的數字方面的一致性(DH 421)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bethune-Baker, J. F. *The Meaning of Homoousios in the "Constantinopolitan" Creed*. Cambridge: University Press, 1901.

谷寒松

## 156 同性戀

tóngxìngliàn

HOMOSEXUALITY

參閱：11 人 253 性 488 婚姻聖事 302 貞潔 164  
自由 213 良心 169 自然律 362 倫理道德  
360 倫理行爲

(一)概念說明：同性戀(homosexuality)一詞，源自希臘文的「homo 同一、一樣」及拉丁文的「sexus 性」，指以同性別為對象而獲得性的興奮與滿足。同性戀指超出了傳生(傳宗接代)範圍，對同性者有一種強烈而持續的心理與性方面的吸引及偏愛。基督宗教(↗436 Christianity)肯定男人、女人是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)無限愛(↗604 love)的奧蹟，創造者的肖像(天主的肖像↗36 image of God)，因此，應保存不同性別的特色，以實踐藉不同性別創造新生命的潛能。今日學術界從不同的角度研究此現象，各國的法律與宗教(↗266 religion)團體對此有不同的說明、態度與評估。

當代倫理學(ethics)文獻，對下列二種人加以區分：1)同時具有異性愛的暫時性同性戀傾向者。2)根深蒂固且本質上無法改變的同性戀傾向者。同性戀行爲不是同性戀傾向的必然指標，因在人成長的某些階段或特殊環境中，也會產生這類行爲。本世紀的研究發現，為達致與同性或異性間健康的人際關係，每

個人得平衡自己身上同性愛及異性愛的因素。大約百分之十的人有同性戀傾向，但這些人並非全部有外在同性戀的行為表現；有的發展出異性愛的生活型態以迎合社會的期待。

(二)聖經(↗571 Bible):在舊約(↗687 Old Testament)聖經中，將同性戀行為遣責為外邦人的不道德行為(創十九；肋十八 22)，或違反社會正義 (social justice)(正義 ↗ 93 justice)(耶廿三 14)。在新約(↗611 New Testament)聖經中，男性或女性的同性戀行為都受到遣責(羅一 25-27)。認為此種行為違犯天主/上帝/神(↗30 God)法律，違犯者將被排除在天國(↗38 kingdom of God)之外(格前六 9-10；弟前一 9-10)。近代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家認為這些經文的意義很難斷定，將之直接應用於今日問題之上也有其困難。這些經文很可能受到猶太基督宗教文化(↗81 culture)中，對同性戀所抱持的強烈負面態度所影響。

(三)在教父(↗400 Church, Father of the)時期，某些倫理神學(↗361 theology, moral)家受到希臘、羅馬文化的影響，對同性戀採取似乎較為容忍但未認可的態度，判斷同性戀行為很像判斷異性愛的方式。中世紀時義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)在《神學大全》(Summa Theologiae)中，依據同性戀行為不合乎自然的目的(即生育)，而提出「自然律論證」加以反對(S.Th. II-1, q.154)。

(四)現代倫理神學家對「同性戀」及「生殖表達」的看法可分為五種：

(1) 天主教會(↗44 Church, Catholic)官方的傳統教導主張，在天主/上帝/神的創造計劃中，男女間的性行為以傳宗接代為目的。雖然同性戀傾向不是罪，卻是內在的倫理惡，是違反秩序的客觀的惡。

(2) 有些基要主義(↗431 fundamentalism)者依據聖經將同性戀傾向視為不道德而予以遣責，且常排斥甚至迫害同性戀者。

(3) 有限度的接受同性戀者，將同性戀行為視為一種「本質的不完美」：雖然「同性戀傾向」違反常態，但可尋求矯正，並同時儘可能度一夫一妻制(↗2 monogamy)的正常婚姻生活。

(4) 反對傳統以傳生為首要目的說法，而主張婚姻及性愛的目的是結合，可助人達成合一的人際關係。性行為對象是同性或異性並不重要，重要的是在於性行為是否誠實地表達，也在於真正愛的關係(↗696 relation)的總和。

(5) 倫理分析的修正派把同性戀行為視為中性的或善的。道德唯一的評估標準在於增進或破壞自己及別人。

(五) 基督徒神學(↗442 theology, Christian)在了解、評估同性戀及其行為時，表現出多元性的立場；這些立場取決於神學家們對性的意義之了解、聖經原文的詮釋、人類科學資料的採用，以及建構基督徒倫理的方法論等。這些多元性立場的存在，使現代倫理神學家極不容易面對同性戀合法化的趨勢，為教會或信徒提供實質的幫助。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

馬可斯(Marcus, E.)著、林賢修譯，《當代同性戀歷史》，台北：開心陽光出版，1997。

何春蕤編，《同志研究》，台北：巨流出版社，2001。

唐佑之著，《生命的尊貴：平心靜氣論同性戀》，香港：真理基金會出版，2007。

關啓文著，《是非、曲直：對人權、同性戀的倫理反思》，香港：宣道出版社，2000。

Friday, R. M. "Homosexuality." *Komonchak*. 489-492.

Grayson, D. B. *Redefining Homosexuality: Rhetorical Strategy and Scientific Evidence in the Debates over Gay Rights*. Harvard University Archives HU 92. 2010.287. 2010.

編譯

## 157 肉身復活

ròushēn fùhuó

### RESURRECTION OF THE BODY

參閱：90 末世論 447 基督復活 153 死人復活

(一)概念說明：肉身復活(resurrection of the body)一詞，指依據天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統神學(↗385 theology)的解釋，在二分法思想(dualistic thinking)的時空框架中，強調：人死時靈魂、肉身分開，靈魂繼續存在，肉身卻腐爛，直到末日才復生起來。因此，肉身復活狹義而言，是指『人死後，其身體部份的復活；即血肉的復活、死人的復活之意，整個人復活的事實』。為此，肉身復活是神學性的概念，具有二元論(↗5 dualism)的思想，在此思想影響下，認為「肉身復活必在末日時刻，那時人要恢復內在的統一」。主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的母親瑪利亞的復活卻是一個例外，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)在1950年11月1日頒布《美妙豐富的天主》(Munificentissimus Deus)宗座憲章中，定斷聖母蒙召升天(聖母升天↗555 Assumption of Mary)為信理：「無玷卒世童貞瑪利亞、天主的母親，一結束了塵世生活，她的肉身與靈魂便一同被提升到天國的榮耀裡去」(DH 3903)。在近代較整體性的神學，如關係形上學(metaphysics of relation)、過程哲學(process philosophy)及過程神學(↗590 process theology)的基礎背景上，主張整個的人經過死亡(↗154 death)而復活(↗47 Resurrection of Christ)達到光榮的境界。人生存在整體實在界(↗637 reality)的關係及過程中，因此人之肉身的復活，亦有尚未完成之過程面，在末日才達到圓滿。

(二)肉身復活的思想自古已有，其來源有二：1)是民間很普遍流傳的二元論；2)來自一種哲學(↗344 philosophy)、宗教(↗266 religion)的背景，即形上學(↗194 metaphysics)將人「整體性的最後存有」分成兩方面，即

善(精神)與惡(物質)。由於人在日常生活中不斷的經驗到，人死後其遺體的埋葬，這經驗使人肯定所安葬的是人的一部份，也使人感受到人類(↗11 man)即是由二個部份所組成。

(三)現今聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)在研究聖經(↗571 Bible)時，找不到任何有關狹義的肉身復活概念的經文，這是因為聖經乃是在舊約(↗687 Old Testament)閃族以及新約(↗611 New Testament)初期教會(↗286 church, primitive)的整體思想背景中所寫成的，因而沒有二元論的思想摻雜其中。有時聖經中好似提到肉身復活的狹義意思，但嚴格分析其上下文時，即可看出這種二元論的思想並非聖經所要表達的內容。

(四)基督宗教(↗436 Christianity)在日漸希臘、羅馬化中，發揮了肉身復活的思想，以後竟成了教理講授(↗409 catechesis)中理所當然的論點。但基督宗教卻不接受肉身是可惡的物質等主張，如幻象論(↗86 docetism)、諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、摩尼教(↗656 Manichaeism)、十二世紀之瓦耳德斯派/瓦勒度派(↗96 Waldenses)、中古世紀純潔派(purity)等論點。古代教會的信經(↗324 creed)中也沒有這種二元論的思想，如《尼西亞信經》(Nicene Creed)、《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)等。

(五)天主教教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，雖然長期在肉身復活的思想模式中，但卻從不以此思想當作「定斷信理」的內容(DH 72, 76, 540, 684, 801, 1000-1002)。1968年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)所頒布的《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)中，再次引用此說法。

(六)神學研究的層面上，神學家特別重視「生前」和「死後」的肉身是否具一致性的問題：1)古代較強調物的一致性，即生前和死後復活的身體完全一致。2)中古時期，在神學與、哲學的分析中，則較注意型(form)、質



(matter) 的一致性 (型質論 ↗ 294 hylemorphism), 即將肉身復活放在人的精神自我的層面, 特別是法國哲學家、神學家、道明會會士、天主教主教迪朗(Durandus (Durand) de Saint Porciano 約 1275-1334)的論點。3)現今在自然科學的研究中, 人們日漸明白人的內在(包括肉身面及精神面)時時都在變化, 這種發現也使人了解, 人的一致性並不只靠肉身或精神, 而是人經過天主/上帝/神(↗30 God)創造性臨在(↗677 presence)的恩惠, 才得以維持人內在的整體性及合一。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

賴効忠著,〈從聖保祿宗徒到聖多瑪斯:談《神學大全》中的「肉身復活」〉,《神學論集》第 161 集,台北:光啓文化事業, pp.391-404, 2009。

Bynum, C. W. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.

谷寒松

## 158 先存

xiāncún

### PRE-EXISTENCE

參閱：145 存在 296 耶穌基督 558 聖言 122 永恆 332 降生

(一) 概念說明：所謂先存/先存性(pre-existence)一詞, 源自拉丁文「prae 先, 前」、「ex 出」及「sistere 站在」, 指先前就已立在某處, 或在「先」就已「存在」。希臘人相信「靈魂的先存性」(pre-existence of the soul), 即靈魂與肉軀結合以前, 就已存在的主張, 猶太人相信「智慧的先存性」(pre-existence of the wisdom), 都是某種形式的先存。它們與基督徒相信「耶穌基督的先存性」(pre-existence of Jesus Christ)有基本上的不同。本文僅討論基督的先存。

(二) 要理解「耶穌基督的先存性」, 首先須知道它不是些什麼：

(1) 「耶穌基督的先存性」不是「觀念」上的先存, 而是指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在降生(↗332 Incarnation)為人以前, 就已先存為天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位, 天主聖言(↗558 Word of God)(若十七 5; 斐二 6-8)。希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)相信, 相對於世上每一種獨特的存在物, 是先存的觀念, 這些觀念是理想的、完美的真實體(↗641 substance), 而世上的存在物只是它們模糊的投射。柏拉圖用哲學(↗344 philosophy)的言語說出來的, 可以用另一種不完全一樣, 可是卻更通俗, 也更大眾化的方式來表達：從某種程度來說, 每一個人, 在他們誕生以前, 都多少先存於他父母的心靈裡。「耶穌基督的先存性」當然不是指這一種先存。

(2) 「耶穌基督的先存性」也不是相對於祂「在世上的出現」的先存。猶太人相信先存的人子, 祂先存於天, 卻隱而不露, 直到祂在世上出現的時候; 另一個傳統相信天上的耶路撒冷也一早便已匿藏天上。許多人都知道, 當魔術師在舞台上變出一隻白鴿之前, 這隻白鴿早已先存在舞台上了。「耶穌基督的先存性」當然也不是指這一種先存。

(3) 「耶穌基督的先存性」也不是「相對於受造界」的先存。古時的亞略主義(↗223 Arianism)者相信：基督是先存的, 但僅相對於其他受造物：換言之, 祂是第一個受造者, 而在某一個時候, 祂並不存在。亞略的先存學說是有缺陷的, 因為它未能突破時間, 進入永恆(↗122 eternity)。

(4) 最後, 「耶穌基督的先存性」也不是「不含位格之神的屬性」的先存。猶太人歌頌「智慧的先存性」, 先存智慧的美德, 以及她作為創造動因的功能等等。但是嚴格來說, 智慧最初本是神的屬性(idiom)(屬性交流 ↗705 communication of idioms), 而不包含獨立的位格(↗206 person), 雖然到了後來, 智慧的觀念慢慢實體化, 在智慧文學(Wisdom literature)(↗515 Wisdom)中, 她已經成為某種程度的自立體(↗166 subsistence)。但是在猶

太宗教(↗516 Jewish religion)的一神論(monotheism)的大前提下，智慧始終沒有被尊敬為擁有完整位格的獨立神。無可否認，基督徒在理解及描述「耶穌基督的先存性」的時候，受猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)的智慧觀念的影響良多，但是在基督徒的宣信(↗329 confession)中，基督卻不僅是猶太的智慧。

(三)相信「耶穌基督的先存性」，就是：「相信祂自永恆已經存在，而且是以一位自立體的形式，即是說在天主/上帝父以外，卻又與天主/上帝父一起存在—這種信仰(↗315 faith)，是獨特於基督宗教(↗436 Christianity)的，它超越了猶太宗教、和外邦宗教的肯定，源自基督徒對基督及天主聖子(Son of God)的信仰。這一種信仰，雖始自「基督的後存」，卻慢慢地，而且幾乎是無可避免地，發展出先存的特質」。它可能最早出現於宗徒保祿的團體，流行於禮儀(↗692 liturgy)的詠唱中，而未經深入的神學反省(↗386 reflection, theology)(斐二 6)。保祿接納它，給予它神學的生命(迦四 4)，《希伯來書》的作者顯然也接受這一種信仰(希一 2-3)。然而，新約的先存理論卻要到若望才發展到淋漓盡致(若一 1-18)；若望的聖言(Logos)(希 Λόγος)是位格化的，祂與天主/上帝同在，也與天主/上帝有別，祂不斷地趨向天主/上帝。就空間說，祂屬天，就時間說，祂屬於永恆。祂純粹地「是」，而非「成爲是」，有生而非受生。

「耶穌基督的先存性」的理論與「降生論」密不可分。因爲，雖然先存不一定意含降生(如智慧)，降生卻必然地含蘊先存。基督徒相信納匝肋人耶穌就是先存的聖言，也同時相信這一位聖言，已經完全地取了人性，祂已經降生成爲一個真真實實的人。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃懷秋著，〈斐二 6-11 中的「先存性」問題〉，《神學論集》第 71 集，台北：光啓文化事業，pp.59-71，1987。

Crisp, O. D. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London; New York: T and T Clark, 2009.

## 159 先知

xiānzhi

### PROPHET

參閱：571 聖經 105 以色列 516 猶太宗教 518  
猶太教的思想與生活

#### (一)概念說明：

(1) 先知(prophet)一詞，源自希臘文的「pro 在前、在先、替」及「phanein 講話、發言」，在希伯來文有數個字句表示先知的稱呼，其中最普遍的是納彼/先知/預言者(nabi)。關於「納彼/先知/預言者」的意義，學者有不同的意見，諸如：在狂熱中發言的人、被招呼者或報信者等。但是比較可靠的說法應是「代言人」或「發言者」(見：出四 10-17；七 1，2；亞三 3-8)。其他兩個名稱是“rohe”及“hozeh”，兩者意思相同，即「先見者」。在聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)稱爲「nabi 納彼/先知/預言者」，通常指一般宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)都有占卜的先知，他們往來於神與人之間，成爲天主/上帝/神(↗30 God)的代言人，即「神見者」(亞七 12)、「先見者」(撒上九 9)、「天主/上帝的人」(撒上九 7)、「被召者」(列上十八 22)…等，其意義爲傳達由天主/上帝/神而來的啓示(↗472 revelation)。並在法律、制度、祭祀儀式(↗652 rite)中給予典範。舊約中的先知有梅瑟、耶肋米亞、依撒意亞…等。新約(↗611 New Testament)聖經指出，若翰先知，爲所有的先知中最大的(路七 26-27)。一切先知都在爲耶穌基督(↗296 Jesus Christ)作見證(↗198 witness)(瑪十一 13)，並強調耶穌基督超越眾先知(若六 14)。

(2) 我國教會(↗411 Church)積數百年來的習慣，一直作「先知」解，好似他的職務(↗685 ministry)僅限於「預知」或「預報未來」之事

似的。真正的稱呼應是「代言人」或「信使」。但「先知」這一稱呼在我國教會中已是積習難改，只好仍作「先知」稱。辨別真、假先知的方式，是看他們所講的道理是否與信仰(↗315 faith)團體的整體道理相吻合(若壹四 2-6；迦一 8；見申十三 2-4)。當然也要觀察他們的言行、德表，是否與先知的身份相符合。

## (二)聖經：

(1) 在舊約聖經中，還有一些其他的名稱來指示先知，例如：天主/上帝的人(申卅三 1；蘇十四 6；撒上九 6)、天主/上帝的僕人(雅威的僕人 *servant of Yahweh*)(達九 11；厄下十 30)、天主/上帝的口舌(耶十五 19)、天主/上帝的使者(蓋一 13；拉三 1)。有時也稱為警衛者(依廿一 11-2)、守望者(依六十二 6)、守衛(則三 16-21)、牧人(則卅四；匝十一)。由上述種種不同的名稱來看，可以確定，先知的任務是向百姓傳達天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)，警告百姓要忠於天主/上帝，要奉公守法，不要敬拜邪神，不然定要受天主/上帝的懲罰。

(2) 先知的出身不限階級，更無尊卑之分，就連性別也無任何關係。如此有出身貴族的依撒意亞；出自司祭家庭的耶肋米亞；以及牧童出身的亞毛斯。女性則有米黎盎(出十五 20)、德波辣(民四 4)、胡耳達(列下廿二 14)。但是亦有真、假先知的區別，真先知是毫無私心地傳報天主/上帝旨意的人；假先知卻是那些貪圖私利、傳報虛假信息來討好他人之人(見耶廿三 25-26；廿九 9)。前者的話常會應驗，也必定應驗；後者的話卻從不應驗，因為不是天主/上帝的話語(申十八 20-22)。

(3) 定義：由上所述，可以肯定地對「先知」作如下的定義：先知是天主/上帝的人，奉天主/上帝之名和權威發言，並頌讚天主/上帝，也引導一切人，尤其是以色列子民歸向天主/上帝。

## (三)歷史演變：

(1) 君主政權前期及初期的先知：在這個時期

出現的男女先知，都是些在軍事或判案上有傑出貢獻的人物，例如梅瑟(申十八 15、18)、德波辣(民四 4)、撒慕爾(撒上三 20)。在基德紅民長時代也出現過一位無名式先知(民六 7-10)；民長末期則有一位稱為「天主/上帝的人」的先知出現(撒上二 27-36)，不過在這一段時期內，「上主的話少有，異象也罕見」(撒上三 1)。先知真正出現及活躍的時代始自撒慕爾，就如聖伯多祿所說：「其實所有的先知，自撒慕爾起以及以後講話的先知，都預言了這些日子」(宗三 24)。此外一些特別受天主/上帝鍾愛和保護的人，有時也稱為先知，例如：亞巴郎(創廿七；詠一〇五 15)。

(2) 君主政權時期的先知：自以民的君主政權成立之後，先知的任務愈來愈明顯和重要。當時客納罕/迦南民族所信奉的邪神巴耳(The Baal)，以及巴耳主義/太陽神主義(Baalism)非常興盛，於是興起了一批熱心勇敢的先知，來保護雅威(↗505 Yahweh)真神宗教的純潔，免得百姓走上敬拜邪神的歧途，例如：厄里亞(列上十八 20-40)及厄里叟先知，以及他們身邊興起的一批青年助手。他們被稱為「先知集團」或「先知學院」。這些熱心青年本身並不是先知，卻是先知們的得力助手。他們的工作不外是：講解和記錄自己恩師的思想和言行(列下八 5)，以美麗的詩歌詠唱民族的宗教歷史，以激起百姓的宗教熱誠。他們度的是清淡簡樸的團體生活(列下二 4；四 38-41；六 1-7)，除了勞力而自食其力之外，也接受人們的施捨(列下四 8)。厄里叟曾拒受他人的獻禮，也禁止弟子收禮(列下六 5)。這種先知集團或學院何時消失，不得而知。但由亞毛斯先知的講話(亞七 14)，可以斷定它至公元前第八世紀中葉仍然存在。他們並非是獨身主義者(列下四 1)，但是衣服上佩有特別的標緻(亞十三 4-6；列上廿 35-43)。

他們既非真正的先知，過的卻是先知們的生活，因此學者稱他們為「自任先知」，與聖經記載的「蒙召先知」完全不同。而這些「蒙召先知」又分「著作先知」和「講道先知」。前者留有著作，他們又分成四位大先知及十二位小先知。大小之別並非地位尊卑之分，而是依其著作之多寡和大小而區別。

## (四)起源：

(1) 為接受天主/上帝自我啓示的人，很容易了解到，先知職務的起源來自天主/上帝。因為是天主/上帝親自建立了以色列民族的宗教(↗266 religion)，自然祂也要照顧這個宗教，使它保持聖潔無瑕，不要陷入左道旁門的邪路。那麼為保持猶太宗教的聖潔，尤其是在它最危險的時期，亦就是在以民的君主政權時代，最好的方式莫過於天主/上帝親自打發自己的「代言人」，來勸告、提醒，甚至警告百姓，不要步入歧途背叛天主/上帝。但是有許多唯理派人士，因為否認天主/上帝的存在，也就將先知的存在，說成是騙人的把戲，或者是自欺欺人的幻想，再不然就是些惟利是圖的無恥之輩，來造謠生事，假公濟私，以獲取自身物質的享受。不能否認的是，在其他宗教中，甚至在以民的宗教中，的確有這樣的貪圖虛榮享受的假先知存在。但這些假先知會很快被人識破，不能自圓其說的。因此著名的學者奧地利宗教學家、神學家、天主教樞機柯尼希 (König, Franz 1905-2004) 不得不承認：「先知在人類宗教史上是一個奇蹟」，而德國基督新教聖經學家、聖經批判學家威耳豪森(Wellhausen, Julius 1844-1918)也不得不說：「先知的起因是個奧秘」，但這奧秘為接受天主/上帝的自我啓示事實的人來說卻是明顯易解的。

(2) 另有些人說：以民歷史上的先知，是在受周圍民族的影響之後而興起的，例如：阿拉伯民族、埃及、巴比倫等。不可否認，上述地區亦會有自己的先知，但這些先知卻與以民的先知迥然不同，因為後者很明顯的知道他們是由惟一的真神天主/上帝親自召選打發來的。

(五)任務：由《申命紀》十八 18 的記載，可以清楚知道，先知首先要接受天主/上帝親自的召選，接受天主/上帝的話，就是天主/上帝要向百姓傳達的信息，然後正確、勇敢、坦白地將它向百姓傳報出來。首先每位先知都確切地知道，天主/上帝是否真正地召叫了他，例如：亞毛斯、依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳等，都清楚地記載了自己蒙召的情

景。他們也都表示戰兢害怕，不願接受這個非常危險的職務，因為，他們要向百姓傳達的大部分是逆耳的忠言(見：出三 10-15；撒上三 1-14；列上十七 1-6；列下二 1-15；亞七 10-17；歐一-三；依六等)。事實上他們也的確有不少人被人折磨、難為、坐監甚至被殺害了(瑪廿三 29-35；路十三 34；宗七 52)。

他們向百姓傳達天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)的方式，主要是宣講，但有時也著書寫作(耶卅六)。再不然就是用象徵(↗528 symbol)的行爲，來表達天主的旨意/上帝的旨意，以更能喚起人們的注意力(見列上十一 29, 39；廿 35-43)。這些象徵行爲尤其見於厄則克耳先知的生平中。

(六)教會(↗411 Church)中的先知：在教會的信仰中耶穌基督是先知中的大先知。在初期教會(↗286 church, primitive)，先知的職務是頗為重要的(宗二 17, 18)。這些先知中有男人，也有女人(宗廿一 9；格前十一 4, 5)。先知在新約教會中的任務，是作宣道員，來幫助宗徒(↗260 apostle)們作傳教(福傳↗598 evangelization)的工作(宗十五 32)。幾位比較著名的先知有阿加波(宗十一 27-30；廿一 10-11)，還有斐理伯執事的四位女兒，她們還「能說預言」(宗廿一 9)。但應注意的是，這些先知們的恩賜，都應經過教會的考核和認可(格前十二 4-11；十四 36-40；宗四 23；廿 17；斐一 1；得前五 19-22)。在新約時代也有假先知的存在(若壹四 1-6)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

麥康維爾(McConville, G.)著、紀榮神譯，《舊約文學與神學：先知書》，香港：天道書樓出版，2008。

房志榮著，《舊約聖經中的先知》，《神學論集》第 76 集，台北：光啓文化事業，pp.157-160，1988。

桑得福(Sandford, J. L.)著、劉代華譯，《看哪！以利亞再現：認識現代先知的角色與功能》，台北：以琳書局出版，2004。

韓承良，《聖經中的制度和習俗》，台北：思高聖經學會，1982。

彭碧雲著，《舊約中君王與先知的關係》，《神學論集》第 66 集，台北：光啓文化事業，pp.503-509，1985。

溫保祿(Welte, P. H.)主講、陳月卿記錄，《先知與福音的

社會精神》，《神學論集》第32集，台北：光啓文化事業，pp.221-233，1977。

德梅佐(Damazio, F.)著、薛雅文譯，《先知職事：如何發展預言恩賜與先知職務》，台北：以琳書局出版，1993。

鮑根索(Blenkinsopp, J.)著、真理學會譯，《先知職在以色列的發展史》，香港：真理學會出版，1998。

Blenkinsopp, J. *A History of Prophecy in Israel*. Philadelphia, 1983.

Bultmann, R. "Prophecy as Fulfillment." *Essays on Old Testament Interpretation*. Ed. C. Westermann. 1963.

Koch, K. *The Prophets*, 2 vols. Philadelphia, 1983.

Robinson, H. *Prophecy and Prophets in Ancient Israel*. 1953.

Wilson, R. R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia. 1983.

韓承良

## 160 先驗哲學

xiānyàn zhéxué

PHILOSOPHY, TRANSCENDENTAL

參閱：344 哲學 140 西方哲學 441 基督徒哲學  
304 思想典範 161 先驗神學

(一)概念說明：先驗哲學/超驗哲學(transcendental philosophy)一詞，其中先驗/超驗(transcendental)一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「scandere 爬、攀登、陞、上」，指越過、突破界線，到另一領域中。另哲學(philosophy)一詞，源自希臘文的「philein 愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧的愛好，即對歷史上所發生的事件、對別人、對自己所進行的系統反省，以及所提出人生的終極問題與答覆。從文化(↗81 culture)層面而言，指跨越某一文化領域的特色，認同、吸收另一文化的因素。從哲學(↗344 philosophy)層面而言，一方面指人的認識能夠從有限、具體、五官可感的受造界，越過到形上學(↗194 metaphysics)的領域，另一方面指存有(↗147 being)本身包含不受有限範疇(category)限制的幅度。在神學層面上，

指天主/上帝/神(↗30 God)本身不受限於受造範圍的特質。因此，先驗哲學/超驗哲學指從先驗性的事實、條件的角度，來思考天主/上帝/神的救恩(↗455 salvation)事實，指出一件有希望(↗210 hope)、有光明的信念，人無論在何時、何處及任何情況下，人身上都具有天主/上帝/神救恩計劃的先驗因素。更具體而言，在任何人身上都具有耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的先驗的因素，因此德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)稱一切不明顯相信基督的人為無名基督徒/匿名基督徒(↗511 Christian, anonymous)。故先驗基督論/超驗基督論(transcendental Christology)亦可視為先驗神學/超驗神學(↗161 theology, transcendental)的一部份。

先驗哲學起源於德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)。在他的《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft, 1787)有下面幾句話：「凡非以客體為事，而以我人對客體之認識方式如何能成為先起的(a priori)認知方式為事的一切知識，我稱之為先驗的/超驗的」(《純粹理性批判》B 版本 25)。所謂對客體的先起認識方式(a priori Erkenntnisart)，那就是康德所謂之「先起綜合判斷」：這些判斷是由「經驗」而來，卻並非由經驗而起；它們植基於「認知主體」原來就有的「先起結構」，它是自發的(Spontaneität) (《純粹理性批判》B 版本 75)，因此是先驗的或超驗的(transcendental)而有普遍性。像「7+5=12」或「二點間以直線為最短」這二個判斷就是如此。康德所指出的十二範疇(三種屬於分量、三種屬於物質、三種屬於關係、三種屬於形態)亦然。康德把先起的認知方式稱為「感覺形式」(Anschauungsformen)與「思想形式」(Denkformen)：前者是空間與時間，後者是十二範疇。

(二)康德之所以從事於先驗哲學/超驗哲學的建立，是因為他接受了蘇格蘭經驗主義哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)的看法，以為：「人所確認的客體事實都不過是由習慣形成的信仰(↗315 faith)而已」。習慣由經驗而形成；因此休謨是純粹

的經驗主義(↗627 empiricism)者。爲了超越經驗主義，康德自以爲發明了先起的認知形式和由之而起的先驗超驗知識。

(三)但比利時神學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)發現，康德雖自以爲發現了一切知識的先驗/超驗條件，卻並未意識到，要認知他所云的先驗哲學/超驗哲學，必須有另外一些先驗/超驗條件。德國神學家、耶穌會會士拉內依據此思考途徑，發展出「先驗神學/超驗神學」，那就是把人的天性視爲傾聽/聆聽天主聖言(↗558 Word of God)及接受恩寵(↗353 grace)的可能性之條件。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 李紅著，《當代西方分析哲學與詮釋學的融合：阿佩爾先驗符號學研究》，北京：中國社會科學研究院，2002。
- Carr, D. *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2009.
- Maimon, S. *Essay on Transcendental Philosophy*. London; New York: Continuum, 2010.
- Mendieta, E. *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2002.
- Mohanty, J. *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht Boston: M. Nijhoff Hingham, MA, USA: Distributors for the U.S. and Canada, Kluwer Academic Publishers, 1985.
- Muck, O. *The Transcendental Method*. New York: Herder and Herder, 1968.

項退結

## 161 先驗神學

xiānyàn shénxué

THEOLOGY, TRANSCENDENTAL

參閱：385 神學 160 先驗哲學 492 超性 494 超級屬性

(一)概念說明：

(1) 先驗神學/超驗神學(transcendental theology)一詞，其中先驗/超驗(transcendental)一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「scandere 爬、攀登、陞、上」，指越過、突破界線，到另一領域中。另神學(↗385 theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神以及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。先驗神學/超驗神學指遵循「先驗哲學/超驗哲學」(↗160 philosophy, transcendental)的基本洞見，以處理神學(↗385 theology)命題的一種方式。即從先驗性/超驗性事實與其先驗/超驗條件的角度，來思考天主/上帝/神之救恩(↗455 salvation)的事實，指出一件有希望(↗210 hope)有光明的信念，即人無論何時、在何處、在任何情況下，在他們身上都有那先驗的/超驗的天主/上帝/神救恩計劃的先驗/超驗因素。更具體而言，他們身上都有耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的先驗/超驗因素。因此，德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)稱一切不明顯相信基督的人爲無名基督徒/匿名基督徒(↗511 Christian, anonymous)。故先驗基督論/超驗基督論(transcendental Christology)亦可視爲先驗神學/超驗神學的一部份。

綜合而論，先驗哲學/超驗哲學指討論某些「先起條件」使認識成爲可能的一種學問，但同時也指出這些「先起條件」本身的研究。換言之，如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)所言，先驗哲學/超驗哲學是：「對一切經驗及認識之先的知識基本條件的研究」。「先驗性的」(transcendental)在此處的意義，係指知識的先驗或先天(a priori)條件，即先於所有事物的經驗；它是爲達到真正知識所不可或缺的基本因素；換言之，除非先有它，不可能有知識。以上所描述的先驗/超驗和希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)(亞里斯多德主義↗221 Aristotelianism)及中古時期學術上的超級屬性(↗494 transcendentals)不同。該傳統的「超級屬性」一語，係亞里斯多德所建立的傳統十範疇(category)以外的存有(↗147 being)的屬性。

(2) 先驗神學/超驗神學是多種神學中的一種。它處理神學的方式是從先驗性/超驗性事實與其先驗/超驗條件的角度，來思考天主/上帝/神救恩的事實；這個先驗/超驗事實就是天主/上帝/神的救恩工程 (economy of salvation)(↗456 salvation, history of)及天主/上帝/神自我通傳(self-communication)的聖愛(↗604 love)。

(二)本文提出四種先驗/超驗思考的具體事實，希望使讀者較容易進入到先驗神學/超驗神學的領域：

(1) 從宇宙生命而言：中國哲學經典《周易·系辭》上及宋朝哲學家周敦頤的《太極圖說》，都強調宇宙中的「生生之德」，即萬物生生不息變化無窮，甚至不斷地生長、繁殖。因此，基本上肯定：「生命本身是善的(life is good)」。這種生命力充滿宇宙中的一切生物。具體的生物之所以能按其本性行動，是因為在它們身上「先」已具有那種生命力。如果某一種生物是理性的、可以反省的話，他就慢慢的意識到並認識此種生命力量。依據以上的描述，此種反省及意識到的理性行動，就是先驗/超驗的思考方式，即指出思考的人慢慢的明白了他之所以是個有生命物，而且肯定人生活的意義的最深的理由，就是因為先有那充滿宇宙的「生生之德」(宇宙生命力)。

(2) 從中國文化(↗81 culture)生活而言：中國人一向強調「胎教」的重要性，眾人均肯定中國文化從母胎開始已經影響一個人生命的過程。一個嬰兒在誕生的時候，在他身上已經有許多「先天」的因素。嬰孩逐漸成長、上學，漸漸地擴大他的思想「視野/視域」(horizon)，他就慢慢地了解，他之所以度這樣的生活的真正原因，那就是受自母胎起中國文化的影響。他這樣慢慢了解自己身上的「先起」的條件的過程(process)，就是先驗/超驗法所強調的。事實上，他這樣的思考方式就是先驗/超驗的思考方式。

(3) 從科學認識論(Scientific epistemology)而言：今日的「知識理論」或「學術理論」(theory of knowledge)依據康德等學者的研究，指出：

人在開始思考某一個課題的時候，在他身上已經有許多影響他思考方式的因素。如：1) 人心中或想像中的時空框架，意即人只能在時間(↗351 time)和空間(↗282 space)內思想。2)自由的主體(↗119 subject)所作的基本抉擇，或是對別人或對事實的成見或價值判斷，如一般中國人自然的把社會人士放在一個「士農工商」的價值體系中。又如至今整個人類(↗11 man)仍然多少存在的一種重男輕女的傾向，這傾向先驗/超驗的影響著人類的思考、立法、組織活動各方面的努力。

(4) 從宗教生活(religion life)(↗266 religion)而言：有宗教、信仰(↗315 faith)生活的人，體驗到一種內在的光、智慧(↗515 wisdom)或洞見，來指導他們的生活。就是說，在他們思考或行動的開始，已經先有了一種影響他們理性生活的因素。如果這一個信徒慢慢的清楚了解在他身上所具有的宗教生活的因素，事實上他已在應用一種先驗/超驗的思考方式。具體而言，某一個人感到對某一宗教信仰有興趣，他想認識這個宗教信仰及其生活，他被稱之為慕道者。可以說，在慕道過程中，所引用的方式就是先驗法/超驗法；因為他要越來越認識推動他走向那個宗教信仰團體的力量。

(三)接下來本文提出一個基督信仰中具體的例子，德國神學家、耶穌會會士拉內所發揮的具代表性的例子：先驗基督論/超驗基督論。綜合而言，可以下面三個步驟說明之：

(1) 首先肯定有基督信徒的存在，基督信徒相信事實上歷史上的納匝肋人耶穌是主、救世主(Savior)、降生(↗332 Incarnation)為人的聖言(↗558 Word of God)，即天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位。先驗基督論/超驗基督論接受以上的信仰事實，它不能也不願意代替神學中其他論證基督是天主子的課目，如：聖經學、教會歷史(↗412 church, history of the)、基本神學(↗430 theology, fundamental)，或恩寵神學(↗354 theology of grace)等。

(2) 人要問，這樣的信仰肯定有什麼「先天」的條件(或因素)？德國神學家、耶穌會會士拉

內提出三種條件：

1)從聖三論的角度：按照天主聖三/三一上帝的神學，可以肯定父生子，父派遣子(派遣↗327 sending)。接著，聖三學這樣說，「內在的天主聖三/三一上帝」(the immanent Trinity)和在「救恩史中的天主聖三/三一上帝」(the economic Trinity)是一致的。天主/上帝絕對自由地決定把自己的愛和生命通傳給受造界；此計劃包含天主聖言的降生及聖神(↗566 Holy Spirit)的降臨。既然在天主/上帝內每一位都有獨特的其他兩位不能代替的特色，所以可以肯定只有天主子，能夠被派遣降生為人，因為只有子是由父所「生」的。

2)從基督論(↗449 Christology)的角度：因為天主子降生為人，因此一切受造物都是在祂內，藉著祂，並為祂而受造的(哥一15-20)。因此可以了解為何在許多的文化中，如舊約(↗687 Old Testament)，期待某一種「默西亞」(↗669 Messiah)。中國文化期待一個實現天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的理想高貴的人，或法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)所看到的“omega”，就是說：「在一切受造物身上，事實上都有降生為人的天主子耶穌基督的特色及向度」。有基督信仰的人，是將那種在他身上的特色和向度視為和降生為人的天主子、納匝肋人耶穌、復活(↗47 Resurrection of Christ)的基督、真正天地人合一的理想與實現者的關係。

3)從恩寵論及人學(↗438 anthropology, Christian)的角度：從恩寵神學及人學兩個神學性條件，在人的內在生活而言，也帶來一種特殊因素；德國神學家、耶穌會會士拉內稱它為：「超性存在基本狀況」(supernatural existentielle)(超性↗492 supernatural, the)。這是德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)所用的思想範疇，意指：「人的存在，有一先天的趨勢；不論想什麼，做什麼，發展什麼，常走向死亡」。德國神學家、耶穌會會士拉內用此思想範疇發展為：「人既不論想什麼，做什麼，發展什麼，都常生活在天主的恩寵與計劃內，所以他身上有一

個先驗/超驗的事實，就是他存在於天主聖三/三一上帝的救恩計劃中」。

這計劃為人來看，是完全超性的。因此拉內認為：「人生存在天主/上帝/神的計劃中的事實，可稱為人的超性存在基本狀況」。這個新概念，就是先驗神學/超驗神學的一個非常重要的貢獻。

(3) 結論：

1)從人類具體情況來看，先驗神學/超驗神學指出一件有希望有光明的信念，人(個人、團體、社會)無論何時，在何處，在任何情況(人生觀、信仰)下，在他們身上都有那個先驗/超驗的天主/上帝/神救恩計劃的先驗/超驗因素。更具體而言，在他們身上都有耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的先驗/超驗因素。因此拉內叫一切不明顯相信基督的人為無名基督徒/匿名基督徒。

2)從以上說明看教會(↗411 Church)宣揚福音(福傳↗598 evangelization)的使命可以說，宣揚福音者(個人、團體、教會)把福音(道)傳給已經和基督有基本關係的人；基督徒藉多種方式(建立友誼、交談、教育、合作、證道等)幫助他們把他們身上先天就有的天主聖三/三一上帝及耶穌基督的向度，發揮到明顯的自由信仰的程度。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

賴賢宗著，〈拉內的「先驗神學的人類學」之路及其對近代主體哲學的批判與轉化〉，《世界宗教：傳統與現代性》學術研討會，嘉義：南華大學宗教學研究中心出版，2001。

Firestone, Ch. L. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*. Farnham, Surrey, England; Burlington, VT: Ashgate, 2009.

Guenther, T. F. *Rahner and Metz: Transcendental Theology as Political Theology*. Lanham: University Press of America, 1994.

Neufeld, K. H. "Transcendental Theology." *Latourelle*. 1082-1084.

Rahner, K. "Transcendental Theology." *SM*, vol. 3. 287-289.

Rahner, K. and W. Thüsing. *A New Christology*. New York: Seabury Press, 1980.

谷寒松



## 162 印度神學

yìndù shénxué

### THEOLOGY, INDIAN

參閱: 385 神學 498 場合神學 222 亞洲神學 476  
第三世界神學 163 印度教

(一)概念說明:印度神學(Indian theology)一詞,其中神學(theology)源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」,即論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神與其所創造之宇宙關係的學問。另印度(Indian)是以擁有世界人口第二多,僅次於中國大陸之印度領土、歷史、國家及人民為基礎所發展的神學(↗385 theology)。在神學的層面上,與其處相稱地位者為「中國神學」(↗69 theology, Chinese)、「菲律賓神學」(↗497 theology, Filipino)、「韓國神學」(↗675 theology, Korean)、「日本神學」(↗62 theology, Japanese)及「台灣神學」(↗132 theology, Taiwanese)。

印度神學係亞洲神學(↗222 theology, Asian)之重要一環:1)就廣義而言,指在印度領土上,所建構、發展之所有神學,包括在印度的多種宗教(↗266 religion):印度教(↗163 Hinduism)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、佛教(↗208 Buddhism)及基督徒神學(↗442 theology, Christian)等。2)就狹義而言,係指在印度內所有之各種基督徒神學,包括以梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心,較為普世性之神學,或較為傳統之天主教(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)。3)就最狹義而言,指印度人民對實際宗教、文化(↗81 culture)及社會(↗283 society)政治的內涵所作系統性的思考,以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啟示(↗472 revelation),做系統的思考與反省,其特色為:強調天主/上帝/神的奧蹟超過人的一切範疇及概念,趨向「不二一元論」(advaita, non dualistic monism)(不二論哲學 advaita philosophy),視耶穌基督為最高的導師(咕嚕 Guru);並面對印度之貧窮事實,

所逐漸形成的印度本地化神學,並發揮一種印度式的基督宗教解放神學。本文所討論者乃屬於此項最狹義之印度神學。

### (二)印度文化簡單描述:

(1) 印度屬於地球上最古老的文化體系,綿延至今已有一千四百年以上之有記載的歷史。在此歷史過程中,各種次文化(Sub-culture)及語言、種族之人口同時出現、集合,並於1947年獨立,因此,印度(也稱為「母親」,Mother India),是個文化資產非常豐富的國家。印度宗教亦如其他宗教一樣,可分為二個領域,即所謂的「民間宗教生活」以及較抽象之「學術性領域」的層面。

(2) 印度之宗教文化要素:深沈、神秘而明顯的宗教心態,早已發展其自有的印度教神學。超越的神聖奧秘有數種專有名詞,如:「絕對超越的第一始元」(Brahman)、「最高等的自我」(Paramatman)、「以愛充滿宇宙和人心的主」(Bhagavan)...等;以及思考:「人類如何才能與此超越、卓絕、神聖的奧秘作更深及更持久之結合...等問題」。此宗教靈修/神修(↗710 spirituality)方面的問題,一向在印度文化、宗教歷史上佔中心的位置。如:印度思想家香卡拉(Sankara)(Samkara) 公元第八世紀約700-750,所提出之「不二一元論」。他主張:實在界(↗637 reality)之現實世界中,要分首要和次要、完成和不完成、變化和不變化、無限和有限、絕對和相對的存有。人類藉著次要、不完成、變化、有限及相對的實在界去體驗那首要、完成、不變化、無限和絕對的存有(↗147 being)。換言之,人類在歷史過程中,與絕對奧秘相遇。巴克提(bhakti)的「奉愛思想」卻強調「絕對者」與「有限人」間之愛,以及相似位際性(你一我關係)的結合。印度之宗教精神,一方面意識到在最重要之「絕對者」(↗542 Absolute, the)前所有可見之宗教結構(structure)、象徵(↗528 symbol)及語言表達都予以相對化。在「人類世界」與「絕對者」之間,存在著中保(↗65 mediator)、多神階層(多神論 ↗184 polytheism)。另一方面,印度宗教生活經常面對大量貧窮的情況。

(三)在此實際情況下，印度神學(就最狹義而言之神學)已發展出數項特性。

(1) 方法方面：1)神學思考、反省(↗386 reflection, theology)是由具體的宗教信仰經驗和社會脈絡而出發。2)它強調神學思考的動態性、象徵性和辯證性。3)它傾向上面所描寫的「不二一元論」之思考方式。

(2) 內容方面：

1)天主聖三三位一體(↗45 Trinity)的奧秘已吸引印度神學家之注意。十九世紀神學家錢德拉森(Chandra Sen, Keshab 1838 - 1884)瞭解天主/上帝/神係三位一體，亦即“Sat-Cit-Ananda”(存有一知覺—快樂)之結合體；耶穌基督係神性(divinity)知覺之降生(↗332 Incarnation)，乃天主/上帝/神在可見方式下的啓示(↗472 revelation)過程(自守護神“Vishnu”一直到“Krishna”)之最高點。

2)耶穌基督是最普遍之奧秘(↗600 mystery)，同時當地也是最具體、最實際之奧秘；祂對印度神學家是最有挑戰性的課題。對他們而言，經常之誘惑(在印度教之環境中不難明瞭)就是要把耶穌基督的奧秘分為兩個實在有區別的實體(↗641 substance)或主體(↗119 subject)，而說：納匝肋人耶穌，這個在具體時空中之歷史人物(耶穌基督奧秘中的第一實體或主體)，即使是最有特權的一個，也只不過是真正的天主聖子(Son of God)基督(耶穌基督奧秘中的第二實體或主體)許多化身(如佛陀、穆罕默德、孔子等)中的一個。在嚴格的神學分析中，不容易看出這種理論如何與基督宗教對耶穌基督的基本信仰配合：基督徒關於耶穌基督的奧秘的基本信仰肯定耶穌基督是一位，即天主聖三第二位降生為人。有關上述之神學問題，以印度神學家、宗教學家、天主教司鐸潘尼迦(Pannikar) (Panikkar), Raimundo(Raimon) 1918- 2010)及印度神學家、耶穌會會士阿瑪拉多斯(Amaladoss, Michael 1936-)...等，視為其他印度神學家的代表。

3)因各種宗教只是不同的、平等的走向「真正絕對者」的途徑，此「絕對者」具有奧秘、迷人之魅力，自然會使各宗教之間產

生對話。

4)印度神學家，如：印度神學家、耶穌會會士。致力於促進第三世界神學(↗476 theology, third World)及大公主義合一運動(↗21 ecumenism)者拉揚(Rayan, Samuel 1920-)、印度神學家、耶穌會會士卡噴(Kappen, Sebastian 1924-1993)、印度新教神學家，推動合一運動，普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)總幹事多瑪斯(Thomas, M(adathiparampil) M(ammen) 1916-1996)、致力於推動神學本地化/本位化(↗98 inculturation)工作之印度神學家、天主教司鐸。威耳弗雷德(Wilfred, Felix 1948-)等學者，均設法面對印度的貧窮事實，發揮一種印度式的基督宗教解放神學(↗607 liberation, theology of)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Amaladoss, M. "An Emerging Indian Theology: Some Exploratory Reflections." *Vidyajyoti* 58 (1994): pp.473-484, 559-572.
- Boyd, R. H. S. *An Introduction to Indian Christian Theology*. 2nd ed., 1975.
- Kochuthara, Th. *Dialogue and Liberation: Indian Theology between the Local and the Global*. New Delhi: Intercultural Publications, 2001.
- Maria Jeyamani, Paul. *Kenosis of Jesus Christ: Theological Significance and Implications in the Current Indian Context*. Rome: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.
- Pathil, K. *Trends in Indian Theology*. Bangalore: Asian Trading Corp., 2005.

谷寒松

## 163 印度教

yìndùjiào

HINDUISM

參閱：266 宗教哲學 278 宗教現象學 240 非基督宗教 168 自然宗教 473 啓示宗教

(一)概念說明：印度教(Hinduism)一詞含義廣泛，它並非一個整體而有系統的宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)整體，而是指涵蓋涵蓋印度地區「印度河」流域及「印度斯坦次」大陸上，有著多種不同信仰與各種祭拜儀式(↗652 rite)的宗教團體。雖然如此，還是可以指出兩點印度教正統的記號，如：接受吠陀(Veda)為印度之啓示(↗472 revelation)聖典、參與印度嚴密的社會組織結構，相信神明及輪迴。此外，雖然相信輪迴在印度教中相當普遍，它卻不屬上述分辨性的記號，因為印度神學(↗162 theology, Indian)從相信絕對神(絕對者↗542 Absolute, the)到無神論/無神主義(↗514 atheism)都有。

(二)約公元前二千年，印歐語族的雅利安(Aryans)人，從西北方入侵印度；雅利安人及印度原始的二種文化和宗教的會合，產生了印度教。最初為口傳/口頭傳授(oral tradition)，最後才有筆錄。因此，大量的詩歌流傳下來，時間很難確定，保守估計大約從公元前1400年到800年；共分四卷，內含祭祀性的、禮儀性的經典、咒文、咒語等。吠陀後期，再加上《婆羅門》(Brahmanas)，從這些再產生了《奧義書》(Upanishads, 公元前800)的宗教和哲學思想。所有這些作品共同組成印度的聖典：吠陀(Veda)。

吠陀(Veda)詩歌有多位神祇，但多神論(↗184 polytheism)的因素卻為兩種因素所沖淡。首先是單一神教(henotheism)的傾向(即一個家祖敬拜一位神，但不否認其他神祇的存在)，歌頌一位大神，而把其他神祇的描述詞都歸於該位大神；其次，詩歌中的多神都是稱呼獨一神祇(一神論 monotheism)的不同名字。

(三)印度教重祭禮。《奧義書》即在解釋祭禮的內在含義：何謂梵(Brahman)，隱含在祭禮中的神聖力量？《奧義書》稱梵為支持整個宇宙的偉大力量，它是多元化的現象之下的單一原則。另一方面，宗教上重視默想(↗670 meditation)的技巧及集中於自我，把大宇宙等同為小宇宙。整個世界過程是一個祭

獻，而在宇宙中的神聖力量，也內藏於個人，對祭獻禮的認識也等同為對自我的認識。如是，《奧義書》說：梵我不二，梵即是我，梵就是在我之內的永恆因素；因而，實現我與梵的合一就是印度教的最高目標。有神論(↗143 theism)的宗教(強調崇拜者與被崇拜的神之間的差異)在印度教中只居次要位置。

印度傳統中最有名的宗教聖典：《博伽梵曲》(Bhagavad Gītā, 約公元前一百年)，以故事的形式表達神的尊威和仁愛。它強調神的寬恕，雖未否認《奧義書》的梵的概念，卻已把它放置於次要的位置。

《博伽梵曲》(Bhagavad Gītā)之後到印度思想家香卡拉(Sankara(Samkara) 公元第八世紀約700-750)的時期，佛教(↗208 Buddhism)和耆那教(Jainism)雙雙活躍於印度。正統的思想在香卡拉與印度哲學家拉馬奴佳(Rāmānuja, 1017-1137)等人的努力下得到復活。

香卡拉還開展了所謂吠檀多學派(Vedānta School)，主張梵我的絕對相等(非二元論 advaita, non-dualism)是為印度教之中古復興期。到了近代，由於英國的殖民主義(Colonialism)及印度的獨立運動，印度文化又經歷了一次新的變革，產生一種新的、包容性的宗教觀：它主張真理(↗335 truth)唯一，各種宗教其實都是為這唯一的真理提供途徑。

(四)印度社會階級制度壁壘分明，階級是宗教和倫理責任的根據，只有上層階級(僧侶、貴族、商人)有認識吠陀的權利。下層階級包括工人及賤民，後者尤其排除在祭禮及教育之外。此外，在宗教上說，還有修行四階段的法則。只有一個上層階級的印度人可以修行：第一階段是學生；第二階段是家主；第三階段離開家庭，住在森林中；第四個階段，放棄一切責任，徹底脫離家庭家族，及任何營生或專門的職業，生活只在追求自由，以達到淨化靈魂的目的。

(五)現代印度教有一些重要的宗教領袖，像：印度社會及宗教改革者拉伊(Roy, Raja

Rammohan 1772-1833), 印度修行聖者羅摩克里希納(Ramakrishna, 1836-1886), 印度哲學家摩訶黎希(Maharishi, Ramana 1879-1950), 印度文學家、詩人泰戈爾(Tagore, Rabindranath, 1861-1941), 印度哲學家、民族解放運動領袖奧羅賓多 (Aurobindo, Ghose 1872-1950), 及人權鬥士聖雄甘地 (Gandhi, Mahatma, 1869-1948)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 阿羅頻多(Aurobindo, Sri)著、徐梵澄譯,《薄伽梵歌論》,北京:商務印書館,2003。
- 韋伯(Weber, M.)著、簡惠美譯,《印度的宗教:印度教與佛教》,台北:遠流出版社,1996。
- 賈吉(Jurji),劉鵬輝譯,《世界十大宗教》,長春:吉林文史出版社,1991,47-93。
- 夏塔兒(Shattuck, C.)著、楊政寧譯,《印度教的世界》,台北:貓頭鷹出版社,1999。
- 潘尼卡(Panikkar, R.)著、王志成譯,《印度教中未知的基督》,成都:四川人民出版社,2003。
- 摩訶提瓦(Mahadevan, T. M. P.)著、林煌洲譯,《印度教導論》,台北:東大出版社,2001。
- Cush, D. *Encyclopedia of Hinduism*. London: Routledge, 2008.
- Eliot, Ch. *Hinduism and Buddhism: An Historical Sketch*. New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.
- Jacobs, S. *Hinduism Today*. London; New York: Continuum, 2010.
- Nicholson, A. J. *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Whaling, F. *Understanding Hinduism*. Edinburgh: Dunedin Academic, 2010.

編譯

## 164 自由

zìyóu

### FREEDOM

參閱: 11 人 438 基督徒人學 353 恩寵 270 宗教  
自由 212 決定論 16 人權

(一)概念說明:自由(freedom)一詞,指人對其他存有物(存有↗147 being)及對自己的行動,在心理上與倫理上具有的選擇能力。自由所意含的不僅是沒有外在的壓力,也指不受內在的強制。人依據著理性的光照便能知道,他自己是自由的存在著。

(二)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the):

(1) 天主教會(↗44 Church, Catholic)視自由為人性中不可分離的主要部分。教會訓導文獻依據聖經(↗571 Bible),也特別注意自由的宗教(↗266 religion)向度,就是自由和罪(↗591 sin)及成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的關係;此關係是人在天主/上帝/神(↗30 God)面前有責任的基礎。

(2) 早期教會譴責諾斯底主義(↗673 Gnosticism)和摩尼教(↗656 Manichaeism)的決定論(↗212 determinism)及宿命論(↗483 fatalism),以及任何主張天主/上帝壓抑人的自由,將人推向罪惡行徑的預定論(↗625 predestination)學說。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1547年1月13日第六次會議:成義法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore),教會嚴肅地定斷:「即使在原罪的影響下,人在原則上仍是自由的,他必須自由地贊同天主的恩寵,而他也確實可以拒絕這恩寵」(DH 1525, 1554-1556)。不過,另一方面,自由也在私慾偏情(↗203 concupiscence)的刺激下,備受傷害。因此,若沒有天主/上帝的恩寵(↗353 grace),人的自由事實上不可以作出任何建設性的行動。換言之,梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中,強調:「縱使人由於他的自由仍對自己負責,但是,只有當他的自由被天主的恩寵所提昇,自由才真正地成為它自己,能夠完成它自己的工作」(GS 17)(DH 4301-4345)。

(三)神學說明:

(1) 現代哲學(↗344 philosophy)支助系統神

學(Systematic theology)解釋有關自由的神學(↗385 theology)意義：就有如受造物對天主/上帝的依賴與其存有的等級是成正比的，也正如各種存在的受造物都需要天主/上帝德能獨特的參與(天主的參與↗37 concourse, Divine)，受造物的自由也是這樣。自由是存有本身中的一種超越記號，它歸屬於不同的存有物，也與它們存有的等級成正比。只有當存有的等級真正到達精神的位格(↗206 person)時，它才能適當地稱作「自由」。人身上的自由是天主/上帝所創造的；自由的人能作天主/上帝的交談對象；天主/上帝在救恩(↗455 salvation)的盟約(↗588 covenant)中，將自己自我通傳(self-communication)給自由交談的同伴，即人類。當自由的人被視為天主的肖像(↗36 image of God)，就是在愛(↗604 love)中作與天主聖三/三一上帝的交往者時，自由便成為人的尊嚴(↗14 dignity of man)之所在。

(2) 因此，人面對他的自由的適當態度必須是「感恩」。自由是他自然接受的禮物，而不是一些被譴責的東西。又因為他個別的行動和基本抉擇在原則上仍未到達完全知覺的地步，他只有藉著仰望天主/上帝才能在沒有後顧之憂或不致陷於自我成義(self-justification)的情形下接受自由。

(3) 自由的「根源」及「目標」都是自我啓示及通傳的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的天主/上帝/神(↗30 God)。當人類(↗11 man)自由的與天主/上帝/神交談時，一方面表示人是自由天主/上帝的肖像；另一方面表示人的自由受約制。可是自由的人在信仰(↗315 faith)中接受這項約制時，他也發現自己藉著耶穌基督(↗296 Jesus Christ)及聖神(↗566 Holy Spirit)的感化，得到真正的自由(羅六 15-19；七 6；八 1-2；迦五 1, 13, 22-25)。這種自由為自己、為他人的自由都是實在界(↗637 reality)的一項奧秘(↗600 mystery)。

(4) 自由與恩寵(freedom and grace)：在基督宗教(↗436 Christianity)信仰中，特別指天主/上帝的恩寵與人的自由的關係。天主/上帝恩寵經常處於優先的地位，卻沒有壓抑人的自由，反而邀請每人自由地與天主/上帝的恩寵

合作。聖經及教會訓導權均鄭重聲明，人與恩寵合作不僅是可能的，而且是必須的。事實上，在天主/上帝使人走向全福的過程中，祂處處願意召喚人運用天賦的潛能去完成自我。此教導也關注到非基督徒做準備成義行為的可能性，倘若他們擇善固執，遵從良心(↗213 conscience)的指示，他們已無形中加入願洗(baptism of desire)的行列。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bonner, G. *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.

Rahner, K. ed. *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*. London: Burns and Oates, 1968-1970.

Rai, K. *The Grace and Freedom of Christ according to St. Thomas Aquinas: A New Reading in the Light of His Theory of Being*. Rome: Pontificia Universitas Urbaniana, 1997.

Rogers, K. A. *Anselm on Freedom*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

編譯

## 165 自由主義神學

ziyóuzhǔyì shénxué

THEOLOGY, LIBERAL

參閱：385 神學 446 基督教神學 474 啓蒙運動  
398 理性主義 396 現代主義

(一) 概念說明：自由主義神學(liberal theology)的主要思想可以自由主義(liberalism)一詞來解釋，從基督宗教(↗436 Christianity)的信仰(↗315 faith)與神學(↗385 theology)的層面而言，指現代基督新教(↗445 Church, Protestant)思想的一個行動，主張非暴力修改政治、經濟制度，以保證個人方面的努力不受限制；強調擺脫傳統(↗596 tradition)與權威，宗教信仰應適應科學觀念，以及精神能力的發展。代表人物有德國神學家、宗教哲

學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)、德國新約聖經學家、新教神學家鮑爾(Baur, Ferdinand Christian 1792-1860)、德國新教新約聖經學家施特勞斯(Strauß, David Friedrich 1808-1874)、德國新教系統神學家黎徹耳(Ritschl, Albrecht Benjamin 1822-1889)等。

(1) 「自由主義」從字面上看來是「自由」加「主義」，包含下列思想：1)自由的品質或狀態，如在政治與宗教事務上，喜歡指進步與改革、沒有偏見、容忍，離開或不受傳統或習慣觀念、價值等的束縛。2)也意指提倡個人自由、政府議會體系、非暴力修改政治、社會、或經濟制度，以保證人各方面努力發展不受限制，政府擔保個人權利(人權↗16 right, human)與公民自由的政治或社會哲學。3)在基督信仰與神學上，指現代基督新教思想與生活的一個運動，強調擺脫傳統與權威；宗教信仰適應科學觀念、以及精神能力的發展。這三種思想合起來，可簡要說明自由主義神學的基本特點。

(2) 與自由主義神學相對互補的神學(神學工作的心態與方式所關切的)是「保守的」與「權威主義者的」神學。自由主義神學在神學史上的角色及作用大體上說與「辯證神學」(↗704 theology, dialectical)、「肯定神學」(↗241 theology, affirmative)、「否定神學」(↗197 theology, negative)與「作用神學」(↗204 theology, functional)相似。

(二)自由主義神學的歷史，指十九世紀與廿世紀早期基督教神學(↗446 theology, Protestant)的一段時間與內容。和基督教思想家除了代表人物，如：德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫、德國新約聖經學家、新教神學家鮑爾、德國新教新約聖經學家施特勞斯、德國新教系統神學家黎徹耳外，尚有：德國基督新教聖經學家、聖經批判學家威耳豪森(Wellhausen, Julius 1844-1918)、德國新教歷史學家哈納克(Harnack, Adolf von 1851-1930)等人有關。

自由主義神學的主流在德國基督新教中產階級中有至深的影響。在其他國家也有相

似的學說，譬如法國，有法國改革宗神學家薩巴捷(Sabatier, Louis-Auguste 1839-1901)等學者的信仰主義(↗317 fideism)。法國自由主義神學刺破了天主教的思想與生活(↗42 Catholicism)，尤其透過其解釋學(↗608 hermeneutics)方面的種種發現，對現代主義(↗396 modernism)的興起具有實質的促成作用。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Allen, R. J. *Thinking Theologically: The Preacher as Theologian*. Minneapolis: Fortress Press, 2008.
- Bradley, I. C. *Grace, Order, Openness and Diversity: Reclaiming Liberal Theology*. London; New York: Continuum, 2010.
- Chapman, M. D. *The Future of Liberal Theology*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002.
- Hodgson, P. C. *Liberal Theology: A Radical Vision*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Razor, P. B. *Faith without Certainty: Liberal Theology in the 21st Century*. Boston: Skinner House Books, 2005.

谷寒松

## 166 自立性

zìlìxìng

### SUBSISTENCE; HYPOSTASIS

參閱：140 西方哲學 441 基督徒哲學 641 實體  
206 位格 696 關係 542 絕對者 148 存有論  
194 形上學

(一) 概念說明：自立性/自立體(subsistence)(hypostasis)一詞，其中自立體/自立性(subsistence) 源自拉丁文的「sub 在下」及「sistere 使自持、堅持、安置」。指西方哲學(↗140 philosophy, western)、神學(↗385 theology)思想中的重要範疇，表示實在界(↗637 reality)中存有物的自主面。在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中，為解釋天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、耶穌基

督(↗296 Jesus Christ)、二性一位的結合/位格的結合(↗6 hypostatic union)的奧蹟。自立體/自立性指凡不在另一事物，而在其自身擁有存有者；換句話說，即：「主體(↗119 subject)或存有(↗147 being)「自立自足」而存在(↗145 existence)的樣式(mode)」。

由於自立性即存在於自身，故首先屬於完整的實體(↗641 substance)，而非屬於附質(↗291 accident)。因為附質必須依賴其他「自立自足」的主體才能存在。因此，獨立個體(suppositum)常被視為自立性/自立體的同義字，故此字源於拉丁文動詞“supponere”，指存有物與另一事物不同而自立自足者。

另一個希臘字自立體/自立性(hypostasis)，源自希臘文的「hypo 在…下面」及「histenai 站立於某處」，指處於某物最基礎層面的獨立個體；獨立個體如果是一個有理性的存有物，則稱為位格。因此，此位格包括天主/上帝/神(↗30 God)、天使(↗49 angel)或人類(↗11 man)等有理性的獨立存有者；無理性的獨立個體不可稱為位格。獨立個體涵蓋範圍大，包括一切「自立自足」存有物。另一個字與自立性、獨立個體有關，可是截然不同的字是本性(nature)。本性指一事物的本質(↗100 essence)、特性或基本的動態的構成要素；「本性」自身與「存有」是相關的形上學(↗194 metaphysics)的概念。從希臘哲學(↗344 philosophy)的分析角度及基督宗教(↗436 Christianity)啓示(↗472 revelation)神學的反省層面而言，此詞彙日益清楚地表示「位格」與實體(↗641 substance)之存有物的整體，但角度不同。「hypostasis」較強調存有物的自立面，「ousia, substance」表示存有物整體內容的一面。

## (二)歷史發展：

(1) 起初，因神哲學廣泛探討降生(↗332 Incarnation)、聖言(↗558 Word of God)成了血肉的基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)，而尋求界定、解釋「自立性」與「獨立個體」等字。基督徒信仰原先是用希臘文表達的，為了表達在基督身上有一位二性(天主性與人性)的結合，故採用“prosopon”和

“hypostasis”兩希臘字。後來為因應在西方表達信仰的需要而改用拉丁文，如北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)和羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約480-524)都傾向於把“hypostasis”或“person”譯為「實體」(substantia, substance)，日後導致「實體」與「自立性」等相關名詞混為一談。

到五世紀初，義大利神學家、天主教司鐸魯菲努斯(Rufinus of Aquileia (Tyrannius Rufinus) 345-410/411)似乎已將“hypostasis”譯為自立性(subsistentia)，而開了區分「自立性」與「實體」之先河。法國里茲(Riez)主教福斯圖斯(Faustus of Riez (Reji, Regium) 410-約495)區分得更為明確，且進一步分清「本性」與「自立性」或「位格」不同之所在。534年教宗若望一世(Ioannes I 523-526)在致君士坦丁堡(Constantinople)議員們有關信理(↗310 dogma)的書信《從前》(Olim quidem)，在討論到基督論(↗449 Christology)之屬性交流(↗705 communication of idioms)時，將「自立性」等同於「位格」(person)或「獨立個體」(hypostasis)，這是教會訓導文獻上首次出現這種用法(DH 401-402)。

(2) 680年3月27日羅馬(Rome)地區會議，教宗阿加圖斯(Agathus 678-681)在致皇帝書《對一切美善的希望》(Omnium bonorum spes)中，論及「天主聖三」、「聖言取血肉」時，更嚴格地將「實體」一詞，限用於「本性」方面。此外，還論及在基督內「自立性的結合」(DH 546-548)。

(3) 後來，在佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)的論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書及論與亞美尼亞人(Armenians)合一的《請歡躍於天主》(Exsultate Deo)詔書之不同文獻中，顯示拉丁教會作者都有了共識，承認若將“hypostasis”譯為「實體」會導致誤解，而譯為「自立性」則無此危險，且能忠實表達希臘文的原意(DH 1300-1308, 1310-1353)。

## (三)士林/經院神學(↗19 theology,

scholastic)家的說明：有關耶穌基督二性一位的結合，在神學上明確的「自立性」概念，排除了一性論(↗4 monophysitism)(隱含地主張二性的實體的結合)的危險。且在哲學上則指出有必要深入探討自立性、獨立個體、存在實體、本性間的關係，這方面廣為學者接受的解釋有三：

(1) 多瑪斯學派(↗186 Thomism)的解釋：義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)對於「自立性」，未曾作過系統的專論，將其零散的看法綜合，可歸列為：1)在受造物中「本性」與「獨立個體」(suppositum)確實不同，因為獨立個體會增加本性所沒有的成分，就是附質。2)僅有天主/上帝身上「本性」與「獨立個體」是「同一個」。因為在天主/上帝內，除了本性(本質)之外沒有任何附質，因此，其獨立個體即是本性或本質。3)但受造物之獨立個體，非必然地包括存在的事實之內，只有存在的可能性。4)在大自然的順序裡，先是個別「本性」，然後才是「獨立個體」，最後才是「存在」。思想屬於多瑪斯學派之義大利神學家、天主教樞機卡耶坦(Caictanus, Thomas de Vio (1469-1534)更進一步以：「本性受到超越界的影響，而達致存在」的概念，來說明受造物的「本性」、「獨立個體」及「存在」是三回事，因本性不包含存在，而存在是獨立個體的實現。

(2) 蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)則認為：自立性只是「依附於存有」的相反詞，只要在「實現存有」(actual being)內自立，且不能通傳至另一事物上的，就是「獨立個體」。換句話說，自立性是依附的缺乏，且有不可通傳性(incommunicability)。而基督的人性被通傳到天主聖子(Son of God)的自立性上是個例外，故其人性沒有人的自立性。而一般人之所以仍是人，是因其人性有人的自立性，意思是未被通傳到其他人身上。

(3) 西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)則認為：從存有學(↗148 ontology)而言，存在先於自立性；「自立性」能加在實際存在的「實體」上；

自立性屬存在本身，也可將自立性視為「存在」加上「不可通傳性」而成。

(四)重要性：士林/經院學派(↗20 Scholasticism)對自立性的探討，多多少少影響了近代的神哲學：

(1) 顯出人類誠實面對實在界並顧及各種觀點。對士林/經院學派而言，「自立性」是不變的，是可理解的；是普遍的「本質」領域與經驗的、偶有的、變動的、單獨的領域間真正的橋梁。

(2) 自立性學說意函：位格或獨立個體實際上、形式上是藉著面對存在性的、超越主體的實在界(existential, transsubjective reality)所構成。又因士林/經院學派將自立性視為位格及獨立個體的形上要素，在實際運作中，人多多少少是完美了。這為近代強調以人為中心的哲學(人為中心說↗15 anthropocentrism)(試圖投入存在的基本狀況 Existentiale 中以達致完美)奠下了理性與形上學的基礎。

(3) 位格或獨立個體以類比(↗698 analogy)的思維方式應用在天主聖三/三一上帝上時，顯出位格的關係面，即天主/上帝的每個位格是由其他位格的關係(↗696 relation)所構成，此不同的關係源於天主/上帝愛的奧蹟(↗604 love)。受造的人是天主的肖像(↗36 image of God)，故僅可在與他人的關係中(尤其在了解和愛中)才可洞悉每個受造的人。這點顯出古代基督徒的真理(↗335 truth)與現代思潮是有關係的。

(4) 「自立性」概念提出了一個有關降生奧蹟(mystery of the Incarnation)的問題，即如果肯定基督的人性未擁有受造人類的自立性，好像等於說耶穌基督未真正參與人的生活(如：敦司·思高)。在希臘教父(↗400 Church, Father of the)傳承中，第六世紀拜占庭神學家、修道士萊昂奇烏斯(Leontios of Byzantium 約+543)企圖以加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)所頒布的信經(↗324 creed)調解基督一性論(↗4 monophysitism)提出了初步的解答：基督的人性不是獨立個體(hypostasis)，也不是非自立體



(anhypostatis)，而是兩性相通(enhypostatis，兩性彼此完全納入另一自立性中，即基督神性完全存在於其人性中，反之亦然)。這種解釋不但與神學思想有關，也與基督徒生活有關連，因它確認了基督的降生工程，絕不是叫基督徒從人的存在中撤離，而是邀請他們更完全地發揮其存在的光輝。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張奉箴著，〈自立體及依附體〉，高雄：高雄師範學院教育學系教育研究所印行，1989。

Hünemann, P. "Hypostase, hypostatische Union." *LThK3* vol.5, 1996, Sp. pp.371-377.

編譯

## 167 自然主義

zìrán zhǔyì

### NATURALISM

參閱：639 實證主義 627 經驗主義 305 科學與宗教 391 神學與科學 53 不可知論

(一)概念說明：自然主義(naturalism)一般而言，是一種文藝思潮和流派。形成於十九世紀後半葉的法國，後來波及到歐洲一些國家。它以法國哲學家、實證主義(↗639 positivism)者、社會學的創始人孔德(Comte, Auguste 1798-1857)的實證主義哲學(↗344 philosophy)和法國哲學家、歷史學家泰納(Taine, Hippolyte-Adolphe 1828-1893)的實證主義美學為理論基礎，主張自然世界為實在界(↗637 reality)之全部，並排斥超自然(超性↗492 supernatural, the)存在的思想態度。從宗教信仰(↗315 faith)的層面而言，主張宗教(↗266 religion)真理(↗335 truth)非得自天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)，而是來自自然演變的過程。到了 1930-1940 年代，在美國最為流行，其主張泛指：此世界、此宇宙應用自然科學(Natural Science)(包括

生物學 Biology 和心理學 psychology)範疇的各種科學方法，即可作最佳的解釋，而不必求助於「超自然」或「超驗」(transcendental)的解釋。有此類的哲學思想或主張，可概稱為自然主義。換言之，它主張自然界就是實在界的全部，此外別無他物，沒有其他任何『與它不同』的事物。

(二)自然主義比實證主義的範圍更廣。因為，後者僅將物理、化學的解釋視為有效的哲學推論。自然主義也不局限於經驗主義(↗627 empiricism)上，因為連葡萄牙猶太人、理性主義(↗398 rationalism)哲學家斯賓諾莎(Spinoza(Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)基本上也是個自然主義者。事實上，自然主義廣泛地涵蓋各種哲學的範圍，連澳洲新時代主義哲學家亞歷山大(Alexander, Samuel 1859-1938)的哲學也包括在內，1920 年他的代表作《時間、空間與神》二冊(Space, Time and Deity I-II)一書，主張神為宇宙中的創造力量可以印證。而英國哲學家布羅德(Broad, Charlie Dunbar 1887-1971)在其 1925 年出版的《心靈及其在大自然中的地位》(The Mind and Its Place in Nature)一書中，闡釋自然主義如何將早期的德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的觀念論(↗712 Idealism)的立足點倒轉過來，因為後者會說「自然及其在心靈中的地位」。再者，較早期的自然主義經常很接近唯物論/唯物主義(↗464 materialism)；其實，自然主義的範圍比唯物論廣泛：唯物論是道地的自然主義；但反過來說，自然主義不一定是唯物論。

(三)目前有些神學家所談的是較廣泛的自然主義，好比英國數學家 and 哲學家懷特海(Whitehead, Alfred North 1861-1947)便屬於此類。雖然他們揚棄自然(natural)與超自然的二元論(↗5 dualism)，其「自然」的概念已為「精神世界」，甚至為天主/上帝/神的存在，保留了充分的餘地。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾慕士(Eames, S. M.)著、朱建民譯,《實用自然主義導論》,台北:時英書局印行,2000。

伯特納(Böttner, L.)著、趙中輝譯,《基督教超自然主義》,台北:基督教改革宗翻譯社,1971。

柳鳴九主編,《自然主義》,北京:中國社會科學院出版,1988。

Carneiro, R. L. *The Evolution of the Human Mind: From Supernaturalism to Naturalism: An Anthropological Perspective*. Clinton Corners, N.Y.: Eliot Werner Publications, 2010.

Kuo, Po-wen. *Naturalism and the Interpretation of History*. Taipei: Taiwan Elite press, 2004.

Macarthur, D. and Caro M. de. *Naturalism and Normativity*. New York: Columbia University Press, 2010.

Nannini, S. ed. *Naturalism in the Cognitive Sciences and the Philosophy of Mind*. Frankfurt am Main: P. Lang, 2000.

Walsh, D. M. ed. *Naturalism, Evolution and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

編譯

## 168 自然宗教

zìrán zōngjiào

RELIGION, NATURAL

參閱: 266 宗教 269 宗教史 272 宗教批判 275 宗教哲學 278 宗教現象學 277 宗教神學

(一)概念說明:

(1) 自然宗教(natural religion)一詞,其中自然(natural)源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及「natura)自然、大自然、本性」。即源於「自然」的特色。所謂「自然」:此處所指既不是抽象的形上學(↗194 metaphysics)意義(本相、本質),也不是嚴格的哲學(↗344 philosophy)意義(在存有物內的活動原則);而是指物質的、宇宙的、生物學的意義(大自然)。自然宗教為原始社會的宗教形式,是人類(↗11 man)對宗教(↗266 religion)最初的對應概念。它是「對自然界的一種最早的宗教信仰形式」,諸如:靈物崇拜、自然崇拜、圖騰崇拜、鬼魂崇拜之類,都屬於自然宗教。

即以人的理性幅度與大自然的體驗為中心,認為宇宙的實體含有靈性的生命與力量,為天主/上帝/神(↗30 God)的臨現處所,而應以宗教情緒及宗教生活的原則與制度相待。亞洲的自然宗教雖傾向多神崇拜(多神論↗184 polytheism),但經常也混和對「至上神」的信仰,亦稱原始宗教(primitive religion)。與啓示宗教(↗473 religion, revealed)相對。

(2) 在此意義下,「自然」包含:1)在人類週圍的環繞實體(↗641 substance)、被造的世界、大地(指人生存的環境)。2)宇宙,是天主/上帝/神顯現的地方,又或是指:包含天空、星體、月亮、大地、石頭、樹木、河流、以及火、雲、雷等自然物的宇宙。3)人類在歷史中活動的舞台,以及他們所觀察的對象。4)整個生活宇宙的整體,例如:保護性的物質子宮(material womb)—在其內,人類在面對技術和機器破壞性的攻擊所帶來的威脅中,可找到其終極的來源和最後的目標。

(二)自然宗教包含各種建基於自然,並以自然為中心的宗教。它包含四種特色:

(1) 在自然宗教看來,物質性的宇宙實體是天主/上帝/神顯現(神的顯現↗374 theophany)的中介,它們都含有靈性的生命及力量,此種信念稱為「萬物有靈論」(animism)。認為:宇宙自然為天主/上帝/神臨現的處所,因此,人不得任意播弄控制,而該以宗教的情緒對待它們。

(2) 人受制於自然的力量,自感無力應付,乃嘗試以各種形式的魔術(巫術 magic)控制自然。巫術含有下述四種因素:1)物質(如木、杯、水、火等);2)言語或咒文、許多時候只巫師才懂;3)巫師舉行的儀式;4)巫師必需遵守的條件(如:潔淨的規條、特定的時間、指定的地點等)。

(3) 隨著自然宗教的世界觀,人類的行為(包括個人行為及社會行為)必須遵循一些基本的法則。因而自然宗教也為它的追隨者提供一套歸屬的感覺—歸屬於一個包容一切的宇宙整體。

(4) 按照現代宗教學及考古學(archeology)的

知識，大概可以說，所謂的「原始宗教」屬於以上所描寫的自然宗教。在宗教學界中，有一種原始一神論(primitive monotheism)的理論。這理論有十九世紀蘇格蘭宗教學家蘭(Lang, Andrew 1844-1912)及在本世紀的德國人類學家、宗教學家、聖言會會士施密特(Schmidt, Wilhelm 1868-1954)等人主張。既然今日的人類學，對人類的原始，知道得少之又少。因此，對人類的原始宗教更無法夠提出更多的說明。

(三)宗教科學曾對下述四個區域的自然宗教描述如下：

(1) 非洲：非洲的自然宗教雖曾受過基督宗教(↗436 Christianity)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、和現代無神論/無神主義(↗514 atheism)的影響，但其本身創造性的宗教仍很活躍。它的特色是對生命奧秘(↗600 mystery)的眩惑；它接受一位「至上神」，卻給予許多不同的稱呼。它喜愛身體的表達。巫師的地位崇高，巫術(witchcraft)和儀式(↗652 rite)的目的是要保衛和延長人類在世間的壽命。而死後，人一方面渴望與祖先相連，而另一方面也希望與生活在地上的團體保持深深的聯繫。

(2) 亞洲：在亞洲各大本土宗教，如：印度教(↗163 Hinduism)、佛教(↗208 Buddhism)、道家(↗619 Taoism)、儒家(↗671 Confucianism)、神道教及現代主義(↗396 modernism)的壓力之下，只有少許信徒的亞洲自然宗教，如果不是面對消滅的危機，至少也在劇烈變化之中。亞洲的自然宗教有兩種：1)獵人和拾荒者的自然宗教。2)牧人和遊牧民族的自然宗教。它們都傾向於多神論(↗184 polytheism)，但往往也會混合著「至上神」的信仰。對人類的起源有各式各樣的神話(↗383 myth)，也特別注意死亡(↗154 death)和葬禮。

(3) 大洋洲：這些自然宗教深感生命奧秘的眩惑，十分重視對祖先的敬禮(↗587 cult)。此外，也明顯地傾向多神。人試圖從祖先、鬼神與「至上神」的關係中，獲得更多的精力以及長生不老。

(4) 美洲：包含許多不同的自然宗教。與大自然的接觸是這裡最大的特色。社會生活，包括各種各樣的祭禮，都依據宇宙大自然的周期(日、月、年)運作。大自然是所有生物生活的環境，不應任意開採破壞，它屬於「至上神」所有。在「至上神」之下，還有許多鬼神。但祖先的崇拜卻幾乎聞所未聞。人一旦死後，便已到達永恆的樂土。

(四)基督宗教可以從這些自然宗教中，學到許多哲理，特別是它們重視生態環境(生態學↗110 ecology)的生活方式。同時，基督宗教也可以貢獻所長，特別在與愛(↗604 love)人的天主/上帝/神作位格(↗206 person)性的接觸上，豐富這些自然宗教的不足。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

休謨(Hume, D.)著，陳修齋、曹棉之譯，《自然宗教對話錄》，北京：商務印書館出版，1962。

巴特勒(Butler, J.)著，聞駿譯，《自然宗教與啓示宗教之類比》，武漢：武漢大學出版社，2008。

施密特(Schmidt, W.)著，蕭師毅、陳祥春合譯，《原始宗教與神話》，上海：文藝出版社，1987。

董方苑著，《原始宗教》再版，台北：久大文化公司，1991。

Bleeker, C. J. and G. Widengren, ed. *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*, vol. 1: *Religions of the Past*. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1988. Vol. 2: *Religions of the Present*. Leiden: E. J. Brill, 1971.

Byrne, P. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London: Routledge, 1989.

Eliade, M., ed. *The Encyclopedia of Religion*. 16 vols. New York: MacMillan Publishing Company, 1987.

Parrinder, G. *Encountering World Religions*. Edinburgh: Burns and Oates, 1987.

Smart, N. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

谷寒松

## 169 自然律

zìránlǜ

### LAW, NATURAL

參閱：254 法律 187 宇宙 189 宇宙論 540 結構主義 375 神律 620 道德律

(一)概念說明：自然律/自然定律/自然法則(natural law)一詞，一般而言，指大自然界運行的規律與法則。從信仰(↗315 faith)的層面而言，指人類(↗11 man)依據理性對實在界(↗637 reality)整體的觀察與反省，體認出做人的基本原則，並依據良心(↗213 conscience)判斷來遵行的法則，如：尊重生命、誠實等。具體而言以舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)的十誡(↗9 commandments, the Ten)為綜合。在法理學中，自然律往往被視為與法律的實證論/實證主義(↗639 positivism)相對立與實證法律(positive law)相互補充；在倫理哲學(moral philosophy)和倫理神學(↗361 theology, moral)中，自然律是指倫理責任基礎的一種特有觀，又稱為「性律」，是根據理性分享永恆律，尋求人之行為的規範。

(二)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)中自然律的核心思想：引用自然律一詞的教宗和主教們(尤其是梵蒂岡第二屆大公會議的教導)，不僅確定某些倫理規則是以自然律為依據，同時，提供自然律的貼切觀點。有關自然律最基本的觀念，在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，討論「良知」時有所闡明(GS 16)(DH 4301-4345)。雖然，梵蒂岡第二屆大公會議沒有明顯地稱此法律為自然律，但無疑是指此而言，因為所引證的聖經章節《羅馬書》二 15-16，為自然律最重要的神學(↗385 theology)出處。

梵蒂岡第二屆大公會議的這種信念，表達自然律的核心。在天主教會(↗44 Church,

Catholic)而言，自然律是在所有人的良知中，有非傳統的、非任意的客觀倫理標準。此標準使人能作真正的倫理判斷；即使有一些沒有接受過天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)之倫理教育的人，他們也可有真正的倫理認知。但此種認知的客觀性，應該出自正直的反省與批判性的自我意識。因此，認識自然律與在科學研究中，與認識自然界的規律是不一樣的。

(三)自然律和天主/上帝/神對宇宙的計劃：梵蒂岡第二屆大公會議之《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言，不但提供了自然律的中心思想，而且繼續發揮之。在維護人們宗教自由的權利時，重申行使這項權利不應該受到干涉，只要公共秩序的合理要求遵守了即可(DH 3)。

人之分享神律(永恆律)(↗375 law, divine)，可以合理地瞭解為自然律。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)認為：「有理性的受造物分享天主/上帝/神的永恆律，就是指自然律而言」。他說：「人類不僅為天主/上帝/神上智所管理，像無靈之物一樣，人類還能多少了解上智的計劃」。照此看法，人能為自己與別人提供所需。

梵蒂岡第二屆大公會議所提供的自然律的解釋，有助於瞭解教會傳統中的自然律的意義。自然律可以包括：人「決定前」或「啓示前」的所有倫理的真理(↗335 truth)；不過自然律的觀念從來沒有主張說：「每個人都有這些真理完整的知識，或者說這種認知能夠容易地獲取」。多瑪斯·阿奎那認為：「人們可能對最基本的倫理真理無知」。不過他相信每個人能有對倫理的判斷所必要的觀念，知道倫理生活最基本的原則，例如「不能害人」、「要愛人」。

自從梵蒂岡第二屆大公會議以來，對自然律所引伸出來的一些倫理觀點(例如：避孕 contraception、性倫理 sexual ethics 等)，即成了天主教會內爭議的主要倫理課題。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王家儒著,《自然法在道德與法律:新的古典理論 *Natural Law in Ethics and Law: The New Classical Theory*》,台北:輔仁大學哲學研究所碩士論文,2009。

陳姿秀著,《人定律的形上基礎:自然律》,台北:輔仁大學哲學研究所碩士論文,1997。

潘小慧主編,〈自然道德律專題〉,《哲學與文化月刊》第382集(全),台北:哲學與文化月刊雜誌社,2006。

Cahill, L.S. *Human Nature and Natural Law*. London: SCM Press, 2010.

Curran, C. E. ed. *Natural Law and Theology*. New York: Paulist Press, 1991.

Levering, M. *Biblical Natural Law: A Theocentric and Teleological Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Rhonheimer, M. *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*. New York: Fordham University Press 2000.

Schockenhoff, E. *Natural Law and Human Dignity: Universal Ethics in an Historical World*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2003.

編譯

## 170 自然界神學

zìránjiè shénxué

NATURE, THEOLOGY OF

參閱: 110 生態學 108 生界 138 地的神學 109 生態神學

(一)概念說明:自然界神學/自然神學(theology of nature)一詞,其中自然(natural)源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及「natura 自然、大自然、本性」。另神學(theology)一詞,源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及討論天主/上帝/神與宇宙關係的學問。有關自然界神學/自然神學指以自然界事物的出生、起源、構造或性質的學問,即從人類(↗11 man)的理性,探討天主/上帝/神及超自然(超性↗492 supernatural, the)的學問。

與啓示神學(revealed theology)及超性神學(supernatural theology)相對。「自然」觀念在歷史過程中,通常在四個不同層面上採用:

(1) 從物理生物學(Physical Biology)層面而言:自然是物質資源和動、植物的總稱,亦即自然界。自然一方面與人對立;另一方面卻是與人、社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)有最密切關係的存有物。

(2) 從哲學(↗344 philosophy)層面而言:「自然/本性」指事物的基本特性;指使事物之所以成爲事物的性質,它含有拉丁字“natura”原有的特殊意義,而指向本質(↗100 essence)。

(3) 從宗教(↗266 religion)崇拜的層面而言:自然是個神聖的整體,充滿著高高在上神祇(至上神)(隱而不顯)的精神力量,此至上神將其工程分配給地上的「自然精神」(此即自然力或自然力的擬人↗676 anthropomorphism)。就宗教意識而言,「自然」表示「神聖」的顯現,奧秘(↗600 mystery)地臨在(↗677 presence)於無機與有機物的自然界裡,遠在人類文化所能控制之外。整個宗教史中,「自然」常被視爲引發它與人類之間的關係者,此關係是人類生存與福祉的根基。所以,自然崇拜現象顯示出古代已知覺到自然界對人類生存的重要性。

(4) 從神學(↗385 theology)層面而言:不同的宗教信仰,對「自然」就有不同的神學看法。「佛教」(↗208 Buddhism)因其絕對一元世界觀(一元論↗1 monism),將整個自然界視爲互通爲一,因此有輪迴(reincarnation、metempsychosis)(↗649 transmigraton)之說,認爲自然界是暫時的。自然界只有投胎爲人,才可能進入涅槃(Nirvana),自然界本身卻不存在於涅槃境界中。神學系統頗豐富的「印度教」(↗163 Hinduism),注重「絕對者」的奧秘(以神爲中心說↗376 theocentrism)和人類存在的意義(以人爲中心說↗15 anthropocentrism)。自然界所佔比重不大,自然界因其非精神的特性,而達不到人的圓滿存在的境界。建基於閃族和基督宗教(↗436 Christianity)世界觀的「伊斯蘭教」(↗177 Islam),以正面的方式評估「自然界」。「昂拉

「阿拉」(Allah)是自然界及人的創造主。一方面，自然是爲人而受造，人對自然有支配權；另一方面，人類征服自然卻連帶有了責任，萬物都在人之下，人則在天主/上帝/神之下。可見伊斯蘭教對自然界的神學看法和基督宗教的看法較近。

(二)「基督宗教」承襲了猶太宗教(↗516 Jewish religion)的觀點，宣稱基本的真理(↗335 truth)是：自然界全由天主/上帝/神所造(並未排除將進化↗520 evolution 方式，視爲創造過程中的具體因素)。人按照天主的肖像(↗36 image of God)受造，所以人管理自然界而同時得負起照顧和保護它的責任。人與自然秩序之間的關係的擾亂有不同的根源：人忘了自己的管理權得向造物主負責，才將自己視爲管理自然的絕對主人。工業技術片面的進步使人疏離了其「自然」的共同世界(德文 Umwelt, Mitwelt)(生態神學↗109 theology, ecological)。未加控制地盲目追求更多的物質品、金錢及享樂是出於錯誤的假定：好像自然界蘊藏著無限的資源可滿足人類無底的慾望似的。再者，絕望、虛無主義(↗506 nihilism)、徹底的懷疑主義(↗697 scepticism)等的意識形態(↗617 ideology)，腐蝕了自然秩序對人類生存的正面意義。

(三)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局在最近十幾年來，已明白地指出「保護自然界的迫切性和重要性」。其中在一些教會文件中，如：梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章；教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1967年的《民族的發展》(Populorum progressio PP)通諭；1971年致魯瓦樞機(Maurice Roy)的《第八十週年到時》(Octogesima adveniens)宗座牧函；教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1979年的《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭；1987年之《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)通諭等。其他如菲律賓、德國、奧國等地的主教會議(Synod of Bishops)，亦都試圖喚醒個人、團體、社會、

國家及全人類的道德良心(↗213 conscience)，要從認清罪過(罪↗591 sin)和更正錯誤的態度，回歸自然的秩序，展開人類社會各層面妥善計劃的行動。

(四)「基督宗教的神學」對自然界方面，着重相關的概念如下：1)自然界是天主/上帝/神創造的，所以是好的。2)自然界是『爲』人類且『與人類共同』創造的。3)自然界的資源有限，此基本事實加重了人類應適當對待自然界的倫理責任。4)透過降生(↗332 Incarnation)、死亡(↗154 death)和復活(↗47 Resurrection of Christ)，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)成爲自然界生存的中心。5)聖神(↗566 Holy Spirit)以其生命力充滿了自然界。6)自然界與人類攜手邁向最後的圓滿—無法形容的具體實現，因爲「天主/上帝/神爲愛祂的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞的」(格前二9)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

安希孟著，〈自然的神學與自然神學〉，《神學論集》第120集，台北：光啓文化事業，pp.230-237，1999。

世界環境與發展委員會(World Commission on Environment and Development 1987)編著，王之佳，科金良等譯，《我們共同的未來》，台北：台灣地球日出版社，1992。

林俊義著，《自然的紅燈》，林俊義文集之三，台北：自立晚報社文化出版部，1989。

谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》，台北：光啓出版社，1994。

教宗若望保祿二世，《社會事務關懷》通諭，羅馬，1987。特別21，27-40，42-45號。

梵二文獻，《論教會在現代世界牧職》憲章，1965，特別是4-11，22,32，63-66，69，85-86號。

翟志宏著，《阿奎那自然神學思想研究》，北京：人民出版社，2007。

Austin, R. C. *Hope for the Land: Nature in the Bible*. Atlanta: John Knox Press, 1988.

Bishops' Conference of the Philippines, "The Cry of Our Land." *Pastoral Letter*. Tagaytay, 1988.

Carmody, J. *Ecology and Religion: Toward a New Christian Theology of Nature*. New York: Paulist Press, 1983.

Meadows, D. H. and Others. *The Limits to Growth*. New York: The New American Library, 1972.

The Council of the Evangelical Church in Germany and the German Bishops' Conference. *To Become Responsible for Creation. Common Declaration.* Cologne, 1985.

谷寒松

## 171 自然真理

zìrán zhēnlǐ

TRUTH, NATURAL

參閱：335 真理 318 信仰真理 336 真理的層次  
637 實在界

(一)概念說明：自然真理(natural truth)，其中自然(natural)一詞，源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及「natura 自然、大自然、本性」。另真理(truth)一詞，從哲學(↗344 philosophy)層面而言，指名副其實，即思想與其對象或概念與實在界(↗637 reality)相符合。從神學(↗385 theology)層面而言，指天主/上帝/神(↗30 God)所啓示(↗472 revelation)之有關宇宙、實在界及人生意義的訊息，此訊息的高峰為耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，啓示出天主/上帝是愛(↗604 love)，即耶穌基督是至高的真理(若十四 6)。因此自然真理指靠人的自然理性所找到的真實知識，又稱哲學真理(philosophical truth)，共分為三大類：邏輯的真理(logical truth)、形上的真理(metaphysical truth)及倫理的真理(moral truth)。與啓示的真理(revealed truth)相互補充。

(二)自然的真理常被分為三大類：

(1) 認識真理或邏輯真理(epistemological or logical truth)，為真理的首要意義。其意指：認識主體(↗119 subject)的知識，符合認識的對象。亦即：判斷中的思想符合存有/實有/存有物(↗147 being)。此種真理以存有為標準，對於任何認識主體都有效。以此意義來說，一切真理都是絕對的，沒有所謂相對的

真理(即不含因認識主體不同而形成不同內容的真理)(相對主義/↗299 relativism)。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)主張真理是判斷中的概念與實在界是一致的。中世紀義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)進一步指出真理是主體的「判斷」(知識)；主體透過其理智的肯定作用而間接地與「實在」相符。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)為反對理性主義(↗398 rationalism)與經驗主義(↗627 empiricism)的極端看法，而主張真理是思想與思想的對象(對象不是存有本身，而是先驗/超驗 transcendental 形式的產物)相符。

(2) 存有論的真理或形上學的真理(ontological truth or metaphysical truth)，指存有本身內在的可知性，是屬於存有者自身的真(ontic truth)。存有的「真」與存有的「單一」、「善」和「美」同樣都是存有的超級屬性(↗494 transcendentals)，這些屬性具有互換性，只是概念上與「存有」有別。實際上就是從認識主體角度來看存有本身。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那就是主張此種真理的典型代表人物。

(3) 倫理真理或溝通真理(moral truth or communicative truth)，指：一個人的言行和各種表達符合真正的心意，包括忠信與誠實(它的相反是說謊、欺騙)；換言之，心口如一、言行一致即是倫理性真理。丹麥信義宗神哲學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Sören Aabye 1813-1855)和德國存在主義哲學家雅士培(Jaspers, Karl 1883-1969)的說法，個人的自由選擇並實際身體力行的便是真理。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 172 自然神論

zìránshén lùn

## DEISM

參閱：30 天主 41 天主的屬性 51 天祐 353 恩寵  
472 啓示 39 天主的啓示 37 天主的參與

(一)概念說明：自然神論(deism)一詞，來自拉丁文「Deus 天主、上帝、神」及希臘文「theos 神、神明」。這是十六世紀出現於歐洲的純理性的自然宗教(↗266 religion)。承認有位創造世界的位格(↗206 person)神，但否認此神對祂所造化的一切有進一步的照顧、保護與引導，因此，不包含對神的敬禮。在十九世紀以前，「自然神論」與「有神論」(↗143 theism)是同義詞。從第十九世紀以來，「自然神論」被用來指稱許許多不同的神學(↗385 theology)哲學(↗344 philosophy)思想；它們雖然不否認天主/上帝/神(↗30 God)的存在，卻都拒絕接受傳統基督宗教(↗436 Christianity)對天主/上帝/神和宇宙關係的看法。

(二)自然神論有許多種不同的模式：

- (1) 與傳統思想最接近的一種，不但同意天主/上帝/神創造(↗526 creation)宇宙，也承認宇宙萬物(包括人類↗11 man)都接受天主/上帝/神的安排與眷顧，甚至相信死後的賞善罰惡(↗500 evil)。它所拒絕的是天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)，強調人必須依靠自己的理性才能認識天主/上帝/神的存在(↗145 existence)和本質(↗100 essence)，才能認識人的倫理道德(↗362 virtue, moral)的責任。
- (2) 另一派自然神論卻否認來生(↗230 afterlife)，人類的功過賞罰盡在此生。
- (3) 比較極端的自然神論則認為：天主/上帝/神的安排眷顧只表現在大自然，而不及於人的道德行為上。人類在今生所嚐到的苦與樂都與天主/上帝/神無關，美德就是自己的賞報。
- (4) 最極端的一種只承認世界的創造，源自一

位智慧(↗515 wisdom)大能的天主/上帝/神；祂在已存在的物質中加上秩序，依據祂所規劃的自然律(↗169 law, natural)，宇宙得以運作。但是這位大能的天主/上帝/神，絕不干預既定的宇宙秩序；準此，自然的運作絕無例外的事。換言之，奇跡(↗229 miracle)是不可能的。再者，天主/上帝/神對個別的人和事也不聞不問。然而，人類的幸福卻在乎他能否認識且喜愛這位造物主，及能否公正無私地與同儕共處。

(三)自然神論產生的因素很多。十七世紀，基督新教(↗445 Church, Protestant)對教會傳統的聖經(↗571 Bible)解釋法提出質疑，此舉卻暴露了聖經中許多似乎無法合理解釋的問題。看來，它只是一本古代文學作品的總集，與許多同類型(form)的作品一樣烙印著科學的謬誤與文化(↗81 culture)的獨特性。批判的心靈既無法接受此乃天主/上帝/神的啓示，人只能自求多福，依靠自己的理性和經驗來認識天主/上帝/神了。

然而導致自然神論的產生，最有力的因素也許還是新科學的興趣。十六、七世紀科學上的新發現改變了歐洲人對宇宙的基本看法。在義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)、英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)等人的影響下，老式的基督徒化亞里斯多德式的宇宙觀不得不讓步了。亞里斯多德(Aristoteles 384-322)曾假定在一位「第一不動的動因」(first unmoved mover)的推動下，天體繞著地球作圓周性的運行，這種思想已經由於地球吸引力、萬有引力、及慣性等等的發現而顯得過時了。反之，世界就好像一部完美的機器一樣，無須任何修整與調適，它的操作完全按照物理的定律運行。這一切都鼓勵自然神論的產生，天主/上帝/神與世界的關係只好像是一位元始的工匠與祂的製成品的關係一般而已。

非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)文化的影響對自然神論的出現也有一定的關係。十六、十七世紀航海事業的發達擴大了歐洲人的視野，他們目睹許多非基督宗教的



文化與它們高度倫理系統及宗教原則。這些耳聞目睹的經驗在在顯示出人類智慧的輝煌成就。看來，要建立宗教和倫理的原則，人類的理性已經足夠了。換言之，天主/上帝/神的啓示和神律(↗375 law, divine)都變成了多餘的名詞。

(四)自然神論與基督宗教位格式的天人關係相違。它忘記了天主/上帝/神在人類歷史中的一再干預；而把天主/上帝/神減弱為一個原始的建構者。過分訴諸人類的理性(如反對奇跡的出現等等)是自然神論最大的致命傷。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴特勒(Butler, J.)著、閻駿譯，《自然宗教與啓示宗教之類比》，武漢，武漢大學出版社，2008。

Byrne, P. *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London: Routledge, 1989.

Corfe, R. *Deism and Social Ethics: The Role of Religion in the Third Millennium*. Bury St. Edmunds: Arena, 2007.

Gay, P. *Deism: An Anthology*. Princeton: D. Van Nostrand, 1968.

Waring, E. G. ed. *Deism and Natural Religion*. New York: Frederick Ungar, 1967.

Yoder, T. S. *Hume on God: Irony, Deism and Genuine Theism*. London; New York: Continuum, 2008.

編譯

## 173 自然神學

zìrán shénxué

### THEOLOGY, NATURAL; THEODICY

參閱：385 神學 176 自然與恩寵 172 自然神論  
321 信仰與理性 194 形上學 144 有關天主存  
在的論證 698 類比

(一)概念說明：自然神學(natural theology)亦稱「神義論」(theodicy)。其中自然(natural)一詞，源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及

「natura 自然、大自然、本性」。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神、神明」及「logos 學問」，即論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙大自然之間關係的學問。自然神學指基於理性的宗教(↗266 religion)及宗教倫理知識，從人的理性，探討天主/上帝及超性(↗492 supernatural, the)的學問；與啓示的神學(theology of revelation)及超性的神學(theology of supernatural)相對。

另有神義論/自然神學(theodicy)一詞，源自希臘文的「theos 神、神明」及「dike 義、正義」，指為天主/上帝/神的正義(↗93 justice)辯護，這是德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)所創的神學(↗385 theology)詞彙。其名稱是針對啓示神學而言。神義論是以天主/上帝/神的啓示為依據；自然神學則完全根據理性的推理。儘管它討論的對象是「有神論」(↗143 theism)、「一神論」(monotheism)所云的天主/上帝/神，討論方式卻完全遵循推理，亦即以理性的自然力量為依據。自然神學/神義論因此是理論哲學中形上學(↗194 metaphysics)的一部分。

依據西方哲學(↗140 philosophy, western)的分類，哲學可分理論哲學(theoretical philosophy)與實踐哲學(practical philosophy)二大類。實踐哲學包含倫理學(ethics)，即可應用於個人及社會的各層面。理論哲學則涉及思想方法時稱為理則學或邏輯(logic)，涉及知識的準則與依據則稱為認識論/知識論(epistemology)(神學認識論(↗392 epistemology, theological)，涉及實在界(↗637 reality)整體時稱為形上學。形上學的前一部分泛論：一切存有物的特徵及其最普遍原則，因此稱為存有論/存有學(↗148 ontology)；後一部分討論實在界的三個範圍：大自然、人類(↗11 man)、天主/上帝/神。形上學以大自然為對象的部分即係宇宙論(↗189 cosmology)或自然哲學(natural philosophy)，以人為對象的稱為心理學(psychology)或人之哲學(philosophical anthropology 或 philosophy of man)，以神為對象的則係自然神學或神之哲學(philosophy of

God)。

(二)自然神學因此可分為二大部分，即：  
1) 天主/上帝/神存在的理性證明(有關天主存在的論證 ↗144 argument for the existence of God)；2) 天主/上帝/神的本質 (divine essence)、天主/上帝/神的屬性 (divine attribute)、天主/上帝/神的內在和對外活動。

(1) 天主/上帝/神存在的理性證明：這部分往往構成自然神學的重心。無論從歷史發展或從人性的需要而言，這毋寧是一種自然趨勢。從自然神學的形成過程而言，使徒保祿雖稱哲學為虛偽的妄言(哥二 8)，卻肯定人憑天主/上帝/神所造的萬物能辨認出天主/上帝/神的大能和看不見的美善(羅一 20)，實質上已作了自然神學的推論。初世紀號稱辯護者的教父(↗400 Church, Father of the)們，如希臘哲學家、護教者阿特那哥拉斯(Athenagoras 二世紀下半)等，亦曾用理性去證明天主/上帝/神為唯一。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)從真理(↗335 truth)的存在(↗145 existence)，來證明天主/上帝/神存在的論證尤為眾所週知。中古哲學及近代哲學對這方面的努力更毋庸贅言。每一時代之所以都有人用理性推論來證明天主/上帝/神的存在，正因為人性有此需要。天主/上帝/神既為不可見，那末要確認祂的存在，就不得不訴諸理性推論或生活體驗。就中國哲學(中國思想典範 ↗66 paradigms, chinese)而言，中國古代對上帝的信仰之所以逐漸淡化，甚至消失的原因，自然神學方面的難題，如有關惡(↗500 evil)的問題之無法了解實係主因之一。天主/上帝/神存在的理性證明雖遭到來自知識論，尤其來自蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)與德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論 ↗712 idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的一些質疑，這些質疑卻並無不可反駁的絕對有效性。許多當代哲學家之所以對形上學與自然神學不屑一顧，往往導源於一種偶像崇拜心理。

正如上文所言，除理性推論以外，每個人也能夠在道德實踐中，體驗到天主/上帝/神的存在。中國戰國時代思想家孟子在其著作中，強調：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣；存其心，養其性，所以事天也」(《孟子·盡心》篇上，第一)，即說明了這樣的過程。「盡心」、「存心」，即培養仁、義、禮、智此天賦「四端」；培養「四端」因此就是培養「天性」，同時也會在內心中體會到，賦與此「四端」的至高之「天」(《孟子·告子》篇上，第六)、《孟子·萬章》篇，第五)。由此可見，孟子心目中的「天」，就是有知有意的「天主/上帝/神」。孟子的「盡心、知性、知天、事天」經驗，雖不能證明孟子所敬事的「天」或「上帝」，即係創造萬物的唯一天主/上帝/神，循此途徑所體會到的天，的確確實很接近創世的唯一神。這一類個人經驗，在當事人身上，會發生堅強信仰，卻無法替代對所有人都有效的理性證明。

(2) 天主/上帝/神的本質、屬性、天主/上帝/神的內在和對外活動：除去討論天主/上帝/神存在的理性證明以外，自然神學也討論天主/上帝/神的本質與屬性及天主/上帝/神對內對外的活動。對自然神學的這些題材也頗有人不以為然，以為它們有損於神的絕對超越性。這問題的關鍵在於類比(↗698 analogy)概念之能否徹底應用。類比概念已於偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)在其著作《論上帝的名稱》(De divinis nominibus)一書中肇其始，而後義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)集其大成。類比概念：藉某物與他物的關係而領悟某物，例如藉人間音樂之和諧悅耳，領會到天主/上帝/神內部生命之和諧，令人心曠神怡。類比概念必擁有一個以上而彼此互相比較的類比極，和可茲比較的類比關係(↗696 relation)或基礎，這樣使兩種或兩種以上的類比極，同時呈現相同與相異之處。例如上項舉例中：天主/上帝/神的內部生活與音樂有某種相同之處，但卻同時有更大的相異之處。偽狄奧尼修斯一方面指出：光、善、美等概念，可應用於天主/上帝/神；另一方面又強調：天主/上帝/神絕對超越受造物，因此不可言說。這就是類比概念的極妙

應用：人一方面用一些類比的詞彙，可藉人世事物的比較稍稍領會天主/上帝/神的本質，其屬性及其活動；然而另一方面天主/上帝/神的活動與屬性，其本身卻絕對超越受造物的方式與理解力，而係不可說不可名。這樣一方面肯定某些概念可應用於神，另一方面又藉「否定神學」(↗197 theology, negative)，來強調超越一切肯定和否定，這就是偽狄奧尼修所指出的類比之路。

再將此類比思想，應用於中國古代哲學(中國哲學↗68 philosophy, Chinese)，可以說：《書經》之〈周書〉、〈洪範〉、〈九疇〉以肯定方式說明了天主/上帝/神為普遍的立法者；《周誥》十二篇與《詩經》指出天主/上帝/神宰制照顧大自然與人間世界；另中國春秋楚國思想家老子之《道德經》則以否定方式指出最高根源超越一切「不可名不可說」。這些最古代的中國典籍雖未明顯肯定神創造一切，但相信宇宙間有普遍的立法者、宰制者與照顧者，已經很接近普遍創造者的信仰(↗315 faith)。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 安希孟著，〈自然的神學與自然神學〉，《神學論集》第120集，台北：光啓文化事業，pp.230-237，1999。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》，台北：光啓出版社，1994。
- 萊布尼茨(Leibniz, G. W.)著、朱雁冰譯，《神義論》，香港：道風書社出版，2003。
- 紀明輝著，《試由神義論闡述萊布尼茲形上學》，台北：台灣大學哲學研究所碩士論文，1991。
- 翟志宏著，《阿奎那自然神學思想研究》，北京：人民出版社，2007。
- 費多鐸編訂，《東方教父選集》，香港：基督教輔僑出版社，1964，77-172，223-230。
- 項退結，《中國哲學之路》，台北市：東大圖書公司，1991，第七、八、九章。
- Friesenhahn, J. H. *The Trinity and Theodicy: The Trinitarian Theology of von Balthasar and the Problem of Evil*. Farnham, Surrey; Burlington, VT: Ashgate, 2011.
- Hall, A. W. *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*. London; New York: Continuum, 2007.
- Kretzmann, N. *The Metaphysics of Creation: Aquinas's*

*Natural Theology in Summa Contra Gentiles II*. Oxford: Clarendon Press, 1999.

McGrath, A. E. *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2008.

Radner, E. *The World in the Shadow of God: An Introduction to Christian Natural Theology*. Eugene, Or: Cascade Books, 2010.

項退結

## 174 自然啟示

zìrán qǐshì

### REVELATION, NATURAL

參閱：472 啟示 39 天主的啟示 339 原始啟示  
266 宗教 526 創造

(一) 概念說明：自然啟示(natural revelation)一詞，其中自然(natural)一詞，源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及「natura 自然、大自然、本性」。另啟示(↗472 revelation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」、「velum 面紗、帳幔」，指將在帳幕之後的事物顯示出來。在基督宗教(↗436 Christianity)用來解釋聖經(↗571 Bible)中新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳(self-communication)，即天主/上帝透過言語和行動向人類(↗11 man)透露其心意。首先在以色列民族中，之後經由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)向人類通傳救恩。自然啟示指天主/上帝/藉著大自然與受造界所給予的啟示，如：舊約《聖詠》亦以多種方式讚頌天主/上帝/神之大自然與受造界燦爛的光輝，甚至發生在人類生存的自然事實中的啟示形式。「自然」一語含意甚多，又常含糊籠統，哲學(↗344 philosophy)上如此，神學(↗385 theology)上也如此。這裡的「自然」意指人的理性、自由與意識以及自然界、自然環境與人類的共同世界，連同其形形色色的奇異受造物，與超性啟示(supernatural revelation)相輔相成。

(二)聖經肯定由天主/上帝的受造物認識天主/上帝的可能性(有關天主存在的論證↗144 argument for the existence of God),因為受造物是祂對人類事實上的自然啓示:

(1) 舊約聖經《智慧篇》說:「凡不認識天主/上帝的人,都是真正的愚人,因為他們未能從看得見的美物,去發現那自有者」(智十三1-9)。耶穌基督說:「天主/上帝把自己的靈光放在他們的心中,為將自己偉大的工程顯示給他們,好使他們能讚美祂的聖名,並傳述祂偉大的工程」(德十七7-8)。可見以色列的確在歌唱聖詠,他們永不疲倦地讚美雅威(↗505 Yahweh),因為祂創造了這麼美善的大自然。

(2) 在新約聖經中,承繼著舊約的信念,在耶穌基督奧蹟的至高、明顯、且「神性」(即超性、特殊)的啓示之框架中一再重述(羅一19-20;宗十七24-29;弗四17-18)。

(三)天主教會(↗44 Church, Catholic)始終保持這些信念,強調「恩寵含攝自然」(grace presupposes nature)的定理。超性啓示包含自然啓示,一如信仰包含自然理智。然而,基督教神學(↗446 theology, Protestant)因它的來源與特色,很少注意自然啓示,甚至有的作者直接反對天主教會有關自然啓示的傳統論證。

基於自舊約的古老傳統,梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)在第三次會議:《天主之子》(Dei filius)教義憲章中,討論有關天主教的基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)信仰(↗315 faith)(天主、萬物的創造者、啓示、信仰、信仰與理性)時,鄭重宣稱:「誰若說,唯一、真實的天主,我們的造主與(上)主,藉祂所造的萬物,不能確切地為人理智的本性之光所認識,則應予絕罰」(DH 3026, 3004)。假如人理智的本性之光能確切認識天主/上帝/神,那麼同時可說:天主/上帝/神向人「自然地」啓示祂自己。

參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Seifrid, M. A. *The Law of God and Natural Revelation in Romans*. 1997.

谷寒松

## 175 自然渴望

zìrán kěwàng

DESIRE, NATURAL

參閱: 11 人 492 超性 176 自然與恩寵 167 自然主義

(一)概念說明:一般而言,指人與生俱來所懷有的渴望。在基督信仰神哲學傳統中,許多思想家以不同概念,描寫人依其本性,渴望圓滿的境界,如擁有善、幸福、默觀、真如、知識等。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)亦認為人的自然渴望想見天主/上帝。天主教會(↗44 Church, Catholic)神學家直到士林/經院學派(↗20 scholasticism)的時候,才開始討論自然渴望(natural desire)享見天主/上帝/神(↗30 God)的問題。那時,有關自然的觀念在哲學(↗344 philosophy)的領域上已經達成,而本性(natural)和超性(↗492 supernatural, the)的分別也獲得了澄清。十三世紀,這個問題是在人對天主/上帝及全福/真福(beatitude)的認識這脈絡下討論的,現代人則希望藉此討論顯出超性並非一些在本性以外的東西,而自然渴望享見天主/上帝則是連結本性和超性的橋樑。

(二)研討反省:二十世紀的討論主要集中在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那及其十六世紀的詮釋家身上;對多瑪斯·阿奎那而言,面對面享見天主/上帝是超性的事,它超過人本性能力,也絕不由於人的本性使然。然而,人的心靈卻自然地渴望享見天主/上帝。因為,若非如此,他便無法得到滿足。問題卻是:天主/上帝可否讓人的自然

渴望永遠得不到達成。抑或，人是否有權得到這種超性事(享見天主/上帝)?多瑪斯·阿奎那本人從沒有明白回答這個衍生出來的困難問題。他只說，榮福直觀(↗635 vision, beatific)地享見天主/上帝爲人是可能的，但是從可能到事實卻必須依靠超性恩寵。自然渴望只顯出人有這能力接受這超性的提昇，卻沒有要求這提昇的權力。

多瑪斯·阿奎那含蓄的理論引起詮釋學家的多方揣測。以下只略述兩人的意見。神、哲學學家西耳維斯特(Sylvester von Ferrara, Franciscus 1474-1528)認爲：自然渴望是導出的(並非天生)，人首先須認識天主/上帝(第一個原因)，才能渴望享見祂。西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)也同意：自然渴望是導出的(來自對受造物的認識)。這種渴望是自然的、有條件的(如果享見是可能的話)、非自力的(就它本身不能得到它的目的)。今日多瑪斯學派(↗186 Thomism)者的看法多數結合上述二人的立場，即自然渴望是導出的、有條件的、非自力的，它渴望的對象是創造者天主/上帝。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cesi, F. *The Natural Desire for Knowledge*. Vatican City: Pontifical Academy of Sciences, 2003.

Feingold, L. *The Natural Desire to See God according to St. Thomas Aquinas and His Interpreters*. Ave Maria, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010.

O'Connor, W. R. *The Eternal Quest: The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God*. New York: Longmans, Green and Co., 1947.

O'Connor, W. R. *The Natural Desire for God*. Milwaukee: Marquette University Press, 1948.

編譯

## 176 自然與恩寵

zìrán yǔ ēnchǒng

### NATURE AND GRACE

參閱：11 人 353 恩寵 438 基督徒人學 164 自由  
492 超性 493 超性主義 167 自然主義

(一)概念說明：自然與恩寵/本性與恩寵(nature and grace)，其中自然(natural)一詞，源自拉丁文的「nasci 誕生、出現」及「natura 自然、大自然、本性」。另恩寵(↗353 grace)一詞，源自拉丁文的「gratia」，其字根則來自於希臘文的「charism 恩惠、神恩」，是神學(↗385 theology)的核心詞彙。依據聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)的啓示(↗472 revelation)，指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)以多種方式臨在(↗677 presence)於人間，將自己通傳給受造物。是天主/上帝/神(↗30 God)的贈與，人白白獲得；是天主/上帝自由的給予，人自由地接受。自然與恩寵/本性與恩寵，指天人之間的相遇及結合。士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的歷史中，將此神學的難題，在人的自由意志與天主/上帝的恩寵(自由與恩寵 freedom and grace)的主題下而辯論研討。基督宗教(↗436 Christianity)認爲，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是恩寵的化身(若一16)。其問題隱含在，所有關於人之救贖(redemption)的神學反省(↗386 reflection, theology)上，尤其在天主/上帝的創造與盟約(creation and covenant)、創造與降生(creation and incarnation)、信仰與理性(↗322 faith and reason)、啓示(↗472 revelation)及哲學(↗344 philosophy)與神學等息息相關的課題上。天主/上帝藉自我通傳(self-communication)救贖人，而人的救贖就是自由地接受這分恩寵，從而建立起天人的相通關係。自然與恩寵的問題正是：在具體的救恩歷史(↗456 salvation, history of)中，人與天主/上帝的相遇與交往有

什麼必須的條件？正因為天主/上帝的自我通傳是絕對超越的，那麼，有限的人是否有能力自由地接受天主/上帝的自我通傳？

(二)聖經的作者使用整體的、位際性的(位格↗206 person)、具體的、動態的語言來表達「自然與恩寵/本性與恩寵」的事實，很少用二分法(一面自然/本性，另一面恩寵)的說法：1)聖經作者應用「盟約」(↗588 covenant)(covenant、testament)、「精神」(ruah)、「父子關係」...等，表達天人的相遇與交往。2)在具體的救恩史上，天主/上帝走向人是主動的、完全自由的，是白白賜與的恩惠。3)《厄則克耳》卅六 26-27、《耶肋米亞》(卅一 33)等，提到人要以「一顆新心」認識天主/上帝。4)保祿與若望的著作，引用黑暗中的「舊人」與光明中的「新人」，表示天主/上帝與罪人(罪↗591 sin)之間的對立。5)《默示錄》作者用「天主子民/上帝子民」(↗31 people of God)及「天主/上帝帳棚在人間」，描寫天人圓滿的來往；他非常清楚地表示，新天新地(new heaven and new earth)是由天主/上帝而來，是絕對自由之愛(↗604 love)的給予(默廿一 1-5；廿二 3-5)。

(三)教會(↗411 Church)思想史中，在希臘羅馬的文化(↗81 culture)背景上，教會思想家一步一步地，運用當時的思想範疇恰切表達天人間相遇交往的事實，「自然與恩寵/本性與恩寵」的說法就漸漸形成了：

(1) 亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria, 約 140-217)，埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 約 182/5-251)、埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)、古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrrillos of Alexandria +444)等都說道：天主/上帝性高於人性，人分享天主性，人因而被神化。

(2) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧

古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，強調：恩寵的必要性，而反對羅馬等地神學家、靈修輔導者白拉奇(Pelagius 約 354-418)；白氏特別主張：人依靠其人性的自然意志，自力地走向救恩(白拉奇主義↗113 Pelagianism)。418年3月21日北非迦太基(Carthage)第十五、十六屆之地區會議所頒布之書信《雖然教長們的》(Quamvis Patrum)，以奧古斯丁之教理(↗408 catechism)與神學駁斥白氏的「自力主義」(DH 221, 222-230)。

(3) 在基督論(↗449 Christology)的神學基礎上，有關耶穌基督的兩個性體之說，即人性與天主性(屬性交流↗705 communication of idioms)。在451年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，教會以「四不」隆重宣布：「耶穌基督的兩性彼此間不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)結合」(DH 300-303)。

(4) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)，一方面用聖經與教父(↗400 Church, Father of the)的說法；另一方面又應用希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的「人性論」，來解釋「自然與恩寵/本性與恩寵」的關係。他認為：1)自然/本性(natural)，即肉身與靈魂(型質論↗294 hylemorphism)；在精神靈魂中有三種(自然/本性)能力，就是理智(reason)、記憶(memory)及意志(will)。2)超性(↗492 supernatural, the)，即恩寵加信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)三種(超自然)德能(超德 supernatural virtue)。3)本性依據自己的理性，渴求並趨向圓滿的境界，就是榮福直觀(↗635 vision, beatific)；但本性並不能滿足此一渴求與趨向，而要完全靠天主聖三/三一上帝自由的愛來滿足。然而即使此一渴望不得滿足，人的自然生活仍有意義。

(5) 義大利哲學家、神學家、天主教主教、道明會總會長卡耶坦(Caietan, Thomas de Vio 1469-1534)可能誤會多瑪斯·阿奎那的思想，

他提到「純自然、純本性」(pure nature)，藉之，士林/經院神學的「自然與恩寵/本性與恩寵」兩層不同領域的概念幾乎定型了。

(6) 比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)強調：恩寵於人性的內在性。因此，1567年10月1日教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)在《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)詔書，以教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)保護恩寵的恩賜性，棄絕巴氏的錯誤看法(DH 1901-1980)。當比利時聖經詮釋學家、天主教主教楊森(Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) 1585-1638)言及天主/上帝的恩寵時，教會於1653年5月31日教宗依諾森十世(Innocentius X 1644-1655)在致一切信徒《趁機會》(Cum occasione)憲章中，教會訓導權卻以保護「人的本性」，來責斥楊森思想的錯誤(DH 2001-2012)。

(7) 1870年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)第三次會議，在《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，論及天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰(↗315 faith)，如天主/上帝、萬物的創造者、啓示、信仰與理性時。仍用「本性」與「超性」(即「自然與恩寵/本性與恩寵」兩層思想)(DH 3004-3006, 3008, 3016, 3026, 3028, 3032, 3041)。

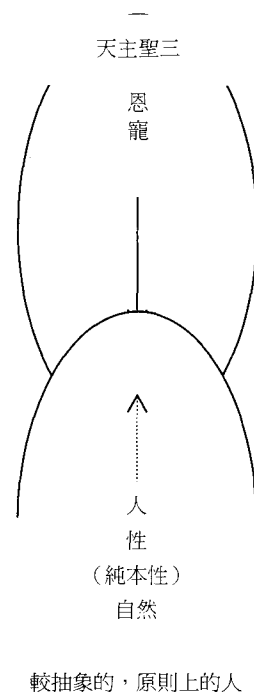
(8) 第廿世紀的神學愈來愈肯定地走向「自然與恩寵/本性與恩寵」方面較整體性的看法；因此，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)就很少提到「自然與恩寵/本性與恩寵」兩層領域的說法。

(9) 1968年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)，以及教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)的文件中，又可找到「自然與恩寵/本性與恩寵」此二分法的說法。總之，教會文獻中往往有兩種語言：一種屬於較靜態「本性、自然與恩寵」的兩層思想典型；另

一種則屬於較動態性、整體性，來自聖經以及整體的人文、科學及哲學的思想典型。但教會訓導權無論使用那種語言，它一直認為恩寵預設(supposes)並完成(perfects)本性。

(四)今日神學指出四個模式來說明「自然與恩寵/本性與恩寵」的關係：

(1) 模式一：士林/經院神學(scholastic theology)的傳統說明。(圖一)



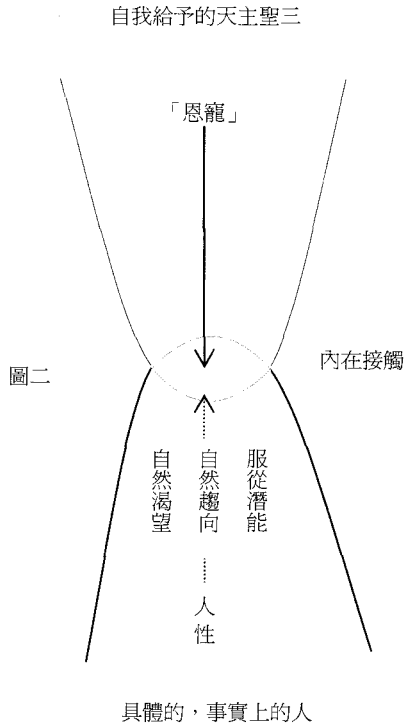
圖一

1)優點：a)清楚易解，易於說明；b)明顯保護恩寵的絕對超越性。

2)弱點：a)天主聖三/三一上帝對受造物的行動不具整體性，好像是兩種前、後或上、下分兩層的行動；b)恩寵有如在本性之上，自外而來，有「外在主義」(extrinsecism)的傾向；c)恩寵有如附屬品；d)不易培養積極、入世、整體性的靈修(↗710 spirituality)。

因此有一些思想家走向第二個模式。

(2) 模式二：新士林/經院學派( ↗ 609 Neo-Scholasticism)神學的新探討。(圖二)

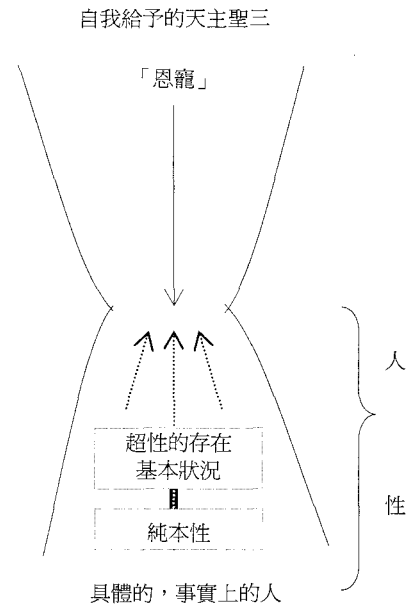


此模式是依據法國實證主義( ↗ 639 positivism) 哲學家貝格松(Bergson, Henri Louis 1859-1941)、法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)、比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)、西班牙信理神學家阿耳法羅(Alfaro, Juan 1914-1993)、法國神學家呂巴克(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)等思想家的努力而發揮出來的。

1)優點：a)將傳統神學思想帶入近代的神學思潮中；b)由具體救恩史、天主聖三/三一上帝的計劃來反省；描寫受造物內在的張力，一面趨向無限；一面依據自己的力量無法達到目標；c)恩寵不再是附屬品，可稱它為「緩和的內在主義」(moderate intrinsicism)；強調以基督為中心說( ↗ 437 Christocentrism)，整體、積極、入世的基督徒靈修( ↗ 444 spirituality, Christian)。

2)弱點：a)從嚴格的學術立場而言，此模式仍用第一模式的兩種領域的思想，因此尚未徹底地解釋「自然與恩寵/本性與恩寵」的接觸點；b)教會訓導權於1950年之《人類的》(Humani generis)通諭中，批評現代神學中的一些傾向，擔心此神學看法不夠清楚地保護恩寵的絕對超越性(DH 3875-3899)。

(3) 模式三：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的解釋。(圖三)



1)教會訓導權認為：模式二某方面過於極端，好像否認純本性，不夠肯定恩寵的超越性。拉內面對此一困惑，試從另一個角度努力說明恩寵的內在性。他有早期德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)的「存在分析」的思想，同時處身先驗/超驗方法(transcendental method)(先驗/超驗哲學 ↗ 160 philosophy, transcendental)、(先驗神學/超驗神學 ↗ 161 theology, transcendental)的思潮中，又有義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)士林/經院神、哲學的薰陶，因而將傳統思想帶入今日神學思想界內。

2)三位一體的天主/上帝自我給予的對象，是具體生存在救恩史中的人；這人包括



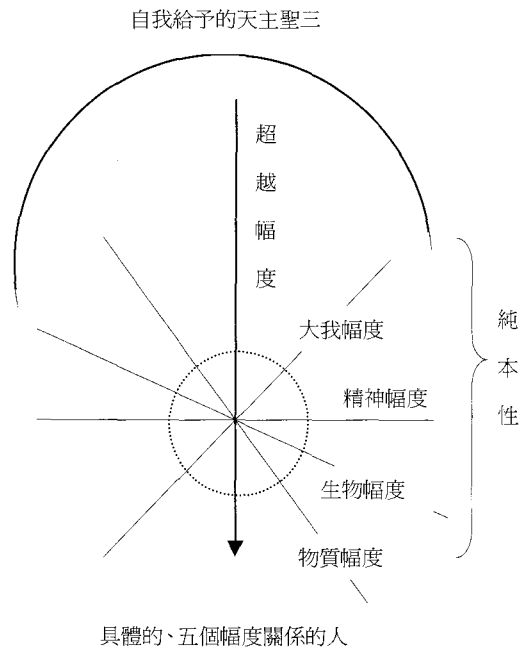
兩個形上學(↗194 metaphysics)的因素，即：「純本性」(pure nature)與「超性存在基本狀況」(supernatural existentielle)。純本性未嘗獨立存在，在拉內的心中，只是個思想性的工具概念，用以解釋「超性」問題。「存在的基本狀況」(existentiale)是海德格所用的思想範疇；意指：「人存在，不論想什麼、做什麼、發展什麼，常生活在天主/上帝的恩寵中、計劃內」。拉內發揮海德格的思想認為，人本來就有「超性的存在基本狀況」。「超性的存在基本狀況」，如「模式二」所謂：必有耶穌基督的幅度，是基督的「超性存在基本狀況」。因此，不論任何人，認識基督或不認識基督，只要是人，就生存在基督的救恩史中；無論在何處，人人都與基督有關。拉內稱不認識基督的人為「無名基督徒/匿名基督徒」(↗511 Christian, anonymous)。天主/上帝無限，人則有限。有限的人接受無限的愛，是天主/上帝自我給予所產生的能力，所以天主/上帝的自我給予是人接受其自我給予的可能條件。人本性就有超越性；人既生存在超性救恩史中，他的超越性就有超性的幅度(supernatural transcendentalty)。人既有此超性的超越性，在主體(↗119 subject)而具體經驗中，就能實在(某方面卻又模糊不清地)體驗到天主/上帝自我給予的奧秘(↗600 mystery)。不論人有什麼樣的體驗，當然也看那自由主體如何答覆天主/上帝的召喚。在具體自我給予的天主/上帝之召喚中，實在說，天主聖三/三位一體的天主/上帝乃絕對、直接臨在於每人的生活中。所以要領人認識救恩史中的天主/上帝及基督啓示的天主/上帝，就要從人具體的經驗出發，使他愈來愈深地瞭解，並清晰體驗到生活的經驗中所包含的，臨在的絕對奧秘。

3)優點：a)拉內以此解釋說明，避開了「模式二」中教會訓導權所無法接受的「內在主義」(intrinsicism)之說法。b)面對現代思潮，有所適應。c)由「超性存在基本狀況」推出「無名基督徒/匿名基督徒」，有助於基督徒以更積極開放的態度接近非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的信徒及無神論/無神主義(↗514 atheism)的人。換句話說，他指出了人類(↗11 man)彼此接納、相互溝通、走向合一的基礎與途徑。d)清楚表示，由三位一體

的天主/上帝來看，整個人類乃以基督為中心。e)可建立一個入世並整合性的靈修。

4)弱點：a)如「模式二」，雖從救恩史中「天主/上帝的愛」出發，但以嚴格的學術立場看，拉內仍從人的自由主體說起。b)「超性的存在基本狀況」也未能徹底解釋恩寵的內在性與恩賜性。「超性」究竟為何？人仍然分為兩層。c)「超性的存在基本狀況」用法上含意不完全一致，有的著作中似指「人接受天主/上帝的自我給予的準備恩寵」，有的又像是「天主/上帝自我給予的恩寵」。在拉內辯證性的解釋中，以之為天主/上帝自我給予的恩寵時，頗能表達天主/上帝恩寵的內在性；但是為了表達恩寵的恩賜性，他有時用作人接受天主/上帝自我給予的準備恩寵。

(4) 模式四：更動態的神學看法。(圖四)



近代不論自然科學、人文科學、哲學、神學各方面均有新發現與新思潮，如：量子力學(quantum mechanics)、第三波(third wave)、心理學經驗、關係形上學(metaphysics of relation)等等，加上中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)，都成為影響人思考的背景，由此發揮出第四種模式。

1)不從人性的角度出發，而如模式二、三由「天主/上帝愛的奧蹟」開始，但更徹底；又以耶穌基督為中保(↗65 mediator)，使其包含基督幅度。為儘可能解說清楚，本文嘗試以三個彼此有形上關係的形上觀念：「存有」(↗147 being)、「人性」(nature, human)、「位格」，一步一步闡釋恩寵與純本性兩概念。

#### a)恩寵(Grace)：

一從「存有」而言：恩寵就是基本有建設性的關係。此關係包含兩個層面：無限的一面，即天主聖三/三位一體之天主/上帝的自我給予；天主/上帝是父、子、聖神(↗566 Holy Spirit)有區別的關係，祂向有限受造的自我給予也有區別。有限受造的一面，即是：人有限的存有趨向天主聖三/三位一體之天主/上帝的關係。

一從「人性」而言：依據基督徒人學(↗438 anthropology, christian)的系統的解釋，人性乃包含物質幅度、生物幅度、精神幅度、大我幅度、超越幅度五個互相滲透/互相貫通(interpenetration)的幅度關係。超越幅度在信仰的了解中，即天主聖三/三位一體天主/上帝的臨在，是人和天主聖三/三位一體天主/上帝的關係。所以，從人性來看，恩寵指的就是，天主/上帝在超越向度上與人的關係，是天主/上帝滲透一切的臨在(↗677 presence)。超越幅度的「超越」表示無限到有限，有限到無限的動態來往，特別指出二者互動的關係。從這個角度來看，「自然與恩寵/本性與恩寵」就不再分為兩個不同的領域了。

一從「位格」而言：恩寵乃是有意識的、自由的、有名的、明顯的、顯現的、被接受的三位一體的天主上帝。

在此動態的解說中，顯然用不著「超性」(supernature)的說法。如果用不著「超性」，原則上也用不著「純本性」(pure nature)，但是本文願意在此模式中指出「純本性」的範圍。

#### b)純本性(pure nature)：

一從「存有」而言：「純本性」乃是由靜態、哲學角度描述的語彙，是一個原則上能夠獨立的形上可能性；但事實上，在具體的天主/上帝愛之計劃中卻非獨立存在，意即：

在人體驗、認識的救恩史中，「純本性」並非與恩寵對立的自主存有物。

一從「人性」而言：「純本性」指四個幅度的關係。理論上，天主/上帝可以創造這樣的人：只生活在四個幅度中，不包含天主/上帝在恩寵中的自我給予；但事實不然，在具體的天主/上帝啓示中，找不到這樣的「純本性」。

一從「位格」而言：「純本性」係立於自我給予之天主/上帝對面的一個，有自由意識，卻尚無天主/上帝自我給予之恩寵的人。

#### c)評價：

此一模式為依據較整體性的信理神學(↗313 theology, dogmatic)而發揮的。

與聖經、教會訓導所肯定的彼此相貫。因由天主/上帝愛的自我給予出發，從人存有、人性、位格三方面闡釋，肯定了恩寵的恩賜性及天主/上帝給予的自由。

天主/上帝自我給予的內在性，在此一解說中至為明顯；天主/上帝的自我給予不再是附屬品，而是人存有、人性、位格最深的奧秘。

此一模式明白說出，人是：「被召喚者」、「接受者」、「答覆者」。

人的世界實際上充滿天主/上帝的臨在，端看如何培養信仰的眼光。此一模式有助於建立積極、入世、整合的靈修。

可作與其他宗教交談(interreligious dialogue)的基礎。因為基督徒在自由意識中體驗到天主/上帝愛的奧蹟，從而產生傳福音的基本使命感；又因深知在存有、人性上，人人無異，同樣生活在天主/上帝的奧蹟內，而能在傳播喜訊時完全尊重非基督宗教信仰的人。

有助於教會本地化/本位化(↗98 inculturation)。因為此一理論肯定天主/上帝臨在於每一個人、每個社會的生活中。天主/上帝既臨在於中國，一個中國的信仰團體勢必會儘量以本位的種種因素，宣述天主聖三/三位一體之天主/上帝的臨在奧蹟。

以上四種「自然與恩寵/本性與恩寵」之關係的神學思想模式目的都在說明一件基本的事實：即天主聖三/三一上帝與自由的人類在愛中的相遇與交往。在具體的信仰生活中，靜態、動態的說法都要用，彼此是互相補充的。在今日思想典範的轉變(shift of paradigm)(思想典範↗304 paradigm)中，神學界用關係、動態的存有、人性、位格等詞彙來表達教會所肯定的信仰。在此動態思想典範中，不必用靜態的「自然與恩寵/本性與恩寵」二分法的思想典範。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 谷寒松著，《神學中的人學：天地人合一》，三版，台北：光啓出版社，1996，241-260。
- 溫保祿著，《天主恩寵的福音》，台北：光啓出版社，1989。
- Baltazar, Eu. R. *Teilhard and the Supernatural*. Baltimore: Helicon Press, 1966.
- Carpenter, J. A. *Nature and Grace: Toward an Integral Perspective*. New York: Crossroad, 1988.
- Duffy, S. J. *The Graced Horizon: Nature and Grace in Modern Catholic Thought*. Collegeville: Glazier Liturgical Press, 1992.
- Mascall, E. L. *Nature and Supernature*. London: Darton, Longmann and Todd, 1976.
- Rahner, K. *Nature and Grace*. London: Sheed and Ward, 1963.

谷寒松

## 177 伊斯蘭教

yīslánjiào

ISLAM

參閱：266 宗教 269 宗教史 516 猶太宗教 473  
啓示宗教 277 宗教神學 436 基督宗教

(一)概念說明：伊斯蘭教(Islam)一詞，阿拉伯語意為：「順主得安」。在傳統中國文化(↗81 culture)中，也稱回教。那是因為當伊斯蘭教從陸路傳入中國時，經過了回紇族的地區，回紇族首先信奉了伊斯蘭教，因而中國

人遂以回紇的「回」字稱伊斯蘭教為「回教」了，但今日伊斯蘭教徒不再使用此名。

### (二)伊斯蘭教的源起與發展：

(1) 伊斯蘭教開始於公元七世紀，生於麥加城(Mecca)的教主穆罕默德(Mohamed 570-632)受真主昂拉/安拉/阿拉(Allah)感召，宣揚獨一造物真主的宗教。穆罕默德(阿拉伯文“Muhammed”意為應受讚美)生於阿拉伯象曆元年三月十二日(公元 571 年 4 月 22 日)，於阿拉伯的一個大族中。幼時父母俱亡，由祖父及叔父相繼撫養長大。廿五歲與年長他十五歲的有錢寡婦海地徹(Khadija)結婚。婚後育有二男四女。據說當穆聖四十歲時(610)，某夜在洞中靜修，獲吉布利勒大天仙顯現，並啓示他《可蘭天經/古蘭經》(Koran)經文。兩年半後，再續得啓示(↗472 revelation)，乃促使穆聖走上宣揚伊斯蘭教的道路。他的傳教活動始自麥加；中心訊息十分簡單，除了信仰昂拉/安拉/阿拉獨一真主之外，就是末日審判(↗659 judgment)和復活(↗47 Resurrection of Christ)等幾個主題。在麥加的傳教不算成功，後遷至麥地那(Medina)，並以此年(622 年 7 月 16 日)為伊斯蘭教紀元元年(回曆元年)(伊斯蘭教聖地聖人皆以大寫書寫以示尊敬)。

穆聖以麥地那為其立教、制禮、及團結力量抵抗迫害的根據地。到了 632 年 6 月 8 日穆聖逝世的那一天為止，北起敘利亞，南至亞丁，東到伊拉克，西迄法蘭西等地，都已是伊斯蘭教的天下了。

(2) 穆聖去世後，由艾布白克爾(Abu Baker)繼位為第一任「海里發」(Khalifa)，即繼承者。這就是伊斯蘭教海里發制度之開始。首四任海里發之後，開始了伊斯蘭教第一個王朝，伍麥威亞王朝(Umayyia)；此朝建都大馬士革，凡傳十四代，共八十九年；它繼續穆聖生前以《可蘭天經/古蘭經》為法源推廣伊斯蘭教的大業，伊斯蘭教的版圖因而擴大了。

(3) 伍麥威亞王朝之後，是阿比西亞王朝(Abhasids)，建都於巴格達，共傳三十七世，五百餘年。阿比西亞王朝之後，繼續發揚伊

斯蘭教的便是土耳其人了。1517年，土耳其皇帝成了伊斯蘭教的保護者。1929年，土耳其實行宗教改革，採取政、教分離，廢除「海里發」制度，並把伊斯蘭教中含有阿拉伯主義(Arabism)的東西都剔除出去。

(4) 在這許多年間，伊斯蘭教勢力不斷向外擴展，東至中國、印度；西越地中海直達西班牙；北達俄國境內；南到北非。於是歐、亞、非三洲都有伊斯蘭教的信仰者，人數超過七億。

### (三) 伊斯蘭教的基本信仰(↗315 faith)：

伊斯蘭教的基本信仰十分簡單明瞭。信昂拉/安拉/阿拉，信天仙(天使↗49 angel)，信先知(↗159 prophet)，信經典(《可蘭天經/古蘭經》)，信前定，信末日等六大類：

(1) 信昂拉/安拉/阿拉：伊斯蘭教只信昂拉/安拉/阿拉為獨一造物真主，此外不拜任何神祇。根據《可蘭天經/古蘭經》，昂拉/安拉/阿拉是：「本有的、永活的、外顯的、內在的」，祂是深知萬事的(Q 五十七 3)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中，明示祂就是猶太人(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)和基督宗教(↗436 Christianity)信徒所崇拜的同一位真神(主宰)(NAE 3)(DH 4195-4199)。

(2) 信天仙(即天使)：天仙由光所造，清淨聖潔，或在天或在地，有的在昂拉/安拉/阿拉座前服侍，有的在人間督察記錄人類(↗11 man)的善惡(↗500 evil)。

(3) 信先知：自古以來，昂拉/安拉/阿拉即不斷差遣專使向人們傳布真理(↗335 truth)。數目極多，據說有十二萬四千位，《可蘭天經/古蘭經》有記錄者二十五人。其中六人最為重要，且各有特別稱號。此六人為：阿丹(亞當)，由昂拉/安拉/阿拉初造者；諾哈(諾厄)，昂拉/安拉/阿拉的先知；伊布拉欣(亞巴郎)，昂拉/安拉/阿拉之友；穆撒(梅瑟)，與昂拉/安拉/阿拉講話者；爾撒(耶穌基督↗296 Jesus Christ)，醫術的周全者；穆罕默德，和平的推廣者、智慧的灌輸者。可見伊斯蘭教亦尊敬

耶穌基督，稱祂為爾撒聖人，把祂視為諸大聖中的一位，而不是天主/上帝/神(↗30 God)的兒子；自然也不信天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的說法。此外，伊斯蘭教並不否認耶穌為貞女所生，卻不信祂死在十字架上後復活(↗47 Resurrection of Christ)了，這樣也連帶不接受祂的死亡(↗154 death)與復活的救贖(redemption)功績/功勞(↗95 merit)。伊斯蘭教與基督宗教的主要分別即在於此。

(4) 信《可蘭天經/古蘭經》經典：伊斯蘭教相信《可蘭天經/古蘭經》，此經是真主昂拉/安拉/阿拉借吉布利勒天仙之口向穆罕默德傳授的啓示。《可蘭天經/古蘭經》，共分 114 章 6666 節，76432 句，包括：《阿丹》十卷，《施師》五十卷，《伊布拉欣》卅卷，《伊斯瑪儀》十卷，《穆撒》一卷(五書)，《達悟德》一卷(聖詠)，《爾撒》一卷(福音)，《穆罕默德》一卷等一〇四卷。諸聖中，穆罕默德為第一，地位最高。「可蘭」一詞，阿拉伯原文是“Al-qur'an”，意為誦讀。《可蘭天經/古蘭經》每章都有題目，它的編排方法不是按下降(啓示)的先後次序，而是把長的章放前面，短的放後面。

(5) 信前定(天命)：不論過去、現在、未來，一切事情，不論善惡都由昂拉/安拉/阿拉旨意所定。

(6) 信末日：末日時，天地有異變，號聲響起，死人復活(↗153 resurrection of the dead)，每人都要交帳。善者到「樂園」(↗663 paradise)享福，快樂無窮；惡者墮入「火獄」(地獄↗139 Hell)，受慘烈的火刑。

### (四) 伊斯蘭教的信仰行為：

伊斯蘭教亦十分注意教胞行為，人若能虔誠努力遵行，則後世必受真主昂拉/安拉/阿拉的回賜。因此，伊斯蘭教也勸教胞多行善功。伊斯蘭教最基本的信仰行為便是「五功」。1) 念功。讚頌真主昂拉/安拉/阿拉之獨一及堅信穆罕默德為專使。2) 拜功。禮拜真主昂拉/安拉/阿拉，分每日五次禮拜及星期五的大聚會。另伊斯蘭教的二大慶典，即萊麥丹月(伊斯蘭教曆九月)齋戒完畢後的「開齋

節」，及麥加朝覲時的「犧牲節」。3)齋戒。是在萊麥丹月內，伊斯蘭教教胞白天完全禁止飲食、絕男女，以求鍛鍊身心，培養高潔的性靈。4)課功。即將一年所得之 2.5% 捐出，以濟貧窮，又稱天課。5)朝功。伊斯蘭教胞到成年後，在可能範圍內，應到麥加朝覲，此為穆民大會拜，萬國聚為大同。

#### (五)伊斯蘭教與基督宗教：

伊斯蘭教與基督宗教，從一開始即呈現激烈的對立。從神學(↗385 theology)的層面上而言，除了十二世紀曇花一現的二教交談之外，似乎要到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)才開始第一次正面的接觸。1964年梵蒂岡第二屆大公會議的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，及1965年的《在我們的時代》論教會對非基督宗教態度宣言兩個地方提起伊斯蘭教(NAE 3, LG 16)，都只涉及它的獨一主宰的信仰，而沒有觸及比較敏感的問題(如穆罕默德的先知啓示)。然而梵蒂岡第二屆大公會議開始正式而嚴正的承認對真主昂拉/安拉/阿拉(一神)的共同的信仰，也許可以視為日後基督宗教與伊斯蘭教更進一步交談的基礎。

#### (六)伊斯蘭教在中國(中國思想典範↗66 paradigms, Chinese)：

伊斯蘭教何時進入中國？有說隋朝開皇年間，有說唐朝武德年間，或唐朝貞觀二年等。不過無論如何，唐代時阿拉伯商人由「絲路」及「海路」二個方式，進出中國進行貿易，伊斯蘭教在此時進入中國當無問題。元朝更積極任用回教教胞為高官，軍官尤多回人。元世祖忽必烈設「回回欽天監」，擔任天文台長，使用回曆至清初。順宗時欽賜「清真教」之稱號。清乾隆時，劉智將伊斯蘭教教義(↗407 doctrine)與儒家(↗671 Confucianism)結合，立五典，即夫婦、父子、兄弟、君臣、朋友，可謂伊斯蘭教本地化/本位化(↗98 inculturation)之開始。中華民國開國後，將漢、滿、蒙、回、藏五族合稱中華民族。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 白壽彝著，《中國伊斯蘭史存稿》，銀川：寧夏人民出版社，1983。
- 金宜久著，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，北京：中國社會科學院出版，1995。
- 茅杜第(Syed Abdul A'la Maududi)著、賈德麟譯，《伊斯蘭的基本(二十九講)》，台北：1989。
- 愛利雅思(Elias, J. J.)著、盧瑞珠譯，《伊斯蘭教的世界》，台北：貓頭鷹出版社，1999。
- 孫承熙著，《阿拉伯伊斯蘭文化史綱》，北京：昆侖出版社出版，2001。
- 屠由信著，《基督教與伊斯蘭教(回教)的比較研究》，台北：永望文化出版事業，2007。
- 彭書穎著，《Herem, Jihad：基督宗教與伊斯蘭教經典中聖戰觀之比較研究 *Herem and Jihad: The Concept of Holy War in the Scriptures of Christianity and Islam*》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2004。
- 海卡爾著，王永方、趙桂云譯，《穆罕默德生平》，重慶：新華出版社，1987。
- 馮今源著，《中國的伊斯蘭教》，銀川：寧夏人民出版社，1991。
- 熊振宗著，《穆罕默德傳》，台北：中國文化大學出版部，1982。
- 穆爾加著，吉益譯，《簡明伊斯蘭世界百科全書》，北京：旅遊教育出版社，1991。
- 謝松濤著，《回教概論》，台北：中國文化大學出版部，1982。
- 魏澤民主編，〈認識伊斯蘭教〉，《新世紀宗教研究》第2(2003-4)1集(全冊)，台北：宗教博物館出版，2003。
- Gibb, H. A. R. and others, ed. *The Encyclopaedia of Islam*. 6 vols. Leiden: Brill, 1986-1991.
- Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 2008.
- Grunebaum, G. E. von *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London; New York: Routledge, 2008.
- Landau, R. *Islam and the Arabs*. London; New York: Routledge, 2008.
- Watt, W. M. *Islam and Christianity Today: A Contribution to Dialogue*. London; New York: Routledge, 1983.

編譯

## 178 伊斯蘭教神學

yīslánjiào shénxué

### THEOLOGY, ISLAMIC

參閱：385 神學 177 伊斯蘭教 143 有神論 516 猶太神學

(一)概念說明：伊斯蘭教神學(Islamic theology)一詞，係指自教主穆罕默德(Mohamed 570-632)迄今，在伊斯蘭教(↗177 Islam)人民及文化(↗81 culture)領域內所形成之神學(↗385 theology)。「神學」在阿拉伯文被稱為「卡拉姆」(Kalam)，即阿拉伯文對「說」、「字」、「辯證法」之用語。因此，所謂「伊斯蘭神學」其真正意義是：(1)按照伊斯蘭教術語，依據字、語及辯證法以討論真主昂拉/安拉/阿拉(Allah)，即天主教(↗44 Church, Catholic)之天主/上帝/神(↗30 God)的神學。(2)在神學內容上，其最坦誠之對手為「基督徒神學」(↗442 theology, Christian)及「猶太宗教」(↗516 Jewish religion)神學。(3)在神學型式、根源及作用上與其平行近似者，應為「東正教/東方教會」(↗225 Eastern Church)神學、「道家」(↗619 Taoism)神學及「印度教」(↗163 Hinduism)神學。

(二)伊斯蘭教所表現之特性如下：

(1) 一神、徹底以真主昂拉/安拉/阿拉為中心：昂拉/安拉/阿拉唯一，再無其他。昂拉/安拉/阿拉係永恆，係開始亦為終結，係所有受造物之創造者及絕對主宰。昂拉/安拉/阿拉即無實體(↗641 substance)與附質(↗291 accident)之區別，即屬無限，亦非由不同部分所組成。昂拉/安拉/阿拉絕對自由，一如其係絕對第一因。昂拉/安拉/阿拉創造了天使(↗49 angel)、人類(↗11 man)、魔鬼(↗703 Devil)及靈魔；靈魔係介於天使與人類之間，由純火造成，賦有超自然(超性↗492 supernatural, the)能力。

(2) 因其過度強烈集中於昂拉/安拉/阿拉，故

其神學之主要特色為預定論(↗625 predestination)與宿命論(↗483 fatalism)之信仰(↗315 faith)。至於昂拉/安拉/阿拉之自由意志與人之自由意志間之神學問題，則由以下之方式來解決：昂拉/安拉/阿拉首先在人身上創造了選擇善、惡(↗500 evil)的能力；繼人類自由選擇之後，昂拉/安拉/阿拉又直接並自由地創造(↗526 creation)了與人類所作選擇相稱之人類行為。

(3) 伊斯蘭神學之權威係《可蘭天經/古蘭經》，亦即穆罕默德所受啓示之聖書；它必須由字面上瞭解。《可蘭天經/古蘭經》亦為導引歷代神學家之標準。但「遜尼派」(Sunnites)及「什葉派」(Shiites, Shia)兩派對伊斯蘭教內最高權威者之特權，有甚深之歧見。遜尼派認為伊斯蘭國君僅係世俗統治者，其職責係保護該宗教(↗266 religion)，並無「訓導權威」或其他宗教特權使其超越其他伊斯蘭信徒。但什葉派則相信伊瑪(Imam)，亦即其最高首領，賦有肯定之訓導權與超人智識，既不能錯，亦完美無瑕。

(4) 伊斯蘭教神學具有清晰之末世論(↗90 eschatology)內容。一般相信死亡(↗154 death)後靈魂仍存在，有最後審判(last judgment)(↗659 judgment)，有快樂的樂園(↗663 paradise)和受折磨的地獄(↗139 Hell)。伊斯蘭教神學之思想典範有下面四個特點：以昂拉/安拉/阿拉為中心的、預定論的、強調權威的、有未來意識的思想。

(三)伊斯蘭教神學歷史(↗388 theology, history of)可區分為四個時期：

(1) 穆罕默德去世後不久之簡單神學。此乃傳布《可蘭天經/古蘭經》時期，類似基督徒教會(↗411 Church)在第一世紀的初傳(↗287 kerygma)。

(2) 與希臘尤其與希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)學說接觸後所產生之神學。在此一時期，伊斯蘭神學在各學派及不同地區受到廣泛討論，其內容多涉及：昂拉/安拉/阿拉絕對權威與人類自由意志間所造成之緊張、人類歷史改變之問題；伊斯蘭教神

學家們力求設法面對諸如：因果關係(Causality)(cause and effect relationship)、實體與附質、及實現與潛能(↗638 act and potency)等範疇的問題。面對亞里斯多德世界永恆的理論(經由永久之本質↗100 essence 及不變之自然律↗169 law, natural 而成爲可能)，伊斯蘭教神學及哲學(↗344 philosophy)盡甚大努力，以保衛真主昂拉/安拉/阿拉對所有受造物保有絕對優勢之信仰。希臘之「原子」觀念，在此時成爲伊斯蘭教之基本思想類型。「原子」係物質之最基本單位；但並非永恆質；而經常不斷爲昂拉/安拉/阿拉所創造；任何在昂拉/安拉/阿拉以外的事物都是非必然的(contingent)。因與果之間並無真正的關聯(cause and effect relationship)；各現象間之明顯關聯僅存在於人類想像中。此一時期之神學與哲學家主要有助於中古基督徒神學(↗442 theology, Christian)(士林/經院神學↗19 theology, scholastic 方式)的興起。

(3) 由於政治事件如基督徒國家與伊斯蘭教國家間之戰爭，使此一時期雙方對話幾乎完全休止。但在伊斯蘭侵入西歐之各世紀內，伊斯蘭神學與西歐基督徒之接觸仍平靜進行。

(4) 現代帶來了理性主義(↗398 rationalism)及嚴格神學認識論/神學知識論(↗392 epistemology, theological)；在這個時期，各宗教間之對話(宗教交談 interreligious dialogue)促使伊斯蘭神學必須嚴格地面對以下各項未解決的問題，如：1)用現代之聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)及認識論/知識論(epistemology)解釋《可蘭天經/古蘭經》。2)科學的神學理性與傳統權威間之關係。3)自「聖化」(↗551 sanctification)之傳統社會轉移向平衡及成熟的世俗化思想(↗309 secularity)，但並非世俗化主義(↗308 secularism)的社會。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白壽彝著，《中國伊斯蘭史存稿》，銀川：寧夏人民出版社，1983。

金宜久著，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，北京：中國社會科學院出版，1995。

茅杜第(Syed Abdul A'la Maududi)著、賈德麟譯，《伊斯蘭的基本(二十九講)》，台北：1989。

愛利雅思(Elias, J. J.)著、盧瑞珠譯，《伊斯蘭教的世界》，台北：貓頭鷹出版社，1999。

孫承熙著，《阿拉伯伊斯蘭文化史綱》，北京：昆侖出版社出版，2001。

屠由信著，《基督教與伊斯蘭教(回教)的比較研究》，台北：永望文化出版事業，2007。

彭書穎著，《Herem, Jihad：基督宗教與伊斯蘭教經典中聖戰觀之比較研究 *Herem and Jihad: The Concept of Holy War in the Scriptures of Christianity and Islam*》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2004。

海卡爾著，王永方、趙桂云譯，《穆罕默德生平》，重慶：新華出版社，1987。

馮今源著，《中國的伊斯蘭教》，銀川：寧夏人民出版社，1991。

熊振宗著，《穆罕默德傳》，台北：中國文化大學出版部，1982。

穆爾加著，吉益譯，《簡明伊斯蘭世界百科全書》，北京：旅遊教育出版社，1991。

謝松濤著，《回教概論》，台北：中國文化大學出版部，1982。

魏澤民主編，〈認識伊斯蘭教〉，《新世紀宗教研究》第2(2003-4)1集(全冊)，台北：宗教博物館出版，2003。

Badakhchani, S. J. ed. *Shi'i Interpretations of Islam: Three Treatises on Islamic Theology and Eschatology*. London: I. B. Tauris, 2010.

Pareja, F. M. "Islam." *SM*, vol. 2. 165-170.

Winter, T. ed. *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2008.

谷寒松

## 179 全在

quánzài

OMNIPRESENCE

參閱：30 天主 698 類比 677 臨在 37 天主的參與 51 天祐 40 天主的萬居 181 全能 180 全知 353 聖寵 35 天主的名字

(一)概念說明：全在/無所不在/處處都在(omnipresence)一詞，此詞源自拉丁文的

“omnipraesentia”。其根源包括兩部分「omnis 全、都、全部、一切、每一，所有」及「praesentia 在、臨在」(臨在 ↗ 677 presence)。指天主/上帝/神(↗ 30 God)臨在於宇宙各處，不受任何時間(↗ 351 time)、空間(↗ 282 space)的限制，無所不在，處處都在的特性，與不可測度性(immensity)相似。故一般而言，「全在」指在同時、無所不在的特性。就神學(↗ 385 theology)觀點而言，它是天主/上帝/神的一種特性(除此，尚有全能、全知、永恆、不可見及不滅)。「全在」尤指天主/上帝/神在時間、空間的限制上，有絕對的超越性，以致祂能同時地、完全地、無所不在地與一切受造物同在。

(二)聖經(↗ 571 Bible)中，舊約(↗ 687 Old Testament)、新約(↗ 611 New Testament)對「全在」的幾點說明：1)指雅威(↗ 505 Yahweh)臨在於某些地方或聖所。2)指祂遙在天際，隱藏於不可及之秘密中(訓五 1；詠一一五 16)。3)無所不在、處處都在地以大能掌管人間事物(列上八 27；依六 2-3；亞九 2-3；耶廿三 23；約十一 7；智一 7)。4)聖保祿宗徒在雅典時說：「祂離我們每人並不遠，因為我們生活、行動、存在，都在祂內」(宗十七 28)。

(三)教父(↗ 400 Church, Father of the)對天主/上帝/神的「全在」亦熟而習之。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)為第一位論及天主/上帝/神「全在」的教父。在其致“Dardanus”的一篇書信(Epistola 187)中，專論天主/上帝/神的「全在」。日後中世紀的神學家們常討論一個問題，即：「天主/上帝/神的「全在/無所不在/處處都在」是直接來自天主/上帝/神本身無限的本質(↗ 100 essence)，或是來自於祂在世間的創造、管理及救恩(↗ 455 salvation)的行動？」

(四)系統神學(Systematic theology)對「全在」主要的解釋有下列兩點：

(1) 以天主/上帝/神絕對的超越和內在性而言，任何受限於空間的(如受造物、無必然物、

附質、偶有者)都不屬於天主/上帝/神本身，因此不限制天主/上帝/神的「全在」。

(2) 作為萬有之主，造物主之天主/上帝/神的「全在」與在恩寵(↗ 353 grace)內天主聖三/三一上帝(↗ 45 Trinity)的天主/上帝/神之特殊臨在，兩者之間有其神學意涵上的關係及差別。在神學用語上，造物主的「全在」，表示天主聖三/三一上帝是不動的主動因(efficient cause)；而天主聖三/三一上帝在恩寵內的「全在」，則表示天主聖三/三一上帝的類似形式因(quasiformal causality)面，即天主/上帝/神自我通傳(self-communication)的特性。在自我通傳中向人類(↗ 11 man)啓示(↗ 472 revelation)父、子、及聖神三位之清晰的獨特容貌。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Thomas, A. *Summa Theologiae: Questions on God*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.

谷寒松

## 180 全知

quánzhī

OMNISCIENCE

參閱：30 天主 698 類比 179 全在 37 天主的參與 51 天祐 625 預定 181 全能

(一)概念說明：全知/無所不知/全然知道(omniscience)一詞，源自於拉丁文omniscientia。其根源包括兩部分，即「omnis 全、都、全部、一切、每一，所有」；「scientia 知識、學識」及「scire 知道、明瞭」，指天主/上帝/神(↗ 30 God)對一切實在界(↗ 637 reality)的及可能存在事物無所不知、全然知道的透視。故一般而言「全知」指有完全的或無限的知識與感悟的特性，或有理解、覺知一切事理的能力。就神學(↗ 385 theology)



觀點而言，「全知」為天主/上帝/神的一種特性(此外，尚有全在、全能、永恆、無限、不可見及不滅)。「全知」尤表天主/上帝/神智能本身的絕對完美。因此，天主/上帝/神徹底知曉過去、現在與未來的一切事物；連那些理論上可能(possibilia)存在之物在內，即那些當其條件達成，就能存在之物，無論過去、現在、未來亦包括在天主/上帝/神的「全知」之內。在士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)傳統中天主/上帝/神的「全知」包含三種知識：(1)必然知識(scientia necessaria)；(2)自由知識(scientia libera)；(3)中間知識(scientia media)。

(二)聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)對天主/上帝/神的「全知」所作的描述並非系統性的，而是指出其不同之面貌。爾後隨著神學歷史(↗388 theology, history of)的發展，才聚合於「全知」的觀念上。1) 天主/上帝/神的知識是祂對人類(↗11 man)救恩(↗455 salvation)關懷的表達；被天主/上帝/神所識意味著，為天主/上帝/神所承認與關愛(出卅二 12；迦四 9；弟後二 19)，因此，人自覺在天主/上帝/神那通透一切的知識內，為天主/上帝/神所護慰(詠一三九 13-18；七 9；箴十六 2；耶十一 20；達十三 42；約卅四 21-22；德廿三 19；瑪六 4，18；宗一 24；十五 8；羅八 27；希四 13)。2) 天主/上帝/神、萬有的上主，知曉未來，精揀細選，並全然明確地決定歷史的方向(依四十一 21-29；羅八 28-30；弗一 3-14)。3)除了天主/上帝/神本身外，無人如祂一樣，能完全地認識祂絕對的奧秘(↗600 mystery)(依六 5；瑪十一 27；格二 10-11；弟前六 16)。

(三)從神學歷史(↗388 theology, history of)的層面上，尤自中世紀以來，神學對於「全知」的論述，其焦點在於解釋天主/上帝/神何以知曉人在未來可能行使的自由(liberal)行為，謂此為「未來的可能」(futuribila)，即「當某些條件達成時，能於未來實現的自由意志(liberum arbitrium)的行為；不過這些所需條件是永遠無法達成的」。西班牙神學家、道明會

會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)，他是多瑪斯學派(↗186 Thomism)最為得力的支持者，他強調天主/上帝/神的絕對卓越性，將天主/上帝/神「預知未來」的知識(futuribilia)視同天主/上帝/神意志的可能諭令(the hypothetical decree of the divine will)，而提出天主/上帝/神意志的「實質的預先推動」(praedeterminatio physica, praemotio physica)，並藉此提出「足夠的恩寵」(sufficient grace)及「實效的恩寵」(efficacious grace)。而西班牙神學家、耶穌會會士摩里納(Molina, Luis de 1535-1600)，摩里納學派(↗657 Molinism)主要的維護者為，則側重人性的自由，視天主/上帝/神預知未來的知識有如所謂的「中間知識」(scientia media, 即 knowledge in between)，即一種「神性知識」。「中間知識」是介於兩種知識之間的特殊知識：即天主/上帝/神一方面具有能直接又純然地洞悉其本身，以及在其內得見的萬物之知識；另一方面又具有能透視已經存在和行動的受造物的知識。兩個學派在神學上的爭論將會由於人性的有限，而永無止盡的進展下去。

(四)在十九世紀瀰漫在唯物論/唯物主義(↗464 materialism)與泛神論/泛神主義(↗255 pantheism)的氛圍中，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1870年第三次會議，在《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，論及天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰(↗315 faith)，如天主/上帝/神、萬物的創造者、啓示(↗472 revelation)、信仰(↗315 faith)、信仰與理性(↗322 faith and reason)時，強調：天主/上帝/神在理智與意志……等各方面是無限的。祂是獨一無二的、精神的實體(↗641 substance)(DH 3001)，且「無一受造物在祂之前不是顯露、開敞的」(希四 13)，「連那受造物將要做的自由行為祂也全都知道」(DH 3003)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Boland, V. *Ideas in God according to Saint Thomas Aquinas: Sources and Synthesis*. Leiden New York: E.J. Brill, 1996.

Hasker, W. *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Thomas, A. *Summa Theologiae: Questions on God*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.

谷寒松

## 181 全能

quánnéng

### OMNIPOTENCE

參閱：30 天主 698 類比 37 天主的參與 51 天祐  
180 全知 179 全在 625 預定

(一)概念說明：全能/萬能/無所不能(omnipotence)一詞，此詞源自拉丁文的“omnipotentia”，其根源包括兩部分，即「omnis 全、都、一切、全部、每一」及「potentia 能力、權威、權柄」，指天主/上帝/神(↗30 God)有無限的能力，能行其所欲為之屬性。因此，對於本質(↗100 essence)上可能之事，無所不能的特性。至於本質上不可能的事物，即相反於人類(↗11 man)的基本邏輯(例二加二等於五)，這些事物本來純是虛無，只是人心之念而已，因此它們不屬於天主/上帝/神「全能」的範圍。就神學(↗385 theology)的觀點而言，「全能」為天主/上帝/神的一種特性，除此，尚有：全在(↗179 omnipresence)、全知(↗180 omniscience)、永恆(↗122 eternity)、無限(↗513 infinite)、不可見、不滅。「全能」意指：天主/上帝/神無限完美的行動與創造的能力。它表達了一種基本觀念，即天主/上帝/神是宇宙萬物的主宰。祂絕然地獨立且超越萬物，同時又超然自由地照顧萬有。

(二)聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)對雅威(↗505 Yahweh)(全能的上主/萬有主宰 Pantokratōr)的全貌作了生動的描述：1)舊約聖經中，以色列人在歷史中，經驗到雅威救援的動力。祂是「雅各伯的大能者」(創四十九

24)，是「磐石」(申卅二 4，30)，是帶領以民出埃及的雅威(出十四-十五)，是「護身的盾牌」(申卅三 29)。天主/上帝/神這許多不同的名字(天主的名字↗35 names of God)指出了祂的「全能」。希臘文聖經《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)共有六十七次將“Shaddai”譯為“Pantokratōr”(全能的天主)。2)還有一些較為抽象的說法如：對天主/上帝/神而言，無一事是困難的(耶卅二 17，27)；祂的計劃，無所不成(約四十二 2；詠一一三 11；一三四 6)；祂無一阻礙(依四十三 13)；祂不需任何協助(依四十四 24)。3)新約聖經中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的復活(↗47 Resurrection of Christ)，是天主/上帝/神的全能達到最高峰的展現。藉著復活，天主/上帝/神(愛的三位一體↗45 Trinity 奧秘)決定性地被認識為創造世界的全能者與裁定者。

(三)天主教會(↗44 Church, Catholic)傳統(↗596 tradition)與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，持續不斷地將聖經中的「全能」的天主觀宣傳出去。1)教會信理(↗310 dogma)宣信(↗329 confession)，如：德白立則(Dér Balyzeh)禮儀書(DH 2)；希波呂托斯(Hippolytus)法典(DH 64)；《達瑪蘇斯信經》(Fides Damasi)(DH 71-72)；《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(DH 150)；《托雷多第一屆地區會議的信經》(Symbolum Toletanum)(DH 191)；2)一些教宗的文件與書信(如：DH 115、290、297、441)。

或者聖經的說法，將「全能」歸於天主聖父。而有些信理則將「全能」歸屬「天主聖三/三一上帝」(↗45 Trinity)，如：邦高爾(Bangor)對經經本(DH 29)；偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰》(Quicumque)信經(DS75-76)；《達瑪蘇斯的書卷》(Tomus Damasi)致保利努斯(Paulinus)主教的信經(DH 164-173)；教宗白拉奇一世(Pelagius 556-561)《人類的》(Humani generis)書信(DH 441-443)；托雷多(Toledo)第六屆地區會議(DH 490-493)等。直到1215年拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)於

第一章：論公教會的信理：反對亞勒比根派(Albigenses)及純潔派(Cathari)時，鄭重地宣認「父及子及聖神三位同性、同等、同是全能，同是永遠的」(DH 800-802)。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，重申了此一信理(DH 3001-3045)。

(四)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)有關天主/上帝/神的「全能」指出三點看法：

- (1) 「全能」：一如天主/上帝/神其他的屬性，不應視為一獨立體或事物，好像是在天主/上帝/神內的實存物；而應從天主/上帝/神創造(↗526 creation)、治理的德能來看，視為三位一體的天主/上帝/神自身的奧秘。
- (2) 天主/上帝/神的「全能」與人類的「自由」並不對立，反能彼此相容。人的自由和天主/上帝/神的「全能」愈相結合就愈成真正的自由。
- (3) 逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)確定性地啓示(↗472 revelation)了有關耶穌基督與聖神(↗566 Holy Spirit)「全能」的向度。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 182 多元論

duōyuán lùn

PLURALISM

參閱：1 一元論 5 二元論 189 宇宙論 631 對立的相合 283 社會 417 教會社會思想 184 多神論

(一)概念說明：

- (1) 多元論/多元性/多元主義(pluralism)一

詞，此詞源自拉丁文形容詞「pluralis 超過單數的」，即「plus 多、多類、多數、更多」，「plures 多類、多數」它指出思想世界、組群生活方式，即社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)中之多種制度、思想潮流、意識形態及宗教信仰及神學方面之多種不同的狀態。有關思想潮流多元性(thought for pluralism)、文化多元性(cultural pluralism)、倫理多元性(ethical pluralism)、哲學多元性(philosophical pluralism)、神學多元性(theological pluralism)請讀者參閱有關條文。

(2) 與所謂的同類的社會比較之下，「多元論的社會」要表達的是個高度、廣度及深度不同類的社會。有時此詞彙具有不好的含意，即與所謂的整體論(integralism)下的統合社會相提並論時，它就含「分裂」之意。它也指那較「動態」的與較「靜態」的社會之間的區別。本文特別發揮此部分。

(二)從歷史角度而言，多元論的理論淵源於自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)和基督宗教(↗436 Christianity)有關社會問題的教導。但自由主義下的「多元論」概念是強烈的個人主義(individualism)，忽視社會倫理道德(↗362 virtue, moral)。天主教會(↗44 Church, Catholic)趨向多元論，這種多元論將人的社會性和個別性視為同樣重要；源於這種多元論的原則不但保證個人權利，也維護各種不同社會的平等權不容侵犯。

(三)社會多元論(social pluralism)主要因素如下：

(1) 團體多元論(group pluralism)：1)狹義而言，它將社會依興趣的種類不同，細分為無數的小團體；每個團體都認為自己和其他團體平等。2)廣義而言，它包含頗富動力的社會組織，但它也指變動不停、雜亂無章的各種團體；每個團體都有自己任選的目標。團體中的個人同時屬於不同的社會單位，可惜缺乏提供持續性的中間單位。畢竟這就是多元論暴露其矛盾之所在，因多元的結構(structure)常仰仗中間單位來加強自己。

(2) 價值多元論(value pluralism): 它認為社會整體需面對各地區、各階層繁多的價值和規範, 此種社會的開放和變動性, 使它不再被同一類規範的系統所左右, 代之而興的是競相提供多種可能的生活方式。

(3) 部分的社會統合(partial social integration): 多元社會中的趨勢, 是個人只部分被統合在任何社會團體中, 意即任何團體都不能宣稱某個人完全屬於它自己。但如此一來, 也就沒有任何團體可助個人肩負社會的重擔了。

(4) 由於現代社會中部分的社會統合和功能的區分, 導致角色間的差異日漸擴大。個人扮演著不同的角色, 如父親、工人、教會成員、市民等。在極短時間內, 角色的變換日漸頻繁, 各種社會互動不再左右「整個」的人。這是大勢之所趨, 因為並沒有純粹一元論(↗1 monism)的社會, 也沒有純粹多元論的社會。乍看之下, 「團體多元論」和「價值多元論」似乎會帶來更多的衝突, 但這種「部分的統合」和「角色的差異」卻有利於和平, 因為那時的衝突都只是部分的。

(5) 完全主義式的社會, 依據一個原則發展出它的社會結構, 因而忽視了人類生活中實際的差異。多元論的原則, 使個人責任與社會責任間的關係保持平衡, 完全主義則設法為集體的利益一勞永逸地解決問題。因此, 人類一方面需保持社會的多元論結構, 將教育定向於多元論結構下成功的生活上; 另一方面也要注意在完全主義中所包含的社會整體統合的需要。

「自由民主」的政治組織, 是這種多元論的社會結構的應用, 這是唯一許可團體生活自由發展的形式。然因公共政策必須以大眾利益為規範, 多元論更暴露了一個政治問題: 因為意見和利益的多元論, 使公共政策無法取決於社會的整體統合需要, 故「民主」的結構必須致力於公民的整合。多元論幫助人們看出: 大眾利益是社會目標, 不僅是政治的目標而已, 所以不能只以政治手段去達成。

### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

希克(Hick, J.)著、王志成譯,《理性與信仰: 宗教多元論諸問題》, 成都: 四川人民出版社, 2003。

吳瑞霞著,《重詮約翰·希克的宗教多元論: 一條維根斯坦的進路》, 台北: 輔仁大學宗教學研究所碩士論文, 2006。

黃勇著、劉小楓主編,《宗教多元論和宗教對話》, 香港: 漢語基督教文化研究所出版, 1996。

蕭高彥、蘇文流主編,《多元主義》, 台北: 中央研究院中山人文社會科學研究所專書, 1998。

Górski, E. *Civil Society, Pluralism, and Universalism*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2007.

編譯

## 183 多那特主義

duōnàtè zhǔyì

DONATISM

參閱: 412 教會史 404 教派 461 異端 301 背教

(一)概念說明: 多那特主義(Donatism)為第四世紀北非迦太基主教、分裂教派領袖多那特(Donatus 約 +355)等倡導的異說(異端↗461 heresy), 認為: 聖者的教會必須保持神聖、純潔, 陷於大罪(↗591 sin)者不能屬於教會(↗411 Church), 且以有聖德的聖職人員(↗581 clergy)授聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)方為有效。對聖事(↗559 sacrament)的合法性屬於嚴格派, 因而強調重洗論/重洗主義(anabaptism), 引起有關教會學/教會論(↗425 ecclesiology)及聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)的神學(↗385 theology)反省。多那特主義屬於古代北非迦太基教會的分離宗派。它始自第四世紀初羅馬皇帝戴克里先(Diocletianus 284-305)的大迫害之後。某些嚴格派者主張, 那些曾經把聖經(↗571 Bible)和其他教會書籍交與迫害者焚燒的基督徒, 都已喪失了身為基督徒的資格。他們與中庸論者的爭論在迦太基

(Carthage)祝聖新主教的時候更突顯出來。多那特便是嚴格主義(rigorism)者所選出來的新主教，他很快就成為這個分裂宗派的領袖。到底多那特主義應否視為異端或分離宗派，至今仍無定案。我們也不曉得一般人對他們的指控：「聖事的合法性完全視乎施行者的道德和神修水平」——是否公平。

(二)在第四世紀，多那特主義者組成了很大的基督徒派別，差不多在每一個城鎮或鄉村都有他們的主教。他們自視為教會內殘餘的聖潔遺民，其他基督徒早已背叛了基督宗教(↗436 Christianity)，因為他們與那些將聖經出賣的人(traditores：拉丁文 *trado* 也有出賣之意)保持相通。只有他們才是真正的聖潔子民，是聖者教會的成員。

第四世紀，政府對多那特主義者經常施加壓力。但這些鎮壓行動通常不會持久，結果反加重了他們對公教信徒的仇視。直到北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)加入與多那特主義者的爭論時，這個一直都以高格調出現的宗派才走進末路。411 年的迦太基(Carthage)地區會議時，政府決定嚴厲且決定性地對付多那特主義者。自此以後，不少多那特主義者重返公教會的行列。但是多那特主義卻似乎並沒有完全銷聲匿跡，他們在北非洲到處流竄，直到阿拉伯人入侵時為止。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

McGrath, A. E. *Heresy: A History of Defending the Truth*.  
New York: Harper One, 2009.

編譯

## 184 多神論

duōshén lùn

### POLYTHEISM

參閱：143 有神論 266 宗教 269 宗教史 278 宗教現象學 126 民間宗教

(一)概念說明：多神論/多神主義/多神崇拜(polytheism)一詞，源自希臘文的「*polys* 多、眾」及「*theos* 神，神明」，指相信、承認及崇拜宇宙間有多位神明、神祇的存在。所以多神論是對「神，神明」的信仰，非只信奉大能的，或超自然的存有物(如：鬼，或先人的精神等等)。在用法上，多神論常與一神論(monotheism)相對，後者被人(主要是護教學家及十九世紀的文化↗81 culture 進化論者)視為較高層次的信仰(↗315 faith)；而且現代科學界中的無神論/無神主義(↗514 atheism)者認為，今日科學能夠代替多神論。

(二)關於多神論的起源有兩種主張：

(1) 歷史上的理論多持進化(↗520 evolution)思想的觀點：多神論是萬物有靈論(animism)、精靈論(animism)，或多魔崇拜論、多鬼論(polydaemonism)進化的結果。先民感覺到他們的生命往往繫於許多無形的力量，當這些力量被視為個別的、非物質的存有物(例如逝去的先人的精神)的時候，便是多鬼論。多鬼論逐漸進化為多神論，再進化為一神論。今日，這種論調已不再獲得普遍的支持了。

(2) 相反的觀點就是「原始一神論」(德文 *Ur-monotheismus*)：一神論是人類(↗11 man)最原始的信仰(亞當和他的後人顯然是一神論者)，而多鬼論和多神論，則是人類從無罪的境況墮落退化的結果(從亞當、諾厄以及諾厄以後，人類敗壞，多神論生成)。然後，信仰多神的人再次藉「神，神明」的啓示(↗472 revelation)(或成熟的哲學反省)回歸一神(亞巴郎的祖先可能信奉多神)。

(三)多神論並非只有一種形式，希臘多神論不同於日本神道，也不同於馬來宗教。然而，一些基本的特質，卻仍是可追尋到的。在這方面，最令人驚訝的便是：多神論只出現在一些較進步有文字的文化中，如中國、印度、古代近東、希臘、羅馬等；偶而在一些沒文字的文化中，也發現它的蹤跡(如中美和南美被征服前的宗教)。通常這些文化都有著較進步的耕種方式，它們的經濟能夠產生充裕的物資，以致人和大自然之間有了一段距離；結果就是分工、社會階層和政治結構的複雜化。這些都成了孕育多神論的社會和文化背景。在這背景下，人面對宇宙，是如此緊密相連，卻又非纏繞不清，這是一種與大自然與「神，神明」距離的感覺。這些「神，神明」雖非全能，卻是大能的，位格(↗206 person)的，非物質的；他們或由於自動，或成爲人類呼求的對象，而介入人類的生命事件之中。

多神論的「神，神明」，其特性就是不死不滅(但非永恆↗122 eternity)，這是祂與人主要不同的地方；然而，這個不同卻不是(如同一神論那樣)創造者(creator)與受造物之間的不同，而只是在能力及恆久性上的差異。再者，這些「神，神明」仍然有祂的來源及歷史，然而，聖經(↗571 Bible)中的一神論的神造歷史，祂本身卻沒有歷史(創十二 1-3；出三 7-10；申六 4-13；列上十八 21-39；依四十一 11-26；四十一 21-29)；他們的歷史是神話(↗383 myth)的主要題目，其中還包括其家庭關係、愛情故事、後裔等等的記載。此外，這些「神，神明」是位格的，因此也是可以當作交談的對象。

「神，神明」的秩序往往是人的秩序之反映。多神論的神界更分化，更有結構(structure)，有時甚至層次分明。因爲人的世界是如此複雜而多樣，「神，神明」也有許多，甚至還很專門化，因而有個別地方、城市、國家、家庭的神；也有特別職掌的神，如：疾病之神、豐收之神、雨神、獵神、雷神等等。這許許多多的「神，神明」，必然地產生了統序，較重要的「神，神明」有名有姓，較不重要的卻成了無名之輩。在羅馬，人甚至還以「敬啟者」的方式祈禱(↗331 prayer)，

或者以「貴神祇」來作開場白。

不容忽略的一件事就是：多神論的消失(也許是一神論「革命」的結果)。事實上，除了某些東亞宗教外，多神論在宗教舞台上已不多見了。當代哲學(↗344 philosophy)討論主要是集中在一神論和無神論之間。多神論只被視爲宗教歷史上的一項重要現象(或階段)，卻很難再被成爲生活的選擇了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Patton, K. C. *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Rascu, P. E. *Polytheism and Monotheism between Moses and Akhmaton: Hebrews' Exodus from Egypt, Myth or Reality?* Craiova: Alma, 2005.

Schneider, L. C. *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. London; New York: Routledge, 2008.

Smith, M. S. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

編譯

## 185 多偶制

duōōu zhì

POLYGAMY

參閱：488 婚姻聖事 253 性 365 家庭 2 一夫一妻制 3 一妻多夫制

(一)概念說明：多偶制(polygamy)一詞，源自希臘文的「polys 多、眾」及「gamos 婚姻」，指一個男人擁有多個不同的伴侶。亦指在男、女婚姻的狀況中，或是男方有多位妻子；或是女方有多位丈夫的狀態。廣義而言，包括一夫多妻制(↗185 polygamy)、一妻多夫制(↗3 polyandry)和多夫多妻的集團聯婚制(communal marriage)；它是一夫一妻制(↗2 monogamy)的相反詞。在本文中，它指狹義的一夫多妻制(polygamy 和 polygyny 通常被視

為同義字)，即一男人與一個以上的女人結婚的制度，世界一些地區過去曾盛行這種制度。事實上，在容許一夫多妻制地區內，大部分的男人還度一夫一妻的婚姻生活，是因為婦女數量有限或男人沒有足夠財能及富裕維持「一夫多妻」的生活。

一夫多妻的家庭常見的問題是吵架和房事上的爭風吃醋。為此，通常第一個妻子地位高於其他妻子；每個妻子有獨立的庭院；房事以輪流為基礎，即使有偏愛的妻子也需明智地隱而不宣。

(二)一夫多妻制存在的主因如下：1)妻子從事生產工作有助於家庭經濟。2)妻子懷孕期間，男人有性需要；或有些文化(↗81 culture)價值體系中，在妻子生產後(如哺乳期)，需長期禁慾。3)增進社會(↗283 society)地位和聲望(如所羅門群島的男人，在戰鬥中獵取十個人頭後，才准娶第二個妻子)。4)男女比例中，女多於男時。5)有一些婦女支持多偶制，原因是它可以減輕她們的工作分量。

(三)在聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)中，以色列子民充軍前，猶太人以一夫多妻制(撒下五 13；則廿三 1)為主；到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)時代才絕跡。(谷十 1-12；瑪十九 1-9；鐸前三 2)

(四)古代希臘、羅馬世界與中國不允許一夫多妻制，但有蓄妾(concubinage)的習俗。一夫多妻制在非洲最為發達；有些非洲地區甚至連不同妻子的子女都有各自不同的術語(稱謂)加以區分；其次以美拉尼西亞(Melanesia)地區較為發達。此外，興於美國猶他州的摩門教(Mormonism)曾倡一夫多妻制，然因聯邦政府曾於 1862 年、1882 年、1887 年三度立法禁止此制度，並剝奪其信徒之參政權；1890 年此教派不得已宣布放棄此制，今日國際社會只有持基要主義(↗431 fundamentalism)立場的摩門教徒，仍堅守此制度，但美國憲法仍明令禁行此制度。

在今日工業化、教育普及、婦女解放運動(強調男女平權)和整個世界步入現代化等

因素，導致一夫多妻制在具體的生活中日漸沒落。如今大部分人類通行的婚姻制度都是一夫一妻制。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

McFarlane, J. E. *Polygamy in the Monogamous World: Multicultural Challenges for Western Law and Policy*. Santa Barbara, Calif: Praeger, 2010.

McFarlane, J. E. *The Case for Polygamy*. London: Search Publications, 1934.

編譯

## 186 多瑪斯學派

duōmǎsī xué pài

THOMISM

參閱：20 士林經院學派 221 亞里斯多德主義 19 士林經院神學 148 存有論 194 形上學

(一)概念說明：多瑪斯學派/多瑪斯主義(Thomism)通常指以義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)學說為基礎，後特別由道明學派(Dominican School)發揮的哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)體系和學派，成為天主教會(↗44 Church, Catholic)神學的主流思想。其特色為：(1)綜合希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的存有論/本體論(↗148 ontology)哲學與天主教教義(↗407 doctrine)的思想。(2)在較靜態的實體形上學(metaphysics of substance)典範中，分析本性(nature)與超性(↗492 supernatural, the)、原因(↗337 cause)與結果(effect)、實體(↗641 substance)與附質(↗291 accident)等。(3)「由上而下」的神學思考方向，與今日強調「由下而上」的神學思考模式相互補充。

由於起初多瑪斯·阿奎那為對抗十三世紀的奧古斯丁主義/奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)和拉丁的亞威洛哀主義

(Averroism)而綜合了希臘哲學家亞里斯多德哲學和天主教神學的思想。從十三世紀到二十世紀，許許多多此類的神哲學運動，試圖系統地去理解、發揮多瑪斯·阿奎那的思想和精神，並應用在各時代的問題和需要上。因為不同時代，不同的哲人所關心的問題彼此不同，而有各種不同的解釋。到十六世紀，各修會著名神學家為護衛天主教會思想而採用多瑪斯·阿奎那思想，使此思想得以復興；十九世紀受教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)及其繼位者的鼓勵，以多瑪斯·阿奎那的智慧與嚴謹的哲學分析，面對現代錯誤和社會秩序問題。此二度復興稱為「新多瑪斯主義」(Neo-Thomism)，有時亦稱為新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)。廣義的多瑪斯主義指凡聲稱奉多瑪斯·阿奎那的精神與基本原則的哲學或神學，如蘇亞雷斯學派(↗700 Suárezianism)；嚴格而論，多瑪斯學派指避開折衷主義(eclecticism)，涵蓋正宗多瑪斯·阿奎那的原則和結論，又符合多瑪斯學派的思想主流的哲學和神學，如：義大利神學家、天主教樞機卡耶大努(Caietan, Thomas de Vio 1469-1534)、西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)以及法國神學家、哲學家馬里旦(Maritain, Jacques 1882-1973)等可為典型的代表。

## (二)學說特徵：

(1) 多瑪斯學派明確地劃分：「本性」(自然)與「超性」(超自然)界(理智、哲學與信仰↗315 faith、神學的範圍)；雖然他們有嚴謹的哲學名著，主要貢獻卻在於神學思想，因他們與日後的多瑪斯學派都將哲學原則視為替神學服務的工作。

(2) 多瑪斯學派的神學特徵如下：

1) 啓示(↗472 revelation)、恩寵(↗353 grace)、預選(預定論↗625 predestination)與榮福(beatitude)等，皆屬超性界；超性界不僅在程度上，且在本質上都超越了本性的能力。

2) 信仰與恩寵(faith and grace)雖具超越性，可是信仰與理智、恩寵與本性並無矛盾。

3) 理智雖可證明天主/上帝/神(↗30 God)的存在與眷顧、靈魂的不死不滅和其他的信仰前提，但絕不能證明天主/上帝降生(↗332 Incarnation)、預定、永生以及聖三奧蹟等啓示的真理。

4) 人行善皆因天主的恩寵，人作惡乃出於他自己。因為人的本性可自由行動，天主不剝奪人的自由。

5) 預定某些人得恩寵和榮福，是由於仁慈天主/上帝的自由恩賜；天主/上帝對被預選人的預知，全出於祂的自由選擇，而非藉「中間知識」(scientia media)(摩里納學派↗657 Molinism)或預知人對恩寵將如何反應而來。

6) 聖言(↗558 Word of God)降生的首要目的是救贖(redemption)墮落的人類(↗11 man)；若亞當不犯罪，天主/上帝就不會降生成人了。

7) 就與耶穌基督的苦難和死亡(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)之相遇而言，聖事(↗559 sacrament)不只是信仰的象徵，也是靈魂與教會獲得恩寵的工具因；既然基督是聖事的真正施行者，故聖事具有「事效性」(ex opere operato)能產生救恩的效果。

8) 教會是信仰和聖事的唯一保管者；此身分與教義在聖神引導下的不斷發展絕無矛盾。

9) 永生(↗121 life, eternal)主要在於面對面享見天主/上帝；真福的本質在於理智的直觀，為達此境界，受造理智必須受「榮福之光」的提昇。

10) 聖母是救世主(Savior)的合作者(聖母論/聖母學↗557 Mariology)，所以是一切聖寵的中保(mediatrix of all graces)(聖母中保↗554 Mary, mediatrix)。但為維護救援的普遍性，多瑪斯學派反對「聖母無染原罪胎胎」(無染原罪↗512 Conception, Immaculate)的說法，而認為她本來有原罪(↗341 sin, original)，但在產前或受孕後，或在她肉身與靈魂結合後就蒙赦免。

## (三)簡史：



(1) 多瑪斯·阿奎那死後不久，他的著作學說已經吸引了不少人；此現象在道明會內更為明顯。第一代的多瑪斯學派思想家的學說彼此不一，有的以反省的註解來護衛多瑪斯·阿奎那，有的主張修正、發揮多瑪斯·阿奎那的學說。如此，多瑪斯·阿奎那的思想特徵在與對手爭論，以及 1277 年官方的譴責下突顯出來，如：存有與本質的區分、靈魂是身體的形式、感覺對理解的重要。由於被論爭情勢所逼，道明會當局維護多瑪斯·阿奎那的學說及權威的態度日趨堅決；直到 1309 年，道明會內一切教導全部依據多瑪斯·阿奎那的學說而成；多瑪斯·阿奎那的權威終於在 1324 年因他列入聖品而得以確保。

(2) 然而，這種權威並未普及整個教會，僅通行於道明會內；直到十五世紀中葉，義大利道明會內部新興的註解家及聲勢浩大的改革運動，加上在教廷中多瑪斯學派思想家的蔚起，情況才逐漸改觀。十六世紀在西班牙的撒拉曼加(Salamanca)大學激起多瑪斯學派的首度復興；西班牙神學家、道明會會士比托里亞(Vitoria, Francisco de 約 1483-1546)所註解多瑪斯·阿奎那的《神學大全》(Summa Theologiae)，促使「大全」(Summa)取代通行的神學指導手冊《格言錄(Sentences)》；他開了西班牙多瑪斯學派的先河。此後西班牙神學家、道明會會士、天主教主教卡諾(Cano(Canus), Melchior 1509-1560)、西班牙神學家、道明會會士道明·索托(Domingo (Dominicus) de Soto 1495-1566)和西班牙神學家、道明會會士巴聶斯等脫穎而出，重整該學派，並透過他們在特利騰大公會議(1545-1563)前、後的影響力，促進多瑪斯·阿奎那思想成為教會內最權威的傳統(1596 tradition)。因此，該學派的術語和學說便日漸普及。

(3) 日後，新創不久的耶穌會(1540)很快就加入註解多瑪斯·阿奎那的行列，如義大利神學家、耶穌會會士多雷鐸(Toledo, Francisco de 1532-1596)和義大利神學家、耶穌會會士、天主教樞機、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)等。可是西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)卻不能列入多瑪斯學派；他的思想

與該學派在士林/經院學派(1200 scholasticism)中並駕齊驅。十七世紀的修會大抵走多瑪斯·阿奎那思想路線，如：赤足的加爾默羅(Carmelites)在亞爾嘉拉(Alcala)和塞拉曼加二大學的合作研究，所推出的註解成了教科書，例如取材於《神學大全》的《神學課本》(Cursus theologicus, 1631-1712)和《倫理神學課本》(Cursus theologiae moralis, 1665-1724)。到了十八世紀，多瑪斯學派遭受現代哲學、科學的衝擊，元氣大傷；但並未因此絕跡(在道明會內最明顯)。十九世紀新多瑪斯主義(Neo-Thomism)東山再起，影響迄今。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吉爾松(Gilson, E.)著、沈清松譯，《中世紀哲學精神》，台北：台灣商務印書館出版，2001。

柯布登(Copleston, F. C.)，胡安德譯，《多瑪斯思想簡介》，台南：聞道出版社，1974。

傅佩榮著，《西洋哲學史》，台北：聯經出版社，2011。

Hudson, D. W. *The Future of Thomism*. Mishawaka, Indiana: American Maritain Association, 1992.

Kerr, F. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.

輔仁大學「基督宗教哲學與人性尊嚴學術研討會」，2002。

Maritain, J. *St. Thomas Aquinas*. New York: Meridian Books, 1958.

McCool, G. A. *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*. New York: Fordham University Press, 1992.

Paterson, C. and Pugh, M. ed. *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006.

編譯

## 187 宇宙

yǔzhòu

COSMOS; UNIVERSE

參閱：189 宇宙論 188 宇宙開闢論 282 空間 351 時間 190 宇宙論證

(一)概念說明：宇宙/萬有/乾坤(cosmos, universe)，其中宇宙(cosmos)一詞，源自希臘文的「kosmos 世界」；另萬有/乾坤/天地萬物(universe)一詞，源自拉丁文的「unus 一、單一」及「vertere 轉」，指將許多實在界的因素集合在一個有秩序的整體。因此，宇宙是由空間(↗282 space)、時間(↗351 time)、物質和能量，所構成的統一體。是一切空間和時間的綜合。一般理解的宇宙指我們所存在的一個時、空連續系統，包括其間的所有物質、能量和事件。對於這一體系的整體解釋構成了宇宙論(↗189 cosmology)。二十世紀以來，西方哲學(↗140 philosophy, western)根據現代物理學(Physics)和天文學(astronomy)，建立了關於宇宙的現代科學理論，稱為宇宙學/宇宙論。

世界上最早把空間和時間統一為宇宙的是中國春秋戰國時代《漢書·藝文志》中雜家的《屍子》二十篇，其中「文子」和「屍子」，他們都提出了宇是空間，宙是時間，合為宇宙的理論。另《辭海》一書亦將宇宙解釋為：「宇宙，四方上下曰宇，往古今來曰宙，以喻天地」。佛教宇宙觀稱大的空間叫佛刹、虛空；小的空間叫微塵，統稱為「三千大千世界」，主張：宇宙係有無數個世界。集一千個一小世界稱為「小千世界」，集一千個小千世界稱為「中千世界」，集一千個中千世界稱為「大千世界」；合小千、中千、大千總稱為「三千大千世界」。在西方希臘文學家荷馬(Homer)史詩中，原係指建築及建構而言，含有秩序之意。在希臘哲學中，“kosmos”通常指世界之秩序與系統，有時也包括這秩序下的一切，或指這個大地，以至於大地上的居民一人類(↗11 man)。

(二)聖經(↗571 Bible)中的宇宙觀：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經中，並沒有相對於希臘文「宇宙」的詞彙。而將宇宙稱為「天地」，只有在較後期的作品中，才出現「萬有」的說法(如耶十 16；詠一〇三 19)。舊約的「天地」，也不同于希臘哲學的宇宙，它不是個獨立的個體，而是相對於它的創造者，是祂的受造物。無可否認《創世紀》以

及《聖詠》中有關創造(↗526 creation)的說法，都對宇宙論表現濃厚的興趣。但是，它們的首要目的，卻是要說明天主/上帝/神(↗30 God)是所有萬事萬物的主宰，以及人在這世上的使命。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經中，保祿的宇宙觀有著豐富的人學(↗438 anthropology, Christian)色彩。一方面，他以為世界的命運，由於人的罪(↗591 sin)，已在死亡(↗154 death)的掌握中(羅五 12)，全世界都要在天主/上帝/神前承認已罪(羅三 19)。另一方面，他也指出天主/上帝/神派遣耶穌基督(↗296 Jesus Christ)到世界來，正是要使世界與自己和好(格後五 19)。整個世界都是天主/上帝/神拯救的對象，因為基督已經戰勝了率領者和掌權者(哥二 15)，天上地下和地上的一切都要明認祂是主(斐二 10)。透過基督，基督徒已經不再受「世界的元素」所控制(哥二 20)，他們雖然生活在世上，有著一切世俗的事務，卻必須生活得好像沒有這些俗務一樣(格前七 29-30)。

(三)教會(↗411 Church)的宇宙觀是根據聖經：天主/上帝/神和世界/天下(↗58 world)的關係，就是創造者和受造物之間的關係。因此，宇宙界不是神聖的，不可能成為崇拜的對象；亦不可能變作諸神爭鬥的戰場。人對宇宙的態度，既非崇拜/崇敬(latria, worship)亦非畏懼。這是上主賜與人實現他們的救贖(redemption)之所在。在這裡，人不但要生育繁殖，還要代表天主/上帝/神，管理其中的一切。

(四)基督徒團體生活在此世界中，不但是其實現救恩(↗455 salvation)的場所，也是其見證(↗198 witness)基督的地方。因而，基督徒團體與世界的關係既非完全的認同，亦非純粹的排斥與疏離。基督徒關心社會(↗283 society)，負起社會的責任，這是基於他們對創造和救贖的信心。大地為天主/上帝/神所造，也是它救贖的對象。天主/上帝/神的救恩甚至要及於一切無靈之物，祂要成為萬有中的萬有。

基督徒既相信宇宙來自天主/上帝/神，宇宙中的一切運行生發，都出於天主/上帝/神的聖意。這種說法，不應流於決定論(↗212 determinism)，而忽視了人的貢獻。天主/上帝/神的工作(↗18 work)與人的工作，不但不相排斥，反而相輔相成。人工作愈多，天主/上帝/神工作也愈多；天主/上帝/神在人內工作；人代表天主/上帝/神；完成天主/上帝/神交托與他的工程。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 李碧園著，《天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修》，台北：光啓文化事業出版，2007。
- 夸黑(Koyre, A.)著，陳瑞麟、張樂霖譯，《從封閉世界到無限宇宙》，台北：商周出版社，2005。
- 弗格森(Fergusson, D.)著，劉光耀譯，《宇宙與創造主：創造神學引論》，上海：上海三聯書局，2007。
- 張振東著，《宇宙論與形上學》，台北：輔仁大學出版社，1981。
- 福江純、栗野論美著，簡佩珊譯，《你對宇宙了解多少？：探索從太陽系到銀河的宇宙奧秘》，台中：晨星出版社，2010。
- 潘尼卡(Panikkar, R.)著，思竹譯，《宇宙-神-人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》，北京：宗教文化出版社，2005。
- Brown, W. P. *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- Greene, B. *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. New York: A. A. Knopf, 2004.
- Sagan, C. *Cosmos*. Barcelona: Planeta, 2009.

編譯

## 188 宇宙開闢論

yǔzhòu kāipì lùn

### COSMOGONY

參閱：187 宇宙 189 宇宙論 326 流出說 520 進化 521 進化主義

(一)概念說明：宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論(cosmogony)和宇宙論(↗189 cosmology)二詞，並沒有明顯的分野。此詞源自希臘文的「kosmos 宇宙」及「genea 生、產生」，指宇宙的形成。宇宙是一個有開始的整體，其中有股潛能，使物質演化出生命，生命演化出意識，且將繼續無止境的演化，而達到終極圓滿的境界。嚴格而論，「宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論」是專門討論宇宙起源的理論；但在一般的用法上，二者往往互相含蘊；也許宇宙論比「宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論」的含義較廣，也較常用而已。其實宇宙論也必然地涉及宇宙來源的問題。

(二)宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論的歷史：

- (1) 一般用於原始民族將神話(↗383 myth)結合形上學(↗194 metaphysics)的思辨方法，如埃及富生產力的「世界蛋」，或印度烏龜支撐大象的故事；但它也特別指早期希臘哲學家們對宇宙起源的理論，如泰利斯(Thales 約640-546)認為地球由水所造的看法。希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)的《蒂邁歐斯》(Timaeus)也許是有史以來最具影響力的宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論作品；在現代科學興起之前，它一直支配著歐洲人的思想。
- (2) 另一方面，宇宙開闢論/宇宙起源論/宇宙演化論也用於現代科學家們對宇宙的起源和終結的理論。例如：它倒底是不是起源於約150億年前的「創造」時期？依據今日的科學「大爆炸」假設(big bang theory)，在當時，由於一個過度稠密的原子分解而成宇宙的各星群。抑或，宇宙一直都在穩定的狀況下(沒有突如其來的爆炸)，不停息地、連續不斷地創造新的物質，經歷無限的時間，星辰與星河仍在不停地生生滅滅。這些臆測並不涉及任何神學(↗385 theology)上的教義(↗407 doctrine)，如天主/上帝/神(↗30 God)創造(↗526 creation)天地萬物等等。因為科學並不能解決信仰(↗315 faith)及神學的問題。基督徒神學(↗442 theology, Christian)對於上述兩種假設到底誰是誰非、誰對誰錯，沒有一定的

肯定立場，因為，今天神學家們大抵都達成了以下的共識：聖經(↗571 Bible)所含有的啓示(↗472 revelation)性的宇宙論是不能夠以科學探討來證實或推翻的。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李碧圓著，《天地人共舞：基督徒談宇宙性靈修》，台北：光啓文化事業出版，2007。

夸黑(Koyre, A.)著，陳瑞麟、張樂霖譯，《從封閉世界到無限宇宙》，台北：簡周出版社，2005。

弗格森(Fergusson, D.)著，劉光耀譯，《宇宙與創造主：創造神學引論》，上海：上海三聯書局，2007。

張振東著，《宇宙論與形上學》，台北：輔仁大學出版社，1981。

福江純、栗野諭美著，簡佩珊譯，《你對宇宙了解多少？：探索從太陽系到銀河的宇宙奧秘》，台中：晨星出版社，2010。

潘尼卡(Panikkar, R.)著，思竹譯，《宇宙-神-人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》，北京：宗教文化出版社，2005。

Gregory, A. *Ancient Greek Cosmogony*. London: Duckworth, 2007.

Thein, J. *Answer to Difficulties in the Mosaic Cosmogony, Anthropology, and Biblical Chronology*. St. Louis: Herder, 1901

編譯

## 189 宇宙論

### yǔzhòu lùn

### COSMOLOGY

參閱：187 宇宙 188 宇宙開闢論 282 空間 351 時間 170 自然界神學 540 結構主義 48 天地人合一

(一)概念說明：宇宙論(cosmology)一詞，源自希臘文的「kosmos 宇宙」及「logos 言，言語、學問」，指研究宇宙萬物運行的學問。神學(↗385 theology)研究依據科學及哲學(↗344 philosophy)的反省，發揮基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)啓示(↗472

revelation)的宇宙觀。可以分爲兩種模式：一種是科學的，屬於天文觀察所得出的事實；另外一種則是哲學的。

作爲哲學的一門科目，它第一次出現在波蘭的哲學家、數學家沃耳夫(Wolff(Wolf), Christian Freiherr von 1679-1754)的《依據學術方法發揮的自然神學》二冊(Theologia naturalis methodo scientifica pertractata I-II, 1736-1737)、《依據學術方法發揮的自然律》八冊(Ius naturae, methodo scientifica pertractatum I-VIII, 1740-1748)書中。在沃耳夫的哲學體系中，宇宙論是形上學(↗194 metaphysics)的一支，他將存有論(↗148 ontology)的結論，應用到存有物整體的思考中。沃氏之後，宇宙論這門學問在士林經院哲學(scholastic philosophy)，甚至非士林經院哲學中都佔有很重要的分量；它涵蓋了自然哲學(natural philosophy)的研究範圍。英國哲學家泰勒(Taylor, Alfred Edward 1869-1945)認爲：宇宙論所思考的對象，是那些幫助人理解，那組成人所經驗的物理世界的個別物體的普遍概念，如「伸展性」、「空間」(↗282 space)、「時間」(↗351 time)、「大小」、「運動」，以至於「物質」、「力」、「原因」、「物性」等等。有時候，宇宙論還可以有更廣義的用法，差不多等於思辨哲學本身。如英國數學家 and 哲學家懷特海(Whitehead, Alfred North 1861-1947)之《過程與實在界》(Process and Reality, 1929)的副題就是「宇宙論論文」(An Essay in Cosmology)。

### (二)歷史：

(1) 希臘哲學家對宇宙整體的問題甚感興趣。早期艾奧尼亞人(Ionians, 公元前七-五世紀)曾試圖以變動現象背後的不動原質，來解釋宇宙的生成。畢達哥拉斯(Pythagoras of Samos 約 580-500)則以爲宇宙的組成要素，有一個可以數字描述的模式。柏拉圖(Platōn 427-347)也以型式(form)、觀念(idea)來解釋宇宙的生成。亞里斯多德(Aristoteles 384-322)哲學的不動動者(the unmoved mover)代替了柏拉圖的模式，它是大自然的最後因或目的

因(final cause)。個別物體都力圖實現它的型式，實現它的本性。

(2) 在希臘哲學之後，哲學宇宙論便暫時沉寂下來。這時宇宙論的主要理論大都出現在亞歷山大及早期基督徒科學家的數理和天文研究上。直到十六世紀，哲學和宇宙論才(以另一個面貌)再度聚合在一起。

(3) 法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)的「心物二元論」(dualism)，再度掀起哲學上對宇宙整體現象的興趣；它引起了一個很大的、在西方近代哲學史上差不多人人都曾觸及的問題：心、物的關係，以及世界的統一性。如後來的葡萄牙猶太人、哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)和德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)都跳不出笛氏的影響。愛爾蘭哲學家，安立甘教會主教伯克利(Berkeley, George 1684-1753)更否定物質實體(↗641 substance)，而以心來解釋實驗的世界。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)則倡導革命，以認識者的理解條件來解釋外物。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的基本觀念是發展和辯證，趨向絕對精神的實現。而後來的自然哲學家如法國哲學家貝格松(Bergson, Henri Louis 1859-1941)及英國數學家 and 哲學家懷特海等，基本上都採取進化(↗520 evolution)的路線；這點在一個生物進化論/進化主義(↗521 evolutionism)快速成長的世代中原是可以理解的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李碧圓著，《天地人共舞：基督談論宇宙性靈修》，台北：光啓文化事業出版，2007。

李震著，《哲學的宇宙觀》，台北：學生出版社，1978。

弗格森(Fergusson, D.)著，劉光耀譯，《宇宙與創造主：創造神學引論》，上海：上海三聯書局，2007。

夸黑(Koyre, A.)著，陳瑞麟、張樂霖譯，《從封閉世界到無限宇宙》，台北：商周出版社，2005。

雷敦獻(Ryden, E.)著，《易經的宇宙論與多瑪斯的五道

說》，《神學論集》第91集，臺北：光啓文化事業，pp.105-110，1991。

張振東著，《宇宙論與形上學》，台北：輔仁大學出版社，1981。

懷特海(Whitehead, A. N.)著，楊富斌譯，《過程與實在：宇宙論研究》，北京：中國城市出版社，2003。

福江純、粟野論美著，簡佩珊譯，《你對宇宙了解多少？：探索從太陽系到銀河的宇宙奧秘》，台中：晨星出版社，2010。

潘尼卡(Panikkar, R.)著，思竹譯，《宇宙-神-人共融的經驗：正在湧現的宗教意識》，北京：宗教文化出版社，2005。

費瑞斯(Ferris, T.)著，林淑貞、林宏濤譯，《預知宇宙紀事》，台北：商業周刊出版：城邦文化發行，1998。

蔡玉梅著，《宇宙智慧：跨向未來 The Universe Wisdom: Stride into the Future》，台北：中華智慧出版社，1998。

Capozziello, S. *Beyond Einstein Gravity: A Survey of Gravitational Theories for Cosmology and Astrophysics*. Dordrecht; New York: Springer, 2011.

Cheng, Ta-Pei. *Relativity, Gravitation and Cosmology: A Basic Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Gregory, A. *Ancient Greek Cosmogony*. London: Duckworth, 2007.

Holder, R. D. *God, the Multiverse, and Everything: Modern Cosmology and the Argument from Design*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Montani, G. *Primordial Cosmology*. Singapore; Hackensack, NJ: World Scientific, 2011.

編譯

## 190 宇宙論證

yǔzhòu lùnzhèng

### ARGUMENT, COSMOLOGICAL

參閱：144 有關天主存在的論證 103 目的論證  
173 自然神學 281 宗教語言

(一)概念說明：宇宙論證(cosmological argument)，其中宇宙(cosmological)一詞，源自希臘文的「kosmos 宇宙」及「logos 言，言語、學問」，指研究宇宙萬物運行的學問。另論證/爭論/辯證(argument)一詞，源自拉丁

文的「arguere 證明、肯定」，指有關個案或論點提出的正反理由。宇宙論證證明天主/上帝/神(↗30 God)存在的理論之一，是人(人類↗11 man)在周圍世界裡，經驗到某些現象而追問其存在(↗145 existence)理由的根據，並明認其來源。神學(↗385 theology)研究依靠科學及哲學(↗344 philosophy)的反省，發揮基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)啓示(↗472 revelation)中的宇宙論(↗189 cosmology)。

(二)這是一個哲學最深的問題，如希臘人追求太初(archē)(意為：根源、本原、原始、始源、起源、始基)，在希臘哲學中指一切事物的源頭的說法；也是自然神學(↗173 theology, natural)的建立所依據的，如希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)和亞里斯多德(Aristoteles 384-322)第一哲學的說明；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)論有關天主存在的論證(↗144 argument for the existence of God)的五路論證(quinque viae)整理而成。雖然德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)將宇宙論證(cosmological argument)(論宇宙「固定面」)和目的論證(↗103 argument, teleological)(論宇宙「不固定面」)分開，本文跟著傳統稱「五路」皆為宇宙論證，因為它們都從感覺世界著手。如此，第一路的說明能作為其它四路的典範。

(1) 出發點：在人的生活經驗中，「變動」是明顯的事實。

(2) 命題一，因果原理：所有變動都包括可被推動者(潛能 potency)及推動者(實現 act)(實現與潛能↗638 act and potency)。如果可被推動者受推動者的外力，它就成為「被實現的存有」(actualized being)。如此沒有「先存的實現」就不會有被實現者。另一方面，可被推動者(潛能)與推動者(實現)不可能是完全一致的；結論：被實現者一定受其他存有物的推動。

(3) 命題二，無限推論下去是荒謬的：對於可被推動者和推動者的推論不能無限制的繼續下去，因為如此就沒有第一推動者；如果沒

有第一推動者，那麼，基本上就沒有被實現的可能性。為此，必須推論到第一推動者，而這第一推動者就不能再被推動了。

(4) 結論：人人把第一推動者稱為天主/上帝/神。

從上述宇宙論證的典型可認出其思路的結構：先從經驗認出宇宙狀態(行動或偶有，或被實現者或有限，或等級或次序)。然後以形上學(↗194 metaphysics)的原則來解釋之(正、反兩面)。排除形上學反面的理由就得出結論。最後將第一哲學和神學連結在一起。

1787年康德於《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)一書中，批判宇宙論證(KRV B633)在於二點：1)從經驗的對象到必然存有的對象之證明。2)有關該存有物的內容說明。康德的確承認因果律(Causality)，但他視之為「先驗/超驗的自然律」(transcendental of natural law)，而不是「形上學的因果律」(metaphysical causality)。如此，康德認為由自然律不可以推論出形上學(這是康德哲學的限度及弱點，同時亦是它的挑戰性)。至於第二個問題則是存有學/存有論(↗148 ontology)的問題。

(三)康德的「宇宙論證批判」讓學者反省到：以宇宙論證來說明「天主/上帝/神的存在」有何意義？如果有人認為宇宙論證是一種填補自然科學的不足，那將是對宇宙論證的誤會。宇宙論證是一種哲學性的反省，它研討絕對實現者—天主/上帝/神—是「世界」和「人生」存在的最後原因。如此，宇宙論證(或更好說：哲學)在於說明及檢查人生存在的最深的根源，滿足信仰思考的尋求，如義大利神學家、本篤會隱修院院長安瑟莫(Anselm of Canterbury, 1033-1109)所說的：「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum) (《論證》(Proslogion)的序言中)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Craig, W. L. *Cosmological Argument from Plato to Leibniz*. London: Macmillan Prwss, 1980.

Meister, C. and Copan, P. ed. *Philosophy of Religion*:

*Classic and Contemporary Issues*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2008.

Mulvaney, R. J. ed. *Classic Philosophical Questions*. Upper Saddle River, N.J.: Pearson Prentice Hall, 2009.

Reichenbach, B. R. *The Cosmological Argument: A Reassessment*. Springfield, Ill.: Thomas, 1972.

Rowe, W. L. *Cosmological Argument*. Princeton: The University Press, 1975.

武金正

## 191 守齋

shǒuzhāi

FASTING

參閱：196 克修 624 補贖 271 宗教行爲 444 基督徒靈修

(一)概念說明：守齋/齋戒/禁食(fasting)，守齋/齋戒/禁食在一般的宗教(↗266 religion)生活中佔有重要的意義，聖經中更敘述齋戒、祈禱(↗331 prayer)和施捨是三個重要的行動，用以表達對天主/上帝/神(↗30 God)的謙遜、希望和愛情(肋十六 31)。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)也教訓人守齋應十分謹慎，並趨向內心的虔敬與義德(瑪六 17)。日後教會(↗411 Church)也忠於此傳統(↗596 tradition)，並強調真正的守齋是信德(信仰↗315 faith)的齋戒(谷二 19)。是爲了宗教倫理的原故而行的禁食。經驗指出，雖然食物可以增加人的體力，並進而增進精神力量，但若不懂得控制飲食的話，反而會破壞身、心、靈的內在秩序。所以人必須分清楚守齋的真實意義，而更深地促進身心靈修上的平衡。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中：守齋是以色列民族克己悔改、回歸天主/上帝的表示。從舊約聖經，我們可以看到以色列民族的守齋可從兩方面表示。1)集體性，爲了整個民族的興亡與罪過(↗591 sin)而禁食。2)個別性，也可以因個人的習慣和動機不同而守

齋，像是對死者的悲痛或補贖(↗624 satisfaction)罪過等。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中：嚴格的法利塞人和虔敬的猶太人也時常守齋。《瑪竇福音》和《路加福音》也記述耶穌基督開始公開傳教生活之前，曾在曠野渡過四十天的嚴齋。《瑪竇福音》六：17 中，耶穌似乎把守齋視爲個人虔敬的表達。《路加福音》五：34-35 強調：當耶穌被交付給外邦人時，他們就要守齋了。由此可見守齋有一種特別的意義—哀傷新郎離去的記號，是紀念耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)。

(三)守齋的精神：

守齋是一種補贖的行動，藉著禁食、捐獻及愛德(愛↗604 love)，賠補自己的罪過。基督徒雖然在洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)中，接受了基督的新生命，但我們仍居住在「地上的寓所」，容易受到罪惡(↗500 evil)及私慾偏情(↗203 concupiscence)的支配。因此，悔改就是不斷皈依(↗325 conversion)的過程。悔改的方式有很多種，禁食也是表達的方式之一。聖經和教父(↗400 Church, Father of the)們強調：禁食、祈禱和施捨，可以將人對自己、對天主/上帝、對他人的關係改善。禁食一方面表示願意自我棄絕；另一方面學習克制自己，不被私慾偏情所左右，依靠被釘在十字架上的耶穌基督。

(四)教會的規定：

(1) 守齋規則/禁食規則(discipline of fasting)：依據《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 1250-1254 條，對大、小齋有所規定，即七歲以上都有責任守小齋 abstinence，在小齋日(平常是每星期五)，不吃含肉的食物。二十一歲到六十歲健康的成年人則必須守大齋 fasting，在大齋日當天(平常是四旬期開始日，即聖灰禮儀、聖週五、耶穌主受難日)只吃一頓飽飯，亦不可吃肉。1966 年 2 月 17 日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)以宗座憲令對教會之補贖條例加以修正，賦予主

教權力，可按照地區的習慣和情況修改大小齋的規定。

(2) 領聖體齋(Eucharistic fasting): 依據天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統中，因尊敬聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的神聖性，規定欲領受聖體者，自子夜起不得進食、飲酒。本世紀，尤其在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所推動的禮儀(↗692 liturgy)改革中，因對領聖體的觀點及原則有所改變，而對守聖體齋的規定有所更動，已不如傳統規定般嚴格，只要於領聖體前一小時不進食、不飲酒即可。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教主教團禮儀委員會編輯，《齋戒日》，台北：天主教教務協進會出版，1999。

林榮澤著，《臺灣民間宗教的持齋戒殺》，台北：藍臺出版社，2009。

呂晶器著，《天主教的禁食與今日信友生活》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，1998。

高福保著，《從聖經與基督宗教歷史研究今日齋戒的意義 *A Study of the Meaning of Fasting for Today from the Bible and the History of Christianity*》，台北：輔仁大學神學院教義系研究所碩士論文，2011。

Grimm, V. *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin: Attitudes to Food in Late Antiquity*. London; New York: Routledge, 1958.

Murphy, C. M. *The Spirituality of Fasting: Rediscovering a Christian Practice*. Notre Dame, Ind.: Ave Maria Press, 2010.

呂晶器

## 192 安提約基學派

antíyuējī xuépài

ANTIOCH, SCHOOL OF

參閱：412 教會史 401 教父學 127 尼西亞第一屆大公會議 130 加采東大公會議 224 亞歷山大學派

(一)概念說明：安提約基學派/安提阿學派(School of Antioch)為教會(↗411 Church)早期以敘利亞大城安提約基/安提阿為中心(舊名以拉丁文譯名「安提約基亞」(Antiochia)稱之是羅馬帝國的第三大城)的一個神學(↗385 theology)派別，以安提約基主教、早期基督信仰的護教者德敖斐羅(Theophilus of Antioch 約 181/188)、安提約基神學家、主教沙莫薩德保祿(Paulos of Samosata 約+272)等人為代表，強調：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)完美的人性，注重聖經(↗571 Bible)的學術性及歷史性的研究。安提約基學派/安提阿學派為基督徒神學(↗442 theology, Christian)發展提供了文化(↗81 culture)的基礎；這使它與埃及首都亞歷山大城所代表之亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)分庭抗禮。這兩個城市，和以它們為中心的神學派系的對峙和衝突，差不多佔據了整個早期教父神學(教父學↗401 patrology)發展的歷史。

在哲學(↗344 philosophy)傳統(↗596 tradition)上，安提約基學派比較接近希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)，而與傾向於柏拉圖(Platōn 約 427-347)的亞歷山大學派判然有別。另一方面，它們的治學方法亦不相同：安提約基學派相似辣彼/拉比式(rabbi)的猶太主義(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)；而亞歷山大學派則偏重希臘猶太主義的科學精神。再者，安提約基學派也不像亞歷山大學派那樣專繫於一所教育學院；它只是環繞著幾位擁有相同方法和目的的學者發展，並吸引很多追隨者，而蔚然成就了一種饒富特色的神學派系。

(二)簡史：三世紀末四世紀初，安提約基神學家所引發的問題，與後來四世紀末五世紀初另一批學者的問題不同。因此，可以在安提約基學派的歷史中分出兩段不同的時期：

(1) 前期：

1) 史學家很難確知安提約基學派的正確起源；雖然傳統上一般都以小亞細亞安提約基神學家、聖經學家盧西亞努斯(Lucianus Antiochenus 約 240-312)為該派的建立者。大



概自 270 年開始，在盧西亞努斯的領導下，安提約基出現了第一所正規學院 (didascalia)，吸引了很多有名的學生，如尼高米弟亞的歐西比烏斯 (Eusebios of Nicomedia 約+342)、塔爾索的安東 (Antonius of Tarsus) 等。而盧西亞努斯小心謹慎的以聖經批判 (校訂《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)及新約 (↗611 New Testament))，並對新、舊約聖經的希臘文本進行考證，而提出《盧西亞努斯拜占庭抄本》或《盧西亞努斯敘利亞抄本》。直到十九世紀聖經批判學 (↗573 criticism, biblical) 出現，這些抄本因文字清晰而被普遍通用，為安提約基學派賴以聞名的特色之一。

盧西亞努斯可能是沙莫薩德保祿 (Paulos of Samosata) 的弟子。268 年時，在安提約基舉行了一個主教會議，會中保祿必須為「動力的一位一體論」(dynamic monarchianism) 的控告作答辯，可惜保祿的理論 (聖三論和基督論 ↗449 Christology) 至今大都失傳。不過盧西亞努斯另一名弟子，為亞歷山大司鐸亞略 (Arius/Arius 約 250-336) (亞略主義 ↗223 Arianism)。他的異端 (↗461 heresy) 教會卻是知道的。他的「附屬說」(↗292 subordinationism) 與埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振 (Origenes 182/5-251) 的學生們 (亞歷山大學派) 一般所倡導的不同。亞歷山大學派採用柏拉圖對「一」的概念，來描述天主/上帝/神 (↗30 God) 的性體：只有統攝一切的「觀念」才是真實的；「觀念」的真實性，由其他獨特的個別實體 (↗641 substance) 所分享。但亞略兩個「言語」的理論，和他固執的一神論 (monotheism) 卻是根據亞里斯多德對「觀念一」的否定看法而來的。亞略以為真實者乃個別的實體而不是那抽象的「一」(觀念)。在神學上，亞略的目的是保護天主父的絕對單一性：祂是唯一的真天主；這樣，聖言 (↗558 Word of God) 便無可避免地被置於一個太低下的位置了。

2) 在眾多反對亞略的學者中，有一位也屬於安提約基學派，他是安提約基亞宗主教奧伊斯塔提烏斯 (Eustathios of Antioch 約 +340)。就是他他把安提約基學派歷史的前期引介到後期的。他不但反對亞略，也攻擊亞歷山大學派的老祖宗：亞歷山大聖經詮釋學

家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振。他也清楚地把基督的「神性」(divinity) 和「人性」(human nature) 劃分開來，成了後期安提約基神學家們在與亞歷山大學者爭論時，所擁護的那一種二元基督論的前驅了。

(2) 後期：

1) 從塔爾索 (Tarsus) 主教迪奧多羅斯 (Diodoros of Tarsus +394 前) 開始，安提約基傳統踏進了另一個新的階段。在他的領導下，安提約基再次出現一個頗具規模的書院 (asceterion)。他的弟子眾多，著名者有希臘教父、君士坦丁堡主教金口若望 (Ioannes Chrysostomus 約 347-407) 和摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯 (Theodoros of Mopsuestia 約 350-428) 等，小亞細亞人，君士坦丁堡主教奈斯多略 (Nestorius 約 +451) 為塞奧佐羅斯的弟子等。至於迪奧多羅斯 (Diodoros of Tarsus)，他是塔爾索主教、聖經學家，在他所寫的許多聖經釋義中，都能清晰地發現一種與亞歷山大學者平時所用的進路不同的風格，此種風格承先啓後，堪稱為安提約基學者們的一貫特色。雖然從今日聖經詮釋學/釋經學 (↗578 exegesis, biblical) 純字面的角度來看，安提約基式的「歷史」和「文法」分析，仍然遠遠超於經文的字面意義；不過在當日，它的確比亞歷山大學派的「寓意詮釋法」(寓意 ↗538 allegory) 和「神話詮釋法」(神話 ↗383 myth) 「忠實」或「精確」多了。以迪奧多羅斯而言，他並不否認經文的「預象」向度；相反地，他以為考慮經文的精神層面，便能將對舊約的歷史解釋與指向基督的國度的解釋法連起來。

在基督論方面，迪奧多羅斯也是第一位正式樹立起日後所謂安提約基式的「二元基督論」的學者。他一方面反對亞略主義，堅決地保衛基督的全部天主性 (Divine nature) (↗31 God)；另一方面，他也反對阿波林 (Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約 310-390，亞歷山大學派的代表)，強烈維護聖言在降生 (↗332 Incarnation) 時已吸取了全部人性的說法。可惜他卻不能成功地解釋基督位格 (↗206 person) 上的統一，雖然他一再強調：我們沒有兩個「子」，卻又同時稱祂為「天

主之子」和「瑪利亞之子」。這樣，他便無可避免地陷進一種二元論(↗5 dualism)的危機之中。這種危機到了奈斯多略(Nestorius 約+451)終於爆發出激烈的論爭。

2) 迪奧多羅斯的弟子摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia)也承襲了他老師的二元傾向。在反對阿波林主義者之時，他成功地規劃出基督二性一位的結合/位格的結合(↗6 hypostatic union)的理論。但在肯定基督二性之時，他也宣稱：為達成人性的滿全，必須有人的位格，雖然他跟著補充說，聖言「居住」在耶穌這個人之內；因著這種結合，只有一個位格。儘管在塞奧佐羅斯生前，他的神學沒有遭到責難，但批評還是難免的，因為它很容易導向基督二位說。

3)到了塞奧佐羅斯的弟子奈斯多略，安提約基和亞歷山大兩學派之間的衝突終於演變成白熱化的地步。由於安提約基的訓練，奈斯多略無法接受亞歷山大的濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)的說法：「由天主/上帝聖言降生的唯一性體」。如果「性體」一詞，指的是奧體的存有的話，這句話是合法的，但在安提約基的傳統中，它卻蘊含著抽象的意味，這句話便有一性論(↗4 monophysitism)的色彩了。奈斯多略經常強調在基督內整合了兩種性體，可惜他卻不能成功地表明這兩種性體怎樣在一個耶穌基督中完滿地結合。

(三)結論：從上面的分析，讀者可以清楚看出安提約基學派(School of Antioch)和亞歷山大學派(School of Alexandria)兩學派之爭的中心論題：「神的因素和人的因素在基督內的關係」。亞歷山大學派採取「從上而下」的進路，把注意力集中在「先存的聖言」的降生之上。它強調基督神性和人性的統一，卻在表達基督真實人性上顯出困難。而安提約基學派卻應用「從下而上」的進路，衛護了基督完全的人性，卻未能在人性和神性的關係中取得和諧，因而經常都會掉進二元論的危機中。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Ferguson, E. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications Co., 2009.

編譯

## 193 安樂死

ānlèsǐ

EUTHANASIA

參閱：154 死亡 106 生命

(一)概念說明：安樂死/安死術(euthanasia)一詞，源自希臘文的「eu 好的、善的、快樂的、容易的」、「thanatos 死亡」，指快樂而沒有痛苦的死亡。或是為結束痛苦，停止一切治療，或使用無痛方法，促成安適死亡的行為。但是以現代人的了解，此詞彙已帶有一種「慈悲殺害」(mercy killing)的含意；也就是採取某種行動，以提早結束絕症患者或不可能復原的植物人之生命。

因此，「快樂而沒有痛苦的死」，僅為減輕病人死亡過程中的痛苦，讓病人安詳離世；故稱為「消極安樂死」(passive euthanasia)。但是「慈悲殺害」的目的，不僅為減輕病人的痛苦，更是為「加速」或「縮短」病人死亡的過程(其方法是讓病人服用致死藥劑)；所以又稱為「積極安樂死」(active euthanasia)。由於前者不牽涉「不可直接殺害無辜者生命」的倫理原則；所以較不引起倫理學者或道德家的爭論；後者則帶有「直接」殺人的行為，所以一直是爭論中的問題；不只一般教會(↗411 Church)或倫理神學(↗361 theology, moral)家無法接受，即連大多數國家的法律和社會(↗283 society)大眾也都抱持懷疑或反對的態度。

(二)研究反省：

(1) 天主教會(↗44 Church, Catholic)官方對安樂死的問題，採取了積極、明確而堅定的立場，即：反對一切「積極安樂死」(active euthanasia)的作為；而容許在減輕病人痛苦的「消極安樂死」(passive euthanasia)行為。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在1980年5月5日，教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)所發表《權利與公益》(Iura et bona)的聲明中，特別討論安樂死的問題。教廷一再強調梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，對人類(↗11 man)生命的權利、價值和尊嚴的尊重。而譴責所有侵害生命的行為：「任何方式的謀殺、集體屠殺、墮胎、安樂死、有意的自殺等」。因為「生命是萬善之本，也是人類社會所有活動之必要根源和條件……，所以生命不只是神聖而不可破壞的，而且也是天主/上帝/神(↗30 God)愛(↗604 love)的賜與……。」而特別聲明：1)任何對無辜者生命的侵犯都是違反了天主/上帝對那人的愛，侵犯了根本的人權(↗16 right, human)，並犯了嚴重的罪(↗591 sin)；2)人人的生命都要配合天主/上帝的計劃……；3)所以任何有意的自殺行為都跟謀殺罪一樣，是拒絕天主/上帝的主權和愛的計劃的表現(DH 4660-4666)。

而後，在1995年3月25日《生命的福音》(Evangelium vitae)通諭中，亦詳細地討論有關天主教會對安樂死的看法：1)首先在導言中，提出人的價值無與倫比：「各種殺人罪、種族屠殺、墮胎、安樂死及故意自殺等危害生命的惡行……是對造物主最大侮辱」(第1-2號)。2)其次在第三章不可殺人中，提出安樂死的悲劇：認為人沒有權力處理自己或他人的生命(第64-66號)(DH 4990-4998)。以此原則應用到安樂死問題之上的結果是：「禁止一切殺害無辜生命(包括胎兒、嬰孩、成人、老人、罹患絕症的病人、將死的人)的行為」，即使出於「自願的安樂死」(voluntary euthanasia)也不可以。不只因為安樂死的作法破壞了生命的神聖性，也因為絕症病人所受的痛苦具有正面的意義和價值：「苦難(特別是將死的人所面臨的苦難)在天主/上帝救贖(redemption)的計劃中，具有一種特殊的地位。事實上，

這是在參與耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)，以及他順服天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)所忍受的救贖的犧牲……。」

(2) 然而，上面所說的僅是針對「積極安樂死」(active euthanasia)教廷所採取的態度。實際上，這篇宣言並未禁止「消極安樂死」(passive euthanasia)的作法；因它不只不堅持苦難的必要性，而且也容許止痛劑的使用：「忍受苦難不一定是明智的……基督徒對大多數病人的明智建議應該是止痛藥物的使用……」，即使人明知使用止痛劑可能加速死亡的來臨，也可以冒險使用，因為「我們的用意只是想有效地紓解痛苦。」換言之，止痛劑的使用並不是要故意引起死亡(↗154 death)。此外，這個宣言也提到：當醫療過程對病人已經失去作用，不論醫療繼續與否，病人隨時都可能斷氣時，就可以根據良心停止所有只能讓病人苟延殘喘的醫療行為；但正常的照顧仍應繼續。

(3) 「積極安樂死」的作法雖不能獲得普遍的接受，但是其支持者所提出的理由卻不斷對「消極安樂死」的觀念構成挑戰。這個挑戰激發神學家和倫理學者們更嚴肅地探討有關生命的神聖性、生命的意義、人格的尊嚴、病人的權利、死亡的品質和尊嚴、謀殺的定義……等問題。一股興起中的潮流似乎對「無意義或無目的的延長缺乏品質的生命」的作法產生質疑。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林建志著，《由生命自主權看安樂死之合憲性》台北：台灣大學法律學研究所碩士論文，2007。

黃伯和著，《生死不由人？：從基督教信仰看安樂死》台北：雅歌出版社，1997。

黃佩詩著，《從莫特曼的苦難神學看安樂死 *The Problem of Euthanasia Viewed from the Theology of Suffering according to J. Moltmann*》台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，2006。

許峻彬著，《論刑法加工自殺罪之正當性：以安樂死合法化的爭議為中心 *The Study of Legitimacy of the Assistant Suicide Crime in Criminal Law: Focus on the Issue of Legalization of Euthanasia*》台北：東吳大學法律學系研究所碩士論文，2006。

- 翁德昭等著,《安樂死之探討》,再版,台北:天主教中國主教團社會發展委員會,1992。
- 廖湧祥著,〈生死的抉擇—論安樂死的倫理〉,《神學論集》第81集,台北:光啓文化事業,pp.369-400,1989。
- 羅馬信理部發布,天主教中國主教團社會發展委員會編譯,《教會對安樂死的聲明》,台北:天主教中國主教團社會發展委員會出版,1984。
- 鄭雲鵬著,《由倫理與法律的角度探討安樂死的議題》台北:台北大學法律學研究所碩士論文,2008。
- 顧伯特(Koop, C. E.)著、陳永成譯,《誰能剝奪我生命 *The Right to Live, the Right to Die*: 關於墮胎和安樂死的探討》台北:財團法人基督教中國主日學協會,1977。
- Paris, J. and Cranford, R. 合著,胡國楨譯,〈贊成「腦死」? 維護生命?—美國主教團的困擾〉,《神學論集》第57集,台北:光啓文化事業,pp.425-440,1983。
- Dowbiggin, I. R. *A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2007.
- Huxtable, R. *Euthanasia, Ethics and the Law: From Conflict to Compromise*. Oxon: Routledge-Cavendish, 2007.
- Paterson, C. *Assisted Suicide and Euthanasia: A Natural Law Ethics Approach*. Aldershot, England: Ashgate, 2008.
- Swarup, H. *Who Owns Your Life?: The Right to Die and Die with Dignity: Euthanasia*. New Delhi: Macmillan India, 2009.
- Torr, J. *Euthanasia: Opposing Viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press, 2000.

廖湧祥

## 194 形上學

xíngshàngxué

### METAPHYSICS

參閱: 344 哲學 148 存有論 68 中國哲學 441 基督徒哲學 160 先驗哲學 140 西方哲學

(一)概念說明:形上學(metaphysics)一詞,源自希臘文的「meta 後、上、之後、之上、超越」、及「physis 物性、本性、自然界」及「physica 物性學」,指物性學之後或之上的超越物性學,即研究本質(↗100 essence)地

不能經驗到的、不變的、以某種意義為精神的、實在界(↗637 reality)的學問。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)稱之為「首先哲學」(prote philosophia),今日通用的形上學一詞,意義出現於五世紀末之新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)者的辛普利奇烏斯(Simplicius)。

在二十世紀末期研討形上學,未免有不入時之感。因為形上學雖曾是西方哲學(↗140 philosophy, western)的中堅部份,但目前的時尚,不僅忽視形上學,而且連人與人之間可靠的共同信念也被否認。美國哲學家羅爾底(Rorty, Richard McKay 1931-2007)在其著作《哲學與本性的反應/哲學與自然之境》(Philosophy and the Mirror of Nature 1929)中,認為:哲學的目的不過是「讓談話繼續下去」(keep the conversation going),充其量讓大家保持共同的懷疑與諷刺態度而已。

然而,哲學(↗344 philosophy)與神學(↗385 theology)都不能以一時的風尚為準則。恰恰相反,二者都必須有堅強的形上學為基礎與依據。

### (二)形上學簡史:

(1) 依據形上學的開山祖師希臘哲學家亞里斯多德的觀念,哲學的基礎稱為「首先哲學」(prote philosophia),它一方面討論包括整體「存有界」(↗147 being)及其任何領域的「存有物之為存有物」(to on ho on),另一方面也討論「首先原因及始元」(ta prota aitia kai tas archas),包括萬物「終極根源」(source of the ultimate)的問題。後者這一部份,亞里斯多德稱之為「原神學」(theologikē);至於前者,大約於十七世紀法國神學家迪阿梅耳(Du Hamel (Duhamel), Jean-Baptiste 1624-1706)稱他為「存有學」(ontologia)(↗148 ontology)。希臘哲學家安德洛尼柯斯(Andronicus of Rhodes, 公元前一世紀)特別研究、註解亞里斯多德的著作,將亞氏著作彙集成卷,解釋並為後代的「亞里斯多德研究」建立基礎時,「首先哲學」被編在「物性學」(physika)之後,

標題為“*ta meta ta physika*”，意為：「物性學以後者」、或「後物性學」。安氏的標題譯成拉丁文，遂成為現代通行的“*metaphysica*”。這一名詞，以今日的眼光來看，亞氏不僅開創了這門學科，而且也開創了形上學最有價值的一個學派。根據此一學派，絕對普遍的「存有物之為存有物」可以普遍指稱每一個別事情，甚至也可以指稱實際不存在而僅寓於人思想中的「思想存有物」。存有物因此是一個超級概念；它不能同時「存在」又「不存在」，也不能同時「是」又「不是」，這就是亞里斯多德最先說明的矛盾律(principle of contradiction)。亞氏又進一步以「潛能」(potency)與「實現」(act)(↗638 act and potency)此概念來說明其中的「變化」(change)。「潛能」一是存有物之實現的可能性；「實現」一是上述可能性的完成；「變化」一則是由潛能至實現之間的過渡。根據此三個概念(它們實際上是三種普遍事實的描述)，亞氏推演出同樣普遍的「形上因果原理」：「實現的存有物之由潛能存有物而生成，是透過已實現的存有物，例如人透過人，音樂家透過音樂家，始終有一個為首的動者；後者已經實現地存在。」亞里斯多德開創的行上學派，中古時代曾由義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，將亞里斯多德哲學思想，帶入基督徒神學(↗442 theology, Christian)與哲學中，成為士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)巨擘。而後其神學思想再由想多瑪斯學派(↗186 Thomism)繼承與發揚。

(2) 近代哲學中，德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)與波蘭哲學家、數學家沃耳夫(Wolff(Wolf), Christian von 1679-1754)，大致仍採用亞里斯多德的形上學理論。英國經驗主義哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)則認為：因果關係(Causality)(cause and effect relationship)祇是習慣性的聯想所產生的信仰。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)貿然接受此說，自以為從「獨斷的迷夢」甦醒，而認為：形上

學僅基於先驗或超驗(transcendental)的主觀條件，而無法涉及「物自身」(thing-in-itself)。法國哲學家、實證主義者、社會學的創始人孔德(Comte, Auguste 1798-1857)，認為：實證論/實證主義(↗639 positivism)則乾脆承認原因的問題，是：非人類知識所能及(不可知論↗53 agnosticism)，科學事實祇限於外界感覺經驗所能觀察到的事實。這項起源於十九世紀的實證論/實證主義，在二十世紀由德國維也納學派(Vienna School)神學家卡納普(Carnap, Rudolf 1891-1970)發展成為邏輯實證論(logical positivism)，深深影響廿世紀中葉至今。對邏輯實證論而言，有意義的語言僅限於表達：1)邏輯與數學的分析性命題；2)可以用經驗證明的實物命題。形上命題既非純分析性命題，又非經驗可以證明，因此無認知意義可言。

(3) 此外，對形上學有微詞的是德國存在主義(↗146 existentialism)哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)，他一再說要克服形上學之：「反映與計算思想」而超昇至與人密切相關的沉思。海德格卻並未否定形上學本身的價值，而祇是指出它的不足之處。

(4) 晚近，比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)，致力於將傳統士林/經院哲學(scholastic philosophy)與德國信義宗平信徒、哲學家康德的知識論/認識論(↗392 epistemology)整合，馬雷夏指出：康德認為知識有其「先驗」或「超驗」條件，但他又如何知悉那些條件呢？他知悉那些條件的認知行為本身，需要他「並未意識到」的另外一些先驗或超驗條件，那就是事先：1)他承認自己具備認知能力(否則他根本不會去探索)；2)他承認個人認知能力，能對「絕對真理」及「客觀存有界」有所認知。依據他的說法奧地利哲學家科雷特(Coreth, Emerich 1919-2006)便由「人的主體認知能力」為出發點，重建一套形上學的基礎體系。

無論現代哲學如何藐視形上學，實際上每一位思想家仍然相信一些他自認為無可置疑的「事實世界」。卡納普就相信邏輯規律及

自然科學(尤其物理學)所展示的世界為客觀事實。只不過他反對形上學的對象，還包括邏輯規律及物理事實以外的事實而已。即使是現代的懷疑主義(↗697 scepticism)者美國哲學家羅爾底(Rorty, Richard McKay 1931-2007)也相信一個「盲目、非必然而具機械力量的世界」，也就是依舊有一些表面上不承認的形上學信念。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 丁福寧著，《語言、存有與形上學》，台北：商務印書館，2006。
- 丁福寧著，《多瑪斯形上學》，台北：商務印書館，2007。
- 王文方著，《形上學 *Metaphysics*》，台北：三民書局，2008。
- 亞里斯多德(Aristotle)著、呂穆迪譯，《形上學：論物之大公名及物之公理》，台北：台灣商務印書館，2010。
- 亞里斯多德(Aristotle)著、李真譯，《形上學》，上海：上海人民出版社，2005。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從實體形上學到關係形上學：與項退結教授的形上學對話〉《神學論集》第153集，台北：光啓文化事業，pp.363-390，2007。
- 沈清松著，《物理之後／形上學的發展》，台北：牛頓出版社，1987。
- 梁瑞明著，《康德的知識論與形上學：「純粹理性批判」導讀》，香港：志蓮淨苑，2008。
- 盧雪崑著，《物自身與智思物：康德的形而上學》，台北：里仁書局，2010。
- 項退結著，《現代中國與形上學》，台北：，1978。
- 關永中著，〈士林哲學的超驗轉向—若瑟·馬雷夏〉，《哲學與文化》月刊十五 9~10(1988)，616-632，666-673。
- Coreth, E. *Metaphysics*. New York, 1968.
- Devitt, M. *Putting Metaphysics First: Essays on Metaphysics and Epistemology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- Jacquette, D. *Philosophy of Mind: The Metaphysics of Consciousness*. London; New York: Continuum, 2009.
- Rundle, B. *Time, Space, and Metaphysics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- Tonner, P. *Heidegger: Metaphysics and the Univocity of Being*. London; New York: Continuum, 2010.

項退結

## 195 形式派

xíngshì pài

### MODALISM

參閱：45 天主聖三 689 薩培里派 401 教父學  
1 一元論

(一)概念說明：形式派(modalism)詞，又稱薩培里主義(↗689 Sabellianism)或聖父受難說(↗552 Patripassianism、Patripassionism)，是一種嚴格的一位一體論(monarchianism)。主張天主/上帝/神(↗30 God)只有一位，以聖父、聖子、聖神(↗566 Holy Spirit)三種不同的形式啓示(↗472 revelation)自己，聖子及聖神不過是聖父的另一種形態或顯示而已。此異端(↗461 heresy)是因企圖保護一神論(monotheism)與天主性的統一而起的；雖在口頭上承認天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，實質上卻否認在聖三位格(↗206 person)之間，有實際的區別；而認為聖父、聖子、聖神是同一個天主位格的不同形式、外觀、或能力而已。此同一位格按其施展不同的功能而賦予不同的名稱：創造(聖父)(↗526 creation)，救贖(聖子)(redemption)，聖化(聖神)(↗551 sanctification)。均來自永恆的天主/上帝，在時間內由一變成三；天主/上帝以聖子顯示在人世間，在邏輯上應推論出聖父受苦受難至死；因此這個異端在西方被稱為「聖父受難說」。

(二)小亞細亞神學家普拉謝阿斯(Praxeas 約三世紀初)，是擁護形式派第一個專程到羅馬去的人。大約在 206 或 208 年間，他到了迦太基(Carthage)。當地的主教、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)在其《反普拉謝阿斯》(Adversus Praxean, 213 後)一書中，駁斥普氏的學說；這篇專文可說是尼西亞第一屆大公會議(↗127

Council of Nicaea I 325)之前，對天主聖三/三一上帝道理最有貢獻的論述。德爾圖良認為普氏的學說，對聖父聖子的身份做了很徹底的指明：「聖父親自降至童貞女(瑪利亞)內，聖父自己由童貞女所生，祂親自受苦受難，聖父祂自己就是耶穌基督。」此異端在東方被稱為薩培里主義(Sabellianism)，由第三世紀初的神學家薩貝利烏斯(Sabellius 約+220)所倡導，認為：唯一的天主是聖父，祂是宇宙的創造者與統治者；當祂以救主角色出現於世界時，即稱為聖子；以恩寵(↗353 grace)分施者身份出現時，即稱為聖神。大約在220年，薩貝利烏斯被教宗加里斯篤一世(Callistus I 217-222)開除教籍。薩氏最大的勁敵是埃及人、亞歷山大城主教狄奧尼修斯(Dionysios of Alexandria +264/265)。

(三)在亞洲宗教(Asian religion)(宗教↗266 religion)的文化(↗81 culture)背景中，一元論(↗1 monism)是很基本的觀點，在此基本觀點背景上很明顯有形式派的趨向，來解釋天主聖三/三一上帝/三位一體的奧蹟。因此，在亞洲基督徒們要特別注意三位(父、子、聖神)，是在天主/上帝的絕對愛的奧蹟中實在有區別的三位，祂們不但在救恩史(↗456 salvation, history of)當中(在天主之外)分三位，就是在天主/上帝內也是實在有別的三位；換言之，這三位就是絕對的愛(↗604 love)的奧蹟本身。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Dunham, S. A. *The Trinity and Creation in Augustine: An Ecological Analysis*. Albany, NY: State University of New York Press, 2008.

編譯

## 196 克修

kèxiū

### ASCETICISM

參閱：436 基督宗教 444 基督徒靈修 711 靈修神學 381 神秘神學 674 辨別神類

(一)概念說明：克修(asceticism)一詞，其內容包括「*ascesis* 克修、苦修、禁欲」，指信徒為達到更成全的宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)生活，所作的艱苦、禁欲、精進、嚴苛的功夫。以及「*asceticism* 克修、苦修、禁欲、克修主義、苦修主義、禁欲主義」，指在靈修生活中，特別強調克修、苦修的心態，而過分指向「自力」的克己苦身，不夠注意「他力」一天主/上帝/神(↗30 God)的愛(↗604 love)與自由(liberal)的幅度。此詞彙二者均源自希臘文的「*askeein* 練習、鍛鍊、操練」，特別指體能的操練，指為得到學問、能力所做的鍛鍊。進而引申到：倫理、心靈及宗教靈修(↗710 spirituality)層面上的操練、修練，指為培育宗教信仰的理想生活，所做的克苦修行的靈修功夫。各個文化(↗81 culture)與宗教都有其修持的理想與方法，這裡特別介紹天主教會(↗44 Church, Catholic)的克修傳統(↗596 tradition)與克修神學(*ascesis theology*)的近況。

#### (二)天主教會的克修傳統：

(1) 為了效法、達成耶穌基督(↗296 Jesus Christ)言、行所顯示的生命理想：即人性的完美(瑪五 43-48)的幅度，人在生活中就必須作明確的取捨，努力「擇善」固執，恆心到底。使徒保祿以「體育競賽」(格前九 24-27；斐三 12-14)或「兵士戰鬥」(格後六 3-10；弗六 10-20)來表達靈修的努力，他真真實實地「打完了這場好仗，跑到了賽程的終點」(弟後四 7)，完成了與基督「同心一體」的永久合一。初期教會(↗286 church, primitive)直接由宗徒

傳統(↗264 tradition, apostolic)學習了此種「效法基督，與祂同死同生」的靈修生活—克己修身，以達成與基督的合一(斐二 5-11；若壹三 16；弟後二 11-12)。此後，教會的克修傳統，在其長久的成長過程中，雖因時、地不同，而有不同的表達方式，但其中心理想：「與基督同死、同生」；以及基本修持的方法：「背著自己的十字架跟隨祂」(瑪十六 24)的一脈相傳是不變的，一直到今天。

(2) 現將此傳統的主要因素列舉如下：

1) 修持理想：與基督同死同生、參與祂的苦難(耶穌基督受難聖死 ↗297 passion and death of Jesus Christ)、分享祂的復活(↗47 Resurrection of Christ)(斐三 10-11；羅六 3-14)。

2) 基本方法：每天背著自己的十字架跟隨祂(十字架神學 ↗17 cross, theology of the)。

3) 生活落實：「死於罪惡、脫去舊人」(↗591 sin)(↗500 evil)以淨化身心；「穿上新人、活於正義」而積極成長。

a) 死於罪惡(瑪五 29-30；谷九 43-48)。

b) 脫去舊人：戒絕淫亂、不潔、貪婪、放蕩、醉酒、忿怒、謊言、仇恨等(迦五 19-21；弗四 17-22；哥三 5-9)。

c) 穿上新人：在心思念慮上改換一新、一心思念、追求天上的事，在那裡有基督坐在天主/上帝的右邊(弗四 23-24；哥三 1-4；10-14)；懷有基督所懷有的心情(斐二 5-11)。

d) 活於正義(↗93 justice)：在基督內活於天主/上帝、有如從死者中復活的人、將自己的身體獻於天主/上帝/神當作正義的武器(羅六 3-14)、常懷感恩之心，以聖詠、詩詞……讚頌天主/上帝/神(哥三 15-17；弗五 17-21)；我們是天主/上帝/神的子女，基督的同承繼者；只要我們與基督一同受苦，也必要與祂一同受光榮(羅八 12-17)。

(三) 克修神學近況：

教會的修持傳統與其主要因素的系統性整理，逐漸成為「克修神學」，那是比較晚近

的事。十七世紀俄國東正教會神學家、靈修學家多布羅謝耳斯基(Dobrosielski, Chryzostom 1605/28?-1676)的《克修神學與神秘神學綱要》(The Outline of Ascetical Theology and Mystical Theology)問世，十八世紀更將此二者的內容劃分清楚：克修神學講述人力所可達成的靈修境界；神秘神學(↗381 theology, mystical)則專門研討「神秘狀況」，完全來自天主/上帝/神，人無法主動獲得。為避免不必要的爭論，現代靈修學者大都採用「靈修神學」(↗711 theology, spiritual)的說法，將二者包括在內。現將克修神學的主要內容列舉於下，並指出如何可與現代心理學的資料相互配合：

(1) 克修神學的整體目標：使信仰生活—天主子女的生命，在日常生活中獲得充分的發展與成長。

(2) 天主/上帝子女生命的「天然真貌」：1)與天父、基督、以及聖神(↗566 Holy Spirit)的關係。2)與聖母、教會(↗411 Church)、以及天上大家庭的關係。3)在此可利用的心理資料(不同人格典型：個性特徵、形成因素等)。

(3) 靈性生命的成長過程：

1) 淨化階段(煉路 via purgativa)：a) 克除私慾偏情(↗203 concupiscence)，使本能衝動與各種情緒都能「合情合理」而走向「致中和」。b) 戰勝塵俗邪惡，擺脫一切執迷物累(貪求財富、權勢、尊榮等)。c) 心理幅度：疏導心理不平衡的糾纏，建立自我肯定，體認不成熟的特徵與後果等。

2) 明化階段(明路 via illuminativa)：a) 內心日漸「清、明」，生活更「有根」，更踏實。b) 神業更規律、有恆(祈禱、聖事、聖書、接受輔導等)，基督逐漸成為生活的中心。c) 心理幅度：發展心理學，人格成熟的特徵與影響等。

3) 邁向合一(合路 via unitiva)：a) 生活逐漸「一心有祂」。b) 對一切事物皆以是否「中悅天父」為取捨的準則，不再為「貪、懼」之情所左右。c) 熱愛教會與人靈，甘心付出一



切。d)心理幅度：高峰經驗，身、心、靈整合等。

(4) 靈性生命的成長方法，是藉著祈禱(↗331 prayer)、聖事(↗559 sacrament)禮儀(↗692 liturgy)生活、閱讀聖書、參與教會慶典敬禮(↗587 cult)與接受靈修/神修輔導等。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王文芳著，《由依納爵「神操」的克修與神秘基礎發展論  
平信徒靈修》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士  
論文，2006。

方友儒著，《神修入門》，台中：光啓出版社，1966。

成世光著，《靈修生活之三：修身克己》，《神學論集》第  
44集，臺北：光啓文化事業，pp.257-261，1980。

明鏡著，《聆聽聖保祿》，台中：光啓出版社，1981。

馬斯洛(Maslow, A. H.) 著，劉千美譯，《自我實現與人格  
成熟— 存有心理學探微》，台北：光啓出版社，  
1988。

馬駿馨著，《神修學》(上、下兩冊)，再版，澳門：慈幼  
印書館，1950。

張春申著，《聖保祿論基督與教友生活》，台中：光啓出  
版社，1959。

陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，  
1988。

赫洛克(E. B. Hurlock) 著，胡海國編譯，《發展心理學》，  
修訂再版，台北：桂冠圖書有限公司，1977。

歐邁安著、蔡秉正譯，《靈修神學》，香港：生命意義出  
版社，1989。

Brakke, D. *Athanasius and Asceticism*. Baltimore: Johns  
Hopkins University Press, 1998.

Cain, A. *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical  
Exegesis, and the Construction of Christian  
Authority in Late Antiquity*. Oxford; New York:  
Oxford University Press, 2009.

Ferguson, E. *Forms of Devotion: Conversion, Worship,  
Spirituality, and Asceticism*. New York: Garland  
Publications, 1999.

Freiberger, O. *Asceticism and Its Critics: Historical  
Accounts and Comparative Perspectives*. Oxford;  
New York: Oxford University Press, 2006.

Kälber, L. *Schools of Asceticism: Ideology and  
Organization in Medieval Religious Communities*.  
University Park, Pa.: Pennsylvania State  
University Press, 1998.

徐可之

## 197 否定神學

fǒudìng shénxué

THEOLOGY, NEGATIVE;  
THEOLOGY, APOPHATIC

參閱：385 神學 241 肯定神學 698 類比 392 神  
學認識論

(一) 概念說明：否定神學(negative theology)or(apophatic theology)一詞，其中否定神學(negative theology)之否定(negative)一詞，源自拉丁文的「negligere, neclego 疏忽、忽略、忽視、不管、不理、不關心」，指漠不關心的心態。否定神學(negative theology)指作神學(↗385 theology)的一種態度和風格，因特別強調天主/上帝/神(↗30 God)為絕對者(↗542 Absolute, the)、不可接近的超越性，以否定性的心態發揮天主/上帝之「無、無限、非可道、超越」的特性及其啓示(↗472 revelation)的奧蹟。另否定神學(apophatic theology)之否定(apophatic)一詞，源自希臘文的「apo 不，非，無」及「phanai 說」，指人類面對天主/上帝/神之無限奧蹟，在類比(↗698 analogy)的層面上，採取一種否定面的態度。也就是說在論及神學時，寧願持一種拒絕不說而非肯定方式；亦即一種帶有拒絕、沉默方式之神學。

此種研究神學之態度，並非因其為：悲觀的、有缺點的、缺乏良好品質以及內容有問題，因而被歸為「否定」。相反，所謂否定指的卻是「拒絕談論、拒絕承認」，即將神學視為科學處理時，所抱持的一種審慎地「拒絕」態度或思想方式。因此「否定神學」其相對語應為「肯定神學」(↗241 theology, affirmative)，或希臘文“kataphatic” (kataphanai, yes-saying)，(kataphatic theology)。

(二) 否定神學基於「三項相互關聯理由」：

(1) 神學係對人類(↗11 man)之間無限的、絕對的、神聖的愛(↗604 love)之奧秘作有限、科學及系統的討論。此一討論(希臘文為“logos”)，一方面有如真欲成為有關天主/上帝的言語(聖言↗558 Word of God)；但另一方面，則感覺在談及天主/上帝之奧秘時，實有深沉之不適切性、缺陷及無力感；因之它往往傾向於使用「拒絕方式」。

(2) 在對天主聖三/三一上帝/三位一體(↗45 Trinity) 天主/上帝之無限奧秘作有限之討論時，至少在天主教會(↗44 Church, Catholic) 神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy) 傳統上，包括「類比」之三種步驟：即肯定(way of affirmation)、否定(way of negation)及卓絕肯定(way of eminence)。類比之第二項係否定，亦即對受造物在其演變過程中的有限、弱點、缺陷及不完美所作之否定；換言之，在感官經驗範圍內之實際事物(例如個人、父職、變更)，在適用於討論天主/上帝之無限及絕對完美奧秘(↗600 mystery)時，例如：天主聖三/三一上帝並非如人間三個斷然個別存在之個人；天主是所有人的父親，但不涉及人類之婚姻或性行為生育；在天主方面不可能有自不完美而逐漸臻於完美之情形，必先將其有限、弱點、缺陷、及不完美加以淨化。

(3) 由於甚多歷史的原因，若干文化(↗81 culture)，如：佛教(↗208 Buddhism)、中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)在討論宗教實際問題時，寧願選擇否定方式；換句話說，他們寧願選擇「沉默」方式的神學。

(三) 今日的系統神學(systematic theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)以及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)(它因職務關係必須使用肯定神學)，應盡量敏感於宗教在文化中之多樣、多元的表達方式。此一易感性應包括以下態度：在與較肯定及較否定神學之間進行對話時，應抱持開放與具有彈性之心胸；要澄清自己的神學思想特色與典範；並經常回歸於對真實之神聖奧秘的經驗，作為神學工作之根據。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bulhof, I. N. *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*. New York: Fordham University Press, 2000.

Carabine, D. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain: Peeters Press: W. B. Eerdmans, 1995.

Turner, D. and Davies, O. ed. *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation*. Cambridge, UK New York: Cambridge University Press, 2002.

谷寒松

## 198 見證

jiànzhèng

WITNESS; MARTYRIA

參閱：248 使命 641 福音 287 初傳 594 傳教方法 595 傳教神學 439 基督徒召喚

(一) 概念說明：見證/證據/證言/見證人/目擊者(witness)一詞，指對事實之真實性提出之人、事、物的證明。或希臘文見證/作證/傳報(martyria)一詞，指為某一理念、理想或人物表達存在性的證明。在聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)的啓示(↗472 revelation)中，此詞彙(路二十四 48；若二十一 24；宗一 8)與服務(diakonia)、共融(koinōnia)表示教會(↗411 Church)的三種基本特質。

見證指現場的目擊證人和他的證詞；此說法從某一方面看，屬於法律性的用語，指法廷上對事實之真實性提出人、事或物的證明。基督宗教(↗436 Christianity)的特點之一，就是將整個世界的局勢，視為法院開庭的情況來看。自從耶穌基督(↗296 Jesus Christ)來到這個世界上，末世的時代，也就是天主/上帝/神(↗30 God)審判(↗659 judgment)全人類(↗11 man)的日子，已經開始了。罪人若能夠接受耶穌基督為天國(↗38 kingdom of God)所作的見證而悔改，就可以免被定罪(↗591 sin)而得救；所以，跟隨耶穌作見證使人

悔改而得救，形成基督徒典型的人生觀。宗教(↗266 religion)性的見證不只是指信徒親眼所看見的事實，而且指他們以信仰(↗315 faith)的眼光所體會到的事實。為了使見證更有效力，作見證的方式就不限於語言的報告(以言作證)，而包含以具體的行動(以身作證)，甚至付出自己的生命來證實信仰真理(↗318 truth of faith)。基督宗教的信仰內涵，不只是靠智慧(↗515 wisdom)或靈修/神修(↗710 spirituality)或覺悟等方式所能追求得到的，而是要靠來自天主/上帝的啓示。

(二)聖經是以色列和教會為天主/上帝的啓示所做的最正式的見證，信徒以他們的生活方式證實它的可靠性：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中：梅瑟和先知(↗159 prophet)為天主/上帝和以色列子民的關係作見證；他們大部分替天主/上帝作責備以色列子民的見證(申卅一 24-30；耶一 4-19等)。有時作為以色列辯護的見證(出卅二)。在《達尼爾先知書》第七章的神視(vision)中，在天上的法庭裡，人子代表聖民得到訴訟的勝利。

(2) 在新約聖經中：耶穌基督就是人子，也是天主/上帝忠實的見證(默一 5；弟後二 12-13)。而祂所宣講(↗330 preaching)的福音(↗642 Gospel)是給萬民作證(瑪廿四 14)；尤其是耶穌的受審是作見證的機會(谷十四 61-62；若十八 33-38)；祂在十字架的犧牲是天主/上帝愛世人的永久見證(若十二 31-33)。所以耶穌的見證一方面是宣講天國的臨近；另一方面是以奇跡(↗229 miracle)和愛的行動證實祂所講的；而宗徒/使徒(↗260 apostel)若望說：「論到那從起初就有的生命的聖言(↗558 Word of God)，就是我們聽見過，我們親眼看見過，以及我們親手摸過的生命聖言，這生命已顯示出來，我們看見了，也為祂作證。」(若壹一 1)。祂派門徒們直到地極去為祂作證人(宗一 8)；十二位宗徒便是耶穌復活的特殊見證人(宗一 22；四 33；若十五 27)。

斯德望(Stephanos)是第一位為了作這種見證而犧牲性命的殉道者(宗七 55-60；廿二

20)。門徒的使命就是為耶穌的緣故「站在總督和君王面前對他們作證……，人把你們拉去解送到法庭時，你們不要預先思慮該說什麼……因為說話的不是你們，而是聖神」(谷十三 9-11)。所以，面對這世界為耶穌作見證時，真正的推動者就是護慰者聖神(↗566 Holy Spirit)(若十五 26；十六 5-15)。教會作見證或傳教的開始是在聖神降臨的時候(宗二)。

(三)在教會歷史(↗412 church, history of the)中：教會的信仰生活是靠教友們彼此之間有關天國臨在(↗677 presence)的體驗，所作的見證而維持的；同時，教會對外界的影響，也是靠教友以他們的生活方式，像修道團體、社會服務、為正義奮鬥、殉道等作見證的。1975年12月8日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在其宗座勸諭《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)中，論及福傳(↗598 evangelization)問題，表示：「為教會宣傳福音的首要方法是真正基督徒生活的見證」(第41號)，而不是直接宣講道理。信仰的語言需要客觀的信仰生活才顯得真實可靠(DH 4570-4579)。

見證可分兩方面來說，一方面是教會不怕為正義(↗93 justice)、人權(↗16 human right)、宗教本身等作見證；另一方面在與不同信仰的人交談時(宗教交談 interreligious dialogue)，就可以直接用信仰經驗的見證供其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)者參考。

總之，為天主/上帝和祂的國作忠實的見證，是教會在這個世界的基本任務。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

周聯華著，《另一位見證人》，台北：台灣基督教文藝社出版，2010。

詹德隆(Gendron, L.)著，〈感恩聖事：見證和福傳的原則與方案〉，《神學論集》第145集，台北：光啓文化事業，pp.412-423，2005。

Hogan, L. ed. *From World Mission to Inter-Religious Witness*. London: SCM Press, 2011.

## 199 里昂第一屆大公會議

líáng dìyījiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF LYONS I

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：里昂第一屆大公會議(Council of Lyons I)，為教會第十三屆大公會議；它由教宗依諾森四世(Innocentius IV 1243-1254)召開；1245年6月28日至7月17日在法國里昂城舉行。這屆大公會議的召開與歷屆都大為不同；大公會議的要旨不是在信理定斷(↗312 dogma, definition of)；而它的重點是：審訊皇帝弗里德里希二世(Friedrich II 1215-1250)。以大公會議的權威來審訊(審判 ↗ 659 judgment)並絕罰(↗ 543 excommunication)一位在位的君王，可謂中古時代政教關係(教會與國家↗423 church and state)惡化的頂峰。

(二)歷史背景：

(1) 皇帝弗里德里希二世(Friedrich II)與歷任教宗之間的衝突，幾乎長達三分之一個世紀；與他斡旋過的教宗包括教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)、教宗霍諾利烏斯三世(Honorius III 1216-1227)、教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)，最後教宗依諾森四世(Innocentius IV 1243-1254)。而衝突的主因，一方面固然由於十字軍(↗8 Crusade)東征的失敗(皇帝弗里德里希二世一再拖延他東征的許諾，以至十字軍連年失利。教宗額我略九世便會因此絕罰皇帝弗里德里希二世)。然而，更重要的卻是皇帝與教宗之間權力的衝突；以及他們在政教關係上想法的不同。為皇帝弗里德里希二世來說，他的王國是神授的；但為教宗來說，他在現世層面上的領導地位不低於他在精神層面上的領導地位。這樣，他們之間的爭執便幾乎無可避免了。

(2) 1244年從義大利逃亡到法國的教宗依諾

森四世發表召開大公會議(↗22 Ecumenical Council)的詔書(Edict)，教宗還邀皇帝弗里德里希二世到會說明(個人出席或委派代表)好為自己辯護。

(三)大公會議經過及結果：會議共分三期，教宗親任主席：

(1) 在第一期大會中：教宗在彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭後，說明教會的「五傷」：聖職人員(↗581 clergy)的罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)、耶路撒冷的隕落、希臘對君士坦丁堡的威脅、伊斯蘭教(↗177 Islam)徒入侵匈牙利，以及皇帝弗里德里希二世對教會的迫害。然後教宗力數皇帝的各項罪狀。

(2) 在第二期大會中：皇帝弗里德里希二世由他的代表達德(Thaddaeus of Suessa)作辯；他的辯才令許多主教動容：在被告缺席的情況下沒有人能定他的罪，因為沒有人比他更了解他自己。於是大公會以十二天為限要求皇帝弗里德里希二世出席為自己辯護。

可是當皇帝弗里德里希二世在十二天後仍然不露面時，教宗乃正式宣布皇帝弗里德里希二世的絕罰。他被取消作西西里王和德國君主的資格，凡與他相通的也一律遭受絕罰。

皇帝弗里德里希二世被絕罰了，在這場戰役中，教會似乎再次獲得勝利。然而教會最大的敵人也許不是皇帝弗里德里希二世。教宗依諾森四世(在述說教會的五傷時)說得好，教會最大的隱憂是聖職人員內外生活上的罪惡。幾時可以把這個敵人打敗呢？如果教會仍舊擁抱它在世的權力不放，這一天也許永遠都不會來到。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會〉，《神學論集》第3集，台北：光啓文化事業，pp.125-134，1970。

陳百希著，《大公會議簡史》，台中：光啓出版社，1964。

齊助貝(Schillebeeckx, E.)著、王秀谷譯，〈大公會議成就的回顧〉，《神學論集》第2集，台北：光啓文化事業，pp.179-196，1969。

Mollat, M. *Les Conciles Lyon I et Lyon II: Concordance, Index, Listes de Fréquence, Tables Comparatives.* Louvain: Publications du CETEDOC, Université catholique de Louvain, 1974.

編譯

## 200 里昂第二屆大公會議

liáng dìèrjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL OF LYONS II

參閱：412 教會史 267 宗教分裂 232 東方教會  
22 大公會議 45 天主聖三

(一)概念說明：里昂第二屆大公會議(Council of Lyons II)，為教會第十四屆大公會議，於1274年5月7日至7月17日，在教宗額我略十世(Gregorius X 1271-1276)的領導下，於法國里昂城舉行。

(二)歷史背景：

(1) 1268年教宗克雷孟四世(Clemens IV 1265-1268)駕崩後，三年之久，宗座的位置一直空懸著，直到1271年9月1日，才選出列日城(Liège)的總執事(當時宗座派往巴勒斯坦的特使)繼任伯多祿的座椅，取名為額我略十世(Gregorius XI 1271-1276)。當他離開巴勒斯坦返回羅馬上任之時，曾引用《聖詠》第一三六首來描述他的心境：「耶路撒冷，我如果將你忘掉，願我的右手枯焦……」。

(2) 因此，當他上任後，即表現出對收復聖地耶路撒冷、東西方教會的復合、及教會(↗411 Church)改革三項計劃極大的熱忱。而當時的政治情勢(教會與國家↗423 church and state)也似乎對他的計劃相當有利。東方皇帝彌額爾八世(Michael VIII, Palaeologus, 1234-1282)極度害怕西西里王查理士(Charles of Anjou)。在他看來，只有教宗才能牽制查理士，而與羅馬教會的復合便是東方帝國得保安全的途徑。為了政治上的因素，也為了贏

取教宗的中介，彌額爾費盡他最大的精力，終於說服了境內的主教們與羅馬復合(雖然大部份的東方(希臘)人仍然心存偏見)。教宗派遣五位方濟會士帶著同意復合的書簡往見東方皇帝，東西方教會的復合便成指日可待的事了。

(三)會議的召開和成就：

(1) 東西方教會復合的基礎既已穩固，教宗乃決定召開一屆大公會議；地點決定在里昂。他邀請彌額爾皇帝親自或派遣欽使出席，並確保他們的人身安全(可惜後來由於交通的問題，東方代表們延至第三場會議才到達里昂城)。

(2) 1274年5月7日，經過三日嚴齋之後，教宗隆重地宣布大公會議正式開幕。在開幕詞中，教宗也明確地說明這屆大公會議的三大目標：援助聖地、東方(希臘)教會(東正教/東方教會↗225 Eastern Church)和拉丁教會的復合以及教會內道德重整：

1)有關第一個目標：援助聖地方面，教宗在第一期會議就力陳收復聖地的決心與必要，他希望再次資助一隊十字軍(↗8 Crusade)以達成這項目的。然後，他個別地請求每一教區的主教，共同設法為這計劃在聖職人員(↗581 clergy)的薪俸中抽取什一之稅。

2)於第二場會議中，制定有關論至聖天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)及公教會信仰憲章：聖神的出發(DH 850)。特別是在論聖神(↗566 Holy Spirit)方面，鄭重地宣布聖神由父「及由子」(↗80 Filioque)所共發的道理。這項信理(↗310 dogma)後來獲得遲到的希臘代表(他們在第三場會議中間到達)的追認。

在第四場會議中，大會還恭讀東方皇帝和主教們的信函。1274年7月6日皇帝彌額爾宣告他誠心地接納神聖羅馬教會的信仰，以及它的首席地位(DH 851-861)。如此，持續了兩個世紀的東西分裂，總算達到了復合的境地。

3)在第三、第五和第六場會議中，大公會議都曾討論過教會內的改革和革新的問題。其中特別值得注意的是有關選舉教宗的規定

(有名的 *conclave* 密議室規律)，和對修會團體的泛濫性激增的限制兩項，大會特別聲明功績卓著的道明會和方濟會不在這限制之內。

#### (四)會議的結果：

表面看來，此屆大公會議可謂成就輝煌。然而，事實上，十字軍的政策最後證明無大收穫；而所謂復合也只持續了幾個年頭(即 1282 年皇帝彌額爾駕崩為止)。至於教會改革，正如教宗額我略所說，教會其實需要不斷的改革更新，一屆大公會議實在不能馬上彌補教會所有的缺失，教會需要的是日新又新的決心和恆心。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會〉，《神學論集》第 3 集，台北：光啓文化事業，pp.125-134，1970。

陳百希著，《大公會議簡史》，台中：光啓出版社，1964。

齊助貝(Schillebeeckx, E.)著，王秀谷譯，〈大公會議成就的回顧〉，《神學論集》第 2 集，台北：光啓文化事業，pp.179-196，1969。

Mollat, M. *Les Conciles Lyon I et Lyon II: Concordance, Index, Listes de Fréquence, Tables Comparatives.* Louvain: Publications du CETEDOC, Université catholique de Louvain, 1974.

編譯

## 201 私人啓示

sīrén qǐshì

### REVELATION, PRIVATE

參閱：472 啓示 39 天主的啓示 377 神恩 674 辨別神類 315 信仰 418 教會訓導權

(一)概念說明：私人啓示(private revelation)一詞，其中「private 私人的、個人的、私有的」源自拉丁文「privare 隔離、分離、除去」，指將某人、事、物從團體分開，

成爲個別的。另「revelation 啓示、默示、天啓、揭露、顯示」源自拉丁文「re 回、再、重」及「velum 面紗、帳幔」，指將在帳幕之後的事物顯示出來。基督宗教(↗436 Christianity)用此二詞彙來解釋聖經(↗571 Bible)中天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳(self-communication)，即天主/上帝透過言語和行動向人類披露其心意。私人啓示指天主/上帝向人類通傳的救恩(↗455 salvation)，非對教會(↗411 Church)團體而是對某個個人(直接)講的啓示(↗472 revelation)；並非所有人都有義務相信；也不是給教會保存、宣講(↗330 preaching)的啓示。但其雖屬「私人」卻也不是說爲教會不能有特殊的重要性。

(二)私人啓示的可能性必須保持，有下列幾個理由：

(1) 否認私人啓示的可能性會使所有啓示變成不可能，會等同於否定基督宗教。

(2) 因啓示與救恩來自天主/上帝，而且天主/上帝也總對個人說話，因此那真正由天主/上帝來的啓示不是必須限制在某一團體，也不是一定爲某一團體而說的。私人啓示的真正可能性包含在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)白白施予的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)內。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於 1965 年頒布《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，肯定公共啓示的「結束」(「從宗徒們逝世後」)的意思是：從那時起，如果有人說他有新的啓示，但是他的啓示內容與宗徒公共啓示的內容有矛盾，教會就不接受此新啓示。但這並不是否認基督奧蹟在教會內仍然會繼續藉著聖神(↗566 Holy Spirit)產生新的果實(DV 7-8)(DH 4201-4235)。

(三)教會歷史(↗412 church, history of the)顯出許多私人啓示的例證，如：法國女教友聖女貞德(Jeanne, d'Arc 約 1412-1431)、義大利神秘神學家、天主教會聖師、道明會第三會會士聖女加大利納(Caterina da Siena 約 1347-1380)、法國神秘神學家、聖母往見修女

會修女，致力於推動對耶穌聖心敬禮的聖女瑪加利大瑪利亞拉高(Alacoque, Marguerite-Marie 1647-1690)、法國天主教修女聖伯爾納德(Bernardette Soubirous de Lourdes (Bernadette of Lourdes, Marie Bernarde Soubirous) 1844-1879)、法蒂瑪的路濟亞(Lucia of Fatima, 1907-2005)(Morreu a Irmã Lúcia 1907-2005)、西班牙阿維拉(亞味拉)神秘學家、靈修學家、文學家、天主教會聖師大德肋撒(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) 1515-1582)、法國神秘家、傳教主保、聖衣會隱修院修女，特別發揮成聖「小道」(la petite voie, the little way)的小德肋撒(Thérèse(Martin) de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) (1873-1897)，還有許多其他的人。他們在教會生活的過程中都發揮了顯著的影響力。

(四)處理私人啓示應當引用下列的準則：

- (1) 雖然不是說私人啓示不可以包含帶「新」方向的誠命，但當其使人於教會中感到有如先知(↗159 prophet)的推動時，必須不超出教會「公共」啓示的框架。
- (2) 對私人啓示而言，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)至少是消極準則，就是說，在某些案例中，教會訓導權或許無法清晰判斷某一種私人啓示是否具有真正來自天主/上帝及耶穌基督的特徵，但教會訓導權可能比較容易否認某私人啓示之確實性。
- (3) 爲了獲致對私人啓示的平衡判斷，應該注意某一私人啓示的接受者之文化(↗81 culture)與宗教(↗266 religion)的背景、心理成熟、以及道德的可靠性。精神衰弱的人之幻想、幻覺的可能性也不能排除。甚至心理健康的人，也可能對所發生的某一種真正的私人啓示產生誤解和扭曲。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 202 私審判

sī shěnpàn

### JUDGMENT, PARTICULAR (INDIVIDUAL)

參閱：90 末世論 154 死亡 659 審判 78 公審判 213 良心

(一)概念說明：私審判(particular judgment)，其中私(particular)一詞，源自拉丁文的「pars 部分」及「particula 小部分、小碎削」，指事物之小部份或小碎塊，或表示地方性的小團體。另審判/判決/裁判(judgment)一詞，源自拉丁文的「iudicium」，即「ius 法律」及「dicere 說話」，指依據理性的證據說出實況，或依據法律判斷個案的是非。因此，私審判是指個人在死亡(↗154 death)中所體驗到的審判(↗659 judgment)，這審判屬個人(individual)性質，審判的標準則是復活(↗47 Resurrection of Christ)的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，即自我啓示的天主/上帝/神(↗30 God)。聖經(↗571 Bible)中舊約(↗687 Old Testament)所肯定死後的審判已是信條，萬國萬民都要屈服在天主/上帝的裁判之下(創十五14；詠七；達七26-27)。新約(↗611 New Testament)中，耶穌屢次提到萬民都該向天主/上帝交帳(瑪廿五14-30)。初期教會(↗286 church, primitive)更是宣佈此觀念，認爲最後審判(last judgment)必定在天主/上帝的手中(羅三10-20；默十四14-20，廿11-15)。所以，當人在死亡中面對復活的耶穌基督，則可反照自己的真面目；換言之，人在死亡中可以瞭解到自我在一生的歷史中，因著天主/上帝恩賜的自由而進行的生命過程中所具有的價值。與公審判(↗78 judgment, general)相對。

(二)聖經中並沒任何直接而清楚的經文，描寫個人在死亡中接受天主/上帝的審判，但是經文中仍有一些說法隱含了私審判的事實：

- (1) 舊約聖經：舊約很明確地描寫雅威(↗505

Yahweh)天主/上帝很注意以民的倫理道德生活，並將依此生活而審判。耶卅一 29；卅二 19 及則十八指出個人該對雅威有所交待；同時，雅威也衡量人的心思、念慮(箴十六 2；廿一 2；廿四 12；撒上一 3；約卅一 6)，因而，天主/上帝的審判是全面性的(申十 13-18)；天主/上帝的審判更是正義(↗93 justice)的(詠九 9；六十七 5；九十六 13；九十八 9)。不過，由於以色列人對死後的情況體會不深，因此，無法解釋出義人何以在此世上受苦的理由。

(2) 新約聖經：新約仍應用了舊約的概念，指出天主/上帝要按人的行為，報答人的善行(瑪十六 27；羅二 6)。但對觀福音(synoptic Gospel)(↗642 Gospel)中，仍舊無法清楚說明私審判的問題，只間接提到耶穌要求人謹慎準備(穀十三 37)；黑夜的盜賊(瑪廿四 42-44)；十童女的比喻(瑪廿五 1-13)；塔冷通的比喻(瑪廿五 14-30)。至於若望著作中(若三 18-19；五 22, 24, 27；十二 31；若壹三 14)，以及《希伯來書》(四 13；九 27；十 31)雖然沒有直接提到私審判，但對死後的概念和現今教會(↗411 Church)所體會的頗為相似。

(三)基於聖經的基礎，基督宗教(↗436 Christianity)的神學家自第四世紀起就清楚地發揮了私審判的概念，如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)、東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)，聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸。他是四位西方拉丁教父之一熱羅尼莫(Hieronimus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)、希臘教父、君士坦丁堡主教金口若望(Ioannes Chrysostomus 約 347-407)，但是也有少數人反對私審判的概念，如北非洲護學、修辭學教授。從異教徒轉變為基督信仰的拉克坦奇烏斯(Lactantius, Lucius Caecillus Firmianus 約 250-325)。

(四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)雖然從未隆重宣佈有關私審判的信理(↗310 dogma)，但在中古時代，特別在論人的靈魂在死時得善報或惡報的問

題時，也會含蓋地提到私審判的事實，但私審判絕非問題的重心，如：(1)1254年教宗依諾森四世(Innocentius IV 1243-1254)於里昂第一屆大公會議(↗199 Council of Lyons I 1245)中致宗座駐希臘代表土斯庫隆主教(Tusculum)《在宣佈公教會的信仰下》(Sub catholicae professione)書信中，教導希臘人應遵守的儀式與教義(DH 838-839)；(2)1274年教宗額我略十世(Gregorius X 1271-1276)於里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)第四場會議中，皇帝彌額爾八世(Michael Palaiologos VIII)致教宗額我略十世的書信《皇帝彌額爾八世的信理宣言》(DH 857-858)；(3)1439年教宗尤金尼烏斯四世(Eugenius IV 1431-1447)於佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書為希臘人的法令中(DH 1305-1306)。

(五)系統神學(systematic theology)應該在頗具人文思想色彩的中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的文化(↗81 culture)傳統(↗596 tradition)中，努力發揮「私審判」與「良心」(↗213 conscience)之間的關係，促使人遵從良心的引導，實踐善行。由此，當人在死亡時，必能體會到末世性的圓滿價值。

有關「私審判」和「公審判」的關係，請參閱公審判(↗78 judgment, general)一文的最後部分。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 203 私慾偏情

sīyù piānqíng

CONCUPISCENCE



參閱：591 罪 353 恩寵 213 良心

(一)概念說明：私慾偏情/慾望/貪慾/情慾(concupiscence)一詞，源自拉丁文「com, cum 和、同、以及」及「cupere 思慕、嗜好、貪圖、貪戀」，指不應該的嗜好、貪慾、情慾及強烈的慾望，亦指人性衰弱的一面，即不合乎天主/上帝/神(↗30 God)誠命的趨向(羅七7；弗二3)，它是人類(↗11 man)倫理道德(↗362 virtue, moral)生活中的基本因素。人是有限的，但他定向於無限。在走向無限及真、善、美、聖的理想過程中，受內在的抗拒和緊張的影響，也受罪過(罪↗591 sin)(原罪↗341 sin, original 及本罪↗99 sin, personal)深度的分裂之苦。這些因素總稱為私欲偏情。天主教會(↗44 Church, Catholic)神學家從奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)到多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)及特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)皆視私慾偏情為原罪的後果，但其本身並非狹義的罪的行為。基督教神學(↗446 theology, protestant)卻認為私慾偏情本身就是罪，它的存在是違背天主/上帝誠命的事實。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經提及一種驅使人走向惡的力量，那是一種與生俱來的渴求。雖然就其本身來說，它不是正式的罪，卻會導引人相反天主/上帝。在智慧文學(literature Wisdom)中，這種思想進一步發展為「惡的衝動」。根據希伯來對人的觀念(人的統一)，這種衝動不是人的身體或感性的一部分，它影響整個人。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經(羅七7-23；若壹二16-17)，也沒有將肉身的渴求與精神對立起來。雖然保祿偶然會用二元的方式表達方式，但是肉身的慾望仍是整個人在相反天主/上帝救恩(↗455 salvation)力量時，所表現的過份自我肯定。因此，對身體和感官過份悲觀的看法得以避免。雖然如此，私慾偏情畢竟是一種相反天主/上帝的力量，它的「自然性」以及它對人類救恩可能有的正面作用都無從發揮。

(三)在古希臘斯多亞主義/斯多亞學派(↗501 Stoicism)心理學(psychology)及希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)二元論(↗5 dualism)的影響下，聖經的整體性人學失色了，教父(↗400 Church, Father of the)思想大多表現出對人的身體和感官的消極態度。假如人不受私慾偏情影響的原始情況是由於超性(↗492 supernatural, the)的恩寵(↗353 grace)所致，那私慾偏情便是人本性的結果。但是為了反對白拉奇主義(↗113 Pelagianism)，一般都堅持私慾偏情不屬於本性，而是本性的缺失。1546年特利騰大公會議在第五次會議之原罪法令《為的是我們教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，尤其反對這種本性的解釋法，它宣稱：私慾偏情「來自罪，且導人向罪」(DH 1510-1516)。1965年梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中強調：「人為天主的肖像(↗36 image of God)，並賦予人自由抉擇的能力，從私慾的奴役中解放」(GS 17)(DH 4301-4345)。

(四)神學反省(↗386 reflection, theological)與研討：

(1) 要正確地理解私慾偏情，或許可以將其視作一種動力，是人在罪的控制下的反叛性—相反他超性的定向及他有限的生命，這樣，它成了阻礙人走向自我成全的一種反面力量。此外，在人本性的層面上，私慾偏情所產生的反面力量也影響整個人。它可以許多的面貌顯示出來：例如：將人提昇到絕對的自衛意志；墮落萎縮怯步不前的意志；甚至自我消滅的死亡(↗154 death)意願。總之，它是一種反面的動力，阻礙人走向自我圓滿的目標。

(2) 但是不可以過份誇張此種「自毀傾向」的力量。必須注意的是：私慾偏情本身不是罪，而且它的源點—罪—也沒有內在地破壞本性。而最重要的是，罪的力量到底不如恩寵的力量：那阻礙並相反私慾偏情的恩寵，便是有限的心靈與無限的上主之間永久的親密狀況，以及人類意志傾向絕對改善的心。

(3) 這樣，在人內在的掙紮與鬥爭中，也可以看出私慾偏情的正面意義。它讓人有機會面對耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)，並分享祂的救贖(復活↗47 Resurrection of Christ)。這在救恩歷史(↗456 salvation, history of)的幅度下意即努力戰勝私慾偏情，慢慢地把它整合在由恩寵所支撐起來的倫理道德秩序中。但是這種整合的工作不可能在這個世界(↗58 world)內完成；這崇高的目標只能在穿越死亡過渡到永生(↗121 life, eternal)的時候達到。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Augustine, St. *Anti-Pelagian Writings*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 1995.

編譯

## 204 作用神學

zuòyòng shénxué

### THEOLOGY, FUNCTIONAL

參閱：385 神學 387 神學方法 313 信理神學

(一) 概念說明：作用神學(functional theology)，其中作用(functional)一詞，源自拉丁文的動詞「fungi 實行、實現、為某事忙碌」，字面意義指某事物的行動及動態面。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。作用神學指在神學論述上，特別強調「作用」觀念的特色，而並非指神學在整體基督宗教(↗436 Christianity)中所具有的作用，即特別指出啟示(↗472 revelation)中某一要素的影響力，如：恩寵(↗353 grace)、聖神(↗566 Holy Spirit)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)等在教會(↗411 Church)、信仰(↗315 faith)中的

作用。

作用之定義：「作用」係人、事、物或機構適切之行動或活動；某一事物設計或存在之目的；生活中之角色或職分。作為形容詞時，其意義為屬於或關於一項或多項之作用，亦即中文所稱之「作用的」。

因此，作用神學乃特別縝密討論在救恩歷史(↗456 salvation, history of)過程中，適於人、事物、或機構之行動或活動之神學(↗385 theology)；作用神學主要在討論救恩史中人、事物或機構所以存在的目的；因此它特別注意人、事物或機構所扮演的不同角色。其基本問題為：其目的為何？其用途為何？在神學範疇內其相對部份為「形上神學」(形上學↗194 metaphysics)或「存有神學」(存有學↗148 ontology)。後者的基本問題則為「這是什麼？」、「這是誰？」

(二) 神學歷史(↗388 theology, history of)顯示：在「作用神學」與「存有神學」間，存有一種前進式更迭：

(1) 聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)在初期時，多用「作用神學」來表達耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之目的與角色。在後期(部份原因係「辯護」，部份原因係「發問」的神學，為心靈之內在邏輯需要)亦開始使用「存在神學」之語言表達，以便指明耶穌基督之獨特作用與角色之「存有基礎」。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時期時，第一世紀宣佈福音(↗642 Gospel)係強調作用神學；但第三世紀開始之「亞略主義」(↗223 Arianism)的爭論及爾後之「一性論」(↗4 monophysitism)之爭論及「奈斯多略主義」(↗228 Nestorianism)異端(↗461 heresy)的爭論等。尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)所頒布之《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)迫使神學家及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，在最初之數次大公會議上回歸「存有神學」，解釋耶穌基督在神性(divinity)上與聖父相等(DH 125-126)；以及祂是三位一體(↗45 Trinity)中的第二位，是天主/上帝聖言(↗558 Word of

God)，將神人兩性結合一體，既無混淆或改變，亦無分割或隔離(不分開地 *adiaretōs*；不可分開地 *achoristōs*；不混淆地 *asynchytōs*；不變更地 *atreptōs*)。後加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，在451年10月22日所頒布的《加采東信經》(Chalcedonian Creed)亦有如此的肯定(DH 300-303)。

(3) 中古時期義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的《神學大全》(Summa Theologiae)鉅著，使士林經院神學(↗19 theology, scholastic)達到高峰，若干神學家，如德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)主張「神在萬物中，萬物在神中」，發揮「對立相合」(coincidentia oppositorum)及作用功能思想(functional thinking)，為近代自實體形上學(metaphysics of substance)到關係形上學(metaphysics of relation)之思想典範(↗304 paradigm)的轉變鋪路。強調：在基督世界中，各項目之「作用總體性與相互密切關聯性」的思想。

(4) 十六世紀西方基督宗教(↗436 Christianity)，由德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)所領導的宗教改革(↗273 Reformation)則強烈強調「作用神學」，並將耶穌基督以十字架救贖之意義、角色及功能置於神學論述之中心。

(5) 近代愈益堅持宇宙實體/本體(↗641 substance)之作用方面；自然科學根據純正數學，一方面問「有什麼作用」；另一方面繼續問「是什麼」的問題。同樣，基督徒神學(↗442 theology, Christian)應設法求出一適切之平衡，好顯示出「作用神學」與「存有神學」間不可分離之統一性與相互支援之特點。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Buss, M. J. *The Changing Shape of Form Criticism: A Relational Approach*. Sheffield, England: Sheffield Phoenix Press, 2010.

Loneragan, B. J. F. *Early Works on Theological Method*. Toronto; Buffalo: Published for Lonergan Research Institute of Regis College by the University of Toronto Press, 2010.

谷寒松

## 205 伯多祿特權

bóduōlù tèquán

### PRIVILEGE, PETRINE

參閱：413 教會法典 306 保祿特權 426 教會權威  
256 治理權 403 教宗 418 教會訓導權

#### (一)概念說明：

(1) 伯多祿特權(Petrine privilege)，其中特權/優惠/特恩/特殊待遇(privilege)一詞，源自拉丁文「privus(one's own) 個人的、獨立的、單獨的」、「lex(law) 法律」，指為個人所擁有之獨特、特殊的法律。此詞或許可界定為：教會(↗411 Church)法律中有效的、特殊的條款，乃專為「某人」或「團體」而訂定的一套客觀的行為規範。此法律條款，特別許可(他們)享有與他人(依普通法)顯然不同的特恩。但此特恩不可濫用，以免危害教會秩序。

(2) 廣義的伯多祿特權(Petrine privilege)：指依據天主教會(↗44 Church, Catholic)強調，當年耶穌基督(↗296 Jesus Christ)許給伯多祿管理教會，並在宗徒/使徒(↗260 apostle)中所具有首席權；依據《天主教法典》(↗413 Law, Canon)的看法，其繼位人(即歷代教宗↗403 Pope)亦享同樣的特權，即享有首席權(教宗的首席權 primacy of the Pope)、不可錯誤性(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)和治理權(↗256 jurisdiction)等三種特權。

(3) 狹義的「伯多祿特權」：指雙方皆為教友，或一方為教友而另一方為非教友的婚姻，尚未同房，在極特殊的情況下，教宗享有解除婚姻的特權。此特權由伯多祿傳下來，故名之。

(二)聖經(↗571 Bible)中廣義的伯多祿特權主要的根據：

(1) 《瑪竇福音》十六 17-19：廿世紀初，一些非天主教學者，大都否認此段經文出自耶穌基督之口。但如今似乎有點轉機；他們大都看出「磐石」一詞，在(路六 48)中、在猶太經師註解中、死海西北古木蘭/昆蘭(Qumran)曠野的山洞中，所發現之古代文獻《死海古卷》(Dead Sea Scrolls)抄本中，都同樣指向「穩定」結構的基礎而言。此外，「鑰匙」一詞，在舊約(↗687 Old Testament)《依撒意亞》廿二 19-22 中、在經師文學裡，其圖像都同樣指賦予權力而言，「束縛」與「釋放」在經師用法中，也是法律用語。1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於第四次會議所頒布之《永恆的牧人》(Pastor aeternus)論基督的教會第一教義憲章，即引用此段經文指明伯多祿及其繼位人享有「首席權」(DH 3053- 3055)。今日許多非天主教學者，已承認伯多祿本人確有此權，但仍否認可傳給其繼位人。

(2) 《路加福音》廿二 31-32：伯多祿將其「磐石」的作用，表現在「堅固」他的兄弟上，意即在鞏固教會的信仰生活。梵蒂岡第一屆大公會議，將此經文視為「教宗不可錯誤性」(infallibility of the Pope)的聖經根據(DH 3070)。

(3) 《若望福音》廿一 15-17：耶穌要求伯多祿「餵養」、「牧放」他的羊；「餵養」、「牧放」兩動詞未表達出希臘原文“poimainein”所包含之「照管」、「引導」、「保護」的完整意義。梵蒂岡第一屆大公會議引用此經文，指出耶穌再次肯定伯多祿享有至高司牧的「司法權」(DH 3053)。

(三)對於婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)，天主教會一向本著婚姻乃「天作之合」，任何人都「不可拆散」的原則。《天主教法典》亦明定既遂(已同房)之有效婚姻，任何人間權力或任何原因皆不得解除(《天主教法典》第 1141 條)；但對於未遂(未同房)的聖事婚姻(雙方已領洗或一方已領洗，另一方未領洗)，若有正當的理由，《天主教法典》明

言教宗有特權(伯多祿特權)可以解除，只是附帶條件是：「必須雙方或一方提出申請方可。」(《天主教法典》第 1142 條)。因此《天主教法典》第 1142 條，可說是狹義的「伯多祿特權」。教會使用上述特權時，應以「信仰特權優先受法律的保護」的態度，即保護信仰為第一考慮的優先因素(《天主教法典》第 1150 條)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Nau, A. *Peter in Matthew: Discipleship, Diplomacy, and Dispraise ... with an Assessment of Power and Privilege in the Petrine Office*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.

編譯

## 206 位格

wèigé

PERSON

參閱：119 主體 696 關係 45 天主聖三 6 二性一位的結合 166 自立性

(一)概念說明：

(1) 一般而言，位格(person)一詞，源自希臘文的「prosōpon」與拉丁文的「persona」，即假面具、舞臺、角色、人格、身份、個性等。從一般對話、戲劇的層面而言，用來描寫一個演員的特殊角色、身份、地位與性格。從位際關係的層面而言，即具有理性的個別體，在其整個存在及其活動與關係中的最後主體(↗119 subject)。從以往教會神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)思想的層面而言，位格的概念，往往集中在自立體、整體性、獨一性和行動主體性四方面，而較少指出位格的關係面。如果前面四個面目是位格的主要因素，所謂的位際關係，自然就是兩個有分別的、獨立的主體之間的交往、對

話。這就是西方的基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)及禮儀(↗692 liturgy)生活中,較強調位際性的態度。

為保護及說明聖經(↗571 Bible)有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上有天人合一(二性一位的結合/位格的結合↗6 hypostatic union)以及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)父、子、聖神(↗566 Holy Spirit)的奧蹟,古代教會思想家,依據希臘、羅馬文化思想特別發揮之。在傳統較靜態的(static)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)思想的歷史中,義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)認為:位格是「在理性內有區別的個別自立體」(自立性↗166 subsistence)。近代較動態的(dynamic)神、哲學思想,特別發揮位格的整體性(totality)、行動的主體性(center of action)及關係性(relationship),即整個存在及其活動與關係的最後主體,為整個人的尊嚴(↗14 dignity of man)之基礎。

(2) 然而,在東方文化傳統生活中,位格的關係面非常重要;因此,東方的靈修經驗往往較強調的是主體與主體之間的結合、統一,而不是對立;是互相滲透/互相貫通(interpenetration)、相互寓居/彼此滲透(circumincession)而不是對話;是強調合一勝過你我的分別。東方靈修(↗226 spirituality, Eastern)的祈禱(↗331 prayer)經驗往往較趨於向內的,是強調對天主/上帝/神(↗30 God)的體驗、是趨向天、地、人之間相互合一(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)、寓居的關係。此種直覺式的彼此相互滲透寓居的關係,好像不是主體與主體之間對話式的交談關係;它補充對話式的交往關係,它使一般對話式的位際關係,來得更豐富。綜合而言,位際關係本身包含某方面的交談,也含有彼此滲透、親密臨在(你在我內,我在你內)的關係。

(二)聖經(↗571 Bible):

聖經舊約(↗687 Old Testament)作者雖不

引用「位格」概念,述說有關人的道理。但在許許多多的敘述(narrative)中有自立體、有行動主體、有關係,這明顯表達出一個「位格」的事實。例如:

(1) 「召喚」:在《出穀紀》三4記載,上主見梅瑟走向焚而不毀的荆棘觀看,便叫住他,他立刻回答,顯示出其中有「召喚者」及「被召喚者」。新約(↗611 New Testament)中,伯多祿等宗徒(↗260 apostel)蒙召(若一38, 24)、保祿宗徒歸化(宗九4-5),也都因經驗到召喚者與被召喚者間的位際知遇。所謂「盟約」(↗588 covenant),雙方之間訂立合同,就指出那是人與天主/上帝兩位之間的事。

(2) 派遣(↗327 sending):耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)後顯現給門徒說:「你們要去使萬民成為門徒,因父及子及聖神之名,給他們授洗,教訓他們遵守我所吩咐你們的一切。」(瑪廿八18-20)可看出派遣者與被派遣者雙方面的位格存在。

(3) 悔改/懺悔/痛悔(repentance):蕩子比喻裡,小兒子真誠的悔罪(↗591 sin),與慈父的憐愛、歡樂(路十五11-32),清晰可見懺悔者與寬恕者的兩位。

(4) 我是/我同在('ehje)(I am):梅瑟問天主/上帝的名字,天主/上帝說:「我是自有者/我就是同在的那一位」(ego sum qui sum)( 'ehje asher 'ehje)(出三13-14)。耶穌講道時說:「我是善牧」(若十14),「我是道路、真理、生命」(若十四6),「我是世界的光」(若八12);「我是」,明顯的表達出主體位格的含意。

(5) 三位一體(↗45 Trinity)的基礎:天主聖三/三一上帝是三個「位格」。神學思考是由人的位格事實出發,以類比(↗698 analogy)的推論方式,去卓絕地肯定(卓絕肯定法 the way of eminence)天主/上帝的三個「位格」;而天主/上帝的三個位格是彼此滲透、相互寓居的。即父、子、聖神不是三個單獨整體,絕不是三個天主/上帝,而是一個天主/上帝。如:耶穌要宗徒們以父、子及聖神之名為萬民授洗(瑪廿八19)。在新約中,亦總是將父、子、

聖神一起提到(格前十二 4-6；格後十三 13；得後二 13-14；希二 2-4；伯前一 1-2)。

### (三)歷史：

(1) 位格，希臘文為「prosōpon」、拉丁文為「persona」，原意是「面容」、「面具」、「角色」。在對話中、戲劇中、用來描寫不同關係的行動。聖經《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中，以此字稱「天主/上帝的面容」，並可能影響到古代教會說天主內有三個面容。依據某些古代哲學家的分析，具體的存有物包含三種不可分的層次，即：非定性的基體(希臘文稱為 hypokeimenon，意即放在下面之物)；又在這基體上有固定而且普遍的品質屬性(quality idioms)；而在這普遍性的存有物上又有個別的屬性(希臘文為 idiomata)。存有物包含上述三個層次，所以是一個有個性的「個體」。

(2) 某些教父(↗400 Church, Father of the)運用這種思想方式來解釋天主三位一體，強調：在天主/上帝內，基本上有天主/上帝的奧蹟本身(即上述基體)；然後有天主性(即上述普遍屬性)；最後有父、子、神的個別特性(即上述個別屬性)。這種解釋反映著當時的哲學思想情況，乃是將普遍屬性與個別屬性的分別，在性體(ousia, physis, nature)的平面上來解釋；那時尚無很清楚的「主體」或「位格」的概念(屬性交流 ↗705 communication of idioms)。

後來，著名的神學家、的希臘教父，如：小亞細亞卡帕多西亞(今土耳其)神學家、教父、君士坦丁堡(Constantinople)主教納齊盎的額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)；小亞細亞的卡帕多西亞(今土耳其)神學家、尼撒(Nyssa)主教額我略(Gregorios Nyssa 約 335-394)；古小亞細亞(今土耳其)神學家、教父、凱撒勒亞(Caesarea)主教巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)，因在天主論/上帝觀與基督論(↗449 Christology)的問題上，不斷澄清上述的基本概念，將個別屬性建立在所謂的自立體(subsistentia)(自立性

↗166 subsistence; hypostasis)，比上述 hypokeimenon 抽象，意即站在下面者)上，應用在說明天主/上帝的奧蹟中；如此解釋父、子、神都有個別的屬性，在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中都有主體(↗119 subject)般的救恩表現，所以說有三位，又有共同、普遍的天主性(Divine nature)(↗31 God)。

(3) 因教父(↗400 Church, Father of the)們的努力，451 年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)第五場會議中，強調：依據《加采東信經》(Chalcedon creed)(↗324 creed)，將「位格」(person)與「性體」(physis)清楚地分開，並以「位格」觀念強調：「耶穌基督(↗296 Jesus Christ)兩性結合在一個位格上的奧蹟：兩個性體彼此不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)的結合著(DH 300-303)。且這兩個性體，在無損於各自不同的本性、不同的特性下，合成一位(person)、一個位格(hypostasis) (DH 300-303)。

### (四)綜合：

日後思想的發展相當複雜，從北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)、北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)、法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)、英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)、丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Sören Aabye 1813-1855)，一直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章以及教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，每位思想家皆按其思想體系強調「位格」不同層面的因素。以下綜合一些歷史上的位格觀：

關係的中心	內在面	靜態	自立性 sub-sistence
			統一性(性)整體性 in-sistence (unity, totality)
	超越面 互通面	動態	個體(性)(獨一性) solo-sistence (individuality, uniqueness)
			關係(性)(位際性) con-sistence (relationship)
			行動主體(性) ek-sistence (center of action)
(注意：sub-在下；in-在內；solo-個別；con-同在；ek-向外；-sistence 即「體」之意)			

#### (五)人、耶穌與天主/上帝位格的比較：

接下來本文從三個角度(人、耶穌、天主/上帝)來看位格的意義，希望有助於瞭解人、位格的特色：

人	耶穌	天主
自立體	自立體	自立體
關係	關係	關係
行動主體	行動主體	行動主體
統一性	為別人的	相互寓居的
個體	超越性	三位一體

由上列比較，可以看出類比(↗ 698 analogy)中的異同點。以下分別討論人、耶穌基督及天主/上帝三位格的不同。

(1) 人：人在「統一性」(in-sistence)及「個體」(solo-sistence)方面，特別清晰地表現出其為有限受造物。其位格內在面是獨立於己內的主體，是單獨的整體；但也應該注意人的位格之關係面。

(2) 耶穌基督：耶穌與人的不同：在於是「完全為人的人」，生活在無所保留的共融(koinōnia, communion, communion)中。以信仰

(↗315 faith)的眼光，看耶穌基督之所以能為別人存在(pro-sistence)，乃因其最深處，完全與天父同住；祂自我啓示道：「我與父原是一體」(若十 30)。由此教會經過數百年的熱烈討論，一致肯定，耶穌基督沒有兩個位格，祂是一位；祂的一位不像受造的人拘於自己有限的範圍內(solo-sistence)。換言之，耶穌基督在有限的平面上有位格的具體表達，但這一「位」本質上是向無限開放的，祂不但趨向無限，而且是「無限的存有」。祂「超越性」(trans-sistence)的至深含意在於：祂也是天主/上帝層面上的「一位」，也是天主/上帝「第二位」。綜合言之，耶穌基督在有限層面上的「位」，本質上是天主/上帝的第二位在「有限的受造界中」的具體表達與臨在。

(3) 天主/上帝三位：從人的位格反省到基督的位格，讀者可以類比的推論出天主/上帝奧蹟的三位。依據聖經的啓示(↗ 472 revelation)，天主/上帝是無限絕對愛(↗ 604 love)的奧蹟，是「愛的給予」—(父)，是「愛的接受與答覆」—(子)，是「愛的合一」—(聖神)；是絕對愛的奧蹟彼此滲透、互相寓居(peri-sistence)三個關係；是有實在區別，卻又是並立、並存、不可分離的三位(tri-sistence)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾立勤(Aldrich, L.)著，〈建立「傳統天主教倫理觀」與「現代位格論」之關係〉，《神學論集》第100集，臺北：光啓文化事業，pp.293-304，1994。

伯特納(Böttner, L.)著，趙中輝譯，《基督的位格》，臺北：基督教改革宗翻譯社，1979。

穀寒松著，〈第三篇：第二章：「人是一位」(位格)〉，《神學中的人學》增修版，臺北：光啓文化事業出版，pp.149-164，2008。

宮高德編譯，《馬裏旦的位格與公益思想 *The Thought of "the Person and the Common Good" of Jacques Maritain*》，台南：聞道出版社，2003。

張春申著，〈位格主義神學與基督福音的宣講〉，《神學論集》第6集，臺北：光啓文化事業，pp.571-780，1970。

高淑芬著，《馬裏旦的位格理論》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991。

謝勒(Scheler, M.)著，陳仁華譯，《謝勒論文集：位格與自我的價值》，臺北：遠流出版社，1991。

Lee Jung Young, *The I: A Christian Concept of Man*. New York: Philosophical Library, 1971.

Müller, M., and Others. "Person." *SM*, vol. 2. 404-419.

Neufeld, K. H. "Person." *Beinert*. pp.410-419.

Sokolowski, R. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

谷寒松

## 207 位格思想

wèigésīxiǎng

### PERSONALISM

參閱：206 位格 11 人 145 存在 146 存在主義  
160 先驗哲學

(一) 概念說明：位格思想/位際思想 (personalism)，其中位格 (person) 一詞，源自希臘文的「prosōpon」與拉丁文的「persona」，即假面具、舞臺、角色、人格、身份、個性等。從一般對話、戲劇的層面而言，用來描寫一個演員的特殊角色、身份、地位與性格。從位際關係的層面而言，即具有理性的個別體，在其整個存在及其活動與關係中的最後主體 (↗119 subject)。位格思想/位際思想一詞源自拉丁文的「persona 位、位格、人格」及「ism 主義」，指一種思想體系，以位格 (↗206 person) 作為神學 (↗385 theology)、哲學 (↗344 philosophy) 解釋實在界 (↗637 reality)、救恩 (↗455 salvation) 奧蹟整體的中心範疇。在西方士林/經院神學 (↗19 theology, scholastic) 傳統，以存有 (↗147 being)、客體 (object)、主體 (↗119 subject) 為主要的範疇。因此，近代奧地利猶太宗教哲學家布柏 (Buber, Martin Mordechai 1878-1965) 以位格思想/位際思想「你-我」作為補充。嚴格而言，它指一種思想體系，能使位格成為哲學與神學解釋的萬能鑰匙。

(二) 位格思想/位際思想簡史：位格思想於第一次世界大戰 (1914-1918) 結束時，自稱為一種新而對話式的思想 (new-dialogical

thought)，在歐洲逐漸展露頭角。其主要的代表人物有奧地利猶太宗教哲學家布柏 (Buber, Martin Mordechai)、奧地利哲學家埃布納 (Ebner, Ferdinand 1882-1931)、德國哲學家羅森茲威格 (Rosenzweig, Franz 1886-1929)，以及法國存在主義哲學家馬塞耳 (Marcel, Gabriel (1889-1973))。

### (三) 研討反省：

(1) 位格思想/位際思想，宣稱其思想根本上不同於下列的學派：傳統的古典形上學 (↗194 metaphysics)、系統宏偉的德意志觀念論 (German idealism) (唯心論/觀念論 ↗712 idealism)、存在主義 (↗146 existentialism)、德國存在主義哲學家海德格 (Heidegger, Martin 1889-1976) 的存有形上學 (ontological metaphysics)，以及新士林/經院學派 (↗609 Neo-Scholasticism)。然而，有別於於其他強調「對話」的基本精神，「位格思想/位際思想」尚未成熟到足以和當代的其他學術思想學派，作批判性的對話，它就已首先依賴一些對語言和位際實有，並具深刻領悟的哲學家如：德國哲學家、語言學家洪波特 (Humboldt, Wilhelm von 1767-1835)、德國新教神學家、語言哲學家哈曼 (Hamann, Johann Georg 1730-1788)、德國哲學家、先驗/超驗唯心主義 (transcendental idealism) 的代表人物斐希德 (Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814) 和德國哲學家、宗教學家費爾巴哈 (Feuerbach, Ludwig 1804-1872)。不過對這些哲學家在先驗哲學/超驗哲學 (↗160 philosophy, transcendental) 上所發展出的新方向，在位格思想學派卻不予認同，因為其基本的範疇不是語言或先驗哲學/超驗哲學，而是「對話」。

(2) 批判分析對位格思想/位際思想提出警告說，它將自己建立在傳統哲學之外：位格思想/位際思想在作對話時，必須更有自我批判與開放的態度。「位格思想/位際思想」是一種以對話為中心範疇的思想體系；對話的具體事件 (real event) 卻是另一層面的事實。在此二者之間，如不作一明顯的區別，其思想將無法持久，因為事實總是比任何一種思想系統更為豐富。



(3) 位格思想/位際思想對神學的影響甚鉅。主要的貢獻在於為神學在下列的論題上：歷史、啓示(↗472 revelation)、恩寵(↗353 grace)、愛德、聖事(↗559 sacrament)、末世論(↗90 eschatology)的幅度，提供了一個更為動態與位際性的氣氛。若無此影響，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)無法撰出如此深動感人的文獻。不過需再次提醒世人，沒有任何一個學派的思想能完全地涵蓋「理智」與「信仰」(↗315 faith)所可指出的全部事實。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 艾立勤(Aldrich, L.)著、〈建立「傳統天主教倫理觀」與「現代位格論」之關係〉，《神學論集》第100集，臺北：光啓文化事業，pp.293-304，1994。
- 伯特納(Boettner, L.)著、趙中輝譯，《基督的位格》，臺北：基督教改革宗翻譯社，1979。
- 谷寒松著，〈第三篇：第二章：「人是一位」(位格)〉，《神學中的人學》增修版，臺北：光啓文化事業出版，pp.149-164，2008。
- 宮高德編譯，《馬裏旦的位格與公益思想 *The Thought of "the Person and the Common Good" of Jacques Maritain*》，台南：聞道出版社，2003。
- 張春申著，〈位格主義神學與基督福音的宣講〉，《神學論集》第6集，臺北：光啓文化事業，pp.571-780，1970。
- 高淑芬著，《馬裏旦的位格理論》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1991。
- 謝勒(Scheler, M.)著、陳仁華譯，《謝勒論文集：位格與自我的價值》，臺北：遠流出版社，1991。
- Bayer, R. C. *Capitalism and Christianity: The Possibility of Christian Personalism*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1999.
- Chisholm, R. M. *Person and Object: A Metaphysical Study*. London: Routledge, 1976.
- Lee Jung Young. *The I: A Christian Concept of Man*. New York: Philosophical Library, 1971.
- Müller, M., and others. "Person." *SM*, vol. 2. 404-419.
- Sokolowski, R. *Phenomenology of the Human Person*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

谷寒松

## 208 佛教

fójiào

### BUDDHISM

參閱：266 宗教 269 宗教史 275 宗教哲學 277 宗教神學 278 宗教現象學 272 宗教批判 240 非基督宗教 595 傳教神學

(一)概念說明：佛教/佛學(Buddhism)一詞，涵蓋著一個很廣泛的哲學(↗344 philosophy)和宗教(↗266 religion)的體系，此體系源自西元前5、6世紀古印度迦毗羅衛國的王子悉達多·喬達摩(Siddhartha Gautama)，亦稱佛陀(佛)(Buddha)的人。「佛陀」意思是「覺悟者」，他原住在印度北部靠近古印度(現今尼泊爾)的迦毗羅衛國地方，學者們認為他死於西元前480年左右，但佛教傳統本身卻認為他約死於西元前544年。佛教發源於印度，早在西元第八世紀在此國度裡就開始衰微了。式微的原因：一是佛教教義(↗407 doctrine)被吸收到印度教裡；一是僧侶組織的腐敗。712年伊斯蘭教(↗177 Islam)開始發動侵略，摧毀了佛教的制度及組織。1200年左右，伊斯蘭教軍隊攻佔了古代佛教的搖籃—摩揭陀(Magadha)。佛教在印度雖未徹底滅絕，但是，對印度世界卻不再產生任何真正的影響力。

西元前500年左右，佛教創始於印度，先傳到印度本土的西部與南部；然後，約在西元前三世紀中葉，傳入斯裏蘭卡(古名錫蘭)和印度西北邊境；大約在基督宗教(↗436 Christianity)時代的開始，就傳遍了中亞(土耳其斯坦，新疆)直到遠東一帶。約在西元一世紀中葉，就傳到了中國；當時「小乘」(Hinayana)和「大乘」(Mahayana)兩種佛教傳統，同時都進入了中國。但最後，只有大乘傳統得以普遍流傳。

西元第九世紀時，佛教的「怛荼羅乘」，亦稱「密續乘」(Tantrayana)及「金剛乘」(vajrayana)兩大傳統，開始盛行於西藏(Soothill and Hodous, 89)稱為「秘宗佛教」

(esoteric Buddhism)。後來，這種秘宗佛教傳入了蒙古。

佛教在東南亞的傳播，是東南亞整個地區逐漸「印度化」的一部分。佛教影響了緬甸、泰國、寮國、高棉及部分越南地區。流傳於這些國家中的就是上座部(Theravada)或小乘傳統佛教。

在東南亞「印度化」的期間，佛教傳到了印尼，但第十三世紀以後，卻被伊斯蘭教取而代之。現今那兒大部分的佛教信徒都是從中國來的，屬於中國式的大乘佛教傳統。

四世紀末，佛教由中國傳到韓國，韓國人將佛教視為中國文化遺產的一部分而接受了。大約在西元 550 年，佛教又從韓國傳入日本，日本人也將佛教視為中國文化的遺產。禪宗佛教(↗680 Zen Buddhism)創於中國後，約西元七、八世紀逐漸傳進日本，日本更進一步發展為典型的日本禪(Zürcher, 62-63)。

近五十年來，佛教從日本傳入美國，大抵都是走「禪」傳統的路線，後更傳至歐洲和世界其他各地。1959 年中共佔領西藏的結果，使得「西藏佛教」傳進了歐美。如今，在歐美已有數處西藏佛教中心。

(二)佛陀的宗教經驗(↗280 experience, religious)：整個佛教奠基於「佛」、「覺悟者」的靈修(↗710 spirituality)經驗上。佛陀生於印度北部，靠近尼泊爾的仙城迦毗羅衛國(Kapilavastu)。他姓喬達摩(瞿曇)(Gautama)，屬於釋迦(Sakya)這一家族，所以稱為釋迦牟尼(牟尼的意思是賢者)。他的父親可能是個國王，母親是摩耶(Maya)。佛陀小時候被取名為悉達多(Siddhartha)，意思是「一切義成」或「達成目標的人」。他自幼生長於豪門，從未經歷過艱辛的生活。當他離棄一切，過著赤貧、默觀的苦行(克修↗196 asceticism)日子時，他已結過婚，生了一個兒子。由於他發現了人生盡是痛苦，他乃改變了自己的生活方式。

佛陀發現人類的痛苦，這是他探索生命意義的起點。有一天，當他前往一座所喜愛

的花園時，途中遇到人類生命的三種情況：一個精疲力盡的「老」人、一個「病」人以及一個要送去火葬的「死」人。他問自己的僕人，這些到底是什麼？……僕人答道，這就是人類的情況：老、病、死，沒有一個人能夠倖免。這年輕人聽了，不禁悲傷不已，終於他發現了存在的實況：「萬事皆苦」。這個發現困擾著他，直到有一天，他遇到一個僧侶，這僧侶臉上散發著寧靜的神采。這年輕人領悟出：「寧靜超越痛苦是可能的」。於是他決定找出痛苦的原因以及解脫痛苦之道。這就是他離開妻兒的原因。

此時，印度盛行婆羅門教(Brahmanism)。悉達多先跟隨了一位婆羅門師傅；接著又跟隨另一位師傅，這位師傅把更好的沈思默想與自我共融方法傳授給他。最後，他離開了師傅，決定靠一己之力探索覺悟之道。六年的探索，使得他心神疲憊不堪。後來，他放棄了這種苦修方式，靜坐樹下，在此，他證得了「菩提/覺悟」(bodhi)，在覺悟中，他發現了「四聖諦」；「八正道」與「十二因緣法」。

佛陀在婆羅門師傅的指導下，對「三昧地」、「三摩地」(samadhi)或「定」的功夫雖然有些進步，但仍未找到生命的真正意義。他在樹下凝神默思時，魔鬼「魔羅」(Mara)來試探他，但他卻不為所動。佛陀以右手指向地面的姿勢，即「木得羅」(mudra)手印，意思是佛陀要大地為他作證，證明他受魔鬼誘惑時，未曾動心。

佛陀得到「天眼通」，了悟「輪迴」與「因緣」(因果之律 Causality)。他認為人根本不需要神，只靠自己的因緣就夠了；他認為沒有神，但有一絕對的「真如」(bhutatathata)存在。

佛陀明白世界上每一件事情都是「痛苦」的，痛苦的主因是萬事無常與人的愛欲(渴、貪、愛)。人為在今世得到心靈的平安，並進入涅槃(nirvana)。涅槃是佛教修行至徹底斷絕貪愛，根除執著、得到解脫、寂滅而達到不生不死、不入輪迴的最終實相、最高真如境界。

(三)四聖諦：當佛陀靜坐樹下的那晚，他

「覺悟」了。現在他是個覺悟者——「佛」（就是得到「菩提」的人）。他聚集五個弟子，向他們解說「四聖諦」，此「四聖諦」成了整個佛教的基石，包含了佛教的許多基本原理：1)苦諦：萬事皆苦；2)集諦：痛苦來自愛欲的聚集，又稱為「聚諦」；3)滅諦：滅盡愛欲則痛苦止息；4)道諦：遵循「八正道」以勤修德行，止息痛苦(Rahula ch. 2-5)，「八正道」為：正見、正語、正精進、正思惟、正念、正定、正業、正命。

佛陀認為許多痛苦來自「無常」，這「無常」感是尋求涅槃(nirvana 不生不死)的根基；涅槃是人生回歸「絕對」與「永恆」的最後階段，進入涅槃之道全然操在人手中，不必靠神的助力。他要人離開任何神，自己獨立，以涅槃為依歸。因涅槃是人在愛欲、幻覺滅盡之後，回歸到絕對「真如」的一種境界。由於因果律(因緣律)，人只要對自己負責就行了。佛陀認為沒有「神的旨意」(天主的旨意/上帝的旨意↗33 will of God)，也沒有救世主(Savior)。

佛陀不否認「絕對者」(↗542 Absolute, the)的存在，他以實際的態度帶領弟子渡過苦海，到達彼岸——涅槃。他宣講(↗330 preaching)：談論或思考「神」(天主/上帝/神↗30 God)及「形上學」(↗194 metaphysics)等問題，都是浪費時間與精力的。

大乘佛教認為有許多佛陀、菩提薩捶(菩薩)(bodhisattva)、阿彌陀佛(āmitābha)的西天(Buddha Land)等；看起來大乘佛教比小乘佛教更富「宗教性」。故似乎不宜說：任何佛教只是一種侷限於此世的哲學或生活之道。

支配人類存在之律是因果(因緣)之律。人不仰賴任何在他之上的力量，而只靠他自由努力及人內在的「因」與「果」相隨之「因果律」。

世界上一切事物都是「業」(karma)的「規律」(就是因果律)所產生。生命過程中所發生的每件事都是以前(今世或前世)的每一個行為「因」所造成的「果」。而這個新自由行為，又將成為下一個「因」而產生新的「果」。「果」的好壞，視「因」而定。「業」假如是個「因」

時，則稱之為「業因」、「業緣」；假如「業」是個「果」時，則稱為「業果」、「業報」、「果報」。「業」有業力，能自我運作，不需拿「神」來解釋「業」，「業」能自給自足的。所以，「業」是自己種的，整個人類的生活可說是個「業田」。

業的作用不限於人的此生，如果死時，還留下業，他就得再生，叫做「輪迴」(↗649 transmigration)。不管殘留下來的業是好或壞，都要求再生。死時一個人若未留下任何業，完全得到解脫，他就能進入「涅槃」。但無論如何，這生與死的連續過程令人有「無常」的感覺，這就是人類痛苦之所在。換句話說，生命之所以「痛苦」，不只是因生命中充滿了各種痛苦的悲慘狀態，更重要的理由是生命的「無常」(Raguin, 12; 中譯本 34 頁)。

在死時，如果人還留下某些「善」或「惡」的業，那麼他必須「再生」。再生之道有「五道輪迴」(天道、人道、畜生道、餓鬼道和地獄道)或「六道輪迴」(天道、人道、阿修羅(āsura)道、畜生道、餓鬼道、地獄道)兩種。無論是「五道」或「六道」，其中「天道」、「人道」兩道是好的；其餘四道是壞的。而「五道」則略去「阿修羅」(Raguin, 16; 中譯本 43 頁)。

(四)小乘與大乘：在其他文化(↗81 culture)、哲學和宗教(↗266 religion)的影響之下，佛教不斷地進化。早在印度時期，佛教便分裂為兩大教派：小乘(或稱 Theravada 上座部)和大乘。上座部(意為「長老的傳統」)較注重僧侶團體，他們的理想是成為阿羅漢(arhat)或羅漢(arhan)，也就是設法憑「自力」進入涅槃，謀求自己的得救；這種觀念使佛教徒團體和得救的這兩觀念變得很狹窄。西元前 250 年左右，一股反對運動就形成了。這運動自稱為「摩訶僧祇部」(Mahasanghikah)或「大眾部」。他們要擴大「佛教徒團體」這觀念，將在俗的信徒也包括在內；並反對過分系統化的教導，反對太注重「論藏/阿毗達磨」(abhidharma)，主張回歸保存於「經」(sutra)裡的佛陀本人的主要教導；並把小乘的「阿羅漢」得救觀，擴展為自救救人的「菩提薩捶(菩薩)」(bodhisattva)的教義(Raguin, 6; 中

譯本 15 頁)。

根據小乘佛教的說法，人無法從自身以外得到任何救援，又能完完全全地依賴自己的力量(自力)得救，連佛陀也不能以所謂的「恩寵」(↗353 grace)來幫助那些追隨他的人。而大乘佛教則認為人能依靠「佛」及「菩薩」的幫助而得救，因此，人的得救，不但靠「自力」，也靠「他力」(Raguin, 16；中譯本 43 頁)。

大乘的另一個重要教義是：佛的「三身」，這三身使佛成為「絕對」或「真如」的外顯。小乘佛教中，佛只有一個，即歷史上的釋迦牟尼佛(Sakyamuni)。而大乘教義則主張人人都能成「佛」，因為人人都有人性，此人性也是「佛性」，佛性是萬事萬物的根基。佛的三身是：1)化身(nirmanakaya)：意為會變化的身體。化身是歷史中佛在世上的身體。2)報身(sambhogakaya)：「得賞報的身體」指一個人在世上死後所接受的光榮身體。3)法身(dharmakaya)：「絕對」律的身體，此種身體與「絕對者」相同，相當於道家所說的「道」。

入涅槃之道，是基於從愛欲，以及任何與現世有關聯的事物中，解脫出來的概念。達臻這種解脫的兩個主要方法是實踐智慧、知識之道與虔信、信仰之道。

虔信、信仰之道發展得很早，尤其在大乘佛教裡，特別強調虔誠敬拜阿彌陀佛(Amitabha)和菩薩(如觀音菩薩)。這種虔信之道就是「淨土宗」的特徵之一。

智慧、知識之道盛行於中國小乘佛教裡，而大乘佛教的禪宗使其更加發揚。

(五)中國佛教的主要派別：佛教是以一種大乘與小乘混合的型態傳入中國的，但後來大乘卻完全取代了小乘。首批由國外來到中國的佛教徒，與道家道教(↗619 Taoism)徒建立了友好的關係。佛教徒幾乎一到中國，就開始翻譯佛經，這譯經工作持續不斷，達六百年之久。

按照傳統來說，佛教在中國共分十個主要派別。有些派別是從印度直接輸入的，但很難在中國生根；另一些派別如禪宗、淨土

宗則具備了典型的中國特色；天臺宗試圖集各宗派之大成，也具有中國特色；法相宗是由玄奘從印度傳入中國的；這派的思想方式屬於「唯心論」，對中國知識分子影響甚鉅。

佛教在中國的主要派別，先後建立於西元第四到第八世紀之間，其中第六及第七世紀是巔峰時期。這些派別是：

(1) 淨土宗：建於第四世紀。「淨土」意即「純淨的樂土」。崇拜阿彌陀佛、觀音，以淨土三經：《阿彌陀經》、《無量壽經》、《觀無量壽經》為依據。教人起信、發願、念佛為行持，作為往生西方極樂世界之法門。其傳承使於東晉慧遠大師，於廬山結社，為此念佛法門之始，其後曇鸞，道綽，善導三師次第相承，以及永明延壽，蓮池，蕩益，省庵，夢東諸大師代有闡揚，使此念佛法門，遍及國內。近世印光大師一生專弘淨土，教化尤盛。

(2) 成實宗：建於第五世紀。「成實」意即「達到真理」。起源於印度。是鳩摩羅什(Kumarajiva)所創。經典以詞黎跋摩法師的《成實論》為依據，發揮人、法二空之理。姚秦時，鳩摩羅什大師翻譯此論，遂傳入中國，此宗以宇宙萬有一切諸法，皆從因緣而生，離因緣則滅，雖有亦假，似有實無。鳩摩羅什大師之後，僧叡，僧導，僧柔，法雲等代代遞傳，至唐朝漸衰。

(3) 三論宗：建於第六世紀。起源於印度。「三論」意即「三部論典」：《中論》、《百論》、《十二門論》以開宗。又稱為中論派(Madhyamika)。由為提婆菩薩及龍樹菩薩所創，鳩摩羅什翻譯、註解三論引進中國盛極一時。宋朝以後三論註疏散佚。

(4) 禪宗：建於第六世紀，「禪」意即沈思冥想。通常說是梁武帝時菩提達摩(Bodhidharma)來華所創。禪宗者，所謂教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛之法門。此宗吸收了道家大部分靜坐、冥想的基本理論。六傳至慧能，其道大行，其後更分為滄仰，臨濟，曹洞，雲門，法眼五派。宋朝此宗獨盛迄今。

(5) 天臺宗：建於第六世紀，肇始於北齊慧文，傳於慧思，因創立人智顛(538-597)住在

天臺山而得名。此宗融合各派教義，以《法華經》為依，立一心三觀：空觀、假觀，中道觀之圓融無礙為法門。

(6) 俱舍宗：建於六世紀。「俱舍」意即形而上的寶藏，源自印度世親菩薩的《俱舍論》為經典，發揚諸法的有諦。俱舍論為阿毗達摩俱舍論為略稱。即阿毗譯「對」、達摩譯「法」、俱舍譯「藏」，合稱「對法藏論」。即以無漏真智，觀四諦之理，得涅槃之樂為本論的目的。唐代玄奘大師重譯此論三十卷，門人普光作記，法寶作疏大為闡揚隨立此宗，但是至今乏人問津。

(7) 華嚴宗：建於七世紀。「華嚴」意為「花之冠」，此宗以《華嚴經》為據，顯示法界緣起，十玄六相的妙義，表現事事無礙，相融相即的旨趣。唐初杜順和尚依經立觀，為此宗的初祖，日後智儼、法藏繼承之。法藏世稱賢首大師，為此宗之集大成者，故此宗又有「賢首宗」之稱，近世研究者頗多。

(8) 法相宗：建於七世紀。「法相」意為「佛法的特性」，又稱為唯識宗。以楞伽、阿毗達摩、華嚴、解深密、菩薩藏、瑜珈、攝大乘、成唯識等論成立。其教義為宇宙萬有皆為「識」所轉變；強調三界唯心，心外無法；吾人僅從現象求之，而不知此乃吾人自心所變之影象，而非實有之景物因而受其所惑。唐代玄奘大師編纂《成唯識論》十卷，此宗乃立。後由窺基，慧沼闡揚光大，近來研究者頗多。

(9) 律宗：建於七世紀，「律」指「戒律」。此宗以《五部律》中的《四分律》為依據，以持戒而淨除身、口、意諸惡業。始於智首大師，直至道宣大師而大成之。道宣承智首教系，於終南山私通戒律，世稱南山律師，稱其宗為「南山律宗」。道宣之後有文綱、道岸等大師代代遞傳。近世弘一法師深研律學，且力行之。著有：《四分律戒相表記》、《南山律在家備覽》等書。

(10) 真言宗：亦稱密宗，建於八世紀。「真言」意即真正的話，以《大日經》、《金剛頂經》等真言密教為依據，以六大：地、水、火、風、空、識。四種曼荼羅：大、三、法、羯。

三密：身、口、意為教義。認為三密相應，即身成佛的方法為持修。唐時善無畏，金剛智等來華大闡密教，至明代失傳，到蒙古、西藏稱為密教。

在這些宗派之間，比較具有中國特色的是淨土宗、禪宗、天臺宗及華嚴宗。其中除成實宗、俱舍宗屬於小乘佛教外，其餘八宗都屬於大乘(Raguin, 7；中譯本 17 頁)。

(六) 台灣的佛教：台灣的佛教跟大陸的一樣屬於大乘。此地大部分的佛教徒奉行「淨土宗」的傳統。但「禪宗」越來越吸引那些尋求「默想方法」的人。當然，其他各宗(如華嚴宗)也都有自己的信徒。台灣最近由於受到西藏僧人的影響，佛教「密宗」方興未艾。

很難說台灣到底有多少佛教徒，因為大部分的情形是這樣的：人們信奉一個基本上是傳統的宗教，即通稱的「民間道教」(Popular Taoism)(↗619 Taoism)，但奇怪的是：在為數可觀的寺廟當中，竟然有一千多間純粹的佛寺；這些佛寺不敬禮「神」。

依據最近的統計顯示，台灣現在約有一萬名受戒的「僧」和「尼」住在寺廟裡；有許多佛教善會、協會在知識分子之間發揮了很大的影響力；現今大約有廿、卅個佛教道場，此外佛教的慈善機構也十分活躍；大專院校校園裡有近百個佛教社團。此外，佛教徒最近很努力宣揚佛教的人生哲學和宗教信仰，而且在宗教與宗教之間的交談與合作(interreligious dialogue and cooperation)越來越開放。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱文光著，《佛學研究導論》，台北：文津出版社，2008。

呂澂著，《印度佛學源流略論》，台北：大千出版社，2008。

甘易達(Y. Raguin)著、明鏡譯，《淺談佛學》，台中：光啓出版社，1983。

吳經熊著、吳怡譯，《禪學的黃金時代》，台北：台灣商務印書館，1969。

許明銀著，《西藏密教》台北：世樺國際出版，2010。

黃智海著，《新版佛法大意白話解釋》，台北：笛藤出版社，2008。

葛汀(Gethin, R.)著、賴隆彥譯,《佛教基本通:佛教的修行路徑導覽》,台北:橡實文化出版,2009。

Bronkhorst, J. *Buddhism in the Shadow of Brahmanism*. Leiden; Boston: Brill, 2011.

Raguin, Y. *Buddhism: Sixteen Lessons on Buddhism and Christianity*. Taipei: Ricci Institute, 1975.

Soothill and Hodous. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms, with Sanskrit Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London: Kegan Paul, 1937, 臺北重印。

Tarocco, F. *The Cultural Practices of Modern Chinese Buddhism: Attuning the Dharma*. New York: Routledge, 2007.

Zürcher, E. *Buddhism: Its Origin and Spread in Words, Maps and Pictures*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

甘易逢

## 209 佛羅倫斯大公會議

fóluólúnsī dàgōnghuìyì

COUNCIL OF FLORENCE

參閱: 412 教會史 267 宗教分裂 232 東方教會  
22 大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一) 概念說明: 佛羅倫斯大公會議(Council of Florence)是教會歷史上第十七屆大公會議,傳統上是指:巴塞耳(Basel)、費拉拉(Ferrara)以及佛羅倫斯(Florence)所舉行的會議。從會議的三易其地,可以想見其中會議過程的艱辛:它正是「教宗首席權」(primacy of the Pope)(↗403 Pope)和「教會會議至上主義」(↗420 conciliarism)爭執的最高表現。

依據康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance, 1414-1418)的規定,教會(↗411 Church)應該在五年之後舉行另一屆大公會議。雖然環境不許可(到處戰亂頻仍),但是教宗馬丁努斯五世(Martinus V 1417-1431)於1423年巴維亞(Pavia)會議,還是依法頒布了開會詔書。由於與會人數出奇地少,又適逢瘟疫流行,教宗只好解散會議,另定七年之

約—巴塞耳會議。

(二) 巴塞耳會議(Basel 1431-1437):

(1) 巴塞耳會議:是1431年正月召開的,教宗馬丁五世任命正在帶軍出征胡斯派(Hussites)的西撒裏尼樞機(Cesarini, Giuliano 1398-1444)作巴塞耳會議的主席。西撒裏尼樞機在接到通知之後趕抵會場,雖然人數稀少,會議仍舊在12月14日開始了。可能由於消息的誤傳,繼任教宗尤金尼烏斯四世(Eugenius IV 1431-1447)竟然下令於12月18日解散會議。

(2) 教宗此舉自然引起與會教長們的強烈不滿。他們重申康士坦斯會議的決策,宣稱大公會議(↗22 Ecumenical Council)位居教宗之上,限令教宗和他的樞機主教們在三個月內到達巴塞耳,否則將以「抗命」之罪接受偵訊。教宗尤金尼烏斯四世在不得已之下,和與會教長們進行談判,撤回解散令,承認巴塞耳會議(自一開始即有)的大公性;並且贊揚它在各方面的功績,容許它繼續討論各種有關教會改革(其實是教宗權力的改革)的措施。但「教會會議至上主義」(conciliarism)者仍未滿足,他們希望將教會會議變成一個永遠的,賦有絕對權力的組織,而教宗只扮演其中一個不可或缺的附屬性角色而已。

(三)若非希臘「和議使者」的及時出現,教宗權力可能還會遭受更大的打擊。就在最緊急的當兒,希臘皇帝派來一隊使節,他們希望以會議的方式與拉丁教會進行面對面的溝通,結束長達幾個世紀的大分裂。(當然,在宗教問題的背後,隱藏著政治上的因素。在東方,碩果僅存的君士坦丁堡正遭受伊斯蘭教(↗177 Islam)徒的猛烈攻擊,希臘皇帝希望借用合一的名義,向西方請求軍事上的援助。)這突如其來的驚喜無疑給教宗打了一劑強心針;他與希臘使者商討會議的地點,認為費拉拉城比巴塞耳為希臘人更加方便,遂通知巴塞耳的教長們:巴塞耳會議應該自動停止並且遷至費拉拉城繼續舉行,時值1437年9月18日,但部分教長們仍然逗留在巴塞耳繼續他們的「會議」,直到1449年。

## (四)費拉拉會議(Ferrara 1438)：

(1) 費拉拉會議：為大公會議的第二個會議地點。為數共七百人的希臘代表團(其中包括帕萊奧洛古斯若望八世(Palaeologus, Ioannes VIII 1425-1448)、君士坦丁堡宗主教若瑟、以及廿多位主教、十一位修道院長、另外還有大批議員和貴族)於1438年2月8日抵達威尼斯，隨即趕赴費拉拉城。在此以前，雅博加泰樞機(d'Albergati, Niccolò 1375-1443)早已奉教宗之命在正月8日舉行了第一期會議，會中對當時仍在巴塞耳進行的「會議」作出嚴厲的譴責。教宗抵達之後，復在2月15日親臨主持第二期會議，絕罰(↗543 excommunication)仍在巴塞耳的頑固「教會會議至上主義」(conciliarism)者，宣布他們所發表的任何法令全部無效。

(2) 希臘代表團於3月4日抵達費拉拉城，七百位希臘代表與一百八位拉丁教長共聚一堂。希臘君王卻希望延期開會，好讓西方的地方領袖亦能遣派代表參加(軍事援助才是他此行的最終目的)。不過其間代表們亦舉行了許多非正式的會議，討論有關煉獄(↗618 purgatory)、聖神(↗566 Holy Spirit)、聖餐禮(聖體聖事/感恩聖事 ↗584 Eucharist, sacrament of the)等問題。第一期「合一會議」在10月8日正式開幕。第一個討論議題就是棘手的「及由子」(↗80 Filioque)(拉丁教會在論述聖神的生、發時在《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)中，加上「及由子」。十三次會議已過，雙方仍未能達成一致的結論。希臘代表們在困倦之餘漸萌去意。而此時，瘟疫卻在費拉拉城蔓延開來。1439年1月10日，教宗宣布會議得遷至佛羅倫斯繼續舉行。

## (五)佛羅倫斯會議(Florence 1439-1445)：

(1) 佛羅倫斯會議：為大公會議的第三個會議地點。教長們在1439年2月26日到達佛羅倫斯城；八個期會議過去了，討論仍舊膠著。直到五月底，陰霾中似乎看到一線曙光：希臘主教們相信，在歷史中的諸聖蒙受聖神的默感(inspiration)，在信仰(↗315 faith)上不能錯誤，即使他們表達的方法不同，他們的意念實質上卻是一致的。希臘與拉丁教父們的

相異處正是這樣，兩個教會的信仰是一樣的，合一不但是可能的，而且是必須的。在這大前提下，所有困難都迎刃而解。雙方不僅在「聖神的生發」，就連「教宗首席權」、「聖體聖事/感恩聖事」、「煉獄」等項目，都達成了協議(DH 1300-1308)。1439年7月6日大家在《諸天應同樂》(Laetentur caeli)昭書上簽字，和談圓滿結束。希臘人分批取道回家。

(2) 但是，佛羅倫斯會議仍然繼續召開著；希臘人歡喜離去之前，亞美尼人又相率來到，經過數次會議之後，與亞美尼人的和談亦已達成，1439年11月22日簽署《請歡躍於天主》(Exsultate Deo)昭書(DH 1310-1328)。同樣地，與非洲的雅各教派、敘利亞、加色丁和瑪洛尼派，亦先後與羅馬公教達成協議，並於1442年2月4日，簽署《請歌頌上主》(Cantate Domino)昭書(DH 1330-1353)而歡喜離去。

(六)成就與檢討：「雷聲大，雨點小」可謂此屆大公會議的最佳寫照。基督徒援軍(援助君士坦丁堡)不出數日就戰敗了。與希臘教會的合一亦沒有維持多久；事實上，大部分希臘人對合一並不熱衷，而反對合一者更是比比皆是；君王的熱情出於政治的因素。1453年5月29日，土耳其人攻陷君士坦丁堡，合一也就解體了。此屆大公會議的最大成就，也許還是教宗聲譽的重振；留在巴塞耳的小部分「教會會議至上主義」者，已經無力再挽回大勢了；他們紛紛向當權者投降，教會重新接納他們。簡言之，也許，這幕短劇只是整個教會史上的一隻小插曲罷了。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Geanakoplos, D. J. *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance: Studies in Ecclesiastical and Cultural History*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1976.

Gill, J. *The Council of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.

Nicolaus of Cusa. *Toward a New Council of Florence*. Washington: Schiller Institute, Inc, 1993.

編譯

## 210 希望

xīwàng

HOPE

參閱：496 超德 315 信仰 604 愛 353 恩寵 90  
末世論 87 未來 520 進化

(一)概念說明：望/希望/盼望/期望(hope)一詞，源自拉丁文的“spes”；希臘文的“elpis”。依據字面的意思是指：「對善的渴望，伴隨著期待此『善』；或者相信可獲得此『善』，以及對未來的事件有信心；對善的事有最深的期待。」(韋氏大詞典 Webster)。聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)時代，以色列子民的希望是一個預許的福地、富饒的家鄉，這些希望藉先知們不斷地淨化，讓以民逐漸地認清雅威(↗505 Yahweh)是以色列及萬民的希望(創十二 1-3；依九 1-6)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)指出天國(↗38 kingdom of God)是以色列人民的新希望(瑪四 17；希六 18；伯前一 3；五 8；默五 5)。教會(↗411 Church)接受了耶穌基督的許諾，實踐此希望，為萬民打開進入天國的門。

從神學(↗385 theology)的層面而言，希望是三個「超性德能」(supernatural virtue)(超德↗496 virtue, theological)之一，即信德(virtue of faith)(信仰↗315 faith)、望德(virtue of hope)(希望↗210 hope)、愛德(virtue of love)(愛↗604 love)，這是天主/上帝/神(↗30 God)給的恩惠及基本能力。天主/上帝藉此能力邀請人朝向那超過人所能想像的未來，這未來就是三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝。具體而言，希望帶給生性軟弱的人一種力量，使人能夠有勇氣走向天主/上帝。基督徒的希望來自於經過死亡(↗154 death)而復活(↗47 Resurrection of Christ)的耶穌基督，不論信友個人或教會團體都懷著希望，也都是走在救恩(↗455 salvation)道路上梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)

教會教義憲章(LG 8, 48；GS 1)所肯定的。因此，所有的天主子民，以自身活潑的希望，不斷地向世界提出挑戰，也以具體的生活，向人說明所懷希望的理由是什麼(伯前三 15；LG 10)(DH 4101-4179)。

(二)近代思想中，希望成為很重要的主題，原因有六：

(1) 自從波蘭天文學家哥白尼(Copernicus, Nicolaus 1473-1543)和義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)擴展了人類宇宙的空間視野以後，猶太裔德國數學家、物理理論學家愛因斯坦(Einstein, Albert 1879-1955)提出了「特殊相對論」(special relativity)，這些思想推翻了人類過去以地球為中心的靜態思想模式。

(2) 長久以來，西方社會(↗283 society)一直籠罩在基督宗教(↗436 Christianity)的氛圍中，直到人文主義/人本主義(↗13 humanism)、文藝復興(↗84 Renaissance)運動、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)興起以後，人類(↗11 man)的理性與自由開始獲得解放，人也逐漸掌握自己的命運與歷史文化(↗146 existentialism)。但是，當人自我解放的狀態走入了極端，甚而否定人類與超越的奧秘(↗600 mystery)之間原有的關係(↗696 relation)時，就引發了對存在(↗145 existence)所懷的恐懼。德國哲學家、語言學家、存在主義(↗146 existentialism)哲學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)面對這種思想典範的轉變(change of paradigm)(思想典範↗304 paradigm)時，他認為：『在這個「超人」的，及一切價值都轉變的時代中，「希望」是騙人的，也不符合事實，更不合乎人的知識，當人期待死後的未來(包括天主/上帝在內)，都只不過是弱者的內心投射罷了』。

(3) 人愈體驗到自我的解放(↗606 liberation)，就愈重視歷史。人更是創造歷史的存在者，當人不再認同中古時代士林/經院哲學(scholastic philosophy)所謂之：「人是有理性的動物」時，「未來學」(futurology)就此問世了。



(4) 生物界中，英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)的進化論/進化主義(↗521 evolutionism)使地球上一切生物都被整合在巨大的進化(↗520 evolution)過程中。這種突破性的概念使生命的發展和未來實在密不可分。法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進神父(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)藉著他神秘的宇宙觀，體會到一切受造物(包括人、動物、植物)，終將朝向生命的中心，宇宙的「耶穌基督」(宇宙基督論 cosmic Christology)而去(哥一 15)。

(5) 德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)顛倒了以往充滿力量的宇宙觀，卻把物質視為宇宙的重要因素。他認為：人類的歷史是一種辯證性(dialectical)、物質性(material)的過程，推動這個歷史過程的則是階級鬥爭(Class struggle)，歷史的終點就是人類所希望的樂園(↗663 paradise)：馬克思主義(↗347 Marxism)的無產階級的社會。德國哲學家布洛赫(Bloch, Ernst 1885-1977)在馬克思的思想背景上提出「希望的哲學」(philosophy of hope)，他的思想體系影響當時希望神學(theology of hope)及末世(末世論 ↗90 eschatology)思想的研究，1954-1959年他的《希望原理》(Das Prinzip Hoffnung I-III)三冊，是一個新的、沒有宗教(↗266 religion)的人生觀。他認為：自然和人都還在生命的孕育期中，真正的人類將在現今人類歷史的末刻出現。他將聖經中的希望觀總攝為：人要成為天主/上帝/神的理念。那尚未顯現出的完美的人，則是希望的主體(↗119 subject)。至於天主/上帝/神，祂不再是超越的獨立存在，反而只是內涵於人的領域中的因素。

(6) 科學主義(scientism)為人類帶來了一些假像(如：核能武器、星際大戰等)，令人誤以為科技萬能。但是近世紀來：石油危機、生態、環保危機動搖了人心，也震撼了人們原來對科技人員所懷的希望。由此，人日益體會到地球生態環境所面臨的危機，也瞭解到人類地球村(global village)終究不能建立在科技主義者所帶來的假像上。

中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)與文化(↗81 culture)中，希望並不是很重要的思想論點。但在歷史過程裡，中國人卻含蓄的活出希望的內涵。因為人性本善、傳宗接代都本是理所當然之事，四海之內皆兄弟、天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)更是未來能努力達致的目標，總有一日，藉著「道」、「真如」的德能，人要進入全福/真福(beatitude)的境界中。近幾世紀來，中國文化受到各種外來思想的影響，使得中國人更能體會到希望所帶來的力量。

(三)聖經舊約和新約的信仰體驗，構成了基督徒希望的基礎：

(1) 舊約聖經中，希伯來文以五個動詞，表達出希望的動力(希臘文則是“elpizein”，“hypomenein”)：1) “qawah”：期待和希望(如：耶十四 22；依廿五 9；卅三 2；約十九 10；箴十一 7)。2) “yahal”：等待、引頸等待(詠一三〇5-6；則十三 6；哀三 18；依四十二 4；米五 6)。3) “batah”：信賴、信任(舊約中用了 118 次，其中有 44 次見於聖詠中)。4) “hakah”：緊張的期待、望(索三 8；詠一〇六 13；依八 17；約三 21；哈二 3)。5) “sabar”：希望、等待(詠一〇四 27；一四五 15)。

舊約以《歷史書》、《先知書》及《智慧書》三個角度描寫希望。

1) 歷史書：是在天主/上帝/雅威(↗505 Yahweh)的救恩行動上，建立了希望，可分五部份來敘述：

a) 雅威典(Yahwist) (包括厄羅亨典 Elohist)：在達味王朝的脈絡中，發揮天、地的來歷，天地的來歷是人類來歷的基礎，人類的來歷是以色列子民來歷的根源。因此雅威典很強調雅威的許諾(↗479 promise)。人類在罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)中原來沒有希望(創三 14, 17；四 11；五 29；九 25)，所以，以色列得以存在、達味王朝得以興盛，全是由於天主/上帝/雅威的恩惠。以色列人相信自己民族祖先的天主/上帝/雅威，是許諾給亞巴郎的天主/上帝/雅威(創十二 1-3)，是具有未來的天

主/上帝/雅威。天主/上帝/雅威的許諾和人的希望，就建立在具體的許地(創十三 14-18)和後裔(創十五 1-6)上。梅瑟得到兩種許諾(出三 7-8)，就是從埃及人的手中的解放(↗606 liberation)(出三-廿四)及一個美麗的、流奶流蜜的地方(蘇十-廿三；申十四 29；廿三 21)。雅威的許諾比亞巴郎與梅瑟更經久(創廿五 7-11；申卅四 1-12)、更強調以民真有希望。

b)司祭典(*Priestly Code*)：以色列民族在被放逐的經驗中，開始了新生活，這經驗也促使以民反省到人類的歷史充滿了希望，有天主/上帝/雅威的祝福、許地以及繁多的後裔(創一-九；廿八 4；卅五 11；四七 27；四十八 4；肋廿六 9；出六 2-8；十九 6；三十 16-17；依二 24；六 5)。

c)申命紀典(*Deuteronomist*)以及和它有關的歷史書，將以色列的歷史視為一連串的過程，有天主/上帝/雅威的許諾、以民的犯罪、審判(↗659 judgment)及寬赦、被棄絕及悔改，一直到歸向天主/上帝/雅威(民二；撒下十二 20，22；列下十七 13；二三 25)。在此高低起伏的過程中，以民都沒有放棄希望。因為天主/上帝/雅威的愛以超過人所能想像的方式，進入以民的生活中，成為以民希望的根源(申七 7-8)。除了以上的傳統以外，天主/上帝/雅威藉納堂先知傳來的對達味王朝的許諾(撒下七 12-13)，又成為以民希望的記號。

d)友弟德書(*Judith*)以具體的故事描寫出在特別危險的情況中(友一-七)，信仰和希望令人驚訝地得到新生(友八-十六；特別是九 5-6，11)。

e)瑪加伯書(*Maccabees*)則藉著母子的故事描寫以色列信仰中的希望(加下七 6，9，11，14，17，19，23，29，31-38)。

2)先知書：先知們在其面對「推動救恩歷史的天主/上帝/雅威」所具有的體驗中(依六；耶一 3-10)，一直宣揚著天主/上帝/雅威偉大的烏托邦(↗363 utopia)(耶十四 8，22；十七 13-14；廿三 5-8)：1)他們強調應有具體的倫理道德(↗362 virtue, moral)生活及宗教行為。2)他們也提出天主/上帝/雅威在未來將賜與更偉大的許諾(依二 1-5；耶卅一

31-34；則卅六 25-26；索十四 16；依四十五 14-15)。3)他們將以色列的希望建立在一個將要來到的默西亞(↗669 Messiah)(依七 14；九 5；十一 1-5；米四 14；哈二 23)及上主僕人(*Ebed Yahweh*)(*servant of God*)(依四十二 1-4；四十九 1-6；五十 4-9；五十二 13-五十三 12)身上。

3)智慧書：智慧傳統將以色列的傳統(包括《聖詠》)，應用在以民的禮儀(↗692 liturgy)生活中，特別指出義人有未來，有希望(箴十 28；十一 7，23；廿三 18；廿四 14)，天主/上帝/雅威將保護那些依靠祂的人(詠廿八 7；廿五 2；卅一 7；一一九 16)，希望可以驅散恐懼(詠四六 3；箴廿八 1)，褻瀆者將沒有希望(智二 1-9)。

綜合而論，舊約的希望觀前後有四種型態：1)由於以民的天主論/上帝觀日漸豐富，促使他們的希望觀也日益濃厚，這希望的根源就是天主/上帝/雅威。2)以民把原本具體的允許的福地和後裔兩個概念，提高到具有更深更廣的意義，就是人類救恩(↗455 salvation)的圓滿全福就是與天主/上帝/雅威同在。3)以民將原本專注此世之希望的視野投向那超越死亡的境界中。4)以民希望的目光日漸投注於那將要來到的默西亞身上。

(2) 新約聖經中，將希望建立在耶穌基督身上，祂應驗了舊約中一切的許諾(路廿四 25-27)，祂是經過死而復活的主(↗603 mystery, paschal)，是我們的希望(哥一 27；弟前一 1)。基督徒本身即擁有希望(羅十二 12)。否認耶穌基督的人沒有許諾，也沒有希望(得前四 13；弗二 13；斐三 18-20)。新約雖然在一些著作中(如：對觀福音(synoptic Gospel)，《若望福音》，《默示錄》，《雅各伯書信》)沒有明顯的提到希望，但在四部福音、《默示錄》及《雅各伯書信》中，都曾為基督徒的希望做見證。在保祿宗徒的思想中，希望是在幫助基督徒們能生活在「已經」和「尚未」的張力(羅四 18；哥一 4-5，23)，因此，在他的書信裡，希望的對象或內容就是不可見的奧秘(↗600 mystery)(羅八 24-25)、是救贖(redemption)(羅五 9-10)、是耶穌基督(弟前一 1)、是成義(↗150 justification)(迦五 5)、是猶

太民族的皈依(↗325 conversion)(羅十一25-32)、是我們已得到的救贖啓示(↗472 revelation)(羅八19; 迦五5; 格後四17)、是分享基督的光榮(羅八17; 格後三18; 弗三20; 哥一27)、是永生(↗121 life, eternal)(羅五17; 哥三1-4; 弟前一16; 六12)、是生活的天主/上帝(羅十五13; 弟前四10; 五5)、是天主/上帝的國(天國↗38 kingdom of God)(格前六9-10; 十五50; 迦五21)、是耶穌基督的來臨(格前一7; 斐三20; 得前一3, 10)。由此可見, 新約的希望是「更好的希望」(希七19), 這希望因著耶穌基督而建立在已應驗的許諾之基石上(羅十五12; 依十一10)。換言之, 新約的希望是建立在耶穌的死亡、復活、升天、聖神(↗566 Holy Spirit)降臨的新而永久的盟約(↗588 covenant)之上。所以在新約中也可綜合出四種希望觀:

1) 救恩歷史中的天主/上帝是人最深的希望來源: 人藉著耶穌基督的啓示而認出了三位一體的天主/上帝, 並由此而建立了希望, 所以那些接受並相信耶穌基督的人, 就能夠把救恩的天主/上帝當做最深的希望。

2) 因著天主/上帝第二位的降臨, 人獲得了希望: 藉此希望的力量, 基督徒雖然把握此世, 但也在末世觀的帶領下, 不眷戀著轉瞬即逝的此世。

3) 希望、信仰和愛應該是一個動態性的整體。

4) 信友個人和團體都是有希望者, 也該為自己所懷的希望, 隨時準備著向人提出真正的理由(伯前三15)。

(四) 在神學層面上, 可由四個向度來探討希望:

(1) 系統神學(Systematic theology)的希望觀:

1) 初期教會(↗286 church, primitive): 初期教會頭三世紀, 正面對許多有關基督論(↗449 Christology)的問題, 所以不怎麼注意希望的論題, 但這並非意謂著初期教會不提希望的事。反之, 如: 亞歷山大神學家克雷孟(Clemens of Alexandria 約140-217); 埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、

司鐸奧力振(Origenes 182/5-251) (《希臘教父選集 PG14, 979ff》); 希臘教父、君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)(《希臘教父選集》(PG)52, 549ff); 費若納人芝諾(Zeno(n) von Verona 約371/2) (《拉丁教父選集》(PL)11, 269ff 論希望、信仰與愛); 古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202); 義大利神學家、佈道家、詩人、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約339-397)等人的著作中都提到希望。北非洲西波(Hippo)主教, 西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)在反省希望的論題時, 指出希望的恩惠性、未來性以及個別性, 此三項因素將是希望神學反省中的重要論點。初期教會第一個對希望做較為系統性解釋的是法蘭西神學家、本篤會會士帕斯凱西烏斯(Paschasius, Radbertus 約785-860), 他曾寫了一篇文章討論信仰、希望和愛的神學(《拉丁教父選集》(PL)120, 1435-1458)。

2) 中古時期: 此時有義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160), 他對希望提出見解: 「希望是一種令人渴求精神及永生幸福的德能, 人藉此德能而期待未來的幸福。這未來的幸福一方面是因著天主的恩寵而來; 另一方面則由人的功勞而獲得; 這些功勞或是在希望之前, 或是在所希望的事實, 就是全福的境界之前就具有」(《四部語錄》(Sententiarum Libri Quattuor; Commentaria in quantum Sententiarum III d26, c11139-1142)。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)運用亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的思想體系, 又接受了北非洲西波(Hippo)主教, 西方拉丁教父奧古斯丁及中古時期的神學系統之後, 提出了他的希望論, 共分三個論點:

a) 希望是一種希求力的動態面, 此希求力有四個對象: (a) 希求「善」: 因此它是「懼怕」的相反。(b) 希求「未來的善」: 這未來的善與現今的「享受」不同。(c) 希求「至善」(bonum arduum), 也就是不易達致的善, 所以希望和簡單的願意在「強度」上不同。(d) 希求「可能的善」, 和「絕望」完全不同(《神學大全》

(Summa Theologiae) II-1, q.40, a.1)。

b)希望的三層面：(a)「存有」(↗147 being)面：人是有限的存有，在人的有限中，人仍會渴望趨向無限存有的圓滿境界。(b)「存有論」(↗148 ontology)面：人在自由而理性的存在中，將所希求的四個對象澈底地應用在無限而絕對的善的平面上。換言之，這四個對象就是「絕對的善」、「絕對的未來」、「最高的善」及「最可能的善」。(c)「超性」(↗492 supernatural, the)面：人希望永遠與三位一體的天主/上帝在一起。與人類同在的三位一體的天主/上帝，其本身是希望的型式對象(formal object)；與三位一體天主/上帝同在的幸福及光榮是希望的質料對象(material object)。

c)義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那在其《神學大全》(Summa Theologiae)中，也發揮了基督化的希望，使人懷著更確定性的希望以跟隨耶穌基督(《神學大全》 III, q.1, a.2; q.25, a.4s.c.; q.53, a.1; q.57, a.1, ad.3)。

(2) 希望的主觀面：得救的確實性。中古時期末葉的神秘學家指出：「希望於主體內在的向度」。由於當時唯名論(↗463 nominalism)的興起，也使得近代神學特別注意「希望在主體內的確定性」，可由二位神學家的思想來瞭解：

1)德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德：馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的神學中，一直渴望著能尋求一位仁慈的天主/上帝，所以在他渴求救贖的意念中，希望就成了成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)信仰的因素之一，這希望特別表示出信仰的未來向度。基督徒的希望和一般希望不同；基督徒的希望有二個面目：a)負面性：基督徒十分確定，在宇宙中沒有任何力量可以阻擋天主/上帝的救恩工程(economy of salvation)。b)正面性：基督是上帝臨在(↗677 presence)的確實憑證。

2)德國信義宗平信徒、哲學家康德：康德(Kant, Immanuel 1724-1804)在其《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft, 1787)一書中，曾提出三個問題：a)我能夠「知道」什麼：這

是屬於「理論」的範圍。b)我應該「做」什麼：這是屬於「實用」的範圍。c)我可以「希望」什麼：這是「理論」與「實用」的整合面(理論與實踐↗399 theory and praxis)，也只有宗教才能回答。

康德藉此三個問題答覆了新約聖經《伯多祿前書》三 15 所提出的要求，同時他也答覆了當時人們所提出的另外一個問題，即：基督徒為什麼有希望？他的回答是：人只能藉著希望而信賴天主/上帝/神，因為：a)只有天主/上帝/神才能使人得到罪(↗591 sin)的赦免。b)靠著希望才能使人有勇氣在歷史中，走向未來那更完美的境界。c)人只有在希望中才能把握住未來。

3)只有在希望中，人類才能避免兩個極端的態度：a)過分樂觀主義：德國哲學家、作家、美學家萊辛(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1781)認為：這是宇宙內的進步思想，即人能夠靠自己的力量達到圓滿的境界。b)悲觀主義：猶裔德國哲學家、評論家、聖經學家門德爾松(Mendelssohn, Moses 1729-1786)認為：這種主義為人類整體終將走向墮落。

只要能避免上述二種極端，人類在理論及實用的層面上，便能達到目標，因為人一方面理解自己所知道的理論；另一方面又能實踐此種理論，二者相互配合，必能促使人走向宇宙的中心。

(3) 希望的社會面：在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中很少提到希望的社會面，因為希望的社會面，轉而進入了非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信仰的領域中，如：啟蒙運動、唯心論/觀念論(↗712 idealism)、辯證唯物論(dialectical materialism)等。現今神學界興起了二種相互關聯的神學思潮，就是政治神學(↗295 theology, political)及解放神學(↗607 liberation, theology of)，這些神學思想特別指出基督徒在社會、政治層面的使命。因為基督徒生活在末世的希望中，所以他(她)對一切政治、經濟、文化、社會都有建設性、批判性的意見。同時，基督徒更以積極性的關懷和創造性的動力進入世界中，藉著參與此世的一切，而能具體生活出那創造未來及賜與救恩之天主/上帝/神的

面目。

(4) 希望的末世面(末世論 ↗ 90 eschatology)：教會是個懷有末世希望的團體，她忠實地跟隨耶穌基督，為人類及世界犧牲一切；靠著信仰她也分享耶穌基督的復活光輝而生活在新天新地(new heaven and new earth)中。法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)神父，特別指出世界與宇宙的未來，他認為：近日人類所面對的大危機，正要求著全世界、全人類，要對未來的生存行動投入更大的心力，如此才能使全人類生活在圓滿之境，這圓滿之境的中心，就是基督徒所相信的耶穌基督及天主聖三/三一上帝。換言之，天主聖三/三一上帝終將吸引整個宇宙走向那末世性的圓滿境地，即：新天新地(默廿一-廿二)的來臨。

(五) 教會訓導權(↗ 418 church, magisterium of the)：

(1) 教會訓導權大多是在「保護信仰」的立場中，提出希望的概念。如：1329年3月27日《於主田園》憲章中，反對埃克哈特(Eckhart, Meister)的錯誤的思想(DH 958-959)；1679年3月2日有關教廷教義部(↗ 427 Congregation for the Doctrine of the Faith)法令，譴責放縱主義(Libertinism)的65條錯誤(DH 2207-2214)；1713年9月8日有關《天主的獨生子》(Unigenitus Dei Filius)憲章中，譴責異端(↗ 461 heresy)的錯誤(DH 2453-2467)。

(2) 1547年1月13日特利騰大公會議(↗ 355 Council of Trent 1545-1563)第六場會議中的成義法令：《既然在此時代》(Cum hoc tempore)中，將希望視為準備成義的行動(DH 1526)；甚至在第十四章強調：這希望和「善行」有關(DH 1545, 1576)；第七章強調：希望是藉著聖神而傾注於那些成義者的心中，且在他們內依附著的恩惠(DH 1530)；第十三章強調：人對自己的得救並無絕對的把握，而是靠著天主/上帝的恩寵(DH 1541, 1533)。

(3) 1965年12月7日梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，則將耶穌基督在福音中宣講的希望，和人類的喜樂憂慮予以連在一起(GS 1, 93)(DH 4301-4345)。

(六) 在系統神學(Systematic theology)中，因著人類近日共同產生的問題(如：人口膨脹，人權問題 ↗ 16 right, human, 國際債務，生態環境……等)而特別注意以下四點：

(1) 應在現今思想中，指出希望所具有的作用與地位。

(2) 應指出希望是人學(↗ 438 anthropology, Christian)方面的基本因素，人類的存在中如果沒有希望，根本無以生存。

(3) 應指出希望的教會面，基督面、天主聖三/三一上帝面。

(4) 應指出希望本身的豐富內涵。

如此，方可將希望動態與靜態二方面的向度表達出來。期盼在希望神學中，也能與中國文化社會生活中的希望觀相結合，成為中國本地化/本位化(↗ 98 inculturation)的希望神學。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

本篤十六世(Benedict XVI)著，王愈榮譯，《在希望中得救通論：論基督徒的希望》，台北：天主教會台灣地區主教團，2008。

雷翁·杜富(Léon-Dufour, X.)主編、聖經神學辭典編譯委員會編譯，《希望》，《聖經神學辭典》，第321號，台北：光啓出版社，pp.809-813，1990。

思高聖經學會編著，雷永明、陳維統主編，《希望，望德》，《聖經辭典》，第659號，香港：思高聖經學會出版，pp.298-299 2004。

Alves, R. *A Theology of Human Hope*. Washington, 1969.

Boros, L. *Living in Hope: Future Perspectives in Christian Thought*. London, 1969.

Kerstiens, F. "Hope." *SM*, vol. 2. 61-65.

Macquarrie, J. *Christian Hope*. New York, 1978.

Moltmann, J. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New

York: Herder and Row, 1967.

Moltmann, J. *Hope and Planning*. New York, 1971.

谷寒松

## 211 希臘主義

xīlàzhǔyì

### HELLENISM

參閱：81 文化 140 西方哲學 650 歐洲神學 168  
自然宗教 673 諾斯底主義

(一)概念說明：希臘主義(Hellenism)一詞，希臘文為“Hellenismos”，源自古代希臘名詞「Hellas 希臘」，即今日的「Greece」，其公民謂之「hellen」。其意義有二：廣義而言，代表古代的希臘文化及思想。狹義而言，指十九世紀中葉開始，指亞歷山大大帝(Alexander the Great, 336-323)在遠征勝利後(公元前 334)，融合羅馬、埃及等文化(↗81 culture)，所形成的思想觀念、風俗習慣、藝術風格等民族特性，以及日後所推行的希臘文化運動。此希臘文化隨著軍隊的足跡，深入近東和中東一帶，使原來不屬於希臘文化的民族，也逐漸地接受希臘文化。

直到羅馬帝國繼承了希臘帝國後，希臘主義也隨著羅馬的勢力更為廣傳，逐漸地進入西方。而所謂「希臘文化主義」時代，也因此延後至公元後三世紀甚或五世紀。當然，在與各種外國文化密切接觸後，希臘文化本身也起了顯著的變化，與古典時期的希臘文化有很大的不同。因而希臘主義一詞，也就用來指稱這時期的希臘文化，以別於古典的希臘文化。

(二)希臘主義對基督徒的思想與生活有很大的影響，若僅看聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)廿七卷書，全部以希臘文寫成就知道了。公元二至四世紀，教父(↗400 Church, Father of the)時代，尤其是希臘教

父，也顯然在希臘的思想形式下，反省耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)。希臘主義便在基督宗教(↗436 Christianity)教義(↗407 doctrine)和神學(↗385 theology)的塑成和發展上，留下了深刻的痕跡。

(三)希臘主義的特色包含下面幾點：

(1) 占星學(astrology)：占星學始於巴比倫。此種古代的卜算之學，有著很深的宇宙論(↗189 cosmology)根據：宇宙天體原一種可以依據科學卜算的固定秩序來運行的；而人、事的運轉，則緊緊於宇宙天體的活動。因此世事也可根據個人的出生時日預先占出來的一種宿命論(↗483 fatalism)之理論。它所關心的不是以個人的命運為中心；而是以團體為中心。

(2) 君王祭禮：這是一種繼承自古代的宗教(↗266 religion)遺產的祭禮。美索不達米亞諸國很早就將君王與神祇連起來，如古代的埃及法老王便是。相傳公元前 331 年，亞歷山大大帝探問亞敏(Amum)的神諭，當時，埃及司祭曾向他呼號為：「亞敏神之子」；自此，亞歷山大有意強制地施行此種祭禮。不過也有人認為，對亞歷山大的祭禮，開始於亞歷山大死後；至於將在世君王奉為神祇則始自仆托肋米一世(Ptolemy I 323-285)。只是這種對君王的祭禮很快便變成一種在政治上的示忠；在宗教層面上的信念反而成了次要。君王祭禮在多神論(↗184 polytheism)宗教中是可接受的事；只有當它與一神論(monotheism)信仰(↗315 faith)的猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)和基督宗教相遇之時，才會引起劇烈的衝突。舊約(↗687 Old Testament)中，《瑪加伯傳》便是這種衝突的最佳說明。

暗示在君王祭禮中的是人、神的一體關係。二者之間並無顯著鴻溝。許多希臘神話的英雄都由人(母)神(父)所生。事實上，神有許多種，有人生而為之，有人致力得之。因此，有些被奉為神的人，是毫不相稱神的稱號的，仆托肋米一世之後的許多希臘、羅馬帝王便是。

(3) 魔術(magic)、奇跡(↗229 miracle)：這是神的記號，是神透過人的中介給予干預之意。這個人通常是個學問淵博之士，對神必恭必敬，但最重要的是記得正確的咒語(及姿勢)，以及知道所呼號的神祇的主要功能。在希臘時代，奇跡主要是為治病。因為疾病是惡魔的傑作，所以要戰勝疾病，首先就要診斷：就是要正確地認出且呼喊出這惡神的名字，然後才能命令他離去。這種現象與新約聖經的治病、驅魔奇跡有不少雷同的地方(谷五 1-17)。此外，求醫者也可以睡在神廟中，希望神藉夢境或神視(vision)給予醫治。

(4) 神諭(oracle)：希臘傳統中，神諭的代言人稱為先知(↗159 prophet)。他有神力附體，神態有若瘋狂。通常，神諭的能力是連於某特別地點及某有關神祇的，例如：希臘著名之城市德耳斐(Delphi)就是神諭的聖地；其中，主要神祇即理智之神阿波羅(Apollo)，阿波羅神廟座落於帕納索斯山坡上還有阿波羅妹妹的雅典娜神殿最為有名。求問神諭有很繁複的程序，而求問的內容可以大至國家軍事，小至個人命運。

(5) 宗教的混合主義(↗485 syncretism)：希臘宗教的最大特色就是混合主義；兩個本來不同的神(也許能力和功能都相仿的)現在混而為一，甚至連他們的祭祀也結合起來。例如：羅馬的主神丘比特(Jupiter)，就與希臘的至上宙斯(Zeus)結合為一；又例如：埃及的色辣丕斯(Serapis)，在傳到希臘後也被等同為宙斯，並且在外形打扮上也變得與宙斯相似；與農業有關的神更是如此，例如：五穀之母神本來有許多種不同的形式，但慢慢的其中較有名的一種脫穎而出，終於涵蓋了其它母神。宗教混合主義的許多結果之一就是「容忍」和「同情」，與其他宗教人士很少產生磨擦和仇恨。混合主義也會導至「泛神論」(↗255 pantheism)的產生，甚至加速對一個神聖實在界(↗637 reality)的追求。希臘哲學早有這種思想，認為在許許多多神後面其實只是一個神聖實在。

(6) 對宗教的排斥：很奇怪地，尤其與上一點連起來簡直就是互相矛盾地，就是在希臘思想中，竟然也有一股排斥宗教的暗流。公元

前五世紀中期開始，詭辯家索菲斯特(sophists)就是著名的反宗教人士；而在詭辯家以前，早有雅典本土的哲學家機械論者安納薩哥拉斯(Anaxagoras 約 500-428 BC)，首倡懷疑論/懷疑主義(↗697 scepticism)的種子。在諸詭辯家中，又以思想傾向相對論/相對主義(↗299 relativism)與懷疑論/懷疑主義的普洛達哥拉斯(Protagoras of Adbera 約 180-410)最為有名。而由古希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)的學生安提斯泰尼(Antisthenes 約 444-368)所創之犬儒學派(Cynicism)，亦都鄙棄宗教信仰，主張清心寡欲、回歸自然與俗世的榮華富貴。

(7) 哲學(philosophy)：希臘主義時代，最有名的哲學是伊比鳩魯主義(Epicureanism)和斯多亞主義(↗501 Stoicism)。伊比鳩魯(Epicurus, 341-271)受原子論(atomism)的影響，以為一切皆係原子。但他並沒有否認天主/上帝/神(↗30 God)的存在，只認為天主/上帝/神對人類(↗11 man)漠不關心，因而人對天主/上帝/神的恐懼及對死亡(↗154 death)的恐懼都是毫無根據的。智者因為無懼於死亡，故能保持心神寧靜，而達致人生的最大幸福。因而哲學的目的就是得享快樂的生命，而還在於知道快樂的範圍和限制。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

章雪富著，《聖經和希臘主義的雙重視野：奧利金其人及神學思想 *Twofold Perspectives of the Bible and Hellenism: Origen's Life and Thought*》，北京：中國社會科學院出版，2004。

Cohen, S. J. D. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Rostovtzeff, M. I. *The Social and Economic History of the Hellenistic World*. 3 vols., 1941.

Tarn, W. W. and Griffith, G. T. ed. *Hellenistic Civilisation*. 3rd. 1952.

Zacharia, K. *Hellenisms: Culture, Identity, and Ethnicity from Antiquity to Modernity*. Aldershot, England; Burlington, Vt.: Ashgate/Variorum, 2008.

編譯

## 212 決定論

juédìng lùn

### DETERMINISM

參閱：483 宿命論 624 預定 164 自由 181 全能  
546 楊森主義 131 加爾文主義

(一) 概念說明：決定論(determinism)一詞，源自拉丁文的動詞「*determinare* 決定」；以及「-ism 主義、學說」。指一切事物所具有的，不因人們意志而轉移的必然性和因果制約性的一種哲學學說。從人生、生活、思想、信仰(↗315 *faith*)的層面而言，指存在某種過人的力量，即人生及宇宙的先驗性/超驗性定命。主張：在因果與果之間，存在著一種嚴格的、必須的、無可避免的依存關係；換言之，宇宙間的所有事件，都已由其「先前的」與「同時的」現象所決定，即：它不可能以另一種面貌出現。因而，只要清楚而確知事件的情況，它的結果是可以準確預測的。這種理論將偶然性、自發性、自由等等消弭於無形，不然便只將之視為「來自人的無知或方法」上的錯誤。

宿命論(↗483 *fatalism*)有時被等同為決定論，但二者畢竟不同。宿命論不太注意人類(↗11 *man*)的自由意志及倫理責任；換言之，它沒有奮鬥及追求理想的精神。決定論則把人的意志放進一連串機械性的因果關係(*causality*)(*cause and effect relationship*)中。

(二) 嚴格而論，遲至十八世紀，決定論才正式進入哲學(↗344 *philosophy*)和科學的言語領域。決定論有多種具體的形式：

(1) 形上決定論/形上決定主義(*metaphysical determinism*)：指堅持有一種絕對的必然性，管轄所有的存有物(↗147 *being*)和它們之間的關係。

(2) 文化決定論/文化決定主義(*cultural determinism*)：指個人的成長包含三種因素，即文化(↗81 *culture*)陶成、他人教育、個人自

由。此主張將文化因素視為最影響人成長之決定性的因素。

(3) 心理決定論/心理決定主義(*psychological determinism*)：認為人的心理生活受到內外情勢，如遺傳、教育、經驗、境遇等所限定，而影響以後的行為，因此人沒有真正的自由意志(*free will*)只是空談罷了。

(4) 物質決定論/物質決定主義(*material determinism*)：則教導說：物質世界中的一切現象都是互有關連的，人可以準確地預測未來，以達到實用的目的。

(5) 自然決定論/自然決定主義(*natural determinism*)：指依據大自然的規律，做為行動與判斷的準則。

(6) 倫理決定論/倫理決定主義(*ethical determinism*)：主張人的意志行為是被一種群眾的行為、動機所制約，以及有意識或無意識的瞬息心理狀況所決定的理論。

(7) 道德決定論/道德決定主義(*moral determinism*)：與倫理決定論/倫理決定主義相同。

(8) 哲學決定論/哲學決定主義(*philosophical determinism*)：認為人的自由是無法瞭解的，因此，在宇宙整體中不應有自由的因素，皆為因果律所決定。

(9) 神學決定論/神學決定主義(*theological determinism*)：可以瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(*Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564*)的理論為代表。他認為：天主/上帝是無限的，祂是唯一真正的運作者，而所有受造物都只是祂的工具下的大前提。加爾文肯定，人(由於原罪↗341 *sin, original*)已毫無影響他得救恩(↗455 *salvation*)的自由可言，他只是天主/上帝的僕役而已。全能及全知的天主/上帝早已命定世上(尤其是一生中)的所有事件；無人能抗拒，有人昇天堂(↗52 *Heaven*)或下地獄(↗139 *Hell*)，都全是天主/上帝的命定(預定論↗625 *predestination*)。

至於泛神論(↗255 *pantheism*)的決定論的代表人物則是荷蘭、葡萄牙猶太人、哲學



家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)。他的出發點是實體(↗641 substance)；實體是無限的，化作各種模式；那些表面看來是個別的存有物，其實只是唯一實體的模式。宇宙間各種過程各種事件都已完全決定；偶然全屬烏有，真正的自由也不存在。

(三)決定論與宿命論與真正的基督徒神學(↗442 theology, Christian)思想不配合。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)依據聖經的道理：(1) 447年7月21日教宗良一世(大良)(Leo Magnus 440-461)，在致阿斯托加(Astorga)主教圖里比烏斯(Turribius)書《多麼可讚美地》(Quam laudabiliter)(DH 283)；(2) 561年5月1日教宗若望三世(Ioannes III 561-574)，在葡萄牙布拉加(Braga)反對普利西廉主義(Priscillianists)的第一屆地區會議中(DH 459)；(3) 1418年2月22日康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance 1414-1418)第八次會議，在教宗馬丁努斯五世(Martinus V 1417-1431)所頒布的《在諸事中》(Inter cunctas)詔書中(DH 1177)；(4) 1459年11月14日教宗碧岳(庇護)三世(Pius II 1503)，在《我們這樣接受》(Cum sicut accepimus)的詔書中，譴責扎尼努斯(Zanus de Solcia)一些錯誤命題，不接受「決定論」的說法(DH 1364)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

尼爾生(Nielsen, K.)著、鄭曉村譯，《自由與決定論》，台北：金楓出版社，1987。

李明華著，《歷史決定論的現代詮釋》，廣州：廣州人民出版社，1999。

蔡量著，《知識決定論：對人類力量源泉的揭示》，北京：北京日報出版，1988。

Bobzien, S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press Oxford New York: Oxford University Press, 1998.

O'Rourke, M. and Shier, D. *Freedom and Determinism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2004.

Salles, R. *The Stoics on Determinism and Compatibilism*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate Publications, 2005.

## 213 良心

liángxīn

CONSCIENCE

參閱：362 倫理道德 360 倫理行為 164 自由 440 基督徒倫理生活 345 哲學倫理學 361 倫理神學 591 罪 592 罪咎

(一)概念說明：良心/良知(conscience)一詞，源自拉丁文「com, cum 和、同、以及」及「scire 知道、知識」，指知識分享的行為，即人類普遍的經驗，可說是道德意識中，對義務、應該、辨別是非、善惡的整體性判斷能力。這是人類(↗11 man)各文化(↗81 culture)的普遍經驗；古人以心、腰(孟子則以良知、良能)來表達。因此「良心」一詞，很難下確切的定義。或許「良心」可說是存在倫理道德(↗362 virtue, moral)的意識中。基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)認為良心是人對天主/上帝/神(↗30 God)負責，所做的倫理判斷及倫理行為能力。宗徒保祿則強調良心是三超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)：信德(virtue of faith)(信仰↗315 faith)、望德(virtue of hope)(希望↗210 hope)、愛德(virtue of love)(愛↗604 love)行為的泉源(弟前一 5)。

(二)聖經(↗571 Bible)：「良心」一詞，在舊約(↗687 Old Testament)聖經中只出現一次(智十七 11)；但是天主/上帝不斷召叫選民忠於盟約(↗588 covenant)的呼聲貫串整個舊約。新約(↗611 New Testament)中福音(↗642 Gospel)雖未提及該詞，但耶穌基督(↗296 Jesus Christ)訓誨所強調的重點，卻由外在的行為轉到內在的意向。該詞在新約其他著作中共出現 30 次。保祿融合當時的概念及希臘詞彙將「良心」視為基督徒道德信息的核心。就新約聖經作者而言，「良心」意指：「在信仰的光照下，對生活中的道德意識，以及個人處境所做的評量」。

編譯

(三)歷史上的詮釋：希臘哲學(↗344 philosophy)將「良心」視為：「道德判斷中的自我意識」，而不將「良心」侷限於「對與錯的抽象知識上」。甚至也看出「良心」運作，不只是在「事後」，也是在「事前」及「事中」。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)是將良心納入「反省批判」的倫理神學(↗361 theology, moral)中的第一人。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)將良心視為：「人內在正義法庭之意識」。英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)、奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)則以進化論/進化主義(↗521 evolutionism)及心理學(psychology)的觀點來看良心。英國神學家、初為安立甘教會神職、1845年轉入天主教會、後成為樞機紐曼(Newman, John Henry 1801-1890)及丹麥信義宗神哲學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)則重新把握了傳統的根基，視良心為道德評量能力或行為的功能性指引。

(四)一些良心的問題：在一般的良心問題/良心個案(case of conscience)中，探討一些教會倫理、法律及禮儀(↗692 liturgy)方面有關良心方面的難題：1) 集體良心/集體良知(collective conscience)：指良心的社會面，指人類群體分享共同的善惡標準及原則。2) 錯誤的良心(erroneous conscience)：在道德之判斷上，良心因某些理由，如：缺乏正當教育、他人及社會環境的不正確影響，而產生主觀的、不正確的不合乎客觀標準的良心判斷。3) 粗糙的良心/寬鬆的良心(lax conscience)：指人在其行為上表達出較為馬虎散漫，不嚴格注意社會、宗教團體或神律(↗375 law, divine)的良心規範。4) 窄小的良心/細微的良心/多疑的良心(scrupulous conscience)：指事情行為之後所引起內心懷疑不安的良心狀態。一般倫理神學(↗361 theology, moral)、哲學(↗344 philosophy)將其視其為心理病態，因為，此病症是將無罪視為有罪，小罪視為大罪。

(五)良心的層次：良心不是一個特別官能、能力或行動，也不僅是無意識的超我或罪咎(↗592 guilt)感的結果，而是具有實現價值需求之整體性的判段能力。良心的經驗可分為三個層次來描述：

- (1) 一個人用良心謹慎考慮具體的道德行為，以發覺他「應該」做什麼，或「不應該」作什麼。
- (2) 良心亦指道德原則的知識，且引申包含那些輔助道德原則的規則(輔助原則↗628 subsidiarity, principle of)。
- (3) 但良心最基本的意義，是指個人的道德意識；它是具有道德責任感之人之自我知覺。這種意識的覺醒是一種逐漸發展的過程：從小學習控制行為，經聽從父母規定；到六、七歲時開始看出規定的內在理由及價值；最後成長到不顧任何外在法律及權威而做出道德上「對」的行為。但似乎只有少數人能達到這種道德成熟的層次。

(六)良心的神聖性及自由：

- (1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中強調：「良心是人最秘密的核心和聖所」(GS 16)(DH 4301-4345)。因此，別人要尊重它，自己也要尊重它。一般宗教傳統稱良心是道德意識的核心成分，即是對「做一個負責的人」的內在知覺。
- (2) 良心的運作是自由的；而人類的自由不是絕對的。在無知或情緒不穩時，道德原則會變得模糊，而自私或錯誤地評估事實，決定並做出公認的道德錯誤行為，會帶來所謂「錯謬的良心是不容侵犯的」；所以此時個人仍須隨從自己在主觀方面認為「正確的良心」。因將來人受天主/上帝的審判(↗659 judgment)是依照人認為正確的良心。客觀而言，良心不是絕對無誤的；主觀方面而言，良心雖然是不可侵犯的，但這並不表示良心永遠不會犯錯；即使好人也有犯錯的時候。所以當人困惑或與權威有所衝突時，就該以謙卑、開放的態度尋找諮商。在聖經或教會訓導權(↗

418 church, magisterium of the)教導中尋求指導，並在祈禱(↗331 prayer)中轉向天主/上帝，免得因無知或自欺而陷於錯誤。

### (七)良心的形成：

(1) 人有義務隨從良心，也同樣有義務按照客觀的標準來培育自己的良心。換言之，除了忠實隨從良心之外，仍應為重複做決定的型態負責。由於負責的選擇要求人尋求所有相關的資訊，所以正確良心的形成，不只在於人家告訴你怎麼做，而更必須脫離盲目的選擇，進而受客觀標準或規範的引導。這並不意謂不經思考就接受權威所定的法律，而是指在去做事時，要忠於理智規律、查覺自己的義務及此行為可能的後果，就是：「在道德上，正確的行爲都具有正確的理由」的意思。

(2) 基督徒還受福音(↗642 Gospel)及教會(↗411 Church)教導的指引，也受祈禱(↗331 prayer)及天主/上帝恩寵(↗353 grace)的幫助。法律所提供的指導要點對慎思熟慮很重要，平常只需稍加反省即可；但有時候沒有特殊法律可依循，有時即使有國家或教會的法律，良心仍須根據更高的律則(良心律)而做出不服從的決定。對重大事情輕易下決定、根據不充足的資訊下判斷等等情形都會導致「錯謬的良心」。經常不聽良心的呼聲，會減低對價值的敏感度，且扼殺自己的良心。由於人人都有此道德感或知覺，所以良心存在於每個正常人身上。但「正確良心」不是一蹴可及的；它在人的一生中是逐漸形成及發展的。發展到最後，良心乃成為道德成熟者的意識。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 吳宗文著，《良心問題》，台北：聖多瑪斯總修院出版，1980。
- 華德(Vawter, B.)著、胡安德譯，《以色列人的良心：充軍期前的先知》，台北：華明書局出版，1984。
- 海霖(Håring B.)著、能慮譯，《身體力行—開展基督徒的社會責任》，台北：光啓出版社，1992。
- 詹德隆著，《基本倫理神學》，三版，台北：光啓出版社，第八十一章，pp.124-178，1993。
- Sloyan, G. S. 著、吳富帛譯，《道德與良心》，台中：光啓

出版社，1973。

Böckle, F. *Fundamental Moral Theology*. Dublin: Gill and MacMillan, 1980.

Goh, Paul Lian-Kok. *A Christian Methodology of Moral Judgment*. (unpublished thesis). Faculty of the Weston School of Theology, 1988.

Katchadourian, H. A. *Guilt: The Bite of Conscience*. Stanford, Calif.: Stanford General Books, 2010.

Maclure, J. *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal : Boréal, 2010.

Rosmini, A. *Conscience*. Durham: Rosmini House, 1989.

編譯

## 214 君士坦丁堡第一屆大公會議

jūnshìtǎndīngbǎo dìyījiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF CONSTANTINOPLE I

參閱：412 教會史 22 大公會議 566 聖神 223 亞略主義

(一)概念說明：君士坦丁堡第一屆大公會議(Council of Constantinople I)，為教會第二屆大公會議，381年5月到8月在君士坦丁堡舉行。

### (二)會議背景：

(1) 325年舉行的尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)雖然絕罰了生於利比亞之北非神學家、天主教亞歷山大司鐸亞略(Areios 約 250-336)的異端(↗461 heresy)，這種異端卻沒有隨著亞略本人的過去而消聲匿跡。反之，它分成許多不同的派別，在帝國內繼續橫行。其中有一派由於它的領導人是君士坦丁堡的主教馬克多尼烏斯(Makedonios +364前)，其思想注重基督與蹟的神學(↗385 theology)探討，趨向半亞略主義(Semi-Arianism)而得名。藉著他的職位，他強烈地迫害遵重尼西亞大公會議的信徒；將他們拘禁，甚至用種種理由，送到地方法庭前。由於他的殘酷，360年他被罷黜，364年逝世；雖然如此，他的追隨者仍然眾多，稱

為馬克多尼烏斯派(Macedonians)。

如果說亞略攻擊天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的第二位，馬克多尼烏斯和他前輩的分別在於他否認天主/上帝/神(↗30 God)的第三位—聖神(↗566 Holy Spirit)。在他看來，聖神低於聖父及聖子，他是由天主聖子(Son of God)「所造」的受造物。

埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)、古小亞細亞(今土耳其)神學家、卡帕多細亞(Cappadocia)教父(↗400 Church, Father of the)巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約330-379)、小亞細亞的卡帕多西亞(今土耳其)神學家、教父額我略(Gregorios Nazianzos 約329-390)及東方的基督宗教神學家狄迪莫斯(Didymus the Blind (of Alexandria) 313-398)都曾經口誅筆伐地攻擊這種異說。369年，教宗達瑪蘇斯一世(Damasus I 366-383)在羅馬舉行會議，宣稱：聖父、聖子和聖神都是同一至聖性體。374年，教宗達瑪蘇斯一世在另一屆羅馬會議中，以致東方主教若干書信碎片，正式宣布馬克多尼烏斯的學說是異端(DH 144, 147)。

379年君王葛拉蒂安(Gratian 375-383)任命迪奧多西(Theodosius I, 379-395)為他在東方的共同君王(co-emperor)。迪奧多西清楚知道，在他的國境內，宗教的分裂(↗267 Schism)已經到達不容忽視的地步，乃決定舉行一屆大公會議來平息紛爭。381年有大約一百五十位主教齊集在君士坦丁堡，他們大部分都來自東方。君王御請他們恢復教會內的和平，並答允他們對於大會的訓令將給予法律上的認可。

### (三)會議的召開：

(1) 會議在381年5月正式開始。它達成了三項任務：首先是：恢復君士坦丁堡教座的正統傳承。長久以來，君士坦丁堡主教的職位都落在「亞略主義」(↗223 Arianism)者或「半亞略主義」者的手裡。這次大公會議一開始便罷黜了該城思想傾向亞略主義主教君士坦丁堡的主教馬克多尼烏斯。另選納西盎的額

我略接替他的職務。雖然後來由於種種原因，額我略終於辭去了君城主教的職位，不過君士坦丁堡這個城市總算從亞略主義的氛圍中解脫出來了。

(2) 其次，大公會議不僅重申尼西亞大公會議的信仰(↗315 faith)，並在《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)中，明確地公布天主/上帝三位是同實體的(↗155 homoousios)並共永恆的道理(DH 150)；以及在381年7月9日修訂的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中，譴責不合《君士坦丁堡信經》的信仰(DH 151)。雖然，學者現在已經很難確知《君士坦丁堡信經》的起源，不過，可以確定的是，它是天主教會(↗44 Church, Catholic)第一次正式地公認天主/上帝至聖三位的信理(↗310 dogma)。《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)沒有提及聖神，在提及聖子降生(↗332 Incarnation)的時候，也只說：「(祂)從天降下，成為血肉」；《君士坦丁堡信經》卻明顯地加進聖神的德能：「從天降下，且因聖神由童貞瑪利亞取得肉軀而成為人」；最後關於天主聖三的第三位，《君士坦丁堡信經》有詳細的敘述：「又(信)聖神，是主是具有生命者，祂由聖父聖子所共發，祂與聖父聖子，同受欽崇，同受光榮。」

(3) 最後大公會議還頒布了四項教會法：1) 譴責各種類型的亞略主義和馬克多尼烏斯主義。2) 限制所有主教的司法審判權，在其所屬的地方教區之內。3) 肯定君士坦丁堡主教的優越地位，因為君士坦丁堡已經變成了新羅馬。4) 宣布馬克西莫斯作君城主教的祝聖無效。

(四)有關這次大公會議的「大公性」問題：

值得注意的是：參加此次大公會議的與會教長們，差不多全是東方教會(↗225 Eastern Church)主教；它非但不是由教宗所召開，教宗甚至沒有派遣欽使到來主持會議。整個會議的背後策劃人，都是那兩位執政的君王。會議之後，也只由君王頒布會議的法令。但與會的教長們有許多卻喜歡稱它為「大公」會議，雖然納西盎的額我略對於這事頗

不以爲然。直到現在，也沒有任何證據顯示，教宗達瑪蘇斯一世(Damasus I 366-383)，在382年所舉行的羅馬地區會議中，接受此次會議的提案(DH 152-180)。然而，在東方，它的大公性從451年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)中，明顯地得到肯定。加采東大公會議接受並且隆重地宣讀《君士坦丁堡信經》，將它與《尼西亞信經》同列。在西方，教宗額我略一世(Gregorius Magnus I 590-604)，追隨教宗維吉利烏斯(Vigilius 537-555)和教宗白拉奇二世(Pelagius II 579-590)的榜樣，僅在教義(↗407 doctrine)的問題上，承認它爲一次大公會議；換言之，只接受有關聖神及譴責亞略之亞略主義與馬克多尼烏斯的理論的定斷的信理(defined dogma)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 鄒保祿著，〈君士坦丁堡第一屆大公會議與天主聖神〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.159-177，1981。
- Nichols, A. *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*. San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 2010.
- Odahl, Ch. M. *Constantine and the Christian Empire*. London; New York: Routledge, 2010.
- Riedinger, R. ed. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*. Berolini: in aedibus Walter de Gruyter, 1990.

編譯

## 215 君士坦丁堡第二屆大公會議

jūnshìtǎndǐngbǎo dìèrjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL OF CONSTANTINOPLE II

參閱：412 教會史 22 大公會議

(一)概念說明：君士坦丁堡第二屆大公會議(Council of Constantinople II)，是教會第五屆大公會議，由拜占庭皇帝尤斯蒂尼安努斯(Iustinianus I Flavius Petrus Sabbatius 527-565)

所召開。於553年5月5日至6月2日舉行，共有一百六十八位主教(多數來自東方)參加。

(二)會議背景：此次會議的召開，主要是爲審查並懲罰《三文件》，或《三著作》(The Three Chapters)，即：摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia 約350-428)、安提約基學派(↗192 Antioch, School of)神學家、敘利亞主教狄奧多萊(Theodoret 386-457/466)及托名爲厄得撒(Edessa)主教、神學家、翻譯學家伊巴斯(Ibas of Edessa 約380-457)的著作。當時教宗維吉利烏斯(Vigilius 537-555)雖然人在首都，卻拒絕參加會議；不過到後來，還是向君王屈服，核准了這次大會。

(三)會議的經過及法令，會議共分八期：

(1) 前三場會議：力圖說服教宗參與未果；從第四場開始，會議乃集中討論《三文件》(The Three Chapters)的內容：摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯的著作被指爲奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)，因而遭受譴責；安提約基學派神學家、敘利亞主教狄奧多萊的著作因與濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)有衝突，故亦被判爲異端(↗461 heresy)；只有誤以爲是厄得撒(Edessa)主教、神學家、翻譯學家伊巴斯的作品，經大會決定，並非出自伊巴斯之手，故此他本人得以免罪。

(2) 第八場會議：553年6月2日發表了一份教義(↗407 doctrine)聲明，針對《三文件》附上十四條絕罰(↗543 excommunication)(DH 421-438)；聲明中重新宣布對天主聖子(Son of God)降生(↗332 Incarnation)的信仰(↗315 faith)，堅持加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的權威性，藉此爲會議譴責《三文件》一事作辯護。

第1至10項絕罰摘取亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)基督論(↗449 Christology)的精髓，杜絕任何「將基督分作兩個位格」(↗206 person)的奈斯多略主義。最後四項絕罰分別譴責從埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)開始到小亞細亞人，428

年任君士坦丁堡主教奈斯多略(Nestorius, 約+451), 以及《三文件》中的三位主角。

(四)教宗(↗403 Pope)的反應：教宗維吉利烏斯(Vigilius 537-555)本來拒絕出席君士坦丁堡第二屆大公會議，但他終就敵不過政治的壓力，發表了兩個典章，接納了會議對《三文件》的譴責；不過，對會議前十項絕罰中所提及的教義問題，他卻隻字不提。

(五)對會議的評價：從神學(↗385 theology)的觀點而言，此次大公會議的決定，粉碎了任何奈斯多略的傾向進入加采東大公會議思想的危險。然而更大的危機是在於一性論(↗4 monophysitism)。君士坦丁堡第二屆大公會議解決了兩個性體在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)一個位格內結合的事實(二性一位的結合/位格的結合↗6 hypostatic union)，卻沒有著手處理基督人性的問題，因而導致後世對在基督內兩種「意志」和兩種「能力」的爭執。這正是下兩屆公會的主題。不少現代神學家感到君士坦丁堡第二屆大公會議代表的是新加采東主義(Neo-Chalcedonism)的勝利，也就是過份強調濟利祿的基督論(↗449 Christology)，而失去一套完善基督論必須保有的平衡。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Murphy, F. X. *Constantinople II et Constantinople III*. Paris: Orante, 1974.

Nichols, A. *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*. San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 2010.

Odahl, Ch. M. *Constantine and the Christian Empire*. London; New York: Routledge, 2010.

Riedinger, R. ed. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*. Berolini: in aedibus Walter de Gruyter, 1990.

Wordsworth, Ch. A. *Church History. Vol. III, Continuation from the Council of Constantinople, A.D. 381*. New York: J. Pott, 1892.

編譯

## 216 君士坦丁堡第三屆大公會議

jūnshītǎndǐngbǎo disānjiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF CONSTANTINOPLE III

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：君士坦丁堡第三屆大公會議(Council of Constantinople III)，是教會歷史中第六屆大公會議。於680年11月7日至681年9月16日，在君士坦丁堡舉行。

#### (二)會議背景：

這屆大公會議的召開原是為了解決單志論(↗508 monotheletism)所引起的問題。原來君士坦丁堡宗主教塞爾吉烏斯一世(Sergius I 610-638)，為了促使東方的一性論(↗4 monophysitism)者與正統基督徒再次結合，乃引進折衷的單志論。結果當然不能達到所預期的合一，反而引起了新的危機。為了恢復正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)，也為了阻止意大利脫離拜占庭帝國，君王君士坦丁四世(Constantine IV 668-685)在與教宗阿加圖斯(Agatho 678-681)會商之後，乃決定召集所有主教共同舉行一個大公會議。

#### (三)會議經過：

(1) 會議總共進行了十八場。但與會的主教卻出奇地少。在第一期進行的時候，只有五十名參與者。相對之下，教宗(↗403 Pope)的代表團卻佔盡優勢，因為它包含了三位主教(↗116 bishop)，兩位司鐸(↗124 priest)，一位執事(↗428 deacon)和一位副執事。

(2) 在會議的第五場和第六場(680年12月7日及681年2月12日)期間，代表單志論的安提約基學派君士坦丁堡宗主教馬克多尼烏斯(Makedonios + 364 前)和他的支持者，陳述他們的立場理論。在下一場(681年3月7日)會

議，他們再次為自己的立場與理論辯護，由此引發出一場激烈而繁瑣的爭辯。一直到第十一和第十二場(681年3月20、22日)會議，對馬克多尼烏斯宗主的譴責才開始。他被指為「誤用」及「削減」聖經(↗571 Bible)原文及教父(↗400 Church, Father of the)的理論，然後，第十三場(681年3月28日)會議開始譴責單志論和咒詛這種：「在基督內只有神性 divinity 意志與行為理論」的主張(DH 550-552)。第十七場(681年9月11日)和第十八場(681年9月16日)會議，擬定了信仰(↗315 faith)的法令：「定斷了在耶穌基督內有兩個意志與行動的信理」。肯定：耶穌基督「兩個性體在一個位格內」(二性一位的結合/位格的結合↗6 hypostatic union)是：不分開地(adiaretōs)、不變更地(atreptōs)、不可分開地(achoristōs)也不混淆地(asynchytōs)(DH 553-559)。君王首先在這文獻上簽名，然後是當時到會的178位神長。

(3) 此屆大公會議最重要的一項行動，就是譴責教宗霍諾利烏斯一世(Honorius I 625-638)，並將他列於單志論的真正推動者之一。此次的譴責行動在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)時，曾被廣泛利用作為反對教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)的主要理論根據之一。但在當時，教宗的代表團卻沒有反對此次譴責；而教宗良二世(Leo II 682-683)在他的許多書信中，也曾對這次譴責行動表示嘉許；只是，他認為教宗霍諾利烏斯一世之受譴責，是由於他個人的疏忽所致。

此屆大公會議，立刻得到當時在會議期間即位的教宗良二世，於682年8月在其致皇帝君士坦丁四世(Constantinus IV)之書信《為君王之君王》(Regi regum)的核准與肯定(DH 561-563)。教宗良二世並宣布本屆會議為「公」會議。而日後教宗本篤二世(Benedictus II 684-685)，以及684年所舉行的第三屆多雷鐸(Toledo)地區會議(local council)，亦嘉許本屆大公會議的決定。此外它更為東西方教會所一致承認，東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)更是毫不保留地確認它是教會中第六屆大公會議。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Murphy, F. X. *Constantinople II et Constantinople III*. Paris: Orante, 1974.
- Nichols, A. *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*. San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 2010.
- Odahl, Ch. M. *Constantine and the Christian Empire*. London; New York: Routledge, 2010.
- Riedinger, R. ed. *Concilium universale Constantinopolitanum tertium*. Berolini: in aedibus Walter de Gruyter, 1990.
- Wordsworth, Ch. *A Church History. Vol. III, Continuation from the Council of Constantinople, A.D. 381*. New York: J. Pott, 1892.

編譯

## 217 君士坦丁堡第四屆大公會議

jūnshìtǎndīngbǎo dìsìjiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IV

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：君士坦丁堡第四屆大公會議(Council of Constantinople IV)，是教會歷史中第八屆大公會議；它是東、西方教會大分裂(↗267 Schism)(1054)之前，最後的一屆大公會議。會議於869年10月5日至870年2月28日召開，在西方它的大公性始終沒有受到質疑。但在東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)卻在與西方教會分裂後否認其合法性，因而東方教會只接受首七屆大公會議的法律地位。

### (二)歷史背景：

(1) 本屆大公會議主要目的是審訊並絕罰(↗543 excommunication) 君士坦丁堡神學家、東正教會宗主教佛提烏斯(Phōtios 約810-893/4)。原來前任君城宗主教依納爵(Ignatius)由於得罪政壇要人(君城彌額爾三世

的叔父巴達斯 Bardas)而獲罪充軍(857)。佛提烏斯被擢昇為宗主教之後，亟願得到教宗尼古拉斯一世(Nicholas I (the Great) 858-867)的認可。尼古拉斯一世卻認為事態嚴重，遂委派兩位代表勘查究竟。兩位代表到達君城之後受盡恐嚇，最後竟在東方教會三百八位主教面前，宣布佛提烏斯乃合法的君士坦丁堡宗主教(861)。

(2) 另一方面，受盡屈辱的依納爵上訴教宗。教宗在細察究竟之後於 862 年召開羅馬會議，宣告 861 年的君城會議無效。佛提烏斯在君王的支持下，復於 867 年召開另一次會議，會中絕罰當時的教宗尼古拉一世。

(3) 但當東方教會政權易手之後，整個事件卻有了新的變化。新任君王巴西利烏斯(Basileus I, 867-886)驅逐了佛提烏斯，復召回充軍十年的依納爵。巴西利烏斯御請教宗阿德里亞努斯二世(Adrianus II 867-872)懲罰並原諒悔過的佛提烏斯。君士坦丁堡第四屆大公會議在此歷史背景上願促進東、西方教會(↗411 Church)內的和平。

### (三)大公會議經過和結果：

大公會議在 869 年 10 月 5 日隆重開幕。會中宣讀了教宗阿德里亞努斯二世(Adrianus II)的函件，指出凡願意與教宗和解的佛提烏斯支持者，在滿全某些補贖(↗624 satisfaction)之後都可得到寬免。

雖然君士坦丁堡宗主教佛提烏斯二度被佛召，但他卻頑強地拒絕服從，因而遭受絕罰，他的所有文獻(件)都被焚毀。大公會議於第十場會議中，頒布了廿七項《法典》(多是針對佛提烏斯者)，其中包括一些對傳統信仰的規範，和一項有關信仰的定斷(defined dogma)(信理↗310 dogma)，絕罰所有異說者及佛提烏斯的支持者(DH 650-664)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Nichols, A. *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*. San Francisco, Calif.: Ignatius Press, 2010.

Riedinger, R. ed. *Concilium universale Constantinopolitanum*

*tertium*. Berolini: in aedibus Walter de Gruyter, 1990.

Stiernon, D. *Constantinople IV*. Paris, Éditions de l'Orante, 1967.

Wordsworth, Ch. *A Church History. Vol. III, Continuation from the Council of Constantinople, A.D. 381*. New York: J. Pott, 1892.

編譯

## 218 改革宗教會

gǎigēzōng jiàohuì

### CHURCH, REFORMED/PRESBYTERIAN

參閱：273 宗教改革 425 教會學 131 加爾文主義  
445 基督教 446 基督教神學

(一)概念說明：改革宗教會(Reformed Church)，其中「reform 改革，改善，改進，革新，改正，改造」一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」及「forma 型式、形式、樣式」，指回到本來的形狀與式樣的行動。「Reformation 宗教改革」一詞，指十六世紀西方基督宗教(↗436 Christianity)由德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)及瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)等領導的公會生活思想改革運動，引起與天主教會(↗44 Church, Catholic)對立的宗教改革運動。

改革宗教會(Reformed Church)，也有人稱為：「改革教會」，或稱「長老教會」(Presbyterian Church)，此為十六世紀宗教改革運動後所產生的教會，指十六世紀瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文在瑞土地區，為依據宗教改革(↗273 Reformation)運動的精神，所建立的長老教會↗Church, Presbyterian。雖然有時也



指：依據聖經(↗571 Bible)中新約「教義」(↗407 doctrine)與「體制」而實施改革的羅馬天主教會。但主要指的是：瑞士地區由宗教改革運動(↗273 Reformation)所產生的教會。

一般而言，正如由宗教改革運動，在德國所產生的教會稱為路德會信義宗(↗589 Church, Lutheran)，在瑞士的稱為改革宗教會。此二教會之所以壁壘分明，是由1529年在德國馬爾堡所召開的會議(Marburg Colloquy)的一場爭議而來；德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德和瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利在主的聖餐(Eucharist)(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)意義的了解上有歧見導致分裂，因而發展出兩個不同體制的教會。

茨溫格利；阿爾薩斯(Alsace，今日法國東北)宗教改革者、道明會會士、後成為信義宗牧師。是宗教改革運動的重要人物布策爾(Bucer (Butzer), Martin 1491-1551)；瑞士改革宗牧師布林格(Bullinger, Johann Heinrich 1504-1575)和瑞士改革宗神學家、教父學家、新教牧師厄克蘭帕迪烏斯(Oecolampadius (Huschin, Huszschyn), Johannes 1482-1531)等皆屬瑞士早期的改革者。他們致力於抵擋羅馬天主教的立場而確立改革宗信仰的基礎。然而，所謂改革宗教會是後來由瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文一手所塑造而發展出來的。1536年他的名著《基督教要義》(Christianae Religionis Institutio, 英譯為 Institutes of the Christian Religion, 1536-1559)成了改革宗信仰具有權威性的詮釋書。因此，凡接納由加爾文所主張的「教義體系」和「教會體制」的教派均可稱為改革宗教會。

## (二)改革宗教會的特色：

(1) 改革宗教會重申古代基督教會的信仰(↗315 faith)立場，接受《宗徒信經/使徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)、《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)、加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的基督位格(↗206 person)教義。然而，它對中世紀所發展出來

的教義和聖餐意義的了解持不同的立場。

(2) 改革宗教會的教義立場與路德教會的主張頗有一致之處，兩者均主張：1)聖經是信徒的信仰和生活惟一的準則。2)稱義(↗632 justification)/成義(↗150 justification)是天主/上帝/神(↗30 God)的恩典，白白地賜給凡相信耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人。3)信徒皆為祭司，自己可以親近天主/上帝，過著事奉的生活，無需第三者作為媒體(這當然沒有排除基督為中保↗65 mediator的角色)。4)聖餐(Eucharist)的意義不在於外在物質的體變(↗708 transubstantiation)，使餅和杯中的葡萄汁真正變成耶穌的肉和血，而在於個人的信心和抉擇的舉動，惟有如此才能體會到主的臨在(↗677 presence)。

(3) 不過，改革宗教會在其教義上，特別強調天主/上帝的主權與榮耀。加爾文堅信天主/上帝的主權，依祂最崇高的目的使這世界成為祂榮耀的戲院；一個能使世人眼見之「天主/上帝榮耀的戲院」(theatrum gloriae Dei)。雖然，非基督徒在這戲院中扮演小角色，但他們卻不被排除；他們仍可見天主/上帝的榮耀。這是改革宗教會的宣教精神所在：昭示天主/上帝的主權與統治，使祂的榮耀普及天下，亦即使這世界成為「天主/上帝榮耀的戲院」，為眾人所共睹。人生的目的在於榮耀天主/上帝，亦即：天主/上帝是創造者，人類(↗11 man)歷史的主，基督徒必須參與天主/上帝主導的歷史，在其中扮演應有的角色，人生才有意義。

(4) 改革宗教會的教會體制承續加爾文的構想，實施「代議制」，由牧師和會議的代表長老(presbyteros, presbyter)和執事(↗428 deacon)共同治理教會(↗411 Church)。但改革宗教會從不視某一特定的教會體制是教會存在的必要條件，比體制更重要的是教會必須以宣揚天主/上帝的話為主，並遵守「主的聖餐」。因此，改革宗教會的崇拜活動不侷限於某種儀式；不但擺脫傳統的儀式(↗652 rite)而簡化之，且在崇拜中注重會眾的參與和天主/上帝話語的宣揚。在加爾文的時代，連唱詩也沒有；崇拜內容以聆聽天主/上帝的話和守天主/上帝的聖餐為主，改革宗教會只接納

「施洗」和「聖餐」兩項神聖的禮典。

(三)追溯改革宗教會發展的經過：

(1) 隨著宗教改革運動的展開，改革宗教會很快地從瑞士遍及歐洲各地，諸如分布於荷蘭、法國、德國、匈牙利、南斯拉夫和其它國家。這些受瑞士宗教改革運動之影響而設立的教會，通常保留著「改革宗」一詞，只另加上國名。然而，為著要避免與英國國教(安立甘或稱聖公會 ↗550 Church, Anglican)中的改革派的教會取得同名，改革宗教會來到英格蘭，即被易名為「長老宗教會」，意即：以改革宗教會體制上的特色長老制取名；在法國加爾文的改革宗教會稱為「預格諾派/胡格諾派」(Huguenots)，指以法國南部為中心，追隨嚴格的加爾文主義(↗131 Calvinism)的派別。此名字包括兩部份：“Hugues”是日內瓦一位政治領袖的名字；“enot”是德文“Eidgenosse”的法文說法；“Eidgenots”的後半部，意為「聯邦」“confederate”。在法國的改革宗教會，早在十五世紀末期就已存在，是由當時著名的神學家也是教育家法貝爾(Faber, Stapulensis Jacobus (Jacques Favre, Lefèvre d'Étaples) 約 1450-1536)所開始的。1530年法貝爾翻譯了法文聖經，這有助於教會事工的拓展。到了十六世紀中葉，預格諾就開始與瑞士的改革宗教會取得連繫，並接受從日內瓦方面來的協助，於1555年在巴黎設立了第一間基督新教(↗445 Church, Protestant)教會，隨著很快地遍布到其它城市。1559年在巴黎所舉行的大會，預格諾採用了長老體制而建立了比較完善的教會制度，分地方性、區域性、省以及全國性來治理教會，以利事工的推展。

(2) 荷蘭的宗教改革運動，早在十四世紀就已開始，有兄弟會等教團的產生，但一直到十六世紀的二十年代，荷蘭的神學家才開始接觸茨溫格利的改革思想，而於五十年代產生了荷蘭的改革宗教會。由於荷蘭的改革宗教會有助於政府脫離西班牙(天主教國家)統治而獨立，荷蘭從此建立了一新教(Protestant)的國家。十七世紀的荷蘭改革宗教會面臨了信仰上的挑戰；荷蘭神學家亞米紐斯

(Arminius, Iacobus (Jakob Hermandszoon) 1560-1609)，主張：基督既為眾人的罪(↗591 sin)而死，人人俱能得救，以拒絕加爾文的預定論(↗625 predestination)教義。1618年教會在多特召開會議(Synod of Dort)，加爾文派神學家在會中，將加爾文神學以五個主題加以標示，以確立加爾文主義思想，對加爾文神學作了更進一步的闡釋。

(3) 改革宗教會在德國的發展不太順利。最早將改革宗神學帶進德國而有意發展其教會的是以斯特拉斯堡(Strassbourg)為根據地，而從事改革運動的阿爾薩斯(Alsace，今日法國東北)宗教改革者、道明會會士、後成為信義宗牧師，宗教改革運動的重要人物布策爾於1548年所簽訂的奧斯堡(Augsburg)暫時約定時，達成天主教會與基督新教之間的妥協，迫使布策爾離開斯特拉斯堡。1552年此暫時約定解除之後，斯特拉斯堡就落入路德宗教會的勢力範圍。改革宗教會在德國的首要堡壘是在萊茵蘭·巴列丁奈特(Palestine)，在德國神學家、改革宗牧師奧勒維安(Olevian, Caspar 1536-1587)的領導之下，加爾文體制的教會在此首度出現。奧氏所出版的《海德堡要理問答》(Heidelberg Catechism, 1563)，有助於教會事工的推展，因為這要理問答的內容以親切、個人式的文句，解釋基督徒的生活是對天主/上帝恩典的感謝回應。改革宗教會也就在德國各城市設立，但在三十年戰爭(1618-1648)中受了極大的阻礙。戰爭結束後，在《韋發利亞和約》(the Peace of Westphalia)保證下，加爾文派和路德派教會享有同等的權益，直到1817年「路德宗教會」和「改革宗教會」合併為所謂的「德國福音教會」(the Evangelical Church)。

(4) 當改革宗教會傳入新大陸之後，就實際上產生了各式各樣的加爾文派教會，主要的有：由荷蘭移民所設立的「美洲改革宗教會」(Reformed Church of America)，由英國移民開始的「復原派聖公會」(Protestant Episcopal Church)和由蘇格蘭移民所設立的「改革宗長老教會」(Reformed Presbyterian Church)，其中以「改革宗長老教會」的信徒數最多，原有的「美南長老教會」(Presbyterian Church in U.S.A.)和「聯合長老教會」(United

Presbyterian Church in U.S.A.)於1968年合併而成爲「美國長老教會」(Presbyterian Church in U.S.A.)。

(5) 改革宗教會分布於世界各地，於1875年在英國倫敦首次成立了「世界改革宗教會聯盟」(the World Alliance of Reformed Churches)，使改革宗教會正式成爲國際性的教會組織，直到今日。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

加爾文(Calvin, J.)著、加爾文基督教要義翻譯小組譯，《加爾文基督教要義》，台北：基督教方舟叢書出版，2007。

劉錦昌著，《改革宗教會的靈修與實踐》，《宗教的靈修傳統國際學術研討會 International Conference on "Religious Spiritual Tradition"》，第三場：基督宗教的靈修傳統，台北：輔仁大學宗教系，2002。

Bainton, R. H. "The Reformed Church of Geneva: Calvinism," *The Reformation of the Sixteenth Century*. Beacon Press, 1985. 110-122.

Hesselink, I. J. *On Being Reformed: Distinctive Characteristics and Common Misunderstanding*. Servant Books, 1983.

Leith, J. H. *An Introduction to the Reformed Tradition: A Way of Being the Christian Community*. Westminster John Knox Press, 1981.

Riggs, J. W. *Baptism in the Reformed Tradition: A Historical and Practical Theology*. Westminster John Knox Press, 2002.

Osterhaven, M. E. *The Spirit of the Reformed Tradition*. Erdmans, 1970.

廖上信

## 219 玫瑰經

méiguījīng

ROSARY

參閱：331 祈禱 557 聖母論 412 教會史 587 敬禮

(一)概念說明：玫瑰經(Rosary)，此詞源

自拉丁文「rosa 玫瑰」，意指如同許多玫瑰花瓣的集合。即天主教聖事(↗559 sacrament)禮儀(↗692 liturgy)之外，最普遍的祈禱方式之一。由十五世紀法國神學家、道明會會士阿蘭(Alain de la Roche 約1428-1475)所推動。當時僅爲聖職人員(↗581 clergy)與會士以聖詠的一百五十篇作爲每天日課的祈禱，爲幫助信友們亦有具體的祈禱方式，而發展出的玫瑰經。完整的傳統玫瑰經由：「歡喜五端」、「痛苦五端」、「榮福五端」三圈；2002年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)加上並推動「光明五端」所組成。四圈包括：歡喜五端(耶穌誕生的奧蹟)、光榮五端(耶穌生平的奧蹟)、痛苦五端(耶穌苦難的奧蹟)、榮福五端(耶穌復活受光榮的奧蹟)。每圈各包含五個奧蹟，每個奧蹟以十遍聖母經來默禱，共五十遍聖母經，代替五十遍聖詠。誦唸方式除了二十端奧蹟外；每端包括十遍聖母經，每端之前先唸一遍天主經，每端之後唸一遍聖三光榮頌；唸經的同時要默想聖母瑪利亞之子耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救贖(redemption)奧蹟。

誦唸時，首先五端喜樂奧蹟，是要信友默想(↗670 meditation)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的降生(↗332 Incarnation)奧蹟；五端痛苦奧蹟，要信徒把祈禱意向集中於基督救援的苦難與死亡(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)；五端榮福奧蹟要信徒以信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)盯住耶穌與瑪利亞的光榮以及五旬節遣發聖神(↗566 Holy Spirit)降臨而完成的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)；五端光明奧蹟，是要信友關注基督傳教生活中的奧蹟及建立聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。簡言之，玫瑰經是擷取救恩史(↗456 salvation, history of)(耶穌與聖母一生)中的主要事件和教會(↗411 Church)禮儀年中的主要節慶。當教友誦唸玫瑰經(口禱)時，心卻繫於每端奧蹟上(心禱)。

(二)歷史：有些傳說玫瑰經源於西班牙天主教司鐸、道明會創始人道明(Domingo (Dominicus) de Guzmán 1170-1221)，但缺乏有

力的歷史證據。最合理的解釋是逐漸發展，並結合多種基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)體驗與對聖母的敬禮(↗587 cult)而形成的：

(1) 主要禮儀根源於《日課經》(Breviary)中的一百五十篇《聖詠》。中世紀時，愛爾蘭隱修士將《聖詠》分為三組，每組五十篇聖詠，並將此作法帶至歐洲大陸。隱修院的輔理修士應為已亡隱修士唸五十篇聖詠或五十遍〈天主經〉，如此以〈天主經〉取代聖詠的習慣，在信徒之間傳開，為計數這些經文採用了珠串的方式，即玫瑰經念珠的前身。

(2) 至於玫瑰經中，對「聖母敬禮」的形成經過也很類似，即十二世紀末，〈聖母經〉(Ave Maria)(當時只有現行格式的前半段)已與〈天主經〉(Our Father)、〈信經〉(↗324 creed)同樣受基督徒所喜愛；耶穌和聖母的奧蹟的默想漸漸地附加在每篇(一組五十篇，三組共一百五十篇)《聖詠》上。後來索性刪除了《聖詠》部分，僅留下救援奧蹟。

(3) 1410—1439 年間，加爾都先會會士(Carthusian)普魯士人道明(Dominik von Preußen 1382-1461)，其後刪除了剩餘的五十個奧蹟上加五十遍〈聖母經〉；以「玫瑰園」(rosarium)一詞，指五十個奧蹟，從此「玫瑰經」(Rosary)一詞便出現了。象徵喜樂的玫瑰很恰當地用在聖母(喜樂之源)身上，因她為人類帶來了基督。

(4) 自從玫瑰經的主要成分形成後，十五世紀下半葉開始進行玫瑰經的簡化(這有助於它的普世性)；1470 年法國神學家、道明會會士阿蘭創立「耶穌瑪利亞聖詠會」，以推廣「玫瑰經」的祈禱。1475 年瑞士倫理神學家、道明會會士施普倫格(Sprenger, Jakob 1436-1495)在德國科倫創立玫瑰會(Rosary Confraternity)；因它的宣傳，「玫瑰經」運動乃成為普世教會的熱心敬禮。1521 年義大利教會歷史學家、道明會會士卡斯泰拉諾(Castellano, Alberto 約 1470-1523)修訂「玫瑰經」成了現行十五端奧蹟的方式。

(5) 十六世紀期間，現行〈聖母經〉的後半段逐漸形成了，「玫瑰經」終於日漸普及。總之，

加爾都先會會士對「玫瑰經」的形成貢獻最大，但經過道明會士的大力宣傳，才日益普遍化，成為個人及團體的祈禱方式。

(6) 1569 年教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)的訓諭，確立了「玫瑰經」的敬禮；教宗強調：「玫瑰經」是將「心禱」與「口禱」密切相連，以及「默想奧蹟」，為取得大赦(↗25 indulgence)的必要條件。

(7) 1974 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，強調「玫瑰經」的默觀(contemplation)方面，稱它為「熱心敬禮的靈魂」，提及「玫瑰經」口禱的誦唸帶著「寧靜的韻律與從容不迫的節奏」，以及這種私人的熱心敬禮有助於預備慶祝救援奧蹟的感恩禮，並使此奧蹟的特殊恩寵繼續臨於祈禱者的生活中，又提議在慶典外以默觀方式誦唸「玫瑰經」，能使「玫瑰經」和禮儀兩者保持深度的和諧。

(8) 2002 年 10 月 16 日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)任職 25 年，在梵蒂岡頒布《童貞瑪利亞的玫瑰經》(Rosarium Virginis Mariae)牧函，為傳統「玫瑰經」增添新的「光明奧蹟」五端。牧函中並建議星期一、六唸「歡喜奧蹟」；星期二、五唸「痛苦奧蹟」；星期三、日唸「榮福奧蹟」；星期四唸「光明奧蹟」。但也可依據教會節日自由選唸任何奧蹟或唸全部奧蹟。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世(John Paul II)著、主教團秘書處編譯，《童貞瑪利亞玫瑰經》牧函，台北：天主教教務協進會，2003。

房志榮著，〈玫瑰經奧蹟新舊約對照〉，《神學論集》第 134 集，台北：光啓文化事業，pp.492-496，2002。

胡國楨著，〈響應玫瑰經祈禱的靈修革新運動〉，《神學論集》第 136 集，台北：光啓文化事業，pp.168-174，2003。

雷敦蘇(Ryden, E.)著，〈玫瑰經四十奧蹟試擬：玫瑰經奧蹟舊約詮釋另一章〉，《神學論集》第 136 集，台北：光啓文化事業，pp.175-193，2003。

張春申著，〈兩個聖母學、兩樣玫瑰經：玫瑰經年年終的思索〉，《神學論集》第 138 集，台北：光啓文化事業，pp.489-491，2003。

張安東尼著，《靈魂之吻：玫瑰經二十端奧蹟詩文集》，

台南：聞道出版社，2010。

葛羅謝爾(Gröschel, B. J.)著、梁偉德譯，《串起希望之鏈：玫瑰經二十端奧蹟默想》，台北：光啓文化事業，2007。

察爾斯(Charles, F. M.)著、蔣平權譯，《玫瑰經祈禱：現代默想》，台北：光啓文化事業，2000。

潘寧頓(Pennington, M. B.)著、易利利譯，《玫瑰經祈禱》，台北：上智出版社，1997。

趙一舟譯，《聖母讚：拜占廷禮教會的玫瑰經和聖母禱文》，台北：見證月刊出版社，1989。

Coarezza, M. *The Holy Rosary*. Hongkong: Salesian Catechetical Center, 1980.

Harrington, W. J. *The Rosary: A Gospel Prayer*. New York: Costello Publishing Co., Inc., 1975.

John Paul II. "Rosarium Virginis Mariae", *Apostolic Letter on the Most Holy Rosary (16 Oct 2002)*. Petaling Jaya: Prayer Ministry Office, 2002.

Mitchell, N. *The Mystery of the Rosary: Marian Devotion and the Reinvention of Catholicism*. New York: New York University Press, 2009.

編譯

## 220 亞大納修信經

yǎdà nàxiū xīnjīng

CREED, ATHANASIAN

參閱：324 信經 318 信仰真理 262 宗徒信經 328  
宣布信仰 418 教會訓導權

(一)概念說明：亞大納修信經(Athanasian creed)，為第五或第六世紀出現，傳說是埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教，正統信仰之父亞大納修(Athanasios 295-373)所撰，但實際上是根據他的教訓、著作所組成，信經中詳細描述天主聖三/三一上帝/三位一體(↗45 Trinity)的天主論。是以四十句韻律性句子所組成的基督徒信仰(↗315 faith)宣信辭(↗329 confession)(DH 75-76)。本信經的作者依據古代的習慣(如：舊約↗687 Old Testament 所謂的梅瑟五書)，歸納於教會(↗411 Church)信仰歷史上具有權威的亞大納修身上。它最初本是私人的，與禮儀(↗692 liturgy)沒有關係。到了中世紀初期，西方教會逐漸地將它在禮儀中採用它。十三世紀逐

漸與《宗徒信經/使徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)和《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)取得同等的地位。十六世紀宗教改革(↗273 Reformation)者完全接納它，至今仍在英國教會的禮儀中佔有一席之地。

(二)內容：

(1) 此一信經主要討論天主/上帝/神(↗30 God)三位一體和天主聖子(Son of God)降生(↗332 Incarnation)的道理。它所反映的教義(↗407 doctrine)立場相當符合加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的背景。它以實體(↗641 substance)來表達天主/上帝的至聖本性；而用位格(↗206 person)來描述天主聖三/三一上帝的三位。《亞大納修信經》強調三位的分別及其一致性；他們有著共同的屬性，如「永恆」及「全能」等(偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰》(Quicumque)信經)。

(2) 在降生神學(↗333 theology, incarnation)方面：《亞大納修信經》堅持耶穌基督(↗296 Jesus Christ)完全的天主性(Divine nature)及完全的人性(human nature)。藉永恆的生育，基督由聖父的實體所生；又藉時間的生育而生於瑪利亞的實體。故此，基督的人性是由理性靈魂和人類肉身所組成。就神性而言，基督與聖父同等；就人性而言，則又低於聖父。如此，一個至聖位格吸取了人的本性。如同人類(↗11 man)身、心、靈的合一，在基督的位格之內，祂的天主性與人性也合而為一(二性一位的結合/位格的結合↗6 hypostatic union)。最後，《亞大納修信經》還討論耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)、下降陰府/冥府(sheol)、復活(↗47 Resurrection of Christ)、升天、坐於聖父的右邊、復臨、人的復活、審判(↗659 judgment)、永生(↗121 life, eternal)、永罰(eternal punishment)與永火的問題。

(三)歷史：

(1) 將此篇《信經》托名為亞大納修所作似乎始於第七世紀。此種說法一直到十七世紀都沒有引起疑問。今日的看法卻不同了，歷史

學家多半公認此首信經的原文，是拉丁文而不是希臘文，而且內容、風格，以致文件證據都相當清楚地證明亞大納修不是其作者。記載這首信經最早的手抄本來自第七及第八世紀，亞爾主教、高盧隱修士凱撒利烏斯(Caesarus of Arles 約 470-542)是第一位確定亞大納修信經存在的學者。它首先出現在高盧南部，從北流傳到西班牙及查理曼帝國。看來，此首信經很可能不是一位作者所作，而且極有可能從幾次會議的法令逐漸編纂而成。

(2) 在德國，從第九世紀開始，此首信經在每主日的道理之後誦唱。後來，它又應用在晨禱(Lauds)中。再晚一點，它更進入羅馬禮儀的殿堂，直到 1955 年為止；它一直是羅馬禮儀中平常主日晨禱的一部分。1955 年以後，它則只在聖三瞻禮日的晨禱中詠唱。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

趙中輝譯，《歷代教會信條精選》，台北：基督教改革宗翻譯社，2002。

Burn, A. E. *The Athanasian Creed and Its Early Commentaries*. Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint, 1967.

Hildegard, of Bingen. *An Explanation of the Athanasian Creed*. Toronto, Ontario: Peregrina, 2001.

Kelly, J. N. D. *The Athanasian Creed*. New York, Harper and Row 1964.

Samuel, W. Bishop. *The Development of Trinitarian Doctrine in the Nicene and Athanasian Creeds: A Study in Theological Definition*. New York: Longmans, Green, 1910.

編譯

## 221 亞里斯多德主義

yǎlǐsīduōdé zhǔyì

### ARISTOTELIANISM

參閱：344 哲學 140 西方哲學 186 多瑪斯學派  
300 柏拉圖主義 441 基督徒哲學

(一)概念說明：亞里斯多德主義/亞里斯多德學派(Aristotelianism)思想，並非指亞氏本人的哲學，而是指那些亞氏以後，追隨其學說、概念或方法之人的理論。然而，亞氏本人與亞氏主義者的學說，有時的確有相當大的差異，但後者的思考方向，畢竟或多或少以亞氏本人的思想為架構與依歸。

(二)希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)：生於史他支那(Stagira)，十八歲時進入柏拉圖學院，成為希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的學生，逗留了二十年。他建立一個整體形上學(↗ 194 metaphysics)，特別著重解釋人類(↗ 11 man)所經驗的實在界(↗ 637 reality)，與其師不同。成為中古時代士林/經院哲學(scholastic philosophy)及天主教官方神學(↗ 385 theology)、哲學(↗ 344 philosophy)的形上學基礎，如：其型質論(↗ 294 hylemorphism)為聖事神學(↗ 561 sacraments, theology of the)提供基本的範疇概念。其思想影響了義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，成為奧古斯丁學派(↗ 601 Augustinianism)之外的主流之一。亞氏在西方哲學史上的重要性，可以概括地歸納為下述二點：

(1) 他將希臘哲學家柏拉圖的「思辨觀念論」(speculation idealism)轉變為「思辨實在論」(speculation realism)(思辨神學 speculative theology)；他否認有柏拉圖式的超越「觀念」(idea)的存在。為他來說，第一實體(primary substance)都是個別而具體的(如蘇格拉底這個人)；它所隸屬的種類(genus 或 species，如蘇格拉底是一個人)決不能離開第一實體而獨立存在；即使這個種類(人)仍然具有與它有關係的第一實體(蘇格拉底)一樣的屬性(idions)，因而也可以稱作第二實體，他的實體性(substantiality)仍然完全屬於第一實體。

(2) 他把哲學的「一」轉變為哲學科目的「多」。除了第一哲學(亞氏給予他形上學的名稱)是專論存有的學問(存有學 ↗ 148 ontology)之外，亞氏的第二哲學從物理學到生物學再到心理學，從邏輯到倫理學再到政

治學。從最廣的意義來說，每人都是亞里斯多德主義者；他的哲學涵蓋成爲今天大學中許多系別所追尋的不同學問。

將亞氏第一哲學與第二哲學相聯起來的是活動(movement)的概念。轉變就是從不圓滿走向圓滿；這過程不是自明的，因此，亞氏就從在活動中的存有物，走向不止息的活動背後的不變原則。他將所有轉變都歸於一位「本身不動的主動者」(unmoved mover)；它是其他存有物渴念和思想的對象，並因而推動它們。亞氏認定這第一動者，就是只以自己爲思想對象的永恆精神(思想)。

可是，亞氏哲學並不容許一位真正超越世界的創造者的存在。世界是永恆的，在它永不止息的運動中，向著它運動的中心推進。後者就是神聖的精神(nous 希 νοῦς)，爲古代希臘哲學思想中，除了身體(sōma)、靈魂(psychē)以外的另一種更高、更精華的向度，即內在的光、良知，即以自我爲中心的神聖思想，此精神也就是在人的思維活動中，作主動作用的心靈(soul)。它是在人之內最高貴的因素。因此，至高的快樂存在於精神自身的洞察，也就是哲學家的思辨之中。但這種生活方式只有很少人能夠達成，它要求一個良好秩序的社會。這樣，在亞氏思想體系中，倫理學和政治學便與形上學攜手並進了。

(三)亞氏的影響：亞氏的影響是巨大的。

(1) 在古代斯多亞主義/斯多亞學派(↗501 Stoicism)採用並發展了亞氏哲學邏輯；而繼承亞氏學說的「漫步學派/散步學派」(Peripatetics 或譯作逍遙學派，該派的特色就是經驗的精神)一直流傳到公元三世紀。約公元前50年安德洛尼柯斯(Andronicus of Rhodes 公元前一世紀)出版了亞氏的作品，亞里斯多德↗Aristoteles 著作的解釋者，爲後代的「亞里斯多德哲學研究」建立基礎，也是第一位亞氏評論家。

(2) 羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約480-524)，生平致力於將希臘哲學家柏拉圖、亞里斯多德的著作翻譯爲拉丁文，並加以註

釋，爲後世西方神、哲學思想體系鋪了路。他將「亞氏邏輯」留傳到中古時代，爲當時傳授的七種文藝科目之一；另一方面，亞氏形上學和自然哲學(natural philosophy)的譯本亦相繼問世。但當時亞氏的影響力主要是間接地，透過敘利亞及猶太阿拉伯的哲學家到來。這些學者將亞氏的醫藥、數學和哲學的論著翻譯爲阿拉伯語。其結果就是亞里斯多德思想和新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)思想的混和，這點可以從當時著名的伊斯蘭哲學家、醫生亞維靦那(Avicenna (Abu Ali al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) 980-1037)，伊斯蘭哲學家、法學家亞威洛哀(Averroes (Mohammed Ibn Rushd) 1126-1198)等作品中顯示出來。其時研究哲學的重鎮是西班牙的多雷鐸(Toledo)；多城成了亞氏作品的翻譯中心。學者們將亞氏作品從阿拉伯語，有時更經由西班牙語，翻譯爲拉丁文。此外，當時在牛津和意大利，翻譯工作也在進行。

(3) 但是，採用亞里斯多德哲學卻惹起了不少爭論和反對。這一點在邏輯研究上，已略見端倪的問題，如：北非洲迦太基主教、辯護神學家德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)、小亞細亞卡帕多西亞(今土耳其)神學家、尼撒(Nyssa)主教額我略(Gregorios Nyssa 約335-394)、東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)，聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約347-420)等曾經提出反對。在形上學和自然哲學方面(如：論世界靈魂，及世界永恆性等)與基督徒信仰的衝突就更見明顯了。1210年巴黎的地方會議禁止公開採用及私人閱讀亞氏有關自然哲學的作品及其有關的評論；而教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)，在1228年7月7日至巴黎的神學家書《由埃及的銀飾》(Ab Aegyptiis argentea)中，論及神學詞彙與傳統，警告巴黎大學及道明會神學家不要採用亞氏的哲學(DH 824)。1270年及1277年，巴黎總主教當比哀(Tempier, E. + 1279)還遣責了部分義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那在其溫和派的亞氏思想下的神、哲學論題。不過此種禁止在十三世紀末已經沒有了。不久義大利神學家、道明會

會士多瑪斯·阿奎那被宣布為教會的聖師(↗563 doctor of the Church)，而亞氏的所有作品也成了文學系取得碩士學位(licentiate)的必讀科目。

(4) 在十七世紀，亞里斯多德思想一度沉寂；到了十九、二十世紀，新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)才再度復甦。

(四) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the)：從 1879 年教宗良十三世 (Leo XIII 1878-1903) 的《永遠之父》(Aeterni Patris) 通諭 (DH 3139-3140) 到 1950 年碧岳十二世 (Pius XII, 1939-1958) 的《人類的》(Humani generis) 通諭 (DH 3892-3894)，一直都強調亞氏士林/經院哲學的價值。比利時神、哲學家馬雷夏 (Maréchal, Joseph 1878-1944) 更將傳統士林/經院哲學與德國哲學家康德 (Kant, Immanuel 1724-1804) 的知識論/認識論 (↗392 epistemology) 整合，帶入與先驗哲學/超驗哲學 (↗160 philosophy, transcendental) 交談的路上去。德國神學家、耶穌會會士拉內 (Rahner, Karl 1904-1984)、加拿大神、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根 (Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984) 等所走的也是同一路線。不過此時的多瑪斯·阿奎那思想早已不是亞里斯多德思想了 (此種情況其實在中古時代，亞里斯多德主義者身上已經出現)，即使在基本上，他們仍是追隨著亞氏的傳統；但是亞里斯多德主義早已在實質上被新柏拉圖主義、猶太教的思想與生活 (↗518 Judaism) 和阿拉伯思想，還有基督教神學 (↗446 theology, protestant) 思想和經驗所改造了。近代研究更清楚地洞悉了亞里斯多德和亞里斯多德主義二者的不同。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴尼斯 (Barnes, J.) 著、高柏園譯，《亞里斯多德：古典理性的殿堂》，台北：時報出版社，1983。

汪子嵩著，《亞里斯多德關於本體的學說》，北京：人民出版社，1983。

曾仰如著，《亞里斯多德》，台北：東大書局出版，1989。

謝延庚著，《西洋古代政治思想家：蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德》*Ancient Political Thinkers: Socrates,*

*Plato, and Aristotle*》，台北：三民書局出版，2006。

傅佩榮著，《西方哲學史》，台北：聯經出版社，2011。

Donini, P. *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.

Inciarte Armiñán, F. *First Principles, Substance and Action: Studies in Aristotle and Aristotelianism*. Hildesheim; New York: Olms, 2005.

Pozzo, R. *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2004.

Sharples, R. W. *Whose Aristotle? Whose Aristotelianism?*. Aldershot: Ashgate, 2001.

Steenberghen, F. van. *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism*. Louvain, Belgium: Nauwelaerts, 1970.

編譯

## 222 亞洲神學

yàzhōu shénxué

### THEOLOGY, ASIAN

參閱：385 神學 498 場合神學 476 第三世界神學  
143 有神論

#### (一) 概念說明：

(1) 亞洲神學 (Asian theology) 一詞，以亞洲大陸 (一般包括自巴基斯坦至太平洋間各國，但不含澳洲及紐西蘭) 之領土、歷史及人民為基礎，在神學 (↗385 theology) 上與其具有相稱地位者應為「非洲神學」(↗238 theology, African)、「歐洲」(European theology) (西方哲學 ↗140 philosophy, western)、「拉丁美洲神學」(↗232 theology, Latin American) 等神學。

(2) 亞洲神學包括三方面：1) 就廣義而言：亞洲神學係指在亞洲地區所教導及發展形成之神學，亦包括由印度教 (↗163 Hinduism)、佛教 (↗208 Buddhism) 及道家/道教 (↗619 Taoism) 所縝密發展之神學。2) 就狹義而言：亞洲神學係指在亞洲各種方式之基督徒神學 (↗442 theology, Christian)，包括以梵蒂岡第二屆大公會議 (↗453 Council, Vatican II



1962-1965)爲中心之較普遍性的神學、亞洲式的解放神學(↗607 liberation, theology of)及較傳統性之天主教(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)。3)就最狹義而言：亞洲神學係亞洲人民根據亞洲實際宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)及社會(↗283 society)政治(political)內容、與亞洲之特別及獨有經驗，對關於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之啓示(↗472 revelation)作有系統之思考後，所形成之神學體系，本文所討論者即最狹義之亞洲神學。

(二)亞洲係擁有古老文化與宗教之大陸。人口眾多，具有不同之歷史，關於討論亞洲神學一題，須先瞭解亞洲「四種基本文化的宗教環境」，即：1)儒、釋、道文化環境(中國、日本、韓國、越南)。2)印佛文化環境(印度、斯里蘭卡、泰國、緬甸)。3)馬來亞文化環境(馬來西亞、印尼、菲律賓、新幾內亞、太平洋島嶼)。4)伊斯蘭文化環境(巴基斯坦、孟加拉、馬來西亞、印尼)。

(三)此四種環境是否有其共同點，足以堪稱之爲「亞洲性」呢？此乃頗具爭議性的問題。如有這種共同點，那麼「亞洲性」將是亞洲神學之特性。以下各項可能考慮爲(有過度簡化之危險)典型之亞洲特點：

(1) 對人類(↗11 man)生命中之宗教及神秘思想與生活(↗380 mysticism)之向度有很深刻的感覺。亞洲自古代以來即爲各宗教運動之搖籃，對瀰漫於所有事物內的神聖奧秘(↗600 mystery)，有整體性的及較直覺性的察知。

(2) 除伊斯蘭教(↗177 Islam)文化環境認爲一神論(monotheism)係神學之最基本原則外，其它亞洲地區都有對一元論(↗1 monism)之明顯傾向。一元論係一種世界觀，認爲所有事物根本皆一；它們與人不可知曉的最基本終極關懷(ultimate concern)相互交織；這終極或稱爲「婆羅門」、「道」、「神」、「絕對烏有」、「虛無」或「唯一」。

(3) 明顯地察覺到存在於宇宙間的「陰」、「陽」韻律：陰陽(↗491 yin yang)是兩種生命動力原則(就形上學↗194 metaphysics而言，既不

能分離，並互相貫穿)；它描述宇宙萬物之易變，爲生命神秘力向外之基本流動；此生命之神秘力實包括兩面，即「陰」與「陽」。

(4) 對於社會關係重要性之深切瞭解：因此在亞洲廣爲接受之人文主義/人本主義(↗13 humanism)定理爲「我歸屬別人，故我存在」(I belong, therefore I am)；此與法國分析哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)之名言：「我思，故我在」(拉丁 cogito ergo sum; 英譯 I think therefore I am)之意義顯有不同。亞洲神學深刻感到人在喜樂、憂患、生命、死亡上有共同歸屬、團結一致，此一深摯感覺可以認爲係典型亞洲人瞭解人生的憂患、挫敗、及空虛乃趨向更豐富的生活及真正歡愉之途徑。

#### (四)結語：

亞洲神學係以各該亞洲式共同要項爲其標誌，可以說亞洲神學仍在形成階段。由於各種原因，亞洲神學之形成係一漫長之過程：亞洲文化及宗教傳統本身之深奧與豐富，要求延長時間之研究與吸收同化；除菲律賓外，基督宗教在亞洲仍屬少數，信友人數尙屬缺乏。

具體而言，所需注意的是：亞洲神學家並不專著「亞洲神學」本身，而係專研著作亞洲環境中之任一環境中的神學。故此本神學辭典中以不同專有名詞、條文討論：中國神學(↗69 theology, Chinese)、日本神學(↗62 theology, Japanese)、韓國神學(↗675 theology, Korean)、菲律賓神學(↗497 theology, Filipino)、印度神學(↗162 theology, Indian)、及伊斯蘭教神學(↗178 theology, Islamic)。依據亞洲之精神與特質，各該神學將會發現自身之互通之路，自然地依照陰陽韻律不勉強爲之。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王憲治編，《上帝與亞洲人民的故事—族群、文化與權力的神學反省—》，亞洲神學譯叢(一)，嘉義：信福出版社，1994。

谷寒松著，〈今日之亞洲神學：在何處？作何事？〉，《神

- 學論集》第 43 集，台北：光啓文化事業，pp.35-50，1980。
- 房志榮著，〈第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學會議〉，《神學論集》第 62 集，台北：光啓文化事業，pp.561-570，1984。
- 宋泉盛(Song, C. S.)著，莊雅棠譯，《第三眼神學》(Third-Eye Theology)，台南：人光出版社，1989。
- 李景雄著，〈亞洲神學思考中的關鍵問題〉，《金陵神學誌》第 10-11 集，南京：金陵神學誌編輯室，pp.70-73，pp.115-120，1989-1990。
- 葛素玲(Gutzler, A.)著，〈跨越以往認為正確的疆界：梵二後四十年的省思〉，《神學論集》第 152 集，台北：光啓文化事業，pp.213-230，2007。
- 葛素玲(Gutzler, A.)著，〈「吃過飯嗎？」：女性神學反省基督論的一個適當切入點〉，《神學論集》第 135 集，台北：光啓文化事業，pp.27-39，2003。
- 傅德玲著，〈在亞洲神學脈絡中試論台灣天主教會的青年福傳：以天主教大專同學會為例〉，台北：輔仁大學神學院碩士論文，2005。
- 陳南州、莊雅棠編譯，《亞洲處境中的宣教》，台南：教會公報出版，1998。
- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. New York: Orbis Books, 1990.
- Elwood, D. J., ed. *What Asian Christians are Thinking: A Theological Source Book*. Quezon City: New Day Publication, 1976.
- Gutzler, A. *The Soteriology of Aloysius Pieris: An Asian Contribution*. New York: [s. n.], 2001.
- Takenaka, Masao. *God is Rise: Asian Culture and Christian Faith*. Geneva, 1986.
- Torres, S., ed. *Asia's Struggle for Full Humanity: Towards a Relevant Theology*. New York: Orbis Books, 1980.

谷寒松

## 223 亞略主義

yǎlüè zhǔyì

### ARIANISM

參閱：292 附屬說 4 一性論 705 屬性交流 45 天主聖三 127 尼西亞第一屆大公會議 155 同性同體

(一)概念說明：亞略主義(Arianism)一

詞，基督新教(↗445 Church, Protestant)稱為亞流主義，源自北非神學家、亞歷山大司鐸亞略(Areios/Arius 約 250-336)所主張的異端(↗461 heresy)，認為：天主聖子(Son of God)因性體不同，不是聖父所生，而是聖父所造，結論是：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)沒有神性(divinity)，即不是真天主/上帝/神(↗30 God)。教會(↗411 Church)面對此主張，於尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)中頒布《尼西亞信經》(Nicene Creed)譴責之，肯定有關耶穌基督的神性基本信仰(↗315 faith)。他的神學(↗385 theology)理論，為四世紀基督教會最主要的基督論(↗449 Christology)、天主聖三論/三一上帝論(Trinitarianism)異說，因否認耶穌基督的神性，引起基督宗教的巨大紛爭，有關其爭論還涵蓋了教會、思想以及政治等各個層面。

亞略主義的基本理論是否認耶穌基督以及聖神(↗566 Holy Spirit)的神性；換言之，他減弱了基督徒對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)道理的信仰，為他而言，只有聖父才是真正的天主/上帝。

### (二)主要內容：

(1) 亞略主義神學的關鍵：在於他肯定天主/上帝「非受生」(unbegotten)的理論。作為一位天主/上帝，祂必定是「非受造的」(uncreated)；不僅如此，祂還必須是「非受生」的，是「無始的」；因此，祂也是絕對不能「通傳」的，是「獨一無二」的。

(2) 基於此原則，聖言(Logos)(↗558 Word of God)不可能是真天主/上帝，因為聖經(↗571 Bible)清楚記載他是由聖父所生。雖然他受到所有基督徒的欽崇，不過他只是由於收養(adoption) (收養論 / 繼承說 ↗ 701 adoptianism)，或由於參與恩寵(↗353 grace)而成為天主/上帝和天主/上帝之子。因為天主/上帝是不可分的，不能通傳的。又因為聖言從天主/上帝獲得祂的存在，那麼，唯一的可能就是：祂是一個「受造物」，儘管是一個「最完美的受造物」，卓越地超出於其他受造物之外。無論如何，祂總是個受造物。亞略的名句是：「有一段時候，祂不存在。」又因為祂

不是真天主/上帝，祂對聖父只有一種不完全的認識，祂還可以改變，可以犯罪(↗591 sin)，即使事實上祂並沒有犯過罪。

(3) 關於聖神，亞略本人雖然沒有什麼特別的聲明，但是他的追隨者在忠於他系統的大原則之下，認為：天主第三位聖神是聖子所生的最高受造物，祂次於聖父、聖子，也與祂們不同。

### (三)亞略主義簡史：

(1) 環繞著這種異端的爭論，在 320 年開始發生，320 年亞歷山大的地區會議(local council)譴責了亞略的理論。亞略拒絕屈服，他離開了亞歷山大，來到了巴勒斯坦、敘利亞、小亞細亞一帶，在那裡贏取了不少追隨者，如凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)和敘利亞東方教會主教歐西比烏斯(Eusebios of Nicomedia 約 + 342)等支持。而反對他的亞歷山大主教則寫信給東、西方各主教，力圖陳明整件事件的真相。如此將本來是地區性的爭論升級了，甚至有影響整個東方教會的合一的趨勢。

(2) 324 年君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)征服了東方，為了保衛帝國的和平，乃於 325 年在尼西亞召開大公會議(↗22 Ecumenical Council)來解決紛爭。尼西亞第一屆大公會議，頒布了有名的《尼西亞信經》譴責了亞略主義(DH 125-126)。其中的句子都是針對亞略主義異端而發，如：「由父的實體所生」、「出自真天主的真天主，受生非受造」，「與父同一實體的」。如此，尼西亞乃定斷出聖子與父「同實體的」(↗155 homoousios)關係。

(3) 在君士坦丁大帝的壓力之下，所有主教(只有兩位例外)都俯首在信經(↗324 creed)上簽署。但尼西亞第一屆大公會議並沒有真正解決亞略主義的紛爭。幾年之後，一個強大的反尼西亞第一屆大公會議運動出現了。原來大部分的東方主教，由於害怕一位一體論(monarchianism)異端的復甦，竟然對「同實體的」(homoousios)的說法產生不信任的態度。

他們由於害怕君士坦丁大帝，不敢正面攻擊尼西亞第一屆大公會議的信仰，乃把目標轉向那些對「同實體的」最具影響力的支持者。從 328 年開始，許多尼西亞第一屆大公會議的支持者都一一被罷黜，最後連最具影響力的尼西亞第一屆大公會議主角，埃及亞歷山大主教、神學家、教會聖師亞大納修(Athanasios 295-373)都難逃充軍之苦。雖然，337 年君士坦丁大帝死後，所有充軍的主教都獲准回到自己的教區，但亞略主義的爭論已經令教會落到精疲力竭的地步了。然而，鬥爭仍未停息，尤其是 351 年當康士坦斯二世(Constantius II, 340-361)成為帝國的唯一統治者之後，更給予亞略主義者另一次復甦的機會。君王本身是位亞略信徒；在他壓逼之下，兩次西方會議(353 年在亞耳 Arles；355 年在米蘭)，都譴責了埃及亞歷山大主教、神學家、教會聖師亞大納修，聖人充軍沙漠。從此之後，所有保衛尼西亞第一屆大公會議信仰的聲音都靜止下來了。

(4) 此後，亞略主義者又分成三派：1)不相似派(anhomoeans)：源自希臘文“an-”，意為：「不」、「非」；“homoios”，意為：「相似」；為亞略派分裂後的極端派別，此派堅持聖父與聖子根本不同。2)相似派(Homoians)：源自希臘文的“homoios”，意為：「相似」；為亞略派分裂後較溫和的派別，承認聖子與天父相似，但非同一實體(↗641 substance)。3)實體相似派(Homoiousians)：源自希臘文的“homoios”，意為：「相似」；“ousia”即為：「實體」；為亞略派分裂後，較相似派(Homoians)還溫和地主張，認為父與子不但相似，而且是「實體」方面相似。

除了不相似派(anhomoeans)之外，其他兩派都是比較溫和的亞略主義。而不相似派的思想，由於它具有強烈的亞略主義氣息，在東方和西方都受到猛烈的攻擊。358 年在土耳其安奇拉(Ancyra)和西爾彌翁(Sirmium)舉行的兩次「不相似派會議」都譴責了它(DH 139-140)；當時會議的主要用語是「聖子與聖父實體相似」，明顯地傾向「實體相似派」(Homoiousians)。但由於君王是位相似派論者，在康士坦斯二世去世之前(361)，相似派一直都有很強的勢力。不過由於相似派的壓

逼，反而導成「實體相似派」與「同實體論」(homouosios)者逐漸達成了共識與和解。再加上亞大納修和小亞細亞(今土耳其)神學家巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約330-379)等人的努力，亞略主義的風暴終於止息。

(5) 381年君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constatinople I 381)，在教宗達瑪蘇斯一世(Damasus I 366-384)的四項文件：1) 374年致東方主教若干書信碎片(DH 144-147)；2) 375年致安提約基主教保利努斯(Paulinus)書《藉我的子》(Per filium meum)(DH 148)；3) 378年致東方主教書《為宗座》(Because of the Apostolic See)(DH 149)；4) 致保利努斯主教的信經《達瑪蘇斯的書卷》(Tomus Damasi)(DH 152-177)的基礎上，再次肯定尼西亞第一屆大公會議的信仰，並且頒布《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(DH 150)，肯定聖神的神性，確立天主聖三/三一上帝的道理。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gregg, R. C. *Early Arianism, a View of Salvation*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T and T Clark, 1988.

Newman, J. H. *Arians of the Fourth Century*. London: Longmans, Green, 1891.

Williams, R. *Arius: Heresy and Tradition*. London: SCM Press, 2002.

編譯

## 224 亞歷山大學派

yǎlìshāndà xuépài

ALEXANDRIA, SCHOOL OF

參閱：412 教會史 43 天主教神學 449 基督論  
192 安提約基學派 223 亞略主義

(一)概念說明：亞歷山大學派(School of Alexandria)一詞，為教會(↗411 Church)早期以古代亞歷山大城為中心的一個神學(↗385 theology)派別。包含了兩種意涵：既指一種神學派別(亞歷山大學派)，亦指一所教理學院(亞歷山大學院)。系指以亞歷山大教理學校為中心的古代神學學派，神學思想以埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)為代表，特別強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的「神性」(divinity)；與特別強調耶穌基督「人性」(human nature)的安提約基學派(↗192 Antioch, School of)不同。

#### (二)歷史：

(1) 亞歷山大城是古代最主要的文化(↗81 culture)中心之一，也是基督宗教(↗436 Christianity)和希臘主義(↗211 Hellenism)相遇並互相影響的重鎮。其實，在基督宗教傳入之前，在亞歷山大的博物館中已經有幾所很大的圖書館。此外，它也是希臘化猶太主義(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)的重鎮，相傳舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中的《智慧篇》和《德訓篇》便是在這兒寫成的。亞歷山大猶太哲學家、作家斐洛/斐羅(Philon (Philo)約主前20-主後50)這位希臘化猶太主義的大師，便是亞歷山大大人。因此讀者絕不奇怪這個城市，很早便成了基督徒智慧的中心。在教父(↗400 Church, Father of the)時代，這座城設立了一所頗具規模的教理講授(↗409 catechesis)中心，而在這兒研究的神學家，都表現出一種很有特色的神學(↗385 theology)傳統(↗596 tradition)。

(2) 從一開始亞歷山大主教們便選用學人，培育慕道者，準備他們領受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)。據說在公元二世紀後期，亞歷山大神學家潘泰諾斯(Pantainos 二世紀後期)，一位歸化的哲學家，便是此基督徒書院的領導人。在他以後其學生亞歷山大神學家、護教學家克雷孟(Clemens of Alexandria 約140-217)繼續這項工作。這些學者們在他們所辦的神哲學書院內，傳授基督徒的信仰(↗315 faith)，並視之為一種哲學(↗344

philosophy)、一種生活的方式。在開始時，他們似乎與教理學院沒有特別的關係。最早與教理學院有較深關係的學人，為亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)司鐸。他受主教(↗116 bishop)的委任，負責指導慕道者。奧力振是克雷孟的學生與其弟子赫拿拉(Heraclas of Alexandria 180-247)並肩合作，後者傳授基督徒生活方式的最基本道理，前者則專注於一種更高級的神聖科學的培育，而這就是一般人所稱的亞歷山大學院。據說在學院內傳授的科目包括邏輯、辯證和物理(包含數學和天文學)，而這些都被視為基督徒神學(↗442 theology, Christian)的初階和準備工夫。而真正的神學科目，除了當代哲學的分析之外，最主要的還是聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)。

(3) 一些著名的亞歷山大學派的學者，除了克雷孟、奧力振之外，還許多有名的四世紀教父，據說都曾經在亞歷山大學院學習，如：聖經學家、拉丁教父熱羅尼莫(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)、小亞細亞的卡帕多西亞教父、神學家額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)和古小亞細亞(今土耳其)凱撒勒亞(Caesarea)教父、神學家、巴西略主教(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)等。

(4) 亞歷山大學派的學者們，能夠形成一種神學派別，可想而知，他們在知識興趣的領域上，特別是解釋聖經的程序上，都表現出一種頗為一致的態度。亞歷山大的神學家不一定全都屬於它的教理學院。舉個例子來說，埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教，正統教理之父亞大納修(Athanasios 295-373)和古埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria + 444)與教理學院的關係便不明朗。此外，保護第一屆尼西亞大公會議信仰之神學家阿波林(Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約 310-390)和土耳其神學家，隱修院院長，一性論(↗4 monophysitism)創始人優提克斯(Eutyche's 約 378-454)的基督論(↗449 Christology)都反映出亞歷山大學派的思想，但阿波林卻來自安提約基附近的勞迪舍

(Laodicea)，而優提克斯則來自君士坦丁堡。

### (三)思想：

(1) 亞歷山大學派可依其歷史背景、思想角度的不同劃分為兩個階段：1) 二、三世紀的克雷孟和奧力振所努力的目標，是為向當時的知識份子傳達基督徒的信仰，力圖給他們顯明耶穌基督就是所有人類(↗11 man)知識的最高峰。2) 而四、五世紀的學者們，如：亞大納修及濟利祿，則是為對抗基督宗教的異端(↗461 heresy)，保衛有關天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)和基督的神性的基督徒真理(↗335 truth)而努力。

(2) 從一開始，亞歷山大的聖經詮釋學/釋經學就與安提約基的釋經學有所不同。一般而言，安提約基學派專注於聖經的字面含義(literal sense)；而亞歷山大學者們，雖然也認同這一層面的意義，他們的首要興趣卻在於：「天主/上帝/神(↗30 God)在舊約聖經的歷史和文學細節中，所啓示(↗472 revelation)出來的奧秘(↗600 mystery)」。換言之，那是關乎：「怎樣在舊約聖經的啓示中發現基督，尋出新的象徵(sign)(↗528 symbol)」。他們的興趣在於發掘聖經中更深邃的、神秘的或靈修/神修(↗710 spirituality)的意義；以現代聖經詮釋學的說法來講，那就是預像(預像論↗626 typology)和寓意(↗538 allegory)。依據斐洛/斐羅的說法，促成此種釋經學主要的方向，為一種很富基督徒特色的原則，即「兩約的統一」。正如基督自己也曾說過，梅瑟和眾先知所論及的那一位就是祂自己。

(3) 克雷孟和奧力振有關天主聖三/三一上帝的道理，其主要靈感是來自當時希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)思想所堅持天主/上帝的超越性。這樣，無可避免地，在觸及天主聖三/三一上帝教義(↗407 doctrine)的時候，有時會讓人感到聖子和聖神似乎低於聖父。奧力振強調天主/上帝位格(↗206 person)的不同，甚至提到三個自立性/自立體(↗166 subsistence; hypostasis)；這樣的主張會危害天主/上帝本性的統一。但是亞大納修所代表的亞歷山大傳統卻走上另一條路線；在對抗亞略主義(↗223 Arianism)異端的時候，亞大納

修保護聖父與聖子同實體的(↗155 homoousios)的道理，雖然他也知道在他以前有人提出三個自立性/自立體的說法，但亞大納修堅持尼西亞第一屆大公會議的信仰：有天父、天主子及天主聖神三位的分別，但牠們只是一個實體(↗641 substance)。

(4) 在基督論上，亞歷山大派學者主要是受到《若望福音》的影響。為他們而言：「基督就是聖言(Logos)(↗558 Word of God)」，他們以救恩論(soteriology)(救恩神學↗457 salvation, theology of)為基本。因為所謂救恩(↗455 salvation)就是基督徒的神化(divinization)，而神化只有在基督內才得以達成。他們堅持基督的神性，有時無可避免地，讓耶穌基督真正人性的面貌顯得有點模糊。舉例而言，亞歷山大學者大都不認為：「將一個人的靈魂歸屬給耶穌基督是一件重要的事」。在這方面東方的基督宗教神學家自幼失明，成為博學的苦行者，但終身未接受神職，亞歷山大主教亞大納修聘請他領導亞歷山大的教理學校的狄迪莫斯(Didymus the Blind (of Alexandria) 313-398)是相當例外的一位，他強調：「耶穌基督與人類的本性完全相同」。濟利祿的名言：「由天主/上帝聖言降生(↗332 Incarnation)的唯一性體，終於演變成否認耶穌基督真正人性的理論」，而逐漸走向「一性論」的極端立場。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

革利免(Clement of Alexandria)原著、朱信等譯，《亞歷山大學派選集》，香港：基督教輔僑出版，1962。

黃克鏞著，《希臘教父靈修思想：亞歷山大學派》，《神學論集》第155集，台北：光啓文化事業，pp.112-138，2008。

Casey, R. P. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2007.

Ferguson, E. *Baptism in the Early Church: History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications Co., 2009.

Molland, E. *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*. Oslo, I Kommissjon hos J. Dybwad, 1938.

編譯

## 225 東方教會

dōngfāng jiàohuì

### CHURCH, EASTERN

參閱：412 教會史 436 基督宗教 267 宗教分裂  
403 教宗 21 大公主義 227 東正教神學

(一)概念說明：東方教會(Eastern Church)一詞，指在東方的教會(↗411 Church)，最初指東羅馬帝國東部的教會，今日指東方如：俄羅斯、希臘、土耳其、敘利亞、埃及等地，採用東方禮儀(↗692 liturgy)，與西方羅馬教會禮儀有別的教會團體。395年君王迪奧多修司斯一世(Theodosius 379-395)死後，羅馬帝國就分為東、西兩部，疆界在意大利與希臘之間。如此，東方教會就是指那些源於東羅馬帝國的教會，以及附屬於這些教會的信友團體。

(二)統一與多元：基督派遣門徒「往訓萬民，給他們付洗，使成門徒」(瑪廿八 19-20)的命令，便是東西方教會在福音(↗642 Gospel)上基本統一的基礎。然而，統一並不排除多元，多元的根據在於：真理(↗335 truth)傳達的方法、禮儀、法律及管理結構的不同。這些多元來自人民及文化(↗81 culture)的差異，應該積極地接受；只有當分裂(↗267 Schism)(與普世教會↗535 universal church及其教會訓導權↗418 church, magisterium of the 的分裂)產生之後，才會成為合一的障礙。

#### (三)分裂與復合：

(1) 對東方教會而言，有三次分裂的經驗，那就是：1) 431年厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)的奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)之爭、一性論(↗4 monophysitism)之爭；2) 451年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)；3) 1054年拜占庭東正教會(Orthodox Church)與西方羅馬教會的分裂；最後一次為十六世紀，有

關基督新教(↗445 Church, Protestant)與羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)的決裂。

(2) 然而，歷史中也有多次復合的機會。如：1) 1181 年與瑪龍派(Maronites)的復合；2) 1274 年里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)、佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)所帶來的復合。近年來較大宗派的復合，有：1595 年與烏克蘭和白俄羅斯人的復合；1697 年與羅馬尼亞西賓堡人的復合等。

(四)東方禮和東方教會：由於不同的東方教會(無論是否屬於羅馬天主教)，有時也會採用相同的禮儀。因此，必須分開各種不同的東方禮，及各個不同的東方教會。

(1) 東方禮(Eastern rite)有五種：亞歷山大禮(Alexandrian rite)、安提約基禮(Antiochian rite)、加耳底禮(Chaldean rite)、亞美尼亞禮(Armenian rite)以及拜占庭禮(Byzantine rite)，其中以拜占庭禮流傳最廣、分枝也最多。東方禮以古風見長，禮儀隆重而華麗，虔敬可嘉。

(2) 「東方教會」此名詞卻是一個不精確的說法。事實上，各地區的諸東方教會並沒有組成一個整體，它們包括五個組別：奈斯多略派(Nestorians)、一性論(monophysitism)、正統派(Orthodox)、天主教復合派(Catholic Uniats)以及基督新教派(Protestant Church)。1)奈斯多略派曾經一度聲勢浩大，現在卻只剩餘約七萬多教徒，大多散於伊拉克，也有數千名在印度。2)一性論又稱「非加采東正派」，信徒大約有一千四百萬左右，多集中在科普特(埃及)、依索匹亞、西敘利亞、及亞美尼亞等地。3) 最強大的正統派(Orthodox)包括古代四大宗主教區，即君士坦丁堡、亞歷山大、安提約基以及耶路撒冷，信徒共約兩億；其中數目最大的正統教會卻位於希臘，約有八百萬，以及一些共產國家，如俄羅斯、羅馬尼亞、南斯拉夫及保加利亞，信徒大約八千萬。4)至於天主教復合派(Catholic Uniats)教會，差不多每一種東方禮中都有一組是已經與羅馬重新聯合的。5)同樣，在各國家的東方基督徒也有一些已經歸於基督新教。

(五)東正教(Orthodox Church)：拜占庭禮的教會，有許多不同的名字，如：「東方的正統教會」、「正統教會」，或甚至「東方教會」。有時也稱為「第七屆大公會議的教會」、「拜占庭斯拉夫教會」、或「希臘斯拉夫教會」。直至今日它遍布全世界，然而卻不是一個嚴格的整體，而是一些各自為政的國家教會，他們依據「宗主教制」或以「自治教會」(autocephalous church：每個地區或國家教會各有自己的首領，因而是各自獨立的教會)的形式組成的。各別獨立的東正教會之間，有時會表現出很大的不同。

(六)東西方教會之間在教義(↗407 doctrine)上的連合與衝突：

(1) 首先得強調的是：在天主教和東正教(因而為其他東方教會也是一樣)的教導中，有很大的範圍是相合一致的，甚至在：禮儀(Rite, liturgy)、聖事(↗559 sacrament)、靈修生活(spiritual life)等各方面也是一樣。所有東方神學家(只有少數例外)都同意：「啓示真理不僅可以在聖經中，也可以在口傳/口頭傳授(oral tradition)中找到」。他們大都不同意「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)的原則，而依附「在教會中的聖經」的講法；也大都承認聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)。東正教的聖經綱目在新約(↗611 New Testament)方面與天主教相同，但在舊約(↗687 Old Testament)方面(在所謂次經“deutero-canonical book”的部分)，俄國、羅馬尼亞、及塞爾維亞的教會，自十七世紀起有一些不同，而希臘教會則躊躇不定。希臘人視《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)是舊約唯一的譯本。

(2) 為東正教，傳統的教義根源是依據古代的信經(↗324 Creed)，首先是《尼西亞信經》(Nicene Creed)、《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)、《亞大納修信經》(Athanasian Creed)；此外還有首七屆大公會議(有時加上第八屆)；以及補充兩屆君士坦丁堡大公會議(↗214 Council of Constantinople I 553)、(↗215 Council of Constantinople II 680-681)，在君士坦丁堡皇宮內的杜蘭禮堂(Troullos)的杜蘭會議(Trullanum Synod)的法

令。教父(↗400 Church, Father of the)作品為東正教會也十分重要，以東方教父為主，拉丁教父除了教宗良一世(Leo Magnus I 440-461)及額我略一世(Gregory I (the Great) 590-604)的著述外則甚少會被引用。

(3) 東、西方當然也有其不同：最早反對羅馬的是「及由子」(↗80 Filioque)的教義。但是，一般而言，東西方分歧的最主要根由是羅馬的教宗的首席權地位；此外，如：拉丁傳統在星期五守齋；在四旬期第一週用牛奶、乳酪的習俗；以及司鐸(↗124 priest)獨身；以及只有主教(↗116 bishop)才可以施行堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)等等，均為九世紀最早期的分歧焦點。到了十一世紀正式決裂的時後，這些拉丁謬誤明顯地增多了，有的學者指出當時共有二十二項，其中最主要是在舉行聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)時所專用無酵餅。其實，許多不平與埋怨都與信仰(↗315 faith)無大關係，而只是關於教會的習慣與規律而已。

(4) 從十二世紀到十五世紀，反對拉丁教會的條文數目超過六十。然後是煉獄(↗618 purgatory)及聖體(Eucharist)之爭。佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)解決了五道爭論難題。1556年，希臘神學家馬克西莫斯(Maximos the Greek 約1470-1556)承認，只有三個拉丁「大異端」：及由子(Filioque)，無酵餅(azyme)，及煉獄的永火(purgatory)。

直至今日，天主教會和東正教會(及其他東方教會)的交談，以下列項目為最重要：教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)、教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)、教會聖統制結構(hierarchical structure of the church)、「及由子」(Filioque)、聖母無原罪(無染原罪↗512 conception, immaculate)、天主/上帝/神(↗30 God)本質的不可知性、救贖(redemption)的法律概念以及聖體的祝聖禱詞。

(七)合一問題：天主教會一直都自視為唯一的基督教會，因而在分裂後努力地謀求復合。但天主教會對東方教會的態度也不是經常一致的；無疑地，教宗若望二十三世(Ioannes XXIII 1958-1963)以及他所召開的梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，是今日天主教大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(大公運動↗23 movement, ecumenical)的主要動力來源。但是這種態度也不是一蹴即至的，長久以來，教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)、教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)、教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)，特別是教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)與教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)都是朝這方向努力的功臣。因為，教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)於1894年頒布《東方教會的尊嚴法令》(Orientalium dignitas)鼓勵拉丁禮儀及東方禮儀交流，以及對東方禮儀的保存令；教宗碧岳十一世將位於比利時的本篤隱修院定為與東方教會合一運動的中心；教宗本篤十五世在羅馬成立了宗座東方學院，特別鼓勵對東方教會及其東正教神學(↗227 theology, eastern orthodox)的研究。

梵蒂岡第二屆大公會議不僅頒布了《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令，此法令之第24-29號及《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令之第13-18號中，特別談到分離的東方教會。甚至這兩個法令，對東方教會的制度、禮儀及傳統，都有很高的評價。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

羅金聲著，《東方教會史》，香港：聖書公會出版，1954。

Binns, J. *An Introduction to the Christian Orthodox Churches*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Le Guillou, M. J. *The Spirit of Eastern Orthodoxy*. New Jersey: Paulist Press, 1964.

Le Guillou, M. J. *The Tradition of Eastern Orthodoxy*. London: Burns and Oates, 1962.

Rinvoluceri, M. *Anatomy of a Church: Greek Orthodoxy Today*. London: Burns and Oates, 1966.



Tsirpanlis, C. N. *Introduction to Eastern Patristic Thought and Orthodox Theology*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.

編譯

## 226 東方靈修

dōngfāng língxiū

SPIRITUALITY, EASTERN

參閱：436 基督宗教 710 靈修 444 基督徒靈修  
141 西方靈修 232 東方教會

(一) 概念說明：東方靈修 (eastern spirituality)，其中靈修/神修 (↗710 spirituality) 一詞，源自拉丁文的「spirare 嘔氣、吹噓、呼吸、颳風」，指空氣流動的狀態。在宗教 (↗266 religion) 修養/修行的層面上，指協助人依據各宗教之基本教義 (basic doctrine) (教義 ↗407 doctrine) 修持身心，以到達人性所嚮往的終極 (ultimate) 圓滿境界。如佛教 (↗208 Buddhism) 以「明心見性」為原則；儒家 (↗671 Confucianism) 以《中庸》所說的「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」為修行大綱；基督宗教 (↗436 Christianity) 以跟隨耶穌基督 (↗296 Jesus Christ)，活出完美的愛 (↗604 love) 為宗旨。至於東方靈修是指所謂在「東方」所發揮的靈修/神修方式。依據教會 (↗411 Church) 傳統，所謂的(東方)是沿用古代羅馬帝國的說法：東方以拜占庭為中心；西方以羅馬為中心。如果以語言來分，就是指希臘和閃族語言的地區，即以色列、敘利亞、阿剌伯、美索不達米亞等。但是，今日所謂的東方更包括中國、印度等亞洲地區。此二個領域所發揮的靈修，一為近東或中東之東正教靈修 (Orthodox spirituality)；二為位於遠東之亞洲靈修 (Asian spirituality) (亞洲神學 ↗222 theology, Asian)，與西方靈修 (↗141 spirituality, Western) 相互補充。

(二) 東方靈修二種領域：

(1) 近東或中東的東方靈修：

1) 東正教/東方教會 (↗225 Eastern Church) 的禮儀 (↗692 liturgy) 可說是他們靈修/神修生活的具體說明。一般來說，他們多利用有形事物來象徵所舉行的奧蹟，比如：圖像、燭光、多次獻香，美麗的詩歌，不斷的詠唱等。禮儀的核心為耶穌基督的逾越奧蹟 (↗603 mystery, paschal)。參加禮儀者聚成「基督的身體」(body of Christ)，共同向天父表達感恩與讚頌。在聖體聖事/感恩聖事 (↗584 Eucharist, sacrament of the) 的祭獻中，信眾和生活的基督合而為一，藉著分享同一的「生命之糧」(bread of life) 而有生命的交流與共融 (koinōnia, communion, communion)。東方的禮儀和祈禱常很生動地宣示未來：熱切期待基督的光榮來臨以及宇宙的萬象更新。這不僅是末世信仰(基督再來)的生活傳承，更是為旅途中的天主子民 (↗31 people of God)，多次是由於社會 (↗283 society) 環境不利而遭受困難、痛苦的子民，成為面對生活挑戰的活力泉源。

2) 在祈禱 (↗331 prayer) 生活上，東方靈修更是用「心」去體驗；強調進入內心的「寧靜」去默觀 (contemplation)、體驗天主/上帝/神 (↗30 God) 的臨在 (↗677 presence)。此種體驗常含有神秘的意味，因為是人在心靈深處和「生命根源」的直接接觸，是信友親身去體驗「相互寓居/彼此滲透」(circumincension) 於自己心靈深處的天主聖三/三一上帝 (↗45 Trinity)。為達成這樣的默觀祈禱，東方靈修有其自古相傳的「淨心法」，教人如何有效地克制私慾偏情 (↗203 concupiscence)，逐漸使身心整合為一而達到「中和」(apatheia – passionlessness)。此外東方靈修也很重視聖像敬禮 (veneration of images) (敬禮 ↗587 cult)，尤其是天主之母/上帝之母的聖像。在此所表達的更是畫中人物的「神情與心境」，使在像前祈禱的人能藉著有形事物的幫助，而達成與無形天主/上帝的合一。

(2) 遠東或東亞的東方靈修：

近幾十年來，尤其是梵蒂岡第二屆大公會議 (↗453 Council, Vatican II 1962-1965) 之後，教會靈修/神修方面興起一股「汲取東方

靈修精華」的熱潮。在台灣有：1) 1979 年鄭聖沖翻譯的《相逢寧靜中》；2) 1979 年江斯頓(Johnston, William + 2010)著；劉河北譯的《無聲之樂》；3) 1978 年輔仁大學神學院張春申神父的《中國靈修芻議》；4) 1989 年伴渡神父、李純娟合著的《吉光片羽—靈性修持新探》等譯著，都是天主教會(↗44 Church, Catholic)努力汲取中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)思想、亞洲神學(↗222 theology, Asian)精華與佛教(↗208 Buddhism)、道家(↗619 Taoism)靈修/神修方法整合後的反省結果與實例。

就靈修內涵而言，禪宗佛教(↗680 Zen Buddhism)與道家老莊的體驗與理想，應可在教會的正統默觀生活中，尋獲某種程度的整合與完成；而儒家(↗671 Confucianism)所追求的「參天地之化育」的內聖外王(天地人合一的境界)(↗48 heaven-earth-many unity)，也正和教會的「寓靜觀於行動/在行動中做默觀者」(contemplative in action)的靈修/神修理想相似：即「在萬物中都能體驗到天主/上帝臨在」的靈修/神修境界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易逢(Raguin, Y.)著、李哲修譯，〈從神師看東西方神修的整合〉，《神學論集》第 39 集，台北：光啓文化事業，pp.99-114，1979。

江斯頓(Johnston, W.)著、劉河北譯，《無聲之樂》，台中：光啓出版社，1979。

喬治伴渡(Hand, Thomas G.)、李純娟合著，《吉光片羽—靈性修持新探》，台北：光啓出版社，1989。

喬治伴渡(Hand, Thomas G.)、李純娟合著，《水錄：由釋道悟基督》，台南：台南神學院出版，1996。

喬治伴渡(Hand, Thomas G.)著、李純娟譯，《永恆的朝聖者—空與神的會晤 *Always a Pilgrim: Walking the Zen Christian Path*》，台北：張老師文化出版，2005。

徐可之著，《白首共此心》，台北：光啓出版社，1985。

黃克鑣著，〈東方隱修傳統：曠野靈修〉，《神學論集》第 154 集，台北：光啓文化事業，pp.557-591，2007。

張春申著，《中國靈修芻議》，台中：光啓出版社，1978。

張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，1988，215-271。

戴邁樂著、鄭聖沖譯，《相逢寧靜中》，台中：光啓出版社，1979。

Ilarion, H. *The Mystery of Faith: An Introduction to the Teaching and the Spirituality of the Orthodox Church*. London: Darton Longman and Todd, 2002.

Maloney, G. A., ed. *Pilgrimage of the Heart: A Treasury of Eastern Christian Spirituality*. San Francisco: Harper and Row, 1983.

徐可之

## 227 東正教神學

dōngzhèngjiào shénxué

### THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX

參閱：385 神學 225 東方教會 21 大公主義

(一) 概念說明：東正教神學(eastern orthodox theology)一詞，其中正統的/純正的/標準的(orthodox)，源自希臘文的「orthos 正確的、對的」及「doxa 看法、意見」，指標準的、正確的看法與主張。在信仰(↗315 faith)與神學(↗385 theology)的層面上，指正確的合乎信仰來源的教義(↗407 doctrine)與道理。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝及天主/上帝與宇宙關係的學問。東正教神學指在東方正教會地區精心研究的神學。那是整個基督徒神學(↗442 theology, Christian)的基本部份。其對應的夥伴是西方「天主教神學」(↗43 theology, Catholic)與「基督教神學」(↗446 theology, protestant)。東正教神學有其自身的歷史、特徵及中心思想。

(二) 東正教會神學歷史(↗388 theology, history of)：可說是比 1054 年東、西方宗教分裂(↗267 Schism)後東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)的存在更為古老，因為，東方教會的精神可能曾經間接助長與羅馬分離的趨勢。在此意義上，東正教神學雖與特別抗拒羅馬主教(↗116 bishop)的教宗的首席權

(primacy of the Pope)有關，但非直接賴之而生。從宗徒(↗260 apostel)教會時代即為東方基督宗教重要中心之一的安提約基(Antioch)(安提約基學派 ↗192 Antioch, School of)，基督信仰者在歷史上首次被稱為「基督徒」(宗十一 26)。儘管無邊的苦難來自於伊斯蘭教(↗177 Islam)、西方天主教會(↗44 Church, Catholic)、或者1917年以來的敵對政治制度，如：共產主義(↗134 communism)。然而，東方教父(↗400 Church, Father of the)們仍然塑造出豐富卓絕的神學傳統，如同深邃的水泉，從新的教會生活中不斷湧出。

(三)東正教神學的特徵繪出其特殊身份：

(1) 東正教神學了解自己是教會(↗411 Church)生活的基本部份，不願僅僅成為閉門造車的學術研究；因此，東正教神學沒有在「神學」與「密契/神秘主義」(神秘思想與生活↗380 mysticism)之間，畫上清楚的區別線。

(2) 東正教神學：一方面醒覺到「非受造界」與「受造界」之間的不同，天主/上帝不能以人的語言捕捉。因此，神學應當比「肯定」(肯定神學↗241 theology, affirmative)更「否定」(否定神學↗197 theology, negative)；另一方面又強調宇宙萬物的存在，是因為三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝以無條件的愛(↗604 love)寓居人間。因此，在東正教的神學中，「救恩歷史(↗456 salvation, history of)中的天主聖三/三一上帝」特別重要。此一神學喜愛共融，故天主聖三/三一上帝內不可言喻之「愛」與「謙卑」而成為可能，在神學上不特別強調：此世與來生(↗230 afterlife)、可見與不可見的實體(↗641 substance)、歷史與末世論(↗90 eschatology)、個人與團體、我與你、理論與實踐(↗399 theory and praxis)之間的區別等。

(3) 東正教神學在聖經(↗571 Bible)的精神下「思維」及「祈禱」(↗331 prayer)，較少依靠大公會議的信理(↗310 dogma)教條，發揮其神學理論；他們將這些信仰教條，視為理解信仰的路旁指標，方便人在聖經信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604

love)的「正統」道路上堅定不變。

(4) 東正教神學已發展出傳統(↗596 tradition)的深意，那是一種活出基督救恩史生動記憶的神學。

(5) 最後，東正教神學的「生活實況」(Sitz im Leben)是在教會團體的禮儀(↗692 liturgy)慶典中。在禮儀中慶祝、經驗並頌揚「天主/上帝的偉大行動」。

(四)東正教神學有其神學論述的核心，其基本信仰上與首七次大公會議(↗22 Ecumenical Council)的訓導(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)一致。東正教神學的中心在於新受造物(格後五 17)、新生命的奧秘；新生命就是至深實體中，天主聖三/三一上帝自己的救恩性的臨在(↗677 presence)。此一神學以經驗性信仰、神秘直覺的語言，講述至聖聖三的神聖奧秘(↗600 mystery)。它較少如西方神學(Western theology)(歐洲神學↗650 theology, European)般以抽象的哲學(↗344 philosophy)術語講述之。因此，其信仰核心內容開啓了東正教神學的幾個重點思想：1) 降生神學(↗333 theology, incarnational)的奧秘：即以神學格言表達：「天主/上帝成為人，以便人能變成天主/上帝」。就是說：人蒙召藉恩寵(↗353 grace)分享天主/上帝的奧秘。2) 三位一體的天主/上帝(Trinity)：其臨在於人間是豐富的聖神論(↗569 Pneumatology)的明確基礎。東正教神學分享東方教會溫暖、深邃的人性；其溫暖、深邃的人性最深處，即是從天主聖三/三一上帝在人類(↗11 man)中其自我給予的臨在，此臨在從慶典中滋生出來。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

洛斯基(Lossky, V.)著、楊德友譯，《東正教神學導論》，香港：漢語基督教文化研究所，1997。

張百春著，《當代東正教神學思想：俄羅斯東正教神學 Contemporary Theology of the Orthodox Churches》，上海：三聯出版社，2000。

黃克鏞著，《東方隱修傳統：曠野靈修》，《神學論集》第154集，台北：光啓文化事業，pp.557-591，2007。

- Guroian, V. *The Melody of Faith: Theology in an Orthodox Key*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications Co., 2010.
- Le Guillou, M. J. *The Spirit of Eastern Orthodoxy*. New York: Paulist Press, 1964.
- Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: J Clarke, 2005.
- Schmemmann, A. *The Historical Road of Eastern Orthodoxy*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- Theokritoff, E. and Cunningham, M. ed. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

谷寒松

## 228 奈斯多略主義

nàisīduōlǜè zhǔyì

NESTORIANISM

參閱：449 基督論 192 安提約基學派 130 加采東大公會議 4 一性論 705 屬性交流

(一)概念說明：奈斯多略主義/涅斯多留主義(Nestorianism)一詞，在中國另一名稱爲「景教」。指第五世紀依據小亞細亞人，428年任君士坦丁堡主教奈斯多略(Nestorius, 約+451)所主張，有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)奧蹟不正確的主張及神學思想潮流而得名。此異端(↗461 heresy)派別極力主張安提約基學派(↗192 Antioch, School of)的基督論(↗449 Christology)。依據當時教會(↗411 Church)對其思想的瞭解，奈氏相信基督有兩個位格(↗206 person)，也就是說祂的神性(divinity)、人性(human nature)二性並存於基督的肉身內。強調瑪利亞僅爲基督人性的母親，而非天主/上帝/神(↗30 God)的母親(天主聖母瑪利亞↗46 Mary, mother of God)，因而反對童貞女爲「天主/上帝之母」。其學說在431年的厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)被判爲異端。此教派在發展地受到其他教會的壓力，故而引退到東方，直到636年唐貞觀9年傳入中國。

依據古代哲學(↗344 philosophy)的原則「一個完整的性體，應當具有完整的位格」，此派主張：因爲基督有兩個完全且各自獨立的「性體」(天主性與人性)，所以，祂具有兩個位格。換言之，「道成肉身/聖言成了血肉」(降生↗332 Incarnation)身是聖言寄居在耶穌基督身上，意思是說：「天主的位格」與「人的位格」本是各自獨立的，只是「倫理上」的結合而已。因此，瑪利亞只是「基督之母」(Christotokos)而不是「天主之母」(Theotokos)。故此，431年厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)中，古代埃及正統派神學家、亞歷山大(Alexandria)城主教、聖師利祿(Kyrillos of Alexandria +444)，以致奈斯多略異端的第二封書信《對那些胡說者》(Against those who talk nonsense)，強調聖言取了血肉，譴責奈斯多略異端(DH 250-266)。因爲，奈氏反對以「天主之母」稱呼瑪利亞。雖然一般人認爲：奈氏將基督分爲「人」與「神」兩個位格，奈氏自己卻否認這是他的看法。而濟利祿的反駁主要是因對奈氏的誤解。總之，此次論爭的結果，一方面使教義(↗407 doctrine)得到進一步的澄清；另一方面也製造出迄今尚存的「奈斯多略教派」。

(二)奈斯多略教派傳入波斯，到了七世紀上半，已經傳遍波斯境內並遠及印度和中國。636年奈斯多略教派(景教)傳教士阿羅本(Alopen)，載經典抵長安，唐太宗尊崇，立景教。781年立「大秦景教流行中國碑」於長安。從七到十世紀發展出極可觀的景教團體。當它傳至埃及的時後，曾受到一性論(↗4 monophysitism)思想的浸染。十四世紀土耳其人入侵，它幾乎完全絕跡，殘餘散居在美索不達米亞一帶。1551年，一些奈斯多略教會與羅馬天主教重新復合，稱爲迦耳底雅基督徒(Chaldean Christians)，與原來的奈斯多略教會亞述基督徒(Assyrian Christians)不同。第一次世界大戰(1914-1918)時，亞述基督徒喪生了三分之一，於是大舉向外遷徙。如今亞述基督徒大都分佈在伊拉克、敘利亞、伊朗一帶，信徒約有十萬；部分散居在北美、南美、俄國、印度等地。

(三)現代學者懷疑奈斯多略本人是奈斯多略教徒，認為奈氏的立場合乎正統。他與勁敵濟利祿起衝突，是因兩人同受術語混淆之害，特別是未能分清「位格」(person)與「性體」(nature)的因素，比奈氏偏離教會信仰的因素更大。因此，讀者若能分別探討奈氏本人的學說、奈斯多略派的實際教義和信理史(↗310 dogma, history of)，所記載理論上的奈斯多略主義(Nestorianism)，便能看清問題的癥結：

(1) 從奈氏學說來看：奈氏發現當時有關「天主之母」的爭論愈演愈烈；他的目的是想以「基督之母」來調解此爭端；後來極端人士濫用了此稱呼，不管奈氏當初動機多麼好，以他的說法有欠考慮，卻忽視了此稱號成爲「正統教會」(正統信仰/正統教義↗91 orthodoxy)的傳承(傳統↗596 tradition)，已有兩百年的歷史。至於431年的厄弗所大公會議，對奈氏本人及其目的未能予以公正的品評，令人惋惜。從神學角度而言，奈氏有意解決爭論中的「基督論」問題；爲了反駁阿波林主義(↗290 Apollinarianism)和亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)的基督「一性」學說，他正確地指出：不可從「性體」的層次，而應由「位格」去探討才能解決基督的二性合一的問題(二性一位的結合/位格的結合↗6 hypostatic union)。可惜他未能使用正確的神學術語，又缺乏解決這問題的思辨能力。其實他明確地反對「二子」的說法(加采東大公會議↗130 Council of Chalcedon 451的術語是「二位格」)，因此，有人誣指他主張：基督內「天主性」、「人性」的結合是「意志性的結合」(union of the will)或「倫理性的結合」(moral union)，但從其學說的本體論(存有論↗148 ontology)角度來看，他實未曾如此主張。

(2) 從奈斯多略主義實際的教義而言：486年東敘利亞教會的信條接受二性(視爲抽象本質)與二位格(視爲抽象自立的性質)，而拒絕厄弗所大公會議，基督的「神性」與「人性」二者之間的屬性交流(↗705 communication of idioms)以及「天主之母」的稱號。東敘利亞教會的領導者、神學家、修會革新者巴拜(Babai the Great, 約540-628)在其《論合一之

書》(Liber de Unione)中，解釋基督「天主性」與「人性」的合一時，所包含的成份和隱喻(↗683 metaphor)都可在奈氏思想中找到出處，且能給予正統的解釋。這表示，出現於厄弗所和加采東兩屆大公會議之前的安提約基學派的神學被保存了下來。進一步的分析發現，厄弗所大公會議時雙方的神學術語、概念和表達本來都可和解的。如今的確應該是走向瞭解、認識這「分離的奈斯多略派」基督徒(即所謂的亞述基督徒)的時候了。

(3) 從信理歷史看理論上的奈斯多略派：信理史、信理教科書、或出自講道者口中，所描述的常是理論上的奈斯多略派；這些都是拿著加采東大公會議，那已將「位格」和「性體」區分清楚的術語，去批判厄弗所大公會議和加采東大公會議時代，奈氏用那模糊不清基督論的術語。如果應用加采東大公會議後的術語來解釋奈斯多略主義的主張，就該說：「在基督內有二性一位，奈斯多略主義教導的卻是二性二位」。但是，那是依據可能的邏輯推論出的結果，對奈氏本人而言，根本還只是在萌芽階段中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱謙之著，《中國景教：中國古代基督教研究》，北京：人民出版社，1993。

林悟殊著，《中古三夷教辨證 *Debate and Research on the Three Persian Religions: Manichaeism, Nestorianism and Zoroastrianism in Mediaeval Times*》，北京：中華書局印行，2005。

翁紹軍注釋，《漢語景教文典詮釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1995。

編譯

## 229 奇跡

qijī

### MIRACLE

參閱：472 啓示 430 基本神學 702 護教學 296

## 耶穌基督

(一)概念說明：奇跡/奇蹟/神蹟(miracle)一詞，源自拉丁文的「mirari 驚訝」指令人驚奇訝異超越自然律之運作的事件。在聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)中，奇跡/奇蹟是天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)與救恩(↗455 salvation)的象徵(↗528 symbol)性有效記號，主要強調「唯有天主/上帝/神辦得到」的意義。新約(↗611 New Testament)時，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)以治病、驅魔、增餅、癲瘋病人潔淨、死人復活(↗47 Resurrection of Christ)等行動，來顯天主/上帝的能力，及天國(↗38 kingdom of God)來臨的記號(瑪十一 45)。初期教會(↗286 church, primitive)，耶穌將奇蹟的神恩通傳給門徒們，為使基督信仰傳於普世(瑪廿八 20)。今日人類多傾向將奇跡/奇蹟視為與自然相對，並視奇跡/奇蹟為自然律(↗169 law, natural)的破壞或悖離，是幼稚、迷信與不科學的。然而，在一個封閉的世界裡，人們先驗性地排拒一切超自然現象的可能性之時，當然沒有奇跡/奇蹟的可能。這是現代人的另一種迷信，他們還設法以信仰(↗315 faith)的名義(信仰無需奇跡/奇蹟的支援)，來支持一個自我滿足的世界。這種心態充份顯示在十九世紀許多重建耶穌「生平」的作品中，耶穌的奇跡/奇蹟都被人大刀闊斧地從福音(↗642 Gospel)中剔除。

(二)聖經：在討論耶穌的奇跡/奇蹟以前，得先看看奇跡/奇蹟的定義，並且一切有關奇跡/奇蹟的神學(↗385 theology)解說，必從聖經傳統(↗596 tradition)開始：

(1) 今人看奇跡/奇蹟的重點在於「奇」：在舊約(↗687 Old Testament)，卻是一切可以幫助人看見天主/上帝的都稱為奇跡/奇蹟。《聖詠》讚美天主/上帝的「奇異化工」，讚美祂「驚天動地的威能」(詠一四五 5-6)，以色列人天天驚訝於天主/上帝在宇宙的能力(詠十九)，他們在歷史中不斷經驗到天主/上帝強大的手臂。在以色列人心中，最大的奇跡/奇蹟莫過於出谷的事件，因為那是天主/上帝的愛(↗604 love)和救贖(redemption)最偉大最具體的

表現。它應該稱為“ôth” (意為：“sign”、記號或標記)，出十 1-2 這樣說：「我要在他們中顯這些“ôth...”，好使你們知道我是天主/上帝」。

(2) 舊約強調奇跡/奇蹟的標記特性。在新約奇跡/奇蹟中，有時也稱為“semeion” (sign)：那是不信者所要求的徵兆(對觀福音 synoptic Gospel)，可是，為願意相信的人，卻是導人看見那顯現在耶穌身上的天主/上帝光榮的外在標記(若望福音)。所以，奇跡/奇蹟在對觀福音也稱為“dynamis” (power，意為：能)，那是天主/上帝能力的表現，是祂在基督身上救贖威能的臨現；而《若望福音》則稱之為“ergon” (work，意為：工作、工程)，那不僅是基督的工程，更是「派遣我的父的工程」(若五 36；九 3；十 32)，好使看到的人能夠相信「父在我內，我在父內」(若十 37)。

(3) 奇跡/奇蹟可以讓人看見奇跡/奇蹟背後的天主/上帝；但是這過程卻不是自明的。法郎看見奇跡/奇蹟依然心硬，納匝肋人看到耶穌的奇能乃交相詢問說：「這人不是那木匠嗎？」(谷六 1-6)。它並不強迫人同意，它並不像科學實驗一樣在一個純知性的層面上證明事實，或指證一些可以實證的真理。但它卻邀請人；每一個奇跡/奇蹟都是一次召喚，它呼召人，觸動人勇於找尋自己完滿將來的特性。現代神學多喜歡用「標記」的語言來描述奇跡/奇蹟。奇跡/奇蹟指出天主/上帝要實現祂許諾；透過奇跡/奇蹟，祂顯出祂真地作了人類(↗11 man)的主；透過奇跡/奇蹟祂也公開承認了那些為實現祂的許諾(↗479 promise)所經由的歷史人物，如：聖祖、先知(↗159 prophet)、和耶穌基督。奇跡/奇蹟預先啓示(↗472 revelation)天主/上帝末日的救贖威能，而這威能已經在耶穌基督及其復活(↗47 Resurrection of Christ)上開始了它最終極的工作。

## (三)神學說明：

(1) 耶穌的奇跡/奇蹟是實證神學(↗640 theology, positive)上的主要課題。事實上，除非人先驗地拒絕一切奇跡/奇蹟(先驗基督論/

超驗基督論 (transcendental Christology)，他們沒有理由否認耶穌奇跡/奇蹟的可能性；然而實證神學的目標卻不是耶穌奇跡/奇蹟在理論上的可能，而是祂事實上真實地完成了福音 (↗642 Gospel) 中的奇跡/奇蹟故事，這一類的事情 (縱使在個別例子中，可能有些細節已經難以追蹤了)；換言之，要面對的是福音中的奇跡/奇蹟故事實質上的歷史性。

(2) 耶穌的奇跡/奇蹟不僅在四本福音中言之鑿鑿，就是祂的敵人，雖然不同意基督徒的解釋，也沒有否認過這些事實，猶太文學《塔耳慕得》(Talmud) 中便保存了一段這樣的傳統。而各種不同來源的福音傳統，如：包括《馬爾谷福音》、《若望福音》、《路加福音》的特有傳統以及今日聖經批判學 (↗573 criticism, Biblical) 所謂的「Q 泉源」(二源論 two-source theory)；除了《瑪竇福音》之外(瑪竇的奇跡/奇蹟故事似乎都繼承自馬爾谷)，都包含奇跡/奇蹟部分，而且分別以故事和說話兩種形式留傳下來。在多種證據 (multiple attestation) 的原則下，這許多不同來源、不同形式的傳統加強了奇跡/奇蹟內容的有效性。

(3) 最重要的是一些耶穌的話，如路十一 19；七 22；十 13-15，它們都有奇跡/奇蹟的預設，要接受這些話，須先接受奇跡/奇蹟；同樣，《馬爾谷福音》(曾經有一段時候，它是重建耶穌生平的「寵兒」) 耶穌公開生活的部分，至少有一半有奇跡/奇蹟的暗示，要接受《馬爾谷福音》也只有連同它的奇跡/奇蹟一同接受。

(4) 與偽經 (↗470 Apocrypha) 或希臘民間的神話 (↗383 myth) 故事比較，福音奇跡/奇蹟故事顯得出奇的清醒、樸素、簡單，它並不誇張奇跡/奇蹟的奇異性，甚至盡量躲避任何有藉奇跡/奇蹟招引注意的暗示。耶穌的奇跡/奇蹟故事處處透露著祂個人的風格：是那麼富於權威，又是那麼關愛世人，痛斥不幸，祂沒有用奇跡/奇蹟懲罰人，沒有用奇跡/奇蹟賺取利潤、炫耀自己。奇跡/奇蹟完全在祂救贖訊息的籠罩之下，是祂宣講天國 (↗38 kingdom of God) 的一部分。

(5) 奇跡/奇蹟標誌著天國的破曉。它其實是基督福音的一部分，它標誌出：天國真地臨

近了。在回答若翰洗者的問題時，耶穌特別把祂的奇跡/奇蹟與依撒意亞 (Isaiah) 的默西亞 (↗669 Messiah) 預言連結在一起：這些物質的恩賜象徵天國的救贖。因此，所有奇跡/奇蹟只是基督自己的復活的前奏曲而已，後者才是天主/上帝的「能力」(dynamis) 決定性的戰勝時刻。其次奇跡/奇蹟也是(基督的) 訊息和(人的) 信仰相遇之處。雖然奇跡/奇蹟並不強迫信仰，它卻邀請人相信；當信仰接觸到外在的奇跡/奇蹟(如治療本身)，一個更深度的內在奇跡/奇蹟於焉產生，旨者真地看到了天主/上帝的光榮—顯示在基督身上的天主/上帝的榮耀。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申著，〈耶穌的奇蹟〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.183-195，1978。

梅斐德 (Meffert, F.) 著、王比德譯，《耶穌的奇蹟》，台北：保祿印書館，1950。

陸達誠著，〈奇蹟的可能性：介紹雷維斯的奇蹟論〉，《神學論集》第 5 集，台北：光啓文化事業，pp.359-372，1970。

奧柯林 (O'Collins, G.) 著、黃懷秋譯，《基督論再證》，台北：光啓文化事業，pp.75-82, 100，1989。

Fuller, R. H. *Interpreting the Miracles*. London: SCM, 1963.

Hendrickx, H. *The Miracle Stories of the Synoptic Gospels*. London: Geoffrey Chapman, 1987.

Kee, H. C. *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Latourelle, R. *The Miracles of Jesus and the Theology of Miracles*. New York: Paulist Press, 1988.

Mussner, F. *The Miracles of Jesus: An Introduction*. Notre Dame: University Press, 1968.

黃懷秋

## 230 來生

láishēng

AFTERLIFE

參閱：90 末世論 649 輪迴 709 靈魂不滅 52 天堂 139 地獄 157 肉身復活 153 死人復活  
97 古聖所 142 有始無終之境

(一)概念說明：來生/來世(afterlife)一詞，其中生命/性命(life)指有機存有物(organism)的基本能力。來生指人經過死亡(↗154 death)而進入不死不滅的生命實況。狹義而言，指：生物雖死卻仍存在的生命現象，所以當作亦被視為「永生」；廣義而言，指：死後和生前不一致的結果，亦稱做「來世」。但有些人生觀因著它們所依據的哲學(↗344 philosophy)或宗教(↗266 religion)原則，認為：人在死亡時隨即消滅了生命，而否認了狹義或廣義的來生。在歷史的過程中，僅有少數的人否認來生的意義。基督宗教(↗436 Christianity)認為來生就是受造界面對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，走向圓滿的境界。

(二)在宗教歷史的演變過程中，可以看出人類(↗11 man)自始就相當肯定來生。從最古老的喪禮記載，亦提到為亡者準備禮物，好幫助亡者在陰府之途有所依靠，此種方式表達了人們對亡者的敬禮。有的文化(↗81 culture)卻將墳墓裝飾為住屋形式，清楚表示出希望亡者的生活與生前相同。甚至古代的英雄史詩或神話(↗383 myth)，也常動態地描繪來生的經驗。此外，在一些高度文明的文化生活中，仍保有祭祖的習慣，而那些通靈論(Theosophy)者、靈魂主義者也證明此世和亡者的世界間有一些媒介(medium)的溝通，如：扶鸞、觀靈術(觀落陰)。

(三)聖經(↗571 Bible)肯定有來生，來生的基礎就是那創造一切的天主/上帝/神(↗30 God)，由於聖經的思想典範(↗304 paradigm)為直線式的表達，為此聖經不主張輪迴(reincarnation)(↗649 transmigratian)、再生等問題。基本上，聖經將人的生命視為「不可重覆」的過程，過程中重要的是自由與悔改，而這一切都蘊涵在天主聖三/三一上帝那不可言喻愛(↗604 love)的奧秘(↗600 mystery)。人在死亡中「尚未」完成的事實，在某一方面來說，是基督信仰與輪迴在其「尚未」完成

的部份可交談的客體。

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)特別強調了三種信念：

1)來生是一事實。因為天主/上帝是活人的天主/上帝，祂願意人有來生。

2)但直到舊約晚期，將來生視為陰府/冥府(sheol)的狀況，那是一種靜態而又缺乏生命力量的狀態。

3)陰府/冥府不可能是永恆的狀況，因為雅威(↗505 Yahweh)將創造新的生命。希臘精神靈魂的思想表達出，只有永恒存在的概念，才能令人想到人死後進入天主/上帝的光榮。所以人最終的圓滿，就是末日的肉身復活，「有始無終之境」(↗142 aevum)的概念也由此而生。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)將舊約有關來生的思想和超越一切的救恩史(↗456 salvation, history of)中所發生的事情，集合在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的復活(↗447 resurrection of Christ)事件中。可由四方面來探討：

1)耶穌基督的復活使基督信仰肯定了來生的絕對性。

2)人是個整體，因此來生即是與耶穌同在共存的一種狀態。

3)藉著基督、在基督內，亡者在永生(↗121 life, eternal)中與此生的人彼此相合於充滿生命的共融氣氛中。

4)因為救恩歷史就是生者死者相互聯貫的生命過程，所以在新天新地(new heaven and new earth)前，永生即指「有始無終之境」，是已經藉著耶穌基督，並在聖神(↗566 Holy Spirit)內與天主/上帝決定性的共融，但同時也可說此時新天新地尚未完成。

(四)基督宗教的傳統中，接受了靈魂不滅及「有始無終之境」等思想，因此，將永生視為精神靈魂的存在概念。十九世紀之時，聖經神學(↗577 theology, biblical)發達，又將聖經中的整體觀提出來，為此來生不再只是精神靈魂性的事情，更是人整體性的未來。



在此思想背景上，近日基督徒的神學應將致力於與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的交談，如：佛教(↗208 Buddhism)、道家(↗619 Taoism)、印度教(↗163 Hinduism)等，將他們的輪迴、再生思想徹底地加以研討，也將其尚未完成的部份視為交談的客體，這些思想再次顯示出：「人渴望著在第一次的生命過程之後，能有再一次的機會」。基督宗教神學將此種渴望加以提昇，並以類比(↗698 analogy)的說法表達出人在死亡(↗154 death)中，渴望與基督一同參與救恩歷史的發展(羅八 19-23；哥三 3-4；斐三 20-21；格後五 2-5)。

(五)在教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)中，所頒布的信經(↗324 creed)，一再宣布相信死人復活(↗153 resurrection of the dead)及來生的信理(↗310 dogma)，如：《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)(DH 10)、《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(DH 150)，一再肯定「我信肉身的復活及永生」。這些信經就是以聖經整體的觀念來探討永生。中古時代教宗本篤十二世(Benedictus XII 1334-1342)的《應受讚美的天主》(Benedictus Deus)憲章中(DH 1000)，肯定榮福直觀(↗635 vision, beatific)、地獄(↗139 Hell)、公審判(↗78 judgment, general)，較傾向靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)的永生看法，因此，它們提到死人的靈魂在經過煉獄(↗618 purgatory)之後，就可直接的榮福直觀。

(六)今日神學則運用了德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)辯證哲學(dialectical philosophy)中「提升」(Aufheben/Aufhebung)的概念討論來生，其中含有三個意思。

(1) 保存：人類歷史中的個人、團體、宇宙等在新天新地中都有其意義，所以，一切在信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)中所體驗到的都可予以保存。

(2) 淨化：一切相反新天新地的事，如罪(↗

591 sin)，都不可能是無，而應視為一個記號，以表示無限的天主/上帝以祂的愛淨化了人類的罪，也寬恕了人類所犯的過錯。

(3) 提升：人類的歷史因著天主/上帝不斷創造性的愛，以及寬恕罪人的基礎，使人類歷史也進入那超越一切時空演變或痛苦的幸福境界中。在這天主/上帝之愛的力量內，多元性的人生漸漸地成為動態性的整體。

簡言之，來生就是受造界在面對天主聖三/三一上帝中，走向那圓滿的境界。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

拉赫田(La Haye, Tim)著、陳公亮譯，《死後生命之研究》，台北：中國主日學協會出版，1982。

威勒(Welle, I.)著，戴懷仁、王永生譯，《末世與來生》，香港：信義宗聯合出版部，1954。

董芳苑著，〈台灣民間宗教之來世觀〉，《台灣神學論刊》第11集，台北：台灣神學院出版，pp.63-81，1989。

魯斯提賴特(Wright, R.)著，蘇妍姿譯，《死亡不是終點站：生命的另一面》，台北：中國學園傳道會出版，1989。

Randles, J. 原著，李淑媛、謝磊俊譯，《靈魂不滅：探查死後生命的奧秘》，台北：大村文化出版，1997。

Stanislav and Christina Grof 著、周勳男譯，《超越死亡，人類精神文明奧秘》，台北：龍田出版社，1981。

Winter, D. 原著、韓大輝譯，《來生的論據》，香港：真理學會，1992。

Brandon, S. *Man and His Destiny in the Great Religions*. 1962.

Eliade, M. *The Myth of the Eternal Return*. 1955.

Hick, J. *Death and Eternal Life*. Louisville: West-Minster/John Knox Press, 1994.

Hoffmann, P. *Die Toten in Christus: Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*. Münster, 1979.

Küeng, H. *Eternal Life?* New York: Doubleday, 1984.

Nichols, T. L. *Death and Afterlife: A Theological Introduction*. Grand Rapids, Mich.: Brazos Press, 2010.

谷寒松

## 231 拉丁文通行本聖經

lādīngwén tōngxíngběn shèngjīng

VULGATE

參閱：571 聖經 573 聖經批判學 83 文學批判

(一)概念說明：《拉丁文通行本聖經/拉丁文(聖經)通行本》(Vulgate)一詞，指從 382 至 405 年間由東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)所翻譯之拉丁文聖經(↗571 Bible)。1546 年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)聲明為羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)聖經(↗571 Bible)標準本。拉丁文通行本聖經是針對「拉丁古譯本」而言，後者的來源不明，譯文也不高明，甚至毫無標準的抄寫下來，使得譯文越來越糟。因此教宗達瑪蘇斯一世(Damasus I 366-383)才委託熱羅尼莫加以修訂，將希伯來文的舊約(↗687 Old Testament)聖經、希臘文的新約(↗611 New Testament)聖經翻譯為拉丁文，成為《拉丁文通行本聖經/拉丁文(聖經)通行本》。那是 382 年的事。聖人用了廿多年時間，從事「修訂」或「重新翻譯」的工作(主要是由希伯來原文譯出部分舊約的書)。由 450 年以來，這拉丁文聖經就歸於聖人，而以「通行本」稱之。

(二)歷史：法蘭克國王查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) (800-814)時代，在位時極力提高臣民的文化(↗81 culture)水準，並建立宮廷圖書館，「通行本」在教會佔絕對優勢。到了特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)加以欽定，因此《拉丁文通行本聖經/拉丁文(聖經)通行本》在教會(↗411 Church)生活中，發生了廣大的作用。日後歷代教宗都很關心這本西方教會的通行本聖經。1590 年教宗西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)出版了一個版本，當年教宗去世，因被認為不夠

完善故很快收回。直到 1592-1593-1598 教宗克雷孟八世(Clemens VIII 1592-1605)所出版的版本，被肯定為相當完善的版本。1986 年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)公布第二版標準版本，為羅馬天主教會欽定版聖經標準本。

(三)依據教宗若望保祿二世公布的第二版標準版本簡介如下：

(1) 首先略述教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)結束前，所建立的「重訂拉丁文聖經委員會」已完成了使命。其工作的微妙處在於一方面不失去深厚傳統的拉丁文韻味；另一方面又得盡量運用現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的工具使之接近、甚至肖似原文(新約的希臘文，舊約的希伯來文)。

(2) 在致讀者序言中，說明此次修訂工作在翻譯和用詞上所遵守的一般規則，共列出九條，其中 3、4、5、6 條十分醒目，今略予撮要介紹：1) 第 3 條：在譯舊約經句時，切勿將新約的道理帶入，也勿將較晚的解釋引入新約的譯文中；另一方面，譯文也該容許新約及教會(↗411 Church)傳統(↗596 tradition)與之協調得來。2) 第 4 條：關於譯文方面由隱而顯的解釋性(尤其有關默西亞主義/彌賽亞主義 Messianism 的)，通常應避免將一部書或一個時代說明的比它原有的更多，好讓啓示↗472 revelation 的真實進展得以突現出來。3) 第 5 條：在翻譯有關「詩體」的書時，須注意「韻腳」和「音調」，以便有助於禮儀(↗692 liturgy)中的朗誦或歌唱。4) 第 6 條：希伯來文或希臘文的同一詞字，不必、甚至不可用同一的拉丁詞字譯出，而須於同義字中選出合乎上下文或較接近原文意義的詞字。

(3) 在修訂的正文前還有一篇十四頁的引言(XV-XXVIII)，敘述修訂各書所採用的方法，及所出現的一些問題及其解決之道。講舊約的時候用了十頁，講新約的時候用了四頁。至於此次修訂過的《拉丁文通行本聖經/拉丁文(聖經)通行本》，正文共有 2306 頁：包

括舊約 1-1844 頁；新約 1845-2306 頁。詩體的排法最初出現在創二 23 (亞當關於女人所說的四句話)。以後不但全部《聖詠集》用「詩體分行」排印，許多「先知作品」及「智慧書」的篇章也是如此。連在散文的歷史書中，遇到古詩，就用「詩體」排印，如出十五等等。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梁雅明著，〈拉丁文譯本〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會編著，1975。

Confraternity ed. *The Holy Bible: Translated from the Latin Vulgate; The Old Testament, Douay Version, and The New Testament.* Cagayan de Oro: The Daughters of St. Paul, 1959

Edgar, S. *The Vulgate Bible: Douay-Rheims Translation.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010.

McKenzie, J. L. "Vulgate." *Dictionary of the Bible.* Milwaukee: Bruce, 1965.

*Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio.* Editio typica altera, Libreria Editrice Vaticana, 1986.

Plater, W. E. *A Grammar of the Vulgate: Being an Introduction to the Study of the Latinity of the Vulgate Bible.* Oxford: Oxford University Press, 1926.

房志榮

美洲大陸(包含中美洲)領土上，所建構、形成之所有神學；狹義而言，指在拉丁美洲境內，所包含之各種基督徒神學(↗442 theology, Christian)，包括梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之較為普遍性、普世性的神學，或較為傳統的天主教(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)；就更狹義而言，係指拉丁美洲人民，依據拉丁美洲境內特殊之宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)及政治內容，對於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之啓示(↗472 revelation)作有系統思考後，所形成之神學。

(二)拉丁美洲深受西班牙人及葡萄牙人殖民的影響；依據拉丁美洲人的看法，西班牙人及葡萄牙人經常帶來高度文化、勇敢的精神及對於其天主教信仰之真正忠誠。但他們也帶來甚多對拉丁美洲有害之組織制度及生活方式。他們對待當地印第安人的方式，自開始時就創造了一種趨向壓迫及剝削為主之經濟體制與社會生活。在經歷三個世紀後，拉丁美洲逐漸獲得政治上的獨立，建立不同主權國家。但社會經濟之基本體制，仍令大多數人民處於貧窮及壓迫中。

(三)在此種歷史過程及現況下，拉丁美洲神學係沿以下形式發展：

(1) 殖民征服時期的神學，可分三種：

1)在十六世紀時，西班牙及葡萄牙之士林/經院神學甚為昌盛，經由新建立之學術機構加以移植，並逐漸散布於整個次大陸。故此乃一種「勝利征服者」之神學。

2)「被征服者」及「已陷於奴役制度者」之神學。此項神學由曾參與為爭取貧窮人生存鬥爭之傳教士所發展。此一神學強調十字架、苦難、忍耐，並對耶穌之母瑪利亞(天主聖母瑪利亞↗46 Mary, Mother of God)有明顯之敬禮(↗587 cult)。

3)若干具有先知性(↗159 prophet)思想家之神學。葡萄牙耶穌會會士諾布雷加(Nóbrega, Manuel da 1517-1570)建立拉丁美洲巴西本地

## 232 拉丁美洲神學

lādīnměizhōu shénxué

THEOLOGY, LATIN AMERICAN

參閱：385 神學 498 場合神學 607 解放神學 476 第三世界神學

(一)概念說明：拉丁美洲神學(Latin American theology)，係以拉丁美洲大陸(含中美洲)之歷史及人民為基礎。在神學(↗385 theology)上與其相稱單位應為「非洲神學」(↗238 theology, African)、「亞洲神學」(↗222 theology, Asian)及「歐洲神學」(↗651 Theology, European)。就廣義而言，指在拉丁

信仰團體，致力於保護貧困的原住民，發表了他的著作《有關原住民皈依基督的對話》(Diálogo da Conversão do Gentio, 1556-1557)中，說明當地印第安人，就真正人性而言，應為完全之自由人。如英國士林/經院哲學(scholastic philosophy)家馬約爾(Major(Mair), John 約 1469-1550)所說，無人係為奴役而生。對此，先知性神學第一次作更有系統之神學討論者，為西班牙神學家、道明會會士、拉丁美洲主教拉斯卡薩斯(Las Casas, Bartolomé de 1474-1566)，稱此一神學為：稱頌拉丁美洲人民之品質，由於天主/上帝/神(↗30 God)的創造(↗526 creation)及恩寵(↗353 grace)，應完美自由；並批評歐洲人對次大陸破壞性的入侵。其次則說明耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為救恩(↗455 salvation)之根源。

(2) 政治解放時期至殖民統治之解放神學(↗607 liberation, theology of)：此一神學大部分發展於學術中心之外，而在革命運動的刊物中、政治集會中，甚至在聖堂之講壇上發展者為多。如巴西神學家卡聶卡(Caneca, Frei 1774-1825)所發展之「自由」與「獨立」兩個題目是此一神學的中心論點；智利神學家、耶穌會會士的拉昆薩(Lacunza y Díaz, Manuel de 1731-1801)，特別強調人民在奮鬥中的默西亞(↗669 Messiah)向度。

(3) 歐洲之天主教士林/經院神學(scholastic theology)。遵循其在歐洲對重點之轉移，其引導(↗418 church, magisterium of the)迄至今日從未中斷。

(4) 以梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之神學。此一神學已為拉丁美洲神學之重新思想開啓途徑。該項神學重新思想已產生以下的結果：1)「解放神學」之誕生。2)為反應解放神學之影響，導致保守神學之復生。其實解放神學強調神學必須由草根向上作起，亦即神學必須生存於窮人，甚至為窮人之迫切需要。而保守神學則堅持可見教會之形象，連同其井然有序之聖職人員(↗581 clergy)結構，及強調教會所定斷的信理(defined dogma)(信理 ↗310 dogma)。僅有「對話」及「和好」能促進拉

丁美洲神學之更進一步成長。解放神學已相當刺激現代拉丁美洲以外的基督徒神學(↗442 theology, Christian)。但它的特點並不能原封不動地從拉丁美洲置換於其他社會(↗283 society)、政治、文化(↗81 culture)及宗教(↗266 religion)生活上。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

武金正，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北：光啓出版社，1991。

Bussmann, C. *Who Do You Say?: Jesus Christ in Latin American Theology*. New York: Orbis Books, 1985.

Libanio, J. B. "Lateinamerikanische Theologie." *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*. Ed. Müller, K. and Th. Sundermeier. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1987. pp.247-260.

谷塞松

## 233 拉特朗第一屆大公會議

lātèláng dìyījiè dàgōnghuìyì

COUNCIL, LATERAN I

參閱：412 教會史 581 聖職人員 672 獨身 423  
教會與國家 22 大公會議

(一)概念說明：拉特朗第一屆大公會議(Council, Lateran I)是教會第九屆大公會議，由教宗加里斯都二世(Callistus (Calixtus) II 1119-1124)所召開，從 1123 年 3 月 18 日至 27 日(或 4 月 6 日)在羅馬拉特朗宮殿舉行。雖然，一些歷史學家懷疑其大公性，會議的主要目的是肯定《沃爾姆斯協約》(Concordat of Worms)，解決教會(↗411 Church)中買賣聖職/出售聖職(simony)的問題。

(二)歷史背景：

買賣聖職/出售聖職是十二世紀教會中最嚴重的問題之一。此事緣於一些地方首長常

常濫用私權，出售聖職。在某些地方，當主教或修道院院長一死，他們的「權戒」和「權杖」立刻被送到君王面前，待價而沽。教宗額我略七世(Gregorius VII 1073-1085)便曾因此絕罰(↗543 excommunication)德王亨利希四世(Heinrich IV 在位 1056-1106)，但陋習卻沒有因此而停止。日後的教宗沒有一個不爲此事再三提出抗議。到了教宗加里斯都二世即位，衝突更演變成流血的戰爭。亨利希五世(亨利四世之子，Heinrich V 1106-1125)受到慘痛的教訓之後，乃與教宗簽訂《沃爾姆斯協約》，答允不再干預教會內聖職人員(↗581 clergy)的「選舉」與「授職」的自由。

### (三)會議的召開與成就：

當教宗加里斯都二世得悉此協約已成功地簽訂之後，乃於 1122 年 12 月宣布召開大公會議(↗22 Council, Ecumenical)，並邀請德王委派特使參加。會中除再次肯定《沃爾姆斯協約》之外，於 1123 年 3 月 27 日頒布了二十二項教會法典，特別討論：買賣聖職、司鐸(↗124 priest)獨身、神職授予的問題。這些《天主教法典》(↗413 Law, Canon)大都重複以前的規定(即 1119 年理姆斯會議 Council of Reims)，如：對教會內祝聖 consecration、職務↗685 ministry 及其財物、人員的保衛等等作出適當的處理(DH 715, 716)。會中再次肯定聖職人員的獨身規定(DH 711)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-One General Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

編譯

## 234 拉特朗第二屆大公會議

lātèláng dìèrjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL, LATERAN II

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
426 教會權威 403 教宗

(一)概念說明：拉特朗第二屆大公會議(Council, Lateran II)是教會第十屆大公會議，由教宗依諾森二世(Innocentius II 1130-1143)於 1139 年 4 月 4 日在拉特朗宮殿所召開。

### (二)歷史背景：

十二世紀真是教會多難之秋，距離上拉特朗第一屆大公會議(↗233 Council, Lateran I 1123)才十多年的光景。此時，它又陷入另一個新的危機之中，那是同時出現的兩次教宗選舉，隨即出現了兩位「對立」的教宗。

當教宗霍諾利烏斯二世(Honorius II 1124-1130)逝世之後，羅馬貴族皮耶萊奧尼(Pierleoni)派系選出他們家族的教宗，取名阿納克萊圖斯二世(Anacletus II 1130-1138)，而另一羅馬貴族弗蘭吉帕尼(Frangipani)派系則選出他們家族的教宗依諾森二世(Innocentius II 1130-1143)。阿納克萊圖斯二世佔盡地利之宜，因爲他取得羅馬；依諾森二世卻有人和之利，他先後得到法國、英國、西班牙以及當時著名的法國神秘靈修學家、詩人、熙篤隱修會院長伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)的支持。但分裂仍然持續，直到阿納克萊圖斯二世突然逝世(1138 年 1 月 25 日)，而他的繼位者終於屈服於教宗依諾森二世爲止。

(三)大公會議(↗22 Council, Ecumenical)內容：

分裂雖已結束，但爲了清除對方殘餘的力量，教宗依諾森二世乃召開拉特朗第二屆大公會議。會中除了宣布阿納克萊圖斯二世的繼位者無效外，還懲處了已經歸順阿納克萊圖斯的支持者。

此外，大公會議還頒布了三十項《天主教法典》(↗413 Law, Canon)(DH 715-718)，譴責買賣聖職(simony)、放高利貸等不道德的行爲；1140 年 6 月 2 日在森斯(Sens)地區會議，也斥責了法蘭西士林/經院哲學(scholastic

philosophy)家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)，對聖洗聖事(↗ 562 baptism, sacrament of)及聖體聖事/感恩聖事(↗ 584 Eucharist, sacrament of the)所作的謬論(DH 721-739)。這些法典大部分都已經在其他地方會議中提出過，本屆大公會議只是隆重地重複以前的律例罷了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-One General Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

編譯

## 235 拉特朗第三屆大公會議

lātèláng dìsānjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL, LATERAN III

參閱：412 教會史 403 教宗 22 大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：拉特朗第三屆大公會議(Council, Lateran III)是教會第十一屆大公會議，1179年3月5日至19/22日由教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)在拉特朗宮殿所召開。

(二)歷史背景：當教宗阿德里亞努斯四世(Adrianus IV 1154-1159)突然逝世時，卅年前才剛上演完的一場悲劇，又再度在教會內展開。亞歷山大三世雖以廿二票(對四票)得到絕大多數樞機主教的同意當選教宗，但仍未達到教宗選舉必須「一致通過」的標準。德皇弗里德里希/斐德烈一世(Friedrich I 1152-1190)乘機進攻羅馬，擁立得到四票的偽教宗維克托四世(Victor IV 1138年志願放棄職位)繼位。維克托四世和他的繼承人帕斯卡利三世(Paschalis III 1164-1168)和加里斯都三世

(Callistus (Calixtus) III, 1168-1178)在德皇弗里德里希一世的支持下佔有羅馬的座椅，而教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)則長期流浪在法國和意大利之間。

這個長達十八年的分裂局面，在1177年倫巴底聯軍打敗德皇弗里德里希/斐德烈一世，並逼德皇在威尼斯(Venice)與教宗亞歷山大三世簽訂和約後結束。分裂結束之後，教宗隨即召開拉特朗第三屆大公會議。

(三)大公會議的召開與成就：1179年3月5日、14日及19日共召開了三場會議，頒布了廿七項《天主教法典》(↗ 413 Law, Canon)。其中最值得注意的是有關教宗(↗ 403 Pope)選舉法的規定：在未能得到全案通過的情況下，當選者只須得到三分之二的多數票便可成為合法的教宗。這項法令在教宗選舉法上寫下了非常重要的一頁。

其餘的法令則多是處理教會內倫理上的陋習和紀律等問題(DH 751)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-One General Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

編譯

## 236 拉特朗第四屆大公會議

lātèláng dìsìjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL, LATERAN IV

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議 656 摩尼教

(一)概念說明：拉特朗第四屆大公會議(Council, Lateran IV)是教會第十二屆大公會議，由中世紀最偉大的教宗依諾森三世

(Innocentius III 1198-1216)所召開，1215年11月30日在拉特朗宮殿舉行。在教會歷史(↗412 church, history of the)上它一直被公認為特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)之前，最重要的一屆大公會議(↗22 Council, Ecumenical)，因此又稱作「大拉特朗」會議；而它所頒定的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)，有許多到今天仍然有效。

## (二)歷史背景：

(1) 當教宗依諾森三世登上聖座的時刻，他就已體會到作為最高領袖的艱辛路途，每一個地方都有流血事件的出現，每一個國家都有繼承權問題的爭執。而擺在他面前的更有兩件刻不容緩的事：收復聖地以及基督徒倫理生活的整飭。由於1204年的十字軍(↗8 Crusade)出征，無法達成它的任務，故教宗依諾森三世，早就想再召集一隊十字軍，從伊斯蘭教(↗177 Islam)徒的手裡將聖地搶救出來。

(2) 另外更大的問題，卻是來自一個比伊斯蘭教更危險的異端(↗461 heresy)派別，那就是亞勒比根派(Albigenses)異端；它正以雷霆萬鈞之勢席捲法國南部，嚴重地危害到基督徒的正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)。亞勒比根派有點像摩尼教(↗656 Manichaeism)，主張善、惡二元對立及基督人性之幻象論(↗86 docetism)，亦可說是極端的二元論(↗5 dualism)者，相信：宇宙萬物源於兩個最高原則，「惡的原則」；創造了可見的物質世界，舊約(↗687 Old Testament)也是它的工程；「善的原則」卻是新約(↗611 New Testament)的作者，它還創造了不可見的精神世界。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是善的原則最偉大的創造物，祂只有人的形狀，卻沒有真正地受苦或死亡(↗154 death)(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。信友的任務是規避一切物質界，如：食物、財產、性。只有度絕對克修(asceticism)(↗196 asceticism)生活的人才「完美的人」；至於一般的信徒，尤其是度婚姻生活的人，則生活在罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)中(婚姻比雜交更加罪惡，因為它是長期且穩定性地行淫)。生育也

是罪惡，死亡卻是好事，因為它把靈魂從物質中解脫出來。這宗派甚至提倡一種藉絕食而達成的自殺儀式，稱為「堅忍」(endurance)。還有另一種稱作「慰藉」(consolation)的儀式(↗652 rite)，即：每一個想得到幸福生活的人必須參與的；但參與過「慰藉」的人，有成為一個「完美的人」的責任，即：「絕對的禁慾」；他們必須度一種近乎半飢餓狀態的嚴格克修生活，直到死亡為止，或乾脆選擇「堅忍」的方式。

(3) 當教宗依諾森三世要召開一屆公會議，來處理這些問題的時候；亞勒比根派異端，已經在法國境內橫行多時了。公教信徒的無知，聖職人員(↗581 clergy)的腐敗生活和他們大量的財富都給予這種異端派別很大的宣傳空間，因此，教宗要作的，除了壓抑譴責這種異端之外，更重要的還是明確地重申真正的基督徒信仰，與嚴格地整飭聖職人員的腐敗生活。

(4) 當時義大利神秘主義神學家、聖經註釋者、熙篤隱修院會院長約阿基姆(Joachim di Fiore 約1130-1202)提出他的天主論/上帝觀，認為：天主/上帝/神(↗30 God)在其天主論/上帝觀的神學思想上，除了聖父、聖子、聖神三位外，還有「第四個實體」，就是「天主/上帝的性體」；即在天主/上帝內不是「聖三」，而是「聖四」，即天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)三位加「天主性體」。

## (三)大公會議的召開和成就：

(1) 1213年4月19日教宗依諾森三世隆重地頒布開會詔書後，大公會議的日期定在1215年11月1日。所有主教(↗116 bishop)、總主教、首席主教、修院院長都在邀請之列，地方領袖也遣派代表參加。羅馬真正地成了一個小世界，他們在教宗依諾森的領導下討論當前的急務。

(2) 如前所述，大公會議首先關注的問題是重組一支十字軍；教宗御請各宗教(↗266 religion)和地方領袖在他們所管轄的地區內，宣講並支持這次十字軍的成行；因此，聖職人員必須在他們的薪俸內捐獻一定數目

的金幣，而其他有能力的人士也必須盡力捐助，務求此次出征必定要把耶路撒冷從伊斯蘭教徒的勢力中解救出來。

(3) 除了上述十字軍的法令外，大公會議還頒布了七十項《天主教法典》。第一項即是反對亞勒比根派的錯誤(DH 800-802)。其次，指出義大利熙篤隱修院會院長約阿基姆的錯誤，肯定基督徒的基本信仰，即：只有一個天主/上帝以及耶穌基督的天主性(divine nature)與人性(human nature)(DH 803-808)。並在法典在論及公教會信理(↗310 dogma)時，首次用了「體變」(↗708 transubstantiation)的詞彙(DH 802)，提到耶穌基督的聖體。

(4) 大公會議也特別關注聖職人員的生活：不准醉酒、打獵、參與公職、貿易、表演、賭博(DH 820)。衣著必須端莊、不可穿紅戴綠、修會會士則必須遵守會規的規定。至論聖職人員的委任、教座不可空置超過三個月，否則教省總主教(metropolitan)有權委任新主教。省會議(provincial council)必須每年舉行一次，以確保主教善盡職守。主教不可剝奪其他聖職人員的生活費。主教(↗116 bishop)必須承擔宣講(↗330 preaching)的責任，也有責任培育未來的聖職人員。每一主教座堂必須有神學院的設立，特別該培育聖職人員有關聖事(↗559 sacrament)的執行。而主教尤其不可以有貪污舞弊的情形出現(如收受解除絕罰者的金錢等等)(DH 811-820)。

(5) 有關修院的問題，由於修院設立的泛濫，本屆大公會議禁止再成立任何新的修院。修院院長只可以管理一間修道院，他們不可以審判(↗659 judgment)婚姻案件、給予大赦(↗25 indulgence)或主持公開悔罪(DH 819)。

(6) 大公會議也頒發各種有關「聖事的法典」，如至少每年一次的領懺悔禮(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of)及聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)(DH 812)，不准秘密結婚(DH 817)，四等親的婚姻無效等。

(7) 大公會議也嚴正地責斥了義大利熙篤隱修院會院長約阿基姆的「天主/上帝聖四」論(DH 803-808)。

(8) 最後，大公會議也頒定一些有關猶太人的法令：基督徒不可與猶太人通商，他們必須穿著傳統的猶太服飾以資識別；在聖週內猶太人更不准出現在公眾場所內，他們不可以出任公職，除非領受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)，拋棄他們的禮規。這些歧視猶太人的法律必須從中世紀社會的脈絡中去理解。

本屆「大拉特朗」大公會議，實在足堪稱作中世紀教宗在「立法權」及在基督徒世界的領袖地位上的最高峰。它關注普世教會(↗535 church, universal)的所有問題，並為基督徒社會中各階層的人士定下不容逾越的法令。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-One General Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

編譯

## 237 拉特朗第五屆大公會議

lātèláng dìwǔjiè dàgōnghuìyì

### COUNCIL, LATERAN V

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
403 教宗 418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：拉特朗第五屆大公會議(Council, Lateran V)是教會第十八屆大公會議，於1512年5月3日在羅馬拉特朗宮殿隆重開幕，會議共分十二場，中間經歷了兩位教宗(教宗猶利烏斯二世 Iulius II 1503-1513，和教宗良十世 Leo X 1513-1521)，到1517年3月16日才結束。

(二)歷史背景：



本屆大公會議源於教宗猶利烏斯二世和法皇路易十二世(Louis XII 1498-1515)劇烈的爭執時。法皇路易十二世在羅馬皇帝馬克西米連一世(Maximilian I 1493-1519)的支持下，聯合了數位樞機主教(↗648 Cardinal)以大公會至上主義(↗420 conciliarism)的姿態與教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)對抗。1511年10月1日他們在義大利比薩(Pisa)舉行會議，公開指責教宗未能履行康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance 1414-1418)的決策，如期召開大公會議。

### (三)大公會議的召開與成就：

(1) 拉特朗第五屆大公會議的召開，正是為回應此次分裂的比薩會議。它首先譴責妨礙合一的分離分子以及在比薩舉行的「偽」教會會議。並認為教會(↗411 Church)的合一好比同一身體內各肢體的合一，在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)與此塵世的代表教宗(↗403 Pope)的領導下，所有子民應該團結一致。第二場會議宣讀了英皇、西班牙皇帝效忠教宗的詔書。第三場會議更宣讀了羅馬皇帝馬克西米連一世對「偽」大公會議的棄絕的公函；最後在第五場會議中，法皇路易十二世親自出席請求教宗的寬免(↗658 dispensation)。至此，這屆公會議的首要目的可謂已經達成(DH 1445)。

(2) 在信理(↗310 dogma)方面，1513年12月19日本屆大公會議第八場會議於《宗徒管理的》(Apostolici regiminis)詔書中，肯定有關人的靈魂教義(↗407 doctrine)。譴責：「人靈是可以死亡」以及「整個人類祇有一個靈魂」此類帶有阿拉伯伊斯蘭教哲學家、法學家亞威洛哀(Averroes (Mohammed Ibn Rushd) 1126-1198)思想的亞威洛哀主義(Averroism)色彩的理論以及新亞里斯多德主義(Neo-Aristotelianism)學說(DH 1440-1441)。

(3) 在倫理道德(↗362 virtue, moral)方面，1515年5月4日本屆大公會議第十場會議於《在眾多中》(Inter multiplices)詔書中，特別針對「慈善山」("Montes pietatis" Mountains of Benevolence)收取利息的慈善體制，准許那些

辦此類慈善機構的人，為平衡保養所雇員工的開支，收取少許合理的租金，此種行為不算貪圖暴利(DH 1442-1444)。

(4) 在教義(↗407 doctrine)方面：1) 1516年12月19日本屆大公會議第十一場會議於《永遠的善牧將羊群》(Pastor aeternus gregem)詔書中，肯定教宗與大公會議的關係(DH 1445)；2) 1518年11月9日本屆大公會議在致教宗使節義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietan, Thomas de Vio 1469-1534)的法令中，說明教會的大赦(↗25 indulgence)意義；3) 1520年6月15日本屆大公會議於《上主，請起來吧》(Exsurge Domine)詔書中，譴責德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的錯誤(DH 1451-1492)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellitto, C. M. *The General Councils: A History of the Twenty-One General Councils from Nicaea to Vatican II*. New York: Paulist Press, 2002.

編譯

## 238 非洲神學

fēizhōu shénxué

### THEOLOGY, AFRICAN

參閱：385 神學 498 場合神學 476 第三世界神學

(一)概念說明：非洲神學/阿非利加神學(African theology)一詞，指以非洲/阿非利加黑人領土與文化(↗81 culture)為基礎之神學(↗385 theology)。廣義而言，指在非洲/阿非利加領土上，以多種方式(如：祈禱(↗331 prayer)、詩歌、舞蹈、藝術作品、文學著作)所教導、建構及形成之所有神學，包括在非洲/阿非利加的多種宗教：民間宗教(popular religion)、伊斯蘭教(↗177 Islam)及基督徒神

學(↗442 theology, Christian)等；狹義而言，指在非洲/阿非利加境內，所有之各種基督徒弟神學，包括梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之較為普世性神學，或較為傳統的天主教會(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)；最狹義而言，指非洲/阿非利加人民依據其對生命奧蹟的敏感、重視與祖先的生活連繫以及種族的歸屬感，就當地文化、社會(↗283 society)、宗教(↗266 religion)及政治情況，以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)內涵，做系統的思考與反省後所形成之神學。

(二)黑色非洲/阿非利加大地有其本身的歷史、文化與宗教精神的特質。關於此點可依據若干學者的作品，例如：1) 巴凌德(Parrinder, Edward Geoffrey 1910-2005)的《非洲的宗教》(Religion in Africa, 1969)一書；2) 英國主教、神學家泰勒(Taylor, John Vernon 1914-2001)的《最初觀察：基督宗教存在於非洲宗教中》(The Primal Vision: Christian Presence Amid African Religion, 2000)；3) 西非奈及利亞衛理公會宗教學家、神學家伊多烏(Idowu, Emanuel Bolaji 1913-1993)的《非洲傳統宗教：一個定義》(African Traditional Religion: A Definition 1973)及《奧龍都瑪：瑤魯巴族(Yoruba)信仰中之天主》(Olódùmare: God in Yoruba Belief, 1962)；4) 非洲/阿非利加基督宗教神、哲學家姆比提(Mbiti, John Samuel 1931-)的《非洲的天主觀》(Concepts of God in Africa, 1970)等書，簡單歸納如下：

(1) 主要以「生命的奧秘」為中心。此種生命力量，充滿於人類(↗11 man)及宇宙萬物之間；使人類與宇宙萬物相結合；但在生命無所不包的共融中，為人類(社會體)保留一特權的位置。

(2) 結果「禮拜祖先」遂取得中介地位。因為生命來自祖先的「中介」(mediation、mediator)地位。因此後代應遵循祖先的生活方式，並世代代紀念不輟，以表達對祖先的感激與尊敬。(在此方面，黑人思想與中國人紀念祖先的概念頗為相似)。因為，相信人靈不死不

滅(靈魂不滅↗709 soul, immortality of the)，因而也相信祖先參與神聖之靈修/神修(↗710 spirituality)生活，就此意義言，祖先是聖的。

(3) 「天主/上帝/神的形象」(天主/上帝的肖像↗36 image of God)為擁有無限權能、無所不在、仁慈，為生命力之創造及支持者。黑人給予天主/上帝/神(↗30 God)甚多名稱，如：在喀麥隆—偉大祖先；在迦納—至高者、萬能者；在幾內亞—不可知者；在達荷美—萬神之神；在奈及利亞—創造者、偉大之神、統治生命者、我們的主、偉大者；在獅子山—至高創造者、偉大神靈、永生者、無所不在者(原義為：到處可遇到者)；在南非—穿透萬物者、生命之源、偉大祖先、偉大者、至高者。

(4) 非洲/阿非利加神學家也不斷地討論有關黑人非洲/阿非利加的「同一性」或「認同」(identity)的問題。

(三)非洲神學/阿非利加神學(↗238 theology, African)有其本身的歷史及焦點：

(1) 十九世紀因係殖民時期，故在黑色非洲/阿非利加亦為基督宗教(↗436 Christianity)的播種時期。各基督徒弟教會(↗411 Church)的傳教士鼓起勇氣，先在非洲/阿非利加本土教育當地黑人，然後將他們送至傳教士本國及其所屬的傳教團體接受教育。廿世紀出現，非洲神學/阿非利加神學之黎明期，基督新教(↗445 Church, Protestant)及天主教會(↗44 Church, Catholic)均對當地非洲神學/阿非利加神學思想，表現日益開明的態度。1) 1962年西非奈及利亞衛理公會宗教學家、神學家伊多烏發表了《奧龍都瑪：瑤魯巴族(Yoruba)信仰中之天主》(Olódùmare: God in Yoruba Belief, 1962)，使其贏得「非洲神學/阿非利加神學之父」的名號。2) 1965年非洲/阿非利加本地神學家、天主教司鐸穆拉勾(Mulago, Vincent (Gwa Cikala Musharhamina) 1924-)發表了《基督宗教之非洲形象》(Un visage africain du Christianisme, 1965)，特別詳細討論此「生命的力量」的題目，它將人類結合而為一個慶祝生命及希望的團體。3) 非洲/阿非利加肯亞改革宗解放神學家姆比提

(Mbiti, John Samuel 1931)·於 1969 年發表《非洲宗教及哲學》(African religions and philosophy)；1970 年發表《非洲的天主觀》(Concepts of God in Africa, 1970)以及 1986 年發表《非洲基督宗教的神學》(Theology in African Christianity, 1986)，為純粹的本地化/本位化(↗98 inculturation)及場合化(contextualization)的非洲神學/阿非利加神學，建立哲學(↗344 philosophy)及認識論/知識論(epistemology)的基礎。

(2) 此一非洲神學/阿非利加神學，與專門研討理性的西方神學(western theology)(歐洲神學↗651 theology, European)有別，也與「第三世界神學家大公協會」(Ecumenical Association of Third World Theologians EATWOT)所提倡的「第三世界神學」(↗476 theology, third world)不同。而非洲神學/阿非利加神學的方式，則企圖與在基督徒社會中，慶祝與宣布與天主/上帝/神創造性的生命關聯；並願在人類世界中，面對對神聖生命之深遠經驗，從事神學工作。此種神學研究方式，更包含了：文學家、詩人及藝術家對生命之無盡豐富蘊藏所著迷的成果，因此，願意以文學、詩及藝的思考模式作神學性的思考。1968 卡巴賽來(Kabasélé, Lumbala François 1947-)與其同仁發表《非洲基督論之路》(Chemins de la Christologie Africaine, 1968)一書中，耶穌基督被描繪為首領、病者之癒、祖先、及可見其特殊之生命力。

(3) 由於黑人在非洲/阿非利加領土上的特殊社會、政治情況。因此，南非特別強調解放神學(↗607 liberation, theology of)，其中：南非民族解放英雄，在南非反對種族隔離的鬥爭中死於獄中的比高/比科(Biko, Stephen Bantu 1946-1977)；1984 年諾貝爾和平獎得主，於 1980 年代就開始致力於廢除種族隔離政策的南非開普敦聖公會主教圖圖(Tutu, Desmond Mpilo 1931-)；南非洲解放神學家、新教牧師、促進南非洲黑人解放運動的布薩克(Boesak, Allan 1946-)以及 南非路德會神學家布斯萊西(Buthelezi, Manas 1935-)，其神學為促進南非洲黑人的解放運動，並在黑色非洲成為最敢發言的解放神學促進者。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gibellini, R. ed. *Paths of African Theology*. London: SCM Press, 1994.

Mbiti, J. S. *Concepts of God in Africa*. London: S.P.C.K., 1970.

Parratt, J. *Reinventing Christianity: African Theology Today*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1995.

Setiloane, G. M. *African Theology: An Introduction*. 1986.

Shorter, A. *African Christian Theology*. 1975.

谷寒松

## 239 非基督宗教

### fēi jīdū zōngjiào

### RELIGION, NON-CHRISTIAN

參閱：266 宗教 240 非基督宗教神學 595 傳教神學

(一) 概念說明：「非基督宗教」(non-Christian religion)一詞，是指在基督宗教(↗436 Christianity)以外，與基督宗教不同的整個廣闊的世界宗教而言。這種稱謂是以基督宗教為中心點，來稱呼其他的宗教(↗266 religion)。同樣，佛教(↗208 Buddhism)也可以稱呼其他的宗教為「非佛教宗教」；而為伊斯蘭教(↗177 Islam)而言，其他宗教(包括基督宗教)也就是「非伊斯蘭宗教」了。就名稱而言，此種稱呼方法是合法的，但它卻是一個否定的詞彙。如此，此詞彙並沒有將其他與自己不同的宗教正面的、豐富的意義闡述出來。如此說來，非基督宗教一詞，仍然反應出從前教會(↗411 Church)對其他宗教的否定態度，如：北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)所說：「教會之外無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)。雖然此句名言，從未獲得教會的正式定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)，但在教會內各種重要文件中，卻表達出二十世紀以前，基督教會內相當普遍的

一種態度(DH 792, 802, 875, 3869-3870)。

(二) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於1965年10月28日發表了《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言,表達了天主教會(↗44 Church, Catholic)在面對非基督宗教時,正進一步走向一個正面而開放性的神學(↗385 theology)理解,也準備好與世界各宗教進行交談,好為人類的福祉服務(DH 4195-4199)。教會肯定:世上所有民族、所有宗教共同組成一個團體,教會尊重印度教(↗163 Hinduism)、佛教、伊斯蘭教的精神、文化(↗81 culture),與倫理價值。這個宣言(至少在理論上)結束了世紀以來基督宗教和猶太宗教(↗516 Jewish religion)之間相互的仇視和敵意。

(三)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1990年12月7日在其《救主的使命》(Redemptoris missio)通諭中,在「教會宣布基督徒的福傳工程的使命」(福傳↗598 evangelization)此主題下,歸納起天主教會對非基督宗教的基本態度。第五章談及傳福音的許多方法:見證(↗198 witness)信仰、教理(↗408 catechism)指導、建立地方教會(↗137 local church)團體、本地化/本位化(↗98 inculturation)的工作以及與其他宗教的弟兄姊妹們交談(宗教交談 interreligious dialogue)、在人間提昇社會正義(social justice)等。明顯地,天主教會對非基督宗教,有了新的看法(DH 4890-4896)。

(1) 關於在與其他宗教的弟兄姊妹交談時,1963年9月29日教宗保祿六世(Paul VI 1963-1978)在《梵蒂岡第二屆大公會議第二次會議開幕詞》中,提出的積極看法:「宗教交談是教會傳播福音(↗642 Gospel)使命的一部分,是彼此相識和充實的工具。交談並不違背向萬民傳教,而是向萬民傳教的一種表達。在基督內,天主/上帝召喚所有民族歸向祂,祂願意與他們分享祂的啓示(↗472 revelation)和愛(↗604 love)的圓滿。祂藉著人們的精神富藏,成功地使自己出現,臨於全

體人民,他們的宗教就是他們精神富藏的基本表達,即使有時含有差距、不完美和錯誤」。此種態度亦包含在:《在我們的時代》論教會對非基督宗教態度宣言(NAE 2);《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 16)、《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 9)。

(2) 因此,宣講(↗330 preaching)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和致力宗教交談之間,必須維持連繫,但也必須保持各自的特色,二者不應被混淆、操縱或取代。

(3) 宗教交談並不減輕教友宣講基督的責任。其他宗教追隨者,若能領受天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace),並能依據基督教會所訂立的正常方法而得救的事實,不能因此取消天主/上帝願意所有的人接受信仰與洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)的召喚(《萬民之光》教會教義憲章 LG 14、15、16)。反而應該深信教會是得救恩(↗455 salvation)的正常方法,以及只有她享有救恩方法的完滿性。進行交談的人都應懷抱著如此的信心。此種態度亦包含在:《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令(UR 3);《致萬民》論教會傳教工作法令(AG 7)。

(4) 透過交談,教會尋求發現『聖言的種子』(《致萬民》論教會傳教工作法令 AG 11, 15)、『啓迪所有人的真理之光』(《在我們的時代》論教會對非基督宗教態度宣言 NAE 2),這些能在個人和人類宗教傳統中找到。交談建基於希望(↗210 hope)和愛德上,並在聖神內產生果實。其他宗教對教會構成正面的挑戰,他們激勵她去發現基督臨在(↗677 presence)和聖神工作的訊號,並更深入檢討她自己的身份,為完滿的啓示作證。

(5) 交談的人,必須貫徹他們自己的宗教傳統和信念,並且以開闊的胸襟去了解對方,沒有偽裝或狹窄的心意。以真理(↗335 truth)、謙遜和坦誠,知道交談能充實每一方。必須不放棄原則,也不應有虛假的和諧主義。反之,卻應該在見證方面,彼此的授受,使得雙方在宗教探索和體驗的道路上都有進步,同時使人們能消除偏見、不容忍和誤解。交

談導致內心的淨化和皈依(↗ 325 conversion),若能以順服聖神的心去從事,便能獲得神靈方面的果實。

(6) 交談的範圍很廣,而且能以多種形式和表達進行。1988年12月30日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在《基督平信徒》(Christifideles laici)宗座勸諭中,強調:從正式代表之間的交談,到對整體發展和維護宗教價值的合作,從分享自己屬靈的經驗,到『生活對話』都是:每位信友都被召喚去實踐交談,在他們的生活和工作環境中,藉他們的榜樣,與不同宗教的信徒建立關係(DH 4850-4858)。他們中有些人也能夠藉探討和研究作出貢獻。此種態度亦包含在:《致萬民》論教會傳教工作法令 AG 41)。

(四)亞洲主教團協會(The Federation of Asian Bishops' Conferences FABC)曾經在1974年4月22日至27日在台灣台北,舉行第一次全體會議,會議中探討與「非基督宗教交談」這個題目。並在亞洲主教協會之內,設有一個「主教教際事務講習會」(Bishops' Institute for Interreligious Affairs)。第一次會議在1979年10月11日至19日,在泰國(Sampran)舉行。

(五)普世基督教協會(↗ 534 World Council of Churches WCC)於1968年在烏普沙拉(Uppsala)舉行的全體會議中,也強調與非基督宗教交談的重要性。並於1971年普世教協的常務委員會中,發表了一份「普世教協與其他宗教和意識形態人士交談」(WCC and the Dialogue with Persons of Other Religions and Ideologies)的聲明。

(六)1970年世界宗教會議(The World Conference of Religions)在日本京都舉行,之後發表了一份所有來自各種宗教團體(包括基督徒)的參與者所共有的「基本信仰宣言」。

(七)1993年8月28日至9月4日世界宗教議會(The Parliament of the World's Religions)於美國芝加哥舉行。在慶祝一百週

年的會議中,發表一份宣言,名為《邁向全球倫理的宣言》(Declaration towards a Global Ethics)。在此次會議的準備期間、會議的多次聚會期間以及起草此份宣言的過程中,天主教信徒,尤其是瑞士神學家、天主教司鐸孔·漢斯(Küng, Hans 1928-)都很積極的參與,對非基督宗教表現出一種新的態度。宣言以嚴肅的呼籲作結:

「我們向這個星球上的所有居民發出呼籲:除非個人的意識改變了,地球不能變得更好。我們懇求大家為個人也為團體意識的這項改變而努力,藉反省、默想(↗ 670 meditation)、祈禱(↗ 331 prayer)、思考來振起我們的精神力量,來達到心靈的歸化。只要一起努力,我們可以移山,但若缺乏冒險的心意,又不願意犧牲,我們的情況不可能有基本上的改變。故此我們要為一個共同的全球倫理努力,更要為對社會有利的、營造和平的、舉世友愛的生活方式努力。

我們邀請所有人,男人和女人,有宗教的和沒有宗教的,大家一起來奮鬥。」

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

李茂榮著,《在差異中的真理與交談:宗教交談中詮釋學的向度 *Truth and Dialogue in Difference: The Dimension of Hermeneutics in Religious Dialogue*》,台北:輔仁大學宗教學系碩士論文,2007。

房志榮著,〈福傳與宗教交談:詮釋《教會對非基督宗教態度宣言》〉,《神學論集》第149-150集,台北:光啓文化事業,pp.501-521,2007。

輔仁宗教研究編輯委員會編輯,〈宗教生命觀與宗教對話專題〉,《輔仁宗教研究》第18集,台北:輔仁大學宗教學系,2009。

廖超凡(St. Neil)著、朱信譯,《基督教與其他宗教》,台北:道聲出版社,1967。

魏司道(Vos, J. G.)著、趙中揮譯,《基督教與世界宗教》,再版,台北:基督教改革宗翻譯社,1981。

龔天民著,《真理自明—基督教與佛教的比較》,台北:橄欖基金會,1990。

昆漢斯(Küng, H.)著、楊煦生等譯,《世界宗教尋蹤》,北京:三聯書局出版,2007。

龔漢思(Küng, H.)著、田永正譯,《基督信仰與其他宗教》,台北:光啓出版社,1974。

Eliade, M., ed. in chief. *The Encyclopedia of Religion*. 16 Vols. New York: MacMillan, 1987.

- Küng, H. and J. Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Double Day, 1989.
- Parrinder, G. *Encountering World Religions*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1987.
- Rahner, K. "Christianity and the Non-Christian Religions." T. vol. 5. 117-134.
- The Pontifical Council for Interreligious Dialogue and the Congregation for the Evangelization of Peoples. "Dialogue and Proclamation: Two Aspects of the Evangelizing Mission of the Church." *Bulletin* 24 (1991): pp.201-250.

谷寒松

## 240 非基督宗教神學

fēi jīdū zōngjiào shénxué

### NON-CHRISTIAN RELIGION, THEOLOGY OF

參閱：277 宗教神學 239 非基督宗教 595 傳教神學 402 教外人 455 救恩 456 救恩史

(一) 概念說明：非基督宗教神學 (theology of non-Christian religion)，即對非基督宗教的神學。是有關指基督宗教(↗436 Christianity)以外的神學研究及反省(神學反省↗386 reflection, theology)。即在現代多元化的世界中，站在基督信仰(↗315 faith)的立場，對非基督宗教所應的看法？如何尊重非基督徒的宗教立場？非基督宗教是否與其他基督宗教同樣，有可取的救世、救人之道？尤其是面對基督徒所宣信(↗329 confession)的基本信條(信理↗310 dogma)：「耶穌基督是主」，即耶穌基督(↗296 Jesus Christ)這位屬於某民族、某文化(↗81 culture)、某時代的人，給全人類(↗11 man)帶來決定性和普世性的救恩(↗455 salvation)意義；或是說：在天上、人間，無論誰都需要以耶穌為「媒介」(中保↗65 mediator)，使他賴以得救(宗四 12)，那麼，非基督宗教有何特殊的意義？

(二) 聖經(↗571 Bible)基礎：

(1) 聖經從開始就提供一個普世性的救世計

劃，天主/上帝/神(↗30 God)與代表全人類的諾厄所訂的盟約(↗588 covenant)(創八 5-九 7)。亞毛斯先知警告以色列，他們在天主/上帝面前沒有什麼特權，例如：天主/上帝拯救以色列子民脫離埃及，祂同樣也拯救別的民族；祂為了罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)同樣罰以色列和其他民族(亞九 7-8)。因此，依據舊約(↗687 Old Testament)聖經，天主/上帝與其他民族也有一定的關係。但是這些關係是否由他們的宗教反應出來？一方面在諾厄的盟約中，不提朝拜天主/上帝，只是要人管理世界和對別人的血要負責；另一方面以色列民族的先知(↗159 prophet)批評他們所接觸的多神教(多神論↗184 polytheism)，他們也反對朝拜那些代表某國家的神明的行為。可是此種批評大體上說不是以以色列的宗教思想為標準，而是以理智(依四十四 9-20；智十三-十五)為來源。

每個人用他的理智能認識創造(↗526 creation)宇宙的唯一真神，且按天主/上帝/神的意思，能夠過一個正當的生活，人所創造的其他的神明，一定會使人的生活腐敗。這些批評不是面對教外人，而是為了警告以色列人民不要背教，所以，這些批評不能代表一種對非猶太宗教的神學。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經也沒有直接提到其他宗教的專名。宗教和國家民族的文化尚未分開。伯多祿說：「我真正明白了，天主/上帝是不看情面的，凡在各民族中，敬畏祂而又履行正義的人都是祂所中悅的」(宗十 34-35)。耶穌也強調敬畏天主/上帝履行正義(↗93 justice)，而很少提到宗教的儀式(↗652 rite)、念經、靈修/神修/修行(↗710 spirituality)的方式等，他雖然遵守這方面的規定，可是假如跟履行正義衝突，就選擇正義(瑪十二 1-14)。耶穌對撒瑪黎雅婦女說：「到了時候，你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。你們朝拜你們所不認識的，我們朝拜我們所認識的，因為救恩是出自猶太人；然而時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父，……」(若四 21-24)。教會(↗411 Church)後來也不再要求非猶太信徒，遵守舊約的宗教制度(宗十五)，除了諾厄盟約所規定的。

爲了取代舊的宗教制度和聖殿，聖保祿所講的法律，現在則爲：「信耶穌是主；把復活的耶穌當作救世主和審判者的信仰(若二 19-22；瑪廿六 61-64)」、「除祂以外，無論憑誰，決無救援，因爲在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」(宗四 12)；猶太人不能接受這種論點，也是今日基督宗教與其他宗教之間最大的障礙。基督徒卻認爲此種對耶穌基督的信仰不是他們發明或體會的真理(↗335 truth)，而是天主/上帝自由安排的救世計劃：「爲了接受它，基督徒也要放棄自己的想法而悔改，連耶穌自己最後也要放棄自己，接受天主/上帝的安排(格前一 17)」。所以，人的思想，包括基督徒的思想，比不上天主/上帝在耶穌內所啓示的計劃。

### (三)教會歷史：

教會歷史面對其他宗教，用兩個互相衝突的原則：1)「天主/上帝願意所有的人都得救，並得以認識真理」(弟前二 4)，可是接著有：2)「天主/上帝只有一個，在天主/上帝與人之間的中保也，只有一個，就是降生(↗332 Incarnation)成人的基督耶穌，祂奉獻了自己爲眾人作贖價」(弟前二 5-6)。

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)們在接觸到他們所重視的希臘、羅馬的哲學(↗344 philosophy)時，認爲在全人類中有聖言(↗558 Word of God)的種子，使人能夠達到某一程度，過一個像耶穌基督一般的生活而得救；可是另一方面，教會在面對異端(↗461 heresy)份子以及威脅它的異教民族(伊斯蘭教)時，就強調「教會之外無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)(奧力振 Origenes 185-254)。

(2) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1547 年 1 月 13 日在第六場會議之《既然在此時代》(Cum hoc tempore)成義法令中，強調：「如果外教人在公布福音之後，願意領洗(votum baptismi)，無形中就表示願意參加教會，此種「願洗」意願使他們可以得救(DH 1524)。所以教會承認「教會以外」可以得救，因爲跟教會有隱含的關係存在；但是「沒有教會就不能得救」，外教人都有機會得救，可是在教會內更有希望，因爲有更

正確的知識以及聖神更大的力量。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於 1965 年 10 月 28 日所頒布之《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中強調：「天主教絕不摒棄這些宗教裡的真的、聖的因素，並且懷著誠懇的敬意，考慮他們的做事與生活方式以及他們的規誡與教理，這一切雖然在許多方面與天主公教所堅持、所教導的有所不同，但往往反映著普照全人類的真理之光」(NAE 2)(DH 4195-4199)。

所以，教會不提宗教這個組織本身的價值，宗教裡面真的、聖的因素不是因宗教的特別功能。宗教是人類文化的一部份，而文化的進步也使宗教更能表達有關人與天主/上帝的關係。這樣的進步不是靠某種啓示，而是因著人的努力。宗教是各個民族文化中的終極信仰：「世界各地的……宗教……提供教理、生活規誡以及敬神禮儀，作爲方法，從各方面努力彌補人心之不平」(NAE 2)。

因此，宗教依據基督教會的看法，是屬於創造程序的，是藉著人的良心和智慧的，但也靠「聖言的種子」，而發現有關人生的真理。可是只有在基督的「道路、真理與生命」(若十四 6)內，人類才能獲得宗教生活的圓滿和跟天主/上帝的和好。教會重視非基督教徒所擁有的精神與倫理道德(↗362 virtue, moral)以及社會文化價值(NAE 2)，但是關於宗教性的看法和價值，大公會議(↗22 Ecumenical Council)只提到非基督宗教與天主教會(↗44 Church, Catholic)共有的看法和價值，而將其視爲「反映著普照全人類的真理之光」(NAE 2)，教會卻堅持爲基督作見證。

1964 年 11 月 12 日梵蒂岡第二屆大公會議文獻之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，認爲：非基督徒「非因自己的過失，尙未認識天主/上帝，卻不無天主/上帝聖寵，而勉力度著正直的生活，天主/上帝上智也不會使他們缺少爲得救必需的幫助」(LG 16)。沒有人，包括基督徒在內，能靠自己的努力而得救，可是人至少要表示願意接受天主的恩寵，此最基本的意願是表達他努力去過一種正直的生活。如果非基督宗

教能幫助人，對天主/上帝的恩寵有開放的態度，那麼就是好的。

#### (四)今日神學(↗385 theology)問題：

(1) 直到梵蒂岡第二屆大公會議之後，天主教的神學家對非基督宗教的看法是：「在耶穌基督內的啓示，完成了舊約的宗教和補充了其他非基督宗教」。而基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學家，卻沒有如此樂觀，認為其他宗教純粹是人為的，需要以天主/上帝在基督內所啓示的真理來代替。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議之後，一方面因為「神學的革新」；另一方面因為較為深入的「研究其他宗教傳統」。因而有許多新的看法與視野出現，其共同點是：「如何能重視非基督宗教的偉大傳統；同時也肯定在耶穌基督內的決定性和普世性的啓示」。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：天主/上帝既然願意所有的人得救，一定也會提供具體的方法；「人是社會性的、歷史性的，所以為了救人，天主/上帝也會用社會性、歷史性的方法，這就是非基督宗教的方法」。他們提供啓示和救恩使人有機會得救，人的救恩是基督性的(哥一 16；弗一 10)，所以非基督宗教徒可稱為「無名基督徒/匿名基督徒」(↗511 Christian, anonymous)。因此，此種看法表示所有宗教僅靠基督才能救人，這樣好像就不夠重視其他宗教的獨特性。

(3) 因此神學家史萊特(Schlette, Heinz Robert. 1931-)更進一步地表示：非基督宗教是「普通的救恩之道」，基督宗教反而是「特殊地救恩之道」。亦有印度神學家、宗教學家、天主教司鐸潘尼迦(Pannikar (Panikkar), Raimundo (Raimon) 1918-)在其著作：《宗教間的交談》(The Intrareligious Dialogue 1978)中，認為：「基督超越所有宗教，而每個宗教在某方面反映出基督，基督宗教也是如此。在宗教歷史的發展過程中，所有宗教最後會合成一個真正的完全彰顯出基督的普世宗教」。

(4) 除了這些概念性的比較以外，也可考慮宗教救人的實際成果，就是產生聖人，救濟窮

人。耶穌說：「你們縱然不肯信我，至少要信這些工作」(若十 38)。又說：「你們可憑他們的果實辨別他們」(瑪七 16)。這個標準也是最後審判(last judgment)(↗659 judgment)唯一的標準，在這一方面基督徒和非基督徒都不能自誇的，基督徒應當最清楚，因為他們時常面對著被釘在十字架上的耶穌，自認罪人。當然救人也牽涉到人生觀，而基督徒的人生觀是以耶穌為標準，所以，宗教教義(↗407 doctrine)理論和實際的救人是不能分開的。

#### (五)綜合神學意義：

非基督宗教神學，不能只是比較宗教(comparative religion)的兩種信仰理論而已，探索非基督宗教神學的目的，是在與非基督信徒交談和合作時，了解天主/上帝的計劃和對基督徒的要求：

(1) 天主/上帝一定要求基督徒尊重別人誠意的信仰。

(2) 基督徒自己也要肯定自己的信仰，並為基督的福音(↗642 Gospel)作見證(↗198 witness)。

(3) 在交談和合作時，雙方都應以開放的心承認宇宙間的真神，以及生命的奧秘永遠超過人類所能了解和體會的。雖然耶穌對基督徒來說是道路、真理和生命，但是一方面天主/上帝父比祂大(若十四 28)；另一方面耶穌應允，父將派遣聖神，引領信友們進入真理(若十六 12-13)，而聖神充滿世界，能用別人的智慧(↗515 wisdom)引領信徒進一步認識真理。

(4) 依據基督徒的看法，天主/上帝給人類的使命不是思想統一，而是彰顯出祂的無窮智慧和無限的愛情去照顧世人。所以在與非基督宗教徒的來往時，最重要的是彼此接納、作見證，並一起照顧窮人。這樣天主/上帝受到光榮，人類也得到益處。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申著，〈使命神學的二路〉，《神學論集》第 99 集，台北：光啓文化事業，pp.683-694，1994。



- D'Costa, G., ed. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1990.
- Dupuis, J. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. New York: Orbis Books, 1991.
- Küng, H. and Others. *Christianity and the World Religions: Paths of Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. New York: Doubleday, 1986.
- Küng, H. and J. Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday, 1989.
- Schlette, J. R. *Towards a Theology of Religions*. London: Burns and Oates, 1966.

柯博識

## 241 肯定神學

kěndìng shénxué

THEOLOGY, AFFIRMATIVE;  
THEOLOGY, KATAPHATIC

參閱：385 神學 197 否定神學 698 類比 392 神學認識論

(一) 概念說明：肯定神學(affirmative theology)，其中肯定/確定(affirmation)一詞，源自拉丁文的「ad 向、加」及「firmare 固定、建立」，指加強確定之保證。在信仰(↗315 faith)的層面上，指對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)信仰的原則加以肯定；對存有物本身一切的真、善、美、聖加以肯定(創一 31)，因此，不接受虛無主義(↗506 nihilism)或悲觀主義(pessimism)的看法。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。肯定神學一詞，源於希臘文的“kataphatic” (kata-phanai, yes-saying)，意為：「肯定的說」、「積極的說」。所以神學的說法的重點是在以積極的態度肯定、宣布、說明神學的內涵，稱為「肯定神學」。指研究神學(↗385 theology)的一種肯定的態度或風格，即以肯定性的心態，發揮天主/上帝/神及其啓示(↗472 revelation)奧秘(↗600 mystery)

的學問。與否定神學(↗197 theology, negative)相對，因否定神學也稱(apophatic theology) (希臘文 apo-phanai, no-saying)，意為：「否定的說」、「消極的說」。

(二) 肯定神學以下三個原則為基礎：

(1) 神學是有關無限的、絕對的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)「與我們同在」奧蹟的學問。此學問是有限的；但作為一門學問而言，它一定是對某一課題肯定的說明、發揮一些思想。

(2) 類比(↗698 analogy)的原則：有限的人之理性或學術工作，必須經過三個步驟發揮其理論：1) 肯定法(the way of affirmation)；2) 否定法(the way of negation)；3) 卓絕肯定法(the way of eminence)，即所謂之卓絕法。此為一般學術界都肯定的事實：人類(↗11 man)思想語言是從一些積極的體驗開始的，亦即需要先「肯定」一些日常生活的基礎事實，才能夠「否定」某一方面的因素。

(3) 從人類世界文化(↗81 culture)的大環境而言。我們可以看出，某些文化、宗教思想、哲學(↗344 philosophy)傳統(↗596 tradition)較趨向肯定的風格，如：猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)、基督宗教(↗436 Christianity)思想、伊斯蘭教(↗177 Islam)文化等。另一些文化、宗教思想、哲學傳統卻是比較趨向否定的風格，如：佛教(↗208 Buddhism)、道家(↗619 Taoism)思想。神學在本地化/本位化(↗98 inculturation)的努力中，當然會受這些文化的影響。

(三) 今日系統神學(Systematic theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)應較為敏銳的關注人類文化中不同的、豐富的特色。這樣的態度應包括下列因素：1) 在較為肯定的神學風格和較為否定的神學風格之間的交談(宗教交談 interreligious dialogue)，需要相當開放和彈性的態度。2) 神學家應該認清自己的神學風格。3) 它也應該不斷地尋求，體驗天主聖三/三一上帝的奧蹟本身，因為這無限的三位一體的天主/上帝的奧蹟，是一切的神學工作(無論是肯定或否定的神學)最深

的來源及對象。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

## 242 門徒

méntú

DISCIPLE

參閱：439 基督徒召喚 644 福音勸諭 260 宗徒  
553 聖召 198 見證 440 基督徒倫理生活

(一)概念說明：門徒/徒弟/弟子(disciple)一詞，希臘文(mathetes)、拉丁文(discipulus)、英文(disciple)是同義詞，意為：「學者、學生」，即接受某一種學說、追隨某一位老師的人。中文譯為「門徒/徒弟/弟子」一詞，源自拉丁文「dis 相反、除去，分離」及「capere 拿、取」，指離開某一範圍，跟隨一個新的主張。在基督信仰(↗315 faith)的層面上，指聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)時代，強調天主/上帝/神(↗30 God)親自做人心靈的導師，大家都是雅威(↗505 Yahweh)的門徒，上主僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)受命教導天主/上帝的規誡，尤其是充軍返國後，上主的律法成為教導的首要科目。在新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是宗徒/使徒(↗260 apostel)們的老師，宗徒/使徒與門徒的詞彙似乎不易分別，門徒們蒙召是為分擔老師的使命，參與其逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。

門徒制度在許多東方宗教，如：佛教(↗208 Buddhism)、印度教(↗163 Hinduism)，以及希臘哲學(↗344 philosophy)派別有關，如：希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)、亞里斯多德(Aristoteles 384-322)、畢達哥拉斯(Pythagoras of Samos 570-469)等都有；它與學

徒(apprentice)的分別在於門徒所包含的是：整個生活態度，及整體的價值觀念，而不僅是職業上的技能而已。

(二)聖經基礎：

(1) 舊約聖經：門徒在猶太宗教生活中，並不陌生。聖祖或先知(↗159 prophet)們，如梅瑟、厄里亞、耶肋米亞等，都有自己的門徒(如：若蘇厄、厄里叟、巴路克)來繼承遺志。甚至猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)中辣彼/拉比(rabbi)也有門徒追隨；這些門徒選擇一位出色的老師學習法律，他們必須敬重服侍師傅，勤懇地研習，企望一朝學習有成，晉身「辣彼/拉比」，從此脫離門徒的生涯。

(2) 新約聖經：在耶穌基督之前，若翰洗者聚集門徒以施洗、守齋(↗191 fasting)以及特別的祈禱(↗331 prayer)方式，與他們建立恆久的關係。他們甚至在若翰死後，仍然保持若翰門徒的身份。有一個時候，若翰的門徒可能與基督徒(耶穌基督的門徒)之間的關係有一點緊張，因而福音(↗642 Gospel)中保(↗65 mediator)留了一些帶辯護性質的經文，強調耶穌基督的優越地位(如：瑪三 11, 13-17；十一 2-6 及其平行文)。

(3) 耶穌在公開生活期間，親自召選門徒。但新約聖經中耶穌的門徒一詞用法並不一致。基本上可以分兩組經文：

1) 門徒一詞，在「四部福音」和《宗徒大事錄》中共用過 260 次(在此範圍以外卻不會出現)；其中只有一小部分(約 24 次左右)係指一個為數十二人的小團體(即十二宗徒)。此種用法在《瑪竇福音》最為普遍，聖經中只有瑪竇用過「十二門徒」一詞(十 1；十一 1；廿 17)。《馬爾谷福音》從沒有這樣做，但是他的確曾經指出在耶穌身旁有一個較小的團體，在船上(六 45；八 10)，在屋子裡(七 17；十 10)，或與耶穌單獨談話(四 34；九 28)此小團體的確存在，然而將此小團體稱為「門徒」卻不是聖經常見的做法。門徒一詞通常指更廣大的追隨者。

2) 在《宗徒大事錄》中，基督的信徒最普遍的稱呼就是「門徒」(廿二次)，雖然他們

谷寒松

有時也被稱為「聖徒」(四次)、「基督徒」(二次)或「納匝肋教派」(一次)。

3) 在福音中，門徒這個字超過百分之九十的用法，都不是限於十二人，或至少不清楚它到底是指十二人，還是指一個較大的團體。《路加福音》特別有七十二門徒的說法(11-17)；《若望福音》則強調廣義的門徒的意義；從一開始，就告訴讀者，耶穌有許多門徒(若一 35-50；七 3)；《若望福音》則較清楚分開「門徒」和「那十二位」「宗徒/使徒」的分別(若六 66-67)。

4) 怎樣解釋這兩組經文呢？有人以為門徒在最初時候，應該指較小的核心團體，是早期教會在徵募新信徒時，將其逐漸擴大；但也有人從另一個方向來解釋。無論如何，早期教會早已見證(↗198 witness)將門徒等同為「基督徒」的看法。因而跟隨耶穌，背起自己的十字架，作門徒(discipleship)的命令，是向群眾說的(谷八 34；路九 23)。而門徒的命運也和他們的主人一樣(瑪十 24-25)；他們必須準備捨棄親情(路十四 26；瑪八 22)，甚至生命背十字架，走在基督的後頭(路十四 27)。不管這看法是否來自耶穌基督(還是後來初期教會↗286 church, primitive的擴大)，卻是教會一貫的態度；在書信中，經常都有效法基督、跟隨基督之語(如：伯前二 21；格前十一 1)，而此種勸導是向所有基督徒說的。

### (三)新約以後：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)們常將「門徒」和「基督徒」二字交替互用。安提約主教、若望宗徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch 約+ 117)稱當時的殉道者為「基督的真門徒」(a true disciple of Christ)；埃及亞歷山大聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)強調：門徒的使命是為參與基督苦難的靈修/神修(↗710 spirituality)價值。

(2) 中世紀隱修士，強調修道生活即為追隨耶穌基督的神貧(spiritual poverty)、謙遜與愛心(↗604 love)。此種效法耶穌基督，步武耶穌

基督的精神芳表的說法，直至廿世紀仍然如此。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，將門徒的詞彙用到教會的官方文憲中。在文獻中的廿七個地方，將「門徒」視為「基督徒」的同義詞。

(4) 1979年3月4日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭中，稱教會為「門徒的團體」，基督對團體中的每一個成員說：「來，跟隨我！」。美國新約聖經學家、天主教司鐸布朗(Brown, Raymond Edward 1928-1998)認為：「司祭」是門徒的承繼者，另德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes B. 1928-)致力於以基督的眼光，將社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)、政治生活與神學(↗385 theology)整合，對社會做建設性的評論，他認為：門徒是有誓願的修會生活的典範。

(四)系統神學(Systematic theology)反省：今日教會日益將基督徒生活詮釋為門徒性的生活(discipleship)典範，意即：追隨耶穌基督福音勸諭(evangelical counsel)的生活者，反映出今日教會努力避免，過分強調抽象的「教義」(↗407 doctrine)與「規律」。門徒性強調個人將信徒帶入與耶穌基督的親密關係中。為基督徒而言，耶穌不僅是許久以前的歷史人物，與今日信徒遙隔千山萬水；但是祂許諾「與我們同在」，直到今世的終結(瑪廿八 20)。祂將自己等同於教會中的成員，當他們受服侍時，自己也受服侍(瑪廿五 31-46)，當他們受壓迫時，自己也受壓迫(宗九 5)。教會並不是個自我封閉的團體，相反，復活的主耶穌基督真實地臨在(↗677 presence)其中，容許每個人和祂作密切的交往。

每個基督徒都有作門徒的使命和召叫，都是為宣傳福音以及促進天國(↗38 kingdom of God)的來臨。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朋霍費爾(Bonhoeffer, D.)著、安希孟譯,《作門徒的代價》,成都:四川人民出版社,2000。

黃懷秋著,〈福音的基督門徒〉,《神學論集》第109-110集,台北:光啓文化事業,pp.323-332,1996。

施達雄著,《耶穌門徒生平的省思》,台北:主流文化事業,2010。

胡淑琴著,〈基督信仰的門徒觀:從瑪竇和馬爾谷的觀點反省〉,《神學論集》第144集,台北:光啓文化事業,pp.231-252,2005。

蔡愛美著,〈今日耶穌所愛的門徒:從《路宗合集》瑪利亞的形像談起〉,《神學論集》第167集,台北:光啓文化事業,pp.34-44,2011。

Thompson, W. G. 著、左婉薇譯,〈瑪竇筆下的耶穌門徒〉,《神學論集》第54集,台北:光啓文化事業,pp.527-536,1986。

Bertolucci, J. *The Disciplines of a Disciple*. Ann Arbor: Servant Books, 1985.

Cullmann, O. *Peter, Disciple, Apostle, Martyr: A Historical and Theological Study*. London: SCM Press, 1962.

Fischer, G. *The Call of the Disciple: The Bible on Following Christ*. New York: Paulist Press, 1999.

Wilkins, M. J. *The Concept of Disciple in Matthew's Gospel: As Reflected in the Use of the Term [Mathetes]*. Leiden: Brill, 1988.

編譯

## 243 牧靈神學

mùlíng shénxué

THEOLOGY, PASTORAL

參閱: 385 神學 244 牧靈職務 598 傳播福音 411 教會

(一)概念說明:

(1) 牧靈神學(pastoral theology)一詞,從字面的意義而言,指教會(↗411 Church)討論「牧靈職務」的神學(↗385 theology)科目。從較深的意義而言,指有關教會之為牧人,繼續至高牧者耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的使命,所從事的「活動」與包含的「職責」之神學。近幾十年來,牧靈神學一詞的含意變

得越來越狹窄,因為,它不斷鼓勵人抱持著可能的錯誤觀念,強調:牧靈神學主要的內容,係指聖職人員(↗581 clergy)(牧人)的職務。因此,近日神學界日益使用「實踐神學」(practical theology)的名稱,用來表達此門科目的特色,也就是研究、說明有關教會作為此世之「救恩聖事」(salvation sacrament)(↗455 salvation)(↗559 sacrament)的基本使命。如此一來,實踐神學的範圍就比牧靈神學寬廣了。在此前提之下,牧靈神學就可以作為一個有意義、合邏輯的名詞,用以指「實踐神學」範圍內的一門科目,專門研究、說明聖職人員(牧人)在教會中的實踐活動與特色。

(2) 儘管此詞彙有著合理的轉變,但此本文還是引用「牧靈神學」一詞,來說明實踐神學的意義。主要是因為在中國的各派教會中,此詞彙已經演變為一個普通名詞,指討論耶穌基督所賦予使命的整個範圍,即教會之為有關牧者的整個實用範圍的神學。在重要的牧靈神學著作中,讀者可以看到此詞彙所遭遇的困難。在德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等人的靈感下,德國牧靈神學家、天主教司鐸阿諾耳德(Arnold, Franz Xaver 1898-1969),以德文出版的《教會當前的實踐神學:牧靈神學全集》五冊(*Handbuch der Pastoraltheologie: Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart*, 5 vols. 1964-1972)一書當中,其副題即為:「牧靈神學全集」。

(二)牧靈神學簡史:

(1) 牧靈神學的歷史必須追溯到納匝肋人耶穌。第一世紀的初期教會(↗286 church, primitive),將宣揚福音(↗642 Gospel)的實際過程視為神學反省(↗386 reflection, theology)的對象;教會由此開始了一個學習傳播福音(福傳↗598 evangelization)技巧、慶祝救恩奧蹟、建立常新之信仰團體,長達數世紀之久的過程。教會此延續耶穌基督牧人的工作有很豐富的經驗,以此經驗作為反省的對象,此反省早晚會成為一個神學科目,即「牧靈神學」。

(2) 奧地利在瑪利亞德肋西雅皇后(Empress

Maria Theresia, 1740-1780)的統治下，大學課程改革的情勢中，本篤會會士勞藤施特勞赫(Rautenstrauch, Franz Stephan 1734-1785)於1774年提出一套精細的神學課程計劃，將牧靈神學成爲大學學科的一部分，即包括：牧靈神學大綱。於是在1777年的臨時會議中通過了。在當時以聖職爲中心的教會學/教會論(↗425 ecclesiology)的氣氛中，牧靈神學的新學科是指個別牧人(如：宗教老師，由國家雇用、監督)爲教會牧靈行動的代理人。結果，牧人及其活動獨自成爲牧靈神學的內容。1789年德國牧靈神學家賽勒(Sailer, Johann Michael 1751-1832)，在其回到聖經歷史中，去找一個實際牧靈作法的標準，但他還是在聖統制(↗570 hierarchy)聖職的教會學典範中。「牧人」逐漸成爲牧靈神學與牧靈活動的焦點，誇大的聖職主義者的觀念就逐漸成爲教會的一般牧靈神學的看法。在此看法中，個別聖職人員被解視爲：基督「其人」及「其使命」的歷史延續。他是「基督的代表」、「天主/上帝/神↗30 God在世代權人」、「諸寵的渠道」、「羊群之牧人」。個別基督徒及教會團體消極地站立其前，較被動的受牧人的「指揮」、「領導」並「聖化」(↗551 sanctification)的事實。

(3) 在杜賓根學派(Tübingen School)，即路德會(↗589 Church, Lutheran)與天主教神學(↗43 theology, Catholic)學派的影響下，1841年德國神學家、實踐神學家格拉夫(Graf, Anton 1811-1867)，提出一個詳細的計劃，將整個神學分爲三個領域：1) 歷史神學(historical theology)與聖經學(biblical science)；2) 信理神學(↗313 theology, dogmatic)與倫理神學(↗361 theology, moral)；3) 實踐神學。前兩個領域是實踐神學的基礎，因係研究教會的根本與要素，以及天主/上帝/神對人在歷史上真實、有效的自我通傳。實踐神學討論教會解釋其功能與結構的內涵；分析社會(↗283 society)實況及其需要與機會；而擬定出牧靈行動的原則；此部門的研究真正是神學的，同時也真正是實踐的。格拉夫並未精心撰述一本完整的實踐神學手冊。日後由德國牧靈神學家安貝格爾(Amberger, Joseph 1816-1889)完成了此項工作；他於1850—1857年在雷根

堡(Regensburg)時，出版了《牧靈神學》三冊(Pastoraltheologie I-III, 1850-1857)，他解釋：實踐神學應分兩部分：《天主教法典》(↗413 Law, Canon)及牧靈神學，與格拉夫意見相反。牧靈神學的觀念，自此從有前途的教會學範圍，回到以傳統聖職爲中心的狹窄思想方式。

(4) 廿世紀各種革新運動，如：聖經研究、禮儀(↗692 liturgy)與教理講授(↗409 catechesis)的革新、對歷史重要性等。逐漸喚起對平信徒(↗101 laity)的覺醒、增長平信徒的自我肯定以及對社會政治環境的高度敏感，可視爲有關牧靈神學重新深思的背景因素。德國牧靈神學家阿諾耳德(Arnold, Franz Xaver 1898-1969)以令人心服的神學素養，強調：由聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)的觀念、世間的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)以及入世的教會學/教會論(↗425 ecclesiology)，帶出一個牧靈神學的新方法。這些觀念應作爲精心撰寫牧靈神學教科書的基本指南。

如若沒有廿世紀那許多的革新運動，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)不可能召開。梵二兩部基本文獻，《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章與《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章。前者思考教會自身的奧秘(↗600 mystery)與實相(教會是天主子民↗31 people of God；在聖神↗566 Holy Spirit內共融；世界的聖事；偕同一切善意人士的旅途教會)；後者意圖經營一個關於教會在實際的現代世界，當如何使其奧秘與實際世界溝通。因此有關教會論的核心洞見，已成爲牧靈神學的核心與神學的指導原則。上面所提到的《教會當前的實踐神學：牧靈神學全集》，部分出於拉內的靈感，即：以教會「自我實現」作爲基本的神學概念，以此概念來發揮教會當今的牧靈神學。此種牧靈神學也可稱爲「存在性的教會論」。

(三)牧靈神學的系統說明：必須研討、深思以下四個課題，即：牧靈神學在整個神學

界的地位、目標、方法及其不同科目。

(1) 牧靈神學在整個神學界的地位：可以在一般學術分類(有理論科學與實用科學)的架構中描述。牧靈神學顯然屬於實用科學的領域。牧靈神學是理論神學與現代社會實際經濟、社會、政治、文化(↗81 culture)環境中的媒介；即是在微觀(地方環境)、中觀(國家、民族、文化)、與宏觀(人類、地球村)上，做基督徒神學(↗442 theology, Christian)及信仰，並為具體的現代社會之間的媒介。顯然這種牧靈神學，與傳統的訓練、具體裝備個別牧人為目的之牧靈神學相當不同。

(2) 牧靈神學的目標：延續著在整個神學界的地位來看，乃是對教會如何能夠，且應當成為世界有活力的「救恩聖事」，所作之具體清晰洞察及有系統的科目。換言之，牧靈神學是嘗試為整個教會的行動建構一套理論。整個教會的活動必須以系統且可實施的觀念為基礎，此觀念必須與行動的世界有關，否則，理論仍然沒有生命，實際仍然沒有光明。

(3) 牧靈神學的方法：包含下列幾個特殊因素：1) 不斷與聖經交談，以便與教會的整體思想一致。2) 廣泛利用社會學的方法，以使現代情景之分析達到堅實可靠的程度；這樣做要用科技合作的方式，要隨時準備學習，並以信仰的光照，持續努力了解社會、政治、文化之事實。3) 知道長程計劃的指導原則與有效管理。教會生活在多元及細緻的現代世界中，傳統本來缺乏嚴格理論基礎的牧靈計劃法，已不再適用；教會要想成為現代世界微觀、中觀、宏觀上，有活力又切合的力量，必須如此。4) 注意教會本身內部結構的因素：各種行動者(如平信徒、聖職人員)在整個教會生活中，各有不同的作用與職務；不同靈修學派、不同性別、個人與公眾成長的不同階段，都必須納入考慮。5) 最後，記住牧靈神學的特色。這特色在於努力作神學理論與教會在人類世界之具體、實際狀況間的媒介；這特色就是努力使理論成為可行的、指導行動的原則。由於這特色，牧靈神學必須作跨科際合作。顯然，牧靈神學以這樣的方法從事，對理論神學會有啟發與刺激的作用，因為實際上，它也把實用界轉介到聖經

與信理學界去。

(4) 牧靈神學的不同科目：可當作一個基本牧靈神學之部分與互補的實用表達。不想包羅無遺，僅列出以下各實用科目：教理講授(口頭宗教教育)；宣道學(宣道技巧；牧靈神學中論述講道與訓誨的部門)；禮儀學(舉行公共敬禮的學問或技巧；禮儀研究)；宗教教育學(宗教信仰教導與教育的學問或技巧)；牧靈計劃；宗教心理學；大公主義(↗21 ecumenism)思想(研究基督徒各教會及其可能的合作與進一步的合一)；地方、國家與國際性的慈善服務；建立基信團的技巧；力尋參與政治界及社會媒體界的管道。

(四)在合一運動範圍內，人們對牧靈神學的性質與目的有基本的共識。然而，隨基本教會學的不同，及面對現代世界方法的差異，基督徒各式各樣的教會卻是以不同形式的牧靈神學的科目具體表達一個基本的牧靈神學。例如：天主教聖統制(↗570 hierarchy)、獨身制，以及限於男性的聖職界，對牧靈神學具體落實於其不同的科目上，的確有影響；讓人以為天主教牧靈神學非常強調聖職人員在整個教會事業中的領導角色。相反的，基督新教(↗445 Church, Protestant)牧靈神學極可能十分強調平信徒不可或缺的角色，以及每個基督徒的個別責任。天主教會繼梵二來愈來愈強調全體牧靈面；這是一件有希望的事實。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

大聖額我略(Gregory the Great)著、馬千里譯，《牧靈指南》，台中：光啓出版社，1968。

李驊著，〈「生活體驗」的牧靈神學反省：以哈柏瑪斯「溝通理論」作補充〉，《神學論集》第111集，台北：光啓文化事業，pp.101-122，1997。

邵慶彰著，《教會事工面面觀》，台北：校園書局出版社，1992。

瑟格勒(Segler, F. M.)著、蕭維元譯，《教牧學教義》，香港：浸信會出版社，1981。

Floristan, C. 著、簡惠美編譯，〈牧靈神學面面觀〉，《神學論集》第112集，台北：光啓文化事業，pp.595-626，1997。

Graham E. L. *Transforming Practice: Pastoral Theology in*

*an Age of Uncertainty*. Mowbray New York, 1996.

Rahner, K. *Mission and Grace: Essays in Pastoral Theology*. London: Sheed and Ward, 1966.

Powell, M. A. *God with Us: A Pastoral Theology of Matthew's Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Schuster, H. "Pastoral Theology." *SM*, vol. 2. 365-368.

谷泰松

## 244 牧靈職務

mùlíng zhíwù

### MINISTRY, PASTORAL

參閱：685 職務 243 牧靈神學 115 主任司鐸 582  
聖職聖事 536 普通司祭職

(一) 概念說明：牧靈職務/牧人職務 (pastoral ministry)，其中牧人的/牧靈的 (pastoral) 一詞，源自拉丁文「pascere 牧放、餵養、養育」，指餵養羊群之人。另聖職/神職 (ministry) 一詞，源自拉丁文「ministerium 聖職/職務」，指教會中的聖化、治理及使徒工作的任務。牧靈職務/牧人職務，廣義而言，指(未受祝聖聖職的)全體教友之一般牧靈職務；狹義而言，指宗教團體中經由聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)(受祝聖的)牧者，透過「牧靈關懷」的行動，接受管理、培養、領導等為人群服務，實行福音傳播(福傳↗598 evangelization)的服務職務。因此，牧靈職務的基本含義，是指：無論經過聖職聖事(受祝聖)(ordained ministry)，或不經過聖職聖事(未受祝聖)(non-ordained ministry)；而經過聖職聖事所接受的牧靈職務，是指一位牧者在教會團體中實行管理，培養及領導的職務。未經受祝聖的職務，在今日教會中，亦稱「教友職務」。

(二) 聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經中舊約(↗687 Old Testament)強調：

以色列民族大體而言為游牧民族，因此「牧人」是具有深刻的代表性及象徵性。先知(↗159 prophet)們(依五十六 11；耶二十三 1-3；則三十四 1-31)常以「牧人」的比喻，來批評以色列的管理者與領導者。雅威(↗505 Yahweh)是祂子民的牧者(則卅四 1-31；耶廿三 1-6；匝十一 4-11)。在近東的生活傳統中，很適合以「牧者」的圖象來形容領導人物。雅威將會從羊群中，排除那些邪惡的牧者；而親自來做祂子民的牧者(參：創四十八 15；四十九 24；依四十 11；詠八十 1；九十五 5)。《聖詠》第廿三篇，就是最典型描繪雅威的此項牧靈職務。不過，天主/上帝/神(↗30 God)許諾(↗479 promise)將給祂的子民一位新牧者「默西亞」(↗669 Messiah)，祂將以正義(↗93 justice)與和平治理祂的子民。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)顯示：

1) 新約時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)也以善牧(Good Shepherd)的比喻(若十 1-18)描述其對人類(↗11 man)的責任與使命(希十三 20)。納匝肋人耶穌，無論在基督徒團體內或團體外，都是任何一種牧者或牧人及牧靈職務上的最高典範(paradigm)。亡羊的比喻(↗61 parable)(瑪十八 12-14；路十五 4-7)，尤其在善牧的寓意(↗538 allegory)中(若十 11-18)宣告了：默西亞，就是耶穌基督，祂是雅威，祂是以色列的牧者。耶穌的牧靈職務與其醫治職務(↗686 ministry, healing)和宣講職務/訓導職務(preaching ministry)(宣講↗330 preaching)是不可分的。耶穌的牧靈職務基本上包括：培育門徒(↗242 disciple)的團體；悉心關注祂週遭人在靈性上和生活中的難題；經由生活的天主/上帝所行的「奇事」來建立人們的信心；鼓勵那些因人性軟弱而疲憊不堪的人；為尋求生活方向的人指點迷津；並且給跟隨祂的人一個大使命：「去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗，並教導他們遵行我吩咐你們的一切」(瑪廿八 19-20)。

2) 保祿，正如《宗徒大事錄》所述，成為基督徒在牧靈職務上的真正典範：他(她)勇敢地走進人群，無懼於任何打擊；他(她)努力在人們心中培養紮實的信仰(↗315

faith)；他(她)透過書信教導人、提供靈修/神修(↗710 spirituality)指導、明智的分辨途徑，並提出尖銳的批評，以糾正顯然的錯誤和不當的行為。他回到他那些團體，堅強他們那還年輕、剛建立起來的信仰生活。牧函(弟前、弟後和弟鐸書)就是在保祿建立的那些團體的生活背景下寫成的，其中涵蓋了牧靈職務上的翔實綱要(參：弟前三 1-13；四 12-十五 3；六 11-14；弟後二 1-26；鐸一 5-9；三 8-11)。

### (三)牧靈職務簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)在最初幾世紀的時候，將牧靈職務從兩方面來說明：第一，全體「基督徒」的牧靈職務，即所謂的「未受祝聖」的牧靈職務，後稱為「普通司祭職」(↗536 priesthood, common)；第二，受祝聖的神職者的牧靈職務，即所謂的「受祝聖」的牧靈職務。兩者應該依據各自在基督徒生活團體中的特殊地位及聖召攜手合作，在教會愈趨於「教權主義化」(clericalization)的時代，牧靈職務日益成為聖職人員獨佔的工作。此一情況大大減損了基督徒團體在世界應當發揮的活力。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時，重新發現教會「受祝聖」與「未受祝聖」的牧靈職務之間的平衡，即：1) 1964年11月21日所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第三章、第 18-29 號中，提到「受祝聖的牧靈職務」；第四章 30-38 條中，列出「未受祝聖的牧靈職務的基礎」；2) 並於 1965年11月18日《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令中，加以發揮；3) 並於 1965年12月7日，在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，談到教會進入今日世界的基本抉擇，除非堅信「未受祝聖」的牧靈職務的重要性，進入今日世界是不可思議的。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

劉勝利著，〈教友的醫院牧靈職務〉，《神學論集》第 109 集，台北：光啓文化事業，pp.435-442，1996。

Anonymous. *Christ's Victory Over Evil: Biblical Theology and Pastoral Ministry*. Nottingham: Apollos, 2009.

Gaillardetz, R. R. *A Vision of Pastoral Ministry*. Liguori, MO: Liguori Publications, 2002.

Gula, R. M. *Ethics in Pastoral Ministry*. Mahwah: Paulist Press, 1996.

Kelcourse, B. and Hunsinger, D. van and Greider, K. J. ed. *Healing Wisdom: Depth Psychology and the Pastoral Ministry*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications Co., 2010.

Poorman, M. L. *Interactional Morality: A Foundation for Moral Discernment in Catholic Pastoral Ministry*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1993.

谷寒松

## 245 物化

wùhuà

### VERDINGLICHUNG (“REIFICATION”)

參閱：281 宗教語言

(一)概念說明：「物化/物形化」(德文：Verdinglichung、英文：Reification)一詞，其中物化/物形化(Reification)一詞，源自拉丁文「res 物、東西」及「facere 作、做」，指將抽象的概念具體化。其字根源自德文之“Ding”、英文之“thing”、法文之“chose”、拉丁文之“res”，意為：「物、東西」；以及“facere”，意為：「作、做」。因此：德文之“Verdinglichung”，可譯為英文之“reification”，其意指：將抽象的概念具體化(quantification)。在傳統較靜態的神學(↗385 theology)，以及一般信徒的信仰(↗315 faith)語言中，將救恩(↗455 salvation)奧蹟用較物品化、物質化的說法表達，如將天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之真、善、美、聖的生命，視為較物形化的「禮物」；將七件聖事(seven sacraments)(聖事↗559 sacrament)為恩寵(↗353 grace)的管道、將煉獄(↗618 purgatory)視為在時、空框架中的某個地方等。



物化的觀念，雖然在古代中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中，如：《莊子》等，已經使用過，在現代的學術思想界當中，卻有著特殊的意義，比如：德國社會批判哲學家。法蘭克福學派(Frankfurt School)學者亞多爾諾(Adorno, Theodor Wiesengrund 1903-1969)，以物化來表達人類(↗11 man)思想典範(↗304 paradigm)的一種趨勢，要以具體的事物或靜態的想像來表達動態性的、位際性的以及精神性的事實。從神學及宗教(↗266 religion)層面而言，就是指以較為物性的、東西化的言語，來說出超越的、神聖的實在界(↗637 reality)的事實。例如：將啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)視為「寶藏」；教會保護它如同人將黃金珍藏於金庫之內。

(二)在基督徒神學(↗442 theology, Christian)中的物化有正面意義，但在使用上頗有問題：

(1) 物化之正面意義，表達於降生奧蹟(mystery of the Incarnation)神學之奧秘(↗600 mystery)中。經由降生(↗332 Incarnation)，天主/上帝聖言(↗558 Word of God)使其本身成為物化之最高可能形式。將「神性」(divinity)及「人性」(human nature)的生存方式，雙雙結合於其神性位格(↗206 person)內，但「既無混淆或改變，亦無分割或分離」，如：加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的二性一位的結合/位格的結合(↗6 hypostatic union)，所說的四個特色，即：「不可分開地」(achoristōs)、「不分開地」(adiaretōs)、「不混淆地」(asynchytōs)、「不變更地」(atreptōs)(DH 300-302)。此一深不可測的聖言，在人形上之具體化乃至於基礎性之物化/物形化，爾後在可見的教會(↗411 Church)團體內，又作進一步的顯露，並在此一信仰團體內，藉著聖事標誌的「型」(form)及「質」(matter)(型質論↗294 hylemorphism)顯示出來。因此，物化/物形化的正面意義係指：從超越、無限及普遍範圍的行動，走向有限、具體、特定及可觸及的範圍。自此普遍走向具體的行動中，吾人亦發現從具體走向普遍的逆向行動。教

父神學(教父學↗401 patrology)以極為精確之描述聲稱：「天主/上帝成為人，以便人亦可成為天主/上帝」。

(2) 經由對神學理論、教理講授(↗409 catechesis)以及靈修/神修(↗710 spirituality)原則與傳統方式之分析，物化/物形化反面使用之意義，亦顯然可見：

1) 傳統神學理論喜愛談到：七件聖事是「聖化恩寵」(sanctifying grace)的管道；有一個「真理寶庫」(thesaurus veritatum)已託付於教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的手裡；三件聖事(即：聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of、堅振聖事↗458 confirmation, sacrament of、及授聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)，儼如印璽一樣將神印(↗372 character, sacramental)加於靈魂之上，甚至煉靈亦可因善功得助等。

2) 教理講授習慣於堅持將罪(↗591 sin)分為：死罪(mortal sin)、大罪/重罪(grave sin)及小罪(mortal sin)的區別，很容易按照物質方向如大小、尺寸去想像；可能將罪視為雪白靈魂上的黑斑；聖寵有時被形容為美麗的服裝；不少基督徒可能認為在聖體內的耶穌基督就像一位很小型的人，侷限於那個可見的白色「物體」，也就是祝聖過的聖餅內；在和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)內，重罪或死罪的真正「數目」應行指出。

3) 神修原則一般堅持在直接默想(↗670 meditation)上應有特定「時數」，以及有時提供：三十台彌撒(↗681 Mass, Holy)、廿串玫瑰經(↗219 Rosary)或五次九日敬禮(↗587 cult)的靈修/神修奉獻。

(3) 一個成熟的基督徒以及神學上認為對信仰奧秘的合理表達方式，其目的在於盡量避免物化/物形化之負面結果。甚至應設法在信仰方面強調更動態的、位際性的、有機性的及奧秘性的觀念化表達方式。但在另一方面，因為在人類意識心底深處，有一結構上之靜態要素，任何人類神學語言亦將永久需要靜態及物化之表達方式。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Honneth, A. *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

Lobeck, A. *Theorie der Verdinglichung*. Zürich: Juris Druck Verlag, 1977.

Rohrmoser, G. *Subjektivität und Verdinglichung: Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*. Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1961.

谷寒松

## 246 和平

## héping

## PEACE

參閱：11 人 58 世界 539 發展 696 關係 417 教會社會思想

(一)概念說明：和平/平安/平靜(peace)一詞，猶如「正義」(↗93 justice)、「愛」(↗604 love)、和「自由」(liberal)，指表達一種人生的狀況，使人無法下達一個精準的定義。雖然如此，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)將其解釋為：「秩序內之寧靜」(tranquilitas ordinis)，亦即人與人間(社會的)或個人本身的一種無困擾之安寧、寂靜的狀態。其他作家則其視為一種：建立於正義上的社會(↗283 society)秩序。該項秩序逐漸接近於社會各階層以及民族之間實際團結之恢復。此一觀念先知依撒意亞(Isaiah)早已將之解釋為「正義之工作」(依卅二 17)。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 在聖經舊約(↗687 Old Testament)中，「和平或平安」(希伯來文為 shalom שָׁלוֹם)的意義極為廣泛，因此，甚難譯為其他語言。中文亦是如此；在中文中「平安」係指精神、身體、工作等各方面的平順、寧靜及和諧，沒有意外發生，其範圍以個人、家庭或小型族

群為主；而「和平」則以社會、國家及國際間無衝突或戰爭為主。“Shalom”則指一種完整、完美及毫無所缺損的狀況。係指對個人及集體人生中的一種繁榮及和諧的常理運作、一種處於福祉中的情態、以及個人與個人及群體與群體之間的良好關係。

(2) 和平/平安/平靜屬於天主/上帝/神(↗30 God)的恩賜。此一觀念可能就是聖經最強調的，一般來說，人從內心深處渴求平安，所渴求的平安往往是世上有形可見的，如：身體健康、平安幸福、子孫眾多等，例如：政治和平(列下廿 1-30)及家庭與個人平安；例如：辣法耳告訴多俾亞說：「不要害怕，天主/上帝與你同在」(多十二 17)。聖保祿及聖伯多祿宗徒(↗260 apostle)在他們書信開始時經常先說：「願天主和主基督賜給你們恩寵和平安」(羅一 7；格前一 3；弟一 2；費一 3；伯一 2)。聖經中肯定世人享受太平於地(路二 14)。復活(↗47 Resurrection of Christ)後的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)也祝福、問候祂的門徒：「願你們平安」(路廿四 36)。

(3) 和平/平安/平靜是給與義人的恩賜。和平是天主/上帝給與人類的恩賜，但並不給予不虔敬或邪惡的人。雖然根本沒有平安，但他們卻說「平安了，平安了」(耶六 14)；因此，這是對假先知(↗159 prophet)們的一種反應，因為假先知們，縱然在精神極為腐敗時，也會拿平安作為口號。「只有義人才知道平安的路」(依五十九 8；路一 79)。

和平/平安/平靜所包括的因素，在舊約聖經《肋未紀》第廿六 3-13 中，有詳細的記述：充沛的雨，豐收、不須恐懼任何敵人、田野沒有野獸、雅威(↗505 Yahweh)的盟約(↗588 covenant)和祂居住於其子民之間等。

和平是天主/上帝與其子民盟約中可見之標誌；它來自上主，但當人追求正義並對天主/上帝忠誠時，就可完全實現。

(4) 默西亞(↗669 Messiah)的和平/平安/平靜：

1) 當依撒意和厄則克耳先知談及和平時，常談到和平之王：默西亞。祂不僅保證戰爭的結束，並保證豐富及和諧的人類福祉

(依九 6)。

2)耶穌基督,真正的默西亞,以其死亡(↗154 death)及復活(↗47 Resurrection of Christ)給了人類一個新的和平基礎,也就是人和天主/上帝及人與人的結合。基督的平安不是寧靜(路十二 51),也不是沒有苦痛,而是祂克服了分裂(↗267 Schism)力量的保證。基督所賜的和平/平安/平靜與世人所給與的是不同的(若十四 27)。因為,基督使人類和天主/上帝重歸於好,所以祂是人類的和平/平安/平靜;祂是任何和平/平安/平靜、包括個人的和集體的、宗教的和政治的和平/平安/平靜基礎(弗二 14-17)。耶穌在將病人治好後,告訴他們說:「你的信德救了你,平安回去吧」(路七 50; 八 48),耶穌也祝福和平的締造者(瑪五 9)。

(三) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the):

(1) 教會自創始之時就肯定和平,近年來尤甚。教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)堪稱為「和平醫師」;他的訓導思想與教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)的《和平於世》(Pacem in terris PT) (1963)及《慈母與導師》(Mater et magistra MM)(1961)兩個通諭、梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS 77-78號)(1965)和教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)的《民族的發展》(Populorum progression PP)通諭(1967),共同為世人對和平有一個廣泛的新視野。

(2) 在《和平於世》通諭第 167 號中提到:和平係「全球全民的共同福祉」;這是一個神聖秩序的訓示,必須全力保護使其免於遭受任何侵略,如 1956 年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)在其訓示《開放的心》(Col cuore aperto)第 27 號中,所說:「和平並非僅指沒有戰爭,亦非保持權力平衡,也不是由獨裁政體帶來的一種情況;和平係人類社會之神聖創造者上主,將和諧植入社會內所產生之結果,並由人類因渴望獲得更大之正義而促其實現。」梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與

希望》教會在現代世界牧職憲章中,第 78 號說:「和平決非一勞永逸之事,而應經常由人類去建樹」(DH 4301-4345)。

(3) 和平也不是一個技術性的問題,而是一個倫理道德(↗362 virtue, moral)的問題;其奧秘(↗600 mystery)並不在於物質繁榮,而在於各個人及世界各國的道德發展,如:教宗碧岳十二世(Pius XII)1954 年在《論人民》第 18—19 號中所指出的。

(4) 和平必須具有某些先決條件:

1)服從合法之權威:教宗碧岳十二世在《我們的安慰》第 15-16 號。

2)人性歸返基督:《慈母與導師》(MM) 第 215 號。

3)接受聖經及神聖法律:《和平於世》(PT) 第 7 號。

4)個人與個人間、公民與其所屬政治社會間、甚至世界國際間關係之恢復,並須為所有公民培養一種純真之自由:《和平於世》(PT) 第 163 號。

5)尊敬自然律:《和平於世》(PT)第 167 號。

6)對經濟與超國家階層社會和教育與事業之制度應重新調整:《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章 第 82 號。

(5) 軍備競賽:《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章 第 81-82 號:

冷戰或熱和平:教宗碧岳十二世《看!是我》(Ecce ego)第 6 號:

國際和平:《和平於世》(PT)第 114—116 號;

積極性之非暴力運動(active non-violence)等。題目均與和平問題密切相關。

參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

古尚潔

## 247 和好聖事

héhǎo shèngshì

RECONCILIATION, SACRAMENT OF ;  
CONFESSION, SACRAMENT OF

參閱：325 皈依 530 痛悔 591 罪 632 稱義 150  
成義 559 聖事 25 大赦

(一)概念說明：和好聖事(sacrament of reconciliation)，也稱告解聖事(sacrament of confession)(因為：強調認罪的成份)，或懺悔聖事(因為：強調改變、懺悔的成份)。是天主教會七件聖事(seven sacraments)(聖事↗559 sacrament)之一。

其中聖事/聖禮(sacrament)一詞。源自拉丁文「sacer, sacramentum」，是將希臘文「mysterion」及拉丁文之「mysterium」演變而來之另一名詞，指初期教會(↗286 church, primitive)依據主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之生活與福音(↗642 Gospel)所發揮之有形可見宗教(↗266 religion)儀式(↗652 rite)的象徵(↗528 symbol)與標記，為將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，經由教會(↗411 Church)施予領受的人。另和好/修好/和解(reconciliation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」、「cum, con 合、於」及「calare 召集、呼喚」，指在個人及團體之間作協調工作，使分裂、分離者被召回重新結合在一起。在基督宗教(↗436 Christianity)就是指調和天、人間的隔閡，與天主/上帝的關係重修舊好的狀態。和好聖事指：「在懺悔聖事中，信徒向合法的聖職人員(↗581 clergy)告罪(↗591 sin)，且對所告的罪感到痛悔/懺悔(↗530 contrition)並定改，藉同一的聖職人赦罪後，便從天主/上帝那裡獲得領洗後所犯罪過的赦免，同時，亦與因犯罪而傷害了的教會和好」(《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 959 號)。

(二)人類(↗11 man)歷史的某些基本事實解釋了和好(悔改、告解)的一般宗教性的意義：

(1) 所有宗教都假定有某些特定的價值存在；這些價值規範人，先於人自由的接受或否定。而按照不同的文化(↗81 culture)、宗教、團體的生活方式，這些價值也以不同的概念或象徵表達出來；它們得到道德及法律的認可，如此才能保障人類社會的和諧安樂。

(2) 人類的基本經驗也指出，每個人(由於種種原因)都會犯錯、犯罪，並因而製造了衝突和摩擦，也危害到人類社會的倫理道德(↗362 virtue, moral)和法律秩序。要根本地解決這錯誤和有罪的情況，唯一的方法是真誠地悔改。這包括承認自己的罪過、以及隨之而來的和好—與自己、與其他人、與受造的世界、以至最深邃地與超越的天主/上帝/神和好。

(3) 現代的人類科學(如：心理學、社會學、比較宗教學)指出，每一個人都十分需要表達自己內在的真我(這包括「正面」的和「負面」的成份)，好能從各種尚未解決的內在及外在問題的壓力下，把自己「釋放」出來，並把這些問題用社會性的、宗教性的公開對話來「客體化」，而這「客體化」也包括謙遜地「承認」自己的罪過。沒有這謙虛的承認(以各種方式)罪過，真實的和好是不可能的一這為人與人之間是如此；為人與團體之間也是如此；為團體與團體、種族與種族、國家與國家、以至於宗教與宗教之間，莫不如此。

(三)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經中，尤其是新約(↗611 New Testament)經常提及悔改、歸化(皈依↗325 conversion)與和好。因為「歸化」已另有專文介紹，也因為「和好」聖事這一名詞是今日教會中的流行說法，以下就專門討論「和好」。聖經中，和好是一個很基本的詞彙，就像：救贖(redemption)、釋放(liberation)、盟約(↗588 covenant)、成義(↗150 justification)、聖化(↗551 sanctification)一樣，表達天主/上帝/神在人間的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)與行動。

(2) 聖經中，舊約(↗687 Old Testament)提及《創世紀》以來的種種衝突，以及這些衝突的和好。例如，《創世紀》十三 7 述說牧放亞

巴郎牲畜的人與牧放羅特牲畜的人之間的衝突，而亞巴郎，由於他的睿智和仁厚，把這紛爭化解於無形(8-9)。依撒格的兩個兒子、厄撒烏和雅各伯(創廿五-卅三)的故事也滿是妒忌、欺騙、苦工、愛情、衝突和怕懼，而它的頂峰則是這兩個兄弟的和好。若瑟的故事(創卅七-五十)也包含了天主/上帝的照顧和人的和好，後者被描述為一個緩慢而戲劇化的過程。深深的創痛一夜之間豈能痊癒？它需要真誠的認罪(創四十四 18-四十五 15)，和衷心的寬恕(創五十 15-21)。先知(↗159 prophet)們堅持痛悔、回歸、和解的召喚，《聖詠》(如：五十一首)為最典型的祈求寬恕、與天主/上帝重修舊好。

(3) 整部新約深深地浸潤著和好的精神。這是後來在宗徒(↗260 apostle)時期以後聖事性的和好基礎。耶穌赦罪(谷二 5；瑪九 2)，祂要求人：全面的悔改(谷一 15)；無條件地寬恕與和好(瑪十八 21-22；谷十一 25-26；路十七 3-4)。祂教導門徒祈禱(↗331 prayer)：「寬免我們的罪債，猶如我們也寬免得罪我們的人」(瑪六 12，14-15)；祂要求人，把禮物留在祭壇前，先去與人和好(瑪五 23-24；谷十一 25-26)。祂不僅宣講(↗330 preaching)這些格言，祂還身體力行；當祂被釘在十字架上時，祂還祈禱說：「父呀！寬赦他們吧！因為他們不知道他們做的是什麼」(路廿三 34)。

(4) 根據瑪竇、若望、和保祿的描述，宗徒教會已經意識到赦罪的權柄已經傳交給門徒的團體了。按照天主教會(↗44 Church, Catholic)的詮釋，在瑪十六 19 伯多祿領取了連在天上也合法的束縛和釋放的權柄。這個權柄也給予教會(瑪十八 18)。瑪十八 15-18 記載了初期教會(↗286 church, primitive)基督徒團體內的悔改程序的一些基本因素。類似的故事也紀錄在若廿 23：「你們赦免誰的罪，就給誰赦免，你們存留誰的罪，就給誰存留」。保祿也透露了在他的團體中某種懺悔的規律：「你們務要把那壞人從你們中間剷除」(格前五 9-13)，但如此嚴格的紀律有救贖及悔改的目的(格後二 5-11)。

(5) 總括一句新約的話：1)和好是福音生活的重要部分；與耶穌一起的生活把信者引介到

聖神(↗566 Holy Spirit)的氛圍內、到基督與父的共融中；在這共融中，與其他人的互相摩擦、憎恨與拒絕根本沒有存在的餘地。2) 人性的耶穌，透過祂的言、行，尤其是透過祂的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)，是和好的原始的聖事(primordial sacrament)。3) 基督徒教會團體是一個恆常地實踐福音「和好命令」的團體。如此，教會乃可稱為和好的基本聖事(basic sacrament)。4) 新約中沒有聖事性的和好禮儀的記錄。有關赦罪的權柄的經典章節(瑪十六 16；十八 18；若二十 22-23)不能被詮釋為和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的建立，亦不可以只應用於聖統制(↗570 hierarchy)階層。這三節經文所指出的除免罪過的權柄乃基督徒在他們日常生活中的每一階層中的能力，並非只是他們的領導人的能力。

(四)教會歷史(↗412 church, history of the)顯出新約的精神逐漸發展成和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的過程：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)時期包含下述重要的因素：

1) 如何對待領洗後犯嚴重罪過(如：背教、姦淫、謀殺等)的基督徒。對和好聖事最早的，雖然非常不完整的證據，出現在 150 年原為奴隸、後為基督徒之赫爾瑪斯/黑馬(Hermas 二世紀)著作《赫爾瑪斯牧人書》/《黑馬牧人書》(Shepherd of Hermas)中。當時，和好禮是公開的，一生只領一次。罪人必須停留在「悔罪者」當中達三年之久，視情況而定也可以延長或縮短。最後，在一個由主教主持的禮儀(↗692 liturgy)中與團體和好。在這段時期內，西方教會並沒有私人的懺悔禮儀。東方教會則在四世紀末發展出一套向神師(隱修士，但當時的隱修士不一定是受祝聖的司鐸)告罪的私人告解方式。

2) 隨著時間的發展，那種嚴格的公開悔罪制度常被視為太強壓性的懲罰，而不夠注意自發性的治療與重建。因而，到了六世紀，很少人再願意參與悔罪者的行列，而寧願選擇「臨終的懺悔」。

3)從一方面看，早期大公會議(↗22 Ecumenical Council)和早期教會的文憲都甚少提到和好禮儀。不過，另一方面，整個教父時期都顯示出，教會是自覺到它分享基督赦罪的權柄，即束縛和釋放的權柄。

(2) 到了六世紀，威爾斯、愛爾蘭、蘇格蘭和英國的教會發展出一套與羅馬教會所認可的公開懺悔方式完全不同的、可以按照需要情況重複的私人懺悔方式。它與靈修/神修(↗710 spirituality)指導有很密切的關係；最初來自威爾斯和愛爾蘭的修院生活，強調告罪。威爾斯、愛爾蘭及蘇格蘭的傳教士把這套告解方式帶到歐陸，最後流行起來，甚至超過羅馬教會原來的傳統。拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)正式取用它，而這套方式也為歐洲大陸的倫理道德生活帶來了真正的更新。

(3) 中古世紀：

1)中古神學家致力把告明、赦罪與補贖的因素與「聖事」的範疇整合起來，形成一套一貫的神學(↗385 theology)思想。中世紀集中在個別的告罪方式上，結果它打破了教父時代和好聖事中個人和教會幅度的統一。神學家們問：懺悔者的痛悔和告明與司鐸(↗124 priest)赦罪的關係到底何在？有些神學家強調個人痛悔的重要性，如：法蘭西士林/經院哲學(scholastic philosophy)家阿貝拉爾(Abelard, Pierre(Peter) 1079-1142)、義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus, 約 1100-1160)；另一些則強調教會鑰匙的權柄(維克多修道學派)。

2)義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)的神學整合是建立在希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)型質論(↗294 hylemorphism)的模式上；他分開聖事的「質」和聖事的「型」。前者是懺悔者的行動(悔罪、告明、補贖)；而後者則是司鐸的赦罪。這種神學上的綜合，後來乃成了教會中普遍接受的好和聖事/懺悔聖事/告解聖事理論，如：1439年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)所肯定的(DH1323)。

3)十五世紀以後，天主教會的好和聖事/懺悔聖事/告解聖事的架構已經完成：個別的、悔罪的基督徒之告明和赦罪乃成了聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)後悔改的最重要的表現，也是唯一的正規聖事方式。它是教會懲罰罪人的方法，也是它支持悔罪者的方法；雖然多時，由於人的軟弱，它也可能變得相當機械化。

(4) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，基督新教(↗445 Church, Protestant)普遍地否定這種告明—赦罪的模式，因為它使「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)、「唯靠信仰」(↗465 sola fide)、「唯靠恩寵」(↗466 sola gratia)的稱義(↗632 justification)理論模糊了。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)倒是相當矛盾地(並非絕對反對)，有時甚至願意接受告明為第三件主定的、或福音性的聖事；他強調：告解聖事只是宣布或啓示天主/上帝藉基督賜與懺悔者的恩寵，而不是如同士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)所解釋的「製造」恩寵的有效因。瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)也確曾強調痛悔與和好的教會特性，但在教會中悔改與和好不應該降低耶穌基督的中心重要性。

(5) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)回應了宗教改革的挑戰。它在成義的討論下解釋和好聖事/懺悔聖事/告解聖事，指出二者的相關性。特利騰大公會議第十四場會議發表了《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)論懺悔聖事的教義(DH 1667-1693)，以及相關的《天主教法典》(DH 1701-1719)，但此文獻的正確神學價值仍是一個懸而未決的問題。該文憲的主要內容如下：

1)和好聖事/懺悔聖事/告解聖事由耶穌基督建立，可以重複施行(DH 1701，法典 1)。

2)教會有寬赦和保留罪過的權柄(DH 1703，法典 3)。

3)即使不完全的痛悔也是領受和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的合法準備(DH 1705，法典 5)。

4)向司鐸告明符合耶穌基督建立聖事的原意，也合乎神律(↗375 law, divine)(DH 1706，法典 6)。

5)按照神律，人必須告明所有死罪(mortal sin)(DH 1707，法典 7)。

6)基督徒每年必須告解一次(DH 1708，法典 8)。

7)司鐸在聖事中赦罪，是判官行爲，而不僅是向悔罪人宣布說明他的罪已得寬赦(DH 1709，法典 9)。

8)只有司鐸(即使他在死罪的狀態中)有寬赦或保留罪過的權柄。

9)天主/上帝並不常把整個罪罰連同罪惡一併赦去(DH 1712，法典 12)。

特利騰大公會議對和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的陳述乃成了嗣後四百年羅馬天主教對該聖事的基本態度，單看這耐久性便已顯出它的價值，但它也有一種明顯的缺點：對和好聖事/懺悔聖事/告解聖事教會性、社會性的一面強調得並不足夠。

(6) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，在《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，在聖經研究的更新、禮儀和合一運動(ecumenical movement)，以及歷史研究的影響下，再發現和好聖事/懺悔聖事/告解聖事教會一團體性的一面(LG 11)。並在《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章中規定：「告解的禮節與經文，應予修訂，使能明白表示本聖事的性質與效能」(SC 72)。

上述規定終於在 1973 年 12 月 2 日出版的《和好聖事新禮儀》(The New Liturgy of the Sacrament of Reconciliation)中實現了。該文憲的第一部分：對和好聖事/懺悔聖事/告解聖事作了一個深度的神學綜合，它把和好放在天主/上帝在教會中透過耶穌基督所完成的救恩行動之中。因而，這種闡釋比從前的文憲來得更聖經化，更重靈修/神修，也更富牧靈意義。聖事的性質是與天主/上帝(從天主聖三/三一上帝↗45 Trinity 的觀點)、與人的和好，也是大家在世界上一同奔赴正義(↗93 justice)

和平的表達。因而和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的教會面貌更清楚地顯示出來。該文獻還提到三種舉行和好聖事的方式：1)全部個別性的和好聖事/懺悔聖事/告解聖事。2)包含個別告明，赦罪與補贖的團體性和好聖事/懺悔聖事/告解聖事。3)全部團體性的和好聖事/懺悔聖事/告解聖事；在這情形下，個別告明必須在日後適當場合中補充。

最後，該文憲還記下司鐸在和好聖事/懺悔聖事/告解聖事中所誦念的官方認可禱文；這禱文很濃縮地說出和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的基本意義：「天上的慈父，因祂聖子的死亡和復活，使世界與祂和好，又恩賜聖神赦免罪過。願祂藉著教會的服務，寬恕你，賜你平安。現在我因父及子及聖神之名，赦免你的罪過」。

1983 的《天主教法典》在梵蒂岡第二屆大公會議及《和好聖事新禮儀》的觀點下，寫下了和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的法律性面貌，格調卻較為保守。

(7) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，在其 1984 年的宗徒函件《和好與告解》(Reconciliation and confession)中，對梵蒂岡第二屆大公會議以後的禮儀文憲表示同意，但他堅持，第三種和解方式(普遍告明和赦罪)應該是例外的，施用時應按照地方主教英明的審斷。

(五)今日系統神學(Systematic theology)必須面對下列問題：

(1) 和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的人學(↗438 anthropology, Christian)向度：視和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的個人和團體特性爲人類在救恩過程(成義)中的整體的兩面。這種看法可以保存個人和團體的張力，不致因過份強調一方而忽略甚至危害了另一方。

(2) 和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的宇宙向度：這是基督徒個人與整個物質界及宇宙的和好，排除傷害性的探掘拓墾，重新意識到萬事萬物的獨有價值。

(3) 和好聖事/懺悔聖事/告解聖事的合一向度：身爲全人類的救恩聖事之基督徒教會團

體，應向外尋求更深入的認識與和好，好能與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信徒聯合起來，為全人類的福祉努力，最後達到天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的境界。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

台北總教區教理推廣組編，《和好聖事》，台北：台北總教區教理推廣組，1998。

金象遠著，〈懺悔聖事與教友生活〉，《神學論集》第20集，台北：光啓文化事業，pp.231-242，1974。

余山修院改編，《和好聖事》，上海：光啓社出版，1992。

和為貴(Arcay, A.)講、神學論集編輯委員會編輯，〈懺悔聖事的禮儀和方法〉，《神學論集》第9集，台北：光啓文化事業，pp.381-491，1971。

若望保祿二世(John Paul II)著、中國主教團秘書處編譯，《論天主仁慈自動諭牧函：談舉行懺悔聖事的某些層面》，台北：天主教教務協進會，2002。

張春申著，《懺悔聖事的信仰經驗》，台南：聞道出版社，1994。

張春申講，神學論集編輯委員會編輯，〈懺悔聖事在改良禮儀上的神學問題〉，《神學論集》第9集，台北：光啓文化事業，pp.421-431，1971。

胡國楨著，〈和好聖事新詮：以「自覺」為倫理基礎所做的初次嘗試〉，《神學論集》第61集，台北：光啓文化事業，pp.331-348，1984。

韓德力(Heyndrickx, J.)講、神學論集編輯委員會編輯，〈良心的培養與懺悔聖事的宣講〉，《神學論集》第9集，台北：光啓文化事業，pp.433-461，1971。

鄒筆光著，〈和好聖事中的覆手禮〉，《神學論集》第34集，台北：光啓文化事業，pp.569-572，1977。

羅馬宗座聖禮部著、中國主教團禮儀委員會編譯，《告解禮典》，台北：中國主教團出版，1973。

Curran, C. E.著、王敬弘譯，〈今日之懺悔聖事：告明、懺悔與感恩祭、結論〉，《神學論集》第8集，台北：光啓文化事業，pp.213-227，1971。

Curran, C. E.著、譚璧輝譯，〈今日之懺悔聖事：引言、罪、及悔改〉，《神學論集》第8集，台北：光啓文化事業，pp.193-221，1971。

Coffey, D. M. *The Sacrament of Reconciliation*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001.

Hellwig, M. K. *Sign of Reconciliation and Conversion: The Sacrament of Penance for Our Times*. Wilmington: Michael Glazier, 1984.

Maloney, G. A. *Your Sins are Forgiven You: Rediscovering the Sacrament of Reconciliation*. New York: Alba House, 1994.

Osborne, K. B. *Reconciliation and Justification: The Sacrament and Its Theology*. New York: Paulist Press, 1990 (with ample bibliography, 283-296).

Perrin, D. B. *The Sacrament of Reconciliation: An Existential Approach*. Lewiston: E. Mellen Press, 1998.

谷寒松

## 248 使命

### shì mìng

### MISSION

參閱：327 派遣 198 見證 411 教會 594 傳教方法 595 傳教神學 277 宗教神學 240 非基督徒宗教

98 本位化

(一)概念說明：使命/派遣/差遣(mission)一詞，源自拉丁文的「mittere 遣發、派遣、寄送」，指一般社會上權威者委託任務、使命的行動。從宗教(↗266 religion)傳統而言，均有「蒙天主/上帝/神(↗30 God)差遣」的觀念，聖經(↗571 Bible)中也有如此的說法。舊約(↗687 Old Testament)以色列子民被天主/上帝揀選、派遣，並參與救援計畫的使命，如：梅瑟、若蘇厄、民長以及先知(↗159 prophet)等。新約(↗611 New Testament)中最大的派遣是道成肉身的降生奧蹟(mystery of the Incarnation)，天主/上帝派遣祂的兒子降生(↗332 Incarnation)為人(谷十二 2-8)，向世上萬國證明天主/上帝和祂的王國。初期教會(↗286 church, primitive)宗徒(↗260 apostle)們延續此使命(宗一 4-8)，成為耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的見證(↗198 witness)人。從基督宗教(↗436 Christianity)而言，因為教會(↗411 Church)的使命就是傳教(福傳↗598 evangelization)，所以教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，1975年在其《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗徒勸諭中，使用的名詞是「傳教」，即：「向所有民族宣傳福音，組成教會的主要使命」(No 14)(DH 4570-4579)。「傳教」是傳布宗教教義(↗407 doctrine)，此說法跟宣傳福音(↗642 Gospel)



不完全一樣，傳福音不只是講解道理，而是先報告一個好消息，就是天國(↗38 kingdom of God)的來臨。傳福音包括口頭的宣講(↗330 preaching)和生活的見證，並涉及教會的整個表現，所以用「教會使命」一詞比較恰當。

從第十六世紀開始，使用(mission)此字，專指傳教士在西班牙和葡萄牙等國的海外殖民地的傳教工作。

## (二)聖經：

(1) 舊約聖經中，以色列是一個蒙召選的民族，具有使命感；它在萬民中要作天主/上帝的司祭，為人類(↗11 man)奉獻、讚美(出十九 5)。以色列沒有直接派人到萬民中去傳教，只要以身作則，成為萬民的指南，使天主/上帝的救恩(↗455 salvation)達於地極(依四十九 6)。實際上猶太教也作傳教工作(瑪廿三 15)可是這個活動在舊約沒有清楚的根據(納四 1-4)。

(2) 新約聖經中，清楚記載了耶穌遺囑中的兩個命令：彼此相愛(若十五 12-17)和繼續祂在全世界的傳教使命(瑪廿八 18；谷十六 15；路廿四 47；若廿 21；宗一 8)。

耶穌認為天主/上帝為人類所預定的時期已到，祂來是完成上主僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)的使命，就是感化以色列，使他們悔改並信從天國的福音(谷一 14)，但傳福音只限於以色列民族(瑪十五 24)。祂對於天父的信仰作生活的見證；最後祂付出生命，完成天父賦予祂的使命，以救贖眾人(瑪廿六 28)。

耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)後，門徒們確信，天主/上帝立祂為主，為默西亞(↗669 Messiah)(宗二 36)，就是救世主(Savior)。耶穌以此身份命令門徒，不但把赦罪的福音傳給以色列，而且傳給萬民(瑪廿八 18)。從整體而言，以色列不但拒絕耶穌，也拒絕宗徒們的見證，而外教人則高興的接受(宗十三 44-49)；所以逐漸形成由外邦人組成的教會。門徒的傳教工作是聖神(↗566 Holy Spirit)降臨以後才開始的；聖神是最大的推動

力，尤其是使他們向教外人傳福音(宗十)。負責把福音傳到全世界的是十二位宗徒，他們是耶穌復活的特殊見證。按照教會早期的看法，他們(包括聖保祿)在去世時已把福音帶到他們所認識的整個世界(哥一 23)，原則上已完成了耶穌所託付的使命(瑪廿八 18)；但後來教會經過好幾百年才把福音傳到羅馬帝國的每一個角落。

(三)宗徒時代之後，在教會中很少提到傳教使命，可是實際上教會發展得很快，東到波斯，南到非洲北部。這兩個地區後來因受伊斯蘭教(↗177 Islam)的影響，致使傳教工作停頓，而大部份的教會也消失了。在西北地區，歐洲所有日耳曼民族，在政治權威的「援助」之下，逐漸地接受基督宗教，一直到中世紀全歐洲都基督教化了，傳教工作的擴展才停下來。十五世紀末發現時代開始，傳教工作進入新紀元。Mission 此專名開始使用。當時除了中南美和菲律賓之外，其他地區都沒有像歐洲一樣，即整個民族皈依基督的。可是在各個地方都建立了小型地方教會(↗137 local church)；此時才可以說，教會實現了耶穌賦予它的使命。

## (四)今日的傳教使命有四個趨向：

(1) 向受苦者、弱勢者傳報福音：貧民窟、工人社區、難民營等，這些次文化/非主流文化(subculture)的弱勢族群與當地地方教會直接來往還是有相當困難；他們接觸不到基督，因此現在的傳教使命是將基督帶到這些受苦的人群中。

(2) 除了建立地方教會外，今日的傳教使命特別重視基督徒的基層團體(↗450 community, basic)，尤其是窮人的團體。傳揚福音的方式，不再是從外面向他們傳教，而是一起分擔窮人的生活經驗，然後跟他們一起尋找天主/上帝帶給他們的聖言(↗558 Word of God)，彼此悔改，體會到天主/上帝的救恩，而跟團體以外的人分享。傳教使命也由平信徒(↗101 laity)來負責，落實在實際的文化生活中。

(3) 福音本地化/本位化(↗98 inculturation)是

教會最迫切的使命；教會當提出以福音為標準的價值觀，以引導人們邁向世界大同之天國理想的方向。

(4) 今日教會也積極的跟其他宗教傳統交談(宗教交談 *interreligious dialogue*)，以便能夠攜手合作，帶給人類新希望。尤其是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之後，《萬民之光》(*Lumen gentium LG*)教會教義憲章中強調，當今教會的使命不限於純粹宗教生活，也包括人的一生活和人類的整體發展，尤其是關心社會上弱小及貧困的人。教會的使命是作天人親密結合和團結人類的標記和工具(LG 1)(DH 4101-4179)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱修德(José Ramon De Diego)著、胡淑琴譯，《耶穌與我們的使命》，台北：光啓文化事業，2010。

教宗本篤第十六世(Benedictus XVI)著，《「上主的話」宗座勸諭：論天主聖言在教會的生活及使命中》，香港：天主教香港教區出版，2011。

教宗保祿六世著、劉鴻蔭譯，《在新世界中傳福音》勸諭，台南：聞道出版社，1976。

教宗若望保祿二世著、中國主教團秘書處譯，《救主的使命：論教會傳教使命的恆久價值》通諭，台北：天主教教務協進會出版，1992。

剛恒毅(Costantini, C.)著，《往傳天國》，台北：天主教徒會影印，1977。

Amaladoss, M. *Making All Things New: Mission in Dialogue*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1990.

Braaten, C. E. *The Flaming Center: A Theology of the Christian Mission*. Philadelphia: Fortress Press, 1972.

Secretariatus Pro Non Christianis. "Dialogue and Mission: The Attitude of the Church towards Adherents of Other Religions." *Bulletin* 19 (1984): pp.205-219.

Song, Choan-seng. *Christian Mission in Reconstruction: An Asian Analysis*. New York: Orbis Books, 1977.

The Pontifical Council for Interreligious Dialogue and The Congregation for the Evangelization of People. "Dialogue and Proclamation: Two Aspects of the Evangelizing Mission of the Church." *Bulletin* 24 (1991): pp.201-250.

柯博識

## 249 命運

mingyùn

FATE

參閱：483 宿命論 624 預定 212 決定論 51 天祐  
164 自由 353 恩寵

### (一)概念說明：

(1) 命運/宿命/天命(fate)一詞，源自拉丁文的「fari 說」及「fatum 說好了、定好了」，指已經注定的、無法改變或逃避的事實。在哲學層面上，指宇宙中一種非位格(↗206 person)性的、不可名狀的、安排人生一切事物的力量。在宗教(↗266 religion)及神學(↗385 theology)層面上，指天主/上帝/神(↗30 God)在人的自由合作之前，所安排的一切(宿命論/命運論 fatalism)。依據古老的觀念，所有在自然界中出現的事件及人類(↗11 man)的行動，都是由一種有意識的絕對原則(命運)所操縱。宿命論/命運論與決定論(↗212 determinism)並不完全一樣：「決定論」是將一件事實必然性地與發生在它以前及以後的其他單種事實相連；而「命運」則指向所有事件的整體，而把它們相連於一種必然的、獨特的原因。

(2) 西班牙神學家、拉丁教父、天主教主教伊西多羅(Isidoro de Sevilla 約 560-636)，曾如此的界定命運：「命運就是天主/上帝/神所說的一切，就是朱比特(Jupiter)，即羅馬神話的主神，所說的一切。拉丁文“fatum”通常用來翻譯希臘文“eimarmene”，“aisa”及“moira”。羅馬政治家、律師、古典拉丁文學家西塞羅(Cicero, Marcus Tullius 106-43)這樣說：「我將希臘人稱作“eimarmene”的，即希臘文“eimarmene”一詞可能源自“eirnos”(系列)，或“eiromai”(排列)，或“eiro”(說話)。稱為命運；它是指一系列的原因：每一個原因都與另一原因相連，並產生結果」。因此，命運就是事物的永恆原因，它解釋已過去的，現在出現的，及將來跟著

來臨的東西以及出現的原因。

(3) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)說：「fortune 只出現在那些自願地行事者身上」。1927年薩熱雷(Sageret)在解釋「fate 命運、宿命、天命」時以「chance 機會」作為「定律的闕如」(absence of laws)。最後強調「destiny 命運、運氣」至少包含部分個人意志的干預。而在「fate 命運、宿命、天命」面前，未來完全在個人的意欲以外，「fate 命運、宿命、天命」之到來，完全罔視於人之意願與否；「destiny 命運、運氣」的概念則不同，個人的行動也是組成他的命運的一部分。相反，「fate 命運、宿命、天命」強調那外在於人而決定人命運的不可避免或不可改變的力量。因此，“Fate”，“fortune”，“chance”，“destiny”都可以翻譯為命運，它們的意義卻不完全一樣。

## (二)今日基督徒的看法

(1) 中國人的「命運觀」明顯受到儒家(↗671 Confucianism)、道家(↗619 Taoism)及民間宗教(popular religion)信仰的影響，有著「命運天注定」及佛教(↗208 Buddhism)「命運自造」的影響，認為：1)命運天定論：強調出生時的「八字」、「面相」、「手紋」...等看法。2)命運自造論：受到佛教的「業感因果論」(Law of Karma)及前世、今世、來世「三世因果」輪迴(↗649 transmigration)的影響，造成對個人的發展有著較為消極的態度。

(1) 今日社會思想中的一些概念，使人類對命運有著較為消極的影響，例如：1.) 在人文方面：有人類無止境的各種發展(包括：武器、軍備以及倫理道德↗362 virtue, moral 的淪陷)、政治的野心罔顧人權(↗16 right, human)及弱勢族群、地球生態的濫用(生態學↗110 ecology)導致環境的污染與危機等。2.) 宗教交談(interreligious dialogue)方面：佛教所強調的「業障」及「前世因果」的說法以及一般民間宗教信仰的「命運注定」說，都值得基督徒認真思考如何將基督信仰深入其中。

(2) 基督信仰隨著神學(↗385 theology)和人

類科學的發展有著更積極的看法，基督徒的命運觀可說是「命運自決論」，個人因自由意志作的事，影響個人對周遭環境人、事、物的破壞。「命運自決論」的背後有著對天主/上帝的信賴與依靠。依據天主教會(↗44 Church, Catholic)教義(↗407 doctrine)的看法：人類因自己的自由意志，「fate 命運、宿命、天命」同時具有持久的和偶然的因素。這些永恆不變的原則是聖經與活生生的教會傳統。人是天主/上帝依據自己的肖像所造(天主的肖像↗36 image of God)，在各方面有著天主/上帝的真、善、美、聖的因素，人因著自由意志破壞了這真、善、美、聖，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救贖(redemption)，使人類恢復了人性的尊嚴(↗14 dignity of man)。今日基督徒在社會生活中，以正義(↗93 justice)與博愛(↗604 love)的基本態度，關注弱勢的貧困者、促進社會的發展，使天國(↗38 kingdom of God)呈現於人間。命運之說在基督徒的眼中，並非重要的因素。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 250 爭論神學

zhēnglùn shénxué

THEOLOGY, CONTROVERSIAL

參閱：385 神學 442 基督徒神學 273 宗教改革  
310 信理 267 宗教分裂

(一)概念說明：爭論神學/辯論神學/論爭神學(controversial theology)，其中爭論/辯論/爭論點(controversy, controversial)一詞，源自拉丁文「contra 反、反對」、「vertere 翻轉、轉動、旋轉、轉身」，指一種轉動的行動，即在不同主張之間的反覆研討、推論、證明、澄清的過程。另神學(theology)一詞，源自希

臘文的「theos 神」及「logos 學問」。指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。爭論神學/辯論神學/論爭神學一詞即是反覆爭論/辯論/研討/證明天主/上帝/神的神學,這是從十六世紀宗教改革(↗273 Reformation)後所發展出的神學(↗385 theology),即天主教會(↗44 Church, Catholic)與基督新教(↗445 Church, Protestant)因有關基督信仰中的某些主要教義(↗407 doctrine),如:成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)、聖事(↗559 sacrament)、教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)等問題,而引起神學上的解說與爭辯。並非指採用爭論為其風格或形式的神學;就是說,爭論神學不是「神學派別間的辯論」方法或方面的課題。爭論神學卻指神學內容方面的課題;意指導致宗教分裂(↗267 Schism)的不同信仰表達之理論描述。但在今日大公主義(↗21 ecumenism)的精神下,以學術合作代替敵對的辯論。

(二)爭論神學的歷史:嚴格來說,始於宗教改革。此時的教會大多是個別異端(↗461 heresy)相抗衡;到十六世紀才逐漸演變成整個分離教會團體之間的神學爭論。天主教會的正統派的代表是天主教樞機、耶穌會會士、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)神學;其結構上的原則是神學言論的對立。研究反對觀點不是為發現一般共同點或應當如何去了解,而是有系統地陳述反對意見的內容並予以譴責。

(三)今日神學界的爭論神學有三種面貌:

(1) 在今日神學日益細微的分析中,可能還有一種野心,即要建立一種和其他神學完全不一樣的神學。本來在各種學問中都有辯論的可能存在,這是正常現象;但是,如果要建立一種完全不一樣的神學,卻會實際導致宗教分裂。在此趨勢下,就會有一種只有我是真理(↗335 truth)或我擁有全部真理的態度。

(2) 相反的一面,則有神學爭論漸趨沉默的危險,成爲一種沒生氣的宗教冷漠主義/宗教無差別主義(religious indifferentism)、虛弱的相

對主義(↗299 relativism),與有問題的相同主義開始盛行。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令(DH 4185-4194),指出:今日神學界以強調積極的溝通、共融,補充傳統爭論神學的不足有日益轉變成一種「大公神學/普世神學」(theology of ecumenism)的趨勢,強調基督宗教(↗436 Christianity)神學之間的合一,克除差異、謀求互相諒解的神學。近數十年來,非正式地在無數神學對話(神學交談 theological dialogue)中,以及正式地在基督宗教各種派別的神學委員會,這種趨勢正具體推進。所有這些努力都在嘗試著在對耶穌基督信仰的共同基礎上,強調合一及相互的了解,指出差異並加以克服。

參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Buchholz, A. *Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521-1528*. Giessen; Basel: Brunnen Verlag, 2007.

谷寒松

## 251 服從

fúcéng

### OBEDIENCE

參閱: 164 自由 418 教會訓導權 570 聖統制 653 德性 659 願

(一)服從/順從/聽命(obedience)一詞,源自拉丁文的「ob 順、跟」及「audire 聽、傾聽、聆聽」,指恭順地遵守法律,服從命令的態度;也就是說聽從別人所說的話,並實行他們的命令。對現代崇尚自由與自律的現代人而言,服從可能是一種「必須的惡」(necessary evil),而稱不上一種美好的德性(↗

653 virtue)。換言之，現代人雖然承認服從是教育和社會(↗283 society)生活中所不可或缺的，但他們也認為服從必須減到最低的程度；因為要做為一個真正的人，就應以獲得最大可能的「自決」為自己人生的目標。依據聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)，服從並非不得已、也非被動的屈服，而是對天主/上帝/神(↗30 God)的計畫採取順從的行為。人類從開始就已抗命，將後代的子民都牽涉到叛逆之中(創三 1-19)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為服從的典範，祂聽命至死，死在十字架上(斐二 8)，由所受的苦難中學習服從(希五 8)；因此耶穌基督的門徒(↗242 disciple)肯定：服從天主/上帝勝過服從人(宗四 19)。教會歷史(↗412 church, history of the)依據此精神發揮修會生活中的服從願(vow of obedience)(↗695 vow)的觀念。

然而，基督宗教(↗436 Christianity)的傳統(↗596 tradition)卻極其推崇服從的理想，並稱之為一種德性。因為，根據教會(↗411 Church)的傳統說法，一個人若要獲得靈魂上的成全，就必須放棄自己的自由意志，而屈服於天主/上帝的權威和他律(heteronomy)之下，如此才可以克服人的散亂並帶來秩序。所以修會團體(religious orders)中的服從被視為三種聖願中之一。因為藉修會團體中的服從，可以實現人對天主/上帝的服從。

(二)依據聖經的記載，服從的神學(↗385 theology)意義是指：人決定在萬事萬物中，實現天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)，而天主的旨意/上帝的旨意表現於祂的律法、先知(↗159 prophet)的預言、基督的言行和宗徒/使徒(↗260 apostle)的教訓中。服從是一種道德上的善，它既是一般德性(a general virtue)，也可說它是倫理道德(↗362 virtue, moral)生活中的基本因素。

(三)義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)認為：服從僅限於人類(↗11 man)之間的服從。因為，人與天主/上帝之間的關係，不能貶抑

為一種服從的關係。他將這種人際間的服從視為一種「社會德性」，並以之為「公義德性」的一部份，但它並非「最高的德性」(S.Th.II-2, q.104-105)。人既是社會性的存在，所以人都必須通過他(她)與別的人格關係來實現他(她)自己，他也必須服從社會所共同制定的規則。因為規則可以維持秩序，而秩序可以給個人和社會帶來利益，也可以使人成為完全的人。因此，人類社會的秩序可以表現天主的旨意/上帝的旨意。這表示，有規範的服從對人有益，而且是必須的。

所以，適當的服從並不是一種「必須的惡」，反而是一種德性。此種服從不要求人放棄自我，反而使人有可能實現自我、發展自己的潛能。

#### (四)研討反省：

(1) 然而，讀者必須記住，人類的行為若要具有道德意義就必須是自由的行為。所以，一般而言服從必須出自對命令內容的足夠的瞭解，而不是「盲目」的服從。在平常的情況中，當命令被認為不相反自己的良心(↗213 conscience)時，人才可以服從別人。「盲目」的服從就是意義方面或良心方面不清楚的服從。從基督徒的觀點來看，人類之間沒有階級的存在，只有各人不同的職責和工作。所以人根本不應該，也不必服從別人。只有那些為了效法耶穌及完成天主的旨意/上帝的旨意的目標而工作的人才配得服從。否則被服從者的人格尊嚴將凌駕於服從者之上，以致於服從者的尊嚴就被貶低了。

(2) 換言之，服從者必須能夠行使最大可能的自由，服從的行使必須儘可能出於服從者自己的責任。這麼說並不會貶抑服從的價值，反而會使服從更具人格化。因此這樣的服從必更有價值，因它不要求人放棄自我意志，反而鼓勵人藉服從達到自我實現。

(3) 但是，所謂盲目的服從，有時在某種程度上也是必要的。因為人雖然必須知道服從的理由，但卻不一定經常完全瞭解命令的意義。人可能缺乏必要的能力去判斷他(她)所得到的命令是否具有意義，但是他(她)可能有充

分的理由可以假設命令者的完整人格和能力。服從的德性在於將個人的意志合理地束縛於合法權威者的意志之中。

(4) 基督徒的服從理想，既不是個人絕對的自決，也不是在服從中自我的降服。而是通過對權威者的順服，人的自我可以得到實現；因為這些權威者代表天主/上帝，藉著服從他們，就是服從天主/上帝的旨意；而唯有天主/上帝的旨意配得無條件的服從。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾立勤(Aldrich, L.)著，〈阿爸、父啊：痛苦與服從〉，《神學論集》第 121 集，台北：光啓文化事業，pp.441-451，1999。

保祿六世(Paulus VI)著，岳雲峰、狄剛譯，《權威與服從》，台南：聞道出版社，1969。

教廷修會部(Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life)指令·王愈榮譯，《權威的服務及服從》，台北：天主教台灣地區主教團秘書處，2009。

Dulles, A. 著，王敬弘譯，〈權威與服從〉，《神學論集》第 57 集，台北：光啓文化事業，pp.495-500，1983。

Lorenzo, M., 柯毅霖(Criveller, G.)、孔令瑜(Jackie Hung)、甘浩望(Franco Mella)編，《當服從不再是美德... When Obedience is no Longer a Virtue...》，香港：香港天主教正義和平委員會，2007。

Anonymous. *Obedience and Mission*. Rome: Secretariat of Ignatian Spirituality, 2009.

Edmundson, W. A. *The Duty to Obey the Law: Selected Philosophical Readings*. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1999.

Moloney, F. J. *Free to Love: Poverty, Chastity, Obedience*. London: Darton, Longman and Todd, 1981.

廖湧祥

## 252 服從潛能

fúcóng qiǎnnéng

POTENCY, OBEDIENTIAL

參閱：492 超性 638 實現與潛能 344 哲學 140  
西方哲學 221 亞理斯多德主義 20 士林學派

#### (一)概念說明：

(1) 服從潛能(obediential potency)，其中服從/順從/聽命(obedience)一詞，源自拉丁文的「ob 順、跟」及「audire 聽、傾聽、聆聽」，指恭順地遵守法律，服從命令的態度；也就是說聽從別人所說的話，並實行他們的命令。另潛能/潛力(potency)一詞，源自拉丁文「posse 能、能夠」，指事情實現(act)的實在可能性。服從潛能指受造物所具有的一種：接受超過其本性限度之天主/上帝/神(↗30 God)行動的本性「能力」。

(2) 此概念包含自由服從/順從/聽命(↗251 obedience)的因素，但並不意謂：若因本性限度而潛能未能實現出來，潛能就會受挫折。最重要的是它常用來界定超性(↗492 supernatural, the)秩序裡本性(nature)與恩寵(↗353 grace)之間的關係，因為，本性含有一種接受超性「恩寵」的「服從潛能」；此超性恩寵(supernatural grace)是天主/上帝的自我通傳(self-communication)，但決不是因為是天主/上帝對受造物有所虧欠才賜下的。因著服從於「潛能」的接受行動，受造物有可能臻於「實現」(fulfillment)的境界，即實現與潛能(↗638 act and potency)的關係。這不是本性原有的德性(↗653 virtue)所致，完全得自「服從地」接受。受造物開放自己接受此實現，並將它視為白白賞賜的恩寵來接受。再者，由於天主/上帝的自我通傳(恩寵)必然要求整個人的接受，所以「服從潛能」應等同於人的「本性」，祇是此服從潛能使人有接受恩寵的能力，卻不致損及人之本性。因此，它不同於記憶或理解等能力；因為後者只是某種特殊的潛能而已，而前者卻等同於整個人的本性。又因人的精神能力(如：理智、意志)參與並實現「本性」在知識上與自由上無限的超越，所以，也可以說這些能力是為接受超性恩寵而有的「服從潛能」。

(3) 此外，「服從潛能」的概念，亦可正確地應用到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人性與「二性一位的結合」(↗6 union, hypostatic)的關係上。耶穌的人性(human nature)是一種服從潛能，此潛能是為接受天主/上帝在祂(基督)身上所實現的徹底的自我表達(通傳)。

(二)概念來源：服從潛能的概念是恩寵論中的思想工具；它特別清楚地表示出天主/上帝的恩寵(超性)是白白賞賜的恩惠。

最早應用此詞彙的是：塔染塔夏法國隱修院院長、主教彼得(Peter of Tarantasia, 1102-1174)；義大利神學家、道明會會士聖多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)繼續發揮它(S.Th. III, q.11, a.1c; De verit. q.29, a.1, ad 18 等等)。然後服從潛能便成了天主教士林/經院學派(↗20 scholasticism)思想中的重要概念。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 253 性別

xìngbié

### SEXUALITY

參閱：11 人 488 婚姻聖事 36 天主的肖像 362  
倫理道德 302 貞潔 156 同性戀

(一)概念說明：性別(sexuality)一詞，源自「sex 性、性別」，指宇宙中之陰陽(↗491 yin yang)、男女、雌雄等之間互相補充的力量。從人類(↗11 man)文化(↗81 culture)史而言，因時代、民族的不同，其意義與價值也有所不同，例如：使人類傳宗接代繼續繁衍、滿足人類生理本能的需要、締造家庭、發展人的自我意識、促進愛(↗604 love)中的責任感、自我犧牲以及更高的自我實現。但在最高的層次上，性的表達是絕對、無保留之愛的表現與象徵，亦為愛最具體的語言。基督徒發覺「性」的意義基本上來自天主/上帝/神(↗30 God)創造者愛的計劃及人類精神生活的意義，換言之，基督徒體認出人類因愛而受造，並受造去愛；「性」在答覆愛的召叫

上，扮演了舉足輕重的角色，天主/上帝以此奇妙方式，透過人的需要召叫人彼此共融；性本身對人類的存在與成為完全的人都很重要。對基督徒而言，性行為應是愛的具體表現。不過「性」行為不涵蓋一切愛的方式，也不是所有「性」行為都是妥當的。

(二)聖經(↗571 Bible)：基督徒由基督接受了「彼此相愛就像祂先愛了我們一樣」的命令(若十五 12)；人類生活的各層面都得接受這個命令的挑戰，因此，性在表達這特殊範圍內，表顯出耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的愛，天父愛的啓示(↗472 revelation)。天主/上帝那無私、無條件的愛，在永恆忠實的盟約(↗588 covenant)中，明顯地啓示出來。天主/上帝的愛本身具有創造生命(↗106 life)的力量。這種愛就是人類「性」行為所表達愛的模範。故人類「性」愛的特徵同時向生育(生命的給與)開放，並同時具有永久的忠實性。這種特徵是創造故事裡格外強調的：男人女人按天主/上帝的肖像(↗36 image of God)同時受造，天主/上帝祝福他們後，給予生育繁殖、充滿大地的使命(創一 27-28)；而另一更古老的創造敘述，則說明先造男人後造女人，兩人互補不足，在婚姻中二人成為一體，彼此永遠僅屬於對方(創二 24)。在此，舊約(↗687 Old Testament)《創世紀》同時指出男女同樣具體實現了天主/上帝的光榮；性是天主/上帝賜給人類最深結合的禮物；先知(↗159 prophet)們認為「兩性的結合」乃象徵雅威(↗505 Yahweh)與以色列的盟約的關係(歐一 2；耶二 2-3；則十六)。新約(↗611 New Testament)時代，保祿宗徒以男女、婚姻比喻(↗61 parable)基督與信友團體盟約性的合一，或以基督與信友團體間的關係說明夫妻當有的態度(弗五 22-23，31-32；格後十一 2-3；哥 18-19)，而在天國(↗38 kingdom of God)裡已「不再分…男人或女人，因為眾人在基督耶穌內已成了一個」(迦三 28)。此外，保祿在他的信仰團體中，遇到男女問題時，為了適應當時環境(猶太、希臘、羅馬)而把女性列為次等(弟前六 8-15；格前十一 1-16；十四 34-35)，成為日後女性主義(Feminism)、女權運動(Feminist movement)、女性神學(↗487

theology, feminist)發展的絆腳石。基督徒的身體都是基督的肢體、聖神(↗566 Holy Spirit)的宮殿(格前六 15-20)；犯邪淫的、行不潔的或貪婪的，即崇拜偶像(弗五 5)。聖經清楚禁止姦淫(肋二十 10；谷七 22；格前六 6)，邪淫(申廿二 13-21)、淫亂放蕩(瑪十五 19；格後十二 21)和同性戀(肋十八 22；羅一 27；格前六 9)等行爲。

(三)簡史：基督宗教(↗436 Christianity)向以色列境外傳出後，受到柏拉圖主義(↗300 Platonism)、斯多亞主義(↗501 Stoicism)、二元論(↗5 dualism)的諾斯底主義(↗673 Gnosticism)和摩尼教(↗656 Manichaeism)的影響。西方拉丁教父、北非洲西波(Hippo)主教奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)對人身體與性的主張，就曾受到摩尼教思想的影響，但這種態度無法勝過他對天主/上帝的基本信仰：「天主/上帝造的一切都是好的」。受到希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)影響的義大利神學家，道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)認爲：人的身體與精神是相輔相成，而性則屬於生理層次，並與感官的層次相同，因此，在婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)的制度下，性的表達絕對指向生育和教養子女。如此一來，傳宗接代被看成婚姻的首要目的，即自然律(↗169 law, natural)；與此生育目的不合就是違犯自然律而有性倫理的問題。由於昔日教會(↗411 Church)過分重視性的生理過程，忽略夫妻雙方的感情、心理層次，導致將「生育」看成性的首要目的，而將「增進夫妻之愛」看成次要目的。因此，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在 1965 年第九場公開會議：《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，指出：性的表達有「夫妻之愛」和「生育」兩大目的(GS 48-50)(DH 4301-4345)。而避免採用傳統術語「目的的等級」，亦即不加以區分「首要」與「次要」的目的。

(四)性的兩層次：今日世界似有日漸偏重生理上的性滿足之趨勢；其實心理學家指

出，人類夫妻親蜜(intimacy)關係與受配偶肯定的需要，比生理上的需要更基本更強烈。再者，依據男女性的經驗指出：生理的滿足並不保證增進夫妻的親蜜關係；然而，即使沒有性的接觸，卻有可能增進親蜜關係，這似乎顯示更高層次的需要若得到滿足，則低層次的需要就容易掌握了。因此，保持夫妻在生理層次上的關係的關鍵在於多發展性的感情(愛)的層次。至於守貞潔(↗302 chastity)不僅是單身男女的事，而是一切人都應守的，因爲貞潔是指男女雙方在性方面的誠實。

(五)結論：性的表達不可只強調生理上生物上的生育，也應重視心理、社會(↗283 society)、感情以及神學(↗385 theology)的層次；在人生面對成爲「成全的人」時，「性」扮演著極重要的角色。基督徒們要把天主/上帝的愛散播給一切人時，「性」在此時也是一個重要因素，因「性」原則上可使人成爲「能愛」的人。這種特殊的「性」愛應在婚姻內並適宜的表達出來。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 吉山登著，徐國章譯，《性與愛》，臺北：上智出版社，1991。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈人的性別〉，《神學的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.213-226，2008。
- 拉赫田(La Haye, Tim and B. La Haye)合著，陳佐才譯，《婚姻：兩性生活》，香港：基督教文藝出版社，1981。
- 阮芳賦著，《性與社會文化：性學和社會中的性愛 *Sexuality and Social Culture*》，台北：巨流出版社，2010。
- 金象達著，《性愛—婚姻—獨身》，四版，臺北：光啓出版社，1993。
- 柏斯(Bird, J. and L. Bird)合著，沈錦惠譯，《性愛中的自由》，臺北：光啓出版社，1982。
- Ferder, F. and J. Heagle 合著，陳桂芬譯，《性，伴你一生—走向真實親密的幽徑》，臺北：光啓出版社，1994。
- Anderson, J. *God, Science, Sex, Gender: An Interdisciplinary Approach to Christian Ethics*. Urbana: University of Illinois Press, 2010.
- Galindo, J. *Spirituality, Intimacy, and Sexuality*. New York: Paulist Press, 2010.



Parrinder, G. *Sex in the World's Religions*. London: Sheldon Press, 1980.

Riga, P. J. *Sexuality and Marriage in Recent Catholic Thought*. Washington: Corpus Books, 1969.

編譯

## 254 法律

falù

LAW

參閱：411 教會 413 教會法典 375 神律 125 民法 256 治理權

(一)概念說明：法律/律法(law)一詞，源自希伯來文(Torah)，意為天主/上帝/神(↗30 God)給予人類(↗11 man)倫理道德(↗362 virtue, moral)規範的「教誨」。依據聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)的傳統(↗596 tradition)，全部的法律出自梅瑟，天主/上帝藉著先知(↗159 prophet)們肯定法律的權威(則廿二 26；歐四 6)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)強調祂除了尊重舊法律外(瑪五 17)，也帶來新的宗教制度，新的法律秩序(谷二 21)。法律/律法亦可從「立法者」和「守法者」二方面而言。依據義大利神學家，道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)二方面的說法：從「立法者」而言：「法律是由團體的負責人，為了公益而訂立且頒布的理性的法令。」(S.Th. II-1, q.90, a.4c)；從「守法者」而言：「法律是行為的規則和標準」(S.Th. II-1, q.90, a.1c)。今日世界，則是以權威來為法律下定義，一個人以訂立規則來管理別人的行為。一個立法者不僅勸說或說服別人，而且以傳達政策並科以罰則來逼使人服從。因此，法律是以權威為基礎的權力。權威是為「公眾的利益」(公益↗76 good, common)作決定的權利。此權利源自天主/上帝，但也可經由教會(↗411 Church)、國家或家庭而來。

法律在基督宗教(↗436 Christianity)中扮

演重要的角色，基督宗教的法律總綱，包括了三重基本命令，即愛天主/上帝在萬有之上，為了天主/上帝而愛自己，以及愛人如己(瑪廿二 34-40)。

(二)法律的條理：既然法律是針對有關人的行為決定，著重主體有意識的意圖，比抽象的形上學(↗194 metaphysics)更為貼切而有助。因此，最需要的是個人對有關法律的智力運作的把握：感官資料(data)的意識的經驗。將此資料的瞭解，藉著事實的判斷而證實這種瞭解。故審議、評估、決定及行動與判斷一致，而將此一切組成法律的意識層次，正確應用智力的運作，才有確實的法律知識。

(三)法律的種類：傳統的法律分類為：永恆律、自然律、天主/上帝所定的成文律、人所定成文律、民法、國法及教會法(《天主教法典》(↗413 Law, Canon))：

(1) 永恆律(又稱神律)(↗375 law, divine)：是天主/上帝認識祂所創造的一切受造物，並且知道他們如何行動才能達到他們的終向。天主/上帝對萬物的秩序和運作的意願是永恆的，意思是說，天主/上帝時時刻刻地管理宇宙。只有天主/上帝直接知道自己的法律，不過藉理性和啓示，人們也能分享天主/上帝的永恆律而達成他們的終向。

(2) 自然律(又稱性律)(↗169 law, natural)：是人根據理性分享永恆律，尋找人行為的規範。依經驗發掘的自然律包括：收集有關人性(human nature)傾向的資料，證實已得見識，根據自然律第一法則「行善避惡」所分辨的價值而作決定。

(3) 成文律(positive law)(民法↗125 law, civil)：由於自然律不夠確切，太過概略，對人類面對的個別情況無法提供特有的指示，必須需有成文律(法)。成文律(法)包含：(1)「天主/上帝制定的成文律」：即梅瑟的法律(十誡↗9 commandments, the Ten)和福音(↗642 Gospel)的法律，藉此，天主/上帝啓示了祂永恆律的深切層面，不但為指引人類以超越自

然律的方法走向他超性的終向，也爲了幫助他們有關本來屬於自然的事務。(2)「人定的成文律」：是將自然律和天主/上帝定的成文律視作權威性的，則「人定的成文律」詢問並答覆實際的問題，使經由明智的決定，將這些崇高的規則落實在實際的生活上。例如：教會的「教會法」和國家的「民法」。

(四)法律的可知性：法律要成爲行爲的規則和標準，應爲人所知。因爲除非它以某種方式傳達了或是公布了，否則無法約束人類。人對不同法律的瞭解並不一致，有的概略有的確定。只有天主/上帝直接知道永恆律，但是人只有間接知道。或是根據資料自我發現而知道，或是經由信仰(↗315 faith)(接受可靠見證)。天主/上帝制定的成文法是根據信仰而不是靠自我發現而認知的。而人定成文法是根據二者。

(五)法律的完成：舊約與新約的目的是藉翕合天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)而完成天主/上帝的法律，如此使人類在愛(↗604 love)內與天主/上帝結合爲一。最大的偏差可能是：法律主義(legalism)，過於強調法律字面而犧牲法律精神；或是主張道德律廢棄，過於強調精神而排除法律字義。天主/上帝父在新約中藉聖神在子內啓示(↗472 revelation)自己。以人爲中心，使法律隸屬於愛之下，藉福音而完成法律，使人在基督內達到天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Granfield, D. "Canon Law." *Komonchak*. pp.566-569.

王愈榮

## 255 泛神論

fànshén lùn

PANTHEISM

參閱：344 哲學 585 萬有在神論 326 流出說 1  
一元論 143 有神論

(一)概念說明：泛神論(panteism)一詞，源自希臘文的形容詞，包括三部份：「pan 全、泛、一切」，及名詞「theos 神」，以及「-ism 主義」，即主張萬有與天主/上帝/神(↗30 God)渾然一體，爲唯一、絕對、無限的存有。泛神論幾乎在各宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)、哲學(↗344 philosophy)中不斷地出現，並非一時一地的奇特現象。由於思想史中，不同時代對宇宙和天主/上帝/神的觀念各不相同，而發展出形形色色的泛神論，以致很難下一個共同的定義。但各種泛神論有個共同的基本架構：否認天主/上帝/神與世界間基本上有區別，或者宣稱天主/上帝/神與世界渾然一體，是個唯一絕對、無限、無位格(↗206 person)的存有。但對此存有的看法則見仁見智，各不相同。在東西方神秘思想與生活(↗380 mysticism)的傳統中，有些神秘靈修/神修(↗710 spirituality)學家，如：希臘人、以聖經中的「阿勒約帕哥/亞略巴古」(Areopagita)爲筆名之狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)；德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)及德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327)等的思想及靈修/神修體驗接近泛神論的特色。

(二)泛神論宣稱天主/上帝/神與宇宙渾然一體，然因強調重點不同而形成兩大主流：

(1) 狹義的泛神論或「宇宙即神論」(panteism)，以宇宙爲主，即天主/上帝/神完全融合在宇宙中。

(2) 萬有在神論(↗585 panentheism)和「神即

宇宙論」(theopanism)都以天主/上帝/神為主；萬有在神論強調：整個宇宙與神都融合為一體；神即宇宙論認為：宇宙與神之間有著存在性、一體性的關係。

1)內在泛神論(immanent pantheism)和超驗泛神論(transcendental pantheism)的區別，很類似上述兩個主流。內在泛神論強調：將天主/上帝/神等同於經驗世界，除了經驗世界，沒有其他的實在，這種主張將天主/上帝/神完全消失在經驗世界中，即純粹的無神論/無神主義(↗514 atheism)，如：德國化學家、哲學家、諾貝爾化學獎得主奧斯特華德(Ostwald, Friedrich Wilhelm 1853-1932)；德國科學家、生物學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)等所主張的。超驗泛神論：則以神秘的方式將天主/上帝/神只能在事物深處找到，一般受造物只有在擺脫物質與感性的束縛下，才能與天主/上帝/神之神性(divinity)合一。如：印度婆羅門教(Brahmanism in India)六派哲學之一吠檀多派(Védānta)哲學；愛爾蘭神學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus (約 810-877)等。或是以二者綜合的「內在一超驗泛神論」(immanent-transcendental pantheism)方式，主張：天主/上帝/神在一切事物上實現並顯示自己，如：荷蘭哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch (1632-1677)；德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)哲學家哥德(Goethe, Johann Wolfgang von 1749-1832)；德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)等皆屬之。

2)此外，流出泛神論(emanationist pantheism)認為：一切事物均是從不變的絕對存有/實有/存有物(↗147 being)中流出，在西方，新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)可以做為典型的代表；而進化泛神論(evolutionist pantheism)認為：天主/上帝/神透過世界進化的辯證(dialectical)過程，達到自我實現的境界，十九世紀以：德國哲學家，德意志觀念論代表謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)、黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)為代表。

3)在自然宗教(natural religion)中，常常以無位格的存有作為整個實在界(↗637 reality)的基礎概念。古代印度教(↗163 Hinduism)的「創造之神」梵天(Brahmā)以及古印度的哲學巨著《奧義書》中的阿特曼(Atman)，即：我、本我、本源、大我，均被視為絕對存有的顯示；後來小乘佛教(Hinayāna Buddhism) (佛教↗208 Buddhism)將「絕對」等同於世界，其泛神論便紮根於無神論。古代中國道家(↗619 Taoism)哲學中的「道」便有點泛神論的意味。再者，所有一神教(monotheism)裡，天主/上帝/神「普遍臨在」(↗677 presence)的概念，使泛神思潮不斷湧現。

(三)在西方哲學(↗140 philosophy, western)(篇幅所限，只能列舉)中，早已有泛神思想的傾向；古希臘埃利亞學派(Eleatic School)哲學家、詩人、歷史學家色諾芬尼(Xenophanes, 約 565-480)認為：包羅宇宙萬象的存有吸收了世界。古希臘愛利亞學派哲學家巴門尼德(Parmenides, 約 510-440)則將此存有等同於世界。雅典哲學家、新柏拉圖主義者，柏羅丁(Plotinus, 約 205-270)的「流出說/流溢論」(emanationism)，到第九世紀又被愛爾蘭神學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus (約 810-877)所採用。中世紀法蘭西士林經院哲學(scholastic philosophy)、神秘主義(↗380 mysticism)學者的阿馬耳里克(Amalric de Bena 約+1207)和比利時人，哲學家、神學家達維德(David of Dinant +1210 後)有泛神論的痕跡。荷蘭神學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)的泛神一元論中，所有存在界都等同於唯一的實體(↗641 substance)；其他如：義大利哲學家、道明會會士布魯諾(Bruno, Giordano (Filippo) 1548-1600)一樣，將天主/上帝/神視為化育宇宙的大自然(natura naturans)，將世界視為「被化育的大自然」(natura naturata)。德國哲學家、先驗/超驗唯心主義(transcendental idealism)的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)，將絕對存有看成「自我」和「非自我」的合一基礎。德國哲學家、德意志觀念論代表人物謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von

1775-1854)，則以為「主體」與「客體」全無區別的絕對存有(the Absolute)，為一切思想及實在界(↗637 reality)的統一範疇。而德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)，則把世界與歷史看成是「絕對者」的辯證性說明；德國信義宗語言學家、宗教哲學家赫德(Herder, Johann Gottfried von 1744-1803)、德國詩人、劇作家、思想家歌德和德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)等，將泛神色彩加在基督宗教(↗436 Christianity)的思想

(四)天主教會(↗44 Church, Catholic)一向反對泛神論的基本思想概念，雖然某些神學家的神學主張有泛神論的趨向，如：愛爾蘭神哲學家埃里杰納，因其「流出說/流溢論」(emanationism)；德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特，因強調天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)與受造界內在地合為一體；義大利哲學家、道明會會士布魯諾，因主張人靈具有相似天主/上帝的特質，瀰漫於宇宙中，被視為泛心靈主義(panpsychism)等，他們的作品被認為有泛神論的成份。因此，在教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)方面：1861年起，教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)在其通諭《錯誤的提要》(Syllabus errorum SE)中，曾三度譴責泛神論的錯誤(DH 2901-2980)。後來 1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，在其第三場會議：《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，也譴責了泛神論的錯誤(DH 3001-3003, 3021-3025)。日後 1887 年教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)的聖部法令《逝世之後》(Post obitum PO)(DH 3201-3219)和 1907 年教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)所頒布的《應牧放主之羊群的》(Pascendi dominici gregis)通諭中，先後又譴責了現代主義(↗396 modernism)及泛神論的誤謬(DH 3475-3500)。

(五)在批判泛神論之時，須先認清：大部分泛神論者的作品，都流露出他們的宗教熱誠；他們厭惡詳細地區分和分析抽象的天主/

上帝/神，又認為人類(↗11 man)有限的心靈無法領悟無限的天主/上帝/神。今作重點批判如下：

(1) 以基督徒的觀點而言：泛神論陷入了無神論的泥沼。一方面將天主/上帝/神視同於世界，即將天主/上帝/神降級為世界而否認了天主/上帝/神之神性(divinity)的超越性；另一方面它卻又自相矛盾地使用絕對者、唯一存有、無限者等名稱。

(2) 基督宗教(↗436 Christianity)中「天主/上帝/神」的概念得自歷史啓示(↗472 revelation)：但是泛神論卻從「先天的存有」概念，藉著將天主/上帝/神與世界等同，企圖消除天主/上帝/神的概念。

(3) 泛神論輕視基本的形上學(↗194 metaphysics)的區分：強調探討實在界時不不同或異，單一解釋的傾向多於類比(↗698 analogy)的解釋；它表面上採用了二元論(↗5 dualism)，實際上使一方(如：天主/上帝/神)消失在另一方(如：世界)中。

(4) 泛神論將「超越性」的概念與「世界或人的潛能」混淆不分：甚至自相矛盾地將前者(代表完美)視為只是世界的延長，或是世界中的有限存有物(概念上有不完美之意)而已。有的泛神論者更強調有限存有物的完美(如：人格、靈魂不死、自由等)毫無意義。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

托蘭德(Toland, J.)著、陳啓偉譯，《泛神論要義》，北京：商務印書館，1997。

Cooper, J. W. *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006.

Harrison, P. A. *The Elements of Pantheism: Understanding the Divinity in Nature and the Universe*. Shaftesbury, Dorset ; Boston, Mass.: Element, 1999.

編譯

## 256 治理權

zhǐlǐ quán

### JURISDICTION

參閱：411 教會 413 教會法典 426 教會權威 375  
神律 254 法律

(一)概念說明：治理權(jurisdiction)一詞，源自拉丁文的「ius 法律」及「dicere 說話」，指依據法律判斷是非的權力。治理權亦稱管轄權(power of jurisdiction)或治權(power of governance)，拉丁文是“potestas regiminis”(《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第129-144條)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)第五場會議《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，所不斷提到耶穌基督的三種權力：「導師、牧人和司祭」，所引伸而來的訓導、聖化(↗551 sanctification)和治理的權力。一般國家、社會(↗283 society)分為立法、行政及司法權三權。天主教會(↗44 Church, Catholic)認為，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)賦予教會(↗411 Church)的公權力，為治理信友以達到救恩史(↗456 salvation, history of)的目標。與神權(divine right)相互補充(《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第135條，第1項)。

### (二)研討分析

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議以後對此治理權是否與聖職權(亦稱神權“potestas sacra”)密切相連，甚至尚有爭論；依據新《天主教法典》，領有領受聖職之聖職人員(↗581 clergy)者才有資格擁有治理權(法典 第129條1項)。但是依據1971年的《宗座公報》(Acta Apostolicae Sedis)(Acts of the Apostolic See)(63 (1971) 441)，平信徒(↗101 laity)可以執行司法權(法典 第1421條2項)，即他們能被召執行某些教會職務(法典 第228條1項)。故《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 21b)附錄二第二號中，將權力

(potestas)—依法執行因聖事(↗559 sacrament)所領受的職務(munera)—與聖統當局的法定規劃(determinatio canonica)連在一起。但從觀念上而言，權力並非完全地依賴因聖職而領受的職務。大公會議(↗22 Ecumenical Council)本身也指出：平信徒因領洗而接受相關的職務「也有資格從聖統接受若干教會職務」(LG33)(DH 4101-4179)。

(2) 治理權一般是行使於外庭，但有時僅行使於內庭。內庭又分「聖事性」的與「非聖事性」的。本來治理權是一種公權力，一般是行使在外在及公開的，但《天主教法典》不但關心公益，也關心信徒的私人利益。

(3) 依法與職位相結合的稱為職權(potestas ordinaria),非因職位而授與某人的稱為代權(potestas delegata)。職權又分正職權(potestas propria)和副職權(potestas vicaria)(《天主教法典》第131條)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教法典翻譯小組編譯，《天主教法典：拉丁文中文本 Codex Iuris Canonici》，台北：天主教教務協進會出版，1988。

陳介夫著，《天主教法典註釋》，台南：聞道出版社，1997。

Bier, G. *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983*. Würzburg: Echter, 2001.

王愈榮

## 257 宗主教

zōngzhǔjiào

### PATRIARCH

參閱：411 教會 116 主教 570 聖統制 232 東方教會 118 主教團

(一)概念說明：宗主教/大主教(Patriarch)一詞，源自希臘文的「patēr 父」及「archē 原

始」，原指創始者之意。但自古以來，就被以色列人用來指：聖祖、族長或家長。到了第四、五世紀時，它成了教會(↗411 Church)尊長的頭銜，宗主教一有時甚至指賜封的榮譽主教。東羅馬皇帝尤斯蒂尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)在位期間，將這頭銜就保留給五大教區，即：羅馬(Rome)、君士坦丁堡(Constantinople)、亞歷山大(Alexandria)、安提約基(Antioch)和耶路撒冷(Jerusalem)諸大教區的主教。東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)法典中，賦予某位主教特殊治理權(管轄權)(↗256 jurisdiction)，使成爲宗主教(↗257 patriarch)。管理轄區內或指定的禮儀(↗692 liturgy)區內所有的主教(↗116 bishop)(包括教省總主教 metropolitans)·聖職人員(↗581 clergy)和平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)。此治理權之行使應符合《天主教法典》(↗413 Law, Canon)並臣屬羅馬教宗(↗403 Pope)權威之下。

(二)基督宗教(↗436 Christianity)初期：東方有些大主教被迫臣屬於中央政府，因此，羅馬無法影響東方，但在當地教會需要一致的訓導的情況下，於是，一方面帝國境內逐漸發展出四大宗主教區(patriarchates)，並陸續受到羅馬的承認。869年君士坦丁堡第四屆大公會議(↗217 Council of Constantinople IV 869-870)中明定此先後的次序爲：君士坦丁堡、亞歷山大、安提約基、耶路撒冷；另一方面同時在帝國境外(波斯、亞美尼亞、喬治亞)所形成的被稱爲天主教禮儀的「聯合東方教會」(United Eastern Churches)。後來斯拉夫族各國也先後成立自己的宗主教區，如：保加利亞(917)、塞爾維亞(1346)、俄羅斯(1589)、羅馬尼亞(1925)、衣索匹亞(1959)。

(三)今日天主教會(↗44 Church, Catholic)的宗主教區有：瑪洛尼(Maronite, 1181)、麥基(Melchite, 1724)、敘利亞(Syria 1783)的天主教派、亞美尼亞(Armenia 1741)、查耳丁(Chaldaean, 1830)、科普特(Coptic, 1895)六個教區(↗405 diocese)。從1000年以來，各宗主教區都很仰賴羅馬，自主自治權已今非昔

比，或許是因強烈意識到羅馬天主教佔了優勢，又因東方的宗主教區長期被伊斯蘭教(↗177 Islam)所佔領，以及教會內部的分裂所致。基本上羅馬很想保住古代宗主教區的結構，這對分裂的宗主教區的與天主教合一是一極重要的。

宗主教的頭銜在拉丁教會中也賜封給少數的總主教(如：威尼斯、里斯本和印度的臥亞)，但這只是榮譽的宗主教，權利雖優於首席主教(Primates)，卻不像東正教會的宗主教享有真正的治理權。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教法典翻譯小組編譯，《天主教法典：拉丁文中文本 Codex Iuris Canonici》，台北：天主教教務協進會出版，1988。

陳介夫著，《天主教法典註釋》，台南：聞道出版社，1997。

編譯

## 258 宗派主義

zōngpài zhǔyì

### CONFSSIONALISM

參閱：273 宗教改革 445 基督教 404 教派 22 大公主義

(一)概念說明：在宗派主義/教派主義(confessionalism)一詞，其主詞「confession 信條、信綱」，即眾所公認的“confessed”信仰撮要的宣信(↗329 confession)。其字根源自拉丁文「confessio 宣布、表白、信條、信綱、認罪、告明」。因此，宗派主義/教派主義指以自己教派的傳統(↗596 tradition)、信仰(↗315 faith)、思想爲中心，產生與其他教派隔離的態度；如果某一教會(↗411 Church)是以其信仰綱要“confession”來描述它自己，這個教會就可以被稱爲宗派主義或教派主義。

(二)聖經(↗571 Bible)中，新約(↗611 New Testament)並無宗派主義/教派主義的根據，因為新約的教會，即使由於不同地方而有多樣化的教會生活，卻沒有將它們的多樣化，追塑到某特殊的信仰公式。

(三)宗派主義/教派主義是十六世紀宗教改革(↗273 Reformation)所逐漸興起來的團體，或者成為獨立的教會實體(↗641 substance)的結果。每個團體都有其自己的信仰條文(confession)、教會結構以及生活方式。這些特殊的、獨立的教會團體怎樣來描述自己呢？自我認同的基本標準就是：接受同樣的信仰公式。

天主教會(↗44 Church, Catholic)一直自視為大公主義(↗21 ecumenism)的教會。但自梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 8)(DH 4101-4179)；以及《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令中，天主教會也承認其他的教會團體(UR 13-24)(DH 4185-4194)。最近十年來的合一交談(宗教交談 interreligious dialogue)早已增進了教會實體之間的相互瞭解；也把依附自己團體之信仰公式的重要性相對化了。不過，由於不再強烈地堅持自己的信仰公式，合一交談更增加了教會失去本身特色的恐慌。

(四)今日基督宗教(↗436 Christianity)之間的合一神學(theologia unionis)可謂任重道遠，在雙方面的共同努力下，必須致力建立一個更整合的神學視野，好能為下面兩種因素之間創造性的緊張，保留一個適當的空間，此二因素即：一方面有唯一耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟(以聖經為其首要及最實在的表達方式)；另一方面有多元化的信仰公式(它們只是表達聖經中，首要而最實在的信仰之次要的及暫時的方式)。如此，合一神學正為普世教會(↗535 church, universal)邁向所有世界文化(↗81 culture)場合的努力，提供了一份難能可貴的貢獻。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 259 宗座正義與和平委員會

zōngzuòzhèngyì yǔ hépíng wěiyuánhui

JUSTICE AND PEACE, PONTIFICAL COMMISSION FOR

參閱：403 教宗 451 梵蒂岡 93 正義 246 和平  
417 教會社會思想 564 聖座

(一)概念說明：宗座正義與和平委員會(Pontifical Commission for Justice and Peace)，是1967年1月教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在《基督的公教會》(Catholicam Christi ecclesiam)自動詔書中所設立的。其宗旨為：喚醒天主子民(↗31 people of God)意識基督信徒的使命，促進弱小貧窮國家的發展及進步。

宗座正義與和平委員會的性質，是：一個諮詢而非審議的機構；它藉著梵蒂岡的國務卿向教宗提供具體的行動建議；此外它與同期成立的「平信徒委員會」(Pontifical Council for the Laity)，建立密切關係，它也和「天主教會男女修會會長聯合會」(Association of Superiors of Religious Men and Women)以及從事社會工作之男、女團體儘量合作。

(二)簡史：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)第九場公開會議所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，探討了一百件以上有關正義(↗93 justice)和貧困的事件。主教們都公認必需成立一個普世教會(↗535 church, universal)的機構來促進正義與和平(GS

10)(DH 4301-4345)。「正義與和平委員會」就是本次大公會議建議的結果。

(2) 1967 年本委員會正式成立，試驗期為五年，由加拿大天主教樞機主教(↗648 Cardinal)魯瓦/羅伊(Roy, Maurice 1905-1985)主持，1971 年試驗期結束，正逢世界主教會議(↗59 Synod of Bishops)召開，會議中頒布《在世界中的正義》(Justice in the World)宣言；事實上，此宣言再次地肯定了正義與和平委員會的功能。

(3) 1968 年該委員會設立了「社會發展及和平小組」與普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)合作，主要目的是：「協助全人類，藉耶穌基督之名，反戰爭以及援助窮人。」

### (三)組織與行動：

宗座正義與和平委員會和各國主教團之「正義和平小組」保持密切的聯繫。並盡量配合教廷國務卿行事；但免不了有緊張情況的事件發生。

宗座正義與和平委員會之委員和顧問任職五年，每年集會一次。它發表的重要文件包括：

- (1) 1973 年—紀念聯合國《人權宣言》(Declaration of Human Rights)25 週年的文件。
- (2) 1977 年—支持新世界經濟制度(The New International Economic Order)的宗旨。
- (3) 1977 年—對海洋法會議(Conference on the Law of Sea)建檔，竭力建議海洋資源應首先供應給貧窮國家。
- (4) 1987 年—對國際債務(國債 National debt)問題反省文件。
- (5) 1988 年—有關缺乏房屋或根本無住處者的建檔。
- (6) 1990 年—出版加拿大教會社會思想學家、耶穌會會士卡里耶(Carrier, Hervé 1921-)所著之《重讀天主教社會訓導》(The Social Doctrine of the Church Revisited)。它幫助讀者瞭解教會社會思想的根源及它在今日社會上

的特別任務。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

古尙潔

## 260 宗徒

zōngtú

APOSTLE

參閱：242 門徒 261 宗徒性 265 宗徒繼承 286 初期教會 412 教會史 248 使命

(一)概念說明：宗徒(apostle)一詞，源自希臘文的「apostellein, apostolos 派遣、被派遣者、使者、使節」，指：(1)在聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)中，這個字除了用於一般的使者，或者專指來自天主/上帝/神(↗30 God)的使者之外，最常見的用法則是：指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)生前為協助自己宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)而在眾門徒(↗242 disciple)中挑選出來的十二人。這十二位宗徒要在宗徒之長伯多祿的領導下，繼續基督在世的傳教工作(瑪十 2；路六 13；谷三 14-15)。(2)各國最初傳教士的稱呼。如：保祿為外邦人的宗徒；英國坎特布里總主教、本篤會會士奧古斯丁(Augustine of Canterbury 約+ 604)為英國的宗徒；愛爾蘭派翠克(Patrick)神學家、安立甘教會司鐸帕耳默(Palmer, William Patrick 1803-1885)為愛爾蘭的宗徒；方濟各·沙勿略(Francesco Saverio (Francis Xavier) 1506-1552)為東方宗徒。

### (二)新約聖經：

(1) 要理解新約的宗徒，還必須略提一下猶太人的背景：在猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)的使節法中，有關於個人或小團體在宗教(↗266 religion)或法律的事情上，作權威



性代表的規定。代表必須獲得一定的威望和尊重，而這基本的權威是建基在派遣者的權威之上。

(2) 在新約聖經中，宗徒一詞有時是泛指一切基督傳教士，如：《宗徒大事錄》十四 4 的巴爾納伯(比對：格前九 6)。廣義的用法無疑比狹義地專指那十二人來得更古老。在新約最古老的文獻(得前二 7)中，保祿將自己、息耳瓦略以及弟茂德都稱為宗徒。顯然作宗徒的條件，並不一定需要當事者見過主基督；他可以間接地受委任為宗徒。不過，保祿見過復活(↗47 Resurrection of Christ)的主這件事實，為他來說卻是重要的(格前十五 8)，藉此，他成了基督復活的見證(↗198 witness)人。但是，同一段經文(格前十五 6)卻又暗示只是見過主耶穌基督(五百位弟兄)還不足以讓人成為宗徒。初期教會(↗286 church, primitive)傳統慢慢地在十二門徒的召叫之外，視復活的見證為作宗徒的標準。

(3) 成為宗徒最主要的因素，還是耶穌基督的派遣。宗徒就是被基督所派遣的、是基督的使者，因此，他可以因基督的名工作。新約十分強調這一點(瑪廿八 19)：正如父派遣基督，他也同樣派遣他的宗徒們(瑪十 40；若十三 20)。宗徒並非教會(↗411 Church)所派遣，因此，他們超越於教會之上，不受它的審斷(格前四 3)。他們既是天主/上帝/神(↗30 God)的使者和發言人，所以人們就有聆聽及接納他們的義務(迦四 14)。同樣，他們也可以在教會內舉行禮儀(↗692 liturgy)、聖事(↗559 sacrament)，如：洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)(宗二 14)、聖餐(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)(宗廿 7-11)、覆手禮(宗六 6)等。因天主/上帝之名，他們可以赦免罪過(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of)(瑪十八 18)，可以施行奇跡(↗229 miracle)、驅逐魔鬼(↗703 Devil)(如：谷三 15、六 7)等。

(4) 如果宗徒有被聆聽的權利，他們也必須甘願放棄自己個人的特權(格前九 12-19)，因為他們是教會的僕役而不是主人(格後四 5)；是它的牧人(弗四 11)、甚至是它的父親(格前四 15)。他們的職責就是服務。他們領導信眾，

並非像統治者領導臣民一樣，而是像同一團體中的兄弟一樣互相提攜(宗十五 22)。他們是教會中的弟兄們的模範(格前四 16)，是教會得以建立的基石(瑪十六 18)。

(三)根據天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統(↗596 tradition)，宗徒團體由耶穌所制定；它在救贖工程(economy of redemption)中對教會，對教會的職務，對交托給教會的「信仰寶庫」(↗323 deposit of faith)而言，都有其重要性：

(1) 對教會的重要性：十二位宗徒是基督復活的見證人；他們保證歷史中的耶穌和復活的主之間的連續性；他們也是耶路撒冷原始教會(primitive church)的核心，是教會的基礎和源頭。在宗徒手中，教會接受了教理(↗408 catechism)，也接受了它基本的結構：信經(↗324 creed)和教會法規(《天主教法典》↗413 Law, Canon)都以他們為名。由此可見，十二位宗徒是站在基督和教會之間。他們所宣講(↗330 preaching)的是他們藉著啓示(↗472 revelation)、而不是靠傳承，從主耶穌基督那裡領受到的福音(↗642 Gospel)。至於教會，它宣講那些藉宗徒的宣講而託付給它的道理。雖然，宗徒時代和教會時代之間有一段距離；雖然，宗徒傳統和後宗徒傳統中有一段差距。然而，後者仍得以因主耶穌基督的臨在而保有準則的、規範的甚至「教會不可錯誤性」(↗414 Church, infallibility of the)的特質。

(2) 對教會職務(↗685 ministry)的重要性：所謂教會的宗徒性(↗261 apostolicity)，意即在「宗徒信仰」和在「宗徒職務」上的連續性。十二位宗徒的傳教活動並不僅是因著聖神(↗566 Holy Spirit)所賦予的特恩，他們的職務繼續他們所看見的主基督的工程；這種職務現在由宗徒手中移交給教會團體。

可是，所謂作十二宗徒的繼承人，其意義並非指作復活見證人的繼承人，也不是指作教會基礎的繼承人，而是作宗徒(被派遣者)的繼承人。事實上，從教會一開始，宗徒的職務即藉著覆手禮(cheirothesia)傳達下來，賦予傳教士和長老(presbyteros, presbyter)，他們

有時也稱為宗徒(如：宗十四4；格後八23)，就如同保祿，他已經是在傳承及所傳達下來的屬於第二代的人了。在這裡，讀者找到一條垂直的縱向線：天主/上帝→基督→宗徒→主教(↗116 bishop)→執事(↗428 deacon)；它指出教會權威的最終源頭決不是來自教會自己。

(3) 由此可見，並不是宗徒的全部特權都傳達給他的繼承人：按照天主教的看法，主教作宗徒的繼承人就是作一個單一的、不可分的主教團的一部分；是整個主教團繼承整個宗徒團體，它以教宗(↗403 Pope)為首，擁有教會的最高權柄。教宗是伯多祿的繼承人。至於如何解釋在教會內的兩個最高的領導權威，即：教宗和大公會(↗22 Ecumenical Council)，以及當教宗「單獨」行事時，是否以主教團之首的身份行事，這些問題至今仍是神學界中爭論的題目。

(4) 對「信仰寶庫」的重要性：教會後宗徒的宣講和傳承緊緊繫於由宗徒所傳授下來的「信仰寶庫」。因此，在神學(↗385 theology)上可以肯定地說：公開啓示的內容隨著宗徒時代和教會第一代的過去而結束；當然，這並不排除在教義(↗407 doctrine)的瞭解上仍然可有進步(信理發展↗314 dogma, development of)。

(5) 最後還該考慮廣義的宗徒在神學上的意義。前面已經談過，宗徒一詞在聖經中也不局限於基督所挑選的十二人。其實，由於聖神的恩賜，所有基督徒藉著洗禮都有能力、更有責任繼續基督的工程。換言之，他們都應該是基督的宗徒。因此，宗徒這一名詞的廣義用法充份顯示整個教會就是一個團體，是一個由天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)所聚集的共融體，因此必須是宗徒的，也就是說，是被派遣的，是來自天主/上帝的，是繼承宗徒的。教會中的每一成員都是基督派遣(↗327 sending)到世界上去繼續祂的工程的宗徒。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

馬蒂尼(Martini, C. M.)著、胡安德譯，《瑪谷福音中十二

宗徒的精神行程》，台北：慈幼會出版，1987。

舒寒墨(Schurhammer, G.)著、光啓編譯館譯，《東亞宗徒：聖方濟各沙勿略傳》，台中：光啓社出版，1958。

黃懷秋著，〈宗徒的軟弱：格林多後書研究〉，《神學論集》第93集，台北：光啓文化事業，pp.321-341，1992。

雷德著、郭淑蘭譯，《十二宗徒史略》，香港：真理學會出版，1957。

葛比亞提(Galbiati, E.)主編、陳芝音譯，《最初的基督徒：現代圖文宗徒大事錄及宗徒著作》，台北：光啓文化事業，2005。

羅馬教廷主教部編著、主教團秘書處編譯，《宗徒的繼承人》，台北：台灣地區主教團秘書處出版，2007。

Fenn, Francis 著、真理學會譯，《十二位宗徒》，香港：真理學會出版，1988。

Anonymous, *Apostle Paul: The Mission to Nations and Peoples*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2010.

Divarkar, P. R. *Placed with Christ: The Making of an Apostle, Reflections on Ignatian Missionary Spirituality*. Rome: Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1977.

編譯

## 261 宗徒性

zōngtúxìng

### APOSTOLICITY

參閱：260 宗徒 265 宗徒繼承 425 教會學 426 教會權威

(一)概念說明：宗徒性/使徒性/使徒傳承性(apostolicity)一詞，源自希臘文的「apostellein, apostolos 派遣、被派遣者、使者、使節」，指指《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)中所說的教會(↗411 Church)四個特性之一，即：至聖(sanctity)、至一(unity)、至公(ecumenicity)及由宗徒傳下(apostolicity)來的。新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中強調：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的教會：「建築在宗徒和先知的基礎上」(弗二20)，它應指宗徒/使徒(↗260 apostle)在其所宣講(↗330 preaching)的教理

(↗408 catechism)中，在它的聖統制(↗570 hierarchy)結構上，以及由於那賦與它生命的聖神(↗566 Holy Spirit)，教會都應該富有宗徒的特徵，換言之，宗徒性是教會的特徵。教會由基督的宗徒所建立，從一開始便保存、發展、代表了他們所賦予的特殊精神、教義和結構。這是教會宗徒性的最主要因素。宗徒們依據耶穌的精神建立教會，他們讓基督奧體(mystical body of Christ)得以出現在歷史的時刻中。十二位宗徒領受「建立」和「治理」(治理權↗256 jurisdiction)教會的使命，並因主耶穌的名履行這項任命。換句話說，宗徒性源自天主/上帝/神(↗30 God)的派遣，延伸至教會團體有形可見的社會(↗283 society)結構上。

(二)本文從以下三個角度來討論教會的宗徒性：1)精神上、靈修/神修(↗710 spirituality)上的相似：教會應該如同宗徒一樣，謙卑為懷，為所有的人服務。2)教義(↗407 doctrine)上的相同：教會必須宣講宗徒所傳述的訊息。不管在經歷了這許多個世紀的變遷之後，這些由宗徒第一次傳述的訊息到現在已經有多發展、有多成熟，它仍必須保持同樣的意義。3)因著主教制度(episcopate)繼承而達至的連續性：十二宗徒為確保那些交託與他們的使命，在他們死後仍能繼續下去，遂把繼續照顧天主/上帝的教會的統治權，委託給與他們一起合作的人，好讓其他受認可的人士可以接受這項職務。主教職(↗116 bishop)就是宗徒時代以後，代代相傳的最高職權。

(三)以上是從教會的幅度來談宗徒性，但是，必須越過教會的層面，向著基督和祂的聖神開展；因為他們在宗徒性富生命力的實質內容上，擔當了相當重要的角色。1)靠著天主/上帝聖神的德能，宗徒的精神才得以在天主子民(↗31 people of God)的心中活躍，因為，天主聖神在他們之中結出愛德、謙遜和忍耐的果實。2)宗徒的教義也必具聖神的保護和帶領，才得以確保純全。3)主教職務的宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)，更是永久地依賴天主/上帝而人的基督的工程，因為祂才

是聖事(↗559 sacrament)的真正施行者，以及天上地下一切權柄之歸向。

(四)宗徒性是教會的記號：

(1) 早期教父(↗400 Church, Father of the)為證明基督宗教(↗436 Christianity)的真實性，往往訴諸聖統制的傳承，藉此傳承教會得以保持它與宗徒教會的連續。因此，古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202)、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)及北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)都列出主教的世系表，並且給予它相當程度的重要性。即使到了宗教改革(↗273 Reformation)之初，宗徒性仍有著一定的地位。真教會有三個主要的記號：宗徒來源、宗徒教義和宗徒傳承。1) 宗徒來源/宗徒性的原始(apostolicitas originis)：教會必須建立在宗徒之上，並且由宗徒所建立。2) 宗徒教義/宗徒性的教理(apostolicitas doctrinae)：基督徒信仰自始至終的連續性，換言之，十六世紀的信仰必須和宗徒所宣講的相同。3) 宗徒傳承/宗徒性的繼承(apostolicitas successionis)：合法的牧者不會間斷的串連，將早期教會與現代教會連結起來。

(2) 但在以後的幾個世紀，宗徒性的三個面貌都經歷了某種程度的改變。首先，一直被視為必須的「宗徒來源/宗徒性的原始」失去了它的重要性。爭論者不僅注意宗教改革所引發的共融問題，還將東正教/東方教會(↗225 Eastern Church)一起列進考慮的範圍中，如此，「宗徒來源/宗徒性的原始」便失去了它作最有力武器的力量。然後，「宗徒教義/宗徒性的教理」也遭受到同樣的厄運，尤其是當羅馬公教徒和宗教改革者，將爭論的題目引進教會信仰(↗315 faith)最富爭論性的範圍中，如聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)、牧職(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)等問題上時，「宗徒教義/宗徒性的教理」也逃不過衰落的命運。至於「宗徒傳承/宗徒性的繼承」，它卻一直都保

持它的重要性，不過，當這理論被應用到教會的爭論中時，護教者實質上早已將牧者的合法地位以及他們是否與羅馬教廷保持相通混為一談了。

(3) 宗徒性此課題，大多由 1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)第四場會議所頒布之《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章第 3013 號所提出的另一題目「不可動搖的穩固」(invicta stabilitas)來補充(DH 3050-3075)。後者依據梵蒂岡第一屆大公會議的理解是教會一直不斷的存在此「奇跡」(↗229 miracle)之一部分，那就是：基督宗教的主要結構與信仰中的永恆性，以及其屹立不移的穩定性。

(4) 宗徒性此問題，在合一的宗教交談(interreligious dialogue)中，往往扮演著一個非常微妙的角色。普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的普世聚會，深深地體會到在這問題上彼此的意見是何等深邃地不同。尤其是在牧靈職務(↗244 ministry, pastoral)的問題上，它的來源和合法性等問題，一直都很難達成一致的諒解。不過，從最近的跡象顯示，有關傳統/傳承(↗596 tradition)的問題，似乎有愈來愈受重視的傾向。但該承認，在基督徒的合一交談中，還有很長的一段路要走，宗徒性只是其中一個比較棘手的問題罷了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Burkhard, J. J. *Apostolicity Then and Now: An Ecumenical Church in a Postmodern World*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2004.

編譯

## 262 宗徒信經

zōngtú xìnjīng

CREED, APOSTOLIC

參閱：324 信經 318 信仰真理 323 信仰寶庫 220  
亞大納修信經 328 宣佈信仰 418 教會訓導  
權

(一)概念說明：有關宗徒信經/使徒信經(Apostolic Creed)，其中宗徒/使徒(apostel)一詞，源自希臘文的「apostellein, apostolos 派遣、被派遣者、使者、使節」。另信經/信綱(creed)一詞，指基督宗教(↗436 Christianity)對基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)的簡明、正式、權威性的要點陳述。西方各教會在教導慕道者(↗646 catechumen)時，所用的信經(↗324 creed)句子差不多都是古老的《羅馬信經》(Apostolic Rome)的各式版本；這種羅馬信經大概在二世紀末慢慢定型。義大利神學家、天主教司鐸阿桂利亞的魯菲努斯(Rufinus of Aquileia (Tyrannius Rufinus) 345-411)曾經提到一首《宗徒信經/使徒信經》，此信經竟然與《羅馬信經》(DH 10, 12)(又名「R」式信經)十分雷同。根據魯菲努斯的說法，在宗徒們離別之時，他們首先確定好將來在宣講(↗330 preaching)上的標準模式。於是十二宗徒聚在一處，他們充滿聖神(↗566 Holy Spirit)，合力完成了一篇作為他們將來宣講時憑據的信經。魯菲努斯的故事還說：十二宗徒每人提供一句，而成就了這恰好有十二句子的信經格式。這個故事反映一個很古老的傳統，撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)；古小亞細亞(今土耳其)、教父、今法國里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)；北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；義大利神學家、米蘭主教聖盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)都聲稱有一個由宗徒所傳授下來的「信仰規則」。

今日神學歷史學家大多不接受這源自宗徒的信經傳說。一方面固然是由於這傳說毫無根據，另一方面，許多證據均顯示羅馬教會在二世紀末出於教理講授(↗409 catechesis)的需要，逐漸形成信經，這信經同時在米蘭、杜林、拉溫那(Ravenna)、巴爾幹區域流行；在這些地區內所用的信經都以《羅馬信經》為基礎，與後者也只有些微的分別。

(二)而所謂《宗徒信經/使徒信經》的「公認經文」(textus receptus) (DH 28,30) (又名「**T**」式信經) 是指記載於710到724年之間由愛爾蘭隱修聖者皮爾密尼烏斯(Pirminius of Reichenau +753)所編寫的《基督宗教教義》(Doctrine of Christianity)手冊中的經文。另外,在第七或第八世紀的波比奧(Bobbio)彌撒經文中,以及在第八世紀完成於高盧的《古高盧彌撒經書》(DH 25-26)之中亦引述了這一公認經文。第七世紀,《宗徒信經/使徒信經》的公認經文被列於晚禱之中,到了第九世紀,在晨禱前和晚禱後皆誦念《宗徒信經/使徒信經》。很有可能,這一則「公認經文」是寫成於高盧南部而不是在羅馬。

查理曼改革(Carolingian reforms)集中在聖職人員(↗ 581 clergy)和平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)的宗教培育上;這個改革的主要部分就是認識《宗徒信經/使徒信經》,並有能力解釋它。這信經的經文也被收錄在查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 742-814)的禮儀書《查理曼聖詠集》(Psalterium Caroli Magni)中。然而,它卻要遲至十世紀末甚或十一世紀初才在羅馬取代了《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)的地位。直至教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)的時候,《宗徒信經/使徒信經》才在西方教會中受到普遍的承認,成為教會的「官方」正式信經。此後,它更得到義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的註釋。然而,令人驚訝的是,在佛羅倫斯大公會議(↗ 209 Council of Florence 1439-1445)中,東正教/東方教會(↗ 225 Eastern Church)的代表卻表示從沒有聽過它的存在。不過,在十六世紀宗教改革(↗ 273 Reformation)期間,它得到德國神學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、瑞士宗教改革家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)以及瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)的承認,接受《宗徒信經/使徒信經》是基督徒信仰的主要條文。英國教會也在1920年舉行的林伯會議(Lambeth Conference)中推許它。最後1927年舉行的「信

仰與教制世界會議」(The World Conference of Faith and Order)中被推崇為教會合一的基礎。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 伯辣明(Bellarmino)著、鍾惠譯,《宗徒信經釋義》,台中:光啓出版社,1957。
- 高金田著,《「我信……」:基督教要義:使徒信經新釋》,台南:基督教人光出版社,1993。
- 楊牧谷著,《使徒信經新釋》,台北:基督教校園書房出版社,1988。
- 趙中輝譯,《歷代教會信條精選》,台北:基督教改革宗翻譯社,2002。
- Berardino, A. D. ed. *We Believe in One Holy Catholic and Apostolic Church*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010.
- Link, Hans-Georg. *One God, One Lord, One Spirit: On the Explication of the Apostolic Faith Today*. Geneva: WCC Publications, 1988.
- Marthaler, B. L. *The Creed: The Apostolic Faith in Contemporary Theology*. Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 1993.
- Neuner, J. *My Faith: The Apostolic Creed, An Explanation and Meditative Reflexion*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1998.
- Oden, T. C. ed. *Ancient Christian Doctrine*. Downers Grove, IL.: IVP Academic, 2009-2010.

編譯

## 263 宗徒訓誨錄

zōngtú xùnhuì lù

DIDACHĒ

參閱: 264 宗徒傳統 287 初傳 262 宗徒信經 579 聖經與傳統 418 教會訓導權

(一)概念說明:《宗徒訓誨錄》/《十二宗徒訓誨錄》/《十二使徒遺訓》(Didachē)是一本很古老的基督徒訓導文獻。這本書的原名,只是《宗徒訓誨錄》(希臘文:didachai tōn apostolōn)—沒有指明是十二宗徒的作品。早期教會(↗ 411 Church)有關信仰(↗ 315 faith)、倫理道德(↗ 362 virtue, moral)規範與禮

儀(↗692 liturgy)的重要文集，於 1875 年發現，其中有道德的教訓及關於教會生活管理的正確規律，著於主後 130 年至 150 年間，其根據為一世紀的文卷。在初期教會(↗286 church, primitive)這本小書顯然甚受尊敬，至少在某些教會中，它的地位差不多與新約(↗611 New Testament)中的宗徒作品看齊。然而，由於缺乏更準確的資料，學者們都感到很難確定它的日期、內容、來源與價值。按照它現行的版本看，也許比保祿的書信晚不了多少，因此，可以視為與正典福音(↗642 Gospel)同時。它極有可能出自敘利亞的安提約基教會。其文體簡潔，內容真摯，所引用的傳統/傳承(↗596 tradition)也都很有價值。它提供教會對最早的聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、擘餅禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)和告解(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of)等禮儀的認識。事實上，許多學者都毫不猶疑地應用它，好了解早期教會的實況。

(二)最早提及它的是三世紀凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)。1873 年希臘教會歷史學家、東正教會主教布里恩紐斯(Bryennios, Philotheos 1833-1918)，他在君士坦丁堡發現了一本保存在聖墓聖殿圖書館中的古代教會手抄本(Codex Hierosolymitanus 約成於 1056 年)，並認定它就是《宗徒訓誨錄》。十年之後，布里恩紐斯主教把這本書公諸於世。研究的結果，卻令許多人大失所望。這本書可能是三世紀之作，聖經源流批判家找出許多可疑之點，認為它可能應用過《巴爾納伯書信》(Letter of Barnabas)等早期基督徒作品，更有甚者，有人指出該書的作者有蒙丹主義(↗629 Montanism)傾向之嫌。換言之，這是一本仿古的贗品，企圖挾宗徒之名以宣傳其說而已。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Del Verme, M. *Didachē and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*. New York: T and T Clark International, 2004.

Ehrman, B. D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New

York: Oxford University Press, 2008.

Jefford, C. N. ed. *The Didache in Context: Essays on Its Text, History and Transmission*. Leiden: Brill, 1995.

Milavec, A. *The Didache: Text, Translation, Analysis, and Commentary*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003.

Sandt, H. van de. *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*. Assen: Royal Van Gorcum Minneapolis: Fortress Press, 2002.

編譯

## 264 宗徒傳統

zōngtú chuántǒng

TRADITION, APOSTOLIC

參閱：596 傳統 579 聖經與傳統 472 啓示 260 宗徒

(一)概念說明：宗徒傳統/宗徒傳承/宗徒傳授(apostolic tradition)，其中宗徒/使徒(apostle)一詞，源自希臘文的「apostellein, apostolos 派遣、被派遣者、使者、使節」。另傳統/傳承(tradition)一詞，源自拉丁文「traditio 傳統、傳承、傳授」，指教會信仰(↗315 faith)、教理(↗408 catechism)、禮儀(↗692 liturgy)和聖經(↗571 Bible)的傳承，亦即天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)的流傳。宗徒傳統/宗徒傳承/宗徒傳授指以源自耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所揀選的十二宗徒/使徒(↗260 apostle)及宗徒時代為標準的傳統/傳承。教會(↗411 Church)雖未能在歷史的日曆上畫一條清晰的分界線，卻總以宗徒時代為基督宗教(↗436 Christianity)成長中獨持且富特恩的階段，以別於宗徒「後」的時期。

(二)宗徒傳統/傳承的重要性基於下列四個理由：

(1) 出於教會存在本身的理由：宗徒們觸及基督宗教最活生生的源頭—耶穌基督。他們是

被選的人(所謂「十二位」)「為同祂常在一起，並為派遣(↗327 sending)他們去宣講(↗330 preaching)，且具有驅魔的權柄」(谷三14-15)，意思是，這十二位宗徒所「傳」的，在基督宗教的絕對開端處有「根」；就是說，宗徒傳統/傳承因返本溯源就能保證基督宗教的一致性。

(2) 出於所宣講之訊息的理由：天主聖言(↗558 Word of God)，耶穌基督，藉著祂的言語、行動、及生活方式，包括祂的死亡(↗154 death)與復活(↗47 Resurrection of Christ)，向全人類(↗11 man)宣布「喜訊」。這喜訊(也稱初傳↗287 kerygma)包含三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝自己的自我啓示。基督徒們把天主聖言以人的語言宣講時，必須忠實、不變地以其核心訊息講述，直到世界末日。基督宗教作為宣講團體，不斷到耶穌基督內的根源中尋找真理(↗335 truth)的準則。宗徒是獨特的見證(↗198 witness)人；是「主耶穌在我們中間來往的所有時期內，常同我們在一起的人，由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止……能同我們一起作祂復活的見證人」的人(宗一21-22)。宗徒傳統/傳承，即從耶穌死亡、復活、升天(基督升天↗433 Ascension of Christ)直到最後一位宗徒消失的一段時期，確實是信仰真理(↗318 truth of faith)與教會宣講的標準。宗徒傳統/傳承有關他們宣講的訊息，其重要性具體表達在：只有那些被定斷為出於默感且寫於宗徒教會的時代的作品才被收錄為新約書目之聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)。

(3) 出於禮儀慶典的理由：從宗徒時代起，基督宗教就舉行儀式紀念救援奧蹟。慶典包括各種象徵(↗528 symbol)性的表達：一方面要忠實表達耶穌基督的奧秘(↗600 mystery)，一如宗徒所經驗的；另一方面也讓自己勇敢地適應某一時地的文化(↗81 culture)與宗教(↗266 religion)的環境。既要忠於源初又要忠於現實環境的忠實慶典，宗徒傳統可作為其進行過程的準則。「最後晚餐」(↗507 Last Supper)與正式進入基督徒基層團體(↗450 community, basic)的特殊儀式，稱為「洗禮」(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)的慶典，已經成為所有基督教會共同的要素。天

主教會(↗44 Church, Catholic)認為她藉著七件聖事(seven sacraments)的慶典把已呈現在耶穌基督的事件中、並由宗徒傳給以後的世世代代的救援的事實正確表達出來。

(4) 出於教會制度(聖統制↗570 hierarchy)與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的理由：初期團體，由對耶穌基督之為人子與天主聖子(Son of God)的經驗開始，逐漸與猶太宗教(↗516 Jewish religion)的宗教制度區分開來。在宗徒時代中基督徒的團體成爲一個獨立的宗教團體，有自己的領導權及基本組織的模式。基督宗教在其各種教會團體中，不斷按照宗徒教會生活的基本樣式加以規範與更新。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

愛任紐(Irenaeus of Lyons)著、謝秉德譯，《尼西亞前期教父選集》，香港：基督教輔僑出版社，1962。

Bradshaw, P. F. *The Apostolic Tradition: A Commentary*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2002.

Hippolytus. *On the Apostolic Tradition*. Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001.

Niebuhr, K. W. and Robert, W. W. ed. *The Catholic Epistles and Apostolic Tradition*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2009.

谷寒松

## 265 宗徒繼承

### zōngtú jìchéng

### SUCCESSION, APOSTOLIC

參閱：260 宗徒 261 宗徒性 242 門徒 412 教會史 596 傳統 403 教宗 116 主教 533 普世主教集體性 118 主教團

(一) 概念說明：宗徒繼承/使徒繼承(apostolic succession)，其中宗徒/使徒(apostle)一詞，源自希臘文的「apostellein, apostolos 派

遣、被派遣者、使者、使節」。另繼承/繼承/接任(succession)一詞，源自拉丁文的「sub 在下、在後」及「cedere 行、往、前進」，指在後面跟隨，即在制度化的社會(↗283 society)或宗教(↗266 religion)團體中，各項工作與職務(↗685 ministry)的承繼或接替。天主教會(↗44 Church, Catholic)認為：整個教會的傳統(↗596 tradition)中，依據初期教會(↗286 church, primitive)的方式，教宗(↗403 Pope)與主教(↗116 bishop)的聖統制(↗570 hierarchy)職務，是藉覆手禮由宗徒傳承而來的(宗六，二十17、28；弟前四14)。

宗徒繼承/使徒繼承的觀念，視教會中的職務(指聖統職務)為繼承自宗徒的職務；而這是透過聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)，即可見的覆手禮而完成的。普遍的看法是：聖職聖事的覆手禮就是聖職人員合法地去施行其他聖事(↗559 sacrament)的先決條件。在對於教會職務毫無疑問的時代裡，這點被視作理所當然的事。東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)對這種繼承的連繫提出疑問，看來是對教會聖統制度的攻擊。因而，天主教一向的回應是在指明：基督自己建立這職務，而宗徒則是忠貞地把這職務傳達給教會，好能把這種由基督所建立的聖統結構留存萬世。如果今日的基督徒認為這種思想有過份簡單之虞，這倒不是由於他們懷疑基督的權威。他們承認教會是基督所建立的，而這意義為：基督任命一種模式，使他自己(教會生命的主要內容)可以在言語、聖事以及牧靈工作中「傳達」下來。換言之，現代人對聖職繼承的探討必須說明這一點：它怎樣才能真正地稱為「基督的繼承」。

(二)宗徒繼承/使徒繼承和宣講：聖職(尤其是宣講職務)繼承的重要性在牧函中已有明文。假如弟前三2，鐸一9特別強調教導、訓誨的重要性，甚至把它視為主教最重要的任務，那是因為(按照牧函的看法)宗徒繼承/使徒繼承人的職責便是要把團體保存在它所建立的基礎，亦即宗徒對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的宣講(↗330 preaching)之上。關於這宣講，雖然基督是它唯一的內容，然而，宗徒之為中介的形式也不可忽略。宗徒曾經與

復活(↗47 Resurrection of Christ)的基督契合，並且從祂手中領受了這個使命。他們的任務來自基督的權威；宗徒也把這一種權柄傳遞給他們的使徒們。因而這是一種很特別的職務：把與復活基督的契合傳達下去，使教會(↗411 Church)向所有時代及所有人民宣講此事實。基督徒相信基督是唯一的基礎；此信念與另一個信念，即教會是建立在宗徒的基礎上緊密相連。事實上宗徒並沒有取代這唯一的基礎，然而他們與這基礎(基督)的契合，使他們成為歷史中的教會的建立人物。

(三)教會中的建立功能：聖職有建立教會的功能，而這功能是主基督的恩賜。宗六1-4解釋第一次聖職繼承是為了要減輕宗徒的負擔；執事們執行了一向由宗徒承擔的工作，為使宗徒可以更清楚地滿全他們牧靈上的任務。《宗徒大事錄》記載，保祿在努力傳教時，早已預設了其他官方(地方)領導人員的存在(宗廿17，28)；同樣保祿書信也可為證(格前十二28；斐一1)。不過，事實上歷史學家不太清楚的知道，這些繼承宗徒聖職是如何具體地實施其職權的；但是，讀者可以推論，繼承的動機(除了第一點，即減輕宗徒的負擔之外)在宗徒們離去之後能夠清楚地發揮出來(宗廿24-35)。繼承者並非只在於承擔宗徒的任務，他們的任務更在於把教會保存在宗徒的基礎上，使教會繼續與復活的主契合。

(四)創造性的原則：上述的職務大體上較屬保守的工作，然而這種工作卻需要一種創造性的原則：聖神(↗566 Holy Spirit)。宣講不僅是機械性地重複宗徒的公式，而是在個別的、獨特的情況之下，宣講宗徒所傳述的主耶穌基督；如此也把祂的原始奧秘(↗600 mystery)再次表達出來。因此，宣講職務是藉著對福音(↗642 Gospel)不斷的再詮釋，而把教會建立在它的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的基礎之上。如此，承擔職務的人就是宗徒的繼承者。正如：德國神學家、天主教樞機、現今教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)拉青格(Ratzinger, Joseph 1927-)所說：「宗徒傳統/宗徒傳承」(↗264 tradition, apostolic)和「宗徒繼承/使徒繼承」(apostolic)



succession)互相詮釋：繼承是傳統的形式，傳統是繼承的內容。

(五)聖職的集體性：第二世紀與諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的對峙使教會第一次清楚地意識到宗徒繼承/使徒繼承的重要性。與諾斯底主義的秘密傳統真正對立的，就是教會內真實的宗徒繼承/使徒繼承，其主教的名單可以一直追蹤到宗徒建立者。早在希拉波利斯城(Hierapolis)主教帕皮亞斯(Papias 約60-130)的時候，可以確定的，繼承者之系列已經被視為宣講的真實性之標準。

在反諾斯底主義的理論中，扮演著最主要角色的不是以個別身份作證的宗徒團體，而是宗徒教會的共同傳統。這點其實是新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的信念：普世教會(↗535 church, universal)不是個別教會(particular church)的總和，它超越所有教會，是它們賴以組成一個教會的那種契合。因此，可以說，教會正是一個信仰(↗315 faith)、一個生命和祈禱(↗331 prayer)之契合的具體表現；其所以如此實在有賴聖職的存在：聖職本身正是集體性的組織。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，清楚說明這一點，而梵蒂岡第二屆大公會議的說法卻是根據一個古代的事實：教會的聖職是一種多元化的契合；聖職只有一個，但持有聖職的人卻很多。伯多祿的特殊地位並沒有削弱了這種聖職的集體特性，因為集體性的教會職務並非由他而來；相反，是他把這集體聖職組合而為一個有效的整體。這種不可分的單一性也是教會的一種特性，因為聖職並沒有(如同一個超級教會一般)加諸在團體之上，相反，它的存在是為了服務這個不可分的團體。

(六)主教：古時候，這種事實很清楚地顯示在祝聖(consecration)主教的儀式(↗652 rite)中。這種儀式不僅應用在大部分的教會，在尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)中更獲得正式規定(連同至少三位祝聖者的命令)。按照繼承的聖事特質，領

受祝聖的人獲容許加入一個共同的職務。

(七)聖職的個別性：領受、繼承宗徒聖職的人加入一個共同職務的事實，不會危害他在個別團體中的地位。他代表(個別)教會與(普世)教會的連繫；事實上，他不僅代表，他也使他所代表的這個事實生效，把整個教會的生命(在宣講及聖事中臨在↗677 presence的基督)帶到他的地方教會中。只有當個別教會參與整個基督，參與那唯一的教會時，它才是教會；這件事實也解釋每一位受祝聖的聖職人員在團體的聖事生命中的位置。他把他的個別性帶進他的團體性中。

雖然，祝聖禮讓聖職的持有人加入一個共同的職務，成為其中的一份子(物質繼承 physical succession)，卻只有當受祝聖的人是教會中的一個成員時(換言之，只有當他與所有主教聯合教宗的契合真正地實現出來時)，他才真正地站立在繼承的陣線之中(形式繼承 formal succession)。同樣，也可以說：雖然主教團是承繼宗徒的團體，然而，只有當個別主教屬於這個團體的時候，他才是宗徒的繼承人。因此，分離的主教與主教團的關係，就相似分離的基督徒與教會的關係。

同時，個別主教的治理權也來自他主教團成員的身份；因此，它也承受了某些(由這種身份而帶來的)限制，因為他不能單憑自己建立教會。而教會職務的兩個主要範圍：崇拜/崇敬(latria, worship)和宣講，都來自一種同一源頭，就是耶穌基督的奧蹟本身。

(八)與基督契合：在對繼承的正確理解中，兩種早期的神學路線輻合了起來。第一種是教宗克雷孟一世(Clement I 88/92-97/101)的看法：他將教會聖職放在派遣(↗327 sending)的脈絡中：聖父派遣基督，基督派遣宗徒，宗徒再把這種派遣傳達下去；第二種是安提約主教、殉道者、若望使徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch, 約+117)。他從聖事代表性的觀點視主教為天主/上帝/神(↗30 God)或耶穌基督的僕役。要突顯這兩路線的意義，還必須考慮聖職的另一特點：它是兄弟式的，愛的共融中的組織。因而派遣的路

線雖然指明從上而來的救恩(↗455 salvation)，但是教會的使者卻不是天主/上帝的權威性代表。反之，他以兄弟的身份參與聖職，因此，把建立整個教會有如兄弟般的契合帶進他的(地方)教會內。就是宗徒們也必須首先與基督契合，然後，他們才獲派遣。他們的派遣只與基督的契合有關，而他們要傳達的也是這一種契合，好使教會與基督的契合並不少於基督與他的使者的契合。另一方面，只有藉著接納基督的使者，教會才能與基督發生契合。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Kocik, T. M. *Apostolic Succession in an Ecumenical Context*. New York: Alba House, 1996.

Küng, H. ed. *Apostolic Succession: Rethinking a Barrier to Unity*. New York: Paulist Press, 1968.

Pruter, K. *A Directory of Autocephalous Bishops of the Churches of the Apostolic Succession*. San Bernardino, Calif.: St. Willibrord's Press; Distributed by The Borgo Press, 1993.

Rahner, K. *Bishops: Their Status and Function*. London: Burns and Oates, 1964.

Williams, R. L. *Bishop Lists: Formation of Apostolic Succession in Ecclesiastical Crises*. Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2005.

編譯

## 266 宗教

zōngjiào

RELIGION

參閱：278 宗教現象學 274 宗教社會學 269 宗教史 268 宗教心理學 275 宗教哲學 277 宗教神學 280 宗教經驗 276 宗教容忍 279 宗教無差別論 272 宗教批判 270 宗教自由

(一)概念說明：宗教(religion)一詞，包含了它是一套信仰(↗315 faith)，它是對天主/上帝/神(↗30 God)、宇宙存在的解釋與崇拜/崇敬(latria, worship)及儀式(↗652 rite)的遵

從。一般而言，宗教通常有一套倫理道德(↗362 virtue, moral)準則，以調整人類(↗11 man)自身的行為。

宗教包括了符號、象徵(↗528 symbol)意義，以及信仰敘事的故事，還應給予修行者生命體驗的宗教實踐。無論宗教的中心意義體現在一神論(monotheism)或眾多神論(↗184 polytheism)上，抑或是根本形上學(↗194 metaphysics)的真理(↗335 truth)，宗教的普遍特徵是由修行者的祈禱(↗331 prayer)、儀軌、冥思、音樂和藝術形式所表現，除此以外，宗教還與社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)及政治常常相互交織。宗教的特徵可以集中表現為：特殊的超自然現象、神聖的著作(經典)、歷史神話(↗383 myth)，還有個人的宗教信仰與經驗。

1)宗教一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為，源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神或超越者或絕對真如(absolute reality)之間的聯繫，即人類與天主/上帝/神之間的交往。與此字有關的動詞，有三種：“relegere”、“religare”、“re-eligere”。它們都有助於讀者對宗教的了解。由於“relegere”意為「不斷地轉向」或「小心地觀察」，因此，所注意的對象必定是值得、甚至要求人注意的。

2) 今日，宗教研究的困難在於：一方面，既需要一個「普遍有效」的宗教定義；另一方面，又必須將此概念釐定得十分清晰而普遍(如：宗教就是對超越力量的信仰，比較宗教(Comparative religions)仍然感到這種定義不夠適切(如：佛教(↗208 Buddhism)、道家/道教(↗619 Taoism)便沒有涉及在此世界流程中的超越力量)。

### (二)宗教的種類：

(1) 現代世界的宗教現象，實在是非常的多元性，如若不加以分類，就會混淆不清。分類係基於作業上的假設，未必全然令學術界滿意，但至少可以理出一些類別以供界說。某

些學者將宗教歸納成一些基本種類。例如：啓示宗教(↗473 religion, revealed)和非啓示宗教；自然宗教(natural religion)和歷史宗教；東方宗教與西方宗教；一神宗教與多神宗教。

(2) 本辭典嘗試將宗教界定為六個種類：

1) 國際宗教(international religion)：指跨越國界，普及於世界各地的宗教。例如：「基督宗教」(↗436 Christianity) — 包括天主教(↗44 Church, Catholic)及基督新教(↗445 Church, Protestant)、伊斯蘭教(↗177 Islam)，以及其他泛亞洲性的宗教，「佛教」為其典型教門。

2) 民族宗教(ethnic religion)：指種族性極強的宗教，雖然具有世界性的影響，卻難以普世化。如：印度教(↗163 Hinduism)、錫克教(Sikhism)、猶太教(↗516 Jewish religion)、中國的「儒教」、「道教」以及日本的「神道教」(Shinto)均屬此類。

3) 國家宗教(state religion)：指某一國家、政府法定的宗教。如：歐洲諸國以「基督宗教」為國教；阿拉伯世界以「伊斯蘭教」為國教；泰國與斯里蘭卡以「佛教」為國教等。

4) 民間宗教(popular religion)(folk religion)：指由民間基層人口，所共同信奉的傳統信仰與禮俗。所以，世界各地都有「民間宗教」的存在。它的特徵是民族性與文化性很濃厚，守舊與宗教的混合性也很強。更加上現代化潮流的衝擊，新神格不斷地出現，禮俗也不斷地創新。這些情況，可從全中國人的民間宗教的表現看出來。

5) 新興宗教(new religion)：指由某一宗教組織家所號召，而成立的教團。由於社會危機、價值的否定、安全感的追求，使得某些原有教團的反動者，或自命神人的發明者創立一些新興的宗教。如：印度的「超覺靜坐」、「基士拿精神會」；日本的「創價學會」、「天理教」；臺灣的「新儒教」、「軒轅教」、「天地教」等。

6) 類似宗教(quasi religion)：就是將某些「主義」的意識形態絕對化，以致產生十足世俗化宗教的現象。例如：二次大戰期間德國的希特勒政權，它的意識形態已被絕對

化，成為黨員的信仰，甚至具備教主、經典、信條、禮儀、信徒(黨員)、神觀(英明領袖)及世界觀的條件，故稱為類似宗教。

(三) 神學(↗385 theology)及哲學(↗344 philosophy)的反省：由於上述種種原因，不少人對「宗教」這個概念抱持著十分懷疑與不信任的態度。本文除了分析其中的困難之外，還設法提出支持繼續採用這個名詞的神哲學理由：

(1) 在西方，自希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)以來，「神聖」代表宗教所稱的實有，它不僅是理論上的興趣、美感上的同情或倫理上的聖潔；這三者原屬於理智、感覺、與意志的範圍。

(2) 神聖對人的整個要求，法國存在主義和現象學哲學家馬塞耳(Marcel, Gabriel 1889-1973)稱之為「完全投入」(total engagement)，就是教父(↗400 Church, Father of the)時期和士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)與士林/經院哲學(scholastic philosophy)時代，宗教哲學所研究的對象。

(3) 教父們瞭解，宗教的思想先於哲學文字；他們也知道宗教信仰並非思想的產物，相反，天主/上帝/神明祂對人說話，呼喚人，影響人，給人責任。他們知道哲學與信仰屬於不同領域，但也知道其關聯，這關聯是在「道」(Logos)(聖言↗558 Word of God)之中。意義、道，就是真理，當人的行為受決於道，聖言的種子(logos spermatikos)便已發揮作用，這就是宗教的開始。但是，幾時人離開「道」而依賴「邪魔」時，他便從哲學家的「自然」宗教掉下來，掉進偶像崇拜的深淵中，而他再也看不見哲學中所包含的宗教向度了。

(4) 到了士林/經院神學與士林/經院哲學時期，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274)接受了教父們對世界理性結構的正面看法。對他而言，宗教具體地表現出人對天主/上帝/神的終向。凡追尋世界根源、終向及目標的人，都會將此目標與天主/上帝/神的名字相連起來，如此他們可算是宗教的人。人的「自然」

理智，雖然不會認出天主/上帝/神的本質(有關天主存在的論證 ↗144 argument for the existence of God)，卻可以認出天主/上帝/神行動的效果，也因此可以類比(↗698 analogy)地談論天主/上帝/神。

(5) 瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)將「宗教」的概念，分配給這些代用品，稱宗教為：「人用來力圖肯定自己，相反天主/上帝/神的加工製成品，並將基督宗教詮釋為譴責所有宗教的審判」。

巴特的答案顯然不是解釋宗教性質的答案。基督徒固然生活在無宗教的世界中，甚至引導基督徒如此生活。然而，這種在信仰感動下的俗化思想(↗309 secularity)與生活能否真正成為「無宗教的基督宗教」(religionless Christianity)呢？答案是十分懷疑的。所謂「無宗教的基督宗教」的信仰只是一種抽象的東西，而不是理想。如果將天主/上帝/神視為一些不健全的系統的替代者，或人企圖獨立的投射，這種做法很明顯是不對的。然而，「無宗教的基督宗教」的「純信仰」對於淨化這些錯誤又有些什麼幫助呢？也許，基督徒們不應該努力促成一個「無宗教的基督宗教」，而是要努力建立一種全新宗教的基督宗教。

(6) 比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)及德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等思想家，運用德國信義宗哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的「先驗/超驗法」的哲學，描述人是：「道的聆聽者，為完全趨向超越實在界(↗637 reality)」。不過人的這種特性並非僅僅來自先驗哲學/超驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)，雖然，人的思想致力超過「多」以到達「一」，並且發現到在自己之內不能達到這個完整的整體，因而必須假定這「一」的基礎是在超越天主/上帝/神之內。然而，人的超越性卻並非只來自他的思想結構，也可以從他的行為中看到，因為行為本身也常常指向它以外。可見「先驗/超驗法」更嚴肅地看待整體性的問題；它動搖所有願意滿足於自我的習性，然而，事實上人可以超越自己，他不僅可以走宗教的路，他還受召喚去這樣做。這也是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453

Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言的觀點(DH 2)(DH 4240-4245)。

(7) 梵蒂岡第二屆大公會議一方面承認宗教的人學(↗438 anthropology, Christian)基礎；另一方面也注意到人在企圖完全控制世界之時，早已形成了對世界事物的封閉的知識系統。這些系統是反宗教的，因為當人搜尋真理時，常常依賴他首先在他的世界中所遇到的真理，也承認他所能證實的。這種可證實的世界觀，一方面製造了非宗教的現象(天主/上帝/神的不臨在)；另一方面也促成了宗教的劣質代用品：「神死神學」(death of God theology)。

(8) 人面對「絕對的未來」，其超越路向清楚指明宗教的本質。如果人不肯停下來，如果他不甘願作封閉的系統之囚徒(在其中人是無能後悔的)，他必須重新發現悔改的能力：罪咎感。這罪咎感可能成為主體內的改變，而這樣的改變會帶往宗教。罪(↗591 sin)的意識不指向它自己，而指向它以外的真理，這種真理就是：在個體以外有一種力量，它顯示出：當人成為現在的他時，他已經不是昨日的他了。而這種承認自己是一個罪人的力量正是天主/上帝/神的力量。

換言之，如果人不封閉自己，如果他不僅僅意識到罪咎，在宗教中找到離開自我、趨向天主/上帝/神的自由，這種導向天主/上帝/神的途徑就是人稱為所謂的「宗教」。宗教就是人走向天主/上帝/神的行動，而天主/上帝/神也走近人，並且以各種助力牽引人走向祂。在宗教中，人說，「主！把父顯示給我們」(若十四 8)，因為只有如此，人才能獲得滿足。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱撒尼(Giussani, L.)著，共融與釋放團體、姚翰合譯，《宗教心》，台北：光啓文化事業，2010。

吳恩溥著，《世界五大宗教》，香港：聖文社出版，1981。

呂大吉主編，《宗教學通論》，北京：中國社會科學出版社，1990。

李露佳著，《文都拉宗教象徵之探討：「心靈邁向上主之旅程」文本研讀 A Study on the Religious Symbols in Bonaventure's Journey of the Soul to God》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論

- 文，2010。
- 李玉階主編，《宗教學術講座專輯》，台北：中華民國宗教哲學研究社，1981。
- 杜普瑞(L. Dupr)著、傅佩榮譯，《人的宗教向度》，台北：幼獅文化事業公司，1986。
- 侯沖著，《宗教的會通與融攝》，《新世紀宗教研究》第2010-11集，台北：世界宗教博物館出版，pp.239-，2010。
- 房志榮著，《宗教與人生》，蘆州：國立空中大學，1988。
- 馬琰如著，《宗教簡介》，台北：內政部影印，1991。
- 賈吉(Jurji)著、劉鵬輝譯，《世界十大宗教》，台北：文火出版社，1991。
- 涂爾幹(E. Durkheim)著、芮傳明、趙學元合譯，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠圖書公司，1992。
- Eliade, M. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harper and Row, 1959.
- Ellwood, R. *Introducing Religion: From Inside and Outside*. 2nd ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1983.
- Monk, R. and others. *Exploring Religious Meaning*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- Parrinder, G. *Encountering World Religions: Questions of Religious Truth*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1987.
- Simon, J. ed. *History, Religion, and Meaning*. Westport, Conn.: Praeger, 2000.

編譯

## 267 宗教分裂

zōngjiào fēnlìe

### SCHISM

參閱：412 教會史 232 東方教會 403 教宗 118 主教團 461 異端 23 大公運動

(一)概念說明：宗教分裂(schism)一詞，有兩種用法：1)小寫的「分裂」(schism)，源自希臘文「schisma, schizein 拉開、分開、裂縫、撕裂」，指將一個整體分開的狀態。一般而言，人類(↗11 man)因部落、種族、語言、思想及居住環境不同而自然有所區分。舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，強調以色列民族與天主/上帝/神(↗30 God)分裂最大的原因在於罪(↗591 sin)，罪使人與天主/上帝以及他人分裂(創十 1-9)。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus

Christ)的新價值觀，帶來新的分裂(路十二 51；若十一 52)。初期教會(↗286 church, primitive)的分裂，多來自異端(↗461 heresy)者對教義(↗407 doctrine)的誤解(格前一 23)，以及在教會內的分黨分派(格前一 10)。2)大寫的「宗教分裂」(Schism)是指有意從教會團體的共融(communion)狀態中「分離」的行為。它亦指一種分離狀態或由這種狀態所形成的基督徒團體，例如：希臘東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)。宗教分裂者(schismatic)是指任何引起宗教分裂的人，不論他是應對此事負責的煽動者，或者只因信念或既成的事實而依附裂教者。即在基督宗教歷史中，曾有兩種宗教大分裂：一為 1054 年東正教(Orthodox Church)與西方羅馬教會分裂；二為十六世紀起基督新教(↗445 Church, Protestant)與羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)的分裂。

(二)先是新約採用了，再轉譯為教會的拉丁文，然後譯成各種現代語言；此字引申為：「持反對意見」或「意見分歧」之意。保祿宗徒在同一書信中用了三次：「弟兄們，我因我們的主耶穌基督之名，求你們眾人言談一致，在你們中不要有分裂，但要同心合意，全然相合」(格前一 10；十一 18；十二 25)。保祿所談的並不是本文中所指的嚴格意義，因為他只針對共融團體中少部分對基督教義持不同見解的人士，而未提及從共融團體中分離的宗派或教會團體。從初期教會起，此字就限於表達因不同意且拒絕服從教宗(↗403 Pope)或主教(↗116 bishop)合法的權威上。

(三)簡史：

(1) 教會初期，異端(↗461 heresy)因為涉及共融的破裂而未與「宗教分裂」釐清。但後來在習慣上，「分裂」指：因個人的衝突或僅因拒絕服從而導致共融的破裂而言，但異端則用於對信理(↗310 dogma)的瞭解產生嚴重的分歧；引起共融的破裂。

(2) 因此宗教分裂(Schism)字義的發展和演變，在於兩個主要因素：即一，個人對教會(↗

411 Church)的瞭解與態度；二，某一時期、某一個特定地點，在教會團體中實際的宗教分裂。教父們對教會合一有極豐富的釋意，可是並沒有日後所發展出來的那種術語的含意。宗教分裂只被看成在地方教會(↗137 church, local)結構內合一的斷絕，即分裂被視為與地方教會合法權威的反對行為。漸漸地，在教會的共融神學(↗385 theology)影響下，把此教會團體層次上共融的斷絕(尤其是在由主教主持的聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the 方面)便是所謂的宗教分裂了。因此在教父時期，安提約基主教依納爵(Ignatius of Antioch 約+117)以及北非洲迦太基(Carthage)主教聖西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius)(200-258)的主張，如果有人設置祭台來表示對抗教會的祭台，此行為被視為「宗教分裂」的行為；西彼連說：「主教在整個教友團體中，教友團體就在主教身上。」可見宗教分裂在地方教會的背景中、與祭台及主教是相關連的。既然主教和信友彼此共融，而共融是普世性的，所以信友與他的主教共融，就是和整個教會共融，他也就可以在任何地方同樣的祭台參與聖體聖事/感恩聖事。

(3) 宗教分裂的概念和教會學/教會論(↗425 ecclesiology)的方向同時發展齊頭並進；在天主教會中，由於羅馬聖座不斷地集權，加上在普世教會(↗535 church, universal)中的那種君主政制形成的發展，宗教分裂便被解釋為與教宗共融的斷絕。直到宗教改革(↗273 Reformation)運動時期(從第十六世紀起…)宗教分裂的含義才有了相當大的轉變，認為：若其事件與最大分歧的因素(信仰)無關，也未與合法的權威產生裂縫，仍保持聖事(↗559 sacrament)和教會組織(主教職與司鐸職)之聖統制(↗570 hierarchy)的完整，那麼，與教會持異議的這部份團體仍然被視為在共融中。

(4) 教會歷史(↗412 church, history of the)中一次最大的分裂是十一世紀中葉，即在君士坦丁堡宗主教凱盧拉利烏斯(Cerularius (Kerullarios), Michael 1043-1058)時代。分裂原因包括：1)言語因素：東正教/東方教會採行希臘文，西方則用拉丁文。2)權威因素：東正教/東方教會以大公會議(↗22 Ecumenical

Council)為最高權威，西方則以羅馬教宗為最高權威。3)政治因素：新都，君士坦丁堡的成立，羅馬帝國無形中分為兩部分；加上東、西方在文化(↗81 culture)和制度上的差異，東方以皇帝指派為主，而西方則以教宗為最高權威。4)神學因素：東方重救恩歷史(↗456 salvation, history of)神學，而西方則重形上學(↗194 metaphysics)的理論神學(系統神學 Systematic theology)。

(5) 導致此大分裂的悲劇，主要應由教宗良九世(Leo IX 1049-1054)派去拜占庭的使節法國神學家、本篤會會士、天主教樞機安貝爾(Humbert de Moyenmoutier (de Silva Candida) 約 1000-1061)和東方教會的宗主教凱盧拉利烏斯兩人負大部份責任。前者鄙視東正教/東方教會、性情急躁、缺乏圓滑的外交手腕；由於當時教宗良九世去世，他宣布開除凱盧拉利烏斯宗主教之教籍(1054年1月16日)，是否有效，仍是個爭議的問題。後者態度傲慢、有反拉丁的偏見；但他當時詆譏的是使節安貝爾，而非教宗和整個西方教會。此後為了挽救此分裂僵局，東西方皆極盡全力設法言歸於好。

(6) 此外，從1378至1417年是歷史上所稱的「西方教會的大分裂」(Great Western Schism)；此分裂主要不是指成立新教派而言，而是指同時有二位(後來增為三位)教宗在執行教會最高職權；對於此事件，教會當局至今仍未曾公開宣布哪位才是合法的教宗。

(7) 教宗額我略十一世(Gregory XI 1370-1378)從法國亞味農(Avignon)遷返羅馬後不久便去世(1378)，樞機團在意大利人的壓力下，選出烏爾巴努斯六世(Urbanus VI 1378-1389)為教宗，但是此教宗個性過強，以致樞機們以受外力威脅為詞，聲言教宗烏爾巴努斯六世的選舉無效，重選了另一位，取名克雷孟七世(Clemens VII 1378-1394)。烏爾巴努斯六世靠外在勢力定居羅馬，克雷孟七世只能遷去亞味農，西方教會便因擁護的教宗不同而分裂為二。

(8) 在亞味農，教宗克雷孟七世的繼承人是教宗本篤十三世(Benedictus XIII 1394-1417/1423)。在羅馬，烏爾班六世也有

他的繼承人即教宗博尼法奇烏斯九世 (Bonifatius IX 1389-1404)、依諾森七世 (Innocentius VII 1404-1406) 及額我略十二世 (Gregorius XII 1406-1415)。十幾年以後為化解此局面，樞機們罷免了兩派的教宗，另選了亞歷山大五世 (Alexander V 1409-1410) 為教宗 (比薩體系)；不料那二位都拒絕遜位，於是自 1409 年起竟出現了鼎足而立的三位教宗，使當時教會分成三種領導體系 (羅馬、比薩、亞味農)，而各體系都想維持其地位。直到德王西吉斯蒙德 (Sigismund, 1411-1437) 乃出頭召集康士坦斯大公會議 (↗480 Council of Constance, 1414-1418)，此大公會議的要務是要解決分裂的局面。當時三體系的教宗繼承人分別讓位：1415 年 5 月 29 日若望廿三世 (Ioannes XXIII, 1410-1415) (比薩體系) 被迫下台。1415 年 7 月 4 日額我略十二世 (Gregorius XII 1406-1415) (羅馬體系) 自動辭職。1417 年 6 月 26 日日本篤十三世 (Benedictus XIII 1394-1417/1423) (亞味農體系) 被迫下台。1417 年 11 月 11 日新教宗馬丁努斯五世 (Martinus V 1417-1431) 被選繼任，結束了教會內長期的分裂。於是 1417 年後教會恢復單一領袖，教會得到了統一。

(9) 至於十六世紀的宗教改革 (↗273 Reformation) 運動，使西方教會再次產生嚴重的分裂，今天的基督新教各教派及英國國教 (聖公會 ↗550 Church, Anglican) 便是此時所形成的。

(四) 梵蒂岡第二屆大公會議 (↗453 Council, Vatican II 1962-1965)：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG) 教會教義憲章 (LG 8) (DH 4101-4179) 及《重新合一》(Unitatis redintegratio UR) 論大公主義法令，重新回到共融的教會學，再次將教會的概念集中在奧蹟上；如此，基督的教會就不再被視為只侷限於那圓滿實現的天主教會內；其他的教會團體也以各種不同的程度參與教會的實體 (↗641 substance)。此認知引起了重新檢視宗教改革運動時期流傳下來的「宗教分裂」之定義。現在必須從兩個觀點來看「宗教分裂」：

首先是：《天主教法典》(↗413 Law, Canon) 的角度。分裂表達了與羅馬聖座之間產生了管轄權上的裂縫；其次是：神學角度。分裂指在聖事內 (尤其是在合一的聖事：聖體聖事/感恩聖事內) 有礙於教會合一的顯示。但這解釋並不否認「教會賴以建立、生存的要素，可能有許多存在於天主教會有形牆垣之外……」(UR 3)(DH 4185-4194)。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議時代是個轉捩點，因梵二承認教會的分裂雙方都難辭其咎，且設法與之和好：「對於已經受洗而享有基督徒的美名，但不承認全部的信仰，或不保持在伯多祿繼承人領導之下的共融統一的人們，教會自知有多種理由仍與他們相連。……為達到這個目的，慈母教會不斷地在禱告、切望和工作，並勸勉子女們潔煉革新，好讓基督的記號更清晰地反映在教會的面部」(LG 15)。

(3) 教宗保祿六世 (Paulus VI 1963-1978) 在 1965 年 12 月 7 日到耶路撒冷會見君士坦丁堡宗主教阿特那哥拉斯一世 (Athenagoras I 1886-1972)，發表了共同宣言，廢除了以往互相開除教籍的判詞，打破了九百多年來的僵局；但這些並未結束此宗教分裂，也許只可說是為將來的和好奠下了基礎。

(五) 在當代大公主義 (↗21 ecumenism) 合一運動 (大公運動 ↗23 movement, ecumenical) 下，天主教的神學認為在未來的歷史中，可能達成精神與有形的普世合一，不必等到末世才能完成，因為天國 (↗38 kingdom of God) 已開始了，只是尚未完成而已。合一運動的重心在於分裂的治療，此治療工作以各種不同的形式出現。從基督宗教各團體的眼光來看，此治療採取的形式是彼此協議共領聖體、講道分享和其他各種不需達成教義上完全協議的禮儀上。而其他那些廣義的「公教會」，如：東正教會 (Orthodox Church) (東方教會 ↗225 Eastern Church)；老派天主教 (↗136 Church, Old Catholic)、英國國教 (聖公會 ↗550 Church, Anglican)，在未進行完全聖事的共融前，則需先尋求信仰的一致，並在聖統制 (↗570 hierarchy) 的聖事結構上達成協議。

事實上，由於合一是一個相當敏感的問題，今天像宗教分裂和宗教分裂者這類的名詞，都不宜再使用，因為現在屬於分裂教會或團體的那些人都是生下來便屬於那些教會，且在那些團體內接受了宗教陶成，他們不必對過去歷史中的分裂負責。最後，更重要的是，在教會生活及教會學上強調重點應擺在各教會共同擁有的基本因素上，唯有在此基礎上，更圓滿的有形合一方能達成。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Baker, D. ed. *Schism, Heresy and Religious Protest: Papers Read at the Tenth Summer Meeting and the Eleventh Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Salembier, L. *The Great Schism of the West*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1907.
- Ullmann, W. *The Origins of the Great Schism: A Study in Fourteenth-Century Ecclesiastical History*. Hamden: Archon Books, 1972.

鄭保祿

## 268 宗教心理學

### zōngjiào xīnlǐxué

### RELIGION, PSYCHOLOGY OF

參閱：266 宗教 269 宗教史 278 宗教現象學 270 宗教自由 271 宗教行為 280 宗教經驗 276 宗教容忍 279 宗教無差別論

#### (一)概念說明：

(1) 宗教心理學(psychology of religion)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)或超越者或絕對真如(absolute reality)之間的聯繫，即人類(↗11

man)與天主/上帝/神之間的交往。另心理學(psychology)一詞，源自希臘文的「psychē 靈魂、心靈、心理、心因、精神、自我」及「logos 學問」，指有關研究人的心靈、精神的基本因素與結構。其目的在經由科學的方法，對人的內在生活及行為進行瞭解、預測，進而獲得一些原則，一方面來解決人相關精神問題；另一方面援助人走向成熟健全的人格。從宗教(↗266 religion)層面而言，心理學與瞭解天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)及靈修/神修(↗710 spirituality)輔導密切結合謂之宗教心理學，可以視為宗教科學的一部分，也可以是(科學的)心理學的一部分。把它歸類於宗教科學之內的含義就是：在心理學的協助下探討宗教的事實；而把它視為心理學的一環，則暗示著現在所探求的是心靈的問題，以及虔敬的範圍內(心靈的宗教活動)的事。兩種看法都言之成理，但宗教心理學的歷史卻清楚指示，在歷史中它是以第一種(宗教科學)的形式表現。

(2) 宗教心理學是一種經驗科學；把它限制在經驗(experience)之內，並不是說研究的學者便無須把握以「超越」為對象的宗教經驗(↗280 experience, religious)的意義；相反，又因為宗教的心理事實是在這種架構之下存在，超越的問題尤其不可忽略。

(3) 宗教心理學研究宗教的主體(↗119 subject)層面而非其外在層面，如：剃度等，即是說，它研究主體在宗教範圍內的行為和態度、精神狀態、或虔敬等。它問：當人經驗到宗教的時候，在主體內心發生了什麼事？而答案則純粹根據可能有的經驗。

#### (二)簡史：

(1) 這門科學是相當近期的。雖然北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)；西班牙神秘學家、天主教會聖師大德蘭(德肋撒)(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)；西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)等對人的心理過程已有很生動的描寫，但作為科學研究，它卻始自十九世紀



來。在美國，首先有德裔美國宗教學家、心理學家洛伊巴 (Leuba, James Henry 1868-1946)、美國宗教心理學家斯塔巴克 (Starbuck, Edwin Diller 1866-1947)及美國哲學家、心理學家詹姆斯 (James, William 1842-1910)等學者的研究，他們都從「經驗」出發(如：斯達布克採用問卷的方式)，並自認為只登記委託事實，絕不混雜價值判斷。然而實際上，他們所給予的卻是一種對宗教經驗所作的實用主義(pragmatism)、或自然主義(↗167 naturalism)的詮釋。在瑞士心理分析學家弗盧努瓦(Flournoy, Théodore 1854-1920)將此學問應用到病理的範圍，並給予一套實證主義(↗639 positivism)及病理的詮釋。密契經驗(mystical experience)為他而言，與瘋癲和歇斯底里無異。

(2) 在德語世界，德國心理學家、哲學家馮德(Wundt, Wilhelm Maximilian 1832-1920)的應用人種心理學的方法，曾經引起廣泛的注意；然而他那套「四階定律」其實只是進化論的產物(人進化的四個階段是：原始人、圖騰崇拜、英雄和神祇、最後發展到人)。二十世紀，最震撼的理論還是德國信義宗神學家、心理學家吉爾根松(Girgensohn, Karl 1875-1925)和德國心理學家格倫(Gruehn, Werner 1887-1961)的研究結論：他們認為：宗教經驗是一種很複雜的過程，沒有所謂基本宗教感覺；在宗教經驗中，理性是最重要的一環。此說無異推翻十八世紀末德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)的經典名句：「宗教就是絕對倚賴的終極感覺」。

(3) 此外不可不提的還有奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)的精神分析；奧地利醫生、心理治療師阿德勒(Adler, Alfred 1870-1937)的個人心理學；以及瑞士心理分析學家、精神病理學家、佛洛伊德的學生榮格(Jung, Carl Gustav 1875-1961)的分析心理學。佛洛伊德認為宗教只是一種精神病，就像所有小兒神經質一樣，有一天終會過去。阿德勒認為：天主/上帝/神是一種保藏在人之內的衝擊力。榮格則視天主/上帝/神和宗教乃

組成人意識的「原型」(archetype)，重要性不在其內容，而在其功能。

(三)從上面簡短的分析可以看到，所謂深度心理學(depth psychology)經常由兩部分所構成，首先是：極端尊重事實的科學部分；其次卻是一些投射到結論中的先驗哲學/超驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)理論，因而學者對宗教的結論，往往為其哲學(↗344 philosophy)預設所限定。其次，當深度心理學和神學(↗385 theology)結合起來時，一般都是在牧靈工作心理治療的層面，而宗教心理學反而退居次要，甚至完全遺忘。然而「宗教心理學」(psychology of religion)和「牧靈心理學」(pastoral psychology)畢竟不同，前者旨在發現宗教(或虔誠)的心理過程，後者則努力運用現代心理學以進行牧靈上的輔導工作。最後，在方法方面，由於所有方法都是有限的，「宗教心理學」應該儘量擴充它所用的方法，借助別的心理學部門(如：位格心理學 person psychology、角色心理學 role psychology)的方法將會有助於「宗教心理學」的發展。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

阿蓋爾(Argyle, M.)著，陳彪譯，《宗教心理學導論》，北京：中國人民大學出版社出版，新華書店經銷，2005。

梅多(Meadow, M. J.)、卡霍(Kahoe, R. D.)合著，陳麟書等合譯，《宗教心理學—個人生活中的宗教》，四川：人民出版社，1990。

馮特(Wundt, W.)著，陸麗青、劉瑤譯，《民族宗教心理學綱要：人類心理發展簡史》，北京：宗教與文化出版社，2008。

詹姆士(James, W.)著，唐鈺譯，《宗教經驗之種種：人性之研究》，北京：商務印書館出版，2005。

盧德著，《榮格宗教心理學與聖三靈修》，台北：光啓文化事業，2008。

Barrett, J. L. ed. *Psychology of Religion: Critical Concepts in Religious Studies*. London; New York: Routledge, 2010.

Belzen, J. A. *Towards Cultural Psychology of Religion: Principles, Approaches, Applications*. Dordrecht [the Netherlands]; New York: Springer, 2010.

Crapps, R. W. *An Introduction to Psychology of Religion*. Macon, Ga: Mercer University Press, 1986.

Hood, R. W. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: Guilford Press, 2009.

Spilka, B. ed. *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches*. Oxford: Westview Press, 1997.

編譯

## 269 宗教史

zōngjiào shǐ

RELIGION, HISTORY OF

參閱：665 歷史 266 宗教 456 救恩史 412 教會史  
278 宗教現象學 275 宗教哲學 277 宗教神學

(一) 概念說明：宗教史(history of religion)，是十九世紀末才開始以一種獨立的學科姿態出現的學問。由於對東方的興趣與研究、東方語言的受重視，影響所及，對宗教(↗266 religion)及神話(↗383 myth)也作了全新的考量及說明。德國東方宗教學家米勒(Müller, Friedrich Max(imilian) 1823-1900)致力於東方宗教的研究，主張非神學性的宗教學，他翻譯了梵文經典，也編輯了《東方的聖書》系列，力倡一套新的「宗教科學」。二十世紀羅馬尼亞比較宗教學家伊利亞德(Eliade, Mircea 1907-1986)再把這套科學帶到最高峰。因此，宗教史，根據日本基督新教(↗445 Church, Protestant)宗教歷史學家加藤玄智(Kitagawa, Joseph Mitsuo 1915-1992)的看法：是「對於人類(↗11 man)宗教經驗(↗280 experience, religious)的本質及結構，以及其在歷史中各種不同的表現作學術性的探問」。基於此，宗教史常常都要憑藉其他科學，如：社會學(sociology)、人學(↗438 anthropology, Christian)、心理學(psychology)的研究發現；雖然如此，它卻必須保持「完整的學科」，設法帶出宗教現象的獨立價值；而這包括兩方面，首先是研究某一宗教事實在歷史中的特殊表現，其次則是它貫通歷史的超歷史內容。

(二)方法論：

(1) 辯證(dialectic)：宗教史這一學科，最重要的特色是它的研究對象與方法之間的辯證關係。宗教的概念不可以變成一種先驗/超驗(transcendental)的範疇，處處決定研究者的方向。相反，宗教是什麼？這問題必須與研究的過程保持辯證的張力。研究者最多只能有一暫時的宗教定義而已，它還等待學者的驗證。換言之，它需要不斷的創造，經常接受複審，在比較、研究的過程中修改。宗教史的研究對象必須保持高度的歷史性；而它的方法也必須適應這種歷史性，它必須是歸納性的，如此才能把握宗教的具體現象，以及它在文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)、及個人生活中的意義。

宗教史研究的出發點必須是經驗(experience)，而不是理論。它在一個暫時的定義下展開歸納性的研究，而研究的過程也反過來澄清、修正原來的定義。宗教史的研究就是在這種「辯證過程」中前進。

(2) 類比(↗698 analogy)：宗教的概念，除了是暫時的以外，它還是類比的，並非只有一個意義(單義的 univocal)。在宗教這個標題下所研究的各個現象並不是同樣的「宗教」；同樣，在甲文化中的宗教現象，在乙文化中可能找不到完全相同的事實，卻不能說完全沒有相應。故此類比地處理宗教問題可以有助於直接比較事實，而不用透過「宗教」這個抽象概念的中介。

宗教史的研究以比較歷史的方法，在歷史的連續性與不連續性中搜尋事實，它絕不會離開歷史的脈絡。宗教史學者的目的，是要發現在不同宗教之間所存在的近似事實，以及讓這些事實得以稱為宗教的原因。它採用辯證的、歷史比較的方法，在不同的信仰系統中搜尋各種、各樣的連續性，而不會把它們約減成單一的範疇。結果是一個複雜的、多面的、可以向任何方向閱讀的宗教地圖；在這宗教地圖上的某一特色有時出現在中央，有時在邊緣，全視乎讀者怎樣閱讀。

(3) 整體(holistic)：最後，宗教史的研究還須是整體的。研究不可以只集中在一個特定的文化中；它的目標是建立一組共時的(synchronic)和歷時的(diachronic)、可以適用

於一種以上的宗教甚或整個文化領域中的連續性。這些宗教事實可以互相比較，它們或許是文化擴散，但也可以是獨立(但平行)發展的結果。

(三)宗教類型(*religious types*)：宗教類型分法很多，看作者以什麼標準或角度來描述世界宗教的特色，如：啓示(↗472 *revelation*)與理性；真善美；有文字，無文字；一神論(*monotheism*)，多神論(↗184 *polytheism*)；入世、出世等角度。本文把宗教界區分為兩類，即民族宗教與建立的宗教：

(1) 民族宗教(*ethnic religion*)：

1)民族宗教是人民文化中的一部分；它的由來並非由於一位建立者；它的形成與它所屬的文化和人民的形成過程密不可分。民族宗教並不限於部落或無文字的文化，它也可以出現在高度發展的文化中。在比較宗教(*comparative religion*)的層面上，一件令人相當驚訝而有趣的發現是：「至上神」的觀念，竟然同時出現在無文字的文化及高度發展的文化中。

2)民族宗教又可分為：「經典宗教」和「國家宗教」兩類：a)經典宗教(*scripture religion*)：不僅擁有經典及其綱目，接受經典更是歸屬於這宗教的一個重要項目。b)國家宗教(*State religion*)：則擁有一些可提昇國家意識及政治意識的祭禮。日本的「神道教」(*Shinto*)便是一例。另外，某些建立的宗教原先也可具有國家宗教的色彩。伊斯蘭教(↗177 *Islam*)、猶太宗教(↗516 *Jewish religion*)都是很好的例子；甚至基督宗教(↗436 *Christianity*)亦如是，它雖然有著普世的訊息，在歷史中卻曾經與某一特別的國家、文化、及政治意趣相合無間。

(2) 建立的宗教(*established religion*)：建立的宗教來自歷史中的一位建立者(教主)。當一個宗教建立起來的時候，通常是發生在一個已有既定宗教觀念及宗教制度的文化景況中；所以建立的宗教普遍都有一種新鮮、甚至革命的意味。建立者通常都會覺得他的使命是恢復已往失落的舊有價值。因此，建立者的

訊息通常都不是全新的，與舊文化至少保持一部分的連續性。

普世宗教(*universal religion*)也屬於建立的宗教。這些宗教建基在一種普遍的救贖(*redemption*)訊息及使命感上；它們一方面是末世性的；另一方面也有著強烈的普世倫理及社會熱誠。它強調個人的歸化，加入宗教團體。此團體經過快速的成長，有時還忍受過迫害，積極發展傳教活動，吸引新信徒，超越民族及社會界限；這些都是普世宗教的特色。

普世宗教有時也會吸收地方傳統，如是一種很清楚的地方及普世的分別也會漸漸泯滅。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

史仲文、胡曉林主編，《新編世界宗教史》，北京：中國國際廣播出版，1996。

伊利亞德(*Eliade, M.*)著，晏可佳、吳曉群、姚蓓琴譯，《宗教思想史》，上海：上海社會科學院出版，2004。

加藤玄智(*Kitagawa, J.*)著，鐵錚譯，《世界宗教史》，台北：商務印書館，1977。

Bach, M. *Major Religions of the World*. Nashville: Abingdon, 1977.

Farugi, I. R. and D. E. Sopher. *Historical Atlas of the Religions of the World*. New York: MacMillan, 1974.

Ling, T. *History of Religion East and West: An Introduction and Interpretation*. London: Macmillan, 1968.

Smart, N. *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. New York: Cambridge University Press, 1989.

編譯

## 270 宗教自由

*zōngjiào zìyóu*

**FREEDOM, RELIGIOUS; LIBERTY, RELIGIOUS**

參閱：266 宗教 269 宗教史 164 自由 268 宗教

心理學 272 宗教批判 274 宗教社會學 423  
教會與國家 277 宗教神學

(一) 概念說明：宗教自由 (religious freedom)/(religious liberty)，指依據聯合國 (United Nations UN) 於 1948 年 12 月 10 日所通過之《世界人權宣言》(The Universal Declaration of Human Rights) 第十八號的內容：「人人有思想、良心和宗教自由的權利；此項權利包括改變他的宗教或信仰的自由，以及單獨或集體、公開或祕密地以教義(↗407 doctrine)、實踐、禮拜和戒律表示他的宗教(↗266 religion)或信仰(↗315 faith)的自由」。

依據基督宗教(↗436 Christianity)的核心教義：人類是依據天主的肖像(↗36 image of God)被造的，是生而自由的。這是人的尊嚴(↗14 dignity of man)之所在。1941 年，第 32 屆美國總統羅斯福 (Roosevelt, Franklin Delano 1933-1945) 提倡四大自由宣言，即：「言論自由」、「宗教自由」、「不虞匱乏的自由」、「免於恐懼的自由」。

#### (二) 宗教自由觀：

(1) 教會(↗411 Church)一開始即為宗教自由的問題所困擾；這不僅指教會與政府的關係(教會與國家↗423 church and state)，也包括它與教會內的各種異端(↗461 heresy)派別的關係。關於此問題，教會內始終意見不一；埃及亞歷山大神學家、教會聖師、天主教主教，以擁護純正信仰著名，被稱為正統之父的亞大納修(Athanasios 295-373)；以及天主教辯護神學家、主教希拉利烏斯(Hilarius of Poitiers 約 315-367)等皆反對以武力鎮壓異端論者。然而北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)卻主張：「自由必須與真理(↗335 truth)同行，因此，利用武力推翻異端並無不妥。因為人沒有選擇錯誤的自由，這不是自由而是束縛。所以假宗教應該被消滅，錯誤遺害社會、遺害人民，它是罪(↗591 sin)的溫床，也傷害他人的自由」。

這種看法視國家為教會的手臂；它還預設教會擁有真理(↗335 truth)，而國家的責任

則是幫助教會保障真理必被接納，必被聽從，因此，其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的自由運作便不被接納了。這種看法太理想化，它沒有考慮政府觀點的轉變，也忽略了個人的重要性。雖然，真正的自由也許只能選擇真理，然而，人也必須向可能選擇錯誤的危險開放；這是個人的責任所在，人必須向自己的自由選擇負責。

(2) 另一種觀點容許人有可能選擇錯誤的危險，而且，因為天主/上帝/神(↗30 God)接受了這種危險(給予人類自由)，人沒有理由不接受它；所以人應該自由地回應天主/上帝。政府的責任是：容許人在不傷害他人的自由的原則下，擁有最大的自由。教會歷史(↗412 church, history of the)是一個最好的見證(↗198 witness)，它曾經是受盡國家支持的「多數教會」，它也曾經是使世俗社會所容忍的「少數教會」，它更曾經是：受盡政府迫害歷盡滄桑的「地下教會」。這種種不同的環境，要求教會採取不同的因應措施。當然，教會有權也有責任去爭取它所能擁有的最大自由；而當環境不許可時，它也應盡量利用機會。然而，對自由過份自覺的聲討和爭取，也許會有反效果，宗教自由必須在負責任的方式下運作。教會要求自由，它也必須尊重他人的自由。一個基督徒必須認清楚他身為社會中一員的責任，他必須對他的同胞負責，尊重他人的自由；他必須對社會負責，善盡他在社會中的責任；他必須對國家負責，促進正義與和平。在這些責任和基督宗教自由的權利中，時常都會出現一種緊張的狀況。況且，聖經(↗571 Bible)和經驗指出：基督徒並不是經常都受接納的，他們也曾受盡壓迫和拒絕。然而即使在迫害中，教會亦應該為全人類爭取宗教的自由。

(3) 有關宗教自由，一個特殊的問題產生在所謂「國教」的地區。「國教」的存在本身是無可厚非，可是，當這國教不再獲得人們的信任，當有人以為它在服從福音(↗642 Gospel)上有失職守，又或者當有人邀請其他宗教團體進來宣講福音，甚或產生了宗教分裂(↗267 Schism)時，問題就升級了。什麼時候這個「國教」失去它真正的權威，因為它不再代表整個教會？一般來說，接受合作的原則，比國

教訴諸歷史權威更加重要。「國教」的宗教團體和其他的宗教團體之間互相容忍的基礎是瑪七 12：「凡你們願意人給你們做的，你們也要照樣給人做。」根據此原則，所有基督徒甚至所有人都享有真正的宗教自由的保證。

(4) 今日人類居住在一個大部分國家都自稱為「世俗」(俗化 ↗307 secularization)的世界。教會不能再期待國家高唱基督宗教的道理。然而，教會必須藉它在這些世俗國家內的積極參與，以及它對所有人權(包括宗教自由)的關心，來表達基督徒信仰的重要性。在某些地區，基督宗教似乎威脅到國家的團結；在這情況下，某些自由可能受到限制，而基督徒也應該接受這些限制。有些思想家甚至主張，這些限制顯出天主/上帝以疏離及苛酷的態度的，對教會傳達福音訊息的審判；顯然自我檢討應該是教會的主要對策。

(5) 如果教會肯定宗教自由是人權的基礎，它就必須表現某種程度的容忍；換言之，它必須拒絕使用暴力對付異說論者。它必須分清信仰與知識的分野，容許它的兄弟姐妹們去追求真理的層次(↗336 truths, hierarchy of)，也容許團員之間觀點上的歧異與張力；問題關乎這種容許的限度。為達到合一的目標，基督徒信仰需要幾許協議？再者，接受一種信仰意含對教會在教義上的權威也有某種程度的接受；關於什麼是主要的、什麼是次要的，也必須有某種程度的認同；而為著避免教會停滯不前，多樣化也是必要的。

(6) 今日對宗教自由的問題似乎已有一個一致的基督徒步調。保持宗教自由為整個人類的自由來說都是重要的，如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之兩個宣言：《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言(DH 4240-4245)、《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言(DH 4195-4199)中所肯定的：一個不能容許宗教自由的國家在其他自由上極有可能都受到限制。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

田英傑(Ticozzi, S.)著，湯漢主編，〈建設精神文明：宗教

自由初探 *Building a Spiritual Civilization*〉，《鼎》第 91 集，香港：聖神研究中心，pp.108，1996。

周敬凡著，《宗教自由的法建構：兼論宗教團體法草案》，高雄：國立成功大學法律學研究所碩士論文，2002。

許育典著，《宗教自由與宗教法》，台北：元照出版社，2005。

宗教自由暨教義與國家法制之規範論壇編輯委員會主編，《宗教自由暨教義與國家法制之規範論壇論文集》，台北：銘傳大學法律學院，2010。

Cookson, C. ed. *Encyclopedia of Religious Freedom*. New York: Routledge, 2003.

Murray, J. C. ed. *Religious Liberty: An End and a Beginning: The Declaration on Religious Freedom: An Ecumenical Discussion*. New York: Macmillan, 1966.

Noonan, J. T. *Religious Freedom: History, Cases, and Other Materials on the Interaction of Religion and Government*. New York, N.Y.: Foundation Press, 2011.

編譯

## 271 宗教行為

zōngjiào xíngwéi

### ACT, RELIGIOUS

參閱：266 宗教 268 宗教心理學 278 宗教現象學  
362 倫理道德 270 宗教自由 276 宗教教容忍

(一)概念說明：宗教行為(religious act)一詞，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)或超越者或絕對真如(absolute reality)之間的聯繫，即人類(↗11 man)與天主/上帝/神之間的交往。宗教行為指人類(↗11 man)對自己存在中的超越奧秘(↗600 mystery)所表達的行動。人謙遜地洞悉，也接受自己存在的事實，以及超越奧秘對他有無限的要求；人在終極關懷(ultimate concern)中對這超越奧秘主動地活出、做出回應。因而宗教行為不僅將人帶到天主/上帝/

神的面前，也將人帶到自己面前，使人對自己的存在作最深邃的、全面性的沈思與描繪，而這就是在有限的精神中意識到他與無限的奧秘的關係。

(二)從宗教行爲的特別結構，可進一步認識它的內容：

(1) 先驗/超驗結構(transcendental structure)：宗教行爲接受及承認人的精神性；此精神性是人最基本的、也是人所不可少的秉賦；它是不可規避的，也是不可忘記的，在人實現自己的過程中，沒有人可以躲過它。人或是自由地接受，真實地回應自己的先驗/超驗本性，或是頑強地壓抑、迴避無限的奧秘對他的自由所作的無法否認的要求；因此，宗教行爲經常帶有反宗教的可能性。

(2) 整合結構(integral structure)：當人在宗教行爲上轉向絕對奧秘，他同時也更高度或更完全地擁有自己、實現自己。因而宗教行爲是根本的，完全的；它牽涉整個人，它可以也必須把人的一切都整合進他的宗教許諾中。故此，宗教行爲的位置應該不是任何與其他部分分隔的能力或性情，如：猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)的「純理智」；德國信義宗哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的「純意志」、19世紀末新康德主義(Neo-Kantianism)(Neo-Kantianism)的「純感覺」、德國宗教學家費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig 1804-1872)的「衝動」；以及奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)的「下意識」(subconsciousness)、或「潛意識」(unconsciousness)等精神領域，反而是整體性的行動。

(3) 理性結構(rational structure)：宗教行爲推動兩組精神能力，即「理智」和「意志」。理性就在人警覺到自己、意識到自己的超越性的時候(這裡所謂的意識並非指客觀化的思考)，馬上帶到天主/上帝/神面前。因而天主/上帝/神的無限奧秘並非從外加於理性之上，而是內在地屬於理性的。至於那些有著具體內容的宗教行爲，也僅是這種內在於理性之

中的、對神聖的開放態度更明顯的活動罷了。由於宗教行爲擁有理性結構，它因而也是可理解的；形上學(↗194 metaphysics)與宗教之間沒有真正的對立。

(4) 個人結構(individual structure)：宗教行爲受人的情況的影響；有時一種超越的力量吸引人向無限的奧秘投降，以奉獻的行爲更圓滿地述說自己。因而這也是一項愛的行爲，表達出最完全的個人奉獻。不過，由於人的歷史性，他對自己的完全接受也是漸進的，並非每一個宗教行爲都是完全的奉獻。

(5) 明確結構(categorical structure)：藉宗教行爲，人體會到天主/上帝/神對他的絕對要求。這種對天主/上帝/神的奧秘之體會並非只是一個背景，一個只能寧靜地感到卻無以言詮的背景。相反，天主/上帝/神進入人的視野之內，人可以直接地以取材於客觀世界的詞彙來述說祂。因此，宗教行爲必定擁有世界的、客觀化的內容。一方面它是一個走向無限自由的奧秘、不可接近的天主/上帝/神的動程；另一方面這個行動過程卻已經實現，在歷史中，在具體的背景中，因而它一定得以人間的語言來述說。

(6) 位際結構(personal structure)：人在發現天主/上帝/神的奧秘、也發現自己的奧秘的時候，經常牽涉到他與天主/上帝/神的親密同在。因為天主/上帝/神的愛與人的愛其實是一個不可分的整體，「兄弟」乃成了人與天主/上帝/神的關係上一個必須的仲介。而這可分兩方面來講：一方面，人與人的主體(↗119 subject)關係(↗696 relation)本身就向著天主/上帝/神的奧秘開放；另一方面，與天主/上帝/神建立關係的主體並不是一個與週遭切斷關係的個人，而是與其他人有著密切關係的位格(↗206 person)。因而宗教行爲的人學(↗438 anthropology, Christian)特性並不是人發現自己，實現自己，而是人空虛自己，走出自己。此一特性，即使在宗教行爲的至高形式中，即：密契經驗(mystical experience)(神秘的結合↗379 union, mystical)中，依然不變；因為密契經驗並不遠離世界的主體關係，它常是在兄弟、姊妹之間的密契經驗。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

左涵湄著，《論宗教行為自由之保障》，台北：東吳大學法律學研究所碩士論文，2003。

編譯

## 272 宗教批判

zōngjiào pīpàn

RELIGION, CRITIQUE OF

參閱：266 宗教 269 宗教史 278 宗教現象學 268 宗教心理學 271 宗教行為 274 宗教社會學 275 宗教哲學 277 宗教神學 617 意識型態

(一)概念說明：宗教批判(critique of religion)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指人類(↗11 man)個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另批評/批判/評論(critique)一詞，源自希臘文的「krinein, kritikē 判斷的藝術」，指對文學、藝術作品、哲學(↗344 philosophy)思想等所行的評論。從神學(↗385 theology)的層面而言，指藉由啓蒙運動(↗474 Enlightenment)所強調理性本身的功能，而發揮批判性的研究精神。至於宗教批判是很難下定義的，有兩個態度：1)積極而言，指以建設性的態度，科學的、客觀的原則，衡量各宗教之思、言、行為的品質。2)消極而言，指以反對及迫害的態度，衡量各宗教之思、言、行為的品質。因此，它可以是理論性的(在哲學、宗教科學方面等)，或實際行動的(在宣傳、迫害方面等)；也可以來自宗教之外面，也可以來於宗教之內部；範圍則從過時的數學公式之修正，到異端(↗461 heresy)教義(↗407 doctrine)的提出，都屬宗教批判之列。原則上，宗教批判對宗教生活的改善或修正而言是基本而必要的。

## (二)分類：

(1) 內在批判：幾乎在所有宗教中，都以類似的形式出現

1)大部份宗教開始創教時，信徒們都是滿腔熱情的。隨著傳教上大規模的勝利，宗教也慢慢地固定下來：宗教教義、上層菁英份子的出現，帶來禮儀(↗692 liturgy)及法律的全盛期。跟著就是妥協、折衷、與外在化所引發的危機與衰弱。改革就在此時出現，朝向內在化的目標。現代宗教實踐的特色，差不多處處都出現世俗化和非神話化(剔秘↗352 demythologization)的色彩；理性化的趨勢與保守的、傳統(↗596 tradition)的思想常常發生衝突。

2)基督宗教(↗436 Christianity)及其神學歷史(↗388 theology, history of)，就是一本長期的宗教批判的歷史。分裂(↗267 Schism)、反教宗、宗教改革(↗273 Reformation)以及異端的脫離，就是內在批判在歷史中所採取的具體形式。教父(↗400 Church, Father of the)時代已經致力使宗教批判成為神學的一部份了，在今日世俗化(↗307 secularization)的思想形式下，批判的態度更差不多處處可見，它甚至反映在神學科目中：辯證神學(↗704 theology, dialectical)、位格主義(↗207 personalism)神學、先驗神學(↗161 theology, transcendental)、存在主義神學(existentialistic theology)、神死神學(天主之死神學↗32 theology, death of God)、大公主義(↗21 ecumenism)、與其他宗教交談(interreligious dialogue)的態度等等，多少都反映出宗教批判的精神。

(2) 外在批判：分別以理智批判、社會(↗283 society)批判、政治批判的形式出現。理智批判注意「信仰和知識」的關係；社會批判、政治批判則以「宗教與政權」(政教關係)(教會與國家↗423 church and state)為批判對象：

1)理智批判：提出的問題有天主/上帝/神的存在、啓示(↗472 revelation)的可能性以及啓示與某宗教團體(教會)的相聯等。在歷史上，自古希臘哲學家的神話批判(critique of myth)以來，懷疑主義(↗697 scepticism)的傳

統就一直揮不去。近代，蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism) 哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)、英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)、德國信義宗古典唯心論/觀念論(↗712 idealism) 哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)、以至實證主義(↗639 positivism)、實用主義(↗636 pragmatism)都是它的孩子。奧地利維也納學派哲學家維根斯坦(Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann 1889-1951)的一句話清楚地綜合這一種懷疑精神：「凡是不能講述的都必須讓它沈默。」

2)社會、政治批判：不僅針對政、教之間妥協性質的聯盟以及神學作為權力機構的工具。法國教育學家、社會學家塗爾幹(Durkheim, Émile 1858-1917)認為：它也考慮宗教一般性的社會根源及宗教的社會特性。德國社會學家、哲學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)認為：神學和信仰(↗315 faith)為意識形態所網牢並為其服務。此外，心理分析學家也指出個人宗教的無意識根源。也有一些人以宗教批判的心態將兩種態度對立起來：一方面有一種強調秩序、聽命、傳統(↗596 tradition)及聖統制(↗570 hierarchy)組織的宗教態度；另一方面有一種致力維護自由、批判性反省以及民主管理的宗教精神。事實上，此兩種態度不一定就是對立的。

(三)宗教批判既是基本的因素，它不應該被武力鎮壓，也不應被漠視。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中，便清楚地指出教會與非基督徒交談的重要性。如此，才能攜手合作，共同為促進世界的靈性化而努力(DH 4195-4199)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 梅謙立(Meynard, T.)著，〈宗教批判：宗教交談的基礎：以基督宗教與佛教為例〉，《神學論集》第129集，台北：光啓文化事業，pp.426-446，2001。
- 葉仁昌著，《近代中國的宗教批判：非基運動的再思》，台北：雅歌出版社，1993。

Kaufmann, W. *Critique of Religion and Philosophy*. Garden City: Doubleday, 1961.

Wisniefski, N. *God Hides: A Critique of Religion and a Primer for Faith*. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2010.

編譯

## 273 宗教改革

zōngjiào gǎigé

### REFORMATION

參閱：436 基督宗教 412 教會史 218 改革宗教會 589 路德會 131 加爾文主義

(一)概念說明：宗教改革(Reformation)一詞，有著多方面的因素與事件，除了宗教(↗266 religion)因素外，神學(↗385 theology)、人文主義(↗13 Humanism)、政治、社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)、經濟等都構成它的起源。其實，它是整個從十四世紀開始歐洲思想及經驗轉型的一部分，它的中心確是一項宗教運動(religion movement)。本文所謂之宗教改革，指十六世紀西方基督宗教由德國宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、瑞士宗教改革家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)、瑞士神學家茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)等人所發動、領導的公教會教義(↗407 doctrine)、生活、思想改革運動，引起公教會中的對立之宗教改革運動。改革中，一般人均視為此運動為原始基督宗教(↗436 Christianity)啓示(↗472 revelation)之重現，而當時的天主教會(↗44 Church, Catholic)卻斥之為拒絕基督徒真理(↗335 truth)之行動。今天，或許可以平心靜氣地作一點歷史的評斷，不管錯誤歸於何方，宗教改革無疑都是一次「豐碩的錯誤」。

#### (二)原因和背景：

(1) 十五世紀教會內的改革聲不斷高漲，有些



聖職人員(↗581 clergy)生活糜爛，缺乏靈修/神修(↗710 spirituality)及牧靈熱火，只追求物慾享樂。神學上是唯名論(↗463 nominalism)的天下，信仰(↗315 faith)在邏輯分析下變得支離破碎。神學已失去了它的創造力，因為它已偏離了最中心的問題，舉凡救恩(↗455 salvation)、信仰與成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)，教會的救恩聖事性等都很少提及。聖事(↗559 sacrament)變得較物化(↗245 Verdinglichung、reification)，彌撒(↗681 Mass, Holy)是人的「善工」，大赦(↗25 indulgence)理論千奇百怪，由教宗(↗403 Pope)分施教會「財富」，過份強調人力在救贖工程(economy of redemption)上的角色。

(2) 思想方面，是人文主義/人本主義(↗13 humanism)與文藝復興(↗84 Renaissance)的餘波盪漾，其中人文主義在於復古，文藝復興也製造了不少基督徒藝術，但也培養了一些極端懷疑的人。

(3) 十四、五世紀天主教會較衰弱的主因之一，還是它出了多位既世俗化(↗307 secularization)、又毫無改革熱誠的教宗(↗403 Pope)；上樑不正下樑歪。許多主教(↗116 bishop)多出自豪門，毫無司鐸(↗124 priest)聖召的召叫。下級聖職大都未受教育，也未受考核，他們都有免稅權，儼如地方首領。多少改革都是針對如此腐敗的聖職界而發。然而，宗教的渴求，救靈的關注在這樣的一個變動的時代裡卻時刻衝擊著人心，這點光從大筆大筆修建聖堂的熱心花費就可看得出來。

(4) 此外，社會的及政治的因素也增加了對羅馬聖座(↗564 See, Holy)的反對。改革前，受教宗所支持的國家教會，往往為了政治的目的，與地方統治者合作；結果是造成地方力量的干預，也加速了改革時期教會財產的沒收，隱修院的關閉等。社會的緊張也同樣造就了宗教改革。

(三)馬丁路德，宗教改革的開始：

(1) 馬丁路德生於1483年11月10日。父親

是煤礦工人，童年並不快樂。這深深影響他對天主/上帝/神(↗30 God)的看法：一位嚴峻而易怒的判官。1505年，在一個狂風夜裡，他決意進入修道院。在修道院裡，他十分喜愛閱讀聖經(↗571 Bible)，他曾說過《迦拉達書》(Galatians)是他的「新娘」。其實，路德對聖經的態度是選擇性的，對一部分他有著全新的洞見；但對於另一些卻視而不見。他自己對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的經驗就是解釋聖經的主要標準。

(2) 馬丁路德對良心(↗213 conscience)、私慾偏情(↗203 concupiscence)及本罪(↗99 sin, personal)的看法，一方面非常敏感；另一方面無法把三個事實分得夠清楚；結果，他覺得常生活在罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)中，即生活在對天主/上帝/神的忿怒的害怕與恐懼之中；這種焦慮把他投進失望的深淵；然後是他在閱讀羅一17時的「塔樓經驗」(tower-experience, 約在1518—1520)。為他而言這段經文述說的不是天主/上帝/神的忿怒，而是祂救贖的正義(↗93 justice)。這為他而言，無疑是一項新的真理，但是這一發現卻不一定會危害教會的統一。

(3) 馬丁路德的名言「唯靠恩寵」(↗466 sola gratia)其實不是路德首創。法國神秘靈修學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)都曾用過。但路德認為教宗公開宣布罪的寬赦，此方法不是神律(↗375 law, divine)的而是人律(human law)的。可見路德直接所攻擊的其實不是教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)本身，而是當時廣為流傳的習慣以及長久以來教會的普遍做法。

(4) 宗教改革的直接導因正與此有關。教會無疑有一套完整的「大赦」理論，而購買「贖罪券」的事也行之經年，它是一種最常用的籌款辦法，也是十字軍(↗8 Crusade)東征、修築聖堂的經濟來源，然而它也很容易造成泛濫，並導至一種錯誤的救援觀念。當時教宗頒布金禧年大赦，而梅因茲(Mainz)的總主教阿爾伯特(Brandenburg, Albrecht von 1490-

1545)也急於要償還他賄買主教所積欠的債務，乃准予在他所轄管的教區內出售贖罪券，並且聲稱贖罪券不僅能免罪罰，甚至免罪，不僅免所犯的罪，更免將來的罪，又開放為死人購買贖罪券的先例。馬丁路德的不滿可想而知。但傳說中1517年10月31日他在威登堡(Wittenberg)大殿上，張貼《路德九十五條命題》(Ninety Five Theses of Luther)一事，應屬烏有，他只是把這事件交諸當地學界討論罷了。

(5) 《路德九十五條命題》歸納起來不外三點，第一點：斥責教宗在經濟方面濫用權力；第二點：駁斥教宗有權管理煉獄(↗618 purgatory)之說；第三點：否認有所謂「善功寶庫」的存在。這些論題本身不一定抵觸教會的訓令，雖然它的確有忽視教會訓導權的危險。它們就像雷電交加一般劃過肅殺的長空，快速傳播開來。兩個月後(1517年12月)，梅因茲的總主教阿爾伯特向羅馬控告馬丁路德散播新教義。海德堡辯論(1518年4月)的結果，路德反而贏取到不少信眾。事情鬧開，義大利哲學家、神學家、道明會總會長卡耶坦樞機(Caietan, Thomas de Vio 1469-1534)，邀請路德公開討論(1518年8月)，也未能收和解的效果；卡耶坦樞機認為路德的理論，無異於建立另一個教會。如今看來，卡耶坦樞機可能把路德「誇大」了。

(6) 當時神聖羅馬帝國選舉在即；歐洲各國君王包括英王亨利八世(Henry VIII, 1509- 1547)，法王弗蘭西斯一世(Francis I, 1515- 1547)，西班牙王查理五世(Charles V, 1516- 1556)都有資格候選。但是，這三人中任何一人勢力增強都會破壞均勢。所以教宗屬意勢力較小的君主，偏最適當的人選薩克森(Saxony)選帝侯腓特烈(Elector Frederick)最支持路德，因此，教宗遲遲未發落路德。直到1520年查理當選皇帝，路德的支持者為羅馬而言，不再有任何政治的利益之時，教宗才於1520年6月15日下達《上主，請起來吧》(Exsurge domine)詔書(DH 1451-1492)，指責馬丁路德的錯誤，並裁定為異端(↗461 heresy)。路德盛怒之下燒毀了教宗的詔書，開除教籍的處分乃於1521年1月3日生效。

(7) 教宗雖已下達異端裁定，腓特烈卻堅持路德應該有申辯的機會，查理也認為自己必須介入這件事情，乃於1521年召開沃爾姆斯議會(Diet of Worms)。在君王面前，路德仍然拒絕撤回他的理論。皇帝於是下令拘押路德，腓特烈卻把路德藏匿在瓦特貝革(Wartburg)；著名的德文《新約聖經》就是在這時翻譯完成的。

#### (四)改革的進展：

路德雖已被黜，宗教改革卻不退反進。究其原因有下列幾點：

(1) 首先是改革作品的面世：1520-1521年間，路德先後完成了改革運動的幾份重要宣言，如：1520年8月的《致日爾曼基督教貴族書，關於基督徒地位的改進》(To the Christian Nobility of the German Nation Concerning the Improvement of the Christian Estate)，號召日爾曼統治階級，完成教宗所拒絕進行的教會改革，因為，所有基督徒都享有完全的司祭職。1520年10月的《教會的巴比倫之囚》(The Babylonian Captivity of the Church)，表達對聖事的革命性看法，只承認聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)和悔罪(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of)三聖事，特別排斥聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)。1520年11月的《基督徒的自由》(The Liberty of the Christian)，討論「因信稱義」。路德雖不是個有系統的神學家，他的朋友德國信義宗神學家，路德宗教改革的重大支持者梅朗東(Melanchthon (Schwartzerd, Blackearth), Philipp 1497-1560)卻在1521年完成了路德思想的第一本系統神學(Systematic theology)著述。這些作品都是宣揚新思想，新教義的有力工具。當時威登堡已儼如改革人士的訓練場；多少有心人士在這兒接觸到教會改革的新思想，再把這些思想帶到歐洲大陸各地區去。

(2) 其次，政治的局勢也助長新思想的流傳：對外方面，由於與土耳其之戰，剛就任的德國君王必須在這段宗教改革的發軔時期離開

國境達九年之久，他還必須謀求那些和路德友好的貴族諸侯的支持以對抗外敵。國境內，由於君王無力維持境內的統一，勢力較大的王侯都蠢蠢欲動，為他們而言，宗教改革正是一個好機緣；他們不僅可以藉此削弱君王的控制，還可以霸佔教會強大的財富。在君王離開的九年之內，支持改革的王侯一個個地聯盟起來，勢力更大。

(3) 最後是社會、經濟方面：1524—1525 年的「農民革命」就是一例；農民不滿教會也不滿地方權威的力量；他們都期待路德可以滿足他們的渴求。雖然，農民革命最後以極殘酷的鎮壓收場，路德思想卻在它的聲勢下快速而穩定地前進。到 1529 年，宗教改革已經深入德國中南部諸城市了。1529 年 4 月 19 日，七個王侯、十四個城市聯合反對斯派亞第二次會議(Diet of Speyer)的決定(停止新思想、彌撒照常)，自此之後，這些反對人士便正式擁有「反對派」(Protestant)的稱號了。

#### (五)宗教和談的失敗：

(1) 1530 年，查理皇帝召開奧斯堡會議(Diet of Augsburg)，力圖解決帝國內的宗教紛爭。會中公布了梅朗東起草的信條《奧斯堡信條》(Confession of Augsburg)，該信條是路德思想的總綱領。另有 1530 年的《四城信條》(Tetrapolitan Confession)，由於德國的四個城市 (Strassburg, Memmingen, Lindau, Constance)，因無法接受奧斯堡信條有關聖體聖事的規定，而期望在路德派(Lutherans)與茨溫格利派(Zwinglians)之間保持中庸之道，傾向於茨溫格利思想的信條。君王另提出由天主教保守派司鐸埃克(Eck, Johannes (Johannes Maier, Mayer von Eck) 1486-1543)所草議的《辯駁》(Confutation)以為回應，和談決裂。1531 年，反對派貴族王侯組織成力量強大的施馬加登聯盟(Schmalkaldic League)，由七個王侯，十一個城市組成。其時，君王為土耳其戰亂所苦，只能容忍其存在，還必須向反對派購買兵力。在聯盟的保護下，反對派勢力更加如虎添翼，勇不可當。

(2) 嗣後的數次和談依然無功而返，結果反而加深了彼此的誤會以及教義上的分歧。查理

認為：最後的政策只有依靠武力了。1547 年，查理打了勝仗，施馬加登聯盟被逼解體，查理終於短暫地控制整個德國。然而，在解決宗教問題上，1548 年的《奧斯堡暫時和約》(Augsburg Interim)卻乏善可陳。這個和約，信條是天主教式的，卻混合反對派的做法，如已婚司鐸、主餐禮中領受餅酒等，結果是兩面都不討好，雙方都不肯接受。

國家內亂，好幾位王侯為了王位繼承問題與法國合謀攻打查理；1552 年，查理終於讓步，1555 年公佈《奧斯堡和約》：路德思想終於獲得法律地位。屬於《奧斯堡信條》的主教和貴族有權選擇自己的宗教。

(六)宗教改革中的改革教會一些較極端派別：

(1) 從一開始，宗教改革就不是一個整體。宗教改革中的反對人士，如阿爾薩斯(Alsace，今日法國東北)宗教改革者、道明會會士、後成為信義宗牧師布策爾(Bucer (Butzer), Martin 1491-1551)、加爾文及茨溫格利所提出的改革運動，一般稱作宗教改革中的「改革」派。瑞士、法國、德國西南部、以及北海岸的低地國家中的新教派，大部屬於改革教會。1530 年呈交奧斯堡會議的《四城信條》便是由布策爾起草，傾向茨溫格利派的信仰條文。在瑞士的茨溫格利教會後來慢慢融合於加爾文主義(↗131 Calvinism)，否認聖餐中基督真正的臨在(real presence)(臨在↗677 presence)。在德國，1555 年的《奧斯堡和約》只承認路德主義(↗589 Lutheranism)，加爾文主義要待 1648 年才得到法律的認可。如此，天主教、路德會、改革教會的鼎足三分終於結束了中世紀以來歐洲基督徒信仰的大一統局勢。

(2) 與路德主義比較，加爾文主義在鼓吹宗教改革上是比較激進的，但在與那些極端派別相較之下，它又顯得溫和多了。極端派別一詞，包含許多極為分散的不同團體，他們之間也有很不同的教義，然而卻一致深信「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)的理論，對於現存的秩序，不管是教會的還是政治的，也一致反抗到底，因此，它們通常都遭受各方

面(包括新教和舊教)的逼害。無可否認，社會和經濟的困難是這些「熱誠」教派產生的主要原因之一；它們的領袖包括虔誠的人文主義/人本主義者、熱愛聖經的基督徒，以及宗教狂熱者。

(3) 歷史中，有三種主要的極端派別：1)精神主義者：否認耶穌基督於聖體聖事/感恩聖事中真正的臨在、嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)，以及所有外在的禮規儀式。2)重洗派(Anabaptists) (浸信會↗368 Church, Baptist)：也否認嬰兒洗禮卻堅持成人必須重洗。3)理性主義(↗398 rationalism)者否定耶穌基督的天主性(Divine nature)(↗31 God)。他們都不受正統派的歡迎。宗教改革，由於這許許多多派別，許許多多爭執，造成了教派與教派之間分離的痛苦。

#### (七)宗教改革的本質：

(1) 宗教改革，就其核心而言，是致力邁向簡單的結構、天主/上帝聖言(↗558 word of God)的話語，及所有信徒的一般司祭職。它的核心就是信仰，相信「被釘在架上的耶穌基督」。雖有「唯靠聖經」的原則，古代的《信經》(↗324 creed)和大公會議(↗22 Ecumenical Council)並未遭拋棄，反之，改革中人大都固守古代的信條和做法。然而，這種追根溯源的行動無可避免的削弱了傳統和連貫。宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)削弱了，這不僅是如何詮釋聖職聖事的問題，它主要的關鍵在於教會訓導權(magisterium of the church)。從這方面看，宗教改革的最大困難就是它把信仰上必須的基本要素交托給一個不確定的、在改變中的教會管理機構和神學家，而缺少了確定的訓導權。再者，由於缺乏最終的客觀的標準及權威，主觀的原則變成了最重要的標準，而這助長了分歧。

(2) 路德雖是宗教改革最主要的代言人，要研究他的思想卻不容易。他的作品雖多，卻缺乏系統，主要原因是他經常受環境的影響，也常受他交談中的夥伴的左右，很難得平心靜氣地討論問題。綜觀他的《講道詞》，歷史似乎誇大了他的革命性，他與古代教會的連續性也常被忽略。今日路德研究的基本問

題，在於年青的路德與年老的路德中間，到底有否統一的、一貫的教義呢？嚴格來說，統一也許只能在最核心的地方才能找到：也就是有關「稱義」的問題，以及他對天主/上帝/神的看法，他的基督論(↗449 Christology)、救援論與人學(↗438 anthropology, Christian)。至於聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)與教會學/教會論(↗425 ecclesiology)則只位於路德多時擺動的邊沿地區，不屬中心不變的範疇。所謂「因信稱義」、「唯靠信仰」(↗465 sola fide)，路德所指的是一個真真實實的新創造。為路德而言，他的至理名言：「同時為義人和罪人」(simul iustus et peccator)，指基督徒一方面因信稱義；另一方面仍然是個罪人。在此，他所關心的是基督徒在「存有」(↗147 being)和「倫理道德」(↗362 virtue, moral)上與基督的契合。在「罪」與「義」的結合中，罪是在愛中缺乏了圓滿，但正義和新生卻在此時靜靜地紮根，悄悄地茁長。路德嚴肅的對待倫理的問題，雖然如此，他把倫理加插在神學中的做法卻不能說是十分成功。加爾文以「揀選」的概念代替「稱義」，也同樣帶有濃厚的倫理色彩。

(3) 「唯靠聖經」說出了宗教改革的特色。基督新教儘管派別繁多，教義不一，對聖經的尊崇與熱愛卻是他們持守不變的真理。聖經是基督新教(↗445 Church, Protestant)信徒靈性生活的泉源，改革人士顯示了基督徒對天主聖言的飢渴，也因此為他們贏取了不少信徒。路德發現了聖言的力量，但卻沒有以重振「聖事」和「禮儀」來平衡它。相反，他否認大部分的聖事，如此乃不智的削弱了基督徒崇拜的偉大傳統。取消聖職聖事尤其與天主教傳統脫離，因為在天主教的古老傳統中，聖體等聖事正是建立在宗徒傳承之上的。幸而路德保留了聖洗，而這意即，差不多整個歐洲，儘管分裂了這許多個世紀，仍然藉著聖洗聖事共同地與救贖主基督結合在一起。否定聖職的力量使新教的聖餐禮儀變成非聖事，雖然，並不缺少宗教價值。它同時反應出新教徒不同的教會觀：基督新教強調所有基督信徒的普通司祭職(↗536 priesthood, common)，而教會的聖職人員只是

所有信徒所擁有的職務的代表。而天主教方面，為抗拒新教給予聖經唯一的地位，乃強調禮儀的劃一；在教會論上則愈發強調教會在法律上、及聖統制上的地位。

(八)宗教改革的結果：談到宗教改革的後果，最好分開宗教和文化兩方面說：

(1) 宗教方面：宗教改革的建立經常鼓舞著各種宗教運動和宗教思潮。繼新教正統派之後，有十七、八世紀的虔敬派(↗349 pietism)，十九世紀的自由主義神學(↗165 theology, liberal)，二十世紀一種新的宗教思潮出現，如：丹麥信義宗存在主義(↗146 existentialism)神、哲學家齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)、瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)等人的作品中。信仰加深了，也豐富了；可惜，也由於各種信條之間的衝突失色了不少。宗教改革最深遠的影響就是基督教的分裂。這在天主教方面無疑是力量的削弱、自由的限制；教會只能退避到防守的位置，只有很少的天主教徒在近世紀能夠成為出類拔萃的思想家。雖然如此，宗教改革對天主教會也有正面的影響；特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的改革和神學解釋就是最好的說明。若沒有反對派的刺激、疑問、和榜樣，天主教可能不會發展出今天的神學。

(2) 文化方面，精神力量的釋放對文化必然有一定的影響，但這點不該過份誇張。事實上，宗教改革的容忍和自由也只是有限的，只能算是遙遠地為啓蒙運動的成就作好準備。路德在科學上的重要性是在語言方面；他為他的母語所作的貢獻無人能出其右，對聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的影響也是顯然的。宗教改革在某一程度上對學校和教育也有影響，在音樂上的成就尤其輝煌。

(3) 政治方面，只有在荷蘭及蘇格蘭等少數地區，宗教改革才有效地促成國家的建立。其餘地區，政治自由的爭取畢竟未與宗教自由攜手同行。在美國，加爾文主義者更把企業家的形象與揀選的概念連成一氣，勤力勞作與專業召叫都獲得了宗教的意義。假若說，社會文明的確有宗教上的價值，那麼，

宗教改革在這方面的貢獻也是不可抹煞的。

但宗教改革的最終目的，建立一個淨化的基督教會，至今卻尚未完成；那是一項永恆的工作，雖然並非由人的努力所達成，卻必須有人才能得著天主/上帝/神的恩賜。所需要的，除了勇氣和毅力外，也許還有無私的愛、和服務他人的熱忱。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 何美倫著，《羅馬天主教會對宗教改革之反應》，台北：輔仁大學歷史學研究所碩士論文，1992。
- 考菲(Caughey, E.)著、董家範譯《威克理夫：首位將拉丁聖經譯為英文者》，台北：天恩出版社，2008。
- 克利斯坦(Chritin, O.)著、花秀林譯，《宗教改革：路德、加爾文和新教徒》，上海：漢語大詞典，2003。
- 李約翰著，《長老教會之歷史與信仰》，臺北：長青文化事業公司，1984。
- 孔祥民著，《德國宗教改革與農民戰爭》，北京：北京師範大學出版社，1992。
- 馬丁路德(M. Luther)著、福音道路德會譯，《小問答略解》，二版，香港，1952。
- 培登(R. Baiton)著，古樂人、陸中石合譯，《這是我的立場—改革先導馬丁路德傳記》，香港：道聲出版社，1987。
- 胡宗梅著，《馬丁·路德之宗教改革》，台北：輔仁大學歷史學研究所碩士論文，1988。
- 麥格夫(McGrath, A. E.)著、陳佐人譯，《宗教改革運動思潮》，香港：道基出版社，1997。
- 陳佐人著，《宗教改革與現代性》，香港：道風書社出版，2006。
- 張弘毅著，《從政教關係論喀爾文的宗教思想與宗教改革》，台北：輔仁大學歷史學研究所碩士論文，1988。
- 埃裏亞德(Eliade, M.)著，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史》，台北：商周出版社出版，2003。
- 康爾伯(G. Carlberg)著，王敬軒譯，《路德脫離天主教前後》十一版，香港：信義宗聯合出版社，1955。
- 葉泰昌主編，《路德文集—信仰與社會》，香港：協同福利及教育協會，1992。
- Bouyer, L. *The Spirit and Forms of Protestantism*. Collins: The Fontana Library, 1963.
- Dolan, J. P. *History of the Reformation: A Conciliatory Assessment of Opposite Views*. New York: Descl, 1965.
- Elton, G. R., ed. *Renaissance and Reformation 1300-1648*. New York: Macmillan, 1976.
- Hillerbrand, H. J. *The World of the Reformation*. London: Dent and Sons, 1975.

Matheson, P. ed. *Reformation Christianity*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

編譯

## 274 宗教社會學

zōngjiào shèhuìxué

### RELIGION, SOCIOLOGY OF

參閱：266 宗教 283 社會 269 宗教史 278 宗教現象學 272 宗教批判 270 宗教自由 423 教會與國家 422 教會與世界

(一)概念說明：宗教社會學(sociology of religion)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指人類(↗11 man)個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另社會學/社會問題研究(sociology)一詞，源自拉丁文的「socius 同事者、共有者、伴侶、夥伴」、「sociare 共有、分享、團結、集合、聯結、結交」及「logos 學問、學科」，指研究人類之間各種共同相通關係的學科。宗教社會學一詞由德國新教宗教社會學家韋伯(Weber, Max (Karl Emil Maximilian) 1864- 1920)於1919年所創，後由法國社會學家塗爾幹(Durkheim, Émile 1858-1917)及當代美國宗教社會學家伯格爾(Berger, Peter Ludwig 1929-)、德國社會學家盧曼(Luhmann, Niklas 1927-1998)所發揮之研究範疇，此範疇：依據社會學/社會問題研究的角度，來研討、闡明宗教(↗266 religion)的團體形式，及其在文化(↗81 culture)、精神及社會生活中所扮演的角色。

因此，所探討的問題就是：在什麼程度下，宗教現象會有助(或危害)社會的整合、持續、和改變。它也探問宗教制度的內在結構，及社會對它所產生的影響。進化的社會學家，如：法國實證主義哲學家、社會學創始人孔德，曾經把宗教定位為：一種已經被科

學取代，毫無功能的原始制度；德國社會主義哲學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)認為：宗教只是有錢階級用來馴服無產階級，用以阻止階級革命的工具。這些古老的看法到今天已經被德國新教宗教社會學家韋伯、德國信義宗宗教哲學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)、法國社會學家塗爾幹等，真正的宗教社會學建立者所超越了。第一次世界大戰(1914-1918)後，宗教社會學曾經沈寂過一陣子，直到美國的「宗教復甦」才再次揚威前進。

(二)宗教與社會整合：塗爾幹認為，宗教的基本功能在於給予社會的成員提供一套統一的倫理道德(↗362 virtue, moral)標準。這種整合理論似乎與今日一些現象相衝突：如：教派的繁多，彼此間的衝突，觀點上(尤其是有關國家、經濟、婚姻、家庭、教育等)的分歧等等。雖然如此，教派間看來還握有一些共同的標準，一些基本的、超越科技與經濟的價值。

(三)宗教與社會改變：韋伯認為，宗教理性化的過程，在於十七世紀加爾文主義(↗131 Calvinism)和其他教派把「不能解釋的神秘力量」(the magic)從世界除去時，已到達它的最高峰。救贖(redemption)不會在祭祀、或離棄世界的密契經驗(mystical experience)(神秘的結合↗379 union, mystical)、克修主義(↗196 asceticism)中找到；人只能藉工作以滿足生活的要求，才能找到他的救贖。這種現世的苦修主義對推翻中世紀的社會秩序，來建立現代的資本主義(↗621 capitalism)而言，是十分重要的。可是今日宗教作為社會改革之力量，只能退居次要的位置，因為首位已經被經濟和政治活動所佔據了。

(四)內在結構：韋伯和特勒耳奇起都把教會(↗411 Church)和教派(sect)對立起來。教會是制度性的，以其祭祀自許為救贖的中間人。教派則是強調倫理生活的精英分子的自願組織。教會的特點是其階級聖統制(↗570 hierarchy)；它對世俗制度的影響，及其不容

忍的態度。教派則是神恩性(↗377 charism)的，主張地方自主，特點是容忍寬大。教派有最後變成教會的傾向，而教會也努力吸收那些神恩性的、先知性(prophethood)(先知↗159 prophet)的運動。聖統組織愈確立，神學(↗385 theology)和禮儀(↗692 liturgy)就變得愈統一，而形成教義(↗407 doctrine)的傾向也愈大。教會愈來愈傾向中央集權的管理結構，它愈來愈防範外來的刺激，也害怕改變；但這樣只會帶來教理(↗408 catechism)、禮儀以及組織(organization)的僵化罷了。

(五)社會和宗教：宗教的社會功能和內在結構部分，是取決於現行的社會文化方式。例如，中世紀農村小城鎮的定居方式，以及其階級結構影響了有組織的社會哲學(↗344 philosophy)及堂區的成立；而教會對工人問題的態度及教派在下層階級中的產生，部分的原因，也是教會及聖職人員(↗581 clergy)與中產階級的關係。一般而言，教會與過時的社會傳統的結合，是它在社會功能上只佔次要地位的原因。

(六)教會的社會研究：教會的社會研究嘗試探問現代社會對教會制度的影響，特別是宗教實踐、宗教心態、地方教會團體、教會組織、聖召數目等現象與工業化、都市化、移民的關係。在法國，這種研究很快帶出牧靈上的結論；在荷蘭和美國，則基本上是描述性的，而德國路德會/信義宗(↗589 Church, Lutheran)的社會分析卻特別以神學批判為目標。只有當這些傾向統一了，教會的社會分析才會邁向成熟，從而為牧靈社會學提供經驗的基礎，幫助教會達到自我批判及改革更新。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

何夫內爾(Hoffner, J.)著、寧玉譯，《基督教社會學說》，上海：華東師範大學出版，2010。

希普裏阿尼(Cipriani, R.)原著、費拉羅迪(Ferrarotti, L.)英譯、高師寧中譯，《宗教社會學史 *Sociology of Religion: An Historical Introduction*》，北京：中國人民大學出版社，2005。

高師寧等著、基督教文化評論編輯小組主編，《宗教社會學專題研究》，《道風基督教文化評論》第2007-26集(全冊)，香港：道風書社出版，2007。

韋伯(Weber, M.)著、劉援、王子之合譯，《宗教社會學》，台北：桂冠圖書公司出版，1993。

韋伯(Weber, M.)著、康樂、簡惠美合譯，《宗教社會學》，台北：遠流出版社，1993。

約翰斯通(Johnstone, R. L.)著、尹合黎、張蕾合譯，《社會中的宗教——一種宗教社會學》，四川：人民出版社，1991。

奧戴(O'Dea, Th. F.)、阿維德(O'Dea Aviat, J.)合著、劉潤忠等譯，《宗教社會學》，北京，中國社會科學出版社，1990。

Berger, P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1969.

Blasi, A. and M. W. Cuneo. *The Sociology of Religion: An Organizational Bibliography*. New York: Garland Publishing, 1990.

Clarke, P. B. ed. *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Hamilton, M. B. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspective*. London; New York: Routledge, 2001.

Hamilton, M. B. ed. *The Sociology of Religion: Critical Concepts in Sociology*. London; New York: Routledge, 2007.

編譯

## 275 宗教哲學

zōngjiào zhéxué

RELIGION, PHILOSOPHY OF

參閱：344 哲學 278 宗教現象學 272 宗教批判  
268 宗教心理學 274 宗教社會學 277 宗教神學

(一)概念說明：宗教哲學(philosophy of religion)一詞，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指人類(↗11 man)個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另哲學(philosophy)一詞，源自希臘文的「philein

愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧(↗515 wisdom)的愛好，即對歷史上所發生的事件、對別人、對自己所進行的系統反省，以及所提出人生的終極(ultimate)問題與答覆。宗教哲學指依據哲學推理的角度，來反省宗教(↗266 religion)的意義，這是啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的產物，因為只有當主體(↗119 subject)與批判理性在解放(↗606 liberation)及啓蒙運動的過程中，感到有認識宗教的需要時，宗教哲學才會應運而生。這種條件在十七、十八世紀，基督宗教(↗436 Christianity)傳統(↗596 tradition)和理性解放潮流正式分開時，漸漸地發展成熟；自此，宗教哲學乃正式成爲哲學(↗344 philosophy)或神學(↗385 theology)中的一個科目。

(二)直至今日爲止，宗教哲學包含三種形式：即宗教批判，辯護，及經驗分析：

(1) 宗教批判(critique of religion)：即以自然爲出發點，或以社會(↗283 society)爲出發點，對宗教的極端批判。前者傳統乃以錯誤的、疏離的自然觀念(包括在人以外及人以內的自然：人性)。法國啓蒙運動唯物論/唯物主義(↗464 materialism)哲學家黑衛休斯(Helvetius, Claude Adrien 1715-1771)，德國哲學家、宗教學家費爾巴哈(F Feuerbach, Ludwig 1804-1872)，德國哲學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)，猶太精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)都屬於這一派。相應他們對自然的不同看法，他們亦各自提出不同的治療方案；他們批評宗教，尤其是基督宗教(↗436 Christianity)，乃一種意識形態(↗617 ideology)，一種保守的社會和政治制度，阻礙人的進步，也妨礙一個真正人文主義/人本主義(↗13 humanism)社會的實現。德國哲學家、社會學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)就是這派最典型的代表。

(2) 辯護(defense)：護教者(apologist)和宗教批判的目標剛好相反，前者辯護，後者攻擊。它亦有三種形式：1)自然神學(↗173 theology,

natural)的護教學要，在人理性的基礎提出一些與時間性的、永遠有效的、有關天主/上帝/神、人及世界的肯定。如是，理性可以爲宗教護航，而宗教則是清楚的，可以爲所有人所接受。2)至於先驗哲學/超驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)的護教學，則是根據：人即使沒有反省到基督宗教傳統的內涵，然而，在形式上，他還是向著基督宗教傳統的訊息開放的，抱持此類思想的有：比利時神學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)、德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等學者。這是一種純形式的護教學。3)最後還有一種存在主義(↗146 existentialism)和位格主義(↗207 personalism)的護教學。這是一種十分個人化的，非世界性的護教學(↗702 apologetics)；它注意人與天主/上帝/神的關係，「你、我」與「它世界」的對立，因而它對世界的態度相當消極，不然便任由它存而不論。

(3) 經驗分析(experience analysis)：第三種形式爲經驗分析宗教哲學，主要是出現在十九世紀末的北歐、西歐和美國。這是一種歷史的、社會學的、心理學的、現象學(↗397 phenomenology)的和語言學的分析。由德國新教宗教社會學家韋伯(Weber, Max (Karl Emil Maximilian) 1864- 1920)、德國信義宗系統神學家、宗教哲學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)、法國哲學家、人類學家萊維·布呂耳(Lévy-Bruhl, Lucien 1857-1939)等人所發動。他們不批判，也不爲宗教辯護，卻只限於宗教現象和宗教結構的分析和描寫，企圖藉比較學及預象論(↗626 typology)的方法，對宗教的本質下一般性的定義。他們視今日的社會爲過去世俗化(↗307 secularization)的結果；有時，對宗教現象也只作純形式上的論述。

(三)以上三種形式的宗教哲學都有它的不足和缺點；有人甚至以爲這類型的宗教哲學早已結束，及過時了；但這並不等於宗教哲學本身已然消失。因爲假若宗教哲學是討論社會解放及啓蒙後所引發的問題的話，要



說的話還有許多。它有雙重的功能：1)它必須批判啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的宗教概念及其論據，因為其中有些已經不再如昨日般具說服力了(諸如內在與超越的對立，自然 nature 與超自然 ↗492 supernatural, the 的對立等)。2)它必須整理出今日由個人、教會、和團體所提出的疑問，並盡量設法解答。不過，即使它只能指出批判，或提出問題，它仍是一項幫助人認識真理的必要工具。

宗教哲學不是佈道大會，它不能在沒有宗教的地方產生宗教。它最主要的功能就是為宗教傳統指出問題；只要人有認識宗教真理(↗335 truth)的需要，它就有權繼續存在。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 曾仰如著，《宗教哲學》，臺北：商務印書館，1986。
- 瑞達(M. Rader)著、傅佩榮譯，《宗教哲學初探》，臺北：黎明文化事業公司，1984。
- 賈詩勒(N. L. Geisler)著、吳宗文譯，《宗教哲學》，香港：種子出版社，1983。
- 韋斯特法爾(Westphal, M.)著、郝長墀、何衛平、張建華合譯，《解釋學、現象學與宗教哲學：世俗哲學與宗教信仰的對話》，北京：中國社會科學出版社，2005。
- 武金正著，《人與神會晤：拉內的神學人觀》，台北：光啓文化事業，2000。
- 武金正著，《「宗教學與神學的研究與教學問題」報告》，台北：輔仁大學法管兩院專題研究計劃案，2001。
- 黑格爾(Hegel, G. W. F.)著、魏慶征譯，《宗教哲學》，北京：中國社會科學院出版，2005。
- 張雪珠主編、〈宗教哲學專題〉，《哲學與文化》第371集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2005。
- 蔡淑麗著、〈卡爾·拉內對神的定位：從宗教哲學的角度評析〉，《神學論集》第140集，台北：光啓文化事業，pp.234-270，2004。
- 謝扶雅著，《宗教哲學》，香港：圖鴻印刷公司，1959。
- 趙英珠著，《宗教與哲學》，台中：暢談國際文化出版，2006。
- Meister, C. and Copan, P. ed. *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2008.
- Murray, M. J. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.
- Rowe, W. L. *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont, Calif.: Wadsworth/Thomson, 2007.

VanArragon, R. J. *Key Terms in Philosophy of Religion*. London; New York: Continuum, 2010.

Zagzebski, L. T. *Philosophy of Religion: An Historical Introduction*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2007.

編譯

## 276 宗教容忍

zōngjiào róngrěn

TOLERANCE, RELIGIOUS

參閱：266 宗教 277 宗教神學 239 非基督宗教神學 270 宗教自由 279 宗教無差別論 485 混台主義 462 異端裁判

(一) 概念說明：宗教容忍(religious tolerance)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另容忍/寬容/包容(tolerance)一詞，源自拉丁文的「tolerare 承擔、忍受」，指能夠接受某些情況的心態。在今日人類(↗11 man)面對多元的政治、文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)等各方面不同的領域，保持彼此尊重的態度，即雖然認為別人的世界觀(↗60 world view)、價值體系(value system)、倫理道德(↗362 virtue, moral)以及思想信念是錯誤的或有問題的，卻能加以容忍。「容忍」的態度既不是贊成所容忍的信念、價值或宗教；也不可與「可有可無的態度」(冷漠主義 indifferentism)混為一談，因為可有可無的態度，只是消極地認為，其他信念或宗教間的差別根本無關緊要才容忍其存在。

因此，「宗教容忍」意謂著積極地尊重、同情且仁愛地對待那些與自己信念或宗教不同的人。可從兩個層面而言：1) 積極而言：古代宗教界採取排除其他宗教的立場，聖經(↗571 Bible)中舊約(↗687 Old Testament)已

漸漸向外邦人開放，但直到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，才依據祂無條件的愛(↗604 love)的原則，派遣門徒(↗242 disciple)向萬民宣揚天國(↗38 kingdom of God)的福音(↗642 Gospel)。2) 消極而言：宗教容忍並非「每個宗教都一樣，因為所有宗教都是勸人為善」，也非「宗教混合主義」(religious syncretism)(混合主義↗485 syncretism)或「宗教緩和主義」(religious irenism)。

(二)聖經表示兩種態度：一方面在對待其他宗教和陌生人(申十 18；路六 27-35；瑪十三 24-30)的關係上具體地要求容忍的關懷；另一方面非常強調由天主/上帝自我啓示(↗472 revelation)而建立的宗教確實性(theological certitude)(確實性↗650 certainty)及末世性(eschatological elements)。

### (三)簡史：

(1) 在羅馬帝國內，容忍問題主要在於宗教自由；當帝國政府感受到威脅來自宣稱有「絕對」真理(↗335 truth)的基督宗教(↗436 Christianity)時，便忍無可忍，開始迫害基督徒，直到313年君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)與羅馬帝國皇帝李西紐斯(Licinius Augustus 約 263-325)於米蘭的會議中，頒布《米蘭詔書》(Edict of Milan)，強調基督宗教為合法團體，一切宗教平等為止。此後，雖有埃及亞歷山大主教、教會聖師亞大納修(Athanasios 295-373)主張以和平方式對待教外人與異端(↗461 heresy)者，但教會仍允許政府懲罰他們，甚至連北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)也認為：將他們繩之以法是適當的。政、教不分的中世紀，基本上只容忍「教外人」和「猶太人」(猶太宗教↗516 Jewish religion)，卻容不下異端者。

(2) 宗教改革家如：德國信義宗神學家梅朗東(Melanchthon (Schwartzert, Blackearth), Philipp 1497-1560)和瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)等雖提倡容忍態度，但改革運動對「容忍」觀念的發展利少弊多。宗教戰爭、

國家主義(nationalism)抬頭；帝國內政、教逐漸分家，接著各國先後訂定「容忍」法規，但這些條款並未能確保真正的容忍(如：1689年英格蘭頒布的《容忍法令》(Toleration Act)，允許英國國教以外的教徒有宗教信仰的自由，但這種自由有一個條件，即他們必須接受英國國教的教會信條)。近代過度崇拜理智(理性主義↗398 rationalism)，曾試圖本著「宗教隸屬於理智(理性)」來探討容忍問題，認為自由與真理(↗335 truth)應由統一的理性體系，來規範和定奪，近代的民主憲法大都以自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)者，如：英國經驗主義(↗627 empiricism)哲學家洛克 Locke, John 1632-1704)的容忍理論為基礎，強調個人自由、政教要分(教會與國家↗423 church and state)。

(四)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言及《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中，所強調的容忍，也是現代社會所視重的，它一方面是基於人的自由(基本人權)；另一方面則基於人人都會犯錯誤的事實。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在《教主的使命通諭》(Redemptoris missio)中，表達平衡中庸的宗教容忍態度(DH 4890-4896)。因此容忍是正義(↗93 justice)的要求，因為正義所要求的是每人獲取他所應有的權利。這並不意謂犯錯者有權利錯誤，因人本無權為了錯誤而堅持錯誤，但他有權堅持經由他自己的經驗而獲得的信念。在這種情況下，往往人必須尊重、容忍別人的錯誤，否則就無法維護上述的權利。一個人接受宗教，若是出於個人的自由選擇，而非被迫，就不違反這種權利。然而，容忍也有其限度，因為人的權利並非漫無限制，而應受別人的基本人權(↗16 right, human)所限制；故凡假借「良心自由」的名義所採取的一些明明違反別人或社會應有權利的行為，則必須受到限制。除此限制外，任何人不應被逼去做一件違反自己良心(↗213 conscience)判斷的行為。但是另一種更自

由更積極的立場，則是不太強調容忍這個說法，而主張各國應接受「每個人的宗教自由」的原則，因為，僅僅容忍是太消極太被動的心態，有時而且上有侵犯基本人權之可能性，尊重每個人的自由，藉著愛的服務吸引人更認識祂所啓示的天主/上帝。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Hassemer, W. *Religiöse Toleranz im Rechtsstaat: Das Beispiel Islam; [Vortrag, gehalten vor der Juristischen Studiengesellschaft Regensburg am 3.2.2004]*. München: Beck, 2004.

編譯

## 277 宗教神學

zōngjiào shénxué

### RELIGION, THEOLOGY OF

參閱：239 非基督宗教神學 266 宗教 269 宗教史  
456 救恩史 275 宗教哲學 270 宗教自由  
272 宗教批判

(一)概念說明：宗教神學(theology of religion)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。指論述、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。宗教神學是指基於基督信仰有關人類(↗11 man)宗教現象、生活及教義(↗407 doctrine)的神學研究與教學課程的學術性研究。與宗教哲學(↗275 religion, philosophy of)相輔相成。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)發揮了較為具體的宗教神學。鑒於教會(↗411 Church)以往對這些非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的譴

責、漠視與不理解的態度，史無前例地頒布《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言。梵蒂岡第二屆大公會議的這項宣言無論在語氣上，還是內容上都有很大的突破。事實上，今日教會意識到自己正處於多元化的社會中，迫切的問題是：基督宗教(↗436 Christianity)該如何看待在它以外的其他宗教？

(二)宗教神學主要內容：在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內，其他宗教已經達到圓滿：

(1) 因為基督宗教所宣講的乃是：普遍的救恩(universal salvation)(↗455 salvation)已經在耶穌身上末世性(eschatological elements)地來到，而它自己則是這種給予所有人的救恩性的臨在(salvific presence)(↗677 presence)，它也同時宣布所有其他宗教的圓滿，意思是說，自從聖神降臨節(Pentecost)開始，其他宗教要承認，一方面耶穌基督是人類的救世主(Savior)和審判(↗659 judgment)者；另一方面，教會宣講(↗330 preaching)耶穌的福音(↗642 Gospel)有一段很長的歷史，而此歷史至今尚未完成。

(2) 原則上，其他宗教也隱含了天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)：每個人原則上都可以得到救贖的救恩。成義的恩寵(grace of justification)，在它為成義(↗150 justification)的人所接受，或被該受譴責的人所拒絕之前，早已賜與人。又因為它總是基督的恩寵，每一個人都是無名基督徒/匿名基督徒(↗511 Christians, anonymous)；而每一種宗教也必然地多少表達出這種恩寵。換言之，任何宗教都不可能只是單純的「自然宗教」(natural religion)，只建基在對天主/上帝/神純粹的自然知識上。宗教必定擁有一些超性(↗492 supernatural, the)因素，即使這些因素都扭曲得不易被人認出。

(3) 非基督宗教的神學特性：非基督宗教集合了對天主/上帝/神的「自然」(natural)認識及普遍恩寵，但它們也包含外在化及制度化的個人及社會的缺點。當然，這些負面的因素在不同的宗教中是相當不同的；但它們都在某一程度上表達出人的罪惡(↗591 sin)(↗

500 evil)，例如把某一種力量舉揚到絕對，或致力於自我的救贖等等。故此，非基督宗教也需要「淨化」及「提升」它的救恩。

(4) 前基督宗教：原則上，它們可以視為基督時代以前的真正的宗教。所謂真正的宗教，就是說一個具有社會性組織的宗教，必須具備作為某些人的救贖仲介的特質。如果這些人沒有機會接觸基督的啓示(↗472 revelation)及宗教，他們就可以把自己的宗教視為天主/上帝/神所屬意賜與他們得救的道路。不過，真正的宗教並不意味它只包含那些天主/上帝/神救贖意願所帶來的因素，也不意味它明顯地知道如何分辨這些天主/上帝/神賜予的因素，或人爲的因素；因此也不表示它必須為所有人在同等程度下接受。每個人都有權選擇完滿的宗教。

(5) 前基督的真正宗教：在耶穌基督的觀點下，聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)可以視為許多真正宗教之一。因為其他真正宗教，一方面也可以帶領人歸於基督，以及消失在基督宗教內，它們也是普遍的基督宗教史的「史前史」；另一方面，在啓示和救贖歷史(救恩史↗456 salvation, history of)的秩序中，因為舊約綱目的確立，及其以基督為中心說(↗437 Christocentrism)的詮釋，舊約的宗教是「更」真的；它因此擁有與其他真正宗教不一樣的特質。

(6) 後基督宗教：在教義及宗教行爲(↗271 act, religious)的發展上，後基督宗教受基督宗教的影響，同時，基督教會也受到它們及其文化(↗81 culture)背景的衝擊，而發展出更清晰的自我認識。此外，現代科技的文明、世界歷史的統一，以及世俗化(↗307 secularization)的過程等，在在都顯示出本土自然宗教的衰退，以及世界各大宗教的聚合與分離。基督宗教面對來自其他的宗教與無神論/無神主義(↗514 atheism)的挑戰，其努力交談及合作的局面仍然無窮無盡。基督宗教在傳教(福傳↗598 evangelization)上不可以只針對個人的歸化，而該努力求取更大的聚合，好應付無神論和反宗教的難題。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王曉朝著，楊慶球主編，〈宗教神學 *Toward a Theology of Religions*〉，《中國神學研究院期刊》第2006-40集(全冊)，香港：中國神學研究院出版，2006。

秦家懿、孔漢思(H. Kueng)合著，吳華主譯，《中國宗教與西方神學》，臺北：聯經出版事業公司，1989。

龔漢思(H. Kueng)，田永正譯，《基督信仰與其他宗教》，台中：光啓出版社，1974。

D'Costa, G. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions*. Oxford: Blackwell, 1986.

Dhavamony, M. "Theology of Religions." *Latourelle*. pp.886-896.

Heim, N. S. *Salvations: Truth and Difference in Religion*. Maryknoll: Orbis, 1995.

Hick, J. *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*. Louisville: Westminster John Knox, 1995.

Swidler, L. ed. *Toward a Universal Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1987.

編譯

## 278 宗教現象學

zōngjiào xiànxàngxué

RELIGION, PHENOMENOLOGY OF

參閱：266 宗教 269 宗教史 168 自然宗教 126  
民間宗教 473 啓示宗教 271 宗教行爲

(一) 概念說明：宗教現象學(phenomenology of religion)，其中宗教(religion)一詞，源自拉丁文“religio”，即「re再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另現象/跡象(phenomenon)一詞，源自希臘文的「phainesthai 顯現」，為「phainein 指出、顯出」的被動式，指外在世界之現象，對人的五官之影響。故現象學(phenomenology)，廣義而言，指對一切的現象，進行科學的研究分析、歸類的一種學問。狹義而言，指由德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格

爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)創造之概念，繼由波蘭德籍猶太哲學家胡塞爾(Husserl, Edmund 1859-1938)所發揮的一種學說，即以科學、哲學(↗344 philosophy)的態度，研究實在界(↗637 reality)現象或在意識中顯示自己現象之學問，此態度影響近日的宗教學及神學(↗385 theology)界，即在闡明某個奧秘(↗600 mystery)時，應注意具體社會(↗283 society)、宗教(↗266 religion)、靈修/神修(↗710 spirituality)情境中的現象(歸納法 inductive method)，以免由上而下思考方法(演繹法 deductive method)停留於抽象的概念世界中。

宗教現象學即指以依據現象的角度，來分析宗教各方面的具體情況。它與宗教史(↗269 religion, history of)不同，它不設法追尋宗教的成長與改變，而在搜集類似的宗教現象，卻不管它們的歷史關係和歷史情況。宗教現象學是一種純粹的比較宗教(comparative religion)，根據宗教歷史的發現，以類比(↗698 analogy)及描述/描寫/敘述(description)的方式顯示現象。其目標在於瞭解這些現象，卻不作價值判斷。

## (二)宗教現象學學術特色：

(1) 宗教現象學的特殊工作就是整理並展示宗教各種不同的概念及現象。所謂宗教現象包括天主/上帝/神(↗30 God)接觸世俗的各種方法。在空間上，如：河流、海洋、山嶺等都是人與天主/上帝/神明交會的聖地；在時間上，如：在某特殊節日或季節；天主/上帝/神明的顯現還可以包括物品，如：石頭、星象、動物、植物等；或不同之人，如：祭司、僧侶、神秘家、先知(↗159 prophet)、君王；以及各種團體，如：家庭、部落、階級、修會等；還有各種儀式(↗652 rite)，如：取潔、祭獻、祈禱(↗331 prayer)、禮儀(↗692 liturgy)、神話(↗383 myth)、傳說、祝福、咒語、以及經書的定為正典。此外，宗教現象還包括：房屋、城市、尤其是廟宇的祝聖(consecration)，以及對於元始、末世、及來生(↗230 afterlife)的教導等。

(2) 本來，不同宗教的相遇就會帶出現象的比

較；但都以爭論和辯護居多，而不是科學性質的分析瞭解。作為一種科學的研究，宗教現象學的研究是一門相當近代的學科。荷蘭改革宗神學家、宗教歷史學家萊烏(Leeuw, Gerardus van der 1890-1950)於1933年出版他的《宗教現象學》(Phänomenologie der Religion)，算是最古典的作品了。此外，研究的範圍也可以從整體性的論述，減縮到一個專題的研究，如：單獨討論天主/上帝/神明的概念、祈禱、祭獻、司祭等等題目。

(3) 人們對宗教現象學的評價十分複雜，可謂譏譽參半。有人譽之為宗教研究中十分「真實」的一門，如：德國舊約聖經學家葉普森(Jepsen, Alfred 1900-1979)。但也有人認為它必須結合宗教歷史，因為把現象從其生活脈絡中抽離出來，是違反其固有的歷史意義，忽略了宗教現象的可變性，只把握到它在整個景況中的某一個特定時辰，這種做法是太狹窄的；其次，把現象從宗教中過濾出來，這種隔離行為也會忽略了它在整個宗教架構中的真實意義。最後，宗教現象學自命中立，不作價值判斷；不過，判斷其實早已深藏在整部作品的結構、資料的排列、選擇、強調與忽略中了。因此，所謂「絕對的中立」，只是宗教現象學的理想境界罷了。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 佐佐木倫生著，高田信良譯，《宗教現象學入門》，日本大津：海青社出版，1984。
- Barua, A. *Phenomenology of Religion*. Lanham, MD: Lexington Books, 2009.
- Cox, J. L. *An Introduction to the Phenomenology of Religion*. London; New York: Continuum, 2010.
- Cox, J. L. *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London; New York: T and T International, 2006.
- Dhavamony, M. *Phenomenology of Religion*. Rome: Gregorian University Press, 1973.
- Sharma, A. *To the Things Themselves: Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter, 2001.

編譯

## 279 宗教無差別論

zōngjiào wúchàbié lùn

### INDIFFERENTISM, RELIGIOUS

參閱：266 宗教 275 宗教哲學 277 宗教神學  
269 宗教史 276 宗教容忍

(一)概念說明：宗教無差別論/宗教無差別主義(*religious indifferentism*)，其中宗教(*religion*)一詞，源自拉丁文“*religio*”，即「*re*再」及「*ligare* 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「*re*再」及「*legere* 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 *God*)之間的聯繫與交往。另無差別論/無差別主義/冷漠主義/冷淡主義/無所謂主義(*indifferentism*)一詞，源自拉丁文「*indifferentia* 冷淡、漠然、漠不關心、不偏不倚、中立態度、無所謂態度」，指在倫理道德(↗362 *virtue, moral*)或宗教(↗266 *religion*)層面上使用的詞彙，即一種消極的、沒有興趣的、無所謂的心態。無差別論/無差別主義/冷漠主義/冷淡主義/無所謂主義可以是宗教的、哲學(↗344 *philosophy*)的、倫理的。宗教無差別論/宗教無差別主義主張：所有宗教都是真的、有價值的；換言之，沒有一種宗教包含確定的真理(↗335 *truth*)，為人生而言可有、可無，沒有特別意義或價值。

(二) 宗教無差別論/宗教無差別主義與下面幾種對宗教的態度都略有不同：它不同於宗教容忍(↗276 *tolerance, religious*)：容許其他宗教的存在；也不是非宗教(*irreligion*)的態度：認為所有宗教都是假的；不是政府對良心的宗教自由(*civil religious freedom of conscience*)：政府對各種崇拜/崇敬(*latria, worship*)形式都不作價值判斷；也不是宗教的中立性(*religious neutrality*)：政府不參與任何宗教爭論。它甚至與實踐上的宗教冷漠(*practical religious indifference*)都有所不同，實踐上宗教冷漠是由於對宗教的輕視或其他心理的、社會的、環境的因素而導致在宗教

實踐上的忽略。宗教無差別論/宗教無差別主義以為任何宗教都沒有差別，它的結果就是混合主義(↗485 *syncretism*)：取消某些教義(↗407 *doctrine*)和倫理道德(↗362 *virtue, moral*)教導而達成信仰的混同。

(三)自然主義的無差別論/無差別主義(*naturalistic indifferentism*)認為：人只能藉理性思辨認識天主/上帝/神，否認超性(↗492 *supernatural, the*)的啓示(↗472 *revelation*)。超性的無差別論(*supernatural indifferentism*)可以是：1)進化的：歷史中的每一階段都有新的真理。2)參與的：所有基督宗教(↗436 *Christianity*)都反映耶穌基督(↗296 *Jesus Christ*)的某些面貌，突顯耶穌基督某些特質。3)團體的：沒有一種宗教擁有全部的基督徒真理(*Christian truth*)；只有所有基督宗教混合在一起才有完整的真理。

(四)系統的宗教無差別論/無差別主義(*systematic indifferentism*)依靠下列的理由：1)相同價值：只要宗教能滿足信眾的渴望，它就是好的；為滿足人的需要，宗教可以改變。2)實際必然性：事實上只有一個宗教—客觀地來說—是完備的，但是，因為人不能十分清楚地辨別真假，所以實際上所有宗教都是好的。3)理性觀點：除非理性能夠證明，沒有一種教義是必然該接受的；換言之，一切神學(↗385 *theology*)立場都只不過有或然性的價值；如此，懷疑主義(↗697 *scepticism*)才是合理的且是更可取的立場。4)缺乏健全的教會學/教會論(↗425 *ecclesiology*)：所有教會、所有信仰都同樣有效，厚此薄彼只是個人的喜好而已；信條、法典、崇拜/崇敬(*latria, worship*)都不是分裂的足夠原因。這種教會論無疑地會導致一種錯誤的和平主義(*pacifism*)，而這正是無差別論的一種形式。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Field, J. *Causes of Religious Indifference*. Boston: Reed, 1832.

Lefebure, M. and Geffré, C. and Jossua, J. P. ed. *Indifference to Religion*. Edinburgh Lothian: T.

and T. Clark; New York: Seabury Press, 1983.

編譯

## 280 宗教經驗

**zōngjiào jīngyàn**

**EXPERIENCE, RELIGIOUS**

參閱：266 宗教 269 宗教史 278 宗教現象學 268 宗教心理學 380 神秘思想與生活

(一) 概念說明：宗教經驗 (religious experience)，其中宗教 (religion) 一詞，源自拉丁文 “religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另經驗/體驗 (experience) 一詞，源自拉丁文的「ex 自、由、從」及「peritus 精通 幹練」，指人與實在界(↗637 reality)基本入門的相遇、接觸萬物的初步階段。經驗可由兩個角度衡量：一方面從外在的萬物進入到人們內在的意識世界，包括對天主/上帝/神的宗教經驗；另一方面，以人為主體(↗119 subject)，邁步走向芸芸眾生，接觸萬物中的無限奧秘。在各種文化、各個不同的世代裡，都會有為數可觀的人，曾經擁有某種可謂屬於「宗教性」的經驗。這種經驗並不侷限於某一種形式，從單純對「聖者」的意識，到神魂超拔 (ecstasy)，以至通盤的神秘思想與生活/神秘主義/密契主義(↗380 mysticism)。然而，儘管這種經驗如此普遍，從宗教經驗到有關天主存在的論證(↗144 argument for the existence of God)，卻遲至十八世紀末(浪漫主義 romanticism 時代)才發展出來。其中原因無疑是因為理性主義(↗398 rationalism)在神學(↗385 theology)上一直居高不下的緣故。雖然，基督新教(↗445 Church, Protestant)方面相當重視個人對皈依(↗325 conversion)、救贖 (redemption) 等經驗的必要性，然而，這種強

調內在救贖經驗的態度卻沒有發展成一套有關基督徒宗教經驗的整體性的論證。這世紀福音派神學家們更嚴正地拒絕接受那種理性主義的神學理論。

(二) 學術研究：

(1) 十八世紀末聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)的興起，在不少人的看法中摧毀了聖經(↗571 Bible)不能錯誤的權威性；這種現象就好像在第十六世紀宗教改革(↗273 Reformation)徹底搗毀了教會不可錯誤性(↗414 Church, infallibility of the)的權威一樣。基督徒對天主/上帝/神的經驗很自然地取代了聖經和教會(↗411 Church)所失去的權威，而對經驗的執著又與浪漫主義的氣質全然吻合。德國宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫 (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)，將宗教界定為：「絕對依賴的感覺」(the feeling of absolute dependence)。這種感覺在不同的宗教中，以不同的方法表達出來，然而，在基督宗教中它才達到最高的表達方式。瑞士改革宗自由派神學家巴特 (Barth, Karl 1886-1968)，曾經稱十九世紀為：「施萊爾馬赫的世紀」。他的繼承人以各種不同的方法，改進他的學說。德國新教系統神學家黎徹耳 (Ritschl, Albrecht Benjamin 1822-1889) 主張：宗教不可以被削減為另一種經驗形式；而信仰(↗315 faith)也不在於對形上學(↗194 metaphysics)的真理(↗335 truth)或歷史性的事實的認識，而在於價值判斷。德國信義宗神學家赫爾曼 (Herrmann, Wilhelm 1846-1922)，甚至將個人的宗教經驗排拒於宗教生活之外，他堅持：「為人類而言，歷史上的基督的重要性，只由於他的倫理價值使然」。到了赫爾曼的弟子巴特 (Barth, Karl 1886-1968) 和瑞士改革宗神學家布倫納 (Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)，十九世紀宗教經驗的神學已經走到尾聲，他們再次轉向宗教改革的原則：強調天主聖言(↗558 Word of God)在聖經中的重要性。然而，赫爾曼的另一名弟子，德國信義宗新約聖經學家布特曼 (Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)，卻衍生出另一種新的存在主義(↗146 existentialism)的主觀論模式。

(2) 在英國，蘇格蘭正統加爾文主義(↗131 Calvinism)的改革宗神學家貝利(Baillie, Donald Macpherson 1887-1954)，並不以為理智與經驗，主體(↗119 subject)性與權威主義(authoritarianism) (極權主義 ↗ 545 totalitarianism)必定是對立的。對天主/上帝/神臨在(↗677 presence)的普遍感覺，在經驗主義(↗627 empiricism)為主流的世代裡，正是理性反省的對象。因此，宗教經驗與理性的論證亦可並駕齊驅。事實上許多神學家們早已承認宗教經驗是不容置疑的事實，然而，他們既不把它視作神學解釋的主要因素，亦不否認它在基督徒信仰或信證學上的重要性。問題是它的重要性到底有幾許。貝利本人的理論則是：「許多人在他們的生活中，的確經驗過天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)和行動，然而，他們卻沒有正確地認識這種經驗。這種現象有如：「科學家有自感於發現真理並宣布真理的責任；藝術家有創造美感的衝動，改革家有投身創造更美好的社會的熱忱」。這些都是天主/上帝/神臨在於人類(↗11 man)的生命，內在地催逼著他們的最好見證；雖然，當事者本身可能自以為是個無神論/無神主義(↗514 atheism)者。這並不意謂「一個好的外邦人」就是一位「隱名的神學家」、「無名基督徒/匿名基督徒」(↗511 Christians, anonymous)。然而，儘管他們自認毫無信仰，畢竟他整個行為卻無言地為所有真、善、美、聖之源(基督徒稱為神者)作見證。這種思辯方式相當接近天主/上帝/神存在的倫理論證。

(3) 然而，這種種考慮總合起來，也不能構成基督徒所體驗真理的有力說明，更不可稱它們為天主/上帝/神存在的證據了；就好像有關天主/上帝/神存在的傳統論證，他們只有助於詮釋基督徒自己的信仰和經驗，使他得以肯定自己的信仰不是非理性的、好像缺乏經驗的根據。然而，這些論證最多只能吸引有思想的非信徒的注意，讓他們在次考慮自己的經驗，如此而已。事情也許是：這些宗教意識的證據是不明朗的。就它本身來說它是主觀的，容易導致錯誤的詮釋。

有人指出：人對倫理道德壓力的意識也可能受到社會的制約，而且對天主/上帝/神的

感覺在原始的精靈崇拜(萬物有神論/精靈論/物魅崇拜 animism)者身上與在虔誠的基督徒身上是同樣地強烈的；況且，神秘經驗是猶太宗教(↗516 Jewish religion)者、伊斯蘭教(↗177 Islam)信徒、佛教(↗208 Buddhism)徒與基督徒所共有的，因此，它絕不能確定基督徒的教義(↗407 doctrine)；一般來說，它可以從神秘經驗者自己的宗教和文化背景中得到合理的解釋。而神魂超拔的狀況也可藉禁食(守齋↗191 fasting)、瑜珈或藥物等方法達成。最後，讀者尤須注意，聖經本身甚少注意個人的經驗，雖然先知(↗159 prophet)們的神視(vision)(依六 1-8)常常被詮釋為對天主/上帝/神啓示(↗472 revelation)的結果。然而，聖經的主要說法是：「信仰來自報導」(羅十 17)。換言之，信仰是宣講(↗330 preaching)天主/上帝/神在基督身上所作的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)的結果。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱蒙泉著，〈心理學和宗教經驗之間的關係〉，《神學論集》第 153 集，台北：光啓文化事業，pp.426-432，2007。

胡國楨著，〈基督信仰的宗教經驗：由宗教交談角度反省〉，《神學論集》第 131 集，台北：光啓文化事業，pp.8-20，2002。

陳德光著，輔仁宗教研究編輯委員會主編，〈宗教經驗與倫理〉，《輔仁宗教研究期刊》第 2009-19 集(全冊)，台北：輔仁大學宗教學系，2009。

張春申著，〈天主聖神與宗教經驗〉，《神學論集》第 46 集，台北：光啓文化事業，pp.599-606，1980。

詹姆士(James, W.)著、唐鈺譯，《宗教經驗之種種：人性之研究》，北京：商務印書館印行，2005。

Dahl, E. *Phenomenology and the Holy: Religious Experience after Husserl*. London: SCM Press, 2010.

Dickson, G. G. *Human and Divine: An Introduction to the Philosophy of Religious Experience*. London: Duckworth, 2000.

Johnson, L. T. *Religious Experience in Earliest Christianity: A Missing Dimension in New Testament Studies*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Nieto, J. C. *Religious Experience and Mysticism: Otherness as Experience of Transcendence*. Lanham, Md: University Press of America, 1997.

Taves, A. *Religious Experience Reconsidered: A Building Block Approach to the Study of Religion and*



*Other Special Things*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.

編譯

## 281 宗教語言

**zōngjiào yǔyán**

### LANGUAGE, RELIGIOUS

參閱：472 啓示 385 神學 392 神學認識論 608 解釋學 397 現象學 383 神話 61 比喻

(一) 概念說明：宗教語言 (religious language)，其中宗教 (religion) 一詞，源自拉丁文 “religio”，即「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」。指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)之間的聯繫與交往。另語言 (language) 一詞，源自拉丁文的「lingua 口、口舌」，指從人發出的聲音，用以表達心中的意義，即人與人之間彼此傳達思想的主要管道，且是整體人臨在(↗677 presence)的「居所」。近代哲學(↗344 philosophy)特別發揮語言哲學 (philosophy of language)。從基督徒信仰(↗315 faith)的層面而言，天主/上帝/神(↗30 God)藉著多種方式，也包括人類(↗11 man)的語言，啓示(↗472 revelation)及傳達其救恩(↗455 salvation)計畫(希一 1)，因此，語言的最高峰，就是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)自己及天主/上帝聖言(Logos)(↗558 Word of God)(若一 1)。

具體而言，宗教信仰及宗教禮儀(↗692 liturgy)、崇拜/崇敬 (latría, worship)中所使用的語言，在神學(↗385 theology)、比較宗教 (comparative religion)研究和宗教哲學(↗275 religion, philosophy of)中，成了獨立的課題。神學探究人類如何才能真實而可令人理解地，談論無限及永恆的天主/上帝/神。有的人在敬拜天主/上帝/神時不敢用言語(訓五 2)；有的，如：希臘人、以聖經中的「Arcopagita

阿勒約帕哥/亞略巴古」為筆名，後代稱其為「偽狄奧尼修斯」的狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)在其著作《論上帝的名稱》(De divinis nominibus)中，主張用消極的詞語、方式，如：無形、無限來描繪天主/上帝/神，以避免擬人(↗676 anthropomorphism)法；近代亦有許多人同意德國信義宗宗教哲學家、神學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)的「宗教知覺」觀點，認為那是言語永遠無法充分表達的境界。

### (二) 宗教語言研究簡史：

(1) 傳統的基督徒神學(↗442 theology, Christian)，強調天主/上帝/神以言語和理智造了人，由此，人分享了天主/上帝/神的心智而預設人能談論天主/上帝/神。這種來自聖經(↗571 Bible)又經過柏拉圖主義(↗300 Platonism)所推廣的觀點，成為北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)思想的基礎。日後，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)，認為：言語雖首先被用來談論受造物，但其中有些言語因受造物與造物主之間的關係，可由存有(↗147 being)類比(↗698 analogy)方式應用在天主/上帝/神身上。至今仍有許多神學家採多瑪斯·阿奎那的類比思路來解釋宗教語言。

(2) 基督新教(↗445 Church, Protestant)思想家，因為強調罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)對人類理智的影響，而認為神學語言即指啓示而言。瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)一反士林/經院學派(↗20 scholasticism)的類比說法，聲稱只有藉信仰所得到天主/上帝/神的恩賜，才使「神學知識 (theological knowledge)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)成為可能的，而不相信人性自然的能力可思索或談論天主/上帝/神。丹麥信義宗神學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Sören Aabye 1813-1855)和德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)，主張：天主/上帝/神只在真正信仰及付託的個人回應中為

人所認知。德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)受了存在主義(↗146 existentialism)思想的影響，宣稱連聖經及教義(↗407 doctrine)中的神話(↗383 myth)形式，為擁有現代世界觀(↗60 world view)的人已失去了真實性，只在現代人有個人的信仰時才能顯出真正的意義(剔祕↗352 demythologization)。德國信義宗宗教學家田立克(Tillich, Paul John 1886-1965)及近代的神學家也以存在思想模式，來解說基督宗教教義的語言。

(3) 二十世紀中葉以來，邏輯實證論(logical positivism)的盛行以及語言分析(language analysis)的發展所蔚成的批評，認為宗教的護衛者宣稱自己的信仰和教義有「認知意義」及可傳達真資訊等，不但無說服力，且毫無意義。他們質問道：如果事情不可經驗或驗證，那事情真或不真的真正差別是什麼？這種「驗證主義者的挑戰」引起了不同的回響。有的人拒絕將這種本身不可驗證的「驗證性」作為意義的條件；另有些人稱：今生或來世所經驗到的若能決定性地確認或駁斥由比喻(↗61 parable)、寓意(↗538 allegory)或類比所表達出來的信仰，就已符合了驗證主張的要求。英國語言哲學家、安立甘教會主教拉姆西(Ramsey, Ian Thomas 1915-1972)強調：神學語言的「邏輯弔詭性」，正是宗教(↗266 religion)洞見的工具。另一種說法是「神學語言」的「非描述性」使其免於驗證，它的首要功能在於表達對某種生活理想及方式的付託。有些人依循建立分析哲學(analytical philosophy)及語言哲學(philosophy of language)的奧地利語言哲學家維根斯坦(Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann 1889-1951)後期的哲學概念，強調：宗教語言只在個人的生活脈絡中才能被了解，因而否認了個人言詞有依據外在標準來檢證的必要性。撇開這些爭論，任何尋求在今日世界講得有道理的宗教，都不能忽略「驗證性」的問題，因為只要信徒將自己的信仰視為值得保持，是因它是真的；視為值得去傳揚，是因它含有重要資訊。那麼，要求宗教語言向某些「經驗的檢驗」開放，顯然就不是個不合理或純實證主義(↗639 positivism)的要求

了。

### (三)綜合分析：

(1) 宗教、神話和宇宙論(↗189 cosmology)的比較研究，顯示世界各地的宗教都有與救恩有關的語言、末世論(↗90 eschatology)及教義。在此脈絡中，基督宗教語言只是許多思索、談論終極真理(ultimate truth)的方式之一。在歷史過程中，各宗教就一直分享著共同的「語言」及「概念」，故聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)中之：文學批判/文學鑑別(↗83 criticism, literary)及經文文字批判(↗82 criticism, textual)；以及人類學(anthropology)及社會學(sociology)等的解釋，同樣都可用在各宗教上；甚至謹慎地以「現象學」(↗397 phenomenology)方法來探討個人的信仰語言的因素，顯出此語言具有多種信仰體系的典型特徵。同時，因這方法承認在個別的信仰中，要嚴謹保存本來的術語(如：神話 myth、比喻 parable、故事 story、寓言 allegory 等)就不會歪曲這宗教語言的原意，而有助於保存真正的宗教意義。

(2) 由於近代哲學強調邏輯的嚴密性，而懷疑非正式和類比論證，使宗教語言遭遇另一種挑戰。有一些哲學家對「位格」(↗206 person)、「實體」(↗641 substance)、「本性」等關鍵概念的看法，不太肯定；因此，宗教語言應努力將正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)，如：降生(↗332 Incarnation)、救恩(salvation)、復活(↗47 Resurrection of Christ)、永生(↗121 life, eternal)等引入神學、宗教的系統推論中，使它們被今日的邏輯準則視為完全合邏輯。

(3) 至於基督宗教宣講(↗330 preaching)、護教(↗702 apologetics)、禮儀等一切形式的語言，在當代的重要性和力量，則是個更廣泛的問題。對此，近代聖經研究及聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)都有重大的貢獻；而語言學、文學批判以及象徵(↗528 symbol)和圖像研究等與宗教語言的相關性也愈來愈明顯。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

陳永怡著，《從宗教語言的特質看路加福音第十六章》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1991。

泰勒(Tylor, E. B.)著、連樹聲譯，《原始文化：神話、哲學、宗教：語言、藝術和習俗發展之研究》，上海：上海文藝出版社，1992。

Donovan, P. "Religious Language." *A New Dictionary of Christian Theology*. Eds. A. Richardson and J. Bowden. London, 1983.

Eliade, M. *Myth and Reality*. New York: Harper Torchbooks, 1968.

McFague, S. *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress Press, 1982.

Soskice, J. M. *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Stiver, D. R. *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1996.

武金正

## 282 空間

kōngjiān

SPACE

參閱：187 宇宙 189 宇宙論 351 時間 294 型質論 291 附質

(一)概念說明：「空間」(space)一詞，源自拉丁文的「spatium 場所、房子、面積、空間」等向度，指存有物延展所涵蓋的多種框架，即在物質、植物、動物、人類(↗11 man)、天主/上帝/神(↗30 God)的延展過程中，均有其獨特的性質。通常在人的想像中的空間是延展(extension)的空隙，此空隙像容器一般收容了物體。換言之，空間是延展為存有物的收容器，而此空間與時間(↗351 time)密不可分。現代心理學家試圖探討空間的知覺(與深度的知覺)，有的主張空間的知覺由經驗(experience)學習而來，有的說此知覺是天生的。多瑪斯學派(↗186 Thomism)則認為：既非經由純神經生理的過程而來，亦非理智對

刺激的判斷而學習得知的，但仍無法解釋空間知覺的自發行爲。

(二)由於空間的意義內涵極為豐富，本文將空間分為五類來說明：

(1) 物理空間(physical space)：人運用此種空間描述實際物體(實體 ↗641 substance)的運動(motion)，並配合時間來界定速度。物理空間指一切構成宇宙的延展物體的收容所，包括可感覺的物體(含固、液和氣體)、以太、現代物理學的範圍。依照相對主義(↗299 relativism)的說法，空間與時間的量度具有相對性。

(2) 想像空間(imaginary space)：英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)，提出絕對空間(absolute space)取代了以自我或地球或太陽為中心的空間觀念，絕對空間在人的想像中是無界限(無限空間)、無止境、不變動、永久存在、容納宇宙的收容所，它是獨立存在，不依附任何可感覺到的物體：德國信義宗哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，則指出時間(time)、空間(space)是人思想的先驗/超驗形式(transcendental form)，人在任何經驗之前，已先具有長、寬、高之體積的先驗觀念。

(3) 數學空間(mathematical space)：這是幾何學上所研究的空間，指事物絕對可能的延展，西元前三世紀古希臘亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)數學家歐幾里德(Euclid of Alexandria 約 330-260)，所提出的空間是「三個向度的空間」，這種空間直覺地假定為直線的、不變曲的。日後的數學家修正為彎曲的或橢圓形的空間，而且超過三個向度甚至無限向度，藉以描寫空間的多種關係；這個改變，顯出有必要分辨「數學空間」與實際物體的「物理空間」。

(4) 心理空間(psychological space)：這是完全基於感覺的空間概念，根據當代心理學研究指出：人從嬰孩時期起，便有「以自我為中心」的延展空間概念，隨年紀增長接觸範圍的擴增，逐漸形成「以地球為中心」的空間概念，人類的空間概念停留在此階段幾千年

之久，日後，波蘭天文學家哥白尼(Copernicus, Nicolaus 1473-1543)的革命(Copernican revolution)，主要在其《天體運行論》(De revolutionibus orbium coelestium, 1543)一書，所提出的「以太陽為中心」的觀念。近代機械論(mechanism)，尤其是義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)的革命，使人類承認其他與太陽類似的星球以及慣性系統，但基本上仍保持心理空間的延展特性。另外有一種常見的心理現象，就是人的官能常依據心理(感受)狀況估量空間大小，如「天南地北」，「近在眉睫」等就是與心理空間有關的成語。

(5) 宗教空間(religious space)：完全以體驗天主/上帝/神的存有(the Being)(↗147 being)為基礎，與上述四種空間不相同，包括：神話(↗383 myth)、救恩(↗455 salvation)、末世(↗90 eschatology)三類。1)在神話空間(mythical space)裡，人類的宗教生活普遍地描述天主/上帝/神的世界在穹蒼之上，而惡的勢力則在地面上。2)在救恩空間(salvific space)裡，歷史上世界各地人類體驗到天主/上帝/神的臨在(presence of God)、降生(↗332 Incarnation)與救恩(↗455 salvation)，而答覆天主/上帝/神愛(↗604 love)的召叫。3)在末世空間(eschatological space)中，萬物與人體驗到復活的基督(↗47 Resurrection of Christ)已親臨與同在；到末世事件(eschatological events)的最高境界時，這種臨在必達致完美，最後，勢必總匯在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)絕對愛的奧蹟內。對此奧秘(↗600 mystery)，人只能類比(↗698 analogy)地說超越一切時間、空間的天主聖三/三一上帝就是絕對的臨在。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林可璇著，《時間與空間訊息對於記憶搜尋時之運用 *Applying Temporal and Spatial Information in Memory Retrieval*》，台北：輔仁大學心理學研究所碩士論文，2010。

黃應貴主編，《空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產》，台北：漢學研究中心，2010。

薩克(Sack, R. D.)著、黃春芳譯，《社會思想中的空間觀：一種地理學的視角》，北京：北京師範大學出版

社，2010。

Antonova, C. *Space, Time, and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate Publications Ltd., 2010.

Purves, A. C. *Space and Time in Ancient Greek Narrative*. New York: Cambridge University Press, 2010.

編譯

## 283 社會

shèhuì

### SOCIETY

參閱：58 世界 421 教會與文化 417 教會社會思想 285 社會主義 621 資本主義 365 家庭 423 教會與國家 422 教會與世界

(一)概念說明：社會/團體/社團(society)一詞，源自拉丁文的「socius 同事者、共有者、伴侶、夥伴」及「sociare 共有、分享、團結、集合、聯結、結交」，指人類(↗11 man)之間共同相通的基本狀態。亦指由人聯合起來所組成的恆久團體；這些人由於有共同的目的、價值、和興趣，也有了相應的行為模式。他們所組成的團體就是社會。在某一意義下，教會(↗411 Church)在啓示(↗472 revelation)與信仰(↗315 faith)的層面上，也是社會的一種。

(二)天主教(↗44 Church, Catholic)社會哲學的分析：

(1) 從經驗得知，人只有在與他人聯合時，才能得到他人性的充分發展。因而，從哲學(↗344 philosophy)的層面而言，人性就是社會的基礎。這可分幾方面說：從生物學(biology)的角度，人性本能地趨向婚姻和家庭；心理上，人渴望成爲且被承認爲團體的一份子；最後自目的論(teleology)來說，人追尋幸福快樂，追尋與自然律(↗169 law, natural)相吻合；而這在在催促他建立一個有秩序的社會

生活，好保障他能達到這些目的。因而，人性必需社會的支援才能達成它的整合，而人性也有能力建構出這種支援。人就本性而言，就是一種社會性的存有物。

(2) 因為人是一個會對自己行為負責任的位格(↗206 person)，他所形成的社會若要保持團結，必賴內在的原則：即社會內的成員自我約束的意願。然而，社會之建立，只有內在原則還不夠；外在原則，即組織上的要素，如：法律、管理、制度等，也是必須的成份。這不僅由於成員的自我約束意願有時會不完善，也由於為達成社會的內在目標的具體要求有時不能為全體成員所完全認識到。為補救這些，一些具體的組織是必須的。法國哲學家盧梭(Rousseau, Jean Jacques 1712-1778)在其 1762 年的著作《論社會契約》(Du Contrat Social)中，就發揮這種需要。

(3) 社會的功能乃是要實現它固有的目的，即所謂「公益」(↗76 good, common)，此乃讓社會內的每一成員都有必要條件，可以度一個完全符合人性的生活。個人的利益是公益的一部分，而在實現公益的過程中，社會顯示出它是一個超個人的實體(↗641 substance)。不過，事情的另一面也同樣富含真理(↗335 truth)，那就是：社會的存在的確有賴人的存在；實在地說，個別人與社會是人類整體的兩面；因此個別人的權利(人權 ↗16 right, human)也包括他對社會的義務。個別人的人權是絕對不容侵犯的；但是，另一方面個別人有義務支持其他社會成員及尊敬他們的人權。

(4) 不同的社會合作所要完成的目的是很不同的，此乃社會結構的多元化。這種多元化可以分為兩種。1)第一種：直接源自人的社會性，像家庭、國家、社區等的存在便是直接建築在人的社會性上；也因為如此，它們普遍出現在人類歷史的每一個角落。2)第二種：只間接地根據人性，而由於人自由選擇的共同目的而存在；它隨著人口的增加，文化的發展而加深，往往與人追求物質的或心智的目的及價值有關。這些社會結構常是歷史性的。只有最基本的社會秩序才隱藏在人性內，而它的具體形式常是隨著人性的變動而

變動的。

(5) 由此可見，公益就是社會組成的基本要素，而要實現公益，調協各成員間的互動，決定具體的目標，以及達成這些目標的方法等等，都需要一些指導的力量；而這便是權威。假如說，社會的目的植根於人性，那末，權威的存在也有哲學性的根據了。不過，為實現社會的目的，卻是整個社會的責任，不僅是權威而已。社會是透過各種機關(政府的，以及非政府的組織 Non-Government Organizations, NGO's)來完成它的責任的。因此，廣義而類比(↗698 analogy)地說，社會是一個「位格」，它也可以被視為一個「有機體」，各部分共同完成它固有的責任。

(6) 社會的種類繁多，分類的方法也有多種。有所謂包括一切的社會(如國家)以及特殊的社會(又稱中間結構，如：農會、工會等等)，後者透過其特殊的目的、責任與權利，服務於個人與包括一切的社會之間。又有所謂必須的社會，相對地必須的社會，以及自由的社團。必須的社會像家庭、國家等直接建基於人性，它賦與其成員不容置辯的倫理責任。相對地必須的社會如民族團體也直接源自人性，與前者不同的是它只有有限的功能。自由社團(如：各種協會)只間接源自人性，它來自社員的自由選擇，服務的範圍也受限於它的性質。

(7) 以上的社會都屬於自然的層面，至於啓示與信仰層面的社會則是教會(↗411 church)。社會還可以分完整社會和不完整社會；教會和國家都屬於前者，它可以提供人性發展的所有必要條件，後者是一些較小型的社會，它們必須以完全社會的成員的身份才可以實現其功能。至於自由社會則是指那些承認人權(特別是民意)的國家，與之相對的極權主義(↗545 totalitarianism)的社會則相反地政府完全控制個人。開放社會是與民眾溝通的社會，封閉社會則拒絕這種溝通。法人社團是有法律條文為基礎的(如公司行號)，友善團體(如長青社)則只要會員的協議就夠了。

(三)社會的神學(↗385 theology)觀：教會稱爲社會是從古代以來就有的說法；不過，

把社會的詞彙廣泛地應用在教會學/教會論(↗425 ecclesiology)中卻是最近百年內才有的說法：

(1) 諸教父(↗400 Church, Father of the)中,可舉北非洲西波(Hippo)主教,西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)為例。他多次將社會詞彙用到教會中,來強調它的內在性,即生命的共融體。因為他深信:正如聖神(↗566 Holy Spirit)是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)內聖父和聖子的「社會」,同樣祂也是教會之為社會的根由。在其著作《天主之城/上帝之城》(De Civitate Dei)中,奧古斯丁表達出他對社會的看法:「一群有理性的存有物,由於他們和諧地分享愛(↗604 love),而在社會內結合起來」。

(2) 中世紀稱教會為社會的人並不多;義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)偶爾如此表達,他將基督奧體(mystical body of Christ)(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)與聖人們的社會(團體)相連在一起;天上的教會是個有秩序的社會,天主之城/上帝之城的市民權將來不會被取消,反而會更趨於圓滿;奧古斯丁和多瑪斯·阿奎那一樣強調生命的共融。

(3) 近二百年來,社會這個字和它的概念才慢慢地在教會學的論文中重要起來;這點可在教會文獻,以及在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)討論教會的兩個草案中得見。

(4) 教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)於 1864 年 12 月 8 日在其《錯誤的提要》(Syllabus errorum)中,譴責社會主義(Socialism),強調:教會乃一「真正、完整、而完全自由的社會」(DH 2901-2980)。這一說法對梵蒂岡第一屆大公會議草案的影響甚深。梵蒂岡第一屆大公會議的第一次草案,屢次採用社會一詞,教會是「得救的社會」、「生命的社會」,對於它的使命完全勝任,因而是一個「真正而完整的社會」。雖然第二次草案,大幅度地減少採用了「社會」這個詞語的次數,卻仍然承認稱教會為社會並不違反教會的言語。嗣後的教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)及教宗碧

岳十二世(Pius XII, 1939-1958),也多次在他們的通諭中,採用社會這個題目,並且強調教會的社會生活:它的成員聯合起來一起走向共同的目的。

(5) 最近,社會的題材比起梵蒂岡第一屆大公會議前後,似乎又有逐漸降溫的趨勢。畢竟,梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在反省教會的奧秘(↗600 mystery)之時,「社會」不僅不是唯一的概念,甚至不一定是最優先的概念,因為它似乎帶有一點抽象,一絲牽強,還有一些極權主義的味道。然而不能否認的是,教會的確有它的社會性,還有傳統共融的概念也可以包容在社會的概念中。只要記取它可能有的危險,或輔以其他相關的概念,社會在描寫基督奧體的奧蹟上,也未嘗不是一個可行的圖像。

(6) 今日教會社會思想指出今日國際大社會生活上的一些原則,如:「相互依存」(interdependence)、「相互寓居/彼此滲透」(circumincession)、「休戚相關/團結一致的原則」(principle of solidarity)或「團結關懷」(union)以及「輔助原則」(↗628 subsidiarity, principle of);它也說明,今日社會也包括所謂的「罪的結構」(結構性的罪↗541 sin, structural);這些「罪的結構」是根源於個人的罪(↗591 sin);基於個人的社會性,個人的罪與引進社會結構、結合於社會結構、且使之難以移動的個人有關。故此,這些結構日漸壯大,擴展,而成為其他罪惡的淵源,因而對人類社會生活有負面的影響。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

何夫內爾(Hoffner, J.)著、寧玉譯,《基督宗教社會學說》,上海:華東師範大學,2010。

韋伯(Weber, M.)著、閻克文譯,《馬克斯·韋伯社會學文集》,北京:人民出版社,2010。

葉郁菁著,《家庭社會學:婚姻移民人權的推動與實踐》,台北:巨流出版社,2010。

彭懷真編,《社會學導論》,台北:東大圖書出版,2010。

薩克(Sack, R. D.)著、黃春芳譯,《社會思想中的空間觀:一種地理學的視角》,北京:北京師範大學出版

社，2010。

Baert, P. ed. *Conflict, Citizenship and Civil Society*. London; New York: Routledge, 2010.

編譯

## 284 社會分析

shèhuì fēnxī

ANALYSIS, SOCIAL

參閱：283 社會 417 教會社會思想 348 馬克思社會分析

### (一)概念說明：

(1) 社會分析(social analysis)一詞，其中社會/團體/社團(society)一詞，源自拉丁文的「socius 同事者、共有者、伴侶、夥伴」及「sociare 共有、分享、團結、集合、聯結、結交」，指人類(↗11 man)之間共同相通的基本狀態。另分析(analysis)一詞，源自希臘文的「ana 向上、向後、再」及「lyein, 解散、放鬆」，指將實在界(↗637 reality)的存有物的情況解釋、分析的行動。社會分析其定義為：「藉著探求社會的歷史、結構、關係與面貌，以獲得對社會的狀況，有更為完整之了解的努力」。因此，社會分析本身並非目的，而係一種工具，令吾人對所從事之工作得以掌握其事實本質。

(2) 社會分析可由多方面探求事實本質。有時將焦點集中於某項專題，如：失業或某項國家政策等問題；有時將焦點集中於某個族群，如：選擇以窮人、勞工、弱勢族群...等為對象；另外，有些時候則調查結構和制度，如：經濟、文化或政治體制等。

(3) 社會分析：包括下面的主要進路：時間(↗351 time)(歷史分析)，社會動力(動力分析)，空間(↗282 space)(結構分析)，及生活品質(↗107 life, quality of)分析；1)歷史分析(historical analysis)：包括特定問題因時間變遷所發生之

變化；2)動力分析(dynamic analysis)：指出某一社會上的主控動力、決定動力、依賴動力以及支持動力。歷史分析及動力分析是較動態式的社會分析。3)結構分析(structural analysis)：則對一體制架構在某一特定時間內，提供一個清晰的橫斷面；它是較為靜態式的社會分析。4)生活品質分析(quality of life analysis)：從社會生活各層面(如：物質、政治、宗教↗266 religion 等各層面)去研討社會的實際狀況，而且以三種標準，即：合適的均衡(right proportion)，動態的整合(dynamic integration)及創造的彈性(creative flexibility)來衡量某一社會生活的品質程度。四種分析法對於廣泛之分析均屬切要。

### (二)社會分析的限制：

(1) 社會分析之設計並不在對「應作何事」提供立即之答案。因為那是計畫部門的工作。社會分析之主旨在顯示一種內容；就該項內容得以列舉社會改革計劃應有之綱要。社會分析與計畫之關係猶如診斷之與治療。分析及診斷兩者對社會及身體之治療均係必需之先決條件。但二者本身均不能提供療效，而係作為醫療之依據。

(2) 每人均須實施社會分析。社會分析並非僅為知識份子或專家而設。專家可對當地社區、社會情況內容提供較寬廣之瞭解，並訓練當地居民如何使用分析工具。但當地居民自己仍須思索及尋求了解他們生活中的問題之真諦(歷史，社會動力，社會結構)。

(3) 社會分析須先確定價值觀：社會分析並非一中立法，或對一種實際本質之純科學及客觀的看法；它是一種明確、理性、且合乎邏輯的分析，基督徒對社會事實之看法及判斷，係根據本身之價值標準，亦即以聖經(↗571 Bible)為依據。因此在分析過程中，分析者必須常常注意他本身的先驗/超驗(transcendental)條件，為避免太主觀性的偏見看法及判斷。

### (三)社會分析的困難：

(1) 社會愈來愈複雜。如果想把這種複雜性加

以分析，愈會感覺無力、困惑；最後只好把成果的好壞皆付諸命運。美國浸信會牧師，致力於爭取種族平等的金·馬丁(King, Martin Luther Junior 1929-1968)，稱此一困境為「分析麻痺」。

(2) 今日的社會是在持續變更中；昨天的分析可能對今天就不適用。因此，必須經常根據新情況以調整原有的分析。

(3) 一進入社會分析之範疇，即步入紛爭之世界，因此工作益形困難。每人均有其意識與立場；並與各種社會政治運動互相交感，其中甚多還是互相敵對的。

#### (四)社會分析之因素：

(1) 在對任何社會實際情況作分析時，分析者必須對該項情況之歷史空間(垂直方面)，作敏銳之觀察。對該項情況各種不同方面之相互關聯，亦須注意；並須對根本原因(隱於事實背後之原因)以及其優先順序，設法獲得共識。然後對該項具體情況之原因，依診斷方式作出結論(書面敘述)。

(2) 至此引發一個基本問題：社會分析究竟應如何進行？最簡單的方法是根據對社會實際問題有關政治、經濟及文化方面問卷之答案；對某些目前代表正義的努力加以檢討，並查出影響目前情況之關鍵原因。此外，尚有其他較為精密的分析方式，有助於對社會分析之實施，例如 Chicago-Model (Chicago Ecumenical Institute)；CETRIC-Model (Tricontinental Center, Louvain, Fr. Houtart)；INODEP-Model (Ecumenical Institute for the Development of People, Paris, P. Freire)；CELADEC-Model (Latin America Evangelical Commission of Christian Education)；IPA-Model (Ideological and Political Apparatus) 等方式；此外還有馬克思主義(↗347 Marxism)者分析，但他的主要因素實在說已包括在以上各種分析中。

信仰(↗315 faith)與正義(↗93 justice)在今日社會奮鬥中所發生之關聯，需要一種對問題明確深入的觀察。經由耐心與毅力，並依對所有社會事務之參與(共同工作)，此一目

標方可實現。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

周月薇、梁燕屏合編，《社會分析手冊》，香港：香港天主教青年聯會，1991。

羅素(Russell, B.)著、涂序瑄譯，《權力論：新的社會分析》，台北：國立編譯館出版，1960。

Arrupe, P. "On Social Analysis." *Letter to the Provincials of Latin America*. Rome: Jesuit Curia, December 8, 1980.

Finsterbusch, K. ed. *Methods for Social Analysis in Developing Countries*. Boulder: Westview Press, 1990.

Holland, J. and Henriot, P. *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Washington: Orbis Books, 1983.

Maryknoll Fathers and Brothers. *Social Analysis and Research with Grassroot Groups: Basic Models and Approaches*. New York: Maryknoll, 1981.

Russell, B. *Power: A New Social Analysis*. London New York, NY: Routledge, 2004.

Swatos, W. H. ed. *A Future for Religion?: New Paradigms for Social Analysis*. Newbury Park: Sage, 1993.

古尚潔

## 285 社會主義

shèhuì zhǔyì

SOCIALISM

參閱：283 社會 417 教會社會思想 363 烏托邦  
347 馬克思主義 134 共產主義

(一)概念說明：社會主義(socialism)，一詞，源於拉丁文「socialis 同伴的、同夥的」及「socius 喜歡社交的」，指一群伙伴、同好在一起過社會的、共同的、集體的生活之意。社會主義是一種經濟社會學思想，主張或提倡整以整個社會(↗283 society)作為整體，由社會擁有和控制產品、資本、土地、資產等，其管理和分配基於公眾利益，成為各種社會思想和這種思想付諸實行的政治性運動的總稱。



社會主義者認為：資本主義(↗ 621 capitalism)社會工業化的產物，主張自由市場貿易，因而造成貧富不均，為解決貧富不均的差距，特別強調工人的權益及生活福利。早期的社會主義偏重於思想理論，晚期則以社會運動占上風。由於各派社會主義思想及經典皆不一致，最多祇能說：它是：「社會主義者希望在具體社會組織中實現出來的一套價值和渴望」。

社會主義的源頭雖可追溯到希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的《理想國》(Republica)以及英國政治家、殉道聖人莫爾(More, Thomas 1478-1535)的「烏托邦」(utopia)，十八世紀啓蒙運動(↗ 474 Enlightenment)以來烏托邦文獻，其主要的根源在於許多作者對工業革命(industrial revolution)所導致的社會問題的反省，反對由於資本主義型態及自由貿易經濟市場所帶來的不正義(↗ 93 justice)、貧富不均及痛苦；並為了對抗當代的個人主義(individualism)所提出一種團結的生產團體。有些人認為只要生產工具的完全收歸國有即可達到目的，但有的則認為只需把關鍵性工業收歸國營；另有些則堅稱只要國家的計劃經濟就夠了。十九世紀中葉至第一次世界大戰(1914-1918)期間，由德國社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)所倡導的馬克思主義(↗ 347 Marxism)佔了優勢，當時社會主義幾乎與馬克思主義同義。馬克斯主義的社會主義迄今又分成共產主義(↗ 134 communism)、修正主義(revisionism)、及自由民主主義(liberal democracy)三大派。

## (二)歷史演變：

(1) 社會主義觀念的源起：「社會主義」一詞，於 1830 年左右首次出現在法國哲學家，經濟學家聖·西蒙(Saint-Simon, Claude Henri de 1760-1825)和法國社會主義學家傅立葉(Fourier, François-Marie Charles 1772-1837)，以及英國社會主義者歐文(Owen, Robert 1771-1858)在他們的著作中。傅立葉和歐文的擁護者都試圖以其信念建立合作的模範團體，後者在英、美等地都未見成功，但他們

的思想都影響了馬克思的思想。

(2) 德國社會學家、經濟學家馬克思的自由民主的崛起：在 1848 年馬克思與德國社會主義哲學家恩格斯(Engels, Friedrich 1820-1895)合擬了《共產黨宣言》(Communist Manifesto)。馬克思主張歷史是由階級鬥爭(class struggle)所譜成的；社會各方面都與經濟產品的模式息息相關；他自稱這種學說為「科學的社會主義」，以別於過去的「烏托邦的社會主義」。又說：無產階級(proletariate)對抗資本家(capitalist)的結局，是將塑造出社會主義的新社會。1864 年英、法、德、意四國工人代表在倫敦開會成立「國際工人聯合會」(International Workingmen's Association)，通稱為「第一國際」，馬克思代表德國工人參加該組織的工作，並逐漸用「科學社會主義」理論作為組織指導思想，將整個歐陸(尤其是德國)捲入各種社會主義運動中。1871 年，第一國際法國支部，參加並領導了巴黎公社運動，但是隨著巴黎公社的失敗，組織也日漸衰弱，1876 年正式宣布解散。

(3) 德國社會主義領導者拉薩爾(Lassalle, Ferdinand 1825-1864)，與馬克思看法有點不同，他認為：需要政府提供資本才能將工人從資本家勢力中解放出來。1869 年，社會民主黨創立，黨員劇增。1860 年代，馬克思在英國第二改革法案之後，曾建議英國可採和平革命方式以達到目標，並認為這種和平方式也許可行於美國及其他許多國家。1899 年，德國社會民主黨和「第二國際」修正主義代表人物德國社會民主黨政治家與理論家伯恩施坦(Bernstein, Eduard 1850-1932)，更主張德國不必走革命路線，就可達到社會主義的目標，此即所謂的「修正主義」。其他歐陸各國(如法、比、奧)也先後成立社會民主黨派。直到二十世紀初，除俄國外，社會主義在大部分歐洲國家中已成爲議會中一大勢力。1899 年成立的「第二國際」，在德國領導之下，曾發表許多煽動人心的宣言以反對戰爭；然而第一次世界大戰(1914-1918)爆發後，其成員都站在自己的政府一邊，放棄國際工人階級團結的念頭，此組織乃宣告癱瘓。

(4) 第一次世界大戰前其他社會主義的趨

勢：雖然馬克思主義在歐洲社會主義運動中佔優勢，但在英國則不然。1884 年成立於倫敦的費邊社(Fabian Society)，它是由少數具有理想的青年知識分子所組成，重要的代表人物有：韋伯夫婦(Webb, Sidney and Beatrice 1859-1947)、蕭伯納(Shaw, Bernard 1856-1950)等。他們倡導費邊主義(Fabianism)，又稱費邊社會主義(Fabian Socialism)，是一種主張漸進的社會主義，並協助英國工黨(The Labour Party)的成立。而法國則有工團主義(syndicalism)運動，拒絕走政治路線，主張透過「全面罷工」以解放工人；此外，當時英國有一種「基爾特社會主義」(guild socialism)，是一種尋求非蘇聯式獨裁的社會主義的嘗試，宣稱產業國由工會管理。上述這些都是「非馬克思主義」的社會主義。

(5) 俄國社會主義的興起：俄國的馬克思主義之父普列漢諾夫(Plekhanov, Georgi Valentinovich 1856-1918)認為：俄國的革命特性將如歐洲一樣。列寧(Lenin, Vladimir Ilyich 1870-1924)則主張，採用更激進的革命方式；1917 年二月革命後，沙皇垮台，馬克斯主義俄國社會民主黨布爾希維克(Bolsheviks 多數黨)取得政權，建立了「第三國際」。他們相信革命很快就會蔓延到歐洲各地。1920 年所謂的「國際共產」會議後，促成許多模仿俄國模式的世界革命組織，並無條件接受俄國的領導。

(6) 大戰期間的共產主義：此時歐洲的社會主義在第二國際的成員與第三國際的共產主義者間產生嚴重分歧。又逢世界經濟不景氣，而社會主義的政府無力挽救，導致德國納粹希特勒(Hitler, Adolf 1889-1945)的興起，摧毀了共產主義與社會主義。義大利的社會主義也因墨索里尼(Mussolini, Benito 1883-1945)的掌權而被迫轉入地下活動。中國共產黨是 1921 年建立的，從 1935 年起由毛澤東(1893-1976)領導。

(7) 第二次世界大戰(1939-1945)後的社會主義：此時一種新的社會主義在農業社會和落後國家迅速擴散。為了對抗殖民主義(↗504 colonialism)，解放運動採用新的社會主義觀念，認為：只有透過國家的經濟指導，國家

才能真正獨立。新興國家以蘇聯為快速工業化的楷模。各種政權(從一黨專政到極權獨裁)都宣稱自己是社會主義者；同時歐洲(如：西德、英、法)的社會主義者放棄了馬克思主義的觀點，轉向「福利國家」，改採部分公有與計劃的混合經濟之漸進路線。非洲的社會主義面對情勢需要，將重點轉到工業化、教育、健康服務、住屋等問題上。中東的社會主義運動以一個阿拉伯民族為訴求，不分階級，為求現代化與阿拉伯各族的和睦。至於東南亞(如緬甸、越南、中國)的社會主義黨派，在扮演爭獨立角色後，卻未能立刻在政府的政策上紮根。有的想走西歐民主社會主義路線，反變成極權專制。只有新加坡和印度試圖結合民主與社會主義的計劃。亞洲的社會主義一如非洲，成了謀求現代化及快速工業化的少數新特權者的意識形態(↗617 ideology)。紐澳的工運傾向漸進路線，基本上雖強調社會主義的計劃，事實上主要關懷的是運用政府的控制來應付問題，而各種社會安全措施都有助於紐澳成為現代福利國家。拉丁美洲的社會主義(如阿根廷)早已開始，但不久就四分五裂，如今的政府(如智利)都致力於外資工業國有化及有計劃的重建國家。

### (三) 研討反省：

(1) 全球千千萬萬人均傾心於全盤計劃，以生產工具國有為本，來創造平等、民主、如兄如弟之社會的社會主義遠景，但實現出來的政治性運動卻支離破碎，使早期的銳氣大挫。俄國革命導致極權式的獨裁，腐蝕了社會主義的精神；各種權威主義運動都假借社會主義之名，更使它元氣大傷。在西歐及美國，社會主義已等同於社會安全的推廣及福利國家的各種措施。

(2) 1989 年 11 月柏林圍牆倒塌，被認為是促成了東歐集團瓦解的世界性事件；1991 年蘇聯瓦解，冷戰結束。他們並不是渴求資本主義，而是尋求社會主義中真正的自由民主。許多國家(包括印度)以社會主義者自居，其實是真正的資本主義者(國家資本主義)。問題的關鍵在於「資本」是否為「勞力」服務，重要的不是資本的所有權，而是資本的「使用

權」。

(四)天主教對社會方面的教導：

(1) 天主教所支持的社會主義有七大特徵：1) 倫理道德(↗362 virtue, moral)的：它使人團結，為一切的正義而奮鬥，以脫離貧窮的生活。2)解放主義(liberationism)的：它必是由工人及一切愛好正義的人共同奮鬥的結果，使勞力比資本更佔優位。3)合作的：這種自治的社會主義具有「中央計劃」與「地方參與」間的緊張。4)四海一家的國際感：有限自然資源的分享。5)改革主義的：非暴力地改變現狀(不排除革命)，在自由民主之下，推行中央計劃、地方參與、人民分享利潤、資本為勞力服務，這才是歐、亞共產國家的真正需要，而不是退回傳統的資本主義。6)強調人類(↗11 man)(個人與社會)優先的：使人人都能得到全人的發展及人的尊嚴(↗14 dignity of man)。7)非意識型態的：不是教條的，而是向歷史、向未來、向經驗及學習開放的，它提供為社會改革所需要的價值與遠景。

(2) 天主教(↗44 Church, Catholic)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，無法接受以「生產工具的集體所有」作為社會主義的定義。因此歷任教宗特別譴責、批判無信仰幅度的人生觀，如：科學萬能主義、馬克斯主義等，也指出這種社會主義的不完整，因為：1)這種主義不完全解決貧富的問題。2)它的人生觀不夠注意個人對自由與尊嚴的需求。3)它很重視本身並不生產的因素，如：軍備、兵力等，而較少注意經濟發展本身的資源。如：

a)教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)於1891年5月15日頒布《新事的》(Rerum novarum)通諭，這是天主教會歷史中第一道有系統討論社會正義問題的重要文獻，甚至被視為「勞工大憲章」。藉著此通諭，天主教對當時當時聲勢日益壯大的社會主義，做了一些批判(DH 3265-3271)。《新事的》通諭之後，天主教之教會社會思想(417 church, social teaching of the)終於逐漸奠定了鞏固的基礎。

b)教宗碧岳十一世 (Pius XI 1922-1939)

於1931年5月15日頒布《在第四十週年》(Quadragesimo anno)通諭，藉著此通諭教會呼籲社會與經濟領域中的權威、經濟利益的支配權與所有權、資本與工作、工作的正義待遇、正當的社會秩序並譴責社會主義的錯誤。接著在1937年3月14日和19日分別頒布：針對納粹主義的《極度關切》(Mit brennender Sorge)通諭和針對共產主義重申社會正義的《天主贖世主的》(Divini Redemptoris)通諭(DH 3771-3774)。

c)教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)於1961年5月15日頒布《慈母與導師》(Mater et magistra)通諭，綜合諸位前任教宗的社會思想，並強調輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)：公正待遇的原則；工作機構中的共同決定權；財產權的權利及其特質(DH 3935-3953)。

d)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1981年9月14日頒布《藉著工作》(Laborem exercens)通諭，肯定教會社會思想(DH 4690-4699)；1991年5月1日頒布《第一百週年》(Centesimus annus)通諭，強調私有財產權，以及國家、政治、經濟與文化的重要性(DH 4900-4914)。

e)教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)於2007年11月30日頒布《在希望中得救》(Spe salvi)，論基督徒信仰中的希望是成熟人生的基本因素，也批判無信仰幅度的人生觀，如：科學萬能主義、馬克斯主義等。

當然，天主教這些社會訓導思想並不是具體解決社會問題的方案，而是一種比較側重於理論的指導方針，它要求國際和各國以人的尊嚴為解決社會問題的首要考量物件。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白正龍著，《天主教社會思想之探討》，台北：中國主教團社會發展委員會，1993。

杜岡-巴拉諾夫斯基著、列華文秀譯，《社會主義：一種有益的學說》，瀋陽：遼寧教育出版社，2001。

列寧(Lenin, N.)著，中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局編譯，《社會主義和宗教》，北京：人民出版社，1999。

- 高放主編，《科學社會主義的理論與實踐》，北京，中國人民大學出版，1999。
- 曼德爾(Mandel, E.)著、兆立譯，《馬克思主義與第四國際》，香港九龍：十月書屋出版，1997。
- 曼德爾(Mandel, E.)著、兆立譯，《從資本主義到社會主義》，香港九龍：十月書屋出版，1997。
- 勃朗科·霍爾瓦特著，吳宇暉、馬春文；陳長源譯，《社會主義政治經濟學：一種馬克思主義的社會理論》，長春：吉林人民出版社，2001。
- 姜新立著，《大轉變：後共產主義與後社會主義研究》，台北：唐山論叢出版，2004。
- 楊世雄著，《馬克思的經濟哲學：中共的社會主義市場經濟》，台北：五南出版社，2001。
- 張明貴著，《費邊社會主義思想》，台北：五南出版社，2003。
- 靳輝明主編，《社會主義的歷史、理論、前景：21世紀社會主義》，《國際學術研討會論集》，北京，社會科學文獻，2004。
- 韓樹英著，《哲學與社會主義》，北京：中共中央黨校出版，1997。
- 熊彼得(Schumpeter, J. A.)著、吳良健譯，《資本主義、社會主義與民主》，台北：左岸文化出版，2003。
- Callahan, K. J. *Demonstration Culture: European Socialism and the Second International, 1889-1914*. Leicester: Troubador Publishing, 2010.
- Prabhu, J. C. "Capitalism and Socialism Revisited." *Vidyajyoti* 54 (1990): 635-641. "Socialism." *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed., vol. 16.1978. pp.965-974.
- Strayer, R. W. *The Communist Experiment: Revolution, Socialism and Global Conflict in the Twentieth Century*. Boston, Mass.: McGraw-Hill, 2007.
- Torre, J. M. de. *Marxism, Socialism, and Christianity*. Manila: Sing-Tala Publishers, 1983.

武金正

## 286 初期教會

chūqí jiàohuì

### CHURCH, PRIMITIVE

參閱：411 教會 425 教會學 412 教會史

(一) 概念說明：初期教會(primitive church)，其中初期的/原始的/最初的/上古的/

早期的(primitive)一詞，源自拉丁文「primus 初次、首次、第一次」，指人類歷史、文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)組織的早期、原始、未開化階段。另教會(church)一詞，源自希臘文的「kyriakos 主」及「kyriakon 主的住所」，即天主/上帝/神(↗30 God)之住所。古代日耳曼民族將其演變為 chirche, church, kerk, Kirche。另一來源為拉丁文「ecclesia 召喚、被召喚者的集會」。在希臘文翻譯的聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)原文中，「教會」的希伯來字是「qahal」，即為「被召喚者的集會」、「會眾」。在新約(↗611 New Testament)福音(↗642 Gospel)中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)以天主的國(↗38 kingdom of God)為宣講核心，僅二次提及教會(↗411 Church)一詞(瑪十六 18、十八 17)。但他以自己的言語、行動、死亡(↗154 death)、復活(↗47 Resurrection of Christ)及派遣聖神(↗566 Holy Spirit)為信仰(↗315 faith)團體建立基礎，並在此基礎上，其門徒於第一世紀逐漸發展教會的雛形。因此，初期教會是有關第一個「因耶穌基督之名」而聚集的團體，僅新約聖經提供了有關資料的來源。研究此初期教會團體的情況，可幫助讀者瞭解新約著作的創作環境。

#### (二) 處於文化交會點的團體：

(1) 初期的基督宗教(↗436 Christianity)，誕生在東方閃族和希臘文化交會之點。有時，兩種不同的語言意謂兩個不同的世界。因此，新約聖經中所謂的「希臘人」是指非猶太人(甚至更廣的指非閃族的人)，無論在語言和血統方面；反過來說，「希伯來人」就是指非希臘的人。雖然希臘語是當時整個地中海岸共通的語言，也是一種具體的文化傳達工具，然而，表面上雖是希臘化，原來的語言仍然存在；同樣的，在巴勒斯坦，儘管一般老百姓的生活，特別是加里肋亞農村地區，阿拉美語較為通行，但是在聖殿禮儀(↗692 liturgy)和會堂聚會裡，希伯來文卻仍有某種程度的正式效力。在猶太環境裡，希臘、猶太文化已融合在一起，例如：將聖經譯成希臘文，即所謂的《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)，而連散居在巴勒斯坦地區之外的

猶太人也用這本聖經。在亞歷山大城，具體的在亞歷山大猶太哲學家斐洛(Philon (Philo) 約主前 20-主後 50)的著作裡，這種融合已結出豐碩的果實。由《宗徒大事錄》(Acts)的記載，可以推想，從起初，第一個耶路撒冷教會已同時使用兩種語言。

(2) 聖經建立起初期教會思想的框架，和藉以檢驗經驗的反省源頭。另一方面，在文化上，猶太思想仍然具有相當程度的影響力，例如：聚會的組織。保祿是最明顯的例子：他是一位誕生在這種文化交會點的作家，在他的著作中，儘管所使用的是希臘文，可是讀者仍然可以清楚地看到他身上所受的猶太法學士的薰陶。

### (三) 猶太基督徒團體：

從《宗徒大事錄》前幾章及保祿書信，如：迦一 21，所提到的一些猶太教會的資料，讀者獲得一些關於猶太基督信徒的訊息。宗二 41-47 和四 32-五 11，提到耶路撒冷的團體，給教會保存了一個理想化的圖像，成為未來世代教會的理想。宗九 31 提到加里肋亞的教會，復活的耶穌曾在這裡顯現；這對教會的建立有相當大的影響。可以肯定的是，教會從這裡發展到大馬士革到敘利亞南部，這裡所形成的團體就是剛皈依的保祿首先接觸的團體。主曆七十年後，外邦基督徒的數目愈來愈多，局勢日漸不穩，加上猶太教官方下令驅逐基督徒，這些團體，特別是近東北方地區的團體，仍然可能存在。但由於缺乏直接的文件，無法講得更精確。

### (四) 外邦人的教會：

(1) 由《宗徒大事錄》可以看到教會發展的部分情形，但讀者可以把這個教會發展的主線，與追溯保祿書信的資料，作一個比較。福音(↗642 Gospel)首先是在羅馬帝國境內，特別是在那些交通川流不息的大城市裡傳開的。在各地地方進行的過程都很相似：先是向猶太人的團體宣講，後因遭到拒絕，才轉向全市市民；慈母教會的發展過程就這樣持續著。這說明了福音為什麼傳到外邦人當中，也讓讀者看到四散在外的猶太人，在傳播福

音上所具有的雙重功用。甚至，在那些不是保祿建立的教會團體裡，例如：依據《羅馬書》及其他當時的資料可以看到的帝國首都的團體，也有相似的過程。

(2) 由社會的角度來看，誇大某些資料，而認為這個團體是販夫走卒的團體，這是不相宜的。如果正如《格林多前書》一 26 說的：「你們中有智慧的人並不多，有權勢的人也不多…甚至好家庭也不多」，這意味這樣的人，的確是有一些的。在同一封書信第七章，可看到有自由人和奴隸，男人和女人；其他經文也指出，在希臘人和希伯來人之間，沒有什麼區別。這種不同血統和不同社會地位的互相交融，所呈顯出來的，並非一個大雜燴，而是一種改變，一種突破，突破社會習俗及心理狀態。

(3) 同樣的，經濟狀況也顯出參差不齊的現象，保祿為幫助耶路撒冷教會而發起募捐；雖然他們能捐的畢竟有限。有些基督徒的經濟能力的確相當好，可以把自己的家作為信友聚會的地方(家庭教會的領導人：哥羅森人費助孟，費 1-2；勞狄刻雅人寧法，哥四 15；格林多人加約，羅十六 23；小亞細亞人阿桂拉和普黎史拉，格前十六 19)。就是在這些聚會裡，團體形成了，由於分享同一的信仰，教會建立了；此時，制度只在發軔階段，尚未建立。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李兆強著，《初期教會與中古教會史》，香港：基督教輔僑出版，1964。

胡國楨著，〈初期教會在「共融」中發展：《五旬節與聖神》導讀〉，《神學論集》第 163 集，台北：光啓文化事業，pp.58-65，2010。

黃朱倫著，《聖靈與初期教會：神蹟、靈洗、方言、詩歌與敬拜的探討》，香港：天道書樓出版，1994。

Bultmann, R. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. New York: World Publishing Co. 1956.

Hengel, M. *Acts and the History of Earliest Christianity*. London: SCM, 1979.

Holmberg, B. *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

Lanslots, D. I. *Primitive Church ; or, The Church in the*

*Days of the Apostles.* St. Louis: B. Herder, 1926.  
Lebreton, J. *The History of the Primitive Church.* N. Y.:  
Macmillan, 1949.

穆宏志

## 287 初傳

chūchuán

KERYGMA

參閱：286 初期教會 642 福音 288 初傳神學 611  
新約 612 新約神學

(一)概念說明：「初傳」(kerygma)一詞，源自於古典希臘文的動詞和名詞「keryssein 宣講、宣布」，此字自荷馬時代(Homer 約公元前第九世紀)已為人所知，指城市官員或國王代表隆重宣告某事的行為。教會(↗411 Church)引用指：宗徒時代所具有「固定綱要」與「基本內容」的教理宣講(教理講授↗409 catechesis)(羅十六 25；格前二 4)。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)：雖然已認識所「宣布」的事實及其實行者，但很少使用這些字，以便在以色列的現實狀況和希臘的制度之間保持距離。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)：

1)「初傳」當名詞用的很少：保祿用這個詞，來指明他所宣揚之耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的訊息(羅六 25)，或指一般性的宣講(格前二 4；十五 14；格前一 21)。在弟後四 17；鐸一 3，這個詞好像是絕對的，幾乎是專有名詞。最後，《瑪竇福音》和《路加福音》用了「初傳」的名詞格來談約納先知向尼尼微人宣講的訊息。

2)至於動詞格，除了在若望著作、《希伯來書》和《雅各伯書》裡找不到外，一般使用得比較普遍，用法也相當一致。略過《雅

各伯書》不談(因為這部書是比較短的文件，又不易知道著作時期)，在這些大家公認的神學反省(↗386 reflection, theological)著作裡(若望、希伯來書)，少了「初傳」這個動詞，是因為這些神學反省離「初傳」時期較久遠。至於動詞的補語，讀者可以看到，一些保祿早期的著作(得前二 9；迦二 2)還有《瑪爾谷福音》的例子(谷一 14；十三 10；十四 9)及《瑪竇福音》(四 23；九 35；廿四 14；廿六 13)，直接補語是「福音」(↗642 Gospel)；在《格林多前、後書信》(格前一 23；十五 12；格後一 19；十一 4)，《斐理伯書》(一 15)和《宗徒大事錄》(八 5；九 20；十九 13)，宣告的是「基督」、「耶穌」或「耶穌基督」。洗者若翰宣告的是「補贖的洗禮」(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)，以獲得罪(↗591 sin)的赦免。對《路加福音》而言，宣告的目標是「天國」(↗38 kingdom of God)(路八 1；宗廿八 31)；對《瑪竇福音》而言，宣告的也是福音的內容：「天國的福音」。

3)無容置疑，這些最初的宣講(↗330 preaching)和以後隨之而來的詳細的教誨之間，的確有所不同。《宗徒大事錄》最後一節，就是一個例子：「他『宣講』天主的國，『教授』主耶穌基督的事，都非常自由，沒有人禁止」(宗廿八 31)。兩個「動詞」分屬兩個不同階段，因此分屬兩種不同方式的宣講。

4)但是該注意，宣講的方式雖有所不同，但在內容上卻不要作類似的剖析；在宣講中，天國和耶穌本人已融為一體，如上所述：「宣告」的動詞補語有：「福音」和「天國的福音」或「耶穌基督」...等。因此「初傳」和「教訓」兩者之間的區別(如果必要有的話)，不能是內容上的。宣告的內容是獨一的，歸根結底，就是福音、天國來臨的好消息；這個好消息由耶穌所宣講，並在祂—耶穌基督身上成爲一個事實。《宗徒大事錄》前幾篇演講，似乎讓人以爲前幾個宣講的內容僅是耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)和復活(↗47 Resurrection of Christ)。但在同一本書的第十章伯多祿的宣講裡，卻包含了耶穌的整個生活，一直上溯至洗者若翰的宣講。這篇演講是對科爾乃略的百夫長說的，看來，談話的內容大多按聽眾

的需要而講，少按具體和固定的要素而談。其他《宗徒大事錄》裡的演講，如：在呂斯特辣向外邦人(宗十四 15-17)，及在雅典(宗十七 22-31)的講辭裡，都沒提到、或只是最後間接提到耶穌基督。顯然的，這兩個例子都是初傳；如果有人不把這兩個例子視為初傳，因為不是對猶太人講的(因為向外邦人宣講「基督」之前，需要一段預備的時間)，那麼學者便應檢視「初傳」這個字的譯文是否恰當。如果要保留「初傳」的意思，那麼應該承認，宣講的內容也應該要適應所處的環境。

5)但在適應的時候，總要保持一個恆常不變的因素，就是耶穌即將來臨(在阿勒約帕哥向外邦人的演講裡，雖說比較長些，最後也提到耶穌)。讀者還可以看瑪竇福音如何用「初傳」的動詞。當瑪竇提到洗者若翰的初傳(瑪三 1)時，他加了「天國臨近了」(瑪三 2)作為他宣告的憑據與動機。悔改意謂著完全向基督投誠。因此，耶穌也一字不改地用了相同的話(瑪四 17)，而「天國臨近了」也是瑪十 7 門徒們受派遣宣講的中心主題。同時，耶穌好像活在新、舊約之間，在時間的中間。正如同洗者若翰是眾先知的代表，已在祂尚未舉出那個國度的記號前預報了祂的來臨(瑪四 23；九 35；十一 1 耶穌親自出來宣講並治療和教訓的記載)，同樣的，門徒們也親自為祂的來臨作證，證明祂已經來了，並在他們的宣講中呈顯了出來(誰接納你們，就是接納我，瑪十 40)。他們宣講的內容仍是一樣的：所宣告的是耶穌的統治權，只是，門徒們宣告的方式和觀點，是來自救恩史(↗456 salvation, history of)的實際情況所確定的方式和觀點。

6)《瑪竇福音》強調宣講是義務的、官式的，有司法效率的特點；這樣的「宣講」和「教訓」不同，它可能發生在猶太會堂裡，或在曠野，或在城市，一言以畢之，可能在大家所習慣的團體、地點和一般會眾的框架之外，甚至傳到外邦人那裡(瑪廿四 14：世界萬民)。然而，《瑪爾谷福音》更有力的凸顯出宣講的內在力量與需求。在耶穌未派遣門徒之前，被治好的病人已經宣揚祂了(儘管禁止他們，谷一 45；七 37；但有時卻命令他們去

傳揚：谷五 20)，傳揚他們體驗到自己與耶穌基督的相遇。在此，只有與耶穌基督的相遇，那體驗天主/上帝/神(↗30 God)的仁慈，那親自認識在耶穌身上，生命展開新的一頁(谷七 37；依卅五 5)，才能促使他們去告訴別人這個經驗。

因此，這個傳揚不用任何正式的派遣，已變成了初傳。《路加福音》以耶穌在納匝肋的宣講裡所引用的先知(↗159 prophet)的話(依六十一 1)來解釋耶穌基督的來臨實踐了先知的預言(prophecy)。他描寫耶穌，在宣講的同時，也完成了天主/上帝的工程，並要求以後門徒要如此宣揚。當他們談到基督的宣講與工作的同時，他們也宣告了天主的國，宣告由天主/上帝而來的世界裡萬事萬物的新秩序；凡此，都是藉著基督，並在基督身上實現的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Boys, M. C. *Biblical Interpretation in Religious Education: A Study of the Kerygmatic*. Birmingham: Religious Education Press, 1980.

Braaten, C. E. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*. New York: Abingdon Press, 1964.

Dodd, C. H. *The Apostolic Preaching and Its Development*. London, 1951.

Simon, E. "Kerygma." *SM*, vol. 2. 245-248.

穆宏志

## 288 初傳神學

chūchuán shénxué

THEOLOGY, KERYGMATIC

參閱：385 神學 287 初傳 598 傳播福音

(一)概念說明：初傳神學(kerygmatic theology)，其中初傳(kerygma)一詞，源自於古典希臘文的動詞和名詞「keryssein 宣講、

宣布」, 此字自荷馬時代(Homer 約公元前第九世紀)已為人所知, 指城市官員或國王代表隆重宣告某事的行為。教會(↗411 Church)引用指: 宗徒時代所具有「固定綱要」與「基本內容」的教理宣講(教理講授 ↗409 catechesis)(羅十六 25; 格前二 4)。另神學(theology)一詞, 源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」, 指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。初傳神學可說是將教會(↗411 Church)初傳的好消息, 或宗徒教會救恩(↗455 salvation)的核心訊息, 視為神學論述對象的神學, 如: 耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活(↗47 Resurrection of Christ)、教會、天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)等的神學論述課題一般。

初傳神學是神學的一種特色, 就是說, 任何基督徒神學(↗442 theology, Christian), 應為基督徒個人及團體的宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)而服務。換句話說, 初傳的宣講須是整個基督徒神學應該有的面貌。因此, 就如: 降生神學(↗333 theology, incarnational)、場合神學(↗498 theology, contextual)、敘述神學(↗475 theology, narrative), 初傳神學與它們屬於同一類別, 都指出整個神學應有的向度。

## (二)簡史:

(1) 初傳神學在廿世紀 30 年代已被提出, 在較靜態的、較強調本質(↗100 essence)論的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)背景上, 些神學家, 如: 奧地利信理神學家、耶穌會會士拉克納(Lakner, Franz 1900-1974)與奧地利教理講授學家、耶穌會會士榮格曼(Jungmann, Josef Andreas 1889-1975)強調: 士林/經院神學與實際生活的差距太大; 而且聖職人員(↗581 clergy)需要一種活生生的神學。因此, 初傳神學的推動學者主張: 除了傳統以真理(↗335 truth)為焦點的士林/經院神學, 應當還有第二種以初傳中的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為焦點的神學。應將初傳的宣講視為整個基督徒神學的主要向度之一。

(2) 這種主張未被神學界所接受。因為它將神學分成兩個領域, 不是解決問題的好方法。但整個神學應當順著初傳神學的建議, 特別在三方面來自我革新: 1) 神學院教的一般神學, 要與當今世界基督徒的實際生活更接近。2) 神學培育, 要培養年輕聖職人員裝備充分地走向一日比一日要求更高、更複雜的現代社會, 以及在此社會上提供更適當、更實際的服務。3) 初傳(↗287 kerygma)與系統神學(systematic theology)(信理神學 ↗313 theology, dogmatic), 雖然, 在整個神學中的作用不同, 但在神學培育中, 二者要有更明顯、更有效的連結。

## 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Boys, M. C. *Biblical Interpretation in Religious Education: A Study of the Kerygmatic*. Birmingham: Religious Education Press, 1980.

Braaten, C. E. *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ: Essays on the New Quest of the Historical Jesus*. New York: Abingdon Press, 1964.

谷寒松

## 289 始元(原理, 原則)

shīyuán (yuánlǐ, yuánzé)

### PRINCIPLE

參閱: 344 哲學 148 存有論 194 形上學 140 西方哲學 189 宇宙論 294 型質論

(一)概念說明: 始元/原理/原則/源頭/來源(principle)一詞, 源於希臘文「archē, 開始、太初、起源、根源」, 即當一存有物、事件、事物或認識, 以某些方式從「另一事物」出發, 後者即稱為開始或起源。所以當人談及實際存在的事物時, 「始元」就是使某存有物、事件、事物出現的原因。「始元」也常指: 構成整體的「原素」(element)。例如: 在存有學(↗148 ontology)上具體存有的「原素」。士



林/經院哲學(scholastic philosophy)進一步區分為：「始元」(principle)與「原因」(cause)，認為：始元不一定要有「因果關係」(causality)(cause and effect relationship)，故始元可以是自己充足的原因。他們把天主/上帝/神(↗30 God)視為「始元本身」(principium sui)，不像近代哲學所說的「自因」(causa sui)。在邏輯裡，始元稱為「原理」，係指演繹過程的出發點：第一個基本命題；有的學科把始元稱為「公理」(axiom)，而把公理演繹出的規則叫「原理」；倫理學(ethics)中，始元(稱為原則)是指意志與行動的規範。當某些始元在其所屬秩序中，不再由另一始元而來者，即係第一始元(first principle)。

(二)簡史：希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)，將前人對始元(archē)的探索，綜合成型式(formal)、質料(material)、主動(active)與目的(final)等四因，由此延伸為邏輯上的原理，如：矛盾律(the principle of contradiction)、排中律(the principle of excluded middle)與三段論證(Syllogism card)。士林/經院學派(↗20 scholasticism)將存有/實有/存有物(↗147 being)、知識(knowledge)和倫理(morals)的始元建基在天主/上帝/神(↗30 God)身上，將天主/上帝/神視為：一切實在界(↗637 reality)的「唯一絕對始元」。對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)和降生(↗332 Incarnation)為人的奧蹟的信仰(降生神學↗333 theology, incarnational)，與神學(↗385 theology)學說有助於基督徒思想家對始元概念的發揮。但當舊的宇宙觀被揚棄時，人們開始探索新的始元。法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)之『我思故我在』(cogito ergo sum)的那種「自我意識」；德國信義宗哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的「範疇」(category)和「先驗/超驗統覺」(transcendental apperception)以及其後各種觀念論/唯心論(↗712 Idealism)與現象學(↗397 phenomenology)的「意識」(conscious)都分別地被視為始元。自從形上學(↗194 metaphysics)沒落後，始元概念出現在兩種思想主流：其一：將始元縮減為功能的與形式

的兩種，這主流從科技起，然後影響分析哲學(analytical philosophy)、實證主義(↗639 positivism)和場合倫理學/情況倫理學(↗481 situation ethics)。其二：始元概念與創造(↗526 creation)概念的大結合；這主流是與先蘇格拉底(Sōkratēs 約469-399)的「太初」，有關的太初哲學，也是基於猶太基督宗教(↗436 Christianity)經驗的神學，如此使創世論(protology)與末世論(↗90 eschatology)將始元視為最佔優勢的起源。在這新的進路之下，存有思想、倫理的始元並未被否定，而是嚴格體驗到的「開始」(beginning)，這不是被考古學(archeology)視為純客觀的那種「起源」，意即，「始元」只能由將被完成的某事物來把握，而這些始元本身卻絕對無法捉摸。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Duns Scotus, J. *A Treatise on God as First Principle*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1966.

編譯

## 290 阿波林主義

āpōlín zhūyì

### APOLLINARIANISM

參閱：449 基督論 4 一性論 508 單志論 130 加采東大公會議

#### (一)概念說明：

(1) 阿波林主義(Apollinarianism)是由天主教神學家、敘利亞拉奧狄奇亞(Laodicea)主教阿波林(Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約310-390)的一種影響深遠的基督論(↗449 Christology)異說，即日後所謂的阿波林主義。它主張：基本上耶穌基督(↗296 Jesus Christ)有人的身體、靈魂，但無人的精神，因被天主/上帝/神(↗30 God)第二位「聖言」(Logos)(↗558 Word of God)所取代，強調基督

的神性(divinity)，而避談其人性(human nature)的發展，即沒有人的靈魂，天主聖言已經取代了人靈的位置。阿波林的主要困難，在於他沒有清晰地區別性體(nature)和位格(↗206 person)這兩個觀念，而在解釋基督論的時候，強烈地依賴希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)的三分法，即由「身體」、「感覺靈魂」和「理性」(或理性靈魂)組成。

(2) 他的理論可以簡述成如下三點：1)兩個完整的性體，不能組成一個實體(↗641 substance)，因此，必須減輕基督的人性(human nature)，否則，在祂內的統一便無法達成。2)一個完整的人必然包含罪(↗591 sin)，由於耶穌基督的無罪，在降生的聖言(降生神學↗333 theology, incarnational)中必定沒有人靈。3)天主聖言沒有接受一個完整的人性；它只接受了人的身體和感覺靈魂。聖言本身取代了人的(理性)靈魂的位置。

(二) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的反應：

(1) 由於阿波林的名言『由天主聖言降生的唯一性體』(one sole nature of the incarnate Word of God)一再出現在埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)、古埃及正統派神學家、聖師、亞歷山大城主教濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)的基督論中；這句本來並不正統的話，竟然變得正統起來了。

(2) 362年的亞歷山大地區會議(local council)譴責了阿波林的理論：「不受接納則不獲治療」。換言之，假若聖言沒有接納人的靈魂，救贖(redemption)亦與之無關。

(3) 厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)之後，土耳其神學家、隱修院院長優提克斯(Eutychēs 約378-454)給它一個嚴格的一性論(↗4 monophysitism)的解說；到了到了東羅馬帝國皇帝(610-641)赫拉克利烏斯(Heraclius 575-641)，在伊斯蘭教(↗177 Islam)的壓力下，需要埃及、敘利亞一性論及正統教會的支持，因此發表緩和性的《表白》(Ecthesis)詔書，主張基督單力論(monoenergetism)及單

志論(↗508 monotheletism)，可見其影響之深遠。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Raven, C. E. *Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church*. New York: AMS Press, 1978.

Wolfson, H. A. *Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism*. 1958.

編譯

## 291 附質

fùzhì

### ACCIDENT

參閱：140 西方哲學 441 基督徒哲學 20 士林學派 641 實體 149 存有論證 194 形上學

(一)概念說明：附質/附體/依附體/附屬體(accident)一詞，源自拉丁文的「ad 向」及「cadere 落下」，指某一因素從外面附加在另一存有物(being)或實體(↗641 substance)上，而對其作更明確的限定，是依附實體存在的存有者。即附加於實體之上在邏輯的層次上，它可能屬於某一實體，也可能不屬於某一實體(稱為邏輯附質 logical accident)，如：棕髮之於人便是。在存有的層次上，附質是本身已有其固定存有的實體的更明確限定(稱為存有附質 entitative accident)，如「有靈之物」的思維作用便是。從神學的層面而言，即附帶的性質，非物質本身不變的特性，乃是藉著外來的因素而加諸其上的特性，如：天主教(↗44 Church, Catholic)所謂之酒餅祝聖後，變為耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的體血。

(二)附質的理論始自希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)。他將所有概念分為十大範疇。除了「實體」一項外，其餘九項

都是「附質」，即：量(quantity)、質(quality)、關係(↗696 relation)、位置(position)、時間(↗351 time)、姿態(attitude)、狀況(condition)、主動(active)、被動(passive)。「附質」和「實體」不同，雖然也屬存有物，卻不能獨立存在，而必須依附另一存有物而存在。因而，存有之名只可以間接地用於附質之上；因為在存有的層面，存有的首要意義是行動的主體(↗119 subject)，因而人的理智可以立刻領悟它。但人發現對附質很難得到一個清晰的理解。要認識它，必須用類比(↗698 analogy)的方法，把它類比為與它相對的實體。

「附質」和「實體」的另一分別是後者不變，而前者卻變動不居。在這方面，不同學派提出了不同的學說：實體論/本體論(substantialism)者以為只有實體才是唯一的實在；而經驗主義(↗627 empiricism)者則認為只有附質而否認實體的實在性。

(三)「實體」和「附質」的分別在天主教有關聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的神學(↗385 theology)，尤其是體變(↗708 transubstantiation)的道理中深受注目。被轉變為基督之體血的不是肉眼可見的餅酒之附質，而是感官所看不見的內在實體。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張奉箴著，《自立體及依附體》，高雄：高雄師範學院教育學系教育研究所，1989。

編譯

## 292 附屬說

fùshǔ shuō

### SUBORDINATIONISM

參閱：45 天主聖三 155 同性同體 449 基督論  
127 尼西亞第一屆大公會議 223 亞略主義  
689 薩培里派

(一)概念說明：附屬說(subordinationism)一詞，源自拉丁文的「sub 在下」、「ordinatio 安排、排列、布置、政令」及「-ism 主義、學說」。即有關天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)以及對天主/上帝/神(↗30 God)的神學(↗385 theology)解釋之一。附屬說是第四世紀時，為確保天主性(Divine nature)的統一，而提出的一種有關天主聖三/三一上帝的解釋，此異說的基本特徵是，強調：只有天主/上帝聖父具有完整的天主性，聖子本質上附屬於聖父，而聖神(↗566 Holy Spirit)則附屬於聖子。尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)棄絕此學說。

(二)附屬說以下列幾種型態出現：

(1) 第一種附屬說：指任何基督論(↗449 Christology)立場聲稱聖子附屬於聖父(附屬說↗292 subordinationism)，而潛在地危及聖子的天主性而言。亞略主義(↗223 Arianism)就是此型態的典型代表。最近對北非神學家、亞歷山大司鐸亞略(Areios 約250-336)本人的學說重新評估顯示，亞略主義確實倡言天主/上帝是非受造、非受生的，只有聖父有此特性；聖子受生於聖父，因此其「天主性」不可能與聖父是同實體的(↗155 homoousios)，而推論出聖子未具有完整的天主性。聖子(聖言)只是完美的受造物(creature)，是天主/上帝與世界的中介。尼西亞第一屆大公會議棄絕此異端(↗461 heresy)，並肯定聖子與聖父同實體的(DH 125-126)。

(2) 第二種附屬說：比較不那麼極端，它可說是尼西亞第一屆大公會議前之基督論特徵，例如：埃及亞歷山大聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)基於存有物等級的觀念，主張天主父/上帝父是絕對的存有(絕對者↗542 Absolute, the)，天主/上帝聖言(Logos)(↗558 Word of God)是絕對者與受造物之間的中介；聖言在存有物角度上連接了高等與低等存有物，可用受造物和「天主/上帝第二」來形容。這種思想影響東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)頗深。有如：凱

撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)雖不是主張亞略主義者，但其思想卻傾向附屬說；他像許多當代人一樣很懷疑同實體的說法，因為，他覺得此說法有薩培里主義(↗689 Sabellianism)傾向，又深恐此說法會破壞聖言的中介角色。

(3) 第三種附屬說：主張聖神是受造物，否定聖神有完整的天主性，只承認聖子與聖神是同實體的。此類型在尼西亞第一屆大公會議之後才出現，通常稱為馬克多尼烏斯主義(Macedonianism)，因誤傳為第四世紀君士坦丁堡主教馬克多尼烏斯(Makedonios +364 前)所創而得名，或稱聖神受造派聖神被造主義(Pneumatomachoi)。古小亞細亞(今土耳其)神學家、卡帕多西亞(Cappadocia)的教父巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約 330-379)猛烈抨擊此異說；君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)棄絕此說，並間接肯定聖神與聖父、聖子是「同實體的」。

(三)其實，在尼西亞第一屆大公會議前，除了奧力振的附屬說流傳之外，三位一體論一般而言，都帶有些附屬說的味道。換句話說，他們雖聲稱耶穌基督(↗296 Jesus Christ)雖具有天主性，卻假定天主上帝是指聖父。在古小亞細亞教父、里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)和北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)的思想中，聖言和聖神：一方面雖永恆地是天主/上帝；另一方面呈現在創造(↗526 creation)、啓示(↗472 revelation)和救贖(redemption)(救恩↗455 salvation)上時，卻附屬於天主聖父，且充作聖父的代理者；這種附屬說根源於護教者的天主/上帝聖言神學。若以尼西亞正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)的標準來衡量，連新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)本身也有附屬說的說法(若六 57；四 34；八 49；十四 28；斐二 5-11；格前十五 28；希五 7-8)。其實，在天主聖三/三一上帝論中，不管從聖父談起或漸次提及：聖父都帶有一點附屬說的色彩；通常是因關注天主聖三/三一上帝的統一所

致，只要肯定聖子、聖神與聖父同實體的而棄絕附屬說，並指出聖子、聖神的天主性都與聖父同等及同一個，而不將聖子、聖神視為較小或次等的天主/上帝或代理者，就可達成「一個」天主/上帝而「三位一體」的完整天主/上帝概念。這種天主聖三/三一上帝論就可算是正統信仰/正統教義的了。一個正統信仰/正統教義的「附屬說」能在教義(↗407 doctrine)中保存下來，是因它能把握住：在天主聖三/三一上帝內，聖父是聖子和聖神的泉源、起源或原因。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Giles, K. *The Trinity and Subordinationism: The Doctrine of God and the Contemporary Gender Debate*. Downers Grove, Ill.: Inter University Press, 2002.
- Hallet, J. *The Belief of the Subordination of the Son of God to His Father, No Characteristic of an Arian*. Exon: Printed by Andrew Brice, for John March, bookseller, at the Sign of the Bible near St. Martn's-Lane, in the High-street, 1719.
- Kovach, S. D. *The Eternal Subordination of the Son [Microform]: An Apologetic against Evangelical Feminism*. 1995.
- Rowe, J. N. *Origen's Doctrine of Subordination: A Study in Origen's Christology*. Berne; New York: P. Lang, 1987.

編譯

## 293 附魔

fùmó

### POSSESSION, DIABOLICAL

參閱：703 魔鬼 500 惡 50 天使論 49 天使 456 救恩史

(一) 概念說明：附魔(diabolical possession)，其中有/擁有/持有/佔有(possession)一詞，源自拉丁文「posse 能、可能」及「sedere 坐、居住」，指佔有某物的所有權與狀態。另附身/附魔/著魔/魔鬼

(diabolical)一詞，源自鬼魔/鬼神/惡魔/邪神/惡神(demon)，為希臘文的「daimon 鬼/鬼神/神」。指世界上不同宗教信仰(↗266 religion)(↗315 faith)以神話(↗383 myth)、象徵(↗528 symbol)、故事及儀式(↗652 rite)，表達此精神體對人類(↗11 man)、團體的關係(↗696 relation)及負面影響，藉以引起一般信徒的怕懼。與魔鬼(↗703 Devil)或撒旦(Satan)有別，因為魔鬼為單數。人類宗教歷史，指出某些人體驗到受惡勢力附於人的身體與精神，控制人的行為，導致自我意識的喪失。基督宗教(↗436 Christianity)一方面肯定此類精神體的存在；另一方面肯定依靠對天主/上帝/神(↗30 God)的愛(↗604 love)及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)救恩(↗455 salvation)的信仰，超越對邪惡之神的恐懼。附魔為一般心理學(psychology)無法解答的現象。在一般宗教信仰層面而言，雖然世界上存在一股龐大的惡勢力，但善的力量是遠超過邪惡的。從基督信仰的層面而言，耶穌基督的救恩力量遠超過惡勢力(谷九 14-29，五 1-20)。教會(↗411 Church)於禮儀(↗692 liturgy)上，亦逐漸發揮及驅魔的儀式(↗652 rite)與規定。

從一般宗教研究中，有提到意含指被非善的、惡的位格或非位格的奇特力量所支配之現象。基督宗教引用它指：被非人，但具位格的邪惡力量所支配之異常行動。一個人或者從外面被邪惡力量圍困住，或從內部被佔據，此時，他會以生理和心理疾病的方式，帶著攻擊性及褻瀆的憤怒表現出來。他的自我意識無法完全整合，所以，他的責任範圍被縮小甚或缺失。在古老文化(如：巴比倫、埃及、波斯、希臘、羅馬、中國)裡，各宗教(如：道教/道家↗619 Taoism、民間宗教 popular religion)都有附魔(diabolical possession)及驅魔(exorcism)的說法與現象，至今以符咒、驅魔之事仍盛行於一般的民間宗教。

(二)聖經(↗571 Bible)的說法：舊約(↗687 Old Testament)從未提及附魔現象。但在新約(↗611 New Testament)聖經中，都以撒旦或魔鬼來表示這種邪惡的力量。新約聖經中記載耶穌替人驅魔，多次提及的附魔者多半帶有疾病，有時把「疾病」與「附魔」清楚

劃分(瑪四 24)，但大都是兩者相混(瑪十七 15；路六 18)。此外，新約聖經也記載經師們和耶穌的門徒都曾用特別儀式驅魔(瑪十二 27；宗十九 13-14)。

### (三)研究反省：

(1) 德國耶穌會神學家拉內(Rahner, Karl 1904-1984)指出：「可觀察到的附魔現象已是受魔鬼、個人心態、脾氣、疾病的感染性、甚至有靈異能力等影響的複合體。如今不可能也不需去區分各部分所佔的比例」。

(2) 許多附魔者的癥狀，在今天都屬精神病治療範圍；過去教會對奇跡(↗229 miracle)的認可及附魔的判定都有指導原則可循：當自然(nature)解釋無能為力時，才可訴諸於超自然(超性↗492 supernatural, the)的解釋。再者，今日的靈異學指出：不要太快地宣布其事物超過人的能力。因此，今天許多事物，若在過去，必被視為真正附魔的記號，但如今則不然，除非有進一步的證明，不會輕易如此認定。

(3) 實際上，今天的患者(不管附魔或疾病)必須受到幫助以忍受試煉。幫助患者相信：天主/上帝終必戰勝魔鬼；天主/上帝絕不允許任何超過人類力量的事物加在人身身上；必須避免任何會使患者更激動的事物，因病情有可能轉為歇斯底里(hysteria)。若情況不斷惡化，必須看醫生，最後教會當局得決定是否施行驅魔儀式(exorcism)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春中等著、神思編輯委員會編輯、〈靈異與迷信專題〉，《神思》第50集，香港：思維出版，2001。

賴効忠著，《附魔與驅魔 *Demonic Possession and Exorcism*》，台南：聞道出版社，2010。

編譯

## 294 型質論

xíngzhìlùn

### HYLEMORPHISM

參閱：344 哲學 148 存有論 194 形上學 221 亞里斯多德主義 20 士林學派 186 多瑪斯學派

(一)概念說明：型質論(hylemorphism)一詞，源自希臘文的「hylē 質」及「morphē 型」，傳統形上學中，有時也寫作「形質論」。強調：自然界的一切事物、存有物(↗147 being)都是由型式(form)與質料(matter)兩種形上因素所組成的，即型與質就是構成物體的實體/本體(↗641 substance)之形上原則。從人學(↗438 anthropology, Christian)的層面而言，人有精神、靈魂為型式，以肉身為質料。從聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)的層面而言，每件聖事(↗559 sacrament)原則上包含兩個基本因素：「型」即教會特定的言語或經文；「質」即水、油、麵餅、酒、傅手等。

(二)歷史：

(1) 這理論最初由希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)首創，士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)、將其完成的形上學(↗194 metaphysics)理論。並廣泛地應用在神學(↗385 theology)上。

1)以二元論(↗5 dualism)思想為主要特色的型質論，與以下兩種一元理論(一元論↗1 monism)相對：首先是嘗試以原子(純粹物質原則)，來解釋各種自然變動及物質的特性的原子論(atomism)；其次則是希望以能(純粹形式原則)來解釋類似現象的動力論(dynamism)。型質論則堅持在物質宇宙界中，以各事物的實體/本體及其活動必須以兩個基本原則來解釋：即物質原則(material principle)，傳統上稱作「原質」(第一質料 primary matter)；型式原則(formal principle)，

傳統上稱作「實體型式」(substantial form)。

2)「原質」(第一質料)是不限定的、被動的、純粹潛能(pure potency)的。它同樣出現在所有物體中，用以解釋各物體的共同特性，如：延續(extend)、容積(capacity)及慣性(inertial)等。而「實體型式」則是限定的、實現的，它解釋某一物體的特性，也就是說，該物體與其他物體有別的地方。「原質」(第一質料)與「實體型式」結合的結果，就形成了「第二質料」(secondary matter)。所謂「第二質料」是指性質有點限定的「物質實體」，如：大理石等。然後，「第二質料」又接受了「附質型式」(accidental form)，而進一步在不變更其性質的情況下改變其實體/本體，這種變化可以雕刻家把某種形式加於大理石之上為例來說明。

3)傳統上，對在自然界中的變動(特別是「實體變動」substantial change)所作的分析，證實了「第一質料」及「實體型式」的存在及特性。其他支持型、質合成的理論也相繼提出，其中有些是形上學的：將「實現與潛能」(↗638 act and potency)的理論，應用在「物質實體」上；有些則是「邏輯學」(logic)的，如：分析有關變動的述語(predication)之模式等；也有些是現象學(↗397 phenomenology)的：即對物體相反特性的分類，如：活動性與被動性、獨特性與共同性等。從這些不同的進路出發，學者們分別找到支持型質論的依據。

(2) 到了十三世紀後，亞里斯多德的術語逐漸進入了神學的殿堂。到了士林/經院哲學全盛期，亞氏哲學(↗344 philosophy)的發展更在德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus 約 1193-1280)及義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)的手下達到了頂峰狀態。尤其是多瑪斯·阿奎那，他大量採用「質料與型式」(matter and form)、「實現與潛能」(act and potency)、「本質與存有」(essence and existence)等相關理論，在他的神學著述中。有關型質論方面，神學家將它應用在說明一些問題上，如：1)在於解釋聖體聖事/感恩聖

事(↗584 Eucharist, sacrament of the)禮儀(↗692 liturgy)中體變(↗708 transubstantiation)的道理。中世紀神學家以為「餅」和「酒」是由「第一質料」和「實體型式」所合成的單一實體。在他們看來，當〈成聖體經〉誦念之時，餅的實體/本體便在天主/上帝/神(↗30 God)的臨在(↗677 presence)下，改變成為基督的身體(body of Christ)，它的「第一質料」和「實體型式」都改變了；成聖體後，仍然保持不變的只有餅、酒的附質(↗291 accident)。現代的天主教神學家，從較動態的思想典範(↗304 paradigm)來解釋聖體聖事/感恩聖事禮儀中的餅、酒方面的變化(目的變換↗104 transfinalization；意義變換↗616 transignification)，不過，還是採用類似的概念架構來解釋成聖體的結果。2)同樣，在大部分的聖事神學中，也應用型質論來說明某一件聖事持有基本聖事(basic sacrament)性的因素。3)型質論也被應用來解釋「人靈與肉身」(soul and body)的結合。視聖化恩寵(sanctifying grace)(↗353 grace)為：靈魂的附質型式與超性型式的理論，也是根據「質料」與「型式」的概念而來的。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

丁福寧著，《多瑪斯形上學》，台北：商務印書館，2007。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從實體形上學到關係形上學：與項退結教授的形上學對話〉，《神學論集》第153集，台北：光啓文化事業，pp.363-390，2002。

鄔昆如著、潘小慧主編，〈轉多成一：陰陽學說與形質說的比較研究 *From Plurality to Unity: A Comparative Study Concerning the Yin-Yang Theory and Hylemorphism*〉，《哲學與文化月刊》(形上學專題全冊)第345集，台北：哲學與文化月刊雜誌社出版，2003。

鄔昆如著、潘小慧主編，〈形質說(Hylemorphism)在聖多瑪斯哲學中的釋義〉，《哲學與文化月刊》(多瑪斯哲學專題全冊)第358集，台北：哲學與文化月刊雜誌社出版，2004。

Oderberg, D. S. *Real Essentialism*. New York; London: Routledge, 2007.

編譯

## 295 政治神學

zhèngzhìshénxué

THEOLOGY, POLITICAL

參閱：385 神學 476 第三世界神學 232 拉丁美洲神學 607 解放神學 399 理論與實踐 617 意識型態 423 教會與國家

### (一)概念說明：

(1) 政治神學(political theology)，廣義而言，將政治上所發生的各種現象視為神學(↗385 theology)研究的對象。狹義而言，將神學觀念、宣講(↗330 preaching)、用語及靈修/神修(↗710 spirituality)，從較封閉的私人領域中取出，即設法避免在討論天主/上帝/神(↗30 God)時，使用誇大的神秘思想與生活(↗380 mysticism)領域，並克服在個人靈修/神修生活與自由社會間，及神學與基督徒之實際生活間之強烈對立。因此，政治神學不僅為「實用主義」(↗636 pragmatism)或「牧靈神學」(↗243 theology, pastoral)之一部分，也不能視為「政治倫理學」，或「社會神學運動」而已。政治神學自視為整個批判性神學(critical theology)思想中之基本要素，它很強調「理論與實際」事務的關係；由此新觀念政治神學，推動所有神學均須指向信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)的行為。

(2) 時至今日，政治神學已不被理解為政治生活之神學；它不是神學思想中許多可能的題目之一，就如同藝術神學、休閒神學及家庭神學一樣。此外，政治神學亦不僅為一種「應用神學」(applied theology)(牧靈神學↗243 theology, pastoral)，應用於政治及人類(↗11 man)社會(↗283 society)之神學；不僅為「實用」或「牧靈」之一部分；同時政治神學亦不能視為「政治倫理學」或令人稱譽之社會神學運動或「社會福音」之目標。

### (二)簡史：

(1) 政治神學源自古希臘哲學(↗344

philosophy) 派別斯多亞主義(↗501 Stoicism)；該主義將神學區分為三個部分：神話神學(mythical theology)、自然神學(natural theology)及政治神學(political theology)(奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，《天主之城》(De Civitate Dei)(VI, 5)。在羅馬，政治神學優先於自然神學(與希臘傳統不同)。當時人利用它來證實政治之優先地位及國家之「絕對要求」。此種羅馬式政治神學在文藝復興(↗84 Renaissance)時代再行復甦，由義大利政治哲學家馬基亞維利(Machiavelli, Niccolò di Bernardo 1469-1527)及英國哲學家、政治哲學家霍布士(Hobbes, Thomas 1588-1679)等思想家極力宣揚主張。十九世紀之法國傳統派人士更擬藉此恢復「基督徒國家」。

(2) 在反省覺察到實際的重要性後，政治神學十分尊敬十九世紀辯證歷史觀之哲學中，所提出之理論與實際的基本關係，尤其自德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)及在黑格爾左翼傳統(馬克斯主義 ↗347 Marxism)內所述亦然。因此政治神學係鄭重地面對一個現代神學鮮少注意的哲學傳統。

(3) 政治神學主要係由德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes B. 1928-)所形成；梅茨為德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)之忠誠及重要門徒。解放神學(↗607 liberation theology)主要由於政治神學之刺激，此外，再加上馬克思社會分析(↗348 analysis, marxist social)因素。無疑，教會社會思想(↗417 social teaching of the church)亦受政治神學之刺激。

(三)政治神學在今日神學中具有以下三個面貌：

(1) 政治神學批判性地矯正將神學只侷限於私人及個人領域之傾向：它批判性地將神學只侷限在先驗/超驗(transcendental)、存有(↗147 being)及位格主義(↗207 personalism)思想的方式。目前有一趨勢，意圖將耶穌基督(↗296 Jesus Christ)訊息之核心及信仰實際實施，減弱為與世界隔離的個人決定(此係對啓

蒙運動↗474 Enlightenment 時代建議，將宗教(↗266 religion)與社會分離之迴響)；在此時政治神學介入，經過批判性地將宗教與社會連起來，並慎重地設法，界定宗教與社會的關係。政治神學設法將神學觀念、宣講用語及靈修/神修從封閉的私人領域中取出；換言之，它設法避免在討論天主/上帝/神(↗30 God)之時，使用誇大的神秘思想與生活，並克服在個人神修生活、自由社會以及神學與基督徒之間的實際生活強烈對立。

(2) 在德國信義宗新約(↗611 New Testament)聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)之後，尤其是德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)及德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)的基督教神學(↗446 theology, protestant)之新發展上，政治神學在顧及大眾生活結構改變之情形下，努力在今日之社會狀況下，形成為基督宗教(↗436 Christianity)之末世論(↗90 eschatology)訊息。換言之，政治神學設法克服今日社會對基督宗教一種純然「消極性」之詮釋。它將人類社會首先視為「神學真理」及作為「基督徒傳道」(福傳↗598 evangelization)一般性的重要媒介。

(3) 最後，政治神學亦設法在理論與實際的基本緊張上求得調和；它在認真地趨向末世性質的目標時，必須十分敏感；就是說：對於自己在人類社會過程的地位，必須慎重地反省。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

安希孟著、道風漢語神學學刊主編，〈政治神學的啓示論與當代社會生活〉，《道風漢語神學學刊》(全冊)第1996-4集，香港：漢語基督教文化研究所出版，1996。

宋泉盛著、鄭加泰譯，《孟姜女的眼淚：一個流行在中國民間的政治神學故事》，台南：人光出版社，1989。

朱雁冰等譯、張賢勇主編、道風漢語神學學刊編輯，〈價值的僭政中的神學 Theology in the Context of the Tyranny of Value〉，《道風漢語神學學刊》(全冊)第2002-16集，香港：漢語基督教文化研究所出版，2002。



- 唐佑之著，《願祢的國降臨：政治神學與倫理》，香港：浸信會出版社，1996。
- 黃達榮譯、周永健主編，〈國際福音派宣教神學家團契第四次會議宣言：政教關係下的自由和公義 *Declaration of the Fourth Conference of the International Fellowship of Evangelical Mission Theologians: Freedom and Justice in Church State Relationships*〉，《中國神學研究院期刊》(全冊)第 1992-12 集，香港：中國神學研究院，1992。
- 蔣慶等翻譯、劉小楓選編，《當代政治神學文選》，台北：校園書房出版，2002。
- Cobb, J. B., Jr. *Process Theology as Political Theology*. Manchester: Manchester University Press, 1982.
- Lakeland, P. *Freedom in Christ: An Introduction to Political Theology*. New York: Fordham University Press, 1986.
- Metz, J. B. "Political Theology," *SM*, vol. 3. 34-38.
- O'Donovan, O. *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1999.
- Sicker, M. *What Judaism Says about Politics: The Political Theology of the Torah*. Northvale, N.J.: J. Aronson, 1994.

編譯

## 296 耶穌基督

yēsū jīdū

### JESUS CHRIST

參閱：449 基督論 6 二性一位的結合 332 降生  
38 天主的國 297 耶穌基督受難聖死 447 基督復活 566 聖神 511 無名基督徒

壹、前言：

「你們說我是誰呢？」耶穌在斐理伯的凱撒勒雅向門徒(↗242 disciple)提出了這個關鍵性的問題；二千年來一直在歷史中引起迴響，無數的基督徒以這問題的答案，作為人生的意義。除聖經(↗571 Bible)以外，有關耶穌的歷史文件很少，要認識耶穌是誰，便必須從聖經入手。可是首先要確定，究竟通過新約(↗611 New Testament)的資料，是否可以認識那位歷史中的耶穌。但讀者也必須注

意，耶穌不僅是一位歷史中的人物，亦是信仰(↗315 faith)的對象；因此，為了真正了解耶穌是誰，不可只憑歷史考據的方法，也須透過基督徒團體的傳統信仰、生活經驗以及藉著聖神(↗566 Holy Spirit)的光照，信徒才可以認識基督的奧秘(↗600 mystery)。

在研究耶穌基督是誰時，過去往往採用了所謂「從上而下」的方法，即從新約聖經有關基督天主性(Divine nature)的宣信(↗329 confession)，或從降生(↗332 Incarnation)的奧蹟，或從大公會議(↗22 Ecumenical Council)有關基督的信理(↗310 dogma)開始作反省。這種方法不無它的缺點。今日一般趨勢是採取「從下而上」的方法，以新約聖經所載耶穌的「言語」、「行為」作為反省的開端，希望透過祂的生平事蹟，以及耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與基督復活(↗447 resurrection of Christ)，可以認識耶穌基督的身分以及祂對人類的意義。

貳、本文以五點說明耶穌基督的意義：  
(一)歷史的耶穌；(二)耶穌的宣傳福音生活；  
(三)耶穌的名號；(四)耶穌的自我意識；(五)基督奧蹟展示人的奧秘。

(一)歷史的耶穌：

耶穌的名字在希伯來文(Yahweh + yeshua=Yehoshua, Yeshua)(Jahweh + Jeshua=Jehoshua, Jeshua)解作「天主/上帝拯救」，這正表明了祂的使命(瑪一 21)；又稱「納匝肋人耶穌」，因為，聖母和若瑟居住在納匝肋，耶穌本人也在那裡長大。這稱呼格外指出耶穌是一位歷史的人物。十八世紀末葉，隨著科學歷史和聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)方法的興起，開始對歷史的耶穌產生疑問。新約聖經所介紹的基督，究竟是否純屬初期教會(↗286 church, primitive)基督徒信仰的表達，抑或真正包括耶穌本人的歷史。1778年德國聖經批判學家賴馬魯斯(Reimarus, Hermann Samuel 1694-1768)遺著《沃耳芬比特耳斷片》(Wolfenbütteler Fragmente, 1774-1778)的出版，引起了對歷史中的耶穌之探索，一直延續到本世紀初葉。其間不少學者嘗試越過新約資料，描繪歷史耶穌的真

相；但由於作者的哲學(↗344 philosophy)思想與人生觀有所不同，各人所寫的「耶穌傳」便表達了不同的耶穌圖像。

由於這歷史探索宣告失敗，以德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)為首的學者們，便放棄了認識歷史耶穌的可能性，同時，認為這對於信仰並不重要。依據布氏的主張，基督徒信仰的核心要素，在於回應天主/上帝/神(↗30 God)透過聖經對今日人類(↗11 man)所說的話；究竟這些話是否包含了真正的歷史事蹟，那是無關重要的問題。這樣一來，便可以省去歷史研究的吃力工夫；可是，同時也動搖了基督宗教(↗436 Christianity)信仰的歷史根基。對這種純主觀的了解信仰，布特曼的弟子首先提出異議；1953年德國新約聖經學家、信義宗牧師克澤曼(Käsemann, Ernst 1906-1998)開始了對歷史耶穌探索的新階段，並與其師辯論，而開創了「歷史耶穌的新追尋」(quest of the historical Jesus)。他認為「早期基督宗教之母」不是諾斯底主義(↗673 Gnosticism)，而是默示文學(↗668 literature, apocalyptic)。克澤曼牧師強調：那位復活後由初期基督徒宣講的基督，與歷史上的納匝肋人耶穌有著基本的連貫性，是同一位人物。

今天，大多數學者都同意，福音(↗642 Gospel)雖然不是科學的歷史書，而是救恩(↗455 salvation)的喜訊，但透過福音的記述，人基本上可以認識到歷史中的耶穌。聖經學者如：德國信義宗新約聖經學家博恩卡姆(Bornkamm, Günther 1905-1990)、美國新約聖經學家、天主教司鐸布朗(Brown, Raymond Edward 1928-1998)、德國新教新約聖經學家、歷史學家庫耳曼(Cullmann, Oscar 1902-1999)、德國舊約聖經學家、東方亞述學專家、信義宗牧師耶雷米亞斯(Jeremias, Friedrich Johannes 1865-1942)、美國新約聖經學家、耶穌會會士菲茨邁爾(Fitzmyer, Joseph Augustine 1920-)、德國信義宗新約聖經學家、歷史學家亨格耳(Hengel, Martin 1926-)、英國新教新約聖經學家莫耳(Moule, Charles Francis Digby 1908-2007)等，都認為初期基督徒對於基督的宣信，如：「主」、「基督」、「天主子」等稱號，並非憑空創作出來的，也不

僅來自對耶穌復活的經驗；卻是由於耶穌生前，在祂的傳播福音生活中，以祂宣講的內容和方式，以及所表現的無上權威，已間接表白了自己的身分；這可稱為含蓄的基督論(↗449 Christology)，成為日後新約作者所宣講的明顯基督論的發展根據。

基督宗教是啓示(↗472 revelation)的宗教，以歷史事蹟為根基。正如猶太宗教(↗516 Jewish religion)古教以從出離埃及的解放(↗606 liberation)、逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)以及西乃山的盟約(↗588 covenant)為基礎，基督宗教則以耶穌基督的事蹟，尤其以祂的降生、宣講(↗330 preaching)、受難聖死與復活等事蹟為根基；這正符合梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章所訓示天主啓示的方式(DV 2)(DH 4201-4235)。這也構成了基督宗教的基本奧秘：天主/上帝竟在一個人的歷史中啓示了自己；一個在固定的時空內所發生的事蹟，卻對全人類的救恩與歷史的命運有決定性的意義。今天在討論基督與其他宗教的關係時，啓示的歷史幅度往往成了宗教交談(interreligious dialogue)的絆腳石；但基督徒的信仰卻無法放棄這歷史的根基(無名基督徒/匿名基督徒↗511 Christian, anonymous)。

(二) 耶穌的宣傳福音(福傳↗598 evangelization)生活：

(1) 宣講天國(↗38 kingdom of God)的喜訊：在開始傳教生活時，耶穌受洗的事蹟對祂的使命有重大的意義。受洗後，耶穌看見天開了，聖神有如鴿子降在祂上面；又有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」(谷一10-11)。《宗徒大事錄》將這事蹟解釋為天主/上帝以聖神和德能給納匝肋人耶穌傳了油，使祂執行先知(↗159 prophet)的任務(宗十38)。事實上，那從天上來的聲音引用了《依撒意亞》先知書第四十二章第1節(「上主僕人」)(Ebed Yahweh)(servant of God)詩歌的第一首)；下文是：「我在他身上傾注了我的神，叫他給萬民傳布真道。」因此，這聖神的傳油

是先知的傅油禮(anointing)；正如耶穌在納匝肋會堂初次講道時，引用《依撒意亞》先知書第六十一章所作的解釋(路四 18)。耶穌明白自己蒙召履行先知之職，負有：宣講、釋放、治療的任務；耶穌自己也知道這先知的使命須賴聖神的德能完成。因此，祂因聖神的德能講道施教(路四 14-15)，並聲明自己因聖神的德能治病驅魔(路十一 20；瑪十二 28)(醫治職務 ↗686 ministry, healing)。

可是，耶穌也了解自己不是舊約(↗687 Old Testament)先知中的一位；依據耶穌時代的猶太傳統，由於以色列的罪過，先知之神早已隨著舊約最後一位先知的逝世而熄滅了。但在末世時代，天主/上帝要重新賞賜先知之神(岳三 1)，並興起一位像梅瑟那樣的大先知(宗二 22；申十八 18)。耶穌明言自己大於古代先知(瑪十二 41)，也暗示自己便是那位末世的先知，要帶來最後的啓示，即「成全法律和先知」(瑪五 17)。

耶穌宣講的主要內容是：天國、福音便是有關天國的喜訊。天國主要不指人民或領域，而指天主/上帝的治權；天國的臨現即天主/上帝以新的姿態親臨人間，彰顯祂的父與救恩；這新的臨在(↗677 presence)格外表現於憐憫與寬恕上。耶穌聲明自己受派遣向貧窮人傳報喜訊(路四 18)，在山中聖訓宣講「貧窮者」為真福八端/八福(the eight beatitudes)的第一端(路六 20；瑪五 3)。這「貧窮者」包括了世上一切「物質上」與「精神上」有困苦的人，因此，所有貧窮、弱小、患病、殘疾、受壓迫和被排斥的人都是天國的優先候選人。以下便是耶穌對於天國臨現的一個具體描述：「瞎子看見，癩子行走，癩病人潔淨，聾子聽見，死人復活，貧窮人聽到喜訊」(瑪十一 5；路七 22)。

在「貧窮者」這名稱下，罪人、稅吏和娼妓也成了耶穌宣講的特殊對象，耶穌向他們宣報父的寬恕(路十五 11-32)，以免債的比喻(↗61 parable)指出天主/上帝的寬宏(路七 41-43)，以亡羊和失錢的比喻表明父因罪人悔改而感到喜樂(路十五 3-10)。耶穌不但以言語，更以行動表示祂來是為了召喚罪人；祂不顧猶太人隔離的法律，與罪人和稅吏來

往，與他們同桌進食(谷二 15；路十五 1-2)，被稱為罪人的朋友(瑪十一 19)。耶穌以行動實踐了祂所宣講的罪人被邀參與天國筵席的比喻(路十四 15-24)。天國表示救恩是天主/上帝白白的恩賜，不是可以個人的功德換取的；只有那些深深體驗到自己的貧乏、病弱和有罪，而虛心仰賴天主/上帝的人才能承受天國；那些以義人自居的反被擯棄於外(路十八 9-14)。

耶穌宣講的天國具有末世的性質(末世論 ↗90 eschatology)，天國將要帶著威能出現(谷九 1；路廿一 31)，人須經過審判(↗659 judgment)才能進入天國(瑪廿五 34)。但同時天國已在臨現中，在開始傳教時耶穌宣告天國臨近了(谷一 15)，隨著祂的傳教活動，祂說明「天國已來到你們中間了」(瑪十二 28；路十一 20)。事實上，既然天國表示天主/上帝親臨人間，那麼透過耶穌的臨在、宣講、治病、驅魔，以及接待罪人等行動，天主/上帝的憐憫與救恩便進入了世界，天國已開始臨現於世。

耶穌所行的奇跡(↗229 miracle)便應從這角度去解釋，奇跡是天國來臨的標記與具體實現。耶穌施行治病、驅魔(exorcism)等奇跡，表示天主/上帝的能力戰勝了魔鬼(↗703 Devil)在這世界上的邪惡勢力(惡 ↗500 evil)(谷三 27；路十一 21-22)。耶穌的奇跡具體地表現出，天主/上帝的憐憫與救恩進入受苦的人身上，給被束縛的人帶來精神與肉體的釋放；奇跡彰顯天國給人帶來的全面性救恩。

(2) 間接表白身分：耶穌傳教時不是宣講自己，卻是宣講天國的喜訊。待祂死後，宗徒(↗260 apostle)們傳教講道時，耶穌便成了宣講的主要內容。但這並不表示，耶穌傳教時沒透露祂的身分，或對這問題毫不關心；相反，是祂親自向門徒提出關鍵性的問題。耶穌很少直接表白祂的身分，通常是間接地透露祂是誰。首先：祂再三表明，天國或默西亞(↗669 Messiah)時代的來臨，在祂身上實現了。當祂初次在納匝肋會堂講道時，已把《依撒意亞》先知書第六十一章有關默西亞的預言貼合在自己身上：「你們剛才聽過的這段聖

經，今天應驗了」(路四 21)。當若翰在獄中派門徒前往詢問耶穌，祂是不是「要來的那一位」(意指默西亞)時，耶穌囑咐他們把所見所聞的回報若翰(瑪十一 4-6)；耶穌的回答取自《依撒意亞》先知書有關默西亞時代的預言(依廿九 18-19；卅五 5-7；六十一 1-2)。耶穌也聲明，假如祂藉聖神的德能戰勝魔鬼的勢力，這表示天國已經來臨了(路十一 20；瑪十二 28)。

耶穌宣講時也表現了特殊的權威，這是聽眾立刻感覺到的(谷一 22, 27；路四 32)。這特殊權威格外可由祂多次用的「阿們」(amen)一詞看到，「阿們」即「實在」之意。舊約用於表示贊成別人的回答，在福音「阿們」常出於耶穌口中，用以肯定祂自己的說話。假如舊約先知常以「這是上主的話」，「引入」或「結束」重要的言論，耶穌卻直接地說：「我實在(amen)告訴你們。」這表示耶穌意識到自己與一般先知不同，祂自視為末世性的先知，以絕對全權代表天主/上帝發言，並帶來最後的啓示(瑪十一 27)。這無上權威特別在耶穌有關梅瑟法律的言論中顯示出來，祂聲明自己不是來廢除，而是來「成全」法律(瑪五 17)。然後在一連串：「你們一向聽說過……我卻對你們說」的言論中，耶穌修改並成全了梅瑟的法律(瑪五 21-48)。

耶穌的無上權威也表現在祂對門徒的「絕對要求」中，祂要求門徒捨棄一切，甚至自己的性命，然後背著十字架跟隨祂(谷八 34-35)；在這經文裡祂也把自己與福音相提並論。祂聲明誰愛自己的父母、親人在祂以上，便不配作祂的門徒(瑪十 35-37)。再者，人們對祂的言論所採取的態度便等於對天國所作的抉擇(谷八 38)。可以說，即使耶穌在傳教生活中，沒有明白的說出祂是誰，但透過祂宣講的權威，以及待人接物的方式，耶穌已間接地顯示了自己的身分。

### (三)耶穌的「名號」：

在福音中，讀者也可以看到一些耶穌所採用或別人加給祂的名稱，這些稱號更直接地指出祂的身分和使命。這裡特別探討以下三個名稱：基督、人子、天主/上帝子。至於

「主」的名號，可參閱基督復活及雅威(↗505 Yahweh)二條文。

(1) 基督—默西亞(Messiah)：基督(Christ)一詞，源自希臘文的「Christos 受傅者」，即此名詞來自動詞「chrinein 傅油」。Christos的本義是希伯來文的「默西亞/彌賽亞」，解作「受傅者」，舊約時代君王、司祭、先知都接受傅油禮。但舊約聖經默西亞這名稱，漸漸專指一位末世的拯救者(savior)。默西亞的期待，源於納堂先知對達味王室所作的預言(撒下七 12)，然後，由歷代先知傳流下來。因此，耶穌時代猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)所期待的默西亞，主要是一位達味的後裔，他將以武力復興達味王朝。

在此要討論的問題是，耶穌本人曾否應用或接受這稱號。的確，耶穌把自己比作天國及默西亞時代的來臨；以祂所行的奇跡指出祂便是「要來的那一位」，即默西亞。但在對觀福音(synoptic Gospel)中耶穌卻不曾自稱為默西亞，按照對觀福音的記載，耶穌在兩個重要場合必須對這名稱表態。第一次是在斐理伯的凱撒勒雅附近，伯多祿回答耶穌說：「你是基督」(谷八 29)；耶穌對這稱呼不置可否，也可說是默認了，但同時嚴禁門徒不要向任何人談及這名稱(谷八 30)。理由是伯多祿和其他門徒也像民眾一般，誤認耶穌為政治性的默西亞(谷八 32；十 37)。因此，耶穌隨即以「人子」(Son of Man)的名稱說明祂作默西亞的方式；祂不以武力的勝利，卻要藉受難與犧牲完成默西亞的使命(谷八 31)。

第二次是當耶穌被捕在公議會受審時，那時大司祭鄭重詢問祂是否是默西亞；耶穌回答說：「我是，並且你們要看見人子，坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」(谷十四 26)。耶穌既已被捕，被視作政治性默西亞的危險已不存在，因此，耶穌明認自己是默西亞；但同時也以「人子」的名稱解釋祂作默西亞的身分。耶穌受審時確曾表明自己默西亞的身分，這也可見於十字架上的罪狀牌：「猶太人的君王」(谷十五 26)。罪狀牌載於四部福音，它表明兩種意思：一方面表示反對耶穌的譏笑、諷刺的態度；另一方面表示接受耶穌為君王、默西亞的態度。

綜合耶穌兩次對默西亞名號的反應，可以說耶穌了解自己是默西亞，但因當時這名稱易被誤解，因此，在傳教時耶穌避免使用這個名稱，卻以人子自稱，認為這名稱最能表達祂的身分與使命。

在初期教會(↗286 church, primitive)裡，「基督」這名稱漸漸為人普遍採用；由於最初的基督徒大多是猶太的皈依者，因此，必須向他們宣講耶穌便是舊約預許的默西亞。而且耶穌既已被釘死於十字架，對政治性默西亞誤解的可能性已不復存在，於是門徒可以放心使用「基督」這名稱。初期教會團體在運用這稱號時也有幾個不同的步驟：首先，耶穌被視為預定在末世時重臨的默西亞，祂要來復興一切(宗三 20)；隨著，那位受屈辱且被舉揚的耶穌現今已被尊為默西亞，這格外與耶穌死而復活的奧蹟有關(宗二 36；路廿四 26)；其後，基督的名稱也用於耶穌在世的傳教生活，祂在受洗時受了聖神的傅油，以便履行末世先知的任務(路四 18；宗十 38)，因此，在傳教生活中祂已經是默西亞。最後，當基督的訊息傳到外邦人的教會時，基督這名稱漸漸失去原來作名號的意義；「耶穌基督」(Jesus Christ)成了專有名稱，門徒們也被稱為基督徒。

(2) 人子(Son of Man)：人子是耶穌的自稱，在福音出現共八十多次，皆出自耶穌口中；福音以外這名稱不再被使用(宗七 56 是例外)。由於這名稱頻頻出現於耶穌口中，而別人，包括日後的基督徒，卻不以這名號稱呼祂，一般聖經學者同意，這是耶穌所用的名稱。人子在希伯來文可作「人」的泛稱，也可用作「我」或「本人」的自稱。人子用作名號在舊約則可見於默示文學(↗668 literature, apocalyptic)，《達尼爾》先知書七 13-14。對於人子的意義，學者意見不一。德國信義宗新約聖經學家耶雷米亞斯(Jeremias, Joachim 1900-1979)，認為：「人子指天主/上帝新子民的首領，因此，是一位具體的人物，同時也代表著全體子民」。耶穌時代，猶太主義對默西亞期待的主流，指向一位現世的統治者，他將以武力從外邦的統治下解救以色列民。但猶太默示文學卻提出另一種對默西亞的期待，那位末世出現的以色列的拯救者

將是一位超越性的人物，且享有普遍性的意義(達七 13-14)。

福音中耶穌有關人子的言論可分為三組：1)在現世履行先知任務的人子；2)將在末世出現的人子；3)受難的人子。在第一組言論中：耶穌以人子的稱呼，描述祂在世上履行作末世先知的使命，如：人子巡遊各地，宣講天國，沒有固定的居處(路九 58)；人子來了，也吃也喝，被稱為稅吏和罪人的朋友，其實卻是「智慧」(↗515 wisdom)現身說法(瑪十一 19)；人子具有無上權威，能赦免罪過(谷二 10)；人子也是安息日的主(谷二 28)。第二組言論：談及在末世出現的人子。在末日將有大災難，門徒要受迫害，那時人子要帶著大威能和光榮乘雲降來，拯救被選者(谷十三 26-27)。這位末世來臨的人子即《達尼爾》先知書七 13 中預告的人子。那位將在光榮中出現的人子，與在世宣講天國的人子同是一人(谷八 38)。美國新約聖經學家邁爾(Meier, John P. 1942-)認為：那以末世人子為另外一位人物的主張，是太牽強的論調(下面還要討論)。這兩者間的連接便是受苦人子—即第三組言論。這些言論包括三次受難預言(谷八 31；九 31；十 33)，和其他一些經文(谷十 45；路十七 25)。由於受難預言對耶穌的受難聖死有相當詳細的描述，有人認為可能部分是事後補記的；但大部分學者同意，這些預言有歷史的核心成分；德國信義宗新約聖經學家耶雷米亞斯特別指出，以下一句話大概出自耶穌本人：「人子將要被交在人手中」(谷九 31；路九 44)。這節經文表現了通行於公元前 400 年至公元後 200 年的一種閃族語阿拉美文/亞蘭文(Aramaic)以及古老傳統的特色：「被交付」一詞，更要成為受難史敘述的主要字眼(谷十四 21，41)。除了三次受難預言外，德國信義宗新約聖經學家、宗教歷史學家亨格耳(Hengel, Martin 1926-2009)和東正教會的聖經學家卡拉顧尼斯(Caragounis, Chrys C. 1940-)等學者，也指出谷十 45 的歷史性，耶穌聲明人子來是為了服事人，並交出自己的性命，為大眾作贖價(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。

隨著來的問題是：這位受苦的人子可有什麼舊約的來源，最接近的舊約角色該是《依

撒意亞》先知書第五十三章：「上主受苦的僕人」。有些學者，如英國新教新約聖經學家莫耳 Moule, Charles Francis Digby 1908-2007)卻認為：《達尼爾》先知書第七章的人子已包含了受苦的意義，不必另找舊約其他出處。但《依撒意亞》先知書第五十三章對新約的影響是無可否認的；對耶穌時代的猶太主義來說，受苦的默西亞是不可思議的，因此，沒有把《依撒意亞》先知書第五十三章套用在默西亞身上；可是在新約卻可以找到不少直接或間接提及《依撒意亞》先知書第五十三章的經文。面對這現象，合理的解釋是，耶穌本人首先把《達尼爾》先知書第七章的人子和《依撒意亞》先知書第五十三章的受苦僕人合併起來，日後基督徒團體遂繼續把《依撒意亞》先知書第五十三章的經文應用在基督身上。

最後，人子常用於第三人稱，這並不表示耶穌與人子之間是兩個不同的人物：耶穌以末世先知自居，不容人把祂視為末世人子的前驅。這第三人稱的用意是暗示，耶穌知道自己尚須經歷苦難，然後被舉揚成為光榮的人子。耶穌論及末世的人子說：「但祂必須先受許多苦，且被這一代所擯棄」（路十七 25）；可見受苦與光榮的人子同是一人。

(3) 天主子(Son of God)：天主子的名稱在舊約有相當廣泛的意義，天使(／49 angel)(創六 2)、君王(撒下七 14；詠八十九 27)、全體以色列子民(出四 22)，都可以稱為天主子；日後，在智慧文學(Wisdom literature)裡，義人也被稱為天主子(智五 5)。在新約「天主子」卻成了耶穌極重要的名稱；《馬爾谷》福音以這稱號開始和結束他對基督生平的敘述(谷一 1；十五 39)。天主子是《若望福音》最重要的稱號，這名稱可見於福音的序言(若一 14，18)，以及福音正式的結語(若廿 31)。但如基督這名稱一般，在「對觀福音」中耶穌也不會自稱是天主子。依據《瑪竇福音》的記載，伯多祿宣認耶穌為：「默西亞、永生天主/上帝之子」(瑪十六 16)；但「天主/上帝子」的名稱不見於其他「對觀福音」，這裡大概是默西亞名稱的引申；就如在公議會審訊時，大司祭的問題雖然包括了「默西亞、天主之子」(瑪廿六 63；谷十四 61；路廿二 67-70)，但問題

的主旨還是關於耶穌默西亞的身分，正如十字架上的罪狀牌所揭示的。

耶穌雖然沒有自稱天主/上帝子，但在祂的宣講中卻充分地啓示了祂作子的身分。四部福音中耶穌常清楚地分別「我父」和「你們的父」，從不混淆，最清楚的例子是若廿 17；「我們的天父」(瑪六 9)是耶穌教門徒祈禱時應採用的稱呼。這種恒常且毫不例外的區別，表示耶穌意識到自己與父的關係，跟其他人與父的關係，不可混為一談。耶穌不但稱天主/上帝為「我父」，祂還用了「阿爸」(Abba)這親切的稱呼；「阿爸」是阿拉美文/亞蘭文(耶穌的母語)，是小孩或成人對父親的親切稱呼。馬爾谷在敘述耶穌山園祈禱時記載下這稱呼，並說明耶穌作子的基本態度，即向父的旨意完全的開放與交付(谷十四 36)。「阿爸」一詞在福音中雖然只在這裡出現，但按聖經學者的意見，大概希臘文福音中的「父啊」或「我父」，在耶穌口中常是阿拉美文/亞蘭文的「阿爸」。依據德國信義宗新約聖經學家耶雷米亞斯的研究結果，在猶太語文祈禱中稱天主/上帝為「父親」的禱詞極為罕有，以「阿爸」稱呼天主/上帝卻是史無前例；耶穌首先並經常地以這親切的名稱向天父禱告，這充分表露了祂內心意識到自己與天父間獨特親密的關係。

耶穌作子的身分也可由所謂「對觀福音」中的「若望章節」顯示出來：「我父將一切交给了我；除了父外，沒有人認識子；除了子和子所願意啓示的人外，也沒有人認識父」(瑪十一 27；路十 22)。雖然，有些學者以為這節經文是「對觀福音」從「若望傳統」抄襲過來的，但不少學者卻反過來說，認為這經文來自耶穌本人，成為日後「若望傳統」發展的藍本。這節經文言簡意賅，耶穌不但純粹以「子」自稱，更以「認識」一詞說明了父子間獨一無二的彼此溝通和共融。這種純粹以「子」自稱的方式也可見於《馬爾谷福音》有關末世的言論(谷十三 32)。此外，在惡園戶的比喻中，耶穌把自己比作葡萄園主人獨一的愛子(谷十二 6)；在祂以前的先知卻比作僕人。

在初期教會裡，開始時天主/上帝子的名

稱是與復活奧蹟連在一起的(羅一 4)；《聖詠》第二首第 7 節先應用於耶穌復活(宗十三 33)。然後，在早期基督徒團體中，可以找到一連串的宣信句子，宣認耶穌在生時已是天主/上帝子，如：耶穌受洗及顯容時天上的聲音所作的隆重見證(谷一 11；九 7)。《路加福音》和《瑪竇福音》更顯示耶穌一進入世界便是天主/上帝子；聖母因聖神受孕的事蹟正是爲了表明耶穌是天主/上帝子的事實(參：路一 35；瑪一 20-23)。最後，新約也啓示了天主/上帝子子的「先存性」，祂從永恆便與天主/上帝同在(若一 1)；參與了創世的工程(若一 3；哥一 15-17；希一 2)；在指定的時刻降生成人，進入了世界(↗58 world)(若一 14)；保祿也指證天主/上帝派遣了自己的兒子到世界上來(羅八 3；迦四 4)。新約作者把天主/上帝的名稱留給父，但明言作子的聖言(↗558 Word of God)或基督具有天主/上帝的本性(若一 1；斐二 6；希一 3)。

#### (四) 耶穌基督的自我意識 (self-consciousness of Christ)：

有關耶穌自我意識的問題，是探討「基督是誰」的核心課題；究竟耶穌在世時是否了解自己的身分和使命？上文指出耶穌在宣講中把自己比作天國的臨現，又以人子自稱，透露自己負有默西亞的使命，並啓示了自己作子的身分。這一切都表明耶穌意識到自己是誰，明白祂與父的密切關係及由父所接受的特殊使命。

依據比利時新約聖經學家、耶穌會會士波特里(Potteric, Ignace de la 1914-2003)的意見，聖言降生成人(降生神學↗333 theology, incarnational)的主要目的，是爲給人類帶來真理(↗335 truth)或圓滿的啓示，即啓示有關天父的奧秘(若一 14, 17-18)。這最高的啓示首先在耶穌的自我意識中產生，祂深深體驗到自己與天父獨特的密切關係，因而能夠在言、行中把這作子的關係透露出來，使信徒也能看見並參與這種關係。父子間的奧秘是新約聖經啓示的精華，這啓示源於耶穌對父的深切認識(瑪十一 27)。傳統神學以榮福直觀(↗635 vision, beatific)解釋耶穌的自我意

識和對父的認識，即謂耶穌在世時，已經享有天上神聖直觀天主/上帝的特恩，因此洞悉一切奧秘。近日不少神學家對耶穌在世時享有榮福直觀的特恩提出疑問；德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)建議以「直接神視」(immediate vision)代替「榮福直觀」(beatific vision)的解釋，給這討論帶來了突破。首先，這「直接神視」不應視爲一種附加恩典，卻是降生奧蹟的內在必然因素。基於存有(↗147 being)與認知/知識(knowledge)的一致性。耶穌的「直接神視」，便是聖言與人性結合這事實的認知層面。降生的核心意義，在於以聖言作子的意識來塑造耶穌人性的意識，使祂能在世界上延續那在永恆裡的父子之間「愛的對話」。這「直接神視」不是指主體(↗119 subject)與客體(object)間對立的觀看或認識，卻是指耶穌的自我意識。德國神學家、耶穌會會士拉內繼續解釋說，常人的意識，主要可以分爲兩個不同的層面：1)含蓄、非概念性的意識；2)明顯、以概念表達的意識。耶穌的自我意識在開始時也是隱含、未經反省的，即意識到天主/上帝與自己絕對的親近，以及一種特殊的使命感。隨著年歲的增長，透過與四周事物的接觸，以及在古經和聖神(Holy Spirit)的指引下，耶穌的自我意識漸趨明朗化，遂以「父」及「天國」詮解自己作子的身分及默西亞的使命。在耶穌作子的意識漸趨明朗化的過程中，聖神有著重要任務；一如日後聖神啓發基督徒作子女的意識(羅八 15-16；迦四 6)，祂首先光照了耶穌的自我意識，並引導祂向天父回應(路十 21)。

耶穌人性的自我意識，雖然受了聖言的塑造和聖神的光照，仍是有限的人的意識，必須像常人一般經歷成長與發展的過程(路二 40, 52)。今日，不少神學家強調，應分別耶穌作子身分的兩個不同向度。在「存有的層面」(ontological level)，耶穌固然從開始便是天主/上帝子；但在「存在的層面」(即歷史過程)(existential level)，正如自由的人必須在歷史中實現自我，耶穌也須自由的在聖神的引導下，不斷向天父回應，以便生活及實現祂作子的身分。因此，耶穌的生平，不應視作一齣扮演的戲劇，戲劇的結局在降生的一刻

已全部告成；相反，祂的生命是一個真正人的歷史。就如《希伯來書》指證的，祂也須經歷考驗、探索、受苦、學習、服從等經驗，實現作子的身分及完成默西亞的使命(希四 15；五 8-9)。耶穌在世時，向父及祂的旨意表現了絕對的信賴和完全的交付，成了「信德的創始者和完成者」(希十二 2)。德國神學家、耶穌會會士拉內；瑞士神學家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)；比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-)；德國系統神學家、天主教樞機卡斯佩(Kasper, Walter 1933-)等，都把耶穌對天父的深刻經驗(Abba experience)視作「基督論」的真正基礎。

「子的意識」與「使命的意識」是不可劃分的；耶穌受洗的經驗，對祂作先知使命的意識有深刻的影響。因此，就在開始傳教活動時，耶穌即表明自己是受了聖神傅油(anointing)，被父派遣向貧窮人宣講天國的喜訊(路四 18, 43)；祂認為「天國」這觀念最能表達祂的使命。耶穌須以「言語」及「行動」宣講天國，爲了這使命祂甚至不惜犧牲自己的性命。英國聖公會新約聖經學家鄧恩(Dunn, James D. G. 1939-)強調：耶穌對使命的意識，與祂對聖神的意識有密切的關連；祂深深意識到自己在聖神的引領下，並藉著祂的德能，才能履行末世先知的使命(路四 14；十一 20；瑪十二 28)。

#### (五)基督奧蹟展示人的奧秘：

梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，指稱：除非在基督降生的奧蹟(incarnational theology)內，人的奧秘是無從解釋的。憲章繼續強調：「基督在揭示聖父及其聖愛的奧蹟時，亦替人類展示了人之爲物和人的崇高使命」(GS 22)。究竟人是什麼？德國神學家、耶穌會會士拉內認為：「人是：《聖言的傾聽者》(Hörer des Wortes)，是有限者對無限者的無止境開放」。因爲北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁

(Augustinus of Tagaste) 354-430)，認爲：「人無法在自身找到真正的圓滿，必須超越自我，不斷趨向更大的真善美，直至達到真善美的根源才能獲得心靈的安息」。原來天主/上帝才是人真正的滿全，人的「自我超越」(self-transcendence)有賴於天主/上帝的「自我通傳」(self-communication)，這「自我通傳」不斷地吸引人、滿全人的「自我超越」。人越向天主/上帝開放，便越成爲真正的人；因此，「人化」(12 hominization)與「天主/上帝化」(divinization)是同一事實的兩面。天主/上帝的「自我通傳」也可稱爲「道」或「聖言」(Logos)，是天人交往的中介(The Mediator)(中保165 mediator)。按照天主/上帝的計劃，這天人交往的歷史，在聖神的推動下，不斷趨向一個圓滿的高峰；在這巔峰，人對天主/上帝的自我通傳完全地開放，而天主/上帝的聖言便能毫無阻礙地進入並佔有整個的人，這便是降生奧蹟的意義。聖言與人性結合(二性一位的結合/位格的結合16 union, hypostatic)，非但沒有減損人性(human nature)的完整，反而把它提昇到圓滿的境界(GS 22)；因此，梵蒂岡第二屆大公會議再三宣稱基督爲「完人」(GS 22, 38, 41, 45)(DH 4301-4345)。基督成爲「完人」的事實，並非只在因聖神降孕於童貞聖母一刻，便自動地實現；反之，基督必須在一生中藉聖神的引導，以不斷向天父自由的回應與交付，而成爲真正的「完人」。

基督以作子的身分啓示父，同時，也揭示了人作天父兒女的真正面目；原來人便是按著基督作子的肖像受造(天主的肖像136 image of God)，以及蒙召「在子內作子女」(filii in Filio)(哥一 15；羅八 29)。這子的肖像與弟兄姊妹的關係是分不開的，基督超越自我及回歸天父的歷程，也是透過對弟兄姊妹的開放與交付而完成的。新約作者以「爲了我們」(pro nobis)一詞，形容基督的爲人，祂「爲了我們」而來到世界上，也「爲了我們」而交付了自己。透過向天父及弟兄姊妹的雙重逾越，基督成了真正的「完人」，表現了絕對的自由。這種由愛(1604 love)與犧牲所賺得的自由成了一股無形的力量，戰勝這世界上自私與邪惡的勢力，破除人與人之間的仇恨與



分裂，使人能建立正義(↗93 justice)與共融(koinōnia, communion, communion)的社會(↗283 society)；這便是天國臨現的開端。

基督在啓示父時，也展示了人的意義，原來這兩方面啓示是互相關連的；信徒必須體驗天主/上帝是父，才能了解自己作兒女的身分。舊約聖經中天主/上帝的名字是「雅威」，在新約聖經中天主/上帝卻稱爲「耶穌基督的天主和父」(弗一3)；只有在基督身上，信徒才能窺見天父的真面貌。中國古代哲學思想與宗教信仰(儒家↗671 Confucianism、道家↗619 Taoism)，在《書經》，《詩經》中，視「上天」爲宇宙間的最高神明，造生與主宰萬物，賞善罰惡。儒家思想保存了這「敬天」的傳統，承認「上天之仁」及「好生之德」。但一般來說，中國人對於天還是保持著「敬而遠之」的態度。在耶穌身上，基督徒才看到關於天主/上帝的圓滿啓示：祂是耶穌基督之父，也是人類的天父。

若望宗徒指出「天主/上帝是愛」(Deus Caritas Est)，爲了顯示對人類的愛，竟把自己的獨生子遣發到世界上來，爲人類作犧牲，使人類獲得生命(若壹四8-10)。這啓示使信友產生對天主/上帝無限的親切與信賴，也使他們意識到自己是天父的兒女，蒙召參與基督本人與父的那種密切關係。中國傳統的道德觀念以「天命」和「人性」爲基礎，然而，基督徒的倫理道德(↗362 virtue, moral)卻基於與天主/上帝間的「父子關係」；基督徒生活的核心在於參與基督作子的身分，回應天父的愛。在「完人」耶穌基督身上信徒看清了人的面目及其崇高使命；這使命在於偕同基督，在聖神的引領下，透過對弟兄姊妹的愛與服務，不斷回應天父的愛。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈耶穌的絕對要求〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.197-214，1978。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈耶穌基督—基督徒倫理道德的基礎〉，《神學論集》第72集，台北：光啓文化事業，pp.249-259，1987。

吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探

索》，台北：光啓文化事業，2008。

穆特曼(Moltmann, J.)著、林鴻信編譯，《耶穌基督：我們的兄弟，世界的救主》，台北：台灣神學院出版，2009。

房志榮著，〈耶穌的比喻〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.169-181，1987。

柯成林著，〈耶穌受洗的奧義〉，《神學論集》第70集，台北：光啓文化事業，pp.423-427，1978。

覓申(Miessen H.)著、陳寬薇譯，〈基督論的新趨勢〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.55-62，1981。

張春申著，《耶穌的名號》，台北：光啓出版社，1990。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓出版社，1991。

張春申著，〈基督論簡介〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.155-168，1978。

張春申著，〈耶穌的奇蹟〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.183-195，1978。

張春申著，〈基督的名號〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.259-281，1978。

張春申著，〈天主聖神與耶穌基督〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.245-258，1981。

張春申著，〈耶穌的知識與意識(上)〉，《神學論集》第54集，台北：光啓文化事業，pp.537-552，1982。

張春申著，〈耶穌的知識與意識(下)〉，《神學論集》第55集，台北：光啓文化事業，pp.79-93，1982。

黃懷秋著，〈斐二6-11中的「先存性」問題〉，《神學論集》第71集，台北：光啓文化事業，pp.59-71，1987。

黃懷秋著，〈新約基督論導言〉，《神學論集》第83集，台北：光啓文化事業，pp.51-63，1990。

黃懷秋著，〈「他空虛自己，取了奴僕的形體」(斐二7)〉，《神思》第7集，香港：神思雜誌出版，pp.18-23，1990。

黃克鏞著，〈卡·拉內論基督的意識〉，《神學年刊》第7集，香港，神學年刊編委會出版，pp.3-20，1983。

黃克鏞著，〈「道成人身」的意義〉，《神思》第7集，香港：神思雜誌出版，pp.1-17，1990。

黃克鏞著，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》第11集，香港：神思雜誌出版，pp.11-27，1991。

黃克鏞著，〈聖神與基督奧蹟〉，《神學年刊》第13集，香港，神學年刊編委會出版，pp.1-20，1992。

溫保祿著，〈基督的救援〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.283-293，1978。

溫保祿著、葉寶貴筆錄，〈基督的生活、講道、死亡與復活的救恩意義〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp.303-315，1980。

華德(Vawter, B.)著，香港公教真理學會譯，《耶穌基督》，新約基督學論文，香港：公教真理學會，1982。

斐奧倫撒(Fiorenza, F. S.)著，鄭文卿譯，〈梵二以後的基督論〉，《神學論集》第51集，台北：光啓文化

事業，pp.49-69，1982。

奧柯連斯(O'Collins, G.)著，黃懷秋譯，《基督論再詮》，輔大神學著作編譯會叢書之九，台北：光啓出版社，1989。

齊墨曼(Zimmermann, H.)著，樂英祺譯，《耶穌基督：史實與宣道》，輔大神學叢書之一，二版，台中：光啓出版社，1981。

劉賽眉著，《基督與救贖》，香港：聖神研究中心，1985。

賴效忠著，《耶穌基督在天主聖三的奧蹟中》，《神學論集》第115集，台北：光啓文化事業，pp.15-26，1998。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，《新約中的耶穌畫像》，台北：光啓文化事業，2007。

Benedictus XVI. *Jesus of Nazareth. Part Two: Holy Week, from the Entrance into Jerusalem to the Resurrection.* San Francisco, CA: Ignatius Press, 2011.

Kasper, W. *Jesus the Christ.* New York: Paulist, 1976.

Moltmann, J. *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions.* London: SCM, 1990.

O'Collins, G. *Interpreting Jesus.* London: Chapman, 1983.

Schillebeeckx, E. *Jesus: An Experiment in Christology.* London: Collins, 1979.

黃克鏞

## 297 耶穌基督受難聖死

yēsū jīdū shòunàn shèngsǐ

### JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF

參閱：7 十字架神學 296 耶穌基督 434 基督司祭職 447 基督復活 528 象徵 457 救恩神學 603 逾越奧蹟 38 天主的國

(一) 概念說明：耶穌基督受難聖死 (passion and death of Jesus Christ)，說明了耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是人類(↗11 man)的救世主(Savior)，祂格外以死而復活(↗47 Resurrection of Christ)的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)完成了救贖工程(economy of redemption)。這奧蹟是宗徒/使徒(↗260 apostle)宣講(↗330 preaching)的主要題材，福

音(↗642 Gospel)也以關於耶穌受難的敘述為主要內容。按福音的記載，耶穌在傳教最後一年，偕門徒前往耶路撒冷過逾越節；慶節期間為門徒猶達斯所負賣，被逮捕，受審訊，被羅馬總督比拉多(Pilatus)判處死刑，被釘死於十字架上，然後被埋葬；第三天卻復活了。但基督徒的信仰(↗315 faith)不僅限於基督死亡的事實，格外包括祂的死對於救恩(↗455 salvation)的意義：「……為我們被釘在十字架上，受難而被埋葬」(《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed))。

(二) 本文分以下三點來討論：首先，新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的詮釋；其次，耶穌本人對未來命運的了解與態度；最後，基督受難聖死的救恩意義。

#### (1) 新約聖經的詮釋：

新約宗徒宣講的主題是基督死而復活的奧蹟(宗二 23-24；十 39-40；羅十 9)；使徒們不但宣講基督死而復活的事實，更指明這事蹟的救恩意義。為了表明這意義，新約用了「為了我們」或「為了我們的罪」而死的字句，這表示基督蒙難是為了使人獲得罪過(↗591 sin)的赦免，重新與天主/上帝/神(↗30 God)和好。保祿宗徒在《羅馬書》中清楚地指明這意義(羅五 8-10)。同樣，保祿提醒格林多教會(↗411 Church)的基督徒，他所傳授的信仰傳統說：「基督照經上記載的，為我們的罪死了」(格前十五 3)。此外，新約也多次說，基督為了我們「交付了自己」(迦一 4；二 20；弗五 2，25；鐸二 14；弟前二 6；若壹三 16)；或以被動式說基督為了我們「被交付了」(羅四 25)。

為了表明基督的死有贖罪的意義，新約作者把它比作「贖罪祭」(sin offering)(羅八 3；若壹四 10)。《希伯來書》更以基督的自我奉獻為主題，說明基督是新約的大司祭(high priest) (基督司祭職 ↗434 priesthood of Christ)。古教時，大司祭在每年贖罪節進入聖殿內部的至聖所，以牛羊的血替人民奉獻贖罪祭；但基督卻以自己的血，一次而為永遠地完成了真正的贖罪祭，訂立了天主/上帝與人類之間新而永久的盟約(↗588 covenant)

(希九 7-17)。新約也作證，這贖罪祭的目的是爲了補贖罪過，而不是爲了平息一位忿怒和尋求報復的天主/上帝，原來祭品也是天主/上帝自己賜給的；若望更以此爲天父對人類愛的明確標記(若壹四 10；羅五 8)。上述基督「被交付」的字句，也表示天主/上帝父爲了人類交付了祂的兒子(羅八 32)。因此保祿聲明，是天主/上帝父主動地使有罪的世界與自己重歸於好(格後五 19)。

問題是，新約作者如何領略基督的死有「贖罪」(satisfaction)及「救恩」(salvation)的意義？這種以個人受苦犧牲代人民贖罪的觀念，在舊約不很普遍。《瑪加伯書》中指出：殉道者的犧牲能平息天主/上帝的義怒，給百姓帶來祂的憐恤(加下七 37-38)；《依撒意亞》先知書中，依撒意亞對「上主僕人」(Ebed Yahweh)(servant of God)怎樣替人民受苦贖罪，有詳盡的描述(依五十二 13-五十三 12)。但耶穌時代的猶太傳統，並不把替人民受苦贖罪的觀念貼合在默西亞(↗669 Messiah)身上。新約作者卻宣信(↗329 confession)被釘死的耶穌爲默西亞，並指證祂的死有贖罪的救恩意義。讀者必須追問，究竟是誰首先把舊約對默西亞的期待，以及替人民受苦贖罪的觀念與耶穌基督連在一起。

## (2) 耶穌本人對未來命運的了解與態度：

耶穌本人是否預先知道祂的受難聖死？是否了解祂的死有救恩意義？這些問題在近日神學引起了不少爭論，不少較嚴肅的學者認爲以福音記載的資料來看，耶穌對未來遭遇的預知可見於三次「受難預言」(谷八 31；九 31；十 33-34)；但由於這些預言，特別是第三次預言，對耶穌受難有相當詳細的描述，有人懷疑是事後補記的；因此暫且不從這些資料開始作討論。

可以說，在傳教生活的整個過程中，耶穌與當時猶太權威的衝突漸趨尖銳化，使祂不難覺察到擺在面前的慘酷結局(谷二 18-20)；洗者若翰的死更加強祂對自己未來命運的預感(谷九 12-13)。面對由黑落德而來的恐嚇，耶穌表明決意繼續祂的宣講工作，並暗示自己將在耶路撒冷承受先知的命運(路十三 31-33)。接著，耶穌指責耶路撒冷爲殘殺

先知的地方，而祂本人卻要前往聖城赴難(路十三 34-35；九 51)；聖經學者大都同意這言論的歷史性。

載伯德二子與耶穌的對話，也有高度的歷史價值，因爲初期教會(↗286 church, primitive)不會無故地使兩位宗徒受委屈的。對話中耶穌把祂未來的受難比作「爵杯」與「洗禮」(谷十 38；路十二 50)。福音也記載，伯多祿在宣信耶穌爲默西亞後，因企圖阻止耶穌作受苦的默西亞而受到嚴厲責斥(谷八 32-33)；基於上述理由，這記述也該有歷史根據。這裡讀者已面對有關受難的預言，這些有關「人子」受苦難的言論，雖然可能加插了事後補記的資料，但今天大多學者都同意，這些預言具有基本的歷史核心成分；德國信義宗新約神學家耶雷米亞斯(Jeremias, Joachim 1900-1979)格外指出以下句子「人子將要被交在人手中」(谷九 31；路九 44)，大概來自耶穌本人。這句子不但表現了阿拉美文/亞蘭文和古老傳統的特色，類似的語句在受難史的敘述中也重複地出現(谷十四 21, 41)。再者，如德國信義宗新約聖經學家屈梅耳(Kümmel, Werner Georg 1905-1995)所提示：「有關人子受難的言論，不但見於三次受難預言，在末世言論中也可以找到(路十七 24-25)」。這位必須先經過受難然後在光榮中出現的人子，顯示了舊約(↗687 Old Testament)兩個不同的傳統；那該是耶穌本人首先把《達尼爾》先知書七 13-14 光榮的人子，及《依撒意亞》先知書第五十二 13-五十三 12，有關上主受苦的僕人，這兩個不同的角色合併起來，成爲對觀福音(Synoptic Gospel)中受苦與受顯揚的人子；因此，新約其他書本也多次引用《依撒意亞》先知書這段經文來解釋基督的犧牲。

耶穌不但預告祂的受難，對祂的死也作了救恩性的解釋，最重要的資料可見於最後晚餐(↗507 Last Supper)的敘述。這些敘述分別屬於兩個不同的傳統：1)格前十一 23-26 及路廿二 15-20 可稱爲「保祿傳統」；2)谷十四 22-25 及瑪廿六 26-29 是「馬爾谷傳統」。這些不同的敘述大概受了初期地方教會禮儀(↗692 liturgy)傳統的影響，但耶肋米亞斯和其他聖經學者，證實了這些敘述的歷史基礎。在

逾越節的氣氛中，耶穌和門徒舉行晚餐，席間耶穌以餅、酒預告祂的死亡，祂拿起餅來，擘開，說：「這是我的身體，為你們而捨的」(格前十一 24)；又拿起杯來，說：「這是我的血，新約的血，為大眾流出來的」(谷十四 24)。這樣，耶穌給門徒留下了對祂死亡(↗154 death)的解釋：「為了我們」。同時，指出祂的犧牲滿全了西乃山的盟約(出廿四 8)，取代了舊約的逾越節羔羊；日後，門徒(↗242 disciple)們遂宣稱基督為真正的逾越節羔羊(格前五 7；伯前一 18-19)。德國信義宗新約聖經學家、歷史學家亨格耳(Hengel, Martin 1926-)認為：《瑪爾谷福音》第十知 45 節的真正出處大概是最後晚餐，耶穌不但在席間服事門徒，更聲明要：「交出自己的生命，為大眾作贖價」(依五十三 10-12)。

至於耶穌對受難與死亡的內心態度，可從山園祈禱的敘述窺見。雖在極度的恐懼與憂傷之下，耶穌畢竟克服了本能的逃避心理，毅然地把自己完全交付給天父(谷十四 36)。耶穌甘願接受死亡，把祂的死視作向天父愛(↗604 love)與服從的表現(若十四 31)；這是日後門徒所領會及給予的解釋(斐二 8；希五 7-9)。最低限度可以說，耶穌明白祂的死是祂傳教活動的必然結局，但祂不顧一切，為了忠於天主/上帝父的委託，決意犧牲自己完成宣講天國(↗38 kingdom of God)的使命(路九 51；十三 31-33)；而這天國正表示天主/上帝的救恩。

### (3) 基督受難聖死的救恩意義：

《尼西亞信經》宣信，基督「為我們被釘在十字架上」，這宣信表達了保祿宗徒所作證的古老傳統(格前十五 3)。基於新約的見證，在教會歷史中曾提出了不同的理論，解釋基督的死對救恩的意義(救恩神學↗457 salvation, theology of)，其中以中古時代義大利神學家、本篤會隱修院院長、1093 年擔任英國坎特布理主教的安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)的「補贖理論」(theory of satisfaction)(補贖↗624 satisfaction)最為普遍採用。這理論反映了當時封建社會背景，把天主/上帝比作國王，又基於法律和秩序的觀念，把罪視為加給天主/上帝無上尊榮的侮

辱；有罪的人無法補償這凌辱，須由人而天主/上帝的耶穌基督，以祂的死，賠補天主/上帝被冒犯的尊榮，取消人類的罪債。

德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：這「補贖理論」對救恩僅作了「外在法律上」的解釋，未能指出：救恩對於人的處境的「內在意義」。拉內主張以「聖事象徵性原因」(sacramental-symbolic causality)解釋基督的死(象徵↗528 symbol)。聖事(↗559 sacrament)的意思：是以有形可見的方式，表明並實現無形的救恩事實；「聖事」(拉丁文 sacer, sacramentum)一詞，是源自希臘文「奧秘」(mysterion)及拉丁文譯名的「mysterium」演變而來，指初期教會，依據主耶穌之生活與福音所發揮之有形可見宗教儀式(religious rite)的象徵及標記，為將天主/上帝的神聖恩寵(↗353 grace)，經由教會施予領受的人。保祿在《厄弗所書》稱基督為天父救恩計劃的「奧秘」(弗一 9-10)；救恩的根源是天父愛的永恆救恩計劃，基督的死並未改變天父的計劃，卻使這計劃在歷史中圓滿地實現和顯示出來(十字架神學↗7 cross, theology of the)。因此，德國神學家、耶穌會會士拉內稱基督為救恩的「原始聖事」(primordial sacrament)，教會被稱為「救恩的聖事」(sacrament of salvation)。

「基督之死」是一個雙重的標記，這死表明了人類的罪及當受的懲罰；基督雖然無罪，為了實現天父的救恩計劃，卻甘願承擔這罪的懲罰，死在十字架上；正因此，基督把這個本來是背叛與受罰的標記，化作愛與服從的標記。就在此時，基督不但賠補了人類的罪，更開創了一個新的救恩境界；祂的死破除了人與天主/上帝之間，以及人與人之間的疏離，建立了一個超越自我，向天主/上帝及弟兄姊妹們開放的新的存在方式。這救恩境界並不取代個人的參與，若願意進入這境界，個人的自由抉擇，以及向恩寵的回應是必需的；就如「聖事的實效」有賴個人的參與一般。基督徒參與基督的死，以聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)開始(羅六 4)(入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)，藉聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)加深(格前十一 26)，在每天

生活中延續(哥一 24)，直至死亡時才圓滿參與，成爲那「死在主懷中」的真福者(默十四 13)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王敬弘著，《痛苦與超越：逾越奧蹟與生活》，台北：光啓文化事業，1992。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈耶穌的絕對要求〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.197-214，1978。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈耶穌基督—基督徒倫理道德的基礎〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp.249-259，1987。

馬蒂尼(Martini, C. M.)著，孫靜潛譯，《從梅瑟到耶穌：逾越奧蹟的路程》，台北：上智出版社，1994。

吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索》，台北：光啓文化事業，2008。

岳雲峰著，〈現代救贖神學之檢討〉，《神學論集》第 21 集，台北：光啓文化事業，pp.399-418，1974。

華德(Vawter, B.)著，香港公教真理學會譯，《耶穌基督》，新約基督學論文，香港：公教真理學會，1982。

斐奧倫撒(Fiorenza, F. S.)著，鄭文卿譯，〈梵二以後的基督論〉，《神學論集》第 51 集，台北：光啓文化事業，pp.49-69，1982。

穆特曼(Moltmann, J.)著，林鴻信編譯，《耶穌基督：我們的兄弟，世界的救主》，台北：台灣神學院出版，2009。

房志榮著，〈耶穌的比喻〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.169-181，1987。

柯成林著，〈耶穌受洗的奧義〉，《神學論集》第 70 集，台北：光啓文化事業，pp.423-427，1978。

寬申(Miessen H.)著，陳寬薇譯，〈基督論的新趨勢〉，《神學論集》第 47 集，台北：光啓文化事業，pp.55-62，1981。

夏偉著，〈亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻〉，《神學論集》第 67 集，台北：光啓文化事業，pp.7-19，1986。

張春申著，〈耶穌的名號之一：人子〉，《神學論集》第 59 集，台北：光啓文化事業，pp.21-34，1984。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓文化事業出版，1991。

張春申著，《耶穌的名號》，台北：光啓出版社，1990。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓出版社，1991。

張春申著，〈基督論簡介〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.155-168，1978。

張春申著，〈耶穌的奇蹟〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.183-195，1978。

張春申著，〈基督的名號〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.259-281，1978。

張春申著，〈天主聖神與耶穌基督〉，《神學論集》第 48 集，台北：光啓文化事業，pp.245-258，1981。

張春申著，〈耶穌的知識與意識(上)〉，《神學論集》第 54 集，台北：光啓文化事業，pp.537-552，1982。

張春申著，〈耶穌的知識與意識(下)〉，《神學論集》第 55 集，台北：光啓文化事業，pp.79-93，1982。

黃懷秋著，〈斐二 6-11 中的「先存性」問題〉，《神學論集》第 71 集，台北：光啓文化事業，pp.59-71，1987。

黃懷秋著，〈新約基督論導言〉，《神學論集》第 83 集，台北：光啓文化事業，pp.51-63，1990。

黃懷秋著，〈「他空虛自己，取了奴僕的形體」(斐二 7)〉，《神思》第 7 集，香港：神思雜誌出版，pp.18-23，1990。

黃克鏞著，〈救恩的「聖事標記」——卡·拉內論基督的死〉，《神學年刊》第 6 集，香港，神學年刊編委會出版，pp.11-20，1982。

黃克鏞著，〈卡·拉內論基督的意識〉，《神學年刊》第 7 集，香港，神學年刊編委會出版，pp.3-20，1983。

黃克鏞著，〈「道成肉身」的意義〉，《神思》第 7 集，香港：神思雜誌出版，pp.1-17，1990。

黃克鏞著，〈耶穌宣講的天國〉，《神思》第 11 集，香港：神思雜誌出版，pp.11-27，1991。

黃克鏞著，〈聖神與基督奧蹟〉，《神學年刊》第 13 集，香港，神學年刊編委會出版，pp.1-20，1992。

溫保祿著，〈基督的救援〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.283-293，1978。

溫保祿著，葉寶貴筆錄，〈基督的生活、講道、死亡與復活的救恩意義〉，《神學論集》第 45 集，台北：光啓文化事業，pp.303-315，1980。

溫保祿著，〈耶穌的苦難與死亡〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.215-225，1978。

奧柯連斯(O'Collins, G.)著，黃懷秋譯，《基督論再詮》，輔大神學著作編譯會叢書之九，台北：光啓出版社，1989。

雷翁·迪富(Léon-Dufour X.)著，天放譯，〈應行此禮，爲紀念我〉，《神學論集》第 38 集，台北：光啓文化事業，pp.455-461，1978。

齊墨曼(Zimmermann, H.)著，樂英祺譯，《耶穌基督：史實與宣道》，輔大神學叢書之一，二版，台中：光啓出版社，1981。

劉賽眉著，《基督與救贖》，香港：聖神研究中心，1985。

賴效忠著，〈耶穌基督在天主聖三的奧蹟中〉，《神學論集》第 115 集，台北：光啓文化事業，pp.15-26，1998。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，〈新約中的耶穌畫像〉，台北：光啓文化事業，2007。

Belle, Van G. *The Death of Jesus in the Fourth Gospel*. Leuven: Leuven University Press; Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2007.

Benedictus XVI. *Jesus of Nazareth. Part Two: Holy Week, from the Entrance into Jerusalem to the*

- Resurrection*. San Francisco, CA: Ignatius Press, 2011.
- Boff, L. *Passion of Christ, Passion of the World: The Facts, Their Interpretation, and Their Meaning Yesterday and Today*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2011. .
- Galvin, J. P. "The Death of Jesus in Contemporary Theology: Systematic Perspectives and Historical Issues." *Horizons* 13 (1986): pp.239-252.
- Hengel, M. *The Cross of the Son of God, containing: The Son of God, Crucifixion, The Atonement*. London: SCM, 1986.

黃克鏞

## 298 耶穌聖心敬禮

yēsū shèngxīn jìnglǐ

**SACRED HEART OF JESUS,  
DEVOTION TO THE**

參閱：296 耶穌基督 587 敬禮 546 楊森主義 604 愛

(一)概念說明：耶穌聖心敬禮(devotion to the Sacred Heart of Jesus)，即對主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)任何形式的敬禮(↗587 cult)，其最終的對象都是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的第二位天主聖子(Son of God)。但是，每一種獨特的敬禮形式，都有其獨特的對象。那末，對聖心敬禮的特別對象就是「耶穌的心」(Sacred Heart of Jesus)。這是祂三方面的聖愛真實而自然的象徵，這三面的愛就是：可感覺的人間之愛、精神的人間之愛以及天主/上帝聖子的神聖之愛。除此之外，還有「外在」和「內在」的敬禮行動，如：效法聖心的德行(祂的愛)；奉獻自己於耶穌聖心，以回報祂的大愛等。特別的敬禮方式包括：1)敬禮耶穌聖心的慶日：聖神(↗566 Holy Spirit)降臨後第二週星期五；2)每月第一個星期五守聖時；3)耶穌聖心禱文；4)耶穌聖心入主家庭等。

(二)聖經(↗571 Bible)雖無明文記載：敬

禮耶穌聖心。但是，教會(↗411 Church)敬禮的基本因素，卻暗藏在那裡，尤其在天主/上帝聖言(↗558 Word of God)所攝取的真實人性，以及在逐漸開啓的救恩歷史(↗456 salvation, history of)中，天主/上帝對人的愛的事實中。

聖經採用「心」(heart)來指稱人整個內在生命的中心。「心」是人理性生命、感情生命、意志生命、倫理生命(倫理道德↗362 virtue, moral)以及宗教生命(宗教↗266 religion)的焦點與核心。舊約(↗687 Old Testament)聖經中，多首「默西亞聖詠」都提到祂的心。新約(↗611 New Testament)聖經，基督許諾從祂心中流出活水的江河(若七 39)。為若望著作而言，活水就是聖神，耶穌將派遣祂來到教會中。這句預言在耶穌基督受難聖死(↗297 Jesus Christ, passion and death of)之時應驗了(若十九 33-37)。聖神降臨，救恩之水乃從默西亞(↗669 Messiah)被穿透的肋旁傾流而出。

(三)簡史：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)教導的出發點是《若望福音》第七章 37-39 節。這則經文，連同《若望福音》第十九章 33-37 節，共同構成最早基督徒的聖心圖像：從救主基督受傷的肋旁流出聖神的活泉。教會的形象也源出於此，教會就是新厄娃，來自新亞當受傷的肋旁。

(2) 中古時代以後，對耶穌聖心的敬禮慢慢從教父學(↗401 patrology)過渡而來。約在 1100 年的時候，還是一種個人的敬禮。1250 年後，是神秘靈修學家的時代，敬禮更趨於主觀式的虔誠，深入基督的奧秘。法國耶穌會會士真福葛樂德高隆汴司鐸(Colombière, Claude de La S.J. 1641-1682)為聖母往見會修女聖瑪加利大·亞拉高(Alacoque, Margareta Maria 1647-1690)的神師，並在法國開始傳揚耶穌聖心敬禮。到 1700 年左右，聖心敬禮才發展到民間，慢慢在教會公眾生活中佔居一席之地。

(3) 在教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)官方，1)教宗碧岳六世(Pius VI 1775-1799)權威性地認可這項敬禮(駁斥了楊

森主義 ↗ 546 Jansenism 者的反對)。2)1856年，教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)將此慶節推廣至普世教會。不少團體、家庭、國家都奉獻與耶穌聖心。3)1899年5月25日教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)所頒布之《聖年》(Annum sacrum)通諭中，強調：基督君王的權柄，作為敬禮耶穌至聖聖心的對象，並將全世界奉獻給聖心(DH 3350-3353)。4)教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)以後，此奉獻每年重複一次。5)廿五年後，教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)將此奉獻移到新成立的基督君王節日中。

(四)從神學反省(↗ 386 reflection, theological)的層面而言，曾經引起爭論的是：官方認可的敬禮之確切對象「心」是肉身心呢？還是只具比喻(↗ 61 parable)或象徵(↗ 528 symbol)意義的「心」呢？而「愛」(↗ 604 love)是「人間的愛」還是「天主/上帝的愛」呢？教宗碧岳十二(Pius XII 1939-1958)認為：「肉身的心」和「耶穌基督整體的愛」二者都是敬禮的對象。在耶穌基督身體上，「心」因為它固有的象徵意義，還是非常獨特地適用於敬禮。教宗碧岳十二世說：基督的心是祂三方面的愛情的自然象徵。這三面的愛就是：可感覺的人間之愛、精神的人間之愛以及天主/上帝聖子的神聖之愛。耶穌基督的心是祂整體愛情的象徵；雖然它更直接地象徵可以感覺的愛，但是它也象徵另外兩種在精神層面上的愛。藉著敬禮聖心，信徒得以進到降生(↗ 332 Incarnation)聖言(↗ 558 Word of God)的整體愛中，也得以進到聖父和聖神對罪人的大愛中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

貝德道(Bertetto, S. D.)著、胡安德譯，《耶穌聖心月獻禮》，台北：慈幼會出版，1990。

碧岳十二世(Pius XII)著、施安堂譯，《耶穌聖心通牒》，台北：施安堂出版，1977。

博文瑪(Bovenmars, J. G.)著、石磊譯，《耶穌基督在天主聖三的奧蹟中》，台北：光啓文化事業，2009。

Moore, Th. H. *Heart of the King: Devotion to the Sacred Heart of Jesus Priest, Victim, and King*. New York: America Press, 1978.

Morgan, D. *The Sacred Heart of Jesus: The Visual Evolution of a Devotion*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008.

Pius XI. *On Devotion to the Sacred Heart of Jesus (Haurietis Aquas)*. Manila: Apostleship of Prayer, 1977.

編譯

## 299 相對主義

xiāngduì zhǔyì

### RELATIVISM

參閱：335 真理 608 解釋學 171 自然真理 318 信仰真理 650 確實性 53 不可知論 697 懷疑主義 481 情況倫理學 666 歷史主義 636 實用主義 521 進化主義

(一)概念說明：相對主義/相對論(relativism)，其中相對的/相關的/相對性的/相關性的(relative)一詞，詞源自拉丁文「re 回、再、重」、「ferre, latus 攜帶、肩負」及「-ism, 主義」，指存有物之間的連貫狀態，即某一個存有物的思想、價值，與另一個存有物的思想、價值相連時之有限的、不完全的意義狀態，與絕對的(absolute)相反。相對主義是一個哲學(↗ 344 philosophy)課題，強調真理(↗ 335 truth)非絕對的而是相對的，因為真理以其他條件(如：認知體系、社會(↗ 283 society)文化(↗ 81 culture)特性、階級、時地等)為尺度，而不是以對象為真理的尺度。相對主義/相對論從物理學(Physics)的層面而言，是關於時間(↗ 351 time)、空間(↗ 282 space)和地球引力(Earth's gravity)的理論，主要由猶太裔德國數學家、物理理論學家愛因斯坦(Einstein, Albert 1879-1955)所創立，依其研究對象的不同可分為狹義相對論和廣義相對論。相對論和量子力學的提出給物理學帶來了革命性的變化，它們共同奠定了近代物理學的基礎。相對論極大的改變了人類(↗ 11 man)對宇宙和自然的「常識性」觀念，提出了「同時的相對性」、「四維時空」、「彎曲時

空」等全新的概念。

相對主義否定真理的普遍有效性。如果此說法為事實，則相對主義本身即為「普遍有效的真理」，此種說法自相矛盾。傳統哲學所謂「真理」，來自認識主體(↗119 subject)的認識行為與其對象相符合，但相對主義則認為真理只取決於認識主體。因此，相對主義包含：1)形上相對主義/形上相對論(metaphysical relativism)：否認任何絕對存有(absolute being)，而一般的相對主義通常對始元(↗289 principle)的問題避而不談，只探討人和實在界(↗637 reality)的關係。2)認識相對主義/認識相對論(epistemological relativism)：否認存有/實有/存有物(↗147 being)的實在界具有有效知識之可能性。3)倫理相對主義/倫理相對論(ethical relativism)：則一味否定倫理道德(↗362 virtue, moral)上的普遍義務規範的存在。在倫理道德原則上，否定普遍的善惡標準及永不改變的倫理秩序，而以場合倫理/情況倫理(↗481 situation ethics)、環境條件為倫理判斷的標準。4)文化相對主義/文化相對論(cultural relativism)：指文化本身非唯一的生活方式，必須向其他文化開放、相遇、交流。5)信理相對主義/信理相對論(dogmatic relativism)：認為在宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)中沒有永不改變的真理，也沒有固定意義範圍的信條。

## (二)研究分析：

(1) 知識與道德方面變動不定的條件應用在個別事物，就成為一切事物的尺度；應用在社會特性與文明特性上，如在場合倫理/情況倫理、階級(class)、種族道德(racial morality)等亦成為其尺度。這些條件也許是心理學(psychology)上的、也許是社會學或歷史學上的。這些條件若隨認識主體對目標的知識轉變而改變，則此時的「真理」指一切有用的事物，如：實用主義(↗636 pragmatism)所主張；或指凡有助於生命適應環境的事物，如：進化論/進化主義(↗521 evolutionism)所強調的。

(2) 除了上述這些不同條件之外，早有一種較廣義的相對主義，認為：人只能在有限的範

圍內獲取普遍有效的知識，此有限的範圍具有下面的一些可能性：1)只侷限於表面的層次，如：現象主義(phenomenalism)(現象學↗397 phenomenology)；或德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的批判哲學(critical philosophy)。2)感覺與事件，如以感覺、感官知識為認識唯一來源的感覺主義(sensationalism)；3)經驗到的可檢證事物，如：經驗主義(↗627 empiricism)；實證主義(↗639 positivism)。3)只侷限於個別事物本身，如：認為普遍或抽象觀念只是名稱，而不一定確實地表達合乎實在界狀況的唯名論(↗463 nominalism)所主張。4)或不提可知的層次，祇一味相對地探討有關實在界的一些經驗。

(3) 相對主義堅持真理是相對的，例如：某事物對主體甲是真理，對主體乙就不是真理了，這顯然相反了矛盾律(principle of contradiction)。再者，固然所有知識和行為都受到主體的各種條件的限制，但一味強調這些條件才是真理標準，那是對於思想與存有的一些基本概念，如：本質(↗100 essence)、附質(↗291 accident)、類比(↗698 analogy)等混淆不清所致。此外，相對主義否定真理的普遍有效性，這是自相矛盾的說法，因為這種說法若是事實的話，則它本身就是「普遍有效的真理」了。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 伯恩斯坦(Bernstein, R. J.)著、郭小平等譯，《超越客觀主義和相對主義》，北京：光明日報出版，1992。
- 愛因斯坦(Einstein, A.)著、李精益譯，《相對論入門：狹義和廣義相對論》，台北：商務印書館，2006。
- Bilen, O. *The Historicity of Understanding and the Problem of Relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2000.
- Corradetti, C. *Relativism and Human Rights: A Theory of Pluralistic Universalism*. Dordrecht: Springer, 2009.
- Hales, St. D. *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006.
- Lee, M. K. *Epistemology after Protagoras: Responses to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2005.



Strandberg, H. *The Possibility of Discussion: Relativism, Truth, and Criticism of Religious Beliefs*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006.

編譯

## 300 柏拉圖主義

bólátú zhǔyì

PLATONISM

參閱：140 西方哲學 712 觀念論 11 人 148 存有論 610 新柏拉圖主義

(一)概念說明：柏拉圖主義(Platonism)，指公元前第四世紀希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的思想及其學派的學說。柏拉圖為著名的古希臘哲學家，他寫下了許多哲學的《對話錄》(Dialogues)，並且在雅典創辦了知名的學院。他是蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)的學生，也是亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的老師，他們三人被廣泛認為是西方哲學的奠基者。

(二)簡史：

(1) 十九世紀的一些學者認為，柏拉圖最大的貢獻在於存有學(↗148 ontology)、宇宙論(cosmism)和自然神學(natural theology)。柏氏思想能如此廣為流傳與延續，得自他的學生亞里斯多德、色諾克拉底(Xenocrates 396-314BC)等，以及中間柏拉圖主義(Middle Platonism)和新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)等的闡釋。柏拉圖的《對話錄》中對後世直到中世紀影響最大的可能是專門探討宇宙論(↗189 cosmology)的《泰米奧斯》(Timaeus)。在《泰米奧斯》中，柏拉圖敘說造物主如何利用四大元素，地(土)、水、火、風來創造世界，結合世界靈魂(World-Soul)和每個東西創造時就存在，但又分別為「自同」和「他異」來解釋，赤道(自同)和黃道(他異)傾斜成約 23.5°的「靈魂」，造物主讓他們循

環運轉。

(2) 從人類思想史的發展而言，古典的希臘哲學奠定了理性思辨的基礎。基督宗教在創立之初，融合希臘哲學的概念及信仰真理(↗318 truth of faith)。教父(↗400 Church, Father of the)時期及中世紀時期長達近一千五百年的歷史中，古典希臘、羅馬的思想是神學家、哲學家所接受的理性的權威。奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)代表的是教父時期最偉大的神學家、哲學家；多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)則是中世紀全盛時期的集大成的哲學家。奧古斯丁的思想是接受了新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)及聖經(↗571 Bible)的思想。經由奧古斯丁的柏拉圖主義則影響中世紀時期的哲學家長達一千年。多瑪斯·阿奎那則是整合柏拉圖哲學、新柏拉圖主義、亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)、阿拉伯哲學及基督宗教(↗436 Christianity)傳統的思想成為士林/經院哲學(scholastic philosophy)(士林/經院神學↗19 theology, scholastic)的主流。因此，柏拉圖主義可說是深深影響了基督宗教神學。

(3) 從德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)起，才將柏拉圖的思想和新柏拉圖主義思想分開研究，而指出柏拉圖的特色不在於建立哲學體系，而在於提出「問題」和「難題」。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)也注重柏拉圖的「辯論題」；德國信義宗哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)及後發展的康德學派特別注意柏拉圖的「認識論/知識論」(epistemology)；政治學及教育學則從相關的角度去了解柏拉圖的思想。晚近的研究，顯示柏拉圖主義除了柏氏《對話錄》為基礎外，還依據保存於柏氏門生著作中的柏氏演講集《論善》(The Good)的思想。柏拉圖主義一再由新柏拉圖主義、奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)及文藝復興(↗84 Renaissance)時代的思想而獲得重振；它對基督宗教神學(↗385 theology)影響極為深遠。

(三)本文從下列六點說明柏拉圖思想之梗概：

(1) 觀念(idea)(或型式 form)：柏拉圖哲學的起點是探討倫理學(ethics)；可說受他的老師蘇格拉底的影響。柏氏認為道德規範不可能來自經驗(experience)，因此，需要一個完美、不變的「觀念」才能把握住善。由此柏氏的學說就從倫理層面進到了其他層面。柏拉圖藉著「地窖比喻」表示，觀念界中存在著各種觀念；這些觀念就是現世感官界中的實體(↗641 substance)；各種感官界的事物都不過是這些觀念的影子。

(2) 分享(sharing)與類比(↗698 analogy)：在柏拉圖觀念論中，善是最高的存有；在「善」之下的各階層都「分享(methexis)(sharing)」了「善」的存有；「善」之下有「觀念」的存有，「觀念」之下就是感官界；所以各事物都努力「肖似觀念」(mimesis)，都以觀念為目的。這種不同程度的「分享」使存有物之間有了「類比」產生。這些存有物被二分為「理性界」與「感官界」，理性界又分為：「觀念界」和「數理界」；感官界又分為：「事物界」和「幻影界」。幻影引人看見具體事物，事物使人知道數學定律；數學領人看清觀念界，因為前者反映著後者，總之，此類比式的分享導出了各階層的存有物。

(3) 上昇(ascent)與辯證(dialectic)：柏拉圖認為數學知識的方法與辯證法不同；前者無法得出最後的原則，後者先檢查，假設是否與結論不相矛盾；若彼此矛盾，就不接受此假設，另尋更高層次的假設來代替，直到找著第一始元(first principle) (始元 ↗289 principle)，善觀念(此始元不是來自任何事物)。因為認識「善」的目的在使人更「肖似神明」(天主/上帝/神 ↗30 God)，可見這種辯證上昇法與倫理目的殊途同歸。柏拉圖晚期的《對話錄》中的辯證法偏重邏輯方面；他在《詭辯者》(sophist)中指出，即使在觀念界中也有「非存有」，每個觀念本身已隱含著一個相異的「非觀念」本身。

(4) 靈魂(soul)：「靈魂」早就在觀念界存在著

與觀念有密切關係，能自主行動並推動無生命，所以是不死不滅的。被囚禁在人的肉身以後，失去了清晰的知識能力，卻帶來了「分享」。靈魂如愛(eros)(愛 ↗604 love)一般地渴望相似神明(天主/上帝/神)，靈魂分為三階層：最高階層是「精神靈魂」(intellectual soul)，主要功能是思想和指揮其他階層；最低階層是本能的「生命靈魂」(vegetative soul)；居於橋梁地位的是勇敢的「感覺靈魂」(sensitive soul)。

(5) 國家(nation)：在《理想國》中，「國家」的公民分三大階級，並與靈魂的三階層類比地相互呼應；最上面是富智慧(↗515 wisdom)的哲人組成的領導階層；其次是勇敢的軍人，最低階層是自律的生產者(平民)。

(6) 宇宙(cosmos)：依據《泰米奧斯》(Timaeus)所記載，宇宙是由「造世者」(↗468 demiurge)整理永恆物質、賦予世界靈魂而形成的；這樣的塑造行為，嚴格而論不是由虛有中創造(↗526 creation)行為。柏拉圖的宇宙論，最大貢獻在於指出：有形可見的世界分享了「善」的觀念。此世界是觀念的影子；它有一個目的，保持秩序、走向「善」的觀念界。又由於宇宙的規律也是人類精神的規律，因此人類能認知宇宙的秩序。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

章雪富著，《基督教的柏拉圖主義：亞歷山大裏亞學派的邏各斯基督論》，上海：上海人民出版社，2001。

高英惠著，《新柏拉圖主義「原因書」的探究因果關係與第一因》，臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1992。

Ayers, M. ed. *Rationalism, Platonism and God*. Oxford: Published for the British Academy by Oxford University Press, 2007.

Dillon, J. M. *The Great Tradition: Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*. Aldershot, Hampshire Brookfield, Vt: Ashgate, 1997.

Dobell, B. *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Donini, P. *Commentary and Tradition: Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.

Ophuijsen, J. M. van. *Plato and Platonism*. Washington, D.C: Catholic University of America Press, 1999.

編譯

## 301 背教

bèijiào

APOSTASY

參閱：411 教會 412 教會史 461 異端 318 信仰真理 428 教會權威 543 絕罰 239 非基督宗教神學

(一)概念說明：背教/叛教(apostasy)一詞，源自希臘文的「apo 反、下」及「stasis 站立」，指相反原有的立場或行為。從信仰(↗315 faith)層面而言，指皈依(↗325 conversion)確定的信仰後，離開、放棄、背叛或反叛原有的宗教信仰，以及宗教團體管理的行為與狀況(加上二 15；得後後二 3)。從基督宗教(↗436 Christianity)信仰的層面而言，指一個已經接受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)的基督徒完全(內在地和外在地)背棄他從前所接受的信仰；背教不包含那些只是在行為上，放棄實踐基督徒生活的人。但背教並不一定意含：背教者必須接受另一種宗教信仰以取代基督宗教；他只是開始一段由他自己所策劃的非基督宗教的生活方式而已。

(二)傳統上，背教一直被視為一件非常嚴重的罪行(↗591 sin)；直到十九世紀，才有一群神學家對此提出質疑。他們強調，必須分清背教的主觀及客觀兩方面。客觀上，沒有一位公教信徒能有足夠的理由放棄他的信仰；但主觀上，如果他真誠地相信，他的信仰是不完善的話，他可以(即便錯誤地)這樣做，而且應該這樣做。

對這問題，另一群神學家卻提出相反的意見：一位公教信徒即便在主觀上，也不能有任何合理的理由以揚棄他的信仰，因為，

假如他善盡宗教上的責任，並因此而生活在恩寵(↗353 grace)的狀態中，天主/上帝/神(↗30 God)必會保護他免陷於此錯誤。

(三)在兩派不斷的爭辯下，1870年4月24日梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章出面調停：「那些藉信仰(天主/上帝的恩賜)而信奉公教真理(↗335 truth)的人們，和那些盲從人的意見而迷信假宗教的人們，二者處境，截然不同：蓋前者，既在教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)下，接受信仰，那就永遠不會有任何正當理由(iusta causa)去變更信仰，或疑惑所信的真理」(DH 3014, 3036)。

但梵蒂岡第一屆大公會議並沒有使爭論平息下來。爭論的焦點現在集中在所謂「正當理由」上。「正當理由」到底只意謂客觀的正當理由，還是亦包括主觀上的解釋呢？梵蒂岡第一屆大公會議對此問題沒有提出明確的說明。第一次世界大戰之後(1914-1918)，一般的傾向是愈來愈看重主觀的理由。

梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(DH 4301-4345)；《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言(DH 4195-4199)，以及普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)都強調：肯定人的尊嚴(↗14 dignity of man)及宗教自由的精神，因此，今日基督宗教神學(↗385 theology)，對背教的主觀方面漸漸地發揮一種新的態度，此一新態度：一方面包含今日人文科學對人更豐富的了解；另一方面也促進對非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的救恩(↗455 salvation)價值有更積極的看法。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梅列日科夫斯基(Merezhkovsky, D. S.)著、謝翰如譯，《諸神之死：背教者尤利安》，台北：台灣商務印書館，1998。

Bromley, D. G. ed. *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park, Calif: Sage, 1989.

Brown, S. *Apostasy and Perseverance in the Theology of Luke*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1969.

編譯

## 302 貞潔

zhēnjié

### CHASTITY

參閱: 653 德性 253 性 362 倫理道德 440 基督徒  
倫理生活 213 良心 156 同性戀

(一) 概念說明：貞潔/潔德/純潔(chastity)，乃指有關性方面的德性(↗653 virtue)，具體而言，指活出天主十誡(↗9 commandments, the Ten)中，第六誡所要求的一種純正高雅的德性(出廿 14)。此德行可以說是一種「行善的習慣」，因為，它使人容易而且樂意行善，好像人的第二天性。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)認為：「貞潔的作用，並不是要消滅人的情感和情慾，而是要讓情感和情慾本身受到理性的影響」。另聖職人員(↗581 clergy)、修會會士所宣發之貞潔願(vow of chastity)，表示：聖職、會士藉此公願，加入修會宣發誓願力行福音勸諭(↗644 counsel, evangelical)，將自己奉獻於天主/上帝/神(↗30 God)，以不婚不嫁的生活，度著如同天上末世的圓滿生活(瑪廿二 30)，實踐愛(↗604 love)的服務。

人的情緒是一種生理上和心理上的現象；可是因為人是一個整體，不只是身體(body)和靈魂(soul)二元的混合體，所以他(男女)的情緒，包括情感、情慾在內，也應該內在地受到理智的緩和作用。如此，他(男女)自然而然就會追求一個真、善、美、聖的目標，並且感到愉快。如果這種態度是穩定而且長久的，就可以說：這個人有貞潔之德。相反地，

如果理智所帶給情慾的緩和作用，沒有進到情慾裡面，而僅止於外在，或僅為「意志」(will)對情緒的控制，那麼可以說：這人還沒有完美的貞潔之德。

除了以上兩種人之外，另有些人，他們的理智完全受情慾的控制，這是病態的。還有些人(罪人)，他們故意使用理智來「服事」情慾，追求自私的目標。

(二)從心理學(psychology)之人格發展的角度來看貞潔美德的產生，可分為三個步驟：

(1) 羞恥感(shame)：這是年輕人對性的一種懼怕，是本能的、自動的。年輕人一方面感覺到性的吸引力，對性好奇、有興趣；另一方面卻害怕父母或長輩的斥責，又深怕社會(↗283 society)輿論的定罪。

(2) 控制情慾 (sexual passion) 和情緒 (emotions)：人的情緒問題通常都出於心思混亂或缺乏理智。因此，人在成長的過程中，常常需要控制情緒(或情慾)、疏導情緒，使他不曾做出相反理智和價值的行為。

依據多瑪斯·阿奎那的看法，大部份違反貞潔的罪來自人對自己的情慾未加控制或疏導。這是屬於意志方面的問題。但是，有時候問題不是出於人的意志力不強，而是人的情慾太混亂，使人無法控制自己。在這種情況下，人對這個罪所應該負的責任比較少，因為他無法發揮自由意志(free will)的力量。但他仍應該學習如何疏導自己的情緒。

(3) 貞潔之德(virtue of chastity)：這種美德不是以理智或意志，而是以情緒為重點的美德。當一個人的內在情緒，自然而然地配合他的價值體系(value system)，亦即情緒和理智走向同一方向，沒有內在的衝突時，這個人的心思意念就得到整合，也就具有貞潔之德。譬如，在具有貞潔之德的人的婚姻生活中，情慾的對象是配偶；其他異性不會使此人產生困惑；雖然此人仍會適度地欣賞異性，並且和異性合作，但他的情慾仍是配合配偶的情慾，並配合家庭生活和工作方面的價值，例如：對孩子的愛和責任感等等。在現代多元的社會中，人人因多種理由追求性

的解放，對很多人(特別是年輕人)來說，要做到此種貞潔之德的程度是很不容易的。在修會或司鐸的獨身生活中，這種貞潔的美德也是可能的。獨身者也有情慾，可是他要把情慾整合在他奉獻的理想中。

然而，人不要過於天真，認為人可以很快達到這種境界。而且即使人有可能達到情慾方面的最高美德，但這並不表示那人以後不再需要「意志」來控制感情(情慾)了。因為人常受人類歷史中惡勢力的影響；也因為年齡或心理的變化或環境的變遷，如失敗、失去所愛的親友等，而使人情緒失控。所以人仍需要「積極」地用意志來控制自己，或接受別人(朋友、長上、神師、心理輔導)在情緒疏導方面的幫助。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 甘易逢(Raguin, Y.)著，〈貞潔與友誼〉，《神學論集》第26集，台北：光啓文化事業，pp.543-557，1975。
- 金象達著，〈性與貞潔〉，《神學論集》第14集，台北：光啓文化事業，pp.563-576，1972。
- 黃鳳儀等著，〈人的性愛專題〉，《神思雜誌》(全冊)，香港：思維神思編輯委員會，1997。
- 張春申著，〈修會的貞潔〉，《神學論集》第61集，台北：光啓文化事業，pp.435-448，1984。
- 雷靜梅著，《婚前守貞的性愛觀：從天主教與人學的了解》，台北：輔仁大學神學院貞潔教育與生命尊嚴研討會，2005。
- 嘉莉格(Gallagher, H.)著、雷靜梅譯，《貞愛部落格》，台北：上智出版社，2006。
- 謝華賀著，《積極主動、忠誠與貞潔：《雅歌》中的書拉密女子對愛情持之以恆、始終如一之三要件 *Active Love, Love of Integrity and Chastity: Three Components of the Shulammitte Maiden's Constancy of Love in the Love Story of the Song of Solomon*》，台北：輔仁大學英國語文學研究所碩士論文，2007。
- Manuel, G. S. *Living Chastity: Psychosexual Well-Being in Jesuit Life*. St. Louis: Seminar on Jesuit Spirituality, 2009.
- Martin, J. *In Good Company: The Fast Track from the Corporate World to Poverty, Chastity, and Obedience*. Franklin, Wis.: Sheed and Ward, 2000.

Pinckaers, S. "Les passions et la morale." *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 74 (1990): pp.379-391.

編譯

## 303 思高學派

sīgāo xué pài

### SCOTISM

參閱：20 士林經院學派 19 士林經院神學 186 多瑪斯學派 601 奧斯定主義 221 亞里斯多德主義

(一)概念說明與源起：思高學派(Scotism)一詞，指士林/經院學派(↗20 scholasticism)全盛期中，蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約1265-1308)本人的學說，以及中世紀後期思高學派的思想。1300年左右，偏重北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的思想路線的「方濟學派」(Franciscan School)，與側重亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)的多瑪斯學派(↗186 Thomism)的爭論達於巔峰時，敦司·思高正從事教學工作。1277年巴黎主教當比哀(Tempier, Étienne (Stephanus von Orléans) +1279)譴責了義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的一些哲學(↗344 philosophy)論文，連英國神學家、道明會會士基耳沃比(Kilwardby, Robert 約1215-1279)樞機也宣布多瑪斯·阿奎那的部分論文具有危險性；敦司·思高完全遵從這些禁令與其會憲的規定；他的學說一出，使亞里斯多德主義的奧古斯丁思想路線有了新的取向與表達方式。

(二)敦司·思高本人學說的特徵：敦司·思高針對方濟學派與多瑪斯學派(主要為當時學者們，並非多瑪斯·阿奎那本人)深入研究、精微批判；他首創的思想體系雖與多瑪斯·

阿奎那不同，但未直接與多瑪斯·阿奎那對立，應該說與多瑪斯·阿奎那的體系「並行不悖」較為貼切。敦司·思高認為：天主/上帝/神(↗30 God)是愛，祂的「意願」使耶穌基督(↗296 Jesus Christ)(天主/上帝最大的工程)成爲「模範因」(exemplary cause)和「目的因」(final cause)。瑪利亞因基督之救世功勞而免於原罪(↗341 sin, original)。基督的愛特別顯示在十字架(cross)和聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)內。既然愛(↗604 love)是萬物之始，人必在愛內，而非在理智內才能找到真福。敦司·思高未曾尋求哲學的獨立思考，他如同方濟學派的前輩一樣，贊成基督宗教的哲學(↗344 philosophy)；並試圖以存有的「一義性」(univocity)(指存有與概念完全相同)、型式的區別(說明個別性)、身體的型式(即靈魂)、意志自由等概念探入信仰理智(intellectus fidei)的深處。

(三)歷史發展與思高學派的思想特徵：

(1) 思高學派的影響不但及於當代(十三世紀)，而且在十六、十七世紀進入了它的黃金時期。當時大學(西班牙尤著)大都同時開設多瑪斯學派、唯名論(↗463 nominalism)與思高學派講座。思高學派遍及法國、西班牙、義大利與北歐各國。十八世紀末十九世紀初，士林/經院學派(scholasticism)普遍式微，思高學派也跟著一蹶不振。二十世紀初曾作重振的努力，但效果不彰。

(2) 因敦司·思高的原文不十分清楚，而衍生與純正思高學派產生爭執，可說是十四世紀思高學派的特性。例如：敦司·思高曾攻擊阿拉伯的亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)的決定論(↗212 determinism)，重點卻被人擺在「自由」、「天主/上帝的絕對全能」以及「意志主義」(↗615 voluntarism)上，導致後世以爲思高學派影響了唯名論和某些近代哲學的理論。至於敦司·思高以基督爲中心說(↗437 Christocentrism)的思想和聖母無染原罪(↗512 conception, immaculate)的學說，則早在十四世紀已爲人所接受；因著這些思想他被方

濟會譽爲方濟學派的大師、修會博士；這也是十六到十八世紀思高學派的最大光榮。有關聖母無染原罪的問題，敦司·思高與多瑪斯·阿奎那的確有爭執；這方面導致日後思高學派與多瑪斯學派的著作中，相異論點比比皆是。難怪義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534)說：敦司·思高企圖反駁多瑪斯·阿奎那《神學大全》(Summa Theologiae)的每個字。

(四)重要性：多瑪斯·阿奎那與敦司·思高哪個較偉大的問題，如今已不復存在。多瑪斯·阿奎那有「公共博士」(Doctor Communis)的尊稱，但由於歷史研究證明了有「精微博士」(Doctor Subtilis)稱號的敦司·思高並非與多瑪斯·阿奎那對敵。敦司·思高主要辯論的對象是當時的作者，如：比利時哲學家、神學家、天主教司鐸戈特弗里·方丹(Godefroy de Fontaines 約1250前-1306後)；義大利神學家、奧古斯丁會士，多瑪斯·阿奎那的學生艾吉丟(Egidio di Roma 約1243-1316)，而不是多瑪斯·阿奎那；敦司·思高的思想體系與多瑪斯·阿奎那的體系並行不悖，而非背道而馳。一如往昔，敦司·思高的學說在今日依然能提供寶貴的服務。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 304 思想典範

sīxiǎng diǎnfàn

PARADIGM

參閱：344 哲學 392 神學認識論 387 神學方法 66  
中國各種思想典範

## (一)概念說明：

(1) 思想典範(paradigm)，其中典範/範例(paradigm)一詞，源自希臘文的介詞「para 平行、並列」及動詞「deiknynai 指出、展示」，指可視為各種事實的模範與標準。此概念可運用於學術、社會(↗283 society)、文化(↗81 culture)、藝術及宗教(↗266 religion)各領域上，來描述各領域中的變化。「思想典範」(paradigm of thought)指自然科學範圍以內某種領導式的思想模式。其不僅在自然科學中可以找到，而且可運用於任何人文科學、哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)之學術領域。「思想典範」的譯名，根據首創於美國哲學家、科學史學家庫恩(Kuhn, Thomas Samuel 1922-)的想法是頗為適當的，至少遠比目前通行而稍嫌籠統的「典範」更好。庫恩研究科學史的結果，發覺「觀察」與「經驗」(experience)並非某一時代科學信念的唯一因素，此外還包括一種由個人及歷史的偶發事件所構成的人為因素。某一時代的科學觀察與經驗加上這些人為因素才形成那時代的「標準科學」(normal science)；凡與「標準」不合的新見解往往遭到抑制與排斥。

(2) 「思想典範」本來是指自然科學(natural science)範圍以內某種領導性的思考模式。但是這一類思考模式不僅於自然科學中可以見到，而且可於任何學科中找到，因此這一名詞遂廣泛應用於其他學科。

庫恩討論「思想典範」的目標在於說明「科學革命的結構」。他的意思是：隨著新的科學發展，勢必形成與過去思想典範不盡相符的新理論，足以使以前的思想典範發生動搖而引發危機，最後造成思想典範的轉變。

## (二)「思想典範」之簡史：

過去，希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的《物理學》(physics)；英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)的《自然哲學的數學原理》(Philosophiae Naturalis Principia Mathematica)；美國科學家、發明家富蘭克林(Franklin, Benjamin 1706-1790)的《電》(electricity)；法國化學家拉瓦細爾(Lavoisier, Antoine Laurent

de 1734-1794)的《化學》(Chemistry)等書都曾影響到某一時代的「標準科學」。發生上述影響的作品都有下列二個特點：1)它們都樹立了空前的成就，以致在相當長久的期間沒有人敢與之抗爭。2)它們仍具相當開放性，容許它們的追隨者解決形形色色的許多問題。凡是具上述二特點之科學成就，庫恩稱之為「思想典範」(paradigm)：它們是某一時代科學研究的公認模範，包括定律(law)、理論(theory)、實用(practical)與工具(tool)；這些公認模範提供了足以產生某種前後一致的科學研究傳統之模式。

(三)這樣的思想典範的轉變在哲學中，曾發生過很多次；在神學中，至少在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之前、後也曾發生。關於中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)，請參閱：中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)。關於西方哲學(↗140 philosophy, western)，古希臘小亞細亞自然哲學家泰利斯(Thales of Miletus 約 640-546)開創希臘哲學，幾乎一味要解決自然哲學(natural philosophy)的問題，決定了西方哲學最初延續數世紀的思想典範；希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)、柏拉圖(Platōn 約 427-347)、亞里斯多德(Aristoteles 384-322)都是新思想典範的開創者；近代法國哲學家、數學家、自然科學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596- 1650)；德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)；德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)；德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)；丹麥信義宗神學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)；德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)以及德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)都開創了新的思想典範的哲人，而形成了時代之思想典範的轉變。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前，德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等一些神學家

都開始比較把重點移向人間世；他們形成神學思想典範的轉變(shift of paradigm)，影響到梵蒂岡第二屆大公會議及現代神學的精神。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統神學說明及應用，第一章：思想典範的轉變〉，《神學的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.265-288，2008。

Harris, M. E. *The Notion of Papal Monarchy in the Thirteenth Century: The Idea of Paradigm in Church History*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2011.

Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press. 1970. pp.4-5, 10-11 及全書各部份。

項退結

## 305 科學與宗教

kēxué yǔ zōngjiào

### SCIENCE AND RELIGION

參閱：391 神學與科學 322 信仰與理性 309 俗化思想 308 俗化主義 421 教會與文化

(一)概念說明：科學與宗教(science and religion)，其中科學(science)一詞，源自拉丁文「scire 知道、認識、明瞭」，指人藉著理性認識實在界的方法、內容與應用。此詞的含義不祇一個，它亦可解釋為「學科」，即各種不同的知識、學問之領域之集合體，細分則為各種「科學」；每種「科學」都與可理解的世界觀相結合。另宗教(religion)一詞，源自拉丁文的「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」，指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)或超越者或絕對者(↗542 Absolute, the)的聯繫，即人類(↗11 man)與天主/上帝/神之間的交往。因此，科學與宗教它也指一種透過批判實驗及驗證假設

的科學方法研究宗教各方面的經驗。嚴格而言，它是指十七世紀以來所發展的自然科學，尤指物理科學。它又泛指一種可用於善或惡(↗500 evil)的威力，如人們論及「科學」造出氫彈。近年來，注意焦點由概念性(conceptual)問題(如：科學與宗教的宇宙觀如何取得協調?)，轉向倫理道德(↗362 virtue, moral)和政治的問題(如：人類如何才能避免被科學與科技發展操縱到不像人的地步?)。

(二)雖然科學與宗教的爭執，偶而涉及方法與實際問題，但主要論點卻是概念性的，即：

(1) 任何宣稱其教義(↗407 doctrine)與生活皆基於「啓示真理」(revealed truth)(啓示↗472 revelation)的宗教信條，與那只承認「人類理智」的研究方法，二者立場間的彼此敵對。義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)的概念，遭到教會(↗411 Church)的反對，是因為教會若接受他的概念，就會破壞整個中世紀基督宗教(↗436 Christianity)世界的亞里斯多德之思想架構，以致爭論焦點轉到教會，包含傳統(↗596 tradition)權威與自由研究的對峙上。至於英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)的進化論/進化主義(↗521 evolutionism)爭端，則是在有關聖經(↗571 Bible)直譯主義(literalism)(聖經批判學↗573 criticism, biblical)、天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)權威以及人的尊嚴(↗14 dignity of man)等問題糾纏不清。其實科學家們爭論的關鍵在於獨立自主(autonomy)權，惟恐外在權威干涉科學家本行的工作，結果科學就不像科學了。到今天，大部分的自主權已被俗化思想(↗309 secularity)容許了。近代，曾有人企圖將科學與宗教的領域嚴格分開，以取得完全的自主(俗化↗307 secularization)，以致宗教與經驗(experience)、理解的共同根基全被截斷，宗教便與人類的的生活脫節了。再者，宗教若成了完全內向者，且滿足於用自己的術語玩弄語言遊戲的現狀，而不接觸其他的經驗與語言，終必形同幻想。



(2) 所以，真正的問題在於宗教如何與各跨學科保持良好關係，而不危及後者適度的自立。這需要科學家與神學家著手尋找共同的基礎，然後才能進行「交談」：

1) 獨斷的科學實證主義 (science positivism)，原本宣稱科學知識是唯一可理解的知識。這種「知識」定義實在太狹窄，因科學的「網」雖可捕捉許多可研究的現象，卻無權宣稱網住實在界(↗637 reality)中的一切事物。由於覺察到此限度，使得科學與宗教彼此接觸時更為謙虛。此即因交談而改變態度的最佳實例。

2) 神學家在探測神學與科學(↗391 theology and science)方法間之類比(↗698 analogy)時，發現兩者方法雖異，可是從「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)這方面來看，則沒有兩樣；神學的客觀和其推理的嚴密方法猶如新物理學。若把神學稱為「科學」的神學，是名實相符的。

3) 由歷史與社會科學的研究顯示，科學與宗教須攜手合作找出共同利益，才能超越環境中各種條件的限制。最近對「宗教經驗」(↗280 experience, religious)的研究，出乎意料地發現此經驗比昔日想像的還普遍。上述三個交談實例之所以能持續進行，是因共同假定了科學與宗教都關心同一個實在界(↗637 reality)，並意識到現代知識的支離破碎，以及早期科學對現實世界(real world)、價值世界(value world)與精神世界(spiritual world)嚴格的劃分，給人類帶來的傷害所致。科學如果做片斷及孤立的研究，便無法顧全整體，更無法把握人的價值與宗教價值。

(3) 另一種趨勢是不將科學視為知識，而視為「威力」。這種動機部分來自政治，部分是科學工具主義(scientific instrumentalism)觀點的結果。這趨勢端賴科學的結果來判斷科學，故不看科學所依靠的哲學(↗344 philosophy)性原則，而只把科學看成一種同於善或惡的實際威力。這種看法已滲入了政治界。

如此看來，領導未來「科學與宗教」間交談(宗教交談 interreligious dialogue)的，很可能是試圖用科學以追求宗教和政治價值的

那些人，而不是致力於理論性整合的那些人。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

貝興仁(Petit, R.)著，蕭舜華、張準合譯，《科學與宗教：科學家對於宗教與造物主的意見》，台北：光啓文化事業，1965。

李芬(Raven, Ch. E.)著，《科學時代的信仰》，台南：人光出版社，1984。

李雅明著，《科學與宗教：400年來的衝突、挑戰和展望》，台北：五南書局出版，2008。

唐佑之著，《信仰與知識》，香港：證道出版社，1978。

雷利柏(Leeb, L.)著，卓新平主編，《張衡·科學與宗教》，北京：社會科學文獻，2000。

道森(Dawsan, Ch.)著，張川某譯，《宗教與西方文化的興起》，四川：人民出版社，1989。

霍伊卡(Hooykaas, R.)著，錢福庭等譯，《宗教與現代科學的興起》，四川：人民出版社，1991。

錢時揚著，《科學與宗教關係及其歷史演變》，北京：人民出版社，2002。

Ecklund, E. H. *Science and Religion: What Scientists Really Think*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 2010.

Kessler, H. *Den verborgenen Gott suchen: Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt*. Paderborn: Schöningh, 2006.

Malinowski, B. *Magic, Science and Religion*. New York: Garden City, 1948.

編譯

## 306 保祿特權

bǎolù tèquán

PRIVILEGE, PAULINE

參閱：205 伯多祿特權 488 婚姻聖事 315 信仰

(一) 概念說明：保祿特權 (Pauline privilege)，其中特權/優惠/特殊待遇(privilege)一詞，源自拉丁文「privus 個人的、獨立的、單獨的」、「lex 法律」，指為個人所擁有之獨特法律。此詞或許可界定為：有效的教會(↗

411 Church)法律條款，乃專為某人或團體而訂定的一套客觀的行為規範，容許他(們)享有與他人(依普通法)顯然不同的特恩。但此特恩不可濫用，以免危害教會秩序。

至於「保祿特權」，通常指未領洗的男女雙方所締結的婚姻，在婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)本來不應解散的原則下，特別允許夫妻之間：一方領洗後，未領洗的另一方拒絕與之和睦相處時，領洗一方有權免除此婚姻。此詞建基於「保祿宗徒在格前七 12-16 中，准許了這特權」的假定上；可是如果將此准許與保祿其他的說法與態度比較看來的話，比較正確的說法是：此特權是教會對保祿原文，作了較廣義的解釋，所得到的結論。保祿在「婚姻不可解散」的上下文(格前七 10-11)中，教誨從外教皈依(↗325 conversion)的基督徒，不該以領洗(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)為藉口，離棄未信主(未領洗)的一方；「但若不信主的一方要離去，就由他離去；在這種情形之下，兄弟或姊妹(皈依的一方)不必受拘束……」(格前七 15)。他的意思是，皈依的一方沒有必要反對未信主的一方離去。保祿在其著作上，未曾提及：婚姻能因此離去而解除。也未曾說過：皈依的一方有自由另結新婚的權利。

(二)從第四世紀以來，太多的天主教會(↗44 Church, Catholic)聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)專家都將格前七 15 闡釋為：「未領洗的雙方締結的婚姻，當未領洗的一方拒絕與領洗的一方和睦共處時，是可解除的」；而事實上當領洗的一方另結婚姻聖事時，前婚即正式被解除。現行的天主教教會法(《天主教法典》(↗413 Law, Canon))明訂如何適用保祿特權，並指出使用此特權的最終目的是「保護信仰」(↗315 faith)。因此，「如未領洗一方不願和領洗一方同居或不願和睦相處，……即視為離異(離去)……」(《天主教法典》第 1143 條)。不過，離婚的領洗一方使用此特權再婚時，對象最好是天主教教友；否則需有重要理由，經教區教長免除其婚姻(指與教外人結婚)限制，他才可使用「保祿特權」，再締結新婚(《天主教法典》第 1147 條)。再者，教會使用此特權時，應以

保護信仰為優先考慮因素，故此信仰特權的使用，優先受法律(教會法)的保護(《天主教法典》第 1150 條)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gregory, D. J. *The Pauline Privilege: An Historical Synopsis and Commentary*. Thesis(J.C.D.) Catholic University of America, 1931.

Winslow, F. J. *The Pauline Privilege and the Constitutions of Canon 1125*. New York: Field Afar Press, 1948.

Woestman, W. H. *Special Marriage Cases: Non-Consummation, Pauline Privilege, Favor of the Faith, Separation of Spouses, Validation-Sanation, Presumed Death*. Ottawa: Faculty of Canon Law, Saint Paul University, 1992.

編譯

## 307 俗化

súhuà

### SECULARIZATION

參閱：309 俗化思想 308 俗化主義 422 教會與世界 421 教會與文化 423 教會與國家 305 科學與宗教

(一)概念說明：俗化(secularization)一詞，源自拉丁文的「saeculum 年歲、時代、世代、世俗」及拉丁文的形容詞「saecularis 世界的、暫時的、古老的」，後廣泛地應用於不同的意義上。指教會(↗411 Church)的財產被政府沒收，而用在物質世界的目的上而言；原先用此詞以反對教會。消極地說，這種「俗化」運動著重於：修正往昔處理事物的方法和態度中，一些過分「宗教性」與「神聖性」的因素。積極而言，「俗化」注重事物的內在價值，並依此解釋本身在自己領域中的意義及作用。今日「俗化」一詞，泛指在十六到二十世紀間，人類(↗11 man)整個生活的解放(↗606 liberation)過程。今日所瞭解的「俗

化」比較中肯，已和那完全排斥宗教因素的俗化主義(↗308 secularism)劃清界線。至於在此俗化運動的過程中，逐漸發展出的成熟態度，承認在某些範圍內，宗教與人類休戚相關(principle of solidarity)，卻又保持某範圍的相對獨立性者，被稱為「俗化思想」。

## (二)俗化的簡史：

(1) 俗化的歷史過程指出，個人或團體甚或整個時代，尋求從宗教制度控制著的政治、文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)等生活中解放出來，是古來就有的普遍現象。由中國甲骨文得知，商朝時代事事訴諸天主/上帝/神(↗30 God)，到周朝孔、孟等思想家崛起，才逐漸提出「人本位」的政治觀與人生觀。

(2) 在以色列的歷史上，直到「王國時期」以前，制度雖有相對獨立性，卻仍在宗教的管理之下。

(3) 基督宗教(↗436 Christianity)從建立迄今，可說歷經三大領域，即：信仰與知識(信仰與理性↗322 faith and reason)、教會與政治(教會與國家↗423 Church and State)以及近代到現在(即：人在此世或另一世界的目的)。現亦分成三階段來探討它的俗化過程：

1) 第一階段：在新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的訊息中：「此世」與「基督宗教國度」並駕齊驅，不分軒輊。「知識」無法取代「信仰」的功能；知識只是相對的價值，若被視為絕對以對抗天主/上帝/神則是愚蠢的(格前一 17-二 9)。由於「聽天主/上帝的命應勝過聽人的命」(宗五 29)，故「政府」無法取代「教會」。可是「審斷教外人」(格前五 12)並非教會職責，故教會亦無法取代政府。此時教會縮減自己的重要性而接受了政府的結構(羅十二 19-十三 7)。教會或政府所涉及的領域全然不同，所以只要彼此不圖謀干涉對方的功能，就不應彼此干擾(谷十二 17)。人不必為次要的俗務操心忙碌，因為最重要的只有一件(瑪六 31-34，路十二 22-32)。總之，福音(↗642 Gospel)避免直接向世界/天下(↗58 world)挑戰，也未圖在世界領域內行使權力，只待世界自己顯出暫

時性的特質。

2) 第二階段：從教父(↗400 Church, Father of the)時期到近代：在第四世紀基督宗教成了羅馬國教後，教會的影響力逐漸勝過了世俗。到中世紀時，教會領導政治、經濟、文化、社會種種領域，「信仰」成了最高深的「知識」，「教會」權威在政府之上，認為與「此世」隔離是通向「另一世界」的捷徑。就因此期忽略俗化而埋下了近代俗化運動的種子。

3) 第三階段：是從近代到現在：在經歷義大利數學家、物理學家及天文學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)事件後，人們在文藝復興(↗84 Renaissance)、人文主義(↗13 humanism)、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)、理性主義(↗398 rationalism)的影響下，知識(尤指科學)從「信仰」中獨立出來，信仰被認為無權過問「科學」的領域。在西方，皇帝自稱與教會擁有同等的天賦神權(divine right)；「教會」對「政府」的影響力日漸消失。有關人的目的方面，避世、輕視現世與物質的心態已漸被揚棄，漸發覺「世界」本身的內在價值；人類社會生活各領域(如：藝術、文化、教育、經濟)也應和宗教領域平行發展，各自建起獨立的領域；而宗教則被局限在狹窄的宗教活動與個人熱心上，於是教會在近代生活中，逐漸失去了往日的重要性與影響力。

(三)結論：1)要深入瞭解「俗化運動」的整個過程，須先明白「宗教」概念演變的過程；要批判基督宗教的「俗化」運動時，必先澄清「基督宗教」自我瞭解的過程。2)要認清「神聖領域」與「物質世界」的任務間，產生緊張與衝突是必然的。3)若一味排除宗教與超自然/超性(↗492 supernatural, the)，以保證生命的意義，必然將現世目標絕對化，而衍生一種新的「神聖領域」—另一種宗教；結局是自陷於矛盾。4)除了上述消極與積極意義外，「俗化」還有幫助宗教更瞭解自身及其使命的正面影響。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

杜勒斯(Dulles, A.)著、王秀谷譯,〈潘霍華的「世俗化基督信仰」〉,《神學論集》第3集,台北:光啓文化事業,pp.25-44,1970。

夏偉(Schawe, E.)著,〈聖潔與俗化:從教堂建築看幾個神學的觀點〉,《神學論集》第11集,台北:光啓文化事業,pp.81-93,1972。

張春申著,〈俗化(Secularization)的意義〉,《神學論集》第14集,台北:光啓文化事業,pp.551-561,1972。

韓大輝等著,〈教會與俗世〉,《神思雜誌》(全冊),香港:思維神思編輯委員會,2006。

(Iersel, B. van)著、蔣範華譯,〈聖化與俗化傾向在聖經中的交替〉,《神學論集》第18集,台北:光啓文化事業,pp.483-492, Bruce, St. *God is Dead: Secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2002.

(Schreiter, R. J.)等著、湯漢主編,〈基督徒在俗化社會中的臨在 *Christian Presence in a Secular Society*〉,《鼎》第32集(全冊),香港:聖神研究中心,1986。

Cauthen, K. *Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future*. New York: Abingdon Press, 1969.

Cox, H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: SCM Press, 1966.

Hassel, D. J. *Secularization and the Jesuits*. Roma: C.I.S., 1982. 1973。

Pecora, V. *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago, Ill.; London: University of Chicago Press; 2006.

Richard, R. L. *Secularization Theology*. New York: Herder and Herder, 1967.

編譯

## 308 俗化主義

súhuà zhǔyì

### SECULARISM

參閱: 307 俗化 309 俗化思想 322 信仰與理性  
398 理性主義 165 自由主義神學

(一)概念說明:

(1) 俗化主義(secularism)一詞,與俗化(↗307

secularization)及俗化思想(↗309 secularity)有著密切的關係。俗化主義指將世上的道德、文化(↗81 culture)、教育、思想、學問、政治、經濟、社會(↗283 society)制度、家庭生活等,其中的任何一個領域,排斥它本身與宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的關係,使自己完全獨立自主,並將其領域絕對化的一種意識型態稱之。但今日以「俗化主義」自稱的人,通常是各種反宗教運動中的極端份子。俗化主義與俗化思想不同,後者是在社會俗化過程中,發展出來的成熟態度,此種成熟的態度,既尊重各領域的相對獨立性,又保持了與各領域的關係,且與宗教相關連。這種中庸的態度,基本上承認「天主/上帝的創造」(創造↗526 creation)。

(2) 1851年紐西蘭政治家霍利歐克(Holyoake, Keith Jacka 1904-1983),首創俗化主義一詞,當時他以此詞稱自己的哲學(↗344 philosophy)及倫理學(ethics)體系,而排斥對天主/上帝/神(↗30 God)、聖經(↗571 Bible)以及來生(↗230 afterlife)的信仰。

### (二)俗化主義簡史:

(1) 西方社會在俗化的歷史過程中,因文藝復興(↗84 Renaissance)運動引起的理論,如:義大利政治哲學家馬基亞維利(Machiavelli, Niccolò di Bernardo 1469-1527)的政治理論;人文主義(↗13 humanism)、西方世界的宗教改革(↗273 Reformation);法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renuatus) 1596-1650)的理性主義(↗398 rationalism);英國經驗主義哲學家洛克(J. Locke, 1632-1704)的經驗主義(↗627 empiricism);蘇格蘭及英國哲學家、經濟學家亞當史密斯(Smith, Adam 1723-1790)的自由競爭理論(the theory of free competition);英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Ch. Darwin, 1809-1882)的進化論(↗521 evolutionism)等因素。從十九世紀中葉,如:英國無神論(↗514 atheism)者布拉德勞(Bradlaugh, Charles 1833-1891)起,便大肆倡導「俗化主義」,並成立世俗組織以提倡:完全與啓示(↗472 revelation)、超性(↗492 supernatural, the)導向

分離的自然倫理原則、意見的絕對自由、自然地改善現世生活、教會與國家(↗423 Church and State)絕對分離等思想。

(2) 二十世紀的邏輯實證論(logical positivism)(實證主義↗639 positivism)、實用主義(↗636 pragmatism)以及美國哲學家杜威(Dewey, John 1859-1952)的工具主義(instrumentalism)就是一種注重俗化的人文主義，強調發展世俗社會。此時，美國俗化人文主義通常以反神論(Anti-Theism)姿態出現。此外，在殖民主義(colonialism)下的傳教方式，使亞、非兩洲新興的民主國家強調國家主義(nationalism)和社會政治的改革；在教育上注重物質與現世的目標，以致俗化主義盛行，而對基督教(↗436 Christianity)的傳教工作(福傳↗598 evangelization)產生了負面的影響。後來，天主教會(↗44 Church, Catholic)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)頒布了《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，表明：針對俗化運動的立場，承認現世事物(包含科學)有其獨立自主的範圍(GS 36)(DH 4301-4345)。並在《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，劃清和協調：政府在處理世俗事物上的獨立自主性與宗教自由的範圍(LG 36)(DH 4101-4179)。

(三)結論：俗化主義既是人文主義的一種，認為本性(nature)是充分自主的，強調現世價值而排除人與天主/上帝/神的關係，故反對人生有何目的。因其「知識」概念太狹窄，不但否認對本質(↗100 essence)的認識，也排除對天主/上帝/神與精神之神性(divinity)世界的一切知識，以致無法解釋人類(↗11 man)倫理道德(↗362 virtue, moral)的事實。又因否認普遍道德律(universal moral law)，而以進化過程分開處理人類發現的道德事實與解釋。這種基於進化假設而把歷史研究普遍化的作法，其可靠性真令人懷疑。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

杜勒斯(Dulles, A.)著、王秀谷譯，〈潘霍華的「世俗化基

督信仰」〉，《神學論集》第3集，台北：光啓文化事業，pp.25-44，1970。

夏偉(Schawe, E.)著，〈聖潔與俗化：從教堂建築看幾個神學的觀點〉，《神學論集》第11集，台北：光啓文化事業，pp.81-93，1972。

張春申著，〈俗化(Secularization)的意義〉，《神學論集》第14集，台北：光啓文化事業，pp.551-561，1972。

韓大輝等著，〈教會與俗世〉，《神思雜誌》(全冊)，香港：思維神思編輯委員會，2006。

(Iersel, B. van)著、蔣範華譯，〈聖化與俗化傾向在聖經中的交替〉，《神學論集》第18集，台北：光啓文化事業，pp.483-492，1973。

(Schreiter, R. J.)等著、湯漢主編，〈基督徒在俗化社會中的臨在 Christian Presence in a Secular Society〉，《鼎》第32集(全冊)，香港：聖神研究中心，1986。

Bruce, St. *God is Dead: Secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2002.

Cauthen, K. *Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future*. New York: Abingdon Press, 1969.

Cox, H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. London: SCM Press, 1966.

Pecora, V. *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago, Ill.; London: University of Chicago Press; 2006.

Smith, G. *A Short History of Secularism*. London: I. B. Tauris, 2008.

編譯

## 309 俗化思想

súhuà sīxiǎng

### SECLARITY

參閱：307 俗化 526 創造 308 俗化主義 417 教會社會思想 305 科學與宗教 322 信仰與理性 421 教會與文化

(一)概念說明：俗化思想(secularity)一詞，為俗化過程中，所發展出來的成熟態度，即在個人與社會(↗283 society)生活中，基於各領域(範圍)相輔相成的輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)，承認各領域可有適

度的獨立性(autonomy)，如：經濟、政治、社會、家庭各有其領域，有自己的原理與方法；科學與哲學(↗344 philosophy)也各有其研究思考的內在邏輯，人有宗教(↗266 religion)的自由等。這種獨立性是相對的而非絕對的，並且與其他領域都保持適度的關係。例如，一個基督徒政治家，若有成熟的俗化思想，自然會顧及兩方面：一方面他把握政治的內在原則與多元因素；另一方面他按自己的信仰(↗315 faith)，努力建立合乎人的尊嚴(↗14 dignity of man)的社會制度。教會團體的領袖無權直接干涉其政策(教會與國家↗423 church and state)，但該以福音(↗642 Gospel)精神不斷地支持此政治家的工作，使其日益基督化。換言之，以積極的「俗化」(↗307 secularization)態度，將基督宗教(↗436 Christianity)的訊息帶進「世界」(↗58 world)裡，可稱為「基督徒的俗化思想」。這與具有無神論(↗514 atheism)意識型態的俗化主義(↗308 secularism)截然不同，因為俗化主義完全排斥其領域與宗教的關係，又將其領域內的獨立性絕對化。可是「俗化思想」則承認創造者天主/上帝/神(↗30 God)將適當的自由、內在意義和價值，賜給受造界的每個領域，不需要宗教團體來領導它。

(二)其實，西方的俗化思想源自基督宗教啓示(↗472 revelation)的核心：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，已清楚指出俗化的態度—即天主/上帝/神的創造(↗526 creation)概念：因天主/上帝/神創造這個世界具有內在的意義和價值，此世界一步步地走向俗化。雖然，以色列民清楚劃分宗教與世界、神聖與世俗等領域，卻相信造物主是全世界唯一的天主/上帝/神(一神論 monotheism)，只有祂能帶給世界真正的救恩(↗455 salvation)。

(2) 這種俗化傾向在新約(↗611 New Testament)聖經中表露無遺。本來在舊約的看法中，世上的一切禮儀(↗692 liturgy)，如：安息日、聖殿祭獻及聖物等，似乎都是神聖不可侵犯的。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)卻把它們視為暫時的或次要的，強調那些禮儀

因素僅是工具，是為人而設的(谷二 23-28)。如果人把禮儀絕對化，禮儀反而成為得救的絆腳石。保祿宗徒說：節期或安息日只是未來事物的陰影(哥二 16-23)，其他「神聖」禮俗，如：潔與不潔的規定、割損禮等亦然。一言以蔽之，除了基督之外，新約聖經不承認有任何事物或結構是絕對神聖的。在世界上一切事物，都同時是「聖」又「非聖」的，這全繫於它是在基督內或在罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)的權勢下而定。保祿宗徒深信：「沒有一事物本身是不潔的。」這信念足以形成基督宗教「俗化思想」的公理：「無論……是世界或是生命或是死亡或是現在或是將來，一切都是你們的；你們是基督的，而基督是天主/上帝的」(格前三 22-23)。

(3) 基督新教(↗445 Church, Protestant)中，強調俗化消極成分的神學家，如：德國哲學家哈特曼(Hartmann, Nicolai 1882-1950)，他也承認「俗化」扮演了積極的角色—即有助於教會進一步地瞭解自己的任務。美國神學家考克斯牧師(Cox, Harvey Gallagher 1929-)在其《俗化城市》(The Secular City, 1966)一書中，認為：俗化思想的形成是人類(↗11 man)成長歷史過程的記號。現代神學家(特別是基督教)多多少少受到德國信義宗系統神學家潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich 1906-1945)的俗化概念影響。

(4) 天主教會(↗44 Church, Catholic)法國神學家、道明會會士孔加爾(Congar, Yves Marie Joseph 1904-1995)和德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等，在天主教神學家們的神學反省(↗386 reflection, theology)及援助下，在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，肯定了俗化思想的積極意義。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

杜勒斯(Dulles, A.)著、王秀谷譯，〈潘霍華的「世俗化基督信仰」〉，《神學論集》第3集，台北：光啓文化事業，pp.25-44，1970。

夏偉(Schawe, E.)著，〈聖潔與俗化：從教堂建築看幾個神學的觀點〉，《神學論集》第11集，台北：光啓

- 文化事業，pp.81-93，1972。
- 張春申著，〈俗化(Secularization)的意義〉，《神學論集》第14集，台北：光啓文化事業，pp.551-561，1972。
- 韓大輝等著，〈教會與俗世〉，《神思雜誌》(全冊)，香港：思維神思編輯委員會，2006。
- (Iersel, B. van)著、蔣範華譯，〈聖化與俗化傾向在聖經中的交替〉，《神學論集》第18集，台北：光啓文化事業，pp.483-492，1973。
- (Schreiter, R. J.)等著、湯漢主編，〈基督徒在俗化社會中的臨在 *Christian Presence in a Secular Society*〉，《鼎》第32集(全冊)，香港：聖神研究中心，1986。
- Blanton, W. *Displacing Christian Origins: Philosophy, Secularity, and the New Testament*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Gascoigne, R. *The Church and Secularity: Two Stories of Liberal Society*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2009.
- Macquarrie, J. *God and Secularity*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.
- Smith, J. K. A. *After Modernity?: Secularity, Globalization, and the Re-Enchantment of the World*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2008.
- Zuckerman, Ph. Ed. *Atheism and Secularity*. Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2010.

編譯

## 310 信理

xinli

### DOGMA

參閱：312 信理定斷 313 信理神學 314 信理發展  
311 信理史 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明：信理/信條/教理(dogma)一詞，源自希臘文動詞「dokein 思考、好像是(it seems)」；其原意為：人的觀點、看法、主張或信念；亦可解釋為政府所宣布的規定(宗十六4；弗二15)，與不斷辯論的哲學主張對立，後逐漸演變為肯定的、宣信(↗329 confession)的信仰(↗315 faith)內容。天主教會(↗44 Church, Catholic)以此指教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在不同時代

的背景中，面對異端(↗461 heresy)或特殊需要，以隆重的方式，將教會的信仰真理(↗318 truth of faith)宣布為「當信的道理」(definition of dogma)。

教會與神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)界自十八世紀以來，天主教會官方對信理描寫如下：『dogma 是教會官方的主張，此主張實蘊涵於聖經(↗571 Bible)的啓示(↗472 revelation)中(DH 3011)。如有人否認它，教會將視為異端分子並予以制裁(《天主教法典》(↗413 Law, Canon) 第749、750、751)』。因此，信理(dogma)是由下列二因素建立的：1)形式因素：由教會訓導權，如：世界主教團(College of Bishops)、教宗(↗403 Pope)或大公運動(Ecumenical Movement)，所宣布某一個道理「顯明地」且「確定地」是天主/上帝/神(↗30 God)啓示給人類(↗11 man)的真理(↗335 truth)。2)內容因素：此宣布的道理是天主/上帝/神的、公開的及官方的啓示，而非私人的啓示(private revelation)。

(二)簡史：信理/信條/教理一字的觀念，在教會歷史(↗412 church, history of the)中演變頗多。大體而言，其意義由廣入狹。以下分成五階段來論述：

(1) 在聖經舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)時代，要注意下面兩個因素：1)初期教會(↗286 church, primitive)在聖神(↗566 Holy Spirit)的推動下定出聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)。定出聖經正典也就是肯定那包含在聖經啓示中的道理。聖經中的道理不但是教會的信仰準則(rule of faith)(信仰↗315 faith)，對救恩史(↗456 salvation, history of)的發展也頗有助益。2)古時提到信理(dogma)時，含有政治性、法律性的意思(路二1；宗十七7；希十一23)；也有的以「梅瑟法律」為信理(弗二15；哥二14)；或指初期教會的宗徒及教會長老們，在耶路撒冷所召開的宗徒會議/使徒會議(apostolic council)所定的規條(宗十六4)。

總之，在聖經舊約和新約時代，多半將信理視為政治、法律、紀律性的規則；但此規則和啓示真理(truth of revelation)有密切的

關係。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時代,安提約主教、殉道者、若望使徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch 約+117),以耶穌的教訓為信理;到了埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251),清楚地分開了天主/上帝的信理和人的教誨。希臘教父、君士坦丁堡主教金口若望(Ioannes Chrysostomus 347-407),釐清「教會性」及「哲學性」用法的信理。生於今日法國的信理神學家、天主教司鐸文森提烏斯(Vincentius of Lérins + 450 前)曾說:天主教會的信理就是長久以來所相信的主張,這種說法影響了信理狹義性解釋的發展。拜占庭皇帝尤斯帝尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)曾主持過君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553),並將前幾屆大公會議所決定的道理,視為天主/上帝的信理,並把它們宣布為國家的法律。

(3) 中古時期的神學家們是以「信條」(article of faith)表示出「信理」的意思。依據義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的看法,「信條」應該具備三項要素:1)應直接且明顯地,蘊涵在聖經的啓示中。2)應是信仰生活中的基本道理。3)應是信經(↗324 creed)的一部份。

(4) 宗教改革(↗273 Reformation)時期,德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)以「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)的原則,嚴格地批判天主教會定斷信理(defined dogma)的能力。雖然如此,基督新教(↗445 Church, Protestant)卻仍接受古代大公會議(↗22 Ecumenical Council)的決定。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)面對各個改革派的批判,為了保護教會內的信仰,因而將信理視為信仰準則或不可錯誤性/不能錯誤性(infallibility)的主張(DH 1505)。廿世紀基督教瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)更認為信理是由教會所接受且具有權威性的信仰判斷。

(5) 在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council,

Vatican I 1869-1870)前幾世紀內的教會神學家如:比利時辯論神學家、天主教司鐸德里耶多(Driedo(ens), Johannes (Johan Nys) 約 1480-1535);西班牙神學家、道明會主教卡諾(Cano(Canus), Melchior 1509-1560);英國辯論神學家,天主教司鐸斯特普爾頓(Stapleton, Thomas 1535-1598);義大利神學家聖師、耶穌會會士、天主教樞機白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621);法國歷史學家、耶穌會會士佩塔維烏斯(Petavius(Petau), Dionysius (Denys) 1583- 1652);法國教會法典學家、天主教司鐸托馬森(Thomassin d'Eynac, Louis de 1619-1695)等學者,已在各種神學研究基礎上發展出信理的狹義性概念,即應當信那包含在聖經及傳承(↗596 tradition)中,且由教會訓導權隆重宣布的道理(DH 3011)。因此,在十九至廿世紀時,信理已逐漸演變為教會訓導中的專門術語(DH 2629, 2909, 2922, 3073, 3422-3424, 3903)。

(三)東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)認為信理是指:為古代教會所確定、為整體教會所接受、在禮儀(↗692 liturgy)中,宣布且蘊涵基督精神的具體信仰內容。

(四)現今系統神學(Systematic theology)則特別注意下列三事項:

(1) 哲學基礎:人藉著理性且在自由中,日漸朝向那無限開放的絕對真理(absolute truth),由此,也形成了人類的倫理道德(↗362 virtue, moral)原則。個人或教會(↗411 church)在有限的平面上,應以教會自初期而傳流至今的思想遺產為基礎,來肯定此絕對真理和倫理原則,所以教會需要某一些確定的道理。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德說:「如果你廢止確定的道理,你就廢止了基督宗教」(Weimarer Ausgabe WA 18, 603)。

(2) 神學基礎:現今,特別是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令之後,神學家特別著重耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在人類(↗11 man)歷史中「道成肉身/聖言成了血肉」(降生↗332



Incarnation)的事件(No: 11)(DH 4185-4194)。天主/上帝藉耶穌且在聖神內把自己通傳與人，並且肯定了人類朝向無限真理的價值。教會是在此基礎上所建立的、官方的、不可離開啓示真理的、末世性的見證機構。信理就是這些啓示真理的具體表達。但是教會的信理雖彼此相關，卻層次有別，不可等量齊觀。

(3) 信理的結構：信理的結構包含下列三項因素：1)信理是信仰的真理：但論及天主/上帝/神的奧秘(↗600 mystery)時，仍須採類比(↗698 analogy)性的表達方式。2)信理是論述救恩性信仰之事：故應以聖經為依歸。3)信理是教會的信理：是在聖經基礎下的教會信仰團體的準則。因此，信理應在具體的教會中予以解釋，同時也應與禮儀、宣講(↗330 preaching)、教理講授(↗409 catechesis)等行動緊密配合。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈論信理神學的理論和實踐〉,《神學論集》第26集,台北:光啓文化事業, pp.485-571, 1979。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈信理神學方法的再反省〉,《神學論集》第73集,台北:光啓文化事業, pp.389-405, 1987。

張春申著,〈評王譯「信理神學」〉,《神學論集》第67集,台北:光啓文化事業, pp.131-153, 1986。

奧脫(Ott, L.)著、王維賢譯,《天主教信理神學》,台中:光啓出版社, 1967。

鄒保祿著,〈天主聖三信理思想的發展史〉,《神學論集》第62集,台北:光啓文化事業, pp.467-477, 1984。

Barth, K. Church Dogmatics, I. *The Doctrine of the Word of God*. Part 1, paragraph 7, 1949.

Lubac, H. de. *Catholicism: A Study of Dogma in Relation to the Corporate Destiny of Mankind*. 1950.

Rahner, K. "Dogma." *SM*, vol. 1. 95-98.

Segundo, J. L. *The Liberation of Dogma: Faith, Revelation, and Dogmatic Teaching Authority*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1992.

谷寒松

## 311 信理史

xinli shi

### DOGMA, HISTORY OF

參閱：310 信理 314 信理發展 385 神學 313 信理神學 412 教會史

(一)概念說明：信理史/信理歷史(history of dogma)一詞，可有二個意思：一、是教會(↗411 Church)中研究信理(↗310 dogma)演變的歷史。可見信理史是教會歷史(↗412 church, history of the)和神學史的一環。廣言之，信理史更是人類思想、文化歷史中的一部份。二、是神學學術範圍中的一個課程，在此課程中，是以系統性及批判性的方式來描述信理在歷史過程中的演變。綜合以上二層意思，可由四個角度來探討信理史：

(1) 信理是教會以聖經(↗571 Bible)為基礎，而隆重宣布教會宣信(↗329 confession)的信仰真理(↗318 truth of faith)，目的在保護聖經中的基本信仰。所以，信理史必定是在聖經編寫之後才發展出來的，但是在聖經中，則早已含有信理史的跡象，如：舊約(↗687 Old Testament)在新約(↗611 New Testament)中得到新的解釋(依七 14，九 6 及瑪一 23)。

(2) 自初期教會(↗286 church, primitive)到近代，教會都將信理視為不可改變的神學(↗385 theology)內容，因此，很少提到信理史。直到十七世紀，法國本篤會的聖冒爾(St. Maur)團體，才開始研究信理史，由此才有了法國教會思想歷史學家、耶穌會會士佩塔維烏斯(Petavius(Petau), Dionysius(Denys) 1583- 1652)所著的《論信理神學》(De Theologicis Dogmatibus I-IV, 1644-1650)四冊。這是教會現今信理史的基礎，更是信理史課程的基礎。啓蒙運動(↗474 Enlightenment)以後，又促使教會發展出具有批判性態度的歷史觀，從此，教會對信理史也日漸注重。

(3) 基督宗教(↗436 Christianity)神學界，一

方面，對天主教會(↗44 Church, Catholic)的信理定斷(↗312 dogma, definition of)的權力一向有所批判；另一方面，對信理史在教會歷史中的作用很有興趣。

(4) 由於信理史是在啓蒙運動的背景中建立起來的，它本身也頗具批判性，爲此，導致天主教會的教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局對信理史的發展有所保留，甚或拒絕(DH 3020, 3043)。在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的基礎上，1973年6月24日教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)所發表的《教會的奧秘》(Mysterium ecclesiae)聲明中，以開放的態度接受了信理的歷史性，也將信理史正式列入神學課程中(DH 4503-4541)。

(二)若要系統性地說明信理史，則需注意以下二點：

(1) 信理史乃是奠基於基督救恩的歷史性(救恩史↗456 salvation, history of)上，所以表達基督救恩的語言也有其歷史性。此外，救恩事件也依據各民族、文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)的多元性而有各自不同的表達風貌。爲此，語言與表達救恩事件二者之間相互影響：一方面救恩語言說明某一時代的情況和特點；另一方面，時代訊息則向教會的信理語言提出質疑或挑戰。

(2) 信理史和教會生活之間的關係頗爲密切。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令，肯定：當教會宣講福音(↗642 Gospel)時，信理史可以幫助教會採用不同的語言，或更具彈性的方式來表達教會的信仰，這也促使教會逐漸發現信理本身有其不同的真理的層次(↗336 truths, hierarchy of)(hierarchy of truths)(UR 11)(DH 4185-4194)。同時，在日新月異的時代變化中，信友們也可憑藉著對信理史的了解，而對教會信仰及所處的世界現況具有更敏銳、更細緻且更彈性的認知，而成爲信仰成熟的教會一員。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈論信理神學的理論和實踐〉，《神學論集》第26集，台北：光啓文化事業，pp.485-571，1979。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈信理神學方法的再反省〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.389-405，1987。

張春申著，〈評王譯「信理神學」〉，《神學論集》第67集，台北：光啓文化事業，pp.131-153，1986。

奧脫(Ott, L.)著、王維賢譯，《天主教信理神學》，台中：光啓出版社，1967。

鄒保祿著，〈天主聖三信理思想的發展史〉，《神學論集》第62集，台北：光啓文化事業，pp.467-477，1984。

Adam, A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 vols. Gütersloh, 1965-1968.

Beyschlag, K. *Grundriss der Dogmengeschichte*, 2 vols. Darmstadt, 1932.

Pahls, M. J. G. and Parker, K. L. ed. *Authority, Dogma, and History: The Role of the Oxford Movement, Converts in the Papal Infallibility Debates*. Bethesda: Academica Press, 2009.

Rahner, K. "History of Dogma." *SM*, vol. 2. 102-108.

谷寒松

## 312 信理定斷

xìnlǐ dìngduàn

DOGMA, DEFINITION OF

參閱：310 信理 313 信理神學 311 信理史 418 教會訓導權 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明：信理定斷(definition of dogma)一詞，包括二個部份：

(1) 定斷/定斷/釋義(definition)一詞，詞源自拉丁文的「de 藉、從、離」及「finire 完成、畫界線」，一般而言，指劃定界線或決定事物之範圍的意思。亦指簡要、完整、精確地將某一個字、某一件事所包含的意義及本質(↗100 essence)加以說明。若引用於思想概念中，則含有二義：一是界定一個詞的精確意義，另一則是由客體中抽出其中的本質，並對此本質的概念加以命名。從教會(↗411

Church)信仰(↗315 faith)團體而言，即闡明、保護啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的言語與行動。

(2) 具有信理定斷權威者，只有教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，或是大公會議(↗22 Ecumenical Council)，或是教會以其不可錯誤性/不能錯誤性(infallibility)且最隆重的方式所宣布，才能定斷出教會中的某一信理。因此要定斷的信理，其中必定含有二項條件：一、由天主/上帝/神(↗30 God)所啓示(↗472 revelation)的；二、必須憑靠著對天主/上帝/神及對教會(↗411 Church)的信仰而接受。

(二) 信理定斷的歷史(信理史↗310 dogma, history of)內含於整個基督宗教(↗436 Christianity)的歷史中，以下分五階段來說明：

(1) 新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中，非常肯定教會團體可以宣布絕對無誤的信條(羅十 9；格前十五 3；迦一 18；斐二 6-10)，這種態度成爲教會定斷信理發展(↗314 dogma, development of)的權威基礎。

(2) 古代教會認爲大公會議(↗22 Ecumenical Council)所宣布的信仰真理具有不可錯誤性/不能錯誤性，如：431 年的厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)，將尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)所宣布的信仰道理，視爲定斷的信理(DH 245)。加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，在論耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的神學問題之後(DH 301-302)，指示：「是以，神聖的大公會，對於這些信理，予以周密謹慎的考證之後，就這樣定斷：不准任何人，或以言行，或以書面，或在思想上，或在訓導上，對上述信理存任何異議……」(DH 303)。

(3) 中古時代，教會基於保護信仰真理的心態，逐漸發展出教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)的信仰主張。

(4) 十五世紀以來，教會面對各種思想的攻

擊：1) 教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)於 1854 年 12 月 8 日頒布《無可言喻的天主》(Ineffabilis Deus)詔書，對聖母瑪利亞無染原罪(↗512 conception, Immaculate)始胎的信理定斷，肯定瑪利亞之崇高、信理發展之同質性地位(DH 2800-2804)。2) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，於 1870 年 7 月 18 日第四場會議《永恆的牧人》(Pastor aeternus)教義憲章中，定斷了教宗的不可錯誤性(DH 3065-3075)。3) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於 1950 年 11 月 1 日《美妙豐富的天主》(Munificentissimus Deus)宗座憲章中，定斷了聖母蒙召升天(↗555 Assumption of Mary)的信理(DH 3903)。並隆重的宣布此信條：「無玷卒世童貞瑪利亞、天主/上帝之母，結束了塵世生活，她的肉身與靈魂便一同被提昇到天國的榮耀裡去」，教宗並說：「職是之故，誰若故意膽敢否認(願天主不許發生這樣的事)或懷疑我們所定斷的(信理)，那麼，他要知道，他已完全背棄了天主教公教的信仰了」(DH 3900-3904)。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，再次肯定了天主教會信理定斷的能力(LG 12, 25)(DH 4101-4179)。這種主張也融入了《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中(CIC 749-350)。

(三) 十六世紀時，宗教改革(↗273 Reformation)者，開始反對天主教有信理定斷的能力。他們認爲天主教降低了聖經的權威，並且把大公會議或教宗(↗403 Pope)的權威置於天主/上帝聖言(↗558 Word of God)的權威之上。但是，基督新教(↗445 Church, Protestant)各教派在時代的演變中，也逐漸感受到，信理定斷實在有其價值。至於東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)則承認大公會議有定斷信理的權力，但否認教宗有權定斷信理。

(四) 現今系統神學(Systematic theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)以四個層面來探討信理定斷的價值：

(1) 說明信理定斷的意義：可由神學來證明「信理定斷」有其意義。天主/上帝自始至終都願意與人同在。基督升天(↗433 Ascension of Christ)後，祂賜與教會聖神(↗566 Holy Spirit)，這是祂許諾給教會的恩典，同時，祂也給予教會宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)的權威。所以，在聖神的幫助下，教會執行她特殊的功能：『服從並宣揚天主/上帝的聖言。聖神更引導著教會，使她不至於離開耶穌基督真理的道路(不致跌損)』。因而，走在歷史過程中的教會，在聖神內擁有能力，以及權威來定斷她所相信的真理(信理)或否定錯謬的理論(異端↗461 heresy)。如此，教會才得以站立在穩固的基石上。每一位信友，以教會的訓導為基督徒生活的準則，但這並不意謂著教會的訓導權威高於天主/上帝的權威之上。為此，信友們依靠著天主/上帝賜與教會的許諾而深信著：教會團體本身有其至一性(unity)、至公性(ecumenicity)、至聖性(sanctity)、宗徒性(↗261 apostolicity)、及有罪性(↗591 sin)。在各時代中，教會團體雖面對各種挑戰，卻依然能夠走在真理之路的根基上。

(2) 準備信理定斷的過程：在這過程中，教會內的專家們，如：聖經學家、教父學專家、禮儀專家及神學家都應以批判的態度深切檢討教會整體的信仰。除此之外，教會也應聆聽普世主教團的聲音。至於神學院以及神學研究機構，也應提出對信理定斷較整體性的論點。不過，教會在準備信理定斷的過程裡，都應孕育在聖神的氛圍中。

(3) 信理定斷的形式：教會訓導權當局在歷史過程中，都以不同的形式來表達教會定斷某一個信仰的道理。因此，教會不一定都用「我們定斷」或「制裁、絕罰」(↗543 excommunication)等說法，而是以教會信理定斷時的環境及社會(↗283 society)脈絡而定。不過，不論何種表達的形式，都應遵守以下三個原則：1)應注意文件的文學特色。2)信理定斷的歷史應是教會整體歷史的一部份。3)應注意教會在歷史脈絡中的地位。

(4) 信理定斷的內容：以現代較批判性的解釋學(↗608 hermeneutics)解釋，所謂信理定斷的

內容，乃是指：「定斷某一信理顯明且直接蘊涵的意義，而非外在的文字言語」。因此，信理定斷並不包括以下二項：1)所表達的方式或表達的工具：文字。2)哲學性或系統神學性的理由，或者聖經章節，除非信理定斷的經文，特別指出：某一些理由或聖經章節也包括在所定斷的信理內容之中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈論信理神學的理論和實踐〉，《神學論集》第26集，台北：光啓文化事業，pp.485-571，1979。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈信理神學方法的再反省〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.389-405，1987。

張春申著，〈評王譯「信理神學」〉，《神學論集》第67集，台北：光啓文化事業，pp.131-153，1986。

奧脫(Ott, L.)著、王維賢譯，《天主教信理神學》，台中：光啓出版社，1967。

鄒保祿著，〈天主聖三信理思想的發展史〉，《神學論集》第62集，台北：光啓文化事業，pp.467-477，1984。

Dubois, J. "Définition dogmatique." *Catholicisme*, vol. 3. 537-540.

Dubois, J. "Définition du dogme." *DThC*, vol. 16. 916-917.

谷寒松

## 313 信理神學

xìnlǐ shénxué

### THEOLOGY, DOGMATIC

參閱：385 神學 310 信理 311 信理史 314 信理發展 312 信理定斷

(一) 概念說明：信理神學(dogmatic theology)，包含有二個部分，其中信理(dogmatic)，即信理/信條/教理(dogma)一詞，源自希臘文動詞「dokein 思考、好像是(it seems)」；其原意為：人的觀點、看法、主張或信念；亦可解釋為政府所宣布的規定(宗十

六4；弗二15），與不斷辯論的哲學主張對立，後逐漸演變為肯定的、宣信（↗329 confession）的信仰（↗315 faith）內容。另神學（theology）一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。即論述天主/上帝/神（↗30 God）、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。信理神學依據字面而言，是指對信理所做的神學性研究。此神學性的研究可分成三類，即：實證神學（↗640 theology, positive）類、應用神學（applied theology）（牧靈神學↗243 theology, pastoral）類及理論神學（theoretical theology）類，信理神學即屬於後者。因此，信理神學的真正意義，就是：「對那藉著耶穌基督（↗296 Jesus Christ）信仰（↗315 faith）所宣講（↗330 preaching）的救恩（↗455 salvation）奧蹟，做批判性的思考和系統科學性的學術研究」。

（二）信理神學已有二千年的歷史，可分為七個階段：

（1）初期教會（↗286 church, primitive）時期：聖經（↗571 Bible）作者依據信友們所需要的情況，並以自己的寫作方式，將天主/上帝的啓示在聖經著作中表達出來；這種作法，一方面已經隱含一些信理神學的因素；另一方面他們也顯明地建立了後來要發揮的信理神學的基礎，如伯前三15所指出的：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」。

（2）教父（↗400 Church, Father of the）時代：此時已有一些頗似信理神學的著作，如：埃及亞歷山大聖經詮釋學家奧力振（Origenes 182/5-251）的《論原則》（Peri archōn）（De Principiis）為重要的信理神學著作；北非洲西波（Hippo）主教，西方拉丁教父奧古斯丁（Augustinus (of Tagaste) 354-430）的《論基督信仰》（De Doctrina Christiana）；希臘的偽狄奧尼修斯（Dionysios Areopagita 六世紀）的《信經》（Creed）及《論上帝的名稱》（De divinis nominibus）等；敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師達瑪森人若望（Ioannes Damascenus 約 650-750）的《智慧之泉》（Fount of Wisdom），書中以分三部分：哲學、異端、

正統信仰，闡明正確的信仰。

（3）中古時代：義大利神學家、哲學家、天主教教彼得·隆巴（Petrus Lombardus, 約 1100-1160）的名著《四部語錄》（Sententiarum Libri Quattuor, 1139-1142）；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 約 1225-1274）的《神學大全》三部（Summa Theologiae I-III）；此書經過義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦（Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534）在其著作《對聖多瑪斯神學大全的註解》（Commentaria in Summam theologicam sancti Thomae Aquinatis, 1507-1520）的推廣，至今仍為研究士林/經院神學（↗19 theology, scholastic）的重要參考資料，逐漸成為普及近代教會的神學教材。自此，直到十七世紀，都不曾出現過「信理神學」的名稱，只有等待古代之《聖書》（hagiographa）（即：《聖人傳記/聖人言行錄》 hagiography）以及瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗（長老教會）的創始人加爾文（Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564）之巨著《基督教要義》（Christianae Religionis Institutio, 英譯為 Institutes of the Christian Religion, 1536-1559）中，信理神學等名詞見諸於世。

（4）宗教改革（↗273 Reformation）時期：1661年德國基督教信理神學家賴因哈德（Reinhard, Lutheran Lukas Friedrich 1623-1688），在其著作《信理神學》（dogmatic theology）第一次採用「基督教信仰中的信理神學」（theologia christiana dogmatica）這個專有名詞；德國信義宗神學家卡立斯特（Calixt, Georg 1586-1656），在他死在1662年才出版的著作《論基督宗教要義的十五項辯論》（De praecipuis christianae religionis capitibus disputationes I-XV, 1611）中，將信理神學（dogmatic theology）和倫理神學（↗361 theology, moral）正式分開。從此神學家們即專心致力於整理教會的信仰思想，希望能將一切真理（↗335 truth）歸納為一些基本原則，以幫助信友面對懷疑主義（↗697 scepticism）、歷史主義（↗666 historicism）及理性主義（↗398 rationalism）者的挑戰而予以駁斥。

（5）近代基督教：基督教因著反對天主教會

(↗44 Church, Catholic)所強調的信理定斷(↗312 dogma, definition of)及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，所以多採用「系統神學」(systematic theology)此一名詞，如：德國改革宗神哲學家凱克爾曼(Keckermann, Bartholomäus 1571/3-1608/9)；德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)；德國駐美信義宗神學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)等人的《系統神學》(Systematic Theology)著作中，以所謂之『信仰的教義』(The Doctrine of Faith)來肯定信理神學；或德國神學家、信義宗牧師艾貝爾(Ebeling, Gerhard 1912-2001)的《基督信仰的信理神學》三冊(Dogmatik des christlichen Glaubens I-III, 1979)等。

(6) 近代天主教：近代天主教將信理神學視為：「論教會信理的學問」，其中有三項要素：1)說明某信理的內容。2)指出某一信理在啓示及傳統/傳承(↗596 tradition)中的根基。3)比較系統的思辨性(speculation)說明。有人將此神學批判講做「訓導神學」(Denzinger theology)或「通諭神學」(encyclical theology)。

(7) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時期：梵蒂岡第二屆大公會議以開放的態度，面對理性主義的批判、聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)及聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的復興、教會歷史(↗412 church, history of the)的研究、進化論/進化主義(↗521 evolutionism)思想的靈感等背景，重新釐定了信理神學的地位。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令的文獻中，將信理神學置於救恩歷史(↗456 salvation, history of)之中，因為救恩史是人類(↗11 man)的歷史；這歷史有人存在的面目，也有來自天主/上帝/神自我通傳(self-communication)的面目(OT 16)。梵蒂岡第二屆大公會議的觀念，具有三個思想特色：1)以聖經為出發點：聖經是整個神學的核心。2)教父學(↗401 patrology)、神學歷史(↗388 theology, history of)和信理史(↗310 dogma, history of)成為古代與今日的橋樑。3)應效法義大利神學家、道明會會士多瑪斯·

阿奎那將聖經及傳承中所傳衍下來的真理做思辨性、系統性的解釋。如此，信理神學才有助於教會中的禮儀(↗692 liturgy)生活、教理講授(↗409 catechesis)及牧靈工作。

(三)信理神學具有三種特性：

(1) 信理神學依靠著啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)，而啓示真理實則包含「理論」和「實用」二面，因此，不應將信理神學和倫理神學分得太遠。

(2) 信理神學是在信仰中的學問，信仰不但是神學的內容，也是神學研究、神學反省(↗386 reflection, theology)的基本條件。

(3) 教會(↗411 Church)是信仰及信理首要的主體，所以信理神學應在教會的信仰和規則中深切地思考，好幫助教會在面對現代理性主義等思想的挑戰中，正確無誤的解釋自己的信仰。

(四)信理神學的研究方法若依靠信理神學的特色，就可見出兩個相互關聯的因素：

(1) 實證的(positive)研究方式：信理神學應配合教會歷史(↗412 church, history of the)和聖經詮釋學/釋經學，並將聖經、傳承和教會訓導權的材料收集起來，藉著現代世俗化思想(↗309 secularity)的歷史研究方式來研究信理神學，並不表示信理神學本身就是純俗化的學問。同時，實證研究方式更需依靠天主/上帝所啓示的真理，即信仰的向度；由此信理神學在研究歷史學界中，顯示出在歷史過程中臨在的、無限而絕對的真理：天主/上帝。換言之，信理神學已碰觸到啓示和信理史最深的根基。

(2) 思辨的(speculation)研究方式：信理神學在實證研究中，已包含了思辨研究。在此應注意啓示信仰的核心：天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的三位一體天主/上帝動態性的臨在(↗677 presence)，且展現祂絕對的愛(↗604 love)的奧蹟。其他真理都以此為出發點。因此思辨研究方式中有兩個彼此相應的趨向：

1)向上的探討：神學家們為回答具體生活

所發出的問題，藉著信仰的反省奧蹟及其與其他學問之間的關聯，將自己的領悟以創作性概念構成神學的假設(hypothesis)，由此而逐漸構成系統理論(systematic theory)。

2)向下的證明:是對上述的系統理論提出具批判性的理由，並找出正確合理的證明，使具體生活所蘊涵的道理為人所接受。此部份具有四項義務:a)指出系統的解釋有其內在性且一致性的邏輯關係;b)說明信理神學的理论、系統的解釋與教會的教義(↗407 doctrine)之間有其一致性，如此才可使信理神學有其可信性;c)證明信理神學的理论、系統的解釋和其他學術(如:哲學↗344 philosophy、人文科學、自然科學等)之間相合不悖，使信理神學的研究成為人類思想範疇的一部份;d)述說信理神學與具體的社會(↗283 society)脈絡及實際的信仰生活有密切的關係，且願意將此社會脈絡的現象，及信仰生活的需要充分反應在現代的學術研究中，使學術研究真正落實於具體生活內，為人帶來信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)。在中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的脈絡來講，最後所提到的義務非常重要。

(五)信理神學的分法很多，但無論如何分類，都應注意三方面：

(1) 整體性：整個信理神學的救恩性過程，在：埃及亞歷山大聖經詮釋學家奧力振；敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師達瑪森人若望及義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴等學者們的努力下，慢慢開展出一種結構，即：天主/上帝的創造(↗526 creation)—人類墮落—天主/上帝的聖言降生(↗332 Incarnation)救贖(redemption)—恩寵(↗353 grace)(含三超德)—教會—聖事(↗559 sacrament)—末世論(↗90 eschatology);可以看出此種信理神學的結構實際上就是整體救恩工程(economy of salvation)的結構。

(2) 重點性：神學家們以其研究的基本概念來發揮自己的理論，如：法國神學家、聖維克多人余格(Hugues de Saint-Victor 1096-1141)，將信理神學的重點放在救恩歷史平面上；英國士林/經院神學家、方濟會會士海爾

斯的亞歷山大(Alexander of Hales 1186-1245)則以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟，當作信理神學的中心；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那則以天主/上帝的神性(divinity)發揮他信理神學的理论(《神學大全》(Summa Theologiae) I, q.1, a.7)；法國靈修學家、詩人、神秘神學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)和德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus 約 1193-1280)則將這些不同的重點綜合起來。宗教改革時期，德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)是以救恩論做他信理神學的中心，他甚至否認一切哲學性及存有學/存有論(↗148 ontology)的思想；瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，卻很肯定基督是一切神學思考的中心(基督為中心說↗437 Christocentrism)，並以此為神學研究的出發點。至於天主教的神學家法國耶穌會會士默施(Mersch, Émile 1890-1940)於其著作《基督的奧妙身體：神學歷史研究》(Le Corps mystique du Christ: études de théologie historique I-II)中，以基督奧體(mystical body of Christ)發揮他的神學。直到梵蒂岡第二屆大公會議時期，天主教的神學家再由救恩歷史的角度探討神學的內涵。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)也因此而寫成了《救恩的奧秘》(Mysterium Salutis)這套信理神學課本。

(3) 具體性：實際上，在普世教會(↗535 church, universal)中沒有一個有確定性及代表性的分法。大體而言，信理神學應包含以下的部份：神學入門、天主論、創造論(有部份歸於天主論及人學範圍中)、神學中的人學(↗438 anthropology, Christian)、原罪論(↗341 sin, original)(有時也屬人學)、基督論(↗449 Christology)、救恩論(也是基督論的一部份)、恩寵論(也有些含三超德)，近代則又發揮出聖神論、教會學/教會論(↗425 ecclesiology)、聖母論/聖母學(↗557 Mariology)、聖事論及末世論(↗90 eschatology)等。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 田立克(Tillich, P.)著,龔書森譯,《系統神學》,台南:東南亞神學院協會臺灣分會出版,1971-1993。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈論信理神學的理論和實踐〉,《神學論集》第26集,台北:光啓文化事業, pp.485-571, 1979。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈信理神學方法的再反省〉,《神學論集》第73集,台北:光啓文化事業, pp.389-405, 1987。
- 任以撒著,《系統神學》,台北:基督教改革宗翻譯社出版,2000。
- 華森(Watson, Th.)著,羅偉倫、錢曜誠譯,《系統神學》,台北:加爾文基督教出版,1998。
- 陳若愚著,《系統神學:基督教教義精要》,香港:天道書樓,2001。
- 張春申著,〈評王譯「信理神學」〉,《神學論集》第67集,台北:光啓文化事業, pp.131-153, 1986。
- 奧脫(Ott, L.)著、王維賢譯,《天主教信理神學》,台中:光啓出版社,1967。
- 鄒保祿著,〈天主聖三信理思想的發展史〉,《神學論集》第62集,台北:光啓文化事業, pp.467-477, 1984。
- Barth, K. *Church Dogmatics*. 5 vols. Edinburgh: Clark, 1956.
- Fiorenza, F. S. ed. *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- Guarino, Th. G. *Foundations of Systematic Theology*. New York: T and T Clark International, 2005.
- Rahner, K. "A Scheme for a Treatise of Dogmatic Theology." *TI*, vol. 1. 19-37.
- Schmaus, M. *Dogma*. 6 vols. New York: Sheed and Ward, 1968-1977.

谷寒松

## 314 信理發展

xìnlǐ fāzhǎn

### DOGMA, DEVELOPMENT OF

參閱:310 信理 311 信理史 539 發展 336 真理的層次 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明:信理發展(development of dogma),包含有二個部分,其中信理/信條/教理(dogma)一詞,源自希臘文動詞「dokein 思考、好像是(it seems)」;其原意為:人的觀

點、看法、主張或信念;亦可解釋為政府所宣布的規定(宗十六4;弗二15),與不斷辯論的哲學(↗344 philosophy)主張對立,後逐漸演變為肯定的、宣信(↗329 confession)的信仰(↗315 faith)內容,成為教會(↗411 Church)官方以其不可錯誤性(infallibility)所宣布的教理(↗408 catechism)。另發展/擴展/開發(development)一詞,指事物、運動、社會組織等的開發、進展過程。信理發展即指教會在歷史中,對信理所做更深入的了解,俾使啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)能更落實於具體的信仰生活中。

(二)信理發展有其歷史性,今分八個階段予以敘述:

(1) 聖經(↗571 Bible)時期:聖經中已隱含了某一種信理發展,如:《馬爾谷福音》十11-12及《瑪竇福音》十九(休妻的權力)或保祿書信中論及成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的問題,因此,《雅各伯書》以行動面來補充;又如:《瑪竇福音》廿八20中好似指出天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)已完成,但《若望福音》十六12-16,又說聖神(↗566 Holy Spirit)要引導門徒,進入耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟中等發展性的問題。

(2) 初期教會(↗286 church, primitive)時期:爲了肯定基督信仰的特色,並確立教會的身份,因此很強調教義(↗407 doctrine)之間的一致性,而不夠注意信理的發展面。

(3) 教父(↗400 Church, Father of the)時代:如:今法國的信理神學家、天主教司鐸文森提烏斯(Vincentius of Lérins +450 前),在其主要著作《教義記錄》(Commonitorium)中,非常注意信理的發展,肯定基督信仰真正確性之普世性、古代性、共識性三個發展原則:「在公教會,應特別注意,我們肯定那時時、處處、由一切人所相信的:即爲公教會的信仰」(In ipsa enim catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est: hoc est etenim vere proprieque catholicum)(Commonitorium 23, 2. 4, 12)。



(4) 中古時代：在聖統制(↗570 hierarchy)的氛圍中，較不注意變化、發展，但也不否認信理發展的情況。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)則在其《神學大全》(Summa Theologiae)中，論及信理發展(S.Th. II-2, q.1, a.7)。

(5) 啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時代：此時期逐漸重視歷史性的知識及批判性的態度，所以很注意信理發展的過程。

(6) 十九至廿世紀：教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局在信理定斷(↗312 dogma, definition of)時，特別肯定了信理的發展。因為，教會一方面要保護啓示中的真理；另一方面也在聖神的光照下要更深入了解啓示中未清楚表明的信仰內容(DH 3020)，所以教會在宣布：1)1854年12月8日教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)頒布《無可言喻的天主》(Ineffabilis Deus)詔書，定斷聖母瑪利亞無染原罪(↗512 Conception, Immaculate)始胎的信理(DH 2800-2804)；2)1870年7月18日梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)第四場會議所頒布之《永恆的牧人》(Pastor aeternus)教義憲章中，定斷了教宗的不可錯性(DH 3065-3075)；3)1950年11月1日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)頒布《美妙豐富的天主》(Munificentissimus Deus)宗座憲章中，定斷了聖母蒙召升天(↗555 Assumption of Mary)的信理(DH 3903)等信理時，教會在肯定信仰真理上，也注意到這些真理在啓示真理整體中有其不同的層次。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時頒布了《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章(DV 8)(DH 4201-4235)；《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 12)(DH 4101-4179)；《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS 62)(DH 4301-4345)中，也再次強調教會在聖神的領導下，將更深入地領悟到啓示中的豐富內涵。

(7) 東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)：接受信理發展的事實，但僅在於解釋既有的信理。

(8) 基督新教(↗445 Church, Protestant)將信理發展視為理所當然的歷史過程。

(三)信理發展既要肯定教會擁有不可錯的教義，又要肯定此教義在歷史方面，有其動態性的發展，如何平衡此二方面？教會中的神學(↗385 theology)主張雖多，但至今尚無完整而系統性的解釋。以下分別列舉之：

(1) 墮落說(fall)及進化說(evolution)：墮落說者，認為：教會在希臘化過程中，失落了聖經中的啓示。進化說(如：理想主義 idealism 者、現代主義 ↗396 modernism)者，認為：信理發展有進化論/進化主義(↗521 evolutionism)的趨向。這兩種說法天主教會(↗44 Church, Catholic)都不予接受。

(2) 教會接受以下四種主張：

1) 新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)：信理發展在演繹的過程中，由某些原則推演出結論。

2) 英國神學家、天主教樞機紐曼樞機(Newman, John Henry 1801-1890)在《基督宗教教義的發展》(Essay on the Development of Christian Doctrine)一書中，認為：信理發展是在教會信仰的不同生活型態中，多元化的表達出基督宗教的面目。同時，基督宗教(↗436 Christianity)的思想也接受不同時代中思想文化的因素，如：《弟茂德後書》一13提到基督信仰的綜合面，而《羅馬書》十二3則以類比(↗698 analogy)性的方式表達信仰。因此，在聖神的光照下，同樣的信仰真理，在不同的歷史階段中各有不同的表達形式。

3) 法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)於《基督宗教的哲學與精神》(La philosophie et l'esprit chrétien I-II)中，強調：信理發展主要是使人了解教會在信理方面的進步，因為，基督徒在歷史的脈絡中能活出真理(↗335 truth)，也願將這些真理予以表達，所以信理發展就是基督化生活的體驗和事實。

4) 法國神學家、耶穌會會士、天主教樞機呂巴克(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)、瑞士神學家、靈修學家，天主教

司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)、德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，他們認為：啓示是天主/上帝藉著耶穌基督，並在聖神內的自我通傳(self-communication)，並使教會在聖神的推動下，深入地反省自己的生活，並將啓示真理加以發揮。

(四)梵蒂岡第二屆大公會議肯定：推動信理發展的力量頗多，《將天主的言語》啓示憲章、《萬民之光》教會教義憲章及《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章中，強調：1) 聖神賜的神恩(↗377 charism)(DV 8, LG 12)。2) 聖經的傳統(↗596 tradition)(DV 7, 8, 21)(DH 3886)。3) 教會訓導權的作用(DV 10, LG 12, 25)。4) 神學反省。5) 時代的挑戰(GS 3, 10, 22, 40, 42, 44, 62)。6) 異端(↗461 heresy)者所給予的震撼等等。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Newman, J. H. *An Essay on the Development of Christian Doctrine*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

Pozo, C. "Development of Dogma." *SM*, vol. 1. 98-102.

Rahner, K. "The Development of Dogma." *TI*, vol. 1. 39-77.

Rahner, K. "Considerations on the Development of Dogma." *TI*, vol. 4. 3-35.

谷寒松

## 315 信仰

xìnyǎng

FAITH; BELIEF

參閱：496 超德 353 恩寵 472 啓示 385 神學 310 信理 514 無神論

(一)概念說明：信仰/信德/信心/信(也有人習慣上用「信德」來稱呼)(faith、belief)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。從人生的層面而言，指人在生命(↗106 life)中信任、信賴的基本態度，若缺乏此態度，則無法成為成熟、完全的人。從宗教(↗266 religion)層面而言，指相信超越的奧蹟或天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)。從聖經(↗571 Bible)的層面而言，指信仰是整個宗教生活的根源，是天人交往，即天主/上帝啓示與人的信仰，一體兩面中的一面。舊約(↗687 Old Testament)聖經中的古聖祖們，都以信仰來答覆天主/上帝的啓示及自我通傳(self-communication)，成為信仰的表率(德四十四 20; 羅四 11)。新約(↗611 New Testament)中，耶穌的一生是對天父信仰的完整表達(谷十四 36)，祂要求人信從福音(↗642 Gospel)(谷一 15)。在初期教會(↗286 church, primitive)的經驗中，「信德是所希望之事的擔保，未見之事的確證」(希十一 1)。

在希伯來文中，也有四個動詞表達相同的意思，即：1)「aman 穩定、可靠」，此為強調式、外動式的動詞，就是將自己建立在別的事實上；2)「batah 信任、希望」；3)「hasah 尋找避難之所」。4)「hakah 忍耐、期待」。中文詞彙中，也有許多表達信仰的說法，如：信、信仰、信德、信念、相信、信任、信心、信賴、信奉、信從、信服、信理、信教等。

(二)內容：信仰是人類(↗11 man)語言運用的基本概念，人若無信仰則無以生存(例如：人自出生後，就必須相信，誰是自己的父母)，連那些徹底反對任何信仰者，在他們提出自己的論點時，已經奠基在某些層面肯定的信念或意識形態/意識型態(↗617 ideology)的理想上。因此，任何人都有其基本的信仰態度。信仰可運用在四個平面上：

(1) 人的日常生活中：常會運用「我認為、我以爲、我想」等方式，來表達一些思想，其中常包含著接受他人的權威，而將他人的言語當成真理(↗335 truth)、主義一般地接受。

(2) 在哲學(↗344 philosophy)和存在(↗145 existence)的層面上：信仰等於人的基本信賴，換言之，即人相信存在有其意義。此外，信仰也包括了對生命終極的無上關切，以及人生基本抉擇(fundamental option)(或主張)或人生觀；更深切來說，信仰即是人基本上向無限奧蹟開放的態度。

(3) 就宗教層面而言：信仰是一種主張與看法，人開始答覆天主/上帝的邀請，即讓那吸引人向無限的天主/上帝，做生命中的天主/上帝，並以天主/上帝的眼光、天主/上帝的心意來觀看世界，更接受自我的存在，這就是信仰。

(4) 以基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)的角度來看：信仰就是基本抉擇，基督徒藉此基本抉擇，在聖神(↗566 Holy Spirit)的光照下，依賴耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，並在教會(↗411 Church)的共同信仰中，答覆天主/上帝啓示給信友的愛。

(5) 以上四個層面，是從神學角度來探討信仰時所應注意的部份。除此之外，也應注意北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，在論天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)時，所強調的二個重點，即：信仰內容(fides quae)和信仰態度(fides qua)。我們可從三種角度來說明信仰的內涵：

1)我相信某某道理(credo aliquid)：如相信天主/上帝/神的存在。

2)我相信某某權威(credo alio)：如相信天主/上帝/神，因祂是我的救援(救恩↗455 salvation)，祂更是生命中真理的權威，所以我接受祂的話。

3)我相信祂(credo in aliquem)：是整個存有的全心朝拜，這也是人內心深處對那絕對者信任的表達，也將自己完全託付給祂，更使祂成爲我整個存在的對象。

(三)聖經只有在《希伯來書》十一 1 中，對信仰加以定義，其餘的則以動態性的模範故事來描述：

(1) 舊約聖經認爲：信仰就是對天主/上帝/神的許諾，以及領導照顧懷有絕對的信賴：

1)亞巴郎/亞伯拉罕(Abraham)一信仰之父(羅四 11)。他以無比的信賴，答覆了雅威(↗505 Yahweh)的召喚，並因此而享有預許的福地及後裔(創十二 4；十五 5-6；廿二 1)；爲此，在新約聖經中，有七十三次提到亞巴郎/亞伯拉罕。伊斯蘭教(↗177 Islam)的經典《古蘭經/可蘭經》(Koran)中也記述了六十九次。

2)梅瑟/摩西(Moses)一以色列民族的解放者。他因著服從天主/上帝/神的計劃，而成爲以民的解放者，他也使以色列的信仰，形成一個有結構性的盟約(↗588 covenant)團體(出三 1-15；十四 31；十九-廿四)；新約聖經中約八十次提到梅瑟/摩西。《古蘭經/可蘭經》也提了八十次左右。

3)達味/大衛王(David)一以色列王國的建立者。他以信仰的力量建立了一個國家(撒下十七-撒下)；新約聖經中也有四十九次提到了達味/大衛。

4)《申命紀》(Deuteronomy)以及和它有關的歷史著作：如：《若蘇厄書》(Joshua)、《民長紀》(Judges)、《撒慕爾紀》(Samuel)上下、《列王紀》(King)上下等，將信仰視爲一個奮鬥的過程，其中包含了服從(obedience)、墮落(lapse)、違背(transgression)、悔約(breaking of the covenant)、更新(renew)的節奏。在《申命紀》廿六 5-9 及《若蘇厄書》廿四 2-13 中的信仰表白，特別清楚地描寫出以色列人民的信仰特色，如：先知(↗159 prophet)們受雅威的派遣，努力修正以色列民族的信仰精神，更在具體的社會生活中促使以色列人民將信仰與生活相互整合。

5)此外，先知們的呼籲也使以民的信仰逐漸有未來向度。

6)至於智慧傳統，其中顯示出以色列人民在信仰層面上的理性因素。

(2) 新約聖經對信仰的看法則特別重視：人在

聖神內藉耶穌基督的救恩工程(economy of salvation)(救恩史↗456 salvation, history of)與天主/上帝/神密切結合的關係，因此信仰與啓示二者無法分開。大體而言，新約聖經的信仰觀含有以下的因素：

1)信賴(谷十一 24)，相信(谷九 24)，服從(羅十 16；格後九 16)，知識(若一 18；六 69；十四 9)。在耶穌的宣講(↗330 preaching)行動中，信仰常是祂施行奇跡(↗229 miracle)的條件(谷六 5-6)，或是使病人痊癒(谷五 34；瑪九 23-24)、赦罪的原因(谷二 1-12；路七 48-50)。由耶穌門徒(↗242 disciple)的立場而言，他們與耶穌相處來往的關鍵也在於信仰。從耶穌召喚他們起(谷一 16-20；瑪九 13；若一 35-51)，經過無數的考驗，他們不斷地學習耶穌的生活方式。其中有面對十字架的痛苦經驗，更有親眼所見的復活(↗47 Resurrection of Christ)喜樂。這一切都使門徒的信仰日益純淨而真切(路廿四 34；瑪廿八 19-20；宗二 14，42)。

2)保祿宗徒的信仰觀則是承認並接受耶穌為天主/上帝/神的默西亞(↗669 Messiah)，祂是天主/上帝聖子(Son of God)(羅十 9-10；格前十五 2-5；弗一 3-13)；他也認為信仰會使人與耶穌基督建立新的關係，在這新的關係中，人更體驗到自我的生命有所更新(格後五 17-18；迦二 20；六 5)；人在信仰中可分享耶穌的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)(羅六 4-11)；信仰也如同最美善的知識(格前二 10；三 1)；是由聆聽天主/上帝聖言(↗558 Word of God)而來(羅十 14-21)，可使人成長(格前十 15-16)；信仰更需保護自身以面對異端(↗461 heresy)者的反對(弟前四 1；六 20-21)。

3)《雅各伯書》(James)則特別強調信仰的行動(act of faith)(雅二 14-26)。

4)《希伯來書》(Hebrews)也描述了信仰的定義(faith definition)以及強調信仰的態度(fides qua)(希十一 1)。

5)至於《若望福音》(John)中，九十八次以動詞論信仰，更指出應接受耶穌的啓示，因為耶穌就是啓示的中心；祂是真理，人應

走向真理。此外，若望也認為耶穌—真理的啓示者—是光，是啓示天主/上帝聖父者，也是進入永生者。

(四)在教會歷史(↗412 church, history of the)中，對信仰的了解也因時代而變：1)在希臘、羅馬背景下的異端者，因他們難以接受教會所宣揚的啓示中的奧秘，因此，古代教會特別發揮信仰的內容，如：聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)、信仰準則(rule of faith)，也強調教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)。2)中古時代卻特別重視信仰的理性層面，也把聖經及訓導權所表達的話視為真理。3)宗教改革(↗273 Reformation)時期，「信賴救主」就成了信友內心基本的信仰態度(fides qua)。4)十九至廿世紀間，在理性主義(↗398 rationalism)、信仰主義(↗317 fideism)、相對主義(↗299 relativism)、進化論/進化主義(↗521 evolutionism)、不可知論(↗53 agnosticism)等各種錯綜複雜的思想影響下，教會也逐漸發展出多元性的信仰面貌。5)現今，信仰團體更應該發揮信仰的實證性，一方面對信仰提出合理的解釋；另一方面又注意信仰的體驗。同時在不同的文化(↗81 culture)中，也以非西方的宗教言語來表達信仰。

(五)教會訓導權也在近時代的三屆大公會議中，探討了有關信仰的問題：

(1) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1547年頒布之《既然在此時代》(Cum hoc tempore)成義法令(DH 1528-1534)以及《為完成有關成義的救恩性的教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)(DH 1561-1564)：面對德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的思想，因而指出：「主體內得救的信仰內容」。換言之，信仰是在成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)過程中，接受真理之基本因素。

(2) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，也強調以下各點：信仰應依據

理性面目、信仰憑藉著權威而接受啓示的真理、信仰也依靠外在記號(sign)、象徵(↗528 symbol)、奇跡等(DH 3008-3020,3031-3036)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於1965年11月18日所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，視信仰爲你、我關係的交往，也是人與自我啓示的天主/上帝/神之間的交往，在此信仰中，基督是信仰的基礎，聖神則是信仰的氛圍(DV 5)(DH 4201-4235)。

(六)系統神學(theology, systematic)(↗313 theology, dogmatic) 很注意信仰的二個面目，也指出信仰是三超德 (supernatural virtue)(超德↗496 virtue, theological)之中的一個力量：

(1) 在信仰內容方面：相信啓示中的內容；應在信仰團體中接受信仰；教會訓導權有權柄來修正信仰的言語；神學應努力解釋信仰，並幫助信仰團體不離中道。

(2) 在信仰態度上：應依靠天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)；所相信的是三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神；有位際性(位格↗206 person)、整體性(unity)及關係性(↗696 relation)；以絕對合一的天主/上帝/神爲對象；信仰會帶來豐富的知識；具有來世的向度；有自由；有理性。

綜合：信仰是三超德之一，它本身是一種能力，憑藉此能力，信友接受天主/上帝/神的啓示，也在愛(↗604 love)中毫無保留的答覆了天主/上帝/神的召喚，更以希望做爲信友走向無限未來的力量。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

田立克(Tillich, P.)著、周聯華譯，《信仰的能力》，台北：台灣基督教文藝社出版，2010。

成世光著，〈智，信〉，《太初有道》，台南：聞道出版社，pp.260-268，1981。

周聯華著，《如此我信，信仰之路，存在與信仰》，台北：台灣基督教文藝社出版，2010。

香港公教真理學會編譯，《合一教理》，卷一，〈第一章，

天主在歷史中〉，10-33；〈第二章，天主問題的歷史〉，34-71；卷四，〈信仰與世界〉，1982。

齊宏偉著，《經典中的信仰獨白》，台北：宇宙光全人關懷出版，2010。

聖經神學辭典編譯委員會，〈信〉第320號，《聖經神學辭典》，台北：光啓出版社，pp.801-809，1995。

Crosby, D. A. *Faith and Reason: Their Roles in Religious and Secular Life*. Albany: State University of New York Press, 2011.

Küng, H. *Does God Exist?* London: Collins, 1980. pp.2-92.

Lubac, H. de. *Credo*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1975.

Lundin, R. *The Culture of Interpretation: Christian Faith and the Postmodern World*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.

Ratzinger, J. *Introduction to Christianity*. New York: Herder, 1970. pp.13-64.

谷寒松

## 316 信仰分析

xìnyǎng fēnxī

### FAITH, ANALYSIS OF

參閱：315 信仰 322 信仰與理性 392 神學認識論  
321 信仰準備條件

(一)概念說明：信仰分析(analysis of faith)(拉：analysis fidei)，其中信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行爲」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。另分析(analysis)一詞，源自希臘文的「ana 向上、向後、再」及「lyein, 解散、放鬆」，指將一實在的情形解析的行動。信仰分析乃基督徒神學的一個特殊課題。在信理神學(↗313 theology, dogmatic)上，專門研究理智與信仰的整合。一方面基督徒肯定信仰完全靠天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)與恩寵(↗353 grace)；另一方面又肯定人是「自由地」

接受天主/上帝/神的啓示與恩寵。嚴格而論，信仰分析的核心問題：如果人的自由完全在天主/上帝/神的恩寵以外獨自決定，便與天主/上帝/神恩寵啓示對立。如果人的行為完全依靠恩寵，則自由何在？歷代神學家逐漸趨於共識：此核心問題基本上並沒有矛盾，乃屬於基督宗教(↗436 Christianity)信仰中超越理智所能了解的三個奧蹟，即：天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、道成肉身(降生↗332 Incarnation)、恩寵與自由(grace and freedom)的關係之一。因此，大體上可由三方面來表達「信仰分析」的特點：

#### (二)信仰分析的來源：

(1) 基督宗教肯定信仰分析的來源是一種張力：一方面是由天主/上帝在啓示中的召喚；另一方面是由人理性自由負責的答覆，二者交互影響而來。

(2) 但是三位一體的天主/上帝是絕對愛(↗604 love)的奧蹟。當祂向人啓示自己時，就產生了一個神學(↗385 theology)性的問題：「如何能了解無限的天主/上帝和有限的人類(↗11 man)之間所產生的互動關係？」

(3) 倘若人們的神學思想範圍太狹窄，例如：將本性(natural)與超性(↗492 supernatural, the)視為完全對立的二極，則無法使信仰分析的二個來源互相整合。

#### (三)信仰分析的多種表達方式：

(1) 如何解釋以下看似矛盾的問題：信仰一方面是人自由而理性的答覆；另一方面又指出人內心最深的動機，這動機即是天主/上帝的啓示。因此，天主/上帝的啓示及天主/上帝的權威如何成爲人理性中無需外在證明的內在動機？

(2) 信者如何接觸到自我啓示的天主/上帝？可以有二種解釋：1)如果信者與自我啓示的天主/上帝直接地來往，並且無條件地服從祂，那麼這種信仰又豈是理性而負責的行動？因爲，梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章，曾如此強調：信仰應是理性

的行動(DH 3015-3020)。2)如果信仰完全來自理性，那麼信仰又好似邏輯性的推論。爲此，梵蒂岡第一屆大公會議又非常肯定人信仰行動的「自由性」及「恩寵性」，也以此來反駁理性主義(↗398 rationalism)的主張(DH 3008, 3032)。

#### (四)解決的方法，可有二種：

(1) 將信仰(包括啓示自己的天主/上帝權威)和人的自由理性視爲對立，如：義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)、西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)、德國信理神學家、耶穌會會士施特勞布(Straub, Anton 1852-1931)、法國信理神學家，耶穌會會士比約(Billot, Louis 1846-1931)等人。在這種說明中可分成內在動機與外在動機二者。理智是外在動機，如：天主/上帝的可信性、信仰對人生建設性的意義…等；恩寵則是內在動機(如：天主/上帝內在的光照、信仰的光、天主/上帝在人心中的吸引……等)。因此，德國神哲學家、耶穌會會士克洛伊特根(Kleutgen, Josef 1811-1883)，曾說：信仰分析被稱爲神學家的十字架(cross)(十字架神學↗7 cross, theology of the)或苦刑。因爲，神學家們實在難以解釋上述二種對立因素之間的關係。

(2) 近日神學：如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，則由信仰的出發點著手。即是將信仰和理性視爲：天主/上帝與信者之間動態性交往的兩面。信仰分析就在於努力整合這兩者一整體性的人和自我啓示的天主/上帝之間的交往(DV5)(DH 4201-4235)，那無限美善的天主/上帝將整個的人(包括外在及內在)完全吸引過來。

結論：如此，神學家對第一部份「信仰分析的來源」中，第一和第三項予以較整體的解釋，至於第二項有關無限和有限之間的關係以及張力，則永遠無法直接答覆。但，生活在無限和有限之間的關係及張力中，就是信仰生活美好的一面。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Aubert, R. *Le problème de l'acte de foi*. 2nd ed. Louvain, 1950.

Insole, Ch. J. and Harriet, A. H. ed. *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2005.

Malmberg F. "Analysis fidei." *LThK*, vol. 1. 488-493.

谷寒松

## 317 信仰主義

xìnyǎng zhǔyì

## FIDEISM

參閱：315 信仰 318 信仰真理 322 信仰與理性  
418 教會訓導權 571 聖經 596 傳統 597 傳統主義 392 神學認識論

(一)概念說明：信仰主義(fideism)一詞，源於拉丁文的名詞：「fides 信仰」、「-ism 主義」。此為：(1)十九世紀理性主義(↗398 rationalism)思想氛圍中，所產生的反動思想潮流，主張「啓示真理」及「救恩事件」，只可憑信仰(↗315 faith)而非憑理性來瞭解與接受。即信仰主義以信仰為真理的唯一來源及標準。天主教會(↗44 Church, Catholic)排斥此主張而強調「信仰與理性」應相互配合補充。(2)十九世紀末跟隨德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)與新康德主義(Neo-Kantianism)的某些法國改革宗教會(↗218 Church, Reformed)神學家，如：法國改革宗神學家薩巴捷(Sabatier, Louis-Auguste 1839-1901)的主張：將信仰分為主觀的、感覺性的、體驗性的信仰；及象徵性的教條信仰兩方面。前者為得救的信仰，後者則為得救無益。因此，信仰主義可以分為廣義及狹義兩方面：

(1) 廣義的信仰主義：認為：任何在思辨

(speculation)和實際人生中的基本真理，都不可以單靠理智求得，而必須倚靠他人的權威。至於「基本真理的來源」則人言人殊：有人以為是從理性本能的推動而來；有人則以為是各種哲學(↗344 philosophy)系統的共同學說；有人將真理的認識歸諸情感；也有人以為倫理的假定是達至真理的門路。

(2) 狹義的信仰主義：將人對基本真理的認識歸諸於天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)；這種說法以英國士林/經院神學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347/9)為代表。它亦出現在基督新教(↗445 Church, Protestant)、傳統主義(↗597 traditionalism)、及某些當代基督教存在主義(↗146 existentialism)中。

(二)狹義的信仰主義消極地抨擊理性：

(1) 人依靠本有的理性無法獲得絕對的真理；而在積極方面看，它則與懷疑主義(↗697 scepticism)與不可知論(↗53 agnosticism)對抗，提出確實性真理的根源：信仰(↗315 faith)，即一種超理性的，容許人當下把握絕對真理，尤其是在宗教(↗266 religion)的範圍內，如：天主/上帝/神的存在、聖經(↗571 Bible)的權威等之原動力。

(2) 法國哲學家、神學家、天主教司鐸博坦(Bautain, Louis-Eugène-Marie 1796-1867)，解釋：人的理性是被動的，對於超性(↗492 supernatural, the)的真理，或自然界中較精妙的事理，它必須先從教會的信仰、聖經、先知(↗159 prophet)、宗徒初傳(apostolic kerygma)(初傳↗287 kerygma)等方面接受這些知識，才可以得知這些真理。另一位法國神學家、天主教司鐸、信仰主義者格拉特里(Gratry, Auguste-Joseph-Alphonse 1805-1872)則認為：人如果要知道天主/上帝/神的存在，必須在人內有某些屬於天主/上帝/神的因素，比如天主/上帝/神在人靈中的吸引力。但是，丹麥信義宗神學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)為首的基督教存在主義哲學家們，大都強調：「只有靠信仰，人才能知道天主的存在及基督的派遣；對於這些真理，他們沒有絲毫理

性的證據」。

(三) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the) 對信仰主義的抨擊，自中世紀以來時有所聞。如：1) 教宗本篤十二世 (Benedictus XII 1334-1342) 於 1347 年頒布《尼古拉斯》(Nicolas d' Autrecourt) 的撤銷錯誤中，譴責法國的神、哲學家尼古拉斯 (Nicolas d' Autrecourt +1350) 在哲學方面的錯誤 (DH 1028-1049)；2) 教宗額我略十六世 (Gregorius XVI 1831-1846) 於 1835 年在斯特拉斯堡 (Strasbourg) 法國主教的要求下，簽署的反對信仰主義的命題 (DH 2751-2756)；3) 教宗碧岳九世 (Pius IX 1846-1878) 於 1855 年教廷禁書目錄聖部法令中，反對博內蒂 (Augustin Bonnetty) 的傳統主義命題 (DH 2811-2814)。這些文件均強調：「是理智帶人接受信仰，而不是信仰必須先於理智」。4) 梵蒂岡第一屆大公會議 (↗ 452 Council, Vatican I 1869-1870) 所頒布之《天主之子》(Dei filius) 教義憲章，強調：有關天主/上帝/神的存在、人靈的精神性等都可以確切地予以認明 (DH 3026-3043)。

(四) 結論：信仰主義正確地強調信仰的重要性；然而，在信仰的可信性方面，卻表現過份的悲觀；如果，只有信仰才能導入信仰，這將造成完全的相對主義 (↗ 299 relativism)。換言之，信仰的可信性就成為純粹的主觀主義 (↗ 120 subjectivism) 型態。這樣的主張，很明顯的違反世界大宗教從古到今共同的基本看法。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Hanson, D. J. *Fideism and Hume's Philosophy*. New York: Peter Lang, 1993.

Vainio, O. P. *Beyond Fideism: Negotiable Religious Identities*. Burlington, VT: Ashgate Publications, 2010.

編譯

## 318 信仰真理

xìnyǎng zhēnlǐ

### TRUTH OF FAITH

參閱：335 真理 315 信仰 392 神學認識論 310  
信理 472 啓示 608 解釋學

#### (一) 概念說明：

(1) 信仰真理 (truth of faith)，其中信仰/信德 (faith) 一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。另真理/真相/真實 (truth) 一詞，從哲學 (↗ 344 philosophy) 的層面而言，指名副其實，即思想與其對象或概念與實在界 (↗ 637 reality) 的符合。從神學 (↗ 385 theology) 的層面而言，指天主/上帝/神 (↗ 30 God) 所啓示 (↗ 472 revelation) 有關宇宙、實在界及人生意義的訊息。此訊息的高峰為耶穌基督 (↗ 296 Jesus Christ)、天主/上帝是愛 (↗ 604 love)，即祂是真理 (若十四 6)。信仰真理是指一種「特殊的真理」。真理是人間一個基本的詞彙，意義十分豐富，可以應用在不同的層面上，如：邏輯層面、存在層面、形上一存有層面等等。在最普遍的意義上，真理就是認知的心靈與事實或實體的相合一致。一般而言，認知心靈是藉言語來表達這種一致，而這言語的表達就稱為「真理之言」(a statement of truth)。

(2) 如梵蒂岡第一屆大公會議 (↗ 452 Council, Vatican I 1869-1870) 所指出，真理的來源有二：1) 來自理性的活動：理性依據探索的範圍 (如：自然科學、美學 Aesthetics、哲學) 的不同，而採用不同的方法來求取真理，這種真理稱為理智真理 (truth of reason)。2) 來自信仰 (↗ 315 faith)，而所相信的是天主/上帝/神的啓示，這種真理就稱為信仰真理。



(3) 至於聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)對信仰真理的希臘式理解則較為強調存有學(↗148 ontology)的真理的一面：真理打開天主/上帝/神的奧秘(祂是最重要的實體(↗641 substance)，「實在」的事實(the "ontic" fact)，好讓人認識祂(這種認識也包含真理較「邏輯性」的一面)，以及祂的救恩計劃(救恩神學↗457 salvation, theology of)。

## (二) 聖經：

(1) 在舊約聖經中：對信仰真理的閃族式理解，特別強調真理的存在層面：真理就是 amen(動詞，名詞 emet 即由此而出)，就是站穩，證明自己可靠。「信」應該翻譯為「忠信」(fidelity)，它指向雅威(↗505 Yahweh)和人類之間的共融關係的一種基本品質。

(2) 在新約聖經中：既有閃族式的理解，亦有希臘式的理解。因而信仰真理可以解作：天主/上帝/神的忠信(羅三 3-7；十五 8)、天主/上帝/神的啓示(若八 40，45-46；十四 6；十六 7)、福音(↗642 Gospel)(迦二 5，14；弗四 21)、正確的教義(↗407 doctrine)、正確的信仰(格後四 2；迦五 7；哥一 5；弟前六 5；弟後二 18；三 8；四 4；鐸一 14)、以及在最深的層次上，它就是耶穌基督，天主/上帝/神真理的化身(若十四 6；格後一 20；默三 14)，如今並藉真理之神臨在(↗677 presence)於信仰團體當中(若十六 13；若貳 1-6；若參 8)。而信仰真理的標準就是愛的生活(瑪七 21；若三 21；迦五 6；格前十三 1-13；雅二 14-26；若壹四 20)。

(三) 在基督宗教(↗436 Christianity)的思想史：

(1) 教會中一些大公會議(↗22 Ecumenical Council)，以信經(↗324 creed)的方式，將信仰真理(truth of faith)綜合起來撮述。這些大公會議知道，在信經所表達的內容中，有不同程度的重要性。而神學家們則力圖澄清在獲得信仰真理的過程中，理性(哲學)和信仰(啓示)之間的關係到底如何。在知識論/認識論(↗392 epistemology)的層面上，他們也探討信

仰真理的歷史性，並力圖批判性地證實它們。最後，他們還要澄清信仰真理的末世性向度，即是說：神學、教義無法完全地包容所有的啓示真理。不過儘管如此，每一道信仰真理都是天主/上帝/神啓示的真理的一部分。認識了它們，有助於人致力追尋在「新天新地」(new heaven and new earth) (默廿一 1-4)中的真理之滿全。

(2) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，指明天主/上帝/神的絕對權威，祂：「既不能受騙，又不能自誤」，是祂給人啓示了信仰的真理(DH 3008)，人靠著信仰合乎理性地(DH 3009)接受這些真理。其實信仰，也是自我啓示的天主/上帝/神所恩賜的禮物(DH 3010)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，將信仰真理集中在耶穌基督的奧秘(↗600 mystery)上(DV 2)，也集中在聖神(↗566 Holy Spirit)身上(DV 8，20)(DH 4201-4235)。因為《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，強調：聖神領導教會進入信仰的真理(LG 4，9)(DH 4101-4179)。由於信仰真理是在救恩的歷史(↗456 salvation, history of)過程中形成的，因而《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS 59，92)(DH 4301-4345)及《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言中，強調：它有歷史的特質，而人也該努力追尋(DH 3)(DH 4240-4245)。甚至它們可以在可見的教會以外被尋獲(LG 8，UR 3，AG 9)。

(四) 今日神學：在人類(↗11 man)的現在情況中，基督徒神學(↗442 theology, Christian)在處理信仰真理時，必須注意下列幾點：

(1) 應用現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的原則，好能將信仰真理的根源定位好，就是把它放回它昔日在基督徒團體的生活實況中。

(2) 今日人類愈來愈意識到各信仰真理對基

督徒團體和人類，都有著不同程度的適應性和重要性，因而有信仰者必須將某些信仰真理，適當地整合在啓示真理的整體中。

(3) 強調理論與實踐的整合指出，信仰真理具有存在的與實用性的一面。信仰真理若與現實的基督徒生活(個人及團體)中的實踐脫節，將無法在理論上證實它們。

(4) 在唯一、真實、良善、美好、聖潔等超越之特性之間保持平衡。基督宗教(來自天主/上帝/神的啓示，也建基於西方文化)經常強調信仰的真實性和正統性；而其他文化(↗81 culture)，由於不同的宗教經驗(↗280 experience, religious)，會較強調正確實踐或美感的世界。因而在建立本地化/本位化(↗98 inculturation)、場合化的神學過程中，信仰真理的形式就應該更符合基督徒在不同的文化宗教景況中的真實經驗(宗教交談 interreligious dialogue)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多默原著、趙爾謙譯，《公教信仰真理》卷三，台北：輔仁大學人文學報第一期，年代不詳。

Thomas Aquinas. *On the Truth of the Catholic Faith*; New York: Doubleday, 1956.

谷寒松

## 319 信仰動機

xìnyǎng dòngjī

FAITH, MOTIVE OF

參閱：315 信仰 316 信仰分析 321 信仰準備條件  
322 信仰與理性

(一)概念說明：

(1) 廣義而言：信仰動機(motive of faith)，其中信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、

依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。另動機/動因/動力(motive)一詞，源自拉丁文的「movere 變動」，指引起轉變的原因。此原因來自推動者的意願與不同的價值觀。信仰動機指一切影響信仰起源及信仰生活的因素，可分成四部份：1)動力：教理講授(↗409 catechesis)、閱讀書籍、交談、生活體驗。2)理性的外在條件：即信仰(↗315 faith)的可信性和應信性。3)信仰準則(rule of faith)。4)內在的原則—恩寵(↗353 grace)。

(2) 狹義而言：信仰動機是信者在信仰行動內，所體驗到的客觀及有效的理由。此狹義的信仰動機，最後都集中於那位將自己啓示(↗472 revelation)給信友，並愛他們的天主/上帝/神(↗30 God)的權威。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，強調：「因為祂不能受騙、又不能自誤(DH 3008, 3032)」。在分析此狹義的動機時，信者會了解，在信仰中完全投身於活的天主/上帝/神，而完全依靠天主/上帝/神那動態性的臨在(↗677 presence)而生活。如此，體驗與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)生活的關係，本身就成為了信仰動機，因為，這樣的體驗促使人體驗到只能在信仰中體會到的那種內在最深的和諧與自由。

(二)聖經(↗571 Bible)中，提到信仰之父—亞巴郎(羅四 1-3)、信仰的見證(↗198 witness)人(希十一)及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的母親(路一 38, 44)；他們的信仰動機，就是見證天主/上帝/神的權威、旨意與言語。

(三)研討反省：

(1) 信仰動機如何在人身上產生效果？(信仰分析↗316 faith, analysis of, 信仰準備條件↗321 faith, preamble of)。今日神學日益強調信仰的整體性和位際性結構，此外，仍探討本

性與超性(↗492 supernatural, the)等等的問題。神學(↗385 theology)界所討論的這些論證，都促進對信仰動機作較整體性及歷史性的解釋。

(2) 基督新教(↗445 Church, Protestant)神學界，對信仰動機討論得很熱烈，這是因為宗教改革(↗273 Reformation)人士強調，只要靠著聖經(唯靠聖經↗467 sola Scriptura)、天主/上帝/神的恩寵(唯靠恩寵↗466 sola gratia)及對天主/上帝/神的信仰(唯靠信仰↗465 sola fide)三者即可，甚而幾乎不提信仰的理性分析或證據。而德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)所提倡神學的剔祕/解神話化(↗352 demythologization)和存在性的解釋法，卻把改革運動的主張加以應用。他認為：有信仰的人好似站在空中一般，不可能提出任何證據來證明天主/上帝/神和人交往中的話是真實的。

(3) 天主教神學(↗43 theology, catholic)界對信仰動機問題的答覆如下：信仰的動機只不過是信仰行為的「外在先決條件」，它們本身不是內在的、能給予信仰的因素。所謂外在的先決條件是，如：人藉著歷史研究去肯定啓示的事實，或教會(↗411 Church)的存在，或由哲學(↗344 philosophy)分析而得到的對天主/上帝/神真理最高權威的肯定。換言之，推動人從內心來接受信仰的是那無限的天主聖三/三一上帝本身，而非人理智外在的神學條件。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Borgh, E. A. J. G. Van der. *Religion without Ulterior Motive*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

Cirne-Lima, C. *Der personale Glaube*. Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1959.

Newman, J. H. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. London, 1870.

谷寒松

## 320 信仰傳播

xìnyǎng chuánbò

FAITH, PROPAGATION OF THE

參閱：315 信仰 328 宣布信仰 248 使命 598 傳播福音

(一)概念說明：信仰傳播(propagation of the faith)，其中信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。另傳播(propagation)一詞，源自拉丁文字根「propaganda 傳播，傳布，宣傳，散布」，源自拉丁文「pro 在前、在先」、「pangere 插入、插秧、樹立」或「pagus 鄉鎮、村落、部落」或「propagare 繁殖、蔓延、增長」，指將某種固定之思想、事物、作品推廣到鄉村、部落。因此，信仰傳播一詞，就是指愈繁殖、蔓延、增長，信仰的內容就愈穩固。在神學(↗385 theology)內涵的層面上，信仰傳播的意思則是將福音(↗642 Gospel)一信仰的喜訊傳揚到每一個民族文化(↗81 culture)中。

(二)舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)或多或少地談到信仰傳播的事，但信仰傳播的真正基礎還是建立在新約(↗611 New Testament)聖經上。教會(↗411 church)是由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所派遣的聖神(↗566 Holy Spirit)推動而誕生；她存在的意義，就在彰顯出天主/上帝(↗30 God)父派遣子，並在子內派遣聖神的奧蹟。所以，從本質上而言，教會就是一個要傳播福音喜訊的團體。天主/上帝/神的救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)：一方面要變化人心；另一方面也要使這救恩工程在具體的生活中實現出來。為此，教會應將基督的奧蹟傳播到世界的每一角落，直到世界

的終結。在教會的新法典(《天主教法典》↗413 Law, Canon)中有關傳播福音和傳教行動的具體言論，都可應用在傳播信仰中(《天主教法典》CIC 781)。

(三)傳播信仰的方法頗多，例如：基督化生活的見證(↗198 witness)、和其他宗教的交談(宗教交談 interreligious dialogue)、初傳(↗287 kerygma)、建設基督化的團體(基層團體 ↗450 community, basic)、設立教會的教義(↗407 doctrine)機構、運用社會(↗283 society)大眾媒體、建立本地化/本位化(↗98 inculturation)教會(↗411 Church)、從事社會慈善工作、促進社會正義(social justice)(正義↗93 justice)與和平的行動，有時也藉著殉道(martyrdom)，因為，北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)曾說：「殉道者的血，成為新教友的種子」(sanguis martyrum semen Christianorum)。

(四)天主教會(↗44 Church, Catholic)有二個機構在支持及推動傳播信仰的事：

(1) 教廷萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部)(Congregation for the Evangelization of Peoples)：此部是由教宗額我略十五世(Gregory XV 1621-1623)在1622年1月6日所設立，同年6月22日即將此機構視為天主教會傳播福音中心的秘書處。此機構第一任秘書因戈利(Ingoli, Francesco 1622-1649)訂立了此機構的宗旨：1)應釐清傳播信仰與政治、經濟的領域。2)在每一個地方教會中都應有宗座代表。3)培養本地的聖職人員(↗581 clergy)。4)建立本地的聖統制(↗570 hierarchy)。

(2) 教廷宗座宣道協會(也稱宣道部)：這個機構藉著祈禱(↗331 prayer)奉獻與犧牲來支持傳播信仰的事業。1822年在法國里昂亞里戈女士(Jaricot, Pauline Maria 1799-1862)首先提出這個概念，也開始建立了「宗座宣道協會」。1922年這個機構的秘書處遷至羅馬。1926年教會又訂立傳教節(Mission Sunday of the World)，目的即是在基督徒團體中，傳播福音的熱忱和使命感。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

保祿六世(Paulus VI)著、劉鴻蔭譯，《在新世界中傳福音》勸諭，台南：聞道出版社，1976。

若望保祿二世(Ioannes Paulus II)著、中國主教團社會發展委員會譯，《論社會事務關懷通諭》，台北：中國主教團社會發展委員會出版，1987。

若望保祿二世(Ioannes Paulus II)著、中國主教團秘書處譯，《救主的使命通諭：論教會傳教使命的恒久價值》，台北：天主教教務協進會出版，1992。

(Flick, M.)著、李漢儀譯，《神學問題與信仰傳播》，《神學論集》第6集，台北：光啓文化事業，pp.457-471，1970。

Benedict XV. "Maximum illud." *Apostolic Letter*. November 30, 1919.

Cuming, G. J. ed. *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith: Papers Read at the Seventh Summer Meeting and the Eighth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Pius XII. "Evangelii praecones." *Encyclical Letter*. June 2, 1951.

Pius XII. "Fidei donum." *Encyclical Letter*. April 21, 1957.

Song, R. H. S. *The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith*. Washington: Catholic University of America Press, 1961.

谷寒松

## 321 信仰準備條件

xìnyǎng zhǔnbèi tiáojiàn

FAITH, PREAMBLE OF

參閱：315 信仰 319 信仰動機 316 信仰分析 322 信仰與理性

### (一)概念說明：

(1) 信仰準備條件(preamble of faith)，其中信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteucin 相信」，其名詞是「pistis、hypakoucin 服從、聽命」，指相信他

人，聽從他人之命的意思。另準備條件(preamble)一詞，源自拉丁文「prae, pre 在前、在前面的」及「ambulare 行走、走路、散步」，指在前面行走之意。從文學方面而言，指較隆重有權威性的文件或書籍前的導引文章。從基督信仰(↗315 faith)的層面上，指在接受啓示(↗472 revelation)性的信仰之前，所需要的因素及理性方面的準備步驟。其中包括理性、倫理道德(↗362 virtue, moral)、社會(↗283 society)生活等方面。例如：信仰動機、文化背景、個人體驗、他人榜樣等。所以「信仰的準備條件」(preamble of faith)，就是指：在信仰的行動前所具有的理智批判及生活體驗的兩個因素。在非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信仰的文化(↗81 culture)環境中這個問題很重要，因為，人都是由非基督信仰的環境中，一步步走向基督信仰的。

## (2) 信仰的準備條件有二：

1)較廣義的準備條件：是由一般的文化、社會、歷史中，培養出來的生活習慣與價值觀(如：服從良心的判斷、體驗自己的有限性、以自力無法滿足的需求、尋求無限的奧蹟、聆聽……)等等。

2)理性的準備條件，又可分成三種：a)形上學(↗194 metaphysics)的論證：如：天主/上帝/神(↗30 God)的存在、全知性及可信性(有關天主存在的論證↗144 argument for the existence of God)。b)歷史的知識：即救恩歷史(↗456 salvation, history of)和教會歷史(↗412 church, history of the)的基本事實。c)生活的挑戰：無信仰和有信仰者在交往中，感到的生活中的挑戰(信仰動機↗319 faith, motive of)。

有時，這三者相混合，促使人朝向理性而自由的信仰邁進。但是信仰的準備條件，只在助人除去一些信仰旅途中的阻礙，而尚不是人內在接觸到自我啓示天主/上帝/神的信仰。

(二)有關信仰準備的思想歷史可分四個階段：

(1) 中古時代：此時的神學(↗385 theology)跟聖經(↗571 Bible)的思想，認為受造界如同樓梯，人可循此樓梯走向信仰，並與天主/上帝/神相遇(智十三-十四；申四 19；申十七 3；約卅一 26-28；德十七 8；羅一 19-20；宗十四 17)。愈欣賞受造界的人，就愈能得到一些知識。其實這種思想已在信仰的範疇中，並且幫助有信仰的人尋找更深的信仰。

(2) 近代：由於近代人文思想，如：唯名論(↗463 nominalism)、理性主義(↗398 rationalism)、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)等的興起，因而開始批判信仰的可信性和應信性。

(3) 近幾世紀，教會面對不可知論(↗53 agnosticism)、無神論/無神主義(↗514 atheism)、科學主義(scientism)等思想的挑戰，以及教會內部極端對立的信仰主義(↗317 fideism)、傳統主義(↗597 traditionalism)，因而特別是梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，努力地站在護教學(↗702 apologetics)的立場，以理性批判的態度，盡力說明理性與信仰的關係(DH 3015-3018, 3041-3042)。

(4) 今日，基督宗教(↗436 Christianity)開始以積極的態度與其他文化或非基督宗教交談，因此，信仰的準備條件，就成為宗教交談(interreligious dialogue)與文化交流的主要內容與橋樑。

(四)現今系統神學(theology, systematic)(信理神學↗313 theology, dogmatic)從三方面來發揮信仰的準備條件：

(1) 信仰準備的基本信念：是人人都在走向自我啓示的天主/上帝/神，由此受造界很自然地「走」在人的「前面」(praecambulare)。

(2) 信仰的準備：指出理性與信仰間辯證性(dialectic)的關係，即：一方面有理性批判的證明；另一方面則服從天主/上帝/神的召喚。

(3) 信仰的準備指出：天主/上帝/神也在以色列的宗教信仰之外工作，所以在基督宗教之外，也有信仰的準備條件。傳統神學將此條

件當作天主/上帝/神的痕跡(vestigia Dei)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Alfaro, J. "Preambles of Faith." *SM*, vol. 1.324-326.

Kenny, J. *Christian-Islamic Preambles of Faith: An Exercise in Philosophy of Religion or Kalam for Our Day: Modeled after the Summa Contra Gentiles Books I-III of Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 1999.

谷寒松

## 322 信仰與理性

xìnyǎng yǔ lǐxìng

FAITH AND REASON

參閱：315 信仰 385 神學 391 神學與科學 392  
神學的認識論

(一)概念說明：信仰與理性(faith and reason)是一個張力關係的兩極。有關信仰與理性的問題包含兩個層面。首先是動態的認知能力，即是把信仰與理性都視為認知的作因(agent)；其次是靜態的知識內容，就是把信仰與理性都視為作因的認識行為之結果。這兩個層面所談及的都是神學(↗385 theology)性的問題，即人神關係的問題，或如傳統所稱的：超性(↗492 supernatural, the)與本性(nature)的問題。

(二)簡史：

(1) 回顧歷史，問題的重心常常擺盪於信仰及理性兩極之間，也擺盪在「認知作因能力」及「知識內容」這兩種層面上。舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)的智慧文學(Wisdom literature)中，不但提出人類(↗11 man)經驗與理性的論點，同時，也清晰地表現出對信仰(↗315 faith)的肯定。新約(↗611 New Testament)聖經中，也沒有以信仰反對理

性或知識的經文。初期教會(↗286 church, primitive)基督徒往往透過哲學(↗344 philosophy)來瞭解信仰，並視信仰為真正的哲學及正確的知識，如：撒瑪利亞護教學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)。

(2) 到了中世紀，義大利神學家、曾任本篤會隱修院院長、坎特布理總主教安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)的至理名言「為知故我信」(credo ut intelligam)及「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)來表達信仰與理性的內在關係，為了指出天主/上帝/神(↗30 God)的存在，發揮「存有論證」(↗149 argument, ontological)。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274)，非常注意信仰與知識的關係，尤其它們在真理—萬物之源的天主/上帝/神—內的一致性與完整性。

(3) 直至近代，隨著教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)階層及神學家們，與支持自然科學的代表，如：義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)，發生衝突後，這個和諧有序的局面才產生變化。信仰與理性不論在能力或內容上都愈來愈分家。啟蒙運動(↗474 Enlightenment)時代，在理性主義(↗398 rationalism)及科學主義(scientism)的支持下，信仰與理性的分歧更形尖銳。當時人們視經驗(experience)、數學、自然科學為真實的知識形態，而認為信仰不切實際、不合理，是迷信的行為。然而，相反於當時的潮流，德國德意志觀念論(German idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)。尤其是德國唯心論/觀念論哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)，則嘗試以思辨(speculation)思想典範(↗304 paradigm)滲透基督信仰，並企圖把它「昇華」為可以理性來瞭解的知識形態。

(三)梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章，就是教會訓導權面對當時神學、哲學化趨勢的回應。在《天主之子》教義憲章第四章論及「信仰與理智」

時，談到：「教會公認兩個思想，理智有其功能及限制，信仰與理智之間沒有任何矛盾(DH 3015-3016, 3017-3018, 3042)，信仰與理智是相輔相成的(DH 3019)」。

(四)今日，要瞭解信仰與理性的關係，應注意以下三點：1)相異原則(principle of dissimilarity)：以成熟的俗化(↗307 secularization)態度承認兩者的不同性質及功能。2)輔助原則(↗628 subsidiarity, principle of)：二者皆有其限度，故而要彼此開放，承認自己的不足。3)合一原則(principle of coalescence)：皆有共同的根源(origin、source)及終極(ultimate)：信仰與理智的根源都是人、神的合一；二者的終極目標都是推展「天地人」更密切的結合(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王曉朝主編，《信仰與理性：古代基督教教父思想家評傳》，北京：東方出版社，2001。

田薇著，《信仰與理性：中世紀基督教文化的興衰》，保定：河北大學，2001。

拉徒萊(Latourelle, R.)著、王秀谷等譯，《神學得救的學問》，香港：生命意義出版，1994。

若望保祿二世(John Paul II)著、天主教台灣地區主教團秘書處編譯，《信仰與理性通論》台北：天主教教務協進會，2000。

Manimala, V. ed. *Faith and Reason Today: Fides et Ratio in a Post-Modern Era*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2008.

Titus, C. S. *On Wings of Faith and Reason: The Christian Difference in Culture and Science*. Arlington, VA: Institute for the Psychological Sciences Press, 2008.

Verweyen, H. "Reason/Faith." *Latourelle*. pp.810-815.

谷寒松

## 323 信仰寶庫

xìnyǎng bǎokù

### DEPOSIT OF FAITH

參閱：318 信仰真理 579 聖經與傳統 558 聖言  
324 信經 310 信理 314 信理發展 418 教會  
訓導權 245 物化

(一)概念說明：信仰寶庫(deposit of faith)，其中信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。希臘文裡有二個詞彙，也有信仰的意思，即動詞「pisteuein 相信」，其名詞是「pistis、hypakouein 服從、聽命」，指相信他人，聽從他人之命的意思。另寶庫(deposit)一詞，源自拉丁文「de 下、放下」及「ponere 放置、安置」，指將某物放下安置於某處，依據猶太、希臘和羅馬的法律，人可以自由地與他人立約，將產業委託他人保管，這就是「寶庫」的由來。「信仰寶庫」指信仰最珍貴的核心所在。從基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的層面而言，指天主/上帝/神(↗30 God)藉舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的啟示(↗472 revelation)，將核心的信仰真理(↗318 truth of faith)託付給教會(↗411 Church)保存、衛護。即：祂在歷史(包括舊約與新約)中的偉大行動、該行動的救贖成效，以及經由聖事(↗559 sacrament)、聖經、聖統制(↗570 hierarchy)和聖神(↗566 Holy Spirit)在信友中，持續不斷的助祐而延續在教會內的真理整體。

#### (二)簡史：

(1) 在聖經新約時期(弟前六 20；弟後一 12，14)：這個字是指委託給該書信的作者和收信人保管的精神產業。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時代：以此指稱教會所保存下來的教誨。到了十六世

紀，「信仰寶庫」一詞才成爲神學(↗385 theology)上的專門術語。

(3) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1875年在《永遠的牧人》(Pastor aeternus)教義憲章中，強調：肯定由宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)整體傳授給教會的天主/上帝/神之啓示真理(DH 3070)。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，強調：教會有責任保存和詮釋信仰寶庫，使它一絲一毫都沒有增損(DV 10)(DH 4201-4235)。但是，這並不意謂教會就好像對待埋藏的寶貝，而將它僵硬而不動地擁抱著一樣。反之，正由於信仰寶庫對每一個時代而言，都應該是生活的，有助於救贖(redemption)的實體(↗641 substance)，教會更應該宣講它，好讓它的救贖成效真正臨現。因此，在宗徒(↗260 apostle)時代，宗徒們根據各個不同團體的需要和問題，正確地執掌這個信仰寶庫，使它更適切地回應當代的問題。同樣，日後教會在拒絕異端(↗461 heresy)之時，也慢慢地將此寶庫中永不匱乏的寶藏揭發世人。

(三)由於信仰寶庫的存在，教會更強烈地意識到自己是天主/上帝/神的僕人「上主的僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)」。教會緊緊地擁抱著的寶藏不是自己的，而是天主/上帝/神的。因此，對於這個寶藏教會並沒有無限的操縱力—教會只是個忠實的僕人、受委託的保護人；她對信仰寶庫所採取的任何行動，都只是爲了服侍天主/上帝/神及援助人類(↗11 man)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 324 信經

xìnjīng

CREED

參閱：315 信仰 412 教會史 318 信仰真理 323 信仰寶庫 262 宗徒信經 220 亞大納修信經 310 信理 328 宣布信仰

(一)概念說明：信經(Creed)一詞，源自拉丁文之「credere 信，相信，信任」，即令人信任之內容、對象及目標。從宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面而言，是宗教信仰正式而簡明的摘要。從基督宗教(↗436 Christianity)信仰而言，指對基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)的簡明、正式、權威性的要點陳述。

基督徒信經有一段長而複雜的歷史：從新約(↗611 New Testament)時代，宗徒(↗260 apostle)宣講(↗330 preaching)中最基本的宣信(↗329 confession)句子開始，發展到領洗時宣信詞的問答方式，再到尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)、君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)及君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)之兩屆大公會議，以及《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)等成熟的信經宣言；到了五世紀，信經更被應用到彌撒(↗681 Mass, Holy)的禮儀(↗692 liturgy)中。

(二)由於宣講、教導、辯護和界定基督徒信理(↗310 dogma)(信理定斷↗312 dogma, definition of)的需要，逐漸發展出一組包含教會基本信仰的句子：

(1) 在新約聖經和初期教會(↗286 church, primitive)的文獻中，此種信經句子還未出現。不過在宗徒宣講的初傳(↗287 kerygma)中，已經有若干基本信仰的痕跡：宗徒宣講一位生活的真天主/上帝/神(↗30 God)，以及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)天主/上帝之子



(Son of God)的誕生、死亡(↗154 death)、和復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)。保祿勸勉信友「要堅持你們或由我們的言論、或由我們的書信所學得的傳授」(得後二15)，並且堅守「教理的規範」(羅六17)。縱觀四福音(↗642 Gospel)，已充滿了信仰的格式，然而，一套充份發展的信經卻付之闕如。《宗徒大事錄》某些經文顯示領洗時，受洗者需要宣認他們的信仰(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)。如：宗八37記載厄提約丕雅的太監受洗時，回答斐理伯的問話說：「我信耶穌基督就是天主子」。另外，羅十9、弗一13，都可能是領洗時宣信辭的一部分。

(2) 二世紀撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)；北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)及生於近東一帶，第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家、天主教司鐸希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約170-235)都曾對當時的聖洗禮儀有過相當深刻的描述。一種問答式的領洗信經大抵已流行於各教會。根據希波呂托斯描述：受洗者進入水中，他要三度以「我信」來回應那手攔在他身上的人的問話：「你信天主全能之父嗎？(我信)；你信耶穌基督，天主之子，由童貞瑪利亞，因聖神而受生，在般雀比拉多執政，被釘在十字架上，死後被埋葬，而於第三日從死者中復活、升天，坐於聖父之右，並將降臨審判生者死者嗎？(我信)；你信聖神、聖教會，以及肉身的復活嗎？(我信)。」其實，這種問答式的領洗信經已經十分相似《羅馬信經》(Roman Creed)了。大抵而言，於公元三世紀中葉，在各大教會中，早已發展出一些(雖然有點大同小異)信仰的格式，這些信仰格式是根據基督為聖洗聖事所規定的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的公式(瑪廿八19)而發展出來的。然而，直到目前為止，還沒有任何跡象顯示宣言式的信經的存在。

(3) 宣言式的信經(Declaratory Creed)：也許，比問答式的領洗信經發展得晚。然而在尼西亞第一屆大公會議前，凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約

265-339)已經說過：「正如我們在教理訓練時，從主教手上所領受的，現在我們相信，也把我們的信仰帶到你跟前。」因此，很可能和聖洗的問答一起，一些信仰的格式也慢慢發展出來，並且應用在皈依(↗325 conversion)者的教理培育上。這種教理的撮述，從三方面闡明：至聖天主/上帝/神存有的本質(↗100 essence)。如此一來，一種差不多固定下來的信經句子，已在逐漸形成中。

(4) 最著名的《羅馬信經》便是一個例子：

1)有關《羅馬信經》也許來自宗徒，傳說的成份比較大，歷史學家沒有足夠的證據支持這一點。可以肯定的是：在三世紀初，教理講授(↗409 catechesis)的系統曾經作過全盤的重整。在羅馬形成了一種宣言式的信經，慕道者在接受教理培育期間，由主教傳授于慕道者；再由他們在領洗時候「交回」，作為聖洗的準備工夫的一部分。所謂「秘密的戒律」(arcane discipline)，要求這些信經句子用背誦的方式記憶下來，不可以洩漏給未進教的人。因為，這些經句正包含著基督宗教的核心奧秘(↗600 mystery)，因此必須十分小心謹慎地處理。證據顯示：在教宗維克托一世(Victor I 189-199)以前，《羅馬信經》可能是以希臘語出現的，因為在當時，希臘語在羅馬仍然十分流行。而信經中反異端(↗461 heresy)的立場，則似乎是針對收養論/繼承說(↗701 adoptianism)、一位一體論及幻象論(↗86 docetism)而設，這些正是當時困擾著羅馬教會的異端派別。根據義大利神學家、天主教司鐸魯菲努斯(Rufinus of Aquileia (Tyrannius Rufinus) 345-410/411)的紀錄，《羅馬信經》是這樣的：「我信天主全能之父；(我信)基督耶穌，祂的獨子，我們的主，由童貞瑪利亞，因聖神而受生，在般雀比拉多執政時，被釘在十字架上而被埋葬，第三日從死者中復活，升入天國，坐於聖父之右，將從那裡來臨，審判生者與死者。(我信)聖神，聖而公教會，罪之赦免，以及肉身之復活。」

2)事情也許是：在公元二世紀末，《羅馬信經》開始成形，當時流通的有數種拉丁版本和希臘版本，再慢慢地演變成一種標準版；到了四世紀，這種標準版終於取代了其

他的版本而成爲正式的《羅馬信經》。

(5) 各個東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)在信經的形成上，與羅馬教會不同。雖然凱撒勒雅、耶路撒冷、安提約基、厄弗所，以及亞歷山大等地區教會都有它們自己的信經格式，但這些信經，一方面反映出《羅馬信經》的基本句子；另一方面卻顯示出頗爲顯著的不同點，因而，指出彼等乃獨立而平行的發展。特別的是：它們都沒有受《尼西亞信經》(Nicene Creed)影響的痕跡。

(6) 從尼西亞第一屆大公會議開始，教會便養成了以隆重的會議來制訂信經格式的習慣：

1) 這些信經格式，不僅道出了教會信仰的梗概，還是一般基督徒的正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)之試金石。《尼西亞信經》不僅保存了洗禮信經的基本結構，它在制定信經的時候，還帶著杜絕異端詮釋的目的，對任何不接受它的字面意義的人，都以絕罰來譴責(DH 125-126)。《尼西亞信經》後來還收納在厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)和加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)之兩屆大公會議的條文中。

2) 《尼西亞信經》最大的特色，是：它強調那位「由父所生的獨生子」，著著實實且完全地分享了天主聖父/上帝聖父完滿的天主性(Divine nature)(↗31 God)。祂是「出自真天主的真天主」。這種對耶穌基督神性(divinity)的強調，無疑是對利比亞之北非神學家、天主教亞歷山大司鐸亞略(Areios 約 250-336)，誤用若十七 3 來堅持「只有一位天主/上帝」的回應。因爲，只有一個天主/上帝，乃是亞略的堅持，基督僅是這位天主/上帝的受造物。爲了對抗亞略，尼西亞大公會議甚至用了「與父同一實體」(同實體的↗155 homoousios)的術語。然而「性體」(ousia 即 substance)一詞，在當時是個曖昧不明的詞；不同的人對它有不同的理解。也因此，這個字引起了很大的反對聲浪。近日歷史研究，也無法確定到底是誰開創、應用此詞彙。但是，可以肯定的是君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)，在這方面一定有很大的影響力。不過，《尼西亞信經》卻不能有效地杜絕亞略主義(↗223

Arianism)異端的橫行。東南歐(今達爾馬提雅)小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家、四位西方拉丁教父之一、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)指出，到了君士坦丁堡地區會議(local council)(360)的時候，整個世界都是相似派(Homoeans)及較溫和的亞略主義之天下。

(7) 《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)：

1) 《君士坦丁堡信經》雖非直接根據《尼西亞信經》而寫成，但君士坦丁堡第一屆大公會議的教義條文，卻是尼西亞信仰的重述。然而《君士坦丁堡信經》的風格，卻由於禮儀上的應用而有了改變；它的內容爲更合乎 381 年君士坦丁堡第一屆大公會議的神學(↗385 theology)需要而作過若干調整。最令人困惑的還是它的歷史。381 年君士坦丁堡第一屆大公會議的記錄，中沒有提到這信經，而當它在 451 年加采東大公會議上提出來的時候，大部分與會的教長都似乎從未聽到過。現代學者有人主張所謂《君士坦丁堡信經》，其實是自一種《巴力斯坦信經》(Palestinian Creed)改寫而成的。無論其來源如何，《君士坦丁堡信經》的主要特色，是它在說明天主聖子(Son of God)降生奧蹟(mystery of the Incarnation)的時候，特別加上「因聖神」一語，以保衛有關天主聖三/三一上帝中的第三位，即聖神(↗566 Holy Spirit)的教義(DH 150)。

到了公元五世紀中葉，《君士坦丁堡信經》似乎已經成了君士坦丁堡一帶的聖洗信經。在東方，它被視作標準的、完全的、確定的信經格式。然而，在西方，情況卻很不同，第一次公然引用它的，似乎是教宗維吉利烏斯(Vigilius 537-555)，在 552 年 2 月 5 日所寫的：致全體天主子民書信《在聖神中》(Dum in sanctae)中提到(DH 412-415)；直到第七世紀，它才在羅馬逐漸普及起來。

安提約基主教伯多祿(Peter of Antioch 約 +489)，也許是第一位主張在聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)禮儀中誦念《君士坦丁堡信經》的人。511 年，君

士坦丁堡的弟茂德(Timotheos 511-518)，規定每主日的禮儀中都必须誦念信經。拜占庭皇帝尤斯帝尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)下令在禮儀中，唸「天主經」之前詠唱「信經」。至於西方，托雷多第三屆地區會議(Toledo III 589)中，規定：在西班牙和高盧的所有聖堂內，高唱信經(在誦唸天主經之前)。證據顯示，在福音後高唱信經的習慣，似乎始自九世紀初期的愛爾蘭教會，再由愛爾蘭流傳到英國，而及於整個西方教會。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團教義委員會編撰，《天主教教理》，卷一〈信經〉，185-197 號，台北：天主教教務協進會出版，1996。

伯辣明(Bellarmino)著、鍾惠譯，《宗徒信經釋義》，台中：光啓出版社，1957。

保祿六世(Paulus VI)著、輔仁大學附設神學院譯，《天主子民的信經》，台北：鐸聲月刊社出版，1968。

純渥德(Drinkwater, F. H.)著、劉鴻遜譯，《信經故事集：天主教要理故事》，澳門：華明書局出版，1953。

楊牧谷著，《使徒信經新釋》，台北：校園書房出版，1988。

趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，台北：基督教改革宗翻譯社，2002。

Balthasar, Hans Urs von. *Credo: Meditations on the Apostles' Creed*. Edinburgh: T and T Clark, 1990.

Duffy, E. *The Creed in the Catechism: The Life of God for Us*. London: Geoffrey Chapman, 1996.

Lubac, H. de. *The Christian Faith: An Essay on the Structure of the Apostles' Creed*. San Francisco: Ignatius Press, 1986.

Neuner, J. *My Faith: The Apostolic Creed, an Explanation and Meditative Reflexion*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1998.

編譯

## 325 皈依

guīyī

CONVERSION

參閱：213 良心 530 痛悔 247 和好聖事 440 基督徒倫理生活

(一) 概念說明：皈依/歸化/轉變(conversion)一詞，源自拉丁文的「con 同、合」及「vertere 轉動、翻轉、旋轉」，指將原本不好的轉為好的狀態。從一般人生經驗而言，皈依有許多種界定的方法，可以應用在不同的情況中，包括：心理、思想、倫理道德(↗362 virtue, moral)、宗教(↗266 religion)等方面。在宗教(↗266 religion)的層面而言，指罪人藉著聖神(↗566 Holy Spirit)的推動，在理智(reason)與自由意志(free will)上，經過懺悔(contrition)與信仰(↗315 faith)，轉向天主/上帝/神(↗30 God)。今日神學家強調，皈依也包括社會結構的整體改變。因此，皈依似乎有一種「獨特的經驗」籠罩在「皈依」的事例中，即在皈依者身上出現了一個根本的轉變。

(二) 聖經(↗571 Bible): 在舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)聖經，皈依的召叫都是一個十分重要的宗教性及倫理性課題：

(1) 依據四部福音(↗642 Gospel)的記載，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)公開傳教期間，對群眾所提出的首要挑戰就是「皈依」和「悔改」(谷一 15)。然而，這卻不是個史無前例的全新的召叫，因為先知(↗159 prophet)們也經常提出這樣的呼籲。先知們用希伯來文“shub”邀請以色列人離開偶像、不正當和不道德的行為，而回歸於天主/上帝的仁慈和救贖。在拉比文學(Rabbinic literature)中，皈依和悔改都是默西亞(↗669 Messiah)來臨的條件。

(2) 新約聖經以兩個希臘字來表示皈依：1) “metanoia” (主要用於：對觀福音 Synoptic Gospel)；2) “epistrophe” (用於保祿書信)。這兩個字所強調的不大相同：“metanoia”強調「皈依」，這決定性行動背後의思想和意志過程；而“epistrophe”則指向它外在行動的可見面貌。無論如何，這兩個字都說明在整個人身上的一次根本的回頭，回歸父家，回

到上主和祂的大愛裡。

(3) 聖經有關皈依的訓令啓示(↗472 revelation)了天人關係中的三件事實：1)罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)的人類(↗11 man)與天主/上帝疏離，深切地需要與父復合。2)皈依首先是天主/上帝的工作，祂首先給予仁慈(charity)、憐憫(compassion)、和救贖(redemption)。3)皈依也要求人的回應，開放自己接受天主/上帝的仁慈。

(4) 皈依的典範：保祿(Paulos)和奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的皈依，也許是基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)中最能激起神學反省(↗386 reflection, theology)的兩個例子；他們的故事很能指出皈依經驗的主要模式。二者都經驗到：迷惑、對往事的回首、寬恕和憐憫的感覺「另一位」的召回和干預。人皈依的經驗或過程也許不同，然而他們的「模式」卻相去不遠。

### (三)學術反省：

(1) 士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)對皈依的反省相當缺乏，然而，德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的宗教改革(↗273 Reformation)神學卻把皈依視爲一個主要的神學課題。十六世紀至十八世紀神學家提起皈依的不在少數。二十世紀美國哲學家、心理學家詹姆斯(James, William 1842-1910)更從心理學的角度分析在宗教皈依中，整合、統一自我的心理動力。

(2) 今日，許多神學家都同意，皈依不僅包含個人的根本改變，它還涉及社會結構(social structure)(社會↗283 society)的整體轉變。然而，如此基本的改變是不可能在剎那間達成的，也不可能由某一個人來形成。因此，皈依必須視爲發展性的；那是在一個信仰團體內，互相支持幫助，不斷爭取到達成聖的過程。換言之，所有皈依都是漸進的，從罪惡和自私中慢慢抽離出來，而轉向天主/上帝/神：所有美善的根源。再者，因爲罪的結果(它一直侵蝕著世界直到基督的來臨)，沒有一個人能自稱他已能完全且絕對地皈依。人人都

是在旅程中的天國子民，他們體驗到自己的存在是既罪惡又皈依的經驗。

(3) 有些學者主張，可以用過程的模式視皈依爲皈依者一生的歷程。從這角度看，可以分別出各種不同階段的皈依；它們就在基督徒及其團體中繼續前進。這樣，各種程度、時段的皈依互相影響，互相滲透/互相貫通(interpenetration)，共同構成一個整體性的皈依過程。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

許惠芳著，《皈依的過程理論與個案分析》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1993。

雷思著，〈怎樣幫助成人皈依基督和領受入門聖事？〉，《神學論集》第94集，台北：光啓文化事業，pp.583-595，1992。

胡國楨著，〈追尋更深皈依的存在主義者：約伯真正的形象〉，《神學論集》第59集，台北：光啓文化事業，pp.1-14，1984。

詹德隆(Gendron, L.)著，〈心理輔導對皈依的影響〉，《神學論集》第129集，台北：光啓文化事業，pp.394-411，2001。

魏嘉華著，〈基督宗教與道教皈依的異同：從郎尼根思想中的辯證方法談起〉，《神學論集》第153集，台北：光啓文化事業，pp.433-452，2007。

Conn, W. E. *Conscience and Conversion in Newman: A Developmental Study of Self in John Henry Newman*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2010.

Dobell, B. *Augustine's Intellectual Conversion: The Journey from Platonism to Christianity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Gooren, H. P. P. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Pieris, A. ed. *The Religious Conversion Debate against the Background of Material Progress and Spiritual Growth*. Sri Lanka: Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 2005-2006.

編譯

## 326 流出說

liúchūshuō

### EMANATIONISM

參閱：189 宇宙論 188 宇宙開闢論 148 存有論  
194 形上學 255 泛神論

(一)概念說明：流出說(emanationism)一詞，是泛神論(panteism)的一種形式，主張萬物皆從一個源頭、不變的絕對者或原則中，順其自然地、必然地分化、流出。因此，它與從無中創造的創造學說不同：這種流出並非來自天主/上帝/神(↗30 God)的聖意，而是一種自然性、必然性的過程。

(二)簡史：

(1) 古代的神話(↗383 myth)和宗教(↗266 religion)：似乎都有點模糊地流出說的色彩，特別是印度教(↗163 Hinduism)、埃及、波斯一帶的宗教神話。然而，第一個清楚而有系統地表達流出說的，卻是新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)的亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)。根據該派主要人物雅典哲學家柏羅丁(Plotinus 約 205-270)的看法：萬物的第一原則為「一」：他是絕對的單一，是完全不定的本質(↗100 essence)，因為，任何「屬性」或「限定」都會帶來限制和複雜性。萬物從這「一」中流出，卻無損於這「一」之圓滿；萬物是從這無限的善與圓滿的「一」之「滿盈」中「溢出」；就如同太陽發射出的光線無損於太陽的光芒一樣。從「一」中，釋放出一系列的「流出物」，每一步驟都是前一步的形象，而略遜於它。從「一」中首先流出精神(nous)，從精神流出世界靈魂；後者再產生靈魂(psychē)，最後，這些靈魂又生成物質(physical)。物質本是不定的，與型式/形式(form)結合之後才由不定成爲限定。

(2) 不少教父特別在討論天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的關係時，都會採用類似流出說

的理論。其中最有名的如：愛爾蘭神、哲學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus 約 810-877)，他將大自然分爲四類：1)創造而非受造的自然(神)。2)創造亦受造的自然(觀念 idea、原型 archetype 等)。3)受造而非創造的自然(受造物)。4)既不創造亦不受造的自然(萬物終極 ultimate 歸向於天主/上帝/神)。

(三)流出說與基督宗教(↗436 Christianity)對天主/上帝/神的本性、創造(↗526 creation)等基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)理論大相逕庭。羅馬公教會有關創造的教義在拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)於「公教會的信理」第一章：《反亞勒比根派 Albigenses 及純潔派 Cathari》中，已作定斷(DH 800)。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章，亦肯定天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰，公開地譴責流出說的理論(DH 3024)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 327 派遣

pàiqiǎn

### SENDING, MISSION

參閱：248 使命 593 傳教士 595 傳教神學 277  
宗教神學 240 非基督宗教

(一)概念說明：派遣/差遣/使命(sending, mission)這兩個字，本來的意思都是派遣、打發之意，但這兩個字在教會(↗411 Church)福傳(↗598 evangelization)的使用上稍有不同：“sending”一般表示派遣的行動本身；

“mission”則成爲專有名詞，其字根源自拉丁文的「mittere 遣發、派遣、寄送」，指一般社會(↗283 society)上，權威者委託任務使命的行動。從宗教(↗266 religion)的層面而言，均有「蒙天主/上帝/神差遣」(↗30 God)的觀念，強調派遣的目的，就是教會的福傳(↗598 evangelization)使命(↗248 mission)。聖經(↗571 Bible)也有如此的說法。舊約(↗687 Old Testament)中以色列子民被天主/上帝揀選、派遣，並參與救恩(↗455 salvation)計畫的使命，如：梅瑟、若蘇厄、民長、先知(↗159 prophet)等。新約(↗611 New Testament)中最大的派遣是道成肉身，天主/上帝派遣祂的兒子降生(↗332 Incarnation)爲人(谷十二 2-8)，向世上萬國證明天主/上帝和祂的王國(天國↗38 kingdom of God)。初期教會(↗286 church, primitive)的宗徒/使徒(↗260 apostle)們延續此使命(宗一 4-8)，成爲耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的見證(↗198 witness)人。

### (二)聖經觀點：

在救恩史(↗456 salvation, history of)中，聖經記載天主/上帝/神從開始就召選人，並派遣他們去救祂的子民以色列。如：若瑟(創四十五 5-7)、梅瑟(出三 10)、民長(民二 16-19)、先知(耶一 7；則二 3；三 4 等)；還有教外人，如：居魯士國王(依四十八 14)、若翰洗者(谷一 1-4)和最後「時期一滿，天主/上帝就派遣了自己的兒子來…」，都是爲了救人(迦四 4)。在惡園戶的比喻中，耶穌把天主/上帝派遣使者的情況表達出來(谷十二 1-12)。耶穌也很清楚的體會到祂是被派到以色列那裡去(瑪十五 25)，祂也派祂的門徒到以色列家迷失了的羊那裡去(瑪十 5-6)。但耶穌在以色列完成了祂的使命，復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)了，而被立爲主，立爲默西亞(↗669 Messiah)(宗二 36)，也就是救世主(Savior)、全人類(↗11 man)的主宰。祂以這個身份派遣祂的宗徒到全世界去使萬民成爲門徒(瑪廿八 18-19)。耶穌一開始傳福音(↗642 Gospel)就已從祂的門徒中揀選了十二個宗徒，意思是受派遣者，代表祂和實行祂使命的使者。耶穌怎麼是天主/上帝的使者(希三 1；若九 7)，同樣，宗徒和其他的門徒

也是復活的基督在世界的使者(若廿 21；路十 16)。所以，耶穌在實行祂的使命時所遭遇的情況，祂的門徒也同樣會遇到(瑪十 24)。爲使門徒能夠完成這使命，祂會從父那裡給他們派遣護慰者聖神(↗566 Holy Spirit)(若十四 26)。耶穌復活後顯現給門徒，噓了一口氣，讓他們領受聖神(若廿 21)。五旬節那天，天主/上帝將祂的神傾注在他們的身上(宗二 1-36)。教會因聖神的推動繼續派遣門徒，實行耶穌傳揚福音於全世界的使命(宗十三 1-4)。

### (三)歷史演變：

早期的教會，認爲十二位宗徒已經正式把福音傳揚給全世界。實際上，所謂全世界僅限於他們所認識的領域，或是在羅馬帝國和其他代表性的國家或民族內。所以不需要再派傳教士，只要每個地方教會繼續擴展就可以了。等到他們發現在所認識的世界以外，還有不信教的民族，因此就有教宗(↗403 Pope)或地方教會(↗137 church, local)的主教(↗116 bishop)，甚至皇帝或國王派正式的使節，向那些民族的首領介紹福音。1) 600 年左右，教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)派坎特布里的奧斯定主教(Augustine of Canterbury, +604)到英國。2) 860 年希臘修會司鐸聖濟利祿(Kyriillos of Thessalonica 約 827-869)和其兄爲梅篤丟斯(Methodius of Thessalonica 約 825-885)主教，被派至東歐的莫拉維亞(Moravia)，建立東歐斯拉夫民族(Slavic)的文字，以此語言翻譯聖經、發揮宗教禮儀(↗692 liturgy)，成爲基督信仰本地化/本位化(↗98 inculturation)的先驅。3) 600 年東敘利亞的教會派主教到中國(景教)。4) 中世紀 1280 年教宗派使徒到元世祖忽必烈的王朝。5) 1493 年殖民地時代，教宗將西班牙和葡萄牙殖民地的護教權給西班牙和葡萄牙的國王，意即國王負責派遣傳教士和安排傳教的工作。但是 1622 年，教宗額我略十五世(Gregorius XV 1621-1623)，爲負責其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)地區的傳教工作建立了教廷「傳信部」(萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部) Congregation for the Evangelization of Peoples)(信仰傳播↗320

faith, propagation of the)；經過傳信部，教宗委託不同的傳教修會，派遣會士到託給他們的地區去傳福音。這樣，教宗和地方教會大部份都間接的派遣傳教士，一直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後 1969 年為止。此後，如果某一地區有獨立的地方教會，就不再屬於傳信部。各教區的主教，都有責任儘可能派傳教士到其他未信仰基督的地方去。現在傳福音的基督團體遍布全世界各地，所以毋需再派傳教士到陌生的地方去；可是每個地區，發現不少人因文化(↗81 culture)、語言等因素，而無法在附近的教會裡認識耶穌，所以還是需要傳教士，離開自己的生活環境到一個陌生的環境去，例如：工人、難民，貧民區或弱勢族群等次文化地區，以廣揚福音。

#### (四)神學(↗385 theology)立場：

派遣一詞的觀念，在了解天主/上帝的救世工程(economy of salvation)而言，是一個核心觀念。這個工程稱為(missio Dei)，意即天主/上帝派遣的活動：天主/上帝這樣愛了世界，甚至派遣了自己的獨生子使世界獲救(若三 16-17)。不是只有天主聖子(Son of God)受派遣，也包括聖神在內：耶穌受洗時有聖神降臨在他身上(瑪三 16-17)，或是耶穌在納匝肋初次傳福音時，引用《依撒意亞》先知書上的話說：「上主的神臨於我身上…派遣我向貧窮人傳福音」(路四 18)。聖神不但受派遣到耶穌身上，耶穌復活以後到父那裡去，也從父那裡派遣聖神(若十五 26)，或請父派遣聖神(若十四 26)，所以父子合作派遣聖神作門徒的護慰者，推動教會。在天主/上帝救援世界的活動中所表現的派遣，幫助教會了解三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝的內在關係，父派遣聖子和聖神，可是自己不受派遣；聖子由父所派遣，自己也派遣聖神到教會；聖神只受派遣，可是以天父的德能推動耶穌(谷一 12)和教會(宗一 8；十三 1-4)。所以天主/上帝的救世計劃是一連續的派遣活動。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

萬民福音部(Congregation for the Evangelisation of Peoples)著、天主教教團秘書處編譯，《有關傳教區派遣司鐸出國並居留之訓令》，台北：天主教教務協進會出版，2001。

神學論集編輯委員會編輯，〈天主聖言作為教會的生命與使命〉，《神學論集》第 158 集，台北：光啓文化事業，pp.489-571，2009。

Anonymous. *Apostle Paul: The Mission to Nations and Peoples*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2010.

柯博識

## 328 宣布信仰

xuānbù xìnyǎng

### FAITH, PROFESSION OF

參閱：315 信仰 320 信仰傳播 324 信經

(一)概念說明：宣布信仰(profession of faith)，其中宣布/宣言/宣認(profession)一詞，源自拉丁文「pro 在前、在先」及「fateri 承認、顯示、聲明」，指在權威者前聲明某事。另信仰/信德(faith)一詞，源於拉丁文「fides 依賴、依靠」、「credere 心」，指把心放在、依靠在別人身上，即以「從心裡信任，用來表達信仰的行為」。宣布信仰含有二個意思：其一：是指宣布信仰的「行動」(宣布信仰)；其二：指所宣布的「經文」(信經)，此經文是教會團體以其權威所做的信仰表白。

(二)本題目可由三個層面來論述：

(1) 神學(↗385 theology)內容層面：任何社會團體都會以精簡而確切的言詞，表達其宇宙觀和人生觀；各大宗教團體中亦都有其團體的基本信條(basic Confession)(基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)。啓示宗教(↗473 religion, revealed)團體更有宣布信仰的必要，因為天主/上帝/神(↗30 God)的言語，應該在信仰團體中予以保存、保護、宣揚，且不斷的肯定。在聖經(↗571 Bible)中已包含了

一些對信仰很短的信仰宣信(↗329 confession)，如：舊約(↗687 Old Testament)聖經中申六 20-24；廿六 5-9；蘇廿四 2-13 所列舉的；在新約(↗611 New Testament)聖經中也有一些簡短的歡呼辭(格前十二 3)，或是將福音(↗642 Gospel)精神做綜合性的表白(格前十五 3-5；羅一 3-4；十 9；弟前三 16)，或以詩歌的形式表達(斐二 6-11；弗二 14-16)。

教父(↗400 Church, Father of the)時代，教會面對各種異端(↗461 heresy)思想的挑戰，因而，不得不將原本用於聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)中的信仰宣誓予以發揮，成為教會準則性的信條。因此，教會歷史(↗412 church, history of the)中，曾發展出一些頗具影響力的信經(↗324 creed)，如：《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)(DH 10)；《尼西亞信經》(Creed, Nicene)(DH 150)、偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰信經》(Quicumque Creed)(DH 75-76)。但不論有多少信經，人的言語終究有限。因此，歷代大公會議(↗22 Ecumenical Council)或地區會議(local council)，也必須不斷地重申教會的信仰準則。例如：675 年托雷多(Toledo)第十一屆地區會議(DH 525-541)，直至 1968 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)所頒布的《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)即是。

(2) 禮儀(↗692 liturgy)、聖事(↗559 sacrament)生活層面：教會在禮儀中，特別是在聖洗聖事中，以讚頌、感恩之心宣布自己的信仰，所以，一般的信仰都是以第一人稱來表達。教會藉此方式，一方面繼續肯定自己的信仰內容；另一方面也在培養信友們懷有宣布信仰的責任感。

(3) 法律層面：《天主教法典》(↗413 Law, Canon)(CIC 833)要求某些對傳揚信仰深具責任者宣布信仰，如：主教或神學院的教師，在就職時都應公開宣布信仰，他們所宣布的信仰經文則由宗座來批准。有時宗座也要求神學院教師在宣布信仰時，加上反現代主義(antimodernism)(現代主義↗396 modernism)的誓詞。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

保祿六世(Paulus VI)著、輔仁大學附設神學院譯，《天主子民的信經》，台北：鐸聲月刊社出版，1968。

Orsy, L. *The Profession of Faith and the Oath of Fidelity: A Theological and Canonical Analysis*. Wilmington: Michael Glazier, 1990.

谷寒松

## 329 宣信

xuānxìn

### CONFESSION

參閱：324 信經 315 信仰 328 宣布信仰

(一)概念說明：宣信(confession)一詞，源自拉丁文「confessio 宣布、表白、信條、認罪、告明」，一般教會的語言中，常是指「懺悔聖事」和「告解亭」。但舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)，卻指向：「宣布天主/上帝/神(↗30 God)的偉大和救世的行為」，也就是說：對天主/上帝其行動，所做的公開正式的信仰(↗315 faith)宣誓。即人以言語或行動，將心中信仰表達至外在的行為。無疑地，宣信是神律(↗375 law, divine)的一部分；耶穌基督(↗296 Jesus Christ)自己說：「凡在人前承認我的，我在我天上的父前也必承認他；但誰若在人前否認我，我在我天上的父前也必否認他」(瑪十 32-33)。因此，逃避宣信的責任，不僅缺乏了外在行動和內在信仰的一致性，還會削弱基督徒的信仰。原則上，在任何情形下，即使在迫害或死亡的恐嚇前，人都不應該否認自己的信仰。

### (二)反省研討：

基督徒在參予狹義的非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)敬禮(↗587 cult)時，他一方面可以按親友的身分參予其典禮；另一



方面他不應主動積極領導此典禮，以免被視為否認他本身的基督信仰。必須將此種行為與另一種合法甚至值得推薦的行為分開，如：敬禮祖先、孔子；以及泰國、日本甚至非洲的民間宗教(popular religion)敬禮等等，那是它們對民族忠誠和愛國情操的表現；而不是正式的宣信行為。

雖然，人不可以否認信仰，但假若有重要的理由，暫時性的隱瞞卻是容許的，尤其是在私人或非權威性的問話時，人大可以迴避性地或曖昧不明地回答。但假若問話的人是合法的權威，則必須承認自己的信仰。一位皈依(↗325 conversion)基督宗教(↗436 Christianity)者，也許可以暫緩公開地宣信，但卻不可以持續、正式地參與其他宗教的崇拜。假如一個人對自己信仰的隱瞞，危及他人的信仰，他便不應該再隱瞞下去。

(三) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局：

教會訓導當局於1665年「聖部的二件法令」中，曾經懲斥那些：以為人終生沒有激發信仰/信德的責任的謬論(DH 2021-2065)。

教會有時會要求信徒，以一些既定的格式公開他們的信仰。這些行動被視為禮儀(↗692 liturgy)的一部分，它可以達致教化他人的目的。有時，也藉此表明一位聖職人員或教友之信仰的完整，甚至可以揭開一個欺騙者的假面具。

最早的宣信辭是：「基督是主」(羅十9)。不久，一些天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的宣信辭，在基督徒的入門禮(入門聖事↗17 initiation, sacraments of)中採用；然後《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)成了西方教會聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)中的宣信辭。東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)則用《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)到了七世紀左右，修院、主教(↗116 bishop)甚至教宗(↗403 Pope)在入會或受冊封時，都要以宣信辭來表明他們的正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)。

宗教改革(↗273 Reformation)時期，教宗

碧岳四世(Pius IV 1559-1565)於1564年頒布《與我們連結的》(Iniunctum nobis)詔書，制定《特利騰大公會議的信經》(DH 1862-1870)。公開接受它，很快成了所有公教徒，為獲取神學(↗385 theology)學位或在教會內接受重要職位時，所必須履行的任務。1877年教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)，更於其上，加入一些有關聖母無玷始胎(無染原罪↗512 Conception, Immaculate)的信理。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，更規定宣信必須加上誓詞，並在其上簽名確證。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林思川著，〈由馬爾谷福音看基督徒宣信的可能性〉，《神學論集》第81集，台北：光啓文化事業，pp.319-329，1989。

杜勒斯(Dulles, A.)著、黃素蓮譯，〈復活：歷史與宣信〉，《神學論集》第2集，台北：光啓文化事業，pp.145-156，1969。

Moltmann, J. and H. Küng, ed. *An Ecumenical Confession of Faith?*. New York: Seabury Press, 1979.

編譯

## 330 宣道

xuāndào

### PREACHING

參閱：642 福音 287 初傳 198 見證 407 教理  
318 信仰真理 328 宣布信仰 263 宗徒訓誨錄

(一)概念說明：宣道/宣講/講道(preaching)是教會(↗411 Church)的職務(↗685 ministry)之一，即一位蒙天主/上帝/神(↗30 God)選派的宣道者、發言人，公開地講述天主/上帝/神的話，並推動聆聽的人獲得信仰(↗315 faith)和明瞭天主/上帝/神的愛。

(二)聖經(↗571 Bible)：聖經是宣道神學

的基礎，它不僅記載了耶穌基督(↗296 Jesus Christ)、宗徒/使徒(↗260 apostle)和先知(↗159 prophet)們宣道的具體內容，也為宣道的行動提供了可觀的啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)。大部分宣道神學的重要概念，已經包含在聖保祿宗徒之《格林多前書》中。

宣道是從上而來的委託；在《格林多前書》一 1 中，保祿宗徒論到自己：「因天主/上帝的旨意而蒙召」的宗徒使命；他的任務便是宣道(格前一 17)，是「宣傳福音」(福傳↗598 evangelization)，而他受派遣去宣道的是「十字架的道理」(格前一 18)，而不是「世上的智慧」。他的宣道是有效的，因為，那是「天主/上帝的德能」(格前一 18)，而不在乎「人的能力」(格前二 7)。甚至，天主/上帝不僅是宣道職務的源頭，祂也是它預期的效果，即信仰的根源；而宣道的內容則是「那隱藏的，天主/上帝奧秘的智慧」(格前二 7)；最後，宣道的目的則是「為使我們獲得光榮」(格前二 7)。

總括來說，依據《格林多前書》指出的啓示(↗472 revelation)，宣道：一方面是奧秘(↗600 mystery)；另一方面也是權威和職務。天主/上帝透過祂的宣講者，在聖神的推動下，有效地把天主/上帝的奧秘傳給世人。

### (三)神學(↗385 theology)綜合觀：

#### (1) 宣道的形式：

1)基督徒宣道的第一種形式稱為初傳(↗287 kerygma)：初傳直接宣講耶穌基督或基督的國(天國↗38 kingdom of God)，目的是要喚起人們對基督的信仰。五旬節後，伯多祿宣講基督的死亡復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)，然後邀請人「悔改，領受洗禮」(宗二 38)。宗徒的說話就是天主/上帝的說話，它通傳天主/上帝的德能，在人靈中生根，帶來「心」的轉變。再者，這種言語還繼續產生效果，因為皈依(↗325 conversion)天主/上帝的人「專心聽取宗徒的訓誨，時常團聚擘餅，祈禱」(宗二 42)。

#### 2)宣道天主/上帝聖言(↗558 Word of

God)的第二個階段就是訓誨，或稱教理指導。在這階段中，信徒更進一步接受基督徒信仰的訓導，受引導接受其他聖事(↗559 sacrament)，尤其是聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)，使他們漸趨成熟。《弟茂德前書》稱這種訓導為「健全道理」(弟前一 19)、「好教訓」(弟前四 6)；它符合「信仰之言」(弟前四 6)。訓誨和初傳一樣，分享天主/上帝聖言的力量，是「真理之言」(格後六 7)、「信仰之言」(羅十 8)、「恩寵之言」(宗廿 32)、「生命之言」(斐二 16)，當然，也是「基督之言」(哥三 16)。

3)第三種宣道形式，講道(homily)：本來是指在崇拜/崇敬(latria, worship)中解釋聖經。從埃及亞歷山大聖經詮釋學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)開始，它也是聖經的註釋(聖經詮釋學/釋經學↗578 exegesis, biblical)；然後，更晚一點，講道更專門指相連於「分餅禮」的道理講解。在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)神聖禮儀憲章中，講道是：「聖道禮儀中，對禮儀所用經文的牧靈反省」。它給予恩寵(↗353 grace)，因為，首先它是「禮儀行為的一部分」；其次，它「在聖經及禮儀(↗692 liturgy)的泉源中取材」；其三，它繼續初傳的工作，「傳報天主/上帝在救恩史中的奇妙化工」，也就是「基督的奧蹟」(SC 35)(DH 4001-4048)。由此可見，宣道的三種形式都是天主的話。而所謂天主的話，不僅指說話本身，也指它的救恩效果。正如《依撒意亞》先知書五十五 11 所說：「從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裏來，反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」。

#### (2) 宣道的恩寵性：

1)在《格林多前書》十二 4 中，提及教會之內的各種神恩(↗377 charism)，其中有：「智慧的言語」和「知識的言語」(格前十二 8)兩種。這些言語之恩，豐沛地流注在初期教會(↗286 church, primitive)內，至今仍然保留著，恩賜給那些背負著宣道使命的人。雖然，神學家在認定這些言語職務的恩寵(是否就是保

祿宗徒所謂的神恩 charism)時，意見仍未一致，然而，神學家們都同意言語恩寵的存在，而且是恩賜給那些受委託宣道職務的人員。因而宣道是一種賜給恩寵的行動，以天主/上帝的名字，藉天主/上帝的德能，對天主子民(↗31 people of God)說話。這是一種特殊的行動，不是教會中任何人都可以實行的。雖然，教會內所有領過洗的基督徒都蒙召叫去見證(↗198 witness)福音，但是宣道，就其最嚴格的意義而言，卻是教會中一種特殊的職務；而宣道的恩寵也是一種特殊的恩寵，賜給宣道者，協助他去實踐言語的職務。

2)宣道是一項產生恩寵的恩寵。藉此恩寵行為，把外在寵佑傳給聽眾，使他們可以領受聖神的內在行動(內在寵佑)。這一種恩寵，雖然僅是寵佑(actual grace)，卻是迎向寵愛和愛德的。因為宣道使聽眾能發三超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)，即：信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)，或產生害怕、難過等情緒，而進一步讓人領受聖化恩寵(sanctifying grace)(↗353 grace)。再者，由於天主聖言(↗558 Word of God)的宣講，預備人靈領受聖事，尤其是聖體聖事/感恩聖事，它是迎向更大的恩寵和更大的愛德的。

3)宣道的效果就是信仰的加深。透過最初的宣講，人接受福音；以後的宣講使他進入生活的信仰中；然後教理訓導加深他的信仰生命；禮儀中的講道更把他帶進逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的經驗中。不過，信仰的最終目標卻是愛。換言之，聖言的效果和聖體的實質其實是一樣的，那就是愛。

總結地說：宣道由聖言的恩寵所推動；這種恩寵在人的講話中工作，把它提昇到天主/上帝言語的層面。所以宣道者是聖言恩寵的工具；藉著修辭學的藝術，例如它指導性的、動聽的、說服人的作用，聖神在人心中工作。即義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)所謂：「為達成修辭學的目的，聖神把人的舌頭用作工具，然而真正完成這項工作的卻是祂自己。」

### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 王春新著，《天主教彌撒禮儀中的講經》，台北：輔仁大學神學院研究所碩士論文，1999。
- 文格致 (Wijngaards, J. N. M.)著、胡安德譯，《天主聖言傳講術》，台北：思高聖經學會出版社，1985。
- 周聯著，《新編講道法》，台北：基督教文藝出版社，1987。
- 唐佑之著，《宣讀與宣講：話語的職事》，香港：真理基金會出版，2008。
- 張春申、谷寒松(Gutheinz, L.)合著，《宣道的神學反省》，《神學論集》第108集，台北：光啓文化事業，pp.277-283，1996。
- 斯托得(Stott, J. R. W.)著、魏啓源、劉良淑合譯，《講道的藝術》，台北：校園書房出版社，1988。
- 摩根(Morgan, C.)著、劉愈瀚譯，《摩根講道法》，台北：中華基督翻譯中心，1985。
- (Finnergan, G. F.)著、趙一舟譯，《拉內論司鐸為宣道者》，《神學論集》第63集，台北：光啓文化事業，pp.79-90，1985。
- (Grasso, D.)著、孫振青譯，《宣道神學》，台北：華明書局出版，1975。
- Brosend, W. F. *The Preaching of Jesus: Gospel Proclamation, Then and Now*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2010.
- Carroll, Th. K. *Preaching the Word*. Wilmington: Michael Glazier, 1984.
- Greidanus, S. *Preaching Christ from the Old Testament: A Contemporary Hermeneutical Method*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- Monshau, M. ed. *The Grace and Task of Preaching*. Dublin: Dominican Publications, 2006.
- Old, H. O. *The Reading and Preaching of the Scriptures in the Worship of the Christian Church*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

編譯

## 331 祈禱

qǐdǎo

PRAYER

參閱：670 默想 710 靈修 444 基督徒靈修 692 禮儀

(一)中國經典中有關祈禱(prayer)的涵

意：

祈、禱二字，其部首皆為「示」。在中國經典《說文解字》中：「示，天垂象見吉凶，所以示人也；從二，三垂(謂川)，日月星也；觀乎天文以察時變，示，神事也。」從字源上說「祈禱」二字涵意與神事有關。

(1) 祈，有求福、禱、求、呼、告、報等意。《詩經》〈周頌·噫嘻·序〉中強調：「噫嘻，春夏祈穀於上帝也。」〈鄭玄·注〉：「祈，猶禱也，求也。」《詩經》〈小雅·賓之初筵〉：「以祈爾爵。」〈鄭玄·注〉：「祈，求也。」《爾雅》釋言：「祈，叫也。」〈鄭玄·注〉：「祈祭者，叫呼而請事」。又〈鄭玄·注〉：「祈也，謂有災變呼告於神以求福」。《詩經》〈大雅·行葦〉：「酌以大鬥，以祈黃耆。」〈箋·注〉：「祈，告也。」〈疏·注〉：「報養黃耆之老人」。此外《詩經》〈小雅·祈父序〉箋：「古者祈、圻、畿皆同」。即「祈」字與「圻」、「畿」通，祈亦作「懇」。

祈字常用詞語，例舉如下：祈年(求豐年)，祈沈(祭山川)，祈克(求克敵)，祈告(向神之禱告)，祈雨(因久旱祈降甘霖)，祈祉(求幸福)，祈祓(祈神除災去穢)，祈祥、祈喜、祈福、祈禱(均指求福)，祈穀(求穀物豐熟)，祈禱(於神前祈求賜福)，祈願(請願)，祈嚮(心所專注，期其必成)。

(2) 禱，主要意思為：「告事求福。有謝、請之意」。《說文解字·示部》中強調：「禱，告事求福也。從示壽聲，都浩切」。《廣雅·釋詁·四》：「禱，謝也。」《廣韻》：「禱，請也，求福也」。《詩經》〈小雅·吉日〉：「既伯既禱」。《詩經》〈小雅·毛傳〉注：「禱，禱獲也」。《周禮》〈天官·塚宰〉：「女祝掌王后之內祭祀，凡內禱祠之事。」〈注〉：「禱，疾病求也。」《周禮》〈春官·宗伯〉：「執事禱祠于上下神示。」〈注〉：「求福曰禱」。《廣韻》：「禱，祭也」。

禱字常用詞語例舉如下：禱告(祝告鬼、神求福)，禱祀(有事禱求鬼、神而致祭)，禱雨(與祈雨同)，禱祉(與祈祉同，求福)，禱祈(猶言祈禱)，禱牲(祈禱時所用之犧牲)，禱祠(求福曰禱，得福報曰祠)，禱祝(禱告祝福)，禱

書(禱祝之文)，禱視(與禱祀同)，禱賽，禱塞(皆為祈神報賽)，禱戰(戰時求勝)。

(3) 綜觀以上「祈、禱」二字的字源涵意，窺知中國古時先人早有祈禱習俗，且具以下特質：

1) 中國古人以農立國，靠天吃飯，生活與自然天候息息相關，此乃古人祈禱之根本動機：「觀乎天文，以察時變，示，神事也」。

2) 在古人的意識(consciousness)中，上天、鬼、神具有超人之力，是為祈禱之對象。

3) 「福」乃為古人之所求，故祈、禱皆與福有關。

4) 「福」的內容：限於今生今世之現實利益。

5) 與「祈禱」二字有關的詞語，僅表達祈禱之原因與結果，而未涉及祈禱與祈禱者心性之關係，即祈禱者祈禱時心性、氣質變化等現象。(這僅此二字而言)。

## (二)「祈禱」概說：

從現象學(↗397 phenomenology)角度言，祈禱乃人出自人心靈內在經驗(experience)的宗教行為。基本上祈禱者相信一位超乎人的神明(↗30 God)或力量存在。通常可分四種，各具特色，但彼此相互交錯。

(1) 祈求祈禱(petitionary prayer)：即祈禱者對祈禱的對象有所求，神、形之恩惠，可有言亦可無言。祈禱者與祈禱的對象主客分明。

(2) 有言祈禱(verbal prayer)：唱經、吟聖詩、口禱等均屬之。其內容有求恩、懺悔、讚頌等。祈禱之初，主、客分明，可漸入佳境，達到主客兩忘的合一境界。

(3) 默想祈禱(meditative prayer)：主要使用理性的功能，反省、推理產生語言、文字理念、符號、圖像等。又名「智力，頭腦」祈禱(mental prayer)，以別「心禱」(prayer of the heart)。此外默想祈禱中主、客亦是分明。但可漸趨單純化，即語言、文字、理念、符號、圖像逐漸消失，甚至主、客之別由分明而渾沌而

消失。此時已進入第四種祈禱方式，即靜觀祈禱(contemplative prayer)。

(4) 靜觀祈禱(contemplative prayer)：乃指祈禱者直接經驗本體、至高神、萬有根源或原本自性的過程與境界。宗教學者用諸多不同的名稱描述此等境界。例如：基督宗教(↗436 Christianity)的神祕經驗(mystical experience)，佛教(↗208 Buddhism)的直覺智慧(intuitive wisdom)，或靈性經驗(numinous experience)等。

佛教的「直覺智慧」乃指自覺聖智(prajna, tathagatha-gargbha)，是對萬有實體(↗641 substance)的覺悟。十四世紀德國神祕神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327/8)以「suchness」(中譯「如來真境」)來說明此等覺悟。德國信義宗平信徒、德國古典唯心論哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)則用「numinous」(靈性的)以別「phenomenon」(有形現象的)來表達。這與德國信義宗宗教哲學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)所著《神聖的奧秘》(Das Heilige)書中，描述的「赫赫可畏且引人入勝的奧秘」(mysterium tremendum et fascinatum)相映成趣。另外近代美國哲學家、宗教心理學家詹姆斯(James, William 1842-1910)，認為此種靜觀經驗可稱之為神祕經驗(mystical experience) (宗教經驗↗280 experience, religious)。神祕經驗乃是靜觀祈禱之特色，此境單純、無言、無像，主客兩忘。

### (三)基督宗教對祈禱的簡述：

(1) 聖經(↗571 Bible)中之典型：以上四種祈禱在基督宗教傳統的諸多宗派皆有之。舊約(↗687 Old Testament)聖經的《聖詠集》；新約(↗611 New Testament)聖經中的「主禱文」(瑪六 9-13；路十一 2-4)、「大司祭的祈禱」(若十七 1-26)等，為典型的「有言祈禱」(verbal prayer)。耶穌在雅各伯井邊，授予那位撒瑪黎雅婦女的祈禱則屬「靜觀祈禱」(contemplative prayer)。耶穌告曰：「女人，…你們將不在這座山，也不在耶路撒冷朝拜父。……，時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的人，將以心神以真理朝拜父，因為

父就是尋找這樣朝拜祂的人。天主是神，朝拜祂的人，應當以心神以真理去朝拜祂」(若四 21-24)。

(2) 彌撒(↗681 Mass, Holy)，分餅禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)，聖餐禮(Holy Communion)：在基督宗教傳統中最高境界的祈禱，即羅馬天主教稱之為「彌撒聖祭、感恩聖事(或感恩祭或聖祭禮儀)」，東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)稱為「分餅禮」(Eucharist)；聖公會(↗550 Church, Anglican)則稱之為「聖餐禮」(Holy Communion)。雖有三種名稱，但指的都是同一的祈禱內涵。其共同因素有，同一的大司祭(↗24 high priest)和祭品耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，在同一聖神(↗566 Holy Spirit)的共融中，向同一天父，為人類的得救與幸福而祈禱。

(3) 定型口禱(時辰祈禱)：除了感恩祭(分餅、聖餐禮)外，教會內還有一種定型的團體口禱稱之為《日課經/每日禮讚》(breviary)。其發展過程如下。1)從第一至三世紀的初期教會(↗286 church, primitive)，信徒除了分餅禮外似乎沒有定型的口禱。2)到了第四世紀中葉，東正教/東方教會的信徒團體開始每日早、晚聚會祈禱。不久西方的米蘭教會也仿照而行。3)第四世紀末葉，因著寺院團體生活的興起，具型式的口禱也隨之產生。最著名者為義大利靈修學家、本篤會會祖、西方教會隱修制度創始人本篤(Benedetto da Nursia 約 480-547)的《日課經/每日禮讚》。《日課經/每日禮讚》依一天時辰分別唱頌，共分有：頌讀日課(Nocturn、Matins)，白天則依序有晨禱(lauds)、日間祈禱(包括：午前禱 terce、午禱 sext、午後禱 nones)、晚禱(vespers)，最後以夜禱(compline)結束一天的時辰祈禱。東正教/東方教會也發展了類似之《日課經/每日禮讚》。十六世紀宗教改革(↗273 Reformation)後，原為寺院團體的《日課經/每日禮讚》稍作修改，也供平信徒使用。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，為一般使徒工作修會團體和信徒普遍使用，傳統時辰祈禱大幅度簡化為晨禱、日間祈禱(分午前、午後)，和晚禱等三個時段。

## (4) 靜觀祈禱(contemplative prayer)：

1) 基督教派之一貴格會(Quaker)信徒之祈禱，具濃厚的靜觀色彩。在單純的靜默中與天主/上帝/神(↗30 God)相通，為其特色。天主教會(↗44 Church, Catholic)中的靜觀神秘經驗(mystical experience)祈禱亦頗具規模。在此僅例舉一些較具代表性者：教父期的奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的《懺悔錄》(Confessiones)；偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)之《論神秘神學》(De mystica theologia)；十二世紀有法國靈修學家、詩人、神秘神學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)之《雅歌之歌》(Song of Songs)尤為著名；十三世紀靜觀祈禱之典型人物為出生於義大利亞西西(Assisi)、方濟會創始人聖方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226)；十四世紀英國無名氏的《不知之雲》(The Cloud of Unknowing)和德國道明會神秘神學家埃克哈特(Eckhart (Eckhart, Meister 約 1260-1327)境界甚高；義大利方面有兩女性靜觀家：義大利謝納神秘神學家、天主教會聖師、道明會第三會會士加大利納(Caterina da Siena 約 1347-1380)和義大利熱諾瓦神秘學家聖婦加大利納(Caterina da Genova 1447-1510)；十六世紀有：西班牙靈修導師、耶穌會的創立者依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)；西班牙阿維拉神秘靈修學家、天主教會聖師、加爾默羅會(聖衣會)修女大德蘭(Teresa (Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)；西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)其境高深。當代靜觀祈禱之代表人物有：法國考古學家、人類學家、神秘靈修家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)和美國神秘主義者、靈修學家、熙篤隱修會會士默頓(Merton, Thomas 1915-1968)等。

2) 在教會傳統(↗596 tradition)中，靜觀聖者的神秘祈禱有兩點共同特質。a) 祈禱者面對天主/上帝/神(祈禱之對象)與天主/上帝/神相通密合時，祈禱者的靈魂呈現「被動」、「陰柔」的角色。天主/上帝/神此時則持「主動」、

「陽剛」的角色，故在神秘作品中，常用男女情愛關係的寓言詩體，來描繪人靈與天主/上帝/神結合之神妙境界。b) 聖者們祈禱中的神秘經驗，產生愛人、造福人群的生命力。法國考古學家、人類學家、神秘靈修家、耶穌會會士德日進之神秘世界與傳統諸聖略為不同，其特色在於德氏從科學與宗教(↗266 religion)整合，形而上(形上學 ↗194 metaphysics)的實體(↗641 substance)與宇宙萬有整合的境界中，證入天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)之妙境。默頓的靜觀經驗，則深受東方宗教與哲學(↗344 philosophy)之影響，尤其佛教(↗208 Buddhism)與道家(↗619 Taoism)的老莊思想特為其青睞。默頓可謂在靜觀祈禱經驗中，進入宗教交談的世界。此外，本世紀天主教教會中，靜觀祈禱大師法國本篤會會士索·亨利(Saux, Henri Le 1910-1973)，他的宗教經驗又名“Swami Abhishiktananda”，這是他以畢生之力在靜觀中整合基督宗教和印度教(↗163 Hinduism)，成為宗教交談(interreligious dialogue)靈修經驗中的橋樑。

## (四) 結論：

祈禱—是人類心靈的活動，  
靈性(真我)的自覺，  
是神、人交往合一必經之道，  
是能力的根源，  
能化不可能為可能，能變化氣質，  
發揮人性潛在的真、善、美、聖，  
使人成為直覺智慧與無量慈悲兼備的宗教人、傳神者。

中世紀天主教義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)說：「真正的祈禱是生活在神的氛圍中，生活在神的奧蹟內。」

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團教義委員會編撰，〈基督徒的祈禱〉，《天主教教理》卷四 2558-2865 號，台北：天主教教務

- 協進會出版，1996。
- 伊拉里翁(Hilarion, A.)電視演講、愛西里爾(Kiril, C.)譯，《正教導師談祈禱、卅二講》，台北：光啓文化事業，2009。
- 威爾金森(Wilkinson, P.)著、加爾默羅聖衣會譯，《修行默觀祈禱》，台北：光啓文化事業，2009。
- 格林(Green, Th. H.)著、林清華譯，《祈禱入門》，台北：上智文化事業，2008。
- 高樹藩編纂，《中正形音義綜合大字典》，台灣正中書局，1971。
- 房志榮著，〈聖詠：祈禱的典範〉，《神學論集》第154集，台北：光啓文化事業，pp.536-556，2007。
- 黃克鏞著，〈聖經誦禱(Lectio divina)：本篤靈修要訣〉，《神學論集》第165集，台北：光啓文化事業，pp.327-349，2010。
- 陳秀蓉著，〈內觀禪修的實踐研究：由天主教祈禱與默觀談起〉，《神學論集》第152集，台北：光啓文化事業，pp.308-317，2007。
- 曾慶導著，〈大德蘭與祈禱：有意識地生活在與天主合一之中〉，《神學論集》第166集，台北：光啓文化事業，pp.540-545，2010。
- 曾繁凱著，《禱告之旅：從聖經看禱告與操練》，香港：天道書樓出版，2009。
- 嘉里克斯(Jalics, F.)著、田毓英譯，《默觀祈禱》，台北：上智文化事業，2007。
- 盧德著，〈「默觀生活」的反思：根據牟敦後期的靈修論點〉，《神學論集》第167集，台北：光啓文化事業，pp.430-441，2010-2011。
- 潘寧頓(Pennington, M. B.)著、左婉薇譯，《祈禱的挑戰》，台北：上智出版社，2010。
- Benner, D. G. *Opening to God: Lectio Divina and Life as Prayer*. Downers Grove, Ill.: IVP Books, 2010.
- Brummer, V. *What are We Doing When We Pray?: On Prayer and the Nature of Faith*. Hampshire, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.
- Hansen, M. ed. *The Gospels for Prayer*. Notre Dame, IN: Ave Maria Press, 2003.
- Happold, F. C. *Prayer and Meditation*. Harmonds-worth, Middlesex, England: Penguin Book, 1971.
- Reese, J. M., "Prayer." *Komonchak*. pp.781-791.

李純娟

## 332 降生

jiàngshēng

INCARNATION

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 158 先存 558  
聖言 45 天主聖三 46 天主聖母瑪利亞 28  
天人 6 二性一位的結合

### (一) 概念說明：

降生(Incarnation)一詞，也稱為「道成肉身」、「聖言成了血肉」、「聖言取血肉」，源自拉丁文的「in 進入」及「caro 血肉」，指一個精神體進入血肉，如在人身上「精神」與「肉身」結合。此詞在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位，即天主聖子(Son of God)，因聖神(↗566 Holy Spirit)降孕，由童貞瑪利亞取得肉軀，而成爲人(若/約一14；迦四4)。

「聖言成爲血肉，寄居在我們中間。」若望的「降生基督論」(incarnational Christology)(基督論↗449 Christology)，不僅標誌著新約(↗611 New Testament)基督論發展的最高峰，也影響甚至支配了十多個世紀基督論的發展方向。無可否認，時至今日，這種局勢看來已經被扭轉了；隨著十九世紀對「歷史中的耶穌」的追尋，這種「哥白尼式的革命現象」，竟然也出現在基督論的研究中。基督的生平事蹟，尤其是祂的死亡與復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)，似乎比降生奧蹟(mystery of the Incarnation)更容易勾起今日人類(↗11 man)的興趣。在學術研究方面，許多近代的基督論作品，也轉而從聖經(↗571 Bible)中最早的基督徒見證(↗198 witness)，而不是從加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的信理(↗310 dogma)出發；和以往不一樣的是，它們的中心論題不是降生，而是耶穌的死亡與復活。

說降生是現代人的難題，實在不算過份。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等都承認：怎樣向現代的心靈述說傳統的降生信理，便是整個基督論的全部工作，也是尚未完成、甚至永遠都不會完成的工作。

在永遠都走不完的路上，依然有許多人很努力地走。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)一祂所散發出來的是種怎麼樣的吸引力呢？

## (二)「降生」的含義：

「聖言成爲血肉」。這是《若望福音》一 14 中，驚天動地的說法，展開了基督論中新的一頁。有史以來，第一次有人如此清楚、明顯地提起降生(以別於對降生的隱含信仰)。《若望福音》不僅扭轉了整個基督論發展的方向，這句簡明的說法其實已經包含了整個降生理論所肯定的一切。

(1) 首先是一位先存(pre-existence)的神聖存有(↗147 being)：聖言(Logos)(↗558 Word of God)。若望的聖言是位格(↗206 person)化的，祂與天主/上帝(父)同在，也與天主/上帝(父)有別；祂不斷地趨向天主/上帝(父)(若一 1)。就空間而言，祂屬天；就時間而言，祂屬於永恆。祂起初就「是」(He subsisted)——純粹地「是」，而非「成爲是」(He did not come to be)。換言之，祂創造(若一 3)而非受造；有生而非受生。

(2) 這位神聖的存者降生爲人。祂成爲「血肉」，血肉代表整個人，特別是人的軟弱，祂的有死之生(祂的「人性」(human nature))。「血肉」的說法粉碎了一切幻想：人或許會盼望這個天上存有者出現時，是一個光輝耀眼的、神幻靈異的奇人。若望卻說祂是血肉；因爲祂「成了」血肉，而不僅進入血肉之內(所以若一 14 超過若一 9 的肯定)，也不僅住在血肉中。若望的說法不容許有任何幻象論(↗86 docetism)的解釋。聖言真實地成了人。

(3) 成爲人的聖言仍是聖言；或更好說，祂更堪當稱爲聖言，因爲成爲血肉之後，祂現在得以更圓滿也更有效地完成聖言的工作：對人說話(若一 18)。反過來說，祂能夠詳細地對人述說天主/上帝/神(↗30 God)，只因爲祂正是聖言。祂代替了古代的帳棚，是天主在世寓居(circuminsession)的地方(若一 14「寄居」人間，字面意義是「在人間建造一個帳棚」)。

(4) 這位降生爲人的天主聖言，便是納匝肋人耶穌。這是若望的偉大貢獻，因爲假若這首早存的詩歌只說「聖言成爲人」，而沒有說「聖言成爲一個人」的話，是若望的編輯做了兩點很重要的改變：首先是在詩歌內，增加了

若翰洗者的見證部分(若一 6-8, 15)；其次是把這首早存的詩歌接連到福音(↗642 Gospel)的正文之前，而成爲福音的序言。這樣做，若望就不僅把詩歌中的「聖言基督論」和他自己的「天主子基督論」結合起來，同時也把詩歌中，降生爲人的聖言明確地認定爲福音中的耶穌基督了。聖言不僅成爲一般的血肉，祂更實在地變成了這一個指定的人：納匝肋的耶穌。

## (三)降生論的歷史發展：

(1) 新約聖經的基督論，基本上是「從下而上的基督論」(ascending Christology)。最早的基督信徒，只以基督的死亡復活爲其宣講(↗330 preaching)內容，在宣講的過程中，逐漸加上基督生平的部份。《馬爾谷福音》將其開端，推展到耶穌公開生活的最前頭，《瑪竇福音》和《路加福音》更增加誕生和童年的故事，但是基督論的進路始終未變，三位聖史都企圖透過「從下而上」的方式顯示基督超越的一面。降生論絕對不是新約反省的起點，相反，它是整個愈來愈攀高的詮釋過程的結論和盡頭(聖經詮釋學/釋經學↗578 exegesis, biblical)。當然，這個盡頭也成爲後來更深入地探索、更清楚地界定降生的明確意義的根據。如此一來，在談到降生論的歷史發展的時候，《若望福音》的序言就可以作爲一個有效的分水嶺。

(2) 若望序言以前的暗示：不容否認，「從上而下的基督論」(descending Christology)要遲至《若望福音》的序言，它在《若望福音》的傳統中，可能是最晚才正式出現。然而，對降生的隱含信仰卻古老得多。它點點滴滴地隱現在保祿宗徒的書信中，尤其在「派遣」(↗327 sending)的講法上(羅八 3；迦四 4)。尤其是前者，「天主派遣自己的兒子，帶著罪惡『肉身』的形狀」的說法，令人想起《若望福音》的序言。因爲假若「形狀」一詞的希臘原文“homoionoma”，不僅含意相似，更是與原稿完全相同的「模本」(copy)的話，那末，《羅馬書》八 3 所肯定的便是：被派遣的天主聖子取了與人完全一樣的有限、軟弱及墮落的人性生活(罪惡肉身)，即天主聖子完完全



全地成了人。

這種只偶然出現在保祿書信中的「派遣」詞彙，卻是《若望福音》(正文)的典型說法；隱藏在這概念中的也是基督的先存性。因為，基督不僅是「父所派遣的」(若三 34；六 29)，更是「父所祝聖，並且派遣『到世界上來』的」(若十 36；十七 18)。與「派遣」類似的就是「上升一下降」的說法(若三 13)，或「從天降下」的說法(若六 38，42，51)：人子是「從天降下」的人子(若三 13)，而且祂要「上升至祂先前的地方」(若六 62)。可見《若望福音》的正文雖然不若序言那樣明顯地論及聖子的降生，降生的概念卻應該時常都在作者的視程之內。

然而，更令人驚訝的還是一些更古老的「前保祿傳統」(斐二 6-11；哥一 15-20；弟前三 16；伯前三 18-22 等)。不少學者都同意這裡所運用的竟然是一種後期的「三階基督論」：先存(pre-existence)、在世(in the world)、榮升(in glory)的基督論。其中尤以《斐理伯書》二 7 以「虛己」明言降生，復以「奴僕形體」補充「虛己」的含義最為學者所樂道。

(3) 《若望福音》以後的明確界說：《若望福音》以後，教父(↗400 Church, Father of the)時期的基督論差不多完全集中在「降生」的反省上。從尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)到君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，在信理定斷(↗312 dogma, definition of)上，使降生的含義愈來愈明朗化：1)「降生」意含降生的基督是天主/上帝/神，祂與聖父同一實體(同實體的↗155 homoousios)(DH 125)；祂又是人，有人的靈魂(DH 159)；既是天主/上帝/神又是人的基督，只有一個位格，這是厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)的肯定(DH 250)；2) 兩種性體在一個位格之內結合(二性一位的結合/位格的結合↗6 union, hypostatic)為加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的說法；3) 聖言的位格與提昇的人性結合，是君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)的說法；4)

因而，基督不僅有神的意志，亦有人的意志，這是君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)的肯定(DH 553-559)。

#### (四)降生論的思想來源：

(1) 二十世紀中，最尖銳的基督論問題，也許便是降生信理的來源問題。本世紀初德國新教歷史學家哈納克(Harnack, Adolf von 1851-1930)，曾將此信理的發展形容為福音的希臘化。七十年代，主要在英國，掀起了另一次更劇烈的爭辯，學者企圖將《若望福音》的「道成肉身」與近東的「降生神話」(↗383 myth)扯上關係。換言之，降生的概念只是一種在外邦(如希臘、波斯等地)神話因素影響下的突變，而非內在於基督宗教的基本要素。這樣，來源的疑問就無可避免地牽涉到降生概念的存廢問題，因為，假如降生不是基督宗教的基本要素，就可以追問：它是否可以從基督論中除去？

(2) 然而，古代中東是否有真正的「降生」神話呢？學者從許多殘存的資料中，整理出一種「原人救贖者」的神話(Urmensch Redeemer Myth)——是否先於基督宗教尚屬疑問，這種神話以各種雷同的模式，出現在許多古代文獻中，但都共同地擁有「下降」、再「上升」的架構。不過，除了這個架構之外，它們與《若望福音》「道成肉身」卻有很大的差別：這些神(或半神)，它們有些自己本身都還需要被救贖，故又稱作「被贖的救贖者」(the redeemed redeemer)，他們或許會幻化成人身，甚至「進入」世界，喚醒(因此，也不是真正的救贖)人類(↗11 man)；然而，原人始終是個原人，是個天上存有。神話依然是「神」話，因為神沒有變作人。

(3) 有人指出猶太有「先存人子」的講法，還有與聖言共通的「先存智慧」的概念，不過，人子和智慧都沒有降生，智慧進入智者，卻沒有變作智者本身。因此，不得不承認「聖言降生」的概念超越以前所有的看法。

(4) 其實，降生論存廢的關鍵，或許不在它到底有沒有受到外來因素的影響，而在它是否

恰當地表達基督徒的固有信仰。基督徒從一開始已在信仰中宣信(↗329 confession): 基督這個人, 是獨特而絕對地超越的。祂雖然深深地植根於人類歷史, 卻以一種前所未有的方式, 生活在天主/上帝/神的奧秘(↗600 mystery)中。祂不是許多先知中的一位, 而是天主/上帝/神最後的話; 在祂身上, 一些決定性的事情發生了。祂並不像古代的先知一樣, 給人類指示一個將來的、在期待幅度中的天國(kingdom of Heaven), 祂自己就是天主的國(↗38 kingdom of God), 以致信徒對祂的關係竟然決定他們的救贖(redemption)。相信一位這樣的救主其實已經意含著後來的降生論所明言的一切了。

#### (五)降生的神學意義:

(1) 降生論存廢的另一個關鍵問題, 在於它能否(或如何可以)繼續向現代的人類說話。古時候, 加采東大公會議曾經以「二性一位的結合」來界定降生, 而成為古典解說的典範; 今日的德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984), 卻嘗試更注意人的內在特性, 並從動態的先驗神學/超驗神學(↗161 theology, transcendental)途徑來詮釋這種結合。依據拉內的看法, 降生便是深藏於人和神兩者之間的相互傾向, 圓滿而顛峰地結合的時刻。拉內解釋: 人為有限者對無限者無止境的開放, 因為人性本身蘊藏著不斷地自我超越的特質, 這種超越只有在無限的絕對之中, 才能找到安頓。換言之, 人的「自我超越」(self-transcendence)指向天主/上帝/神對人的「自我通傳」(self-communication), 而後者正是前者的補充。由於天主/上帝/神是愛(↗604 love), 所以天主/上帝/神本身也蘊含著把自己給人的特質。那末, 當「人的自我超越」與「天主的自我通傳」兩相會合, 達到絕對而無可逾越的巔峰時, 便是俗稱「位格的結合」(hypostatic union)的降生奧蹟了。因為在基督身上, 人對天主/上帝/神的開放達到了極點, 而天主/上帝/神的自我通傳也能隨心所欲, 毫無阻礙地傳達給人, 故此可以說, 在這裡, 人和天主/上帝/神其實已經結合為一了。

(2) 假若「道成肉身」是一個動態的事實, 那麼整個過程本身也該是動態的, 不會在它的一開始便已經完成。這看法容許基督在人性上有所成長。而所謂成長還不僅在「智慧和身量」上, 還包括祂的「自我意識」(self consciousness)和「末世意識」(eschatology consciousness), 都隨著年歲而增長, 也透過對四週事物的接觸(甚至不排除若翰施洗和宣講對祂的影響), 在聖神的光照下, 逐漸得到發展, 愈來愈明朗化。最後, 在耶穌基督死而復活的奧蹟身上, 這個動態的過程才圓滿地劃上句點。天主/上帝(父)親自收納祂的愛子, 以絕對的「是」肯定地答覆這人性潛能的最高實現。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

白朗(Brown, R. E.)著、真理學會譯,《降生的基督: 釋迎接耶穌誕生的福音敘述(瑪 1 及路 1)》, 香港: 真理學會出版, 1994。

艾儒略(Giulio Aleni)譯述,《天主降生言行紀略》, 台北: 中央研究院傅斯年圖書館製作出版, 2000。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯,《論天主聖言降生成人》,《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》, 台南: 碧岳學社出版; 高雄: 中華道明會出版; 台南: 聞道出版社總經銷, 2008。

李錦綸著,《道成肉身救贖源: 獻給中國的教會神學》, 台北: 中國福音培訓教材出版, 2006。

周文同著,《從約翰福音看道成肉身的耶穌基督》, 台北: 道聲出版社, 1994。

神思編輯委員會編輯,《道成人身主題》全冊,《神思》第 1990-7 集, 香港: 神思雜誌編輯委員會出版, 1990。

黃克鏞著,《「道成人身」的意義》,《神思》第 1990-7 集, 香港: 神思雜誌編輯委員會出版, pp.1-17, 1990。

黃懷秋著,《保祿的「降生」基督論》,《神學論集》第 123 集, 台北: 光啓文化事業, pp.34-53, 2000。

黃懷秋著,《「祂空虛自己, 取了奴僕的形體」(斐 2:7)》,《神思》第 1990-7 集, 香港: 神思雜誌編輯委員會出版, pp.18-23, 1990。

張春申著,《若望福音的智慧降生論》,《神學論集》第 135-136 集, 台北: 光啓文化事業, pp.514-523, 284-293, 2002-2003。

張春申著,《降生成人的基督論之來源》,《神思》第 1990-7 集, 香港: 神思雜誌編輯委員會出版, pp.24-28, 1990。

韓大輝著,《降生與信仰成長》,《神思》第 1990-7 集,

香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.29-37，1990。

劉賽眉著，〈從聖三奧蹟出發看降生的含義〉，《神思》第1990-7集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.38-44，1990。

黎建球、潘小慧主編，〈神學大全專題〉全冊，《哲學與文化》第418集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

Cross, R. *The Metaphysics of the Incarnation: Thomas Aquinas to Duns Scotus*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Crisp, O. D. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London; New York: T and T Clark, 2009.

Dawson, G. S. *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*. Phillipsburg, N.J.: P and R Pub.; London; New York: T and T Clark, 2004.

Hill, J. and Marmodoro, A. ed. *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Morgan, E. *The Incarnation of the Word: The Theology of Language of Augustine of Hippo*. London; New York: T and T Clark, 2010.

黃懷秋

## 333 降生神學

jiàngshēng shénxué

THEOLOGY, INCARNATIONAL

參閱：385 神學 332 降生 498 場合神學

(一)概念說明：「降生神學」(incarnational theology)，其中降生(Incarnation)一詞，也稱為「道成肉身」、「聖言成了血肉」、「聖言取血肉」，源自拉丁文的「in 進入」及「caro 血肉」，指一個精神體進入血肉，如在人身上「精神」與「肉身」結合。此詞在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中，指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位，即天主聖子(Son of God)，因聖神(↗566 Holy Spirit)降孕，由童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人(若一14；迦四4)。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及

天主/上帝/神與宇宙關係的學問。

降生神學意義並非指「降生之神學」，後者乃是指：有關於天主/上帝聖子(Son of God)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)降生之神學思想，就如同所謂有「復活神學」或「聖事神學」一樣。至於「降生神學」，則係指：某一神學思想的焦點或角度而言，其角度指向以降生奧蹟(mystery of the Incarnation)為神學思想的角度與核心。其意義為：如果一神學家依降生神學之方式，來思考神學問題，則降生的奧秘將類似一種形式上的思想架構，或一種導引人理解或解釋耶穌基督啓示(↗472 revelation)奧秘(↗600 mystery)的觀點一樣。降生神學之相對神學應為「他世神學」(other-worldly theology)，後者以「他世」的角度，亦即遙遠的光榮世界，來觀察基督啓示之奧秘。

舉例說明：如果降生神學為考量教會(↗411 Church)事實最常用之焦點或角度，則關於教會之神學(亦即教會論↗425 ecclesiology)必將特別精心研討「成爲肉軀」(in-carn-ation)這一方面，亦即特別關注教會如何在人民、文化(↗81 culture)中生根；如何在社會(↗283 society)、政治、經濟、貿易上扮演提升的角色；以及如何在世界中做普世救恩性(universal salvation)的聖事(↗559 sacrament)等。反之，如以某種「他世神學」作為考量，教會事實最常用之焦點或角度，則關於教會之神學，將特別精心研討教會乃屬於天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之絕對奧蹟此一事實，以及教會這一團體既不屬於此一塵世之社會，那麼它又該如何自此罪惡塵世中出離，以走向完美之未來世界等問題。其實，降生神學鼓勵基督徒入世，以促使天主的國(天國↗38 kingdom of God)在此時、此地降臨，而「他世神學」則勸諭基督徒，勿對此世涉入太深，以便平安抵達天國之榮耀；亦即降生神學：期望在此現世人間，發見天主聖三/三一上帝之臨在(↗677 presence)，而「他世神學」則設法發現天主聖三/三一上帝於來世。

(二)神學歷史(↗388 theology, history of)

清晰顯示，在某些階段，降生神學受到重視，而在另一些時候，則為其他神學焦點及角度所取代。1) 在新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的保祿書信中：充滿了降生神學的思想；但《默示錄》則是在另一神學架構下寫成的，即遠離迫害與奮鬥，以展望完美榮耀之天國。2) 在教父(↗400 Church, Father of the)時期：大體而言，降生神學主導神學思想。3) 但中古時期之神學家：則不太注意降生神學的向度，他們比較喜歡存有學/存有論(↗148 ontology)之神學，或愛(↗604 love)之形上學(↗194 metaphysics)架構，以精心設計其神學看法，好能更深入天主聖三/三一上帝之奧秘。4) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)以耶穌十字架神學(↗7 cross, theology of the)為核心。5) 現代神學：則逐漸集中在自由自覺的人之主體(↗119 subject)上，並以此作為處理神學之主導觀點，例如：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)以：「人類學傾向」(anthropological shift)及「先驗神學/超驗神學」(↗161 theology, transcendental)為主；解放神學家：以解放神學(↗607 liberation theology)之內涵，作為處理神學之主要焦點。

綜合而言，現代神學很強調在各基督徒神學(↗442 theology, Christian)本地化/本位化(↗98 inculturation)、脈絡化以及建立當地教會團體，因此，在現代神學中，降生神學勢必成為指導觀點了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白朗(Brown, R. E.)著、真理學會譯，《降生的基督：釋迎接耶穌誕生的福音敘述(瑪 1 及路 1)》，香港：真理學會出版，1994。

艾儒略(Giulio Aleni)譯述，《天主降生言行紀略》，台北：中央研究院傅斯年圖書館製作出版，2000。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，《論天主聖言降生成人》，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

李錦綸著，《道成肉身救贖源：獻給中國的教會神學》，台北：中國福音培訓教材出版，2006。

周文同著，《從約翰福音看道成肉身的耶穌基督》，台北：

道聲出版社，1994。

神思編輯委員會編輯，《道成人身主題》全冊，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，1990。

黃克鏞著，《「道成人身」的意義》，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.1-17，1990。

黃懷秋著，《保祿的「降生」基督論》，《神學論集》第 123 集，台北：光啓文化事業，pp.34-53，2000。

黃懷秋著，《「祂空虛自己，取了奴僕的形體」(斐 2 7)》，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.18-23，1990。

張春申著，《若望福音的智慧降生論》，《神學論集》第 135-136 集，台北：光啓文化事業，pp.514-523,284-293，2002-2003。

張春申著，《降生成人的基督論之來源》，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.24-28，1990。

韓大輝著，《降生與信仰成長》，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.29-37，1990。

劉賽眉著，《從聖三奧蹟出發看降生的含義》，《神思》第 1990-7 集，香港：神思雜誌編輯委員會出版，pp.38-44，1990。

黎建球、潘小慧主編，《神學大全專題》全冊，《哲學與文化》第 418 集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

Crisp, O. D. *God Incarnate: Explorations in Christology*. London; New York: T and T Clark, 2009.

Dawson, G. S. *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*. Phillipsburg, N.J.: P and R Pub.; London; New York: T and T Clark, 2004.

Evans, C. S. *The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History*. Oxford: Clarendon Press New York: Oxford University Press, 1996.

Hill, J. and Marmodoro, A. ed. *The Metaphysics of the Incarnation*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Rahner, K. "On the Theology of the Incarnation." *TI*, vol. 4. 105-120.

谷寒松

## 334 紀念

jìniàn

MEMORIAL; ANAMNĒSIS

參閱：584 聖體聖事 680 彌撒 708 體變 616 意義變換 104 目的變換

(一)概念說明：紀念(memorial, anamnēsis)一詞，源自拉丁文的「memoria 記憶、紀念」為字根，以及希臘文字「anamnēsis 紀念、記念、回憶」。指一般人文社會(↗283 society)以不同的方式，如碑文、文件、建築、禮拜及某段日期等，表達對過去的人、事件的懷念。廣義而言，此詞若作名詞用是指一些紀念品，其設計是為著保留對某人、某事的記憶，好像紀念碑，或假日便是。若作形容詞用，就是所謂的有紀念性的、屬於紀念性的人、事、物。狹義而言，引用在神學(↗385 theology)上，紀念是指一些禮儀(↗692 liturgy)慶祝，其設計是為：保留對從逾越死亡到復活(逾越奧蹟↗603 mystery, paschal)的新生命—耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的記憶。

(二)新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)：四部福音(↗642 Gospel)和《格林多前書》(Corinthians I)都保留了一個關於最後晚餐(↗507 Last Supper)的信仰記錄：耶穌命令祂的門徒來紀念祂：「應這樣行，為紀念我」(路廿二 19；格前十一 24-25)。

從那時開始，直到今天，基督徒團體都舉行對基督的紀念。基督徒教會一致相信，無論在什麼地方，只要它們慶祝對基督的紀念，經過死而復活的主基督(基督復活↗447 resurrection of Christ)，就會以特殊的方式臨在(↗677 presence)他們中間。只是由於不同的神學進路，各教會對復活的基督如何、在什麼程度下，透過紀念的慶祝而臨現，仍有相當分歧的神學看法。

(三)今日，基督徒神學(↗442 theology, Christian)有責任更整合地，也更動態地指出下列各概念：

- (1) 詳細說明「臨在」在神學層面上的意義，會幫助讀者較容易說明：經過死亡復活的基督，在教會的紀念禮儀中現在化(representation)。
- (2) 基督徒紀念的力量，它源自生活的信仰

(↗315 faith)；這生活信仰的力量超過了時空的阻隔，能讓慶祝的信仰團體與復活的基督一起臨在(co-presence)。由於這信仰，基督徒團體(在天主教的禮儀傳統下)在重述耶穌最後晚餐的話語之後，這樣莊嚴地祈求：「上主，因此我們作禱僕人的，和禱的全體神聖子民，紀念禱的聖子，我主基督神聖的苦難，和祂從死者中的復活，以及祂光榮的升天。」

(3) 所有基督徒慶祝的共同根源，耶穌基督的救恩的事件(salvific event)，特別是祂的死亡復活，稱為逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。只有在「臨在」與「紀念」的慶祝中，基督徒團體才找到他們身份的永恆根源，而此「紀念」幫助他們更有效、更有信心地向世界見證(↗198 witness)基督。今日的世界最需要的正是這種見證。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gittoes, J. *Anamnēsis and the Eucharist: Contemporary Anglican Approaches*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2008.

Morrill, B. T. *Anamnesis as Dangerous Memory: Political and Liturgical Theology in Dialogue*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.

谷寒松

## 335 真理

zhēnlǐ

TRUTH

參閱：171 自然真理 318 信仰真理 650 確實性  
336 真理的層次 392 神學認識論 53 不可知論

(一)概念說明：真理(truth)一詞，源自拉丁文的「verus, veritas 真、真理」，及希臘文「alētheia 真理、真相、真實」、「a 非」及「lanthanein 隱藏、掩蓋」複合而來。指從隱藏的狀態帶入透明、顯露、清楚的狀態。1) 一般而言，指人類(↗11 man)之言語、行動完全

依據真實的狀況與特性。2) 從學術思想的層面而言，是指思想與其思想的對象相符合。3) 從概念方面而言，表示實在界(↗637 reality)本身，被稱為「存有的真理」(ontic truth)。3) 從邏輯方面而言，表示概念(idea)與概念之間一致性，被稱為「邏輯的真理」(logical truth)。4) 從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，真理通常可分為自然真理(↗171 truth, natural)與啓示真理(truth of the revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)。後者指非出於理智，而是由天主/上帝/神(↗30 God)揭示的一切事物真相；前者又稱為哲學真理(philosophical truth)。

(二)聖經(↗571 Bible)的看法：聖經中的希伯來字「emeth 真理」，其原意為：「堅固、可依靠、忠實的」。

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)聖經中，此詞彙有多種含意：1) 形容天主/上帝/神(出卅四 5-7；申七 9；卅二 4；依四十九 7)。2) 指天主/上帝/神的話語(撒下七 28)和法律(law)(詠十九 10；多四 6)。3) 指出天主/上帝/神的「忠誠」(emeth)常與祂的「慈愛」(hesed)相連(出卅四 6)。4) 形容富於真理的人是「忠實可靠的人」(出十八 21)。5) 在智慧文學(Wisdom literature)和默示文學(apocalyptic literature)的傳統中，此詞與智慧為同義詞(箴廿三 23)，又指啓示真理，亦即指天主/上帝/神的計劃與旨意(智六 22；達九 13；十 21)。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經作者的「真理」概念，建基於舊約聖經中希伯來人的觀念上，而以基督為中心(基督為中心說↗437 Christocentrism)發展出許多含意：

1) 在《保祿書信》中，這字指天主/上帝/神的「誠實」(羅三 1-7)、「真實」(羅十五 8)、天主/上帝/神的話語(迦五 7)、人的真誠(格後七 14)、有權威的道理(弟前六 5)以及福音(↗642 Gospel)中的真理(迦二；哥一 5)等；此真理在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內(弗四 21)；接受福音的真理乃由於信德(得後二 13)；信友是認識真理的人(弟前四 3)。

2) 在《若望著作》中融合了「真理」的傳

統含意，將在耶穌內所揭示的一切都稱為真理，如：指令人自由的救恩(↗455 salvation)(若八 32)、天主的聖言(↗558 Word of God)(若十七 17)、耶穌基督(若十四 6)和真理之神(若十四 17)等。聖神的主要任務是為基督作證、引領信徒走向真理(若十六 13)。《若望福音》中所說的「履行真理」(若三 21)有兩個互相有關係的意思：第一，它指完成基督的誠命(取代了舊約的法律)；第二，它指人藉著信仰來到光明信從耶穌，就是接受耶穌基督為天父的啓示者，即真理。總之，保祿和若望都把真理視為基督的真理。

(三)歷史演變：希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)認為：「真理乃指人的思想與觀念(the ideas)本身相符」；希臘哲學家、柏拉圖的學生亞里斯多德(Aristoteles 384-322)則主張：「真理是判斷中的概念與實在界的一致」。中世紀義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)進一步指出：「真理是主體的，透過其理智的肯定之「判斷」(知識)作用，而間接地與「實在界」相符」。

近代法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)，認為：「清楚而明晰的觀念(idea clara et distincta)是真理的標準」。蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)認為，真理是：「反對形上的存在，而稱真理為人的認識與感覺印象(sense impression)相符」。德國唯心主義(German idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)為反對理性主義(↗398 rationalism)與經驗主義(↗627 empiricism)的極端看法，而主張：「真理是思想與思想的對象(對象不是存有(being)本身，而是先驗/超驗 transcendental 形式的產物)相符」。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)將「絕對的觀念」(absolute idea)視為真理。美國實用主義哲學家杜威(Dewey, John 1859-1952)，認為：「凡能實際導致滿意結果的命題，都是真理」。德國哲學家、社會學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)心目中的真理是：

「認知與推動共產社會的進化相符」。有一些存在主義(↗146 existentialism)哲學家，如：丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)和德國存在主義哲學家雅士培(Jaspers, Karl 1883-1969)，則認為：「個人的存在的自由選擇，並實際身體力行的便是存在真理(existential truth)」。

(四)當前問題：目前探討「真理」問題的兩大主流是：

(1) 由解釋學(↗608 hermeneutics)觀點探討此問題的學派，如：聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的問題，激起人們對事實和真知識的重估，這深深影響了近代神學(↗385 theology)。

(2) 邏輯實證論(logical positivism)(實證主義↗639 positivism)只承認在判斷中的真理(甚至說真理只是驗證性)，否認一切形上學(↗194 metaphysics)和聖經詮釋學/釋經學探討的領域。在現在哲學(↗344 philosophy)和神學的基礎上，特別敏感的問題是真理的「歷史性」、「非歷史性」與「超歷史性」。此真理的歷史性並不意謂真理只是相對的，而更在於反省真理的未來幅度；此未來幅度給人打開生命更圓滿的可能性；打開生命更圓滿的可能性可說是一種「原始語言」(primordial language)；此種「原始語言」把「語言」與「存有」(↗147 being)拉得比較近。在神學上可以把「啓示」(↗472 revelation)看成這種宣布救恩來臨的「原始語言」；「啓示」的言語有帶來生命的力量。在帶來生命的實在過程中，「言語」和「存有」就變成一個整體的兩面。那昔日的「邏輯真理」和「存有真理」的區別，就得在此更整體性的觀點下重新探討了。1855年教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)在《禁書目錄/禁書索引》(Index Librorum Prohibitorum)(Index of Prohibited Books)聖部法令中，強調：「教會將天主/上帝/神看成一切真理的泉源。」(DH 2811-2814)；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那更稱天主/上帝/神為：「第一真理(first, divine truth)」(《神學大全》Summa Theologiae)。但

人只能以人的方式來思索天主、描述天主/上帝/神；這些方式都是有限的、不完全的；所以，真理的揭露可說是個永無止境的對話及相遇的過程。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

本篤十六世(Benedictus XVI)著，陳日君、吳新豪、李子忠譯，《在真理中實踐愛德通論：論在愛德及真理中促進全人發展》，香港：台灣、香港、澳門主教出版，2009。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，《論天主一體三位》，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

加達默爾(Gadamer, Hans-Georg.)著，洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，上海：上海譯文出版社，2004。

雷煥章(Lefevre, J. A.)著，《一扇新門：道路、真理、生命》，台北：光啓文化事業，2010。

Horwich, P. *Truth-Meaning-Reality*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Potterie, I. de la. "Truth." *Latourelle*. 1132-1137.

編譯

## 336 真理的層次

zhēnlǐde céngcǐ

### TRUTHS, HIERARCHY OF

參閱：335 真理 318 信仰真理 392 神學認識論  
310 信理 608 解釋學

#### (一)概念說明：

(1) 「真理的層次」(hierarchy of truths)，其中真理(truth)一詞，源自拉丁文的「verus, veritas 真、真理」，及希臘文「alētheia 真理、真相、真實」、「a 非」及「lanthanein 隱藏、掩蓋」複合而來。指從隱藏的狀態帶入透明、顯露、清楚的狀態。另層次/等級/階層/次序(hierarchy)一詞，天主教(↗44 Church, Catholic)名詞意為「聖統制」，源自希臘文的

「hieros 聖、神聖」及「archein 管理、領導」，指在宗教神聖領域中不同階級、層次的領導者。「真理的層次」也可稱為「真理的等級」。此詞包含兩部分：1)真理：一句表達某些事實的適當話語。2)層次：把各種表達真理的話語「組織」並「整合」的系統。

「真理的層次」預設「實在界的層次」(hierarchy of reality)(實在界↗637 reality)。舉例來說：宇宙包含許多實體(↗641 substance)，它們一起組成一個有組織的宇宙整體。但對整個宇宙而言，並不是所有實體都同樣重要。太陽和巴西亞馬遜盆地內某棵稀有植物比較，前者比後者(對整個宇宙以及人類而言)重要多了。因此，關於太陽，以及關於這棵稀有植物的話語，便有著不同程度的重要性。

另一個例子是關於人體的：身體由許多器官和肢體組成，它們對人類(↗11 man)的生命而言，卻有著不同的重要性。頭和心比小指重要是不爭的事實。因而，關於頭和心的話與關於小指的話對生命整體的重要性和適切性而言，也不可同日而語。

如果用一個比較空間的架構(上下的排列)來說，那麼，中心而最重要的真理應該放在這個層次大樓的最上方。

(2) 真理的層次可以應用在人類知識的所有範圍。在這裡，本文討論的是基督徒神學(↗442 theology, Christian)、信仰(↗315 faith)的範圍。而真理的層次意即：1)許多有關信仰的話語，表達出基督徒啓示(↗472 revelation)中的整個實體。2)這些話語共同組成一個系統，把各個不同重要性的話語組織並整合起來。

(二)新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)雖然不用此說法，但已清楚地意識到真理層次的問題，卻仍力尋所謂信仰的「簡式」(short formula)：例如：把以色列龐雜的法律集中而成愛(↗604 love)的命令(申六 4-5；肋十九 18；穀十二 28-34；若十三 34-35)，陳明基督徒信仰的最基本本質(↗100 essence)(希六 1-2；格前十五 17-19；迦二 6-10；若一 1-18)。

新約團體相信：關於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，以及關於那以愛(↗604 love)通傳自己的天父的奧秘(↗600 mystery)就是最中心的話語，因為它們表達出最中心的真理，即天主/上帝/神(↗30 God)在基督內的啓示。因此「真理的層次」的意義不是說：信徒在主體方面有天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)啓示所接受的真理，有不同深度的信仰態度；而是說：在客體、內容方面各種啓示真理(truth of the revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)，用不相同的程度表達基督信仰的中心奧蹟。

### (三)簡史：

(1) 在處理真理層次的問題時，基督徒傳統(傳承↗596 tradition)和神學家們；一方面要面對各種不同的基督徒思想；另一方面也要顧及來自非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)世界的懷疑和質問。教父(↗400 Church, Father of the)們的信仰標準就是在這情況下建立的，目的是要分別出基督徒信仰的「核心因素」和「次要因素」。好幾屆大公會議也釐定了信經(↗324 creed)，其中包含著最重要的信仰內容。直到義大利神學家、道明會會士聖多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)分開：「該信的東西，因為他包含信仰的本質」以及「與信仰本質有關的東西」。

(2) 宗教改革(↗273 Reformation)時代：要求把廣如叢林的神學思想、禮儀(↗692 liturgy)、和社會(↗283 society)習俗(它們太多了，不容易看到基督徒信仰的中心)集中在：聖經上，它是「不受規範的準則」或「非準則的準則」(norma non normata)。

普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)有一套基本公式，說明普世教協成員的標準，這套公式寫在 1948 年，而在 1961 年擴大。內容是：「普世教協是由各個按照聖經，承認主耶穌基督乃是天主/上帝/神我們的救主，並力圖完成他們被召叫的使命，以光榮天主/上帝聖父、聖子和聖神(↗566 Holy Spirit)的教會所組成的團體。」



(3) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章中,提及:『在各種「奧理相互之間,以及其與人生終向之間的聯合」(DH 3016)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令中,在意識到知識論/認識論(↗392 epistemology)和解釋學(↗608 hermeneutics)、聖經和歷史研究的重要性時,正式採用了「真理的層次」這個詞彙:「在比較基督教義(↗407 doctrine)時,應該記住公教教義內存有一個真理的層次,即所謂等級,因為這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連」(UR 11)(DH 4185-4194)。羅馬教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)在1973年6月24日《教會的奧秘》(Mysterium ecclesiae)聲明第4-2號,重申上述梵蒂岡第二屆大公會議的說法(DH 4530-4541)。

在教會推動合一運動(大公運動↗23 movement, ecumenical)、本地化/本位化(↗98 inculturation)和宗教交談(interreligious dialogic)的過程中,對真理層次的意識十分重要。如此,教友才能對自己的天主教會(↗44 Church, Catholic)信仰、對其他非天主教的基督徒團體、或非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)團體的信仰有一個更富彈性、更圓通、更整體性的理解。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Beinert, W. "Hierarchie der Wahrheiten." *Beinert*. pp.257-259.

Henn, W. *The Hierarchy of Truths according to Yves Congar*, O.P. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1987.

The Joint Working Group between the Roman Catholic Church and the World Council of Churches. *The Notion of "Hierarchy of Truths": An Ecumenical Interpretation; The Church, Local and Universal*. Geneva: WCC Publications, 1990.

谷塞松

## 337 原因

yuányīn

### CAUSE

參閱：194 形上學 148 存有論 164 自由 119 主體

(一)概念說明：原因(cause)一詞，源於拉丁文的名詞「causa 原因、起因、理由、根據、動機、案件」。傳統上，指產生某些東西的原因、解釋某些東西的生成理由。「原因」與「結果」是相對的，而所結的「果」可能是一些新的實體(↗641 substance)，也可能僅是在「原已存在」的東西中加上一些變化而已(因果關係(causality)(cause and effect relationship))，不過這種分別只是相對的。因為，除了基督徒神學(↗442 theology, Christian)之外，哲學家們大體上都已共識到，沒有一種全新的實體/本體(↗641 substance)，是由它的原因從「無」中製造出來的。一個石像，也只是從一些早已存在的質料(matter)中，加上些變化而已；如果這種變化，大得足以讓人給其所結的果加上一個新的名字，這時，很自然地，人便說，此變化產生了一個新的實體；如毛蟲變成飛蛾便是。它與另一種變化(如綠葉變紅)的分別只是相對的。

#### (二)思想簡史：

(1) 希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)提出有名的「四原因」說：1)主動因(efficient cause)：產生變化的動力來源；2)目的因(final cause)：變化的目的；3)質料因(material cause)：變化時所用的質料(如石塊、木頭等)；4)型式因(formal cause)：所要生成或變化的圖形或形象。舉例來說：石像由雕刻家(主動因)所選，他採用一塊大理石(質料因)，按照腦中石像的形象(型式因)來雕刻，為達成存在於他心中推動他工作的目的：製造一個石像(目的因)。

(2) 近代哲學家對原因又有各種不同的分法：

1) 猶太哲學家斯賓諾莎 (Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677), 分開內在因(immanent cause)和外  
在因(transient cause)。前者是導致內在變化  
(如人自發的行為或思想)的原因;後者則在其  
他事物上產生變化。士林/經院哲學(scholastic  
philosophy)家,區分為「真理的原因(或基礎)」  
(causa cognoscendi)和「事物存在的原因」  
(causa fiendi)。但是,第一種「原因」(第一因  
first cause)其實已經失去傳統上「原因」的涵  
義了。

2) 英國歷史學家、哲學家科林伍德  
(Collingwood, Robin George 1889-1943),分別  
出原因的三種含義:第一種含義:某人產生  
一種自發的行為;第二種含義:指一些東西,  
它可以被人利用來產生另一種東西或阻止其  
生成;第三種原因的含義:指在大自然中的  
一些條件,它們必然地伴隨著某種變化的產  
生。科林伍德的理論頗受非議,因為條件實  
在不可與原因混為一談:光線是寫作的必要  
條件,卻不能視為寫作的原因。

3) 時至今日,有人認為「質料因」(material  
cause)與「型式因」(formal cause)的概念已經  
有點過時了。事實上,今日學術界少用這些  
概念,但這些概念所表達的內涵,用不同的  
方式表現在學術和日常生活領域中,例如:  
用原料藉著生產過程製造出多樣的物品;在  
這例子中涵蓋質料因(原料)及型式因(物品  
的多樣)。今日全球人類為群體生活而尋找一  
種新的國際性政治制度;在此例中也涵蓋質料  
因(人類生活)和型式因(政治制度)。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

高英惠著,《新柏拉圖主義「原因書」的探究因果關係與  
第一因》,台北:輔仁大學哲學研究所碩士論  
文,1992。

Cheyne, C. *Knowledge, Cause, and Abstract Objects:  
Causal Objections to Platonism*. Dordrecht:  
Kluwer Academic Publishers, 2001.

Suárez, F. *On the Formal Cause of Substance:  
Metaphysical Disputation XV*. Milwaukee, Wis:  
Marquette University Press, 2000.

編譯

## 338 原始正義

yuánshǐ zhèngyì

RIGHTEOUSNESS, ORIGINAL ;  
JUSTICE, ORIGINAL

參閱: 663 樂園 341 原罪

(一) 概念說明: 原始正義(original  
righteousness)(original justice),其中原始/來源  
/起因(original)一詞,源自拉丁文的「oriri,  
origo 起身、起發、開端」,指一切的起因與  
源頭。另正義/公義/公正(righteousness ;  
justice)一詞,源自拉丁文的「ius 法律、權  
利」,指合乎法律要求的基本狀態。在司法的  
程序上,指法官尊重習慣或法律秉公審理案  
件。在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571  
Bible)中,常將正義一詞指天主/上帝/神(↗30  
God)的屬性,因為天主/上帝/神是公正的法  
官。人的行為常偏於不義而觸犯了倫理道德  
(↗362 virtue, moral)和宗教(↗266 religion)的  
正義(↗93 justice)。新約(↗611 New Testament)  
聖經強調,耶穌基督(↗296 Jesus Christ)控訴  
世人的不義、社會(↗283 society)的不公。特  
別是在宗教方面的形式派/形式主義(↗195  
modalism)和偽善。宗徒(↗260 apostel)時代強  
調正義是永生(↗121 life, eternal)的果實(伯  
後三 13)。從信仰(↗315 faith)的層面而言,指  
人類(↗11 man)在天主/上帝/神的救恩(↗455  
salvation)計劃中,所應有的理想狀態。

因此,原始正義引用在信仰上,指天主/  
上帝/神在創造人的開始,在那時刻,祂就賜  
予人分享祂最深奧的生命。犯罪並非天主/  
上帝/神的計劃,但人類在具體的歷史中,有犯  
罪的事實(原罪↗341 sin, original)。按較傳統  
的時空化說法,字面解釋「原始正義」,就是  
在人類開始犯罪之前,具體的無缺、完美的  
狀態樂園(↗663 paradise)。

(二) 聖經:

(1) 舊約聖經中,《雅威典》(Yahwist)與《司

祭典》(Priestly Code)對人類犯罪的記載相當不同。《雅威典》清楚描述人類犯罪前、後的差異，並提及犯罪的後果(創三 6-24)。《司祭典》則敘述天主/上帝/神創造(↗526 creation)的來歷，也說到在諾厄時代「大地已在天主/上帝/神面前敗壞，到處充滿了強暴」(創六 4)。

(2) 新約聖經中，保祿宗徒特別強調，人藉著罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)將死亡(↗154 death)帶入世界/天下(↗58 world)(格前十五 12-22；羅五 12-21)；但在基督內，人又得到完全的救恩(↗455 salvation)及正義(↗93 justice)。

(三) 士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)時期，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)，因缺乏今日聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的知識，在其《神學大全》(Summa Theologiae)中，以聖經按字面意思發揮「原始正義」的概念(S.Th. I.q.90-102)。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，於特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的原罪法令：《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，依據士林/經院神學談到的原始正義時說：天主/上帝/神賜給在原始正義狀況中原祖父母的一些特恩(DH 1512-1924)(參考 3514)。神學(↗385 theology)上稱之為「天性以外的賦予」或「完備恩惠」(gift of integrity)，即為「剛正的特恩」(DH 1921)(參考 239, 242, 383)、長生的特恩(DH 1511-1512)(參考 1978, 3514)。在非批判性的聖經研究中，似乎肯定，如此美好的境界事實，只是因為原祖犯了罪而造成今日的罪惡、痛苦與死亡。

(五) 現代信理神學(↗313 theology, dogmatic)依據聖經學(bibliology)，比較趨向將原始正義視為天主/上帝/神創造人類的理想。換言之，用擬人法(↗676

anthropomorphism)來描寫原始的狀態，特別是人性以外無痛苦及特殊知識的特恩。這種說法表示在天主/上帝/神的創造計劃中，人是完美的，能與天主/上帝/神生活在一起，但也有選擇善惡的自由與能力。

所謂人的不死，本來的意思並不一定是人不犯罪就不會死亡。人沒有犯罪還是要死亡的，但那種死亡就不是現今如此痛苦的、令人畏懼的死亡，反而是人在死亡中完完全全恭敬地將自己一生交託在天主/上帝/神慈悲的手中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Roo, W. A. van. *Grace and Original Justice according to St. Thomas*. Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1955.

谷寒松

## 339 原始啟示

yuánshǐ qǐshì

### REVELATION, PRIMITIVE

參閱：472 啟示 39 天主的啟示 174 自然啟示  
168 自然宗教 411 宗教 412 宗教史

(一) 概念說明：原始啟示(primitive revelation)，其中原始的/最初的/上古的(primitive)一詞，源自拉丁文「primus 初次、首次、第一次」，指人類(↗11 man)之文化(↗81 culture)歷史、社會(↗283 society)組織的早期、原始未開化的階段。另啟示/默示/天啓(↗472 revelation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」、「velum 面紗、帳幔」，指將在帳幕之後的事物顯示出來。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，用來解釋聖經(↗571 Bible)中天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳(self-communication)，即天主/上帝透過言語和行動向人類披露其心意。首先在以色列

列民族中，之後經由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)向人類通傳救恩(↗455 salvation)。原始啓示(primitive revelation)一詞，指給人類歷史初始之人類的啓示。此處所用的「原始」是「古代、史前、最初」，而非「未開化、粗魯、野蠻」的意思。

(二)簡史：神學家在十九世紀之前，一直沒有把這種亞巴郎以前的原始啓示視為神學反省(↗386 reflection, theology)的課題。他們只把它當作一種特殊啓示的準備看待。「原始啓示」一詞的歷史，可能與始自於十九世紀的進化(↗520 evolution)思想有關。基督徒考古學家及人類學家，研究人類安置在伊甸園(樂園↗663 paradise)的原始狀態時，也提到某一種天主/上帝/神對人類特殊的自我通傳。從十九世紀以來，對原始啓示的真實性提出四種論證：

(1) 出自普世宗教性的論證：因為原始啓示在歷史的種種變化中被人保存，歐洲探險家(從十三世紀起)不論到何處都能找到活的宗教，乃稱原始啓示視為普世宗教的基礎，如：德國信理神學家、天主教司鐸，杜賓根學派(Tübingen School)代表的德賴(Drey, Johann Sebastian von 1777-1853)、德國教會歷史學家、天主教司鐸默勒(Möhler, Johann Adam 1796-1838)；德國天主教辯護學家、新約聖經學家山茨(Schanz, Paul von 1841-1905)。

(2) 反進化主義的論證：進化主義(↗521 evolutionism)本來主張，一神論(monotheism)是由多神論(↗184 polytheism)經過長久進化而來的。然而維也納學派(Vienna School)，如：德國人類學家、宗教學家、聖言會會士施密特(Schmidt, Wilhelm 1868-1954)與德國人類學家、宗教學家、聖言會會士科佩斯(Koppers, Wilhelm 1886-1961)，卻堅持以廣泛的考古學(archeology)與人類學(anthropology)研究為基礎的命題，而主張宗教的歷史從原始的一神論的高峰漸趨下坡，進入了多神論與泛神論(↗255 pantheism)甚至於無神論/無神主義(↗514 atheism)的境地。

(3) 來自外教人得救問題的論證：這個論證解決了迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus

(Caecilius Thascius) 200-258)的名言：「教會之外別無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)的假定，所產生的問題。教會之外無救恩的假定，要求耶穌基督的福音(↗642 Gospel)早日傳給一切的人，否則他們便不可能得救；但事實上，許多人，雖然根本不認識基督信仰，卻已有天主/上帝/神的原始啓示。

(4) 由傳統主義(↗597 traditionalism)與浪漫主義(Romanticism)來的論證：這兩種思潮歡迎代代流傳下來的原始啓示觀念，以反抗理性主義(↗398 rationalism)的誇張。

(5) 基督教神學(↗446 theology, protestant)因它的來源與特色，較少注意原始啓示的觀念或原始啓示此術語。

(三)從今日整體性的神學來看，原始啓示的觀念，可以指出一件基本事實，就是：人類從原始就存在於天主/上帝/神宇宙性的救恩(↗455 salvation)計劃中；換言之，人類歷史與救恩史(↗456 salvation, history of)屬於同一範圍的大過程；因此原始啓示可以視為基督徒神學(↗442 theology, Christian)宗教觀的基本因素。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Schmidt, W. *Primitive Revelation*. St. Louis: B. Herder, 1939.

Sorignet, A. *Sacred Cosmogony, or, Primitive Revelation Demonstrated by the Harmony of the Facts of the Mosaic History of the Creation with the Principles of General Science*. St. Louis: P. Fox, 1862.

編譯

## 340 原始與終結

yuánshǐ yǔ zhōngjié

ALPHA AND ÒMEGA

參閱：471 從無中創造 123 永續的創造 90 末世論

(一)概念說明：「阿耳法/阿爾法」(alpha)(Α, α)和「歐梅加」(ōmega)(Ω ω)，分別是希臘文的第一個和最末一個字母，這兩個字母連在一起便構成了「最初的和最末的、元始和終末」的意思，同指天主/上帝/神(↗30 God)或耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，意即開始與終結(默一 8，廿一 6，廿二 13)。

(二)聖經(↗571 Bible)：在聖經中以兩個極端來代表整體，並不是少見的事：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經：以「元始」和「終結」來稱呼天主/上帝/神，在舊約有多處實例。《依撒意亞》先知書四十四 6：「我是元始，我是終末」，天主/上帝/神就是一切。聖經跟著解釋，因為：「在我以外沒有別的神」。元始和終末顯出救贖主(Redeemer)和創造主天主/上帝/神的惟一性，祂是元始：「在祂以前沒有受造的神」(依四十三 10)；祂是終結：「在祂以後也決不會有」(依四十三 10)。所以，天主/上帝/神是一切的終極(ultimate)根源，祂：「從原始安排了歷代的事」(依四十一 4)；也是萬物的最後歸宿，「與最末者同在的也是我」(依四十一 4)。祂擁有無上的威能，奠定大地諸天(依四八 12-13)。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經，元始和終結不僅是對天主/上帝/神的稱呼，這種公式也應用到耶穌基督身上(默一 17；廿二 13)，來表明祂擁有天主/上帝/神的無上威能。基本上，元始和終結肯定耶穌在創造上所擔當的角色：「一切都是藉著祂，並且是為了祂而受造的。祂在萬有之先就有」(哥一 16-17；若一 1-3；希一 1-3；若壹一 1)，以及祂未來作末日救世的工作。這樣說，萬物也就是藉著祂，經由祂，為了祂。而祂的元始性和終結性的最終根據就是祂的死而復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)的生命。「我是元始，我是終末，我是生活的，我曾死過，可是，看，我如今卻活著，一直到萬世萬代」(默一 17；二 8)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Groton, A. H. *From Alpha to Omega: A Beginning Course in Classical Greek*. Newburyport, MA: Focus Pub. R. Pullins Co., 1996-2000.

Hooke, S. H. *Alpha and Omega: A Study in the Pattern of Revelation*. Digswell Place: James Nisbet and Co., 1961.

Raguin, Y. *Alpha and Omega*. Paris: Vie Chrétienne, 1900.

黃懷秋

## 341 原罪

yuánzui

### SIN, ORIGINAL

參閱：342 原罪神學 591 罪 99 本罪 541 結構性的罪 456 救恩史 457 救恩神學

(一)概念說明：原罪(original sin)，其中一詞起源/來源/原始/開端(origin)一詞，源自拉丁文的「oriri, origo 起身、起發、開端」，指一切的起因與源頭。另罪/罪惡/罪過/過錯(sin)一詞，一般指違反倫理道德(↗362 virtue, moral)規範。在宗教(↗266 religion)上指違犯天主/上帝/神(↗30 God)的旨意或宗教戒律。原罪傳統神學指原祖父母亞當、厄娃二位所犯之罪(↗591 sin)及其後果。今日神學(↗385 theology)較將原祖父母視為人類(↗11 man)群組的開始(多偶論 polygenism)，因此對原罪有新的解釋，包括兩種意義：1)「因性原罪」(originating original sin)(拉丁文：peccatum originale originans)，即人類初始原祖父母的罪惡行為；因它使後人精神生活與社會環境受到惡性的影響。2)「果性原罪」(originated original sin)(拉丁文：peccatum originale originatum)，此詞即人類自開始所犯之罪的惡性後果。使人在心理、社會結構、倫理道德及宗教生活上，生存於精神、倫理、宗教污染的氛圍中，並受內在的消極的影響。但是，嚴格而論，因為惡性後果，不是狹義的罪惡行為，所以用「罪」這一字並不十分理想，

因此「原罪」一詞引起後世的誤解，好像人生活在自己本罪(↗99 sin, personal)及人性完全腐敗的情況中。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 有關「原罪」的意義，應先知道聖經的作者，對人類的起源所具有的知識。可由三方面來探討：

1) 《雅威典》(Yahwist)作者：《雅威典》作者是公元前十世紀的人，他能參考的文件很少，只是一些法律編集、歌曲、故事目錄冊等。所以《雅威典》作者並非依據文件(document)或可靠的口傳(oral tradition)，得知人類起初所發生的事。即使是聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)，也沒有向他啓示(↗472 revelation)人類起初所發生的事。

2) 舊約(↗687 Old Testament)聖經其他的作者沒有一位曾暗示，他是藉著傳授或啓示而得知人類起初發生的事。公元前 420 年，厄斯德拉(Ezra)時代，《梅瑟五書/摩西五經》(Pentateuch)的總編者，將《雅威典》編入現在的章節內；不僅如此，他也將不同時代之作品，並反映不同之神學(↗385 theology)思想的「淪落故事」都編入《梅瑟五書/摩西五經》中。但這並不表示他知道人類起初所發生的事。

3) 新約(↗611 New Testament)聖經的作者：新約中也沒有一處暗示作者們藉著傳授或靈感而得知人類起初發生的事。當提到亞當、厄娃時，他們只引用《雅威典》的淪落故事；或者提到亞當、厄娃時，沒有詳細地說明在人類起初所發生的事；因此，整體而言，實在不知道頭一批人類究竟如何犯罪；是否有一個階段中人類根本沒有犯罪；更不知道人類罪惡的歷史更具體的事件。

(2) 舊約聖經：聖經學家將人的淪落故事，歸於《雅威典》作者，經文則以創二 7-9, 15-17, 二 25-三 24 為主。

1) 《雅威典》作者所表達的天主/上帝/神是獨一無二的天主/上帝/神，也指出人是自由的，應對自己的行動和命運負責。他認為罪惡絕非由天主/上帝/神賦與；人的本性是善

的，天主/上帝/神也給人諸多恩惠(恩寵/↗353 grace)，並警告人不要犯罪。因此，人作惡，乃是自由選擇下的行爲。同時，人作惡也有其普遍性的現象。換言之，人早已犯罪，罪惡的歷史從頭一批人就開始。爲此，人的作惡，不但危害自身，也遺害其他人及後代子孫。甚且罪惡不僅傷害人的內心，也影響到整個人的存在，更摧毀了現世生活中所有平面上的幸福。此外，《雅威典》作者也認爲：人因其自由而犯罪，也導致了失去通達生命之樹的途徑而招來死亡(↗154 death)。這死亡非生理上的腐朽，也非永罪，而是精神上遠離天主/上帝/神的狀況。《雅威典》作者也認爲：人的痛苦來自於人遠離了天主/上帝/神之後，人整個的存在受到了損傷；痛苦是犯罪後所呈現出來的現象，而非罪惡的懲罰。

2) 舊約聖經中其它部份也包含了某些原罪道理的因素：《司祭典》(Priestly Code)認爲：人的墮落乃是逐漸形成的。先知書所指的罪惡，不但是自己的罪或現代人的罪，也指前代人的罪惡，表現出以民體驗到自己與家族、國家、甚至宗教平面上者有休戚相關/團結一致的原則(principle of solidarity)的情況(耶三 25；達九 16)。《厄羅亨典》(Elohist)和《申命紀》則認爲：以民不僅受到人類原祖犯罪的影響，而且，現在也因著自己祖先的罪惡和淪落而受到敗壞。《肋未紀》所記載的不潔法律也指出，人不僅因著自己惡的行爲，也因社會的習俗或結構，使人在倫理、宗教平面上受到損傷。智慧文學(wisdom literature)則指出：死亡乃是一種自然現象(德十七 1；智二 24，四 10-16，七 1)，甚至將痛苦及勞力視爲天主/上帝/神的恩惠(箴三 11-12)。

(3) 新約聖經內亦含有原罪道理的因素：

1) 因著罪惡的摧毀力，天主/上帝/神選民(天主子民/↗31 people of God)的情況不再合乎天主/上帝/神原本的計劃(谷十 2-9；瑪十九 3-9)。福音(↗642 Gospel)中也指出罪的社會性，個人之罪並非僅藉自然傳生，而是以很多方式傷害到現在和未來的人(瑪十八 6-7；瑪十八 7；廿三 29-32)。因此，人在不潔的狀況下應藉著水及聖神而重生才得以潔淨(若三

1-6)。

2)保祿宗徒認為：人類的確生活在罪惡的權勢之下(羅一 18-32；三 10-18；二 14-15，29；十二 2；三 9；弗四 14)，人生下來即為義怒之子(弗二 3)，在人的內在有一股奴化人的惡勢力(羅七 1-6，12；九 4；五 20；七 7，10，11-13，14，16，18，19，20，22，23；十四 14，20)；他也將基督與亞當作比較(羅五 12-21)。

(4) 整體而論，聖經中頗多章節指出了原罪的因素，但亦不可忽略這原罪因素，應與天主/上帝/神的正義(↗93 justice)(德十六 13；耶十七 10；卅 19；詠六十二 13；箴廿四 12；約卅五 24；耶卅一 29；則十八 2；瑪十六 27；迦二 16；羅十四 12；伯前一 17；默二 23；卅十 12-13；廿二 12)、及天主/上帝/神的慈愛(創三 15，22；四 15；六-九；詠一〇三 12；瑪五 43-48；若十四 9；瑪十八 21-35；路十一 13；若三 16-17；若十四 9-10；羅五 8，10)相配合，這才完全符合聖經對原罪事實較完整的認識。

### (三)「原罪」狹義的神學詞彙之起源：

(1) 起源於北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)與英裔羅馬神學家、靈修輔導者白拉奇(Pelagius 約360-420)的爭論(白拉奇主義↗113 Pelagianism)；此爭論乃是討論耶穌基督(↗296 Jesus Christ)來臨的意義，以及人領受耶穌基督恩寵之需要的問題。教會曾於：1) 教宗佐西莫斯(Zosimos 417-418)時期，於418年的迦太基(Carthage)第十五及第十六屆地區會議《雖然教長們的》(Quamvis Patrum)中，提到原罪與恩寵(DH 222-224)。2) 529年的教宗費利克斯四世(Felix IV 526-530)於奧蘭治(Orange)第二屆地區會議(Local Council)，在《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中，提到原罪與恩寵(DH 371-372)，並針對此問題加以教導。3) 1546年6月17日特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，於原罪法令：《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)，表達出天主教會(↗44 Church, Catholic)對原罪論的看法(DH

1510-1516)。

(2) 神學家們對於原罪的道理也多有論述，例如：1) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，將原罪論視為：「基督宗教的基本道理」。2) 德國系統神學家、天主教樞機卡斯佩(Kasper, Walter 1933-)也說過：「原罪是神學歷史中最大的成就，並且也是基督宗教對於人類精神歷史最大貢獻之一」。3) 德國信理神學家、天主教司鐸施奈德(Schneider, Theodor 1930-)，一方面贊成卡斯佩的論點，同時也指出：「為了維護天主/上帝/神和人的自由，原罪道理的主要意義是十分重要的」。4) 德國倫理神學家、贖世主會會士黑靈(Häring, Bernhard 1912-1998)也認為原罪道理十分重要，不應看輕或刪除。由信仰歷史及神學家的論說過程中，可以看出原罪的核心道理所主張和所要表達的，對信仰有其重要性，不可從《教理問答》(教理↗408 catechism)及神學書上予以刪除。為此，教會(↗411 Church)基於本身的職責，對教會的信仰遺產應盡保護、澄清及傳遞的責任；而神學界對教會的信仰遺產也應努力予以鑑定，並在不同時代中，以適合的方式表達其信仰的真意。

(四)教會在特利騰大公會議中以最高宗座的權威，對原罪道理予以教導。主要的目的乃是在駁斥異端(↗461 heresy)的論點，因此，原罪法令：《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica) (DH 1510-1516)是反異端的文件，更是牧靈性(pastoral)的文件。在此公告中，曾糾正了一些對貪慾本質、原罪本質、原罪內在性、原罪流傳及嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)等不正確的看法。但原罪公告完成的時間極為短促，而因系統性不夠嚴謹，也未對原罪的本質加以定義，但仍有其寶貴的觀點，以下分由公告中之五大信條加以說明：

(1) 第一信條(DH 1511)：本信條中，主要指出亞當之罪的後果。信條中沒有肯定墮落前的亞當是否有了聖化恩寵(sanctifying grace)，也沒有教導亞當與完備恩賜(preternatural gift)的問題；甚至亞當之罪的問題亦非重要的課題，只是指出亞當之罪使人

失落了原有的聖德和義德，因而導致死亡，但此死亡非生理的死亡，也非永死，而是精神上的死亡。所以，亞當因著所犯的罪，使整個人的存在受到了損害。

(2) 第二信條(DH 1512)：在此信條中，指出亞當之罪和人類的痛苦及死亡之間的深切關係。亞當之罪，導致了人類在心靈生活方面遠離天主/上帝/神的狀態(「死亡」)，藉自然傳生而傳給後人，使所有的人在倫理道德及宗教平面上遭受損害，並使整個人的生存轉壞。

(3) 第三信條(DH 1513)：本信條指出：原罪的嚴重性及其傷害的程度，並指出耶穌基督的救援工程(economy of salvation)，是亞當之罪唯一的補救之道。其中也暗示基督的救援工程以及聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)與原罪的消除有密切的關係。此外，本信條也指出原罪乃是藉自然傳生而非藉模仿而傳給後人，這原罪是在每個人內，在人自由行動之前已有的惡性因素。

(4) 第四信條(DH 1514)：本信條乃重述：418年的迦太基(Carthage)地區會議《雖然教長們的》(Quamvis Patrum)的第二信條(DH 223)，它肯定了：「本身還不能犯任何本罪的嬰孩，確為得到(原)罪的赦免該受洗」。本信條也探討未領洗之嬰孩而去世的命運，但未做肯定的答覆。

(5) 第五信條(DH 1515)：本信條主要探討原罪補救之道的功效，並以成義者身上還存留的貪慾稱之為罪，但並未說明原罪與貪慾之間的關係；此外，本信條也未肯定原罪為一種真實的罪，並由此而促使神學能針對過去藉原罪所指的損失，按照聖經和聖傳(傳統/傳承↗596 Tradition)予以重新探討，並用更適合的話予以表達。

(五)系統神學(Systematic theology)將原罪區分為「因性原罪」(originating original sin)和「果性原罪」(originated original sin)二者：

(1) 所謂「因性原罪」(亦稱「亞當之罪」)，即指人類罪惡歷史的開端。人因著此罪而失落了天主/上帝/神原有的恩賜而遠離天主/上

帝/神，並招致許多痛苦。人類既為一整體，因而這罪使得人在時、空中受到令人痛苦的影響，甚至妨礙了天主/上帝/神救恩計劃的進展。雖然如此，天主/上帝/神仍不忘祂對人類的慈愛。所以，原罪的真理(↗335 truth)顯示出天主/上帝/神尊重人的自由，也反映出天主/上帝/神召叫人類組成一個在天主/上帝/神內、受天主/上帝/神維護的大家庭。

(2) 所謂「果性原罪」即指人在自由選擇之前，已產生了存在精神、倫理道德及宗教方面受「污染」的世界，因而受到宗教、倫理道德及精神平面上的損害。簡言之，即人類原祖之罪對後裔的影響。人因前人的罪，而生活在結構性的罪(↗541 sin, structural)、貪慾及錯誤的價值觀的「污染」中。但「果性原罪」的根源並非受造物之本性，而是人在歷史中濫用自由的後果；這種後果乃內屬於人。「果性原罪」並不指犯罪的普遍性，它也和原罪不同。然而，「果性原罪」絲毫不影響天主/上帝/神的慈愛，天主/上帝/神仍照每人的行為予以賞罰；祂愛這墮落的人類，並對這些因罪惡而軟弱有限的人類賜與祂的救恩。人只能以有限的言辭來解釋原罪道理，但原罪道理正表明出罪惡並非來自天主/上帝/神；這罪惡在歷史中流傳，為此人渴望天主/上帝/神的救恩。原罪道理對基督徒的信仰亦有其深切的貢獻，基督徒既明瞭原罪道理，必能努力參與基督的救援工程以改善世界。此外，原罪道理也清楚地解釋出嬰孩洗禮的重要性，嬰孩是人類的一肢，藉著洗禮而進入教會，改變了原有的生活處境而列入聖者的團體中。同時，原罪道理亦可解釋聖母無染原罪(↗512 Conception, Immaculate)始胎的信理(↗310 dogma)，聖母的無染原罪正表達出聖母滿被天主/上帝/神的恩寵，並充滿天主/上帝/神的光明、臨在(↗677 presence)及完全的愛，使聖母與天主/上帝/神及近人的關係永保和諧美好。

(六)在中國文化的思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中、原罪的說法常令立志成為聖賢的中國儒家(↗671 Confucianism)學者心生反感。因此，如何在中國的文化(↗81 culture)環境中，適宜地解釋出罪與惡的事



實，而不致有損中國文化中努力追求天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)之境的美好氛圍，則是本地教會應深思默想之事。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論德行與惡習及罪〉、〈論法律與恩寵〉，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

劉宗坤著，《原罪與正義》，上海：華東師範大學出版社，2006。

楊警綺(釋大愚)著，《遠藤周作宗教文學之研究：由原罪意識走向神聖會遇之詮釋 *Interdisciplinary Study of Endo Shusaku's Religious Literature: Hermeneutics of the Consciousness of Original Sin to Divine Encounter*》，台北：輔仁大學比較文學研究所碩士論文，2008。

張春申著，《原罪四講》，台中：光啓出版社，1973。

房志榮著，〈原罪的性質與原罪的流傳〉，《神學論集》第1集，台北：光啓文化事業，pp.59-66，1969。

奧古斯丁(Augustine)著、周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》，香港：道風山道風書社出版，2005。

溫保祿講述，李秀華筆錄，《原罪新論》，台中：光啓出版社，1982。

溫保祿講述，陳麗文筆錄，《原罪淺釋》，台北：光啓出版社，1991。

溫保祿(Welte, P. H.)著、鄭文卿譯，〈有關原罪知識的來源〉，《神學論集》第29集，台北：光啓文化事業，pp.363-388，1976。

(Duquoc, Ch.)著、曠泉譯，〈原罪及其神學解釋的變更〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.47-53，1981。

(Grelot, P.)著、馬谷譯述，〈關於原罪的一些問題〉，《神學論集》第1-2集，台北：光啓文化事業，pp.9-31、151-178，1969。

Domning, D. P. *Original Selfishness: Original Sin and Evil in the Light of Evolution*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2006.

Dubarle, A. M. *The Biblical Doctrine of Original Sin*. London: Geoffrey Chapman, 1964.

Jacobs, A. *Original Sin: A Cultural History*. New York: HarperOne, 2008.

Korsmeyer, J. D. *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*. New York: Paulist Press, 1998.

Zimmermann, A. F. *Original Sin: Where Doctrine Meets Science*. New York: Vantage, 1990.

編譯

## 342 原罪神學

yuánzui shénxué

### ORIGINAL SIN, THEOLOGY OF

參閱：341 原罪 591 罪 99 本罪 457 救恩神學  
438 基督徒人學 385 神學 663 樂園

(一)概念說明：「原罪神學」(theology of original sin)，原罪(original sin)，其中一詞起源/來源/原始/開端(origin)一詞，源自拉丁文的「oriri, origo 起身、起發、開端」，指一切的起因與源頭。另罪/罪惡/罪過/過錯(sin)一詞，一般指違反倫理道德(↗362 virtue, moral)規範。又神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。即論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。原罪神學是指在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前，一般教理書(教理↗408 catechism)和神學課本對原罪(↗341 sin, original)真理(↗335 truth)所作的詮釋。它進一步分辨出果性原罪(original originated sin)的本質(↗100 essence)，以及人類(↗11 man)原祖遠離天主/上帝/神，或說，人類原祖「失去天主/上帝/神的恩寵」(恩寵↗353 grace)的意義；遠離恩寵的後果，就是原祖本身及其後裔喪失所謂完備恩賜(preternatural gift)，而產生了貪慾、痛苦和死亡(↗154 death)的恐懼等現象。教會(↗411 Church)藉著聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)表示人已經生活在天主/上帝/神的愛(↗604 love)中，不再遠離天主/上帝/神。但果性原罪(original originated sin)本質的後果，卻仍存留在這些領受洗禮者的身上及生活中。原罪神學也對人類淪落的故事作歷史化的詮釋，它將創世紀二-三章中所描述的罪過，當作人類歷史上的第一宗罪案，並且解釋這種罪過為整個人類所帶來的遺害。同時，原罪神學也指出人類的初起狀況和目前人類的狀況內在性地連貫。

(二)舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗

571 Bible)在《創世紀》第二-三章所表達的狀況，乃是作者依據其溯源的思想方式，來解釋人類腐敗的情況。《智慧書》雖曾引用《創世紀》的內容，但也是將它應用為神學反省(↗386 reflection, theology)的資料。新約聖經中的《若望福音》則以二元論(↗5 dualism)的方式，表達出天主/上帝/神所創造(↗526 creation)和所愛的世界內，有那違抗天主/上帝/神的惡勢力；此惡勢力並非天主/上帝/神所造，而是來自受造物的自由。聖保祿宗徒則以位格(↗206 person)化的罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)圖像闡釋：因著亞當的罪，使世界陷於罪惡勢力的奴役下。

(三) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the)當局，並未提供有關人類初始情況的知識；但是特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)所頒布之原罪法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，卻對原始境界、人類原祖之罪以及罪惡後果的流傳等，有所闡釋(DH 1510-1516)：

(1) 原始境界：舊約及新約聖經的作者指出，由於人與物質世界唇齒相依的關係，一個免於受苦、不必死亡(↗154 death)的人，需要一個與目前自然界完全不同的環境。換言之，假定首批人類能免除痛苦和死亡，那麼在他們的生存空間裡，一共有兩次重大的轉變，即：人類之初，人的身體和周遭的環境，使人能夠擁有一切受苦與死亡的生活；但是人犯罪之後，人的身體和周遭的物質世界，遂轉變為使人常受痛苦且要死亡。經此反省，有一些神學家認為，在歷史上以「地堂」所描繪的情況，事實上未實現過，人也從未有過天性以外的完備恩賜(preternatural gift)。聖經作者和神學家們只是藉著生動的全福/真福(beatitude)圖像，表達出他們對天主/上帝/神慈愛計劃的信仰；並以地堂的圖像勸告世人：人與世界因著罪惡而敗壞，假若沒有罪惡，世界和人類生命必定完美多了。

(2) 亞當之罪：《創世紀》和整部聖經(↗571 Bible)，沒有供給有關人類起初所發生事件的知識，所以可以篤定地說，人也無法知道首

批人類在起初如何犯了罪，或者，人類歷史中是否有過無罪的階段。因而，聖經並不給任何有關罪惡歷史開端更詳細的知識。此一事實，給予人類一個重要的教訓：即在真實的信仰(↗315 faith)內，要注意整個人類在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的救恩計劃中的主要意義。總之，有關原始正義(↗338 righteousness, original)和亞當之罪的具體描述，都是原罪道理的次要因素。在教會(↗411 Church)的看法中，人類罪惡的歷史也因著人類原祖的自由行動而展開。但是今日人類無法很清楚地知道，這摧毀人類存在的惡劣影響，在何時、在何處發生。既然聖經與教會訓導集中於「在我們內的原罪」上，所以，有關原始正義和亞當之罪的具體描述，對基督信友和神學(↗385 theology)不怎麼緊要。

(3) 罪惡後果的流傳(即果性原罪)：人與人的連繫是罪惡後果流傳的理由。人類共同的空間不只在物質平面上，也在精神、倫理道德(↗362 virtue, moral)和宗教(↗266 religion)的平面上，在這些平面上都有著合一或分離的情況；在這共通性、歷史性的連繫中，罪惡後果由此流傳。本文以由下面四個角度探討罪惡後果流傳的現象：

1) 果性原罪的普遍性：雖然教會不排除目前人類可能來自不同的祖先，並且，也不排除人類歷史中，有過一個人類從未犯罪的階段，但教會對果性原罪普遍性的教導仍能屹立不搖，這正是因為人類的整體性。特利騰大公會議以及通俗的神學都主張果性原罪的普遍性，但這教導卻只論及訓導當局所認識的人類情況。

2) 罪惡蔓延的途徑：既然所有構成人類整體性的因素，也是罪惡蔓延的途徑，那麼，前人罪的影響，不只藉著自然傳生，而且也藉所有人與人來往的途徑傷害人。所以，特利騰大公會議教導說：「在人尚未自由決定以前，他已遭受前人罪的遺害，人開始其生命的旅程之前已受到此遺害的影響」。

3) 人受罪惡遺害的過程：前人既因生活過程而將罪惡遺害後人，因此，人並非在「受孕的剎那」受到前人罪惡的玷污。換言之，當那個由於罪惡而腐敗的人類團體在「塑造

一個新的成員時」，它連帶著也傳遞給這個人許多有害的觀念，使之陷於一個不公道、不正義(↗93 justice)和歧視他人的惡的氣氛中。

4) 罪惡遺害不同的程度：前人罪惡的遺害既是藉由不良的風俗習慣而達到後人，所以它的影響和損傷的程度有所不同。但是，雖然前人罪惡的影響不能完全的消除，可是當一個社會勇於改正不良的社會制度，並盡力從其結構中去除，如對少數民族、婦女和工人的歧視，它就使罪惡的摧毀力大為減低。

(四) 以上的原罪神學是根據北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)以及特利騰大公會議的教導，依據今日學術界的一些新發現而發揮出來的：

(1) 現代自然科學(natural science)多半已接受進化論/進化主義(↗521 evolutionism)的假設，也多主張多偶論(polygenism)(人化↗12 hominization)；這些新的學術性假設使原罪神學重新反省它本來有關人類墮落及單偶論(↗509 monogenism)的傳統看法；結果發現，進化思想與多偶論與教會原罪的真正道理並沒有相砥觸。

(2) 今日聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)，已經由聖經中的文學類型(literary genre)了解《創世紀》第二-三章並非狹義之歷史記載；原罪神學就明白，人類淪落的故事不是狹義時、空中所發生的事情，而是人類在整個救恩歷史(↗456 salvation, history of)過程中的精神、倫理及宗教性的淪落。

(3) 信理發展(↗314 dogma, development of)的歷史過程曾指出，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁以前的西方教會和東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)，把同一信仰真理(↗318 truth of faith)，以不同的方式表達出來。特利騰大公會議也並非針對現今自然科學問題作論述，因此，現今神學家主張，教會並不一定以單偶論做為原罪道理的唯一基礎。

(4) 現代教會體驗到聖經和信仰的真理處於一個與歷史學、自然科學等不同的領域；為此，教會一方面應認清今日學術界的訊號；另一方面也應強調，如：梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章中所說的：「真正的信仰及神學與真正的科學研究和理性，相互之間並沒有基本的砥觸」(DH 3015-3020, 3041-3043)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論德行與惡習及罪〉、〈論法律與恩寵〉，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

劉宗坤著，《原罪與正義》，上海：華東師範大學出版社，2006。

楊警綺(釋大愚)著，《遠藤周作宗教文學之研究：由原罪意識走向神聖會遇之詮釋 *Interdisciplinary Study of Endo Shusaku's Religious Literature: Hermeneutics of the Consciousness of Original Sin to Divine Encounter*》，台北：輔仁大學比較文學研究所碩士論文，2008。

張春申著，《原罪四講》，台中：光啓出版社，1973。

房志榮著，〈原罪的性質與原罪的流傳〉，《神學論集》第1集，台北：光啓文化事業，pp.59-66，1969。

奧古斯丁(Augustine)著、周偉馳譯，《論原罪與恩典：駁佩拉糾派》，香港：道風山道風書社出版，2005。

溫保祿講述，李秀華筆錄，《原罪新論》，台中：光啓出版社，1982。

溫保祿講述，陳麗文筆錄，《原罪淺釋》，台北：光啓出版社，1991。

溫保祿(Welte, P. H.)著、鄭文卿譯，〈有關原罪知識的來源〉，《神學論集》第29集，台北：光啓文化事業，pp.363-388，1976。

(Duquoc, Ch.)著、擴泉譯，〈原罪及其神學解釋的變更〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.47-53，1981。

(Grelot, P.)著、馬谷譯述，〈關於原罪的一些問題〉，《神學論集》第1-2集，台北：光啓文化事業，pp.9-31、151-178，1969。

Dubarle, A. M. *The Biblical Doctrine of Original Sin*. London: Geoffrey Chapman, 1964.

Korsmeyer, J. D. *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*. New York: Paulist Press, 1998.

McFarland, I. A. *In Adam's Fall: A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin*. Chichester; Maldon, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Rahner, K. "Original Sin." *SM*, vol. 2. 328-334.

編譯

## 343 殉道者

xùndào zhě

MARTYR

參閱：547 聖人 198 見證 603 逾越奧蹟 440 基督徒倫理生活 412 教會史

(一)概念說明：殉道者/致命聖人/烈士/證人/見證人(martyr)一詞，源自希臘文的「martyrein 見證、作證」，指為某一理念、理想、主義或人物表達存在性的證明(瑪十八16；宗七58；格後十三1；希十28)，甚至為其犧牲自己的性命(宗二十二20；默十七6)。初期教會(↗286 church, primitive)用此詞時，均與宗徒(↗260 apostle)一詞相關連(見：宗一8，22)。在宗廿二20及默二13，更引申為凡信耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是天主聖子(Son of God)及復活的救主(基督復活↗447 resurrection of Christ)而為此信仰(↗315 faith)作見證(↗198 witness)、受苦殉道(martyrdom)的人，皆稱為殉道者。在基督徒心目中耶穌基督是第一位殉道者。

(二)簡史：

(1) 古代教難在塞普蒂穆斯(Septimus Severus +202/3)、德西厄斯(Decius Trajan 249-251)、瓦列里安(Valerian 257-258)等皇帝在位時，至303年戴克里先(Diocletian 284-305)、加萊里烏斯(Galerius Maximianus 250-311)時最為猛烈。在此約一百年的教會歷史(↗412 church, history of the)中，有不少的基督徒為耶穌基督致命。直到311年垂死的加肋里烏簽署《特拉揚》(Trajan)詔書，教難方告解除。

(2) 有關直接迫害基督徒的記錄，都保存在文字史料和考古遺物中。其中最著名的有《安

提約基依納爵的信函》(The Letters of Ignatius of Antioch)、《玻利加伯之殉道》(The Martyrdom of Polycarp)、《致里昂和維尼教會書信》(The Letter to the Churches of Lyons and Vienne)。在初期教會中，有人編輯一系列的歷史文件，即所謂的《殉教者列傳》(martyrology)，陳列殉道者的名字，為使教友在其瞻禮時舉行慶典紀念。簡言之，從殘簡斷片、碑銘史料中，學者洞悉一事實，即當時要成為基督徒，幾乎等於踏上殉道之路的第一步。因此，北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)的至理名言：「殉道者的血，新教友的種子」(sanguis martyrum semen Christianorum)。

(3) 在基督宗教(↗436 Christianity)歷史的初期，殉道者逐漸成為敬禮/崇敬(eneration)(↗587 cult)的對象。受人敬禮的殉道者須符合下列三條件：1)須犧牲其肉身生命，且真正經驗到死亡(↗154 death)。2)所宣揚的真理(↗335 truth)應是基督宗教所教導的。3)其死須有願接受的，且因作見證、護衛基督信仰的價值而起。此外，確因作證而殉道的慕道者，也被視為因「血洗」的入門禮(入門聖事↗17 initiation, sacraments of)，已進入了基督徒團體。

(4) 由此可見殉道者的靈修/神修(↗710 spirituality)是初期教會極顯著的特色。此靈修源於基督徒的入門禮，因著此入門的禮儀(↗692 liturgy)，慕道者透過分享耶穌基督的死亡和復活而進入了教會(↗411 church)。基督徒的整體生活在於參與主基督的死亡和復活。基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)激勵了古代不少信友勇敢為主作證。對殉道者而言，死亡是一扇通向另一領域的門；須進入其中，人方可完全成為基督徒，並永遠與基督同在。

(5) 教難解除後，基督徒團體便開始尋求「殉道」的替代方式；從克修派(↗196 asceticism)起，到沙漠中的退隱生活，最後在隱修制度下尋找一種徹底的基督化生活方式。事實上，教會中修會生活的發展，可以追溯到殉道者的時代。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453

Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，指出：「基督『空虛了自己，取了奴僕的形體……聽命至死』；有許多的男女更切近地去追求救主的自貶，…以天主兒女的自由，承受貧窮，捨棄自由的意志」(LG 42)(DH 4101-4179)。

(三)殉道並非過去的事件，而仍有現代的意義；今日千千萬萬的信友在人權(↗16 right, human)、生命方面仍不斷受到迫害。由於各方面的攻擊，現代信友為主耶穌的信仰及福音(↗642 Gospel)，挺身而出所遭受的酷刑、監禁和死亡。再者，現代的迫害方式更以「歧視」、「隔離」、「壓迫」等狡滑的姿態出現，使得教友在錯誤的政治意識形態(↗617 ideology)，以及違反啓示真理(truth of the revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的倫理道德(↗362 virtue, moral)價值觀的壓力下掙扎受苦。的確，在每個時代裡，殉道者在教會中的臨在(↗677 presence)，堅定了基督的身體對元首(基督)的忠誠。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

何恭上編著，《使徒與殉道者》，台北：藝術圖書出版社，2001。

Norris, R. A. *God and World in Early Christian Theology: A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*. London: Adam and Charles Black, 1966.

編譯

## 344 哲學

zhéxué

### PHILOSOPHY

參閱：68 中國哲學 140 西方哲學 441 基督徒哲學 304 思想典範 194 形上學 385 神學

(一)概念說明：哲學(philosophy)一詞，源自希臘文的「philein 愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧的愛好。以字面而言，「哲學」並非中國固有名詞。它是明治維新時期由日本哲學家西周(Nishi, Amane 1829-1897)所譯，以後也在中國通用的西洋哲學名詞，開始時西周將其譯成「希哲學」，以後簡化成「哲學」。以名詞而言，哲學雖導源於希臘，但哲學思考活動卻與人類類(↗11 man)同樣永久，即對歷史上所發生的事件，即對世界/天下(↗58 world)、對別人、對自己所進行的反省，以及所提出的終極問題及答覆。依據實在界(↗637 reality)的多元性(↗182 pluralism)，哲學也分不同的範圍及課題。儘管如此，用文字記錄下來的哲學史傳統卻祇有三個，即：印度哲學(Indian philosophy)、中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)與西方哲學(↗140 philosophy, Western)。由於這三種哲學傳統的內涵與形式都很不同，因此究竟什麼是哲學，本身就成爲一個問題。

#### (二)哲學特色描述：

(1) 最流行的見解是：將源自希臘的西方哲學視爲模範，甚至以爲這是唯一哲學：因爲唯有西方哲學最具系統，而且發展出一套基於「理性推理」的思想方法。依據此想法，認爲印度哲學與中國哲學所呈現的，祇不過是一些基於經驗的生活智慧(↗515 wisdom)而已。果真如此的話，那麼像西方哲學中的存在思潮也將無法稱爲哲學；更何況中國哲學與印度思想也有某種系統和方法。

較爲持平的說法是承認哲學的多元性。它可以採西方路線，以邏輯及系統思考爲主，同時兼及人生問題；也可以將宗教(↗266 religion)上的解脫，以及道德上的規範列爲中心題旨，這是印度哲學的路線；但也可以採中國哲學路線，把思考重心放在倫理道德(↗362 virtue, moral)的實踐與政治問題上，再旁及其他問題。上述三種路線可以綜合成二種：第一是：側重邏輯思考及理論知識的西方哲學，由理論哲學兼及人生的實踐問題，尤其是道德社會與政治問題；第二是：側重實踐行道的中國哲學與印度哲學，旁及認識

論/知識論(epistemology)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)及理論哲學(theory philosophy)問題。今日世界早已走向整合，再也無法各自為政，因此最好是互相截長補短，建構成一套世界性的哲學。

(2) 假如將哲學視為人生的領導者(philosophia biou kybernetes)，那麼基督徒神學(↗442 theology, Christian)無疑地也會對人生發生領導功能，而被視為哲學的一支。然而，從啓示(↗472 revelation)觀點而言，基督徒神學的核心思想並非來自人本身的能力與智慧，因此，必須和哲學分界。儘管如此，基督徒神學既然必須走向人生實踐，所以不得不接觸到道德哲學、社會哲學、政治哲學的問題。基督徒神學也必須討論到諸如宇宙起源、人性、天主/上帝/神(↗30 God)、知識可靠性等理論問題；同時必須注意到：如何適合各該地區的文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)、歷史(history)、傳統(↗596 tradition)及時代需要。這一切無可避免也都接觸到哲學。

(3) 由於中國傳統精神一向將哲人視為：「能躬行實踐的行道者」。中國的哲學與神學工作者：一方面，非保持學術的嚴正態度不可；另一方面，也必須以身悟道、證道。其實這不僅是中國人的要求，今日西方人也早已重新發現：理論知識，為自己負責的人生實踐之基礎；如何體現人生的具體方法，亦已成爲迫不及待的課題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

汪文聖主編，〈哲學與神學專題〉，《哲學與文化》第442集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2011。

奧德嘉賈塞特(Ortega y Gasset, José)著，謝伯讓、高蕙涵譯，《哲學是什麼？》，台北：商周出版社，2010。

Heidegger, M. *Was ist das — die Philosophie?* 3rd ed. Pfullingen: G. Neske, 1963. pp.12-17.

Lagerlund, H. ed. *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*. Dordrecht; New York: Springer, 2011.

Pieper, J. *Was heißt philosophieren?* 3rd ed. München: Kösel, 1956.

項退結

## 345 哲學倫理學

zhéxué lúnlǐxué

### ETHICS, PHILOSOPHICAL ; MORAL PHILOSOPHY

參閱：344 哲學 67 中國倫理學 576 聖經倫理學  
361 倫理神學

(一)概念說明：哲學倫理學(philosophical ethics)，其中哲學(philosophy)一詞，源自希臘文的「philein 愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧的愛好。另倫理學(ethics)一詞，源自希臘文「ethos 性格、習慣、心態」。哲學倫理學指從哲學(↗344 philosophy)的角度所發揮倫理道德(↗362 virtue, moral)的學問，它探討人類(↗11 man)本質(↗100 essence)意義與理想的實現，應具有何種規矩、標準、德性等，所做的學術研究。從宗教(↗266 religion)的層面而言，每一宗教或哲學學派，均有其強調的倫理特色，一般稱為倫理哲學。但亦可從聖經(↗571 Bible)或神學(↗385 theology)的角度來發揮，稱為聖經倫理學(Bible ethics)或神學倫理學(一般稱為：倫理神學↗361 theology, moral)。倫理神學的重要部份已經超越了倫理哲學；但二者仍有許多共通點，因為均以「人的行爲」爲主體。

#### (二)簡史：

(1) 中國倫理哲學史：1) 儒家 (↗671 Confucianism)：孟子稱父子、君臣、夫妻爲人之大倫(《孟子》(公孫丑下2；萬章上2)；又說：「聖人，人倫之至也」《孟子》(離婁上2)。顯然「人倫」是指人與人之間的道德關係。2) 道家 (↗619 Taoism)：甚至玩世不恭的莊子，在其《莊子》(齊物論第二56)中有：「有倫有義」之說。因此，自孟子以來，中國人一向以父子、君臣、夫婦、長幼、朋友爲五倫(《孟子》(滕文公上4))。孟子以「父子」爲首倫，後代儒者才開始將「君臣」列爲第一位。最近有人對「君臣」賦以民主新義，

並視「社會」為第六倫，將人間關係視為道德問題的起點，始終是中國倫理學的一個特色。

## (2) 西方倫理哲學史：

1)在西方首創道德專論的是希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)，他以個人的自我實現與幸福為進路。因此，可稱為幸福主義(eudemonism)的一種，由他執筆的三種倫理學之中，最重要的一種寫給他兒子尼各馬古，後人遂以其名之。《尼各馬古斯倫理學》(Nicomachean Ethics)這本書，一開始就討論什麼是善，繼而肯定人的生命以幸福為目的，並認為德性(↗653 virtue)才使人幸福，而倫理德性(倫理道德 moral virtue：勇、節、義)與理智德性(intellectual virtue：智)，尤其是理智對真理的默觀構成人的幸福。當在討論道德行為的心理條件時，亞氏指出唯獨經過自由選擇及事先考慮，才出現道德行為。這門討論人的行為如何使人達到善或幸福的學問，亞氏稱之為政治學(political science, 1094b, 10-11)。但一般人均稱為倫理學。

2)中古時代義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)的倫理學，大致採用亞里斯多德的理論。多瑪斯倫理學的主要特點在於：將「天主/上帝/神」(↗30 God)視為理智默觀的對象；人的最高善與幸福在於面對面(face to face)享見「天主/上帝/神的本質」；而一切倫理與理智德性均以此為最高目標。人的自由選擇與理智考慮被視為道德行為的條件，則與亞里斯多德類同。

3) 德國古典唯心主義哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，對倫理學作了一種非常不同的反省。他採取了全新的進路，完全不再將幸福視為道德行為的動機，稱之為「他律」(heteronomy)，而主張一種以無上命令(categorical imperative，也有人譯為「定言令式」)為道德行為的唯一動機，並稱之為自律道德(autonomous morality)。康德的進路非常接近孔子諸如：「君子喻於義」等道德原則。康德是否透過波蘭哲學家、數

學家沃耳夫(Wolff(Wolf), Christian von 1679-1754)而受到孔子影響，也是值得研究的課題之一。康德在《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft, 1787)中，認為：「理性無法證明有天主/上帝/神，卻從「道德事實」獲得有神論(↗143 theism)的信念」；此信念與「靈魂不朽」及「自由意志」遂被目為道德實踐理性的三大要求。

4)另一種具有影響力的倫理學理論是功利主義(↗94 utilitarianism)，在我國非常流行。十八與十九世紀的英國經驗主義(↗627 empiricism)者邊沁(Bentham, Jeremy 1748-1832)與密爾(Mill, John Stuart 1806-1873)均竭力提倡此說，以為最大多數之最大幸福構成倫理原則。

5)時至今日，倫理學的新理論日新月異，但往往缺乏亞里斯多德與康德的深度與廣度。這些理論的一部份仍步過去倫理學的後塵，旨在指導人作善惡行為的判斷，亦即屬於「規範性倫理學」(normative ethics)；另一部份則分析上述倫理學所用語詞的邏輯結構，稱為「後設倫理學」(meta-ethics)。英美哲學一度過份重視後者而忽視前者，不免流於空談。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

彼徹姆(Beauchamp, T. L.)著、雷克勤譯，《哲學的倫理學：道德哲學引論》，北京：中國社會科學院出版社，1990。

謝扶雅譯，《康德的道德哲學》，香港：基督教文藝出版社，1972年再版(此書包括《實踐理性批判》與《道德形上學根本原理》二種著作全文)。

Barnes, J. ed. *The Complete Works of Aristotle*, vol. 2. Princeton, 1984. pp.1729-1867.

Bender, W. *Ethische Urteilsbildung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1988.

Thomas Aquinas. *S. Th.* II-1.

項退結

## 346 馬西翁主義

mǎxīwēng zhǔyì

### MARCIONISM

參閱：412 教會史 517 聖經 687 舊約 573 聖經  
批判學 673 諾斯底主義 86 幻象論 39 天主  
的啓示 196 克修

(一)概念說明：小亞細亞基督宗教的異端者馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)是第二世紀異端(↗461 heresy)的領導人物之一，因其理想與初期教會(↗286 church, primitive)不符，乃提倡分離運動，並建立多處馬西翁教會。他反對基督徒承認舊約(↗687 Old Testament)聖經，認為猶太人的天主/上帝/神(↗30 God)是較不理想的天主/上帝/神，真正善美的天主/上帝/神在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上顯現。他收集了一組基督徒的著作代替舊約，該著作乃為《路加福音》修訂本及《保祿書信》十封。他最突出的主張是：完全拒絕舊約聖經或希伯來文聖經。

(二)簡史：對他的生平所知有限，留傳下來的故事可能只是傳說，或者是象徵性的描述而已。一般歷史學者認為他出生於小亞細亞黑海南岸的西挪波(Sinope)；其晚年與羅馬的教會(↗411 Church)有些牽連；其著作至今已蕩然無存。但從北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)和古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)等不少反對馬西翁的作品來看，當時，他的論調必然被視為極其危險。學者們公認他的觀點和諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的關係極為密切，然而他並不像其他的諾斯底主義者為好爭辯的老師。馬西翁致力於教會組織上，因著他的組織才能，曾組織了許多相當穩固的團體，單單這點便使他倍受威脅和壓力。

(三)內容描述：他辛苦編輯的新約(↗611

New Testament)聖經版本，強調「保祿的教導」。他採用自己改編的《路加福音》版本『此版本刪掉了所有引用舊約經文的部分，並剔除了(耶穌)童年敘述(infancy narratives)』，且拒絕接受新約聖經的其他部分，因為，他認為這些作品已深受猶太宗教(↗516 Jewish religion)的影響與污染。猶太人所崇拜的造物主是個法律的天主/上帝/神，是既嚴厲又殘酷的天主/上帝/神。那是個較微小較低級的天主/上帝/神，專門負責世界的創造工程(創造↗526 creation)，故亦負責物質界的惡(↗500 evil)。顯然祂不是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的天父。而耶穌是那位尚未為人所知、至高、超越的天主/上帝/神的兒子與使者。此真神是愛(↗604 love)的(天主/上帝/神)。馬西翁的基督論(↗449 Christology)主張幻象論(↗86 docetism)，認為耶穌基督的降生(↗332 Incarnation)不是真實的；祂在世上的人性生活(含痛苦、死亡)(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)僅是幻象而已。馬西翁的倫理觀持嚴格主義(rigorism)和克修主義(↗196 asceticism)的論調。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Deakle, D. W. *The Fathers against Marcionism: A Study of the Methods and Motives in the Developing Patristic Anti-Marcionite Polemic*. Saint Louis University, 1991.

編譯

## 347 馬克思主義

mǎkèsī zhǔyì

### MARXISM

參閱：285 社會主義 134 共產主義 417 教會社會  
思想 348 馬克思社會分析 621 資本主義

(一)概念說明：

(1) 一般而言，馬克思主義(Marxism)包括德



國哲學家、社會學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)本人的學說，以及許多針對他的思想而發揮、批判、後加、修正的各種思想。其定義可分三種：

1)指一種「群眾運動」的學說：它結合具有歷史感的革命熱誠，且持有解釋社會改變型態的關鍵信念。(可稱為：馬克思列寧主義(Marxism-Leninism)，簡稱馬列主義)，即集德國哲學家、社會學家馬克思；德國社會主義哲學家、近代社會主義思想奠基人恩格斯(Engels, Friedrich 1820-1895)、各國革命家、政治理論家列寧(Lenin, Vladimir Ilyich Ulyanov 1870-1924)等思想的混合。這是蘇聯共產主義(↗134 communism)和以蘇聯為典範的一切政黨的「官方思想」。這思想完全蒐羅在經典中，作為群眾信仰(↗315 faith)的依據；經典的解釋權則保留給官方批准的詮釋者。

2)自從匈牙利哲學家盧卡奇(Lukács, Georg (György) 1885-1971)以降，它不再指學說本身，而指一種方法或生活方式，即理論與實踐(↗399 theory and praxis)上，應付社會(↗283 society)存在和轉變的方式。

3)指在歷史上可辨識的思想及行為傳統：由於此傳統演變迄今，內在的歧異如此明顯，以致所有單一傳統的說法都令人懷疑。

(2) 作為第一義「官方思想」的馬克思主義，因其抽象的理論，遠離百姓的具體需要，實際上所造成的嚴重禍害，已證明其理論思考上的缺憾。若從第二、第三義來論述馬克思主義的觀念時，將包括：列寧；盧卡奇；德國國際工人運動理論家考茨基(Kautsky, Karl Johann 1854-1938)及德國社會民主黨和第二國際左派領袖盧森堡(Luxemburg, Rosa 1871-1919)；蘇聯外交人民委員、革命軍事委員會主席托洛茨基(Trotsky, Léon 1879-1940)；中國共產黨領導人毛澤東(1893-1976)；德國社會批判哲學家亞多爾諾(Adorno, Theodor Wiesengrund 1903-1969)；義大利新馬克斯主義學者葛蘭西(Gramsci, Antonio 1891-1937)及以及法國存在主義(↗146 existentialism)哲學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)等人，其思想絕不亞於馬

克思或恩格斯本人。又因馬克思潛在且深遠的影響，什麼才算是「馬克思主義」？不能只憑他的著作來斷定。當然，從他的著作中，可拔出一些主題的指標是適當的。但這工作著實不易，因為：1)馬克思不斷整合各種課題及學說的企圖，使其思想顯得不完整及不清楚，極易被批評者視為前後矛盾而遭棄置不顧。2)在1830年和1850年代，他那些最富創作性的作品問世之前，以他的名義而起的運動，已使制度及理論相當穩固。因此，有關他的思想的統一性，尤其是早期較「哲學性」與晚期較「科學性」的著作之間的關係，引起許多爭論。今天的註解家大多同意馬克思的思想應以：「1844年左右他首次處理的中心課題之後續探索」觀點來閱讀之。

## (二)思想描述：

(1) 大體而言，馬克思所關注的是：他的時代(十九世紀)裡的社會、經濟革命原因和命運，以及改革的過程。他的主要的遠景是透過「共產主義」，人克服四層「疏離」(與自己、自己的工作、自己的產品、自己的同胞的疏離)與控制自己命運的可能性來達成。其經濟分析中的特色—「多出價值」(舊譯「剩餘價值理論」Theorien über den Mehrwert)，甚至可視為「疏離的勞力」理論的定論。人對自己命運的控制，對人類(↗11 man)自由而言是最基本的。從這意義來看，馬克思的思想是一種人類解放(↗606 liberation)過程的理論，他本人把這種解放過程稱為：「人性的全面救援」。馬克思過度樂觀地相信：這種「全面性的救援」會在歷史中實現，這是因他忽視了人的自私自大等等難於克服的障礙所致。而他在預測未來方面的不準確，則出自他對窺探未來不感興趣，他只想了解十九世紀資本主義(↗621 capitalism)社會正在發生的是什麼。基於歷史、經濟、哲學(承自德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831))的觀點，他深信資本主義因有內在矛盾，最後必被無產階級(proletarius, proletariat)所剷除。

(2) 由於彼此利益的衝突，社會四分五裂而出現政治權力鬥爭的局面，此時，由一個團體

主控的制度性表達，就是「國家」。但是，在剷除人與人、團體與團體疏離的社會裡，制度性的機構(如國家)終將消失。馬克思誤認為在過去和將來，「天主/上帝/神」(↗30 God)只是人面對「身外力量」(alien powers)時所作的一種象徵性表達：面對「工作」時，工作成了工人的監工，而不是工人自我表達及自我實現的工具；另一「身外力量」是國家的鎮壓力量。所以，在人的四層疏離已被超越的社會裡，工作被人性化了，國家被廢止了，天主/上帝/神的問題根本就不會產生。

(3) 自從馬克思早期著作出版之後，哲學性的爭論在馬克思信徒之間日趨活絡，主要課題如：「意識形態」(↗617 ideology)問題，或在何種意義之下，馬克思主義理論才看成「科學的」等問題。大部分「官方」的馬克思主義都和馬克思本人一樣，對宗教(↗266 religion)保持敵對態度，但許多大理論家，如：德國哲學家布洛赫(Bloch, Ernst 1885-1977)；法國共產主義理論家加羅迪(Garudy, Roger 1913-196)；德國社會批判哲學家亞多爾諾(Adorno, Theodor Wiesengrund 1903-1969)；德國社會學家霍克海默爾(Horkheimer, Max 1895-1973)都很認真地處理神學(↗385 theology)問題。再者，馬克思主義信徒，通常未能窺見基督宗教(↗436 Christianity)內有多樣性(diversity)的堂奧；同理，基督徒通常也未能認真地思考馬克思主義者對宗教的批判。近數十年來，在歐洲，雙方「交談」的進展，以及在第三世界(the third world)雙方合作日增的趨勢，使「雙方在任何情況下都僅是冤家」的假設成了學者爭議不休的問題。此外，更有些基督徒試圖把馬克思的「經濟及政治」觀點從其「哲學」(↗344 philosophy)成分中抽離出來，以便贊同前者，而不接受把無神論/無神主義(↗514 atheism)建構在後者之內。單就馬克思自己的思想而論，這是行不通的，因為馬克思對歷史過程的看法與其哲學、對人的「本質」和命運的概念等都是密不可分的。

### (三)歷史具體面：

(1) 馬克思所關懷的是：十九世紀資本主義將

瓦解的過程，而日後 1917 年布爾希維克革命的十月革命(Bolshevik Revolution)則需要轉移注意力。因為在革命之後，馬克思思想家面對的是兩個相連的問題：一是經濟問題，即共產主義社會的建構；另一是政治問題，即共產黨與工人階級的關係：

1)對於經濟問題：「蘇共」最後是透過大規模工業化來處理的；但「中國共產黨」一開始便以農業發展為主；在西方，資本主義的復甦，使人們對馬克思經濟論的興趣銳減，但最近因資本主義內部再度升起的危機，以及西方與第三世界關係的背景，人們對馬氏經濟論的興趣又死灰復燃。

2)至於政治問題：蘇聯和中國共產黨採行列寧的「民族社會主義先鋒黨」，簡稱「先鋒黨」(vanguard party)的理念，藉先鋒黨使革命意識得以具體地實現，並逐漸灌輸在工人階級的思想中。實際上，此黨已脫離它所代表的工人階級而成了特權階級。在西方，好幾個馬克思思想家的團體已不相信工人階級的革命潛能了，有些甚至認為「教育」勝過「革命」，教育才是社會轉變的工具。

(2) 1989 年共產主義政權在東歐崩潰。1991 年 5 月 1 日，教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)所頒布之《第一百週年》(Centesimus annus)通諭，指出：「馬克思主義不但不能解決社會問題，更導致極權統治，壓迫人民(CA 25)(DH 4900-4914)。接著，1991 年 9 月 5 日蘇聯共產體制也正式宣告瓦解。

### (四)綜合反省：

(1) 馬克思主義並未完全絕跡，但有三方面可說已宣告死亡：

1)在哲學上：以粗糙的唯物論/唯物主義(↗464 materialism)為形上學(↗194 metaphysics)基礎未能解釋整個世界的思想體系，亦即蘇聯本著辯證唯物論(dialectical materialism)所寫的教科書、傳統上所宣傳的馬克思主義已死亡。

2)從政治觀點：最近共產解體的事件顯示，馬列主義(Marxism-Leninism) (含列寧提出的「先鋒黨」(vanguard party)概念及「帝國

主義(imperialism)理論)未來在工業化世界的發展性極小,但仍將橫行於低度開發的亞非地區。

3)在經濟上:高度集權的計劃經濟實際上只是個空洞的許諾而已。

(2) 然而馬克思主義傳統(↗596 tradition)有三方面仍很活躍:

1) 馬克思本人所謂的歷史唯物觀(historical materialism),即以生產的經濟關係來解釋歷史,強調以經濟(物質資源的分配)來改革社會,至今依然通行於世。但這種歷史概念有三個困難:首先,缺乏預測能力,如對資本主義及宗教的預測錯誤。其次,過分強調生產力。生態危機已使人認清「生產力」對人類的危害。其三,太強調經濟因素而忽略政治、社會及文化(↗81 culture)因素。

2) 馬克思為檢視社會、政治概念而提出對意識型態的批判(ideology criticism),迄今仍被採行。如探究選擇或權利等普遍概念,在這概念背後,受惠最大的常是社會中獨特的小團體。大體而言,權利(或選擇)的行使由所擁有的經濟力之大小而定。

3) 數十年來,馬克思主義對各學問(如:解放神學(↗607 liberation, theology of)、文學批判/文學鑑別(↗83 criticism, literary)等)的影響不可抹煞。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目:

衣俊卿著,《20世紀的文化批判 Critique of Culture in the 20th Century: 西方馬克思主義的深層解讀》,北京:中央編譯館出版,2003。

金炳華主編,《馬克思主義哲學大辭典》,上海:上海辭書出版,2003。

李士菊著,《馬克思主義科學無神論的當代闡釋》,北京:人民出版社出版,2006。

林建光導讀,《馬克思主義》,台北:文建會出版社,2010。

姚欣進著,《馬克思主義政治經濟學與世界資本主義》,台北:巨流出版社出版,2004。

洪鎌德著,《西方馬克思主義的興衰》,台北:揚智文化事業出版社,2010。

洪鎌德著,《從唯心到唯物:黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊 From Speculative to Materialist Philosophy: The Impact of Hegelianism on Marxism》,台北:

人本自然文化事業出版,2007。

陳榮富著,《馬克思主義宗教觀研究》,成都:四川人民出版社,2008。

曼德爾(Mandel, E.)著、向青譯,《馬克思主義入門》,台北:連結雜誌社出版,2009。

潘於旭著,《從物化到異質性:西方馬克思主義哲學邏輯轉向的歷史分析 From Materialization to Heterogeneity: A Historical Analysis of the Logical Transition of Western Marxist Philosophy》,杭州:浙江大學出版社,2009。

博爾(Boer, R.)著、莊振華等譯,《天國的批判:論馬克思主義與神學》,台北:台灣基督教文藝社出版,2009-2010。

Engle, E. *Marxism, Liberalism and Feminism: Leftist Legal Thought*. New Delhi: Serials Publications, 2010.

Fucek, I. "Marxism." *Latourelle*. pp.630-644.

Gamble, A. and Marsh, D. and Tant, T. ed. *Marxism and Social Science*. London: Macmillan, 1999.

Macintyre, A. *Marxism and Christianity*. London: Duckworth, 1995.

Rockmore, T. *Marx after Marxism: The Philosophy of Karl Marx*. Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002.

武金正

## 348 馬克思社會分析

mǎkèsī shèhuì fēnxī

### ANALYSIS, MARXIST SOCIAL

參閱: 347 馬克思主義 284 社會分析 417 教會社會思想

(一)概念說明:沒有一個作者,能嚴格地指出一個有關「馬克思社會分析」(Marxist social analysis)的標準定義。部分的理由是:馬克思思想非常強調實踐,不太強調理論性的定義(理論與實踐↗399 theory and praxis)。瑞士社會學家、道明會會士科捷(Cottier, George Marie Martin 1922-)指出,有關社會分析(↗284 analysis, social)的定義:「社會分析是一種研究方法,它把複雜的社會因素,解剖分開成爲最簡單基本的部分,而且指出這些部分的重要或次要之分,以及其因果關係」。如果把科捷的定義應用在馬克

思社會分析上，就應注意是那一種具體的「馬克思觀」。不論用那一種「馬克思觀」去做社會分析，這些不同的社會分析方法，都有共同具體的目標：要改變不公道的社會(↗283 society)結構，來達到圓滿平等的社會目標。

## (二) 研討描述：

(1) 社會分析是經過觀察、描述和判斷而認出社會的真象。這方法本來是德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)所提供的，因而當解放神學(↗607 liberation, theology of)借用它時，就引起激烈的討論。這裡提出兩個問題：馬克思社會分析，能應用以分析其他的世界觀嗎？基督徒對此看法有何態度？

(2) 反對借用馬氏社會分析的理由是：如果誰採取馬克思社會分析，他已經暗地裡決定接受馬克思設定的思想系統；後來的發展步驟，只不過是其邏輯推理的結果而已。這看法假設了兩個前提：1) 假定這是一個封閉的思想系統，接受它就非接受整個系統不可。2) 也假定兩個不同的思想系統之間，如：馬克思主義(↗347 Marxism)和基督宗教(↗436 Christianity)，絕對沒有交談的餘地。面對這假設，科學理論和社會學都覺得有問題；因此，德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)就清楚地將「知識判斷」分為「事實的判斷」(quid facti)和「合法與否的判斷」(quid iuris)。面對事實的問題，無論在那個系統，人都得就客觀性來判斷。而價值觀的判斷則不同，因為，每個價值系統都有自己的標準。於是，著名的德國倫理神學家、企業倫理學家、耶穌會會士內耳·布羅伊寧(Nell-Breuning, Oskar von 1890-1991)指出：『在方法上，清楚地分「存在」和「價值」兩種判斷是必要的，因為：有關同樣的對象，可能同時有正確的「存有判斷」，和錯誤的「價值判斷」。如此，在正確事實的分析下，誰都無法否認其客觀性；然而價值判斷的錯誤來自世界觀的錯誤詮釋』。這樣，內耳·布羅伊寧認為：借用馬克思社會分析不僅是可能的，而且是一個歷史性的學習。他說：「我們都能站在馬克思的肩膀上」。

(3) 理論上是清楚的；但事實上基督徒借用馬克思社會分析時有不少的問題。耶穌會前任的總會長阿魯佩/雅魯柏(Arrupe, Pedro 1907-1991)提出了一些實際的指南。首先，該看馬克思社會分析只是能發現社會真象方法當中的一個，而不是唯一的方法。於是他說：「只要不完全歸屬於其思想，就可以接受某些馬克思主義所提供的分析方法論」。但是，進一步接受馬克思先天的條件或含意的解釋卻有簡化主義(reductionism)的危險，因為貧窮、受壓迫的現象能有多種的詮釋。如果有人承認馬克思思想的一套理論以及其關係的產生，那麼宗教批判(↗272 religion, critique of)就失去其客觀性，變成有固定目的的工具。對於社會敵對的現象以及階級鬥爭(class struggle)的問題，基督徒該實際的承認也看出某些罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)的關係，而不該將它普遍化，主張人的歷史只屬於鬥爭。總之，當基督徒採用馬克思社會分析時，他應該很清楚地知道馬克思主義和基督宗教的異同點。它們之間雖然在某一些課題上可交通，但終究是兩個不能交換的思想及價值觀的系統。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

衣俊卿著，《20世紀的文化批判 *Critique of Culture in the 20th Century*：西方馬克思主義的深層解讀》，北京：中央編譯館出版，2003。

金炳華主編，《馬克思主義哲學大辭典》，上海：上海辭書出版，2003。

李士菊著，《馬克思主義科學無神論的當代闡釋》，北京：人民出版社出版，2006。

林建光導讀，《馬克思主義》，台北：文建會出版社，2010。

姚欣進著，《馬克思主義政治經濟學與世界資本主義》，台北：巨流出版社出版，2004。

洪謙德著，《西方馬克思主義的興衰》，台北：揚智文化事業出版社，2010。

洪謙德著，《從唯心到唯物：黑格爾哲學對馬克思主義的衝擊 *From Speculative to Materialist Philosophy: The Impact of Hegelianism on Marxism*》，台北：人本自然文化事業出版，2007。

武金正，《解放神學·脈絡中的詮釋》，台北：光啓出版社，1991,210-220。

陳榮富著，《馬克思主義宗教觀研究》，成都：四川人民出版社，2008。

- 曼德爾(Mandel, E.)著、向青譯,《馬克思主義入門》,台北:連結雜誌社出版,2009。
- 潘於旭著,《從物化到異質性:西方馬克思主義哲學邏輯轉向的歷史分析 *From Materialization to Heterogeneity: A Historical Analysis of the Logical Transition of Western Marxist Philosophy*》,杭州:浙江大學出版社,2009。
- 博爾(Boer, R.)著、莊振華等譯,《天國的批判:論馬克思主義與神學》,台北:台灣基督教文藝社出版,2009-2010。
- Boer, R. *Criticism of Theology: On Marxism and Theology I-III*. Leiden; Boston: Brill, 2007-2009-2011.
- Engle, E. *Marxism, Liberalism and Feminism: Leftist Legal Thought*. New Delhi: Serials Publications, 2010.
- Gamble, A. and Marsh, D. and Tant, T. ed. *Marxism and Social Science*. London: Macmillan, 1999.
- Macintyre, A. *Marxism and Christianity*. London: Duckworth, 1995.
- Mayer, T. *Analytical Marxism*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1994.

武金正

## 349 虔信派

qiánxìn pài

### PIETISM

參閱: 412 教會史 445 基督教 446 基督教神學  
273 宗教改革

(一)概念說明:虔信派(pietism)一詞,詞源自拉丁文的「pius, pietas, 虔敬、孝」,指指人對父母、長輩所持的一種恭敬順從的態度。從宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面而言,指人在宗教信仰上,對天主/上帝/神(↗30 God)的的尊敬、敬畏、忠於信仰規範態度。虔信派為十七、十八世紀,在基督新教(↗445 Church, Protestant)教中,所興起的一種運動,尋求將實踐與神秘思想與生活(↗380 mysticism)兩股趨向結合在一起,以代替正統派那種過度系統化的教義(↗407

doctrine),所導致的僵化儀式(↗652 rite)。虔信派認為宗教改革(↗273 Reformation)運動是個重要的事件,因為除非教會不斷地革新自己(個人、團體),否則她無法活出耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所宣傳的天國(↗38 kingdom of God)。

(二)簡史:傳教士將清教主義/清教派(Puritanism)的觀念帶到了荷蘭之後,1669年,法國神學家拉巴迪(Labadie, Jean de 1610-1674),領導組成第一個類似加爾文學派(↗131 Calvinism)或改革宗教會(↗218 Church, Reformed)或長老會(↗218 Church, Reformed)的虔信派獨立教會。

1675年,德國新教神學家施彭內爾(Spener, Philipp Jakob 1635-1705),反對僵化的信條,強調內心的虔誠。組織「虔誠者團契」(Collegium pietatis),指出德國信義宗(路德會↗589 Church, Lutheran)的虔信派最初的面貌,並提出改革的建議。

德國哈勒(Halle)大學的虔信派團體,繼續了施彭內爾的工作,其中以德國新教神學家、施彭內爾的學生弗蘭克(Francke, August Hermann 1663-1727)最為出色。除大學神學(↗385 theology)課程以外,弗蘭克所創辦的孤兒院,亦蘊育了普魯士精神和早期德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)多位哲人的心靈。不久孤兒院就成了向國外和猶太人傳教(福傳↗598 evangelization)、分發聖經(↗571 Bible)以及照顧散居在東南歐與北美的基督教徒的中心。

此外,德國神學家、聖詩作者、信義宗主教青岑多夫(Zinzendorf, Nicholas Ludwig von 1700-1760)在亨哈(Herrnhut)創立了虔信派團體,稱為:「摩拉維亞弟兄會」(Moravian Brethren);此派熱誠的宗教生活延續至今。

至於激進虔信派中,有個傑出的德國新教神秘家、歷史學家阿諾耳德(Arnold, Gottfried 1666-1714),他致力於撰寫及翻譯虔誠派的文學著作及神秘主義的書籍。

其他虔信派重要人物有:德國新約聖經學家、神學家、信義宗牧師的本格耳(Bengel,

Johann Albrecht 1687-1752)，他致力於研究新約聖經的文字批判(↗82 criticism, textual)和德國神秘神學家、信義宗牧師厄廷格(Öttinger, Friedrich Christoph 1702-1782)，他根據聖經的字面意義，將其思想結合密契經驗(mystical experience)(神秘的結合↗379 union, mystical)思辨，對德意志觀念論和十九世紀的基督教神學(↗446 theology, protestant)影響頗鉅。

虔信派傳人兼近代基督教鬥士的德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)，他結論出：「在虔信派中，宗教經驗(↗280 experience, religious)成了準則，一個人憑此準則去選擇自己認為仍適用的傳統觀點」。

(三)綜合：虔信派大體上應視為現代人發覺自主主觀性過程中的一部分，它企圖將此過程引回到基督徒生活的泉源上，解脫傳統(↗596 tradition)的束縛而作自主的人；藉面對聖經和默觀(contemplation)，以初期教會(↗286 church, primitive)基督徒團體的情況去塑造自己的宗教生活。虔信派也激發了基督教的傳教活動、修會教育和個人熱誠。特別值得一提的是，它因恢復對聖經的欣賞，給現代聖經學(bibliology)舖了路，如此也促進各教派打破了嚴峻的觀點。但因太強調主觀性，故所有形式的虔信派都傾向於：將宗教的主觀性，視為宗教生活的真正泉源。其結果是教義(↗407 doctrine)淪落為宗教生活中純粹的獨斷作用。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Aland, von K. *Pietismus und moderne Welt*. Witten: Luther-Verlag, 1974.

Yamashita, K. *Kant und der Pietismus: Ein Vergleich der Philosophie Kants mit der Theologie Spencers*. Berlin: VWF, 2000.

編譯

## 350 時效論證

shíxiào lùnzhèng

### ARGUMENT BY PRESCRIPTION

參閱：596 傳統 392 神學認識論 650 確實性 311 信理史 412 教會史

(一)概念說明：時效論證(argument by prescription)，其中論證(argument)一詞，源自拉丁文的「arguere 證明、肯定」，指有關個案或論點，所提出的正面、反面的理由。另時效(prescription)一詞，源自拉丁文「prae 前」及「scribere 寫」，指寫在文件的前面，以表示此文件的權威性，後引用為法律用語，意為法律上的有效時間，以供證明。時效論證是個法律名詞，是指國家或教會(↗411 Church)將現今已有的具體情況，就地予以合法化。時效指的是時間，表示某件事情在立法之前，早已普遍的存在，現今的立法權威才得以宣布其合法性。

(二)在教會的歷史中，北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)，將時效論證帶進神學(↗385 theology)領域中，作為信理神學(↗313 theology, dogmatic)的論證方式，德爾圖良表示：「假若整個教會，一向以某一命題，作為天主/上帝/神(↗30 God)所啓示(↗472 revelation)的信仰真理(↗318 truth of faith)，並無所疑惑，此一信仰真理就不可能錯誤；但必須合乎耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示與宗徒傳承(apostolic succession)(宗徒傳統↗264 tradition, apostolic)的整體教理(↗408 catechism)」。

(三)時效論證在信理神學的範圍內包含了三個因素：

(1) 教會相信有某些道理不能歸之於新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)的啓

示，如：七件聖事(seven sacraments)(聖事 ↗ 559 sacrament)、(聖母)無染原罪(↗ 512 Conception, Immaculate)始胎、聖母蒙召升天(↗ 555 Assumption of Mary)……等。

(2) 在進行時效論證的推論時，教會把信仰生活中所肯定的內容予以合法化。此合法化的推論包括下面的因素：1)通過教會訓導權(↗ 418 church, magisterium of the)當局以及教會內的信仰共識(sensus fidelium)，在相當長的時間內，肯定了某些信仰真理之道理。2)教會之所以在相當長的時間中，肯定了某些信仰道理，是因為教會受天主/上帝/神之聖神(↗ 566 Holy Spirit)的領導及光照。3)教會以其不可錯性(↗ 414 Church, infallibility of the)，將教會中長期的信仰道理隆重的宣布為信理(↗ 310 dogma)：我們相信……。

(3) 教會團體有時受聖神的推動而逐漸形成信仰的準則(rule of faith)(↗ 315 faith)，所以教會無法常常以邏輯性的推論方式說明一切啓示真理(truth of revelation)(信仰真理 ↗ 318 truth of faith)的內涵。

(4) 但是時效論證並非信理神學的避難所，教會團體應該努力指出：現今教會的信理和聖經所啓示的真理(↗ 335 truth)兩者之間有其必然一致性的論點。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 351 時間

shíjiān

TIME

參閱：282 空間 665 歷史 456 救恩史 122 永恆  
590 過程神學

(一)概念說明：時間(time)一詞，指一種

存在(↗ 145 existence)的持續；沒有存在就沒有所謂的持續。不變存有物的持續稱為永恆(↗ 122 eternity)，可變存有物的持續則係時間。也有人祇稱：物質事物的持續方式為時間，而稱精神事物的持續方式為永恆。時間的持續以時間性事物的變化為先決條件，它的方向始終是由過去走向未來，是直線式的，無法逆轉的。希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)視時間為：「永恆移動的影像，真正的存有(Being)不可能有時間性」。其學生亞里斯多德(Aristoteles 384-322)則認為：「時間是根據變動(motion)前後而得的數量」。西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)則把時間看成：「物質存有物的不斷持續」。

(二)在救恩史(↗ 456 salvation, history of)上，時間總是天主/上帝/神(↗ 30 God)救恩(↗ 455 salvation)行動的中介。從某方面來看，每個行動都是天主/上帝/神的日子，上主的每個日子就是祂的末世性日子(即基督來臨)的一種型態和期待(弟前六 15)。這種內在的時間觀念，在舊約(↗ 687 Old Testament)聖經(↗ 571 Bible)中，指向耶穌基督(↗ 296 Jesus Christ)的預像(預像論 ↗ 626 typology)。在新約(↗ 611 New Testament)聖經中，指向基督的最後來臨(格前十 1-11)。總之，在聖經上，時間卓然地含有天主/上帝/神控制整個歷史和所有救恩行動之意；但是，對人而言，時間是人答覆天主/上帝/神的時機。

(三)一般人對時間的認識，多半停留在先後可測量的階段。其實時間含意頗為豐富，可分為四類：

(1) 物性時間(physical time)：這就是日常生活最常有時間觀一即可測量的時間。由於物質世界中，每一事物或事件本身都有其固有的持續，這種固有持續變化中，先後順序的過程就是物性時間。

(2) 想像時間(imaginary time)：人可以想像有一種抽象的存在持續，這種可納入變化事件的思想形式就稱為想像時間。德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel

1724-1804)，指出：人思想的先驗/超驗形式(transcendental form)，認為：「時空」一人在任何經驗之前，已先具有容納持續變化(時)和體積(空)兩種先驗/超驗觀念。如：默想(↗670 meditation)無限的天主/上帝/神時，「今在、昔在、永在」的觀念自然呈現在人的腦海中。「今在、昔在、永在」這種類似「想像時間」的觀念，超越時空的限制，在想像中自由自在。

(3) 心理時間(psychological time)：完全以內心的感覺為主，又可分為三種：1) 感受時間(feeling and time)：根據心理狀況估量時間的長短，快樂時覺得時間真快，痛苦時反之。如「一日不見如隔三秋」、「良宵苦短」就是感受時間最好的詮釋。2) 需求時間(demand and time)：是一般人追求世俗功名利祿，所需要的持續過程，如：「十年寒窗無人問」。3) 成長時間(growth and time)：指人在逐漸從潛能走向實現(實現與潛能 ↗638 act and potency)的過程中，所需的持續歷程，如「五十而知天命……七十而從心所欲不踰矩」。

(4) 宗教時間(religious time)：以體驗天主/上帝/神的存有為主，又可分為三種：

1) 神話時間(mythic time)：這是人類(↗11 man)宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)生活中，相當普遍的一面，側重描寫萬物之初與萬物在演變的過程中，天主/上帝/神如何定期或偶發式的參與。

2) 救恩時間(salvific time)：歷史中的人類體驗到天主/上帝/神的愛(↗604 love)之行動，肯定天主/上帝/神的救恩，同時也畏懼祂的義怒(anger of God)和懲罰(punishment)。

3) 末世時間(eschatological time)：在這時期裡又分兩個境界：a) 復活(基督復活 ↗447 resurrection of Christ)的境界：萬物「已經」整合在復活的基督內，祂已親臨在萬物中。但此時萬物「尚未」完全分享祂復活的最大光榮。b) 全福/幸福(eudaimonia)境界：天國(↗38 kingdom of God)圓滿的實現，所有美好幸福的因素全匯聚在天主/上帝/神絕對愛的奧蹟內。此天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，愛的奧蹟，是超越一切時間、空間(↗282 space)

的最佳時空。有限的人只能類比(↗698 analogy)的用言語說，天主/上帝/神是永遠的現在、絕對的臨在(↗677 presence)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

汪文聖主編，〈胡塞爾專題〉，《哲學與文化》第419集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

利平科特(Lippincott, K.)、艾柯(Eco, U.)、貢布裏希(Gombrich, E. H.)著，劉研、袁野譯，《時間的故事》，北京：中央編譯出版社出版，2010。

特尼(Turney, C.)著，王惟芬譯，《時間的故事》，台北：博雅書屋出版，2009。

胡塞爾(Husserl, E.)著，《內時間意識現象學》，北京：商務印書館出版，2009。

葉姿其著，《奧斯定〈懺悔錄〉中記憶與時間探微 *Reflection on the Relation between Memory and Time in Augustine's Confessions*》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2006。

陳美珠著，《海德格思想中存有與時間的辯證》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997。

陳榮華著，《海德格存有與時間闡釋 *A Commentary on Heidegger's "Sein und Zeit"*》，台北：台大出版社出版，2008。

唐佑之著，《論時間》，香港：真理基金會出版，2009。

Antonova, C. *Space, Time, and Presence in the Icon: Seeing the World with the Eyes of God*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate Pub. Ltd., 2010.

Heidegger, M. *Being and Time: A Translation of "Sein und Zeit"*. Albany, NY: State University of New York Press, 1996.

Römer, I. *Das Zeitdenken bei Husserl, Heidegger und Ricœur*. Dordrecht; London: Springer, 2010.

編譯

## 352 剔秘

tīmi

### DEMYTHOLOGIZATION

參閱：383 神話 384 神話學 281 宗教語言 398 理性主義 578 聖經詮釋學 608 解釋學



(一)概念說明：剔秘/解神話化/剔除神話/解除神話(demythologization)一詞，源自希臘文的「de 除去、反」及「mythos 言語、計畫、故事、童話、神話」，指去除神話的色彩。這是近代聖經解釋學(biblical hermeneutics)(解釋學↗608 hermeneutics)，所強調：分辨「神話」(↗383 myth)、「文學類型」(literary genre)所包含之基本意義的一面，以及神話表達方式之另一面，如時空、方位、地點等。這是德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)聖經詮釋學(↗578 exegesis, biblical)的方法，尤其是新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)。剔秘/解神話化一詞在1941年第一次被布特曼在「新約與神話」(Neues Testament und Mythologie)一文中提出。德國新約聖經學家巴爾奇(Bartsch, Hans-Werner 1930-)曾將1948至1963年的一連串評論編輯成《初傳與神話》(Kerygma and Myth)一書出版。布特曼主張：要詮釋新約，好讓它為現代人所理解，必須「剔除」它的神話部分——而所謂剔除，按照布氏的意見，不是去除，而是詮釋。1958年布特曼於《耶穌基督與神話學：從聖經批判學看新約》(Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik)一書中，認為：福音中有關歷史上耶穌的描述不甚重要，而採以新約剔秘/解神話化說法。嚴格而論，剔秘/解神話化不是除去神話的本身意義，而是除去神話的表達方式，而以現代人所能理解的方式，正確地詮釋聖經神話之真諦。

## (二)研討分析：

(1) 可見剔秘/解神話化必與神話(尤其是新約聖經的神話結構)有關。布特曼似乎覺得神話是一種不科學的構思和表達方式：它採用形象的方法，用這個世界的東西來表達另一個世界，用人表達天主/上帝/神(↗30 God)。於是，天主/上帝/神的超越性成為空間(↗282 space)上的距離：天堂(↗52 Heaven)、地獄(↗139 Hell)都位置化；疾病被看成附魔(↗293 possession, diabolical)；宇宙的現象則解釋為神鬼的活動等等。其實，這一切都只是表達方式，所有神話其實都講述人，它企圖講述

人的奧秘(↗600 mystery)，特別是他與天主/上帝/神的關係。困難在於這些神話性的形象可以被誤解，以為是描述性的，於是，便有從字面上解釋的內容，如：天主聖子(Son of God)的降生(↗332 Incarnation)、生於童貞女、發顯奇跡(↗229 miracle)、死亡(↗154 death)復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)、下降冥府(古聖所↗97 limbo)、又上昇高天、並且會光榮地來臨、死人復活(↗153 resurrection of the dead)、接受審判(↗659 judgment)等等。新約聖經都以神話的架構來講述，這些神話不是全無意義的，所以，詮釋的關鍵不在全盤地否定，好像十九世紀的自由主義神學(↗165 theology, liberal)一樣，而是深入洞察這些神話的真正意義(那就是：對人存在的理解)，並以現代人理解的方式正確地詮釋它。

(2) 剔秘/解神話化圍繞著兩極旋轉：1)詮釋；2)人的存在(↗145 existence)。所謂詮釋就是以現代人的語言，講述古代的訊息；而詮釋的方向是人。布特曼以為：新約是存在性的，這是神話的功能。神話就是以一種可理解的方法講述人的存在。可是，一旦當這些神話被視為描述性的時候，它便失去存在的意義，而變成「教義」(↗407 doctrine)。基要主義(↗431 fundamentalism)者企圖將奇跡指給不信的人看，以證明他們所宣講的真理(↗335 truth)，他們以為，奇跡一旦受到懷疑，他們訊息的真理也會受到動搖。

(3) 基督必須向人類(↗11 man)說話，而且必須向今日的人說話。除非聖經的敘述是作為福音(↗642 Gospel)般向人宣講，就是說，除非它存在性地對人的情況說話，聖經的敘述對人就無意義。講述耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，可以歷史性地講，就如「祂在般雀比拉多執政時被釘」；也可以神話性地講，如「除免世罪的天主羔羊」；但最重要的是存在性地講：「我已同基督被釘在十字架上了」。神話的力量是強大的，它可以講述人；可是當犧牲的神話在日常生活不再生效的時候，詮釋的工作便是：一方面保留神話原來的意義；另一方面仍然宣講一種可理解的訊息。

(4) 布特曼這種剔除神話的詮釋方法可謂功

過參半。他強調聖經的存在意義，企圖讓《新約》聖經的啓示(↗472 revelation)向現代的人類說話，目的就是讓現代人也能接觸到此時此地的天主/上帝/神，而這正要求信徒在此時、此地信仰上作出回應。聖經詮釋學/釋經學必須是存在性的，沒有純粹客觀性的、「不動心」的詮釋。

(三) 剔秘/解神話化的優點和弱點：不可否認布氏在聖經詮釋學/釋經學上的貢獻，但不得不指出他理論的弱點：

(1) 剔秘/解神話化給人的印象是它過份地非歷史。如果神話是早期教會對那些可以稱作「歷史經驗」的東西的詮釋，那末歷史的重要性在那裡？神話不能沒有歷史而自動產生。然而，布特曼似乎把歷史減到最低，甚至以為歷史會危害信仰。

(2) 布特曼似乎太鬆懈地運用「神話」這個字，似乎一切不能用科學方法解釋的就是神話。但是，假如人容許天主/上帝/神在歷史中工作，是否很多布特曼稱作神話的事件都不是神話呢？表面上，布特曼好像很歌頌神話，但是骨子裡，他自己是否也屬科學主義下的產物呢？

(3) 最後，布特曼的思想系統很強調個人，結果卻是不合法地忽略了個人和團體的關係。不錯，是個人聆聽(也詮釋)天主/上帝聖言(↗558 Word of God)，然而個人是在團體中聆聽，那末團體對於個人又是否會產生一點約束力呢？存在主義(↗146 existentialism)的神學(↗385 theology)和基督論(↗449 Christology)，倘若推展到極致，它的困難便會出現了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bartsch, H. W., ed. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. London: SPCK, 1972.

(這本書收錄了布特曼和其他神學家在這個問題的論爭上所發表的最具代表性的文章。)

Bultmann, R. *Neues Testament und Mythologie: Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. München: C. Kaiser, 1988.

Huppenbauer, M. *Mythos und Subjektivität: Aspekte neutestamentlicher Entmythologisierung im Anschluss an Rudolf Bultmann und Georg Picht*. Tübingen: Mohr, 1992.

Jaspers, K. *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth*. New York: Noonday Press, 1958.

Kegley, C. W., ed. *The Theology of Rudolf Bultmann*. New York: Harper and Row, 1966.

黃懷秋

## 353 恩寵

ēnchǒng

GRACE

參閱：354 恩寵神學 455 救恩 492 超性 164 自由 40 天主的寓居 45 天主聖三 377 神恩 150 成義 632 稱義 466 唯靠恩寵

壹、概念說明：恩寵/恩典(grace)一詞，為西方現代語文表達的詞彙，它源自拉丁文的「gratia」，其原意則來自於希臘文的「charis 恩惠、神恩」，是基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)的核心詞彙。依據聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)舊約(↗687 Old Testament)的啓示(↗472 revelation)，指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)以多種方式臨在(↗677 presence)於人間，將自己通傳給受造物。是天主/上帝/神(↗30 God)的贈與，人白白獲得；是天主/上帝/神自由的給予，人自由地接受。基督信仰(↗315 faith)認為，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是恩寵的化身(若一 16)。神學歷史(↗388 theology, history of)詳細地描繪恩寵的多樣特質及不同面目，甚至因日益細微的劃分，所以，要理解恩寵的含義，本文須從字源談起。希臘文 charis 有四種含義，相當於恩寵的四個層面：

(1) 俯就和善意：charis 是上級對下屬超乎正義(↗93 justice)、法律、習慣、規定以外的善意行爲。應用到恩寵神學(↗354 theology of

grace)上，就是天主/上帝/神對其子民的俯就和善意(傳統神學稱之為「非受造的主體恩寵」(uncreated grace as subject))。

(2) 白白的贈與：與上述恩寵的主體意義相對的，是恩寵的「客體意義」；那是一種白白的贈與(與應得的工資相反)。而這白白的贈與，可以是天主/上帝/神自己，也可以是天主/上帝/神以外的東西，如：平安、喜樂等(「受造恩寵」created grace)(傳統神學稱之為「非受造的客體恩寵」(uncreated grace as object))。

(3) 佳美、可愛：傳統神學甚少發揮恩寵的第三層意義。其實，天主/上帝/神的善意和其恩惠都有佳美、可愛的特質。

(4) 受恩惠後的感謝：希臘文“charis”，拉丁文“gratia”和由拉丁文“gratia”演變出來的，西方語文中的相應詞彙都有謝恩、感謝的意思。可見“charis”的原義，不僅可以綜合「天主/上帝/神的善意」和「恩惠」這兩層面的恩寵意義，也可以綜合天主/上帝/神的恩惠和基督徒的答覆。

本文必須和〈恩寵神學〉一起閱讀，才能窺得基督宗教有關恩寵真諦的全貌瞭解。

貳、本文用系統的方式從四方面發揮恩寵的主要課題：

(一)天主/上帝/神的俯就與善意：

(1) 天主/上帝/神拯救普世的意願：

1)在聖經中，天主/上帝/神拯救普世的意願(即天主/上帝/神願意人人都得全福/幸福(eudaimonia)的計劃)包含在有關天主/上帝/神愛(↗604 love)的教導中。聖經很清楚說明天主/上帝/神對罪人(罪↗591 sin)的愛(則卅三10-16；詠一〇三8-13；路十五)及天主/上帝/神對普世人類(↗11 man)的愛(納四10-11；若三16；尤其是弟前二4)。

2)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局：a)教宗辛普利奇烏斯(Simplicius 468-483)於473年亞耳(Arles)地區會議：籲請盧奇杜斯(Lucidus)司鐸服從《恩寵與預定》(Grace and Predestination)小冊(DH 333,

339-340); b)教宗費利克斯三世(Felix 526-530)於由亞耳(Arles)主教凱撒利烏斯(Caesarius)所編寫的：《恩寵，人的合作及預定》(DH 397)中，強調：一方面摒棄「異端的預定論」「預定異說」(heretical predestinarianism) (預定論↗625 predestination)，教會訓導從來不接受北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430在這方面的主張；另一方面，教會訓導也提出有關「足夠的恩寵」(sufficient grace)的教導，即：人有完成「得救善功」(good works for salvation)的能力(DH 2005)。c)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，更直接肯定天主/上帝/神拯救的普世意願，同時，強調天主/上帝/神給所有的人(即使那些仍在自己宗教裡找尋真神的人)為得到救恩(↗455 salvation)所需要的恩寵(LG 16)(DH 4101-4179)。

3)神學反省：在人的經驗中，生命(↗106 life)是有意義的、人生是有希望的，因而人自然地追尋幸福。福音(↗642 Gospel)肯定人心中這種不可抹煞的希望，同時說明這希望的理由：因為天主/上帝/神要所有的人都得全福/幸福。因著人的社會性，天主/上帝/神透過人所屬的社會(↗283 society)和文化(↗81 culture)來分施祂的恩寵，因而任何社會、文化甚或宗教中所公認的真理(↗335 truth)，都成了天主/上帝/神賞賜人類恩寵的途徑(《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言(NAE No.2)(DH 4195-4199))。

普世得救意願與個別的特選之間，並無衝突，後者特別彰明天主/上帝/神的絕對性。然而二者之間卻有著深度的和諧：人人都是天主/上帝/神所召叫的，因而都應該全心全意地去答覆祂，也都有希望找到一切渴望的滿足。天主/上帝/神雖然給所有的人提供足夠的恩寵以得永生，但是作基督徒，卻是一項特殊的召叫。蒙召作基督徒，就是被派遣為基督的慈愛作見證(↗198 witness)，把希望和喜樂帶給別人。因此，所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，強調：『教會為世界是「拯救普世的聖

事」，揭示並執行天主愛人的奧蹟』(GS 45)(DH 4301-4345)。

(2) 天主/上帝/神的「自我給予」、「自我通傳」(self-communication)：

天主/上帝/神拯救普世的「意願」，既是一種在天主/上帝/神「內」的意願，在神學上稱作「主體恩寵」(grace as subject)，然而，當此意願藉著具體行動(恩惠)表達出來的時候，便稱為「客體恩寵」(grace as object)。客體恩寵的最高層次，不是任何不同於天主/上帝/神的禮物，而是「天主/上帝/神自己」。換言之，天主/上帝/神將自己給予人，祂的「自我通傳」，便是恩寵中的恩寵，「非受造的客體恩寵」。

1)在一般生活裡，標誌著人對無限的渴望，人渴求超越限制，有限的東西不能滿足人的慾望。然而，人也體驗到，單憑己力無法躍進無限的生命力。換言之，人所渴望的是一種白白的賞賜，除非天主/上帝/神自我給予，自我通傳，否則人的渴望無法得到實現。

2)福音的訊息就是，上述的渴望並非妄想。天主/上帝/神的自我給予在新、舊約聖經中都有提及。舊約以：「我是你們的天主/上帝/神，你們是我的百姓」，這種方式來表達(出六7；申廿六 17-19)。新約保祿書信提到聖神的寓居(indwelling of the Holy Spirit)(羅五 5等)。教會於佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)所頒布之《請歡躍於天主》(Exsultate Deo)詔書(DH 1310-1328)及特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)成義法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)中的教導，也不乏此種說法(DH 1529-1583)。神學上，教父們的「恩寵論集」中，在天主/上帝/神的自我給予上，可惜這種優良的傳統自中古以後已慢慢失去。近代神學重新將天主/上帝/神的自我給予，視為整個恩寵論的核心概念。

3)神學反省：a)天主/上帝/神自我通傳的意願，正是天主/上帝/神創造計劃的唯一目標，人正是為此目標(分享天主/上帝/神的生命)而受造，此一召叫內在地塑造了人的本性，以致在人的存在中，有一種對無限的渴

望。所以人存在的基本狀況(Existential)已指出天主/上帝/神的自我通傳。b)天主/上帝/神的自我給予，就是天主/上帝/神的臨在。聖經充滿這種說法。但是這種恩寵性的臨在卻不同於那普通的、自然的臨在(身為造物主的天主/上帝/神自然地臨在於整個受造界中)，而是一種特殊的、非屬應份的(恩寵的)、位際關係(人能拒絕或接受)的臨在。它推動人，幫助人達到分享天主/上帝/神生命的人生目標。c)天主/上帝/神不僅恩寵地臨在於祂的選民，也恩寵地臨在於普世人類，雖然非基督徒只是含蓄地體驗到天主/上帝/神的臨在，晦澀地領悟到永生(↗121 life, eternal)的許諾，艱難地面對生命和死亡(↗154 death)的挑戰。基督徒就不同了，他們有明顯的信仰，並在教會(↗411 Church)中，藉著教會的生活和聖事(↗559 sacrament)，更體會到天主/上帝/神的臨在。

4)由此可見天主/上帝/神的臨在有各種不同的程度，從最基本的臨在於所有人，至更高地臨在於舊約子民，和抑且再進一步藉著耶穌基督明顯地臨在於新約子民，以至於天主/上帝/神最高度的自我給予和臨在方式——永生。

(二) 天主/上帝/神恩寵使人成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)和聖化(↗551 sanctification)：

(1) 天主/上帝/神恩寵的優先角色：

1)聖經、教父們、以及教會訓導當局：都一直強調在人獲得全福/幸福的過程中，天主/上帝/神的恩寵優先地位。恩寵是白白賜予的，而除非有天主/上帝/神的恩寵，人無法憑己力準備成義/稱義。

2)正如人無法強求別人的臨在，同樣，只有當天主/上帝/神主動臨在，人才能轉向天主/上帝/神；由此可見，整個恩寵生活都是絕對的天主/上帝/神首先向人分施恩惠。

3)從十五世紀起，教會就以「現恩」(actual grace，即寵佑)，來稱呼那推動人並引導人接受天主/上帝/神臨在的助佑。現恩的特徵有四：a)它是受造的，是天主/上帝/神在受造的人內所引起的一種激動、光照和堅強；b)它是

短暫而非恆久的；c)它幫助人達到超乎本能力所能達到的目標；d)它內在地提昇人、幫助人。藉此現恩教導，教會更肯定天主/上帝/神召喚、啟發的普遍性。

(2) 天主/上帝/神的恩寵與人的自由合作：

1)雖然，天主/上帝/神恩寵經常處於優先地位，卻沒有壓抑人的自由，反而邀請人們自由地與天主/上帝/神的恩寵合作。聖經及教會訓導均鄭重聲明，人與恩寵合作不僅是可能的，而且是必須的。事實上，在天主/上帝/神使人走向全福/幸福的過程中，祂處處願意召喚人運用天賦的潛能去完成自我。再者，此教導也關注到非基督徒作準備成義/稱義行為的可能性，倘若他們擇善固執，遵從良心(↗213 conscience)的指示，他們已在無形之中加入「願洗」(baptism of desire)(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)的行列了。

2)準備領受常恩(habitual grace)(受造恩寵)的行為，以信仰為最重要，然而除此以外，其他行為如敬畏天主/上帝/神、生活在信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)中、憎惡罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)等都可以準備人走向成義/稱義。

(3) 天主/上帝/神恩寵的傑作一人的成義/稱義：

1)天主/上帝/神將自己賞給人，希望與人建立恆久的關係，神學把這關係的開始稱作「成義/稱義」。特利騰大公會議於1546年6月17日第五場會議成義法令：論原罪的法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)(DH 1510-1518)及1547年1月13日第六場會議《既然在此時代》(Cum hoc tempore)(DH 1520-1583)，述說有關成義/稱義的道理時，說明成義/稱義乃是：a)罪的真正清除(DH 1515)。b)人的成聖和內在的更新(DH 1524)，因此，人由不義者而成為義者，由仇人成為朋友。c)人內的真正改變(DH 1528)。

由於針對宗教改革(↗273 Reformation)者的看法，特利騰大公會議十分強調成義者改造和聖化的實在性，因而有點忽略已成義的人，仍是罪人的事實。另外，特利騰大公

會議從天主/上帝/神的角度看人的成義/稱義(天主/上帝/神的工程)，因而也沒有探討人自我實現中所發生的改變。下文將針對這點作些反省。

2)細心觀察人的意志(will)行動，就會發現它有以下三個層面：a)根源意志(original will)：即人對真、善、美、聖的渴求；b)基本抉擇(fundamental option)：人對自己整个人生方向的抉擇；c)個別抉擇(personal option)。在成義/稱義之前，人的身上還有許多善的因素，天主/上帝/神拯救普世的意願也內在地塑成他，以致他仍能在比較膚淺的平面上走向天主/上帝/神。之後，假如人與現恩合作，實行準備成義/稱義的行為，他便能愈來愈轉向天主/上帝/神(雖然他的基本抉擇尚未顯明地走向天主/上帝/神)。最後，當天主/上帝/神的號召直達人心，人的整個生活方向乃得以顯明的改變，這個在基本抉擇上的改變，就是成義事件本身。而這種轉化也是一種聖化(↗551 sanctification)。成義的人完全屬於天主/上帝/神，以其存在的核心接受天主/上帝/神的臨在，而天主/上帝/神也重新接納人為朋友，恢復天人之間的和諧關係。

(4) 天主/上帝恩寵工程的恆久果實—恩寵境界：

1)特利騰大公會議指出：人在成義/稱義時，進入一種新而恆久的狀況，即「恩寵境界」。從十一世紀起，神學家即將此恩寵境界的本源稱為「常恩」。按照一般神學家解釋，常恩是「受造恩寵」(created grace)。不過，它卻不是一種自立體，因為天主/上帝/神使人成義/稱義及聖化，並沒有創造新的東西，而是改造已有的人，給他一個新的存在幅度。換言之，常恩是人成義後的新境界，也可以說是一種習性；但它卻不是由於重複訓練(努力)而得來的習性，而是一種恩寵，故此又稱作「灌注的習慣」(infused habit)。

傳統主張較偏重常恩之靜態面，而忽略了常恩的動態面。故此，現代神學多從動態的一面看常恩：常恩就是在現恩的推動下，人以基本抉擇接受天主/上帝/神，並且恆久地生活在此基本抉擇下的狀況。

2) 每個人領受常恩的程度並不相同，因為每人都是按照聖神(↗566 Holy Spirit)的心願，又按自己的準備與合作，獲得正義的。

3) 人既是藉著基本抉擇而進入恩寵境界，此恩寵境界乃能隨著基本抉擇的增強或削弱而有所增長、減少，甚或喪失。

4) 人無法以不能錯誤的確切性，知道自己是否處於恩寵境界中。不過，一般來說卻能夠從個人的生活態度，看出恩寵境界的標誌：一個喜歡天主/上帝/神的事情，輕視世俗的事，生活光明磊落，良心無愧的人，當然是個生活在天主/上帝恩寵境界中的人。

(三) 成義/稱義的人與天主/上帝/神的關係：

(1) 教會對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的信仰：教會對天主聖三/三一上帝的信仰不是哲學思考的結果，而是由耶穌的門徒與耶穌基督和聖神的經驗而產生的。基督徒在基督身上體驗到祂無上的權威，祂與天主/上帝父之間一種特殊的、獨一無二的關係，同時，又經驗到祂與天父的不同。同樣，基督徒也感受到：聖神一方面是在天主/上帝/神的平面上；另一方面又與父和基督有別。由於這些經驗，教會乃肯定天主/上帝/神一個性體、三個位格(天主/上帝父、子、聖神)的信仰。

(2) 成義/稱義的人與天主聖三/三一上帝的關係：

1) 依據聖經的教導，聖父、聖子、聖神三位的自我給予是不盡相同的：父是自我通傳的起點，祂派遣子和聖神；子則指向父，把接受天主/上帝/神邀請的人領到父面前；聖神則寓居在他們內，使他們與父子結合。這種聖三的自我給予，就是神學所謂的「非受造的客體恩寵」。基督徒固然顯明地領受了這種恩寵，而善意的非基督徒，也能含蓄地在生活中接受這種天主/上帝/神自我給予的恩惠。

2) 成義/稱義的人與父的關係，就是作天主/上帝/神的義子：聖經充滿這樣的經文，且視之為天主/上帝/神白白給的恩賜；特利騰大公會議也提到成義/稱義就是：「成為天主/上帝/神子女的事實」。成義/稱義的人也可以和

基督一起，以最親切的「阿爸、父啊！」稱呼與主對談。然而，成義/稱義者與父的關係，仍與耶穌和父的關係不同。基督與父的關係是獨一無二的，教會以「同實體的」(↗155 homoousios)來表達這種出於「本性」的父子關係。

人與父的關係卻不是出於本性，而是藉著「分享」。換言之，耶穌基督是由於其天主性(Divine nature)(↗31 God)而與父擁有父子關係，而人則是由於天主/上帝/神收納才成為義子。雖然如此，義子的關係卻是真實的，因為成義/稱義的人可以分享天主/上帝/神的生命。

3) 成義/稱義的人與聖子的關係，就是兄弟姊妹的關係：聖經和教會訓導都肯定這點，人成義/稱義的事實不僅指出，基督長兄與人具有同樣的人性(human nature)，並且在生命與死亡中與人同甘共苦，也強調他們要過一個相似基督長兄的生活，不逃避人生的困難、失敗、和痛苦。

4) 成義/稱義的人與聖神的關係，可以宮殿(temple)的圖像來說明：依據聖經的教導，聖神生活在基督信友的團體內，同一聖神也居住在每位信友的心裡，領導他們，歸向阿爸天父。可見成義/稱義的人與聖神的關係十分特殊，跟對父和對子的關係都不同，因為，人對父和子的關係是一種對立的「你-我」關係，聖神則是完全內在於人，祂在人內的最深處，與人結合，由於聖神的寓居(indwelling of the Holy Spirit)，人有責任聖化自己，在世界上成為天主/上帝/神臨在的標記。

5) 至於論及天主聖三/三一上帝在義人內寓居(indwelling)的講法：雖然聖經的啓示並不多，只在若十四 23；也暗示在若壹三 24；四 15-16 等處；然而，信友既相信天主/上帝/神是絕對超越時空的，而天主/上帝/神三位之間的交流和滲透又是永不止息的，那麼，天主聖三/三一上帝在成義/稱義者心中寓居的事實，亦當不容置疑。不過，這種講法並不否認聖神特殊的臨在，因為成義/稱義的人與父和子的關係畢竟仍是有「我-你」之分的距離，而與聖神則是一份合一相屬的關係。

(四)成義/稱義的人的行為：

(1) 成義/稱義的人的倫理生活：

1) 《梅瑟五書》(Pentateuch)將天主/上帝/神的誡命(commandment of God)(十誡↗9 commandments, the Ten)與盟約(↗588 covenant)相提並論，可見盟約與倫理道德(↗362 virtue, moral)生活息息相關。先知(↗159 prophet)們的使命就是要勸告舊約子民遵守誡命。《瑪竇福音》尤其強調天主/上帝/神子女行善的重要性。《若望福音》也認為信仰生命必須結出相稱的果實。至於保祿宗徒，雖然他十分強調恩寵無功行賞的性質，但是他的書信中也包含許多倫理生活的勸告，可見他也看重信友行善的責任。

2) 針對宗教改革的特利騰大公會議，尤其強調信友守誡命的重要性；梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962- 1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 36)(DH 4101-4179)；以及《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，在這方面也多有教導(GS 43)(DH 4301-4345)，可見成義/稱義者行善是聖經和教會訓導的一致教導。

3) 此教導有足夠的理由支持成義/稱義者有行善的責任。因為成義/稱義既是人以基本抉擇接受天主/上帝/神，他就該以天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)為其生活的「至高準繩」。再者，成義/稱義者所領受的新生命，也要以適當的行為來表達，如此，新生命才得以發展和加強。

當人以基本抉擇接受天主/上帝/神的旨意為其生活準繩時，他就能以新的目光去看週遭的人，也能更徹底地去愛所有的人，他的倫理生活也獲得了新的向度。

基督徒與道德律(↗620 law, moral)的關係，是在自由與束縛的張力之中：一方面，基督徒知道道德律是天主/上帝父啓示給人走向幸福和圓滿的道路；另一方面，對基督徒而言，道德律的功能仍是有限的，只表達天主/上帝/神的基本要求，而不流露天父對人的慈愛。因為只有基督才是天主/上帝/神最圓滿的啓示，道德律的啓示功能只是相對的。因

而，基督徒能夠脫離法律的束縛，不在法律權下。

(2) 成義/稱義的人的「功績/功勞」(↗95 merit)：

1) 在聖經和歷代教會的訓導文獻裡，會發現一對似乎互相矛盾的教導：一方面它們肯定人因善工得到賞報，人藉善行而樹立功勞，甚至於將永生視為善行的賞報；另一方面，它們也強調天主/上帝/神的恩寵是無功行賞的性質，人不能以善行賺取天主/上帝/神的恩寵，天主/上帝/神所給予人的「賞報」是白白的恩賜。換言之，連人的功績都是天主/上帝/神的恩寵，因為假若成義者真能立功，那是因為天主/上帝/神的恩寵早已把他改造成新受造物的緣故。

2) 對於功績/功勞，傳統神學認為是指為他人(天主/上帝/神)而完成的一項事工，憑藉這項事工足以向那人要求報償。當代神學批評這種以人為類比(↗698 analogy)的講法；人既不能為天主/上帝/神作一件加添人美好的事，人對天主/上帝/神便絕無權利可言；況且天主/上帝/神所給予的「賞報」，既是他自己，那麼賞報和善功之間，更沒有相稱性。傳統神學的講法，已經到了窮途末路，教會必須以別的說法來說明有關功績/功勞的教導。

(3) 當代神學家之解釋補充了傳統神學的不足：

1) 在他們看來，所謂功績/功勞，其實就是天主/上帝/神實現其救世計劃的步驟：首先，天主/上帝/神藉著現恩引領人，從尚未成義/稱義的境況走上成義/稱義、聖化和永生的途徑。如是，功績/功勞強調天主/上帝/神對人的逐步引領和改造，也強調天主/上帝/神與人的自由合作。

2) 常恩是人接受天主/上帝/神臨在的基本抉擇，它能因著人的答覆而有所增減，不過這一切都是在天主/上帝/神白白賞賜的大前提下進行的。只有在天主/上帝/神白白的賞賜、邀請與吸引下，人才能作更深的答覆，藉此「功績/功勞」，加深他與天主/上帝/神的關係(賞報)。

3) 從人的改造來看，功績/功勞的含義又

可理解為：成義/稱義的人被天主/上帝/神改造成新受造物，因而他的一切行動都有永恆的價值。其實，人對責任的重視、良心的督促、英雄人物的犧牲和奉獻等等現象早已答覆了功績/功勞的問題：的確，連最微小的責任和善工，都會為天主/上帝/神所接納而擁有永恆的價值。

其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)通常都有功績/功勞的概念，天主教會(↗44 Church, Catholic)的教導只是從天主/上帝/神救恩的出發點，對此信念加以解釋、淨化及補充而已。

#### (五)結論：

(1) 恩寵可說是屬於整個基督宗教信仰的核心。它不僅是歷代教會所宣講的福音的主要內容，也標誌出基督所開創的救恩史(↗456 salvation, history of)的新階段，和以前的救恩史(以法律為中心)相對，新約救恩史以恩寵為中心。

不僅早期教會，當代許多神學家也注意到恩寵為基督宗教的重要性；德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，甚至稱之為：「基督宗教的本質」。事實上，恩寵論與啓示論、天主論、基督論(救援論)、神學的人學(人學↗438 anthropology, Christian)、教會學/教會論(↗425 ecclesiology)、聖母論/聖母學(↗557 Mariology)等都關係密切。比方說，它就如同一首樂曲的主調一樣，恩寵貫通基督宗教的每一角落，也貫通神學的一個部門。

(2) 一個領受天主/上帝/神恩寵的人，其日常生活應該有它的特徵：

1)在與天主/上帝/神的關係上：他一方面承認天主/上帝/神的超越性；另一方面，也流露出子女對父親般的親密關係。這種「距離—親近」的對立狀況，便是恩寵生活的特徵。

2)在與世界的關係上：恩寵生活也是：既開放又執著的。他不再以任何事物為絕對價值(absolute value)，卻又尊重所有的受造價值，因為一切都是天父的恩賜。

3)在生命的整合與具體化上：恩寵生活更能發揮其功能性。善的基本抉擇幫助人整合全部的生活，給予人的生命一個基本的方向。生活在天主/上帝/神恩寵中的人，既不會停留在個別有限的目標和成就上，卻也不忽略世間有限的事物和具體行動。生命是整體也是具體的。

4)恩寵生活也有自我接受和自我更新的特徵：他一方面接受自己的限度；另一方面也不以現有的洪恩而滿足，而要追尋完美，臻於至善。

5)恩寵生活不僅使人分享天主/上帝/神的生命(天主化)，也使人更成為人(人化)：也就是說，它協助人遵循人的本性生活，而使他得到更完美的發展。

(3) 雖然天主/上帝/神願意所有的人都得救，也提供給所有人得永生的機會，然而，作基督徒的恩賜，卻依然是他們生命中的最大特恩。因為，基督信仰會徹底地改變人對整個生命與死亡的態度及看法，並且賦與人更大的冒險精神，擴大人行動的自由，貢獻自己，為他人服務。為此，作基督徒的主要意義，不僅在於死後靈魂的得救，也是為了更喜樂地、更自由地，以信心、以希望、以愛情善度今世的生命。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論特殊恩寵〉、〈論法律與恩寵〉，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

張春申講、張雪珠記錄，〈恩賜與功績〉，《神學論集》第17集，台北：光啓文化事業，pp.333-343，1973。

溫保祿著，〈天主聖神與恩寵生活〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.275-282，1981。

溫保祿著，〈天主恩寵的福音〉，輔大神學叢書之廿六，台北：光啓出版社，1989。

溫保祿著，〈救恩論入門〉，台北：光啓出版社，1986。

雷翁杜富(Léon-Dufour, Xavier)主編，聖經神學辭典編譯委員會編譯，〈恩寵、寵幸、聖寵〉，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，pp.257-262，1975。

思高聖經學會編著，雷永明、陳維統主編，〈恩寵〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，pp.628-633，1975。



- Davis, Ch. *God's Grace in History*. London: Collins, 1967.
- Fransen, P. *Divine Grace and Man*. New York: Desclee, 1965.
- Journet, Ch. *The Meaning of Grace*. London: Geoffrey Chapman, 1962.
- Scheeben, J. M. *Nature and Grace*. St. Louis: Herder Books, 1954.
- Segundo, J. L. *Grace and the Human Condition*. New York: Orbis Books, 1973.

黃懷秋

## 354 恩寵神學

ēnchǒng shénxué

### GRACE, THEOLOGY OF

參閱：353 恩寵 455 救恩 457 救恩神學 456 救恩史 45 天主聖三 342 原罪神學 438 基督徒人學

(一)概念說明：恩寵神學/恩寵論(theology of grace)，其中恩寵/恩典(grace)一詞，為西方現代語文表達的詞彙，它源自拉丁文的「gratia」，其原意則來自於希臘文的「charis 恩惠、神恩」，是基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)的核心詞彙。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。恩寵神學指特別描述有關恩寵(↗353 grace)之學問的歷史與特色，因恩寵一詞，指出基督信仰(↗315 faith)中的基本事實，就是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的自我給予，以及此自我給予在受造界間的效果。恩寵神學可從二方面去瞭解：一方面它從神學(↗385 theology)立場，去解釋恩寵的真諦，如同在上述〈恩寵〉一文中，所提供的；另一方面，它指出有關恩寵學問的特色、歷史、功能和演變等。此二方面對基督宗教(↗436 Christianity)的恩寵真諦的瞭解，均有關係，所以必須和〈恩寵〉一起閱讀。本文特別發揮恩寵學問的主要面目：

(二)聖經(↗571 Bible)的恩寵觀：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經：

1)舊約聖經中的恩寵觀：側重天主的「非受造恩寵」(uncreated gift)，祂對以色列子民無條件的慈愛(主體恩寵 grace as subject)，以致把自己賞賜給他們，作他們的天主/上帝/神(非受造的客體恩寵 uncreated grace as object)。舊約一共有三個詞彙，來表達這種來自天主/上帝/神的恩寵：「rahamim 慈悲」、「hen 寬仁」、「hesed 慈愛」。它們極難翻譯，大體上是同義詞；在中文翻譯上幾乎難以分辨，因為它們只從不同角度的透視點來刻劃天主/上帝/神的恩情。也許是由於這個緣故，它們經常一同出現。以出卅四 6 為例：它記載天主/上帝/神與違背盟約(↗588 covenant)的以色列子民重訂盟約時的呼喊：「雅威是『慈悲 rahamim』、『寬仁 hen』的天主，緩於發怒，富於『慈愛 hesed』」(歐二 21-22)。事實上，它們不僅關係密切，三者更具有相同的特徵，它們同時表達天主/上帝/神不可理解，無以言傳的愛(↗604 love)，超過正義(↗93 justice)、法律的限度；因而那是一種真正的恩寵，而不是賞報；是白白施予的，領受的人無功可言。

2)不過這三個概念雖然在含義上基本相同，卻各有不同的側重點。因而可以彼此補充。例如：「hesed 慈愛」含有「法律」的意味；它原來是指一種束縛、結合、聯繫、條約，以及由此而來的相互責任。所以，它常常用於盟約之中，指盟約雙方面(天主/上帝/神和人)對盟約的忠誠；在天主/上帝/神方面，是慈悲和寬恕；在人方面，卻是信賴和崇拜/崇敬(latria, worship)。這種有濃厚法律意味的「慈愛 hesed」觀念須靠「慈悲 rahamim」所蘊含的親密關係來補充，才能顯出天主/上帝/神恩寵的全貌。「慈悲 rahamim」的字根有「母胎」之意，因此，它是一種猶如人間血緣關係一般的、自然流露的摯愛真情。舊約聖經以 rahamim 來表達天主/上帝/神恩寵溫柔細緻的一面，剛好補充了 hesed 較法律性觀念的不足。又如「寬仁 hen」強調「超越」，常是指在高位者對下屬的寬仁，它保衛了天主/上帝/神的超越性，更強調至高無上的天主

/上帝/神絕對自由的賞賜(恩寵的白白性),可是卻給人一種高不可攀,令人敬而遠之的感覺。幸而,在 *hesed* 和 *rahamim* 的補充下,天主/上帝/神的恩寵也變得親切可人。上面說過,*rahamim* 原來是指親屬之間的親密關係,同樣,*hesed* 也可用於家庭成員和親屬關係中,是一種自然流露的忠誠寬待。由此可見,上述三個觀念不僅是基本相同的,也是互相補充的。它們共同表達出天主/上帝/神與以色列子民的基本關係,那是一種主動的、善意的、愛的關係,是包羅整個以色列民族生命的關係。

## (2) 新約(↗611 New Testament)聖經:

雖然,恩寵的詞彙“*charis*”並非新約聖經中描寫天主/上帝/神救恩(↗455 *salvation*)的主要用語(基本上它只集中出現在保祿和路加的作品中),但恩寵的概念不僅是新約的主要概念,也不僅承襲舊約的恩寵觀,它還開拓了新約獨有的面貌:基督正是天主/上帝/神恩寵的啓示(↗472 *revelation*)與完成。

1)對觀福音(*synoptic Gospel*)(福音↗642 *Gospel*)和舊約聖經一樣,提到恩寵時側重天主/上帝/神的「俯就」和「善意」,強調天主/上帝/神對罪人的愛、對不幸者(如病人、麻瘋病人)的垂憐;而這種恩寵是普遍的、白白的、超過(罪)人所應得的,「祂使太陽上升,光照惡人,也光照善人」(瑪五 45)。另外,對觀福音記述耶穌基督(↗296 *Jesus Christ*)的言語和行動,藉此言語和行動不僅啓示天主/上帝/神的恩寵,在祂的言語行爲中,人人更實質地與天主/上帝/神的恩寵相遇。可以說,對觀福音的耶穌就是天主/上帝/神恩寵的化身。

2)《若望福音》恩寵論的最大特色,就是它不僅包含恩寵的非受造層面(天主/上帝/神的善意,祂的自我給予),還比對觀福音和舊約聖經更強調「受造恩寵」(*created grace*),即天主/上帝/神的恩寵在人心中所引發的效果。這種效果,若望稱爲「生命」,或「永生」,它是基督徒走向來世的目的。稱爲生命的基督(若十一 25),受派遣來到世上,正是要人獲得生命。獲得此生命的人一方面與天主聖三/三一上帝建立全新的關係;另一方面也與其他人建立全新的關係,結成一體。而這生

命是一種恩賜,人無法靠自己的力量爭取得到,只有相信耶穌才能得到;而且在現世已經得到,因他早已「出死入生」(若五 24),即《若望福音》中的「現在末世論」(*presentic eschatology*);並且由於這出死入生,在末日他「且要復活」(若六 54),即《若望福音》中的「未來末世論」(*futuristic eschatology*)(末世論↗90 *eschatology*)。

3)但是,將新約聖經的恩寵論發揮得最徹底的卻是保祿宗徒的著作。對保祿而言,恩寵是由基督所帶來的整體救贖。因此,恩寵是與「被罪惡所控制的從前情況」相對,特別與在法律之下,藉著功行企圖賺取成義/稱義(↗150 *justification*)(↗632 *justification*)的徒勞相對(迦二 21;五 4)。在恩寵的境界裡,正義是因著信仰,藉著聖神(↗566 *Holy Spirit*)而得到的。這樣,保祿就把恩寵放進救恩史(↗456 *salvation, history of*)的脈絡中,罪惡(↗591 *sin*)(↗500 *evil*)和恩寵是救恩史中兩個相連的時代;從一個進入另一個,人必須與基督一起死於從前的勢力(羅六 2);這樣,人就成了一個「新的受造物」,擁有「新的生命」。

綜合來說,保祿宗徒的恩寵論含義豐富;它不但蘊含天主/上帝/神白白給的、藉耶穌基督所分施的救贖(*redemption*),還包括恩寵在人身上所產生的效用。恩寵的理論是保祿「因信成義」的中心,如此乃把恩寵的作用與耶穌基督受難聖死(↗297 *passion and death of Jesus Christ*)、救恩的歷史、人的救贖緊密地相連起來。此外,恩寵一詞在保祿書信中,還有其他引申義,例如:他把宗徒職務(↗685 *ministry*)也看作天主/上帝/神的恩寵;領受恩寵的人應當謝恩,而這種「事事感謝」也是一種恩寵。最後,保祿在大書信中,屢次勸人向耶路撒冷教會捐助;這種捐助的行動,也是天主/上帝/神的恩寵,是人領受天主/上帝/神恩寵該當有的表現。

(3) 結論:在聖經看法中,恩寵是一個中心論題—儘管不同的作者常從不同的角度,並用不同的詞彙來表達天主聖三/三一上帝的工程。例如:舊約中記載的天主/上帝/神便是一位恩寵的天主/上帝/神,祂慈悲、寬仁、慈愛。新約從基督的焦點描繪天主/上帝/神的恩

寵。保祿和若望宗徒們將基督所開啓的救恩時代稱爲恩寵時代。而《宗徒大事錄》更將保祿整個的基督訊息，稱爲恩寵的福音(宗廿24)。這樣看來，整部新、舊約聖經的主要訊息，其實可以濃縮爲一個詞：「恩寵」。

(三)傳承(↗596 tradition)和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局的恩寵觀：

(1) 希臘教父(↗400 Church, Father of the)的恩寵概念，基本上建基於聖經：按照希臘教父的看法，天主/上帝/神的恩寵包含：創造(↗526 creation)、照顧、西乃盟約、基督的派遣(↗327 sending)、聖神工程的救贖整體。對於這一種行動，希臘教父採用一個在當時的文化(↗81 culture)中極爲盛行的概念來講解：「教導」(teaching)。這種看法其實出自聖經，如：鐸二 12-13 提及恩寵教導人虔敬的今世生活。而恩寵教導的目標是神化(apotheosis、deification)，也就是充份地實踐人之爲天主/上帝的肖像(↗36 image of God)的特質。然而神化也就是人化(↗12 hominization)，因爲愈接近天主/上帝/神，人就愈成爲人，真實的人(人類↗11 man)。

(2) 奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的恩寵觀：

1)奧古斯丁對恩寵的看法，在整個西方信理史(↗310 dogma, history of)中，有舉足輕重的地位；它支配了中古時期的恩寵神學。藉著特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，教會訓導當局對他加以認可。他的影響不止於天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰和神學(↗385 theology)，也波及德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)和基督新教(↗445 Church, Protestant)的思想。因此有人說：恩寵論的歷史可說是奧古斯丁思想的歷史。

2) 奧古斯丁恩寵論的背景就是與白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的抗爭。英裔羅馬神學家、靈修輔導者白拉奇(Pelagius 約354-418)，眼見當時教友倫理道德(↗362

virtue, moral)生活降低，很多人以「人性軟弱」爲藉口，放縱自己，乃強調人的自由和責任。人的自由固然因罪而削弱了，但並未完全毀滅，人還是可以自由跟隨天主/上帝/神的召叫。這一種理論看輕甚或否認人的原罪(↗341 sin, original)，更把人的自由，視爲天主/上帝/神前的一種自律、自主的本性(natural)。得救只要遵守道德律(moral law)，完全不需要天主/上帝/神恩寵的幫助。

3) 奧古斯丁和他的弟子極力反對這種理論。在他看來，人由於罪惡的影響，自由常被誤用，因此，必須天主/上帝/神恩寵的幫助，才能行天主/上帝/神所命令的事；然而天主/上帝/神的恩寵，必須進到人的最深處(自由之內)，從根源處才能改變人。天主/上帝/神的恩寵是永不落空的，人不能反抗；爲此，人的得救與否完全決定於天主/上帝/神的預定(預定論↗625 predestination)。這樣奧古斯丁甚至否認天主/上帝/神的「普遍救世意願」。

4) 奧古斯丁和白拉奇的對立，在教會內引起很大的爭論。教宗佐西莫斯(Zosimos 417-418)於418年5月1日迦太基(Carthage)地區會議中，提到「原罪與恩寵」，就是要平息這場爭論。會中的教導大體上符合了奧古斯丁的思想，不過奧古斯丁有關預定論的看法，卻沒有得到會議的認同。如此，乃產生了所謂「緩和的奧古斯丁恩寵論」(即接受奧古斯丁恩寵學說而強調天主/上帝/神的普世得救意願)。接受此理論的人與所謂半白拉奇主義(Semi-Pelagianism)者(雖然不否認恩寵的需要，卻強調人靠自己的力量起步成義/稱義)。在嗣後一個世紀內，仍然因著恩寵的問題而爭論不休。直到教宗費利克斯三世(Felix III 526-530)於529年7月3日的奧蘭治(Orange)地區會議(Local Council)，由亞耳(Arles)主教凱撒利烏斯(Caesarius)編寫：《恩寵，人的合作及預定》(Grace, Man's Cooperation and Predestination)，緩和的奧古斯丁恩寵論大獲全勝爲止。由於此會議的影響，奧古斯丁乃成了整個中世紀神學的權威。這固然有好的一方面，例如：它維護了天主/上帝/神恩寵的優先性；但也有不良的後果，因白拉奇思想並沒有得到正確的評價；連帶他思想中有價值的成份(如：外在恩寵的

價值、受造物的美善、和人的自由等)也受到漠視。再者，恩寵如今成了少數人的專利，神學因而忽略了天主/上帝/神也給予非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信徒的恩寵。

(3) 中世紀對於恩寵的看法眾多而紛雜。不過，最屬於這個時期的特徵便是「受造恩寵」(created grace)的概念之出現；這概念並成為十六世紀教會分裂的一個原因：

1)「受造恩寵」概念的提出，主要是反對義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus, 約 1100-1160)所主張之：「恩寵即聖神本身」的理論。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)認為：天主/上帝/神對人的愛在人心中所產生的效果，便是一種恩寵。這種恩寵既是天主/上帝/神在人內激發的，故此是受造的；它不是一種自立體(subsistence)，而是屬於人的「屬性」(affiliation)。不過它卻是源自天主/上帝/神，是天主/上帝/神對人心的改造，是人對天主/上帝/神回愛的根源，也使人能懷有歷久不衰的趨向，故又稱為「習性」(habit)，那是一種常恩(habitual grace)，即恩典的狀態。

2)受造恩寵的概念，在晚期士林/經院哲學(scholastic philosophy)時期，普遍地為人接納。但是後期士林/經院哲學時期，卻忽視了受造恩寵的源泉乃是天主/上帝/神的自我給予(即非受造恩寵)，它遂變成了一件獨立的事物，甚至是在天主/上帝/神前可以由其價值而獲得功績的足夠原因。這種中世紀末期的恩寵觀，伴隨著因敬畏天主/上帝/神而企圖藉工作追尋聖德的傾向，最為基督新教人士所抨擊。教會當局以特利騰大公會議的恩寵教導來回應新教人士的看法。

(4) 特利騰大公會議於 1547 年 1 月 13 日頒布了成義法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)(DS1520-1583)。這法令是針對宗教改革人士，尤其是德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德有關原罪和成義/稱義的看法，而作出的回應。它的教導包括以下幾個要點：

1)恩寵是絕對需要的：它不僅使人「更容易」度正義的生活，事實上，沒有恩寵，人將無法相信(信仰↗315 faith)、希望(希望↗210 hope)、愛慕(↗604 love) 天主/上帝/神甚至悔罪。換言之，大會棄絕任何自救的主張。

2)恩寵白白給予的性質：雖然教友有責任度聖善的生活，但是人的成義/稱義卻是天主/上帝/神白白賜給的恩寵，任何努力都爭取不到。

3)人的自由與恩寵：雖然由於罪惡，人的自由意志受到嚴重的損傷，但自由卻並未完全消滅殆盡，因為罪惡雖然嚴重，卻總不能破壞天主/上帝/神的工程。所以人是自由的，恩寵不會壓抑自由，而是幫助它更完全地發揮自己。

4)恩寵與人的再造：大會強調成義/稱義的人被改造成為「新受造物」，獲得「聖化」(↗551 sanctification)與「革新」。

從上面的簡介，可見「成義法令」的確有它的優點，它反映出天主教一向對恩寵的態度。可是該文件仍然有些不完善的地方，例如它忽略了恩寵的普世性，以及恩寵的非受造性，只針對新教人士可能有的誤解來講解(受造)恩寵。如此，不免有本末倒置之弊。這種弊端在特利騰大公會議之後愈來愈變得明朗化。

(5) 特利騰大公會議之後的四百年，就恩寵論的角度來看，可說是神學史上不太光明的時期。因為這一段歷史充斥著許多誤解、成見、和意氣之爭，如：西班牙神學家、耶穌會會士摩里納(Molina, Luis de 1535-1600)的摩里納學派(↗657 Molinism)與西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Bañez, Domingo 1528-1604)的巴聶斯主義(Bañezianism)之間的爭論。在這四百年內，天主教神學(↗43 theology, Catholic)似乎只有一個原則，就是針對基督新教的立場，駁斥其主張。例如：新教好像否認人由恩寵得到改造，天主教就強調：「成義/稱義的人得以聖化和改造」；因為，新教愈強調成義/稱義只是一種「法律行為」，天主教就愈擴大講論「人的改造」和「受造恩寵」，以致於顛倒了傳統的觀點，使「受造恩寵」變

成了主要的恩寵，而天主/上帝/神的「非受造恩寵」，反而成了受造恩寵的效果。影響所及，領受恩寵的人和天主聖三/三一上帝的關係也被忽略了。再在理性主義(↗398 rationalism)的影響下，恩寵變成了一件不能體驗的「東西」(物化↗245 Verdinglichung、reification)，可有可無。又由於人文主義/人本主義(↗13 humanism)的衝擊，恩寵只被視作人倫理生活的一種協助、裝飾與工具而已。完全無視它的位際性，它的非受造性。這種現象一直延續到廿世紀初，才有所改觀。

#### (四)結論：

(1) 在聖經和歷代教會訓導權的訓示中，恩寵都是一個關鍵性的概念。它指出：人的滿全是天主/上帝/神的救恩工程(economy of salvation)；而這一救恩計劃，在現世已經開始，天主/上帝/神藉祂的臨在(↗677 presence)、陪伴(恩寵)引領人到達這生命的滿全；在這過程中，人是天主/上帝/神恩寵的合作者；恩寵涉及人的整體存在。

(2) 然而由於人的軟弱和罪過，傳統恩寵論仍有它的偏差；這種偏差其實就是今日神學應努力的目標：如：恩寵論必須注意其普遍性、外在性(即外在恩寵)、非受造性。神學家不能只停滯於澄清教會訓導，甚或駁斥新教立場的層面；更重要的是，如何在傳統的出發點上，補充、發揮，甚至超過它的限制。基督徒們該問：今日的基督徒如何向現代人宣講天主/上帝/神恩寵的福音？

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論特殊恩寵〉、〈論法律與恩寵〉，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

張春申講、張雪珠記錄，〈恩賜與功績〉，《神學論集》第17集，台北：光啓文化事業，pp.333-343，1973。

溫保祿著，〈天主聖神與恩寵生活〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.275-282，1981。

溫保祿著，〈天主恩寵的福音〉，輔大神學叢書之廿六，台北：光啓出版社，1989。

溫保祿著，〈救恩論入門〉，台北：光啓出版社，1986。

雷翁杜富(Léon-Dufour, Xavier)主編，聖經神學辭典編譯委員會編譯，〈恩寵、寵幸、聖寵〉，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，pp.257-262，1975。

思高聖經學會編著，雷永明、陳維統主編，〈恩寵〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，pp.628-633，1975。

Brown, D. *God and Grace of Body: Sacrament in Ordinary*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Davis, Ch. *God's Grace in History*. London: Collins, 1967.

Ernst, C. *The Theology of Grace*. Notre Dame: Fides Publishers, 1974.

Espin, O. O. *Grace and Humanness: Theological Reflections because of Culture*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007.

Meyer, C. H. R. *A Contemporary Theology of Grace*. New York: Alba House, 1971.

編譯

## 355 特利騰大公會議

tèliténg dàgōnghuìyì

### COUNCIL OF TRENT

參閱：412 教會史 273 宗教改革 267 宗教分裂  
22 大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一)特利騰大公會議(Council of Trent)，是教會第十九屆大公會議，從1545年12月13日開始至1563年12月4日止，含四階段共廿五場會議，中間經歷過三位教宗。特利騰是位於義大利北部一座小城，這個蘊釀了廿五年的大公會議召開的目的，除了規定並澄清羅馬公教的教義(↗407 doctrine)之外，最主要的還是教會(↗411 Church)內部的全盤改革。

#### (二)廿五年的蘊釀時期：

自從1520年6月15日教宗良十世(Leo X 1513-1521)，於《上主，起來吧》詔書中，譴責了德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的《路德九十五條命題》(Ninety Five Theses of Luther)之後，德國(作為宗教改革的發源地)的查理五世

皇帝(Charles V 1516-1556)，對大公會議的召開很是殷切。不過正由於政治權力的介入，使當時的教宗克雷孟七世(Clement VII 1523-1534)感到遲疑不決。直至保祿三世(Paul III 1534-1549)繼任教宗，才把召開大公會議的決定正式列進他的預算之內。可惜由於種種(主要是政治上的)阻延，會議始終未能如期召開；一拖再拖，一改再改的結果，到了它真正舉行的時候，距離宗教改革已經有廿五年之久了。

1544年11月19日教宗發表《開會詔書》(Laetare Jerusalem)，列明會議的三大要務：信仰分裂(↗267 schism)的癒合、教會改革、建立和平。

### (三)大公會議的過程分作四個階段：

這次大公會議不僅在召開上一波三折，就是進行期間，也屢受阻礙。會議三易其地，中間又停頓了十年。主要原因不外政治和宗教權力上的衝突。縱觀整屆大公會議，它可以分為四個階段：

(1) 1545年12月13日教宗宣布會議正式開始，地點在特利騰，在那裡共舉行了八場會議(至1547年3月止)。

(2) 由於傷寒疫病的流行，會議得以從德王範圍內的特利騰，轉移到教宗權力下的鮑洛尼(Bologna)城舉行。會議只進行了兩場，在皇帝的強烈反對下，教宗保祿三世(Paulus III 1534-1549)只好宣布會議暫停(1548年2月16日)。

(3) 教宗保祿三世死後，新任教宗猶利烏斯三世(Iulius III 1550-1555)被逼向君王屈服，會議遷回特利騰城，第十一場會議在1551年5月1日重開。一年之後，德國發生內戰，共舉行了四場的會議又得延擱下來，而且一延就是十個年頭。

(4) 由於加爾文主義(↗131 Calvinism)在法國大行其道，羅馬公教受到嚴重的威脅，召開大公會議似乎是刻不容緩之事。於是在1563年1月18日教宗碧岳四世(Pius IV 1559-1565)的宣布下，113位教長齊集特利騰城，繼續未完成的會議。

(四)會議內容及信理定斷(↗312 dogma, definition of)：

(1) 第一階段的八場會議：主要是討論聖經(↗571 Bible)和神聖傳統(↗596 tradition)，原罪(↗341 sin, original)和成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的問題；還頒布了諸聖事法令《為完成有關成義的救恩性的教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)，定斷了聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)和堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)。

在接受聖經和聖傳的法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)時，論及啓示(↗472 revelation)的來源時，首先列舉出包括新約(↗611 New Testament)和舊約(↗687 Old Testament)綱目的聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)；此外，也規定宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)在信理(↗310 dogma)與倫理道德(↗362 virtue, moral)生活上，應該如同聖經一樣獲得同樣的尊重。值得注意的是，這次大公會議在「聖經拉丁文通行」本及詮釋聖經方式的法令《同此至聖會議》(Insuper eadem sacrosancta Synodus)中，所認可的聖經是指古老的《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)(DH 1501-1508)。

第五場會議討論了原罪(↗341 sin, original)的問題。大會於1546年6月17日，頒布了原罪法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)，譴責白拉奇主義(↗113 Pelagianism)否認原罪的存在，以及路德對原罪的理論；肯定地指出：在聖洗聖事中由於主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的恩寵(↗353 grace)，原罪的罪惡得以赦去。至於在領洗者身上所留存的私慾偏情(↗203 concupiscence)並不是真正的罪(↗591 sin)，只是出於罪而傾向罪，故亦被稱為罪而已(DH 1510-1516)。

第六場會議討論了成義/稱義的問題，大會於1547年1月13日頒布了成義法令《既然在此時代》(Cum hoc tempore)，其中包括16章33條法典，並肯定天主/上帝/神恩寵的必要性(DH 1520-1583)。強調：成義/稱義不

僅包含罪過的赦免，最重要的還是個人內在的更新和聖化(↗551 sanctification)。明顯地這是針對馬丁路德的「稱義論」而發。

第七場會議可說是一個聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)總論，大會於1547年3月3日頒布了諸聖事法令《為完成有關成義的就恩性的教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatioe doctrinae)，肯定聖事不多也不少共七件聖事(seven sacraments) (DH 1600-1613)，並藉著外在的標誌，把恩寵賜給人。大公會議跟著定斷了聖洗和堅振聖事的信理(DH 1614-1630)。

(2) 第二階段的兩場會議，繼續討論其餘的聖事，特別是彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭。但是為避免與君王作進一步的決裂，大會沒有作出任何的定斷的信理(defined dogma)。不過這兩場會議卻為日後的討論作了不少鋪路的工夫。

(3) 1551年10月11日第三階段一開始，大會頒布了聖體聖事法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)，成功地定斷了聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的信理(DH 1635-1661)。強調：耶穌基督真實的臨在(↗677 presence)，為了反對茨溫格利派(Zwinglianism)的教義與神學思想，堅持體變(↗708 transubstantiation)的學說，為了反對馬丁路德的主張(DH 1667-1715)。1551年11月25日的會議中，大會頒布了《聖會議認為》(Visum est autem sanctae Synodo)，又定斷了和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)和病人傅油聖事/終傅聖事(↗364 anointing of the sick, sacrament of the)(DH 1716-1719)兩件聖事。大會澄清和好聖事/告解聖事的三要素：痛悔、告明和補贖(↗624 satisfaction)。至於司鐸(↗124 priest)的赦罪，則是一種類似判官的行為。最後大會堅持(馬丁路德所懷疑的)病人傅油聖事/終傅聖事的聖事(↗559 sacrament)特質。可惜由於德國內戰的發生，有關聖職聖事/神品聖事(↗582 ministry, sacrament of)和彌撒聖祭的討論被迫中止。

回顧大公會議的成果，最多只能算是達

成片面的成就而已；教義上的定斷還未完成，與基督新教的爭論仍然持續；而最難令人滿意的還是它的改革方案，至此可謂完全未有解答。而會議卻被迫暫停，幾乎是無限期地「暫停」下去。

(4) 當教宗碧岳四世(Pius IV 1559-1565)再度召開會議的時候，十年年頭已經靜靜地溜走了。十年來，新教的發展速度驚人；相對之下，羅馬公教還是站在原來的位。第四階段開始之時，又由於主教是否必須因「神律」(↗375 law, divine)或僅因「教會律法」(《天主教法典》↗413 Law, Canon)的約束，而留駐於其教區內的問題爭論不休。兩場(十八、十九)會議過去了，大會仍未能對這問題達成任何的協議；只好將它暫擱下來，轉而討論聖體、聖血和彌撒聖祭的問題。在這方面，大會於1562年9月17日的會議中，堅持：無論領受聖體或聖血，都是領受完完整整的基督；而彌撒聖祭則是救贖奧蹟的中心，是耶穌基督十字架的祭獻在聖事的象徵(↗528 symbol)中，不流血的再現(representation)(DH 1725-1760)。

在1563年7月15日，大公會議討論了聖職聖事/神品聖事的法令，包括四章八法典(DH 1763-1778)，大會堅持分作「七品」的聖統制(↗570 hierarchy)。對於曾經激烈爭論過的主教(↗116 bishop)駐所問題也得到和平的解決：「作為牧者的主教，必須認識他的羊，這既是神的命令，他們理應留駐所屬的教區內」。大會避免採用「神律」或「教會律法」的字眼，終於解決了那一度爭論不休的紛爭。這場會議還決定成立「培育司鐸的教區修院」。主教的職權也擴大了；教區會議(diocese council)(教區↗405 diocese)會議必須每年舉行一次，教省會議也須三年召開一次，以面對及應付當前的問題。

最後兩場會議討論婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)的法令，大會於1563年11月11日頒布了《雖然不應該懷疑》(Tametsi dubitandum non est)法令(DH 1779-1816)，其他還有：大赦(↗25 indulgence)(DH 1835)、煉獄(↗618 purgatory)(DH 1820)、聖人敬禮(↗549 Saints, veneration

of)、聖人的遺物，及聖像敬禮(veneration of images)的問題(DH 1821-1825)，這些都是與基督新教爭論的焦點(DH 1797-1850)。

#### (五)特利騰大公會議的重要性：

特利騰大公會議是公教會對基督新教的宗教改革(↗273 Reformation)所作的回應。它清楚地界定出天主教會(↗44 Church, Catholic)的教義與新教教義的不同之處。對於什麼是構成信仰的基本要素，什麼是神學爭論的可能範圍，都作了一定程度的澄清。1564年11月13日特別頒布了特利騰大公會議的「信經」《與我們連結的》(Iniunctum nobis)，它簡要地綜合了此屆大公會議所定斷的信理(defined dogma)。

特利騰大公會議開始了長久以來教會內部所渴求的革新。1566年出版了新版的羅馬《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)一書；1568年出版了改良的羅馬日課經(Breviary)；1570年出版了改革的羅馬彌撒經書(Mass Book)。最後1592年，重新修訂的《拉丁文(聖經)通行本》亦刊行了。有人可能懷疑特利騰的改革不夠廣泛，或不夠徹底。平心而論，它的確處於激烈的改革派與教廷(Holy Seed)傳統的中間。這也許不是個理想的解決方法，卻是個可行的方案。

今日有人批評它加深了天主教和新教的分裂，甚至在教會中灌注了反基督新教的情緒；但在必須清楚認識自己信仰本質的迫切要求下，這種情緒也許是無可避免的後遺症吧！

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- De Souza, D. *The Sacraments of Christian Initiation in the Liturgical Books of the Council of Trent: A Liturgico-Theological and Historical Study*. Romae: Abstract of Doctoral Thesis, 1999.
- Jedin, H. *A History of the Council of Trent*. 2 vols. London: Thomas Nelson and Sons, 1961.
- Jedin, H. *Crisis and Closure of the Council of Trent: A Retrospective View from the Second Vatican Council*. London: Sheed and Ward, 1967.
- Sarpi, P. *History of Benefices and Selections from History of the Council of Trent*. New York: Washington

Square Press, 1967.

編譯

## 356 秘教

mìjiào

### MYSTERY RELIGION

參閱：266 宗教 278 宗教現象學 268 宗教心理學  
280 宗教經驗 272 宗教批判 600 奧秘

(一)概念說明：秘教/神密宗教(mystery religion)，其中奧秘/奧蹟/奧理(mystery)一詞，源自希臘文的「myein 帶入奧秘」及「mystēs 被帶入奧秘的」，一般而言指將人帶入到神秘、秘密的，一般人無法接觸的宗教(↗266 religion)與靈修/神修(↗710 spirituality)的儀式(↗652 rite)或情況。另宗教(religion)一詞，源自拉丁文的「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘捨、重收集、收回」，指個人及團體與天主/上帝/神(↗30 God)、超越者或絕對者(↗542 Absolute, the)的聯繫，即人類(↗11 man)與天主/上帝/神之間的交往。秘教/神密宗教指古代特殊的民族，如：埃及、中國、印度、波斯、希臘等地的地方性宗教儀式，只准信徒參加、分享神明或死而重生之英雄生命的宗教儀式。即入教者通過秘密入教儀式與神明之間的交往，交往的方式有聚餐、共舞和其他的祈禱儀式等。

秘教是希臘、羅馬帝國境內的秘密宗教；源於世界中的一些原始民族所舉行的部落儀式，其儀式由非正式公開的宗教提供的，提供給人可感受到宗教經驗(↗280 experience, religious)的方式，並分享神明或英雄的生命，期待死後的生命。秘教的流傳在基督宗教(↗436 Christianity)初期的三世紀內達到最高峰；當時人人都可在此類秘教中任選一種去加入。



## (二)古代秘教概況：

(1) 土生土長的古希臘的厄琉西斯秘儀(Eleusis Mysteires)是為獻祭兩位女神：豐收與農業女神德墨特(Demeter)和科瑞(Kore)，而在厄琉西斯城所舉行的儀式，其儀式對外秘而不宣，否則將以死刑作為懲罰；此外有：生育神兼迪奧尼索斯(Dionysus)、生殖女神伊西斯(Isis)、俄爾甫斯(Orpheus)等。秘教受其影響的還有希臘數學家畢達哥拉斯(Pythagoras of Samos (570-469)與希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)等學派。

(2) 至於羅馬帝國境內最盛行的秘教是古埃及的愛神、主掌生殖的女神伊西斯(Isis)；其他尚有小亞細亞眾神之母的瑪格納瑪特(Magna Mater)與其夫阿提斯(Attis)、波斯的太陽神密特拉(Mithra)、敘利亞植物與生育之神阿多尼斯(Adonis)、北歐的太陽女神索耳(Sol)等秘教。到了後期，許多秘教逐漸吸收其他神祇敬禮的神話(↗383 myth)。由於羅馬特殊國情，加上人民對歸屬感及手足之情的渴求，因此，這種不分國籍、種族、出身和階級，對一切人都一視同仁的秘教，便吸引了不少人入教。

## (三)古代秘教與基督宗教(↗436 Christianity)：

(1) 基督宗教的興起，正值秘教在羅馬帝國的鼎盛時期，怪不得有些學者懷疑兩者關係密切。由於帝國政治、社會(↗283 society)、人文等特殊狀況，使得兩者在各方面都有類似的發展，故有相似的特徵，如：入教預備期、守齋(↗191 fasting)期、洗禮、聚餐等。又初期教會(↗286 church, primitive)思想家如亞歷山大神學家、基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)和埃及亞歷山大聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)，都曾借用柏拉圖主義(↗300 Platonism)的觀念來解說教義(↗407 doctrine)。再者，秘教與基督宗教有很多用語也相同，如：聚會(ekklēsia)。但也有不少宗教用語被教會採用後，改變了原意，如：聚會規定，與哲人意見之“dogma”，則成為固定的教義。其實，

秘教和基督宗教是迥然不同的。前者只能溯源至部落的神話，後者則有歷史人物：「耶穌基督」(↗296 Jesus Christ)和事件：「福音」(↗642 Gospel)為依據；前者的教義常變動不定，後者則一次而永遠地固定在舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)上；前者的神學(↗385 theology)也遠不如後者的發達；酒神迪奧尼索斯(Dionysus)和生殖女神伊西斯(Isis)的秘教中有性儀式，而基督宗教則無此禮儀。至於新約聖經(尤指保祿書信)中三十次用「奧秘」(mysterion)(奧秘↗600 mystery)一字，從晚近的古木蘭(Qumran)處所發現的死海古卷(Dead Sea Scrolls)就可證明不是指秘教。

(2) 在313年，君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)、羅馬皇帝李西紐(Licinius 306-337)，於313年於米蘭的地區會議(Local Council)中，頒布《米蘭詔書》(Edict of Milan)，宣布基督宗教為合法團體，一切宗教平等。使基督宗教合法化後，秘教便式微了，只有少數老貴族和新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)頑抗到四世紀末方告瓦解。其後，有些哲人仍將秘教教義混在柏拉圖主義(↗300 Platonism)中，傳給拜占庭境內的宗教思想家。中古世紀及義大利文藝復興(↗84 Renaissance)與人文主義/人本主義(↗13 humanism)時期的思想家也受到秘教的影響。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

埃里亞德(Eliade, M.)著，吳靜宜、陳錦書譯，〈從石器時代到埃勒烏西斯神秘宗教〉(第一冊)，《世界宗教理念史》，台北：商周文化事業出版，城邦文化發行，2001。

鈴木大拙著、徐進夫譯，《耶教與佛教的神秘教》，台北：志文出版社，1997。

Klauck, H. J. *The Religious Context of Early Christianity: A Guide to Graeco-Roman Religions*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003.

編譯

## 357 修院靈修

xiūyuàn língxū

## SPIRITUALITY, MONASTIC

參閱：682 隱修制度與生活 710 靈修 711 靈修神學 444 基督徒的靈修

(一)概念說明：初期教會(↗286 church, primitive)在長期的教難與迫害中，體驗到「捨身殉道」是與主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)結合是唯一完美的靈修/神修(↗710 spirituality)方式。教會獲得全面的和平之後，隱居曠野的沙漠隱修士(Fathers of the desert)的修院靈修(monastic spirituality)，是尋求以「不流血的方式」，來達成與耶穌基督結合為一。他們放棄世上的一切，並不是消極的厭世或逃避，而是要積極地與耶穌基督一起「戰勝世界」(若十六 33)。有如：埃及基督宗教(↗436 Christianity)創立修道制度的第一位苦修士安東(Antonius 約 251-356)一樣，他們完全遵照基督的話：「變賣你所有的，施捨給窮人…然後來跟隨我」(瑪十九 21)，並用嚴格的修行方法：守齋(↗191 fasting)、苦工、誦經、祈禱(↗331 prayer)…等，戰勝世界的「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」(若壹二 16)。其目的是為「脫去舊人，穿上新人」(弗四 22-24)。就如「醉心塵世」的人，一心追求此世的財富、聲色、權勢、尊榮等；這些「醉心天上」的人，同樣，或更好說，更是一心「追求天上的事，在那裡有基督坐在天主/上帝/神(↗30 God)的右邊」(哥三 1)，陶醉於天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的交流與共融中。

(二)修院靈修的特徵有四：

(1) 「靜」：由斷絕塵世的囂攘而退入曠野的安靜，進而努力獲得內心的完全「寧靜、靜寂」(希臘文 *hēsychia*, *tranquillity*)，即強調克修(↗196 asceticism)、淨煉、默想(↗670 meditation)、靜觀/默觀(*contemplation*)、靜坐

等，使自己的身心整合為一，克制私慾偏情，完全地順從天主/上帝/神的引導、推動而生活。

(2) 「心」：以完整的心，去接觸天主/上帝/神，「體驗」祂的親臨，而不在於用很多的思想或推理，尤其是「住在」信友內心深處的臨在(↗677 presence)。

(3) 為幫助心靈的淨化與成長，通常更是強調遵守會規，接受輔導，比任何其他苦工、齋戒等都更能中悅天主/上帝/神。

(4) 公共誦禱與禮儀(↗692 liturgy)，這是日常生活的中心，是團體偉大而神聖的事務——「天主/上帝/神的工程」。他們一般都是早上三時左右起床，偕同萬有吟詠讚頌天主——熱切期待天主子女的顯揚，虔心促使基督早日光榮地來臨(羅八 18-19；伯後三 11-13)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

馬雷蕭(Marhaux, D. B.)著、侯景文譯，《聖本篤的身世、會規及靈修》，台中：光啓出版社、熙篤會神學院發行，1980。

張春申著，〈聖本篤的身世、會規及靈修〉，《神學論集》第 47 集，台北：光啓文化事業，pp.71-82，1981。

梁湛講述、蔡素美筆錄，《聖本篤的靈修》，《神學論集》第 51 集，台北：光啓文化事業，pp.105-114，1982。

歐德高著、田良譯，《修會生活速寫》，台中：光啓出版社，香港真理學會聯合出版，1964。

Climacus, J. *The Ladder of Divine Ascent*. New York: Paulist Press, 1982.

Louf, A. *The Message of Monastic Spirituality*. New York: Desclee, 1946.

Peifer, C. J. *Monastic Spirituality*. New York: Sheed and Ward, 1966.

Pennington, B. M. "Monasticism." *Komonchak*. pp.670-673.

徐可之

## 358 修會

xiūhui

**ORDER, RELIGIOUS;  
CONGREGATION, RELIGIOUS**

參閱：644 福音勸諭 553 聖召 377 神恩 695 願  
359 修會生活 44 天主教會 412 教會史

## (一)概念說明：

(1) 修會(religious order; religious congregation)在天主教會(↗44 Church, Catholic)的具體生活中，無論是個人或團體常有不同的「神恩」(↗377 charism)，但其目的都是為建立教會(↗411 Church)(格前十二-十四)。修會團體就是聖神(↗566 Holy Spirit)在教會內所興起的不同神恩—它們針對時間(↗351 time)、空間(↗282 space)的不同需要，給予具體而有效的答覆，使基督的身體—教會，能不斷成長茁壯，一直達到「基督圓滿年齡的程度」(弗四11-13)。

(2) 從教會行政方面而言，有的修會直屬羅馬宗座(Holy Seed)，有的屬於教區(↗405 diocese)主教(↗116 bishop)；有的稱為顯願修會(Religious Orders)，有的稱為簡願修會(Religious Congregations)。這些歷史性的區別，現在已相當淡化，實質上也毫不重要。因為，修會生活(↗359 life, religious)的共同基本因素是：會士以特殊生活方式跟隨主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)而甘願放棄一切，共同度「貞潔」(chastity)、「貧窮」(poverty)、「服從」(obedience)三願(願↗695 vow)的團體生活，一生獻身於耶穌基督其奧體(mystical body of Christ)，即教會，忠心為她服務。

(二)修會簡史：修會的歷史過程出現四類修道團體：

## (1) 隱修會團體：

1) 初期教會(↗286 church, primitive)中，已有男女在度獨身奉獻生活。尤其是貞女

們，她們將自己以特別的方式，如：終身不嫁，奉獻給基督和教會。第四世紀初，教會太平，東方埃及等地隨即出現一股「退居曠野」的隱修熱潮。有經驗的靈修/神修(↗710 spirituality)導師，如：埃及古代教會團體隱修制度的創始人聖帕霍米烏斯(Pachomius 約287/292-347)；古小亞細亞神秘靈修家聖巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約330-379)等，支持教會神學(↗385 theology)的正統思想，逐漸將這些獨居克修(↗196 asceticism)的隱士集合起來，制訂隱修作息、勞動、祈禱(↗331 prayer)、靈修/神修規則，並編寫《團體生活規章》(Moralia)，使得隱修生活有了「修會團體」的模式與基礎。

2) 在西方教會中，義大利靈修學家、本篤會(Order of St. Benedict OSB)會祖、西方教會隱修制度創始人聖本篤(Benedetto da Nursia 約480-547)汲取這些規章與生活的精華，編寫了《聖本篤的會規》(Regula Sancti Benedicti)，奠定了西方隱修生活的穩固基礎與方式。會士以「服從」奉獻自己，終身在「固定居所」(stability)會院中，努力善度一生(conversio morum)。日常生活的中心是：「祈禱與工作」。

3) 一直到第十二世紀，歐洲各地的隱修會院，大都是遵照本篤會會章的模式而生活。第十世紀初在法國克呂尼(Cluny)建立的隱修會院，使當時呈現衰退的本篤精神，獲得有力的革新與復甦。此後又在熙篤(Citeaux)、明谷等地方，另建新院，使隱修生活大為振興，其影響一直到今天。

## (2) 行乞修會：

1) 十三世紀義大利亞西西(Assisi)方濟會創始人聖方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226)，成立了一個「小兄弟」團體(方濟會 Order of Friars Minor OFM)，在靈修/神修方面，特愛貧窮的耶穌，提倡度神貧生活，成為當時浮華奢侈的教會生活中，清新的改革者，以求乞來維持生活，個人和團體均不得擁有財產，所以稱為行乞修會(Mendicant Order)。

2) 同時，西班牙天主教司鐸、道明會創

始人聖道明(Domingo (Dominicus) de Guzmán 1170-1221)，面對當時教會信仰、思想及生活規範的墮落，特別強調研究啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)及宣講福音(↗642 Gospel) (福傳↗598 evangelization)也在不同的情況下，成立了「宣道」團體(Order of Preachers)，在生活上，也是靠哀矜與求乞來維持，是當時教會中，第二個行乞修會團體。這兩個修會的興起，以貧窮與宣講(↗330 preaching)答覆了當時「牧靈」方面的迫切需要，並對教會聖職人員(↗581 clergy)的「富潤華貴」，提供了一付「清心寡欲」的天賜良藥。

3)此外，還有十三世紀初成立於加爾默羅山，也稱為加爾默羅聖母聖衣隱修會(Carmelite Nuns OCD)、聖衣會(Disalced Carmelite OCD)；1256年教宗亞歷山大四世(Alexander IV 1254-1261)，將一些遵守「奧斯定會」規的不同團體聯合起來，成為奧斯定會<sup>(1)</sup>，也同屬行乞修會。這些修會，對信仰培育與學術文化(↗81 culture)皆有偉大貢獻。

### (3) 使徒性修會：

十六世紀教會面對嚴重危機，內外都急需革新；使徒性修會的興起，有效地答覆了這「動亂時代」的迫切需要。如：吳甦樂修女會<sup>(1)</sup>(1535)、耶穌會(Society of Jesus SJ)(1540)、靈醫會(Order of St. Camillus MI)(1582)...等，分別以衛護信仰、培育聖職人員、教育男女青年、照顧病患等為工作目標。使信仰生活獲得「根本」的加強與更新，並向外方拓展福傳大業。在生活方式上，尤其是耶穌會，完全放開了古老修會的外在傳統，沒有固定的會服與會院，也沒有團體的公誦日課；完全讓基督在世代表一教宗，隨意派遣到任何地方；生活上強調「寓靜觀於行動」；在一切事物中找到天主/上帝/神(↗30 God)，體驗祂的臨在(↗677 presence)。此後，繼而興起的男女使徒工作修會有：遣使會(Congregation of the Mission CM)(1625)、伯利斯仁慈聖母傳教會(Mercedarian Missionaries of Berriz MMB)、仁愛修女會(Missionaries of Charity MC)(1633)、鮑思高慈幼會(Salesians of Don Bosco SDB)(1859)、聖母聖心會

(Congregation of the Immaculate Heart of Mary CICM)(1862)、聖言會(Divine Word Missionaries SVD)(1875)、聖神婢女會(Missionary Sisters Servants of the Holy Spirit SSPS)(1889)、瑪利諾會(Maryknoll Missioners MM)(1911)、耀漢小兄弟會(Congregation of St. John the Baptist CSJB)(1926)、德來小妹妹會(The Little Sisters of St. Theresa of the Child Jesus CST)(1926)、主徒會(Congregatio Discipulorum Domini CDD)(1927)、聖方濟沙勿略會(Xaverian Missionaries SX)、救主會(Society of the Divine Savior SDS)、聖母聖心愛子會(Claretian Missionaries CMF)等等。

### (4) 使徒團體與在俗團體：

前者如巴黎(1660)、米蘭(1850)、瑪利諾(1911)等外方傳教會。會士度共同生活，一生獻身福傳工作，但不宣發修會所發的三願。在俗團體於1947年成立，它們保存奉獻生活的本質，度「貞潔、貧窮、服從」的福音生活，但外表上毫無修會的任何外在形式；藉著所從事的教育、醫療、社會等各種工作，它們「在俗世中」來聖化世界，就如「醱母和入麵團中」一樣。目前在台灣的團體有：聖德蘭文教團(Teresian Association TA)、雷鳴遠國際服務團(International Catholic Auxiliaries ICA)、生命之母(Institute of Notre Dame De Vie)團體等。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世著，《論救贖恩惠一致獻身生活的男女會士》，台北：中國主教團秘書處，1984。

倪化東編著，《天主教修會概況》，香港：真理學會，1950。

加爾默羅聖衣會修女著，《加爾默羅聖衣會靈修：修會改革及其會母和會父的默觀》，台北：光啓文化事業，2010。

張春申著，《教會與修會》，台中：光啓出版社，1980，153-269。

張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，pp.3-38；127-190，1988年。

教宗保祿六世著，《論革新修會生活的訓示》，台北：中國主教團秘書處，1972。

隆佳(Longeat, J. P.)著，逢塵瑩譯，《隱修士的24小時》，台北：光啓文化事業，2010。

劉河北編譯，《修會生活革新法令釋義》，台中：光啓出

版社，pp.33-49；185-216，1967。

顧保鵬主編，《台灣天主教修會簡介》，台中：光啓出版社，1968。

Casey, J. "Religious Orders." *Komonchak*. pp.873-875.

Hill, M. *The Religious Order: A Study of Virtuous Religion and Its Legitimation in the Nineteenth-Century Church of England*. London: Heinemann Educational Books, 1973.

Rahner, K. *The Religious Life Today*. New York: Seabury Press, 1976.

徐可之

## 359 修會生活

xiūhuì shēnghuó

LIFE, RELIGIOUS

參閱：358 修會 710 靈修 644 福音勸諭 695 願  
196 克修 553 聖召

(一)概念說明：修會生活(religious life)一詞，指遵循教會(↗411 Church)訂定的規則及規範，而奉獻給天主/上帝/神(↗30 God)的一種生活方式。其實，每位基督徒的生活，都應依據自己的生活方式(結婚或獨身)，奉獻給天主/上帝/神。因此，「修會生活」並不能等於「成全的方式」，因為，每位基督徒都蒙天主/上帝/神召叫(基督徒召喚↗439 vocation, christian)，按自己的身份及職業走向成全(perfection)。

(二)修會生活的本質：修會生活是依據某規範而奉獻給天主/上帝/神的一種生活。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在所頒布之《全備愛德的》(Perfectae Caritatis)論修會生活革新法令時，採用「奉獻」(consecration)一詞，意指持續不變及全部地將「內在的自我給予」天主/上帝/神。

修會生活一詞，雖由教會制定的外在規範來界定，但它的本質(↗100 essence)卻超越

了教會法(《天主教法典》↗413 Law, Canon)方面的控制，而在於帶領一個人從世界到天主/上帝/神的「內在歷程」。原則上，捨棄現世的一切所有，將使修會人達到內在的捨棄—貧窮(poverty)的極致。內心的「虛空」是自由之源。這種內在的自由有助於修會人真正面對自己，且在更深處面對天主/上帝/神。修會人捨棄「野心」和「現世的所有」，才能完全面對他的同胞。修會人不為己而生活，而是為天主/上帝/神、為別人而生活，以具體的方式實現《若望壹書》作者的話：「我們應該彼此相愛，因為愛是出於天主；凡有愛的，都是生於天主，…因為天主是愛」(若壹四7-8)。

(三)修會生活與福音勸諭(evangelical counsel)：其實，跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是每個基督徒的職責。基督本身超越任何生活方式的限度。修會生活也在於跟隨基督、師法基督。從一開始，修會生活就被認定是一種親近跟隨基督的特殊方式：

貞潔(chastity)、貧窮(poverty)及服從(obedience)三願(↗695 vow)，是奉獻給耶穌基督的特殊方式之特徵。自古以來，三願就成了修會生活的特徵。其中：

(1) 修會的「貞潔願」(vow of chastity)很特別，因它實際上即指「獨身」(↗672 celibacy)。獨身是放棄婚姻生活。修會人發了守獨身的願，並要在這種生活方式中遵守貞潔。貞潔願的獨身，最後動機不是圖方便，也不是為那種保祿所說的顧慮，而是渴望跟隨基督、師法基督、一生保持獨身。蒙召叫而守獨身是來自天主/上帝/神的賞賜和神恩(↗377 charism)。神貧和服從的實踐容許程度上的差別，但在獨身方面一點也不可打折扣。就因這理由，修會生活又可稱為「神恩性的獨身」。

(2) 修會的「貧窮願」(vow of poverty)，是由不同修會的會憲、會規來界定，所以一個團體與另一個團體，神貧願就有差別。

(3) 修會的「服從願」(vow of obedience)，是基於「合法的長上是天主/上帝/神的代表」的

原則，服從上司就是將上司表明出來的決定，視為天主/上帝/神的旨意(天主的旨意/上帝的旨意/↗33 will of God)。服從的方式，如同貧窮，也由會憲來規定。

#### (四)修會生活團體面：

(1) 如兄弟或姊妹的生活：兄弟或姊妹般的「共融」(communion)，是修會生活結構裡的重要部分。即使隱修的會士也度著一種有深度的兄弟或姊妹般共融的生活。他們中許多人比大部分生活在團體中的人更接近他人。人類(↗11 man)在與他人的關係中發展、成長到成熟。獨身者「奉獻」了與伴侶的親密關係，必須在團體生活中找到這必要的關係，以助他成為成人，並實現自己整個的人性。

(2) 但事實上，若團體成員不照基督所要求的那種愛去生活，則團體生活反會帶來許多痛苦。修會團體應是實現主的命令一愛(↗604 love)：「彼此相愛，如同我愛了你們」(若十三 34)的理想地方。由這如兄弟或姊妹的愛裡，修會人將獲致力量去愛一切所接觸到的人。這種共融之心即是基督本人生活在團體的每一份子心中的記號。

(3) 正因為團體生活不是修會生活的最後目標，許多修會感受到極大的張力。當他們開放了會院外的使徒工作後，他們感受到在團體生活的責任與外面工作的需求之間有一種張力。這問題對那些從「安居在會院內」到「開放做許多使徒工作」的修會來說，更為真實，因為他們不再隱修了，但他們可能仍想保持很多昔日的生活方式。此時，他們必須調整自己，以適應使徒工作不斷變遷的情況。如此，他們才能生存下去；且靠天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)，在教會內繼續蓬勃地發展。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世著，《論救贖恩惠一致獻身生活的男女會士》，台北：中國主教團秘書處，1984。

加爾默羅會譯，《修會生活的末世向度：談加爾默羅隱修院的禁地生活》，《神學論集》第112集，台北：光啓文化事業，pp.241-253，1997。

倪化東編著，《天主教修會概況》，香港：真理學會，1950。  
梵二大公會議文獻、吳宗文譯，《修會生活革新法令》，台北：鐸聲月刊社出版，1966。

張春申著，《教會與修會》，台中：光啓出版社，1980，153-269。

張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，pp.3-38；127-190，1988年。

陳寬薇著，《修會生活與聖神》，《神學論集》第117-118集，台北：光啓文化事業，pp.459-468，1998。

教宗保祿六世著，《論革新修會生活的訓示》，台北：中國主教團秘書處，1972。

劉河北編譯，《修會生活革新法令釋義》，台中：光啓出版社，pp.33-49；185-216，1967。

顧保鵠主編，《台灣天主教修會簡介》，台中：光啓出版社，1968。

歐培理(Aubry, J.)著，《修會生活神學觀》，台北：慈幼出版社，1979。

歐德高(Cohausy, O.)著、田良譯，《修會生活速寫》，台北：光啓文化事業，1964。

龍雪冰著，《從出世到入世看今日的修會生活》，《神學論集》第75集，台北：光啓文化事業，pp.119-131，1988。

Casey, J. "Religious Orders." *Komonchak*. pp.873-875.

John Paul II. *Vita consecrata. Post-synodal Apostolic Exhortation on the Consecrated Life and Its Mission in the Church and in the World*. Vatican City: Vatican Press, 1996.

甘易逢

## 360 倫理行爲

### lún lǐ xíng wéi

#### ACT, MORAL

參閱：361 倫理神學 213 良心 164 自由 653 德性 362 倫理道德 345 哲學倫理學 440 基督徒倫理生活 443 基督徒價值

#### (一)概念說明：

(1) 倫理行爲(moral act)一詞，也稱為「人類行爲」。一個人要行使責任通常是經由一些特殊的行爲，而這些行爲代表他個人的基本意願和生活的根本傾向。人類(↗11 man)的行爲可分為二種：「人類行爲」(actus humanus 或

human act)和「人的行爲」(actus hominis 或 act of man)。前者意指一種帶有靈性上的洞察力、個人知識和自由意志的行爲。後者包括所有生物學(biology)上的活動過程(如：呼吸)、知覺上的反應(如：痛覺)，以及先於思維能力和意志力活動的自發性精神反應(如：生氣和同情心的初步動作)。

(2) 雖然「倫理行爲」的行使，很多時候有賴於一個人非意志的狀況和反應，但是這種行爲卻正是倫理道德(↗362 virtue, moral)價值(moral value)所關心的。因為「人類行爲」表示「人在行動中」，也表示人的自我能力的運行。

「倫理行爲」具有一種認知的因素，因為，沒有認知就沒有意志，即使知識本身也必須來自意識；然而，意志力仍是人類行爲最主要的因素。雖然，人類的價值必須透過知識來理解，但是卻經由意志來實現。

在今日「情緒」(feeling)或「情感」(emotion)的因素，在倫理道德活動中的重要性，已在學界中得到公認。在過去，一般都以爲「感情不足取」，但是，現代心理學家卻指出感情的價值是不容忽視的。然而，知識和意志在倫理道德活動中還是最重要的，這一點不可以忽視。此外，人類的感情不同於動物的直覺；人類的感情具有理智(intellect)的成分。感情的表現不只是對刺激的自動反應，更表現了當事人的生活態度。

(二)倫理行爲具有三種決定因素：

(1) 它是由其「倫理行爲對象」(moral object)(object of the moral act)所決定。「對象」在此指出行爲所產生的結果，此結果不能僅以其物理或生理上的實體(↗641 substance)(有形對象)來了解，而應了解爲一種價值。因此，它可影響人道德的完整性。例如：墮胎(↗661 abortion)不只是一種拿掉胎兒的行爲，更是在終止未出生的人類的生命。黃體激素如被使用就是一種避孕劑，不是一種治療藥劑，而完全是防止懷孕的工具。讀者必須注意，此處所談的並不是某人主觀的動機(finis operantis)，而是倫理行爲的客觀本質(finis

operis)。

(2) 「倫理行爲情況」(circumstances)(condition of the moral act)是倫理行爲中，可以影響上述倫理對象之特例。假若情況能增加、減少或改變行爲的善(good)惡(↗500 evil)品質，則都是跟倫理對象有關。

(3) 倫理行爲的主觀動機(subjective motivation of the moral act)或欲求(desire)。例如：出於仁慈的佈施或作秀的佈施；爲了不讓帶有缺陷的嬰孩出生所做的墮胎；或僅爲維護女孩子清譽而做的墮胎。

(三)關於這些因素的切題性有三種主要看法，此三種看法都與一個人對所謂絕對的倫理道德(moral absolutes)之存在所採取的立場有所關聯：

(1) 根據天主教會(↗44 Church, Catholic)傳統(↗596 tradition)的教訓，某些倫理行爲對象具有「本質的惡」(essence evil)、「內在的惡」(intrinsic evil)，也就是說，這些行爲在任何情況下都是倫理上的惡，無論當事者主觀的動機如何。例如，任何直接墮胎的行爲，無論在何種情況下，爲了什麼理由，都是惡的。

(2) 根據所謂新倫理的說法，完全的倫理行爲對象不能沒有情況，也不能忽略當事者實際的動機。

(3) 在學術研討中，也發現另有一種折衷性的看法，如：相稱主義(proportionalism)(雙果律↗690 double effect, principle of)；大體上這種看法主張，某些倫理行爲對象雖是本質的惡，但是在某種衝突的情況中，人可能別無選擇，只能選擇這些本質上惡中的一個，不過把它們當成一種較少、較小的惡。

(四)研討反省：

(1) 以上所提出的第二、三種立場，削弱了「本質的惡」的力量。這二種立場對第一種立場，即強調：「本質上惡性的倫理行爲，在任何情況下是惡的，提出某些相對的成分」。但該注意的，第二、三立場，並不意味著貶低基督宗教(↗436 Christianity)對倫理道德的要求。

反而是在儘可能的保護某一特定情況中所有的價值。因此，假若人在某些特殊情況下認為可以容許「本質的惡」的行為，那麼就可以根據下列的原則來判斷某種行為的道德與否：

1) 首先察看倫理行為對象本身是否有道德性。假若是惡的，就不可能再去根據情況或動機來把行為合理化。但可能倫理行為對象是一種較少、較小的惡，也是不得不選擇的；此時，人仍應盼望儘量找到善的行為方法。

2) 假若倫理行為對象是善的，情況就可以強化行為的善或倫理價值。但倫理對象若是惡的，情況非但不能改善該目的之本質，反而可能會使其更加惡化，例如，傷害一個本來就很脆弱的人；而且，情況也可能改變倫理行為的形式，或帶來另一種形式的惡，例如：一個聖職人員(↗581 clergy)所做的不貞潔行為中的褻瀆行為。

3) 善的動機永遠不能積極地將一個本質惡的行為合理化，而惡的動機卻能夠損害善的行為，例如：為了引誘一個女孩子而送她禮物。假若動機帶有嚴重的罪性，則整個行為都變成邪惡；假若動機中的罪性比較輕微，則行為所引起的罪也較輕(除非想要達成其他目的)；假若某種善的對象也是有意欲求的，則行為就兼具了善與惡，例如：出於仁慈或虛榮心濟助窮人。

(2) 值得注意的是，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在1968年7月25日所頒布之《人類生命的》(Humanae vitae)通諭中，宣示：「我們不能找到合理的『較少的惡』(lesser evil)，來把故意採取節育措施的夫妻性關係予以合理化。」；又說「即使為了正當的理由，也不可以行惡以成善」(DH 4470-4479)。此通諭未明言，在一個義務互相衝突的實際情況中，或當一個人面臨一種真正的倫理矛盾時，應該採取何種具體的行為？教宗可能也無法在通諭中，為一個困惑的良心(↗213 conscience)，找出解決問題的具體倫理判斷。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

沉六著，《道德發展與行為的研究》，台北：水牛圖書公司，1986。

柯柏(Kohlberg, L.)著，單文經譯，《道德發展的哲學》，台北：黎明文化公司，1986。

莊慶信、司馬忠主編，《宗教與生命倫理專題》，《哲學與文化》第441集(全冊)，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2010。

潘小慧主編，《德行倫理學專題》，《哲學與文化》第351集(全冊)，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2003。

斯賓諾莎(Spinoza, B. de.)著、國立編譯館主譯，《倫理學》，台北：五南出版社，2010。

詹德隆著，《基本倫理神學》，三版，台北：光啓出版社，1993。

Hoose, B. *Proportionalism: The American Debate and Its European Roots*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987.

Long, St. A. *The Teleological Grammar of the Moral Act*. Naples, FL: Sapientia Press, 2007.

McCormick, R. A. and P. Ramsey. *Doing Evil to Achieve Good: Moral Choice in Conflict Situations*. Chicago: Loyola University Press, 1978.

Wogaman, J. Ph. *A Christian Method of Moral Judgment*. London: SCM Press, 1976.

編譯

## 361 倫理神學

lúnǐ shénxué

### THEOLOGY, MORAL

參閱：440 基督徒倫理生活 362 倫理道德 620 道德律 385 神學 387 神學方法

(一) 概念說明：

(1) 倫理神學(moral theology)，有時稱為基督宗教(↗436 Christianity)倫理學或神學倫理學。它是系統神學(systematic theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)，也是應用神學(applied theology)(牧靈神學↗243 theology, pastoral)的一支，專門研究信仰(↗315 faith)與倫理道德(↗362 virtue, moral)生活的關係。既為神學(↗385 theology)的一支，它所探討的內容就是在將神學上所找出的天主/上



帝/神(↗30 God)愛(↗604 love)的啓示(↗472 revelation)視為天主/上帝/神對人向他回應的邀請。所以，倫理神學的主要工作，乃是在幫助人回應天主/上帝/神這種主動的愛；此種回應即為基督徒道德生活的靈魂。

(2) 哲學倫理學(ethics philosophical)(或稱：道德哲學 moral philosophy)，也是在探討人類(↗11 man)道德生活的本質(↗100 essence)以及行爲的對錯。但它完全不顧及天主/上帝/神的啓示和基督徒的信仰。這是跟倫理神學不同的地方，因為，倫理神學必須建立於神學和信仰的架構之上。簡言之，基督宗教的倫理神學所探討的是：做爲一個基督徒的倫理道德生活所應該具有的特色。因此，倫理神學所關心的是：「基督信仰要信徒成爲甚麼樣的人」(此種說法通常稱爲「存在倫理」ethics of being 或「品格倫理」character ethics)以及信徒所應該表現的行爲是甚麼(通稱爲「行爲倫理」ethics of act)的問題。「做爲甚麼樣的人」和「行爲」這二件事有著不可分的密切關係。所以完整的倫理神學不可忽略其中之一。因爲，一個人是甚麼樣的人，大都取決於他所做的決定和所表現的行爲；同理，一個人如何做道德抉擇、如何表現他的行爲，也往往賴於他是甚麼樣的人而定。茲分述如下：

1)存在倫理(ethics of being)：或稱做爲人的倫理；就如「好的果樹才有好果子；壞的果樹一定結壞果子」(瑪十二 33)，所以道德跟人的內在品格有極密切的關係。換言之，人有什麼品格，跟他的道德「觀念」有直接的關聯。在過去，道德往往只被視爲「行爲」方面的事。但是，僅討論行爲和規範並不足以了解道德思考的全部範疇。若過份強調行爲，可能會陷入的危險是：把行爲跟人分離，以爲行爲可以獨立存在。然而，行爲必然來自於人。道德的善乃是一種人的品質，不只是一種守規則的行爲，更是某種德性(↗653 virtue)、態度和內在的修養(靈修/神修 ↗710 spirituality)。而且，假若過份強調規則，可能看不出基督徒的道德生活，是一種跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)模範的生活方式。當信友接受召喚來度基督徒標準的倫理生活時，他們必須首先效法耶穌成爲有愛心的人。

因此，倫理神學必須顧及「品格倫理」或「存在倫理」；強調行爲當事者的爲人問題，而不只是著重那人所表現出來的行爲。這樣的倫理所探討的內容至少包括：人所學到的習慣、行爲模式、人對生命的看法、人所賴以生活的信仰和價值觀、人的意向、性向、感覺(感覺能夠影響人選擇他認爲對的事去做)。換言之，傳統所說的「德性」，是影響人之品格最重要的因素。對基督徒而言，「存在倫理」意思是說：我既相信耶穌基督，我當成爲甚麼樣的人？

2)行爲倫理(ethics of act)：人的內在品格並不是倫理神學的全部。內在品格只能藉行爲表現出來。「存在倫理」所強調的是：「什麼樣的人，是好人」；「行爲倫理」則強調：「正確的行爲」。此種「行爲倫理」用於基督徒的道德生活中時，意思是說：我既相信耶穌基督，我當表現甚麼樣的行爲？

「存在倫理」和「行爲倫理」的區別說明了「正確行爲」(或說道德上的正確判斷)和「好的行爲」(或說對道德的善的判斷)，二者之間的區別。「正確」這二個字回答了：「我當怎麼做」的問題，因此，這二個字所指的是行爲；「好」這個字雖也回答了同樣的問題，所指的實際上卻是與「德性」方面的觀念—諸如動機、意向等。嚴格來說，道德是屬於人和品格的問題，而行爲只能在引申或從屬的脈絡中，才能具有道德意義。因爲人藉著行爲表現自己，所以「好」與「壞」所指的是人本身的品質，而「對」與「錯」則指行爲。

行爲倫理所關心的是：做正確的決定，來解決諸多道德價值間的衝突，讓人得有「正確的行爲」。就此觀點而論，倫理神學所探討的不只是行爲者的義務和責任問題，也是道德環境中的情況問題。這些問題都必須根據「道德規範」或「道德原則」來分析，因爲，道德規範指引人解決一些互相衝突的價值。從某一個角度而言，行爲倫理所關心的問題與《天主教法典》(↗413 Law, Canon)和一般「法理學」所關心的問題很類似。事實上，倫理神學長久以來都離不開法學觀點的影響。

總而言之，倫理神學必須將基督信仰的原則，應用於今世複雜的現實生活中。它所最關心的問題是：「我們應該做甚麼樣的人？做為基督的信徒，我們應有甚麼樣的行為？」倫理神學既是神學的一支，就必須觸及信仰的問題；因為只有藉著信仰，信徒才能接受耶穌基督是天主/上帝/神完全的啓示之奧蹟，也才能接受信仰的內容為獲得有關天主/上帝/神、人及人在世界上的生活等真理(↗335 truth)的來源。不僅如此，由於聖言成為血肉/道成肉身(降生↗332 Incarnation)的原則(或稱「媒介原則」principle of mediation)；指出只有通過人(藉著天主/上帝/神的恩典)，人才能了解天主/上帝/神，並回應天主/上帝/神的要求。所以，倫理神學也必須嚴肅地探討人類的經驗；因為人類經驗也是了解道德要求的另一有效來源。

## (二)倫理神學的分類：

(1) 自從特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)之後，倫理神學成為獨立的一門神學以來；它所探討的問題除了一般性的基本問題之外，也包括了特殊性質的道德問題。此二種類型的問題，遂使倫理神學產生了二個分支，即：「基本倫理神學」和「特殊倫理神學」。二者雖然互有關聯，但也可以分開來討論。特殊倫理神學：是在探討一些具體的道德問題，諸如：社交生活、商業往來關係、醫事倫理問題、性倫理問題……等。基本倫理神學：其主要目標，是在探討具體的倫理道德問題內容背後的「原因」問題。因為，對某些具體問題的不同看法，往往來自對道德基本觀念的不同了解。因此，凡想參與(或了解)特殊問題之爭論的人，都必須同時了解基本的倫理神學觀念方面的演變。

(2) 有關倫理神學觀念的討論，最為近代倫理學者們所爭論的就是「道德規範」(moral norm)的問題。有關道德規範的問題，倫理學者的意見頗為分歧。這些意見歸納起來，約可分成三個派別：

1) 第一派的主張，稱為「目的論」(teleology)或「結果論/後果主義」(consequentialism)。他們認為：決定行為對錯

的標準，在於該行為所產生的結果或行為者的目的，而與「行為本身」無關。因為，沒有一種行為的本身在本質上是善的或惡的；也與「道德規範」無關，因為，道德規範不是絕對的。此種理論與「情況倫理學」(↗481 situation ethics)或「功利主義」(↗94 utilitarianism)極為相近。批評者主張，決定行為的道德與否，除了根據「目的」和「結果」之外，尚須考慮其他因素，例如：正義/公義(↗93 justice)；所以目的和結果不能作為將行為(方法)合理化的唯一(或絕對)根據。

2) 第二派的主張稱為「義務論」(deontology)。此種觀念把「責任」和「義務」或行為的「正確性」視為決定道德與否的根本標準。不管行為者的目的或行為的結果多麼好，都不能將惡(↗500 evil)的行為合理化。換言之，義務論者強調倫理規範的重要性和必要性，認為行為者絕對不可以違背倫理道德規範。批評者認為此種說法有淪於「法律主義」(legalism)的危險。

3) 第三派的主張介於上述「目的論」和「義務論」之間，以「溫和目的論」(moderate teleology)著稱。此派的理論主張，倫理規範除了必須考慮規範之外，尚須考慮行為者的動機、意向、目的以及行為所產生的結果。因為此派的倡導者，多為天主教的倫理學者，如：美國倫理神學家、耶穌會會士麥考密克(McCormick, Richard A. 1922-2000)；德國基本神學家、耶穌會會士克瑙爾(Knauer, Peter 1935-)；德國倫理神學家、耶穌會會士許勒爾(Schüller, Bruno 1925-)；德國倫理神學家、天主教司鐸富克斯(Fuchs, Bernhard 1814-1852)....等，故又稱為「天主教修正主義」(Catholic revisionism)，而他們又將自己的學說稱為「相稱論/相稱主義」(proportionalism or commensuralism)。有關「相稱主義」有二個重要意義：其一：在有關於行為的「特定目的」與「特定方法」之間的「相稱性」(或適當性)。例如：義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，在談到自衛情況的殺人行為時，強調：「一種行為雖然出自好的動機和意向，但是，假若這個行為與目的不相稱，就是違法的」；所以「假若一個人在自衛時，使用了

超過必要的暴力，就是違法的。」(S.Th. II-2, q.64, a.7)；其二：指在行為的近程和長程結果之間的相稱性或平衡性。意思是說：決定行為的對、錯不只要看其近程結果，也要考慮其長程的影響或結果。

### (三)倫理神學的結構：

(1) 被譽為 20 世紀美國最重要新教倫理學家古斯塔夫森 (Gustafson, James Moody 1925-)，將基本倫理神學分為：「理論與實踐」(↗399 theory and praxis) 或「倫理和道德」二部分。根據此種劃分法，基本倫理學所探討的是倫理神學的理論基礎，它是在做決定和採取行動之前所做的思考工作。此種思考至少應包括三個問題：1) 對以善為道德生活的目標的了解，以及為何要做為一個道德的人，對其根本原因的了解。2) 對人做為道德行為者(moral agent)的了解。3) 道德判斷標準的根據是甚麼？

(2) 在另一方面，道德乃是倫理神學的實際層面。道德所探討的是如何根據「對」或「好」的信念，來給人指出行為的方向。道德所關心的基本問題是：「應該怎麼做？」的實際問題。要正確回答此問題，至少須先思考下列四個因素：1) 根本的確信或宗教信仰：即這些確信能夠影響行為者對道德情況的解釋，以及他所將採取的行動的方向。2) 當事者(做決定或採取行動者)的品格：即行為者所表現的能力、意向、性向和感覺等，都有其獨特的風格，必須加以考慮。3) 產生價值衝突的情況：意思是說，為了解所面對的道德情況，必須小心蒐集所有相關的資料。4) 適當的規範：即團體所積存下來的道德智慧(↗515 wisdom)有其重要的價值；這些積存的智慧即為道德規範；若適當加以利用，可以啟發或指引行為者的道德判斷。

(3) 因此，倫理神學具研究倫理(理論)和道德(實際)的雙重工作。它一方面根據基督宗教的信仰從事於探討道德生活的基礎(倫理)；另一方面根據這些信仰來解釋如何判斷、如何行動的問題(道德)。二者的關係可以下列的例子來說明：人在談到實際的道德問題時，他們訴諸「生命是神聖的、必須得到尊重」的規

範，來說明不可殺害無辜者生命的原因；在理論(倫理)的層面上，人會以各種不同的理由，來證明這種立場的正確性，例如：生命是天主/上帝/神的恩賜，所以是好的；人是天主/上帝/神的肖像(↗36 image of God)，所以人的生命是神聖的；所以，無故奪取無辜者的生命，乃是違犯了保護生命的原則。

(4) 倫理神學或基督宗教倫理學的獨特性，不在於對善、對人或對判斷標準的確信與其他倫理不同，而在於其道德智慧的內容，都是來自基督徒的經驗和信仰。就特色而言，天主教的倫理神學所根據的是天主/上帝/神的「媒介」和信仰的要求。意思是說，天主教的倫理神學不只根據啓示和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的傳統(↗596 tradition)，而且，也對持續變化的人類經驗做批判性的思考。因此，信仰和理智都是天主教倫理神學的基本根源。

因為「倫理」和「道德」以不同的方法探討相同的主题，所以二者的觀點都須加以研究，並讓二者相輔相成。因此，倫理神學的研究工作乃是一種理論和實踐之間的辯證。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳智勳著，《基本倫理神學》，香港：思維出版社，2009。

柯志明著，《愛之義：婚姻與性愛倫理神學文集》，台北：台灣基督徒學會出版，2008。

詹德隆(Gendron, L.)著，《基本倫理神學》，三版二刷，台北：光啓出版社，pp.350-358，1993。

詹德隆(Gendron, L.)著，《當今倫理神學的一些突出問題》，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp.161-179，1987。

夏偉(Schawe, E.)著，《聖經在倫理神學中的角色》，《神學論集》第 35 集，台北：光啓文化事業，pp.95-107，1978。

海霖(Håring, B.)著，黃聖光、胡安德、黃德蘭、胡功澤譯，《基督之律》，台北：光啓出版社，1974-1980。

海霖(Håring, B.)著，黃勝譯，《倫理神學史鳥瞰》，台南：聞道出版社，1970-1971。

海霖(Håring, B.)著，黃勝譯，《基督之律：為司鐸與教友所寫的倫理神學》，《神學論集》第 5 集，台北：光啓文化事業，pp.411-421，1970。

釋昭慧著，《佛教倫理學》，台北：法界出版社，1995。

- 龔多爾(Gunthor, A.)著，劉志明、李子忠譯，《呼召與回應：新的倫理神學》，香港：生命意義學會出版，1993-1998。
- (O'Connell, T. E.)著，萬淑直譯，〈梵二與倫理神學：歷史與展望〉，《神學論集》第111集，台北：光啓文化事業，pp.69-81，1997。
- Ashley, B. M. *Living the Truth in Love: A Biblical Introduction to Moral Theology*. New York: Alba House, 2001.
- Cessario, R. *Introduction to Moral Theology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.
- Curran, Ch. *Moral Theology: Challenges for the Future*. New York: Paulist Press, 1990.
- Gallagher, J. *Time Past, Time Future: An Historical Study of Catholic Moral Theology*. New York: Paulist Press, 1990.
- Küng, H. and K. J. Kuschel, ed. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM, 1993.

廖湧祥

## 362 倫理道德(樞德)

lúnǐ dàodé (shūdé)

VIRTUE, MORAL; (VIRTUE, CARDINAL)

參閱：653 德性 213 良心 440 基督徒倫理生活  
443 基督徒價值

(一)概念說明：傳統上所謂之倫理道德(moral virtue)的內容很廣，包括人類(↗11 man)的一切倫理行爲(↗360 act, moral)、善行、合乎人性(human nature)及神律(↗375 law, divine)修養的德能。所謂的「四樞德」(樞德 cardinal virtue)，即：智德(明智 prudence)、義德(正義 justice)、節德(節制 temperance)、勇德(勇敢 fortitude)，是所有其他德性的樞紐。本文特別發揮四樞德的內容：

(二)四樞德：

(1) 智德(明智 prudence)：

1)智德的原意是謹慎，根本上是一種「洞

識」的能力。具智德的人不會問：「原則上正確的行爲是什麼？」只會問：「在某種情況中，正確的行爲是什麼？」因此，智德使人審慎分析情況，並接受別人的忠告。然後，根據這種分析和忠告做判斷和決定。

2)智德具備下列的條件：認識道德原則、經驗此種認識並從中受益的能力、學習別人的能力、理性推斷的能力、創造力的眼光、了解並衡量情況的能力、事先看出阻礙並設法克服阻礙的能力、以及根據上述的能力做出正確決定的能力。

3)智德之具備與聖神(↗566 Holy Spirit)的指引有密切關係。做爲一個基督徒就必須隨時向聖神打開自己，並接受聖神特別的激勵。但是聖神的激勵並非絕對清晰；所以要明辨聖神的激勵並非易事。因爲：a)聖神是看不見的，也是超越的。b)人都有把自己的偏好合理化的傾向；只偏重於有利自己的先見，而忽視那些不利於自己先見的因素。c)許多事情往往錯綜複雜，而不是立即可以解決的。

(2) 義德(正義 justice)：

1)義德來自聖經(↗571 Bible)；它與聖經中的公義(righteousness)(↗93 justice)和盟約(↗588 covenant)的觀念有密切關係。所謂義人便是遵守契約的要求，並忠實於契約的人。天主/上帝/神(↗30 God)是公義的，因祂救贖以色列人。

2)公義所關心的是權利和義務。我有尊重你身體完整的義務，這個義務來自你有過完整生活的權利。因此，權利是從各種事情的一種力量，這些事情是做爲一個理性和自由的人，在達成必要的目標時所必須完成的。權利是一個人爲了達到他必須負責達到的目標，而對其他人或社會(↗283 society)所做的道德要求。如此說來，權利乃從義務而來。此乃所謂「自然權利論」(natural right)。

3)1963年4月11日教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)，在其《和平於世》(Pacem in terris)通諭中，肯定人權(↗16 right, human)的重要性，並列出的主要人權有：「生命及生活(意即過有價值的生活)的權利、尊重人格(不論性別、種族、宗教或國籍)的權利、

自由追求及表達真理的權利、獲得與自己有切身關係的重要訊息的權利、受基本教育的權利、自由崇拜的權利、選擇自己國家的權利、獲得待遇優厚的職業以及舒適工作環境和合理酬金的權利、保有私人財產的權利、集會和結社的權利、自由遷徙(包括移民)的權利、參與公共事務及促進共同利益的權利」(No: 11-38)(DH 3955-3997)。

4)然而，權利也有等級之分；權利也往往受制於其他人的權利。當權利互相衝突時，智德便須發揮其影響力。只有在社會的環境中，個人才可能有完全的成長，因為人在根本上都是社會性的動物。因此社會正義(social justice)是人類生活不可缺少的。社會機構型態中的公義、其制度和結構的方向(如：政治、法律、經濟、教育、宗教/266 religion等方面的制度方向)都可能對個人的成長有所影響。

5)義德可分為：a)交換的義德/交換正義(commutative justice)：這是指人與人之間在牽涉到權利和義務時，所必須履行的一些契約上的義務(如：在借貸契約中，借錢者有依照約定償還借款的義務)。b)分配的義德/分配正義(distributive justice)：這是指政府對國民的義務，即政府有義務規範社會生活的權利和義務(如：政府應該公平課稅，並公平分配)。c)法律的義德/法律正義(legal justice)：這是指國民對政府或社會應盡的義務(如國民有納稅的義務)。d)社會公義/社會正義(social justice)：這是指所有的人或團體將「福音」施行於社會機構和行政措施中的義務，因為這些機構和行政措施，是所有人際關係之所賴(如：個人或團體必須積極參與必要的社會改革)。

這四種義德互有密切關係，而且互相制衡。四者都表現了耶穌基督(296 Jesus Christ)之愛(agape)(604 love)的要求；四者都牽涉到權利和義務的問題。這種公義的觀念雖然不能對一些複雜的社會問題提供直接的答案，但卻提供了判斷的原則和方向。假若歷史是朝向天主/上帝/神的國(天國/38 kingdom of God)(即公義、愛、和平的國度)而前進，則追求公義乃是此種歷史過程的一

部分。

### (3) 節德(節制 temperance)：

1)人性的特色之一，在於傳統神學(385 theology)上所謂的「慾望本能」，意即：人類藉賴飲食或性慾以達到善的目標之慾望。促使人平衡這些慾望(而不影響人過應有的基本需要之生活)的力量乃是節制。節制之德很早以來就受到哲學(344 philosophy)家們的注意。

2)古希臘人視之為一種「保健」之道。斯多亞主義(501 Stoicism)則認為：人類的慾望必須經由理智加以嚴謹控制。

3)義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，主張：節德非在壓制情慾，而只是節制情慾，以利於人的成長。因此，節德不是消極而是積極的德性。節德可以把飲食和性慾方面的快樂人性化。多瑪斯·阿奎那進一步指出節德的三個主要部分，即 a)禁戒：把對食物及其他嗜慾(如：香煙、迷幻藥)人性化的作法。b)戒酒：把飲酒的慾望人性化的作法。c)貞節：把性慾人性化，以合於生命之需要。當這些慾望能夠獲得適當的滿足時，就能有助於個人和全人類的延續。無節制的慾望將給人類帶來毀滅。

4)此種藉節德來緩和情慾的作法，與基督宗教(436 Christianity)禁慾主義的克修(196 asceticism)有很密切的關係。如何分辨自己禁慾的作法是合於或歪曲基督的教訓？要回答這個問題，須先回答下列問題：a)禁慾是在表現接納自我或僅是在勉強自己？禁慾是否更能服務別人，並更能為基督做見證？或者只是把慾望視為低下，而不應為基督徒所享受的情慾？b)禁慾是以服務別人為目的，或只是一種逃避責任的方法(特別是人際關係或夫妻親密關係的責任)？c)禁慾，是否更能表現愛心和創造性的作為，或只是因不能合群、心胸狹窄、難以與人相處的緣故？

### (4) 勇德(勇敢 fortitude)：

1)節德可平衡人的慾望，勇德則可緩和暴躁的傾向。勇德一方面使人克服恐懼感；另一方面使人抑制無節制的膽識和魯莽。勇德

使人能以平靜的心面對一些嚴重的挑戰(如：死亡)，也給人力量忍受因正當原因引起的苦難。此乃所謂的「堅毅之德」；它使人克服本能上的懼怕，以達至善之境。因此，勇德既有積極面，也有消極面。積極面指的是爲了天主/上帝/神的國採取勇敢的行爲；消極面則是爲了天主/上帝/神國的緣故忍受痛苦、苦難、甚至死亡(↗154 death)。但是，即使忍耐也不一定是消極的。印度聖雄甘地(Gandhi, Mahatma 1869-1948)和美國民權運動領袖金·馬丁牧師(King, Martin Luther Jr. 1929-1968)一直主張非暴力的抵抗也是抵抗的一種，因爲它須要更多的勇氣和信心。

2)在聖經(↗571 Bible)中，勇氣和力量是分不開的(撒下十 12；申卅一 7)。先知(↗159 prophet)們顯然都是極有勇氣的人。但是，真正的勇氣和真正的力量都是來自上主(撒十七 37；詠廿七 14；卅一 25)。在新約(↗611 New Testament)聖經中，聖保祿極力推崇這種勇氣(格前十六 13；格後五 6-7；十 1-2)。初期教會(↗286 church, primitive)將耶穌視爲勇德的典範(希十二 2)。《希伯來書》第十一章全章的內容都是在歌頌基督徒的信心和勇氣。殉道者都是跟隨了耶穌的榜樣，例如：聖斯德望(宗七)及其他殉道者(默七 14)。

3)智德和義德都先於勇德，因爲只有謹慎的人才會有真勇。勇德能預先對某一情況做正確的評估，而不妨礙公義。勇德介於魯莽和懦弱二個極端之間。沒有勇德的人就不可能成長。因爲這種人缺少忍受人生衝擊的能力。

4)最後，害怕不能取悅他人也是缺乏勇德的表現；面對不公義時靜默不語的人，不惜犧牲一切來規避衝突的人，逃避人生風波的人，凡事只想照己意而行的人，也都是缺乏勇德的人。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

呂俊甫著，《德行發展與道德教育之學理基礎》，香港：人人書局，1986。

沈六著，《道德發展與行爲之研究》，台北：水牛圖書公司，1986。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈耶穌基督：基督徒倫理道德的

基礎〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp.249-259，1987。

麥百恩(McBrien, R. P.)著、天主教上海教區光啓社編譯，《基督徒倫理道德》，上海：光啓出版社，2005。

周克勤著，《道德觀要義》，三冊，台北：商務印書館，1970。

柯柏(Kohlberg, L.)著，單文經譯，《道德發展的哲學》，台北：黎明文化公司，1986。

徐錦堯著，《群居》，《探索》，《修身》，《新民》，香港：公教真理學會，1984-1985。

海霖(Häring, B.)著，黃聖光等譯，《基督之律》，卷三，台中：光啓出版社，1977-1979。

張希賢著，《倫理神學綱要》，台中：光啓出版社，1959。  
詹德隆著，《基本倫理神學》，三版，台北：光啓出版社，1993。

漢斯昆(Küng, H.)著，楊德友譯，房志榮校，《作基督徒》上、下冊，輔大神學叢書之卅四、卅五，台北：光啓出版社，1994。

Duska, R. and Whelan, M. 著，胡安德譯，《道德觀念的發展過程》，台中：光啓出版社，1979。

Grisez, G. and Shaw, R. *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.

Lamoureux, P. *The Christian Moral Life: Faithful Discipleship for a Global Society*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2010.

Thielicke, H. *Theological Ethics*. 2 vols. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Wadell, P. J. *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. New York: Paulist Press, 1992.

編譯

## 363 烏托邦

wūtuōbāng

UTOPIA

參閱：87 未來 210 希望 456 救恩史 90 末世論  
665 歷史 520 進化 522 進步 479 許諾 539  
發展 340 原始與終結

(一)概念說明：烏托邦(utopia)一詞，源自希臘文的「ou 不、非、無」及「topos 地方、處所」，指無此處所，即不存在的地方。烏托邦的概念在中國歷代哲人著作中並不罕見，

如：儒家(↗671 Confucianism)的「大同世界」、老子的「小國寡民」、莊子的「無何有之鄉」、陶淵明的「世外桃源」。最早提出的是希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的《理想國》(Res publica)；後來又有數位學者潛心研究；最為學術界注意的是 1516 年英國政治家、殉道聖人莫爾(More, Thomas 1478-1535)，他於其著作《論最理想的政治制度及新的寶島烏托邦》(De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, 1516)中，以一個「新的寶島」名稱烏托邦的政治圖像，描寫理想的政治理論，反映人類追求美好未來的遠景。在基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)層面上，即耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所宣講(↗330 preaching)的天國(↗38 kingdom of God)；《默示錄》的「新天新地」(new heaven and new earth)的理想(默二十一-二十二)。具體而言，是在不斷的改造世界中，實現出來的理想。

所以，以此原意「無此地方」或「不存在的地方」來引申為既帶諷刺性又具計劃性的社會和國家的草圖，它也成了一種文體。如果根據實況，並基於早已計劃或渴望的理想，而向最可能的觀點開放的烏托邦，可稱為「積極」的烏托邦；從可怕的未來觀點描述現代文明的成果可能被濫用的烏托邦，可稱為「消極」的烏托邦。當人們在歷史內尋找社會的未來圓滿時，烏托邦概念便淪為烏托邦主義(utopianism)了。

(二)聖經(↗571 Bible)中充滿烏托邦的概念：《創世紀》前幾章所說的：天主/上帝/神(↗30 God)創世本意與伊甸樂園(↗663 paradise)；先知(↗159 prophet)的典型教導(亞二 57；依五 7)和如詩如畫的未來(依二 4；米四 3)。耶穌所宣講的「天國」(kingdom of heaven)(天堂↗52 heaven)；「天國」是耶穌基督的實際烏托邦。山中聖訓的真福八端(eight beatitudes)(↗642 Gospel)(瑪五 1-12)為弱勢者宣布末世(末世論↗90 eschatology)的正義(↗93 justice)；耶穌邀請勞苦和負重擔的在祂內休息(瑪十一 28)等。聖經以天上之城(天國)的烏托邦神視(vision)作為收尾，但聖經中最明顯的烏托邦，是默西亞(↗669 Messiah)將以

正義審判世界並改造此世界(瑪廿五 31-36)。

(三)烏托邦的概念有它的歷史：

(1) 古希臘雅典哲學家柏拉圖的《理想國》是早期烏托邦的典型。斯多亞主義(↗501 Stoicism)者芝諾(Zeno of Citium, 約 336-264)的《共和國》更推及整個世界，認為所有人類(↗11 man)都是世界公民，國界的藩籬完全消失。

(2) 初期教會(↗286 church, primitive)之默西亞信仰發展，為審判者基督君王的再臨；北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父聖奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，以歷史哲學角度表達了末世圓滿的希望。在其著作《天主之城》(De Civitate Dei)中強調：美好的世界目前隱藏在教會(↗411 Church)內，尚未完成，如此播下了千年說(↗26 chiliasm, millenarianism)烏托邦主義的種子。後來的隱修院運動，即因想在社會外另創一種新的基督徒團體而起。

(3) 中世紀這種烏托邦主義者鑑於制度化教會的視野太狹窄，乃在各種宗教(↗266 religion)、社會運動中尋出路，如：純潔派(Catharists)；社會烏托邦中佼佼者「約亞金」「菲爾」(Fiore, Joachim von 約 1132-1202)；然後是近代初期的胡斯派(Hussites)；重洗派(Anabaptists)；玫瑰苦架派(Rosicrucians)；英國的公理派(Congregationalism)；美國的震盪會(Shakers)和穆瑟爾(Muentzer, Thomas 1490-1525)試圖建立自給自足的「基督徒之國」等。這種「精神的烏托邦主義」，常試圖以復興理想的原始基督宗教來反對教會的俗化(↗307 secularization)思想。

(4) 文藝復興(↗84 Renaissance)與啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時，英國政治家、殉道聖人莫爾的烏托邦達到高峰。

(5) 十九世紀德國社會哲學學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)的烏托邦觀念，應該是出自聖經，但是，他不像教會把希望擺在將來臨的世界，而是將希望擺在現世；這種思想影響了近代基督徒神學(↗442 theology, Christian)。

(6) 二十世紀烏托邦的科學小說，幾乎都是「消極」的烏托邦主義；而德國哲學家布洛赫(Bloch, Ernst 1885-1977)，於1959年的《希望原理》(Das Prinzip Hoffnung 1954-1959 三冊)一書，他在馬克思的思想背景上，提出「希望的哲學」，他的思想體系影響當時的希望神學(theology of hope)及末世思想的研究。書中提出「烏托邦具體過程」的概念，以對抗任何抹殺個人社會的計劃，就是要抵制消極的烏托邦主義；他的思想使神學家們，再度將烏托邦的概念引入今日的神學中。

(四)烏托邦思想與神學(↗385 theology)很有關係：

(1) 烏托邦的作品雖各不相同，但都反映出人總是：有意識地想脫離現況，走在自己的前端，而把自己投射在未來。更好說是：向絕對未來的來臨開放，這是自我超越的標記。

(2) 為清楚了解烏托邦的思想，要注意人如何面對所投射的未來，以現在的範疇或天主/上帝/神的絕對未來的觀點來看未來。

(3) 整個未來應以末世觀點來了解，而不可祇靠歷史的努力成果。

(4) 在基督內開始的「新世界/新天新地」，並不是在未來中隱約可見而已；此世界透過基督徒的行動已逐漸實現；換言之，基督徒的烏托邦終究必須在不斷改造世俗結構中具體實現出來，絕不能不過問世事，並不斷地以更更新的力量，將末世的許諾(自由、和平、正義、和好)深深烙印在歷史的實在界(↗637 reality)裡。教會應向世界證明自己是一種創造性及自由的團體；此團體因它的先知使命要批判社會及意識形態(↗617 ideology)。

總之，由末世論、烏托邦的未來與烏托邦的超越性來界定「烏托邦」時，無形中便為烏托邦概念開拓了一個嶄新的信仰領域。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

莫爾(More, Th.)著，宋美瑾譯，《烏托邦》，台北：聯經出版社，2003。

曼海姆(Mannheim, K.)著，張明貴譯，《意識型態與烏托

邦》，台北：桂冠出版社，2006。

陳岸瑛著，《新烏托邦主義》，台北：揚智文化出版社，2001。

諾齊克(Nozick, R.)著，何懷宏譯，《無政府、國家與烏托邦》，北京：社會科學研究院出版，1991。

赫次勒(Hertzler, J. O.)著，張兆麟譯，《烏托邦思想史》，北京：商務印書館出版，1990。

More, Th. *Utopia: Latin Text and an English Translation*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1995.

More, Th. *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*. Paris: Flammarion, 1987.

編譯

## 364 病人傅油聖事

bìngrén fùyóu shèngshì

ANOINTING OF THE SICK,  
SACRAMENT OF THE

參閱：559 聖事 561 聖事神學 411 教會 244 牧靈職務 603 逾越奧蹟

(一)概念說明：病人傅油聖事(sacrament of the anointing of the sick)是藉著聖事(↗559 sacrament)中的祈禱(↗331 prayer)、和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)、及傅油禮(anointing)等行動，使患病的信友在病症的危機中，或在面對死亡(↗154 death)的危險時，與主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)相遇，使信友能在信德(信仰↗315 faith)的光照下，去面對病症及痛苦。病人傅油聖事以其領受的對象來看，初期教會(↗286 church, primitive)時代，是為患重病者(雅五 13-16)。教父(↗400 Church, Father of the)時代及東正教/東方教會(Orthodox Church)(↗225 Church, Eastern)，雖然准許小病者領受傅油，但從中古時期至梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前，傅油禮只為瀕死者行之。較中立的主張認為，傅油禮應是重病者的聖



事。病人傅油聖事，是一教會性的行動。在禮儀(↗692 liturgy)中包括了宣讀福音(↗642 Gospel)、以基督之名祈禱，傅油行動中之聖油是經主教(↗116 bishop)所祝聖。聖事之施行人由中古世紀至今是教會的聖職人員(↗581 clergy)，但早期教會則無此限制。

(二)在聖經(↗571 Bible)中，特別是《馬爾谷福音》，曾多次記載耶穌治癒人的行動(谷一 32-34；三 7-12；六 13-16)：

(1) 依據對觀福音(synoptic Gospel)之教導，耶穌治癒人的行動，主要是宣告天國(kingdom of heaven)(↗52 heaven)的來臨，指出天父的權柄已經由祂來到人間(谷二 10)；另一方面，也是表達天主/上帝/神(↗30 God)對人類(↗11 man)的愛(↗604 love)與同情(路七 13)。在耶穌治癒的行動中，常要求病人有信仰的回應(瑪九 28；谷五 34；九 23-34)，可見信仰的態度是治癒的基礎。另外，耶穌並沒有治癒所有的病人，也並不消除所有的痛苦與死亡。祂願意人在痛苦中，將自己交付於天主/上帝/神，就如祂在山園祈禱中，對天主/上帝/神的交付(谷十四 36；瑪廿六 40；路廿二 42)。這樣的祈禱行動，是為使基督的肢體與基督結合，依靠生活的天主/上帝/神，勇敢的面對痛苦和死亡。耶穌在治癒人的行動中，除了用言語，也利用象徵性(↗528 symbol)的行動，例如：覆手禮(cheirothesia)、將手指放進聾子的耳朵、用唾沫和泥抹在瞎子的眼上(瑪九 18；十九 13；谷七 32-33；八 23；若九 6)。由此可知，耶穌在治癒人時，會運用一些身體的語言。另外，在治癒行動中，耶穌也給病人赦罪(remission of sins)(谷二 3-12)。但是這並不表示患病與罪(↗591 sin)有直接的關係；治癒行動只是為叫天主/上帝/神的工作在病者身上顯揚出來(若九 2-3)。赦罪是治癒祈禱行動中的一個效果，而不是此種祈禱的主要目標。耶穌除了親身執行治癒人的行動，也將此行動之使命與權柄託付給祂的門徒(路九 1-2；谷三 14-15；十六 17-20)。甚至提出：「你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」(瑪廿五 40)之命令。

(2) 初期教會承繼了耶穌基督的教導，他們傳

授《瑪竇福音》中的話：「我赤身露體，你們給了我穿的，我患病，你們看顧了我……」(瑪廿五 36-43)。在《雅各伯書》中，清楚表達了長老(presbyteros, presbyter)有探訪照顧病患的義務(雅五 14-15)。雅五 14-15 的兩節經文，在教宗猶利烏斯三世(Iulius III 1550-1555)，於特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第十四場會議《聖會議認為》(Visum est autem sanctae)，為教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局有關「病人傅油聖事」之最重要文件中出現(DH 1695-1697；1699；1716)，教會將此經文視為病人傅油聖事之基礎。它主要的內容，是在教導教會的信友，於患重病時應請長老來，為患者「祈禱」並予以「傅油」。在此行動中，教會以其特有之方式，協助患者面對病痛的危機，也經由教會之行動，使復活的基督臨在(↗677 presence)病者身上(基督復活↗447 resurrection of Christ)，實現祂拯救之大能。

(三)簡史：

(1) 初期教會記載病人傅油禮的資料很少，也沒有施行病人傅油之禮規。第一篇祝聖聖油之禮儀經文，是在第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家、天主教司鐸聖希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)，所撰之《教會規律》中才出現。有關病人傅油聖事之教導，教宗依諾森一世(Innocentius I 402-417)在 416 年給古比奧(Gubbio)的主教德琴奇烏斯(Decentius da Gubbio 五世紀)主教的信中，提到：「用主教祝聖過的聖油傅油，不僅主教和神父，信友也可給病人傅油，並且除了心中悔罪而尚未與教會團體和好者之外，所有信友皆可使用」(DH 215-216)。依據古代的傳統聖事之領受者，不僅是有死亡危險之病患，不嚴重的患者也可領受。在聖事施行的方式上，聖油在祝聖時，應呼求聖神(↗566 Holy Spirit)之臨在，因聖神之德能而賦予聖油治癒人的力量。另外，傅油之經文及部位也未嚴格規定，主要之功能在得到身體的治癒，有時也包括了赦罪，但並不是善終的準備。

(2) 中古世紀時代，病人傅油聖事行動有很大的改變。聖事之施行成爲聖職人員之專利。由於當時公開補贖(penance)及臨終和好禮補贖之嚴厲，使信友將和好禮延遲至臨終時刻，病人傅油成了「終傅」禮，傅油等於是死亡的宣告。十二、三世紀的神學家，如：義大利神學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus, 約 1100-1160)、義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)，也都肯定此聖事是臨死者的聖事，在有死亡之危險時才能領受。傅油之範圍也規定在七個可能犯罪的部位，傅油不再具有治療之功能，而是強調罪之赦免。

(3) 在特利騰大公會議文告之內容中，對聖事功能之敘述，除了以往赦罪及精神上的功能外，也多肯定了一些。有時病人還因此獲得肉身的健康。在施行人方面，也採取較保留的說法，暗示他們知道，教父時代有不同之施行人，及將來改變之可能性。關於聖事之領受者，由大會之教導：「……此生命末刻的病人……」(DH 1698)可看出，大會用了相當謹慎的文字，不肯定說羅馬教會遵行之終傅禮節，完全符合《雅各伯書》的指示；而只說不能斷定它們互相抵觸。此文件之說法表達，大會不禁止禮儀方式在聖神領導下，爲因應時代做適度的革新與改變。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)神聖禮儀憲章及《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章的文件中，有關病人傅油聖事做了一些決定：1)「終傅」禮更好稱爲「病人傅油禮」。凡是疾病或衰老之信友，當開始有死亡的危險時，已是領受聖事之適當時刻。2)傅油禮儀之次序爲和好聖事、傅油聖事、臨終聖體。3)傅油禮之次數，應按情形而適應；傅油禮之祈禱文，應予修定，使更適合領受聖事者之情況(SC 73, 75)(DH 4001-4048)。4)發揮禮儀中祈禱之意義，不以罪之赦免爲主要目標，並在聖事中加上教會性、團體性之向度(LG 11)(DH 4101-4179)。即強調教會團體性之參

予，及因著與苦難中的基督結合，病苦能使「天主/上帝子民獲得利益」。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議之後，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於 1972 年 11 月 30 日頒布《病人傅油聖事》(The Sacrament of Anointing of the Sick)宗座憲章，許可了今日之《病人傅油禮典》。在此禮典中，教會說明：「病人傅油應視爲教會照顧病人之一部份。司鐸、教友應探訪、照顧病人，並爲病人祈禱。傅油禮是象徵行動之高峰，但必須在其他愛德行動之配合下，才是圓滿之完成。領受聖事之對象，包括了因疾病或年老而有生命之危險者」(病人傅油禮典 8-12 號)。至於傅油禮的功效，爲：「主耶穌基督藉聖神的恩寵，幫助整個人得到救援，是對生病信友整個人的幫助」。在禮儀行動方面，新禮典強調讀經的重要性，藉著聆聽天主聖言(↗558 Word of God)，紀念基督之救恩工程(economy of salvation)(↗456 salvation, history of)，而與復活的主基督相遇。傅油禮除了原有的禮儀內容，在聖事行動中，恢復了一個古老的習慣：「覆手禮」；藉此覆手祈求天主/上帝父，藉著耶穌基督賜予聖神和恩寵(↗353 grace)，使病者得到醫治和祝福。至於所用之聖油，如有需要，可經由司鐸祝聖；聖油也可用橄欖油以外之植物油；且只傅抹在額上和手上。

(四)綜合以上有關：聖經、傳承(↗596 tradition)和教會訓導文件之內容可以說，病人傅油聖事，是由耶穌基督所建立，並將此使命與職權託付給教會。主耶穌基督藉著教會的服務，神父、信友在祈禱、覆手、傅油以及和好聖事/告解聖事、聖體聖事/感恩聖事等行動中，臨在於病苦的人身上，賦予聖神的恩寵，表達天主/上帝/神對人的愛與關懷。使得因著病痛或年老而在死亡陰影下的信友，能與復活的主基督一起面對病痛的事實，使病的考驗所造成的危機，成爲救恩的機會。在禮儀行動中，施行人與領受者因著救恩的共享，同是天主/上帝/神救恩的施予者和接受者。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團禮儀委員會編譯，《病人傅油禮典—病人傅油及照顧病人禮典》，台北：天主教教務協進出版社，1986。

芭芭拉(Shlemon, B. L.)著、易利利譯，《病人傅油與治癒祈禱》，台北：上智出版社，2003。

嘉理陵(Cearbhallain, S.)著、神思編輯委員會編譯，《修和與病人傅油聖事專題》，《神思雜誌》第16集，香港：思維出版，1993。

溫保錄講述，李秀華筆錄，《病痛者聖事：在病痛中與基督相遇》，輔大神學叢書之十八，台中：光啓出版社，1984。

Bellefond, A. M. de. "L'onction des malades. Un sacrement pour la vie." *Christus* 38 (1991): pp.451-462.

Duffy, R. A. "Anointing of the Sick." *Systematic Theology*. Eds. Schuessler, F. and J. P. Galvin, vol. 2. 1991. pp.251-257.

Larson-Miller, L. *The Sacrament of Anointing of the Sick*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.

Meyendorff, P. *The Anointing of the Sick*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 2009.

Palmer, F. "The Purpose of Anointing the Sick. A Reappraisal." *Theological Studies* 19 (1958): pp.301-344

編輯

## 365 家庭

jiātíng

FAMILY

參閱：488 婚姻聖事 11 人 253 性 283 社會 417  
教會社會思想 2 一夫一妻制

(一)概念說明：家庭(family)是社會(↗283 society)的基本細胞，文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)培育的搖籃。在近日多元化的社會思想生活中，面對許多挑戰與難題。教會(↗411 Church)有關家庭的教導，如果要切合今日的需要，必須選擇一條迎上時代的、有深刻神學(↗385 theology)觸覺的、實在而不空洞的進路。過份浪漫的父系家庭觀，或過份抽象而與真實世界脫節的圖像，

都不是恰當的做法。它必須以同理心(empathy)的態度述說家庭的特性、困難和時機。

### (二)家庭和婚姻(family and marriage)：

家庭源自婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)，婚姻的一個目的是家庭。在古代，家庭團體是人類(↗11 man)關注的目的所在，而最終的目的還是更大團體(家族、部落)的延續和增長，個人就這樣差不多完全被埋沒在家庭中(例如：古代的中國)。今日的情況不同；婚姻本身，以及夫妻之間的個人關係愈來愈受到正視，是家庭的真正核心，是子女賴以成長的處所。其實，這種婚姻觀，早已在聖經(↗571 Bible)中的《創世紀》第二章及《厄弗所書信》第五章有清楚的闡述。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局對婚姻與家庭相當看重：1) 教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)於1929年12月31日所頒布之《那神聖導師的》(Divini illius magistri)通諭，論及家庭對於教育的權利(DH 3685-3698)；2) 1930年12月31日又頒布《貞潔婚姻的》(Casti connubii)通諭，強調：婚姻之神性建立；基督徒婚姻之神聖性以及有關離婚的問題(DH 3700-3724)；3) 1968年7月25日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)頒布《人類生命的》(Humanae vitae)通諭，肯定婚姻、家庭的神聖(DH 4470-4479)；4) 1981年11月22日又頒布《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭，重申婚姻與家庭對社會的重要(DH 4700-4716)。5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，對家庭的描述也非常清楚(GS 42-52)(DH 4301-4345)。牧職憲章既強調婚姻的愛，也重視它在家庭及子女身上的表達和發展。

### (三)家庭和團體(family and community)：

家庭(而不是婚姻)是團體生活最基本的單位。它連繫不同的性別，不同的世代(↗57 acon)，又把年青人引介到團體生活中。在它內，各種關係匯聚一爐，其數目的繁多，令人吃驚；在愛(↗604 love)內，它們緊緊地繫

在一起。這樣繁多複雜的關係，若要得到適當的發展，需要時間(↗351 time)及空間(↗282 space)(房屋)的配合，還要有相當程度的警覺性和敏感性。牧靈工作不可以一面倒地倫理化或神聖化，否則即使婚姻的合一、不可分，或子女對父母的孝順都無補於事。

(四)分享、愛、團契(sharing、love、community)：

(1) 性和血緣關係：夫妻之間的密切關係，令雙方在生理上和心理上都互有影響，甚至可以說互相塑造。孩子們也一樣，不僅在體格上，就連在氣質上也由父母所形成。父母把他們的生命傳達給子女，以他們為自己生命的成果和延續。血緣關係在舊約(↗687 Old Testament)救恩史(↗456 salvation, history of)中十分重要；雖然到了新約(↗611 New Testament)，它不再位居要津，它的位置已由一種更高的關係所取代(羅四；五；九)，然而，血緣關係在受造世界中，是不會完全喪失它的意義的。

(2) 最初經濟團體：在家庭中有一種深刻的互換，這包括物質和服務上的互換，但它卻不是商業性的，而是基於愛：一種完美的契合。套句古老的說法：各盡所能，各取所需。這種完美的契合只有在家庭中才能找到，因為除了家庭之外，再找不到如此深刻而親密的人倫關係了。這種愛的契合同時帶動一個迫切的要求：深切地要求無私、交付，隨時準備犧牲和戰勝自己。

(3) 心靈的團體：在日常生活中，基於愛、信任和尊重，家庭中也有一種觀念、信念、價值和生活態度的互換，對喜樂和悲哀、成功和失敗的經驗的分享。自古以來，人生的奧秘已經使家庭成為宗教祭祀的中心。雖然基督宗教(↗436 Christianity)主要的祭獻並不在家庭中舉行，然而家庭依然是一塊聖土，在其上耕耘著共同的宗教情感和宗教信念；這些因素也在它內一代代的流傳下去，並且在日常生活中實現出來。孩子在家庭中接受洗禮，被引導進入真理(↗335 truth)和信仰(↗315 faith)的門檻。

(4) 教育單位：人最主要的陶成出現在他最早的歲月中，遠遠早於他的理智懂得批判思考之前。因為在這個階段，他是最敏感而易受影響的，也因為事情和態度在這個時候是以一種最親密、最個人化的方式(即：在愛中)傳達給他。因此，讓家庭生活在一種健康、成熟、負責任的宗教氣氛下，對牧靈工作來說便顯得十分重要了。不過，家庭教育不僅是為子女的，父母也可以由於子女的緣故而獲得聖化(↗551 sanctification)(GS 48)。

(5) 代與代的相遇：代與代之間最基本也最深度的相遇，來自誕生及分享的生活。然而，今日世界畢竟與以往不同：上一代的知識和經驗不僅藉家庭傳達下來，也透過學校、社團、書籍、圖書館、印刷和廣播傳遞。在物質方面，上一代變得更加獨立，用不著依靠年青人的扶養。儲蓄、保險、社會福利、醫院、養老院等機構慢慢取代了子女們從前所給予的服務。子女對長輩的服務不再如同往日那般必需。儘管如此，在家庭中代與代的接觸仍然保有它的重要性，特別是在心靈方面。

(五)工業社會中家庭生活的轉變：

(1) 家庭經濟獨立的消失：在從前的農村社會，家庭差不多自產自銷，自給自足。這種情形固然造成某種程度的單純性，然而也產生很可觀的獨立性，無須依靠市場，不用與他人接觸；如此，競爭也就不強烈，變動也不多。而更重要的是，農村生活意即共同工作與共同命運：人人都在這裡出生、成長、衰老。農村同時提供工作、醫院、保險、養老、訓練中心、婚姻輔導等等。這一切在在需要家庭成員的協助，孩子(即使還小的)都必須投入經濟生產的行列。大家庭在經濟上和社會上都是有價值的；也因此，在許多農村社會中(如：中國及非洲)，大家庭不僅是正常的現象，它還是一項必需(尤其在兒童死亡率極高的時候)。這些在今天以工業社會為主幹的家庭中都已不復存在；今天的家庭在社會上、經濟上已經喪失了許多可觀的功能；代之而起的，是家庭裏文化和精神的作用愈來愈受到注意。

(2) 古代家庭在精神層面上的自足：在沒有學校、社團、印刷、廣播和電視的時候，兒童所學習的一切幾乎全部來自父母；因此，父母比較容易把自己的觀念灌輸給孩子們。今天，許多外來的力量侵入，影響了家庭的成員。當傳統的力量和重要性逐漸減弱時，個人的獨立判斷也就變得十分重要。

(3) 農村家庭的成員：在農村社會裡，大夥兒住在同一個屋簷下，孩子多親屬也多。數代同堂的情況增加了傳統的力量。今日，親屬關係減弱了，家庭中的社會壓力顯著降低，個人的自由和獨立性卻大幅提高。

(4) 父親一家之主的地位：在父系社會中，倫理道德(↗362 virtue, moral)和宗教(↗266 religion)因素，還比不上社會和文化因素。因為父親是家庭事業的廠長、是「市民」工作的導師、是學徒的師傅、是家庭財產的管理人。今天父親的權威不再建立在經濟因素上，而在他個人心智性格的素質上。

#### (六)現代家庭的特質：

(1) 現在的家庭更需要深度的個人奉獻：家庭在社會、經濟、甚至法律上，都不是完全堅固不移的(試想想離婚的可能性)。在這情形下，今日比從前更急切地需要那些足以維繫家庭，加強內在擬聚的向心力量之因素：無私的愛、隨時準備犧牲自己、責任感、及自由選擇的忠誠。

(2) 婦女的重要性日形增加：婦女的使命，正是要將精神的力量發展到極致。這樣，社會必須捫心自問，它給予女性的教育和培訓是否足夠？在今天專注於知識及職業培育的時候，社會是否忽略了她們在心靈上、在感覺上、在愛的喚醒上的培育？在講求教育擴大、男女平等、女性獨立的今天，仍然不能、也不該忘記的是女人最基本的召叫：作女人、作生命的伴侶、作母親。

(3) 至於男人：作丈夫和作父親的使命，更要求心靈和性格上的特別素質：保祿宗徒說：丈夫是妻子的頭。也許應該補充說：他更該是婚姻的頭、家庭團體的頭。但「頭」指的不是權利，更不是優越性，而是責任和服務。

(4) 今日子女，由於教育、社會、法律等等因素，變得更為獨立；因此，教育顯得更加困難，但也更人性化。教育的基本原則必須以信任和服務的愛為主，而以權威和服從為後盾。

(5) 親屬的關係縮小了，但卻不應該被忽略，因為親屬關係不僅可以保障家人免遭疏離，更可以讓生活更豐富多姿。年老的雙親在物質上更獨立了。然而兩代之間一種溫暖而親密的關係，同時又尊重雙方面自由的關係，在精神上及人性上，仍是很有價值的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世著，《家庭團體》通諭，羅馬：1981。

《天主教教理》，卷三，第二部份，第二章，第四條，〈第四誡〉，1996，2197-2257號。

曾文星編著，《家庭關係》，香港：中文大學出版，2004。

莊文生主編著，《夫妻·父母·家庭·信仰·生活》，台北：天恩出版社，1986。

孫茂學著，《家庭教育》，台南：聞道初版社，1991。

徐錦堯著，《家庭民主信仰—家庭民主教育與信仰傳遞》，台北：台灣天主教牧靈中心，1993。

韓吳期敏著，《家是愛之窩》，四版，台北：中國信徒佈道會，1984。

韓瑞克(Hendricks, H. G.)著，金培文譯，《如何建立甜蜜溫馨的家庭》，台北：大光文字團契出版部，1984。

概時珍(Getz, G. A.)著，古樂人譯，《家—教會的縮影》，香港：福音證主協會，1986。

Anderson, M., ed. *Sociology of the Family*. Harmondsworth: Penguin Education, 1971.

Heyer, R., ed. *Christian Family*. New York: Paulist Press, 1975.

Leslie, G.R. *The Family in Social Context*. New York: Oxford University Press, 1967.

Ross, D. *Family Power Structure: A Cognitive Study*. Taiwan: Fu Jen University, 1977.

Ross, J.A., M.Rich and Others. *Family Planning and Child Survival: 100 Developing Countries*. Center for Population and Family Health. New York: Columbia University, 1988.

編譯

## 366 迷信

mixin

## SUPERSTITION

參閱：315 信仰 318 信仰真理 608 解釋學 392  
神學認識論 461 異端 587 敬禮

(一)概念說明：迷信(superstition)一詞，源自拉丁文的「super, super 超級、超出、在上」及「stare 站、立、固定」，指超出一般情況之上。從宗教學的層面而言，指在一般客觀理性的宗教(↗266 religion)生活方式以外，對未知、陌生或神秘之事物，產生不合理的懼怕與崇拜/崇敬(latria, worship)的心態。迷信來自無知、對未知或神秘事物有著不合理的恐懼、病態的過度謹慎等。即對超自然(↗492 supernatural, the)、自然(natural)，或是天主/上帝/神(↗30 God)以非理性或堪憐的心態；也可說是對巫術(magic)或機緣(chance)的一種執迷相信的態度；或指任何被誤導而對大自然所懷有的不恰當崇拜的態度。這些態度都會腐蝕純正的宗教信仰(↗315 faith)的根基，本篇僅對迷信作客觀的分析與說明，對於所謂迷信者的主觀倫理道德(↗362 virtue, moral)態度，並不加以判斷。

(二)迷信的範圍：

(1) 倫理學家將「迷信」的概念，侷限於與宗教對立的惡行/惡習(vice)上，而將藐視與崇拜天主/上帝/神有關之事物或行為視為反宗教的「惡行/惡習」。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274)認為：既然宗教是一種道德的德性(↗653 virtue)(尤指有關公共的敬禮方面)，因此，宗教的反面(指惡行/惡習)必涉及崇拜者一方不忠實的崇拜態度。他更進一步將迷信細分為兩類：1)凡在崇拜行為裡涉及不當的方式者；2)凡與不當對象有關者，諸如：偶像崇拜、占卜、算命或雖與崇拜對象有關卻違反天主/上帝的誡命(commandment of God)(十誡

↗9 commandments, the Ten)的教規(S.Th. II-2, q.92-93)。

(2) 實踐倫理學家進而將焦點集中在迷信的「違犯之錯誤」上，而較不重視「怠忽之錯誤」，因怠忽之錯誤只是對某一宗教本份的忽略而已。各種有錯誤的迷信行為又被分為：1)涉及對真天主/上帝/神的不當敬禮(↗587 cult)；2)在敬禮內所做的不必要行為。至於所謂的「假敬禮」(false cults)，則也包括舊約(↗687 Old Testament)中各種指向默西亞(↗669 Messiah)將臨(而從時間的觀點言，現在已過時無意義了)的儀式(↗652 rite)，為堅定信仰而提供假奇跡(↗229 miracle)或捏造啓示(↗472 revelation)，提供假的聖人遺物供人敬禮(聖人敬禮↗549 Saints, veneration of)等。

(三)迷信的道德性：一般而言，所有此類的假敬禮都是嚴重的錯誤，因為這是以：有意的、不義的態度來對天主/上帝/神，其後果有害於純正的宗教信仰。至於大部分不必要的或無效的迷信行為本身，如若只是單純的理由，並無意對天主/上帝/神或教會(↗411 church)不敬，那只是較輕微的錯誤而已，如：敬禮未經教會批准的聖像敬禮(veneration of images)；司鐸(↗124 priest)在彌撒(↗681 Mass, Holy)祭典的紅字加注外，擅自附加的行為；某些教友要求某司鐸舉行彌撒的奇怪偏好；或是要點燃什麼樣的特殊蠟燭；或未經教會許可的熱心神工，即認為在祈禱(↗331 prayer)時或以特殊數字的順序，或以熱心神工的累積，或以不尋常姿態祈求天主/上帝/神，而自認為此種祈求的非常方式特別靈驗、具有特別的療效等。

許多教友因未察覺他們染上這些不必要的迷信行為，所以，他們可免於各種道德上的過錯。事實上，這些迷信行為可能風行全國。然而，聖職人員(↗581 clergy)若有不必要的迷信(尤其在彌撒感恩經中的私人祈禱和擅自附加的行為)，有時可能造成相當大的惡表，並使教會感到不悅。

(四)顯然，人性對於可感覺且與天主/上帝/神以及神聖事物有關的事，有一種基本的

需要，這是對基督建立聖事(↗559 sacrament)的傳統(↗596 tradition)解釋之一。多年來，教會也很重視這種人類(↗11 man)的基本需要，以及尋求以不合理的作法來宣洩這些需要之可能性。有些典型迷信的常見癥狀是迷於原始狀態，如：不合邏輯的推理，對大自然力量(能力)的錯誤觀念，盲目地迷於命運的邪惡力量，對威脅人類生命的力量懷有恐懼感，由於一種反社會與自我主義的態度，導致一個人將普遍接受的宗教作法，視為不當。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 李敖著，《中國迷信新研究》，台北：李敖出版社，2002。
- 弗雷澤(Frazer, J. G.)著、汪培基譯，《金枝：巫術與宗教之研究》，台北：久大文化事業，2001。
- 秦草編著，《對禁忌與迷信的 101 個問題》，台中：好讀出版社，2005。
- 張傳開著，《宗教、科學與迷信》，南京：南京大學出版社，2001。
- 張春申著，《靈異與迷信》，《神學論集》第 130 集，台北：光啓文化事業，pp.499-508，2001。
- Ambrose, D. *Superstition*. New York: Warner Books, 1999.
- Putzi-Ortiz, S. *A to Z World Superstitions and Folklore: 175 Countries: Spirit Worship, Curses, Mystical Characters, Folk Tales, Burial and the Dead, Animals, Food, Marriage, Good Luck, Bad Luck, Totems and Amulets and Ancestor Spirits*. Petaluma: World Trade Press, 2009.
- Shermer, M. *Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*. New York: W.H. Freeman, 1997.
- Vyse, St. A. *Believing in Magic: The Psychology of Superstition*. New York: Oxford University Press, 1997.

編譯

## 367 消除聖像之爭

xiāochú shèngxiàng zhī zhēng

CONTROVERSY, ICONOCLASTIC

參閱：225 東方教會 412 教會史 469 偶像崇拜

(一)概念說明：消除聖像之爭/破壞聖像之爭(iconoclastic controversy)，其中相關的詞彙有：聖像(icon)一詞，源自希臘文的「eikōn 像、圖像」，指任何表達某一個意義或實在具體存有物的圖像、塑像或畫像。另消除聖像運動/破壞聖像運動(iconoclasm)一詞，源自希臘文的「eikōn 聖像」及「klasis 破壞」，指反對教會(↗411 Church)供奉聖像(iconolatry)的運動。以及爭論/辯論/爭論點(controversy)一詞，詞源自拉丁文「contra 反、反對」、「vertere 翻轉、轉動、旋轉、轉身」，指一種轉變、轉動、變動的行動，即在不同主張之間的研討、推論、證明、澄清的過程。

消除聖像之爭/破壞聖像之爭指始於第八世紀的反對聖像的運動，因為，公元 725 至 842 年因東羅馬皇帝認為：使用聖像，有礙猶太宗教(↗516 Jewish religion)、伊斯蘭教(↗177 Islam)的信徒歸正，乃斥為偶像，下令銷毀，而引起東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)宗主教(↗257 patriarch)反對，產生所謂的「聖像敬禮之爭」。歷史學家分三個階段：1) 開始階段：從良三世(Leo III)皇帝 717 年登基起至 754 年，在地區會議(local council)中，「主張」破壞聖像的運動。2) 第二階段：從 754 至 787 年尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)時，主張「反對」破壞聖像運動，並恢復對聖像的敬禮。3) 第三階段：從良五世(Leo V)皇帝再次主張「破壞」聖像至德奧斐羅(Theophilus)皇帝 842 過世時停止。直到 870 年君士坦丁堡第四屆大公會議(↗217 Council of Constantinople IV 869-870)再度「肯定」對聖像的敬禮。

(二)聖經(↗571 Bible)：當以色列人入住客納罕時，當地的原住民族普遍都有聖像崇拜的傾向，聖經的回應就是「禁止雕刻或拜偶像」(出二十 4)。但是舊約(↗687 Old Testament)聖經也說：「天主/上帝/神(↗30 God)以自己的肖像造人」(創一 27)，而新約(↗611 New Testament)時保祿宗徒也有強調：「耶穌基督是不可見的天主/上帝的肖像(↗36 image of God)」的說法(哥一 15)。於此，護教學(↗

702 apologetics)的理論，通常是清楚劃分偶像(idol)和聖像(icon)，前者是封閉的，只有內在的價值；後者則指向聖像以外的神聖事實。日後教會及東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)、聖母敬禮(veneration of Mary)、聖人敬禮(veneration of the saints)、天使敬禮(angelolatry)所用的平面畫，這是有關神聖的事實的圖像。聖像在五官所能接觸的範圍內，表達宗教信仰當中的人物或和天人有關的客體。許多宗教團體都有某種聖像的型式，特別是：圖畫或雕像。

### (三)簡史：

(1) 早期神學家，如古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus, 約140-202)、埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)等緊隨舊約的神學，譴責偶像崇拜。但在希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)、亞歷山大猶太哲學家、作家斐洛(Philon (Philo)約主前20-主後50)及希臘象徵主義(symbolism)的影響下，一種肖像(image)的理論(即聖像理論)逐漸發展出來；它給予宗教藝術神學(↗385 theology)性的基礎：聖子是聖父的完美肖像；聖神是聖子的肖像；事物的觀念是肖像；言語是思想的肖像；對從前的記憶和對將來的預想都是肖像，也可稱之為「聖像」。總之，萬事萬物都是肖像，肖像也是萬事萬物。這種強調肖像的啓示特性的理論，構成了拜占庭(Byzantine)時代的主流，而對聖像敬禮(iconodulia)的日益增長，也終於引起反聖像之爭。

(2) 反聖像之爭，始於726年東羅馬皇帝良三世(Leo III 717-741)的諭令，一直到843年女王德奧多拉(Theodora 842-856)的「正統節日」(Feast of Orthodoxy)才停止。論爭的高峰是787年的尼西亞第二屆大公會議，在787年10月13-23日第七場及第八場的會議中，議決：贊許聖像的敬禮(DS 600-601, 608)，但卻引起當時查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)及其神學家們的反對。這一場劇烈的鬥爭，終

於在雙方慢慢達成共識下和解。而十世紀以後流行一時的羅馬式藝術與建築，更是聖像製作的黃金時代。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)也帶來另一次聖像之爭。改革家普遍反對聖像；然而，德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所反對的主要理由不是聖像本身，而是藉著對聖像與聖堂行捐獻以積聚功德的錯誤做法。直到教宗碧岳四世(Pius IV 1559-1565)，於1563年12月3日特利騰大公會議的法令中，對：聖人的呼求、敬禮，以及有關聖人遺囑與聖像，保衛了傳統有關聖像的教義(DH 1821-1825)。一般而言，特利騰大公會議的神學家與查理曼大帝的神學家其不同之處，在於前者比後者更清楚分開「對聖像本身的敬禮」與「對聖像所代表的人物」的敬禮。直到870年君士坦丁堡第四屆大公會議再度「肯定」對聖像的敬禮。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Barnard, L. W. *The Graeco-Roman and Oriental Background of the Iconoclastic Controversy*. Leiden: Brill, 1974.
- Ladner, G. B. *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection in April 1951.
- Martin, E. J. *A History of the Iconoclastic Controversy*. New York: AMS Press, 1978.

編譯

## 368 浸信會

jìnxìn huì

CHURCH, BAPTIST

參閱：445 基督教 273 宗教改革 446 基督教神學  
425 教會學 562 聖洗聖事



(一)概念說明：浸信會/浸禮會(Baptist Church)是基督新教(↗445 Church, Protestant)更正團體之一，強調為承認信仰(↗315 faith)的成員施行浸禮的重要性。

(二)簡史：

(1) 浸信會的歷史，指出它的多樣性。1520年以後，基督新教的重洗派運動(Anabaptist Movement)，起源於瑞士並開始蔓延在歐陸，此派運動反對嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)的有效性，並主張受浸為唯一有效的洗禮方式。甚至要求成人重洗，作為他們自由地、負責任地接受基督信仰的記號。

1) 1608年英國安立甘教會司鐸史密斯(Smyth(Smith), John 約1554-1612)與赫勒維斯(Helwys, Thomas 約1550-1616)，帶領一隊追隨者離開了英國，到達了荷蘭的阿姆斯特丹(Amsterdam)；在與歐陸的重洗派接觸過之後，同年在那裡建立了浸信會，全體信友接受重洗聖事。

2) 三年以後，此新建立的教會團體回到英國，1612年在倫敦建立第一個英國的浸信會團體，以赫勒維斯為會牧；他相信宗教容忍(↗276 tolerance, religious)，包括無神論/無神主義(↗514 atheism)者、外教人以及基督徒。

3) 英國神學家、安立甘教會司鐸，思想屬於清教派(Puritans)的威廉斯(Williams, Roger 1603/4-1683)，則將浸信會帶到美國，在羅德島(Rhode Island)成立了第一個團體。

4) 1792年英國譯經學家、浸信會牧師凱里(Carey, William 1761-1834)，是將浸信會傳到亞洲國家，如：中國、印度、泰國、緬甸和斯里蘭卡等第一位傳教士。他建立了「浸禮會宣教會」(Baptist Missionary Society)，致力於社會工作及聖經出版事業，為本地化/本位化(↗98 inculturation)建立了基礎。將整本聖經譯為印度孟加拉語(Bengali)，又將部分聖經譯為24種語言及方言把。至於，將浸信會擴展到歐洲的主要是安勒(Oncken, Johann Gerhard 1800-1884)。

(2) 直至1991年為止，全球145個國家有14

萬2000個浸信教會團體，3700萬信徒。如果再加上同情者和小孩子，則浸信會眾約達6500萬。浸信會的信仰生活並沒有任何嚴格的法律組織。他們並不嚴密地藉會議保持連絡；在這些會議中，最大的要算「美國南浸信會議」，它共包含37個教會，1500萬信徒；而最小的則是「新西蘭會議」，只有5個教會，140位信徒。只有16個會議是普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的成員，但他們代表了百分之45的浸信會眾。「世界浸信會聯會」(The Baptist World Alliance)，是浸信會信徒之間自願性的組織；1975年共有會員3370餘萬人，但還有幾百萬的其他浸信會徒沒有加入聯會。

(三)教義(↗407 doctrine)：由於浸信會主張信仰自由的基本原則，它的教義、宗教組織(religious organization)和禮儀(↗692 liturgy)乃呈現非常豐富的多樣性，然而某些組成「浸信會傳統」的核心因素還是存在的：

(1) 浸信會承認最早的大公會會議所釐定的教義和《信經》(↗324 Creed)，如：尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)、君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)、厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)、加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，但它們卻不是信仰的標準，只有聖經(↗571 Bible)才是基督徒信仰和生活的最後和決定性權威。

(2) 天主/上帝/神(↗30 God)的救恩(↗455 salvation)藉悔改，以及對唯一的救主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)無條件的信仰，賜與所有的人。

(3) 浸洗禮乃為聖事性的禮儀：它顯示出那早已存在於那些「自由」而「負責任」地痛悔，並宣布他們是對耶穌基督的信仰及天主/上帝/神的救恩性行動自由的、負責任的領受者。因此，很清楚孩子不能受浸禮，因為，他們還不能做出自由的、負責任的生命抉擇。

(4) 教會團體是自由信徒的聚合；人人都是司鐸/司祭(↗124 priest)，所有管理的、禮儀的權柄都屬於教會(↗411 Church)。

(5) 聖經和宣講(↗330 preaching)都十分重要。極端尊重最後晚餐(↗507 Last Supper)，但不常常舉行；聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的臨在(↗677 presence)被視為個別信徒信仰的更新，以及與耶穌基督的契合。

(6) 浸信會通常都沒有嚴格的教會結構，他們害怕失去在聖神內的自由和可變性。然而，當他們在傳教事務上需要合作的時候，也很樂於合作。

(7) 浸信會眾傳教的熱忱，在過去表現於他們很努力的想要歸化天主教(↗44 Church, Catholic)徒，要把他們從教義、聖事(↗559 sacrament)、《天主教法典》(↗413 Law, Canon)的束縛中解放(↗606 liberation)出來。最近，卻在合一運動(ecumenical movement)(大公主義↗21 ecumentism)的氣氛下，在宗教交談(interreligious dialogue)及合作上變得更開放。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王美鍾著，《浸信會信仰與體制的特色：答問篇》，香港：浸信會出版，2004。

刑偉林(Estep, W. R.)原著，孫寶玲、袁達志、何保賢譯，《浸信會信仰之根源及特色》，香港：浸信會神學院出版，1999。

莫蘭(Malland, E.)著，張景文、徐炳堅編譯，《浸信會》，《基督教會概覽》，香港：道聲出版社，pp.314-323，1966。

McBeth, H.L. *The Baptist Heritage*. Nashville, 1987.

Stransky, Th. F. "Baptisten." *LThK*, 3rd ed., vol. 1. 1394-1397.

編譯

## 369 祖先崇拜

zǔxiān chóngbài

### WORSHIP, ANCESTOR

參閱：587 敬禮 266 宗教 168 自然宗教 477 祭天 671 儒家 619 道家 70 中國禮儀之爭

(一)概念說明：祖先崇拜/祭祖(ancestor worship)，對祖先感恩、尊敬以及祈福的敬禮，並非崇拜天主/上帝/神(↗30 God)的行為，是中國人最古老的文化傳統，有的學者稱之為崇拜祖先的宗教(↗266 religion)，它在公元前1700年以前就已存在。以後經過商、周等朝代的傳承，尤其經由儒家(↗671 Confucianism)思想的發揚及推行，逐漸形成中國民間宗教(popular religion)生活與社會生活的核心，在數千年中國文化進展的過程中，歷久不衰。因此對基督宗教(↗436 Christianity)而言，只要除去明顯與基督信仰無法配合的部分，即可得到基督徒的鼓勵。

(二)對祖先的崇拜是基於人民對祖先的看法或信仰(↗315 faith)。依據中國歷代文獻的記載，可歸納為以下數點：

(1) 從殷商時代開始，《禮記·中庸》對祖先就有一種：「事死如事生，事亡如事存，孝之至也」。的看法。人們相信先祖雖然死了，但其精靈(靈魂)依然生存。這種信念一直流傳到今天，保留在中國人民心中。因此，對生者的尊敬也應該給予亡者，尤其對親屬長輩。

(2) 相信祖先在死後可得一種神秘思想與生活(↗380 mysticism)的能力，仍然在冥冥中觀察子孫的行為，而可以對他們降禍或授福。因此，子孫在祖先死後要給予厚葬，相信藉著祭祀親人的儀式(↗652 rite)能保佑後代免於災禍。

(3) 深信世間一切由一至高無上的神(即上帝)所主宰，但一般人不能與上帝直接相通，須透過歷代王室(皇帝)、祖先的神靈。祖先被認為是上帝與人間世的主要媒介(mediation)。

(4) 後來經過儒家的倫理道德(↗362 virtue, moral)化，祖先崇拜被認為是對祖先報本、思恩和續孝。這種思想自周代末期以後，直到現代成為中國人祭祖習俗主要內涵，也就是儒家所強調的「孝道」。

#### (三)簡史：

(1) 祖先崇拜理念的實踐，在歷代演變的過程中更是多采多姿。各地有常設的場所，如：

祖廟、家廟、祠堂、宗祠等，以供奉列祖列宗的牌位。並制訂固定與不固定的祭祖日，如今仍保留下來的有春節、清明節、中元節等民俗節日。這一切都表示中國人一向對祖先崇拜的重視。

(2) 國人對孝道的實踐，在方式上，雖與天主教會(↗44 Church, Catholic)的作法不同，但基本上與天主教教義(↗407 doctrine)並不相違。聖經(↗571 Bible)中，無論舊約(↗687 Old Testament)(出廿 12)或新約(↗611 New Testament)(弗六 1-3)都強調要孝敬父母。教會(↗411 Church)自始以來就編訂安葬亡者的儀式，並在禮儀(↗692 liturgy)中，追念逝世的親友等。因此義大利傳教學家、耶穌會會士利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)來華傳教時，容許信教者祭祀祖先。但以後來華的方濟會士與道明會士，大體上卻持不同的意見。問題的癥結不在於祭祖是否應該，而在於祭祖的「儀式」。反對者認為：「祭祖的禮儀含有宗教迷信的成份，或有流於迷信的危險，因而對中國傳統的祭祖方式不能認同」。雙方爭論良久，此即所謂「中國禮儀之爭」(↗70 Controversy, Chinese Rites)。1715年教宗克雷孟十一世(Clemens XI 1700-1721)頒布《自登極之日》(Ex illa die)通諭(清廷文獻譯為《禁約》)，禁止教友以中國傳統方式敬拜祖先，此禁令在傳教士中間引起了熱烈的爭論，也導致當時朝廷的不滿，阻礙了福傳(傳播福音↗598 evangelization)的工作。到了1742年教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)，為使在中國的教規一致，又頒布《自從上主聖意》(Ex quo singulari)通諭，重申禁令。這項禁令，在近兩百年後，1939年12月8日，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)欽准教廷萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部)(Congregation for the Evangelization of Peoples)頒布《公然聲稱》(Plane compertum est)的部令：撤銷禁止「祭祖敬孔」的規定才解除。

(3) 1939年教宗碧岳十二世，所發布有關於中國禮儀問題的聲明：1)教友可參加在孔廟和學校內孔子像前或牌位前所舉行的敬禮(↗587 cult)。2)不禁止在天主教學校內懸掛孔子像或設孔子牌位，並許可在像前或牌位前行

鞠躬禮。3)教友參加以上敬禮，如有迷信之嫌或有被人誤會之危險，應聲明教友敬孔的意義。4)在亡者或亡者像前，或在祖先牌位前，可鞠躬或行其他社會的敬禮。

(4) 教會對有關祭孔、敬祖問題改變政策，其主要理由：首先是時代改變。民國以來，政教分離(教會與國家↗423 Church and State)，信仰自由，文化(↗81 culture)傳統(↗596 tradition)與宗教迷信(↗366 superstition)不像從前那樣混淆不清。教會當局也逐漸了解到中國社會一些傳統的禮儀，未必與宗教有關連。其實在各地文化傳統中有很多優良的成份；只是思想過份保守的傳教士不知運用來傳揚福音，忘記聖保祿宗徒傳教的榜樣(格前九 21)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)神聖禮儀憲章中，強調：「在各民族的風俗中，只要不是和迷信錯誤無法分解者，教會都惠予衡量，並且盡可能保存其完整無損，甚至如符合真正禮儀精神的條件，教會有時也在禮儀中採用」(SC 37)(DH 4001-4048)。此外《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令中，更進一步說到：「要遵循本國的傳統，在祖國的文化與社會範圍內，表現這種新生活。他們應該了解祖國文化，醫治保存它，按照新的環境加以發展，最後要在基督內使之完美，好讓基督的信仰及教會的生活，不再是外國的，而要開始深入社會並轉移風氣」(AG 21)。

(5) 民國以來，數千年祭天祀祖的傳統習俗，因社會的變遷，已逐漸消逝。于斌樞機(1901-1978)秉承梵蒂岡第二屆大公會議的指示，為發揚我國文化，乃於1971年發起春節祭祖，他的倡導得到社會各界的響應與支持。此後，天主教信友在春節時，即普遍在各地天主堂舉行敬祖祭天(↗477 sacrifice to heaven)彌撒禮儀。

(6) 天主教也於1974年編訂了祭祖禮規。主教團特別指出推行祭祖的宗旨：1)為重申天主誠命「孝敬父母」的基本精神，激發教友孝親之情，從而增進其孝愛天主/上帝/神之德。2)為澄清國人對我教會「信天主/上帝/神而忘祖宗」的誤會，並使教外人士對我教會有正

確觀感。3)為復興中國文化，崇尚孝道與慎終追遠的美德，使天主/上帝/神的福音(↗642 Gospel)與我國的傳統文化融合。4)為規正教友「祭祖」的正常發展，破除其迷信色彩。此外，該禮規特別指出，祭祖先不得把祖先視為神明，不可焚燒冥紙；祭禮可融會傳統習俗與教會禮儀。許可在適當處所設置祖先牌位及香案，作為感恩頌德和激勵孝思的象徵。

因此，傳統式的祖先崇拜，只要把儀式中的迷信成份除去，本來該得到教會的鼓勵。在牌位前獻香、獻花、獻酒、獻菜、鞠躬或叩首等傳統的各種禮節，已經是目前祭祖儀式中常採用的方式。祭禮配以聖經宣讀及祈福禱詞，真正形成教會禮儀，這也是禮儀本地化/本位化(↗98 inculturation)的一種嘗試。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中華文化復興運動推行委員會主編，《中華文化概述》，初版，台北：中華文化復興推行委會出版，pp.362-264，1974。

成世光著，《天人之際》，初版，台南：聞道，pp.94-57；287-315，1964。

李智仁著，《台灣基督教會與祖先崇拜》，台南：人光出版社，1995。

周長耀著，《敬天探源》，再版，台北：世紀書局，pp.431-512，1973。

思高聖經學會編著，《聖經辭典》，思高聖經學會出版，pp.768-770，1975。

洪德光著，〈俎豆馨香—歷代的祭祀〉，《敬天與親人》，劉岱主編，初版，台北：聯經出版，pp.366-379，1982。

張玲玲著，〈「祖先崇拜」牧靈神學反省：以宗教交談作基礎〉，《神學論集》第120集，台北：光啓文化事業，pp.276-290，1999。

章正通著，《中國文化概論》，再版，台北：水牛出版社，pp.79-85，1973。

董芳苑著，〈「祖先崇拜問題」的商榷〉，《台灣神學論刊》，第一期，台灣神學院出版，pp.88-108，1979。

輔神研究小組編著，《天主教的祖先崇敬》，台北：光啓出版社，1995。

趙賓賓著，《儒道思想與天主教》，初版，台中：光啓出版社，pp.181-200，1960。

羅光著，《教廷與中國史節史》，初版，台中：光啓，pp.151-185，1961。

趙一舟

## 370 神人合作說

shén rén hézuò shuō

### SYNERGISM

參閱：48 天地人合一 353 恩寵 164 自由 176 自然與恩寵

(一)概念說明：神人合作說(synergism)一詞，源自希臘文的「syn 合」及「ergon 工作、事業」，指一般人在事業上合作的情形(羅十六 2；得前三 2)。從基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的層面而言，包括二個意義：1)廣義而言，主張天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統(↗596 tradition)思想，即「人的自由」與「聖神」(↗566 Holy Spirit)及天主/上帝/神(↗30 God)與恩寵(↗353 grace)合作的教理(↗408 catechism)，但是一般基督新教(↗445 Church, Protestant)卻不認同。狹義而言，指德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzerd, Blackearth), Philipp 1497-1560)緩和的主張，即：「人在皈依過程中，最重要為聖神的推動，但也不可忽略人的自由合作」。因此，此詞在皈依(↗325 conversion)、成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)和救恩(↗455 salvation)實現的過程中，指天主/上帝/神的恩寵(或聖神)和人的自由合作之間的互動與互為因果關係(causality)(cause and effect relationship)。然而，也有些人認為「神人合作說」之名，所倡導的卻暗含半白拉奇主義(Semi-Pelagianism) (白拉奇主義↗113 Pelagianism)的思想。

(二)簡史：「神人合作」一詞，特指梅朗

東所倡導的：「人的意志在恩寵之下」的學說，梅郎東清楚提出：「一切事物的發生，既然必須全照天主/上帝/神的預定(預定論↗625 predestination)，人的意志就沒有自由可言」。但是，早在 1521 年所寫的《神學共同要點》(Loci communes theologici)一書中，對決定論(↗212 determinism)本身就一直避而不談。日後他更不厭其煩地強調：「人是真正的合作者(synergos)(格前三 9)，意即人應負責實現天主/上帝/神所託付的救恩計劃」。梅朗東很欣賞德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，認為馬丁路德洞悉了恩寵的絕對賞賜性，所具有的積極意義，但從路德所言：「人，是罪人，同時是義人」，梅氏發覺在道德秩序上有實際的困難。對於馬丁路德論及人性根深蒂固的墮落(fall)，他闡發了倫理道德(↗362 virtue, moral)層次上的「自我聖化」(self-sanctification)的直觀。在 1535 年修訂版的《神學共同要點》書中，他更指出天主/上帝/神不但引發人的稱義，也引發人的聖化(↗551 sanctification)，而避開了白拉奇主義。梅朗東的神學(↗385 theology)立場，並不是一成不變的接受馬丁路德的思想；馬丁路德也熟諳 1535—1544 年間梅氏的思想演進，但馬丁路德始終拒絕修訂自己的著作。二十世紀的今天，學者開始看清在路德會/信義宗(↗589 Church, Lutheran)的神學架構中，梅朗東「神人合作說」的重要性。

(三)要了解梅朗東的神學思想，須研究他所重視三個相連因，即：聖言(Logos)(↗558 Word of God)、聖神、人的意志(will)的演進：1) 他認為信仰是「聖神」的恩賜，要求動力的反應，即要求人的接受。2) 在人拒絕「聖言」的能力與接受「聖言」的能力之間確實有著掙扎。3) 面對日漸坐大的對手，他提出「單一行動說」(monergism)，此詞源自希臘文的「monos 唯一」及「ergon 行動、工作」，指主張恩寵的再生，乃是聖神的唯一工作。因此，梅朗東主張：「只有在一個人意識到自己的責任及自由時，才能

以有意義的「是」，來答覆天主/上帝/神對他個人的召喚時，「皈依」(↗325 conversion)才能發生」。他亦深知：事實上人在皈依之後，仍繼續背負他內在罪(↗591 sin)的傷口，但只要在聖言內透過信仰而得到再生，他就會受到「聖神的甘飴助祐」，為所領受的新生命作見證。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 371 神召會

shénzhaōhuì

CHURCH, PENTECOSTAL

參閱：411 教會 412 教會史 404 教派 431 基要主義 436 基督宗教 377 神恩 273 宗教改革

(一)概念說明：神召會(Pentecostal Church)，又稱為：五旬教會、神恩復興教會、靈恩復興教會，是一群基督新教(↗445 Church, Protestant)基要主義(↗431 fundamentalism)教派之總稱。他們的特徵為：強調聖化(↗551 sanctification)，而聖化除了包含皈依(↗325 conversion)(成人作出皈依的抉擇，或有一段皈依的經驗)、洗淨罪過(又稱成義 justification)之外，還有聖神(↗566 Holy Spirit)的洗禮(成義之後馬上隨之而來的精神革新)，和聖神降臨之特恩(宗二 1-4)，特別是神恩(↗377 charism)之頂峰的「說異語」和「信仰治療」(靈療)的神恩。

(二)簡史：論到神召會的源起，其遠因：可能來自於對「衛理會/循道會」(↗654 Church, Methodist)「滿全教義」的衰落之反抗；其近因：則是廿世紀早期美國的復興主

義/信仰復興運動(revivalism)。1906年4月9日該會信徒在加利福尼亞州的洛杉磯舉行的一個祈禱聚會中，一個黑人男孩竟然說起異語來。由於這一事件，許多人都說1906年為神召運動誕生的一年(雖然有些神召會教會團體在此一事件之前早已存在了)。另外，導致神召會發展的來源、脫離與合併，為：1914年組成的「普世神召協會」(The Pentecostal Assemblies of the World)，本來是個超種族的團體，但由於白人的退出，終於在1924年分裂了。分離的白人另組的神召會團體，又於1945年合併於「耶穌基督神召協會」(The Pentecostal Assemblies of the Jesus Christ)，而組成「聯合神召教會」(The Pentecostal Assemblies of the Uniate)。其他藉合併而組成的神召團體，包括：神召聖潔教會、國際神召協會及神召火洗聖潔教會等。

神召會似乎較吸引那些在教育、社會地位以及財富上都有限的人們。不過自1960年代開始，美國有一部分神召會似乎在這方面有提昇的傾向。結果，成功地得到相當程度的穩定性，以及與其他教會的一致性。

(三)教義(↗407 doctrine)：聖經(↗571 Bible)是神召會教義上的唯一權威；它從基要主義的立場來解釋聖經，把聖經視為人類(↗11 man)生活中所有狀況下的準則。有些神召團體接受主的聖餐禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)，容許人對它的意義作自由的詮釋。不少團體將「濯足禮」列入禮儀(↗692 liturgy)的一部分。信仰(↗315 faith)治療十分普遍，在偏遠地區，還有把弄毒蛇的風俗。

所有神召會員都鼓勵行善工，如：探訪病人、支持弱者、鼓勵怯懦人士，指明救恩(↗455 salvation)的道路。神召會還嚴厲地禁止追求世俗的享樂，嚴守地方法律，以什一奉獻支持教會。此外，會員也不准參與戰爭、破壞財物，或傷害人命等行為。

崇拜不是宗教生活的中心；神召會把儀式(↗652 rite)視為次要的，反而鼓吹自由參與。因此，神召會員的奉獻生活中，滲透了濃厚的情緒主義色彩。宣講的主題，最受歡

迎的莫如基督寶血的贖罪價值、聖神的洗禮和耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的光榮來臨(基督復活↗447 resurrection of Christ)等。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Crowe, T. R. *Pentecostal Unity: Recurring Frustration and Enduring Hopes*. Chicago: Loyola University Press, 1993.

Harris, A. L. *For Such a Time as This: Re-Imaging Practical Theology for Independent Pentecostal Churches*. Lexington, KY: Emeth Press, 2010.

Vondey, W. *Beyond Pentecostalism: The Crisis of Global Christianity and the Renewal of the Theological Agenda*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications, 2010.

Vondey, W. ed. *Pentecostalism and Christian Unity: Ecumenical Documents and Critical Assessments*. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2010.

編譯

## 372 神印

shényin

### CHARACTER, SACRAMENTAL

參閱：559 聖事 561 聖事神學 562 聖洗聖事  
458 堅振聖事 582 聖職聖事

(一)概念說明：神印(sacramental character)，其中包括印記/印號/特徵(character)及聖事(sacramental)，聖事一詞源自拉丁文(sacer, sacramentum)，即將希臘文(mysterion 神秘)及拉丁文之(mysterium 神秘)所演變之另一名詞，指屬於神聖事物的特色。初期教會依據主耶穌之生活與福音所發揮之有形可見宗教儀式的象徵及標記。聖事的印記，指1547年3月3日特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於第七場會議有關諸聖事法令《為完成有關成義的救恩性的教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)，以較靜態的說法強調：天主教會中有三件聖事：聖洗聖事(↗562

baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)及聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)，給予領受者不可磨滅的印記(DH 1609)。此印記的神學意義如下：在人靈上烙印下不可磨滅的標誌，因此人不能也無須重複領受；動態的意義，表示天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)在教會內，對領受聖事(↗559 sacrament)的人許諾恩寵(↗353 grace)，並確定接納領受者為天主聖三/三一上帝的子女。三件聖事的「神印」是天主/上帝/神(↗30 God)一個行動在領受者三方面的標記，表示天主聖三/三一上帝忠心永恆不變地接受領受者到教會的生活中。下文中將有較詳細的說明，此端信理(↗310 dogma)天主教會(↗44 Church, Catholic)一直視為相當重要的概念，因為，它表達此三件聖事的一次為永遠性。

(二)聖經(↗571 Bible)的啓示(↗472 revelation)：

神印一詞，並非聖經中的詞彙，聖經常用另一個相關字：印/印記/印號/封印(seal)，此詞源自拉丁文的「*signum* 記號、印號、信號」及「*sigillum* 小雕像、圖章、玉璽」，一般來說「印」是人身份的象徵，如文件上的簽名、蓋印，以保證文件的無誤性(耶三十二 10)，也有記號之意，用來表明某人和某物隸屬於某主人，並服役於它。聖經以「印號」來象徵人類(↗11 man)與萬物的歸屬性：「祂為所創造的一切加封蓋印」(約九 7；默五 1)。當「印號」一詞在聖經中出現時，俗世的意義隱然可見。天主/上帝/神給加音一個印號(創四 15)，亞巴郎也有印號(創十七 10-14)，連受造物身上亦蓋有天主/上帝/神的印號(耶路撒冷聖經約九 7)。天主教譯本並無清楚地表達原文的意義，因為，一切都在天主/上帝/神的所有之內。到了新約(↗611 New Testament)聖經，「印號」一詞加上了耶穌基督(↗296 Jesus Christ)奧蹟的向度：子是父的印號(若六 27)，因為，祂是父所祝聖的(若十 36)，賦予祂完成救恩工程(economy of salvation)(救恩史↗456 salvation, history of)的能力。而基督徒也分享基督身上的印號(格後一 21)，因而他也和基督一樣，屬於父，且成

為父在地上的救贖工具。

(三)教父(↗400 Church, Father of the)時代：

(1) 教父時代早已看出「印號」(seal)與「聖事」(↗559 sacrament)有關；至少在三世紀初，印號已用在聖洗聖事上。教父時代一度將印號與聖事的物質標記混為一談，於是：水即是印號。此外，印號也與聖事的精神效果相連，於是印號是改變人靈的記號。耶路撒冷主教、教會聖師濟利祿(Kyriillos of Jerusalem 約 315-387)更發展出一套「印號神學/神印神學」：父用自己的印號(子)蓋在我們身上，我們身上便有了天主聖三/三一上帝的印號，使人分享天主/上帝/神的「神聖」性(holiness)。

(2) 自北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)開始，印號不僅視為神印，它還與恩寵(↗353 grace)分開，前者是永久的，後者卻有喪失的可能。

(四)中古時代：

士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的討論，集中在：1)印號屬於那一種「實體」(↗641 substance)；2)印號在人靈上能產生什麼「效果」的兩個問題上。依據義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)的意見：印號是一種精神能力，使人去完成基督的使命；完成基督的使命，是神印在人靈上所產生的效果。主動而言，聖職聖事使人有能力去施行聖事，被動而言，聖洗聖事使人有能力去領受聖事。由於印號使人分享基督司祭職(priesthood of Christ)，而有能力參與敬禮(↗587 cult)。此外，「印號」也鑑別和改變人靈，它不僅區別基督徒和非基督徒(即：聖洗聖事及堅振聖事的神印)，它也區別不同職務與身份的基督徒(即：聖職聖事的神印)，並改變領受人，使他肖似大司祭(↗24 high priest)耶穌基督。

## (五)近代神學解釋：

(1) 較靜態的看法說明：1982年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)，在秘魯首都利瑪的大會中，共同頒布利瑪文獻(Lima-Document BEM)，論領洗、聖餐及職務的文件，文件中強調：「聖職聖事的神印，等於不可重領聖職聖事性(BEM 48)」。法國信理神學教授，耶穌會會士、天主教樞機比約(Billot, Louis 1846-1931)主張：「神印等於得到聖職聖事的特殊恩寵的權利」。

## (2) 較動態的看法說明：

1) 比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-)，認為：「在人類社會中，記號是指某人進入了某團體，並在團體中領受了一種權力(能力)，好襄助他完成使命」。神印即是如此，它賦予人某種能力，藉著各種有形的活動賦予他人救恩(↗455 salvation)，而延長基督在世的救援行動。準此，史勒貝克斯乃把藉由神印而產生的活動，視為教會可見的行動，即包括：君王(king)、先知(↗159 prophet)、司祭(司鐸↗124 priest)的行動；史勒貝克斯認為：君王及先知行動，其實即屬於司祭行動(參閱 PO 3; WCC Lima Document, No 40, 42a)。

2) 英國新教神學家麥夸里(Macquarrie, John 1919-2007)所提出的解釋，以更動態的過程，描繪聖職聖事神學性的神印，即：性格(character)的成長過程，包括遺傳、本性、環境及自由決定等因素。如果將「性格的發展過程」應用在「神印」上，就可指出下面的主要因素：天主/上帝/神的召叫，人的自由答覆，聖職是終生的奉獻，需要一生的過程來發展此奉獻；以上的召叫及答覆是在教會(考查、審核、訓練、培養)中發生的。聖職聖事的神印，表示啓示中的天主聖三/三一上帝在教會內，對獻身於祂的人們以明顯可見的方式許諾恩寵，確定地接納領受者為天主聖三/三一上帝的代表，要協助他去實行他的職務。如此看來，神印在聖職人員生活過程中，更需加深和擴展。

至此，可以解釋聖事神印的不可磨滅性。既然教會是人類歷史中可見的恩寵標

記，而聖事又是教會的特殊行動，如此，天主/上帝/神的救恩不會磨滅、教會標記永不撤回的事實，神印也就不可磨滅了。

## (3) 三件聖事的神印之相互關係：

1) 聖洗、堅振、聖職三件聖事，給予的神印有基本共同點：天主聖三/三一上帝的忠心、永恆不變更地，接受信徒到自己愛(↗604 love)的奧蹟中；因此，三種神印在天主聖三/三一上帝與教會團體的交往中有動態的連貫。

2) 此三件聖事有其個別、特殊之處：a) 聖洗聖事神印：指出天主聖三/三一上帝確定性地接受一位人到教會團體中。b) 堅振聖事神印：指出天主聖三/三一上帝確定性把教會的使命，分享給領洗過的人。在今日的神學中，有些學者將聖洗與堅振當作一件「入門聖事」的一體兩面；隨著此種主張可說，聖洗及堅振所給的神印是同一神印的二面。c) 聖職聖事的神印：指出天主聖三/三一上帝在教會內，確定性的接納領受者為天主聖三/三一上帝的代表，要協助他去實行他的職務。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 373 神性生命

## shénxìng shēngmìng

## LIFE, DIVINE

參閱：106 生命 30 天主 45 天主聖三 353 恩寵  
107 生活品質 38 天主的國

## (一)概念說明：

(1) 神性生命(divine life)一詞，是指專屬於天主/上帝/神(↗30 God)所獨有的生命。在基督徒的語言中，神性生命就是天主聖三/三一上



帝(↗45 Trinity)的生命(↗106 life)。

(2) 生命有三項基本的特質：1)與其他個體密切相連，有吸引、排拒、交往、共融的能力。2)是一個有內在結構及體系的有機物的推動力。3)常在努力自我超越，以達到更高形式的自我實現和自我再造的能力。

(3) 德國駐美信義宗神哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)在其《系統神學》(Systematic Theology I-II, 1951-1963)第三冊中，強調：生命是多種「向度」的合一，基本上是存有物(存有↗147 being)潛能的實現。他提出生命實現潛能(實現與潛能↗638 act and potency)的三種功能：1)自我整合(self-integration)：將肉體、精神、倫理等組合為一；2)自我創造(self-creation)：生命願意成長，能自我發展、自我改變、自我創造；3)自我超越(self-transcendence)：生命因追求絕對，故而不斷自我超越，回歸生命的根源。

(4) 德國神學家、信義宗牧師彼得斯(Peters, Albrecht 1924-1987)也有類似的看法，他認為：生命以三個步驟自我實現，即：1)自始為一；2)由內發生；3)回歸自我。

(5) 神性生命：基本上與所有有限的受造生命不同。因為它是無限而絕對的，它是出現於「永恆之現在」的事件，超過人類(↗11 man)語言之所能把握，只能以類比(↗698 analogy)的方法說明它的內在富饒性。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經中，所描繪的天主/上帝/神是有位格性(↗206 person)的、生活的、偉大的、全知的、仁愛的、創造的、要求的、慈悲的、與他的受造物完全不同，也非常接近他們每一個人的天主/上帝/神。這樣述說神性生命，是一種頗為間接的說法，因為，透過救恩的高峰事件(耶穌基督↗296 Jesus Christ 和聖神↗566 Holy Spirit 的光照)，天主聖三/三一上帝的奧秘(↗600 mystery)只能逐漸地被啓示(↗472 revelation)出來。

(2) 依據新約(↗611 New Testament)聖經的啓示，神性生命是聖父、聖子、聖神之間密

切的關係(↗696 relation)、互相滲透/互相貫通(interpenetration)。這個關係是一種「精神的事實」(天主/上帝/神是神，若四 24)，也是一種「愛的事實」(天主/上帝/神是愛，若壹四 8-16)，一種「光的事實」(若一 4-5；八 12；若壹一 5；伯前二 9；雅一 17；默廿二 5)以及一種「喜樂的事實」(路十五 31；十六 22；默十九 7；廿一 4)。

(三)基督徒神學家，不斷力求更深入地理解神性生命的奧秘。他們運用了各種不同的範疇，如：人類精神的內在生命、人與人之間的位格關係、自然的記號和象徵(↗528 symbol)等。希望用人的言語，來解釋這超越任何有限的表達模式的神性生命。其中，最接近基督徒啓示之核心的神學論說，似乎是「愛」(↗604 love)。

(四)本文試圖從「愛」來說明天主聖三/三一上帝的生命：「天主/上帝是愛」。天主/上帝父是絕對愛的「自我給予」；子就是這絕對愛的「自我接受」；聖神就是這絕對愛的「自我合一」。在愛本身的內在生命中，基本上具有兩個動力：

(1) 展開(expansion, ek-stasis)；展開就是「愛的給予」：天主/上帝父將一切毫無保留地給予出來，這就是所謂的第一個生發(procession)。這愛的完全給予，含有「接受」與「答覆」兩個向度；接受與答覆這愛就是「被生」，是故子是由父而生的。在第一個行動中：父是「給予者」，子是「接受者」。在給予中有接受，在接受中有給予。如同中國的陰、陽(↗491 yin yang)，在陽(給予)中有陰(接受)，在陰中(接受)有陽(給予)。

(2) 集合(contraction, in-stasis)；愛的行動之表現的第二面就是「集合」：父子的集合，而這就是第二個生發。父和子的展開，導致父與子之間的集合，此集合被稱為「發」；因此，父與子之間的集合，就是父子「共同發聖神」的意思。

(3) 在中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)的思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中，可以在「陰—陽—合」的架構下；描述神性的生命：

太極(tai ji)的整體就是無始無終、永遠現在的唯一天主/上帝/神。「陽」象徵父愛的給予者，代表陽剛之愛；但在陽剛中也抱陰柔，即在愛的給予中也抱接受。「陰」象徵子愛的接受者，代表陰柔之愛，然在陰柔中也涵陽剛，即在愛的接受中有給予。因為愛與被愛、給予與接受原是一個奧秘的兩面，是一個互動的生命，沒有陽也就沒有陰，沒有陰也就沒有陽。陰陽是相互相生相成的，父子的關係也是相生的。陰陽相交合一的動力就是天主/上帝/神第三位聖神的象徵，是愛的奧蹟合一的面目。在陰陽互動的過程中，萬物化生：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(《道德經》42章)，表示陰陽為一切生生的本源，是萬有生命的兩個原理。為此可以說，在萬物內都存留著天主聖三/三一上帝的痕跡，天主/上帝的寓居(↗40 indwelling of God)在整個的宇宙中。

(4) 如把此富有生命力的太極圖，應用在天主聖三/三位一體奧秘的解釋上，一方面確能幫助信徒更深入地領悟聖三的奧秘，而且是以一顆中國人的心靈思唯與聖三相遇，實在倍感親切！同時，若以此充滿靈氣的東方圖像回饋普世教會(↗535 universal church)，相信必定有它獨特的貢獻和價值。但另一方面，也得承認任何人間的圖像和象徵，都無法完美無缺地把天主聖三/三一上帝的內在生命淋漓盡緻地表達。讀者需要對這些圖像有所否定(denial)、淨化(catharsis)、提升(ascent)並超越它的限度，才能更卓絕地進入天主聖三/三位一體的生命中。

譬如，讀者應排除太極圖中陰陽所指向的性別區分，因為在天主/上帝/神無限愛的奧秘內，並無男女性別之分。讀者也不應把陰陽兩部份太物化(↗245 Verdinglichung、reification)，視為形而下的東西，因為它們原是形而上的圖像，象徵一個動態的生命，涵蓋兩股獨特而又不可分的力量。此外，初期教會(↗286 church, primitive)和聖經都一直採用父子關係的圖像來描述天主/上帝/神的奧蹟，此乃基於當時社會是以男性為主。這種傳統說法固然有它的歷史價值，基督徒應予尊重和接納，但也不能太絕對化，畢竟這仍是人間有限的表達。如果今天有人感到親密

的母子(母女)圖像更能幫助他體驗天主/上帝/神愛的奧蹟，即愛的生命之交流、共融、合一，基督徒也不應排拒。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學中的人學》增修版，台北：光啓文化事業出版，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)、趙松喬合著，《天主論·上帝觀》，再版，台北：光啓文化事業出版，pp.357-402，1992。

項退結著，《中國人的路》，台北：東大圖書股份有限公司，1988。

羅光著，《生命哲學》，台北：學生書局出版，1985。

Bonaventure, Amedeo do Coesare. *Divine Life of the Most Holy Virgin Mary: Being an Abridgment of the Mystical City of God*. New York: P. J. Kenedy, 1872.

谷寒松

## 374 神的顯現

shén de xiǎnxiàn

### THEOPHANY

參閱：472 啓示 39 天主的啓示 174 自然啓示

(一)概念說明：神的顯現(theophany)一詞，源自希臘文的「theos 神、神明」及「phainein 顯明」，指不可見的神明，出現、臨在於人可感覺、接觸的世界中。一般而言，自然宗教(natural religion)較以大自然的現象，描寫神明的臨在。而啓示宗教(revealed religion)較以位際性(personal)的相遇(encounter)，肯定天主/上帝/神(↗30 God)主動地走進人類(↗11 man)的世界，如：舊約(↗687 Old Testament)中，梅瑟在荒野看到焚燒的荊棘，聽到雅威(↗505 Yahweh)的聲音(出三 1-12)，並在西乃山上接受天主/上帝/神的誠命(出十九 1-12)；厄里亞先知於細弱微風中認出雅威(列上十九 9-13)。新約(↗611 New

Testament)中，只有一處以自然異象描寫耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)為天主父的偉大工程(瑪二十七 51)。在各宗教(↗266 religion)的傳說之中，其目的不外是讓其宗教的信徒知道，天主/上帝/神真正的存在，並預告世間的事物。在天主/上帝/神顯現的時候同時會傳授給人一種啓示(↗472 revelation)或信息。不過各宗教所述說的這些天主/上帝/神的顯現，不可盡信，反而要詳細地分辨它們的真實性。在基督宗教(↗436 Christianity)而言，「神的顯現」是聖經(↗571 Bible)上的術語，是說天主/上帝/神藉感官覺察的形象或人物顯現與人。這種顯現並不是幻想或夢境，而是使人真正感覺出來的顯現。

(二)天主/上帝/神顯現的事實尤其多見於舊約聖經中，方式也各有不同，就如聖保祿宗徒所說：「那作先知的，是向人說建樹、勸勉和鼓勵的話……」(格前十四 3-6)。

(1) 天主/上帝/神的顯現多少都帶點神祕的色彩，有時使人不但見其形，而且還聽其聲。例如對亞當及厄娃的顯現(創三 3-24)，對亞巴郎(創十二 7-22)、依撒格(廿六 1-6)、雅各伯的顯現(創卅二 25-31；卅五 9-15)。但是也有時卻是只聞其聲而不見其形，例如：對梅瑟(出三 4；卅三 18-23)、厄里亞(列上十九 1-18)的顯現，以及耶穌受洗後(瑪三 13-17)及顯聖容時的顯現即是(瑪十七 1-8 等)。

(2) 天主/上帝/神多次在顯現的時候，也使大自然界發生一些變動，例如：天主/上帝/神由遠方而來，以光輝照耀祂的百姓(申卅三 2)，或者使「天搖地動、密雲滴雨、山岳搖搖欲墜」(民五 4，5)，或者使大地震動、高天搖撼、發出濃煙、噴出烈火等(撒下廿二 8-16)。再不然就是祂的威嚴蓋天，榮耀充滿大地，光輝如日，手中射出光芒(哈三 2-19)。這些都是天主/上帝/神顯現時，在自然界發生的巨大變化，而這些自然界的變化大也都有一種教訓的意義，使看見的人更能明瞭天主/上帝/神的特質。因此，光亮、雲彩、暴風雨、閃電及烈火等，成了天主/上帝/神顯現的主要媒介(見：出三 2-6；十九 18-19；廿四 15-18；

依卅 27-28)。這些天主/上帝/神藉以顯現的媒介，在中東一切宗教中幾乎都可見到，不過天主/上帝/神的顯現與其他宗教所謂的神明顯現，畢竟是有區別的。主要的區別是：「自然界的驟變，只是說明天主/上帝/神正在顯示自己，祂本身不是風雨、光亮或閃電及烈火，而是它們的造物之主。其他神明的顯現卻本身就象這些自然界的一員，與天主/上帝/神的顯現大異其趣」。

(3) 依據聖經的記載，天主/上帝/神有藉雷鳴顯現的(出十九 16；廿 18)；閃電(出十九 19；詠廿九 3-8)、地震(出十九 18；民五 4-5；詠九七 2-6)、烈火(創十五 17；出三；十三 21，22；十九 18)、風暴(出十九 16，19；約卅七 1-12)等，也是顯現的媒介。尤其是雲彩，更成了天主/上帝/神顯現最常用的方式(詠十八 10；九十七 2)。在曠野中，天主/上帝/神藉雲柱作以民的響導(出十三 21-22；十四 19-34；申一 33)；在會幕門口乘雲降下，與梅瑟交談(出卅三 9-11；戶十一 25；十二 5；申卅一 14-15)；在會幕和聖殿祝聖禮中，上主藉雲彩覆蓋其上，證明那是祂自己的住所(出四〇 34-35；肋十六 2；戶七 89；列上八 10-11)；上主以「贖罪蓋」作為顯靈和施教的寶座(出廿五 22)；上主乘雲領導和教訓以民(戶九 15-23；詠七十八 14；九十九 7)。

(4) 在天主/上帝/神顯現的時候，多次也採用人體的形象，或者聽到人的聲音，例如：亞當及夏娃聽到散步聲(創三 8)，在瑪默勒地方「三個人」顯現給亞巴郎(創十八 1-2)，雅各伯與天使鬥爭(創卅二 24，28)，梅瑟看到天主/上帝/神的「背後」(出卅三 18-23)。

舊約聖經中曾多次提到「上主的使者」或「天主/上帝/神的使者」(創十六 7，13；廿一 17；廿二 11，14；出三 2，6；十四 19；廿三 20-23；戶廿二 22-35 等等)，這種說法亦見於新約聖經之中(瑪卅八 2；路一 11；二 9；宗五 19；八 26，39 等)。但這位「天主/上帝/神的使者」尤其在舊約聖經中的講話和作事，儼然就是天主/上帝/神自己，因此，基本上應視為是天主/上帝/神自己的顯現。

(三)天主/上帝/神本身是無形無體的純

神，是人的感官所不能覺察得到的(出卅三 20-23；申四 12，15-20；見若一 18；六 46；弟前六 16；若壹四 12)。但是這個原本無形像的天主/上帝/神，卻爲了合人的本性，採取了有形的體，使人得知祂的存在，並領取祂的教導。這是一種非常具有真實感的明智作法。原來古代的人認爲誰見了天主/上帝/神，誰就無法再生存(創卅二 31；出十九 21；依六 4)。但這並不是說人因見了天主/上帝/神必須要死，而是在強調人不可冒犯天主/上帝/神的無限尊嚴，擅自接近天主/上帝/神，而自冒死亡的危險(出十九 10-13；廿 19)。如果天主/上帝/神願意屈尊就卑自動地顯現與人，此人非但不會死亡，而更是真正有福的人(創卅二 26-31；廿四 9-11；民六 22-23 等)。先知(↗159 prophet)、聖祖們，梅瑟和一些長老，都曾與天主/上帝/神「面對面」地交談，如朋友一般，都沒有因此而死亡(↗154 death)(見創十二 7；十七；十八；廿六；出廿四 9-11 等)。不過聖經卻也強調上述任何人，都未見到天主/上帝/神的真面目，而只是天主/上帝/神的假形像(出卅三 18-23)，因爲，事實上天主/上帝/神的尊嚴是那樣的偉大可怕，逼使他們不敢對天主/上帝/神正面仰視(出三 6)。天主/上帝/神顯現的高峰就是：「人子」(Son of Man)(耶穌基督)光榮的來臨(瑪廿五 31-32；路廿一 27；達七 13-14)及末世(eschaton)的圓滿境界(默廿一 1-5；廿二 1-5)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

思高聖經學會編著，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會出版，1975。

Inch, M. A. *Two Gospel Motifs: The Original Quest and the Messianic Theophany*. Lanham, MD: University Press of America, 2001.

Kobler, J. F. *Vatican II, Theophany and the Phenomenon of Man: The Council's Pastoral, Servant, Leader, Theology for the Third Millennium*. New York: Peter Lang, 1991.

Niehaus, J. J. *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1995.

Ortlund, E. *Theophany and Chaotikampf: The Interpretation of Theophanic Imagery in the Baal Epic, Isaiah, and the Twelve*. Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2010.

Savran, G. W. *Encountering the Divine: Theophany in*

*Biblical Narrative*. London; New York: T and T Clark International, 2005.

韓承良

## 375 神律

shén lǜ

LAW, DIVINE

參閱：254 法律 169 自然律 413 教會法典 426 教會權威

(一)概念說明：神律(divine law)，就是天主/上帝/神(↗30 God)所定的法律。天主/上帝/神所定的法律分爲：自然律(↗169 law, natural)和成文神律(positive divine law)。自然律是天主/上帝/神在萬物及宇宙中所定的規律；萬物依據天主/上帝/神所定的規律生生不息。天主/上帝/神也將自然律刻劃在人心深處，使人有最基本的「避惡行善」的行爲標準(羅二 12-16；五 13-14)。天主/上帝/神也常啓示(↗472 revelation)給人當守的法律，是爲成文神律(出二十 2-17；申五 6-21)。梅瑟對民眾說：「你們的天主上主，今天吩咐你們遵行這些法令和規則」(申廿六 16-19)。

(二)聖經(↗571 Bible)中有很多提到天主/上帝/神法律的章節，如：「上主的法律是完美的，能暢快人靈。」(詠十八 8)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經以托辣(torah)稱法律，《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)爲法律書，稱爲托辣。依據希伯來聖經，天主/上帝/神給人類有關人生的意義及生活規範的啓示，一般都是指禁止及命令的誡命。在舊約中天主/上帝/神爲了以色列民族的益處頒布法律。天主/上帝/神直接干涉盟約(↗588 covenant)團體的法律。守法是確保上主降福所必須的。這些法律有兩個特點：促進對「上主」的愛，以及對「近人」的愛。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所說的法律總綱(瑪

廿二 35-40)，完全符合這兩特點。

173 自然神學 144 有關天主存在的論證

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經中以希臘文的(nomos)來稱法律，廣義而言，指奉為規臚之規章、條例稱之，即指大自然、人類(↗11 man)社會(↗283 society)、宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)團體，能和平地生存及生活，而制訂的制度與規範。有時以之稱呼整個或部分舊約(如羅三 19)，有時只指梅瑟在西乃山所傳授的(羅五 13, 20；迦三 17, 19, 21)，有時以之指天主/上帝/神的意願(天主的旨意/上帝的旨意↗33 will of God)(羅三 20；四 15 等；格前十五 56；迦三 13；弟前一 8)。

新約時代，基督自己定下許多法律(瑪五)，尤其是祂受苦前所給的新命令：「你們要彼此相愛」(愛↗604 love)(若十五 12-17)。耶穌規定人必須由「水」和「聖神」(↗566 Holy Spirit)再生，才能得救(若三 5)；不吃祂的肉、不喝祂的血便沒有生命(↗106 life)(若六 53)；耶穌招收宗徒/使徒(↗260 apostel)(若一 35-51)、建立教會(↗411 Church)(參：瑪十六 18-19)等，都是耶穌所制定的法律，教人遵守(瑪廿八 20)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Brown, O. J. *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas: An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

Porter, J. *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Grand Rapids Cambridge: Eerdmans, 1999.

王愈榮

## 376 神為中心說

shén wéi zhōngxīn shuō

### THEOCENTRISM

參閱：514 無神論 464 唯物論 15 人為中心說

(一)概念說明：天主為中心說/上帝為中心說/神為中心說(theocentrism)一詞，源自希臘文的「theos 神、神明」及「kentron 軸心、圓心、中心」，指以天主/上帝/神(↗30 God)為生命、宇宙觀為核心的人生態度。法國實證主義(↗639 positivism)哲學家、社會學的創始人孔德(Comte, Auguste 1798-1857)認為：「人類思想發展的過程，依據三個階段向前發展：第一個階段為：宗教(↗266 religion)、神學(↗385 theology)階段；以想像代替大自然現象，尋求一種超自然的解釋。第二個階段為：哲學(↗344 philosophy)、形上學(↗194 metaphysics)階段；以形而上的事物代替神祇，以內在世界的原因(↗337 cause)來解釋世界(↗58 world)。第三個階段為：現代科學、實證的階段，這時人們祇聽信經驗(experience)事實，想像力終於完全臣服於觀察之下」。依照此說法：宗教神學階段，代表最古老的神權(divine right)(theocracy)思想，相當於中國甲骨文的殷商時代，當時人們相信天主/上帝/神決定大自然的一切與權柄。

然而，孔德所謂最原始的「神學階段」與古代「天主/上帝/神決定一切」的信仰(↗315 faith)卻非「神為中心說」。神為中心說為「有神論」(↗143 theism)的邏輯結論，即：宇宙既為具位格性(personal)的唯一神所創造，因此，必然以神為終極目的，亦即「以神為中心」。法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)，因此稱神為(Alpha)與(Omega)(原始與終結 ↗340 Alpha and Omega)。德日進視神為進化(↗520 evolution)的最終目標，雖引起爭論，卻充分表達了「神為中心說」的基本想法。

(二)聖經(↗571 Bible)：神為中心說未必意味著不重視、不尊重人。中古時代教會(↗411 Church)的專斷及迫害異己屬於那時代的文化(↗81 culture)徵候，與神為中心說並無必然的關聯。恰恰相反，舊約(↗687 Old Testament)聖經中《申命記》最強調以神為中心：「你當全心、全靈、全力愛上主，你的天

主/上帝/神」(六 5)；但同書也規定每隔七年要豁免債務(十五 1-2, 7-11)、釋放奴隸(十五 12-15)。新約(↗611 New Testament)聖經中更明顯地規定：「愛近人如你自己」，這一誡命僅次於愛天主/上帝/神(谷十二 28-31)。西洋哲學史更證明，「位格」概念導源於基督徒神學(↗442 theology, Christian)中神的位格：神的位格既是獨立永恆與無上尊嚴的，人類(↗11 man)是神的肖像，因此，在神為中心的條件之下，人的位格也是獨立、永恆而具無上尊嚴。但現代世界能誠心誠意尊重個人位格尊嚴及其基本權利的國家，幾乎都是以基督徒為多數，這卻並非偶然的事。

(三)德國哲學家、宗教學家費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig 1804-1872)，與繼之而起的德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)認為：神與宗教造成人疏離自性(異化)。費爾巴哈在其著作《基督宗教的本質》(Das Wesen des Christentums, 1841)一書中，旨在建立「以人為中心」的新哲學。德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)在其著作《查拉圖斯特如是說》(Also sprach Zarathustra)一書中，宣布了「神的死亡」(神死神學 death of God theology)。然而二十世紀奉馬克思為先知的列寧、史達林、毛澤東、柬埔寨赤軍領袖波爾布特(Pol Pot, 1928-1998)的極權政權，使個人基本權利橫遭摧殘與否定，費爾巴哈所憧憬的更人性化的世界，顯然並未出現。追隨尼采想重整價值體系的法國哲學家、文學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)卻標榜「人文主義/人本主義」(↗13 humanism)。未幾，結構主義(↗540 structuralism)僅以社會的、無意識的結構(structure)為言，根本就否定人的存在。最近美國哲學家羅爾蒂(Rorty, Richard McKay 1931-2007)又在流行一時的書中強調：「自我的非必然性」，認為：「人的生命不過是一首深不可測而未了結的詩之註解」。不用說，這樣的生命來自偶然，毫無意義可言。因此，法國神學家、耶穌會會士、天主教樞機呂巴克(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)在其《人文無神論的戲劇》(Le

drame de l'humanisme athée, 1944)一書中，強調：「神的死亡導致人的消失」這一主張實已得到事實佐證。

(四)在中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的傳統中，也許祇有墨子會將「神為中心說」視為理所當然；此外《尚書·洪範》和神為中心說也並無衝突之處。然而，自從荀子認為「頌天」與「制天命」之間勢不兩立以來(《荀子·天論》第十七 44-46)，一些中國知識份子認為此兩難論證無法化解，至今猶然。實則，大自然與倫理道德(↗362 virtue, moral)規範既源自天主/上帝/神，服從道德的自律規範與應用大自然規範，當然可與神為中心說彼此和諧並存。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

項退結著，《中國哲學之路》第七、九章，台北：東大圖書公司，1991。

德日進(Teilhard de Chardin, P.)著，李弘祺譯，《人的現象》，台北：聯經出版社，pp.218-222，1983。

Comte, A. *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. 2 vols. London, 1853.

Feuerbach, L. *The Essence of Christianity*. New York, 1957.

Rorty, R. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, 1990. pp.23-43.

Studer, B. *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997.

項退結

## 377 神恩

shén ēn

### CHARISM

參閱：353 恩寵 354 恩寵神學 566 聖神 378 神恩復興運動 567 聖神的恩賜

(一)概念說明：神恩/靈恩(charism)一詞，

源自希臘文「charisma 恩惠」，指一種神恩或恩惠。廣義而言：指天主/上帝/神(↗30 God)所給予個人及團體的恩賜，也就是救贖(redemption)與永生(↗121 life, eternal)的恩寵(↗353 grace)。狹義而言：神恩的意義是：「出於恩寵的特恩與禮物」，如：智慧(↗515 wisdom)、知識(gnōsis)、信心、醫治(healing)、奇跡(↗229 miracle)、說先知話、辨別神類(↗674 Spirits, discernment of)、舌音、解釋舌音等(格前十二 8-11)。這些特恩的給予，目的不是為個人的聖化，而是為團體的建樹。

## (二)新約聖經(↗571 Bible)：

(1) 此字在新約(↗611 New Testament)聖經中出現十七次，除一次以外(伯前四 17)，其餘均在保祿書信中。保祿用此字時，共可分為三種意義。有時保祿用此字指「救贖」和「永生」的恩寵(例如：羅五 15；六 23)；有時此字指天主/上帝/神給個人(格後一 10)或團體(羅十一 29)的「特別恩賜」；第三種情形是保祿用此字與「基督奧體」(mystical body of Christ)相聯。它以複數的形式出現，指信仰團體的成員因著所得到的恩賜，在基督身體內所有的職務(↗685 ministry)和功能。平常，神恩大多指第三種意義而言。

(2) 保祿宗徒在他的書信中，有四處提到「神恩」，即：格前十二 8-10；十二 28-30；羅十二 6-8；弗四 11。

保祿書信中，提到三大類神恩，第一類與教會管理有關，至少一部份已被吸收到教會制度之中。其他二類神恩，都在天主教會(↗44 Church, Catholic)神恩復興運動/靈恩復興運動(Charismatic Renewal Movement)(↗378 renewal, charismatic)中，廣泛地為人所體驗。其中以格前十二 8-10 所列的九種神恩為主。

(3) 現略加解釋保祿書信中的九種神恩：

1) 智慧的語言(language of wisdom)：是一種宣講和勸導的神恩，它使人在宣講中能有感動人心的力量；在勸慰和教導中，給人安慰；在輔導中給人提出恰當的解決途徑。

2) 知識的語言(language of knowledge)：使人按天主所定的限度分享祂的全知；使人能

在為人作醫治祈禱時找出心理創傷或身體病痛的最深原因，而針對需要祈禱。在祈禱中得知人心的隱密。

3) 信心的神恩(charism of confidence)：使人的信心堅定，歷經試煉毫不動搖，或使人在祈禱中堅信天主的許諾，不得所求，絕不停止。

4) 治病的神恩(charism of healing)：格前所用「神恩」一字是複數，表示有多種治病的神恩；大致可分醫治心理創傷或身體病痛的神恩，但是兩者並非對立，一個人可同時具有這兩種神恩。

5) 奇跡神恩(charism of miracle)：有些顯示在治病上，也有些顯示在與治病無關的事上。耶穌自己除了治病外，也顯了五餅二魚、水面行走等非治病的奇跡。

6) 說先知話的神恩(charism of speak prophet)：給人在祈禱(↗331 prayer)會或其他場合作天父或耶穌代言人的能力，向團體傳述建樹、安慰和鼓勵的話。

7) 分辨神類的神恩(charism of discernment of spirits)：是使人在個人祈禱中、在具體環境中或在團體活動中，能辨別某種意念或感受，是來自天主/上帝/神、來自聖神(↗566 Holy Spirit)的推動、惡勢力/魔鬼的詭計或個人心理作用的特殊恩惠。

8) 說各種語言的神恩(charism of speaking in different tongues)：是指聖神管制並推動人的舌頭，使他以人不能懂的聲音作讚頌天主/上帝/神的祈禱。保祿指出其他各種神恩是為建立教會(格前十二 7)，而說各種語言之神恩是為建立領受神恩的本人(格前十四 4)。

9) 解釋各種語言的神恩(charism of interpreting different tongues)：是在祈禱會中，有人以各種語言說先知話時，有解釋語言神恩的人把這些先知話用人能懂之言語解釋出來，好使大家獲益(格前十四 5-13, 26-28)。此類神恩與教友生活中實際的需要有關。

從《宗徒大事錄》及《保祿書信》中，可以看到初期教會(↗286 church, primitive)相

當普遍地經驗到各種神恩。

### (三)簡史：

(1) 從教會歷史(↗412 church, history of the)來看，在二世紀中葉以後，神恩漸漸從教會一般生活中減退。其可能原因有二：1)許多有神恩的人與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)對抗，以致教會權威壓制神恩的現象。2)蒙丹派(↗629 Montanism)異端(↗461 heresy)在二世紀中葉興起，濫用神恩，在教會內造成很大困擾。直到五世紀初教宗依諾森一世(Innocentius I 401-417)於《雖然為你》(Etsi tibi)書信時，才強力制止此異端(DH 211)。

(2) 當北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)皈依後，在擔任北非洲西波(Hippo)主教職務的初期，他曾表示：現在教會中已幾乎沒有神恩的經驗。於是他解釋說：「神恩是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)藉聖神賜於初期教會特別的禮物，因為當時宗徒人數很少，教會組織尚未健全，所以，需要特別的神恩才能廣傳福音(↗642 Gospel)；及至福音傳播已廣，教會組織健全，就不再需要這些神恩了」。現今仍有人根據他的學說，認為教會不需要神恩。奧古斯丁在其晚年時，曾寫了一本《其著作之反省與修正》(Retractationes)一書，收回以前錯誤的說法，其中提到，他在主教任內就曾經驗到神恩的運作，但這後來的說法並未受到注意。

(3) 從那時直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前，在天主教會中，神恩的顯示和運作，成了聖人們聖德的記號和證明，所以，一般的信友似乎不再經驗到神恩。在這時期，教會對神恩方面的神學反省，或是存而不論，或是一些沒有經驗根據的臆測，十分貧乏。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，肯定聖神「隨它的心願，個別分配與人」(格前十二 11)各種神恩，所以，教會本質上是一個擁有神恩的團體：「治理教會有的責任是辨別神恩的正確性及其合理的運用。他們應特別負責不使聖

恩熄滅，卻要考驗一切，擇善固執」(LG 12)(DH 4101-4179)。

(4) 在梵蒂岡第二屆大公會議閉幕不到兩年，就是1967年，「神恩復興運動/靈恩復興運動」從美國進入天主教內，並且很快遍傳全球各國。上至樞機主教下至千千萬萬的教友，都體會到聖神帶來的靈修復興及神恩運用。使今日教會從實際的經驗重新認知神恩的性質、運作的方式和分辨神類的原則。

在神恩復興運動中，按照一般的經驗，大多數人是在被覆手(cheirothesia)祈求聖神充滿(或稱為在聖神內受洗)以後，才領受神恩。大多數人最先領受的神恩是說語言的神恩，然後才有其他的神恩，但這不是絕對的現象。也有不少人在聖神充滿之後毫無神恩經驗。一般人大多因信仰生活良好而得到神恩，而且此後，信仰或倫理道德(↗362 virtue, moral)生活即使退步，神恩並不因此消失。從大家的經驗中體會到神恩與個人聖德無關。但是，有些人在得到神恩之後，長期不運用它去為人服務，好像會失去神恩；不過可以再藉祈禱恢復。

神恩是聖神按自己的心意，分施給教會成員的各種不同的服務力量，所以，人們應在教會內為建立基督之身體而運用它們。同一神恩在不同的人身上有不同的表達方式，也有不同的強度。得到神恩的人也必須學習如何善用神恩，去為別人服務。雖然，神恩不是個人聖德的報酬和標記，可是一個人以愛德(愛↗604 love)、祈禱和分辨去應用神恩，卻能發揮其更大的效果。

在團體內，過份注重神恩容易使有神恩者驕傲而導致團體的分裂，正如在格林多教會一樣。所以，保祿勉勵教友注重愛德甚於神恩(格前十三 1-13)。但是，保祿並不把愛德與神恩對立。在教會內，愛德和神恩相輔相成，使她成為健全的基督身體。這也正是教會所面臨的挑戰之一。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化事業，1998。



- 王敬弘著，〈舌音神恩(異語神恩，方言神恩)〉，《神學論集》第38集，台北：光啓文化事業，pp.487-508，1978。
- 林昇彬著，《認識屬靈的恩賜》，初版，台北：以琳書房，1988。
- 杜勒斯(Dulles, A.)講、吳伯仁編譯，〈依納爵神恩與今日神學〉，《神學論集》第156集，台北：光啓文化事業，pp.248-264，2008。
- 佩恩(Payne, L.)著、黃雅蓓譯，《整全的醫治：藉由醫治的禱告擁有甦醒的心靈與豐盛的生命》，台北：雅歌出版社，2007。
- 索拉爾著、郭秀貞譯，《聖靈的恩賜與職務》，初版，台北：以琳書房，1987。
- 麥克瑟(MacArthur, J. F.)著、趙中輝譯，《從神學觀點看靈恩派》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1999。
- 麥格納著、林約翰譯，《醫治》，二版，台北：以琳書房，1987，1-319。
- 華爾希著、徐進夫、田毓英譯，王敬弘編校，《認識天主教神恩復興運動》，初版，台北：天主教文物服務中心，pp.51-184，1996。
- 凱普斯(Capps, Ch.)著、郭敏華譯，《神話語的權能：具有創造力量的舌頭》，台北：道聲出版社，2001。
- 蔣祖華著，〈漫談神恩〉，《神學論集》第116集，台北：光啓文化事業，pp.185-211，1998。
- 蔣祖華著，《神恩研究：喚醒一個長久被忽略的觀念》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1996。
- 發爾沃(Falvo, S.)著、楊成斌譯，《神恩的復蘇》，河北：石家莊信德室出版，2000。
- 蘇里文著、劉順德編譯，《聖神的時代》，初版，台北：真福出版社，pp.3-28，60-124，1989。
- Gelpi, D. L. *Charism and Sacrament: A Theology of Christian Conversion*. New York: Paulist Press, 1976.
- Montague, G. T. *The Spirit and His Gifts*. New York: Paulist Press, 1974. pp.18-50.
- Rano, B. *Augustinian Origins, Charism, and Spirituality*. Villanova: Augustinian Press, 1994.
- Yocum, B. *Prophecy*. Ann Arbor: Servant Books, 1976. pp.9-148.

王敬弘

## 378 神恩復興運動

shén ēn fùxīng yùndòng

RENEWAL, CHARISMATIC

參閱：377 神恩 566 聖神 353 恩寵 354 恩寵神學

(一)概念說明：神恩復興運動/靈恩復興運動(charismatic renewal)一詞，指基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)生活中，有關神恩(↗377 charism)的更新運動，傳統的名詞為「聖神同禱會」。

(二)神恩復興運動/靈恩復興運動的過程可分三個時期：

(1) 原始五旬運動(Classical Pentecostal)：基督新教(↗445 Church, Protestant)美國衛理會/循道會(↗654 Church, Methodist)有一「神聖派」，特別注意英國神學家、衛理會牧師及創立者衛斯理(Wesley, John 1703-1791)思想中的「整個的成聖」過程。他們認為一個人在領洗後，能有一次「在聖神內受洗」的經驗，而被「第二度祝聖」，使人不會受許多罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)的困擾。但是，他們所謂的「第二度祝聖」完全是屬於內心的經驗。

1900年美國神恩復興運動/靈恩復興運動領導者、衛理會牧師帕勒姆(Parham, Charles Fox 1873-1929)在美國堪薩斯城(Kansas)創立一所聖經學校，與學生一起研究聖經所說「在聖神/聖靈內受洗」有何外在的記號。他們找到的答覆是「異語的神恩」，即：「舌音」(gift of tongues)(宗二 1-12；十 44-48；十九 1-7)。於是大家熱切祈求天主/上帝/神(↗30 God)給他們在聖神/聖靈內受洗。1901年元旦，帕勒姆給一位女學生奧斯納(Oznam, Agnes)覆手祈禱，她就經驗到在聖神/聖靈內受洗，並開始說異語。幾天後，她的三十多位同學都有了同樣的經驗。因此產生了「原始五旬運動」。這和他們原來所期望的「第二度祝聖」很不相同。

「原始五旬運動」在聖經的註解上採基要主義(↗431 fundamentalism)，在宗教生活上他們屬於信仰復興論者(Revivalist)，注重宗教的情緒、興奮的表達。他們也認為說異語是「在聖神內受洗」不可或缺的標記。

「原始五旬運動」很快地發展；由於無同樣經驗的教會加以排斥，他們就自行組織許多不同的教派，其中神召會(Assembly of God)較為國人所知。現在，原始五旬教派人數已經上億，在天主教(↗44 Church, Catholic)和基督教以外，形成基督信仰中的第三勢力。

(2) 基督教的新五旬運動(Neo-Pentecostal)：到了五十年代中期，基督教內的主流教會，如：長老會(↗218 Church, Reformed)、聖公會(↗550 Church, Anglican)等已漸能接受「在聖神/聖靈內受洗」及各種神恩經驗。所以，有這些經驗的人不需要離開原屬的教會而加入「原始五旬教派」。在「新五旬運動」中，各教會仍按自己的傳統解釋聖經，並不以異語神恩為「在聖神/聖靈內受洗」不可或缺的標記。

(3) 天主教神恩復興運動/靈恩復興運動(Catholic Charismatic Renewal)：幾位杜肯大學(Duquesne University)天主教的教授，受基督教「新五旬運動」的影響，有了在聖神內受洗的經驗，並有異語神恩。在1967年2月底，他們與十多位學生一同舉行週末避靜。大家都得到了「在聖神/聖靈內受洗」與神恩的經驗。天主教的神恩復興運動/靈恩復興運動從此誕生，並在教會內迅速發展。開始時，每年在美國聖母大學開國際領袖大會。1974年參加者已達二萬五千人。美國、加拿大、法國等各國主教團都針對這運動發出牧函鼓勵此運動，並要求謹慎排除偏差。

1975年，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)成立國際天主教神恩復興運動/靈恩復興運動辦事處(International Catholic Charismatic Renewal Office)於比利時首都布魯塞爾(Brussels)。這辦事處負責神恩復興運動/靈恩復興運動與教宗間的聯繫，並在全球推展這運動。同年，國際領袖大會首次在羅馬召開，與會者一萬人。教宗保祿六世親自接見，並予以嘉許及鼓勵。幾年後，辦事處遷往羅馬。1993年9月，辦事處改名為服務處，並為「宗座平信徒委員會」承認為教會法人。

按服務處統計，自1952年至1995年，天主教內受到神恩復興運動/靈恩復興運動影響的人數達六千五百萬以上，此運動是天主教有史以來發展最迅速的運動。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化事業，1998。
- 王敬弘著，〈舌音神恩(異語神恩，方言神恩)〉，《神學論集》第38集，台北：光啓文化事業，pp.487-508，1978。
- 林昇彬著，《認識屬靈的恩賜》，初版，台北：以琳書房，1988。
- 杜勒斯(Dulles, A.)講、吳伯仁編譯，〈依納爵神恩與今日神學〉，《神學論集》第156集，台北：光啓文化事業，pp.248-264，2008。
- 佩恩(Payne, L.)著、黃雅蓓譯，《整全的醫治：藉由醫治的禱告擁甦醒的心靈與豐盛的生命》，台北：雅歌出版社，2007。
- 索拉爾著、郭秀貞譯，《聖靈的恩賜與職務》，初版，台北：以琳書房，1987。
- 麥克瑟(MacArthur, J. F.)著、趙中輝譯，《從神學觀點看靈恩派》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1999。
- 麥格納著、林約翰譯，《醫治》，二版，台北：以琳書房，1987，1-319。
- 張春申著，〈聖神同禱運動〉，《神學論集》第16集，台北：光啓文化事業，pp.285-287，1973。
- 華爾希著、徐進夫、田毓英譯、王敬弘編校，《認識天主教神恩復興運動》，初版，台北：天主教文物服務中心，pp.51-184，1996。
- 凱普斯(Capps, Ch.)著、郭敏華譯，《神話語的權能：具有創造力量的舌頭》，台北：道聲出版社，2001。
- 蔣祖華著，〈漫談神恩〉，《神學論集》第116集，台北：光啓文化事業，pp.185-211，1998。
- 蔣祖華著，《神恩研究：喚醒一個長久被忽略的觀念》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1996。
- 發爾沃(Falvo, S.)著、楊成斌譯，《神恩的復蘇》，河北：石家莊信德室出版，2000。
- 發爾沃(Falvo, S.)著、楊成斌譯，《聖神時代的黎明》，初版，台南：聞道出版社，pp.1-292，1980。
- 詹姆斯·白爾尼(Byrne, J.)著、鄭經注譯，《天主的許諾開始實現》，初版，台北：華明書局，pp.12-46，1967。
- 蘇里文(Sullivan, F. A.)著、劉順德編譯，《聖神的時代》，初版，台北：真福出版社，pp.3-8，29-37，60-124，1989。
- Gelpi, D. L. *Charism and Sacrament: A Theology of Christian Conversion*. New York: Paulist Press, 1976.

Montague, G. T. *The Spirit and His Gifts*. New York: Paulist Press, 1974. pp.18-50.

Rano, B. *Augustinian Origins, Charism, and Spirituality*. Villanova: Augustinian Press, 1994.

Yocum, B. *Prophecy*. Ann Arbor: Servant Books, 1976. pp.9-148.

王敬弘

## 379 神秘的結合(密契的結合)

shénmì de jiéhé (mìqì de jiéhé)

UNION, MYSTICAL

參閱：380 神秘思想與生活 381 神秘神學 353  
恩寵 698 類比

(一)概念說明：

(1) 神秘的結合/密契的結合(mystical union)一詞，指基督徒生活的本質，不僅在於跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)或師法/效法基督，而是在基督內生活，就像基督在基督徒內生活一樣。為這緣故，基督徒生活的終極目標是「與基督結合」。

(2) 在信仰(↗315 faith)內，因聖神(↗566 Holy Spirit)的能力而結合：這種結合在領受洗禮時就賦給了基督徒。當這恩寵(↗353 grace)賜給他們時，並沒有知覺；即使成人受洗時可能深受感動，這「結合」本身依然超越在「知覺」之上。

這是基督徒的正常情況，他們因著信仰而瞭解：他們在自己無法知覺的方式中，與主深深地結合。他們可能知覺到在自己的活動內有這種內在轉變的效果，但他們無法察覺到這些靈修/神修(↗710 spirituality)之果的真正根源。

(3) 神秘的結合經驗之覺醒：

某一人有一天可能覺察到自己為天主/上帝/神(↗30 God)所寵愛(愛↗604 love)，而將自己結合在天主/上帝/神內。這份愛不單單靠相信，也在心靈(精神)最深處可經驗到。當保

祿宗徒說：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」時(迦二 20)，他所表達的就是一種「神秘的結合/密契的結合」。

(二)神秘的結合之描述：

(1) 婚姻(marriage)的經驗：保祿宗徒以完美無缺的「婚姻之愛」的圖像，來形容基督對教會(↗411 church)的愛。在這種神秘的傳統裡，視天主/上帝/神為陽性，人的心靈則為陰性。在基督宗教(↗436 Christianity)文獻裡，常有這種結合的表達，例如：舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中的《雅歌》(Canticum Canticorum)(Song of Songs)；又如：西班牙阿維拉(亞味拉)神秘學家、靈修學家、文學家、天主教會聖師、修會革新者、加爾默羅會(聖衣會)修女、別名大德蘭之德肋撒(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) 1515-1582)的《七寶樓臺》(Castillo Interior, 1577)及西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)的詩篇《心靈讚歌》(Cántico espiritual, 1912)、《攀登加爾默羅山》(La subida del Monte Carmelo, 1961)、《愛的活燄》(Llama del amor viva, 1995)、《心靈的黑夜》(Noche oscura del alma, 1942)等。

(2) 宇宙性的結合：當人徜徉於大自然中，或更準確地說，沈浸在宇宙中時，人經驗到與天主/上帝/神(萬物的生命)深深地結合。人在宇宙中「消失」，覺得自己沈浸在天主/上帝/神內；更中肯地說，他無法在自己與天主/上帝/神之間看出明顯的區別。教會對這種神秘結合的說明，如果趨向泛神論(↗255 pantheism)的極端的話，難免令人懷疑，但無可否認的，這是「神秘結合」中最平常的一種經驗。

(3) 本質上的結合：在這種「本質的神秘經驗」裡，結合被知覺並詮釋為「受造存有」與「原始存有」合一的經驗(前者分受後者)。事實上，許多神秘家經驗到這種與天主/上帝/神深度的結合，所以他們可以說：「我不知道我在哪裡終結，而天主/上帝/神從哪裡開始……。」他們甚至於敢說：「我是天主/上帝/神」。「我是天主/上帝/神」的「是」在整體神學(↗385

theology)觀念中來說，是類比(↗698 analogy)的「是」。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易逢(Raguin, Y.)著、陳寬薇譯，〈亞味拉聖德蘭與東方的神秘經驗〉，《神學論集》第59集，台北：光啓文化事業，pp.123-134，1984。

麥金(McGinn, B.)等著、輔仁宗教研究編輯委員會編輯，〈密契經驗：人一神的溝通專題〉(全冊)，《輔仁宗教研究》第2008-16集，台北：輔仁大學宗教學系出版，2008。

張奉箴著，〈神秘經驗與天主教〉，《神學論集》第101集，台北：光啓文化事業，pp.429-456，1994。

Idel, M. ed. *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. New York: Continuum, 1996.

甘易逢

## 380 神秘思想與生活

shénmì sixiǎng yǔ shēnghuó

### MYSTICISM

參閱：381 神秘神學 711 靈修神學 357 修院靈修  
600 奧秘 280 宗教經驗 603 逾越奧蹟 682  
隱修制度與生活

(一)概念說明：神秘思想與生活/神秘主義/密契主義(mysticism)一詞，源自希臘文的「mycein 帶入奧秘」及「mystes 被帶入奧秘的」。一般而言，指將人帶入神秘的、秘密的、一般人無法接觸的宗教(↗266 religion)與靈修/神修(↗710 spirituality)的儀式(↗652 rite)或情況中，即內心與天主/上帝/神(↗30 God)或「真如」的直接親密感覺，也是對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)臨在(↗677 presence)的直接經驗。廣義而言，指內心與神明(天主/上帝/神)結合的任何形式；狹義而言，指則僅指超乎尋常的與神明(天主/上帝/神)的結合。本文發揮狹義的意義。

有關神秘思想與生活/神秘主義/密契主

義，可說相當普遍，每個文化(↗81 culture)與宗教中都有這方面的傳說與記述。

(二)簡史：天主教會(↗44 Church, Catholic)內的神秘思想與生活/神秘主義/密契主義依照教會(↗411 church)的成長過程，可簡述於下：

(1) 耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的生活傳真：耶穌基督生活中的一個最顯著特徵，就是福音(↗642 Gospel)所謂之：「父的愛子，常作父所喜悅的事」。祂與天父的關係，一方面，是如此親切自然，使人可隨時「看」到，祂常和父在一起；在一切中祂都會看到天主父；但另一方面，又是如此高深莫測，尤其使那和祂朝夕相處的十二個弟子，百思不解。實際上祂之所以被殺害、被釘死(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)，就是因為祂明確顯示並要人相信接受：祂就是：父所派遣的那一位、默西亞(↗669 Messiah)、天主子(Son of God)；祂與父原是一體，祂的整個生活，尤其是祂的苦難、死亡、復活的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)，基本上所要顯示的就是這樣一個簡明、深奧的生命好消息(福音)：一心完成天父託給祂的使命，交出自己的生命為大眾作贖價。所以，一方面祂是為「中悅天父」而甘心接受一切；另一方面，祂同時在這一切中，尤其在祂受苦與被釘在十字架上時，對「人」顯示了完全的接納和寬恕。對教會(↗411 Church)來說，耶穌基督這樣的「生活傳真」，是一切神秘思想與生活/神秘主義/密契主義的基礎與泉源，同時也是鑑別神秘思想與生活/神秘主義/密契主義的「真、偽、虛、實」的依據和準則。

(2) 宗徒/使徒(↗260 apostle)生活傳承/傳統(↗596 tradition)：宗徒們的生活傳承，特別是有關伯多祿、若望、保祿等幾位宗徒的生活傳承，其中都有些顯明的「神秘事件」。比如：伯多祿看到異象而接受外邦人、預知死期已近而更積極照顧信眾；若望獲得神視(vision)而描述教會成長的奧秘；保祿的歸化，「被提到三層天上去」，獲得無法言傳的神秘知識等。但這些事件所以可靠，並不是由於看到

神秘現象，而是因為宗徒們甘心像基督一樣，完全付出自己的生命，一心引人歸向天父，渴望眾人都在基督內合而為一。所以宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)對「神秘生活」的保證是：1)與耶穌基督同心一體，生死不渝：「對我來說，生活就是基督，死亡乃是利益」(斐一 21)。2)為弟兄甘心付出一切，甚至流血犧牲，也在所不辭(若壹三 16)。

(3) 歷代教會的生活表達：初期教會(↗286 church, primitive)，不斷受到迫害。但神秘的是在此長期迫害中，無數被處死的聖職人員(↗581 clergy)與平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)，不但不恐懼仇恨，反而因此能「參與基督的苦難死亡」，感到喜樂和榮幸。如：安底約基的依納爵主教(Ignatius of Antioch 約+117)；小亞細亞(今土耳其)教會領導者、若望宗徒的門徒聖波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)等，都是這視死如歸和神秘喜樂的具體例證。此種「甘心與基督同死同生」的明顯效果是：基督信仰在羅馬帝國迅速發展。

(4) 到第四世紀初，君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)也信奉了基督宗教(↗436 Christianity)。教會獲得安定和平之後，改成以不流血的殉道方式與基督結合為一。隱修生活就在此時蓬勃地發展開來。成百上千的男女甘願放棄都市的繁華生活，退到沙漠曠野裡，一心去尋求與天主/上帝/神的親密合一。在曠野中，隱修院裡的古聖先賢，他們的神秘生活所以真實可靠而影響深遠，就是因為他們一方面致力於藉著祈禱(↗331 prayer)生活與耶穌基督結合；同時，對當代社會的「驕奢淫佚」做更具體的見證，也是一股淨化的清流：「他們的生活在宣示：「醉心天上之事的人，自然一心尋求與天主/上帝/神結合，陶醉於「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的喜樂與共融」。

(5) 十三世紀初，西班牙天主教司鐸、道明會創始人聖道明(Domingo (Dominicus) de Guzmán 1170-1221)、義大利亞西西(Assisi)方濟會創始人方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226)揭示了神秘生活的新方向：將修院中「一心結合天主/上帝/神」的體驗，帶給

院外的兄弟姐妹共同分享。如：義大利士林/經院學派(↗20 scholasticism)神學家、神秘靈修學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)更將一切知識學問與神秘生活和福傳(↗598 evangelization)行動整合為一，打開了「使萬有總歸於元首基督」(弗一 10)的終極(ultimate)遠景。

(6) 十六世紀有西班牙靈修導師、耶穌會的創立者羅耀拉的依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)；西班牙阿維拉(亞味拉)神秘學家、靈修學家、文學家、天主教會聖師、修會革新者、加爾默羅會(聖衣會)修女、別名大德蘭之德肋撒(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)、西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)等，以其自身的明顯神秘生活，使教會獲得內在的真正革新。十七、十八世紀法國沙雷(Sales)神學家、天主教日內瓦主教方濟(François de Sales (Francis de Sales) 1567-1622)；義大利倫理神學家、天主教司鐸雅耳豐索·利果里(Alfonso (Alfonse, Alfonsus) Maria de Liguori 1696-1787)等，以及近代的義大利靈修學家聖鮑思高(Bosco, Giovanni Melchior don 1815-1888)；法國神秘靈修學家、傳教主保、聖衣會隱修院修女小德蘭(Thérèse(Martin) de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) 1873-1897)等，在其相當不同的生活情況與工作中，所共同顯示出來的神秘容貌，可用當前印度仁愛修女會(Missionaries of Charity)德蕾莎姆姆(Mother Teresa of Calcutta 1910-1997)的話來刻劃描繪：「一切為基督，在窮苦中最窮苦的人身上服事祂」。

(7) 總結以上所述，可清楚看出，教會的神秘思想與生活/神祕主義/密契主義，常有下列幾項因素：1)在不同的生活中都能放開一切，而只以「認識我主基督耶穌為至寶」。2)同時和基督的奧體：教會(↗411 church)完全打成一片，生死不渝。3)甘心為兄弟姐妹付出一切，渴望「眾人都合而為一」。4) 神秘思想與生活/神祕主義/密契主義之靈修生活方式豐富多

產，影響深遠。依據這四項因素，可鑑別過去、現在、以及未來的「神秘體驗與生活」，清楚看出其真偽和虛實。

(三)中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中的神秘體驗與教會神秘生活的可能整合：

中國文化(↗81 culture)所一直嚮往的人性終極圓滿：「天人合一」，其中自然就包含著對此「圓融合一」的一些體驗。儒家(↗671 Confucianism)對「天、天命、人性」的體驗；道家(↗619 Taoism)之老子、莊子對「道、真宰、真人」的描述，就是此種神秘思想與生活/神秘主義/密契主義體驗的具體說明。比如：儒家思想中，孔子對其天賦使命的深信不疑而坦然無懼；孟子對人性根源的明確肯定，並於必要時可視死如歸等，都在表達「天人相契」的神秘思想與生活/神秘主義/密契主義與效果。因為他們的生活傳承如此影響一個民族和文化直到今天，如果不是由於他們和人性根源：「天」之間有深切的體驗與契合，那就不知應如何解釋了。老子、莊子的「歸根復命」、「心齋」、「坐忘」、「同於大通」等，也同樣是在表達對萬有根源：「道」曾有過一些切身的體驗與會通。如與基督生活和教會傳承參照對比的話，可說祇需將這些神秘體驗中的「天、道」視為天父(若一 18)，就可豁然開朗而融會貫通了。在此參照對比下，老子、莊子的「靜虛、返樸、心齋、坐忘」等體驗，應可相當配合教會的默觀/靜觀(contemplation)生活；而儒家的「盡性知天，捨生取義」等，正可和教會的「使徒生活」打成一片。但此二者並非截然對立，它們更可整合成為教會所說的「行動中的默觀者」(寓靜觀於行動)，能「在一切中找到天主/上帝/神」：神秘生活中道地的「內聖外王」。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

大德蘭(Teresa of Avila)著、加爾默羅聖衣會譯，《聖女大德蘭自傳：信仰的狂喜》，台北：星火文化事業出版，2010。

立川武藏等著、輔仁宗教研究編輯委員會編輯，〈神秘主義專題〉(全冊)，《輔仁宗教研究》第2003-7集，

台北：輔仁大學宗教學系出版，2003。

何麗霞著，《從賓根的希德格(Hildegard of Bingen)的神秘主義探討十二世紀的女性意識》，嘉義：南華大學宗教學研究中心，2001。

甘易逢(Raguin, Y.)著、明鏡譯，《靜觀蹊徑》(新增譯本)，台北：光啓出版社，1988。

李秋零主編策劃，〈中世紀神秘主義神學〉(全冊)，《道風基督教文化評論》第(2005)22集，香港：道風書社出版，2005。

加爾默羅聖衣會修女著，《探索聖十字若望「黑夜」：論默觀中的被動淨化》，《神學論集》第166集，台北：光啓文化事業，pp.487-516，2010。

伴渡(Hand, Th. G.)、李純娟合著，《吉光片羽—靈性修持新探》，台北：光啓出版社，1989。

吳經熊著，〈中國哲學之悅樂精神〉，《內心悅樂之源泉》三版，台北：東大圖書公司，pp.1-26，1983。

吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》，台北：商務印書館，1984，十二版。

黃克鑣著，〈向上提升的神秘主義：托名狄奧尼修〉，《神學論集》第157集，台北：光啓文化事業，pp.365-389，2008。

強斯頓(Johnston, W.)著、譚壁輝譯，〈新時代中的神秘主義〉，《神學論集》第59集，台北：光啓文化事業，pp.135-148，1984。

聖十字若望(John of the Cross)著、加爾默羅聖衣會譯，《兩種心靈的黑夜》，台北：星火文化事業出版，2010。

聖十字若望(John of the Cross)著，黃雪松譯，《心靈的黑夜》，台中：光啓出版社，1977。

趙雅博譯，《聖女耶穌大德蘭自傳》，台北：慈幼出版社，1983，再版。

大德蘭(Teresa of Avila)著，趙雅博譯，《七寶樓台》，台中：光啓出版社，1975。

德日進(P. Teilhard de Chardin)著、鄭聖沖譯，《神的氛圍》(修訂本)，台北：光啓出版社，1986。

神學論集編輯委員會編輯，〈加爾默羅會靈修：聖師十字若望與大德蘭〉，《神學論集》第166集，台北：光啓文化事業，pp.487-545，2010。

Coutinho, P. *An Ignatian Pathway: Experiencing the Mystical Dimension of the Spiritual Exercises*. Chicago: Loyola Press, 2011.

Egan, H. D. *Christian Mysticism - the Future of a Tradition*. New York: Pueblo Publishing Company, 1984.

Egan, H. D. *An Anthology of Christian Mysticism*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

Kerr, F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Malden, MA: Blackwell Pub., 2007.

Rowland, Ch. *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism*

and the New Testament. Leiden; Boston: Brill, 2009.

徐可之

## 381 神秘神學

shénmì shénxué

### THEOLOGY, MYSTICAL

參閱：711 靈修神學 196 克修 380 神秘思想與生活

(一) 概念說明：神秘神學/密契神學 (mystical theology)，神秘(mystical)一詞，源自希臘文「myein 帶入奧秘」及「mystēs 被帶入奧秘的」，其原意為祕密，指將人帶入神秘的、秘密的、一般人無法接觸的宗教(↗266 religion)與靈修/神修(↗710 spirituality)的儀式(↗652 rite)或情況中，特別是指宗教禮儀(↗692 liturgy)中的神秘、祕密事物，只對參禮的信者顯示，外人不得知曉。神秘神學/密契神學指以神秘經驗及神秘思想與生活/神祕主義/密契主義(↗380 mysticism)為出發點的神學(↗385 theology)研究，可從兩個角度來解釋：(1)將神秘經驗及神秘思想與生活/神祕主義/密契主義，作為神學反省(↗386 reflection, theology)對象之神學，即視為神學研究的部分問題；(2)指將神秘經驗及神秘思想與生活/神祕主義/密契主義視為整個神學的研究及教育的向度，換言之，缺此向度，神學如同「發聲的鑼」(格前十三 1)。因此，可視為靈修神學(spiritual theology)的一部分，其目的是針對神祕體驗與現象，作有系統的講述和整合。

(二) 神秘神學簡史：

(1) 初期教父(↗400 Church, Father of the)們用此詞彙，表達聖經的奧秘意義，以及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在聖事(↗559 sacrament)中的奧秘(↗600 mystery)臨在(↗

677 presence)。此詞彙首次第六世紀希臘神學家偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)的《論神秘神學》(De mystica theologia)著作中出現。後愛爾蘭哲學家、神學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus 約 810-877)，將狄氏的作品譯為拉丁文，對教會靈修/神修(↗710 spirituality)產生了很大的影響。這本最古老的《論神秘神學》，主要是說明人對天主/上帝/神(↗30 God)的真正認識，是藉著默觀祈禱/靜觀祈禱(contemplative prayer)(先經過感官的淨化與心靈光照)，完全與天主/上帝/神結合。此種知識「是與至高光明密切結合的果實」，超越一切人間智慧：「無上真光，光照人靈，使她完全沉浸於天主的知識海洋，高深不可測量」。由於此書的流傳與影響，「神秘神學」在教會中，逐漸形成共識：就是有關人對天主/上帝/神，藉著無法言傳的默觀/靜觀(contemplation)，所獲得的直接認知。

(2) 西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)的說法是：「默觀就是神秘的神學，神學家也稱之為隱祕的智慧(↗515 wisdom)；義大利神學家，道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)說此種智慧，是天主/上帝/神藉其聖愛(↗604 love)直接通傳、傾注於人靈的」(《心靈的黑夜》(Noche oscura del alma, 1942)第二篇第十七章)。十七世紀有許多討論「神秘神學」的著作問世，但其內容是講論整個的靈修生活。如：義大利神秘靈修學家、耶穌會士斯卡拉梅利(Scaramelli, Giovanni Battista 1687-1752)的《克修指南》二冊(Direttorio ascetico I-II, 1752)與《神秘指南》(Direttorio mistico, 1754)於 1754 年出版。前者：講論人的努力修持所可達成的境界；後者：講論靈修/神修生活的神祕階段，完全有賴於天主/上帝/神的特殊恩寵(↗353 grace)，人無法主動達成。當時神學界大都相當接受此一分法，但日後卻引起了長久的爭論。

(3) 本世紀法國神秘神學家、耶穌會會士普蘭(Poulain, Auguste 1836-1919)出版《祈禱的恩惠：神秘神學專著》(Des grâces d'oraison : traité de théologie mystique, 1906)一書，對神秘神學與克修(↗196 ascetic theology)，作了清

楚的界定；前者：專門研討祈禱生活的神祕境界，是人力絕對無法達成的；後者：講述一般的靈修生活情況(包括單純默觀/靜觀在內)。普蘭認為這是靈修中的兩種不同道路，都能引人到達最高的成全。反對此說法的聲浪相當強烈，認為走向成全的道路只有一條，克修靈修與神祕靈修只是兩個不同階段而已。此種爭論可說一直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962- 1965)後才平靜下來。

### (三)神祕神學具體描述：

(1) 神祕生活的性質與特徵：依據有神祕生活經驗的人，比如：德國神秘家、科學家、隱修院修女希耳德佳(Hildegard von Bingen 1098-1179)；德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327)；西班牙阿維拉(亞味拉)神祕靈修學家、天主教聖師、加爾默羅會(聖衣會)修女大德蘭(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)；西班牙神祕靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)等，此種生活的特性可歸納為下面幾點。1)此種生活體驗完全超越人力之所能，是天主/上帝/神自己直接和人靈接觸，使人「感受」到祂的親臨。2)對這種「親臨」的感受與體驗，人只能感激地接受，絕對無法以自己的能力來形成、使之產生、或予以複製。3)人對此真實的「親臨」自會深信不疑，也無法忘記，雖然大德蘭修女表示：「什麼也看不見，聽不到，什麼也不了解」(《七寶樓臺》(Castillo Interior, 1577) 84 頁)，但確切知道這是「天主/上帝/神的親臨」。4)由於「感受」此種親臨，人靈深處會有最深的平安、甘飴、滿足、喜樂。5) 天主/上帝/神的此種直接親臨，對人的心靈而言，也是一個成長過程：由淺淡而深強，由短暫而持續，由部分而整體，由偶然結合而成為「住在一起」的天人合一(天地人合一 ↗ 48 heaven-earth-man unity)的境界。

(2) 有此生活經驗的人，在其日常生活上自然也有象可徵，比如：1)由於內在「一心有祂」，外在自然流露出明顯的超脫物累與我執。2)

明顯的愛人熱忱，完全的忘我付出。3)熱愛軟弱的教會—基督奧體(mystical body of Christ)。4)渴望多多承受痛苦與辛勞。5)熱切尋求人靈的皈依(↗325 conversion)與聖化(↗ 551 sanctification)等。簡言之就是：完全忘我而一心有祂—甘願為弟兄姊妹的利益而付出一切。

(3) 神祕生活的發展情況：依照聖女大德蘭的論述，分為四個階段：「寧靜結合(第四樓台)，完整結合(第五樓台)，超拔結合(第六樓台)，神化結合或神婚(第七樓台)」。然後她分別說明每個階段的情況和應留意的事項。比如：「寧靜結合」會使人的官能「自動收斂」而寧靜下來；使人由心靈深處擴大開暢；體驗到直接由天主/上帝/神而來的甘飴，往往連身體都能分享感受到；此種結合的效果會使人完全死於世俗，而一心渴望沉醉於天主/上帝/神；深切的謙卑自下；對天主/上帝/神有子女真情的敬畏與孝愛等。生活在此階段中的心靈，應留意天主/上帝/神在內心的任何推動，並立即謙遜爽快地配合順從；不可勉強進入此種寧靜(因為這完全不在自己手中)；在此寧靜中應一心與天主/上帝/神契合，不必注意其他官能，尤其是想像的活動；應全心奉行日常的新禱神業。對其他階段也都依此模式而予以講述說明。

(4) 神祕生活的附有現象：這些「附有」現象，並非神祕生活的必要因素，如：神視(↗382 vision, mystical)或神見、個人啓示(↗472 revelation)、印有五傷、身體騰空、奇異光輝或芳香等。神祕神學不僅對這些現象給予必要的解釋與說明，而且還歸納出一些標準與特徵，好能鑑別非由真正「神祕因素」而造成的一些類似情形，比如心理失常、邪魔附身(附魔 ↗ 293 possession, diabolical)等。

### (四)神祕神學的未來方向：

由於，過去對克修與神祕「單線或平行」的長期爭論，使人感到神祕神學的範疇太過狹窄；再加上梵蒂岡第二屆大公會議後的神學發展，特別是德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的批評與建議，使現代神祕神學看到更遼闊的未來方向：1)必須



以福音(↗642 Gospel)啓示爲基礎，以耶穌基督逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)爲典範，並以宗徒/使徒(↗260 apostle)生活爲楷模，來研討整合教會(↗411 church)的神秘生活。2) 應從人性自「天」的根本去看天人關係，人性本身內就有「歸根、返本」的神秘天賦。3) 「人性意識」的發展，其本身就是在於不斷體認生命的根源—天主是愛，並努力日益與之接近而到達合一。4) 宇宙萬物也都將「總歸於元首基督」，就如法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)對保祿宗徒的「奧秘」所作的吸收整合，神秘神學應更予以深入反省研討，並加以整合。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 大德蘭(Teresa of Avila)著、加爾默羅聖衣會譯，《聖女大德蘭自傳：信仰的狂喜》，台北：星火文化事業出版，2010。
- 甘蘭(Cayr, F.)著、吳應楓譯，《教父學大綱》(卷三)，台中：光啓出版社，pp.746-758，1976。
- 立川武藏等著、輔仁宗教研究編輯委員會編輯，〈神秘主義專題〉(全冊)，《輔仁宗教研究》第2003-7集，台北：輔仁大學宗教學系出版，2003。
- 何麗霞著，《從賓根的希德格(Hildegard of Bingen)的神秘主義探討十二世紀的女性意識》，嘉義：南華大學宗教學研究中心，2001。
- 甘易逢(Raguin, Y.)著、明鏡譯，《靜觀蹊徑》(新增譯本)，台北：光啓出版社，1988。
- 馬駿聲著，《神修學》(下冊)，澳門：慈幼印書館，1950。
- 李秋零主編策劃，〈中世紀神秘主義神學〉(全冊)，《道風基督教文化評論》第(2005)22集，香港：道風書社出版，2005。
- 加爾默羅聖衣會修女著，〈探索聖十字若望「黑夜」：論默觀中的被動淨化〉，《神學論集》第166集，台北：光啓文化事業，pp.487-516，2010。
- 伴渡(Hand, Th. G.)、李純娟合著，《吉光片羽—靈性修持新探》，台北：光啓出版社，1989。
- 吳經熊著，〈中國哲學之悅樂精神〉，《內心悅樂之源泉》三版，台北：東大圖書公司，pp.1-26，1983。
- 吳經熊著，吳怡譯，《禪學的黃金時代》，台北：商務印書館，1984，十二版。
- 陳文裕，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，pp.307-316，1988。
- 黃克鏞著，〈向上提升的神秘主義：托名狄奧尼修〉，《神學論集》第157集，台北：光啓文化事業，pp.365-389，2008。

強斯頓(Johnston, W.)著、譚璧輝譯，〈新時代中的神秘主義〉，《神學論集》第59集，台北：光啓文化事業，pp.135-148，1984。

聖十字若望(John of the Cross)著、加爾默羅聖衣會譯，《兩種心靈的黑夜》，台北：星火文化事業出版，2010。

聖十字若望(John of the Cross)著、黃雪松譯，《心靈的黑夜》，台中：光啓出版社，1977。

趙雅博譯，《聖女耶穌大德蘭自傳》，台北：慈幼出版社，1983，再版。

大德蘭(Teresa of Avila)著、趙雅博譯，《七寶樓台》，台中：光啓出版社，1975。

德日進(P. Teilhard de Chardin)著、鄭聖冲譯，《神的氛圍》(修訂本)，台北：光啓出版社，1986。

神學論集編輯委員會編輯，〈加爾默羅會靈修：聖師十字若望與大德蘭〉，《神學論集》第166集，台北：光啓文化事業，pp.487-545，2010。

歐邁安(Aumann, J.)著、蔡秉正譯，《靈修神學》，香港：生命意義出版社，pp.307-336；394-410，1989。

Egan, H. D. *An Anthology of Christian Mysticism*. Collegeville: The Liturgical Press, 1991.

Johnston, W. *Mystical Theology: The Science of Love*. London: Harper Collins Publishers, 1995.

Kerr, F. *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2007.

Lossky, V. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. London: James Clarke, 1957.

McIntosh, M. A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Malden, Mass: Blackwell, 1998.

徐可之

## 382 神視/神秘性的神視

Shénshi; Shénmixing de Shénshi

VISION, MYSTICAL

參閱：380 神秘思想與生活 280 宗教經驗 381 神秘神學 635 榮福直觀

(一)概念說明：神視/神秘性的神視(mystical vision)，其中神視/神見/異象/視力/視覺(vision)一詞，源自拉丁文的「videre 看、見」，指生物之視覺的結果。另奧秘/奧蹟/奧

理(mystery)之形容詞(mystical)，源自希臘文的「myein 帶入奧秘」及「mystēs 被帶入奧秘的」，一般而言指將人帶入到神秘的、秘密的、一般人無法接觸的宗教(↗266 religion)與靈修/神修(↗710 spirituality)的儀式(↗652 rite)或情況中。神視從一般人文思想的層面而言，指個人與社會(↗283 society)可能實現的計劃與發展方向之創造性的眼光及遠見。從宗教信仰(↗315 faith)的層面上，指神秘靈修/神修或神魂超拔(ecstasy)之神秘經驗(mystical experience)中，所見之特殊的圖像。聖經(↗571 Bible)中強調為天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)人的方式之一(則一1；達七1；默一2)。是神秘思想與生活(↗380 mysticism)的一面，但非最重要，甚至可以說「神視」並非神秘靈修生活的主要、必要的象徵(↗528 symbol)與記號，所以，不宜過度強調。當西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)向天主/上帝/神要求神視和啓示時，天主/上帝/神給他的答覆是值得提的：「你有了耶穌基督，我已在祂內說盡了一切我必須說的事……。」

當一個人祈禱(↗331 prayer)或默想(↗670 meditation)時，在人方面並未作什麼努力，卻突然由內心深處浮現一種形像或知覺，此即神視。有一天，西班牙阿維拉(亞味拉)神秘靈修學家、天主教聖師、加爾默羅會(聖衣會)修女大德蘭(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)感覺到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)靠近她，她好驚訝，因為，這並不是她下什麼工夫所致。可以說，梅瑟在曠野裡看見火焰中的荊棘，被火焚燒卻沒有燒毀時，他也有同樣的經驗。稱為「神」視的，是因為其發生來自天主/上帝/神的特殊行動，超過了人的能力；神視就是在一種形像或現象下，對天主/上帝/神的知覺。此知覺是被動的，因所知覺到的是出自天主/上帝/神的恩賜。

(二)真正的問題在於這些「神視」是否出自人的渴望或想像，或者直接來自天主/上帝/神。這是十分棘手的問題，因為真確性的標準很微妙，且情緒的強度或神視的明晰度本

身都不是證明。有時得花很長的時間去了解。這就是為何教會宣布「真」的神視時，如此謹慎的原因。到底什麼才是真的「神視」？《路加福音》記載聖母瑪利亞不是在想像或做夢時接受天使的拜訪。至於若瑟，天主/上帝/神則用另一種方式，在夢中與他溝通。當若瑟聽到了天使的聲音時，最可能的情況是他在自己的想像中「看」見了天使。雖然這是若瑟想像力的投射，但此「神視」也是真的。他從自己的潛意識裡，取出了天使的形像。然而瑪利亞與若瑟兩人的經驗卻同樣地真實。

在神秘生活的過程裡，這些神視會在某個時期出現；而當祈禱的人進入「天主/上帝/神奧蹟的默觀」這種更深的方式時，神視就會停止。無論如何，神視本身並不是神聖德性(↗653 virtue)的證明，但必須滿懷感激地接受神視，因為在發掘「天主/上帝/神的愛」(愛↗604 love)之道路上，神視將是一大助益。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李亮著，〈天主神光—榮福直觀：從聖西默盎到今日 God as Light-Vision from St. Symeon till Today〉，《密契經驗：人一神的溝通國際學術研討會》(第二場：基督宗教的密契經驗)，台北：輔仁大學宗教學系，2007。

Bhatnagar, R. S. *Mystical Vision and Thought in Medieval Sufism*. Edwin Mellen Press, 2005.

McIntosh, M. A. *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Wiley-Blackwell, 1998.

甘易逢

## 383 神話

shénhuà

MYTH

參閱：384 神話學 281 宗教語言 352 秘 528  
象徵 475 敘述神學 538 寓意 698 類比

## (一)概念說明：

(1) 從字面而言，神話(myth)一詞，似乎有著負面而貶抑的含意，以為它只是一些虛妄不實之言，或荒謬乖誕之說。甚至有人將它理解為上古英雄的神化與演義；也有人將它誤認為自然現象的擬神法；甚至有人將它視為一種寓言，這些說法都未意會「神話」在古人心目中所曾享有的崇高地位。

(2) 語源學的提示：若從語源學上說起，神話(myth)一詞，源自希臘文的「mythos 故事、言語」，指意喻的、富想像的、以神為中心的古代傳說，多半是包含宇宙觀及對生命(↗106 life)看法的擬人(↗676 anthropomorphism)故事，如不同文化(↗81 culture)與宗教(↗266 religion)對天下萬物的創造(↗526 creation)會有不同的說法。而印歐語系(Indo-European root)中也有“meudh”或“mudh”一辭，其意義為：「反省、思索、考慮」(to reflect, to think over, to consider)，從字裡行間，暗示文字原本的深層、徹底、終極(ultimate)的意義。換言之，神話一詞，指那宣布深層、終極意義的語言或故事。而希臘文之神話學(mythology)一辭，乃稱謂某類故事的講述；它在某種意義下是真實的、具權威性的、發人深省的、使人肅然起敬的。為此，古典希臘文之「神話語言」(mythic logos)(word)與「神聖語言」(sacred logos)(word)，二者的意義極為密切吻合，都是指去「講述神聖事理」(mythologeîn)(to tell the sacred)。其意義幾乎等同於去「講論神之名、使神在人前顯得真實」(theologeîn)(to tell the name of God, to make the Divine real for man)。從語源學的初步暗示看來，神話就是一種特有的記載，講述有關神、超人、或超自然等事物，以顯示一超乎平常人、與常人經驗截然不同的時間(↗351 time)、空間(↗282 space)，以展現「終極的境界」，以述及那「具有權威性的真理」。即使所引述的內容異於普通經驗，也不失為真實的領域；即使它涉及常人的狀況，也會引領人去正視生命中莊嚴肅穆的主題，以暗示超越界的一面。

## (二)神話、演義、與神仙故事：

然而，神話容易被混淆為演義(legend)，

saga)或神仙故事(folktale)。理論上說，演義是以歷史人物和事跡作為背景而演繹；而神話則以其角色及處境皆超越了歷史而引申。可是事實上，事情並非如此黑白分明，如：古希臘盲詩人荷馬(Homer 公元前九世紀)史詩《伊里亞特》(Iliad)和《奧德賽》(Odyssey)也演繹自古代歷史事跡，卻被提升為神話，因其內容象徵著莊嚴肅穆的訊息。至於神話與神仙故事之分辨，理論上說，神話主題莊嚴；而神仙故事卻流於俚俗諧謔。然而事實上，此二者也往往互相含混、糾纏不清；希臘神話中英仙座培西奧(Perseus)的故事，是神話而充塞著神仙故事的娛樂意味；而印第安人的鬼靈精(trickster tales)故事，卻是神仙故事而中間閃耀著神話的光芒。正因為眾故事體裁的重疊混淆，致使世人感到不容易為神話下明確的定義。

(三)神話的要素：嚴格地說，構成神話的要素有以下四者：

(1) 神話是象徵的表達(symbolic expression)：神話中的人、地、事、物蘊含象徵意義。作為「象徵」(↗528 symbol)而言，它首先是一個「記號」(sign)，記號是以具體形像(image)來傳遞訊息(message)；例如：綠燈表示安全，臉紅表示害羞等。然而，象徵不是一個單純的記號，而是具有雙重意向的記號(a sign with a double intentionality)，那就是說，它的具體形像在顯露第一重意義(即：表層意義 literal meaning)的同時，也在其中寓含著第二重意義(即：潛伏意義 latent meaning)；例如：一個作為象徵的污點，它在表達某物被污染的同時，也在其中寓含著心靈上的罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)。象徵中的第二重意義是藉著類比(↗698 analogy)的形式而從第一重意義中透顯，人們須透過直覺採取其中的潛伏意義。

然而，神話的象徵並不因而等同於寓意(↗538 allegory)。寓意是先有涵義、再用意象來表達；而神話的象徵卻是自動自發的創造，並不刻意以意象來解釋任何涵義。寓意可透過翻譯而把潛伏意義完全翻出來，其表層意義純是偶有的、不必要的，而其中的雙

重意向關係，也只是一種翻譯關係而已。至於神話中的象徵，則以既隱晦又呈顯的方式來引導出第二重意義，透過類比而提議其中的深層意義，有點像猜謎的過程，人不能用翻譯的方式來完全把握其中的潛伏意義。此外，寓言的潛伏意義一經翻出，那作為意象的故事便可擱置一旁；反過來說，神話象徵的具體意象卻是達到潛伏意義的唯一途徑，意象若被丟棄，則連潛伏意義也遭受忘失，因為神話象徵所寓含的潛伏意義是超越、無限而難以言詮的寶庫，人須透過有限的形像始能接觸那超越而無限的靈性泉源，以至有限而相對的形像成了探測無限而絕對的蘊藏之不二法門。

(2) 神話是故事體裁的象徵 (symbol in narrative form)：神話是象徵，但象徵不一定是神話；神話是象徵演繹成故事，從起、承、轉、合的敘事體裁中帶出湛深的涵義；例如：「放逐」象徵人與神的隔離，而「亞當被逐出樂園」卻以故事的形式來寓含人與神的分隔與疏離。換句話說，神話人物只有在被套在故事的情節而展現出來時，才出現狹義的神話。

(3) 神話指示超越境界的臨現：神話是故事，但故事不一定是神話；神話須是故事體裁而又象徵著超越境界的臨現；即使它談及人間事跡，最低限度也會從中暗示超越界的背景。例如：俄狄浦斯/伊底帕斯(Oedipus)神話的大部份情節雖然都只是敘述一個皇室家族的事跡，但其中也隱含著天意莫測的奧義，使人從平凡的佚事上窺見超越的曙光。

(4) 神話蘊含莊嚴的訊息：如前所述，神話一詞，既寓含著那具有權威性的終極語言，則神話本身必蘊含著莊嚴肅穆的訊息，向世人吐露超越而聖潔的奧秘：其中包括人神的交往、生命的意義、死亡(↗154 death)的迷惘、罪惡的醜陋、愛(↗604 love)的真諦等主題。當這些主題透過具體的象徵而陳述為故事時，會引發人內心一股肅然起敬的情懷，叫人以敬慎的心態去面對其中高深聖潔的境界。

綜合上述四點，神話可定義為：象徵的言辭，透過故事的演繹，而暗示超越的境界，

藉以導引出其中莊嚴深奧的訊息。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

貝林格(Bellinger, G.)著、林宏濤譯，《神話學辭典》，台北：商周文化事業出版，2006。

西格爾(Segal, R. A.)著、劉象愚譯《神話理論》，北京，外語教學與研究出版社，2008。

坎伯(Campbell, J.)著、李子寧譯，《神話的智慧：時空變遷中的神話》，台北：立緒文化出版社，2006。

許景華著，國立歷史博物館編輯委員會編輯，《神話與神化：化身救度之圖像思想與象徵觀照 *Myths and Deification: The Thoughts of Icons of Avatara-Paritvana(Incarnation-Salvation) and the Avabhasa(Observance) Symbols*》，台北：國立歷史博物館出版，2006。

楊利慧著，《神話與神話學》，北京：北京師範大學出版社，2010。

盧德著，《夢與神話的靈修旅程》，台北：光啓文化事業，2010。

蘇子中導讀，《西方傳統文學研究方法：周樹華導讀神話原型批評》，台北：文建會出版，2010。

鄭志明著，《宗教神話與巫術儀式》，台北：大元出版社，2006。

Eliade, M. *Myth and Reality*. Evanston: Harper and Row, 1963.

Fawcett, T. *Hebrew Myth and Christian Gospel*. London: SCM Press, 1973.

Otzen, B., H. Gottlieb and K. Jeppsen. *Myths in the Old Testament*. London: SCM, 1980.

Segal, R. A. ed. *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London; New York: Routledge, 2007.

關永中

## 384 神話學

shénhuàxué

MYTHOLOGY

參閱：383 神話 281 宗教語言 352 剔秘 392 神學認識論 475 敘述神學 538 萬意

(一)概念說明：神話學(mythology)一詞，源自希臘文的「mythos 故事」及「logos 言語、學問」，指講述一些深奧、莊嚴、聖潔、而具權威性的故事，將超越的神明境界，彰顯於世人面前使其更爲真實。即研究神話(↗383 myth)之內容、起源、影響方式等的學問。「神話學」這辭語延用至今，其意義可蘊含多重指謂：它可以用來泛稱神話故事的整體，或泛指同一來源的神話題材之收集，或意謂著學者對神話故事之研究。然而，「神話學」一詞，既然是合併希臘文之神話(mythos)與語言、學問(logos)二字，其核心意義當爲「研究神話之學問」。固然，作爲一門學問來探討，然而，神話研究也可分各種不同的角度：可從文學角度研究神話之語法體裁；可從人類學(anthropology)角度窺探先民之風俗習慣；可從歷史學角度來推測古人之典章制度；也可從社會學角度來探究前代的社會結構。但在所有的角度當中，尤值得一提的是哲學(↗344 philosophy)角度的反省。

(二)神話與哲學：哲學既在於對萬事萬物作深層探討，神話哲學也相應地在於追尋神話本身的深層意義。提及神話的哲學反思，其間的發展可分作三個年代的轉折：首先是神話引發哲學，繼而是哲學企圖解釋神話，最後是神話哲學的孕育，茲分述如下：

#### (1) 神話引發哲學：

對西方哲學而言，上古希臘哲學發展自希臘神話；古希臘哲學是神話向抽象思維邁進；從神話到哲學的歷程，是一個從象徵(↗528 symbol)表達蛻變爲抽象言說的歷程。起初，當希臘哲人尋求建構一套有關世界(↗58 world)宇宙觀(宇宙論↗189 cosmology)的理論時，他所面對的世界，是一個染有希臘神話色彩、被神話所轉化的世界。古代哲人把握神話所提供的深義，開始形成抽象的思考。例如：古希臘盲詩人荷馬(Homer 公元前九世紀)以神話形式強調：「海洋是萬物的根源」；其後泰利斯(Thales 約 624-545)便以哲學方式強調：「水是萬物的原質」。總之，初期哲學尚保留著神話所蘊含的超越義，也保留著很多神話所表達的色彩。

#### (2) 哲學企圖解釋神話：

哲學一經奠立，便起而以批判(criticism)的眼光來面對神話，企圖以哲理思維的心態來解釋神話背後的涵義。即開始以「寓意式的解釋」(allegorical interpretation)(寓言/寓意↗538 allegory)來處理神話。此風氣尤盛行於希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)時代的前後。「寓意式的解釋」可有下列的幾種方式：

1)以日常情理來解釋神話—學者引用日常生活的事物，來解釋神話的情節，使之聽來顯得合理化。例如：尤里披蒂(Euripides 約 480-406)面對葛萊莎(Creusa)被誘姦生下兒子艾昂(Ion)的神話故事，便暗示誘姦者不是阿波羅神(Apollo)而是國王述圖斯(Xutus)，以使故事情節顯得更合乎情理。

2)以神話爲歷史與地理之神化—某些學者指出神話蘊含某歷史片斷、或某地理特徵，並且以爲神話是歷史或地理記載的神化。倡導此說的人物有：赫卡提奧斯(Hecataeus 約公元前 560-?)。

3)以神話爲秘密宗教(↗266 religion)或哲學學派之隱喻(↗683 metaphor)—上古希臘的秘密宗教如奧菲歐派(Orphism)或哲學學派如畢達哥拉斯派(Pythagorean)，喜用隱喻來隱藏自己的教義(↗407 doctrine)，以免外人得悉。爲此，後人便以此爲基礎而演繹出神話爲寓言/寓意之說。此說的創始人爲編年史學家提亞進尼斯(Theagenes of Rhegium)於公元前 525 年創立此說。此種說法大概可以再分爲下列幾條思路：a)神話爲物理寓意(physical allegory)：提亞進尼斯以爲荷馬用寓意/寓言式語言來寫神話，以神與神之間的衝突來寓意/寓言宇宙間各元素之相生相剋。b)神話爲心理寓意/寓言(psychological allegory)：提氏也以爲神話中之神明是世人情緒的化身，例如：戰神阿瑞斯(Ares)代表憤怒；愛神厄羅斯(Eros)代表情慾；愛美神阿佛羅狄威(Aphrodite)代表愛情；雅典娜(Athena)代表智慧(↗515 wisdom)等等。c)神話是倫理寓意(ethical allegory)：犬儒學派(cynicism)之創始人，古希臘哲學家安提希尼(Antisthenes 約 444-365)則提倡神話爲倫理寓意之說，他以荷

馬史詩《奧德賽》(Odyssey)爲例，說明奧德修斯(Odysseus)象徵節制，不肆酒色，故而不被客耳刻(Circe)女神之美酒所迷、不被卡納蘇(Calypso)女神之美色所動。

4)以神話爲歷史人物的神化—此說由義大利西西里(或希臘南部)護教學家、宗教歷史學家歐赫邁羅斯(Euhemerus 約 340-260)所創始，他在一個不知名的荒島上發現一座廟宇，其中有石碑指示尤朗內(Uranus)、恭洛斯(Cronos)、宙斯(Zeus)是當地的帝王之名，因此他寫下《神聖史錄》(Hierá anagráphē, 300-270)一書，結論說：「歷史爲人所神化」。而他的學說也因他而得名爲 Euhemerism (英傑即神學說)。

5)以神話爲語源學寓意—斯多亞主義(↗ 501 Stoicism)人士以爲神話中之神的名，有語源學的根據。例如：阿波羅(Apollo)爲太陽神，因爲其希臘名字蘊含著太陽「此起彼落」的意思；恭洛斯(Cronos)是時間神，其名與「時間」(Chronos)一字相近似，且有如時間吞沒世物一般地吞食其子女；菩絲芳(Persephone)之希臘文寓含著五穀；迪美泰(Demeter)的希臘文是大地之意，世人在其上播種。

以上的說法都在希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)年代之前後出現，而柏拉圖是一個例外；在他的對話錄《斐多篇》(Phaedo)中，借蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)之口，述說他沒有時間去爲神話作寓意/寓言式的解釋，因爲他以爲解釋者多以自己的意思去附會神話，并不能把握神話之本義。然而柏拉圖自己也借用神話式的寓意/寓言來講述自己的哲理，例如：在《泰米奧斯》(Timaeus)中以創世神(Demiurge)爲開天闢地之神，來講述他的宇宙觀。總之，古代學者研究神話，多採用寓意/寓言式的看法作解釋；此種看法一直流傳下去，廣爲世人接受，直至文藝復興時期始出現轉機。

### (3) 神話哲學：

西方神話的研究，在十七世紀出現一個轉機，從強解神話的涵義轉爲直接把神話視爲人類文化的一個現象而加以探討，開始了一系列的神話哲學。其關鍵人物是義大利歷

史學家、法學家、語言學家、社會學家、美學家維柯(Vico, Giambattista 1668-1744)。維柯是第一人開始正視神話爲人類文化的一部份，與語言、藝術一起在人類文明中鼎足而三，共同支撐起個別文化的成長與發展。他認爲每一個文化的起源與演進都須經歷三個階段：即神話、史詩與悲喜劇，而神話實爲文化起源的第一個過站。

維柯之後，先後出現一些研究神話的哲人，以神話作爲哲學專題來反省。在這領域上較有成就的學者有以下數人：

1)德國哲學家、德意志唯心論(German idealism)(↗ 712 Idealism)的代表謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)—他揚棄「神話爲寓言」的路線，而從象徵(↗ 528 symbol)表達上看神話的本義，認爲：「神話與宗教有著密切的關係」，著有《神話哲學》(Philosophie der Mythologie)一書。

2)英國人類學家、宗教學家弗雷澤(Frazer, James George 1854-1941)—他企圖從不同文化的神話中，比較出一些類比(↗ 698 analogy)的成份。代表作爲《金枝》十二冊(The Golden Bough I-XII, 1911-1920)，書中強調：「人類的思想方式是從巫術、神話到宗教，最後發展到科學的基礎」。

3)奧匈帝國猶太精神病學家、心理學家。精神分析學派的創始人佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)—其主要論點，在指出人的「下意識」(subconsciousness)、「無意識」或「潛意識」(unconsciousness)有製造象徵(symbol)的能力，而所製造的象徵表現在夢境及神話的敘事中。在某種意義下，神話是民族的夢，有消除壓抑憂慮及滿全願望的作用。著有《夢的解釋》(Interpretation of Dreams)。

4)瑞士心理分析學家、精神病理學家、佛洛伊德的學生榮格(Jung, Carl Gustav 1875-1961)—主張人的個性中，有「集體潛意識」，調和意識和潛意識及宗教真理(↗ 335 truth)的重要性，能製造基本象徵，稱爲「原型」(archetype)，表現在各民族的神話中，著有《原型與集體潛意識》(The Archetypes and

the Collective Unconscious)。

5) 猶太裔德國哲學家卡西雷爾(Cassirer, Ernst 1874-1945)——認為人是一種理性的象徵動物，此象徵為神話思想的主要來源。藉此，人發展了語言、文化(↗81 culture)、藝術、倫理、宗教等的世界，說明人有神話意識，並分析人能製造神話的先驗機能。著有《象徵形式哲學：神話的思維》(The Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought)第二冊。

6) 美國宗教改革家、新教牧師坎貝耳(Campbell, Joseph 1904-1987)——其思想近似榮格的理論，主張人有製造神話的本能。所分析的範圍包括哲學、心理學、比較宗教學等領域。著有《由內在追尋外在的空間：將隱喻視為神話與宗教》(The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion, 1986)。

7) 羅馬尼亞宗教學權威學者伊利亞德(Eliade, Mircea 1907-1986)——從比較宗教(comparative religion)立場看神話，主張「神話時間」是構成神話的最基本因素，並以爲「神話時間」是可回復的永恆循環。著有《永恆回復的神話》(The Myth of the Eternal Return)及《神話與實在界》(Myth and Reality, 1968)。

8) 法國哲學家、社會學家萊維·施特勞斯(Levi-Strauss, Claude 1908-)——以結構主義(↗540 structuralism)觀點分析神話故事的結構，在其《神話學》四冊(Mythologiques I-IV, 1964-1971)書中，認為：「各民族的神話，皆表現了一些互相對立的觀念，神話的作用，就是企圖化解它們之間的對立衝突」。

9) 法國哲學家里克爾(Ricoeur, Paul 1913-2005)——他以解釋學(↗608 hermeneutics)的方法來研究神話，以神話爲象徵語言，蘊含深層的潛伏意義。著有《惡的象徵》(Symbolique du mal, 1967)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

貝林格(Bellinger, G.)著、林宏濤譯，《神話學辭典》，台北：商周文化事業出版，2006。

西格爾(Segal, R. A.)著、劉象愚譯《神話理論》，北京，外語教學與研究出版社，2008。

坎伯(Campbell, J.)著、李子寧譯，《神話的智慧：時空變遷中的神話》，台北：立緒文化出版社，2006。

許景華著，國立歷史博物館編輯委員會編輯，《神話與神化：化身救度之圖像思想與象徵觀照 *Myths and Deification: The Thoughts of Icons of Avatara-Paritrana(Incarnation-Salvation) and the Avabhasa(Observed) Symbols*》，台北：國立歷史博物館出版，2006。

楊利慧著，《神話與神話學》，北京：北京師範大學出版社，2010。

盧德著，《夢與神話的靈修旅程》，台北：光啓文化事業，2010。

蘇子中導讀，《西方傳統文學研究方法：周樹華導讀神話原型批評》，台北：文建會出版，2010。

鄭志明著，《宗教神話與巫術儀式》，台北：大元出版社，2006。

Bartsch, H. W. ed. *Kerygma and Myth: A Theological Debate*. London: SPCK, 1972.

Campbell, J. *The Masks of God*. 4 vols. Reprinted. Harmondsworth: Penquin, 1982.

Eliade, M. *Myth and Reality*. Evanston: Harper and Row, 1963.

Otzen, B., H. Gottlieb and K. Jeppsen. *Myths in the Old Testament*. London: SCM, 1980.

Segal, R. A. ed. *Myth: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. London; New York: Routledge, 2007.

關永中

## 385 神學

shénxué

### THEOLOGY

參閱：386 神學反省 387 神學方法 392 神學認識論 698 類比 412 教會史

#### (一) 概念說明：

(1) 神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。1) 廣義而言，神學是論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神，以及探討天主/上帝/神與宇宙之間關係的學問。依據《韋伯大字典》(Webster)，認為：

神學是研究宗教(↗266 religion)教理(↗408 catechism)及有關神明事物的學問。2) 狹義而言，神學是指該項研究某一特定宗教或宗派之特別方式、體系、發展的學問。即主流宗教，如：佛教(↗208 Buddhism)、印度教(↗163 Hinduism)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、猶太教(↗518 Judaism)及基督宗教(↗436 Christianity)，對其宗教教義(↗407 doctrine)、生活體驗及靈性修養(靈修/神修↗710 spirituality)的科學性研究。3) 最狹義而言，指基督徒神學(↗442 theology, Christian)，即依據聖經(↗571 Bible)，天主/上帝/神在舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)中的啓示(↗472 revelation)，分爲實證神學(↗640 theology, positive)、理論神學(theoretical theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)、實踐神學(practical theology)(牧靈神學↗243 theology, pastoral)三種範圍，每一範圍有其特殊的方法，但三者在全體性的理論與實踐(↗399 theory and praxis)基礎上，彼此構成神學的動態。本文將神學應用在基督徒神學上，而關於基督徒神學所談的，在某些方面也適用於非基督宗教神學(↗240 non-Christian religion, theology of)。

(2) 有關神學，已有甚多描述性之定義，所有定義都依其作者的觀點及目的，而有其特定之焦點。整體而言，它們均以足夠之明晰度描述神學所涵蓋之領域。例如：1) 義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布里主教安瑟莫(Anselm of Canterbury, 約1033-1109)認爲：神學是「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)；2) 德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)在其著作《科學理論與神學》(Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973)中，認爲：「神學是天主/上帝/神在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內，啓示天主/上帝/神的科學」；3) 瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)認爲：「神學是一種啓示神學，啓示目標是在天主/上帝/神的身上，天主/上帝/神又因其全能的啓示，事實上即是神學之主體(↗119 subject)」；4) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，認爲：「神學是信仰之科學。係將在信仰上所接受及所

掌握之神聖啓示作有意識及有條理之說明與解釋」；5) 德國信理神學家、天主教司鐸拜納特(Beinert, Wolfgang 1933-)認爲：「神學是就信仰上所遭遇之神聖啓示事實，作科學的、有條理、有系統的詳細說明，目標在盡量使該項啓示，就人類(↗11 man)理性而言，成爲可信」；6) 加拿大基本神學家、耶穌會會士拉圖雷勒(Latourelle, René 1918-)，認爲：「神學是救贖之科學」；7) 綜合以上的描述定義，南非洲改革宗教會(↗218 Church, Reformed)系統神學(Systematic theology)家海斯登(Huyssteen, Wentzel van 1912-)，說明神學工作的程序認爲：「神學是一種思考方式，在這種思考方式中，我們使用模型公式，將我們隱喻(↗683 metaphor)性的宗教語言，轉化爲簡明清晰的理論觀念，因而設法把我們臨時性但很肯定的有關天主/上帝/神的知識，作一個暫時的清楚說明」。綜合言之，神學是「以啓示(↗472 revelation)及信仰(↗315 faith)爲出發點，以救恩史(↗456 salvation, history of)中天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的天主/上帝/神爲對象，是學術性而有本身處理方法的學問」。

(二)神學的存在主要有三個原因：

- (1) 人類思想史迄至目前爲止，顯示各部學科愈來愈趨於細緻的分工，每一學科均有其日益精鍊之方法及實際程序。同樣，信徒亦須以日益深思之方法及不同之意識，來面對其信仰。
- (2) 依據耶穌基督之啓示，教會(↗411 Church)的生命，實如基督徒文化之團體。但此團體經常受到內憂外患的挑戰。內憂：來自其成員之不信或異端(↗461 heresy)；外患：則來自反對基督宗教的人，他們在理論及實際上惡意攻擊基督信仰。神學則經由其理論支持、自行修正之洞察去服務教會。在不斷的科學反省中，神學顯示出，意義及價值的世界，是來自耶穌基督啓示之基本事實。
- (3) 自個人與個人之間溝通而言，教會可稱爲「語言事件」(event of language)，這有三重意義：1)教會係自啓示中天主聖言(↗558 Word of God)事件而誕生。2)教會使用各種「光榮



頌」(doxology)以實現及慶祝其本身之事實。  
3)教會以「行爲」及「語言」宣揚福音(↗642 Gospel)(福傳↗598 evangelization)。

因此，神學瞭解其本身，係屬一種科學領域之活動。知識理論與科學哲理之一般原則亦因而與神學發生關聯。就其本身言，神學：一方面須面對理性、客觀性、真理(↗335 truth)、及科學責任等認識論的難題；另一方面須面對主觀宗教經驗(↗280 experience, religious)、負責之投入及溝通的實行等。但是，因為人類是生活在自覺、自由及友愛之共融環境中，也生活在歷史過程中，注入光明與黑暗超越之奧秘，歷史過程可令人為之著迷或發生恐懼，它包括已經出現的，亦可能發生於未來的事實。故神學在其深思之理論中，永遠不能完全地掌握其本身之活動。然而，在一批判實在論(critical realism)者之遠景下，神學仍可表現其在科學領域中之合法與相關地位。

(三)在神學作為科學上有其緊張面：

(1) 在「總體」與「具體」之間的張力。總體係指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)與人類救贖(redemption)(救恩↗455 salvation)無所不包之諸事實。具體係指此時此地基督徒之實際情形。神學並不能完美的、適切的把啓示之總體納入此一或另一特殊情況；它須滿足於近似之說明及主張；易言之，神學必須停止於，在基督內啓示的「已經」，和在基督徒內與他們同在的天主聖三/三一上帝奧秘(↗600 mystery)最圓滿的「尚未」間一度不能超越之界線上。

(2) 在「天主/上帝/神絕對奧秘」，和「人類有限語言」之間的不能比較。天主/上帝/神在其真正奧秘中，永遠超過神學的探討。但神學不能緘默，只能使用相似語法。在神學知識(theological knowledge)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)方面，要應用一種批判實在論之理論作為媒介，以面對不能比較的問題。

(3) 歷史以往、現在、未來的辯證法(dialectical)：1)神學認為其本身具有漫長的歷史；因此應從事歷史性的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)工作，以便將以往的信仰及神學歷史(↗388 theology, history of)知識導入目前。2)神學必須面對目前之事實，目前基督啓示之救贖訊息必須作有意義之傳達，其中包括消息、挑戰及訴求；因此神學必須作有系統之思維。3)神學將與未來學(futurology)(末世論↗90 eschatology)攜手，使人重視關於天主/上帝/神未來之想像，天主/上帝/神許諾全人類一超乎全人類想像之歷史巔峰。教會之生活團體就是整合以往、目前、未來之主體。

(4) 最後，還有一個在「理論與實踐」之間無法解決之辯證法。如上所述，真正的神學常在一個富創造性，但也有緊張的情況下執行其功能。

(四)神學歷史是基督宗教歷史很重要的一面。它說明神學如何在經過基督宗教甚多世紀之旅程後，慢慢分別而成為各種神學科目，然後縝密發展成為目前之形式。為避免重複，本文不多加論述，請讀者參閱相關題目。

(五)神學範圍：一如科學區分為理論及應用、實用等類別一般，神學亦有理論及應用、實用之別。但因神學之根源係出自基督啓示，傳達於教會之具體生活團體，因此更有其第三科目，即所謂實證科目。而實證科目又可區分為聖經及歷史。

在下表內，三種類別之神學，置於三個標題下研討：即基本問題、答覆問題方法、及個別項目。在本表內，僅提及最重要之神學項目。再者，有一些項目(\*)不能清楚地區分於三種神學之某一類別內。例如：倫理神學(↗361 theology, moral)兼有理論及實用內容；同樣禮儀(↗692 liturgy)等亦然。但此表可使讀者對整個神學獲得一有效之全盤瞭

解。

類別	基本問題	答覆方法	個別項目
實證	基督信仰根源為何? 基督信仰宣揚何事? 基督信仰如何代代相傳?	研究聖經 綜合聖經主要内容 研究基督信仰之傳統	聖經課程 聖經神學 教會史、信理史 教父學、傳教史
理論	基督信仰是否屬實?  如何瞭解說明基督信仰之意義?	對基督徒信仰之事實作批判性、實在性的說明  分析、推論、系統化	基本神學 神學中之學術理論  信理神學 倫理神學(*) 禮儀神學(*) 牧靈神學(*)
應用實踐	如何使基督信仰落實於具體的教會及社會脈絡中?	與世界對話 科際間之協調合作  理論與實踐之整合	教會社會思想 靈修學 禮儀  宣道學、要理講授 牧靈輔導學 教會法 教會管理學 聖樂

神學欲批判性地解釋其信仰，必須設法完成三項工作：1) 鄭重尋求其本身之根源與傳統(↗596 tradition)。2) 設法將其信仰之全部內容作有系統及綜合性的解釋。3) 盡最大努力將其訊息，傳達於其所處之實際環境、具體之社會(↗283 society)、政治、文化(↗81 culture)以及宗教生活內。

(六)就目前世界/天下(↗58 world)而言，神學必須包括以下重要因素：

(1) 神學與其他科學：

1) 宗教科學一如：哲學(↗344 philosophy)，均係獨立於神學之外，但為係神學之一種重要輔助科學。哲學一方面曾經對

神學有重大影響；但反過來說，在另一方面，西方哲學(↗140 philosophy, western)(在現代世界文明中，以多種方式出現)，如無啓示及基督宗教之歷史，則其發展實不可想像。神學並非哲學之固有規範，但在歷史之實際過程中，卻主要是神學給哲學開啓了其可能性。依據梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章的主張，強調：『神學與哲學在其「原則」及「目標」上是不同的』(DH 3015)。神學乃基於啓示信仰之恩寵，並尊敬天主/上帝/神之啓示奧秘；而哲學則出自自然理性，且關切可以接受此理性之諸事物。更深一層而言，哲學與神學間之關係屬於「自然與恩寵」(↗176 nature and grace)、「超性」(↗492 supernatural, the)與本性(nature)」之間的關係。對此神學問題，一個更為統合之解釋，設法同時顯示哲學與神學間之相互解釋及其顯著的差異。

2) 尤其「科學哲學」(philosophy of science)，已使神學在自我反省上的瞭解及能力更為敏銳(神學反省↗386 reflection, theology)也幫助其察知：1) 邏輯實證論/邏輯實證主義(logical positivism)(維也納學派 School of Vienna)、極端理性主義(↗398 rationalism)，如：奧地利哲學家、學術理論學家波佩爾(Popper, Karl Raimund 1902-1994)；德國哲學家阿耳伯特(Albert, Hans 1921-)；2) 歷史相對主義(Historical Relativism)及心理主觀主義(psychology subjectivism)，如：德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)；3) 以及極權的、定理的實證主義(↗639 positivism)的及非環境性的基要主義/基本教義主義(↗431 fundamentalism)，如：目前在某些基督徒教派及某些主流教會之過度保守與保護趨勢....等等之正、反兩面。

科學哲學協助神學建立理性模式的「三種標準」：a) 藉著解說神學述說中各組成因素，以作成敘述神學(↗475 theology, narrative)之寫實描述；其主要因素為：被召的及負責任、投身的個人經驗；在隱喻(↗683 metaphor)、寓意/寓言(↗538 allegory)及思想模型上之知識及語言表達；信仰社會所處之

環境等。b) 在實際生活及觀念瞭解層面上，神學敘述之批判及解決問題的能力；此一能力係根據聖經、傳承(↗596 tradition)及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)及現代科學(在理論及應用、實用方面皆然)。c) 神學敘述之建設及進步性，有關天主/上帝/神之未來方面：德國宗教哲學家、神學家、耶穌會會士普日瓦拉(Przywara, Erich 1889-1972)在其《總是更大的天主：神操的神學》三冊(*Deus semper maior: Theologie der Exerzitien I-III*, 1938)一書中，提到《總是更大的天主》(*Deus semper maior*)，天主/上帝/神提升人類(包括神學家在內)至新而未知之境界，並打開發現新事物之可能機會。

現代科學(自然科學、社會科學、人文科學)在與基督徒思想對話時為夥伴的關係，亦是它須接受之夥伴。對話之目的，並非僅為關切調和現代科學主張之差異。其最重要者乃神學與現代科學心態之相遇；此一工作神學至今一直未能確切掌握。

(2) 神學面對多方面之權威：這些權威是一種整體性的結構。一方面不同的權威互相貫穿；另一方面則具有不同程度的確實性及可信度。1) 聖經與其靈感權威(聖經靈感↗575 inspiration, biblical)為最高標準。2) 但此一權威係存在於信仰之生活團體中。此一團體係靈感啟發、推動聖經作者的天主聖三/三一上帝所創造之團體。此一團體在歷史過程中，創造了大量的訓導權(主要經由教會訓導權和禮儀經文(祈禱的規律是信仰的標準))。3) 最後為基督徒一般生活中之見證(↗198 witness)權威。在一般生活中，已列品及未列品之聖徒給人「在他們內充滿希望」的可信記述(伯前三 15)。

(3) 天主教神學(↗43 theology, Catholic)及訓導權：神學歷史(↗388 theology, history of)顯示一種一再發生之現象，即在神學作為一科學(由於學術自由基本範圍之要求)與訓導權作為啟示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的保護者間之非常敏感的緊張。當雙方面或至少一方面不認識其在生活之天主教會團體(全世界範圍)內應該執掌之功能時，則此緊張乃成為公然衝突。瞭解與

判斷間之差異有助於澄清神學與訓導權間之不同處，及其互相補足之功能。神學的主要角色在於「瞭解」方面，而訓導權之主要角色則在於對信仰事項之「判斷」方面。在理念上，雙方均有其適當及有意義之地位，不應有法理上之衝突。但事實上之衝突則難免，此項衝突係因人性之限制與弱點所激起。由正義(↗93 justice)及公開結構所支持之成熟對話，似為唯一合理且為基督徒方式解決實際衝突之方法。

(4) 神學與文化之多元化：在神學派別之間，永遠會擁護相反意見，以不同之假定為起點，發展不同之思想型態。但神學在今日展現一種不同型態之多元化方式，已無法將之歸納統一(one theology)。主要係由於兩種理由：1) 神學在今日係處於多元化之學術及社會環境中，已非昔日之一言堂。研究方法即不同，而神學在今日之意義則為「諸神學」(theologies)。哲學亦有多種表達。知識之大量累積，遠超過單一個人之瞭解能力，每人均發現其個人係工作於有限之知識範圍內，而愈益依賴其他學術部門之專業人員。2) 由於梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之鼓勵，神學已開始面對非洲、亞洲及大洋洲之新文化。各不同宗教文化才能愈益影響神學，天主/上帝/神之啟示與豐富內容日益光耀。然後一種新的努力形象：相互容忍、相互影響及相互批評便顯得更為需要。迄目前為止，教會訓導權好像過於由某種羅馬式神學所培養，將來它須覓求新方法以管理及培養此多元論/多元主義(↗182 pluralism)。

(5) 神學與女性神學(↗487 theology, feminist)：無疑神學已進入歡迎人類的另一半靈能及觀點之時，如果女性神學一直朝平衡地方向發展其能力，不久以後，神學工作將邁進更整體性的學術領域。

(6) 神學與未來學(futurology)：未來之神學，應顧慮浩瀚之神學認識論/神學知識論(↗392 epistemology, theological)及察知基督宗教之基礎要素、經由創造廣泛之信仰公式，以及有意識的保持所謂真理的層次(↗336 truths, hierarchy of)。

(7) 未來之神學如不欲脫離人群，不得不成爲一種進化世界觀神學及場合神學(↗498 theology, contextual)，就社會內外之立場言，此亦將成爲社會上的一種批判性力量。

由於無法管制之浩瀚知識及推理思想，未來之神學就更須寄賴寓意/寓言、比喻(↗61 parable)、及故事(story)之意義，一方面更接近實證主義者，成爲一種敘述神學；但在另一方面，聖經詮釋學/釋經學問題及科學哲學將繼續向神學挑戰。

最後，如果現代基督徒，已被導入各種不受限制的愛與美之藝術中發現天主/上帝/神，將具創造性的能力徹底掌握此一日益複雜之現代世界。爲服務此等基督徒，有人期望神學可以轉移爲冥思、靜觀(靈修神學/神修神學↗711 theology, spiritual)及美之神學(審美神學↗660 theology, aesthetic)，導入神祕經驗(神祕思想與生活 380 mysticism)之神學。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 多瑪斯(Thomas, A.)原著、周克勤等譯，《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。
- 米勒艾歷臣編著、黃漢森譯，《神學探討入門：神學是什麼？》，香港九龍：種籽出版社，1982。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著、〈第壹篇：緒論，第一章：神學的地位與方法〉，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.1-18，2008。
- 何光瀟、楊熙楠合編，《漢語神學讀本》(二冊)，香港：道風書社出版，2009。
- 拉徒萊(Latourelle, R.)著、王秀谷等譯，《神學：得救的學問》，台中：光啓出版社，1974。
- 周聯華著，《神學綱要》，台北：台灣基督教文藝社出版，2010。
- 汪文聖主編、〈哲學與神學專題〉，《哲學與文化》第442集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2011。
- 劉錦昌著，《神學的知識論：理性在信仰中的定位》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2011。
- 劉錦昌主編、〈教父神學與靈修專題〉，《心靈饗宴》第3集，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2010。
- 黎建球、潘小慧主編、〈「神學大全」專題〉，《哲學與文化》第418集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

潘能伯格(Pannenberg, W.)著、李秋零譯，《近代德國新教神學問題史：從施萊爾馬赫到巴特和蒂利希》，香港：道風書社出版，2010。

Borgman, E. and F. Wilfred, ed. *Theology in a World of Specialization*. London: SCM Press, 2006.

Dulles, A. R. *The Craft of Theology: From Symbol to System*. 2nd ed. New York: Crossroad, 1995.

Latourelle, R. *Theology: Science of Salvation*. Staten Island, New York: The Society of St. Paul, 1969.

Lonergan, B. "Functional Specialities." *Method in Theology*, chapter 5. London: Darton, Longman and Todd, 1971. pp.125-144.

Schreier, R. J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. New York: Maryknoll, 1997.

Tracy, D. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroad, 1981.

谷寒松

## 386 神學反省

### shénxué fǎnxǐng

### REFLECTION, THEOLOGICAL

參閱：385 神學 387 神學方法 313 信理神學 315 信仰

(一) 概念說明：神學反省(theological reflection)，其中神學的(theological)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即神學是論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神，以及探討天主/上帝/神與宇宙之間關係的學問。另反省(reflection)一字，源自拉丁文「re 回、再、重」及「flectere 旋轉、使彎曲、使迂迴」，指向後彎曲、轉向的行動，通常是指心神專注於某些主題上作考量、思慮、默觀認知的任何嚴謹的思想。所以神學反省含意甚爲廣泛，指出了神學(↗385 theology)和信仰(↗315 faith)的範圍。有多種用法，本文在此區分爲「一般」和「特殊」的兩種神學反省。

(二) 一般的「神學反省」：

(1) 教友個人在日常生活中，多少做著信仰反省，即從信仰的角度來反省生活中所體驗、所遇到的現象。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令強調：「只有在信德光照下，只有默思上主的言語，才能夠時時處處認識天主/上帝，才能夠在一切際遇中尋求祂的旨意(天主的旨意/上帝的旨意↗33 will of God)，在每個人身上看到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)——無論這人是近人或外人——才能夠正確判別現世事物本身的意義和價值，以及對人終極目標(ultimate aim)的意義和價值。」(AA 4)如果有教友如此做信仰反省，廣義地說，他就是在做「神學反省」。

(2) 個人或團體作辨別神類(↗674 spirits, discernment of)或致力於尋找天主的旨意/上帝的旨意：基督徒在生活中，有時作避靜(retreat)尋找天主的旨意/上帝的旨意，分辨神類，默想耶穌基督的奧蹟；有時，為革新生活而問生活的意義是什麼？這類和信仰有關的反省也是神學反省。

(3) 神學上學術性的反省：從開始以來，教會(↗411 Church)就一步一步地發展其「神學」。本文不特別發揮，有關神學學術性的反省，請參考參閱條文。

(4) 在跨學科性的合作研究(interdisciplinary research)中，也有信仰及神學反省：在社會學、哲學(↗344 philosophy)、心理學(psychology)、文學(literary)、藝術、歷史學、經濟學、政治學及人類學(anthropology)等等方面的專家，每人都可按其能力為「神學反省」服務，但專業神學家則能為這整個反省的過程提供所謂的「層次分明的神學意識」。神學家的責任在於，確定自己是按照神學本身的方法得出結論，而不是藉著其他學科的方法和假設。

### (三)特殊的「神學反省」：

係指小型教會團體/基信團(基層團體↗450 community, basic)的「神學反省」。

(1) 起源：教會為適應時代需要，很強調這種

團體的信仰思想工作：

1)「今日人類思想」的新趨勢是強調：a)個人的尊嚴(人的尊嚴↗14 dignity of man)、主體性(↗119 subject)及民主。b)經驗及體驗的重要性。c)個人面對此多元複雜的社會，感受到限度，而迫切需要他人的合作及溝通。d)理論與實踐(↗399 theory and praxis)的相關性及整體性。

2)至於「今日教會生活」的新趨勢則強調：a)天主子民(↗31 people of God)——信友的重要性。b)入世的基本抉擇(↗429 option, fundamental)。c)對救恩(↗455 salvation)的開放及包容的態度。d)小型教會團體/基信團在具體場合的重要性。這種小型教會團體/基信團在具體的場合中，不得不作信仰反省——特殊的「神學反省」。

(2) 描寫：小型教會團體/基信團所作的特殊的「神學反省」可用下列六種說法來描寫：

1) 小型教會團體/基信團所做的是基督信仰觀與社會正義(social justice)需要之間的「橋樑」(bridge)及「媒介」(medium)的工作。

2)基督徒團體把基督信仰的內容：聖經(↗571 Bible)、傳承(↗596 tradition)、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)應用在具體的場合中。

3) 教會團體以自己的世界觀(Weltanschauung)及價值觀(values)來評價社會的經濟、政治及文化生活。

4)信徒團體作入世的使徒工作，依據天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)、傳承及訓導文件作反省。

5)基層團體在具體社會經驗中，努力了解自己的意義及使命，以便走入社會作「世界的光和地上的鹽」。

6)基督徒在祈禱(↗331 prayer)、分享、分辨的氣氛中，對具體社會及世界達成信仰的共識。

(3) 要素：這種特殊的「神學反省」有不同的要素，如：基督徒團體的體驗、社會分析(↗284 analysis, social)、讀聖經(↗571 Bible)、祈

禱(↗331 prayer)、接受傳承、教會的禮儀(↗692 liturgy)生活、訓導文件、學術界的協助等。這些要素雖因不同的小型教會團體/基信團而有不同的重點；但在整體性的反省中，則應相互運用。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈小型教會團體如何做神學反省〉，《神學論集》第80集，台北：光啓文化事業，pp.199-212，1989。

保祿六世(Paulus VI)著、韓山城譯，《八十週年》羅馬公函，台北：安道社會學社，1971年5月14日頒布。

《耶穌會第卅二屆大會法令，第四，我們今日的使命：服務信仰，促進正義》，羅馬，1975，71-73號。

張春申、谷寒松(Gutheinz, L.)合著，〈宣道的神學反省〉，《神學論集》第108集，台北：光啓文化事業，pp.277-283，1996。

神學論集編輯委員會主編，〈梵二之後四十年的神學反省〉(二冊)，《神學論集》第146-147集，台北：光啓文化事業，2005-2006。

魏嘉華著，〈福傳與地方教會：一項神學反省應用於台灣教會〉，《神學論集》第134集，台北：光啓文化事業，pp.524-545，2002。

(Mitchell, R. A.)著、胡國楨譯，〈信仰光照下的真理追尋：「神學反省」面面觀〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.37-45，1981。

Childs, B. S. *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*. London: SCM Press, 1992.

Dulles, A. "An Ecclesiastical Model for Theological Reflection: The Council of Jerusalem." *Tracing the Spirit: Communities, Social Action, and Theological Reflection*. Ed. J. E. Hug. New York: Paulist Press, 1983. pp.218-241.

Zhang, S. J. B. *Toward a Wider Reconciliation: A Cultural-Theological Reflection on the Division within the Church in China*. Manila: EAPI, 1997.

谷寒松

#### (一)概念說明：

(1) 神學方法(theological method)，其中神學的(theological)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即神學是論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神，以及探討天主/上帝/神與宇宙之間關係的學問。另方法(method)一詞，源自希臘文的「meta 後、上、依據、按照」及「hodos 道、路」，按其字面含意就是：「行事之道，作法，程序，過程」；尤其是一種循規的、有序的、確定的教導、研究等程序或方式。神學方法應用在神學的層面上，指神學研究所用的方法。

(2) 學術界對方法的定義，區分三個相關的層次：

1)特殊學問所使用的特殊方法層次。這個層次直接說是指：一門特殊學問研究資料的處理與組織。以更深更重要的意義而言，特殊方法表示心智認識的程序、一連串相關動作、重覆動作的標準模式。一門特殊學問由之以累積的、前進的結果進行其學術活動。如：分子生物學(molecular biology)、宗教哲學(↗275 religion, philosophy of)、信理神學(↗313 theology, dogmatic)等等。

2)方法體系層次。由於某一種學術界的範圍廣大，需要許多特殊學問來充分控制該界的內容。如：自然科學界、哲學界、神學界……每一界定之領域因而包括適合其各種特殊學問的各種方法。

3)方法論層次。方法論是學術哲學(↗344 philosophy)的部分，指方法的理論。方法論描述人如何把理性原則應用在學術中；也指出如何把有條理的計劃推廣到實際行動上。

(二)神學方法包括上述所有的三個層次：第一個層次，如：文字批判(↗82 criticism, textual)；第二個層次，如：研究聖經(↗571 Bible)的方法體系；第三個層次，如有關神學方法所寫出的文章，如本篇即是。

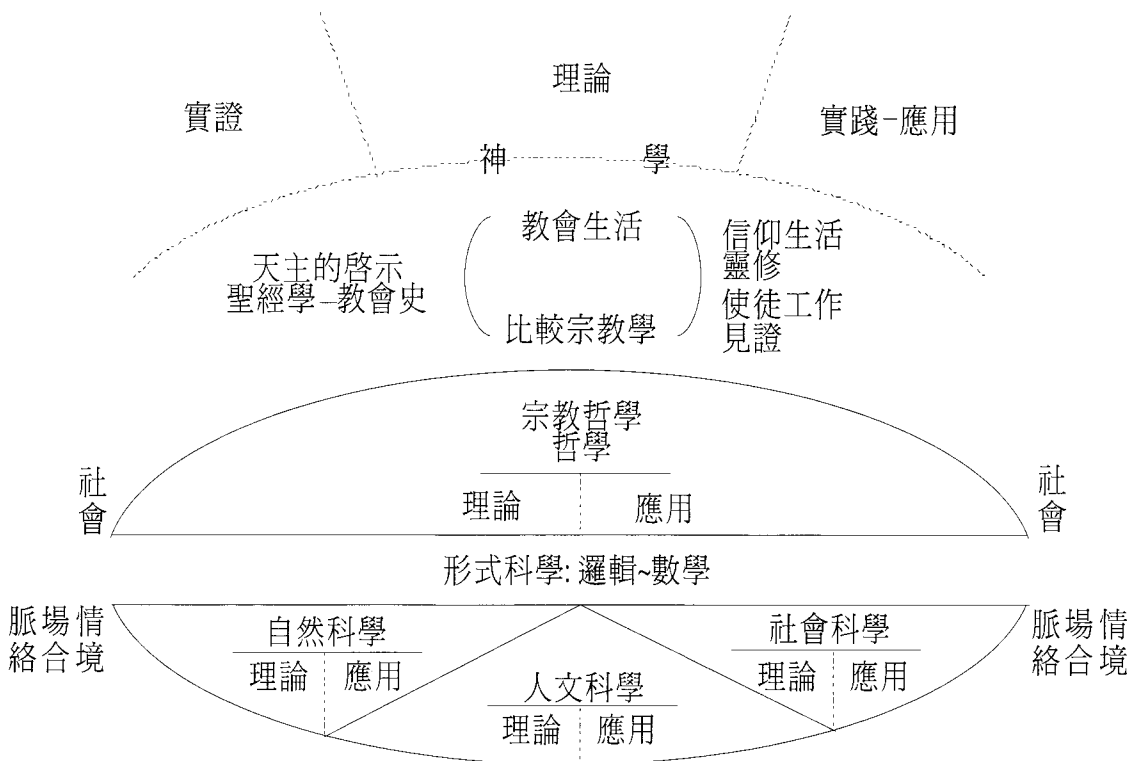
為清晰表示神學方法的細緻多元，用圖來描繪學術界的全貌似乎很有助益。由全圖看，神學方法的性質會更明顯。

## 387 神學方法

shénxué fāngfǎ

METHOD, THEOLOGICAL

參閱：385 神學 386 神學反省 392 神學認識論 390 神學培育



一般學術可分自然科學 (natural science)、人文科學 (soft science) (humanities) 及社會科學 (social science)，都有「理論」與「應用」兩部分。在一般學術和哲學間有型式科學，即所謂的邏輯或數學。人都生活在社會各種境況中，綜合研討人生的意義，就是哲學，哲學也有理論、應用兩部分。教會是依據耶穌(↗296 Jesus Christ)的啓示來了解人性，過靈修/神修(↗710 spirituality)、見證(↗198 witness)、使徒工作的信仰生活的團體，其學術性的信仰反省和研究，即是「神學」。

(三)神學分爲三個領域，即實證歷史學界、思辨系統學界與實踐應用學界。三個領域都可視為第二層次的神學方法。其所包括的各種特殊學問的各種特殊方法，則屬第一層次的神學方法：

#### (1) 實證歷史神學界的方法：

1)實證神學(↗640 theology, positive)的方法包括文字批判(↗82 criticism, textual)、文學批判/文學鑑別(↗83 criticism, literary)、類型批判/類型鑑別(↗699 criticism, form)、源流批判/源流鑑別(↗622 criticism, source)、編輯批判/編輯鑑別(↗664 criticism, redaction)。

2) 歷史神學的方法包括考古學 (archaeology)、聖經與教會歷史(↗412 church, history of the)、信理史(↗310 dogma, history of)、神學歷史(↗388 theology, history of)。

#### (2) 思辨系統神學界的方法：

1)解釋學(↗608 hermeneutics)的方法，傾向於系統化地探索文獻(documents)內容；如德國哲學家高達美(Gadamer, Hans-Georg 1900-2002)嘗試以所謂的「視野的融合」(melting of horizons)(德: Horizontverschmelzung)

及「解釋的循環」(hermeneutical circle)，來了解所研究的材料，好使過去的文獻開始對現在的聽眾說話。

2) 神學學說的思辨(speculation)構成法，包括下面兩種相互支持的方向：

a) 發現的方向：是有創造性、有彈性的，包含下列幾個步驟：由聖經、教會(↗411 church)、個人經驗的豐富內容中，產生隱喻(↗683 metaphor)、想像(imagination)與敘述(narrative)。基督徒心靈因信仰(↗315 faith)的光照，尋求對這些潛在觀念更連貫的理解。然後，因為是從隱喻、想像與敘述的豐富材料中抽出精華觀念，其性質就有某程度的抽象。概念(concept)(ideal)及範疇(category)因而產生。賴此等概念協助，假設(hypothesis)才可成立。假設是思辨的心靈走向更圓滿、更廣博的理解途中暫時的概念結構。假如，信仰探索之心靈活動創出更多這類假設，那就極可能會繼續構成一個神學學說(theological theory)。神學學說是以概念與假設的方式建構起來的系統化、連貫性概念總體。例如：義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)神學的类型論(↗294 hylemorphism)乃取自希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的形上學(↗194 metaphysics)；或以關係(↗696 relation)、結構(structure)與過程(process)三範疇解釋人之意義的學說，謂之基督徒人學(↗438 anthropology, Christian)。任何學說都需要證明，證明的方向即嘗試答覆此一需要。

b) 證明的方向包含兩種要素：(a)理論性的證明在於三方面：第一、證明學說本身的結構因素中內在的一貫性，就是說，一個範疇或概念要跟其他的範疇或概念一致；一個特殊問題的假設必須與其他相關假設一致；整個學說不論用靜態或動態概念應當全屬同類；但若靜態及動態兩種神學語言都用，也該批判性地證明其應當。第二、證明學說與啓示(↗472 revelation)、教會傳統(↗596 tradition)的道理相容不悖。如任何有關耶穌基督位格(↗206 person)的學說，必須符合普世基督徒團體的真實信仰：在統一的耶穌基督內，神人兩個世界已合而為一，沒有混淆或

改變，沒有分裂(↗267 schism)或分離。第三、肯定神學學說與相關俗化思想(↗309 secularity)的學說一致。如有關人內在結構的神學學說，應該可能與相關人類學，如：心理學、生物學，有關人類(↗11 man)的堅實有據的學說相合。(b)非理論性的證明，包括為具體的基督徒生活舉例說明，神學學說富有深意。思辨系統之尋求理解，在基督徒個人與團體生存之實際作為中找尋贊同。就是說，假如一個神學學說對基督徒生活的有關問題，提出了更連貫的理解，為基督徒的實際見證激發了更深的意義，並在人與人之間促成更多的交流，那麼可說，這個神學學說在基督徒實踐中得了事實上的證明。

(參閱下圖)

(3) 實踐應用神學界的方法：這些方法乃源於三個不同學界之因素獨特結合而成：

1) 實證歷史神學；2) 思辨系統神學；及 3) 人類學與社會學。如人類社會學提供心理學、社會學與政治學的經驗批判法；其次是實用教學、管理與社會交往法。結果是一種最初獨立應用之諸多方法的混合。這種方法論上的結合可通過批判性的方法論證明其正當無誤。

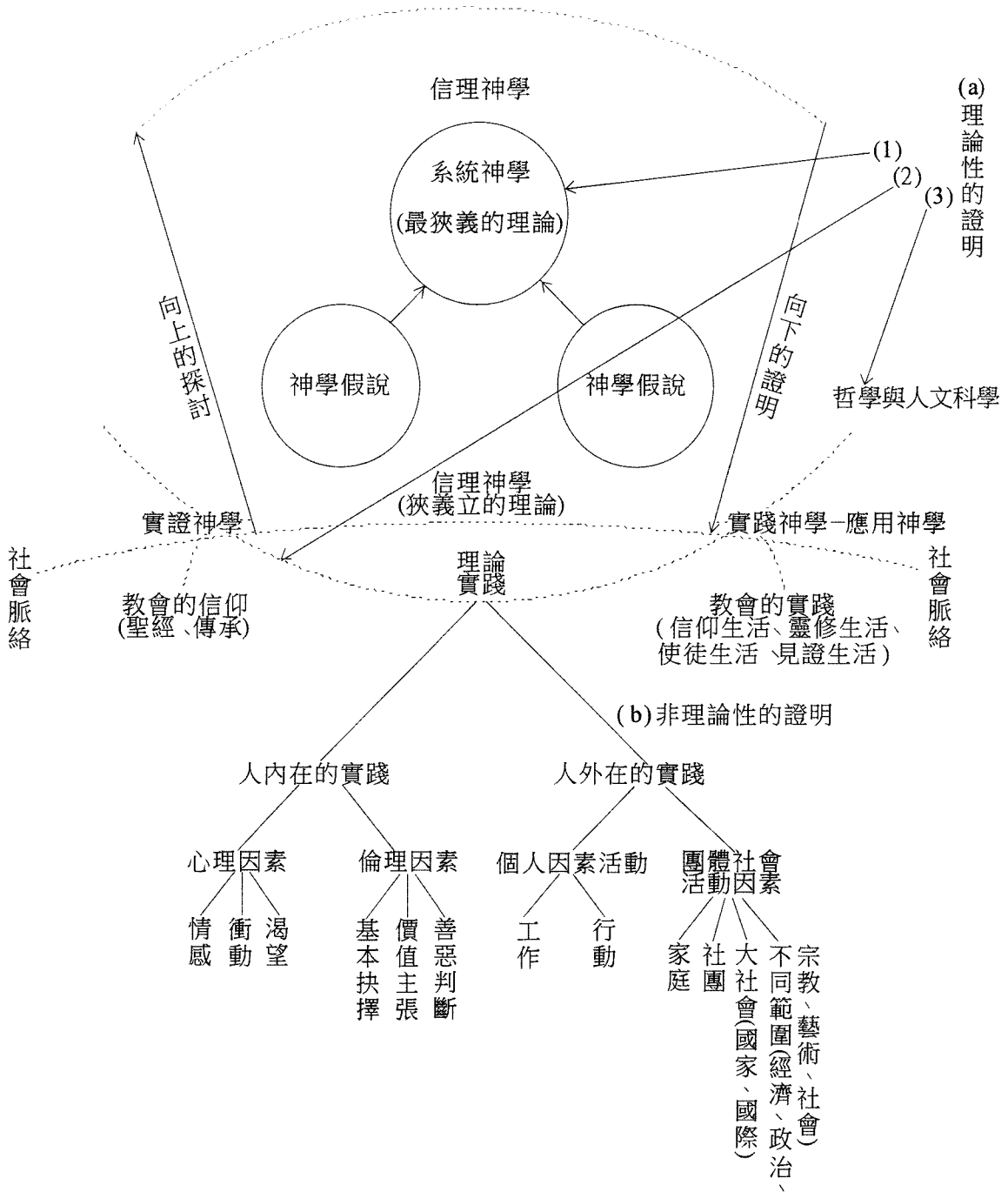
批判性的方法論顯示出神學中有眾多方法，許多特殊神學的特殊方法其範圍之廣，非個別神學家有限的的能力所能勝任。因此，假如神學要完成其在今日世界學術團體中獨特而不可或缺的工作，跨科際合作及共融性的實踐(communicative praxis)日益迫切的需要。

(四) 神學方法簡史：

(1) 第一世紀沒有明顯的方法論。在聖經舊約(↗687 Old Testament)的光照下，初期教會(↗286 church, primitive)的作者主要作法就是應用寓意/寓言(↗538 allegory)及默示(apocalyptic)意象，說明耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟。

(2) 後來的幾個世紀中，教會的思想家漸漸地感覺到方法論上反省的需要。理由有三：





1)希臘哲學，特別是柏拉圖主義(↗300 Platonism)的思考方法；以及有辨別信仰之真偽的基本準則的需要。

2)在亞略主義(↗223 Arianism)、諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、蒙丹派/蒙丹主義(↗629 Montanism)、一性論(↗4 monophysitism)

、奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)、白拉奇主義(↗113 Pelagianism)等的時代中，思辨思想家，東方的有：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督教(↗436 Christianity)護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)；埃及亞歷山大神哲學家奧力振(Origenes 182/5-251)；西方的有：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)；義大利神學家、拉丁教父、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius, 約 339-397)漸漸地認為要發揮一些較系統的神學術語，來作最初的神學綜合及保護教會傳統信仰的工作。

3) 聖經學家、辯論神學家、拉丁教父天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)發展聖經研究的方法，使聖經權威對拉丁讀者有了效力。

(3) 在這幾個很有神學創造力的世紀過後，教父(↗400 Church, Father of the)時代晚期到中古世紀早期(六到十世紀)，神學方法主要在於收集、傳播前幾個世紀的成果。

(4) 中世紀有個新的因素進入神學方法：1) 努力以問答的方式理性解釋信仰所需的內在理由。如：義大利神學家、曾任本篤會隱修院院長安瑟莫(Anselm of Canterbury, 約 1033-1109)所強調的名言：「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)；2) 使基督徒思想界接受希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學，使聖多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)偉大的神學系統綜合，因而成為可能；3) 方濟會思想家更朝希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)與北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁的神秘主義思想(神秘思想與生活 ↗ 380 mysticism)方向發展神學綜合，這是士林/經院學派(↗20 scholasticism)的神學方法。其兩大主流有一共同的方法論因素：神學陳述(命題)為前導，聖經與傳承用來支持及證明已確立的思辨命題。這種方法，至少在天主教神學(↗43 theology, Catholic)圈內，逐漸盛行，直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前夕。

(5) 始於十六世紀的宗教改革(↗273

Reformation)徹底改變了士林/經院學派的方法，重新發現聖經是基督教神學(↗446 theology, protestant)方法論的中心要素。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)與傳統不再是特別重要的權威。

(6) 十七世紀的天主教神學家，如：西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de (1548-1619)；西班牙神學家、道明會會士、天主教主教卡諾(Cano(Canus), Melchior 1509-1560)以及其他人士，部分出於對宗教改革的反應，部分由於自己內在的靈感，第一次發展出明確的神學方法論，並提出神學分科體系。

(7) 十八、十九世紀強調「人之主體」的重要性(理性、自由、平等，但也被剝奪)，又發現人類歷史的過程性(發展、進化)。過去士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的傳統方法，基於士林/經院神哲學長期的遺產，頗為固定、靜態的步驟，開始動搖。像人類知識的相對性、知識主體(↗119 subject)(包括神學家)的先決條件、人文科學的社會條件、日益細緻多元的解釋學，所有這些問題，使神學方法逐漸向正當的多元論(↗182 pluralism)開放。

(8) 到了廿世紀，讀者可發現神學方法創造性的擴展。所謂的先驗/超驗(transcendental)法(先驗神學/超驗神學 ↗ 161 theology, transcendental)，起於神學工作者主體內在的先驗/超驗條件(apriori condition)；歷史批判法將歷史視為神學工作的基本角度；於是解放神學(↗607 liberation, theology of)提倡另一種方法論要素，即神學方法不可缺的第一因素：神學植根於第三世界國家受壓迫的弱勢百姓的實際社會、政治環境(第三世界神學 ↗ 476 theology, third world)；今日世界各地其他場合神學(↗498 theology, contextual)，強調文化思想典範(↗304 paradigm)及神學方法上思想模式(thought pattern)的重要性；最後，女性神學(↗487 theology, feminist)家日益堅決要求，女性特質可修改補充往往由男性發揮的神學方法。

(五)神學方法目前狀況：

(1) 普世性(universality)與本地化/本位化(↗98 inculturation)：

1)研究普世性神學必須把握三要素：a)研究聖經與教會內各種文獻，提出符合聖經、訓導權所肯定的信仰內容。b)用推論法追根究底，逐步推向比較系統化、連貫性的論釋，以說明實證神學所定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)內容。c)將認定的信仰內容真正落實在現代社會中。

2)基督信仰傳到某一地，必經「仿效」及「適應」兩個階段。適應即本位化/本地化，是地方教會逐漸成熟的象徵。本位化/本地化乃以本地的思想與文化(↗81 culture)去具體配合普世性神學三要素。

(2) 交談(dialogue)與共融(communion)：

1)與社會交談：全心關注、全力參與社會生活，從事實在的場合神學，進而提出完全符合福音精神的主張以引導社會。

2)基督徒間的交談：基督徒的分裂有其特殊的神學意義。不同的基督徒團體，在一個信仰基礎上，發展出多元化的思想。今日從事神學工作應加強彼此的認識，以同等地位明智、友善、耐心地進行溝通，達成合一。

3)與其他宗教交談(interreligious dialogue)：各民族同出一源，也有同一的歸宿，就是萬有之天主/上帝/神；祂的照顧、救援普及萬民。也就是說，天主/上帝/神在不同社會、不同宗教中推動祂天國(↗38 kingdom of God)的來臨。然而每種宗教都拘於有限時空，神學工作者應以尊敬謙卑之心，主動積極地和其他宗教界交談，去體驗及了解在他們中工作的天主/上帝/神的真相。

(3) 人的存在，神的答覆：

1)從個人、團體、社會具體生活的種種問題中，找出人類的終極關懷(ultimate concern)，進而得到信仰上的圓滿答案，即自我通傳的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之天主/上帝/神。這是德國信義宗神學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)所強調的：問題與答覆之間的關係之相關法(method of correlation)。

2)人一直藉著內在動力去超越自己，追求絕對的奧秘(↗600 mystery)；藉著天主/上帝/神的自我通傳與愛(↗604 love)的召喚，人內潛伏的動力就會達到圓滿境界；這是德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的先驗/超驗法的特色。

(4) 過去、現在、未來之神學工作者：一方面，研究救恩史(↗456 salvation, history of)上有關的人、事、地、物，在整個信仰團體記憶的穩固基礎上，求取自我的了解；另一方面，也要以同樣的努力注意現在的社會生活及未來的發展。畢竟天主/上帝/神是過去的，也是現在的、未來的天主/上帝/神。

(5) 靈修/神修(↗710 spirituality)生活：人除了外在生活的空間，更有內在內心的幅度。神學工作者在探索「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的大問題時，必須注意這位自我通傳(self-communication)的天主/上帝/神如何在人內心深處工作，怎樣接近、指導、培養、鍛鍊、提昇、責備、安慰、鼓勵、光照及吸引人。

(6) 理論與實踐(↗399 theory and praxis)並重：傳統神學注重理論，有時不夠強調實踐；近代不少神學專家主張實踐在先，理論其次；教會當局則抱持理論實踐並重的觀念：理論中有實踐，實踐中有理論。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第壹篇：緒論；第一章：神學的地位與方法〉，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.3-18，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第一篇：緒論；第四章：神學研究方法提要〉，《天主論·上帝觀：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.90-103，2002。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈信理神學方法的再反省〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.389-405，1987。

宋泉盛著、莊雅堂譯，《故事神學》，台南：人光出版社，1990。

拉徒萊(Latourelle, R.)著、王秀谷譯，〈第二部分：神學的方法〉，《神學：得救的學問》，台中：光啓出版社，1974，67-95。

- 武金正著，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北：光啓出版社，1991。
- 張春申著，〈中國神學中的一體範疇〉，《神學論集》第32集，台北：光啓文化事業，pp.313-331，1977。
- 蕭保羅著，《神學的視野：建構福音派神學方法論》，台北：校園書房出版，2007。
- 繆勒(Mueller, J. J.)著、王志成譯，《理解之路：當代神學方法淺介》，香港：卓越書樓出版，1996。
- Dulles, A. R. *The Craft of Theology: From Symbol to System*. 2nd ed. New York: Crossroad, 1995.
- Loneragan, B. *Method in Theology*. London: Darton, Longman and Todd, 1971.
- Rahner, K. "Reflections on Methodology in Theology." *TI*, vol. 11, 68-114.
- Van Huyssteen, W. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.
- Wicks, J. *Introduction to Theological Method*. [S. l.]: Piemme, 1994.

谷寒松

## 388 神學史

shénxué shǐ

### THEOLOGY, HISTORY OF

參閱：385 神學 412 教會史 311 信理史 401 教父學

(一)概念說明：神學史/神學歷史(history of theology)一詞，指出神學(↗385 theology)這門學問的學術歷史過程。一般可將神學史分成三方面來說明：

(1) 廣義而言：神學是有關天主/上帝/神(↗30 God)的學問，或說是天主/上帝/神與受造界的關係之學問，或是：論有關天主/上帝/神的教理(↗408 catechism)及崇拜/崇敬(latria, worship)。神學史就是指非常龐大的人類(↗11 man)之宗教歷史的描寫。

(2) 狹義而言：神學是有關宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)之學術性的研究及系統的解釋。每一個宗教信仰團體皆有其神

學，如：佛教(↗208 Buddhism)、印度教(↗163 Hinduism)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、猶太教(↗518 Judaism)及基督宗教(↗436 Christianity)。神學史在狹義方面，包括對這些不同宗教之特殊的神學歷史過程作有秩序的、整體的描述。今天，世界上各宗教團體之間的宗教交談(interreligious dialogue)日趨活絡，其結果導致神學與神學之間的交談也要日趨增加。神學交談則以研究神學史為其基礎。

(3) 最狹義而言：神學就是基督徒神學(↗442 theology, Christian)，神學史就是歷史上有關基督宗教信仰之學術性的研究及系統性的解釋。

(二)在本文只談論基督徒神學的歷史；可分三大階段：古代、中古時代、近代。近代又分三個範圍：天主教會(↗44 Church, Catholic)、基督新教(↗445 Church, Protestant)、東正教(Church, Orthodox)(東方教會↗225 Church, Eastern)。在每一大階段中，本文提出兩點：其特色及一些具代表性之人名或著作。

(1) 古代(一至七世紀)：

1) 一至二世紀：有末世(末世論↗90 eschatology)的心態，鼓勵基督徒為信仰奮鬥、見證(↗198 witness)，強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的重要性。代表人物及著作有：教宗克雷孟一世(Clemens of Rome I 88/92-97/101)；安提約主教、殉道者、若望使徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch 約+117)；小亞細亞教會領導者、若望宗徒的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)；使徒教父的書信之一《巴爾納伯書》(Epistle of Barnabas)(Letter of Barnabas)以及二世紀赫爾瑪斯(Hermas 二世紀)的默示文學(↗668 literature, apocalyptic)著作《赫爾瑪斯牧人書》(Shepherd of Hermas)等。

2) 二世紀：開始與希臘哲學(Greek philosophy)交談辯論，特別是與柏拉圖思想(柏拉圖主義↗300 Platonism)；基督論(↗449 Christology)的開始。代表人物及著作有：希

臘雅典的基督宗教哲學家亞里斯提德(Aristides(Marcianus) of Athens 二世紀初)；敘利亞的護教者塔提安(Tatianus 二世紀)；希臘哲學家、護教者阿特那哥拉斯(Athenagoras 二世紀下半葉)；撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)；安提約基主教、護教者德敖斐羅(Theophilus of Antioch 約 181/188)；以及早期教會對基督徒生活體認的一本書《致丟格那妥書信》(Letter of Diognetus)等。

3)二至三世紀：漸漸開始發揮系統神學(systematic theology)思想，尋找正確的信仰真理(↗318 truth of faith)的準則，建立神學學術詞彙。代表人物有：北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)；埃及亞歷山大司鐸、聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)；小亞細亞伊雷內教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus of Lyon 約 140-202)以及羅馬天主教司鐸、神學家希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)等。

4)三至四世紀：建立神學學派，特別論及「耶穌基督」的奧蹟以及天主/上帝/神「三位一體」(↗45 Trinity)的道理。強調神祕學(神祕思想與生活↗380 mysticism)，同時也發揮實證神學(↗640 theology, positive)、釋經學(聖經詮釋學↗578 exegesis, biblical)的方法，強調耶穌基督的人性。亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)的代表人物有：古埃及亞歷山大主教、神學家、教會聖師亞大納修(Athanasios 295-373)；古埃及亞歷山大城主教、正統派神學家、天主教會聖師濟利祿(Kyrrillos of Alexandria +444)。古小亞細亞卡帕多細亞(Cappadocia)教父有：神學家巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)；神學家、教父額我略(Gregorius Nazianzos 約 329-390)；尼撒(Nyssa)主教、神學家額我略(Gregorius Nyssa 約 335-394)。安提約基學派(↗192 Antioch, School of)有：摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia 約 350-428)；耶路撒冷主教、聖師

濟利祿(Kyrrillos of Jerusalem 約 315-387)以及希臘教父、君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)等。

5)四至五世紀：天主聖三神學/三位一體神學(Trinitarian theology)與基督論(↗449 Christology)某一方面的高峰，反對亞略主義(↗223 Arianism)、一性論(↗4 monophysitism)、奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)；在西方特別強調神學的人學(↗438 anthropology, Christian)及救恩論(救恩神學↗457 salvation, theology of)，如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)；南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)；義大利神學家、米蘭主教，拉丁教父之盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)；教宗良一世(大良)(Leo Magnus 440-461)；今日法國神學家、天主教主教希拉利烏斯(Hilarius of Poitiers 約 315-367)以及敘利亞古代教會神學家、詩人、東方教會教理專家厄弗冷(Ephraim of Syria 約 300-373)等。

6)六至七世紀：教父時代末期，特別著重收集資料，把這一大階段的資料加以整理，通傳給中古時代。重要的代表人物有：教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)；西班牙神學家、天主教主教、拉丁教父伊西多羅(Isidoro de Sevilla 約 560-636)；希臘神學家馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約 580-662)；希臘神學家狄奧尼修斯(Dionysios Arcopagita 六世紀)；羅馬哲學家、政治家波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480-524)，生平將柏拉圖(Platōn 約 427-347)、亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的著作翻譯為拉丁文，並加以註釋，為後世西方神、哲學思想體系鋪了路；以及敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes Damascenus 約 650-750)等。

(2) 中古時代(八至十五世紀)：

1)八至九世紀：把古代及諸教父的神學通傳給中歐，思想比較實際，特別注意有關聖

體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)及預定論(↗625 predestination)問題的思想,代表人物有:英國神學家、歷史學家、本篤會會士貝達(Beda Venerabilis 約673-735);英格蘭神學家阿耳昆(Alcuin (Alchuine, Alchvine, Albinus, Flaccus) 約730-804);愛爾蘭哲學家、神學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus 約810-877)以及本篤會會士、詩人、植物學家史特拉波(Strabo, Walahfrid von der Reichenau 808?-849)等。

2)十一至十二世紀:強調隱修院中的神學、靈修神學(↗711 theology, spiritual)、神秘神學(↗381 theology, mystical)。代表人物有:法國神秘靈修學家、神學家、熙篤隱修會會士伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153);今比利時的神學家、本篤會會士魯珀特(Rupert von Deutz 約1076-1129);義大利神學家、聖經詮釋學家、道明會會士、天主教樞機烏戈(Hugo(Ugo) a Santo Caro 1200-1263)以及英國神哲學家、方濟會會士理查德(Richard of Middletown(Mediavilla, Meneville)約+1305)等。

3)十二世紀:早期士林/經院神學(↗19 theology, scholastic),重點在救恩論(soteriology)、聖體聖事/感恩聖事、神學認識論/神學知識論(↗392 epistemology, theological);信仰尋求理解(fides quaerens intellectum);不強調權威,而強調理性批判(rational criticism)之研究,用問答方式表現。主要神學家是:義大利神學家、曾任本篤會隱修院院長、英國坎特布理主教安瑟莫(Anselm of Canterbury, 約1033-1109);法國神哲學家、主教吉耳貝(Gilbert de la Porrée (Gilbertus, Gillibertus, Gislibertus Porretanus) 約1080-1154);法蘭西士林/經院神哲學家安瑟莫(Anselm de Laon 約1050-1117);法蘭西士林/經院神哲學家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142);以及義大利神、哲學家、主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)等。

4)十三世紀:士林/經院神學之高峰期,希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的思想成爲義大利神學家、道明會會士多瑪

斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274)系統神學(theology, systematic)(↗313 theology, dogmatic)的工具,強調真理(↗335 truth)。方濟學派(Franciscan School)傳統注重柏拉圖(Platōn 約427-347)思想,強調神秘神學和愛(↗604 love)的神學。一些領導的思想家是:英國士林/經院神學家、方濟會會士亞歷山大(Alexander of Hales 1186-1245);德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus 約1193-1280);義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274);義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約1217-1274)以及蘇格蘭士林/經院神學家、方濟會會士思高學派(↗303 Scotism)的啓蒙者敦司·思高(Duns Scotus, John 約1265-1308)等。

5)十四至十五世紀:士林/經院哲學(scholastic philosophy)之末期,信仰與知識分裂,唯名論(↗463 nominalism)發達,自然科學(natural science)萌芽。代表人物有:英國士林/經院神哲學家、方濟會會士,唯名論的重要人物威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347);德國士林/經院神、哲學家、天主教司鐸比耳(Biel, Gabriel 約1408-1495)等。

(3) 現代(十六至廿世紀):

1)天主教:

a)十六世紀:反宗教改革(↗273 Reformation)的努力,保護傳統/傳承(↗596 tradition)及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the),特別注意:德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的成義(↗150 justification)理論以及瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創始者加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)的預定論(↗625 predestination)的問題。這段期間的代表人物,有:義大利神哲學家、道明會總會長卡耶坦樞機(Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534);義大利神學家孔塔里尼樞機(Contarini, Gasparo 1483-1542);義大利神學家、耶穌會會士、聖師白拉敏樞機(Bellarmino, Roberto 1542-1621)等。

b) 十七世紀：發揮神學方法(↗387 method, theological)，漸漸地將神學課程細分成許多科目。代表的人物有：西班牙神學家、耶穌會會士巴斯克斯(Vázquez, Gabriel 1549-1604)；西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)；西班牙神學家、耶穌會會士巴倫西亞(Valencia (Valentia), Gregorio de 1549- 1603)；西班牙神學家、道明會會士卡諾主教(Cano(Canus), Melchior 1509-1560)以及法國教會思想歷史學家、耶穌會會士佩塔維烏斯(Petavius(Petau), Dionysius (Denys) 1583- 1652)等。

c) 十八至十九世紀：新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)保護教會訓導權，反對啓蒙運動(↗474 Enlightenment)，代表的思想家有：德國神學家、耶穌會會士克洛伊特根(Kleutgen, Josef 1811-1883)；法國神學家，道明會會士比盧阿爾(Billaud, Charles-René 1685-1757)；德國神學家、耶穌會會士，曾擔任梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)神學顧問之施拉德爾(Schrader, Clemens 1820-1875)；奧地利神學家、耶穌會會士弗蘭澤林樞機(Franzelin, Johann Baptist 1816-1886)；義大利信理神學家、耶穌會會士佩羅內(Perrone, Giovanni 1794-1876)等。

d) 十九世紀：面對唯心論/觀念論(↗712 idealism)及理性主義(↗398 rationalism)，強調歷史的重要性，開始注意作神學思想工作的主體因素。代表的思想家有：天主教杜賓根學派(Tübingen School)的：德國教會歷史學家、天主教司鐸默勒(Möhler, Johann Adam 1796-1838)；德國信理神學家、天主教司鐸德賴(Drey, Johann Sebastian von 1777-1853)；德國信理神學家、聖經詮釋學家庫恩司鐸(Kuhn, Johannes Evangelist (von) 1806-1887)；英國神學家、安立甘教會神職、轉入天主教會的紐曼樞機(Newman, John Henry 1801-1890)；德國信理神學家、天主教司鐸舍本(Scheeben, Matthias Josef 1835-1888)；德國神學家、宗教學家、天主教司鐸舍耳(Schell, Herman 1850-1906)；法國神學家、道明會會士加爾代伊(Gardeil, Ambroise 1859-1931)；法國神學家、耶穌會會士魯斯洛(Rousselot, Pierre

1878-1915)以及法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)等。

e) 二十世紀上半期：日趨具體地接受歷史學的思想，接受新的聖經詮釋學/釋經學方法，積極的面對人文科學的豐富思想。代表人物有：「新神學」(↗614 Nouvelle théologie)(New theology)的法國神學家、耶穌會會士呂巴克樞機(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)；法國神學家、耶穌會會士達涅陸(Daniélou, Jean 1905-1974)；法國神學家、耶穌會會士布亞爾(Bouillard, Henri 1908-1981)；義大利神學家、宗教哲學家瓜爾迪尼司鐸(Guardini, Romano 1885-1968)等。

f) 二十世紀下半期：梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的世紀，有許多主流，如以人為中心的神學(人學↗438 anthropology, Christian)，強調實踐的神學(practical theology)，大公思想(大公主義↗23 movement, ecumenical)強調本位化/本地化(↗98 inculturation)的神學，第三世界的神學家發揮解放神學(↗607 liberation theology)。繼續發揮神學學術之理論，代表的神學家是：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)；加拿大神、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)；瑞士神學家、靈修學家，天主教司鐸，發揮審美神學(↗660 theology, aesthetic)的巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)；法國神學家、道明會會士孔加爾(Congar, Yves Marie Joseph 1904-1995)；德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist 1928-)；比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-2009)；德國系統神學家、天主教樞機卡斯佩(Kasper, Walter 1933-)；瑞士神學家、天主教司鐸、曾任梵蒂岡第二屆大公會議神學顧問之孔·漢斯(Küng, Hans 1928-)；德國信理神學家、天主教司鐸許納曼(Hünemann, Peter 1929-)；德國信理神學家、天主教司鐸格雷沙克(Greshake, Gisbert 1933-)；德國信理神學家、天主教平信徒佩施(Pesch, Otto Hermann 1931-)；德國神學家、天主教司鐸弗里斯(Fries, Heinrich 1911-1998)；比利時神學家、耶穌會會士穆恩(Moingt,

Joseph 1915-)；美國神學家、耶穌會會士、天主教樞機杜勒斯 (Dulles, Avery Robert 1918-2008)；秘魯解放神學領導者、道明會會士古鐵雷斯(Gutiérrez, Gustavo 1928-)；巴西神學家、方濟會會士博夫(Boff, Leonardo 1938-)以及薩爾瓦多解放神學家、耶穌會會士索布里諾(Sobrino, Jon 1938-)等。

## 2) 基督教：

a) 十六至十七世紀：把馬丁路德豐富的神學靈感系統的發揮出來，在許多小問題上不停地辯論，代表的神學家是：德國信義宗神學家、曾簽定信義會正統教義協同信條(Formula of Concord)，使得信義宗不致分裂的開姆尼茨 (Chemnitz, Martin 1522-1586)；德國信義宗辯論神學家胡特爾 (Hutter, Leonhard 1563-1616)；德國神學家格哈德 (Gerhard, Johann, 1582-1637)；德國信義宗神學家卡利斯特 (Calixt, Georg 1586-1656)；德國信義宗神學家卡洛夫 (Calov (Kalau), Abraham 1612-1686)等。

b) 十七至十八世紀：虔信派(↗349 pietism)強調救恩(↗455 salvation)的問題，強調哲學，強調體驗為信仰之基礎，稍微注意神秘學。代表人物有：德國新教神學家施彭內爾 (Spener, Philipp Jakob 1635-1705)；德國新教教育家、神學家弗蘭克 (Francke, August Hermann 1663-1727)等。

c) 十八世紀：啓蒙運動(↗474 Enlightenment)興起，非常強調人的理性和理智的作用，把人的理智中的世界觀和基督的啓示放在平等之地位上，倫理道德(↗362 virtue, moral)成了基督宗教中心的題目。代表的思想家：英國哲學家、歷史學家赫伯特 (Herbert of Cherbury, Edward (Herbert, Edward) 約 1583-1648)；英國宗教哲學家、安立甘教會司鐸廷德耳 (Tindal, Matthew 約 1653-1733)；德國路德派神學家卡爾波夫 (Carpov, Jakob 1699-1768)；德國新教聖經詮釋包姆加騰 (Baumgarten, Michael 1812-1889)；德國信義宗聖經學家澤姆勒 (Semler, Johann Salomo 1725-1791)；德國聖經批判學家賴馬魯斯 (Reimarus, Hermann Samuel 1694-1768)等。

d) 十九世紀：有許多似乎互相矛盾的學派。(a) 德國宗教神、哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫 (Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)：強調基督徒之自我意識及宗教體驗，作為神學之基礎。(b) 黑格爾學派 (Hegelianism)：在德國唯心主義哲學家黑格爾 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) 影響下，認為：宗教是人精神過程中的一個現象，左派甚至於否認耶穌基督的神性 (divinity)，且否認天主/上帝/神的存在。如：德國信義宗神學家馬海內克 (Marheine(c)ke, Philipp K(C)onrad 1780-1846)；德國信義宗神、哲學家道布 (Daub, Karl 1765-1836)；德國新教新約聖經學家施特勞斯 (Strauß, David Friedrich 1808-1874)，德國哲學家、宗教學家費爾巴哈 (Feuerbach, Ludwig 1804-1872)等。(c) 新路德學派 (Neo-Lutheranism)：非常強調教派的教義(↗407 doctrine)和教會制度，有：德國信義宗神學家施塔耳 (Stahl, Johann Friedrich 1718-1790)；德國信義宗神學家克利福特 (Kliefoth, Theodor Friedrich Dethlof 1810-1895)；德國牧靈神學家、信義宗牧師勒厄 (Löhe, Johann Konrad Wilhelm 1808-1872)；維爾默 (Wilmer, A. F. Ch.)等。其中一小派別屬於厄爾朗恩學派 (Erlangen School)，特別指出聖經與個人救恩體驗的關係，是較為保守、實證的學派，代表者有：德國信義宗神學家、新約聖經詮釋學家哈勒斯 (Harless, Gottlieb Christoph Adolph von 1806-1879)；德國神學家、音樂家格特納 (Gärtner, Thomasius) 以及德國信義宗神學家霍夫曼 (Hofmann, Johann Christian Konrad von 1810-1877)等。(d) 齊克果學派 (Kierkegaard School)，以丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果 (Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855) 的思想為主，特別強調基督徒的個人性、主體性，描寫基督徒個人的奮鬥、孤立、痛苦及責任。(e) 基督教自由學派 (Protestant Liberalism)：把歷史批判 (historical criticism) 法帶到神學領域中，特別強調思想歷史，不太欣賞系統神學。代表的有：杜賓根學派 (Tübingen School) 的德國新教神學家、新約聖經學家鮑爾 (Baur, Ferdinand Christian 1792-1860)；德國信義宗牧師、自由派新約聖經學家霍耳茨曼霍爾茨



曼(Holtzmann, Heinrich Julius 1832-1910)；以及德國新教系統神學家黎徹耳(Ritschl, Albrecht Benjamin 1822-1889)；德國新教歷史學家哈納克(Harnack, Adolf von 1851-1930)；德國信義宗神學家赫爾曼(Herrmann, Wilhelm 1846- 1922)等。(f)繼續發揮聖經神學(biblical theology)，強調神學的救恩歷史(救恩史↗456 salvation, history of)面目，有：瑞士新教信理神學家施拉特(Schlatter, Adolf 1852-1938)等。(g)宗教歷史學派(School of the History of Religion)(德 Religionsgeschichtliche Schule)：強調耶穌基督的人性(human nature)，基督宗教和別的人類大宗教團體的異同。代表性思想家有：德國信義宗系統神學家、宗教哲學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)；德國新約聖經詮釋學家魏斯(Weiß (Weiss), Johannes 1863-1914)；阿爾薩斯(Alsace)神學家、醫生、諾貝爾和平獎得主史懷哲(Schweitzer, Albert 1875-1965)；以及德國新教舊約聖經學家貢克耳(Gunkel, Hermann 1862-1932)等。

e)二十世紀：(a)辯證神學(↗704 theology, dialectical)：強烈反對宗教歷史學派，再三強調天主/上帝/神的絕對獨一無二性，主張直接傳播天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)重要性，代表人物有：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)；瑞士實踐神學家、信義宗牧師圖爾奈森(Thurneysen, Eduard 1888-1974)；瑞士改革宗神學家、倫理學家布倫納(Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)以及德國信義宗神學家戈加藤(Gogarten, Friedrich 1887-1967)等。(b)存在的神學(existential theology)：在解釋神學中特別強調人，其中心思想是個人的存在，是解釋天主/上帝/神啓示很重要的標準。今日具體人類社會經濟政治情況，也是發揮神學的重要因素。代表人物有：德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884- 1976)；德國駐美信義宗神學家、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886- 1965)；德國新約聖經學家、信義宗牧師克澤曼(Käsemann, Ernst 1906-1998)；德國信義宗系統神學家雲格耳(Jüngel, Eberhard 1934-)；德國神學家、信義宗牧師艾貝領(Ebeling, Gerhard

1912-2001)；德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)；德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)；德裔美國信義宗女性神學家澤勒(Sölle, Dorothee 1929-2003)等。

3)東正教/東方教會：大體上說，東正教會不容易分階段或學派，東正教會的主要工作：是將東方教父(特別是敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望 Ioannes Damascenus 約 650-750)的神學思想傳承下去。詳細的說，可發揮下面幾個階段：a) 十一至十四世紀：強調否定神學(↗197 theology, negative)、神祕神學(↗381 theology, mystical)，如：君士坦丁堡神學家、神祕學家、東正教隱修士西默盎(Simeon, the New Theologian 949-1022)以及希臘東正教會教省總主教、神祕家額我略歐斯·帕拉馬斯(Gregorios Palamas 約 1296-1359)等。b) 十七世紀：致力於面對西方思想，將羅馬天主教和基督新教的思想儘量吸收，有：希臘神學家、君士坦丁堡宗主教濟利祿(Kyrrillos Lukaris 1570-1638)；烏克蘭神學家、東正教會教省總主教莫吉拉(Mogila(s) (Mohyla, Movilw), Petrus (Petr, Petro, Petru) Simeonovic 1596-1647)；希臘東正教會耶路撒冷宗主教、君士坦丁堡地區會議的領導者多西修斯(Dositheus 1641-1707)等。c) 十九世紀：強調斯拉夫民族的重要性，發揮東正教之教會論，及對如何接受傳統的方法的研討，如：俄羅斯詩人、哲學家、神學家、東正教會平信徒鐘亞科夫(Chomjakov, Alexej Stepanovič (Aleksej Stepanowic) 1804- 1860)；以及俄羅斯神學家、講道家、東正教教省總主教菲拉列特(Philaret, Wasilij Michailovitsch Drozdov 1782-1867)等。d) 二十世紀：新教父神學學派，在廿世紀的多元思想中，比較系統的發揮教父的神學思想。特別發揮教會論(↗425 ecclesiology)及聖體聖事/感恩聖事論。代表思想家：俄裔德國東正教神學家、平信徒洛斯基(Lossky(Losskij), Vladimir Nikolaevic 1903-1958)；俄羅斯東正教神學家、大公主義者弗洛羅夫斯基(Florovskij (Florovsky, Florenskii), Georgij Vasil'evič 1893-1979)；北歐教會歷史學家、教父學家、東正教會司鐸

邁恩多夫(Meyendorff (Mejendorf), John/Jean (Ioann Feofilovic) 1926-1992)以及特別強調禮儀革新及基督化生活的愛沙尼亞東正教會神學家施梅曼 Schmemmann, Alexander (1921-1983)等人。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 克勞治(Klotsche, E. H.)著、胡加恩譯，《基督教教義史》，台北：中華福音神學院出版，2002。
- 伯克富(Berkhof, L.)著、趙中輝譯，《基督教教義史》，北京：宗教文化出版社，2000。
- 林榮洪著，《基督教神學發展史：初期教會(1)》，香港：宣道出版社，1990。
- 林榮洪著，《基督教神學發展史：改教運動前後(3)》，香港：宣道出版社，2009。
- 沈介山著，《上古基督教思想簡史》，台北：中華福音神學院出版，2004。
- 馬有藻著，《基督教神學思想史導論》，香港：天道書樓出版，1982。
- 蒂利希(Tillich, P.)著、尹大貽譯，《基督教思想史》，香港：漢語基督教文化研究所，2000。
- 趙淑華著，〈第二、三世紀神學簡史〉，《神學論集》第60集，台北：光啓文化事業，pp.233-242，1984。
- 鄒保祿著，〈神學思想發展簡史〉，《神學論集》第53集，台北：光啓文化事業，pp.383-396，1982。
- Congar, Y. M. J. ed. *A History of Theology*. New York: Desclee Co., 1968.
- Di Berardino, A. ed. *History of Theology*. Collegeville: The Liturgical Press, 1997-2008.
- Otten, B. *A Manual of the History of Dogmas*. 2 vols. London: B. Herder Book Company, 1918.
- Pelikan, J. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*. 5 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1971-1989.
- Tillich, P. *A History of Christian Thought*. London: SCM Press, 1968.

谷寒松

參閱：392 神學認識論 318 信仰真理 336 真理的層次 650 確實性 418 教會訓導權

(一)概念說明：所謂「神學正確性」(theological notes)一詞，指基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)中命題的確實性(certitude)和權威性的程度，依據天主教神學家的主張，神學確定性的次序有：啓示並定斷的信理(de fide divina et definita)、啓示信仰(de fide divina)、定斷信理(de fide definita)、正確信仰(de fide)、天主教信仰(de fide catholica)、近乎信理(proximum fidei)、神學確知(theologically certain)、教會訓誨(doctrina ecclesiastica)、一般意見(sententia communis)、神學意見(opinion, theological)，與較消極指出某一命題錯誤的「神學品評」(theological censure)相對。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前的神學家(有時是教會訓導權↗418 church, magisterium of the 當局)，在天主教(↗44 Church, Catholic)神學課本上常用簡短片語，指出某些神學命題的確實性程度。與「神學正確性」平行的是消極地指出某一神學命題錯誤的「神學品評」。在整個教會(↗411 Church)自我了解和信仰反省的過程中，「神學正確性」為天主教會內的交談標準，也為天主教與所有基督宗教，甚至非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)世界的交談，提供了不可或缺的指引。然而，在積極的頒布信理(↗310 dogma)之後，教會內對信仰更深入了解的努力，並未因此而間斷；在消極地排除假教義、科以「棄絕」之罰和「絕罰」(↗543 excommunication)之後，穩藏在錯誤內的真理(↗335 truth)也依然流傳不輟，且波及教會的信理發展。

### (二)簡史：

(1) 頭幾個世紀，譴責大多針對偏離信仰的異端(↗461 heresy)和完全的背教。而大公會議(↗22 Ecumenical Council)則在天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)和基督論(↗449 Christology)的論爭中側重描述天主教正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)，逐漸形成一套特殊觀念(雖常遭誤解)以便劃清異端的界線。

## 389 神學正確性

shénxué zhèngquèxìng

NOTES, THEOLOGICAL

(2) 即使到中世紀像義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約1225-1274)所列的「較低等級」的神學正確性,也只能算是廣義的「神學正確性」和「神學品評」。於是英國士林/經院神哲學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347)開了神學正確性之註解的先河。

(3) 十四、五世紀的巴黎大學(其後有魯汶大學、科倫大學),亦發揮認可「品評」的功能,大大影響了主教(↗116 bishop)們、教宗(↗403 Pope)和大公會議的尺度。中世末期,新異端四起,導致「品評」倍增,如:1) 1418年於康士坦斯大公會議(Council of Constance ↗附錄三)於第八場會議《在諸事中》(Inter cunctas)詔書中,認定英國哲學家、新教改革者威克利夫(Wycliffe(Wicklif; Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclyf, Wykcliffe), John 約1320-1384)的錯誤判為異端(DH 1151-1195); 2) 1415年康士坦斯大公會議(Council of Constance ↗附錄三)於第十五場會議相同詔書中,判處捷克神學家、天主教司鐸胡斯(Hus, Jan 1372-1415)為異端,判處火柱死刑(DH 1201-1230); 3) 以及教廷於1520年頒布《上主,請起來吧》(Exsurge Domine)詔書,譴責德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的錯誤(DH 1451-1492),並於1521年1月3日教宗良十世(Leo X ↗附錄一)頒布《宜乎羅馬教宗》詔書(Decret Romanum Pontificem)絕罰之,從此基督徒產生第二次分裂的譴責。

(4) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)以後,神學家們側重於:「精確地界定各種神學正確性和品評」,其中佼佼者如:西班牙神學家、道明會會士、天主教主教卡諾(Cano(Canus), Melchior 1509-1560); 西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)等。十七世紀教會訓導權當局列出各等級的品評:1) 1690年教宗亞歷山大八世(Alexander VIII 1689-1691)以聖部法令,譴責了楊森主義(↗546 Jansenism)(DH 2332)的錯誤; 2) 以及1687年教宗依諾森十一世(Innocentius XI 1676-1689)以《天上的牧人》(Caelestis Pastor)憲章,譴責寂靜主義(↗482 quietism)的錯誤(DH

2269)。到十八、九世紀教會訓導權大量採用通諭(encyclical)、《禁書目錄》(Index of Prohibited Books)等。

(5) 在這方面系統化最完備的,可說是1921年耶穌會士卡特奇尼(Cartechini, Sisto 1914-)基於神學的權威性與確實性程度,所列出的十級範疇;例如:前五級為:1)信理(dogma fidei)(↗310 dogma),如:聖經的不誤性,亦可以「定斷信理」(de fide definita)方式出現,如:聖母無染原罪(↗512 Conception, Immaculate)。2)大公會議定斷的信理(如:所領受的聖體,有餅酒外形則為有效)。3)天主教的信仰(fides catolica),包含在啓示中而被教會宣講的道理,如:聖人列品(↗548 saints, canonization of)。4)近乎信理(proximum fidei),如:單偶論(↗509 monogenism)。5)神學確知(theologice certum),如:天主/上帝/神(↗30 God)的存在可被證明(有關天主存在的論證 ↗144 argument for the existence of God)。6)天主教的教義(↗407 doctrine)。7)確定的意見。8)安全的主張。9)一般的看法。10)第十級是「可能的意見」,如:摩里納學派(↗657 Molinism)的學說。

這種以「神學正確性」的範疇,來探索基督宗教真理的路線,在梵蒂岡第二屆大公會議以後的神學中,已不太受歡迎,因為太強調各命題的權威等級,給人一種印象是:神學是一種將命題系統化的活動,以及藉著推論出新命題來拓展真理的範圍。這與梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中所說的:「啓示的整體了解」大相逕庭(DH 4201-4235)。梵蒂岡第二屆大公會議以後的通諭,如:1967年的《民族的發展》(Populorum progressio PP)通諭(DH 4440-4469)以及1968年的《人類的生命》(Humanae vitae)通諭(DH 4470-4479)等等,開始反映「神學正確性」應附屬在地方教會(↗137 church, local)或普世教會(↗535 universal church)當局所印行的真正教義文件上的問題等。

(三)今日神學問題:在研究「神學正確性」時,應注意三大問題:1)整體教會的信仰意

識。請參閱：梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG12)(DH 4401-4479)。2)神學中的多元論(↗182 pluralism)；科技、視訊、網路、資訊發達的今天世界，應儘可能邀請各文化(↗81 culture)、各領域專家參與。3)在注重大公主義(↗21 ecumenism)合一運動問題的今天，探討神學的正確性應注意保祿宗徒所說的：「法律與福音」的層面，儘量避免不必要的「正確性」(如：梵蒂岡第二屆大公會議就未定斷信仰信理)。為忠於福音(↗642 Gospel)，應讓信友得到釋放的經驗，並恢復信仰真理(↗318 truth of faith)，在天主/上帝聖言(↗558 Word of God)內統一。依據目前的反省：「信仰的簡短格式」作為基督宗教信仰之撮要，是情勢之所迫切。

(四)評估：畢竟傳統神學的正確性對當代有關教義的課題產生迴響；也影響聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)對傳統的教導背後權威程度的評估；同時指出：權威的成分與啓示真理(truth of revelation)仍密不可分；再者，當代對於「真理的層次」(↗336 truths, hierarchy of)的探討可視為與「神學正確性」平行的一種運動。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 390 神學培育

shénxué péiyù

FORMATION, THEOLOGICAL

參閱：385 神學 387 神學方法 392 神學認識論

(一)概念說明：「神學培育」(theological formation)，培育/陶成(formation)一詞，以

「form 形式」為字根，指即將一個尚未成全的人，依據某一個標準來教導、培植、輔導，使其被塑造、建立、陶成並得以發揮潛能，以實現其人格特質。在神學領域中的培育方式及過程，可從兩方面看：1)動態面：即培育的過程及行動；2)靜態面：即所受的培育本身。神學培育的主體(↗119 subject)是培育者及受培育者，綜合而言，神學培育是在神學(↗385 theology)的領域裡，主動培育或是接受培育。

本文從兩方面來說明：1)每一宗教(↗266 religion)、信仰團體都有其神學及其神學培育，這裡特別強調基督宗教(↗436 Christianity)中的神學培育。2)本文在基督宗教中，特別發揮天主教會(↗44 Church, Catholic)的神學培育。基本上，天主教和基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學培育是大同小異的。以下提出神學培育的目標、階段、歷史，最後提出一些問題：

(二)神學培育的目標：

(1) 神學培育的目標，可用多種說法描寫，如：使學生吸收神學課程中的思想，同時使其了解基督信仰(↗315 faith)的泉源；及使其學習如何從事神學工作。或是：使信徒深入了解耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的福音(↗642 Gospel)，使能以現代之學術方式說明基督徒的思想，使能與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)真實地交談(宗教交談 interreligious dialogue)，以及助其以開放的思想面對今日人類(↗11 man)世界/天下(↗58 world)的各種意識形態(↗617 ideology)。或是：準備基督徒們在走向第三個千年(千年說 ↗26 chiliasm, millenarianism)的時候，如何面對「新福傳」(new evangelization)(福傳↗598 evangelization)的挑戰。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在1992年頒布《我要給你們牧者》(Pastores dabo vobis)勸諭，發揮梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令，強調神學培育的重要(羅馬 1992, 51號)。

(2) 神學培育的基本目標，是一切的基督徒教派都接受的。但各主流教派各有其強調的特殊重點，大體而言，天主教會因其特別重視聖職人員(↗581 clergy)的重要性(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)，而往往把神學培育的工作，都集中在聖職人員身上，將神學培育視為培養接受聖職的天主教團體的領袖。但從梵蒂岡第二屆大公會議以來，愈多的平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)也受神學培育。基督新教卻因特別強調每一位信徒的使命和一切信徒地位的平等，而將神學培育的目標放在培養思想信仰方面的領袖，希望他們能將信仰和具體的人類歷史相配合，意即培養入世的領袖，使基督的福音以學術性的方式帶到歷史的洪流中。

### (三)神學培育的階段：

(1) 神學培育的階段，乃是為神學培育的目標而服務。神學培育具體過程，受兩種因素的影響：1) 某一社會經濟、政治、社會(↗283 society)、文化環境。2) 是否某一國之政府，願意將神學當作大學正式課程的一部分，或將之視為大學制度以外的學術工作。

(2) 天主教的神學培育之基本過程，是在1979年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於《基督徒的智慧》(Sapientia christiana)宗徒憲章，論及天主教會的大學及神哲學院的學術使命及具體施行規則而頒布的。本憲章將神學培育分為三個階段：學士學位、碩士學位、博士學位(本憲章 No: 33)：

1)第一階段為五年或十學期，包括兩年的哲學(↗344 philosophy)課程(class courses)。適當的哲學培育是神學培育的準備及基礎。所有學生的學習應由耶穌基督的奧蹟與救恩史(↗456 salvation, history of)的預科開始。神學課程可使學生清楚看出整個基督宗教的世界，同時助其深切了解基督徒的生活，而為其信仰生活奠下穩固的基礎。這一階段的目標是神學學士。

2)第二階段是為有傾向、有才能以及有志趣的學生，取得某一神學學科中更高的技能。此一階段約在兩年或四個學期內完成。

此一階段的學科引領學生更深入地進入應用學術性的研究。就是透過較深或較特殊的課程，選出一些主題，加以批判性的解釋，完全採用學術性的研討會，即：合作研究(seminars)，特別透過某一些寫作，以學習應用學術方法(本憲章 40b, 72b)。此一階段之目標為神學碩士。有此學位的人得有權利在大修院或同等之學術機構教授神學。

3)第三階段，其宗旨有三：a)盡力推動天主教教理(↗408 catechism)深入系統化的研究；此道理來自天主/上帝/神(↗30 God)之啓示(↗472 revelation)(本憲章 66；OT 18)。b)使梵蒂岡第二屆大公會議所說的本地化/本位化(↗98 inculturation)見諸實行(本憲章 68；98)。c)鼓勵地方教會培育未來的神學教授(本憲章 50 a；PO 19)。此一階段的目標是神學博士。他們有權在宗座神學院教授神學(本憲章 50a)。

(四)神學培育的簡史：神學培育的歷史是教會歷史(↗412 church, history of the)的一部分。大體而言，神學培育跟著某一個社會的教育方式，可以是公辦的或是私立的。1) 從五世紀到中古時代，是大修院辦理神學培育的工作。2) 中古時代神學才成為剛建立的大學的中心部分。神學稱為一切學術的皇后，因此神學培育十分受重視。3) 十六世紀在宗教改革(↗273 Reformation)背景下，特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)特別強調大修院的神學培育。結果在天主教具體生活中，神學培育大部分都是由大修院負責。目標是培養天主教的聖職人員。在士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的思辨及系統化的主流傳統中，聖經(↗571 Bible)、教會歷史、和其他宗教團體的交談站在第二位。4) 梵蒂岡第二屆大公會議以後的宗座文件，徹底的研討神學培育的問題，重新將聖經視為神學培育的靈魂。

(五)今日神學培育最迫切的問題在於：1) 如何將神學培育和靈修/神修(↗710 spirituality)、牧靈(pastoral)(牧靈神學↗243

theology, pastoral)以及心理培養整合在一起? 2) 如何讓神學普及化,使所有的基督徒,男女老幼、結婚或獨身者都受神學培育? 3) 在越來越細緻多元化的今日世界中,如何在神學界裡面促進再教育? 4) 面對今日和明日人類的大需求,如何促進基督宗教與其他宗教信仰團體的交談與溝通? 這也包括神學培育方面的溝通,而這更深入的溝通一定會幫助世界各大宗教為人類提供更適當的服務。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

陳德光著,〈神學培育與教友職務〉,《神學論集》第109集,台北:光啓文化事業,pp.363-367,1996。

梵二文獻,《司鐸培養》法令,羅馬1965。

梵二文獻,《天主教教育》宣言,羅馬,1965。

若望保祿二世(Ioannes Paulus II)著、中國主教團秘書處編譯,《「我要給你們牧者」勸諭》,台北:天主教教務協進會出版,1993。

若望保祿二世(Ioannes Paulus II)著、中國主教團秘書處編譯,《基督徒的智慧》宗座法令,羅馬,1979。

張欽真著,《福音使徒:教區修士的靈修培育》,台北:天主教教務協進會出版2001。

羅馬教育部,《教會對社會問題的立場》,台北:真福出版社,1988。

Caudron, M. ed. *Theological Formation in Context*. Bogota: Pontificia Universidad Javeriana, 1985.

Kalantzis, G. and Greenman, J. P. ed. *Life in the Spirit: Spiritual Formation in Theological Perspective*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2010.

The Sacred Congregation for Catholic Education. *The Theological Formation of Future Priests*. Vatican City: Vatican Press, 1976.

谷寒松

## 391 神學與科學

shénxué yǔ kēxué

### THEOLOGY AND SCIENCE

參閱: 385 神學 387 神學方法 392 神學認識論

(一)概念說明:神學與科學(theology and science),其中神學(theology)一詞,源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」,即神學是論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神,以及探討天主/上帝/神與宇宙之間關係的學問。另科學(science)一詞,源自拉丁文「scire 知道、認識、明瞭」,指人藉著理性認識實在界(↗637 reality)的方法、內容與應用,即表達多種不同的學問領域。而此處所謂之科學,係指狹義的自然、人文及社會(↗283 society)科學。神學與上述狹義的學科都自視為科學性的學問。紮根於啓示(↗472 revelation)和信仰(↗315 faith)的神學(↗385 theology),即奠基於理性和經驗的人文科學、自然科學(Natural science),在歷史上似乎一直處於緊張狀態。神學與科學這個問題有時是以「信仰和科學」(faith and science)、「宗教與科學」(religion and science)的專題來討論的。

### (二)神學與科學緊張關係：

(1) 神學與科學緊張的原因,主要來自知識(gnōsis)(knowledge)的多面性。人類(↗11 man)的認知過程並非單一化的活動,而是包含了不同的部份與層次,雖然它們的互動產生一股創造性張力,但卻非真正的對立。

(2) 神學與科學的衝突不易化解,有以下幾個原因:首先,雙方都缺乏對神學認識論/神學知識論(↗392 epistemology, theological)必要的預設;第二,過分神化的教會(↗411 Church),將自己視為唯一決定真理(↗335 truth)的權威,以至教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)階層對科學的新發展毫不注意;第三,教會對聖經(↗571 Bible)的文學類型(literary genre)及自然科學的成就都缺乏瞭解,致使各神學院無法更慎重地面對自然科學的挑戰。

(3) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1870年第三場會議頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章,曾指出:「信仰與理智之間,不可能有任何矛盾之處,因為,是同一個天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)奧秘(↗600 mystery),

賦予人信德，賜給人理智之光，祂不會自相矛盾，真理亦不會與真理相反。這種表面上的矛盾，是由於對信德道理的了解或講述，並沒有依照教會的心意，或是誤以別人的理論，當作理智的格言」(DH 3019)。慎重地反省：法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)；德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)；猶太裔德國哲學家卡西雷爾(Cassirer, Ernst 1874-1945)；奧地利維也納學派(Wiener Kreis)哲學家維根斯坦(Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann 1889-1951)；加拿大神學家、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)等等哲學家，在人的知識上的貢獻後，今日學術界可同意梵蒂岡第一屆大公會議所謂之：「信仰與理智之間不只沒有衝突，更是相輔相成，因為正直的理智顯示信仰的基礎，並透過理智的光照，來美化那屬神事理的知識；而信仰則救護理智脫離錯誤，並以多方面的洞察力，來栽培理智。因此，教會決不妨害人類的技術以及各種學科的研究，反而用多種方式，協助與促進……各種學科，讓它們在自己的範圍內，用自己的原理和方法，自由發展」(DH 3019)。

(三) 爲了充實基督宗教(↗ 436 Christianity)信仰，神學發展成一完整有條理的體系；另一方面科學極欲釐定清楚屬於自己的領域，因此，神學與科學便開始正式之交談。交談的歷史可分爲五個階段：

(1) 中世紀法蘭西士林/經院神哲學(↗ 19 theology, scholastic)家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)發展了一套辯證法，他堅持以理性批判作爲任何論點的基礎，不受啓示性的真理所影響。德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus 約 1193-1280)，擁有當時自然科學的專門知識，並將希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的理論，引進神學的體系中。他認爲神學、哲學(↗ 344 philosophy)及自然科學(natural science)是原則上很和諧的，因爲在人

類廣泛的知識領域中，每個範疇都有其個別的功能。

(2) 中世紀的宇宙論(↗ 189 cosmology)是以天主/上帝/神(↗ 30 God)及教會爲中心的，到了文藝復興(↗ 84 Renaissance)時代，人及世界/天下(↗ 58 world)卻成爲新思想的中心。在謀取普世人類利益的大前提下，「全能的人」(universal man)的教育承古希臘之風再度興盛。教會要適應這個文化(↗ 81 culture)洪流，亦有其困難之處。義大利歷史學家、政治家馬基亞維利(Machiavelli, Niccolò di Bernardo 1469-1527)，以其重要著作《君主論》(Il Principe 1532)，來宣揚一套獨立的政治觀，鼓吹統治者擺脫神學的束縛，後來得到被放逐的下場。神學家與科學家的對立形勢，發展至義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)時更見嚴重，他研究出一個更精確的量度計算法，能以更充足的證據證明波蘭天文學家、天主教主教座堂公禱團員哥白尼(Copernicus, Nicolaus 1473-1543)的「太陽爲宇宙中心」學說及「地動」說。然而，此說法與聖經傳統解釋有很大的出入。傳統的說法是以地球爲中心，太陽、月亮、星辰都在地球之上移動。

(3) 十八、十九世紀的啓蒙運動(↗ 474 Enlightenment)、理性主義(↗ 398 rationalism)、進化論/進化主義(↗ 521 evolutionism)及唯物論(↗ 464 materialism)，迫使教會訓導權當局及神學家深思神學與科學的關係。梵蒂岡第一屆大公會議所頒布的《天主之子》教義憲章，其中第五章論及「信仰與理智」(信仰與理性↗ 322 faith and reason)(DH 3015-3020, 3041-3043)正是此反省的結果。透過對信仰及理智關係的洞悉，以及對歷史、聖經、人文科學廣泛的研究，神學終於對科學世界逐漸開放。

(4) 二十世紀的科學思想有兩大洪流：1) 邏輯實證論(Logical Positivism)(實證主義↗ 639 positivism)常與維也納學派(Vienna School)有關聯。在中國這方面代表性的學者有胡適(1891-1962)。西方有美國實用主義(↗ 636

pragmatism) 哲學家杜威 (Dewey, John 1859-1952) 及英國哲學家、社會評論家羅素 (Russell, Bertrand Arthur William 1872- 1970) 等。2) 批判的理性主義 (critical rationalism)，代表人物有：奧地利哲學家波佩爾 (Popper, Karl Raimund 1902-1994)、美國哲學家、科學史學家庫恩 (Kuhn, Thomas Samuel 1922-) 等學者。邏輯實證論嚴厲地排斥任何形上學 (↗ 194 metaphysics) 的預設，強調以經驗 (experience) 的認知作為探求現實真相的科學方法。神學被邏輯實證論評為反科學、非理性。批判的理性主義主張理性在不受束縛下，具有建設性的批判功能。他們嚴厲駁斥教條式的思想，而且不接受任何以終極性 (ultimacy) 為基礎的論據。批判的理性主義與神學之間的爭論，常有助於澄清科學哲學的重要性。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議 (↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965) 所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS) 教會在現代世界牧職憲章，其中第二部份第二章，論及推動文化進展的適當措施時，站在俗化思想 (↗ 309 secularity) 的角度，梵蒂岡第二屆大公會議以一個成熟的態度肯定各種自然、人文及社會科學的貢獻，它們提高人類世界文化的水準，而且有助文化的傳播。這份文獻同時指出，科學的進步如沒有信仰的根基及批判的哲學態度，便容易變成毀滅的武器。神學與科學之間要保持一份成熟的制衡關係，必須注意二者相互間的依存性，以及它們個別的功能和範疇。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李錦綸著，《基督教與科學》，香港：中國神學研究院出版，2004。

Balthasar, H. Urs von. *Science, Religion and Christianity*. London: Burns and Oates, 1958.

Chauchard, P. *Science and Religion*. New York: Hawthorn Books, 1962.

Huyssteen, J. W. van. ed. *Encyclopedia of Science and Religion*. New York: Macmillan Reference USA, 2003.

Huyssteen, J. W. van. *The Shaping of Rationality: Toward*

*Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999.

Peacocke, A. R., ed. *The Sciences and Theology in the 20<sup>th</sup> Century*. Stocksfield: Oriel Press, 1981.

Rae, M., H. Regan and J. Stenhouse, ed. *Science and Theology: Questions at the Interface*. Edinburgh: T and T Clark, 1994.

谷寒松

## 392 神學認識論

### shénxué rènshì lùn

### EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL

參閱：411 教會 472 啓示 596 傳統 385 神學  
391 神學與科學 335 真理

#### (一) 概念說明：

(1) 認識論/知識論 (epistemology) 一詞，其字根知識/學識 (epistēmē)，源自希臘文的「epi 在上面」及「histanai 站立」，字面意義為「由上而下」的看法與立場。希臘哲學家柏拉圖 (Platōn 約 427-347)、亞里斯多德 (Aristoteles 384-322) 傳統以來，應用此詞指以不變的、理念的、形上的存有物為對象的知識。其後引申包含兩個部份：「episteme 知識」，「logos 語言、論」，意為討論敘述研究知識之根源、性質、方法、限制的學問或科學。換言之，指研究知識的過程及此過程的結果。

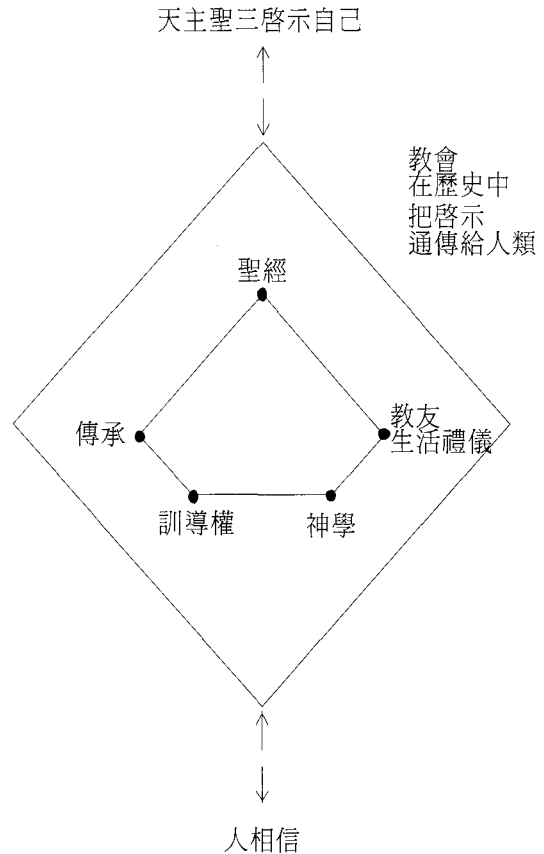
(2) 神學認識論/神學知識論 (theological epistemology)，係指研究及解釋神學知識 (theological knowledge) 的根源、性質、方法及限制之學問，既指瞭解其過程，亦指探究此項過程之結果。某些作家稱之為「神學原則之學理」(doctrine of theological principles)、「基本教義論」(fundamental dogmatics)，或「教義序論」(prolegomena)。神學認識論亦可稱為「神學之科學」(science of theology)，



它研究神學知識之過程，一如「科學之哲學」(philosophy of science)研究自然知識之過程。因之亦可稱為「神學後理論」(meta-theory of theology)，意即它研究神學理論之根源、性質、方法及限制。

(3) 神學之求知在獲得結果，該項結果稱為「客觀的」知識。神學認識論在此一求知過程中顯示甚多互相關聯之要素。下圖乃嘗試對神學之不同求知過程，提供廣泛的看法，包括各種可信程度之不同權威，同時也表示神學知識的多種來源(loci theologici = sources of theological knowledge)。

(4) 一如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中第10號宣稱：神學認知有一「最後根源」：即天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)強力的及創造性的自我顯示，聖經(↗571 Bible)係在神學求知過程中，此一自我啓示之「未經規範過的規範」(或不能改變之規範)(norma non normata)。但是依據天主教會(↗44 Church, Catholic)之瞭解，聖經並非單獨存在，而係存在於「生活的教會團體」(教會↗411 Church)內。在教會團體內，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)就是天主/上帝/神(↗30 God)自我啓示之正當合法宣布。教會是在歷史過程中的團體，自當有其本身之傳統。各教會在禮儀(↗692 liturgy)、靈修/神修(↗710 spirituality)、藝術(Art)及生活方式上表現其基督信仰。所有信徒共有所謂的「信仰意識」(sensus fidei)，乃是對於基督徒信仰的一種感覺，發自信仰之光，但在各個基督徒及整個教會團體內常是未經反省的。而神學就是有系統的研究此一求知過程及其結果(DH 4201-4235)。



## (二)神學認識論簡史：

- (1) 在聖經新約(↗611 New Testament)中，可初次發見其蹤跡。在《羅馬書》第十章14節保祿宗徒詢問一個問題：「人如何能有信仰？」；在《迦拉達書信》第一章11-12節，保祿宗徒堅持福音(↗642 Gospel)係耶穌基督(↗296 Jesus Christ)給他的啓示(↗472 revelation)。路加對福音接受過程描述甚為詳細(路一1-4；宗一1-5)。
- (2) 在第二、第三世紀，教會必須面對諾斯底主義(↗673 Gnosticism)。在這方面信仰規則(regula fidei)業已詳察列出，特別強調對於新約全書，尤其對於教父(↗400 Church, Father of the)傳統信仰的原則。
- (3) 在第四、第五世紀，歷史批判性之詮釋學業已發展，以便能對聖經作者之原意獲得最接近之瞭解。此事被認為是在神學求知過程

中主要項目之一。

(4) 在中古時代，理性要素開始肯定其在神學家的權力及功能：1) 在法蘭西士林/經院神哲學(↗19 theology, scholastic)家阿貝拉爾(Abelard, Pierre(Peter) 1079-1142)，其著作《是與否》(sic et non)中，強調理性在神學中的地位；不以傳統的神學家權威為原則，而代之以理性思考為權威，其學說影響十三世紀的理性主義(↗398 rationalism)。2) 在深思而有系統的義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的《神學大全》(Summa Theologiae) 巨著中，諸作家在序言中質疑神學之性質及作用、信仰與理性(↗322 faith and reason)的關係、以及關於神學正確性(↗389 notes, theological)等。3) 法國神學家、政治家、天主教樞機伯多祿·阿伊(Petrus d'Ailly 1351/2-1420)及法國神學家、天主教司鐸熱爾松(Gerson, Jean Charlier de 1363-1429)，係開始從事神學認識論之理論研究的首批人士；以後，其方式為理性的懷疑論/懷疑主義(↗697 scepticism)，一般稱之為唯名論(↗463 nominalism)。唯名論的環境連同深沉之主觀經驗，共同為神學認識論的「新思考項目」鋪了路。

(5) 於十六世紀達到高峰的宗教改革(↗273 Reformation)，宣布聖經(↗571 Bible)為神學知識之唯一規範(唯靠聖經↗467 sola Scriptura)，如此，已經原則性地將教會訓導權和傳承/傳統(↗596 tradition)拋諸一旁。在天主教方面之反應，包括對訓導權之重要性日益強調，而神學在各方面亦產生差異，神學知識研究方法在觀念上日趨求取精鍊，此時：西班牙神學家、道明會會士、天主教主教卡諾(Cano(Canus), Melchior 1509-1560)可視為神學認識論之父。在其身後遺作《各種神學知識之來源十二冊》(De locis theologicis libri I-XII, 1543-1560)中，他解釋神學知識之根源(sources of theology)是在「理智」標題下，提及哲學(↗344 philosophy)、歷史及自然理論；在「權威」(auctoritas)標題下，列舉聖經、傳承、普世教會(↗535 universal church)之信仰(↗315 faith)、歷次大公會議(↗22 Ecumenical Council)、羅馬教會、聖人(↗547 saint)、及士林/經院神學家。

(6) 第十八及十九世紀理性主義(↗398 rationalism)、不可知論(↗53 agnosticism)及唯物論(↗464 materialism)對神學認識論提出強烈之挑戰。德國信理神學家、天主教司鐸舍本(Scheeben, Matthias Josef 1835-1888)，1873年至1887年他的《天主教信理神學手冊》三冊(Handbuch der katholischen Dogmatik I-III)，表達了他對神學認識論的看法。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於第三期會議所頒布的《天主之子》(Dei filius)教義憲章，說明了神學求知的部份程序(DH 3016)(DH 3000-3045)。

(7) 在第二十世紀，邏輯實證主義(logical positivism)(實證論/實證主義↗639 positivism)、極端的理性主義及文化多元論(cultural pluralism)，使基督徒神學家對神學認識論提高警覺。梵蒂岡第二屆大公會議特別在三方面提及各該問題，即：1)在《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，強調聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)(DV 12)；2)在《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令中，強調信理神學(↗313 theology, dogmatic)(OT 16)；3)在《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令中，肯定大公主義(↗21 ecumenism)的重要性(UR 11)(DH 4185-4194)。

(三)今日的東正教神學(↗227 theology, Eastern Orthodox)認為：包括於聖經及傳承內之啓示(尤其首七次大公會議及教父之信仰共識)，已由教會團體經由信仰而接受了。這些啓示(↗472 revelation)就是神學知識之主要根源。信理宣告文件(牧函、地區主教會議規定、信仰宣告、神學家聲明等)則居於次要。

(四)今日之神學認識論：它是高度意見紛歧的學問，該項學問與其他學問，且併有多項互相交織的因素，然後共同形成一強勁且屬有機性之總體。在此總體內，有數個不同的層面，這些層面：一方面，在理論上可能互異；另一方面，在神學求知之真正過程中，則不可彼此分開。

以下之順序並非有意在重要性上表示其優先，而是實在地遵循由信仰恩寵(↗353 grace)得到光明之人類(↗11 man)，其意識內在能力方面之流程。它致力為宗教及神學意義之評估提供有效的標準，並設法為神學求知程序建立一可信賴之說明：

(1) 「個人宗教經驗」之基本層面：此一獨特經驗的內在核心，已超出適切描述之可能(就如以任何純真愛情經驗，亦無法真正及客觀地予以表現一樣)。本質上與此一獨特經驗相關者為對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之宗教投入。或如羅五 5 所述，是因為聖神(↗566 Holy Spirit)將愛澆灌在信友身上，使他們的心靈改變。

(2) 這種經驗及投入事實，發生在「宗教語言的媒介上」：用辯證法而言，就是「有中介的直接性」。無限之奧秘觸及有限之人類，其觸及方式無法使用有限方法，如：形象(image)、比喻(↗61 parable)、象徵(↗528 symbol)、及語句(language、sentence)等，適切而充份地表達出來。而人類則希望在有限解說方式上能捕捉此一獨特之信仰經驗之若干要素。

(3) 各該基本中介方式(形象、比喻、象徵、及語句)在思想典範(↗304 paradigm)內發生作用。思想典範係一基層見解，也是思想家基本投入及形上學(↗194 metaphysics)前提之總體。思想典範類似思想過程相連之母體/母型(matrix)。

(4) 思想典範內之基本中介方式導至「宗教證言」(religious testimony)之關聯性陳述(correlation to express)、神話(↗383 myth)、傳說(fable)、及宣信/信仰表白(confession)。對基督徒神學家而言，聖經及教會信仰宣布在其本質上屬於第四層面。現代聖經詮釋學/釋經學及重要歷史學術(聖經批判學↗573 criticism, Biblical)均給以合理之價值。

(5) 深思及有系統的信理神學，創造關於第四層面之神學理論內容，以便對整體啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)達成關聯性、有機性、及不同之瞭解。各該理論必須經過嚴格之「確證」測驗(神學方法↗387 method, theological)。

(6) 「實踐」(理論與實踐↗399 theory and praxis):依據其多重要素乃神學思想真正具體之母體/母型。實踐：一方面是「行動」；另一方面是「內容」，為神學思想之意義提供重要而非理論之標準。

(7) 在第七層面，亦係最後一層面，有所謂「神學後理論」；其興起係由於以下各項問題：如何在此時代，仍能以令人可信的方法談論天主/上帝/神？基督信仰的神學思想及說法真正完全可靠嗎？如何證明基督徒的信仰完整無缺？如何一方面很誠實地解釋基督信仰的可靠性，同時，又對其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信仰之存在採取正面的開放態度？鄭重地面對這些及類似問題，並設法予以答覆(不計各項答覆如何受到限制)，這就是神學認識論的使命和工作。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

金岳霖著，《知識論》，北京：商務印書館出版，1983。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第一篇：緒論：第一章：神學的地位與方法〉，《神學的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.3-18，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第一篇：緒論：第四章：神學研究方法提要〉，《天主論·上帝觀：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.90-103，1992。

吳汝鈞著，《西方哲學的知識論 Epistemology of Western Philosophy》，台北：台灣商務印書館出版，2008。

武金正著，〈哈伯瑪斯(J. Habermas)的溝通行動論〉，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北：光啓文化事業，pp.317-330，1991。

孫振青著，《知識論》，台北：五南出版社，1990。

關永中著，《知識論》，台北：五南出版社，2000。

關永中主編，〈知識論：古今中外專題〉，《哲學與文化》第362集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2004。

劉錦昌著，《神學的知識論：理性在信仰中的定位》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2011。

傅柯(Foucault, M.)著、王德威譯，《知識的考掘》，台北：麥田出版社，1993。

Boeve, L. and Bossche, S. van D. and Maeseneer, Y. de ed. *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology*. Leuven: University Press; Leuven; Dudley, MA: Peeters, 2005.

Fabella, V. and S. Torres, ed. *Doing Theology in a Divided World*. New York: Orbis Books, 1985.

- Sherman, S. B. *Revitalizing Theological Epistemology: Holistic Evangelical Approaches to the Knowledge of God*. Eugene: Pickwick Publications, 2008.
- Song, C. S. *Third-Eye Theology: Theology in Formation in Asian Settings*. New York: Orbis Books, 1979.
- Van Huyssteen, W. *Theology and the Justification of Faith: Construction Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans Publishing Company, 1989.

谷寒松

### 393 神體一位論

shéntǐyīwèi lùn

#### UNITARIANISM

參閱：143 有神論 45 天主聖三 206 位格 29 天父 558 聖言 566 聖神

(一)概念說明：天主一位一體論/上帝一位一體論/神體一位論(unitarianism)一詞，指否認天主/上帝/神(↗30 God)的三位一體(↗45 Trinity)，而相信天主/上帝/神只有一位，即在天主/上帝/神內並無位格(↗206 person)的區別的學說。持此論調的人，試圖創立一個不要求符合教義(↗407 doctrine)的宗教(↗266 religion)。各種神體一位論中，有些共同的特徵：1)他們認為入教時，測驗教義只會製造偽君子，不是把宗教信仰變成例行公事，就是滋生偏見和迫害。2)真正與個人熱心投入有關的宗教信仰，常被抽象且毫不相干的哲學(↗344 philosophy)思辨所取代。3)神體一位論的傳教人員，必須獻身建立教會(↗411 Church)，視教會為一種使個人和社會生活趨於完滿的必要媒介。4)其態度是開放的，他接受一切能幫助他瞭解實在界(↗637 reality)的因素，包括向古代文獻(聖經舊約↗687 Old Testament)到今日的大眾傳播媒體開放。5)真理(↗335 truth)不容被縮減為信條(confession)。6)對於不同的意見不祇應加以容忍，還要把它看成是進一步了解的最佳媒介。

(二)簡史：

(1) 十六世紀興起於英格蘭和匈牙利的近代天主一位一體論/上帝一位一體論/神體一位論，是以反對基督宗教(↗436 Christianity)三位一體的姿態出現。這與義大利神學家索奇尼(叔)(Sozini, Lelio Francesco Maria 1525-1562)、索奇尼(姪)(Sozzini, Fausto 1539-1604)所形成的神學思想潮流有關。其跟隨者於1605年以波蘭文發表索奇尼主義(Socinianism)之《教理講授》(Racovian Catechism)一書，此書於1608年譯為德文，1609年譯為拉丁文。其內容分為八部分：1)聖經為唯一的泉源；2)知識及聖德生活為得救之道；3)天主/上帝/神僅一位，反對三位一體；4)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為人，藉由復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)得到天主/上帝/神的權力；5)耶穌基督為先知(↗159 prophet)性的人物；6)耶穌基督為君王；7)耶穌基督為司祭；8)教會的使命為接受上述教義的團體。受其影響者有：荷蘭猶太人、哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)、法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)等思想家。《教理講授》一書並非出自索氏手筆，只是深受其浸染與影響而已。索氏否認「一個」天主/上帝/神可用「三位」來解說，而否認了三位一體論，主張天主/上帝/神自由地在新盟約(盟約↗588 covenant)下寬恕罪(↗591 sin)過，就像在舊約聖經下一樣，故神而人的耶穌基督之死，為罪而言並非必要的犧牲(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。

(2) 1774年英國神學家、牧師林賽(Lindsey, Theophilus 1723-1808)首創獨立的教會與教堂，1813年該教派受到英國法律的認可，並在美國牧靈成果最為豐碩。1785年首創於波士頓的英國宗教歷史學家、科學家、改革宗牧師普里斯特利(Priestley, Joseph 1733-1804)，將耶穌視為只是天主/上帝/神派遣的一個「人」，他的使命是為把人類(↗11 man)理智與良心(↗213 conscience)所窺見的創造真理(creation truth)和倫理道德(↗362 virtue, moral)更清楚地顯示出來，人若無天主/上帝/

神的啓示(↗472 revelation),就無法確知這些真理。十八世紀著名的神體一位論者,在英國神、哲學家、安立甘教會司鐸馬蒂諾(Martineau, James 1805-1900)、美國倫理學家、公理宗教會自由派牧師錢寧(Channing, William Ellery 1780-1842)以及美國新教牧師、哲學家、詩人愛默生(Emerson, Ralph Waldo 1803-1882)轉而強調直覺的熱誠。

(三)今日的天主一位一體論/上帝一位一體論/神體一位論,將自己視為一種不定信條的運動,相信人的性善,一反加爾文主義(↗131 Calvinism)所謂的:「人性已經敗壞,不再視耶穌為天主/上帝/神的獨生子、救世主(Savior),只將祂視為與先知同列的宗教天才」。他們認為天主/上帝/神的啓示更具多元性,亦即基督宗教只是眾多救恩途徑之一;聖經應受現代科學的批判與檢查,因為聖經只是人為了不斷尋求生命意義所作的見證(↗198 witness)之書籍罷了。新宗教的教導應像科學一般,基於第一手經驗,而非基於盲目接受超性(↗492 supernatural, the)啓示的信理(↗310 dogma)和倫理。畢竟,天主一位一體論/上帝一位一體論/神體一位論的作品對近代基督宗教神學作品中有關耶穌基督神性(divinity)的學說影響不大。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

Beattie, P. H. *A Short History of Unitarianism*. Pittsburgh, PA: First Unitarian Church, 1983.

Chrissydes, G. D. *The Elements of Unitarianism*. Shaftesbury, Dorset; Boston, Mass: Element, 1998.

編譯

## 394 祝福

zhùfú

BLESSING

參閱: 692 禮儀 652 儀式 271 宗教行爲 281 宗教語言

(一)概念說明:祝福(blessing)一詞,源自拉丁文「bene 好、善」及「dicere 說話」,指說美善、降福之鼓勵的話語。從一般生活的層面而言,指對別人表示美好的期望,願他平安、享樂等。從聖經(↗571 Bible)的層面而言,舊約(↗687 Old Testament)中表示承認天主/上帝/神(↗30 God)的創造(↗526 creation),使人有豐富生命的恩典,此觀念的由來,或許可以溯源到希伯來原始的宗教(↗266 religion)。在希伯來文裡,祝福一詞的字根(brk)亦有「膝蓋」之意,而膝蓋在原始思想中也許正是豐富的「生產之座」。在這裡,祝福基本上與富饒、生產等觀念有關。很可能,這個字根在最原始的用法中,指的不是崇拜/崇敬(latria, worship),而是「使充足、使富饒」。

日後,在猶太人及基督徒神學(↗442 theology, Christian)與宗教作品內,「祝福」經常用在禮儀(↗692 liturgy)的上下文中,並常出現在「讚美詩」的「讚頌詞」裡;而且,它也用來描寫天主/上帝/神救援行動所達到的景況。

#### (二)聖經:

(1) 聖經舊約:這種原始為富饒的宗教思想,在舊約中沒有留下幾許痕跡。在這裡,天主/上帝/神的祝福緊緊於以色列民的被選。天主/上帝/神揀選了亞巴郎並且祝福他(創十二3);依撒格的誕生是雅威(↗505 Yahweh)祝福撒辣的结果(創十七16);祝福傳與雅各伯而不傳給厄撒烏(長子)。可見,在舊約的作者看來,祝福不是權利的遞傳,而是天主/上帝/神恩許的结果。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament):處處保留舊約對祝福的看法。然而新約的作者都相信,天主/上帝/神的祝福要以一個新的方式賜給人,即此時此地人類都是在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內蒙受祝福。環繞著祂聚合了一個新的團體,分享著默西亞(↗669 Messiah)時代所應許的祝福。特別,在舉行聖

體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)時(希臘文 eucharistein 變成了祝聖聖體的專有名詞)，參與者分享耶穌基督的復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)生命。

(三)教父(↗400 Church, Father of the)們的作品繼續聖經的思想。天主/上帝/神祝福，人也祝福；天主/上帝/神賜下恩寵(↗353 grace)，而人則是感恩和讚美。這強調一切都來自天主/上帝/神：創造、保存、救援(救恩↗455 salvation)都是天主/上帝/神的祝福。在教會生活中，這思想環繞著聖事(↗559 sacrament)、禮儀的行動。總之，一切祝福來自天主/上帝/神。祝福描寫天主/上帝/神對人的態度，及人對天主/上帝/神適當的回應。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林伯德著，〈咒罵與祝福〉，《神學論集》第91集，台北：光啓文化事業，pp.79-93，1992。

Aitken, J. K. *The Semantics of Blessing and Cursing in Ancient Hebrew*. Louvain: Peeters, 2007.

編譯

## 395 純潔派

chúnjié pài

CATHARISTS

參閱：412 教會史 5 二元論

(一)概念說明：純潔派(Catharists)一詞，來自希臘文的「katharoi、katharsis、kathairein 淨化、淨煉」及拉丁文「Cathari 純潔、清靜」，指在物質、情感、思想、良心(↗213 conscience)及倫理道德(↗362 virtue, moral)方面的潔淨過程。這是中古世紀的異端(↗461 heresy)派別，因重視精神無形的一面，而反對死人復活(↗153 resurrection of the dead)、聖事(↗559 sacrament)的必要性以及教會(↗411 Church)

的有形組織等，在1143年首先出現在德國科隆，很快就傳到英國、西班牙及法國南部、北意大利一帶。它繼承了第七至第九世紀始於東南歐的異端基督徒團體波各米爾派(Bogomils)的諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、摩尼教(↗656 Manichaeism)及二元論(↗5 dualism)的元素，形成了一個在教義(↗407 doctrine)和組織上都頗為健全的教派。他們好像宗徒(↗260 apostle)一樣周遊宣講(↗330 preaching)，並實踐嚴格的克修(↗196 asceticism)。

(二)在教義方面，純潔派最基本的思想就是：純潔的靈魂與罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)世界(↗58 world)的對立。純潔派人士以為自己就是那些和路齊弗爾(Lucifer)一起墮落的天使(↗49 angel)的靈魂，在這個罪惡的世界中作補贖(↗624 satisfaction)，好能返回原來的境界。他們對天主/上帝/神(↗30 God)的觀念也是二元的：撒旦(Satan)(魔鬼↗703 Devil)就是在聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)中，世界創造時壓迫純潔靈魂的天使；他是善神的敵人，跟神有同樣的權力。善神就是新約(↗611 New Testament)的神，祂派遣耶穌基督(↗296 Jesus Christ)——一位天使，基督之死(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)毫無價值。墮落的天使靈魂在得到光照之後，藉著加入純潔派和徹底的離棄世俗而救贖自己。世上的一切，如：婚姻、性交、工作、戰爭都是罪惡的。純潔派人士在罪惡的同伴中的使命是招募新人，而不是教導他們。他們是宗派中有權位的人，在他們之上還有主教(↗116 bishop)和助理。純潔派沒有教宗(↗403 Pope)，最高的權威是議會，又稱為「聖人的聚會」。會內有入門禮儀(↗692 liturgy)，也有擘餅和感恩禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)。純潔派始終與天主教會(↗44 Church, Catholic)為敵；後者的聖事(↗559 sacrament)、彌撒(↗681 Mass, Holy)、瞻禮日、十字聖號、為亡者祈禱、聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)及聖人遺物等都被純潔派視為無謂的物質主義(hylicism)(唯物論↗464 materialism)，天主教

的司鐸(↗124 priest)被看成偽善者。

(三) 1215 年教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)在拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)中，於第一章：公教會的信理(返亞勒比根派 Albigenses 及純潔派 Cathari)文獻，譴責純潔派的錯誤(DH 800-802)。1230 年純潔派開始改革他們的教會，他們的習俗已經逐漸被天主教會同化。約 1250 年左右，這個宗派已消失了它的特色。只有少許殘餘在法國南部和義大利西西里一帶。最後則是銷聲匿跡。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 396 現代主義

xiàndài zhǔyì

### MODERNISM

參閱：398 理性主義 165 自由主義神學 15 人為中心說 613 「新時代」 299 相對主義 481 情況倫理學

(一)概念說明：

(1) 這裡所謂之現代主義(modernism)與十九世紀末期在藝術、文學、詩詞、建築、社會組織和日常生活型態從傳統形式改革之現代主義不同。此處的「現代主義」指在嚴格的神學(↗385 theology)意義下，天主教會(↗44 Church, Catholic)於十九世紀末期至廿世紀初期在教會(↗411 Church)內，興起的一種前進、開放，趨向俗化主義(↗308 secularism)、俗化思想(↗309 secularity)的神學運動思潮。此運動鼓吹教會本身和教義(↗407 doctrine)上的改革，以迎合現代的需要。促進了現代聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)的蓬勃

發展，視信理(↗310 dogma)與禮儀(↗692 liturgy)為象徵(↗528 symbol)性的真理(↗335 truth)，對教會的教義和紀律提出多方面的質疑，基督教人士甚至用以指：現代世界和自由主義神學(↗165 theology, liberal)，那種極端反對真正基督宗教(↗436 Christianity)的趨勢。1907 年 9 月 8 日教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)在《應牧放主之羊群的》(Pascendi dominici gregis)通諭中，譴責現代主義的錯誤(DH 3475-3500)。更明確強調，「現代主義」是異端(↗461 heresy)的複合體，是在有問題的運動中，所形成的非正統的邏輯結論。

(2) 因此，此詞彙常被用來指：所有不接受嚴格的保守立場的思想。其實「現代主義」很難界定，與其說它是一個明確的學說，不如像法國改革宗神學家薩巴捷(Sabatier, Louis-Auguste 1839-1901)，稱現代主義是一個「方向」；或法國聖經批判學家羅阿西(Loisy, Alfred Firmin 1857-1940)說它是一種新的「趨勢」。

(二)源起與發展：

(1) 「現代主義」起初是以運動的姿態出現，目的在協助人忠於教會或回歸教會的懷抱；且在結構和思想上仍可趕上時代，並革除顯然不合時宜的因素。然而，他們卻未注意到，這麼作可能忘記現代世界對基督徒精神的需求也須導入正途。事實上，此運動在歷史發展中，所呈現的是不同的基本態度與形態，且是自動蔚成的運動。當時傳統的基本神學(↗430 theology, fundamental)最為脆弱；最易遭受現代歷史和哲學批判的攻擊。而法國和義大利的新多瑪斯學派(Neo-Thomism)卻致力於衛護傳統神學的結構，以保持現狀為職志，日後遂被稱為「整體論」(integralism)。又因完整主義者認為，若觸及新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)哲學結構的任何部分，便將危及整個結構，因而展開了反現代主義的運動。

(2) 上述危機的首要中心在法國。法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)，開創了現代主義的新紀元，他反對士林/經院學派(↗20 scholasticism)基本神

學的外在論/外在主義(extrinsicism)；在 1893 年倡導「內在性方法」(the method of immanence)，宣稱尊重人類(↗11 man)主觀性的自主(主觀主義↗120 subjectivism)，而引領準信徒進入啓示(↗472 revelation)之門。此學說在法國與羅馬遭受新多瑪斯學派的強烈反對，但是，布隆德本人卻未曾受到正式的譴責。此後，法國聖經批判學家羅阿西的思想對盛行的新士林/經院學派的正統學說帶來莫大的威脅。1902 年他宣稱科學的歷史調查法，將是判斷基督宗教起源與特性的主要工具：「耶穌宣揚天國，而來臨的是教會」就是他的名句，因他認為宗徒(↗260 apostle)之後，教會是傳福音(福傳↗598 evangelization)必要的活中介。

(3) 不久，英國成了此運動的另一中心。愛爾蘭倫理神學家、耶穌會會士提勒耳(Tyrrell, George 1861-1909)，致力於將啓示的概念，從當代士林/經院學派神學中分離出來；他認為啓示屬於經驗(experience)界，將啓示以象徵性言詞表達出來就成了信理。法國神哲學家、數學家勒魯瓦(Le Roy, Édouard Louis Emmanuel Julien 1870-1954)，認為：「信理的主要目的不在於照亮精神(思辨知識)，而在於指導宗教的活動；在純實用觀點下，他將啓示的道德層次擺在理智之上」。此外，值得一提的是德國天主教平信徒許革耳(Hügel, Friedrich von 1852-1925)，他在諸學者間(也許不知彼此的著作)是個非官方的協調者。他所扮演的角色指出一件事實，即現代主義從未如羅馬的反對者所說的，是合成或匯聚成的一派。

(4) 由於許革耳的影響，此運動很快便傳到了義大利。由於義大利神學家、政治家、天主教司鐸穆里(Murri, Romolo 1870-1944)的作品之影響，在義大利北部興起了所謂的社會現代主義(social modernism)；義大利神學家、天主教司鐸博納尤蒂(Buonaiuti, Ernesto 1881-1946)在《革新》(Il Rinnovamento)期刊上，和提勒耳的作品，一同介紹給教廷梵蒂岡和義大利讀者。而在德國，天主教學者分享了羅阿西、提勒耳、勒魯瓦的思想，但未曾正視教會和信仰基本結構的「現代化」。

(三)教會的譴責：現代主義在 1907 年教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)在《應牧放主之羊群的》通諭，以及 1907 年所頒布《因悲嘆的》(Lamentabili)聖部法令所譴責(DH 3401-3466)。《應牧放主之羊群的》通諭：將現代主義視為一種匯聚在一起且有組織的運動，企圖由內部推翻天主教的正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)；並指其為「所有異端的匯聚處」(DH 3475-3500)。當時的史學家可輕易地指出，沒有任何一位現代主義者，會同意通諭中所描述的那種陰謀的存在和彼此間見解一致的假定。通諭中將現代主義歸納出兩大哲學上的錯誤，即：不可知論(↗53 agnosticism)和內在論/內在主義(↗72 immanentism)；此外，通諭也拒絕現代主義的聖經批判學的觀念。1910 年 9 月 1 日教宗頒布《神聖主教們》(Sacrorum antistitum)自動詔書，更要求所有聖職人員(↗581 clergy)都必須宣發「反現代主義誓詞」。直至教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)，才停止了反現代主義的各種過分的做法。最後，到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)才真正結束了反現代主義的時期。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

卡普托(Caputo, J. D.)著、陳永財譯，《耶穌會如何解構？：後現代主義給教會的好消息》，台北：台灣基督教文藝社出版，2009。

武金正(Vu Kim Chinh)著，〈解放神學與後現代主義的趨勢〉，《神學論集》第 119 集，台北：光啓文化事業，pp.27-48，1999。

神思編輯委員會主編，〈後現代與信仰專題〉，《神思》第 2007-74 集，香港：思維出版，2007。

歐崇敬著，《從結構、解構到超解構：超越後現代主義的理論基礎》，台北：紅葉文化出版社，2003。

蓋伊(Gay, P.)著、梁永安譯，《現代主義：異端的誘惑》，台北：立緒文化事業出版，2009。

蓋伯利克(Gablik, S.)著、滕立平譯，《現代主義失敗了嗎？》，台北：遠流出版，1995。

Childs, P. *Modernism*. London; New York: Routledge, 2008.

Ruf, H. L. *Postmodern Rationality, Social Criticism, and Religion*. St. Paul, MN: Paragon House, 2005.

編譯



## 397 現象學

xiànxìangxué

## PHENOMENOLOGY

參閱：344 哲學 294 型質論

(一)概念說明：現象學(phenomenology)一詞，源自於希臘文的「*phainesthai* 顯現」，是為「*phainein* 指出、顯出」的被動式；以及「*logos* 言語、學問」，指對外在世界的一切的現象，對人五官的影響，進而做科學的研究分析、歸類的一種學問。現象學是二十世紀最重要的哲學(↗344 philosophy)流派之一，1900年由德國哲學家胡塞爾(Husserl, Edmund 1859-1938)奠基，胡塞爾深受捷克神哲學家、天主教司鐸博耳扎諾(Bolzano, Bernard(Bernhard) (Bernardus Placidus Johann Nepomuk B.) 1781-1848)的「真理自身」的理念的影響，而提出對意識本質的先驗/超驗(transcendental)的、絕對的認識之研究，或描述；他稱之為「現象學」。日後，研究宗教(↗266 religion)的一些方法而言，而被冠上宗教現象學(↗278 religion, phenomenology of)的稱號。

胡塞爾的現象學，主要是討論呈顯在現象之後的事物的本質(↗100 essence)，所以也被稱為「本質哲學」。現象學方法認為，要達到事物的本質，必先將傳統的假定和學說擱置一旁，專注在人類「意識」(Bewusstsein) (consciousness)裡的實際內容。宗教現象學用此方法來描述宗教經驗(↗280 experience, religious)和宗教行爲(↗271 act, religious)，就不致將各種神學(↗385 theology)假定也摻雜進去，而能以中立的立場去瞭解與描寫宗教現象。胡塞爾的現象學方法，第一步：消極地將一向所做的各種判斷擱置一旁——「存而不論」；此「存而不論」是沿襲希臘文(*epoche* 虛懸、放入括弧內)之意，即凡不屬意識本身的一切經驗因素都放入括弧內；第二步是積極地(還原 *reduction*)到事物的本質上。由於沒有任何成見和假設，事物的廬山真面目便

在意識的直觀之下，赤裸地呈顯出來。

(二)簡史：現象學一詞，遠在1764年德國哲學家、數學家郎貝爾特(Lambert, Johann Heinrich 1728 - 1777)首先應用此詞。而後德國哲學家謝勒(Scheler, Max Ferdinand 1874-1928)，採用了胡氏的方法，卻超越了胡氏的知識論/認識論(epistemology)(神學知識論 / 神學認識論 ↗392 epistemology, theological)，而進入了價值與宗教領域的心理、良心、倫理道德(↗362 virtue, moral)及宗教意識(↗280 experience, religious)的學術分析中，被稱為「哲學人類學」(anthropology, philosophical)的建立者。丹麥信義宗神哲學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Sören Aabye 1813-1855)和日後德國的存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)和法國哲學家、劇作家、文學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)都受現象學運動的影響。胡氏的方法廣為研究宗教的學者所採用，如：德國信義宗宗教哲學家、神學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)於1917年在《神聖的奧秘》(Das Heilige 1917)一書中，用此法分析了「宗教意識」(religious consciousness)。荷蘭改革宗神學家、宗教歷史學家萊烏(Leeuw, Gerardus van der 1890-1950)，用此法避開神學論斷，描述了「宗教本質」。他的主要成就之一，在於描述性的宗教類型學(religious typology)，即將各宗教經驗、禮儀、神學等分類；可是他的現象方法中，有一點卻超越了胡塞爾和當代類型學者的方法。他從信徒的立場(empathy 神入)，設身處地去看宗教現象。德國哲學家克利斯田森(Kristensen, William Brede 1867-1953)則進一步強化了此方法，認為：「信徒永遠是對的」。研究者若要描述他人的經驗、行爲和信仰，需先將自己的信仰「存而不論」，然後將想像及神入(設身處地)貫注在宗教生活的主要情節上。當然這種「神入」能中立到什麼程度，是值得爭論的問題。芝加哥學派(School of Chicago)的羅馬尼亞比較宗教學權威學者伊利亞德(Eliade, Mircea 1907-1986)，進而廣泛地分析古代宗教形式(如：薩滿教(shamanism)，佛教(↗208 Buddhism)藏傳佛教

之格魯派的黃教、印度瑜珈等)，宣稱透過天主/上帝/神(↗30 God)和大能的顯示，人類(↗11 man)可接觸到永恆(↗122 eternity)，使得實在界(↗637 reality)現出原型(prototype)(archetype)。由於猶太宗教(↗516 Jewish religion)和基督宗教(↗436 Christianity)的信仰與現代世俗歷史，都強調事件不能重演，這些古宗教禮儀所慶祝的生命循環不息的特性，備受威脅。再者，又因現象學強調經驗，最近的現象學和分析哲學(analytic philosophy)，有同時轉向討論神秘思想與生活(↗380 mysticism)的趨勢，因為，神秘主義一向是宗教史爭論不休的領域。

(三)既然現象學頗適於研究各種宗教信仰行為的模式，在未來的神學中勢必成為極重要的方法。此方法可以說已深深紮根在「活的信仰實況」裡，能適度呈顯各種信仰而不必求助於意識型態(↗617 ideology)；這種思考方法的優點比形式邏輯的演繹法多，後者求助於「論據」卻未能確保經驗的真理(↗335 truth)。總之，現象學方法是今日研究神學不可或缺的工具。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱剛等著、曾慶豹主編，《現象學與漢語神學 *Phenomenology and Sino-Christian Theology*》，香港：道風書社，2007。

弗格森(Ferguson, H.)著、陶嘉代譯，《現象學的社會學意味：現代社會的經驗與洞見》，台北：韋伯文化國際出版，2009。

汪文聖主編，〈胡塞爾專題〉，《哲學與文化》第419集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

汪文聖主編，〈哲學與神學專題〉，《哲學與文化》第442集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2011。

胡塞爾(Husserl, E.)著、李光榮編譯，《現象學——一部造就了存在主義及詮釋學的西方現代哲學之書》，重慶：重慶出版社出版，新華書店經銷，2006。

韋斯特法爾(Westphal, M.)著、郝長堉選編，郝長堉、何衛平、張建華合譯，《解釋學、現象學與宗教哲學：世俗哲學與宗教信仰的對話》，北京：中國社會科學出版社，2005。

讓·呂克·馬裏翁(Jean-Luc Marion)著、方向紅譯，《還原與給予：胡塞爾、海德格爾與現象學研究》，上海：上海譯文出版社，2009。

德穆·莫倫(Dermot, M.)著、蔡雲錚譯，《現象學導論》，

台北：桂冠出版社，2005。

Biceaga, V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer Science and Business Media B.V., 2010.

Cox, J. L. *An Introduction to the Phenomenology of Religion*. London; New York: Continuum, 2010.

Dahl, E. *Phenomenology and the Holy: Religious Experience after Husserl*. London: SCM Press, 2010.

編譯

## 398 理性主義

lǐxìng zhǔyì

### RATIONALISM

參閱：344 哲學 171 自然真理 335 真理 391 神學與科學 315 信仰 639 實證主義

(一)概念說明：理性主義(rationalism)一詞，源自拉丁文「ratio 理性、理智、智力、理由、原則、策略、計劃」。它通常未以明顯理論的姿態出現，往往祇是一種心態。即一味強調理性，而忽略整個生命(↗106 life)中的其他因素(如：感覺、意志等)。用於宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面上，偏向於將宗教信仰與啓示(faith and revelation)(↗472 revelation)歸屬於人類(↗11 man)理性的批判，而排除信仰中超性/超自然(↗492 supernatural, the)或神秘(mystery)的成分。再者，它也將一切基於權威或傳統的主張都隸屬在理性的批判之下。

理性主義作為一種時代的心態而言，代表一個意識自我覺醒的階段，首次使心靈脫離往日獻身於對象(外在事物)的狀態，轉向自我的反省。換言之，從歷史角度(尤其是十七、十八世紀)而言，它使個人或社會(↗283 society)意識因而從權威對「實在界」(↗637 reality)的解釋中解放出來。當理性主義應用在哲學(↗344 philosophy)問題上時，稱為哲學的理性主義(philosophical rationalism)或認識論的理性主義(epistemological

rationalism)，因它一味抬舉理性而忽略感覺認識；應用在神學(↗385 theology)上時，稱為神學的理性主義(theological rationalism)或宗教的理性主義(religious rationalism)，因它純以人的理性為標準去判斷信仰與啓示，甚或不承認超過理性的一切。再者，倫理的理性主義(ethical rationalism)強調理性而忽視意志與情緒的力量；希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)，即是主張此倫理的理性主義的典型代表人物。

(二)古代神學可說是在「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)中發展出來的。當阿拉伯伊斯蘭教哲學家、法學家亞威洛哀(Averroes (Mohammed Ibn Rushd) 1126-1198)的理性主義體系，被基督宗教(↗436 Christianity)的神學家採納後，到十三世紀時，神學意見(theological opinion)首次發生了顯著的裂痕。德國神、哲學家西格爾(Siger von Brabant +1284)，清楚劃分了哲學與神學的界線。到了中世紀晚期，有關信仰與啓示的問題節節升高。其後，文藝復興(↗84 Renaissance)更助長了理性主義的心態；一連串的文化運動(Cultural movement)給予「理智隸屬信仰行為」的傳統概念，帶來極大的挑戰；另一方面，宗教改革(↗273 Reformation)運動，強調信仰與宗教經驗(↗280 experience, religious)，抹殺理智與哲學，似有排斥理性主義的傾向。豈知宗教改革家為了護衛良心權利，強調個人對聖經(↗571 Bible)的解釋，無意中反促進了日後理性主義的發展。

### (三)近代：

(1) 十七世紀時，數學與科學方法廣泛滲進文化(↗81 culture)內，這是近代理性主義盛極一時的主因。如此，法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)在他的理論系統(不等於在他本人的信仰生活)中，將啓示排除在理性系統、批判精神、方法的懷疑以及數學的明晰性之外，導致日後許多理性主義者，頗具破壞性地批評宗教傳統。猶裔哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)，將聖經歸屬於自然理性的

批判，聲稱宗教的理性核心部分，與他的自然主義(naturalism)和泛神論(↗255 pantheism)的哲學相符合。

(2) 十八世紀啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的思想家更以批判的理性之名，將基督宗教的傳統隸屬在徹底之批判下。1695年英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)的《基督教的合理性》(The Reasonableness of Christianity)與1793年德國古典唯心主義(German Idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的《純理性限制下的宗教》(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)兩書，企圖指出基督宗教的超性靠山已被挪去。在此理性觀點下，信仰與啓示被貶至人類發展的神話(↗383 myth)(理性前)階段中。

(3) 十九世紀時，法國實證主義(↗639 positivism)哲學家孔德(Comte, Auguste 1798-1857)，深信近代科學的合理性(rationality)或他所稱的實證哲學(positive philosophy)，是歷史過程中人類意識逐漸從神學和形上學(↗194 metaphysics)中解放出來的巔峰時期。而德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)，則將啓示與神學歸入「絕對知識」的理性體系中。法國哲學家、天主教平信徒博內蒂(Bonnetty, Augustin 1798-1879)則主張「緩和的傳統主義」(mitigated traditionalism)(傳統主義↗597 traditionalism)，他認為：中世全盛時期的士林/經院學派(↗20 scholasticism)有理性主義的嫌疑。

(四)1855年6月11(15)日教廷頒布《禁書目錄》(Index of Prohibited Books)聖部法令《反對博內蒂》(Augustin Bonnetty)，教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)同意，排除博內蒂緩和的傳統主義思想，衛護士林/經院學派的神、哲學思想(DH 2811-2814)。直至梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1870年4月24日頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章，憲章中闡明天主教會(↗44 Church, Catholic)正確的信仰、啓示與理性的關係，而駁斥理性主義(DH 3004-3045)的主張。

(五)由上述可知，儘管理性主義者之間的論點彼此有些差異，即使近代理性主義者，更是以不可知論(↗53 agnosticism)和無神論(↗514 atheism)姿態出現，但都未曾完全斷絕承自基督宗教啓示與神學的遺產。事實上，現代不少教派的基督徒，都把信仰與理性分離開來，可見理性主義帶給基督宗教的挑戰有多大。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

科廷漢(Cottingham, J.)著、江怡譯，《理性主義者》，瀋陽：遼寧牛津大學，1998。

帕金森(Parkinson, G. H. R.)主編、田平等譯《文藝復興和17世紀理性主義》，北京：中國人民大學出版社，2009。

陳修儒著，《歐洲哲學史上的經驗主義和理性主義》，北京，人民出版社，1986。

Cottingham, J. *Rationalism*. Bristol, England: Thoemmes Press, 1997.

Gellner, E. *Reason and Culture: The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

Parkinson, G. H. R. ed. *The Renaissance and Seventeenth-Century Rationalism*. London: Routledge, 1993

Solomon, R. C. *From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

編譯

## 399 理論與實踐

lǐlùn yǔ shíjiàn

### THEORY AND PRAXIS

參閱：315 信仰 604 愛 392 神學認識論 391 神學與科學

(一)概念說明：理論與實踐(theory and praxis)一詞，源自於希臘文的兩個動詞。其中理論/學理/學說(theory)一詞，源自希臘文的「theōrein 觀看」，指在宗教慶典時觀看、欣

賞節目，日後在歷史中演變為精神方面的看法、默觀、洞察。另實踐/實行(praxis)一詞，實際是希臘原文動詞「prassein」的名詞，意思是做、製造、努力獲致之意，即一切手工的事業。在神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)思想傳統，成為與理論/學理/學說相對的原理。直到某些意識型態，將其視為真理是非判斷的標準。因此，「理論」一般指：人類理智、概念與學術上，為了尋求瞭解事實真相的努力；「實踐」意指實行、行為、實際的行動，它與理論對立。

理論與實踐二者有內在張力，唯有在無限美善的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)內，才能達到完美的平衡，因為在天主/上帝/神(↗30 God)內不再有受造界中的多種限度及分別。從哲學層面而言，理論與實踐不易達成平衡：或是強調理論，如一般希臘哲學(Greek philosophy)；或是強調實踐，如馬克思主義(↗347 Marxism)。綜合而言：「實踐無理論為盲目的，理論無實踐為空白的」。從神學層面而言，分為：實證神學(↗640 theology, positive)、理論神學(theoretical theology)與實踐神學(practical theology)三個領域。傳統天主教會(↗44 Church, Catholic)的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)較不注重實證神學，將重點放在理論性的系統神學(systematic theology)或信理神學(↗313 theology, dogmatic)，與實踐性的牧靈神學(↗243 theology, pastoral)尚未建立動態的互動關係。今日神學強調三方面之內在的動態的整體性，即聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)、信仰的系統發揮以及為世界的服務應邁向更開放性地、動態性地、突破抽象的及純概念性的學術工作。

(二)在今日有各種不同形式的理論與實踐：

(1) 理論(theory)：在自然、社會(↗283 society)與人類(↗11 man)科學界，在數學、哲學與神學界，會發現有不同的細微差異。

(2) 實踐(praxis)：可分為人類內在的實踐與外在的實踐兩大領域：

1)內在的實踐：包括心理(psychology)與倫理道德(↗362 virtue, moral)兩類因素。心理範圍甚廣，如影響神學研究眼光與態度的情緒、情感、性向、行動、慾念、熱忱及渴望等皆是。倫理則指生活的基本抉擇(↗429 option, fundamental)、價值主張、是非判斷……。其影響神學工作的因素有客觀、平靜、開放、合作、責任感、熱愛真理(↗335 truth)等學術倫理。此外，還有對價值觀、人生觀、宗教觀之選擇與定奪等。

2)外在的實踐：包括個人活動與團體社會活動兩類。個人活動指個人的行動、工作和參與教會(↗411 Church)與社會的程度。團體社會活動則包含家庭、社團、國內外大社會、文化(↗81 culture)與文明各層面的活動，對神學理論皆有不可否認的影響。

(三)理論與實踐相互的關係是辯證的，在人類思想史上有下列幾方面的發展：

(1) 在中世紀古典思想時期後，即十二到十四世紀，一股新潮流在正宗傳統旁逐漸開展，自然科學(natural science)的發展導向今日的功能主義(functionalism)與過程(process)思想。在發現理論知識漸形統治世界時，亦即發覺能運用知識來改變世界後，理論和實踐便走上了涇渭分明的路。法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renusus) 1596-1650)和德意志觀念論(German Idealism)(唯心論/觀念論↗712 idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)努力分辨，卻未獲均衡答案。前者誇大了理論的能力；後者則削弱了理論和理智的能力。十八世紀的啟蒙運動(↗474 Enlightenment)，則強調人為自由、負責的獨立主體，使人開始重視知識的吸收與運用、個人的幸福與利益。這精神主義、個人主義(individualism)，終於促使德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)的社會唯物論(↗464 materialism)應時產生。

(2) 馬克思主義(↗347 Marxism)思想改變世界，帶領人們走向全宇宙的和諧，終其一生窮究如何使「理論與實踐」交融，最後幾年

更把重點從理論移轉到實踐上。他認為：理論是辯證性的，與實踐有密切的關係；實踐處於領導地位，是決定性的現實，是實在的物質；理論反映實踐，內在於實踐；實踐使事情變成現實；理論符合實踐並顯示它，是實踐的靈魂和動力；實踐替理論辯護，是對知識正確與否的判斷。如此，理論再沒有專門、獨立的功能，而只隸屬於實踐了；真理再不屬於理論層面，而屬於實踐層面了。所以真理要在實踐中確定。

(3) 中國共產黨的領導人毛澤東(1893-1976)，於1937年所發表〈實踐論〉一文，區分一個認識過程裡的兩個階段：「感性知識」與「理性知識」。感性知識：屬現象(phenomenon)和經驗(experience)的層次，是片面、主觀的。領悟使其導向理性知識。理性知識：在了解事情的本質、內在的關係和矛盾，是全面、客觀的知識，但只是概念、潛能，為把理論、計劃、策略……帶到圓滿的境界。這精確的理論、計劃、策略是由兩種特質襯托出來的：1) 與實踐的關係。2) 在實際行動中以隸屬共產黨(Communist Party)為真理最後的準繩。可見其理論來自實踐也導向實踐。這種理論與實踐概念的缺點是：a) 以共產黨追求的目的作基本抉擇，形成對人性本身的客觀因素之忽略和輕視。人意識活動的基本結構貫穿經驗、了解、判斷、行動四層。不能說知識(理論和真理)只隸屬共產黨中央委員會的實踐方案。b) 此概念忽視真理的接受性。現實最初並非來自人的創造力，它本身是人人該接受的事實。基督徒依據信仰接受一個基本事實：三位一體的天主/上帝/神主動走向人，人是接受的，唯有如此，他們才有能力去答覆，並在天主/上帝/神親切的臨在(↗677 presence)、邀請、幫助中完成。

(4) 所謂的政治神學(↗295 theology, political)指出一個清楚的趨勢，也就是使實踐成為真理的準繩。更明顯的是南美的解放神學(↗607 liberation theology)，以解放性的歷史實踐為批判性神學反省的出發點和焦點。然而，他們注意到其神學體系中，理論與實踐的連繫上還有繼續努力澄清的餘地。由於解放神學家，如同馬克思，很強調思想、理論與被剝削、被疏離的貧窮階級的關係，所以亦有人

將解放神學家視為馬克思主義者。但事實上，他們雖多多受了馬克思社會分析(↗348 analysis, Marxist social)方法的影響，但並不能一概而論，也不能就此認定他們都是馬克思主義者。

(5) 美國神學家、天主教司鐸蘭姆(Lamb, Matthew L. 1937-)，詳述今日基督宗教(↗436 Christianity)神學中，有關理論與實踐之關係的思潮有五，簡述如下：1) 理論為主型：主張宗教與理論內在地相關，但二者與實踐卻只有外在的關連。2) 實踐為主型：認為宗教與實踐內在地相關，而理論多多少少屬外在。3) 信愛為主型：堅持真正的基督宗教乃靠信與愛，與理論、實踐均僅外在地相關。4) 批判的理論關連型：強調在基督宗教與種種理論、實踐間有內在的關連，但以理論為媒介。5) 批判的實踐關連型：尋求基督宗教與理論、實踐之間以實踐性媒介相連貫，可見問題的複雜與多元。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈論信理神學的理論和實踐〉，《神學論集》第26集，台北：光啓文化事業，pp.485-517，1976。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈信理神學方法的再反省〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.389-405，1987。
- 曾昭旭著，《論知識與德行相契之道 *On (Theoretical) Knowledge and (Practical) Morality - on Theory and Praxis*》，台北：孔孟學會出版，1987。
- 武金正著，《解放神學：脈絡中的詮釋》，台北：光啓文化事業，1991。
- 黎建球、尤淑如主編，〈哲學諮商理論與實踐專題〉，《哲學與文化》第428集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2010。
- 黎建球主編，〈輔仁學派的理論與實踐專題〉，《哲學與文化》第368集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2005。
- 趙英珠著，〈致力於理論與實踐的整合：谷寒松神父的神學思想與貢獻〉，《神學論集》第153集，台北：光啓文化事業，pp.353-362，2007。
- Boff, Cl. *Theology and Praxis: Epistemological Foundation*. New York: Orbis Books, 1987.
- Fabella, V. and S. Torres, ed. *Doing Theology in a Divided World: Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, January 5-13, 1983.

New York: Orbis Books, 1985.

Habermas, J. *Theory and Praxis: The History of a Concept*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1967.

Lamb, M. L. "The Theory — Praxis Relationship in Contemporary Christian Theologies." *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Thirty First Annual Convention*, vol. 31. Washington D.C., 1976.

谷寒松

## 400 教父

jiàofù

### CHURCH, FATHER OF THE

參閱：412 教會史 401 教父學

(一)概念說明：教父(father of the church)一詞，大致可以定義為：在基督宗教(↗436 Christianity)初期的教會作家，他們都以正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)和聖潔的生活知名於世，也因此曾受教會(↗411 Church)嘉許為信仰(↗315 faith)的見證(↗198 witness)人。

(二)教父主要特徵：有四點，即：年代古遠、正統信仰/正統教義、聖潔生活以及教會嘉許：

(1) 年代古遠：視為一個文學階段而言，教父時代始自聖經(↗571 Bible)古典文學之後的第一章，即依據歷史研究：現存最早的作品可能是約96年教宗克雷孟一世(Clement I 88/92-97/101)寫給格林多的書信或是《宗徒訓誨錄》(↗263 Didachē)。比教父年代的開始更難決定的是它的結束時期，一般的看法是：以敘利亞大馬士革神學家及聖詩作者、教會聖師、天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes Damascenus 約650-750)為東方的最後一位教父；而以西班牙神學家、天主教主教伊西多羅(Isidoro de Sevilla 約560-636)為西方教父的最後一人。不過，有人以為這個時代早在

拜占庭皇帝尤斯提尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)登基之時(527)已經結束了；但也有人認為它應該延續至 850 年為止。

這是一個沒有定論的問題，不過它並不影響時代問題的重點：教父文學是繼聖經古典文學之後最早的作品，它見證出基督徒在最初幾個世紀內的神學(↗385 theology)，尤其是基督論(↗449 Christology)、聖三論(↗45 Trinity)和教會論(↗425 ecclesiology)的看法及發展。

(2) 正統信仰/正統教義：正統信仰/正統教義的超卓性包含三個要點：1)「教義」(↗407 doctrine)是指神學思想外在化於寫作之中—教父們都是作家。2)「正統信仰/正統教義」並不暗示沒有錯誤，因為教父並非僅是信仰的見證人，他們大都是神學家，嘗試更深入地透悟啓示(↗472 revelation)的訊息。因此，所謂正統信仰/正統教義意含著與正統教會保持教義上的共融。法國信理神學家、天主教司鐸文森提烏斯(Vincentius of Lérins +450 前)在其著作《教義記錄》(Commonitorium, 434)中，便曾這樣描述教父們：「那些受嘉許的教師，在他們各自的時間與地方，與唯一的公教會保持著一樣的信仰與共融」。其後的《葛拉西烏斯法令集》(Decretum, Gelasianum)，這部法律、律令選集，相當忠實地反映羅馬教會六世紀的看法，亦將重心放在「共融」(communion)的基礎上。3)最後「超卓性/卓越性」可以指獨創性、深刻、或圓滿，也可以指富有活力、清晰、或卓越不凡。它不一定意含比較(比後世超卓)，卻顯然含有一定程度的不朽(相對於作者當時當地而言)。

在這一點上，還須略加一點補充：在許多教父學(↗401 patrology)或教父神學的研究中，都會包含有一些「非正統」的基督徒作者，他們的正統性也許曾經受過質疑，如：埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)；他們甚至離開過教會，如：北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；抑有甚者，教父論甚至還可能包含

一些攻擊信仰的外教作家，如：希臘非基督宗教哲學家克耳蘇斯(Kelsos 二世紀)、生於今巴勒斯坦、腓尼基、提洛(Tyros)哲學家波斐利烏斯(Porphyrios 約 233-305)。大概可以這樣說，他們位列教父(論)的研究中，卻不是正式的教父。教父(論)的研究涉及他們的作品是可以理解的，因為只有這樣才可以顯示出教義的發展，從而結出豐富的神學果實。

(3) 聖潔生活：無可否認的，並不是所有教父都列入聖品(↗152 canonization)。有些甚至沒有受到如同早期教會崇敬聖人(↗547 saint)一般的待遇。因此，所謂「聖潔生活」僅是指最起碼的基督徒德性(↗653 virtue)，經常與主契合，具體地表現出生活與理論上的和諧、信仰與道德上的一致。因為，必須如此才可能對天主/上帝/神(↗30 God)的啓示和對基督徒的傳承/統(↗596 tradition)有更精確、更深遠的理解。

(4) 教會嘉許：教會的嘉許可以是正式的，那就是經由大公會議(↗22 Council, Ecumenical)或教宗(↗403 Pope)宣布某位古代作者在教義上或倫理道德(↗362 virtue, moral)上的功績。但也可以是隱含的：即：大公會議、教宗甚至禮儀(↗692 liturgy)嘉許性地引用某位作者的說法。最後，它還可以是實質上的，即是說他的理論為一般基督徒廣泛地採用。

(三)希臘語是教父文學最早期的語言。但在羅馬、北非和高盧(Gaul, 今日法國)，希臘語要遲至三世紀才通行起來。漸漸地，除了希臘本土以外，它竟有被本地語言所取代之勢，特別是敘利亞語、科普特語(Coptic 一種埃及土語)，和亞美尼亞語；而在西方，拉丁語更是後來居上，成為西方教父的普遍用語。

至論教父文學的後期，差不多每一位研究教父的人都有他自己的分法。這個現象不單指出後期的困難，還暗示著它的權宜性，事實上歷史洪流是不容許人一刀兩斷的。而這裡所列舉的三分法，只是許多可行的方法中的一種：

(1) 早期教父(從最早的教父開始至 313 年的《米蘭詔書》(Edict of Milan)或 325 年尼西亞

第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)為止：這期間又可以細分為三組：

1)宗徒/使徒教父：由於他們可能接觸過或受教於宗徒/使徒(↗260 apostle)或宗徒的門徒而得名，如安提約主教、若望使徒的門徒、殉道者依納爵(Ignatius of Antioch 約+117)、小亞細亞教會領導者、若望宗徒的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)以及教宗克雷孟一世(Clemens I 88/92-97/101)等。雖然只有寥寥數位，他們的作品都充滿靈修/神修(↗710 spirituality)的、牧靈(pastoral)的語氣，強調末世論(↗90 eschatology)，對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)有著鮮明的懷念，真正地反映出早期基督徒的見證。

2)護教者：由於教會對外邦信仰和猶太主義(猶太教↗518 Judaism)的還擊，因而產生了第一批與外面世界接觸的基督徒文學家，如：撒瑪利亞護教學家、哲學家殉道者尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)；希臘哲學家、護教者阿特那哥拉斯(Athenagoras 二世紀下半葉)等。他們以自己的筆對抗君王的刀劍，力圖表達新約(↗611 New Testament)是舊約(↗687 Old Testament)的滿全，讓基督徒的真理(↗335 truth)與外教神話(↗383 myth)相對立。同屬於這一組的還有教會對蒙丹派(↗629 Montanism)和諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的回應，個中翹楚應推小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202)。

3)第一批真正致力神學整體研究的學者：他們的努力一方面是由於爭論的刺激，而更重要的卻是信仰在基督徒知性上的推動。當時主要的神學活動中心是：a) 東方的亞歷山大及西方的迦太基(Carthage)。而最重要的代表人物則有：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約140-217)與埃及亞歷山大聖經詮釋學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)。b) 在西方有北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良與北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)等。由於他們的努力，教父時代已經準備好迎接它黃金時代的到來。

(2) 黃金時代(上承早期教父，下迄 451 年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)：

1)313 年的《米蘭詔書》正式承認基督宗教存在的權利，也讓基督徒可以在完全自由的情況下參與崇拜/崇敬(latria, worship)和敬禮(↗587 cult)天主/上帝/神，更為教父文學鋪開了通往黃金時代的大道。這是教會首四屆大公會議的時代，即：尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)、君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)、厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)和加采東大公會議，是一個在基督徒神學(↗442 theology, Christian)裡富於建設性和創造性的時代，深入地尋索教會的基本信理(↗310 dogma)，在東方是：聖三論(↗45 Trinity)和基督論(↗449 Christology)；在西方則是：救援論(soteriology)和教會論(↗425 ecclesiology)。不過，這也是一個充滿痛苦和爭執的時代，教會不幸地一次又一次地受盡亞略主義(↗223 Arianism)、多那特主義(↗183 Donatism)、摩尼教(↗656 manichaeism)、白拉奇主義(↗113 Pelagianism)、阿波林主義(↗290 Apollinarianism)、奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)和一性論(↗4 monophysitism)的異端(↗461 heresy)打擊。

2)在這光采四射的文學和神學的時刻裡，充滿著第一流的作家，本文僅列舉最著名的幾位代表：在埃及有反亞略主義者亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios (295-373)以及埃及反奈斯多略主義之正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)。

在小亞細亞觸及神學的頂峰的是卡帕多細亞(Cappadocia)三位教父(Fathers of the Church)，有：古小亞細亞(今土耳其)神學家、凱撒勒亞(Caesarea)的巴西略(Basilios of Caesarea (the Great) 約330-379)；任撒西瑪(Sasima)、君士坦丁堡(Constantinople)主教神學家的納齊盎額我略(Gregorios Nazianzos 約329-390)以及尼撒(Nyssa)主教額我略(Gregorios Nyssa 約335-394)。



在安提約基學派(↗192 Antioch, School of)，最著名的代表是希臘神學家、塔爾索(Tarsus)主教的迪奧多羅斯(Diodoros of Tarsus+394 前)以及希臘教父、君士坦丁堡主教的(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)等。

在西方，領導的人物有四位拉丁教父，如下：法國辯護神學家、聖師希拉利烏斯主教(Hilarius of Poitiers 約 315-367)；義大利神學家、詩人、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)；南歐(今達爾馬提雅)小城史翠朵(Strido) 辯論神學家、聖經學家熱羅尼莫(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)以及北非洲西波(Hippo)主教奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)。

(3) 衰落時期(五世紀中葉至七世紀末)：加采東大公會議之後，教父們的著作出現了某種程度的衰落，特別由下列二種原因造成：

1) 信仰上的基本問題似乎解決了，神學已經到達了登峰造極的境地。物極必反，不進則退，這是必然的道理。在聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)和理論思辨都轉弱的時刻，靈修和崇拜成了注目的焦點。在這種情況之下，新穎而富創造力的思想必然減退；因此，傳統主義(↗597 traditionalism)，對從前的依附成了無可避免的事。

2) 政治和文化(↗81 culture)的因素亦不可忽略：外方民族在西方肆虐，君王權力侵入了東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)；再加上東西方的分裂(↗267 Schism)，伊斯蘭教(↗177 Islam)文化的層層進軍，在在都令教父文學有今非昔比之嘆。但話得說回來，這段時期也並非全無可取之處。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)哲學(亞里斯多德主義 ↗221 Aristotelianism)的應用，為中世紀士林/經院哲學(scholastic philosophy)作好了準備的功夫，就是這時期的人物也並非全屬等閒之輩，如：將希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)、亞里斯多德的著作，譯為拉丁文，並加以註釋，為後世西方神、哲學思想體系鋪路的波伊提烏斯(Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus 約 480-524)以及靈修學

大師教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)等等。不過，無論如何，教父時代終於走到它的尾聲了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王曉朝著，《教父學研究：文化視野下的教父哲學 *Patrology: Early Christian Philosophy under the Perspective of Culture*》，保定，河北大學出版，2003。

王曉朝等著、基督教文化評論編輯小組主編，〈教父學與中國學術專題〉，《道風：基督教文化評論》第 2008-28 集，香港：道風書社出版，2008。

金口若望(Chrysostom, J.)著、(Carmelo Guglia)義譯、區華勝中譯，《金口若望：雕像講道詞選集》，台北：上智文化事業出版，2007。

何而馬(Pastor of Hermas)著、呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，台北，輔仁大學出版社，2005。

谷倫神父(Gron, A.)著、鄭玉英譯，《沙漠教父靈修陪伴的智慧》，台北：上智文化事業出版，2010。

托里夫(Beasley-Topliffe, K.)著、林秀娟譯，《尋求純潔的基督徒生活：沙漠教母教父的語錄和故事》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2011。

胡爾(Wueri, D. W.)著、黃懷秋譯，《教父》，台北：上智出版社，1989。

黃克鏞著、神思編輯委員會編輯，〈古典基督徒著作·二〉，《神思雜誌》第 2009-80 集，香港：思維出版，2009。

黃克鏞著，〈希臘教父靈修思想：亞歷山大學派〉，《神學論集》第 155 集，台北：光啓文化事業，pp.112-138，2008。

雷立柏(Leeb, Leopold)主編，《古希臘羅馬及教父時期著名名言辭典 *A Dictionary of Famous Works and Words of the Classical and Patristic Periods / Dictionarium librorum et sententiarum auctorum veterum et patrum ecclesiae*》，北京：宗教文化出版社，2007。

劉錦昌總主編，《教父神學與靈修專輯》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2010。

趙一舟主編，《教父神修論集：每日頌禱誦讀二彙編》，台北：天主教主教團禮儀委員會，2008。

盧雲(Nouwen, H. J. M.)導讀、野村湯史英譯繪畫、莊柔玉中譯，《荒漠的智慧：沙漠教父語錄觀照》，香港：基道出版，2003。

(Nicolini-Zani, M.)著、張榮芳譯，〈當代教父學研究在中國〉，《神學論集》第 162 集，台北：光啓文化事業，pp.617-634，2010。

Altaner, B. *Patrology*. New York: Herder and Herder, 1960.

Chrēstou, P. K. *Greek Orthodox Patrology: An Introduction to the Study of the Church Fathers*. Rollinsford, N.H.: Orthodox Research Institute, 2005.

Hamell, P. J. *Handbook of Patrology*. Staten Island, N.Y., Alba House. 1968.

Meer, F. van der. and Battershow, B. and Lamb, G. R. tr. *Augustine, the Bishop: The Life and Work of a Father of the Church*. London: Sheed and Ward, 1961.

Quasten, J. *Patrology*. 3 vols. Westminster: Newman Press, 1953-1960.

編譯

## 401 教父學

jiàofùxué

### PATROLOGY

參閱：400 教父 412 教會史

#### (一)概念說明：

(1) 字義：教父學(patrology)一詞，源自希臘文的「patēr 父親」及「logos 言語，學問」，指基督宗教(↗436 Christianity)教父著作的研究，包括所有教會的希臘及拉丁著作，即專門研究教父的生平、著作和思想的學問。教父(↗400 Church, father of the)是傳統上給予聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)之後一段時期內，基督宗教的傳教士、作家和神學家的頭銜。此乃是通行的稱呼，不像聖師(↗563 doctor of the Church)含有特殊傑出教師之意。雖然有些教父，如：北非洲西波(Hippo)主教，拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)，事實上同時也是聖師，但是兩者並不是同義字。教父時期約在第一世紀末到第八世紀中葉止，西方教會是到教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)或西班牙神學家伊西多羅主教(Isidoro de Sevilla 約 560-636)，或英國神學家、歷史學家、本篤會會士貝達(Beda Venerabilis 約 673-735)為止；東方則到天主教司鐸達瑪森人若望(Ioannes Damascenus 約 650-750)為止。但此種劃分方式頗為武斷，因為，達瑪森人若望死後，教父精神在東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)又延續了好幾世紀，甚至直到

今日，此精神在東正教徒中仍歷久不衰。在西方教會則由隱修院神學家所持續保持，直到十三世紀士林/經院學派(↗20 scholasticism)興起時才沒落。然而，但西方教會仍未完全忽略教父思想，甚且偉大神學家的特徵之一即在於其熟諳教父思想。

由於教父的產生緊接在新約(↗611 New Testament)時代之後，而且大多享有聖人(↗547 saint)的美譽，對基督宗教的信仰有決定性的貢獻，所以他們的見解在教會內甚早就深具份量。

(2) 教父身份：教父大多是主教(↗116 bishop)，少數具有教會其他聖職人員(↗581 clergy)的身份，因此他們多少都有牧靈工作的責任，其著作經常反映這一點；可是教父中也有在俗教友，如亞歷山大神學家、基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)和北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)可說是最著名的教友教父；埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)的部分作品，也是當他仍是在俗教友時寫成；沙漠的教父大多是在俗教友，如四至五世紀興起的埃及沙漠隱修士，即是因彼此談論這些教父而出名。此外，有些早期基督宗教女作家也算教父。

(3) 著作形式：教父作品的體裁大約如下：講道詞、書信、各種主題的論文、傳記、自傳、聖人傳記、歷史和編年史、護教著作、聖經註解、殉道記、禮儀經文、箴言、勸世文、歌曲、詩、日誌、偽文獻、仿冒碑銘、匿名作品等。有些作品只能從殘餘的片斷或其他資料來源得知其存在，然無法窺其全貌。凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)的《教會史》(Ecclesiastical History 303 前)臚列了不少初期教會(↗286 church, primitive)作家及其作品(不管是正統信仰/正統教義↗91 orthodoxy 或異端↗461 heresy)，且其引用的部分保存了不少原文，因而成了教父論資料的重要來源。

#### (二)歷史背景：

(1) 發源地：為方便起見，通常區分為：拉丁西方與希臘東方，兩地都在環地中海地區或至少包括直接受希臘、羅馬影響的世界。事實上教父的地理、語言範圍比這個廣闊，還包括那些在此地邊緣或外圍用敘利亞語、埃及科普特(Coptic)語、亞美尼亞語、阿拉伯語與其他語言說話和寫作的人。拉丁和希臘教父在歐美地區普遍受到重視，這是因歐美人大多承襲了希臘和羅馬文明。敘利亞語的教父文獻中所提到的：敘利亞古代教會神學家、詩人、東方教會教理專家厄弗冷(Ephraim of Syria 約 300-373)的作品，自從被譯成外文後，大家才知道其內容足可媲美希臘和拉丁教父的著作。

教父們的思想與關心的問題彼此不同，這與教父時期前後長達約 700 年、地域及語言不同有關。所以 1957 年時格蘭特(Grant, R. M. 1937-)認為羅馬的作者，因其實踐精神、責任感以及對道德關注的毅力而異於其他作者；埃及作者較理想主義，企圖作更廣泛的綜合，試著解釋這個世界，或為基督宗教的教導描繪出大概的輪廓；至於小亞細亞的作者擁有宗徒/使徒(↗260 apostle)的傳統/傳承(↗596 tradition)與百折不撓對抗異端的經驗；而敘利亞和巴勒斯坦的作者，除非他們擬定禮儀(↗692 liturgy)或倫理道德(↗362 virtue, moral)規條，否則通常都成為編年史家或史家。

(2) 異端與論爭：

1) 初期教會不但要應付非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)，還得面對勁敵，如：猶太主義(猶太教↗518 Judaism)、諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)和一性論(↗4 monophysitism)等強烈的脅迫；甚至在正統派內部也要彼此忍受爭論之苦，例如：三世紀中葉，羅馬教宗斯特凡努斯一世(Stephanus I 254-257)和北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)之間，就爆發了有關異端者重洗禮(anabaptism)問題的爭論。

2) 四世紀下半葉，君士坦丁堡與羅馬(包含亞歷山大)之間，產生真正宗座地位之爭，以及四世紀末對奧力振主義(↗599 Origenism)

神學可接受性的爭論。再者，還有互不相同而彼此嫉妒的神學學派，最著名的是第五世紀的亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)和安提約基學派(↗192 Antioch, School of)。亞歷山大學派基於新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)，因而其神學傾向默觀/靜觀(contemplation)的、思辨的、由上而下的，但較為強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的神性(divinity)的結果，產生了走極端的一性論。而安提約基學派則基於希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的思想(亞里斯多德主義↗221 Aristotelianism)，其神學傾向實證的、由下而上的，但太強調耶穌基督的人性(human nature)的結果，導致了奈斯多略主義。

3) 最後一特點是，德爾圖良和奧力振兩位傑出教父的地位不明。德爾圖良是個敏銳的思想家，又是首位使用拉丁文的神學家，但他似曾墮入蒙丹派(↗629 Montanism)；而奧力振提出不少大膽的觀念，結果仍被判為非正統信仰/正統教義，第六世紀其著作曾被東方教會查禁和焚毀，許多作品遭到消滅的命運。以此兩位的光芒和影響，的確使當時教會受到極大的考驗，但畢竟因其貢獻至鉅，終能享有教父身分的美譽。

(3) 共同的內容：最令人驚奇的也許是：在如此不穩定(不但各式各樣而實際上彼此衝突、又有充分根據的異端嫌疑)的情況下，教父們對有關信仰的要素竟不約而同的具有一致的意見。這些共同基礎的內容如下：

1) 相信三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神(↗30 God)；三位都同等。

2) 相信天主/上帝/神從虛無中創造(↗526 creation)了世界(↗58 world)，故相信世界是好的，且完全依靠天主/上帝/神。

3) 相信耶穌基督有完全的天主性與人性，其人性得自童貞女瑪利亞，且假定是為了有罪人類(↗11 man)的救恩(↗455 salvation)。

4) 相信有制度的教會(↗411 Church)，且相信一個人以其聖統制(↗570 hierarchy)和聖事(↗559 sacrament)的方式藉著耶穌基督將可分享救恩，而離此教會自然得不到救恩。

5)相信有天堂(↗52 Heaven)(天國↗38 kingdom of God)、有地獄(↗139 hell)；相信身體的復活(肉身復活↗157 resurrection of the body)。

6)守嚴謹的道德律(moral law)。

7)相信有一些靈修/神修(↗710 spirituality)上的克修(↗196 asceticism)苦行，主要有：施捨、齋戒(守齋↗191 fasting)、祈禱(↗331 prayer)等，為得救恩是不可或缺的。

8)相信那些設法影響人類事務的天使(↗49 angel)或魔鬼(↗703 Devil)，他們住在不可見的世界裡。

9)相信聖經(↗571 Bible)有兩層意義，亦即「字面意義」和「靈修意義」，後者提供人們對聖經原文有更深的瞭解。

以上九項，並非所有教父都曾同樣清晰的表達(其實，有些共同點有的教父根本沒提到)，也不是早期的教父和晚期的教父都一樣明白這九點。比如：三位一體思想的構成，必須絞盡腦汁，直到第四世紀才告一段落，因此，不必驚訝第二世紀的教父，如：撒瑪利亞護教學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約100-165)；三世紀的奧力振，似乎認為天主/上帝/神的位格(↗206 person)並非彼此絕對同等。在這一方面，就算第四世紀時，此意見達成了廣泛的協議，但彼此仍有顯著的差異；至於相信來世的生命(永生↗121 life, eternal)和不可見的世界卻從未成為爭論的問題。如此，從教義(↗407 doctrine)表達的程度由含糊至清晰，逐漸達成一致的過程，稱之為信理發展(↗314 dogma, development of)。對於那些在單一正統範圍內合法的變異，雖然強調的重點不同且未曾達成協議(也未淪為異端)，在信理發展中，更沒有必要被剔除。也許最震撼人的例子是，東方和西方對於人類狀況的兩種彼此不同的觀點：東方對於恩寵(↗353 grace)的絕對必要性較樂觀但不明確；而西方(尤指從奧古斯丁時代起)則較悲觀。

如果要了解大部分教父思想的關鍵，就要注意其思想是否適於整個救恩計劃。基督論(↗449 Christology)一直是教父思想的主流

(只有一些例外，如第四世紀許多聖三神學竟然出盡鋒頭)，因為基督的構成對於人類如何得救及是否得救具有決定性。若太強調基督人性或天主性的任何一方面，在基督的構成上便無法平衡，這對信徒有深遠且悲劇的後果。所以，教父們很注意以正確的神學詞彙來表達奧秘(↗600 mystery)與真理(↗335 truth)，有其深切理由的，絕非吹毛求疵。

(4) 一致的特徵：上面已提及教父們只在重要教義內容上，意見才不一致；但在方法上，他們卻有許多相同的特徵，而這些特徵通常是隱而不顯的：1) 探尋真理的熱誠超過融會工夫，這種態度令教父們都無法容忍反對意見，如：教父文獻中，有許多令人尷尬的反閃族主義(↗74 anti-Semitism)。2) 發表論題時，廣泛使用修辭學(rhetoric)。3) 有時過分發揮某一點，導致離題。4) 愛用心像(imagery)，特別愛用聖經心像。5) 投大眾之所好，採用通行語言。6) 綜合力甚強，故以整體來處理基督宗教的奧秘多於以各自分立的組合來處理。7) 尊敬古代、傳承與現存的秩序，不但尊敬神聖領域，連世俗領域也尊重。8) 對實在界(↗637 reality)有神秘感，尤其提防調查與侵犯天主/上帝/神的奧秘。

(5) 歷史分期：學者把教父時期細分為：1) 宗徒教父期：因為他們的時代靠近宗徒(↗260 apostles)而得名。從最早的教會作家，延伸到第二世紀中葉左右。2) 護教期：此期的教父又被稱為護教者(apologists)，從第二世紀下半葉到第三世紀末。3) 教父學的黃金時代：約從第四世紀中到第五世紀中。此期有許多最偉大的教父，對層出不窮的基督宗教的問題——特別是天主聖三神學/三位一體神學(Trinitarian theology)和基督論一提出頗具遠見的解決方式。4) 教父學晚期：從第五世紀下半葉至第八世紀中葉止。

(三)教父代表人物：並不是每個教父的著作都一樣「深入淺出」，也不是哪一種分期最正確。在此本文只想將東西方教父中較具代表性的教父簡略地加以介紹：

(1) 宗徒教父期：約第一世紀的《宗徒訓誨錄》(↗263 Didache)記錄了宗徒們道理的綱要，教

父們常加以解釋並介紹給教友。教宗克雷孟一世(Clemens I 88/92-97/101)約在 96 年寫的《致格林多人前書》(First Letter of Clement)是有確切年代的最早的教父著作。在神學史上與之同等重要的作品是安提約主教、殉道者、若望使徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)的七封書信(Letters of Ignatius)。此外，尚有兩個早期基督徒訓誨作品：《巴爾納伯書信》(Epistle of Barnabas)和赫爾瑪斯(Hermas 二世紀)的《赫爾瑪斯牧人書》(Shepherd of Hermas)。簡言之，此時期的作品顯示教父的神學的格調與主題仍未一致。

## (2) 護教期：

1)在第二世紀護教論戰中，較為出名的有：撒瑪利亞護教學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)、古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)、第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)，其中最出色的是伊雷內，他可說是第一個神學家，他反對諾斯底主義，但其神學中心是基督論，他極有創見地用「總歸於基督」(↗684 recapitulation in Christ)的觀念，發揮有關耶穌基督的神學思想。

2)第三世紀的護教教父更是超群出眾，東方有：亞歷山大神學家、基督宗教護教者克雷孟和埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振。後者是東方最偉大最傑出的教父，影響甚鉅，上面已稍提及；又由於其神學思想稍有瑕疵，有時神學家們不敢公開引證。有些後來的崇拜者太強調他的偏激思想，以致將他的假說視作教條，而導致錯誤的思潮，影響後代極為深遠。奧力振的代表作是《論原則》(Peri archōn)(De Principiis)，是極具思辨力的鉅著，此書試圖綜合整個實在界(↗637 reality)(包含天主聖三/三一上帝、受造的純精神體、人、物質世界等)。

至於此時期的西方教父，則有：北非洲(北阿非利加洲)迦太基(Carthage)主教、辯護神學家德爾圖良和西彼連。德爾圖良首創拉丁神學術語，可說是西方神學鼻祖。其基督論強調基督的二性一位的結合/位格的結合(↗6

union, hypostatic)以駁斥諾斯底主義，在聖三論方面首創「三位一體」說，主張「經子由父」及由子(↗80 Filioque)乃聖神(↗566 Holy Spirit)的標記。可惜他後來陷入了蒙丹派。而西彼連在教義上的重要性就遜色了些，他反對諾瓦替安主義(Novatianism)而強調教會的統一，或許他較出色的是他在道德上的領導表現。

## (3) 教父學的黃金時代：

1)東方教父倍出，埃及亞歷山大神學家、教會聖師亞大納修(Athanasios 295-373)除了著書立論，並在 325 年尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)時，駁斥那否認耶穌基督有天主性的亞略主義(↗223 Arianism)，真是「正統的教父」。他的代表作《聖安當傳》(Life of St. Antony)在某些方面來說是後來隱修生活(制度)的藍圖。

2)因著同鄉之誼而被稱為古小亞細亞(今土耳其)「卡帕多細亞三教父」(Cappadocian Fathers)的神學家，凱撒勒亞(Caesarea)的巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約 330-379)、納齊盎(Nazianzos)的額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)以及尼撒(Nyssa)的額我略(Gregorios Nyssa 約 335-394)。此三位都是聖三論的重要神學家，其中以巴西略最為出名，又被教會尊為聖師。

3)希臘教父享有「金口若望」及「感恩(禮)博士」(Doctor Eucharistiae)之譽的(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)是個忠言直諫、標榜真理的君士坦丁堡主教，是希臘教父中最出名的佈道家，也是教會的聖師。再者，古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)，他是個機警善辯的基督論神學家，也是亞歷山大學派的主要代表人物。

4)此全盛時期的西方教父相繼而出，在西方首屈一指的義大利神學家、佈道家、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)，他所闡釋教會與政府(教會與國家↗423 church and state)的關係，特別強調教會的獨立性，他也是教會的聖師。生於東南歐(今達爾馬提雅)小城史翠朵(Strido)之辯論神學家、天主教

司鐸熱羅尼莫 (Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)，是著名的聖經專家，他將希伯來文的舊約聖經、希臘文的新約聖經，翻譯為拉丁文成為著名的《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)之譯作，影響後世至深且鉅，故有「聖經的聖師」之稱。而北非洲西波(Hippo)主教奧古斯丁是西方最偉大的教父，與東方的奧力振相互輝映。他主要反駁的異端有：摩尼教(↗Manichaeism)、多那特主義(↗183 Donatism)和白拉奇主義(↗113 Pelagianism)等。為反駁白拉奇主義的異說，他成了第一位清楚解釋有關原罪(↗341 sin, original)問題的神學家，他強調恩寵是天主/上帝/神白白的賞賜，需要人的自由意志(free will)來配合。在教會聖師中，他是學問最淵博的一位。他的思想影響了整個西方教會，直到德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)和瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，對中世紀影響尤深。其著作馳名全球。奧古斯丁以《懺悔錄》(Confessions, Confessiones)最為膾炙人口，暢銷無比，而《天主之城》(De Civitate Dei)亦是西歐古典文學的名著。教宗良一世(Leo Magnus 440-461)駁斥一性論者優提克斯(Eutyche 約 378-454)，尤其在 451 年的加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)中，正式譴責了一性論。

#### (4) 教父學晚期：

1) 在西方，教宗額我略一世，塑造西方神學的重要性上僅次於北非洲西波(Hippo)主教奧古斯丁。他沿襲後者的理論，是中世紀倫理和神修學的權威。

2) 在東方，希臘神學家證道者馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約 580-662)的光芒最近才被發掘出來，他致力於保護正統的天主聖三/三一上帝的神學主張，反對有關基督奧蹟的一性論與單志論(↗508 monotheletism)；而達瑪森人若望的主要著作，結束了整個教父時代。

教父們所具有的深遠影響力，主要是根源於教父們的精神，而不是全來自教父們的

著作。希臘(東方)教父擷取柏拉圖哲學和斯多亞主義(↗501 Stoicism)的倫理箴言，形成獨特的基督徒倫理；他們認真謹慎處理諾斯底主義運動，使基督宗教的思想更加豐富更加拓展。至於東方教父與西方教父的關係，大體說來，拉丁(西方)教父是希臘(東方)教父的子弟，一直到第四世紀以後，雙方的神學的特色才越來越明顯，特別是教父奧古斯丁之後更是如此。西方教父神學受東方影響，特別明顯的如教會論(↗425 ecclesiology)、瑪利亞與教會的關係等。

#### (四)重要性：

(1) 直到文藝復興(↗84 Renaissance)時期，學者才對教父論有了新的興趣，人文主義/人本主義(↗13 humanism)者給當時仍不知名的希臘、拉丁教會作家一線曙光；後來宗教改革(↗273 Reformation)運動及反宗教改革運動時，喜歡引用教父們的各種見解。最近，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)及《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church CCC)也常常引用教父原文。但是教父對後世的影響決不僅限於天主教會，事實上聖公會(↗550 Church, Anglican) (英國國教)和那些有基督教傳統的教派，都已習慣廣泛地採用教父的思想，而東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)可能比天主教會更熱衷於教父呢。

(2) 現在研究教父學的人有了新的焦點，過去那種依據士林/經院學派(↗20 scholasticism)觀點的研究方式，已被較科學的調查研究法所取代。過去的那種盲目相信教會當局的作風也逐漸轉變，而將教父視為：教會基本時期，當代信仰的主要見證人。最後，古典研究更正確地研究教父們的語言和觀念。宗教史的學生也發現了在教父優秀絕倫的資料來源裡，可找到有關「古代與基督宗教」的問題。如今，教父學已成了研究古代和初期基督宗教的一門獨立的學問。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王曉朝著，《教父學研究：文化視野下的教父哲學

*Patrology: Early Christian Philosophy under the Perspective of Culture*》，保定，河北大學出版，2003。

王曉朝等著、基督教文化評論編輯小組主編，〈教父學與中國學術專題〉，《道風：基督教文化評論》第2008-28集，香港：道風書社出版，2008。

金口若望(Chrysostom, J.)著、(Carmelo Guglia)義譯、區華勝中譯，《金口若望：雕像講道詞選集》，台北：上智文化事業出版，2007。

何而馬(Pastor of Hermas)著、呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，台北，輔仁大學出版社，2005。

谷倫神父(Gron, A.)著、鄭玉英譯，《沙漠教父靈修陪伴的智慧》，台北：上智文化事業出版，2010。

托里夫(Beasley-Topliffe, K.)著、林秀娟譯，《尋求純潔的基督徒生活：沙漠教母教父的語錄和故事》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2011。

胡爾(Wuerl, D. W.)著、黃懷秋譯，《教父》，台北：上智出版社，1989。

黃克鏞著、神思編輯委員會編輯，〈古典基督徒著作·二〉，《神思雜誌》第2009-80集，香港：思維出版，2009。

黃克鏞著，〈希臘教父靈修思想：亞歷山大學派〉，《神學論集》第155集，台北：光啓文化事業，pp.112-138，2008。

雷立柏(Leeb, Leopold)主編，《古希臘羅馬及教父時期著名名言辭典 *A Dictionary of Famous Works and Words of the Classical and Patristic Periods / Dictionarium librorum et sententiarum auctorum veterum et patrum ecclesiae*》，北京：宗教文化出版社，2007。

劉錦昌總主編，《教父神學與靈修專輯》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2010。

趙一舟主編，《教父神學論集：每日頌禱誦讀二彙編》，台北：天主教主教團禮儀委員會，2008。

盧雲(Nouwen, H. J. M.)導讀、野村湯史英譯繪畫、莊柔玉中譯，《荒漠的智慧：沙漠教父語錄觀照》，香港：基道出版，2003。

(Nicolini-Zani, M.)著、張榮芳譯，〈當代教父學研究在中國〉，《神學論集》第162集，台北：光啓文化事業，pp.617-634，2010。

Altaner, B. *Patrology*. New York: Herder and Herder, 1960.

Chrēstou, P. K. *Greek Orthodox Patrology: An Introduction to the Study of the Church Fathers*. Rollinsford, N.H.: Orthodox Research Institute, 2005.

Hamel, P. J. *Handbook of Patrology*. Staten Island, N.Y., Alba House. 1968.

Quasten, J. *Patrology*. 3 vols. West-Minster: Newman Press, 1953-1960.

Simmons, E. *Fathers and Doctors of the Church*. Milwaukee: Bruce, 1959.

## 402 教外人

jiàowàirén

### PAGAN

參閱：436 基督宗教 455 救恩 456 救恩史 511  
無名基督徒 595 傳教神學

(一)概念說明：教外人/外教人/異教徒/非基督徒(pagan)一詞，源自拉丁文的「pagus 鄉鎮、村落、部落」及「paganus 鄉民、村民」。因為當時基督宗教(↗436 Christianity)在城市迅速發展，無法顧及鄉下人，致使他們無基督信仰，而將其歸類為無信仰者。在傳統宗教觀念中，指無信仰(↗315 faith)者、迷信者或不屬於公認的宗教(↗266 religion)傳統者。但今日，基督宗教經由聖經學(bibliology)、大公主義(↗21 ecumenism)、合一運動(大公運動↗23 movement, ecumenical)、人際間的多元溝通，改變對外教人的消極判斷，肯定外教人亦有高尚文化(↗81 culture)，他們的宗教確實有真、善、美、聖的成分(無名基督徒/匿名基督徒↗511 Christian, anonymous)。因此，今日基督宗教多以「非基督徒」或「無信仰者」(非基督宗教↗239 religion, non-Christian)稱之，雙方在彼此尊重和交談中相互接觸。

### (二)聖經(↗571 Bible)觀點：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)中以色列人為了保持他們以信仰為基礎的傳統(↗596 tradition)，特別強調他們跟其他民族(萬民)的分別，而稱他們為拜偶像的外教人(詠一一五)。可是以色列子民和萬民都是天主/上帝/神(↗30 God)救世計劃中的對象，在祂的計劃中以色列有其特殊使命：專門負責天主/上帝/神跟人類(↗11 man)的關係(出十九6)。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)犧牲自己，為拯救大眾(谷十四24)。由此教會(↗411 Church)開始聚集猶太人和外教人成為一個團體，以迎

接末世(末世論↗90 eschatology)，這末世是為全人類所準備的天國(↗38 kingdom of God)的救恩(↗455 salvation)(瑪八 11-12)。所以，信徒和外教人的分別不再是國籍、文化、宗教等方面的差異(弗二 11-22)，而只是信仰方面的不同。

(三)歷史背景：教會在羅馬帝國時期，特別在大都市裡發展，而鄉下則保持原始的民間宗教(popular religion)，因而教會對尚未信奉基督的鄉下百姓產生了歧視，認為他們是未開化的外教人。由於過去西方教會除了幾位專家之外，一直沒有真正接觸過其他大宗教，所以忽視了他們的文化和宗教。直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言中，改變對外教人的消極判斷，而承認：「外教人也有高尚的文化，他們的宗教確實有真、有善的成分。」(NAE 2)(DH 4195-4199)。因此，現在基督徒和非基督徒是在彼此尊重和交談中相互接觸。

(四)神學立場：教父(↗400 Church, Father of the)跟異端(↗461 heresy)者辯論時，強調「教會之外別無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)。後來這句話就應用在所有外教人身上，認為外教人沒有接受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)就不能得救(若三 5)，以致西方的傳教運動大部分是基於對外教人的憐憫。1547年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第六場會議所頒布之《既然在此時代》(Cum hoc tempore)成義法令中，強調：假如外教人不能以水領洗，可用「願洗」(baptism of desire)代替而得救，意即如果他們按照自己的良心(↗213 conscience)過一個有倫理道德(↗362 virtue, moral)的生活，就等於他們如果知道真正的教會，就一定會加入(宗十 34-35)(DH 1524；1520-1583)。1964年梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，對外教人的看法是：「那些尚未接受福音的人，是由各種方式走向天主的子民」(LG 16)(DH 4101-4179)。

### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 伍德(Wood, B.)著、錢曜誠譯，《非基督徒的問題探索》，台北：中國主日學協會出版，1982。
- 阿諾比烏(Arnobius)著、王曉朝譯，《反異教徒》，香港：道風書社出版，2007。
- 奧古斯丁(Augustine)著、吳飛譯《上帝之城：駁異教徒》，上海：三聯書局出版，2007。
- Dodds, E. R. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge: The University Press, 1990.
- Finegan, J. *Myth and Mystery: An Introduction to the Pagan Religions of the Biblical World*. Grand Rapids: Baker Book House, 1989.
- Kahlos, M. *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Publications, 2007.
- O'Daly, G. *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot: Ashgate, 2001.
- Sider, R. D. ed. *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001.

柯博識

## 403 教宗

### jiàozōng

### POPE

參閱：44 天主教會 426 教會權威 267 宗教分裂  
451 梵蒂岡 533 普世主教集體性 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明：教宗(pope)一詞，源自希臘文的「pappas」及拉丁文「papa, papas, pappas, pappas」，意為「父親」，是孩子們親密的稱呼。古代主教(↗116 bishop)稱為「教宗」。隱修院內，這個名詞用得很普遍；東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)與羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)的羅馬地區，「教宗」成為司鐸(↗124 priest)的普通名稱。第六世紀中葉以來，「教宗」就是限定為西方羅馬天主教的名稱；教宗額我略七世並立法規定。故天主教會用以指教會(↗411 Church)的最高領袖(Holy Father)。《天主教法典》(↗



413 Law, Canon)規定：「教宗經由全體樞機選舉而產生」(樞機↗648 Cardinal)(法典 第 331-335 條)。「選為教宗者，由於其本人接受合法選舉，同時亦具有主教身份，已獲得教會完滿的、最高的權力」(法典 第 332 條)。依據天主教會的立場，教宗是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在世的代表，宗徒/使徒(↗260 apostle)伯鐸的繼承人，天主教的首領和羅馬主教，西方的宗主教(↗257 patriarch)，義大利的首席主教，義大利教省的總主教和首席主教，梵蒂岡的最高元首。

(二)伯鐸(伯多祿)職務的聖經(↗571 Bible)基礎：

羅馬教宗繼承人伯鐸(伯多祿)，究竟伯鐸(伯多祿)是誰？究竟耶穌基督賦與伯鐸(伯多祿)什麼職務？今日聖經學家已將新約(↗611 New Testament)聖經中有關伯鐸(伯多祿)的資料分別為三個階段，即：耶穌公開生活、新約初期教會(↗286 church, primitive)以及伯鐸(伯多祿)大概已經去世後的新約後期教會：

(1) 第一階段的資料不多。伯鐸(伯多祿)是耶穌召叫的第一批門徒之一(谷一 16-20；若一 35-42)，常常追隨耶穌基督左右，四部福音(↗642 Gospel)都記載他代表門徒發言。是否這是初期教會的投射？或者是由耶穌的指定？至於伯鐸的名字常在十二人之前，甚至標榜他為「第一個」(瑪十 2)，在耶穌公開生活階段，尚不易斷定其理由。在耶穌傳播福音時，伯鐸曾經公開宣信(↗329 confession)自己的信仰，相信耶穌是默西亞(↗669 Messiah)(谷八 29)、天主/上帝/神(↗30 God)的聖者(若六 68)。不過即使伯鐸(伯多祿)宣信，也不表示他對耶穌的認識是完全正確的(谷八 31-33)。

(2) 第二階段的資料中，伯鐸(伯多祿)的地位非常特出。首先，基督復活(↗447 resurrection of Christ)後他還是熱烈地跟隨。他被稱為「伯鐸」，意即磐石；他原名是西滿。這個名字是耶穌給的(谷三 16；瑪六 18；若一 42)，究竟何時何地給的，有關資料並不一致。耶穌復活後有一次顯現給伯鐸(伯多祿)，這是相當可靠的(格前十五 5；路廿四 34；谷十六 7)。如果將保祿另作別論，伯鐸(伯多祿)的確在耶路

撒冷教會、宗徒團體或十二門徒中，具有與眾不同的身分。他是團體的發言人(宗一 15，二 14 等等)。至於他對其他宗徒有什麼特殊權力，則難以斷定。另一方面，伯鐸(伯多祿)徵求其他宗徒意見，甚至接受派遣(↗327 sending)(宗八 14)。初期新約教會中，伯鐸(伯多祿)更清楚的任務是傳播福音(瑪廿八 19-20；谷十六 15；格前九 5)。雖然保祿說他是為了猶太人的歸正而被派，事實上他的範圍更廣(宗十；格前一 12；伯前一 1)。經過聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)的考證，新約中尚有其他有關伯鐸(伯多祿)的資料，有的該是他死後教會對他職務的肯定。

(3) 至於第三階段的資料中，更是新約教會信仰意識中的伯鐸(伯多祿)。他是最重要的福傳(↗598 evangelization)者(路五 10；若廿一 3；宗十，十一等等)、標準與首要的牧者(若廿一 15-17；伯前五；瑪十六 18-19)，偉大的殉道者(martyrdom)(若廿一 18-19)；他領受天主/上帝/神特殊的啓示(↗472 revelation)(瑪十六 17)，為信仰作見證(↗198 witness)。

(4) 有關新約聖經中的伯鐸(伯多祿)，從教會學/教會論(↗425 ecclesiology)的角度而言，傳統上有三段經文，被天主教神學(↗43 theology, Catholic)認為是首牧職務的基礎，當然非天主教的聖經學家並不完全同意。這三段經文是：瑪十六 16-19；路廿二 31-32；若廿一 15-17。必須承認對這三段經文的注釋不同的基督宗教(↗436 Christianity)派別，由於不同的教會學，各有不同的結論。下面扼要地將天主教的注釋提出：

1) 《瑪竇福音》十六 16-19：其中有不少為《瑪竇福音》所獨有，是應該屬於復活之後的資料。更為重要的是瑪十六 19 中的，天國(↗38 kingdom of God)的鑰匙、束縛、釋放表達了：a)鑰匙為開與關(依廿二 15-25)，允許人進入宮殿，具有總理大臣的意味。對於教會而論，看來包含：洗禮的紀律、共融的承認(koinōnia, communion, communion)、立法與治理。b)束縛與 c)釋放，在經師文學中是指制定或取締法律責任；另一意義是宣告開除或撤銷開除。自天主教的教會學而論，這段經文含有伯鐸(伯多祿)的首牧職務；因首

牧之於教會，猶如磐石之於建築物。這樣的注釋，歷史上首先由北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)以此承認伯鐸(伯多祿)的地位；第三世紀教宗斯特凡努斯一世(Stephanus I 254-257)，根據這段經文肯定羅馬教宗的地位。第四世紀已經用來證明首牧職務。當然東正教/東方教會自始未曾以此發展伯鐸(伯多祿)職務。至於西方自從十六世紀宗教大分裂(分裂↗267 schism)以來，一直到今天仍持有異議。天主教則在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)中，更堅決地以《瑪竇福音》十六 16-19 來肯定教宗繼承的伯鐸(伯多祿)首牧職務。

2)《路加福音》廿二 31-32：這是《路加福音》獨有的資料，其中 32 節「堅固你的兄弟」最具關鍵。「兄弟」已經超過十一門徒，指的是初期教會信徒；堅固的是教會的信仰。路加在此準備他第二本書《宗徒大事錄》的前十五章；伯鐸(伯多祿)與其他宗徒不同，他首先看見復活主的顯現，繼而領導傳播福音，此即堅固弟兄的信仰。天主教神學以此為首牧職務的基礎。

3)《若望福音》廿一 15-17：《若望福音》把「愛耶穌」和「遵守祂的命令」連在一起(若十四 15，十五 10)。在若廿一 15-17 耶穌的命令指出：伯鐸(伯多祿)應餵養(to feed)和牧放(to shepherd)祂的羊群。這種說法假定，在教會已有一種「監督」的職務；按伯前五 2-4 及宗廿 28 的說法，「牧養」職務是由監督及長老(presbyteros, presbyter)所執行的。《若望福音》強調：天父把羊群託付給耶穌(若十 3-4，14，27-30；十七 6，9-12)；耶穌把羊群託付給伯鐸(伯多祿)。由此肯定伯鐸(伯多祿)首牧的重要性。

### (三)伯鐸(伯多祿)職務與教宗職務：

教會意識中，伯鐸職務之聖經基礎的認知與羅馬教宗繼承伯鐸(伯多祿)職務的肯定，是平行的同時明朗化的。理論上後者假定前者，兩者密不可分。

### (1) 初期教會論及羅馬教宗的資料：

1)古代教父(↗400 Church, Father of the)如：安提約主教依納爵(Ignatius of Antioch 約 +117)；希拉波利斯城(Hierapolis)主教帕皮亞斯(Papias 約 60-130)；希臘人格林多教會主教狄奧尼修斯(Dionysios of Corinth 約 170)；古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)以及北非洲神學家、迦太基主教德爾圖良都說伯鐸(伯多祿)在羅馬殉道。那裡的教會得天獨厚地受到普遍尊敬，因此不難承認羅馬主教繼承伯鐸(伯多祿)職務，是宗徒時代末期，教會出於信仰的重大認定。

2)最早的資料是 106 年在羅馬鬥獸場殉道的安提約主教依納爵《致羅馬人書》(Letter to the Romans)，他稱羅馬教會為：「統轄整個愛德的團體」。曾經提出伯鐸繼承人名單的伊雷內，在第二世紀下葉，不遺餘力地反對諾斯底主義(↗673 Gnosticism)異端(↗461 heresy)，他認為羅馬教會的訓導(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)是信仰的標準，因為它是伯鐸(伯多祿)和保祿建立的教會，其主教可以上溯二位宗徒。此後德爾圖良與北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)也繼續承認羅馬主教繼承伯鐸(伯多祿)職務的傳統。

(2) 第三世紀中，251 年北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連於《論公教會合一》(De catholicae ecclesiae unitate)一書中，承認羅馬教宗繼承伯鐸(伯多祿)職位，並稱羅馬主教為首席，它是公教一統的關鍵。第四世紀當教會出現一些分裂團體時，義大利神學家、米蘭主教聖盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)以「與羅馬教會，亦即與教宗共融」為維護教會合一的條件。

到了北非洲西波(Hippo)主教奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，無論是反對多那特主義(↗183 Donatism)的分裂，或者是公開白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的異說，他都以言論與行動肯定羅馬教宗的首牧職務。

## (3) 羅馬教宗的自我肯定的資料：

1) 101 年死於羅馬的教宗克雷孟一世 (Clemens I 88/92-97/101)，去信格林多教會干涉內部的爭論，這該是羅馬教會執行任務的最為古老的記錄；有關他的生平，尤其有關當時羅馬教會的情況，由歷史知道並不多。

2) 第二世紀 190 年左右，有關逾越節的慶祝，由於東西雙方節日有所差異，幾經商議終無結果。因而教宗維克托一世 (Victor I 189-199)，命令整個教會舉行會議解決，伊雷內出面調解，結果如何，歷史沒有記載。但此事證明羅馬教宗意識到自己在大公教會中的職務。

3) 第三世紀，教宗斯特凡努斯一世 (Stephanus 254-257) 曾以伯鐸 (伯多祿) 繼承人身分，向非洲迦太基主教及小亞細亞主教發表聖洗禮 (聖洗聖事 ↗ 562 baptism, sacrament of) 的道理。同一世紀羅馬教宗狄奧尼修 (Dionysius 259/260-268)，由於聞說亞歷山大城有人倡說天主三位一體論/上帝三位一體論異端，於是致書該城主教狄奧尼修斯 (Dionysios of Alexandria + 264/265)，宣告真實信仰。這都是羅馬主教肯定自己職務的例子。

4) 第四、五世紀正是教會中有關天主聖三/三位一體 (↗ 45 Trinity) 與耶穌基督的爭論時期，羅馬教宗具有舉足輕重的地位。不僅是正統信仰/正統教義 (↗ 91 orthodoxy) 的主教請求羅馬出面，以「與教宗的共融」作為正統的標記。甚至那些道理不妥的人，也力請羅馬的支持。

5) 最初幾屆在東方召開的大公會 (↗ 22 Ecumenical Council)，羅馬教宗卻派有代表，尤其是加采東大公會 (↗ 130 Council of Chalcedon 451) 中，當大會誦讀教宗良一世 (Leo Magnus 440-461) 的信後，大會齊聲高呼：「伯鐸 (伯多祿) 藉著良在說話。」至於東正教/東方教會與羅馬教會分裂，否認教宗治權性的首牧職務是在第九世紀，尤其是十一世紀 (特別於 1054 年) 才發生的。甚至今天他們仍承認教宗榮譽性的首席地位。

6) 最後，由四、五世紀幾位羅馬教宗對自己身分的稱謂，也可以發現他們的意識。教

宗達瑪蘇斯一世 (Damasus I 366-383) 依據《瑪竇福音》十六 18，肯定首牧職務，自此以後「宗座」已為羅馬主教保留。埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修 (Athanasios 295-373) 則稱伯鐸 (伯多祿) 為「宗徒中的第一人」，這也含有首席或首牧的意思。教宗依諾森一世 (Innocentius I 401-417) 以「教會首領」自稱，教宗博尼法奇烏斯一世 (Bonifatius I 418-422) 在教會在基督奧體 (mystical body of Christ) 的道理上，將教宗與基督相比。

總之，在羅馬教宗自我肯定的意識中，雖不免含有人性及主觀因素，但基本上他們的行動來自伯鐸 (伯多祿) 的繼承人身分，所以也受到教會團體的接受。

## (四) 教宗職務的信理 (↗ 310 dogma)：

(1) 建基於新約聖經的伯鐸 (伯多祿) 職務及其繼承性的信仰，在教會歷史的前四個世紀逐漸明朗化，到了第四世紀已成為公認的道理。第四世紀之後有關資料更是豐富。為 1870 年 7 月 18 日梵蒂岡第一屆大公會議 (↗ 452 Council, Vatican I 1869-1870) 在第四場會議《永恆的牧人》(Pastor Aeternus) 論基督的教會第一教義憲章中，建立教宗首席權 (primacy of the Pope) (↗ 403 Pope)，欽定有關羅馬教宗首牧職務的信理 (DH 3050-3064)，實在可以遠溯到第四世紀，而第四世紀的道理卻早已隱含在聖經中了。

(2) 梵蒂岡第一屆大公會議有關羅馬教宗的首牧職務，在梵蒂岡第二屆大公會議 (↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965) 所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG) 教會教義憲章第三章中，又重新加以肯定，只是增加了主教團 (↗ 118 bishops conferences) 以及教宗為主教團首領的部分 (DH 4101-4179)。

為了正確起見在此作一說明：伯鐸 (伯多祿) 首牧職務以及其繼承性，為天主教而論，是天主/上帝/神啓示的真理 (↗ 335 truth)，又為教會欽定，所以稱為信理。至於羅馬教宗繼承伯鐸 (伯多祿)，享有首牧職務，由於與天主/上帝/神啓示的真理以及教會欽定的信理

密不可分，神學上稱為「信理事件」，一般也稱為信理。

由於教宗職務的獨特性，今天關於他的任期等等問題，《天主教法典》都無規定。至於在教會歷史中，教宗為帝王撤職者有之，辭職者也有之。歷史中也出現過教宗瀆職與失去智能等等問題的討論。在《天主教法典》第 335 條指出：「宗座出缺或完全被阻時，在普世教會治理上，任何事不可變更，但應遵守對這種情況所制訂的法律。」

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)、趙英珠合著，〈開展宗教交談的教宗：追憶教宗若望保祿二世〉，《神學論集》第 144 集，台北：光啓文化事業，pp.183-201，2005。

奎因(Quinn, J. R.)著、周太良譯，《教宗制度的改革》，北京：宗教文化出版社，2006。

張春申著，〈時代訊號與教宗名號〉，《神學論集》第 154 集，台北：光啓文化事業，pp.534-535，2007。

張春申著，《基督的教會》，再版，台北：光啓出版社，pp.151-189，1991。

劉賽眉等著、神思編輯委員會編輯，〈我們的教宗〉，《神思雜誌》第 2004-62 集，香港：思維出版，2006。

Misner, P. *Papacy and Development: Newman and the Primacy of the Pope*. Leiden: Brill, 1976.

Schwaiger, G. "Pope." *SM*, vol. 3. 40-60.

張春申

## 404 教派

jiàopài

SECT

參閱：411 教會 412 教會史 267 宗教分裂 21 大公主義 273 宗教改革

(一)概念說明：教派(sect)一詞，源自拉丁文的「sequi 隨從、追隨」及「sectari 追隨、跟隨」，指個人追隨不同政黨、宗教(↗266

religion)或是學術思想的團體。教派一詞的本身並不含有輕蔑之意，其狹義地意義晚近才出現。指含有共同宗教思維、觀點的基督徒信仰團體。換言之，在基督徒傳統(↗596 tradition)裡，教派是由彼此不同的、持久的、有組織的、分離的信徒團體所組成；這些信徒拒絕原有的教會團體當局，而自稱歸宗於純正的信仰教義(↗407 doctrine)成分。以某些標準來衡量，教派與教會(↗411 Church)(母體)有差別：教會包含區內所有的人，教派則具排他性(不含教外人)；教會的成員身份可以一出生便取得，教派則全是自願取得的。不論教會或教派都不容許其成員擁有雙重身份；理論上來說，通常教派平等地要求成員對它的忠誠，故拒絕受祝聖教士的領導，而鼓勵平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)或非正式的領導。

#### (二)教派草創時：

(1) 通常以聖經(↗571 Bible)作前提，創新基督徒統一的根基為理想，如：1879 年美國波士頓艾迪女士(Eddy, Mary Baker 1821-1910)所創之基督教科學派(The Christian Science Church)；1954 年韓國文鮮明(Moon Sun Myung 1920- )所創之統一教(Unification Church)，全稱為「世界基督教統一神靈協會」等。

(2) 教派的創始方式有好幾種：

1)有的教派從其他教會母體分離出來，如：五旬教派(神召會↗371 Church, Pentecostal)、美國的浸信會(↗368 Church, Baptist)、摩門教會(Mormon Church)，是 1830 年由美國的史密斯(Smith, Joseph 1804-1844)所創，也稱「耶穌基督末世聖徒教會」(Church of Jesus Christ of Latter Day Saints)，信徒約 200 萬。

2)有的教派出自信仰復興運動/奮興運動(Revivalism)他們是靠有力的宣講(↗330 preaching)與祈禱(↗331 prayer)，刺激信徒使福音(↗642 Gospel)復活，如：神恩復興團體(神恩復興運動 Pentecostal Movement)中，由英國神學家衛斯理(Wesley, John 1703-1791)

所創第一代衛理會(↗ 654 Church, Methodist)。

3)有的教派源自對聖經的特別詮釋，如：美國神學家米勒(Miller, William 1782-1849)及懷特夫人(White, Ellen Gould 1827-1915)所創之「復臨安息日會」(Church of Adventists)(Seventh Day Adventists)(復臨會↗ 523 Adventism)；耶和華見證人(Witnesses of Yehowah)原為復臨安息日會的分支，後由美國瑟立(Charles Taze Russell 1852-1916)所創，直到1931年正式採用此名。

4)有的教派出自反對傳統基督教義，而倡另一種教義，如：基督教科學派、摩門教、統一教會；有的教派的創始人同時涉及數種方式及原因；有的則因響應神恩型領導人物而創建。

### (三)教派制度化：

(1) 較成熟後，教派逐漸陷入例行化，其領導方式慢慢演變為制度化。甚至朝向專任、給薪的正式職等方向發展。這些教派不一定會發展成較大的宗派(Denominations)，美國幾個大運動的發展可以印證，例如：衛理會、納匝肋教派/拿撒肋人會(Church of the Nazarenes)、復臨安息日派、耶和華見證人以及門諾教會(Mennonite Church)，由荷蘭福音派牧師門諾(Menno Simons 1496-1561)所創，信徒約50萬。

(2) 教派的第二代，通常對於是否走向宗派化有很大的影響。一般而言，教派反對其教會母體，近代更明顯地反對世俗文化(↗ 81 culture)，它採行比其他人嚴格的倫理道德(↗ 362 virtue, moral)標準，對教派的忠誠成為個人社會身份的第一特徵。由於教派拒絕母教會的禮儀(↗ 692 liturgy)和教會學(↗ 425 ecclesiology)傳統，所以在行政和見證(↗ 198 witness)上大多採用當時的技術，並結合聖經的前提與合理的程序。教派大多相對地以小團體姿態出現。有許多教派只傳於基督宗教世界中，但有些規模大的教派則保持國際性，如：神召會(主要分佈於北美、北歐、英、巴西，約有200萬人)、耶和華見證人、復臨

安息日派(信徒約有100萬)、摩門教派等，都傲稱在全球擁有百萬以上信徒；這些教派趨向自給自足、較封閉、財產公有等色彩。

(四)教派之間彼此的特徵有很大差異，依照對世界與救恩(↗ 455 salvation)看法的不同，可將教派分為八大類型：

(1) 皈依型(conversionists)：強調人有體驗內心改變的需要，如：五旬教派、救恩會(Salvationists)等。

(2) 革命型(revolutionists)：強調在基督光榮來臨(parousia)與隨後的千年國(千年說↗ 26 chiliasm)中，天主/上帝/神(↗ 30 God)必戰勝邪惡；耶和華見證人即是典型代表。

(3) 內省型(introversionists)：強調避世為救恩之道，注重團體內部聖潔的培養，如美國的胡特爾教派(Hutterism)，因瑞士胡特爾(Hutter, Jacob +1536)而得名，信徒大多是農人。

(4) 心智操縱型(manipulationists)：強調特殊知識，認為經驗可使人達致和諧與幸福，如基督教科學派。

(5) 神奇型(thaumaturgical sects)：想奇跡(↗ 229 miracle)式地脫離正常的因果關係(causality)(cause and effect relationship)運作，以使個人超越世界的邪惡，如：精神主義(Spiritualism)。

(6) 改革型(reformists)：將推動社會(↗ 283 society)情況的逐步改善，視為救恩之道，如：現代的貴格會(Quakers)，亦稱為公誼會(The Society of Friends)。1668年由英國宗教學家福克斯(Fox, George 1624-1691)所創。

(7) 理想國型(idealists)：相信只要人依照天主/上帝/神的藍圖重建社會，就能戰勝邪惡，如美國的震盪會(Shakers)。

(8) 傳道會(missionary societies)型：以特殊姿態出現，打破教派界線，只要以聖經為依歸即可加入。典型代表有：德國宗較學家、慈善家郭斯內(Gössner, Johannes Evangelista 1773-1858)的信義宗基督徒團體(Gössner Mission Society)的建立，以及1865年美國宗教家泰勒(Taylor, James Hudson 1832-1905)，

在中國內陸的中國內地會 (China Inland Mission)；最近此類型基督教派增為 380 個傳道會，其中以基督教的基要主義(↗431 fundamentalism)者佔絕大多數，他們既熱誠又活躍，但尚談不到具有大公主義(↗23 movement, ecumenical)的特性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

陳德馨編輯，《基督信仰教派研究 2003-2004 學年參訪紀念冊》，台北：輔仁大學宗教學系出版，2004。

編譯

## 405 教區

jiàoqū

DIocese

參閱：411 教會 116 主教 137 地方教會 118 主教團

#### (一)概念說明：

(1) 教區(diocese)一詞，源自拉丁文「diocesis 行政區」，依據羅馬法律中指大小不同的行政區。其字根源自希臘文的「oikos 家、房屋」、「dioikēsis 管家、管理、區域」，指受管理的區域、房屋。從信仰(↗315 faith)的層面而言，指天主教會(↗44 Church, Catholic)所管轄的行政區域，依據《天主教法典》(↗413 Law, Canon)以此稱呼大小不同的行政區域，並以主教(↗116 bishop)為首的天主子民(↗31 people of God)團體，此團體具有「地方性」與「普世性」兩種幅度。教宗依諾森一世(Innocentius I 401/402-417)正式以此稱呼教區(Letter 40, PL 20, 606-607)，但是當時司鐸(↗124 priest)所管轄的「堂區」(↗459 parish)及「教區」卻相互通用，一直到十三世紀才正式以主教所管理的團體稱呼「教區」。

(2) 依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453

Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令以及《天主教法典》所主張：教區是託付給主教並在司鐸團協助下所牧養的一部份天主子民(CD11；法典 369 條)。所以教區的組成要素是：1)一部份天主子民即平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)團體；2)由一個主教在司鐸團的協助下所管理。同時，為使這一部份天主子民成為教區或個別教會(particular church)，通常應規劃在一個固定地區，使所有居住此地區的信友包括在其中(法典 372 條 1 項)。

(3) 教區是由主教為首的一部份天主子民，他在受託管理 0 的羊群前代表主基督；他偕同司鐸及信友與耶穌基督(↗296 Jesus Christ)結合：使「至一(unity)、至聖(sanctity)、至公(ecumenicity)及傳自宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)的基督的教會臨在於此」(CD 11)。因此教區不僅是教會的行政區域，且由於主教與教宗及主教團的結合因素使其代表整個教會。

猶如主教的形像自初世紀起，因他與所託付的羊群而定形(Ignatius, Ad Magnesios 6；7；Ad Smyrnenses 8；9)，教區的法定地位也因主教職的法定本質(↗100 essence)而成型。

#### (二)教區的建立：

(1) 教區的建立主要是根據地區的劃分，即居住在固定區域內的基督徒，在主教領導下組成一個團體。教區也常是依主教居住地、城市來命名。只有教宗有權成立教區(法典 373 條)。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議指出，為了人靈的需要，因都市環境的變遷，應明智地從速重新調整教區的界限，予以劃分、分割、合併、變更界限，或將主教公署遷到更適當的地區；而由大城市所組成的教區，要從內部做新的布署(CD 22)。

(3) 為成立一個教區，必須有：1)一個地區；2)足夠的地區與人民，使主教能善盡職務，並為他和聖職人員能提供足夠的生活及牧靈工

作所需經費；3)有足夠的組織及機構，為能推展地方教會的工作；4)足夠的司鐸。

(4) 因特殊情形，如在傳教地區，無法成立教區時，則可成立宗座代牧區(Apostolic Vicariate)或宗座監牧區(Apostolic Prefecture)或宗座署理區(Apostolic Administration)，其教長以教宗名義治理之(法典 371 條)。再者，為了適度分配司鐸，並為了特殊的牧靈及傳教工作，宗座在徵得當地主教團的意見後，可成立自治社團(praelatura personalis)，由宗座制定的法規來管理(法典 294-297)。

### (三)主教的任命：

(1) 一個教區的建立必然包括主教職的建立。梵蒂岡第二屆大公會議特別表示：「為維護教會的自由，並為了更能推行信友的利益，大公會議希望，此後不再讓給任何政府揀選、任命、推薦及指定主教的權利及特權……請政府自動放棄他們目前因條約或習慣所享有的上述權利」(CD 20)。

(2) 新《天主教法典》也指出，教宗得自由任命主教，或批准依法選出的主教(法典 第 377 條 1 項)。不過教省內的主教們，或是主教團的主教們，至少三年一次以秘密方式共同商議擬出一個名單，載明適合作主教的司鐸或獻身生活會的成員，呈給宗座，但個別主教仍有單獨推薦的權利(法典 377 條 2 項)。

(3) 需要任命主教時，教廷使節(Apostolic Internuncio)向宗座推薦已調查過的三人名單，附上本人意見，及教省或主教團主席及各位主教的意見，也應聽聽有關教區參議會某些參議或會士及平信徒的意見(法典 377 條 3 項)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教法典翻譯小組編譯，《天主教法典：拉丁文中文本 Codex Iuris Canonici》，台北：天主教教務協進會，1988。

Urtasun, J. *L'évêque dans l'Église et son diocese*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1961.

王愈榮

## 406 教條主義

### jiàotiáo zhǔyì

### DOGMATISM

參閱： 335 真理 310 信理 312 信理定斷 313 信理神學 650 確實性 697 懷疑主義 323 信仰寶庫 418 教會訓導權

(一)概念說明：教條主義(dogmatism)最初的含義甚廣：所有與希臘時代後期懷疑主義(↗697 scepticism)相反的、對教義(↗407 doctrine)命題的正面陳述，都可以稱為教條主義。從哲學(↗344 philosophy)的層面而言，在新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)時代，特別從西班牙政治評論家、哲學家、社會學家、天主教司鐸巴耳梅斯(Balmes, Jaime Luciano 1810-1848)起，許多學者將所謂「基本真理」(fundamental truth)，如：「我」的存在(↗145 existence)、或矛盾律(the law of contradiction)等，都一律稱為教條主義；這些基本真理(↗335 truth)本身是不待證明的。由於德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)定向於主體(↗119 subject)的先驗/超驗(transcendental)方法，未能深入注意古代及中古哲學對客體的深切關懷。為康德而言：「任何忽略了對認識功能本身的批判的形上學(Criticism of metaphysics)(形上學↗194 metaphysics)都是教條主義」。其實，康德以後教會(↗411 Church)中的哲學思想大都有教條主義的傾向與危險。今日的批判哲學(critical philosophy)探查人類(↗11 man)的認識能力及其界限；在此基礎上，它決定思辨哲學，尤其是形上學的功能；這種批判哲學介於教條主義和懷疑主義之間。

(二)在神學(↗385 theology)方面，所謂教義程序(doctrinal procedure)不僅是合法的，而且是十分重要的。教義神學(doctrinal theology)(也稱信理神學↗313 theology, dogmatic)，源自天主/上帝/神(↗30 God)的啓

示(↗472 revelation)，它深藏於聖經(↗571 Bible)的經文之中，其中有關信仰(↗315 faith)的教義，本身為人類的理智而言便不是顯明的。換言之，神學假定天主/上帝/神的啓示，而且在天主/上帝/神的啓示之下，以人類的智慧(↗515 wisdom)闡明之，剖釋之。但是，假若教義的陳述只一味傾向後來的權威，只一味訴諸日後的信仰公式，而不努力以最清楚的方法，表明這些信仰公式是建基在信仰的根源的話，那麼，即使在教義神學的範圍裡，也會有教條主義的危險。基本神學(↗430 theology, fundamental)(也稱信證神學)，雖然並沒有訴諸信仰的真理的「內在證據」，但仍努力滿足科學批判的要求，力圖肯定啓示的事實的可信性的「外在原因」。

(三)在其他科學的層面上，特別是自然科學的教育上，學生們接受許多新的資訊，其中可能有不少是基於教師的權威。這種過份強調教師的個人權威的教育方式，也可以稱為教條主義。尤有進者，假若一位科學家毫不批判地將屬於某一種科學領域的原則和特質，應用到別的學科領域上，他在方法上，已經走進教條主義的門徑。攝取非科學的知識，基本上與攝取科學知識的路線相同。然而在這方面，對該知識作一種批判性的、非教條主義的實證努力應是十分重要的事。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Josuttis, M. and Daiber, Karl-Fritz. *Dogmatismus: Studien über den Umgang des Theologen mit Theologie*. München: Chr. Kaiser, 1985.

Kuusela, O. *The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

編譯

## 407 教義

jiàoyì

### DOCTRINE

參閱：335 真理 318 信仰真理 324 信經 310 信理 558 聖言 472 啓示 579 聖經與傳統 409 教理講授 98 本位化

(一)概念說明：教義/道理/學說/主義(doctrine)一詞，源自拉丁文「doctrina 教義、道理、學說、主義」，在應用上，有「主動」與「被動」的兩個層面，即：可以主動地指知識傳授；也可以指被動的指所傳授的教義。

(二)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是一位教師，祂教導從天父那裡所領受到的事理(若三 13；五 17；八 25)；祂的教誨一方面既與梅瑟和眾先知(↗159 prophet)們的教導有著密切的關連；另一方面亦完成他們的教導。基督復活(↗447 resurrection of Christ)、基督升天(↗433 Ascension of Christ)之後，宗徒們便以忠實地傳授耶穌基督的教誨為己任。「教義」一詞不僅指他們的教訓，也指他們宣講(↗330 preaching)的內容：那是喜訊、是福音(↗642 Gospel)、是救贖(救恩↗455 salvation)的訊息。這種教導絕不僅是理論性地傳達有關救恩事件的知識或資訊，它所指的往往超過知識的幅度，直透人心的改變。正好像宗徒們在五旬節日之後幾乎變成另一個人一樣，他的聽眾也一樣需要改變，並把他們所領受的訊息傳達下去。

(三)教會的訓導職務(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)主要是透過宣講和教理講授(↗409 catechesis)這兩個管道而運作。宣講與禮儀(↗692 liturgy)有很密切的關係；教會在全年中隨著禮儀的季節和慶日的轉移，向信徒宣講救恩事件(salvific event)；教理傳授則是更基本的入門功夫，向慕道者介紹信仰(↗315 faith)，給予他們一幅更普遍的圖像。然而，不管是宣講還是教理講授，



基督徒永遠不把知識視為目標本身。知識該是實用的工具，而是在信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)的生活中與天主/上帝/神(↗30 God)及其他人密切契合的管道而已。

(四)教義應該有兩個特質，就是適應的(accommodated)和系統的(systematic)：

(1) 要宣講基督徒的訊息，宣講者不能罔顧人類(↗11 man)的經驗(experience)和思想。不容諱言，最早的基督徒教義是在閃族和希臘的思想型態下規劃出來的。因此，在宣講和要理講授的同時，教義的適應和本地化/本位化(↗98 inculturation)便該同步並進了。事實上，每當教會面臨一個新的景況，它都需要再次表達(re-present)基督徒的訓誨。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，本地化/本位化的呼聲日漸提昇；基督宗教(↗436 Christianity)固然出現於文化(↗81 culture)中，卻超越了各種文化的侷限，如此才能適應各種文化的需要。

(2) 有系統地闡釋基督宗教的教義，一直都是教會宣講和教導所需要的。為了保衛初傳(↗287 kerygma)，躲避異端(↗461 heresy)的錯誤或偏差，早期的教會存在需要澄清某些思想；而為了吸引知識份子，啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)也需要配合自然的事理。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)的系統化工作，更是為適應當時亞歷山大的教理學院的需要而產生(亞歷山大學派↗224 Alexandria, School of)。而在歷史中的某些時期，如：特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)時，教會益感教育信眾的需要；當時，為了對抗改革聲浪，而出版的各種《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church CCC)，都力求將基督徒的信仰整體描述出來；另一方面，以加深一般教徒對信仰的認識，為目標的團體紛紛成立。

這種對啓示客觀內容的強調，其實可以視為現代主義(↗396 modernism)者們過份強調主觀主義(↗120 subjectivism)的反動。它的結果就是，自從宗教改革(↗273 Reformation)

之後，羅馬天主教愈來愈傾向於將 doctrine (教義)一詞，理解為真理(↗335 truth)的整體，而以其他詞彙表達信仰的教導了。

(3) 至於基督徒的教義，各種早期的信經(↗324 creed)很快便合併成現在的信經模式，它表達下述幾項要點：1)相信天主/上帝/神(↗30 God)萬有之父；2)相信救主耶穌基督(包括一段救恩史↗456 salvation, history of的記述)，特別是耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)、基督復活、基督升天的奧秘(↗600 mystery)；3)相信聖神(↗566 Holy Spirit)和祂在教會內直到世界終結(末世論↗90 eschatology)的聖化(↗551 sanctification)工作。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 中國主教團教義委員會編，《天主教教理新編》，台北：天主教教務協進會出版，1969。
- 王若瑟原著、邱岑生改編，《天主教教義探討：信理部分》，石家莊：河北天主教信德室，2000。
- 朱修德(Diego, J. R. de.)著，〈「天主教教理」如何採用聖經、禮儀、教父、聖人著作和訓導文件〉，《神學論集》第100集，台北：光啓文化事業，pp.209-236，1994。
- 成世光著，《教義淺談》，台南：碧岳學社文化事業，2010。
- 吳義典著，《天主教基本教義：要理六端》，台北：光啓文化事業，2000。
- 克勞治(Klotsche, E. H.)著，胡加恩譯，《基督教教義史》，台北：中華福音神學院，2002。
- 根頓(Gunton, C. E.)著，趙崇明、鄧紹光譯，《如此我信：基督教教義導引》，香港：基道出版社，2009。
- 歷歷烏拉斯(Zizioulas, M. J.)著，(Lawrence C.)譯，《基督教教義 Lessons on Christian Dogmatics》，台北：基督教正教會出版，2007。
- 莫爾特曼(Moltmann, J.)著，周偉馳譯，《三一與上帝國：論上帝的教義》，香港：道風書社出版，2007。
- Barth, K. *The Doctrine of the Word of God*. London: T and T Clark, 2009.
- Kelly, B. J. *Apologetics and Catholic Doctrine*. Doblin: M. H. Gill and Son, 1951.
- Robleto, A. *Roman Catholic Doctrine: In the Light of Vatican II*. Houston: LIT - International, 1977.

編譯

## 408 教理書

jiàolǐ shū

### CATECHISM

參閱：409 教理講授 410 教理講授學 646 慕道者 647 慕道期 324 信經

(一)概念說明：教理書/教理(catechism)一詞，傳統即所謂的「教理問答」，因為多採用問、答的方式闡述重要教理回覆發問的人，或是以提出問題引出答案的方式教導信仰(↗315 faith)，通常是為準備聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)及領受聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)者的信仰培育。

(二)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)在教理講授(↗409 catechesis)時，講授者會設定一些問題，如：你信全能的天主/上帝父嗎？你棄絕魔鬼(↗703 Devil)嗎？然後再從救恩(↗455 salvation)的角度導入信仰的意義。許多著名教父(↗400 Church, Father of the)都寫下精闢的教理書，成為當時及後代信仰的範本，尤以北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)貢獻良多，影響後代深遠。奧古斯丁注重有系統地從信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)三向度解釋基本信理(↗310 dogma)，他以信經(↗324 creed)綜結「信」，以天主經涵蓋「望」，以愛天主/上帝/神(↗30 God)和愛人如己的誠命解釋「愛」；他對啟蒙者則以聖經(↗571 Bible)為主，解說救恩史(↗456 salvation, history of)，並視教會(↗411 Church)為神聖歷史之一部份。他的教理是以基督為中心說(↗437 Christocentrism)的救恩史，包含了倫理道德(↗362 virtue, moral)教導，倫理則以十誡(↗9 commandments, the Ten)或其愛天主、愛人如

已的總綱為架構；他也注重以數字「七」綜結許多信仰道理，例：聖神(↗566 Holy Spirit)七恩、救恩史七個時期，天主經七項祈求。後來教理書只受到他邏輯、理性推論信理的影響，卻忽略了他的聖經救恩史架構。

(2) 真正典型有系統的教理書(教理問答)出現於宗教改革(↗273 Reformation)時期。在1529年德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)出版德文教理問答：路德大、小《教理問答詳解》(Catechismus Maior)、(Catechismus Minor)；天主教會(↗44 Church, Catholic)為護教而相繼出版了清晰、一致的表達信仰的條文格式。教理問答書的特點是注重邏輯及辯護，以確切、科學、哲學性的詞句，衛護信理。

1)其中最著名的是荷蘭教理講授學家、耶穌會會士、天主教聖師卡尼修斯(Canisius, Petrus 1521-1597)，他於1555年著有《基督信仰要義大全》(Summa Doctrinae Christianae)後人稱為《天主教大教理書》(Catechismus Maior)，翻譯成多種語言，在德語區有兩百多種版本。後陸續出版的三種教理問答書(為教師、兒童及青年)，其中有教會早期講授〈天主經〉、〈信經〉的要點，並有五十九項問答，他的書影響德國二個世紀之久。

2)義大利神學家、耶穌會會士、天主教樞機、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)，在歐洲宗教改革運動的時後，勇敢的為天主教教義(↗407 doctrine)辯護，又於1597年編寫了適用於不同對象的《簡要教理講授》(Dottrina cristiana breve)，此書詳細、清晰解說教理條文格式及定義，其書遍佈義大利及傳教區。

3)義大利米蘭總主教包洛梅(Borromeo, Carlo 1538-1584)受特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)委託編寫了司鐸本的《羅馬教理書》(Catechismus Romanus)；此書依據信理性質編輯材料，分為：信經、聖事(↗559 sacrament)、十誡、祈禱(↗331 prayer)四部份，保存了救恩內在一體性。原為司鐸參考，後來成為兒童用本，並且流傳、使用至今。

(3) 本世紀教理書吸取慕尼黑教學法，注重兒童心理及學習能力，每課針對主題，以兒童熟悉的生活事件、經驗著手，協助兒童觀察、體會，然後引伸講解意義，導入信仰，並藉複習、記憶、作業應用所學，這種教授法取代以前的背誦法、問答法。初傳(宣報)運動(kerygmatic movement)後，教理書在內容上改變為綜合聖經、禮儀及信理為一體，注重為基督作見證(↗198 witness)，而不是一味地護教、辯解。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，教會各地都繼續在革新，出版適用於兒童、青少年、青年及成人的各種教理書，有些過於強調信仰知識的了解及記憶，有些則只注重生活經驗的分享和感受，有的缺乏以聖言(↗558 Word of God)為中心的完整、有系統的救恩訊息。

教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)1979年在《論現時代的教理講授》(Catechesi tradendae)宗座勸諭中，提出必要的準則：應觸及當代人的不安、問題、掙扎和希望；應運用現代人能瞭解的語言；具有基督和教會的完整信息；協助人更深認識基督，真正皈依(↗325 conversion)，而按天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)生活(49號)；還應忠於啓示的主要內涵，以及運用現代化方法，以堅強各年齡層的基督徒信仰(50號)。這些準則可協助我們在五花八門的各種教理書中，辨識及採用符合條件的書，以達到培育成熟信仰的目標。

(5) 1985年世界主教會議(Synod of Bishops)的非常會議中，與會主教們表達了共同願望：提議編訂一套「教理」或「綜合摘要」，論述全部天主教信理及倫理事宜，作為各地教理本或教理摘要的參照本。次年成立專門委員會，分三階段進行編訂工作。過程中不斷修改，並徵求全球各地主教的意見，最後於1992年出版《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)：

1)《天主教教理》分為四卷：卷一：信仰的宣信(↗329 confession)；卷二：基督徒奧蹟的慶祝；卷三：在基督內生活；卷四：基督徒的祈禱。這種結構類似德國神學家、聖經

學家、宗教改革家馬丁路德及羅馬官方編定的「要理問答」，有內在的合一及連貫，注重天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)的重要、優先性(卷一、卷二佔了整本教理三分之二)。每卷都分為二部分，第一部分猶如導論，表達神學(↗385 theology)基礎；四卷分別在第二部分具體解釋信經、聖事、十誡、天主經。

2)《天主教教理》的對象是主教及負責教理講授的專家，以教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局權威肯定教會整體而真實的信仰，顯示信仰根源和過去的聯繫，並不教導人如何陳述、應用信仰的泉源。此書是普世性的信仰工具書，故一方面較缺乏適應具體文化(↗81 culture)、人心需求及教育方法的敏感度；但另一方面，它仍提供為編寫本地化/本位化(↗98 inculturation)教理書的重要參考資料。

(三)教理在中國：在中國，梵蒂岡第二屆大公會議以前大家都採用《要理問答》譯本。梵蒂岡第二屆大公會議以後，1970年台灣主教團教義委員會，編訂了適應中國文化的《天主教的信仰》。此書注意到慕道前的需要碰到慕道者的心靈，內容涵括中國人的天道觀、倫理觀、儒家(↗671 Confucianism)文化及社會(↗283 society)問題，正文則以聖經救恩史架構，嚴謹、有系統地傳達信仰內容。此書在中國傳統文化影響下的人中，廣受歡迎，後來許多簡化本、普及本、改良本教理書均以《天主教的信仰》為基調，以適應各層次文化人群。

基督信仰團體為了有效傳播福音(福傳↗598 evangelization)、分享信仰，需要各種類型教理書，以適應多元文化、對象、年齡、靈修/神修(↗710 spirituality)生活及社會、教會環境。如何持守一體性的信仰及多元化的信仰表達方式常是挑戰，並具內在性張力，需要大家不斷的反省、交談及修改，使基督徒們所講授的信仰能深入人心並轉化人心，歸向天主/上帝/神。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 中國主教團教義委員會編撰，《天主教教理 *The Catechism of the Catholic Church*》，台北：天主教教務協進會，1996。
- 布爾加科夫(Bulgakov, S. N.)著、董友譯，《東正教：東正教教義綱要》，香港：三聯書店，1995。
- 朱修德(Diego, J. R. de.)著，〈「天主教教理」如何採用聖經、禮儀、教父、聖人著作和訓導文件〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.209-236，1994。
- 黃伯和、陳南州合著，《新編基督教要理問答》，台南：人光出版社，1999。
- 房志榮著，〈三部要理書的比較(要理問答、天主教的信仰、公教要理)〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.237-247，1994。
- 溫保祿著，〈新要理的結構及其神學特徵〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.196-208，1994。
- 韓大輝著，〈天主教要理的背景及產生過程〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.183-193，1994。
- 奧斯定(Augustine)著、田永正譯，《奧斯定基本教理講授選集》，台南：聞道出版社，pp.212-293，299-255，1984。
- 劉鴻蔭譯，《論現時代的教理講授》宗座勸諭，台北：天主教教務協進會，1980。
- 郝思(House, H. W.)著、華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，台北：中華福音神學院，1999。
- 羅森(Lawson, R.)著、趙中輝譯，《西敏小要理問答：註解與經文根據》，台北：改革宗出版，2009。
- 麥百恩譯，《人的存在》天主教之第一部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《天主》天主教之第二部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《耶穌基督》天主教之第三部份，上海：光啓出版社，2004。
- 麥百恩譯，《教會》天主教之第四部份，上海：光啓出版社，2000。
- 麥百恩譯，《聖事》天主教之第五部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《基督徒倫理道德》天主教之第六部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《基督徒靈修》天主教之第七部份，上海：光啓出版社，2003。
- 麥百恩譯，《天主教簡介》天主教之第八部份，上海：光啓出版社，2005。
- Anonymous. *Compendium, Catechism of the Catholic Church*. Dindigul: Vaigarai Publishing House, 2006.
- Marthaler, B. L. *The Catechism Yesterday and Today: The Evolution of a Genre*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.
- McCabe, H. *The Teaching of the Catholic Church: A New*

*Catechism of Christian Doctrine*. London: Catholic Truth Society, 1985.

Ratzinger, J. *Gospel, Catechesis, Catechism: Sidelights on the Catechism of the Catholic Church*. San Francisco: Ignatius Press, 1997.

Trachta, B. *Catechetics Today*. San Antonio: Confraternity of Christian Doctrine, 1963.

韋薇

## 409 教理講授

### jiàolǐ jiǎngshòu

### CATECHESIS

參閱：410 教理講授學 408 教理書 657 慕道期  
646 慕道者 198 見證 287 初傳 288 初傳神學

#### (一)概念說明：

- (1) 教理講授(catechesis)一詞，源自希臘文的「kata 一起」及「echein 擁有」，指一起擁有、集合、管理、包容某些人、事、物。在早期基督徒用語，亦指回應、回聲。強調：以問答方式、口頭教導及傳授所擁有、所領受的訊息，並對此訊息有所回應。此字最初出現在新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)時，有時是表達聽到法律教訓(宗廿一 21, 24；羅二 17-21)，有時則指真道、訓誨人的話(迦六 6；格前十四 19)，或是指學習主的道理(宗十八 25)、主生命中的事蹟(路一 4)。
- (2) 直到二、三世紀，此字才成為專門用語，專指教導慕道者(望教友)加入基督徒團體，準備領受入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)，及領受入門聖事後繼續接受深度信仰奧蹟的培育。因此，現今「教理講授」廣義而言，指為信徒間的信仰對話、分享；藉口頭講解、聖事(↗559 sacrament)、祈禱(↗331 prayer)、生活分享和見證(↗198 witness)，滋養信仰生命，使信仰不斷成長，更進一步皈依(↗325 conversion)。
- (3) 1977 年第四屆世界主教會議(Synod of

Bishops)所頒布之《天主子民》(The People of God)文告，對教理講授的定義為：「以活而有效的方法，使天主/上帝聖言(↗558 Word of God)不斷傳播的行動，使人深切認識我主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)本身，以及祂的救恩(↗455 salvation)訊息。藉有規律的和逐步的信仰培養，引人在信仰上繼續不斷地成熟」(1 號)。信仰是天主/上帝/神(↗30 God)的恩賜，天主/上帝/神以各種方式喚醒人皈依，教理講授不只是激起宗教經驗(↗280 experience, religious)，亦給人陳述基督的喜訊，引領人逐漸領會天主/上帝/神的救援計劃，進而與天主/上帝/神共融，承行天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)指出：教理講授與教會整個生活密切相連，是教會的神聖責任及基本權利。

## (二)簡史：

(1) 宗徒時代：教理講授過程中有四個重要因素：1) 宣報基督喜訊，稱為初傳(↗287 kerygma)。2) 訓誨、講解耶穌的言、行、天國(↗38 kingdom of God)及教會(↗411 Church)，教導基督徒倫理道德(↗362 virtue, moral)生活(《十二宗徒訓誨錄》(Didachē)有詳細的描述)。3) 共融(koinōnia, communion, communion)的基督徒團體生活之見證(martyria)及禮儀生活。4)為基督及為團體中弱小的兄弟服務(diakonia)，學習上主僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)的生活態度。

(2) 在第二至五世紀，教理講授成為專為成人入門的準備，在整個慕道過程，按慕道者皈依階段給予適合的教理，並在團體禮儀崇拜中培養慕道者的信仰生活，當時著名的教父，如：北非洲神學家、迦太基(Carthage)主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；迦太基主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)；耶路撒冷主教、聖師濟利祿(Kyryllos of Jerusalem 約 315-387)；義大利神學家、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)；摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia 約 350-428)；北非洲西波(Hippo)主教，西方

拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)；希臘教父、君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)等人的講道，闡釋了救恩計劃及聖言的意義，對教理講授貢獻鉅大。當時，基督徒團體擔當了培育信仰之責。慕道者皈依(↗325 conversion)的過程除了天主恩寵(↗353 grace)外，是靠團體的生活、祈禱及見證的協助答覆天主/上帝/神的召叫，這種慕道模式隨著嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)盛行而逐漸消失。

(3) 第六世紀教會禮儀已從成人入門聖事轉為嬰兒洗禮，教理講授也由原來以聖經救恩史(↗456 salvation, history of)架構及基督徒團體的禮儀生活為經緯的培育方式，轉變為以基督徒環境(堂區及家庭)為脈絡的兒童信仰培育。一般信徒的信仰靠主日道理、聖週(Holy Week)得到滋養，父母及代父母負責對兒童作教理講授。教理講授的重點是教導倫理、要求背誦天主經、十誡(↗9 commandments, the Ten)、信經(↗324 Creed)以及簡易的信理(↗310 dogma)條文，當時民間虔誠的聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)、遊行、朝聖、宗教戲劇、崇尚聖物……等風氣盛行，成為最具影響力的信仰表達方式。

(4) 十五世紀末葉，教理講授由口頭教導、注重生活經驗的信仰培育，轉變為教理問答書本的時代。此時，西方已發明印刷術，口傳吟誦式的對答信理條文、祈禱經文都印成手冊，教理講授定型為針對兒童所用的陳述信理、記憶格式，猶如上課。由於1529年德國基督新教(↗45 Church, Protestant)神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)出版德文教理問答：路德大、小《教理問答詳解》(Catechismus Maior)、(Catechismus Minor)；出版德文教理問答，所向披靡，天主教護教人士繼起編寫天主教的教理問答，尤以荷蘭教理講授學家、耶穌會會士、天主教聖師卡尼修斯(Canisius, Petrus 1521-1597)及義大利神學家、耶穌會會士、天主教樞機、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)先後於1555年及1597年為成人、兒童撰寫的教理問答，成為後代各版教理問答書本的範本。特利騰大公會議(↗355

Council of Trent 1545-1563)於1566年委任義大利米蘭總主教包洛梅(Borromeo, Carlo 1538-1584)為司鐸編寫《羅馬要理問答》(Roman Catechism)影響至今。

(5) 本世紀初，陸續有數波教理講授的革新運動，許多是針對方法而改進的，以激發兒童的興趣及學習效果。值得一提的是1930到1940年奧地利教理講授學家、禮儀學家、耶穌會會士榮格曼(Jungmann, Josef Andreas 1889-1975)所撰寫的《教理講授學》(Katechetik 1953)，並開始了初傳神學(kerygmatic theology)運動，此運動帶動了教理講授內容上的革新，不再遵循中世紀哲學性的辯護、零星記憶邏輯性的信理，而注重初期教會宣報基督救恩喜訊，有系統地忠實傳達啓示，並整合禮儀、聖經、信理及生活見證，強調逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)中的信仰生活。此股革新潮流影響到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以及梵蒂岡第二屆大公會議以後的教理講授趨勢。

(6) 1960到1968年間奧地利要理講授學家、耶穌會會士侯樹信(Hofinger, Johannes 1905-1984)，於1976年在其《福傳與教理講授》(Evangelization and Catechesis)一書中，強調教理講授與福傳(↗598 evangelization)的關係。先後發起數次全球性教理講授研究週，與會教理講授專家都注意到，必須了解領受教理者的背景，妥善地為他們準備，使他們正確了解教義(↗407 doctrine)、接受福音，因而提出「福音準備期」(pre-evangelization)。大家意識到教理講授在亞洲、非洲、中南美洲都需要適應當地文化(↗81 culture)或用福音來轉變不良的文化、環境；專家們也肯定人文科學、社會科學、教育學的研究成果，上述發現有助於了解、培育領受教理講授者。

(三)回顧過去及面對現時代教會的使命：

(1) 近二十年來，教廷的三個教理講授權威性文件，如：1) 1971年羅馬聖職部的《教理教授指南》(General Directory for catechesis)；2) 1977年世界主教會議(Synod of Bishops)第四

屆常務理事會，主題為：教理講授，並頒布《天主子民》(The People of God)文告，書中強調所有信徒都有把基督介紹給世界的責任；3) 1979年10月教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)頒布《論現時代的教理講授》(Catechesi tradendae)宗座勸諭，都指出教理講授應：以天主/上帝/神的救援為中心、以聖經為基礎、完整而有系統地深入天主/上帝/神藉耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)及復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)所啓示的愛(↗604 love)，召喚個人內心徹底悔改，追隨主、信從福音；同時，指明聖事及禮儀生活應融於教理講授過程中，藉講解使人明白信仰所慶祝的意義，藉教會(↗411 Church)團體的禮儀慶祝，使人經歷復活主的恩寵(↗353 grace)轉變人心，並賦予人大能，為天主/上帝/神作證，使聽道者對自己、對別人和教會團體都有所承擔及奉獻。

上述文件都指出追隨天主/上帝/神不只是個人得到解救，基督徒必須尋求、創造更合作、更友愛的社會(↗283 society)，為正義和平的新世界而奮鬥。這些文件也注意到本地化/本位化(↗98 inculturation)的重要。

(2) 《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)意圖具體地提供主教(↗116 bishop)及從事教理講授的專家，一部綜合天主教會(↗44 Church, Catholic)信理和倫理訓導的摘要，以便從事本地化/本位化教理編輯之參考。此書為上述三文獻所擬的架構賦予一些血肉。

(四)現代的教理講授需要注意平衡，避免兩極化地走向純超世或純現世，純理性抽象或只流於生活經驗及主觀，純個人性信仰或社會行動。在教理講授過程中，不論使用什麼思想論點、技術或各種途徑培育信仰，都應達到教理講授的目標：忠於天主/上帝/神並忠於人。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國天主教會教義委員會編撰，《天主教教理 The Catechism

- of the Catholic Church》，台北：天主教教務協進會，1996。
- 布爾加科夫(Bulgakov, S. N.)著、董友譯，《東正教：東正教教義綱要》，香港：三聯書店，1995。
- 王愈榮著，〈禮儀與教理講授〉，《神學論集》第 68-69 集，台北：光啓文化事業，pp. 303-31，1986。
- 王愈榮譯，《世界主教會議致天主子民文告》，台北：天主教教務協進會，1980。
- 朱修德(Diego, J. R. de.)著，〈「天主教教理」如何採用聖經、禮儀、教父、聖人著作和訓導文件〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.209-236，1994。
- 馬千里譯，《教理教授指南》，台中：光啓出版社，1972。
- 劉鴻蔭譯，《論現時代的教理講授勸諭》，台北：天主教教務協進會，1980。
- 黃伯和、陳南州合著，《新編基督教要理問答》，台南：人光出版社，1999。
- 房志榮著，〈三部要理書的比較(要理問答、天主教的信仰、公教要理)〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.237-247，1994。
- 溫保祿著，〈新要理的結構及其神學特徵〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.196-208，1994。
- 韓大輝著，〈天主教要理的背景及產生過程〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.183-193，1994。
- 奧斯定(Augustine)著、田永正譯，《奧斯定基本教理講授選集》，台南：聞道出版社，pp.212-293，299-255，1984。
- 郝思(House, H. W.)著、華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，台北：中華福音神學院，1999。
- 羅森(Lawson, R.)著、趙中輝譯，《西敏小要理問答：註解與經文根據》，台北：改革宗出版，2009。
- 麥百恩譯，《人的存在》天主教之第一部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《天主》天主教之第二部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《耶穌基督》天主教之第三部份，上海：光啓出版社，2004。
- 麥百恩譯，《教會》天主教之第四部份，上海：光啓出版社，2000。
- 麥百恩譯，《聖事》天主教之第五部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《基督徒倫理道德》天主教之第六部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《基督徒靈修》天主教之第七部份，上海：光啓出版社，2003。
- 麥百恩譯，《天主教簡介》天主教之第八部份，上海：光啓出版社，2005。
- (Calle, J.)著、姜郁青譯，〈柒拾年代的教義〉，《見證月刊》第 1970-1 集，台北：見證月刊社發行，pp.25-30；(1970-2)pp.35-43；(1970-3)pp.53-66；(1971-4)pp.51-61；(1971-5)pp.37-43；(1971-6)pp.41-43。
- (Erdozain, L.)著、鄭文卿譯，〈教義教學法的演進〉，《神學論集》第 23 集，台北：光啓文化事業，pp.157-182，1974。
- (Moran, G.)著、高旭東、王秀谷譯，《啓示與教理教學》，台北：華明書局，1973。
- (Lebeau, P.)著、劉鴻蔭譯，〈教理講授的新方向〉，《鐸聲》第 16 集，台北：鐸聲月刊社，pp.1-7，1978。
- (Lebeau, P. and Charytamski, J.)著、劉鴻蔭譯，〈教會講授教理的使命〉，《鐸聲》第 16 集，台北：鐸聲月刊社，pp.1-10，1978。
- Anonymous. *Compendium, Catechism of the Catholic Church*. Dindigul: Vaigarai Publishing House, 2006.
- Dooley, C. "Catechesis, Catechetics." *Komonchak*, pp.161-166.
- Marthaler, B. L. *The Catechism Yesterday and Today: The Evolution of a Genre*. Collegeville: The Liturgical Press, 1995.
- McCabe, H. *The Teaching of the Catholic Church: A New Catechism of Christian Doctrine*. London: Catholic Truth Society, 1985.
- Ratzinger, J. *Gospel, Catechesis, Catechism: Sidelights on the Catechism of the Catholic Church*. San Francisco: Ignatius Press, 1997.

韋薇

## 410 教理講授學

jiàolǐ jiǎngshòuxué

### CATECHETICS

參閱：409 教理講授 408 教理書 467 慕道期  
464 慕道者

(一)概念說明：教理講授學(catechetics)一詞，指有關教理講授(↗409 catechesis)的學問，即有系統地研究教理講授的歷史、性質、目標、原則及過程，並整合了神學(↗385 theology)與聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)所詮釋、所反省的天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)、福音(↗642 Gospel)訊息及教會(↗411 Church)生活(包括禮儀↗692 liturgy、倫理道德↗362 virtue, moral 生活)。此外，教理講授學也採納

教育上的學習理論，以及行為發展科學所發現的年齡、背景、環境、心理需要、學習效果……等的影響，運用於教理講授，以求更有效果地協助領受教理講授的人了解、吸收，並在態度上、生活中及周圍環境中產生改變，以符合福音。

(二)在漫長教理講授歷史中，有幾個重要時期，其特色及影響簡述如下：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)：宗徒/使徒(↗260 apostel)們針對不同文化背景及對象，予以不同的教導，從四部福音可探索出路徑；保祿時代更進而隨不同信仰(↗315 faith)程度，區分初級教理及成全課程(希六1)。在題材方面，保祿對猶太人(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)直接指出：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是救恩圓滿的實現，是救世主(Savior)降生，對外邦人則從天主/上帝/神的存在為出發點(宗十三 16-41；十七 22-31)。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時代：成人慕道是嚴謹的信仰培育過程，注重申請慕道者(catechumen)的動機，以及漫長慕道期(catechumenate)的培育(二至四年)，信仰團體以禮儀生活、信仰分享及見證(↗198 witness)，以及參與審核進入甄選的慕道者……團體協助慕道者進行教理講授。此時期的信仰道理以聖經(↗571 Bible)及救恩史(↗456 salvation, history of)為架構，講解信經(↗324 Creed)、天主經，注意導引慕道者的倫理生活，許多教父都重視慕道者的培育，留下卓越的信仰道理。

(3) 從第六世紀起：日耳曼民族漸漸地皈依基督宗教，但他們知識及倫理生活方面的問題不少，因此在適應日耳曼民族性及具體生活的需要時，教理講授逐漸脫離聖經及禮儀生活的傳統架構，轉為強化倫理，注重：萬民四末(De Novissionis)、七罪宗(seven capital sins)、三超德(the three divine virtues)、四樞德(cardinal virtue)、施捨(alms)。此時期也受希臘文化思想的影響，偏重一味以天堂(↗52 Heaven)為焦點的靈性生活，並表達肉體生命短暫而不重要，遂使初期教會所強調的：天

主/上帝/神以聖神大能使肉身的耶穌基督死而復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)，逐漸淡化。此時，許多教理藉圖畫、聖像、教堂壁畫、默劇來傳達，十字架、拜苦路、種種民間熱心敬禮也由此盛行。

(4) 1529 年德國基督新教(↗45 Church, Protestant)神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)出版德文教理問答：路德大、小《教理問答詳解》(Catechismus Maior)、(Catechismus Minor)出版後：天主教教理講授也以十誡(↗9 commandments, the Ten)、信經、祈禱、聖事(↗559 sacrament)為主，以問答方式編寫成冊。尤以荷蘭教理講授學家、耶穌會會士、天主教聖師卡尼修斯(Canisius, Petrus 1521-1597)，將聖經及教父的一些思想，加入他在1555年所出版的教理書中；義大利神學家、耶穌會會士、天主教樞機、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)，在1597年出版的教理書中，則強調清晰簡要說明教義，注重心理領悟；而義大利米蘭總主教包洛梅(Borromeo, Carlo 1538-1584)為司鐸編寫《羅馬要理問答》(Roman Catechism)，卻演變為兒童教理材料，並且影響數世紀、普及全球。從此，教理講授在內容上、方法上都猶如上課型態。

(5) 本世紀教理講授在方法及內容上都有所革新：1962-1968年間，數次的全球性「教理講授研習會」，特別是在奧地利要理講授學家、耶穌會會士侯樹信(Hofinger, Johannes 1905-1984)的推動下，都陸續注意到具體地區所特有的文化(↗81 culture)及世俗價值，影響到對福音的認識、接受和相信。因此，教理講授的專家主張，教理講授除了要忠實傳達天主/上帝/神的啓示，也應考慮到領受教理講授者的年齡、心智發展、心理及社會的背景，以便有助於接納福音，福音前的準備階段成為教理講授的重要因素。拉丁美洲的情況，促使教理講授專家把福音紮根於聽道者個人的生命和生活中，也強調天主/上帝聖言(↗558 Word of God)在時代訊號及人們心靈中所流露出的渴望，領受教理講授者應把得救的經驗落實於改善社會正義(social justice)、政治、經濟和文化(↗81 culture)。



(三)因著歷史的借鏡，現代教理講授較清楚地看出教理講授的目標、性質和原則：

(1) 1971 年羅馬聖職部(Congregation for the Clergy)的《教理教授指南》(General Directory for catechesis)，認為：「教理講授是使人已覺醒的信仰，經過教義(↗407 doctrine)的宣講，更為活潑明顯及有力，在傳福音(福傳↗598 evangelization)過程及教理講授中，居於教導及成熟的階段」(17 號)。誠如《論現時代的教理講授》(Catechesi tradendae) 宗座勸諭，所強調：「在天主/上帝協助下發展尚在初期的信仰，並充份促進、滋養各年齡的教友生活，接受基督為唯一救主，由於內心的皈依，徹底順服於基督，更認識救主及天國(↗38 kingdom of God)，肖似基督的生活」(20 號)。

(2) 在教理(↗408 catechism)內容方面，應完備、有組織、有系統地導引天主/上帝藉基督降生(↗332 Incarnation)、死亡(↗154 death)(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)以及復活所啓示的天主/上帝本身及救恩事蹟，及耶穌基督永留教會中的聖事；信經、天主經涵括的信仰要素仍是重要的；內容順序則可隨對象及其環境、教會團體而作適應及選擇。

(3) 在方法上應適應聽者，需採納神學(↗385 theology)、人文、教育的方法，相輔相成運用歸納法及演繹法，多運用大眾傳播工具、團體溝通工具及種種活動、聚會……等不同方法，以達信仰培育。

(4) 家人、堂區、學校各層面的信仰團體、所有信友都有責任參與教理講授，藉團體分享聖言、信仰見證以及禮儀生活，協助領受教理講授者的信仰趨於成熟。教理講授也具有社會幅度，關懷社會並投身於改善社會，使社會按福音價值生活，以顯出教會是普世教恩的聖事。

(5) 教理講授者應注意成人不同的型態，即他需要針對不同年齡階層的成年人，按其生活需要、角色及環境，給予適宜的教理講授，例如：在生命轉捩點及危機時刻(生、老、病、苦、離散、就業、婚姻、失敗……)、擔當教會特別職務、重要的生活事件之時。成人需

要適宜的教理講授，以更認識基督及福音價值；需要得到協助作分辨、選擇，以承擔先知(↗159 prophet)的使命，體會救主與人同在。教理講授實是終生所需。

(四) 1993 年出版的《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)：

此書肯定過去教會權威所認定的信仰道理，並且廣徵博引古今教會在聖經、禮儀、教會傳統(↗596 tradition)、聖人聖女的著作、文學著作、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)……等之中的豐富材料，以解說、佐證信仰道理。這本新教理提供教理講授學豐富的參考資料，以及指引訓練、培育教理講授工作者傳授信仰時的依據。

從教理講授學的發展史中，需分辨信仰的基本核心內涵以及在不同時、空脈絡中所形成的不同傳遞方式。講授者應經常面對特定、具體的對象，尋找活潑而有效的方法，以傳達信仰，協助聽道者在所處社會、世界中活出信仰。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團教義委員會編撰，《天主教教理 *The Catechism of the Catholic Church*》，台北：天主教教務協進會，1996。

布爾加科夫(Bulgakov, S. N.)著、董友譯，《東正教：東正教教義綱要》，香港：三聯書店，1995。

王愈榮著，〈禮儀與教理講授〉，《神學論集》第 68-69 集，台北：光啓文化事業，pp. 303-31，1986。

王愈榮譯，《世界主教會議致天主子民文告》，台北：天主教教務協進會，1980。

谷德饒(Coudreau, F.)著、高旭東譯，《教理教學基本概念》，台北：華明書局出版，1974。

朱修德(Diego, J. R. de.)著，〈「天主教教理」如何採用聖經、禮儀、教父、聖人著作和訓導文件〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.209-236，1994。

馬千里譯，《教理教授指南》，台中：光啓出版社，1972。

劉鴻蔭譯，《論現時代的教理講授勸諭》，台北：天主教教務協進會，1980。

黃伯和、陳南州合著，《新編基督教要理問答》，台南：人光出版社，1999。

房志榮著，〈三部要理書的比較(要理問答、天主教的信

- 仰、公教要理)》，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.237-247，1994。
- 溫保祿著，〈新要理的結構及其神學特徵〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.196-208，1994。
- 韓大輝著，〈天主教要理的背景及產生過程〉，《神學論集》第 100 集，台北：光啓文化事業，pp.183-193，1994。
- 奧斯定(Augustine)著、田永正譯，《奧斯定基本教理講授選集》，台南：聞道出版社，pp.212-293，299-255，1984。
- 郝思(House, H. W.)著、華神出版社譯，《基督教神學與教義圖表》，台北：中華福音神學院，1999。
- 羅森(Lawson, R.)著、趙中輝譯，《西敏小要理問答：註解與經文根據》，台北：改革宗出版，2009。
- 麥百恩譯，《人的存在》天主教之第一部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《天主》天主教之第二部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《耶穌基督》天主教之第三部份，上海：光啓出版社，2004。
- 麥百恩譯，《教會》天主教之第四部份，上海：光啓出版社，2000。
- 麥百恩譯，《聖事》天主教之第五部份，上海：光啓出版社，2001。
- 麥百恩譯，《基督徒倫理道德》天主教之第六部份，上海：光啓出版社，2005。
- 麥百恩譯，《基督徒靈修》天主教之第七部份，上海：光啓出版社，2003。
- 麥百恩譯，《天主教簡介》天主教之第八部份，上海：光啓出版社，2005。
- (Calle, J.)著、姜郁青譯，〈柒拾年代的教義〉，《見證月刊》第 1970-1 集，台北：見證月刊社發行，pp.25-30；(1970-2)pp.35-43；(1970-3)pp.53-66；(1971-4)pp.51-61；(1971-5)pp.37-43；(1971-6)pp.41-43。
- (Erdozain, L.)著、鄭文卿譯，〈教義教學法的演進〉，《神學論集》第 23 集，台北：光啓文化事業，pp.157-182，1975。
- (Lebeau, P.)著、劉鴻蔭譯，〈教理講授的新方向〉，《鐸聲》第 16 集，台北：鐸聲月刊社，pp.1-7，1978。
- (Lebeau, P. and Charytamski, J.)著、劉鴻蔭譯，〈教會講授教理的使命〉，《鐸聲》第 16 集，台北：鐸聲月刊社，pp.1-10，1978。
- (Moran, G.)著、高旭東、王秀谷譯，《啓示與教理教學》，台北：華明書局，1973。
- Anonymous. *Compendium, Catechism of the Catholic Church*. Dindigul: Vaigarai Publishing House, 2006.
- Calle, J. "Renewal of Catechetics." *East Asian Pastoral Review* 21 (1984): pp.81-92.
- Calle, J. "The Content of Catechetics in the Missionary

Situation of Asia." *East Asian Pastoral Review* 21 (1984): pp.195-202.

Dooley, C. "Catechesis, Catechetics." *Komonchak*, 161-166.

McCabe, H. *The Teaching of the Catholic Church: A New Catechism of Christian Doctrine*. London: Catholic Truth Society, 1985.

韋薇

## 411 教會

jiàohuì

### CHURCH

參閱：425 教會學 426 教會權威 422 教會與世界  
412 教會史 137 地方教會 535 普世教會  
377 神恩

新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)建立的信仰團體稱為教會。以下本文以四部分簡介：(一)教會的意義；(二)教會的來源—從宗徒傳下來的教會；(三)教會的成員；(四)教會的結構。

#### (一)教會的意義：

教會(church)一詞，源自希臘文的「kyriakos 主」及「kyriakon 主的住所」，即天主/上帝/神(↗30 God)之住所。古代日耳曼民族將其演變為 *chirche*, *church*, *kerk*, *Kirche*。另一來源為拉丁文「*ecclesia* 召喚、被召喚者的集會」。在希臘文翻譯的舊約(↗687 Old Testament)原文聖經中，「教會」的希伯來字是「*qahal*」，即為「被召喚者的集會」、「會眾」。

(1) 希臘文化中「教會」的意義：「教會」的希臘文字根有「召喚」的意義。「教會」便是召喚而來的「集會」。民主化的希臘城市討論政治問題時，召喚公民前來集會，大家一起表決，所以希臘文化中，「教會」是具有政治目的的公民集會。新約聖經中，也有保存這

意義的經文，如：宗十九 32，39，41 等。

希臘文翻譯的舊約聖經《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)，就是以這名詞來譯希伯來字“qahal”。

(2) 舊約聖經中「教會」的意義：舊約中“qahal”也具「集會」的意義；事實上，舊約中還有一個字“edah”也是指「集會」。不過“qahal”注意集會的動態性，“edah”注意持續性。《七十賢士譯本》中，有九十六次以“ecclesia”譯“qahal”，其中八十次指天主/上帝子民(↗31 people of God)、以色列民族的集會，「上主的集會」。這是必須重視的名詞，它與新約信仰基督的團體自稱「教會」，關係非常密切。

舊約聖經中稱為「教會」的「上主的集會」，假定以色列民族與上主訂立的盟約(↗588 covenant)。集會時以色列人民遵守盟約、敬拜上主、聆聽誡命，因此「教會」涉及會眾、會幕(以後的聖殿)以及禮儀(↗692 liturgy)與倫理道德(↗362 virtue, moral)生活(申四 10-14；九 10；十 4；廿三 1-3；卅一 30 等)。

由此可見，「教會」在希臘文化與舊約聖經中的意義截然不同。前者是公民依據法律集會，後者是由上主召集的團體聚會。前者只有公民參加，後者包括男女老幼。因此，「教會」一字就包含了兩種性質：一是公民的集會討論與決策；另一則是上主的集會並恭聽天主/上帝/神發言。

(3) 新約聖經中，初期教會(↗286 church, primitive)信徒自稱「教會」的意義為：「新約中初期基督信徒團體」，採取不少舊約中以色列民族的名稱，用來自稱，其根據的理由是天主/上帝/神唯一的救恩史(↗456 salvation, history of)，救恩史中天主/上帝/神揀選了以色列民族與它訂立盟約；它自稱為天主的子民、上主的集會。但是，舊約聖經僅是救恩的許諾。天主/上帝/神藉耶穌基督訂立的是新而永久的盟約、是救恩的完成。因此，信仰基督的團體自稱為「天主/上帝/神的教會」、「教會」(宗八 1)，表示它是舊約以色列民族的完成，以及天主/上帝/神救恩史的連貫性。

不過，新約也特別提出與舊約的集會不

同：舊約的集會以「梅瑟」為中介，新約的集會則是以「耶穌基督」為中保(↗65 mediator)(希十二 18-24)。《宗徒大事錄》說：「……天主/上帝用自己的血，所取得的教會……」(宗廿 28)，所以保祿稱「基督的眾教會」。雖然如此，並非新約每部書都應用「教會」這名稱，甚至四部福音(↗642 Gospel)也只有《瑪竇福音》用了三次(宗十六 18；十八 17)。整體而言，這名稱在《宗徒大事錄》和保祿書信中用得最多，前者廿三次，後者六十三次。看來初期耶路撒冷教會先用來自稱，後經保祿推廣，用來稱他因「基督之名」的信仰團體。

新約信仰團體的自我經驗非常豐富，它分享基督的奧秘(↗600 mystery)(弗五 32)，因此，從來沒有清楚明晰地指出自己的意義，但除了「教會」之外，卻應用九十多個圖像表達自己。因此，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，一反中古以來的神學(↗385 theology)慣例，採用很多圖像作為教會意義的說明，其中最為重要的該是「天主/上帝子民」、「基督身體」(body of Christ)和「聖神宮殿」(temple of the Holy Spirit)。

## (二) 教會的來源—從宗徒傳下來的教會：

教會根源於天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，在宇宙和人類歷史中流傳，藉著信仰(↗315 faith)而接受新生命(↗106 life)。因此，教會是歷史中的團體，也是天主/上帝/神的新創造。後代教會透過不同的圖像來自我經驗，同時也從新約聖經的資料中指出自己的特性。尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)的《尼西亞信經》(Nicene Creed)(↗324 creed)宣告教會的特性說：「我信唯一、至聖、至公、從宗徒傳下來的教會」(DH 125)。這裡只論第四個特性，因為它牽涉到教會的來源；簡便起見，也稱它為宗徒性(↗261 apostolicity)。

### (1) 宗徒性的意義：

有關宗徒/使徒(↗260 apostle)，新約聖經

中，路加與保祿著作含有略為不同的看法。整體而論，宗徒是新約聖經中最重要的教會職務(↗685 ministry)。他們是整個教會的負責中心，負有保持基督福音的責任；他們是基督復活(↗447 resurrection of Christ)的見證(↗198 witness)人，受祂遣派去傳揚福音(福傳↗598 evangelization)、建立教會團體，使福音在歷史中持久地延續下去。

過去天主教會(↗44 Church, Catholic)與其神學，有關教會的宗徒性，偏重於教會中「繼承」宗徒的特殊職務，亦即教會的聖統制(↗570 hierarchy)。今日已略有變化，雖然並不否認特殊「繼承」宗徒的職務，卻更注意教會整體是從宗徒傳下來的，所有信徒都分享宗徒的基本職務。為此宗徒性的教會，自其來源而論，指它服從自宗徒傳統(↗264 tradition, apostolic)下來的信仰：它相信耶穌基督和祂的福音；自其作證生活而論，指它根據基本職務與其他恩惠，將宗徒傳下的信仰在生活中實現出來；自其傳播與宣講(↗330 preaching)而論，指新約天主/上帝子民各按領受的恩惠與職務共同廣揚福音，且在各地建立教會，使信仰紮根。由此可見，整個教會是從宗徒傳下來的。

## (2) 宗徒性與耶穌建立的教會：

教會的第四特性肯定教會的來源：它是從宗徒傳下來的。但其重點不在宗徒而在耶穌基督，表示教會的生命和行動，有著與耶穌基督密切不可分的關係，此即所謂教會是耶穌基督建立的。的確，如果翻閱四部福音—尤其是《瑪竇福音》，耶穌建立教會殆無疑問。但自從十九世紀末葉以來，自由派的聖經批判學(↗573 criticism, biblical)家，從不同角度研討教會的來源。於是問題紛紜，歷史中的耶穌「願意」建立教會嗎？祂「實在」建立了教會嗎？究竟教會是怎樣為耶穌建立的？

這裡不擬將問題擴大討論，只是根據新約聖經中十項在批判學上相當肯定的事實，來說明耶穌與教會的密切關係，或說耶穌建立教會：

1) 舊約以色列民族的基本信念是耶穌宣

講的出發點。猶太人相信自己是天主/上帝子民，蒙受救恩的許諾，期待天國(↗38 kingdom of God)來臨。

2) 耶穌宣告福音：天國業已來臨。祂以宣講與奇跡(↗229 miracle)作為天國來臨的標誌。祂要重建以色列，號召他們悔改，並作萬民歸主(皈依↗325 conversion)的先聲。

3) 耶穌選擇與召叫十二門徒(↗242 disciple)與祂一同生活，派遣(↗327 sending)他們傳報福音。此象徵重建以色列的十二支派。

4) 耶穌給西滿一個新的名字：伯鐸。他在十二門徒團體中具有特殊的地位與角色。

5) 耶穌雖為十二門徒與部分猶太男女接受，但猶太首領與群眾摒棄祂。於是耶穌在世時，以色列民族與信從耶穌的團體之間已產生分歧。

6) 雖然如此，耶穌繼續祂的使命。最後與十二門徒同進逾越節日晚餐(最後晚餐↗507 Last Supper)時，祂面對逼近的苦難，肯定天國—天主/上帝普及一切的王權—的實現，並為以色列民族、為所有的人，奉獻自己的生命作為天主/上帝與人類(↗11 man)締結的新而永久的盟約。

7) 耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)時，門徒團體與祂之間形成的隔離，在他們經驗耶穌死後的顯現時，全部消失。於是在復活(↗47 Resurrection of Christ)信仰中，出現了基督的教會。

8) 五旬節聖神(↗566 Holy Spirit)降臨的信仰經驗中，初期信主的教會成為天主/上帝的新創造，在猶太人間開始活躍。

9) 門徒在外邦人中傳揚耶穌基督，建立教會團體。

10) 由於一連串的歷史事件，已經成立的信仰基督的教會，逐漸明顯地與猶太教分裂。

以上十項的歷史價值，大體為今日聖經批判學家所承認。耶穌與教會的密切關係存在於十項的過程中，簡單地可說：耶穌在公開生活中的宣講與行動，以及門徒對祂已具

的「信仰」，為未來的教會奠定基礎。當祂死後復活，成為門徒團體的信仰中心時，教會才正式成立。傳統所謂耶穌建立教會，其歷史根據便在於此。由於教會不只是有形的制度社團，同時也是精神的信仰共融，那麼所謂「建立」也非僅是歷史研討能完全解釋的，它還須復活基督的臨在予以說明。所以有關教會的來源，梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》教會教義憲章(LG)，溯諸源頭為天國，最後的源頭也就是天主聖三/三一上帝自己(LG 第一章 2、3、4)(DH 4101-4179)。因此「建立」的意義變成豐富得多。

上述種種不難引人對教會的「第四特性」更深了解。教會的宗徒性雖然特別標榜宗徒對於教會來源的關係，但是，旨在肯定耶穌基督與教會密不可分的關係：祂是教會的開端與發展(教會第一章 3)，也是終結「實際上聖神和教會都向主耶穌說：『請來！』」(LG 第一章 4)。

### (三)教會的成員：

教會是一個團體，因此可以討論誰屬於教會，誰是它的成員。但教會又是一個不平常的團體，稱它為奧蹟，因為它有無形與有形的、末世和歷史的……兩面。所以要清楚地肯定誰屬於教會，誰是它的成員，便產生困難了。事實上，教會學處理這個問題已有變化。可分為兩節來說明：

(1) 天主教神學(↗43 theology, Catholic)過去的觀念：

過去討論教會的成員比較簡單，同時法律性相當濃厚。誰是教會的成員？或者教會的成員該有什麼條件？過去的天主教要求三個條件：1)領過洗的人(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)，2)承認教會的信仰，3)接受教會的聖統管理，尤其羅馬教宗(↗403 Pope)的管理。今日教友看這三個條件，只能說滿全者是天主教的成員。而且，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1943年6月29日所頒布之《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭中，強調：教會為基督的奧體；並清楚地表示，基督的教會便是羅馬天主

教。凡不屬天主教的成員，也不是基督的教會之成員(DH 3800-3822)。根據那時對於分裂(↗267 Schism)的觀念，天主教不以「教會」或「教會團體」來稱非天主教的基督新教(↗445 Church, Protestant)信徒團體。雖然他們領過洗禮，也承認來自基督的信仰，但是，因為他們不在羅馬教宗的管轄之下，不能稱為教會的成員。充其量他們只能說在「意願」中，屬於基督的教會。

由此可見，成員這個名詞相當的法律化，不易用來處理有關歸屬教會的問題。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議的答覆：

梵蒂岡第二屆大公會議討論這個問題時，由於一方面知道教宗碧岳十二世的思想；另一方面也知道保祿著作中，因著洗禮而加入「基督奧體體」(mystical body of Christ)；信者便是「肢體」，所謂「肢體」在西文裡與「成員」同一名詞。因此，不願去澄清兩方面的不一致，避而不說成員問題，而以另一種方式來處理。

首先，《萬民之光》教會教義憲章(LG)不再如同教宗碧岳十二世一般，說基督的教會便是天主教。的確，按照大公會議(↗22 Council, Ecumenical)的教導，基督教會所有的一切要素，圓滿地保存在天主教中，因此：「這一個在今世按按社團方式而組織的教會，在天主教內實現(subsistit)，那就是由伯多祿的繼承人，即與此繼承人共融的主教們所管理的教會」(LG 8)。由於教會的一些要素也保存在其他教派(↗404 sect)中，比如：聖經、洗禮、以及若干聖事(↗559 sacrament)等等，雖然其他教派並未圓滿地保存一切教會要素，可是也沒有完全失落教會性，所以大公會議稱他們為「教會」或「教會團體」。在這樣的教會學/教會論(↗425 ecclesiology)下，要法律性地討論教會的成員，將變得更加複雜。事實上，《萬民之光》教會教義憲章以另一種方式，說明信者與基督教會的不同關係。以下找出四種不同的信徒屬於教會或與教會有關的方式：

1)是指天主教徒：《萬民之光》教會教義憲章第14號說：「聖洗是進入教會之門……

領有基督的聖神，又接受其教會的全部組織……同時在教會的有形組織內，以信仰、聖事及教會行政與共融的聯繫，並藉著教宗及主教們而治理教會的基督聯合在一起的那些人，便是完整地參加了教會的社團」。所以第一種屬於基督教會的方式是「完整地參加」，它明顯地指天主教信友，因為他們接受教宗的管理。

2)是指非天主教的基督信徒：《萬民之光》教會教義憲章第 15 號說：「對於已受洗而享有基督徒的美名，但不承認全部信仰，或不保持在伯多祿繼承人領導之下的共融統一的人們，教會自知有多種理由與他們相連。」所以，第二種屬於教會的方式是教會與他們「相連」。這裡不只是包括十六世紀以來脫離與羅馬教宗共融的基督新教各個派別，而且也包括十一世紀以來與西方教會分裂的東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)，因為，在這些非天主教的基督信徒中，保存著各種教會要素。大家都相信耶穌基督，接受聖經與同一洗禮。有的保存所有的聖事，包括主教制度(episcopate)與職務，也常敬禮聖母瑪利亞(聖母論/聖母學↗557 Mariology)。他們在聖神的恩寵下，為主作證，甚至殉道(martyrdom)。所以教會與他們「相連」。

3)是望教者：《萬民之光》教會教義憲章第 15 號說：「望教的人，在聖神的推動下，明白表示出他們『期望』加入教會，即因此種『期望』已和教會相連。」所以第三種屬於教會的方式是「期望」。由於他們明白表示自己的「期望」，教會也特別注意他們，所以說他們屬於教會，並無不可，因為慈母教會也以愛護關切之情，視他們為子女。

4)是指非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信徒中的善心人士：《萬民之光》教會教義憲章第 16 號說：「對那些尚未接受福音的人，則由各種方式走向天主/上帝子民」。天主/上帝子民是教會，因此，走向天主/上帝子民就是走向教會。但走向教會有各種不同方式。大公會議至少指出五種不同的人，以不同方式走向教會：

a)「其中，首推曾經領到盟約和承諾的「以色列」民族」：依據血統而言，基督就是從此而

出(羅九 4-5)。這一蒙選的民族，為了他們的祖宗，也是極可愛的，因為天主/上帝/神對自己的恩賜和選擇並無後悔(羅十一 28-29)。這是猶太教(↗518 Judaism)的信者。

b)「可是，天主教人的計劃，也包括那些承認造物主的人，其中首推伊斯蘭教徒」：他們自稱具有亞巴郎的信仰，同我們一樣地欽崇唯一的、仁慈的、末日將要審判人類的天主/上帝/神。這是伊斯蘭教(↗177 Islam)信者。

c)「至於，那些在幽暗和偶像中，尋找未識之神的人們，天主/上帝/神離他們也不遠」：因為，賞報眾人生命、呼吸和一切的仍是天主/上帝/神(宗十七 25-28)，而且，救世者願意人人都得救(弟前二 4)。這是有些宗教的信徒，他們在摸索中尋找唯一的真天主/上帝/神，天主/上帝/神已經影響了他們。

d)「那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人」：他們卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的。這是心地善良，承認有神的外教人，他們按照良心做事，事實上，天主的救恩能夠已經在他們心中。

e)「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主/上帝/神，卻不無天主/上帝/神聖寵而勉力度著正直的生活，天主/上帝/神的上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑」：在他們中所有的任何真、善的成分，教會都視之為接受福音的準備，是天主/上帝/神為光照眾人得到生命而賜與的。這是「尚未認識天主」的人，但度著正直生活，他們憑著對真、善的肯定，也能蒙受天主/上帝/神的救恩(無名基督徒/匿名基督徒↗511 Christian, anonymous)。

大公會議舉出五種不同方式，走向「天主子民」的人。由於，教會是天主/上帝/神的救恩聖事，凡是以不同方式蒙受救恩的人，在天主/上帝/神的計劃中，都與教會有關，梵蒂岡第二屆大公會議應用「走向」一詞，來表達此一非常特殊的關係。神學家將再進一層，對此「走向」予以解釋。

總之，《萬民之光》教會教義憲章(LG)，

一方面，不用比較法律性的「成員」，來討論誰屬於教會；另一方面，卻又推廣教會的影響，它與所有蒙受基督救恩的人都有關係。當然這也易使非基督徒誤解。

#### (四)教會的結構(church structure)：

教會作為天主/上帝子民，面對天主/上帝/神與耶穌基督的救恩，基本上是人人平等的；但是，作為團體，又不能沒有結構。同時，因為教會是奧蹟，它的結構與一般的人間社團又不同，所以該有自成一格的獨特性。有關這課題，可分三節討論：

##### (1) 教會結構的意義：

1)教會的結構，界定天主/上帝子民之間的彼此關係，以及其行動的互相連繫，為能實現教會存在與行為上的本質。因此，結構不容破壞，否則教會不成其為教會。

2)然而教會結構之確定，並非出自抽象的神學原則，而是根據天主/上帝子民存在之彼此關係與行動的互相連繫，簡言之，即根據教會在綿長歷史中的生活。其實，雖然新約聖經與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)無時不在影響教會生活，但對教會的結構卻無明確的言論。

3)在今日神學界中，不乏有關教會結構的各種論調；其可取與否，端賴言論是否正確說明教會生活，尤其是作為標準的新約時代之教會生活。

(2) 教會的結構與其來源：教會的結構基本上同時是：制度化的教會(institutional church)與神恩性的教會(charismatic church)。制度與神恩並非教會結構分別的兩個部分，而是一個結構的密不可分之兩面：

1)所謂制度，即出自權威規定的因素。教會結構具有制度的一面，表示它的存在與行動，根據權威的規定，受到制度的規範。教會結構中的主要制度，具體而論，即是教會中來自耶穌的信仰、禮儀與職務，今日落實於聖經、七件聖事(seven sacraments)與聖統職務之中。

2)所謂神恩(↗377 charism)，即出自聖神

的能力。自恩寵(↗353 grace)觀點而論，神恩是常恩(habitual grace)，它與寵愛相對而彼此不同，恩寵使蒙受者內在變化，成為天主/上帝/神所鍾愛者。神恩也是恩惠，但它主要並非為了領受者自身的利益，而是「為人的好處」(格前十二 7)。它賦與教會種種特殊能力，為使人得到救恩。

如上所述，制度與神恩作為教會的結構，彼此不同，卻又密不可分。比如：宗徒/使徒、先知(↗159 prophet)與教師，顯示是教會中的職務，屬於制度面。另一方面，擔任這類職務，往往蒙受特殊能力，為使職務的施行，獲得更多的效果。當今教會中的神恩並非皆為實踐職務而賜。保祿在致格林多教會前書中，有關神恩的言論，似乎應該這樣註解(見格前十七 27-31)。

其實，制度與神恩絕對不可能獨立分開。教會結構中的制度，來自耶穌以及所制定的宗徒。至於神恩，來自「我從父那裡要給你們派遣的，即發於父的真理之神……」(若十五 26)。總之，主基督臨在於教會，祂遣派宗徒維持教會的制度；祂遣派聖神賜給教會神恩。宗徒與聖神來自同一基督；但聖神要把宗徒引入一切真理(↗335 truth)(參若十六 13)，此即神恩與制度的連繫。根據以上所述，可見作為教會結構的制度與神恩，同出一源，也可見教會結構之所以能實現天主/上帝子民存在與行為上的本質。

(3) 教會結構的性質：制度與神恩結合成為教會的結構，界定教會的存在與行為。在教會歷史(↗412 church, history of the)中，不少困難，甚至導致分裂的困難，以現代言語而言，實在出於對教會結構的觀念。天主教自古以來直到今天，即使並不否定神恩，卻常有偏於制度的傾向。梵蒂岡第二屆大公會議以來已有好轉(LG 12)，但尚不能達到制度與神恩的和諧與整合。基督新教方面，尤其比較自由的派別，竭力推崇神恩，甚至否定自古傳承下來的制度。

作為教會結構，制度與神恩密切結合的性質該是「聖事性」、「互動性」、「交證性」的：

1) 「聖事性」：教會是基本聖事(basic sacrament)，制度是它的有形標記，至一(unity)、至聖(sanctity)、至公(ecumenicity)、從宗徒性(↗261 apostolicity)傳下來的標記。但制度之能構成標記，由於出自主耶穌基督，因為「天主/上帝/神把聖神無限量地賞賜了他」(若三 34)。舉例而論，即使聖經亦是受天主/上帝/神靈感(聖經靈感 ↗ 575 inspiration, biblical)所寫的(弟後三 16)。而基督信徒的合而為一，根源於「只有一個天主和眾人之父，他超越眾人，貫通眾人，且在眾人之內。」(弗四 6)、「因為只有一個…聖神」(弗四 4)。

2) 「互動性」：「除非受聖神感動，也沒有一個能說：『耶穌是主』」。(格前十二 3)可見教會制定的信辭，必須受聖神感動始能真誠地表達。另一方面，「藉長老團的覆手賜予……神恩」(弟前四 14)。賦與門徒職務時，耶穌向他們噓了一口氣，說：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」(若二十 22)。

3) 「交證性」：這是指制度與神恩在教會交相作證。梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》教會教義憲章(LG)說：「辨別奇恩的真確性及其合理的運用，是治理教會的責任，他們應特別負責不使神恩息滅，卻要考驗一切，擇善固執(得前五 12, 19-21)」(LG 12)。但初期教會中，宗徒履行宣講職務，常由奇跡神恩為主作證，猶如耶穌自己曾說：「但我有比若翰更大的證據，即父所托付我要完成的工程，就是我所行的這些工程，為我作證，證明是父派遣了我」(若五 36)。這裡所指的工程，包括祂的神蹟在內。

制度與神恩在教會生活中密不可分，新約聖經記載中相當一致，因此，作為教會結構的兩面的性質，確是自成一格。既然教會是奧蹟，其結構也分享其奧蹟性。不過制度與神恩雖然互動與交證，但聖神不必完全受制度的規範，祂能自由行動於教會之「外」；但即使如此，祂仍使人「走向」天主/上帝子民。此可見《宗徒大事錄》記載的科爾乃略受洗事件(宗七)。聖神似乎處處領先教會的職務。

## 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 牛畢貞(Newbigin, L.)著、胡警雲選譯，《上帝家裡的人》，香港：基督教輔僑出版社，1965年。
- 呂百克(Lubac, H. de)著、田永正譯，《天主公教》，台中：光啓出版社，1975。
- 林鴻信著，《讓教會成為教會：教會論》，台北：禮記出版社，2000。
- 布恒瑞(Boer, H. R.)著、郭鳳卓譯，《初早期基督教會簡史》，台北：真道之聲出版，1985。
- 馬來西亞天主教會發展委員會編、劉湘齡譯，《在現代世界中的教會》，台北：中國主教團社會發展委員會出版，1993。
- 張春申著，《基督的教會》再版，台北：光啓出版社，1991。
- 張春申著，《教會的自我反省》，台北：光啓出版社，1975。
- 唐祐之著，《教會與我》初版，香港：證道出版社，1975。
- 特那(Turner, J. C.)著、萬寶珍等編譯，《新約教會的教義》，香港：浸信會出版，1962。
- 邁尼亞(Mincar, P. S.)著、郭得列、賴吳澤合譯，《新約聖經中的教會諸表象》，台南：東南亞神學院協會台灣分會印行，1966。
- 龔漢斯(Küung, H.)著、田永正譯，《教會發微》上、下冊，台中：光啓出版社，1976。
- Congar, Y. *The Mystery of the Church*. London: Geoffrey Chapman, 1965.
- Dulles, A. *Models of the Church*. 2nd ed. Dublin: Gill and MacMillan, 1988.
- Küung, H. *The Church*. London: Burns and Oates, 1967.
- Lubac, H. de *The Church: Paradox and Mystery*. New York: Alba House, 1969.
- Rahner, K. *The Shape of the Church to Come*. New York: Seabury Press, 1974.
- Schillebeeckx, E. *Church: The Human Story of God*. New York: Crossroad, 1990.

張春申

## 412 教會史

jiàohuì shǐ

CHURCH, HISTORY OF THE;  
CHURCH HISTORY

參閱：665 歷史 411 教會 425 教會學 44 天主教會 436 基督宗教 269 宗教史 456 救恩史



## (一)概念說明：

教會史(history of the church)一詞，記載的主題是教會的過去；基督宗教(↗436 Christianity)是在歷史過程中的啓示宗教(↗473 religion, revealed)，創始於歷史中的人物，天主/上帝/神(↗30 God)而人，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救援工程(economy of salvation)；此宗教(↗266 religion)不僅有其歷史，且其整個自我瞭解也具有歷史性；換言之，爲了瞭解本身的基本要素，此宗教須將其注意力擺在歷史上。「教會史」指出：基督宗教的存在，永遠建基於其起源與其過去。

## (二)教會史的特性：

(1) 教會史的使命與方法取決於對教會(↗411 Church)有何觀點，以及教會在世界史(world history)與救恩史(↗456 salvation, history of)中要發揮什麼功能。教會的特質在新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中不是以超時間的抽象概念表達出的，而是以類比(↗698 analogy)的隱喻(↗683 metaphor)來表達，如：天主/上帝子民(↗31 people of God)、羊群、新以色列等。這些類比以及較動態的表達方式，容許教會在時代變遷下自我瞭解，而且此自我了解在歷史中有其發展與改變的可能。

(2) 神學上用「基督奧體」(mystical body of Christ)(格前1-24)的概念來形容教會。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)以此概念，來形容教會的生命與成長；他將教會定義爲基督生命的延續。德國教會歷史學家、天主教司鐸默勒(Möhler, Johann Adam 1796-1838)，更進一步發揮了奧古斯丁的概念，而提出：「基督在其教會內不斷降生」(↗332 Incarnation)的說法。天主/上帝/神的救援行動本質上是超越歷史的，但因與人有關聯，因而最初幾世紀教會在某些觀點上所發生的衝突，正顯示了其歷史是千真萬確追求真理(↗335 truth)的故事。在教會中，人性的弱點常扭曲了基督的形象，此時便需改革，以合乎基督的要求；因此，改革也是教會的本質。每當教會內部有不忠於天主/上帝/神的召

叫，或是教會機構內發生嚴重混亂時，一些觀察家常高唱：教會已墮落了，基本上已背離了基督。因而倡議重回初期教會(↗286 church, primitive)的情況，以爲如此依樣畫葫蘆便可恢復教會的清純。這種說法都缺乏真正的歷史感，因而不但不可能實現，且相反了教會的特質：天主/上帝/神願教會向一切人開放，對任何時代和文化(↗81 culture)開放，而不能只向某一時期或某一文化認同。真正的改革意謂回顧基督，以祂爲教會的基本模式，而完成耶穌基督在當年與對當代的救援使命。信友可學習初期教會把基督生活出來，因此每個時代都具有將此理想重新表達的使命。

(3) 教會史身爲科學學科的功能：從上述可知，教會概念隱含了教會史的功能；教會史必須檢視歷史中教會的基本內容，並且評量其是否與起源時相合。其實，單靠系統神學(theology, systematic) (信理神學↗313 theology, dogmatic)無法完全描繪出教會的特質，只有在整個歷史的背景下，在末世主光榮來臨時，教會的特質才會完全彰顯出來。

## (三)任務與方法：

(1) 教會史的任務與方法，也取決於教會的概念和特質。既然教會史學家研究的是「既有形」、「又無形」的教會；既是「歷史的對象」又是「信仰的對象」。因此，應從歷史性及神學性來思考教會史內容。以歷史的科學層面而言，教會史當然須不斷仰仗嚴格的科學調查法來研究事實，所以教會史學家必須記得：處理事實時要保持尊重的態度，因爲只有根據事實並客觀的發表結果，才能公正地呈顯教會的光榮性和神聖性；誇大其詞、竄改事實都是極拙劣的護教行爲(護教學↗702 apologetics)。

(2) 教會史學家研究時，須透視事實的多變的、暫時的歷史中，把握教會的不變本質。由於教會是個信仰(↗315 faith)的奧蹟，因而必須從信仰的角度才能真正瞭解教會。不信的史學家無法把握或表達教會深奧的現象。又由於教會史是救恩史的一部分，所以，必須把教會史視爲歷史神學(theology of history)

的整體來看。教會史學家不能用系統神學方式來研究教會史，而須從人們的實際生活開始，由外而內，由下而上的研究，如此才能幫助教會更瞭解自己、並自我革新。

#### (四)教會史的編纂：

(1) 教會形態的改變和自我瞭解，都應依據教會史的記載方式反映出來。第一部有基督徒獨特觀點的歷史是新約聖經，以救恩史的觀點來解釋宇宙的歷史。初期教會因重視「宗徒傳統/宗徒傳承」(apostolic succession)(↗264 tradition, apostolic)而形成了聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)，從宗徒團體中的主教(↗116 bishop)名單和強調宗徒繼承都可看出：當時已意識到教會史的重要性。近東一帶，第三世紀羅馬天主教會最重要的編年史學家、天主教司鐸希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)；凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)等，都已將基督宗教放在整個宇宙的觀點上。享有「教會史之父」稱號的歐西比烏斯，其著作《教會史》(Ecclesiastical History 303 前)是第一個將基督宗教年代史、世界史以及羅馬皇帝史合編在一起的。對瞭解教會史影響最大的是北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁的《天主之城/上帝之城》(De Civitate Dei)，他的特點是：以基督徒的觀點來看政府。直到 525 年東南歐隱修士，教會歷史學家狄奧尼修斯(Dionysius Exiguus 約 470-550 後)應教宗若望一世(Ioannes I 523-526)的要求，編訂「天主教曆法」及「復活節日期」查訂表，將羅馬史的年代，改換成以基督出生為基準的新推算法，即「基督的紀元」(俗稱公元或西元)，可惜他誤把基督的出生年代晚算了四、五、六年。

(2) 古代基督徒史學家劃分歷史所採用之神學的歷史架構如下：

1) 六世年(world-ages)：這是《創世紀》(Genesis)六天的類比，每世日(world-day)相當於一千年(根據詠九十四：伯後三 8)。自古以「千年說」(↗26 chiliasm, millenarianism)來解釋歷史的各種理論經常出現，如：撒瑪利亞護教學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約

100-165)；古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus, 約 140-202)；北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；羅馬天主教會思想家、天主教司鐸希波呂托斯等都持此論調。

2) 四個世界大帝國，即：亞述巴比倫、波斯、馬其頓、羅馬帝國(依據舊約聖經達二 36-46；七 3-8)；他們以為羅馬帝國已基督化，應是最後的帝國。

3) 奧古斯丁的三分法，即：在「法律」之前(即耶穌之前)、在「法律」之下(即耶穌時期)、在「法律」之後(即耶穌之後)。

(3) 中世紀初期的教會，沒有特別發揮教會史，大體而言，是因為：一方面「教會」概念本身相當模糊；另一方面人們特別關心建立社會(↗283 society)、政治制度，以及注意隱修院或教區的革新。直到十一世紀隱修制度改革之後，奧古斯丁的三分法才被引用於救恩史上，不過也只是以聖三論觀點來看救恩史。

今比利時的神學家、本篤會會士魯珀特(Rupert von Deutz 約 1076-1129)，在其四十二冊描寫救恩歷史的巨著《論天主聖三及救恩工程》(De Trinitate et operibus eius)中，區分為：創造(天父)、救贖(天主子)、聖化(天主聖神)三個時期。義大利神秘主義神學家、歷史哲學家約阿基姆(Joachim di Fiore 約 1130-1202)，將教會史分為：天主父在舊約的時代，天主子在新約的時代、愛與自由之神在即將來臨的時代。日耳曼教會歷史學家、熙篤會會士、天主教主教奧托(Otto von Freising 約 1112-1158)在其著作《有關兩城之編年史》(Chronica sive Historia de duabus civitatibus)中，以奧古斯丁的觀點，敘述從《創世紀》至 1146 年的世界歷史，為中世紀最大的歷史思想家，但基本上仍超不出奧古斯丁的三分法。

宗教改革(↗273 Reformation)時期，基督新教(↗445 Church, Protestant)的聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)刺激了天主教會(↗44 Church, Catholic)人士苦心的研究，而發展

出分析資料來源的歷史批判學(historical criticism)；結果，教會史首次成爲真正的「科學」。

(4) 啓蒙運動(↗474 Enlightenment) 時期，將俗化思想(↗309 secularity)帶進了教會生活後，教會中的思想受到激烈的挑戰。在這樣的思想氣氛中，杜賓根大學的天主教學者，德國教會歷史學家默勒司鐸(Möhler, Johann Adam 1796-1838)以及杜賓根學派(School, Tübingen)，發揮了教會史的觀念。二次世界大戰(1939-1945)後，新的神學特別強調教會史，使之脫離了十九世紀的實證主義(↗639 positivism)，而採取教會學/教會論(↗425 ecclesiology)和神學(↗385 theology)的導向，如：德國教父學家、信理歷史學家、耶穌會會士拉內(兄)(Rahner, Hugo 1900- 1968)；德國神學家、耶穌會會士拉內(弟)(Rahner, Karl 1904-1984)；瑞士審美神學(↗660 theology, aesthetic)家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)；法國神學家、道明會會士孔加爾(Congar, Yves Marie Joseph 1904-1995)等等，從教會本質的立場，重新提出教會史真實性的問題，進而希望發展出一套教會史的新神學來。

#### (五)教會史分期：

歷史的長河是不止息的，但爲了研究的方便，不得不分期。基督教史家柯樂(Keller (Cellarius), Christoph 1634-1707)提出另一種分法：上古、中古、近代。後來德國教會歷史學家默勒司鐸將奧古斯丁的三分法用在天主教史之後，其分法席捲了整個歷史領域，但今天此法似乎只是較適合西方世界。由於教會特質、天主的啓示、聖神(↗566 Holy Spirit)的聖化(↗551 sanctification)工作等因素，使教會史無法以哲學(↗344 philosophy)性、政治性或地理性的角度來解釋；似乎只有神學觀點的解釋較合適，因此，本文將由基督宗教的拓展著手，把教會史分爲兩大階段：1)成長階段：即從耶路撒冷擴展到整個古代希臘羅馬世界，然後到中世紀的西方教會；從西方的地區性教會到世界性教會(由近代到現在)；2)世界性的基督宗教時期，方興

未艾。

(1) 成長階段：德國教會歷史學家葉丁(Jedin, Hubert 1900-1980) 在其十冊的《教會史手冊》(Handbuch der Kirchengeschichte)中，進一步把第一大階段(成長階段)細分爲四個時期：

1)希臘羅馬文明時期(一至七世紀)：在聖神指引之下，宗徒/使徒(↗260 apostle)和見證(↗198 witness)等創立了教會，初期教會的教義(↗407 doctrine)、敬禮(↗587 cult)、秩序和教律都留傳下來，即所謂的「宗徒傳統/宗徒傳承」。撒下了日後屢次改革與要求回歸初期教會面貌的種子。宗徒會議(約 50 年)分清了猶太宗教(↗516 Jewish religion)與基督宗教，但旋即陷入了希臘羅馬文明的世界裡。希臘哲學文化和基督宗教教義的結合，因而產生了四、五世紀令人嘆爲觀止的希臘教父(↗400 Church, Father of the)著作。爲了應付諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的基督徒，教會確立了「聖經正典」，並設置教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)機構；因而主教成了純宗徒傳統/宗徒傳承的保證人。二世紀末葉起，主教聚集會議以對抗各種異端(↗461 heresy)；異端赤焰越叢張，主教會議的與會者也越多，於是世界性的教會意識日增。當亞略主義(↗223 Arianism)和多那特主義(↗183 Donatism)侵襲整個帝國時。325 年君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)召集了尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)；在此會議中，教會扮演了世界團體的角色；再者，基督徒在羅馬帝國內原本備受迫害，因著君士坦丁大帝的對基督宗教的態度改變(312-313)，教會有了傳教自由。這是教會發展的轉捩點；結果，基督宗教成了國教，形成政教合一的現象，同時也給日後的教會帶來不少困擾。

然而，伴隨「政府的基督化」而來的是教會上上下下的俗化(↗307 secularization)。幸好，此時天主教會內興起了隱修運動，終使教會得以革新。由於對抗亞略主義和其他異說，埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)和卡帕多細亞(Cappadocia)的三大教父：巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約 330-

379)；納齊盎的額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)以及尼撒(Nyssa)的額我略(Gregorios Nyssa 約 335-394)，共同解說了天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的道理。又因一性論(↗4 monophysitism)、奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)等的攻擊，希臘教父的神學澄清了基督論(↗449 Christology)的問題；這些都發生在東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)。至於西方教父，他們是東方教父神學的「子弟」，其神學到奧古斯丁時臻於最高峰。自第五世紀起，西方便捲入了日耳曼民族入侵的漩渦中；七世紀時阿拉伯人不斷侵擾環地中海地區。

2)教會在西方基督宗教國家、社會中佔優勢的時期(約 700-1300)：日耳曼民族接受了亞略異端，遲遲無法皈依。法蘭克王克洛維(Clovis I 481-511)領洗後，帶來了一線曙光；此後，教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)派人到英國開教；聖博尼法奇烏斯(Bonifatius 675-754)在德國的使徒工作，以及800年教宗良三世(Leo III 795-816)為查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)加冕等，進一步促進了西方基督宗教國家社會的建立。然因教會處於封建制度中，以及統治者的君權神授觀念，衍生不少政教問題。教宗權威在多次西方大公會議中正式表達出來，不幸的是東正教/東方教會都未參加這些會議。雙方意見的分歧和關係的疏遠與日俱增，結果導致1054年的東方宗教大分裂(↗267 schism)。日後政教間對領導權的爭奪不斷，約到1300年，教宗威望便一落千丈，而到法蘭西王斐理四世(Philip IV 1285-1314)時，教宗的權威便幾近喪失。

3)西方基督宗教一統的瓦解而轉向普世傳道的時期(1300-1750)：1303年教宗博尼法奇烏斯八世(Bonifatius VIII 1294-1303)被法王斐理四世逮捕後，教宗更是權威日下，此現象到西方教會的大分裂(1378-1417)更表露無遺。

宗教、神學、哲學、政治和社會諸因素匯聚成的宗教改革，是十六世紀最複雜的事件；但從教會成長過程來看，卻是大轉捩點。此大分裂，甚至連信仰上的共同根基也動搖

了，西方一致的基督徒良知也破碎為各教派的思想。德國神學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)；瑞士改革宗神學家茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484-1531)以及瑞士改革宗神學家、宗教改革家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)分別另立門戶，創建自己的教會；此事件導致與羅馬教會間的衝突更尖銳化。天主教會在特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)重新確認信仰、教律的基礎之後，便展開了內部的革新。而其教會內新興修會(如：耶穌會等)成了改革的先鋒和動力。更正教(基督新教↗445 Church, Protestant)方面也進一步檢視天主教會的革新與反宗教改革運動。至於教宗在歐洲的領導權，到十八世紀末就喪失殆盡。

另一方面，從十五世紀新大陸發現起，展開了普世的傳道(福傳↗598 evangelization)工作。但此偉大神聖的工作，不但外受西班牙、葡萄牙的殖民主義(colonialism)之苦，且常因傳道方法在教會內橫遭阻攔，如：中國禮儀之爭(↗70 Controversy, Chinese Rites)和印度馬拉巴禮儀(Malabar Rites Controversy)之爭，使有志於中、印兩國傳道的會士只能徒呼負負。

4)世界性教會於工業時代(十九至二十世紀)：教會受啓蒙運動與俗化主義(↗308 secularism)的洗禮時，教會與新勢力(國家教會)之爭便接踵而至，使教會還得應付自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)、社會主義(↗285 socialism)、共產主義(↗134 communism)和唯物論(↗464 materialism)。可惜，教會對社會問題的認知為時已晚，無數的工人們被摒棄在教會門外，導致他們接受了社會主義，各國政治上的困難因而層出不窮。

教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)，於1864年，在《錯誤的題要》(Syllabus errorum)中，公然向泛神論(↗255 pantheism)、自然主義(↗167 naturalism)、理性主義(↗398 rationalism)、宗教冷漠主義(religious indifferentism)、社會主義、共產主義以及自由主義宣戰(DH 2901-2980)。並在1870年梵

蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《永恆的牧人》(Pastor aeternus)論基督教會第一教義憲章中，確定：教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)和教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)(DH 3050-3075)。同年，教宗的領土權被奪；但整體而言，教宗在道德上的聲望卻與日俱增。基於上述的經驗，教會陣營內產生了不安與狹窄的觀點，連素有「改革的教宗」之稱的碧岳十世(Pius X 1903-1914)，於1907年頒布《應牧放主之羊群的》(Pascendi dominici gregis)通諭，主導了對現代主義(↗396 modernism)的戰爭，指宗教信仰應影響政治與社會行動的主張，以保護天主教會信仰教義的完整性(DH 3475-3500)，即教會的整體論(integralism)的一種運動及組織。不久更將任何迎合現代化與科學的人都視為異端。

第一次世界大戰(World War I 1914-1918)將教會帶入新的轉捩點，使教會體認過去對世界責任感的不足，並更明顯的意識到教會本身；於是各種運動風起雲湧，如：禮儀運動、在俗教友組織、大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動↗23 movement, ecumenical)、聖經運動以及新神學(↗614 nouvelle théologie)運動，新神學運動即二十世紀中葉，在聖經、教父學(↗401 patrology)與比較宗教(comparative religion)的影響下，特別重新思考超性(↗492 supernatural, the)與本性(natural)的問題，以使教義更理智更得當代信眾信服，嘗試發揮一個較整體性神學觀；但因不夠清楚肯定人與天主交往之「超性面」，及「純本性」(pure nature)的可能性。

於是教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)在1943年6月29日公布了《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭，強調：教會真是基督的身體，不僅有精神上、道德上或隱喻上的意義，且有可見的社會的含意。此時，各教會間的對話進展為真正的交談，教派(↗404 sect)之間的爭吵轉成了彼此容忍、互相尊重與合作(DH 3800-3822)。各教會看到了自己的錯誤和缺失，都承認要在信仰上破鏡重圓，必先深入反省彼此信仰的要素。為此，

1962年教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)召開梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，擬從合一的觀點來革新天主教會，此合一不再是思想上無條件的復古，而是為真正的整合做準備。1964年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)與希臘東正教領導者、君士坦丁堡宗主教阿特那哥拉斯一世(Athenagoras I 1886-1972)在耶路撒冷會談，更顯出天主教會對合一的真誠。

教宗若望廿三世打破教廷的中央集權主義(centralism)，而再次強調主教們在整個教會領導權的責任。他也是第一個強調教會的職責是去瞭解人們，不是去根除人們的文化，因為教會不單是歐洲人的，也是普世的。1964年教宗保祿六世往印度朝聖時，正式認可了須與其他各大宗教交談(interreligious dialogue)，此行正代表這新開放的標記。上述種種都顯示了教會內在的、外在的新開放。

(2) 世界性階段：至於教會歷史的第二大階段「世界性」，則由梵蒂岡第二屆大公會議拉開序幕。梵蒂岡第二屆大公會議之後的天主教會，一方面顯得十分開放，世界各地教會都日漸重視本地化/本位化(↗98 inculturation)和多元文化(diversification culture)，而且對社會正義(social justice)也日漸關懷，強調教會的立場是保護弱勢族群。再者，教會在第三世界(第三世界神學↗476 theology, third world)扮演著極重要的角色，尤其以對話方式和建立基督徒基層團體(↗450 community, basic)為主，試圖解決人民現世的問題。但另一方面教會有時又呈顯很保守的趨勢，似乎給教友帶來負面的影響。

除了上面的歷史分期法外，德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，更從世界性教會具體實現過程的神學角度，把教會史分成三大階段：1)第一階段為期最短，是猶太式基督宗教時期。2)第二階段發生在一個特定文化區內的教會身上，即建基於希臘歐洲文化及其文明上的教會時期；此階段始於保祿宗徒將猶太式的基督宗教，轉化成外邦人的基督宗教。3)第三階段的教會生活將會被整個世界的氣氛所籠罩，可稱為

世界性基督宗教期，此階段剛剛起步，在梵蒂岡第二屆大公會議時期才正式顯出此跡象。

綜觀教會成長的歷史過程，從耶路撒冷到巴勒斯坦，從巴勒斯坦到羅馬，從羅馬到歐洲，從歐洲到整個世界，從一特定的羅馬文化和生活方式，到文化的多元與生活方式的多元，教會從地區性的教會成長為世界性、普世性的教會(普世教會↗535 church, universal)；但同時也有許多問題需要去面對。此時教會的需要不是去證明和維持現狀，而須向未來開放。當然，若沒有持續的注意什麼才是「基本的」，便不會有進步，教會始終有義務保持宗徒傳統/宗徒傳承，因那是一件與教會生死攸關的大事。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

牛畢貞(Newbigin, L.)著、胡簪雲選譯，《上帝家裡的人》，香港：基督教輔僑出版社，1965年。

呂百克(Lubac, H. de)著、田永正譯，《天主公教》，台中：光啓出版社，1975。

巴巴拉啓思著，《教會歷史》，台北：台灣基督正教會，2006。

谷肋本(Qualben, L. P.)著、李少蘭譯，《教會歷史》，香港：道聲出版社，1990。

林鴻信著，《讓教會成為教會：教會論》，台北：禮記出版社，2000。

布恒瑞(Boer, H. R.)著、郭鳳卓譯，《初早期基督教會簡史》，台北：真道之聲出版，1985。

馬來西亞天主教會發展委員會編、劉湘齡譯，《在現代世界中的教會》，台北：中國主教團社會發展委員會出版，1993。

張春申著，《基督的教會》再版，台北：光啓出版社，1991。

張春申著，《教會的自我反省》，台北：光啓出版社，1975。

海脫令(Hertling, L.)著、王維賢譯，《天主教史》，台南：徵祥出版社，1965。

畢耳麥爾(Bihlmeyer, K.)著、雷立柏譯，《近代教會史》，北京：宗教文化出版社，2011。

唐祐之著，《教會與我》初版，香港：證道出版社，1975。

特那(Turner, J. C.)著、萬寶珍等編譯，《新約教會的教義》，香港：浸信會出版，1962。

邁尼亞(Mincar, P. S.)著、郭得列、賴吳澤合譯，《新約聖經中的教會諸表象》，台南：東南亞神學院協會台灣分會印行，1966。

漢那(Hannah, J. D.)著、查忻譯，《基督教會歷史年表：早期與中世紀教會》，台北：中華福音神學院，

2003。

龔漢斯(Küng, H.)著、田永正譯，《教會發微》上、下冊，台中：光啓出版社，1976。

穆啓蒙(Motte, J.)著、侯景文、陳百希合譯，《天主教史》，四冊，台中：光啓出版社，1964-1967。

Bedouelle, G. *The History of the Church*. London: Continuum, 2003.

Jedin, H. and J. Dolan, eds. *Handbook of Church History*. 10 vols. London: Burns and Oates, 1965-1970.

Küng, H. *The Church*. London: Burns and Oates, 1967.

Lortz, J. *History of the Church*. Milwaukee, 1964.

O'Mahony, Chr. *Church History: A Summary*. 2 vols. India: Pontifical Institute of Theology and Philosophy, 1974.

鄭保祿

## 413 教會法典

jiàohuì fǎdiǎn

LAW, CANON

參閱：411 教會 254 法律 375 神律 426 教會權威 256 治理權

(一)概念說明：《教會法典/天主教法典》(Canon Law)就是教會法(Codex Iuris Canonici CIC)，它與國法(national law)或民法(civil law)不同，尤其與羅馬法及一般法有別。法典(canon)一詞，源於希臘文「kanon 尺」，指水泥匠及木匠所用的準繩，用來測量東西。其基本意義為「奉為規臬、信條、典章。法典(canon)一詞，在希伯來文為「Torah 教誨」，意為天主/上帝/神(↗30 God)給予人類(↗11 man)倫理道德(↗362 virtue, moral)規範的「教誨」。依照舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)的傳統，全部的法律出自梅瑟，天主/上帝/神藉著先知(↗159 prophet)們肯定法律的權威(則廿二 26；歐四 6)。新約(↗611 New Testament)聖經時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)強調祂除了尊重舊法律外(瑪五 17)，也帶來新的宗教制度。本詞條所謂新的法律秩序(谷二 21)，為基督徒而言，法典

(*canon*)是指大公會議所頒布的法令，是衡量一個人行為的準則。

從宗徒/使徒(↗260 *apostle*)時代起，教會(↗411 *Church*)感到必須依據基督的福音(↗642 *Gospel*)精神制定一些法則。教會結構的運作是無法沒有共同規範—即法律型態的，但目前有人過於強調教會生活中的法律因素，而忽略教會的社會和有機的結構。換句話說，教會是以「愛」(↗604 *love*)為束縛，但也需要成文的社會規範。

## (二)《教會法典/天主教法典》的簡史：

(1) 初期教會(↗286 *church, primitive*)所行使的，是宗徒傳下的有關禮儀(↗692 *liturgy*)及紀律方面的冊。例如《宗徒訓誨錄》(↗263 *Didachē*)，是有關聖洗聖事(↗562 *baptism, sacrament of*)、守齋(↗191 *fasting*)及聖餐禮儀(聖體聖事/感恩聖事 ↗584 *Eucharist, sacrament of the*)的禱文。教會法規最廣而涵蓋一切的：從三世紀起至四世紀末之《宗徒憲章》(*Apostolic Constitution*)，這是一本記載教理(↗408 *catechism*)與教會生活的書，其中包括宗徒法典、教會歷代的教訓、法典集。

(2) 第四世紀初，小亞細亞及敘利亞所召開的五次區域會議，提供了教會法的核心。安提約基主教梅勒蒂烏斯(*Meletios of Antioch* +381)，將各地會議的法令集成一起稱為《安提約基教會法大全》(*Corpus canonum Ecclesiae Antiochensis*)。以後教會又加入尼西亞第一屆大公會議(↗127 *Council of Nicaea I* 325)、君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 *Council of Constantinople I* 381)及加采東大公會議(↗130 *Council of Chalcedon* 451)等三屆大公會議的法令。義大利法典學家、天主教主機加斯帕里(*Gasparri, Pietro* 1852-1934)，於1917年負責制訂《教會法典/天主教法典》，在法典的序文中稱此為教會法的「源流」。

立法的分類在尼西亞第一屆大公會議的法令中，極為明顯：它論及教會結構、聖職人員(↗581 *clergy*)的地位、公開補贖(↗624 *satisfaction*)、禮儀規則及分裂(↗267 *schism*)教會信徒的重返教會等。東南歐隱修士，教

會法學家狄奧尼修斯(*Dionysius Exiguus* 約470-550後)被教宗葛拉西烏斯一世(*Gelasius I* 492-496)召來羅馬，將東方的《法律大全》譯出。他也將教宗西里奇烏斯(*Siricius* 384-399)至教宗安納斯大修二世(*Anastasius II* 496-498)的法令收集成冊，這部《狄奧尼修斯文集》(*Dionysiana collectio*)是教會第一個千年中，最重要的「教會法大全」。

(3) 在第五世紀末，西羅馬帝國瓦解，古典教會法深受法蘭克人及安格魯薩克遜人的負面影響。如柯爾特隱修士將公開補贖改為私下補贖。婚姻法也為容許重婚所削弱。十二世紀之時，神學(↗385 *theology*)及法律方面特別發達。法蘭西士林/經院神哲學家阿貝拉爾(*Abélard, Pierre(Peter)* 1079-1142)，將教父(↗400 *Church, Father of the*)對不同神學的問題意見集合起來。義大利教會法學家、嘉瑪道里會(*Camaldolese*)會士格拉濟亞努斯(*Gratianus* 十一世紀末-1159以前)，對教會法學有巨大的影響，成為後世《教會法典/天主教法典》的基礎，使他博得「教會法之父」的雅號。他將整個法律傳統集成一冊，協調所有分歧。謂之《格拉濟亞努斯法令集》(*Decretum Gratiani*)或簡稱《格氏律》(*Decretum Gratianum*)或《不協調法典之協調》(*Concordia discordantium canonum*, 1125-1140)。

《格拉濟亞努斯法令集》一出，即成為學校及法庭的主要課本。從此，教會法與神學分開教授。以後由於法令愈來愈多，不知何種仍然有效，於是教宗額我略九世(*Gregorius IX* 1227-1241)委任西班牙教會法典學家、道明會會士拉蒙(*Ramón (Raymundo, Raymundus) de Peñafort (Raymond of Peñafort)* 約1175-1275)，收集葛氏以後的教會法令。1234年教宗頒布此書，名為額我略九世的《流傳律例集》(*Extravagantes*)；是1917年法典公布前最重要教會法的基本。

(4) 1500年左右，法國教會法典專家沙皮伊(*Chappuis, Jean* 1500前後)，將教宗若望廿二世(*Ioannes XXII* 1316-1334)的《流傳律例集》；自教宗西斯篤四世(*Sixtus IV* 1471-1484)以來的74件教宗法令；《格拉濟亞努斯法令

集/格氏律》，三件官方集，即：教宗額我略九世，博尼法奇烏斯九世(Bonifatius IX 1389-1404)及克雷孟五世(Clemens V 1305-1314)以及另外兩件流傳的法令集，合起來在巴黎付印，稱為《教會法大全》(Corpus Iuris Canonici)。雖然，此教會法大全，也是1917年前教會法的基礎，但卻為以後的立法所取代。如：特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的法令，幾乎修改了教會法的每一領域，尤其是有關聖職人員、會士以及婚姻法。1751年教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)，收集了他本人的法令，並公布為教會法的正式來源。

(5) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)時，許多主教深信必須清理已作廢的和還有效的法律，而要求教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)籌劃新的教會法典。一直到碧岳十世(Pius X 1903-1914)時，於1904年委託賈斯巴利樞機(François-Marie-Benjamin Richard 1819-1908)總負責。最後於1917年，教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)頒布教會法典(Codex Iuris Canonici)，新法典分五卷2414條。此法典於1943年在中國由濟南代牧主教楊恩賚(Cirillo Rodolfo Jarré 1878-1952)與前高等法院庭長李啓人以及多位中國神父之助合譯成中文，名為《天主教會法典》，由濟南天主堂華洋印書局出版。

(6) 以後四十年教會不斷發展，世局日新月異，教會法必須跟進。教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)，於1959年宣布召開大公會議，並表示將成立修改教會法典委員會。此委員會到1965年梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)結束前數天，才正式成立，修改工作依梵蒂岡第二屆大公會議的方向，由全球教會法律專家參與，草案亦分送各國主教團及天主教大學並徵求意見。1980年再將修訂草案交由委員會樞機們作書面修正。在將近廿五年的努力工作後，整個法典最後草案呈送教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，於1983年1月25日正式頒布新法典《教會法典/天主教法典》。(《天主教東方禮教會法典》直到1990年10月才頒布)。

(7) 《教會法典/天主教法典》新法典公布後，中國主教團委託秘書長王愈榮主教負責召集專家組成翻譯小組，分工翻譯及審閱，1985年3月正式出版，名為《天主教法典》。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教法典翻譯小組編譯，《天主教法典：拉丁文中文本 Codex Iuris Canonici》，台北：天主教教務協進會，1988。

陳介夫著，《聖事論新編：從新天主教法典看聖事》，台南：碧岳學社出版，2011。

陳介夫著，《天主教法典註釋》，台南：碧岳學社出版，2011。

(Orsy, L.)著、王敬弘譯，《新教會法典評估》，《神學論集》第58集，台北：光啓文化事業，pp.559-567，1983。

Anonymous. *Codex Iuris Canonici : Auctoritate Ioannis Pauli Pp. II promulgatus*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1983.

Coughlin, J. J. *Canon Law: A Comparative Study with Anglo-American Legal Theory*. New York: Oxford University Press, 2011.

Coriden, J. A. and Green, Th. J. and Heintschel, D. E. ed. *The Code of Canon Law: A Text and Commentary*. New York: Paulist Press, 1985.

Lynch, J. E. "Canon Law." *Komonchak*, 149-156.

王愈榮

## 414 教會不可錯誤性

jiàohuì bùkě cuòwùxìng

CHURCH, INFALLIBILITY OF THE

參閱：411 教會 403 教宗 418 教會訓導權 426 教會權威 452 梵蒂岡第一屆大公會議 415 教會的不致缺損性 574 聖經的無誤性

(一) 概念說明：教會不可錯誤性(infallibility of the Church)，其中不可錯誤性(infallibility)一詞，源自拉丁文的「in 非」、「fallere 欺騙、狂妄」及「ibilis 能、可」，指不可能犯錯誤的狀態。與無誤性(inerrancy)接近，但後者通常是保留給聖經(↗571



Bible)。其實，不可錯誤性的正面內容就是「真理」(↗335 truth)，或「真實性」(truthfulness)。但它與「靈感」(inspiration)(聖經靈感↗575 inspiration, biblical)有別，因為靈感只應用在聖經新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)之啓示(↗472 revelation)方面，而教會不可錯誤性則是聖神(↗566 Holy Spirit)的恩寵(↗353 grace)，特別賜給後宗徒/使徒(↗260 apostle)時期的教會(↗411 Church)。因為啓示的完成並不意謂：天主/上帝/神(↗30 God)的恩祐停止照顧教會以及教義(↗407 doctrine)的歷史發展，所以，不可錯誤性可以視為教理(↗408 catechism)發展的結果；再者，假若考慮「真理」的聖經意義：忠誠(fidelity)。那麼，不可錯誤性就是：「天主/上帝/神的忠誠」，即天主/上帝/神實現祂在歷史中的許諾，忠於那在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上，已經達到的不可逾越的圓滿啓示。有人以為不可錯誤性也暗示無罪(不可墮落)，但這是不正確的。

(二)聖經基礎：教會不可錯誤的出發點僅能是「天主/上帝/神的許諾」。《若望福音》臨別贈言，特別是護慰者真理之神的許諾(若十四 17；十五 26；十六 13)。聖神領導門徒(↗242 disciple)到達真理，與他們同在，幫助他們固守真理(若八 32)。

保祿神學有「福音」(↗642 Gospel)的概念，那是天主/上帝/神的話和天主/上帝/神的德能(羅一 16)，它永不錯誤(格後十一 4)。《弟茂德前書》說教會就是「真理的柱石和基礎」(三 15)。

在對觀福音(synoptic Gospel)，耶穌基督將教導的使命交託給宗徒，他們的話就是「主基督」(路十 16)，而他們的信仰要為伯多祿所堅固(路廿二 32)。總而言之，基督復活(↗447 resurrection of Christ)之後的教會，反省它信仰(↗315 faith)和宣講(↗330 preaching)的可靠性，覺察到給予它的許諾(↗479 promise)，以及它留駐真理之內的责任。

(三)歷史發展：教父時代(教父↗400 Church, Father of the)沒有討論教會不能錯本

身，不過，「教會」和「真理」間的密切相連，卻常常在其他題目中(如：宗徒傳統/宗徒傳承(↗264 tradition, apostolic)提到，也顯示在拒絕異端(↗461 heresy)的行動中。宗教改革(↗273 Reformation)的刺激，引發了不少反省；十九世紀初，教會的不可錯誤性普遍為人接受，雖然教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)在某些地區仍有爭論。許多大神學家如：英國神學家、初為安立甘教會神職、1845年轉入天主教會的紐曼樞機(Newman, John Henry 1801-1890)等都曾提到，整個天主/上帝子民(↗31 people of God)(包括平信徒↗101 laity)都包含在教會的真正不能錯中。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)以前，最普遍的立場卻是：將最不受限制的不能錯方式歸屬於教宗(↗403 Pope)。1870年7月18日梵蒂岡第一屆大公會議第四場會議準備了一個教會不能錯的文件《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章，但真正獲得定斷的卻是教宗訓導權(magisterium)的不能錯(DH 3050-3075)。梵蒂岡第一屆大公會議以後，不管支持者或反對者，都一面倒地強調教宗的不可錯誤性，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)重申梵蒂岡第一屆大公會議的理論，卻把它整合在主教(聯合教宗)的集體性，及教會之為天主/上帝子民的大前提中。

#### (四)神學解釋：

(1) 神學反省(↗386 reflection, theological)可以自梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章開始；它視整個教會為「聆聽的教會」，這樣，教會的不能錯可以說是「被動的」；它就是教會之被建立於(也生活於)天主/上帝聖言(↗558 Word of God)之末世啓示這件事實。教會的首要活動是聆聽、接受在今日仍然響徹並顯示在言語、也在事件中的天主/上帝/神之啓示。第二步是「主動的」宣講，尤其是宣布定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)；聆聽的教會為真理作最隆重的見證(↗198 witness)。

(2) 到底誰是不能錯的主體(↗119 subject)呢？古典的答案是聖神。不能錯來自聖神，而流向訓導的團體，以及信眾的團體。因此，在人的方面，不能錯的主體就是整個教會，因為，聖神在整個教會中生活和工作。所謂整個教會，它包括教會內所有的成員和所有的職務(↗685 ministry)，它的主教團和可見的元首(教宗)在內；換言之，是整個有組織的團體，一起領受了不能錯的恩賜。不過，如果教會一定要舉出一個權威性的訓導機構，那就是聯合於教宗的整個主教團。當這些機構在訓導時，教會在它們中認出自己，而所謂訓導不僅指教會平時的普世訓導權(ordinary and universal magisterium)(教會訓導權 ↗418 church, magisterium of the)，更指訓導教會的機構聚合在一起舉行大公會議(↗22 Ecumenical Council)的時候。這時，整個聆聽的和訓導的教會都代表性地臨現其中。

(3) 同樣，有關教宗的不可錯誤性也必須循這方向來理解：當教宗以教會內的一個機構的身份說話時，整個教會都代表，也都集中在他身上，如此，他的教導在信理的欽定時是不可錯誤的。

(4) 論到不能錯的範圍，梵蒂岡第一屆大公會議所頒布之《永恆的牧人》論基督的教會第一教義憲章，指明那是「有關信理或倫理的道理」(DH 3074)，因為不能錯的許諾是爲了保守和解釋啓示，它必定與啓示有關。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《重新合一》(Unitatis reintegratio UR)論大公主義法令，提醒基督徒注意公教教義內「真理的層次」(↗336 truths, hierarchy of) (UR 11) (DH 4185-4194)。換言之，那些所謂「不能錯誤的次要真理」(如：聖母蒙召升天 ↗555 Assumption of Mary，列入聖品 ↗152 canonization...等等)，雖然它們由教會訓導被宣布爲信理(↗310 dogma)，但是它們的重要性不如有關天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、耶穌基督、恩寵等真理那麼高。

(5) 教會不能錯誤性並不意謂訓導權所說的每一句話都是不能錯誤的。在教會平時訓導權(magisterium ordinarium)中，不能錯是嵌入教會的生活和宣講中的，卻不一定經過信理

的隆重定斷方式而建立，最明顯的例子便是《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)。教會的不能錯是在特殊訓導權(extraordinary magisterium)上才達到最高峰，信理的定斷必須由整個教會的代表(公會議或教宗)向整個教會隆重宣布，而且僅限於信理或倫理的範圍。

#### (五)合一問題：

(1) 教會不能錯的理論，特別是在梵蒂岡第一屆大公會議所表現出來的方式，爲許多分離的基督新教(↗445 Church, Protestant)信徒所垢病。他們指責：這理論似乎有：教會高於聖經、教宗高於福音以及啓示等於教會之嫌。其實，許多焦慮都只與教宗權柄之說有關，因而希望確保教宗和教會不會逾越他們本身的限制。

(2) 因此，在大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動 ↗23 movement, ecumenical)的討論上，除了必須對天主教的立場給予全面性的解釋外，尤須強調：

- 1)絕對的不可錯只屬天主/上帝。
- 2)教會訓導權並不高於天主/上帝的語言，而是爲天主/上帝聖言服務。
- 3)不可錯，意即教會的成員在兄弟姊妹的愛中聯合起來共尋真理。
- 4)個別基督徒的良心(↗213 conscience)仍是他們抉擇的標準。
- 5)信理定斷的言語仍然不免爲其時代所限制。
- 6)教會在平時的情況中仍不免人爲的錯誤。
- 7)信理僅是教義發展的里程碑，而不是其終點。
- 8)所謂普世教會，仍須考慮分離的基督徒團體在內。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Chirico, P. *Infallibility: The Crossroads of Doctrine*. London: Sheed and Ward, 1977.

Küng, H. *Infallible? An Unresolved Enquiry*. London, SCM Press, 1994.

編譯

## 415 教會不致缺損性

jiàohuì bùzhì quēsǔnxìng

### CHURCH, INDEFECTIBILITY OF THE

參閱： 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明：教會不致缺損性/教會不可缺損性(indefectibility of the church)，其中不可缺損性/不致缺損性(indefectibility)一詞，源自拉丁文的「in 非」、「defect 缺點、缺陷、瑕疵、失敗、不足、缺乏、變弱」及「ibilis 能、可」，指某一個存有物在其存在的歷史過程中，不可能存有缺陷、偏離正途或背棄原有意義的可能。因此「可缺損性」係表示可能無法繼續下去、偏離正途、背棄原有意義。由此，教會(↗411 Church)的「不致缺損性」最基本的字面意義乃是：教會根本不可能在其預定旅程中半途而廢，或偏離其啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)之正當途徑，或背離其耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所賦予之使命；換言之，教會的「不致缺損性」乃教會不能自其正當意義中產生缺損、或自其使命中失敗之品質。近來若干天主教神學(↗43 theology, Catholic)家開始向教會不可錯誤性(↗414 Church, infallibility of the)挑戰，但更多的神學家及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局拒絕該項神學觀念，因為不夠積極的包含不可錯誤性的真諦。

(二)聖經(↗571 Bible)之基礎，在於耶穌基督許諾派遣天主聖神(↗566 Holy Spirit)，亦即真理之安慰者與真理(↗335 truth)之神

(若十六 7-10，13；宗一 8)，及與宗徒(↗260 apostle)同在以迄世界末日(瑪廿八 20)。

(三)神學思想史，連同其他基督宗教(↗436 Christianity)信徒教會，均將教會「不致缺損性/不可缺損性」視為當然；同時，更集中於「教會不能犯錯」這個問題上。唯因近年來若干天主教神學家，例如：瑞士神學家、天主教司鐸孔·漢斯(Küng, Hans 1928-)，開始向「教會不可錯誤性」的道理及梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)第四場會議所頒布之《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章，所宣布之「教宗不可錯誤性」(infallibility of the Pope)展開挑戰(DS 3074-3075)，教會的不致缺損性始成為神學家討論的話題。孔·漢斯否認教會有「不能錯誤地」宣布信理(↗310 dogma)的能力，而只承認更廣泛的「不致缺損性」。天主教之教會訓導權當局強烈拒絕(譴責)發自天主教神學家方面之該項神學觀念。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Küng, H. *Infallible? An Unresolved Enquiry*. London, SCM Press, 1994.

Küng, H. *The Catholic Church: A Short History*. New York: Modern Library, 2001, 2003.

Puglisi, J. F. ed. *How Can the Petrine Ministry be a Service to the Unity of the Universal Church?*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications, 2010.

谷寒松

## 416 教會的合一

jiàohuì dé héyī

### CHURCH, UNITY OF THE

參閱： 21 大公主義 23 大公運動 267 宗教分裂 436 基督宗教

(一)概念說明：教會的合一(unity of the church)(以下簡稱合一)的根源，是基督徒各教派(↗404 sect)所信的是一個天主/上帝/神(↗30 God)，他們領同一的洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)和同一個主的晚餐(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)，用同一的信仰(↗315 faith)接受一個福音(↗642 Gospel)。此外，職務(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)和禮拜(禮儀↗692 liturgy)大致相同，並共同作證，和給世界服務(弗四 2-4)。

## (二)簡史：

(1) 這種合一在教會的最初幾個世紀裡，被稱為「各教會的共融」(koinōnia, communion, communion)。東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)的分裂，加上西方教會的一些內在因素，造成天主教會(↗44 Church, Catholic)對合一的一種看法，就是：幾乎只從教宗(↗403 Pope)的頂尖來看合一。在官方文件裡，這一種看法在梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)所頒布之《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章中，有關教宗及主教(↗116 bishop)們的治權的信條中，表達出來。教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)在1896年6月29日所頒布之《足夠被認識的》(Satis cognitum)通諭中，強調：作為基督奧體之教會的合一性、教會合一性的基礎時，將合一說成專有和劃一，唯一受到重視的圖像是「基督奧體」(mystical body of Christ)(DH 3300-3310)。與這一專一基督論(↗449 Christology)解釋相對稱的是，將教宗職權專門看做維護合一的原理。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，有意把古代教會的圖像復活過來。不說專有，而說兼容並蓄。一切教會、宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)都以不同的程度有分於一個公教會，這樣由劃一走向多元：每一個別教會(particular church)有其使命，在不可放棄的共同框架裡發展其固有的、適合其情境的面貌(DH 4101-4179)。這種合一的看法，所依

據的是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的既合一又多元，正如《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令第2號末所說：合一奧蹟的「最高模範與根源，是父、子在聖神內，一個天主在三位內的合一」(UR 2)(DH 4185-4194)。

基督徒若生活在分裂(↗267 schism)教會的狀況中，就與天主/上帝/神所要求的合一不相投合。大公主義(↗21 ecumenism)大公運動(↗23 movement, ecumenical)的目標就是要恢復合一，使之呈現在世人面前。目前參與大公運動的教會和團體，對於所追求的合一須有怎樣的具體面貌，尚有不同的想法和看法。天主教一方面，在其歷史即將走向第三千年的這一刻，已意識到自己是一個世界性的教會(普世教會↗535 church, universal)。因此，在不同的文化圈裡，正在尋找相對的不同途徑。這「本地化/本位化」(↗98 inculturation)的過程，會在教會內引來極大的差距；這等於說，將來要保持教會內的合一，必須面對更多新的挑戰。

(三)基督徒合一應該遵循什麼模式呢？首先對於合一的了解必須合乎聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)所作的種種表達(如：若望著作和保祿書信)。其次，在教會歷史(↗412 church, history of the)裡也有痕跡可尋。東西方教會於1274年的里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)謀求合一失敗後，又在佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)再度努力而達成協議：在無損於共同信仰的大前提下，其他有關禮儀、神學(↗385 theology)以及法律的傳統，雙方可保存自己所固有的。這一協議後來雖未見諸實施，但所塑造的意願可作為日後的一個出發點。今日有些東正教/東方教會團體與天主教的合一就是本此作法。佛羅倫斯大公會議決定的意義在於：羅馬天主教會聲明，拉丁文化不足以界定天主教的本質。

在大公運動進行中，天主教沒有自己的合一模式，而對各處所展開的模式，只要尊重其基本事件，特別是關於教會學(↗425

ecclesiology)方面的,如:主教及教宗的職權,宗徒傳統/宗徒傳承(↗264 tradition, apostolic)等,它都樂觀其成。

(四)今天在大公運動交談中慢慢實現出來的合一模式有以下數種:

(1) 自從教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)與希臘正教領導者、君士坦丁堡宗主教阿特那哥拉斯一世(Athenagoras I 1886-1972)晤談後,羅馬天主教會與東正教諸教會互稱「姊妹教會」(UR 14)。「姊妹教會團體」可視為合一的第一種模式(DH 4185-4194)。

(2) 另一種模式稱為「有機的聯合」:不同的教會互相聯合。由這過程中慢慢發現各自的特點,而走向一個新的教會,具備新的特徵。有些「聯合的」教會就是遵循這一模式在嘗試。

(3) 第三種模式稱為「整體協和」:不是一方被另一方溶化,而是參加的教會各自保存自己的面貌,卻仍願形成一個信仰和生活的共融體。天主教與英國教會(聖公會 ↗550 Church, Anglican)所做的許多合一的努力就是走向這種整體協和。

(4) 第四種模式稱為「議會式的共同體」。這是在普世基督教協會/普世教協(↗534 World Council of Churches WCC)裡所發展的一種模式。它以地方教會(↗137 church, local)為出發點,這些地方教會有共同的洗禮和聖餐,互相承認對方的聖職,一起在世人前服務並作證。這樣一個基督的教會,是由許多地方教會所形成的一個議會式的共同體,每一教會覺得自己已與其他地方教會合一。有些各自的傳統可以繼續保存,只要不危害議會共同體的基本構想。

(5) 最後第五種模式可稱為「在無敵意的不同中保持合一」。意思是各教派在「本質上」(↗100 essence)保持各自的傳統/傳承(↗596 tradition),同時,彼此承認其他教派也是基督教會的合法表達。有了這個互相的承認,就能在洗禮、聖餐、見證(↗198 witness)、服務各方面形成一個共同體,並能帶動聖職上的相互承認。

(五)上面說過,天主教沒有一個自己的合一模式,但有些來自教會創立者的規定,實覺無法放棄,如:宗徒傳統/宗徒傳承、主教的職權、教宗的首席權(primacy of the Pope)。今只將首席權問題略加解釋:新約聖經多處明言伯鐸是宗徒之長和代言人,這一事實今天已無人爭辯。成問題的是伯鐸的繼承人。有人認為,如果《瑪竇福音》第十六 18 所言,是為教會奠基,奠基行動一次做好,就不必重複做下去。天主教一方面卻認為,奠基除是行動外,更重要的是基礎的功能。一座建築物基礎必須恒久存留。既然伯鐸不能永存不死,就必須有一個繼承。當初耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所交代的不是個人的一項特恩,而是一個常存的功能,一種職權,必須由繼承人來操作。

十九世紀在天主教會內,教宗的權威高漲,這是當時世界新潮流及各種改革運動所造成的一種教會反應。這一發展在梵蒂岡第一屆大公會議達到了高峰。梵蒂岡第一屆大公會議《永恆的牧人》論基督的教會第一教義憲章,欽定了教宗普世首席權的教條:教宗是「整個教會的首領,所有基督徒的父親和導師」。大公會議(↗22 Ecumenical Council)不在教宗之上。至於教宗的「不可錯誤性」(infallibility)的教條更加周延,並不單純地說教宗不能錯,而說出許多必備的條件。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》教會教義憲章中,一方面重申梵蒂岡第一屆大公會議的道理;另一方面不把教宗職務隔開,而把它放在整個天主/上帝子民(↗31 people of God)一教會及全球主教團的共融裡。如此,不僅教宗,而是全體信友及跟教宗共融的主教團體,都享有不能錯的恩賜(LG 12, 25)(DH 4101-4179)。

直至最近,所有非天主教的基督新教(↗445 Church, Protestant)教會都對教宗職權不懷好感。但事態已在變化,今天有些非天主教的基督信徒,已看到一個為普世教會合一而服務的職務有其積極的一面。天主教會內的教宗首席權是值得參考的一種制度,特別是在與英國教會的交談中,已達成多項後果深遠的同意點。今後的發展,有賴多方面的因素,其中之一是:首席權如何具體地在實

踐中運作。這是著重於權利和全面治權的範疇，或者以服務合一為職志而取得人的信任？依據梵蒂岡第一屆大公會議所下的定義，首席的職務，是做所有基督徒的牧人和導師。因此，首席權的存在是為了所有的基督徒，而不僅是為了某一教會。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 房志榮著，〈合一聖經與大公主義〉，《神學論集》第 53 集，台北：光啓文化事業，pp.467-484，1982。
- 張春申等著、湯漢主編，〈邁向合一與成長 *The Church in China: Division and Unity*〉，《鼎雜誌》第 1997-99 集，香港：聖神研究中心出版，1997。
- 鄭麗娟、黃德寬合著，〈為什麼我們還不能合一？—「合一教理」第五卷簡介〉，《神學論集》第 65 集，台北：光啓文化事業，pp.583-599，1986。
- (Cuddy, E.)著、趙一舟譯，〈對教會內權威之抗拒—一種多元學科的透視〉，《神學論集》第 60-61 集，台北：光啓文化事業，pp.213-225(60), 349-366(61)，1984。
- Avis, P. D. L. *Reshaping Ecumenical Theology: The Church Made Whole?* London; New York: T and T Clark, 2010.
- Borgh, Eduardus Van der. *The Unity of the Church: A Theological State of the Art and Beyond.* Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Hogan, L. and Thiessen, G. E. ed. *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World.* London; New York: T and T Clark, 2009.
- Muller-Fahrenholz, G. ed. *Unity in Today's World: The Faith and Order Studies on: "Unity of the Church, Unity of Humankind"*. Geneva: World Council of Churches, 1978.
- Sartory, Th. *The Ecumenical Movement and the Unity of the Church.* Oxford: Basil Blackwell, 1963.

房志榮

## 417 教會社會思想

jiàohuì shèhuì sīxiǎng

### SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH

參閱：283 社會 418 教會訓導權 438 基督徒人學

### (一)概念說明：

(1) 教會社會思想(social teaching of the church)並非是一種系統化、永恆的定性道理。然而教會(↗411 Church)靠著啓示(↗472 revelation)與傳統/傳承(↗596 tradition)，將其社會思想在長久的過程中，藉聆聽、反省、修正而發揮出來。因此，教會認為此教會思想乃屬於倫理學(ethics)的範圍。

教會社會思想以神學(↗385 theology)及哲學(↗344 philosophy)為其基礎，輔之以社會科學(social science)與人文科學(human science)。聖經(↗571 Bible)和傳統有關社會思想的主要道理都包含在教會自 1891 年以來所發表的文件中。因此，教會社會思想應視為基督徒倫理神學(↗361 theology, moral)的一部分。

天主教會(↗44 Church, Catholic)經常談論有關社會(↗283 society)、政治與經濟的問題。其實不只天主教，基督新教(↗445 Church, Protestant)也講這些問題，例如：普世基督教協會/普世教協(↗534 World Council of Churches WCC)在 1966 年在日內瓦所召開的「教會與社會」(Church and Society)世界會議。

然而，事實上，天主教會在社會思想方面講得相當多，尤其近百年來，教會致力於使基督的福音(↗642 Gospel)落實在人類(↗11 man)的經濟、政治問題中，因此，當人們提到「基督徒社會思想」時，人們立刻會聯想到天主教，東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)在這方面談得較少。本文所要談的，即是天主教的社會思想。

(2) 教會社會思想的來源，有兩方面：一方面來自福音信息，包含其倫理道德(↗362 virtue, moral)的要求；另一方面來自今日的社會正義(social justice)問題；教會社會思想即在作這兩方面的媒介。在福音與工業化社會及社會經濟制度所產生的種種問題的層層相遇中，可看到人類基本的需要。教會將這些需要帶到倫理反省中；這反省藉不斷的學術研究及信仰團體的經驗，越來越成熟。基督徒團體應該不斷地面對人類社會中的貧窮，而且面

對工業化、都市化所帶來的後果(參閱：教廷教育部(即修院及學院部) (Congregation of Seminaries and Educational Institutions)《教會對社會問題的立場》(The Church's Stance on Social Issues)第一章 3 號)。

(二)教會社會思想的權威及可信度：

(1) 教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)於 1931 年 5 月 15 日《在第四十年》(Quadragesimo anno)通諭第 41 號中，特別指出：平信徒(↗101 laity)要接受有關倫理道德的教訓，至於教會論及社會經濟等問題時，則沒有特別的權威，因為，經濟等問題不直接屬於教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的範圍。但是教會肯定工作的正義待遇、正當的社會秩序(DH 3725-3744)。

因此，教會運用天主/上帝/神(↗30 God)所賜予的教導職權，發表她的基本原則及規範，在其牧靈工作上，將此規範應用於實際情況內，以解決問題。這樣的運用，只有具有智慧的人才可判斷其正確性。

教會藉社會訓導，願意將福音之光帶到人類社會的需要、混亂及不正義(正義↗93 justice)的情況中，來刺激人類思想，尤其提醒人類的良心(↗213 conscience)。另一方面，要承認教會並不具備解決一切社會問題的藍圖。

(2) 有些學者喜歡稱之為教會社會教義(↗407 doctrine)，來強調教會論社會經濟事務的權威分量；另有些學者卻認為要盡量避免用「教義」這個詞，因為，教義和教條(信理↗310 dogma)有些接近。教會面對這些政治經濟問題的時候，並沒有十分肯定的教義。所以本文稱之為教會社會訓導或社會思想，以達成平衡，即教會一方面宣揚耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的福音教訓；另一方面將福音的精神帶到具體的社會生活中。

(三)教會社會思想簡史：它包括從：教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)到教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)一百多年的論社會的訓導。

(1) 教宗良十三世於 1891 年 5 月 15 日頒布《新事的》(Rerum novarum)通諭，成為教會社會訓導的首創者。這篇通諭有如平地一聲雷，震撼了當時自由主義(liberalism)及資本主義(↗621 capitalism)的歐洲社會，引起極大的爭論和反應。《新事的》通諭的確是教會社會思想極具分量的開端(DH 3265-3271)。

教宗良十三世斥責當時工人所受的無人道待遇，呼籲各國政府採取主動的政策，干預改革弊病的制度。他同時也修改了天主教會有關工作、私有財產權的訓導，使之適合當時之所需；他也制定了合作的原則，來取代階級鬥爭(class struggle)。

(2) 教宗碧岳十一世為配合這篇《新事的》通諭頒布四十週年紀念，於 1931 年 5 月 15 日發表第二篇：《在第四十週年》(Quadragesimo anno)通諭，通諭中將教宗良十三世論述的社會問題，作更進一步的探討，並精心擬定了一個全球性的經濟制度。教宗良十三世原先呼籲各國政府主動干預制度的改革，但在教宗碧岳十一世時，社會情況已經改變，於是教宗比較不強調政府的功能與角色，反而強調中間組織，如：工會(labor union)等(DH 3725-3744)。

(3) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)任職期間，適逢第二次世界大戰(World war II 1939-1945)。1941 年，正值《新事》通諭頒布五十週年，教宗於 6 月 1 日聖神降臨節，在電台向大眾廣播：勸導和平、重修法律，重定全人類各階級關係的規則。

(4) 教宗若望廿三世(John XXIII 1958-1963)頒布了兩篇重要的社會通諭：1961 年 5 月 15 日頒布了《慈母與導師》(Mater et magistra)、1963 年 4 月 11 日頒布《和平於世》(Pacem in terris)：

1)在《慈母與導師》通諭中，教宗觸及社會問題的國際向度。他強調：財產雖屬個人，但是個人財產也有普世人類的意義，也屬於普世人類。他也強調平等權，工人有權力更積極地參與生產過程之政策制定；同時，他請大家注意，應該留意歷史上的運動及行動計劃，以及其背後的意識形態(↗617 ideology)

之間的區別(DH 3935-3953)。

2)《和平於世》通諭中，討論政治團體各方面的生活關係。為繼續發揮世界團體的和平及世界聯盟的題目，教宗於此所訓導的人的基本權利，和聯合國於1948年所發布的《世界人權宣言》(The Universal Declaration of Human Rights)大體一般(DH 3955-3997)。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，有關教會社會訓導最重要的文件，是1965年12月7日所發布的《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章。他特別發揮：教會對現代世界的使命、人的尊嚴(↗14 dignity of man)、人與社會關係之通則、社會與經濟生活之秩序、維護和平及推動國際團體等問題(DH 4301-4345)。

(6) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，更於兩年後(1967年5月26日)頒布《民族的發展》(Populorum progressio)通諭，這篇通諭是面對世界的飢饉貧困所作的迴響。教宗並強調全人的發展、國際性的困難的理由、貿易行為的社會正義、正義與和平組織等問題(DH 4440-4469)。

1971年5月14日，教宗保祿六世為紀念《新事》通諭，頒布了《第八十週年到時》(Octogesima adveniens)宗座牧函，此牧函致宗座正義與和平委員會(↗259 Justice and Peace, Pontifical Commission for)魯瓦樞機(Roy, Maurice 1905-1985)，教宗強調基督徒對現代政治生活的責任，也指出：應尊重不同之政黨、要更注重正義，並強調要分別歷史行動及其背後的意識形態(DH 4500-4512)。

(7) 同年(1971)天主教「世界主教會議」(↗59 Synod of Bishops)在羅馬召開，首次討論世界的正義問題。經過了深思反省結果構成《世界正義》(Justice in the world)文獻。主教們認為福音的活力，能使世人所期望的大同世界實現。並強調：「為正義奮鬥，一同參與改善世界，在我們來看，是宣揚福音的建設性的幅度」。這文件影響了許多男女修會團體，去尋求自己在梵蒂岡第二屆大公會議以後在教會中、在世界生活中的職位。

(8) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)發布了三篇通諭：1981年9月14日《藉著工作》(Laborem exercens)通諭；1987年12月30日的《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)通諭以及1991年5月1日的《第一百週年》(Centesimus annus)通諭：

1)《藉著工作》通諭：論及人的工作有其特殊意義；他指出「工作的客體面」；也發揮「行動和工作的主體面」，即人是工作的主體(↗119 subject)。他宣布「工作的福音」：勞力優於資本，人優於勞力(即工作是為人，不是人為工作)，天主/上帝/神優於人。最後，他也對工作靈修/神修(↗710 spirituality)首次提出指南(DH 4690-4699)。

2)《對社會事務的關懷》通諭：教宗將《民族的發展》通諭所論的題目再加以研討。他強調全球各國的迫切任務是：當作出經濟與政治決策，要以所有民族的相互依存(interdependence)為原則。又指出世上有無數的人缺乏生存最基本的條件，貧富不均日益顯著，造成民族間的分裂，缺乏休戚相關/團結一致的原則(principle of solidarity)，而呈現各方面的不團結現象。教宗解釋發展的真正意義，以及其障礙是：唯利主義(功利主義↗94 utilitarianism)，爭權奪勢，即所謂的「結構性的罪」(↗541 sin, structural) (DH 4810-4819)。

3)《第一百週年》通諭：教宗若望保祿二世提到東歐共產主義(↗134 communism)政權的崩潰；他指出較為自由經濟制度之優點，即它應該關懷每一個人的福利。教宗承認，全世界的情形日趨多元，愈來愈不容易管理人類各方面的生活；一篇百頁的文獻不足以深入探討社會主義(↗285 socialism)、資本主義(↗621 capitalism)、文化(↗81 culture)、民主以及人權的問題。教宗也再一次堅持以人為中心說(↗15 anthropocentrism)的思想(DH 4900-4914)。

(9) 在教宗若望保祿二世頭幾年的任職期間，教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)發布了兩篇和解放神學(↗607 liberation, theology of)有關的訓令：1984年8月6日《對自由的消息》(Libertatis



nuntius)(DH 4730-4741);以及 1986 年 3 月 22 日的《對自由的意識》(Libertatis conscientia)(DH 4750-4776)。在這兩篇訓令中,有段非常重要的文字敘述:「優先關懷窮困者」。

(10)1987 年 12 月 30 日宗座正義與和平委員會(↗ 259 Justice and Peace, Pontifical Commission for)修正了一篇反省「外債」(foreign debt)文件《對社會事務的關懷》(Sollicitudo rei socialis)通諭(DH 4810-4819)。又於 1988 年藉《住宅國際年》(International Year of Housing)發表有關對「居無定所者」所面對的困難。

(11)現任教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)於 2009 年 6 月 29 日頒布《在真理中實踐愛德》(Caritas in veritate)通諭,強調:今日人類應在愛與真理中的整體性發展,特別強調「愛」是教會社會思想的中心,希望在真

理中的愛德成為今日人類一切活動的指導力量(DH 5119-5129)

(12)1989 年台灣主教團發表了一篇有關外籍勞工的牧函。同年香港胡振中樞機頒布了「邁向光輝的十年牧函」,對教會的整體使命和牧民方向製訂了長遠政策,並在第六項中強調教會對社會事務的關懷。2007 年台灣主教團頒布《關懷外勞及移民》牧函,其中強調教會不只是關懷社會事務的種種現象,更肯定勞工、移工及移民的價值。

(四)教會社會思想深深影響教會與當代的國家與社會的關係。教會社會思想原則上對社會有積極支持的態度,教會要援助今日社會走向其正確適合的目標。社會思想也給教會帶來新活力,使教會在今日社會中,成為一個促進社會真正進步的一股力量。

教會社會思想綜合表如下:

動力	有影響的具體力量	(教會社會思想動態面) 社會過程中的行動原則	近程及中程目標	遠程目標
追求→真善美	宗教團體	休戚相關(solidarity) (精誠團結、團結關懷、 團結一致)	新社會 世界、各地	
靈修	教會	輔助(subsidiarity)	新經濟政治文化制度	
天主、 上帝的 愛與光	宗教信仰	參與分享(participation and sharing)	整體和諧的社會	
	→工作	中介團體及組織 →教育	→相互依存 (interdependence)	→在多元世界中的合 — →天地人合一 (heaven-earth-man unity)的境界 和平/平安(shalom) 全福境界(beatitude) 新天新地(new heaven and new earth)
創作	大眾傳播媒體	交談(dialogue) 共融(communion)	在目的性價值及人類 生活的基本價值體系 中的全球發展	

出產	意識形態(ideology) 環保(人與自然) 人口過度膨脹	
人的各種慾 望、罪	「結構性的罪」 (structural sin)	解放(liberation) 非暴力(non-violence)
破壞生態環境 戰爭	悔改(conversion)	

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

卡里耶(Carrier, H.)著、李燕鵬譯，《重讀天主教社會訓導  
*The Social Doctrine of the Church Revisited*》，台  
北：光啓出版社，1992。

白正龍著，《天主教社會思想之探討》，台北：天主教中  
國主教團社會發展委員會，1993。

宗座正義和平委員會編，李懿貞、阮美賢譯，《教會社會  
訓導彙編》，Vatican City: Libreria Editrice  
Vaticana, 2004。

安東尼羅澤(Anthony Roger)著、白正龍譯，《講述天主疼  
愛亞洲的故事：教會社會訓導彙編》，台北：永  
望出版社，2008。

查爾斯(Charles, R.)著，何麗霞譯，《天主教社會思想》，  
台北：輔仁大學若望保祿二世和平研究中心，  
2002。

韋薇著，〈對移工人權的牧靈關懷：臺灣天主教會的作法  
與省思〉，《神學論集》第 158 集，台北：光啓  
文化事業，pp.618-637，2009。

武金正著，〈天主教社會思想中的全球化議題〉，《神學論  
集》第 147 集，台北：光啓文化事業，pp.31-50，  
2006。

教廷教育部，《教會對社會問題的立場 *Guidelines for the  
Study and Teaching of the Church's Social  
Doctrine in the Formation of Priests*》，羅馬，  
1991。

湯漢主編，〈「新事」通諭一百二十週年回顧 *Rerum  
Novarum 120th Anniversary*〉，《鼎雜誌》第  
2011-160 集，香港：聖神研究中心出版，2011。

譚永明等著、神思編輯委員會編輯，〈信仰與正義〉，《神  
思雜誌》第 2009-82 集，香港：思維出版，2009。

戴台馨著，〈經濟生活與社會責任：「教會社會訓導彙編」  
第七章解析〉，《神學論集》第 147 集，台北：  
光啓文化事業，pp.14-30，2006。

Derrick, Ch. *The Moral and Social Teaching of the Church*.  
London: Burns and Oates, 1964.

Dwyer, J. A. ed. *The New Dictionary of Catholic Social  
Thought*. Minnesota: The Liturgical Press, 1994.

Finn, D. ed. *The True Wealth of Nations: Catholic Social  
Thought and Economic Life*. Oxford; New York:  
Oxford University Press, 2010.

Küng, H. *A Global Ethic for Global Politics and Economics*.  
London: SCM Press, 1997.

Morse, G. P. ed. *The Social Teaching of the Church*.  
Washington, D.C.: Catholics Committed to  
Support the Pope, 1993.

古尙潔

## 418 教會訓導權

jiàohuì xùndǎoquán

CHURCH, MAGISTERIUM OF THE

參閱：411 教會 425 教會學 403 教宗 116 主教  
533 普世主教集體性 414 不可錯誤性 310 信  
理 39 天主的啓示

(一)概念說明：教會訓導權(magisterium of the church)一詞，可以界定如下：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)委託給宗徒(↗260 apostle)永久的、真實的訓導職務(↗685 ministry)；這職務現在由宗徒的合法繼承人，即：主教團(↗118 bishops conferences)聯合教宗(↗403 Pope)所擁有並實施。具體而言，指教會(↗411 Church)有施教、宣講(↗330 preaching)的權威與職權，即教宗及普世主教團所具有的職權。

(二)聖經(↗571 Bible)基礎：

(1) 正如父派遣基督，基督也派遣宗徒；不僅去見證(↗198 witness)真理(↗335 truth)，也以基督的權柄教導真理(瑪廿八 18-20)。這種宗徒的權柄來自耶穌基督。它一方面是宣講聖言(↗558 Word of God)的權柄，完全為天主

/上帝/神(↗30 God)的聖言服務；另一方面也是牧靈的權柄，要求信徒的順從。

(2) 這種富權威的訓導權是委託給整個宗徒團體的。然而對其中一位(伯多祿)卻給予特別的任務：堅固其他弟兄(路廿二 32)，即是作整個宗徒團體在信仰(↗315 faith)及愛情上的合一共融(koinōnia, communion, communion)之中心。天主教會(↗44 Church, Catholic)主張，伯多祿的繼承人就是羅馬主教(↗116 bishop)——教宗。

(3) 教會的宗徒性(↗261 apostolicity)主要就是：忠於宗徒的教導，忠於啓示(↗472 revelation)信仰的整體。在較靜態的傳統/傳承(↗596 tradition)說法中，此信仰整體被視為「信仰寶庫」(↗323 deposit of faith)。在教會內，透過教會，宗徒的教導在聖神(↗566 Holy Spirit)的光照下流傳下來。聖神忠於基督的啓示領導教會(若十六 13-14)，亦即領導那些繼承宗徒職務作真理導師的人。正如初期教會(↗286 church, primitive)是聚集在宗徒及其訓誨上，後來的教會倘若也要如此站穩，便須忠於他們的繼承人及其訓導了。

(三)教會訓導權的本質(↗100 essence)及功能：

(1) 宣傳啓示信仰的整體：這是所謂平時訓導權(ordinary magisterium)及普世訓導權(universal magisterium)。宗徒繼承人的訓導權是對天主聖言的一般服務。但天主聖言卻不是直接向他們啓示，這啓示是早已在最初的見證人服務期間已經完成了的。

(2) 在特殊的需要時，以隆重的方式詮釋及定斷的信理(defined dogma)(定斷信理的正確性 de fide definita)：這是所謂的「特殊訓導權」(extraordinary magisterium)及「不可錯誤的訓導權」(infallible magisterium)，這種功能經常被誤解。有人可能還以為，當天主教會運用這種功能(如：聖經詮釋學/釋經學 ↗578 exegesis, biblical 的意義)時，便是把天主/上帝/神的話附屬於人的話。對此誤解必須重申：訓導權的權威是相對於天主啓示的權威。因而當教宗或主教在大公會(↗22 Ecumenical

Council)中，用特別隆重的方式來宣布及定斷某一種道理為「信理」(↗310 dogma)時，他們並非創造新的啓示，而只是以人的語言不可錯誤地表達教會對天主/上帝/神啓示的理解而已。事實上，在聖神領導下，教會不能宣布任何相反天主啓示的道理。再者，人間的話常常是不足夠的，因而只好聽候補充及完成。

(3) 近世紀特別強調訓導權的定斷功能。它的教會學/教會論(↗425 ecclesiology)基礎是教會的法律性質，作為基督所建立的可見團體，它的聖統階級(聖統制 ↗570 hierarchy)擁有權力和威能。教會該當在信仰的客觀表達上，不斷成長、保護信仰真理(↗318 truth of faith)的整體，這種功能不能被否定和忽視。但倘若過份強調定斷的法律功能，很容易會把教會的教導權等同為審判權。因而梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，同時強調主教在訓導和管理兩方面的職務(LG 21)(DH 4101-4179)。

(四)訓導團體的基本統一：

(1) 擁有教會訓導職務的人，各依不同的程度和方法施行其訓導職。例如：個別主教領導他們的羊群，省會議、國家會議、大公會議，各依其法。當然，還有教宗以宗座權威發揮教義(↗407 doctrine)，或撰寫通諭(↗489 encyclica)。然而，訓導團體基本上卻是統一的，因為主教連同他們的頭(教宗)所共同組成的團體只有一個，而宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)、領導普世教會，及詮釋其教義的使命便是交托給這個團體的。

(2) 羅馬教宗的特殊地位，必須從上述這種團體使命的脈絡來理解。作為團體的首領，他既與團體有別，又與團體不可分離，而他所訓導和定斷的，不是他自己的信仰，而是整個教會的信仰。因此，教宗必須與其他主教保持密切的溝通和合作。主教通常負責照顧某一特定的羊群，他們不僅是真正的導師，更是整個主教團在個別地方教會(↗137 church, local)內的代表。他們也必須與整個主

教團，特別與其首領，保持密切的聯繫。

#### (五)訓導職務的施行：

(1) 平時訓導權(ordinary magisterium)：保衛(包括：見證和教導)信仰整體，就是每位主教在其教區(↗405 diocese)，也是教宗在普世教會平時的訓導權。教宗或主教本身並非不能錯，當教宗聯同所有主教，全體一致教導啓示信理時，他們的教導就是整個團體的教導，因而是不能錯的。至於教宗的平時訓導權，由於它是向整個教會實施的，也稱普世訓導權。這是權威性的，不可等同為神學家之間的自由爭辯，雖然它也並非必然地不能錯。近代教宗多藉通諭的方式，更有效地施行其普世訓導權。在這些通諭的某些特殊教導，由於它反映出普世主教團的一般教導，或者由於它已成了聖座(↗564 See, Holy)的傳統教導，因而享有高度的確實性。

(2) 特殊訓導權(extraordinary magisterium)：定斷啓示真理(truth of revelation)整體中的某一方面的意義，即教義的某一特定問題上，正式而終極性地作判斷，就是特殊的訓導權。主教們在大公會議中，一同實施他們的特殊訓導。至於教宗，他可以宗座的權威在教會的共融中，隆重地定斷出整個普世教會(↗535 church, universal)必須奉守的有關信仰和倫理道德(↗362 virtue, moral)方面的「信理」。當教宗如此隆重地作出宣布的時候，他的宣布便是不能錯的(教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)，也是在他所定斷的意義上，不可改變的，並不需要其他主教法律上的同意。

(六)訓導權的對象：梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1870年頒布的《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章，在論及教宗不能錯誤的訓導權(magisterium)，定斷性的訓導權的對象時，清楚地指明這對象乃是：「有關信理或倫理的道理，為全教會所當信的道理」(DS 3074)(DH 3050-3075)。神學家再次將這一般性的對象，劃分為訓導權的第一對象及

第二對象：

(1) 第一對象(或稱首要對象 primary object)：指天主/上帝/神明顯地、或含蓄地啓示的真理，而為宗徒所宣布，並保存在聖經及生活的傳承中的，都是訓導權的首要對象。相信訓導權的教會在定斷啓示真理時的不可錯誤性，乃屬於天主教的信理。

(2) 第二對象(或稱次要對象 secondary object)：指本身並非啓示，卻與啓示緊密相連的真理，因而其定斷為保持信仰的整體性而言乃不可或缺者，便是訓導權的次要對象。相信訓導權能夠不能錯誤地定斷這些真理，雖非信理本身，卻是在「神學確知性的意見」(theologically certain opinion)。

歷史中，有關訓導權的第二對象，曾經產生很大的問題。首先，這種所謂的「第二對象」，它的範圍到底涵蓋多少？其次，相信教會能夠不能錯誤地定斷第二對象的信仰，到底是種什麼樣的信仰？最後，教會到底是否有能力在第二對象的範圍內，作不能錯誤的判斷？以上問題，神學家仍未達成一致的看法。

(七)梵蒂岡第一屆大公會議於1870年頒布的《天主之子》(Dei filius)教義憲章，認為：接受教會所公布的信仰，不管是隆重的公布還是平時的普世訓導，都屬於「屬神的、公教的信仰」(DH 3011)(DH 3000-3045)。然而，這種接受卻不可以是盲目的、或機械性的。每一個成年的天主教徒都有權力也有義務作他自己個人的判斷。假如在一個特別的問題上，而這個問題也不是關於一些不能錯誤的定斷的啓示真理，某位信友有很嚴重的客觀理由，相信這端道理有誤，那麼，他可以暫時迴避他的同意，只給予教會的訓導權外在的服從便可以了。顯然，這種情形不可以輕率而行，而且信友必須經常願意接受教會在信理上的宣布，同時相信聖神的領導，因為如果某一道理真正是有錯誤的話，聖神不可能讓教會長久在錯誤中實行他的訓導職務。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

保祿六世(Paul VI)著、韓山城譯釋,《論教會訓導職權》,台北:安道社會學社出版,1971。

庇護十二世(Pius XII)著、培爾編譯,《聖教會訓導權的訓誥》,台北:光啓出版社,1959。

Dulles, A. *Magisterium: Teacher and Guardian of the Faith*. Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University, 2007.

Gaillardetz, R. R. *By What Authority?: A Primer on Scripture, The Magisterium, and the Sense of the Faithful*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2003.

Gaillardetz, R. R. *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997.

Sullivan, F. A. "Magisterium." *Latourelle*. pp.614-620.

編譯

## 419 教會會議

jiàohuì huìyì

COUNCIL

參閱: 22 大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威 137 地方教會

(一)概念說明:教會會議/宗教會議/會議(council)一詞,指普世教會(↗535 church, universal)或地方教會(↗137 church, local)的代表聚在一起,共同商討教會(↗411 Church)事務的聚會。即在基督徒教會內,主教(↗116 bishop)與其他領導人聚集,一起討論並釐定有關教義(↗407 doctrine)、管理、紀律等事務的聚會;其中最隆重的則是由整個教會的主教共同參與的大公會會議(↗22 Council, Ecumenical)。此外,尚有僅限於某一地區(如某一省)的主教參加的地區會議(local council);或是僅有宗主教(↗257 patriarch)赴會的宗主教會會議等。根據羅馬公教的規定,凡是大公會會議必須由教宗(↗403 Pope)召開,其法令也必須得到教宗的頒布才能生效。另一說法為,基督新教(↗445 Church, Protestant)教會的代表聚在一起,共同商討教

會事務的固定組織。如:國際宣教議會(International Missionary Council);各國教會之聯會,如:普世基督教協會/普世教協(↗534 World Council of Churches WCC)等。

(二)簡史:

(1) 在早期教會內,會議(council)一詞,不僅泛指所有教會內的聚會,有時甚至指舉行崇拜/崇敬(latria, worship)儀式(↗652 rite)的場所。直到第三世紀,此詞彙才慢慢演變成今日的特別涵義:主教們聚集一起,討論教會事務的會議。大概在300年左右,同一省內的主教聚會已經成了教會管理上慣用的模式。

(2) 313年的《米蘭詔書》(Edict of Milan),結束了羅馬帝國對宗教(↗266 religion)的迫害,從此之後,來自不同省份的主教們聚集一起,定期舉行全體會議的可能性大增。不過,「大公會議」這一概念和它特有的權威,卻是慢慢發展出來的。第一位應用此詞彙的是凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約265-339),但他只將君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)所召開的尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)稱作「大公會議」。這種由君王所召開的會議和一般性的省會議不同;不過它們最初的分別也許只在於會議的大小,而不是它在定斷的信理(defined dogma)(信理↗310 dogma)上的權威。它的決定不見得特別神聖,因為大家相信所有教會會議都是在聖神(↗566 Holy Spirit)的領導下舉行的。由於埃及亞歷山大神學家、教會聖師,天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)在尼西亞第一屆大公會議上反對亞略主義(↗223 Arianism)異端(↗461 heresy),堅決保衛《尼西亞信經》(Creed, Nicene)(信經↗324 Creed)所用「同實體的」(↗155 homoousios)這個詞彙,還堅稱尼西亞第一屆大公會議的信理(↗310 dogma)不能改變;再加上厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)和加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)也一再宣布尼

西亞第一屆大公會議決定的不變性；這樣，大公會議的決定「不能錯誤」的信念，雖然沒有正式聲明，卻已經默默地受到肯定了。不過，實際上，大公會議只限於信理的條文；有關紀律上的決定，因為時局的轉移，後來的會議不斷修改以前的決定，使舊的法令不再適用。

(三)至於大公會議的數目，東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)只承認首七屆會議，天主教會(↗44 Church, Catholic)卻加上1054年東、西方大分裂(宗教分裂↗267 Schism)之前，所舉行的最後一屆會議，即絕罰君士坦丁堡神學家、東正教會主教佛提烏斯(Phōtios 約 810-893/4)的君士坦丁堡第四屆大公會議(↗217 Council of Constantinople IV 869-870)。此外，天主教會還接受日後的十三屆大公會議，即前後共有廿一屆大公會議。

(四)至於基督新教，各種小型的會議或集會在教會面臨各種危機的時候，都曾經擔當過很重要的角色。十九世紀時許多新興教派，都曾經成立國家性的或普世性的諮商組織，如：1948年普世基督教協會/普世教協成立，它就是基督新教在世界性合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動↗23 movement, ecumenical)的大潮流下所成立的聯合組織。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世 (John Paul II)等著、湯漢主編，〈促進瞭解 邁向共融 *Harmony through Understanding*〉，《鼎雜誌》第1997-100集，香港：聖神研究中心出版，1997。

真理學會譯，《大公會議改變了教會嗎？》，香港：真理學會出版，1978。

康建璋等著、神思編輯委員會編輯，〈偉大的大公會議〉，《神思雜誌》第2006-68集，香港：思維出版，2006。

Jaeger, L. *Ecumenical Council, The Church and Christendom*. New York: P. J. Kenedy, 1961.

Kelly, J. F. *The Ecumenical Councils of the Catholic*

*Church: A History*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2009.

Legrand, F. X. *The Ecumenical Council and the Evangelization of the World*. Rome: Christ to the World, 1900.

Walf, P. H. K. *The Ecumenical Council: Its Significance in the Constitution of the Church*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1983.

編譯

## 420 教會會議至上主義

jiàohuì huìyì zhìshàng zhǔyì

### CONCILIARISM

參閱：412 教會史 419 教會會議 22 大公會議  
403 教宗 426 教會權威

(一)概念說明：教會會議至上主義/大公會議至上主義(conciliarism)也稱「會議至高論」。它發展於十四世紀，主張大公會議(↗22 Council, Ecumenical)的權力在教宗(↗403 Pope)之上。與此相關的詞彙「教會會議性/大公會議性」(conciliarity)，指天主教會(↗44 Church, Catholic)主張在延長耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的使命，特別是先知(↗159 prophet)及牧人職務(↗685 ministry)時，大公會議(教宗與所有主教的集體會議)，具有最高權利。廣義而言，強調教會會議在教會(↗411 Church)生活中的重要性，不排除教宗的職位，卻特別強調在基督宗教(↗436 Christianity)生活中「教會會議」本身的重要性。

(二)簡史：這種理論根源自十二、三世紀教會法律學家有關「教會」的討論時，致力在教宗的權力上加上法律的限制：

(1) 依據義大利教會法典學家、天主教主教吳古秋(Huguccio (Uguccio, Ugutio, Hugo) 約1140-1210)的意見，教宗(↗403 Pope)可能陷於錯誤，但羅馬教會卻不會，當時許多人早

已把羅馬教會等同為普世教會(↗535 church, universal)。而大公會議正是整個教會的代表，因此，大公會議(會同教宗)的決定便能免於錯誤的危險。

(2) 此外，團體的理論，也為教會會議至上主義/大公會議至上主義奠下基礎。即頭部和各肢體共同組成一個有機體，共同肩負所有的權威。這種理論最初只是針對地方教會(↗137 church, local)而言，後來卻被用作樞機主教(↗648 Cardinal)團共同攝政的基礎，最後更應用到整個教會之上：教宗是整個教會的代表。透過樞機們的被任命，教會把它的力量和權力交托與教宗；如果這些權力被誤用的話，它們可以被撤銷。那時，整個樞機團或大公會議將代表整個教會。

(3) 於是，訴諸大公會議以反對教宗權力之誤用，多數由當時的國王所提出的思想，在十三至十四世紀數度出現，如：德皇腓特烈二世(Friedrich II 1215-1250)控訴教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)；法王斐理四世(Philip (the Fair) IV 1285-1314)對抗鮑尼法八世(Bonifatius VIII 1294-1303)；神聖羅馬帝國皇帝路德維(Ludwig IV of Bavaria, 1314-1347)對付若望廿二世(Ioannes XXII 1316-1334)。杜朗圖斯(Durand the Younger 1296-1330)更主張回復古代的基督徒會議制度，定期加開公會會議。不過最激烈的還是義大利政治哲學家馬爾西利奧(Marsilio di Padua 約 1270-1342)，他甚至懷疑教宗首席權(primacy of the Pope)的神授性。然而，最後給予教會會議至上主義以法律地位的，還是康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance 1414-1418)。由於此屆大公會議，教會內長達半個世紀的教宗大分裂(宗教分裂↗267 Schism)，此時，教會內同時出現三位教宗，得以結束。

(4) 康士坦斯大公會議的法令，一般被公認為是教會會議至上主義/大公會議至上主義的經典之作；其中最重要的是第五期會議所頒布的《藉這聖的》(Hac sancta)法令，強調：假若沒有教會會議的同意，教宗不能任意解散大公會議。第三十九期的《時常》(Frequent

法令，強調：教會會議應保持經常性的聚會—每五年到十年舉行一次。不過值得一提的是，無論如何，此屆大公會議的首要目標是結束長期的分裂局面；其次，它規定經常性的聚會，一方面固然是要平衡教宗的絕對權力，而更重要的還是保證教會內部的改革。

(5) 康士坦斯大公會議的法令，決不可以從它的歷史脈絡中抽離出來，更不可以絕對化。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，指出：教宗肩負主教團的一員及其領袖的雙重責任，他與整個主教團一起組成一個有機體，特別是當主教團在一個大公會議中聚合在一起的時候(DH 4101-4179)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Izbicki, Th. M. and Burns, J. H. ed. *Conciliarism and Papalism*. Cambridge New York, NY: Cambridge University Press, 1997.

編譯

## 421 教會與文化

jiàohuì yǔ wénhuà

### CHURCH AND CULTURE

參閱：411 教會 425 教會學 436 基督宗教 81 文化 98 本位化 422 教會與世界 417 教會社會思想 42 天主教的思想與生活

#### (一)概念說明：

(1) 「教會與文化」(church and culture)，其中教會(↗411 Church)一詞，指的是廣義的基督宗教(↗436 Christianity)大團體。另文化(↗81 culture)一詞，源自拉丁文的「cultura, colere 耕種、修飾、照顧、敬禮、尊敬」，指社會(↗283 society)生活的風俗習慣、思想、學術、藝術、

修養、倫理道德(↗362 virtue, moral)、宗教(↗266 religion)的整體狀況，包含某種組群之生存與生活方式的特色，以及一切象徵(↗528 symbol)記號之意義與體系。這裡所採用的是一種廣義的說法：文化是指學習而來的生活方式，而這種方式為某些人，某國家或某民族而言是典型的。這種典型的生活方式，其實不是與生俱來的，而是在後天耳濡目染的習慣得來。除了食、衣、住、行、娛樂之外，其他如：家庭結構、生產系統、教育制度、文學藝術、法律制定、宗教信仰等等，都算是文化的一部分。

(2) 文化由許多因素所決定，地理位置及與之相關的氣候情況都具有重要的影響。住在高山的人與住在濱海的人、寒帶人與熱帶人的生活習慣都不同。住在相鄰地區的人，分享相近的氣候環境，他們的文化因而也相近。人與動物不同之處在於：人類(↗11 man)依靠理性會自我調適於各種不同的生活條件中，因而，表現出不同的生活方式而形成不同的文化。

(3) 人類的生活方式有許多層面，諸如：行動的層面(如：食、衣、住、行、娛樂)；象徵的層面(如：婚姻、殯葬、喜慶等各項禮節)。最基本的是語言，語言包含整個文化的表現；語言不同，文化也相異。這許多層面組成一個整體，一個因素改變，其他因素也跟著改變。

(4) 人類面對文化的態度，有兩種危機：一是文化中心主義(culture centrism)(即：自以為自己的文化高人一等，因而看不起其他「低等」文化)；另一是文化相對主義(culture relativism)(即：以為所有文化都是相對的，完全沒有分別)。其實文化沒有高下，卻有不同，它們都要求其他人的尊重，以及給予正確的認識和不斷的澄清誤解。

## (二) 教會與文化之間的張力：

(1) 歷史指出，有一段時間，教會在傳播福音(↗642 Gospel)(福傳↗598 evangelization)時，沒有好好地尊重各個獨特的文化；其中

的原因，是因為它沒有正確地認清它們的特質。明朝末年在中國傳福音的傳教士中，曾有一些人反對祭祖(中國禮儀之爭↗70 controversy, Chinese rites)，因為這些傳教士誤認為敬禮祖先就等於祖先崇拜，傷害了十誡(↗9 commandments, the Ten)中的第一誡。在接迎二千年的教會歷史中，也許最大的悲劇就是：基督宗教竟然被等同為西方文化，而西方文化又被視為最優越的文化。其實，教會本身絕不等同於任何一種文化，因而，傳福音也不是傳揚任何一種文化。雖然如此，教會卻並不與文化衝突；相反，它可以深入文化、滲透文化、卻不為任何一種文化所圍限。保祿說：面對猶太人，他就是猶太人，面對希臘人，他就是希臘人(格前九 20-21)；其實，他不是猶太人，也不是希臘人，而是天主/上帝/神(↗30 God)的人。這就是教會一方面「深入」文化；而另一方面「超越」文化的最佳例子。

(2) 教會亦應該尊重地區文化，意思就是，應該以當地文化所能理解的方法來述說福音。沒有見過芥菜種子，分不清山羊、綿羊，也不知道漁夫如何撒網的都市人，福音的許多比喻(↗61 parable)為他們來說都是相當陌生的，甚至不容易理解的。在傳統上尊重堯、舜、禹為人類祖先的中國人，對聖經中的聖祖們(如：亞巴郎等等)感覺相當的陌生。而沒有希臘哲學背景的許多現代文化，對教會傳統上以位格(↗206 person)、性體(nature)為主導觀念所解釋的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之聖三論(Trinitarianism)和降生論(降生神學↗333 theology, incarnational)也不容易了解。

教會面對由於文化隔閡所造成的困難時，必須加緊腳步，追上時代的需要，而不能固步自封，它必須讓基督的訊息「降生」(↗332 Incarnation)在不同的文化中。如此，天主/上帝聖言(↗558 Word of God)才能不僅僅被人傳送出去，還被人所理解，也不僅僅被人所理解，還能帶來新的生命。



## (三)神學反省：

(1) 在今日強調本地化/本位化(↗98 inculturation)的動力來源,就是天主/上帝聖子(Son of God)的降生,其字源來自拉丁文的「in 進入」及「caro 血肉」,指一個精神體進入血肉,即:進入肉身,成為肉身,在人身上,指精神與肉身的結合。因此,當一個抽象的觀念得到具體的外在形式時,此過程也可以稱為“incarnation”。就好像本地化/本位化,有人把它稱作福音的“incarnation”,意即:在一個文化的禮儀(↗692 liturgy)、社會活動以及結構上,福音具體地取得了外在的形式,不再渺不可及,遙不可及。天主/上帝聖子降生,他取得了肉身,成為可觸可及的具體「福音」。因而聖子的降生,可以為今日的教會提供本地化/本位化最完美的模式。就好像在歷史中,耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在納匝肋成長、學習阿拉美語文,適應猶太本位的社會、經濟、政治環境,深深接受舊約(↗687 Old Testament)的滋潤,分享一切屬於猶太人文化的因素。同樣,傳福音的教會也該盡可能,如同耶穌基督一樣整個地、密切地,降生到每一個文化中;也像基督一樣,把救贖(救恩↗455 salvation)的福音,以當地的方式帶給屬於這一個文化的人。

(2) 另一方面,每一個孩子進入他自己的文化;他們都必須透過家庭及社會媒介的協助慢慢學習如何正確地說話、用餐、向人問好……以致生活中一切的社會習俗,稱為文化濡染/文化學習(enculturation)。因此,環境不是被動的,就好像瑪利亞為她的新生兒「裹上襁褓」,今日,各個地區文化的許多母親也要以同樣熱情的態度,把這「降生的福音」用當地的文化裹起來,讓它可以在這個新文化中舒適地、不受阻礙地成長。本地化/本位化是地區教會的責任,外國傳教士只是援助。只有那些如同《莊子內篇·養生主》之「庖丁解牛」一樣,在自己的文化中「游刃有餘」的本地人(庖丁),才有足夠的條件以屬於他們的本地化/本位化的方法,來述說他們的信仰。

(3) 本地化/本位化是普世教會(↗535 church, universal)的滋養力。本地化/本位化是地方教會/本地教會(↗137 church, local)的工作,可以說,地方教會是每個地區福音本地化/本位化的過程中直接的作因(agent),意即:它的本地化/本位化同時是代表普世教會的,而且也是以整個普世教會的名義去作的。因為每個地方教會都是唯一的耶穌基督教會臨在(↗677 presence)和行動的地方,因此,也是整個基督奧體(mystical body of Christ)在具體情況下的實現。這樣看來,每個地區教會的本地化/本位化不僅是為自己的好處,也為其他教會的好處;事實上,整個普世教會都會由於一個地區教會的本地化/本位化而得到滋養。由於地區教會的本地化/本位化,教會愈發顯示出它是一個教會,一個在單一中充滿著多元,而多元卻又無損於單一的團體。教會是人類中一體與友愛的聖事(↗559 sacrament),而所謂一體與友愛,已經包含著一與多。可以說,本地化/本位化是使教會更成為教會的因素,是普世教會賴以生長碩壯的滋養力。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梵蒂岡第二屆大公會議,《喜樂與希望》(*Gaudium et spes*) (GS)教會在現代世界牧職憲章, No: 53-62。

尼布爾(Niebuhr, H. R.)著,賴英、龔書森合譯,《基督與文化》,再版,台南:東南亞神學院協會出版,1967。

房志榮等著,《宗教與人生》,蘆洲鄉:國立空中大學出版,1988。

鄒昆如著,〈地方教會與文化〉,《神學論集》第28集,台北:光啓文化事業, pp.231-247, 1976。

Luzbetak, L. J. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. New York: Orbis Books, 1988.

Pontifical Council for Culture. *Church and Culture* (Bulletin). Vatican City. (With ample bibliography)

Pontifical Council for Culture. *Cultures and Faith* (Periodical). Vatican City. (With ample bibliography)

Tosolini, T. ed. *Church and Culture: Selected Texts (1965-2009)*. Taipei: Xaverian Missionaries, 2010.

編譯

## 422 教會與世界

jiàohuì yǔ shìjiè

### CHURCH AND WORLD

參閱：411 教會 58 世界 423 教會與國家 243  
牧靈神學 417 教會社會思想 307 俗化 309  
俗化思想 308 俗化主義

#### (一)概念說明：

(1) 教會與世界(church and world)一詞，從梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)開始，教會(↗411 Church)對自己與世界相互關係之反省可以說進入了一個新的紀元。教會一向關心此問題；但從前教會在提到她與世界的關係時，把重點放在「權威」與「國家」，而不放在「世界」上。這一轉變當然並非全無來由：教會在十九世紀與自由主義(liberalism)及馬克思主義(↗347 Marxism)的爭論，是梵蒂岡第二屆大公會議世界觀(↗60 world view)的肇始。除了《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章作了整體性的反省之外，梵蒂岡第二屆大公會議的觀點也反映在它對大公主義(↗21 ecumenism)、非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)、及宗教自由等的文獻上。

#### (2) 觀念澄清：

1) 「世界」：在神學上，「世界」是個中性詞彙，它指整個受造物，可以包括人，也可以與人劃清界線而指人類(↗11 man)的環境。這樣，世界與「天地」同義；它本身是善的，是天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳(self-communication)的接受者。然而，由於人類的罪(↗591 sin)，世界也深深地受到影響，以致它竟然惱恨天主/上帝/神，竟與它自己的最終目標和特徵發生衝突。這樣，世界是指惱恨天主/上帝/神的「掌權者和大能者」(哥一 16)的整體。故此，誠如耶穌基督(↗296 Jesus Christ)說：祂的門徒不可以「屬於世界」(of the world) (若十五 18-19)，即使他們必須

「在世界內」(in the world)。然而，儘管這是個罪惡(↗500 evil)的世界，天主/上帝/神還是愛它；它也需要天主/上帝/神的救恩(↗455 salvation)。這樣，為基督徒而言，世界變成了他們宣傳福音(福傳↗598 evangelization)的對象：他們必須堅持它真正的秩序，透視它發展的可能性，同時批判性地正視它內在的各種力量，並有恆地背負它的重擔與黑暗。

世界的歷史由於永恆的天主/上帝聖言(↗558 Word of God)之降生、十字架、和復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)，已經進入了它的末世階段(末世論↗90 eschatology)。它的結果早已完全為基督所決定了。準此，將來的世界(世代)也早已臨在這個世界上且在它內運作了。

綜合而論：世界的三個含義(善的受造界、墮落的罪惡世界和被救贖的世界)並不僅是同一個名詞的三種用法。它們正因著這個世界仍在進程中的歷史而連成一氣。

2) 「教會」：「教會」並不等於天國(↗38 kingdom of God)；它是天國在此歷史的末世階段中的聖事(↗559 sacrament)。歷史在基督光榮來臨中才完成，因此，天國那時才能決定性地臨現。天國將出現在世界歷史中，是在所有那些因恩寵(↗353 grace)而接受天主/上帝/神的自我通傳的地方，而這些地方比教會的範圍又廣又大。其實，恩寵和成義(↗150 justification)都可以在可見的教會以外找到；因此，教會歷史(↗412 church, history of the)與救恩歷史(↗456 salvation, history of)就不可能完全相同了。

然而，教會卻的確是天國在這個世界中的一部分，一方面固然由於教會在世界中，更重要的卻是教會正是天國最基本的聖事(basic sacrament)；它是在救恩歷史中的末世標記；它標示出在世界的活動、愛和統一中，天主/上帝的國已臨近了。

(二)兩種誤解：至論教會與世界的關係時，要注意兩種誤解：整體論/整合主義/完全主義(integralism)及秘傳主義/秘教主義(esoterism)：

(1) 整體論/整合主義/完全主義視世界只是教會活動的物質場所，並且意圖將世界整合到教會之內。即使世界有兩把劍：「精神之劍」與「俗世之劍」。但在整體論/整合主義/完全主義的主張上「俗世之劍」也是教會賦予的，因此，它必須好好為教會服務。另一方面，它也假定教會官方正式承認或推行的倫理道德(↗362 virtue, moral)的原則，足以重用在每一個具體而特別的情況下。因此，所有世上的行動也不外將教會所教導或闡揚的原則實行出來罷了。國家、歷史、和社會生活中的一切行動也僅是教會原則的實現而已。

整體論/整合主義/完全主義誤把一切有意義的事物都加上教會的印記(seal)，誤以為所有為救贖重要的事都屬於教會官方，而所有非教會的事務為人、為救贖、為天國來說都是無意義的。它誤把基督徒的行動與教會所規定的行動劃上等號，而忘記了當一個基督徒，尤其是平信徒(↗101 laity)，在善盡他們「世俗」工作的時候，他們並不只是一位從教會的事奉中接受命令的人。

(2) 秘傳主義/秘教主義也視一切世俗事務都與救贖無關；不過它更進一步地認為：「出離世界」是唯一真實的基督徒態度；相反的，肯定世界及它的價值、歡樂與成就，從基督徒的觀點看，都是值得懷疑的。

秘傳主義/秘教主義很可能源自於一種潛的二元論(↗5 dualism)，它把這世界經驗的一面等同為罪惡，因而遠離世界就是接近天主/上帝/神。這樣，世俗被遺棄在外，宗教生活也只能由一小撮的宗教秘教者所擁有了。

(三) 基督徒和教會對世界的真正關係，正處於這兩種極端的中間。為(官方)教會來說，它不可避免地且相當正確地有著某些社會權力，例如：它可以有外交的代表，可以興辦自己的學校等。但教會必須慎防勿讓這種制度化的接觸，變成達致她的目的(宣揚福音)的工具而已。教會的宣道事業必須訴諸人類自由的、對信仰不受壓力的順從。這樣，教會才能成為自由信徒的團體、才能真正成為一個傳教的教會。

至於基督徒，他可以很積極地生活在「世俗」中，擁有正確的世俗之願望和目標，享受此世界。世上的工作和天上的召叫，雖然在某一方面有所不同，但這並不是說它們不會走向統一(異於秘傳主義/秘教主義)，而它們所形成的統一亦不會消滅了彼此的歧異(異於整體論/整合主義/完全主義)。再者，個別基督徒與世界的關係，也並非完全一樣；從隱修士的出離世界，到一位政治家明顯而完全地參與投身世俗行動都可以。不過基督徒的出離世界卻有了新的面貌：它是在教會內的表徵，標示出這個世界就是天主/上帝/神的世界、恩寵和希望的世界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白正龍著，《天主教社會思想之探討》，台北：中國主教團社會發展委員會，1993。

百尼德(Bennete, J. C.)著，《基督徒的公民責任》，台南：人光出版社，1984。

寇爾森(Colson, Ch.)著、陳詠譯，《當代基督教與政治》，台北：校園書房出版社，1992。

張春申著，《關懷社會》，上下冊，台北：中國主教團社會發展委員會，1989，1990。

謝華生著，《天主教的社會訓導》，台北：安道社會學社，1991。

Benedictus XVI. *Message for the Celebration of the World Day of Peace, 1 Jan 2011*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2011

D'Costa, G. *The Catholic Church and World Religions: A Theological and Phenomenological Account*. London; New York: T and T Clark, 2011.

編譯

## 423 教會與國家

jiàohuì yǔ guójiā

### CHURCH AND STATE

參閱： 411 教會 422 教會與世界 412 教會史  
417 教會社會思想 307 俗化 309 俗化思想  
308 俗化主義

(一)概念說明：教會與國家(church and state)各有自己的目標與理想。教會(↗411 Church)因耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的名，為萬民傳福音(福傳↗598 evangelization)，實現救恩(↗455 salvation)於普世。國家尋求國民的福利，維護個人與團體的權利。二者皆為謀求人類的福祉，而且，事實上國民中有人同時也是信徒，因此教會與國家無法沒有關係。若由歷史演變而看，更易具體地探討此一問題。

### (二)聖經：

(1) 聖經(↗571 Bible)有關這個問題的資料，雖然並不豐富，但它的態度出自救恩經驗與末世(末世論↗90 eschatology)信念，不可與自然律(↗169 law, natural)或自然神學(↗173 theology, natural)混為一談。瑪廿二 21 強調：「凱撒的，就應歸還凱撒；天主的，就應歸還天主」，在嚴格的詮釋下，不直接提到教會與國家的問題。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經的資料：新約教會是在舊約(↗687 Old Testament)聖經的歷史背景上面對國家，具體而論，即羅馬帝國，最易肯定的是一種辯證性(dialectical)的立場。它接受國家的權威而服從它(羅十三 1-3；伯前二 13；弟前二 2；鐸三 1)。另一方面，教會知道權威濫用，極權暴政頻出，所以它常常準備為主受迫害(瑪十 17；默十三)。總之這個世代(↗57 aeon)是暫時的，不完美的(斐三 20)，如同教會在世界中，但不屬於世界；教會與國家的關係也是如此，它承認國家的權威，但它否認國家可對它為所欲為。

### (三)簡史：

(1) 古代教會的理論：古代教會，尤其在東方，飽受所謂的「凱撒代教宗」之政教合權制/政治高於教會說(Caesaropapism)的壓力。不過，當教宗葛拉西烏斯一世(Gelasius I 492-496)用來對付東羅馬帝國的「雙劍論」(two swords theory)進入中古時代之後，就逐漸發展為另一極端的教會神權思想。

其時在神學(↗385 theology)哲學(↗344

philosophy)的概念中，所謂「普世教會」是獨一的基督王國，它包括聖職(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)與朝廷：精神的世俗的權威，因此，教會與國家交織為一。另一個流行思想是：「更高目標代表更高權威」，使教會與高高在上的觀念受到了肯定。

(2) 中古時代：教宗額我略七世(Gregorius VII 1073-1085)的改革，不只是為了教會的自由，而且也是爭取基督王國中的最高權力。1302年11月18日教宗博尼法奇烏斯八世(Bonifatius VIII 1294-1303)頒布《一個教會》(Unam sanctam Ecclesiam)詔書，清楚指出教會與國家的關係，肯定教會的唯一性與至高無上的權力(DH 870-875)。教宗是精神與世俗權力的來源。但他承認教會與國家的性質不同，因此，國家是自主的。不過教宗神權(divine right)(theocracy)可以進入世俗事務，應用所謂「精神之劍」(spiritual sword)。教宗的干預也有條件，即是為了救恩的緣故。當人靈由於國家事務陷入危險時，教宗神權的干預是合法的。但還是由教宗自己來判斷何為危險，何時干預。

(3) 此後，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)，綜合了聖經以及北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的思想傳統，以及希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學，完成了一套教會與國家之關係的理論，一直流傳到教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)時代。教會屬於超性(↗492 supernatural, the)秩序，國家屬於自然(natural)秩序；兩者的權力都是來自天主/上帝/神(↗30 God)；超性權威高於自然權威。不過自然權威只是在永遠生命—即得救因素上，隸屬於超性權威。至於在世俗事務領域中，它本有充分的獨立自主。多瑪斯·阿奎那已經清楚區別教會與國家各自的目標，但重點是在於權力關係上。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前的發展：教宗良十三世曾對有關教會與國家間的關係，多次發表文告，如：1885年頒布的《天主的永久安排》(Immortale Dei)通諭(DH 3165-3179)。歷史上

也正值教會與國家二者之間產生緊張與磨擦之時，不過教宗的訓導採取多瑪斯·阿奎那的學說，並無更進一層指出教會對於世俗事務，究竟享有什麼樣的權力。是間接的嗎？是指導性的嗎？現代教會歷史中，有關在此討論的問題，二個事實頗有影響，即一是教會與國家的合作；一是教會與國家的劃分界線：

1)合作(collaboration)：基督信仰的國家中，國民多是平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)，是教會與國家共同關懷的對象。雖然二者目標不同，但二者都具有義務處理的混合事務，如：婚姻、教育、假日等等。因此，教會與國家之間關於混合事務訂立協議(concordat)勢在必行。在此類的協議中：教會一方面肯定超性因素上的獨立性；另一方面又不能不尊重第三者(即非基督徒)的自由與權利。教會要求自己的獨立得到承認，信徒能夠履行超性責任；國家在自己的領域中，勿違背自然道德律(natural moral law)以及天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)之律，它已不再高高在上。但是教會有權宣告天主/上帝/神啓示的真諦以及其對行動的命令，教會甚至也延伸來自天主/上帝/神的啓示，進入國民與政治範圍，指斥一切罪行，因為天主/上帝/神是宇宙與歷史的主宰。教會自己與國家本身卻屬天主/上帝/神。不過教會有關此類事件並無強制權力，事實上也無能力。

2)劃分界線(separation)：十九與二十世紀，教會多次強力指斥教會與國家劃分界線的學說，原因是提到此說的自由主義(liberalism)與社會主義(↗285 socialism)企圖排除教會在公共事務上的任何影響力。結果教會好似並不存在，僅是歸屬於私人團體；甚至飽受糟蹋。此是過去教宗頻頻抗議與判決的理由。

不過，另一經驗是在憲法上將宗教與國家的權力劃清，同時，承認宗教(↗266 religion)的存在，至少不去阻礙它的合法活動。美國的宗教與國家劃分界線之經驗是積極的，它允許教會在公共事務領域中的生存與活動，同時不需國家的扶植。因此，前一階段來自劃分界線的企圖，二者共為國民服務，國家

已不再以宗教監督者自居。

#### (四)梵蒂岡第二屆大公會議：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議累積歷史經驗，以及自新約至現代教宗的教導，對於教會與國家，已能在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，明確地有所表達。基本上，它根據天主/上帝/神救恩史(↗456 salvation, history of)的信念，深入世界，以服務的態度來看國家，與國家共同為人類整體的權利貢獻自己(DH 4301-4345)。

(2) 主要的有下列三個要點：

1)「教會是人類超越性的標誌及監護者」、「其職責和管轄範圍決不能與政府混為一談，亦不與任何政治體系糾纏在一起」(GS 76)。

2)「在各自的領域內，政府與教會是各自獨立自主的機構。但二者各以其不同名義，為完成人類所有私人及社會的同一聖召而服務」(GS 76)。

3)「教會並不深寄其希望於政府畀予的特權」、「在政治的事件上，教會亦發表其判斷」(GS 76)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林本炫著，《宗教團體與政府關係之研究：台灣地區的二個案例》，台北：台灣大學，1989。

張春申著，〈教會與國策〉，《教會與修會》，初版，台中：光啓出版社，pp.122-128，1980。

張春申著，〈教會傳福音與政治〉，《福傳文集》，初版，天主教中國主教團，台北：光啓出版社，pp.340-345，1987。

傅樹政、雷麗平合著，《俄國東正教會與國家：(1917-1945)》，北京：社會科學院文獻，2001。

陳南州著，《台灣基督長老教會的社會政治倫理：從台灣基督長老教會三個聲明、宣言之研究來建構台灣教會的社會政治倫理》，台北：永望文化事業公司，1991。

鄔昆如著，《天主教的政治觀》，新莊：輔仁大學出版社，1988。

寇爾森(Colson, Ch.)著、陳詠譯，《當代基督教與政治》，台北：校園書房出版社，1992。

(Diet, M.)著、向欣譯，〈梵二對教會與國家之間關係的看

- 法)，《神學論集》第55集，台北：光啓文化事業，pp.95-100，1983。
- (Kerkhofs, J.)等著、湯漢主編，〈教會與政治 Church and Politics〉，《鼎雜誌》第1990-58集，香港：聖神研究中心出版，1990。
- Cavanaugh, W. T. *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications Co., 2011.
- Eberle, E. J. *Church and State in Western Society: Established Church, Cooperation and Society*. [S.l.]: Ashgate, 2011.
- Gascoigne, J. and Carey, H. M. ed. *Church and State in Old and New Worlds*. Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Leung, B. *Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2003.
- Mikat, P. "Church and State." *SM*, vol. 1. 337-346.

張春申

## 424 教會誠命

jiàohuì jièmìng

### COMMANDMENT OF THE CHURCH

參閱：411 教會 9十誠 213 良心 418 教會訓導權

(一)概念說明：

(1) 教會誠命/教會規條(commandment of the Church)一詞，廣義而言，凡是教會(↗411 Church)牧靈職務(↗685 ministry)所制定的一般性規定、規條，都可稱作教會誠命/教會規條，它與教會領導當局給予某些個別平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)的指示不同。教會的規條屬於倫理道德(↗362 virtue, moral)生活的範圍，也與禮儀(↗692 liturgy)生活相連，因此，教會牧職當局頒布強制性的成文法，以確保基督徒在祈禱(↗331 prayer)、倫理(moral)、愛天主/上帝/神(↗30 God)、愛人中成長。包括：在每個主日(↗114 Sunday)及教會所規定的節日應參與彌撒(↗681 Mass, Holy)、每年應至少辦告解(和好聖事/告解聖事↗247 reconciliation, sacrament of

一次、復活期內領受聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)、參與諸聖禮儀(↗692 liturgy)節日、遵守教會齋期(大齋、小齋)(守齋↗191 fasting)等。另有一些地方教會(↗137 church, local)規定的規矩，如在經濟上援助教會、不可在四旬期內舉行婚禮(婚姻聖事↗488 marriage, sacrament of)等。

(2) 狹義而言，教會誠命卻是在中世紀信仰(↗315 faith)宣信(↗329 confession)的實行下才形成，尤其是在義大利佛羅倫斯(Florence)總主教、近代基督宗教(↗436 Christianity)倫理神學(↗361 theology, moral)和社會倫理學的創始人安東尼諾(Antonino Pierozzi di Firence 1389-1459)的影響下，從1444年開始，有五條誠命脫穎而出。更要求教會誠命有更清楚的表達方式。直至今日，最普及的形式，記載於荷蘭教理講授學家、耶穌會會士、天主教聖師卡尼修斯(Canisius, Petrus 1521-1597)於1555年的《天主教大教理書》(Catechismus Maior)、《天主教小教理書》(Catechismus Minor, 1558)中的五條：1)遵守特別的節日；2)凡主日及節日該恭望彌撒；3)遵守一切必須守的齋期；4)每年告解一次；5)在復活期中領聖體。

(3) 在以上的誠命中，後來有人添進其他的規條，如：支持教會的責任等等。在某些國家，把子女送到公教學校唸書、書籍的檢查，和禁止火葬等都在誠命之列。但值得注意的是：教會從沒有接受任何一種誠命作為官方的教會誠命，因此在《羅馬教理書》(Catechismus Romanus)中找不到任何教會誠命的表列。

(二)研討反省：

(1) 教會誠命是教會的統治階層為領導教友完成他們最起碼的宗教責任的方式，也是教會為保衛公眾權益的一種方法。當然，凡是誠命都有它的困難，教會誠命也不例外。它本來是為支持及具體地表達教會的共同生活而設計的。可是，如果有人把它們詮釋為最重要的倫理指引，危險就會產生。尤其是過份強調聽命、服從更會導致一種很危險的法律主義(legalism)，只一味強調對法律的忠

誠，結果是誤把遵守誠命等同為基督徒倫理生活的滿全，甚而損害更高的價值；嚴重地妨害個人責任感的發展，也不懂得在不同的情況下對倫理行為作適當的判斷。

(2) 這種法律主義的主要成因無疑是人對宗教安全感的錯誤需求：依附法律以逃避個人的責任，也迴避天主/上帝/神在一個不斷變化的情況下，對人的倫理行為的召叫。只要人一懷有法律主義的思想，馬上就有一種傾向，要設計出一套鞏固的法律系統，然後，這種嚴格的法律系統又會被特赦、寬免及詭辯式的詮釋法弄得鬆馳下來。這樣，本來嚴格的法律主義很容易就被扭轉為放縱主義(laxity, laxismus)。因此，許多信友—特別是那些以倫理上的成熟為目標的，會感受到教會的某些法律是過時的、隨意而表面化的。一面倒地強調對法律的忠誠，而未有相稱於法律本意的結果。

(3) 若論到教會誠命的意義，其首要的前提是：所有從外而來的一般性法律的目的，都是為了維護大眾的利益，只有在間接的情況下才為個人的滿全服務。因此，教會的誠命也是為了保護教會內部的公眾秩序而制訂，這是必要的；因為，教會正是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和祂在世工程的代表，是人類(↗11 man)救恩(↗455 salvation)的方式。換言之，所有能夠提昇教會公益的誠命都是有意義的。這項基本原則並沒有阻礙聖神(↗566 Holy Spirit)的工作，因為教會是在聖神的領導下執行任務；況且，教會誠命也常常留有餘地，不會剝奪個人相應地採取主動的機會。

(4) 至於什麼才是為教會公益(↗76 good, common)所必需的呢？這問題—在具體平面而言—可不能先驗地一下子馬上回答，因為，它全視乎教會中變動不拘的情況而定，故此只能以經驗的方式找出來。可是，由於法律必須有一定程度的恆久性，它的規劃便不能太狹隘，這樣才能適應不同的情況；然而它亦必須具備必要的精確性，否則它也不能達成它的目標。因此，一套特赦(大赦↗25 indulgence)的系統常是必須的。

教會的公益要求教友們共同而和諧地行動。只要教會的誠命能夠達成這項目的，它

所傳達的即是天主/上帝/神的誠命，這樣對教友們就有倫理上的束縛力。換言之，教會誠命的束縛性是根據其對公益的作用而定。必須注意的是：由於個人通常不能確切知道什麼是對公益所必需的，因此立法者必須透過法律明確地給予一個統一的判斷，以免守法者無所適從。

(5) 牧靈上的工作亦不可忽略。聖職人員(↗581 clergy)必須以最明確的方式，給信友們解釋各項有關訓令的意義，必要時還該以公開交談的方式彼此討論，給信友提供機會，讓他們可以在制定教會法律以適應新時代的需要上，發揮他們的影響力。這樣，教會法律在努力提昇教會的公益之同時，也能關注個人靈修/神修(↗710 spirituality)上的發展。當然，在公眾與個人之間經常存在著一道很大的鴻溝，但這道鴻溝必須跨越。這是教會和個人共同努力的目標，在詮釋教會法律之時，有時不得不越出字面的規定，以吻合天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)。這種權宜措施(epikeia)，有賴教會在牧靈上的努力，和個人在良心(↗213 conscience)、道德意識上的成熟。然而，在一般情況下，宗教上的個人主義(individualism)必須棄絕，這樣才能養成一種強烈的教會(公眾)意識。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 425 教會學

jiàohuìxué

### ECCLESIOLOGY

參閱：411 教會 412 教會史 602 奧體 420 教會會議至上主義 403 教宗 273 宗教改革 421 教會與文化 423 教會與國家 422 教會與世界

(一)概念說明：教會學(ecclesiology)一

詞，為拉丁文「ecclesia 召喚、被召喚者的集會」及「logos 學問」的集合。教會學指有關教會(↗411 Church)的神學(↗385 theology)。教會只有一個，但教會學自古以來卻具不同內容。教會起源於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，新約(↗611 New Testament)時代已經稱之為「基督的教會」(羅十六 16)。

(二)教父(↗400 Church, Father of the)時代的教會學：

教父時代形式上並無教會學著作，然而在教會生活中，卻表現出當時教會的自我意識，此可稱為非形式的教會學。它基本上經驗自身在聖神(↗566 Holy Spirit)內與復活的基督(基督復活↗447 resurrection of Christ)同在；它出自天父永恆的救恩計劃，由耶穌的宗徒(↗260 apostle)傳出來，向世界傳報福音(↗642 Gospel)。

教父時代的教會，自第二世紀以來，清楚肯定自己是啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的捍衛者。羅馬教宗以及其他主教(↗116 bishop)的職務、聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)(亦稱為聖經綱目)的制訂、禮儀(↗692 liturgy)聖事(↗559 sacrament)逐漸固定，都指出教會的基本制度；地方教會之間的和平、愛德與共融(koinōnia, communion, communion)也同是發揚教會更深的奧蹟。此可由當時繼續延用新約的教會圖像(子民、身體、新娘、一群、天國↗38 kingdom of God 等等)中見出。

當時天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的信理(↗310 dogma)與基督信理正在演變，這與教會捍衛真理身分密切有關；第四世紀以來的大公會之舉行，已在肯定教會不可錯誤性(↗414 Church, infallibility of the)的恩典。

至於羅馬教宗的首牧職務(教宗首席權 primacy of the Pope)，自第四世紀以來更加明朗地受到注意，雖然東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)並不完全同意。

(三)中古士林/經院神學(↗19 theology,

scholastic)時代的教會學：

(1) 中古士林/經院神學初期，所維持教父時代的教會學；北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，強調：「基督奧體(mystical body of Christ)與教會」的說法，以及兩者之間的貫穿，可謂當時的主流思想。

(2) 羅馬教宗的首牧職務(↗685 ministry)更以法律形式突出，此亦促成東西教會 1054 年的分裂(↗267 Schism)。至於教宗額我略七世(Gregorius VII 1073-1085)的改革，一方面力求將教會自世俗權力中解脫；但另一方面卻使教會趨向於中央集權制(centralization)，於是，教會學在歷史上所謂「完整社會」的模型發萌。教宗是「基督的代表」，伯鐸繼任人是君主集體社會的首領，以此與世俗帝王相對。因此，教會學最初著作的書名是：《論羅馬公教會》(Ecclesia Romana)、《論羅馬教會的首席職務》(Dictatus Papae)。同時，教律學家大興，所有教會學著作都以教宗權力為中心。

此時，萌芽的「完整社會模型」的教會學將繼續維持，直到十九世紀為高峰。不過，教會歷史中並非缺少異議，即使中古時代，已有法國神秘靈修學家、熙篤隱修會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)，所著的《深思》(De Consideratione)，指向教會的精神。至於中古後期英國新教改革者、哲學家威克利夫(Wycliffe (Wicklif; Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclif, Wykliffe), John 約 1320-1384)與捷克神學家、天主教司鐸胡斯(Hus, Jan 1372-1415)，對於教會學的看法僅是集精神主義的極端論調。因而受到教宗馬丁努斯五世(Martinus V 1417-1431)，於 1415 年 7 月 6 日康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance, 1414-1418)所頒布之《在諸事中》(Inter cunctas)所譴責(DH 1210-1213)。

(3) 在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 約 1225-1274)的著作中，並無專著論教會。此為今日神學家以不同理由予以說明的問題。但此並不意謂他著作中一無有關教會的思維。教會為他是來自



天主聖三/三位一體奧秘(↗600 mystery)，其使命是在聖神內，實現降生(↗332 Incarnation)與復活的救恩工程(economy of salvation)，重整人類(↗11 man)生命中之天主/上帝的肖像(↗36 image of God)，並平衡地把握教會的內在奧蹟與制度法律。

中古士林/經院神學興盛時期，除了一方面支持神學家的「平行訓導權」(magisterium ordinarium)以及「教會不可錯誤性」之外；另一方面卻也有「教宗不可錯誤性」(infallibility of the Pope)之說。至於教宗的首席權職務雖然予以承認，但大公會議(ecumenical council)亦有與之補充的功能。兩者相合，教會遂愈臻圓滿。

(4) 中古長期政教之爭，亞味農(Avignon)教宗時期，以及教會三分階段，構成羅馬教宗無法維持教會的統一。於是於1414年康士坦斯大公會議的召開。此會議雖然結束了教會的分裂，為教會學卻製造若干疑竇。要點在於「大公會議」(↗22 Ecumenical Council)與「教宗」之間的關係。所謂「教會會議至上主義/大公會議至上主義」(↗420 conciliarism)主張，大公會議在教宗之上。此說雖然不能成立，但十八世紀卻有死灰復燃的跡象，此外它也保存共融教會學的痕跡。

(四)基督新教(↗45 Church, Protestant)改革與天主教反改革時代的教會學：

(1) 中古時代的極端精神主義與教會會議至上主義/大公會議至上主義，對於德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的思想都有影響。結果，他與羅馬教會決裂之後，走上極端精神之途，幾乎否認一切教會的中介。一步一步，對教宗的首牧職務、主教的權力、教會傳統/傳承(↗596 tradition)的權威、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)與司祭職(priesthood)都予以革命性的解釋，基本上，都由信仰天主/上帝聖言(↗558 Word of God)的天主/上帝子民(↗31 people of God)團體來替代或制訂。此造成天主教會(↗44 Church, Catholic)反改革時代的教會學。

(2) 反改革的代表普通都是指義大利神學家、耶穌會會士、天主教樞機、聖師白拉敏(Bellarmino, Roberto 1542-1621)。他在教會學上，竭力駁斥下列精神主義：倡言教會是無罪團體的白拉奇主義(↗113 Pelagianism)，主張教會只屬信德從未失掉過者的多那特主義(↗183 Donatism)，以及堅認教會是蒙受天主/上帝/神(↗30 God)預選之團體的威克利夫與胡斯。至於新興的基督新教既然走上精神主義路線，更是白拉敏駁斥的對象。他自己所下的教會定義，因而特重法律與有形的一面，少注意恩寵(↗353 grace)的因素。教會是一有形可見的團體，其要素是共同表達的信理(↗310 dogma)、聖事(↗559 sacrament)、禮儀(↗692 liturgy)以及屬於基督代表羅馬教宗的權下。於是教宗進入教會定義。至於與聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)中的基督連繫因素，再也不如教父時代一般受到強調。

白拉敏在他的著作中，並非不說教會的神聖性與內在性；亦並非不重信仰(↗315 faith)與聖德。但以有形制度來作為教會界線，難免失去教會的奧蹟面，形成教會學上的制度模型，影響後代極大。同一時代，唯有撒拉芒卡(Salamanca)神學家，尚維護大公會議的教會功能。

(五)近代的教會學：

(1) 近代教會歷史中，在政治上，教宗的影響逐漸衰弱；在文化(↗81 culture)上理性主義(↗398 rationalism)日益膨脹。於是也有一些教會模型，雖不正統但似乎直到今日尚有勢力。首先十七世紀法國的加利剛主義(↗129 Gallicanism)，視教會如國家、主教如貴族，國家由貴族共治，各地教會由主教負責。所謂「主教主義」即是此義。於是，教宗首牧職務無形失落，成立國家教會，此與教會之大公性背道而馳。但此類教會模型，進入十八世紀又為奧匈帝國之若瑟主義(Josephinism)取用。其實極端國家主義(nationalism)地區的教會，常為此一模型所困。

(2) 面對此一教會模型，當時另一派人士抽身而出，奮力保衛教宗權利，往往矯枉過正，

走向另一極端。但未能遏止國家勢力膨脹，僅是高舉教宗職務，造成梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)的教會學。

(六)十九世紀教會學的復興：

(1) 十九世紀浪漫主義(romanticism)風靡時代，神學界亦有崇尚情、意以及生命的風氣。杜賓根學派(Tübingen School)，其中尤以德國教會歷史學家、天主教司鐸默勒(Möhler, Johann Adam 1796-1838)為主，在神學上頗有新意。杜賓根學派的教會學不再特別強調制度性的有形面，同時著重教會的生命，與其本源的天主聖神。教會更是降生成人之耶穌基督的延長。基督奧體、有機體是他的教會圖像。較後的德國信理神學家、天主教司鐸舍本(Scheeben, Matthias Josef 1835-1888)，亦多注意教會的奧蹟與其生命(↗106 life)。

(2) 至於當時羅馬公學方面：由於開始著重教父學(↗401 patrology)研究，以及神學的實證部分，教會學引進聖經圖像，如：天主/上帝子民、基督身體、天主/上帝的國(kingdom of God)等等。曾為梵蒂岡第一屆大公會議起草的德國神學家、耶穌會會士施拉德爾(Schrader, Clemens 1820-1875)，採用「基督奧體」作為出發點，可惜未被接受。為此，十九世紀後期的教會學，影響並不普遍，似乎曇花一現。

(七)梵蒂岡第一屆大公會議的教會學：

(1) 梵蒂岡第一屆大公會議頒布了二個憲章，其中之一是：1870年7月18日第四場會議所頒布之《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章。自各地主教在大會之前，所提供的議題(包括：教會與羅馬教宗的權力範圍；主教與宗座的關係；教宗對於俗世的權力；合一問題以及教宗的不能錯誤)而論，憲章並未達到目的，不過已滿足了教會當時的需要。

(2) 施拉德爾準備的第一草案，與會教長認為不夠清楚明確，所以未被接受。至於德國神哲學家、耶穌會會士克洛伊特根(Kleutgen, Josef 1811-1883)的第二草案，事實上，由於

時間倉促也未被採用。《永恆的牧人》論基督的教會第一教義憲章，僅是應用第一草案中數章，加上「教宗不可錯誤」一章而通過的。其內容：第一章強調宗座首席地位被建立於宗徒伯鐸身上；第二章強調宗徒伯鐸在羅馬教宗身上的永久性的首席地位；第三章論及羅馬教宗首席地位的力量與理由；第四章提到羅馬教宗不可錯誤的訓導權(DH 3050-3075)。

(3) 梵蒂岡第一屆大公會議將教宗額我略七世以來，「制度模型的教會學」發展到了頂點。值得注意的是兩個時期，教會都在面對世俗而掙扎，保衛自己的神聖權力。基本上，「制度模型教會學」重在法律性的權力，忽略聖經中教會視為天主/上帝子民、基督身體、聖神宮殿(temple of the Holy Spirit)等圖像。為此教會的共融(koinōnia, communion, communion)以及主教團(↗118 bishops conferences)等要素，一直未受到注意。此有待梵蒂岡第二屆大公會議的來臨。

(八)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前的教會學：

梵蒂岡兩屆大公會議之間，時間的相隔幾乎一個世紀及二次世界大戰，教會不論在信仰反省與生活行動方面都有變化，可見教會學的進度並非朝夕之間的事。

(1) 實證神學(↗640 theology, positive)的發展：士林/經院神學著重思維，但是近代以來，神學界逐漸重視實證部分。首先是教父學的研究興起，尤其對於希臘教父的認識不斷增加。此後教會中陸續產生的有大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動↗23 movement, ecumenical)、禮儀復興、宣講(↗330 preaching)神學，無不與教會生活有關。至於聖經研究，基督教領先；而天主教會(↗44 Church, Catholic)方面隨後，尤其是1943年9月30日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，所頒布的《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)通諭之後，聖經研究的學術自由更為活躍，因而教會的聖經圖像一一更受注意(DH 3825-3831)。

(2) 有關的教會文獻：兩屆大公會議之間，與教會主題的教會文獻，都與梵蒂岡第二屆大公會議的教會學密切相連：

1) 首先是教宗良十三世(Leo XIII, 1878-1903)的二道通諭。1896年6月29日的《足夠被認識的》(Satis cognitum)通諭，強調：以基督身體的圖像貫穿全文，用以說明教會的合一性(DH 3300-3310)。1897年5月9日的《天主所賜的職務》(Divinum illud munus)通諭中，強調：天主聖三/三一上帝、聖神及降生為人的聖言的關係，稱為教會的靈魂(DH 3328)(DH 3325-3331)。

2) 至於教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)也有兩道與教會主題有關的通諭：即1943年6月29日頒布的《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭，強調：教會為基督的奧體(DH 3800-3822)；1947年11月20日頒布的《天主的中保》(Mediator Dei)通諭，肯定教會禮儀的本質(DH 3840-3855)。前者的教會學影響後世極大；後者與天主/上帝子民的聖經圖像有關。

3) 此外教廷聖部(聖座↗564 See, Holy)於1949年致美國波士頓(Boston)總主教，有關教會之外得救問題的澄清函件，也有助於對教會與救恩(↗455 salvation)關係的了解(DH 3869-3880)。

#### (九)梵蒂岡第二屆大公會議教會學：

幾乎所有梵蒂岡第二屆大公會議頒布的憲章、法令、宣言，都直接或間接地表達它意識中經驗到的教會。事實上，這是一個教會自我反省的大公會。1975年，大公會議閉幕後的十年，世界主教特別會議上，指出：共融的教會學(ecclesiology of communion)是梵蒂岡第二屆大公會議的基本中心概念。共融基本上是指藉耶穌基督，在聖神內與天父相通。聖洗(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)是教會內共融的基礎，使人進入教會內的共融。領受基督聖體，使所有信徒在基督的奧體—教會內親密的團結在一起。也在這個基礎上可以發揮梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教

義憲章的教會學(DH 4101-4179)。

#### (1) 教會的生命：

1) 教會的奧蹟性：共融的根源是天主聖三/三一上帝(LG 2-4)，教會是父、子、神的新創造，因此，它是奧蹟。梵蒂岡第二屆大公會議已經不再企圖為教會製造定義，於是試著自各種聖經圖像來認識教會(LG67)。三個圖像：天主/上帝子民、基督奧體和聖神的宮殿，自三個更為重要的角度表達教會的共融奧蹟。

2) 教會的聖事性：降生成人的耶穌基督是原始聖事/基元聖事(primordial sacrament)，他是救恩的象徵。因此，教會實是基本聖事(basic sacrament)，它是基督救恩的象徵。梵蒂岡第二屆大公會議稱它「好像是在基督內的一件聖事，就是說，它是與天主/上帝/神結合，以及整個人類(↗11 man)團結合一的記號和工具」(LG 1)。這綜合了教會有形與精神兩面。而這兩面即信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)三德的團體和聖徒組織的社團是互相結合為一的(LG 8)。如此，梵蒂岡第二屆大公會議修正了中古以來的制度模型的教會學，但並不忽視教會的結構。反而由於教會的聖事性(sacramentality)，肯定主教職務由聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)授與(LG 21)，使結構與恩寵相合。如此超越很久以來治權與聖秩之距離。這是梵蒂岡第二屆大公會議教會學的大貢獻。

3) 教會的團體性：聖事性的共融指向古代教會強調的主教團(LG 22)，恢復大公教會與地方教會的正確關係。同時，也肯定天主/上帝子民聖統制(↗570 hierarchy)的共融。一方面職務分明；另一方面基本平等，教會中的參與和共同負責得以清楚肯定。此與「完整社會」的教會學模型有所不同，後者偏重法律與權力，對於教友的地位比較消極，遠不如梵蒂岡第二屆大公會議一般指出教友的「信仰虔誠」與「神恩」(charismatic)(↗377 charism) (LG 12)；此有賴於基督身體與聖神的宮殿二個教會圖像的啓示(LG11)。

4) 教會的歷史性：天主/上帝子民圖像為

教會表達出救恩史(↗456 *salvation, history of*)的幅度。基督是救恩史的圓滿與高峰，因此，教會是末世性的救恩團體：由於它已經得救但尚未完全實現，表達出旅途的「已經與尚未」張力。教會是「聖的」也是「有罪的」，為此，梵蒂岡第二屆大公會議自認常應悔改與革新。同時旅途教會跟隨基督背負十字架，遭受苦難；它也得與貧窮受迫、痛苦被辱的人類走在一起，所以它是貧窮人的教會。

旅途教會還不完美，甚至它自身遭受分裂(↗267 *schism*)的傷痛。梵蒂岡第二屆大公會議自這角度承認教會需要合一。為此，一方面，《萬民之光》教會教義憲章，強調：它在自身保有一切得救的方法中，肯定分裂團體的教會因素(LG 15)；另一方面 1964 年 11 月 21 日所頒布之《重新合一》(*Unitatis redintegratio UR*)論大公主義法令，堅持合一運動的必需性(DH 4185-4194)。

5)教會與天國：梵蒂岡第二屆大公會議的教會學，使它發現與耶穌傳報的天國(↗38 *kingdom of God*)以及天國來臨之間的關係十分複雜。過去不加分析地將二者相等的思想已不再重複，但由於天國與教會都是動態的實體，因此，二者之間相互關係無法一言以蔽之。比較代表梵蒂岡第二屆大公會議思想的是：強調二者密不可分；教會在旅途之中，是天國「業已來臨」的標記、真實的標記。天國在它的生命中象徵性地實施；它為天國作證。但它也不斷地祈求：願你的國來臨(LG 5, 6)。

## (2) 教會的使命：

1975 年世界主教會議(↗59 *Synod of Bishops*)，討論：教會在現代世界的使命，回應梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(*Gaudium et spes GS*)教會在現代世界牧職憲章，說：「教會即是共融，它是世界得救的聖事。為此，我們肯定的說，教會在現代世界牧職憲章是十分重要、且十分切合現代需要的。可是，我們也發現目前的時代訊號，卻多已和梵蒂岡第二屆大公會議時代的不同。今天在世界各地，我們可以看到飢餓、壓迫、不正義正在直線上升；戰爭所帶來的痛苦在不少地方肆虐，恐怖主義(*terrorism*)以

及暴力事件以各色各樣的方式到處猖獗。這一切迫使我們再次作更深入的神學反省，使能以福音之光解釋這些時代訊號」(結束報告)(DH 4301-4345)。

雖然環境有所不同，但梵蒂岡第二屆大公會議教會在現代世界牧職憲章，視教會為僕人的圖像一直延續在天主/上帝子民的經驗中。同時梵蒂岡第二屆大公會議所重現的實踐教會使命的各種途徑，繼續影響至今日教會。教宗若望保祿二世(*Ioannes Paulus II 1978-2005*)，為了紀念梵蒂岡第二屆大公會議《致萬民》(*Ad gentes AG*)論教會傳教工作法令簽署二十五年，於 1990 年 12 月 7 日頒布了《救主的使命》(*Redemptoris missio*)通諭(DH 4890-4896)。教宗列舉實踐使命的途徑，莫不都以梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之文獻作為根據：

1)生活見證：這是傳播福音(福傳↗598 *evangelization*)的最先的形式。「凡是基督徒，無論是在何處，都必須以自己的生活 and 主張，給人建立善表，證明自己在領洗時，已經重生，成為新人，且因堅振聖事(↗458 *confirmation, sacrament of*)，而為天主/上帝聖神的神力所堅強」(AG 11)。

2)宣報基督、歸依與授洗：這是使命的核心與基礎(AG 13-14)。

3)建立地方教會(↗137 *church, local*)與本地化/本位化(↗98 *inculturation*)：「這種教友團體靠本民族的文化資產，要深深植根於民眾間」(AG 15)，但教會即是至一(*unity*)而又多元型的，它在全世界文化中吸取積極的價值。不過本地化/本位化並非祇是外在的適應，而是指真正的文化價值，整合在基督宗教(↗436 *Christianity*)中而發生的變化，同時，使基督宗教紮根在人類的不同文化中。

4)宗教交流(宗教交談 *interreligious dialogue*)：梵蒂岡第二屆大公會議於 1965 年 10 月 28 日頒布《在我們的時代》(*Nostra aetate NAE*)論教會對非基督宗教態度宣言中，表示：教會並不排斥與其他非基督宗教(↗239 *religion, non-Christian*)所擁有的真理(↗335 *truth*)與聖善。而且，還敦勸信徒承認、保護

與促進它，也鼓勵以明智與愛德，同其他宗教的信徒交流和合作 (NAE 2) (DH 4195-4199)。

5)促進人類的發展(human development)：這是《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章的全部內容，表示：「我們這時代的人們，尤其貧困者和遭受折磨者，所有的喜樂與期望、痛苦與焦慮，亦是基督徒的喜樂與期望、痛苦與焦慮。凡屬於人類的種種，在基督信徒心靈內，莫不有所反映」(GS 1)。

依據以上所述的各種使命途徑，足夠在教會行動中看出梵蒂岡第二屆大公會議教會學。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 布爾加科夫(Bulgakov, S. N.)著、徐鳳林譯，《東正教：教會學說概要》，北京：商務印書館出版，2001。
- 張春申著，〈貳、教會學簡史〉，《神學簡史》，台北：光啓出版社，pp.83-134，1994。
- 張春申著，〈新約的教會學〉，《神學論集》第 102、103、105 集，台北：光啓文化事業，pp.517-532(102)；63-77(103)；377-392(105)，1994-1995。
- 劉賽眉等著、湯漢主編，〈教友牧職的教會學基礎 Ecclesiological Underpinnings of Lay Ministry〉，《鼎雜誌》第 1986-31 集，香港：聖神研究中心出版，1986。
- Doyle, D. M. *Communion Ecclesiology: Vision and Versions*. New York: Orbis Books, 2000.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002.
- Rausch, Th. P. *Towards a Truly Catholic Church: An Ecclesiology for the Third Millennium*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.
- Thiessen, G. E. ed. *Ecumenical Ecclesiology: Unity, Diversity and Otherness in a Fragmented World*. London: T and T Clark, 2009.
- Thoppil, J. *Towards an Asian Ecclesiology: Understanding of the Church in the Documents of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) 1970-1995 and the Asian Ecclesiological Trends*. Romae: Pontificia universitas urbaniana, 1998.

張春申

## 426 教會權威

jiàohuì quánwēi

### AUTHORITY, ECCLESIASTICAL

參閱：411 教會 425 教會學 44 天主教會 42 天主教的思想和生活 403 教宗 116 主教 22 大公會議

(一)概念說明：教會權威(ecclesiastical authority)，其中教會(ecclesiastical)一詞，源字拉丁文「ecclesia 召喚、被召喚者的集會、會眾」；另權威(authority)一詞，源自拉丁文「auctor, auctoritas 自己、本身」，指自己本身的權力、權勢、威信的特質。教會權威從一開始，教會(↗411 Church)便意識到它需要一些有權力的人士，在衝突發生時作出協調與決定、照顧團體的需要、主持團體的聚會；它也意識到這些人的權力與被選並不是由教會團體所決定，他們的任命最後來自耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，因為祂建立了教會。以上所描寫的權力及來自耶穌基督的任命，就是所謂教會權威。

如果教會真的是一個人間的團體，是一群人藉著一致的行動，尋找共同的目標，那麼它便無可避免地需要管理，需要某種權力來決定行事的方針，以分配責任，補救弊端，好及時防止一切危害公眾的離心事件的出現。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 福音(↗642 Gospel)證實，耶穌基督為準備十二位宗徒(↗260 apostle)作祂的代理人時，也曾經費盡心力，而《宗徒大事錄》和保祿書信也證實該十二位和保祿(後來被提昇到宗徒的地位)確曾作團體的領導人。《宗徒大事錄》第六章描述了團體關係的第一次破裂，它清楚指明訴訟人走到宗徒面前，求取公斷；而十二位宗徒也毫不猶豫就運用他們的權力，在團體中謀求解決的辦法。

(2) 在保祿團體中，這樣的圖像沒有比《格林

多前書》所描述的更清楚了。同樣，三封牧函(弟茂德前、後書以及弟鐸書)所記載的指示，也差不多涵蓋了團體生活的每一個面貌。宗徒聲明自己有領導的權力，這權力是基於基督的委託；耶穌基督把代表祂「束縛」和「釋放」的權力交托給宗徒們(瑪十八 18)，又派遣他們往訓萬民，教導領過洗的人，遵守祂所吩咐他們的一切(瑪廿八 20)。而祂則與他們永伴不離，直到今世的終結。故此，宗徒的權力便代代相傳下去，給予那些「並非由於人，也並非藉著人，而是由於耶穌基督和天主/上帝父」(迦一 1)而繼任作宗徒的人。

### (三)教會權威的特點：

(1) 教會不能只將注意力集中在外在的秩序上，因為，宗徒的能力也包括教義(↗407 doctrine)的向度，他們被派遣宣揚救贖(redemption)的訊息。但宣揚福音的任務卻不是一次就完結了的事。保祿和其他宗徒還需要不斷繼續解釋他們所宣揚的訊息，去更新和加深團體的理解力。福音並不是一些帶給別人的外在訊息，而是一個「生育」的原則；藉此，傳福音(福傳↗598 evangelization)的使者可以說是生育了天主/上帝的子女，而他們也因此承受了父母的任務：帶領、發展和訓練他們的孩子。

(2) 教會權威的執行並不在於壓制天主/上帝子民(↗31 people of God)的行為，基督徒的生活也不是機械性地實行一些強加於他身上的命令。權威的作用是在防範基督徒活動的過份滋長，幫助他們避免在教義上偏離正軌。權威不應妨礙開花結實；相反地，它只會令生果子的枝條更加結實纍纍(若十五 2)。

(3) 由於教會的組織就好像一個完善的社會一樣，許多時候，它的權威也因此被比擬為民間社會的權威。儘管如此，卻不該忘記，其實教會權威與家庭權威有更多類似之處。後者來自自然的生育行為與隨之而來的關係；同樣，教會權威的基礎也是生育天主/上帝子民的聖事(↗559 sacrament)行為。教會和家庭一樣，生育的職份引導出訓導與培育的職份。即便當它頒下命令、或施行懲罰的時

候，它的權威也是在關心和愛的架構中施行，這也使它與民間社會實施權威的方法截然不同。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Lindholm, Ph. L. *Latter-day Dissent: At the Crossroads of Intellectual Inquiry and Ecclesiastical Authority*. Salt Lake City: Greg Kofford Books, 2010.

編譯

## 427 教義部

### jiàoyì bù

### DOCTRINE OF THE FAITH, CONGREGATION FOR THE; HOLY OFFICE

參閱： 44 天主教會 412 教會史 418 教會訓導權  
318 信仰真理 451 梵蒂岡

(一)概念說明：教義部是羅馬教廷聖部歷史最悠久，也最重要的聖部(聖座↗564 See, Holy)之一，舊時的名稱為：聖部(Holy Office)；如今稱作：教義部(Congregation for the Doctrine of the Faith)，中文譯為「教義部」。雖然長久以來，它實際操作的方式迭經變動，然而，它最主要的功能卻始終如一：「協助教宗(↗403 Pope)保持教會(↗411 Church)在信仰(↗315 faith)和倫理道德(↗362 virtue, moral)教義(↗407 doctrine)上的完整」。目前，該部的目標、組織以及運作方式，基本上是由教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1965年12月7日所釐定。

### (二)簡史：

(1) 教義部最早的根源，可以追溯到十二世紀。當時，法國南部一些新興的教派，如：純潔派(↗395 Catharists)，亞勒比根派(Albigenses)(幻象論↗86 docetism)迅速成

長。他們顛覆的理論和行爲，嚴重地威脅到基督徒的信仰和倫理。主教們爲著保護自己的羊群，都提高了警覺，搜尋並責斥那些宗教異端(↗461 heresy)滋事者。1231年由教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)所建立的一種特殊的天主教會(↗44 Church, Catholic)法庭異端裁判所/宗教裁判所(↗462 inquisition)，其主要目標是攻擊和懲罰宗教方面的異端者。1542年改組，由十二位樞機主持，教宗(↗403 Pope)爲主席。後漸漸改爲「聖職部」，近日改爲「教義部」。以後的數位教宗也在羅馬以外委任法官，授權他們聯同當地的主教，主理異端裁判的司法工作。

(2) 正式成立教義部這一個永久的聖部和異端法庭的是教宗保祿三世(Paulus III 1534-1549)。他在1542年發表訓諭(Licet)，成立一個由樞機主教(↗648 Cardinal)和其他官員組成，擁有最高監管權，以保衛信仰完整，審查和摒絕錯謬教理(↗408 catechism)的羅馬「聖部」，今稱教義部；它擁有最高的權威，獲罪者沒有上訴的餘地；它的責任範圍包括整個基督信仰的教義和倫理的事宜。教宗保祿三世之後，教義部的規模大體上已趨固定；以後的教宗，最多只是擴充其工作範圍，或修改其運作程序而已。

### (三)組織：

(1) 教義部的最高首長是：教宗，他還是名義上的主席。然而教宗卻不會親臨主持會議，他通常都是任命一位樞機主教爲部長，另十位左右的樞機主教爲教義部的成員。全體會議在所有成員都出席的情形下，由部長主持召開。

(2) 部長以下，設專員(assessor)一名，他的責任是一般性地監督和領導教義部的事務。另設司法長(head of judiciary)一名，法官二名。自碧岳五世(Pius V 1566-1572)(他本身是個道明會士)以降，法官的職位大部份由道明會會士(Order of Preachers)擔任。

(3) 委員會的成員中，還有一個國際性的顧問團，即所謂的：「國際神學委員會」(International Theological Commission)，由教

宗所選派；他們都是有學養的神學家和教律專家。教義部的事務，有時需要徵詢學有專長的專家的意見；這些專家都從各國學術界中選出。此外，委員會的成員還包括檢察官、辯方律師、秘書等。

(四)功能：教義部的一般功能就是：保衛整個天主教會有關信仰和倫理的教義。至於它的特殊功能，則大致包括：審查新的理論、檢查書籍、處理相反信仰及傷害和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)尊嚴的案件，調查和解決疑問，例如：有關法律的問題，牽涉到「信仰特權」，如：伯多祿特權(↗205 privilege, Petrine)、保祿特權(↗306 privilege, Pauline)等的婚姻個案(婚姻聖事↗488 marriage, sacrament of)等。

(五)法令：針對個人的法令只影響有關係的個人，對於其他人等卻沒有約束能力。至於一般性的法令，如有關紀律的指示，則約束所有平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)。這些由委員會所公布法令，都有教宗的認可，因此，也是屬於宗座權威性的法令。然而，這些法令並非不能錯誤的，也不是不可改變的。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 428 執事

zhíshì

DEACON

參閱：582 聖職聖事 685 職務 79 公職 454 授  
聖職禮 124 司鐸 116 主教

(一)概念說明：執事(deacon)一詞，源於希臘文「diakonein 服務、從事服務工作」、希臘文名詞「diakonia 服務」以及「diakonos 服務的人」。意指：在聖統制(↗570 hierarchy)的教會(↗411 Church)中，受教會祝聖(consecration)，效法耶穌基督(↗296 Jesus Christ)如同僕人般的服務精神(上主僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)(瑪廿 26-28；宗六 10；哥一 23；鐸一 9)。其職位比司祭(司鐸↗124 priest)(七品)低一級，故稱六品。因此，古稱六品。他受祝聖(consecration)去效法僕人耶穌基督，以愛(↗604 love)的精神從事服務的工作。女執事(deaconess)是教會選出去協助聖職人員(↗581 clergy)的婦女；在某些基督教會裡，女執事則是隸屬修會或婦女團體，獻身照顧貧病，或從事其他社會服務，如教導或傳道工作的女性。

(二)新約(↗611 New Testament)聖經強調耶穌服務之愛的精神(若十三 1-16)，為執事的職務立下了基礎。在《宗徒大事錄》、《保祿書信及牧函》中，可找到執事職務與職位的特點。宗六 1-6 雖未用「執事」(diakonos)一詞，而用了「服務」(diakonia)，但呈現出：執事是靠覆手禮(cheirothesia)(imposition of hands)所指定的，固定性地去管理歸化的希臘團體的財產。《宗徒大事錄》也指出：這「七個人」去宣講(↗330 preaching)及付洗(宗六 10；八 5，35)。保祿在斐一 1 提及執事屬於教會的聖統階級制度，要求他們擁有個人的品德，為保證他們在信仰服務中有真實權威。牧函勸誡他們要有無瑕可指的服務態度(弟前三 8-12)。

(三)傳統的制度中，確定了執事的三種職務：禮儀(↗692 liturgy)上的、教理(↗408 catechism)上的與慈善工作上的服務。另一方面，傳統又不斷堅持：執事是主教(↗116 bishop)在教會服務中的助手。

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)的橋樑人物，如：安提約主教、若望的門徒聖依納爵(Ignatius of Antioch 約+117)；小亞細亞(今土耳其)教會的領導者、若望的門徒波利卡普

斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)；北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)；第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家、天主教司鐸希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)的著作中都談到執事，展現新約傳統的各種面貌。值得注意的是，基督宗教(↗436 Christianity)的頭幾世紀，婦女也受執事的職務與職位，稱她們為女執事。

(2) 中世紀及其後，執事不再視為聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)裡的等級，而且將其視為邁向司鐸職位的「過渡」階段。但是，不顧這神學(↗385 theology)與紀律的趨勢，1563 年受到特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第廿三場會議：「論聖秩聖事的教義與法典」的肯定，強調：天主教會(↗44 Church, Catholic)設立的聖統制包括三等聖職人員：主教、司鐸、與「服務員」(執事)(DH 1768, 1776)。

(3) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於 1947 年 11 月 30 日在其《聖秩聖事》(Sacramentum ordinis)宗座憲章中，決定執事職是聖職聖事三等級之一：其「質料」(matter)在於主教覆手；其「型式」(form)在於〈頌謝序文〉中的一段主要經文：「主，我們求你遣發聖神(↗566 Holy Spirit)於他，使他因聖神七恩而得強化，忠實執行服務的工作」(DH 3860)(DH 3857-3861)。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在其三個文件：1964 年 11 月 21 日《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 29)(DH 4101-4179)；1965 年 11 月 18 日《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 16)；1964 年 11 月 21 日《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令(OE 17) (DH 4180-4183)，對執事作了明確的討論。其主要訊息為：「執事是聖職聖事的等級，並使執事在聖統制功能裡站在他自己的等級」。梵蒂岡第二屆大公會議決定執事在與主教及司鐸團共融中，執行他的聖職功能。梵蒂岡第二屆大公會議推薦在西方教會恢復永久的執事職。執事有些較重要的服務是：「施行洗禮，



協助婚禮並以教會名義舉行祝福禮，帶領祈禱(↗331 prayer)儀式(↗652 rite)與聖道禮儀，施行聖儀、教導信徒，以教會名義宣講，主持葬禮」。然而，堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)、病人傅油聖事(↗364 anointing of the sick, sacrament of the)等諸聖事則保留給司鐸，聖職聖事仍保留給主教。

(四)合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動↗23 movement, ecumenical)交談在執事方面所說甚少，是因為應該先解決更基本的，以及向基督徒各教會共融的真正挑戰的問題。1982年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)在秘魯首都利瑪的大會中，共同頒發論領洗、聖餐及職務的《利瑪文獻》(Lima Document)，又稱《領洗，聖餐及職務》(Baptism, Eucharist and Ministry BEM)中，推薦接受基督在教會中所設立的三級聖職，即：主教職、司祭職、執事職。

(五)神學反省(↗386 reflection, theology)面對以下的一些難題：

(1) 更精確地決定執事功能：如何與教會內平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)活動相關聯？除了幾個保留給司鐸的聖事之外，如何劃分執事職與司鐸職的神學特質？永久執事職的實用，將促進神學反省的新洞見。

(2) 誰及什麼人能成為執事的問題，可以下列方式回答：梵蒂岡第二屆大公會議後具體實踐上，所有男人、女人，假定有適當準備，不論未婚、已婚，都能成為執事。依照最初頭幾世紀的實用，原則上不該有任何主要障礙阻擋婦女成為女執事。目前《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第1024條：依據天主教會傳統/傳承(↗596 tradition)：男性聖職人員的傳統，把執事職務也歸納於男性。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

公教教育部(Congregation for Catholic Education)著、香港

教區終身執事專責小組譯，《培育終身執事的根本守則：終身執事職務及生活指南》，台北：天主教教務協進會，1999。

高士傑著，〈執事聖職〉，《神學論集》第23集，台北：光啓文化事業，pp.49-61，1975。

劉賽眉等著、神思編輯委員會編輯，〈教會職務〉，《神思雜誌》第1993-18集，香港：思維出版，1993。

(Tortras, A. M.)著，陳月卿、李偉平合譯，〈女司鐸或女執事?〉，《神學論集》第58集，台北：光啓文化事業，pp.657-661，1983。

Brockman, N. *Ordained to Service: A Theology of the Permanent Diaconate*. New York: Exposition Press, 1976.

Echlin, E. P. *The Deacon in the Church, Past and Future*. New York: Alba House, 1971.

Rahner, K. and Vorgrimler, H. *Diaconia in Christo: Über die Erneuerung des Diakonates*. Quaestiones Disputatae, vols. 15-16. Freiburg: Herder, 1962.

Rashke, R. L. *The Deacon in Search of Identity*. New York: Paulist Press, 1975.

谷寒松

## 429 基本抉擇

jīběn juéze

### OPTION, FUNDAMENTAL

參閱：164 自由 213 良心 591 罪 362 倫理道德

(一)概念說明：基本抉擇(fundamental option)，其中基本(fundamental)一詞，源自拉丁文的「fundare 建立基礎」，指事物最底層、最根本的部分；另抉擇/選擇(option)一詞，源自拉丁文的「optio, optare 選擇、揀選」，指對人、事、物作取捨決定的行為。基本抉擇的觀念，指一個人自由地作出關乎他的全部存在(↗145 existence)的決定，即在愛自己和愛天主/上帝/神(↗30 God)之間的自由決定。這種決定牽涉到一個人全部的自我意向，意即牽涉到個人存在的深處，而超越了形式(或反射)的意識。換言之，當人面臨某種抉擇時，而他的選擇會使他成為什麼樣的人，這樣的決定乃是基本抉擇。它來自個人人格的深處；它也表現、界定、甚至塑造了他的人格

或全部的倫理道德(↗362 virtue, moral)與使命。

(二)此種對倫理道德行為根基的認識，大大幫助人了解「大罪/重罪」(grave sin)(罪↗591 sin)的意義，也幫助人了解「大罪/重罪」與「小罪/輕罪」(venial sin)的區別，並加深了人對皈依(↗325 conversion)、痛悔/懺悔/悔改(↗530 contrition)意義的認識：

所謂「大罪/重罪」是指根本拒絕天主/上帝/神，而採取一種與天主/上帝/神隔絕或與世界和自己隔絕的行為，此即傳統的所謂「死罪」(mortal sin)；這種行為的決定，出於靈魂深處的基本自由意志(free will)，因為在靈魂的深處，人才是真正的自己，人才有可能被天主/上帝/神呼召。相形之下，「小罪/輕罪」是一種輕微的行為，比較不是來自靈魂的深處，也不是來自人格的中心；所以天主/上帝/神的愛還存在於那人裡面。因此，大罪和小罪的區別，乃是人格涉入行為的程度之分而已，大罪涉入人格的全部或中心，小罪則來自人格比較表面的層次。以大罪而論，當一個人決定做這個行為時，大體上他也同時決定自己要成為何種人—他要成為拒絕天主/上帝/神、世界和自我的人。這是一件重大而且嚴重的行為，這種行為不是經常發生的行為，這種行為來自他的基本抉擇。而小罪就不是這麼嚴重了，它雖然也是出自人的自由決定，但這個決定並不是要使自己成為何種人的決定，但這個決定可能跟他內在的心靈或人格有所衝突，所以不能稱為基本抉擇。舉例來說，傳統上認為，每一次的手淫行為都是大罪。但是基本抉擇的觀念對此，卻提出一種更詳細的解釋。根據此種觀念，只有當手淫的行為之決定來自當事者內心深處的決定時，才可稱為大罪；但當這種行為只是一時的衝動，而跟當事者的人格或基本信仰沒有嚴重衝突時，便不容易說它一定是大罪。

(三)基本抉擇有幾個特點：

(1) 一般人對「積極」或「消極」的基本抉擇，都不能有絕對的把握。從神學(↗385 theology)方面而言，這是表示人對自己的得救沒有絕

對的把握。從哲學(↗344 philosophy)和心理學(psychology)方面而言，這是因為人對自己的意志決定和內心深處的動機，不能有完全的反省，所以，人對自己的基本抉擇，也就不能完全了解。例如：人在某時以為某種行為是正確的，但在後來可能發現同樣的行為並非完全正確。

(2) 基本抉擇有固定的方向，不會突然改變，是相當穩固的。

(3) 基本抉擇不會自動存在，也不是人可以直接看出或可以完全用意識去分析的，它只在人的生命(↗106 life)的某些決定中，具有深一層的意義和重要性。

(4) 基本抉擇不是一個人一生僅有一次的抉擇。雖然，它是一個人選擇自己成為什麼樣的人之決定，但它並不是決定性的，也不是最後的決定。它是全人格的決定，但不是全部的決定，人都有能力可以改變他對生命的態度。

(5) 通常基本抉擇與任何一個倫理抉擇(moral option)都具有互動的關係，亦即互相影響的關係。後者可使前者更肯定，也可使其動搖，甚至改變。因此，即使輕微的倫理抉擇也不可忽視。所以，在教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1993年8月6日所頒布之《真理的光輝》(Veritatis splendor)通諭中，教宗反對在基本抉擇和一般輕微的倫理抉擇之間，做出刻意的區別(No. 65-70)(DH 4950-4971)。他提醒今日人類(↗11 man)勿將基本抉擇絕對化，而忽略了生活中輕微的倫理抉擇的重要性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

金象達著，〈基本抉擇與倫理生活〉，《神學論集》第10集，台北：光啓文化事業，pp.535-542，1971。

Doyon, J. *Love before the Law: Jesus Christ's Fundamental Option: A Christology*. Slough: St. Paul, 1986.

Mynatty, H. *From Fundamental Option to "Social Sin": A Search for an Integrated Theology of Sin*. Thesis (doctoral) of Katholieke Universiteit te Leuven, 1989.

## 430 基本神學

jīběn shénxué

### THEOLOGY, FUNDAMENTAL

參閱：385 神學 702 護教學 472 啓示 321 信仰  
準備條件 322 信仰與理性

(一)基本神學(fundamental theology)，其中基本(fundamental)一詞，源自拉丁文的「fundare 建立基礎」，指事物最底層、最根本的部分。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。從思想、倫理道德(↗362 virtue, moral)、靈修/神修(↗710 spirituality)、宗教(↗266 religion)的層面而言，皆以此建築上的圖像，來說明每一種生命(↗106 life)需要一個最「根本的」、「本質的」寄託與依靠。因此，基本神學一詞，依據字面意義而言，指討論基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)之基本因素的神學(↗385 theology)部門。但是，「基本」一詞，在基本神學範圍內，特別有兩種含意：第一、可指「根本的」或「本質的」，那麼基本神學就是討論神學根本或本質的部分。第二、可指「基礎」、「支持」或「根據」，有如支持整個建築物的房屋基礎與棟梁，那麼基本神學就在討論神學的基本根據或基礎。

基礎可以以雙重方式去想像：1) 要求其為構成一物之「核心要素」的根基；無此根基，該物不能存在(↗145 existence)；此一根基乃是欲建立某物決定性的基本實存。所以，基本神學是有系統的解釋基督信仰與神學的基礎的學問。2) 是「原理」或「開始」，像基礎是任何建築物的起始。在此意義上，基本神學研討基督信仰與神學的開端，接下去是傳統/傳承(↗596 tradition)直至今日的過程。

(二)基本神學的性質，就是研討、說明基督信仰與神學的基礎，它的作用是作合理的媒介、橋樑之工作，以溝通俗世的思想、學問、哲學、文化(↗81 culture)、非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)世界以及基督宗教的神學界。基本神學之中介本質有兩種作用：

(1) 對「外」，即對俗世學問、哲學、文化與非基督宗教的領域。從這個角度而言，基本神學在整個歷史上都稱之為護教學(↗702 apologetics)。在聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)《伯多祿前書》中，明顯說出基本神學的護教作用：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」(伯前三 15)。基督徒可能發現自己處在下列三種情形中：

1) 在「外」有抗拒與拒絕。可能來自無神論/無神主義(↗514 atheism)、科學主義(scientism)、或其他非基督宗教。在這種情況下，基督徒必須以信仰的理性批判精神「自我保護，自我證明」，就是說，他們必須「護教」。

2) 在「外」缺乏了解。可能因基督徒團體內，由強調某主題的一面，而忽略其他層面，也可能來自一種缺乏知識產生的曲解。在這種情況下，基督徒必須用現代解釋學(↗608 hermeneutics)說明、翻譯、確切表達他們的訊息。

3) 在「外」令人注意，無人準備傾聽。可能因為他人對其自身穩定的固有宗教及傳統文化之價值有其堅定的信念，以致基督宗教者顯得像「不需要的」侵犯者，或在別人穩固的文化、宗教世界中是早就有了的觀念、價值及原則，已無需重複再說。在這種情況下，基督徒必須尋求可能且有意義的交談方法，使得耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救恩(↗455 salvation)有著客觀存在的需求，在特定文化、宗教環境中的人心內，使其逐漸甦醒。

基本神學在其較為護教的作用上，對這三種情況，竭力作出更有系統、正確而有批

判性、建設性的回答。在今日中國基督宗教的具體情況中，基本神學最為重要，而且極為需要。

(2) 對「內」，即對基督徒團體本身，協助基督徒團體以耶穌基督的啓示(↗472 revelation)為內在的根源、耶穌基督奧蹟內的活基礎，作批判性的、可靠性的自我確認。基本神學對「內」有下列三種：

1) 在宗教史(history of religion)的層面上。基本神學論證基督信仰與神學的「特殊根源」。基本神學必須批判性地、可靠地，解釋基督徒追溯他們宗教的存在到基本根源：耶穌基督事件上。就是說，藉著聖神(↗566 Holy Spirit)內在的吸引，基督徒相信耶穌基督，是出於有理性的正當理由；是成熟、該尊敬的自由主體的行動。

2) 在基督宗教的獨特性質的平面上。基本神學指出基督宗教的動力，包括一些彼此動態相關的事實，如：信仰與啓示(faith and revelation)，批判性分析與聖神較直覺內在的活動，有責任感及自由的個別主體(↗119 subject)與生活的團體，批判的理性(critical reason)與接受合法的權威，主體自由的努力，以及最後依靠無限愛人類的天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)。

3) 在學術討論的層面上。基本神學有為整個神學學術事業，建立全盤架構的職責，就是說，為神學學術界釐清某些基本範疇，如：啓示、靈感(↗418 church, magisterium of the)、傳統、教會訓導權(↗572 Scripture, Canon of)、聖經與傳統、聖經正典(↗418 church, magisterium of the)、定斷真理(definition of truth)之確實性的不同等級、真理的層次(↗336 truths, hierarchy of)、神學之實證(positive)、思辨(speculation)與應用(applied)三原則的範圍。

(三)基本神學的歷史進一步澄清其在整個神學界的特殊角色。可分三個階段：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)時期：從最初，基督宗教就必須面對三種力量：猶太宗教(↗516 Jewish religion)的挑戰、羅馬帝國無神論/無神主義與反權力主義

(antiauthoritarianism)的指控、希臘文化之諾斯底主義(↗673 Gnosticism)與精神主義(spiritism)的腐蝕。早期護教者，如：撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Justinus, Martyr 約100-165)；北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)；埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)試圖批判性地、令人心服地回答不同角落引發的各種問題。他們主要的論證有三：1) 在聖經中找出證明基督信仰的論證。2) 指出基督徒對社會(↗283 society)實在的愛(↗604 love)之表現。3) 指出基督徒對國家的忠誠。但是這些作者雖是真正忠於國家的人，卻不出賣其個人對耶穌基督、唯一的主與宇宙君王的信仰及獻身。後來，北非洲西波(Hippo)主教、西方拉丁教父、系統神學家奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，建構了一套豐富的基督徒思想。這種思想比反基督宗教者對人生的思想更強而有力、富有意義。顯然，教父時期基本神學的護教作用占了優勢。

(2) 中古時期：此階段沒有面臨「外」來的重大挑戰；整個生活環境充滿基督徒信仰的氣氛，視信仰為事實，不太需要進一步論證其合理性。基本神學還未成為神學。其有效功能在於反省，特別是基督徒信仰「內」的一個重要問題，即人的理智與啓示界的關係。義大利神學家、英國坎特布理主教、本篤會隱修院院長安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)的名言：「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)，也就是說：「信仰需要人理性的幫助，以對啓示有更系統的了解」。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，解釋人理性的內在動力為能走向天主/上帝/神之存在的「五路論證」(Quinque viae)(有關天主存在的論證↗144 argument for the existence of God)。但到中古時代末期，唯名論(↗463 nominalism)與人文主義/人本主義(↗13 humanism)思潮的興起，卻開始引出信仰實存的基本問題。

(3) 現代時期：這個時期逐漸開展的神學學科稱為基本神學。五個階段值得特別注意：

1)基本神學當一門科學的開始。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)命令神學院針對基督信仰的核心真理(↗335 truth)開基本課程。在文藝復興(↗84 Renaissance)的影響下，神學家尋求回歸出處與起源，發展出「實證神學」(↗640 theology, positive)，來研究聖經與早期基督徒著作中所含的信仰真理(↗318 truth of faith)。這個學科是基本課程，實際上可稱之為基本神學。1477年義大利神哲學家、語言學家、天主教司鐸菲奇諾(Ficino, Marsilio 1433-1499)，在其著作《論基督宗教》(De Religione Christiana)中，表明：「基督宗教是真宗教」。其論著的結構與論證影響了西班牙天主教倫理神學家比韋斯(Vives, Juan Luis 1492-1540)；法國神學家普西莫內(Plessis-Mornay, Philippe du 1549-1623)；法國倫理神學家、哲學家、天主教司鐸沙朗(Charron, Pierre 1541-1603)；荷蘭法律學者、神學家、新教平信徒格勞修斯(Grotius, Hugo (Huig de Groot) 1583-1645)等學者的護教作品，而且代表將變成基本神學學科的一個重要開端。

2)啓蒙運動(↗474 Enlightenment)：啓蒙運動的自然神論(↗172 deism)與理性主義(↗398 rationalism)批評那些歷史性及依靠具體啓示的宗教信仰；他們同樣批評一些靠奇跡(↗229 miracle)與先知(↗159 prophet)語言的啓示概念。這種批評引起某些神學家，如：德國辯論神學家、法典學家、耶穌會會士皮希勒(Pichler, Vitus 1670-1736)；德國本篤會會士、隱修院院長格伯特(Gerbert, Martin (Franciscus Domi-nicus Bernardus) 1720-1793)；德國神哲學家、耶穌會會士施塔特勒爾(Stattler, Benedikt 1728-1797)以及德國基本神學家、本篤會會士邁爾(Mayr, Beda 1742-1794)保護超性(↗492 supernatural, the)啓示的事實。他們的論證包括三個部分：啓示宗教(↗473 religion, revealed)、基督宗教、天主教會(↗44 Church, Catholic)。這形成了基本神學的一般結構。它將其證明設法建基於外界的可靠記號(sign)上，如：神蹟與預言。這種「外在」的方法在天主教新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)之基本神學中，盛行了兩個世紀。

3)十九世紀基本神學重定方向：十九世紀各大學日增的神學研究場所，也使神學說明它之所以存在的理由。a) 早在1828年義大利杜林(Turin)古茲米(Guzmicz, I. 1786- 1839)所著之《基本基督徒神學》(Christian theology)；b) 德國信理神學家、天主教司鐸布倫納(Brenner, Friederich 1784-1848)，於1837年在德國利根堡(Regensburg)出版《天主教思辯神學的基礎》(Katholische Dogmatik, oder System der katholischen speculativen Theologie)；c) 奧地利信理神學家、基本神學家、方濟嘉布遷會會士克諾耳(Knoll, Albert 1796-1863)，於1852年在奧地利因斯布魯克(Innsbruck)出版其《一般而基本信理神學論叢》(Institutiones theologiae dogmaticae generalis seu fundamentalis)；受法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)與德國哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)影響的結果：先驗哲學 / 超驗哲學 (↗160 philosophy, transcendental)非常強調：以「學術性的理性」，富有責任地建立一個完整之世界觀，並具備有效及可靠的倫理生活之標準。而且，以「人之主體」為起點的思考，幫助神學家將「信仰」與「人的自由」兩面在主體內及在生活中連合一起。d) 德國信理神學家、天主教司鐸德賴(Drey, Johann Sebastian von 1777-1853)在德國杜賓根(Tübingen)以神學為學術研究之基礎，代表杜賓根學派(Tübingen School)，為神學奠定了批判性、理性的基礎。e) 奧匈帝國神學、哲學家、天主教司鐸京特(Günther, Anton 1783-1863)，在奧地利維也納也做類似的工作。f) 在這些神學家的工作基礎上，奧地利神學、哲學家、皮亞里斯特會(Piarists)會士埃爾利希(Ehrlich, Johann Nepomuk 1810- 1864)，於1859至1864年出版其神學教科書《基本神學》二冊(Fundamental Theologie I-II)，致力於建設基本神學的理論基礎。他展現「啓示」與「人之主體」之間的關係，使信仰與理性(↗322 faith and reason)相連。他又思考先驗哲學/超驗哲學，使人看到那不只是基督信仰也是基督徒神學(↗442 theology, Christian)的基礎。g) 直至英國神學家、初為安立甘教會神職、1845

年轉入天主教會之紐曼樞機(J.H. Newman, 1801-1890), 強調「推定意」理論, 表示: 信仰中的自由, 同意不能歸納到純邏輯理性論證; 因為, 信仰包含人的自由主體的整體參與運作。

4) 廿世紀: 一方面, 思想家如: 法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)與後來的「新神學」(↗614 nouvelle théologie), 強調啓示的「內在準則」, 試圖重振十九世紀埃爾利希的洞見; 另一方面, 天主教新士林/經院學派於十九到廿世紀間復興, 堅持啓示的「外在準則」, 而立定了這種方法的影響力。廿世紀基督教基本神學正在其「辯證神學」(↗704 theology, dialectical)的階段, 強烈反對基本神學的「護教作用」。此強烈反對的基礎, 在於無所疑惑地強調: 天主/上帝/神在啓示與信仰之事上的絕對主權; 在預備或理性論證啓示與信仰的可靠性上, 沒有任何人的論證能證明什麼。從廿世紀中葉, 基督新教(↗445 Church, Protestant)神學家們, 如: 德國駐美信義宗神哲學家、宗教學家如田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965); 德國信義宗神學家艾貝領牧師(Ebeling, Gerhard 1912-2001); 德國信義宗系統神學家潘嫩貝格牧師(Pannenberg, Wolfhart 1928-); 德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-); 德國信義宗系統神學家雲格耳(Jüngel, Eberhard 1934-)等學者, 才在基本神學的工作上, 對人理性的正當作用表露更大的開放。

5) 基本神學的現況: 由梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)建設性的、普世性的確切精神深深突顯出來。在大公主義(↗21 ecumenism)及宗教交談(interreligious dialogue)的精神下, 基本神學對「外」與對「內」的兩種功能, 都得到充分關注。在當今前所未有全球性多元化的社會中, 基本神學的作用, 對基督宗教為人類的益處與得救, 動態且富建設性的出現, 是極為重要而不可缺少的。基本神學必須不斷重新思考其與信仰及整個神學的關係, 不斷批判及評估神學應用人類理性、哲學、人文科學、信仰經驗、受壓迫的情況、批判性的解釋學與公開交談的方法。

(四)今日基本神學, 除了天主教新士林/經院學派的方法, 還有四個不同的方向:

(1) 先驗/超驗(transcendental)存在的方向: 是德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)所發揮的角度。為補傳統新士林/經院學派方法的不足, 拉內堅持人內在先驗/超驗性(先驗神學/超驗神學↗161 theology, transcendental)地傾向天主/上帝/神在歷史上的啓示。他說, 存在的人類實際上乃生來朝向天主/上帝/神對人超性的自我通傳(self-communication)。結果是: 假如一個人在生活上遇到歷史中的天主/上帝/神的啓示事實, 那麼, 他同時會體驗到下列互相補充、互相滲透/互相貫通(interpenetration)的三個因素, 即: 人內在經驗到被觸及和吸引(內在幅度); 人的歷史環境(外在幅度); 「天賦」確信無疑的獻身精神(超越幅度)。基本神學試圖以系統方式說明這包括三個因素活生生的經驗。

(2) 審美神學(↗660 theology, aesthetic)的方向: 這是瑞士神學家、靈修學家, 天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)所提出的。在其七冊巨著《榮耀: 審美神學》(Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik I-VII)中, 包含令人印象深刻的神學三部曲: 1) 神學審美學, 三卷; 2) 神學戲劇學, 四卷; 3) 神學邏輯學, 三卷。他解釋自身神學工作中的最核心的洞察, 就是: 天主/上帝/神三位一體(↗45 Trinity)的啓示, 當由美的角度去看。在啓示中天主/上帝/神顯示其至上之美; 美與愛一致; 在任何神學的學術論述中, 人「看到」這美與愛, 他由「內」, 毫無疑問地以全部的信心相信。神學即展現這天主聖三/三一上帝愛之美的原始與救恩覺識。基本神學則概念化地鋪敘這天主/上帝/神美與愛的基本覺知。

(3) 解釋學的方向: 主要是一些神學學術機構努力的成果, 如: 德國波昂(Bonn)基本神學家、宗教交談家、傳教神學家, 耶穌會會士的瓦耳登費耳斯(Waldenfels, Hans 1931-); 奧地利因斯布魯克神學院撰寫《基本神學手冊》(Handbuch der Fundamentaltheologie)的諸位作者, 如: 德國基本神學家、耶穌會會士克

恩(Kern, Walter 1922-2007)；美國美國神學家、耶穌會會士、天主教樞機杜勒斯(Dulles, Avery Robert 1918- 2008)等學者。這個方向看重當代解釋學的理論。願意指出基督徒信仰與經驗及近日生活的互相關係。近日基督徒信仰與生活的經驗，向一切文化與一切宗教信仰愈來愈開放。基本神學是基督徒神學家作橋樑媒介的努力；這努力包含兩方面：一方面要把基督信仰帶到個人及普世人類，以及愈來愈多元的生活中；另一方面要使基督信仰面對非基督思想的意識型態。

(4) 政治、解放(↗606 liberation)的方向：特別由德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes B. 1928-)及解放神學(↗607 liberation theology)的擁護者所倡導。在這方向中，個人主義(individualism)的政治實踐與社會及政治的壓迫狀況，扮演決定性的角色。神學工作應始於、應基於人人實際的生活及環境。神學反省(↗386 reflection, theological)、聖經研究、傳統解說，都應當在這樣的角度中發揮。

以上各種方向顯出基本神學中基督徒思想的豐富，同時也指出其重要性。基本神學家間的對話是極端迫切的事。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈信理神學方法的再反省〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.389-405，1987。

馬有藻著，《基督教神學思想史導論》，香港：天道書樓出版，1995。

拉徒萊(Latourelle, R.)著、王秀谷等譯，《神學：得救的學問》，香港：生命意義出版社，1994。

拉辛格(Ratzinger, J.)著，靜也譯，《基督教導論》，上海：上海三聯出版社，2002。

梅欽(Machen, J. G.)著、包義森譯，《基督教與新神學》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1979。

溫保祿(Welte, P. H.)著、張淑華文字整理，《信神的理由：基本神學之宗教論證》，台北：光啓文化事業，2000。

費奧倫查(Fiorenza, F. S.)著、劉鋒譯，《基礎神學：耶穌與教會》，香港：道風書社出版，2003。

默茨(Metz, J. B.)著、朱雁冰譯，《歷史與社會中的信仰：對一種實踐的基本神學之研究》，香港：三聯書店出版，1994。

Fiorenza Schuessler, F. *Foundational Theology: Jesus and the Church*. New York: Crossroad, 1984.

Latourelle, R. *Dictionary of Fundamental Theology*. New York: Crossroad, 1994.

Metz, J. B. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. New York: Crossroad, 1980.

O'Collins, G. *Retrieving Fundamental Theology: The Three Styles of Contemporary Theology*. New York: Paulist Press, 1993.

Peukert, H. *Science, Action, and Fundamental Theology*. Cambridge: MIT Press, 1984.

谷寒松

## 431 基要主義

jīyào zhǔyì

### FUNDAMENTALISM

參閱：445 基督教 404 教派 318 信仰真理 39 天主的啓示 571 聖經 608 解釋學 392 神學認識論

(一)概念說明：基要主義(fundamentalism)一詞，源自拉丁文的「fundare 建立基礎」及「ism 主義」，指事物最底層、最根本的部分。在思想、倫理道德(↗362 virtue, moral)、靈修/神修(↗710 spirituality)、宗教(↗266 religion)層面上，皆以此建築上的圖像，說明每一種生命(↗106 life)需要一個最根本的寄託與依靠。基要主義興起是源於二十世紀初期美國基督新教(↗445 Church, Protestant)中各教派(↗404 sect)共同組成的運動。廣義而言，則指聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)方面的保守主義(conservatism)，可以說是針對俗化主義(↗308 secularism)及對滲透到修院及大學的自由主義神學(↗165 theology, liberal)的反彈；狹義而言，乃重新強調聖經(↗571 Bible)所記載各種事物的字面解釋，為基督信仰與倫理的基礎。

(二)簡史：

(1) 1895 年美國保守派的宗教領袖在「尼加拉聖經研討會」(Niagara Bible Conference)中，界定基督新教《基要信仰五要點》(The Five Fundamentals)，成為基要主義的信仰(↗315 faith)金律、首要教條。後 1910 年美國長老會(↗218 Church, Reformed)會議議決，把基督新教(↗445 Church, Protestant)基要信仰歸納成五點(稱爲：Doctrinal Deliverance of 1910)：1) 聖經各卷都是天主/上帝的旨意(↗33 will of God)，肯定聖經的無誤性(↗574 Scripture, inerrancy of)(Inerrancy of the Bible)；2) 耶穌基督(↗296 Jesus Christ)爲童貞女所生，並具有完全的神性(divinity)(The virgin birth and deity of Jesus Christ)；3) 「因信稱義」(成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification))的教義(the doctrine of Salvation by Faith Alone)；4) 相信耶穌基督復活(↗447 resurrection of Christ)(The bodily Resurrection of Jesus Christ)；5) 相信耶穌基督的再臨(The bodily second coming of Jesus Christ)。

該運動緣起自 1905 至 1915 年間，保守信仰人士出版了十二小冊叢書，名爲《基本信條：真理的見證》(The Fundamentals：A Testimony to the Truth)，來解釋明辨基要主義之真理(↗335 truth)，駁斥新派神學的論點。其中包括多位作者所寫的文章，爲聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)與聖經的無誤性護航。它們反對「高等批判」(higher criticism)、進化論/進化主義(↗521 evolutionism)的思想，及所謂「社會的福音」。堅稱聖經舊約(↗687 Old Testament)的首五卷書爲梅瑟/摩西所寫。由於得到兩位富有的平信徒(↗101 laity)資助，《基本信條》一書得以免費寄贈教會牧師、傳道員、神學生及教會工作者，總共寄發了三百萬冊。

(2) 1919 年「世界基督徒基要主義者協會」(World's Christian Fundamentals Association)成立，並出版季刊；在北美各地舉行年會，影響甚鉅。1920 年左右，「基要主義者」一詞開始被廣泛應用，指稱那些爲了基本信條(basic Confession)而作戰不懈的人，持守基要信仰者被通稱爲「基要派」(Fundamentalists)，以表明與現代主義(↗396 modernism)對立。在當時，這名號被視爲榮譽的標記。1920 年

代西方大部分的新教會，尤其是那些有著強烈福音派(Evangelical Church)色彩的，如：衛理會/循道會(↗654 Church, Methodist)、浸信會(↗368 Church, Baptist)等都分裂爲基要派與現代派。長老會(Presbyterian Church)(↗218 Church, Reformed)、路德會(↗589 Church, Lutheran)與聖公會(↗550 Church, Anglican)的影響則較少，他們較能穩固地植根在自己的傳統/傳承(↗596 tradition)中。

(3) 雖然，基要主義最初本是民間思想的產物，卻慢慢獲得知識份子的參與。如：美國新約聖經學家、神學歷史學家、普林斯頓(Princeton)神學教授沃菲耳德(Warfield, Benjamin Breckinridge 1851- 1921)；美國新約聖經學家、長老會牧師馬琴(Machen, John Gresham 1881-1937)都支持基要主義，並爲他們的刊物供稿。

(4) 由於基要主義者的施壓，美國許多州都立法禁止在公立學校中教授人類(↗11 man)進化(↗520 evolution)的問題。1925 年，一位中學的生物教師，被指控違反法律規定教授英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)所主張之進化論/進化主義(↗521 evolutionism)。雖然這位老師最後被定罪，但在審訊過程中，原告理論的薄弱，以至傳播媒體對它的不滿，使基要主義受到一次很嚴重的挫折。

(5) 1920 年代以後，基要主義逐漸走下坡；較「高級」的份子開始躲避「基要主義」者的帽子；他們另尋其他門徑，如：加入世界福音派團契(World Evangelical Fellowship)等機構來確保他們的保守立場。

(三)正式的基要主義，在羅馬公教神學(天主教神學↗43 theology, Catholic)中找不到它的位置。那五端「基本信條」在正確瞭解下本來是相當正確的，然而，它們並不能代表公教信仰的基本要義；其中隻字不提天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、教會(↗411 Church)、聖事(↗559 sacrament)，這現象充份地顯示出其宗派的、片面的色彩。

然而，在天主教神學中，亦有某些可以



說是平行於基督新教基要主義的反現代化潮流。不少極端保守的公教徒反對科學的釋經學方法，企圖為聖經中逐字逐句的表面意義護航；他們反對人類進化，因它與聖經《創世紀》的說法有違；他們反對在歷史書中區分出各種「文學類型」(literary genre)。以上種種都不符合梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)及教廷聖經委員會的指示：鼓勵採用文學批判/文學鑑別(↗83 criticism, literary)和歷史批判學(historical criticism)，以及小心謹慎地應用類型批判/類型鑑別(↗699 criticism, form)的方法。1950年8月12日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)所頒布之《人類的》(Humani generis)通諭，已經清楚地指出，天主教信徒可以自由地視進化論/進化主義為一種科學上的假設。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 艾蒙德(Almond, G. A.)著、徐美琪譯，《強勢宗教：宗教基要主義已展現全球格局》，台北：國立編譯館、立緒文化事業出版，2007。
- 姚西伊著，《為真道爭辯：在華基督新教傳教士基要主義運動(1920-1937)》，香港：宣道書社出版，2008。
- (Verdiere, E. La)著、譚壁輝譯，〈由牧靈角度看基要主義〉，《神學論集》第60集，台北：光啓文化事業，pp.303-309，1984。
- Marty, M. E. and Appleby, R. S. ed. *Fundamentalisms Observed*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Spong, J. S. *Rescuing the Bible from Fundamentalism: A Bishop Rethinks the Meaning of Scripture*. New York: HarperCollins, 1992.
- Stierstorfer, K. and Pessa-Miquel, C. ed. *Fundamentalism and Literature*. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

編譯

## 432 基督下降冥府

jīdū xiàjiàng míngfǔ

HELL, DESCENT OF CHRIST INTO

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 603 逾越奧蹟  
297 耶穌基督苦難聖死 455 救恩

(一)概念說明：在《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)中，介於耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)且埋葬與復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)之間，有以下的句子：「我信其降地獄」：「地獄」(↗139 Hell)一詞，指「冥府」(Sheol)(古聖所↗97 limbo)，是古經指稱死人留居的地方(撒下二6；撒下廿二6；約十二8；詠四九15；依十四11；……)，所有死者都進入冥府，並長留居那裡，再沒有出離之日。有關基督下降冥府(descent of Christ into hell)的經文，傳統上引用了伯前三19；但近代聖經學者澳洲新約聖經學家、耶穌會會士多耳頓(Dalton, William Joseph 1916-2004)，認為這經文與此無關，卻認為耶穌基督(↗296 Jesus Christ)有關約納徵兆的言論(瑪十二40)更為貼切。但也有學者以為有關「基督下降冥府」最重要的引證，是聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)常用的基督「從死者中復活」的語句(谷九9；瑪廿七64；路廿四46；若二22；宗三15；羅四24；格前十五12；……)。「從死者中」(ek nekron)一詞，為複數時，即指「從死人的地域」或「從冥府」之意。

(二)依據聖經的世界觀(↗60 world view)：宇宙可分為天、地及冥府三部分；冥府是死人的地方。照這種看法，基督下降冥府與祂的死亡(↗154 death)是同一事實，死亡便等於進入死人的領域。因此，「下降冥府」首先是為了肯定基督的確死去的事實；但也表示基督不但參與了人類(↗11 man)必死的命運，且參與了作為死者的處境。人死立即僵臥(約十四10)；必須與人世隔離，進入地府，那裡有的是漆黑、幽暗與死寂(約十21)，在那裡死者也無法想念或稱頌天主/上帝/神(↗30 God)(詠六6；依卅八18)；這種長眠的狀態近乎歸於烏有，不復存在；這便是聖經舊約(↗687 Old Testament)所提示冥府的圖像。

## (三)神學(↗385 theology)解釋：

(1) 基督降生(↗332 Incarnation)成人，分擔了人的一切際遇；死後更下降冥府，分嘗死者的經驗。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：天主教會(↗44 Church, Catholic)在聖週六所保持的默靜，提醒教友默想耶穌基督下降冥府的奧秘(↗600 mystery)。藉著祂的死與下降冥府，基督不但參與人在生前和死後的處境與經驗，更因此給有死的人類帶來了救恩(↗455 salvation)的喜訊。祂身為生命(↗106 life)之源，不能受死亡的控制(宗二 24)，也不能被遺棄在陰間(宗二 27；詠十六 10)；祂經歷死亡而摧毀了死亡對人類的勢力，也藉著下降冥府而大開地府之門，使被禁錮的人得到解脫；遂成了「死者中的首生者」(哥一 18)，和「死者的初果」(格前十五 20)死人復活(↗153 resurrection of the dead)。

(2) 基督下降冥府的奧蹟，也與祂降生以前人類得救的問題有關；基督帶來的救恩超越時空，具有追溯往昔的效能。降生前的義人也由於基督的事蹟而獲得恩寵(↗353 grace)與救贖(redemption)；但這些義人必須在冥府默默地等待，直至基督在十字架上完成了救贖工程(economy of redemption)，才下降冥府向他們宣報得救的喜訊。傳統上引用伯前三 19，說明基督死後曾到冥府去，向那裡的鬼魂宣告救恩的喜訊；但多耳頓認為這經文不適用於下降冥府，卻與基督復活、基督升天(↗433 ascension of Christ)的奧蹟有關。可是信友不可忘記，基督是「從死者中」復活、升天的；因此，祂的死、下降冥府，以及復活、升天是同一逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的不同過程，是彼此緊密相連的。事實上，那上升的正是先前曾下降到地下的那一位(弗四 9)。總而言之，基督從冥府中復活、升天的一刻，敞開了地府之門，給古代的義人宣報了解救的喜訊。

(3) 基督下降冥府的奧蹟，對中國人也有特別的意義；冥府是他們熟識的觀念，對祖先的敬禮也是他們極注重的。基督死後下降冥府，大開陰間之門，使所有在祂以前去世的義人得到解救，進入永生(↗121 life,

eternal)；這些義人也包括了中國的古聖先賢及祖先。再者，基督降生之前義人的得救，也保證了基督降生之後，尚未認識或信從祂的義人的救恩(無名基督徒/匿名基督徒↗511 Christian, anonymous)。原來下降冥府的奧蹟，也表明了基督救恩普遍性的意義。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Chermside, C. P. *The Descent of Christ into Hell*. Bristol, Tenn.: King College, The Sign of the George, 1979.
- Dalton, W. J. *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3: 18-4: 6*. Rome: Pontifical Biblical Institute, 1965.
- Dalton, W. J. "The Interpretation of 1 Peter 3, 19 and 4, 6: Light from 2 Peter." *Biblica* 60 (1979): pp.547-555.
- De Lavalette, H. "The Descent into Hell." *Way* 7 (1967): 106-116.
- Rahner, K. "He Descended into Hell." *TI*, vol. 7. pp.145-150.

黃克鏞

## 433 基督升天

## jīdū shēngtiān

## ASCENSION OF CHRIST

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 603 逾越奧蹟 90 末世論 455 救恩 555 聖母昇天

(一)概念說明：基督升天(ascension of Christ)，其中升天(ascension)一詞，源自拉丁文的「ad 向、無」、「scandere 升、登、上」，指往上攀升的行動。一般宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)以空間(↗282 space)的圖像，將人間事物及物質性的受造物置於下層，天主/上帝/神(↗30 God)的境界居於上層。從基督宗教(↗436 Christianity)神學(↗385 theology)的層面而言，指納匝肋人耶穌基督(↗296 Jesus Christ)經過受難與聖死(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus

Christ)而上升走向天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)奧蹟的思想趨向的救恩體驗。在《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)和《尼西亞信經》(Nicene Creed)(信經↗324 creed)(DH 125)中,基督徒宣信(↗329 confession)主耶穌基督升了天,坐在天父的右邊。

### (二)新約(↗611 New Testament) :

(1) 新約聖經(↗611 New Testament)有關基督升天的敘述,可見於《路加福音》(路廿四 50-51; 宗一 9-11),以及《馬爾谷福音》引申的結論(谷十六 19-20)。依據馬爾谷的記載,通常視為路加升天敘述的撮要,而不是獨立的資料。在這些敘述裡,「升天」一詞常是被動態的,即:「被提接升天」;就如有關復活古老宣信句子也是被動態的,表明天父使耶穌基督復活(↗47 resurrection of Christ),以及把祂提舉升天。

(2) 新約聖經中,另有一些章節說明耶穌升到天父那裡去(若二十 17),或上升到諸天之上(弗四 10),卻沒有描述升天的過程。在新約也可以找到不少有關基督受舉揚,而不提及升天的經文;《斐理伯書》敘述基督貶抑自己,聽命至死,且死在十字架上;為此,天主/上帝/神極其舉揚了祂(斐二 8-9)。保祿宗徒在這段經文,對復活、升天都沒有清楚提及,只說天主/上帝/神「舉揚」了祂。在初期教會(↗286 church, primitive)宗徒的宣講(↗330 preaching)裡,也可以找到關於基督死亡、復活及受舉揚的見證,而對升天卻略過不提;伯多祿在聖神(↗566 Holy Spirit)降臨的講道詞中說:「這位耶穌,天主/上帝使祂復活了,……祂被舉揚到天主/上帝的右邊」(宗二 31-32; 三 20-21; 五 30-31)。在保祿書信中也屢次提及,復活的基督位於天主/上帝的右邊,卻沒有同時提起祂的升天(羅八 34; 弗一 20; 哥三 1)。

### (三)雙重形式的升天 :

聖經研究指出,新約有不少經文,論及基督死後復活及受舉揚,而未提及祂的升天;即使在《路加福音》中有關升天的兩次敘述裡,也可以找到一個重要的差別。依據

《路加福音》廿四章的記載,耶穌升天該在復活那天發生;但《宗徒大事錄》卻指出,耶穌復活後過了「四十天」才升天(宗一 3)。因此有些聖經學者,如:法國聖經學家、道明會會士伯努瓦(Benoît, Pierre 1906-1987);德國聖經學家郭希(Koch, Rudolf 約 1876-1934);美國新約聖經學家、耶穌會會士菲茨邁爾(Fitzmyer, Joseph Augustine 1920-)等,遂提出兩種形式的升天,即:「本質上的升天」(essential ascension)和「可見的升天」(visible ascension) :

(1) 「本質上的升天」與復活奧蹟是分不開的;事實上,升天不是一個上升高空的旅程,那只是按照聖經通俗宇宙觀的說法;「升天」以及「坐在天父右邊」的真正意義是指:整個的基督受舉揚,完全進入天主/上帝/神的領域,分享天主/上帝/神的尊榮。假如要問復活的基督「從那裡」顯現出來,那麼,答案該是美國新約聖經學家、耶穌會會士菲茨邁爾指出,復活的基督對前往厄瑪烏門徒的話很有啓示性:「默西亞(↗669 Messiah)不是必須受這些苦難,才進入祂的光榮嗎?」(路廿四 26)。復活與升天構成「進入光榮」的同一過程。因此,本質上的升天,即基督受舉揚,是在復活當天發生的。

(2) 那「可見的升天」也有它特別的意義;《宗徒大事錄》說基督復活後「四十天」(宗一 3),或「多日」(宗十三 31)才升天,可見「四十天」是大概的數字;基督復活後顯現的一段日子,表明了救恩(↗455 salvation)與啓示(↗472 revelation)的歷史向度。可見的升天表示復活基督顯現給門徒團體的終結,在這最後一次顯現中,基督向門徒們道別,並開始以新的方式臨在(↗677 presence)於教會內:即藉著恩許的聖神(路廿四 49; 宗一 4),以及門徒舉行的分餅禮(路廿四 35)。假如本質上的升天與復活是同一奧蹟,那麼可見的升天卻與聖神降臨有著密切的關係;耶穌升天前的最後一段話,也是與聖神降臨有關的(路廿四 49; 宗一 8)。

### (四)基督升天的意義:

(1) 基督升天首先表明:「基督必須通過苦

難，進入光榮，基督被舉揚到天主的右邊，接受「主」的名號，即與天主/上帝/神同等的尊榮(宗二 33-36；斐二 9-11)」。升天的奧蹟也格外顯示基督是萬物的元首：基督在天上坐在天父的右邊，超乎一切之上；天主/上帝/神將萬有置於祂的腳下，使祂在教會內作至上的元首(弗一 20-22；四 10)。

(2) 基督升天對於教會(↗411 Church)的使命也有重大的意義。德國路德會/信義宗(↗589 Church, Lutheran)新約聖經學者貢責曼(Conzelmann, Hans 1915-1989)，研究歷史中的基督，發揮「救恩歷史」(↗456 salvation, history of)的概念，他把救恩史分為：1) 舊約以色列民族史；2) 耶穌基督事蹟；3) 教會這三個階段。升天與聖神降臨正是這第三階段的開端。基督被舉揚到天主/上帝/神的右邊，由天主/上帝/神領受了恩許的聖神，以便把這聖神傾注在門徒(↗242 disciple)身上(宗二 33)。耶穌升天前不但委託給門徒宣講(↗330 preaching)和作見證(↗198 witness)的使命，也許下聖神的恩賜，作為教會傳教的原動力(路廿四 47-49；宗一 8-9)；也向門徒保證，將以新的方式與他們同在，直至世界的終結(瑪廿八 18-20)。祂將藉著聖神，並透過教會舉行的禮儀(↗692 liturgy)，以及門徒的宣講與見證，繼續臨現於世界；基督徒的使命格外在於使基督繼續在世界臨現(傳教神學↗595 mission, theology of)。

(3) 基督升天也具有末世救恩的意義，依照猶太宗教(↗516 Jewish religion)傳統的人類學(人↗11 man) (人學↗438 anthropology, Christian)，人的精神與肉軀是一個不可分割的整體；基督的復活與升天表明整個的基督，包括祂的人性、神魂與肉軀，整體地受舉揚，進入天主/上帝/神的領域，開始一個光榮與屬神的存在方式(格前十五 42-44)。耶穌基督受舉揚是人類及物質世界末日受舉揚的先驅與保證，今天，不但是人類，而且是一切受造物都一同嘆息，期待天主/上帝/神子女的顯揚(羅八 19-22)；這顯揚的過程藉著基督的復活、升天以及聖神降臨，此時業已開始，在末日基督再來時將圓滿完成(末世論↗90 eschatology)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

岳雲峰著，〈耶穌升天〉，《神學論集》第 34 集，台北：光啓文化事業，pp.535-546，1977。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓文化事業，1991。

Benoit, P. "The Ascension." *Jesus and the Gospel*, vol. 1. New York: Herder and Herder, 1973. pp.209-253.

Fitzmyer, J. A. "The Ascension of Christ and Pentecost." *Theological Studies* 45 (1984): pp.409-440.

Playoust, C. A. *Lifted up from the Earth: The Ascension of Jesus and the Heavenly Ascents of Early Christians*. Thesis (Th.D.) --Harvard University, 2006.

Rahner, K. "The Festival of the Future of the World." *TI*, vol. 7. 181-185.

Ratzinger, J. "Ascension of Christ." *SM*, vol. 1. London: Burns and Oates, 1968. pp.109-110.

黃克鏞

## 434 基督司祭職

jīdū sījìzhí

### PRIESTHOOD OF CHRIST

參閱：124 司鐸 24 大司祭 536 普通司祭職 582 聖職聖事

(一)概念說明：基督司祭職(priesthood of Christ)，其中司鐸/司祭(↗124 priest)一詞，源自希臘文的「presbys 老」及「-teros 更老」，後演變為英文的「elder 長者、前輩」、希臘文的「presbyteros 長老」、拉丁文的「sacerdos 司祭」一詞。基督司祭職指從司鐸/司祭的角度來描寫耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的使命和工程。。從宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面而言，指一位執行宗教神職儀式、事務的人，尤其從事禮儀(↗692 liturgy)性獻祭職務。希臘文顯示此特定功能的專有詞彙是「hiereus 聖化」(聖化↗551 sanctification)。在基督信仰中，耶穌基督是唯一、最高、永恆的大司祭(↗24 high priest)。今日教會(↗411 Church)，稱天主教(↗44 Church, Catholic)司祭為司鐸/神父；基督新教

(↗445 Church, Protestant)司祭為牧師。司鐸/牧師為使基督徒信仰團體成長，而擔任所有重要的司祭職務及功能，如：宣講(↗330 preaching)、牧靈關懷、透過舉行聖事(↗559 sacrament)性禮儀的慶祝而聖化人靈。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經：《希伯來書》強調：一般宗教都有司祭的角色，舊約的司祭職由肋未家族世代相傳，其主要任務可由梅瑟對肋未族的祝福看到：宣示神諭，傳授法律，奉獻祭禮(申卅三 8-11)。在耶穌時代，司祭職務主要限於聖殿的敬禮與祭獻，因此，《希伯來書》對司祭有這樣的描述：「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主/上帝的事，為奉獻供物與犧牲，以贖罪過」(希五 1)。新約(↗611 New Testament)聖經只有《希伯來書》明白地稱基督為「大司祭」，事實上全篇書信以此為主題，發揮了有關基督司祭職的神學(↗385 theology)。先要分析希伯來書的訓示，然後再簡略地看看其他新約經文。《希伯來書》指明司祭的特殊任務為：「奉派為人行關於天主/上帝的事」(希五 1)，可見司祭是天主/上帝/神(↗30 God)與人(↗11 man)之間的中保(↗65 mediator)，基督是司祭也正因為是新盟約(↗588 covenant)的中保(希八 6；九 15)；既然是新約的中保，基督便沒有承襲舊約肋未族的司祭職，祂的司祭職卻稱為按照默基瑟德品位的司祭職(希五 10；六 20)。這司祭職格外基於以下三點：天主/上帝/神永恆決策的召選、基督與天主/上帝/神和人類緊密的連繫以及祂所作的自我奉獻。

基督沒有自取作大司祭的光榮，天主/上帝/神永恆的召選表現於祂的宣諭：「你是我的兒子，我今日生了你，……你照默基瑟德的品位永做司祭」(希五 5-6；二 7；詠一一〇4)。大司祭是天人之間的中保，須使人接近天主/上帝/神恩寵(↗353 grace)的寶座(希四 16)；基督身為天主子(Son of God)(希一 5-9)，最能負起此任務。同時，大司祭要為人行關於天主/上帝/神的事，他也須與人有密切的連繫。因此，基督取了和人一樣的肉身(希二 14)，「祂在各方面與我們相似，受過試探，只是沒有

罪過」(希四 5)。基督在世時，格外受了苦難的試探(希二 10；五 7-9)，所以祂能同情人的弱點(希四 15)，並能扶助受試探的人(希二 18)。這種與天主/上帝/神及與人的雙重聯繫，使基督成為一位「仁慈和忠信的大司祭」(希二 17)。

基督大司祭最大的特點是祂的自我奉獻，基督同時是司祭，也是犧牲。舊約(↗687 Old Testament)聖經的大司祭在每年贖罪節帶著牛羊的血，進入聖殿內部的至聖所，為人民舉行贖罪祭；但牛羊的血不能真正的消除罪過。基督卻「帶著自己的血，一次而為永遠進入了天上的聖殿，獲得了永遠的救贖」(希九 12)。就如舊約是以牛羊的血開創(希九 18-20；出廿四 8)，新的盟約卻是藉著基督本人的血而建立，這樣祂成了新約的中保(希九 15)。古教的祭禮屢次被先知(↗159 prophet)們指責為徒有外表的儀式，缺乏內心的態度；祭獻也僅限於聖殿的禮儀，與實際生活脫節(亞五 21-27；依一 10-20；耶十四 12)。基督不但把自己獻作犧牲，更以內心「服從」與「委順」的態度完成這自我奉獻；這祭獻也超出古教聖殿禮儀的範圍，包括了基督本人的全部生活。因此，《希伯來書》的作者引用《聖詠》，說明基督一進入世界/天下(↗58 world)，便具有這種服從與甘願獻作犧牲的基本態度(希十 5-7；詠四十 7-9)。在祂有生之日，基督透過祈禱(↗331 prayer)與懇求，把自己交付給天主/上帝/神；並藉著所受的苦難學習了服從(希五 7-8)；最後在十字架上，基督藉著永生之神，把自己毫無保留的奉獻給天主/上帝/神(希九 14)。比利時新約聖經學家、耶穌會會士萬諾瓦(Vanhoye, Albert 1923-)，指苦難與犧牲為基督大司祭的祝聖禮；基督以服從所承受的苦難與犧牲使祂「達到成全」，成了「永遠救恩的根源」，並「被天主/上帝/神宣稱為按照默基瑟德品位的大司祭」(希五 9-10)。這樣，基督以自身及實際生活的祭獻，取代了舊約儀式化的祭獻，致使日後保祿宗徒勉勵信徒，奉獻自己的身體，「當作生活、聖潔和悅樂天主/上帝/神的祭品」(羅十二 1)。

(2) 除了《希伯來書》外，新約不稱基督為司祭，但基督司祭職的事實卻充分地在新約出

現。基督被稱為天主/上帝/神與人之間的唯一中保(弟前二 5); 天主/上帝/神派遣祂的獨子, 為人類做贖罪祭(羅八 3; 若壹四 10); 祂的死被視為祭獻, 祂是被宰殺的逾越羔羊(逾越奧蹟 ↗ 603 mystery, paschal) (格前五 7); 人類的贖價是無玷羔羊基督的寶血(伯前一 19); 基督不但是犧牲, 也是獻祭者, 祂為了人類交付了自己, 把自己當作祭品獻給天主/上帝/神(弗五 2; 迦二 20)。《若望福音》指稱基督是新的聖殿(若二 21); 是除免世罪天主/上帝/神的羔羊(若一 29); 耶穌自稱為善牧: 善牧為羊犧牲自己的性命(若十 11)。對觀福音(synoptic Gospel)中, 建立聖體聖事/感恩聖事(↗ 584 Eucharist, sacrament of the)的經文也清楚指明基督的死是一個祭獻(谷十四 22-24; 瑪廿六 26-28; 路廿二 19-20; 格前十一 24-25)(耶穌基督受難聖死 ↗ 297 passion and death of Jesus Christ)。

(三) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)的訓導: 梵蒂岡第二屆大公會議沒有專門討論基督司祭職的文件, 但在 1964 年 11 月 21 日所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中, 卻對教會的普通司祭職(↗ 536 priesthood, common)和公務司祭職(ordained priesthood)有所訓示, 說明二者都以其固有方式, 分享基督同一的司祭職(LG 10)(DH 4101-4179)。梵蒂岡第二屆大公會議更以《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令, 闡明司鐸在教會內的職務。自中世紀及特利騰大公會議(↗ 355 Council of Trent 1545-1563)以來, 對司鐸職務的解釋, 偏重於奉獻聖祭及赦罪的職權(DH 1771), 將司鐸職務主要視為聖化的職務。為了針對這片面的解釋, 梵蒂岡第二屆大公會議《司鐸們的聖秩》論司鐸職務與生活法令強調: 司鐸職務參與了基督的三重任務, 即: 「先知與宣講的任務(PO 4)、司祭與聖化的任務(PO 5)、牧者與領導的任務(PO 6)」。梵蒂岡第二屆大公會議既明言教會內的司祭職參與了基督唯一的司祭職, 又聲明司鐸的職務分享了基督的三重任務; 這表示梵蒂岡第二屆大公會議對基督的司祭職有更廣泛的看法, 認為: 基督的

司祭職應包括祂作「先知」、「司祭」和「牧者」的三重任務。

基督司祭職所包含三重任務, 更可以牧者的角色綜合起來(則卅四 24); 這牧者的稱呼不但見於《若望福音》, 在對觀福音也間接採用。耶穌聲稱自己被派遣, 是為了以色列家迷失的羊(瑪十五 24); 耶穌看見一大夥群眾, 就對他們動了憐憫的心, 因為, 他們好像沒有牧人的羊(穀六 34); 在最後晚餐(↗ 507 Last Supper)談話中, 耶穌引用匝加利亞先知的預言, 預告門徒在祂受難時將要逃散: 「我要打擊牧人, 羊群就要四散」(谷十四 27; 匝十三 7)。由此可見, 基督牧者的稱呼直接或間接可以在四部福音(↗ 642 Gospel)找到; 而且, 牧者的角色包括了基督的三重任務: 宣講與訓誨的任務(若十 16, 27; 谷六 34)、犧牲與聖化的任務(若十 10-11; 谷十四 27)、領導與管理的任務(若十 3-5; 伯前五 1-4)。因此, 基督的司祭職可以用牧者的角色來表達。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- 里昂·杜富(Léon-Dufour, X.)著、天放譯, 〈應行此禮, 為紀念我〉, 《神學論集》第 38 集, 台北: 光啓文化事業, pp.455-461, 1978。
- 拉內(Rahner, K.)著、單國璽譯, 〈司鐸職位〉, 《神學論集》第 7 集, 台北: 光啓文化事業, pp.115-121, 1971。
- 夏偉著, 〈亞巴郎、依撒格和耶穌的祭獻〉, 《神學論集》第 67 集, 台北: 光啓文化事業, pp.7-19, 1986。
- Galot, J. *Theology of the Priesthood*. San Francisco: Ignatius Press, 1985.
- O'Collins, G. *Jesus Our Priest: A Christian Approach to the Priesthood of Christ*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.
- Osborne, K. B. *Priesthood: A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*. New York: Paulist Press, 1988.
- Tillard, J. M. "The Ordained 'Ministry' and the 'Priesthood' of Christ." *One in Christ* 14 (1978): pp.231-246.
- Vanhoye, A. *Prêtres anciens, Prêtre nouveau: selon le Nouveau Testament*. Paris: Éditions du Seuil, 1980.

黃克鏞

## 435 基督來臨

jīdū lái lín

### PAROUSIA

參閱：90 末世論 659 審判 78 公審判 153 死人復活

(一)概念說明：基督來臨(parousia)一詞，源自希臘文的「para 平行、並列、通、在旁」及「ousia 本體、實體」，指某一存有(↗147 being)物在旁或快要到來的狀態。亦可來自希臘文的動詞「pareinai 臨在、同在」，指現在、臨在(↗677 presence)，也可當做快要到來；但是「parousia」一詞，卻毫無「再來」之意。一般在希臘思想中，可將“parousia”用在君王拜訪其他國家時，受到最隆重的歡迎儀式(↗652 rite)的情況。希臘《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)，就採用了此俗化(↗307 secularization)的意思，如：友十 18；加下八 12；十五 21。基督信仰(↗315 faith)中賦予基督來臨一詞很深的神學(↗385 theology)意義，亦即表達出耶穌基督(↗296 Jesus Christ)一復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)的天主/上帝/神(↗30 God)在世界末日要隆重而光榮地臨於人類(↗11 man)之中(瑪廿五 31；得前四 16-17；默廿二 20)。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經：舊約雖然沒有直接運用「來臨」的宗教及神學的詞彙，但它指出「來臨」所涵蓋的三個特點：

1)在以色列初期的遊牧生活中，雅威(↗505 Yahweh)有計劃地參與了以色列民族的歷史(救恩史↗456 salvation, history of)，所以，以民很早就注意到雅威在歷史中的顯現(創十八 1-2；三十二 31；出三 2-3)；亦指出雅威從隱藏的臨在中顯現，祂召喚先知(↗159 prophet)(依六 1-2；耶一 4-5；則一 4-5)，賦予先知們使命，使以民期待雅威的到來。

2)在先知們的宣講(↗330 preaching)中，

以民對雅威的期待逐漸形成了「雅威的日子」的思想概念。

3)基於人民對雅威的期待，以民慢慢形成了一些圖像(創四十九 10)，以後就演變成默西亞(↗669 Messiah)思想；同時，先知們也宣揚著人子(Son of Man)將出現在天上的雲彩中(依七-十一；匝九 9；達七 13-14)，《聖詠》更指出上主使默西亞坐在祂的右邊(詠一一〇 1)。

(2) 新約聖經(↗611 New Testament)：新約對基督來臨，包含相當豐富的思想：基於舊約之上，新約在新的體驗中發揮了基督來臨的內容：

1)對觀福音(synoptic Gospel)中只有《瑪竇福音》運用「來臨」此詞彙(瑪廿四 3，27，37，39)。在末世言論中，對觀福音都強調了人子的來臨(瑪廿四 1-25，46；谷廿三 1-37；路廿一 5-36)。谷十三 24-27，以舊約雅威的顯現，來描寫耶穌的來臨(申卅 4；依十三 10；匝二 10；達七 13)。《瑪竇福音》則強調了基督來臨的審判(↗659 judgment)功能，也就是人子在其來臨中審判的作用。《路加福音》廿一 28 卻把基督來臨看成圓滿的救恩和天國(↗38 kingdom of God)決定性到來的日子。對觀福音中還指出一個思想，當人期待基督來臨的日子中，人應謹慎的準備，因為，只有天主/上帝/神才知道基督來臨的日子。

2)《宗徒大事錄》中不提基督來臨的說法，但基督來臨卻是其中很中心的主題。由於《宗徒大事錄》中將耶穌的復活、基督升天(↗433 ascension of Christ)、來臨當做整體的奧蹟，如：《宗徒大事錄》一，說基督要來，祂要生活在教會中，教會即在耶穌的升天及來臨中努力奮鬥；簡言之，《宗徒大事錄》表達出基督來臨的意思，但卻不用其字。

3)保祿書信中很豐富地提到基督來臨，他將「期待耶穌快來」的思想與「耶穌是主」的神學相連，所以，保祿將基督來臨視為救恩的基本要件，在其中有死人復活(↗153 resurrection of the dead)，人也在此獲得復活後光榮的身體。此外，保祿如同對觀福音一般地運用了默示文學(↗668 literature，

apocalyptic)的圖像，來描寫基督的來臨(得前四 16-17；得後一 7-8)。

4)牧函中不再用基督來臨的字眼，而用顯現(神的顯現↗374 theophany)(弟前六 14；弟後一 10；四 1，8；鐸二 13)，這顯現含有二意：一是藉耶穌的降生奧蹟顯現在人間；另一也指光榮復活天主/上帝/神的顯現。大體而言，牧函中不再提耶穌快要來臨的事，自此，初期教會已走向救恩歷史的過程中。

5)若望著作雖然較注意此世的末世思想(末世論↗90 eschatology)，但在描寫和基督來臨有關的事中(若廿一 22；若壹二 28)，即用末日來代表；換言之，是將基督來臨放在末日事件中(若六 39，40，44，54；十一 24；十二 48)。

6)《默示錄》不再用基督來臨的字彙，但基督來臨卻是《默示錄》中重要的主題。從《默示錄》的開始(默一 1，3)至結束，都含有基督來臨的意思。此外，《默示錄》也如同對觀福音一般，運用末世的圖像，來表達基督來臨(默十四 14-15；十九 11-12)。

(三)教會傳統/傳承(↗596 tradition)將基督來臨和死人復活、最後審判(last judgment)、審判、公審判(↗78 judgment, general)、天堂(↗52 heaven)、地獄(↗139 hell)等末世事件相連，因為在神學歷史中，逐漸發揮了「靈魂不滅」(immortality of the soul)的思想和「有始無終之境」(aevum)(有人稱為：中間狀況)的概念，為此很可能在較物化(↗245 Verdinglichung、reification)思想傾向下，將基督來臨的說法放入這長時間的演變過程裡，並將聖經中的「耶穌光榮來臨」說成「基督再度來臨」。

(四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)自古時起，就論及基督來臨的思想，如：古時的信經(↗324 creed)：羅馬司鐸希波呂托斯(Hippolytus)之《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)(DH 10)；偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)之《不拘誰》信經(Quicumque)(DH 76)；《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(DH 150)；以及中古

時期拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)所宣佈之「公教會的信仰」(DH 801)；里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)第四場會議之「信理宣言」(DH 852)；中古時期也將基督來臨和死人復活，最後審判等概念相連。1979年5月17日教廷教義部(↗427 Doctrine of the Faith, Congregation for the)(Holy Office)在一封致一切主教們《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi)的信函中，提到有關末世論的問題，信函中引用梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，將耶穌光榮地來臨和人死亡的情況分別開來，它說：「教會依據聖經尋求主耶穌基督的光榮顯現(DV 1，4)，相信它與人死後的情況不同，不過卻與它有關」(DH 4201-4235)。

(五)系統神學(theology, systematic)(信理神學↗313 theology, dogmatic)以四點來說明基督來臨：

(1) 基督的來臨是基督和世界(↗58 world)的歷史之完成點，且在天父之內，是天主/上帝/神完全顯現給人——即榮福直觀(↗635 vision, beatific)之時即已開始。

(2) 由於復活的耶穌基督和一切受造物具有存有(存有論↗148 ontology)的關係，所以祂的來臨使受造界處於「已經」和「尚未」的張力中。亦即基督的來臨在每一個人的死亡中「已經發生」，但「尚未完成」，必須等到人類整體全部都死亡後，才能體驗到耶穌基督圓滿的來臨。

(3) 耶穌基督是世界的光，以及天主/上帝/神真理(↗335 truth)的啓示者，因此，祂光榮的顯現就是人類個人性和整體性受審判的時刻。具體而言，藉著基督的顯現，所有的人將在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的奧蹟前看到自己的真象。

(4) 基督來臨為神學而言，具有綜合性的作用，即是說，基督來臨幫助神學家將審判、地獄、天堂……等整合在一起，因此，基督



來臨具有不同的面目：有死亡(↗154 death)的面目；經過死亡來到基督面前而受審判的面目；完全相反天主/上帝/神的召喚與誠命，這就是地獄的面目；或人死亡後，依靠聖神(↗566 Holy Spirit)而與天主/上帝/神合一，就是天堂的面目。總而言之，基督來臨就是耶穌基督奧蹟的基本事件。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃鳳梧編著，〈基督的光榮降來〉，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp.48-71，1977。

Barth, K. *Church Dogmatics*, vol. 3, 2. 1960. 524-780.

Finkenzerler, J. "Parousie." *Beinert*. pp.406-408.

Holleman, J. *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in I Corinthians 15*. Leiden: Brill, 1996.

Moore, A. L. *The Parousia in the New Testament*. Leiden: Brill, 1966.

Plevnik, J. *The Parousia of the Lord according to the Letters of Paul: An Exegetical and Theological Investigation*. Würzburg: [s. n.], 1971.

谷寒松

## 436 基督宗教

jīdū zōngjiào

CHRISTIANITY

參閱：296 耶穌基督 44 天主教會 445 基督教 412 教會史 442 基督徒神學 240 非基督宗教 277 宗教神學 416 教會的合一 443 基督徒價值

### (一)概念說明：

(1) 基督宗教(Christianity)一詞，大體而言，指由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所創立的宗教，較強調基督徒的宗教(↗266 religion)精神、靈修/神修(↗710 spirituality)、教義(↗407 doctrine)與倫理道德(↗362 virtue, moral)觀的信仰(↗315 faith)。因為，在一般天主教會(↗

44 Church, Catholic)的用法中，「基督教」一詞等同於「基督新教」，故用「基督『宗』教」一詞，來包含一切信仰耶穌基督的宗教團體，如：天主教會(↗44 Church, Catholic)、基督新教(↗45 Church, Protestant)、東正教(Orthodox Church)(東正教/東方教會↗225 Eastern Church)以及一些小教派(↗404 sect)等。因此，具體而言，今日基督宗教包括：天主教會以及在普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)聯合組織的其他基督教會團體。

### (2) 研究說明基督宗教的本質有兩個理由：

1)要分辨出基督宗教的主要成分及其他純偶然的歷史附屬品。

2)為激發信友自由而理性的抉擇，基督宗教必須首先說明自己是什麼，為什麼要求人的信仰。基督宗教對自我的描述不必是爭論護教學(↗702 apologetics)的結果。描述基督宗教的本質，可以有兩種途徑：一種是「內在」的自我表達(基督宗教有關自己及在教義上的訓導)，一種是非信徒的「外在」描述。兩者都是合理的，後者不一定不符合基督宗教的本質。

從基督徒神學(↗442 theology, Christian)的觀點而言，基督宗教一方面是可見的普世基督徒之總和；另一方面基督宗教比可見的基督宗教還大，它也指那些可能生活在可見的基督宗教之外，卻由於天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)的恩寵(↗353 grace)而生活的人之救恩(↗455 salvation)大團體。

(二)基督宗教與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的關係：這裡所考慮的是一些可以從「外在觀察」到的特質，正是這些特質讓基督宗教可以和其他非基督宗教作比較：

(1) 基督宗教自視為人類(↗11 man)的一種普世性的宗教(universal religion)：它並不以為自己只是宗教本身的一種相對的、特別的表現形式，而與其他因區域、文化(↗81 culture)、或種族因素而不同的具體表現形式結伴相隨。它堅持自己是天主藉著耶穌基督為所有

人類而建立的。基督宗教因而視所有宗教、民族、所有文化中的每一個人，都被召叫來分享天主聖三/三位一體的救恩。基督宗教從沒有屬於一種單一的、封閉的文化。它起於東西之交會處，所以它的根幾乎直透所有早期的高等文明；而在歷史之中，它更事實地變成了一種世界性的宗教(world religion)。再者，基督宗教在歐洲歷史中傳播，正是這段歷史，將全體人類融合起來成爲一種單一的歷史。可是，若沒有基督宗教，這種統一的力量決不能發揮功效，而基督宗教卻不是被動地隨著西方文明的傳揚而傳揚，相反，它是藉著福音傳播(福傳 ↗598 evangelization)活動不斷向外擴展。這樣看來，基督宗教是真正地致力讓自己成爲一種世界性宗教。它在時間(↗351 time)、空間(↗282 space)上都是普遍的。

(2) 基督宗教是一種整體性的宗教：它的史前史可以追蹤到人類的最前頭，而它也堅定地固守了那些屬於古代傳統中最基本的東西，它擁有那些只存在於整體性文明中的因素。因此，它也對將來存有一個普遍的遠景，不怕在某一個時候遭受斥逐，或被判定爲過往雲煙。

(3) 基督宗教是一種歷史性的宗教(historical religion)、啓示性的宗教(revealed religion)：它所包含對天主/上帝/神(↗30 God)、對世界/天下(↗58 world)、對人類所說的話，原則上可以在歷史中任何時候被理性所把握，它所宣講(↗330 preaching)的真理(↗335 truth)都在世界中，自由而恩寵性地出現在先知(↗159 prophet)及耶穌基督身上。基督宗教願意藉著教會、傳統/傳承(↗596 tradition)、記憶、遞嬗，把生活在歷史中的人類與啓示真理(truth of revelation)(信仰真理 ↗318 truth of faith)串連起來，好能使人類「認識天主/上帝/神和天主/上帝/神所派遣來的基督」(若十七 3)。

這種啓示，事實不僅是信仰的對象，也是信仰的原因。這種特色屬於可以從「外面」觀察到的基督宗教的一種記號；而基督宗教藉著聖事(↗559 sacrament)及聖經(↗571 Bible)在歷史中不斷地接受天主聖三/三一上帝的啓示。

(4) 基督宗教是一種有教義的宗教：雖然基督宗教所帶來的天主/上帝/神與人類間的交往，在某一方面超越人的理解，然而，這種某一方面不可理解的交往，卻可以言語表達出來。不過，因這些言語是以人間語言說出來，它們只能以相關的(relational)及類比(↗698 analogy)的方法來表達天人的交往。雖然如此，它們卻是絕對的真理(absolute truth)，因爲保證它們的是說話的天主/上帝/神自己，故而這些真理的意義雖歷盡滄桑卻仍卓然屹立。信理發展(↗314 dogma, development of)超越人的控制，展現出一種內在的模式，融合各種不同的趨勢，帶動它的是一種超越的力量。基督宗教因而擁有一套清晰的教義，在教會聖統制(↗570 hierarchy)當局也有著教導的權威。

(5) 基督宗教自視爲末世性的宗教(eschatological religion)：它以希望(↗210 hope)的態度對待歷史、對待它自己及人類的歷史性。雖然源於歷史，它卻自視不是導向將來的宗教歷史過程中的一個階段，它是末世性的，即是這個世界時期最後的、不可以完全新的宗教來代替它。但它也是臨時的「旅程」宗教團體，動態地走向終極(ultimate)，走向歷史和宇宙的總結。基督宗教將其身邊的一切，包括：世界、歷史、文化，一方面視爲具有相對的重要性，即不將其絕對的價值給予這個世界中的任何力量；另一方面它也並非否定世界、歷史及文化，只是要給予世界歷史及文化真正的有效性，它們保有相對的獨立性。

(6) 基督宗教是整合的宗教：它的教義和人類生命中的所有領域都有關係。它對人也對社會說話，絕不以任何一方爲優先。基督宗教是爲每一個人的救贖(redemption)而存在的團體。但它卻只能在一個可見的教會中，完全出現來組織一個社會性的、有職務(↗685 ministry)功能的宗教團體。它包括人類的所有向度；基督宗教是一種理性的宗教(rational religion)，就是說，它不會把人的理性和批判的自我反省排拒於啓示與信仰(faith and revelation)活動之外(不同於信心主義和現代主義 ↗396 modernism)。

(三)基督宗教在教義上「內在」的自我申述：

(1) 在基督宗教內，那位無限的(infinity)、位格性的(↗206 person)、神性的(divine)天主聖三/三一上帝在人間工作。身為造物主，祂和世界和人類截然不同；它從無中創造出和祂有別的受造物，後者相對於祂，定向於祂這無限的奧秘，卻不能自己決定它與天主/上帝/神的準確關係，而必須留待天主/上帝/神去處理。

(2) 由於恩寵，天主/上帝/神自由地容許世界，尤其是精神受造物，分享祂的神聖生命。祂通傳自己，啓示祂自己的光榮和內在的生命(三位一體)，而這就是受造物的目標和終極的意義(ultimate meaning)。人的自我發展和「進化」(↗520 evolution)都向著這無限滿全開展。

(3) 天主/上帝/神自由而恩寵地把人定向於祂的自我通傳(self-communication)，就是救恩和啓示歷史的超越根源及動力所在；這就是人的「超性存在基本狀況」(supernatural existential)(先驗神學/超驗神學↗161 theology, transcendental)；這種存在的基本狀況必然伴隨著具體的每一個人，他的崇拜、人間言語及行爲。

(4) 人自由地接納(或拒絕)天主/上帝/神的自我通傳；這接納可以出現在任何時候，在任何人類的歷史情況中。當這段恩寵的歷史被意識到，擁有真實可感的社會型式、清楚分明的教義及制度化的體系，那便是狹義的救贖和啓示歷史。這就是「超性存在基本狀況」在歷史中的客觀表達(教義、崇拜/崇敬 latria, worship、宗教組織)，它們隱然地出現在個人及集體的歷史中，特別是在倫理的層面上，也顯然地出現在所有宗教中。宗教生活，雖然有時和人的錯誤觀念、或在倫理上應受斥責的行爲糾纏在一起，可是，由於天主/上帝/神普遍的救贖意願，人的歷史情況卻往往可以幫助他在信仰中實現祂「超性存在基本狀況」(假如他沒有徹底地拒絕天主/上帝/神的自我通傳)。

(5) 要分辨救贖的歷史與淪亡的歷史，基督就

是唯一而終極的標準。而那段在舊約(↗687 Old Testament)聖經中的「史前史」，由於它定向於普世救贖在默西亞(↗669 Messiah)身上的歷史顯現，以及它本身已爲天主/上帝聖言(↗558 Word of God)以血肉的來臨作好準備，充分顯現出救恩史(↗456 salvation, history of)的特質。

(6) 天主/上帝父在基督身上，在聖神(↗566 Holy Spirit)內的自我通傳便是恩寵(↗353 grace)；人自由地接納了，人便成義(↗150 justification)；在具體生活中，便是信、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)。接受天主/上帝/神自我通傳的最高境界就是耶穌基督「二性一位的結合」(↗6 union, hypostatic)：在祂身上，天主/上帝/神的自我給予，和人的接納絕對符合，以最終極的方法，且在歷史中出現。當然，這並不是說，在祂真正出現之前，人便能確實知道這種可能性。

基督宗教承認這種最高境界，已經出現在基督耶穌身上。這位「神一人」便是天主/上帝/神對世界的救贖意願的保證人、終極目標、歷史顯現和啓示。祂是「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的絕對中保(↗65 mediator)。當人相信耶穌基督就是相信天主/上帝/神(聖三中的第二位元)，以人的方式生活在人類中間，也相信在祂的生命(↗106 life)、死亡(↗154 death)以及勝利中，天主/上帝/神自己分享了人類的存在，人也肯定他自己已經被賦予最終極的生命恩惠了。

(7) 恩寵和救贖的歷史，不僅顯示天主聖三/三一上帝對世界的通傳，它們也指出，它們的領受者是由於其自身罪過實在不配這份禮物的人類；人自己在譴責中製造對天主/上帝/神的疏離。然而，天主/上帝/神那無可比擬的救贖意願，一方面承認罪(↗591 sin)的奧秘乃受造物本身無法補救的；另一方面也在天主/上帝/神的仁慈下包容它，並修復它。

(8) 耶穌基督願意建立一個可見的、有組織的團契，就是那些在基督內蒙救贖，也分享祂的神性生命，並公開地承認祂的人之團體，這就是基督宗教。它擁有「有機的結構」，由它的領導人物，是天主/上帝/神恩寵的末世顯現，在其信仰宣信(↗329 confession)中保留基

督的福音(↗642 Gospel)，並藉聖事以有形可見的形式傳送祂的恩寵。藉著它的誠命及聖神的恩典，管理它的成員。

(9) 基督宗教視每個人都擁有絕對的尊嚴，祂不論「隱然地」或「顯然地」都要面對天主/上帝/神作出義無反顧的終極抉擇。這行動的內容被信、望、愛三超德(supernatural virtues)(↗496 virtue, theological)所規範，也包括滿全自然的倫理法以及天主的誠命(十誡↗9 commandments, the Ten)。

(10) 教會(以及世界)都在通往天主/上帝/神最後啓示的旅程之中。在那裡，天主/上帝/神的自我通傳(self-communication)將會顯現出來。祂不再以人的標記為仲介，將會毫不隱藏地、面對面地把自己給予祂的受造物，並與他們一起在無限的福樂中。

#### (四)基督宗教簡史：

(1) 依據以上所說明的，基督宗教不只是屬於「外在」歷史及文化的一種現象，因此，單單描述它在時間、空間中的發展及結構，以及它客觀的表達方式，還不等於講述基督宗教整個的奧秘(↗600 mystery)。基督宗教是被賦予天主/上帝/神恩寵的「人的內在生命」，雖然，這內在生命為信友們提供了信仰的明確動機，也提供了教會歷史的動機。為此，教義的歷史、聖人生平、神恩歷史以及教會內的奇跡(↗229 miracle)等……統統屬於基督宗教的歷史。同樣，屬於這一段歷史的還有基督徒的救贖、悔改、致命、福音勸諭(↗644 counsel, evangelical)、服務窮人、堅拒世界的錯誤價值觀等……。它比那僅僅描述教會的社會結構、文化成就、教會與國家(↗423 church and state)、文明、國際團體的關係等等的歷史更為重要。

(2) 只有當基督宗教真正成為普世教會(↗535 church, universal)(當它在所有國家所有文化中，都擁有一種可見的歷史真實性)時，它才真正完全地成為它自己。它始自時空中的一個定點；那時空中的定點達成普世的時期及過程，便形成基督宗教的第一大階段；第二階段就是普世的基督宗教，在普世人類統

合(不一定和平地統合)的歷史中，實實在在地作「地上的鹽，世界的光」(瑪五 13-14)；這個階段才剛剛開始。第一階段通常被劃分為幾個時期：1)教會的成立(宗徒↗260 apostle 時期、初期教會↗286 Church, Primitive)。2)早期教會吸取它周遭的文化和政治世界(這環境也組成將來西方世界的歷史)：教會與希臘、羅馬文明第一次敵意的接觸(君士坦丁以前的時期)，以及後來與羅馬帝國積極而正面的關係(君士坦丁時期)。3)教會普世傳教的準備(中世紀的教會)。4)從本來只是西方的區域教會進展至普世教會(從「現代時期」的開始直到今天)。

(3) 這種對周圍世界的吸收(在內容，也在區域上)，也是一段愈來愈分離的時期；教會愈來愈意識到它與周圍環境「存有↗147 being 上的不同」。綜合而言，基督宗教於周圍環境的分離過程中，可以分辨出兩段時期：首先是帝國的教會，它從君士坦丁一直伸展到「聖職敘任權之爭」(investiture dispute)；在這時期內，教會生活在政治社會之內。其次，則是兩極對立的時期，那就是基督徒帝國與聖統制(↗570 hierarchy)之間的衝突對立；它結束於法國革命。整個第一段時期又可再細分為兩個階段：首先是概念上的發展，以及信仰在其客觀真實性上的說明(教父及中古神學及神修)；其次則是主觀的反省，從現代時期開始，至文藝復興(↗84 Renaissance)、古典人文主義(↗13 humanism)及宗教改革(↗273 Reformation)時期。這時候的特色是獨立的理性信證學；在聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)及信理史(↗310 dogma, history of)上，形成一種新的歷史批判學(historical criticism)意識。看來，這第二階段的工作還有一些尚未完成。

(4) 因為基督宗教的歷史就是「天人」之間交談的歷史，它的核心及真正起源就是天主/上帝/神和人類在耶穌基督身上的親密的交談。在親密交談中，基督宗教必須將自己的概念建基在許諾的將來之上；基督宗教的歷史必須凝視將來，才能正確地看清過去；如果它不看過去和未來，它則只會無可避免地淪落為一般性的世界歷史，以及一般宗教歷史的一部分罷了。

(五)基督宗教的絕對性(absolute)：

(1) 概念與問題：

1)為許多傳統，排他性的(exclusivist)基督徒神學家而言，基督宗教的絕對性的意思是說，基督是唯一救恩的宗教，它排除其他非基督宗教的得救的可能性。他們指出的理由是：基督宗教是天主/上帝/神最終極的自我顯露，為任何時代的人完全有效，它是最後的，不容超越(「教會之外無救恩」extra ecclesiam nulla salus)。

2)許多今日基督徒及包容性的(inclusivist)神學家認為：這種言論與聲音不僅是不能忍受的僭越無禮，本身更相反於對其他非基督宗教的價值的肯定。它切斷一切宗教交談(interreligious dialogue)的可能，而且是盲目的宗教狂熱者的根源。再者，它也與罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)累累的基督徒歷史有所衝突；最後，它似乎輕視了所有人類邁向進步的努力，也令任何世間事物的神學變成不可能。

(2) 神學(↗385 theology)理論：基督宗教的「絕對要求」(absolute request)是一種嚴格的神學命題，也就是說，它不能由一些來自比較宗教(comparative religion)或宗教哲學(↗275 religion, philosophy of)的證據所建立。當然，信仰也不能相反經由人的理智所證明的事實；反之，信仰看清這些事實，而從它自己的觀點重新詮釋它們。用神學方法而言，基督宗教的「絕對要求」，意即：基督宗教是一種末世性的宗教。當聖經說時間的圓滿已經在基督來臨時來到了(谷一 15；迦四 4)，它已經宣布了這事實。基督宗教必然是絕對的，因為基督徒們相信耶穌就是默西亞、主、天主之子、天人之間的唯一中保(弟前二 5)。天主/上帝/神第二位實在地吸取了人性，這樣祂說出了自己，把自己通傳給祂的受造物，一次而永遠地不能被超越。這個天主/上帝/神的行動也是人最高的不可測量的圓滿；完全配合人存在的絕對奧秘。因而基督事件(Christ event)不僅沒有違反人性，反而在每一層面上都使人性達到最高的圓滿。

基督宗教的「絕對要求」，意即：絕對地

接受及肯定一切真正宗教的價值和世界的意義，因為在基督內，天主/上帝/神已經絕對而不容撤回地吸取了具體的人性。基督宗教的絕對性不只是一種聲明，更可說是一個喜訊：它宣布世界與一切真實的人生觀及宗教，他並非空虛無價值的，也非荒謬無聊的，因為，天主/上帝/神已經接納了它，並且以天主/上帝/神獨有的大愛珍愛著它。

(3) 基督宗教的末世性與它有關本身絕對性的聲明：

1)基督宗教不是排他性(exclusiveness)的而是包容性(inclusiveness)的：基督宗教沒有排斥其他非基督宗教，而致力發現它們所包含的真理；事實上，一方面基督宗教的特性，催使它與其他宗教及哲學(↗344 philosophy)進行交談；另一方面，基督是法律的圓滿，也是法律的終結(羅十 4)，祂滿全法律也取消法律。基督宗教對其本身及對其他非基督宗教的瞭解上，經常以弔詭(似是而非(paradox))的思想方式以及言語說明二方面的神學意義；換句話說，基督宗教在某一方面修正其他宗教，即基督宗教滿全人間的宗教與文化；同時，另一方面也審斷它們。

2)「時間的滿全」(fullness of time)從具體中出現：它來自「時間已滿」的宣講。只有當一個具體的人、宗教或文化聽到基督宗教的宣講，而領悟了基督宗教有關本身絕對性的聲明，卻沒有誤解它為殖民主義(colonialism)或文化帝國主義(cultural imperialism)等等。此時，這「時間的滿全」才會來到那個人、宗教或文化身上。如此說來，即使在今日不少人仍然生活在「前基督宗教」時期。

3)「末世滿全」(eschatological fullness)在「已經」和「尚未」中間徘徊。今日人類的情況已被一種張力所控制，那就是被救恩史與世俗史(world history)、教會與世界、自然與恩寵、創造(↗526 creation)與盟約(↗588 covenant)、法律與福音(↗642 Gospel)之間的張力所控制；只有到最後，天主/上帝/神才會「成為萬有中的萬有」(格前十五 28)。

4)基督為人類的緣故，取了具體的人性，

聽命至死，且死在十字架上，如此一次而永久地救贖了人類。作一個基督徒就是效法這種代表性的聽命，並參與其中；真正表現基督宗教的絕對性，即將此個別性與普遍性之信、望、愛聯結起來。基督宗教的使命不只是救贖個別的人，原則上更包含有形可見的團體以外獲得救恩。正如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962- 1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第 16 號所強調，甚至也是救贖整個人類，即宣講天主聖三/三一上帝的愛、為希望見證(↗198 witness)、做「世界的光，地上的鹽」(瑪五 13-14)，好能在世界中作標記(LG 16)(DH 4101-4179)。

5)基督宗教的末世性與絕對性之言語，並沒有令教會的真正歷史性變成不可能。可見的基督宗教本身不是絕對的；它也必須成長達到基督圓滿的程度(弗四 13；哥二 2)。為基督宗教而言，基督的圓滿是禮物也是目標，它還要被基督聖神帶領，走向所有的真理(若十四 26；十六 13)。因此，神學和教義上的發展是可能的。在這世代中，基督徒們對信仰和教義的把握仍未完美，而他們仍是一個旅途中的罪人的宗教團體。

6)基督宗教並不否定，反而肯定人類的發展(↗ 539 development)的神學意義。天主/上帝/神的啓示經常以人間言語，經由人的器官說出來。今日在技術、經濟和科學方面，趨向人類大融合的巨大力量，也許正為全體人類要回應基督宗教愈來愈真實的普遍性作準備。基督徒並非宣講一種愚蠢的樂觀主義(optimism)，或幼稚地以為所有世俗的進步便等於宗教上的進步。世俗的進步讓人類可以用集體的「是」或「否」來回答福音的訊息。當基督徒說基督宗教是一種絕對的宗教時，他們的意思是：恩寵已經絕對地許諾給所有的人，它也要求所有的人作出絕對的抉擇。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

臺灣大學人文社會高等研究院主編，《基督宗教之人觀與我觀學術研討會會議 *The Conference on Significance of the Christian View of the Person and the Self*》，台北：臺灣大學人文社會高等研

究院主辦，2009。

林鴻信著，《基督宗教與東亞儒學的對話：以信仰與道德的分際為中心》，台北：台灣大學出版中心，2009。

張春申著，《基督的教會》，台北：光啓出版社，1989。

漢斯昆(Küng, H.)著、楊德友譯、房志榮校，《作基督徒》二冊，台北：光啓出版社，1994。

賴品超等著、基督教文化評論編輯小組主編，《文化理論與基督宗教研究》，《道風：基督教文化評論》第 2011-34 集，香港：道風書社出版，2011。

趙林等著、基督教文化評論編輯小組主編，《基督宗教與民族主義》，《道風：基督教文化評論》第 2011-35 集，香港：道風書社出版，2011。

Dupuis, J. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. New York: Orbis Books, 1991.

Hick, J. and P. Knitter, eds. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. New York: Orbis Books, 1987.

Küng, H. *Christianity: The Religious Situation of Our Time*. London: SCM Press, 1995.

Rahner, K. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Seabury Press, 1978.

Ratzinger, J. *Introduction to Christianity*. New York: Herder and Herder, 1970.

編譯

## 437 基督為中心說

jīdū wéi zhōngxīn shuō

### CHRISTOCENTRISM

參閱：449 基督論 436 基督宗教 376 神為中心說 15 人為中心說

(一) 概念說明：基督為中心說(Christocentrism)一詞，源自希臘文的「Christos 基督、受傅者」及「kentron 軸心、圓心、中心」，指以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為：人類(↗11 man)生命(↗106 life)、救恩工程(economy of salvation)及實在界(↗637 reality)中心的學說(哥一 15-20)。「基督為中心說」廣義而言，是所有基督徒神學(↗442 theology, Christian)的特色，因為，其中支配

性的、決定性的意義，都繫於耶穌基督本身和祂的救恩工程。不過，嚴格而論，所謂「基督為中心說」有時是專指一種特別的神學(↗385 theology)看法：它拒絕接受在基督的啓示(↗472 revelation)之外，還能有其他救贖性地認識天主/上帝/神(↗30 God)的方法。

## (二)簡史：

(1) 瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，便是現代神學家中一個很顯著的例子。不過，巴特的重點不是集中在聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)這件事實本身，而是在天主/上帝聖言的優位上；是天主/上帝/神自由地、大能地在耶穌基督的一生，如：聖經(↗571 Bible)的見證(↗198 witness)、教會(↗411 Church)的宣講(↗330 preaching)，這一個「同心圓」上顯示自己。

(2) 比巴特更為激烈的思想，在東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)基督徒傳統/傳承(↗596 tradition)中亦可找到。在致力保護正統天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的希臘神學家馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約580-662)的神學系統中，天主/上帝聖子降生，是彌補整個在創造(↗526 creation)秩序中，以及在天主/上帝/神與人之間災難性的破裂之唯一途徑。正如天主/上帝/神在創造時，萬物在基督內「部署」妥當，它們也同樣地在祂「神一人」的降生形式中獲得和解。許多現代東正教/東方教會的作家，特別是俄裔德國東正教神學家、平信徒洛斯基(Lossky(Loskij), Vladimir Nikolaevic 1903-1958)，都大量採用馬克西莫斯的學說，來發展天主聖三神學/三位一體神學(Trinitarian theology)、人學(↗438 anthropology, Christian)和教會學/教會論(↗425 ecclesiology)。從這角度來看，所有的異端(↗461 heresy)都是基督論(↗449 Christology)異端的一種方式而已。不過，這批神學家都很小心謹慎以免陷進那種所謂「基督一體一位論/基督一位一體論」(monarchianism)式典型的西方簡化錯誤中；它減弱聖神(↗566 Holy Spirit)的角色，過份地集中於耶穌基督的救恩工程之上。

(3) 除了法國考古學家、人類學家、耶穌會會

士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)將基督信仰與宇宙進化(↗520 evolution)思想整合，宇宙基督/宇宙性的基督(cosmic Christ)神秘神學之外，在天主教會(↗44 Church, Catholic)中，近年來最富創造力的「以基督為中心」的著作，當推瑞士審美神學(↗659 theology, aesthetic)家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)的《榮耀：審美神學》(Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik I-VII)。他嘗試顯示「降生基督/降生性的基督」(incarnational Christ)的「形式」：祂的生命與死亡(↗154 death)、遺棄與光榮的來臨的格式可以被視為「美」的標準，因而也是所有宗教和文化現象中(無論是基督以前或以後的)，一切渴望的、不可見的隱秘之目標。所有人類的藝術作品，都被吸引到這一定點上，即：在這裡，有限世界所有無助的悲劇，都穿透到天主/上帝/神的「美」和「光榮」之中。一切可理解的(美)、可渴求的(美)、認識和愛的(美)，都在耶穌基督這個中心的啓示形象中合而為一。巴耳塔撒爾明顯地受到巴特的影響，但他與馬克西莫斯的關係也許更為密切。

(三)綜合：基督為中心說融合了兩種經常出現在人類文化中的傾向：神為中心說(↗376 theocentrism)，和人為中心說(↗15 anthropocentrism)人學。它在人類歷史中的發展，可因重點或路向的不同而被劃分為幾個時期：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)們偏重救恩史(↗456 salvation, history of)，而救恩史的中心事件—耶穌基督，便是他們神學的主要課題。

(2) 到了中世紀，由於神學愈來愈傾向士林/經院哲學(scholastic philosophy)的分析方法，一種新的基督為中心的思想興起於教會的奉獻生活中，它強調基督人性的存在；到了後期，更愈來愈傾向於自然主義(↗167 naturalism)。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，深刻地強調以「基督救主」為中心，這是對於文

藝復興(↗84 Renaissance)時期對基督事件過份膚淺的反動。

(4) 廿世紀中葉，重拾教父們對救恩史整體的看法。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所包含的更新計劃，特別是在教會神學和禮儀神學(liturgical theology)方面，都很明顯地以基督為中心；這樣平衡的基督為中心的思想，事實上也包含很豐富的天主聖三神學/三位一體神學(Trinitarian theology)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gardner, E. C. *Christocentrism in Christian Social Ethics: A Depth Study of Eight Modern Protestants*. Washington, D.C.: University Press of America, 1983.

Marsh, C. *Christ in Focus: Radical Christocentrism in Christian Theology*. London: SCM, 2005.

Studer, B. *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo: Christocentrism or Theocentrism?* Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997.

編譯

## 438 基督徒人學

jīdūtú rénxué

### ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN

參閱：11 人 296 耶穌基督 353 恩寵 591 罪  
341 原罪 526 創造 492 超性

#### (一)概念說明：

(1) 基督徒人學(Christian anthropology)，其中人學(anthropology)一詞，源自希臘文的「anthrōpos 人、人類」以及「logos 言、言語、學問」，指研究人類(↗11 man)的學問。另基督徒(Christian)一詞，源自希臘文的「Christos 受傅者、基督」，指信仰(↗315 faith)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人。綜合基督

徒人學言之，便是將人(↗11 man)的問題，放到基督宗教(↗436 Christianity)信仰上來看，藉著信仰啓示(↗472 revelation)的光照來認識人，指出人的一些基本問題與解答。

(2) 西方世界大約由十六世紀文藝復興(↗84 Renaissance)、啓蒙運動(↗474 Enlightenment)倡導自由、平等、民主、崇尚人的理性起，開始將宇宙的中心放在人的身上，「人」的重要性日益提昇。而十九、二十世紀盛行的存在主義(↗146 existentialism)，則著重於發掘個人的存在深度；社會主義(↗285 socialism)以現世為主；無神論(↗514 atheism)則否認任何超越人以上的存在，而以人為宇宙的中心……更使得「人」成了現代世界中注意的焦點。

教會(↗411 Church)過去大體以天主/上帝/神(↗30 God)為中心，較重出世的生活，思想變化不大；直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)產生了劃時代的思想躍進，決定重新進入世界/天下(↗58 world)，強調與世人共同攜手邁向圓滿的明天。於是教會(↗411 Church)對「人」的反省大增。

(3) 中國數千年來受儒(儒家 ↗671 Confucianism)、釋(佛教 ↗208 Buddhism)、道(道家 ↗619 Taoism)三家深遠的影響，重視人性內在的價值及超凡入聖邁向生命圓滿的途徑，致使「人」本位的「人文思想」(人文主義/人本主義 ↗13 humanism)成為中華文化的特色。而今日在政治、經濟迅速的變革下，個人有了更多自我發展的機會，「人」的重要性因而大為提高。

因此，人的問題不能說不重要，研究人的問題也就成了一項專門的學問——人學(人類學 anthropology)。人學可由各種不同的角度出發，使人學的發展多少有一些差異性，如：東方的佛教、道教/道家、儒家、印度教(↗163 Hinduism)，均具其特殊的人學觀。當然，人學的問題多少總是哲學(↗344 philosophy)的主題，但必須承認，不能將它全部歸之於哲學。因為，人存在的問題有其超越的向度，不是只憑運用理智就能獲得解答的。



## (二)基督徒人學發展簡史：

不論人們意識與否，不同思想與處境的人各有不同的人觀，基督徒也不例外。「基督徒人學」(以下簡稱人學)是甚麼？就是世界諸多人觀中基督宗教的人觀。要瞭解基督宗教的人觀，應從歷史的發展看起。本文描繪聖經(↗571 Bible)時代、教父(↗400 Church, Father of the)時代、中古時代以及近代的零散人學知識，如何逐漸形成了一門獨立的學問：

(1) 聖經時代的人觀：人，是天主/上帝的肖像(↗36 image of God)，是與天主/上帝/神相交來往的受造物，是在盟約(↗588 covenant)中生存的子民，是受造物中的受造物，是救恩史(↗456 salvation, history of)上天主/上帝/神的合作者，是邁向未來圓滿而尚在旅途中的奮鬥者。這還不是本文要討論的狹義的「人學」。因為，第一，聖經無意在一個有意識的原則基礎上，將所有關於人的說法明確、有系統地整理出來；第二，聖經所用的敘述法，只是以日常生活的具體事物表達信仰，並非學術性的語言。

(2) 教父時代的人觀：教父神學進步到首度嘗試系統化，並且更清晰地尋找整合的原則，如：人是天主/上帝的肖像、宇宙與人類的歷史乃神化史(history of deification)、宇宙精神化等的觀念。然而，始終潛在的危險仍在，如：將人與天主/上帝/神的區別與合一，簡化為精神與物質的對立與合一；或罪人與慈悲天主/上帝/神的對立與合一；或人類起源與終結的對立與合一。認為人類歷史只不過是回復原始的理想，而不是自由的天主/上帝/神不斷創新的歷程。

(3) 中古時代的人觀：至於中古時代，雖有種種系統化的神學叢書，人學的諸多成份卻仍四散在迥異的論文中，並未跨向人學獨立的決定性步驟。那時，還沒有任何關於基本人性經驗，諸如：悲痛、喜樂、死亡(↗154 death)等的神學分析，個人仍只是普遍概念之人的「具體表現」而已；世界則是天主/上帝/神已然造成的舞臺，人在其中走向得救，而非與救恩史有關，天主/上帝/神要藉人之努力以終底成之境。

但是，此時卻已出現趨向真正人學的記號，如：個人救恩史的問題，逐漸以更個人化的詞彙提出：公審判(↗78 judgment, general)前的榮福直觀(↗635 vision, beatific)、無聖事(↗559 sacrament)亦可能獲救的「願領聖事」、良心(↗213 conscience)的不可侵犯、原罪/原罪論(↗341 sin, original)與本罪(actual sin)在性質及後果上的重要區別、無罪狀態中精神受造物的恩寵(↗353 grace)、超性(↗492 supernatural, the)與末世超性。人們日益認清哲學在神學(↗385 theology)中、國家在教會(教會與國家↗423 church and state)中、文化在宗教中的相對獨立性，這是未來系統人學邁向獨立的信號。

(4) 近代的人觀：在文藝復興、啓蒙運動思潮的衝擊下，神學家開始分析信仰，於是「信仰分析」(↗316 faith, analysis of)成爲一個備受關注的問題。他們更廣地論及基督徒的得救問題，更尖銳地區分本性(natural)與超性(↗492 supernatural, the)。世界/天下(↗58 world)、文化(↗81 culture)、國家不再屬於聖職人員(↗581 clergy)直接管理，而由平信徒/教友(layman)(平信徒↗101 laity)獨立負責。個人如何體驗到天主/上帝/神的慈愛，受到極端的重視，因此，又發展出一種以人爲分辨天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)之主體(↗119 subject)的人學。然而，有關人的教導仍分散在各種論述之中，整體的系統人學尚未明顯地建構起來。直至梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，神學家才發表了狹義的「人學」著作。

(5) 「人學」的特色與內含：

1)特色：a)出發點：人學沒有絕對的、唯一的出發點，各因神學家生活於何種具體環境，有何文化背景，處在那類信仰傳統中，而有所不同。b)許多對立性的因素：在人的生活中，有許多對立的經驗與構成因素，如：陰陽(↗491 yin yang)、善惡、精神與物質、個人與團體……，人學不能忽視，必須面對此一事實。未來比較完整的神學，勢必包含各方面的特質。依據今日心理學的發現，知道西方人較爲陽剛，屬父原型(archetype)；東方人(尤其中國文化影響的廣大地區)則較陰

柔，屬母原型。中國的人學顯然應當多藉深處母原型的種種象徵來發揮。c)時間性：神學家都已肯定人類的歷史性，歷史對人形成的影響；許多神學家也注意到現代的狀況，當前環境對人的左右力量；但少有神學家同樣關懷人的未來，人日後可能的發展趨向。

2)內含：a)來源：人學內含來自四個方面：一是聖經(↗571 Bible)、傳承(↗596 tradition)、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的信仰泉源；二是其他宗教(↗266 religion)；三是近代發展中的人文科學；四是人類具體的生活經驗。b)論題：人學是信理神學(↗313 theology, dogmatic)中的一門，是信理神學內主論題之一；要討論人學，就該討論人學與其他論題的關係，如：人與天主/上帝/神、人與基督、人與宇宙萬物、人與自然環境、人與教會、人與人、人與罪、人與救恩、人與末世。這些論題可從三個基本問題來予以綜合，即：「人，你由何處來？」(人的宇宙性與歷史性)；「人，你是誰？」(人的主體性與社會性、人是天主與基督的肖像、人是被創造者)；「人，你是什麼？」(人的內在結構、人的性別、人的本性與超性)。

(三)今日較有代表性的基督徒人學：

(1) 由天/人來分：

1)重天派：此派極言天主/上帝/神的偉大、全能，而低估人的能力(人性因犯罪而受傷)，認為人憑自身無法達到天主/上帝/神，故而否認自然神學(↗173 theology, natural)。此派的代表有：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)；瑞士改革宗倫理神學家布倫納(Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)；德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)；德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)；德國駐美信義宗神學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)等。此派強調天主/上帝/神之絕對性與超越性，是其優點；但另一方面卻對人的才能、自由以及其他宗教的價值不夠肯定。

2)重人派：此派是天主教神學(↗43 theology, Catholic)家一般的取向，相信人性本

善，故而肯定人的能力，由人出發而研究人性各種走向天主/上帝/神的潛能，如：法國考古學家、人類學家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)，主張：人的生命將不斷演化，而達末世圓滿的幅度；比利時神哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)，認為：人的理智趨向無限的存有等。此派肯定天主/上帝/神創造人原有一切的美善，努力邁向本性與超性合一的整體人生觀。但卻可能不夠重視天主的絕對重要性；雖欲擺脫超性與本性的二分論，但卻造成難以承認之天主/上帝/神在基督、聖神內自我通傳(self-communication)的恩惠性。

(2) 由出發點來分：

1)由「創造者天主/上帝/神出發」：如傳統的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)依據舊約(↗687 Old Testament)聖經《創世紀》，主張以單偶論(↗509 monogenism)來解釋。此派雖然條理分明，但卻只呈現靜態的一面。又如：摩特曼則認為生活中的人，是天主/上帝的肖像(↗36 image of God)，是不分靈肉的整體人，與大自然有關，始終在演變中，走向未來的安息。此派注意到天主/上帝/神的永恆創造(↗526 creation)，以及人與環境(環境神學 theology of the environment)(生態神學↗109 theology, ecological)的問題，但缺乏清楚的哲學系統；有些區別交代不清。

2)從「人為主體」出發：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：人認識自己及四周，乃是因為先驗/超驗(transcendental)地與無限存有(↗147 being)有關。人是「天主/上帝聖言」(聖言↗558 Word of God)的諦聽者，常在絕對奧蹟的臨在(↗677 presence)中，又總受罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)的徹底威脅，是天主/上帝/神無條件自我給予，並為之解罪的對象。此觀點其優點是：天主/上帝/神與人兩面兼顧，富於動態；並以超驗方法描述，人人皆在絕對奧祕的臨在中，有助於與非基督教(↗239 religion, non-Christian)宗教交談(interreligious dialogue)。其弱點是：不夠注意當前人類社會環境的問題，不斷強調「人的主體」，可能失

去以神為中心說(↗376 theocentrism)的神學性。

而德國信理神學家、天主教平信徒佩施(Pesch, Otto Hermann 1931-)，則由具體生活的人談起，論人又有天主/上帝/神的因素。可惜其思想太限於中歐的文化世界。對今日世局所提不多，且不夠注意天主聖三/三一上帝與人的關係。

3)從「人文科學」出發：德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)，鑽研人文科學的書籍，能超出德文思想界的有限範圍，由現代人文科學思想，重新反省人自我的構成與形成過程，是提醒神學家多接觸人文科學、建立跨科際交談的良好例證，並建立人文科學與神學之間的橋樑。

#### (四)東西宗教中的人學之比較：

宗教家基於信仰，自覺面對無限奧秘(↗600 mystery)有被召喚的特殊經驗，於是創立宗教，在各自的傳統中逐漸發展出特殊的人觀。在此，本文不詳述各個宗教的人觀，僅綜合比較東、西方幾種主要宗教人觀的差異。

	東方宗教中的人學 (印度教、佛教、道教、儒教、日本神道教)	西方宗教中的人學 (猶太教、基督宗教、伊斯蘭教)
(1)	較屬陰性，即今心理學所謂「母原型」。人的宗教生活顯得陰柔(如以「水」象徵，喜「柔弱」，講「無」、「虛」、「空」、「禮讓」)。	較屬陽性，即今心理學所謂「父原型」。人的宗教生活顯得陽剛(如以「火」象徵，喜「肯定」、「投入」、「製造」，重視「法律」、「制度」)
(2)	人與天主/上帝/神不講位際關係，而重視融合、一體。	人明顯地生活在天主/上帝/神「位際性」的啓示中，意識到「無限」與「有限」的區別。
(3)	人是宇宙整體生命的一部分。不強調人的位格、主體性(致使個人的重要性次於家庭、社會，民主制度不發達)。	強調人受天主/上帝/神召喚。人是主體、是一位。

(4)	人與大自然關係密切，注意到宇宙與人生的循環性，以及人與宇宙的一體性。	重視自由主體之人創造歷史的一面(所發展出救恩史的觀念。因不太重視與大自然的關係，故而發生工業破壞大自然的現象)。
(5)	在循環的整體生命中，關注「善」勝於關注「真」，因此，對宗教信條不太注重，富於包容性(而有「宗教都一樣」、「宗教都教人行善」的說法)。	高舉啓示及自由負責的主體，故而崇尚真理及定斷的信條，有排他的態度(而有「教會之外無救恩」的傳統名言)。

由上列比較可歸納如下：

1)人在整體宇宙中，也是天主/上帝/神的對象。

2)人可順應宇宙運行，也能創造人類的歷史。

3)人可自「大我」(家庭、民族、人類)一面看，亦可由「小我」一面看。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王杰著，《儒家文化的人學視野》，北京：中共中央黨校，2000。
- 王學良著，〈碎片中的整體：巴爾大撒的人學研究〉，台北新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1999。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，2008。
- 林鴻信著，《點與線：論人 *Point and Line: On Human Being*》，香港：道風書社出版，2008。
- 林鴻信著，《上帝的形象 *Imago Dei*》，香港：道風書社出版，2004。
- 郝爾威(Hellwig, M. K.)主講〈基督徒人學：聖經中的男人和女人〉，《神學論集》第107集，台北：光啓文化事業，pp. 13-20，1996。
- 胡國楨編，《拉內的基督論及神學人觀：拉內百歲誕辰紀念文集 *Rahner's Christology and Theological Anthropology*》，台北：光啓文化事業，2004。
- 胡淑琴著，〈潘能伯格的人學思想〉，《神學論集》第148集，台北：光啓文化事業，pp.251-272，2006。
- 黃錦文著，《卡爾拉內的人學與梵二〈教會傳教工作法令〉的實踐》，台北新莊：輔仁大學神學院碩士論文，2002。

- 項退結著,《人之哲學》,台北:中央文物供應社,1952。
- 溫保祿著,〈人對救恩之渴求〉,《救恩論入門》,台北:光啓出版社,pp.33-72,1985。
- 武金正著,〈拉內人學與方東美生命哲學對談:基督信仰的普世神觀在中國〉,《神學論集》第123集,台北:光啓文化事業,pp.54-74,2000。
- 劉錦昌著,〈別爾嘉耶夫的基督徒人學思想〉,《神學論集》第123集,台北:光啓文化事業,pp.96-117,2000。
- 韓慶祥、鄒詩鵬著,《人學:人的問題的當代闡釋》,雲南昆明:人民出版社,2001。
- 德日進(Teilhard de Chardin, M. J. P.), 鄭聖編譯,《人的現象》,台北:先知出版社,1972。
- Comblin, J. *Retrieving the Human: A Christian Anthropology*. New York: Orbis Books, 1990.
- Hontiveros, E. P. *The Creator: A Textbook in Theological Anthropology*. Quezon City: Loyola School of Theology, 1988.
- Kwong Lai Kuen. *Qi chinois et anthropologie chrétienne*. Paris: L' Harmattan, 2000.
- Rahner, K. *SM*, vol. 1. "Body." 233-235; vol.2. "Man." 358-370; vol. 2. "Nature." 171-181; vol. 3. "Soul." 138-141; vol.3. "Work." pp.368-373.
- Von Balthasar, H. U. *A Theological Anthropology*. New York: Sheed and Ward, 1967.

谷寒松

## 439 基督徒召喚

jīdūtú zhàohuàn

### VOCATION, CHRISTIAN

參閱: 436 基督宗教 444 基督徒的靈修 102 平信徒靈修 422 教會與世界 421 教會與文化

(一) 概念說明: 基督徒召喚(Christian vocation), 其中召喚(vocation)一詞, 源自拉丁文的「vox 聲音、語言」及「vocare 號召、召集」, 指以言語、聲音召喚、召集、號召人。從宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面而言, 指受天主/上帝/神(↗30 God)的邀請, 而以一種特殊地位、使命與生活方式, 所過的宗教生活。從聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New

Testament)及教會歷史(↗412 church, History of the)的層面而言, 指基本的宗教靈修/神修(↗710 spirituality)的因素, 即天主/上帝/神的「call 召喚」。綜合言之, 其宗教含意是: 天主/上帝/神對一個人、一個團體或一個民族的召叫; 通常較偏於司鐸(↗124 priest)聖召和修會聖召等特殊意義。但今天, 該詞的含意已引申為: 任何一種生活方式。因此, 談及婚姻生活的召喚時(婚姻聖事↗488 marriage, sacrament of), 就像是論及獨身聖召一樣。聖經《創世紀》中, 所頒的生育繁殖的命命, 亦可以視為天主/上帝/神召叫人類(↗11 man)去參與祂建造宇宙, 即參贊天地之化育的偉大工作。該詞意義的改變, 對基督宗教(↗436 Christianity)的神學(↗385 theology)與靈修/神修極為重要。以此新觀點邀請人們在天主/上帝/神的創造工程中, 發掘人與天主/上帝/神如何親密地合作。

(二) 聖經包含很豐富的基督徒召喚的道理:

(1) 天主/上帝/神第一次召叫每個人, 是生命的召叫。為此目的, 每個人在受造的時候, 都成為天主/上帝的肖像(↗36 image of God)及模樣(創一-二)。藉此召喚, 人才能生活在與天主/上帝/神的共融之中。由於天主/上帝/神召叫人肖似祂: 充滿生命又關懷他人, 因此, 這種召喚並非純粹被動的。從這些觀點來看, 天主/上帝/神召叫人, 不僅為發展人自己的人格和潛能, 而且要與其他人共同合作, 增進團體與團體, 以及天國(↗38 kingdom of God)與整個受造界之間的關係。祂謙虛地召叫人類與祂合作。

(2) 基督徒的召喚就如福音(↗642 Gospel)所指出, 是耶穌叫人「跟隨祂」的召叫(谷一16-20; 瑪九9; 若一35-44; 宗九3-6)。這種召叫不僅為宗徒/使徒(↗260 apostle)或門徒(↗242 disciple), 也為每一個人。這就是傳福音(福傳↗598 evangelization)的最後動機。基督的召叫可以分成不同的步驟: 第一步是傾聽祂的話; 第二步是跟隨祂; 第三步是師法祂; 最後一步是讓祂住在人內, 且由內在轉變人, 使人成為祂的肖像。

(3) 保祿宗徒在《致厄弗所人書》的開頭，用美麗動人的詞句描寫了這種召喚(弗一 3-5)。在這段經文中，保祿表達出天主/上帝/神對人的奧秘(↗600 mystery)的召喚，召叫人在祂的子(耶穌基督↗296 Jesus Christ)內成為祂的子女，這就是人在基督內的召喚。

(三)建立「基督奧體」(mystical body of Christ)的召喚：

(1) 這是所有的基督徒的召叫，基督徒彼此以不同的生活方式，和諧地共同建立基督的身體。根據保祿宗徒在格前十二 12-27 所表達出來的奧體(↗602 body, mystical)神學，認為每位基督徒必須發掘、接受、並發展自己在教會(↗411 Church)內的召喚。故這種召喚是個人的，同時也是共有的。

(2) 建立基督奧體的召喚，第一個是「聖德」(sanctitas、sanctity)的召喚。聖德的召喚是每個基督徒的召喚，但是，聖德並不提供任何固定的模式；它因不同的召喚、天資、氣質及生活條件而有所不同。

(3) 協助基督奧體成長的召喚稱為「基督徒的傳教召喚」。其中有些人蒙召負起向非基督徒宣揚福音的特殊職責；他們的召喚是特殊神恩(↗377 charism)的結果。然而，每個領受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)及堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)的基督徒都有「傳教召喚」的責任，都蒙召為耶穌基督、為愛(↗604 love)和仁慈的天主/上帝聖父作見證。這福音的見證便是真正基督徒生活的結果。

(四)在今日世界(↗58 world)裡成為酵母的召喚：

這就是將基督所提供給人、社會(↗283 society)、政治、宗教等生活的價值觀，帶進世界中的使命。這就說明瞭基督宗教、各教會有責任將有關人的生活及福利的觀點提供給世界。對各種人類生活的問題，教會應該表達自己的看法。教會在表達它的看法時，應根據耶穌基督福音所揭示的基督徒價值(↗443 value, Christian)來發展。

基督召叫每一個人；但並不是說，祂要求每一個人該屬於任何個別教會(particular church)，而是傾聽不同的教會，把這些教會視為天主/上帝/神藉耶穌基督的口而述說之言語的詮釋者。最終的訊息則是每一個人在時間(↗351 time)終結時，將蒙受召叫進入天主/上帝/神的光榮與圓滿和諧中；就如天主/上帝/神召叫人類得到今世的生命，祂也召喚著人類獲得在祂內的永恆生命(永生↗121 life, eternal)。這就是基督的最終訊息，每位基督徒都蒙召去宣揚此訊息。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

宋之鈞著，《教友靈修》，臺北：上智出版社，1989。

汪德明(Breña, J. S.)著，楊世豪、韋薇合譯，《教友的時代—天上的呼喚，人間的使命》二冊，台北：天主教使徒訓練推廣中心，1986。

真理學會譯，《天主的召喚：今天、明天》，香港：真理學會出版，1977。

貝曼(Breemen, P. G. van)著，譚璧輝譯，《祂在召喚》，台北：光啓出版社，1989。

Nulla, L. M. *Anthropology of the Christian Vocation*. Rome: Gregorian University Press, 1986, 1989.

Voillaume, R. *Christian Vocation*. London: Darton, Longman and Todd, 1973.

Gamwell, F. I. *Politics as a Christian Vocation: Faith and Democracy Today*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2005.

甘易逢

## 440 基督徒倫理生活

jīdūtú lúnlǐ shēnghuó

### LIFE, CHRISTIAN MORAL

參閱：362 倫理道德 576 聖經倫理學 443 基督徒價值 436 基督宗教 360 倫理行為 361 倫理神學 213 良心

(一)概念說明：

(1) 所謂基督徒倫理生活(Christian moral life)

一詞，可指：基督徒們根據他們的信仰(↗315 faith)所過的生活；亦可以指：教會(↗411 Church)官方的倫理教導。這解釋背後的假設是說：這種倫理道德(↗362 virtue, moral)生活來自基督宗教(↗436 Christianity)，至少與基督宗教有必然的相關性；或者說：這種生活具有基督宗教的特色。然而，什麼樣的倫理是基督徒的倫理？經常有人說，基督徒的倫理行為，來自耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)以及祂所實行的生活方式。基督徒的倫理：是一種盟約(↗588 covenant)、福音勸諭(↗644 counsel, evangelical)的倫理；是一種「邀請一回應」的倫理；一種對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的順服、一種實現天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)的倫理行為。這些說法都或多或少地道出基督宗教的倫理觀，但沒有一種說法說出基督徒倫理生活的真正內容；它們所關心的都是道德的背景和動機問題。

(2) 基督徒確實從某一特別的脈絡來看倫理道德的事。在基督宗教的傳統中，道德顯然是宗教信仰方面的事。意思是說，道德跟天主/上帝/神(↗30 God)有直接的關係，其意義得從天主/上帝/神的脈絡中來瞭解。這是由於基督徒確信天主/上帝/神為創造之主宰，萬物(包括道德)都是在這個脈絡中。道德不是獨立自主的，而是天主的旨意/上帝的旨意或計劃的一部分；它是天主/上帝/神的律法。道德生活是人跟天主/上帝/神相遇的地方，也是成為基督門徒的一種生活方式。

(3) 基督宗教也常把道德賦予一些信仰和故事來支持並強化整個道德意義。要相信道德的天主聖三/三一上帝的，就要有強的力量來支持道德；要相信一位道德上完美的救主耶穌基督，祂為人克服罪(↗591 sin)和罪的影響，就要有完全的道德意識；要相信天主聖父藉著耶穌基督差遣聖神(↗566 Holy Spirit)進入世界來散布祂的愛，並相信聖神工作的結果乃是仁慈、和平、忍耐……就要把信仰和道德融合為一。

(4) 此外，基督宗教的道德要求具有一種直接命令式(indicative-imperative)的特色。最常的

說法是：天主/上帝/神是善的、慈悲、憐憫、赦免的；所以，信友也應該如此。基督謙卑的作為，親自為門徒洗腳、為人犧牲生命；所以，人也要學習祂這種接受挑戰的精神。信友既在基督裡面，就得有這種生活。信友既然接受了聖神，就應在聖神的帶領下生活。信友既是基督身體的團契，就應有合一的生活。這使得宗教信仰和道德之間的關係更加顯著和密切。

上述這些脈絡、動機、支持、激勵都是基督宗教的道德所強調的，缺一不可；它們對基督徒的意識都很重要；因為有關道德的問題，不是僅止於知道應做些甚麼，更在於是否能夠付諸行動、是否忠於道德的召喚、並能夠經得起考驗。基督宗教這種動機和支持的力量，在歷史上激發了無數基督徒的愛心，讓他們能夠赦免人的過錯，也讓他們為公義和自由而奮鬥，也就是讓他們具有從事不自私工作的勇氣。

(二)在有關倫理生活的內容方面，神學界爭論的焦點，在於基督徒倫理生活或倫理神學(↗361 theology, moral)的獨特性問題：

(1) 這個爭論至少可回溯到十六、七世紀之際。當時的神學不再跟著義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的整合思想，而開始講求專業區分：在倫理神學上，則講求實際的道德層面；在牧靈工作中，幫助信徒瞭解正當生活的要求，並幫助他們離棄罪惡(↗500 evil)，成為聖職人員(↗581 clergy)的主要工作。於是所謂的《倫理神學手冊》(Handbook of Moral Theology)乃應運而生，手冊的內容不只包括道德方面的問題，也包括當時逐漸盛行的教會法規(如：《天主教法典》(↗413 Law, Canon))。這些手冊使用一種幾乎一成不變的形態，都以一般性的原則開始，依次提出天主/上帝/神的誡命(十誡↗9 commandments, the Ten)、教會四規、聖事(↗559 sacrament)、譴責、赦罪，以及在各種生活情況中，所應盡的特殊義務。這部拉丁文的手冊，經新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)修正後，達到最完全的形式。在梵蒂岡第二屆大

公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前的教會高等學校中，一直被廣泛使用，而且一直對基督徒倫理生活的瞭解有著相當深遠的影響。

(2) 但是這部《倫理神學手冊》似乎將視野定得很近。手冊內容極為關心：如何決定大罪(grave sin)、小罪(venial sin)與死罪(mortal sin)之間的界線，以便讓信徒們知道，何種行為不致招惹天主/上帝/神永遠的審判(↗659 judgment)。在手冊中很難找到有關耶穌的原則，如：福音勸諭、聖經的道德教訓，頂多只是被用來證明一些既定的立場，而這些立場的來源，卻是哲學倫理學(↗345 ethics, philosophical)(即自然律倫理)和教會法。此外，這部手冊也把基督徒的生活劃分為道德和靈修/神修(↗710 spirituality)二方面，並將道德要求分成二個階級：基本的誠命(commandment)適用於一般信徒的生活；而比較嚴格的生活要求，則為聖職人員及修會會士所必須遵守的。

(3) 實在地說，這並不是天主教會(↗44 Church, Catholic)倫理神學有關基督徒倫理生活的全貌。在十九世紀的德國曾流行一種跟新士林/經院學派的精神大異其趣的倫理神學，這種倫理神學提倡一種以聖經為主題的神學。它所關心的不是最低標準的道德要求，而是尋求基督徒生活中完全而吸引人的一面。所以，這種倫理神學所強調的主題都為有關恩寵(↗353 grace)、天國(↗38 kingdom of God)和基督奧體(mystical body of Christ)。但由於當時天主教神學(↗43 theology, Catholic)界的主要語言仍為拉丁文，所以這種神學的影響只限於德語系的地區，而且在十九世紀末趨於沒落。在二十世紀初期至中期，新士林/經院學派的拉丁文《神學手冊》仍在天主教神學界具有主要的影響力。

(4) 在1940和1950年代之間，神學界出現了一股很強的反《神學手冊》的潮流；這股潮流不但不滿手冊中的道德規則，而且也急切呼籲倫理神學的更新。這個主張更新運動的代表者，有：德國教會法學家、天主教司鐸吉耳曼(Gillmann, Franz 1865-1941)；德國倫理神學家、贖世主會會士黑靈(Häring, Bernhard

1912-1998)；德國倫理神學家、天主教司鐸毛斯巴赫(Mausbach, Joseph 1861- 1931)以及德國倫理神學家、牧靈神學家、天主教司鐸蒂耳曼(Tillmann, Fritz 1874-1953)等人。他們批評過去的倫理神學只不過是哲學(↗344 philosophy)、心理學(psychology)和法理學的綜合，而不能真正表現基督徒倫理的獨特性；而且這種神學太消極，只關心所謂罪的科學，而忽略了基督宗教豐富的內容。其根本弱點，在於從不當的地方(即哲學和自然律↗169 law, natural)找尋靈感和方法。所以他們主張，宗教信仰應該在道德生活中扮演主要的角色；基督宗教的道德神學應該有別於一般的倫理學，而具有其獨有的特色。要做到這個要求，就必須從啓示找尋道德神學的根據；也就是從聖經找尋啓示，強調聖經的主題，而非僅滿足於以聖經章節支援一般從哲學或自然律獲得的立場。這也是梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，在論及一般神學和倫理神學的研究方法時，所採取的觀點：聖經為「神學的靈魂」(DV 24)(DH 4201-4235)。

(5) 那麼，這種以聖經為啓示來源的倫理神學，其內容是什麼？這問題的答案有下列幾個可能：1) 基督徒道德生活是一種根據「恩典的新生活」。意即在行為中表現做為一個「新人」的道德要求，來與基督徒超自然的地位相符。因為基督徒在實存上是代表基督，所以，必須有像基督的表現。2) 基督徒道德的主要內容是「愛」(charity) (↗604 love)。3) 倫理神學應以跟隨「基督徒道德」為個人和社會生活的中心；以「基督」做為倫理道德衡量的標準。

所有這些說法，都主張基督徒倫理生活的內容有其獨特性。然而，批評者卻認為他們的主張僅止於理論；事實上卻不能提出具體的道德內涵。他們往往把內容跟動機混淆；他們對聖經的使用也往往未經批判，頂多只是蒐集一些跟他們的題目有關的聖經章節和主題，卻不能真正說明經文和道德論點的關係。

(6) 一方面有一些聖經學者，如：德國新約聖

經學家、天主教司鐸施納肯堡(Schnackenburg, Rudolf 1914-2002)；法國神學家、新約聖經學家、道明會會士斯皮克(Spicq, Paul-Jean-Joseph-Bernard 1901-1992)，在研究聖經的倫理觀上，提供了豐富的資料；另一方面1960年代和1970年代初期，又興起一個運動，對這種企圖將倫理道德「基督宗教化」的作法大加撻伐。這個新興運動不只不滿他們使用聖經的方法，缺乏嚴謹的精神；而且也主張研究聖經舊約(↗687 Old Testament)或新約(↗611 New Testament)的倫理道德教訓是一回事，但是，要說明這種研究成果與倫理道德的關係如何，卻是另一回事。過去的聖經學(biblical science)都一直無法很清楚地說明，如何把聖經倫理道德觀和俗化的倫理道德觀相配合，因此，他們整個「根據啓示」制定道德規範的努力，都不免令人懷疑了。此外，過去的聖經學企圖把倫理道德「基督宗教化」的作法，令人產生一種錯覺，以為基督徒們是一群與外界隔離的團體，他們的道德僅是一種少數人所能瞭解的祕傳。這跟當時歐陸所流行的對話和合一的精神背道而馳。最後，此新興的運動也有意消弭基督徒的倫理道德，被批評為幼稚、缺乏思考的指控；他們以為，未經思考地接受聖經的倫理道德，或以啓示的倫理道德來自另外一個世界，這種聖經或啓示的實證論(↗639 positivism)無異破壞了人類的自主性和責任感。

這個新興運動的代表人物，有：德國倫理神學家奧爾(Auer, Alfons 1915-2005)；德國倫理神學家、耶穌會會士富克斯(Fuchs, Joseph 1912-2005)；德國倫理神學家、天主教司鐸米特(Mieth, Dietmar 1940-)；德國倫理神學家、耶穌會會士許勒爾(Schüller, Bruno 1925-2007)等人。他們主張在倫理道德的內容方面，並無所謂基督宗教的專利。他們同意在基督宗教的倫理道德中，基督徒的動機、道德的脈絡以及其所給予的意義和重要性，都是其他倫理道德所沒有的。但是，在有關實質性的規範方面，他們卻主張，基督宗教的倫理道德與一般人類的倫理道德並無分軒輊。他們更主張，聖經中的道德，沒有一樣不是非基督徒做不到的，包括愛(agape)的命

令和赦免仇敵的教訓。他們也認為「基督事件」(Christ event)不能用為倫理上的規範。

(7) 然而，這種對聖經和啓示，抱持懷疑態度的運動，也受到另一些神學家，如：德國神學家、天主教樞機、教宗拉青格(Ratzinger, Joseph 1927-)；瑞士審美神學家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)；德國倫理神學家、天主教司鐸施特克勒(Stöckle, Bernhard 1927-2009)；比利時神學家、信理神學、倫理神學家、天主教司鐸德萊(Delhayé, Philippe 1912-1990)的警告。他們懷疑這種立場有貶抑啓示、否定教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，並危害整個基督宗教之虞。所以他們主張回到聖經，因為，在聖經中有許多實質性的規範，不受時代的限制；聖經至少保有基督徒的價值和基督徒倫理道德的核心。他們也認為：基督徒一直擁有一種特別的倫理道德啓示；這個啓示不只對他們具有權威，而且實際上是經由教會的解釋媒介而來的。這正是梵蒂岡第二屆大公會議和所有教會官方所強調的。

### (三)今日天主教倫理神學情況：

簡言之，現代天主教倫理神學的主流，雖仍強調自然律的重要性，卻也主張：啓示在倫理道德上的必要性。因為啓示可以讓自然律的真理更容易、更正確的被瞭解；而且人類(↗11 man)實際上不可能完全依賴理智；很多時候必須訴諸啓示，來接受某種倫理道德立場。這種經由理智和啓示而獲致的立場，當然也被認為適用於所有的人，包括基督徒與非基督徒：

(1) 根據這種神學思潮，所謂基督徒倫理生活的內容是甚麼？首先必須強調的是：基督徒倫理生活來自基督徒獨特的信仰，而基督徒的信仰，又以聖經的啓示為主要來源。聖經的啓示通常以故事形態表現出來，即天主/上帝/神如何通過耶穌基督向祂的子民行使奇妙的作為，如：創造(↗526 creation)、救恩(↗455 salvation)、盟約、道成肉身/聖言成了血肉(降生↗332 Incarnation)、耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)和



基督復活(↗447 resurrection of Christ)的故事。這些故事塑造了基督徒的信仰；信仰形成基督徒人格特色，傳達價值，並喚起某種影響倫理判斷的意識，產生有關生活之獨特觀點。

(2) 然而，基督徒爲了尋求道德指示而與聖經交談，卻是一件微妙而複雜的過程。當教友想把聖經的倫理應用於今天的經驗時，他們對聖經就已經有一種預先的瞭解；這種瞭解是做爲基督徒應有的瞭解。此外，他們除了要有聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)上的認識以外，也要對自己有一種批判性的認識；亦即對自己的地域、時代和自己的問題，如：自己在文化(↗81 culture)、語言、社會(↗283 society)、經濟、政治和性別偏見上的問題有所認識。教友必須對自己以及可能在不知不覺中，控制他們的事物有所瞭解，特別要認清經文所要告訴他們的話。唯有如此，他們才能依照經文的教訓而行，也才能拋棄自我，重新獲得瞭解自己的能力。也唯有如此，他們才能與經文有真正的對談；而經文才能對他們的生活有所啓發，他們的經驗和習慣也才能把經文的意義闡揚出來。此乃依據梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章所說：信友必須「根據福音書和人類的經驗」來瞭解生活上的問題的意思(GS 46)(DH 4301-4345)。

(3) 基督徒的義務，乃是根據這個原則來明辨是非，並塑造一種與該原則一致的品格和生命(↗106 life)，也就是一種追求來自該原則的目標和理想的生命。這也包括大部分人際關係中的價值，如：公義、博愛、平等、公平、尊重等。但是有些價值和意義是非基督徒所沒有的；也有些非基督徒觀念中的福氣、成功和失敗，對基督徒來說，卻非絕對的價值(absolute value)。因爲，基督徒以認識天主聖三/三一上帝的天主/上帝/神以及與天主/上帝/神的友誼，爲至高的善(highest good)和價值。有了這種價值觀就可以改變一個人對善(亦即非基督徒認爲重要或絕對的善)的態度。

(4) 據此，讀者可以瞭解基督宗教傳統中，隱修士(隱修制度與生活↗682 monasticism)的

貧窮生活方式、背十字架或非暴力的處世態度，所以形成的原因了。此種爲了靈性生活而放棄一般人的生活方式，如：婚姻、家庭、社會上的地位；或爲了天國的緣故而捨棄一切財物；或爲了效法耶穌而甘願忍讓…等「異常」而「非對稱」的生活方式，是一個有真正信仰價值觀的基督徒可以接受的邏輯；因爲，有此種真正信仰的人，瞭解天主/上帝/神寬恕、赦免的愛，也瞭解有一位救主耶穌基督在信友還是罪人時爲他們而死；換言之，他們瞭解在聖神內的新生命的究極意義。

(5) 基督徒相信全智、全能、全愛的天主聖三/三一上帝的天主/上帝/神；天主/上帝/神既是創造者，也是萬物最終的目標。這種信仰可以塑造信者對自己、對別人、甚至對無生物界的態度；也可以決定信者瞭解實際事物的觀點。這種信仰提醒基督徒：他們都不是爲自己而活、沒有一個人不是天主/上帝/神所鍾愛的對象；凡遵行天父旨意的人都是主內的弟兄和姊妹。因此，有了這種信仰便不容有人際間的相爭，或自大自負的表現；而且也應有一種尊重萬物、謙虛、樸實的生活形態，因爲教友的所有都來自天主/上帝/神，他們都是天主/上帝/神的管家，萬物都根據天主/上帝/神的計劃和旨意而被造。

(6) 這些都是聖經世界觀的一般方向。基督徒的生活應表現出這種倫理道德方向的外觀。但這並不是說，聖經是一部倫理道德文獻；也不是說，基督徒倫理生活是一套命令或規則。雖然基督徒團體有必要制定一些規則供信徒遵行，但是，規則並不是倫理生活的全部。基督徒的倫理生活並非僅有「十誡」爲唯一的標準，而是，有關他們行爲之獨特性問題。比較恰當的說法是把倫理道德瞭解爲一種品格、一種必須實現的完美狀態，以及一種根據不變的信仰原則，來做道德抉擇和生活的能力。當教友越以品格、德性、信仰來瞭解倫理道德時，就越能發現基督徒倫理道德的獨特性。

(7) 或許有人仍要問：在基督徒和非基督徒倫理道德之中，有相當多的部分互相一致，基督徒倫理道德有何獨特之處？事實上，所有尊重人格、人權、公義、公平和和平的人，

都會有一致的倫理道德立場；在實質規範上，他們當然有極多的一致性。但是必須注意：倫理道德不只是規範而已，更不只是一套消極的規範。倫理道德的召喚是動態的，不是一成不變的。信友應該有的態度，是以責任和信仰原則，來回應所有的倫理道德情況。基督徒的倫理道德工作，是在描述來自信仰的啓示和推力。基督宗教的倫理道德教育工作，是在激勵基督徒品格的出現，讓基督徒在各種不同的情況中都能知道，如何根據信仰做正確的倫理抉擇，而這種抉擇又能合乎他們所承襲的那個由聖徒們所塑造出來的基督宗教傳統。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 吳智勳等著、神思編輯委員會編輯，〈真理的光輝〉，《神思雜誌》第 1994-23 集，香港：思維出版，1994。
- 夏偉(Schawe, E.)著，〈舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的運用〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp.233-248，1987。
- 教廷教義部(Congregation for the Doctrine of the Faith)編撰、李子忠翻譯，〈在基督內的生活〉，《天主教教理簡編》卷三，台北：天主教臺灣地區主教團，2011。
- 張希賢著，《倫理神學綱要》，台中：光啓出版社，1959。
- 詹德隆(Gendron, L.)著，《基本倫理神學》，台北：光啓出版社，1998。
- (O'Connell, T. E.)著、萬淑宜譯，〈梵二與倫理神學：歷史與展望〉，《神學論集》第 111 集，台北：光啓文化事業，pp.69-81，1997。
- Collins, R. F. *Christian Morality: Biblical Foundations*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986.
- Gula, R. M. *Reason Informed by Faith: Foundations of Catholic Morality*. New York: Paulist Press, 1989.
- Häring, B. *The Law of Christ*. 3 vols. Maryland: Westminster, 1963-1967.
- Lamoureux, P. *The Christian Moral Life: Faithful Discipleship for a Global Society*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2010.
- Wadell, P. J. *Happiness and the Christian Moral Life: An Introduction to Christian Ethics*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, 2008.

編譯

## 441 基督徒哲學

jīdūtú zhéxué

### PHILOSOPHY, CHRISTIAN

參閱：344 哲學 436 基督宗教 140 西方哲學 68 中國哲學 385 神學 392 神學認識論 194 形上學

(一)概念說明：基督徒哲學(Christian philosophy)一詞，指基督宗教(↗436 Christianity)原以「信仰」天主/上帝/神(↗30 God)以及「愛天主/上帝/神」、「愛人」的實踐為宗旨，因此，開始時和當時的希臘哲學格格不入。宗徒/使徒(↗260 apostle)保祿對當時的哲學(↗344 philosophy)頗具戒心：「你們要小心，免得有人以哲學，以虛偽的妄言……把你們勾引了去」(哥二 8)。保祿所指的哲學應該是指那個時代所流行的斯多亞主義(↗501 Stoicism)、古希臘哲學家伊比鳩魯(Epikouros 341-271)及懷疑思想(懷疑主義↗697 scepticism)。第二世紀撒瑪利亞護教學家、哲學家、殉道者尤斯廷努斯(Justinus, Martyr 約 100-165)，採取斯多亞主義的：「聖言的種子」(logos spermatikos)，強調天主/上帝/神聖言/道(↗558 Word of God)在降生(↗332 Incarnation)以前，已經在人類歷史與宇宙中，以多種方式行動。於是，在信仰與理性(↗322 faith and reason)之間搭了一座橋梁：天主/上帝/神的聖言/道在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上作了全面顯示，而在他人與他物身上僅作部份顯示。基督徒藉其對基督的信仰雖已獲得全部真理(↗335 truth)，但哲學家所稟持的「種子性的道」也和「基督的道」並行不悖。教父時代和中世紀的基督徒哲學即依據尤斯廷努斯的構想得以建立起來。

(二)亦曾有人對基督徒哲學提出質疑，認為：根本不應該有所謂「基督徒哲學」，正如沒有「基督徒物理學」一般。然而，哲學不像自然科學那樣可以對人生完全採中立態度；它必然擁有知識社會學所云的：「定位」

(Standort)；或德國存在主義(↗146 existentialism) 哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)所云：來自過去生活經驗的「預先的意向」、「預先的觀點」及「預先的概念」。不僅哲學如此，任何人文科學及社會科學均然。因此，凡是以基督徒信仰為出發點所從事嚴肅的哲學思考，一方面設法瞭解他人的不同立場，吸收他人的正確而有價值的內容；另一方面又始終不離開原來的出發點，這樣的思考活動堪稱為「基督徒哲學」。毫無疑問，這樣的哲學不僅係「神學的婢女」(ancilla theologiae)，且有其獨立性。神學(↗385 theology)工作絕不能省去這樣的哲學。

(三)以大約歷經二千多年的教會傳統/傳承(↗596 tradition)而言，基督徒哲學最偉大的成就莫過於北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)以及義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)等一脈相傳的士林/經院哲學(scholastic philosophy)。它不僅吸收了希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)、亞里斯多德(Aristoteles 384-322)哲學的精華，而且也充分應用了新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)及阿拉伯人的貢獻。這一哲學傳統雖曾一度為文藝復興(↗84 Renaissance)以來的新思潮所湮沒，但它自十九世紀末期已開始重振，吸收各家之長，成為充滿活力與朝氣的新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)。這樣優良的哲學傳統如被放棄，顯屬不智之舉。但這並不是說，基督徒哲學祇此一家，別無分設。像當代法國法國哲學家、天主教平信徒思想家布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)與法國存在主義哲學家、現象學(↗397 phenomenology)家馬塞耳(Marcel, Gabriel 1889-1973)均曾發展出另一類型的基督徒哲學。即在今日，也有人應用德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)及德國哲學家、社會學家哈伯馬斯(Habermas, Jürgen 1929-)的思想，設法發展出一套更容易為現代人接受的基督徒哲學。

(四)現代中國基督徒哲學既不能放棄相

傳近二千年的基督徒哲學傳統，同時，應繼承並發揚三千餘年的中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)傳統：一方面必須珍視中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)獨有的寶藏，使它成為未來中國的精神支柱；另一方面也必須深入源遠流長的基督徒哲學傳統，使之與中國傳統相融合，並使之適合當代世界的需要。這樣的基督徒哲學，至少應吸收中國最古老傳統經典《尚書·洪範》中：「天錫禹洪範九疇」與「天命」的想法；以及儒家傳統中：「天所與的仁義禮智之性」；道家傳統中：「謙卑」以及「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的意境。顯然，這並非垂手可得的現成之物，而是一項持久的挑戰。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王曉朝著，《教父學研究：文化視野下的教父哲學 *Patrology: Early Christian Philosophy under the Perspective of Culture*》，保定：河北大學出版，2003。
- 項退結著，〈中國天主教哲學的瞻望〉，《哲學與文化》第1982-9集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，pp.312-317，1982。
- Budenholzer, F. E., 《基督宗教哲學與人性尊嚴 *Christian Philosophy: The Natural Sciences and Human Dignity*》臺北：輔仁大學基督宗教哲學與人性尊嚴學術研討會，2002。
- Dougherty, J. P. and Ciapalo, R. T. ed. *Postmodernism and Christian Philosophy*. Mishawaka, Ind: American Maritain Association, c1997
- English, A. C. *The Possibility of Christian Philosophy: Maurice Blondel at the Intersection of Theology and Philosophy*. Abingdon; New York: Routledge, 2007.
- Gilson, E. *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York: Ch. Scribner's Sons, 1940. pp.1-41.
- Holmes, A. F. *Christian Philosophy in the Twentieth Century: An Essay in Philosophical Methodology*. Nutley: Craig Press, 1969.
- Sweeney, L. *Christian Philosophy: Greek, Medieval, Contemporary Reflections*. New York: Peter Lang, 1997.

項退結

## 442 基督徒神學

jīdūtú shénxué

## THEOLOGY, CHRISTIAN

參閱：436 基督宗教 385 神學 43 天主教神學  
446 基督教神學 45 天主聖三 449 基督論  
354 恩寵神學

(一)概念說明：基督徒神學(Christian theology)一詞，指以基督宗教(↗436 Christianity)與基督信仰為其首要來源及對象的神學(↗385 theology)體系。基於其他宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)，其對應夥伴則是，伊斯蘭教(↗177 Islam)、猶太教/猶太宗教(↗516 religion, Jewish)、印度教(↗163 Hinduism)與佛教(↗208 Buddhism)神學。基督徒神學已發展成三個主流，就是：天主教神學(↗43 theology, Catholic)、基督教神學(↗446 theology, protestant)以及東正教神學(↗227 theology, Eastern Orthodox)。本文主要在解釋三個主流的共同特點；至於天主教神學與基督教神學的特色則分別著文論述。

(二)基督徒神學史：基督徒神學史已由神學史(↗388 theology, history of)學家以將近兩千年的不同階段予以描述。至少可清晰劃分出五個階段，即：新約時代、教父時代、中古時代、現代以及當代。但是，不論用什麼分法，基督徒神學史顯出基督徒神學不斷在兩個變數中向前移動：一方面忠於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)啓示(↗472 revelation)奧蹟內的起源；另一方面則在天主/上帝/神(↗30 God)恩賜的歷史階段中，向著各種接踵而至的挑戰、權威、問題與需要開放。

(1) 新約(↗611 New Testament)時代的基督徒神學：有各種關於耶穌基督奧蹟的新約神學(↗612 theology, New Testament)，已眾所週知。舊約(↗687 Old Testament)為其神學論證的有力起點；同時四周的希臘文化環境開始引起初世紀教會神學反省(↗386 reflection, theology)的問題，如：怎樣應付物質與精神的

「形上二元論」(metaphysical dualism)(二元論↗5 dualism)；尋求人生價值的終極關懷(ultimate concern)的準則；內在與超越世界間的橋樑；一與多，即絕對的一與天下萬物的問題；以及宇宙間許多強大神靈的問題。新約基督徒神學明示這個基本事實：「基督奧蹟不能只從一種神學觀點，加以充分、斷然地描述」。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時代的基督徒神學：教會面對希臘文化與羅馬帝國為其交談夥伴。那是個明確、純質的文化(↗81 culture)環境。護教者試圖用有教養的人所使用的語言向他們說話，亦即基督徒神學，因為，天主/上帝聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)成為人其奧蹟的啓發，從最初就設法使自己本地化/本位化(↗98 inculturation)。首先嘗試草擬神學系統，如：埃及亞歷山大聖經詮釋學家奧力振(Origenes 182/5-251)，開始使用神學性的術語，奮力對抗小亞細亞基督宗教的異端者馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)所主張的馬西翁主義(Marcionism)，以及諾斯底主義(↗673 Gnosticism)中，基督徒神學更進一步的「與舊約的互相連續」之思考；它抵抗當代宗教哲學(↗275 religion, philosophy of)的一些錯誤思想，如：幻象論(↗86 docetism)、蒙丹派(↗629 Montanism)、諾瓦替安主義(Novatianism)以及與重洗派/重洗主義(Anabaptism)異端(↗461 heresy)者的爭辯時，教會學開始成形；此教會學/教會論(↗425 ecclesiology)配合教會在制度與法律上謀求發展及前進。聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)亦開始欽定，並且成為神學反省的主題。

東、西方教父主要從事三種神學題目的思考：1)三位一體論(Trinitarianism)：(面對亞略主義↗223 Arianism)。2)基督論(↗449 Christology)：(面對奈斯多略主義↗228 Nestorianism 與一性論↗4 monophysitism)。3)恩寵論(恩寵神學↗354 theology of grace)：(面對白拉奇主義↗113 Pelagianism 的威脅及「本性」為悲觀主義(pessimism)的論調沾污。尤其在北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的思想中，經由希臘文化、新柏拉圖主義(↗610

Neo-Platonism)、羅馬帝國及其法律思想的歷史環境所薰陶，這個階段的基督徒神學沒有發展出詳細的歷史神學(historical theology)與末世論(↗90 eschatology)。

(3) 中古時代的基督徒神學：古代以柏拉圖主義(↗300 Platonism)與亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)的形態出現。中世紀基督徒神學的許多學派，如：奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)、多瑪斯學派(↗186 Thomism)、方濟學派(Franciscan School)、思高學派(↗303 Scotism)、唯名論(↗463 nominalism)都強烈顯示一種共同心態：「信仰尋求理解」(fides quaerens intellectum)。這時代的神學，對神學與哲學中的權威很敏感；聖經(↗571 Bible)相似一種教科書；神學思想直接注意「客體」(object)，把作神學工作的「主體」(↗119 subject)也視為一個神學反省的客體；所有初傳(↗287 kerygma)的要素，都在不同的強度上，成為神學反省的對象。它非常注意對天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、天使論(↗50 Angelology)、原罪論(↗341 sin, original)、聖化恩寵(sanctifying grace)、成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)、二性一位的結合/位格的結合(↗6 union, hypostatic)與聖事(↗559 sacrament)的理論的了解。普遍救恩史(↗456 salvation, history of)、救恩論與末世論皆納入整體的系統，卻仍以科學發展以前的一種意象語言討論。而教會論則沿實際問題的路線發展，如：教會與國家(↗423 Church and State)、教宗與皇帝之間的關係。這種教會論較屬於教會法的範圍，神學向度不太明顯。

(4) 現代的基督徒神學：在宗教改革(↗273 Reformation)時代，基督徒神學分成兩個主流，即：天主教神學與基督教神學。一般來說，基督徒神學多忙於教會內部的問題，而不接受「現代」(現代主義↗396 modernism)及其「先驗/超驗思想」(transcendental idea)的挑戰。這「現代」使人注意思想的主體本身，如：啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時代鼓勵理性主義(↗398 rationalism)者批判宗教、意識型態(consciousness type)與社會(↗283 society)，包括基督宗教。基督徒神學於是轉成較為防衛的姿態，反抗理性主義與現

代主義，要求其為真正信仰之學問的權利。但大部分仍未開始與「現代」坦白交談，而「現代」已是「轉向主體」及促進「精密科學」(exact science)萌芽的時代。

(5) 當今的基督徒神學：基督宗教正遇到多元文化(multicultural)，影響所致，必然產生多元化的基督徒神學。在不同的文化、宗教與社會、政治環境中，各種形式的基督徒神學正在發展，例如：非洲神學(↗238 theology, African)、亞洲神學(↗222 theology, Asian)、中國神學(↗69 theology, Chinese)、台灣神學(↗132 theology, Taiwanese)、歐洲神學(↗651 theology, European)、印度神學(↗162 theology, Indian)、印尼神學(Indonesian theology)、日本神學(↗62 theology, Japanese)、韓國神學(↗675 theology, Korean)、拉丁美洲神學(↗232 theology, Latin American)、菲律賓神學(↗497 theology, Filipino)、解放神學(↗607 liberation, theology of)以及第三世界神學(↗476 theology, third world)。

(三)今日基督徒神學的挑戰甚多：

(1) 基督徒神學是「學術」：這要求不斷反省，並確定說明其目的、作用與方法。身為整個學術界中許多學術裡面的一種，必須解釋自己的認識論/知識論(epistemology)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)與理論及實用界之間的中介形式。它應當合理地敘述以下的事實：有些形式的基督徒神學比較傾向理論科學，其他形式則較傾向應用、實用科學，甚至到宣稱基督徒的實踐是真理(↗335 truth)的最後準則之地步。

(2) 基督徒神學是「信仰」或「救恩」(↗455 salvation)之學問：要明白解釋其在基督徒團體生活中的基礎，包括：聖經與傳統/傳承(↗596 tradition)。基督徒神學應當以此基礎日益向婦女的貢獻自我開放；即支持女性神學(↗487 theology, feminist)運動的原則，將婦女的直覺與維持生命的力量，帶入神學事業中，如：陰陽(↗491 yin yang)是一個包含一切動力生命兩種活力，有著密不可分的力量；基督徒神學將會日益採用如此的陰陽思想典範(↗304 paradigm)來工作。

(3) 基督徒神學是與其他非基督宗教神學(↗240 non-Christian religion, theology of)交談的夥伴：一方面要堅定把持耶穌基督是天主/上帝聖子(Son of God)與人子(Son of Man)的中心信仰；另一方面要不斷尋求對耶穌基督是「絕對唯一中保」(↗65 mediator)更仔細的了解，尤其是與其他在宇宙救恩過程中有其積極、特殊作用之宗教的關聯。

(4) 基督徒神學與其他神學，將一同設法面對今日人類(↗11 man)的大問題，如：正義(↗93 justice)、人權(↗16 right, human)、團體、和平以及生態環境(生態學↗110 ecology)。在這個意義上，基督徒神學必須放棄先前以基督宗教為中心的封閉思想方式，學習作全球性的開放思考。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

池鳳桐著，《基督信仰探源》，台北：恒毅月刊社，1989。

莫特曼(Moltmann, J.)著，王秀谷譯，《基督徒神學及其今日問題》，《神學論集》第13集，台北：光啓文化事業，pp.371-386，1972。

香港公教真理學會譯，《合一教理》五冊，香港：香港公教真理學會，1978-1982。

漢斯昆(Küng, H.)著，楊德友譯；房志榮校，《作基督徒》二冊，台北：光啓出版社，1994。

劉小楓著，《走向十字架上的真理：二十世紀神學引論》，香港：三聯書店，1990。

Jones, S. *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

Hodgson, P. C. *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 2005.

Küng, H. *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*. New York: Doubleday, 1988.

McFarland, I. A. ed. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York: Cambridge University Press, 2011.

Rahner, K. "Theologie." *SM*, vol. 6. 233-246.

谷寒松

## 443 基督徒價值

jīdūtú jiàzhí

VALUE, CHRISTIAN

參閱：642 福音 440 基督徒倫理生活 436 基督宗教 437 基督為中心說

(一)概念說明：基督徒價值(Christian value)，其中價值(value)一詞，源自拉丁文的「valere 有價值」，指某一存有物與其他相關存有物有意義與益處。更進一步而言，指個人生命(↗106 life)及人類(↗11 man)社會(↗283 society)之間的基本因素：在金融市場交易的層面而言，有其購買與交換的能力；在哲學(↗344 philosophy)的層面而言，德國哲學家謝勒(Scheler, Max Ferdinand 1874-1928)將人類思想歷史中有關善(good)、益處、意義等相關概念之整體性的學問，稱為有價值；在宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面而言，特別強調天主/上帝/神(↗30 God)之絕對至高、至善性的價值。因此，概括而言價值的意義極其複雜而難以界定，任何被視為善、對人有益、值得爭取、可欲求、吸引人、值得肯定、喜愛或是能帶來這些特質的事物，均可稱為「價值」或有「價值」的事物。當人發現某事物具有價值時，該事物就會激發他的興趣、感情、敬重或稱讚的態度，並引起思考或行為的動機。反之，一切令人厭惡、對人具有威脅、限制或傷害作用的事物，都可視為非價值、無價值；人對這些「非價值」的事物通常都會有拒絕、抗拒、防衛或攻擊的反應。所以，人類存在的基本狀況上都是受制於他對價值的認識。

基督徒價值必須從天主/上帝/神的『超越的主體』來衡量。基督徒價值必須來自三位一體(↗45 Trinity)的天主，意即以天主/上帝/神在基督內的啓示(↗472 revelation)為價值的根據，以天主/上帝/神啓示中的價值為人的價值。因為基督徒相信天主/上帝/神的價值通過祂的自我啓示(天主的啓示↗39 revelation, divine)向人類表明。而天主/上帝/神的啓示可

從聖經(↗571 Bible)的見證(↗198 witness)、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的教訓、傳統/傳承(↗596 tradition)、自然界、靈修/神修(↗710 spirituality)中獲得。

## (二)研究反省：

(1) 一般人的倫理道德(↗362 virtue, moral)行為(意向、確信、態度或作為)均受其道德價值觀(moral values)所影響,而且這些道德價值也表現了一個人的品格和行為模式(公義、誠信、忠實等等);這些都是直接的道德價值。除此之外,另有一些價值也具有某種特殊的道德利益,諸如:生命、自由、人際間的情誼、友誼、合作精神……等。

上述這些價值,表現了積極或消極的個人或社會(↗283 society)經驗。這表示價值的肯定具有社會性的力量;它對個人和社會均具有約束力。換言之,這些道德價值能成為規範人類道德行為的目標和動機的根據,並指示人在具體情況中應有的行為。所以,道德規範(moral standard)必是道德價值的實現。

(2) 然而,「價值」與傳統士林/經院學派(↗20 scholasticism)哲學中所稱的「善」有別。因為1)價值與人(心靈的主體)息息相關,而善則與性向和目的論(teleology)中的傾向有關一善表現於自然的本性中。價值暗示一種評估的判斷;只有當善被認出以後,價值才會出現。例如:只有當我認出「法律是善的」之時,我才能發現法律的道德價值;某件具有實用性、必要性的事物若要具有價值,則它的珍貴性必須先引起人的注意。2)價值不是來自善的一種抽象觀念,善反而是價值的實現。

換言之,在現代的價值哲學中,價值既非每一存有「超越的」屬性(attribute),亦非道德的善。價值必須從具有評估能力的主體(↗119 subject)(個人、社會、超越的主體)的觀點來衡量。此種強調與主體關係的價值論,是十九世紀後期以來所流行的反「科學的客觀主義」(objectivism of science)之觀念。所謂「科學的客觀主義」是指僅以真理(↗335 truth)或一切可以「證實」之事物為價值,而忽略主體的地位之說法。因此,現代的價值

哲學再一次肯定主體的地位和重要性。

(3) 由於現代人對存在的意義和價值有所懷疑,甚至覺得自己的價值受到威脅,所以對價值有比較強烈的興趣。此種傾向更由於科技的進步而加強。現代人強調科技萬能的結果,使人類誤以為有形的物質或物質方面的成就為唯一的價值,以致人的地位被貶至經濟、科技、工業之下,甚至成為科技或物質之工具。此種唯物論(↗464 materialism)的價值觀使人類失去了主體的地位。所以在討論價值的問題時,恢復人的主體地位成為當務之急。

然而,對價值的了解仍因不同的學科而有所不同。例如:唯心論/觀念論(↗712 idealism)者或先驗/超驗(transcendental)者認為:價值為一種範疇(category)、理想、超越的規範,或是一種評估的意識;心理學(psychology)者認為:價值完全取決於主體的意向和欲求;社會學(sociology)者以社會為根據,而主張:價值是一些社會現象,必須同時與其他社會現象一併討論,例如:馬克思主義(↗347 Marxism)者,雖以人為價值的真正來源,卻又主張無產階級(proletariat)的人類社會,才是真實價值的衡量標準;存在主義(↗146 existentialism)者和自由主義(liberalism)(自由主義神學↗165 theology, liberal)者主張:自由創造價值,而且自由才是最高的價值。

(三)對基督徒而言,他們的最高價值在於他們的信仰,即對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的完全委身。基督徒道德價值觀,即是根據這種信仰對天主/上帝/神和人的了解。換言之,基督徒道德價值觀以及道德行為的根據,都是來自他們對耶穌基督的人格和教訓所做的思考。此種信仰也具有批判性的作用,因為,信仰所要求的「道德價值」及「行為模式」均須以耶穌基督的人格和教訓為依歸。此種基督徒的價值體系與俗世的價值體系極其不同。俗世的價值體系,大都皆以人類物質生活的需要或成就為首要,諸如:經濟、社會、政治、文化以及宗教的結構與制度,都是俗

世價值體系主要的關心。然而，對基督徒而言，這些都是次要的工具性價值；因為，他們的主要關心是目的性價值，亦即宗教信仰及因信仰而來的倫理、道德和良知。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,《神學中的人學:天地人合一》,增修版,台北:光啓文化事業,2008。

Finance, J. de. "Value." *SM*, vol. 3. 331-333.

Smith, J. E. "Values and Value Judgement." *A New Dictionary of Christian Ethics*. Eds. J. F. Childress and J. Macquarrie. London: SCM, 1967. pp.645-647.

廖湧祥

## 444 基督徒靈修

jīdūtú língxīu

### SPIRITUALITY, CHRISTIAN

參閱： 710 靈修 711 靈修神學 381 神秘神學

(一)概念說明：基督徒靈修(Christian spirituality)，其中基督徒(Christian)一詞，源自希臘文的「Christos 受傅者」以及動詞「chrēin 傅油」。「Christos」的本義，是希伯來文的「默西亞」(↗669 Messiah)。另靈修/神修(spirituality)一詞，源自拉丁文的「spirare 噓氣、吹噓、呼吸、颳風」，指空氣流動的狀態。在宗教(↗266 religion)修養的層面而言，指協助人依據各宗教之基本教義(basic doctrine)(教義↗407 doctrine)修持身心，以到達人性所嚮往的終極圓滿境界。基督徒靈修就動態方面而言，就是效法耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，依照其「生活典範」而生活；以靜態方面而言，即是集合這些生活經驗，逐漸整合為修持身、心、靈的專門學識。靈修學或靈修神學(↗711 theology, spiritual)。說得更具體一些，就是依照聖經(↗571 Bible)的精神，特別是福音勸諭(↗644 counsel,

evangelical) 與教會傳統/傳承(↗596 tradition)，在基督奧體(mystical body of Christ)及教會(↗411 Church)內積極成長，以到達天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的終極圓滿。

(二)基督徒靈修發展情況可分為五點，簡述如下：

(1) 人藉著聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)，由水和聖神(↗566 Holy Spirit)而「重生」，成為天主/上帝/神(↗30 God)的子女；努力使此「新生命」積極成長茁壯，因而在生活中，日益呈現出天父子女的真正面貌，這就是基督徒靈修的基本內涵。但是人性自身的情慾衝動，和周遭環境中的不良風氣與各種污染，都能影響、甚至傷害、破壞此新生命的積極成長。

(2) 所以為了勝過這些阻礙與困難，使天主/上帝/神的子女的生命不受到污染和傷害，基督以身作則，給門徒們樹立了克勝困難、誘惑的生活典範(瑪四 1-11)。基督徒為戰勝傳統中所說的三仇，即：魔鬼、世俗、肉身，自古迄今，雖在方式上頗有不同之處，但基本上莫不以此「愛子典範」為依歸，今天的靈修趨勢更是如此。

(3) 除了消極的「不可與此世同化」(羅十二 2)外，當然更要積極地「穿上新人：懷有基督所懷有的心情」(弗四 23-24；斐二 5)。其中最重要的是生活真實，「以心神以真誠朝拜父」(若四 23)，即使為此信仰而遭受迫害，甚或犧牲性命也在所不辭。同時要對人、所有的人，一視同「人」，甚且「應當愛你們的仇人，為迫害你們的人祈禱」(瑪五 44)；如此的「以善勝惡」，自然會發光照耀，「使他們看到你們的善行，光榮你們的在天之父」(瑪五 16)。基督徒靈修的內在活力和基督奧體的不斷成長茁壯，其秘訣就在於此，古今皆然，四海攸同。

(4) 此活力的根源是基督，人必須與基督合而為一，才能活力充沛，「正如葡萄枝若不留在葡萄樹上，憑自己不能結果實，你們若不住在我內，也一無所能」(若十五 4)。和基督結



合為一的方法主要是藉著虔心祈禱(↗331 prayer)與勤領聖事(↗559 sacrament)，尤其是聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)與和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)。在感恩聖祭中，基督使自己的體血成為飲食，讓信徒吃下去、喝下去；使他們與祂有真實的生命交流和共融(koinōnia, communion, communion)，同時，也使他們彼此之間，因著祂、在祂內，有同樣的合一與共融。藉此「生命之糧」的滋養，他們自己的生命也自當變成「飲食」，甘心給需要的人「吃、喝」取用，「因為祂為我們捨棄了自己的生命，我們也應當為弟兄們捨棄生命」(若壹三 16)；生命的通傳、發展、成熟、圓融，就是這樣培育、長成的。在和好聖事/告解聖事中，基督使信友體驗祂的完全接納和寬恕。藉著基督的不斷接納、寬恕、建立，他們對自己以及彼此之間，也自然會學得更能接納寬恕，相互支持建立，逐漸流露出與基督成為一體的手足之情。當然，聖事的功效是在日常生活中，藉著虔誠的讀經、祈禱而發揮出來。除個人的「進入內室，向暗中之父祈禱」外，還有團體性的聚會分享(哥三 16)。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，強調教會整體的靈修革新與成長，不僅是聖職人員(↗581 clergy)和修會團體，而是所有信友都蒙召為「聖徒」，每人在其不同的生活中，都有活出「基督全德」的天賦使命與責任。梵蒂岡第二屆大公會議也同時強調此種修德成聖並非只為獨善其身，而是要兼善天下：教會整體都應盡力，將「福音」(↗642 Gospel)帶給尚未「認識天父和祂所派遣來的耶穌基督」的兄弟姐妹。在梵蒂岡第二屆大公會議後的靈修革新努力中，就如教會在其不同時代的成長過程中一樣，也及時出現一些「運動」與團體，來推動教會靈修/神修，使更能配合時空的具體需要而成長發展，如：基督活力運動(Dynamic movement of Christ)、聖神同禱會(Charismatic Prayer Group)、普世博愛運動/瑪利亞的事業(Focolare Movement / Work of Mary)、在俗基層團體(↗450 community, basic)、泰澤祈禱(Taizé Prayer)等。所以，基督徒的靈修，就整

體而言，常是這樣在基督奧體內，藉著聖神的引導和推動，走向與天父的圓通與共融：人性所渴望的「天人合一」與終極圓滿。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)講，〈第七課程：基督徒靈修的基本因素；第八課程：教會歷史中的不同靈修方式；第九課程：如何在靈修生活中成長〉，《十個基督徒神學、靈修課程》，台北：中國癡瘋服務協會出版，2007。

史南良培(Schnackenburg, R.)著、蔡秉正譯，《新約的倫理教導》，香港：明愛印刷訓練中心，1989。

呂穆迪譯，《宗徒時代的教父》，香港：真理學會發行，1957。

明鏡著，《聆聽聖保祿》，台中：光啓出版社，1981。

徐可之著，《白首共此心》，台北：光啓出版社，1985。

張春申著，《聖保祿論基督與教友生活》，台中：光啓出版社，1959。

張春申等著、神思編輯委員會編輯，〈中國化靈修〉，《神思雜誌》第1989-3集，香港：思維出版，1989。

高士傑著，〈基督徒靈修傳統中的默禱方法〉，《神學論集》第44集，台北：光啓文化事業，pp.217-236，1980。

陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，1988，5-16。

郭榮敏著，《基督徒靈修淺介》，新竹：台灣長老教會聖經書院出版，2011。

傅士德(Foster, R. J.)著、平山譯，《一生渴慕神：基督徒靈修七徑》，台北：校園書房出版，2009。

慕洮(Muto, S.)、馮剛(van Kaam, A.)合著、鄭嘉斌譯，《壓力與幸福之追尋：基督徒靈修之新挑戰》，台北：光啓文化事業，2001。

溫保祿主講、吳韻樂筆錄，〈基督徒的靈修〉，《神學論集》第44集，台北：光啓文化事業，pp.159-171，1980。

德日進著、鄭聖沖譯，《神的氛圍》(修訂本)，台北：光啓出版社，1986。

歐邁安(Aumann, J.)著、宋蘭友譯，《天主教靈修學史》，香港：生命意義出版，1991。

Conn Wolski, J. "Spirituality." *Komonchak*. 972-986.

Downey, M. *Understanding Christian Spirituality*. New York: Paulist Press, 1997.

Dupres, L. and Don S. Saliers. *Christian Spirituality: Post Reformation and Modern*. New York: Crossroad, 1989.

Holder, A. ed. *Christian Spirituality: The Classics*. London; New York: Routledge, 2009.

Rolheiser, R. *Seeking Spirituality: Guidelines for a Christian Spirituality for the Twenty-First Century*.

London: Hodder and Stoughton, 1998.

Woods, R. *Christian Spirituality: God's Presence through the Ages*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2006.

徐可之

## 445 基督教

jīdūjiào

### CHURCH, PROTESTANT

參閱：273 宗教改革 411 教會 425 教會學 446 基督教神學 412 教會史 21 大公主義 23 大公運動

(一)概念說明：一般而言，基督教/基督新教(Protestant Church)一詞，通常指一切有意識地遠離羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)和東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)的基督新教團體。但由於基督教其實都有一套確定的教會觀、信仰觀、和生活方式，是不可以用否定的方式如「非天主教會」來形容的。因此，本文從基督教/基督新教的立場看基督教/基督新教的實質，企圖用肯定的方式，述說這一種獨特的基督教/基督新教態度，及其對信仰(↗315 faith)、對事實的理解等等，雖然它們也不一定完全出現在每個自稱為基督教/基督新教的教會或團體中。

(二) 基督教/基督新教的「自我認識」：

(1) 基督教/基督新教意識到教會(↗411 Church)在精神上的本質(↗100 essence)及其外在表現之間的張力：教會一方面是信仰和愛(↗604 love)的團體，是聖神(↗566 Holy Spirit)的工作，超越人的控制及所有世上的能力；然而，另一方面它也是一個地上的、在歷史中的制度，在每一個時代表現出其具體生活方式的團體。從一開始，基督教/基督新教就深深地體會到這種張力，以致面對那種不承認它、壓抑它或企圖以一面倒的精神化、制度化來解決這樣的張力。這一種張力

也可以解釋：何以基督教/基督新教內有如此眾多的教會和團體；它是一種抗議的方式，抗議在基督教/基督新教之內，對這張力的疏忽與淡忘。

(2) 有關聖經(↗571 Bible)和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的關係：在以往的天主教和非天主教圈子裡，這兩件東西或是被視為不可並存的，或是被視為絕對必須相連在一起的。時至今日，必須承認的是：沒有一個教會必須在「聖經」或「教會訓導權」二者之中，選擇其一。二者的關係是不可分離的兩極：它們的作用，就好像一個互相反饋的圓周一樣；沒有它，聖經不會真正地臨在(↗677 presence)於教會中；而訓導權也不可以客觀地行使。這裡所說的訓導權不是指制度化的訓導權，如：教宗(↗403 Pope)，主教(↗116 bishop)團體，大公會議(↗22 Ecumenical Council)等。而是指它的作用，是事實上執行在每一個教會團體，或以不同的程度行使在地方教會(↗137 church, local)、會議、甚至由代父母、教師、牧者所發揮的訓導權。基督教/基督新教也施行訓導的功能，雖然不是以聖統制(↗570 hierarchy)的教會形式，而且訓導的不同程度也取決於信徒的靈修/神修(↗710 spirituality)狀況。

(3) 有關天主/上帝聖言(↗558 Word of God)和聖事(↗559 sacrament)的關係：基督教/基督新教不能被描述為只擁有天主/上帝聖言，或者只尊敬天主/上帝聖言的團體，而與天主教和東正教/東方教會等「聖事教會」相對。其實，聖言和聖事是密切相連的，二者都由於基督的臨在才富有生命力，聖事是看得見的聖言。基督教/基督新教與其他教會的分別，在於它只承認三件聖事，即：聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)和聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。至於其他四件，則只被視作教會的行動，它們的意義是由組成它的言所給予的，至於它們是否為真正的教會行動，則必須經常回顧聖經，才可以決定。可見基督教/基督新教對歷史中人為的添加成份，並沒有採取很僵化的保守主義(conservatism)；它隨時準備好要在聖經的光照下查察其合法性。

(4) 基督教/基督新教一方面知道自己完全倚靠超位格(↗206 person)的能力、天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)、聖靈的贈予，同時，它也強調這種領受的個人性。因為，基督教/基督新教徒的信仰必須在這種個人的領受中，才得以完全實現，就連基督教/基督新教徒自己也接受它的主調音是「個人主義」(individualism)。它清楚知道在接受信仰：天主/上帝/神所恩賜的禮物時，個人因素的重要性，信仰就是個人具體地實現上帝的恩寵。

(5) 基督教內對於教會的觀念，保持著多樣化的色彩：有些教會接受聖經所提及的眾職務(↗685 ministry)，有些則只承認一種單一的職務；雖然它也可能產生其他的職務，但是所有職務的主要職份卻是一樣的：宣講(↗330 preaching)聖言及施行聖事。最重要的，基督教/基督新教並不承認職務的「聖事性」，然而，職務卻不是團體的創造，它建基在基督事件及「和解之言」上(格後五 18)。在基督教/基督新教中，有些團體在主教(↗116 bishop)職務上堅持宗徒傳統/宗徒傳承(↗264 tradition, apostolic)(雖然在他們的教會論中，主教不是組成教會的要素)；另一些教會(如：長老會↗218 Church, Reformed)則認為長老及會議是教會存在最不可少的成份。

(6) 教會和世界的關係(教會與國家↗423 church and state)。基督教/基督新教認為世界/天下(↗58 world)是與天主/上帝/神疏離、遠離的地方，教會被派往世界，好顯明天主/上帝/神對世界、對人的愛(↗604 love)。天國(↗38 kingdom of God)不源自這世界，也不會被帶進世界，更不可能變成這個世界中的王國。

對於上述基督教/基督新教主義的特色，每一個具體的教會團體都會有一些貢獻，然而，沒有一個具體實現的基督教/基督新教團體可以稱為最佳的基督教會，或教會最圓滿的代表，因為，它們都受到各種在歷史、文化(↗81 culture)、國家、社會(↗283 society)方面的限制。

(三)簡史：

(1) 基督教/基督新教(Protestant，英文原意是反對者)這個名字，始自 1528 年史培亞會議(Diet of Speyer)，用來指稱當時天主教會內的某些基督徒，他們在信仰和基督徒生活上，反對大多數人的決定，堅持每個人在天主/上帝/神面前必須負個人的直接的責任。這些「反對者」都有一致的教會觀念，這使他們與當時的天主教有別，因而一個特別的，有意與天主教分開的教會已經勢所難免了。不過在最早階段，基督徒只是分開「天主教」和「基督教/基督新教」兩組。十六世紀，差不多在同一時候，在教會(Church，單數)的不同據點裡，慢慢結晶出特別的教會團體(Churches)來。在德國，由德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)建立的路德會(↗589 Church, Lutheran)是基督教/基督新教信仰最主要的代表。在瑞士，另一個獨立的教會成立，最初在瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484-1531)的羽翼下，卻由瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)給予它最後的形式和教理(↗408 catechism)。在英國基督教/基督新教也在英國國教(聖公會↗550 Church, Anglican)的改革下生根，最初很受加爾文主義(↗131 Calvinism)和路德主義(↗589 Lutheranism)的影響，只在多年的內部論爭後，才取得最後的形式。

(2) 在德國、瑞士、和英國，基督教/基督新教信仰基本上都採取教會的形式；然而，與此相鄰的，另有一些基督教/基督新教卻肯定每地區團體的自主性(公理會主義 congregationism)。他們甚至否定任何種類的團體生活，而形成一種基督教的個人主義及精神主義。在路德會和長老會(↗218 Church, Reformed)的範圍裡，虔信派(↗349 pietism)提倡了這種信仰和教會的內在化行動。在英國教會，清教派(↗484 puritanism)也帶動了同樣的情形，這些異議人士終於在美國找到一個新家。他們一面倒地強調基督教/基督新教精神的某些因素；有人相信教會只能以獨立的地方團體方式存在；也有人(浸信會↗368

Church, Baptist)認為：教會只在它信眾的自由聯合下才能出現；浸信會對於聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)還有一套特別的觀念。更有一些人強調：「重生」，以及努力求聖德作為真基督教會的標準(貴格派 Quakers，門諾派 Mennonite Church)。至於那些在英國及蘇格蘭反對制度性的英國教會及長老教會的自由教會，它們要求教會(面對國家)的信仰自由，教會必須是個獨立於國家的自我決定的團體。此外，個人的信仰自由也必須受到尊重，教會不能相反個人信仰的自由(在蘇格蘭的自由教會有：基督的教會 Churches of Christ，基督的門徒 Disciples of Christ，出自路德會的老路德會)。

(3) 最近，一些基督教/基督新教教會團體在美洲大陸形成；在某種程度上，它們是對歐洲基督教/基督新教教會缺乏普世性的一種反抗；它們也一面倒地強調基督教/基督新教自我認識的某些特質。最好的例子如：五旬運動的教會(Pentecostal Church)(神召會 ↗371 Church, Pentecostal)，但甚至基督教科學派(Christian Science)、摩門教會(耶穌基督末日聖徒教會)(Mormon Church)、耶和華見證人教會(Witnesses of Yehowah)等都可容納在基督徒大團體中。其中有些以非聖經文獻補充聖經的啓示(↗472 revelation)，又有些把絕對價值(absolute value)加於人類(↗11 man)經驗的某些詮釋上。它們都顯示出在基督教/基督新教之內，由於對自由的錯誤理解所引發的危機。

(4) 現代基督教/基督新教的特色就是其多元化與多樣化(diversification)。這在大公運動/合一運動(↗23 movement, ecumenical)、大公主義(↗21 ecumenism)的背景中，的確將它帶進一個很特別也很困難的立場。整個基督教/基督新教必須在合一運動中，表現出其獨特的自我認識，它必須在面對其它信仰基督的宗教(如：天主教)時，肯定其生活方式及信仰方式，而這種方式並不因教派的差異而削弱，反而更由於它也為其他教派所承認而達到圓滿。

#### (四)公認信條(confessions of faith)：

基督教/基督新教的公認信條是教義(↗407 doctrine)的書面摘要，它們聲稱自己包含聖經的啓示(↗472 revelation)，是宣講的標準。它的導因有三：1)改革者的信仰在面對現行的權威和整個信仰基督的世界時需要獲得證實，因而，必須證明它與聖經及古代教會相一致。2)在闡釋信仰時，也需要一些具束縛性的原則。3)要調停基督教/基督新教內部的爭辯，也需要建立在原則上的決定。

在許多信條公式中，只有一少部分終於獲得超越地區的承認：

##### (1) 路德會信條：

1580年《協同書》(Book of Concord)上共載有七種路德會的古典信條。其中最重要的是1530年在德國奧斯堡協會上，呈獻給德國君王的《奧斯堡信條》(Confession of Augsburg)。這個文獻，由德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertdt, Blackearth), Philipp 1497-1560)所撰稿，包含二十八條目。其中第一部分一到廿一條：綜合信義宗的主要教義，論述天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、稱義(↗632 justification)、教會、聖事、末世論(↗90 eschatology)等教義。第二部分廿二到廿八條：指出教會生活中需要修改的具體建議，致力顯出宗徒的規律已保存在基督教/基督新教禮儀(↗692 liturgy)中。這信條深入長老教會，在基督教/基督新教信徒中獲取普遍的承認。

1537年馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)與梅朗東，在施馬加登(Schmalkalden)草擬改革宗的信仰條文《施馬加登信條》(Schmalkaldic Articles)，聲明：可接受在福音最高權威下的教宗領導權(教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope))，他對加爾文思想持保留的態度。它包含三部分：分別處理所有基督教/基督新教共同的教義；宗教改革的主要教義；以及救恩(↗455 salvation)教義內的爭論題目。

1528年至1529年馬丁路德為教導宣講員而設的《大教理書》(Catechismus Maior)；以及為平信徒(↗101 laity)的《小教理書》(Catechismus Minor)分別問世。含五部分，以

問答的形式討論：十誡(↗9 commandments, the Ten)、《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)、主禱文、聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、及主餐禮(聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the))。

1573 至 1577 年德國路德派神學家經過長期討論，綜合性地表白有關聖事、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)神人二性一位的結合/位格的結合(↗6 union, hypostatic)的奧蹟、罪(↗591 sin)、稱義、人的自由等的基本要義，寫成的《協同信條》(Formula of Concord)，用於解決路德會內部的爭論。它包含十二個條目，前六個試圖解決路德會內有關「因信稱義」所引起的誤會，其餘的力圖否定梅朗東追隨者，在基督論(↗449 Christology)及聖事上的精神化傾向，它也拒絕「雙重預定」(double-predestination)論。

## (2) 改革宗教會(長老會)信條：

與路德會信條不同的是：改革教會信條主要不是針對教義，而是針對教會秩序(後者是聖言和聖事以外，長老會的第三「記號」note)。因而這些信條的權威通常只限於某些地區教會之內。此外它也不是神學家們討論的結果，而是來自歷史上的發展。

1545 年的《日內瓦教理書/同意書》(Consensus Genevensis)：由加爾文撰寫，1552 年於日內瓦市政府通過。以 373 題問答的方式系統地討論加爾文主義(↗131 Calvinism)的主要教條，以及牧靈關懷、教會規律等問題。

1562 年的《第二赫爾維西/瑞士信條》(Second Helvetic/Swiss Confession)：本是瑞士改革宗牧師布林格(Bullinger, Johann Heinrich 1504-1575)的私人信條，後來得到瑞士、蘇格蘭、匈牙利、波蘭、荷蘭等多處教會團體的同意，因而成爲長老教會內部的合一信條，是瑞士改革宗最具代表性的基本信仰條文。

1560 年的《蘇格蘭信條》(Scottish Confession)：由蘇格蘭加爾文派神學家諾克斯(Knox, John 約 1513-1572)所創，爲蘇格蘭改革宗的第一個信條，被蘇格蘭議會所接受。它跟隨《宗徒信經》的結構，包含二十五條

目，提出一種毫不妥協的加爾文主義，包括對地方權威的教導。

1561 年的《比利時信條》(Belgic Confession)：有三十七條目，從對天主/上帝/神的自然認識到末世論，多次徵引聖經，討論加爾文學派(↗131 Calvinism)的神學。

1563 年的《海德堡教理書》(Heidelberg Catechism)：於 1653 年完成於海德堡議會中採用，爲改革宗最重要、最具權威，以及最廣爲閱讀的信條。其中分爲三部分，討論：罪、救贖、及感恩生活。是德國改革教會的古典信條。

這些信條的地位，雖然一般來說不受挑戰，然而，啓蒙運動(↗474 Enlightenment)及新基督教主義卻動搖其權威，以致信仰傳統的合法性爲信仰主體(即個人)的確定性所限制。

## (五)教會組織：

(1) 基督教/基督新教中的教派組織有兩大類：第一類是「主教制」，組織強調教會職務、信條；外觀上富權威性、制度性及法律性，屬於制度性的教會。另一種則是「長老制」、公理性質，自主而平等的組織，外觀上更神恩化，更大公而非信條。

(2) 基督教/基督新教對於教會秩序的神學解釋，通常也可分爲路德會和長老會兩大類。路德對北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)兩種國度的解釋，以及他的「法律」、「福音」的兩分法，導致第二代路德會信徒把神律(↗375 law, divine)精神化，而把自然律(↗169 law, natural)非精神化。結果是原則上拒絕聖經是教會組織及管理的原則，甚至否定教會法的精神性及自主性。相反加爾文承認聖經是教會管理的原則，也強調法律的宣講(↗330 preaching)功能，因而很快地發展出一套神律來管理崇拜、教會職務及基督徒生活。

(3) 原則上，路德會只承認教會內有一種職務。教導職務與牧師職務相連，因而只有區域性的教會(而非地區團體)可以作教義上的決定。司祭職務由基督建立，故此職務的持

有人只服從教會，不必服從地區團體。祝聖禮給予牧師精神上的權威。教會至高管理權是主教，牧靈(pastoral)職務在地區而言，屬於堂區內的聖職人員(↗581 clergy)，但它只是主教職務在地區層面上的一部分罷了！平信徒以宗教法庭成員的身份參與合作，但不可以實行聖言(↗558 Word of God)職務，教會上的主要職務不可以原則性地由非祝聖人員執行。

(4) 在長老教會內，職務可以在四個層面上執行。聖經中提及的職務(牧者、執事、長老、教師)在今天已經很難全部找到。教師職務已很少再獨立起來，它大多由一些領袖及神學家來執掌。司祭職務(長老會不用這名詞)——即牧師並不比其他職務為高；在例外情況下，它可以由一些未經祝聖的人施行。祝聖禮也只是指定一些夠資格的宣講者，而不是進入聖職的階梯。職務由團體所頒授，如此，管理整個教會的不是主教，而是集體性的協同組織。管理職務由地區團體的長老或區域性會議所負責。國家會議，成員由牧師及平信徒組成，就是教會的「管理團體」。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

莊嘉慶著，《天主教會、基督新教宗教交談觀的異同比較研究：從梵蒂岡第二屆大公會議迄今 A Comparative Study of the Differences between the Catholic and Protestant Idea of Interreligious Dialogue: Beginning with Vatican II (1962-1965)》，台北：輔仁大學神學院教義學系博士論文，2009。

趙中輝等譯，《歷代教會信條精選》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，2002。

東南亞神學教育基金會編譯，《基督教歷代名著集成》，卅二卷，香港：基督教文藝出版社。

黃懷秋

## 446 基督教神學

jīdūjiào shénxué

THEOLOGY, PROTESTANT

參閱：385 神學 442 基督徒神學 445 基督教 273 宗教改革

(一)概念說明：基督教神學/基督新教神學(protestant theology)，指以宗教改革(↗273 Reformation)後，以及基督新教(↗445 Church, Protestant)各教派(↗404 sect)為主要來源、對象及目標的基督徒神學(↗442 theology, Christian)之總稱。其相關部門為天主教神學(↗43 theology, Catholic)。因為基督教及天主教兩種基督徒神學，均以基督信仰為基礎，故本文僅討論基督教神學之特殊部份。

(二)基督教神學與天主教神學不同之特殊部份，可簡述如下：

(1) 就認識論/知識論(epistemology)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)及解釋學(↗608 hermeneutics)而言，基督教神學在根本上即強調「唯靠信仰」(↗465 sola fide)、「唯靠恩寵」(↗466 sola gratia)以及「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)三原則。中古時代後期，懷疑人類(↗11 man)理性能力的唯名論(↗463 nominalism)與德國宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)對「仁慈的上帝」之存在性的追求，共同導致在基督教神學思想典範(↗304 paradigm)中，以上三項重要原則之形成，為抗議天主教對人類理性之堅持(類比↗698 analogy；有關天主存在的論證↗144 argument for the existence of God)，基督教乃加以強調信仰的重要性；只有天主/上帝/神(↗30 God)所從事之救恩(↗455 salvation)工作，人並不能真正參與；天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)直接來自聖經(↗571 Bible)，並不需要其他教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局的權威。

(2) 在「教會論」(↗425 ecclesiology)方面，有兩項主要特性：1)基於所有男、女均係罪人，因此，同樣需要天主/上帝/神憐憫性的、接受性的與治療性的寵愛(恩寵↗353 grace)之事實，因而形成強烈之「所有基督徒一律平等」意識，即：男、女皆為罪人，在罪人中並無任何真正之事實，足以造成在基督徒

社會中享受實際權利的特殊地位。2) 天主/上帝/神於此時、此地進入世界的動力，以便挽救世界並灌輸以基督信仰之精神。瑞士神學家、改革宗(長老教會)創始人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)之改革教會，尤其具有此一特性。

(3) 就普世及宇宙實際之整體而言，基督教神學之特徵，係根據 1521 年德國宗教改革家馬丁路德在德國沃姆斯 (Worms)，於皇帝及教會代表前之陳述(或可能僅係傳說)：「我站在這裡，我別無選擇」。這句基礎性的話，共包括三個項目：

1) 將基督徒宇宙觀，集中於個人，亦即以「人為中心說」(↗15 anthropocentrism)。

2) 對於個人良知及理性責任之強調：如：重視各個基督徒，對於啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)之信仰的責任感及其理性，及謹慎地投入宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)的事業，教會訓導權威應居於次要地位。

3) 對在基督徒與富有憐憫心的天主/上帝/神之間，任何形式的「中保」(↗65 mediator)不予信任。這方面基督教神學和天主教神學不一樣：基督教神學在天使論(↗50 Angelology)、聖母論/聖母學(↗557 Mariology)、敬禮聖人、聖女(聖人敬禮↗549 Saints, veneration of)、七件聖事(seven sacraments)(聖事↗559 sacrament)及象徵論方面(入門聖事↗17 initiation, sacraments of, 即聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of及堅振聖事↗458 confirmation, sacrament of除外)，甚少研究；對於依賴耶穌基督(↗296 Jesus Christ)奧秘(↗600 mystery)或在這個奧秘之內的中保地位，亦未作進一步的神學反省(↗386 reflection, theological)。因此，對於救恩奧秘「直接性」(即無主保或中介)之瞭解，乃成為基督教神學之一項基本特色。此乃一常見現象之根源，即就大體而論，基督徒多以直接強勁之作風，向他人宣講福音；而天主教徒，就一般而言，比較重視環境之文化(↗81 culture)媒介，因此其態度亦比較慎重。

(三) 基督教神學簡史：嚴格地說，基督教神學開始於十六世紀之宗教改革。基督教神學因具有本身之特徵，故在某些特殊方面有所發展，此間只能簡述如下：

(1) 十六世紀之基督教神學，是創造基督徒世界觀之標準的基督教「思想典範」時期。當 1517 年 10 月 31 日德國宗教改革家馬丁路德將其著名之《路德九十五條命題》(Ninety Five Theses of Luther)公諸於世，以反對天主教對大赦(↗25 indulgence)之實際作法時，基督教神學近五百年之過程於焉開始。不僅因為德國宗教改革家馬丁路德、瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)、德國信義宗宗教改革領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertd, Blackearth), Philipp 1497-1560)及瑞士神學家、改革宗(長老教會)創始人加爾文等，或是神學教授，或至少具有批判性的思考能力，更因為他們要有效率地抗議，長久以來傳統的天主教思想與生活方式，故基督教神學從開始即採批判性與科學性的方法。

(2) 十七及十八世紀之基督教神學在以下方面顯示其特性：

1) 深入批判、反省聖經在教會生活中之角色，以及解釋聖經權威的難題。因為天主教所接受之訓導統一功能已被基督教拋置一邊，基督教神學必須尋求在正確解釋聖經之意義時，客觀上可接受的標準。有兩種標準：一方面是基督徒的積極強勁的理性；另一方面是基督徒良知的衷誠，此二者逐漸浮現，成為基督教聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的基本準則。

2) 為使基督教改革運動能延續生存，基督教必須將自己建立為一可見之教會體系，以便能隨時面對當時以天主教為主體的歐洲。此時基督教神學必須注意「教會結構的建立」；它也發揮基督徒特質的禮儀(↗692 liturgy)生活。

3) 在人文主義(↗13 humanism)及理性主義(↗398 rationalism)的時代，在與天主教會在政治上(有時亦在軍事上)持續衝突的時代，以及在自然科學成就就日益成長之時代，

基督教神學則設法表現每一基督徒之「世界使命」。

(3) 基督教神學在十九及廿世紀，在神學思想上表現一種廣大之多樣化。可藉以下五階段以說明在此一時期基督教神學思想之全貌：

1) 與當今世界主要之思想體系，如：德國唯心論/觀念論(↗1712 idealism)哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)及黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)等，結構性地相遇的時期。在當時眾多神學家，與德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)對基督教神學爾後發展上，具有最深遠之影響。

2) 在面對德國宗教哲學家費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig 1804-1872)、德國哲學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)及尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)等的環境中，求得生存之階段。以及丹麥信義宗神哲學家、存在主義(↗146 existentialism)之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)、德國新教歷史學家哈納克(Harnack, Adolf von 1851-1930)、德國信義宗系統神學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)等，因面對偏激之俗化主義(↗308 secularism)及無神論(↗514 atheism)等挑戰所付出之努力，均成爲象徵人物。

3) 在被當時時代精神激烈挑戰之情況下，基督教神學在基督徒基本意識，以及在第十六世紀以來基督教之特殊意識方面，本能地雙雙返璞歸根。如：德國新教新約聖經學家施特勞斯(Strauß, David Friedrich 1808-1874)、德國新教新約聖經學家鮑爾(Baur, Ferdinand Christian 1792-1860)、德國基督新教聖經學家威耳豪森(Wellhausen, Julius 1844-1918)、阿爾薩斯(Alsace)神學家史懷哲(Schweitzer, Albert 1875-1965)、德國新教舊約聖經學家貢克耳(Gunkel, Hermann 1862-1932)、德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)、德國信義宗新約聖經學家克澤曼(Käsemann, Ernst 1906-1998)、德國信義宗舊約聖經學家拉德(Rad, Gerhard von 1901-1971)、猶太裔德國舊

約聖經學者諾特(Noth, Martin 1902-1968)以及德國信義宗舊約聖經學家韋斯特曼(Westermann, Claus 1909-2000)等學者，對基督新教及天主教均奠定一強固的基督徒聖經神學(↗577 theology, biblical)基礎，以應對現代多元及更爲紛歧的不同思想。

4) 依據聖經知識及辯證主張，爲耶穌基督身份重新肯定，以重建思辯性的基督教神學(思辯神學 speculative theology)。下面的學者特別有貢獻：德國信義宗神學家戈加藤(Gogarten, Friedrich 1887-1967)、德國信義宗系統神學(theology, systematic)家阿耳特豪斯(Althaus, Paul 1888-1966)、瑞士改革宗倫理神學(↗361 theology, moral)家布倫納(Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)、德國信義宗系統神學家潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich 1906-1945)、德國信義宗神學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)、瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)、德國信義宗倫理神學家蒂利克(Thielicke, Helmut 1908-1986)、德國信義宗系統神學家潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)、德國信義宗神學家艾貝領(Ebeling, Gerhard 1912-2001)、德國信義宗系統神學家雲格耳(Jüngel, Eberhard 1934-)等學者。

5) 目前希望能與全球對於正義(↗93 justice)、和平(peace)、生態環境之維護(生態神學↗109 theology, ecological)以及弱勢族群之創造性的新認識達成協議。易言之，此乃一種真正在人群中關注具體社會(↗283 society)、政治內容中的神學。此亦可稱爲：政治神學(↗295 theology, political)、生態神學(↗109 theology, ecological)及女性神學(↗487 theology, feminist)。它一方面爲第三世界神學(↗476 theology, Third World)是一種激勵；另一方面它亦向第三世界神學學習。在眾多從事基督教神學思想家中，要特別舉出兩位代表人物：德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)和德裔美國信義宗婦女神學家澤勒(Sölle, Dorothee 1929-2003)。

(四) 今日基督教神學，一如在「天主教神學」一文末所述，亦正面對相同之迫切問題。



## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 艾利克森(Erickson, M. J.)著, 郭俊豪等譯,《基督教神學》,台北:中華福音神學院,2000-2002。
- 方鎮明著,《基督教神學的起始點》,香港:浸信會出版,2005。
- 伯克富(Berkhof, L.)著, 趙中輝、宋華忠譯,《基督教神學概論》,台北:基督教改革宗翻譯社,1999。
- 林榮洪著,〈三:改教運動前後〉,《基督教神學發展史》,香港:宣道出版社,2009。
- 王崇堯、趙居蓮、周怡宏、胡茉莉等編譯,《當代問題與基督教思想》,台北:永望文化事業有限公司,1992。
- 司徒焯正著,《近代神學七大路線》,香港:福音證主協會出版部,1978。
- 周聯華著,《神學綱要》,二卷,台北:台灣基督教文藝出版社,1979-1990。
- 邵玉銘著,《二十世紀中國基督教問題》,台北:正中書局,1980。
- 莫爾特曼(Moltmann, J.)著, 曾念粵譯,《神學思想的經驗:基督教神學的進路與形式》,香港:道風書社出版,2004。
- 劉小楓著,《走向十字架上的真理:20世紀基督教神學引論》,上海:三聯書局出版,1995。
- 福特(Ford, D.)編著, 董江陽、陳佐人譯,《現代神學家:二十世紀基督教神學導論》,香港:道風書社出版,2005。
- 賴品超著,《大乘基督教神學:漢語神學的思想實驗》,香港:漢語基督教文化研究所,2011。
- Althaus, P. *The Theology of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Barth, K. *Evangelical Theology*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1963.
- Ebeling, G. *Dogmatik des christlichen Glaubens*. Vols. 1-3. Tübingen: Mohr, 1979.
- Mildenberger, F. *Theology of the Lutheran Confessions*. Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- Sauter, G. *Protestant Theology at the Crossroads: How to Face the Crucial Tasks for Theology in the Twenty-First Century*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications, 2007.

谷寒松

## 447 基督復活

jīdū fùhuó

## RESURRECTION OF CHRIST

參閱: 7 十字架神學 603 逾越奧蹟 297 耶穌基督受難聖死 457 救恩神學 566 聖神 153 死人復活

45 天主聖三

(一)概念說明:基督復活(resurrection of Christ),其中復活/復生/復甦/甦醒(resurrection)一詞,源自拉丁文的「re 回、再、重」及「surgere 起力、立起、起身」,重新再直立站起來,指再入生命(↗106 life)的領域。從基督信仰(↗315 faith)的角度而言,復活不是回復舊日的生命,而是指整個人進入新而永恆(↗122 eternity)的生命境界。另基督(Christ)一詞,源自希臘文的「Christos 受傅者」,此名詞來自動詞「chrēin 傅油」。Christos的本義是希伯來文的默西亞/彌賽亞(↗669 Messiah)。依據新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible):「如果你口裡承認耶穌為主,心裡相信天主使祂從死者中復活起來了,你便可獲得救恩」(羅十9);因此,耶穌基督(↗296 Jesus Christ)死而復活的奧蹟是基督徒信仰的中心,也是宗徒/使徒(↗260 apostle)宣講(↗330 preaching)的主要內容(宗二 23-24; 十 39-40)。耶穌被釘死在十字架上後(十字架神學↗7 cross, theology of the),在極短的時間內門徒(↗242 disciple)們竟然徹底的轉變,開始宣講耶穌是主和默西亞,並甘願為這信念作證而犧牲性命;從此展開了近二千年的基督宗教(↗436 Christianity)歷史。在耶穌之死與宗徒公開宣講之間,一定發生了某種使他們震撼心弦的事件,否則這轉變與發展是無從解釋的。基督復活是基督宗教奠基的大事,一直被引用為護教最有力的憑證;但這單方面的了解也有它的弱點;近日學者如:法國天主教司鐸迪維耳(Durrwell, François Xavier 1912- 2005)、加拿大門諾教會史丹利(Stanley,

Devitt Shantz 1914-1990)等，特別強調基督復活的救恩(↗455 salvation)意義，指出基督的死與復活是同一救恩事蹟，不可分開(羅四 25)。保祿宗徒也說明，復活不但是信仰的根基，也是救恩的內涵(格前十五 17)。

## (二)復活的事蹟：

耶穌復活此事件，本身是不可證驗的，新約聖經也沒有記載復活本身的那一刻的見證人，復活只能從其效果間接得知；那些沒有看到復活而顯現給門徒的主耶穌的人便只有依靠宗徒的見證(↗198 witness)了。在研究新約有關復活的資料時，必須先設法了解復活訊息的一般背景。德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)提出宣講基督復活的先驗/超驗(transcendental)條件(參考：先驗哲學/超驗哲學↗160 philosophy, transcendental；先驗神學/超驗神學↗161 theology, transcendental)，即人心對於圓滿及無止境生命的渴求；這渴求使人對復活訊息開放。舊約(↗687 Old Testament)聖經中的默示文學(↗668 literature, apocalyptic)已表達了對永生(↗121 life, eternal)的信念，這永生不但指靈魂不死，也包括末日肉身復活(↗157 resurrection of the body)(達十二 1-4)。耶穌時代，撒杜塞人不信死人復活(↗153 resurrection of the dead)，但法利塞人卻相信肉身復活；只有在末日死人復活的背景中，人才可以了解耶穌復活的訊息。新約有關耶穌復活的資料，可分為宣信(↗329 confession)與敘述(narrative)(敘述神學↗475 theology, narrative)兩個傳統/傳承(↗596 tradition)：

(1) 宣信傳統：宣信傳統指宣示信仰的簡短句子，如：「祂已復活了」(路廿四 6)，或「主真復活了」(路廿四 34)；這些句子往往把基督的死與復活連在一起(宗二 24；得前四 14；羅十 9)。新約有關復活的最古老資料該是：格前十五 3-8；保祿聲明這是他當日所「領受」而又「傳授」的，意指古老傳統；並說明其中首要的是：「基督照經上記載的，為我們的罪死了，被埋葬了，且照經上記載的，第三天復活了，並且顯現給刻法，以後顯現給那十二位」(格前十五 3b-5)。在這段經文裡，保

祿以對稱的方式指出，基督的死與復活是宗徒宣講的首要內容；正如「埋葬」證實基督的死，「顯現」則是復活的佐證。這古老傳統把基督的死與復活相提並論，表示兩者都是歷史中發生的事件。特別重要的是，格前十五章全篇討論死人復活的問題，以基督復活與末日的復活互相解釋及證實(格前十五 13, 20)。

(2) 敘述傳統：有關復活的敘述傳統包括「空墓」與「顯現」兩種內容，可見於四部福音(↗642 Gospel)：

1)「空墓」本身不能證實耶穌復活，但卻是不可缺少的消極記號。德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)指出，假如耶穌的遺體還留在耶路撒冷墓中的話，那麼宗徒/使徒們是沒有可能向猶太人宣講耶穌復活的；因此，空墓的傳統有可靠的歷史根據。事實上，新約及初期教會(↗286 church, primitive)歷史中，已看到否認復活的人給予空墓的各種解釋，如：遺體被人搬走或被門徒偷去等，但卻沒有人否認空墓的事實。再者，依據四部福音的記載，空墓是由婦女首先發現的；這也加強了空墓傳統的歷史性，因為按照當時猶太社會的一般見解，婦女的見證是不被重視的。

2)敘述傳統的另一內容是「顯現」，顯現可視為復活的積極記號。由於看見基督復活後顯現的經驗，門徒們遂產生復活的信仰；因此，顯現具有關鍵性的重要意義。比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-2009)，視復活顯現是復活的基督使門徒在心中產生被寬恕及皈依(↗325 conversion)的內在深刻經驗，門徒卻把這些主觀的經驗解釋為基督的顯現；史勒貝克斯又認為顯現的經驗不僅限於首批門徒，日後信徒都可享有同樣的經驗。澳洲神學家、聖經學家、耶穌會會士奧柯林斯(O'Collins, Gerald 1931-)卻認為：史勒貝克斯的解釋忽視了復活顯現的客觀意義，顯現敘述中所用「看見」一詞，包括某種外在感官的經驗；由這外在客觀的會晤，而產生內心的皈依與信仰。這經驗僅限於教會(↗411 Church)成立階段，屬

於復活的原始見證人(宗一 21-22; 十 40-41); 而以保祿宗徒為最後一人(格前十五 8)。「看見」一詞的客觀及有限制的意義, 也可從耶穌回答多默宗徒的話中看到:「因為你看見了我, 才相信嗎? 那些沒有看見而相信的, 才是有福的!」(若廿 29)。

3) 復活的意思不是指「回復」舊日的生命 (revivification), 卻是指整個人進入新而永恆的生命的境界。基督復活同時包含了兩個重要的幅度: 與基督生前的連貫性 (continuity), 以及深刻的改變 (transformation)。空墓傳統以及顯現時帶著肉軀的成份, 是為了表明連貫性; 基督顯現時出入自如, 來去無蹤, 門徒又不能立刻認出祂來, 這表明了徹底的改變。這連貫性與改變也可從格前(十五 42-44)有關復活的描述看出。

4) 近日有些學者認為: 是否可能在耶路撒冷墓中, 找到耶穌遺體的問題, 對於復活信仰沒有影響。美國新約聖經學家、天主教司鐸布朗(Brown, Raymond Edward 1928-1998) 卻主張: 信徒對於基督復活的信仰, 承受了宗徒的信仰, 宗徒們明明地作證, 那復活的基督與那被釘死及埋葬墓中的耶穌, 同是一人; 因此, 布朗強調: 連貫性與改變是復活信仰不可分割的兩個基本因素。再一次要問: 可以稱基督復活為歷史事蹟嗎? 德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格的答案是「肯定的」, 因為, 復活是在一定的時地發生的。然而, 英裔美國新約聖經學家, 安立甘教會司鐸富勒 (Fuller, Reginald Horace 1915-2007), 卻認為: 更適宜稱之為超越歷史的事件(meta-historical event)。兩種說法都有道理, 耶穌復活的确和歷史有不可分的關係, 但復活此事件本身及它的意義正表示超越歷史, 進入永恆圓滿的新境界。

### (三) 復活的意義:

瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968) 指出: 復活對於啓示(↗ 472 revelation)和救恩(↗ 455 salvation)的意義。1965年11月18日梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之

《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章, 也指稱: 基督透過死而復活, 以及派遣聖神(↗ 566 Holy Spirit), 圓滿地完成了啓示(DV 4)(DH 4201-4235)。就可以說, 復活奧蹟圓滿地啓示了父、子、聖神三位一體(↗ 45 Trinity)的奧秘; 在啓示聖神時, 也格外展示了復活的救恩意義:

#### (1) 有關天父的意義:

1) 關於復活的古老宣信句子: 通常以被動式說明耶穌基督「被提起」或「被喚醒」(egerthe, egegetai) (羅四 25; 格前十五 4; 路廿四 6, 34); 用主動式時, 便說天主/上帝/神(↗ 30 God)使祂復活了(羅十 9; 迦一 1; 宗二 24)。可見復活是天父的行動, 這行動圓滿地啓示了祂是誰; 因此, 保祿稱天主/上帝/神為「使祂(耶穌)由死者中復活的天主父」(迦一 1); 這表示天主/上帝/神是復活的天主/上帝/神。復活充份啓示了天父的愛: 藉著復活, 父垂聽了子在十字架上的哀禱(谷十五 34), 悅納了祂的自我奉獻(希九 14), 認可了祂作默西亞的使命(谷十五 32), 並以行動宣報祂是自己的兒子(宗十三 33)。

2) 藉著復活, 父也顯示出是忠信的天主/上帝/神: 祂不會遺棄自己的僕人(上主僕人 Ebed Yahweh; servant of God)(宗二 31; 詠十六 10); 祂不是死人的, 而是活人的天主/上帝/神(路廿 38); 祂不願見人喪亡, 卻願意人和萬物生存(智十一 24-26)。基督復活充分證實了天父不但有起死回生的能力, 更有好生之德, 即中國儒家(↗ 671 Confucianism)所謂的「仁」; 天父的仁愛格外表現於使人分享祂的生命(若壹四 8-9)。

#### (2) 有關基督的意義:

1) 復活事蹟特別對基督本人有重大的意義: 藉著復活, 基督公開地被天父宣稱並「立為具有大能的天主子/上帝子」(羅一 4), 且「立為主及默西亞」(宗二 36)。默西亞及天主子/上帝子的名稱, 請參閱:「耶穌基督」詞條, 有詳盡的介紹, 這裡僅討論「主」的稱呼。

此名稱與復活奧蹟有密切關係(羅十 9; 宗二 36)。美國新約聖經學家、耶穌會會士菲茨邁爾(Fitzmyer, Joseph Augustine 1920-)指

證：耶穌時代，巴勒斯坦的猶太人已開始以「主」稱呼天主/上帝/神；舊約聖經希臘譯本《聖詠》一一〇大概有助於把「主」的名稱從雅威(↗505 Yahweh)應用到耶穌基督身上。保祿宗徒致書給格林多教會的教友時，引用了來自耶路撒冷教會的宣信句子：「耶穌是主」(格前十二 3)，也引用了阿拉美語的禱文：「吾主！來吧！」(maranatha) (格前十六 22)；這顯示「主」的名稱是出自初期耶路撒冷教會，並與舊約「主」的意義有關連。

2)從《斐理伯書》那首讚頌基督的詩歌可以看到，「主」這名稱，表明天主/上帝/神對基督的舉揚(斐二 6-11)。在別處這舉揚也解作天主/上帝/神以自己的光榮使基督復活(羅六 4)，使祂的人性(human nature)也分享天主性(Divine nature)(↗30 God)的光榮與地位。因著這舉揚，一切受造物一聽到主耶穌的名字，無不屈膝叩拜(斐二 10-11)；最後兩節經文引用了《依撒意亞》先知書四十五章 23 節，原來指對於天主/上帝/神的崇拜。事實上，復活的基督「被舉揚到天主/上帝/神的右邊」(宗二 33)，整個進入天主/上帝/神的領域，連祂的人性也圓滿參與天主性的光榮，因此，可以把舊約專用於雅威的名號來稱呼祂(宗二 36)。「主」的名字表明耶穌基督具有天主/上帝/神的尊榮，這也可由多默宗徒對於復活基督的宣信看到：「我主！我天主！」(若廿 28)；一般來說，新約作者絕少以「天主」稱基督，「天主」是留給天父的名稱，「主」卻用來表明基督與父同等的地位。

3)「主」的名稱，也表示復活的基督與世界及人類(↗11 man)新的關係。由於復活的改變，基督超越了時間(↗351 time)、空間(↗282 space)的限制，成了整個宇宙的中心，能與各時代及各地域的人直接保持聯繫，藉著聖神把救恩分施給人。同時，「主」的稱呼也表示信徒對基督絕對的歸屬；如：德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)指出，信徒稱耶穌為主時，即宣認自己完全歸屬於祂，承認整個存在及所有的一切，都來自祂，並以祂為依歸。

(3) 有關聖神及救恩的意義：

1)復活奧蹟具有天主聖三/三一上帝(↗

45 Trinity)的幅度：是天父藉聖神的德能使基督復活(羅八 11)，可見聖神是基督復活的原動力。論及死人復活時，保祿在《格林多前書》說：「復活起來的是屬神的身體」(格前十五 44)；這「屬神的身體」(soma pneumatikon)，即指充滿聖神及被聖神改造的身體，復活正表示進入這種屬神的存在方式。復活的基督既充滿聖神，保祿甚至稱祂為「使人生活的神」(格前十五 45)，或說「主便是神」(格後三 17)。這表示聖神不但是使基督復活的原動力，也是復活的初果；復活的基督因充滿聖神，便成了聖神的分施者(宗二 33)。依據《若望福音》的記載，在耶穌復活的那天晚上，聖神是祂給予門徒的第一個恩賜(若廿 22)。為此，保祿也稱聖神為「基督的神」(羅八 9)，或「主的神」(格後三 17)；復活的主便是藉著祂的神繼續臨現在世界上，並發揮祂救恩的效能。

2)美國新約聖經學家、耶穌會會士菲茨邁爾指出：保祿以基督的死及復活，為同一救恩事蹟的兩面，這事蹟具有「雙重效果」：祂的死取消罪過(罪↗591 sin)，摧毀了死亡(↗154 death)；祂的復活建立成義(↗150 justification)的境界，帶來了新生命(羅四 25；得前四 14；格前十五 12, 17；格後五 14-15)逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。這聖神及恩寵的新生命涉及整個的人，包括末日的肉身復活；基督復活正是末日死人復活的先聲與保證(格前十五 20-22)；正如父藉聖神會使基督復活，同樣，天父也要藉聖神使信徒有死的身體復活(羅八 11)。

在信徒身上，這新生命藉聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)開始(若三 5)，賴聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)所滋養(若六 54)，並因隨從聖神引導而成長(羅八 14)，直至末日肉身復活而圓滿發展。再者，這新生命不僅為基督徒有效，1965年12月7日梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章訓示：「聖神以特殊方式，能替所有善意人士提供參與逾越奧蹟的可能性」(GS 22)(DH 4301-4345)。

聖神就如「浩然之氣」充塞天地之間，

祂帶來的新生命及末日的復活不僅對全人類有關，也包括整個受造界；其實萬物都在期待天主/上帝子女的顯揚，分享人肉身復活的光榮自由(羅八 19-23)。基督復活給信徒保證，天父已永不反悔地接納了整個受造界，這物質世界將由聖神更新，成為永不消逝的新天新地(new heaven and new earth)；而這末日更新的過程，在今天便已開始，期待復活的希望，邀請我們參與更新世界的工程(GS 39)(DH 4301-4345)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論肉身復活的問題〉《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。
- 貝格(Baker, J. A.)原著、韓大輝譯，《耶穌復活的論據》，香港：真理學會出版，1991。
- 杜勒斯(Dulles, A.)著、黃素蓮譯，〈復活：歷史與宣信〉，《神學論集》第 2 集，台北：光啓文化事業，pp.145-156，1970。
- 房志榮著，〈耶穌的復活〉，《神學論集》第 36 集，台北：光啓文化事業，pp.227-239，1978。
- 張春申著，〈耶穌復活奧蹟與信證神學〉，《神學論集》第 31 集，台北：光啓文化事業，pp.43-62，1977。
- 張春申著，〈耶穌的名號：達味之子、師傅、主〉，《神學論集》第 41 集，台北：光啓文化事業，pp.323-334，1979。
- 張春申著，〈四福音中耶穌復活的顯現〉，《神學論集》第 82 集，台北：光啓文化事業，pp.471-477，1990。
- 張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓出版社，1991。
- 區華勝著，〈耶穌復活是教會的伊始〉，《神學論集》第 79 集，台北：光啓文化事業，pp.53-62，1989。
- 區華勝著，〈以色列的希望、天主的王國、死人的復活〉，《神學論集》第 88 集，台北：光啓文化事業，pp.199-211，1991。
- 藍思著，〈耶穌的童年事蹟與復活記錄〉，《神學論集》第 26 集，台北：光啓文化事業，pp.484-518，1976。
- 賴効忠著，〈從聖保祿宗徒到聖多瑪斯：談「神學大全」中的「肉身復活」〉，《神學論集》第 161 集，台北：光啓文化事業，pp.391-404，2009。
- 德爾圖良(Tertullian)著、王曉朝譯，《論靈魂和身體的復活》，香港：道風書社出版，2001。
- Durrwell, F. X. *The Resurrection*. London: Sheed and Ward, 1965.
- Fuller, R. G. *The Formation of the Resurrection Narratives*. London: SPCK, 1972.

Kessler, H. *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Würzburg: Echter, 1995.

Léon-Dufour, X. *Resurrection and the Message of Easter*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974.

Molnar, P. D. *Incarnation and Resurrection: Toward a Contemporary Understanding*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2007.

Perkins, P. *Resurrection: New Testament Witness and Contemporary Reflection*. London: Chapman, 1984.

黃克謙

## 448 基督演化

jīdū yǎnhuà

### CHRISTOGENESIS

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 520 進化 677 臨在 590 過程神學

(一) 概念說明：基督演化(Christogenesis)，其中基督(Christo)一詞，源自希臘文的「Christos 受傅者」，此名詞來自動詞「chriein 傅油」。Christos 的本義是希伯來文的「默西亞/彌賽亞」(↗669 Messiah)。另演化/起源/創始(genesis)一詞，源自希臘文名詞的「genos 種類」與拉丁文的「gens, genus, generare 生育、產生、製造」，表示生命、存有物或宇宙的源頭、來源、產生、形成。因此基督演化一詞便指：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的源頭、開始、產生、變動以至完全實現。

(二)新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)並沒有直接引用「基督演化」這個詞彙，但它卻指出基督事件，包含許多變動因素：聖言(↗558 Word of God)祂變成血肉(若一 14)；祂「漸漸長大而強壯」(路二 40)；「在智慧和身量上，並在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」(路二 52)；「在被接升天的日期就快來到時，祂決意面朝耶路撒冷走去」

(路九 51)。而在時辰來到以前，祂說：「一粒麥子，如果不落在地裡死了，仍只是一粒，如果死了，才結出許多子粒來」(路十二 24)。

復活後，祂向門徒(↗242 disciple)解釋救恩(↗455 salvation)的基本定理：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？」(路廿四 26)。保祿文學從各方面發展「基督演化」的思想：「聖徒各盡己職，為建樹基督的身體，直到我們眾人都達到基督圓滿年齡的程度」(弗四 12-13)。保祿說：「如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣，我可在我的肉身上，為基督的身體—教會，補充基督的苦難所欠缺的」(哥一 24)「天主藉基督使萬有與自己重歸於好」(哥一 20)並「使天上地上萬有總歸於基督元首」(弗一 10)，然後，「當萬有都屈伏於祂以後，子自己也要屈伏於那使萬物屈伏於自己的父，好叫天主成為萬有中的萬有」(格前十五 28)。

(三)早期的神學(↗385 theology)傳統/傳承(↗596 tradition)，特別強調：「萬物在基督內總歸為一」的觀念，這是救贖工程(economy of salvation)的過程：萬物逐漸地(它們的自由合作也預設在其中)整合到耶穌基督之內。這種整合可以正確地、但也僅是類比(↗698 analogy)地，稱為「基督演化」，因為這是基督在其身體內真實的變動，雖然這一變動不是有關祂之為聖言天主/上帝/神(↗30 God)第二位的變動。

(四)現代神學特別在宇宙進化的脈絡中，發展「基督演化」的觀念。提出這種以耶穌基督(稱為終末 omega)為高峰的宇宙進化的看法的人，是法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)，所發揮的「宇宙性的基督論」(cosmic Christ)(基督論 ↗449 Christology)。事實上，這個終末就是軸心，帶動整個宇宙進化過程，按照集中和擴散的韻律，向上向前達到它的最終目標—「基督演化」的滿全。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 449 基督論

jīdū lùn

### CHRISTOLOGY

參閱： 296 耶穌基督 6 二性一位的結合 332 降生 456 救恩史 45 天主聖三 566 聖神 38 天主的國 511 無名基督徒 69 中國神學

壹、概念說明：

基督論(Christology)，其中基督(Christo)一詞，源自希臘文的「Christos 受傅者」，此名詞來自動詞「chrinein 傅油」。Christos 的本義是希伯來文的「默西亞/彌賽亞」(↗669 Messiah)。另一希臘文「-logos 語言、學問」。因此，基督論只研究有關耶穌基督的學問。耶穌基督是基督徒信仰(↗315 faith)的核心對象，保祿宗徒(↗260 apostle)以「耶穌是主」的宣信(↗329 confession)句子，作為基督教義(↗407 doctrine)的綜合(羅十 9；格前十二 3；斐二 11)。新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)講述納匝肋人耶穌的事蹟，同時也表達對基督的信仰；基督論格外是為了反省「納匝肋人耶穌」與「信仰的基督」兩者之間的關係，並探討「耶穌是主」這宣信的基礎和意義。

基督論可說起源於耶穌基督本人，是祂首先向門徒提出：「人們說我是誰？」的問題。對這問題新約提供了多方面的答案。教會歷史(↗412 church, history of the)的最初幾個世紀繼續對這問題加以研究，在加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)達成有關基督的重要信理(↗310 dogma)。但正如德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)指稱：加采東大公會議的信理，一方面是對於基督信仰的重要「結論」；同時也是日後繼續研究的「起點」。事實上，直至今

天歷代神學家對這基督宗教(↗436 Christianity)的核心問題，繼續作反省和探討，向不同時代的信徒提供有關「基督是誰」的解釋。

貳、本文分四點來描繪基督論：(一)新約基督論；(二)教會歷史中基督論的發展；(三)當代基督論趨勢；(四)結論：基督論基本要素。

### (一)新約基督論：

(1) 隱含基督論(implicit christology)與明顯基督論(explicit christology)：

1)在研究新約聖經的基督論時，先該認清新約作者對耶穌的了解、與耶穌本人對自己的了解兩者之間的關係。自由派學者主張，新約對耶穌的評價與耶穌的自我評價彼此不符合，他們認為新約加於耶穌的名號及對祂的宣信依循了漸進的發展過程；耶穌的名號，如：主、天主子等，在早期巴勒斯坦的猶太基督徒團體裡，只有一般性的意義，後來傳到巴勒斯坦以外的希臘語外邦人團體時，這些名號才有超越性的意義。自由派學者又認為信徒們把耶穌「神化」(deification)的過程，雖然與耶穌本人的原意不合，卻是一種幸運的錯誤，因為只有這樣，耶穌傳授的高超倫理道德(↗362 virtue, moral)教訓才被珍視及保存下來。

2)較穩健的學者卻認為：新約對耶穌的理解，與耶穌本人的自我評價有著基本的連貫性。他們不同意基督論是耶穌復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)後由門徒(↗242 disciple)創作出來的新論調，卻認為耶穌本人在傳道生活中，已給日後的基督論奠下基礎，即所謂「隱含基督論」；待耶穌復活後，門徒遂把它發展為「明顯基督論」。明顯基督論包括：「基督」、「主」、「天主子」等稱號，以及對基督超越身份和使命的宣信。這些學者指證，此等名號在早期巴勒斯坦團體已經出現，且具有超越的意義。「隱含基督論」即指：耶穌傳教時，雖然沒有使用日後教會加給祂的名號，但以祂宣講的方式和內容，已間接顯示了祂獨特的身份和使命。其中最重

要的是耶穌對天主/上帝/神(↗30 God)所用的「阿爸」(Abba)的稱呼，及祂講道時顯示的「絕對權威」；耶穌也屢次把自己的臨在(↗677 presence)和行動比作天國的來臨。這些都是構成「隱含基督論」的要素。

(2) 新約基督論發展階段：基於這「隱含基督論」，新約作者對耶穌的詮釋也有其發展過程；美國新約聖經學家、天主教司鐸布朗(Brown, Raymond Edward 1928-1998)，嘗試透過基督事蹟的幾個重要時刻，劃分新約基督論發展的過程；這過程是與基督事蹟的時序相反的，最早的基督論是從基督末世時的重臨開始作反省，後來漸漸移向復活奧蹟，繼而回到耶穌的傳道生活和童年事蹟，最後才達到「先存的基督論」。

1)重臨基督論(re-presence christology)：初期的基督論是以基督第二次來臨作反省的依據；宗徒邀請人在基督再來以前悔改、皈依(↗325 conversion)，為了使天主/上帝/神：「給你們派遣已預定的默西亞耶穌，因為祂必須留在天上，直到萬物復興的時候」(宗三20-21)。當耶穌在末世來臨時，祂將以默西亞身份出現，帶來天主/上帝/神預許給聖祖的祝福。這種古老的基督論已可從巴勒斯坦教會阿拉美文的禱文窺見：「吾主來吧！」(Maranatha) (格前十六22)開始。

2)復活基督論(resurrection christology)：緊隨著「末世基督論」(eschatological christology)很快便出現以復活奧蹟為基礎的基督論；透過復活奧蹟，耶穌現今便是「主」和「默西亞」。在結束五旬節證道時，伯多祿宣稱，藉著復活，耶穌被舉揚到天主/上帝/神的右邊，被立為「默西亞」和「主」(宗二32-36)。保祿日後在會堂宣講時，也引用舊約(↗687 Old Testament)聖經《聖詠》第二篇，說明天主/上帝/神使耶穌復活了，使祂成為天主/上帝/神的兒子(宗十三33)。另外，保祿宗徒也採用現成的詩歌，說明基督死後，天主/上帝/神舉揚了祂，賜給祂一個超越一切的名號，即「主」的名號(斐二8-11)。「主」本是舊約加給雅威(↗505 Yahweh)的名號，現在卻用在復活的基督身上。復活基督論格外把耶穌傳道生活時的謙卑自下，與祂死後受顯揚

作對比，因此也稱為：「二階段基督論」。

3) 傳道生活基督論 (evangelization christology)：在四部福音(↗642 Gospel)的記述裡，基督論又提前了一步，在傳道生活中，福音作者已把耶穌顯示為「默西亞」和「天主子」。當耶穌開始傳教，在約旦河受洗時，天主聖父和聖神(↗566 Holy Spirit)公開給祂的特殊身份和使命作證(谷一 10-11)。在傳道生活基督論中，可以發現兩種對立因素的張力：即耶穌的超越身份和祂卑微的角色。這在耶穌受洗的敘述中已可看到，當時有聲音從天上說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」(谷一 11)；布朗指出這句話組合了詠二 7 和依四十二 1，顯示耶穌既是天主子，也是上主受苦的僕人 (Ebed Yahweh)(上主僕人 servant of God)。日後耶穌顯容時，從天上来 的聲音也是以上兩節經文的組合(路九 35)。

三部對觀福音(synoptic Gospel)對這種張力有不同的處理方法，構成三種不同的傳道生活基督論。《馬爾谷福音》以所謂「默西亞秘密」(Messianic secret)，儘量保持耶穌傳道生活時的卑微身份。《瑪竇福音》卻讓基督復活的光榮，滲入祂傳道生活的卑微處境，聖史把一些門徒日後在復活光照下對基督的了解和信仰，提前在傳教生活的敘述中表達出來(瑪十四 33；十六 16-17)。《路加福音》因為也是《宗徒大事錄》的作者，無須將門徒在基督復活後的經驗提前表達；他的基督論可視作以下經文的註釋：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入祂的光榮嗎？」(路廿四 26)。因此，即使在顯容的光榮中，耶穌也在談論祂在耶路撒冷即將完成的事(路九 31)；耶穌也把「末世光榮的人子」與「現今受苦的人子」聯合在一起(路十七 24-25)。

4) 童年時代基督論 ((infancy christology)：《馬爾谷福音》在耶穌受洗的敘述中，指證祂是天主/上帝/神的兒子，但沒有提出耶穌在開始傳道生活前，是否是天主/上帝/神的兒子的問題。瑪竇和路加卻補充敘述耶穌的誕生和童年事蹟，提供童年時代的基督論。《路加福音》記載耶穌在十二歲，時便稱天主/上帝/神為我父，並聲明自己負有特殊的使命(路二 49)。在有關耶穌誕生的記述裡，

瑪竇稱祂為「厄瑪奴耳—天主/上帝/神與我們同在」(瑪一 23)；路加稱祂為「至高者的兒子」(路一 32)；「天主/上帝/神的兒子」(路一 35)。兩位聖史有關聖母童貞受孕的記載，是為了表明耶穌並非在受洗時才被承繼為天主/上帝/神之子，而是因聖神的德能誕生為天主/上帝/神之子(路一 35；瑪一 20-23)。

5) 先存基督論(pre-existing christology)：在《若望福音》中，基督天主性(Divine nature)的光榮，可說遮蓋了祂傳道生活時的卑微處境。祂的光榮早在加納婚筵的奇蹟中，已顯示給門徒(若二 11)；在傳道生活中耶穌稱天主/上帝/神為父，並聲明自己與天主/上帝/神平等(若五 18；十 33, 36)，與父原是一體(若十 30)；又說誰看見了祂，就是看見了父(十四 9)。復活後，多默宗徒的宣信只不過肯定耶穌生前作見證(↗198 witness)的真理(↗335 truth)(若廿 28)。

《若望福音》可以自由地把基督復活後的光榮，引入祂的在世生活，原因是在福音的序言，聖史已明白指出基督的真正身份：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」(若一 1)。這聖言參與了天主/上帝/神的創造工程(若一 2-3)，並降生(↗332 Incarnation)成人，以「獨生子」的身份，給信友啓示了父(若一 14-18)。這樣，基督不但誕生為天主子，祂是永生的聖言(↗558 Word of God)和獨生者，從起初便是天主/上帝聖子(Son of God)。

除了《若望福音》外，新約也有其他經文指證基督具有先存性和參與創造(↗526 creation)的工程(哥一 15-20；希一 2-3；格前八 6)。雖然只有《若望福音》清楚地說明聖言降生成人的奧蹟，有些學者認為斐二 6-7 也包括有關降生奧蹟的啓示(↗472 revelation)；但布朗卻提出格後八 9，認為這是保祿書信中，更接近降生奧蹟(mystery of the Incarnation)的經文。

(二) 教會歷史中基督論的發展：

(1) 古典基督論至第七世紀的發展：

1) 在新約聖經中可以找到多元化的基督



論，新約以後經過最初幾個世紀的探討和爭論，451年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)第五場會議：加采東大公會議的信經(↗324 Creed)欽定有關基督的基本信理，強調：在基督內的兩個性體(DH 300-303)；日後，君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)之第十八場會議加以補充，成為古典基督論(DH 553-559)。近日，不少學者批評，初期教父(↗400 Church, Father of the)把基督教義希臘化，使其本來面目蒙受損失；但在批評希臘化的學者中，也有些承認那是必需的「本地化/本位化」(↗98 inculturation)的過程。

2) 由於耶穌基督對於救恩(↗455 salvation)的特殊意義，很快便引起：「基督究竟是誰？」的問題。這問題環繞著耶穌基督在世時所表現的雙重身份，祂既是「人子」(Son of Man)，也是「天主子」(Son of God)。最初幾個世紀的反省和爭論，便在於澄清有關耶穌基督的「人性」(human nature)和「天主性」(divine nature)的問題，及研究這兩者如何同時存在於同一的基督身上。基於猶太宗教(↗516 Jewish religion)一神論(monotheism)的觀點，最初有關基督的錯誤解釋是：乾脆地否認祂的天主性，視耶穌為收養/嗣子/承繼的天主子(收養論/嗣子論/繼承說↗701 adoptionism)；或否認祂真實的人性，以祂的身體為幻象(幻象論↗86 docetism)；新約作者已面對了這兩種異端。早期古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約140-202)，更給基督信理奠下理論基礎，指稱基督既是使人和天主/上帝/神修好的中保(↗65 mediator)，祂應與兩者都有共同點，因此，救主基督是真天主/上帝/神又是真人；這成了日後教父們所持的「救恩論證」(soteriological argument)，藉以維護基督的天主性和人性。

3) 當時，牽涉重大的爭論，可說始於第四世紀初的亞略主義(↗223 Arianism)異端(↗461 heresy)，利比亞之北非神學家、天主教亞歷山大司鐸亞略(Areios 約250-336)否定耶穌基督的天主性，主張聖言並非與天主/上帝/神屬於同一性體；卻是在時間內受造，其任務是在創造(↗526 creation)與救贖工程

(economy of redemption)中作天主/上帝/神和世界的中介。亞略在尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)中受到譴責，大公會議欽定聖言在永恆中受生，與聖父「同實體/同性同體」(↗155 homoousios)的道理(DH 130)。

駁斥亞略的神學家是埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)，他在尼西亞第一屆大公會議後，出任亞歷山大城主教，繼續評擊尚未平息的亞略異端，捍衛尼西亞第一屆大公會議正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)；這爭論持續了約半個世紀。亞大納修發揮「救恩理論」，維護基督的天主性；他把救恩解作「天主/上帝化」(divinization)，認為只有降生成人的天主/上帝/神，才能使人「天主/上帝化」—即是使人恢復那被損毀的天主/上帝的肖像(↗36 image of God)。381年的君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)欽定所謂的《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan creed)(其實是兩屆大公會議的結果)(DH 150)，信經中採用了尼西亞第一屆大公會議之《尼西亞信經》(Nicene Creed)所定：聖言與聖父「同實體/同性同體」一詞，成為日後聖三神學和基督論的指南(DH 152-177)。

4) 君士坦丁堡第一屆大公會議的另一成果是：有關基督人性完整的問題。當時東方教會的兩個學術中心，代表了兩種基督論的主流；如：德國神學歷史學家、耶穌會會士格里耳邁爾(Grillmeier, Alois 1910-1998)，在研究古代信理神學(↗313 theology, dogmatic)歷史時指出：亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)傳授「聖言成肉身」(Logos-sarx)的基督論；安提約基學派(↗192 Antioch, School of)卻主張「聖言成人」(Logos-anthropos)的基督論。一般而言，亞歷山大學派偏重「基督的天主性」和強調祂的「單一」；安提約基學派卻極力維護「基督人性的完整」，強調祂的「二元」，但困於解釋「天主性」與「人性」在「同一基督」身上的結合。

5) 亞歷山大學派面對的問題是：究竟降生的聖言是否具有「人的靈魂」；亞大納修對這

問題保持緘默，他的支持者阿波林(Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約 310-390) (阿波林主義/290 Apollinarianism)卻明言：在降生奧蹟中，聖言只取了人的身體，靈魂由聖言取代「人性」。他認為：只有這種解釋才能確保基督的一致性。君士坦丁堡第一屆大公會議摒棄阿波林的理論，聲明耶穌基督具有人的靈魂。大公會議(22 Ecumenical Council)的道理基於教父時代流行的「救恩理論」，這理論不但指證基督的天主性，也維護祂人性的完整。關於後者小亞細亞的卡帕多西亞(今土耳其)神學家納齊盎人額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)，反對阿波林主義，綜合如下：「聖言所沒有取納的，便不能獲得救援。」這理論是依據希臘教父對降生奧蹟的了解，他們認為：「由於聖言取了人性，全人類(11 man)的人性也因此獲得救治和提昇；假如，聖言只取了人性的一部份，那麼便不是整個的人獲得救援」。

6)另一方面，安提約基學派強調基督的人性，但對天主性與人性的結合感到困惑；由此引起小亞細亞人，君士坦丁堡主教奈斯多略(Nestorius 約 + 451)所強調的奈斯多略主義(228 Nestorianism)的爭論。奈斯多利來自安提約基學派，428 年出任君士坦丁堡宗主教，爭論起於他強調瑪利亞僅為：「基督人性的母親，而非天主/上帝的母親」。因而對聖母為「天主之母」(Theotokos)的稱號感到不滿，認為應改稱「基督之母」(Christotokos)。這與奈斯多略的基督論有關，他同意基督具有「天主性」和「人性」，但他認為這兩個性體(physis)各自保持自己的位格(prosopon)；他以「寓居」(habitus)的觀念解釋兩位格的結合，即聖言寓居在耶穌身上，兩者間保持「意志上的結合」。奈斯多略也否定基督身上「屬性交流」(705 communication of idioms)的傳統道理。與奈斯多略對抗的是古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrrillos of Alexandria +444)，他認為奈斯多略所提出的「寓居」和「意志上的結合」，只能表達「倫理上的結合」，不能解釋「存有上的結合」。濟利祿在致奈斯多略第二封書信《對那些胡說者》及《那些論我為擾亂的》裡指稱：「基督身上天主性和人性的結合，是「藉著位格

的結合」(kath' hypostasin)，即基督只有一個位格，在這同一位格內兩個性體各自保持其完整性(DH 250-251)」。因此在厄弗所大公會議(56 Council of Ephesus 431)中，奈斯多略被譴責，大公會議支持濟利祿的道理，欽定聖母為「天主之母」(Mother of God)，並重申基督「屬性互通」的傳統道理。

7)本文已面臨有關基督信理最重要的加采東大公會議；此大公會議的近因是由土耳其神學家、隱修院院長優提克斯(Eutykhēs 約 378-454)所引起的爭論(優提克斯主義 Eutychianism)。優氏是君士坦丁堡隱修士，基本上其神學依從亞歷山大學派的基督論，但為了強調基督的一致性，竟稱在降生後的基督只有一個性體，即由天主性和人性組合而成的，這理論稱為「一性論」(4 monophysitism)。這異端首先遭到君士坦丁堡地區會議(local council)的擯斥；隨著來的便是加采東大公會議，大公會議一方面須應付優提克斯的一性論；另一面也須處理尚未平息的奈斯多略學說；換言之，大公會議必須調解：亞歷山大和安提約基兩學派之間的歧見，問題的癥結是：如何解釋基督身上「單一」與「二元」的特點。

加采東大公會議的信理，採用了以往幾個重要文件，特別是濟利祿致奈斯多略的書信，君士坦丁堡地區會議決議，以及教宗良一世(Leo I, 440-461)致君士坦丁堡宗主教弗拉維亞努斯(Flavianus)的書信《讀了您可愛的書信》(Lectis dilectionis tuae)，即《良一世第一書卷》(Tomus Leonis)(The Tome of Leo)。這著名的書信支持宗主教對優提克斯的判決與處罰，主張在基督同一的位格內，兼有天主性和人性，強調兩個性體在結合後仍保持各自的特性，不相混淆。教宗良一世的書信對此屆大公會議有決定性影響。加采東大公會議於第五場會議中，提出《加采東信經》(Chalcedon Creed)，對耶穌基督身上的兩個性體，強調彼此不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)的教導，採納教宗大良和濟利祿的說法，欽定：耶穌基督「具有完全的天主性，具有完全的人性，…且這兩個性體，在無損於各自不同的本性、不同的特性的情況

下，合成一個位格、一個主格」(DH 300-303)

加采東大公會議的信理聲明：「同一的基督具有完整的天主性和人性，既與聖父同實體/同性同體，也和人屬同一性體；這兩性體結合於一個位格，從上、下文可以知道是天主/上帝子的位格」。信理指示基督的二元在於他雙重的「性體」(physis)，而祂的單一便在於祂的一個「位格」(hypostasis 與 prosopon 應用作同義詞)。除了使用「性體」與「位格」等哲學術語外，信理條文也用了日常生活的字句，稱「同一的」基督「是真天主/上帝/神，又是真人」。

加采東大公會議信理(↗310 dogma)與新約基督論之間，有了不同的表達方式，新約有關基督事蹟的敘述和宣信改由「一位格、二性體」的抽象信理條文表達。前面已提及這種希臘化，或「本地化/本位化」(↗98 inculturation)的過程是必須的，而且教父們在採用希臘思想和名詞時，也加以澄清和修正，使適合於啓示(↗472 revelation)的訊息。此外，信理條文不但運用哲學(↗344 philosophy)術語，也用日常生活的字眼解釋基督的奧蹟。較可惜的是新約有關耶穌生平的敘述，以及對基督救恩意義的解釋，在信理中幾乎略過不提。但也該了解，加采東的目標是爲了針對當時有關基督的錯誤理論，無意介紹基督的全部事蹟；加采東大公會議之信理可視爲較完整的《尼西亞信經》的補充。再者，雖然信理條文極少提及基督事蹟的救恩意義，但在這數世紀討論的過程中，教父們常關心這問題，以「救恩理論」維護基督的天主性和人性。就可以說，加采東大公會議之信理是基督論發展的里程碑，日後的探討該以此爲準則。

8)加采東大公會議目標之一是：調解當時兩大學派基督論的分歧，但結果未能達成這目的。亞歷山大學派的支持者認爲「二性體」的道理，違背了濟利祿的思想，他們堅持「一性體」才是對基督的正確解釋。當時一性論遍及東羅馬帝國各地，由於這現象，不利於帝國的統一，拜占庭皇帝尤斯帝尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)遂提倡「新加采東主義」

(Neo-Chalcedonism)二性一位的結合/位格的結合(↗6 union, hypostatic)，企圖將加采東信理與濟利祿的道理作進一步的整合。553年召開的君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)支持新加采東主義，引用濟利祿的著作，宣稱「聖言與人性的結合」是藉著位格的結合。

但一性論繼續流行於東羅馬帝國，一個多世紀後，君士坦丁堡宗主教塞爾吉烏斯(Sergius, +638)再次企圖挽回一性論的分裂分子；他一面維護加采東的「二性體」，一面卻提出「單志論」(↗508 monotheletism)，認爲：「基督既然只有一位格，也該只有一個意志」。在這種主張下基督的人性被視作純粹被動的工具，完全受「聖言」的支配。當時希臘神學家馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約 580-662)提出異議，他解釋：意志和能力是屬於性體的，基督既有二性體，便該有兩種意志、能力和行動。君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)棄絕了「單志論」(↗508 monotheletism)和「單力論」(monoenergetism)，欽定基督身上有兩種意志、能力和行動。

(2) 中世紀及以後的基督論：

1)第七世紀可說是基督論發展史的分界線，在這以前，教會的首六屆大公會議對基督信理的發展有重大意義，形成了古典基督論。由第七世紀至近代啓蒙運動(↗474 Enlightenment)，基督論基本上秉承了加采東大公會議的信理；中世紀的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)也一直環繞著耶穌基督「二性一位」的模式探討基督奧蹟。代表士林/經院神學高峰的義大利神學家、道明會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)對降生奧蹟作了深入反省，認爲：人性存在於聖言的位格這事實(enhypostasis)，不但無損於基督人性的完整，更因此把基督的人性提昇至圓滿境界，並使它成爲救恩的工具和媒介。在解釋基督人性爲救贖工程中聖言的工具時，多瑪斯·阿奎那強調這人性並非純被動的工具，卻是具有自由意志的主動工具。

2)日後多瑪斯學派(↗186 Thomism)與思高學派(↗303 Scotism)對聖言降生的目標發生爭論，多瑪斯學派認為：降生的目的，主要是為了補贖人類的罪(↗591 sin)，假如原祖沒有犯罪的話，聖言便不必降生成人。思高學派：並不否認在現實救恩史(↗456 salvation, history of)裡，降生是為了贖罪；但主張即使人類沒有犯罪，按照天主/上帝/神的救恩計劃，聖言還是照樣降生，其目的在於把人類和受造界提昇到天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的圓滿境界。可見兩學派觀點雖有不同，但都注重降生奧蹟的救恩意義。

3)中世紀末期，士林/經院神學對降生奧蹟的解釋漸趨於鑽牛角尖的爭論。宗教改革(↗273 Reformation)時德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)批評：士林/經院神學這種純理性的鑽研，認為對基督救恩意義的了解，比對於降生奧蹟的形上學(↗194 metaphysics)解釋更重要；以下是德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertdt, Blackearth), Philipp (1497-1560)的名言：「認識基督在於認識其恩惠，不在於考究祂的性體和降生的形式」。雖有這種聲明，路德和其他新教神學家很快便回到士林/經院神學的範疇，對加采東大公會議的信理加以反省和解釋。直至近代啓蒙運動時，對這信理的態度才產生真正的轉變。

### (三)當代基督論趨勢：

十七至十八世紀的啓蒙運動對神學(↗385 theology)和聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)帶來重大的挑戰，在基督新教(↗445 Church, Protestant)方面，引起漫長的對歷史中的耶穌的探索。啓蒙運動對天主教會(↗44 Church, Catholic)的基督論影響卻不大，直至梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，天主教會學者一直以加采東大公會議的信理為基督論的基本模式。梵蒂岡第二屆大公會議以後，天主教會內也興起多元化的基督論，這些基督論並不摒棄二性一位的信理，但往往不以這信

理作為探討的主要對象。現簡要介紹二十世紀，尤其梵蒂岡第二屆大公會議以來，天主教會和基督新教的主要基督論趨勢：

(1) 傳統基督論：這是梵蒂岡第二屆大公會議以前，天主教基督論的主流；梵蒂岡第二屆大公會議後仍有不少學者繼續提供這種傳統式的基督論。這古典基督論以大公會議的道理，特別以加采東大公會議的信理作為反省的開端和基礎；認為二性一位的信理條文，比新約經文更清晰地詮釋基督的奧蹟。這種「從上而下」的方法是頗有欠缺的，基督信理本該是研究聖經所得的結論，現在成了探討的開端，那麼聖經便只有給信理當佐證的作用。此外，這些信理神學家在引用聖經時，也往往忽略當代的聖經批判學(↗573 criticism, Biblical)方法，輕易地以經文的字面意義支持他們的論點。比利時神學家、耶穌會會士加洛(Galot, Jean 1919-)一般被視為傳統基督論的主要代表。

(2) 存在主義(↗146 existentialism)基督論：

1)啓蒙運動引起了所謂對歷史中的耶穌的探索，這探索源起於十八世紀末德國聖經批判學家賴馬魯斯(Reimarus, Hermann Samuel 1694-1768)遺著的部份出版，賴氏主張新約不是有關耶穌的可靠歷史資料，而是初期基督徒的創作：今日必須跨越新約，找尋歷史中耶穌的真面目。這探索持續了一世紀多，不少基督新教學者先後以歷史批判學(historical criticism)方法寫了耶穌的生平。直至本世紀初，阿爾薩斯(Alsace)神學家、諾貝爾和平獎得主史懷哲(Schweitzer, Albert 1875-1965)著書對這一連串的探索作回顧，指出每個作者都按照自己的思想和容貌繪製了一幅耶穌像；這探索終告失敗了。

2)由於歷史探索的失敗，特別研究類型批判/類型鑑別(↗699 criticism, form)的德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)，遂主張放棄歷史考究的工夫，以德國哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)的存在主義(↗146 existentialism)哲學來詮解基督奧蹟。布特曼把「歷史的耶穌」(Jesus of history)與「信仰的基督」(Christ of faith)劃分開來，認為：對歷史上的耶穌可

以知道的極少，祂大概宣講了末世性的天國(↗38 kingdom of God)；在祂死後，這位宣講者成了被宣講(↗330 preaching)的對象，被宣稱為「基督」和「主」。新約便是宣講基督救恩的喜訊。布氏認為不是耶穌的歷史事蹟，而是這宣講本身構成今天的救恩事件；透過這宣講，天主/上帝/神今時、今日對信徒說話，要求他們作出絕對價值(absolute value)的回應，使救恩在他們身上實現。

3)布氏這種存在主義方法的確省去了歷史探索的吃力工夫，但同時也動搖了基督宗教的歷史性根基，因為，基督訊息的救恩意義是以祂的生平事蹟，以及祂死而復活的奧蹟為基礎的。針對布特曼的理論，首先由他的弟子德國新約聖經學家、信義宗牧師克澤曼(Käsemann, Ernst 1906-1998)提出異議，克氏於1953年發表重要文章，開始了對歷史中的耶穌「新探索」。新探索主要有以下兩個特點：提供較全面性的歷史觀念(見下)，以及承認「歷史的耶穌」和「被宣講的基督」之間有基本的連貫性。

### (3) 救恩史基督論：

1)救恩史基督論：支持對歷史耶穌的新探索，一方面針對布特曼的存在主義方法；另一面也糾正上世紀對歷史耶穌的探索。救恩史基督論肯定基督信仰的歷史根基，同時，提供較完整的歷史觀念；這些神學家批評實證主義(↗639 positivism)狹窄的歷史觀念，主張歷史不可局限於純客觀的事實，也包括主觀的詮解，因為事蹟與意義是不可劃分的。他們格外提出「救恩史」的觀念，認為：在天主/上帝/神的救恩計劃中，人類的歷史有其整體性；主/上帝/神便是透過歷史事件，實施祂救贖人類的工程。這救恩史觀念有聖經和傳承的基礎，特別是保祿的「奧秘」(↗600 mystery)(弗一9；三9)，和教父們採用的「救恩措施」(或稱「救恩計劃/救恩工程」)(economy of salvation)一詞。

2)救恩史基督論的傑出代表是：德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)和德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)，二人的基督論，都具有顯著的歷史和末世論(↗90 eschatology)

的幅度，以基督事蹟為救恩史的高峰和末世的預告。潘嫩貝格視基督復活為歷史中最重要事蹟，這事件帶來人類歷史終結的提前實現(prolepsis)，今日整個人類和世界都在邁向這復活的境界。潘嫩貝格認為基督復活是可以歷史方法證實的事蹟；透過這事蹟，基督充份顯示祂的天主/上帝性。潘嫩貝格也強調耶穌生平事蹟的重要性，指出祂在傳道生活中顯示了特殊權威，間接透露了祂的身份，成為復活後門徒宣講基督的根據。

3)摩特曼的基督論更清楚地顯示末世幅度，他主張人類歷史是由「許諾」與「實現」兩極構成，在這兩極間存在著「希望」；希望便是把歷史向前推動的力量。從救恩史看，許諾出現於舊約先知的預告，而耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活便是一切許諾的實現。但這在歷史中提前的實現只是末世大圓滿的先聲，今天基督的苦難仍在人類歷史中延續，直至末世時復活奧蹟才告圓滿。這末世的希望引領人類歷史經過黑暗與苦難，趨向復活的光榮。但這末世希望(↗210 hope)也要求信友積極參與現世的活動。摩特曼的反省牽涉不少有關社會正義(social justice)的問題；與解放神學(↗607 liberation, theology of)比較，雖然彼此背景不同，也頗有相似的地方。

4)德國系統神學(theology, systematic)家、天主教樞機卡斯佩(Kasper, Walter 1933-)的基督論也屬救恩史基督論，他特別強調應以耶穌的在世生活，尤其以祂的傳道生活作為研究基督論的開端。認為耶穌本人在傳道生活中，已間接表白了祂的身份，提供了「隱含的基督論」(implicit Christology)，作為日後新約作者「明顯的基督論」(explicit Christology)之基礎。

### (4) 以「人」為重點的基督論：

1)這種基督論的代表首推德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)，其神學宗旨格外在於：達致傳統神學與現代思想的溝通。在反省降生奧蹟時，拉內特別指出人學(↗438 anthropology, Christian)與基督論的密切關係。拉內的先驗人學/超驗人學(transcendental anthropology)(參考：先驗哲學

/超驗哲學 ↗ 160 philosophy, transcendental; 先驗神學 / 超驗神學 ↗ 161 theology, transcendental) 視人爲「世界上的精神體」，其最大特點是：無止境的超越導向，人在「認知」和「愛」(↗604 love)的行動中，顯示人類對真、善、美、聖的無限渴望。拉內認爲：人這種向著無限的超越導向，是被引發的，即受了無限者默默的吸引；人的「自我超越」(self-transcendence)須賴天主/上帝/神的「自我通傳」(self-communication)，才能獲得滿全。從這角度看，降生奧蹟正是天主/上帝藉聖言給與人的「自我通傳」，及人的「自我超越」這相對歷程的高峰；因此，降生奧蹟不但沒有減損人性，反而使這人性達到最高實現。加采東大公會議宣稱「二性一位」的信理，但傳統神學往往偏重基督的天主性。拉內基督論特別強調基督「人性的完整」，維護基督人性的「自我意識」和「自由意志」，認爲耶穌的生平是一個真正的歷史過程。

基於先驗人學/超驗人學的基督論，顯示人具有讓「聖言降生」的潛能，並指出人類對「絕對救主」的基本需求；但這並不表示拉內「先驗基督論/超驗基督論」(transcendental Christology)，可以忽略歷史向度，他聲明必須透過天主/上帝/神在歷史中的啓示，人才能覺察那位人類救主已在納匝肋人耶穌身上出現。

2)假如拉內的「先驗基督論/超驗基督論」不太注重歷史考究，比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-2009)，卻把歷史探索置於首要地位。史氏依從對歷史中的耶穌爲新探索的路線，也採用救恩史的觀念，他的基督論本可列於上述救恩史基督論。本文把他列入「以人爲重點的基督論」，是因爲他強調：耶穌在世生活的重要性，認爲：透過納匝肋人耶穌的生平歷史，天主/上帝/神展示了決定性的救恩行動。耶穌的傳道生活與祂的聖死、復活構成一個不可分離的整體；史氏反對「歷史耶穌」與「信仰基督」之間的分割，主張兩者不但具有基本的連貫性，而且復活信仰不能脫離對耶穌生平事蹟的回憶，正是這些事蹟構成對復活基督信仰的具體內涵。

爲了指證天主/上帝/神透過耶穌的生平事蹟展示了決定性的救恩，史氏特別提出耶穌作末世先知(↗159 prophet)的任務和祂對天主/上帝/神的「阿爸經驗」(Abba-experience)。耶穌以末世先知的身份宣講天國，祂不但以言語宣講，祂的行動和臨在，便是天國來臨的標記和生活的寓言(↗538 allegory)。這一切都以耶穌的「阿爸經驗」爲基礎，這種對父的親切和信賴的經驗，不但使祂能完成宣講天國的使命，也構成了天國的內涵。史氏以具體的歷史中的耶穌爲主的基督論，可與拉內先驗基督論/超驗基督論互相補足，構成一套以人爲重點的基督論。

(5) 解放神學基督論 (liberation theology Christology)：「解放神學」(↗607 liberation theology)是梵蒂岡第二屆大公會議後在拉丁美洲興起的一種神學方法。西裔薩爾瓦多解放神學家、耶穌會會士索布里諾(Sobrino, Jon 1938-)也著有解放基督論的色彩。他指稱：今日拉丁美洲對基督最適當的稱號是「解放者」(Liberator)。這稱號固然帶有政治色彩，但默西亞這名稱在耶穌時代亦是富政治意味的。索氏也認爲基督論起點該是歷史中的耶穌，格外是祂宣講天國的傳道生活。耶穌宣講的天國包括全面性的救恩，即從一切精神和物質，個人和社會的束縛與壓迫下給人帶來解救；在這全面性救恩中索氏特別強調經濟與政治上的解救。他認爲基督宗教的特點該是「正統實踐」(↗92 orthopraxis)重於「正統信仰/正統教義」；假如神學不能帶來社會改革的話，便是空泛的反省，沒有多大作用。另一位解放基督論神學家是巴西解天主教司鐸博夫(Boff, Leonardo 1938-)，他的理論與索布里諾大致相同，也主張以耶穌在世生活爲基督論起點，特別注重祂傳道時標榜的解放綱領(路四 18-19)；1980年他所著基督論一書命名爲《耶穌基督解放者》(Jesucristo el liberador)。

解放基督論把救恩的重點放在經濟、政治等社會(↗283 society)架構的層面；的確，耶穌宣講的天國表示全面性救恩，當然也包括經濟、政治的社會向度。可是耶穌宣講的天國具有現世與末世的性質，而以後者爲重；福音介紹的天國並不給人以經濟、政治向度爲重點的印象。但解放基督論關注現世

和社會問題，可以補足傳統神學的欠缺。

(6) 宗教交談基督論(interreligious dialogue Christology)：正如拉丁美洲提倡解放神學，亞洲地區因是各大宗教發源地，基督與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的關係，便成了近日神學反省的重要課題；這問題不但在亞洲神學(↗222 theology, Asian)佔重要地位，也成了一個世界性的熱門神學問題。關於這問題，神學家所持各種不同意見大概可以歸納為三大類：1) 排外基督論(exclusive Christology)。2) 包容基督論(inclusive Christology)。3) 多元基督論(pluralist Christology)；這種多元基督論並不指基督論的多元化，而指從宗教多元化的角度看基督的意義。關於基督與宗教的問題另有專文討論，這裡不詳述(無名基督徒/匿名基督徒 ↗511 Christian, anonymous)。

#### (四) 結論：基督論基本要素：

本文介紹了基督論在新約的起源，歷史中的發展，以及當代的各種趨勢；現綜合基督論應具的幾個基本要素：

(1) 以歷史中的耶穌基督為出發點：本世紀對歷史耶穌的「新探索」，指證「歷史的耶穌」與「信仰的基督」兩者不但有基本的連貫性，而且是不可分離的。今日基督論應依從對觀福音和《宗徒大事錄》的形式，採取「從下而上」的方法，由耶穌的傳道生活開始探討，以期在祂死而復活奧蹟的光照下達至對默西亞、主、和天主子的信仰。這是卡斯佩、史勒貝克斯、潘嫩貝格和摩特曼等的基督論方法。

(2) 應特別關注人的問題：梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章表示：願意在基督奧蹟的光照下闡述人的奧蹟(GS 10)(DH 4301-4345)；事實上，憲章第一部份：專門反省今日人的各種問題，並提供基督奧蹟作為解答。拉內先驗基督論/超驗基督論特別指出人與基督息息相關，說明基督奧蹟是人超越導向的最高實現。可是，超驗方法是抽象的，尚須從實際境況中分析人的問題，了解人的

期望與焦慮，然後以基督宣講的天國喜訊和祂死而復活的奧蹟作解答。此外，在剖析今日人的問題時，也該注意社會架構的問題，這是解放基督論的特殊貢獻。

(3) 應具有天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)和救恩史的幅度：基督奧蹟必須在天主聖三/三一上帝奧蹟的角度下，才可得到解釋，聖言降生格外是為了啓示祂和父的密切關係。史勒貝克斯正確地指稱：「阿爸經驗」是整個基督事蹟的核心要素。耶穌啓示父的目的也是為了邀請人參與祂的「阿爸經驗」，在子內作子女。如同聖神(↗566 Holy Spirit)啓發信徒作子女的意識，這「阿爸經驗」在耶穌基督身上是由聖神所啓發的(路十 21；羅八 15；迦四 6)。同時，耶穌也是受了聖神傅油(anointing)，以便履行父託給祂作末世先知的使命(路四 18；宗十 38)；因此，基督奧蹟基本上是具有天主聖三/三一上帝幅度的奧蹟。

這天主聖三/三一上帝奧蹟是動態的，特別在救恩史中顯示出來。保祿所用「奧秘」一詞，具有隱藏與彰顯的兩面，父的永恆救恩計劃是全部救恩史的發軔；本是隱藏著的；基督使這計劃在歷史中實現和展示出來；聖神便是救恩史的動力，在歷史中準備基督的來臨，並在復活後繼續使基督奧蹟內在化，植根於人心，同時，使這奧蹟普及於各時代和各地域。這種天主聖三/三一上帝與救恩史向度的基督論很有助於宗教交談。

#### (4) 配合本地/本位文化(↗81 culture)：

1) 「本地化/本位化」是今日神學的重要任務，宣講基督奧蹟必須與本地文化配合。早期希臘教父的努力便是很好的例子，加采東信理可視作適當本地化/本位化的成果。今日中國神學家張春申神父嘗試以中國傳統的思想「氣」解釋聖神和基督奧蹟的關係(中國神學 ↗69 theology, Chinese)，認為：這樣更能標明基督論應有的「從神」向度，顯示聖神在耶穌身上的臨在與運作。

2) 此外，加采東大公會議面對的難題是：如何解釋「天主性」和「人性」在耶穌基督身上的結合，即基督的「單一」與「二元」的問題。中國〈太極圖〉由陰陽(↗491 yin yang)

二極組合而成，顯示各種事物中有對立兩極的互相補足。其實天主性和人性也是互相補足的，人既是按照天主/上帝的肖像(↗36 image of God)受造，天主/上帝/神便是人性的根源和典型，也是人「自我超越」的滿全。從另一方面看，人是天主/上帝/神的傑作，作為天主/上帝/神對外「自我通傳」的合宜對象。耶穌基督便是天地人合一的圓滿實現；而〈太極圖〉可以視為天地人合一的標誌。基督奧蹟可以從中國傳統思想典範(↗66 paradigms, Chinese)中找到不少適當的表達方式，這種基督論中國化的工作，不但能使東方人更容易認識基督，也能給西方國家帶來對這萬古常新的基督奧蹟，更新穎和更深入的詮解。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

文德聖師(Bonaventure)著、(Zachary Hayes)英譯、李純娟中譯、《何許人也?: 文德的基督論講章》，新竹：台灣基督長老教會聖經書院，2011。

朱修德著、〈耶穌童年敘述中的喜訊和基督論〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.241-258，1978。

谷寒松(Gutheinz, L.)著、〈教會歷史中的基督論〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.295-307，1978。

谷寒松(Gutheinz, L.)、廖湧祥合著、〈宇宙、地、生態環境與基督：宇宙性基督論中的自然觀〉，《神學論集》第99集，台北：光啓文化事業，pp.695-713，1994。

吳飛等著、張賢勇主編、〈基督的塵世面容 Christ's Mundane Face〉，《道風：基督教文化評論》第2002-17集，香港：道風書社出版，2002。

吳慧儀等著、楊慶球主編、〈基督論與中國文化 Christology and Chinese Culture〉，《中國神學研究院期刊》第2003-34集，香港：中國神學研究院，2003。

高豪著、〈伯爾納德基督論初探〉，《神學論集》第132集，台北：光啓文化事業，pp.177-204，2002。

唐佑之著、《基督論：基督為主 Christology: The Doctrine of Christ》，香港：真理基金會，2008。

章雪富著、《基督教的柏拉圖主義：亞歷山大里亞學派的邏各斯基督論》，上海：上海人民出版社，2004。

覓申(Miessen, H.)著、陳寬薇譯、〈基督論的新趨勢〉，《神學論集》第47集，台北：光啓文化事業，pp.55-62，1981。

張春申著、〈基督論的不同趨勢〉，《神學論集》第23集，

台北：光啓文化事業，pp.21-39，1975。

張春申著、〈基督論簡介〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp.155-168，1978。

張春申著、〈中國教會與基督論〉，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp.435-451，1978。

張春申著、〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，《神學論集》第53集，台北：光啓文化事業，pp.341-368，1982。

張春申著、〈保祿的智慧基督論：智慧基督論初探補遺〉，《神學論集》第146集，台北：光啓文化事業，pp.502-508，2006。

張春申著、〈參、基督學簡史〉，《神學簡史》，台北：光啓出版社，pp.135-191，1994。

張春申著、《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》，台北：光啓文化事業，2003。

張春申著、〈基督論本位化的嘗試〉，《神學論集》第133集，台北：光啓文化事業，pp.401-408，2002。

葛素玲(Gutzler, A.)著、何麗霞譯、〈「吃過飯嗎?」：女性神學反省基督論的一個適當切入點〉，《神學論集》第135集，台北：光啓文化事業，pp.27-39，2003。

胡國楨主編、《拉內的基督論及神學人觀：拉內百歲誕辰紀念文集 Rahner's Christology and Theological Anthropology》，台北：光啓文化事業，2004。

武金正著、〈還原和進化的奧秘之道：拉內和德日進的基督論〉，《神學論集》第138、139集，台北：光啓文化事業，pp.552-569；59-76，2003、2004。

黃懷秋著、《看，這個人：基督論文集》，台北：上智出版社，2000。

黃懷秋著、〈保祿的「降生」基督論〉，《神學論集》第123集，台北：光啓文化事業，pp.34-53，2000。

黃懷秋著、〈新約基督論導言〉，《神學論集》第71集，台北：光啓文化事業，pp.59-71，1987。

黃懷秋著、〈瑪爾谷苦難敘述的基督論〉，《神學論集》第91集，台北：光啓文化事業，pp.47-69，1992。

黃克鏢等著、神思編輯委員會編輯、〈道成肉身〉，《神思雜誌》第1990-7集，香港：思維出版，1990。

黃克鏢著、〈「道成肉身」的意義〉，《神思雜誌》第1990-7集，香港：思維出版，pp.1-17，1990。

黃克鏢著、〈耶穌宣講的天國〉，《神思》第1991-11集，香港：思維出版，pp.11-27，1991。

黃克鏢等著、神思編輯委員會編輯、〈廿一世紀的基督信仰〉，《神思雜誌》第2001-51集，香港：思維出版，2001。

黃克鏢著、〈聖神與基督奧蹟〉，《神學年刊》第1992-13集，香港：神學年刊編輯委員會，pp.1-20，1992。

華德(Vawter, B.)著、香港公教真理學會譯、《耶穌基督：新約基督學論文》，香港：公教真理學會，1982。

斐奧倫撒(Fiorenza, F. S.)著、鄭文卿譯、〈梵二以後的基督論〉，《神學論集》第51集，台北：光啓文化事業，pp.49-69，1982。



- 奧柯連斯(O'Collins, G.)著、黃懷秋譯,《基督論再詮》,台北:光啓出版社,1989。
- 齊墨曼(Zimmermann, H.)著、樂英祺譯,《耶穌基督:史實與宣道》二版,台中:光啓出版社,1981。
- 劉賽眉著,《基督與救贖》,香港:聖神研究中心,1985。
- 德保仁著,《走向喜樂的道路:巴爾塔薩神學戲劇學的基督論》,台北:輔仁大學宗教學研究所碩士論文,1992。
- 潘永達著,〈拉內的超驗基督論〉,《神學論集》第79集,台北:光啓文化事業,pp.63-80,1989。
- 潘永達著,〈台灣鄉土神學的基督畫像:宋泉盛基督論的本地化運用〉,《神學論集》第131集,台北:光啓文化事業,pp.82-131,2002。
- Boff, L. *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*. London: SPCK, 1978.
- Galot, J. *Who Is Christ?*. Rome: Gregorian University Press, 1980.
- Hünemann, P. *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit: Eine systematische Christologie*. Münster: Aschendorff Verlag, 1994.
- Kasper, W. *Jesus the Christ*. New York: Paulist Press, 1976.
- Schillebeeckx, E. *Jesus: An Experiment in Christology*. London: Collins, 1979.

黃克鏞

## 450 基層團體

jīcéng tuántǐ

COMMUNITY, BASIC

參閱: 411 教會 425 教會學 137 地方教會 440  
基督徒倫理生活 604 愛

(一)概念說明:「基層團體/基信團/基層基督徒團體」(basic community),其中團體(communitas)一詞,源自拉丁文「communitas 團體、團契、共同體」,指一般社會上為生活分享、共同成長而組成的共融團體。基層團體/基信團/基層基督徒團體只是一個簡便的稱法,因為它有許多別名。最初,在南美洲一帶,它以「基層基督徒團體」(基基團)的名字問世。以後教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)把它更名為「基層教會團體」(基教團),特別強調它應該是一個在教會(↗411

Church)內,指信基督的小團體(而不該一味對教會提出批評)。在台灣,它的名字更加複雜:「基層信仰團體」(基信團),「小型教會團體」,「小型信仰團體」,或更簡單地稱「信仰小團體」。指由基督徒組成,以聖經為基礎,以聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)為動力,以圓滿基督徒生活為目標的小團體;與家庭團體相似,同為教會生活的細胞。

(二)聖經(↗571 Bible)中的基層團體:

小型基督徒團體第一次的出現,也許不在本世紀,不在法國,不在美國,也不在巴西;而是在耶路撒冷,時間上,也要退到二十個世紀以前初期教會(↗286 church, primitive)的時候。它最早的見證(↗198 witness)是《宗徒大事錄》二 42-47;四 32-35;五 12-16。

《宗徒大事錄》所記載的初期教會團體,基本上就是小型信仰團體。大團體裡有許多挨家挨戶聚合擊餅的小團體(那一天內增加的三千教友看來,是分屬許多不同的小團體);每個小團體由若干家庭組成,彼此間感情很好,關係很親密,親密到可以在物質上互通有無。它們是信仰的團體,經文說:「他們專心聽取宗徒/使徒(↗260 apostle)的訓誨」,是為培養信仰(↗315 faith);而信仰的培養,也藉「團聚、擊餅、祈禱」而達成,可見它們也是祈禱(↗331 prayer)的團體、感恩的團體。此外,它們也是服務的團體,「一切所有皆歸公用」就是互相幫助,以自己所有為別人服務;它們也是見證的團體,為猶太人來說,早期基督徒這種生活方式,就是一種信仰的作證,因而全民眾都愛戴他們,而天主/上帝/神(↗30 God)也「天天使那些得救的人加入會眾」。

(三)簡史:

(1) 回到昔日初期的教會模式,就是今日教會的希望,也就是基層團體產生的原因。因為,今日教會所處身的大環境,最相似初期教會的處境:大家都處身在一個並不鼓勵、反而傷害基督徒信仰,也相反基督徒價值觀的大

環境中。為與這樣的「大環境」抗衡，基督徒必須有一個「小環境」的支持，如此，才能在周遭惡意的大環境下立足、生活、成長、作見證。

(2) 從近代歷史而言，很難確定基層團體真正產生的時間(↗351 time)和地點。因為很難確定它到底是本世紀五十年代在法國企圖革新堂區時產生，還是在第二次世界大戰(1939-1945)以後在美國為振興堂區生活而掀起的。甚至不知道它出現在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之前或之後。能夠確定的是，至少在六十年代的巴西，這種基層團體已經是相當普遍的現象了。它以後在拉丁美洲的許多地方，及歐洲的若干地帶成長。在亞洲方面，1977年各地主教團(↗118 bishops conference)在香港集會，會中便有很長時間討論「基基團」。會後，香港教區很積極地推行「基基團」的建立；台灣方面，最初的階段似乎不如香港般有系統及步調一致。然而1988年的「福傳大會」卻掀起了轉機；「福傳大會」決議加強教友培育，建立與加強有福傳(↗598 evangelization)使命的小型教友信仰團體。1989年，輔大神學研討會以「福傳大會追蹤：大家來談小型教會團體」；1990年，以「教友靈修與小型教會團體」為題，舉行了兩期四天的會議。會中不僅對小型團體有深入的討論，更視小型團體為「福傳大會」的延續，並且聲稱：要具體地把「福傳大會」延續下去，最佳的辦法就是加入一個小型教會團體，並在這團體中，把信仰和傳福音(↗642 Gospel)的特質生活出來。

(四)這樣的一個小環境可以有許多名稱，然而不管是「基基團」也好，「基教團」也好，「基信團」也好，它的名字本身都已透露了它所包含的幾點要素：

(1) 「基」，它必須是「基層」(basic)的，是教會的「原始細胞」，由藉聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)而在良知上參與基督身體的基督徒所組成。這是「基」的首要意義；然而「基」也指「基本」，即是說，它必須有能力提供成為基督徒的最基本需要，讓它的

成員能夠度一個完整的基督徒生活。

(2) 「信」：這些基層團體還是有「信仰」的團體，它們在「教」會內相信耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。然而信仰是一個從無到有，從小到大，從開始到成熟的過程。所以基層團體聚會的目的，就是信仰的培育，而培育的方法，則是藉：讀經、祈禱、分享、聖事(↗559 sacrament)、尤其是聖體聖事/感恩聖事，來使信徒們更相似基督，更配稱作祂的門徒，也更能面對世界及他們週遭的一切挑戰。

(3) 「團體」：最後，基層團體還必須是一個「團體」，一個彼此相熟、兄友弟恭、合一共融、互相分享、互相扶持、互相擔待的團體。為達成這個目標，基層團體必須是小型的，它的成員人數不可以太多，而且必須相互住在鄰近的地區，並且是可以恆常地參與定期性的聚會的團體。這樣一個以聖經為基礎、以聖體為動力、以圓滿的基督徒生命為目標的小團體，就是所謂的基層信仰團體。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

真理學會編譯，《時代徵兆：基督徒基層團體的理論和歷史》，香港：真理學會出版，1978。

嘉理陵(Cearbhallain, S. O.)等著、神思編輯委員會編輯，〈基督徒團體〉，《神思雜誌》第1989-2集，香港：思維出版，1989。

輔仁大學神學院神學論集編輯委員會編輯，〈第十五屆神學研習會：福傳大會追蹤—大家來談小型教會團體〉，《神學論集》第80集，台北：光啓文化事業，1989。

輔仁大學神學院神學論集編輯委員會編輯，〈第十六屆神學研習會：教友靈修與小型教會團體〉，《神學論集》第86集，台北：光啓文化事業，1990。

Rudden, B. *Basic Community Cases*. New York: Oxford University Press, 1997.

Rudden, B. *Basic Community Laws*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

編譯

## 451 梵蒂岡

fàndìgāng

VATICAN

參閱：44 天主教會 42 天主教的思想與生活 403  
 教宗 412 教會史 426 教會權威

(一)概念說明：梵蒂岡(Vatican)是古代羅馬城七個丘陵中的一個，是今日世界上最小的國家，該國是根據 1929 年的《拉特朗條約》(Concord of Trent)而成立的；它位於義大利首都羅馬城內，台伯河西岸，面積僅有 0.4 平方公里(108.7 英畝)，步行不到一小時就可繞完一週；全國人口約一千人，教宗(↗403 Pope)是梵蒂岡國的最高主權者。因它具有作為國的三大要素：土地、人民、主權，故是國際間公認的中立國。梵蒂岡國可說是「麻雀雖小，五臟俱全」；它有一般國家的各種行政部門：內政由一個「宗座委員會」(Pontifical Commission)代表教宗管理；且有司法機關；其他尚有財經、交通、商業、新聞、電台、電信、郵政、文化(↗81 culture)、觀光事業等。然而，兵力上不像一般國家擁有大批軍隊；該國只有一百卅名左右的瑞士國民教宗侍衛；社會治安上，只有一百八十名左右的警察；該國以天主教(↗44 Church, Catholic)信仰(↗315 faith)的力量為其後盾。

(二)簡史：歷史指出，天主教會在《米蘭詔書》(Edict of Milan)(313)後不久，逐漸成為國教。因皇帝的賜封、富貴教友的捐獻等因素，教宗擁有的領土日廣。756 年法蘭克國王丕平(Pepin the Short, 751-768)出兵平定義大利之亂後，承認教宗擁有的偌大領土(教會史上稱為「丕平獻土」)，此即「教宗國」之肇始。800 年神聖羅馬帝國查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)追認教宗領土。1870 年義大利統一、佔領教宗國最後據點：羅馬。此後雙方的「羅馬問題」僵持到 1929 年教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)與義大利簽訂《拉特朗條約》

為止才解決；該條約中，義大利允諾羅馬教宗永久保有此彈丸之地，並享有執行教會(↗411 Church)職務(↗685 ministry)時完全的獨立與自由，並確保梵蒂岡生存等方面的需要(如：維護與梵蒂岡的交通、供給水電等)，於是形成了梵蒂岡中立國迄今。

(三)梵蒂岡與教廷(Holy See)的關係：梵蒂岡並不等於教廷；梵蒂岡著重現世的事務，教廷注重精神使命；但兩者都以教宗為最高主權而得以密切結合，這是為了預防梵蒂岡國變質而追逐純政治的目的。教宗身為梵蒂岡國元首統轄該國時，不但為了該國本身利益，也為了普世教會(↗535 church, universal)更高的利益。該國的成立首要目的，在確保普世教會傳教活動之自由。換言之，梵蒂岡國只是教廷為了更高目的之工具。

(四)國際關係：梵蒂岡以中立國身份參加了不少國際組織(如：國際電信、國際郵政)，但不參加政治性的會議及可能導致戰爭的活動。該國派駐聯合國的代表只是觀察員而已，並不是聯合國的會員國。梵蒂岡的外交有其獨一無二的特質，即基本上，它不是以梵蒂岡國元首的身份與他國建交，而是羅馬教宗以教會最高領袖身份建交的，因此，梵蒂岡的外交更好稱為教廷外交；教廷外交重點：在於把福音(↗642 Gospel)以及基於人性的真理(↗335 truth)，透過外交順利地傳給世人。如今與教廷建交的有九十餘國。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王克祿(保祿)編著，《梵蒂岡簡介》，台北：思高聖經學會出版，1987。

王克祿(保祿)著《永城·梵蒂岡 Vaticano》，台南：聞道出版社，2001。

王克祿(保祿)著，《羅馬和梵蒂岡城》，Paris：EditProjet，1998。

普巴爾(Poupard, P.)著，《梵蒂岡》，台北：光啓出版社，1990。

Rolland, J. *Les Templiers: Archives Secrètes du Vatican*. Paris: Éditions Trajectoire, 2008.

編譯

## 452 梵蒂岡第一屆大公會議

fàndìgāng dìyījiè dàgōnghuìyì

## COUNCIL, VATICAN I

參閱：412 教會史 403 教宗 322 信仰與理性  
391 神學與科學 22 大公會議 418 教會訓導  
權 426 教會權威

(一)概念說明：梵蒂岡第一屆大公會議 (First Vatican Council)(Vatican Council I)，為天主教會(↗44 Church, Catholic)第二十屆大公會議，於1869年12月8日隆重開幕，到1870年9月1日會議暫停，在羅馬梵蒂岡(↗451 Vatican)舉行，故名。它發表了兩個憲章：1) 1870年4月24日第三場會議 頒布《天主之子》(Dei Filius)教義憲章，討論天主教的信仰，即信仰與理性(↗322 faith and reason)的關係(DH 3000-3045)；2) 1870年7月18日第四場會議頒布《永恆的牧人》(Pastor Aeternus)論基督的教會第一教義憲章，討論基督的教會，即：教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)和教宗不可錯誤性(infallibility of the Pope)(教會不可錯誤性↗414 Church, infallibility of the)。

(二)籌備工作：1864年當教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)，首次表達召開大公會議(↗22 Ecumenical Council)的意願時，立刻獲得羅馬樞機同意。籌備工作積極展開；首先是選派一中央籌備委員會，下設五個委員會，分別負責草擬在信仰(↗315 faith)、教義(↗407 doctrine)、政教關係、東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)、教會紀律、修會事務等各方面的草案(憲章的初稿)。不過，事實上，只有教義委員會所草擬的初稿，才得以進入大公會議中，作最後的表決。

委員會的成員，大部分來自羅馬教廷(91席中佔61席)，只有35位是由義大利以外邀請來的神學家；雖然其中也不乏知名的學者，然而，差不多全是熱心於教宗至上論/越山主義(ultramontanism)的人士；反對派的代

表，如：德國神學家及歷史學家、天主教司鐸德林格(Döllinger, Johannes Joseph Ignaz 1799-1890)，卻沒有在受邀之列。因此，在籌備工作期間，委員會已經很積極地研究這信理定斷(↗312 dogma, definition of)的可能性。

1867年6月29日，教宗正式宣布會議的召開，翌年發表《永恆之父》(Aeterni Patris)開會詔書。事實上，整個梵蒂岡第一屆大公會議的籌備工作，都是由一群神學家所負責；這在教會大公會議的歷史上寫下了嶄新的一頁。

(三)會議規則：1869年底，各國主教紛紛抵達羅馬。大會的手冊是1869年12月2日《宗座書信》(Multiplices inter)。五位樞機獲委任作大會主席。教宗保留提出問題討論的特權；不過也有一個委員會負責收集整理與會神長的提議。

會議分為兩種形式：1)首先是全體聚會，討論中央籌備委員會所草擬定好的草案，人人都可以發言。2)如果在討論中發現有修改的必要，大會將委派四個代表團之一(各含28成員)負責更詳細研討。討論完畢，首先在全體聚會中進行初次投票。分贊成、否決、及條件性贊成(須附上理由，再轉交代表團整理)三種；到了最後階段，該憲章將呈交至正式大會中，在教宗面前進行表決，這時只有贊成與否決兩個可能性。

此外，大會還規定：會議事項必須保密，與會人員不得擅自離開羅馬等。大會也規定所有修改事項，必須以書面方式上呈；對整個草案的討論，先於個別章節的討論等等細節，諸如此類的規定，都是為加速會議的進行。

(四)會議開始：第一次全體聚會在1869年12月10日正式舉行。首先是選舉代表團的成員。除了少數例外，當選者都是些贊成「教宗不能錯誤」的神長。他們組成「不能錯誤派」的核心分子；事實上，贊成不能錯誤的佔了全體與會人數的五分之四。只有少數反對者，他們的反對經常被駁回。

第一階段的正式討論，從 1869 年 12 月 28 日到 1870 年 1 月 10 日。討論有關「公教信仰」憲章的初稿；這是一個包含十八章的文獻，其中除了譴責：唯物論(↗464 materialism)、理性主義(↗398 rationalism)和泛神論(↗255 pantheism)之外，也發表了有關啓示(↗472 revelation)、信仰、天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、創造(↗526 creation)、降生(↗332 Incarnation)、原始正義(↗338 righteousness, original)、原罪(↗341 sin, original)、永罰(eternal punishment)、恩寵(↗353 grace)等項目的基本正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)。也有不少人反對原稿過份專門化、太過冗長、在一些尚待討論的問題上，表現得太肯定，也缺少了牧靈關懷的口吻。該憲章初稿仍交還代表團修改。

第二階段(1 月 10 日到 2 月 22 日)：討論主教(↗116 bishop)聖職人員(↗581 clergy)的生活，和初級教理書/教理(↗408 catechism)。除了最後一項之外，其他的都沒有達成一致的協議。大會授權羅馬當局，負責撰寫教理書。此憲章卻沒有在正式大會中進行表決。

會議暫停，好讓與會代表有足夠的時間，修改原來的憲章初稿。最後，一份新而較短的論公教信仰的草案(只含原來草案的前半部)終於完成了。4 月 24 日大會隆重地公布為《天主之子》(Dei Filius)教義憲章(DH 3000-3045)。會議再度討論「初級教理書」的問題，不過，這時所有人的注意力都集中在「教宗不能錯誤」的問題上了。

(五)教宗的首席權(primacy)和不能錯誤性(infallibility)：

在梵蒂岡第一屆大公會議之前，這問題已經為許多公教徒所討論，大家的意見不一。贊成它的，對它的真意義可能產生誤解；有人以為所有教宗的宣布都是不能錯誤的；也有人認為：聖神、或天主之子，降生在教宗身上。

在美國，教宗不能錯誤並未普遍為人視為啓示的信理(↗310 dogma)。1869 年 8 月(梵蒂岡第一屆大公會議以前)，美國神學家、天

主教斯波耳丁 (Spalding, Martin John 1810-1872)總主教，通知教廷，他認為定斷的時機尚未成熟。同樣，十四位德國主教(1869 年 9 月)函告教宗，不宜作此定斷。法國、奧國、匈牙利的反對力量也很強大。

在梵蒂岡第一屆大公會議，第一次試投在 1870 年 1 月已經進行，當時的結果是 500(贊成票)對 136(反對票)。2 月 9 日，贊成派要求在論教會的草案中，增加一章論教宗不能錯誤性。3 月 6 日早已起草的初稿分發與各教長，並且請求他們寫下正面的建議。在三、四月間，會議外的爭論愈演愈烈；反對派不斷交換意見，贊成派卻成功地說服教宗，把這問題交與聚會討論。

4 月 29 日，聚會宣布一個新的憲章；它包括「教宗首席權」和「不能錯誤性」的定斷。討論從 5 月 13 日開始到 7 月 13 日止，超過 150 位神長發言，贊成的佔多數；反對的理由主要是在：歷史上的困難，與定斷的不合時宜。最後，由愛爾蘭第一位樞機主教卡倫(Cullen, Paul 1803-1878)所草擬的格式(說明不能錯誤性的意義和範圍)為聚會所接納；7 月 13 日的投票結果：451 票贊成，88 票反對，62 票條件性贊成(條件不一而足，有人希望語氣改得更強烈些，有人則希望減弱)。61 位投反對票的主教，在投票後立刻離開羅馬。因而在教宗親臨主持的正式大會中，《永恆的牧人》第一教義憲章得以順利通過，433 票對 2 票。事實上，全球的主教們(包括先前離開的)最後都接納了教會的定斷。不贊成者德國神學家及歷史學家、天主教司鐸德林格遭受絕罰(↗543 excommunication)；德國神學家弗里德里希(Friedrich, Johann 1836-1917)和他的追隨者，另組分裂的老派天主教會(↗136 Church, Old Catholic)。

餘下來的三次大會都沒有什麼重要的議案了。9 月 1 日進行第八十九次全體聚會。一星期之後，意大利革命派在加理波第(Garibaldi, G. 1807-1882)領導下入侵教會的領土；羅馬在 9 月 20 日投降；10 月 20 日教宗宣布大公會議暫停；但它再沒有重開過。

(六)結果和重要性：

爭論仍然繼續，但它已不再嚴重地影響到教會了。政治問題佔據了地方領袖，他們再沒有時間去關心神學(↗385 theology)的問題，當教會逐漸失去它緊緊擁抱了千餘年的世間力量時，「不能錯誤性」和「首席權」的定斷卻加強了它在精神上的權威。此外，梵蒂岡第一屆大公會議也消除了教會會議至上主義/大公會議至上主義(↗420 conciliarism)和加利剛主義(↗129 Gallicanism)的餘波。但是，它也留下一些尚待解決的問題，如：主教與教宗相對之下的地位等。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Hughes, Ph. *The Church in Crisis: A History of the General Councils 325-1870*. New York: Image Books, 1960.

Jedin, H. *Ecumenical Councils*. 2 vols. New York: Herder and Herder, 1960.

Murphy, J. L. *The General Councils of the Church*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1960.

編譯

## 453 梵蒂岡第二屆大公會議

fàndìgāng dìèrjiè dàgōnghuìyì

COUNCIL, VATICAN II

參閱：412 教會史 422 教會與世界 421 教會與文化 22 大公會議 418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：梵蒂岡第二屆大公會議(Second Vatican Council) (Vatican Council II)，是教會第二十一屆大公會議，也是截至目前為止最後一次大公會議，在羅馬梵蒂岡舉行，故名。從1962年11月11日開始，到1965年12月8日(閉幕典禮)止；中間經歷了教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)和教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)兩位教宗；共合四階段 168 場全體會議。這次公會

議還發表了 16 項文獻：即 4 項憲章，9 項法令和 3 種宣言(見常用縮寫表：二、梵蒂岡第二屆大公會議文獻)。

### (二)籌備工作：

大公會議的召開，可以說是教宗若望廿三世的宿願。據說在他當選教宗(↗403 Pope)前早已有此念頭。而在他就任教宗(1958年10月28日)後第三天，已經向某些樞機主教(↗648 Cardinal)略略提起這件事。不過他正式向全世界宣布這個決定卻是在翌年1月25日；透過無線電和電視的傳播，世界各地的人民都得知這個攸關整個教會的前途與更新的重重大決定。

籌備工作於是積極展開；首先是1959年5月17日「初步籌委會」的成立，它的任務是：徵詢全球主教、各聖部、各大學神學院和教律學院的意見，好能整理出教會全體對這次大公會議的提議。

「初步籌委會」的徵詢和整理工作歷時約一載。1960年6月5日，教宗公布正式籌備委員會的結構；它包含：一個「中央委員會」，下設 11 個組：(神學、教區行政、教會紀律、修會、聖事、禮儀、教育、東方禮教會、傳教、教友生活及教宗宮廷禮儀)及三個祕書處：(新聞事業、基督徒合一、總務)。籌備工作的主要方針就是：根據「初步籌委會」所得的豐富資料，選出特別值得注意的問題；在深入研究發揮後，再提交「中央委員會」統籌辦理。總計中委會共核准了 72 項提案，可惜大部分都沒有進入大會的正式討論範圍中。正式籌備工作共歷時二載。

### (三)梵蒂岡第二屆大公會議的進程序：

梵蒂岡第二屆大公會議共有三種不同的會議方式：1)公開會議：是教宗會同全體教長進行，即每一期的開幕和閉幕典禮以及頒布大會文獻的典禮。2)全體會議：是全體與會教長們一起討論由各小組委員(它們繼續籌委會各小組的工作)準備好的草案，並進行表決。平常教宗不在場，而由主席團代表主持。3)小組委員會會議：即大會內各委員會準備草

案、修改草案時所舉行的小組會議。

大會中決定性的工作，是全體會議的討論和表決。首先是教長們對某一草案作初步的評估，即是該草案能否視作討論的基礎(不能通過初步評估的草案，將撤回相關小組中重新撰寫)，然後是仔細地討論草案。初步接受的草案，將逐章、逐節、逐句地仔細審查。這一步的修改工作能對草案作重大的改變。有關小組收集教長們的意見後，再設法改善原文。最後，教長們將對已經修改的草案作三度表決。第一次表決時，投條件贊成票者，還可對該草案作小幅度的字面修正。再修改後的草案是交大會進行第二次表決後，教長們還須對整個草案作第三次也是最後一次綜合表決。之後草案就可以提至教宗面前。

#### (四)大公會議的經過分四個階段：

(1) 第一階段的會議(1962年10月11日至12月8日)：大公會議11日正式開幕後，第一次全體會議在10月13日舉行。按照大會的議程，該次會議本來該選舉各小組委員的成員。但法國主教團團長卻在這時提出動議，要求大會延期投票，好讓教長們彼此認識；最後，更決定由各國(或各區域)自行推舉一兩位候選人，共同組成小委員的成員。這項變更對負責提出修改大會草案的小組成員之組成，有非常重要的影響，如今它更能代表不同地區教會的意見。

第四次全體會議開始正式討論，梵蒂岡第二屆大公會議的各種文獻之草案。在嗣後的33場會議中，大會先是討論了《禮儀》草案(也正式通過了序言和第一章)；還初步審查了其他四個草案，其中《啓示淵源》草案必須重寫；《大眾傳播》草案原則上被接受，卻須略加編短；《東方禮合一》草案也必須重新起草；對《教會》草案也沒有清楚結論。換言之，除了《禮儀》草案的一部分獲得通過外，其他的收穫都很有有限。

其實，在第一階段接近尾聲時，大家都意識到會議實在進行太慢了，必須予以改進。因此，在12月5日(第34場會議中)，教宗宣布把70多個草案縮小為廿個(後來更縮

減至17個)。教宗還決定在休會期間，各小組將依據大會要旨(闡述善牧職守)來修改草案；此外，將組成一個「協調委員會」，督察各小組工作。12月8日，教宗主持了第一場會議的閉幕禮。休會期間，將由這些小組委員努力工作。

(2) 第二階段的會議(1963年9月29日至12月4日)：教宗若望廿三世在1963年6月3日駕崩後，會議的一切工作自動停止。新任教宗保祿六世當選後(1963年6月21日)向全世界宣布的首項訊息，就是會議的繼續。他還針對第一階段的缺失，作了相當程度的修正。如：擴大會議的主席團至12成員；他們的工作僅限於維護大會的會規，另任命4位樞機作督察團(moderators)，負責主持會議的進行。教宗並邀請13位信友列席全體會議，及增加非天主教人士的席位。

9月29日，第二階段正式開幕。教宗致詞時，宣布大會的四大目標：認識教會本身(特別是主教的職責)、教會改革、基督徒的合一以及與現代世界的交談。

這一階段共含43場全體會議。教長討論了《教會》草案、《教區行政》草案，和《大公主義》草案；此外，大會還表決了全部《禮儀》草案(在絕大多數贊成票下通過)；大會也勉強(只獲得三分之二的多數票)通過了《大眾傳播工具》草案。12月4日是大會第二階段的閉幕禮；那天教宗隆重地公布了這兩個文獻，即：《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)神聖禮儀憲章、《在驚奇中》(Inter mirifica IM)論大眾傳播工具法令。

在大會第二期休會期間，所有已經討論過和尚未討論的草案，都將由各小組委員會修改。因此，大會要求各教長把他們的建議儘早寄達，好讓各小組有時間審查這些建議。

(3) 第三階段的會議(1964年9月14日至11月21日)：會議進行得太緩慢了，這是人人都不能否認的事實；這次大會針對這項缺失作出大幅度的修改：已經結束的問題必須有70位教長申請(以前只須5位)，才得再發言。另外，大會也增加了平信徒的旁聽席位；36位平信徒中，有15位是女性，這在大公會議史

上不可不謂一大革新。

這階段共包含 49 場全體大會。開始時教長們繼續討論第二階段已開始的四項草案：《教會》草案、《教會內主教牧職》草案、《信仰自由》草案、《猶太教和非基督宗教》草案。另外，大會也討論在第一會期所廢棄，並要求重寫的《啓示》草案以及三個新的草案：《教友傳教》草案、《東方公教會》草案、《司鐸》草案。不過，大會最長也最重要的工作，還是討論《教會在現代牧職》草案，因為這草案關係到梵蒂岡第二屆大公會議的一大目標：與現代世界的交談。最後在第三期結束前的幾個星期內：大會也討論了下列幾個短的草案：《教會傳教工作》、《修會》、《基督徒教育》以及《司鐸之培養》。

除了討論工作之外，這期大會最值得注意的，是它一共進行了 150 次表決，對每項草案都再三的表決；此行動表示出大會對草案修訂的認真態度。

11 月 21 日是第三階段的閉幕禮。彌撒後，教宗頒布了三項大會文獻：即《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章、《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令和《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令。這階段的收獲可謂十分豐富，因為，除已頒布的三項文獻外，第三期會議尚有許多已討論完(只餘最後修改)及已開始審查的草案；這些，都留待第四階段去完成。

(4) 第四階段的會議(1965 年 9 月 14 日至 12 月 8 日)：第四階段共有 5 場公開會議和 41 場全體會議。這階段和以往不同的是，討論的時間比以前減少了(大會討論了四項草案：信仰自由、教會在現世牧職、教會傳教工作、和司鐸草案)；相對地，表決的時間則增加了不少。大會還特別召開了 3 場公開會議，隆重地公布各種經大會再三表決通過的文獻。這次大會公布的文獻共十一種，比前三次所公布的總和還要多。它們依次是：《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令、《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令、《全備愛德的》(Perfectae Caritatis PC)論修會生活革新法

令、《將教育的重要性》(Gravissimum educationis GE)論天主教教育宣言、《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言；《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章、《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令、《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令、《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令、《人性尊嚴的》(Dignitatis humanae DH)論信仰自由宣言、《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(12 月 7 日)。

(五)梵蒂岡第二屆大公會議的辛勞和成果：

梵蒂岡第二屆大公會議的辛勞，籌備時間之長，所動用的人力和物力，都不是歷屆會議可堪媲美的。從開幕至閉幕計算，它共用了 281 天，其中一共舉行了 10 場公開會議，168 場全體會議，這樣，四個階段連合起來，超過 750 小時。

為預備每項文獻，大會一再修改；為討論文獻，教長們登記發言，或交上書面建議；負責小組按這些建議再三修改；也再三投票。四期大會內共計投了 544 次票。從這些數字來看，不難了解大會的辛勞。

但這些辛勞都是有價值的。它們開出美滿的果實；梵蒂岡第二屆大公會議共頒布了 16 項文獻。它們都朝著並實現了梵蒂岡第二屆大公會議的兩大目標。教宗保祿六世在第二階段的開幕詞中，曾經公開說明大會的目標有四點；這四點其實可以歸納為兩大類：教會內在的革新；和教會向外地與人交談。

《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，是第一個目標下最重要的文獻；《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章和《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)神聖禮儀憲章兩憲章緊接著《萬民之光》教會教義憲章之下，從兩個不同的角度默思教會的職責和使命；其他與這個目標緊密相連的還有論《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法



令·《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令、《渴望整個教會的革新》(Optatum totius OT)論司鐸之培養法令三個法令，以及《致萬民》論教會傳教工作法令、《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令及《將教育的重要性》(Gravissimum educationis GE)論天主教教育宣言等幾項文獻。與教會內在革新分不開的是教會向外與人接觸交談：《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令及《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言(非基督宗教 ↗ 239 religion, non-Christian)。《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章更把教會帶向全人類(↗ 11 man)，包括無神論/無神主義(↗ 514 atheism)者。教會必須走向他們，切願與人類交談，為整個人類服務。梵蒂岡第二屆大公會議的 16 項文獻完全發揮了教會向內和向外的雙重使命。可以說，它的成就輝煌，它的努力沒有白費。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團秘書處編譯，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：中國主教團秘書處發行，1995。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈從宗徒時代至梵蒂岡第二屆大公會議的教會〉，《神學論集》第 3 集，台北：光啓文化事業，pp.125-134，1970。

派理尼(Pierini, F.)著，楊成斌譯，《梵蒂岡第二屆大公會議問題解答》，台北：鐸聲月刊社，1967。

若望保祿二世(John Paul II.)等著，湯漢主編，〈促進瞭解邁向共融 *Harmony through Understanding*〉，《鼎雜誌》第 1997-100 集，香港：聖神研究中心出版，1997。

莊嘉慶著，《天主教會、基督新教宗教交談觀的異同比較研究：從梵蒂岡第二屆大公會議迄今 A Comparative Study of the Differences between the Catholic and Protestant Idea of Interreligious Dialogue: Beginning with Vatican II (1962-1965)》，台北：輔仁大學神學院教義學研究所博士論文，2009。

陳文裕著，《梵蒂岡第二屆大公會議簡史》，台北：上智出版社，1989。

維德高基(Svidercoschi, G. F.)著，吳宗文譯，《梵蒂岡第二屆大公會議史綱》，台北：華明書局，1981。

Doyle, D. M. *The Church Emerging from Vatican II: A Popular Approach to Contemporary Catholicism*. Mystic, Conn.: Twenty-Third Publications, 2009.

Ganzer, K. *The Oecumenical Councils of the Roman Catholic Church from Trent to Vatican II (1545-1965)*. Turnhout: Brepols, 2010.

Komonchak, J. A. and Alberigo, G. ed. *History of Vatican II*. Maryknoll: Orbis Books, 1995, 1997, 2000, 2003, 2006.

Latourelle, R. *Vatican II: Assessment and Perspectives (1962-1987)*. 3 vols. New York: Paulist Press, 1988-1989.

Vogrigler, H., ed. *Commentary on the Documents of Vatican II*. 5 vols. London: Burns and Oates, 1967-1969.

編譯

## 454 授聖職禮

shòu shèngzhǐ

ORDINATION

參閱： 582 聖職聖事 124 司鐸

(一)概念說明：授聖職禮/授聖秩禮(ordination)，俗稱祝聖(consecration)，基督新教(↗ 445 Church, Protestant)稱「封牧」。授聖職禮/授聖秩禮一詞，源自拉丁字「ordo，秩序」、拉丁動詞「ordinare，祝聖、安排、命令」、以及延伸的拉丁名詞「ordinatio，祝聖、使有秩序、授聖職禮」。因此，授聖職禮在有制度的宗教(↗ 266 religion)用法上，意指在宗教團體中「祝聖」某人，使他擔任某神聖職務(↗ 685 ministry)或發揮某種作用的行為或儀式(↗ 652 rite)。不只是基督宗教(↗ 436 Christianity)，如：佛教(↗ 208 Buddhism)也用授聖職禮一詞，來表達擢升或任命一人獲得為僧或為尼的充分地位，使僧、尼在佛教道路上有教導他人的權威。

(二)聖經(↗ 571 Bible)：

(1) 舊約(↗ 687 Old Testament)聖經：並沒有很清楚地談到狹義的授聖職禮：把人安置在一聖秩(階級)上的聖化(↗ 551 sanctification)行為，卻較清楚地記載了開創司祭職務的一

些方式：如委派一個人充任司祭職(民十七 5, 12; 出卅二 29); 以收穫的初果塞滿候選人雙手來就職(肋八 27); 穿上司祭服裝(出廿八 41; 肋八 30-33)之類的司祭職任命。接手(覆手禮 *cheirothesia*) (如：戶廿七 18, 22-23)在以色列並非祝聖司祭之用，傅油則是作為授予大司祭(↗24 high priest)職的儀式(出廿九 7; 肋八 12)。出四十 12-15 中，傅油則擴及所有司祭。

(2) 新約(↗611 New Testament)聖經：開始以接手作為授予教會團體中某種職務(公職、聖秩)的特殊儀式(宗六 1-6; 弟前四 14; 弟後一 6; 宗十三 3 可能也提到接手禮)。

(三) 授聖職禮/授聖秩禮儀式簡史：歷史顯出，尋找確定且普世教會(↗535 church, universal)能接受的授聖職禮/授聖秩禮儀式長達數世紀。在 1947 年 11 月 30 日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，在《聖秩聖事》(Sacramentum ordinis)宗座憲章中，才確定了執事(六品)、司鐸(司祭、長老)、與主教(↗116 bishop)的授職禮儀式的「型」(form)與「質」(matter)(型質論 ↗294 hylemorphism)(DH 3857-3861)。教宗(↗403 Pope)藉著他最高的宗座權威，為未來作了一個紀律的宣布與判定：從今以後，《天主教法典》(Codex Iuris Canonici, CIC)(↗413 Law, Canon)規定：三種授聖職禮全都是：只以覆手(接手)為「質」，以說明覆手內涵的意義的祈禱文為「型」。「授聖職禮的主禮者應該是祝聖過的主教」(CIC 1012)。在祝聖主教前要確證有教宗的任命(CIC 1013)。

(四) 婦女授聖職禮的問題，是神學(↗385 theology)上及各基督宗教間廣為爭辯的問題。天主教官方的訓導權(↗418 church, magisterium of the)迄今堅守傳統立場：只有男性能有效地領受聖職聖事(CIC 1024)。

教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在 1994 年 5 月 22 日，在《司鐸受聖職聖事》(Ordinatio sacerdotalis)的宗座牧函中，再一次肯定天主教會的傳統立場。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Anonymous. *The Three Agreed Statements: Eucharistic Doctrine, Ministry and Ordination, Authority in the Church*. London: Catholic Truth Society, 1978.

Bligh, J. *Ordination to the Priesthood*. New York: Sheed and Ward, 1956.

Liu, Heidi. *A Priesthood of all Believers: An Economic Analysis of Female Ordination in Protestant Congregations*. Thesis Harvard University, 2011.

Macy, G. *The Hidden History of Women's Ordination: Female Clergy in the Medieval West*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

谷寒松

## 455 救恩

jiùēn

### SALVATION

參閱：457 救恩神學 456 救恩史 296 耶穌基督 632 稱義 150 成義 353 恩寵 603 逾越奧蹟

(一) 概念說明：救恩/救援/救贖/得救(salvation)一詞，詞源自希臘文的「sōtēria 解放、保存、救贖、解救」。指從一個喪亡的危險中被拯救出來，這是基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的最基本範疇之一，也是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖人類(↗11 man)的事實。從較靜態的角度來看稱為「救恩」；從較動態的角度來看稱為「救恩工程」(economy of salvation)。本文特別發揮聖經(↗571 Bible)中的救恩觀。

(二) 聖經(↗571 Bible)救恩論/救援論(soteriology)之基本因素：

(1) 天主/上帝聖父和聖神(↗566 Holy Spirit)與救援工程：新約(↗611 New Testament)——在舊約(↗687 Old Testament)的歷史背景上一教導的中心是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)及其救援工程。然而論到天主/上帝聖父，新約卻

毫不含糊地稱祂為救援工程的泉源和終點。首先，天主/上帝聖父是救援工程的泉源，祂派遣基督，而基督只是執行天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)，講述天主/上帝聖父教訓祂的話。天主/上帝聖父是救恩工程的創始者，祂是整個救恩工程的泉源。甚至基督的死亡(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)，也是照天主/上帝/神(↗30 God)已訂的計劃，由於祂的愛(↗604 love)，也因著祂的恩寵(↗353 grace)。另一方面，天主/上帝聖父不但是救援工程的泉源，祂也是救援工程的目標。耶穌為天主/上帝聖父而生活，一生只為完成天主/上帝聖父的旨意，向人類啓示(↗472 revelation)天主/上帝聖父，領他們到天主/上帝聖父面前。

至論聖神，新約記載聖神與基督的關係至為密切。是祂推動基督完成其使命：治病、驅魔、甚至面對死亡。聖經也清楚表明聖神是在基督受光榮後才降臨，而聖神降臨是救援工程最重要的果實，因著聖神降臨，救恩得以完成，使人相信基督、信仰基督，並進而認識天主/上帝聖父。祂居住在他心中，還是更大的救恩的保證和抵押。

根據上文的探討，救援工程有天主/上帝三位一體的結構。而為表達基督以父為泉源，又以天主/上帝聖父為終極目標的救恩工程，最適當的表達方法，莫如新約中基督乃「救恩中保」(↗65 mediator)的名號了。

(2) 基督的救援工程：首先要注意的是基督生活的救恩意義。祂宣講(↗330 preaching)天國(↗38 kingdom of God)的臨近，教導門徒(↗242 disciple)依靠天主/上帝/神上智的照顧，更對迷失和有罪(↗591 sin)的人，宣布天主/上帝/神的慈悲。祂與罪人來往，和他們同席共飲，治癒患病的人，附魔(↗293 possession, diabolical)的人，使他們體驗天主/上帝/神的愛、釋放和接納。總而言之，耶穌的宣講和行動本身便具救恩的意義。

但是，傳統神學(↗385 theology)卻將基督的死亡視作其主要救世人的事工。聖經常以「為我們」的格式，來表達基督死亡的救恩意義。對觀福音(synoptic Gospel)更把這種看法追蹤到歷史耶穌的身上。此外，許多經

文將耶穌的死亡或血，視為救援工程的主要因素，祂的死亡是贖罪祭(sin offering)(羅三 24)，是戰勝魔鬼的行動(希二 14-15)，是認可盟約(↗588 covenant)的標記(谷十四 24)。藉著基督的血，人得與天主/上帝/神和好(羅五 10)，祂的死領人到天主/上帝/神面前(伯前三 18)，彰顯天主/上帝/神對世人的愛(若三 16)。

很奇怪的，雖然聖經十分強調死亡的救恩意義，卻只有少數的經文把復活相連於救恩(羅四 25；格前十五 14-15；宗二 32-33)。這現象並不表示聖經忽略了復活的救恩意義；相反，它顯示出復活救恩的自明性。再者，只有在基督復活(↗447 resurrection of Christ)的光照下，宗徒/使徒(↗260 apostle)才能認出，在這一種如此恥辱的刑罰下的死亡(↗154 death)，所包含的救恩意義。

由此可知，基督的生活、死亡和復活雖是極不相同的事件，卻構成了同一的救援工程。如此看來，假如系統神學(theology, systematic)(信理神學↗313 theology, dogmatic)要找尋一個救恩論的基本原則，它必須適合每一階段，解釋整個基督事工(而不是某一部分)的救恩意義。

(3) 救援工程的完成和救恩的關係：按照聖經的教導，救援工程具有「已經」和「尚未」的特質。一方面，在耶穌身上，救恩已經來臨；但另一方面，信友還須等待，期望它最後的完成。由於這種「已經」和「尚未」的張力，出現在各種不同作者、不同時代、不同背景的經文裡，可以相信，它是基督信仰的核心，是基督救恩的本質。

(4) 另外，聖經也指出信仰與救恩的關係：它是領受救恩的條件。基督要求人信從福音(↗642 Gospel)，祂在行奇跡(↗229 miracle)之前，首先要求人的信仰。保祿特別強調信仰和成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的關係。在《若望福音》中，信仰也是最重要的要求。而所謂信仰，就是信耶穌基督，並藉這信仰，相信天主/上帝聖父，而這意即：服從，並且，以愛德行事。

由此看來，系統神學若要找尋救恩論的基本原則，它也必須能夠解釋，信仰在領受

救恩時所扮演的角色。

### (三) 救援工程的主要向度：

(1) 基督啓示工程(economy of revelation)的救恩意義：聖經作者在講論耶穌基督的事工時，似乎不得不提及天主/上帝/神的啓示。有些經文將耶穌整個的出現，視為啓示工程(弟後一 8-9；希一 1-2；若一 18)。耶穌啓示什麼呢？祂啓示天主/上帝/神自己；祂的宣講不像一般經師的宣講，祂的話也和先知(↗159 prophet)的話不同。

祂所啓示的是天主/上帝/神自己。首先，是天主/上帝/神對罪人的愛；其次，是天主/上帝/神對受苦並導向死亡者的愛；再次，是天主/上帝/神自我給予的愛。

基督的啓示有救恩的意義。因為依據人學(↗438 anthropology, Christian)的立場來看：人必然追求生命的滿全，然而屬於罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)這件事，使他無法超越死亡的限制。由此，他只能渴望從天主/上帝/神而來的啓示。耶穌以言、行、死亡所完成的啓示，就是給人保證天主/上帝/神的救恩，即：1)超越死亡的生命(肉身復活)；2)消滅邪惡的完善(罪的赦免)；3)真善美的完善(天主/上帝/神自己)。基督的啓示是一種救恩的喜訊，因其啓示工程，祂把救恩通傳給人類，因此，其啓示工程具有救恩的意義。

聖經藉「黑暗」、「光明」的圖像，表達出耶穌基督啓示的救恩意義：祂「由黑暗的權勢下救出了我們」(哥一 13)。因而信友的生活該是光明的生活(得前五 1-11)。

(2) 基督的和好工程(economy of reconciliation)：聖經有時將基督之救恩工程視為使人與天主/上帝/神得以和好的工程。保祿書信，特別是羅五 10-11；格後五 18-20；哥一 21-23；弗二 11-12 提及基督使人與天主/上帝/神和好的工程。

一般用法中，和好(reconciliation)牽涉和好之前的情況、和好行動、和好行動的效果。首先，在和好之前，是一個沒有天主/上帝/神，沒有希望的情況，即遠離天主/上帝/神的情境。然後是來自天主/上帝/神的和好。聖經

一般把和好工程歸於天主/上帝/神的主動，和祂無條件的自由。而這個工程是藉著耶穌而進行的，特別是祂的死亡。在談到基督死亡的時候，聖經作者也自然想到基督的復活，它是和好工程的果實。聖經從不同的角度去描寫，如獲得罪之赦、成義/稱義、聖化(↗551 sanctification)、領受聖神、成為天主/上帝/神的子女、建立和平，並且大膽地進到天主/上帝/神面前。

在此要進一步反省基督的和好。不容否認，人常對自己的生命感到不滿，因為他體驗到有一股勢力控制著他的生命，他與這勢力的關係常常緊張，這就是人在被救贖之前的情況：與舊有之源隔絕並與天主/上帝/神疏離。正是在這背景下，天主/上帝/神藉基督與人類完成了和好的工程。因為聖經經常把父視為救恩工程的泉源，必須留意：基督的十字架之死，一定不可被視作天主/上帝/神賞賜救恩的理由，不能把天主/上帝/神看成回心轉意，看在基督流血致死的服從上，才重新接納罪人。相反，天主/上帝/神在祂愛子的痛苦中，顯示自己的愛與人的痛苦共存，也在基督的復活中，顯示祂對罪人的寬恕。

人與天主/上帝/神的和好是啓示工程的效果之一，人必須以信仰接受啓示，才能逐漸消除他對天主/上帝/神的疑慮，與天主/上帝/神和好。正因為天主/上帝/神在基督身上已經啓示了祂對所有人類(↗11 man)的愛，可以說，和好的工程已經完成了；但是，天主/上帝/神將和好的話放在人口中，而此喜樂尚未達到所有的人，所以和好工程尚未完成。

(3) 基督的解放工程(economy of liberation)：「贖回」(redemption)是聖經常用的釋放圖像。在新約以外，「贖價」指為了解放戰俘、奴隸和背叛的罪犯所交付的贖金。但新約講到基督的「贖回」卻只是一種象徵性的說法，而不是實質地指任何代價的交付。同樣，「勝利」圖像描述基督戰勝魔鬼(↗703 Devil)和死亡，也只是一種象徵性的說法。二圖像同樣表達基督的解放工程之偉大，相似舊約的出谷事件，而人類被奴役的現狀，是他們憑自己的能力無法突破，甚至有時是無辜而備受奴役的。此外，這兩個圖像也恰如其份地表

明救恩是白白賞賜的恩惠，因為基督沒有任何責任解救世人。而「贖回」圖像，談到基督血的贖價，更能表達基督解放人時所承擔的苦楚。

根據聖經的說法，在基督解放人類之前，人被罪所奴化，被死亡所奴化，被法律所奴化，所以，祂的解放工程也包含三個面貌。祂從罪惡中釋放人類，祂號召人不再沈溺於以往的過錯，而懷著信賴之心回到父家。另外，祂也從死亡中釋放人類，使人懷有超越死亡的希望，勇敢地依恃得勝的基督，樂觀地面對失敗、痛苦、與死亡而肯定人生的意義。最後，祂也從法律中釋放人類，但這並不是放縱主義(laxismus)，而是讓人服膺在基督的法律之下，使天主/上帝/神的法律成了關心人、幫助人的指南。

然而採用「贖回」、「得勝」(victory)二圖像的解放訊息，所強調的是克勝、消滅。換言之，它強調消極面，而較忽略積極面。因此，解放並不是救恩的同義詞，它並不是基督救援的全部；相反，它們指向盟約的訂立，也以盟約的訂立作為救恩的滿全。

(4) 耶穌基督訂立新盟約的工程：盟約指訂立相互的權利與義務的契約，也指由於此契約，雙方得以建立的長久關係：

1) 在舊約聖經中，盟約是指天主/上帝/神與以色列之間的關係，這是一種基於上主獨立而自由的揀選，白白給予的恩惠。藉著盟約，上主自我約束地忠實於祂的許諾，也激發人自由的答覆，遵守盟約的誠命，善盡對天主/上帝/神、對人、對社會(↗283 society)的責任。

2) 新約聖經的作者，對耶穌基督所建立的新盟約多所暗示。福音透過對耶穌言行的記述，顯示人與天主/上帝/神的關係已進入一個新的階段。若望和保祿雖然不用盟約的詞彙，但也同樣表達基督是救恩史(↗456 salvation, history of)的轉捩點的信仰。有些經文提到新的天主/上帝子民(↗31 people of God)，它們都含蓄地肯定新盟約的事實。根據聖經的教導，新盟約雖然優於舊盟約，卻是舊盟約的延續，是上主在舊約的許諾的實

現。這個新盟約是普遍的，不限民族國家，是確定的，永遠的，不可取消。它的建立，是藉著耶穌基督的整個生活、行動、死亡、復活以及聖神的降臨才得以完成的，而非藉著某一個別的行動。所以聖經見證基督就是新盟約的中保。

基督訂立新盟約的工程是救恩性的，因為它相稱人對救恩的渴求。人渴求整個存在的滿全，這種滿全只能在「白白賞賜」的愛中，在容許其自由答覆及自我發展的關係中才能達成。基督所建立的新盟約正是如此。它補充以「贖回」和「得勝」圖像為主的釋放工程(economy of deliverance)，以及強調遠離的「和好工程」，從更積極的層面述說基督的救援工程——它使人與天主/上帝/神建立友好的關係。

(四)綜合：

(1) 救援工程的本質(↗100 essence)：

1) 依據聖經的教導，耶穌基督以其來臨和言行、死亡、復活進行其救世人的事工。但是，因為「被釘十字架的耶穌是人類的救主」這種信念，在初期教會(↗286 church, primitive)令人十分驚訝，所以聖經作者特別強調基督死亡的救恩意義；禮儀(↗692 liturgy)和教理講授(↗409 catechesis)似乎更以基督之死為唯一的救恩事工；傳統神學也以祭獻和賠償等觀念，解釋基督死亡的救恩功能，甚至發展出所謂賠償的理論。然而，由於單方面地強調死亡有它的危險，更由於聖經的見證經常是整體性地指向整個基督事件的救恩功能，所以本文嘗試拋棄單方面的進路，搜尋一個更整體性的表達方法。可發現：「啓示」是一個很適當的範疇。準此，對於基督救恩的本質，要嘗試作如下的定義：因為基督啓示天主/上帝聖父的愛，所以祂是人類的救主。在下面，要漸次澄清這個說法。

2) 整個基督事工為「啓示工程」，若望把基督的來臨歸納為「聖言」(↗558 Word of God)的來臨，他講述天主/上帝/神的話，他啓示天主/上帝/神。正因為基督啓示涵蓋整個基督事件，它也是個別救援恩惠的根源。藉著

啓示天主/上帝/神寬赦罪過的大愛，基督進行釋放的工程，並邀請人與天主/上帝/神重歸於好(和好工程)，在天主/上帝/神與人之間建立新的恆久關係(訂立新盟約的工程)。由此可見，基督啓示天主/上帝聖父之愛的工程，就是其他救援恩惠的根源。

3)雖然平常不以「啓示天主/上帝聖父的愛」來解釋基督的救恩工程，但此說法在聖經和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)上都有穩固的基礎。若望著作、希伯來書和牧函，都有很清楚的「言的神學」，這與保祿的「天主/上帝的肖像」(↗36 image of God)基督論異曲同工。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)更頒布《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，其中第 4 號可以作為本理論的依據：「耶穌基督，成了血肉的言，被打發到『人間的人』，『講論示天主/上帝/神的話』(若三 34)，並完成了父託給祂當作的救援工作(若五 36；十七 4)。因此，誰看見了祂，就是看見了父」(若十四 9)(DH 4201-4235)。祂以自己整個的親臨及出現，並以言以行，以標記和奇蹟，特別以死亡及從死者中光榮的復活，最後藉著被遺棄的真理(↗335 truth)之神，圓滿地成就了啓示，並用示天主/上帝/神的證據證實之，就是示天主/上帝/神與人同在，為從罪惡及死亡的黑暗中，拯救人，並使人復活而入永生(↗121 life, eternal)。

4)必須補充的是基督死亡的祭獻性。雖然本段一開始時曾力陳單方面地強調死亡為基督唯一救贖事工的危險，但這並不是說要否定基督死亡的祭獻性。雖然不應當把基督死亡視為推動示天主/上帝/神賞賜救恩的祭獻，因為示天主/上帝/神自己才是救恩的源頭。然而基督死亡時所持的態度(對天主/上帝聖父的絕對服從和自我托付)，卻的確符合真正祭獻所應表現的態度。對人而言，祂的死也是極高尚的犧牲，為人類有極大的好處，一方面既表明在失敗痛苦與死亡中，示天主/上帝/神仍與人類同在的真理；另一方面也猶如舊約的贖罪祭一樣，准許悔改的罪人重新接近天主。不過，儘管如此，基督的死亡仍不可被視為一種將天主/上帝聖父的忿怒轉為慈善的行動，人得罪赦的理由，不是基督的

死亡，而是天主/上帝聖父對罪人的愛。

(2) 救援工程的本質與其特徵的內在關係：這一段嘗試根據上面所提出的基本原則，進一步探討救援工程的本質與其特徵的內在關係。

1)首先是救恩與信仰的關係。基督藉啓示進行其救援工程，在死亡與復活中，祂啓示了天主/上帝/神對罪人的愛，如果人人相信這點，他們將明白天主/上帝/神愛的偉大，進而與自己與世界與天主/上帝/神重歸和好。由此可見，人信仰的深淺往往影響獲救的程度，因為他對基督的信仰愈深切，所得的自由也愈大。

2)然後是救援工程的「已經」與「尚未」的特質。由於基督啓示人所渴望的許諾與保證，因此基督的救援工程「已經」完成了，但是人找尋其全福/幸福(eudaimonia)時，也在找尋其行動，自由的圓滿發展，因此基督的救援工程「尚未」完成。

3)至於天主聖三/三一上帝與救援的關係。天主/上帝聖父是啓示的泉源，也是啓示的終向。人渴求從天主/上帝聖父而來的啓示，並與天主/上帝聖父和諧、共融(koinōnia, communion, communion)，因此真正救恩中保的工程，乃是啓示萬有之源的神。這正是子的啓示工程，祂以言以行，尤其是以面對死亡的態度對天主/上帝聖父的信賴作證，向人啓示天主/上帝/神從未捨棄人類的真理。可見救援工程是藉啓示進行的，而啓示工程必須藉真理之神的指引才得以完成，所以聖神也是和好工程、釋放工程、與建立盟約工程的完成者。

救援工程既是繁複的，因為基督的來臨、生活、死亡與復活都具有救恩意義；但也是統一的，因為這些性質不大相同的事件構成同一的救世工程。這點也可從啓示的觀念得到解釋。事實上，基督的來臨，祂的整個生活，都啓示天主/上帝/神與人同在，與人攸戚相關。而基督的死亡也顯示出，當人在最可憐的狀況中，天主/上帝/神仍然與人共存的大愛。而復活更是天主/上帝/神愛人的高度啓示，因為，唯有在天主/上帝/神使基督復活

的啓示下，人才能發現基督苦難的救恩意義。可見用啓示的範疇，將更容易理解基督救援的繁複性及其內在的統一。因為基督生活的每一事件，同時顯示天主/上帝/神的愛時時處處與人同在。所以救恩工程的整體性，不抹殺每一階段的特點，而每一階段的特性，也不破壞基督救恩工程的整體性。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，《神學論集》第 68-69 集，台北：光啓文化事業，pp.175-191，1986。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈「救恩」神學的若干系統反省〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.289-297，1975。
- 吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索》，台北：光啓文化事業，2008。
- 若望保祿二世(John Paul II)著，劉順德譯，《論得救恩的痛苦牧函》，台北：天主教教務協進會出版，1984。
- 區華勝著，〈救恩史中猶太人及非猶太人間的關係〉，《神學論集》第 84 集，台北：光啓文化事業，pp.171-201，1990。
- 葛比亞提(Galbiati, E.)主編，常祈天、陳思宏譯，《天主的盟約：現代圖文舊約中的救恩史 *The History of Salvation in the Old Testament*》，台北：光啓文化出版事業，2007。
- 唐佑之著，《救恩論 *Soteriology: The Doctrine of Salvation*》，香港：真理基金會，2008。
- 嘉理陵(Cearbhallain, S. O)等著，神思編輯委員會編輯，〈痛苦與希望〉，《神思雜誌》第 1991-8 集，香港：思維出版，1991。
- 劉小楓等著，基督教文化評論編輯小組主編，〈基督之外無救恩? *Extra Christum Nulla Salus?*〉，《道風：基督教文化評論》第 2000-12 集，香港：道風書社出版，2000。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，《救恩論入門》，台北：光啓出版社，pp.73-206，1985。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈人對救恩的渴求〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.183-209，1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈基督的救恩〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.263-277，1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈聖經救援論要素之二：基督的生活講道、死亡與復活的救恩意義〉，《神學論集》第 45 集，台北：光啓文化事業，pp.303-315，1980。
- 穆宏志(Munoz Nieto, J. M.)著，《彩虹的應許：24 個救恩的故事》，台北：啓示文化出版事業，2007。

聖經研究編輯委員會編著，《基本救恩神學》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1992。

- Huang, P. Z. *Confronting Confucian Understandings of the Christian Doctrine of Salvation: A Systematic Theological Analysis of the Basic Problems in the Confucian-Christian Dialogue*. Leiden; Boston: Brill, 2009.
- Levering, M. W. *Christ's Fulfillment of Torah and Temple: Salvation according to Thomas Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- Ludlow, M. *Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.
- O'Collins, G. *Salvation for All: God's Other Peoples*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Ysaac, W. L. "The Faith of the Church" *As Power for Salvation in the World: A Study of St. Thomas' Thought*. Quezon City: Loyola House of Studies/Loneragan Center, 2008.

編譯

## 456 救恩史

jiù'ēn shǐ

### SALVATION, HISTORY OF

參閱：665 歷史 455 救恩 457 救恩神學 353 恩寵 412 教會史 240 非基督宗教 277 宗教神學 269 宗教史

(一) 概念說明：救恩史(history of salvation)，其中救恩/救援/救贖/得救(salvation)一詞，詞源自希臘文的「sōtēria 解放、保存、救贖、解救」。指從一個喪亡的危險中被拯救出來，這是基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的最基本範疇之一，也是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖人類(↗11 man)的事實。另歷史(history)一詞，源自希臘文的「historia 研究、解釋」，也指研究、解釋的結果。救恩史指研究由天主/上帝/神(↗30 God)所指引，使人類達到救恩(↗455 salvation)的路程。亦指天主聖三/三位一體以多種方式與人類相遇與交往的過程。此名詞係十八世紀所創，為十九世紀某些神學家所採用，為

的是反對德國宗教神學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)將神學(↗385 theology)建基於「宗教感覺」(Religious feeling)，因而強調聖經歷史啓示(↗472 revelation)的重要性。在今日多指德國新教新約聖經歷史學家庫耳曼(Cullmann, Oscar 1902-1999)等的神學見解，認為：全部啓示與救恩史乃歷史上的真實事件，耶穌基督即整個歷史過程的中心和完成(midpoint of time)。包括普遍救恩史及特殊救恩史。

(二) 普遍救恩史 (general salvation history)：人類全部的歷史，都是天主/上帝/神所參與及指導的。

(1) 在神學上，所謂普遍救恩歷史是指在歷史中所發生的一切大小事件，只要它在人類的最終救贖工程(economy of redemption)上有正面或負面的意義即是。因為，雖然嚴格而言，只有那些能夠導致救恩(而非滅亡)的事件才配歸於救恩史；然而在基督徒看來，即使懲罰或災禍，只要它是來自天主/上帝/神，都是人達致救恩的因素。採取這種救恩史的普遍概念(與集中於猶太歷史的特殊救恩史相對)的原因，就是：即使在猶太宗教(↗516 religion, Jewish)和基督徒歷史以外，救恩的經驗仍是可能的，而且這些救恩經驗也必須以歷史通傳的方式表現出來(LG 12)(DH 4101-4179)。

換言之，基督徒相信，天主/上帝/神在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上啓示出來的救恩意願伸展到所有時空(時間↗351 time)(空間↗282 space)中的每一個人。因為所有人都生活在天主聖三/三一上帝恩寵(↗353 grace)的氛圍中，因此，必須有一些類似恩寵歷史的因素。

(2) 救恩的給予也要求人的回應，即提昇人與絕對的天主/上帝/神直接契合的責任。然而這種超越的提昇不一定出現在純客觀的層面；它不一定是一種全新的認知，清晰的反省，更不一定是一種命題式的啓示。如果它出現在意識的層面，使意識在結構上及在人把握經驗事物的向度上有所改變，人就開始了一個全新的視野(horizon)。人不再自我封閉，自

我滿足；相反，他試圖超越自己，向著天主/上帝/神奧秘(↗600 mystery)的無限走去。這是人對天主/上帝/神自我通傳(self-communication)的回應。這一種通傳，無疑地堪當啓示之名，因為它已實質地包含了啓示以命題、以概念所傳達的恩寵了。如果人接受這種超越的提昇，如果他開放了他的視野，如果他承認「實在界的深層向度」(the depth-dimension of reality)，如同德國駐美信義宗神學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)所說的：他也就接受天主/上帝/神的啓示，接受天主/上帝/神的自我通傳了。這是一種信仰的行動(雖然直到目前為止仍是含蓄的)，因為它是對天主/上帝/神的真理(↗335 truth)的自由接納。

這種一般性的啓示或救恩是「歷史」(一種比較廣義的、不嚴格的歷史)，因為它是一種在人際間的通傳，它必定會在歷史上留下痕跡：或以具體的宗教形式，或在人的自我認知上，或在倫理道德(↗362 virtue, moral)上(嘗試以具體的、宗教性的條文出現)，或在崇拜祭祀上，或在團契上，或以先知性的宣信(↗329 confession)出現，如反對自閉於純自然世界，反對對這恩寵經驗作多神論(↗184 polytheism)的錯誤詮釋等。

(三) 特殊救恩史 (special salvation history)：

特殊救恩史是聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)歷史的原則。聖經本身沒有「特殊救恩史」此一說法；但它視其中所記載的事件是天主/上帝/神為救贖世界的救恩性行動；換言之，它把世俗歷史中的某些事件詮釋視為救恩或滅亡。如此，這些事件乃與其他歷史有別，而變成了特殊的救恩歷史。

對救恩史的明顯認知本身也有它的歷史，因為隨著時間，隨著天主/上帝/神救恩行動在歷史中的出現，此種認識愈來愈清楚，特殊救恩史愈來愈清晰地與普遍救恩史有別。在聖經詮釋學/釋經學的過程中，天主/上帝/神的給予和人的接受一起慢慢向著末世的高峰移動；在這末日的高峰中，在聖言(↗558 Word of God)成為人的基督身上(降生↗



332 Incarnation), 天主聖三/三一上帝的自我通傳及人的接受終於達到了不可分的統一。在這時候, 特殊的救恩歷史終於完整無缺地出現; 但在此之前, 它只是暫時性的、不完全的救恩史模式罷了。

特殊的救恩史源出自普遍的救恩史, 因為前者自亞巴郎的蒙召(創十二 1-9) 開始, 但是它的史前史(創一至十一章)卻直追至人類的最前頭, 如此乃合併於普遍救恩史。但在基督以前, 並不是所有人都被召喚加入這「臨時性」的特殊救恩史, 因此, 普遍救恩史的存在, 不能被指為不合法。只有當特殊救恩史到達它的頂峰—耶穌基督, 普遍救恩史才得到一個新的中心; 而在這個中心的光照及愛的力量下, 普遍救恩史漸漸地被「基督化」。

(1) 舊約(↗687 Old Testament)時代: 舊約是特殊救恩史的一個階段, 它始自天主/上帝/神與亞巴郎立約, 而它的中心則是出離埃及, 以及藉著梅瑟在西乃山上與選民所立的盟約(↗588 covenant)。它在耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與基督復活(↗447 resurrection of Christ), 以及藉此天主/上帝/神與所有人類所訂立的新而永久的盟約上達到圓滿。在基督徒信仰的看法中, 舊約的時間是有限的, 一方面, 舊約作者視亞巴郎以前的時候為史前史, 仍屬於普遍歷史; 另一方面, 它結束於耶穌基督的新盟約。因此它的時間非常有限, 只是在基督以前的一個非常短暫的預備期, 它的特徵如下:

1) 首先, 它是真正的特殊救恩和(以言語)啓示的歷史, 因此, 它是在基督身上天主/上帝/神決定性的啓示的史前史。《若望福音》四 22 強調:「救恩出自猶太人」; 這一段歷史是倫理性的歷史(十誡 ↗ 9 commandments, the Ten)及先知性的一神論(monotheism)的歷史, 由天主/上帝/神直接干預而成, 並非來自人的推理。這一位天主/上帝/神, 一方面與以色列民建立一個特殊的盟約關係; 另一方面, 祂卻不僅是一個國家的神祇, 而是全人類的唯一真主。這樣, 全世界的天主/上帝/神與一個特殊的國家建立一個特殊的盟約,

這一個盟約的最終目的便是普遍性的救恩。舊約聖經許多經文都曾記載, 天主/上帝/神許諾外邦人的歸化(創十二 3; 依二 2; 十一 10; 四二 4; 四九 6 等)。

2) 這是一段向著將來開放的救恩歷史; 它有著初步的、預備性的功能。因為終極性的永恆盟約尚未來臨; 因為舊的盟約已經失效, 天主/上帝/神的忠信乃指向另一個新的盟約(耶卅一 31-33); 這是舊約對自己的詮釋, 也是新約對舊約的詮釋。可以分兩方面說: a) 這是一段尚未到達末世的救恩歷史, 因而可以被人的不信所取消; 它較靠外在的法律, 它隸屬於一些不是天主/上帝/神的因素, 它不能滿足世界最終的渴求。但是, 它也領人歸向基督, 就如同一位啓蒙師一樣, 直到主基督的來臨(迦三 24)。b) 舊約清楚地向著確定性的救贖前進, 因而恩寵、信仰(↗315 faith)與成義(↗150 justification)也早已臨在舊約之中(瑪二七 52; 羅四; 格前十 1-5), 因為那新的、末世性的盟約已經隱藏在那裡。任何人順服地投靠天主/上帝/神在舊約的救恩性行動, 信賴天主/上帝/神措置的不可理解性, 便早已進入天主/上帝/神的救恩計劃中, 並在希望(↗210 hope)中獲救了。

3) 如今, 這一段救恩歷史已經完成, 也已結束了。耶穌說, 祂來, 不是為廢除法律、而是為成全(瑪五 17-19); 祂也用自己的血取消了古代的盟約。另一方面, 保祿則更進一步宣布古代的盟約(法律)已經過期, 以致任何人假若仍然信奉它, 遵守它, 好像它仍然擁有救恩上的重要性的話, 就等於否認基督了。亞巴郎是所有信者的父親、聖祖, 許多古代的義人都是新約信友信仰的見證人(希十一 1-40), 換言之, 基督徒的救恩是建基在整個舊約身上。準此, 的確很難分辨什麼仍然留存, 什麼已經過去。也許可以說的是: 法律屬於第二層次; 舊約仍是基督徒的聖書, 它屬於第一層次。

(2) 新約(↗611 New Testament)時代:

1) 它可以有兩個意義: a) 它可以指耶穌基督、宗徒/使徒(↗260 apostle)、及初期教會(↗286 church, primitive)(與後宗徒教會相對)的時代。b) 也可以指從耶穌復活及聖神降臨起直

到末世、基督再來的時代。在第一個意義下的新約與第二個意義迥然有別：它是耶穌基督在世的時代；它是基督啓示「產生」和「完成」的時代；這一啓示嗣後僅能在傳承中傳達下去；它是聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)的、原始的基督啓示的見證(↗198 witness)，寫作的時代；它是教會得以成立的時代。雖然如此，這兩意義分別仍是次要的。談起新約，主要的是第二個意義，因為基督藉著聖神臨在於整個救恩時間內，祂在世的生命的生命只是祂光榮來臨的開始；到祂光榮來臨的時候，天主/上帝的國(天國↗38 kingdom of God)便會決定性地、毫不隱蔽地公開來臨。因而下面的討論都集中在第二個意義上。

2)新約是救恩史中的一個獨特階段，與舊約截然有別，並直抵歷史的結束。聖經在說明新約的獨特性時，一方面肯定它全新的特性(因而與舊約相對)；但另一方面也肯定新舊之間的連續。首先，新約是自由(脫離法律)的盟約，是至聖聖神的盟約，是罪(↗591 sin)過的寬赦的盟約，是正義(↗93 justice)的盟約，是與天主/上帝/神建立新關係的盟約。保祿清楚把它與舊約分開，後者是法律、死亡(↗154 death)與遮蔽的時候。然而，從連續性的角度看，新舊約的關係是應許和滿全的關係，而滿全超過了應許。

3)聖經也顯示，這一絕對末世的階段不可能再為另一個新的在時間之內的救恩時代所繼承。新約奠基在基督的死亡與復活上，此事件是救恩史末世性的高峰(末世論↗90 eschatology)，因而不容許有任何內在在於此歷史的其它的將來。它期待天主/上帝的國，因而也不容許把任何內在在於此歷史的將來，與那絕對的全新的天國混為一談。

4)因而從神學的觀點看，新約是末世的時代。而這意即：a)人類自由的歷史已經不再在救贖與滅亡間無止境地交替競逐下去，因為，在基督身上，歷史早已作出了決定。b)天主/上帝/神的自我通傳，歷史性地顯現在耶穌基督身上，祂就是救贖的基礎，而教會則是這基礎的臨在(↗677 presence)，是救贖的基本聖事(basic sacrament)。因而，新約也是教會(↗411 Church)的時代。

5)然而，人卻常常面臨誘惑，要忘記(或淡化)這新約的終末性。以下指出兩點：a)在比較宗教(comparative religion)和宗教交談(interreligious dialogue)中，人很容易把新約時期減小為宗教歷史中的一個階段而已。現代人很容易認為，它可以被一個世俗化思想(↗309 secularity)的將來所取代，而基督宗教也可以消融於一種世俗化的人生觀，如：愛(↗604 love)、共融(koinōnia, communion, communion)、團結之類。但必須謹記的是：雖然基督宗教必須採取歷史的方式以及接受各種世俗的宗教經驗(↗280 experience, religious)，然而在接受的同時，它也必須放棄它們，把它們納進天主/上帝/神的奧秘中，並且知道，它已經超越了這些世俗經驗。b)現代人會以為，歷史在經歷幾乎數不盡的時間流逝後，現在才真正開始。由此可見，新約僅是一過渡時期而已，而它的最大成就也僅是以抽象的理論，神話(↗383 myth)的公式預述了現在人類可以實際履行的工作。要回答這疑惑，應該注意以下二點：首先，由於天主/上帝/神把自己交托給歷史，作為它的目標及希望的源頭；人對這絕對將來的期待並不排除他嚴肅地在世俗歷史中生活。因而所有歷史，不僅宗教歷史，都應關心絕對的將來(救贖)。其次，這一段歷史，由於在新約之內，也蒙受了新約的應許，即它不會歸於虛無，不會歸於死寂。在它內發生的一切就是具體地完成天主/上帝/神要成為「萬有中的萬有」(格前十五 28)的應許。新約宣布：死亡仍將留守在歷史之中，是它「最後的敵人」(格前十五 26)；然而，新約也宣稱，這歷史的最終歸向，不是死亡，而是天主聖三/三一上帝的生命(↗106 life)與愛。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

示編輯委員會編著，《救恩史：從耶穌到亞巴郎》第三版，香港：示編輯委員會出版，2003。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，《神學論集》第 68-69 集，台北：光啓文化事業，pp.175-191，1986。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈「救恩」神學的若干系統反省〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.289-297，1975。

- 吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索》，台北：光啓文化事業，2008。
- 若望保祿二世(John Paul II)著、劉順德譯，《論得救恩的痛苦牧函》，台北：天主教教務協進會出版，1984。
- 區華勝著，〈救恩史中猶太人及非猶太人間的關係〉，《神學論集》第 84 集，台北：光啓文化事業，pp.171-201，1990。
- 赫利(Healy, M. J.)著、光啓編譯館譯，《救恩史》，台中：光啓出版社，1965。
- 葛比亞提(Galbiati, E.)主編，常祈天、陳思宏譯，《天主的盟約：現代圖文舊約中的救恩史 *The History of Salvation in the Old Testament*》，台北：光啓文化出版事業，2007。
- 唐佑之著，《救恩論 *Soteriology: The Doctrine of Salvation*》，香港：真理基金會，2008。
- 嘉理陵(Cearbhallain, S. O)等著、神思編輯委員會編輯，〈痛苦與希望〉，《神思雜誌》第 1991-8 集，香港：思維出版，1991。
- 劉小楓等著、基督教文化評論編輯小組主編，〈基督之外無救恩? *Extra Christum Nulla Salus?*〉，《道風：基督教文化評論》第 2000-12 集，香港：道風書社出版，2000。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，《救恩論入門》，台北：光啓出版社，pp.73-206，1985。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈人對救恩的渴求〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.183-209，1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈基督的救恩〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.263-277，1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，〈聖經救援論要素之二：基督的生活講道、死亡與復活的救恩意義〉，《神學論集》第 45 集，台北：光啓文化事業，pp.303-315，1980。
- 穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，《彩虹的應許：24 個救恩的故事》，台北：啓示文化出版事業，2007。
- 聖經研究編輯委員會編著，《基本救恩神學》，台北：基督教改革宗翻譯社出版，1992。
- Cullmann, O. *Salvation in History*. London: SCM Press, 1967.
- Johnston, L. *The History of Salvation*. Glen Rock: Paulist Press, 1962.
- Lance, D. *Teaching the History of Salvation (An Introduction for Teachers)*. Glen Rock, New Jersey: Paulist Press, 1964.
- Rahner, K. "History of the World and Salvation-History." *TI*, vol. 5. 97-114.

編譯

## 457 救恩神學

jiùēn shénxué

### SALVATION, THEOLOGY OF

參閱：455 救恩 456 救恩史 457 恩寵神學 603 逾越奧蹟

(一)概念說明：救恩神學(theology of salvation)(救恩論/救援論 soteriology)，其中救恩/救援/救贖/得救(salvation)一詞，詞源自希臘文的「sōtēria 解放、保存、救贖、解救」。指從一個喪亡的危險中被拯救出來，這是基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的最基本範疇之一，也是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖人類(↗11 man)的事實。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 天主、上帝、神」及「logos 學問」，指論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神及天主/上帝/神與宇宙關係的學問。救恩神學、救恩論、救援論指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)救世工程(economy of salvation)的學問，即有關救恩神學意義的系統說明。救恩神學和「救恩」(↗455 salvation)及「救恩史」(↗456 salvation, history of)二條文是一體之三面。

#### (二)基本問題：

(1) 救恩已經預設了人類(↗11 man)對救贖(redemption)的需要，以及人對此一需要的接納。首先，人需要救贖這件事顯示出他的情況—他感到不完美、不確定、生活有它的痛苦面。這不僅僅由於物質、生理或社會(↗283 society)方面的缺陷，在基督徒看來，痛苦是罪惡感(↗591 sin)(↗500 evil)的呈現，因而人痛苦的最終原因，是他意識到他不能救贖自己，他不能除去自己的罪咎。因為這種罪惡感—在最深的平面來看—並非來自人冒犯了世間某些客觀標準，而是由於人在面對天主/上帝/神非受造恩寵(uncreated gift)(他的自我通傳)時，作出了自由的拒絕。如此，人乃無法再生活於天主/上帝/神的大愛(↗604 love)

中；這是他深深地感覺痛苦的原因。要解除這種痛苦，要得到救贖，要獲得全備的真福(全福 *eudaimonia*)，只能靠罪過的寬免，而這寬免只能倚靠天主/上帝/神的恩寵(↗353 *grace*)，人靠自己的能力一定不能達到。

(2) 人感到自己需要救贖的先決條件，是他對罪咎的感覺。但是，人的罪惡感卻有程度的不同，也許有些人完全不感到罪咎(或者十分輕微)，個中原因很多。在此，有人提出一個很奇妙的現象：只有當人邂逅到天主/上帝/神的寬赦時，他才會真正且深度地經驗到自己的罪咎。人是在經驗到救贖之時才具體感到自己的確需要救贖，而感到這個需要也會鼓勵人相信天主/上帝/神的愛，接受它是無條件的，是恩寵，並且知道，即使是接受這愛，也是天主/上帝/神大愛的工作。

(3) 救恩可以分客觀救恩(*objective salvation*)和主觀救恩(*subjective salvation*)：客觀救恩是：救贖的行動以及伴隨這行動而來的結果(被救贖的客觀事實)；主觀救恩卻是：人的成義(↗150 *justification*)與成聖(聖化↗551 *sanctification*)。客觀救恩主體(↗119 *subject*)地先於主觀救恩，然而卻無須絕對地分開天主/上帝/神的聖化恩寵(*sanctifying grace*)(↗353 *grace*)與天主/上帝/神的赦罪恩寵，因而也用不著根本分開天主/上帝/神的恩寵和基督的恩寵。成聖和赦罪只是天主/上帝/神向世界自我通傳的兩個緊密相連的因素，天主/上帝/神容許罪惡存在，為的是要顯示，祂的恩寵比罪惡更大。

(4) 在救恩論中，基督的位格(↗206 *person*)和祂的工作(死亡)不能絕對分開。如果一種降生(↗332 *Incarnation*)的救恩論只一味強調人類的救贖是由於天主/上帝聖言(↗558 *Word of God*)取了人性(*human nature*)而完成的話，它便沒有認真地對待聖經(↗571 *Bible*)的見證(↗198 *witness*)了，因為聖經是從十字架的愛及聽命來默思這件救恩事件的。反過來說，如果一種十字架救恩論只注意十字架事件，以致把降生減為一個先前的行動，它的作用只是組成一個有能力救贖人的主體，只要這個主體完成了必須的行動，救恩便會自然產生，它也未能正視降生和十字架的關

係。以上兩種救恩論都有缺陷。完善的救恩論必須結合耶穌基督位格(↗206 *person*)的降生和工作(死亡及復活)，其實降生的意義是動態的，它只有在耶穌基督受難聖死(↗297 *passion and death of Jesus Christ*)及基督復活(↗447 *resurrection of Christ*)上才得以完全開展。

### (三) 聖經：

聖經的救恩詞彙，有消極的「解放」(*liberation*)，積極的「和好」(*reconciliation*)，禮儀(↗692 *liturgy*)性的「祭獻」(*sacrifice*)、「補贖/贖罪/賠償」(↗624 *satisfaction*)，以及法律性的「贖價」。聖經的救恩論集中在耶穌基督的死亡(↗154 *death*)上。很可能，復活前的基督已經把自己的死亡詮釋為救贖的行動(瑪廿六 28)。聖經描寫基督救贖的效果為從罪及法律中釋放，是新生、成義、領受聖神(↗566 *Holy Spirit*)、成為天主/上帝/神的子女。其中部分已經出現(如：成義、罪過的赦免)，但有些尚未完成(如：肉身復活↗157 *resurrection of the body*)。聖經強調救恩的普遍性及恩寵性，它不藉功行，而是在於信仰(↗315 *faith*)。

### (四) 教會訓導權 (↗418 *church, magisterium of the*)：

一般而言，教會的官方訓導多是重複聖經的教導。它拒絕現代主義/近代主義(↗396 *modernism*)(福音尚無救恩論)，也譴責楊森主義(↗546 *Jansenism*)(否定救恩的普遍性)，有時又用「補贖/贖罪/賠償」，甚至「功績/功勞」(↗95 *merit*)的說法。不過，教會對士林經院學派(↗20 *scholasticism*)的補償理論/賠償理論/補贖理論(*theory of satisfaction*)，卻從沒有作過正式的定斷。

(1) 在信理發展(↗314 *dogma, development of*)上，救恩論的歷史相當清楚。教父(↗400 *Church, Father of the*)群中，最重要的理論是古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(*Irenaeus* 約 140-202)的「總歸論」(總歸於基督↗684 *recapitulation in Christ*)。那是一種神權(*theocracy*)式的降生救恩理論(*incarnational soteriology*)。它雖然不否認保祿

十字架的贖罪和贖價理論，卻把注意力集中在人類與天主/上帝/神在基督元首內復歸於一(弗一 10)。此外，較值得一提的是從魔鬼(↗703 Devil)的勢力中，把人類贖回的理论，如：埃及亞歷山大聖經詮釋學家奧力振(Origenes 182/5-251)，認為：這種理論包含很強烈的神話(↗383 myth)因素，如：魔鬼對人的所有權，以及牠的權力被基督所繳械等等。

(2) 中古時候，在義大利神學家、曾任本篤會隱修院院長安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)的引導下，發展出的補償理論/賠償理論/補贖理論：救贖主要與罪債有關(有罪還債，罪債相同)。人的罪有無限的向度，因為他得罪了無限尊威的天主/上帝/神。如果真的要撥亂反正，把罪過完全充份地修補好(而不僅是由於天主/上帝/神的恩寵，罪過得寬赦而已)，那便非有一位神聖的人替代性的補償不可了。因為賠償的價值，全視乎作這件賠償工作的人的尊威。如此基督由其聽命至死，死在十字架上，乃向天主/上帝聖父提供了完全充份的、無限的、代罪性的賠償，因為，他賠補了天主/上帝/神的正義(↗93 justice)和神性(divinity)所受到的無限的冒犯。

到底該如何詮釋耶穌基督的賠償工作呢？直到目前為止，神學家仍對這個問題意見分歧。此外，神學家也嘗試討論十字架事件在什麼程度下，也是一件禮儀(↗692 liturgy)性的祭獻的問題。

(五)系統神學(theology, systematic)(信理神學↗313 theology, dogmatic)：

(1) 開始時，應該評估一下上述的補償理論/賠償理論/補贖理論。它講述基督死亡的救贖意義，既容易理解，又可避免某些神話性的誤會。它甚至可以在某個程度上詮釋救恩論的整體：天主/上帝聖子(Son of God)愛的聽命，是天主/上帝/神在世界的終極光榮，因著這愛，天主/上帝/神寬免了罪人，不是單獨地，而是結合著耶穌的愛。

但是賠償論卻沒有同樣正確地對待救恩論的每一個因素。首先，它的出發點是日爾曼民族法律性的心態，因而不容易有位格主

義(↗207 personalism)的詮釋，也不容易類比(↗698 analogy)地應用到天主/上帝/神與罪人的關係上。舉例來說：倫理道德(↗362 virtue, moral)的行為(如：愛、聽命)對天主/上帝/神是絕對應該而恰當的，毫無功勞可言，那麼它又怎能「賠補」對天主/上帝/神的冒犯呢？

同時，賠償論也未能清楚顯示天主/上帝/神無比大量的救贖意願的主動與優先，因為，十字架其實只是祂恩寵性的愛的效果而已，而決不是其原因。修和是由「被冒犯者」自己率先做的，祂主動地寬赦。

最後，在補償理論/賠償理論/補贖理論中，賠補與救恩的其他效果(如：肉身復活、宇宙改變)只有非常外在的關係。然而，救恩的事件必須是整個世界歷史(世俗歷史和神聖救恩歷史)的中心，它必須從一開始即滲透這個罪惡的、可救贖的受造世界。但是補償理論/賠償理論/補贖理論的許多說法卻只發自相當混亂的懲罰觀念，以及天主/上帝/神報復正義的觀念，因而往往疏忽了救贖的其他因素。

(2) 在救恩論上，最基本的問題在於：十字架不是一個證據，一個能證實天主/上帝/神寬赦的愛，並推動人去相信這愛的證據；不過，十字架的確是人類得救贖的原因。另一方面，天主/上帝/神是不會改變的，十字架事件來自天主/上帝/神的救贖意願，是這意願的結果，卻不會決定這意願。若是這樣，那麼真正的問題便是：為什麼天主/上帝/神原始的赦罪意願不能就此赦罪，或在任何時空(時間↗351 time)(空間↗282 space)下赦罪，而必須在這一個歷史事件上，以致於這一歷史事件，竟然成了赦罪的「原因」？

要回答這個問題，該首先考慮以下兩個因素的關係：第一個是天主/上帝/神的救贖意願，以及祂為聖化人、寬恕人的自我給予(self-award)。第二個則是救贖和啓示(↗472 revelation)的歷史。天主/上帝/神「超越」的救贖意願並不由歷史所導成；反之，它導成歷史。因而，這一段歷史正是天主/上帝/神超越的救贖意願的歷史。

天主/上帝/神救贖意願的實現，是藉擷取

歷史中的具體形式來實現的，因而，它在歷史中的呈現便是它的效果。其實，救贖意願及其在歷史中的呈現，並不是如同因果關係(causality)(cause and effect relationship)一般互相對立的；反之，它們共同組成一個整體，以至互相限制，互為根據。

(3) 救恩歷史只有「一」個，而這「一」個救恩史，卻是由人的所有向度所組成(如：人的物質向度、根源向度：天主/上帝/神、終極(ultimate)向度：圓滿的天國)。在這歷史的單一性中，歷史中的所有因素互相依存，而這段歷史的整體便是每個個別的、自由的人得「主觀救贖」的狀況。

但是，這一段救恩歷史卻不是由一連串的、同類的或同樣重要的獨立事件所組成。反之，它導向一個勝利的不能變更的高峰，換言之，它導向一個「末日」的巔峰。可以說，是這至終的極致「支持」著整段歷史一整段天主/上帝/神自我通傳(self-communication)的歷史，並把它帶到它最後的呈現。但是這歷史的終極要到什麼時候才得以實現呢？答案是：當天主/上帝/神在耶穌基督身上接納這段歷史，也當天主/上帝/神的接納得到世界的回應之時，這發生在基督之死(以及復活，因為復活乃死亡的圓滿)。因為，這死亡是一個自由的人對自我的徹底接納，也是對罪的狀況的徹底接納。因為基督是這唯一的、卻又是包含所有人的救恩歷史中的一個因素，在祂身上，歷史乃為所有人進入了它的末世階段(末世論/eschatology)。

(4) 依據以上的說明可以瞭解，所謂「基督的一生是天主/上帝/神的光榮，世界的救贖」這句話的意義。天主/上帝/神的光榮不是任何可令天主/上帝/神的意願，都得以舒坦的倫理行為。天主/上帝/神的光榮是天主/上帝/神的自我通傳，它仁慈的愛在歷史中終極的呈現，而它具體呈現的時機，則是當「死亡之為拒絕天主/上帝/神的大愛」得以轉化為「死亡表達這愛」的時候，而這正出現在基督聽命至死的時候。

這樣，可以明瞭何以基督一生：一方面既是救恩的原因；另一方面又是天主/上帝/神救贖意願的呈現。因為，救恩歷史就是天

主/上帝/神自我通傳的歷史，而這段歷史則是導向它不變的、終極的高峰目標，因而這個高峰便成了它的終極原因/最後原因(ultimate cause)。在神學上，或許可以舉出一種類比的情形，以說明耶穌基督十字架之為救贖的原因，即：聖事(↗559 sacrament)。聖事一方面既是恩寵的歷史呈現；另一方面也可說是恩寵的原因。同樣，此種情形也出現在耶穌基督(救贖的原始聖事 primordial sacrament)身上。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 示編輯委員會編著，《救恩史：從耶穌到亞巴郎》第三版，香港：示編輯委員會出版，2003。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，《神學論集》第 68-69 集，台北：光啓文化事業，pp.175-191，1986。
- 谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈「救恩」神學的若干系統反省〉，《神學論集》第 24 集，台北：光啓文化事業，pp.289-297，1975。
- 吳智勳著，《耶穌基督普遍救恩：基督徒倫理本地化探索》，台北：光啓文化事業，2008。
- 若望保祿二世(John Paul II)著、劉順德譯，《論得救恩的痛苦牧函》，台北：天主教教務協進會出版，1984。
- 區華勝著，〈救恩史中猶太人及非猶太人間的關係〉，《神學論集》第 84 集，台北：光啓文化事業，pp.171-201，1990。
- 郝爾威(Hellwig, M. K.)主講、神學論集編輯委員會編輯，〈重溫基督論和救援論〉，《神學論集》第 107 集，台北：光啓文化事業，pp.43-56，1996。
- 赫利(Healy, M. J.)著、光啓編譯館譯，《救恩史》，台中：光啓出版社，1965。
- 葛比亞提(Galbiati, E.)主編、常祈天、陳思宏譯，《天主的盟約：現代圖文舊約中的救恩史 *The History of Salvation in the Old Testament*》，台北：光啓文化出版事業，2007。
- 唐佑之著，《救恩論 *Soteriology: The Doctrine of Salvation*》，香港：真理基金會，2008。
- 嘉理陵(Cearbhallain, S. O)等著、神思編輯委員會編輯，〈痛苦與希望〉，《神思雜誌》第 1991-8 集，香港：思維出版，1991。
- 劉小楓等著、基督教文化評論編輯小組主編，〈基督之外無救恩? *Extra Christum Nulla Salus?*〉，《道風：基督教文化評論》第 2000-12 集，香港：道風書社出版，2000。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著，《救恩論入門》，台北：光啓出版社，pp.73-206，1985。

- 溫保祿(Welte, P. H.)著,〈人對救恩的渴求〉,《神學論集》第 24 集,台北:光啓文化事業,pp.183-209, 1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著,〈基督的救恩〉,《神學論集》第 24 集,台北:光啓文化事業,pp.263-277, 1975。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著,〈聖經救援論要素之一:聖經救援論的基本因素〉,《神學論集》第 43 集,台北:光啓文化事業,pp.1-18, 1980。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著,〈聖經救援論要素之二:基督的生活講道、死亡與復活的救恩意義〉,《神學論集》第 45 集,台北:光啓文化事業,pp.303-315, 1980。
- 溫保祿(Welte, P. H.)著,〈聖經救援論要素之三:基督救主及其救援工程的特性〉,《神學論集》第 46 集,台北:光啓文化事業,pp.467-481, 1980。
- 穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著,《彩虹的應許:24 個救恩的故事》,台北:啓示文化出版事業,2007。
- 聖經研究編輯委員會編著,《基本救恩神學》,台北:基督教改革宗翻譯社出版,1992。
- (Tomko, J.)等著,湯漢主編,〈傳教對救恩神學的挑戰 Missionary Challenges to the Theology of Salvation〉,《鼎雜誌》第 1989-53 集,香港:聖神研究中心出版,1989。
- Charbonnier, J. *The Theology of Salvation on Chinese Soil: An Analysis and Evaluation of the Session of Theology on Salvation in the Context of Taiwan*. Taipei: Fu Jen University, 1975.
- Eminyan, M. *The Theology of Salvation*. Boston: St. Paul Editions, 1960.
- Gutzler, A. *The Soteriology of Aloysius Pieris: An Asian Contribution*. New York: [s. n.], 2001.
- Kohn, L. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Watt, J. G. van der. Ed. *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*. Leiden; Boston: Brill, 2005.

編譯

## 458 堅振聖事

jiānzhen shèngshì

CONFIRMATION, SACRAMENT OF

參閱: 559 聖事 561 聖事神學 17 入門聖事 562 聖洗聖事

(一)概念說明:堅振聖事(sacrament of confirmation),其中聖事/聖禮(sacrament)一詞,源自拉丁文「sacer, sacramentum 聖事、聖儀」,是將希臘文「mysterion 奧蹟、奧秘、奧理、秘密宗教」及拉丁文之「mysterium 奧蹟、奧秘、奧理、秘密宗教」所演變之另一名詞,指初期教會(↗286 church, primitive)依據主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之生活與福音(↗642 Gospel)所發揮之有形可見宗教(↗266 religion)儀式(↗652 rite)的象徵(↗528 symbol)及標記,為將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace),經由教會(↗411 Church)施予領受的人。另堅振/確認/確定/堅定(confirmation)一詞,詞源自拉丁文的「con同、合、以及」及「firmare 使堅固、使堅硬、使堅定」。在天主教會(↗44 Church, Catholic)及東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern),視此為三件入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)之一。基督新教(↗445 Church, Protestant)則認為受過聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)的信友,在適當時期內,應重新並公開宣布信仰。

堅振聖事為七件聖事(seven sacraments)(↗559 sacrament)中的一件。從中古時代開始,在整個神學(↗385 theology)思想的背景上,學者一直力圖把堅振聖事的特殊本質界定於相對聖洗聖事,甚至聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。這種思想把聖事視為「恩寵的工具」,而沒有充份考慮到它原是「教會內救贖的奧秘」。因此,很多工夫花在分辨各種「聖事的恩寵」上,不夠清楚的指出所有恩寵的首要來源。但只要想到所有恩寵其實都是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)救贖性的臨在(↗677 presence),那麼每件聖事的特殊效能便都與此恩寵臨在有關係,亦即與天主聖三/三一上帝之愛(↗604 love)的工作有關。

再者,堅振神學還須考慮「堅振聖事」與「聖洗聖事」及「聖體聖事」一起組成基督徒三件入門聖事的整體。最後,新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)多處提及堅振賜給信友「聖神的恩賜」。這點將是下文反省的出發點。

(二)聖經：研究堅振聖事，只看《宗徒大事錄》的幾段經文是不夠的(宗八 12-17；十九 1-7)，還必須考慮聖神的救贖行動。在舊約(↗687 Old Testament)聖經中，祂是默西亞(↗669 Messiah)時期的禮物；在新約，祂由復活(↗47 Resurrection of Christ)的主所恩賜(若十九 30)；賜贈給整個初生的教會(宗二 1-47)，給所有邦國(宗十；十一；十八：外邦人的五旬節)，或個別地贈與信徒(宗一 7-8)；甚至還須追溯到降生(↗332 Incarnation)的奧蹟上，童貞女藉聖神的德能懷孕耶穌基督，而基督則在領洗時被聖神所祝聖，祂也藉聖神宣講(↗330 preaching)、行奇跡(↗229 miracle)、祈禱(↗331 prayer)、甚至死亡(↗154 death)(希九 14)。

在新約，聖神(↗566 Holy Spirit)就是支撐起整個基督徒生命的原動力。而所謂「基督的傅油」(格後一 21-22)也和舊約先知的傅油/傅油禮(ointment)(anointing)，或基督的傅油一樣(路四 18)，是精神上的而不是禮儀(↗692 liturgy)性的。保祿把它連於聖洗的印證，而若望則看到它在整個基督徒生命的成長上的影響(若壹五 6)。傅油指出天主/上帝/神的行動，這個行動激起人的信仰(↗315 faith)。新約有時也會提及「堅固的恩寵」，雖然不一定把這種恩寵歸於聖神(格前一 6-8)。

聖神是愛德(virtue of love)(超德↗496 virtue, theological)(羅五 5)、祈禱(羅八 16)、及各種神恩(↗377 charism)之源。其實，因著信仰，祂早已臨於聖洗(格前六 11)及聖體(格前十二 13)中。不過在新約，聖洗和堅振仍是可分開的，聖洗與新受造物等相連，而堅振則與聖神的恩賜有關，但卻不可以視他們為各不相干的兩件事。在早期教會，它們早已一起組成一個入門禮儀了(宗十 44-48)。

### (三)禮儀：

(1) 在最初的十一個世紀，堅振和聖洗一樣同屬復活節期間所舉行的入門禮之一部分。堅振的主要禮節是：按手、傅油以及額前的十字聖號。不過，具體的儀式，還是因地而異。三世紀，羅馬及亞歷山大利亞的堅振禮以按手為主；但在東方、北義大利、高盧及愛爾

蘭等地，則採用傅油禮。雖然後來羅馬禮流行於歐洲，但法國禮的影響力在某些地方仍舊十分活躍。

(2) 到了十一世紀，尤其在西方，堅振禮逐漸脫離聖洗聖事而獨立施行。當時，堅振都由主教(↗116 bishop)施行，堂區的增加使得堅振禮更難於與聖洗一同舉行。同時，在額上傳油與十字聖號連結成一項禮儀行動，有時更與按手禮結合起來。為著統一禮儀，教宗依諾森八世(Innocentius VIII 1484-1492)在1485年下令採用法國教會法典學家、禮儀學家、天主教主教迪朗都斯(Durandus(Durandus of Mende), Guillaume 1230-1296)的《主教禮儀書》(Pontificalis ordinis liber)。1497年，按手禮在該禮儀書中完全消失，一直到1752年再恢復。到1925年，按手禮竟又成為堅振的首要禮儀。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)規定：堅振禮節應重新修訂，好能顯出基督徒入門的密切關係，又准許它在彌撒內施行。

(4) 1971年8月15日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)所頒布之《分享天主性體》(Divinae consortium naturae)宗座憲令，規定拉丁禮中堅振聖事的必要儀式，即：「堅振聖事的施行，是覆手時在領堅振者額上傳以聖化聖油，說：『請藉此印記，領受天恩聖神』(Accipe signaculum doni Spiritus Sancti)」。

(四)教義(↗407 doctrine)傳統：教父(↗400 Church, Father of the)們主要是在復活節前夕的《教理指導》中，發表他們的堅振理論，因而，他們的目標多是牧靈性的，或神修性的，主要在說明堅振給與聖神。當時聖經解釋(聖經詮釋學↗578 exegesis, biblical)的方法是寓意/寓言(↗538 allegory)式的。聖經中提及神恩的經文都以這種方法來詮釋。

早期士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)家的貢獻也不只這些。由於神印(↗372 character, sacramental)的問題，讓士林/經院神學家們注意堅振的教會面和禮儀面。皇家司祭(伯前二 5)的觀念受到重視，基督的傅



油及五旬節聖神降臨與基督徒傅油之間的類比(↗698 analogy)也經常被提及。

(五) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局的想法：

(1) 佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)及特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)等的訓導，撮述在《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中(老法典 780-800 條、新法典 879-896 條)，強調：堅振是七件聖事之一，它賦予神印。

(2) 至於堅振的施行者，在東正教/東方教會是司祭(但祝聖聖油則必須主教)；在西方，除非是緊急情況或者特別受命，堅振通常由主教施行。特利騰大公會議之後，神學家甚至質問由東正教/東方教會司祭施行的堅振聖事是否合法。1742 年教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)於致在義大利的希臘人(Italo-Greeks)《雖然牧靈的》(Etsi pastoralis)宗座憲章中承認其合法性後，此意見才慢慢在西方教會內流行(DH 2522-2524)；1964 年 11 月 21 日梵蒂岡第二屆大公會議於《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令中，呼籲：相互的尊重，東正教/東方教會有權按照他們自己的紀律，治理教會(UR 16)(DH 4185-4194)，而西方禮的司鐸們，1964 年的《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令中，強調：亦可以按照《天主教法典》的規定為東方禮的基督徒施行堅振(OE 14)(DH 4180-4183)。

(3) 領受堅振聖事的人是所有已領洗、並在恩寵狀態下的教友。年齡問題最受爭議，卻又因地而異。在東正教/東方教會，聖洗、堅振、聖體一同施與嬰兒。在西班牙、葡萄牙、堅振年齡是十五歲(中世紀)，特利騰大公會議之後，則改為七到十一歲。在歐洲，法國革命後通常是十二歲，1910 年又改為七歲。羅馬致力重建古代入門禮，讓堅振聖事成為該禮節的高峰。然而，如果有很嚴肅的牧靈原因，就讓某些地區的教會兒童堅振聖事必須延期，待孩子到達差不多成年的階段才舉行。梵蒂岡第二屆大公會議十分明智，並沒有設

定一套統一的做法。

(4) 至於堅振聖事用油，西方教會是以橄欖油混合香液而成，東正教/東方教會則以不下四十種香料合成。教會訓令堅振用油必須由主教祝聖。至於恩寵，教會訓導也和神學家一樣，有點猶豫不定，只說堅振給與聖神，是一個新的五旬節。中世紀時教會強調：恩寵的增加、堅固的恩寵以及承認信仰等。可見，教會訓導留給神學家們很大的空間，讓他們自由地詮釋堅振聖事的本質。

(六) 神學(↗385 theology)反省：

91) 堅振是聖神的禮物，故此是一個新的五旬節。在整個基督徒的入門禮中，它完成聖洗聖事準備初入門者領受聖體聖事/感恩聖事的共融(koinōnia, communion, communion)。

(2) 在教會初生期間(因而也是後來世代的模式時)，聖神在五旬節日把祂在救贖事工上的本質(↗100 essence)顯示出來：「祂就是聖父的恩許」，是「基督的禮物」，換言之，它已經含蓄的顯露了祂在三位一體天主/上帝/神的適切位置。當祂顯示祂「為我們」(for us)的工作時，也同時讓信友窺見祂「在自己內」(in himself)的模樣。這兩面貌必須同時為神學探究的對象，不可厚此薄彼。

(3) 在宗徒/使徒(↗260 apostle)時代，聖神並沒有一項獨特的只屬於祂的工作；反之，祂完成聖父在基督內的工程，而這便是：幫助基督徒作見證(↗198 witness)。但他們所見證的不僅是一些在傳教、管理或組織上的技巧，而是他整個神秘的經驗(如：安慰、平安、鼓勵、愛情)；這經驗來自團體的共融，它來自與他人的關係，它從基督徒的整個生命(↗106 life)中傾瀉出來。團體中位格/位際(↗206 person)的關係由於聖神的力量純化、深化、也完全改變了，即聖神把信友結合在祂的「共融」內。在聖神帶領信友們做「為他人的人」(men for others)，聖神也幫助信友進入「祂們(父、子)內」。如此，「在他們內」、「為他們」乃變成「在天主/上帝/神內」。簡言之，聖神的恩賜是一種不斷成長的「內在化」和向外活動的力量。

(4) 這就是聖洗為堅振所完成的意思：聖洗指出受洗者結合於基督；聖洗象徵受洗者「在僕人內作僕人，在兒子內作義子」的基本恩寵。堅振指出這救恩行動達到圓滿。在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中，聖洗把主基督的死亡復活帶給信友，堅振則通傳五旬節的恩賜。換言之，聖洗和堅振的關係，建基在復活和五旬節的關係上。這兩件聖事都是天主/上帝/神的生命表現和救恩奧秘(↗600 mystery)，聖事性地出現在教會中，和在每一個人身上。故此，聖洗和堅振都可以稱為「構成」(constitutive)的聖事，因為它所給予的聖化(↗551 sanctification)和使命，構成了救恩團體內的成員，因此也稱為入門聖事。

堅振聖事把教會成員的圓滿權利，賜給受堅振聖事者，這種法律地位指明一種真實的使命：參與的司祭職，即信徒的皇家司祭職；這使命也指出一種祝聖，就是聖神的傅油，而這祝聖則帶出信友藉聖神恩賜的聖化。由此可見，把聖洗聖事和堅振聖事連在一起的方式是有道理的，它們共同組成基督徒入門的整體。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

香港教區教理委員會主日學組編輯，《聖神的德能：青少年堅振聖事教材》，香港：香港教區教理中心，2002。

神學論集編輯委員會編輯，《神學研習會專輯：成人入教與信仰培育》，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，1993。

奧士孟(Woestman, W. H.)著，《門：聖洗及堅振聖事—法典條文註釋》，香港：香港教區禮儀委員會辦事處，1996。

嘉理陵(Cearbhallain, S. O.)等著、神思編輯委員會編輯，《聖洗、堅振聖事》，《神思雜誌》第1998-37集，香港：思維出版，1998。

Dauphinais, M. and Levering, M. ed. *Rediscovering Aquinas and the Sacraments: Studies in Sacramental Theology*. Chicago: Hillenbrand Books, 2009.

Kolbe, F. C. *The Sacrament of Confirmation*. London, Burns, Oates and Washbourne, ltd. 1930.

O'Doherty, M. K. *The Scholastic Teaching on the Sacrament of Confirmation*. Washington, Catholic University of America Press, 1949.

Thurian, M. *Consecration of the Layman; New Approaches to the Sacrament of Confirmation*. Baltimore,

Helicon. 1963.

編譯

## 459 堂區

tángqū

PARISH

參閱：405 教區 115 主任司鐸 137 地方教會  
124 司鐸

(一)概念說明：堂區(parish)一詞，源自希臘文「para 平行、並列、通、在旁」及「oikos 住在、住所」，指住在四周的鄰居。在拉丁文成為“parochial”，被引用於指「基督信仰的團體」。堂區是天主教會(↗44 Church, Catholic)教務轄區的最小單位，為一固定區域的信友團體，由堂區主任負責其牧靈(pastoral)事務(《天主教法典》↗413 Law, Canon 第515-552 條)。堂區一詞不易下定義，但應有以下因素：1)一個敬禮天主/上帝/神(↗30 God)的場所，方便信友與司鐸(↗124 priest)聚會。2)一個固定的地區和經常來聖堂參與禮儀(↗692 liturgy)的教民。3)一個留守聖堂為行禮儀的牧人，以及能維持敬禮(↗587 cult)和救助窮人的經費。

#### (二)簡史：

(1) 第五至六世紀，教會敬禮的場所，在人口眾多的城市建立起來，為使信友方便參與。以後在鄉村也建立起堂區，主教堂是這些堂區的中心。第七及第八世紀，社會的古老架構解散，堂區屹立不搖，成了基督徒的合法聚會所。第九世紀福音(↗642 Gospel)宣講(↗330 preaching)進展，因不同的文化(↗81 culture)及人口增多，堂區也增加起來，司鐸確保鄉村教會或堂區的一切禮儀和牧靈職務(↗244 ministry, pastoral)。中世紀平信徒(↗101 laity)貴族常沒收堂區財產，他們不但控制自己出錢興建的堂區財產及收支，也控制

其他要求他們保護的堂區的財產。

(2) 教宗額我略七世(Gregorius VII 1073-1085)的改革攻擊這種侵害，但原則上不禁止聖職人員(↗581 clergy)從平信徒手中接收聖堂；恢復主教(↗116 bishop)對堂區主任的任命權。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)規定：每一群教民(people)必須成立一個堂區，並有自己的牧人。

(3) 1917年所頒布的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)，綜合老的法律和羅馬教廷聖部的決議，清楚地主張：「地區堂區」，要設「人稱堂區」必須請求聖座(↗564 See, Holy)意見。堂區牧靈工作是由主教任命的司鐸來擔任。教區應細分成堂區。

(4) 1983年新的《天主教法典》不再把堂區定位在教民或地區上，而是根據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之教會學/教會論(↗425 ecclesiology)定位在受過洗者的團體：「堂區是一個個別教會中固定建立的信友團體，其牧靈職務是由堂區主任，在教區主教的權下負責管理，是為堂區的本有牧者(法典 515 條 1 項)。但是法典也允許堂區由一組司鐸來管理，但其中應有一人為主任(法典 517 條 1 項)，也可將堂區委託給一位執事(↗428 deacon)或一個平信徒或一個團體來管理，但必須有一位司鐸來領導(法典 517 條 2 項)」。

(三)神學(↗385 theology)觀點：堂區不是教會主要的和決定性的架構。堂區之所以是教會，是看在堂區內已領過洗的人，是否能夠忠信而又完整地領受到天主/上帝/神的生命(↗106 life)和聖言(↗558 Word of God)，此聖言是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)經由宗徒(↗260 apostles)而傳承(↗596 tradition)下來的。

堂區的教會性依賴聖職(ministry)與團體(community)的相互影響，以及教會這兩方面的忠誠與活力。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令中，強調：在堂區的所有職務中，聖體聖事/感恩聖事(↗584

Eucharist, sacrament of the)的舉行是中心，因為在聖體聖事/感恩聖事中，團體因基督的奧蹟而革新，賦予它團結與生氣。堂區是教會的細胞(CD 3, 11)。《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章及《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令，認為：堂區落實教區(↗405 diocese)所實現的事(LG 26, 28)(DH 4101-4179)；(PO 6, 8)。再者《萬民之光》教會教義憲章及《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，認為：堂區投入社區工作，成為人們的合一聖事(LG 1)；(GS 42)(DH 4301-4345)；教會及世界一區和其環境一的不同關係是互補的：福傳(↗598 evangelization)與服務世界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王淑惠著，〈堂區牧靈工作者與教友之間的關係〉，《神學論集》第 103 集，台北：光啓文化事業，pp.125-1341，1995。

台北總教區教理推廣組編，《堂區成人入門聖事預備階段領導小組手冊》，台北：台北總教區教理推廣組出版，1995。

吳堅凌著，《臺灣天主教堂區發展之研究：以臺北市聖家堂為例 Research into Parish Development in Taiwan: A Study of Holy Family Parish in Taipei》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2008。

韋薇著，何麗霞整理，〈台灣典型堂區慕道培育及入門聖事之現況〉，《神學論集》第 98 集，台北：光啓文化事業，pp.577-581，1993。

馬玉潔著，〈堂區主任修女甘苦談〉，《神學論集》第 109 集，台北：光啓文化事業，pp.407-408，1996。

Lysik, D. A. ed. *The Bible Documents: A Parish Resource*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2001.

Mallavarapu, S. *Participation of the Laity in the Consultative Bodies within the Parish*. Romac: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.

Thiron, R. *Preparing Parish Liturgies: A Guide to Resources*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2004.

王愈榮

## 460 曼達教

màndájiào

### MANDAEISM

參閱： 412 教會史 228 諾斯底主義 404 教派  
269 宗教史 485 混合主義

(一)概念說明：曼達教(Mandaeism、Mandeanism、Mandaeanism)屬於諾斯底主義(↗673 Gnosticism)之浸洗派，源自巴比倫，至今猶殘存於伊拉克南部及伊朗西南部的教派(↗404 sect)，信徒約有五千人。他們自稱的“Mandaia”一詞，源於「Manda 智識、諾斯底」。而「Sabians 浸洗」一詞，在古蘭經(Koran)以後的伊斯蘭教(↗177 Islam)文獻中發現，這詞可能與曼達教徒(Mandaeans)有關，因為，到今天其四周的阿拉伯人，仍稱曼達教徒為「subba 浸洗」。教徒認為：曼達得救之道，在於「生命的知者 Manda da Hayyê，即神」，將人靈從肉身的監獄中解放，帶回光榮的境界中，因若翰洗者在其宗教(↗266 religion)團體中扮演重要角色，也稱「若翰洗者基督徒」。

(二)曼達教教義(↗407 doctrine)主張：「大生命」(Great Mana)掌管光的世界，他和光的存有(Uthras)所在的「光界」與「黑暗世界」完全相反，黑暗世界全是污穢濁黑的泥濘水，由「魔王 Ur」和「魔后 Ruha」統治。光界「生命」之子「造物者 Ptahil」，未徵得至高神的同意，便從濁黑水中創造了大地，而亞當的肉身為惡魔(魔鬼↗703 Devil)所造，其靈魂來自光界。救世者是「生命之知者」與數位神將救恩(↗455 salvation)的知識及得救所需的禮儀(↗692 liturgy)啓示(↗472 revelation)給人類(↗11 man)。凡守其倫理道德(↗362 virtue, moral)及禮規者的靈魂，死後皆可至「判官 Abathur」前受審，然後返回家鄉—光界。有關末世論(↗90 eschatology)方面，只知世界末日及惡魔主持的公審判(↗78 judgment, general)。曼達教的兩大基本禮儀是

洗禮和靈魂的超昇禮。洗禮是在約旦河的活水中施行，為得救需不斷受洗。此兩大禮中都有餅和水之餐。此外，尚有許多洗潔禮，曼達教徒的倫理對生命積極的態度，與其他諾斯底派大不相同，顯然因其中含有猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)成分所致。

(三)過去雖曾證實曼達教源自巴比倫與伊朗西南部，但最近從種種跡象研判，認為其原居地應在西方，即在巴基斯坦和敘利亞的猶太或半猶太浸洗派地區。無疑的，曼達教的洗禮，基本上是諾斯底主義對猶太洗禮重新註解而成；其次是受奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)與基督宗教(↗436 Christianity)的影響；其中守主日便是一例。曼達教對基督宗教敵對的態度，可能因其受後者迫害所致。一些學者，如：德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)猜測，原始曼達教與諾斯底主義的傳統有關連，而後者的傳統則隱約地反映在新約聖經(↗611 New Testament)(尤其是若望著作)中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Deutsch, N. *The Gnostic Imagination: Gnosticism, Mandaeism, and Merkabah Mysticism*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1995.

Pallis, S. A. F. D. *Mandaeen Studies: A Comparative Enquiry into Mandaeism and Mandaean Writings and Babylonian and Persian Religions, Judaism and Gnosticism, with Linguistic and Bibliographical Notes and References*. Amsterdam: Philo Press, 1974.

Rudolph, K. *Mandaeism*. Leiden: Brill, 1978.

編譯

## 461 異端

yiduān

### HERESY

參閱： 324 信經 91 正統信仰 267 宗教分裂 318

信仰真理 335 真理 392 神學認識論 418 教會訓導權 414 教會不可錯誤性

(一)概念說明：異端(heresy)一詞，源自希臘文的「*hairesis* 選擇、偏好、拿取、掠奪」，在一般用法中表示學說、學派、教派(↗404 sect)、黨派的意思。在舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，以色列所受的誘惑並非教義(↗407 doctrine)方面，而是「追隨其他神明」(申十三 3)。新約(↗611 New Testament)聖經中，此詞彙一方面表示學派、宗派、黨派(宗/徒五 17)，但猶太人也稱保祿所信奉耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的道為異端(宗廿四 14)。到了晚期，則指在教會(↗411 Church)的教義上，持偏差立場的異端(伯後二 1)。在日後的教會歷史(↗412 church, history of the)中，指脫離正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)，遭教會棄絕的主張。在希臘化猶太人的圈子中，這個字則用來指明猶太主義(猶太教↗518 Judaism)中的一些宗教學派，如：法利塞或撒杜塞等。可見這個字本是一個中性的非貶損意味的詞彙。

(二)聖經：此中性詞彙的含義，亦可見於《宗徒大事錄》中；保祿說他是按照他們教中最嚴格的「宗派」生活的(宗廿六 5)。然而，當他被人指控是「納匝肋教派」的魁首時，他卻否認基督宗教(↗436 Christianity)只是猶太教中的一個「宗派」；他辯稱：我尊奉天主/上帝/神(↗30 God)，是依照那「道」而行，他們卻把它稱為「教派」(宗二十四 5, 14)。

然而，在保祿書信中，當保祿在基督徒團體的上下文中提到「教派」時，他指的卻是一些威脅到教會的合一的分裂組織(迦五 20，格前十一 19)。伯後二 1 更描述有一些「倡導使人喪亡的異端」的「假教師」。如此，異端一詞的用法，就更接近日後此詞彙所代表的專有意義：指非正統的、分裂教會的離心運動。

### (三)簡史：

(1) 從二世紀末葉開始，教父(↗400 Church, Father of the)們大都把異端和分裂(↗267

schism)清楚地劃清界限。雖然二者都是在公教會之外有組織的宗派，然而異端卻包含教義上的錯誤，而分裂則專指對正統所持的異議。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)說：「分裂者由於褻聖的分離，異端者由於褻聖的教義」。教父們常常都會把這兩個詞交換著來使用。因為二者都是從教會的共同生活中分離出來，那麼，到底這疏離是由於對「錯誤教義」的頑強執著呢？還是來自要生活於教會的紀律和崇拜之外的偏執渴求呢？這其實已經沒有多大關係了。再者，分裂雖然是實際上的分離，然而，它大抵都會有一種潛在的神學(↗385 theology)問題，並且趨向表面化。正如：東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)聖經學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)說：「沒有一種分裂，會不倡導某些異端來支持自己離開教會」。

然而，並不是所有錯誤都是異端。異端者必須有一種頑強的意志，堅決否定教會所教導的教義。奧古斯丁認為：「至於那些既非始作俑者，又沒有執拗地堅持，卻積極追尋真理(↗335 truth)的人，都不應被置於異端者之列」。可見教父們強調異端宗教(↗266 religion)倫理道德(↗362 virtue, moral)的一面，以及它團體性的分離立場。

(2) 到了中世紀，士林/經院哲學(scholastic philosophy)家比較注意異端倫理性的一面：「那就是異端者有意而驕傲地從信友的共融中疏離出來，以及他們輕蔑地否認教會的紀律的態度，這種態度對信友的生活會帶來可悲的結果」。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)之後，這種更重視牧靈的異端觀仍然居高不下：異端不僅是否認教會所教導的啓示真理(truth of revelation)，更重要的它威脅到信仰(↗315 faith)生活的完整，及頑強地輕視教會的紀律。

(3) 在十七及十八世紀對異端的看法又有了轉變。前述那種主觀的、牧靈的因素被冷落了；異端變得主要是一種教義上的問題：一種客觀地非正統的教義，它與神聖的公教信仰真理(↗318 truth of faith)相抵觸。在這種現

代的思想型態內，從前的宗教倫理，及主觀的角度並沒有特別受到重視；相反地是客觀的教義立場成了整個注意的中心。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

蓋伊(Gay, P.)著，梁永安譯，《現代主義：異端的誘惑》，台北：立緒文化事業出版，2009。

Frassetto, M. ed. *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages*. Leiden; Boston: Brill, 2006.

Mosebach, M. *The Heresy of Formlessness: The Roman Liturgy and Its Enemy*. San Francisco, CA: Ignatius Press, 2006.

Nederman, C. J. and Hunter, I. ed. *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate, 2005.

編譯

## 462 異端裁判

yiduān cáipàn

### INQUISITION

參閱：412 教會史 42 天主教的思想與生活 91  
正統信仰 318 信仰真理 461 異端 418 教會  
訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：異端裁判(inquisition)一詞，源自拉丁文的「in 在內」及「quaerere 尋找、調查、審訊」，指為尋找、認識內在實況的基本行動。一般而言，指對政治思想、文化理念或宗教(↗266 religion)教義(↗407 doctrine)持不同看法者的調查、審訊的行動搜尋其理念之正確性。異端裁判缺乏對人權(↗16 right, human)的敏感性，不夠注意審訊者本身的偏見，還應用非常殘忍的懲罰方式。狹義而言，異端裁判是指1231年由教宗額我略九世(Gregorius IX↗1227-1241)所建立的一種特殊的天主教會(↗44 Church, Catholic)法庭，其主要目標是攻擊和懲罰宗教方面的異議份子。1542年改組，由十二位樞機主教(↗648 Cardinal)主持，教宗(↗403 Pope)為主

席。後漸漸改為「聖職部」，近日改為「教義部」(↗427 Doctrine of the Faith, Congregation for the)(Holy Office)。

### (二)簡史：

(1) 在古代的文化(↗81 culture)生活中，一般而言，政教的關係(教會與國家↗423 church and state)很密切；所以，如果有人在宗教方面和大社會(↗283 society)的思想潮流有不同的看法，他會公開威脅社會及政治的安定，因此，大社會通常會有激烈的反應。舊約時代，以色列對褻瀆雅威(↗505 Yahweh)的人處以死刑；古代羅馬也對威脅其帝國和平的人，使用很嚴厲的方法解決(耶穌就是在這背景中，以政治犯的名義，被比拉多判了死刑釘在十字架上)；伊斯蘭教(↗177 Islam)有關異端者也有裁判制度；古代佛教(↗208 Buddhism)也有這樣的一個紀律性的規定，他們用比較緩和的方式，禁止異議份子參加佛教的宗教行動，有時將異議份子逐出宗教團體。

(2) 基督宗教(↗436 Christianity)歷史中，常常看到一種努力，保存啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的正確性；有時也應用極為慘忍的方法。如：在385年西班牙神學家、苦修者普利西廉(Priscillianus 約340-385)和其六位門徒，主張貧窮(poverty)與素食的靈修方法，思想趨向諾斯底主義(↗673 Gnosticism)與摩尼教(↗Manichaeism)的二元論(↗5 dualism)(他們特別強調嚴厲的克修(↗196 asceticism)、苦修和應用一些魔術)被判處死刑；波爾多會議(Synod of Bordeaux 384-385)判決，由馬克西木斯皇帝(Maximus Usurpator 383-388)法庭執行死刑。拜占庭皇帝尤斯提尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)在位時，他發表了《查士丁尼法典》(The Code of Justinian, 529)、民法(Corpus iuris civilis)，當中也有關於如何處理異端者的規定。

(3) 從十一世紀起，異端猖獗，教會雖曾數度立法，然而防治之道卻仍有欠組織。1231年2月，教宗額我略九世頒布《我們絕罰》

(Excommunicamus)憲章，規定：「凡悔過的異端者處以終身監禁，頑強不悔者交由地方政府處以極刑」。十一月，更在德國、法國東部勃根地(Burgund)一帶，成立「異端裁判所」(以後五年之間陸續在各地設立)。這樣，在教宗的主動出擊下，教會中第一次出現一種法律團體，以司法權來懲罰教會中信仰的敵人。1231年德皇斐德烈二世(Friedrich II 1215-1250)在他的《無縫外衣》(Inconsutilem tunicam)中，下令迫害西西里島的異端者，次年(1232年)此迫害令遍及全帝國的範圍。異端裁判在十三世紀下半期達到最高峰。嗣後，由於紙漏百出，往往招致教宗或地方勢力的干預。

(4) 十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)者，亦跟隨舊約傳統的一些作法，促進迫害異端者的方法。德國聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzert, Blackearth), Philipp 1497-1560)、特別是瑞士宗教改革家、基督教長老教會的創始人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，在1555年下令將西班牙神學家、宗教改革者瑟維特(Servet (Seretus, Serveto), Michael 1511-1553)處以火刑。

(5) 異端裁判所終於在十九世紀時相繼取消。

(6) 1908年天主教改由教義部負責保存啓示信仰的正確性的工作，特別注意靈修/神修(↗710 spirituality)及神學(↗385 theology)的層面。

### (三)組織：

(1) 異端裁判中最重要的成員(法官)從一開始，就大多數從修會會士中徵募。原則上，每一法庭由兩位同等權力的法官(通常同屬一個修會)負責。法官權力直接來自教宗(↗403 Pope)。較早時候，法官還需親自訪查區內的異端者，但此法為時甚短。不久，法官便改用傳喚的方式，到了最後，法官的工作地點已差不多完全集中在裁判所內了。除了法官之外，裁判所還聘用許多文書，到了十三世紀中末葉，已經到了濫用的地步。

(2) 根據異端裁判的規定，法官有權對任何人(即使只是流言中傷，而無實證者)提出起訴。情況對被起訴者十分不利，他必須立誓說明真相，但卻沒有機會與證人對質，因為證人都受到保護，不被公開。連罪犯、不名譽的人、受絕罰(↗543 excommunication)的人、其他異端者都可以指證他。沒有律師或文書願意幫忙受起訴的人，因為這樣做，他們便會被指為與嫌犯共謀的罪名。原則上，受起訴的人沒有上訴的機會，雖然事實上，在最後宣判之前，上訴教宗的情況屢見不鮮。

(3) 一般來說，法官會用許多方法來對付頑強的異端者，或監禁他們(甚至派人臥底以套取口實)，或軟言相勸，甚至以刑求拷問。若犯人至死不肯承認，那時二位證人作供(只要供詞互相符合)便可定案。

然後，法官正式宣判(一般而言，在宣判前法官多先徵詢主教或顧問的意見)，較輕微的懲罰包括鞭笞、朝聖、穿十字苦衣等，加諸那些在審訊初期便自動認罪的人；悔改的異端者通常判處終身監禁；頑強不悔者，教會在本身不能宣判死刑的情況下，惟有交諸地方法庭。結果通常是火刑。

### (四)綜合：

異端裁判的實行，是基督宗教中相當黑暗的一面。但是，最近歷史研究指出，此事要從兩面來看：1)固然，靠天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)而組織自己宗教的團體，要特別注意保存啓示真理的正確性。2)但是，人性有多方面的軟弱，在具體歷史背景上，確實使用了太殘忍的手段。基督徒團體對這些事情表示誠懇的懺悔與道歉。基督徒們要從歷史的黑暗中學習，絕對不要再犯如此侵犯人權的錯誤，而要用緩和的、合情合理的方式來保存啓示真理的正確性。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

董進泉，《黑暗與愚昧的守護神：宗教裁判所》，世界文化叢書之四，台北：淑馨出版社，1991。

Baigent, M. *The Inquisition*. London, England: Viking,

1999.

Bethencourt, F. *The Inquisition: A Global History, 1478-1834*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009.

Elliott, D. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2004.

編譯

## 463 唯名論

wéimíng lùn

### NOMINALISM

參閱：344 哲學 140 西方哲學 20 士林/經院學派  
148 存有論 194 形上學 697 懷疑主義

(一)概念說明：唯名論(nominalism)一詞，包含兩部份：拉丁文的「nomen 名字」及「-ism 主義」為字根。指用以表示人、事、物的詞語或名稱的幅度，但不一定確實地表達合乎實在界(↗637 reality)的狀況。從哲學(↗344 philosophy)的層面而言，唯名論係指十一、十二世紀有關普遍或抽象概念的形上學(↗194 metaphysics)或存有學(↗148 ontology)的價值而起的爭論。這一學說，既然不承認普遍概念(universal concept)所指的意義，存在於形而下的事物之中；也不承認普遍概念所指的意義，存在於思想中。因此，認為普遍或抽象觀念只是「名稱」，而不一定確實地表達合乎實在界的狀況。從神學(↗385 theology)的層面而言，主張天主/上帝/神(↗30 God)的本質(↗100 essence)內，並無各屬性相異的基礎，所列屬性只是人心中「名目」的學說。此為反對中古時期士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的詳細形上學體系。其代表人物為法蘭西士林/經院神學家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)及英國士林/經院神學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1347)等人。

(二)簡史：

(1) 生於今巴勒斯坦、腓尼基、提洛(Tyros)哲學家波斐利烏斯(Porphyrrios 約 233-305)的《亞里斯多德範疇論導引》(Quinque voces)一書，早就開了此爭辯的先河；此書到中世紀才出了名；此學說所提出的問題迫使希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)和亞里斯多德(Aristoteles 384-322)哲學面對各式各樣的懷疑主義(↗697 scepticism)。

(2) 雖然，在法國神學家、天主教司鐸洛色林(Roscelin de Compiègne (Roscellinus Compendiensis) 約 1050-1125)前後的爭論中，語言和邏輯問題似乎最受人矚目；其實對形上學或存有學的質疑(指神、哲學傳統的基本批判)才是真正危急，且具震撼性的問題。洛色林主張普遍概念或語言不指任何事物，祇是「發出的聲音」而已。法蘭西士林/經院神學家阿貝拉爾並未完全贊同他老師洛色林的徹底聲音理論；阿貝拉爾的模式為：「普遍概念是指語言或名稱」(不只是聲音)，意謂他拒絕早期的感覺主義(sensualism)而指向概念主義(conceptualism)，且顯出他有採取「批判的亞里斯多德主義」(↗221 Aristotelianism)的傾向，或處於所謂的中介地位，好比日後義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)採用他的部分思想。以及英國士林/經院神學家、方濟會會士威廉·歐坎主張概念主義(一般亦稱之為唯名論)，他注重知識的條件和主觀性的問題。

(3) 歷史資料顯示唯名論是個模糊不清的名詞；如今它的價值尚未定論，只知大概沒有人會贊成徹底的唯名論。但它的確影響了中世紀哲學，甚至現代哲學。所有採「經驗導向」批判法的現代思想必贊同唯名論的主張，有時更明言自己屬唯名論。此類唯名論否認本質及存有學的優先性，並反對形上學。廣義的唯名論也涵蓋了其他各種不同的立場，如：法國的神、哲學家尼古拉斯(多特庫)(Nicolas d'Autrecourt +1350)、法國神學家、政治家、天主教樞機伯多祿·阿伊(Petrus d'Ailly 1351/2-1420)和德國士林/經院神學家、天主教司鐸比耳(Biel, Gabriel 約



1408-1495)等。這些「唯名論者的士林/經院學派(↗20 scholasticism)」,甚至德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)亦受其影響,所引出的神學問題,大都來自聖經(↗571 Bible)信理(↗310 dogma)和形上學語言的認識論/知識論(epistemology)(神學認識論/神學知識論↗392 epistemology, theological)批判。但是,凡持此論調者,不得不承認傳統觀點的問題,如:語言(思想)與存有、知識與信仰、哲學與啓示之間的關係都有待商榷。

(三)直到今天,天主教會(↗44 Church, Catholic)的神哲學家對唯名論都持較消極的態度,因為它把形上學的主要論題過度簡化;而且,唯名論多多少少影響宗教改革(↗273 Reformation)及其神學,也影響現代批判哲學與反形上學的思想潮流。無疑的,二十世紀初,傳統哲學(尤其是古典士林/經院學派)的復興並未成功,而邏輯實證論(logical positivism)的語言哲學(philosophy of language)、存在哲學(existential philosophy)、存有哲學(philosophy of being)、馬克思主義(↗347 Marxism)才都站在唯名論那邊。由於,各式各樣的唯名論都有形上學的問題,故其中心問題:「觀念在存有學上的有效性」,一直都懸而未決。但若回顧哲學在歷史中的進步,就不難看出唯名論已經發揮作用,而且仍然蘊藏著解放的力量。因此,實在有必要積極評估唯名論(或更正確地說,概念主義),並在它加諸形上學的困難面前毫不畏縮。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- Azzouni, J. *Deflating Existential Consequence: A Case for Nominalism*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Farthing, J. L. *Thomas Aquinas and Gabriel Biel: Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation*. Durham: Duke University Press., 1988.
- Michon, C. *Nominalisme: La theorie de la signification d'Occam*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

編譯

## 464 唯物論

wéiwù lùn

### MATERIALISM

參閱: 344 哲學 347 馬克思主義 134 共產主義  
712 觀念論 1 一元論 417 教會社會思想

(一)概念說明:唯物論/唯物主義(materialism)一詞,源自拉丁文「materia 物質、質料」。唯物論是一種生活的態度,是一種以物質(matter)作基礎,來解釋世界的理論。一般而言,此論認為:整個實在界(↗637 reality)完全可以歸結於物質,而欲以物質條件來解釋世界、解釋一切,因而否定超物質(如:生命、精神)的因素和事物。這類理論中,有些是直覺而自發的,缺乏批判性;有的則是經過深思熟慮才產生的學術性的理論。在哲學史(History of Philosophy)裡頭,凡是將實在界和感覺界視為同一事物的,就被看成替唯物論開路,因為兩者混淆不清的下一步,就易將物質視為唯一的實在界了。唯物論在哲學(↗344 philosophy)上,可大略分為「整體唯物論」和「部分唯物論」。前者將物質視為一切實在界的原則,意即若把非物質界也視為實在界,便是兩者互為因果。而部分唯物論則是將物質視為某些存有領域的特有原則;有的理論只是整體唯物論的一部分而已,甚至加上一些不是唯物論的信念。

#### (二)簡史:

(1) 唯物論者(materialist)一詞,首次出現在愛爾蘭自然哲學家、化學之父玻意耳(Boyle, Robert 1627-1691),所論述古代伊比鳩魯主義(Epicureanism)的著作中。馬克思主義(↗347 Marxism)的歷史學家認為,一有哲學就有唯物論了;而古代希臘的自然哲學(natural philosophy),如:希臘哲學家、宇宙原子論(cosmic atomism)的創始人謨克利特(Dēmokritos 約 460-370)、古希臘哲學家伊比鳩魯(Epikouros 341-271)則更明白的提及。然

而，更有人在嚴格的意義下，認定直到法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)才釐清此觀念。其實，早期的自然哲學中含有許多神話(↗383 myth)，所以，最多只能在其中找到唯物論的蛛絲馬跡罷了。

(2) 日後機械論(mechanism)解釋大自然的 success，引出了被大部分知識份子接受的機械唯物論(machinery materialism)；此論竟變成中產階級手中的一種政治工具，用來對抗政權和宗教(↗266 religion)。雖然，此主張相信整個物質世界都能毫無例外地以物質來解釋，但科學的進步卻大大動搖了他們的信心。再者，物理學的定律在古典科學裡，用以面對實在界中限量的層面，似乎普遍都有效；然而，要適用於整個宇宙(cosmos)和原子(atom)層面，則還得花費不少心力才行。此顯示出，物理學上曾風行一世的機械論觀念已沒落了。當物理學家面對極微小的原子核時，被迫採用那似乎與機械論領域背道而馳的觀念。發現磁力(magnetic)和電力(electric power)之間關係的奧斯特德(Oersted, Hans Christian 1777-1852)，指出：物體永久不變的中心定律，而要求唯物論和精神主義(spiritualism)，甚至和物理界的結合。

(3) 直至今日，我們仍無法確定「物質」是否可視為生命各種現象，如：型(form)、質(matter)的轉變(型質論 ↗294 hylemorphism)、成長、進化(進化論 ↗521 evolutionism)和對刺激的知覺等的充分解釋。目前已知由微分子合成的核酸(nucleic acids)，以及巨分子合成的蛋白質是生命(↗106 life)來臨的先決條件。為了解釋生命的出現，有人想從物質本身製造出生命，而有些生物學家則假設了精神因素的存在。至今仍未能合成蛋白質，只有美國化學家、生物學家米勒(Miller, Stanley Lloyd 1930-2007)在 1953 年製成了氨基酸(amino-acids)。其實，就算製成了蛋白質和氨基酸，仍造不出生命來。因為生命仍需有時空因素的配合，和各種物質的合作。

(三) 神學反省 (↗386 reflection, theological)：

(1) 在神學(↗385 theology)上，似乎不需理會對生命的解釋，到底是基於高度複雜的物質內在律，或受與生俱來的精神因素的影響，因為，天主/上帝/神(↗30 God)本可只透過普遍的自然律(↗169 law, natural)，或者採用特殊的生命原理就能造出生命。再者，從以下各現象也可看出，物質並不等於生命(超物質的因素、精神因素)：就像感覺的知識得靠知覺的支持，而理智的知識則不依賴物質基礎，可見理智知識和物質完全不同；其次，看看各種印象、記憶和判斷行為等，都超過了物質和空間(↗282 space)實在界的可能性；最後看精神物理的因果關係(causality) (cause and effect relationship)現象，從較高層次的心靈看生命的本性(natural)，也指明了身體領域和精神領域各有特色，無法將它們完全混為一談。

(2) 哲學家和神學家有時因太熱衷於對抗唯物論，而忽略了物質中包含著有價值的元素(element)；他們疏忽了，一個人須耐心等待，才可看清以物質力量，來解釋那些現象時能吻合到什麼程度；他們也忽視了，物質即使不代表最高價值，也有其基本價值；此外，也忽略了人類(↗11 man)存在(↗145 existence)的尊嚴(人的尊嚴 ↗14 dignity of man)，常常基於他們對上述種種，有著充分的瞭解上。因此，神學必須更密切注意受造物的特性，且同時重視物質和可感覺的物質世界裡較高級的價值。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王南湜、謝永康著，《後主體性哲學的視域：馬克思唯物主義的當代闡釋》，北京：中國人民大學出版，2004。

施亨利(Henri, S.)著、黎東方譯，《歷史唯物論批評》，台北：帕米爾書店，1966。

朗格(Longe, F. A.)著、李石岑譯，《朗格唯物論史》，台北：中華書局，1957。

羅曉南著，《哈伯瑪斯對歷史唯物論的重建》，台北：遠流出版社，1993。

Acton, H. B. "Dialectical Materialism." *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2. Ed. P. Edwards. New York: Macmillan, 1967. pp.389-397 (with ample bibliography).

Campbell, K. "Materialism." *The Encyclopedia of*

*Philosophy*, vol. 5. Ed. P. Edwards. New York: Macmillan, 1967. pp.179-188 (with ample bibliography).

Carswell Smart, J. J. "Materialism." *The New Encyclopedia Britannica*. Macropaedia, vol. 11. Chicago: Encyclopedia Britannica Inc., 1978. pp.611-614.

Hughes, J. *Ecology and Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

White, J. D. *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*. New York: St. Martin's Press, 1996.

編譯

## 465 唯靠信仰

wéikào xìnyǎng

SOLA FIDE

參閱：315 信仰 150 成義 632 稱義 466 唯靠恩寵 467 唯靠聖經 273 宗教改革

(一)概念說明：唯靠信仰(sola fide)一詞，是一個拉丁奪格詞(ablative expression)，意即「唯有依靠信仰」。這是宗教改革(↗273 Reformation)基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學(↗385 theology)原則，濃縮在這一簡短公式中，它指出：人在信仰上並非由於他自己的努力，去遵守法律而被稱為義(稱義↗632 justification)；而是靠接受來自救贖者天主/上帝/神(↗30 God)的一切態度。具體來說，接受天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)，就是以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為主。然而，就連接受的態度及能力：「信」，都是救贖者天主/上帝/神的禮物。因而，「唯靠信仰」與另一公式：唯靠恩寵(↗466 sola gratia)是不可分的。

(二)根據基督教神學(↗446 theology, protestant)，新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)說明下面兩件事的對立：人的正義(↗93 justice)(羅十3；斐三9)——它來自遵守法律和工作(迦二21；三21；斐三9)以及天主/上帝/神的正義——來自天主/上帝/神(羅一

7；三26；十3)，建基在耶穌基督之上，人藉信仰接受，因而乃「信仰的正義」(羅四3，5，11，13；九30；十6；迦三6)。

(三)宗教改革與天主教會(↗44 Church, Catholic)的反應：

(1) 宗教改革的神學思想，基本上是德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所形成的。由於各種個人的(individual)、靈修/神修(↗710 spirituality)的、教會(↗411 Church)的以及神學的原因，馬丁路德極端反對任何的「工作正義」(Werkgerechtigkeit)：就是人藉自己的工作，而取得的正義。馬丁路德認為：這一立場正是羅馬天主教在所奉守的大赦(↗25 indulgence)行為中所實踐出來的。根據馬丁路德和他的追隨者的看法：稱義(↗632 justification)的過程不含任何人為的貢獻，人應單純以其信仰(↗315 faith)接受他的正義，但是此信仰應結出果實。在這種神學思想中，有一些對立的說法，如：藉工作稱義與藉信仰稱義；法律和福音(↗642 Gospel)；在教會團體生活中有許多天人之間的媒介，如：聖事(↗559 sacrament)、聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)、大赦等等，和在教會生活中沒有天人之間的媒介：天人之間只有救主耶穌基督在無望的、墮落的、個別的罪人身上，立刻而直接的行動。

(2) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)在1547年第六期會議中，頒布《既然在此時代》(Cum hoc tempore)成義法令(DH 1520-1583)，這是天主教官方對宗教改革的反應。該法令在兩極端中間，採取了中庸的立場，而這兩極端就是：半白拉奇主義(Semi-Pelagianism)(白拉奇主義↗113 Pelagianism)式的藉工作自我稱義/成義，以及馬丁路德所堅持的，由於人性的完全敗壞，人只能：唯靠聖經(↗467 sola Scriptura)、唯靠恩寵(↗466 sola gratia)、唯靠信仰(sola fide)被稱為義。

(四)今日合一運動(Ecumenical Movement)(大公運動↗23 movement, ecumenical)神學在

唯靠信仰上，已達成一項基本的共識，就是把兩個基本上不同的，但卻互有關係的神學問題分開來說明：其一，就是稱義/成義的過程，它強調(但並非排他地)天主/上帝/神救贖的優先和愛(↗604 love)；其二，是天主/上帝/神的愛和人的自由，在一個已經稱義/成義的人身上的內在關係，而這則強調(也不是排他地)人的自由。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Lackmann, M. *Sola fide: Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1949.

Shestov, L. *Sola fide: Luther et l'église*. Paris: Presses universitaires de France, 1957

谷寒松

## 466 唯靠恩寵

wéikào ēnchǒng

SOLA GRATIA

參閱：353 恩寵 150 成義 632 稱義 465 唯靠信仰 467 唯靠聖經 273 宗教改革

(一)概念說明：唯靠恩寵(*sola gratia*)是一個拉丁奪格詞(*ablative expression*)，意即「唯有依靠恩寵」。這是宗教改革(↗273 Reformation)基督新教(↗445 Church, Protestant)神學(↗385 theology)的主張，簡單地撮述了宗教改革的神學(↗385 theology)原則，它指出：人之被稱為義人，並不是由於自己的工作 and 功勞，而是由於三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神(↗30 God)絕對自由的愛(↗604 love)與救贖性的臨在(↗677 presence)。以及德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所堅持的：由於人性的完全敗壞，人只能唯靠聖經(↗467 *sola Scriptura*)、唯靠恩寵、唯靠信仰(↗465 *sola fide*)被稱為義。

這臨在就是恩寵(↗353 *grace*)，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)具體地實行此臨在。按照基督教神學(↗446 *theology, protestant*)，主要由德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德所引發，罪人走向稱義(↗632 *justification*)的途徑，就是唯靠信仰接受天主/上帝/神的啓示(↗472 *revelation*)，僅僅來自天主/上帝/神的恩寵，罪人和他敗壞的人性是無能提供任何建設性的、積極性的協助的。

(二)聖經(↗571 Bible)非常清楚地述說了三位一體天主/上帝/神的恩寵之重要性。

#### (三)簡史：

(1) 教會傳統/傳承(↗596 *tradition*)和教會訓導權(↗418 *church, magisterium of the*)當局，也宣布並護衛了聖經(↗571 Bible)的恩寵福音，它反對兩種極端的、錯誤的立場：第一種立場過份強調人的能力，如：白拉奇主義(↗113 *Pelagianism*)者的理論，或一般人以為藉善工以博取天主/上帝/神青睞的看法；第二種立場則是過份強調天主/上帝/神的恩寵，以致於低估了人在稱義/成義的過程中，以及在已獲稱義/成義的人的生活中，自由地與天主/上帝/神恩寵合作的可能性。

(2) 馬丁路德由於許多個人的(*individual*)、靈修/神修(↗710 *spirituality*)的、教會(↗411 Church)的以及神學(↗385 *theology*)的原因倡導了宗教改革。他強烈的強調恩寵絕對而獨特的重要性。

(3) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，在1547年第六期會議中，頒布《既然在此時代》(*Cum hoc tempore*)成義法令(DH 1520-1583)中，則力圖陳明天主教會(↗44 Church, Catholic)的恩寵神學(↗354 *theology of grace*)。

(四)今日合一運動(*Ecumenical Movement*) (大公運動↗23 *movement, ecumenical*)神學，在唯靠恩寵的成義/稱義(↗150 *justification*) (↗632 *justification*)的背景上，已達到一個基本的共識。在中國文化(↗81 *culture*)的世界

中，儒家(↗671 Confucianism)有「自力」的傾向，主張教育，經營自己的良心，主宰自己。在這文化脈絡中，似乎該強調(基督新教所堅持的)聖經的恩寵(祂力)看法，但須留意，不要陷入另一個極端立場，只一面倒的強調恩寵而完全排除人的自由努力。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松

## 467 唯靠聖經

wéikào shèngjīng

SOLA SCRIPTURA

參閱： 571 聖經 596 傳統 418 教會訓導權 465  
唯靠信仰 466 唯靠恩寵 273 宗教改革

(一)概念說明：唯靠聖經(sola scriptura)是一個拉丁奪格詞(ablative expression)，意即「唯有依靠聖經」。這是宗教改革(↗273 Reformation)基督新教(↗445 Church, Protestant)神學(↗385 theology)的主張，簡單地撮述了宗教改革的神學(↗385 theology)原則及聖經解釋學(↗608 hermeneutics)的原則，它指出：人只能藉聖經(↗571 Bible)，而不是藉傳統/傳承(↗596 tradition)及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局所教導的，來認識天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)。以及德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所堅持的：由於人性的完全敗壞，人只能唯靠聖經、唯靠恩寵(↗466 sola gratia)、唯靠信仰(↗465 sola fide)被稱為義。

(二)簡史：

(1) 直到十六世紀宗教改革的時候，教會(↗411 Church)都一直牢記著《伯多祿後書》一

20-21 的嚴肅教導：「最主要的，你們應知道經上的一切預言(prophecy)，決不應隨私人的解釋，因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主/上帝/神所派遣的聖人(↗547 saint)在聖神(↗566 Holy Spirit)的推動之下說出來的」。因而，教會相信，在嘗試理解天主/上帝/神啓示(↗472 revelation)的真正意義時，有三個因素必須互相作用，那就是：聖經、傳統/傳承、及教會訓導權。可是，在歷史中，卻可發現到一個緩慢的轉向：過份強調教會訓導(以信理神學↗313 theology, dogmatic 為其支柱)和傳承，以致於聖經在認識天主/上帝/神啓示的過程中，已經喪失了它作為「不受規範的規範」也稱「沒有準則的準則」(not normed norm)的獨特地位了。

(2) 由德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德所引發的宗教改革，由於許多個人(individual)的、神修/靈修(↗710 spirituality)的、哲學(↗344 philosophy)的、神學的、教會學(↗425 ecclesiology)的原因，重新發現，也再次肯定了聖經在教會生活中獨特而中心的位置，可是卻過份忽略了傳承和教會訓導權的正確價值。

(三)天主教會(↗44 Church, Catholic)的回應：

(1) 1546 年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，第四場會議宣布：a)論接受聖經與聖傳的法令之《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)；b)論拉丁文通行本聖經(↗231 Vulgate)及聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)方法的法令在《尚有同一至聖會議》(Insuper eadem sacrosancta Synodus) (DH 1501-1508)，有相當清楚的闡釋。

(2) 1870 年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)第三場會議所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章，論天主教的信仰(DH 3000-3045)，尤其是 DH 3007 號。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲

章。憲章中第二章論及「天主/上帝/神啓示的傳授」，第三章說明「聖經的靈感及其詮釋」。第 10 號撮述了天主教的立場：「聖傳、聖經及教會訓導權，按天主/上帝/神極明智的計劃，彼此相輔相成，三者缺一不可，並且三者按各自的方式，在同一聖神的推動下，同時有效的促進人靈的救援。」(DV 10)(DH 4201-4235)。

(4) 1993 年 4 月 23 日(15 日)宗座聖經委員會(Pontifical Biblical Commission)，呈獻給教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)一份非常平衡又很詳實的文獻：《教會內的聖經詮釋》(L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa)(The Interpretation of the Bible in the Church)。這份文獻可視為天主教會對「唯靠聖經」的建設性回應，其中：第一章說明解釋的方式和進路；第二章處理基本的解釋學(↗608 hermeneutics)問題；第三章以開放而合一的精神，描寫天主教會對聖經解釋學的特色；最後第四章述說在教會生活中的聖經詮釋學/釋經學。看來所有基督徒都會慢慢地對這個非常富爭論性的問題「唯靠聖經」達到一個根本的共識。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

唐佑之著，《啓示論：默示與聖經 *Revelation and Inspiration: Sola Scriptura*》，香港：真理學會出版，2007。

Godfrey, W. R. ed. *Sola Scriptura!: The Protestant Position on the Bible*. Morgan, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1995.

Mathison, K. A. *The Shape of Sola Scriptura*. Moscow, Idaho: Canon Press, c2001

Sungenis, R. A. *Not by Scripture Alone: A Catholic Critique of the Protestant Doctrine of Sola Scriptura*. Santa Barbara, CA: Queenship Publications Co., 1997.

谷寒松

## 468 造世者

zàoshìzhě

DEMIURGE

參閱：30 天主 526 創造 471 從無中創造 123 永續的創造

(一)概念說明：造世者(demiurge)一詞，源自希臘文的「demos 人民」及「ergon 工作、工程」，其基本意義是：「為人民工作者」。在此字源基礎上，它後來朝兩個方向發展：一是長官；另一是世界的創造者天主/上帝/神(↗30 God)，就是一位在原有的「原質」(prime matter)下，依據「先存」(pre-existence)的模式來安排、任命、剪裁世界的藝術工程者。

#### (二)內容描述：

(1) 柏拉圖哲學將“demiurge”一詞，所指出的意義之重點放在「造世者」。希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)多篇論文都曾提過「造世者」的觀念；其中最完整的是《泰米奧斯》(Timaeus)。眾所週知，柏拉圖分開兩個世界：「觀念的世界」(world of ideas)及「感覺的世界」(world of senses)；世界的生成便是透過造世者的工作。祂把「觀念的世界」投射到「先存」的容器(即「原質」之上)，而成就了可見的世界。柏拉圖稱造世者為「世界的原因」；祂的工作是造型、促使活動並給予秩序，就是從原來混亂無序的「原質」中成就秩序。祂把理智放置在世界靈魂(soul)內，又把靈魂放置在世界身體內，使世界得以成爲一個真正的活動個體。造人的工作就比較複雜：造世者只給人提供靈魂的高等、不死的「高等神」之一面(靈魂不滅↗709 soul, immortality of the)；至於靈魂的下等、有死的一面，以及人的肉身都是「下等神」(不是造世者)的工作。人靈本來居於天界，下降凡間之後，必須遵守理性的指導才能反歸天鄉。

(2) 柏拉圖對造世者的看法是樂觀的，他的造

世者屬於靈界；造世者的善，使世界也免除任何的不完美。此看法和後來諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的造世者的觀念不同，因為諾斯底主義的造世者是低等的，屬於下界(可見的世界)，因而，它低於本來屬天上靈界的人靈。

(3) 基督徒思想，跟隨舊約(↗687 Old Testament) 聖經(↗571 Bible) 智慧文學(Wisdom literature)(顯然有希臘的背景)的傳統，雖然把類似的創造功能歸於「先存的基督」(pre-existence of Jesus Christ)，卻從來沒有用「造世者」的名義來稱呼耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Haubold, J. H. and Boys-Stones, G. R. ed. *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Kutash, E. *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*. London; New York, NY: Bloomsbury Academic, 2011.

Reydams-Schils, G. *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols, 1999.

編譯

## 469 偶像崇拜

### ǒuxiàng chóngbài

#### IDOLATRY

參閱：266 宗教 278 宗教現象學 272 宗教批判  
587 敬禮 184 多神論 126 民間宗教

(一)概念說明：偶像崇拜(idolatry)一詞，源自希臘文的「eidōlon 偶像」及「latreia 崇拜」，指將天主/上帝/神(↗30 God)以外的人、物或藝術品當作天主/上帝/神來崇拜/崇敬(latria, worship)。這是一種宗教(↗266 religion)行爲，即相信某位「假神祇」臨在(↗677 presence)於它的塑像中，因而對之施以神明的

敬禮(↗587 cult)。與聖像敬禮(eneration of images) (消除聖像之爭↗367 controversy, iconoclastic)不同。

#### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經嚴禁偶像崇拜。因為，雅威(↗505 Yahweh)是忌邪的天主/上帝/神(出廿五 5；依卅 27)，祂不能容忍在祂以外的其他的神祇(出卅二 1-10；申四 16-18；依四十一 21-29；四十四 6-20)。然而，以色列人卻屢次犯了偶像崇拜的罪(↗591 sin)，他們供奉客納罕及美索不達米亞的眾神。較早時候，撒羅滿王娶外族女子爲妻，已經首開崇拜其他神祇的先河。南北分裂後，雅洛貝罕在丹及貝特耳建造了供奉金牛犢的祭壇，正式批准了偶像崇拜；其後，以色列王阿哈布又在撒瑪黎雅建造了巴耳的神廟。到了希則克雅及約史雅王的改革時，偶像崇拜在全耶路撒冷已經到了不可收拾的地步。眾先知(↗159 prophet)爲此大肆抨擊，偶像崇拜被描述爲對天主/上帝/神的不忠或姦淫的行爲，只有雅威才是唯一的真天主/上帝/神，在他以外沒有別的神祇。所有邪神只會叫人走入歧途；他們只是「虛無」(耶二 5)，是「非神」(耶五 7)。《智慧書》認爲偶像崇拜源於爲死者立像，日子久了，雕像遂受崇拜(耶十四 15-17)。後期猶太主義(猶太教↗518 Judaism)更視外邦眾神祇爲天主/上帝/神派遣來統治外邦眾民族的使者，不然便是邪魔及惡神(魔鬼↗703 devil)的化身。

(2) 在新約(↗611 New Testament)聖經，偶像崇拜是指崇拜唯一的真天主/上帝/神以外的別的神祇，而採用雕像則是異民的特徵。偶像是「烏有」，它們沒有真實的存在，只是罪惡滿盈的人類(↗11 man)製造出來自我滿足的東西(羅一 22-25；格前八 4-6)。在新約，偶像崇拜一詞，有時也象徵性地用來指稱對財富及其他世間財物不正當的渴求；財富有時被視爲人事奉天主/上帝/神的障礙，人不能事奉天主/上帝/神又事奉錢財(瑪六 24；斐三 19；若壹二 15-17)。

(三)在基督信仰來看，偶像崇拜相反基督

宗教(↗436 Christianity)的精神，因為它剝奪了本來屬於天主/上帝/神的至上主權。但是在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《在我們的時代》(Nostra aetate NAE)論教會對非基督宗教態度宣言，對非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的開放態度上及在近代教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局所秉持之宗教交談(interreligious dialogue)(宗教神學↗277 religion, theology of)的精神與立場上，基督徒團體對偶像崇拜培養一種較平衡的態度：為那些(在主觀方面說)不認識真天主/上帝/神，也不認識偶像的虛假的人，偶像崇拜不算正式地犯罪；雖然偶像崇拜(在客觀方面說)仍屬不幸或惡(↗500 evil)，因為，崇拜者相信：一個事實上無生命的神祇，也在某種程度上接受無生命的神祇所代表的「扭曲」價值。

狹義的偶像崇拜，在今日的西方世界並不常見，然而，另一種廣義的偶像崇拜卻仍然能誘惑人。任何人假若把天主/上帝/神以外的受造物當作至高無上的價值，並以此價值為生命(↗106 life)的最終目標，人便在另一種型式下，同樣地犯了偶像崇拜的錯誤，如：金錢、權力、毒品、墮胎、混亂的性行為、青少年次文化的偶像崇拜等，亦可視為令一種新時代之偶像崇拜。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林美娟著，《偶像崇拜的探討：以蘆洲地區為例》，台北：輔仁大學社會學系學士論文，2003。

李立文著，《青少年次文化：偶像崇拜與學習適應之相關研究》，台北：輔仁大學社會學系學士論文，1995。

貢布裏希(Gombrich, E.H.)著，范景中、曹意強、周書田合譯，《理想與偶像：價值在歷史和藝術中的地位》，上海：上海人民美術出版社，1989。

Beale, G. K. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham, England: Apollos, 2008.

Borman, D. A. *The Idolatry of the Actual: Habermas, Socialization, and the Possibility of Autonomy*. Albany: State University of New York Press, 2011.

Johnston, M. *Saving God: Religion after Idolatry*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2009.

McKenzie, T. J. *Idolatry in the Pentateuch: An Intertextual Strategy*. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2010.

編譯

## 470 偽經

wèijīng

### APOCRYPHA

參閱：571 聖經 418 教會訓導權 596 傳統 573 聖經批判學 572 聖經正典

(一)概念說明：偽經(apocrypha)一詞，源自希臘文的「apo 由、從」及「kryptein 隱藏、蓋住」，指將某物隱藏起來不予人知，而後發展為將真理(↗335 truth)蓋住不為外人瞭解。天主教會(↗44 Church, Catholic)引用此詞彙，指聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)交界時期的四、五百年中，所寫的一些像是聖經而非聖經的書，基督新教(↗445 Church, Protestant)卻用同樣的偽經一詞，指謂舊約聖經中，天主教稱之為次經(deuterocanonical books)，而他們卻不認為是聖經的書。至於天主教列為偽經的書，基督新教稱之為偽書(pseudepigrapha)。偽經寫作的動機，是將聖經所報導的事，加以補充和說明，以推廣宗教(↗266 religion)教導，堅定讀者的信仰(↗315 faith)。從歷史的觀點來看，這些書沒有多大價值，但為認識新約時期前後各二百年的猶太民間信仰(猶太宗教↗516 religion, Jewish)，及初期教會(↗286 church, primitive)的某些異端(↗461 heresy)暗流，卻有很高的參考價值。

(二)今分舊約偽經與新約偽經介紹：

(1) 舊約偽經：敘事的有：《厄斯德拉卷三》，《瑪加伯卷三》，《喜年之書》，《亞當與厄娃之書》，《依撒意亞殉道》，《阿里斯德亞書



信》；默示的有：《厄諾赫之書》，《十二族長遺囑》，《息彼拉神諭》，《梅瑟升天》，《巴路克卷二、卷三》，《厄斯德拉卷四》；智慧的有：《瑪加伯卷四》，《撒落滿聖詠》(十三首)。

(2) 新約偽經：福音(↗642 Gospel)方面：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的童年及苦難得到進一步的報導或發揮。《雅各伯福音》：報導聖母的父母名若亞敬和亞納，聖母被奉獻於聖殿，若瑟之杖開花因之被選為瑪利亞的丈夫。《多默福音》：把耶穌童年寫得充滿了古怪的奇跡(↗229 miracle)。《阿拉伯文童年福音》：也講很多奇跡，比方耶穌逃往埃及時，曾遇到將要與祂一同被釘的兩個強盜。《木匠若瑟的歷史》：把福音裡有關若瑟的稀薄報導加以擴大：他的家世、婚姻、逃往埃及，最後當著耶穌和瑪利亞的面逝世。

關於耶穌苦難的偽經，有：《伯多祿/彼得福音》：對耶穌所受的苦是否真實表示懷疑。《尼哥德摩福音》或《比拉多行止》：仔細描述耶穌受審，下降冥府，拯救義人的靈魂。《巴爾多祿茂福音》：描寫下降冥府，聖母敘述天使報喜，地獄(↗139 hell)神視(vision)及魔鬼(↗703 Devil)的自述。《聖史若望之書》：向耶穌問的許多問題及祂的答案。《聖母被提升天》：有多種語言版本，說宗徒/使徒(↗260 apostle)們乘雲歸來，給聖母的死和升天(基督升天↗433 Ascension of Christ)作證。上面提過的《多默福音》：1945年在埃及發現，1958年出版，屬第二、三世紀的作品，是諾斯底主義(↗673 Gnosticism)所蒐集的耶穌基督言論集，有的採自正典福音(聖經正典↗572 Scripture, Canon of)，有的很明顯地是諾斯底主義的概念。

新約偽經還有：「使徒行止」、「書信」，及「默示錄」。《若望行止》：講很多奇跡，但若望被投入熱火鍋的故事。這是北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)首先說出的，在希臘文的殘篇裡並未見到。《保祿行止》：主要講一位女士德克拉(Thecla)被救以及保祿的殉道。《伯多祿/彼得行止》：擴大敘述術士西滿的故事，講伯多祿/彼得逃離羅馬時遇到耶穌問他「Quo vadis」

(你到哪去?)及伯多祿/彼得頭部朝下被釘十字架。《安德行止》：講他被釘及從十字架上的講道。《多默行止》：述說他在印度傳教及殉道。以上五種行止書被摩尼教(↗Manichaeism)人士彙為一冊，以取代正典的《宗徒大事祿/使徒行傳》。此外還有一本滿布想像和奇跡的《斐理伯行止》。書信中有名的是《保祿與色納加的通訊》(十四封)，以及以十二宗徒之名的《宗徒們的書信》。最後有些《默示錄》託伯多祿/彼得、保祿、多默的名誇大描述最後審判：《天堂之樂及地獄之罰》。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 池鳳桐著，〈偽經與歷史的耶穌〉，《基督信仰探源》，台北：恆毅月刊社，pp.963-1110，1989。
- 韓承良著、思高聖經學會編著，〈偽經〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會出版，1975，2163號。
- Brenton, L. C. L. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1990.
- Cartlidge, D. R. *Art and the Christian Apocrypha*. London: Routledge, 2001.
- Comay, J. *Who's Who in the Old Testament Together with the Apocrypha*. New York: Bonanza Books, 1980.
- Harrington, D. J. *Invitation to the Apocrypha*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999.
- Klauck, H. J. *Apocryphal Gospels: An Introduction*. London; New York: T and T Clark International, 2003.
- Lapham, F. *An Introduction to the New Testament Apocrypha*. London; New York: T and T Clark International, 2003.
- McKenzie, John L. "Apocryphal Books" *Dictionary of the Bible*. Milwaukee: Bruce, 1965. pp.42-46.
- Schaberg, J. *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, And the Christian Testament*. New York London: Continuum, 2002.

房志榮

## 471 從無中創造

cóng wú zhōng chuàngzào

## CREATION OUT OF NOTHING

參閱：526 創造 524 創世主義 37 天主的參與

(一)概念說明：從無中創造(creation out of nothing)，其中創造/創作/受造物/受造界(creation)一詞，源自拉丁文的「creare 造生、造成、生育」，指從沒有原料，或從既有之原料的情況中製作出新的事物。另無/虛無(nothing)一詞，指與存有(↗147 being)、實在界(↗637 reality)相對的詞彙。從無中創造，為基督宗教(↗436 Christianity)、猶太宗教(↗516 religion, Jewish)、伊斯蘭教(↗177 Islam)的基本共同信念主張：「天主/上帝/神(↗30 God)創造一切」，基督宗教特別強調創造是天主/上帝/神救恩計畫的開端。從存有(存有論↗148 ontology)的角度而言，「無」可分為「絕對的無」和「相對的無」。所謂「絕對的無」，是永不能成為「有」的「無」；「相對的無」，意味著今日尙「無」，但是明日可能成為「有」。聖經(↗571 Bible)中所言及的天主/上帝/神從虛無中創造的虛「無」，是後面所指的這種存在性的、相對性的「無」。

## (二)內容描述：

(1) 「從無中創造」：是從「虛無」中的創造。這描述可說是舊約天主論以及創造神學的結論。固然在以色列古代的思想裡，沒有「虛無」這類的抽象名詞和概念。聖經中對「無」的思想表達，在初期一直是運用擬人(↗676 anthropomorphism)的方式。在《創世紀》裡用過「以言語創造」、「混沌、黑暗、深淵」、「洪水、滅世」……等名詞，在其深處要表達的，不過是這種虛無的境界。事實上也除非如此天主/上帝/神就不是真的天主/上帝/神，受造物也不是非必然的受造物(contingent being)。

(2) 到了聖經舊約(↗687 Old Testament)末

期，受到希臘文化的影響，方才滲入了一些抽象的概念來表達。本來相對的「虛無」是一種哲學(↗344 philosophy)的概念，來自希臘的哲學思想，運用在由希臘文寫成的聖經中。它先假定了「存有」和「存有物」。在《智慧篇》曾如此描寫：「你全能的手，既能從無定形的原質中造出了世界……」(智十一 18)。原質(prime matter)一詞，在當時意味著「萬物無形之成份」；《瑪加伯書》中的：「我懇求你仰視天，俯視地，觀察天地間形形色色的萬物！你該知道，這一切都是天主/上帝/神從無中造成的，人類(↗11 man)也是如此造成的」(加下七 28)，描繪天主/上帝/神是從相對的虛無中創造了萬物。

(3) 在聖經新約(↗611 New Testament)中，作者們特別強調從虛無中的創造，是在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內的創造(若一 3；哥一 15-17；羅四 17)。

(4) 在這樣的信仰(↗315 faith)基礎上，以色列子民和基督徒，以及伊斯蘭教信徒，都不能接受任何形式的泛神論(↗255 pantheism)。「從無中創造」，如果沒有啓示(↗472 revelation)，哲學幾乎無法推論出這樣的論點來。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Copan, P. *Creation out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic; Leicester: Apollos, 2004.

Cupitt, D. *Creation Out of Nothing*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

May, G. *Creatio ex nihilo: The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1994.

谷寒松

## 472 啟示

qǐshì

## REVELATION

參閱：266 宗教 39 天主的啟示 174 自然啟示  
339 原始啟示 201 私人啟示 315 信仰 571  
聖經 575 聖經靈感

(一)概念說明：啟示(revelation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」、「velum 面紗、帳幔」及「revelatio 掀開帳幕」，指將隱藏在面紗、帳幕之後的事物顯示出來。在基督宗教(↗436 Christianity)用來解釋聖經(↗571 Bible)新約(↗611 New Testament)、聖經舊約(↗687 Old Testament)中天主/上帝/神(↗30 God)透過言語和行動向人類(↗11 man)披露其心意的自我通傳(self-communication)。首先在以色列民族中，之後經由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)向人類通傳救恩(↗455 salvation)。聖經、聖傳(傳統/傳承↗596 tradition)皆以此為中心。啟示是天主/上帝/神的超性(↗492 supernatural, the)恩惠，人以信仰(↗315 faith)接受之。本文集中在基督宗教啟示的特色，因篇幅有限不發揮其他宗教的啟示經驗。

## (二)聖經：

(1) 在舊約聖經中，並沒有一個專門名詞，來表示天主/上帝/神啟示的事實，最普遍的是「天主的話/天主的言語」。依據古代近東的觀念，話/言語不僅指「認知層面」上的意義，而且也指天主/上帝/神「行動層面」的能力。天主/上帝/神的話/言語動態地實現祂話中表達的意義。「從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來；反之，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」(依五十五 11)。舊約中天主/上帝/神說話，通傳祂的旨意(天主的旨意/上帝的旨意↗33 will of God)，實現祂的計劃，即是啟示祂自己。

(2) 在新約聖經中，就有相當多的詞彙，來表

達啟示的事實，除了翻譯成希臘文(apocalypse)(apokalypsis)的「默示/啟示」一詞，尚有顯示、曉示、昭示、闡示……等詞，用來指出天主/上帝/神的自我通傳。不過不論拉丁文或希臘文的「啟示」詞彙，都無法完全表達聖經思想中「啟示」的意義。一般而論，此詞彙原意指將隱藏的事物顯示出來；聖經中的「啟示」則是天主/上帝/神的計劃逐漸在歷史中出現，直到完成。前者是靜態的隱藏事物之發現，後者是動態的實現計劃。如此，基督宗教所說的「啟示」，其定義就是：天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)在創造(↗526 creation)宇宙和人類歷史中，為了賦予救恩(↗455 salvation)而實現的自我通傳。藉著言語和行動，首先在以色列民族中，末期在耶穌基督內，向人類通傳救恩；教會(↗411 Church)是接受天主/上帝/神的救恩團體，天主/上帝/神通過教會(↗411 Church)持續地向宇宙和人類賦予救恩；人類在聖神(↗566 Holy Spirit)內，在歷史中藉著信仰，在永恆中藉著榮福直觀(↗635 vision, beatific)，經驗天主聖三/三一上帝的自我通傳。

(三)啟示牽涉到啟示的來源(天主/上帝/神)、啟示的接受者(人類)、啟示的內容、啟示的中介(中保↗65 mediator)、啟示的目的。在神學(↗385 theology)解釋中為了清晰起見，便有了各種分類。以下即根據天主/上帝/神、人類、內容、媒介與過程五方面，指出啟示分類的各種名稱，並予以簡單的說明；名稱重複出現，在所難免：

(1) 自天主/上帝/神而論：有超自然的啟示(supernatural revelation)和自然的啟示(natural revelation)之分。超自然啟示是天主聖三/三一上帝特殊救恩工程(economy of salvation)中的要素，使那接受此啟示的人明顯地分享永遠的生命，顯明地成為天主的子女。自然啟示是天主/上帝/神對一般受造界及文化(↗81 culture)生活的自我顯示。超自然啟示和自然啟示在天主/上帝/神的愛(↗604 love)的計劃中(包括創造和救贖)事實上只有一個目的，便是人類的得救，享受永遠的天主/上帝/神子女之生命。所以自天主聖三/三一上帝方面而論，只有一個整體性的啟示；此

整體性的啓示卻有自然及超自然面。

(2) 自人類而論：

1)有公共啓示(public revelation)和私有啓示(private revelation)之分。公共啓示：是為整個人類得救所作的啓示，在耶穌基督內已經完成；在耶穌與宗徒之後，內容不再增加。教會是公共啓示的保管者、傳授者。私有啓示：是私人所得的啓示，內容不超出公共啓示，他人也沒有責任接受。私人的啓示往往產生在特殊時代，間接有助於信仰生活。如：耶穌聖心(Sacred Heart of Jesus)顯現給聖母往見修會阿拉科克修女瑪加利大·亞拉高(Alacoque, Marguerite-Marie, 1647- 1690)即是一例。

2)有直接啓示(immediate revelation)和間接啓示(mediate revelation)之分。啓示常有團體性，先知(↗159 prophet)和宗徒(↗260 apostles)直接自天主/上帝/神或耶穌基督接受啓示，而負有傳授給他人的使命；自先知或宗徒傳授接受而來的即間接啓示。

3)有特殊啓示(special revelation)和普遍啓示(general revelation)之分。前者指人類中一部分人或個別民族所得的啓示；後者指整個人類所得的啓示。

4)有外在啓示(extrinsic revelation)和內在啓示(internal revelation)之分。前者是藉宣講(↗330 preaching)或其他事件，使人聆聽或目睹；後者是天主/上帝/神在人內心光照，開啓心目，助人信從。

(3) 自內容而論：

1)有超自然啓示內容和自然啓示內容之分。超自然啓示的內容：是奧秘(↗600 mystery)，天主/上帝/神內在的生命與救恩計劃，超越(並不等於相反)人的理性能力；除非天主/上帝/神啓示，否則人絕對不能認識它。自然啓示的內容，是：理性能夠認識天主/上帝/神的真理(↗335 truth)；藉著受造物，理性有能力認出天主/上帝/神存在等的真理，但因人性有罪(↗591 sin)，為使人妥善無誤地認識，天主/上帝/神也藉超越理性思考之方式啓示人類。

2)有隱含的啓示(implicit revelation)和明顯的啓示(explicit revelation)之分。明顯啓示的內容在啓示中明白顯出；隱含啓示的內容則包含在明顯啓示的內容中，由教會逐漸在自己生活中認出它來。

(4) 自媒介而論：有創造中的啓示(revelation through creation)、歷史中的啓示(history of revelation)、天主/上帝聖言降生成人(降生↗332 Incarnation)內的末世性啓示(eschatological of revelation)。

(5) 自歷史過程而論：有原始啓示(primitive revelation)和歷史啓示(historical revelation)之分。在過去神學家承認：原祖父母有直接得自天主/上帝/神的啓示，不斷在人間傳遞，稱為原始啓示。現代神學似已不提此主張。歷史啓示一般分為舊約與新約兩個階段。新約階段中有耶穌基督的啓示，以及教會保管與宣揚的啓示。因此，啓示也分為起始的啓示(beginning of revelation)和持續的啓示(continued revelation)，普通討論的啓示是信仰中接受的，至於末日基督光榮來臨時的啓示，已非信仰中而是榮福直觀(↗635 vision, beatific)中接受的了。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李藜藜著，〈天主教的「啓示」概念：從梵二及梵二後的教會文獻談起〉，《神學論集》第143集，台北：光啓文化事業，pp.114-128，2005。

曾慶導著，〈啓示、聖言和教會〉，《神學論集》第158集，台北：光啓文化事業，pp.525-541，2009。

Barth, K. *On Religion: The Revelation of God as the Sublimation of Religion*. London; New York: T and T Clark, 2006.

Deninger, J. "Revelation." *Eliade*. vol. 12. 356-362.

Dulles, A. "Revelation." *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. vol. 15,

Schiffers, N. "Concept of Revelation." *SM*, vol. 3. 342-348.

Swinburne, R. *Revelation: From Metaphor to Analogy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

編譯

## 473 啓示宗教

qǐshì zōngjiào

RELIGION, REVEALED

參閱：266 宗教 472 啓示 39 天主的啓示 168  
自然宗教 269 宗教史 278 宗教現象學 275  
宗教哲學

(一) 概念說明：啓示宗教(revealed religion)，其中啓示/默示/天啓(revelation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」、「velum 面紗、帳幔」，指將在帳幕之後的事物顯示出來。在基督宗教(↗436 Christianity)指聖經(↗571 Bible)中，新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)天主/上帝/神(↗30 God)的自我通傳(self-communication)，即天主/上帝/神透過言語和行動向人類(↗11 man)披露其心意。另宗教(religion)一詞，源自拉丁文的「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合」；亦有部分學者認為源自「re 再」及「legere 摘拾、重收集、收回」，指個人及團體與天主/上帝/神或絕對超越者之間的往來與聯繫，即人類與天主/上帝/神之間的交往。啓示宗教指宗教信仰(↗315 faith)依據天主/上帝/神的啓示事實所建立，如：猶太宗教(↗516 religion, Jewish)、基督宗教及伊斯蘭教(↗177 Islam)。與理性宗教(rational religion)相互補充，可分廣義及狹義二種啓示宗教：

(1) 廣義而言，所有的宗教都可稱做啓示宗教，因為基本上，它們都相信，天主/上帝/神(或絕對超越者)以許多不同的途徑，將自己顯示給人類，而人類也力圖按照天主/上帝/神的顯示來生活。在宗教科學(religious science)的層面上，有些問題仍然懸而未決，比如說：天主/上帝/神的顯示，若要成為「啓示」，是否必須包含某些人的言語、外在的視覺或聽覺呢？還是只要有內在的領悟就夠了，後來才以人的言語外在化地表達出來。如果：孔子有關「天命」的感動、佛陀的開示、啓蒙、悟道也可以稱為「啓示」。那麼，儒教(儒家↗671 Confucianism)、佛教(↗208

Buddhism)都可以歸於廣義的啓示宗教了。

(2) 本文所關注的則是，狹義的啓示宗教。它必須建基在下列三個信念上：1)天主/上帝/神(或絕對超越者)主動地向人類顯示祂自己；祂的顯示不受人的操縱。2)人類意識到天主/上帝/神的啓示，並且可以對啓示的內容和形式，給予批判性的解說(在這方面，啓示宗教有時也稱作「象徵之上的」(meta-symbolic)或「自然之上的」(meta-natural)宗教)。3)由於天主/上帝/神的啓示，導致一個有結構性的宗教運動的產生，企圖忠於它啓示之根源。

(二)在今日的世界宗教中，有四個主要的宗教自視為嚴格的啓示宗教：基督宗教、猶太教、伊斯蘭教以及印度教(↗163 Hinduism)：

(1) 基督宗教：聖經一再肯定，基督宗教可以十分清楚地溯源到亞巴郎，他就是雅威(↗505 Yahweh)對人類一連串的啓示之始。而天主/上帝/神啓示的最高峰，出現在納匝肋人耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上，基督徒相信祂就是天主/上帝/神給予人類最終極(ultimate)、最完全的自我通傳。而天主/上帝/神在耶穌基督身上的終極啓示(ultimate revelation)，就是基督宗教作為啓示宗教的根源。

(2) 猶太教：猶太的宗教基本上包含在舊約聖經中(「舊約」是基督徒的說法)。雅威以大能的行動，又以指導性的、挑戰性的、權威性的話語，在以色列人的歷史中顯示祂自己。在不同時候，以不同的方法，透過先知(↗159 prophet)對他們的祖先說話。法律以及雅威和祂的選民以色列在西乃山上建立的盟約(↗588 covenant)，就是猶太宗教作為啓示宗教的核心。

(3) 伊斯蘭教：伊斯蘭教徒認為真神昂拉/阿拉/安拉(Allah)，在人類悠長的歷史中，曾經透過許多先知的口發言，從亞當開始，其中經：諾厄、梅瑟、耶穌、直到最主要的先知生於亞伯拉的麥加城伊斯蘭教的創始人穆罕默德(Mohamed 570-632)。昂拉/阿拉/安拉的啓示在《古蘭天經/古蘭經》(Koran)中，達到

它最純全的形式。《古蘭天經/古蘭經》是伊斯蘭教的經典，分一百四十四章，奉為昂拉/阿拉/安拉之言，由天使加俾額耳唸誦，穆罕默德聽寫下來，是伊斯蘭法律、宗教、文化和政治的基礎。

(4) 印度教：印度教是印度的共同宗教，它根據原來雅利安移民的宗教，詳細記錄並發展在《吠陀》(Veda)、《奧義書》(Upanishad)及《博伽梵曲》(Bhagavad-Gita)等經典上。印度教不止一種，它異常分化，有許多神明、哲學派別，許多民間祭祀，儼如一個大的萬神廟，象徵「梵」(絕對者)的許多屬性。但印度教基本相信「梵」以言語啓示給先知，而這些啓示都記載在經典中。經典分四類：「聽聞而得之的「啓示」經典(sruti)：《吠陀》(Vedas)、《梵書》(Brahmanas)、《森林書》(Aranyakas)、《奧義書》(Upanishads)」。其中《吠陀》、《梵書》主要是禮儀書；《森林書》含神秘靈修/神修經驗及初步的哲學論述；《奧義書》為深入的神、哲學理論。

(三)在本地化/本位化(↗98 inculturation)及場合化/情境化(contextualization)的立場，希望這些啓示宗教可以繼續學習如何與基督教有相互的宗教交談(interreligious dialogue)，又如何服務全人類的靈修/神修(↗710 spirituality)生活上互相合作。因為，除非在宗教與宗教之間有和平，人類走不到真正的和平。為基督宗教而言，最重要的是：「認識它身為狹義啓示宗教的特性」。在中國人的文化(↗81 culture)及社會(↗283 society)的基礎上，基督宗教的問題是：「如何面對中國及世界的各種宗教？」它們不是狹義的啓示宗教，而是建立在人類理性生命(↗106 life)的領悟上，以及在世界中的豐富經驗之上的宗教。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴特勒(Butler, J.)著，聞駿譯，《自然宗教與啓示宗教之類比》，武漢：武漢大學出版社，2008。

Fleischacker, S. *Divine Teaching and the Way of the World: A Defense of Revealed Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

Nye, S. *A Discourse Concerning Natural and Revealed Religion. Evidencing the Truth, and Certainty of Both; by Considerations (for the most part) not yet Touched by Any. Recommended to the Consideration of Atheists, Deists, and Scepticks; and Useful to Confirm the Faith and Piety of Others*. Alexandria, VA: Alexander Street Press, 2002.

Nye, S. *Origines Sacrae; or, A Rational Account of the Grounds of Natural and Revealed Religion*. Bristol, England; Sterling, Va.: Thoemmes Press, 2000.

谷寒松

## 474 啟蒙運動

qǐméng yùndòng

### ENLIGHTENMENT

參閱：412 教會史 398 理性主義 165 自由主義  
神學 13 人文主義 307 俗化 308 俗化主義  
309 俗化思想 322 信仰與理性 305 科學與宗教  
84 文藝復興

(一) 概念說明：啟蒙運動(Enlightenment)(德文 Aufklärung)一詞，從字面的意義而言，都有外在的「光照」、「啓蒙」、「啓迪」、「啓發」；以及內在「覺悟」、「頓悟」的意思，即驅散黑暗、到達光明的過程。嚴格而論，指十八世紀以來的思想潮流趨勢，嘗試用人的理性去統馭整個人類(↗11 man)文化(↗81 culture)、思想，欲於從思想中尋求完全的光照與自由，解除往昔啓示宗教(↗473 religion, revealed)的傳統(↗596 tradition)教義(↗407 doctrine)上的束縛，將有關天主/上帝/神(↗30 God)、理性、自然和人等諸概念綜合為一種世界觀(↗60 world view)，因而引起藝術(art)、哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)及政治(political)等方面的各種革命性的變化，並導致1789年的法國革命。但在應用上，它有時也會伸展到上一個世紀，甚至包括所謂的「理性時代」(the age of reason)。其實人文主義/人本主義(↗13 humanism)的思想，在十五世紀文藝復興(↗84

Renaissance)時代就已經開始抬頭。不過，啟蒙運動的形成，主要還是受到，如：英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)；德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)等人的作品影響。啟蒙運動有許多不同的表現方式，甚至其中還有些互不協調。

(二)大致來說可指出四種基本的方向：

(1) 理性主義(↗398 rationalism)的抬頭：「理性」是人作決定時，最適當的工具和最後的權威。一般相信，一旦人脫離了無知愚昧的文化環境的羈絆後，理性就能發揮它的作用，而且它在所有人身上的作用，基本上都是相同的。英國經驗主義哲學家洛克更認為：「當人按照理性的指導，不管是相信還是不相信，他的判斷都是正確的」。

(2) 強調自然，訴諸自然：在這方面，英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)的影響力非常的大。一般人對自然科學(natural science)家在應用經驗方法時所發現的自然世界，表現極端的尊重和濃厚的興趣，甚至相信，只要合乎自然，那就是正確的。

(3) 廣泛地接受發展、進展、進步的觀念：雖然持悲觀態度的仍然大有人在，但普遍都相信，現在比從前進步。再者，若能好好地運用理性，再加上教育的領導，人類可以向著更好的未來進軍。

(4) 否定傳統/傳承的權威：歷史研究往往指出，傳統的聲明都是沒有證據可言的。其實，支持各種立場或觀點所注意的是它們是否合理，而不在於是否古老。在這方面，不少人對知識論/認識論(epistemology)(神學知識論/神學認識論↗392 epistemology, theological)發生興趣，卻懷疑知識論/認識論的形上學(↗194 metaphysics)系統；另外，對倫理道德(↗362 virtue, moral)、人權(↗16 right, human)、和正義(↗93 justice)的問題也表現極大的關懷。有些思想家更企圖顯示，倫理道德是獨立於形上學和神學之外的。在政治思想上，這種對倫理的關懷則表現在國家的社會契約

理倫上。

(三)在啟蒙運動對傳統權威的挑戰之下，俗化(↗307 secularization)的現象日益增加：

(1) 自然是一個有秩序的整體，而不是天主/上帝/神干預的舞台，也不是超性(↗492 supernatural, the)事件發生的地方。至於宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)，啓示(↗472 revelation)不再是最後的權威，它也必須屈服於理性的裁斷。就是聖經(↗571 Bible)故事和已經接受的信理(↗310 dogma)也難逃批判的命運；各種歷史和文學方法，逐漸應用到聖經研究之中。奇跡(↗229 miracle)的紀錄，特別是復活(基督復活↗447 resurrection of Christ)故事更是討論的中心。對於聖職人員(↗581 clergy)的品位和教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)同樣是議論紛紛。再者，由於認識到其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的存在，文化和宗教的相對性也相應地增加了。一般來說，啟蒙運動時代是對傳統式的宗教之反叛時代。不過，程度仍是因人而異，有唯物論/唯物主義(↗464 materialism)的無神論/無神主義(↗514 atheism)者、有各式各樣的懷疑主義(↗697 scepticism)者、自然神論(↗172 deism)者，但也有人嘗試建立一個合於理性的基督宗教，如英國經驗主義哲學家洛克，他便相信：基督宗教有它的合理性。

(2) 儘管如此，啟蒙運動對基督宗教仍然有些比較正面的影響，如：實證神學(↗640 theology, positive)的發展、禮儀(↗692 liturgy)和福傳(↗598 evangelization)的更新、堂區(↗459 parish)工作的加強、打擊迷信及錯誤的宗教習俗；又如：在聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的研究上開始應用各種批判的方法等等。總言之，生活在歷史中的教會(↗411 Church)，自然得接受時代的挑戰；從聖經新約(↗611 New Testament)的時代開始，直到二十世紀的今天，都是如此。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 林書融著，《從啓蒙運動到法國大革命：綜論康多塞的政治社會歷史思想》，台北：輔仁大學歷史學研究所碩士論文，1991。
- 林鴻信著，《誰啓蒙誰：論啓蒙 *Who Enlightens Whom?: On Enlightenment*》漢語基督教文化研究所叢刊，香港：道風書社出版，2008。
- 布朗(Brown, C.)著、查常平譯，《基督教與西方思想：卷一：從古代世界到啓蒙運動時代》，北京：北京大學出版社，2005。
- 利文斯頓(Livingston, J. C.)著、何光滬譯，《現代基督教思想：從啓蒙運動到第二屆梵蒂岡公會議》，成都：四川人民出版社，1999。
- 哈佛燕京學社主編，《啓蒙的反思》，南京：江蘇教育出版社，2005。
- 黃雪霞主編，《十八世紀的法國人文主義專題》，《哲學與文化》第 434 集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2010。
- 蓋伊(Gay, P.)著，劉森堯、梁永安合譯，《啓蒙運動》，台北：立緒文化事業出版，2008。
- Curran, A. S. *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2011.
- Marshall, J. *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2006.
- Nuovo, V. *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*. Dordrecht: Springer Science Business Media B.V., 2011.
- Perissinotto, L. and Sanf elix, V. ed. *Doubt, Ethics and Religion: Wittgenstein and the Counter-Enlightenment*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2011.
- Zafirovski, M. *The Enlightenment and Its Effects on Modern Society*. New York, NY: Springer Science Business Media, LLC, 2011.

編譯

## 475 敘述神學

xùshù shénxué

### THEOLOGY, NARRATIVE

參閱：385 神學 456 救恩史 683 隱喻 538 寓意

(一) 概念說明：敘述神學(narrative

theology)，其中敘述(narrative)一詞，源自拉丁文的「narrare 敘述、陳明、講述」，指動態地以口頭或文字描繪某件事實或意義。神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，指論述、研究天主/上帝/神(↗30 God)及天主/上帝/神所創造的宇宙、萬物之間關係的學問。敘述神學指以敘述的方式，從事、表達神學(↗385 theology)的形式。因此，敘述神學顯然不是以敘述為神學分析與綜合對象的神學。敘述不是對象，反而是信仰(↗315 faith)團體中，表達啓示(↗472 revelation)內容的媒介。敘述神學的特色可與「藝術神學」相比，藝術神學就是用藝術作品表達神學內容，例如：東歐藝術家安德列·魯布列夫(Rubljew, Andrej 1360/70- 1430)有關榮福天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的聖像；敘述神學也可與「信理系統神學」相比，以凸顯其敘述方法與概念範疇表達方式的明顯差異。

(二) 敘述神學的歷史幾乎與聖經(↗571 Bible)故事同樣古老：

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)：以聖祖、出谷、達味、先知的久遠故事重述，把以色列的基本信仰留傳下來。《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)中，《雅威典》(Yahwist)傳統的創造者，是聖經與基督徒歷史上第一個知名的「故事述說者」；他們的神學深刻且豐富。所謂《申命紀》歷史，包括：《民長紀》、《撒慕爾紀》、《列王紀》，所敘述蒙召—犯罪—悔改—重新開始的過程，表達出任何宗教存在中的基本宗教經驗(↗280 experience, religious)。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)描繪耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為天國(↗38 kingdom of God)臨近之喜訊的敘述者。祂的宗徒/使徒(↗260 apostle)團體繼續述說有關耶穌基督、人子(Son of Man)與天主子(Son of God)的故事：祂由童貞之母瑪利亞誕生，過著除了罪(↗591 sin)以外與人相同的生活，死亡(↗154 death)(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)，然後，從死者中復生(基督復活↗447 resurrection of



Christ)。救恩事件的記憶(如：舊約時代)，經個別或共同讀經的持續述說，在基督徒團體中一直鮮活如生。記憶一敘述一行動充滿活力的節奏，比起較為抽象、靜止的神學系統概念更接近人的生活。

(三)爲此，德國古典語言學家、文獻學家、哲學家溫瑞屈(Weinrich, Harald 1927-)，以及德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist 1928-)開始爲現代提出敘述神學的計畫。這想法已爲許多人接納吸收，像是某些宗教教學專家，如：奧地利牧靈神學家、天主教司鐸霍倫韋格(Hollenweger, Walter Jacob 1927-)；像是基督徒基層團體(↗450 community, basic)，特別是拉丁美洲的解放神學(↗607 liberation, theology of)團體；像是以現代工具的大眾媒體，如：在有關聖經主題的電影中；在有繪圖、插圖的聖經故事書中；戲劇、舞蹈與音樂表演中的專家。

總之，敘述神學是：從事與表達神學的方式中諸多重要的方法之一，但不是唯一的一種。敘述神學的優點是以語言、藝術直接、具體，充滿活力接近生活；其缺點在於缺乏全面的、較有系統的、有穿透力的分析與綜合。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

雲格爾(Jügel, E.)著，朱雁冰譯，劉小楓主編，〈隱喻真理：從敘述神學的釋義學看隱喻在神學上的重要性〉，《道風：漢語神學學刊》第1998-8集，香港：道風書社出版，1998。

Hauerwas, S. ed. *Why Narrative?: Readings in Narrative Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Keppes, S. *The Text as Thou: Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

Loughlin, G. *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Lucie-Smith, A. *Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.

谷寒松

## 476 第三世界神學

disānshìjiè shénxué

### THEOLOGY, THIRD WORLD

參閱：385 神學 498 場合神學 333 降生神學

(一)概念說明：第三世界神學(third world theology)一詞，指在所謂第三世界所發展之神學(↗385 theology)。「第三世界」之意義雖不甚明確，一般係指在亞洲(日本除外)、非洲、及拉丁美洲之開發中國家。與其在神學上處相稱地位者應爲「第一世界」之歐洲神學(↗651 theology, European)及北美的神學，及「第二世界」原在前蘇聯統治下的國家之神學。

#### (二)特色：

(1) 廣義而言，第三世界神學係指：在所謂開發中國家內的基督徒地方教會(↗137 church, local)(含：天主教會↗44 Church, Catholic 及基督新教↗445 Church, Protestant)成長中之神學運動。這些國家在數世紀以來一直係「第一世界」各政治強權之殖民領土，亦爲「第一世界」各基督教會之傳教區。

基督新教自第十九世紀後期，在甚多地區推動所謂「自治」、「自養」、及「自傳」之「三自運動」，因此，各地區提早訓練當地的神學家。

天主教方面，自梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以來，對第三世界神學亦獲得相當大的突破；各地方教會的特性獲得原則上的肯定，但梵蒂岡第二屆大公會議也強調地方教會之間的正確交談，並要求地方教會與梵蒂岡(及其促進各個地方教會及神學間之共融的角色)團結一致。

因此，不難瞭解在此一廣義的第三世界神學中，包括甚多型態及方式的神學。因爲當地的神學家係在歐洲或北美洲接受訓練，尚無時間發展其本身之場合神學(↗498 theology, contextual)、本地化神學/本位化神學/本色化神學(inculturated theology)(本地化/本

位化(↗98 inculturation);或因甚多第三世界的神學學校,仍須仰賴第一世界神學家教師的支援,故在第三世界神學修院中,仍教授傳統及現代之歐洲神學與北美神學;特別是在那些與基督徒神學(↗442 theology, Christian)革新運動,隔斷甚久的國家,其天主教神學(↗43 theology, Catholic)機構所教授的仍然是士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)。

(2) 狹義而言,第三世界神學,係指在第三世界之場合神學及本地化神學/本位化神學/本色化神學,這些神學在本神學辭典中多以不同標題列舉之,例如:菲律賓神學(↗497 theology, Filipino)、拉丁美洲神學(↗232 theology, Latin American)、韓國神學(↗675 theology, Korean)、印度神學(↗162 theology, Indian)、非洲神學(↗238 theology, African)、亞洲神學(↗222 theology, Asian)等。各該神學一般顯示某些共同趨勢,如:1)逐漸脫離對「第一世界」神學的依賴。2)可與其民族性的地方宗教(local religion)、民間宗教(popular religion)思想與文化遺產(cultural heritage)(文化↗81 culture)相互對談。3)其人民多瀕於社會邊緣、貧窮、經常受壓迫與剝削;這些不同地方的神學多關切人民之處境。4)在兩種意義上呈現大公主義(↗21 ecumenism)的思想,如:基督徒內部之對話,以及與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)間之宗教交談(interreligious dialogue)。5)設法依更有效之方法,以填補理論與實踐(↗399 theory and praxis)之間的空隙。

(3) 就最狹義而言,第三世界神學亦可稱為由「第三世界神學家大公協會」(The Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT)所推動的神學。此一協會係於1976年成立於坦桑尼亞(Tanzania)的三蘭港(Dar es Salaam),會員包括來自非洲、亞洲及拉丁美洲的神學家;協會的目標,在於團結第三世界的神學家,一方面在求降低對第一世界的依賴;另一方面加強在形成純場合神學及本地化神學/本位化神學/本色化神學時所需要的創造力。洲區會議於:1977年在非洲迦納(Ghana)的阿克拉(Accra);1979年在亞洲斯里蘭卡(Sri Lanka)的維納普亞;1980年在拉丁美洲巴西(Brazil)的聖保羅(St.

Paul);1981年在印度(India)首都新德里(New Delhi)所舉行。全體大會提出在神學觀點上呈現紛繁的視野,顯示出當代在神學處理上,已是無法以單一的同類模型來概括。因此,與第一世界神學家鄭重的神學對話,亦已經開始。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- 谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈亞洲神學家會議〉,《神學論集》第40集,台北:光啓文化事業,pp.203-222,1979。
- 胡忠銘著,《第三世界神學概觀》,花蓮:玉山神學院出版,1992。
- 房志榮著,〈「第三世界的神學」初學邁步〉,《神學論集》第30集,台北:光啓文化事業,pp.563-582,1976。
- 房志榮著,〈第三世界神學家大公協會第二屆亞洲神學家會議〉,《神學論集》第62集,台北:光啓文化事業,pp.561-570,1984。
- Fabella, V. and Oduyoye, M. A. ed. *With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*. New York: Orbis Books, 1988.
- King, Ursula ed. *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. London: SPCK, 1994.
- Mananzan, M. J. *To Be Fully Human: EATWOT Women's Theologies*. Manila: Ecumenical Association of Third World Theologians, 1998.
- Torres, S. and V. Fabella, eds. *Doing Theology in a Divided World: Papers from the Sixth International Conference of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, January 3-13. Geneva. New York: Orbis Books, 1985.
- Torres, S. *The Emergent Gospel. Theology from the Underside of History: Papers from the Ecumenical Dialogue of Third World Theologians in Dar es Salaam*, April 5-12, 1976. New York: Orbis Books, 1978.

谷寒松

## 477 祭天

jitiān

### SACRIFICE TO HEAVEN

參閱: 478 祭獻 369 祖先崇拜 297 耶穌基督苦

難聖死 681 彌撒 502 朝拜

(一)概念說明：

(1) 中國古來就有祭天(sacrifice to heaven)禮儀(↗692 liturgy)。中華民族可以說是信仰(↗315 faith)天主/上帝/神(↗30 God)的民族，「敬天祭祖」約有四千年的歷史。因為《禮記·郊特牲》卷第十一中說：「萬物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也。郊之祭也，大報本反始也」；又司馬遷在《史記·屈原賈生列傳》卷第二十四中，強調：「夫天者，人之始也；父母者，人之本也...」。因此，在中國「天」字的意義非常多。但祭天的「天」則是指：主宰的天、至上神、有位格(↗206 person)的天主/上帝/神。殷人稱此「至上神」為「帝」或「上帝」。周人開始稱之為「天」，此後逐漸「天」取代殷的稱法。天主教會(↗44 Church, Catholic)傳入中國後，稱此至高神為「天主」，而基督教則稱之為「上帝」。

(2) 專制帝王時代，只有皇帝能主持「祭天」大典，代表全民向天主/上帝/神祈福敬拜。平民只能在家中私下祭拜。民國以來，國家元首不再實行祭天之禮。民間雖多少仍保持敬天的宗教感，但很少有純粹的祭天敬禮。近年來天主教會人士認為欲使耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的福音(↗642 Gospel)深入民間，糾正社會上各種祭神慶典的浪費，必須普遍推行祭天之禮。于斌樞機主教(1901-1978)在倡導祭祖之後，要極力提倡祭天敬祖運動。傳統上民間祭天的時間是舊曆新年，歲末謝恩，歲首祈福。自1972年以來，每年春節，全省各天主教堂逐漸採行祭天敬祖的典禮。跟隨新約(↗611 New Testament)聖經的啓示(↗472 revelation)，天主教的祭天禮是彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭，又稱聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。天主教特別編定了春節彌撒—祭天的禮儀經文。

(二)聖經(↗571 Bible)：舊約(↗687 Old Testament)聖經記載了自《創世紀》之後人類(↗11 man)祭天的許多事實。向天祭獻是出於人的理性推論。人得知造物主、至高神的存在，而且掌管、鑑臨天地萬物，操生死、賞

罰大權，人對天主/上帝/神便不能不表示敬畏、知恩、報本、崇拜/崇敬(latria, worship)之情。在舊約中，祭天一直是天主/上帝/神選民的生活中心。祭天禮是最隆重的敬天儀式，最初由家長或族長主持，以後由司祭(司鐸↗124 priest)主持。在新約中，耶穌的自我奉獻是祭天的高峰(希九 11-15)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中華文化復興委員會主編《中華文化概述》，台北：中華文化復興委員會出版，pp.353-361，1974。

成世光著，《天人之際》，台南：聞道出版社，pp.81-86，1974。

雷永明、陳維統主編，思高聖經學會編輯，〈祭祀〉，《聖經辭典》第 1975，1757，1137-1141 號，香港：思高聖經學會出版，2004。

雷翁杜富(Léon-Dufour, X.)著，聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》第 296 條，台中：光啓出版社，1978 初版，1990 再版。

許詩莉、戴台馨合著，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向—附錄：民國六十一年祭天祀祖禮儀文獻等 8 種》，臺北：輔仁大學宗教輔導中心，1995。

陳烈著，《中國祭天文化》，北京：宗教文化出版社，2000。

周克勤著，〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉，《神學論集》第 70 集，台北：光啓文化事業，pp.471-500，1986。

武餘慶(Vu Du Khanh, J. B.)著，《中國古代祭天之探討》，台北：輔仁大學神學院神學研究所碩士論文，1977。

趙賓實著，《天人一家》，台北：恆毅月刊社，pp.52-62，1977。

羅光著，〈中國傳統對神的敬禮〉，《神學論集》第 18 集，台北：光啓文化事業，pp.573-598，1974。

羅光著，〈中國對帝天的看法〉，《神學論集》第 31、33 集，台北：光啓文化事業，pp.77-103；399-418，1977。

Le Gall, R. *Dictionnaire de liturgie*. Chambray: C. L. D., 1982.

趙一舟

## 478 祭獻(祭祀)

jixiàn

## SACRIFICE

參閱：692 禮儀 587 敬禮 266 宗教 269 宗教史  
369 祖先崇拜 477 祭天 297 耶穌基督苦難聖  
死 277 宗教神學

(一)概念說明：祭獻/祭祀(sacrifice)一詞，源自拉丁文「sacer, sancire 使分別、使成爲聖」及「facere 行、作、爲」，指任何民族都有對神祇表達虔誠敬禮(↗587 cult)、崇拜/崇敬(latria, worship)的行爲。祭獻/祭祀是世界上最古老、最普遍的宗教(↗266 religion)儀式(↗652 rite)，它對人類(↗11 man)生活的影響甚大，但其形式和意義卻因時代及地區的不同而有很大的差異。希伯來人也極爲重視祭祀，從聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)歷史而言，對祭獻/祭祀的史實、儀典、禮規都有詳細的記載。以色列子民的祭獻，即是將地上的出產物或牧放的牲畜作爲奉獻犧牲，在祭壇上奉獻給天主/上帝/神(↗30 God)(創四3，十二7-8)。以色列亡國時期，先知(↗159 prophet)們的教導，將祭獻從外在的禮儀(↗692 liturgy)，轉變爲心靈的祭獻，以及與天主/上帝/神的友誼、認罪(↗591 sin)、及獲得寬恕(撒七6)。到了新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)強調：祭獻的心靈意義，勝過禮節意義(瑪五23-24)。中華民族是實行祭獻/祭祀最古老的民族之一，一直到現代，民間仍存在各種祭典。

中國「祭」字，爲一個「象形字」，指將酒肉放在桌上之意，引申爲將酒肉(當作祭品)獻給神。《孝經·士章疏》卷二稱：「祭者，際也，人神相接，故曰際也。」這都說明「祭」是透過向天主/上帝/神奉獻禮品，而與天主/上帝/神相接近、交往的行爲。中華民族自古以來，相信天、鬼神、祖先具有超人的力量，因此爲報本、祈祐、求福、爲免災、避禍，乃向天、鬼神、祖宗奉獻祭品，此種行

爲稱爲「祭」，或祭獻。中國歷代以來有：祭祖、社祭與祭天三種主要祭禮。其禮儀(↗692 liturgy)雖隨著時代的變遷，而逐漸平民化、地方化，但如果能加以淨化與理性化(除去迷信的成份)，仍能發揮多種功能，如：倫理道德(↗362 virtue, moral)功能(促進孝道、敬天愛人)及社會功能(促進人民之間和諧團結)，以及宗教功能(培養敬天畏天之心及仁愛寬恕之美德。)

(二)「祭祀」在聖經中沒有專名，最初用的字是「minhah 禮物」，即獻給天主/上帝/神或人的禮品。獻給天主/上帝/神的就稱爲祭品(創四3)。後來，爲指示祭祀所常用的字是「corban 近前」，指上前向天主/上帝/神獻祭(肋九7)。拉丁文用以指示祭祀的字是：「sacrificium 使一物品成爲聖的」，即使一物品進入天主/上帝/神的氛圍，亦即藉著祭品，能接近天主/上帝/神，與天主/上帝/神交往。這與中國人對祭祀的概念是極爲相近的。因此，祭祀的要素是給天主/上帝/神獻禮，以表達對天主/上帝/神的尊敬、感恩、祈福等宗教情操，而達到與天主/上帝/神交融的目的。在舊約中有兩種主要類型的祭祀：一爲全燔祭(holocaust)，表示對天主/上帝/神的尊敬、朝拜、謝恩等；另一種爲贖罪祭(sin offering)，爲補償過犯所獻的祭。通常所奉獻的祭品爲人類可用作飲食的穀類、糧食或牲畜等。因此，祭祀與宴飲有密切的關係，在天主/上帝/神面前吃喝，也屬於祭祀的成份(申十二18)，祭天猶如與天主/上帝/神聚餐：部分祭品歸於天主/上帝/神(流的血、焚毀的油脂=天主/上帝/神的食物)，肉則由獻祭者分饗。因此，可以了解，耶穌爲何要藉最後晚餐(↗507 Last Supper)來提前並延續祂在十字架(十字架神學↗7 cross, theology of the)上所做的祭獻。祂的最後晚餐綜合了舊約祭祀的要素和特點，它是聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)、贖罪祭也是祭宴，成爲新約獨特的、完備的、永久性的祭祀，這是《瑪拉基亞》先知書(拉一11)所描寫的理想祭祀，它取代了舊約的各種祭祀，因爲，舊約都是新約祭祀的準備與象徵(↗528 symbol)。此新約的祭祀以聖事(↗559 sacrament)的方式延

續在教會(↗411 Church)中，就是今日的彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中華文化復興委員會主編《中華文化概述》，台北：中華文化復興委員會出版，pp.353-361，1974。

成世光著，《天人之際》，台南：聞道出版社，pp.81-86，1974。

雷永明、陳維統主編，思高聖經學會編輯，〈祭祀〉，《聖經辭典》第1975，1757號，香港：思高聖經學會出版，2004。

雷翁杜富(Léon-Dufour, X.)著，聖經神學辭典編譯委員會編譯，《聖經神學辭典》第296條，台中：光啓出版社，1978初版，1990再版。

許詩莉、戴台馨合著，《祭天敬祖禮儀的設計與現代化取向—附錄：民國六十一年祭天祀祖禮儀文獻等8種》，臺北：輔仁大學宗教輔導中心，1995。

陳烈著，《中國祭天文化》，北京：宗教文化出版社，2000。

周克勤著，〈從禮儀本位化看中國祭天與彌撒祭筵〉，《神學論集》第70集，台北：光啓文化事業，pp.471-500，1986。

武餘慶(Vu Du Khanh, J. B.)著，《中國古代祭天之探討》，台北：輔仁大學神學院神學研究所碩士論文，1977。

趙賓實著，《天人一家》，台北：恆毅月刊社，pp.52-62，1977。

羅光著，〈中國傳統對神的敬禮〉，《神學論集》第18集，台北：光啓文化事業，pp.573-598，1974。

羅光著，〈中國對帝天的看法〉，《神學論集》第31、33集，台北：光啓文化事業，pp.77-103；399-418，1977。

Robert J. D. "Sacrifice." *Komonchak*. 923-925.

Le Gall, R. *Dictionnaire de liturgie*. Chambray: C. L. D., 1982.

趙一舟

## 479 許諾

xǔnuò

PROMISE

參閱：210 希望 87 未來 456 救恩史 90 末世論 667 默示

(一)概念說明：許諾(promise)一詞，源自拉丁文「pro 在前、在先」及「mittere 遣、派」，指用言語、文字、書寫事先肯定未來的行動與答覆。許諾是預告並保證將做、將給予或克制某事物，使對方得到利益或恩惠，一種恩惠的保證，甚至也可促進對方的信從之言語，聲明對未來有把握，並喚起對方的忠心、慷慨與信心(戶廿三 19)。聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)中，以色列的救恩史(↗456 salvation, history of)便是以色列民族面對天主/上帝/神(↗30 God)不忠實的歷史，但只有天主/上帝/神是忠實的，祂的語言、誓言不能推翻(羅十一 29；希 13)，最大的恩許是默西亞(↗669 Messiah)的來臨。新約(↗611 New Testament)聖經中，一切許諾在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上得到圓滿(格一 20)，耶穌並肯定真理(↗335 truth)之神—聖神(↗566 Holy Spirit)的來臨(若十四 17)。

(二)許諾可分為人(或倫理)的許諾和天主/上帝/神的許諾兩大類：

(1) 人的倫理道德(↗362 virtue, moral)方面的許諾：通常倫理神學家所說的是單純的許諾，不是雙方的或有償的合約，而是單方義務、無償的、白白的承諾，以使某人得恩惠。

許諾受到「正義」(↗93 justice)或「忠信」(fidelity)的拘束。「正義」拘束的許諾，是指嚴格的契約性的許諾；許諾的人對所許的諾言要慎重，受許諾的人也首肯此保證。此種許諾若事關重大而食言、爽約則屬重大罪過(↗591 sin)。其實日常生活中最常見的是受「忠信」所拘束的許諾；受許諾的人未正式表示接受，許諾的人也無意將自己的許諾視為嚴格的道德義務。若能言行一致就算守了此種許諾；若食言爽約，通常也不算是重大的罪過。不管是受「正義」或「忠信」拘束的許諾，若所許的諾言違反道德，此許諾就無效，且一開始就失去拘束力。但若有下列條件之一時，任何許諾的道德義務即告消滅：1)若受許諾的人情願此許諾不實現。2)所許的諾言根本不可能實現，或者實現對受許諾的人有害或無用甚或非法。3)若許諾的人能預見那些與許諾有關的環境會起大變化，

他一定不會如此承諾的。

(2) 天主/上帝/神的許諾：許諾一直是預言(prophecy)和詮釋(exegesis)的主題，在基督宗教(↗436 Christianity)傳統中尤然。「許諾」也可視為天主/上帝/神盟約(↗588 covenant)的主題。《創世紀》中即用盟約的許諾，構成聖祖的傳統，而在舊約歷史書的其他部分裡，則逐步地實現所許的諾言(詠八十九 1-9, 25-26)。達味王室可說是藉「盟約的諾言」而建立的。早期先知(↗159 prophet)宣布有關「許諾的神諭」(oracle)，或許因當時尚未實現而未立刻被當時的人所接受。有時舊約團體把默西亞的成份誇大，而且把默示(↗667 apocalyptic)思想和末世思想(末世論↗90 eschatology)混淆；這些思想均在舊約晚期被修正。晚期先知把有關末世思想具體化：祂是雅威的僕人(Ebed Yahweh)(servant of Yahweh)(依四十二 1-9, 四十九 1-9, 五十四-11, 五十二 13-五十三 12)、是以色列的牧人(則卅四 23-31)也做國王(則卅七 22-28)。舊約晚期的默示文學(↗668 literature, apocalyptic)把默西亞視為天上將下來的「人子」(Son of Man)(達尼爾二和九章)。

1947-1956 年間，在死海西北古木蘭/昆蘭(Qumran)曠野的山洞中，所發現的古代文獻死海古卷/死海捲軸(Dead Sea Scrolls)的古木蘭/昆蘭團體及基督宗教皆自稱，可代表天主/上帝/神許諾的實現。前者以解釋舊約聖經的章節來證明，已在創始人身上實現了；基督徒團體卻認為天主/上帝/神的許諾在耶穌基督和其救恩工程(economy of salvation)上實現了(谷一 15；瑪五 1-12；路四 21；若一 14, 17；格後一 20；默十七 14)。以後基督徒團體漸漸明白，天主/上帝/神的許諾在教會(↗411 Church)生活中繼續實現，但因在每個世代中，恩寵(↗353 grace)與罪過之間不斷地爭鬥，以致仍未完全實現。

(三)基督宗教的歷史顯示了兩種不斷發生的危險：

(1) 因《達尼爾先知書》、《默示錄》、和隨後的「預言」字面意義的誤導，使人對最後的實現產生過度興奮的期待。

(2) 過分把「天國」(↗38 kingdom of God)與「教會」(包含結構、禮儀)視為等同，誤將天主/上帝/神的永恆不易的啟示依附在文化(↗81 culture)上。基要主義(↗431 fundamentalism)有第一種危險，天主教會(↗44 Church, Catholic)及東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)則有第二種危險，兩者在瞭解基督宗教中天主/上帝/神許諾的實現方面，都未能保持在「已經」(already)和「尚未」(not yet)的張力中。

1960 年代，興起了一種「未實現的未來」之神學思潮，法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)的進化論/進化主義(↗521 evolutionism)神學激起了迴響。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，一方面強調旅途教會的末世特質(LG 48-51)(DH 4101-4179)；另一方面指出教會正走在實現的路上(DH 4301-4345)。最近神學的更新，尤指透過德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist 1928-)的著作和拉丁美洲的解放神學(↗607 liberation theology)，已使教會進一步自覺到「投入世界」，更有助於天主/上帝/神許諾的實現。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 480 康士坦斯大公會議

kāngshitànsī dàgōnghuìyì

COUNCIL OF CONSTANCE

參閱：412 教會史 420 教會會議至上主義 267  
宗教分裂 22 大公會議 419 教會會議 418  
教會訓導權 426 教會權威

(一) 概念說明：康士坦斯大公會議 (Council of Constance) 是教會歷史上第十六屆大公會議，從 1414 年 11 月 5 日至 1418 年 4 月 22 日，在德國、奧國、瑞士三國交接處的康士坦斯城 (Constance) 舉行。它結束了長達半個世紀的西方教會大分裂，不過也導致教會內前所未有的教宗首席權 (primacy of the Pope) (教宗 ↗ 403 Pope) 與教會會議至上主義 / 大公會議至上主義 (↗ 420 conciliarism) 的對峙。

### (二) 背景：

康士坦斯大公會議舉行於西方教會最大動亂的時候，三位教宗同時出現，互相指責，互擲絕罰 (↗ 543 excommunication) 的帽子。當時三體系的教宗繼承人是：在羅馬是教宗額我略十二世 (Gregorius XII 1406-1415) (屬於羅馬體系)；在法國亞維農 (Avignon) 有教宗本篤十三世 (Benedictus XIII 1394-1417) (屬於亞維農體系)；在比薩 (Pisa) 則是教宗若望廿三世 (Ioannes XXIII 1410-1415) (屬於比薩體系)。這種分裂 (↗ 267 schism) 使教會 (↗ 411 Church) 陷進無限的痛苦中，人人都把希望寄托在羅馬皇帝西吉斯蒙德 (Sigismund 1411-1437) 身上，大家都相信只有大公會議 (↗ 22 Ecumenical Council) 才能結束這種分裂的局面。

### (三) 大公會議經過與影響：

(1) 在西吉斯蒙德的安排及大公會議的要求下，三種體系的教宗分別讓位：1415 年 5 月 29 日教宗若望廿三世被迫下台。1415 年 7 月 4 日教宗額我略十二世自動辭職。1417 年 6 月 24 日教宗本篤十三世被迫下台。1417 年 11 月 11 日新任教宗馬丁努斯五世 (Martinus V 1417-1431) 被選繼任，結束了教會內長期的分裂。

(2) 然而，本屆大公會議的影響，卻是人始料不及的。長期的分裂使教會疲憊不堪，不少人感到：要制止分裂、改革教會，唯一的方法就是限制教宗的權力，而這全仗一個擁有最高裁判權與司法權的大公會。在這大前提下，第三、第四、第五場會議的議定，就

是：「假若沒有大公會議的同意，教宗亦不能解散大公會議」。他必須遵守大公會議在信仰 (↗ 315 faith) 上的決策；換言之，大公會議擁有高於教宗 (如同它高於所有基督徒) 的權力。

就在這情形下，三位教宗分別向本屆大公會議交出他們的權力，接受它的裁決。第三十九場會議更規定：今後每五年到十年之間必須舉行一屆大公會議，這樣才能確保教會「從頭部到肢體」的改革，才能杜絕任何分裂的危機。

(3) 康士坦斯大公會議解決了一個問題，卻導引出另一個更大、更深邃、更富爭論性的問題，就是教宗首席權與教會會議至上主義 / 大公會議至上主義的對峙。日後兩屆大公會議，即：佛羅倫斯大公會議 (↗ 209 Council of Florence 1439-1445)、拉特朗第五屆大公會議 (↗ 237 Council, Lateran V 1512-1517) 都可說是康士坦斯大公會議的迴響，教會在如何活出它的面貌和履行它的使命這問題上，掙扎著往前邁進。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Lewis, A. L. M. *Tyrannicide: Heresy or Duty?: The Debates at the Council of Constance*. Thesis (Ph.D.)—C74 Cornell University, 1990.

Stump, P. H. *The Reforms of the Council of Constance, 1414-1418*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1994.

Welsh, F. *The Battle for Christendom: The Council of Constance, 1415, and the Struggle to Unite against Islam*. London: Constable, 2008.

編譯

## 481 情況倫理學

qíngkuàng lúnlǐxué

### SITUATION ETHICS

參閱：440 基督徒倫理生活 361 倫理神學 360 倫理行動 213 良心 620 道德律

## (一)概念說明：

(1) 情況倫理學(situation ethics)，其中情況/處境(situation)一詞，源自拉丁文的「sinere 置放」、「situs 安置、位置、形勢、狀況」，指人、事、物的一種普遍安置的情況。另倫理學(Ethics)一詞，源自希臘文「ethos 規矩、標準、德性」，指探討人類(↗11 man)本質(↗100 essence)意義與理想的實現，所具有之行為標準、規範的專門研究。在過去四十多年以來，天主教會(↗44 Church, Catholic)的倫理神學(↗361 theology, moral)和基督新教(↗445 Church, Protestant)的倫理神學之間，一直流行著有關道德行為/倫理行為(moral act)中，情況/處境(situation)、場合/情境(contextual)、環境/周圍(environment)對倫理道德(↗362 virtue, moral)的原則或規範，所應扮演的角色有所爭論。這個爭論通常是針對：「情況倫理學」(situation ethics)或「場合倫理學」(contextual ethics)對律法或法律主義(legalism)的做法有所排斥。1956年2月2日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)的聖訓訓令譴責了情況/場合倫理(DH 3918-3921)，因為，它以個人主義(individualism)和主觀主義(↗120 subjectivism)的態度，來面對行為的具體情況，而把一些違反自然律(↗169 law, natural)或天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)的作為合理化了。

(2) 雖然情況倫理有許多不同的版本，但是其倡導者都十分強調倫理道德責任的重要性，並主張倫理道德的基本原則只有一個：或自由、或愛(↗604 love)、或順服天主的旨意/上帝的旨意(↗33 will of God)、或回應天主/上帝/神的作為……。行為者必須學會分辨不同情況中，如何應用原則，以及如何決定行為；而不必依賴一些道德規則。

## (二)以下是情況倫理的一些主要形式：

(1) 存在主義(↗146 existentialism)者的倫理大多強調個人的自由選擇，並主張反律法主義(Anti-legalism)或廢棄道德律(moral law)，因為律法和規則都讓人無法過著「真實」的生活。德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)和德國駐

美信義宗神學家、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)的作品都反映了這種思想。

(2) 美國倫理學家弗萊徹(Fletcher, Joseph Francis 1934-1984)——情況倫理的傳播者——把情況倫理解釋為：「介於反律法主義和律法主義」二者之間的倫理，並強調以愛為首要原則；其他原則和規條僅可供參考，而不具決定性作用。除了愛以外，其他的原則和規條都只有啓明作用，而不具命令的性質。弗萊徹也以功利主義(↗94 utilitarianism)的方法來解釋愛的原則，並發展了一套行為功利主義(action utilitarianism)，把愛(即功利)直接應用到情況的判斷上：行為的道德程度來自其所引起的結果；亦即，行為的善惡是外加的，而非固有的。因此，弗萊徹的情況倫理方法所講求的是對結果作理性的分析計算，而不考慮自由選擇、本能、良心(↗213 conscience)或天主/上帝/神的命令、作為。

(3) 第三種形式的情況倫理，通常稱為「場合倫理學」(contextual ethics)，其倡道者有：德裔美籍實踐神學家、信義宗牧師尼布爾(Niebuhr, Karl Paul Reinhold 1892-1971)和美國倫理神學家勒曼(Lehmann, Paul Louis 1906-1994)。他們強調基督徒的倫理乃是對天主/上帝/神在世界的作為做出回應。例如，勒曼強調人性化為天主/上帝/神作為的方向：「天主/上帝/神在世界所做的是一切能使人類生命合乎人性的事。」因此，教會(↗411 Church)乃是「天主/上帝/神在世上人性化作為的實驗室。」尼布爾的場合倫理則強調天主/上帝/神的創造(↗526 creation)、統治和救贖(redemption)的行為。

(4) 第四種形式的情況倫理可以瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)為代表。他也以天主的旨意/上帝的旨意為出發點，但卻強調祂具體的命令，而非祂在世上的作為；亦非教會的媒介。

(三)上述這些形式的情況倫理，都強調了一些經常被忽略或輕視的倫理決定方法。然而，它們也受到嚴厲的批判，因為情況倫理的方法忽略了諸如：聖經(↗571 Bible)、傳統



/傳承(↗596 Tradition)、教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)和倫理道德經驗的價值。一般對情況倫理的批判可歸納如下：

(1) 不論倫理抉擇的最重要原則是愛(弗萊徹)或人性化(勒曼)，批評者都認為其他更確定的規則(如：十誡↗9 commandments, the Ten)也不可缺少。把愛或人跟規則對立是不恰當的，因為大半的規則都是為保護人類而訂的。

(2) 假若原則和規則只能供參考，而不具命令的作用，則情況/場合中的行為者便可以不必依賴它們。批評者認為這樣的倫理將陷於廢棄道德律的危險中。

(3) 一般的情況倫理都預先假定人類本能的力量，或人類具有理性的力量去分析、計算結果。其實，人類是否具有這種力量，或具有多少這樣的能力，都是問題。例如，人類是否能如弗萊徹所說的，能夠計算、預測或控制行為的結果，或如勒曼所說，能分辨並跟從天主/上帝/神的人性化作為，都是值得懷疑的。這是因為一般的情況論/場合論者，都忽略了基督教義(↗407 doctrine)中有關人類的有限性、罪(↗591 sin)的普世性，以及恩典(恩寵↗353 grace)的限制性之說法。事實上，人類都有一個共同的傾向，即根據自己的立場或偏見來解釋情況，並追逐自己的利益。在評估原則和規則的必要性時，必須將人的這種傾向考慮在內。

(4) 情況本身須要解釋：情況在時間(↗351 time)、空間(↗282 space)和關係(↗696 relation)上的界線，絕不是清晰可見。這個解釋或界定必須包括道德原則和規則，以及神學(↗385 theology)、人學(↗438 anthropology, Christian)和其他的觀點。

(5) 行為(包括行為的各種環境)並非如某些情況論/場合論者所說，是不連續的或獨特的。從某一道德的觀點來看，很多行為通常是相關的，而且相似的。而根據一般化的原則，相似的個案必須同等對待。既看出行為的相似性，也就會看出制定或應用規則的必要性。

(四)許多情況論/場合論者，正確地批判純規範倫理(normative ethics)的限制，並正確

地指出不同情況的差異，這是原則和規則往往無法掌握的。他們也對某種道德原則和規則的內容、重要性和應用性提出挑戰。然而，社會仍不能因為某一原則或規則的不恰當，而全盤否定其他原則或規則的必要性。例如：不應該說「因為禁止節育的規則不對，所以其他規則也都是不對的」。

時下對情況倫理的爭論，多傾向於義務論(deontology)和結果論(目的論 teleology)或無例外的道德規範(moral norm)和相稱的道德判斷(moral judgment)之間的對立。這些爭論往往牽扯更廣的哲學(↗344 philosophy)或神學上所謂的權威問題；例如：理性、聖經、傳統/傳承和教會訓導權等的角色問題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

蘇玉崑著，〈「場合倫理」學說〉，《神學論集》第1集，台北：光啓文化事業，pp.75-84，1969。

Childress, J. F. and Macquarri, M. ed. "Situation Ethics." *A New Dictionary of Christian Ethics*. London: SCM. 1967. pp.586-588.

Fletcher, J. *Situation Ethics*. London: SCM, 1966.

Fletcher, J. *Situation Ethics: The New Morality*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.

Gustafson, J. M. *Christian Ethics and the Community*. New York: Pilgrim Press, 1971.

Hildebrand, D. von *Morality and Situation Ethics*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1966.

廖湧祥

## 482 寂靜主義

jìjìng zhǔyì

QUIETISM

參閱：412 教會史 440 基督徒倫理生活 380 神秘思想與生活 710 靈修 711 靈修神學

(一)概念說明：寂靜主義(quietism)一詞，源自拉丁文的形容詞「quietus 寂靜」及「-ism 主義」。指在靈修/神修(↗710 spirituality)學

上，特別強調「被動—他力」的平安、和諧、寧靜狀態；而強調不以「主動—自力」、行動的狀態的靈修/神修方式。寂靜主義是宗教中常見的一種較高境界的神秘靈修的態度或運動；它在於追尋由「被動」的寂靜與棄絕個人的「主動」，以便與天主/上帝/神(↗30 God)相通、合一，因此，它強調將人的活動與責任減到最低的限度。這名詞的出現約在於十七世紀西班牙神秘靈修學家、天主教司鐸莫利諾斯(Molinos, Miguel de 約 1640-1696)所提倡之靈修/神修學派，認為人的修德成聖，在於絕對的靜寂與外務隔絕，才能與天主/上帝/神合一。又因它對教會(↗411 Church)制度的冷淡與注重內修，也被看成對遵守外在教規的反動者。

## (二)簡史：

(1) 此種現象在宗教歷史上，以亞洲古老文化(↗81 culture)中最為顯著：公元前六世紀，中國古代思想家老子於其《道德經》第十六章中所強調：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明」；以及第三十七章：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」的形上學(↗194 metaphysics)思想。禪宗佛教(↗680 Zen Buddhism)更是發揮道家(↗619 Taoism)的寂靜思想。印度婆羅門教(Brahmanism)熟諳人心深處的本質，強調可與世界始元相通；印度教(↗163 Hinduism)的瑜伽術(Yoga)有系統地使人心與無限的神祇相通。古希臘的伊比鳩魯主義(Epicureanism)，表示：改造的社會需要一種「靜」；斯多亞主義(↗501 Stoicism)則較偏重「冷淡」(apatheia)的倫理道德(↗362 virtue, moral)概念；新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)更是強調以被動的「靜」的方式，使靈魂臻於「出神」之境，最終與「太一」相通。

(2) 公元五世紀優提克斯主義(↗679 Eutychianism)，倡導由完全的「apatheia 冷淡、冷漠、不動感情的」中與天主/上帝/神合

一，且不會再犯罪，故拒絕一切身體的活動。十四世紀東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)的赫西卡斯主義/靜修主義(Hesychasm)，其字根源自希臘文的「hēsychia 寧靜、靜寂」及「hysychastes 寂靜者」，強調人由身心完美的寂靜、克苦、淨煉、默觀/靜觀(contemplation)、靜默、靜坐、克修(↗196 asceticism)等，克制私慾偏情(↗203 concupiscence)，全心侍奉耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，轉向天父並享見天主/上帝/神的光輝。十二至十六世紀，還有拜占廷與斯拉維克(Slavic)隱修士的靈修/神修方式，在室內靜坐，以熱心的短頌「呼喊耶穌」(Jesus prayer)，亦復興古代克苦靈修/神修的精神

(3) 十六、七世紀是寂靜主義的巔峰時期；此時，可視為對西班牙靈修導師、耶穌會的創立者聖依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)以及耶穌會的目的意識及意志訓練(意志主義↗615 voluntarism)與仔細檢查良心(↗213 conscience)等克修主義靈修/神修之反動。依納爵在其《神操》(Ejercicios espirituales)一書中，自別於十六世紀宗教狂熱的光照派(Alumbrados)，因為光照派主張唯有默觀/靜觀的祈禱方可尋得到神聖的光照而與天主/上帝/神合一，默想耶穌人性及苦難(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)是多餘的，人達於完美就不會犯罪。莫利諾斯倡導被動的態度與默觀技巧，影響世人徹底拒絕一切可見的虔敬表達，甚至也拒絕參與聖事(↗559 sacrament)。

(4) 天主教會(↗44 Church, Catholic)於1687年教宗依諾森十一世(Innocentius XI 1676-1689)，頒布聖部法令《天上的牧人》(Caelestis Pastor)憲章，以六十八道命題譴責莫利諾斯(DH 2201-2268)，並監禁莫氏。直到1695年法國寂靜派神秘學家、天主教平信徒居伊昂夫人(Guyon, Jeanne-Marie Bouviere de la Mothe 1648-1717)遭到法國辯論神學家、演說家、講道者、天主教主教波舒哀(Bossuet, Jacques-Bénigne 1627-1704)的譴責；同情居伊昂的法國神秘主義神學家、文學家、坎特布里(Cambrai)總主教費奈隆(Fénelon, François de Salignac de la Mothe 1651-1715)於1699年受到教宗依諾森十二世(Innocentius XII

1691-1700)《既然另對使徒工作》(Cum alias ad apostolatus)簡詔的譴責(DH 2351-2373)，且被迫歸正。

(三)其實寂靜主義不是一種邏輯系統，而是一種心靈態度，故無法斬釘截鐵地判它不合正統信仰/正統教義(↗91 orthodoxy)。通常它錯在太強調它的重點(如：摒棄克修的靈修/神修)，因此，它破壞了基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)的平衡。又因它採用神秘性的隱喻(↗683 metaphor)語言，故很難被瞭解，結果被視為已同化成泛神論(↗255 pantheism)的觀點；事實上並不盡然。對神秘思想與生活(↗380 mysticism)的懷疑與不信任的後果，嚴重損及十八世紀教會靈修/神修方面的發展，無意中竟替基督新教(↗445 Church, Protestant)開拓了一個新領域，虔敬派(↗349 pietism)受寂靜主義的影響頗深。

總之，將寂靜主義視為一種宗教狂熱、神秘主義(神秘神學↗381 theology, mystical)的毒瘤或墮落而摒棄它，這是不正確的態度。「在神秘的神視(vision)中，人如何準備自己以便與天主/上帝/神合一？」這是寂靜主義最關心的課題；今後只要對宗教虔敬而不縮減、不侷限於現世生活的平面上，這問題將一直是個值得探討的課題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Boiling, T. *Quietism, Dynamic Passivity, and the Void: Based on the "Spiritual Guide" of Miguel de Molinos*. Cambridge, England: James Clarke and Co., 2005.

Freiberger, O. ed. *Asceticism and Its Critics: Historical Accounts and Comparative Perspectives*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

編譯

## 483 宿命論

sùmìng lùn

### FATALISM

參閱：625 預定 526 創造 51 天祐 546 楊森主義

(一)概念說明：宿命論(fatalism)一詞，源自拉丁文的「fari 說」及「fatum 說好了、定好了」，指一種已經注定的、無法改變的或無法逃避的事實。從哲學(↗344 philosophy)層面而言，指宇宙中一種非位格性的、不可名狀的安排人生一切事物的力量。從宗教(↗266 religion)及神學(↗385 theology)層面而言，指天主/上帝/神(↗30 God)在人的自由合作之前，所安排的一切，人對命運應採取順從的態度，因而有預定論(↗625 predestination)的傾向。基督宗教(↗436 Christianity)因為相信位際性(位格↗206 person)的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)以祂無限的慈愛(↗604 love)創造(↗526 creation)人類(↗11 man)，並賜給人與祂合作的自由(自由與恩寵 freedom and grace)，因此，不贊成此種理論。綜合而言，宿命論忽略了人的自由之重要性。

(二)在東、西方宗教信仰和哲學思想的歷史中，宿命論曾經以許多不同的方式出現：

#### (1) 神話宿命論(mythological fatalism)：

在希臘神話裡的宿命論，經常都採取這樣的模式：在眾多反對和相互衝突的眾神—包含宙斯神(Zeus)之上，有一種控制一切的力量：命運。這種宿命論顯示出一種尚難勾劃的一元論(↗1 monism)傾向，及對多神論(↗184 polytheism)難以保證的宇宙統一的熱切渴求。它大抵是對天體有秩序的、不能改變的運動的初步反省，而加於簡單的民間宗教(popular religion)之信仰(↗315 faith)中。

#### (2) 占星宿命論(astrological fatalism)：

其實，在神話宿命論中已經隱含著占星

術(astrology)的傾向，公元二世紀的克老底烏斯(Claudius Ptolemaeus 約 100)把這隱含的一面明朗化，而把某人的命運連在他出生當日主控制地位的星辰。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)曾經對此立場作過諷刺性的抨擊。占星宿命論不僅要從星相事件中，捕捉某人的身體盛衰變化，還想再進一步決定他的才能，倫理道德(↗362 virtue, moral)行為和感覺。人的行為在天象的控制之下已經毫無倫理價值可言了，人被命運捉弄，因此，一切由法律所制定的懲罰都是錯誤的。不過，也有一些星相家不希望就此捨棄自由和責任的可貴，乃聲稱命運的力量只在肉身上操作，自我的意志仍得以自由地運行。也有些諾斯底主義(↗673 Gnosticism)者主張追尋更高知識的智者，可以逃避命運的撥弄。

### (3) 哲學宿命論(philosophical fatalism)：

1) 在古希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)以前的哲學家，大都有點宿命的傾向。命運把整體的各部分必然地結合起來，以保證其秩序和統一。柏拉圖(Platōn 約 427-347)和亞里斯多德(Aristoteles 384-322)以後，哲學的宿命論在斯多亞主義(↗501 Stoicism)身上達到最嚴密和系統化的發展，斯多亞主義並不承認精神和物質有任何實質上的區別，企圖以週期性的時間不能改變的律動，來解釋萬事萬物，以保障其自然主義(naturalism)的一元論。好人就是接受命運者。那命令人如此生活，如此死去的必然性，也同樣控制眾神。那主宰一切的創造者親手寫下命運的法律，也親自服從它。這就是「不動的理性」的勝利，它拒絕行動，拒絕改變世界。

2) 反對這種占星宿命論的和哲學宿命論的人不在少數。如：雅典哲學家柏羅丁(Plotinus, 約 205-270)、亞歷山大(Alexandria)城的亞摩紐斯·撒迦(Ammonius Saccas 約 245)、希臘哲學家普羅克洛斯(Proklos Diadochus 約 410-485)等，都在保衛人靈的權利以及個人倫理的自主的前提下，反對這些宿命的理論。在基督徒神學(↗442 theology, Christian)學者方面，如：埃及亞歷山大聖經

詮釋學家、神哲學家奧力振(Origenes 182/5-251)、北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)、希臘教父、君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)等人攻擊宿命論，除了保障人權之外，更爲了維護基督徒對位格神的觀念。

(4) 神學宿命論(theological fatalism)：以宿命論/決定論(determinism)的面貌出現：天主/上帝/神的意志代替了希臘式非人格化的宇宙秩序；然而祂事先的意願，也取消了人的自由及其倫理責任。被揀選的人在恩寵(↗353 grace)不可抗拒的力量下，只能作好事；反之，壞人也不能避免地犯罪(↗591 sin)。這種神學宿命論最常見的方式出現在伊斯蘭教(↗177 Islam)，它在教父(↗400 Church, Father of the)時期及中世紀初期進入基督徒的世界中，而最清楚地表現在基督新教(↗445 Church, Protestant)瑞士神學家、宗教改革家、基督教長老教會創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，和楊森主義(↗546 Jansenism)者的思想裡。1567年天主教(↗44 Church, Catholic)在教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)所頒布之《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)詔書中譴責之(DH 1901, 2001)。當代神學家如：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)也認爲：天主/上帝/神的話是全能的、自由的、富創造性的，是絕對權威性的命令人的。

(5) 一般民間宗教有一種說法：「死生有命，富貴在天。」在日常生活中，比如發生車禍而不幸喪生時，除了檢討肇事的過失，人們常常會說：「他的時間到了，該發生了。」至於佛教(↗208 Buddhism)所說的因果關係(causality)(cause and effect relationship)及業報(karma)，和此處所說的宿命論是不同的兩回事。因爲，宿命論假定一種外來的力量決定一切；因果、業報則是一種內在自由運作的結果。

(6) 在基督信仰的看法中，天主/上帝/神是全在(↗179 omnipresence)、全知(↗180 omniscience)，也是全能(↗181 omnipotence)

的，包括認識人的自由在內，絕對的天主/上帝/神尊重人的自由。因此，天主/上帝/神看透人的自由決定而知道所將發生的一切，甚至可能發生的一切。結果是：一切所發生的事，全都在全能且愛受造物的天主/上帝/神的掌管之中。所以，在真正基督信仰的世界觀中，沒有宿命論存在的餘地。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梅(May, R.)著，龔卓軍、石世明譯，《自由與命運》，台北：立緒文化事業出版，2001。

武加西維茲(Lukasiewicz)著，錢志純譯，《論宿命論》，台北：輔仁大學人文學報，1972。

編譯

## 484 清教派

qīngjiào pài

### PURITANISM

參閱：273 宗教改革 550 聖公會 404 教派

(一) 概念說明：清教派/清教主義(Puritanism)一詞，源自拉丁文「*purus* 清潔無暇、清白、清靜」，指一種完美、純淨、無瑕的狀態或德性(↗653 virtue)。清教派為十六世紀下半葉至十七世紀期間，在聖公會/安立甘教會/英國國教(↗550 Church, Anglican)內興起的一種改革運動。它主張徹底清除英國教會裡非聖經(↗571 Bible)所有的成份，尤指羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)色彩，強調聖經是教會(↗411 Church)的信仰(↗315 faith)與行為的唯一真正根源，試圖透過教會改革，為整個英國教會塑造一種新的生活方式。

#### (二)簡史：

(1) 在1560年代首次使用「清教徒」(Puritan)一詞時，是針對那些認為有必要「清除」(purify)

英國教會中羅馬天主教「餘毒」的人士而言。「清教徒」名稱使用期間從1558年伊莉莎白一世(Elisabeth I 1558-1603)登基，直到1660年查理二世(Charles II 1660-1685)恢復王權為止。此後清教徒便被稱為非國教遵守派(Nonconformists)或非國教徒(Dissenters)。此運動改革目標是拓展英國教會，特別強調下面的三個因素：1)藉著在各堂區安置一真正宣揚聖言(↗558 Word of God)的牧師。2)正確地施行聖事(↗559 sacrament)，他認為天主教的聖事禮儀趨向「偶像崇拜」(↗469 idolatry)。3)嚴格維護教會生活紀律。

(2) 1558年，英國女王伊利莎白登基後，隨即自封為英國教會的最高首領，那些主張大肆改革英國教會以確保教會之純潔人士，乃脫離英國教會蔚成清教派運動。繼位的詹姆士一世(James I 1603-1625)期間，清教徒請願不果，國王反頒布新法嚴懲背叛國教者。查理一世(Charles I 1625-1649)在位時，亦排斥清教徒，迫使數千清教徒於1620年相率移民美國，建立殖民地。留在英國的清教徒分為長老制清教徒(Presbyterian Puritans)和分離派清教徒(Separatists Puritans，後改稱獨立派Independents)，前者較保守，受英格蘭之助，並有意與政府妥協；後者認為政府無權干涉教會事務。內戰後，查理二世在1660年恢復王權，依然大加迫害清教徒，直到1689年才頒布容忍清教派的法令。此後這運動的目標轉到個人的靈修/神修(↗710 spirituality)上。此外，清教派尚有不少小支派，如：平等派(the Levellers)、掘土派(the Diggers)、貴格會(the Quakers)、追求靈恩派(the Seekers)、千禧年派(the Millenarians)等等。現代說英語的國家在宗教、社會、經濟、政治、文藝和哲學(↗344 philosophy)各層面都深受「清教徒精神」的影響；美國的憲法和美國社會(↗283 society)的倫理道德(↗362 virtue, moral)觀就是最明顯的例證。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

赫德遜(Hudson, W. S.)編訂，許牧世譯，《不列顛宗教改革思潮》，香港：基督教輔僑出版，1962。

Beeke, J. R. *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism*,

and the Dutch Second Reformation. New York: Peter Lang, 1991.

Cohen, I. B. ed. *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.

Collinson, P. *Godly People: Essays on English Protestantism and Puritanism*. London: Hambledon Press, 1983.

Howard, L. *Essays on Puritans and Puritanism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

Perry, R. B. *Puritanism and Democracy*. New York: Vanguard, 1944.

編譯

## 485 混合主義

hùnhé zhǔyì

### SYNCRETISM

參閱：266 宗教 272 宗教批判 268 宗教心理學  
276 宗教容忍 279 宗教無差別論

(一)概念說明：混合主義/融合主義(syncretism)一詞，源自希臘文的「syn 合」、「kretizein 融合、混合、匯合、調和」以及「-ism 主義」，指將不同的材料集合一處。希臘哲學家，阿波羅司祭普盧塔厚斯(Plutarchos (Mestrius) 約 45-125)，首先用以形容克里特島各城市聯合對抗共同的敵人；後來此字使用來指政治上為面對共同的威脅，不顧彼此的歧異而相互結盟。

十五世紀希臘神學家、人文主義(↗13 humanism)者、天主教樞機貝薩里翁(Bessarion 1403-1472)致力於調和柏拉圖(Platōn 約 427-347)(柏拉圖主義↗300 Platonism)與亞里斯多德(Aristoteles 384-322)(亞里斯多德主義↗221 Aristotelianism)的學說，而被稱為混合主義者。十六世紀荷蘭神學家、人文學家、天主教司鐸伊拉斯穆斯(Erasmus, Desiderius 1466/69-1536)再次使用此字，將它譯成拉丁文。因此，這字通常指哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)上各種不同學說的折衷、混合、融合而言。十六世紀試

圖化解多瑪斯學派(↗186 Thomism)和摩里納學派(↗657 Molinism)論戰的神學家們也被稱為混合主義者。十七世紀時，以該詞指路德會(↗589 Church, Lutheran)與長老教會(↗218 Church, Reformed)神學家之間的論爭。十九世紀以後，混合主義主要是用在比較宗教(comparative religion)上，意指不同的天主/上帝/神(↗30 God)、敬禮(↗587 cult)或宗教(↗266 religion)之混合；但它的嚴格意義是指東方秘教(↗356 mystery religion)與希臘主義(↗211 Hellenism)中希臘、羅馬各宗教之相混合。此外，混合主義盛行於諾斯底主義(↗673 Gnosticism)、荷馬文學(Homeric literature)、巫術(witchcraft)、新畢達哥拉斯主義(Neo-Pythagoreanism)、斯多亞主義(↗501 Stoicism)和新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)之中。

(二)聖經(↗571 Bible)知道以色列子民有混合主義的趨向，但是一致不贊成，如：申六 4-5；詠十六 2-3；列上十八 21-39；依五十七 6；六十六 3-4，5；谷九 42-47；瑪廿二 34-40；宗十七 22-31；弟前四 1-3；若壹四 1-3；默二 20。

(三)混合主義的形式可略分為五類：

(1) 在某宗教中把不同神明的特徵，全加在一個「至上神」的身上，如：在基督宗教(↗436 Christianity)之前，古埃及、主掌生殖的愛神伊西斯(Isis)、波斯的太陽神密特拉(Mithra)。尤其埃及可為典型代表；祭司推動各地神明與敬禮的混合；一切神明皆被視為單一神的顯示。古代印度教(↗163 Hinduism)亦有類似現象。其實此類的混合主義無形中為啓示(↗472 revelation)的一神論(monotheism)鋪了路。

(2) 此類由綜合國內外文化(↗81 culture)、宗教、禮儀(↗692 liturgy)等而成，幾乎世界各文明皆有此現象。

(3) 有時各神明被視為等同或可互換，如：公元前第二世紀敘利亞國王安提約古四世(Antiochus IV (Epiphanes) 175-164)的祖先認為：波斯的太陽神密特拉即希臘的阿波羅神。

(4) 混合主義盛行於希臘主義時期，先是將埃及、腓尼基人等外地的各種神與希臘諸神比較，然後與羅馬諸神比較。在羅馬大帝國時代，西方此類現象顯然深受東方秘教影響，如：古埃及、主掌生殖的愛神伊西斯分別被賽普路斯、克里特、西西里等地視同於其本地神；波斯的太陽神密特拉風行於非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的世界；小亞細亞眾神之母的瑪格納瑪特(Magna Mater)與諸神傳入羅馬帝國各地。在第三世紀時，許多敘利亞、希臘和西方敬禮，都混合在泛神論(↗255 pantheism)的太陽宗教內。此時期的學說可從荷馬著作略見一斑。

(5) 混合主義在遠東與早期美洲的宗教中，也相當顯著，如：印度的印度教與伊斯蘭教(↗177 Islam)有點混合跡象；中國的儒家(↗671 Confucianism)、道家(↗619 Taoism)逐漸合流，第五世紀後則略帶佛教(↗208 Buddhism)色彩。日本神道教(Shinto)與佛教在第八世紀匯聚成古代國教的主流。

(四)混合主義的主要動機有三：1)地理(如：世界性都市)、經濟、語言等因素推動宗教的混合，而宗教容忍(↗276 tolerance, religious)政策也是主因。2)從宗教熱誠平面看，混合主義是在宗教內努力填滿鴻溝的一種現象。3)在宗教詮釋教義(↗407 doctrine)過程和教會傳教(福傳↗598 evangelization)工作中，混合主義扮演「適應」的角色。如：為調適波斯宗教的觀念，而把天主/上帝/神稱為「上天的大主」(厄上六 10)，是有意贏得波斯人對猶太「神」觀念的容忍；此外，著名的中國禮儀之爭(↗70 Controversy, Chinese Rites)也是適應方法的問題。

(五)今日神學的解釋，不再認為混合主義全部出於迷信或不信，卻客觀地從人對恩寵(↗353 grace)和救恩(↗455 salvation)之超越經驗的角度來看混合主義，認出它具有積極的意義。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後的神學，愈來愈向非基督宗教開放，努力地推動所謂的宗教交談(interreligious dialogue)。此種宗教交

談卻不應該導致那種錯誤的、極端的混合主義，就是不該因宗教交談上的方便，來否認自己宗教信仰(↗315 faith)中的要素。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳世芳著，《臺灣民間宗教混合主義考源》，台北：基督教橄欖基金會出版，1984。

Grant, F. C. ed. *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*. New York: Bobbs-Merrill, 1953.

Jensen, J. S. and Leopold, A. M. ed. *Syncretism in Religion: A Reader*. New York: Routledge, 2005.

編譯

## 486 疏離

shūlǐ

### ALIENATION

參閱：11 人 283 社會 365 家庭 541 結構性的罪 417 教會社會思想 450 基層團體 341 原罪

(一)概念說明：疏離(alienation)一詞，源自拉丁文的「alius 他、其他」及「alienus 陌生的、陌生人」，指因為某些因素，而被排除在外，使成為陌生的、不認識的過程。後引申為促使人或物與自己或他人分離，甚至對立的行為或結果。新約(↗611 New Testament)聖經(↗571 Bible)中，保祿宗徒/使徒(↗260 apostle)以此描寫人與天主/上帝/神(↗30 God)、人與他人分離的狀況(羅一 18-24)。

(二)疏離觀念簡史：雖然，有人認為疏離的概念早已出現在基督徒對原罪(↗341 sin, original)或偶像崇拜(↗469 idolatry)的概念中，在西方哲學(↗140 philosophy, western)中，正式發展它的卻是：十九世紀德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)、

德國宗教哲學家費爾巴哈(Feuerbach, Ludwig 1804-1872)和德國哲學家、社會學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)：

(1) 在德國唯心論/觀念論哲學家黑格爾的哲學中，絕對觀念/絕對精神/絕對心靈(Geist)(或者用大眾化的說法：絕對之天主/上帝/神)，從自己出發，經過自然和人一疏離(alienation)和反疏離(de-alienation)的辯證(dialectical)過程一而回歸自己；另一方面，有限心靈(人)也與自我疏離；自我疏離的意思是說，自我(主體↗119 subject)把自己在物質(matter)、社會(↗283 society)組織和文化(↗81 culture)產品中客體化、物化(↗245 Verdinglichung、reification)。

(2) 德國宗教哲學家費爾巴哈接受黑格爾之「人可與自己疏離」的看法；但他卻否認「人就是天主/上帝/神的自我疏離」；相反，當人製造一個假想的、疏離的、高於自己的存有物時，他就與自己疏離了。因而，只有當人否定這種宗教(↗266 religion)形式的自我疏離時，他才能重新發現自己。

(3) 德國哲學家、社會學家馬克思接受費爾巴哈有關「宗教疏離」(religious alienation)的批判，卻更進一步地認為：「宗教疏離只是人自我疏離的許多形式之一，還有人與其他活動的產品(包括：經濟、社會等活動的產品如資本、法律等的疏離)。不過，終極說來，這些都只是人與自己(人性)疏離的不同面貌而已。要消除宗教疏離，必先消除宗教本身；但宗教只有在除去它賴以存在的社會和經濟條件(資本主義↗621 capitalism)之時才能去除。而這只能在共產主義(↗134 communism)的社會中，在沒有私有財產的情況下才能達成。

(三)在當代思想典範(↗304 paradigm)中，疏離此概念廣泛地應用在心理學(psychology)、心理治療(psychological healing)、政治(political)、哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)和社會學(sociology)等學科中。不同的學者對它的定義、形式、反疏離的可能性及方案，都有很不同的詮釋。大部分學者只把它應用到人(而

不及於天主/上帝/神、自然等)，甚至個人(而不及於社會)身上。個人在團體中的不適應就是疏離的表現。這種現象也出現在教會(↗411 Church)中。有人以為疏離的問題不能只靠社會改革，或消滅私有財產就能解決。一個人如果要解決他疏離的情況，他必須自由地、富創造性地去重新建立健康的社會關係；從心理學上來看，解決疏離的辦法多指向個人內在心靈的更新。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

尤瑞克(Urick, R. V.)編著，沙亦群譯，《疏離感：個人問題？或社會問題？》，台北：巨流出版社，1983。

涂成吉著，《由疏離到關懷：梭羅的文學與政治》，台北：秀威資訊科技出版，2010。

Ollman, B. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, 1976.

Silberstein, L. J. *Martin Buber's Social and Religious Thought: Alienation and the Quest for Meaning*. New York: The University Press, 1989.

編譯

## 487 女性神學

nǚxìng shénxué

### FEMINIST THEOLOGY

參閱：385 神學 27 女人 387 神學方法 438 基督教徒人學 607 解放神學

(一) 概念說明：女性神學(feminist theology)也稱婦女神學(women theology)，可分廣義和狹義兩面：

(1) 廣義的女性神學/婦女神學，指由婦女研究發展出來的神學，同時，也是以女性(女人↗27 women)為研究課題的神學。歷史上有一些偉大的女性神學家，如：德國神秘家、科學家、隱修院修女希耳德佳(Hildegard von Bingen 1098-1179)；義大利神秘神學(↗381



theology, mystical)家、天主教會(↗44 Church, Catholic)聖師(↗563 doctor of the Church)、道明會第三會會士加大利納(Caterina da Siena 約 1347-1380)；西班牙阿維拉(亞味拉)神祕學家、靈修學家、文學家、天主教會聖師德肋撒(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesús) 1515-1582)等等。

(2) 狹義的女性神學/婦女神學(本文特別說明此方面)，指從近代女性意識日益抬頭，女性的自身地位與權利日益高漲，而在此新思想典範(↗304 paradigm)的體驗下，逐漸發揮新女性意識的基督徒神學(↗442 theology, Christian)。一般意指：提倡女性在文化(↗81 culture)、社會(↗283 society)、政治與其他領域，其權利和男人平等的學說；也指為使女性得到這樣的權利而組織起來的運動。誠如其他各大宗教(↗266 religion)傳統(↗596 tradition)一般，在基督宗教(↗436 Christianity)的傳統中，大多數是由男性為聖職人員(↗581 clergy)以及從事於神學(↗385 theology)的研究；但是，近代人類日益意識到男女平等，因此，女性也如其他範圍，如：政治、經濟、文化、藝術、宗教一般，逐步參與神學的研究及反省。因為，女性神學/婦女神學有解放(↗606 liberation)的因素，因此和解放神學(↗607 liberation, theology of)的某一方面有相似點。

## (二) 女性神學/婦女神學簡史。

女性神學/婦女神學簡史：女性神學/婦女神學史要上溯到基督宗教早期的幾個世紀，那時婦女肯定自我具有平等與領導權。從第四世紀起，卻仍被主導的男性傳統推向邊緣。十七世紀在英國有相當重要的運動，許多婦女批評男性沙文主義(male chauvinism)者說：「他們在教會或在社會利用聖經字句證實他們的領導權」。十九世紀歐美的女權主義，可以說是建基於自由女性神學/婦女神學。廿世紀中女性神學/婦女神學邁進一步：從流行的反男性批判中尋求女性的自我認同，到批判性的聖經研究以及修正教會史(↗412 church, history of the)與信理史(↗310 dogma, history of)的建設性神學論述，最後走

向一個更廣博更有系統的神學洞察。迄今女性神學/婦女神學仍在發展中。

## (三) 女性神學/婦女神學的三个層面。

(1) 教會結構層面：基督宗教在結構方面由男性心理、思想與組織方式的特徵形成，已長達許多世紀。新《天主教法典》(↗413 Law, Canon)仍將女性排除在司鐸(↗124 priest)、聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)之外(CIC 1074)。女性神學/婦女神學是向這男性風格結構的正當性挑戰，特別在教會管理、聖事(↗559 sacrament)、禮儀(↗692 liturgy)與牧靈職務(↗244 ministry, pastoral)方面，女性神學/婦女神學一直促進這方面的教會革新。

(2) 神學方法層面：女性神學/婦女神學方法包含三個特殊的因素：

1) 批判性的態度：女性神學/婦女神學家用嚴格的批判態度，研究基督宗教神學中的觀念、象徵(↗528 symbol)、教義(↗407 doctrine)及制度。她們仔細地分析甚麼是基督宗教的基本本質(↗100 essence)，甚麼是男性神學家風格及其對基本本質的片面解釋。

2) 尋找失落的部份：女性神學/婦女神學家認為：傳統神學往往忽略一些包含在聖經(↗571 Bible)、傳承(↗596 tradition)以及其他宗教生活中寶貴的觀念及象徵，她們努力地尋找這些失落的部份，如：對天主/上帝/神(↗30 God)的名稱、對聖神(↗566 Holy Spirit)的解釋、對教會領導職務的說明、或在做人基本態度方面(男性比較強調的是權柄、法律、效果……女性比較看中的卻是培植生命↗106 life、在共融 koinōnia, communion, communion 中相互依存、憐憫弱小者……)。

3) 提供新的解釋：人類常常面對一些基本的問題，如：天主/上帝/神是誰？人是甚麼(人學↗438 anthropology, Christian)？人(↗11 man)如何面對有限，罪過(↗591 sin)、死亡(↗154 death)？其他受造物的意義何在？女性神學/婦女神學家從新女性意識的角度提供更整體性的神學解釋。

(3) 神學內容層面：神學是研究三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神，在人類歷史中之

奧秘(↗600 mystery)的學問。女性神學/婦女神學指出在傳統的神學知識論/神學認識論(↗392 epistemology, theological)與解釋學(↗608 hermeneutics)上,有男性單方面不完全的觀念及作法。女性神學/婦女神學家指出,聖經幾乎由男性所編纂,因此,包含許多男性作者的單面特點,比如:天主/上帝/神的主要形象,是如同有權威治理宇宙萬物的父,天主聖言(↗558 Word of God)是子,聖神是陽性;耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是男人(因此天主教會男性聖職的傳統論證);女性神學/婦女神學開始強調天主子耶穌基督是救主,主要的理由是因為祂是「人」,她們問:「祂」為男性是否這麼重要?同樣地,教會史(↗412 church, history of the)也在女性神學/婦女神學批判下有一些修正;她們指出,教會過去歷史中排除猶太人,在中古時代組織十字軍(↗8 Crusade),在近代把傳教與殖民主義(colonialism)態度勾結,這些態度都不符合福音(↗642 Gospel)中愛(↗604 love)的精神。最後,系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)、倫理神學(↗361 theology, moral)、牧靈神學(↗243 theology, pastoral)也都將從婦女對救恩(↗455 salvation)奧蹟的體驗及對生命的特殊美感中所流出的新洞見而日趨豐富。

(四)今日女性神學/婦女神學所面對的問題:

事實上,全球的女性神學/婦女神學家,在全球性的、洲際性的或地方性的女性神學/婦女神學家會議,藉著多種制度,致力於推廣具有創造性的神學思想。

(1) 它面對傾向男性神學的主流,一方面要越來越肯定女性本身的角色;另一方面要避免極端的為反對而反對。換言之,在成熟的、客觀的、學術性的交談當中,在陰陽(↗491 yin yang)交織的靈感之下,建立一個更具整體性、和諧性的視野。

(2) 它要伸出手與其他非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)傳統及不同文化中的婦女運動聯合。希望女性神學/婦女神學不要仍留在現在的歷史性宗教(如基督宗教)範圍

內,只作一些基督宗教內的改革及解放的工作而已,還要為整個人類,引起一個宗教思想及語言上的重大新運動。

(3) 它盡量地在團體的共融中,把神學和靈修/神修(↗710 spirituality)整合在一起。

如果女性神學/婦女神學一直朝這方向前進,不久以後,神學已不用再分所謂的男性或女性神學,因為兩方面的神學工作已經成為一整體性的神學。如:道明會賴瑪麗修女(Sr. Maria Riley)說:過去神學用一個眼睛看、一個耳朵聽、一隻手工作、一隻腳走路,現在和未來的神學應該用二個眼睛看、二個耳朵聽、二隻手工作、二隻腳走路,為教會和人類提供更完整以及充滿活力的神學思想。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

何笑馨編輯,《華人婦女神學初探:亞洲婦女神學研討文集》,香港:道聲出版社,1988。

何麗霞著,《在女性主義脈絡中對當代女性神學的探討》,輔仁大學宗教學研究所碩士論文,1995。

徐可之著,〈女性神學與靈修的中心課題〉,《神學論集》第109集,台北:光啓文化事業,pp.409-424,1995。

胡國楨主編,《女性神學與靈修》,台北:光啓文化事業,2003。

葛素玲(Gutzler, A)著,何麗霞譯,〈「吃過飯嗎?」:女性神學反省基督論的一個適當切入點〉,《神學論集》第135集,台北:光啓文化事業,pp.27-39,2003。

廖金常等編譯,《回到生命的原點》,台北:天主教教務協進會出版社,1995。

葉寶貴著,〈天主聖三與女性神學:並檢視其本位化象徵〉,《神學論集》第127集,台北:光啓文化事業,pp.134-157,2001。

葉寶貴著,《混亂中尋甯靜:新女性神學與靈修入門》,台北:永望文化事業,2006。

溫德爾(Wendel, E. M.)著,刁承俊譯,《女性主義神學景觀:那片流淌著奶和蜜的土地》,北京:三聯書店,1995。

薛絲麗-費蘭札(Schussler Fiorenza, E.)著,葉寶貴主編、蘇美珍等譯,《聖經詮釋之舞:女性神學文集》,台北:永望文化事業,2007。

鄒逸蘭等編著,《尋——女性神學的台灣經驗》,台北:光啓文化事業,1995。

鄒逸蘭著,〈女性神學與婦女關懷〉,《神學論集》第136集,台北:光啓文化事業,pp.203-222,2003。

- Chung, Hyun Kyung. *Struggle to Be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology*. New York: Orbis Books, 1990.
- Clifford, A. M. *Introducing Feminist Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2001.
- Fabella, V. ed. *We Dare to Dream: Doing Theology as Asian Women*. Hong Kong: Asian Women's Resource Centre for Culture and Theology, 1989.
- Fiorenza Schuessler, E. *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. London: SCM Press, 1995.
- Kamitsuka, M. D. *Feminist Theology and the Challenge of Difference*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- LaCugna C. M., ed. *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*. New York: Harper San Francisco, 1993.
- Loades, A. ed. *Feminist Theology: A Reader*. London: SPCK, 1990 (with ample bibliography).
- Ruether, R. R. "Feminist Theology." *Komonchak*. 391-396.
- Young, P. D. *Feminist Theology/Christian Theology: In Search of Method*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

谷寒松

## 488 婚姻聖事

hūnyīn shèngshì

### MARRIAGE, SACRAMENT OF

參閱：11 人 365 家庭 691 離婚 528 象徵 561 聖事神學

(一)概念說明：婚姻聖事(sacrament of marriage)，其中聖事/聖禮(sacrament)一詞，源自拉丁文「sacer, sacramentum」，是將希臘文「mysterion」及拉丁文之「mysterium」所演變之另一名詞，指初期教會(↗286 church, primitive)依據主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之生活與福音(↗642 Gospel)所發揮之有形可見宗教(↗266 religion)儀式(↗652 rite)的象徵(↗528 symbol)及標記，為將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，經由教會(↗411 Church)施予領受的人；依據天主教會的官方確定，共有七件聖事(seven sacraments)(聖事

↗559 sacrament)，婚姻聖事為其中之一。在一般概念中，婚姻至少具有下列三方面的意義：1)婚姻是指一種社會(↗283 society)制度，在此制度中，一對男女在法律規範和社會、宗教的儀式下，自願結合為夫妻，並過著共同的生活。2)婚姻是指一對男女結合為夫妻的狀態，這是婚姻盟約(↗588 covenant)在靜態方面的結果。3)婚姻是一對男女自由許諾成為夫妻的願望，經法律、社會、風俗習慣和宗教儀式方面的認可，而得到正式化。

(二)聖經(↗571 Bible)中的婚姻觀：

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)：

1)依據《創世紀》之創造故事記載，女人是為了男人而受造，並要成為男人終生的伴侶。因此，男人要因妻子的緣故離開父母，與妻子合為一體，且要在她裡面發現完全的自己。夫妻所建立的一體關係是任何其他人際關係所不能比的，甚至比他們與父母的關係更親密。他們的職責之一是要「生養眾多，遍滿地面」。

2)在舊約傳統中，婚姻的主要功用是在維繫丈夫的家族。所以，子女是天主/上帝/神的恩賜和祝福的記號；沒有子女則為一種羞辱和懲罰。不結婚的人乃是國家衰弱的象徵。童貞從未被抬舉褒揚。婚姻雖來自天主/上帝/神，但卻非聖殿禮儀中的一部分，而帶有世俗化的了解。因此，婚姻的結構都是按家族的需要來決定；而且家族的需要高於夫妻二人的利益。為了全民族的緣故，而且就社會和經濟的觀點來看，某些形式的一夫多妻制(↗185 polygamy)和納妾(納奴為妾)是可以准許的(例如：出廿一 7-11；申廿一 15-17)。但新娘並不是丈夫的奴隸；她仍是一個自由人，仍應得到尊重，不能被任意對待。跟婦女通姦是一種對她丈夫專有權利的侵害。即使與處女通姦也是禁止的，因為，此舉減低了她的價值。而且，由於家族的需要是主要的考慮，所以婚姻關係可以因沒有子女或丈夫不喜歡妻子、夫妻不和、或通姦等原因，而由男方解除。但假若丈夫不能合理地維繫婚姻生活，妻子也可以要求離去。因此，希伯來人的婚姻觀是一種「自然主義」(↗167

naturalism)的婚姻觀；此種觀念強調環境力量所規範的婚姻、子女和男女間的關係。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)：

1)在福音書耶穌基督的教訓中，上述舊約的婚姻觀受到更嚴格的規範。耶穌不只禁止休妻，這麼做違背了創造故事以及人性中的基本婚姻之律(根據此律，夫妻本為一體)，而且也教導離婚不能切斷婚姻的關係。祂更宣布離婚後再婚者為犯姦淫。因此，祂指出：在天主/上帝/神的眼中，婚姻最根本的目的乃是丈夫和妻子的合一(一夫一妻制↗2 monogamy)。《瑪竇福音》實際上就是在說明這個教義(↗407 doctrine)。福音書允許因姦淫的緣故而離婚，但也宣稱重婚者犯姦淫，因為婚姻關係仍然存在(瑪五 31-32，十九 3-12)。在另一方面，耶穌也說，婚姻是這個世代(↗57 aeon)特有的生活方式，它將隨著這世代的終結而消逝。那些從死裡復活的人(死人復活↗153 resurrection of the dead)，「要跟天上的天使一樣，也不娶也不嫁」(谷十二 25)。若與天國(↗38 kingdom of God)及其要求比較，婚姻就成為次要的。所以對那些看見天國奧秘(↗600 mystery)的人來說，最好是不結婚。對婚姻的關心必須不能高過於耶穌基督再臨的要求(路十四 20；十七 27；瑪廿四 38-39)。然而，這種末世的婚姻觀，並不表示祂忽略婚姻所具有的價值。相反地，婚姻的價值是天主/上帝/神自己所賦予的，這個價值有其特別的地位。

2)保祿書信中的婚姻觀，也表現出一種兩可的說法。在一方面，保祿有意根據新約聖經的人學(↗438 anthropology, Christian)觀點來規範兩性關係的基本律法(表現於創造故事中)；在另一方面，他卻鼓勵有信心的信徒不要結婚。保祿強調：兩性的結合，不是僅為一種性愛的關係；更重要的是，一種表現全人格的行為。他也強調男女之間在靈性方面的平等，並清楚指出：在基督裡面，兩性所有的差異都是不重要的(迦三 28)。弗五 21-33 特別把基督徒的婚姻解釋為反映耶穌基督與教會之間的關係；而亞當與夏娃的關係，也象徵基督與教會間的關係。意思是說，男女的婚姻反映並保持了基督與教會的關係。因

此，男女的結合不只可與基督與教會的合一關係相比較，而且實際上是以其為根據。如此，當丈夫把妻子當成自己身體的一部分來愛她時，這就像基督對待教會的情形一樣；而這個基督愛教會的奧秘，正是基督徒婚姻觀的根據。因此，從神學(↗385 theology)的層面而言，夫妻之間的關係，與所有其他人類(↗11 man)的關係(如：父母與子女之間的關係)不同—其他人類關係是要「在主內」發展。這種對婚姻的看法，讓信友可能而且必須把婚姻了解為教理(↗408 catechism)中所說的一種「聖事」。

在保祿所建立的教會中，女人享有比較高的地位(與當時週遭文化的標準比較)，所以，當時信徒的婚姻關係，必然受此事實之影響。保祿主張：「夫妻要有同等的尊嚴和權利」，這是以前的女人所未曾享有的權利。他把過去太過物質化的婚姻，提升到一種心靈和人格的層面；也給結過婚的人創立了一種特別的基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)。

然而，在另一方面，保祿在格前第七章中，卻勉勵有信心的基督徒不結婚，持守童貞；因為，他相信主不久要再來，他擔心今生的困境，將讓他們忽略真正重要的事。但是，並不是每一個人都有守童貞的恩賜或召叫；而且結婚也不是罪。只是當人結婚之後，他就必須為今世的生活而操心忙碌，也就比較不可能把自己獻給基督。不結婚的人比較不會被這短暫無常的世界(↗58 world)所矇騙，也比較能夠犧牲自己來服事主。此處保祿把婚姻貶抑為次要的事。他以主的再臨為最重要的事，而強調婚姻生活的危險性。創世故事主張「人單獨生活不好」(創二 18)，而保祿卻說「一個男人能夠不結婚倒是好的」(格前七 1)。然而，保祿並沒有走火入魔，他並沒有禁止人結婚，也沒有咒詛婚姻。他的牧靈(pastoral)智慧(↗515 wisdom)和神學見解，使他肯定婚姻的必要性—因為從人的本性來說，為了避免不利的事，結婚的人除非有正當的理由，否則不可停止同房，即使同房是短暫性的。

(三)教會歷史(↗412 church, history of the)中的婚姻觀：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)們：

1)在宗徒/使徒(↗260 apostle)時代之後的教父時期中，對婚姻的態度變得比過去清楚。在此時期，婚姻已逐漸被視為男女二性之間性行為合理化的根據(由於原罪↗341 sin, original 使性行為被污染了)。因此，婚姻倫理大大決定了婚姻的目標和教義方面對婚姻的教訓。

2)此種潮流到北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)的時後達到高潮；他的神學觀點對後世產生不可磨滅的影響。奧古斯丁把「性」劃入動物性的領域，而看不出人性的領域。所以婚姻的目的唯「傳宗接代」而已。「性」已大受原罪的傷害；這可從人類不正常的性慾中看出。而且「性」能夠貶抑或勝過心靈(spirit)，所以它雖是一種善的行為(因它可以繁殖後代)，卻帶有一種「動物性的興奮」。他還進一步說明原罪、性慾和性行為的感覺，他的結論是：「雖然婚姻中的性行為在理論上是善的，但卻也是一種物性的惡」。所以，可以說，每一個小孩的出生實際上都是來自他父母的「罪」(↗591 sin)的結果；因為，生育之所以可能，完全是來自肉體的慾望。然而，由於小孩子的出生也是來自天主/上帝/神的旨意，所以，婚姻中的性行為也是一種可容許的罪。因此，婚姻中的性行為若以「傳宗接代」為目的，就可得到道德上的認可。履行夫妻同居義務也是如此，因為，婚姻讓夫妻中任何一方有權擁有對方的身體。此種婚姻中的性行為若非出自不對的動機，也不妨礙性行為所產生的結果(懷孕)，就可算為「小罪」(venial sin)，因為婚姻的目的之一是在緩和性慾。由於聖經的見證(↗198 witness)和傳統(↗596 tradition)的影響，奧古斯丁並不否認婚姻的價值和神聖性。

但是在他的觀念中，這完全是因婚姻所帶來的「善」，使夫妻行為得到藉口的緣故。他把這些「善」(包括：忠誠、子女、聖事)解釋為：「忠誠意指不跟婚姻關係之外的人發生性關係；子女意指人以愛心接納孩子，並

以敬畏天主/上帝/神的態度撫養他；聖事意指夫妻雙方不應仳離……此乃婚姻的根本原則，因它使自然產生的結果更加高貴，同時，使錯誤的慾望保持在正當的範圍內」(De Genesi ad litteram, IX, 7, 12)。

(2) 士林/經院學派(↗20 scholasticism)：

1)十二世紀聖事觀念形成之時，婚姻列為七件聖事之一。但是對婚姻聖事是否可以媒介恩典或如何媒介恩典的問題，最初士林/經院學派的學者們並沒有一致的看法。法蘭西士林/經院神哲學家阿貝拉爾(Abélard, Pierre (Peter) 1079-1142)，把婚姻併入聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)和病人傅油聖事(↗364 anointing of the sick, sacrament of the)之中，並主張：「在這些聖事中，有一個聖事雖對拯救沒有多大幫助，但卻是一個極端重要的聖事，也就是婚姻聖事。因為娶妻不能使人得救，而是為了拯救的緣故(為了避免淫亂)才容許婚姻的存在」(Epitome theologiae Christianae, 28)。

2)但是婚姻聖事的性質，隨即表現於教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的宣言中。1439年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)論與亞美尼亞人(Armenians)合一所頒發的《請歡躍於天主》(Exsultate Deo)詔書中，明白指出這個聖事含有恩典，並能把恩典媒介給那些配得的人(DH 1310-1328)。十六世紀的特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)為了駁斥基督新教(↗445 Church, Protestant)，1563年第二十四場會議頒布了《雖然》(Tametsi)法令，提出對婚姻聖事性質的看法，而正式把婚姻列為教會七聖事之一。

(3) 基督新教的婚姻觀：

上述以婚姻為聖事的作法，是羅馬天主教和東正教的主張，基督新教則不以為聖事。瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，在其《基督教要義》(Christianae Religionis Institutio,

英譯為 *Institutes of the Christian Religion*, 1536-1559)一書中，認為：婚姻不能是聖事，因它不比「農業、建築、製鞋、理髮等工作」更具宗教意義(《基督教要義》第四冊，第十九章)。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)建議：「傳道者不要干預婚姻的問題，因為，第一，我們的職務(↗685 ministry)已夠繁重；第二，婚姻的問題與教會無關，它是俗世的事情，是俗世統治者的工作，因此，我們應該將此問題歸給律師和行政長官來管理」(Table Talk, n.748)。

(四)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)及其後的婚姻觀：

梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(*Gaudium et spes* GS)教會在現代世界牧職憲章(47-52 段)中，描述當代基督徒的婚姻問題時，融合了聖經和社會科學的婚姻觀，而提出一種新的神學架構來作思考和牧靈工作的典範。

此種對基督徒婚姻的重新了解，從過去把婚姻視為生物上和法律上的結合，轉變成一種比較強調人際關係、靈修/神修(↗710 spirituality)和存在性的結合。

此種新的婚姻神學，給基督徒夫婦的信仰(↗315 faith)生活提供了一種比較完整的描述，也給整體婚姻的聖事性質提出完整的理論基礎。因為，夫婦被置於教會的共融之中，所以他們的人格、關係和靈修/神修生活的每一部分都須藉信仰來了解。這種對婚姻的重新了解來自聖經的見證、教會的訓導、神學家的分析以及一些德高望重的基督徒的經驗。茲分述如下：

#### (1) 人際關係的生活：

1)婚姻的第一要件，即夫婦之間的人際生活。現代婚姻的最顯著特色是：一對男女在教會和眾人面前結為夫婦，一起生活，並分享(分擔)生活中的喜怒哀樂。他們的婚姻乃是二人自由決定願意彼此尊重、相愛(直到死亡)的結果。

過去的婚姻觀幾乎都是強調生育以及養育子女方面的問題，卻不強調夫妻間高度感情上的親密生活。社會科學家發現，夫婦間親密關係(不只是生物性的親密)的發展，是一種比較近代的強調；此種強調的發生是由於社會條件的改善，也是由於女人的尊嚴和角色被了解為跟男人同等的結果。

因為，在婚姻生活中，可以創造親密和愛(↗604 love)的真誠關係，所以，基督宗教(↗436 Christianity)傳統中，所有關於教會團體中人際方面的生活之教訓，皆可用於婚姻的討論上。一個有趣的事實是，在本世紀之前，基督徒的愛幾乎不被視為對婚姻關係具有任何價值；夫婦間生物性的結合，才是婚姻中最主要的內容。其價值不在於它對夫婦間的人際關係具有加強的力量，而在於其生物學上的結果—生兒育女。但是，現代教會的教訓則比較強調：「性的重要性不僅在於生兒育女，更在於它是一種表達基督徒婚姻之愛的善」。

現代神學和教會訓導權，皆肯定婚姻關係中性生活的價值，因為，性是夫妻雙方做為一個男人或女人的一部分。夫婦結合所象徵的乃是他們親密關係的本質。通常這是指新生命(↗106 life)誕生的可能；意即：愛產生生命。此種經由性結合所產生的新生命，可以了解為夫婦間發展出來的生命，也可以了解為生命賦予一個新人。每一個新生命的誕生皆是天主/上帝/神(創造者)和人類(合作者)合作的結果。值得注意的是，此種神學上對婚姻的說法是位際性的(personal)，而不是生物學的一夫婦二人在人格上的結合才是生育的動力，而不只是他們肉體上的結合。

2)同時，「愛產生生命」也是對天主/上帝/神自己的生命的描述。只要把天主/上帝/神的生命了解為「三位一體的生命」(三位一體↗45 Trinity)，就不難理解天主/上帝/神的愛乃是所有生命受造的緣由。創造乃是天主/上帝/神「神祕之愛」的結果；這種愛表現於「道成肉身/聖言成了血肉」(降生↗332 Incarnation)和救贖(redemption)行為中。這個愛是完全「為了我們以及我們的得救」。天主/上帝/神之愛的奧秘，也以一種特殊的方法具

體表現於婚姻之中。此乃弗五所謂：「婚姻與因基督救贖之死和復活而有的生活息息相關，甚至是這種生活的一部分」。

3) 救贖的恩典滲入夫妻的愛中，並建立基督徒婚姻為聖事的基礎。然而，必須注意，婚姻聖事的建立要求：婚姻必須具有一些與天主/上帝/神原初目的一致的品質。由於基督徒的婚姻建基於創世紀中關於婚姻起源的記載，以及耶穌對離婚問題的指示(瑪十九4-6)，可以說，天主/上帝/神創立婚姻的目的就是要反映祂對人類信實而長遠的愛。

4) 天主/上帝/神的愛表現於祂與人所立的盟約中，而這個盟約充滿了信實和赦免的愛；這種愛也是基督徒婚姻應有的標幟。

婚姻的忠誠，可以在人際間建立一種以配偶的地位最優先(甚至優於父母)的人際關係。配偶之間對對方生命、時間、精力和才能的要求，建立了婚姻的道德要求。「忠誠」是婚禮中誓約的一部份；它包括終生願意服侍對方。這種責任對夫妻二人具有同等的約束力。當一個人在心理上和生理上無法做到這種要求時，就沒有真實的基督徒婚姻可言。

5) 赦免(寬恕)也是婚姻中特別的德性(↗653 virtue)。當夫妻中的一方，受到另一方有意或無意的傷害時，能夠寬恕對方，就是具有這種德行。由於人際間的關係具有發展的本質，每一個人必然都會體驗對方有罪或自私的本性，所以，接納和寬恕在維繫婚姻關係上是必要的。只要可能，婚姻關係中的任何邪惡都應矯正，因為，這是天主/上帝/神救贖計劃(將惡轉變成善)的一部分，全然消極接受邪惡並非基督徒應有的行為。

6) 婚姻之愛是無條件的，它包括以愛心關懷配偶肉體和心靈上的整體需要。這與人學二元論(↗5 dualism)把人分為物質(matter)和心靈二個層面的說法有所差別。基督宗教的婚姻神學主張肉體和心靈是不可分的，因為，天主/上帝/神的創造所蘊含的救贖目的，以及耶穌的降世為人都表示祂對人的肉體和心靈的關心。

(2) 婚姻靈修/神修：

1) 當婚姻神學從法律範疇移到人格範疇

時，靈修/神修(↗710 spirituality)的發展乃成為婚姻中最主要的因素。婚姻中的靈修/神修是一種關係(↗696 relation)的靈修。它強調配偶間的愛，也強調二人攜手共同步向天主/上帝/神。這不是要夫婦的一方放棄自己的善，而是要把自己的恩賜配合對方的特點來得到強化。

2) 以微觀宇宙的觀點來看，基督徒的婚姻乃是教會的一個生命細胞，因它培育一種真正共通的生命和靈修/神修。此乃基督徒的婚姻所以稱為教會的基石的原因，也是最近教宗(↗403 Pope)或大公會議(↗22 Ecumenical Council)的教導，稱基督徒的婚姻為一種家庭教會(domestic church)的原因。基督徒的婚姻若要對教會生活有所貢獻，則夫妻二人必須以先知性的方法，來克服二人之間的差異，並表現出包容性的人際關係。夫婦二人彼此間的服事，並服事生命本身的價值(先在家庭之內，然後通過家庭向欠缺中的「外人」所施予的關顧)就是崇拜天主/上帝/神的表現。

(3) 存在性的結合：

婚姻既是一種人際關係，這種關係就是一種過程，不只可以發展，而且可以不斷改變。婚姻關係的存在，只有當夫婦二人之間深深意識到所有維繫關係的要求，而且願意(並能夠)創造一種忠誠之愛的關係。此種強調關係和過程的說法，表示婚姻的意義是存在性的，是不容被貶抑為某時某刻單獨的一件事的。

(五) 婚姻神學的本地化/本位化(↗98 inculturation)：

根據梵蒂岡第二屆大公會議的「教會入世」基本原則，教會應該進入社會，並將神學融合於文化(↗81 culture)的環境中。據此原則，本文擬嘗試從中國傳統文化思想中，了解並應用基督宗教婚姻神學的方向。

(1) 在中國陰陽家的思想中，太極具有二種不可分的力量，即陰陽(↗491 yin yang)；這二種力量充滿於一切生物中。男女間的互動、吸引、支持、補充即為最明顯的例子。若以基督信仰而言，太極可以視為天主/上帝/

神無限之愛的奧秘。此愛的奧秘是一種力量。在此力量中含有二個具互補作用的動力—陽與陰。此種陰陽之力量充滿於天主/上帝/神所創造的宇宙萬物(包括人類)之中。這二種力量可稱為天主/上帝/神創造性之愛的二面。這與明末學者楊廷筠(1557-1627)所說：「天主為大父母」如出一轍。

(2) 根據基督宗教的信仰，男女皆為天主/上帝/神的肖像(↗36 image of God)，並皆為天主/上帝/神創造的同工。其意思是說，天主聖三/三一上帝無限的愛，經由夫婦間愛的關係而臨在於人間，進入人生的最深處。此即中國傳統「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)思想的基督化、神學化和聖事化。

(3) 儒家(↗671 Confucianism)因強調社會秩序的重要性，而較不重視夫婦中愛的關係；所以，在儒家經典《孟子·滕文公》上第四章中，主張五倫的思想：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信」。因此，上述基督信仰中的婚姻神學，應與中國傳統思想中的陰陽和儒家的夫婦觀念互相融合，以提供基督徒婚姻生活的靈修/神修基礎。

#### (六)結論：

某些婚姻方面的問題，仍然對神學家們和教會構成挑戰。例如：假若夫婦中只有一人具有基督信仰，如何決定基督徒婚姻的本質？又婚姻關係的價值與婚姻中生育目標之間的關係，似乎須更明確地加以描述。此外，由於離婚的趨勢越來越普遍，基督徒的婚姻是否已經不存在？最後，非西方文化的婚姻習俗與西方文化所發展出來的婚姻神學，二者之間具有何種關係？

婚姻神學在歷史上經歷不小的演變，而且仍將繼續演變，所不同的是，現在討論婚姻神學者持續增加。許多對婚姻神學的討論有貢獻者都是結過婚者，而且，有許多是婦女和非西方文化的思想家，他們的貢獻將使婚姻神學繼續成為教會神學工作中的重要部分。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

金象達著，〈婚姻盟約與婚姻聖事：倫理牧職反省〉，《神學論集》第 15 集，台北：光啓文化事業，pp.55-69，1973。

金象達著，〈婚姻聖事的宣講〉，《神學論集》第 22 集，台北：光啓文化事業，pp.587-601，1974。

李黎元著，〈婚姻聖事面面觀〉，《神學論集》第 128 集，台北：光啓文化事業，pp.312-317，2001。

宗座家庭諮詢委員會(Pontifical Council for the Family)提供，白正龍譯，《婚姻聖事的準備 Preparation for the Sacrament of Marriage》，台北：天主教台灣主教團社會發展委員會出版，2003。

高慧如著，《天主教會梵二後的婚姻聖事禮儀及其本地化的研究：以中文版「婚姻彌撒」為例》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，2005。

教宗若望保祿二世著，《家庭團體勸諭》，台北：中國主教團秘書處，1981。

教宗若望保祿二世著，《聖母年「婦女的尊嚴與聖召」牧函》，台北：中國主教團秘書處，1988。

張春申著，〈婚姻聖事的延續：基督信徒的家庭〉，《神學論集》第 52 集，台北：光啓文化事業，pp.251-256，1982。

Chryssavgis, J. *Love, Sexuality, and the Sacrament of Marriage*. Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press, 1996.

Kasper, W. *Theology of Christian Marriage*. New York: Seabury, 1980.

Mackin, Th. *What Is Marriage?* New York: Paulist Press, 1982.

Schillebeeckx, E. *Marriage: Secular Reality and Saving Mystery*. 2 vols. London: Sheed and Ward, 1965.

Tonel, J. *The Sacrament of Marriage*. Paranaque City: Sons of Holy Mary Immaculate Quality Catholic Publications, 2004.

谷寒松、廖湧祥

## 489 通諭

tōngyù

ENCYCLICAL

參閱：418 教會訓導權 403 教宗

(一)概念說明：通諭(encyclical)一詞，指天主教會(↗44 Church, Catholic)最高領導人教宗(↗403 Pope)寫給整個教會的正式牧函



(Pastoral Letters)。屬於教宗平時訓導權 (magisterium ordinarium) 的一部份，即教宗行使他身為牧者、教師和主教團首領責任的工具。早期教會的主教也擁有此權力。此種函件有很長的歷史，在初期教會(↗286 church, primitive)便有了。不過，似乎直到 1740 年教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)所頒布的《論牧職的》(Ubi primum)通諭，才正式使用「通諭」此名詞。本篤十四世以後的教宗，從：克雷孟十三世(Clemens XIII 1758-1769)到額我略十六世(Gregorius XVI 1831-1846)都很少採用通諭的方式。直到近世，從：教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)開始，通諭又再成為教宗一般性教誨的常用方式。

### (二)通諭特性：

(1) 在準備通諭的時候，教宗可以委任某些人士，如：一組神學家、學者、秘書，也可以「自己動手」。一般來說，通諭多以拉丁文發表，而通諭原文的首兩個字，便成為該通諭的正式名稱。

(2) 通諭既是牧函，它便是教宗最正式地行使他身為牧者及教師和主教團之首的責任的工具；也因此，通諭屬教宗平時的訓導權的一部分。但必須把通諭與教宗非一般性地特殊訓導權(magisterium extraordinarium)、不能錯的訓導權(magisterium infallibile)(如：正式的信理定斷↗312 dogma, definition of、或由大公會議↗22 Ecumenical Council 正式核准的結合)分別開來。事實上，正因為教宗不想無謂地增加這些隆重的指示，所以，他平時更常用其他一般性的平時訓導權。但這倒不是說教宗不可以在一封通諭中，宣布一項隆重的定斷教義(↗407 doctrine)。但是，通諭的內容一般來說多屬於平時訓導權。再者，正因其原屬教宗的平時訓導權，為此它的內容是可以改變的。教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於 1964 年 6 月 23 日向一群樞機主教致辭的時候，便清楚地說明了變動的可能性。不過，儘管通諭本身不是不能錯的教導，天主教徒仍有一般責任同意它在教義和倫理道德(↗362 virtue, moral)上的內容。要正確地

理解一封通諭，必須把它置於教宗「其他訓誨」和「當代神學思維」(神學↗385 theology)這兩種脈絡中來理解。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

高夏芳等著、神思編輯委員會編輯、〈近代教宗的通諭〉，《神思雜誌》第 2010-86 集，香港：思維出版，2010。

編譯

## 490 通靈論

### tōnglíng lùn

### THEOSOPHY

參閱：11 人 255 泛神論 278 宗教現象學 272 宗教批判 344 哲學 608 解釋學

(一)概念說明：通靈論/神智論/神智學/通神論(theosophy)一詞，源自希臘文的「theos 神、神明」、「sophia 智慧」，指超過哲學(↗344 philosophy)或神學(↗385 theology)的推理，藉著精神上的自我發展，可洞察神性(divinity)的宗教哲學(philosophy of religion)，對天主/上帝/神(↗30 God)的世界及其奧蹟之神秘知識有所詮釋與瞭解。

(二)通靈家否認位格神(位格↗206 person)和靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)的說法，主張天主/上帝/神內在於世界(↗58 world)，否認基督徒所謂的創造(↗526 creation)；並認為藉靈魂的「進化」可達致救恩(↗455 salvation)，所以不需任何代人受苦的補贖/贖罪/賠償(↗624 satisfaction)；專家可透過通靈認識隱而不彰的自然律，而加速或導正其進化歷程。俄國女性通靈神學家布拉瓦茨基夫人(Blavatsky, Helena Petrovna 1831-1891)，認為：「人死後進入星體世界(astral world)，仍須不斷再投胎轉世

(reincarnation)，直到進入天界—理智與靈魂的真正家鄉。」通靈家共同的基本教義，可歸納為四點：1)靈魂源自於神(從泛神論↗255 pantheism 觀點而言)；2)靈魂的進化；3)再投胎；4)業報(karma)，類似佛教(↗208 Buddhism)的因果關係(causality) (cause and effect relationship)及報應的說法。

### (三)簡史：

(1) 狹義的通靈論指 1875 年俄國女性通靈神學家布拉瓦茨基夫人、美國宗教學家奧耳科特(Olcott, Henry Steel 1832-1907)、愛爾蘭都柏林通靈學家賈居(Judge, William Quan 1851-1896)等人受印度教(↗163 Hinduism)影響而創始於紐約市的一種想了解靈界神秘的運動。起初，他們成立「通靈學會」時，其宗旨在於研究東方文學、印歐語系文學、自然律(↗169 law, natural)以及普世弟兄之愛。但依近代通靈家的說法，通靈論不是一種宗教(↗266 religion)，而是一種結合宗教、哲學與科學而成的生活哲學。由於布氏夫人帶頭強調玄秘思想，所以它帶有玄秘主義(occultism)(神秘思想與生活↗380 mysticism)的傾向，強調以玄秘的洞察力可得到知識。

(2) 1875 年該運動創於紐約市，1879 年通靈家轉往印度授徒，因而美國支派由賈居負責。1880 年奧耳科特前往斯里蘭卡開教，隨即傳入英格蘭、愛爾蘭。布氏夫人死後，1891 年英國通靈學家比珊(Besant, Annie 1847-1933)在接掌通靈會，引起美國支派群起反對，導致此運動的分裂；1892 年賈居涉嫌偽稱得自聖雄甘地(Mahatma Gandhi, 1869-1948)的書信，又引發了分裂局面。

此外，還有「人民廟堂」(Temple of People)和加州的普世兄弟會(The Universal Brotherhood)從主流運動中分離出去。1899 年英國安立甘教會司鐸利德比特(Leadbeater, Charles Webster 1847-1934)聲稱耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是佛陀再世。後來 1911 年比珊指一位印度婆羅門青年克里希那穆提(Krishnamurti, Juddu 1895-1986)為轉生再世的默西亞(↗669 Messiah)。但利德比特本人卻於 1916 年加入「老派天主教會」(↗136 Church,

Old Catholic)，且被祝聖為主教(↗116 bishop)。

奧匈帝國(今日匈牙利)哲學家、科學家施泰納(Steiner, Rudolf 1861-1925)創立「人智學會」(Anthroposophic Society)，試圖領人藉「凝神」和「冥想」的訓練達到直觀(vision)，使較低層次的「自我」可以看見較高層次的「真我」，以反對克里希那穆提所領導的運動；結果施泰納被逐出通靈會。1945 年後，徒眾對比珊和利德比特時代的過度作風產生反彈；英美的通靈家更加緬懷布氏夫人，且在共同的學說基礎上，攜手致力於重整分裂殘局的工作。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Palmer, E. H. *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*. New York: Routledge, 2008.

Steiner, R. *Man in the Light of Occultism, Theosophy and Philosophy*. Blauvelt, N.Y: Spiritual Science Library, 1989.

編譯

## 491 陰陽

yīnyáng

YIN YANG

參閱：68 中國哲學 66 中國各種思想典範 619  
道家 671 儒家 106 生命

(一)概念說明：陰陽(yin yang)一詞，為中國思想典範(↗66 paradigms, Chinese)的基本範疇(category)，陰陽概念起源於中國的上古時代。《詩經》中的陰陽，各代表大自然中山的南面和北面、天與地、男與女。《尚書》中除了偽篇《尚書·周官》外，陰陽兩字並未一起出現過；《論語》亦然。可是，公元前十二世紀末周朝初年，有明顯的天地、陰陽、五行的色彩，已確實應用到八卦，即是以實

線(一)和斷線(--)來表示陰、陽相反的一對，如：男女、明暗、強弱等等。《尚書·洪範》強調天人感應，因此，可以確定，至少在周朝初年已有了陰陽概念。陰陽可說是是宇宙中最基本的既對立又統一的力量，它們是具有相反相成性質的氣，此兩種對立的力量互相滲透，生成萬物，並相互交流達到和諧的狀態。後應用於宗教(↗266 religion)、哲學(↗344 philosophy)、醫學(medical science)及養生。

## (二)簡史：

(1) 最早闡發陰陽關係的可能是陰陽家；而最先討論道和陰陽之間的和諧關係的經典為《道德經》，大約成書於戰國時代(480-222)晚期。《道德經》第四十二章中：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」二句，後代註釋家對此二句中的「陰陽」與「氣」的關係雖持不同見解，卻都同意《道德經》中認為：萬物由陰陽結合而成。《莊子》遂將陰陽理解為：宇宙的兩種「創生」的力量，為天地之根、萬物父母及人類(↗11 man)的起源。

(2) 陰陽合而生萬物的想法在《孟子》中尚毫無蹤影。然而《荀子·禮論》篇第十九章 77 節中卻宣稱：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治」。這一理論既非來自孔孟或詩書，唯一的可能來源是道家/道教(↗619 Taoism)。事實上荀子曾一再批判老莊思想，足徵他知之甚詳。另一方面，戰國時期中國人的宇宙觀，早已籠罩在道家的影響之下，儒家(↗671 Confucianism)的知識份子亦大都為之傾倒。這一時代背景之下的荀子早已相信：「萬物是由陰陽之道所宰制，而非由上帝」。荀子把這一道家信念，以及儒家對政治與倫理道德(↗362 virtue, moral)教育的關懷，綜合在一起，是順著時代潮流；同一時期的其他思想也大同小異，如《呂氏春秋》及《周易》；《周易》包括：《易經》、《易傳》、《彖傳》、《象傳》、《繫辭》上下。

(3) 在《易傳》中陰陽合德、化生萬物的思想為主要的部份；《繫辭》及其他部份中已成為主流：「一陰一陽之謂道」，這說明了「道」就是陰陽之間的相互關係；「陰陽合德而剛柔

有體」，則說明了陰陽的特性及其結合。《易傳》雖係儒家學者吸收道家思想的成果，卻對萬物由陰陽結合而成的原初構想，作了一些擴充及改變。首先，「陰陽結合」指對立因素於同一時間「結合為一體」；也可以指先後兩個對立階段的更替，如：《繫辭》下第五章「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉」。更重要的是道家把陰陽之道視為自然規律，人扮演的幾乎祇是「順應自然」的被動角色。溶入儒家意境以後，天地已被賦以生生不息的心意，如：《繫辭》下第一章「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位」；《易經》第二十四卦〈地雷復〉強調：「復亨，剛反，動而以順利，是以出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？」而天地即至高的陽和陰。人則在天地之間居特殊地位，在宇宙中具主動地位。《禮記·禮運》第十四篇甚至稱人為：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也」，以及「故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也」。漢武帝時宰相董仲舒(179-104)，罷黜百家，表章六經，獨尊儒術。他一方面視天地和四時一般，屬於大自然的一部份；另一方面又視天為天主/上帝/神(↗30 God)；天與地同時被視為宇宙的根源，接受最高的崇敬與祭祀。此外：天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、人並稱為「天之數」，與「萬物」不同。他的《春秋·繁露》第十七卷 81 節「天地陰陽」中，強調：「以此見人之超然萬物之上，而最為天下貴也。人下長萬物，上參天地」。人居於「天之數」的核心地位，所作所為影響整個宇宙。宋明理學對陰陽的看法，參考書所列陳榮捷一文言之甚詳。

(4) 然而，把「陰陽合德」視為內在於宇宙的萬物終極(ultimate)根源，無法解決位際性(位格↗206 person)的道德抉擇問題，如：《繫辭》上第五章，強調：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」。倒不如將陰陽視為若干不同階層：物性階層、生物階層、知性階層、位格際階層之間的被動與主動關係。以這一意義而言，萬物之間顯然有普遍的陰陽互動

關係。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

任金子著，《董仲舒的陰陽思想研究》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1983。

施炎平著，《天地乾坤：陰陽思想淺論》，瀋陽：遼寧出版社，2001。

陳榮捷、韋政通主編，〈陰陽〉，《中國哲學辭典大全》，台北：水牛出版社，pp.471-474，1983。

陳福濱主編，〈中國哲學氣論專題專題〉，《哲學與文化》第 387 集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2006。

項退結著，〈陰陽合德的哲學評估〉，《國立政治大學學報》第 1990-61 集，台北：政治大學出版，pp.129-140，1990。

項退結著，〈人者陰陽之交、天地之心：對若干涉及人性論的中國古代典籍之詮釋〉，《哲學與文化月刊》第 1990-17 集，pp.674-680，1990。

項退結著，《中國人的路》，台北：東大圖書公司，pp.109-111，1988。

梁啓超著，顧頡剛編，〈陰陽五行說之來歷〉，《古史辨》第五冊下編，台北：明倫出版社，pp.343-349，1970。

賴效忠著，〈耶穌基督與蹟的陰陽合和觀：詮解「二性一位」信理的新嘗試〉，《神學論集》第 133 集，台北：光啓文化事業，pp.409-420，2002。

Graham, A. C. *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute of East Asian Philosophies, National University, 1986.

項退結

## 492 超性

chāoxìng

SUPERNATURAL, THE

參閱：176 自然與恩寵 167 自然主義 493 超性主義 161 先驗神學 11 人

(一)概念說明：

(1) 超性(the supernatural)一詞，源自拉丁文的「super 超級、超出、在上」及「natura 自然、自然界、本性、性體」，指本質(↗100 essence)上不屬於自然界，也非自然界所出，而指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)本身的生命(↗106 life)及臨在(↗677 presence)。在使用上，常與「本性」(natural)，出現在教會(↗411 Church)文件或書刊中。讓人有一種屬於「靈修/神修生活」或「信仰生活」兩個層面的感覺。在一般人的觀念中，本性代表著家庭、職業、社交等屬於俗世的生活方面；超性則指上教堂、領聖事(↗559 sacrament)、祈禱(↗331 prayer)等宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)靈修/神修的生活方面。在傳統較為靜態的說法裡，用此二分的概念描述天人往來的奧蹟。在此往來中，「本性」代表所有屬「人」的因素；超越本性的則屬「超性」。由於受此兩層概念的影響，教會內不少信徒的信仰生活明顯有著分裂的現象。

(2) 其實，「超性」一詞，主要的意義不是「兩層」思想，「超性」要表達的內容包含著三個因素：

1) 天主/上帝/神(↗30 God)自我給予的「恩惠性」：亦即天人之間的親密來往是天主/上帝/神白白給予的恩賜，是恩寵(↗353 grace)。

2) 天主/上帝/神自我給予的「自由性」：亦即天主/上帝/神有絕對的自由給人恩寵。

3) 天主/上帝/神的自我給予之「內在性」：亦即天人之間交往屬於人的內在生活。但是，要用「超性」這概念來表達上述三因素，便顯出這概念本身的限度，超性的恩寵(supernatural grace)彷彿是在本性之上所外加的，而有陷入外在主義(extrinsicism)的危險。靜態性的、形而上(形上學↗194 metaphysics)的「超性」概念，是否能夠充分表達動態性的天人之間的交往？希臘羅馬文化(↗81 culture)中所用的「超性」概念，在用於其他文化時，是否恰當？這概念能否推進友友的「入世靈修」？都值得予以探討。

(二)聖經(↗571 Bible)的看法：

(1) 聖經作者喜歡用整體性的、位際性的、具體的、動態的語言，卻很少用哲學性詞彙，未曾用過「超性」一詞。

(2) 聖經作者常用戲劇性、故事性的詞彙，如：盟約(↗588 covenant)、父子關係等，表達靜態概念「超性」中「天人交往」的三個因素。

(3) 聖經作者十分強調救恩史(↗456 salvation, history of)中，天主/上帝/神完全主動地、自由地走向人是一種白白賞賜的恩惠。

(4) 保祿與若望以「舊人」與「新人」，表示人在救恩歷史中前、後兩個不同的階段。

(5) 初期教會(↗286 church, primitive)末期，逐漸接受一些希臘文化中較哲學(↗344 philosophy)性的說法，如：伯後一4，描寫「此世」與「天主/上帝/神世界」的上、下分明，希望信徒們「在逃脫世界上所敗壞的貪慾之後，能成為融於天主性體的人」。

(6) 《默示錄》作者未用「超性」、「本性」二詞，而使用：「天主/上帝的子民」(↗31 people of God)、「天主的帳棚在人間」等描述性的詞語，充分表達出天人之間的交往(默廿一1-5)，並清楚指出新天新地(new heaven and new earth)係由天主/上帝/神而來(默廿二3-5)，是絕對的自由的愛(↗604 love)的給予。

(三) 超性觀的歷史演變與教會(↗411 Church)有關的教導：

(1) 在希臘文化背景中的教會思想家，一步一步地運用當時的思想典範(↗304 paradigm)來表達信仰的內涵，所以「本質」(↗100 essence)、「本性」(nature)、「實體」(↗641 substance)、「位格」(↗206 person)等逐漸成為教會的思想工具。

(2) 初期教會東方思想家，如：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約140-217)；埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)；古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrrillos of Alexandria +444)；埃及亞歷山大聖經詮釋

學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)等，常以「天主性高於人性」、「人分享天主性」、「人因而被神化」等，說明恩寵的內在性。

(3) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，強調：天主/上帝/神恩寵的必要，以反對白拉奇(Pelagius 約354-418)所主張的「自由意志」(free will)、「自力得救」的思想。418年5月1日教宗佐西莫斯(Zosimos 417-418)，於北非迦太基(Carthage)第15-16地區會議(local council)中，以奧古斯丁學說駁斥白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的錯繆學說(DH 225-227)。日後有關本性、超性問題的爭論，便集中在「恩寵」與「自由意志」的關係上。奧古斯丁將「自然」(人性)解釋成一些基本因素(如：肉身、靈魂)，加上人性以外的賦予(即：在地堂中的全知、無苦、不死、無慾之恩)等。

(4) 451年加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)，教宗良一世(Leo Magnus 440-461)於第五場會議，針對基督論(↗449 Christology)方面的「一性論」(↗4 monophysitism)及「奈斯多略主義」(↗228 Nestorianism)兩種異端(↗461 heresy)，應用四個「不」字，隆重宣布耶穌基督(↗296 Jesus Christ)二性一位的結合/位格的結合(↗6 union, hypostatic)在一個位格上的奧蹟：兩個性體(physis)彼此之間：不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)的結合著(DH 300-303)。

(5) 亞歷山大辯論家、天主教司鐸伊西多羅斯(Isidoros of Pelusium 約360-431)，首次使用希臘字“hyperphyes”(超性的)。以後被譯為拉丁字“supernaturalis”。

(6) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，一方面用聖經與教父(↗400 Church, Father of the)的說法；一方面應用希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的人性論(the theory of human nature)來解釋「超性」。他認為「本性」是本質加理智、記憶、意志三種德能；「超性」即恩寵加信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210

hope)、愛(↗604 love)三種超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)；本性按著自己的理性渴求，並趨向圓滿的榮福直觀(↗635 vision, beatific)境界；但本性的渴求無法滿足，要完全靠天主/上帝/神「自由的愛」來滿足；如此，他認為：可以整合超性的三特色：恩寵性、內在性和自由性。

(7) 義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534)提出「純粹本性」(pure nature)，可能誤會了義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那的思想。

(8) 十六世紀士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)日益使用較靜態的思想來解釋「超性」，以致日後神學逐漸趨向強調「超性」的外在性。面對這樣的思潮，比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) 1513-1589)力主超性的內在性(DH 1901-1980)。

史學的研究雖仍在探討 1567 年教宗碧岳五世(Pius V, 1566-1572)頒布《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)詔書，譴責巴氏有關他自然與恩寵的七十九個神學命題所給予的懲罰屬何性質，但這已說明了：教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)保護士林/經院神學超性傳統/傳承(↗596 tradition)思想中的恩寵性。

(9) 比利時神學家楊森主教(Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) 1585-1638)，太強調天主/上帝/神的恩寵性，所以，教會訓導權為保護「人的本性」，1653 年教宗依諾森十世(Innocentius X 1644-1655)於致一切信徒《乘機會》(Cum occasione)而予以棄絕(DH 2001-2007)。此後，教會一直採用士林/經院傳統對超性、本性的說法。

(10) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)仍用「本性」與「超性」，「自然」與「超自然」等字眼，如：《天主之子》(Dei filius)教義憲章(DH 3004-3008, 3015-3020, 3026-3036, 3041-3042)；顯然，梵蒂岡第一屆大公會議面對當時的理性主義(↗398 rationalism)的挑戰，運用了士林/經院

神學之本性、超性的思想，以保護有關的信仰內容。

(11) 本世紀(尤指法國神哲學)重新研究超性、本性的問題，極力闡發整體性思想，強調人性由「內在必然」的力量，趨向榮福直觀，而不太贊成「純自然」的概念。面對此「新神學」(↗614 Nouvelle théologie)時，1950 年教宗碧岳十二世(Pius XII, 1939-1958)於《人類的》(Humani generis)通諭，以傳統士林/經院神學的詞彙，予以駁斥現代新神學中的一些傾向(DH 3891)。

(12) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)很少提及「超性」、「本性」的詞彙，而走出了流傳久遠的傳統說法，並改採聖經語言，動態地、牧靈性地向現代人講話。只在文獻中留下了些許傳統說法的痕跡，如：《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，第 5、6 號(DH 4201-4235)；《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，第一章 2 號等(DH 4101-4179)。

(13) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在 1968 年的信仰宣布《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)(The Creed of the People of God)中，仍以傳統「超性、本性」的語言論及原罪(↗341 sin, original)和嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)。

(14) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)完全追隨梵蒂岡第二屆大公會議，以動態、牧靈的話表達。但在 1979 年《人類的救主》(Redemptor hominis)通諭第 11 號(DH 4640-4645)；1982 年《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭第 13、49 號中(DH 4700-4716)，仍露出傳統語言的痕跡。綜觀教會文獻中往往有兩種說法：一屬靜態「超性」、「本性」的說法；一屬來自聖經的動態說法。

#### (四)四種模式：

以下用四種系統神學(systematic theology)(信理神學↗313 theology, dogmatic)的模式，來解釋「超性」。每一種模式都試圖保持教會

一向所肯定的三個特質：即超性的恩惠性、自由性及內在性。而四個模式的作者們，有時所運用的是較抽象的人性、純本性(pure nature)的形上層面術語，有時卻運用具體的歷史的存在層面的言語：

(1) 模式一：士林/經院神學的傳統解釋：

1) 教會在比較靜態的思想典範上，在存有(↗147 being)本質哲學之背景下，以「救恩的堡壘」、「成全的社會」自稱。士林/經院神學認為：「本性」是指任何存有物本有的特徵和成份；並描寫「本性」的基本因素為理性、身體、性別等；「本性」的成果有學問、工作、子女等；「本性」的需求有食物、被愛、休息、表達等。在他們心目中，「超性」是指超越自然的存在、力量與要求的事物，而可分為：本質的超自然(或超性)，如：恩寵、三超德、榮福直觀；方式的超自然，如：奇跡(↗229 miracle)；絕對的超自然，如：三位一體的天主/上帝/神；相對的超自然，如：說話對人是本性，對猴子則是超性。這種模式將超性視為在人性之外或之上，二者各自獨立。

2) 此模式的優點：a) 如此分析，清楚易懂，容易說明。b) 明顯保護了超性的恩惠性和自由性。

3) 此模式的缺點：a) 無法兼顧天主聖三/三一上帝行動的整體性，好像創造(↗526 creation)、救贖是先後兩種不同的行動。b) 受古希臘理智主義(intellectualism)的影響，而有狹窄且「物化」(↗245 Verdinglichung、reification)的看法。c) 超性若在本性之上，有外在主義(extrinsicism)的傾向。d) 超性有如附屬品。e) 不易培養積極入世、整體性的靈修/神修(↗710 spirituality)。

(2) 模式二：新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)的神學新探討：

1) 受二十世紀教內、外思潮的衝擊，如：西班牙信理神學家、耶穌會會士阿耳法羅(Alfaro, Juan 1914-1993)和法國神學家、耶穌會會士、天主教樞機呂巴克(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)等神學家，在他們的思考中，由救恩史中的自我給予的天主/上帝/神出發，認為事實上已存在於

天主/上帝/神愛的計劃中之具體的人類，必然「趨向」超性的圓滿，但他不一定必然「達到」超性的圓滿，因為只有天主/上帝/神能滿足人性內的「自然渴望」；此自然渴望亦即士林/經院傳統所謂之服從潛能(↗252 potency, obedience)，是受造物所具有的一種與超自然的交會，或接受超過其本性限度的超性能力。換言之，人的「自然」動力，由於天主/上帝/神的「超性」恩寵，能藉基督而達到榮福直觀。如果天主/上帝/神願意把自己的奧蹟通傳給人，在人心內就應當有某種準備，就是先要在人性上渴望有某種位格、自我，才能叫人接受天主聖三/三一上帝的自我通傳(self-communication)。

2) 此模式的優點：a) 進一步發揮了士林/經院神學傳統思想，並帶入近代思潮裡。b) 由具體的救恩史(天主/上帝/神的計劃)，亦即根據聖經和教父的思想來反省。c) 描寫受造物內在的張力：一方面趨向無限；一方面僅靠自己的力量無法達到目標。d) 同時保存了超性的恩惠性與內在性，使超性不再是附屬品。e) 強調以基督為中心說(↗437 Christocentrism)的超性。f) 較整體、積極、入世之靈修/神修基礎。

3) 此模式的弱點：a) 嚴格而言，尚未脫離傳統士林/經院神學「本性與超性」的模式。b) 主張即使天主/上帝/神不給人達到榮福直觀的超性恩寵，人仍可藉本性動力獲致「自然幸福」(natural beatitude)。可見他們仍追隨多瑪斯·阿奎那所抱持傳統本性與超性的看法；此模式屬緩和的內在論/內在主義(↗72 immanentism)。

4) 教會訓導權：一方面承認，要完全了解「新神學」那種以實在論(realism)及救恩史為中心的思路，的確有其困難(DH 3891)；但是，另一方面該承認，模式二所強調的「超性」的內在性，是大勢之所趨，無法加以遏止。

(3) 模式三：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的解釋：

1) 教會訓導權認為：模式二不夠肯定超性的恩惠性。德國神學家、耶穌會會士拉內嘗

試由另一角度說明超性的內在性。他認為三位一體的天主/上帝/神自我給予的對象，是具體存在救恩史中的人，這人包括兩個形上成分：純本性(pure nature)和「超性存在基本狀況」(supernatural existential)(先驗神學/超驗神學 ↗ 161 theology, transcendental)。純本性只是用以講解超性的一種思想性之工具概念而已，不是真正存在的。而存在的基本狀況(Existentielle)，原是德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)的用語；他特別描述一種「存在的基本狀況」，就是人人常面對死亡(↗ 154 death)的基本存在特色。拉內主張：人既常生活在天主/上帝/神的恩寵、計劃內，他本來就有「超性的存在基本狀況」，而此狀況必有耶穌基督的向度，又叫「基督的超性存在基本狀況」。故凡是生存的人就已存在於基督的救恩內，人人都與基督有關；故拉內把不認識基督的人稱為「無名基督徒/匿名基督徒」(↗ 511 Christian, anonymous)。生於基督救恩內的人，因有「超性的超越性」(supernatural transcendentality)，因此，在主體(↗ 119 subject)的「具體經驗」中，原則上就能體驗到天主/上帝/神自我給予的奧秘(↗ 600 mystery)，並答覆天主/上帝/神的召叫。故如果要領人來認識在基督啓示(↗ 472 revelation)中的天主/上帝/神，就要從人的具體的經驗出發。

2)此模式的優點：a)適應現代思潮，又避開了在模式二中教會訓導權無法接受的說法。b)有助於基督徒以更積極開放的態度，面對大公主義(↗ 21 ecumenism)的合一問題，接近非基督徒、非基督宗教(↗ 239 religion, non-Christian)與無神論/無神主義(↗ 514 atheism)者。c)指出由天主聖三/三一上帝觀點來看，整個人類乃以基督為中心。d)可建立入世、整合的靈修/神修基礎。

3)其缺點：a)表面上由救恩史中天主/上帝/神的愛為出發，嚴格而論，實乃以人的自由主體為出發點。b)「超性存在基本狀況」也未能徹底解釋超性的內在性與恩惠性。人仍被分成兩層。c)拉內在其著作中，未清楚說明「超性的存在基本狀況」本身是不是已經屬於「超性」世界或屬於準備接受「超性」？總而言之，「超性」神學問題尚未解決。

#### (4) 模式四：整體性的解釋：

此模式基於各學問的新發現與新思潮，以天主/上帝/神愛的奧蹟為出發點，並注意耶穌基督的向度，以三個相關的形上學觀念(存有、人性、位格)來闡釋基督徒人學(↗ 438 anthropology, Christian)中「超性」的事實：

1)超性：a)從「存有」來說，超性指具建設性的基本關係；此關係包含兩面：「無限」的一面，自我給予的天主/上帝/神具有父、子、聖神的彼此區別之關係，祂向有限受造的自我給予也有區別；「有限受造」的一面，有限的「存有」一人一趨向天主聖三/三一上帝的關係(↗ 696 relation)。b)從「人性」來說，人性包含物質、生物、精神、大我、超越等五種相互滲透的關係，其中超越幅度，從信仰角度看，即三位一體天主/上帝/神的臨在，即人與三位一體天主/上帝/神的關係。換言之，從人性來看，「超性」指的就是天主/上帝/神的臨在，就是天主/上帝/神在超越幅度上與人的關係。此「超越」表示無限到有限，有限到無限的動態來往關係。c)從「位格」來說，「超性」乃是可意識到的、自由的、顯現的、被接受的三位一體的天主/上帝/神。上述這種動態的解釋顯然用不著「超性」的說法。因此原則上也用不著所謂「純本性」，但仍可提出「純本性」的神學意義。

2)純本性(pure nature)：a)從「存有」的層面而言，「純本性」在靜態的哲學角度上具有獨立的形上可能性；但事實上，在具體的救恩史中，「純本性」並非是與「恩寵」對立的獨立存有物。b)從「人性」的層面而言，「純本性」指除「超越」外的四個向度的關係，即：物質、生物、精神及大我四種關係。但事實上，在天主/上帝/神的具體啓示中，找不到一種未受到天主/上帝/神在恩寵中的自我給予的「純本性」。

3)位格(person)：從「位格」的層面而言，「純本性」係立於天主/上帝/神對面的一個，有自由意志，卻尚無天主/上帝/神自我給予之恩寵的人；但事實上，在具體的天主/上帝/神的啓示中，找不到這樣的人。

4)綜合評估此模式：a)符合聖經及教會訓



導權所肯定的：由天主/上帝/神「愛的自我給予」出發；從人的存有、人性、位格三方面闡釋，肯定了超性的「恩惠性」和「自我性」；也肯定了天主/上帝/神自我給予的「內在性」；「超性」不再是附屬品，而是人的存有、人性、位格中最深的奧秘。b)它指出人的世界充滿天主/上帝/神的臨在，每一個人是：「被召喚者」、「接受者」和「答覆者」。此模式有助於建立積極、入世、整合性的靈修/神修。c)可作與其他宗教交談(interreligious dialogue)的基礎：基督徒在其具體的社會(↗283 society)、文化環境中，明顯地且有意識地體驗到天主聖三/三一上帝愛的奧蹟，因此有福傳(↗598 evangelization)的使命感。又因人人同樣生活在天主/上帝/神愛的奧蹟內，在傳福音時會尊重尚無基督信仰的人。d)有助於教會的本地化/本位化(↗98 inculturation)：因此解釋肯定天主/上帝/神臨在於每個人、每個社會生活中，故各地(如中國)教會自會運用其本地文化的成分，來宣揚三位一體天主/上帝/神的臨在奧蹟。

(5) 結語：過去教會常常運用本性、超性之二分的說法，此說法並非出自聖經作者，而係受哲學上靜態的存有學/存有論(↗148 ontology)分析的影響。教會雖長久以來把人分為兩個層面，但卻一直認為超性預設並完成本性。在今日思想典範(↗304 paradigm)的轉變中，可用動態的詞彙，如：關係(relation)、動態的存有(dynamic being)、人性(human nature)、位格，來表達教會所肯定的信仰內容。換句話說，除了慣用的靜態的「超性」一詞之外，也可改用動態、無限、包含天人關係的「超越」(transcendent)一詞來表達。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas Aquinas)著、利類思(Ludovico Buglio)譯，《超性學要》，上海：徐家匯藏書樓明清天主教文獻 616 號；台北：中央研究院傅斯年圖書館製作 3/4 英寸光碟一片，2000。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論天主三位一體〉《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統神學說明及應

用，第一章：思想典範的轉變〉，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.265-288，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統說明〉，《天主論·上帝觀：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.332-380，2002。

黎建球，潘小慧主編，〈神學大全專題〉，《哲學與文化》第 418 集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

Alfaro, J. "Nature and Grace." *SM*, vol. 2. 176-181.

Baltazar, E. R. *Teilhard and the Supernatural*. Baltimore: Helicon Press, 1966.

Borella, J. *The Sense of the Supernatural*. Edinburgh: T and T Clark, 1998.

Lubac, H. de. *The Mystery of the Supernatural*. London: Geoffrey Chapman, 1967.

Mackey, J. P. *Life and Grace*. London, 1966. pp.25-63.

Rahner, K. "Nature and Grace." *TI*, vol. 4. 165-188.

谷寒松

## 493 超性主義

### chāoxìng zhǔyì

### SUPERNATURALISM

參閱：492 超性 176 自然與恩寵 167 自然主義 317 信仰主義

(一)概念說明：超性主義(supernaturalism)一詞，源自拉丁文的「super 超級、超出、在上」及「natura 自然、自然界、本性、性體」及「ism 主義、學說」，指本質上不屬於自然界，也非自然界所出，而指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)本身的生命(↗106 life)及臨在(↗677 presence)，與自然主義(↗167 naturalism)站在極端相反的立場，否定任何「關於」、「高於」或「超越」所謂自然事物之超性事實。超性主義是一種學說，或未經深思熟慮之宗教(↗266 religion)觀點，誇大地強調天主/上帝/神(↗30 God)超性恩寵(supernatural grace)的事實，疏忽自然與恩寵(↗353 grace)之間的合法差異，低估人類(↗11 man)理性能力，結果期望一切均得自啓示(↗472 revelation)與信仰(↗315 faith)。

## (二)內容描述：

(1) 人文主義/人本主義(↗13 humanism)及文藝復興(↗84 Renaissance)開始於中古時期末期，啓蒙運動(↗474 Enlightenment)開始於十八世紀。這些運動愈來愈講求理性主義(↗398 rationalism)及科學主義(scientism)。它們創造了一種「自然主義」氣氛，亦正是在這種自然主義氣氛中，超性主義於焉誕生。正如其對手「自然主義」一樣，超性主義亦包括一項正確而有效的要素，即天主/上帝/神自由、無報償、愛而自行給予人類恩寵之事實。但誇大此一事實，以至於有損「自然」，而無法顯示「純自然」之神學意義(超性↗492 supernatural, the)，亦不能顯示「自然律」(↗169 law, natural)的合法地位，以及俗化(↗307 secularization)的領域，如：自然及人類科學、藝術及哲學(↗344 philosophy)世界與相對之獨立自主性。

(2) 超性主義之實際結果，就是將所有人類求知之努力，置於教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的最後及肯定性判斷之下，因其相信此訓導權乃一切知識之唯一根源(即：天主/上帝/神之超性啓示)之正當合法守護者。

(3) 超性主義在今日之態度，已被一更完整及成熟之基督徒世界觀及成熟的俗化思想(↗309 secularity)所取代。此一新觀點尊敬人類在其個別、特定之地位中之不同思想範圍，但將之綜合於一個整體性及動態性的宗教信仰觀裡。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，〈論天主三位一體〉《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：閩道出版社總經銷，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統神學說明及應用，第一章：思想典範的轉變〉，《神學中的人學：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.265-288，2008。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第五篇：系統說明〉，《天主論，上帝觀：天地人合一》，增修版，台北：光啓文化事業，pp.332-380，2002。

黎建球、潘小慧主編，〈神學大全專題〉，《哲學與文化》

第418集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

Carneiro, R. L. *The Evolution of the Human Mind: From Supernaturalism to Naturalism: An Anthropological Perspective*. Clinton Corners, N.Y.: Eliot Werner Publications, 2010.

Phipps, W. E. *Supernaturalism in Christianity: Its Growth and Cure*. [Macon, Ga.]: Mercer University Press, 2008.

谷寒松

## 494 超級屬性

## chāojí shǔxìng

## TRANSCENDENTALS

參閱：147 存有 344 哲學 194 形上學 600 奧秘  
335 真理 637 實在界 660 審美神學

(一)概念說明：超級屬性/超級特性(transcendentals)一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「scandere 爬、攀登、陞、上」，指越過、突破界線，到另一領域中。在文化(↗81 culture)層面上，指跨越某一文化領域的特色，認同、吸收另一文化的因素。在哲學(↗344 philosophy)層面上，一方面指人的認識能夠從有限、具體、五官可感的受造界，越過到形上學(↗194 metaphysics)的領域；另一方面指存有/實有/存有物(↗147 being)本身包含：不受有限範疇(category)所限制的幅度。在神學(↗385 theology)層面上，指天主/上帝/神(↗30 God)本身不受限於受造範圍的特質，是內在地、直接地與存有本身有關的一些必然特性。這類屬性是存有的基本特性，但因為有限的人只模糊地認識存有本身，也為了進一步清楚分辨存有觀念隱含的內涵，實在有必要探討存有之所以為存有的超級屬性。超級屬性不限於某一部分存有物，而是「超越」一切有限制的個別秩序。這種「屬性」並不是在存有之外附加「新的屬性」，只是在觀念上把人對存有原有的模糊認識，修改成清晰的認識而已。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約

1225-1274)以來，大家公認的超級屬性有三個，即：單一(unity, one)、真(truth, true)、善(goodness, good)；晚近新多瑪斯學派(Neo-Thomism)者又加入第四個—美(beauty)和第五個—聖(holiness)。

## (二)歷史發展：

(1) 希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)認為「觀念」(idea)才是真正的存有，而感官事物則分享了「觀念」所呈現的單一、真、善。柏拉圖的學生，希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)更詳細地論存有的單一、真、善，為日後士林/經院學派(↗20 scholasticism)的「超級屬性」學說奠下基礎。

(2) 雅典哲學家、新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)者柏羅丁(Plotinus, 約205-270)，主張：「精神」(nous)、「靈魂」(psychē)以及其他「物質的個體」等，都是從最高的「一」和「善」流出；精神對觀念的分辨稱為「真」，靈魂與萬物分享了精神的這些特性。

(3) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，用「三格式」描寫存有的本質：存有就是「一」；「真」依其本來的面目呈顯於我；就存有本身而論，凡存在的就是「善」。

(4) 德國神學家、道明會會士、天主教大雅博(Albertus Magnus 約1193-1280)，系統地討論單一、真、善三個屬性，另加上：實在界(reality)和個別性(particularity)。但是實在界是存有的同義字，個別性原已包含在「單一」概念中。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那列出：實在界、個別性、單一、真和善等五屬性，有的著作卻只提及後三種，「美」未被列入，但已把「美」看成與「善」密切相連者。

(5) 西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)進一步加以系統化，但看法頗似大雅博。

(6) 德國自然神學家、科學家、數學家、倫理哲學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)將存有視為單子(monad)，一切的

單子依據一個「預定和諧」(pre-established harmony) (prästabilisierte Harmonie)彼此共融交往。此單子直接被單一、真、善所限定。

(7) 德國古典唯心主義(German idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)只將三個屬性視為萬物知識的邏輯條件。

(8) 德國存在主義(↗146 existentialism)哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)，將對立性的「分別與多元」、「假與惡」以及單一、真、善視為等同。

(9) 德國哲學家哈特曼(Hartmann, Nicolai 1882-1950)，研究存有本身(Sein)與存有物(Seiendes)，提出整體實在界(↗637 reality)的階級與架構。將超級屬性納入存有(僅限於世界上的有限存有)的範疇，畢竟他肯定了超級屬性的價值。

## (三)內容說明：

(1) 超級屬性是存有的屬性：的確，這些存有本身的基本特性，在存有範疇中超越一切個別性，堪稱為「超級」的屬性。存有在這些必然的超級屬性裡顯示了自己。超級屬性與存有之間的等同關係，有著一種先天的內在必然性，兩者祇是概念上的區別而已。近代，在單一、真、善等屬性外，增加美及聖的新屬性是合理。至於義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那那另加的「實在界」和「個別性」(兩者實隱含在「單一」內)，則無此必要。有些人所提的「持續」(duration)和「相似性」(similarity)則可併入「單一」內；秩序(order)和整體性(totality)則包含於「多元」中而不適用於天主/上帝/神，所以上述四種特性，不宜列為超級屬性。

(2) 超級屬性間的關連性：超級屬性之間具有某種基本次序，「存有」直接包含「單一」，先有「單一」，後有行動屬性(operative attributes)—真與善；在實體上「真」先於「善」，由真開始，在善內完成，而「美」則含「單一」、「真」及「善」；「美」是此三屬性的圓滿、和諧與光輝；「聖」是前四屬性的最高價值(至聖存有物，絕對尊高存在者)的向

度。意即：哪裡有真正的一、真、善、美的存有物的事實，這存有物也有「聖」的一面。再者，每個超級屬性都能和其他超級屬性換位，例如：凡有的都「真」，凡真的都「善」，凡真的都「美」，凡美的都「聖」等等。如此看來，五個超級屬性的觀念可以當作說明天上、地下、萬有的關連性及整體性的工具。

### (3) 五種超級屬性：

1)「單一」：為使存有本身獨立並與任何其他事物有別。存有物的程度越高，其單一性也越高，如：物質的單一性很難認清，而有位格(↗206 person)的人則易辨認。

2)真：存有包羅萬物，人的精神因而才能毫不例外地達致一切事物；換句話說，萬物之所以稱為真(真理↗335 truth)，是因萬物都能為人所認識(可理解性)。

3)善：意志之所以能在有限的善之間自由選擇，端賴具有「善」的存有本身之指引；最後全靠「無限的善」之吸引。因此，一切的存有物對意志與「可欲」而言，都是善；既然存有與善基本上是等同的，那麼，惡只能是自然傾向所要求的完美之缺乏。

4)「美」是完整、完美的一種狀態(孟子曰：充實之謂美)，是單一、真、善的完美和諧。人們總是被美的光輝所吸引，即使「醜陋」之中也蘊含著「美」的殘痕，過度的區分無異於破壞所探究的存有。

5)「聖」指最高而與其他存有物不同的價值；「聖」(在存有的平面來說)是神妙的(numinosum) (numinous)，以及能引起可畏的(tremendum) (tremendous)顫慄感受。德國信義宗宗教哲學家、神學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)，強調：奧秘本身是「赫赫可畏且引人入勝的奧秘」(mysterium tremendum et fascinatum)。總之，這些超級屬性都指向最初的單一、真、善、美、聖的天主/上帝/神。1870年梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)靠這種哲理頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章，來描繪天主的面目，強調啓示的真理(DH 3001)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Aertsen, J. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1996.

Jacobs, J. M. *The Metaphysics of Morals in Thomas Aquinas: The Transcendentals as the Foundation for Natural Law Ethics*. Thesis (Ph.D.)—Fordham University, 2002.

Koterski, J. W. *An Introduction to Medieval Philosophy: Basic Concepts*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publications, 2009.

編譯

## 495 超越性

chāoyuèxìng

### TRANSCENDENCE

參閱：542 絕對者 147 存有 148 有神論 144 有關天主存在的論證 513 無限 71 內在性 72 內在論

(一)概念說明：超越性(transcendence)一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「scandere 爬、攀登、陞、上」，指越過、突破界線，到達另一領域之中。從更深的層面而言，它描繪兩件事物之間的關係，如：天主/上帝/神(↗30 God)與世界、動物和植物、認知者與被認知者等，其中一樣超過另一樣，或外在於另一樣。它也暗示在這兩事物之間是不連貫的、或有斷層的。雖然如此，卻有方法可以：從一樣到達另一樣；而這樣的過渡或者是在實體上，或者是在認識上。超越性是內在性的相反(後者強調留在裡面，或居於上面)，不過其實二者也是互相補充的。舉個例子來說：天主/上帝/神(↗30 God)是超越的，祂位於世界之上，是最高的存有物，也是萬物終極的原因；然而，祂也是內在的，因為透過參與和因果的關係，祂也在世界之內。超越性無論在神學(↗385 theology)及宗教(↗266 religion)討論天主/上帝/神的問題上，或在哲學(↗344 philosophy)討論知識論/認識論(epistemology)(神學知識論/神學認

識論(↗392 epistemology, theological)及存有學/存有論(↗148 ontology)上，都是一種基本的觀念。

### (二)種類：

(1) 宇宙的超越性是一種比較，它暗示有一種高下的次第。所以，所謂超越是指在這次第中，兩個事物的關係，而從較低的存在可以導向一個超越的存在。如：希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的觀念，又如：義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的「五路論證」(Quinque viae)(有關天主存在的論證↗144 argument for the existence of God)便是；多瑪斯·阿奎那從「事物的因果關係」(causality)(cause and effect relationship)，推論出天主/上帝/神的存在。

(2) 存有的超越性、完美性的程度有關。天主/上帝/神是超越的，因為祂有最大的完美，在祂內沒有任何不完美的事實。

(3) 認識的超越性：是指思想以外，在於它的事物為其認知對象。而這對象可以是 1)存在於實在界(↗637 reality)的東西，或 2)超越感覺的東西，如在感覺與事件之下的實體，或 3)超越世界的存有物，如：天主/上帝/神。

(4) 現象的超越性：強調在主體(↗119 subject)的認識活動內之意向性的價值。它一方面肯定認識活動本身的客觀性；另一方面也肯定被認識的對象的客觀實在性。它分析人的主體性，試圖發現人意識的內容，及這意識在人心以外的基礎。

(5) 數學超越性：是指在某一運作標準下，超過有限的數字。

### (三)問題：

有關超越性的問題在於：到底有沒有絕對的超越存有？如果有，又是什麼？這個問題可以有幾種回答方式：

(1) 絕對的超越存有是：遠離此世界，更完美的本質(希臘哲學家柏拉圖、亞里斯多德 Aristoteles 384-322 的主張)。

(2) 絕對的超越存有是：確證人有認識價值的能力；換言之，它證實人類知識是真的、必然的、確定的(北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁 Augustinus (of Tagaste) 354-430 的主張)。

(3) 絕對的超越存有是：這個世界(包括：它的存在和它的本質)得以開始和繼續的原因(義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那的主張)。

(4) 絕對的超越存有是：人類意識所蘊含的對象，是人類意識所以有意義的原因和範圍(現象學↗397 phenomenology 的主張)。

(5) 絕對的超越存有是：蘊含在任何受造物的生命、理性和愛的行動中的無限實體(義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉 Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274 的主張)。

### (四)解決方案：

本文將依據哲學家們對「心之自我超越的可能性」所提供的答案，來縱覽各種有關超越性的理論：

(1) 思想以外的存有：到底「心」以外是否有物？希臘哲學家如：柏拉圖；中古哲學家如：多瑪斯·阿奎那等都接受，知識能夠把握世上的存有。法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)以來，現代哲學劃分：「心」和「物」。知識因而必須受到一種更高的能力所保證，才能確立其客觀性。英國經驗主義(↗627 empiricism)影響德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的哲學，後者將有效的知識只限制在可感覺的現象界(phenomenon)。

義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那的意向性理論(theory of intentionality)，提供對知識的一種形上學(↗194 metaphysics)的解釋。近代現象學再次採用意向性理論，試圖藉對主體性的反省，發現知識的客觀性，肯定認識的對象在實體上的臨在(↗677 presence)。

(2) 實體(↗641 substance)和靈魂(soul)：古代和中古思想家，大都接受人心把握宇宙的內在原則和超現象因素的可能性。然而到了中世紀後期，英國士林經院神哲學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1374)和法國釋經學家、方濟會會士多特庫的尼古拉斯(Nicolas d'Autrecourt +1350)卻懷疑人心在把握實體以下的「共相」，以及內在原則(如：靈魂)的能力。從笛卡兒到蘇格蘭經驗主義哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)的哲學史，再次顯示出實體概念的崩潰。到了康德，對感覺經驗以外任何實體的認識都成了不可能，邏輯實證論(Logical Positivism) (實證主義 ↗639 positivism) 和語意分析(semantic analysis)也加強了這種懷疑批判的精神。

(3) 天主/上帝/神：心靈能否超越自己，而去認識既超過自己又超過物質世界的存有物，即天主/上帝/神呢？再次，意向性和反省的理論，企圖肯定認識的客觀性，並試圖把它的有效性延伸至非物質的境界。然而，古代和中世紀所肯定的天主/上帝/神似乎不能滿足現代人；祂頂多只是思想的對象，或宇宙的解釋罷了。基本的選擇似乎落在天主/上帝/神和自我之間：天主/上帝/神的存在暗示自我的疏離。不可知論(↗53 agnosticism)和無神論(↗514 atheism)早已發展出現代人對超越性的排拒。

而另一方面，雖然，對於天主/上帝/神的可知性仍然有很不同的看法，但超越天主/上帝/神的存在，卻為大多宗教(↗266 religion)和哲學(↗344 philosophy)的超越主義所肯定。有人認為天主/上帝/神只可以由否定來認知；也有人認為天主/上帝/神可以藉類比(↗698 analogy)或因果關係(causality)(cause and effect relationship)而認識；甚至有人以為透過人心或情緒可以到達超越神。當代位格主義(↗207 personalism)和存在主義(↗146 existentialism)者企圖透過對位格(↗206 person)和意識(consciousness)的反省，來證明天主/上帝/神的存在。

總之，和近代哲學很不同的是：當代很多思想家們，大都一反過去以為超越天主/上

帝/神不可接受的說法；不過，當代人對天主/上帝/神的觀點，也和許多古代哲學家的實體論或形上學的天主/上帝/神不同，而是更傾向聖經(↗571 Bible)傳統中生活的天主/上帝/神，位格的天主/上帝/神。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

沙特(Sartre, J. P.)著，杜小真譯，《自我的超越性：一種現象學描述初探》，北京：商務印書館出版，2001。

Adluri, V. *Parmenides, Plato, and Mortal Philosophy: Return From Transcendence*. London; New York: Continuum, 2011.

編譯

## 496 超德

chāodé

### VIRTUE, THEOLOGICAL

參閱：653 德性 315 信仰 210 希望 604 愛 353 恩寵

(一)概念說明：超德(theological virtue)(德性↗653 virtue)一詞，源自拉丁文的「vir 男人」，按字面義，指男人行事為人的特質，後引申為人類(↗11 man)生活中的某些恆久的德能或良好的習慣，一經養成會使人趨於「至善」。所以，超德就是指超過人性本能，並且完全由天主/上帝/神(↗30 God)的恩賜所帶來的力量及德能。為成義(↗150 justification)的人而言，超德就是成義者和天主/上帝/神之間顯著來往中，所具備的三種基本動態因素。

在基督信仰中的超德就是信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)三超德。它們是動態性(dynamic)、內在性(↗71 immanence)的整體，表達出人與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之間愛的來往；超德來自「祂力」而非來自「自力」。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經：只有在新約(↗611 New Testament)書信中提到了三超德，如：羅五 1-5；格前十三 7, 13；迦五 5-6；弗四 2-5；哥一 4-5；得前一 3；五 8；希六 10-12；十 22-24；伯前一 21-22。保祿書信中，有十三次提到成義的信仰，此信仰應在對他人的愛德中生活出來(格前十六 13-14；弗一 16；三 17；得後一 3；弟前三 10；鐸二 2)。有時，將信仰和希望連起來(羅四 18；十五 13；鐸一 1-2；希十一 1)。

(2) 綜合言之：新約將三超德視為一種動態性、恩惠性的基本力量，人靠此力量能與天主聖三/三一上帝顯明的相互共融。三超德中以愛為中心和高峰，它是推動信仰和希望的力量(格前十三 8)，它永恆不滅(格前十三 8)，且在圓滿的永生(↗121 life, eternal)中恆在(格前十三 12)。

## (三)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)逐漸將新約中有關三超德的思想予以系統化。亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)曾提到「三聖德」；古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)則把三超德視為教理講授(↗409 catechesis)的基本架構。

(2) 北非洲西波(Hippo)主教、西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)也將三超德稱為宗教(↗266 religion)的建設因素，以及教理講授的目標(De catechizandis rudibus, IV, 8)。

(3) 中古時代義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)，將三超德加以系統化。他的思想影響後世頗深，直到十六世紀他的神學綱要《四部語錄》(Sententiarum Libri Quattuor, 1139-1142)，共分四卷：一、論述三位一體的奧秘(↗600 mystery)；二、論述創造(↗526 creation)與墮落；三、論述德性、罪惡(↗591 sin)、誠命；四、論述聖事(↗559 sacrament)以及末世論(↗90 eschatology)等，提到超德

(《四部語錄》IV, III: 23-32, PL 192, 521-962)，因此，超德這個學術名詞便始於十三世紀。

(4) 在特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)之後，三超德很少見於信理神學(↗313 theology, dogmatic)的著作中，反而成為倫理神學(↗361 theology, moral)所發揮的題目。近日的神學(↗385 theology)又將三超德與救恩(↗455 salvation)結合。

## (四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)：

(1) 529 年在教宗費利克斯三世(Felix III 526-530)的奧蘭治(Orange)第二屆地區會議、亞勞西加(Arausicanum)地區會議(local council)，在反對半白拉奇主義(Semi-Pelagianism) (白拉奇主義 ↗113 Pelagianism)中，強調：信仰(DH 375)和愛(DH 387, 395)是走在人的行動前面的天主/上帝/神之恩寵(↗353 grace)及恩惠。

(2) 1545 年特利騰大公會議於第六場會議《既然在此時代》(Cum hoc tempore)論成義的法令中，也強調三超德的「恩惠性」(DH 1553)，並且在敘述三超德時，再次應用亞勞西加(Arausicanum)地區會議(local council)，所引用的「傾注」(infusion)一詞，以表達三超德是由天主/上帝/神所傾注、且內在於人的恩惠中(DH 1530)。此外，它也說三超德使人成義，不只是靠德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所謂的唯靠信仰(↗465 sola fide)，因為，信仰雖然是人成義過程的開端與根基(DH 1532)；但是信仰必須與希望和愛相結合，才能帶給人天主/上帝/神的救恩(DH 1531)。值得注意的是，特利騰大公會議也不採用馬丁路德所攻擊的「德能」和「恆久的良好習慣」等哲學術語。

(五)系統神學(systematic theology)(信理神學 ↗313 theology, dogmatic)在說明三超德時，特別強調二方面：

(1) 統一性(unification)：1)根源的統一：一方面指天主聖三/三一上帝父、子、聖神(↗566 Holy Spirit)之間愛的統一奧蹟；另一方面指人

本身的統一核心是一切能力的根源。2)目標的統一：指人在三種超德的推動下，走向以三位一體的天主/上帝/神為圓滿境界中的目標。

(2) 區別性(difference)：1)人有其限度，只能實現出救恩工程(economy of salvation)中多元化的豐富事實。因此，信、望、愛把同一的救恩事實，由三個層面予以實現，即：「信」，對救恩奧蹟的接受；「望」，在救恩歷史過程中走向更深的未來；「愛」，在救恩生活中的自我給予。2)有的神學家以三超德中的某一項涵蓋整個救恩生活，如：新約保祿宗徒特別以「信仰」代表了基督徒的整體救恩事件(羅十8-10)；若望宗徒則將信仰總歸於「愛」(若壹四13-19)。

(六)在中國文化的背景中，中國本地神學(中國神學↗69 theology, Chinese)可多發揮《道德經》中「德」的精神涵義，俾以道德力量滲透於天下萬物，使「天、地、人」涵融成一個充滿生命力的整體(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 呂俊甫著，《德性發展與道德教育之學理基礎》，香港：人人出版社，1981。
- 周克勤著，〈率性望愛之德性之謂道〉，《道德觀要義》下冊，台北：台灣商務印書館諸版，pp.41-46，1970。
- 瑞德里(Ridley, M.)著，範昱峰譯，《德性起源》，臺北：時報文化出版社，。
- 張希賢著，〈卷一：超性三德〉，《倫理神學綱要，誠命論》，台中：光啓出版社，pp.81-111，1958。
- 葛羅謝爾(Gröschel, B. J.)著，梁偉德譯，《深德祢心：淺談三超德、四樞德》，台北：光啓文化事業，2008。
- 曹偉形著，《人性與德性：由重現真人性到重尋德性倫理》，香港：香港浸信會神學院，2005。
- 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II)，鄭文卿譯，《富於仁慈的天主》通諭，台北：天主教教務協進會，1980。
- 黎建球、潘小慧主編，〈「神學大全」專題〉，《哲學與文化月刊》第418集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。
- 潘小慧主編，〈德行倫理專題〉，《哲學與文化月刊》第351集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2003。
- Alfaro, J. *Fides, spes, caritas: De virtutibus theologicis.*

Rome, 1964.

Brown, S. R. *Moral Virtue and Nature*. London; New York: Continuum, 2008.

Jaegher, P. de *The Virtue of Love: Meditations*. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1955.

Rahner, K. "Theologische Tugenden." *LThK*, vol. 10. 76-80.

谷泰松

## 497 菲律賓神學

fēilūbīn shénxué

### THEOLOGY, FILIPINO

參閱：385 神學 498 場合神學 222 亞洲神學

(一)概念說明：菲律賓神學(Filipino theology)一詞，係以菲律賓人民所擁有之領土、歷史及文化為準。與其相稱地位之神學應為：中國神學(↗69 theology, Chinese)、日本神學(↗62 theology, Japanese)、韓國神學(↗675 theology, Korean)及印度神學(↗162 theology, Indian)等神學。菲律賓神學係亞洲神學(↗222 theology, Asian)之一部。1)廣義而言，菲律賓神學包括在菲律賓島群上，所精心發展之所有基督徒神學(↗442 theology, Christian)，包括以梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)為中心之較普世性神學，所屬的神學家有：菲律賓倫理神學家、天主教司鐸蘭比諾(Lambino, Antonio B. 1938-)、菲律賓神學家、耶穌會會士阿雷瓦洛(Arévalo, Catalino G. 1925-)，以及較為傳統之天主教士林/經院學派(↗20 scholasticism)及傳統基督教神學(↗446 theology, Protestant)。2)狹義而言，菲律賓神學係菲律賓人民根據其特有的菲律賓經驗，就菲律賓實際宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)及社會(↗283 society)、政治內容，有系統的思考有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之啓示(↗472 revelation)所形成的神學(↗385 theology)。本文即討論此狹義之神學。



(二)一如亞洲某些其他國家，菲律賓亦有一段遭受外國勢力入侵及統治之歷史。其固有文化及宗教源自馬來。首批天主教傳教士，隨葡萄牙航海家麥哲倫·費南多(Magalhães, Fernão de 約 1480-1521)於 1521 年到達菲律賓；至十七世紀初，大部份菲人已歸依天主教。自十六至十九世紀，西班牙為菲律賓之統治者。至二十世紀，美國接收西班牙之統治權。在二次世紀大戰時，日本曾短暫取代美國之統治。目前約百分之八十五之居民為天主教徒。自 1920 年代起，天主教(↗44 Church, Catholic)及基督新教(↗445 Church, Protestant)神學家曾努力創建本位化(↗98 inculturation)之菲律賓神學，但迄 1946 年，第二次世界大戰稍後，其努力少有結果。但近數十年來，自由及解放(↗606 liberation)成為各處廣為討論之題目。難怪拉丁美洲之解放神學(↗607 liberation, theology of)獲得相當之迴響，特別以：菲律賓新教神學家納克比耳主教(Nacpil, Emerito P. 1932-)；菲律賓第三世界神學(↗476 theology, Third World)家、耶穌會會士阿韋薩米斯(Abesamis, Carlos H. 1934-2008)；菲律賓人類學家、牧靈神學家、耶穌會會士克拉弗主教(Claver, Francisco F. 1929-2010)；菲律賓神學家鐸雷(Torre, E. dela 1943-)；菲律賓女性神學家、本篤會修女馬南讚(Mananzan, Mary John 1937-)；菲律賓解放神學家、天主教司鐸赫查諾瓦(Hechanova, Luis 1940-)；菲律賓基督新教神學家，促進第三世界神學運動的加斯帕爾(Gaspar, Karl 1947-)以及菲律賓第三世界神學家、瑪利諾會修女、大公協會(EATWOT)啟發者法貝拉(Fabella, Virginia 1928-)等等之神學家亦然。

(三)菲律賓神學帶有深厚之菲律賓傳統之宗教與文化的基本特性。如：赫司特那(Hollsteiner, Mary 1932-)；林奇(Lynch, Jesse 1909-1990)及布拉陶(Bulatao, Jaime C. 1922-)等之社會學(sociology)及人類學(anthropology)(人學↗438 anthropology, Christian)者研究有益於該項基本特性之澄清。例如：1)菲律賓之陰性宗教特性與西方之陽性宗教特性相較。2)此一宗教特性與其日常生活相互交織，於是創造了多種普遍性的敬禮(↗587 cult)，如：

對耶穌聖嬰、耶穌的苦難及被釘致死以及耶穌之母瑪利亞(天主聖母瑪利亞↗46 Mary, Mother of God)等之敬禮。此一普遍性敬禮亦與 1986 年非暴力政治革命之主要因素有關。3)菲律賓人在美學(aesthetics)(審美神學↗659 theology, aesthetic)及藝術(art)上得天獨厚，特別在流行音樂、舞蹈及戲劇方面亦然。

(四)就狹義而言，菲律賓神學之形成基於：

(1) 菲律賓本土語言內蘊著豐富的文學內容，以及其宗教與獨特之人文感情表達形成之神學。諸神學家，如：魏耀德(Villote, Ruben James 1932-)；菲律賓神學家、天主教司鐸梅爾卡多(Mercado, Leonardo N. 1935-)；菲律賓社會服務家、聖言會司鐸伯特朗(Beltran, B. P. 1946-)；菲律賓神學家、天主教司鐸梅薩(Mesa, José Maria de 1946-)；菲律賓倫理神學家、耶穌會會士戈羅斯佩(Gorospe, Vitaliano Roche 1925-)；菲律賓神學家、天主教司鐸馬拉西甘(Marasigan, Vicente 1918-)以及菲律賓神學家、耶穌會會士費里奧斯(Ferriols, Roque Jamias(James) 1924-)等，每人均依其個人的風格，寫出代表菲律賓人民心聲之神學；彼等不太認為神學係一種理性及有系統的學術性之觀念結構，而將天主/上帝對耶穌基督之愛的奇異，發抒為在動人陳述的美學上。

(2) 菲律賓神學是一種與貧苦菲律賓人民所遭受之折磨與壓迫相關之神學。該項神學提倡非暴力行為，如：推動社會正義(social justice)和非暴力運動(non-violent movement)的菲律賓耶穌會會士布蘭科(Blanco, José C. 1924-)，即有助於 1986 年之非暴力革命；設法顯示耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)時之的人性聖容；具有兒童天真無邪之品性。該項神學是由來自天主/上帝的基督徒信仰之特殊恩賜所推動，此一信仰對菲律賓人民而言，似乎是世上最「自然之事物」。菲律賓神學在對基督徒思想之美的領域頗為敏感；此一神學應期待由更有系統之「審美神學」(↗660 theology, aesthetic)加以縝密研討。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Claver, F. F. *The Stones Will Cry Out*. New York: Orbis Books, 1978.

Cosya, H. de la. *One Faith and Justice: Contemporary Issues for Filipino Christians*. Manila: Loyola School of Theology., 1976.

Lambino, A., E. Martinez, and C. G. Arévalo, eds. *Towards Doing Theology in the Philippine Context*. *Loyola Papers*, vol. 9. Manila: Loyola Press, 1978.

Mercado, L. *Elements of Filipino Theology*. Tacloban: Divine Word University Press, 1975.

Tano, R. D. *Theology in the Philippine Setting: A Case Study in Contextualization of Theology*. Quezon City: New Day Publishers, 1981.

谷寒松

## 498 場合神學

chǎnghé shénxué

## THEOLOGY, CONTEXTUAL

參閱：385 神學 387 神學方法 98 本地化 333 降生神學 295 政治神學 607 解放神學 476 第三世界神學

(一)概念說明：場合神學/脈絡神學/情境神學(contextual theology)一詞，源自拉丁文的「com, cum 和、同、以及」及「texere 編、織」，指許多因素聯合交織一起之設計、結構(structure)的狀態。一般而言，指為解釋經文所涵蓋的意義及內容，必須注意上下文、字句中的連貫關係。從社會層面而言，人類(↗11 man)的奧秘(↗600 mystery)有個人、團體兩面，場合即屬於社會、環境、情況、情境的一面。今日神學(↗385 theology)在解釋聖經(↗571 Bible)形成的過程、研究神學歷史(↗388 theology, history of)及福傳(↗598 evangelization)上，日益意識到環境的重要性。即「在一種場合、環境、情境中之神學」，亦即處理神學時，密切注意所處之場合(環境)。該詞具有雙重意義：1)用於文學意義而言：“context”之語根為“text”；其意義為

「文字」或「語言」敘述之一部分，通常是置於某特定「字」、「節」、「段」之前或後，而會影響其意義或效果者。2)用於社會、政治、文化(↗81 culture)及宗教(↗266 religion)意義上：指環繞著一特定事件、情況、運動以及人員之若干環境或事實。為此場合神學中之場合，指第二種意義而言。因而場合神學亦類似「降生神學」(↗333 theology, incarnational)或「第三世界神學」(↗476 theology, Third World)。與其相對者應為「抽象」方式之神學，因其遠離人類(個人及社會)之生存實際情況。

(二)場合神學之意義，特別包括三方向：

(1) 社會、經濟、政治場合：此一方面自第十九世紀後期 1891 年教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)首次於在其《新事》(Rerum novarum)通諭中，將之作爲主題處理後，一直成爲教會社會問題(↗417 social teaching of the church)之訓導課題。教會(↗411 Church)受到馬克思主義(↗347 Marxism)、科學及科技進步、經濟及工業轉變的影響，這些環境因素，均已對基督徒神學(↗442 theology, Christian)家產生刺激，促進他們去創造並發展場合神學，例如：「政治神學」(↗295 theology, political)有：德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist 1928-)；德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)；以及「解放神學」(↗607 liberation theology)及「第三世界神學」所描述的一切事實。

(2) 文化場合：今日人類的一項基本新經驗，乃是對文化之多元化(多元論 ↗182 pluralism)，有日益增進之認識。幾個世紀以來，基督宗教(↗436 Christianity)一向在西方歐洲文化環境中成長。自十六世紀起，歐洲逐漸清楚地瞭解其他文化之存在及特色。但歐洲並未對各該文化，視爲交談及對話的夥伴，反而設法將之壓服於西方基督徒文化之下。因之場合文化無法在西方文化沙文主義(chauvinism)之環境中昌盛；但在廿世紀，尤其在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之突破後，基督宗教乃日漸轉變爲對文化之多元化予正面評估。經由

對每一文化之特有精神及特質以聆聽的態度，以創造場合神學之多元論/多元主義的時代來臨。目前基督宗教正處於中國神學(↗69 theology, Chinese)、韓國神學(↗675 theology, Korean)、日本(↗62 theology, Japanese)、亞洲神學(↗222 theology, Asian)、非洲神學(↗238 theology, African)等諸神學之黎明時期。

(3) 宗教場合：特別在第十九世紀以來，基督徒宗教遇到在擴展中的非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)之挑戰。因之為人類之福祉，基督徒內部之大公主義(↗21 ecumenism)精神應擴展為：較寬廣的與所有宗教交談(interreligious dialogue)、對話之大公精神。場合神學必須與該項事實相偕，鄭重設法使各宗教均採取開明、正面、但亦極富創造性之態度。伊斯蘭教(↗177 Islam)、佛教(↗208 Buddhism)、道教(↗619 Taoism)及印度教(↗163 Hinduism)均含有深遠及豐富之真知灼見，一套富有創造性之場合神學，自應逐步將它們吸收、同化、淨化以及納入基督徒之人生觀中。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Bevans, St. B. *Models of Contextual Theology*. New York: Orbis Books, 1992.
- Chappin, M. "Contextual Theology." *Latourelle*. pp.1097-1102.
- Pears, A. *Doing Contextual Theology*. London ; New York : Routledge, 2010.
- Schreiter, R. J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. New York: Maryknoll, 1997.
- Soares-Prabhu, G. M. *Biblical Themes for a Contextual Theology Today*. Pune: Jnana-Deepa Vidyapeeth, 1999.

谷寒松

## 499 報應

bào yìng

RETRIBUTION

參閱：93 正義 659 審判 624 補贖 353 恩寵

(一)概念說明：報應/報復/果報(retribution)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」及「tribuere 分施、分攤、分與」，指重新交還、分配酬報的行動。報應意味著在倫理道德(↗362 virtue, moral)上的「善行」與「罪過」的賞報與懲罰。佛教(↗208 Buddhism)有「因果報應」之說，因此，此詞亦為一般「社會法」及「教會法典」(《天主教法典》(↗413 Law, Canon))的專有名詞。

(二)聖經(↗571 Bible)上對於報應方面，即天主/上帝/神(↗30 God)如何賞善罰惡的表達，是在天主/上帝/神信仰的啓示(↗472 revelation)下逐漸演進形成的。以色列人對天主/上帝/神的賞善罰惡偏重於「現世」與「整個團體」的報應，較少提到「來生」(↗230 afterlife)與「個人」的報應：

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)包含「現世的報應」和「來世的報應」：

1)現世的報應：舊約中的報應主要是物質上的，即使是精神上的(如：與天主/上帝/神的密切關係)死後就化成泡影(約三 13-19)。由於以色列人把自己看成天主/上帝/神的選民(天主子民↗31 people of God)，盟約(↗588 covenant)的團體，所以相信：

a)因個人的罪過(罪↗591 sin)，集體(全體)受懲罰(創三)：一人犯罪殃及無辜子孫(出卅四 7)。

b)因個人的功德(功績/功勞↗95 merit)，集體得到賞報：只因一人正義(↗93 justice)，天主/上帝/神就寬恕全耶路撒冷聖城(耶五 1)，上主的僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)將救全民族的預言(依五十三)。

c)集體功過的報應：如：洪水及巴貝爾塔的溯源故事，以及先知(↗159 prophet)對以民的譴責(依一 2-9)。

d)這種集體的報應，無法解釋義人為何要受罰，故日後的智慧文學(Wisdom literature)與《厄則克耳先知書》特別強調個人功過的報應(箴十二 14；智一 7-11)：只要個人回頭必

得生存(則十八 32)。但事實常相反，所以上述發展已為天主/上帝/神的報應將超過現世的財物與生命鋪路。

2)來世的報應：

a)為答覆無辜的義人在世上不幸的難題：《約伯書》提出人死後要面對審判者(約十九 23-29)；《訓道篇》的作者認為：智愚善惡者得面對同一命運「死亡」(死後則世上一切皆虛)，並接受天主/上帝/神的審判(↗659 judgment)。此後猶太人便不顧現實生活的挫折經驗，轉而渴望與天主/上帝/神同享永遠福樂。

b)舊約聖經中對死人復活(↗153 resurrection of the dead)的暗示：耶肋米亞先知在極苦悶中仍堅信有朝一日天主/上帝/神必賞報他(耶十五 10-21)；《聖詠》作者清楚指出：義人必在天主/上帝/神的右邊永享福樂(詠十六 8-11)，這種渴望已脫離了物質的報應觀，而為義人復活的信仰(↗315 faith)奠下基礎。公元前二世紀，雅威(↗505 Yahweh)的窮人經歷了恐怖迫害後，道出了需要天主/上帝/神的辯護，及為天主/上帝/神而殉難的人必復活得永生(↗121 life, eternal)的心聲(加下七 9)。大約同時代的《達尼爾》先知書的訊息中，指出死者「要醒起來，有的要入於永生，有的要永遠蒙羞受辱」(達十二 2)。

c)舊約聖經中對人一向探整體的生命觀(不同於靈肉二分法)：這是因為亞歷山大的猶太人受到希臘思想影響，故寫出的《智慧書》中有義人的生命不死不滅的新觀念(智三 1-11)，至於明確的死後報應觀，必等到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)戰勝罪惡與死亡(↗154 death)後，才會在信仰上激起巨大的迴響。

(2) 新約聖經(↗611 New Testament)報應觀的中心是耶穌基督的救恩工程(economy of salvation)。基督徒相信主耶穌光榮來臨時，善惡必有絕對的報應，但現世報應的問題並未立即消失：

1)現世的報應：跟隨基督最大的賞報是擁有天國(↗38 kingdom of God)(瑪五 1-11)；此天國「已經」開始「尚未」完成。為贏得天國，基督徒在世得受與基督相當的迫害、侮

辱(瑪五 11-12)。新約中有關現世賞報提到基督門徒(↗242 disciple)必得百倍賞報(谷十 30)，現世的懲罰則多次提及，格林多教友在聖餐禮(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)中，自私的做法導致死亡(格前十一 32-34)；基督徒夫婦撒謊試探聖神(↗566 Holy Spirit)而猝死(宗五 1-11)。

2)報應與耶穌基督的奧秘：人的成義(↗150 justification)，不在於遵行法律，而在於天主/上帝/神白白施給的恩寵(↗353 grace)，亦即因基督的死亡、復活而得救援(羅三 21-26)。基督徒在世時已得賞報，領受了聖神(羅八)，並已與基督同生(羅六 1-11)。死後要復活(↗47 resurrection of Christ)並與基督共享永生(格前十五)。《若望福音》更把接受或拒絕基督本身視為天主/上帝/神的賞罰，凡信的人必得永生，不信的，已受了審判(若二 16-21, 31-36)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李常傳編譯，《因果報應法則》，台北：大展出版社，1993。

編譯

## 500 惡

è

### EVIL

參閱：591 罪 341 原罪 99 本罪 164 自由 213  
良心 455 救恩 456 救恩史 457 救恩神學  
173 自然神學

(一)概念說明：惡/邪惡/凶惡/惡勢力(evil)一詞，基本上指與「真、善、美、聖」對立的範圍；此範圍包括：物性、倫理道德性(倫理道德↗362 virtue, moral)及宗教性(↗266 religion)的向度。在一般人生經驗中，如：痛苦、失敗、憂鬱症、病痛、窮困等狀況。在哲學(↗344 philosophy)層面上，指相反良心

(↗213 conscience)、倫理道德、結構性的惡(結構性的罪↗541 sin, structural)；其次，亦指本來應有真、善、美、聖的「缺乏」；也指形上學(↗194 metaphysics)二元論(↗5 dualism)中，善的對立元素。在基督信仰神學的層面上，指相反天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)愛(↗604 love)的救恩(↗455 salvation)計畫之行為或罪惡；也指罪惡行為的終結，即完全失敗的可能性；最後指邪惡勢力、魔鬼(↗703 devil)。在《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)中的第一句，已經揭示了惡的問題：「我信全能者天主聖父……」。如果天主/上帝/神(↗30 God)好像一位父親一般深愛祂的孩子；又如果祂是全能的話，那麼，祂為什麼容許這世上有「痛苦」及其他「形式的惡」的存在(↗145 existence)？在惡的存在之下，人或許只能在天主/上帝/神的全善與全能(↗181 omnipotence)中，作一個選擇：如果天主/上帝/神是全善的，祂便不是全能的；如果祂是全能，祂便不可能是愛的天主/上帝/神。

(二)傳統上，對「惡的存在」其解釋大概可以分為四種：

(1) 惡本身是「非存有物」：此種解釋是從哲學的一元論(↗1 monism)提出的：

1)從希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)，經由新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)到義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)都主張：惡本身不是存有物(ens)(esse)；天主/上帝是所有完美的根源，在祂以下是一大串的存有物；每一個存有物與它上面的存有物相比，則較不完美，也較不真實。正如：天主/上帝/神是絕對的真、絕對的完美，那麼在整個串連的另一盡頭，便是絕對的不真、絕對的不善、絕對的不美、絕對的非存有。惡本身是虛無的，即它只是善的闕如。為整個美善的串連而言，必須具有各種程度的美善與不美善；它們的存在必須從串連的整體去理解，但絕對的不美善是不存在的(邏輯地「不能」存在)。

2)其他各種觀念論/唯心論(↗712 idealism)，如：德意志觀念論(German idealism)

哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的哲學，都採取類似的主張。或者從美感的角度也可以達致同樣的解釋(如：一幅圖畫中，黑暗的色彩為整幅圖畫的完美來說是必需的)。這一種惡的解釋法較難為二十世紀的哲學所接受；同樣，朋友亦很難用這種說法去安慰一對喪子的雙親。

(2) 二元論及多元論(↗182 pluralism)的解釋法；此種解釋法，有點限制天主/上帝/神的全能：

1)古代波斯祆教瑣羅亞斯德教/拜火教(Zoroastrianism)，或摩尼教(↗656 Manichaeism)，視世界為「光明」與「黑暗」、「善」與「惡」爭鬥的戰場；但此種絕對的二元論很難立足，因為，邏輯上不可能有兩個最終的原則。嚴格而論，撒旦(Satan)(魔鬼↗703 Devil)的存在；或天使們「先於世界」(pre-mundane)(mundanus)的墮落，但因它們也是受造物，為此亦不能解答惡本身的問題。基督戰勝惡勢力(或身上帶著天主/上帝的人anthrōpos theophoros與眾神的戰鬥)都不是哲學上對惡本身的解釋，而只是肯定基督(或anthrōpos)的勝利而已。

2)至於多元論(↗182 pluralism)，其實也不比二元論好。一位有限的天主/上帝/神不僅為人類，也和人類一起不斷地與宇宙中的惡勢力作戰；或者：一位有限的天主/上帝/神，祂自己也在取勝這宇宙內不和諧勢力的過程中。但這些多元論的解釋法，看來更像諾斯底主義(↗673 Gnosticism)式的思辨方式，甚或純粹的神話化(神話↗383 myth)說法，而不是聖經(↗571 Bible)及基督徒思想的歷史性傳統。看來，否定天主/上帝/神的全能，也不能給惡的問題提供更可取的解決方法。

(3) 專制主義(absolutism)的解釋法；相反以上限制天主/上帝/神全能的看法，第三組解決辦法強調天主/上帝/神的威能：

1)這種觀點似乎根據古代東方對權威的看法：如：凡蘇丹(Sultan)所願意的就是對的，是法律；不為什麼，只因他的意願而已；他無須符合任何在他以外的客觀法律。這種看法自然與猶太人的君王觀不同：在以色列

列，君王正由於他是否服從雅威(↗505 Yahweh)的旨意而受到審判(↗659 judgment)。但這種看法也不符合以色列人的天主論/上帝觀：因為天主/上帝/神的權能就是祂的正義(↗93 justice)及公道(創十八25)。

然而，在聖經舊約(↗687 Old Testament)中，也能找到一些儼如暴君式地描寫天主/上帝/神權威的隱喻(↗683 metaphor)，如：陶工與泥巴的比喻(依四十五9；六十四7；耶十八6；羅20)。不過，最大量地保留東方對天主/上帝/神的觀念的是伊斯蘭教(↗177 Islam)，它的宿命論(fatalism)建立在「安拉/昂拉(Allah)的意旨」上。

2) 至於在基督新教(↗445 Church, Protestant)中，加爾文主義(↗131 Calvinism)是最強調天主/上帝/神的權威的宗派，因而也發展出一套預定論(↗625 predestination)來。在神學家家中，瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)，雖然稍稍更改了預定論的嚴厲性，卻堅持不肯討論惡的問題。如果天主/上帝是神，人怎能跟祂的智慧爭辯？泥土怎能向陶工訴苦？如果天主/上帝自永恆既已預定此人將會被救，那人要被咒詛，祂的命令就是正義的，因為祂是天主上帝/神。因此，沒有任何討論惡的問題的餘地；凡存在的就是如此，因為天主/上帝/神意願如此。這種企圖藉否認惡的問題之存在，來解決惡的問題的方法，看來已經失去它的吸引力，因為它無法在天主/上帝/神的威能中看見慈愛的父母心。其次，今日許多基督徒的倫理意識，都難以接受下面的說法：這是如此，因為天主/上帝/神願意如此；他們寧願接受反面的說法：因為正是如此，所以天主/上帝/神願意它如此存在。

(4) 倫理的解釋法：這一種理論是位於上述第二及第三種理論之間：天主/上帝/神的能力並不是受制於任何外在於祂的原則，而是被祂自己的正義、真理(↗335 truth)和愛所左右。祂不能意願一些不合理性的或在倫理上錯誤的東西，因祂的本性便是真理和正義。準此，祂不能創造一些立刻完全自由和美善的存有物，因為必須自由選擇的，才是有價值的存有物。一般而言，服從(obedience)可以用強制

的方法達成，但這種服從是不完美的。要美善成爲真正的美善，人必須有選擇的自由。天主/上帝/神創造人類時，便已渴望把美善帶給那些自由選擇真理的人(創一-三)，特別是那些自由地以愛還愛的人。要達到這目的，世界好像應該蘊含著三種因素，即痛楚、受苦和倫理的惡：

1) 痛楚的效果是有目共睹的：孩子由於玩火而灼傷指頭使他明白了火的可怕；同樣地，痛楚也有精神價值，可以形成高尚的人格；但是人不要忘記，世上有許多痛楚反有破壞精神生活的力量。

2) 受苦比痛楚來得廣義：雖然在這世上許多受苦都是非理性的，如：地震、山崩、饑餓、生來畸形的孩子等等。但是無可置疑的，受苦讓人在與苦搏鬥時，成就了他的性格。當然，若說許多人在饑餓的邊緣上掙扎，是爲給其他人有建立無私地賑災的機會，這種說法恐怕不能說服任何人。然而，倘若完全沒有苦楚，人實在很難看出他的價值如何展現。如果這個世界是爲將來的世界作準備，受苦的問題便會減輕許多了。

3) 「倫理的惡」才是惡的問題的最高峰。人拒絕天主/上帝/神及神律(↗375 law, divine)(創三)，好能自己作天主/上帝/神，建立自己的善惡標準。惡的問題畢竟就是人存在的問題。人是理性的受造物；他有本能找尋惡的答案。然而，理性的答案或許可以指出整個問題的大概，基督徒卻可以親身體會到惡的答案，人自由拒絕並反抗天主/上帝/神，然而卻被天主聖三/三一上帝所救贖(redemption)。基督徒知道自己正是惡的根源，然而，他也知道，雖然他不相稱，天主/上帝/神的恩寵(↗353 grace)還是義無反悔地賜給他。這個答案當然不可以哲學性的言語，向任何無信仰的人宣告，只有基督徒的信仰和生命才能理解。

(五)綜合：惡的問題，最終的答案就在：創造世界的天主聖三/三一上帝，也就是救贖世界的天主/上帝/神；天主父派遣那位背負整個受造物的罪和痛苦的耶穌基督，而這位背負世罪的基督同時藉著聖神的恩寵，給世界

帶來救贖。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

平(Pinn, A. B.)著，周輝譯，《上帝，爲甚麼？：黑人、苦難、惡》，香港：道風書社出版，2005。

多瑪斯(Thomas, A.)著、周克勤等譯，《論德行與惡習及罪的問題》《聖多瑪斯·阿奎那神學大全》，台南：碧岳學社出版；高雄：中華道明會出版；台南：聞道出版社總經銷，2008。

呂格爾(Ricoeur, P.)著，翁紹軍譯，《惡的象徵》，台北：桂冠圖書公司，1992。

楊濟鶴著，《論惡與愛：從奧古斯丁看政治共同體的基礎 *De Malo et Caritate: The Foundation of Political Community for Augustine*》，台北：國立臺灣大學政治學研究所碩士論文，2009。

黎建球，潘小慧主編，《神學大全專題》，《哲學與文化》第418集，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2009。

D'Arcy, M. C. *The Pain of This World and the Providence of God*. London: Longmans, 1935.

Davis, S. T., ed. *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edinburg, 1981.

Friesehahn, J. H. *The Trinity and Theodicy: The Trinitarian Theology of von Balthasar and the Problem of Evil*. Farnham, England; Burlington, VT: Ashgate, 2011.

Hick, J. *Evil and the God of Love*. Collins, 1987.

Ricoeur, P. "Evil." *Eliade*, vol. 5. 199-208.

編譯

色繽紛的畫廊(Stoia Poikile)講學，“Stoa”是前廊之意，而被稱爲 Stoa 學派。它強調嚴肅的生活以及內在心靈的寧靜，主張智者當無情，不受苦樂所左右，自願順從自然律。這是公元前四世紀至公元後二世紀之間，希臘羅馬時代所流行的一種哲學派別。

(二)簡史：它通常被分爲早期(約公元前300—150)、中期(約公元前150—50)、晚期(約公元前50—公元180)等三期的斯多亞主義：

(1) 早期斯多亞主義思想家，如：芝諾、古代阿索/亞朔地方(今土耳其一帶)哲學家克利安圖斯(Cleanthes 約330-232)和古希臘哲學家克里西普斯(Crysippus 約280-207)等，主要貢獻在於理學方面。

(2) 中期斯多亞主義思想家，有：巴納底烏斯/巴內修斯(Panaitios 約185-109)、波綏多紐斯(Poseidonius 約135-50)，著名的羅馬政治家、律師、古典拉丁文學家、演說家西塞羅(Cicero, Marcus Tullius 106-43)即後者之學生。

(3) 晚期斯多亞主義思想家大都在羅馬，如：塞內加(Seneca, Lucius Annaeus 約4-65)、埃比克提督斯(Epictetus 約55-135)和羅馬皇帝瑪爾谷斯奧雷留斯(Aurelius, Marcus 161-180)等，他們最大的成就在於倫理學(ethics)。

(三)斯多亞主義將哲學分成三部分，即：理則學(logic)、物性學(宇宙論 cosmology)和倫理學。在宇宙論/物性學上，大多主張世界是統一而有秩序的，神是一種「世界靈魂」(如：聖言/道 Logos)，萬物中都有(聖言/道)的存在，故有泛神論(↗255 pantheism)的傾向。一切事件(包括人的心靈與生活)都由「因果律」(law of causality)所限定(這點種下了日後科學的種子)。在倫理學上，認爲節制私慾偏情(↗203 concupiscence)方可解脫，而與大自然取得和諧。此外，它強調人一律平等及世界一家，故反對奴隸制度。

(四)斯多亞主義與基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)：

## 501 斯多亞主義

sīduōyà zhǔyì

### STOICISM

參閱：140 西方哲學 189 宇宙論 345 哲學倫理學 653 德性 300 柏拉圖主義 221 亞里斯多德主義

(一)概念說明：斯多亞主義/斯多亞學派/斯多噶主義/斯多噶學派(Stoicism)一詞，於公元前308年出生於塞普勒斯的古希臘季蒂昂哲學家芝諾(Zeno of Citium, 約335-263)，所發起的哲學思潮，因創始人在雅典市政廳彩

(1) 聖經(↗571 Bible)，尤其是新約聖經(↗611 New Testament)，曾受到斯多亞主義的影響(宗十七 18)。聖保祿宗徒使用「本性」(natural) (格前十一 14)與「良心」(↗213 conscience)(格前八 7-10；十 25-29)兩個斯多亞用語。

(2) 日後，基督宗教思想還把許多斯多亞用語與概念(如：聖言 Logos，以及將本性和理智視為等同)。教父們，如：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)；北非洲神學家、迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)；北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)；埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)；古小亞細亞(今土耳其)神學家、教父、凱撒勒亞(Caesarea)主教巴西略(Basilus of Caesarea (the Great) 約 330-379)；北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)等等的思想家，也受此學派的影響，尤以義大利神學家、拉丁教父、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)把西塞羅的倫理思想傳遞給中世紀最為著名。

(3) 此學派的「自然律」(↗169 law, natural)概念促進了近代科學的興起。此外，近代許多思想家受斯多亞的影響，例如：1)天主教：生於沙雷(Sales)法國神學家、日內瓦主教方濟·沙雷(François de Sales (Francis de Sales) 1567-1622)；2)基督教：瑞士神學家，瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)；瑞士宗教改革家、神學家、基督教長老教會的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)等。當十六、十七世紀楊森主義(↗546 Jansenism)橫行時，斯多亞主義再度受到世人的喜愛。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Colish, M. L. *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

Helmig, CH. And Bonazzi, M. *Platonic Stoicism, Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*. Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2007.

Salles, R. ed. *God and Cosmos in Stoicism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Zupko, J. and Strange, K. ed. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2004.

編譯

## 502 朝拜

cháobài

### ADORATION

參閱：266 宗教 587 敬禮 692 禮儀 549 聖人敬禮 331 祈禱

(一)概念說明：朝拜(adoration)一詞，源自拉丁文的「ad 向、加」及「orare 祈禱、禱告」，指人在一種直接的經驗中，與天主/上帝/神(↗30 God)相遇，並在日常生活中、宇宙中體認天主/上帝/神的臨在(↗677 presence)，並全心承認天主/上帝/神的絕對、偉大、聖潔與光榮，甚而體驗到自身的渺小、慚愧及罪過，甘願屈服在祂的權下，並具體地以適當的言語及外在的行為產生崇拜/崇敬(latria, worship)、禱告(祈禱↗331 prayer)的態度。朝拜基本上是：人將自己整個存有(↗147 being)傾向於天主/上帝/神，以致於滿盈地表現在頌揚、歌詠、感恩以及其他虔誠的肢體動作上。本文特別發揮天主教信仰(↗315 faith)對此詞的理解。

#### (二)內容描述：

(1) 天主/上帝/神並不需要這些讚美，祂本身擁有無限光榮、美善、快樂，因為祂是自足的。但為人而言，給予這些讚美卻是倫理責任。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，認為：



朝拜嚴格而言，是：「人的身體崇拜天主/上帝/神，而藉此外在行為的崇拜，使精神受到激勵，好能完全委順於天主/上帝/神」。當代神學也接受這朝拜定義，並希望朝拜在人整個身、心、靈上都產生更深度的影響。

(2) 人生就是為讚美和光榮天主/上帝/神，因而人存在的頂點，就是一項真實的朝拜禮。它首先是人內在的委順，這是來自信(信仰↗315 faith)、望(希望↗210 hope)、愛(↗604 love)的祈禱行為，再具體化而成為朝拜，顯然「口頭朝拜」會繼續和完成在「肢體朝拜」上，特別是各種虔敬的姿勢，如：站立、俯身、跪拜、鞠躬、親吻等等。換言之，朝拜並不排除肢體行動，但肢體動作卻必須經由內心才擁有朝拜的意義。

(3) 朝拜禮應該只給予唯一的真天主/上帝/神、天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)。但朝拜禮也可應用於降生為人(降生↗332 Incarnation)的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，因為基督的人性已被吸收到他的至聖位格(↗206 person)內；同樣，朝拜也可應用於耶穌人性的一部份，如：聖心、聖血、聖傷、聖體(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)等；這些朝拜禮拉丁文稱為「latria 崇拜，崇敬」，即嚴格的敬拜。特別在今日的大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(Ecumenical Movement) (大公運動↗23 movement, ecumenical)中，教會(↗411 Church)應該把這些朝拜禮，清楚地與聖母特殊敬禮的「超級敬禮」(hyperdulia)、聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)以及天使的敬禮，並與一般「敬禮」(↗587 cult)分開。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

夏偉(Schawe, E.)著，〈以真理與心神朝拜父：天主啓示中的禮儀〉，《神學論集》第68、69集，台北：光啓文化事業，pp.213-241，1986。

葛羅謝爾(Gröschel, B.)著、張力譯，《融：朝拜聖體祈禱集》，台北：光啓文化事業，2002。

McCarthy, Ch. *I the Lord Am with You Always: Prayers and Meditations for Eucharistic Adoration*. [S. 1.] McPhersons Printing Group, 1999, 2001.

Tesniere, A. *Adoration of the Blessed Sacrament*. New York: Benziger, 1902.

編譯

## 503 朝聖

cháoshèng

PILGRIMAGE

參閱：587 敬禮 278 宗教現象學 274 宗教社會學 268 宗教心理學 126 民間宗教

(一)概念說明：朝聖(pilgrimage)，大部分的宗教(↗266 religion)都有朝聖的習慣，藉著旅行體驗聖地(holy land)的神聖氛圍，以及瞻仰宗教大師的靈修/神修(↗710 spirituality)典範。舊約(↗687 Old Testament)聖經(↗571 Bible)中，聖祖們的歷史就是一次真正的朝聖。因此，耶路撒冷是唯一的聖所，每年的大節日，全巴勒斯坦的朝聖者及散居各地的僑民，都來這裡慶祝。新約(↗611 New Testament)聖經時代，耶穌十二歲時，也陪同父母前來朝聖(路二 41)，但他曾預言，有形的聖殿會被毀滅(谷十三 2)，新約的「聖殿」將會成為敬禮(↗587 cult)的中心，而不僅侷限於世上的任何地點(若二 19-21)。天主教會(↗44 Church, Catholic)，依據對聖母的特殊敬禮(veneration of Mary)及聖母的親身顯現，如：露德(Lourdes)、法蒂瑪(Fátima)等地，舉行的朝聖活動。但強調信徒不應過於看重聖母瑪利亞，而應以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)、天主/上帝/神(↗30 God)為朝聖活動的中心。因此，朝聖概念應包括三方面：1)在某種情況下，天主/上帝(或某個神)以特殊方式答覆祈禱(↗331 prayer)者。2)天主/上帝(或某個神)的上述特殊行動顯示在某地，使某地因而變成朝聖中心。3)為獲得上述天主/上帝(或某個神、英雄、聖人)的特殊答覆，人人必須以長途旅行的方式，訪謁或短期居留聖地。因此，綜合而論，界定「朝聖」為「旅行至聖地、訪謁神廟(或教堂)、連同旅行本身而形成的敬禮行為」。

(二)簡史：

(1) 古代希臘羅馬皆盛行到「治癒之神」的聖

地朝聖。猶太人也有一些專治病的地方(如：喜羅亞池)，但朝聖中心則是耶路撒冷的聖殿。每一個真正的宗教團體都有他的朝聖活動。

(2) 起初，為避免那盛行於「異教」的朝聖，又因所期盼的是基督的即將再來，故往基督在世上的故居朝聖便顯得多餘，更不注意對聖人敬禮(↗549 Saints, veneration of)、聖像敬禮(veneration of images)和殉道(martyrdom)聖人敬禮了。

(3) 但因耶穌基督的再來久久未見實現，加上教會(↗411 Church)已合法化，故「朝聖」風氣便迅速盛行起來。其中以到巴勒斯坦的聖地朝聖最為重要；其次才是到聖人墓地(如：伯多祿和聖保祿宗徒等的墳墓)朝聖。資料顯示在最初四世紀裡，沒有聖母的朝聖跡象，但此後便迅速發展，特別在巴勒斯坦一帶與聖母生前有關的地方。

(4) 中世紀在補贖(↗624 satisfaction)體系影響下，特別鼓勵教友到耶路撒冷、羅馬等地朝聖，也有往耶穌遺物、聖母堂甚至其他聖人教堂朝聖的。

(5) 自從「反宗教改革運動」迄今，聖母的朝聖佔了優勢。1952年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，指出：朝聖使人暫離每日的生活圈，放下一切煩惱與瑣細雜務，這不但使人更易祈禱，也助人恢復補贖的精神，更引人重新看清生命(↗106 life)的意義。

(三)今日的神學界中，有少數的人把朝聖列入膚淺的熱心敬禮中。雖然如此，朝聖的敬禮行為似乎在所有宗教，如：印度教(↗163 Hinduism)、佛教(↗208 Buddhism)、道教(↗619 Daoism/Taoism)、猶太教(↗518 Judaism)、伊斯蘭教(↗177 Islam)甚至基督宗教(↗436 Christianity)中，都佔相當重要的位置。「旅途中的教會」此概念指出整個團體在基督內彼此攜手走向圓滿的救恩(↗455 salvation)；這點或許能再激發「朝聖」的風氣。但這種目標為一般老百姓可能太遙遠；如果教會的大旅途能縮小至可經驗到的「朝聖」一所謂的生命之旅，朝聖者易覺得接近

那目標：基督和聖人(↗547 saint)。達到朝聖地的信徒，更易體驗到基督和教會的臨在(↗677 presence)，瞭解基督與聖人並非在「旅途教會」之外袖手旁觀，而是共同造就了一個「諸聖相通功」的共融(koinōnia, communion, communion)團體。朝聖團多多少少會領悟出：圓滿的救恩已在他們當中展開，他們會因「朝聖」的可見目標，而雀躍地將神聖的目標看成自己的目標。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

陳維統等編輯，《生活中的朝聖》，香港：聖地朝聖進修團，1986。

翁德昭(Gagnon, R.)著，〈朝聖者〉，《神學論集》第90集，台北：光啓文化事業，pp.513-530，1991。

嘉理陵(Cearbhallain, S. O)等著，神思編輯委員會編輯，〈朝聖專題〉，《神思雜誌》第2008-77集，香港：思維出版，2008。

韓承良著，《跟隨聖保祿朝聖指南》台北：天主教之聲雜誌社，1999。

Brooke, St. *Sacred Journey: Pilgrimage to the Stations of the Cross in Jerusalem*. Lake Worth, FL: Nicolas Hays, 2010.

Hays, E. M. *The Pilgrimage Way of the Cross*. Leavenworth: Forest of Peace Publishing, 2003.

Lee, Seung-Yeal. *Knowing God through Journey and Pilgrimage: A Scriptural Study of Journey, Jesus' Pilgrimages, and their Significance to the Feasts of Passover, Pentecost, and Tabernacles*. Eugene, Or.: Wipf and Stock Publishers, 2011.

Taylor, L. J. ed. *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

編譯

## 504 殖民主義/殖民主義

zhímíndì zhǔyì

### COLONIALISM

參閱：665 歷史 545 極權主義 58 世界 417 教會社會思想 164 自由 621 資本主義

(一)概念說明：殖民主義/殖民主義

(colonialism)一詞，源自拉丁文的動詞「colere 居住於、耕種」，及「ism 主義」。殖民主義/殖民地主義專指十六、七世紀地理上歐洲人發現美洲之後，歐洲的殖民力量對非歐洲地區的佔領及控制而言，此一過程，通常包含種族衝突(racial conflict)的成份在內。其間混雜了非常不同的政治、經濟、宗教和社會等成份，終於導致二十世紀反殖民主義/反殖民地主義(anti-colonialism)的政策，產生解放獨立的思想潮流。神學界因而產生多元化的趨向。

殖民主義/殖民地主義必須與殖民地化(colonization)分開。後者通常是指巴比倫、希臘、羅馬等古老帝國統治世界的野心；它往往是較正面的(雖然亦有黑暗的一面)，包含「開化」或「發展」某一地區之意。

## (二)簡史：

(1) 殖民主義/殖民地主義的產生主要是由於歐洲經濟、軍事及文化(↗81 culture)上的成就，以及此成就所帶來的優越感。歐洲人的自信心的主要基礎是希臘、羅馬和基督宗教(↗436 Christianity)的文化精神；此文化精神也包含一種強大的使命感。藉此使命感，歐洲國家給殖民地人民不少的正面因素，如：學校、醫院、基層建設等；但另一方面，不可否認的，歐洲國家也帶來不少的負面因素，如：本地文化(尤其是非洲)一般都被低估、甚至在一些地方被改變。

雖然，有人認為這種遠洋的侵略是不正義的，西班牙神學家、道明會會士拉斯卡薩斯主教(Las Casas, Bartolomé de 1474-1566)就有如此的主張；但是一般政治家，甚至人類學家都把原住民視為「原始人」，因此，亦以對待原始人的方式對待他們。至於那些擁有較進步文化的民族，如：中國、日本、印度等地，殖民主義/殖民地主義多採用比較間接的統治方式。有人用比較人道的的方法發揮他們的影響力，也試圖將傳教和殖民地主義分開。但是，一般而言，殖民主義/殖民地主義與傳教往往攜手並進。直到本世紀，教會人士才慢慢發覺這種不良的結合不僅對歐洲、甚至對基督徒信仰(↗315 faith)本身所帶來的

危險。

(2) 歷史上第一次大規模的反殖民主義/反殖民地主義事件發生在 1776 年，美國脫離英國殖民地的統治。不可否認，時至今日，在許多曾經受殖民主義/殖民地主義之苦的地區，政治上的自主早已達成；但是，今日的情況距離真正的(政治、經濟、文化以及心理的)反殖民地政策尚遠。今日國際社會必須小心防範的是一種新殖民地政策：一方面承認這些「新國家」的政治獨立；另一方面，卻讓這些國家不能不維持某種程度的依賴。

(三)神學的義務：歷史的趨向很清楚地向著一個真正的自由世界邁進。基督宗教神學(↗385 theology)面對殖民主義/殖民地主義和反殖民主義/反殖民地主義，應該發揮它有關世界、歷史、世俗的未來循環進程，以及和平、正義、法律、容忍、合作等等的看法；神學必須譴責殖民主義/殖民地主義的殘忍凶暴。原則上，基督徒傳教士早已擺脫了對殖民主義/殖民地主義的支持和殖民主義/殖民地主義的那種傲慢的優越感。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)也一直堅持在天主/上帝/神(↗30 God)面前所有人的平等和尊嚴。因此，教會(↗411 Church)時時重新反省傳教的問題以及其實踐方式。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梁志明主編，《殖民主義史：東南亞卷》，北京：北京大學出版，1999。

編譯

## 505 雅威

yǎwēi

YAHWEH

參閱：30 天主 688 舊約神學 517 猶太神學 35  
天主的名字

(一)概念說明：雅威(Yahweh)一詞，指以民用希伯來文對天主/上帝(↗30 God)古老的稱呼，意即「祂是」、「祂在此」、「祂與我們同在」(出三 14)。由四個希伯來文的子音字母「YHWH」(所謂“tetragram”，四個字母)拼寫而成，按希伯來文的書寫習慣，從右至左橫寫「HWHY」，羅馬拼音則從左至右書寫為二種形式：(1)為多數譯本採用之「YHWH」。(2)為少數譯本所採用的「JHWH」。猶太人認為此名極為神聖，讀經時因為避諱直稱，所以用另一個名稱 Adonai 或 Elohim 來代稱。近代一些基督徒，又將 Adonai 一字中的三個母音按希伯來文法稍微改變，插入原來的「YHWH」，就成為 YeHoWaH。根據聖經記載，YHWH 是天主/上帝親自啓示給梅瑟的名字(出三 14)：“Eyh asher eyeh”三個字，英文是：“I am who I am”；“Eyh”是希伯來文動詞；“hawah”(to be)單數的第一人稱，意思是：我是，我在這裡，我將來要在；“Asher”是關係代名詞。如果把“eyeh”當作單數第三人稱，就成為「Yahweh」，意思是：「祂是」、「祂在此」、「祂將來要(與我們)同在」。雅威是以色列人對活生生的天主/上帝的一種很古老的尊稱，以色列人用此名字稱呼最高主宰及宇宙的創造者。

## (二)聖經：

(1) 雅威一詞，在聖經(↗571 Bible)外僅出現兩次：首先：在公元前九世紀“Mesha”的碑文上；其次：在公元前六世紀的“Lachis”的書信裡。探討雅威字意的意見很多。根據多處經文(創四 26；九 26；十二 8)記載，雅威名稱始於大洪水之前，且早就為族長們所熟悉，這些描寫：一方面，為日後天主/上帝將其名號顯示給梅瑟(出三 14)留下了伏筆；另一方面，肯定了雅威與所崇拜的神「厄耳/厄爾」(El)或厄羅亨/厄羅音(Elohim)，是同一個神。事實上，早在梅瑟族譜(出六 20；廿六 59)中，梅瑟母親的名字約革貝得(Yôkebed)，似乎就是從雅威之名引申而來的(Yô 可能相當於 Yau 代表天主/上帝的名字)；《司祭典》(Priestly Code)作者，很可能已用其他稱呼來取代 Yô”的說法。此詞在聖經裡，有時被縮

寫為“yhw”或“yahu”的形式，附加在人名後面，如：依撒意亞(Ysayahu)、耶肋米亞(Yirmeyahu)。而縮寫“yh 則用在詩或禮儀文體上，如：阿肋路亞(hale lu yah)，此外，尚有“yhô”、“yô”、“ye”等其他形式出現。

(2) 放逐歸來以後，尤其是公元前三世紀以後，「雅威」之名開始受到特殊的尊敬。因某種宗教上的顧忌或深恐外邦人將天主/上帝的聖名與外邦神祇的「人」名並列，而褻瀆了天主/上帝的聖名，於是猶太人避諱不敢直呼「雅威」的名字，不再使用這個稱謂，而以亞道納伊(希伯來文 Adonai，意譯為上主)，或厄羅亨(Elohim 意譯為天主)來取代原有的尊稱。雖然他們仍寫出雅威之名的四個子音 YHWH，卻念作“Adonai”(上主)；後人誤把此“Adonai”的母音 a-o-a 嵌入 YHWH 中，又轉為 e-o-a，結果讀成耶和華(Yahowah、Yehowah 或 Jehowah)。這種稱法使用時間一久，人們便忘記了「雅威」一詞本來的正確發音；近代學者考證此為誤讀；簡言之，YHWH 原應讀為雅威(Yahweh)。值得注意的是《訓道篇》中未曾提及雅威之名，而《達尼爾先知書》中只在達九 1-20 的段落裡，提及雅威的名字。《聖詠》由四十二至八十三篇，常以 Elohim (天主)取代雅威的名字。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

劉賽眉著，〈雅威典神學簡介〉，《神學論集》第 21 集，台北：光啓文化事業，pp.353-384，1974。

Day, John. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Tharekadavil, Antony. *Monotheism, Redemption, and the Formation of Israel as the Servant of Yahweh: A Rhetorical Reading of Isaiah 40-53*. Jerusalem, 2007.

Smith, Mark S. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*. San Francisco: Harper and Row, 1990.

Bloom, Harold. *Jesus and Yahweh: The Names Divine*. New York: Riverhead Books, 2005.

Leclerc, Thomas L. *Yahweh is Exalted in Justice: Solidarity and Conflict in Isaiah*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.

編譯

## 506 虛無主義

xūwú zhǔyì

NIHILISM

參閱：344 哲學 53 不可知論 697 懷疑主義 148  
存有論 542 絕對者 335 真理 650 確實性

(一)概念說明：虛無主義(nihilism)一詞，拉丁文的「nihil 無、沒有、虛無」、「-ism 主義、學問」，指否定在政治社會、倫理道德、知識論(↗392 epistemology, theological)、哲學(↗344 philosophy)、宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)、神學(↗385 theology)等層面上的意義或實在界(↗637 reality)的真實存在。虛無主義通常泛指否認真理(↗335 truth)、價值和任何積極事物的一種學說或態度；換句話說，它否認生命、道德、真理、天主等具有任何意義。當虛無主義以哲學姿態出現時，不管它是宗教的、形上學(↗194 metaphysics)的或倫理的虛無主義，多少都含有無神論(↗514 atheism)或懷疑主義(↗697 scepticism)的傳統。從理論層次來看，虛無主義者主張沒有超驗的標準可衡量倫理道德的是非。從實際的層次來看，虛無主義者認為事事都沒價值，生命無意義，但這並不是說，虛無主義者沒有良心及倫理道德的責任感。

(二)簡史：

(1) 1779 年德國哲學家雅可比(Jacobi, Friedrich Heinrich 1743-1819)首次使用「虛無主義」一詞；十九世紀中葉，俄國在一種政治運動下，產生了所謂的虛無主義；但是德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)，是第一位詳述虛無主義特徵的人，他在《查拉圖斯特拉如是說》(Also sprach Zarathustra)一書中，以預言的口吻說：「虛無主義(時代)即將來臨」，並宣稱最高的價值已被取消了，神已「死」了。

(2) 另一位虛無主義者法國哲學家、文學家薩特(Sartre, Jean-Paul 1905-1980)，在其著作《存

在與虛無》(L'Être et le Néant)中，認為：「人生是荒謬的，不承認有神，也不承認任何先於自己的本質和價值次序」。其實虛無主義並不限於某哲學家的個人學說或態度上，它所呈顯的是一種「正常」的趨勢，是時代精神的反映。有些當代神學家，如：瑞士神學家、天主教司鐸孔·漢斯(Küng, Hans 1928-)，將那些主張宇宙中無絕對意義的人看成虛無主義者。哲學上的無神論者，如：英國哲學家、社會評論家羅素(Russell, Bertrand Arthur William 1872- 1970)、沙特等大都屬此類型。

(三)研討反省：

(1) 有關的批判都指出虛無主義的立場本身便有內在的弱點，因為，它的態度和論斷基本上是來自積極的肯定(如虛無的概念，便是由存有的否定而成的)，故顯然自相矛盾。其實它的觀點有其價值，只是太狹窄，太膚淺罷了。因此應該問：「它如此否定的言或行最後的理由是什麼？」人類一方面經驗到自己是「站在神的基礎上的受造存有物」；但另一方面又覺得那根基好似無底的深淵，此時便經驗到「虛無」。此虛無並非空無一物，此虛無的作用是顯示人建基之所在(深淵)與他本人截然不同，且這種關係是人無法超越，也無法擺脫的。

(2) 整個人類歷史都不斷地顯示了這種經驗的基本特徵：如：新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)的雅典哲學家、柏羅丁(Plotinus 約 205-270)和希臘哲學家偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)等的否定神學(↗197 theology, negative & theology, apophatic)、西方的神秘/密契傳統，如：德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327)，稱天主/上帝為深淵、虛無；東方各大宗教的神秘思想與生活(↗380 mysticism)，尤其是佛教中的「空」、「無」、「涅槃」(nirvana)等。事實上基督宗教用獨特、絕對的術語宣稱天主/上帝的「無底的」根基，並不如他們所說的高高在上，遙不可及，高不可攀，而是透過耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的自我通傳始達致最親近的境界。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

龔書鐸編，《民族文化虛無主義評析》，北京：中國人民大學，1990。

Conard, M. T. *The Philosophy of Film Noir*. Lexington: University Press of Kentucky, 2006.

Lowith, K. *Martin Heidegger and European Nihilism*. New York: Columbia University Press, 1995.

Marmysz, J. *Laughing at Nothing: Humor as a Response to Nihilism*. Albany: State University of New York Press, 2003.

Rose, G. *Dialectic of Nihilism: Post-Structuralism and Law*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

Yeo, F. and Kanpol, B. ed. *From Nihilism to Possibility: Democratic Transformations for the Inner City*. Cresskill, N. J.: Hampton Press, 1999.

編譯

## 507 最後晚餐

zuihòu wǎncān

## LAST SUPPER

參閱：603 逾越奧蹟 584 聖體聖事

壹、概念說明：「最後晚餐」(Last Supper)一詞，指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在受難死亡(↗297 passion and death of Jesus Christ)前的最後一次與門徒們共進的晚餐。對基督教(↗436 Christianity)大團體而言，最後晚餐是十分重要的救恩事件(event of salvation)。

貳、本文以四個步驟來說明耶穌最後晚餐的意義：

## (一)最後晚餐的逾越節特徵：

(1) 第一個引起的問題是：「何時舉行最後晚餐」？更具體而言，最後晚餐是否就是逾越節筵。爭論的原因係對觀福音(Synoptic Gospel)與《若望福音》中有關耶穌的死亡日期持不同的看法。若望認為耶穌是在逾越節前一天下午死的(那天下午宰殺逾越節羔

羊)，這樣，當耶路撒冷各家各戶舉行逾越節時，耶穌已經被埋葬了。然而，對觀福音所描寫的最後晚餐則是逾越節筵，因此，應該假設耶穌是逾越節當天，即若望最後晚餐的次日，舉行慶祝。(一方面，不能設想耶穌自己主動提早舉行，這是絕對禁止的；另一方面，其他種種協調若望與對觀福音的因素都站不住腳)。

(2) 德國信義宗新約神學家耶雷米亞斯(Jeremias, Joachim 1900-1979)，1960年在其著作《耶穌最後晚餐的言語》(Die Abendmahlsworte Jesu)中的一篇詳細研究裡，凸顯了一些敘述，看來似乎是次要的細節，但對研究這個問題卻是很重要的，比方：耶穌在耶路撒冷吃晚餐的事與祂每晚到伯大尼的習慣相違背(逾越晚餐應該在耶路撒冷城牆內舉行)；該頓晚餐不同於一般晚餐在傍晚吃，而是在晚上吃，只有逾越晚餐是這樣的；他們半餉著吃，象徵猶太人在那一夜獲得自由；還有，平常是不喝酒的(該注意：增餅奇跡那天，他們只有一些麵包和兩條魚)。結束後也不去伯大尼，因為該在耶路撒冷過逾越節(為了安頓比城內居民多上好幾倍的朝聖者，聖城當局會考慮到附近地區或橄欖山，但不會是伯大尼)。有一件非常重要的事，就是在逾越節晚餐中，主禮者必須解釋，或至少解釋晚餐中最重要的幾個因素；這給耶穌一個機會，對餅和酒作新的詮釋。很有意思的一點是，對觀福音的敘述與團體的習慣不同，當團體想重演耶穌在最後晚餐所作的一切時，不再遵守每年舉行逾越慶典的框架，而是每週重覆(星期日)，甚至每天重覆。在建立最後晚餐的敘述裡，逾越的紀念非常鮮明，可見這事是建立在穩固的歷史性的基礎上的。因此可獲得一個結論：最後晚餐是一個逾越節筵。

(3) 至於《若望福音》與對觀福音的不同點，要注意上面所提到的一些重點，有些很符合若望的描寫，有些則是《若望福音》獨有的敘述，例如以下的材料：關於洗潔禮，耶穌所說的話：「沐浴過的人，已全身清潔，只需洗腳就夠了」(若十三 10)。或者耶穌導致猶達斯出去的話，註解為要他去買過節所需要的東西(按若望的敘述還有一天才過節，本不

需急著買)，或者，以為要他給窮人施捨(若還不到逾越節晚上，也不急，見若十三 29)。另一方面，若望從不曾表示過，最後晚餐不是逾越晚筵，不加描述並不表示否認。若望要說的可能在於耶穌是真正的天主羔羊，因此提到耶穌在比拉多前受審的時間，這才引起時間上問題。然而，正是由於時間上的鬆散，比較容易歸之為一種神學的影響；正是如耶雷米亞斯語所說的：「這是以編年學解讀類型學」，換言之，耶穌的行事過程與年代也包含其宗教預像(預象論 ↗626 typology)的意義。

## (二)最後晚餐的話和動作：

(1) 在公元前幾世紀裡，猶太人對於解放者默西亞(↗669 Messiah)應該在耶路撒冷於逾越節晚上顯現的希望，是日漸形成的。在出十二 42 的阿拉美文釋意，提到逾越是紀念創造、依撒格祭獻、出谷及默西亞要顯現出來的最後一夜等。耶穌在加里肋亞湖畔，在猶太的首府，在聖城，開始祂的宣講生活，然後在三十來歲，於尼桑月(Nisan, 即猶太人宗教日曆的第一月)十四、十五日，一個逾越節的晚上，結束祂生命的歷程；這不是一件偶然的事。耶穌在這樣的情境下，最後一次宣講天主的國(天國 ↗38 kingdom of God)、呈現祂的死亡，作為人類得救的大忠信與大支持的標記。

## (2) 三部對觀福音：

1) 三部對觀福音在描寫耶穌於最後逾越節晚餐的細節都相當一致。這最後一幕劇的發生，可以藉現今福音(↗642 Gospel)中的經文予以重現，反映出初期基督徒團體禮儀慶祝的情況。耶穌以先知所慣有的行為，在耶路撒冷一個朋友家裡，預備了一間與門徒共進逾越節晚餐的餐廳(路廿二 1, 7-13)。這與當時的領導者要狡詐的逮捕耶穌，以免在猶太喜慶的氣氛裡引發民眾暴動的準備工作(谷十四 1, 1-2)，形成強烈的對比。對觀福音保留了一切細節，讓讀者得到一個結論：耶穌被補前在耶路撒冷，慶祝了一個充滿逾越節氣氛的晚筵。

在福音共有的基礎上，基本的因素可以

重組。《路加福音》清晰而明顯地記載了猶太人以及基督徒團體禮儀的程序：「到了時候，耶穌就入席，宗徒(↗260 apostle)也同祂在一起。耶穌對他們說：『我渴望而又渴望，在我受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐。我告訴你們：非等到它在天主的國裡成全了，我決不再吃它。』耶穌接過杯來，祝謝了說：『你們把這杯拿去，彼此分著喝罷！我告訴你們：從今以後，非等到主的國來臨，我決不再喝這葡萄汁。』」(路廿二 14-19)。耶穌這段末世性的話語，相當於猶太逾越晚餐禮儀中的解釋。耶穌說，祂不再吃、喝；聖經學家耶雷米亞斯認為：這是表露一種無法實現的渴望：「多麼想和你們一起吃逾越節羔羊……；你們拿去，分著吃……」，這也就是說，耶穌始終沒有吃也沒有喝；這種捨棄應該是在逾越晚餐之前，在晚餐和喝第一杯酒之前。一方面，這有末世性的含意；另一方面，也預備了耶穌在進餐時，對餅酒作新的詮釋。準備就緒，接著是介紹新的逾越；耶穌以死亡、以交付的身體、以祂傾流的血，實現了這個新逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)，奠定了新約聖經(↗611 New Testament)的基礎(路廿二 19-20)。

2) 保祿宗徒在傳道時，介紹主建立聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的話，特別提出「主的自我交付」；這與對觀福音傳統的話的景象相符。路加和保祿提到「晚餐後」的舉杯，這相當於猶太禮儀中的第三杯酒「祝福之杯」(格前十一 25；十六 16)。同時，在出發到橄欖山之前所唱的讚美詩，也是一首緬懷逾越節的頌歌(谷十四 26)。

(3) 要記得在《若望福音》的敘述裡，也有逾越節的特徵。若望詮釋耶穌基督受難聖死，是在耶穌先知性洗門徒的腳中實現，在愛的命令中獲得解釋；作者指出，耶穌知道做這些事、這些動作和事件的意義，是祂回到父那裡的逾越的一部分(若十三 1-3)。這一切也加強了上面所提在苦難的敘述裡逾越節羔羊的預言(prophecy)。

## (三)耶穌的話中玄機：

(1) 將耶穌視為逾越犧牲是很古老的想法，在

新約聖經中不同種類型著作中都曾提到；可是在記載耶穌解釋的話裡，並沒有出現；這可能是在遞餅前，耶穌解釋晚餐的意義時就說過了。無論如何，耶穌為逾越羔羊此概念已成為了解最後晚餐進一步解釋的架構。

遞餅時，耶穌說「這是我的身體」(谷十四 22)，意思是：「這就是我，藉這餅，我把我自己交出」。根據這點，如果耶穌以「這就是我」的話來詮釋遞交餅的動作(有記號意義的動作)，則這句話意謂著：當門徒接受餅時，就是參與耶穌的自我交付。

(2) 耶穌在遞餅時所表達的自我交付，在舉杯時繼續發揮：「這是我的血，為大眾而傾流」(谷十四 24b)。在聖經舊約(↗687 Old Testament)、在猶太教(↗518 Judaism)、在新約，談到死亡(↗154 death)或交付生命時，時常用流血的說法。最早關於舉杯的撰寫肯定：耶穌的血已傾流，祂交付了祂的生命。「這是我的血，為大眾而傾流」，這句話的意思，並不解作犧牲，而是依據依五十五 13(谷十四 45；格前十五 3)把耶穌的死亡詮釋作贖罪祭，以大眾之名、代表大眾抵罪(就是說：一個人為所有的人奉獻)。這裡要注意「大眾」，不應該懂成狹義的「很多人」，但非所有的人；而是廣義的：眾人，包括所有的人。這裡的大眾包括外邦的群眾，這成了一個新立場，與以色列的立場相對立；原來以色列人認為外邦人並無救贖可言。耶穌的自我交付(餅的基礎)就是為大眾而奉獻的死亡(傳杯時語)。論到聖體是先知性的行動(標記，而非象徵！)，

結論是：遞出「擘餅」和「傳杯」時，話中的標記事實發生了，而且所發生的事遠超過標記事實：當耶穌將自己的生命為大眾交付時，門徒參與了祂的自我交付。

(3) 末世論(↗90 eschatology)的觀點(谷十四 25)將聖體放在未來的平面上，耶穌領門徒當下進入來臨中的天國。當耶穌使他們藉餅酒之賜與自己共進聖餐時，他們分享祂由死亡所獲得的與普世和好的力量。耶穌以宣誓的方式隆重宣布救恩完成的許諾，向門徒確定這是在慶祝救恩最後完成之前，最後一次與他們一起進餐。門徒在聖餐中參與了耶穌基

督替普世大眾的贖罪之死，也同時使他們成了剛肇端的天主統治權的參與者。當天國完全實現時，耶穌要像家主般回來，為他們擘感恩之餅，遞恩寵行動之杯。

#### (四)傳統的發展：

教會(↗411 Church)所擁有的四種基本經文中，所傳述的那些耶穌的話，都個別受了一點後加的解釋，添加了一些特殊的因素加以發揮：

(1) 《馬爾谷福音》添加上「盟約的杯」。這種與盟約(↗588 covenant)的關聯，在其他所有的表達格式裡也可以各種方式出現，因此，可見這是很古老的傳統。這詞語在文字上同於出廿四 8 (《七十賢士譯本》↗10 Septuagint)，灑在西奈山的法律書上的盟約的血，預表耶穌所流的血，但耶穌的血並不與之相等，而是流血的終結。

(2) 《瑪竇福音》在編寫這些話時，受到禮儀(↗692 liturgy)的影響而作了一些改變。他加上：「以赦免罪過」，更明確地表達了這話的意義：將《出谷紀》廿四章經由《耶肋米亞》先知書卅一 31-34 的話終結而帶到高峰：一方面，這盟約和西奈盟約類似，因耶穌的血而生效；可是同時，因耶穌基督代償贖罪的死亡，這盟約因而又超越而成為寬恕罪過的盟約，這一概念正是致《希伯來人書》思想發展的基礎。

(3) 保祿書信的風格，更明顯地受到禮儀的影響：如重複命令，強調紀念，在分餅的話上加入明顯的贖罪的概念，還有在傳杯時，如同《馬爾谷福音》中所說是：代償的血。盟約被證明是新的，因此，《耶肋米亞》先知書卅一 31-34 所敘述的便更清楚了。然而，在《格林多前書》十 17 裡，保祿的見解看得最清楚：「由於只有一個餅」，即使門徒參與基督為他們而死的自我交付：「我們雖多，只是一個身體」，意思是基督的身體，「我們」是一個團體。所以，為「我們」把自己交出的基督，當「我們」在餅中領受了祂時，對保祿來說，「我們」立刻被列入團體，成為基督的肢體；因著領聖體，「我們」成了一個團體的成員。



保祿願意將「聖體」與「團體」聯在一起。

(4) 如上所述,《路加福音》先提出耶穌自我捨棄的宣告,而把晚餐更明顯地放在末世論的境況中,將基督為逾越節羔羊的玄機,與出離埃及時宰殺的羔羊對比,這玄機是團體放棄吃逾越節羔羊的神學基礎,仿效耶穌的自我捨棄。

(5)《若望福音》在最後晚餐的上下文裡沒有談到聖體,但是,若望用別的話詮釋耶穌的死亡;他的解釋與本文上面所說的完全配合。在第六章談到聖體時,第一次出現肉、血對比的祭獻性詞彙。將啓示言語中基督的交付,與為世界的生命而捨的血肉的交付連在一起。另一方面,「吃肉」的尖銳用語(有「咬肉」的含意)立於反對幻象論(↗86 docetism)的前線,以凸顯「完全降生為人的震驚」。對若望來說,聖體是恆常的標記,是分享耶穌基督,是永久的宣告:道成肉身/聖言成了血肉(↗332 Incarnation),千真萬確。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- Bradshaw, P. F. *Eucharistic Origins*. London: SPCK, 2004.
- Delorme, J. and Others. *Eucharist in the New Testament*. London: Geoffrey Chapman, 1964.
- Higgins, A. J. B. *The Lord's Supper in the New Testament*. London: Geoffrey Chapman, 1964.
- Holzappel, R. N. and Wayment, T. ed. *From the Last Supper through the Resurrection: The Savior's Final Hours*. Utah: Deseret Book, 2003.
- Jaubert, A. *The Date of the Last Supper*. New York: Alba House Staten Island, 1965.

穆宏志

## 508 單志論

dānzhi lùn

### MONOTHELETISM

參閱: 449 基督論 4 一性論 223 亞略主義 290 阿波林主義 216 君士坦丁堡第三屆大公會

(一)概念說明:單志論/單意論/一志說(monotheletism)一詞,源自希臘文「monos 一、獨一」、「thelēma 意志」,指只有一個意志。這是七世紀時基督論(↗449 Christology)的一種異說,此派在東羅馬帝國皇帝赫拉克利烏斯(Heraclius 575-641)的推動下,否定了在基督內具有人的意志。主張:在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內雖有「神性」(divinity)與「人性」(human nature),但在基督內只有一個「位格」(person hypostasis)(↗206 person),因而只有一個意志、只有一個行動方式(energeia, mode of activity)。這是延續一性論(↗4 monophysitism)的主張,因而,只有一個(神性)意志,且由此唯一的意志只能產生一個(神性的)行動方式(因此,又稱為獨作說 monergism),其人性只是個工具而已,故此派否認了基督內有人的意志。

#### (二)簡史:

(1) 起初,單志論主要是受到下列異說的影響:一是亞略主義(↗223 Arianism)和阿波林主義(↗290 Apollinarianism);此兩派皆主張在基督內,唯一的原則是聖言(↗558 Word of God)本身;另一種異說是安提約基主教塞凡里(Severus Antioch 約465-538)所提倡的塞凡里派;此派採用亞歷山大的濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)有關基督內一個性體的術語來表達基督「位格」(↗206 person)的唯一性。

(2) 第七世紀單志論之爭的領域,是在加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)駁斥一性論之後的拜占庭東正教/東方教會(↗225 Church, Eastern)。此單志論運動是由君士坦丁堡宗主教塞爾吉烏斯(Sergius + 638)所發起;他主張:「在主基督內只有一個行動方式」。他企圖將一性論者(monophysites)帶回教會。634年成為耶路撒冷宗主的索弗洛尼烏斯(Sophronius Patriarch of Jerusalem 560-638),發行其著作《會議的》(Synodica)時,引用教宗良一世(Leo Magnus 440-461)的話以攻擊:「一個行動方式」的說法。而塞爾吉烏斯則重申其看法,且寫信給教宗霍諾利烏斯一世(Honorius I, 625-638)。教宗為排除於基督內之「人性意志」與「神性意志」衝突

的可能性，而提到：一個意志與行動的倫理一致性；但他有意把一個或兩個行動的問題留給學者討論。而 638 年東羅馬帝國皇帝赫拉克利烏斯(Heraclius 575-641)在其著作《表白》(Ecthesis)詔書中，卻採取塞爾吉烏斯的立場，主張基督單志論的主張，肯定「一個意志」而有貶抑基督內「人性意志」的跡象。

(3) 希臘神學家、證道者馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約 580-662)，致力於保護正統天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)的神學主張，反對有關基督奧蹟的與單志論。將濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)、希臘神學家僞狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 約六世紀)、塞凡里等人的學說與加采東大公會議的基督論整合在一起。馬氏的論釋與加采東大公會議採同一立場，對於知識與自由、人的意志與基督的行動方式都有獨到的見解和中肯的評論，並很清楚地與神的位格連貫在一起，因而為加采東大公會議的基督論和救援論(救恩神學↗457 salvation, theology of)奠定了基礎，使其在「一與多」的辯證緊張中，保持了平衡的立場。

(4) 641 年教宗若望四世(Ioannes IV 640-642)在致皇帝君士坦丁三世(Constantinus III)的書信中，以《主說了》(Dominus qui dixit) 書信，譴責了東羅馬帝國皇帝赫拉克利烏斯的《表白》(Ecthesis)詔書(DH 496-498)；649 年 10 月 5-31 日，拉特朗(Lateran)地區會議中，教宗馬丁努斯一世(Martinus I 649-653)信經(DH 500)與法典(DH 501-522)中，拒絕了單志論的說法。直至君士坦丁堡第三屆大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)，於 681 年 9 月 16 日的第十八場會議中，明確地譴責了教宗霍諾利烏斯一世(DH 550-552)及單志論(DH 553-559)。

如今，在基督內不混淆地(asynchytōs)、不變更地(atreptōs)、不分開地(adiaretōs)、不可分開地(achoristōs)結合的，且彼此和諧的兩個意志行動方式已被看成信理了(DH 555)。而教宗霍諾利烏斯一世則被視為在基督論上趨向單志論者，並未被判為異端(↗461 heresy)者。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Soaiby, Ph. H. *Le Monothélisme de Thomas de Kaphartâb: Dans ses "Dix chapitres"*. Liban: (s.n.), 1985.

Winkelmann, Fr. *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main ; New York : Lang, 2001.

編譯

## 509 單偶論

dānǒu lùn

### MONOGENISM

參閱：12 人化 341 原罪 520 進化

(一)概念說明：「單偶論」(monogenism)一詞，也稱「單元說」或「一元發生說」。源自希臘文的「monos 一、唯一、單一」及「genesis 生產、產生」，指人類(↗11 man)的產生，是由一對夫婦繁衍而來的主張。與多偶論(polygenism)(人化↗12 hominization)相對。有關人類原祖來源的學說，分為兩種：

(1) 第一種學說認為：人類從一開始便是完備的人，不是由其他動物漸漸演化而來的，又分為：

1)單偶論(monogenism, 或名「單元論」、「人類一元論」、「一元發生說」)，認為人類原祖是一對夫婦。

2)多偶論(polygenism, 或名「多元論」、「人類多元論」、「多元發生說」)，認為人類原祖是一群人。

(2) 第二種學說認為：人類是經過一種長久的過程，由動物演化而來的，分為：

1)單支論(monophyletism, 或名「一系論」、「人類一族論」)，認為人類是由一種族系(branch)的動物演化而來的。

2)多支論(polyphyletism, 或名「多系

論」、「人類多族論」)，認為人類是由多種族系的動物演化而來的。但在今日學術界，幾乎已無人贊同這種「多支論」說法了。

### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經中有數處提到人類的原祖，最重要的是創一 27：「天主於是照自己的肖像造了人……造了男人女人」。因此，聖經其他作者應用創世紀將人類起源解釋為「一」。

(2) 保祿書信與《宗徒大事錄》甚至以人類源於一對夫婦(羅五 12-7；格前十五 20-22；宗十七 16)。然而實際上，聖經作者並未曾想到今日所謂的「單偶論」或「多偶論」的問題，也不太注意人類的原祖究竟有幾人。他們所強調的是，人類在天主/上帝/神(↗30 God)的創造、救恩的計劃中，從一開始就是一個整體。

現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家大多認為，應把聖經作者對人類原祖的基本信仰，與單偶論或多偶論的思想框架分開；換句話說，聖經作者相信，人類有一個起始及一個目標，至於用單偶論的說法，不過是一種思想框架及表達方式而已。

### (三)信理簡史：

在信理歷史中，教會訓導(↗418 church, magisterium of the)當局依據傳統神學(↗385 theology)的說法，把單偶論與原罪(↗341 sin, original)聯在一起，假定原罪藉自然生育，即傳宗接代的路線傳下來，而把人類的原罪歸到開始的那對夫婦的罪惡行為上：

(1) 1546年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第五場會議之論原罪法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)，也用此思想來辯護原罪的事實(DH 1510-1516)。

(2) 十九世紀以前，教會內還沒有人想到「單偶論」或「多偶論」。人們大都依據聖經的字面意義講述人類的原祖。

(3) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)原計劃將「單偶論」定斷

為天主教會(↗44 Church, Catholic)信理(↗310 dogma)，但因義大利革命事變，大會解散而流產。

(4) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1950年《人類的》(Humani generis)通諭中，強調單偶論的說法：「...基督信友不能接受那些人所持的主張，【他們認為】在亞當之後，在此世有真正的人存在，他們不藉自然生育，來自眾人的同一位祖先，或是亞當，指涉某種多數的祖先群體；【基督信友不能接受他們的主張】，因為根本看不出如何能將這類主張和那些啓示真理的泉源與教會訓導權對原罪所提供的文件配合，它【原罪】來自亞當一人所犯的真正的罪，藉著生育通傳給眾人並內在於每一個人...」(DH 3897)。教宗把血統關係視為通傳原罪的主要方式。

(5) 1968年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)宣布的《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)中，仍照傳統的想法來表達原祖與原罪的關係：「原罪是和人性一起傳下來的，『是由傳生，非由仿效』」。1986年10月7日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在向群眾演說的道理中，又重複了教宗保祿六世的觀點。

### (四)今日神學：

(1) 在今日科學已相當肯定「多偶論」及「單支論」，而今日許多神學家認為：可以將「多偶論」及「單支論」用來解釋原罪的時候。為什麼天主教會訓導當局還難以接受？理由仍然是對聖經的記載及原罪的道理之傳統的瞭解。

(2) 自從1950年教宗頒布《人類的》通諭以來，有些自然科學及神學家，在「多偶論」及「單支論」的基礎上做了一些新的研究：

1) 「原祖群體犯罪」假設：認為人類的開始是一群，這些原祖在同一時間同一地點一起犯了罪。

2) 「群體位格」(corporate personality)假設：認為人類的合一性建立在人類的唯一「起源」上，人類是一個「群體位格」，第一個人(或第一個小團體)達到真正的自由意識時，就

自由的犯罪了，他們是整個人類的代表，替整個人類犯了罪。

3)「較整體性的末世進化」假設：人類的統一不只建立在人類唯一的起源上，也建立在人類唯一的目標上，就是末世圓滿的境界上。換言之，「亞當」是「人類」，因此不必把「亞當之罪」太時空化，整個人類的歷史也是「亞當之罪」的過程。這個過程卻有目標，就是末世的圓滿(全福)。

(3) 然而進化論(↗521 evolutionism)的思想仍是科學的假設，從今日神學的立場本文只能說：多偶論、單支論與教會思想，尤其是原罪論之間，並沒有實在的矛盾。也因近代科學的刺激，教會對人類出現的狀況，已不必按聖經字面來敘述，而逐漸在聖經學的進步中有了新的看法——人類開始極可能是一群人，由一種族系的動物，藉著天主/上帝/神創造性的臨在，演化而來。「亞當」是「人類」，不一定是一人；人類也不一定由一人繁衍。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松(Gutheinz, L.)著，〈第貳篇：人，你從何處來？〉，第二章：個人的來到，第三章：神學反省，《神學中的人學：天地人合一》增修版，台北：光啓文化事業，pp.103-122，2008。

溫保祿講述，李秀華筆錄，《原罪新論》，台北：光啓出版社，1986。

Kasujja, A. *Polygenism and the Theology of Original Sin Today*. Roma: Urbaniana University Press, 1986.

Rahner K. "Monogenism". *SM*, vol.2. 105-107.

谷寒松

## 510 黑人神學

hēirén shénxué

THEOLOGY, BLACK

參閱：385 神學 476 第三世界神學 238 非洲神學 498 場合神學 607 解放神學

(一)概念說明：黑人神學(black theology)一詞，主要指居住於北美之黑人依其特殊歷史及環境，所精心結構之神學。以美國解放神學家、黑人神學開拓者科恩(Cone, James Hal 1938-)為代表。在神學上與其居於相稱地位者(在環顧神學家之膚色後)，應為：「白人神學」(亦即由白人所發展之神學)；「黃人神學」(亦即由黃種人，如：中國人、日本人、及韓國人等所發展之神學)；「紅人神學」(亦即由紅人，如：北美之印第安人所發展之神學)。在內容及型式水準上，黑人神學頗似「解放神學」(↗607 liberation theology)。

(二)黑人在自我經驗中意識到，他們處在敵對的白人環境裡，每日必須集中精力以求生存。他們的團體忍受著永久的身份危機及生存上的折磨迫害。因此，黑人神學任務的焦點，是在被壓迫的黑人之立場上，以分析耶穌基督(↗296 Jesus Christ)福音(↗642 Gospel)的內容，以富於感情之奮鬥中的民族語言表達出來。

被壓迫之黑人視福音與其所處之屈辱狀況密不可分，同時，亦視福音賦予他們掙脫壓迫之鎖鍊所需要的力量。黑人神學係一種屬於黑人的神學，也是一種為黑人社會而發展之神學，它要在黑人社會中，將基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)的解放(↗606 liberation)力量發揮出來。

(三)黑人神學所強調之特點如下：在白人的想像中天主像似白人；同樣，在黑人的想像中天主像似黑人，因此，黑人與白人有同等之尊嚴；但黑人亦是罪人的團體；天主之國(天國↗38 kingdom of God)的中心是黑色基督；在歷史的苦樂過程中慶祝「尚未」完成的救恩(↗455 salvation)。

美國解放神學家、紐約市聯合神學院系統神學教授科恩，1969年發表其著作《黑人神學和黑人權力》(Black Theology and Black Power)為第一本黑人神學書籍。1979年又與美國宗教學家、黑人神學家、改革宗牧師維耳莫爾(Wilmore, Gayraud S. 1921-)，合作編輯《黑人神學：1966-1979年文件史》(Black

theology : a documentary history, 1966-1979) , 爲內含甚爲豐富之黑人神學參考書目。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cone, J. H. *A Black Theology of Liberation*. New York : Orbis Books, 1986.

James, M. M. *Black Theology, Black Power and Black Love*. Chicago: African American Images, 2000.

Kee, A. *The Rise and Demise of Black Theology*. Aldershot, England: Burlington, VT : Ashgate, 2006.

Thomas.L. E. ed. *Living Stones in the Household of God: The Legacy and Future of Black Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2004.

Ware, F. L. *Methodologies of Black Theology*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 2002.

谷寒松

## 511 無名基督徒/匿名基督徒

wú míng jī dù tú

### ANONYMOUS CHRISTIANS

參閱： 315 信仰 277 宗教神學 332 降生 449 基督論 456 救恩史 595 傳教神學 240 非基督宗教神學

(一)概念說明：「無名基督徒/匿名基督徒」(anonymous Christians)一詞，是近日德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)所提出的名稱，意指那些尚未認識或信奉基督的人，只要具有誠意和憑良心作事，便可以獲得救恩(↗455 salvation)；拉內認爲：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是一切受造界的中心(哥 15-20)，每一個人與耶穌基督都有超性存在基本狀況(supernatural existential)(supernatural Existentiale)的關係，這是德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)所用的思想範疇，他認爲：人的存在，有一種先天的趨勢；不論想什麼、做什麼、發展什麼，都常生活在天主的恩寵與計畫內，所以在他的身尚有一種先驗的事

實。就是說他存在於天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)的救恩計畫中。這個計畫爲人來看，完全是超性的。拉內肯定此種說法，認爲：人生存在天主的計畫中的事實。因此，對基督的信仰，可有「明顯」和「隱含」之分，「無名基督徒/匿名基督徒」便是對耶穌基督懷有「隱含的信仰」。

### (二)非基督徒得救的問題：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以前，教會(↗411 Church)的傳統立場是「教會之外別無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)。這名言來自埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、教父奧力振(Origenes 182/5-251)和北非洲迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)；日後，教宗尤金尼烏斯四世(Eugenius IV 1431-1447)於 1442 年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，《請歌頌上主》(Cantate Domino)：爲雅各教派(Jacobites)法令中，又宣布此原則(DH 1351)。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議對非基督徒得救的問題：採取較開放的態度，《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，一面重申教會爲救恩的必需性(LG 10)，但同時拓寬了教會的精神領域；領了洗的基督徒固然是教會的成員，但其他未接受福音訊息的非基督徒，也以不同的方式與天主子民有關連：「原來那些非因自己的過失，而不知道基督的福音及其教會的人，卻誠心尋求天主，並按照良心的指示，在天主聖寵的感召下，實行天主的聖意，他們是可以得到永生的」(LG 16)。《萬民之光》教會教義憲章繼續指稱：連那些尚未認識天主，即沒有信仰的人，只要是出於誠意和依從良心作事，天主也給他們爲得救所需的助佑。憲章同時指出：教會傳教的職責，但聲明在傳福音(福傳↗598 evangelization)時，教會無意廢棄各宗教(↗266 religion)和文化(↗81 culture)傳統中的真理(↗335 truth)與善的成份，卻要保存這些因素，並使它們達於圓滿的境界(LG 17)。同樣，《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法

令，一方面強調教會傳教的使命；另一方面承認其他宗教也具有積極的因素，可以導人歸向天主，及作為接受福音的準備(AG 3)。另外，《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，更指出聖神(↗566 Holy Spirit)能以特殊方式使非基督徒參與基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal) (GS 22)。

(三)梵蒂岡第二屆大公會議對非基督徒救恩問題帶來的突破，一般認為拉內的貢獻相當的大：

(1) 在討論這個問題時，拉內根據兩項基本原則：

1)他首先提出基督的信仰對得救的必需性：這必需性與救恩的本質有關，因為信仰(↗315 faith)正表示對於天主/上帝/神(↗30 God)藉著基督施予的救恩採取開放和接納的態度。

2)另一基本原則是天主/上帝願意拯救眾人的普遍性救恩意願(弟前二 4)：這普遍性救恩意願似乎與對基督信仰的必需性有抵觸，事實上只有少數人享有這信仰。為解答這難題，拉內認為：必須把對基督的信仰分為「明顯」與「隱含」兩個層面；後者已足以使人獲得救恩。

(2) 拉內的理論基於他的先驗人學(anthropology) (先驗哲學↗160 philosophy, transcendental、先驗神學↗161 theology, transcendental)，隱含的信仰與人的「超越經驗」有關；人為萬物之靈，其最大特點便是無止境的超越。人在認知和愛的精神行動中常趨向更大的領域，即趨向更大的真、善、美、聖和無限的實有(infinite being)。拉內的獨特見解在於：指出這種趨向無限實有的超越經驗，已不是純屬本性(natural)的經驗，而是一種恩寵(↗353 grace)的經驗。當人向超越經驗開放，積極地追求更大的真、善、美、聖時，他便是向那施與聖化恩寵的天主/上帝/神開放，進入恩寵的境界。

(3) 拉內更指出這種「超越經驗」不但與恩寵有關，也與基督的奧蹟有關。在反省降生(↗

332 Incarnation)奧蹟時，拉內認為聖言(↗558 Word of God)與人性結合，是給人性的超越導向帶來圓滿的實現，基督的奧蹟可視為人自我超越的最高典型；當然，這自我超越是有賴於天主/上帝/神的自我通傳的。因此，當人向超越經驗開放時，其實便是向基督奧蹟開放。拉內特別舉出兩種對基督「隱含信仰」的方式，或「無名基督徒/匿名基督徒」的具體表現，即接受人的有限存在和對弟兄姊妹開放：1)誰面對生、老、病、死之謎，和人生的各種挑戰，卻能處之泰然，接受自己的局限，並忠於日常生活的職守，誰便是隱含地接受了那位降生成人、分享了人的一切際遇、而常忠於天父的基督。即使這人尚未認識基督的訊息，實際上已接受了祂。2)透過降生奧蹟，基督成了人類的近人，祂臨在(↗677 presence)於弟兄姊妹們身上；誰對弟兄開放，予以真誠的接納和愛心的服務，便是接受了基督。以上兩點格外是拉內所稱「無名基督徒/匿名基督徒」的具體表現。

(4) 拉內的理論，也包括對於非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)救恩意義的反省：拉內支持傳統道理，承認教會為得救的必需性，但認為這必需性與實際歷史境況有關。在基督來臨以前，以及今日福音(↗642 Gospel)尚未普及的地方，當地的宗教(↗266 religion)也有救恩意義。人既是群體性的，必須透過宗教社團表達信仰，非基督宗教可說是尚未認識基督福音的人，藉以獲得救恩的一般途徑；因此，這些宗教在天主的救恩計劃中，具有積極的意義。

(5) 有些人認為「無名基督徒/匿名基督徒」的理論，阻礙了教會的傳教工作(傳教神學↗595 mission, theology of)。拉內卻堅持教會傳教的使命，他指稱傳福音的目的在於把人心「隱含的信仰」帶領至對基督「明顯的宣信」，使人加入教會，藉著聖事(↗559 sacrament)和教會內其他救恩方法，更有效地，和更圓滿地獲得救恩。也有人批評「無名基督徒/匿名基督徒」這名稱給人自大的印象，但拉內提出這名稱，並非作為與其他宗教人士交談的工具；而是為了提醒基督徒對於其他弟兄的救恩問題，應採取更積極的看法。「無名基督徒/匿名基督徒」雖是拉內創新

的名稱，其實也有傳承的依據，北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教、教父德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)，早已說過：「人靈自然地信仰基督」(anima naturaliter Christiana)。

(四)基督與其他宗教的關係，已成為今日神學反省(↗386 reflection, theology)的重要課題，討論的焦點在於基督的普遍性救恩意義，即有關基督為人類救主的問題。近日神學家針對此問題的不同意見，大概可以分為三類，形成三種不同的基督論(↗449 Christology)：

(1) 排外基督論(exclusive Christology)：此種觀念堅持「教會之外別無救恩」的嚴格詮釋，不但視基督為全人類的救主，而且否認歷史中任何其他救恩媒介的可能性；因此，為了獲得救恩，必須認識和信奉基督，加入祂的教會。基督教神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)在他早期神學思想中，是這種排外基督論的傑出發言人。至於天主教方面，這是梵蒂岡第二屆大公會議前的傳統立場，但梵蒂岡第二屆大公會議之後已帶來重要的轉變。

(2) 包容基督論(inclusive Christology)：此種基督論維護天主/上帝普遍性的救恩意願，同時，宣認耶穌基督是天主/上帝和人之間的中保(↗65 mediator)(弟前二 4-5)；也承認除祂以外「在天下人間沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」(宗四 12)。這些神學家主張對基督的信仰為得救固然是必需的，但這信德也可以是「隱含」的；基督的教會是得救的門路，但對於尚未認識和信奉基督的人士，其他宗教也有積極的救恩意義。如前面所介紹的，拉內「無名基督徒/匿名基督徒」的理論代表這種基督論。梵蒂岡第二屆大公會議採納了這種理論。梵蒂岡第二屆大公會議以後，最近在基督教神學界中，也逐漸趨向與接受此開放性的立場。

(3) 多元基督論(pluralist Christology)：多元基督論並不指基督論的多元化，而是代表一種神學上創新的模式。如：英國宗教哲學家、神學家、聯合改革宗牧師希克(Hick, John

Harwood 1922-)，把這模式視為「哥白尼的革命」(Copernican revolution)，他主張：「不以基督，而代以神為神學反省的中心。從這角度看，世界各大宗教都是平等的，耶穌基督也只是歷史中眾多救世主(Savior)之一。假如說基督是聖言降生成人的話，那麼也該承認，這聖言也降生在其他宗教教主身上」。印度神學家、宗教學家、天主教司鐸潘尼迦(Pannikar(Panikkar), Raimundo(Raimon) 1918-)，在他後期著作裡，也由包容基督論轉入了多元基督論；他企圖把歷史中的耶穌(historical Jesus)和宇宙性的基督(cosmic Christ)分割，主張宇宙的基督不但現身於納匝肋人耶穌，也曾現身於各大宗教的教主，他們都是同一宇宙基督在歷史中以不同姿態出現。

這種多元基督論，將「宇宙基督」與「歷史耶穌」分割，這樣做是違背了新約聖經(↗611 New Testament)的啓示。當新約作證耶穌基督是人類救主時，並非指一位抽象的基督，而是指那位降生成人的納匝肋人耶穌，這位耶穌藉著祂的生平事蹟，尤其祂死而復活的奧蹟(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ、復活↗47 resurrection of Christ)，成為人類的救主。透過祂的復活，這位歷史的耶穌被宣布為超歷史的宇宙性基督，但二者同是一人。假如說基督也降生(↗332 Incarnation)在其他宗教教主身上，那無異是把降生看作神話故事，使降生奧蹟失去它專有的獨特意義(降生神學↗333 theology, incarnational)。

(4) 結論：上述三種意見中，「包容基督論」才是正確的立場，這立場基本上採納了拉內「無名基督徒/匿名基督徒」的理論。拉內對於救恩史(↗456 salvation, history of)的反省，可以作為這理論的補充。基督事蹟是歷史中的個別事件，但卻對全人類有普遍性的救恩意義；為解釋基督事蹟的個別性、及其普遍性意義，必須從天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)的角度看這事蹟。在永恆中聖父對人類懷有一整體性的救恩計劃，這計劃須在歷史中實現和展示出來，這構成了救恩史；基督奧蹟便是這救恩計劃在歷史中的圓滿實現，因此，保祿稱基督為天主救恩旨意的「奧秘」(mysterion)(↗600 mystery)(弗一 9)；聖

神(↗566 Holy Spirit)便是使救恩史向前推進的動力。在基督降來之前，聖神已默感(↗inspiration)舊約(↗687 Old Testament)的先知(↗159 prophet)聖賢，並以真理啓迪舊約以外的古代賢哲，給基督的來臨作準備工夫。在基督復活後，聖神更成了「基督之神」，使基督奧蹟「內在化」，植根於人的心靈；也使這奧蹟「普遍化」，普及各時代，各地域的人。聖神能啓發人對基督宣示「明顯」的信仰，也能引領人「隱含地」接受和生活基督的福音，成為「無名基督徒/匿名基督徒」，默然地參與基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。

這聖神已在各民族的宗教和文化傳統中，播下聖言(↗558 Word of God)的種子，作為基督福音的前導。無疑地在中國深遠的文化傳統中，聖神也播下了聖言的種子。由於這些真理的種子，這文化傳統不但向基督訊息開放，而且也是表達這訊息的有效工具，能在人心中引起更大的共鳴；因此，把基督訊息與中國文化配合是傳播福音的當前急務。同時，教會也視宗教交談(interreligious dialogue)為傳播福音的一部份，這交談可以使雙方獲益；因為，透過與其他宗教的交談，基督徒也能更深入了解自己的信仰。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易逢著，傅佩榮譯，〈有關其他宗教的神學反省〉，《神學論集》第 17 集，台北：光啓文化事業，pp.431-441，1973。

甘易逢著，黃雪霞譯，〈福音傳播與世界性宗教〉，《神學論集》第 43 集，台北：光啓文化事業，pp.75-82，1980。

張春申著，〈中國教會與基督論〉，《神學論集》第 37 集，台北：光啓文化事業，pp.435-451，1978。

張春申著，〈宗教交談的神學基礎〉，《神學論集》第 45 集，台北：光啓文化事業，pp.329-338，1980。

張春申著，〈中華民族與天主的啓示〉，《神學論集》第 71 集，台北：光啓文化事業，pp.73-77，1987。

包瓦(D. Power)，傅佩榮譯，〈從神學觀點看宗教的存在問題〉，《神學論集》第 20 集，台北：光啓文化事業，pp.285-298，1974。

羅光著，〈佛學與天主教神學〉，《神學論集》第 1 集，台北：光啓文化事業，pp.85-94，1969。

羅光著，〈現代儒家思想與基督信仰的融合〉，《神學論集》

第 76 集，台北：光啓文化事業，pp.537-547，1988。

謝扶雅，〈經學時代，佛學時代，基督學時代—中國宗教文化的回顧與前瞻〉，《神學論集》第 50 集，台北：光啓文化事業，pp.481-489，1982。

鄭麗娟等著，〈中國「無名」基督徒的靈修專題〉，《神思》雜誌，香港：神思編輯委員會編輯，1989。

Dupuis, J. *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*. New York: Orbis Books, 1991.

Küeng, H. *Christianity and the World Religions*. London: Collins/Fount, 1987.

——— and J. Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday, 1989.

Rahner, K. "Christianity and the Non-Christian Religions." *TI*, vol. 5. 115-134.

———. "Anonymous Christians." *TI*, vol. 6. 390-398.

———. "The One Christ and the Universality of Salvation." *TI*, vol. 16. 199-224.

———. "Jesus Christ in the Non-Christian Religions." *TI*, vol. 17. 39-50.

Roeper, A. *The Anonymous Christian*. New York: Sheed and Ward, 1966.

Wong, J. H. P. "Anonymous Christians: Karl Rahner's Pneuma-Christocentrism and an East-West Dialogue." *Theological Studies* 55 (1994): pp.609-637.

黃克鏞

## 512 無染原罪始胎

wúrn yuánzuì shǐtāi

### CONCEPTION, IMMACULATE

參閱：557 聖母論 341 原罪 46 天主聖母瑪利亞 556 聖母敬禮

(一)概念說明：無染原罪始胎/無染原罪成胎(亦稱無玷始胎/無罪成胎)(immaculate conception)，天主教徒習慣上相信：天主在其母親受孕成胎的一刻，一次而永遠地免除了她原罪(↗341 sin, original)的玷染。今日的神學(↗385 theology)卻從一個動態的角度鼓勵信友設想：如果罪是背離天主/上帝/神(↗30 God)的行為，一個完全與天主結合、沒有一



刻與主分離的人便是沒有受到罪的玷染。爲使瑪利亞更適當地作「天主之母」(Mother of God)，更完滿地擔當這神聖的母職，天主/上帝特別加強她、保護她，使她沒有一天在罪(↗591 sin)的勢力之下。這個與天主/上帝完全結合的過程，在她受孕的那一刻開始，直到她離世升天(聖母升天↗555 Assumption of Mary)再與她的愛子結合無間的時候，才是真正進入完滿的境界。在這期間，天主/上帝的恩寵(↗353 grace)一再臨於她，她也一再積極地作出回應，一日比一日更接近成全。

## (二)簡史：

(1) 和許多聖母信理(↗310 dogma)一樣，聖母無染原罪始胎信理也似乎沒有明顯的聖經(↗571 Bible)根據。創三 15；路一 28 的字面意義，也許都與聖母無染原罪始胎無關。

(2) 三、四世紀的教父們，更引福音(↗642 Gospel)故事爲例，如：加納婚宴(若二 1-12)、西默盎預言(路二 21-38)等處，已說明聖母的無罪過。但四世紀末北非洲西波(Hippo)主教、拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)卻相信瑪利亞無「己身之罪」；一直到八世紀，聖母「聖德無缺」的信念，已經不再引起什麼疑難了。與此同時，在東方教會中，似乎也開始了聖母無染原罪始胎的信念，但最初只是模糊隱含在一般性對聖母的讚美中。

(3) 700 年左右，在敘利亞的一些隱修院中，有特別慶祝聖母受孕的慶節(慶節不一定需要很清楚的概念支持)。

(4) 1050 年左右更傳到英國，從此，引起十一到十四世紀一連串劇烈的爭論。

(5) 十二世紀西方教會仍沒有聖母無染原罪始胎的信仰，許多大師級的人物更公開反對這理論。不少人以爲聖母受孕時是有原罪的，雖然她淨化的時候比一般人早(如：在靈魂與肉身結合之時)。因爲，若非如此她就無須耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救贖；既然基督是所有人的救主(弟前四 10)，聖母便必須有原罪了。

(6) 這是個不容易逾越的難題，直到蘇格蘭神

學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)提出《先贖》(pre-redemption)的方案，事情才有轉機。敦司·思高的理論是：「聖母無染原罪始胎不僅不使她脫離被贖的藩籬，相反，無原罪的她更需要基督救恩的先贖，才能遏止罪的凌肆」。不過解決的方案雖然有了，爭論還是持續了好幾個世紀。

(7) 十五世紀末，爭論才漸漸銷解，聖母受孕慶日及大日課經文亦已頒定；十七世紀要求欽定聖母無染原罪始胎爲信理的人日益增多。

(8) 十九世紀，各修會都出面請求。終於教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878) 在 1854 年 12 月 8 日頒布《無可言論的天主》(Ineffabilis Deus)詔書，正式公布聖母瑪利亞無染原罪始胎爲教會定斷的信理(DH 2800-2804)。

(三)這信理在歷史中的爭論指出(信理史↗310 dogma, history of)，聖母瑪利亞無染原罪始胎必須從「基督的救贖」和瑪利亞「神聖母職」這兩個透視點來理解。假如，基督無罪來自他的本然，聖母無罪卻完全由於恩寵，那是外來的干預，與她本身無關。而天主/上帝特別護佑她，恩待她；那是因爲她比一般人有更神聖也更沈重的使命。恩寵愈大，使命也愈大，而聖母從恩寵到使命的過程，似乎更是人的模範。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Simposio m. *Il Dogma dell'Immacolata concezione di Maria: Problemi attuali e tentativi di ricomprensione: Atti del XIV Simposio Internazionale Mariologico, Roma, 7-10 Ottobre 2003*. Roma: Marianum, 2004.

Soucy, G. *The Immaculate Conception*. Toronto, Ont: Anansi, 2005.

黃懷秋

## 513 無限

wúxiàn

## INFINITE

參閱：542 絕對者 495 超越性 147 存有 494 超  
級屬性 148 存有論 143 有神論 709 靈魂不  
滅

(一)概念說明：「無限」(infinite)一詞，源自拉丁文的「in 非、無」及「finis 界線、限度」，意思是否定一切限制，達到無窮、無盡、無限、無量的特色。無限可分兩種：1)相對的無限：指某些屬性或優點之不受限制，如：人的靈魂要永恆存在；2)絕對的無限：則是指任何方面均不受限制，如：天主/上帝/神(↗30 God)其本身的屬性(divine attribute)(attributes of God)之無限制性與不可測度性(immensity)。

(二)概念與簡史：

(1) 在歷史中，第一位論及「無限」的是早期古希臘愛奧尼亞學派(Early Ionians)哲學家亞納西曼德(Anaximander of Miletus 約610-547)：他將事物的生成和過去永不枯竭的基礎稱作「無限」。亞里斯多德(Aristoteles 384-322)認為天下沒有事物是「實在地無限」的，有的只是「潛在的無限」；那促使萬物流動的「不動的主動者」(unmoved mover)是「純粹的動力」。但亞里斯多德沒有特別發揮此「純粹的動力」的無限性。

(2) 當基督徒深入反省「無限」的意蘊時，這種對無限的評價便改變了。首先獲肯定的是天主/上帝/神一定不是有限的；祂超過人的理解，故此不能被設限。希臘教父以無限刻劃天主/上帝/神的屬性。在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)的型質論(↗294 hylemorphism)中，型式(form)滿全質料(matter)，而質料卻不外是型式的限制因素而已。質料只能存在於存有者(being)之內，而型式卻可以自己存

在。純粹在自己內存在的存有者(神)，其型式便是實在地、無限的。再者，無限不僅擁有存在上的優越性，他在認識上也是優先的；他首先為自己所知，也是為人的心所認知；天主/上帝/神比人更接近人，更為人所知。法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)說：「有限的事物與無限的世界，只有在無限天主的預知中，才可以被認知」。

(3) 靈魂、世界、和天主/上帝/神的無限有愈來愈接近的趨勢，最後終於在葡萄牙猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)和德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)的哲學思想中融合為一了。這種有意把無限「自立體化」(hyostatize)的做法，為英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)、德國自然神學家、科學家、數學家萊布尼茲(Leibniz, Gottfried Wilhelm 1646-1716)及英國科學家、物理學家、數學家牛頓(Newton, Isaac 1642/3-1727)等人所詬病。

德國古典唯心主義哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)認為：「所有交付人的外物都是有限的，然而一切加諸人的目標卻無止無盡」。這樣，無限不再提供人認識的對象，它只是一個規範著科學研究的觀念，或推動倫理行為的假定罷了。德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)也許是論「無限」的最後一位哲學家。他認為：「所有的有限存有物，都為其他有限存有物所限定，而願意超越自己」。可見有限是致力再次回歸他原來的自己—無限。但真正的無限，卻不是這無止境的超越限制的過程，也不是把有限排拒於己身之外的無限。真正的無限就是「絕對觀念」(absolute idea)在整個分離及回歸過程中與自己的等同。德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)與這種無限的形上學(↗194 metaphysics)的思考和思想方式不同，海德格力圖摒除在無限的預設之下，從人或有限存有物的本性的透視點上，釐定它的有限性。

(三)在神學的層面上，「無限天主/上帝/神」的觀念十分重要。倘若缺少了它，神學在傳達天主/上帝/神對人的愛的訊息上，就失去了它的嚴肅性和適切性。只有一位無限的天主/上帝/神才能「以隱藏的方式」不斷地走向人；只有一位無限的天主/上帝/神才不致完全「表露」出來，讓人隨意透視；換言之，只有「無限」才能既保有祂的「至高超越性」又自由地啟示(↗472 revelation)自己。同樣，創造(↗526 creation)也只有在「無限的創造者」的大前提下，才成爲可能；重要的不僅是在祂之外什麼都沒有，而是受造物正藉著造物主才能夠自己存在。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Anckaert, L. *A Critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas*. Leuven: Dudley, MA: Peeters, 2006.
- Elior, R. *Jewish Mysticism: The Infinite Expression of Freedom*. Oxford: Portland, OR Littman Library of Jewish Civilization, 2007.
- Oppy, G. R. *Philosophical Perspectives on Infinity*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2006
- Rucker, R. *Infinity and the Mind: The Science and Philosophy of the Infinite*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Saionji, M. *Infinite Happiness: Discovering your Inner Wisdom*. Shaftesbury, Dorset: Rockport, Mass.: Element, 1996.

編譯

## 514 無神論

wúshén lùn

ATHEISM

參閱：143 有神論 53 不可知論 506 虛無主義  
144 有關天主存在的論證

(一)概念說明：無神論(atheism)一詞，源自希臘文的「a 非、無、否」及「theos 神、神明」，指否認有超越宇宙的位格(↗206

person)天主/上帝/神(↗30 God)存在的思想或態度。一般而言，在信仰生活的觀念與態度上，大部分的人多有某一種神明的概念，但嚴格而論「無神論者」，在他的思想價值觀中沒有天主/上帝/神的觀念，甚至否定天主/上帝/神在他的生活、思想、價值觀中扮演任何重要角色。

(二)無神論的來源：無神論並非原先就有，而是各種錯綜複雜的因素造成的。最重要的原因是，人對宗教(↗266 religion)，尤其是某些地區對基督宗教(↗436 Christianity)的誤解蔓延而成。如：少數的信徒對教義(↗407 doctrine)妄加詮釋，忽視自己的信仰(↗315 faith)生活，在社會上沒有好榜樣，都會使人對宗教產生懷疑，甚至否認天主/上帝/神的存在。其次，還有政治、理智、心理、哲學(↗344 philosophy)、神學(↗385 theology)上的各種原因，混雜在一起。下面提出六種起因加以說明：

(1) 神話(↗383 myth)：許多原始宗教的教主，乃至於高等宗教的信徒，以一種非理性的或過份擬人化(personification)(擬人↗676 anthropomorphism)的方式，介紹其所信奉的天主/上帝/神。生活於其環境中的知識份子，難免疑惑其真實成分有多少？是否只是些用來控制群眾、恐嚇愚民的故事或惡夢？走到極端，就會把天主/上帝/神的存在也一併否定。

(2) 極端的一神主義(一神論 monotheism)：基督徒的天主/上帝/神雖和神話中描寫的天主/上帝/神全然不同，但新、舊約聖經(↗571 Bible)中的一神論，在某種形式下，好似接近上述神話。這種現象就容易使某些精神生活高超、純淨、細膩的人否定基督徒的天主論/上帝觀。

(3) 知識和信仰的區分：這似乎是更深遠的起因。中世紀時期人們認爲：知識的最高確實性，來自存有本身的明顯性。信仰雖也是理智的行動，但並沒有有人本性之理性的確實性，因爲信仰的內容屬於奧秘(↗600 mystery)，如：啟示(↗472 revelation)、三位一體(↗45 Trinity)、恩寵(↗353 grace)、降生

(↗332 Incarnation)；理智本身無法直接肯定信仰的奧蹟，但是理智靠天主/上帝啓示的權威，能看出應該相信的理由。因此，傳統的信證神學/基礎神學(基本神學↗430 theology, fundamental)，指出：人在信仰行動前了解一些基本知識，如：歷史性的啓示有無可能？是否可信？耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是天主/上帝的使者嗎？祂的宣講(↗330 preaching)和奇跡(↗229 miracle)在歷史上能證明嗎？聖經又是怎樣的一本書？這些理由帶給人的理智所謂「常理性的確定性」(傳統稱爲「倫理的確定性」)(moral certitude)。信仰則是絕對確定的；這絕對確定性來自恩寵；恩寵通過意志而影響理智，去接受啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)。所以在信仰層次上，理智是意志的俘虜。如此，理智從人內在的本性(natural)中疏離，信仰與理智(信仰與理性↗322 faith and reason)即有如對立。此一對立使得理智要求獨立自主。這導致了科學的獨立發展，而發展到極端的獨立狀況，即係否定宗教信仰之意義的人文科學主義。

#### (4) 生活的經驗：

1)相對、無常的經驗：人在生活中都有這樣的經驗，自然會懷疑真有一個超越的絕對存在嗎？有人體驗到自己像是被擲入大宇宙或大自然的有機體裡，感到那就是生命的圓滿與被愛，不覺得還需要一個更高的天主/上帝/神；另有人則經驗完全不同，也自認爲相當確實。究竟那一種更正確？有人說，人的本性理智永無確切的答案。可能德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的精神發展與存有論的論證(ontological argument)真實；可能無神論正確。

2)矛盾、紛亂、分裂的經驗：人生活，常面對「存在層面」上的病痛與死亡的困擾；「精神層面」上的荒謬與孤獨的困擾；「倫理層面」上罪與惡的困擾，因而感到恐懼、焦慮，甚至絕望。於是有人問：若有至高、至慈悲的天主/上帝/神，祂怎能如此忍心讓人發生這一切不幸？祂到底是不願或不能阻止惡的發生？如果祂不能阻止，祂就是無能的；如果

祂能阻止而不加以阻止，祂就是不慈悲的。於是，這就引出了無神論的邏輯推論。

3)責任、自由的經驗：若沒有天主/上帝/神能把人從不幸中救出，人就有自由、責任掌握自己的命運與未來。不少人放棄宗教時，經驗到似從某壓力中釋放出來，對世界有一種自由和責任感的新使命(↗248 mission)。

4)懷疑主義(↗697 scepticism)、不可知論(↗53 agnosticism)的經驗：世上對立多元的哲學思潮、生活方式、價值體系日益增加，許多人無所適從，只好退出，力主懷疑論與不可知論。這多少受到結構主義(↗540 structuralism)與科學主義的鼓勵和支持。

(5) 政治因素：由於聖經的啓示和希臘人探索真理(↗335 truth)、知識的影響，基督徒發展出今日的科學精神與文明。近幾世紀以來，基督宗教國家不是因基督信仰本身，而是藉著這種科學精神與文明迅速擴展，甚至不惜以屠殺、暴力、鎮壓及貶抑別國人民的手段侵佔其土地、資源，圖利自己。爲便利統治，爲掩飾政治結構上的不公義，他們不得不塑造一些神的假像。基督徒在其中傳福音，自然也受到影響，並同時成爲反叛攻擊的對象。反對者認爲宗教是意識型態的上層結構。當壓迫過去，宗教也會過去。政治無神論因而產生。

(6) 唯物論(↗464 materialism)或唯心一元論(monism idealism)：這兩種從內在徹底反基督徒神觀的一元論(↗1 monism)，當是導致今日無神論產生的最深隱因。基督徒相信的天主/上帝是絕對超越的，受造物卻是如此非必然(適然)、有限，在人心上要完全保持兩者截然不同的張力，不是件易事。很容易傾向一方而成爲唯心或唯物的一元論。一元論的邏輯系統比較容易建立，理論架構比較明顯，傳述也比較方便，其似是而非的面貌便會領人走上無神論。

(三)無神論有各種不同的形式，列舉如下：

(1) 實踐無神論(practical atheism)：即實際生

活得像個無神論者；縱然理論上接受天主/上帝/神存在的概念，具體生活卻看不見任何來自信仰的影響；就是在有關個人、家庭、團體、國家等的重要決定上，從未正視過天主/上帝/神的存在，信靠的不是天主/上帝/神而是自己或世物，崇奉的不是天主/上帝/神而是政權、戰爭、財富、名譽、發展、幸福、安全等等有限、偶然、暫時的神像。天主/上帝/神在他生活中實際上是死的，可說是「有名無實」的有神論(↗143 theism)者，是舊約先知(↗159 prophet)為保全雅威之獨尊而極力攻擊的對象。

(2) 人文無神論(humanely atheism)：因體驗到世上充滿著惡(↗500 evil)，主張沒有天主/上帝/神的存在，也沒有任何超過人的天主/上帝/神，人(↗11 man)是自由與意義的本源；不需要關於天主/上帝/神的任何假說，天主/上帝/神無法存在，否則人應對天主/上帝/神負責。如果有天主/上帝/神，人對自己即形成最深的疏離。故有「人類即新神」的說法，人類個人及社會可代替天主/上帝/神的角色。

(3) 宇宙無神論(cosmical atheism)：認為宇宙是唯一的事實，除此，別無事實的存在。萬物有靈論/泛靈論(Animism)、印度教(↗163 Hinduism)信仰中的絕對一元論(↗1 monism)、道教/道家(↗619 Taoism)的生命觀、斯多亞主義(↗501 Stoicism)都有這種色彩；中國南宋理學家朱熹(1130-1200)、中國明朝哲學家王陽明(1472-1528)、德國唯心主義哲學家黑格爾、葡萄牙猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinosa, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)等哲人思想中也有此痕跡。有人甚至認為世上唯一的事實是物質，沒有任何天主/上帝/神的干預，沒有任何精神世界。這種唯物論是古希臘的原子主義(atomism)及德國宗教哲學家費爾巴哈(F Feuerbach, Ludwig 1804-1872)、德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)、德國社會主義哲學家恩格斯(Engels, Friedrich 1820-1895)等人的思想中的基本因素。

(4) 理論無神論(academic atheism)：認為世上一切，可以也應該由宇宙內的各種定律來解

釋說明。有以下三層次的涵意：

1)科學主義(Scientism)：以研究科學的理論說明大自然、人的存在、以及生命的種種現象，認為：除了五官能接觸的世界外，沒有其他值得重視的事物。

2)封閉的理性主義(↗398 rationalism)：認為理性是人認識知識的唯一泉源，感覺只是含糊的概念；把知識侷限在人類以概念推理的特有思想方式上，視之為一切認識的最高標準。

3)不可知論(agnosticism)：認為超感覺之物是不可知的；因此，否定形上學(↗194 metaphysics)成為一門學問的可能性，更否定天主/上帝/神的可知性。不可知論並不否定人類經驗外可能存有某物，但否認人對超越存有的存在及本質有確實認知的能力；即把人類知識限制在物質世界中，不承認對超越者類比(↗698 analogy)知識的可能性，充其量留待非理性直覺或「信仰」去解決。

(5) 政治無神論(political atheism)：力主天主/上帝/神的存在與人的自由、權力意志或倫理圓滿有所衝突；認定天主/上帝/神的「來世生命」，等於使人類對建設「地上的王國」毫不努力；把人類解脫的希望，特別寄托在經濟、社會的解脫上。

(6) 虛無主義(↗506 nihilism)：對人生有濃厚的空虛感(void)，否定人生有什麼意義(meaninglessness)；甚至拋棄對人生意義的追尋；如此把人扔進虛無的深淵，否定人生旅途中所依靠的無限大能。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)對這些無神論在梵蒂岡大公會議的文獻表示他的看法：

梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，第21號表示：「...教會對這種違反人類的共同思想和經驗，並貶抑人性天賦尊嚴的有害的理論及行為，現在一如往昔，不能不以沉痛心情，極其堅決地不認同...」。但是教會亦說明：「...亦設法深入無神論者的內心，以尋出他們否

認天主/上帝的隱密原因...」。教會並堅持：「...承認天主/上帝決不違反人性尊嚴，因為人性尊嚴正奠基於天主/上帝，並靠天主/上帝來玉成；擁有理智及自由的人，是由造物主安置在社會中的；尤其人的使命是以天主/上帝義子的資格，同天主/上帝親密結合，而分享天主/上帝的幸福...」。更聲明：「...來世的希望，並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任。沒有天主/上帝作基礎，沒有永生的希望，人性尊嚴，一如現在數見不鮮者，將受到嚴重的損害，並使生命、死亡、罪惡及痛苦等問題，永遠成爲不解的啞謎，而令人陷於絕望...」。並解釋：「...此時，人們對自身只有一個模糊的觀念，依舊是一個尚待解答的疑問。人不可能在某些機會中，尤其在人生比較重大的際遇中，完全逃避上述疑問。這些疑問唯有天主/上帝能提供一個圓滿的、完全確切的答案；因爲是天主/上帝召喚人們深加思索這些問題，並令人以謙沖的態度追求真理...」。然後，提出救治無神論的秘方：對教會真理有適當的表達方式，教會及其成員有完善的生活，即：「...在聖神領導下，不斷改造並淨化自身，使天主/上帝父及其降生爲人的聖子，見知於世界，並且好似顯現於世界...」(DH 4321)。

最後表示：教會雖摒棄無神論，但願坦誠而明智地與無神論者交換意見，共同建設同樣生活其間的世界；並願溫和地敦請無神論者開放心胸，對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的福音(↗642 Gospel)加以思維。因爲：「教會深知，幾時它捍衛人類使命的尊嚴，使對自己崇高命運已感絕望者恢復希望，其所宣報的真理，是符合人心極其秘密的願望的。教會宣揚的真理，不削弱人性，反而傾注有利人性發展的光明、生命及自由。除此以外，任何事物不能滿足人心」(DH 4321)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王友三編著，《中國無神論史綱》，上海：上海人民出版社，1986。

中國無神論學會編，《宗教與無神論》，福州：福建人民

出版社，1985。

李士菊著，《科學無神論研究》，北京：人民出版社，2002。

李震著，《近代無神主義的形成》，台南：聞道出版社，1967。

李震著，《人與上帝》，台北：輔仁大學出版社，1986，pp.1-44。

谷寒松，趙松喬合著，《無神論》，《天主論·上帝觀》，再版，台北：光啓出版社，1992，pp.97-115。

中共中央馬克思恩格斯列寧史達林著作編譯局，《馬克思、恩格斯、列寧、史達林論宗教和無神論》，北京：人民出版社，1999。

諾維科夫編著、魏慶征譯，《無神論詞典》，北京：中國社會出版社，2000。

鄭天星編，《馬克思、恩格斯論無神論、宗教和教會》，北京：華文出版社，1991。

奧脫，王維賢譯，《天主教信理神學》，下冊，台中：光啓出版社，1969。776-781 頁指出有關無神論的參考書。

Antony, L. M. *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2007.

Centore, F. *Theism or Atheism: The Eternal Debate*. Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT: Ashgate, 2004.

Comte-Sponville, A. *The Little Book of Atheist Spirituality*. New York : Viking Press, 2007.

Fabro, C. *God in Exile: Modern Atheism*. Westminster, New York: Newman Press, 1968.

Rahner, K. "Atheism." *SM*, vol. 1. 116-122.

谷寒松

## 515 智慧

zhìhuì

WISDOM

參閱：335 真理 392 神學認識論 608 解釋學  
336 真理的層次 571 聖經

(一)概念說明：智慧(wisdom)一詞，一般而言，指人在宇宙整體層面、實在界(↗637 reality)的最後基礎與目的中之特殊知識或光明，具有衡量整體性、明確分辨目的與工具、事件本末的能力。此能力超越一般知識(knowledge)、明智(prudence)，智慧與知識兩

名詞息息相關，或許可以說，智慧是超過由思想之努力而得來的知識。總而言之，智慧是賜予的知識或理性的內在之光，是奧妙而幾乎無法學習的判斷能力。

(二)歷史上的智慧概念：智慧概念在神學(↗385 theology)中被劃歸超越界；在人類學(anthropology) (人↗11 man) (人學↗438 anthropology, Christian)裡「聖人、賢哲」被看成是：「人藉著追求智慧而達致自我的完成」；在認識論/知識論(epistemology)中，哲學(↗344 philosophy)本身自古以來就被看成「愛智」之學，其他學問都在哲學之下。論聖經外的智慧概念，今略述如下：

(1) 巴比倫神話裡，海是智慧之所在。在智慧文學(Wisdom literature)極發達的埃及，智慧主要具體表現在古埃及的愛神、主掌生殖的女神伊西斯(Isis)等神話中。希臘眾神中，女神雅典娜(Athene)是智慧最具體的表現。

(2) 在基於經驗的哲學思想中，最初認為：智慧是基於經驗而耐心反省的成果，因為智慧洞悉自然和歷史的秩序而形成生活規則。赫拉頤利圖斯(Heraclitus 約 535-465)認為：智慧是倣效生活之「道」(logos)。希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)，主張：智慧是理智與意志的和諧。上述這些「實踐的智慧」總匯在斯多亞主義(↗501 Stoicism)的生活計劃中：克利西普斯(Chrysippus, 約 281-204)稱：凡超越一切假相，而在法律內完全自由的人為聖賢。對古羅馬哲學家塞內加(Seneca, Lucius Annaeus 約公元前 4—公元後 65)而言：智者是全然自足，如天主/上帝/神一般脫離生活的需求與變化的人。中國的儒家(↗671 Confucianism)聖賢，孔子、孟子也很強調「智」。但道教/道家(↗619 Taoism)的代表，《老子》、《莊子·大宗師》則強調：「真人」最高的智慧為：存在性的「真知」。

(3) 在思辨哲學(speculative philosophy)中，智慧所達成的被稱為哲學(↗344 philosophy)，柏拉圖說：智慧是至高無上的純學問，因為它促使靈魂轉向存有的默觀(contemplation)而值得全力以赴。波綏多紐斯(Poseidonius 約 135-50)則以為：智慧能帶來人和天主/上帝/

神的事物之知識。

### (三)聖經中的智慧概念：

(1) 在舊約聖經(↗687 Old Testament)中，希伯來文“hokma”原指得自待人處事的經驗與技巧。早期智慧文學作品，如：舊約的《箴言》、《智慧篇》便是經驗的成果，是可傳授的。後來智慧成了媒介，透過它，一個人在沉思反省中了解自已(《訓道篇》)、世界(智七 15-21)和歷史(智十 1-十九 22)；接著演變成激發思想的原理(智七 1-14)。最後智慧位格化成了賦有天主/上帝/神的洞察力和力量之位格(↗206 person)(箴八 22-31；訓廿四 1-29；智七 22-30)。

(2) 新約聖經(↗611 New Testament)很重視神學(↗385 theology)觀點；聖保祿宗徒在格前一 18-30 提出「世界的智慧」(對天主/上帝方面盲目無知)與「天主的智慧」(靠傳揚十字架而通傳出去)。之後，新約集中在智慧與基督的關係，對觀福音(Synoptic Gospel)視基督為「智慧師傅」(瑪十一 19；路十一 49)；但保祿正式將耶穌視同為天主的智慧(格前一 30)，傳道便是宣揚天主的種種智慧(弗三 10)。

### (四)聖經時代後的智慧概念：

(1) 諾斯底主義(↗673 Gnosticism)反省古代東方的智慧後，智慧便蒙上了神秘(↗380 mysticism)(密契)的色彩。首先教父們猶豫地接納這種概念，如：古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)視天主/上帝的神為智慧；埃及亞歷山大神學家、教會聖師亞大納修主教(Athanasios 295-373)視基督為：已經走向人的真智慧。

(2) 其後，智慧概念受新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)影響。北非洲西波(Hippo)主教，拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)強調智慧的二方面：一方面指出智慧是由基督奧蹟而來的恩惠；另一方面描寫智慧在人內在認識行動的作用，並保持此兩方面的和諧。

(3) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎

那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，將智慧定義為：某程度地分享天主的智慧，智者的使命是整理出秩序；義大利士林學派神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)視智慧為：神秘知識的原理，因此，才能超越造物的類比(↗698 analogy)而認識天主；德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327)的神秘主義中強調：智慧是天主/上帝知識的根基，是「誕生」在靈魂內的天主；德國神哲學家、數學家、科學家尼古拉斯(庫薩) 樞機主教(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)認為：智慧是一切精神存有的精神活動之原理與目標。

(4) 近代德國神秘學家、信義宗平信徒伯梅(Böhme, Jakob 1575-1624)，說：智慧是在一切受造物中，顯示自己的天主/上帝之奧秘；德國神秘神學家、信義宗牧師厄廷格(Oetinger, Friedrich Christoph 1702-1782)認為：智慧是天主/上帝在受造物中的自我通傳(self-communication) 或自我表達(self-express)。當德國古典唯心主義哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)將智慧界定為實踐的「觀念」(idea)，將科學定義為智慧中一種方法論的確定訓練時，就可看出這是古代「經驗」與「認識」的智慧概念的迴響。

#### (五)智慧的一般理論：

(1) 「真理」的相反詞是「虛假」(falsity)；但智慧沒有正式的相反詞。聖經上所說的「愚蠢」(folly)僅指智慧尚未到來。與真理比較起來，智慧已達到一種確定的地步。在經驗主義(↗627 empiricism)者的觀點中，這智慧是個人、傳統經驗的總匯；在認識論/知識論(epistemology)的探索中，智慧肩負起存有最後根基之責，增進「哲學知識的確定性」(philosophical certainty) (確實性 ↗ 650 certainty)。

(2) 在神學裡，以智慧為媒介故能與天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)交談。而神學的解釋，自然而然地常設法給這媒介(智慧)一些具

體的形式，由此，便可了解為何會有位格化智慧的出現，以及為何聖經上將智慧視同於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)了。此外，在教父(↗400 Church, Father of the)和士林/經院學派(↗20 scholasticism)思想中，智慧在確定性與重要性方面的地位高於真理；真理只是註定被吸收在更豐富智慧裡的一個階段而已。今天的情況比往昔更緊急；各學問(特別是科技方面)被納入各種不同的專門科目裡，愈來愈支離破碎。怪不得法國存在主義(↗146 existentialism)、現象學(↗397 phenomenology)哲學家馬塞耳(Marcel, Gabriel 1889-1973)認為：今日最大威脅是「智慧的沒落」。為挽救此危機就必須注重智慧，才能將各門學問連貫起來，去發揮較整體性的人生宇宙觀。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

焦源濂，《智慧的開端—箴言分題研經》，台北：校園書房出版社，1981。

韓承良，《智慧篇釋義》，台北：思高聖經學會，1981。

Lin, Yutang (林語堂), *Wisdom of Laotse*. Other Editions: Hardcover, Paperback, 1979.

Oldmeadow, H. ed. *Light from the East: Eastern Wisdom for the Modern West*. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2007.

Perdue, L. G. *Wisdom Literature: A Theological History*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Schuon, F. *Gnosis: Divine Wisdom: A New Translation with Selected Letters*. Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2006.

Treier, D. J. *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publications, Co., 2006.

編譯

## 516 猶太宗教

yóutài zōngjiào

RELIGION, JEWISH

參閱：266 宗教 269 宗教史 239 非基督宗教  
105 以色列 518 猶太教的思想與生活 517 猶



## (一)概念說明：

(1) 猶太宗教(Jewish religion)是猶太民族對唯一真神雅威/天主/上帝/神(↗30 God)的信仰、禮儀(↗692 liturgy)中的朝拜、祈求及遵守法律的生活態度。

(2) 古今中外一切民族都有自己的宗教(↗266 religion)。中國雖是文明古國，但是「宗教」這個名詞卻不見於古書，而是近百年自西方輸入的一個新名詞。自古以來信奉唯一真神天主/上帝的猶太民族，也沒有「宗教」這個名詞，就是說聖經(↗571 Bible)上雖然記載了宗教的事實，卻沒有「宗教」這個術語、名稱。他們用敬禮、供奉、敬畏上主(蘇廿二 27；編下卅五 16；依十一 2, 3)來表示對上主天主應盡的義務，用上主的訓誨、敬畏天主之情，敬拜上主的禮儀、上主的法律、上主的法令、或上主的盟約(↗588 covenant)等字句來表示其宗教的內涵(詠十九 10；約四 6；列下十七 27；耶五 4；八 7等)。甚至到了新約聖經(↗611 New Testament)時代，猶太人對其宗教仍沒有這個專用名詞，而是用「教」(宗廿六 5)、「敬拜」(哥二 16)、「敬禮」(哥二 23)、「虔敬」(弟前二 2)，或謂「虔誠敬畏之情」(希十二 28)。但有時也稱「禮儀」或「敬禮」(希九 1；羅九 4)、供職、職份、敬禮(路一 23；希八 61)等術語來說明宗教性質。由這些描述宗教的用詞，就可以推斷，猶太宗教，如同任何真正的宗教一樣，應有三種基本要素，即：教義(↗407 doctrine)、倫理和禮儀。

## (二)來源：

(1) 人文歷史學者對於宗教的產生，莫衷一是議論紛紛。這裡牽涉到有關一神論(monotheism)和多神論(polytheism)敬禮的問題。有一些學者說，原始的宗教本是一神敬禮的宗教。但這個一神宗教漸漸退化和腐敗，而產生了多神的宗教敬禮。而且，本世紀初一些天主教(↗44 Church, Catholic)和基督教(↗445 Church, Protestant)的學者則強調：有一種原始啓示(↗339 revelation, primitive)，就是天主/上帝親自賜與人類原祖

父母一種啓示；他們又將這種啓示傳授給自己的後裔。這個原來敬禮唯一真神的宗教，因著許多不同原因而變質，成為多神宗教。人類原來在厄諾士的時代，已經開始了正式團體對天主的外在敬禮，「那時人開始呼求上主的名」(創四 25)是說人們以祈禱和祭獻呼求天主/上帝。可惜這個敬禮未能持久，人類因罪惡(↗591 sin)受了天主/上帝的懲罰，發生了洪水滅世的大災難。但是人類還未因此而完全喪亡，卻藉著人類的第二個始祖諾厄，繼續傳宗接代，繁衍下去。

(2) 猶太宗教的來源與聖經的記載有著密切關係：

1) 聖經開宗明義就說，天主/上帝創造萬有的高峰就是人。天主/上帝造男人和女人；人是天主/上帝的肖像，是天主/上帝交談的對象；天主/上帝祝福人，使他來管世間一切無靈之物，尤其是那些沒有理智的動物(創一 27-28)。按這個原則來推理，人自然與天主/上帝發生了特別密切的關係；既然有理智，便自始知道敬禮、愛慕和事奉天主/上帝，因此有加音和亞伯爾向天主/上帝頂禮膜拜的記載(創四 4-5)。

2) 到了亞巴郎的時代，近東人類宗教生活在多神的宗教氣氛中。天主/上帝揀選了亞巴郎和他的後代，使它成為一個敬拜唯一真天主/上帝的民族。在當時雖有許多強大的文明古國，例如亞述、埃及、巴比倫等，但它們都沒有認識唯一真神，都是「偶像」的崇拜者，就連向來敬拜唯一真神的阿拉伯民族，在穆罕默德(Mohamed 570-632)之前，也都是多神教的追隨者。那麼如何解釋在全人類之中，當時只有以色列(猶太)民族是敬拜唯一的真神天主的民族呢？德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)則說，這是依照進化論(↗521 evolutionism)原則演變的結果。此理論沒有客觀歷史的證據。法國神、哲學家勒南(Renan, Joseph Ernst 1823-1892)說：在沙漠地區所產生的宗教都是唯一神教。但這主張事實上也不能成立，因此，唯一的解釋是天主/上帝親自將唯一真神天主/上帝敬禮的宗教，啓示給以色列民族，使它在多神崇拜者的民族中，

成爲敬拜惟一真天主/上帝的民族，這樣好藉這個民族讓救世主默西亞(♠669 Messiah)的救恩工程(economy of salvation)成爲事實。

3)就是通過這民族，使救世主默西亞能夠來到世界上，好完成祂的救贖工程。就如：《希伯來書》的作者所說：「天主在古時曾多次並以各種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期內，祂藉著自己的兒子對我們說了話」(希一 1, 2)。如此一來，以色列民族的存在是對人類負有重大使命的，這是宗教上的使命；天主/上帝特優待並保護了這個弱小的民族，使它甚至直到今天還仍然存在，作爲天主/上帝救贖計劃的證人。

### (三)猶太教中的二位重要歷史人物：

提到猶太人的宗教，有兩位重要歷史人物不能不稍加詳述，即以民的始祖「亞巴郎」及以民的立法者「梅瑟」：

#### (1) 聖祖時代的宗教：

1)聖經清楚地指明聖祖們的祖先，原也是邪神偶像的敬拜者(創卅五 2；蘇廿四 2；友五 7；則十六 2)，但是自亞巴郎開始，卻成了惟一真神的敬拜者。這位惟一的真神固然有不同的名稱：神明、天主、上帝、全能者等，所指的卻是同一的惟一真神。「天主/上帝」(雅威)一名的出現卻是後來梅瑟時代的產物，至少它的普及通用是在梅瑟之後才有的現象；雅威就是指與人建立盟約、賜啓示、施救恩和支配人類歷史的天主/上帝。亞巴郎接受了天主/上帝的啓示，也相信了天主/上帝的話，並按天主/上帝的指示移民遠方。他的偉大在於他對天主/上帝的信仰，以及因此天主/上帝與他所訂立的盟約和所賞給他的許諾(創十二；十五；十七；廿二 17-19)。亞巴郎的後代慢慢地才確實知道，他們所恭敬的天主/上帝/神，不只是一個民族的神明，而是全人類的天主/上帝，是他在支配著萬民的歷史(申七 6；詠八九 6-8；依四十 28-31；四五 6-8；耶二 5, 11；五 7；十 6-8)。

2)聖祖時代的宗教行爲，主要有二：割損禮(創十七；出四 24-26；肋十二 3 等)、祭獻(創廿二 2；卅一 54)。也正因如此，聖祖們每到

一處，必先建築祭台舉行祭祀(創十二 7；十三 4；廿六 25；卅三 20 等)。而當時主持祭獻的人還不是司祭，而是各家家長，蓋司祭是後期的產物。既然聖祖們的宗教是唯一真神的敬禮，那麼雅各伯的第二個妻子辣黑耳所偷走的神像(創卅一 19)作何解釋？有人主張說，那是多神宗教或者混合宗教的遺跡。另一種學說指出：若照類似以民祖先的奴隸法律來講，誰持有家庭的神像，誰就有繼承這家產業的權利；可能在這種心理之下，辣黑耳偷了她父親家中的邪神偶像，且將它藏在她騎的駱駝鞍子之下(創卅一 22-42)，目的是在全部或部份地佔有她父家的產業。

(2) 梅瑟時代的宗教：在以民的歷史上，梅瑟是第二位偉大的人物，他在以民的宗教和立法上發生了舉足輕重的作用；本文就三方面來陳述他在猶太宗教上所發生的巨大影響力，就是在於教義、倫理和敬禮方面：

1)教義：毫無疑問，梅瑟所講論的天主/上帝，仍是：亞巴郎、依撒格、雅各伯三大聖祖的神(出三 6)。但是他基於本身的生活經驗，對這位神明有更清晰的認識和講述。首先，他在曷勒布地方知道了此神明的名字叫「雅威」(♠505 Yahweh)(出三 14)。由於天主/上帝藉著他拯救以民所顯的種種奇跡，例如：十大災難、過紅海、天降瑪納等，使他不得不承認上主/天主/上帝是「戰士」(出十五 3)，是「大王」(出十五 18)，是「萬神之神，萬主之主，是偉大、有力、可畏的天主/上帝」(申十 20)，但他也是正義仁慈的天主/上帝(出三 7-9)。

天主/上帝透過梅瑟與以民發生了密切的關係，就是與它訂立了盟約。這個盟約由外表上看來，好似是討價還價的一般盟約，其實它與普通盟約完全不同，它完全是憑天主/上帝的仁慈而產生的，因爲是仁慈的天主/上帝自由地揀選了以民(出卅三 19；申七 7-11)。因此，這個盟約和它的核心部份「天主十誡」對以民來說，非但不是不堪負荷的重擔，而是天主/上帝至大仁愛的表現，也正因如此，以民有責任聽從天主/上帝的命令，並且全心實意地去愛天主/上帝(申十 12-15)。

2)倫理：既然天主如此愛慕了以民，雖然

它是個人數稀少、勢力單薄的弱小民族，天主卻特別對它另眼看待；使它超群出眾，在一切民族之上成爲「天主/上帝的兒女」(申十四 1)，而且還是「司祭的國家和聖潔的國民」(出十九 6)。面對天主如此的特寵大愛，以民自當畢恭畢敬地尊敬上主，忠心耿耿地來守祂的誠命，並且應熱切坦白地來愛慕天主/上帝。這幾點就正好是以民對天主/上帝應有的倫理義務，換句話說以民應當切實地遵守天主/上帝的十誡和約書(出廿-廿三章)。這也是梅瑟一生不斷向以民苦口婆心所作的勸勉。

3)敬禮：任何宗教都不能沒有敬禮，對神明敬禮的表現不外是祭獻(sacrifice)和祈禱(↗331 prayer)。聖經上幾乎將一切與古代以民的宗教敬禮有關的規定歸功於梅瑟。梅瑟身爲以民的立法者，固然在以民的宗教歷史上具有功不可沒的地位；但是並不是說一切宗教敬禮上的細小節目都是由他而來。蓋一些敬禮的行爲遠在梅瑟之前就盛行於以民之間，例如：「什一獻儀」(申十四 22-29)、「毀滅法律」(戶廿一 2；卅一 7-12)及「初熟之果的獻儀」(出廿二 28, 29)等即是。也有早已在以民間流傳的習俗和祈禱的方式等，梅瑟不過是將它們保留下來，稍加整理而已。此外，有些敬禮的儀式根本是在梅瑟之後，以民進入聖地定居之後的事，但也歸功於梅瑟。這也無可厚非，因爲他畢竟是以民歷史上最偉大的英雄、救星和立法者。如此一來，諸凡一切與宗教敬禮有關的祭獻、祈禱、誓願、取潔禮、祝聖禮及安息日、踰越節、五旬節和帳棚節等，甚至連敬禮的地方以及主持敬禮的司祭等，都成了梅瑟立法規定的結果，雖然事實上並不盡然。

#### (四)司祭制：

(1) 司祭(司鐸↗124 priest)的來源是個相當複雜的過程；很明顯地在聖祖時代家長就是獻祭的正權人。但後來以民的社會、宗教生活日漸繁忙，立法者不能沒有注意到司祭的重要性。因此，在約書中數次提到司祭的存在(出二 26；廿三 18)，在與天主/上帝訂立盟約的儀式上也提到司祭(出十九 22-24)，還有幾位司祭與梅瑟上了山(出廿四 9-11)。在出廿八及

廿九兩章中，提到了司祭的揀選、服飾和祝聖的禮儀等。在《出谷紀》、《肋未紀》二書中，對司祭有十分清楚詳盡的描述。對敬禮天主/上帝的地點也有所規定，應在「帳棚」或「會幕」內(出廿五 16；廿六 1；卅三 7-11；戶十二 5)。這是舉行祭祀天主/上帝的地方，也是祈禱求問天主/上帝的地點。會幕內所保存的最尊貴的東西是約櫃，它是天主/上帝與自己的百姓以色列同在的象徵，約櫃中有十誡(↗9 commandments, the Ten)的石板(出廿五 16；四十 20)。

(2) 猶太教有關女司祭的態度。由舊約聖經(↗687 Old Testament)上來說，是完全沒有這種事實的。舊約中關於女人有不少的記載，也遠比其他任何古代帝國的宗教更重視婦女的地位。在那裡記載了女先知，例如：米黎盎(出十五 20)、德波辣(民四 4)、胡而達(列下廿二 14)以及依撒意亞的妻子等。米黎盎也被稱爲詩人及唱歌的能手；德波辣則被稱爲女民長；雅尼耳更是女民族英雄(民四 17-21)；孝順的兒媳盧德(見盧德書)；亞當的得力助手厄娃(創二 18)；救援亞巴郎性命的妻子撒辣(創十二 13)。此外對賢妻良母的讚詞更是非常之多(箴九 13-18；十一 16, 22；德九 1-9等)，令人驚奇的是舊約中從來未提過女司祭的事，並且清楚地指明，梅瑟是在亞郎及其家族後代的男子身上判定了司祭的品位制度(出四 14-17；廿八 1等)；只有這個家族的長子可以作大司祭(肋十六 32-34；廿三 1-4等)，亞郎家族的其他男子，則爲普通司祭(肋廿一 16-24)。既然如此，所以在舊約中用來指示司祭的名詞“kohen”都是陽性的；因爲在以色列的歷史中，事實上司祭們都是男性。

反過來看，舊約時代著名的強權帝國，諸如：亞述、埃及、巴比倫、波斯等，都曾經有女司祭。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

魯達夫斯基(Ruasvsky, D.)著，傅有德、李佛、劉平譯，《近現代猶太宗教運動：解放與調整的歷史》，山東：山東大學，1996。

韓承良，《聖經中的制度和習俗》，台北：思高聖經學會，1982。

- Breslauer, S. D. *Creating a Judaism without Religion: A Postmodern Jewish Possibility*. Lanham, Md.: University Press of America, 2001.
- Jacobs, L. *Judaism and Theology: Essays on the Jewish Religion*. Edgware, Middlesex ; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2005.
- Kueng, H. *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*. New York: Crossroad, 1992.
- Roth, S. *The Jewish Idea of Ethics and Morality: A Covenantal Perspective*. Jersey City: KTAV Pub. House, Inc., 2007.
- Telushkin, J. *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know about the Jewish Religion, Its People, and its History*. New York: W. Morrow, 2001.

韓承良

## 517 猶太神學

yóutài shénxué

### THEOLOGY, JEWISH

參閱：385 神學 105 以色列 516 猶太宗教 571 聖經 688 舊約神學 178 伊斯蘭教神學

(一)概念說明：猶太神學(Jewish theology)一詞，指自舊約時代以迄今日，在以色列領域及由猶太人民，尤其是辣彼(rabbi)所發展之神學(↗385 theology)。在神學上與其處類似地位者應為基督宗教(↗436 Christianity)、伊斯蘭教(↗177 Islam)、佛教(↗208 Buddhism)、道教/道家(↗619 Taoism)、及印度教(↗163 Hinduism)神學。事實上，如同猶太宗教在基督宗教歷史中扮演特殊的角色，同樣猶太神學在基督宗教神學過程中扮演著無可替代的角色。

(二)猶太神學的特性：

(1) 天主/上帝(↗30 God)為中心、雅威(↗505 Yahweh)為中心的神學：就此意義而言，猶太神學確系純然之神學(希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，為有關對天主/上帝/神討論之學問)。雅威是「生活的天主」、世界和世界萬物的創造者；雅威是全能、全善和至聖

的，要求所有受造者(人)實施公正及正義(↗93 justice)；雅威是超性(↗492 supernatural, the)的並內在於宇宙。

(2) 根據舊約(↗687 Old Testament)時代以色列及猶太人之經驗，其神學以此世界及此生命為中心課題；根據新約(↗611 New Testament)及基督徒們的經驗，其神學不但看重此世界及此生命，而且強調來世及永生(↗121 life, eternal)的課題。

(3) 由猶太教才智之士所形成之神學，其目標多導向於信仰之實踐，少於抽象之思辨(speculative)；多述說天主/上帝願意人作何事，少講論天主/上帝本身是誰，性質為何。

(4) 處於族長性及男性控制之社會，猶太神學顯示「男性沙文主義」(male chauvinism)之斷然特質；但在處理天主/上帝之奧秘時，卻斷然將性別成份排除在外。

(5) 猶太人伴隨西方歷史所遭受之艱困，一方面培養了遭受折磨與被迫害之深痛意識；另一方面也根據對雅威—生活的天主/上帝之不可動搖的信仰(↗315 faith)，促成了強烈、有時過度強烈之自我肯定，並認其神學優於其他思想方式。

(三)猶太神學歷史可區分為四個時期如下：

(1) 聖經神學(↗577 theology, biblical)時期：自舊約時期起，猶太神學家即特別關切、牢記天主/上帝在其選民歷史中，所給予活生生的全部啓示(↗472 revelation)；因為神學家注意啓示的整體，所以他們小心地避免太主觀而狹窄的詮釋學(解釋學↗608 hermeneutics)。因此，現代的猶太神學家也接受聖經批判學(↗573 criticism, biblical)、考古學(archaeology)及哲學(↗344 philosophy)的新知識。猶太神學家承認聖經思想的發展性。他們的神學以聖經為基礎，但也利用現代學術所提供的所有工具去瞭解聖經。

(2) 辣比神學(Rabbinical theology)時期：辣比神學並不是一種很有系統的思想，然後井然有序的寫成教本。其性質為：一方面集中問題於此時此地的世上生命問題；另一方面也

瞭解此一生命是過渡性質，因而也展望「永生」。這一神學加深了聖經上罪(↗591 sin)和懺悔的準則，特別是人類兩種傾向(「良好傾向」，將人向上拉舉；「罪惡傾向」，將人向下拖拉)。辣比神學把聖經中的普遍救恩(universal salvation)向度簡化(reduce)，到少數奮鬥爭取生存者之特殊恩寵論(↗353 grace)。對天主/上帝之解釋使用擬人(↗676 anthropomorphism)法，但亦清晰瞭解其不當。至於天主/上帝對待人之原則為「論功行賞，論罪處罰」，即人如何對待天主/上帝，天主/上帝亦如何對待人。

(3) 中古猶太神學時期：中古時期之猶太思想家，由於受亞里斯多德(Aristoteles 384-322)及新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)哲學家之影響(主要由阿拉伯哲學家之中介)，曾出現對猶太神學重要而有系統之論述。就狹義而言，此是猶太神學之誕生時期。此一神學較辣比神學更注意來世。它特別強調二方面：一方面強調靈魂與肉體之二分法；另一方面重視人的永福，以及人在世時努力瞭解形上學(↗194 metaphysics)的真理(↗335 truth)，並使此真理成為日常生活中的光與力量。這些觀念上，中古猶太神學與傳統猶太教義，如：在聖經及猶太經典《塔耳慕得》(Talmud)之間的衝突，相當明顯。為解決此衝突，通常採取之措施為：不應把聖經與辣比之著作按照字面意思來瞭解或解釋，而應將之視為寓言/寓意(↗538 allegory)的話語。

(4) 現代猶太神學時期：由於近世紀來猶太思想家在各種學術界有顯著的影響力，同樣期望猶太神學採取一更廣及更普世性之視野。事實上猶太神學已走上此一途徑。今日猶太神學所面對之挑戰，就如同基督徒神學(↗442 theology, Christian)及歐洲神學(↗651 theology, European)所面對的一樣。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Borowitz, E. B. *New Jewish Theology in the Making*, 1968.  
Halivni, D. *Breaking the Tablets: Jewish Theology after the Shoah*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.  
Küeng, H. *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*.

New York: Crossroad, 1992.

Sherwin, B. L. *Studies in Jewish Theology: Reflections in the Mirror of Tradition*. London; Portland, OR: Vallentine Mitchell, 2007.

Silver, M. *A Plausible God: Secular Reflections on Liberal Jewish Theology*. New York: Fordham University Press, 2006.

編譯

## 518 猶太教的思想與生活

yóutàijiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó

### JUDAISM

參閱：516 猶太宗教 105 以色列 517 猶太神學 571 聖經 688 舊約神學 177 伊斯蘭教

#### (一)概念說明：

(1) 內涵：猶太教的思想與生活/猶太主義(Judaism)一詞，所包含的意義非常豐富，主要內容：「猶太宗教」、「猶太生活」、「猶太思想」、「猶太神學」及「猶太主義」。本辭典以三篇條文來描述猶太教的思想與生活：猶太宗教(↗516 Jewish religion)，猶太神學(↗517 theology, Jewish)；本文特別發揮猶太教的思想與生活/猶太主義方面。

(2) 名稱：Judaism 一詞，來自原文「猶太」(Juda)，早已見於聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)與新約(↗611 New Testament)之中，中文譯本譯為「猶太教」(加下二 21；八-十四 38；迦一 13, 14)；它的動詞則作「猶太化」或「入猶太籍」(艾八 17；迦二 14)。

用「猶太」一字，來代表「以色列子民」，這是南國被充軍滅亡前、後的事，那時才有「猶太人」的名稱出現(列下廿五 25；厄上一 2；耶卅四 9)。他們的語言則被稱為「猶太話」(列下一八 26；厄下十三 24)，而「猶太」此名則來自雅各伯與肋阿所生的第四個兒子「猶大」(創廿九 35；卅五 25)而來。猶大按照父親雅各伯的預言，應是以民眾支派的領

導者，且要居十二支派之首，而且百姓眾多(卅八；戶卅二 12)。事後證明果然如此，「猶太人」不但是指同一血統的民族，而也在指同屬一個文化和宗教的百姓。

(3) 民族：但此名詞都不是出自猶太人本身之口，而是外邦人自古以來就慣用這個名稱，來稱呼雅各伯後世的子孫，尤其是充軍之後，自公元前 538 年開始。在這一年被充軍至巴比倫的猶太百姓，獲得波斯國王居魯士的釋放，約有四萬人帶著他們被搶劫去的聖殿器皿回到耶路撒冷，重建家園。這些回國的人被稱為「猶太人」(厄上六 44；厄下十三 23)。但當時還有為數不少的一批「猶太人」，甘願留在充軍之地，沒有回國(艾三 6)。沒有回國的原因不外有二：其一是已在那裡安居樂業，故樂不思蜀；其二是留下來利用那裡較好的物質條件來幫助祖國的重建。

由上所述可以確定，形成此猶太教的思想與生活/猶太主義的特殊宗教、生活以及民族思想的時代，應始自巴比倫充軍(即：公元前 586 年，至公元 70 年為止)。它是這個時代的產品，就在這個猶太人的歷史時代，「猶太宗教」、「猶太神學」或「猶太教的思想與生活/猶太主義」不論依據其狹義(就宗教)；依據其廣義(就猶太人的生活、行動和思想)而言，都有了特殊的變化，因此，為了解這個問題，必須要了解這個時代的歷史背景。

## (二)宗教生活：

(1) 猶太人在充軍之前，雖有先知(↗159 prophet)們的勸勉和警告，卻不但固執於惡，而且對天主/上帝/神(↗30 God)不忠不敬，甚且敬拜邪神。於是應驗了先知們的預言，被罰充軍遠方，這是使他們家破人亡，身敗名裂的殘酷打擊。這也使他們在痛苦的充軍之地，不得不痛定思痛、決心悔改。果然自今而後再也不敢重犯祖先們的過錯，去敬拜邪神偶像。卻也正因他們在經過天主/上帝的嚴厲懲罰充軍之後，心中對天主/上帝懷著巨大的敬畏之心。將天主/上帝視為高高在上、神聖不可侵犯、甚至不敢直呼天主/上帝的聖名雅威(↗505 Yahweh)。如此一來好似天主/上帝距離他們更為遙遠，甚至高不可攀。天主/

上帝不再與他們直接講話，如同對亞巴郎或雅各伯或梅瑟一樣，卻是藉著先知來向他們傳達自己的意旨。另一方面猶太人為了不再受外邦人的誘惑，而再度步入歧途，為自己築起了一道藩籬(ghetto)，而將自己限制在藩籬之內，不與外人接觸往來，以保持自己純真的宗教(↗266 religion)生活。

(2) 遠在 70 年後，當猶太人被逐出聖地而散居各地的時候，他們這種固步自封，不與人同的奇特作風，很自然地招致了許多誤解、譏諷和輕視，也因此造成了一次又一次的教難及迫害。這種情形並沒有因時間、環境的不同而有所改變，時至今日猶太人及他們的宗教仍受著人們的誤解和輕視。

(3) 基於公元前 586 年巴比倫國王拿步高的入侵猶太，將聖殿和耶京城市破壞無遺。沒有聖殿是猶太人最大的痛苦和遺憾，為了彌補這種心靈的空虛，他們開始在充軍之地修建會堂。雖然公元前 538 年他們能自由地回國修建聖殿，但會堂仍然有增無減地保留了下來。當然自他們被逐出聖地之後，所到之處都修建會堂，作為他們宗教生活的中心。以致在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的時代，僅羅馬一地就有上百座的猶太會堂(就連中國也有猶太會堂的出現，且不只一座，其中最著名的要算是河南開封的猶太會堂，可惜目前已不復存在)。在猶太會堂旁邊通常建有一座學校，供少年學子研讀聖經(↗571 Bible)，一方面學習文字，一方面研究天主/上帝的法律、本國的歷史，以及民族的使命、希望和理想。

(4) 在教義(↗407 doctrine)方面，他們由於一次又一次地受人迫害，故此激起了對救世主默西亞(↗669 Messiah)強烈的願望，希望祂儘快出現，好以民族英雄和大救星的形態，來重建以色列王國。這種熱切願望尤見於先知們的著作之中。由於天主/上帝已高高在上，他們在這個期間開始注意和強調天使(天神)(↗49 angel)的存在和作為。他們確信在天主/上帝的周圍有許多的天使存在，來執行天主/上帝的命令，並為天主/上帝的子民服務(達七 10)，他們也開始默想(↗670 meditation)天主/上帝的內在生活，更強調「天主的話」、

「天主的神」、以及「天主/上帝的智慧」，這似乎為後期天主/上帝三位一體(↗45 Trinity)的奧理作了事先的準備。

另外，他們在這個期間整理了舊約正經(聖經正典↗572 Scripture, Canon of)的書目，這個工作經過一段很長的時期才定案的；它始自厄斯德拉(公元前 538)，直至公元 90 年所召開的「雅本尼雅會議」才完成。

(5) 此時期也出現了一些充滿宗教熱誠的團體，其中有：1)法利塞人的前身哈西特黨人(Hasideans, Hasidim)，他們是瑪加伯時代(公元前二世紀)忠於法律的虔敬猶太人。2)後期，最重要的是厄色尼派(Essenes)，他們是公元前二世紀到公元後 68 年之間，巴勒斯坦猶太人的苦修團體，實行嚴格的共產及苦修制度。依據現代聖經研究結論，死海西北古木蘭/昆蘭(Qumran)曠野的山洞中，所發現的古代文獻《死海古卷》(Dead Sea Scrolls)中，對他們的生活及教義有詳細地描述。這些熱誠的宗教信徒過的是團體獨身生活，十分相似目前的修會團體；他們嚴守法律，過貧窮的出世生活。他們專門與那些虛偽的經師、司祭和法利塞人作對，也因此不進聖殿，不參與任何祭獻，在團體內人人平等。

(三)社會生活：猶太民族為了保護自己族群的血統和宗教，絕不進外邦人的家，更不與他們通婚。也正基於這些規定，他們才能在散居世界各處歷兩千年之後，仍能團結一致地回到聖地，終於在 1948 年建立了自己的國家，即「以色列共和國」。

(四)猶太教與基督宗教(↗436 Christianity)的關係：由於近幾十年來在世間發生的一些重大事故，例如：第二次世界大戰(World War II 1939-1945)期間的迫害猶太人；大戰後猶太人的獨立建國，天主教會(↗44 Church, Catholic)召開的梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，以及一些神學家、學者們的反省和號召，例如：法國神哲學家馬里旦(Maritain, Jacques 1882-1973)、德國聖經學家、耶穌會會士貝亞樞機主教(Bea, Augustin 1881-1968)以及瑞士

改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)等人的影響。再加上最近教宗們的推動，使基督徒們對猶太人的宗教和生活有了更深刻的了解，也與他們發生了更為友好的關係，而且最近梵蒂岡與以色列共和國建立外交關係。基督徒們不再強調他們殺害主耶穌的全民大罪，而更注意到，基督徒們所信仰的主耶穌的教會，與他們的猶太宗教有著密切不可忽視的關係，教會是透過耶穌基督從猶太教一脈相承地傳流下來的宗教。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

區華勝著，〈論猶太人殺害耶穌的責任及反猶太主義〉，《神學論集》第 76 集，台北：光啓文化事業，pp.257-268，1988。

韓承良著，《新約時代歷史背景》，香港：思高聖經堂，1980。

Joseph, H. and Ian J. Kagedan. "Judaism." *Latourelle*. 533-560.

Küeng, H. *Judaism: Between Yesterday and Tomorrow*. New York: Crossroad, 1992.

Kunin, S. D. ed. *Themes and Issues in Judaism*. London: Cassell, 2000.

Neusner, J. ed. *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times*. New York: KTAV, 1974.

Wood, D. ed. *Christianity and Judaism*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

韓承良

## 519 集體主義

jítǐ zhǔyì

### COLLECTIVISM

參閱：11 人 206 位格 438 基督徒人學 283 社會 285 社會主義

(一)概念說明：集體主義(collectivism)一詞，源於拉丁文動詞「colligere 集合、收集」與「-ism 主義」，指在個人、家庭、家族自由的同意之下，所組合成的集合性團體。這裡

的所謂「集體」是指一種社會結構而言，在其中：個人失去了「獨立性」和「尊嚴」，他只是團體中運作的一員罷了；重要的是社會整體，在這大前題下，個人就他本身而言沒有重要性，他的價值只在整體的角度下才表現出來。舊約聖經(↗687 Old Testament)視以色列子民為十二個家族，在對雅威(↗505 Yahweh)的共同信仰(↗315 faith)下，聚合而成的團體。它將人視為集體的存有物。集體主義是指以社會整體(大我)為主的人生觀，忽視個人(小我)的尊嚴、獨立性及重要性。

## (二)內容描述：

(1) 集體主義的相對就是個人主義(individualism)。個人主義在其最誇張的形式下將個人絕對化，甚至放置在天主/上帝/神(↗30 God)的位置。為了保衛團體，使它不致在「所有人打擊所有人的戰爭」中瓦解，社會反過來被高舉成為絕對。在這意義下的集體主義始自十九世紀，領導者有：法國社會學家蒲魯東(Proudhon, Pierre Joseph 1809-1865)、英國社會主義者、通靈論者歐文(Owen, Robert 1771-1858)，及德國社會主義哲學家、近代社會主義創始人恩格斯(Engels, Friedrich 1820-1895)等。

(2) 在工業技術掛帥的時代，人類自當更密切地合作；不過，這種合作不該貶損人格的主體。相反地，它該使個人的尊嚴和能力都發揮到極致。這是「團體主義」而不是「集體主義」。因為，它的組成不是集體(collective)而是小組(group, team)。小組和集體的分別如下：在小組中，個人不是某些絕對權力的工具。沒有人為他計劃、安排、布署一切。相反地，他被尊為工作和諮詢的伙伴；對於生產的目標和方法，他有權自由地採取主動，共同作出決定。

這樣，他被邀請真心地負起責任；這樣，人的力量和才能才會真正地施展出來。在這種自由地負責任的共同決定中，人漸漸的了解：絕對的價值不是個人，也不是社會，而是那絕對的位格(↗206 person)性的存有者，就是天主/上帝/神。祂超越個人和社會，祂絕對的要求(absolute ask)把個人從他自己和社

會的束縛中解放(↗606 liberation)出來，也使個人和社會真正地成為他們自己。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 劉秀鳳著，《從自由主義的轉化論個體主義與集體主義》，台北縣：輔大史研所碩士論文，1997。
- Henderson, D. *Anti-Liberalism 2000: The Rise of the New Millennium Collectivism*. London: Institute of Economic Affairs, 2001.
- Kutz, C. *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2000.
- Stimson, B. and Sholette, G. ed. *Collectivism after Modernism: The Art of Social Imagination after 1945*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2007.
- Thompson, J. *Discourse and Knowledge: Defence of a Collectivist Ethics*. London New York: Routledge. 1998.
- Triandis, H. C. *Individualism and Collectivism*. Boulder: Westview Pr, 1995.

編譯

## 520 進化

### jìn huà

### EVOLUTION

參閱：521 進化主義 524 創世主義 12 人化  
509 單偶論 522 進步 539 發展

## (一)概念說明：

(1) 進化(evolution)一詞，源自拉丁文的「e, ex 出」及「volvere 滾動、轉動」，字面意義，指：如同滾動的球體般不斷前進。發揮的意義，指：有機體順著自然定律，逐漸轉動、發揮、實現「出來」其本身所具備之潛能的過程。與有目的性的「演變/突變」(mutation)類似。與「退化」(regression)相反。

宇宙、生物和人類(人↗11 man)的進化，是現代思想的一個主要範疇：物種(biology species)永遠在變化，一個物質可以繁衍出不



同的後裔，這樣的自然過程稱為生物進化(bioevolution)或生物轉化(biotransformation)

。現代進化論(↗521 evolutionism)認為，當今世界上幾百萬種生物，全是由遠古時期地球上出現的微小原初生物演變發展而來的，而原初生物則是在原始地球的演化條件下，由無機物質合成的。十八世紀一些學者便明確表示，一些物種彼此相似可能是因為同源共祖(人類同源說/單偶論↗509 monogenism)的緣故。但直到英國基督徒考古學家達爾文醫生(Darwin, Charles Robert 1809-1882)於1859年發表《論藉著自然淘汰之物種起源，或在生命的奮鬥中優生種族的保存》(On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, 1859)一書，發揮進化思想，認為：物種演變，一方面是有目的的；另一方面也是適應環境的結果後，才使進化思想流傳開來。這一名詞有時限於有機物或生物的進化；但認為宇宙與人類是進化的想法，其歷史遠較達爾文主義(Darwinism)來得悠久。

(2) 現代進化論則認為：演化是由一個物種變為另一物種的過程。依照演化的起點有一個或數個「原細胞」(元生細胞 anlage)，原始類型演化可以分單元的(monophyletism)與多元的(polyphyletism)兩種。

(3) 柏克納(Birkner, Peter France 1868-1944)則表示如下的意見：「生物的單元演化應該加以否定，因為由一個物種變為另一物種的過渡類型並不存在。多元演化似乎更合乎事實。可惜至今我們還不能斷言生物曾經有過多少原始類型與基本組織。」

(二)哲學進化觀：在西方哲學家，有人主張：宇宙無始無終，自本自根，永恆存在。也有人認為：天主/上帝/神(↗30 God)從永恆中創造了宇宙；或天主/上帝/神在時間中創造(↗526 creation)萬物。而不論宇宙的來源是如何？在古代哲學家的眼中，宇宙乃是形體實物的總積；其生成有以下不同的主張：

(1) 「原子論」(atomism)者主張：此為希臘哲學家、宇宙原子論(cosmic atomism)創始人德

謨克利特(Dēmokritos 約460-370)所主張。認為：宇宙為實在界(↗637 reality)的最小單位，係不可分的無量原子，彼此相連著，由一種不斷的降落，被拖進空間，它們結集在一起，並形成很多變化；自然萬物皆由之而生。而根據必要性定律，生生滅滅的靈魂與神，亦都是這些原子的變化過程中產生的因素。

(2) 「力說/力學」(dynamics)者主張：宇宙的形體物是靠「吸引」或「排斥」的力量，由簡單的物構成。這些力量的集合與不同的空間支配，就是各種不同的形體物；力量本身不佔空間，但卻使人有空間的印象。

(3) 「型質合一說」(型質論↗294 hylemorphism)則主張：自然界中的物體是由兩種形上因素組成的，即「第一質料」(materia prima)及「實體型式」(forma substantialis)，即「本質型式」(forma essentialis)。「實體型式」不單是殊種差別的(靜態)始元(principle)，而且是殊種特有完美為目的之行動(動態)始元。自然物體依據尚非固定的「第一質料」(它是形上的潛能)可能獲得新的型式，也可能與其他型式融合為一，故而可能形成新的物體。人的精神靈魂由於能獨立存在及活動，所以稱為「本身自立的型式」。由於「本身自立的型式」之故，人不可能是別的物體之進化過程中的「階段」而已，反而是其他物體之進化過程的目標。

(4) 德國唯心主義(唯心論↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)則主張：萬物是「絕對精神」(absolute spirit)的自我表達，絕對精神在自我表達中，走向更圓滿的自我。

(5) 中國傳統哲人都認為：宇宙來自有位格(↗206 person)的「天」，或無位格的「道」，天與道都是獨立永在，無根源的根源。至於宇宙之生成：1) 老子《道德經·道化》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(四十二章)。2) 《易經·繫辭上傳》說：「是故，易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」(十一章)。依據學者的解說，大體而言，構成萬物之元素或使之變動不停的兩種動力「陰」、「陽」(↗491 yin yang)是宇宙進展的

第二階段；從此，由簡而繁，由少而多，終成大宇宙。3) 又有學者如周敦頤(濂溪)的《太極圖說》認為：「無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉」。4) 董仲舒《春秋繁露·五行相生》中，所提倡「天人相應」、「天人合一」的說法，認為：「天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行」。又於《春秋繁露·天地陰陽》中，認為：「天、地、陰陽、木、火、土、金、水，與人而十者，天之數畢也」。即由陰、陽而有五行，陰陽五行構成天地萬物。5) 也有哲學家如：張載(橫渠)在其《正蒙·太和篇》中，認為「氣」是宇宙萬物構成之本源，「氣」這個字，字面的意義是「氣體」(gas)或「以太」(the ethers)，「氣聚，則離明得施而有形；不聚，則離明不得施而無形」；「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾」；「感而生，則聚而有象」。認為「氣」，機械地、必然地聚而為萬物。「人」即是「氣之聚也」。

(三)聖經(↗571 Bible)：聖經首卷《創世紀》的作者，無意以科學的言語和方法，述說天主/上帝的創世歷史；他只想給人講一段重要的宗教(↗266 religion)真理(↗335 truth)，人的信仰基礎，即宇宙萬物，尤其是人類，都是以獨一無二的神—天主(雅威)—為絕對的根源。因此，作者用了最簡單而又通俗的字句、觀念與表達方式，好使當時的讀者能對天主/上帝/神創造萬物的事實具有生動的印象。他將創造天地萬物的事實描繪成六天完成的創世工程，並亞當、厄娃/夏娃男女二人視為創造的高峰。這顯然是用比喻(parable)的說法給當時人講述啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)，並且使以色列人將每週的第七天當作休息及恭敬天主/上帝/神的日子。

(四)教父(↗400 Church, Father of the)：少數教父，尤其是北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，曾經認為：生物可以有某種進化。他們假設天主/上帝在同一時間創造了萬物(德十八1)，其中，有一部份受造物自始即以

完滿的狀態存在，至於其他受造物則是從原始的胚種(rationes, seminales or causales)逐漸演變而來。教父與士林/經院學派(↗20 scholasticism)神學家，若有接受生物演化的，也祇以每一物種均分別由天主/上帝所創造的「原始類型」演變而來。

以有神論(↗143 theism)的宇宙觀為基礎的進化論，承認天主/上帝為物質與生命的原因，承認生物是按照天主/上帝的計劃從被造的「胚種/胚胎」(embryo)，或從原始的「類型」(type)進化、發展而來的。這種理論可與啓示真理相協調。不過，有關人類的起源，則必須承認有天主/上帝的特殊創造參與。

(五)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)：教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1950年在其《人類的》(Humani generis)中強調：「所以，教會訓導權不禁止『進化論』的教義，即從已存在與活的物質探究人的身體之來源，一天主教信仰卻命令我們保存靈魂是由天主直接創造【的教義】…」(DH 3896)。教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1968年6月30日所頒布的《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)中，亦提到：「…祂也是我們每個人內精神的和不死的靈魂的創造者」(DH 4469/1-23)。

(六)今日神學(↗385 theology)：

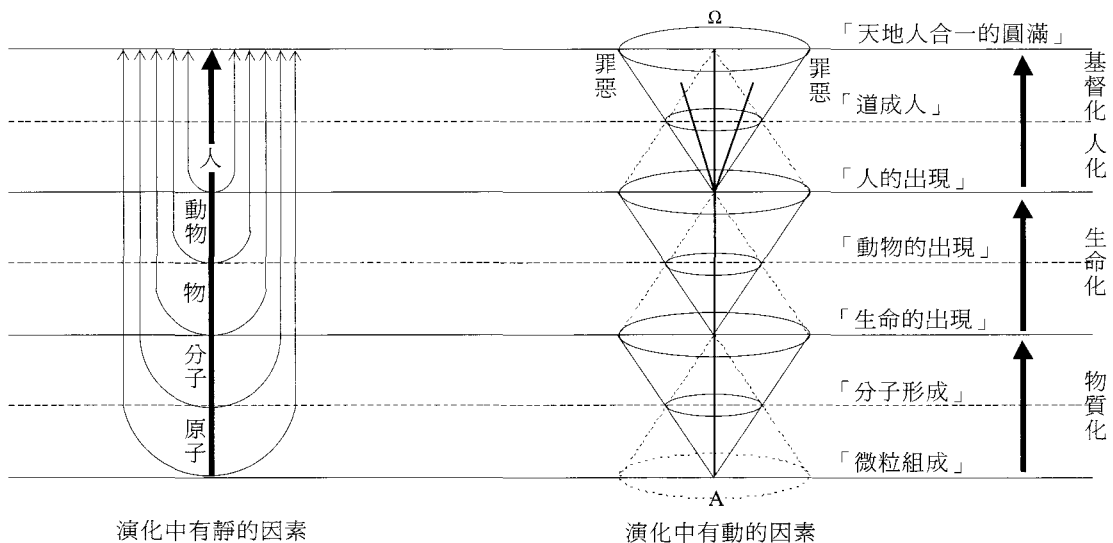
(1) 天主/上帝啓示(↗472 revelation)給人的不是「如何」創造世界，而是創造它的「由來」和「所以然」。至於進化論的詳細解釋，是生物學家的使命；教會(↗411 Church)並不將它列為訓誨萬民的直接教材。即使一般人都認為所有生物都是從原質而來，這與基督宗教(↗436 Christianity)信仰還是不衝突。基督徒仍相信天主/上帝創造原質，並賦與它生命，使它生長、發育、進化。

(2) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)則認為：「可能，我們可以把天主創造靈魂看成是存有物藉本質的自我超越(essential self-transcendence)，演變成新的存有物，因為，本質的超越事實上已包含天主/上帝創造靈魂的主要意義。靈魂有特殊

的、唯一的來源，與宇宙中其他存有物的來源不同，因為，靈魂的自我超越乃是走向絕對、唯一、精神的、個別存有物，即天主/上帝—絕對的第一因(absolute first cause)。

總之，大自然及其規律和聖經的道理都是由至真、至善、至美真理(↗335 truth)的天主/上帝而來，絕不會有任何的衝突。達爾文也在他所著的《論藉著自然淘汰之物種起源，或在生命的奮鬥中優勝種族的保存》一書中，寫著：「在我看來，所有過去和現在、在世界上生存過的生物，他們的產生和滅亡，是由於間接的原因。這樣的說法，更符合於我們所知道的造物主制定的有關生物方面的規律。」在這本書的結論裡他寫著：「造物主最初賦與生命於「一個」或「數個」形體，然後不斷地由這簡單的形體開始演化，而成爲無數極爲美麗奇異的形體；這種對生命來源的解釋是奇妙偉大的。」達爾文認爲：這種解釋，更可證明造物主的無限智慧和全能。遺憾的是達爾文死了之後，在許多修訂版和譯本(包含學校的課文)裡，竟將他表明對造物主信仰的詞句刪除了。

(3) 法國人類學家、耶穌會會士德日進神父(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)融合科學、哲學與神學，把「宇宙的進化」分爲：物質化、生命化和人化三大階段，視每一個新階段爲一次大躍進；而物質化的階段中分子的形成，是躍向生命化的準備期。他認爲：『宇宙的演化是整體性的「內在動力」推著萬物經過超越自身的方向前進，任何物質皆非無生氣的死物，其實質內早已蘊含有一種「先天生命」與「意識的種粒」，使物質發出生命，生命發出心智；而其終向則皆是集中地奔向天主/上帝—宇宙萬物的核心，最高的意識，最高的精神實有。而基督是天主也是人，是「天人合一」的圓滿，祂降生成人，人類跟隨祂的基督化，就可說是躍向天人合一之圓滿的準備』。德國神秘學家、生物學家、耶穌會慕尼黑黑哲學院，宇宙論與生物學教授哈斯神父(Haas, Adolf M. 1914-1982)在《德日進辭典：範疇，解釋，選集》(Teilhard de Chardin Lexikon: Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte, 1971)一書中，將德日進神父的思想作成圖：



德日進神父於 1955 年 4 月 10 日復活節去逝，前三天(聖週四)最後一次在他日記中以希臘文寫出保祿的話：「天主是萬物中的萬有」(格前十五 28)，然後綜合其一生之思想

說道：「我的信條有二：宇宙是有中心的，進化的，是向上往前的進化，此其一。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是宇宙的中心，此其二。」

德日進的思想與澳洲神經生理學家、諾貝爾得獎主埃克耳斯(Eccles, John Carew 1903-1997)的看法十分相合。埃氏在其著作《人的奧蹟》(Human Mystery, 1979)中評論「進化假設」說：「我們找不到否認的證據，我們承認有許多許多跡象，支持達爾文及其後學者發展出來的普遍原則，並說明動、植物界構造上的變化多端。」他又說：「與達爾文合作，發現物競天擇原理的華萊士(Wallace, Alfred Russell 1823-1913)再三強調：生物進化純物質性的解釋，不能說明人的精神性，我們只能在不可見的精神世界中，尋找精神起源的原因。」

(4) 一般來說，今日科學的證據使人類乃由進化而來的假設日益可信。但，假設尚非事實，因為在宇宙進化的巨浪中，尚有一些「缺如的環節」(也稱「失落的連環」)(missing links)，以致無法確切知道人究竟何時、在何處、何種具體環境中出現。然而，造成進化的原因，除了外在因素，如氣候、食物、地形等，還有內在因素，如：基因突變(genetic mutation)。雖然有些科學家主張偶然說(casualism)，多數學者認為宇宙進化是有目標的。

(5) 在教會逐漸接受進化論之時，今天在基要主義(↗431 fundamentalism)的教派中，又出現了所謂的「創世主義」(creationism)。他們的主要論點是天主/上帝在六天內直接創造萬物(六天創造說 hexaemeron)，在每一種類的生物中，都有天主/上帝直接的參與。

天主教會實際上所能接受的是「神導進化論」(theistic evolutionism)，它是站在「進化主義」(evolutionism)與「創世主義」(creationism)兩個極端之間。神導進化論，一方面肯定進化主義中值得採取的看法，就是在受造界中的變化與發展；當然另一方面，也不接受一切都靠自然的演化而成的說法。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，以德日進神父的思想為後盾，接受過程、動態的思想。根據天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰，造物主創造了宇宙；至於這是多久

以前的事，它開始的情形如何，還是一個有待科學家去考證的問題。當科學家的學說有了確實的證據且可以成立時，基督徒將承認他們的主張，因為，他們所證實的，不致違反基督徒的信仰，相反地，更堅定了其信仰(GH 4305、4334、4336、4344)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 方群著，《進化原理》，宜蘭縣羅東鎮：凱拓出版，1994。
- 白玄主編，《達爾文：動態進化世界的發現者》，北京：中央文獻，2000。
- 房志榮著，《基督宗教經典與進化論的對話》，神學論集：143號，台北市：光啓文化，2005，PP.57-78。
- 陳兼善著，《進化論綱要》台北：臺灣商務印書館，人人文庫，1996。
- 淺間一男著，宋成有、劉甚秋編譯，《人為什麼成為人：達爾文進化論質疑》，瀋陽市：遼寧大學，1991。
- 德日進著，鄭聖沖編譯，《人的現象》，台北：先知出版社，1972。
- 潘柏滔著，《進化論，科學與聖經衝突嗎？》，台北：校園書坊，1984。
- 蔡松煨著，《創造與進化的研究》，台北：聖經與信仰社，1983。
- 閔家胤著，《進化的多元論：系統哲學的新體系》，北京：中國社會科學出版社，1999。
- 韓晃思著、蔡秉正譯，《創化與進化 Creation and Evolution》，香港：生命意義，1989。
- Huxley, T. H. 原著，李學勇譯，《進化論與倫理的關係》，台北：文鶴出版社，2001。
- Brown, B. *Evolution: A historical Perspective*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2007.
- Cela-Conde, C. J. and Ayala, F. J. *Human Evolution: Trails from the Past*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.
- Low, A. *The Origin of Human Nature: A Zen Buddhist Looks at Evolution*. Sussex Academic Press, 2008.
- National Academy of Sciences, Institute of Medicine. *Science, Evolution, and Creationism*. Washington, D.C.: National Academies Press, 2008.
- Rahner, K. and P. Overhage "Evolution." *SM*, vol. 1. 283-297.

谷泰松

## 521 進化主義

jìnhuà zhǔyì

### EVOLUTIONISM

參閱：520 進化 539 發展 522 進步 627 經驗主義 639 實證主義 514 無神論 172 自然神論

(一) 概念說明：進化主義/進化論 (evolutionism) 一詞，指主張宇宙、人類和生物的一切演化，都是由生物本身的力量而來，不需要任何超越力量參與此演化過程的學說。這是有關「進化」較極端的看法，基本上，「進化」之假設，指出：宇宙過程的主要原則是變動不居的，而且後期的生物是從較早期的發展而來。一般而論，可分為「哲學進化論」及「科學進化論」二大類型：「科學進化論」所研究的對象不同，可細分為生物、人學、文化、心理、和宇宙等各類；而「哲學進化論」亦有形上的、倫理的、和宗教的進化論之別。

#### (二) 進化論的歷史來源：

(1) 在最早期的希臘科學和哲學思維中，進化的理論十分普遍。先是：古希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)的思想；還有：亞納西曼德(Anaximander of Miletus 610- 546)、赫拉頡利圖斯(Heraclitus of Ephesus 約 535-465)、恩培多克利斯(Empedocles of Agrigentum in Sicily 495-435)、德謨克利特斯(Dēmokritos of Abdera 460-370)等人都有著某種程度的進化思想。

(2) 到了十八世紀初期，現代進化理論的種子，在科學和哲學方面都已經撒下了。在自然科學方面：英國政治家、語言學者、經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、安立甘教會平信徒培根(Bacon of Verulam, Francis 1561-1626)及德國哲學家、文學家、劇作家歌德(Goethe, Johann Wolfgang von 1749-1832)在生命科學方面，所發展的方法為整個大自然開啓了進化的觀點。在哲學方面，德國哲

學家、德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism) 代表謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775- 1854)發展了德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)的「時空觀念」，認為所有存有物的兩極性(polarity)，構成了進化的原則。最後，德意志觀念論哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的歷史理論，更是將德意志觀念論帶到最高的境界。

#### (三) 進化論的發展：

(1) 英國考古學家、基督徒、醫生達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)及華萊士(Wallace, Alfred Russell 1823-1913)二人，均被視為生物進化理論的建立者。他們以物種淘汰之「物競天擇·適者生存」(selection)的理論，來解釋從最初大自然的多種生物發展到今日世界所遺留的各個種類的現象。他們把從宇宙起源、天文、物理、和地球科學範圍內的進化理念，推展到生命甚至人(↗11 man)的範疇內，發揮一種統一、整體性的進化思想觀。英國哲學家、社會學家斯賓塞(Spencer, Herbert 1820-1903)和英國博物學家、哲學家赫胥黎(Huxley, Thomas Henry 1825-1895)進一步發展達爾文的進化思想；在他們看來，進化不僅是機械式的，它還是不可知的。赫胥黎的名著：《進化論與倫理學》(Evolution and Ethics)曾被嚴復(1853-1921)翻譯為中文：《天演論》。

(2) 在德國，生物學家、科學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)，發展了一套進化的形上學(↗194 metaphysics)，就是狹義的「進化主義」，即：以自然主義(naturalism)的進化理論取代傳統對天主/上帝/神(↗30 God)、自由與不死性(immortality)的看法。另一位德國哲學家、實驗胚胎學家德里施/杜里舒(Driesch, Hans 1867-1941)，將生機論(vitalism)和目的論(teleology)導入德國的進化主義中。他並以亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的「內在目的性」(entelechy)，即指導生長及生命的活力概念，來對抗機械式的進化主義。

(3) 在法國實證主義(positivism)及科學主義(scientism) 哲學家貝格松(Bergson, Henri

Louis 1859-1941)，奠定了當代法國「目的進化理論」(purpose evolutionism)的基礎。在他看來，宇宙進化有其原因；那是一種「生命衝力」(vital impulse)，由它推動、領導整個「創造性進化」。貝氏之後，影響最鉅的是法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)；他主張「複雜與意識」(complexity and consciousness)的進化動力：進化是朝著更複雜、更具意識的方向前進，然而「生命的出現」與「人的意識」，就是整個進化過程中最具關鍵性的兩個轉捩點；整個宇宙的宏大進化過程以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為終結(歐梅加 Ω òmega)。

#### (四)進化主義的評估：

(1) 從基督信仰立場來看，要把「進化主義」和「進化思想」分開來說：前者否認神明(絕對第一因)的存在；後者將神明存在與進化過程整合為一種動態的「基督徒宇宙觀」。

(2) 十九、二十世紀的進化理論，為當代思想界提供了十分重要貢獻。科學的進化理論是由經驗、觀察及系統歸納而產生；並藉著類比(↗698 analogy)將這套理論應用到生命、星群、人及其科學、藝術、文化、倫理、及宗教的起源和發展上，卻必須格外地對這種類比的限度加以小心謹慎的處理。在科學的許多範圍內(特別是與人有關的範圍)，一種純機械性的、自然主義(naturalism)式的進化主義是很難立足的。此外，強調進化的結果，使人容易忽略另一種在事物及生物中同樣不可或缺的因素：穩定性原則。如何保持穩定與進化的平衡，也許是一套真正的進化理論所必須注意的課題吧。

(3) 最後，基督徒神學(↗442 theology, Christian)、基督徒哲學(Christian philosophy)指出：支持整個的進化過程(它是第二因 secondary cause)是絕對第一因(absolute primary cause)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Carneiro, R. L. *Evolutionism in Cultural Anthropology: A*

*Critical History*. Boulder, Colo.: Westview Press, 2003.

Sanderson, S. K. *Social Evolutionism: A Critical History*. Cambridge, Mass. USA: Blackwell, 1990.

Sanderson, S. K. *Evolutionism and Its Critics: Deconstructing and Reconstructing an Evolutionary Interpretation of Human Society*. Boulder: Paradigm Publishers, 2007.

Życiński, J. *God and Evolution: Fundamental Questions of Christian Evolutionism*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

編譯

## 522 進步

### jìnbù

### PROGRESS

參閱：665 歷史 520 進化 539 發展 417 教會社會思想

(一)概念說明：進步(progress)一詞，源自希臘文的「pro 在前、在先」及「gradi 登、行走、前進」；以及拉丁文的名詞「progressus 向前進」，它包含兩部份「pro 在前、在先」及「gradus 步驟」。指人靠著自由抉擇努力邁向目標而有的更進一步的改變，反之，則稱為「退步」(degeneracy)。「進步」涵蓋人類所關心的各種領域，如：科學、經濟、文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)等，但幾乎沒有人主張人類(人↗11 man)在各層面各領域「同時」進步的。任何基本的探討想將「進步」概念定位在適當的觀點上，都須從歷史和歷史性的背景著手。英國安立甘教會歷史學家道森(Dawson, Christopher 1889-1970)在其著作《世界文明的興起》(The Rise of World Civilization, 1989)中，認為：「進步的學說是指相信這世界在各方面一天會比一天更好」。但他又補充道：「世界現狀使得持此說法的人少之又少」。從神學層面而言，「進步」學說指：人類在天主/上帝/神(↗30 God)的指引下，朝著超性(↗492 supernatural, the)的目標向前邁進。這類的歷史概念限於救恩史(↗

456 salvation, history of), 聖經(↗571 Bible)和早期的教父(↗400 Church, Father of the)作品即採此立場。

## (二)簡史：

(1) 古希臘的畢達哥拉斯學派/畢達哥拉斯主義(Pythagoreanism)持歷史循環說；伊比鳩魯學派/伊比鳩魯主義(Epicureanism)將「進步」視為：「因著對本性(natural)更好的瞭解，而由恐怖與不人道中解放出來」。猶太宗教(↗516 Jewish religion)基督徒宣揚「末世的希望」，卻遲遲未見耶穌基督(↗296 Jesus Christ)光榮來臨(parousia)。

(2) 後來受了奧古斯丁學派/奧古斯丁主義(↗601 Augustinianism)的影響，而認為：「天主/上帝之城」(De Civitate Dei)只在世界終末時，才會顯示出來。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)並未專論此觀點，主張：萬物與人來自天主/上帝，終必透過歷史中的「道路」—耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，回歸天主/上帝。長久以來，把「進步」與「天祐」(↗51 providence)視為同義字。

(3) 十八世紀的啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的思想家，如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)等，使「進步」一詞，逐漸取代了「天祐」；德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)以「理智的精神」取代了天祐。因著法國實證主義哲學家、社會學的創始人孔德(Comte, Auguste 1798-1857)、英國考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)、德國生物科學家黑克耳(Haeckel, Ernst Heinrich 1834-1919)等的影響，將「進步」一詞成爲十九世紀的口號。德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)，更以唯物的經濟因素來取代天祐；他把進步概念轉成有力的口號，影響了歷史路線迄今。

(4) 二十世紀德國新教新約聖經學家、歷史學家庫耳曼(Cullmann, Oscar 1902-1999)，主張：新約宣揚的是救恩史(↗456 salvation,

history of)，即耶穌基督的「歷史事件」(historical event)，是介於「創世」與「基督光榮來臨」之間的歷史中點。但是德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)則堅稱救恩史以「耶穌」爲終點，耶穌之後，端賴歷史中的個人以存在性決定將自己匯入基督的救援工程(economy of salvation)中。法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)基於進化論(↗521 evolutionism)思想，認為：人類將日漸拉近距離，而成爲一個屬於基督的超人，而基督則屬於天主/上帝(格前十五 28)。

(三)通常基督徒較偏向於把「進步」與「救恩史」密切相連，因爲，今日世界有成長也有衰微；有前進也有倒退，有的從罪惡(↗591 sin)中轉向恩寵(↗353 grace)，也有由恩寵墮入罪惡的，因此，不見得一天比一天更好。由於「進步」概念的起源尚未明朗化，以及進步大勢趨向俗化主義(↗308 secularism)，使教會(↗411 Church)迄今對它仍採保留的態度。可是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章卻對「進步」概念重新加以評估，將「從科技進步到世界的人化」與天主的國(↗38 kingdom of God)及新天新地(new heaven and new earth)連在一起(DH 4339)。

從歷史觀點而言，「進步」有如「衰退」同樣是相對的、臨時的。通常所說的技術進步理應包括：科學、藝術、哲學(↗344 philosophy)等方面的技術；但因現代藝術和哲學的成就未必趕上或超過前代，故進步概念顯然不適用於此二領域。至於文明史上因進步所帶來的損失(如：生態環境的破壞)已成爲備受矚目的問題。因襲盲從(bigotry)、保守主義(conservatism)，而將傳統文化與社會形式建立在意識型態(the type of conscious)上，或對進步的無耐心，甚或無動於衷與冷嘲熱諷等，都是可怕的歪曲現象。真正需要的是超然的立場，容忍、鼓勵、負責地接受、以及創新的回應。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

勞丹(Laudan, L.)著；劉新民譯，《進步及其問題》，北京：華夏出版社出版，1998。

楊霞著，《歷史進步與人的解放》，北京：中國社會科學，1996。

道森(Dawson, C.)著；柳明譯，《進步與宗教》，台北：臺灣商務，民61。

George, H. 著，樊弘譯，《進步與貧困》，台北：台灣商務印書館，1996。

Bernard, B. *Century: One Hundred Years of Human Progress, Regression, Suffering and Hope.* London: Phaidon, 1999.

Heath, E. & Merolle, V. ed. *Adam Ferguson: History, Progress and Human Nature.* London; Brookfield, Vt.: Pickering and Chatto, 2008.

Waelder, R. *Progress and Revolution: A Study of the Issues of Our Age.* New York: International Universities Press, 1967.

編譯

## 523 復臨派

fùlín pài

## ADVENTISM

參閱：90 末世論 89 末世主義 435 基督來臨  
210 希望 412 教會史 436 基督宗教

(一)概念說明：復臨派(Adventism)一詞，源自拉丁文的「ad 向、加」及「venire 來、來臨」，指天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)以不同的方式，來到人類宇宙中的行動。許多不同的基督徒團體，他們相信主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)光榮的來臨已近了。

## (二)簡史：

(1) 在基督宗教(↗436 Christianity)歷史中，不斷有一些小團體，把信仰(↗315 faith)的注意力放在耶穌基督光榮的來臨上，如：二世紀有蒙丹派(↗629 Montanism)，宗教改革(↗273 Reformation)時代的重洗派(Anabaptists) (浸

信會↗368 Church, Baptist)等等。

(2) 到了十九世紀初，復臨派再次出現於美國，倡導者是美國神學家、耶穌復臨安息日會(Church of Adventists)牧師米勒(William Miller 1782-1849)。由於看見道德的普遍墮落，復臨派信眾都相信世界是罪惡(↗500 evil)的，而且必定很快就會滅亡。善與惡最後鬥爭的結果，勝利者基督將會建立一個為時約一千年的正義王國。在其著作《從聖經及歷史對耶穌於 1843 年第二次來臨的證據》(Evidence from Scripture and History of the Second Coming of Christ, about the Year 1843)中，米勒將此日期確定在 1843 和 1844 年；但當這期限過去之後，他的弟子們開始從迷夢中醒悟過來。只有一小部分信眾繼續宣講再來的逼近，而且他們大都拒絕擬定一個確定的時刻。

(3) 從米勒的理論中，發展出來的復臨派團體，其中最大的是「第七日復臨教會」(Seventh-Day Adventist Church)。除了復臨的逼近之外，他們還守安息日(Sabbath)。他們以美國女性宗教學家、神秘學家懷特(White, Ellen Gould 1827-1915)為先知。自 1863 年他們開始散布到世界各地。今日七日復臨教會約有一百萬信徒。另一個較小的團體是由坎明(Cummings, Jonathan 1785-1867)在 1860 年所建立的復臨基督徒教會(Advent Christian Church)。1964 年人數約有三萬，紀念星期日而不是安息日。

耶和華見證人(Witnesses of Yehowah)也是復臨派的一支，他們否認天主聖三/三位一體，和耶穌基督的神性(divinity)。這宗派的創始人瑟立(Russell, Charles Taze 1852- 1916)，早期曾受復臨派的影響。為數約一百萬的耶和華見證人大都離開美國，到外面作見證。「耶穌基督末世聖徒教會」(Church of Jesus Christ of Latter Day Saints)(摩門教會 Mormon Church)本來也強調復臨，但這種特徵已逐漸減退。許多「五旬節教會」(神召會↗371 Church, Pentecostal)都包含一種很強烈的復臨立場，公教宗徒教會(Catholic Apostolic Church)和新宗徒教會(New Apostolic Church)亦然。此外，還有其他小型的復臨派團體，



總人數不會超過一萬名。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bird, H. S. *Theology of Seventh-Day Adventism*. Grand Rapids, Mich., Eerdmans, 1961.

Phillips, G. O. *Over a Century of Adventism, 1884-1991*. Barbados: East Caribbean Conference of Seventh-Day Adventists, 1991.

Ross, K. N. *Seventh Day Adventism and Mormonism*. London: S.P.C.K., 1959.

Valentine, G. M. *The Shaping of Adventism: The Case of W. W. Prescott*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press, 1992.

Vance, L. L. *Seventh-Day Adventism in Crisis: Gender and Sectarian Change in an Emerging Religion*. Urbana: University of Illinois Press, 1999.

編譯

## 524 創世主義

chuàngshì zhǔyì

CREATIONISM

參閱： 526 創造 123 永續的創造 471 無中創造

(一)概念說明：創世主義/創造主義(creationism)一詞，源自拉丁文的「creare 造生、造成、生育」及「-ism 主義、學說」，指一種對創造的極端了解，認為世界萬物都是由：全在(↗179 omnipresence)、全知(↗180 omniscience)、全能(↗181 omnipotence)的造物主一次所創造(↗526 creation)的，不需要經過逐漸進化(↗520 evolution)或發展(development)。創世主義是一種學說，可以用下列三條公式描述：1)萬物：一如現在所存在的，都是全能的造物主所創造，不是逐漸進化或發展而成的。2)宇宙創造的故事：一如聖經，特別是在《創世紀》第一章中所敘述的。3)天主/上帝/神(↗30 God)為每一個要出生的人，立刻「從無中」(ex nihilo)創生一個新人靈。

(二)創世主義之所以興起，約有五方面的原因：

(1) 由於釋經學(聖經詮釋學 ↗578 exegesis, biblical)的發達，學者每因聖經(↗571 Bible)經文與個人假設不合而歸於後人所加，致使經義莫衷一是，信仰(↗315 faith)漫無準則；對聖經深心恭敬的熱誠信徒無法接受，於是回到聖經堅守傳統信念。

(2) 今日為思想變化快速、多元的時代，生活在傳統思想之安全模式中，思想彈性不夠大的人，無法應付，深感不安，故而握住聖經字面的意義，尋求可以穩立的安全感。

(3) 當今排除宗教(↗266 religion)的俗化主義(↗308 secularism)盛行，科技文明又驅人陷入冰冷的世界，厭倦這種現象的人，自感不如親聆天主/上帝/神(↗30 God)的話語，體驗宗教的熱忱。

(4) 今日世界實用主義(↗636 pragmatism)唯物論(↗464 materialism)盛行，普遍重視物質、金錢，熱愛信仰的人難免感到窒息而逃回聖經的世外桃源中。

(5) 再就是相對主義(↗299 relativism)，尤其是「倫理相對主義」(ethical relativism)出現，善惡無客觀標準，世界失去達到和平的基礎；無法忍受、不能分辨的人自然要回歸「絕對準則」和「聖經」。

創世主義者不但排斥「進化主義/進化論」(↗521 evolutionism)，即排斥一切出於自然的進化；也不接受「神導進化論」(theistic evolutionism)，即不接受天主/上帝/神自開始即有一完整的創世計劃，日後才一步步實現出來；他們也鄙夷「天主/上帝在聖經中，啓示了祂創造的事實，把創造方法留給科學家捉摸」的說法；同時，他們也唾棄基督徒比較接受的「聖經進化論」(天主/上帝利用進化論所形容的方法，來完成祂在《創世紀》所提到的創造目標)，認為進化學說與聖經教導不符，聖經啓示的天主/上帝以進化方式創造萬物也絕不相宜。

(三)天主教會(↗44 Church, Catholic)對創世主義的看法：

(1) 倡導最有力的基要主義(↗431 *fundamentalism*)基督徒科學家,以其科學心態研究天主/上帝每天具體創造的物件,完全不顧聖經的文學批判(↗83 *criticism, literary*)向度,及其在信仰團體中的形成過程。

(2) 不接受聖經詮釋學以各種批判法所瞭解的聖經的不同文學類型(*literary type*),從而探討寫作的歷史背景,定斷其歷史性,並考慮聖經的某一部是否要講真實歷史。

(3) 不知在編寫聖經的工作中,是天主/上帝揀選了人,在他們內運用他們的才智能力,以文字傳授天主/上帝所願意的一切;必須按作者的時代、文化背景尋找他們要表達的意思;而誤以為聖經每一字句都是天主/上帝直接的啓示(↗472 *revelation*)。

(4) 不明白信仰與理性(↗322 *faith and reason*)乃相輔相成,人類技術與各種學科合理研究出來的知識,在天主/上帝助佑下會引人歸向天主;卻認定信仰與科學間沒有整合的可能。

(5) 忽略了人(↗11 *man*)的自由與歷史性;不接受「天、地、人」合作中的類比(↗698 *analogy*)觀念;不瞭解人是自我啓示之天主/上帝的交談對象,可與天主/上帝一起創造人類的歷史,在歷史中逐漸形成聖經。

(四)雖然天主教內可能也有人難以接受今日聖經詮釋學而抱持創世主義,但大體上來說,天主教接受「神導進化論」,也能勉強接受「漸進創造論」(億萬年以上的進化過程中,天主/上帝在不同階段,插手創造了那些進化程序中無法完成的新物體,如把永恆不滅的靈魂加在人形動物的一類中。創世主義者認為這種說法也不合天主/上帝的性格)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著,《神學中的人學》,三版,台北:光啓出版社, pp.91-101, 1996。

亨利·莫瑞士(Henry M. Morris)主編,韓偉等譯,《科學創造論》(*Scientific Creationism*),台北:中華基督翻譯中心,1981。

湯漢著,《創世論》,香港:公教真理學會,1994。

潘柏滔著,《漸進創造論的神學思想 *A Theology of*

*Progressive Creationism*》,《中國神學研究院刊》第4卷,香港:中國神學研究院,1988。

Braun, E. ed. *Creationism versus Evolution*. Detroit: Greenhaven Press, 2005.

Ford, J. A. *The Ultimate Dilemma: Creationism vs. Science*. New York: Troitsa Books, 2003.

Gilkey, L. B. *Creationism on Trial: Evolution and God at Little Rock*. Charlottesville, Va: University Press of Virginia, 1998.

Godfrey, S. J. *Paradigms on Pilgrimage: Creationism, Paleontology, and Biblical Interpretation*. Toronto: Clements Publications, 2003.

National Academy of Sciences, Institute of Medicine. *Science, Evolution, and Creationism*. Washington, D.C.: National Academies Press, 2008.

谷寒松

## 525 創世論

### chuàngshì lùn

### PROTOLOGY

參閱: 623 溯源論 438 基督徒人學 11 人 12 人  
化 520 進化 524 創世主義 663 樂園 662  
墮落

#### (一)概念說明：

(1) 創世論(*protology*)一詞,源自希臘文的「*prōtos* 首、第一」及「*logos* 言語、學問、學說」,指有關所有事物開元、起始的學問。從基督信仰的層面而言,尤其是天主教會(↗44 *Church, Catholic*)的神學(↗385 *theology*)詞彙中,指天主/上帝/神(↗30 *God*)所啓示(↗472 *revelation*)有關宇宙、天地與人類創始的學問。與末世論(↗90 *eschatology*)相輔相成。此論可分為兩部分來探討,即:人類出現的過程及人類出現的狀況。

(2) 人類出現的過程:今日人類學家中很少人真正懷疑:人類至少是一百多萬年前在進化的自然過程中出現的。這種假設受英國基督徒醫生、考古學家達爾文(Darwin, Charles Robert 1809-1882)進化論(↗521 *evolutionism*)的影響,並以多種方法證明人類由「猿」進

化而來。但假設並不是絕對肯定的事實，至今仍無法確切知道出現時地。雖然，有些科學家主張偶然說/機緣說(casualism)，但多數學者卻認為：宇宙進化是有目標的，如：法國考古學家、人類學家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)的跳躍進化觀。

## (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約聖經(↗687 Old Testament)中，《創世紀》二 7，21-23「《雅威典》(Yahwist)」、創一 26-28「《司祭典》(Priestly Code)」提出雅威(↗505 Yahweh)上主是創造者。

(2) 新約聖經(↗611 New Testament) (格前八 6；哥一 16；希一 2；若一 3)又加上了天主/上帝創造(↗526 creation)的「基督」向度。雖然聖經的作者針對當時環境的需要，表達他們的宗教(↗266 religion)信念時，觸及了進化(↗520 evolution)的根源，但無意談進化問題。

## (三)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)對世界與人類創始過程的表達，一直不出新、舊約聖經的範圍。教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)在歷史中，一致肯定：天主/上帝是世界與人類的根源，這是依據：1)《奧古斯丁講道集》第 215 篇：信經講解(DH 21)；2)《尼西亞信經》(Nicene Creed)(DH 125)；3)《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)(DH 150)；4)拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)：公教會的信仰(DH 800)；5)梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)《天主之子》(Dei filius)教義憲章：論天主教的信仰(DH 3002、3025)。但是，直到 1950 年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)在《人類的》(Humani generis)通諭中，承認：相對進化論與天主教信仰可以配合(DH 3896)。其實，天主教排斥的是「進化主義」(↗521 evolutionism)而不是進化「思想」。

(2) 至於一些基督教派(↗445 Church, Protestant)的基要主義(↗431 fundamentalism)

所主張的創世主義/創造主義(↗524 creationism)，堅信聖經有關天主/上帝創世的字面意義是真理(↗335 truth)。基於今日的聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)，不但天主教不贊成這種觀點，1982 年聯合長老教會(↗218 Church, Reformed)和聖公會(↗550 Church, Anglican)也公開聲明無法接受。

(3) 近代德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)主張：在「天主/上帝的參與」(↗37 concourse, Divine)中，動物「自我超越」(self-excess)，於是人類(人↗11 man)出現了。義大利信理神學家、耶穌會會士弗利克(Flick, Maurizio 1909-1979)更細分：天主/上帝的「參與」為普通、進化、創造等三種。而德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)則把天主/上帝的創造分為：「從無中」(ex nihilo)而有的：「原始創造」(primal creation)、「可持續的創造/永續創造」(sustainable creation)、「末世創造」(eschatological creation)。這些說法都試圖以人的有限思想，去說明無限天主/上帝的創造過程—因天主/上帝親自「參與」，由物質到生物，由動物到人，並引導繼續邁向完成。

## (四)人類出現的狀況：

### (1) 原祖：

1) 聖經(↗571 Bible)：繼《創世紀》一 27，二-三章之後新、舊約其他作者(智十 1-2；宗十七 24-26；羅五 12-21；格前十一 8-9；弟前二 13；希二 11)提到人類原祖(first parents)，好像都將人類起源解釋為：「一」。其實聖經作者根本未曾想到今日學說上的「單偶論」(↗509 monogenism)或「多偶論」(多偶制↗185 polygamy)的問題；他們要表達的只是「相信人類必有一個起源」。

2) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)：論原罪法令，好像將原罪(↗341 sin, original)和「單偶論」連在一起(DH 1511-1513)；事實上，此宣言是個反異端(↗461 heresy)的文件，按聖經字面意義講述人類原祖，只是因循傳統說法；

當時並無現代人的「單偶論」或「多偶論」的問題。

3) 1950年教宗碧岳十二世在《人類的》通諭中，強調「單偶論」(就是人類從亞當一人而來)，因為「我們無法顯示『多偶論』如何與啓示及教會訓導權對原罪所講的道理可相配合……」(DH 3897)。

4)從今日的神學對原罪較整體性的解釋來看：當今科學幾乎認定(但仍在假設階段)的「多偶論」及「單支論」(人化↗12 hominization)與教會有關的教導(尤其是原罪論)之間，並無實際的矛盾。

(2) 地堂：教會傳統所說的地堂，即聖經中的「伊甸園」或「樂園」：

1)聖經上有兩種地堂：a)原始地堂：創二-三；則廿八 12-14 所說的伊甸園，不是狹義的歷史或地理敘述，是指天主/上帝化工和計劃的美善，天主/上帝願意人類住在一個理想而圓滿的境界中。b)末世地堂：先知(↗159 prophet)在神視(vision)中，所預見未來的圓滿境界——「伊甸」(依五一 3)；新約中的「樂園」則指人類歷史過程的光榮結束(路廿三 43)。

2)教會訓導權在兩屆不具「定斷信理」(defined dogma)性質的地區會議：1)418年5月1日的迦太基第十五、十六屆地區會議(local council)：討論原罪、恩寵(DH 222)；2)435-442年教宗切萊斯蒂努斯一世(Caelestinus I 422-432)的《索引》(Indiculus)篇章(DH 239)，針對白拉奇主義(↗113 Pelagianism)與半白拉奇主義(Semi-Pelagianism)，論及人類出現時的狀況。當時教會並無現代的進化思想，乃根據聖經字義加以解說；3)529年7月3日奧蘭治(Orange)第二屆地區會議亞耳(Arles)主教凱撒利烏斯(Caesarius)的：原罪與恩寵(DH 371-372)。

1546年特利騰大公會議在論原罪的法令：《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，重覆以上諸文件的主張(DH 1911)。1968年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)宣布的《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)中，也根據聖經字義的說法，描繪人類的原始狀況。

3)因為近代科學的刺激，教會的神學界逐漸發揮了新的看法：人類的開始極可能是一群人(多偶論)，由一種族系的動物演化而來(單支論)。「亞當」是「人類」，不必是一人。人類出現時，身心簡單，經漫長時期的演化才達至今日的狀況。「伊甸樂園」代表天主/上帝完美的計劃，也代表天主/上帝許給人類的未來圓滿境界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著，《神學中的人學》，三版，台北：光啓出版社，pp.71-142，1996。

溫保祿著，《原罪新論》，台北：光啓出版社，1986。

湯漢編著，《創世論》，香港：真理學會，1994。

Gage, W. A. *The Gospel of Genesis: Studies in Protology and Eschatology*. Winona Lake, Ind.: Carpenter Books, 1984.

Steenberg, M. C. *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

谷寒松

## 526 創造

chuàngzào

CREATION

參閱：471 從無中創造 37 天主的參與 520 進化 524 創世主義 172 自然神論 123 永續的創造

(一)概念說明：創造(creation)一詞，源自拉丁文的「creare 造生、造成、生育」，指從沒有原料，或從既有之原料的情況中，製作出新的事物。一般宗教用則是指：起初天主/上帝/神(↗30 God)創造萬物使宇宙存在。基督宗教(↗436 Christianity)、猶太宗教(↗516 Jewish religion)、伊斯蘭教(↗177 Islam)的基本共同信念，主張：「天主/上帝/神創造一切」；基督宗教特別強調創造是天主/上帝救恩(↗455 salvation)計畫的開端。新約(↗611

New Testament)特別發揮耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為天主/上帝創造行動的中心(哥一 15-20)，並肯定天主/上帝在末日來臨時要完成祂的創造行動(默廿一 1-5, 廿二 1-5)。創造與受造物(創造行為的結果)及造物主(有能力創造的一位)密切相關。

(二)有關宇宙的起源，各種宗教(↗266 religion)傳統已形成許多神話(↗383 myth)與解說。論及宇宙來源的神話，通常稱為創造論。創造神話裡的神，是一個有位格(↗206 person)性的造物主；所描寫的創造方法則大體有四種：

(1) 生產式的創造：每以族譜(genealogy)的形式，來說明天地的創造，謂之曰：「這是創造天地的族譜」。因為，在人的知識裡，「生、生育」是最高等的創造。美索不達米亞、埃及、中國都有這類的創造論。如：中國人認為「盤古開天闢地」的神話中，以道教《易知錄·綱鑑》云：「首出禦世者，曰盤古氏，又曰渾敦氏」。老子《道德經》第四十二章所謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。《周易·繫辭上》所謂：「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」都可能是反映此類創造論的思想。

(2) 戰爭式的創造：對世界的誕生與人生觀的解釋，巴比倫、美索不達米亞的神話，有：敘事史詩《吉爾伽美什》(Gilgamesh)以及《埃努瑪·埃立什》(Enuma Elish)又稱《詠世界的創造》，兩本書中都有敘述蘇美民族的創世思想，以及創世主神瑪爾都克(Marduk)的事蹟。瑪爾都克在將女神提亞瑪特(Tiamat)打死後，把她的屍體分成兩半，撐起一半來變成天，另一半則是地，以後方是星辰和人類的創造。

(3) 工作式的創造：方法有二：一是分離，如：《創世紀》一 6, 18 中，天主/上帝將穹蒼和深淵、晝與夜分開……；一是：以他物製造，如《創世紀》二 19 說：「天主/上帝用地上的灰土形成了人」。據宗教學家與考古學家的探討，古埃及和非洲尼羅河上游，很早就有陶匠神話的流傳，聖經(↗571 Bible)可能是受其影響。

(4) 言語式的創造：中東各民族的神話裡，很早就有以言語創造的傳說；以色列運用時，所賦予的特色，使其遠超過其他古老宗教的思想侷限。

(三)聖經(↗571 Bible)創造論的特色，以下分舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)兩部分來敘述：

(1) 舊約：

1) 以色列的神學家，反省雅威(↗505 Yahweh)在歷史上救援、照顧的行動，日益領悟到，雅威不只是創造以色列，更創造整個宇宙，雅威是世世代代一切民族的創造者與保存者。在以色列的創造論裡，雅威絕不是個受造的天主/上帝/神，也沒有萬物自發論的色彩。換言之，他們相信一切都是雅威創造的，除了祂創造的受造物，不可能有任何自動生出的存有物。雅威的創造與其他神祇也截然不同，祂是「從虛無中」(ex nihilo)創造了一切。

2) 以色列也特別強調天主/上帝以「言語創造」。天主/上帝「說」：有光，就有了光(創一 3)。《創世紀》第一章用了八次這樣的說法。釋經學(聖經詮釋學 ↗578 exegesis, biblical)者研究發現，《創世紀》第一章成書時期，是以色列人放逐後。反映出以色列人體驗到，從亞巴郎開始一直到放逐巴比倫的時期，雅威的言語在他們當中從未間斷過。

「祂的話」，一如雅威所說，絕不能空空地返回，必要完成祂所派遣的使命(依五十五 11)。天主/上帝的言語在歷史過程中，不斷啟發民長，領導先知(↗159 prophet)，批判以民的行為……。這現象顯出了這言語的創造性，《智慧篇》作者的禱告也言及天主/上帝以言語創造的事實(智九 1-2)。《聖詠》對此事實則結論道：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣，萬象生成。……因為祂一發言，萬有造成；祂一出命，各物生成」(詠卅三 6-9)。

3) 為描寫雅威的創造動作，舊約作者特別用了個特殊的動詞「bara 創造」，指雅威/天主/上帝以絕對的權威與意願，不需任何材料，而使萬有化育生成的行動(創一 1)。這動

詞是專門描述雅威/天主/上帝的創造動作的，不能用在其他存有物上。由此可見，在以色列思想中，雅威的創造是多麼特殊。這動詞在舊約裡出現四十八次之多，全是指雅威/天主/上帝的創造工程。《創世紀》第一章的作者，和《第二依撒意亞》的作者，大體都是放逐巴比倫時的猶太信徒。創世紀的作者注意的是萬物的開始，依撒意亞的作者則是將重點指向未來圓滿的救援(依四三 1-15)。

4) “Bara”究竟是指怎樣的創造？可用《創世紀》第一、二兩章中的兩個源流更具體地加以闡釋：

a) 《創世紀》中的《雅威典》(Yahwist)(創二 4-25)，是相當古老的傳統。作者是居住在內陸的人，他(們)文筆活潑富人情味，文體上採用較生動的故事直接描繪，他(們)無意作嚴格的歷史報導，只意圖答覆生活中的幾個迫切問題。作者以陸地為出發點描寫雅威/天主/上帝先創造人，然後是形形色色的萬物。有關人的創造，作者可能用了古埃及和美索不達米亞的神話故事，來表達他的信仰。樂園的境界完全反映出居住在沙漠地區的人日夜嚮往的理想居所。故事在表達作者對人性善(good)、惡(↗500 evil)問題的領悟：人性在雅威/天主/上帝的創造計劃裡是善的，在宇宙中能獲得真正的幸福、完全的和諧，在人身上充滿了雅威/天主/上帝的許諾和希望，人和天主/上帝的友誼是這理想境界中最寶貴的恩惠；對女人的創造，作者表達了一個超時代的思想：女人和男人基本上是不平等的。總之，《雅威典》的作者是以擬人法(↗676 anthropomorphism)宣布雅威/天主/上帝創造一切的信仰。

b) 《創世紀》中的《司祭典》(Priestly Code)(創一 1-二 3)，作者是一些相當注意禮儀(↗692 liturgy)生活的神學家，居住在沿海地區。材料顯出是比較客觀、系統化的描述，有如一首聖歌。文中不斷重覆「天主一說一看」。形成其行文格式，用以突出天主/上帝居中心地位；只要天主/上帝願意，一說就成為事實；天主/上帝讓一切受造物各依自己的能力行動，但最終基礎絕對仍是天主/上帝。以色列四周民族的女性和宗教(↗266 religion)神話

(↗383 myth)裡，常有混沌，即無形的空虛，在創造前出現；他們的神祇是由這混沌中漸漸浮現的。《司祭典》中創造的天主/上帝不同，祂具有絕對的威嚴和德能，只需發言，萬事即就緒，祂不但不是浮現於混沌，且以言語的創造打破了混沌。作者描述天主/上帝以六天的時間完成天上、地下萬物的創造，是以擬人法表達作者的信仰(↗315 faith)，結束說：「到第七天，天主造物的工程已完成，就在第七天休息，停止了所作的一切工程。天主祝福了第七天，定為聖日，因為這一天，天主停止了祂所行的一切創造工作」(創二 2-3)。第七天沒有晚上和早晨，等於說是天主/上帝的「現在」。總之，《司祭典》作者以這樣的文學框架表達出：「創造工程是天主/上帝救援計劃的內在因素，創造與救援不是天主/上帝前後的兩種行動，而是充滿全能、慈愛的天主/上帝唯一、自由行動的兩面」。

5) 舊約有關創造，顯然不是抽象的奇思異想，而是具體的宗教信念。主要在使人經由創造的奇工妙化，發現天主/上帝無限的美善和大能，從而答覆天主/上帝愛的呼喚。舊約作者雖不直接說創造的「目的」，卻說：天主/上帝創造萬物就是為光榮歌頌無限美善的天主/上帝(詠一四八 1-5)。天主/上帝的創造行動涵蓋在更大的救恩計劃中，可說是天主/上帝救恩計劃中的近程目標。天主/上帝的救恩史(↗456 salvation, history of)絕不會停留在眼前，祂更朝著末世圓滿的境界前進；這更偉大、更奇妙的遠程目標，必須經過近程目標的完成，方能完全實現。天主/上帝創造的目的，顯然是一個副目的、工具目標。

(2) 新約：

1) 在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內的創造：初期教會(↗286 church, primitive)的信徒，深深體會到自己是一個新受造物的事實。為此，他們有種日新又新的渴望，即常常追求一種新的創造、改造機會，期望經驗到一種新的存在。這種經驗來自天主父藉著耶穌基督在聖神(↗566 Holy Spirit)內的啓示。換句話說，就像雅威自由進入以色列民的歷史中創造了以色列；同樣，耶穌基督藉著聖神的力量以其宣講(↗330 preaching)、行

動、死亡(↗154 death)和復活(↗47 Resurrection of Christ)，替人類開創出一個新的機會與天主/上帝重歸於好。因為，人與宇宙團結一致，使人領悟到，不只是人，整個宇宙萬物都是在基督內不斷地更新。

分析下列經文能更清晰看出「在基督內的創造」：

a) 格前八 6：「我們只有一個天主，就是聖父，萬物都出於祂，而我們也歸於祂；也只有一個主，就是耶穌基督，萬物藉祂而有，我們也藉祂而有」。此段經文指出耶穌基督是創造的媒介(藉祂而有)，受造者包括領過水洗的教友。

b) 哥一 15-20：此段經文原是初期希臘教會禮儀生活中的聖歌，其目的在讚頌耶穌基督是「萬物的創造者」及「世界的救援者」。哥一 15-20 不分基督降生前、降生後的行動；只關注逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)中的耶穌，認為，具體可經驗到的基督只是一位，祂的創造、救援行動只是同一啓示(↗472 revelation)過程中的兩個因素而已。「祂是一切受造物的首生者」，指出祂在萬物中獨佔首位，即「祂在萬有之先就有」。「萬物都是在祂內受造的」，按原文可詮釋為：基督是萬有存在的媒介(因創造在「現在」，所以保祿宗徒說「萬有都賴祂而存在」)；也可以詮釋為：基督是萬物的中心(Christocentrism)，是萬有的調和點和焦點。「一切都是藉著祂而受造的」，又指出基督在創造中的媒介作用。「並且是爲了祂而受造的」，包含三個相輔相成的意義：基督是萬物的末世主，是萬有的繼承者，是天上、地下萬物的目標。總之，祂吸引萬有，是宇宙過程的圓滿。

c) 希一 2-3：「天主立了祂爲萬有的承繼者」(希一 2b)，可能是因爲耶穌基督被高舉到天父右邊。其所以能如此，因爲天主「藉著祂造成了宇宙」(希一 2c)，祂又「以自己大能的話支撐萬有」(希一 3c)。希一 2c 也指出耶穌基督是天主/上帝創造行動的媒介。希一 3c 是說主以言語創造的大能，作者放在耶穌基督身上；「支撐」表示永恆保存，意味著基督末世的王權在創造萬物之際已肇始。

d) 若一 1-4：受希臘文化新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)影響的亞歷山大猶太神哲學家斐洛(Philon (Philo) 約主前 20-主後 50)，認爲天主/上帝與萬物之間有一非神、非人的中保(↗65 mediator)「聖言」(Logos) (↗558 Word of God)。《若望福音》的作者曾借用斐洛的話，宣布祂與天主/上帝同等，然後說明：「萬物是藉著祂而造成的」，又強調：「凡受造的沒有一樣不是由祂而造成的」，指出聖言不是受造物，祂是創造的唯一媒介。作者又說聖言也是人的生命和光，表示創造和救恩不可分，是同一啓示奧蹟的兩面。

2) 創造者是三位一體/天主聖三(↗45 Trinity)的天主/上帝：新約全盤繼承舊約雅威創造天地萬物的信仰。耶穌基督啓示雅威是天主父，三位中的第一位，所以，新約把創造工程全歸於父。《默示錄》中「全能者」的稱號，表達出從始到終的完成，都是在天主父無比威能的手中。這創造工程最後根源的聖父，在第二位聖子耶穌基督身上啓示出來，所以在時間中的創造工程裡，耶穌基督佔有中心的地位。基督內的啓示和行動，藉著聖神而深度化、內在化，聖神是天主第三位，是使天人合一的氛圍與媒介。教會(↗411 Church)故宣稱：「萬有是聖父藉聖子在聖神內造成的」。

(四) 教會訓導(↗418 church, magisterium of the)可由以下幾方面見其立場：

(1) 教會曾多次在信經(↗324 Creed)中宣布：天主/上帝是萬物之創造者，如：1) 義大利勒梅西亞那(Remesiana)主教尼切塔斯(Nicetas)的信經講解(DH 19)；2) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)第 215 篇講道集：信經講解(DH 21)；3) 尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)所頒布之《尼西亞信經》(Creed, Nicene)(DH 125-126)；4) 君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)所頒布之《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)(DH 150)；5) 拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)反對亞勒比根派

(Albigenses 及純潔派(↗395 Catharists))所頒布之：公教會的信仰(DH 800)。

(2) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)在《天主之子》(Dei filius)教義憲章，第一章：論天主、萬物的創造者，說：「聖、公及宗徒性的羅馬教會相信及宣布，有一個真實及生活的天主、天與地的創造者及主、全能的、永遠的、無限的、不可理解的在理智與意志以及一切完美的方面，是無限的...」(DH 3001)。同時在法典中，更隆重定斷：「誰，若不宣布世界與其中所包含的一切事物，不論精神與物質的，是由天主案，其整個實體從無中製造的，...那麼，這樣的人，應予以決罰」(DS 3025)。有關創造的目的，德國信理神學家、天主教司鐸海穆斯(Hermes, Georg 1775-1831)主張：「人受造的目的，不是為了使天主/上帝得到自己的光榮，即人不是天主/上帝得到光榮的工具」。海穆斯說：「如果天主/上帝創造萬物的最後目的是為了自己的光榮，那就是一個不可原諒的自私」。《天主之子》教義憲章亦強調：「這唯一真實的天主以自己的美善及【全能的德能】，不是為增加祂的幸福，也不是為得到幸福，卻是為了藉著祂分施給受造物的美善，顯示自己的完美...」(DH 3002)。並在法典中，更隆重定斷：「誰若否認世界是為天主的光榮而建立的；那麼，這樣的人，應予以決罰」(DH 3025)。

(3) 教會訓導又屢次強調：天主/上帝是「從虛無中」(ex nihilo)創造了萬物。1)447年7月21日教宗良一世(Leo Magnus I 440-461)致阿斯托加(Astorga)主教圖里比烏斯(Turribius)的書信《多麼可讚美的》(Quam laudabiliter)(DH 285)；2)教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)致塔拉哥納(Tarragona)總主教的書信《藉著他的榜樣》(Eius exemplo)(DH 790)；3)拉特朗第四屆大公會議反對亞勒比根派及純潔派所頒布之：公教會的信仰(DH 800)；4)1442年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)為論與科普特人(Copts)及衣索比亞人(Ethiopians)合一的詔書《請歌頌上主》(Cantate Domino)(DH 1333)；5)梵蒂岡第一屆大公會議《天主之子》教義憲章(DH 3024-3025)：論天主教會的信仰。

(五)今日神學(↗385 theology)有關創造的反省，則如下述：

(1) 天主/上帝的屬性(↗41 God, attributes of)是否會變？

1)天主/上帝為萬物之源，與萬物截然不同。萬物的基本特性是變化。變化是由已經成功的「實現」及尚未實現的「潛能」(潛能與實現↗638 act and potency)所組成。世上必須有一個超越一切變化而絕對不變的最後基礎。希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)稱之為：「不動的主動者」；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)名之為：「獨立自存的存有」；也就是基督徒所說的天主/上帝。天主/上帝絕對不變，所以昔在、今在、永在、至高無上、最單純、純屬現實、完備而無缺。但又在絕對自由的救恩計劃中，以豐富的行動心甘情願地變化，如：聖子降生成人(↗332 Incarnation)、聖神降臨。以故，出自虛無而暫存的、變動而不完美的、由部分合成的、有潛能待實現的、有缺點不完美的萬物，能依靠天主/上帝，走向永在、至高、單純、實現、無缺的不變。

2)在無限的平面上，天主/上帝不變。但是天主/上帝在無限自由的愛中，決定要參與人類的歷史，這種愛的決定，一方面是變化；另一方面沒有萬物變化的缺點。如此，無限的天主/上帝一方面能夠參與人類時空中的歷史過程，另一方面，在絕對的平面上祂仍舊是天主/上帝自己。

(2) 創造的目的：任何一個行動都有其動機與目的。目的又可分為：近程、中程、遠程的目的；也可分：動作者主觀的目的、動作本身的客觀的目的。對天主/上帝而言，因祂就是絕對無限愛的奧秘，祂的一切創造與救恩工程(economy of salvation)都只源於一個愛的動機。祂首先展開祂的創造工程，「從虛無中」創造了萬有(近程目的)；接著，天主子降生成人，進入人類歷史，使人認識祂的愛是何等寬、廣、高、深(中程目的)；祂一直參與宇宙萬有的進化(↗520 evolution)，直到末世圓滿，祂成為萬有中的萬有，創造工程方告完成(遠程目的)。這是從過程面說天主/上帝創



造的目的。從內在面來看：因天主/上帝是愛(↗604 love)，所以天主/上帝(動作者)創造萬物的目的是愛的「自我給予」；創造行動本身的目的是愛的生命通傳、交流和共融；受造物(動作成果)的目的是分享天主/上帝的愛和生命，參與天主/上帝愛的奧秘，在自己身上彰顯天主/上帝的光榮。

(3) 在亞洲宗教(↗266 religion)的氛圍中，一般而言，比較強調「絕對的一體性」，萬物都是從唯一的根源流出來或生出來的。因此，不怎麼強調有位格(↗206 person)性的、自由的、從虛無中創造天地萬物的天主/上帝/神，如同：猶太宗教(↗516 Jewish religion)、伊斯蘭教(↗177 Islam)及基督宗教(↗436 Christianity)所肯定的。在今日大家所強調的宗教交談(interreligious dialogue)及本位化/本地化(↗98 inculturation)的努力中，這兩種不同立場的溝通，還應該下很大的功夫一起研究討論。可能，在不同信仰的信徒共同的合作與付出愛的行動當中，才能體驗到進一步溝通的可能性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著，《天主論，上帝觀》再版，台北：光啓出版社，pp.173-184, 237-241, 347-355, 1992。

陳慶文著，《創造故事研究》，台北：永望，1984。

奧脫(L. Ott)著，王維賢譯，《天主教信理神學》，上冊，台中：光啓出版社，pp.135-207, 1967。

聖經神學辭典編譯委員會譯，〈第 11 號：創造〉，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1980。

Morris, H. M. 主編，韓偉等譯，《科學創造論》，美國：中華基督翻譯中心，1980。

Barth, K. *The Doctrine of Creation*. Church Dogmatics, vol. 3. Edinburgh: Clark, 1960.

Brunner, E. *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*. Philadelphia: The Westminster Press, 1970.

Gilkey, L. *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*. New York: Doubleday, 1959.

Gillespie, N. C. *Charles Darwin and the Problem of Creation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.

Moltmann, J. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.

谷寒松

## 527 創造靈修

chuàngzào língxū

SPIRITUALITY, CREATION

參閱：526 創造 710 靈修 47 天地 48 天地人合  
— 613 新時代

(一)概念說明：創造靈修/受造界靈修(creation spirituality)一詞，即整個豐富的靈修界裡一種特殊的靈修。指在傳統強調以心靈救贖與個人聖化的宗教(↗266 religion)靈修/神修/修行(↗710 spirituality)為主的背景上，發展以整體受造界，即天主/上帝/神(↗30 God)所創造的結果為中心的修行方式。古代傳統共有三種信仰條文：一創造，二救贖，三聖化。傳統(西方)的靈修學重點於救贖和聖化，強調墮落(救贖)的範疇。創造靈修卻企圖發展以「創造為中心」的靈修方式，希望替今日世界達到一種更平衡、更整體的基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian)。今日靈修一定要面對今日人類的各種問題，如：生態危機、資訊擴張、都市化、全球化(globalization)的負面因素等等。它應該向科學的發明開放，也向亞洲、美洲、大洋洲及非洲的非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)傳統開放。

#### (二)簡史：

(1) 創造靈修的歷史，可以追溯到以色列的思想家們開始發展出有關創造(↗526 creation)的宗教觀的時候。這種創造觀就是聖經(↗571 Bible)創造靈修的基礎。聖經創造靈修清楚地意識到天主/上帝在所有受造物中的寓居(indwelling of God)、人類在各種受造物中的中心位置、道成肉身/聖言成了血肉(↗332 incarnation)的奧秘、天主的創造參與(↗37 concourse, Divine)，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的事實、宇宙的基督(cosmic Christ)，以及聖神(↗566 Holy Spirit)的創造、完成。與整合的

動力等等。

(2) 基督徒團體繼續反省聖經創造靈修的主導題目。依據主張創造靈修的神學家(原為道明會會士、後成為聖公會牧師)福克斯(Fox, Matthew 1940-)的說法,主要有以下的知名人物:古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202);第四世紀敘利亞古代教會神學家厄弗冷(Ephraim of Syria 約 300-373);義大利靈修學家、本篤會會祖、西方教會隱修制度創始人本篤(Benedetto da Nursia 約 480-547);德國神秘家、科學家、隱修院修女希耳德佳(Hildegard von Bingen 1098-1179);義大利的亞西西(Assisi)方濟會創始人方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226);德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327);德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464);德國辯論神學家、神秘家、醫生、詩人、天主教司鐸安格魯斯(Angelus Silesius (Scheffler, Johannes) 1624-1677)...等等,還有許多音樂家、畫家、詩人、生態學家、社會改革的先知、哲學家、神學家、和科學家等,直到今日都特別意識到他們居住在地球環境氛圍中。而這環境(在他們的信仰和經驗中)終極地充盈著三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神無限豐富的奧秘(↗600 mystery)。

### (三)內容說明:

(1) 創造靈修的基本因素如下:信即是信賴(而不只是同意、認同等思想活動);以中國哲學《易經》中「陰」的活動為主;不同於基督宗教(↗436 Christianity)傳統的主流靈修學(↗710 spirituality)中強烈的「陽」因素(陰陽↗491 yin yang);天主/上帝是母親也是父親;重點是在萬物起源於天主創造的動力,而非在人類的罪惡(↗500 evil);因而,創造靈修喜歡談論「原始祝福」而非「原罪」(↗341 sin, original);整體性的人觀(人↗11 man)(避免二元式「身體」「靈魂」的言語);十字架與苦難乃「人類重生」及「宇宙性的基督」之來臨的固有因素;救恩(↗455 salvation)則是人及

宇宙的治療過程;而狂喜、舞蹈、希望(↗210 hope)、感恩、謙卑(“humility”,來自拉丁文的「humus 地、土」,指一種最基本的層面。在靈修傳統中,指一種瞭解自己渺小地位有如塵土,因而謙卑地感到屬於大地的態度)、愛情及慶祝等等,都是存在性地生活與表達創造靈修的具體形式。

(2) 傳統的靈修旅程有三條路徑,即:煉淨之路(煉路 purgative way)、啓明之路(明路 illuminative way)與合一之路(合路 unitive way);而創造靈修則有四條路徑,即:積極之路(active way)、消極之路(negative way)、創造之路(creative way)與變化之路(variation way)。這四條路徑必須視作一種螺旋形的整合旅程,互相含蘊,亦互相補充:

1)積極之路,應注意下述題目:宇宙、大地的祝福、宇宙信賴、在萬有在神(萬有在神論↗585 panentheism)的內在意識中體驗到天主/上帝的臨在、關注人之位格特色、實觀(現在)與來世論、款待、感恩、罪。救恩則視為創造在基督及降生內的內在過程。

2)消極之路,強調:人類和基督徒存在中的黑暗面:空虛、靜默、接受、痛苦、無能、虛無、罪以及藉著被釘在十字架上的基督之救恩。

3)創造之路,強調:分享天主/上帝的創造力。用聖像及藝術品來默想(↗670 meditation),在默想中欣賞美,用建設性的啓發信賴的心態,來體驗天主聖三中的母性及子性,以及復活(↗47 Resurrection of Christ)的主耶穌給罪人帶來的救恩。

4)變化之路,是靈修之旅的最高峰:充盈著先知(↗159 prophet)見識的人之新創造,聖神在卑微的人身上之推動力,愛(↗604 love)的慶祝、罪以及在重新創造萬有的三位一體的天主之愛/上帝之愛中的救恩。

在道教/道家(↗619 Taoism)思想及中國靈修的氛圍中,創造靈修可以作為道教/道家和基督徒傳統兩種靈修主流的宗教交談(interreligious dialogue)之橋樑。雖然如此,創造靈修亦有它的限制,因而絕不可以絕對化,而視之為今日世界唯一的靈修方式。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 李碧圓著，《天地人共舞—基督徒談宇宙性靈修》，台北：光啓，2007。
- 陳德光著，〈密契主義者艾克哈的創造靈修〉，《神學論集》，輔仁大學神學院神學論集編輯委員會編輯，台北：光啓，2002，P205-224。
- Carroll, L. P. *Chaos or Creation: Spirituality in Mid-Life*. New York: Paulist Press, 1986.
- Fox, M. *A New Reformation: Creation Spirituality and the Transformation of Christianity*. Rochester, Vt.: Inner Traditions, 2006.
- Fox, M. *Original Blessing: A Primer in Creation Spirituality Presented in Four Paths, Twenty-Six Themes, and two Questions*. Santa Fe, New Mexico: Bear and Company, 1983.
- Fox, M. *Creation Spirituality: Liberating Gifts for the Peoples of the Earth*. San Francisco: Harper, 1991.
- Moltmann, J. *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.

谷寒松

## 528 象徵

xiàngzhēng

SYMBOL

參閱：298 耶穌聖心敬禮 472 啓示 600 奧秘  
561 聖事神學 683 隱喻

(一)概念說明：象徵/符號(symbol)一詞，源自希臘文的「syn 合、同」及「ballein 投、擲」，指將某物分開二部分後，再重組時所使用的辨識方法。意指依據某些相同點，把不同的事物聯絡起來；通常以有形的事物或圖像，表徵無形的事物或抽象的觀念。在一般人文社會層面上，指用可見之物表達內在不可見的狀況，如：禮物表達深層的感情。在宗教層面上，指表示「不可見」(invisible)之天主/上帝/神(↗30 God)的世界，與有形「可見」(visible)世界的連繫與媒介，如：基督宗教信仰傳統中的聖事(↗559 sacrament)。象徵(symbol)與圖像(image)、標記(sign)等詞，雖

各有不同的意義，但在一般應用上往往不作清晰的區分。象徵是宗教(↗266 religion)不可缺少的要素，英國安立甘教會詩人、文學家、神學家柯爾律治(Coleridge, Samuel Taylor 1772-1834)，認為：只有透過象徵才能獲得有關神靈的知識。美國神學家、耶穌會會士、天主教樞機杜勒斯(Dulles, Avery R. 1918-)，指出：在宗教範圍內，象徵的運用，除了文字、象徵外，尚有自然界的象徵(如：太陽)，歷史人物象徵(如：梅瑟、達味等)，和藝術性象徵(如：殿宇、畫像等)。

(二)象徵在本世紀的啓示神學(theology of revelation)(啓示↗472 revelation)佔重要地位。德國駐美信義宗神、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)；德裔美籍實踐神學家、信義宗牧師尼布爾(Niebuhr, Karl Paul Reinhold 1892-1971)；德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)；英國新教神學家麥夸里(Macquarrie, John 1919-)等，認為：天主/上帝的自我啓示必須透過外在的記號表達出來；救恩史(↗456 salvation, history of)的事蹟，以及先知(↗159 prophet)解釋的言語，可視為天主/上帝自我啓示的象徵性媒介。象徵的特點在於蘊藏著更豐富的意義，用於啓示時能產生特殊效果：象徵超越純推理的範疇，指向直覺的意境；象徵並不限於抽象的客觀知識，卻帶來參與性的知識，在人心引起共鳴與變化，使人投入和採取行動。

在研究象徵的意義時，格外須指出「象徵」與「事實」之間的關係；近代學者，如：法國神、哲學家馬里旦(Maritain, Jacques 1882-1973)；德國神學家、耶穌會會士拉內；加拿大神、哲學家、耶穌會會士羅訥爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)以及比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-)等，基於義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)的影響，提供了象徵/符號的實有理論。象徵也是「拉內神學思想」的關鍵性觀念，他認為必須分別「首要象徵」(primary

symbol)和「次要象徵」(secondary symbol)：1)「首要象徵」也稱「實在象徵」(real symbol)：即那些非由人制定，本身具有象徵意義的標記；稱之為「實在象徵」是因為：它們本身蘊藏著所象徵的事物，用以表明事物真實地臨現；2)「次要象徵」：指一般由人制定的標記，如：天秤象徵公義、國旗代表國家等。拉內認為：「實在象徵」最好的例子要算人的身體。身體是人在世界上具體臨在(↗677 presence)的方式，也是自我表達及與外界溝通的媒介，因此，是人的「實在象徵」。

拉內的「實在象徵」與德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)對精神體「自我分殊」、「自我分化」(self-differentiation)的觀念很相近；但拉內也以「聖事」(↗559 sacrament)一詞，來解釋「實在象徵」，可見他的象徵理論格外與聖事神學有關。多瑪斯·阿奎那的聖事神學已指出「標記」(sign)與「原因」(causality)兩者之間的密切關係，教會的聖事以有形的「禮儀」(↗692 liturgy)和「經文」象徵救恩(↗455 salvation)的奧蹟，同時，使所表徵的恩寵(↗353 grace)真實臨現。如：聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)象徵「赦罪」和「新生命」，而這聖事也實在赦免受洗者的罪過和賦與恩寵的新生命。多瑪斯·阿奎那提出聖事象徵性原因具有過去、現在與末世的三個向度，即：聖事使基督救恩的奧蹟在今天領受聖事者身上臨現；使他真實地參與這恩寵奧蹟；同時聖事也預告救恩在末世的圓滿實現。拉內發揮多瑪斯·阿奎那的聖事神學，認為聖事的標記性質應視為「實在象徵」。

(三)象徵的觀念，不但使近日啓示和聖事神學獲得刷新，這觀念對教會論(↗425 ecclesiology)和基督論(↗449 Christology)也極為重要，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)稱教會為「救恩的聖事」，理由是因為教會是：救恩可見的標記與工具；七件聖事(seven sacraments)的效能，也基於教會為救恩聖事的特性，因此，不少神學家稱教會為「基本聖事」(basic sacrament)；他們更把聖事的觀念帶到它的真正根源，指出教會之所以成為救恩聖事原來

也以耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為根基，基督才是「原始的聖事」(primordial sacrament)。這種說法有新約(↗611 New Testament)的基礎，保祿稱基督為天主救恩計劃的「奧秘」(↗600 mystery) (弗一 9；三 4)；「奧秘」一詞，希臘文的「mycein 帶入奧秘」及「mystēs 被帶入奧秘的」，一般而言指將人帶入到秘密的、一般人無法接觸的宗教與靈性的儀式或情況中；拉丁文譯為“mysterium”或“sacramentum”，包括隱藏與彰顯的雙重意義(羅十六 25-26)，即指基督奧蹟實現和展示那從永恒便隱藏著的天主/上帝之救恩計劃。為此，基督奧蹟可以稱為這救恩計劃的「原始聖事」或「實在象徵」；應用於耶穌基督身上，「奧秘」、「聖事」和「象徵」這三個名詞具有相同的意義。

若望福音以「標記」(sign)一詞，指稱基督所行的奇跡(↗229 miracle)。原來基督所行的治病、驅魔等奇跡，一方面揭露祂的特殊身份和能力；另一方面也表明祂所宣講(↗330 preaching)的天國(↗38 kingdom of God)的特徵，同時，使天國具體地臨現，因此，奇跡可以稱為天國來臨的標記或「實在象徵」。若望和保祿格外以耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)為天主/上帝愛的明確標記(若壹四 8-10；羅五 8)；為此，拉內也稱基督的死為天主/上帝愛的「實在象徵」，祂的死使天主/上帝愛的救恩意願，決定性地在歷史中實現和顯示於世；拉內認為基督的死對於人類的救恩具有「聖事象徵性原因」(sacramental symbolic causality)。「實在象徵」的觀念是拉內對於象徵理論的特殊貢獻，他的反省與「耶穌聖心敬禮」(devotion to the Sacred Heart of Jesus)有關；在五十年代關於這敬禮的對象曾引起爭論，拉內主張：這敬禮的對象是聖言降生成人(↗332 Incarnation)的血肉之心，如同人的身體，心也是人的「實在象徵」；心是肉體與精神的合一，代表整個人的內在中心。假如基督奧蹟揭示天主/上帝救恩計劃的「奧秘」，而基督的死是天主/上帝愛的標記，那麼，那被刺透的聖心可說是標記中的標記，是天主/上帝愛的「實在象徵」。可惜今天「心」的象徵意義往往被蒙蔽和污染，給人含糊和偏差的印象；

爲了恢復聖心敬禮在信徒生活中應有的地位，必須返回「心」在聖經(↗571 Bible)的意義，深入研究聖心敬禮的聖經基礎，及教父(↗400 Church, Father of the)著作的豐富傳統，以顯示耶穌在十字架上被刺透的聖心，是天主/上帝對人的慈愛、憐憫和救恩最有效的「實在象徵」。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

世界文化象徵辭典編寫組編，《世界文化象徵辭典》，中國長沙：湖南文藝，1994。

居閩時著、瞿明安主編，《中國象徵文化》，上海：上海人民出版社，2001。

谷寒松著，〈禮儀：在現代世界中的救恩記號〉，《神學論集》第68集，台北：光啓文化事業，pp.175-191，1986。

房志榮著，〈中國經文的象徵與禮儀〉，《神學論集》第68集，台北：光啓文化事業，pp.243-269，1986。

黃克鏞著，〈救恩的聖事標記卡·拉內論基督的死〉，《神學年刊》第1982-6集，香港：聖神修院出版，pp.11-20，1982。

Guardini, R. 著，甘慎言、鮑永蕙譯，《神聖的象徵》，出版：甘慎言，1965。

Cooke, B. J. *Christian Symbol and Ritual: An Introduction*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2005.

Eliade, M. *Images and Symbols*. New York: Sheed and Ward, 1961.

Geertz, C. *Myth, Symbol, and Culture*. New York: Norton, 1971.

Maldonado, L. ed. *Symbol and Art in Worship*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1980.

Rahner, K. "The Theology of the Symbol." *TI*, vol. 4. 221-252.

黃克鏞

## 529 痛苦神學

tòngkǔ shénxué

### SUFFERING, THEOLOGY OF

參閱：297 耶穌基督受難聖死 600 奧秘 603 逾越奧蹟 7 十字架神學

(一)概念說明：痛苦神學(theology of suffering)中「痛苦」(suffering)一詞，源自拉丁文的「sub 下、在下」及「ferre 攜帶、肩負、負荷」，指負帶重物的辛苦狀態。用在一般人文科學得層面，指出「苦」的來源有三，即：1)大自然的災難；2)他人及惡勢力(↗500 evil)；3)人本身的錯誤與罪(↗591 sin)。哲學家探究痛苦之形上理由，有不同的解答。宗教家賦予痛苦積極性的意義：如佛教(↗208 Buddhism)視「苦」爲佛教的基本教義「四聖諦」(苦、集、滅、道)之一，人必須正視痛苦才能離苦得樂。基督宗教(↗436 Christianity)將痛苦與被釘在十架的救主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)相連，即天主/上帝與痛苦中的人類同在，是有關「痛苦」的神學說明。痛苦有它的奧秘性，以下分三點來發揮：

(1) 痛苦是人生不能避免的事實，是一個永久的謎，也是各大宗教(↗266 religion)特別關注的問題。佛教基本教義更以「苦」爲中心主題，即「四聖諦」：1)苦諦；2)集諦：苦之生起或苦之根源；3)滅諦：苦之止息；4)道諦：導致苦之止息的途徑。《四諦論》開宗第一章就是「苦諦」，說明人生一切都是痛苦，生、老、病、死是人生痛苦的代表。佛教以人的痛苦源於貪慾，貪慾起於愚昧無明；爲了消滅痛苦，必須克除貪慾，改正無明。消除了貪慾與愚昧的人便是「離苦得樂、得道成佛」，死後不再「輪迴」(reincarnation)，歸於「寂滅」而入「涅槃」(nirvana)，獲得痛苦的最後解脫。

(2) 基督宗教信奉有位格(↗206 person)性的天主/上帝/神(↗30 God)，祂創造(↗526 creation)主宰一切；天主/上帝/神本身是無限美善的，也是萬善根源；因此，世界上惡與痛苦的事實，便成了相信「天主/上帝/神存在」的絆腳石。護教神學(apologetic theology)往往試圖以各種理論解釋痛苦存在的理由，但未能提供完善的解答；以下是一些替痛苦答辯的解釋：1)痛苦是世界進化過程中的自然現象，是由適者生存的競爭所產生的結果；2)痛苦是由於人濫用自由，破壞了世界的和諧與秩序所導致的混亂狀態；3)痛苦有考驗的作用，能使人在磨練中成長；4)痛苦指出世界在消逝中，在結束人世旅途後，便開始永恒和

圓滿的生命(永生↗121 life, eternal)。

(3) 以上各種理由只能給予痛苦部份的解釋，未能給人滿意的解答。對於痛苦圓滿的解答可以說是根本無法找到的，因為，痛苦本身是一個奧秘(↗600 mystery)。天主/上帝是無限的奧秘，祂對於世界和人類的救恩(↗455 salvation)計劃和自由決策也是奧秘，新約聖經《羅馬書》強調：「啊，主的富饒、上智和知識，是多麼高深！祂的決斷是多麼不可測量！祂的道路是多麼不可探索！」(羅十一-33)。從救恩史(↗456 salvation, history of)可以看到，痛苦包括在天主/上帝的救恩計劃與措施內，因此，痛苦也成了天主/上帝無限奧秘的一部份；德國神學家，耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)指出：接受天主/上帝為莫可名言的奧秘，也要求信友接受痛苦的奧秘，二者是同一事件的兩面。

## (二) 聖經啓示的解答：

(1) 在救恩史中，天主/上帝給信徒啓示(↗472 revelation)了祂自己的奧秘，祂也給他們提供有關痛苦的啓示；但正如天主/上帝本身的奧秘在啓示後仍是奧秘，祂所啓示的痛苦也不失其奧秘的特性。有關痛苦的啓示是漸進的，這啓示首先指出：痛苦與惡是連在一起的，但兩者都不是來自天主/上帝，祂是一切美善的創造者。由於人濫用自由意志，遂產生罪惡，而痛苦是罪的懲罰(創三 16-19)；民族整體性的觀念影響了天主/上帝懲罰罪過的理論，個人的罪行能給整個家族、國家和後代招致天主/上帝的懲罰(戶十二 1-15；申八 28；撒下廿四 10-17)；充軍後，厄則克耳先知修正這理論，主張：痛苦是個人罪行的懲罰(則卅一 29-30)。但面對無辜者的痛苦，厄則克耳的修正理論也無法提供解答；《聖詠》的作者表達了無罪者對於罪人享福及繁榮的抗議(詠六 4；卅四 17；八十八 47)；有關義人受苦的事實，《約伯書》的作者只能勸人在天主/上帝不可探測的智慧(↗515 wisdom)前保持緘默(約四二 1-6)。一些充軍後的著作，提出天主/上帝的末世審判(↗659 judgment)作為痛苦的解答，在末世的時後善人和惡人將會獲應得永恆的賞報(reward)或懲罰

(punishment)(達十二 1-3；加下七 9，11，23)。充軍的經驗，也使一些先知(↗159 prophet)看到痛苦是個人和民族悔改的機會(依廿五 8；卅五 4-10；耶卅一 15-20)；《依撒意亞先知書》的「僕人詩歌」更指出：痛苦有代全體人民和其他民族贖罪的價值(依五十二 13-五十三 12)。這反省有助於新約作者了解耶穌基督的死有替人類贖罪(atonement)(補贖↗624 satisfaction)的價值(伯前二 24；羅三 25)。耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)使世界與天主/上帝和好(哥一 20-21；羅五 10)；這種「贖罪」與「和解」的意義應該是耶穌本人首先所提示的(谷十 45；瑪廿六 26-28)。新約作者也邀請信友參與耶穌基督的苦難，指出這是分享祂復活光榮的必經道路(羅六 5；七 4；八 17)。

(2) 罪惡造成人與天主/上帝之間以及人與人之間關係的決裂，破壞世界的和諧與秩序，招致痛苦與混亂的結果；這痛苦不但打擊罪人，也落在無辜者身上；整個世界都陷於罪惡與痛苦的陰影下。在救恩史中，天主/上帝透過歷史事蹟和先知的反省，逐步啓示痛苦的意義；及至救恩史的高峰，天主/上帝沒有給予痛苦一個清晰的理論解答，卻給了一個具體的最後啓示：祂派遣自己的兒子到世上來，分享人的一切處境與際遇，飽受各種痛苦的打擊，無辜地被釘死在十字架上，替人類贖罪和帶來救恩；耶穌基督的苦難與死亡成了祂對天父和對世人愛(↗604 love)的最大標記，基督的復活卻表明天父悅納了聖子的自我奉獻。基督死而復活的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)給痛苦帶來最後的解答。但這解答並沒有除去痛苦是奧秘的特性，因為逾越奧蹟本身便是一個愛的奧秘。

## (三) 基督徒面對痛苦應有的態度：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，指稱：「痛苦和死亡的啞謎，只有在基督死而復活逾越奧蹟的光照下才獲得新的意義」(GH 4322)；對於痛苦的奧秘，天主/上帝沒有給予理論性的解答，卻在耶穌基督身上給了一個

具體的指示；基督對痛苦與死亡的態度，也該是基督徒應有的態度，在基督徒身上，痛苦與死亡也該成爲愛的標記與表達。在逾越奧蹟的光照下，痛苦已不是「問題」，而是「奧秘」，信徒應有的反應不該是設法完全地了解和尋求解答，而是愛心的回應與接納；這樣，他們才可像保祿宗徒一般，在自己身上：「爲基督的身體—教會，補充基督的苦難所欠缺的」(哥一 24)。

(2) 耶穌基督一方面經歷了痛苦；另一方面也盡力免除人間的疾苦。祂被派遣：「向貧窮人傳報喜訊、向俘虜宣告釋放、向盲者宣告復明、使受壓迫者獲得自由」(路四 18)。基督以言語和行動宣講天國的喜訊，並使天國具體的臨現；藉著祂死而復活的奧蹟，基督更成了「使人生活的神」(格前十五 45)，開創了新的救恩境界。天國(↗38 kingdom of God)表示全面性的救恩，包括精神與物質，個人與社會的向度；天國在末世才圓滿實現，但是在今天歷史中已開始臨現；基督徒有責任鞏固和擴展這天國。因此，基督徒一方面應參與基督的苦難；另一方面也該同情在今日仍繼續在世界各地受苦的基督，勉力以實際的行動消除人間的疾苦，尤其當這些痛苦是由罪惡和不正義所造成的。基督在世時飽受創傷，因此，格外善於憐憫和治療痛苦；在這充滿憂患的世界，基督徒也該像基督一般成爲「受創的醫治者」(wounded healer)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

黃佩詩著，《從莫特曼的苦難神學看安樂死》，私立輔仁大學宗教學研究所碩士論文，臺北縣新莊市：輔仁大學，2004。

施惠淳著、神思編輯委員會編輯，〈『主啊！爲了甚麼？』·聖經論痛苦〉，《神思》第 1991-8 集，香港：思維出版，pp.23-31，1991。

高夏芳著、神思編輯委員會編輯，〈十字架—永恒的絆腳石？〉，《神思》第 1991-8 集，香港：思維出版，pp.15-22，1991。

嘉理陵著、神思編輯委員會編輯，〈天主愛我自有祂的方式：默想痛苦的神學意義〉，《神思》《神思》第 1991-8 集，香港：思維出版，pp.1-14，1991。

Dougherty, F., ed. *The Meaning of Human Suffering*. New York: Human Sciences Press, 1982.

Hall, D. J. *The Cross in Our Context: Jesus and the*

*Suffering World*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Martin, R. *The Suffering of Love: Christ's Descent into the Hell of Human Hopelessness*. San Francisco: Ignatius Press, 2006.

Moltmann, J. *The Crucified God*. London: SCM, 1974.

Schaab, G. L. *The Creative Suffering of the Triune God: An Evolutionary Theology*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

黃克鏞

## 530 痛悔

tòng huǐ

### CONTRITION

參閱：54 不完善痛悔派 99 本罪 592 罪咎 325  
皈依 247 和好聖事

(一) 概念說明：痛悔/懺悔/悔罪 (contrition)，即心靈對所犯的罪惡感到痛恨與憎惡，定志不再犯罪的心情與行動，這是個人救贖(redemption)過程中的一環。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1551 年 11 月《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)：論懺悔聖事教義，描述痛悔/懺悔爲：「...是心靈的痛苦與對所犯之罪的憎惡，連同不再犯罪的決心...」(DH 1676)。教會還申明：「爲所有罪人獲得罪赦，痛悔都是必需的，它不僅包括停止犯罪、渡新生活的意願，還必須包含對過去罪惡生活的深切悔恨」。此屆大公會議還釐定出「完善痛悔」(perfect contrition)和「不完善痛悔」(imperfect contrition)(不完善痛悔派↗54 attritionism)的區別。

(二) 聖經(↗571 Bible)指出許多感人的痛悔事實：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：撒下十二 1-14 (達味的痛悔)；聖詠六；卅二；卅 8；五

十一；一〇三；一三〇；一四三；約九 30-35。

(2) 新約(↗611 New Testament):路十五 11-32 (蕩子的比喻);瑪三 5-6;宗八 22;雅五 15-20;格後七 9-12;弟後二 25;默二 5, 16, 21;三 3, 19;伯後三 9。

### (三)內容說明：

(1) 人生的過程性是神學(↗385 theology)上理解痛悔的關鍵。每個人都擁有自己的歷史，必須面對自己的過去、現在和將來；他不可以把過去忘卻不顧，以為它不再真實。過去仍然生活在現在；靠著人現在的生活態度，他能在面對他的將來時給予過去一個很不同的意義。為此，「正式」的痛悔對人十分重要；不過，一般來說，人只要實際的痛悔便足夠了，他不一定很明顯地在信、望、愛(↗604 love)中直接轉向天主/上帝/神(↗30 God)。

(2) 痛悔與惡行之後的心理上或情緒上的抑鬱、沮喪不同。雖然痛悔否定過去的罪惡，卻不是逃避，也不是壓抑，而是適當地面對過去，承認它，並負起面對它的責任。

痛悔是對天主/上帝恩寵(↗353 grace)的回應。它沒有主動地引出天主/上帝的救贖意願，卻是回應、接受這意願，並且深知這接受本身已是天主/上帝/神(↗30 God)救恩工程(economy of salvation)。

(3) 痛悔的動機可能很多，但是痛悔的正式原因卻只有一個：罪(↗591 sin)與聖善的天主/上帝對立；或從正面來說：天主/上帝由於祂的聖善對人的要求。動機可以分兩種：1)不完善痛悔(亦稱：不完備痛悔/下等痛悔)，即較注意人的層次，如害怕受罰或渴望得到報答。2)完善痛悔(亦稱：完備痛悔/上等痛悔)，即較注意天主/上帝的層次，如愛天主/上帝或渴望與天主/上帝和好。事實上，在懺悔者身上二種痛悔常是並存的。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

不著撰人，《論痛悔》，出版地：不詳，1950。

張春申著，《懺悔聖事的信仰經驗》，台南：閩道出版社，

1994。

Spykman, G. J. *Attrition and Contrition at the Council of Trent*. Kampen; Kok, 1955.

編譯

## 531 童貞

tóngzhēn

### VIRGINITY

參閱：302 貞潔 672 獨身 695 顯 253 性 553 聖召 438 基督徒人學 644 福音勸諭

(一)概念說明：童貞(virginity)一詞，源自希臘文的「parthenos 處女、貞女」(此詞彙適用於男女兩性)，即包括生理、心靈方面的純潔狀態。較偏向宗教方面的意義，強調使人預嘗到天使般的天上境界；童貞促使整個人走向天主/上帝/神(↗30 God)和近人。從一些古代宗教層面而言，守貞具有神聖的價值。從舊約(↗687 Old Testament)聖經的觀念而言，守貞有兩種：1)以色列強調人口的生育繁殖，守貞等於不孕，也是一種羞辱及不名譽的事。2)志節守貞節慾者，放棄婚姻度守貞、禁慾的生活，如：先知耶肋米亞、厄色尼派/艾賽尼派(Essenes)的修行者與若翰的苦修者。新約(↗611 New Testament)聖經，肯定守貞的價值，首先是童貞聖母瑪利亞(路一 34)，其次是終身守貞的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，他以「為了天國」一語，賦予童貞末世的意義(瑪十九 12)。初期教會(↗286 church, primitive)保祿認為童貞優於婚姻，因為，他是「完整地獻身於主」(格前七 32-35)。教會歷史(↗412 church, history of the)為抵制過分重視世界與性的潮流，而讚賞童貞，後成為修會聖願(↗695 vow)的一面。

### (二)聖經：

在以色列傳統裡，守貞等於不育，被視為一種羞辱(創卅 34；撒上一 11；民十一



34-40；路一 25)。耶穌在《瑪竇福音》中，指出童貞的末世意義，這種末世的童貞是人人都可達致的，只是方式各不相同而已(瑪廿二 30)。對那些有特殊神恩(↗377 *charism*)的人，他們可「爲了天國而自關」(瑪十九 12)成爲童貞。因此，保祿宗徒建議爲專心服事天主/上帝，特別在世界將近結局時，童貞比婚姻更好，但他明言結婚不是罪，童貞並非一條誡命(格前七 25-38)，是天主/上帝對人的一種召叫、一種特恩(格前七 7)，亦可稱爲福音勸諭(↗644 *counsel, evangelical*)。新約其他著作，對童貞表達了很高的敬意，但保護婚姻免於被人低估(弟前四 3)。牧函並未要求聖職人員都得獨身；獨身顯然是針對在職者喪偶後不可再婚而言(弟前三 2，12；鐸一 6)。

### (三)簡史：

(1) 初期教會文獻稱耶穌和聖母爲童貞；後來教會爲抵制過分重視世界與性的潮流，而非非常讚賞童貞。

(2) 當殉道聖人(*martyr*)逐漸減少時，童貞被視爲殉道的另一種形式。到第四世紀，耶穌和聖母被推舉爲童貞的典範。「童貞願」始於何時很難得知，只知起初童貞者仍住在家裡，後來有了隱修院，最後教會立法引進了童貞方式。這些自願的童貞受主教管轄，但從未被視爲聖職人員，似乎有一段相當長的時間，他們的地位低於寡婦和女執事。

(3) 宗教改革(↗273 *Reformation*)時期，面對馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)主張婚姻與童貞地位相同。特利騰大公會議(↗355 *Council of Trent 1545-1563*)爲維護信仰團體的秩序，於第廿五場會議中，教導「童貞」的境界比婚姻高且神聖(DH 1810)。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 *Council, Vatican II 1962-1965*)《萬民之光》(*Lumen gentium* LG)教會教義憲章的教導，就比特利騰大公會議緩和了許多：「同樣，教會的聖德，還特別由許多勸諭所培育，就是主在福音內建議給祂的弟子們遵守的勸諭。在這些勸諭中，首推天主賜給若干人的那種寶貴恩寵(瑪十九 11；格前七 7)，使他們在童貞或獨

身的地位上，更容易地專心事奉惟一天主。這種爲了天國的完善節操，始終爲教會所推崇，被認爲是愛德的記號與激勵，並且是世界上精神繁殖的一種特殊泉源」(LG 42)(DH 4166)。

(四)童貞與獨身：從童貞的神恩特質來看，童貞很適於象徵基督的司祭職(*priesthood*)和新娘教會(↗411 *Church*)對基督的愛。童貞表達了來自基督的聖化(↗551 *sanctification*)角色(格前四 15；迦四 19)。從司鐸(↗124 *priest*)爲了服務信仰團體而獨身(↗672 *celibacy*)的角度看，童貞給予司鐸關懷人類的空間，並爲那迷失在世界(尤其是性)中的人類豎起標竿。今日在傳福音(福傳↗598 *evangelization*)闡明童貞價值時，要謹防貶損或高估婚姻(*marriage*)的價值。此外，要強調童貞的神恩特質，只有適合那種生活的人方可度童貞生活，才能充分表達童貞的特質，爲天主/上帝，爲耶穌基督，爲天國(↗38 *kingdom of God*)及爲末世(末世論↗90 *eschatology*)圓滿境界作見證。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Ward, K. 著，韓大輝譯，《童貞生育的論據》，香港：真理學會出版，1989。
- Auer, A. *Celibacy and Virginity*. Dublin: Gill and Son, 1968.
- Foskett, M. F. *A Virgin Conceived: Mary and Classical Representations of Virginity*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Legrand, L. *The Biblical Doctrine of Virginity*. New York: Sheed and Ward, 1963.
- Schleck, C. A. *Sanctification through Virginity*. [S. l.: s. n.], 1965.

編譯

## 532 童貞生子

tóngzhēn shēng zǐ

VIRGIN BIRTH

參閱：557 聖母論 46 天主聖母瑪利亞 332 降生

(一)概念說明：

(1) 羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)自第四世紀開始，對天主聖母瑪利亞(↗46 Mary, mother of God)童貞(↗531 virginity)的信仰(↗315 faith)，漸漸由隱含變得明朗化。君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)所頒布之《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)已有「由童貞瑪利亞取得肉軀」之宣示(DH 150)；但正式的定斷，卻要待 649 年 10 月 5-10 日教宗馬丁努斯一世(Martinus I 649-653)於拉特朗地區會議(Lateran local council)才產生(DH 503)。

(2) 童貞生子(virgin birth)一詞，依據傳統的解釋和教會的訓導，童貞信理包含三個層面：

1)產前童貞(virginitas ante partum)：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)誕生之前，瑪利亞是個童貞；她懷孕耶穌卻沒有經由婚姻的行為。

2)產時童貞(virginitas in partu)：a) 耶穌基督誕生之時，瑪利亞仍保童貞；b)強調耶穌誕生的奇跡(↗229 miracle)性，使瑪利亞得免正常的產痛。

3)產後童貞(virginitas post partum)：即終生童貞，瑪利亞生產耶穌後，與若瑟始終沒有發生正常的夫婦關係。

(二)今日，即使天主教聖經學者也大都承認，有關童貞的三個層面，只有第一種在聖經中有明文。瑪一 18, 25 的視野，只是指向耶穌誕生之前。在處理耶穌誕生一事上，聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)的冷靜態度和偽經(↗470 Apocrypha)剛好相反；對瑪竇及路加，生下來的耶穌是天主聖子(Son of God)的事實，比祂誕生時的奇跡性，或瑪利亞、若瑟的夫婦生活更為重要。

(三)事實上，三、四世紀教父(↗400 Church, Father of the)們在這方面的意見也是挺熱鬧的，他們對耶穌的信仰，似乎不因聖母產時或產後是否童貞而有所不同。

然而，教會內的意見在五世紀之後漸趨一致。這種轉變也許和當時苦修生活之抬頭有很密切的關係，聖母成了童貞的典範，她的生活成了苦修者理想的生活方式。因此 649 年，拉特朗地區會議的教義(↗407 doctrine) (DH 503-504)只是教會以訓導當局(↗418 church, magisterium of the)的身份，公開宣佈一種普遍接受的信仰罷了。

宗教改革(↗273 Reformation)以來，不少人因感「產時」和「產後」童貞之說，並無聖經的基礎而覺得難以接受。平心而論，聖經雖無支持產時、產後童貞之明文，卻也沒有相反之暗示；可以說，聖經對著這個問題是持開放的態度。

(四)今日天主教神學家在考慮聖母童貞的問題時，或許會採取一種更寬容的新解釋，既不否定(也無須否定)傳統的詮釋法，只是不把童貞的概念，囿限在狹窄的生理現象上。假如，把童貞視為整個人的生活態度，那麼，瑪利亞一生便都是童貞。她沒有二志，承行主旨，產前如是、產時如此、產後亦如此。因為，只有一位童貞女才真配當天主之聖母(mother of God)，而瑪利亞為能更完全地結合基督，更恰當地完成神聖母職，而甘心情願地捨棄正常的夫婦生活，也不是不可能的事。不過，童貞產子與其說是聖母的特權，不如說是身為天主子的基督的特權。它充分表現出基督誕生的超自然事實，也確切地表明聖子與聖父獨一無二的關係；這種關係，假如耶穌真有個人間父親，將是無法表達的。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Ward, K. 著，韓大輝譯，《童貞生育的論據》，香港：真理學會出版，1989。

Lüdemann, G. *Virgin Birth?: The Real Story of Mary and Her Son Jesus*. Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 1998.

Miller, R. J. *Born Divine: The Births of Jesus and Other Sons of God*. Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press, 2003.

Scheide, W. H. *The Virgin Birth: A Proposal as to the Source of a Gospel Tradition*. Princeton, N.J.: Princeton Theological Seminary, 1995.

Vecchierello, H. *The Virgin Birth of Jesus Christ*.

Franciscan Monastery: St. Anthony Guild Press, 1932.

Welburn, A. J. *Myth of the Nativity: The Virgin Birth Re-Examined*. Edinburgh: Floris Books, 2006.

黃懷秋

## 533 普世主教集體性

pǔshì zhǔjiào jíjǐxìng

### COLLEGIALITY OF BISHOPS

參閱：116 主教 118 主教團 59 世界主教會議  
403 教宗 405 教區 137 地方教會 535 普世  
教會

(一)概念說明：普世主教集體性/普世主教團體性(collegiality of bishops)的集體性(collegiality)一詞，其字根源自拉丁文的「conferre 分擔、贈與、捐獻、聚集、匯集、集中」，指一般法律的概念，即職位之合法權威的授與。即在個人、家庭、家族自由的同意之下，組合成的集合性團體。狹義而言，集體性/團體性是指所有的主教們，由於他們的主教聖秩(holy order)及他們彼此之間和與主教團元首教宗(↗403 Pope)的聖統共融(↗570 hierarchy)，他們對於普世教會的信仰統一及共融，負有團體的責任。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之後，這也稱為「實質的」集體性/團體性(effective collegiality)。另外，集體性/團體性也指主教團內，首領和成員，在國際、全國及區域層次上，彼此互動關係及合作的態度。梵蒂岡第二屆大公會議稱此為「集體精神」(affective collegiality)。集體性/團體性也能在地方教會或教區，藉「司鐸諮議會」及「牧靈委員會」反映出來。

(二)簡史：在初世紀，每一位主教的主教職，唯有在與其他主教共融之下才存在。歷史的研究證明，即使多少世紀以來，在教會學(↗425 ecclesiology)內有普世的觀點，並強

調教宗(↗403 Pope)的職位，但是從來沒有失去教會是共融(體)；主教團有普世的責任這方面的教會學。研究梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)可以看出，在大公會討論教宗職時，即使主教的角色，從未正式提出，但是集體性/團體性的觀念不斷在會議中提出討論。

(三)梵蒂岡第二屆大公會議：

(1) 集體性/團體性問題在梵蒂岡第二屆大公會議討論良久。有些主教反對這種思想，因為他們以為無法與梵蒂岡第一屆大公會議的訓導協調。大公會議的主教們願意忠於梵蒂岡第一屆大公會議的教導，把集體性/團體性的觀念與早期大公會議對教宗職的信理(↗310 dogma)連結起來。結果，梵蒂岡第二屆大公會議未能有系統地討論教會生活中各方面的集體性/團體性原則，只限於普世教會的集體性/團體性的教義。

(2) 依據梵蒂岡第二屆大公會議的教導，十二位宗徒(↗260 apostles)由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)建立成一個團體，而主教們這個團體是宗徒們的繼承人宗徒傳承(apostolic succession)。一個人能成為主教團的成員，是由於聖事的祝聖(sacramental consecration)以及與主教團元首及成員的聖統制(↗570 hierarchy)的共融。主教團與教宗一起，依天主/上帝所制定，在普世教會享有最高的和完全的權力。大公會議清楚指出：普世主教集體性/團體性行使的兩種方法：1)在大公會中；2)以通常方式，全球主教與教宗一齊集體地作為。

(四) 梵蒂岡第二屆大公會議後，注意力集中在教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)與主教職的關係上，以及對集體性/團體性的其他表達上：

(1) 第一個論點集中於教宗身為普世教會「首牧」，以及他身為「主教團首領」的關係。這點在梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章之附錄內予以解釋。自梵蒂岡第二屆大公會議以來，許多神學家以為，教宗即使以最高牧人名義

行動，也是以主教團元首名義行動，教宗的首席地位是在主教團之內而不是之外的首席。這種立場的基礎，是因為在教會內只有一個最高權力，他是以不同方式來行使。不過這種神學說法並未普遍接受，因為，有些人以為：「教宗身為首牧的角色，能夠與他身為主教團首領的角色不一」。另外一個理由是：「由於主教團是一個永久而不可分的實體（↗641 substance），一位主教教授宗徒信仰並維護教會的基本共融，有普世的意義，也可說是一項集體行為」。

(2) 第二個論點是在集體性/團體性的表達上，尤其是在「世界主教會議」(Synod of Bishops)及各國主教團會議上。「世界主教會議」是教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1965年所設立。各國主教團是梵蒂岡第二屆大公會議在《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令上，所推行並在新《天主教法典》(↗413 Law, Canon)上所確立。但是有些神學家，可能因為擔心主教們權柄增加，而教宗權柄會減少，不贊成世界主教會議及各國主教團會議為教會制度的基本因素，這些神學家就將普世主教集體性/普世主教團體性分二個層面來說：1)實在的平面：即普世主教集體性/普世主教團體性在大公會實現。2)精神平面：即世界主教會議與各國主教團會議，是普世主教集體性/普世主教團體性的精神表達，但不是狹義的主教集體性/團體性的行為。新《天主教法典》和1985年世界主教會議的最後報告中，支持這後者的觀點。

集體性/團體性，無論是教義或是合作的方式，都應在天主教教會學歷史背景中來看。自15至16世紀反大公會議及反誓反教的爭議到梵蒂岡第一屆大公會議的教宗至上論/越山主義(ultramontanism)的勝利，教會普遍地強調教宗集權的看法。梵蒂岡第二屆大公會議的教會學大體上保持了梵蒂岡第一屆大公會議的看法。不過，明顯地指出教會是個別教會(particular, local church)的共融，並清楚教導主教們在教會內的集體角色。這樣教會是「普世教會」(universal church)與「地方教會」(local church)之間的共融，在「教宗職」與「主教職」之間，在理論上有了平衡。

這樣，集體性不但對主教們在教會中角色的瞭解有所貢獻，也被多人視為教會其他成員之間分擔及共同負責的模式。因此，也可以說集體性精神也在地方層面上，藉司鐸諮議會及牧靈委員會反映出來。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Broucker, J. D. *The Suenens Dossier: The Case for Collegiality*. Notre Dame, Ind.: Fides Publishers, 1970.

Cwickowski, F. J. "Collegiality." *Komonchak*. 210-212.

Henn, W. *The Honor of my Brothers: A Short History of the Relation between the Pope and the Bishops*. New York: Crossroad Publications, 2000.

Provost, J. & Walf, K. ed. *Collegiality Put to the Test*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.

王愈榮

## 534 普世基督教協會

### pǔshì jīdūjiào xiéhuì

### WORLD COUNCIL OF CHURCHES

參閱：445 基督教 273 宗教改革 21 大公主義 23 大公運動 425 教會學

(一)概念說明：普世基督教協會(World Council of Churches)，簡稱「普世教協」(WCC)，是推行普世教會合一運動(↗23 movement, ecumenical)，現總部設在日內瓦(Geneva)。普世教協於1948年8月22日至9月4日在荷蘭阿姆斯特丹(Amsterdam)正式成立，強調：「凡認耶穌基督為上帝及救主」的教會(↗411 Church)都可加入成為會員，進一步促進教會不同宗派之間互相學習和彼此合作。普世教協大力宣傳「合一」：「教會合一，世界合一，人類合一」。並宣稱是：「超國家、超民族、超階級的普世性實體」，號召基督新教(↗445 Church, Protestant)、天主教會(↗44 Church, Catholic)和東正教(東方教會 ↗225

Eastern Church)終止歷史上的對立，採取聯合行動的國際性基督教組織。1983年7月24日於加拿大溫哥華(Vancouver)所舉行的第六次會議中，通過了一份普世基督教協會會員的憲章，其中對普世基督教協會作了如下的描述：「普世基督教協會是(基督)教會的聯合會；按照聖經承認主基督耶穌是上帝，是救主；如此致力一起滿全聖經的召叫，光榮唯一的上帝，就是父、子、聖靈」。

普世基督教協會簡稱「普世教協」，面對教派間的關係這個問題，普世教協代表著一種新的、前所未有的態度。協會內的成員不再為教會的本質下精確的定義，如此一來，當然不能期待協會能輕易地得到一個「考慮到各會員不同教會」之教會論(↗425 ecclesiology)的定義了。

有關普世教協的新結構，可以說，這個基督徒教會的國際性組織，不斷力求適應現代社會的需要。

## (二)簡史：

(1) 普世教協的歷史可以追蹤到十七世紀。歐洲基督宗教的分裂，隨著歐洲殖民地的擴展，很快移植到傳教區。自「浸信會傳教會」(Baptist Missionary Society, 1792)及「倫敦傳教會」(London Missionary Society, 1795)成立之後，許多其他國家教會及自由教會都分別成立他們的傳教機構，教派的壁壘分明。只有少數例外：如「中國內陸傳教」(China Inland Mission)的發起人英國泰勒(Taylor, James Hudson 1832-1905)就是非教派的，他拒絕與他國家中任何一個特別教會有任何連繫。

(2) 二十世紀初期：

1) 基督教真正地成了世界性的宗教，但是分裂的恥辱卻更深刻。於是在非洲及亞洲的傳教活動終於孕育了二十世紀的大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(↗23 movement, ecumenical)。一般同意，此運動始自1910年在愛丁堡(Edinburgh)舉行的「世界傳教會會議」。愛丁堡會議的創始人是當時「青年會國際委員會」秘書，兼「世界學生基督徒聯盟」的秘書，美國衛理會/循道會(↗654 Church,

Methodist)神學家穆德(Mott, John Raleigh 1865-1955)，以及另一位蘇格蘭安立甘教會神學家、傳教神學家奧耳德姆(Oldham, Joseph Houldsworth 1874-1969)無疑是二十世紀合一運動最偉大的倡導者。

2) 另一位普世教協的發起人，來自美國聖公會主教本特(Brent, Charles Henry 1862-1929)；在參加完愛丁堡會議後，便提議要成立一個「信仰與教制」(Faith and Order)的會議，網羅：「所有世界上承認主耶穌基督為神及救主的基督徒團契」。第一次完全制定的「世界信仰與教制會議」於1927年在瑞士洛桑(Lausanne)舉行。

3) 導至普世教協誕生的第三條管道是稱為：「生命與工作」的運動。此運動受瑞典神學家、信義宗總主教瑟德布盧姆(Söderblom, Lars Olof Jonathan (Nathan) 1866-1931)的影響至鉅，它的口號是：「服務促使團結，教義導致分裂」。很明顯的，此運動包含著一種服務的面貌和強烈的倫理意識。

(3) 後來，愈來愈明顯的便是：假如各教會是要充分支持合一的話(為更有效地向非基督徒世界作證)，「信仰與教制」和「生命與工作」便應該聯絡起來，成為一個運動。1938年，一個臨時會議在烏特勒克(Utrecht)舉行，為當時尚在形成過程中、而須在二十年後才能正式成立的普世教協奠好了基礎。荷蘭新教神學家菲瑟特·霍夫特(Visser't Hooft, Willem Adolf 1900-1985)當選為第一任常務秘書。協會在1948年於阿姆斯特丹舉行第一次正式會議，有一百四十六個教會參加，但只有三十個是來自亞、非及拉丁美洲。嗣後的三十多年來，一共召開了六次會員大會(艾凡斯頓1954；新德里1961；烏普沙拉1968；乃洛比1975；溫哥華1983；甘巴拉1991)，可見普世教協是不斷地成長，時至今日，它已有近三百個會員教會，來自世界各大洲。

## (三)普世教協的性質：

(1) 從反面而言：1)它不是一個「超級教會」，也不是一個「世界教會」。2)它不是一個負責教會之間合一談判的「代理」；合一只能由教

會自己作成，但協會卻讓各教會有了接觸，提昇合一的研究和討論。3)它並非建基在任何獨特的教會觀之上，它讓每一會員教派保持多元及開放的態度。換言之，普世教協盡量地想走中庸之道：一方面要避免有關教會觀相對主義(↗299 relativism)的態度；另一方面要避免要求每一成員教會，接受有關基督宗教合一的一模一樣的神學觀。

(2) 從正面而言：1)協會的成員教會都相信，交談、合作、教會的共同見證都必須建基在一個共同的認知上：就是天主聖子/上帝之子耶穌基督是祂奧妙身體的頭。2)協會的成員教會也相信基督的教會只有一個。3) 並且，它的成員比自己教會的成員包容更廣。因而，協會的會員都會致力與其他同樣承認基督主權的基督徒團體保持生活的接觸。4)協會的會員認為要繼續研討他們自己和信經(↗324 Creed)所承認的至聖、至公、從宗徒傳下來的教會的關係。不過，身為協會成員，不一定暗示每一個教會必須視其他教會為真實的、完全的教會。5)它們會承認在其他教會中，有真教會的因素。這互相承認，也讓它們深入地相互交談，希望這些真理(↗335 truth)的因素，會引導它們認識全部真理，也由於這真理，使彼此合而為一。6)它們更願意一起學習，好認識主基督願意他們帶給世界的見證。7)它們也樂意彼此幫助，拒絕那些與兄弟姊妹之愛不能並存的行動。8)透過精神上的聯繫，它們互相學習，互相幫助，企望建立基督的奧妙身體，更新教會的生命，為促進天國(↗38 kingdom of God)的來臨。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Beek, H. v. *A Handbook of Churches and Councils: Profiles of Ecumenical Relationships*. Geneva: World Council of Churches, 2006.
- Bent, A. J. van der *What in the World is the WCC?* 2nd ed. Geneva: WCC, 1979.
- Bent, A. J. ed. *Handbook Member Churches: World Council of Churches*. 2nd ed. Geneva: WCC, 1985.
- Visser't Hooft, W. A. *The Genesis and Formation of the WCC*. 2nd ed. Geneva: WCC, 1987.

編譯

## 535 普世教會

pǔshì jiàohuì

CHURCH, UNIVERSAL

參閱： 411 教會 137 地方教會 425 教會學

### (一)概念說明：

(1) 普世教會(universal church)，與地方教會(↗137 local church)及個別教會/地區教會(particular church)相對。普世教會指教會(↗411 Church)是一個普世性的，亦即全球性的信仰團體，地方教會及個別教會卻指對地方而言，亦即某一特別的信仰團體。普世教會的觀念基本上表達出大公教會的意義。「大公性」(catholic)一詞，來自希臘形容詞：「katholikos = kata holou 大公性的、世界性的」，與至一性(unicity)、至聖性(holiness)、宗徒性(apostolicity)一起同屬耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所創立的教會的四大特色。

(2) 教會的普世性可從三方面理解：1)教會可以被稱作：普世，因為它是「為所有人」的，不管他現在或將來是否屬於教會，是否為教會這個社會機構的一員。2)在一個較狹窄的歷史意義上，教會也可以稱作普世性的，因為，實際經驗層面而言，它的確已經成為普世的信仰團體了。不過這並不意味著，在組成今日世界的所有人類當中，它都是同樣地根深蒂固。3)教會正向著一個真正普世的信仰團體邁進，而這意味著，它吸引、純化、也提昇所有人類的豐富傳統。

### (二)聖經：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)中潛在著兩種傾向：1)一方面是一種「離心傾向」：它慢慢地張開它的信仰(↗315 faith)觀，去包容所有人類以致整個受造界，雅威(↗505 Yahweh)是唯一的真天主/上帝。以色列一天主子民(↗31 people of God)，負有一種普世的特質。2)另一方面是一種「向心傾向」：它集中於以色

列人，視之為天主/上帝對人類的愛(↗604 love)的中心。如此，以色列，作為一個信仰團體，看來更像一個特別的宗教團體，是許多宗教團體中的一個。

(2) 新約(↗611 New Testament)的特色，就是耶穌基督這一「基礎性的事件」(basic event)。這一事件是最特別，但同時也是最普遍的。新約初期西元一世紀，新聚集起來的基督徒團體，自認為是一個普世的信仰團體，被派遣到普天下去，向所有人類宣佈天國(↗38 kingdom of God)的喜訊(瑪廿八 16-20)，並且，要成為「世界的鹽」、「地上的光」(瑪五 13-14)。

(三)簡史：教會是逐漸地實現它為真實普世信仰團體的特色，而教會歷史(↗412 church, history of the)正彰顯出這段實現的過程。在整個過程中，有三個主要突破界限的時機：

(1) 基督徒團體從一個極度猶太氣息的环境，轉變到羅馬帝國希臘文化的世界。這是外邦人的宗徒保祿的偉大成就，他建立起一般所謂的「基督宗教」(↗436 Christianity)：包含整個歐洲社會、政治、文化、宗教的實體。

(2) 基督宗教從歐洲到世界其他大陸的擴展，這擴展從十三世紀末開始，到十六世紀達到全盛期。一個結合著歐洲、拉丁及士林/經院哲學(scholastic philosophy)的基督宗教傳布到全球各地；從地理上言，基督宗教真正變成了普世性的宗教實體了。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)帶來了一個巨大的轉變，教會要成為真正「救恩的普遍聖事」的決定：從西方「單一文化」的基督宗教，轉變為「多樣文化」、「多重中心」、「世界性」的基督徒信仰團體。

#### (四)教會訓導：

在教會的歷史過程中，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)常常承認它的大公(普世)特性，如：1)500年的埃及(Egypt)教會典章(DH 3-5)；2)勞迪亞努斯(Laudianus)法典

(DH 12)；3)(金言)伯多祿(Petrus Chrysologus)講道集第 57-62 篇(DH 15)；4)義大利勒梅西亞那(Remesiana)主教尼切塔斯(Nicetas)的信經講解(DH 19)；5)奧古斯丁(Augustinus)講道集第 215 篇：信經講解(DH 21)；6)西班牙托雷多(Toledo)主教伊耳德方索(Ildelfons)：對洗禮的認識(DH 23)；7)法國高盧(Gallia)古彌撒經本：法國耳亞(Arles)的凱撒利烏斯(Caesarius)講道集第九篇：信經(DH27-30)；8)葛拉西烏斯(Gelasius)聖事書(DH 36)；9)380年的宗徒憲章(DH 60)；10)325年尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)頒布的《尼西亞信經》(Creed, Nicene)(DH 126)；11)君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)所頒布之《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)(DH 150)。以及近代多位教宗，以及梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)等，都曾在許多不同脈絡下，重申耶穌基督的教會的普世特性，如：梵蒂岡第二屆大公會議之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章強調：「教會應向全球發展，並滲入人類歷史中，同時卻又超越時代和國家的界限」。

#### (五)今日神學：

從今日神學的角度來看，教會的普世性(在今日人類當中，作一個普遍的家庭，並也以大地為家)包含下列四個交談：

(1) 繼續與各基督教會交談、合作，好能在豐富而多樣化(diversification)的具體表達下，提昇根本的合一。因為，耶穌說過，基督徒的根本合一可以向世界作證，它們都源自同一位主基督(若十七 21)。天主教會認為：羅馬教宗是基督徒的合一的一個很有力的象徵(↗528 symbol)，教宗繼承並實行伯多祿的職權。

(2) 致力與所有非基督宗教信仰的人士宗教交談(interreligious dialogue)，好能為今日更需要來自真實的宗教經驗之啓示的人類，提供更有效的服務。今日大家都愈來愈相信，只有宗教信仰能夠為一個共同的、普遍被接受的倫理提供穩實的基礎。

(3) 與無信仰人士及無神論者交談，因為基督徒相信所有人類，如果按照自己的良心生活，都是天主/上帝愛的對象。

(4) 普世教會，一方面要與社會邊緣、受壓迫、受剝削、貧窮的人站在一起；另一方面努力以福音精神影響掌權者及壓迫者。

普世教會經過以上四種交談與共融的方式，面對今日多元化、多變化的人類情況，需要很大的創造性的彈性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著，〈地方教會與普世教會〉，《神學論集》第 28 集，台北：光啓文化事業，p199-208，1976。

張春申著，《中國天主教與普世教會的共融：儒家與基督信仰》，香港：聖神研究中心，1995。

Arshad, J. *The Responsibility of a Diocesan Bishop in Defending the Unity of the Universal Church according to c. 392. Thesis (doctoral)*-Pontificia Universitas Urbaniana, Facultas Iuris Canonici, 1999.

George, S. *Religious and Mission ad Gentes according to the Missionary Documents of the Universal Church from Maximum Illud to Vita Consecrata*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2000.

Lombardi, J. *The Universal Salvific Will of God in Official Documents of the Roman Catholic Church*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2007.

Murphy, F. A. & Asprey, Ch. Ed. *Ecumenism Today: The Universal Church in the 21st Century*. Aldershot, England: Burlington, VT: Ashgate Publications. Ltd., 2008.

Whitsel, B. C. *The Church Universal and Triumphant: Elizabeth Clare Prophet's Apocalyptic Movement*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2003.

谷寒松

## 536 普通司祭職

pǔtōng sījìsǐzhí

PRIESTHOOD, COMMON

參閱：124 司鐸 582 聖職聖事 685 職務 79 公職 244 牧靈職務 581 聖職人員

(一)概念說明：「普通司祭職」(common priesthood)，普通(common)一詞，源自拉丁文「co, com 共、合」及「munus 職務、任務」，指在人類社會各層面上，眾多主體共同擁有的特色。司祭(priest)一詞，源自希臘文的「presbys 老」及「-teros 更老」，後演變為英文的「elder 長者、前輩」，指一位執行宗教儀式、事務的人，尤其從事宗教獻祭的職務。普通司祭職指出耶穌基督(↗296 Jesus Christ)那份普遍被分享的司祭職，即：分享給團體；也分享給每一位進入基督教會的成員。

(二)聖經(↗571 Bible)中雖無上述「普通司祭職」的名稱，但舊約(↗687 Old Testament)中多處提及選民為「司祭的民族」(出十九 6；依六十 6)。在以色列四周的民族中，司祭的職務往往由君王所委任，成爲一種世襲的階級制度，尤其是美索不達米亞與埃及。在舊約聖祖時代，並沒有這樣的職位，也沒有殿宇與專門的司祭。他們所做的是搭建臨時祭壇，做家庭式的祭獻(創廿一 54)。梅瑟以後，才開始有專任司祭(申卅三 8-11)，君王時代司祭職便成爲有組織的制度，尤其在耶路撒冷的聖殿均有世襲、專職的司祭服務(撒下八 17)，其任務是主持禮拜及代天發言。新約(↗611 New Testament)時代，耶穌從未自稱爲司祭，但事實上此肋未人職務的專職，在耶穌身上達到最高峰，如希伯來書的敘述，以耶穌基督爲中心，祂是惟一的「大司祭」(↗24 high priest)(希七 27)。初期教會將耶穌的受難史稱爲「司祭的行動」(若十九 23)，基督徒團體一教會，分享了耶穌基督的司祭職：他們與基督這位司祭結合而身爲「王家的司祭」(伯前二 9；默一 6；五 10；廿 65)，「奉獻因耶穌基督而中悅天主的屬神祭品」(伯前二 5)。

#### (三)簡史：

(1) 在教父(↗400 Church, Father of the)時代和中世紀的傳承中，常常談到普通司祭職，但多半是從靈修生活中的生命奉獻的概念來談，而少以分擔基督徒團體之禮儀慶祝行動中的角色而論。

(2) 由於聖職人員宰製了中世紀全盛時期，逐



漸激起了人們對以聖職人員為中心的教會生活產生反感。義大利政治哲學家帕多瓦的馬爾西利奧(Marsilio di Padua 約 1270- 1342)，他的政治理念影響了現代的國家理論，1324 年在其《和平保衛者》(Defensor pacis)一書中，公開指出：「教會的權力應該受到限制，所有聖職人員享有同等的神權和地位；而政治權力(管轄權)來自國王與人民」。教會針對此，教宗若望廿二世(Ioannes XXII 1316-1334)於 1327 年 12 月 23 日致英國烏斯特(Worcester)主教憲章《雖按道理》(Licet iuxta doctrinam)強力批判馬氏觀點的錯誤(DH 941-946)。英國新教改革者、神、哲學家威克利夫(Wycliffe (Wicklif; Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclyf, Wykliffe), John 約 1320- 1384)亦提出類似觀點，而教宗額我略十一世(Gregorius XI 1370-1378)於 1377 年 5 月 22 日《有關危險的錯誤》(Super Periculososis)判他有罪(DH 1134-1136)。捷克神學家、天主教司鐸胡斯(Hus, Jan 1372-1415)更加發揮威克利夫的觀點，結果在 1415 年的康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance, 1414- 1418)中，被斥為異端(↗461 heresy)，判處火柱死刑。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，尤其是德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)強調「普通司祭職」的觀念。馬丁路德在 1520 年提出的《教會在巴比倫的流放生涯》(Die Kirche in der babilonischen Gefangenschaft)及《基督徒的自由及適合日爾曼國家的基督徒的性格》，1523 年出版的《教會的行政結構》中，主張所有「司祭」的權力皆源於聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)，他並強烈否認羅馬公教會聖職人員「受祝聖」而有「特殊司祭職」的傳統。他較傾向於：主張所有已受洗的基督徒皆能澈底地實現其「司祭職」。

(4) 天主教會面臨這改革運動的強烈挑戰，處在備受嚴重挑戰的警戒狀態下，在特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)所做的反應：便帶著濃厚防衛的態度，以及肯定聖職人員的「受祝聖的司祭職」色彩，主要條文在：1)1547 年第七場會議：《為完成有關成義的救恩性教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)論聖事的法

令(DH 1601-1630)；2)1551 年《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)之第十三場會議：論感恩聖事的法令(DH 1648)、第十四場會議：論懺悔聖事的法令(DH 1685, 1686, 1688)、關於懺悔聖事及終傳聖事之教義法典(DH 1709-1711)；3)1563 年之第廿三場會議：論聖秩聖事的教義與法典(DH 1752, 1764, 1770, 1771, 1778)。

(5) 由於特利騰大公會議這方面的大力強調，普通司祭職便直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之前幾十年，特別經過聖經、歷史和禮儀(↗692 liturgy)上的研究，才在天主教會裡復活(↗47 Resurrection of Christ)起來。梵蒂岡第二屆大公會議以新約(↗611 New Testament)為基礎，刻意地敘述普通司祭職的重要性，同時，亦不忽視「受祝聖」的司祭職，主要的條文是在：1)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(DH 4109, 4110, 4126, 4134)；2)《神聖公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章(DH 4014, 4048)；3)《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令(AA 3)；4)《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum Ordinis PO)論司鐸職務與生活法令(PO 3)；5)《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 15)。

#### (四)合一向度：

普通司祭職這觀念在教會合一上，意義重大。基督新教幾世紀以來一直被視為「普通司祭職諸教會」，而天主教會則被視為「受祝聖的司祭職教會」。因此，不同教會的基督徒實有必要繼續交談，好能在由主耶穌基督一大司祭和天人中保一所建立的惟一教會裡，達成有關「普通」和「受祝聖」之司祭職，相互輔助的基本共識。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

漢斯龔(Hans Küng)著，田永正譯，〈信眾皆為司祭〉，《教會發微》，下冊，台中：光啓出版社，447-475，1979。

Anonymous, *Ministerial and Common Priesthood in the Eucharistic Celebration*. Kingston: CIEL UK, 1999

Rea, J. E. *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body: An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as Compared with the True Catholic Concept*. Westminster, Md.: Newman Bookshop, 1947.

谷寒松

## 537 割損

gēsūn

### CIRCUMCISION

參閱：269 宗教史 278 宗教現象學 692 禮儀  
518 猶太教的思想與生活

(一)概念說明：割損(circumcision)一詞，源自拉丁文「circum 環繞中心」及「scindere 切開、劈開」，指將某物切除、分開。從基督信仰的層面而言，指以色列民族在古代農耕社會的一件很普遍的習俗。每一個以色列男性，在出生第八天後，就應該割去生殖器官的包皮；這是屬於以色列選民的標記，它似乎是由青春期進入成年人或已婚階段的儀式，或許更結合著對豐盛生殖力的期許。到了新約(↗611 New Testament)時代，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)也受過以色列的割損。保祿宗徒則強調基督徒團體的「精神割損」(迦五 6)，即藉著領洗進入基督徒信仰團體。

(二)聖經：

(1) 以色列人行割損禮是人所共知的事；聖經(↗571 Bible)的記載指出這個禮節的某些原始特徵，如：提及切割時所用的石刀(出四 25)便是。漆頗辣(Zipporah)稱他的丈夫為「血郎」以及她謎樣的行動(出四 25-26)也指明這個禮節與婚姻有關。

(2) 以色列人行割損禮的來源，至今已不可考。有人主張它來自埃及；但也有學者認為

二者均來自同一個根源。也許是當以色列人定居巴勒斯坦之後，從客納罕人手中接受了這項習俗。可能在開始時它仍然與婚禮有關，但逐漸地接受了更高的宗教(↗266 religion)意義，尤其是當這個禮節開始從青春移轉到嬰孩誕生後馬上舉行。割損禮變成了與天主/上帝/神(↗30 God)特殊關係的記號，是(天主/上帝與亞巴郎所立的)盟約(↗588 covenant)的外在表徵。到了充軍的時候，以色列人生活在那些沒有受過割損的人中間，割損禮又成了既屬於以色列又屬於雅威的人的特殊記號。到了舊約(↗687 Old Testament)末期，割損禮在以色列人的宗教生活中，佔據了一個很重要的地位。敘利亞國王安提約古四世(Antiochus IV (Epiphanes) 175-164)，強烈地反對這項習俗(加上一 48)，在他統治期間致力猶太的希臘化，污辱耶路撒冷聖殿，以死刑作威脅(加上一 63)，它更成了猶太人信仰的試金石。時至今日，猶太人仍然恪守割損的誡命，男孩出生後八日即受割損，即使是安息日(Sabbath)或贖罪日(Day Of Atonement)亦不例外。

(3) 初期教會(↗286 church, primitive)之基督徒，對外邦歸化的信友應否行割損禮，亦曾有過爭論(宗十五 1-29)。保祿宗徒清楚指明：不應該把任何救恩(↗455 salvation)功效，加於這項習俗(羅二 25-29；迦五 1-12；斐三 2-9)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Dalos, G. *The Circumcision*. London; New York: Marion Boyars Publishers, 2006.

Judd, R. *Contested Rituals: Circumcision, Kosher Butchering, and Jewish Political Life in Germany, 1843-1933*. Ithaca: Cornell University Press, 2007.

Morrison, M. D. *Sabbath, Circumcision, and Tithing: Which Old Testament Laws Apply to Christians?*. Lincoln, NB: Writers Club Press, 2002.

Silverman, E. K. *From Abraham to America: A History of Jewish Circumcision*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2006.

編譯

## 538 寓意

yùyi

## ALLEGORY

參閱：528 象徵 683 隱喻 608 解釋學 392 神學  
認識論 61 比喻 281 宗教語言

(一)概念說明：寓意/寓言/隱喻(allegory)一詞，源自希臘文的「allo 其他的、別的」及「agoreuein 說話」，指以其他的內容、圖像，來描述、解釋某些事物。是一種特別的文學方法。它建立在字面的含義之上，卻道出某些在字面上沒有直接表達出的義理。寓意也可以說是象徵(↗528 symbol)的延伸，舊約(↗687 Old Testament)中有：葡萄園寓言詩(依五 1-7)；亞巴郎的兩個兒子寓意兩個盟約(↗588 covenant)(迦四 21-24)；耶穌所說的撒種比喻(穀四 1-20)及莠子的比喻(瑪十三 24-30)...等。故事的每個細節、每個人物都肩負著特定的意義。在教父時代，亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)特別發揮「寓意」的說法；安提約基學派(↗192 Antioch, School of)卻較少使用。基督新教(↗445 Church, Protestant)的作者較為反對；天主教會(↗44 Church, Catholic)卻較為開放，將它作為解經的方法。例如：一個旅客穿越一個國家的旅程，可以寓意基督徒生命之旅。後者就是文章的寓意，它建立在字面含義之上。這種方法一向都被文學家所採用。它可以指整本文學作品，也可以指一種特別的寫作方法。

(二)聖經(↗571 Bible)中，寓意故事屢見不鮮。但寓意故事其實與比喻(↗61 parable)並不相同。雖然二者都用象徵的形式描寫抽象的事理，但在寓意故事中，故事的每一個細節，每一個人物都肩負著指定的意義。如：撒種比喻(穀四 1-20)和莠子比喻(瑪十三 24-30, 36-43)，雖然名為比喻(希臘文之「para 平行、在旁」、「ballein, bolē 放、投」，指將某物平行排列作比較)，卻是個簡單的寓意故

事。它們與真正的比喻(如：芥子比喻，穀四 30-32)不同的地方，就是比喻只在說明所比喻的兩件事物之間的相似(天國好比……)。而寓意故事，卻讓每一個細節扮演一個特定的角色。這點特徵，從這兩個故事的解釋中，就可以很清楚地表現出來。至於《若望福音》，它的象徵故事卻揉合了比喻和寓意這兩種特色。如：善牧比喻(若十)、葡萄樹的比喻(若十五)都不是個單純的比喻，而已接近寓意的地步了。

(三)中世紀思想家，處理寓意的方法，對後世有很大的影響。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)論聖經含義的時候，曾經分別提出四個層面的意義：1)歷史或字面的意義(history and literal)：那是文字所直接表達出來的意義，也是其他各種意義的根據。2)寓意/寓言/隱喻的意義(allegory)：字面意義所說明的東西也寓指某種含義，如：贖回猶太首生子的羔羊的血，表達耶穌基督(↗296 Jesus Christ)救贖(redemption)的血。3)倫理的意義(ethical)：它直接接觸人，催動他去作某些事。4)神祕的意義(mystical)：它表達一些超越時空的內容。

以英國浸信會牧師班揚(Bunyan, John 1628-1688)的自傳《天路歷程》(Pilgrim's Progress, 1682)為例，它字面上是一個旅客的故事，他經歷了無數困難，終於走到目的地。這個故事寓意基督徒從領洗開始，經歷各種考驗終於抵達天鄉。在倫理層面上，它激發人的勇氣、信賴和努力之情，而神祕意義就是天主/上帝/神(↗30 God)的眷顧和天國(↗38 kingdom of God)的價值。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

斐洛(Philo)著，王曉朝、戴偉清譯，《論《創世記》：寓意的解釋》，香港：漢語基督教文化研究所，1998。

Boys-Stones, G.R. ed. *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

Drury, J. *The Parables in the Gospels: History and Allegory*. New York: Crossroad, c1985.

Langmuir, E. *Allegory*. London: National Gallery Publications; [New Haven, Conn.]: Distributed by Yale University Press, 1997.

Lewis, C. S. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Wittkower, R. *Allegory and the Migration of Symbols*. New York: Thames and Hudson, 1987.

編譯

## 539 發展

fāzhǎn

### DEVELOPMENT

參閱：522 進步 520 進化 665 歷史 189 宇宙論  
456 救恩史 269 宗教史 210 希望

(一) 概念說明：發展/擴展/開發 (development) 或譯作發育，本是個生物學名詞。指生物、事物、運動、社會組織等的開發、進展的過程。從宗教(↗266 religion)的層面而言，教會發展則是指教會結構、管理等各方面都有所擴展、開發與進步(↗522 progress)。本文從發育的原來意義，看它的本質和類型，或許有助於澄清它的類比(↗698 analogy)意義。

(二) 發展/發育：

(1) 發展/發育：意指生物個體生活史中的進行性和非重複性的系列變化。這個定義，一方面與重複循環的代謝變化有別；另一方面也與包括多個世代的生物進化(↗520 evolution)不同。但也有例外：從生物學的層面而言，1) 病毒之代謝與發育不可分，代謝產物即為新病毒。2) 借營養繁殖的植物，發育與進化的界限不清，因為無法劃分出具有確定生活史的單獨個體來。

一切生物個體，包括：「種質」(germ plasm) 和「體質」(body plasm) 兩個部分。「種質」：即攜帶遺傳信息的「脫氧核糖核酸」(deoxyribonucleic acid DNA，又稱去氧核糖核

酸，是一種分子，可組成遺傳指令，以引導生物發育與生命機能運作)，而其他一切管代謝活動的部分統稱「體質」。用遺傳學(genetics)的術語來說，生物發育的本質，實為個體基因型遺傳潛力表達為個體表型的過程。而子代的表型的形成，依賴母代的表型的一部分(如：卵細胞)的功能。

(2) 發展/發育可以區分為不同的類型：「量的發育」和「質的發育」：1) 量的發育：指單純生長，但純粹的量的發育極為少見，一般總伴有質的變化。2) 「進行性發育」和「退行性發育」：進行性意味著體質和複雜性的增加，這最常見；退行性可以藤壺(附著在海邊岩石上的一簇簇灰白色、有石灰質外殼的小動物。藤壺體表有個堅硬的外殼，常被誤以為是貝類，其實它是屬節肢動物中甲殼綱的蔓腳目動物)為例，它的幼蟲可以遊動，但成體卻固定著生活，其行動器在發育過程中消失。3) 「單階段發育」和「多階段發育」：典型多階段發育，如：蛙類發育要經過蝌蚪階段；單階段發育成體和幼蟲在外觀上沒有多大的不同。4) 「結構發育」和「功能發育」：這兩者實際不可分；結構的複雜常伴隨著功能的增加。5) 「正常發育」和「異常發育」：異常發育主要因正常發育過程受阻，如：環境因素或異常基因等。

(三) 發展/發育的類比用法：即發展，如社會發展、教會發展、人格發展、或心理發展等，或是把社會、教會等比喻為有機體，或是視人的心理成長與生理成長有某種雷同關係。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Kalyoncu, M. *A Civilian Response to Ethno-Religious Conflict: The Gülen Movement in Southeast Turkey*. Somerset, N.J.: Light, 2008.

Wehrle, W. *The Myth of Aristotle's Development and the Betrayal of Metaphysics*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

編輯

## 540 結構主義

jiégòu zhǔyì

### STRUCTURALISM

參閱：344 哲學 140 西方哲學 631 對立的相合  
294 型質論 148 存有論 189 宇宙論

(一)概念說明：

(1) 結構主義(structuralism)一詞，源自拉丁文的「struere 聚集、堆積、建築」及「-ism 主義」，指按照理性有次序的組合事物。在實在界(↗637 reality)各領域中均有此現象。與關係(relation)、過程(process)三者成爲動態之神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)體系的基本範疇(basic category)。結構主義源自語言學(linguistics)，是二十世紀特殊的思考及分析方法：1)將宏觀的體系，分爲最小單位。2)提出各單位間關係、作用與功能。3)指出各關係之間所包含的基本原則。1960年代曾盛極一時，它試圖以各種「結構分析法」去理解原文(或聖經經文)的結構所傳給讀者的意義，而較不重視作者的歷史背景。法國哲學家、社會學家、結構主義倡導者萊維·施特勞斯(Levi-Strauss, Claude 1908-)在其著作《結構性的人類學》(Anthropologie structurale)中認爲：各種文化中、不同的禮俗間，必定有一些一定的規律可循。這些方法涵蓋多種學科的方法，並兼採語言學所發展出的原則。因此，「結構」一詞，泛指變化萬千的實在界表面之下的不變成分、定律、規則或系統。結構主義在語言學方面有：瑞士語言學家索敘爾(Saussure, Ferdinand de 1857-1913)，其語言分析有助於聖經語言的精密結構及其表達意義研究。在符號學(semiotics)方面有：美國現象學家、哲學家、宗教學家皮爾斯(Peirce, Charles Sanders 1839-1914)，其思想體系從創造符號邏輯(symbolic logic)的原則，到現象學(↗397 phenomenology)分析。在人文科學(human science)方面則以萊維·施特勞斯等學者爲代表。

(2) 結構主義也可視爲一種意識型態：此意識形態將結構分析的原則，過分地絕對化與普遍化，甚至否定形上的存有與秩序。

(二)由於存在主義(↗146 existentialism)與現象學(↗397 phenomenology)過分強調個人的自我與主體性，以致忽略了外在的社會；又因科技的發展將人貶爲集體機械中的小齒輪，於是到了1960年代結構主義便應運而生。代表人物如：法國哲學家、社會學家萊維·施特勞斯、法國哲學家里克爾(Ricoeur, Paul 1913-)以及瑞士的語言學家索敘爾等。結構主義從理性主義(↗398 rationalism)接受了機械論(mechanism)的宇宙觀，宣稱一切事物皆受自然規律、法則所控制，人只是世界的一部分。里克爾即曾以結構分析法檢驗藝術、神話(↗383 myth)、禮儀(↗692 liturgy)與宗教(↗266 religion)，而想探討各種社會生活中是否有普遍規律限定著人心內各種無意識的活動。以「分析語言」爲主的結構分析法，今日已廣泛地應用在藝術、時裝、電影、廣告、財經、建築、刊物、心理學、哲學體系、神學體系以及聖經經文等方面。

(三)「結構分析法」(the structural analysis method)與「歷史批判法」(the historical critical method)不同，前者重視經文現今能傳達的意義，而不太重視其歷史；後者注重經文產生的歷史性。結構分析法可歸納爲四種模式：1)俄國的民俗學家普羅普(Propp, Vladimír Jákovlevič 1895-1970)的「敘述分析法」(narrative analysis method)：此方法根據普羅普分析俄國民間故事所提出的原則，去探索經文的敘述。2)神話結構分析法(mythic structure analysis method)：根據里克爾研究神話結構的結果，所指出的：神話結構是一切心靈活動的根基，故神話是無時間限制的，適用於任何時代，其功能好比隱喻(↗683 metaphor)依序陳述不斷重複的事件與經驗。3)語意學/語義學(Semantics)角度的敘述分析法：著重以語意功能間的關係，去分析經文的敘述。4)折衷的相關分析法：此方法強調自經文的上、下文背景中理解經文，故不但注重「神話結構」(第二模式)也重視敘述結構(第

一、三模式)，常將每段經文和整個上下文連貫在一起；最後更與整個文化(↗81 culture)相連結。並認為「表面結構」與「深層結構」對理解經文極為重要；例如「比喻」(↗61 parable))所包含的深層結構，便是直接針對人類理智的期盼。

有些聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)家認為：上述「折衷分析法」可補充傳統聖經詮釋學之不足；可是也有人認為：此方法比較引人作形式化的經文詮釋，與歷史上的人物或事件本身的關連好像不夠。

天主教宗座聖經委員會(Pontifical Biblical Commission)於1994年頒發《聖經在教會中的解釋》(The Interpretation of the Bible in the Church)很平衡地描述結構主義的貢獻及弱點。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

李區(Leach, E.)著，黃道琳譯，《結構主義之父：李維史陀》，台北：桂冠，1990。

皮亞傑(Piaget, J.)著，倪連生、王琳合譯，《結構主義》，北京：商務印書館，1987。

周英雄、鄭樹森合著，《結構主義的理論與實踐》，台北：黎明文化事業，1980。

高宣揚著，《結構主義》，台北：遠流出版社，1993。

徐崇溫著，《結構主義與後結構主義》，台北：結構群文化，1994。

蕭爾斯著，高秋雁譯，《結構主義：批判的理論與實踐》，台北：結構群文化，1989。

Culler, J. ed. *Structuralism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. New York: Routledge, 2006.

Hawkes, T. *Structuralism and Semiotics*. London; New York: Routledge, 2003.

Lane, M. ed. *Introduction to Structuralism*. New York: Basic Books, 2002.

Piaget, J. *Structuralism*. New York: Harper, 2001.

Sturrock, J. ed. *Structuralism and Science: From Levi-Strauss to Derrida*. Oxford: The University Press, 1979.

編譯

## 541 結構性的罪

jiégòuxìng de zuì

SIN, STRUCTURAL

參閱：591 罪 99 本罪 341 原罪 284 社會分析  
438 基督徒人學

(一)概念說明：結構性的罪(structural sin)一詞，指出罪的「結構面」或「社會面」，這是引用罪(↗591 sin)的類比(↗698 analogy)性的說法，因為結構、制度本身是中立的，其惡性的一面，是由人的本罪(↗99 sin, personal)而來。現今人類日益意識到結構(structure)對人類的思想、行為、感受、內心深處的渴望以及理想的影響。具體而言，世界上有許多不公道、不正義的制度，如：在資本主義(↗621 capitalism)全球化(globalization)的控制下，貧窮國家被剝削的狀況，或龐大的軍事設備減少國家在社會福利及教育的預算...等等，此種由制度而來的負面後果，即稱之，因為，它假定人日趨意識到現代社會有關結構的重要性。最近廿年中，在基督宗教團體裡，越來越多人注意到社會結構的兩方面：1)社會結構影響人的思想及感受、內心深處之渴望及理想；它們影響整個的人。2)另一方面，人類身上有許多的結構，如物質方面、生理方面、精神方面，和超越的秩序方面，即「天地人合一」的結構。由於人類身上有這許多結構，所以當他自由地實現自我時，也繼續不斷的創造新的結構。如果注意這兩面，再加上對罪的了解，不論是本罪或原罪(↗341 sin, original)，結構性的罪的意義就愈來愈清楚了。

(二)聖經：聖經(↗571 Bible)知道人類在行善或作惡上，互相影響的事實，人類在愛或憎惡中，是互相影響的團體：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)特別藉著先知(↗159 prophet)們的呼喚，叫以色列子民不斷悔改、革新，叫他們改善社會、政治制度，

並且特別注意對貧窮者的正義(↗93 justice)。

(2) 新約(↗611 New Testament)特別強調個人內心的皈依(↗325 conversion)。原則上個人在心神上徹底及無保留的皈依，就是建立正義與公道的社會、政治結構的大道。換言之，如果要促進天國(↗38 kingdom of God)在世上實現，意即沒有結構性的罪的新境界，其基本條件是個人和社會團體的徹底心靈悔改，革新、改善整體的社會、政治、國家、世界的狀況。

### (三)教會訓導：

(1) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)最近四十年逐漸採用「結構性的罪」這一概念與說法。在教會訓導的文件中，有時用「結構」一語的形容詞，特別強調由人建立的、不公道的、錯誤的、相反正道的結構，有時用社會性的(social)，來表達人類社會是此「結構性的罪」的主要來源。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，特別發揮個人和社會的相互依存性(DH 4325)，來準備尚未發展出來的「結構性的罪」的概念。

(3) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1967年在《民族的發展》(Populorum progressio)通諭中，特別指出經濟自由主義(liberalism)的罪的結構(26 號)。1971 年世界主教會議《在世界中的正義》(Justice in the World)文件中，非常強調結構性的罪的題材，也可說這種思想是一種宣揚福音(↗642 Gospel)的新的神學看法：如果社會結構和其所涵蓋的罪如此深刻的影響人類的話，那麼教會(↗411 Church)應十分努力地按福音的標準來修正、革新這些的結構。

(4) 許多主教團及修會的文件也不斷指出結構性的罪。

(5) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005) 1984 年在其《和好及懺悔》(reconciliation and repentance)宗座勸諭(16 號)；以及在其 1987 年的《對社會事務的關懷》

(Sollicitudo rei socialis)通諭之第 36 至 38 號中，特別發揮「個人的罪」及「結構性的罪」之間的互動關係：一方面結構性的罪影響個人和社會的生活；另一方面個人的罪是結構性的罪的來源。

(四)神學反省：《和好與懺悔》勸諭在第 16 號中，有一段非常值得注意的話：「教會談論罪惡的狀況；也譴責社會性的罪，這社會性的罪可能是一些狀況，或是一些社會團體的罪惡行爲，這些社會團體可大可小，可以大到是整個國家或是數個國家的集團。教會向來知道、並肯定這種社會性的罪是個人的罪的累積及集合的後果。那些個人的罪，或是作惡，或是支持惡，或是剝削的惡，其後果就是社會性的罪。社會性的罪來自某些有地位有權柄的人，他們本來可以避免、消除或至少縮小一些社會性的惡，可是卻因懶惰、怕懼而怠職，或是自求名利，或是尸位素餐，對改善社會制度不盡職責，漠不關心。社會性的罪也來自那些對改善世界已經絕望的人；社會性的罪也來自那些不願意努力，作相當犧牲，來提升社會制度的人。綜合言之，社會性的罪(結構性的罪)要向個人的本罪算總帳」。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

若望保祿二世，《論「社會事務關懷」通諭》，羅馬，1987，36-38 號。

Henriot, P. "Social Sin and Conversion: A Theology of the Church's Social Involvement." *Introduction to Christian Ethics: A Reader*. Eds. R. P. 2001.

谷寒松

## 542 絕對者

juéduizhě

ABSOLUTE, THE

參閱：30 天主 147 存有 143 有神論 299 相對主義 600 奧秘 513 無限

(一)概念說明：絕對者/絕對的存有/宇宙的第一原因(the Absolute)一詞，源自拉丁文的「a, ab 非、不、排除、偏離、離開」及「solvere 解開、解除、解釋」，指超過可解釋的、可解除的狀態，即指超過人的任何限度。此為哲學上對最後實在界(↗637 reality)的絕對的/無限限制的/無條件的指稱。祂(天主/上帝/神↗30 God)是「唯一的」，也是萬事、萬物的根源；是「完美的」，卻不離開有限的世界；祂是「完全不受限定的」，祂的存在是絕對的，不倚靠任何外物而存在。儘管如此，哲學上的「絕對者」卻不一定等於宗教上的「位格神」(↗206 person)。絕對者由於人的思想而被認知、被肯定，在這過程中不一定包含什麼位際關係，絕對者也不要求人的崇拜。

## (二)簡史：

(1) 雖然絕對者這個名詞，在哲學上出現得很晚，直至十八世紀末由德國哲學家、德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)的代表人謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)、德意志觀念論哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)等人所引進。但其概念卻早已存在，如：1)早期希臘思想中之「世界的始元」；2)希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)的「最高型式」(觀念 idea)；3)亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的「不動的第一因」，都是描繪「絕對者」。士林/經院哲學(scholastic philosophy)特別強調，絕對者的概念所包含的必然性；祂(天主/上帝/神↗30 God)自身擁有存有(存有論↗148 ontology)，義大利神學家、本篤會隱修院院長英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)主張：絕對者是一切存有物的「第一因」，卻不從他處得到祂自己的存有；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)主張：絕對者是最純全、最真實也是最完美的存有物(being)，對祂的認識，就是對其他有限存有物認識的條件和根據；義大利士林/經院學派神學家、神秘學家、

方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza) 約 1217-1274)也指出類似思想概念。

(2) 在現代哲學史上，德國信義宗平信徒、德國古典唯心主義哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，對「絕對者」的概念值得注意。由於他對「現象」(phenomenon)和「物自身」(Ding-an-sich)(thing-in-itself)的劃分，絕對者的存在便不能從理論、認知的層面上找到。因而不是「純理性」(pure rational)、而是「實踐理性」(practical rational)給人提供走向最後絕對者的門路；在倫理責任面前，在良心至上的、無限的、絕對的命令下，人方能看出絕對者存在的必然性。

(3) 康德以後的理性主義(↗398 rationalism)，尤其是德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)，更可稱為「絕對者的哲學」。以黑格爾為例，他的整個哲學系統都集中於絕對精神的發展。到了十九、二十世紀，絕對者卻差不多成了非理性(non-rational)的代名詞，當代哲學對絕對者多傾向於否定或懷疑的態度。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Adelmann, F. J. ed. *The Quest for the Absolute*. Chestnut Hill: Boston College, 1966.

Hartnack, J. *From Radical Empiricism to Absolute Idealism*. Lewiston, NY: E. Mellen Press, 1986.

Trethowan, I. *Absolute Value: A Study in Christian Theism*. London: George Allen and Unwin, 1970.

White, A. *Absolute Knowledge: Hegel and the Problem of Metaphysics*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1983.

編譯

## 543 絕罰

juéfá

EXCOMMUNICATION



參閱：413 教會法典 411 教會 42 天主教的思想  
與生活 426 教會權威

(一)概念說明：「絕罰」(excommunication)一詞，第一次出現於第四世紀教會文件上，此詞彙源自拉丁文的「ex 出、離」及「communis 共同、共融」，指出離在共融之外。在宗教(↗266 religion)界指因言語、行為違反教規或信奉異端等，而遭教會(↗411 Church)開除教籍，判處其不再屬於教會法律團體之處罰(瑪十八 17；若九 22)。決罰一詞是教會的一種懲戒罰(ecclesiastical censure)，1917年所頒布之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 2257 條，強調：將人排斥於信友的共融團體之外。自教會初期起，主要的「信友的共融」常是指：聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的共融(領聖體)，所以被絕罰的人，主要是被拒絕領受聖體聖事。

(二)新約時代：對犯嚴重罪過而不改正的人，新約(↗611 New Testament)要求將這種人排斥在團體之外(格前五 2, 13)。不過教會不願硬把罪人剷除(瑪十三 28-30)，而希望罪人回頭，使他們仍有希望(得後三 15；格後二 5-11)。即使聖保祿宗徒有時說話很嚴厲，但都留有希望(見格前五 4-5；弟前一 20)。瑪十八 15-18 是典型的描述，教會在規勸有罪的弟兄、姊妹歸正而失敗時，視之如教外人，但常替他們留有悔改的餘地。

(三)教父(↗400 Church, Father of the)及中古時代：一直到第六世紀，大罪人一生只能一次領受教會聖事(↗559 sacrament)的懺悔程序。重大罪人決心要在教會中與天主/上帝(↗30 God)和好時，他要到主教(↗116 bishop)跟前去，主教用禮儀(↗692 liturgy)的絕罰，將他列為懺悔級的人(class of penitents)，使他做公開補贖(↗624 satisfaction)一段時期，公開地被排除於教會生活之外。時期一滿，主教撤銷他禮儀的絕罰，重新接受他與教會共融，能領受聖體。古時教會將「內庭」(internal forum，即內在良心領域)與「外庭」(external forum，即外在行動領域)相連。第六及第七世紀起，法定的絕罰與聖

事的懺悔程序逐漸分開。第十一至十二世紀告解聖事/和好聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)的外在形式與今日的形式相同。中古時代以後，「內庭」與「外庭」在理論與實際上，已不像教父時代那麼密切相連。

(四)現行教會法典規定：

(1) 教會初期所有教會的懲罰都以「絕罰」稱之，現在絕罰是指一種醫治罰(medicinal penalty)，即藉此使罪人悔改而有責任感。新的《天主教法典》對絕罰沒有下定義，但從它的後果可以看出絕罰是什麼。新法典第 1331 條強調：受絕罰的人：1)不能在彌撒聖祭(↗681 Mass, Holy)或其他禮儀中擔任任何職務。2)不能舉行任何聖事或聖儀、或領受聖事。3)不能擔任任何教會的任務或職務或行使治理權。這是一種屬靈的罰，因為是由屬靈的權威所施予，它的後果主要也是屬靈的。

(2) 絕罰分：自科罰(latae sententiae)及待科罰(ferendae sententiae)。自科罰不必由上或法官宣判，待科罰必由上或法官宣判。

(3) 現行教會法典中，自科絕罰有：背教者、異端(↗461 heresy)或裂教罪(第 1364 條 12 項)；褻瀆聖體(第 1367 條，宗座保留)；對教宗施暴(第 1370 條 1 項，宗座保留)；司祭赦免犯第六誡的同犯(第 1378 條 1 項，宗座保留)；無教宗命令祝聖主教(第 1382 條，宗座保留)；聽告解司鐸(↗124 priest)直接洩漏告解秘密(第 1388 條 1 項，宗座保留)；墮胎已遂者(第 1398 條)。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Beaulande, V. *Le malheur d'être exclu?: excommunication, réconciliation et société à la fin du Moyen âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

Lehmann, K. ed. *The Condemnations of the Reformation Era: Do They still Divide?*. Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Mayimby-Kil', K. *Excommunication et communion avec l'église catholique*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.

Vodola, E. *Excommunication in the Middle Ages*. Berkeley: Univ. of California Press, 1986.

王愈榮

## 544 禁忌

jìnjì

### TABOO

參閱：266 宗教 278 宗教現象學 271 宗教行爲  
692 禮儀 652 儀式

(一)概念說明：禁忌/忌諱/戒忌(taboo, tabu)(又譯塔布)，源自南太平洋玻里尼西亞(Polynesia)等地的原住民語，意指「被禁止」，即一種消極的約束力，指不許接觸聖物或不潔物，否則將招致超自然力懲罰的觀念。有人相信冒犯了某些禁止的行爲，會招致自動的懲罰(通常指病或死)而無人可爲他求情。這種約束力要求洗潔和認罪的儀式(ceremony)，它不可與出於害怕社會壓力的習俗、社會常規或限制等混爲一談。

#### (二)簡史：

(1) 1777年英格蘭航海探險家庫克(Cook, James 1728-1779)，描述玻里尼西亞人的行爲後，首次把這字引進英文裡。隨後人類學(anthropology)的研究顯示：在馬來亞人、馬達加斯加人、非洲人和格林蘭人中，禁忌是共有的現象，或許可以說是世界各角落人類的社會行爲之普遍現象。

(2) 人類學會認爲：禁忌是雜亂無章、無理性的，幾乎任何人或任何事物都可成爲禁忌的對象。這種說法可能太膚淺且不正確。美國人類學家侯貝耳(Hoebel, Edward Adamson 1906-1993)研究愛斯基摩人和非洲的阿善提人(Ashanti)後，稱禁忌可能很理性、很有系統地源自社會基本原則；侯貝耳認爲：有人將禁忌視爲無理性的，表示觀察者尙未了解某一種文化系統的價值是如何運作的。其實，奧匈帝國精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)的「文化禁忌」(culture taboo)和「神經質禁忌」(neurotic taboo)的類比(↗698 analogy)也同樣有問題，因爲「社會禁忌」(social taboo)是指

社會約束和懲罰，而「神經質禁忌」則指有神經精神病者的私人困難和焦慮。

(三)禁忌不管在原始社會或文明社會裡，似乎都建基於一個假定一即在社會和個人的某些情況中，有一些固有的危險，涉及這些情況的行爲會，給行爲者帶來真正或威脅性的危險。這些情況通常包括：1)與神聖對象(寺廟、教堂)、或人物(神、國王、祭司僧侶)所擁有的超然力量有關。2)涉及儀式上所謂不潔的對象或行爲(血、月經、生產、死亡)。3)接觸的對象(財物、財產、個人物品)與聖人有關連。綜合而言，禁忌在維持社會秩序方面有不可或缺的功能。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

小谷豪治郎著、邱夢蕾譯，《台灣的真貌：向禁忌挑戰》，台北：武陵，1990。

林明峪著，《臺灣民間禁忌》，台北：東門出版，1989。

秦草編著，《對禁忌與迷信的101個問題》，臺中：好讀出版，2005。

佛洛伊德(Freud, S.)著、邵迎生譯，《圖騰與禁忌》，台北：小知書房，2000。

萬建中著，《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，北京：商務印書館，2001。

郭錦桴著，《中國女性禁忌》，河北：人民出版社，1991。

Provost, J. *The Tabu of Democracy within the Church*. London: SCM Press, 1992.

編譯

## 545 極權主義

jíquán zhǔyì

### TOTALITARIANISM

參閱：423 教會與國家 417 教會社會思想 295  
政治神學 13 人文主義 14 人的尊嚴

(一)概念說明：極權主義(totalitarianism)一詞，源自拉丁文的「totus 全部、完全、全

體、整個、整體」，及「-ism 主義、學問」，指包含所有一切的狀態。極權主義是指「個人」、「社會」與「國家」之一切決策、政治權力、經濟政策及生活方式，完全由某「獨裁者」、「社團」、「政府國家」或「意識型態」以壟斷的方式所控制。這種主義是藉某種意識型態而出現的，偽稱藉其思想便可解決一切問題，其實是一種權力系統的神化(deification)所致。

(二)實行極權主義的政府約有六個特徵：1)執政黨以完全「中央集權」(centralization)的方式，控制一切的權力工具，如：軍隊、電信、傳播媒體，並設一個「黨」為其統治工具。2)企圖透過教育、大眾傳播所灌輸的「意識型態」控制人民的心理狀態。3)無法容忍與其意志不合的意見。4)以嚴格的方式控制人民的生活，極權政府很像古代東方及中世紀的專制政府，擁有絕對的權力。而二十世紀科技發達，再加上權力超過軍隊的「秘密警察」系統，更助長了其控制的權力。5)在經濟上不管生產或分配，全操在中央當局手裡。6)試圖以今日的意識型態替代宗教(↗ 266 religion)，如：納粹主義(Nazism)和法西斯主義(fascism)等等的領導人物，曾向大眾許諾一個今世完美的生活。

(三)簡史：一般而言，極權主義是近代的現象，德國的國家社會主義(national socialism)，義大利的法西斯主義等，都是極權政府的例證。極權主義與非常時期為了恢復秩序而產生的獨裁(dictatorship)不同，但極權主義卻具有獨裁的特徵。廿世紀下半，極權統治正受到嚴重的考驗：1956年後的波蘭以及稍早的東歐和北歐國家，政府以非武力的高壓政策來守住政權，有時不得不作些讓步。今日，一方面因各國強調政府在人民事務上，所扮演的角色日形重要，結果普遍有極權的傾向；但另一方面在民主社會裡，這種傾向受到另一股人的尊嚴(↗ 14 dignity of man)與人性力量的制衡，以致無法生根。

(四)教會的看法：教會社會思想(教會社

會問題↗ 417 social teaching of the church)不認同極權主義，因為，此主義相反個人的基本尊嚴及自由。

極權主義強調整體計劃的社會型態，不夠重視個人的自由與自主的生活方式。從這方面看，它具有權威主義(authoritarianism)專制的特性。但活生生的社會確實顯出自身是個整體；個人自由絕不能在社會之外尋得，也絕不能與社會的整合過程及政府和法律等脫節。因此，極權主義的危險在於：監視個人的自由，導致極權控制且造成個人和社會的自我疏離。故反對極權主義不是要拒絕整體社會的整合，而是要努力根除所有使人從社會背景中自我疏離的因素。因為只有在整體的社會整合過程中，才有個人的自由和自發創造的空間。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

帕米爾書店編輯部編，《極權主義》，台北：帕米爾書店，1976。

鄂蘭(Arendt, H.)著、蔡英文譯，《極權主義》，台北：聯經出版社，1982。

鄂蘭(Arendt, H.)著、林驥華譯，《極權主義的起源》，台北：時報文化，1995。

Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and World, 1973.

Magliola, R. & McLean, F. ed. *Democracy: In the Throes of Liberalism and Totalitarianism*. Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2004.

O'Kane, R. H. T. *Paths to Democracy: Revolution and Totalitarianism*. London: New York: Routledge, 2004.

編譯

## 546 楊森主義

yángsēn zhǔyì

JANSENISM

參閱： 412 教會史 601 奧斯定主義 625 預定

483 宿命論 353 恩寵 164 自由 37 天主的參與 51 天祐

(一)概念說明：楊森主義(Jansenism)一詞，是十七世紀歸名於比利時神學家楊森主教(Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) 1585-1638)的思想派別，楊森在其《奧古斯丁》三冊(Augustinus I-III, 1628-1641)的書中，有系統的解釋奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的恩寵神學(↗354 theology of theology)，強調原罪(↗341 sin, original)已經徹底破壞了人的本性(natural)，人已經被「自身的貪欲」或「基督的恩寵」兩種力量所主導，沒有內在的、真實的自由意志(free will)，人的得救只能靠天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，不是憑藉自己的善行。因此，這個運動重視預定(↗625 predestination)及恩寵，並提倡奧古斯丁的神學立場，反對摩里納學派(↗657 Molinism)。此運動流行於十七及十八世紀，特別是在法國及荷蘭境內的異端(↗461 heresy)運動。楊森曾在魯汶大學任教神學，其間，發現了奧古斯丁恩寵觀的重要性，乃從事著作為其理論辯護，未竟而身死，其遺著在他死後 1640 年付梓出版。

(二)內容說明：整個楊森主義運動，可以說是一種現代式的奧古斯丁主義(↗601 Augustinianism)。楊森把它揉合了救恩史(↗456 salvation, history of)的三段劃分：

(1) 第一階段人是處於「無罪」(innocent)的狀態：「亞當」是這樣自由，這樣自主，以致他能夠自由地在恩寵的助佑下，實現自己的救贖(redemption)。然而，由於原罪，這一種原始的自由自主失落了。

(2) 如此，便開始了第二階段。人陷於「常勝的私慾偏情」的掌握，他根本不能「自主地」並「自我負責地」選擇「善」；人無可避免地作「惡」(↗500 evil)；他的意志被受造物所吸引，這時候不管他作什麼事，也不管他立意如何，總是罪惡的。好的意向也只是為惡事的慾望而服務的「美麗」罪行罷了。

(3) 最後是「救贖」的階段。但救贖不是由自由主體的人的倫理行為而恢復的，相反的，

救贖是由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)重新定向人的自由意志。正如保祿說：「人不再是罪惡的奴隸，而成了基督的奴隸」。這時，人的意志不是靠自己的自由決定，定向於「受造物」，而是由耶穌基督的決定，定向於對「天主/上帝的愛」。楊森強調恩寵，然而人對於這恩寵完全無法抗拒；當然恩寵的到來也無須經由人同意。在救贖方面，人完全被棄置於天主/上帝隨意的揀選中。

(三)簡史：楊森主義的思想在法國一帶，尤其是修院生活中十分流行，一種極端嚴格的、強調人性敗壞與恩寵力量的熱誠改革運動於焉展開。可是，到了 1653 年，楊森主義與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的衝突正式開始。1653 年教宗依諾森十世(Innocentius X 1644-1655)於《乘機會》(Cum occasione)詔書中，譴責楊森主義的五項有關恩寵與自由命題的錯誤(DH 2001-2007)，類似的譴責持續了大半個世紀；而 1713 年教宗克雷孟十一世(Clemens XI 1700-1721)以《天主的獨生子》(Unigenitus Dei Filius)憲章，以 101 條命題使譴責達到最高峰(DH 2400-2502)。楊森主義者被迫逃往荷蘭；在那裡以「烏特勒克的教會」(Church of Utrecht)的名義存在；現在則結合於老派天主教會(↗136 Church, Old Catholic)內。

(四)其實，楊森主義及其與教會的衝突，遠遠超乎純粹的教義(↗407 doctrine)問題，而是整個複雜的意識型態及神修(↗710 spirituality)立場的事。楊森主義代表基督徒在「被揀選」的自覺意識上所作的努力；它致力於解決一個基督宗教(↗436 Christianity)內在的基本對立現象，即：一方面「接納」世界；另一方面卻是「譴責」世界。一方面是實現自己救贖的必要性；另一方面卻又深深的明白，救贖是白白的恩賜。顯然，楊森主義由於其專注於恩寵的力量及本質上無能的自由，並未能為這種對立現象提供一個滿意的答案。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cognet, L. *Le jansenisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1975.

Doyle, W. *Jansenism: Catholic Resistance to Authority: From the Reformation to the French Revolution*. Basingstoke: Macmillan; New York: St. Martin's Press, 2000.

Dupré, L. K. *The Case for Jansenism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Kolakowski, L. *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. Chicago London: University of Chicago Press, 1995.

編譯

## 547 聖人

shèngrén

SAINT

參閱：548 聖人列品 549 聖人敬禮 440 基督徒倫理生活 107 生活品質 604 愛 439 基督徒召喚

151 列入真福

(一)概念說明：聖人/聖徒/聖者(saint) 一詞。源自拉丁文「sacer, sancire, sanctus 使分別、使成爲聖、神聖」，一般指品德出類拔萃之人。在新約聖經中保祿宗徒以「聖徒」指稱門徒(羅一 7，十六 2；格前一 2)，即指和「神聖」、「靈修/神修」(↗710 spirituality)有關係的人。但本文所謂之聖人，可分狹義(列品)及廣義(非列品)的聖人。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)中早有「成聖」的召叫：「你們是聖的，因爲我……是聖的」(肋十七 26)，並將虔誠者稱爲「聖者」(申卅三 3；列上二 9)。

(2) 新約(↗611 New Testament)中，用「聖者」或「聖徒」來形容耶穌基督(↗296 Jesus Christ)

以前的忠實者(瑪廿七 52)以及主內的新約成員(斐一 1)，它常被視爲「基督徒」的同義字(羅一 7；格前一 2)。早期教會把「聖人」視爲：1)在天上與主基督在一起。2)能爲地上的教會(↗411 Church)需要代禱而答覆其需要。3)並享有教會頒給的榮譽，認可有資格受公開敬禮(veneration)的人。

(三)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)最先是：很自然地敬禮聖母與宗徒，因爲他們與耶穌在世生活關係最爲密切。此外祇把爲主流血作見證的「殉道者」(↗343 martyr)視爲聖人，教難結束後，沒有新的殉道聖人，於是德修聖人(包含克修者 ascetics, ↗196 asceticism)，和隱修士 hermits)被視爲不流血的新殉道聖人，因爲他們在世的生活肖似耶穌基督。如此，聖人中因有「出世」與「入世」，即：聖化(↗551 sanctification)世界兩種，故對付罪惡世界的方式有了某種張力。

(2) 到了中世紀，人們逐漸忽略聖人生活的見證與模範，有時把聖人視爲求恩的直接對象，或太強調對聖徒遺物(↗565 relic)的敬禮而產生許多弊端，甚至聖人敬禮在各種禮儀(↗692 liturgy)中被視爲虔誠的記號。

(3) 第十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)家反對的是聖像、聖徒遺物、代禱與直接向聖人祈禱求恩，主要理由是：舊約禁止聖像，以及深怕聖人的敬禮分散信徒對信仰(↗315 faith)中心的注意力；但並不否認聖人是天主/上帝/神(↗30 God)恩寵(↗353 grace)勝利的記號與基督徒生活的典型。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章以及《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章，從末世論(↗90 eschatology)觀點來看聖人(DH 4170, DH4008)，並指出教會不只是世上的教會，且包含傳統神學(↗385 theology)所謂的「諸聖相通功」。這種觀點深切地表達在感恩經(↗584 Eucharist, sacrament of the)的禮儀格式中：「使我們得與……歷代男女聖人

共享永生」。

(四)神學反省：

(1) 聖人們是基督化生活中的「典範」(paradigm)，例如：義大利的亞西西(Assisi)方濟會創始人五傷聖方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226)；義大利神秘神學家、天主教會聖師、道明會第三會會士加大利納(謝納)(Caterina da Siena 約 1347-1380)；西班牙靈修導師、耶穌會的創立者依納爵(羅耀拉)(Ignacio de Loyola 1491-1556)；西班牙阿維拉(亞味拉)神秘靈修學家、天主教會聖師、修會革新者、加爾默羅聖衣會修女大德肋撒(Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jess) 1515-1582)；和法國神秘靈修學家、傳教主保、聖衣會隱修院修女小德肋撒(Threse(Martin) de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) 1873-1897)。他們囊括了各時代的菁華，在混亂不堪的時代裡，以自己的簡單生活，指明福音(↗642 Gospel)真理(↗335 truth)千古不易的價值，把傳承與抽象的教導生活出來，並為當代基督徒開創了忠於福音勸諭(↗644 counsel, evangelical)的嶄新生活型態，以答覆時代的需求。

(2) 教會史(↗412 church, history of the)特別指出，列品聖人往往受當時社會階級的影響，因此，歷代列品的聖人大部份都是貴族及知識份子。然而，成聖的召叫原是不分種族與階級的，所以較理想的列品應超越階級與教會當局，也應注意到教會邊緣的人，如：古來婦女只佔列品聖人的百分之二十而已。一方面《天主教法典》(↗413 Law, Canon)(第1186、1187條)將所謂的成為「聖人」的條件規定更加嚴格；另一方面，在教會生活中還有許多未列品的聖人，他們洞悉世人共同的渴望，他們結合深邃的靈修/神修(↗710 spirituality)與對當代社會正義(↗93 justice)的關懷。

(3) 傳統完美型、主保式的聖人敬禮日逐漸褪色，有利於促進以世人為兄弟姊妹型(fraternal type)的聖人敬禮，包含分享聖人生活中的困難與掙扎的興趣。1981年美國神學家、天主

教司鐸特雷西(Tracy, David 1939-)，致力於分析反省神學之多元論(↗182 pluralism)及其不同之神學模型，提出神學家的任務：在於重新解說基督宗教的「古典」聖人，使當代世人產生共鳴。所謂古典不但集某代或某些真理之大成，且為後代提出對福音真理深遠的新透視。

(4) 今日教會非常強調平信徒的角色；因此，教友團體希望，教會官方將更多度過模範基督化生活的平信徒列入聖品。

參考書目：

- 艾儒略述，《聖人言行》，再版，香港：納匝肋靜院，1927。  
多瑪著，《聖人的幽默》，台中：光啓出版社，1969。  
格拉維契(Glavich, K.)著，胡威譯，《聖人：我們的榜樣》，上海：光啓社，2001。  
高一志(Vagnone, A.)述，《聖人行實》，出版項不詳。  
潘谷聲著，《中國致命真傳博略》，上海：土山灣，1930。  
Douillet, J. *What is a Saint?* New York: Hawthorn Books, 1958。  
Woodward, K. L. *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who doesn't, and Why.* New York: Simon and Schuster, 1990。

編譯

## 548 聖人列品

shèngrén lièpǐn

SAINTS, CANONIZATION OF

參閱：547 聖人 152 列入聖品 418 教會訓導權  
549 聖人敬禮

(一)概念說明：聖人的列品/冊封(canonization of saints)一詞，其中「canonization 列入聖品，列入聖人名冊，封聖」，指聖人(↗547 saint)在教會內被列入「聖人名單」中而受到公開敬禮。天主教會(↗44 Church, Catholic)羅馬教宗對某位已逝的模範基督徒，隆重宣布其成為教會敬禮對象的典禮。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第

1186-1187 條，有詳細的說明整個過程。

(二)簡史：

(1) 早期教會只是在各自的主教認可之下，敬禮當地的「殉道者」(↗343 martyr)。到中世紀初期，聖人是以公開歡呼決定或主教文告的方式宣布的。1234 年教宗額我略九世(Gregorius IX 1227-1241)更嚴格地把列品的權利保留給教宗本人。

(2) 1588 年，教宗西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)將此權力託「聖禮部」管轄。1642 年，教宗烏爾巴努斯八世(Urbanus VIII 1623-1644)增添了列品新規則。1734—1738 年，蘭貝蒂尼(Lambertini, Prosper 1675-1758)，成為教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)著書確立了聖人列品的程序，由聖禮部沿用至今。

(3) 1969 年 3 月 19 日教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)，以自動詔書頒布《宗座公函》(Sanctitas clarior)，簡化整個列入「真福品」與列入「聖品」案件的程序。同年 5 月 8 日宣告成立：「冊封聖人部」與「禮儀及聖事部」兩個宗座部門代替聖禮部，並修訂了聖人列品程序。

(三)簡化過的列品程序大約如下：

(1) 第一階段是「列入真福品」(↗151 beatification)，可分為三個步驟：1) 搜證與申請：由推動人依法任命的列品案件申請人，對已亡的列品候選人的生平做詳細的搜證後向主教提出申請。2) 調查與審斷：主教應先調查德行或殉道之事實，將其著作交付神學審查人審查，並調查列舉的奇跡(↗229 miracle)，才將結果呈冊封聖人部。3) 複審與裁決：冊封聖人部在常會中，報告主教調查結果後，經由專案小組(如醫生)研究、神學家會議之審查與各部會的研判，最後由教宗做裁決，被列入真福品者，允許此人受到某修會、教區或國家等區域性的敬禮。

(2) 然後才可進入第二階段「列入聖品」(↗152 canonization)；此時教會團體需要向被列入真福品的候選人祈求轉禱，祈求他(她)行的

奇跡，才可宣布為「聖人」而成為教會的楷模。同時，教會硬性規定，已列品的聖人應受到普世教會(↗535 universal church)的敬禮。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cunningham, L. *A Brief History of Saints*. Malden, MA: Blackwell Publications, 2005.

Hopgood, J. F. ed. *The Making of Saints: Contesting Sacred Ground*. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2005.

Kemp, E. W. *Canonization and Authority in the Western Church*. Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979.

Rocca, A. *De canonizatione sanctorum commentarium*. Roma: Pubblicazioni agostiniane, 2004.

編譯

## 549 聖人敬禮

shèngrén jìnglǐ

SAINTS, VENERATION OF

參閱：547 聖人 548 聖人列品 655 諸聖相通功

(一)概念說明：聖人敬禮(veneration of saints)一詞，源自拉丁文「veneratio 敬禮，崇敬，敬奉，尊敬」，在基督宗教(↗436 Christianity)裡，依據天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統，指對聖母、聖人、殉道者、真福、聖像、聖物敬重的表達。即對那些在世時師法耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，經過死亡(↗154 death)與基督密切結合的基督徒的敬禮。如：中國儒家(↗671 Confucianism)傳統，一致推廣對孔子的敬禮，此敬禮某一方面相似天主教對聖人們的敬禮。由於聖人們度過了模範的人生，死後在天上與主基督在一起，因此，當信徒請他們代禱，他們便充當中保(↗65 mediator)的角色。聖人敬禮乃基於「諸聖相通功」(communion of saints)的教義，以及聖經(↗571 Bible)的教導。

(二)聖經對聖人的敬禮雖無明確的斷言，卻提出一些原則，使人無法說這種敬禮不合聖經。在舊約(↗687 Old Testament)中早有一些人來扮演天主/上帝/神(↗30 God)救恩工程(economy of salvation)的中保角色，如：大司祭與殉道者(加下十五 12-16)。在新約(↗611 New Testament)特別指出，基督勝過其他一切中保(希七 25)，而且強調教會猶如一身，彼此休戚相關，一人得神恩全是為別人的好處(格前十二)。

(三)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)很自然地開始敬禮與耶穌在世生活關係最密切的聖母與宗徒。此外，還敬禮殉道者(↗343 martyr)，並在其墓地行祈禱禮。156年，描述「波利卡普斯致命」(Polykarpos of Smyrna 69-155)的《波利卡普斯書信》已經提及聖人敬禮、代禱(↗112 intercession)和聖徒遺物(↗565 relic)。

(2) 教難結束後，這種敬禮延伸到非殉道的「精修聖人」，這些聖人包括克修者(↗196 asceticism)與隱修士(hermit)，他們在不同的生活方式中，特別肖似耶穌基督。787年，尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)第七場會議：有關聖像的定斷。分清朝拜/崇拜/崇敬(↗502 adoration)天主/上帝(包括基督)，以及敬禮/崇敬/尊敬(veneration)聖人的兩種概念(DH 601)。此後更出現了對聖母超級敬禮(hyperdulia)的概念，因為聖母瑪利亞是天主之母(Mother of God)，堪受僅遜於天主/上帝而高於諸聖的敬禮。

(3) 到中世紀，人們把「朝拜/崇拜/崇敬」與「敬禮/崇敬/尊敬」分得不太清楚，甚至於有人趨向將聖人當作崇拜的直接對象；然後，對聖人的熱心敬禮漸漸地被聖像、聖徒遺物、朝聖等事物所取代。甚至聖人敬禮在各種禮儀和活動中，曾被視為虔誠宗教(↗266 religion)行為的記號。宗教改革者反對直接向聖人求恩，但並不否認聖人的存在。

(4) 1563年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於第廿五場會議中，頒布了

對聖人與遺物敬禮的法令，並指示糾正各種弊端(DH 1821-1825)。

(5) 新的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)重申：教會鼓勵真誠、正確的聖人敬禮(第1186條)及公開敬禮，其必要條件是須經列入聖品或真福的聖人(第1187條)。

(四)在系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)中要探討「聖人敬禮」的地位，須說明它在教會生活中的功能，才可避免陷入歧途。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第七章更從未世論(↗90 eschatology)的角度來看聖人在「旅途教會」與「天上教會」中所扮演的角色，並指出聖人的敬禮應以耶穌基督為終向，才可達於天父。最後教會教義憲章勸告牧靈人員對所發生的弊病、過度或缺點應立即制止或矯正(DH 4168-4151)。此外，為使基督宗教人士瞭解聖人的敬禮，神學(↗385 theology)似乎應更深入反省天主/上帝的愛與近人的愛之統一，以及主耶穌基督人性的永遠的救恩功效。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Clichtove, J. *De veneratione sanctorum, opusculum: duos libros co[m]plectens*. Parisii: Ex officina Simonis Colinæi, 1523.

Hughes, O. *The Veneration of Saints and Images as Taught and Practiced in the Church of Rome, Examined: A Sermon Preached at Salters-Hall, February 20, 1734/5*. London: Printed for R. Ford, 1735.

編譯

## 550 聖公會

shènggōnghuì

CHURCH, ANGLICAN

參閱：411 教會 412 教會史 403 教宗 267 宗教



## 分裂 423 教會與國家

(一)概念說明：聖公會(the Anglican Church)是一個在英國土地紮根、茁壯、成長；而後藉著十七世紀以來的英國殖民地政策及十九、廿世紀的基督教宣教運動，遍布世界各地的教會支派。這個支派所屬各教會統稱為聖公宗(Anglican Communion)。它目前擁有的信徒約有七千萬，教區四百五十個，教堂或會眾六萬四千處，共約有廿八個教省，分布在一六四個國家。聖公宗的成員涵蓋了世界上各種民族、語言、文化及政治體系，因此它類似一個小型的聯合國。

(二) 1988 年的蘭柏會議(Lambeth Conference)，接納了 1886 年美國聖公會在芝加哥所召開的總議會，所提有關：「基督教純真傳統」的基本架構(Chicago Quadrilateral)。事實上，它是聖公會認定「再合一的基督教會」的基本要件。它包括了下列四個要件：1)新、舊約聖經(↗571 Bible)被視為一切得救的要道、信仰的尺度及最終的標準。2)《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)作為洗禮的象徵，《尼西亞信經》(Creed, Nicene)是基督信仰充足的說明。3)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)親自設立的二個聖禮：洗禮及主的晚餐；必須忠實地使用基督設立聖餐的「話」及祂所認可的餅酒。4)歷史性的主教制。

(三)教義(↗407 doctrine)：聖公會沒有一成不變絕對化的教義。它不特別尊崇那一位神學家或那一派的神學思想，因為，這一切對教義的看法，都會受人及對時代的影響而有所改變，但是它有三個準則以形成其教義：1)聖經：是信仰的寶典，也是上帝的話。2)傳統：是教會的智慧與經驗，它包括了早期教父(↗400 Church, Father of the)們的著作，古代即為教會生活之準繩……、具體表白於《公禱書》(The Book of Common Prayer)與禮儀。3)理性：是上帝所賜探討真理(↗335 truth)的工具，當傳統晦暗不明時，或教父間有不同的看法時，或因近代的研究對聖經詮釋(↗578 exegesis, biblical)有疑問時，可以用它來評量各種證據，以求得一個結論。

(四)禮儀(↗692 liturgy)：聖公會是一個重視禮儀及象徵(↗528 symbol)的教會：1)它認為主要的聖禮(聖事↗559 sacrament)有二：洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)及聖餐禮(聖體聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)，因為它們都是基督親自設立的。2)次要的聖禮(聖事)則有五：堅振禮(堅振聖事↗458 confirmation, sacrament of)、聖品派立禮(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)、婚禮(婚姻聖事↗488 marriage, sacrament of)、解罪禮(和好聖事↗247 reconciliation, sacrament of)及膏油禮(病人傅油聖事↗364 anointing, sacrament of the sick)。它認為聖禮在外有有形可見的記號，在內有無形的靈恩(神恩)，是信友接受恩典的方法和保證。

(五)制度：聖公會維持了從初期教會(↗286 church, primitive)而來的三級教階制，即主教(↗116 bishop)、會長(牧師)及會吏。1)「主教」是教會首牧，其職責是：保護教會的信仰(↗315 faith)及傳承/傳統(↗596 tradition)，維持教會的紀律，祝聖其他主教，派立聖品、行堅振禮。2)會長(牧師)是聖道及聖禮的執事並有牧養使徒之責。3)「會吏」協助牧師主持聖禮、溝通、探望病人等。「信徒」的責任則是隨時隨地見證基督，並按他們的恩賜在世為主為人服務。

(六) 1988 年蘭柏會議，基本上通過了婦女也可以作聖職人員的決定，但是每一地方教會有自己的自由，是否施行此一基本決定。此決定一方面為不少人帶來新的希望；但是另一方面也造成了下列的一些困難：如，它成為聖公會和天主教會(↗44 Church, Catholic)合一的阻礙，因為天主教會的訓導當局(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)認為：婦女按神律(↗375 law, divine)不可當聖職人員。另一個困難是，聖公會中也有一些男性聖職人員不接受此一決定，因此，約有二百五十位聖公會的牧師申請加入天主教會。既然他們大多數皆為已婚，天主教會要寬免他們司鐸(↗124 priest)獨身(↗672 celibacy)的法律。

(七)聖公會常被稱為橋樑教會，因為，它是大公且改革的教會。由於它的大公性，使它和東正教(東方教會↗225 Eastern Church)及羅馬天主教維繫了友好的關係；由於它的改革性，使它和信義宗(路德會↗589Church, Lutheran)、長老會(↗218 Church, Reformed)及其他自由教會保持了相當的關係；由於此特質，它對合一運動(↗23 movement, ecumenical)擔負了特別的責任與使命。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

荷姆斯(Holmes, U. T.)著，黃明德譯，《安立甘主義是什麼？》，台北：聖公會台灣教區，1995。

蔡興士編，《聖公會東亞地區議會史略》，出版地不詳：出版者不詳，1987。

黑爾培(Herbert, R.)著，簡啓聰譯，《聖公會信仰簡介》(Introducing Anglican Beliefs)，中國主日協會，1981。

Anglican/Roman Catholic International Commission. *Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers*. London: New York: T and T Clark, 2007.

Brearley, M. F. *The Anglican Church, Jews and British Multiculturalism*. Jerusalem: Vidal Sassoon International Center for the Study of Antisemitism, The Hebrew University of Jerusalem, 2007.

Cummings, O. F. *Canterbury Cousins: The Eucharist in Contemporary Anglican Theology*. New York: Paulist Press, 2007.

Ramsey, M. *The Anglican Spirit*. New York: Seabury Classics, an imprint of Church Publishing, Inc., 2004.

*The Book of Common Prayer—An Outline of the Faith*. Church Hymnal Cooperation, 1979.

簡啓聰

## 551 聖化

shènghuà

### SANCTIFICATION

參閱：353 恩寵 354 恩寵神學 41 天主的屬性  
150 成義 496 超德 176 自然與恩寵 494 超

級屬性

(一)概念說明：聖化(sanctification)一詞，源自拉丁文「sacer, sancire 使分別·使成爲聖」及「facere 作、行」，指使某一個事物成爲神聖的行動與過程。在基督宗教(↗436 Christianity)的神學(↗385 theology)中，「聖化」指達到神聖的境界(成聖)的過程。

#### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)主張：只有天主/上帝/神(↗30 God)是聖的，因此，把天主/上帝與受造界明確加以區分；受造物的「神聖」(holiness)只能說是：肖似神聖的天主/上帝而已。

(2) 新約(↗611 New Testament)主張：聖神(↗566 Holy Spirit)聖化了基督信徒，使之成爲「聖」殿(格前三 16-17)，基督徒已受洗、「聖化」、成義(↗150 justification)(格前六 9-11)，應是聖的，因爲天父是聖的(伯前一 15-16；瑪五 48)。

#### (三)簡史：

(1) 在西方教會的神學中，「聖化」這名詞，通常意味著從聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)起到最後審判(last judgment)(公審判↗78 judgment, general)的過程，此即成聖(成爲聖人)的過程，即一個人的生活與行爲日漸肖似天主/上帝的過程。西方的神學家，如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)和義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)皆採類似的看法，強調恩寵(↗353 grace)和光榮使人類能分享天主/上帝的神聖。

與白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的論爭中，奧古斯丁認爲人需要天主/上帝的恩寵才能愛天主/上帝、愛別人、守誠命和躲避犯罪(DS 225-227)；顯然奧氏提到的是指「聖化」恩寵。中世紀時，多瑪斯在亞里斯多德(Aristotle, 384-322)的概念影響下，認爲人性本身藉著信望愛，在其理智及意志的潛能內

接受聖化恩寵(sanctifying grace)，而以「受造恩寵」(created grace)(↗353 grace)來說明「聖化」在人內導致一種真正的改變。

(2) 東方教會(↗225 Eastern Church)的神學中，常以「神化」(deification)、「神聖化」(divinization)為課題，來表示天主/上帝藉著耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，在聖神內促進人類的救恩(↗455 salvation)，即由於內在於人的天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)透過聖神的運作使人成聖、日漸肖似天主/上帝。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)堅稱人只因信仰(↗315 faith)而成義(↗150 justification)，因受洗後貪慾，即私慾偏情(concupiscence)仍在，故人在世上無法完全聖化；人的行為、善工都無法避免犯罪，因而拿掉了善工正義(work-righteousness)的根基。1530年德國信義宗神學家梅朗東(Melanchthon (Schwartzerd, Blackearth), Philipp 1497-1560)，所編寫基督教改革宗與路德會(↗589 Church, Lutheran)重要的基本信條《奧斯堡信條》(Confession of Augsburg)反對：隱修生活可使人成義；德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，也反對那種將隱修生活的服務視為優於平信徒生活及職責的說法。

(4) 為此，特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1547年第六場會議《既然在此時代》(Cum hoc tempore)：論成義法令中，強調：天主/上帝恩寵在過程中藉人的自由接受引人成義與「聖化」(DH 1528)；1546年第五場會議《為的是我們教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)：論原罪法令中，強調：成義日增，「聖化」隨之日深(DH 1535)；受洗後仍在的貪慾來自罪(↗591 sin)且導向罪，但貪慾本身不是真實的罪(DH 1515)；成義的人並非不會再犯罪(DH 1537, 1573)。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，更教導基督徒並非因自己的善工，而是因天主/上帝的恩寵藉著主耶穌而成義；因信仰的洗禮信徒成為天主/上帝子女、參與天主/上帝聖三的生活，所以基督徒才蒙「聖化」(DH 4166)。梵蒂岡第

二屆大公會議確認修會生活方式有為末世見證的價值，即指明此世並無永存的國度(LG 44)；此外也肯定普遍成聖的使命，即天主/上帝召叫所有基督徒在自己的生活方式、職位與環境內，以信仰從天父手中接受一切，並和天主/上帝聖意合作，在現世服務中，將天主/上帝對世界的愛顯示給世人；那麼，如此便可「聖化」自己(DH 4167)。

(四)當代天主/上帝教神學家對於在基督內「天主普世救援意願」有相當的瞭解和進展；這種普救聖意已被不少人，如：德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)視為涵蓋整個人類，每人都被邀請與天主聖三/三位一體合而為一。很明顯的，此普救論/普救主義(universalism)的聖意包含：邀請、召叫一切人臻於「聖化」的境界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

曾仰如編著，《天主聖化主》，高雄：多明我，1980。

盧尼(Rooney, R. L.)著，梁化鶴譯，《存在與聖化》，台中：光啓出版社，1976。

盧得(Ruud, E.)著，漢理崧、顏路喬譯，《追求聖潔》，香港：道聲出版社，1964。

Iersel, B. V. 著，蔣範華譯，〈聖化與俗化傾向在聖經中的交替〉，《神學論集》第18期，台北：光啓文化，pp483-492，1973。

Alexander, D. *The Pursuit of Godliness: Sanctification in Christological Perspective*. Lanham, Md.: University Press of America, 1999.

Bayer, O. *Living by Faith: Justification and Sanctification*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications, 2003.

Howard, J. M. *Paul, the Community, and Progressive Sanctification: An Exploration into Community-Based Transformation within Pauline Theology*. New York: Peter Lang, 2007.

Kettenring, K. *The Sanctification Connection: An Exploration of Human Participation in Spiritual Growth*. Lanham, Md.: University Press of America, 2008.

Morse, G. P. ed. *The Christian Call to Personal Sanctification*. Washington, D.C.: Catholics Committed to Support the Pope, 1996.

編譯

## 552 聖父受難說

shèngfù shòunàn shuō

PATRIPASSIANISM

參閱：45 天主聖三 689 薩培里派 292 附屬說

(一) 概念說明：聖父受難說 (Patripassianism) 一詞，源自拉丁文「pater 父親」及「passio 苦難，受難，苦痛，病苦」，指主張天主聖父在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上受苦、受難的學說。此為第二世紀反對天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)一體論的學說，是一位一體論(monarchianism)的一種，主張在十字架上受苦難的就是唯一天主聖父，也可說是聖父以聖子的形式(形式派↗195 modalism)在十字架上受苦。此主張明顯地取消了聖父、聖子之間在天主聖三/三位一體奧蹟內的實在區別。形式派被反對者取了「聖父受難說」的別名，其原因：形式派主張在天主/上帝/神(↗30 God)奧蹟內，嚴格而論，不再分聖父、聖子、聖神(↗566 Holy Spirit)三位，只有一個絕對的天主/上帝。父、子、聖神分三位，是天主/上帝向外行動中的三個角色。耶穌基督是這三個角色中的一個；祂受苦受難(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。但是從天主/上帝的內在奧蹟來看，也可說是聖父或聖神同樣受苦。而且，因為東方的希臘思想把天主/上帝的絕對奧蹟歸納給天主聖父，所謂「聖父受難說」就容易產生。

東方的希臘教父(↗400 Church, Father of the)則把此類異說稱為薩培里派/薩培里主義(↗689 Sabellianism)。拉丁教父認為此為聖三論的異端(↗461 heresy)，在散播聖父受難的一位一體論(patripassionist monarchianism)，將受難歸於聖父。

(二) 北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)以《反普拉謝阿

斯》(Adversus Praxean, 213 後)一書，駁斥小亞細亞神學家普拉謝阿斯(Praxeas 約三世紀初)的學說，並指控普氏倡言「聖父誕生，聖父受苦」，「廢除了聖神」，「釘死了聖父」等的說法。日後的形式派學說修正(也被德氏引證了)為「聖子(先)受難，聖父(後來)一同受難」，如此修正破壞了形式派原本的立場。在這階段的發展，主要在於把受難的時態看成「先後」發生而非同時發生。後世學者與形式派劃清界線的結果，使「聖父與聖子同受難」這課題變成了教會正統信仰(↗91 orthodoxy)的教導。

(三) 有些學者認為德爾圖良誤將普拉謝阿斯早已揚棄的聖三論的舊模式公諸於世，使普氏冤枉地成了「形式派之父」，破壞了普氏的名譽，因為直到如今，尚未在當時的資料中找到普氏的名字。另有些學者甚至認為，德爾圖良用“Praxeas” (原意為：好管閒事者)一字，當作教宗加里斯都一世(Callistus I 217-222)的綽號。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 553 聖召

shèngzhào

VOCATION, RELIGIOUS

參閱：358 修會 359 修會生活 695 願 439 基督徒召喚

(一) 概念說明：聖召(religious vocation)一詞，源自拉丁文的「vox 聲音、語言」，「vocare 號召、召集、召喚」，及拉丁文的「re 再」及「ligare 綁捆、聯繫、集合、摘拾、重收集、收回」；指以言語召喚人。從宗教信仰

的層面而言，指個人及團體與神或超越者或絕對者(↗542 Absolute, the)的聯繫。即接受天主/上帝/神(↗30 God)的邀請、呼招，而以一种特殊地位、使命與生活方式所過的宗教生活。在此此詞彙並非指廣義的：每位基督徒的「普通召喚」(基督徒召喚↗439 vocation, christian)；而是狹義的：所有「特殊召喚」，像司鐸(↗124 priest)、隱修會或使徒修會、在俗教友機構、或任何一種教會承認的信仰團體等等的召喚；這些都要求來自耶穌基督(↗296 Jesus Christ)及教會(↗411 Church)的特殊召叫，這些召叫是跟隨基督的普通召叫的一部分。

## (二)教會聖統制(↗570 hierarchy)聖召：

(1) 聖經(↗571 Bible)：教會聖統制聖召的根源在：舊約(↗687 Old Testament)及新約(↗611 New Testament)。就如耶穌召叫一些人做宗徒(↗260 apostles)，一些人做門徒，同樣地，教會受命於基督，召叫其中一些成員擔任特殊的職責。教會的這種召叫，以宗教儀式的「祝聖」(consecration) 禮來表示及確認。

(2) 教會挑選男人當「司鐸」(↗124 priest)，“priest”意即基督的代表，俗稱神父。司鐸透過主教主持的祝聖禮，從教會手中領受職權；司鐸以基督徒羊群的牧人身份代表基督，管理及培養信徒團體。在彌撒(↗681 Mass, Holy)的神聖祭獻中，基督藉司鐸的口，使餅成爲祂的身體，使酒成爲祂的血。天主/上帝藉著基督、透過教會，把祭司的職權交給了司鐸。

(3) 「主教」(↗116 bishop)是由司鐸當中挑選出來的羊群的領導者。主教領受圓滿的聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)。主教是教會合一的原則和基礎，負責協調轄區內信徒的一切特殊召喚。主教從教會手中，藉耶穌基督在世代表(教宗)的任命，領受了職權。而「教宗」(↗403 Pope)——首席主教，則由教會代表，即樞機(↗648 Cardinal)們投票選舉而出；這是在眾多司鐸、主教聖召當中極爲獨特的一種聖召。

(4) 值得一提的是「執事」(↗428 deacon)的

聖召。“Deacon”(源於希臘文「diakonein 服務、從事服務工作」)。故其原意指出：執事是主教及司鐸的合作者(瑪廿十 26-28；宗六 10；哥一 23；鐸一 9)。在聖統制教會裡，指受教會祝聖，效法耶穌基督如同僕人般的服務精神。其職位比司鐸(七品)低一級，故稱六品。他以僕人身份代表基督，負責推動禮儀(↗692 liturgy)服務、協助推動祈禱(↗331 prayer)及聖道禮儀等。除了執事之外，尚有其他聖職人員負責推動基督徒團體、在彌撒中讀經、教導教義(↗407 doctrine)，以及發揮合乎其特殊召喚的其他功能。

(5) 此外，還可加上「傳教聖召」(missionary vocation)；傳教聖召指教會在其國家或他國等其他宗教信徒當中，從事宣傳福音工作的聖召；這是教會內特殊召喚的一種，可由司鐸、修會會士以及平信徒擔任這種工作；他們爲宣揚福音奉獻自己的一生，他們蒙主的召叫，並透過教會的聖職爲主所派遣。

## (三)修會聖召：

(1) 修會聖召並不是包括在教會聖統制架構中的聖職。修會雖有自治權，卻隸屬教會聖統制的管轄。在各種聖召中，應特別提及的是「特殊奉獻的聖召」；這種特殊聖召來自天主/上帝對某一個別的人的吸引及揀選。這些「特殊奉獻的聖召」和上述「教會聖統制的聖召」同樣重要。聖統制的聖召因其功能與職權，在聖統制秩序中，由上到下相傳：教宗、主教、司鐸、執事等等，每級都與上級相連。修會雖然一方面在教宗或主教的權力之下；但另一方面卻有其自治權/自律(autonomy)，彼此不相隸屬。修會的多樣性表達出教會內聖神行動的豐富性。

(2) 「修會聖召」一詞，專指在某一修會或團體、小組裡生活的召叫；這些成員以特殊的生活方式，藉著「修會聖願」(religious vows)(願↗695 vow)，即三願生活：貧窮(poverty)、貞潔(chastity)、服從(obedience)，把自己交給天主/上帝，並爲教會及整個人類服務。「三願」就表達了這種奉獻。在教會內，這樣的修會團體和機構爲數不少，充分顯出基督的活力。

(3) 在修會聖召中，很特別的一種是「默觀聖召」(contemplative vocation)。默觀聖召的奉獻提醒基督徒：基督曾在山上或遠離人群的安靜地方獨自默觀祈禱(meditative prayer)(默想↗670 meditation)。此種默觀聖召生活特別清楚地表示，天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)是唯一絕對的價值。

(四)每種特殊聖召都有其限度，否則便無法發揮特殊功效了。耶穌基督單獨一人就能應付一切人、一切事，但每一特殊召喚的功能與神恩(↗377 charism)卻是有限的；這就是為什麼每個聖召需要另一聖召的原因，完全像人身各部分需要其他部分一樣，彼此互補。

在教會內「聖統制聖召」與「修會聖召」間有極大區別。聖統制聖召清楚表達，教會是有制度、有法治的信仰團體之面目。修會聖召卻特別清楚表達，教會是以天主聖三/三位一體的愛(↗604 love)而集合的、自由的信仰團體。為此，天主聖三/三位一體總是不斷地策勵新聖召、新機構，以答覆教會的新需要。

(五)天主/上帝的召叫與人的自由之間，互動關係總是存在的。天主/上帝召叫某一些人去度三願的修會生活，而人的答覆應是自由的。自由是聖召的基本因素，因聖召必須投入整個人。度修會生活的聖召包含身、心及精神在內的整個人。

聖召的要素在於說：「是的」，意即對天主/上帝的召叫完全的接受。蒙召叫的人應以自身所有的一切，整個的自我，答說：「天主，我在這裡」。面對天主/上帝要求度修會生活的召叫，必須以信仰(↗315 faith)來答覆。因為沒有人知道：在他說了「我的天主，我是你的，就如你是我的一樣」之後，天主/上帝對自己將有什麼要求。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

馬能諱(Manenti, A.)著，胡安德譯，《聖召、心理與恩寵》，台北：上智出版社，1988。

吳智勳著，〈聖召與獨身〉，《神思》59集，神思編輯委

員會編輯，香港：思維出版，2003。

梁雅明著，〈教會內的聖召〉，《神思》30集，神思編輯委員會編輯，香港：思維出版，1996。

張瑞雲著，《當代女性獨身教友：時代意義及聖召分享》，台北：光啓文化事業，1999。

戴茂德(Timothy, R.)著，左婉薇譯，《高唱新歌：基督徒的聖召》，臺南：聞道出版社，2006。

Agudo, P. 著，陳寬薇譯，《走在聖召路上》，台北：上智出版社，1992。

Farrell, E. *The Theology of Religious Vocation*. St. Louis: Herder, 1951.

Godin, A. *The Psychology of Religious Vocations: Problems of the Religious Life*. New York: University Press of America, 1983.

Rulla, L. M., F. Imoda and J. Ridick. *Psychological Structure and Vocation: A Study of the Motivations for Entering and Leaving Vocation*. Dublin: Villa Books, 1985.

Scott, M. J. *Convent Life: The Meaning of a Religious Vocation*. New York: Kenedy and Sons, 1919.

Serrao, C. *Discernment of Religious Vocation: Formation towards Transformation*. Bangalore: Dhyanaavana Publications, 2006.

甘易達

## 554 聖母中保

shèngmǔ zhōngbǎo

MARY, MEDIATRIX

參閱：46 天主聖母瑪利亞 557 聖母論 65 中保 133 共救贖者

(一)概念說明：聖母中保(mediatrix Mary)，其中“mediatrix”一詞，源自拉丁文的「medium 媒介、媒介物、通靈者」及「medius 中心、中間、居於中間」。一般而言，表示仲裁與中間調停人的意思，即源自指事物之間的溝通橋樑。在聖經(↗571 Bible)中，表示天主/上帝/神(↗30 God)與人之間的調停者。把「中保/中介」(↗65 mediator)的名號，加諸童貞(↗531 virginity)聖母身上，即在瑪利亞一生中，有三個「時刻」最能顯她中保的角色，那就是：聖子降生(↗332 Incarnation)、被釘

十字架(耶穌受難聖死 ↗ 297 *Passion and Death of Jesus Christ*)和現在光榮的天上母皇。東方教會(↗ 225 *Eastern Church*)比較偏重第一和第三個時刻，羅馬公教會沒有忘記第二個時刻，尤其是談論「共救贖者」(↗ 133 *co-redemptrice*)的時候，卻主要從第三個時刻，來討論聖母中保的功能和角色。

## (二)簡史：

(1) 這種做法在東方教會由來已久。它的思想根源可能是厄娃(Eve)與聖母的類比(↗ 698 *analogy*)關係。二世紀古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)稱瑪利亞為：「救贖的根由」。正如同死亡(↗ 154 *death*)經由厄娃，生命經由聖母而來。理由是：經由聖母，天主聖子(Son of God)得以在處身黑暗與死影的人的身上照亮。

(2) 東方教會古小亞細亞(今土耳其)神學家、塞琉奇亞(Seleucia)的總主教巴西略(Basilius of Seleucia 約+ 459)，是第一位正式使用「女中保」(*mediatrix*)的名號，他指出在天使報喜「萬福，滿被聖寵」中，已涵蓋天主/上帝和世人之間女中保的意義。然而必須等到八世紀，聖母中保的概念才通行起來，並且慢慢發展出完全和普遍的特性：聖母在天人之間的交往中，扮演特殊的角色；不可否認，有時一些信徒把聖母中保的角色提得太高，而忽略耶穌基督為唯一天人之間的中保地位。

(3) 反觀西方教會，卻要到六世紀才開始有人使用這個名號，到十二世紀使用慢慢普遍。法國神秘靈修學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)熱愛聖母，敲響了女中保的金鐘，他說：天主/上帝願意教友的每一件東西，都經由聖母才獲得。

(4) 如眾所週知，中保的名詞，自十六世紀開始，已經成了宗教改革(↗ 273 *Reformation*)反對的對象，因而天主教會(↗ 44 *Church, Catholic*)內也出現保護「聖母中保」的呼聲。反對者主要根據聖經(↗ 571 *Bible*)弟前二 5：「天主/上帝只有一個，在天主/上帝與人之間

的中保也只有一個，就是降生成人的基督耶穌……。」

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 *Council, Vatican II 1962-1965*)《萬民之光》(*Lumen gentium LG*)教會教義憲章，贊同並且明文稱呼童貞聖母為中保(DH 4176-4179)——和許多名號一起——卻始終沒有作進一步更確切的定斷。為避免誤解，《萬民之光》教會教義憲章在談到中保時，還特意加進一段聲明；此聲明的主要意思包含在下一段神學說明中。

(三)神學說明：當代德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)等人，不遺餘力地維護聖母中保的理論。拉內神父指出：

(1) 語言的有限性，雖然都稱作中保，耶穌之為降生的天主聖言(↗ 558 *Word of God*)的中保性，與只是一個受造物的瑪利亞的中保性，自然不可同日而語。

(2) 基於諸聖相通功(↗ 655 *communion of saints*)的道理，在天主/上帝的計畫中，每個人都必須與基督妙身內的其他肢體一起獲救。這樣，人人都是其他人的中保，然而這種「中保」的角色，並非好像階梯一樣站立在天主/上帝和世人的中間，而是都並排地站立在彼此的身旁，緊緊地連繫在一起。

(3) 最後是瑪利亞在人類救恩史(↗ 456 *salvation, history of*)中的重要性。瑪利亞絕對而獨特的：「是的」不僅是一件已過去的歷史事件，它到今天仍然有效，因為，她對天主/上帝的意願永遠忠信聽服。當天主/上帝憐視人類(人↗ 11 *man*)，當祂意願所有人的得救，祂都是從童貞聖母這句永恆的「是」的角度作的；而當祂注視聖母，祂也在聖母身上注視到成為血肉的聖言的恩寵(↗ 353 *grace*)。如是，在人類身上的恩寵，都是基督的恩寵，也是經由聖母的恩寵。故說，她是「諸寵中保」(*mediatrix of all graces*)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Gripkey, M. V. *The Blessed Virgin Mary as Mediatrix in the Latin and Old French Legend Prior to the Fourteenth*. Washington, D.C., Catholic University

of America, 1938.

Margerie, B. D. and Miravalle, M. I. ed. *Mary: Coredeptrix, Mediatrix, Advocate: Theological Foundations: Towards a Papal Definition?*. Santa Barbara, CA: Queenship Publications, 1995.

Miravalle, M. I. *Mary: Coredeptrix, Mediatrix, Advocate*. Santa Barbara: Queenship Publishing, 1993.

黃懷秋

## 555 聖母蒙召升天

shèngmǔ méngzhào shēngtiān

### ASSUMPTION OF MARY

參閱：557 聖母論 46 天主聖母瑪利亞 556 聖母敬禮 157 肉身復活 153 死人復活

(一)概念說明：

(1) 聖母蒙召升天(assumption of Mary)，其中「被提升」(assumption)一詞，源自拉丁文的「ad 向、加、到、至、到達」及「sumere 取、收取、攫取、接納」，指將某一思想、理念、語言及事物接納到另一個體系內。從一般的宇宙觀而言，更圓滿、更高等的價值及生命，是在空間的上方，因此，而有被提升、被接到天主/上帝/神(↗30 God)國度的說法。從基督信仰(↗315 faith)的神學(↗385 theology)層面而言，屬於天、人來往的行動，特別指出天主/上帝接納人類的因素，作為自己生活的一部分。1950年11月1日教宗碧岳十二世(Pius XII, 1939-1958)頒布《美妙豐富的天主》(Munificentissimus Deus)宗座憲章，定斷了「聖母蒙召升天」的信理：「我們宣布、聲明與定斷，這是神性地啓示之信理：無玷的天主之母，卒世童貞瑪利亞，在結束世上的生活之後，以身體與靈魂被接納到天上的光榮。」(DH 3903)。嚴格而言，這裡所定斷的是：「聖母被提升天」的道理，這個被動詞強調的是天主/上帝的能力。定斷中說明天主聖母瑪利亞(↗46 Mary, mother of God)是靈魂肉身一起被提升天；所以聖母蒙召升天不等

於靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)，而是靈魂、肉身一同得到救贖(redemption)，這是最圓滿的一種救贖方式。

(2) 聖母蒙召升天信理和聖母無染原罪始胎(↗512 conception, immaculate)信理一樣，可追溯到厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)。在聖母論/聖母學(↗557 Mariology)上，此會議是一個最重要的時刻，這定斷了天主之母(Mother of God)的基本信理(↗310 dogma)。在這信理基礎上，聖母蒙召升天及聖母無染原罪始胎的道理以後才受到注意。但聖母蒙召升天比聖母無染原罪始胎信理更順利的被接受，因為，它沒有與另一個已被接納的信理發生衝突，因而也沒有一波三折地受盡排斥，很快就為教會所接納。

(二)聖經(↗571 Bible)並沒有明顯指出聖母蒙召升天。不過，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)卻一再聲明：聖經是這端信理的最後根據。可以說，教會(↗411 Church)是在反省：基督徒與基督的最後關係(復活的基督就是基督徒的典型，是人類在末日要達到的真人模樣)；以及聖母與基督已經完成的圓滿關係，而宣布這端信理的。基督徒在末日才能達到的境界(與基督的親密關係)，聖母以一種優越的方式預先品嚐。

(三)簡史：

(1) 在厄弗所大公會議之前，可能只有一位教父曾經論過聖母蒙召升天，即賽浦路斯島隱修士、後成為撒拉米斯主教埃皮法尼烏斯(Epiphanius of Salamis 約315-403)，他也是第一位給予《默示錄》第十二章一個「聖母論」的解釋的人。這種聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)方法，在六世紀以後漸漸普遍；把《默示錄》第十二章的天上女人視為天主之母，自然有助於升天理論的發展。

(2) 在民間，信仰聖母蒙召升天也可能自熱心敬禮(veneration)開始。聖母逝世紀念日在東方很流行，可能在厄弗所大公會議之前已經存在了，不過日期並不固定。此紀念日慢慢傳到西方，650年左右，在高盧一帶已經開始慶祝，再加上一本記載聖母逝世的偽經(↗470



Apocrypha)故事《瑪利亞的遷移》的影響。到了十二世紀，聖母蒙召升天信理已經成為教會中普遍的信仰。定斷不定斷都無關緊要了。

(3) 二十世紀是聖母論蓬勃發展的時代，在多方面的要求力促下，這信理終於獲得定斷。在神學上，它肯定耶穌基督(↗296 Jesus Christ)已經戰勝死亡與罪惡(↗591 sin)(↗500 evil)；羅五 18-19 的話已經獲應驗，在聖母身上，顯示出：一方面耶穌基督的救贖已經完成；另一方面，聖母蒙召升天也是天主之母瑪利亞，一生與主無間地配合的結果及高峰，即從受孕的一刻所開始的恩寵(↗353 grace)和回應的辨證過程，至此終於圓滿地劃上休止符。最後，聖母蒙召升天也指出人的最後景況，也是所有人終必分享基督復活(↗447 resurrection of Christ)生命的保證。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

嚴蘊梁著，《聖母升天》，上海：土山灣，1950。

Anglican/Roman Catholic International Commission.  
*Studying Mary: Reflections on the Virgin Mary in Anglican and Roman Catholic Theology and Devotion: The ARCIC Working Papers.* London; New York: T and T Clark, 2007.

Shoemaker, S. J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

黃懷秋

## 556 聖母敬禮

### shèngmǔ jìnglǐ

#### MARY, VENERATION OF; DEVOTION, MARIAN

參閱：557 聖母論 46 天主聖母瑪利亞 549 聖人敬禮

(一)概念說明：「聖母敬禮」(veneration of Mary)一詞，傳統神學稱為「瑪利亞敬禮」(Marian devotion)，這是基督宗教(↗436

Christianity)對天主之母(Mother of God)、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的母親、聖母瑪利亞的特殊敬禮。是一種「超級敬禮」(hyperdulia)，遜於對天主/上帝神(↗30 God)的崇拜，但高於對天使(↗49 angel)與諸聖人(↗547 saint)的敬禮。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中，雖然沒有用這個名詞，但也承認她「理當受到特別的崇敬」(LG 52-69)(DH 4172-4179)。不過，這特別的崇敬卻又和「對降生(↗332 Incarnation)的聖言(↗558 Word of God)、對聖父和聖神(↗566 Holy Spirit)的欽崇禮，仍然有本質上的區別」(LG 66)。《萬民之光》教會教義憲章顯然不願意從高低量度，來說明聖母敬禮的獨特性，是因為「獨特性」較恰當地詮釋聖母的本質(受造物)、身份及職務(天主之母)和特性(表現在無玷、童貞、被提升天的完美)。

(二)因為，瑪利亞基本上屬於受造物，對瑪利亞的敬禮，也只能是對受造物的尊敬。事實上，教會(↗411 Church)從沒有正式認可那些把瑪利亞尊敬，視為非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)「母神式」(mother-goddess)的敬禮。民間的敬禮或許偶有逾越此藩籬的；嚴格說來，便是違反了教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)。然而在許多情況下，熱心的頌歌或禱文只是信者赤誠的表達方式；歌頌的人既無意作任何神學(↗385 theology)上的肯定，對它們的解釋與對嚴謹的神學論文的解釋，至少在方法上，不應混為一談。

不過，民間對聖母的敬禮，雖然不一定經過嚴格的神學思考，它們對聖母論/聖母學(↗557 Mariology)的貢獻，卻有著不容忽視的價值。聖母學的歷史清楚指明，對瑪利亞的某些信念，如：聖母無染原罪始胎(↗512 conception, immaculate)、聖母蒙召升天(↗555 Assumption of Mary)等。是怎樣從民間的熱心敬禮開始的。當民間的敬禮早已進行得如火如荼的時候，神學家才恍然察覺到這問題的重要性，而不得不考慮反省它的神學意義。雖然，這些民間敬禮許多時候會有誇大的傾

向，例如：它們很容易把一些本來只有天主聖子(Son of God)才堪當的讚美轉移到聖母身上，不過，也正因此才益發顯出敬禮與聖母學相互之間的密切關係：聖母學須賴敬禮才能保持它永不凋謝的活力，而敬禮也必須有聖母學的基礎，才不致陷於迷信和偏差。

(三)要使聖母敬禮不致流於偏差，敬禮的基礎必須常是天主之母(Mother of God)，換言之，必須常是她在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中所擔當的角色。如此，敬禮聖母也就常有耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的幅度、天主/上帝/神(↗30 God)的幅度；在敬禮的時候，所紀念的是基督的母親，是天主/上帝永恆的救恩計劃中早就保留下來的最完美的受造物。這樣，紀念聖母的時候，基督也就受到光榮，天主/上帝也就受到光榮了。事實上，任何讚美受造物的行動，也隱然地讚美那位創造的天主/上帝，因為在讚美中，教會一方面承認該受造物高尚可敬的品德；另一方面也領會到她卓越的品格，是來自天主/上帝也歸於天主/上帝的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

史文森(Swanson, A. J.)著，《從基督徒立場看敬禮瑪利亞 *The Protestant Position Regarding the Veneration of Mary*》，台北：輔仁大學，1988。

朱修德(Diego, J. R.)著，《現代教會有關聖母敬禮的訓導》，台北縣新莊：輔仁大學，1988。

張春申著，《聖母敬禮的神學原則》，台北縣新莊：輔仁大學，1988。

趙一舟著，《聖母敬禮》，台北：見證月刊社，1988。

鄒保祿著，〈聖母敬禮的演變：為慶祝聖母年而作〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp457-466，1987。

Melia, R. *The Woman Blessed by all Generations, or, Mary the Object of Veneration, Confidence, and Imitation to All Christians*. London: Longmans, Green, 1868.

Rohner, B. *Veneration of the Blessed Virgin: Her Feasts, Prayers, Religious Orders, and Sodalities*. New York: Benzinger, 1898.

黃懷秋

## 557 聖母論

shèngmǔ lùn

MARIOLOGY

參閱：46 天主聖母瑪利亞 512 無染原罪 133 共  
救贖者 532 童貞生子 554 聖母中保 556 聖  
母敬禮 385 神學

(一)概念說明：聖母論/聖母學(Mariology)一詞，正確翻譯該是瑪利亞論。源自希臘文「Maria 瑪利亞」及「logos 語言，言語」，指有關瑪利亞為天主之母(Mother of God)，在救恩史(↗456 salvation, history of)上的角色，以及與天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)和教會(↗411 Church)之間的關係之神學(↗385 theology)理論的闡明與反省，既不誇大她的特權，也不貶抑其榮耀。中國天主教習慣以更虔誠的聖母論代替這中性的稱法。無可否認，聖母論比瑪利亞論包含更多神學詮釋。不過，從最早的傳統開始，瑪利亞「耶穌的母親」(谷六 8；瑪十三 55；宗一 14)的身份已受肯定；然而天主之母的信理(↗310 dogma)，亦是教會自厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)以來最基本的聖母學原則。本文討論聖母學說的發展，也沿用這傳統的稱法，雖然知道，這名詞會引起更多在合一運動(↗23 movement, ecumenical)上的障礙。聖母論和基督論(↗449 Christology)一樣，從一開始已經包含講者的信仰。

(二)聖經(↗571 Bible)：聖母論從沈寂開始。對她的見證信仰隨著教會對耶穌基督(↗296 Jesus Christ)生平事蹟，愈來愈感興趣而在深度和廣度上都有所增長：

(1) 保祿宗徒在傳教期間寫給他教會的信只以基督的死亡(↗154 death)、復活(↗47 Resurrection of Christ)、光榮來臨及教友的生活，為主要的訴求對象；有關耶穌的母親他幾乎絕口不提(迦四 4 是例外的，這段經文以耶穌「生於女人」來強調他的人姓)。

(2) 當基督徒著手編輯福音(↗642 Gospel)，從信仰的立場來描述耶穌生前的言行時，瑪利亞才漸漸受到注意。然而在四本福音中，瑪利亞在「明暗度」上卻很不同。最早的聖史馬爾谷雖然還不致正式地在那些認為耶穌「瘋了」的「祂的(家)人」中寫下聖母的名字(谷三 20-21)，卻顯然在下一段經文中(谷三 31-35)，把耶穌的生身家庭(包括祂的母親在內)和祂的末世家庭(天國↗38 kingdom of God)的成員對立起來。要加入這末世家庭，單有親屬的關係是不夠的，聖史還提出一個條件：「奉行天主/上帝的旨意」。

(3) 後來的對觀福音(Synoptic Gospel)在接受馬爾谷傳統的時候，都在某一種程度上減少或緩和了馬爾谷的對立性(瑪十二 46-50；路八 19-21)。路加更以「聽了天主/上帝的話而實行的」來表達他對聖母的讚美，從而認為瑪利亞已經符合了末世家庭的條件，是天主/上帝之國最早的成員之一；如此乃構成她的「真福」(路十一 27-28)。在《路加福音》中，瑪利亞是第一個配稱「真福」(路一 45)的人，而這(路加說)是由於她的信仰。路加筆下的瑪利亞不僅是第一位信徒，還是所有信徒的模範。瑪利亞的信仰首先表達在她的領報中，那是一種在黑暗而真實的啓示(↗472 revelation)下的全心投靠(路一 38)，也是一種嘗試走出信仰的黑暗面，以到達信仰的光明面的追尋行為(路二 19, 51)。路加還在宗一 14 中，為他的瑪利亞故事寫下完滿的句點；當教會正熱情等待聖神(↗566 Holy Spirit)降臨的時候，瑪利亞與祈禱(↗331 prayer)的團體同在一起。

(4) 《瑪竇福音》耶穌的童年故事與路加的記載有許多不相同的地方，它們顯然來自兩個不同的傳統(↗596 tradition)。唯一共同的地方也許只是童貞產子(產前童貞)的事實。瑪竇在耶穌的族譜(genealogy)中注意四個女人(瑪一 1-17)，他把瑪利亞描寫為天主救恩(↗455 salvation)的卓越工具，她是天主/上帝整個救恩計劃中決定性的時刻。

(5) 到了第四本福音寫作的時候，瑪利亞的地位已經在教會中獲得普遍的承認。她出現的機會並不多，但都在重要的場合上：第一次

在耶穌公開生活之前；第二次在祂回歸父家的時候。根據若望的看法，在加納婚宴的時候，瑪利亞也許還不在那些因著標記的啓示而到達完全信仰的宗徒(若二 11)之列，她所擁有的是一種尚未看清楚卻保持開放的信仰(↗315 faith)；然而在十字架下，她卻已經站在耶穌愛徒的旁邊，正式加入這個新成立的信友團體了。和《路加福音》一樣，若望強調瑪利亞在信仰路上的成長，她屬於天國的第一批成員。

### (三)教父時代：

(1) 宗徒(↗260 apostles)後期，教父(↗400 Church, Father of the)的聖母論建立在聖經的啓示上。瑪利亞新厄娃的說法，最遲在二世紀已經提出，如：撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)；古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)；北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)等。他們認為：「瑪利亞的童貞和順命正好與違命的貞女厄娃相對立；由於順命，瑪利亞成了「救贖的根由」，就好像厄娃是「死亡的根由」一樣。抑有進者，瑪利亞成了童貞女厄娃的「辯護者」，全人類的「解救者」(代禱人)，使人類重生於天主/上帝的「純母胎」。早在二世紀，已經有相當高深的聖母論(high mariology)了。

(2) 聖母的聖德和童貞(↗531 virginity)也是這時候的重要課題。一般來說，早期教父們大都相信人的女兒瑪利亞是大罪可免、小罪難逃的，如：伊雷內、德爾圖良以及埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)均如此認為；他們也尚未異口同聲地教導卒世童貞的道理，產時童貞為許多人看來更感困難。大概要到厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)，瑪利亞的神聖母職獲得定斷之後(DH 251)，這兩個問題才有轉機。

(3) 另一個在教父時代已經深受注意的聖母學課題就是瑪利亞與教會(基督奧體 mystical body of Christ 及其肢體的關係)：她是教會的

典型，她又是教會的母親。作為典型，她是聖的，是童貞，卻生育信仰中的子女聖母中保(↗554 Mary, mediatrix)。由於宣講(↗330 preaching)聖言(↗558 Word of God)，也由於施行洗禮，教會生育天主/上帝的子女(天主子民↗31 people of God)；瑪利亞則生育教會的頭。然而透過基督，她的母性也延伸到個別基督徒身上。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)問：「作為基督的肢體，你怎能不也是童貞聖母的兒女？」，基督生自聖母，基督(身體)和基督徒(肢體)也一樣出自聖母。

(4) 厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)及 649 年拉特朗(Lateran)地區會議，標誌著早期聖母學上的兩件大事，即：「天主之母」及「童貞產子」兩信理的定斷(DH 503-504)。大概六世紀，聖母蒙召升天(↗555 Assumption of Mary)的道理也開始在神學家中討論開來；尤其是《默示錄》十二章的「天上女人」被賦予聖母學的解釋(大概也在四至六世紀)之後，對聖母蒙召升天道理更產生一定的影響。相信聖母蒙召升天後，也連同相信她在天的中保(↗65 mediator)角色。懇求聖母代禱本是教會自三、四世紀已經開始的熱心敬禮(veneration)，而相信聖母蒙召升天更給予這敬禮一個全新的動力：她是「不可戰勝的圍牆」，沒有人能阻礙她的代禱力量，因為她是受造物中最接近天主/上帝的。大概在八世紀，「女中保」的名號流行在東方，且在同時傳到西方。

(5) 聖母聖德無缺的信念，經過教父們的再三討論，尤其是義大利神學家、佈道家、詩人、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397) 和奧古斯丁的影響，早已塵埃落定；到了八世紀，更超脫出聖母無染原罪始胎的觀念來。約 700 年，在東方，流行著「聖母受孕節」；這慶節很快傳遍整個拜占庭，大概在 1050 年更抵達英國。從此展開西方世界一連串的爭論過程。

#### (四)中古時代：

(1) 十二世紀初，士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology,

scholastic)之父義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)，雖極力讚美聖母的聖德，卻一點不敢越雷池半步，然而就只差這半步，使他不能進入聖母無染原罪始胎的理論世界。他的弟子英國神學家、本篤會會士埃德梅爾(Eadmer (Edmer, Ediner) 約 1055-1124)，卻是非常例外的一位。1123 年左右，他寫下了現存最古老的無原罪論文《論聖母瑪利亞在母胎中的開始》(Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae)，可謂討論聖母無染原罪始胎的開端。他稱聖母為「罪人的救主之殿」，所以理應免除所有的罪過。

(2) 十二至十四世紀有一些士林/經院神學的大師極力反對聖母無染原罪始胎的理論。法國神秘靈修學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)；義大利神學家、哲學家、天主教主教《四部語錄》(Sententiarum Libri Quattuor)的作者彼得·隆巴(Petrus Lombardus, 約 1100-1160)；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)等人均影響深遠。這些本來熱愛聖母的聖人們不能釋懷的一點就是：「如何在救贖(redemption)的普遍性和聖母瑪利亞無染原罪始胎的理論間取得和諧？」。十四世紀中葉，蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)等人的「先贖」觀念提出之後，才扭轉了整個局勢，這觀念既把聖母置於基督救贖的普遍性之下，同時，承認她得以免除原罪遺害的特恩。

(3) 中古時代，除了聖母無染原罪始胎理論的突破之外；在其他方面，也繼承並發展了早期的思想，如：瑪利亞的中保(↗65 mediator)角色，她在救恩工程(economy of salvation)上的參與、她與天主聖子(Son of God)的完滿契合、在十字架下的苦楚等等。她充盈恩寵(↗353 grace)，自己又是恩寵的泉源。天主/上帝樂意信友光榮她，更願意他們經由她獲救；她是最有效的辯護者，她的代求，必蒙垂聽。總言之，到了中古時代末期，聖母論已經完全擺脫了初期的沈寂。

(五)宗教改革(↗273 Reformation)期間，改革人士對聖母敬禮，尤其是聖母轉求大肆抨擊。從抨擊的厲害，可以想見當時熱情的呼號必定更加厲害。改革者一再強調聖母瑪利亞一無所有，她本身只是虛無，故此不該有任何的敬禮行爲。較晚期的德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，責備那些光榮她的人，事實上已經把她轉變爲一個偶像。對抗宗教改革的特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)對於瑪利亞只說了很少的話(事實上，它要處理的問題太多了)，僅在原罪(↗341 sin, original)及聖像敬禮(veneration)等上下文中略略提起她。

#### (六)宗教改革到近代：

(1) 宗教改革時期之後，聖母的理論和敬禮不退反進，不過是在對抗、爭論、護教神學(apologetic theology)的大前提下被提出。尤其在宗教改革的發源地德國，聖母論更是一個迫切的需要。十七世紀初，西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)，更是朝著一套完全而獨立的聖母學論文發展。蘇亞雷斯深入探討聖母的聖德，她的一生，充盈著對天主/上帝的愛，也充盈著相稱於神聖母職之品位的恩寵。另一個備受當時神學家們注意的題目就是聖母瑪利亞與基督救贖工程的關係，瑪利亞「共救贖者」(↗133 co-redemptrice)的名號(最早出現於九世紀)一再被人提出。她在降生(↗332 Incarnation)奧蹟中的地位也是當時熱衷的話題。

(2) 1854年教宗碧岳九世(Pius IX 1846-1878)，於《無可言喻的天主》(Ineffabilis Deus)詔書中，定斷「聖母無染原罪始胎」的信理(↗310 dogma)(DH 2800-2804)；此信理激勵起一連串聖母學研究的熱潮。著名英國神學家、初爲安立甘教會神職、1845年轉入天主教會成爲樞機紐曼(Newman, John Henry 1801-1890)；德國信理神學家、天主教司鐸舍本(Scheeben, Matthias Josef 1835-1888)等人，以教父理論爲根據，致力將聖母學納進天主教會(↗44 Church, Catholic)之教義(↗

407 doctrine)的整體中。

(3) 二十世紀上半期，主要的討論仍是集中在聖母的中保角色上。1900年，在法國里昂(Lyon)舉行第一屆「國際聖母學大會」(International Conference on Mariology)，討論的主題是：聖母在救贖計劃中的角色。嗣後數十年，會議不斷，論文無數，處處透露著時代的訊息。在比利時，比利時神、哲學家學家、天主教樞機梅西耶(Mercier, Désiré-Joseph 1851-1926)，組織了一個主教會議來討論「聖母中保」定斷的可能性，甚至教宗也委派了委員會探討同樣的問題。各界紛紛冀望有新的聖母信理的定斷。1950年11月1日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，在少數主教不同意下，頒布《美妙豐富的天主》(Munificentissimus Deus)宗座憲章，定斷了「聖母蒙召升天」的信理：「我們宣布、聲明與定斷，這是神性地啓示之信理：無玷的天主之母，卒世童貞瑪利亞，在結束世上的生活之後，以身體與靈魂被接納到天上的光榮。」(DH 3903)，算是給熱誠的信友們一個正面的答覆。

(4) 1950年前後，聖母學會議、研究中心、學院、圖書館、報刊雜誌等等紛紛如雨後春筍般出現，熱情歌頌的結果，終於演變成如：法國神學家、天主教司鐸洛朗坦(Laurentin, René 1917-)，致力於研究聖母學及神秘生活的現象，所謂的「瑪利亞問題」。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的瑪利亞論便是教會對瑪利亞問題的回應。梵蒂岡第二屆大公會議把瑪利亞論鑲嵌在教會論(↗425 ecclesiology)的之中(LG52-69)(DH 4172-4179)。從教會的脈絡中談聖母，梵蒂岡第二屆大公會議指出：「要光榮她，首先必須把它放在適當的位置上，不再孤立她，不再偏離她在救恩史中的角色」。教會需要一套健全的聖母論，不誇大她的特權，不貶抑她的榮耀，還須注意它在整體神學中的位置，她與天主聖三的關係、與教會的關係。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 余山修院改編，《聖母論》，上海：光啓出版社，1991。
- 王敬弘著，〈從耶穌稱聖母為『女人』看若望的聖母神學〉，《神學論集》第5集，台北：光啓文化事業，pp.339-357，1970。
- 王敬弘著，〈福音中有關聖母的片斷〉，《神學論集》第5集，台北：光啓文化事業，pp.358-382，1970。
- 朱修德著，〈現代教會有關聖母的訓導〉，《神學論集》第78集，台北：光啓文化事業，pp.521-537，1989。
- 岳雲峰著，〈敬禮聖母的歷史發展〉，《神學論集》第78集，台北：光啓文化事業，pp.497-516，1989。
- 張春申著、李柔靜編寫，《救主耶穌的母親：聖母論》，台北：光啓文化事業，2002。
- 張春申著，〈聖母敬禮的神學原則〉，《神學論集》第78集，台北：光啓文化事業，pp.553-559，1989。
- 溫保祿編譯，《救主之母瑪利亞》，台中：光啓出版社，1969。
- 鄒保祿著，〈聖母敬禮的演變〉，《神學論集》第73集，台北：光啓文化事業，pp.457-466，1987。
- 穆宏志著，〈新約中的聖母〉，《神學論集》第78集，台北：光啓文化事業，pp.469-495，1989。
- Benko, S. *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology*. Leiden New York: E.J. Brill, 1993.
- Brown, R. E. and Others, eds. *Mary in the New Testament: A Collaborative Assessment by Protestant and Roman Catholic Scholars*. Quezon City: Claretian Publications, 1984.
- Bur, J. *How to Understand the Virgin Mary*. London: SCM Press, 1993.
- Graey, H. *Mary: A History of Doctrine and Devotion*. London: Sheed and Ward, 1963.
- Nesbitt, R. *Mary, Model of the Church*. Wallington: Ecumenical Society of the Blessed Virgin Mary, 1994.

黃懷秋

## 558 聖言

shèngyán

### WORD OF GOD

參閱：472 啓示 571 聖經 575 聖經靈感 574 聖經的無誤性 296 耶穌基督

(一)概念說明：言/言語(word)、聖言/道(Word, The)、天主聖言(Word of God)一詞，廣

義而言，指天主/上帝/神(↗30 God)的一切言語；狹義而言，指指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)奧蹟中的第二位，即聖子耶穌基督(↗296 Jesus Christ)(若一 1-14)。

### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 在舊約(↗687 Old Testament)，《司祭典》(Priestly Code)給予天主聖言特別的神學(↗385 theology)意義：創造者天主/上帝藉著言語啓示(↗472 revelation)祂的能力和智慧(↗515 wisdom)。在《聖詠》，天主/上帝的話是創造性的也是救贖性的；它保管世界和以色列人在歷史中的軌跡(詠一四七 15, 18)。然而，真正給予聖言中心位置的卻是先知書。先知(↗159 prophet)蒙召，最主要的是傳達天主/上帝的話(依六 1；耶一 9)。在《申命紀》裡，一句單獨的命令(申十五 15)，或是全部法律(申卅 14)都稱作天主/上帝的話，它是救贖性的，能賜予生命(詠一一九 50)。接近基督紀元時期，托辣/托拉(torah)被視為個人以及整個以色列子民生命的來源，聆聽它的人必須全心全靈轉向天主/上帝(申六 4)。

(2) 在新約(↗611 New Testament)，整個舊約的啓示都可稱為天主/上帝的話；但是新約的最大特色卻是把天主/上帝的話和耶穌基督連在一起。耶穌的話帶來救恩(↗455 salvation)，這一點在祂顯奇跡(↗229 miracle)時尤其清晰可見。凡以耶穌的話為恥的，天主/上帝也以他為恥(谷八 38)。天主/上帝的話和耶穌的話有某種程度的相合性。保祿宗徒說：「在基督內天主/上帝的恩許都成了「是」(格後一 20)」。然而，真正把天主/上帝的話和耶穌這個人連結起來的，卻是若望著作：耶穌基督是成了血肉的天主聖言，因此，祂代表這個救贖的最終能力，祂就是天主/上帝的生命(若壹一 1)。為新約而言，在基督內降生(↗332 Incarnation)的聖言留駐在教會(↗411 Church)內，因而宗徒不僅傳布一種教義，他們所宣講的是在基督身上的救恩。由於聖神(↗566 Holy Spirit)的助佑，基督親自在宗徒的宣講中說話。而聖言的宣講必須是教會中一種恒久的制度，因此，宗徒也選立一些為服務聖言的福音(↗642 Gospel)同工。

最後，對聖言的服務還從口頭宣講進展到文字的固定形式；這些筆錄下來的聖言和口頭的宣講具有同樣的權威。

### (三)神學簡史：

(1) 在早期教會，寫成文字的宗徒言語就是天主/上帝聖言，必須一字不易地保留下來。亞歷山大神學家、第二、三世紀基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140- 217)的書信中，天主/上帝聖言的概念更延伸至教會的宣講。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)認為：聖經和教會宣講，都同屬天主/上帝聖言。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，稱聖言的宣講為「糧食」、「宴席」，因此，他可以把聖言和聖事(↗559 sacrament)等同起來。奧古斯丁特別強調基督是內在的導師，是宣講中的動力。

(2) 到了中世紀，由於隱修制度注意內在靈修/神修(↗710 spirituality)，重點也從外面的聖言和宣講者轉向天主/上帝的恩寵在人內心的神祕行動。對聖經的興趣也集中在精神的、神祕的經驗詮釋。

(3) 十四世紀，對聖事及其功效的興趣似乎模糊了宣講的救贖功能，而聖言在教會中的作用因而減弱。雖然如此，在教會整體的生活中，聖經和宣講天主/上帝的聖言，一直不斷地扮演重要的角色；教會原則上把聖事和聖言整合在一起。一直到宗教改革(↗273 Reformation)的出現，聖事和聖言的統一性才受到攻擊。

(四)基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學：

(1) 在宗教改革的教會裡，天主聖言一直都是信仰(↗315 faith)和神學的中心概念。根據德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的看法：「救贖事件臨在於聖言中，但僅為那些擁有聖神的人」。但是，瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli,

Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)和瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)則強調天主/上帝的行動，較少注意言語的中介。但在「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)的原則下，最早的新教「正統主義」(正統教義 orthodoxy)都把聖經和聖言等同起來。超性主義(supernaturalism)的聖言觀在啓蒙運動(↗474 Enlightenment)的時候受到攻擊，而導致對聖言理解之喪失。一直到辯證神學(↗704 theology, dialectical)興起，才重新對聖言有所了解。

(2) 在瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)的神學中，聖言包含三種形式：啓示、聖經和宣講。聖經和宣講必須在每一時刻重新成為活生生的天主/上帝聖言。這點在德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)神學中更獲強調；為布氏而言：聖言是存在性的言語，帶領人到達新的自我認識，走向成熟的基督徒生活。瑞士改革宗神學家、倫理學家布倫納(Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)認為：布特曼的看法把聖言太限制在人的存在領域中；他指出：天主/上帝在聖言中向人類啓示自己。德國神學家、信義宗牧師艾貝爾(Ebeling, Gerhard 1912-2001)視言語事件為天主/上帝的自我表達，光照人存在的境況，給人類開啓有希望的救贖喜訊。德國駐美信義宗神、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)揚棄過分人學(↗438 anthropology, Christian)式的聖言神學，他認為：聖言是神聖存有本身的象徵。

### (五)神學反省：

(1) 天主/上帝言語來到世界往往要借助人的言語；人的言語是天主/上帝言語的中介。人能領受天主/上帝超越的言語，是基於人對天主/上帝回應的特性，也基於天主/上帝的恩寵和人的信仰。然而，除了這主觀的因素之外，外在的天主聖言也很重要，它以人的言語進入歷史。聖言進入歷史的頂峰就是耶穌基督。但這段歷史並沒有就此停頓下來，而繼續在教會中發展，首先是聖經，然後是宣講。

但是聖經雖是天主聖言，卻不全等於天主聖言，因為它也是人的見證，它是人在信仰中對聖言的回應；不過這個回應也不純是信徒的自我表達，回應也包含來自天主的聖言。因此，天主/上帝的言語不由人的言語所限制，也不完全由人來翻譯詮釋。這是天主聖言的超越性。

(2) 天主聖言只有在教會的宣講中才是完全的、真正的聖言。神學必須解釋天主聖言如何在今日透過一位宣講者實現出來，而人的言語又如何才能真實地表達天主/上帝的言語。聖言的宣講既是救恩事件，它便與聖事有著密切的關係，對於這關係，神學家有不同的解釋。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 孔格(Congar, Y. M. J.)著，真理學會譯，《聖言與聖神》，香港：真理學會，1994。
- 阮文順著，陳廷洲譯，《希望的道路：在聖言和梵二的光照之下》，台北：光啓文化事業，1996。
- 思高聖經學會譯，《聖言實踐》，香港：生命意義，1991。
- 拉內(Rahner, K.)著、朱雁冰譯，《聖言的傾聽者：論一種宗教哲學的基礎》，北京：三聯書店，1994。
- 武金正(Vu Kim Chinh)、谷寒松(Luis Gutheinz)著，〈「拉內基督論中的聖言-象徵」一書簡介〉，《神學論集》第65集，台北：光啓文化事業，pp471-477，1985。
- 楊慧林著，《聖言、人言：神學詮釋學》，上海：上海譯文出版社，2002。
- 孟格爾(Munger, R. B.)著，陳晉賢譯，《耶穌的聖言：關於人生問題》，台北：中國主日學協會，1959。
- 謝扶雅著，〈聖言與道的和合〉，《神學論集》第60集，台北：光啓文化事業，pp183-187，1984。
- Benedict XVI. *God's Word: Scripture, Tradition, Office*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- Bonhoeffer, D. *Reflections on the Bible: Human Word and Word of God*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004.
- Church, A. *The Theology of the Word of God*. Cork: The Mercier Press, 1970.
- Levie, J. *The Bible: Word of God in Words of Men*. London: Geoffrey Chapman, 1961.
- Witherington, B. *The Living Word of God: Rethinking the Theology of the Bible*. Waco, Tex.: Baylor University Press, 2007.

編譯

## 559 聖事

shèngshì

SACRAMENT

參閱：561 聖事神學 425 教會學 411 教會 372 神印 528 象徵 600 奧秘 692 禮儀 580 聖儀

(一)概念說明：聖事(sacrament)一詞，源自拉丁文「sacer, sacramentum 事物」，是將希臘文「mysterion 奧秘，奧蹟，奧理」及拉丁文之「mysterium 奧秘，奧蹟，奧理」，所演變之另一名詞，指初期教會(↗286 church, primitive)依據主耶穌之生活與福音(↗642 Gospel)，所發揮之有形可見宗教儀式(ceremony of religion)的象徵(↗528 symbol)及標記，即將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，經由教會中的禮拜和祝聖性的象徵行動施予領受的人，因此，包含五個層面：1)聖事是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的行為，是光榮基督的救恩(↗455 salvation)性行動。2)它在教會中，是教會使光榮基督的行動在時空中延續，並且現在化。3)它是禮拜的行為，是偕同基督對父的朝拜行為。4)它是祝聖的行為，它本身賦與恩寵。5)它是象徵行動。所謂的象徵不僅是表徵而已，它還是所象徵的事實本身。

#### (二)神學意義：

(1) 聖事的象徵性標記：在一般的用法，象徵(標記)包括三個因素，即：象徵本身(有形的事務或圖像)；被象徵的對象(無形的事務或抽象的觀念)；以及用象徵的人。在此用法中，象徵本身和被象徵的對象之間有實在的區別；它們之間的關係是由人所產生的。嚴格地說，這種象徵概念不適用於聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)，因為聖事是「真實的象徵」(real symbol, 德文 Realsymbol)：1)它絕非建立在第三者(人)的想像中。2)它是由它所象徵的對象(救恩奧蹟)而產生的。3)所象徵的對象(救恩奧蹟)在自我表達和自我完



成的過程中，使真實的象徵產生。4)象徵的作用在於啓示(↗472 revelation)和完全表達那所象徵的對象。5)所象徵的對象完全充滿，並包含在象徵內，因為若非如此，所象徵的對象還不能算是完滿的。

以握手為例；是一種「真實的象徵」，是：友誼、自由、愛情等，在人要自我表達時所產生的；在握手的象徵中，我對對方的情誼不僅表露無遺，還會在這象徵中自我完成。事實上，除非藉著外在標記的表達，我對對方的感情還未臻於完滿。

如此，可以明白「聖事是基督在教會中，救恩行動的象徵」的意思：它不僅表徵出這行動，它也是這個行動本身。當基督的救恩經過教會具體地出現在人間時，這個具體出現本身便是聖事；它的出現，使天主/上帝的救恩達於完滿，因為，它「不能錯地」充滿天主/上帝的救恩，並且把這救恩有效地通傳給人。

(2) 聖事是禮儀性的行動：聖事既是天主聖三/三位一體(↗45 Trinity)與人(↗11 man)相遇的媒介，它亦包含人對天主/上帝答覆的一面，即人對天主/上帝的奉獻和服從。換言之，聖事是一件禮儀性行動，藉此，教會在聖神(↗566 Holy Spirit)的共融中，偕同基督一起向父祈禱。聖事是整個教會的行動，它亦好像整個教會一樣，來自父，又回歸父。聖事一方面是天主聖三/三位一體把自己贈與人；另一方面也是信友在聖神內把自己奉獻給父，欽崇、朝拜、服從父。換言之，聖事是天人之間的位際(位格↗206 person)共融(communion)關係之交接處，這就是聖事的禮儀性意義。

(3) 聖事的標記是有效性的標記：聖事不僅是禮儀性標記，它也是有效性標記：它本身賦予恩寵。因為在聖事標記中，基督願意將自己通傳給人，也要求人接納並主動答覆祂的邀請與召喚。如此，在象徵中，天主/上帝與人相遇而建立起一個「你—我」的關係，成立了一個「我們」的團體，這就是恩寵。不過聖事的有效性並不在人的答覆上。聖事賦與恩寵，那是因為基督(天主/上帝父給予人類最大而又唯一的恩寵)特別臨在(↗677 presence)於聖事中。當然，只有當人在信仰中

接受祂的臨在時，這個標記才達到它圓滿的意義，即所謂「人效，人效性的」(拉丁文：ex opere operantis)；不過，就聖事標記本身而言，它是生效的，即所謂「事效，事效性的」(拉丁文：ex opere operato)，因為它不能錯地表達並充滿天主/上帝的救恩。

(三)七件聖事(seven sacraments)的存在：

(1) 1547年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第七場會議，頒布《為完成有關成義的救恩性教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)：論聖事的法令中，強調：聖事有七件，不多也不少(DH 1601)。有關七件聖事的存在，一般神學教科書大多用「時效證」來證明。所謂時效證，即是說：假如一端道理在教會內經過了很長的時間，整個教會對它並無一點懷疑，則這端道理可以說是天主/上帝啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)。神學上可以應用時效證，那是因為聖神臨在於教會內；教會不可能在如此長的一段時間內一直生活在錯誤當中，故此該端道理必定是天主/上帝的啓示真理。

(2) 聖事雖有七件，但七件並非同樣重要，在成為基督徒上亦非擁有同等的價值(DH 1603)。由傳統觀之，教會常常把聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)和聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)視為最重要的兩件聖事。原因是：1)在基督論(↗449 Christology)上，這兩件聖事清楚地由耶穌基督所建立，也更圓滿地象徵了耶穌死亡(↗154 death)與復活(↗47 Resurrection of Christ)的奧蹟。2)在教會學(↗425 ecclesiology)上，傳統認為，耶穌肋旁流出的血和水(若十九 34)，是聖體和聖洗兩件聖事的象徵，而教會也於焉產生。換言之，教會是在聖洗和聖體兩件聖事中產生。3)在格前十7暗示教會的成長，也與以色列子民一樣是在聖洗(紅海)和聖體(瑪納)中達成。

(3) 其他基督宗教(↗436 Christianity)中的教會，如：聖公會(↗550 Church, Anglican)、東正教(東方教會↗225 Eastern Church)、路德會(↗589 Church, Lutheran)都相當重視聖洗和聖

體；並視之為聖事，可見這是大部分信仰基督的團體的共同點，可以作為繼續合一運動(↗23 movement, ecumenical)交談的基礎(參閱：1982年信仰與教制委員會的《利瑪文獻》〈洗禮、聖餐與聖職〉)。其他五件聖事，不如聖體與聖洗來得那麼重要；這種重要性的分別，主要是基於該象徵所包含及所表達的「巴斯卦逾越奧蹟」(↗603 mystery, paschal)的豐富性，以及它為作基督徒而言的必要性。

(四)聖事的建立：特利騰大公會議為反駁基督教，否定所有的聖事都來自基督的說法，乃宣布：「新約的聖事都為基督所建立」(DH 1601)。其實上，翻開聖經並不容易找出耶穌親自建立七件聖事的明顯啓示。那麼特利騰大公會議的信理(↗310 dogma)又該如何解釋？基督如何建立七件聖事？又什麼因素才是基督所建立的？

#### (1) 耶穌如何建立七件聖事：

1)在神學上，沒有一位神學家願意說，聖事是由基督間接建立的，意謂中間尚有第三者的存在。不過，對於耶穌如何「直接建立聖事」的說法，神學上卻有許多套理論。有人以為：耶穌在世已給宗徒(↗260 apostles)指示過，後來由宗徒自動建立；又有人以為：聖神(↗566 Holy Spirit)在耶穌升天(↗433 Ascension of Christ)後，給宗徒啓示，宗徒卻被動去建立七件聖事。傳統一直都承認：聖洗聖事、聖體聖事/感恩聖事以及和好聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)以耶穌基督為根源。至於其他幾件聖事，也認為必定與耶穌生命中的重要事件有關，如：加納婚宴(婚姻聖事↗488 marriage, sacrament of)、治療病患(病人傅油聖事↗364 anointing, sacrament of the sick)等等。不可否認，此傳統的解釋的確有它的困難。如果耶穌(或聖神)真的向宗徒啓示過七件聖事，為什麼教會仍然需要如此長的時間，才能確立它們的聖事性呢？

2)德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)的解釋是以：「教會乃基本聖事」(basic sacrament)為基礎。天主/上帝的救恩已藉教會不能錯地、決定性地賜給人。不過，教會的救恩性本質卻是在幾個特定的時

辰中，才完全呈現出來，因為，就在這幾個時辰中，天主/上帝的救恩才有效地、不能錯地進到人身上。聖事之所以稱為聖事，那是因為天主/上帝的救恩在這時不能錯地出現，而它們之所以是基督建立的，是因為基督建立教會為救恩標記時，這幾件聖事已包含在「建立」的行動內，亦即，七件聖事在耶穌建立教會時已一併建立好了。

3)教會知道在這七個時辰中，天主/上帝的救恩不能錯地出現，於是隆重地宣布它們為聖事。不過，教會的這些肯定卻不但是在理論的層次上，也是在它生命的深處，以它整個信仰生活及救恩的體驗去肯定的。換言之，教會必須在悠長的生活經驗中，藉不斷的重複體驗才能清楚體認到，在這七個時辰中，教會的救恩性的本質完全顯現出來。事實上教會需要十二個世紀的時間，才能確立這七個時刻的聖事性。

(2) 耶穌基督建立聖事的程度：現在神學家大都不再堅持聖事的外在標記、言語和行動，是否都包含在基督的建立之中，因為，這些標記在歷史中不斷地演變。反之，現代神學普遍傾向於只把這七件聖事所賦與的聖事恩寵歸於基督；至於聖事的外在標記，除聖洗聖事及聖體聖事/感恩聖事之外，則由教會所決定。不過，教會所決定的在本質上，應適合此標記所象徵的特殊聖事恩寵。

(3) 教會對於聖事的權力範圍：基督建立了聖事標記所賦予的特殊恩寵；除此之外，聖事的外在標記(聖洗、聖體除外)都在教會的權力範圍內，由教會所選定，教會亦有權改變。而事實上大部分的聖事禮儀在十數世紀的變化之後，仍保存了宗徒時代的主要因素。到今天「聖事禮儀標記不可改變」的說法已無足夠的支持理由了。

#### (五)聖事的施行人和領受人：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，整個第二章：論天主子民；稱教會為天主/上帝子民(LG 9-17)(DH 4122-4141)，遂將施行人與領受人

的對立(傳統的看法)相對化了,這樣做不等於取消了教會的次序。事實上,信眾和聖職(ministry)只是站在不同的份位上作聖事的施行人。以下所言只是狹義的施行人的(意向、信仰和品德)問題。

(2) 施行人的意向是一個很古老的問題。倘若施行人只有「做教會所要做的事」的意向,為使聖事生效是否足夠?要回答這問題,須從聖事的教會性說起。聖事標記是耶穌及教會的象徵;它內在地包含了耶穌及教會的意向,只要這象徵在禮儀中實現出來,基督及教會的意向已包含其中。換言之,施行人只要做教會所要做的事便已足夠。其實,施行人只是一個中介,聖事不是由他而來,生效與否也不由於其意願,而是由於天主/上帝藉耶穌基督的許諾;況且施行人是在教會中,故此個人的意願不會大於團體的意願。同理,施行人的信仰和品德也不會左右聖事的效果;為此,天主教會(↗44 Church, Catholic)也承認其他基督教(↗445 Church, Protestant)的洗禮,因此,改宗者如果入天主教會,不必重洗。

(3) 但以上所說的,只是制度性的教會。若論到奧蹟性的教會,最重要的任務卻是把天主/上帝願意與人相遇、願意聖化(↗551 sanctification)人的一面帶到人間。因此,除非中介者真能顯示基督的面貌,他沒有能力把天主/上帝顯示給人,或者,他所顯示的僅是一個形式上的天主/上帝面貌而已。這樣看來,為使聖事圓滿施行,人的品德並非完全不重要。

(4) 至於領受人,為使聖事生效,領受人的意向也同樣不可或缺。所謂意向,不僅指那滯止的,對領受人毫無刺激作用的「習慣性的意向」,而是指積極地刺激領受人,使其有意識地領受聖事的「潛在性的意向」。因為,領受人是內在於象徵中,而不是被動地、像一只器皿一樣,讓聖事恩寵所充滿,而是主動地在聖事中與恩寵相遇。換句話說,就是領受人該有信仰,否則他領聖事的行為毫無意義。但是,為嬰兒和白痴領洗又如何呢?他們身上既沒有一般信徒所謂的理性行為,如何才能有意識地在信仰中領受聖事?為解決

這難題,神學上通常採用「救恩的原則」,即天主/上帝願意所有的人都得救。換言之,教會容許嬰兒受洗,不是按照正常成人的救恩行為,而是按照特殊的救恩原則。以上是從客體方面來探討,在主觀方面,嬰兒是藉分享整個教會的信仰而領洗的,故此這種行為仍是有意義的。

(5) 人藉「願領」聖事的行為,也可獲得聖事的恩寵,但是「願領」和「實領」的效果仍是不同的。神學上稱「願領」所得的恩寵為「聖事前恩寵」,那只是一個初步的、開始的階段,導向圓滿的恩寵;後者只可以在聖事行動中獲得。二者的關係又可比擬新、舊約的關係:舊約指向新約,同樣,聖事前恩寵內在地指向聖事標記中與基督(不能錯)的相遇。故此,一切「願領」不可取代真正「實領」的行為。

(6) 有關三件聖事,即聖洗聖事、堅振聖事、聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of),所留的「神印」(↗372 character, sacramental)的神學說明,歸納到獨立的詞條。

(7) 經過梵蒂岡第二屆大公會議的革新,由教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於1983年頒布的《天主教法典》(↗413 Law, Canon),判定教會聖事生活的制度及法律的各種事項(法典第840-1165條)。在以上的神學說明的背景上,可把法典第840條視為聖事的綜合性的描述定義:「新約的聖事由主基督建立,並付托給教會,因為是基督和教會的共同行動,故此是表示信仰與建設信仰的記號和方法,藉以敬禮天主/上帝,聖化人類,同時導引、加強並彰顯教會的共融;因此聖職人員和信徒,皆應以最大的尊敬和應有的謹慎舉行聖事。」

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

〈卷二:基督奧蹟的慶祝〉第1066-1690號,《天主教教理》,1996。

佘山修院改編,《聖事倫理》,上海:光啓社,1995。

岳雲峰著,〈從救恩奧蹟論聖事〉,《神學論集》第20集,台北:光啓文化事業,pp.185-205,1974。

胡國楨著,〈聖事禮儀的教會團體幅度〉,《神學論集》第

- 68/69 集，台北：光啓文化事業，pp.399-415，1986。
- 香港教區禮儀委員會，《教會聖事簡編》，香港：真理學會，1990。
- 教廷禮儀聖事部著，台灣主教團禮儀委員會、香港教區禮儀委員會合譯，《救贖聖事訓令》，台北：天主教台灣地區主教團，2005。
- 趙一舟著，《我們的聖事》，台北：見證月刊社，1983。
- 陳介夫著，《聖事論新編：從新天主/上帝教法典看聖事》，台南：聞道出版社，1992。
- 劉賽眉著，《聖事神學》，台中：光啓出版社，1977。
- 戴青雲著，〈言語及聖事〉，《神學論集》第7集，台北：光啓文化事業，pp.51-73，1971。
- 謝華生著，《聖經中的聖事》，香港：思高聖經學會，1987。
- 顧保鵠著，《聖事總論》，台中：光啓出版社，1957。
- Dialt, B. *What is a Sacrament?*. N. Y.: Hawthorn, 1963.
- Lawler, M. G. *Symbol and Sacrament: A Contemporary Sacramental Theology*. New York: Paulist Press, 1987.
- Martos, J. *The Catholic Sacraments*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.
- Rahner, K. *The Church and the Sacraments*. New York: Herder and Herder, 1963.
- WCC. *Lima Document: One Baptism, One Eucharist, and Mutually Recognized Ministry (BEM)*. Faith and Order Paper, No.73. Geneva, 1982.

編譯

## 560 聖事主義

shèngshì zhǔyì

### SACRAMENTALISM

參閱：559 聖事 561 聖事神學 528 象徵 580 聖儀

(一)概念說明：聖事主義(sacramentalism)一詞，源自拉丁文「sacer, sacramentum 事物，聖事」及「-ism 思想，主義」。指一種以聖事行為為宗教生活之中心及高峰的心態，而較忽略聖事本身為人與天主/上帝/神(↗30 God)來往、溝通的原則。聖事主義是一種教條式的宗教(↗266 religion)態度，它過分誇張教會生活中聖事的部份。

(二)宗教學對聖事主義有以下二個解釋：

(1) 任何發展完備的宗教都有教義(↗407 doctrine)、誠命/戒律(法律制度)(commandment)及禮儀/祭祀(↗692 liturgy)三個部份，而聖事是屬於禮儀/祭祀的部份。上述三個部份必須彼此支持、互相滲透，才能有著均衡充實的宗教生活。有史以來，所有宗教運動者都希望維持三者的均衡，然而往往因為各時代的不同需要，三部份會個別地被過分重視或忽略。例如：梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)的時後，羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)非常強調教義，因為當時教會正受到理性主義(↗398 rationalism)、相對主義(↗299 relativism)及無神論(↗514 atheism)洪流的衝擊。聖事主義的態度過分注重教會生活的禮儀部分，呈現儀式主義/禮儀主義(ritualism)及形式主義(formalism)的傾向，減損了日常生活及正確教義的重要性。而悉達多·喬達摩(釋迦摩尼 Siddhārtha Gautama 566-486BC 後人稱為佛陀)就是由印度教(↗163 Hinduism)的禮儀形式化脫離出來的例子。又如：德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)之宗教改革(↗273 Reformation)時代，因為，羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)過分注重禮儀的型式與功效，有著聖事主義的傾向，因而脫離天主教會。

(2) 真正的信仰生活，可由三個同心圓來表達：1)最內的圓圈：包涵了現實生活中的信仰體驗、靈性交流以及存在性的回應，分別有個人及團體的層面，是宗教領域中最核心及最寶貴的部份。2)中間圓圈：包括表達宗教內涵的標記及禮儀行動，這是基督徒的聖事(↗559 sacrament)範圍。3)最外圍的圓圈：是宗教的組織及律法。

三個圓圈是互相支持及滲透的，不過彼此仍有不同的重要性。最內的圓圈是信仰最重要的部份；這部份具體化後，便成為象徵(↗528 symbol)及禮儀行動，從而加強宗教核心生活的動力。聖事主義未能清楚地將信仰的核心部份生活出來，太強調外在的記號及儀式。這些形式化的記號與儀式傾向，沒有內

涵的禮儀。禮儀復興及宗教革新號召，即是從聖事主義回歸到符合信仰精神的宗教生活。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Fowler, S. K. *More than a Symbol: The British Baptist Recovery of Baptismal Sacramentalism*. Carlisle, Cumbria: Waynesboro: Paternoster Press, 2002.

Meyer, J. B. *Religion in the School Curriculum: The Sacramentalism of Common Things*. Boston: Richard G Badger, 1927.

Thompson, E. P. and Cross, R. A. ed. *Baptist Sacramentalism*. Carlisle, Cumbria, U.K.: Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2003.

谷寒松

## 561 聖事神學

shèngshì shénxué

### SACRAMENTS, THEOLOGY OF THE

參閱：559 聖事 560 聖事主義 411 教會 425 教會學 693 禮儀神學

(一)概念說明：聖事神學(theology of the sacraments)一詞，指有關聖事(↗559 sacrament)神學(↗385 theology)意義的研究、反省以及學術性說明，亦為神學課程之一，分為：(1)聖事與禮儀神學(↗693 theology, liturgical)總論。(2)七件聖事(seven sacraments)的各別神學理論說明與具體應用。因此聖事神學的意義，即「耶穌基督在教會中的禮拜和祝聖性的象徵行動」的神學性說明、解釋這七種不同的特殊禮儀行動的整體性，以及它們各自所包含的特色。論及這門學問的產生，從消極方面而言，它不是在聖經(↗571 Bible)中，即不是由歸納、綜合、或演繹聖經的啓示(↗472 revelation)而產生的。它的出現是在教會(↗411 Church)整個生活中，是教會經過長期的追尋和反省才逐漸肯定的。

#### (二) Mysterion 和東方教會傳統：

(1) 當教會一開始，即有禮儀(↗692 liturgy)生活(聖洗 baptism 及聖體 Eucharist)；當時有人把 mysterion 這個字用在聖洗上。其實，mysterion 在希臘文化中，有祕密(如：神祕宗教的禮儀便稱作 mysterion)和象徵(↗528 symbol)等含義。在《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中，mysterion 可指(非宗教的)祕密決定，外教人的禮儀，及天主/上帝/神(↗30 God)的啓示。在對觀福音(Synoptic Gospel)中，mysterion 首先是用在天國(↗38 kingdom of God)上(瑪十三 11)，保祿書信多次應用 mysterion，其中大部分都是指天主/上帝的救恩計劃(羅十六 25；弗五 31-32；哥一 27；二 3)。直到宗徒教會時代結束為止，mysterion 尚未直接與七件聖事有關。

(2) 在東方教會(↗225 Eastern Church)初期，“mysterion”一字從未用在教會的禮儀行動上，只用來指稱天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的啓示、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟等。直到奧力振(Origenes 182/5-251)時代，才把這個字直接用在教會禮儀上(聖洗和聖體)，用來指明這些禮儀行動具有外在可見的標記，是一個象徵，它隱含著天主聖三/三一上帝在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中的臨在(↗677 presence)；教會在禮儀行動中慶祝她與天主聖三愛(↗604 love)的共融。

#### (三) Sacramentum 和西方教會傳統：

(1) 《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)把保祿的“mysterion”，或是拉丁化而為“mysterium”(羅十一 25)，或是直接翻譯為“sacramentum”(弗一 9)。自此，拉丁教父常以“sacramentum”作為“mysterium”的同義字。“Sacramentum”來自動詞「sacrare 祝聖」。在古典拉丁文化中，“sacramentum”意即「軍人的宣誓」，又可指「法庭訴訟的奉獻」。簡言之，“sacramentum”一字可有：宣誓、祝聖、奉獻等含義。

(2) 北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus

Septimius Florens 約 160-230) 多次應用 “sacramentum” 一字，用時有宣誓、象徵、奉獻等義，且常把這字應用在聖洗中。換言之，到了迦太基(Carthage)學派的時候，此字使用在教會禮儀上，用時雖然保持了 “sacramentum” 的各種意義，但其重點則放在祝聖上；可見，其時所注重的是聖事行動的有效性。總之，早期教會 “sacramentum” 的用法很廣。

(3) 奧古斯丁時代：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)以前，義大利神學家、詩人、米蘭主教，拉丁教父盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)已經把東西方傳統綜合起來，既注意象徵性，又不忽略事效性。在奧古斯丁的著作中，“mysterion”和“sacramentum”二字交替出現；“mysterion”較注意某物內在的超越性，其隱密意義非經天主/上帝啓示人是不不能知道的；而“sacramentum”則注意某物的外在標誌與象徵。如此奧古斯丁乃形成了聖事神學中最重要的一點：某事物具有外在的標記和象徵，而此標記和象徵常指向此事物內在所含的超越和隱密的一面。奧古斯丁認為：教會的禮儀行動(聖事)都是象徵，因為，它總是要告訴人一些超越的意義；可見奧古斯丁非常注意聖事的象徵性，但他本人卻從未忽略聖事的事效性(即：賦與恩寵↗353 grace)。不過，他的理論有時卻被後人這樣地誤用。

(4) 從奧古斯丁之後到十三世紀：西班牙神學家、拉丁教父伊西多羅主教(Isidoro de Sevilla 約 560-636)認為：聖事就是在有形的事物下隱藏了一些無形的因素。從此以後，奧古斯丁所發揮的有關聖事象徵性豐富思想漸漸地被忽略，人只注意聖事所賦給的恩寵。

只有到中古時候，有義大利神、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)，“sacramentum”此字才限制在七個特殊禮儀行動(聖事)上。而在早期的用法中，“sacramentum”不但指彌撒(↗681 Mass, Holy)、聖事、禮儀行動、亦指基督宗教(↗436 Christianity)的教義(↗407 doctrine)、教會(↗411 Church)的誠命/戒律(法律制度)

(commandment)、甚至整個基督宗教本身。它又特別用來指稱天主/上帝救恩計劃和基督生命中的重要事件。如此“sacramentum”乃指一端真理(↗335 truth)或行動，其中隱含著救恩的意義和內容。

十一至十三世紀又重新注意到奧古斯丁強調聖事的象徵性，不過這時有人把象徵與象徵的事物完全分開，以至否認耶穌基督臨在於聖體(象徵)中。

(5) 1547年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第七場會議，頒布《為完成有關成義的救恩性教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)：論聖事的法令，對聖事神學具有很大的影響(DH 1600-1630)。此屆大公會議無疑是為針對宗教改革(↗273 Reformation)的學說而召開的。基督新教(↗445 Church, Protestant)對天主教聖事神學提出以下的批評：1)天主教會內對禮儀的無知。2)迷信，以為禮儀和恩寵之間的關係是魔術式的、或機械式的。3)神學上忽略了聖事生活中，人的準備與自由答覆的重要性。

針對以上種種背景，反對派人士乃發動禮儀及宗教改革；原意本是為再復興精神生活，不料卻造成了不可挽回的分裂：

1)德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，認為：聖事是一象徵及記號，可以喚起人的信仰(↗315 faith)，象徵本身不賦給恩寵(↗353 grace)，只是當這個象徵刺激起人的信仰時，天主/上帝的恩寵就會恩賜給人。可見馬丁路德並未否認象徵與救恩間的關係，只是否認這種關係的必然性。

2)瑞士神學家、原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)，則主張：聖事純粹是一表達信仰的標記，他把馬丁路德聖事論中象徵與救恩間的偶然關係也抹煞掉。茨溫格利的理論為瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)所認同，不過加爾文也強調天主/上帝在聖事中的主動性：一方面天主/上帝藉

聖事喚起人的信仰；另一方面人藉聖事表達對天主/上帝的信仰。

3)特利騰大公會議為駁斥基督新教的思想(即否認聖事行動本身賦與恩寵，而只承認聖事的禮儀行動加強人的信仰)，乃集中在肯定聖事的「事效性」(ex opere operato)之上。如此一來，對於「信仰」和「象徵」兩個因素便很少提及。影響所及，對十六世紀以後的聖事神學，都有傾向物化(↗ 245 Verdinglichung、reification)的不良後果。

#### (四)今日聖事神學：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)前後，教會內的聖事神學有了很大的改變。這時候由於教會內的禮儀運動，對聖經(↗ 571 Bible)與教父學(↗ 401 patrology)研究的重視，以及當代哲學思潮的影響，禮儀神學也嚐試採用位際關係、符號(semiotics)、標記(sign)等概念，來闡釋聖事行動，一反過去物化與機械化的弊端。今日的聖事神學強調聖事乃一象徵和標記，此標記表徵著天主聖三/三一上帝與人的遇合；透過聖事標記天主聖三/三一上帝把自我通傳給人，而人亦在此標記中以信仰答覆天主聖三/三一上帝。可見今日的聖事神學非常注意信仰中天主聖三/三一上帝與人所建立起來的位際關係，並以此關係作為解釋聖事神學中各種問題的基本範疇。

(2) 今日聖事神學有兩句流行的術語，即基督是「原始聖事」(primordial sacrament)，教會是基本聖事(basic sacrament)：

1)要了解基督是原始聖事，必先了解天主/上帝自我贈予的性質；天主聖三/三一上帝進到人類歷史中，「自我啓示」和「自我通傳」給人乃藉許多有形的標記和事件。在這些事件與標記中，天主/上帝的參與(↗ 37 concoures, divine)人的生命，要求人在信仰中答覆祂的邀請與召喚。換言之，天人合一的關係是在有形的標記中完成的。而天主/上帝的愛催迫祂選擇一個最神聖的標記，作為天人合一的中介，那就是降生(↗ 332 Incarnation)成人的天主/上帝子。這個標記是唯一不能錯

的有效標記，因為，與祂的人性相遇就是不能錯地與天主/上帝相遇。在耶穌基督這個標記上，圓滿地達到了天主/上帝與人的位格性交往。所以基督是聖事，而且是最原始的聖事，因為一切聖事的意義皆淵源於祂。

2)既然基督是天主/上帝在人類歷史中的自我表達(象徵和標記)，則作為基督奧體(mystical body of Christ)的教會，便是基督在世界中的表達(救恩性標記)。簡言之，教會就是基督的聖事，因為，教會乃基督在時空中的延續，它有形的結構乃成了一個象徵，把來自天主聖三/三一上帝的恩寵生命具體地表達在歷史中。藉著教會在人類歷史中的存在，基督得以繼續在歷史中出現。而且教會的標記性不僅是為它的子民而存在的，也是為了一切善意的人而存在，因此，天主子民(↗ 31 people of God)有責任以他的信仰生活，將耶穌基督與教會的性質呈現給世界，好使教會真正地成為基督顯示給世界的救恩標記。

(3) 雖然說，聖事就是天人間位際關係的表徵，而基督就是這種關係(天主/上帝對人的給予，人對天主/上帝的回應)最原始的實現，然而，為今日的基督徒而言，基督這件最原始的聖事卻仍是無法直接見到的。要讓人看見基督，看見天主/上帝對人的愛，看見人對天主/上帝的回應，教會必須成為「基督的聖事」。而教會特別表現自己的本質，卻是在一些特殊性的禮儀行動，即所謂七件聖事中。具體來說，七件聖事就是教會七個特殊的禮儀行動；藉此，天主/上帝的救恩不能錯地出現，而教會也更具體地表現自己正是一個救恩性的團體。在禮儀性的聖事行動中，基督與教會一同朝拜父，如此，每一件聖事都成了對天主父不能錯的有效祈禱(↗ 331 prayer)，這就是所謂聖事的「事效性」(ex opere operato)，即聖事標記與所賦與的救恩是固定地相連為一的。這是個長久引起爭論的問題。不過，假若大家記得，天主/上帝的救恩已經無條件地進入了人類當中，而教會這個救恩標記所象徵的救恩也是肯定的，則這些稱為聖事的象徵性行為亦具有肯定地給人救恩的效果。雖然人是脆弱的，人的祈禱有時也可能很空洞，但聖事的標記卻是肯定地表達天主/上帝的救恩；不論人的行為相稱與

否，救恩必要在這些特定的標記中出現。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

〈卷二：基督奧蹟的慶祝〉第 1066-1690 號，《天主教教理》，1996。

貝利(Baillie, D. M.)著、謝秉德譯，《聖禮的神學》，香港：道聲出版社，1968。

李國仁著，〈聖事神學的新趨勢〉，《神學論集》第 30 集，台北：光啓文化事業，pp551-562，1976。

胡國楨主編，《天人相遇：聖事神學論文集》，台北：光啓文化事業，2003。

劉賽眉著，《聖事神學》，台中：光啓出版社，1977。

韓大輝著，《與基督有約—從慶典到奧跡》，香港：聖神修院神哲學院，1995。

Cooke, B. *Sacraments and Sacramentality*. Mystic: Twenty-Third Publications, 1983.

Ganoczy, A. *An Introduction to Catholic Sacramental Theology*. New York: Paulist Press, 1984.

Martinez, G. *Signs of Freedom: Theology of the Christian Sacraments*. New York: Paulist Press, 2003.

Osborne, K. B. *Sacramental Theology: A General Introduction*. New York: Paulist Press, 1988.

Vorgrimler, H. *Sacramental Theology*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.

編譯

## 562 聖洗聖事

shèngxǐ shèngshì

### BAPTISM, SACRAMENT OF

參閱：559 聖事 561 聖事神學 372 神印 411 教會 693 禮儀神學 341 原罪 342 原罪神學

(一)概念說明：聖洗聖事(sacrament of baptism)一詞，其中“sacrament”源自拉丁文「sacer, sacramentum 事物，聖事」；“baptism”源自希臘文的「baptizein, 浸」，綜合而言，指使人浸入水中或在其身上灑水，作為洗淨罪惡，並接納進入宗教(↗266 religion)的入門禮儀，也基督宗教(↗436 Christianity)進入其他聖事(↗559 sacrament)

的門檻，因而，也是進入基督徒生命的明顯表記。它表示，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)已感動、接觸受洗者，並吸引他來跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)。聖洗聖是清除「果性原罪」(originated original sin)的本質及所有個人在受洗以前所犯的罪過。它顯明地表達，受洗者得以分享天主/上帝聖三的生命，成為祂的義子。它給受洗者權利參與其他六件聖事、分享教會(↗411 Church)、天主子民(↗31 people of God)及得救的團體的豐富生活。聖洗是三件聖事，即聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the 中的第一件。

#### (二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)經常提到類似授洗的作法(出四十 12；肋八 6；十三 6 等都包含水洗的儀式)。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的時候，此種洗禮並不陌生(谷七 2-4)，公元前二世紀到公元後 68 年之間，猶太厄色尼派/艾賽尼派(Essenes)經常採用它。若翰的洗禮也可以從這個背景去理解，雖然，他在施行時有了新的面貌：以天主/上帝使者的身份為他人施洗，教人悔改，準備更偉大的洗禮。耶穌的門徒為人施洗(若四 1-3)大概也採用同樣的方式。

(2) 新約(↗611 New Testament)和禮儀(↗692 liturgy)：

1)瑪廿八 19 耶穌基督的話：「你們要去使萬民成為門徒，因父、及子及聖神之名給他們授洗」，清楚地表示復活(↗47 Resurrection of Christ)的主基督建立授洗的意願，儘管其中提及的聖三的公式可能只是反映出宗徒(↗260 apostles)時代的做法。另外，耶穌與尼苛德摩論永生(↗121 life, eternal)時所用的形象(若三 1-10)，也暗示了聖洗的義蘊。綜合而言，教會自伊始，領受聖洗就已經是基督徒生活的基礎，不過這一套禮節在當時也不是全新的。

2)但到復活(↗47 Resurrection of Christ)



之後，門徒們卻以一種新的方式施行這傳統禮節，並且賦與它全新的意義：他們現在是以耶穌之名付洗，就是把人歸給祂；在領洗者身上呼求耶穌基督的名字(宗二 38；八 16；十 48；十九 5；廿二 16；格前一 13，15；六 11；十 2；迦三 27；羅六 3)。稍後，才發展到「因父、及子及聖神之名」授洗。此水的洗禮及呼求的話語，是整個過程的高峰，藉著這個程序，人被接納到信仰(↗315 faith)的團體中，他領受罪過的赦免、及聖神(↗566 Holy Spirit)的恩賜。但種種恩寵(↗353 grace)都是由於基督的原故；洗禮以象徵的行為把人連於耶穌基督，祂是洗禮所表達的生命泉源。

3)四部福音(↗642 Gospel)及《宗徒大事錄》很少提到有關早期教會聖洗禮節的事。然而另一些新約經文確有進一步的描述。在《保祿書信》、《若望書信》、《伯多祿前書》中，發展出一種「以水洗、藉言語」(弗五 26)的聖洗神學。《哥羅森書》這樣說：「你們既因聖洗與祂一同埋葬了，也就因聖洗，藉著信德，即信祂由死者中復活的天主的能力，與祂一同復活了」(哥二 12；參弗二 1，4-6)。從這些經文看，新約作者相信聖洗就是人與天主/上帝在基督內所達成的位際融合的最高峰，是人對天主/上帝召喚的高度回應，正如厄提約丕雅的太監：「我信耶穌基督就是天主子」(宗八 37)。聖洗以具體方式顯示此信仰(↗315 faith)；其實，若沒有信仰，聖洗將只是個無生命的外在動作而已。因此，聖洗包含兩個主要因素，即人內心的信仰，以及此信仰的象徵性的表達。故聖洗使人真實的與耶穌基督及其救贖(redemption)相結合，與祂同死，也與祂同活，參與祂的死亡，好能也和祂一起從死者中復活(死人復活 ↗47 Resurrection of Christ)。

4)使受洗者潔淨，也是聖洗十分重要的一環。「以水洗，藉言語」，教會得以潔淨(厄五 26)，而人「邪僻的良心」也得以潔淨(希十 22)；與基督同死，好能與祂同活，活出一個新生命；新的受造物，即使現在也能分享到必須待末日才能得到成全的復活。然而要與基督同活，首先必須與祂同死：「你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天

主的人」(羅六 11)。換言之，聖洗有效地表示新生命的萌芽。《羅馬書》清楚指出聖洗的倫理效應。領受洗禮的人必須有整體的皈依(↗325 conversion)。

### (三)聖洗禮儀的歷史演變：

(1) 到了 200 年左右，演變出整套的入門儀式(入門聖事 ↗17 initiation, sacraments of)。首先是長期的教理(↗408 catechism)準備，然後是近程準備；這包括禁食(守齋 ↗191 fasting)、禱告及許諾等。最後是正式的聖洗禮儀(↗692 liturgy)、傅油、按手；新入門的教友並獲准參與信徒的共同崇拜、和平的親吻以及領受聖體聖事。這套禮節，沒有經過很大的改變，後來便納進《羅馬禮儀書》(Roman rites)中。

(2) 嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)的產生，應該是在與初期教會(↗286 church, primitive)相當不同的情況，即整個社會從第四世紀起大體上已經接受基督信仰。到了四、五世紀，嬰兒洗禮漸漸正常化。直到今日，雖然梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章，促進禮儀改革，但「嬰兒洗禮」還有「成人洗禮」的基本模式：嬰兒藉著「代父母」棄絕魔鬼，宣布信仰，並且表示他們願意領洗。

(3) 今日拉丁教會的聖洗禮儀相當清楚地宣布「聖洗聖事」自新約以來，即被體認到的含義：一個神聖的行動，藉言語的水之洗禮，參與基督的死亡(↗154 death)、埋葬、復活，得到潔淨、罪過的赦免、新生，成為天主/上帝的義子。但是要得到這些，必須有個人的信仰，領洗者的選擇及順命是不可或缺的因素，如此，才能把這些恩典充份表現在自己的生命。

### (四)神學發展：

(1) 早期：

1) 首先引起注意的是聖洗所賜與的豐富恩寵。早期的教義(↗407 doctrine)強調罪過的赦免，赦罪與救恩的降臨，把信徒帶進基督的生命，如：教宗克雷孟一世(Clemens I

88/92-97/101)。

2)埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)把聖洗聖事納進他的救恩歷史觀中。聖洗總結起所有在基督內獲得滿全的舊約預像(type)；它介於舊約(包括若翰洗者)和時間終末的新天新地(new heaven and new earth)之間；是先前的記號的圓滿，又是將要來臨的圓滿的記號。它滿全了古代的預像，賜給信友基督的恩寵，如是帶領他們邁向最後的洗禮，就是死人的復活。奧力振也強調，領受洗禮的人必須努力在行為上，理解聖洗的意義：它是棄絕、是歸化、是悔改。

3)有關異端(↗461 heresy)洗禮的爭論包括兩部份，即：理論上，聖洗不可重複；但在實行上，這理論卻引起很大的爭論。問題在於，分裂(↗267 Schism)的教會，尤其是異端教會所施行的洗禮又怎樣？當一個異端教徒重新歸入教會，非洲和東方教會為他再付洗，但羅馬及亞歷山大利亞教會則承認異端洗禮的有效性。行動的分歧終於演變成公開的辯論：一方面，有北非洲演說家、迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)；另一方面，有羅馬教宗斯特凡努斯一世(Stephanus 254-257)。結果是：大家都同意聖洗不可重複；尚未解決的問題是：異端洗禮是否有效(DH 110-111)。最後羅馬的主張及作法漸漸流行；如是，羅馬維護了天主/上帝能力的優先，縱使人為上有缺陷，天主/上帝的大能地在洗禮中還是決定性地運作著。

4)北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)聲稱：「因為基督才是聖洗的真正施行者，因而，即使聖洗是由一個異端份子付與，它還是有效的」。奧古斯丁還說：「因為聖洗是神聖的，故此不屬於那些分離者而是屬於他們所分離出來的團體」。其後，在對抗白拉奇(Pelagius 約 354-418)及白拉奇主義(↗113 Pelagianism)者時，他甚至強調：「除非經由洗禮與基督的救恩相通，人無法到達天國」。可是，在另一方面，奧古斯丁也從不停息地強調信仰的作用：「沒有信仰，就沒有真正的聖

洗。聖洗是教會的信仰的具體化。再者，若沒有愛，聖洗(縱使合法)，仍然不會結果」。如此說來，正確施行的聖洗，因著它的施行者基督的能力，總是有效的；但不是魔術性地，而是由於信仰使人可以親近耶穌基督的救恩。不過，聖洗的效果則視領受者的心靈而決定他的信仰(↗315 faith)和愛(↗604 love)。

(2) 成熟期：

1)到了第四、五世紀，新約的各股思潮，和早期教義的神學和諧的交織起來，而聖洗神學也終於走到了它的成熟期。聖洗是一個神聖的行動，藉著這個具體的、可感的禮儀性行動，基督的救贖、死亡、和復活降臨到信友身上。聖洗表示，從前發生在基督身上的事，現在也發生在他們身上，使他們獲得新生。而聖神也在洗禮中降臨，祂祝聖了水，洗淨了他們，讓他們在光耀中穿上新裝。

2)從北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)以降，教父們都稱這「以水洗、藉言語」的行為為「聖事」。聖事拉丁文叫做「mysterium 奧秘」。一方面聖洗是聖事，它是「入門」聖事，包含人效忠基督的宣誓。但另一方面，由於聖事的原意是奧秘，聖洗也的確是奧秘，是一項神聖的行動；它不僅包含象徵(↗528 symbol)的行動，它實際上也包含它所象徵的生命。聖洗讓人參與基督從死亡到生命的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。

3)此外，另一個觀念也油然興起，甚至凌駕上述藉聖洗進入基督死亡的保祿神學之上，那就是：基督聖神的聖化力量充滿洗禮的水，以致他產生奇異的實效，在教會內誕生新的生命。聖週六祝聖洗禮用水的禮儀便反應出這觀念。

(3) 士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)：

1)不僅保留教義的傳統，更把它以亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的「型質論」(↗294 hylemorphism)系統化。聖洗是個神聖的標記，而標記包含型(言語)與質(物質)。它從三方面顯示出信友的聖化(↗551

sanctification)：1)聖化的原因(即基督苦難及復活)：聖化的恩寵以及聖化的滿全(末日)。另一方面，聖洗的標記也是它所指明的聖化的「工具因」(instrumental cause)：由於它，聖化才得以完成。2)不過，基督仍是恩寵的主人，祂也可以在沒有聖事的中介之下救贖人類(LG16)(DH 4140)。3)如未受洗的殉道者，或所謂「願洗」(baptism of desire)，即未受洗的人帶著出於愛的痛悔，對洗禮有明顯的或隱含的願望。

2)此外，廣泛的討論還包括聖洗聖事的施行者、領受者、效果、它在七件聖事中的位置等。而「神印」(↗372 character, sacramental)的問題，在士林/經院神學中尤其受到重視；它是聖洗不能重複的原因。

#### (4) 宗教改革(↗273 Reformation)：

1)宗教改革人士強烈反對士林/經院神學的聖事觀。他們反對傳統天主教會(↗44 Church, Catholic)對聖事的客觀效能看法。為天主教而言，聖事產生客觀的功效是「事效性」(ex opere operato)的，藉禮儀(↗692 liturgy)的能力，亦即藉基督的能力而產生功效。瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)認為：聖事只是天主/上帝的工具，而祂自己則不受這工具的限制。加爾文認為，天主教的主張無異把救贖和恩寵禁錮在聖事之內。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)則把聖事的實效歸於信仰，有信仰才有效。為加爾文，信仰只給予被選者，所以只有被選的人，領聖事才有效果。以上的宗教改革人士均強調個人信仰的重要，但他們卻反對「重洗」的主張。這使他們在面對嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)的問題時遇到不少困難。

2)另一個引起爭論的關鍵，是有關罪(↗591 sin)的問題。為宗教改革者而言，洗禮沒有帶給人實體上的內在改變；罪沒有消滅，天主/上帝只是「不追究」人的罪過罷了。

(5) 1547年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第七場會議，頒布《為完成

有關成義的救恩性教義》(Ad consummationem salutaris de iustificatione doctrinae)：論聖事的法令，在說明聖事的問題時，基本上是重申天主教會與宗教改革者不同的傳統教導，而不是提供新的看法。有關聖洗聖事的法令(DH 1614-1627)大部份是以否定的方式出現。然而，天主教會在絕罰(↗543 excommunication)不當的主張時，它也澄清了自己的立場。

特利騰大公會議的聖洗法令，定斷了以下各點：1)若翰的洗禮不具備基督徒洗禮的效能。2)水洗(與言語)必須是「物質」的。3)若正確的按照教會的意向施行，洗禮經常有效。4)洗禮不僅是信仰的記號，它還因著天主/上帝在聖事中行事的能力經常有效，即「事效性」。5)嬰兒洗禮也由於同樣的原因而有效。6)聖洗無須重複施行。7)洗禮為救靈魂所必須，但是領過洗的人如果犯罪，仍有失去聖洗恩寵的可能。

由此可見，在面對宗教改革人士強調信仰優先的聖洗理論，特利騰大公會議是以天主/上帝在聖事中施展的能力，以及洗禮所引申出來的倫理責任來回應他們。

#### (五)當代神學：

(1) 特利騰大公會議《為完成有關成義的救恩性教義》：論聖事的法令，只是記下了傳統的信仰，保障了它的完整，今天神學家們該做的工作，卻是說明如何在這傳統之下，把握整個聖洗神學的真理(↗335 truth)，而不僅是重複它的「絕罰」而已。況且，今日時代的情況和特利騰大公會議明顯不同：合一運動(↗23 movement, ecumenical)、宗教交談(interreligious dialogue)、禮儀改革、更深刻的研讀天主聖言(↗558 Word of God)的結果，都要求神學界重新審視聖洗神學。

(2) 禮儀改革使神學對聖洗的意義更注意，對聖事的理解更深刻，因而，今日神學必須充分注意聖洗聖事的象徵意義。聖洗的施行，基本上在復活前夕的典禮中舉行；事實上，聖洗本身就是巴斯卦(pascha)聖事(逾越奧蹟↗603 mystery, paschal)，即：是一個人從死亡逾越到生命；從罪過逾越到復活；從舊人逾

越到在基督內的新人的有效標記。正是因為體會到聖事所象徵的事實，教會希望這事實可以更清楚地表達出來。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965 Council, Vatican II)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章，討論禮儀改革主要的問題中，也包括有關聖洗禮儀的規定(SC64-70)(DH 4001-4048)；《神聖大公會議》神聖禮儀憲章特別指出：有關嬰孩洗禮的問題(SC 67, 69)。把嬰孩看成懂事的、會負責任的個體是很牽強的做法，所以，必須把嬰孩視為嬰孩。在嬰孩洗禮的時候，該強調的是，嬰孩是一個人，天主聖三/三一上帝願意透過教會的中介把救贖施予人。聖洗給與教會、父母、代父母及其他人等一個責任，要他們負責領導這個孩

子長大成人，到他能夠自由的肯定他已經領受到的恩寵，並且保存他不致失落的地步。如果，對嬰孩洗禮的認知無法把握上述幾個重點，任何形式上的禮儀改革都是多餘的。

(4) 更迫切的是「成人洗禮」的改革。梵蒂岡第二屆大公會議以前聖洗聖事習慣與其他二件入門聖事分開(堅振、聖體)，而且也與逾越節(復活節)脫節的做法，已經獲得了更新。1972年出版的《成人入門禮典》(Ordo initiationis Christianae adultorum)不僅恢復了古代三聯一的制度，也不僅把入教的高峰期緊連於復活奧蹟，更重要的是，強調信仰生活的培育過程。慕道者是一步步地被迎進教會內，迎向天主/上帝救贖的聖化恩寵(sanctifying grace)(1973 grace)；這培育過程現以表列如下：

	每階段重要儀式	教理講授主要內容	目標	受培育者的稱呼
(一)問道階段	接待問道者儀式	釋疑解難福音初宣	達到初步信仰與皈依	問道者
望 教 期	(二) 求道階段 1. 進入求道階段儀式 2. 此階段的禮儀 聖道禮 驅邪禮 祝福	系統教義 救恩史	學習教義及教友生活	求道者(友)
	(三) 明道階段 1. 進入明道階段儀式 (甄選禮) 2. 此階段內的禮儀 勵志禮(考核禮) 授信禮儀 授天主經書 3. 洗禮前最後準備 背誦信經禮 開啓禮 選聖名禮 傅候洗聖油	有關洗禮的《聖經》選篇	堅定信仰 積極準備入門聖事	候洗者
(四)入教過程最高峰	領受入門聖事(在復活前夕禮儀中)			
(五)修道階段	參加主日(平日)舉行的禮儀及熱心善工等	聖事要理 信友生活	實驗並了悟聖事奧蹟，適應度教友生活	新教友(信友)

(5) 聖事的實在主義(realism)一度曾為基督新教(1945 Church, Protestant)的神學家所否認，他們顧慮如此會讓聖事看起來有魔術一般的色彩。但今天一些基督教神學家也開始考慮這個問題。天主教方面，應該掌握的是下面幾點：

1) 聖洗事件是一件神聖奧蹟，它是給與恩寵的聖事，也是一件入門的事；把領洗者導入基督徒生命。藉此聖事，基督在歷史中一

度發生過的救贖性死亡及復活，仍在一個可見的儀式下臨在。領洗的人與基督同死，也與祂一起復生。從此，領洗者的生命變成了一個在基督內的新生命，希望將來有一天可以得到復活的、圓滿的光榮。

2) 假如視洗禮的外在記號為一項洗淨的事，那麼聖洗聖事就是以天主/上帝羔羊的血洗淨罪惡的人。聖洗用的水就是基督用以洗淨領洗者的工具。天國之門為領洗者在聖洗

中開啓；如此，聖洗聖事乃全能的天主/上帝至高無上的行動，是祂把基督的救贖賜贈與人，而這是出於愛，而不是人的功勞。因而聖洗聖事也要求人以聽命的生命回應上主。

3) 聖洗聖事的行動毫無魔術光彩。如果此行動出自信仰，在洗禮中達成的行動就不能失去它的作用，因為天主/上帝的能力在洗禮中臨在。聖洗聖事向世界宣布：「基督在歷史中一次而永遠的救贖行動是足夠的，它今天在聖事中產生效果」。

4) 聖洗的責任緊隨著聖洗聖事而來。聖洗聖事給與人天主/上帝義子的身份，擺除罪過的束縛；領受聖洗的人就有責任承認此身份，並且把這身份生活出來，亦即拒絕罪過，把自己交付給這位死而復活的基督(他的主)，從罪惡的奴隸變成天主/上帝的奴隸，基督的奴隸(羅六)。因為，若非這樣，聖洗聖事仍是沒有效果的。因而只有那些全心相信，全心渴望領洗，並且願意追隨基督，矢志遵守祂的命令的人才可領受洗禮。否則，即使聖事是正確的施行了，領受者也與基督作了首次親密的接觸，聖洗聖事仍是不會結出效果來的。

(六) 結論：聖洗聖事是基督徒在教會團體中的生命根源，它表示領洗者進入在基督內的生命，也要求信友生活出這個生命。此外，它也要求領洗者度一種崇拜的生活，因為，領受洗禮的人就是王家的司祭(司鐸↗124 priest)，所以要受洗的人必須妥為準備，參與慶祝聖體奧蹟的典禮，分領基督的身體，並祈求聖神堅固他，作基督的勇兵。生活在愛中，擔負彼此的重擔，滿全基督的法律。最後，在世界上，在地球村中，作基督的見證人。

#### 參考書目：

- 中國主教團禮儀委員會編譯，《成人入門聖事禮典》，台北：天主教教務協進會出版社，1993。
- 佘山修院改編，《聖洗聖事，堅振聖事》，上海：光啓社，1993。
- 胡國楨等著，〈成人入教與信仰培育〉，《神學論集》第98集，台北：光啓文化事業，pp.461-594，1993。
- 嘉理陵(Cearbhallain, S. O)著，陳德康譯，〈聖經中的聖洗

聖事〉，《神思》第37集，香港：思維出版社，1998。

Brockett, L. *The Theology of Baptism*. Cork: Mercier Press, 1971.

Thurian, M., ed. *Churches Respond to BEM*. 6 vols. Geneva: WCC, 1986-1988.

Riggs, J. W. *Baptism in the Reformed Tradition: A Historical and Practical Theology*. Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2002. Vellian, J. ed. *Studies on Syrian Baptismal Rites*. Kottayam: [s. n.], 1973.

Walsh, L. G. *The Sacraments of Initiation: Baptism, Confirmation, Eucharist*. London: Geoffrey Chapman, 1988.

WCC. *Lima Document: One Baptism, One Eucharist and Mutually Recognized Ministry (BEM). Faith and Order Paper, No.73*. Geneva, 1982.

編譯

## 563 聖師

shèngshī

### DOCTOR OF THE CHURCH

參閱：412 教會史 401 教父學 318 信仰真理  
407 教理 43 天主教神學 418 教會訓導權  
596 傳統

(一) 概念說明：聖師(Doctor of the church)，中古時代開始，教會(↗411 Church)通常用以頒發、贈予某些教會作家、列為聖品的神學家或功績卓著的名銜，因為，他們的學說、豐功偉業使教會獲益良多。聖師必須符合下列三個條件：

(1) 聖德卓著：只有受冊封的聖人才能接受聖師的名銜。舉一個顯著的例子，埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)作品的影響力深遠，卻沒有被稱為聖師，因為他沒有被列入聖品。由此可見，頒贈聖師的名號並非只關注某人闡釋信仰(↗315 faith)的能力。事實上，只有靠著天主聖神(↗566 Holy Spirit)的恩賜，人才能夠領悟並且幫助他人領悟天主/上帝的事理；也只有透過天主聖神的恩賜，人才可能有效地

闡釋信仰真理(↗318 truth of faith)，說明信仰的超性(↗492 supernatural, the)特質，引領人接近天主/上帝。所以超凡的聖德是聖師的首要條件。

(2) 學養精深：此一條件顯示教會也重視對天主及天主事理的知識。雖然教會曾經譴責以知識為得救的唯一門徑的神學系統(systematic theology)，然而學養還是重要的，述說天主/上帝的話語，蘊含著天主聖言(↗558 Word of God)以及祂透過教會賜給我們的生命。《若望福音》十七 3 這樣說：「永生就是認識你，唯一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督。」

(3) 由教會、教宗(↗403 Pope)或大公會議(ecumenical Council)正式公布：教宗本篤十四世(Benedictus XIV 1740-1758)認為：宣布聖師是大公會會議的職責之一。但事實上，大公會議所做的往往只是讚揚某人的作品及其影響而已。除了最初六個世紀的八位聖師之外，其餘的聖師都是在宗教改革(↗273 Reformation)之後才宣布的。在程序上，首先諮詢「聖座禮儀部」，並由它仔細審核某人的作品和思想，然後，再把該位擁有聖師頭銜的聖人的紀念日排在禮儀年度中，並推展到普世教會(↗535 universal church)。

## (二)教會歷史中的聖師：

(1) 早期的聖師包括東方的四位聖師和西方的四位聖師：

1) 1298 年，教宗博尼法奇烏斯八世(Bonifatius VIII 1294-1303)把西方的四位聖人：義大利神學家、米蘭主教、拉丁教父盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)；北非洲西波(Hippo)主教，拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)；生於東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家、拉丁教父熱羅尼莫(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)以及教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)加封為聖師。

2) 1568 年，教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)追認東方的四位聖師：希臘教父、

君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)；小亞細亞卡帕多細亞(Cappadocian)教父、神學家、隱修者，後被選為凱撒勒亞(Caesarea)主教巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)；小亞細亞卡帕多細亞(Cappadocian)神學家、教父。372 年任撒西瑪(Sasima)主教、381 任君士坦丁堡(Constantinople)主教納西盎的額我略(Gregory of Nazianzus, 約 329-390)；後來再加上埃及亞歷山大神學家、以擁護純正信仰著名，被稱為正統之父亞大納修主教(Athanasios 295-373)。

3) 這八位早期聖師都生於教難時期之後，因此，他們中沒有一人是殉道者(↗343 martyr)。日後也沒有任何殉道聖人受冊封為聖師。然而，許多早期的致命者卻的確曾為教會的信仰貢獻良多，為什麼他們卻得不到聖師的殊榮呢？理由也許是：因殉道的事實已經使殉道者的聖德得到官方正式的肯定了，這種殉道聖德已經沒有需要加由學養而來的讚頌之詞。用另一種說法謂：殉道者的頭銜，已經足以指明該致命聖人對基督及其宣講(↗330 preaching)所作的見證。

(2) 除了早期聖師之外，還有後來公布的聖師。1568 年，道明會出身的教宗碧岳五世在追認原來四位東方聖師之餘，再加上義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)為聖師。其後出自方濟會的教宗西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)，於 1588 年增加義大利士林/經院學派(↗20 scholasticism)神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura Giovanni di Fidanza 約 1217-1274)為聖師；聖師的數目一度提高到十位。

(3) 十九世紀末葉，聖師的數目已經超過了廿位。1959 年，教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)更把聖師的數目提高到卅位。其中西方人佔廿二位，東方則佔了八位；有十四位教區司鐸，十六位修會會士；其中有兩位教宗，十八位主教、九位司鐸及一位執事。

(4) 1970 年保祿六世(Paulus VI 1963-1978)公開宣布兩位女性為聖師：義大利神秘神學家、道明會第三會會士加大利納(謝納)

(Caterina da Siena 約 1347-1380); 西班牙亞味拉神秘靈修學家、文學家、修會革新者、加爾默羅會(聖衣會)修女、別名大德蘭的德肋撒(Teresa (Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) 1515-1582)。二位女聖師對教會生活影響深遠，加大利納以超群出眾的智慧，在 1376 年宗教分裂(↗267 Schism)時期，到亞維農力勸教宗額我略十一世(Gregorius XI 1370-1378)回到羅馬。在教會歷史中值得肯定的是，她以一位女性教友的身份，影響了教會最高領導層，援助教會領導權恢復正常的狀態。德肋撒在靈修/神修(↗710 spirituality)教導上影響深遠。

為何只有兩位女性聖師？其中原因，也許是由於聖師這名銜與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)職務有關，而教會訓導的職務至今又限於男性之故。值得注意的是，聖師中亦尚無平信徒；這是教會歷史(↗412 church, history of the)造成的囿限，但在教會愈來愈肯定女性與平信徒的重要性之基礎上，日後可能也會將一些平信徒宣布為聖師。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈教會第一位女聖師：聖女大德蘭〉，《神學論集》第 10 集，台北：光啓文化事業，pp.543-550，1971。

鄒保祿著，《教會聖師及其代表作》，台南：聞道出版社，1976。

盎博羅修(Ambrosius)著、施安堂譯，《聖師神修選集》，台南：聞道出版社，1970。

編譯

## 564 聖座

shèngzuò

SEE, HOLY

參閱：403 教宗 411 教會 533 普世主教集體性  
426 教會權威

(一)概念說明：聖座/宗座(Holy See)一詞，源自拉丁文的「sedes 主教、總主教權威的座椅、座位或住所」。後指羅馬天主教(↗44 Church, Catholic)教宗(↗403 Pope)的權威座椅或權力中心。依據《天主教法典》(↗413 Law, Canon)及外交語而言，聖座亦指教宗的教區、教廷、羅馬教廷(Curia Romana)各聖部、法院、委員會及局、處等任何單位。

教宗為了治理普世教會(↗535 church, universal)，對於繁複的工作，無法一人處理，必需有人協助。最初有羅馬的郊外的主教，城內的司鐸及執事幫助他，即日後的樞機(↗648 Cardinal)，以後還有大公會議(ecumenical council)及羅馬教區會議(教區↗405 diocese)協助教宗。

#### (二)簡史：

(1) 十三世紀後，教宗常召集樞機會議，與樞機們一起解決教會事務。1588 年 1 月 22 日西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)以《永遠天主的不可測度性》(Immensa aeterni Dei)憲章，使教廷有正式組織，設十五個部會，而樞機會議的重要性逐漸式微。

(2) 後因時代變遷與需求，1908 年 6 月 29 日教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)頒布《以智慧的建言》(Sapienti consilio)憲章，改組教廷部會，以後列入 1917 年之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中。教宗碧岳十世所作的改革，在教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)於 1917 年公布的法典中更形完善，如此一直保留到 1967 年。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)結束後不久，1967 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)發布《普世教會的治理》(Regimini ecclesiae universae)憲章，把已有的部會予以重整，為了教會的需要設立新的機構，顯示出普世教會的多元面貌。1978 年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)就職後，為改組羅馬教廷曾兩次與樞機們商討，並成立委員會，且將改革草案分送各國主教團徵詢意見。1985 年的「世界主教會議」(↗59 Synod of Bishops)特別會議中，再徵求主教們的意見；1988 年教宗發布《善牧》

(Pastor bonus)憲章，重訂教廷各部會結構。目的「是爲了教廷能以新的面貌和形象出現，更適合時代需要，完成新法典所要求的革新，使梵蒂岡第二屆大公會議以後所設機構法制化，使各部會間能充份合作，更附合梵蒂岡第二屆大公會議教會學(↗ 425 ecclesiology)及牧靈神學(↗ 243 theology, pastoral)層面」(宗座公報 80 (1988) : 857)。

(三)《善牧》憲章規定目前爲普世教會及人類服務的「教廷」機構如下：

(1) 國務院(Secretariat of State)：以國務卿爲首，設有：1)一般事務組：由副國務卿主持。2)外交事務組：由國務卿、助理國務卿主持。

(2) 九個部：1)教義部(Congregation for the Doctrine of the Faith)：維護教義的完整。2)東方教會部(Congregation for the Oriental Churches)：管理東方禮之天主教會人事。3)禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)：督導並推行教會禮儀(↗ 692 liturgy)及聖事(↗ 559 sacrament)事宜。4)冊封聖人部(Congregation for the Causes of Saints)：負責聖人(↗ 547 saint)列入聖品(↗ 152 canonization)案件。5)主教部(Congregation for Bishops)：處理拉丁禮教會教區之建立及主教之任命事務(傳信部之權限除外)。6)萬民福傳部(又稱宣道部或傳信部)(Congregation for the Evangelization of Peoples)：指揮並協調全球拉丁禮教會內福傳(↗ 598 evangelization)工作及傳教士之合作。7)聖職部(Congregation for the Clergy)：負責有關教區司鐸(↗ 124 priest)及執事(↗ 428 deacon)及其牧靈職務(↗ 244 ministry, pastoral)，但教區主教及主教團之權限不變。8)修會部(即獻身生活會及使徒生活團部)(Congregation for Institutes of Consecrated Life and for Societies of Apostolic Life)：推行及督導拉丁禮教會內獻身生活會及使徒生活團的三願生活及其工作。9)教育部(即修院及學院部)(Congregation of Seminaries and Educational Institutions)：關切修院教育，並促進和管理天主教學院和大學。

(3) 三個法院：1) 聖赦院 (Apostolic

Penitentiary)：處理內心界(屬人的良心及內在生活的問題)及大赦事務。2) 最高法院 (Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura)：除了負責教會最高法院之工作外，促使在教會內依法處理法庭事務。3) 聖輪法院(Tribunal of the Roman Rota)：教會之上訴法院，協助下級法院事務。

(4) 十二個委員會：1) 平信徒委員會(Pontifical Council for the Laity)。2) 基督徒合一促進委員會(Pontifical Council for Promoting Christian Unity)。3) 家庭委員會(Pontifical Council for the Family)。4) 正義與和平委員會(Pontifical Council for Justice and Peace)。5) 一心委員會 (Pontifical Council Cor unum)：有關慈善及愛德工作。6) 移民及觀光委員會 (Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People)。7) 醫療事務委員會(Pontifical Council for Pastoral Assistance to Health Care Workers)。8) 法典條文解釋委員會(Pontifical Council for the Interpretation of Legislative Texts)。9) 宗教協談委員會(Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue)：指與非基督宗教人士交談。10) 無信仰者協談委員會(Pontifical Council for Dialogue with Non-Believers)。11) 文化委員會 (Pontifical Council for Culture)：指促使文化對福音開放、科學、文學及藝術人士致力於真善美。12) 大眾傳播委員會 (Pontifical Council for Social Communications)。

(5) 三個局：1) 教廷事務局 (Apostolic Camera)：指教宗出缺時，依法管理教廷事務。2) 宗座財產管理局 (Administration of the Patrimony of the Apostolic See)。3) 宗座經濟事務局 (Prefecture for the Economic Affairs of the Holy See)。

(6) 二個處：1) 教廷內務管理處 (Prefecture of the Papal Household)。2) 教宗禮儀處 (Office for the Liturgical Celebrations of the Supreme Pontiff)。

教廷尚有其他附屬機構，如：印刷所、出版社、羅馬觀察報、電台、電視中心等等。

參考書目：



請參閱相關條文中之參考書目。

張春申,《基督的教會》,再版,台北:光啓出版社,1991,151-198。

《Pastor Bonus 宗座公報》80 (1988): pp.841-912。

Anonymous. *Dialogue within the Church: A Symposium Organized by the Laity Council of the Holy See*. Rome: The Laity Today, 1971.

Blouin, F. X. *Vatican Archives: An Inventory and Guide to Historical Documents of the Holy See*. New York: Oxford University Press, 1998.

Cardinale, H. E. *The Holy See and the International Order*. Gerrards Cross: Colin Smythe, 1976.

Heston, E. L. *The Holy See at Work*. Milwaukee: Bruce, 1950.

"Holy See." *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7. 96.

王愈榮

## 565 聖徒遺物

shèngtú yíwù

RELIC

參閱： 549 聖人敬禮 152 列入聖品 151 列入真福 90 末世論 65 中保 587 敬禮 126 民間宗教 278 宗教現象學 272 宗教批判

(一)概念說明：聖徒遺物(relic)一詞，源自拉丁文的複數名詞「reliquiae, remains 遺物」，指死人所遺留下來的物品。狹義而言，指列入聖品(↗152 canonization)和列入真福品(↗151 beatification)的聖人(↗547 saint)的遺體、遺骨；廣義而言，聖徒遺物指這些聖人生前的用品(如衣、床)或觸及他們遺體的物品。

(二)要深入瞭解聖徒遺物敬禮(聖人敬禮↗549 veneration of saints)，該首先從基督教的「紀念」(↗334 memorial)及「中保」(↗65 mediator)兩個角度來看：

(1) 伯多祿和保祿二位宗徒在羅馬致命後不到四十年，格林多教會已開始「紀念」這兩位聖人。聖人們的教導、著作與榜樣，不但

影響當時的人，亦及於後世。這種在基督救恩工程(economy of salvation)中的「紀念」方式，提供基督徒敬禮聖人遺體的基礎(狹義之聖徒遺物)。

(2) 聖人死後，在復活的主基督內，仍繼續援助及關心在旅徒中的人類，結果，狹義的「聖徒遺物」一詞，逐漸地引申到廣義的了解，即一切與聖人遺體接觸的物品上，因此，聖人遺物就類比(↗698 analogy)的意義而言，扮演「救恩中保」的角色，如：宗二 14-37；六 8-10；九 1-20 在伯多祿、斯德望及保祿生活中所描繪的中保作用。

(三)簡史：

(1) 156 年一封描述〈波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)殉道〉書信，已提及尊敬殉道聖人的遺物。此風日漸廣傳，奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)在《天主之城》(De Civitate Dei)中有詳盡的描述。787 年尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)第七場會議，有關聖像的定斷，曾譴責那些拒絕「聖徒遺物」的人(DH 603)。

(2) 到了中世紀，聖徒遺物的敬禮衍生出極嚴重弊端，墮落到幾乎近於多神論(polytheism)、偶像崇拜(↗469 idolatry)、迷信和貪財的地步。

(3) 此情況導致十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)家，如：德國神學家、聖經學家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)、瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)都基於聖經(↗571 Bible)，特別是舊約(↗687 Old Testament)，禁止了聖像而反對敬禮聖徒遺物。接著特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1563 年 12 月 3 日第廿五場會議中，確認對聖人的呼求、敬禮，以及有關聖人遺物與聖像的法令(DH 1822)，並指示革新目標在於糾正各種錯誤的弊端(DH 1825)。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲

章，說明了這種敬禮與天人中保主耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的關係：「根據傳說，在教會中有對聖人的敬禮，並尊敬他們的真正遺物與聖像。聖人們的慶節，實乃宣揚基督在其忠僕身上所行的奇功，並為信友提供應做效的適當模範。聖人慶節不得凌駕於敬禮救援奧蹟的慶節之上，……」(SC 111)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Os, H. W. van. *The Way to Heaven: Relic Veneration in the Middle Ages*. Baarn:De Prom, 2000.

Preston, D. J. *Relic*. New York: Forge, 1996.

Thunø, E. *Image and Relic: Mediating the Sacred in Early Medieval Rome*. Roma: Erma di Bretschneider, 2002.

編譯

## 566 聖神

shèngshén

HOLY SPIRIT; SPIRIT (GOD)

參閱：45 天主聖三 569 聖神論 377 神恩 378  
神恩復興運動 296 耶穌基督

(一)概念說明：聖神/聖靈(Holy Spirit)，在基督宗教(↗436 Christianity)的信仰(↗315 faith)中，指天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)奧蹟的第三位。聖經(↗571 Bible)中，不論舊約(↗687 Old Testament)或新約(↗611 New Testament)都指出：天主/上帝/神(↗30 God)藉著「言，言語」(word)和「神，靈，氣，精神」(spirit)，在宇宙和人類歷史中行動。「言」和「神」彼此不能分離，但各有特性。言語可聽亦可理會；神則無形無像，滲入萬物和人身予以推動。人能經驗神的推動，但需言語來說明，因此，全部救恩史(↗456 salvation, history of)自始自終皆是天主/上帝的言和神之合作。此在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)、降生(↗332 Incarnation)成人的天主聖言(↗

558 Word of God)與聖神的密切關係中更為清楚。

### (二)舊約中的聖神：

「聖神」這詞，舊約中只用過四次(詠五一 13；依六三 10-11；智一 5；九 17)，而已成專名。舊約中有兩個相關字：一是“nephesh”，本意是「氣息」，動物都有氣息。這字也指靈魂、生命。另一個字是“ruah”，本意是風、暴風、氣、力量；或指神、精神、精神體。聖經中常指：「上主的神能」。

根據舊約以色列民族的信仰經驗，本文將所肯定的「上主的神」活動之領域，依序地分列如下：

(1) 創造(↗526 creation)與宇宙萬物：天主/上帝創造萬物是以色列很晚的信仰。到放逐時代，才經驗出上主是宇宙萬物的創造者。

「在起初天主創造了天地，大地……天主的神在水面上運行。天主說：『要有光！』就有了光」(創一 1-3)。這段經文有兩點值得注意：創造天地萬物的是天主/上帝，不是祂的神；天主/上帝的神能偉大力量，在於能控制混沌。相對這段聖經的《聖詠》卅三首有進一步的反省與發展：「因天主的一句話，諸天造成；因上主的一口氣(ruah)，萬物生成」，天主/上帝藉「言」和「神」來創造萬物。

至於人的受造，更見「上主的神」之德能：「上主天主用地上的灰土形成了人，在他鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」(創二 7)。人分享天主/上帝的生氣，就可以生活，沒有天主/上帝的生氣，人就要死去(詠一〇四 29-30)。

(2) 救援工程(economy of salvation)：以色列民族的信仰經驗的核心是天主/上帝的救援。過紅海、勝埃及，是為救援的高潮。一首古老的過紅海凱旋歌(出十五 1-18)表示上主之神之救援力量。「你鼻孔一噴氣，大水聚集」(出十五 8)，「你一嘔氣，海將他們覆沒」(出十五 10)。這裡所說的氣不是大自然的空氣，而是「上主的神氣」。

《出谷紀》的英雄是梅瑟，他自當在上主的神的影響下行動。君主時代所寫的《戶

籍紀》十一 17-25 描寫「上主的神」長期停在梅瑟身上。上主也把梅瑟身上的神賦予七十位長老。梅瑟的繼承人是「心中有神的人」(戶廿七 18；申卅四 9)。

以色列人救恩史中，參與救援工程的尙有民長、國王與開啓末世新紀元的默西亞(↗669 Messiah)。他們也都受上主的神的影響：

1)民長：在《民長紀》中，神降臨在民長一以色列的法官身上的事蹟，連篇皆有。神「曾在」敖特尼耳或依弗大身上(民三 10，十一 29)。神如猛禽猛撲獵獲物(民十四 6；撒上一 11-6)。至於三松、基德紅一無準備而蒙天主/上帝簡選。天主/上帝的神藉著他們的手，繼續出谷及曠野中的豐功偉業，使以色列人團結一致並得救，可見天主/上帝的神是他們救援的泉源。

2)國王：民長是臨時的領袖，繼續民長的國王負有長期的職務。撒慕爾先知為撒烏耳傅油時說：「上主的神會突然降在你身上，你也要同他們一起出神說妙語；你要變成另一個人」(撒上一 6)。達味亦然，「撒慕爾拿起油角來……給他傅油……上主的神便降臨於達味」(撒上一 13)。

3)默西亞：以色列民族基於對參與天主/上帝救援的英雄人物之經驗，準備他們接受先知(↗159 prophet)預言的默西亞。默西亞自當在上主的神之籠罩下實行祂的使命，「上主的神，智慧和聰敏的神，超見和剛毅的神，明達和敬畏上主的神將住在他內」(依十一 2)。後來在猶太傳統中與默西亞相提並論，合併為一的「上主的僕人」(Ebed Yahweh) (servant of God)也是在神的誘導下(依四十二 1；六一 1)。

(3) 作證與預言(prophecy)：先知是以色列民族的良心，他們都在神的推動之下為天主/上帝作證，以及代天主/上帝預言：

1)原始時代的先知不常分辨清楚自己的出神是來自人為的因素，抑由神的推動，但由於他們為上主作證的能力，不失為以色列民族的活力(出十五 20；戶十一 25-27；列上十八 22)。

2)至於古典先知，至少大先知，未說自己

來自神的感動(依八 11；耶一 9；十五 17；則三 17)。他們清楚知道自己為天主/上帝作證、替天主/上帝預言，雖然他們常想逃避，天主/上帝卻用無比的壓力催迫他們代祂發言(亞三 8；七 14-15；歐二十 7-9)。他們的話雖出於自己，但他們了解這是屬於遣發他們的天主/上帝的話語。猶太傳統根據他們的信仰經驗，肯定先知是受神的默感(inspiration)(伯後一 21)。由此可見，言與神之間的互動和會合具體地在先知的作證和預言中完成天主/上帝的啓示(↗472 revelation)。

值得注意的乃是舊約啓示指向的末日。這個日子，一方面是審判之言的日子(岳三 14)；另一方面是上主傾注祂的神的日子(岳三 1；則三 25-27)。先知便是在神的推動之下，向以色列人民預言這個日子的使者。

(4) 祝聖與派遣(↗327 sending)：在以色列民族的救恩史中，天主/上帝制定三種職務，即：司祭、先知和國王。三種職務所用的授予象徵，在舊約的記載，對司祭與國王明言傅油。至於先知職務的授予也有傅油的記載(列上十九 16)。傅油象徵祝聖與派遣，二者都有上主的神的功能。為此，傅油常是象徵賦予神恩(↗377 charism)。新約時代，《若望壹書》索性稱聖神為「傅油」(若壹三 20，27)。《依撒意亞先知書》中四首歌詠「上主僕人」的詩歌的主角，幾乎可說集司祭、先知和國王於一身。他似先知傳布真道(依四十二 1)，又似司祭犧牲性命作贖罪祭(依五十三 10)，也似國王，眾君王在他面前都要閉口(依五十二 15)。因此，上主僕人是「我心靈喜愛的所選者，我在他身上傾注了我的神」(依四十二 1)。四首歌詠「上主僕人」的詩歌，可說綜合了以色列民族救恩經驗中「上主之神」的多彩多姿的功能(依六十一 1-2)。

(5) 以色列民族的團體與個人：

1)根據放逐時及放逐後的作品，猶太民族的信仰經驗表達出一個新的發展，上主之神的活動除了在先知、國王等特殊人物身上之外，還延伸到全體天主子民(↗31 people of God)。雖然本文引用的經文內容指向末世，但不能不說同時表示寫作時代的信仰經驗，即上主的神在選民團體之臨在。「我要把我的

神傾注在你的苗裔身上……」(依四十四 3b)。

2)《厄則克耳先知書》中一段有關末世的聖潔生活，未嘗不可用來說明放逐時期，猶太民族潔身自好，體驗上主的神之聖化功能，「那時，我要在你們身上灑清水……。我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神(ruah)……我要將我的神(ruah)賜予你們五內，……且一一實行」(則卅六 25-27)。

3) 如果進入舊約智慧文學(Wisdom literature)，將發現神的經驗已經開始位格(↗206 person)化了。本文集中在《智慧篇》的一些資料上。這篇聖經除了「上主的神」之外，還說「智慧的神」(智七 22)，智慧與神先後都在位格化，但問題是：上主的神和智慧的神究竟有何差別？假如位格化的智慧分享天主性(divinity)，二者實在並無實質的差別。根據這個假定，可發掘上主的神之影響領域。「實在，施訓的聖神遠避欺詐，遠離無知的思念。」(智一 5)，「智慧是愛人的神。」(智一 6)，「上主的神充滿了世界，包羅萬象，通曉一切言語。」(智一 7)，「在她(智慧)內有一個神，原是聰明的、至聖的、唯一的、多樣的、微妙的、敏捷的、精明的……又是洞察所有明達的……和精微的，」(智七 22-23)。最後一段經文以「二十一個屬性」描繪智慧的神；二十一乘三，象徵圓滿。至此，可說舊約上主之神的經驗，不只限於以色列民族而且已經個人化了。

### (三)新約中的聖神：

「聖神」一詞中的「神」字，希臘原文是「pneuma 精神、心神、氣、元氣、生氣」，其字根為希臘文的「pnein 呼氣、發氣」，指氣體或空氣的流動，所發出的能力，包括數層：指大自然風的氣息以及人的氣息，因此引申而指生命、靈魂。在新約時代的教外圈子中，「pneuma」甚至指「神」。《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)就以「pneuma」來譯「ruah」，二字有同樣的意義，都是指氣、風、生命的意思，但增加了希伯來文的情感因素。不過更加重要的問題，乃是「聖神」這個專名是怎樣形成的。其實，這詞在上面的

《智慧篇》中已經提過，現在應該稍作解釋，以準備認識新約中的聖神。

希臘化的猶太人將「聖」與「神」相聯，因此，使「聖神」的意義變得固定，不再指風、氣或人的靈魂。猶太人對於「聖」字的用法與希臘人大相逕庭，基本上它保持希伯來文「kadosh, qadosh 聖、至聖、神聖、神聖性」的原意，即與禮儀(↗692 liturgy)及舉行禮儀之地有關。梅瑟所見荆棘被火所焚而不毀之地是「聖」的；耶路撒冷是「聖地」；聖殿與聖殿所用之物也都是被祝「聖」的。舊約很早把「聖」字加在天主/上帝的名字上，表達出天主/上帝的本性，因此，「以色列成了上主的聖民」(耶二 3)。更進一層，聖的屬性成為天主/上帝與人的區別，天主/上帝是聖的，與人的惡相對立。於是當「聖」與「神」聯結為「聖神」時，聖神專名由此出現，指本質，已不重於行動(智七 22-八 1)。聖神不是與肉體的、有形可見的相對，而是與受造物相對的神性。

新經繼承希臘化的猶太主義(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)，普遍應用「聖神」，雖然也應用像上主的神、耶穌的神、基督的神一類名稱，但後者的意義已由「聖神」來決定了。所以自舊約希伯來的「ruah」演變至新約的「pneuma」，神的動態性消退而成了專指本質、性體的名詞。

本文介紹新約中的聖神，大體上根據四部分著作：對觀福音(Synoptic Gospel)，《宗徒大事錄》(Acts)，《保祿著作》與《若望福音》(John)。

(1) 耶穌生命中的聖神：對觀福音的教會團體生活在聖神經驗中；但直接記載的都是聖神經驗的根源：「耶穌基督」。祂的在世生命與聖神休戚相關。

1)若翰洗者說：「祂要以聖神及水洗你們」(瑪三 11)。原來若翰和耶穌的洗禮是水洗，差別不在禮儀(↗692 liturgy)所用的水，而在耶穌與聖神的關係。對觀福音根據教會的聖神經驗(路十一 13)，溯源地肯定耶穌一生與聖神的關係：首先是耶穌公開生活之初，受洗時「看見天主聖神如鴿子降下，來到祂上

面」(瑪三 12)。這不能不使人想起上主的神傾注在「上主的僕人」身上(依四二 1)。

2)此後，對觀福音，尤其《路加福音》表示耶穌的一切行動都在聖神的影響之下(路四 14)。在聖神內，抵抗魔鬼(↗703 devil)(瑪四 1)、驅魔(瑪十二 28)、向窮人傳報福音及宣揚天主/上帝的言語(路四 18)；顯奇跡(↗229 miracle)、宣告釋放、恢復自由，證實聖神在祂身上；祂也在聖神內歡欣(路十 2)；祂復活(↗47 Resurrection of Christ)後，許諾遣發聖神(路二十四 49；宗一 4，8)。

3)最後在復活信仰的光照下，《瑪竇福音》和《路加福音》所著的「耶穌童年福音」中，聖神在耶穌開始生活時就在祂內居住；祂在母胎中聖神就使祂成為天主/上帝子。二部福音都強調聖神的化工(瑪一 20；路一 35)。《路加福音》將聖母領報與若翰洗者的父親匝加利亞之領報相比，很清楚指出聖神在耶穌生命之初的卓越工程，因此，他稱為「那要誕生的聖者」(路一 35)。事實上，《路加福音》的「耶穌童年福音」，清楚表示耶穌來臨是末世充沛聖神的開始，因此，他再三指出聖神在不同人物身上之推動，如：依撒伯爾(路一 41)、匝加利亞(路一 67)、西默盎(路二 25)。至於耶穌的母親，則天使對她說：「聖神要臨於你，至高者的能力要庇蔭你」(路一 35)。

(2) 原始教會(初期教會 ↗ 286 church, primitive)中的聖神：《宗徒大事錄》表示教會生命之初，聖神顯揚出祂末世性的救恩行動(宗二 1-13)。從此教會按照耶穌所說的(宗一 8)，自耶路撒冷每次向外推廣，聖神也每次降臨：撒瑪黎雅(宗八 15)、凱撒勒雅的外邦人(宗十 44)、厄弗所(宗十九 6)等等。教會是因聖神受洗而誕生的(宗一 5)。再者，聖神是使新生教會「傳到天涯海角」的力量(宗一 8)；有時祂直接接觸外邦人(宗十 44)，證實祂已「散布在一切血肉之人的身上」(宗二 17)；有時祂派遣所簡選的人執行使命，如：斐理伯(宗八 26, 29-30)、伯鐸(宗十 20)、保祿及巴爾納伯(宗十二 2-4)。可是聖神不只助佑宗徒開始一件工作，在他們工作期間，他還伴同並指導他們(宗十六 6-7)聖言「漸漸發揚」(宗六 7；宗十二 24)，發揚的喜樂之泉源便是聖神(宗

十三 52)。

聖神在教會中的功能多采多姿：原始性的口出異語(宗二 41；十九 61)，病人與附魔者痊癒與解救(宗六 8)；宗徒的堅決英勇(宗四 31；十 19, 20)、以及信徒虔誠悔改、罪過蒙赦免(宗二 38)，無不證實末世時刻天主/上帝派遣聖神的標記(宗二 16-21；五 32)。由此也可認識，聖神是耶穌的動力，推動教會繼續宣傳主的道理(宗五 42)。

另外，值得注意的是信徒在祈禱(↗331 prayer)與禮儀中經驗聖神。初次聖神降臨時，信者聚集一處祈禱(宗二 1)。此後，在撒瑪黎雅開關團體，「那時宗徒便給他們覆手，他們就領受了聖神」(宗八 17)。伯鐸向外邦人傳道時(宗十 44-45)，以及後來安提約基教會在敬禮與禁食(守齋 ↗191 fasting)時(宗十三 2)，在場的人經驗聖神。這也表示聖神的功能要求人心的內在準備。

(3) 保祿教會中的聖神：保祿著作中有關聖神的信仰經驗表達得非常豐富，與復活的基督不能分離。基督與聖神相合為一完成天主/上帝的救恩工程(economy of salvation)，但又各具特質，如同「言」與「神」之差別。本文按照下面的次序，簡介保祿的聖神經驗：

1)聖神與基督：保祿稱聖神是「復活耶穌的那一位」(羅八 11；一 4)。因此，他直截地說：「主就是那神；主的神在那裡，那裡就有自由」(格後三 17)。這種作用性的說法，一方面表示復活基督的臨在(↗677 presence)，以及行動是藉著聖神；另一方面聖神活躍的領域，也是復活基督的領域。所以「在基督耶穌內」與「在神內」相提並論，成了基督徒信德的生活領域之特質(羅八 1-11)。雖然，保祿不說「在基督內生活」與「在神內生活」有別，但讀者常可根據「言」與「神」的差異而說：基督是聖神的面容、模型；聖神是基督的動力、感應。聖言與聖神是天父的雙手……。但這已引入日後教父的註釋了。

2)聖神與信徒：「使耶穌基督從死者中復活的聖神，住在信徒內，作證他們是天主/上帝的子女(羅八 11, 14)，是基督的同承繼者，與祂一同受苦、一同受光榮(羅八 16)。從此

信徒不隨從導入死亡的肉性，而隨從聖神的切望，導入生命與平安(羅八 6)。今後為那些在基督耶穌內的人，已無罪可定，因為在基督耶穌內賜與生命之神的法律，已使我獲得自由，脫離了罪惡與死亡的法律」(羅八 1-2)。

但信徒在此人世間，仍在戰鬥中，由於他們只有聖神的「抵押」(格後一 22；五 5；弗一 14)及「初果」(羅八 23)。然而，仍是聖神在號召信徒要與肉體作戰；在祂的臨在及指示中，做必須的事：「如果我們因聖神而生活，就應隨從聖神的引導而行事」(迦五 25；羅八 9，13；弗四 3)。而且，聖神也為信徒轉求天主/上帝，按照天主/上帝的旨意代聖徒轉求(羅八 26，27)。

3)聖神與教會：教會因聖神而構成：「因為我們眾人，不論是猶太人，或是希臘人……卻因一個聖神受了洗，成爲一個身體，又都爲一個聖神所滋潤」(格前十二 13)聖神不斷的更新祂的化工及恩寵(↗353 grace)，常爲基督實體的合一而工作；融合之神(弗四 3；斐二 1)在人心播散愛德的恩寵(格前十三；格後六 6；迦五 23；羅五 5)，使所有的人與祂合一(弗四 4)。

聖神在教會內透過標記，使人經驗祂的臨在。這些種類繁多的標記，有：「奇恩」、「語言」或「治病」的恩典(格前十二 28-29；十四 12)，以至更高的恩惠(格前十二 31)：信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)都是爲福音(↗642 Gospel)服務及作證(得前一 5-6；格前一 5-6)，並爲教會服務(格前十二 4-30)。這一切標記藉人的動作與身份，藉「天主/上帝賞賜我們的恩惠」(格前二 12)，皆使信徒看見聖神在他們中「居住」(羅八 11)、「作證」(羅八 16)、「代我們轉求」(羅八 26)、「與我們的神結合」(羅八 16)，也「在我們心裡呼喚」(迦四 6)。

(4) 若望傳承中的聖神：雖然若望著作，尤其《若望福音》含有非常原始的關於耶穌的史料，但若望傳承整體而論已經演變到初世紀末，反映出後期若望團體的信仰生活。因此，對於聖神的經驗，若望傳承的表達，可說自成一格。本文應用了對觀福音以認識耶穌生命中的聖神；而現在應用若望著作，爲能認

識若望傳承中所經驗到的聖神：

1)耶穌「提前」聖神降臨：《若望福音》並沒有記載若翰爲耶穌授洗，僅記載若翰爲耶穌作證(若一 32-34；三 26)。若翰作證聖神彷彿鴿子從天降下，停在耶穌身上以及祂要以聖神施洗。藉此可說，耶穌是「提前降臨的聖神」，「天主把聖神無限量地賞賜了他」(若三 34)。

的確，《若望福音》與「對觀福音」的耶穌之行動，尤其祂的奇跡，大致上類似，但其精神效果的深度頗有出入。至於耶穌的言語，接觸的已非浮泛的日常生活，而是聽者的心靈。另外說明耶穌言語各種功能的名詞，在同一語言中也用在聖神的功能上：「我給你們說的話，就是神，就是生命」(若六 63)。現在自耶穌的行動與言語去發現那些相同的名詞。

四部福音中，耶穌的奇跡激發信仰，但《若望福音》記載的奇跡刻意指出更深層面的精神意義：水變成酒與新的救恩時代；治癒癱子與赦罪及聖父聖子的連繫；增餅奇跡與每天降下的食糧；胎生瞎子開眼與心靈的光明；復活拉匝祿與永生。以上所有精神效果，若望著作中也視爲聖神的功能。新的救恩時代：「聖神還沒有賜下，因為耶穌還沒有受到光榮」(若七 39；十九 30；廿 22)；赦罪：「你們領受聖神罷！你們赦免誰的罪，就給他赦免……」(若廿 22)；聖父、聖子的連繫：「我也要求父，祂必會賜給你們另一位護慰者」(若十四 16)；自天降下的食糧：「使生活的是神，肉一無所用」(若六 63)；心靈的光明：「當那一位真理之神來時，……引入真理」(若十六 13)；永生：「人除非由水和聖神而生，不能進入天國」(若三 5)。

至於耶穌的話之不同功能便是：審判(↗659 judgment)(若五 22)、作證(若三 11)、光榮父(若七 18)、譴責(若八 26)、真理的話(若八 31)、祝聖(若十七 17)、詳述天主/上帝(若一 18)。耶穌的話的這些不同功能，在若望著作中，同樣是聖神的功能。基本上而言，耶穌與聖神都是護慰者：「我們在父那裡有正義的耶穌基督作護慰者」(若壹二 1)，而耶穌也說：「我也要求父，祂必會……護慰者」(若十四

16)。爲此聖神的功能也是：審判(若十六 8)、作證(若十五 26)、光榮子(若十六 14)、譴責(若十六 8-10)與祝聖(若十四 17)(聖神也稱爲「傅油」(若壹一 26)，傅油與祝聖相連)。聖神是真理之神(若十四 17)，因此，祂向信徒「詳述」耶穌所詳述的一切(若十四 26；十六 13；若壹二 27)。

經過以上對於耶穌與聖神的功能之比較，作者認爲在《若望福音》的信仰經驗中，可說耶穌是「提前降臨的聖神」，因爲祂無限量地擁有聖神。

2)聖神延伸基督復活：《若望福音》清楚指出，耶穌苦難與復活時辰之前，聖神還沒有賜下(若七 39)。一方面，晚餐廳中，耶穌自己也說：「我去爲你們有益，因爲我若不去，護慰者便不會來……；我若去了，……派遣祂到你們這裡來」(若十六 7)。然而，另一方面，耶穌也說：「只有片時，你們就看不見我了；再過片時，你們又要看見我」(若十六 16)。門徒的確要看見復活基督的顯現，但更是在聖神的經驗內，相信復活基督的臨在與祂的救恩功能。原來，聖神的功能如同以上比較過的，一如耶穌的功能。所以也可說，聖神是復活基督在世的延伸。

3)護衛者：新約若望著作曾以「護衛者」(拉丁文：Paracletus、英文：Paraclete)稱聖神有五次之多(若十四 15-17, 25-26；若十五 26-27；十六 6-7；若壹二 1)，旨在表明聖神的協助、代人說情與扶持功能。新約所有應用「護衛者」的經文，都與審判(↗659 judgment)有關，只有一次與作證相連(若十五 26)可以具有法律意義。總括而論，聖神作爲「護衛者」在宗徒內心爲耶穌作證，協助他們。「護衛者」未到時，「就要指正世界關於罪惡(↗591 sin)、正義(↗93 justice)和審判的錯誤」(若十六 8)。其次，該有肯定他們的來自耶穌、來自天父之意。

#### (四)教會歷史中的聖神：

舊新約的聖神經驗，持續不斷在天主子民(↗31 people of God)的生命中演變。雖然教會定型階段，基本上只是延伸新約時代，但

也不能說在教會歷史中聖神的活動沒有新的發展。不過，這裡僅能在教會歷史中，點出一些聖神的蹤跡。

#### (1) 教父時代：

1) 九十年代敘利亞《撒羅滿/所羅門詩集》(The poems of Salōmōn)中，讚揚聖神的一節詩句：「手指移動在琴上，弦即歌唱，同樣，上主的神在我的肢體身上發言，我在祂的愛中說話」。它反映出古代教會的聖神經驗。《宗徒訓誨錄》(↗263 Didache)認爲：稱職的主教與執事擔任先知與教師，二者都是神恩。150 年撒瑪利亞護教學家、神哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)，肯定先知與其他神恩持續地留在教會中；安提約主教、殉道者、若望宗徒的門徒依納爵(Ignatius of Antioch 約+117)；小亞細亞(今土耳其)教會領導者、若望宗徒的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)；小亞細亞教會領導者、若望宗徒的門徒梅利通(Meliton of Sardes 約+190 前)等教父，都是聖神行動的證人；同時也都是主教。可見神恩與教會聖統制(↗570 hierarchy)並不衝突。

2) 172 年小亞細亞古代教會的熱忱者蒙丹(Montanus 約 +179)，在小亞中部的弗利奇亞(Phrygia)的預言，大受歡迎，這是由於神恩充沛各地教會的初步回應。但蒙丹派(↗629 Montanism)後來造成嚴重危機，其嚴厲的苦修(克修↗196 asceticism)與齋戒(守齋↗191 fasting)，其天上耶路撒冷即將降下及末日來臨的觀念，令教會爲之不安而排斥他們的「新預言」。蒙丹派以「神恩」號召，大公教會批評其狂跳亂呼，思想不正。這是否會導致教會生活將忽視「神恩」與「天主聖神」呢？不然，蒙丹「預言」出現二十年之後，古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)依舊作證教會中許多教友享有言語與先知神恩；爲眾人利益，啓示人間「秘密」與解釋天主/上帝的奧蹟。

3)在此必須指出的是：古代教會承認來自聖神的神視、勸告與提示。教宗科爾內留斯(Cornelius 251-253)於 251 年北非洲神學家、迦太基(Carthage)主教西彼連(Cyprianus

(Caecilius Thascius) 200-258)所領導的「迦太基會議」中說：「在聖神的靈感下，以及根據在許多明確的神視中吾主所給的命令，我們願意……。」而西彼連本人便有過這種經驗。這似乎已經開啓聖神啓迪教會傳承(↗596 tradition)與訓導的信念。與教會信理(↗310 dogma)的相互關係，基本上在此已有了肯定。

4)君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)時代，教父(↗400 Church, Father of the)們曾經批判教會生活紀律鬆弛。一方面特殊或近似奇跡性的神恩已不再多見；另一方面，第三世紀以後興起的隱修運動卻有替代殉道者(↗343 martyr)的趨勢，代表著對時代環境有所抗議。因此，教會中似乎產生了俗化(↗307 secularization)權力與末世精神之間的緊張，不過實際上，許多主教多自隱修士中選出，所以聖統人士多充滿聖神，保持職務的精神性。在此舉出數位聞名的主教，如：古小亞細亞神學家、卡帕多細亞(Cappadocia)教父、凱撒勒亞(Caesarea)主教巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)；君士坦丁堡主教、希臘教父(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)；北非洲西波(Hippo)主教，拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)；教宗額我略一世(Gregorius Magnus 590-604)等等。他們集隱修神恩與主教職務於一身。

最後，上述有關古代教會的聖神經驗，大多強調神恩現象。其實，較普遍的該是禮儀與聖事(↗559 sacrament)生活中的聖神經驗，這由古代禮儀與聖事經文可見一斑。為古代教會，天主聖神的行動可說是禮儀的生命。

(2) 中古時代：由於東方教會(↗225 Eastern Church)比較保守，古代的聖神經驗原始型態延續在它的生活中，但也有「新神學家」，如：君士坦丁堡神秘神學家、東正教隱修士西默盎(Simeon, the New Theologian 949-1022)那樣的人物，寫下了經驗性的聖神論(↗569 pneumatology)。至於西方教會的聖神經驗則時有新的發展：

1)西方教會對聖神的敬禮普遍推廣，這可由流行的「聖詩」證明。第九世紀的《請造

物者/伏求造物者》(Veni Creator)、第十二世紀的〈請造物者聖神降臨/伏求聖神降臨〉(Veni Sancte Spiritus)以及另一首十三世紀初的繼抒詠〈請造物者聖神降臨/伏求聖神降臨〉(Veni Sancte Spiritus)，是一首向聖神祈求的拉丁文詩歌，為中世紀七大聖詩之一，相傳為中歐(今德國)買音茲(Mainz, Maurus)的神學家、聖經詮釋學家、詩人、本篤會會士、天主教總主教赫拉班(Hrabanus Maurus 約 776-856)所作，聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)禮儀或教會中重要會議時多採用之，到今天教會仍然採用。第十、十一世紀，法蘭西新王祝聖，如果沒有其他事情發生，常在聖神降臨節舉行。第十一世紀與第十二世紀，可說是聖神敬禮的復興時代，注重五旬節(Pentecost)的意義，這是教會生活中的聖神經驗。

2)同一時代，西方教會興起許多以聖神為名的「使徒工作團體」，為病人、旅客與朝聖者服務。譬如：法國居伊(Guy (Guido) de Montpellier 1160-1209)，於1195年在所居城中開辦一座聖神醫院，同時建立聖神修會，教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)召他去羅馬後，又開辦一座以聖神為名的醫院。「使徒工作團體」及修會的建立是出自聖神的啓發嗎？教宗烏爾巴努斯二世(Urbanus II 1088-1099)，為了准許一位教區司鐸加入修會，曾經寫下稱為〈二律〉的文件，為中古時代教律家所熟悉。該文件肯定著奉獻生活與聖神的密切關係。

3)根據中古時代神學家對先知(↗159 prophet)神恩的討論，其領域已包括來自聖神的超自然知識。自此角度而言，中古時代的西方教會大受神恩的影響。以下略舉神恩性的中古人物。

指導與勸告：德國神秘靈修學家、科學家、生物學家、天文學家、醫生及隱修院修女希耳德佳(Hildegard von Bingen 1098-1179)對教會的「指導與勸告」，曾為教宗尤金尼烏斯三世(Eugenius III 1145-1153)與其繼承人所批准。

自動自發的宣講：教會歷史中有些時代，隱修士各地雲遊朝聖，自動宣講聖道。



第十一、十二世紀，西方教會不乏這類神恩性的人物。不但推動十字軍，而且呼籲克修(↗196 asceticism)與悔改。其中聞名的有：德國天主教主教布倫(Brun (Bruno) von Querfurt 約974-1009)。

干預教會生活：不少聖女一本先知精神，向教會提出諍言，如：希耳德佳、瑞典神秘靈修學家苦修者勃利其德(Birgitta (Brigida) Suecica of Sweden 約1302-1373)、義大利神秘神學家、天主教會聖師、道明會第三會會士加大利納(謝納)(Caterina da Siena 約1347-1380)等。

每當教會中產生混亂與爭論時，往往神視與預言(prophecy)層出不窮。西方教會大分裂(↗267 Schism)時代確是如此。二位名人可為證明：道明會會士費雷里·文森(Ferrer, Vincenz 1350-1419)與義大利神學家、佈道家、道明會會士薩沃納羅拉(Savonarola, Girolamo 1452-1498)。

(3) 基督教(↗445 Church, Protestant)改革與天主教(↗44 Church, Catholic)復興時代：基督教改革時代的二位宗師馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)與加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，各以自己的方式，肯定聖經、恩寵的外在「工具」與聖神的感動之間的結合。二人事實上為此結合，一方面攻擊天主教會聖統制(↗570 hierarchy)的「絕對化」；另一方面也須相反那些自命來自聖神的「奮興主義/復興主義」(revivalism)者。本文不用在此介紹基督教改革運動中對聖神的強調與理論；只能略舉與改革時代平行的天主教復興時代的聖神經驗。一般而論，這個時代直到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，不但神學方面缺少完整的聖神論，即使教會生活似乎亦偏重於制度，而少顯出聖神的活躍。所謂「聖神被遺忘了」該是此一階段的教會歷史。看來這與天主教面對基督教而有的對立態度不無關係。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議時代：雖然梵蒂岡第二屆大公會議期間，東正教(東方教會↗225 Eastern Church)、基督教與聖公會(↗550 Church, Anglican)的「觀察員」，時常批評文

件缺少聖神學。梵蒂岡第二屆大公會議的神學顧問法國神學家、道明會會士孔加爾(Congar, Yves Marie Joseph 1904-1995)，很清楚的表示，這類批評值得斟酌。事實上，從梵蒂岡第二屆大公會議召開之初，教宗若望二十三世(Ioannes XXIII 1958-1963)多次呼求聖神，創造「新的五旬節」。與會的教長無不熱切經驗聖神活躍其間。

梵蒂岡第二屆大公會議後，1967年以來，自美國興起的天主教會的神恩復興運動/靈恩復興運動(Charismatic Renewal Movement) (Pentecostal Movement) (↗378 renewal, charismatic)，遍及世界各地，可說是這個時代天主聖神神恩復興運動僅是一例，教會的其他種種復興，都應視為聖神的臨在於教會的訊號。所以從教會生活而言，確是神恩的復興與化工。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團禮儀委員會編譯，《你認識聖神嗎？》，台北：天主教教務協進會，1998。

王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化事業，1998。

王敬弘著，《若望福音中的聖神(上)》，《神學論集》第41集，台北：光啓文化事業，pp.305-322，1979。

王敬弘著，《若望福音中的聖神(下)》，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp.457-475，1979。

王敬弘著，《路加作品中的聖神與聖母瑪利亞》，《神學論集》第88集，台北：光啓文化事業，pp.213-220，1991。

林鴻信著，《聖神論》，台北：禮記出版社，1997。

美國聖神同禱會編輯、羅致遠譯，《聖神同禱會與梵蒂岡第二屆大公會議文件》，台東縣潮州鎮：道明會館，1972。

孔加爾(Congar, Y.)，佚名譯，《聖言與聖神》，香港：教真真理學會，1994。

香港教區教理中心編訂，《在聖神內》，香港：真理學會，1997。

夏偉，《舊約中的上主之神》，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.179-202，1981。

若望保祿二世著，《主及賦予生命者-聖神通諭》，台北：天主教教務協進會出版，1997。

馬薩琪(Massabki, Ch.)，蘇粵海譯，《聖神是誰？》，台北：真福出版社，1988。

章立生，《聖靈論》，系統神學(卷五)，香港：宣道出版社，1991。

- 發爾沃(Falvo, S.)著，楊成斌譯，《聖神時代的黎明》，台南：聞道出版社，1990。
- 鄒保祿等著，〈第九屆神學研習會專輯：天主聖神〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，1981。
- 雷翁杜富(Léon-Dufour, X.)，房志榮等譯，〈天主聖神〉，《聖經神學辭典》，初版，台北：光啓出版社，261號，1978。
- 穆宏志，〈新約中的天主聖神上〉，《神學論集》第48集，台北：光啓文化事業，pp.203-215，1981。
- Galot, J. 著，侯景文譯，《聖愛之神》，台中：光啓出版社，1979。
- Afanasyev, N. *The Church of the Holy Spirit*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007.
- Bonnah, G. K. A. *The Holy Spirit: A Narrative Factor in the Acts of the Apostles*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2007.
- Congar, Y. *I Believe in the Holy Spirit. The Experience of the Spirit*, vol. 1. New York: Seabury, 1983.
- Durrwell, F. X. *Holy Spirit of God: An Essay in Biblical Theology*. London: Geoffrey Chapman, 1986.
- Studebaker, J. A. *The Lord is the Spirit: The Authority of the Holy Spirit in Contemporary Theology and Church Practice*. Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2008.

張春申

## 567 聖神的恩賜

shèngshén de ēnsì

### GIFT OF THE HOLY SPIRIT

參閱：377 神恩 566 聖神 378 神恩復興運動  
353 恩寵

(一)概念說明：聖神的恩賜(gift of the Holy Spirit)，指所有由聖神(↗566 Holy Spirit)而來的神聖恩惠(神恩↗377 charism)，如：恩寵、寵佑、天恩、神恩、靈恩等等。在希伯來文聖經中，聖神的恩惠只寫出六個，即：智慧(gift of wisdom)、聰明(gift of knowledge)、超見(gift of counsel)、剛毅(gift of fortitude)、明達(gift of understanding)、敬畏(gift of fear)(依十一2)。在《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)及《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)中，因將「敬畏」分為「敬畏」

與「孝愛」(gift of piety)，故成為具有圓滿意義的「七」種恩惠。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約：

1)在舊約(↗687 Old Testament)時期，沒有很明顯的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的啓示(↗472 revelation)。唯一的天主/上帝/神(↗30 God)是至上的創造(↗526 creation)之神；從人類(人↗11 man)的開始，祂是參與人類歷史來拯救犯罪的人類之神。有時，祂特別清楚地親自干預人的歷史。但是，在絕大多數的情況下，祂召選一些人作為祂的代表，藉著這些代表祂的人物，逐步實現祂要賜給人的救恩(↗455 salvation)。上主常讓祂的神降到祂所選的代表身上，賜給他們一種超然的力量，使他們能完成上主所託付的使命。

2)舊約中的上主之神，是發自上主的一種特殊能力，並不具有位格的特性。天主/上帝在創造天地的工程，也是藉上主之神來完成的(創一2)。

3)舊約中第一次提到具有上主之神的人是若瑟，因為，他能明確的解釋法老的夢，並對未來的災禍提供對策，所以法老肯定上主之神住在他內(創四一38)。

舊約並無明言上主之神降在梅瑟身上，但從《戶籍紀》十一16-17，24-30的記載，上主要梅瑟選七十位長老，使他們分享上主賜給梅瑟的神能，好使他們能分擔梅瑟管理百姓的職務。由此，可見梅瑟身上早已有上主的神能。撒羅滿時代，上主的神降到烏黎的兒子貝匝肋耳身上，使他能製造與各種祭祀有關的器皿(編下一5)。

此後，上主的神降到外邦的先知巴郎身上，使他說出祝福以民的預言(戶廿四2-9)。梅瑟將死之際，上主命他接手在若蘇厄身上，使他充滿智慧之神，作梅瑟的繼承者，領導天主子民(↗31 people of God)(戶廿七18-20；申卅四9-10)。

4)以民進入福地以後，上主的神多次降到

民長身上：敖特尼耳(民三 3)、基德紅(民六 11)、依弗大(民十一 29)等等，使他們能領導以民打敗敵人。

5) 上主藉先知撒慕爾給以民選立君王，在君王接受傅油禮之後，上主的神也降到撒烏耳(撒上一 6-10)及達味(撒上十六 13)身上。

6) 舊約的許多預言也是在上主之神的感動下說出的：達味(撒下廿三 2-7)，阿西黎雅(編下十五 1-7)、雅哈齊耳(編下廿 14-17)、厄則克耳(則二 1-7)。

舊約的先知也多次預言，那位末世的默西亞(↗669 Messiah)要充滿上主之神(依十一 1-2，六一 1-3)。先知也預言到末世上主之神要普遍地降到信仰者身上(依卅二 15；岳三 1-2)。

## (2) 新約(↗611 New Testament)：

1) 首先，充滿聖神的是聖母瑪利亞，她因聖神受孕(瑪一 18；路一 35)，因此，天主/上帝子降生成人(↗332 Incarnation)。耶穌人性的生命是出自聖神的創造，自開始就充滿聖神。聖母瑪利亞去訪問依撒伯爾時，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)藉祂母親的請安的聲音使依撒伯爾及她的胎兒若翰充滿聖神(路一 39-45)。不久以後，若翰誕生，他的父親也充滿聖神(路一 27-29)，到這時為止，聖神只賜給一些與耶穌有特別關係的個人。

2) 若翰洗者為耶穌出來鋪路時，就預言(prophecy)耶穌將以聖神為人施洗。三部對觀福音(Synoptic Gospel)記載耶穌開始公開服務時，祂所作的第一個事件就是：在約旦河受洗。當祂從水裡出來時，聖神以有形可見的方式降在祂身上(谷一 9-11；瑪三 13-17；路三 21-22)。三部對觀福音都以略為不同的方式，表示耶穌的全部公開服務是在聖神引導之下，藉聖神的德能完成的(谷一 12-13；瑪四 1；路四 1-2；14-21)。

3) 依據《路加福音》的記載，耶穌在復活(↗47 Resurrection of Christ)之後，升天(↗433 Ascension of Christ)之前預許傾注聖神到信仰祂的人身上(路廿四 44-49)。這項預言在五旬節得到滿全。聖神的降臨使教會(↗411 Church)誕生，成為一個宣揚福音(↗642

Gospel)的生活團體(宗一 4-8，12-14；二 1-41)。此後，整部《宗徒大事錄》都記載，教會如何在聖神的引導之下成長發展，成為一個普世教會(↗535 church, universal)，並且神恩也很明顯而強烈地在教會中運作。

初期教會(↗286 church, primitive)很快發展了一種禮儀(↗692 liturgy)，祈求天主/上帝使相信耶穌的人充滿聖神(宗二 18；四 31；八 14-17；九 17；十九 5-7)。

4) 在《若聖福音》耶穌最後晚餐(↗507 Last Supper)的言論中，多次預許祂死而復活(↗47 resurrection of Christ)後，要派遣聖神到信仰者的團體中(若十四 15-17，25-26；十五 26-27；十六 5-15)。這些預許在耶穌復活的當天就滿全了(若廿 19-23)。

5) 由五旬節的奧蹟來看，教會是聖神的創造，在本質上就應該是一個充滿聖神的團體。《保祿書信》及《宗徒書信》都肯定每一位接受耶穌作為救主的人，在領洗加入教會時，都是因聖神及水重生(鐸三 5-7)，成為聖神的宮殿(格前六 19)。所以，天主/上帝父藉著子在五旬節一次而永遠地，把聖神賜給教會和加入教會的信徒，並帶領整個的教會和其中的個人，經過世界的旅程，進入永生(↗121 life, eternal)(默廿二 17)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化事業，1998。

Coffey, D. Grace, *The Gift of the Holy Spirit*. Manly: Catholic Institute of Sydney, 1979.

王敬弘

## 568 聖神降臨節

shèngshén jiànglín jié

PENTECOST

參閱：566 聖神 45 天主聖三 569 聖神論 377  
神恩 371 神召會 692 禮儀 378 神恩復興運動

(一)概念說明：聖神降臨節(Pentecost)一詞，源自希臘文的「pentekostē 五十」，指五十天的意思。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)復活(↗47 Resurrection of Christ)後，四十天與門徒們在一起，升天(↗433 Ascension of Christ)十天後，第五十天聖神降臨。舊約聖經強調，猶太人巴斯卦節後第五十天所舉行的感恩慶典(多二 1)，這慶典最初是農家的收成節(出廿三 16)，又名七七節(多二 1；出卅四 22)，即奉獻土地所生產的初果(出卅四 22)，這是個歡樂與感恩的日子(出廿三 16)。日後成為紀念出離埃及及盟約(↗588 covenant)史實的日子(出十九 1-16)。晚期說希臘話的猶太人稱它為五旬節。初期基督宗教(↗436 Christianity)用這詞指復活節後整個五十天的慶期，後來它才專指第五十天，而形成了另一個獨立的慶節—聖神降臨節。

初期教會(↗286 church, primitive)延續著舊約(↗687 Old Testament)與新約(↗611 New Testament)的紀念(↗334 memorial)，而有新的救恩意義：1)耶穌許諾聖神的末世恩賜(宗一 5)。2)耶穌基督的死亡(↗154 death)、復活、升天與聖神降臨是逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的整體(宗二 23-33)。3)聖神降臨後，初期教會成為向一切民族開放的團體(宗十 44)。4)初期教會的信友，在聖神內成為新創造，也接受新使命(宗一 8)。

## (二)簡史：

(1) 從古木蘭/昆蘭(Qumran)的死海古卷/死海捲軸(Dead Sea Scrolls)抄本中，可看出猶太人慶祝的五旬節已和盟約有關。到公元二、三世紀為止，在猶太經師的思想中，五旬節已和西乃山的盟約連在一起。

(2) 埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)強調：慶祝基督復活的五十天可說是個「偉大的主日」。北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius

Florens 約 160-230)也肯定：基督復活的五十天也是聖教會「最喜樂」的季節。在此期間祈禱(↗331 prayer)時只站不跪，不必守齋(↗191 fasting)，「阿肋路亞」是末世的希望標記。在第四世紀中，「第五十天」同時有兩個主題：耶穌升天和聖神降臨。四世紀末至五世紀初，一方面為紀念聖神降臨的歷史事件；另一方面因亞略(Areios 約 250-336)及其亞略主義(↗223 Arianism)之後，教會信理(↗310 dogma)承認基督和聖神有完整的天主性(divinity)，這兩節日終於被分開舉行。

(3) 到第五世紀，基督宗教將聖神降臨的「新盟約」和法律的「舊盟約」看成前後相關連。宗徒的「語言之恩」被看成巴貝爾塔事件的倒轉，為教會和傳教使命注入了合一運動(↗23 movement, ecumenical)和大公主義(↗21 ecumenism)的特質。

(4) 廿世紀的今天，從美國興起的神恩復興運動/靈恩復興運動(↗378 renewal, charismatic)就是借用這慶節的名稱，此運動擁有令人稱奇的聖神之恩，如：說異語、預言、和治病等。從合一角度來看，東正教(東方教會↗225 Eastern Church)認為：今日奉聖神降臨事件為圭臬的「聖神教會論」(教會論↗425 ecclesiology)是他們帶動的；聖神教會論可糾正西方教會日漸蔓延的制度主義(systematism)之弊。

(三)對天主教會(↗44 Church, Catholic)及其他基督教(↗445 Church, Protestant)而言，聖神降臨節是新約的「五旬節」，基督徒的「五旬節」。因此，有必要重新探討歷史中聖神降臨事件(宗二 1-41)所具有的意義：

(1) 是默西亞(↗669 Messiah)的事件，也是救恩事件(event of salvation)：此事件所帶來的「罪的赦免」和「聖神之恩」正是舊約和猶太思想所期待的默西亞的祝福。這祝福是因主基督的降生(↗332 Incarnation)、宣講(↗330 preaching)、死亡(↗154 death)和復活(↗47 Resurrection of Christ)所成就的。

(2) 是教會(↗411 Church)的事件：要得此神恩和救恩必須加入此默西亞的團體，教會於

是誕生了。再者，教會向普世傳福音(福傳↗598 evangelization)作見證的使命，從此便如火如荼地展開。

(3) 帶來聖神的末世恩賜：舊約所預許的，在上主的神內(岳三 1-5)以色列子民得到淨化和革新(則卅六 25-27)，普世萬民被吸引歸向末世性熙雍的救恩預像(依二 2-4)，默西亞遺民的預言(prophecy)等都圓滿應驗了。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Fox, Th. C. *Pentecost in Asia: A New Way of Being Church*. Quezon City: Claretian Publications, 2003.

Hoyer, G. W. and Roth, W. *Pentecost 2*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Nichols, A. *Say it is Pentecost: A Guide through Balthasar's Logic*. Edinburgh: T and T Clark, 2001.

Schonfield, H. J. *The Pentecost Revolution: The Story of the Jesus Party in Israel*, A.D. 36-66. London: Macdonald, 1974.

Synan, V. *Voices of Pentecost: Testimonies of Lives Touched by the Holy Spirit*. Ann Arbor, Mich: Vine Books, 2003.

編譯

## 569 聖神論

shèngshén lùn

### PNEUMATOLOGY

參閱：566 聖神 30 天主 45 天主聖三 449 基督論 377 神恩

#### (一)概念說明：

(1) 聖神論(pneumatology)一詞，源自希臘文的「Pneuma 聖神、聖靈、精神」及「logos 言、語言、學問、道理」，指有關研究天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)第三位，即聖神(↗566 Holy Spirit)的學問。

(2) 聖神論是信理神學(↗313 theology, dogmatic)中的一項課程，探討天主聖三/三一

上帝中有關聖神的特殊行動。雖然它專論聖神，但事實上卻和天主聖三論(Trinitarianism)以及基督論(↗449 Christology)的內容密不可分，可以說這三項課程是由三個不同的角度來探討：唯一而絕對的天主/上帝愛的奧秘。由於聖神最主要的特色就是在人的內心深處推動天主/上帝與人(↗11 man)之間的愛的交往，所以，較難用系統神學(systematic theology)的概念直接來分析說明聖神；為此在神學史(↗388 theology, history of)上，聖神論也是逐漸才發展出來的學問。

(3) 在以往的神學(↗385 theology)中，以“pneumatology”為專門討論天使(↗49 angel)及魔鬼(↗703 devil)的學問，或是指以豐富的哲學(↗344 philosophy)方式來討論靈魂的精神性的功能，以及一切受造的精神體的學問。十九世紀後這種較為哲學性的“pneumatology”觀漸漸式微，代之而起的則是愈來愈指向「聖神論」的思想。

(二)聖經：聖經(↗571 Bible)中無論舊約(↗687 Old Testament)或新約(↗611 New Testament)都沒有獨立的聖神論，但後世卻由其中逐漸發掘出聖神論的根源：

(1) 從《保祿書信》中可以看出保祿經驗到他所建立的教會—特別是格林多教會團體中，充滿不同的神恩(↗377 charism)力量，這力量與天主/上帝有別但又由祂而來；與復活(↗47 Resurrection of Christ)的基督(↗296 Jesus Christ)相同，卻又不是基督本身。由此，保祿體會出聖神是信徒團體中充滿神性力量的領域。信仰團體就在這種充滿聖神之愛的領域中逐漸成長。

(2) 聖史路加很強調聖神在耶穌宣講(↗330 preaching)福音(↗642 Gospel)中的角色，也把聖神視為推動初期教會(↗286 church, primitive)成長的力量。聖神在教會中繼續發展耶穌所開始的救恩工程(economy of salvation)。

(3) 《若望福音》則特別由真理(↗335 truth)及護慰的角度來探討聖神(若十四-十六)。

## (三)聖神論的簡史：

(1) 教父時代：依據當時的傳說，教會面臨由君士坦丁堡主教馬克多尼烏斯(Makedonios +364 前)所主張的馬克多尼烏斯主義/馬克多尼烏斯派(Macedonianism, 又稱聖神受造主義)的挑戰。這種主義將聖神視爲：「精神體的最高受造物」，或是當作天主/上帝/神與受造界之間的媒介；總之，就是將聖神視爲「受造物」。

這種主義基本上有三項錯誤：1)它對天主/上帝奧秘(↗600 mystery)的解釋受猶太宗教(↗516 Jewish religion)及希臘思想中的一神一位論(天主一位一體論/神體一位論 unitarianism)的影響。2)它對耶穌基督真天主/上帝、真人的解釋也有錯誤，如果聖神不是天主/上帝，耶穌基督何以降生爲人？如果聖神不是天主/上帝，耶穌基督如何在聖神內降生爲人，並且仍是天主/上帝第二位？所以，聖神若不是天主聖三/三一上帝內的一位，那麼天主/上帝第二位也會有問題。3)如果聖神不是由父、藉子而發的愛的合一力量，那麼聖神就不再和天主聖父、聖子是一個共同生活的團體，如果聖神真是受造物，救恩(↗455 salvation)就不可能藉祂而來。

教會(↗411 Church)面對這種主義，1) 351 年在西爾彌翁(Sirmium)地區會議(local council)中，雖然面對了薩培里派/薩培里主義(↗689 Sabellianism)，特別提到有關聖神的問題(DH 139-140)。2) 362 年也在亞歷山大(Alexandria)地區會議，補充了 325 年所召開的尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)中有關耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的信理定斷(↗312 dogma, definition of)，也棄絕了聖神爲「受造物」的主張(Patologia Latina. Paris, PL 26, 800A)。3) 在君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)頒布《達瑪蘇斯的法令》(Decretum Damasi)，專門地探討有關「聖神論」的問題。在此會議中，它不用尼西亞大公會議所採用的「同實體的/同性同體的」(↗155 homoousios)等形上詞彙，而以「聖神的作用」來描述聖神所具有的天主/上帝面目，例如：聖神是主，是賦予生命者；也稱

雅威(↗505 Yahweh)，意思是主(Lord)。「主」一詞，原本是耶穌基督的專有名詞；雅威則是舊約中天主/上帝的代名詞。爲此，可用東、西方教會團體最常採用的信仰表白(confessio fidei)(confession of faith)《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed)來表達聖神：「我信聖神，主及賦與生命者，它是由父(及由子↗80 Filioque)而發的，它和聖父、聖子同受欽崇，同享光榮，它藉先知們發言...」(DH 150)。

## (2) 中古時代：

1)義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)，跟隨著西方教會的傳統，特別強調天主/上帝奧秘的本身，卻淡化了天主聖三/三一上帝之間的分別。

2)拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)針對義大利神秘主義神學家、聖經註釋者、歷史哲學家、隱修院院長約阿基姆(Joachim di Fiore 約 1130-1202)的論點，即：「天主/上帝除了聖父、聖子、聖神三位外，還有第四個實體，即天主/上帝的性體」。而宣布了教會的正統信仰(↗91 orthodoxy) (DH 803-808)。由此聲明可以看出東、西方教會對聖神論有不同的主張。東方教會(↗225 Eastern Church)論及天主聖三/三一上帝時，特別強調在「救恩歷史」中的天主聖三/三一上帝，將天主聖三/三一上帝的「一」集合在天主父。天主子與天主聖神是分享天主父的天主性，爲此，東方教會很強調天主聖三/三一上帝中：父是「無根源的根源」；子是「有根源的根源」；聖神則是「父藉子而發的根源」。祂是教會信仰團體的領導者、是光、是護慰者。西方教會論天主聖三/三一上帝時卻比較強調：父、子、聖神之間唯一的天主性。所以，西方教會的聖神論的出發點不是救恩歷史，反而是天主性的內在動力。約阿基姆院長則運用了東方教會的思想來攻擊彼得·隆巴，可是卻又太強調天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)之間的區別，甚而產生三位(三個)天主/上帝的情況。他認爲救恩歷史有三個階段；每階段歸納到天主聖三/三一上帝中的一位，以往有「天主聖父」

及「天主聖子」的階段，現今則是「天主聖神」的階段。面對他的論點，拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)特別予以棄絕。

3) 因著東方教會不斷發展豐富的聖神論，所以，西方教會也在兩屆大公會議中，面對這個問題：a) 在里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)於1274年5月18日的第二場會議中，頒布了：《至聖天主聖三及公教信仰》(On the Supreme Trinity and the Catholic Faith)憲章(DH 850)。在此憲章中的〈聖神的出發〉(The procession of the Holy Spirit)章節，清楚地表達：「聖神永遠地由父及子出發，不是由兩個根源，而是由一個根源，不是由兩個嘯，氣而是由一個嘯氣出發……」，並且是由父與子一個始元(principle)所共發(DH 850)；但東方教會對此卻產生誤會，好似聖神具有「父」和「子」二個根源，所以，東西雙方對這個歧見至此尚無深入的溝通。b) 佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)為促成東西方教會在聖神論的觀點上能加以整合，而發表了二份文件：1) 一份是1439年頒布論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書，再次說明聖神是由父及子而發(DH 1300-1308)，不過也接受東方教會所主張的較動態性的表達方式，即聖神是由父藉著子所發。父(arche)是「無根源的根源」，子(aitia)是「有根源的根源」。西方教會雖然接受了這種區別，但還是重申在君士坦丁堡第一屆大公會議所宣布的「由父及由子」的說法有其合理性。2) 另一份文件是在1442年為雅各(Jacobites)教派的法令所頒布的《請歌頌上主》(Cantate Domino)詔書，面對敘利亞教會很清楚描寫了天主聖三/三一上帝內共同的生活，特別是聖三內在的生發。雖然，東方教會多採生活化的方式描寫父子彼此滲透/相互寓居(circumincension)的關係(DH 1330-1331)，但至此為止，東西教會在聖神論這個觀點上，已達到了共同了解的程度。

(3) 近代：

由於東方教會對聖神有很熱切的體驗，所以他們在禮儀(↗692 liturgy)中也對聖神不

停的朝拜(↗502 adoration)與讚頌；至於西方教會，卻因著士林/經院哲學(scholastic philosophy)的傳統影響，而很少提到聖神，雖然有些強調聖神的運動，但仍擺脫不掉形上學(↗194 metaphysics)的氣氛。直到方濟會團體興起，西方教會內對聖神才有一些較熱切的表達。其中德國新教神學家明茨爾(Müntzer, Thomas 約1489-1525)，他的神學思想趨向默示的(apocalyptic)思想以及徹底的改革主義，他所組織的團體，特別強調聖神在人心內直接光照人並給人靈感，人藉此靈感而了解天主/上帝的啓示(↗472 revelation)，但可惜的是在這團體中，很缺乏教會團體的向度，也沒有幫助西方教會發揮較系統的聖神論。總之，明茨爾團體在改革西方教會中，太注意人直接面對天主/上帝，而忽略了教會團體有形的媒介。宗教改革(↗273 Reformation)者才特別發揮了聖神論。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)雖然仍未發揮系統的聖神論，但是其中有十六種文件(包括：憲章、法令、宣言)已包含了很豐富的聖神論的因素，例如：《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章強調：聖神是耶穌基督奧妙身體的生命及來源；聖神也藉不同的神恩來促進教會、個人及全人類的革新；聖神也引導教會內不同身份職務的人，領受福傳(↗598 evangelization)的使命及勇氣；聖神更幫助教會深入了解啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)。所以，梵蒂岡第二屆大公會議盡量接受東方教會的聖神論，也將這聖神運行於教會內的觀點加以發揮出來(LG 4-5)(DH 4104-4105)。

(四)現今神學(↗385 theology)界中，有關聖神論的問題有四方面：

(1) 神學界中對聖神論有二種看法：1) 認為：聖神論不應是一獨立的課程，而應貫穿所有的神學課程中。2) 認為：雖然聖神論和其他神學課程有關，但也該注意其他的幅度，如：天主聖三/三一上帝、解放神學(↗607 liberation theology)、政治神學(political theology)、合一神學(ecumenical theology of

unity)、恩寵神學(↗354 theology of grace)、基督論(↗449 Christology)……等。這二種看法相互辯論，結果是：聖神論不一定是一門獨立的課程，更好是將聖神的向度帶入神學課程中，促使西方教會發展出較靈修/神修(↗710 spirituality)性的神學觀，也使神學院的師生更注意聖神具體而在的事實。

(2) 如果神學界多強調聖神的奧秘，也促使神學界各層面多意識到聖神的力量，那麼基督徒就會對聖神無論在教會內、外(其他宗教生活)所推動的工作更加敏感。如此一來，聖神不但是神學研究的客體，也是神學家們在思考研究上動態性的、主體性的內在力量，這樣才能使基督徒們更注意在其他宗教生活中的聖神力量。所以，為聖神論而言，它除了幫助教會發揮更豐富的神學思想外，也促使教會在聖神的光照下，更深切地認識、辨別及接受在教會生活中的「神恩」(↗377 charism)動力。

(3) 如果神學界多發揮聖神論內在而豐富的涵意，教會也更接受聖神的推動，那麼教會必能落實於本位化/本地化(↗98 inculturation)的文化(↗81 culture)脈絡中。換言之，本地化的聖神論，就是在各地方教會所發生的具體事件中，尋找聖神的行動。這行動充滿著天主聖三/三一上帝內父、子之間合一之愛(↗604 love)的力量。所以，西方教會應當在現有的聖神觀中，多接受東方教會對聖神所具有的獨特看法，或是以中國哲學傳統中的「氣」論，來恢復聖神在希伯來文化中原有的動態性，並且更表達出聖神在宇宙內的生命力，也可以使教會內又獲得合諧之美的柔性因素。這樣一來，不但各個地方教會有了更本土性的活潑力量，也豐富了普世教會(↗535 church, universal)。

(4) 現今神學應該多發揮女性神學(↗487 theology, feminist)，使女性原本具有的陰柔面，能促使教會對聖神有更內在的體驗，如此則可幫助教會發揮出更整體性的聖神論。

基督宗教若能兼具上述所論的各點，必能補充原有較靜態、陽剛性的聖神觀，而更符合天主聖三/三一上帝的奧秘。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林鴻信著，《聖神論》，台北：禮記出版社，1997。

王敬弘著，《神恩與教會：從格林多前書十二章談起》，台北：光啓文化事業，1998。

王敬弘著，〈若望福音中的聖神(上)〉，《神學論集》第41集，台北：光啓文化事業，pp.305-322，1979。

王敬弘著，〈若望福音中的聖神(下)〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp.457-475，1979。

張春申著，《修會的三願與團體生活》，再版，台北：光啓文化事業，pp.230-240，1991。

張春申著，〈中國人的氣論與神學上的幾個課題〉，《神學論集》第53集，台北：光啓文化事業，pp.341-368，1982。

Congar, Y. *I Believe in the Holy Spirit. The Experience of the Spirit*, vol. 1. New York: Seabury, 1983.

———. *I Believe in the Holy Spirit. Lord and Giver of Life*, vol. 2. New York: Seabury, 1983.

———. *I Believe in the Holy Spirit. The River of Life Flows in the East and West*, vol. 3. New York: Seabury, 1983.

Cooke, B. J. *Power and the Spirit of God: Toward an Experience-Based Pneumatology*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004.

Dunn, J. D. G. *Pneumatology*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1998.

McIntyre, J. *The Shape of Pneumatology: Studies in the Doctrine of the Holy Spirit*. Edinburgh: T and T Clark, 1997.

Philip, F. *The Origins of Pauline Pneumatology: The Eschatological Bestowal of the Spirit Upon Gentiles in Judaism and in the Early Development of Paul's Theology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

谷寒松

## 570 聖統制

shèngtǒng zhì

HIERARCHY

參閱：411 教會 44 天主教會 581 聖職人員 426 教會權威 582 聖職聖事 403 教宗

(一)概念說明：聖統制(hierarchy)一詞，源自希臘文的「hieros 聖、神聖」及「archein



管理、領導」，指在宗教(↗266 religion)神聖領域中的管理者及領導者。在天主教會(↗44 Church, Catholic)中，指聖職人員的制度、組織及權柄。通常分爲：主教(↗116 bishop)、司鐸(↗124 priest)、執事(↗428 deacon)三種等級。今日基督宗教(↗436 Christianity)主流教會，如：天主教會、安立甘教會(聖公會↗550 Church, Anglican)、信義宗(路德會↗589 Church, Lutheran)等，均接受此聖統制，並承認教宗(↗403 Pope)爲天主教會的最高領導者。自從希臘神、哲學家狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)以來，這字指的是教會中來自耶穌基督(↗296 Jesus Christ)指示的「聖的秩序」。根據《天主教法典》(↗413 Law, Canon)而言，聖統是教會(↗411 Church)的制度，以此規定教會的結構。客觀的意義，聖統是教會結構中的制度性秩序；具體的意義，聖統是教會中擔負有任神聖權威職務的人。然而教會結構不只是聖統，同時也是神恩(↗377 charism)結構。

## (二)聖統制的分析說明：

(1) 聖統性的共融：教會是新約(↗611 New Testament)天主子民(↗31 people of God)，爲天國(↗38 kingdom of God)來臨而服務；依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章的思想，它是聖統性的共融(LG 22)(DH 4130)。它是聖統、聖的秩序，使教會中分爲聖職與教友；然而二者都領受聖神，所以教會結構是聖統的，也是神恩的。耶穌建立的教會是由宗徒傳承(apostolic succession)的，也是由基督的神所祝聖的。所以在討論教會的聖統之同時，不可忘卻聖神(↗566 Holy Spirit)的臨在(↗677 presence)。宗徒的繼承與聖神的祝聖，構成教會、耶穌基督的聖事(↗559 sacrament)，使教會反映「整個基督」、「基督奧體」(mystical body of Christ)。

(2) 聖統制度的兩面：梵蒂岡第二屆大公會議之《萬民之光》教會教義憲章第三章：論教會的聖統組織；雖然超越過去將教會中的「秩序」或「神職」(order)與「治權」(jurisdiction)

一分爲二的思想，但是，在它處理教會聖統時，仍舊保持它的兩面，不過更加重視兩面的一體性；教會中只有一個聖統。

聖統的兩面：一是神職及神權的秩序方面；一是管理及領導的治權方面。不過兩者最後在教會的聖統最高權威，即在教宗與世界主教團體(世界主教會議↗59 Synod of Bishops)上結合爲一。

1)所謂聖統的秩序(神職、神權)面：指藉聖秩聖事(sacrament of holy orders)(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)，使教會構成聖事性(sacramental)的團體，表達它是從宗徒傳下來的教會、基督建立的以宗徒(↗260 apostles)爲基石的教會。所以聖統的秩序面的主要人員，都是在聖秩聖事中祝聖的主教、司鐸與執事。但主教基本上是繼承宗徒團體，所以聖統秩序的最高主體是：繼承伯鐸的教宗與繼承宗徒團體的世界主教團。

2)這個聖統的秩序的最高主體，經由聖事，除了領受祝聖的職務，還同時領受了教宗的「首牧職務」與世界主教團的「宗徒團體職務」。治理職務是教會中的服務。可見聖統的秩序面與治理面，根源上是合而爲一的，因爲教宗與主教團由聖秩聖事，也領受治理職務。如此可見，教會是「基督的聖事」，它的治理面是爲了秩序面。治理職務的最後目標是神聖的秩序，是恩寵(↗353 grace)生命。藉著聖秩聖事而有的祝聖職務，不但有主教的祝聖職務、尙有司鐸與執事在舉行聖事中的職務；因爲今日教會非常強調「聖職」及「服務」，所以「聖秩聖事」也常被稱爲「聖職聖事」。

3)而教會中尙其有其他治理職務，可以稱爲教會職務。這些職務就是教會規定的，擔任職務的人即是按照法律而委任的。來自聖秩聖事的職務在教會中，無法褫除或失掉，雖然能夠因故禁止使用。至於來自教會委任的職務，可由教會的權威解除而失落。

(3) 聖統制的等級：

有關聖統的「秩序面」的等級，指上、下權威、地位、職務的不同，主要的是主教、司鐸與執事的三種等級。但是教會也特定次

等的職務，如：剪髮禮而後的輔祭職 (acolytatus) (acolyte)、讀經職 (lectoratus) (lectorate)，但此是教會制定的職務。

1)有關聖統的「治理面」的等級，主要的是教宗首牧職務(Papacy)與主教團職務。這是最高的治權。

2)關於「教區主教」的職務：一方面由於教區的分割是由教會規定，所以，主教團中的一位主教，由教宗委派而擔任教區主教；另一方面教區主教的治權，並非來自教宗，而是由聖秩聖事賦與的，所謂神權是也。

3)教宗首牧職務是神權、由耶穌基督賦與的。教區主教在教區內的治權職務、也是由聖秩聖事賦與，也是神權。但今天《天主教法典》(↗413 Law, Canon)已經訂下：由教宗以及教區主教治理職務所產生的教會職務(法典 349-359, 360-361, 362-367, 368-411, 431-512)。

4)至於世界主教團，繼承宗徒團體，也是教會的最高主權。其職務是來自聖秩聖事，但其職務行使的方法已由《天主教法典》規定(法典 336-341)。

#### (4) 聖統制的團隊性：

教會是共融，其聖統制也具團隊性，這不僅是梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》教會教義憲章(LG)的主題，而且也是出於聖經(↗571 Bible)與傳承(↗596 tradition)。為此聖統制不論在秩序(神職)與治理方面，基本上是團隊性的。教宗與主教之間是共融。最後以教宗為首的世界主教團是在整個教會的共融之中。聖統的共融，是在聖神內的共融。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申著，《基督的教會》再版，台北：光啓文化事業，pp.139-142, 1991。

羅馬教廷聖座新聞室公布、湯漢主編，《中國聖統制鑽慶 60th Anniversary of Catholic Hierarchy in China》，香港：聖神研究中心，2006。

龔漢斯(Küng, H.)著，田永正譯，《教會發微》上、下冊，台中：光啓出版社，1976。

Kennedy, D. *Legal Education and the Reproduction of Hierarchy: A Polemic against the System: A*

*Critical Edition*. New York: New York University Press, 2004.

Moersdorf, K. "Hierarchy." *SM*, vol. 2. 27-29.

Nichols, T. L. *That All May be One: Hierarchy and Participation in the Church*. Collegeville: The Liturgical Press, 1997.

張春申

## 571 聖經

### shèngjīng

### BIBLE; SCRIPTURE; HOLY SCRIPTURE

參閱：472 啓示 456 救恩史 573 聖經批判學  
578 聖經詮釋學 608 解釋學 575 聖經靈感  
470 偽經

壹、概念說明：聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos” (腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。舊約大部分以希伯來文寫成，是猶太宗教(↗516 Jewish religion)信仰生活的基礎，有部分舊約篇章則是晚期以希臘文寫成的。新約皆以希臘文寫成，為基督宗教(↗436 Christianity)的基礎經典。至於，新、舊約所包含的書目及其總數，因各教派對聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)的認定標準不同，而有所差異。如：天主教會認定舊約有46部；新約27部，共73部。猶太教及基督宗教以有關天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)的書寫經文為基礎及最高準則；因此，這書寫的經文稱為「聖經」(Holy Scripture)，也可說是最重要的一本書(「The Book」)。

貳、本文分以下四部份發揮：一、經典；二、聖經；三、基督宗教的聖經；四、聖經與人類歷史。

## (一)經典：

經典是一切文化的重要因素，更是世界各大宗教不可缺少的構成要素。略過古代埃及、波斯的經典不說，直至今日尚為世人所傳閱的經典有印度教(↗163 Hinduism)、佛教(↗208 Buddhism)以及中國的許多經典。我國的四書、五經或十三經，規範了中華民族數千年的生命，而佛教的《大藏經/大正藏》和道教的《道藏》更是浩瀚如海，說明古人不但願意將個人的深刻經驗寫出來，還想予以經典化的趨勢。儒家(↗671 Confucianism)傳統把先人的著作分為：經、史、子、集，更接近猶太人所說的「聖經」：聖經，一方面分為歷史、先知、及智慧三種著作；另一方面

如同儒家傳統也遵守以下的原則，即到了某一時期，先人的最重要著作之數目不可無限制的擴展下去。

## (二)聖經：

「聖經」的稱呼來自猶太經師，無論希伯來語或希臘語都把「聖」字加在「經」上，以表達其神聖性(holiness)，及不同於一般的書。這兩種語文都是公元前十五世紀在敘利亞—巴基斯坦地帶所發明的字母演變出來的。最老的聖經文字就是按照腓尼基(Phoenician)字母寫成，而今天西方的各國語言文字都是經過拉丁文而由希臘、希伯來、腓尼基而來：

Écritures hébraïques.

1	'	b	g	d	h	w	z	h	t	y	k	l	m	n	s	'	p	š	q	r	šš	t
2	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄		=	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕	+
3	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
4	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
5	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
6	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
7	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
8	𐤀	𐤁		𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈		𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕	𐤖
9	𐤀	𐤁		𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕	𐤖
10	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕
11	𐤀	𐤁	𐤂	𐤃	𐤄	𐤅	𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	𐤊	𐤋	𐤌	𐤍	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒	𐤓	𐤔	𐤕

上面的表：1 是西方拼音；2 是西乃山古體；3 是公元前十三世紀的；4 是公元前第九世紀的；5 是「撒瑪黎雅」貝殼文字；6 是公元前五世紀的；7 是死海古卷(Dead Sea Scrolls)文字；8 是公元一世紀文字；9 是埃及“nash”出土文字；10 是《彼得堡先知書》文字(公元916)；11 是希伯來文印刷體。

希臘人於公元第九世紀採用了腓尼基人的字母，以後一直延用下來。聖經用希臘文是由公元前第三-二世紀的《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)開始，然後有些書，如：《智慧篇》、《瑪加伯下》其中蘇撒納故事等，原

作者就是用希臘文寫的。希臘文聖經一般說來，不再寫在卷軸上，而寫在裝訂冊上。最早的有公元二世紀前半葉的紙草紙 Ryland 457。第四世紀的《梵蒂岡手抄本》及《西乃本》和第五世紀的《亞歷山大里亞本》都是大寫，到了第九世紀才變成小寫。直至第十五世紀印刷術的發明，手抄本聖經才隱退。

以下的表所呈現的：1 是公元前四世紀的書法；2 是公元前一世紀的；3 是公元四世紀的《梵蒂岡手抄本》；4 是公元四世紀的；5-8 是公元第八-九世紀的；9 是公元第十一世紀的；10 是印書用的大寫字體。

## Écritures grecques.

1	Α	Β	Γ	Δ	Ε	Ζ	Η	Θ	Ι	Κ	Λ	Μ	Ν	Ξ	Ο	Π	Ρ	Σ	Τ	Υ	Φ	Χ	Ψ	Ω	
2	α	β	γ	δ	ε	ζ	η	θ	ι	κ	λ	μ	ν	ξ	ο	π	ρ	σ	τ	υ	φ	χ	ψ	ω	
3	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
4	Ⲑ	ⲑ	Ⲓ	ⲓ	Ⲕ	ⲕ	Ⲍ	ⲍ	Ⲏ	ⲏ	Ⲑ	ⲑ	Ⲓ	ⲓ	Ⲕ	ⲕ	Ⲍ	ⲍ	Ⲏ	ⲏ	Ⲑ	ⲑ	Ⲓ	ⲓ	Ⲕ
5	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
6	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
7	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
8	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
9	Ⲁ	Ⲃ	Ⲅ	Ⲇ	Ⲉ	Ⲋ	Ⲍ	Ⲏ	Ⲑ	Ⲓ	Ⲕ	Ⲗ	Ⲙ	Ⲛ	Ⲝ	Ⲟ	Ⲡ	Ⲣ	Ⲥ	ⲧ	ⲩ	ⲫ	ⲭ	ⲯ	
10	Α	Β	Γ	Δ	Ε	Ζ	Η	Θ	Ι	Κ	Λ	Μ	Ν	Ξ	Ο	Π	Ρ	Σ	Τ	Υ	Φ	Χ	Ψ	Ω	

以上是聖經的兩種重要文字。

內容方面，聖經有兩大特點：一是聖經雖由多數的書構成，卻不失其為一整體；另一特點是聖經的權威，雖未說是天主/上帝寫的，卻肯定天主/上帝是其作者。舊約時期從未像今天用「聖經」二字來稱乎這些書，而是用《德訓篇》的譯者序中三次提起的字眼，即：「法律書」、「先知」、「著作」。直至今日，猶太傳統還是用這三個字眼稱呼舊約的聖經。

### (三) 基督宗教的聖經：

基督宗教包括：天主教(↗44 Church, Catholic)、東正教(東方教會 ↗225 Eastern Church)、基督新教(↗445 Church, Protestant)接受了全部舊約的書，再加上新約的書，舊約、新約合璧才是他們的聖經。以篇幅來說，舊約佔四分之三，新約佔四分之一。但內容上卻是前後連貫的，二者的關係是：預言(prophecy)與實現(act)，預象(type)與實體(substance)，許諾(promise)與滿全(fullness)等。下面從天主教的觀點介紹聖經這本書。

#### (1) 新約的角色：

1) 為基督信仰來說，聖經的重要性最後是由新約發展出來的，而對於基督事件的宣講(↗330 preaching)最初是口頭上的。直至距離耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的時代越來越遠，才覺得必須把對基督的信仰書寫下來，

以應付宣教、護教、禮儀(↗692 liturgy)以及作神學反省(↗386 reflection, theology)的種種需要。猶太人的聖經，即《七十賢士譯本》可當作模式，這有多方面的理由：猶太人聖經的權威是初期教會(↗286 church, primitive)所承認的(宗一 16；十七 2，11 等等)；為理解耶穌的一生，猶太聖經被認為是不可或缺的預設(路廿四 27，32，45；若二 22；廿 9；希一 1-2)。耶穌自己一方面肯定它的規範性(瑪五 17-19；若十 35)；另一方面又強調自己不受制於它的權威(瑪五 21-43)，祂還把猶太聖經視為天主/上帝喜訊的特徵予以正確的解釋(瑪十九 4-8 對創一 27、二 24；瑪廿一 12-13 對依五十六 7)。

2) 保祿宗徒藉預像論(↗626 typology)之助，澄清了教會(↗411 Church)與猶太聖經的關係：後者已預示在耶穌身上所發生的事，因此它成了舊約，它在新約中得到滿全(羅五 12-21：基督是新亞當；格前十 1-4：過紅海和吃瑪納指向洗禮和聖體)。這樣新約固然使舊約相對化(希八 13)，但是，正因為如此，聖經的解釋才有可能：這種解經的工夫在舊約裡已在進行，先知們回憶著過去所發生的事，明言將有新的盟約(↗588 covenant)和新的出谷：耶卅一 31-34；則十六 60；廿 41-44，而在新約中也有解經的範例(路四 16-30 對依六十一 1-2；廿九 18；五十八 6)。伯後一 16-21 最初指了解經的規則，而新約的規範性在若二十 30-31；若壹一 1-3 有清楚的暗示。

#### (2) 聖經與信理：

1)教會很早就把日後要列入聖經正典的那些書視為聖經，即來自天主/上帝，並有天主/上帝的權威。但在教會內必須把「聖經」與「取了肉軀的聖言」(↗558 Word of God)及「聖體中的聖言」一起看待，如：埃及亞歷山大神哲學家、聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)所說的。最遲在亞略主義(↗223 Arianism)時期已清楚地發覺，要想固守聖經的正確意義，不得不在教會的宣講中，引進一些在聖經裡沒有的概念，例如：在第四世紀的思考中耶穌基督的天主性只有藉著「同實體的/同性同體的」(↗155 homoousios)這一概念才能表達出來。這樣信理(↗310 dogma)成了聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)的重要參考。聖經詮釋的發展便以奧力振的古老「釋經學」所提倡的三種經義開始，然後由黑海西岸多布魯雅(Dobruja)隱修士卡西安努斯(Cassianus, Johannes 約 360-435)，他致力於推廣四種經義，這一解經法便一直用到中古世紀末期。

指謂	拉丁文稱呼	意義	以「耶路撒冷」為例
字義	littera, historia	字義和歷史解釋	以色列的城
寓意	allegoria	信仰釋義 信理解釋	教會的圖像
借喻	tropologia, sensus moralis	愛德釋義 倫理神學解釋	人靈的圖像
奧秘解釋	anagogia	望德釋義 末世論的解釋	天國榮福的圖像

在中古世紀的神學教學中，上列四種聖經意義，可用四句拉丁文的詩說出，以幫助記憶。中文也能用四句話譯出如下：

Lettera gesta docet,	文字述歷史 = 字義	} 靈義
quid credas allegoria	寓義講信仰	
Moralis quid agas,	倫理教道德	
quo tendas anagogia	奧秘指方向	

這種解經法，能將聖經的意義朝向基督徒生活的許多不同情況開放，在此層面，這

方法為今天仍是必須採用的。聖經藉著神學反省就能變成動力，推進基督徒生活多方面的實現。不過這一方法很快地被人發現有一內在危險，就是主觀主義(↗120 subjectivism)。因此教父(↗400 Church, Father of the)們把「解釋聖經」與教會的「信仰準則」(rule of faith)連在一起。平信徒蒂科尼烏斯(Ticonius(Tychon, Tychonius) +400前)，所寫的《規則之書》(Liber regularum 約380)，發揮聖經靈感之七個規則；因此，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)受到蒂科尼烏斯的影響，而草擬了一些「釋經學的規則」(Doctr. christ. 3, 30-37)。在歷史詮釋與寓意/寓言/隱喻(↗538 allegory)詮釋的張力間，古代的亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)及古代的隱修士們，傾向寓意的解釋；而安提約基學派(↗192 Antioch, School of)及士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)家們則側重文字或字義的解釋。

2)人文主義(↗13 humanism)崛起後，開始了批判性解經的嘗試；學者把語言學(linguistics)上較正確的原文聖經當作研究對象。宗教改革(↗273 Reformation)促進信徒對聖經興起前所未有的尊重，而啓蒙運動(↗474 Enlightenment)接著發展了「歷史批判」(historical criticism)的解經方法，就是說：為正確體認每段經句的本意，必須認識其發展的每一過程，及其以後所造成的結果。今日的釋經學除了顧及上述的四種經義以外，也經常運用這「歷史批判」的方法(《天主教教理》Catechism of the Catholic Church 第115-119號)。

(3) 聖經與教會訓導(↗418 church, magisterium of the)：

1)特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)針對宗教改革者唯靠聖經(↗467 sola Scriptura)的主張，頒布《尙有同一至聖會議》(Insuper eadem sacrosancta Synodus)法令論聖經詮釋方法，強調：聖經不可相反教會的一貫傳統來解釋(DH 1507)。

2)梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)的《天主之子》(Dei filius)

教義憲章，肯定教會訓導權是解釋聖經意義的準則(DH 3007)。

3)自 1905 年始「宗座聖經委員會」出了一系列的裁決，答覆各方面有關聖經的問題，均見《訓導文獻選集》(The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church)：1) 1905 年聖經委員會的答覆：聖經中的隱含記載及歷史部分(DH 3372-3373)；2) 1906-1907 年聖經委員會的答覆：聖經中的梅瑟五書籍四部福音的作者(DH 3394-3400)；3) 1907 年聖部法令《因悲嘆的》(Lamentabili) 討論聖經詮釋學及啓示與信理(DH 3401-3466)；4) 1907 年頒布《聖經的卓越性》自動詔書，強調聖經委員會的決定與權威(DH 3503-3504)；5) 1908-1910 年聖經委員會的答覆：聖經中的《依撒意亞先知書》、《創世紀》前幾章、《聖詠集》的作者、歷史性與時間(DH 3505-3528)；6) 1911-1914 年聖經委員會的答覆：聖經中的《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》、《路加福音》、《宗徒大事錄》、《希伯來人書》的作者、歷史性與時間(DH 3561-3593)；7) 1915 年聖經委員會的答覆：保祿書信中的基督來臨(DH 3628-3630)；8) 1927 年聖部說明有關：若望插入句(DH 3681-3682)；9) 1933 年聖經委員會的答覆：詮釋聖經中的《聖詠》十六(15)首 10-11、《瑪竇福音》十六 26、《路加福音》九 25 (DH 3750-3751)；10) 1941 年聖經委員會致義大利主教們有關：聖經的字面及靈修意義以及《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)的權威(DH 3792-3796)。

4)教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)於 1893 年所公布的《至眷顧的天主》(Providentissimus Deus)通諭，提到解釋聖經的權威、以及解釋聖經的輔助科學、靈感(inspiration)與聖經的無誤性(↗574 Scripture, inerrancy of)，已相當開放(DH 3286)。到了 1943 年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)所頒布的《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)通諭，探究《拉丁文(聖經)通行本》的真實性；以及聖經的字面意義與靈修意義(DH 3825-3831)，並積極推薦「歷史批判」的釋經學方法以及聖經研究的學術自由。

5)最後，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453

Council, Vatican II 1962-1965)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，將聖經視為教會與神學一切認識的優先泉源：教會訓導權在聖經之下，神學工作須以聖經為依歸、為方向(DV 10, 12, 21, 24)(DH 4213, 4217, 4228, 4231)。

(4) 聖經與神學思考：

1)在聖經裡天主/上帝的話不是直接地說出，而是經過人的各種溝通方式，斷斷續續地表達出來，比方有指導、有訊息、有詩歌、有告白。這樣寫出來的聖經，一方面成了教會宣講信仰(↗315 faith)的基礎和保障，也成了最高的準則，任何信仰的表達都應該在聖經裡找到根據；另一方面，教會的話固然傳達了聖經中的天主/上帝的話，但在釋經學的循環裡，聖經也脫離不了教會：聖經的來源是源自教會對正典所作的決定，而只在教會的歷史和解釋中，聖經才得以展示它的活力。因此，必須加上一句與前一句互補的話：聖經是教會內天主/上帝的話。

2)神學(↗385 theology)應該澄清兩個問題，一是舊約與新約之間的關係；另一是如何正確地詮釋聖經：a)關於舊約、新約的關係，基督宗教是以耶穌基督為聖經的「中心」和「本義」，這層意義直接在新約中得到證明。因此，舊約被新約「相對化」，被看做基督事件的前身；舊約也得以「普遍化」，由一本猶太人的書成為整個人類的書；最後，舊約「得到了滿全」，因為新約在接受它時闡明了它的完整意義。b)在聖經詮釋學「釋經學」上，神學一直重視聖經的字義和歷史意義。這一方面，因了歷史批判法(historical criticism)成效卓著，今後一定會繼續走這條釋經的路(其程序見下列的表)。但神學也該時時注意到聖經所蘊含的比神學所能促進的更多。聖經首先是一部生活和信仰的書，其許多深度的層次只有藉信仰的類比(↗698 analogy)才能揭示出來，而這種類比是在教會的團體裡達成的，也是在這教會團體中天主/上帝一貫的救恩計劃彰顯出來。準此，教會可被視為一個默觀/靜觀(contemplation)的團體，它在聖神(↗566 Holy Spirit)的光照下，經年累月地、世紀相傳地體認聖經中天主/上帝啓示的內

容，不斷增長進步，藉著種種歷史要求的具體化(如今日的環保問題)，在信仰中予以接受。在此過程中所獲得的洞見和體驗，當然應該合乎聖經的啓示，但在表達的形式和具

體化上已超過聖經的詞句，如：〈聖母無染原罪始胎〉(↗512 conception, immaculate)及〈聖母蒙召升天〉(↗555 Assumption of Mary)兩條信理。

聖經詮釋過程(「歷史批判」法)：

1. 文字批判(textual criticism)	確定原始的文本(詞字)
2. 文學批判(literary criticism)	認清作者、文本的層次和統一性
3. 語言分析(language analysis)	發掘詞意、結構、目標及用語的視野
4. 形式及類型批判(form criticism)	明察文本所從出的生活背景
5. 主調及傳統批判(tradition criticism)	探索文本中的主調、題材和傳統
6. 著作及編輯批判(redaction criticism)	研究文本不同層次的成長和組合
7. 時間問題	追問文本何時出現
8. 個別及整體解釋	文本本身及在脈絡中說什麼
9. 神學批判(theological criticism)	將所獲材料用在系統神學裡

#### (四)聖經與人類簡史：

各種文化和宗教的經典固然都在人類的歷史中發生過重大的影響，但幾乎不易找到任何一部經典可與聖經相比。這可從內容、傳布、閱讀三方面來申述。

##### (1) 聖經「內容」方面可分四點來說明：

1)真神唯一：世界三大唯一神宗教，即：猶太教、基督宗教、伊斯蘭教(↗177 Islam)都是以聖經，特指《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)為其淵源，就是因為托辣/托拉這五部書裡，由族長們的多神到《申命紀》的唯一真神，為整个人類奠定了一神論(monotheism)的基礎。從而人對此唯一真神的關係：由畏懼而尊命、由服從而孝愛，確定了人一生的方向。在這種個人與唯一真神的親密交往之前，是一個民族、一個國家為答覆著唯一真神的絕對要求，而在歷史中東征西討，縱橫環宇，無論古以色列、中古世紀的基督宗教或伊斯蘭教都是如此。真神至上，人如塵土，但信神的人每每會錯神的意思，神對人有不同的看法。

2)人人平等：聖經最初兩章就傳達了這一重要概念，說每個人都是「天主的肖像」(↗

36 image of God)，每個人都是接受天主/上帝的一口氣息而有生命的(創一 27；二 7)。然後，在整部舊約的發展中，人人平等的事實不斷在國王的歷史以及先知(↗159 prophet)的宣講中出現，直到新約中耶穌基督用祂的生活和宣講將天主/上帝當初造人的這個基本條件帶到最高峰。祂採用的方式是先做眾人的僕役，再告訴大家誰為最小兄弟中一個做的就是為祂做(瑪廿五 40)。這種精神和為人的態度發展成近一、二世紀的自由平等、民主人權的種種現代政治體系。這一切來自西方社會，而西方社會基本上是受了聖經的影響。

3)物為人用：這是聖經《創世紀》第一章的偉大構想。天地、日月、星辰，海陸、植物、花草，飛禽、走獸、爬蟲，四季、晝夜運轉，總之，世間的形形色色，一切的一切都是為了人而存在。這一切都受造完畢，最後人才受造，人成了萬物之靈。原始的人本可藉素食維生，但人墮落後，殺生成性，造物主不以為怪，將一切動物也交在人手中，作為他們的食物(創一 29；九 3)。但同時嚴禁殺人，因為，人是照天主/上帝的肖像造的(創九 6)。這一種整體的物觀造成西方自然科學的發達，到了二十世紀末更激起人類生態環

保的意識：人不該濫用造物主給他的「管理世界的主權」，而應小心維護這唯一的地球。

4)直線史觀：無論是中國、印度或近東，這些古老文化對宇宙的看法基本上都是循環式的，都是周而復始的。大自然的春、夏、秋、冬，人一生的生、老、病、死，都與日夜、週期、月份的運轉交替，息息相關，緊緊相扣，專憑自己的思維想像，人無法突破這個自然循環系統。聖經的宇宙觀因出自天啓，是來自宇宙外的一個投視，一種觀點，深深改變了人類的史觀：不再是循環的，而是直線的；天地有始也有終，人生旅程一去不復返。聖經是由造天、造地開始，而以新天新地(new heaven and new earth)結束。結束後並不是空無一物，而是眾生都團聚在「那今在、昔在及將來永在的全能者上主天主」那裡(默一 8；廿一 6)。

(2) 聖經「傳布」方面也可分四點來說明：

1)羊皮卷期：希伯來人的祖先是半游牧民族，主要以畜牧爲生，羊成了聖經的一個主調，從舊約到新約一直如此。喝羊奶，吃羊肉，穿羊毛以外，羊皮還可供寫字，以代替古代的石刻或木彫。羊皮卷攜帶方便，保存持久，成了紀錄舊約經書的主要器材。記錄下來的首先是托辣/托拉(Torah) (即梅瑟五書)，後是《先知書》，最後是較晚的著作(如：五卷軸等)。猶太亡國，人民被放逐到巴比倫時，他們能帶去這些羊皮卷，在充軍之地於安息日聚會，誦讀羊皮卷上的天主的法律/上帝的律法和先知的話語，再用《聖詠集》來祈禱，維持了他們的一神信仰。二十世紀四〇年代在古木蘭/昆蘭(Qumran)所發現的古羊皮卷極其珍貴，稱爲死海古卷/死海捲軸(Dead Sea Scrolls)。

2)手抄本期：手抄本可視爲新約來臨後的特色，其中不僅抄寫著聖經的話，並且有各種插圖。拜占庭教會用裝飾聖堂內部的藝術來闡明聖經的內容，由公元第六至第十世紀有《維也納的創世紀》，《巴黎的聖詠集》等。西方最早的聖經插圖出自第七第八世紀的英國和愛爾蘭，那是仿效第七世紀的愛爾蘭和撒克森的銅器藝品的。第八世紀加祿大帝時期的主要藝術作品就是手抄本。第十世紀德

國奧圖期以康士坦士湖中的“Reichennau”爲出產手抄本的中心，成品分發到“Trier”、“Fulda”、“Bamberg”、“Regensburg”等地。第八世紀西班牙司鐸貝托斯(Beatus de Liébana, 730-800)的《聖若望默示錄註釋》(Comentarios al Apocalipsis de San Juan)，這是晚期抄本繪畫著《默示錄》各種異象的插圖，影響了日後的藝術。

3)印刷期：印刷術最早見於中國，有十一世紀用陶土做成的活字爲證，但沒有傳到歐洲。紙的發明則在第一世紀的中國，並且經過阿拉伯和西班牙而到達歐洲。在歐洲發明印刷術的是德國金銀匠、印刷商、歐洲活版印刷術發明者古騰堡/古騰貝格(Gutenberg, Johannes (Gensfleisch zur Laden zum) 約 1394-1468)，而 1455 年印出的第一部大書就是拉丁文的 Gutenbergbibel，後人以發明者稱呼此聖經爲《古騰堡聖經》(Gutenberg Bible，亦稱四十二行聖經，即 42-line Bible)，一共印了一百到二百部，今日保存的尙有四十部。1457 年又在德國美因茲(Mainz)印了《聖詠集》(Psalterium Moguntinum)。從此印刷術迅速發展，印出的書既方便又公道，買書漸成風氣。不但教會和科學的書得以印刷傳布，民間讀物也很快地跟進。

4)廣傳期：宗教改革(↗273 Reformation)時期，德國神學家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)以「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)爲唯一的信仰權威，並肯定所有受過洗的人都是司祭(普通司祭職 ↗536 priesthood, common)，因此，他所譯的聖經透過印刷術廣爲傳布，直達德國外的新教地區。據估計至 1626 年《路德聖經》(Luther Bible)已印行出售了二十萬本。1804 年在倫敦創立了不列顛及海外「聖經公會」，即刻蓬勃發展，十五年後已用十三種歐洲語言及五種其他語言印行了一百五十萬冊聖經。以後在十九及二十世紀所建立的各國聖經公會都採取這一模式，其座右銘是「每人有一部買得起並譯成自己母語的聖經」。台灣的「中華民國聖經公會」也朝這方向努力，成績卓著。他們所支持的南京郊外愛德印刷最近五年已印了六百萬本聖經。



(3) 閱讀聖經在梵蒂岡第二屆大公會議以後的天主教也大有進展，可略述如下：

1) 私人閱讀：1968 年年底香港方濟會神父出版了《思高聖經合訂本》，從此中國天主教會有了完整的中文聖經，教友們可以逐章、逐節地閱讀全部的天主啓示。在以後的廿五年中，這部聖經以大本和小本兩種不同的形式不斷地再版，至今已印行了三十四萬七千本，平均每年銷售一萬三千八百八十本。1993 年大陸天主教會得到官方許可重印思高聖經廿萬本，形式介於台灣所出的大小版本之間採取中形。讀經習慣因長久以來缺乏信心，尚有待培養。

2) 團體分享：在台港已行之有年，主要是兩地各善會組織，因了梵蒂岡第二屆大公會議的提倡，在集會中都有一段聖經分享的時間。也有不少團體是專以查經、聖經分享或聖經祈禱組成的，大家開始意識到東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)聖經學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)的名言：「不認識聖經就不認識基督」。1969 年在羅馬建立的「天主教聖經協會」，於 1972 年在羅馬附近的“Rocca di Papa”開了第一次大會，然後每六年一次，分地舉行。1984 在印度“Bangalore”舉行的第一次，鼓勵各區的地方聖經協會須加強連繫。亞洲積極響應而開了三次「聖經牧靈研習會」：1986 年在香港；1988 年在新加坡；1993 年在泰國。

3) 禮儀(↗692 liturgy)讀經：這是天主教閱讀聖經的一個傳統方式，禮儀常和聖經在一起，可以說沒有不讀聖經的禮儀，尤其是彌撒或感恩祭，朗誦聖經、宣讀聖言、聆聽聖言，是感恩禮的構成部分，自古皆然。梵蒂岡第二屆大公會議的《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章，推動禮儀革新，更把彌撒中的讀經重新安排。主日彌撒分成甲、乙、丙三年，以三部對觀福音(Synoptic Gospel)為軸心。將舊約和書信與之搭配，使每主日參與彌撒的信友三年中把主耶穌的生活和宣講復習一次。至於《若望福音》則在大慶節和禮儀的非常時期出現。平日彌撒分單數和雙數年讀舊約和

書信，由《馬爾谷福音》開始經《瑪竇福音》到《路加福音》。

4) 天人會合：聖經如此受人歡迎，就是因為它是一部天書，人讀聖經跟讀其它的書不同，是因為人本著「虛心受教」的態度和追求智慧的渴望去讀聖經時，會感到是與天主/上帝會晤交談，與耶穌、宗徒和先知們為伴、為友。香港「思高聖經學會」創辦《聖經雙月刊》已進入第十八年，幫助國人研讀聖經，頗有貢獻。華語聖經協會聯合會前幾年也辦一份雙月刊，現在於台灣出版，它的名字是《融》，意謂聖經使人與天主/上帝水乳交融，因而人也彼此手足共融。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

不著撰人，《聖經與人之關係》，出版地不詳；出版者不詳，1992。

池鳳桐著，《基督信仰探源》，台北：恆毅月刊社出版，天主教方濟會佳播印刷廠承印，1989。

白朗神父著，《101 聖經問題與回應》，香港公教真理學會出版，1993。

思高聖經學會編著，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會，1999。

房志榮(文)、吳大燕(圖)，〈在福音發源地體味福音〉，台北：上智出版社，1993。

譚璧輝譯，〈聖經中的次經〉，《神學論集》第 57 集，台北：光啓文化事業，pp.369-382，1983。

夏偉著，〈古經分類法〉，《神學論集》第 61 集，台北：光啓文化事業，pp.315-322，1984。

黃懷秋著，〈新約與舊約的關係〉，《神學論集》第 77 集，台北：光啓文化事業，pp.411-419，1988。

房志榮著，〈聖經的社會觀：以窮人為優先〉，《神學論集》第 66 集，台北：光啓文化事業，pp.511-526，1986。

——，〈新約的正典與原文批判〉，《神學論集》第 71 集，台北：光啓文化事業，pp.19-35，1987。

——，〈福傳大會前夕談譯經〉，《神學論集》第 74 集，台北：光啓文化事業，pp.529-536，1987。

——，〈梵二與讀經運動〉，《神學論集》第 75 集，台北：光啓文化事業，pp. 35-43，1988。

——，〈聖經舊約與新約中的祭司〉，《神學論集》第 87 集，台北：光啓文化事業，pp.101-115，1991。

——，〈洪水、聖祖敘述的文學結構〉，《神學論集》第 91 集，台北：光啓文化事業，pp.13-21，1992。

——，〈聖神默感通諭與今日的讀經運動〉，《神學論集》

- 第 97 集，台北：光啓文化事業，pp.305-311，1993。
- ，〈聖經與教理〉，《見證月刊》第 24 集，台北：牧靈中心，pp.20-23，1993。
- ，〈梵二後的讀經在台灣—一個簡單的回顧與前瞻〉，《教友生活周刊》，1993 年 12 月 5 日第五版；12 日第五版。
- Bloesch, D. G. *Holy Scripture: Revelation, Inspiration & Interpretation*. Downers Grove, Ill.: Inter University Press, 2006.
- Harrison, P. *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*. Cambridge New York: Cambridge University Press.
- Hartman, L. F. and Others. "Bible." *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2. 1966. 381-518.
- Kantiōtēs, A. N. *A Panoramic View of Holy Scripture*. Belmont, Mass., U.S.A.: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 2001.
- Webster, J. B. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2003.

房志榮

## 572 聖經正典

shèngjīng zhèngdiǎn

### CANON OF SCRIPTURE

參閱：571 聖經 574 聖經的無誤性 575 聖經靈感 414 教會不可錯誤性 470 偽經

(一)概念說明：聖經正典(Canon of Scripture)，其中拉丁文之「*canon* 準則、標準、原則」一詞，源自希臘文「*kanon* 尺」，在閃族文字裡已有蘆葦(尺)的意義。另「Scripture 經，經典，正典，剛目」，故其基本意義，即：將某經典奉為規臬、信條、教規、典章。在希臘和羅馬文化中演變成標準和書的清單之義，而在教會初期及以後的傳統裡，取得了規矩和準則的意義，如：大公會議的撮要性決定以「準則」(*canones*)簡短的條文說出，一直到梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)均是如此(DH 3021-3043)。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)

的條款，也是以「*canones* 準則」稱之，例如：1983 年出版的《天主教法典》便有 1752 條 *canones*。

本文所說的「正典」與「經典」之作有關，這是宗教(↗266 religion)與文化(↗81 culture)中的一個普遍現象。我國自公元一世紀始就有「五經」之說，自清朝以還又增至「十三經」。還有學者將四書由那些經典中游離出來，即：「四書」—《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》；「五經」—《周易》、《尚書》、《詩經》、《禮記》、《春秋》。成了中國主流文化(儒家)的經典之作。佛教有梵文和巴利文經典，譯成漢文和藏文後，成了大乘佛教的《大藏經/大正藏》基礎。禪宗的公案也有經典的作用。下面所講的是針對基督宗教(↗436 Christianity)的聖經正典而言。

(二)古以色列民族已體驗到，有些書寫下來的言詞最後是來自天主/上帝/神(↗30 God)，而為目前還有效，並且發生著作用(厄下八 1-12；加下二 13-14；八 23)。基督宗教的初期團體把這些書面作品接受過來，視為天主/上帝的話(宗一 16；十七 2，11；十八 28；迦三 8 等等)。教會(↗411 Church)除了承認日後所謂的舊約(↗687 Old Testament)的權威之外，還加上了今天的新約(↗611 New Testament)諸作品，這些作品出自第一世紀後半葉的不同時機，因為，教會認定這些作品傳遞了耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的言行，並以宗徒(↗260 apostles)們的權威予以充實。

正典的形成是由公元第四世紀 363 年的老底嘉教會地方會議(Council of Laodicea)開始，但歷史細節並不清楚。下表是一個梗概，有的地方是猜測的：

### 《舊約》正典形成過程

公元前 13/12 世紀	最早的古文件一日後進入正典
8 世紀	先知言論的最早文集
5 世紀	梅瑟五書編纂完畢
3 世紀	先知諸書編纂完畢
250~150 年	《七十賢士譯本》(Septuagint)完成，將為初期基督徒的《舊約》
1 世紀中	《達尼爾》及《智慧篇》正典的最後二書寫成
130 年前後	《德訓篇》導言分正典為：法律、先知、其他
公元後 1 世紀	約瑟夫開出一張二十二部書的清單
90 年	Jamnia 會議決定希伯來文正典(沒有次經)十二小先知書編為一集
4 世紀	基督教會一般承認次經(後典)為《聖經》
1442 年	佛羅倫斯大公會議固定《舊約聖經》正典
1546 年	特利騰大公會議正式欽定《聖經》正典

### 《新約》正典形成過程

公元 33 年	《主的言論集》(由《瑪竇福音》及《路加福音》中可游離出來)
約 50~約 100 年	《新約》作品寫成時期
110 年前後	伯後三 15：已有一個《保祿書信集》
140 年前後	馬西翁只接受《路加福音》及十封《保祿書信》：《舊約》排斥在外
2 世紀後半	《穆拉多利聖經目錄》(Muratorian Canon)殘卷：除希、雅、伯前後、參若外，其他《新約》作品都列出，另外有些其他作品
367 年	亞大納修(Athanasios 295-373)在第卅九封復活節書信裡，列出全部《新約》作品
393,397,419 年	非洲幾次會議接受亞大納修清單
405 年	教宗依諾森一世(Innocentius I 401-417)接受亞大納修清單
1442 年	佛羅倫斯大公會議(Council of Florence 1439-1445)認定正典中的所有清單
1546 年	特利騰大公會議(Council of Trent 1545-1563)正式欽定《聖經》正典

(三)建立正典來自兩種需要：

(1) 將有關耶穌的「口傳/口頭傳授」(oral tradition)和「文字、書面」的傳統蒐集起來以補足猶太人的聖經，另一需要是保護關於基督的傳統，免遭篡改，如：小亞細亞基督宗教的異端者、二世紀宗教改革運動的創始人馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)、蒙丹派

(↗ 629 Montanism) 的偽經 (↗ 470 Apocrypha)。將一部著作收入正典的標準是：1) 宗徒性：即來自宗徒或他們的弟子。2) 禮儀(↗692 liturgy)用途：指向存在性的意義。3) 教會(↗411 Church)的接受：即合乎信仰規格，成為初期基督徒團體的信仰表白。

(2) 天主教會(↗44 Church, Catholic)、東正教

(東方教會↗225 Church, Eastern)和基督新教(↗445 Church, Protestant)基本上都承認聖經正典的約束性，只是在書目上略有出入。天主教的舊約含括四十六卷，東正教經過長期的猶豫之後也與天主教有同樣的書目，雖然從未作過官方的決定。

(3) 在名稱方面天主教和基督新教有一些區別：基督新教把新約七部次經(見上表新約註)及舊約的《達尼爾》先知書、《艾斯德爾傳》希臘文部分(見上舊約表註)稱為偽經(apocrypha)；而天主教所視為偽經的，基督新教則稱為偽書(pseudepigrapha)。德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)曾把《雅各伯》書信逐出聖經正典。

#### (四)神學反省：

(1) 由神學(↗385 theology)和靈修/神修(↗710 spirituality)的觀點來看，聖經正典的權威在於它所包括的作品，且只有這些作品是由天主/上帝的默感(inspiration)寫成的；在事實的層次上來說，正典的基礎在於只有正典裡的這些作品，能讓人得以把握建立於天主/上帝權威上的基督權威，而基督的權威是透過宗徒們的見證在歷史中得以掌握。因此，正典的約束性既不來自教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)，否則訓導權要取代聖經而成為信仰準則(rule of faith)了；正典的約束性也不由於聖經本身，因為，聖經本身需要另一個基礎來支撐它；正典的約束性卻來自基督的權威。這權威來自耶穌基督的復活(↗47 resurrection of Christ)；在耶穌基督的復活中初期教會(↗286 church, primitive)體認到天主/上帝的權威。

(2) 初期教會經過正典形成的過程，使聖經成為教會的書，教會的這一決定是不能錯，並且是不可收回的，其理由有如德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)所說的：「初期教會因為是給復活事件作證的教會，為以後的世世代代都有作為準則的意義」。初期教會的信仰(↗315 faith)藉著聖經在歷史中流傳下來，聖經就成了教會信仰的準則性的客體化。教會在信奉這一準則，並加

以在肯定中慢慢固定了聖經正典。從此，宗徒時代以後的整個教會都以此為最高的信仰準則。

(3) 近十幾年的聖經正典研究，已由形成過程及清點書目而轉向正典的神學意義，以及對了解整體聖經所引起的作用，而有聖經的「文字意義」及「正典意義」，以至各書寫成年代與編入全部聖經後的種種關係和所突出的新意義。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈聖經中默感的具體實現〉，《教友生活週刊》第2059期(1994年6月12日)第四版。

鮑維均著，《聖經正典與經外文獻導論》，香港：基道出版社，2001。

韓承良著，〈聖經書目〉，《聖經辭典》，台北：思高聖經學會，pp.919-921，1975。

Alexander, P. S. ed. *The Canon of Scripture in Jewish and Christian Tradition*. [Lausanne, Switzerland]; Prahins, Switzerland: Zèbre, 2007.

Bartholomew, C.G. *Canon and Biblical Interpretation*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2006.

Bruce, F. F. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press, 1988.

Gnuse, R. *The Authority of the Bible: Theories of Inspiration, Revelation and the Canon of Scripture*. New York: Paulist Press, 1985.

McDonald, L. M. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers, 2007.

房志榮

## 573 聖經批判學

### shèngjīng pīpànxué

### CRITICISM, BIBLICAL

參閱：571 聖經 83 文學批判 622 源流批判 699 類型批判 664 編輯批判 578 聖經詮釋學 578 解釋學

#### (一)概念說明：聖經批判學(Biblical

criticism)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。另批判學(criticism)一詞，源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」，指以理性思考作為判斷的行動，在學術界指以客觀的學術方法，對某一課題或學術領域，進行嚴格的研究。聖經批判學指把科學的批判方法應用到猶太宗教(↗516 Jewish religion)及基督宗教(↗436 Christianity)的經典研究上。這研究是近幾個世紀以來的事，因為，它的出現與理性主義(↗398 rationalism)、反超自然主義(ant supernaturalism)等哲學不無關係，在最初時候很受基督徒正統思想的反對；但隨著時間的發展，它的價值已漸漸受到普遍的承認，就是保守派人士亦不例外。

## (二)簡史：

(1) 十六世紀是聖經批判學的發軔時期。經文上的發現讓學者們的眼界大開。1538年德國聖經學家依撒格(Isaak, Johan Levita 1515-1577)，致力於希伯來文舊約的研究，他發現：希伯來聖經上的母音標點和重音符號都是後來加上去的；大約與此同時，希臘文新約也陸續發行。而古抄本的相繼發現也讓學者們洞悉到「異文/變體/差異」(variant)，即不同的讀法存在的事實，並引發出要尋回聖經原文的念頭。

(2) 其後的兩個世紀在舊約和新約研究上都迭有斬獲：

1) 在舊約方面：法國神學家、聖經詮釋學家、天主教司鐸西滿(Simon, Richard 1638-1712)和法國聖經學家、靈修學者、醫生阿斯特律克(Astruc, Jean 1684-1766)的奠基工作更是不容忽視。西滿致力於研究舊約聖經之歷史批判(historical criticism)，成為聖經批判學(↗573 criticism, biblical)的建立學者，他提出的批判的原則(風格的不同、矛盾、重覆)至今仍適用在《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)的分析上；阿斯特律克在研讀舊約《肋未紀》

時，發現《梅瑟五書》中有兩卷引用雅威(↗505 Yahweh)及厄羅亨(Elohim)的名字來稱天主/上帝/神(↗30 God)，並提出雅威和厄羅亨兩個名字的交替出現，也是分辨文獻的主要記號，而成為舊約諸典傳統的啓發者，也是開創《梅瑟五書》的文學評論者。1780年德國信義宗聖經學家埃希霍恩(Eichhorn, Johann Gottfried 1752-1827)，出版了第一本重要的《舊約導論》(Einleitung ins Alte Testament I-III, 1780-1783)，其中便採用了阿斯特律克的文獻假設。後又撰寫了《新約導論》(Einleitung in das Neue Testament I-V, 1804-1827)，為後世的研究聖經有很大的貢獻。

2) 新約方面，一開始便採取了相當極端的立場，完全在理性主義的控制之下。學者懷疑耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奇跡(↗229 miracle)，甚至福音中的基督面貌，以為那是門徒有意扭曲耶穌形象的結果。德國聖經批判學家賴馬魯斯(Reimarus, Hermann Samuel 1694-1768)，神學思想屬於自然神論(deism)及理性主義，其著作《為理性敬拜神者辯護》(Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, 1744-1767)中，拒絕奇跡(↗229 miracle)與超性(↗492 supernatural, the)。死後遺著《沃耳芬比特耳斷片》(Wolfenbütteler Fragmente, 1774-1778)的出版，引起教會的騷動，更開啓了下一個世紀追尋歷史耶穌的風潮。

(3) 十九世紀是聖經批判學的偉大時代：

1) 新約方面差不多全是追尋歷史中耶穌的天下，那是一種以理性為本位，企圖躍過教義(↗407 doctrine)的控制，對那位曾經在歷史中生活過的人的耶穌的重整。無數的耶穌生平書籍出版了，如：a) 德國神學家保祿斯(Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob 1761-1851)，在其《耶穌的生活為早期基督宗教史之基礎》(Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums I-II, 1828)中，將耶穌的奇蹟以各種自然方式解釋；b) 德國新教新約聖經學家施特勞斯(Strauß, David Friedrich 1808-1874)，在其主要著作《耶穌生平的批判研究》(Das Leben Jesu kritisch bearbeitet I-II, 1835-1836)中，否認基督的超性部分，認為福音(↗642 Gospel)是依據舊約

的傳統而發揮的神話(↗383 myth)，缺乏客觀之歷史依據；c) 法國神、哲學家勒南(Renan, Joseph Ernst 1823-1892)，在其著作《耶穌生平》(La Vie de Jésus, 1863)中，描繪耶穌為加里肋亞的宣講者，但否認其神性，引起輿論譁然；d) 德國新教新約聖經神學家布瑟特(Bousset, Wilhelm 1865-1920)，在其著作《主基督：從起初對基督的信仰歷史》(Kyrios Christos: Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen, 1913)中，著重聖經的文字批判(↗82 criticism, textual)；e) 德國新教聖經歷史學家哈納克(Harnack, Adolf von 1851-1930)，在其著作《論最近發現之耶穌的言語》(Über die jüngsten entdeckten Sprüche Jesu, 1897)中，主張理性的歷史批判方法為研究基督宗教歷史的來源及過程；f) 德國新約聖經學家、信義宗牧師弗雷德(Wrede, William (Georg Friedrich Eduard) 1859-1906)為聖經類型批判(↗699 criticism, form)的先鋒，在其著作《福音中的彌賽亞秘密》(Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901)中，特別研究福音中的默西亞(↗669 Messiah)概念，以及在《保祿》(Paulus, 1904)中，特別研究保祿宗徒在初期教會中的特色，認為保祿創造了初期教會的神學教義；g) 阿爾薩斯(Alsace)神學家、醫生、諾貝爾和平獎得主史懷哲(Schweitzer, Albert (1875-1965)，在其著作《從雷瑪路斯到弗雷德：耶穌生平研究史》(Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1906)及《保祿宗徒的神秘觀》(Die Mystik des Apostels Paulus, 1930)中，致力於研究新約聖經歷史上的耶穌與保祿宗徒。這些聖經學家清一色地以純理性的立場，使歷史中的耶穌變得很人性，也很理想—完全是現代自由主義(liberalism)的理想之投射。但是它的貢獻也並非只是負面的，至少它鼓勵了福音的研究，如：《馬爾谷福音》的優先；「兩源論」(two-source theory)也在這個世紀中被定案。學者們對若望、保祿的著作也一反過去懷疑的態度，這是百花齊放，百家爭鳴的時代。

2) 舊約方面德國基督新教聖經學家、聖經批判學家威耳豪森(Wellhausen, Julius 1844-1918)，在其《舊約六書及舊約歷史書的

結構》(Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, 1889)中，提出和廣被接受是這時期最大的成就：舊約六書(Hexateuch)的理論，即《梅瑟五書》加上《若蘇厄書》(Joshua)，是由四個文獻所組成，即：雅威典=J (Jahwist) (Yahwist)；厄羅亨典=E(Elohist)；申命紀典=D(Deuteronomist)；司祭典=P(Priestly Code)，其中最早的雅威典=J寫成於公元前第九世紀，遠較梅瑟時期為晚；在新約方面，主張馬爾谷福音成書早於Q泉源(Quelle)，即福音的形成過程時，有許多資料的集合，其中包含耶穌的《言論集》。

(4) 到了二十世紀批判學上又出現了新的方法：

1) 德國新教舊約聖經學家、宗教歷史學派(School of the History of Religion)的重要領袖貢克耳(Gunkel, Hermann 1862-1932)對「書面文獻」背後的「口傳/口頭傳授」(oral tradition)的重視，以及「社會生活實況」(Sitz im Leben)對文學類型(literary genre)所產生的決定作用，形成了所謂類型批判(↗699 criticism, form)。在舊約聖經方面，雖然學者仍然接受威耳豪森學派所提出的組成《梅瑟五書》的文獻假設，不過也愈來愈同意在《梅瑟五書》、前先知書(即歷史書)以及部分《聖詠集》中必定包含著許多古老的傳統、和可靠真實的資料。《梅瑟五書》文獻最後結集的時間雖晚，其中所包含的傳統卻可以把人帶到好幾個世紀以前。

2) 貢克耳的方法應用到新約聖經中，導致了有著高度懷疑色彩的類型批判，如：德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)的研究，他受到德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)存在主義(↗146 existentialism)的影響，發揮「存在解釋」(existential interpretation)，在其著作《耶穌基督與神話學：從聖經批判學看新約》(Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik, 1958)中，認為：福音中有關歷史上耶穌的描述不甚重要，而採以新約別秘(demythologization)的說法；然而，在積極方

面也開啓了新約的研究新方向，如：編輯批判(↗664 criticism, redaction)的出頭。

3)後布特曼(Post-Bultmann)時期，對歷史中耶穌的新追尋，都是用新的方法重探舊的問題。在其他方面，有英國神學家、宗教哲學家、新約聖經學家、安立甘教會司鐸斯特里特(Streeter, Burnett Hillman 1874-1937)，致力於研究對觀福音與《若望福音》形成的過程的「四源說」(four-source theory)。另外《若望福音》、《宗徒大事錄》、《保祿書信》的可靠性再獲肯定。在極端懷疑之後彌漫著的是一股比較平衡的保守主義(conservatism)，這種風氣一直吹拂到今天。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈新約的正典與原文批判〉，《神學論集》第71集，台北：光啓文化事業，pp. 19-35，1987。

張春申著，《福音新論》，二版，台中：光啓出版社，1982。

葉約翰譯，《如何瞭解耶穌基督：新約聖經研究方法》，台北：永望文化事業，1982。

Barton, J. *The Nature of Biblical Criticism*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

Mcknight, E. V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Perrin, N. *What Is Redaction Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Porter, S. E. ed. *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*. London; New York: Routledge, 2007.

Steinmann, J. *Biblical Criticism*. New York: Hawthorn Books, 1963.

黃懷秋

## 574 聖經的無誤性

shèngjīng dé wúwùxìng

### SCRIPTURE, INERRANCY OF

參閱：571 聖經 575 聖經靈感 572 聖經正典  
472 啓示 414 教會不可錯誤性 573 聖經批判學

#### (一)概念說明：

(1) 聖經的無誤性(inerrancy of Scripture)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。另無誤性(inerrancy)和不可錯誤性(infallibility)有時混合著用，好像可以互替。但嚴格而言，無誤性是指聖經(↗571 Bible)中天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)沒有錯誤的特色。不可錯誤性卻是指教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的特色；嚴格而論，這二種特色互相有關係，但卻屬於不同層面。

(2) 本文專講聖經的無誤性。按照一般的了解，說聖經沒有錯誤，是因為聖經是天主/上帝的話。天主/上帝不能自騙，也不能騙人，因此，祂藉聖神(↗566 Holy Spirit)在聖經中所說的話不能有錯，也不能說謊。十九世紀末教廷所頒布的通諭均如此了解聖經的無誤性，如：1) 1893年教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)的《至眷顧的天主》(Providentissimus Deus)(DH 3280-3294)；2) 《聖經文獻選集》(Enchiridion Biblicum簡稱EB, 124, 125號)；3) 1920年教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)的《聖神護衛者》(Spiritus Paraclitus)(DH3650-3654)；4) 1943年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)的《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)(DH 3825-3831)等，就是將無誤性看成「聖經靈感」(↗575 inspiration, biblical)的自然效果。但是二十世紀下半葉，因各種科學的發達，教會及神學家漸漸覺得，無誤性的消極說法不如「聖經真理」的積極說法。對「聖經靈感」的含義也須加以檢討：它是否涉及天文學、古代史等等。

(二)以「聖經真理」代替「聖經無誤性」的說法：

依據基督的信仰(↗315 faith)而言，聖經含有天主的啓示，但這並不是說聖經各處或多處都含有先知口諭式的天主/上帝之啓示。

聖經的啓示像是治人痼疾的珍貴藥物，外面包著比藥物更多、更大的甜頭，以助病人吸收消化。啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)像是聖經的心臟，書中的每一句話都被心的跳動所波及，但心的影響不是到處相同，有大動脈，也有小血管。無誤性雖是消極的說法，其含義卻是啓示真理的積極面；真理(↗335 truth)本身不分大小先後，也不分等級；在聖經的用法中，真理本身常忠信相連在一起。下面就分三點來說：

(1) 真理只涉及事物的某一層面：人談論事物普通不論其本質，而談當時所關心的一個形式或層面。談到海洋時，物理學家談海水的成份和濃度，地理學家談海的界線和航路，漁夫談海鮮的產量，詩人談海上落日，宗教家談造物主的偉大創造。每人所說不同，各人也該這樣去懂。聖經的作者也是如此面對世界及其間所有和發生的一切，他們所關注的角度是世間一切跟天主/上帝的關係，爲此他們受到光照和刺激，使他們的判斷和話語都與天主/上帝的救恩(↗455 salvation)有關，而不是講一般的學問。在聖經所不關心的事上，聖經作者們沒有特別的光照，而所思、所言都是依循外在的現象：太陽由東至西運轉，大地由巨柱支撐(約九 6)，天上有水匣可以開關(創七 11)。聖經要說的是天主/上帝像一個家主，管理這一切。

(2) 真理的肯定有等級：人類的語言常帶不同的韻味，由明確的肯定到預設的假定，中間經過或然性、可能性、逼真性和猜測。在說出兩詞之間的關係時，人介入的程度有多有少。面對一件重大的事，特別如果須向別人負責，人的投入是盡其在我。反之，如果事不嚴重，一個可取的意見和大家的共識也就夠了。這種在肯定上的程度差異，也該在聖經作者們的語氣上體認出來。

這一原則優先應用在「引文」上。聖經作者引用別人的話時，不等於自己說的話；一般他贊成所引的話，但不盡然；有時他只顧核心，不顧細節，因此，不必爲全部引文作保(見 EB 160)。更常見的是聖經作者保存了許多古傳統，因此，法國神學家、聖經學家、道明會會士拉格朗日(Lagrange, Marie-

Joseph 1855-1938)，強調靈感的首要對象是：「保存過去啓示過的真理、以及歷史事件的回憶，讓人了解啓示的過程和次序」。這些傳統不一定很高超或和諧一致，但爲教育未來的天主子民(↗31 people of God)是有用的，因此傳遞下來。這裡作者當然也不必有自己的肯定。

(3) 施教的意向與真理有關：作者寫書並不是全部施教，而只在其主旨和核心部分願負全責，也就是在書的主要訊息上期望讀者接受，投入自己的權威。其他襯托中心教導的各部分都屬次要，不一定需要接受，在此作者只以私人名義說話，而不用權威作者的身分。

這一區分在講聖經的無誤性時很重要，因爲，靈感(inspiration)的神恩(↗377 charism)並不改變人全部的知識，反之，在許多事上讓人的無知、幻象、錯誤繼續存在，而只在讓人以權威寫出來的事上，默感才予以光照並賦以正直感，使任何欺騙或錯誤不得僭入。

事實上，聖經的作者不必具有一切的天文、地理和歷史知識，而只須不把自己的缺陷與應傳達的訊息混爲一談，這是無誤性的特恩所擔保的。就是積極方面，使他要說的是「真」的；消極方面不讓他教導錯誤。怎樣分辨「無錯誤的訊息」與「能錯誤的非訊息」部分呢？要靠著作的客觀檢視，以發現雙方作者(人和天主/上帝)的意向，這一工作須在教會的指導下進行，因爲最後只有教會能準確認識聖神的意向，這一確定性是教會的創立者許給他的。

### (三) 聖經真理的特徵：

在上一段講過真理的層面，肯定的程度及施教者的意向以後，本段略談聖經真理的一些特徵或表達方式，就是不限於信仰與道德，用不同的文學類型(literary genre)，在真理的表達上是漸進的：

(1) 聖經真理不限於宗教(↗266 religion)與倫理，也涉及俗世及一般歷史，如：出埃及，放逐巴比倫及其他歷史事件。不錯，是因了這些事件的宗教向度，聖經才加以敘述，但



反過來也可以說，正因如此，宗教向度可以延伸到一切的人、事上，天主/上帝不怕把一切都提升到祂的救恩計劃裡。聖經的教導果然主要是針對信仰和道德，但聖經也言及很多其他的事，不可一筆勾消。

(2) 聖經的多種文學類型：如何發現作者的意向？根據文本(text)中的客觀跡象研究其說話的方式，語文的規則，每一時代和每一文化(↗81 culture)的風俗習慣。簡言之，就是辨認出作者所用的文學類型：是散文或詩歌、是歷史或史詩、是故事或小說、是事實或虛構等。每一類都有其客觀的規則，由某一固定文化所界定，讓作者用某一類型時，即刻給讀者一個模式，應如何去懂他的作品。

從辯認文學類型來研究聖經，是今日公認的一個有效方法。教會過去因了可理解的理由曾對之有所保留(見 EB 161, 461)，但以後因了對東方文學的徹底研究，已使這一方法具備嚴謹的科學性，因此《由聖神嘔氣》通諭不但已對之無所恐懼，並且熱烈地向聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)家們推荐(見 EB 558)。

(3) 聖經真理的表達是漸進的：聖經是一整體，不可將其中一個因素孤立起來，而要求它說出全部的真理。天主/上帝教育祂的子民用了很多世紀，祂極其忍耐地逐步培養他，每一階段揭露一部分奧秘，按照人民所能接受的程度。連在宗教問題上，祂也長時期容忍一些「原始的」概念，一些粗鄙的習俗，以待日後加以糾正。聖經是這一長遠歷史的反映。

讀者不該奢望打開聖經的任何一頁，常能在那裡找到完整的真理。正相反，為公允地了解並評價聖經的每一教導，必須把它復歸到整體的原位上。如：在列下十 30，天主好似贊成耶胡的濫殺；但在歐一 4，天主譴責那些屠殺；由歐一 4 的觀點看列下十 30 便可明瞭耶胡受到讚賞是因他取締巴耳(Baal)邪神的敬禮及支持此敬禮的王朝，而不是因他用來執行使命的暴力。

聖經作者們本身未能看到這類後期的進展，他們的訊息，一個個的都是局部的，他

們確實是一些「工具」，終被天主/上帝超越。聖經詮釋學的責任就是要進入原作者的看法，而聖經神學(↗577 theology, biblical)卻不應該被原作者的視野所限。把每位作者看為絕對，必導致誤解天主/上帝原意的惡果，以致會把錯誤歸給天主/上帝。真要了解天主/上帝的思想，並盡量做到公允，必須在其整體中予以把握，這一啓示的整體只有天主/上帝藉著道成肉身/聖言成了血肉(↗332 incarnation)的聖言(↗558 Word of God)說出最後一句話時才算完備。

#### (四)無誤性的說法漸受淘汰：

(1) 今天的思維方式不喜歡演繹法(deductive method)(因為是靈感所以無誤)，而更喜歡歸納法(generalize method)和實驗法(experimentation)：聖經靈感應該從人一方面辯認得出來。此外，靈感不一定只在聖經裡有；最後，構成聖經的獨一無二，除了靈感外，應該有些其他因素。這樣說來，不是罔顧聖經靈感的「超性」特質嗎？今日學者答曰：關於權威問題，大部分困難來自教會人士把天主/上帝的權威說成可見的、可捉摸的，和無可置疑的；而歷代的先知(↗159 prophet)、宗徒(↗260 apostles)，和耶穌基督(↗296 Jesus Christ)自己從來不是這樣。其實，天主聖言的權威無論在聖經何處都是不可見的、不可捉摸的，和不可以置疑的。為體驗過天主聖言的人，其權威是沛然莫禦的，一切人間權威相形之下都成了次要的、相對的，或啞然無語。但一旦加以質詢，無論是先知，或宗徒，或耶穌，都無法以理性和客觀的方式建立其有效性。

(2) 過去的趨勢是要找安全感，但這種安全不但不存在，並且與猶太宗教(↗516 religion, Jewish)及基督宗教(↗436 Christianity)的核心(一個完全信賴盟約(covenant)關係的信仰)是不相容的。聖神的風任意吹，基督徒應該在祂選擇的地方與之相遇，基督徒的經驗很早就發現，新、舊約聖經是與聖神相遇的特優地點，無論是個人或是團體均如此。因此他們才把聖經說為由靈感寫成的，有準則性的，但並沒有把聖經體驗為或指為魔術杖，

或由上降下的口喻，來給一切問題提供最後的解答。

(3) 今日學術界所提的新模式不在於對聖經的獨一性有不同的了解，而在於用一些新方法來加以研究，這是今日的局勢造成的。新的資訊迅速累積，不只在聖經批判學的方法上，也來自社會學(sociology)、心理學(psychology)、宗教哲學(the philosophy of religion)各方面。此外對於象徵(↗528 symbol)、神話(↗383 myth)、禮儀(↗692 liturgy)、風俗(custom)的研究，及其在宗教現象(Phenomenology of religion)及表達上的應用，以及其他宗教經典的參考，都有助於猶太基督徒以更開放的態度面對他們的聖經。

梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)《天主之子》(Dei filius)教義憲章強調：「聖經的靈感包括三個因素：給靈感的天主/上帝，受靈感的作者，由靈感寫成的書；聖經是：聖的、正典的、託給教會的」(DH 3006)，但有趣的是一般神學只專注於前二因素，把最可以研究的第三因素反而疏忽了。今天的看法：天主/上帝是不可捉摸的，受靈感的作者們早已死去，只有留下的書擺在讀者眼前，並被教會認為正典，這才是研究的對象。其次，聖經諸書的獨一特性，可用三個基本成因來描述：一是靈感，意指信仰團體經驗到聖經施展聖神的力量、真理等；二是準則性，意謂聖經含有教會所承認的世世代代有效的準則；三是正典性，這是教會的決定，用以認定聖經的靈感和準則性，並肯定其獨一無二的神聖性。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

施安堂譯，《聖經文獻選集》(*Enchiridion Biblicum*)，台北，1981。

Allert, C. D. *A High View of Scripture?: The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.

Black, E. "Inerrancy of the Bible." *Homiletic and Pastoral Review* 80, 2 (1979): pp.27-32, 53-57.

Davis, S. T. *The Debate about the Bible: Inerrancy versus Infallibility*. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.

Hannah, J ed. *Inerrancy and the Church*. Chicago: Moody

Press, 1984.

Smith, R. F. "Inspiration and Inerrancy." *The Jerome Biblical Commentary*. 1968. pp.499-514.

房志榮

## 575 聖經靈感

shèngjīng língǎn

### INSPIRATION, BIBLICAL

參閱：571 聖經 579 聖經與傳統 472 啓示 574 聖經的無誤性

(一) 概念說明：聖經靈感(Biblical inspiration)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。另靈感(inspiration)一詞，源自拉丁文的「in 在內」及「spirare 嘔氣、吹氣、呼吸」，指將生活之氣吹進、注入到實在界的另一個有機體中。在聖經學與基督徒神學(↗442 theology, Christian)的層面而言，指由聖神(↗566 Holy Spirit)，即由聖神而來的感動、恩惠及光照(伯後一 21)，加入作者的心靈中(伯前一 10)，使作者或詩人說出有關天主/上帝/神(↗30 God)救恩(↗455 salvation)的真理(↗335 truth)。因此，聖經靈感指聖經典型、獨特的靈感形式。一般人文界所謂之「靈感」通常指：一個人突然非出於他自己地得到一個靈光，使他獲得一個新思想或新意境，而譜成一首和諧的樂章，或寫出一首很美的詩，或畫出一幅美麗的畫來。事實上，依據原拉丁原文的分析，靈感是「吹」的意思，將某東西吹進去。所以得到靈感，多少描繪出是有外來的新因素進入心靈中。基督宗教(↗436 Christianity)相信：天主/上帝要向人類啓示(↗472 revelation)祂自己，要使人類知道祂對他們有什麼計劃，祂的神(能力)進到某些人身上，藉著「靈感」啟動他們做出祂

要做的事，說出祂要說的話；又為使萬世萬代人都能得到祂的啓示，而進到舊約、新約許多作者身上，推動他們寫出祂所言、所行的一切。是故可以說，聖經是在天主聖神的靈感推動下寫成的。

(二)聖經本身，不論舊約或新約，都談到聖經靈感的真實存在：

(1) 舊約聖經中，嚴格而論，沒有「書寫靈感」現象的描述，但天主命人記錄某事的實例很多，如出十七 14；出卅四 27；依三 8；耶三 2。在東方文化中，「寫」不是純粹幫助記憶的記錄行爲，更是作法律證據的法律行爲。天主在舊約中「命人寫下某事」，其目的是給後人一個證據，證明天主與以色列人之間的盟約關係。事實上天主命人所寫的書不一定都具有靈感性，但是猶太人的確把一些書稱為聖經。猶太經師法律注解、補充、擴展的著作總稱《塔耳慕得》(Talmud)，記有猶太人尊經的實例：稱聖經為「污手之書」，因聖經為天主之神鼓動而寫，是神聖的書，碰後必須先洗手才可碰觸其他之物。亞歷山大猶太哲學家、思想家斐羅(Philon (Philo) 約主前 20-主後 50)，以寓意/寓言/隱喻(↗538 allegory)方法解釋聖經，認為聖經的作者寫書時必有「出神」的現象，也承認《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)翻譯的神奇傳說，可見他不否認聖經乃在天主/上帝的靈感(↗inspiration)下寫成。

(2) 新約中，特別有三段很清楚地說到聖經的靈感：

1)伯前一 10-11：「關於這救恩，那些預言了你們要得恩寵的先知們，也曾經尋求過，考究過，就是考究那在他們內的基督的聖神，預言那要臨於基督的苦難，和以後的光榮時，指的是什麼時期，或怎樣的光景。」這段經文沒有分先知(↗159 prophet)的話還是書，只強調同一個聖神使舊約先知以及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)福音(↗642 Gospel)的傳揚者充滿生氣。

2)伯後一 16-21：「我們親眼見過祂的威榮……因那時曾有這樣的聲音從顯赫的光榮

中發出來向祂說：『這是我的愛子，我所喜悅的。』……因此，我們認定先知的話更為確實，對這話你們當十分留神……最主要的，你們應知道經上的一切預言，決不應隨私人的解釋，因為預言從來不是由人的意願而發的，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下說出來的。」這段經文表示，說的、寫的話都出於靈感。

3)弟後三 14-17：「你要堅持你所學和所信的事……你自幼便通曉了聖經，這聖經能使你憑著那在基督耶穌內的信德，獲得得救的智慧。凡受天主靈感所寫的聖經，為教訓；為督責、為矯正、為教導人學正義，都是有益的，好使天主的人成全，適於行各種善工。」這段經文強調聖經的重要，基本上是因為「天主靈感所寫」。

(三)神學簡史：基督宗教(↗436 Christianity)神學史(↗388 theology, history of)顯出，教會(↗411 Church)對聖經靈感的至關緊要不斷有所覺醒，甚且知之日深：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)從宗徒(↗260 apostles)領受了聖經靈感的信仰(↗315 faith)，卻未深入去研究：

1)他們相信同一天主/上帝是新約和舊約的作者。因第二世紀小亞細亞基督宗教的異端者、二世紀宗教改革運動的創始人馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)主張二元論(↗5 dualism)：舊約的天主/上帝是惡的，新約的天主/上帝是善的；舊約、新約是不同的天主。

2)他們相信人是工具，在天主/上帝的靈感推動下寫聖經。第二世紀蒙丹派(↗629 Montanism)依據希臘人的看法，主張受靈感者神魂超拔(trance)，失去知覺和自由。

3)教父未說明人是什麼樣的工具。他們相信聖經是天主/上帝的話，也是人的話，是因為聖經是由天主/上帝的靈感推動人而寫成的。

(2) 從中古時代到十八世紀，對聖經靈感有更深入的了解和解釋：

1)特利騰大公會議(↗355 Council of

Trent 1545-1563)以前，有的神學家用哲學上「主因」(principal cause)和「工具因」(instrumental cause)兩個學術性概念來解釋，天主/上帝是「主因」，人是「工具因」。

2)特利騰大公會議後，神學家比較注意聖經是人的話，而討論人如何與天主/上帝合作。由此分成三個學派：a) 西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)，強調天主/上帝的能力與領導地位，主張天主/上帝命人寫，人完全「被動」，每一個字都是天主/上帝推動下寫的。b) 比利時神學家、耶穌會會士萊修斯(Lessius(Leys), Leonardus(Leonard) 1554- 1623)，強調「人的能力與自由」，甚至他說可能人寫好，聖神說該書是「聖經」才是聖經。c) 西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)是折衷派，主張部分是天主/上帝靈感推動，部分是作者自寫，天主/上帝只在旁不讓他寫錯。自此明白聖神推動下寫書的人仍有其作用。

(四) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the)一再述及聖經靈感的主题。傳統信條「天主/上帝是舊約與新約的作者」取自《古教會法規》(Ordonnances ecclesiastiques)。

(1) 從第五世紀起，因馬西翁曾主張舊約來自惡神的靈感，因此，新祝聖的主教必須宣誓天主/上帝是舊約的作者。有關聖經靈感在大多教會訓導文獻中的傳統信條、規則，如：1053年教宗良九世(Leo IX 1049-1054)在致安提約基(Antioch)宗主教伯多祿(Petrus)書信《我們熱烈的恭賀》(Congratulamur vehementer)信經中強調：「我相信律法與先知以及宗徒們的新約與舊約，具有同一作者：天主與全能之主」(DH 685)。

(2) 1208年教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)在致塔拉哥納(Tarragona)總主教書信《藉著他的榜樣》(Eius exemplo)，要求瓦耳德斯派/瓦勒度派(Waldenses)歸正並接受信經(↗324 Creed)(DH 790-797)；1274年里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)，彌額爾皇帝(Michael Palaiologos VIII

1258-1282)至教宗額我略十世(Gregorius X 1271-1276)的信理宣言(DH 851-861)中，都有類似的說法；1442年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，論與科普特人(Copts)及衣索比亞人(Ethiopians)合一的《請歌頌上主》(Cantate Domino)詔書：為雅各教派(Jacobites)的法令，除了相同的宣信，還加上說明：「因為無論舊約、新約，都由同一聖神的靈感而寫成」(DH 1330-1353)。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，在1546年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的第四場會議：論接受聖經與聖傳的法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)，簡單提到「新舊約作者，同是一個天主」(DH 1501-1508)。

(4) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)時，理性主義(↗398 rationalism)方熾，1870年第三場會議的《天主之子》(Dei filius)教義憲章，則強調：聖經因聖神靈感寫成，以天主/上帝為寫作者(DH 3000-3045)。

(5) 近代教宗：

1)教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)處聖經研究革新的時期，1893年頒布《至眷顧的天主》(Providentissimus Deus)通諭，提到有關：解釋聖經的權威、輔助科學，以及靈感與聖經的無誤性；保護自古以來的信條：「聖神以超性德能激勵、感動、助佑人作其書寫工具，使其願意以不能錯誤的真理，表達出祂所命令的一切(DH 3280-3294)。

2)教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)於1907年頒布《可悲嘆的》(Lamentabili)聖部法令，責斥現代主義(↗396 modernism)的錯誤立場：「信仰天主真是聖經的作者，乃是太天真、太無知的行爲」之誤謬(DH 3409)。

3)教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)於1920年頒布《聖神護衛者》(Spiritus Paraclitus)通諭，論受天主/上帝靈感的聖經著作的歷史性與無誤性時，除肯定傳統的道理外，特別說到書寫者是：「各按自己的本性、天質，在天主的靈感下，自由地用

功書寫」，因此，靈感雖普及聖經每一個字，效驗則只及於宗教事理上(DH 3650-3652)。

4)教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1943年頒布《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)通諭中，強調：「天主啓示的真理寶庫，基督託給教會保管，教會訓導不是單用人性方法，而是靠真理之神的幫助，故能無誤完成使命，將啓示真理保存得純真無缺」(DH 3825-3831)。

(6) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章中，簡潔、清晰地撮要說明先前的一切陳述：「在聖經內以文字記載陳述的天主啓示，是藉聖神的靈感而寫成的……這些……書，以天主為其著作者……。在編寫聖經的工作中，天主揀選了人，運用他們的才智及能力，天主在他們內，並藉他們工作，使他們像真正的著作者，以文字只傳授天主所願意的一切」(DV 11)(DH 4215)。

(五)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)有關聖經靈感發展出下列幾種模式：

(1) 奧地利神學家、耶穌會會士弗蘭澤林樞機主教(Franzelin, Johann Baptist 1816-1886)，在其著作《神性的傳授與聖經專著》(Tractatus de Divina Traditione et Scriptura, 1870)中，把聖經分為「型」的部分與「質」的部分：型的部份指精神的，包括概念、意象、判斷、直覺等；質的部份指物質的，包括文字、句子、描寫等。弗氏說，寫作靈感是天主/上帝把型的部分給人，質的部分只是人的能力，不屬靈感範圍；天主/上帝主動負責「型」的部分，人則主動負責「質」的部分。

(2) 法國神學家、聖經學家、道明會會士拉格朗日(Lagrange, Marie-Joseph 1855-1938)認為：「寫作靈感是人自己已有概念、意象時，天主/上帝的能力進到人身上，使他有與天主/上帝同樣的、不能錯誤的判斷和肯定」。

(3) 法國聖經學家、道明會會士伯努瓦(Benoît, Pierre 1906-1987)把判斷分為理論判斷與實行

判斷，認為：寫作靈感是天主/上帝的能力進入作者，使他有寫書的「實行判斷」。

(4) 德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：天主/上帝是救恩史(↗456 salvation, history of)與教會(↗411 Church)的特殊原因，預先決定了一定要實現；為了實現整個救恩史，天主/上帝的能力進入人類歷史，在其完成點，天主/上帝的能力降入教會及其組成要素中，降入新約各書作者，使之成書，即新約靈感；舊約時代是新約教會的準備期，在這準備期中，天主/上帝的能力已經進入舊約的信仰團體，以及舊約各書的作者，即舊約靈感。

(5) 西班牙聖經學家、耶穌會會士阿隆索·余克耳(Alonso Schökel, Luis María 1920-1998)，特別著重聖經的文學幅度，沒有新的神學解釋，但他描述聖經作者寫作時的心理狀況，認為：作者由個人經驗、別人告知、自己觀察等獲得材料，當他從中看出更深的意義而推動他寫出時，即寫作靈感。

(6) 美國聖經學家、耶穌會會士麥肯齊(McKenzie, John Lawrence 1910-1991)提出：古代作者代表團體，一書形成可能經過許多作者。他認為：新約作者是以教會一份子的名義，在教會內寫成；舊約是天主/上帝靈感進入以色列整個團體交談的結果。

(7) 美國舊約聖經學家、耶穌會會士麥卡錫(McCarthy, Dennis J. 1924-1983)，一方面同意麥肯齊的看法；另一方面強調：團體的書寫仍是通過個人的感受及反省而表達出來的。

(六)最後，綜合以上所述，再分三部分作一個整體的綜合解說：

(1) 人有「機械式的靈感」與「作者式的靈感」：過去有段時期認為：聖經完全是在人出神的狀態下，像天主/上帝手中的機器，按照神的旨意記錄出天主/上帝所要寫的一切。這種看法無法解釋聖經中的許多問題而被學者擯棄。今日承認在天主上帝的靈感之下，作者仍不失為一個真正的人；天主/上帝是經過一些各有其生活背景、表達方式，乃至於特殊神學思想的人傳達信息。

(2) 「唯理式的靈感」與「整體式的靈感」：前者認為天主聖神光照、推動、助佑作者，使之正確運思、願意、無誤地寫出天主/上帝所願表達的。今日學者感到太過抽象、片面，而強調後者：天主靈感不僅及於作者的理智、意志與表達能力、也影響他的情感；天主/上帝是通過作者整個人向人類傳達。

(3) 「個人式的靈感」與「團體式的靈感」：聖經諸書的形成往往歷經漫長的歲月，可能天主的靈感早已在信仰團體的生活中，後有某些作者在靈感下，將團體的信仰筆錄下來，再經過晚進作者不斷增修，最後才完成。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

余山修院編撰，《聖經靈感》，上海：光啓社，1992。

林逸君著，〈從藝術靈感看聖經靈感〉，《神學論集》第74集，台北：光啓文化事業，pp. 537-547，1988。

張春中著，《聖經與天主聖神的靈感》，台南：聞道出版社，1976。

羅拔·賴特·夏理斯(R. Laird Harris)著，曾立華、黃漢森譯，《聖經的靈感與正典》，香港：種籽出版社，1976。

Abraham, W. *The Divine Inspiration of Holy Scripture*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

Alonso-Schoekel, L. M. *The Inspired Word: Scripture in the Light of Language and Literature*. New York: Herder and Herder, 1972.

Collins, R. F. "Inspiration." *The New Jerome Biblical Commentary*. Eds. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, and R. E. Murphy. New Jersey: Prentice Hall, 1990. pp.1023-1033.

Rahner, K. *Inspiration in the Bible*. 2nd ed. *Quaestiones Disputatae*, vol. 1. New York: Herder and Herder, 1964.

Scullion, J. *The Theology of Inspiration. Theology Today*, vol. 10. Cork: The Mercier Press, 1970.

張春中

## 576 聖經倫理學

shèngjīng lúnlǐxué

ETHICS, BIBLICAL

參閱：362 倫理道德 345 哲學倫理學 440 基督徒倫理生活 361 倫理神學 169 自然律 443 基督徒價值

(一) 概念說明：聖經倫理學(Biblical ethics)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。舊約大部分以希伯來文寫成，是猶太宗教(↗516 religion, Jewish)信仰生活的基礎，有部分舊約篇章則是晚期以希臘文寫成的。新約皆以希臘文寫成，為基督宗教(↗436 Christianity)的基礎經典。另倫理學(ethics)一詞，源自希臘文的「ethos 性格、習慣、心態」，指探討人的本質、意義與理想的實現，應具有何種規矩、標準、德性等所做的學術研究。因此，廣義而言聖經倫理學，指聖經所包含的有關倫理、道德的教導；狹義而言，聖經倫理「學」指有關聖經倫理的學術研究。聖經裡所講的倫理由舊約到新約，由新約的福音(↗642 Gospel)或耶穌基督(↗296 Jesus Christ)到書信，特別是聖保祿宗徒，的確有了進展。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章第8號所說：「天主啓示的進展在此得到充分的證實」(DH 4209)。本文將重點放在保祿宗徒所說的基督徒倫理。其他有關聖經倫理的問題請參閱本文後所列之參考書目。

#### (二) 保祿宗徒的倫理觀：

(1) 三位一體(↗45 Trinity)的信仰(↗315 faith)與倫理生活：讀了保祿早期書信的三段話(迦四 4-6；格前十二 4-6；格後十三 13)，便會發現天主聖三/三一上帝之間的位際關係(位格↗206 person)反映到基督徒的倫理生活上。《格林多前書》中的許多字眼，如：信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)；悔改(attrition)、恩寵(↗353 grace)、聖德(virtue)、共融(communion)、建樹等，都指向位際關係；與聖父或聖子之間的；聖神(↗566 Holy Spirit)與信友之間的；信友彼此之間的；信友

個人或團體與世界之間的。保祿宗徒認為：一切倫理生活均有其超越的向度，即與天父、與基督以及與聖神的共融。例如：與基督共融就不容許分裂，真愛人就必須以弟兄姊妹的利益為重，悔改教人不封閉於自我或現世的享樂中。

(2) 基督之律 (lex Christi) 與自然道德律 (natural moral law) 內含一致：羅二 14-15 大致作了這一肯定。保祿用一個「信仰的前提」及一個「理性的前提」而達到一個結論。1) 信仰前提是：基督是一切人的救主，在基督之外是普遍的罪 (↗ 591 sin) 和罰 (punishment)。2) 理性前提是：罪與罰假定人足夠地認識一項法律，就是人與人及人與天來往的準則。結論是：對法律的普遍認識不僅可能，並且是事實。這是聖經的啟示 (↗ 472 revelation) 中及各民族所共同肯定的。

這個大家所普遍認識的法律包括些什麼呢？保祿認為「自然法」(自然律 ↗ 169 law, natural) 與「梅瑟法律」沒有多大差別。羅一 29-31 所列的 21 種外邦人的毛病，幾乎全部出現於希臘文的舊約聖經中。由於這些毛病而犯的種種惡行，也都是以色列人所認為的犯法行為。因此，外邦人或猶太人不守法時(羅二 1-3) 效果相等(羅二 12)，守法時效果也相等(羅二 14)，表示著他們雙方的法律的確沒有差別。

天主/上帝不只是猶太人的天主/上帝，也是外邦人的天主/上帝(羅三 29)，無論是以色列或以後的教會，都應依據「愛人如己」的基本規則(羅十三 8-10)所立的其他規定，都是歷史和文化的產物，必須時常予以重估，使能在時地變遷後，仍能忠實地表達天主/上帝的意願。

(3) 倫理生活的動力：天主聖神。聖神與倫理生活的關聯出現在保祿所有的書信中。《迦拉達書》中，「神一氣」的字眼出現近廿次；《羅馬書》卅七次，《格林多前書》五十六次，《格林多後書》十七次，《厄弗所書》十七次等等。保祿指出精神與文字的對抗，前者取代後者(格後三 6)，保祿也區分聖神內的割禮及外表或肉體的割禮(斐三 3)。人得救前受著罪惡的控制，如今聖神住在領過洗的人身上，成為

人行動的原則(羅八 9b, 11)，不斷領導人、指引人(羅八 14)。

從前的許多誡命(commandments)現在匯集於一個「愛」字(愛天主/上帝、愛人：羅十三 8)。愛是一個神秘的位格：聖神。這「天主的愛已藉著聖神傾注於我們心中」(羅五 5)，使信友們形成神聖奧秘(↗ 600 mystery)的團體，像似天主聖三/三一上帝的團體，因為，信友們的確與天主聖三/三一上帝親密相通(哥三 3)。愛德提前實現天上的全愛及永福，即面對面地與天主聖三的交往。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著，〈耶穌基督—基督徒倫理道德的基礎〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp. 249-259，1987。

房志榮著，〈由聖保祿看基督徒的倫理生活〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp. 261-271，1987。

夏偉著，〈舊約倫理特質及其在基督徒倫理生活上的應用〉，《神學論集》第 72 集，台北：光啓文化事業，pp. 233-248，1987。

雷敦和著，〈由人道之領域入基督的天國〉，《神學論集》第 92 集，台北：光啓文化事業，pp. 179-184，1992。

凱瑟(Kaiser, W. C.)著、譚健明譯，《舊約倫理學探討》，台北：中華福音神學院出版，1987。

羅宗濤著，〈文學與倫理〉，《中央日報》，1986年，12月9-14日。

Brawley, R. L. ed. *Character Ethics and the New Testament: Moral Dimensions of Scripture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007.

Fedler, K. D. *Exploring Christian Ethics: Biblical Foundations for Morality*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2006.

Houlden, J. L. *Ethics and the New Testament*. London; New York: T and T Clark, 2004.

Laosley, J. E. & Carroll, R. M. ed. *Character Ethics and the Old Testament: Moral Dimensions of Scripture*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007.

Marxsen, W. *New Testament Foundations for Christian Ethics*. Edinburgh: T and T Clark, 1993.

Schnackenburg, R. *The Moral Teaching of the New Testament*. New York: Herder Freiburg, 1971.

房志榮

## 577 聖經神學

shèngjīng shénxué

## THEOLOGY, BIBLICAL

參閱：571 聖經 688 舊約神學 612 新約神學  
385 神學 573 聖經批判學 664 編輯批判

(一) 概念說明：聖經神學(Biblical theology)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即研究天主/上帝/神(↗30 God)，以及「神與宇宙」間關係以及宗教(↗266 religion)教理(↗408 catechism)的學問。因此，聖經神學指聖經(↗571 Bible)所包含的神學內容，及此內容的學術研究。

先列表看今日大學課程中的神學分類，後略看聖經神學的發展路線，最後指出聖經神學的方法論。(見下)

(二)簡史：

(1) 「聖經神學」一詞，始於1629年，而十八世紀末葉才因虔誠主義(虔信派↗349 pietism)者熱心默想(↗670 meditation)聖經而使聖經神學與系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)分開；啓蒙運動(↗474 Enlightenment)則進一步以聖經神學來批判系統神學：理性是真理(↗335 truth)的法官，這樣才能使文化界人士接受聖經。真正建立一個與系統神學有別的神經神學的學者是德國信義宗神學家、聖經詮釋學家加布勒牧師(Gabler, Johann Philipp 1753-1826)。他在1787年的一次演講〈論聖經神學與信理神學的真实區別，並應注意其不同的目標〉(De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regendisque recte utriusque finibus)中，說出他的論題：「聖經神學是歷史性的，它把聖經作者們關於天主/上帝的事，所思、所言傳遞下來；信理神學則是教導性的，每位神學家按照自己的能力及種種文化背景反思天主的事」，因而影響日後的神學教育原則。他認為：必須把人的因素(信理神學)與天主/上帝的因素(聖經神學)分開，以避免理性主義(↗398 rationalism)者的攻擊。

(2) 德國新教聖經詮釋學家、古典語言學家鮑爾(Bauer, Georg Lorenz 1755-1806)，是第一位用歷史批判(historical criticism)方法講聖經神學的人，他拒絕新、舊約聖經的寓意/寓言/隱喻(↗538 allegory)、神話(↗383 myth)及啓示(↗472 revelation)的解釋。他要證明宗教進化的學說：由舊約到新約，在新約中宗教達

問題所在	解決途徑	各種神學	所含課目
信仰的歷史根據何在？	研究啓示的淵源：聖經	《聖經》神學	《聖經導論》 《新舊約》的詮釋
信仰的歷史旅程？	研究一切對啓示的解釋	歷史神學	教會史（古代及教父、中古、近代、信理史
啓示見證的意義和一致性？	個別表達與整體信仰的整合	系統神學	基本神學、信理、倫理、社會訓導、教律、神哲學關聯
今日福傳並為福音作證？	按作者的生活實況表達信仰	實用神學	宗教教育、教理、牧靈、禮儀、講道



到理性的頂峰。他把聖經作者按照共同的主題(基督論↗449 Christology; 天主論; 人學↗438 anthropology, Christian)先後排列, 歷史與文學的建構不必與神學的解釋對稱(像加布勒牧師所要的那樣), 這樣能有好幾種神學出現, 彼此不必相關。結果是舊約神學與新約神學分家, 打破聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)的統一, 直至今日如此。以上二位學者影響日後的聖經神學至鉅。

(3) 第三位重要學者是創立杜賓根學派(Tübingen School)的德國新約聖經學家、新教神學家鮑爾(Baur, Ferdinand Christian 1792-1860), 他給新約神學(↗612 theology, New Testament)引進了一個解釋與結構的統一原則: 首先有歷史批判的準備, 即研讀新約文學及初期教會(↗286 church, primitive)歷史。文學由保祿書信開始, 限於四封, 即:《迦拉達書》、《羅馬書》、《格林多前、後書》; 福音(↗642 Gospel)方面: 第四部顯然與前三部不同。至於初期基督信仰歷史是依據德國唯心論/觀念論(↗712 idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)的邏輯辯證法(dialectics of logic)的方式演進: 猶太基督徒的「伯鐸趨勢」, 希臘基督徒的「保祿趨勢」以及若望所代表的原始公教的綜合。鮑爾還認為, 由對觀福音(Synoptic Gospel)得知的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的純倫理性宗教還不算新約神學, 而只是一個前奏。真正的神學是由宗徒(↗260 apostles)們的信仰開始的。在此統一的建構之外, 所作的解釋也是統一的, 這解釋也由黑格爾哲學吸收靈感, 就是把歷史積極的看做人類精神的發展, 一個朝著意識化、自由及內在化的發展。這種種在以後德國信義宗新約聖經學家, 特別研究聖經之類型批判(↗699 criticism, form)的布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)的聖經神學裡都會出現。

(4) 十九世紀後半葉是浪漫主義(romanticism)、自由主義(liberalism)及宗教歷史(historical of religion)的研究鼎盛時期, 自由主義及宗教史研究影響了聖經神學, 一直到二十世紀。德國信義宗系統神學家、宗教哲學家、宗教歷史學派(School of the History of Religion)創始人特勒耳奇(Troeltsch, Ernst

1865-1923)和德國哥庭根社團(Göttingen association), 他們的基本方法論原則有三, 即: 批判性的懷疑; 歷史事件的類比以及關聯性。德國新約聖經學家、信義宗牧師弗雷德(Wrede, William (Georg Friedrich Eduard) 1859-1906)將之用於新約神學, 而主張用純歷史方法, 擺脫默感(inspiration)、正典等神學預設。聖經不是一部思想史, 而是精神和宗教經驗的歷史, 是一部宗教史。從此不再講神學, 而講宗教。只有瑞士新教信理神學家、新約聖經學家施拉特(Schlatter, Adolf 1852-1938)出來批評純歷史方法是「無神的」。

(5) 第一次世界大戰(World War I 1914-1918)後, 瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)的辯證神學(↗704 theology, dialectical)給聖經神學帶來轉機, 它不像前期的自由主義神學(↗165 theology, liberal)高抬理性, 漠視信仰和神學, 而採用新方法: 首先假定信仰, 再把天主/上帝的「話」和宣講(kerygma)(↗330 preaching)放在中心。宣講指天主/上帝傳給人的訊息, 不優先指當信的真理(信理↗310 dogma), 或須用歷史批判方法去研究的宗教史。這一方法的目標是把聖經中天主/上帝的話予以現實化。受此影響出現於二十世紀中葉的兩大名著有: 德國信義宗舊約聖經學家拉德(Rad, Gerhard von 1901-1971)的《舊約神學》二冊(Theologie des Alten Testaments I-II, 1957-1960)和布特曼的《新約神學》(Theologie des Neuen Testaments, 1948)。

### (三)方法論:

聖經神學與系統神學的區別全在於方法; 聖經神學是以歷史批判法來接近聖經。但從1897年弗雷德的做法以後, 歷史批判法完全取代了神學方法, 使神學已無立足之地。因此, 為建構聖經神學, 必須在方法上取得平衡, 就是說歷史批判法及神學方法都須採用, 此外還得注意一個解釋的原則與結構的關係:

(1) 歷史批判(historical criticism): 今天已無人否認這一方法的重要性。神學是對聖經信仰

的批判性的體認，而聖經，一方面是天主/上帝的作品；另一方面又是經人手寫成的文學和歷史著作。因此，道成肉身/聖言成了血肉(↗332 incarnation)的定律要求讀者用歷史批判的方法研讀人的寫作，藉以懂得天主/上帝的話與。歷史批判法包括甚廣，主要的有文本批判(text criticism)，文學批判(↗83 criticism, literary)，史實批判，今日學界更在歷史過程的縱觀(diachronic approach)上加上一特定時代的橫觀(synchronic view)，就是用結構分析來了解目前存在的聖經文本。

(2) 神學方法(theological method)：神學在尋找對信仰的了悟時，所包含一連串的預設：天主/上帝在歷史中的啓示，其巔峰是道成肉身/聖言成了血肉的基督；聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)，包括聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)的形成；聖經文學與救恩史(↗456 salvation, history of)的關係，這救恩史是在聖經中加以敘述，得到解釋；在解釋中有教會的信仰生活的傳承(↗596 tradition)與教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的解釋循環，這些神學方法的預設不解決聖經神學問題：無寧是把這一問題提出，其癥結有三：

1)首先是歷史的一統和神學的一統問題。聖經正典不是歷史批判研究出來的一批書的界定，而是信仰的一個事件。自從應用歷史批判方法以來，聖經神學的一統成了問題，因為，此一方法把舊約和新約看成兩個分立的歷史實體，要藉著晚期的「猶太著作」和所謂的偽經(↗470 Apocrypha)才得互相連貫。由歷史的一統到神學的一統，問題變得更加尖銳。無論是舊約或是新約的聖經神學，其成就都在於藉進化論(↗521 evolutionism)或歷史和神學的進展，來說明對聖經信仰批判性的了解。這當然不夠，於是那些學者要找一個統一的中心，為舊約找出盟約(↗588 covenant)的概念，為新約是耶穌本身或藉因信成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)等。其實為基督徒來說，連舊約的聖經神學也不能不以新約為批判的中心，而新約神學的中心當然是耶穌基督自己。

2)第二個問題是歷史和超越歷史的真理之間的關係：歷史果然是理性批判的對象，但超越歷史的真理只能是信仰的對象，雖然，這超越的真理並不是一個抽象的事實，而是一個經驗的、生活的真理：在基督內的存在和新生命。

3)最後為給聖經作神學的解釋，必須注意聖經與信仰生活傳統的解釋循環，即：一方面是傳統敘述及傳遞聖經的歷史、先知們的話、智者們的言詞和祈禱、耶穌的話及身為聖言的耶穌；另一方面，傳統本身也一再予以解釋，而形成一個歷史和解釋的過程。在聖經成為正典後，這一過程便以聖經為可靠的路標，這一解釋的傳統一直延續到今天。聖經正典與其中每一卷書之間，又有一個今日頗受重視的解釋循環：解釋聖經每部書的最廣泛的脈絡就是全部正典聖經。

(3) 解釋的原則與結構：

1)建立聖經神學的基本困難，在於適當配合重建歷史與解釋歷史之間的關係：歷史的重建主要是靠歷史批判方法，而歷史的解釋除了歷史批判外，還得顧到神學方法。專注歷史的聖經神學由歷史重建中得到一個結構，但這結構只是一個基因，尚未現出其特質，要突現這結構及其各部份的特質還得靠解釋。可見在建構聖經神學中解釋十分重要，也就是須有一個統一的解釋原則，它使結構活起來。由此可以判斷，一個人是否真對聖經信仰有批判性的體認，或只停留在歷史的層次上，而未達到信仰的層次。

2)神學的解釋原則並不阻礙人批判性的檢查是否同時顧到信仰和歷史：聖經解釋的傳統，正典及整個的了解。在信仰的一統及正典內的多樣歷史間常有張力，就像是聖經神學與系統神學之間有張力一樣。但在任何情況下探究冥冥中的統一為神學的了解是不可或缺的，因為，那個統一最後是來自天主/上帝，祂是這個歷史的創建者，也是這個歷史敘述的著作者。越是能批判性地證明並指出，在許多繁複的事件中、在彼此相距甚遠的概念中、在許多時間與類型上都不相同的書卷中，的確有一個延續性及暗中的線索，將它們連結在一起，越能對聖經有正確的神

學了解 and 解釋，也越能走向一個真實的和正確的聖經神學。至於如何能做到這一點，當然要靠聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)者和神學家的才智，他們的本份就是為今天的教會解釋聖經。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

任炎林著，《新約聖經神學》，台北：中華浸信會出版，1997。

韋德爾(Weidnet, F.)著，呂紹端譯，《新約聖經神學》，香港：信義宗出版，1953。

雷翁杜富(Lén-Dufour, X.)著，聖經神學辭典編譯委員會譯，《聖經神學辭典》，台北：光啓文化事業出版，1995。

黎加生(Richardson, A.)編著，湯張瓊英、朱信譯，《聖經神學辭彙》，香港：基督教文藝社出版，1966。

劉小楓著，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，《道風、漢語神學學刊》復刊號夏，pp.167-215，1994。

Bartholomew, C. *Out of Egypt: Biblical Theology and Biblical Interpretation*. Bletchley, Milton Keynes, UK: Paternoster Press; Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2004.

Bauer, J. B. ed. *Encyclopedia of Biblical Theology*. London: Sheed & Ward, 1970.

Childs, B. S. *Biblical Theology: A Proposal*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

Collins, J. J. *Encounters with Biblical Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.

Hafemann, S. J. ed. *Biblical Theology: Retrospect and Prospect*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press; Leicester, England: Apollos, 2002.

Kaiser, W. C. *The Promise-Plan of God: A Biblical Theology of the Old and New Testaments*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2008.

Köstenberger, A. J. *Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission*. Leicester, England: Apollos; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.

Leon-Dufour, X. *Dictionary of Biblical Theology*. New York: Desclee, 1967.

房志榮

## 578 聖經詮釋學

shèngjīng quǎnshìxué

### EXEGESIS, BIBLICAL

參閱：571 聖經 608 解釋學 573 聖經批判學  
688 舊約神學 612 新約神學

#### (一)概念說明：

(1) 聖經詮釋學/釋經學(Biblical exegesis)，其中聖經(Bible)一詞，源自希臘文的「biblion, biblos 書」，原指一種書寫的草紙(a papyrus (paper) roll)，在“Byblos”(腓尼基的海口)製造，用以書寫經書。此詞特別指舊約(↗687 Old Testament)、新約(↗611 New Testament)全書。另詮釋/註釋(exegesis)一詞，源自希臘文的「ek 出來」及「hēgeisthai 帶領、領導」，指帶出來，引申意指將其中的意義引導出來。此詞彙應用於指出文學作品、藝術創作、宗教思想等的多方面意義。聖經詮釋學/釋經學是解釋學(↗608 hermeneutics)領域的一部份，是解釋、說明聖經意義，在具體信仰團體與社會生活實況的媒介或橋樑。近代聖經神學(↗577 theology, biblical)研究領域中，亦有學者將此詞彙譯為「釋經學/解經學」。一般來說，指詮釋聖經經文的工作。有人更進一步把“exegesis”和“exposition”分別開來：前者是指「確定經文的原來含義」；後者則是「找出它在今天可能有的意義」。這一個分別，當然不可能絕對化；追問原意不僅是應用的出發點，前者還是後者的原則和標準。

(2) 在字源上，有兩個希臘字與詮釋學甚有關係。詮釋學“exegesis”(out-bringing)是「帶出」的意思，也就是，把經文的意義帶出來。另一個字「hermeneuo 解說、說明」，在希臘文動詞為「hermēneuein 翻譯、解釋」，在新約中則專用作引導出一個名字的解釋(瑪一23)。在詮釋學上，“exegesis”是指：對經文所作的詮釋；而“hermeneutics”則是強調這種詮釋工夫的理論。

(3) 詮釋學不限於聖經；本文僅以聖經詮釋學

/釋經學為研究對象，依次討論：聖經詮釋學/釋經學的必要性；聖經詮釋學/釋經學的歷史；及聖經詮釋學/釋經學的原則：

(二)聖經詮釋學/釋經學的必要性：人類心靈的各項產物，只要不是一目了然的，都需要詮釋；聖經亦然。根據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啟示教義憲章，強調：「天主/上帝在聖經中透過人以一種屬人的方式說話；而這些人，在天主靈感( inspiration)之下，仍然是真正的作者」(DV 11)(DH 4215-4216)。換言之，新、舊兩約中各種著述全是人類語言的產物；透過人類的語言，天主/上帝/神(↗30 God)向人發言。這樣，聖經也和所有人類的文獻，尤其是古代文獻一樣，需要詮釋，因為它的思想和語言是必然地結合著作者的時間、地方和心態，而這些，為今日的讀者而言，卻難以理解。此外，也許由於流傳的關係，也許由於個別作者的個性，部分經文的含義有時的確有欠清晰，這樣，當兩種或以上可能的解法同時呈現給讀者的時候，聖經詮釋的必要性也就突顯出來了。

(三)聖經詮釋學/釋經學的簡史：

(1) 首先，聖經本身早已蘊含詮釋聖經的例子：

1)在舊約，後來的《先知書》、《聖詠集》或《智慧作品》詮釋早期經典的例子不在少數，比較耶卅一 29-30 與則十八；又則卅三 24 與依五一 2；尤其是《編年紀》中重述《撒慕爾紀》及《列王紀》中的事蹟之片斷可見一斑。充軍之後，詮釋法律書為猶太人而言更是一種需要，因為，法律書已成為維繫當時的宗教(↗266 religion)和社會生活的基礎。

2)至於新約詮釋舊約更是顯明而易見的事。最早的基督徒從猶太人手中領受了舊約，視之為「經」、為「標準」、「準則」，更從舊約中發現許多當日事件的預像(預像論 ↗626 typology)。

基督徒給予舊約一種末世論(↗90

eschatology)，或基督論(↗449 Christology)的詮釋方法；這種從新約已經開始的釋經門徑，後來在教父時候得到更進一步的發揮。

3)如同舊約一樣，新約較後期的著作也詮釋早期的著述，於是在雅五 12 可發覺瑪五 34-37 的痕跡；同樣，比較雅一 5 及瑪七 7-12；雅一 6 及谷十一 23-24。保祿本人的作品也經常受後期的「第二保祿」著作的詮釋。

4)值得一提的是聖經的譯本。事實上翻譯已經是一種詮釋。這不僅由於譯者必須首先理解，才能按照自己的解法以另一種語言把原意譯出。更由於沒有兩種語文是完全一樣的事實。也因此，愈優美的譯作，可能距離原典愈遠。這為古代的譯本如是，現代的譯本亦如是。在公元前 250 年左右譯成的《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中，已經看到有人以希臘人的思想、背景、和文化(↗81 culture)來詮釋猶太人的聖經了。

(2) 教父時代，有兩個著名的、互相對立的釋經學派：亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)與安提約基學派(↗192 Antioch, School of)：

1)亞歷山大學派喜歡追尋聖經寓意/寓言/隱喻(↗538 allegory)的傳統，這可以追溯到基督紀元初年亞歷山大猶太哲學家、作家、釋經學者斐洛(Philon (Philo) 約主前 20-主後 50)，他致力於將希臘的倫理、哲學與耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的教訓加以整合，並以寓意/寓言/隱喻方法解釋聖經。不過，該學派的鼻祖埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)，對聖經卻有一套很獨特的見解，他認為：聖經和人之間有著某種程度的類比(↗698 analogy)，正如人有肉身、靈魂、精神三方面，聖經也一樣：肉身的意義(字面義)可以建樹普通人；較高一層的人追尋靈魂義；但完美的人卻知道，聖經最主要的訊息是它的精神。

這是他的理論，但在實際詮釋聖經的時候，奧力振卻不一定都堅持這種三層意義的原則，許多時候，他都停止在聖經「更深一層的意義」上(deeper meaning)。不過，這一點他卻做得很徹底，幾乎在任何地方，即使

在那些他接受字面意義的經文上，他都毫不遲疑地希望發掘經文中的寓意/寓言/隱喻。

奧力振這種「寓意詮釋法」對後世的聖經研究影響至為深遠，不過在當時，卻有一種反對的呼聲，來自教父學(↗401 patrology)的另一道主流：安提約基學派。

2)安提約基學派的學者積極反對這種到處找尋聖經寓意/寓言/隱喻的做法。摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodor of Mopsuestia, 約 350-428)，以歷史方法註釋聖經，反對奧力振的寓意/寓言/隱喻方法解釋聖經，並著有《反寓意》(Adversus Allegoricos)五卷(現已失傳)，其中提到寓意學者每當看到舊約有天使及上主一同出現的地方，便以為天使所指的一定是天主聖子(Son of God)，這種做法，塞奧佐羅斯以為實在愚昧，古時候事件的敘述，是為了當時的人的好處而寫下的。基於這個原則，對於那些亞歷山大學派學者以為是默西亞(↗669 Messiah)預言(prophecy)的經文，如歐十一 1；米四 1-3；五 1-2；匝十一 12-15；拉一 11；四 5-6，他都感到很遲疑，他寧願根據經文的字面含義理解它。

然而安提約基學派也不是原則上否認舊約聖經中隱含的意義，而在基督身上才顯明出來的真正含義。所以當它排斥寓意/寓言/隱喻的時候，它同時提倡預像(type)的講法。無可否認，這兩學派在接受聖經更深一層意義的時候，有程度上的不同。安提約基學者們受希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的實在主義/實在論/唯實論(realism)、邏輯(logic)以及他崇高理性的態度的影響，只接受那些相當清楚地預像基督的地方；塞奧佐羅斯承認下列經文間接地有默西亞的含義；詠十六；五十五；八十九；亞九 11；匝九 9；拉三 1。因而，為聖經詮釋史上重要的一點是：教父時代兩個主流學派，其實在接受聖經的雙重含義這一點上是相同的。

3)大體而言，教父時候的詮釋路線基本上是跟隨奧力振的，安提約基學派的反彈力量似乎隨著教會的絕罰(↗543 excommunication)而逐漸為人淡忘。然而，君士坦丁堡第三屆

大公會議(↗216 Council of Constantinople III 680-681)譴責三位該學派的領袖。當路線固定下來之後，嗣後的發展似乎只集中在分類及名詞的運用之上。

公元五世紀，黑海西岸多布魯雅(Dobruja)之天主教隱修士卡西安努斯(Cassianus, Johannes 約 360-435)，釐定出一種包括四種釋經法的理論：「除了歷史意義之外，聖經的精神意義也可以用，倫理性詮釋(tropology)，寓意性詮釋(allegory)和神秘性詮釋(anagogy)」。此外，有別的學者提出三種組合的詮釋法的理論，如：東南歐(今達爾馬提雅)小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家、西方拉丁教父熱羅尼莫司鐸(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)所提出的歷史、倫理、寓意的組合方法。但二種詮釋法也不甘示弱，相繼面世。然而，它們之間的分別似乎不大，無論如何，是亞歷山大學派的傳統保存下來了，它的影響力一直持續到中世紀。

(3) 中世紀的聖經詮釋學仍然秉承著教父們的傳統，寓意/寓言/隱喻詮釋大行其道，況且中世紀的聖經詮釋大都以實用為目的，也就是：為宣講(↗330 preaching)和禮儀(↗692 liturgy)而設計，寓意/寓言/隱喻詮釋很適合它的需要：

1)英國神學家、歷史學家、本篤會會士貝達(Beda Venerabilis (拉)約 673-735)的聖經釋義，結合了多位教父的作品，成為中世紀初期聖經釋義的模範，仿效者眾多。十一世紀，拉昂(Laon)和烏特勒克(Utrecht)——前者以安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)，後者以法國神學家、聖經學家、本篤隱修院院長郎貝爾(Lambert de Saint-Bertin, 約 1060-1125)為首，成立了「聖經研究中心」。詮釋最初以「短評/短註」的形式出現，稱為“gloss”，部分寫在經文的行與行之間，部分寫在邊緣之空白處。安瑟莫的短註釋，經過一些後來的編者，尤其是義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)的修改之後，成了中世紀後期的標準手冊。同時，也慢慢發展出較詳細的專門討論某些特別重要章節的註解，

稱為「辯論」(quaestiones)，十二世紀中葉，「辯論」(quaestiones)正式與「短評/短註」(gloss)分開。最後出現的是「連續性的評論」，稱為(postilla) (約十四世紀)。然而一直到十三世紀，短註/短評仍是在授課與討論中處理聖經問題的最基本模式。

2)在這個仍然偏重寓意/寓言/隱喻的大潮流下面，有一股力量在慢慢嚐試喚醒人對聖經字面含義的尊重。它似乎首先發軔在猶太學者群中(十一世紀末)，再輾轉傳到基督徒手裡。十二世紀，聖維克托隱修院(St. Victor)的三位學者：法國神哲學家、聖經詮釋學家余格(Hugues de Saint-Victor 1096-1141)；蘇格蘭聖經學家、神秘靈修學家、奧古斯丁隱修會會士理查德(Richard of Saint-Victor +1173)；英格蘭的聖經詮釋學家安德肋(Andrew of Saint Victor +1175)，都以執著於「聖經的字面意義」聞名，雖然，他們並沒有拋棄它的「神秘意義」。聖維克托隱修院的影響，到了十四世紀，在法國釋經學家、方濟會會士利爾(Lyre)的尼古拉斯(Nicolas de Lyre 1270-1349)身上結晶出來。尼古拉斯出版了一套八十五冊的《聖經釋義》(biblical explanation)，這本巨著可以分為兩部分：第一部分(首五十冊)涵蓋了整部聖經，給予一種字面的詮釋；第二部分(後三十五冊)則是傳統的神秘釋義。可見，尼古拉斯仍受他自己歷史背景的影響，他的作品，看似反傳統，卻仍然深深植根於傳統中，因為，第一部分字面詮釋的目的，只是為了準備第二部分的神秘意義，後者才是聖經研究的中心。

(4) 現代時期標誌著傳統的崩落。在聖經研究上，是詮釋方法的轉變時期，對古代歷史的興趣突顯出經文字面意義的重要性，寓意/寓言/隱喻化的方法慢慢受到排斥。繼而對於輔助科學，如：聖經的地理、考古、年代、語言等等的研究；追尋聖經原文的風氣大開；印刷術的發明更有助於聖經的傳播，研究聖經從修道人士轉移到平信徒手裡，在在顯示出一股嶄新的氣象：

1)宗教改革(↗273 Reformation)時期將聖經提昇到最高的位置，它是信仰(↗315 faith)的唯一根據。德國神學家、聖經學家、宗教

改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)拋棄聖經多重意義的理論，雖然，他仍握緊舊約中的默西亞暗示。改革家們的理論對羅馬公教會產生一定的影響，義大利哲學家、神學家、天主教樞機、道明會總會長卡耶坦(Caietanus, Thomas de Vio 1469-1534)和荷蘭神學家、人文學家、天主教司鐸伊拉斯穆斯(Erasmus, Desiderius 1466/69-1536)都致力聖經研究，成就輝煌。

2)十七世紀之後，聖經研究更由於各種科學批判方法的出現，邁進一個嶄新的階段(聖經批判學/↗573 criticism, biblical)。這些科學方法，容許人將天主/上帝的啓示(↗472 revelation)視為一本古代文獻一樣批評處理，它的作風是大膽的，結論是極端的。在傳統派人士眼中，它所帶來的威脅遠勝於它所解釋的疑竇。這種懷疑的態度一直持續到二十世紀初。

3) 1943年9月30日，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，頒布有關聖經研究的《由聖神嘔氣》(Divino afflante Spiritu)通諭(DH 3825-3831)：肯定聖經《拉丁文(聖經通行本)》(↗231 Vulgate)的真實性，以及強調聖經研究的學術自由，才正式承認這種方法的適當性和必須性。此舉不僅撥開了較早時候一直盤旋不去的陰霾，也間接促進了天主教會(↗44 Church, Catholic)和基督新教(↗445 Church, Protestant)學者們在學術研究上的交流與合作。

#### (四) 聖經詮釋學/釋經學的原則：

(1) 聖經的特質—它是天主/上帝的話語，又是人的話—決定詮釋的基本要素。正因為天主/上帝透過人，以人的方式來說話，詮釋學者為要清楚聆聽天主/上帝所傳達的訊息，必須首先察究人的訊息，也就是：原作者在寫作的時候本來想表達的意思。這是聖經詮釋學的首要原則。為達成這個目的，當代的批判方法提供許多有效的工具。如：藉著文字批判(↗82 criticism, textual)，詮釋學者可以確定原來的經文(或至少比較古老的經文)；藉著源流批判(↗622 criticism, source)和類型批判(↗699 criticism, form)，學者可以探討經文的

成長過程，甚至進入尚未定型的「口傳/口頭傳授」(oral tradition)階段，最後追問傳統形成的環境和實況。藉著編輯批判(↗664 criticism, redaction)，詮釋者還可以知道最後的編輯所要傳達的訊息。今日的詮釋學者比從前有利的地方，就是擁有許多古人沒有的工具，所以，能夠更有效地確定聖經作者的原意。

(2) 然而，聖經不僅是人的話，它還是天主/上帝的話。要正確地理解天主/上帝的話，有三個詮釋的原則：首先，是普世教會的生活傳統，詮釋學者必須在「教會之內」詮釋聖經，個人的因素必須配合團體的因素。其次，是聖經的統一性：個別的經文必須在聖經的整體脈絡中理解。其三，是「信仰的類比」(analogy of faith)：個別經文的詮釋，還須在教會所提供的「啓示整體的內在和諧」下進行。

(3) 聖經見證出天主/上帝與人的關係，這是一種「救贖」(redemption)和「聖化」(↗551 sanctification)的盟約(↗588 covenant)關係。為此，理解、詮釋聖經常常超越純歷史和科學的方法，而要求詮釋學者存在的、個人的參與。他必須既是門徒，又是一位歷史學家，才能分辨出什麼說法是相反天主/上帝在聖經中的言語之歷史意義，同時，也能保護聖經中的歷史事件。如此，才能滿足上述詮釋原則對他提出的絕對要求。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

林瑞隆譯，《聖經解釋學導論》，台南，東南亞神學院協會，1989。

房志榮著，〈在華人中談釋經學〉，《神學論集》第40集，台北：光啓文化事業，pp.245-258，1979。

周永健著，《聖經研究與詮釋：馮蔭坤博士六十壽辰慶賀論文集》，中國神學研究院期刊第24集，香港：中國神學研究院，1998。

莊雅榮著，《意識形態批判與聖經詮釋學》，嘉義：信福，1995。

Brown, R. E. *Biblical Exegesis and Church Doctrine*. London: Geoffrey Chapman, 1986.

Forshaw, P. J. and Killeen, K. ed. *The Word and the World: Biblical Exegesis and Early Modern Science*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

Gorman, M. *Elements of Biblical Exegesis: A Basic Guide for Students and Ministers*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2001.

Hayes, J. H. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2007.

Krentz, E. *Biblical Studies Today: A Guide to Current Issues and Trends*. St. Louis Concordia, 1966.

Levering, M. *Participatory Biblical Exegesis: A Theology of Biblical Interpretation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2008.

Pontifical Biblical Commission. "The Interpretation of the Bible in the Church." *Origins* 23 (January 6, 1994): pp.497-524.

黃懷秋

## 579 聖經與傳統

shèngjīng yǔ chuántǒng

### SCRIPTURE AND TRADITION

參閱：571 聖經 596 傳統 264 宗徒傳統 287 初傳 314 信理發展 418 教會訓導權

(一)概念說明：聖經與傳統(Scripture and Tradition)一詞，其中聖經/經典/經(Scripture)一詞，指一切文化、宗教的基本經典，如：中國的四書、五經、佛教的《大藏經/大正藏》、印度的《吠陀經》等。另傳統/傳承/聖傳(tradition)一詞，指一切宗教信仰、教義、禮儀和經典的傳承。從基督信仰的層面而言，即天主/上帝/神(↗30 God)藉著啓示(↗472 revelation)、信仰(↗315 faith)、教義(↗407 doctrine)、禮儀(↗692 liturgy)和聖經(↗571 Bible)所流傳的傳統。起初，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和眾使徒用口傳(oral tradition)方式傳布福音(↗642 Gospel)，在教會流傳的教導(道理、文獻、教父著作、禮儀、習慣)中。指出基督宗教(↗436 Christianity)生活中很重要的一面，即在保存天主/上帝啓示的工作中，聖經與傳統扮演何種角色，而且聖經和傳統有何關係。

(二)聖經與傳統之間的關係始於宗徒(↗260 apostles)教會時代。開始時，初期教會(↗286 church, primitive)的重點在行動及初傳(↗287 kerygma)上，這就是傳統及聖經的構成要素。口頭宣講(↗330 preaching)的耶穌是被釘在十字架上、並被高舉的主；此宣講基本上就是傳統，因包含一個獨特的、歷史上的、確定的事實；此事實是對那些自己在時空中未遇到此一事件，卻只能在宣講的話中遇到的人而講的。傳統不是加在有關耶穌基督的宣講上的另一個東西；傳統就是這宣講本身，藉著宣講者內在的使命感，並藉著聖神(↗566 Holy Spirit)與信仰(↗315 faith)發生作用，來證明在耶穌基督內的天主/上帝獨特的救恩(↗455 salvation)行動。

這樣的傳統若不付諸筆墨，終究不能存於歷史中；於是傳統變成聖經。聖經是由宗徒傳統取得的文字表達形式，不是加於其上的其他事物。此文字表達是宗徒教會的工作；由同一聖神領導，教會去辨別在那些宣布納匝肋人耶穌的救恩事件(event of salvation)的著作中，究竟那些著作最清晰及最忠實地使天主聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)於文字中。這分辨的結果就是新約(↗611 New Testament)聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)。

這不是說傳統被一本書抹煞，然後書成了獨立的存在，又本身作了後世信仰的先驅與準則。有權威的傳統召喚人信仰並持續不斷。傳統透過聖經自我維持，保持某種自身及某種來自宗徒宣講的合法根源，必然也支持這受到靈感(inspiration)的書；書中傳統仍然具體而實在。

(三)基督徒神學史(↗388 theology, history of)上曾提出四種聖經與傳統關係的模式：

(1) 二源模式：在特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)時，面對宗教改革(↗273 Reformation)人士所提出的「唯靠聖經」(↗467 sola Scriptura)的場合中，宣稱：「這真理與紀律(來自耶穌及宗徒對一切受造物的宣講，是被包括在聖經內，以及在沒有書面(文

獻)的口傳裡……大公會議追隨正宗教父們的芳蹤，以同樣虔誠的心情與尊敬，接納並尊重新約與舊約，因為新舊約作者同是一個天主；接納並尊重那有關信理與倫理生活的聖傳」(DH 1501)。後特利騰大公會議時代的神學，把大公會議(ecumenical Council)的道理大多詮釋如下：

啓示內容實質來自兩種泉源，即：聖經與傳統，所以某些啓示內容或是只包含在「傳」中，或是只見諸於聖經內。

(2) 聖經優先的模式：德國神學家、天主教司鐸蓋澤耳曼(Geiselman, Josef Rupert 1890-1970)及其他人(廿世紀五十與六十年代)指出：從教父(↗400 Church, Father of the)到宗教改革時代，教理傳統在聖經與傳統的關係上無法意見一致，實際上聖經已經很清楚被指為優先。宗教改革更激烈地堅持聖經之優先性，表達在「唯靠聖經」的信條中。

(3) 傳統補充聖經的模式：聖經仍是啓示的主要來源，但含意不像宗教改革時那麼封閉。傳統(如：口「傳」以及教父作品、禮儀文字、教會訓導諸形式)是天主/上帝啓示的持續，來自天主/上帝也來自人。此傳統在教會生活中繼續發生作用，如同活的傳統(如：行動與內容)創造了聖經，但非以形成聖經而自我抹煞。然而，日後信仰表達中的一切必須以聖經為準則，因為，在聖經內天主/上帝的話及接受天主/上帝話的信仰已成爲書中的文字。

(4) 聖經與傳統的整合模式：

1)此模式是經過梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)強烈的爭辯而建立的。在梵蒂岡第二屆大公會議《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章第二章第7-10號(DH 4207-4217)中，所描述的。其中肯定第7號指出：傳統在聖經本身的形成中，產生了影響；在聖神助佑下，一個傳授的過程在宗徒繼承中不斷繼續著(第8號)；對聖經綱目的欽定與聖經的實行，傳統提出了證據(第9-10號)；聖經與傳統因有同一根源(一個天主/上帝的啓示)，並相互影響，而成爲一體。梵蒂岡第二屆大公會議強調聖經、傳統與教會訓導權(↗418



church, magisterium of the)之間，依據天主/上帝極明智的計畫，彼此相輔相成，三者缺一不可，並且三者各按自己的方式，在同一聖神的推動下，同時，有效地促進人類的救援。

2)宗徒時代與後宗徒時代的區別，必須非常正確地指出，尤其在近日大公主義(↗21 ecumenism)的時代：a)宗徒時代聖經與傳統存在性地相互交織著，已解說如上。b)後宗徒時代聖經與傳統的關係有不同的強調重點：傳統的功能是傳揚聖經並詮釋之，使之實現，並為具體的文化、宗教、社會、政治環境指出其含意。傳統一直靠聆聽聖經產生作用，依據聖經為批判的標準。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

曾志昂著，〈聖經與傳統〉，《神學論集》第6集，台北：光啓文化事業，PP.71-88，1974。

Kelly, J., ed. *Perspectives on Scripture and Tradition*. Notre Dame: Fides, 1976.

Moran, G. *Scripture and Tradition*. New York: Herder, 1963.

Okholm, D. L. & Miguez, L. C. & Bacote, V. ed. *Scripture: Tradition, Authority, and Hermeneutics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004.

Rahner, K. "Scripture and Tradition." *SM*, vol. 3. 1970. 54-57.

Vermes, G. *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*. Leiden: Brill, 1961.

編譯

## 580 聖儀

shèngyí

### SACRAMENTAL

參閱：692 禮儀 693 禮儀神學 559 聖事 561 聖事神學 126 民間宗教

#### (一)概念說明：

聖儀(sacramental)一詞，源自拉丁文

「sacer, sacramentum 聖事的、聖事性的、聖儀、聖物」，指屬於神聖事物的特色，即天主教會(↗44 Church, Catholic)所建立類似聖事(↗559 sacrament)的儀式/禮拜(ritual)或事物，如與聖事相隨的儀式，有：驅魔、祝聖房屋、朝聖、念玫瑰經、拜苦路、以聖水劃十字聖號等。依據梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)論神聖禮儀憲章，所言：「就是模倣聖事而設立的一些記號，用以表示某些效果，尤其是靈性的效果，並以教會的轉禱而獲得」(SC 60)。此定義與《天主教法典》(↗413 Law, Canon)(第1166-1172 號)的大致相同，用「記號/標記」(sign)一詞，有效的排除了太物質化的觀念。在聖儀之下，《天主教法典》列舉了「祝聖」(consecration and dedication)和「祝福」(blessing)二字，此外還包括驅魔(exorcism)。依據《神聖大公會議》論神聖禮儀憲章(SC)的看法，聖儀應該與聖事，更具體地說，應該與逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)有關。此說法特別強調聖儀與聖事的關係，如：祝聖聖水與聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)的關係，聖灰禮儀與和好聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)的關係。聖儀由教會所設立(SC 60)。《神聖大公會議》論神聖禮儀憲章(SC)還考慮修訂舊式聖儀，增添新式聖儀，以符合現代的需要(SC 79)，而這端賴地方教會的主動性，並且須得到「宗座」(Holy See)的認可(SC 63)。

《天主教法典》規定施行聖儀時，應使用適當的禮節和經文(第1167 號)，聖物應該受到尊重(第1171 號)。《神聖大公會議》論神聖禮儀憲章(SC)則強調使用本地語言施行聖儀以及信友主動參與的重要性。

《神聖大公會議》論神聖禮儀憲章(SC)(第79 號)以及《天主教法典》(第1168 號)，指出：聖儀的執行者一般來說須是聖職人員，一些聖儀在主教(↗116 bishop)的允許下，有適當資格的教友，亦可施行聖儀。至於領受聖儀的人，《天主教法典》(第1170 號)則指出：可以是天主教徒、慕道者、以及(在某些限制下)非天主教徒。

## (二)簡史：

(1) 聖儀的歷史，比起它在神學上明顯的討論要古老的多。有部份聖儀，如：祝福，在聖經中已有很明顯的基礎。此外，教父們對禮儀的象徵(↗528 symbol)看法，以及他們對聖事(mysterium, 或 sacramentum)的見解，也很值得注意。

(2) 十二世紀聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)的解釋，有助於聖儀觀念的發展。有人提出「主要聖事」的看法，此舉已暗示：還有其他有聖事因素的記號。法國聖維克多的神學家余格(Hugues de Saint-Victor 1096-1141)，將聖事分成三類：其中有些為救恩(↗455 salvation)是必須的；有些是要「增加」救恩；也有些是「準備」救恩的。此分法後來也影響了一些教律專家。至於第一個將此詞彙「聖儀」用在神學上的則是：義大利神學家、哲學家、天主教教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)，由於他的影響，這名詞不久便確立了。

(3) 到了中世紀末，聖儀得到更有系統的處理，如：葡萄牙神學家、哲學家、耶穌會會士蘇亞雷斯(Soares, Francisco 1605-1659)便在他的《論懺悔、德性及聖事八卷...》(De virtute et sacramento paenitentiae tractatus octo... I-VIII, 1678)中特別討論聖儀。到了十九、二十世紀，更發展成專論；多位神學家都著有《論聖儀》(About Sacramentals)。其中討論的一些問題，如它的制定(可能有些來自耶穌基督？)；它的原因(事效 *ex opere operato*，或人效 *ex opere operantis*)，它的後果(現恩，小罪的赦免，罪罰的免除，保衛抵抗惡魔的影響)等等。禮儀運動(liturgical movement)的結果：對聖儀的詮釋更深刻了。今天的問題也許是：世俗化(↗307 secularization)的步伐對聖儀的理論和實施到底產生什麼樣的影響？

(三)神學反省：它必須面對「世俗化」或「反神聖化」(de-sacralization)的問題：聖儀是否屬於那已過時的宗教世界？該如何抵抗過分物質化的聖儀觀？又如何有效的實行改革更新？

(1) 必須注意的是：1)信仰和宗教制度並非對

立；信仰本身已經包含宗教制度的因素。2)宗教也不是純超越的，它也包含可見的成份。3)雖然「聖與俗」並非截然分立，然而，某種程度的神聖仍然必須堅持。其實：自然與恩寵(↗176 nature and grace)、來世和現世的分別，早已顯示：神聖記號的確有它存在的必要，它正介於兩者之間，以可見的記號來標示超越世界。的確，象徵可以過去，可以廢止，但它也可以改變，可以革新，可以詮釋，更可以創新。

(2) 聖儀必須視為禮儀(↗692 liturgy)的一部份；但它畢竟與教會的基本行動(基本聖事 basic sacrament)不同。它是靠教會的代禱去祝聖某些人或物，使其在「聖或俗」的職份上有特殊的用途。上面提過，許多聖儀都與聖事有特殊的關係；其它則與人生中的特殊遭遇有關。它們的存在顯示基督豐富恩寵(↗353 grace)的多面性；它們指向耶穌基督的逾越事件，也指向救恩的末世圓滿(末世論↗90 eschatology)幅度。

(3) 聖儀既然經由教會的代禱(↗112 intercession)，要避免過分物質化的詮釋。聖儀的祝福只給予那些積極而主動參與的人；沒有相應的悔改，小罪的赦免不會自動發生。但是，假若經由正確的實施，教會代禱的因素必會不能錯的出現，如此，也能避免過分個人化的詮釋。

(四)在牧靈職務(↗244 ministry, pastoral)上，聖儀的施行，可能因人而異，亦可能因地方教會(↗137 local church)的個別需要而有所不同。改革必須努力取消一些無意義的符號，要注意程序之簡化、創造性的更新、真正有力的象徵的取用等等。至於實際如何執行，則必須視個別教會/地區教會(particular church)的需要而定。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Amaladoss, M. *Do Sacraments Change?: Variable and Invariable Elements in Sacramental Rites*. Bangalore: Theological Publications in India, 1979.

Ganoczy, A. *An Introduction to Catholic Sacramental*

*Theology*. New York: Paulist Press, 1984.

MacDonald, S. K. *The Sacramental Roots of Human Freedom: A Catholic Basis for Morality*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2008.

Martindale, C. C. *The Sacramental System*. London: Burns Oates and Washbourne Ltd, 1927.

Schwartz, R. M. *Sacramental Poetics at the Dawn of Secularism: When God Left the World*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2008.

編譯

## 581 聖職人員

shèngzhí rényuán

### CLERGY

參閱：582 聖職聖事 116 主教 124 司鐸 428 執事 536 普通司祭職

(一)概念說明：聖職人員/聖秩人員/神職人員(clergy)一詞，源自希臘文「kleros 運氣、中獎」，因此有被選出的意思。在新約(↗611 New Testament)聖經中，《伯多祿前書》五 3 中，“kleros”是指一個長老(司祭)，從整個團體中所領受的報酬。在《宗徒大事錄》一 17 中，“kleros”則是指在屬靈的服務上，所分得的一份。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)開始以聖職人員稱呼教會中的職員，與平信徒相對。

(二)神學說明：

(1) 教會的聖統制(↗570 hierarchy)不僅限於治理及行政權的組織，其根源是明確地分享耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的司祭職(priesthood)；梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，更強調：此聖統制之「公務司祭職」(ministerial priesthood)與「普通司祭職」(common priesthood)，不但有程度上的差別，而且有實質的區別(LG 10)(DH 4127)。聖統制中「公務

司祭職」是為領導、培養、啓發、推動及服務基督的身體而建立的。耶穌基督的身體包括基督奧體(mystical body of Christ)，即教會(↗411 Church)，和基督聖體(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)。「聖統司祭職」按著教會傳統來說，可歸納為三項：即聖化(↗551 sanctification)、治理及訓導教會團體(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)的權力，以及職務(office, ministry, 拉丁文 munus)。聖統司祭職是代表天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)在信仰團體上中的領導角色；此領導角色是由聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)而獲得的，聖職聖事所給的「神印」(↗372 character, sacramental)是這角色神學性的記號。聖職聖事有三級，即：主教(↗116 bishop)、司鐸(↗124 priest)及執事(↗428 deacon)職(LG 28)(DH 4153)。

(2) 由於聖職聖事，在領受的人身上產生一種個人的奉獻(祝聖)：1)使他們成為聖職人員，專務對天主/上帝/神(↗30 God)的敬禮，同時一假如是司祭一以基督元首身分(in the person of Christ as head)行使司祭職。2)專務教會事務，離開世俗事務。3)度符合此身分的生活。

(3) 依據 1917 年教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)，所頒布的《最照顧我們的教會母親》(Providentissima Mater Ecclesia)昭書中，宣布完整的《教會法典》(Code of Canon Law)第 108 條第 1 項，強調：凡領受過剪髮禮(tonsure)的人為聖職人員。現在依據新《天主教法典》(↗413 Law, Canon)，在領受執事聖職後，才成為聖職人員(新天主教法典第 266 條第 1 項)。

(4) 領受聖職是為教會團體服務，並不因此而高於平信徒，在有關於救恩的問題上，聖職人員與所有的基督徒是平等的。梵蒂岡第二屆大公會議引證奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)所的話說：「爲了你們我感到不安，與你們一起我覺得安慰。爲了你們我是一個主教，與你們一起我是一個基督徒」(De ecclesia, art.23; sermo 340, 1)。

(三)聖職人員團體面：

(1) 聖職人員應歸屬一個屬靈的團體：每一個聖職人員都應歸屬於一個團體，教區聖職人員應歸屬一個教區，修會聖職人員應歸屬於一個修會。教區聖職因領受執事職而歸屬於教區(新天主教法典第 266 條第 1 項)；在修會已發過終身願者，或正式加入使徒生活聖職團體的人，因領執事職而歸屬於該修會或團體(新天主教法典第 266 條第 2 項)。脫離教區先應求得所屬教區主教之書面許可，及所希望歸屬教區主教的書面的接受函(新天主教法典第 267 條第 1 項)。依法離開本教區在客教區已居住五年後之聖職人員，如向本人的主教及客居教區主教以書面表明自己願改屬客居教區，雙方主教於接信後四個月而未表明反對意見時，即依法歸屬客居教區(新天主教法典第 268 條第 1 項)。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議保持聖職人員應加入一個教區的原則，但是各教區應注意普世教會的需要，儘量允許本教區聖職人員到需要服務的地區工作。這是：1)《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令第 6 條；2)《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum Ordinis PO)論司鐸職務與生活法令第 10 條；3)《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 271 條，有明文的规定。

(四)聖職人員的權利與義務：《天主教法典》第 273 條至第 289 條，列出聖職人員的權利與義務。聖職人員之為聖職人員，不僅是為施行聖事，他們具有所謂「司祭的地位」(priestly dignity)。這不是意味聖職人員與平信徒是對立的，而是在他們之間有「職務上」及「結構上」的區別，因而二者有不同的權利與義務。事實上聖職人員及平信徒有共同的義務與權利(新天主教法典第 204-231 條：為所有基督信友的)。因此，權利與義務也是為確立聖職人的身分(identity)。

(五)聖職地位的喪失：一旦有效領受聖職，永不消失，但聖職人員能因以下情形而喪失聖職身分：1)教會法院判決或行政法令聲明聖職無效。2)依法受免職處分者(新天主教法典第 1364 條)。3)由宗座(Holy See)批覆而

離職者(新天主教法典第 290 條)。

已喪失聖職身分要求恢復者極難，事實上宗座從未批准過。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團禮儀委員會編譯，《聖職委任儀式》，台北：天主教教務協進會，1990。

郭乃適編譯，《聖洗、聖餐、聖職》，香港：香港基督教協進會，1984。

Cajilig, V. ed. *Clergy of Asia: Lights and Shadows*. Manila: Federation of Asian Bishops' Conferences, 1997.

Elliott, P. J. *Ceremonies of the Modern Roman Rite: The Eucharist and the Liturgy of the Hours, A Manual for Clergy and All Involved in Liturgical Ministries*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Fichter, J. H. *Wives of Catholic Clergy*. Kansas City: Sheed and Ward, 1992.

Lydon, P. J. *Ready Answers in Canon Law: A Practical Summary of the Code for the Parish Clergy*. New York: Benziger Brothers, 1934.

王愈榮

## 582 聖職聖事，聖秩聖事

### shèngzhí shèngshì

#### MINISTRY, SACRAMENT OF; HOLY ORDERS, SACRAMENT OF

參閱：559 聖事 116 主教 124 司鐸 428 執事 685 職務 79 公職 454 授聖職禮 581 聖職人員

(一)概念說明：聖職聖事(sacrament of ministry)或聖秩聖事(sacrament of holy orders)是二個通用的詞彙，指出兩個重點：「聖事面」與「職務面」。今日的教會(↗411 Church)較強調服務的一面，因而稱為聖「職」聖事；傳統的教會較強調聖統制度(↗570 hierarchy)、秩序的一面，因此稱為聖「秩」聖事來表達其神學意義。聖職聖事是教會七件聖事(seven sacraments)(↗559 sacrament)之一，它的特色是授予：在教會團體中代表天主聖三/三一上

帝(↗45 Trinity)，具體而言，代表耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的公務職，去推動、領導、培植、建立信(↗315 faith)、望(↗210 hope)愛(↗604 love)的教會團體。受聖職聖事的人稱聖職人員，即：主教(↗116 bishop)、司鐸(↗124 priest)、執事(↗428 deacon)。「授聖職禮」俗稱祝聖禮。

(二)較大的宗教都有其合法聖職人員，以不同的引進方式：如：覆手、剃髮、傅油、就職、或授權，組織嚴格的聖職制度。

(三)聖經(↗571 Bible)中，舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)與基督宗教(↗436 Christianity)傳統中，也有幾種合法加入信仰團體擔任某種職務的方法。

(1) 舊約提到：取潔禮、祝聖、穿衣、傅油以及祝聖司祭儀式(出廿九 1-9, 22-30)；司祭受職禮(肋八-九)；厄里亞先知把自己的外衣披在厄里叟身上，藉以引入先知職務之門(列上十九 19)；以色列子民將自己的手放在肋未人身上，使他們有資格進入聖所供職(戶八 10)；在大司祭(↗24 high priest)厄肋阿匝爾(Elcazar)和全會眾前，梅瑟將手按在若蘇厄身上(戶廿七 18-23；申卅四 9)。

(2) 新約沒有明確規定聖職聖事是七件聖事之一，但教會日後發展出來的聖職聖事要素，卻當追溯到納匝肋人耶穌。祂召叫十二位門徒進入一種特殊的友誼，而沒有要求所有的追隨者都與祂有這樣的關係。祂使那十二位，分享祂自己的使命(參閱谷三 13-15；六 6b-13；路十 1)。但耶穌自己從未用過任何引進門徒的正式標記。耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)復活(↗47 Resurrection of Christ)後，十二位宗徒意識到他們有特殊使命向以色列及一切國家傳揚福音(↗642 Gospel)(宗一 8；瑪廿八 19-20)。保祿宗徒了解自己是主復活的見證人，也是基督親自召叫的宗徒(羅一 1；格後五 20)。教會團體頭幾十年，聖職集中在宣講(↗330 preaching)福音，以便將人領向耶穌基督，並經由祂到天父內，好使一切人獲得生命(若十 10；十七 4)。新約中基督徒的職務從來沒有

用「司祭」一詞來稱呼，只有保祿一次使用希臘文動詞形態，表達宣講的司祭職：「(天主/上帝)使我為外邦人成了耶穌基督的使臣，天主福音的司祭」(羅十五 16)。初世紀後葉教會的發展不能在一種準確的線形圖表中重建；因由聖神(↗566 Holy Spirit)領導，又因文化(↗81 culture)特性及地方教會(↗137 local church)團體的需要，各種職務應運而生，如牧函所載：監督、執事、長老(參閱弟前三 1-13；五 17；宗六 1-7；廿 17, 28-32)。基督徒團體似乎只用了一種教會職務的入門儀式：「覆手禮/按手禮」(cheirothesia)(宗六 6；十三 2-3；十四 23(中譯聖經漏譯「覆手」)；弟前四 14；五 22；參閱弟後一 6)。雖然，「覆手禮/按手禮」尚未明確言及聖職聖事，但指示與職務相配的「內在的恩寵」(internal grace)，為日後，即宗徒(↗260 apostles)以後，嚴格來說的「聖事理解」打開了一條路。

(四)理解聖職聖事及其具體形式的歷史，顯示出「觀念」與「禮儀」(↗692 liturgy)要素上的一些有趣轉變，直到 1947 年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)頒布了《聖秩聖事》(Sacramentum ordinis)宗座憲章，確定了聖職聖事的「型」(form)與「質」(matter)(型質論↗294 hylemorphism)，禮儀要素問題才確定下來(DH 3857-3861)。

(1) 早期基督宗教沿襲覆手的作法，是授予教會合法聖職的主要方式，通常伴隨著祈禱，使之明確。

(2) 生於近東第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家、天主教司鐸希波呂托斯(Hippolytus of Rome, 約 +235)在其《宗徒傳承》(Traditio apostolica)一書中，詳細地解釋羅馬教會中，許多聖職聖事的要素：1)有三種聖職人員：主教、司鐸、執事。2)授聖職禮的重要標記是覆手禮。3)在三種聖職人員中，主教是最重要的聖職人員；祝聖主教是聖職聖事的高峰；主教的祝聖賦予領導的地位，有兩種意義，即為「牧人」，並發揮耶穌基督大司祭的功能。司鐸的祝聖賦予領導的職務與恩寵(↗353 grace)，以便引領、支持天主子民(↗31 people of God)。執事的祝聖：賦予熱心服務主教與

團體的精神。

(3) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)發展了聖事(↗559 sacrament)的觀念。加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)駁斥在授予聖職聖事時，不考慮任何具體教會團體的需要，即受聖職聖事的人不是為某一具體教會的需要而祝聖的；這方法被稱為「抽象」或「絕對」祝聖(absolute ordination)。加采東大公會議肯定在授予聖職聖事時，要考慮教會團體具體的需要，即受聖職聖事的人應是為具體教會團體的需要而祝聖的；這方法被稱為「相關」或「相對」祝聖(relative ordination)。

(4) 第五世紀中或末葉《教會的古代法令》(Statuta Ecclesiae Antiqua)(DH 325-329)，強調：覆手是祝聖主教的外在記號，基本上保留了羅馬的希波呂托斯時代的要素，但增加了一種成份，即：祝聖五品時(DH 329)，不覆手、不祈禱，只領取一些禮儀用具，顯然不認為這是屬於聖職聖事。

(5) 以後各種其他因素，也吸收到聖職聖事的儀式中，如：雙手傅油，交付祭披及聖爵、聖盤之類的禮儀用具。傳統的覆手及伴隨的祈禱從未省略，但與新引進的因素相比，在某個時代則被視為次要，1439年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，論與亞美尼亞(Armenians)人合一的《請歡躍於天主》(Exsultate Deo)詔書，即如此清晰指示(DH 1326)。

(6) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，引用希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的「質」與「型」哲學，精心建構了一套系統的聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)，以便解釋任何聖事中兩種互相滲透的要素：可見的標記(質)與伴隨的祈禱(型)；兩種要素都包含一種不可見的聖事恩寵中，就是說，二者使天主/上帝救援之愛的奧秘(聖事)出現在舉行聖事的教會團體中。

(7) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)(DS 1763-1778)維護天主教有關聖

職聖事的傳統，以與宗教改革(↗273 Reformation)者，對聖職聖事批判性的駁斥對抗。1563年7月15日特利騰大公會議第廿三場會議：論聖秩聖事的教義與法典第二條，鄭重宣布：「誰若說，聖職或聖秩，不是由主基督所建立的真實正式的聖事，或這是種人為的虛構，由教會不識事務的人士所構想出來的，或祇是選拔天主的講導員或施行聖事者的一種禮節而已，那麼，這種人應予以絕罰處分(DH 1773)」。另法典第四條宣稱：「誰若說，藉著聖秩禮，並不給人聖神，因此，主教白白地說：『領受聖事吧！』或說：藉著聖秩禮，並不被印上神印(↗372 character, sacramental)，或說：人一旦陞為司鐸，還能返做一個世俗人，那麼，這種人應予以絕罰處分(DH 1774)」。天主教以這些及類似聲明堅持聖職聖事的基本要素，沒有進一步走入許多神學問題的爭論中。

(8) 有關聖職聖事的「型」與「質」，只有在特利騰大公會議之後的時代，特別是義大利神學家、耶穌會會士、天主教聖師白拉敏樞機(Bellarmino, Roberto 1542-1621)，才又將覆手禮看成聖職聖事必要的「質」。最後，於1947年教宗碧岳十二世頒布的《聖秩聖事》宗座憲章：「用我們無上的宗座權威與確切知識宣布，並因需要而如此判定、措置：執事、司鐸與主教神品的「質」是同一的覆手禮；而唯一的「型」則是指定所用之質而唸的覆手經文，因為，這些經文標明了聖事的效果，也就是表明了各級神品的神權與聖神的恩寵，而且教會實是這樣的懂法，且亦這樣的實行了。這導致我們宣布如果過去任何時候，在合法當局方面，曾另有所安排，那麼，我們規定：至少那授予聖爵等聖器的禮儀，從今以後，為執事、司鐸、主教神品的有效性，不再需要了(DH 3859)」。

(9) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)再發布有關聖職聖事的重要聲明：

1)1964年《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，授給主教聖職聖事的圓滿性(LG 21)(DH 4145)。梵蒂岡第二屆大公會議以此有關聖職聖事最重要的聲明，回到教會頭

幾世紀的傳統中，那時主教是核心聖職，司鐸與執事為其有不同功能的合作者。從第五世紀到梵蒂岡第二屆大公會議以前，則把司鐸視為聖職聖事的基本準繩，與主教在神權上平等，主教只在管轄權(治權)的等級上為較高的一級。

2)聖職聖事不再只集中於司祭職及聖事方面的服務，然而，更強調聖職聖事所授與的基本職務，如：領導、見證(martyria)、宣講(↗330 preaching)、服務(diakonia)、培養教會團體、以天國(↗38 kingdom of God)的精神支持教友合一(koinonia)、主持禮儀慶典等。這種看法是依靠耶穌一生及宗徒教會的模範而發揮的。

3)司鐸通過聖職聖事，分享主教在聖事與管轄上的權力(LG 28)(DH 4153)。

4)執事在較低的等級上接受聖職聖事，無聖事權的授予；他是為服務而被祝聖(LG 29)(DH 4155)。

(五)基督徒各教會之間的合一交談(ecumenical dialogue)方面，1982年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的《利瑪文獻》(Lima Document)記載：「只有一個洗禮、一個感恩禮，以及一個互相承認的聖職」。這引起了有關聖職聖事問題豐富而有建設性的普世討論，包括1987年梵蒂岡教廷的回應：一方面同意《利瑪文獻》所載的許多基本神學問題；另一方面也有批判性的爭論，如：天主教會教會學(↗425 ecclesiology)、聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)範圍中更強調授與聖職聖事的重要性；天主教會對宗徒傳承(apostolic succession)的瞭解和基督教有一些出入；天主教會更清楚的分「普通司祭職」(↗536 priesthood, common)與「公務司祭職」(ministerial priesthood)(司鐸↗124 priest)之間的不同。

(六)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)方面，對下列有關聖職聖事的主要神學問題，需要不斷的以開放與耐心彼此研究：

(1) 梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》教會教義憲章所說：「聖職聖事的圓滿性」意義(LG 21)(DH 4145)，顯然，用數量及大小較靜態的表達，不能滿足嚴肅探索神學的心靈。用更動態的語彙說，「聖職聖事的圓滿性」指出：「主教是教會團體中真正的、最基本的聖職因素，由耶穌基督所創立。換言之，主教職務以最廣博的方式代表耶穌及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，在祂信徒團體中的職務；或用另一方式說，主教通過聖職聖事以更完整、更有活力的方式使耶穌基督的使命降生」。「圓滿性」也表示：在主教職祝聖之上，沒有更高、更圓滿的聖職聖事形式。司鐸職與執事職是主教職的補充形式；因此，司鐸職與執事職仍以某種程度(程度不是可物化的數量)分享聖職聖事的「圓滿性」。意思是說，他們是主教職在較小的教會單位，以及比較有限的責任範圍中的「延伸」或「具體化」。

(2) 聖職聖事所給予的「神印」(也稱「聖事印記」)之神學意義：特利騰大公會議已鄭重肯定「神印」的存在(DH 1609, 1774)。以下說明，對聖職神印的二種解釋以及聖職神印與聖洗、堅振神印的關係。

1)較靜態的解釋：a)「神印」給予聖職聖事不可重複的特色。《利瑪文獻》沒有明顯的提到神印；但第48號說：「祝聖過的聖職要重新開始，需得教會同意，不必再祝聖。在認可天主/上帝賦予的聖職神恩(↗377 charism)上，任何特別祝聖過的聖職決不再祝聖」。b)神印被懂成接受聖職聖事而產生的「形上存有物」，一種不可磨滅的新向度或精神品質。這種解釋的說法，可能是對神印的了解太物化(↗245 Verdinglichung、Reification)的說法，狀似把一形像印入柔軟的肉體。c)神印是一種權利：是接受聖職聖事所涵蓋的恩寵的權利，這是法國信理神學教授，耶穌會會士比約樞機(Billot, Louis 1846-1931)所主張的。

2)較動態的解釋：a)神印是可見的祝聖儀式，受祝聖者藉之加入「聖秩」團體中。這包涵著在教會團體內動態而確定地參與耶穌基督的職務(Augustine, Thomas Aquinas)。b)神印是與基督相結合不可取消且動態的經

驗，亦即是「另一位基督」不可見的標記(alter Christus, 又見「利瑪文獻」第 40, 42 號)。  
 c) 神印是與三位一體之天主/上帝的永恆關係，三位一體的天主/上帝忠於那些祂派遣的人。  
 d) 神印是一種動態的過程：始於起初的蒙召，因許多人幫助而滋長，在祝聖的行動中確定、並不斷的意識到三位一體天主/上帝的召叫；這召叫而得進一步的持續培養，這是英國新教神、哲學家麥夸里(Macquarrie, John 1919-2007)的主張。

3) 三件聖事的神印之相互關係：  
 a) 聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)、聖職聖事三件聖事給予的神印有基本共同點：天主聖三/三一上帝忠心、永恆不變地接受信徒到自己愛(↗604 love)的奧蹟中；因此，三種神印在天主聖三/三一上帝與教會團體的交往中有動態的連貫。  
 b) 此三件聖事有其個別特殊之處：  
 (a) 聖洗聖事神印指出，天主聖三/三一上帝確定性地接受一位人到教會團體中。  
 (b) 堅振聖事神印指出，天主聖三/三一上帝確定性把教會的使命分享給領洗過的人。在今日的神學中，有學者把聖洗聖事與堅振聖事當作一件「入門聖事」(↗17 initiation, sacraments of)的兩面；隨著此種主張可說，聖洗及堅振所給的神印是同一神印的二面。  
 (c) 聖職聖事的神印指出，天主聖三/三一上帝在教會內，確定性的接納領受者為天主聖三/三一上帝的代表，要協助他去實行他的職務。

(3) 神權(聖事)與管轄權的不同：教會是人類社會裡的生活團體，為整個團體的共同益處，需要有效的領導管轄權。兩種權力間，教會頭幾個世紀並未劃出清楚的分界；全視為已祝聖聖職人員的一種權力。因「羅馬法律」對教會結構方面日增的影響，而引進兩種權力有別的觀念。認為神權乃藉聖職聖事而賦予；管轄權則直接來自教會團體的授予。由於神學(↗385 theology)主流以司鐸為聖職聖事的基本準則，又把司鐸職務的意義集中在感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)慶典上，此一區分再度增強。在這神學氣氛中，顯然主教與司鐸分享同一個神權(只有一個感恩禮；無法分高低)。由是，管轄權被認為是「教會法律」、「組織結構」層面上

的因素。

梵蒂岡第二屆大公會議在這問題上有個重要的突破，《萬民之光》(Lumen gentium LG) 教會教義憲章中，提到：「兩種權力都回溯到一個聖職聖事上」(LG 10, 18, 21, 24)(DH 4125, 4142, 4145, 4148)。卻未作系統神學的解說；而仍是個有待神學論說來解決的問題。其主要觀念如下：聖職聖事把基本的神權傳給受祝聖的人。這基本神權自行具體開展為兩個不同的向度：首先是聖事權向度，其次是管轄權。兩種權有相同的基本根源，就是聖職聖事，並在不同層次上相互補充，發揮不同的功能，對教會團體的活潑、成長都十分重要。為實施管轄權，有時需要所謂的「法定任務」。教會在某些情況中，通過這種管轄權(根本性質與聖事權相同)，限制聖事權實施的範圍。

(4) 各基督徒教會對祝聖之聖職的相互承認：在宗教改革頭幾個世紀的暴力敵對後，各教會都已進入較有建設性的合一氣氛中(大公主義 ↗21 ecumenism)。教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)在 1896 年致安立甘教會的授聖職《宗座的關心及愛》書信中，論及英國聖公會的授聖職禮(DH 3315-3319)，想給一個最後的決定，把問題確定下來，卻未發布不可錯誤的聲明。他宣稱英國聖公會的授聖職禮無效(證明基礎是：十六世紀以來，所用的不健全之聖事「質」與「型」)。英國聖公會及羅馬天主教會之間幾個「神學委員會」的工作(ARCIC I, ARCIC II)，及普世基督教協會(WCC)與天主教會的交談(成果載於《利瑪文獻》)，都是有希望的記號：基督徒將能找到共同肯定的聖職聖事，並且因而找到彼此承認的聖職。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

〈卷二：聖秩聖事〉第 1533-1600 號，《天主教教理》，1996。

余山修院改編，《聖秩聖事婚姻聖事》，上海：光啓社，1994。

若望保祿二世，《「我要給你們牧者」勸諭》，台北：教務協進會，1993。

Galot, J. *Theology of the Priesthood*. San Francisco:



- Ignatius Press, 1986.
- Greshake, G. *The Meaning of Christian Priesthood*. Dublin: Four Courts Press, 1988.
- Osborne, K. B. *Priesthood: A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*. New Jersey: Paulist Press, 1989.
- Schillebeeckx, E. *The Church with a Human Face: A New and Expanded Theology of the Ministry*. New York: Crossroad, 1985.
- Tavard, G. H. *A Review of Anglican Orders: The Problem and the Solution. Theology and Life Series 31*. Collegeville: Liturgical Press, 1990.
- WCC. *Lima Document: One Baptism, One Eucharist, and a Mutually Recognized Ministry*. Faith and Order Paper, no. 73. Geneva: 1982.

谷寒松

## 583 聖體的共融

shèngtǐ de gòngróng

### INTERCOMMUNION

參閱：584 聖體聖事 416 教會的合一 21 大公主義 22 大公會議

(一) 概念說明：聖體的共融 (intercommunion) 一詞，其中共融/相通/結合 (communion) 源自拉丁文的「communis 公共的、通用的」，另一詞源自拉丁文的「inter 在...之間」，合併而言，指二者彼此來往相知、相遇、結合、交際、互動、共有的行為及狀態。廣義而言，指一般思想、文化、情感之間的交通。狹義而言，指基督宗教中，某一教派接受其他教派之信徒的參與並領受同一聖餐。目前天主教會(↗44 Church, Catholic)與東正教會(東方教會↗225 Eastern Church)不僅在信理(↗310 dogma)、聖事(↗559 sacrament)及聖統(聖統制↗570 hierarchy)上與天主教十分接近，只在教宗首席權(primacy of the Pope)上有歧見。天主教與其他基督新教(↗445 Church, Protestant)各教派之間在共融問題上有兩種趨勢：

(1) 加爾文主義(↗131 Calvinism)的教會認

為：所有的基督徒在 deepest 的層次都是合一的。這個合一是精神上的和看不見的。為達到各教會的共融，只須將這已存的、不可毀的，但尚看不出合一的明朗化。至於道理上的差別，教會的不同組織，都不直接影響教會的這個深度合一。

(2) 另一些基督教派，如：路德會(↗589 Church, Lutheran)及聖公會(↗550 Church, Anglican)，卻把信理上的不同，教會(↗411 Church)結構上的基本差別，如：聖統和聖事，視為共融的一些障礙。換言之，教會可見的一面，也是它本質的基本構成因素。因此共融不僅是把已存而隱密的合一明朗化，也在於恢復曾失去的合一。關於這一點，天主教和東正教的看法是一致的，尤其是在聖事上的共融，其中以聖體聖事為最。

(二) 在新約聖經(↗611 New Testament)中的「聖體的共融」是和教會一體分不開的(格前十 16-17)，它不只實現教會的一體，並且為這一體的事實作證(弗四 4-5 所說的「一個身體和一個聖神……一個主，一個信德，一個洗禮」)。1867 年大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(↗23 movement, ecumenical)開始時，聖體的共融才成為問題，以後在教會合一的討論上越來越變成問題的焦點。應該注意的是討論中的證據，甚至教會官方的聲明，並不常具備信理的特徵，而是「牧靈」或「紀律」性的。

(三) 天主教會在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，頒布了《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令，法令中為自己的立場奠定了基礎，在聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的共融上，對東正教會採取相當寬大的政策(OE 27)；而對宗教改革(↗273 Reformation)的各基督新教卻不如此，《重新合一》(Unitatis reintegratio UR)論大公主義法令中，強調：「他們因為沒有聖秩聖事，因而沒有正確並完整地保存聖體奧蹟的本質，但他們在聖餐中紀念主的死亡和復活時，他們承認共融於基督的生命」(UR

22)《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第 844 條，對此亦有所規定。

(四)在神學上特別討論的問題是：

(1) 聖體只是業已存在的「合一的記號」，或者也能是達到合一的工具，就像教會本身同時是天人合一的記號和工具一樣？神學家們須不斷在聖體的兩面找到平衡，即：聖體，一方面是已經存在的共融之象徵；另一方面也是達到更圓滿共融的力量。在這尋找的過程中，聖體的共融也就在神學及實際生活的發展下，逐步擴大其空間。然後還須得到教會紀律的批准，這紀律也該常保持彈性。1982 年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的「信仰與教制委員會」所出的《利瑪文獻》(Lima Document)非常謹慎地表達了這一願望：「我們彼此間的了解既已大幅增加，一如在此聲明中所顯露出來的，那麼有些教會未嘗不可獲准，在聖體的共融上彼此更加放寬，使得基督的分裂子民圍著主的桌子恢復可見的合一的那個日子早些來臨」(《利瑪文獻》論聖體第 33 號)。

(2) 為中國大陸教會，聖體共融的問題是頗具現實性的。1988 年羅馬曾擬出八項指導原則(但未公布)，原意不是為國內信友，而是為往訪大陸者或接待出國大陸人士者。其中第五項明言：「須避免與隸屬愛國會的主教和聖職人員，有任何『聖事上的相通』(communicatio in sacris)」，不論在大陸內或大陸外均如此。至於教友們領聖事則沒有嚴格的限制。事實上，從 1988 年至今日大陸天主教會內的情況及聖職人員與信友的態度不斷的改變，而且各地方的情形相當不同。因此，有人認為，羅馬所提出的八項原則有繼續研討的餘地。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

周聯華著，〈更正教的主餐神學〉，《神學論集》第 12 集，台北：光啓文化事業，pp.239-250，1972。

谷寒松著，〈天主教與基督教對鐸職的看法〉，《神學論集》第 87 集，台北：光啓文化事業，pp.117-137，1991。

Geoffrey, K. 著，李斌生譯，〈從聖教法典角度評估中國天主教〉，《鼎》第 69 集，香港：聖神研究中心，

pp.3-21，1992。

Chethimattam, J. B. *Towards a Theology of Intercommunion*. Roma, Italy: C.I.I.S.; Bangalore: Distributor, Dharmaram Publications, 2001.

Davies, J. G. *Intercommunion*. British Council of Churches, 1968.

Hebert, A. G. *Intercommunion: A Theological Study of Christian Unity*. Macmillan, 1932.

Marsh, J. and Baillie, D. M. *Intercommunion: The Report of the Theological Commission Appointed by the Continuation Committee of the World Conference on Faith and Order*. SCM Press, 1952.

Overbeck, J. J. *Catholic Orthodoxy and Anglo-Catholicism: A Word about Intercommunion between the English and the Orthodox Churches*. N. Trübner, 1866.

房志榮

## 584 感恩聖事，聖體聖事

gǎnēn shèngshì, shèngtǐ shèngshì

### EUCHARIST, SACRAMENT OF THE

參閱：559 聖事 17 入門聖事 681 彌撒 677 臨在 334 紀念 708 體變 616 意義變換

(一)概念說明：

(1) 感恩聖事/聖體聖事/感恩祭宴(sacrament of the Eucharist)，其中聖事(sacrament)一詞，源自拉丁文「sacer, sacramentum 使分別、使成爲聖」，這是將希臘文「mysterion 奧秘,奧蹟,奧理」及拉丁文之「mysterium 奧秘,奧蹟,奧理」所演變之另一名詞。指初期教會依據主耶穌(↗296 Jesus Christ)之生活與福音(↗642 Gospel)所發揮之有形可見宗教(↗266 religion)儀式的象徵及標記，將天主/上帝/神(↗30 God)的恩寵(↗353 grace)，經由教會施予領受的人。另感恩(Eucharist)一詞，源自希臘文動詞「eu 好」及「charis 恩寵」，演變成爲「eucharistein 祝謝、感謝」，指感謝、知恩的意思。新約聖經(↗611 New Testament)常以此詞彙，即「eulogein 祝福」與希伯來文的「barakah 祝福、感謝」爲意義的根源。因此，感恩聖事/聖體聖事包含兩部分，即：聖事(↗

559 sacrament)和感恩；因為感恩，拉丁名詞(eucharistia)就是感恩之意，或感恩祈禱(得前三9；格前十四16；斐四6)，或筵席的祝福(弟前四3-4)。在教會(↗411 Church)古老的傳統用法是採被動式(sanctified)，指「被祝謝過的餅酒」。舊約聖經(↗687 Old Testament)特別描述：以色列子民紀念巴斯卦晚餐(逾越奧蹟↗603 mystery, paschal)(戶九1-5)，向天主/上帝感恩的好習慣。把“Eucharist”一詞用在「聖體聖事」上始自教父時期，這不是新約的說法。新約選用別的名稱，表達今日教會中所謂的感恩禮的事實，如：主的晚餐(格前十一20)、擘餅(路廿四13-35；宗二42-46；廿7，11)、感恩聚會(格前十一17-34)等。

(2) 感恩聖事/聖體聖事是天主教會(↗44 Church, Catholic)七件聖事之一，從進入聖事性的公教團體來看，它也是三件入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)之一，此外還有聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)、堅振聖事(↗458 confirmation, sacrament of)。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章，強調：聖體是天主教會的中心聖事/核心聖事，也是禮儀(↗692 liturgy)崇拜的高峰：「傳教工作所指向的目標，就是使所有的人藉信仰及洗禮，成為天主的子女，集合起來，在教會中讚美天主，參與祭獻，共進主的晚餐」(SC 10)(DH 4010)。

(3) 感恩聖事/聖體聖事兩個描述性的定義指出這件聖事的深義：

1) 梵蒂岡第二屆大公會議《神聖大公會議》禮儀憲章第47號：「我們的救主，在祂被出賣的那一夜，在最後晚餐中，建立了祂的體血感恩奉獻，藉以永留十字架的祭獻於後世，直到祂再度來臨，並把祂死亡復活的紀念，託付給親愛的淨配一教會。這是仁愛的聖事、統一的象徵、愛德的聯繫、逾越宴會，在此以基督為食物，心靈充滿恩寵，賜給我們將來榮福的保證」(SC 47)(DH 4047)。

2) 1982年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)在《利瑪文獻》(Lima Document)記載：「只有一個洗禮、一個感恩禮，以及一個互相承認的聖職」中，描

寫感恩聖事/聖體聖事的意義如下：「聖體基本上是天主/上帝在基督內藉聖神的德能恩賜給我們的聖事。基督徒藉著與基督體血的契合，領受這項救恩之賜贈。在聖餐中，在享用餅酒之際，基督與我們契合。天主/上帝自己把生命賜給基督的身體，更新每個肢體。如同基督所應許的，基督身體中，每個領過洗的成員在聖體中得到赦罪的肯定(瑪廿六28)，永生的保證(若六51-58)」(第111號)。感恩聖事/聖體聖事有許多含義，應該從這各種含義來了解它：「向天父的感恩、對耶穌的紀念(↗334 memorial)、向聖神(↗566 Holy Spirit)的呼求、與信眾的共融、天國(↗38 kingdom of God)的宴席」。

(二)聖經(↗571 Bible)：在舊約以色列人經驗的準備下，新約包含對聖體的基本解釋：

(1) 在猶太人當中，筵席是一項重要的社會和宗教禮儀，有好幾個不同的方式：除了平日的家庭筵席之外，還有節日的筵席，它為一些特別的慶典(如：巴斯卦筵席)提供綱領。節日的筵席習慣上以擘餅開始，並飲兩杯正式的酒，但在特別重要的日子，還有第三杯酒：「祝福的杯」(祝福，感謝：eucharistein)，由參與者共享。此外，巴斯卦筵席在結構上還要主禮者解釋它的意義。

(2) 對觀福音(Synoptic Gospel)最後晚餐(↗507 Last Supper)的敘述(谷十四22-25；瑪廿六26-29；路廿二19-20)與巴斯卦筵席連在一起(谷十四12，16；瑪廿六17，19；路廿二8；13)。但《若望福音》卻把它放在「逾越節慶日前」(若十三1)；保祿宗徒也沒有指出最後晚餐就是逾越節晚餐(格前十一23-26)。總之，可以說，最後晚餐不是當年的逾越節筵席，但它與逾越節相當接近，時間上的接近加給耶穌和宗徒的最後晚餐很多寓意/寓言/隱喻(↗538 allegory)，這些寓意在教會的紀念中留下了記號。最後晚餐的敘述，顯示了耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)以及最後晚餐的理解。藉著一個先知性的象徵行動，耶穌邀請祂的門徒藉分享餅酒與祂進入愛的親密關係。這分享包含兩個主要因素：完全交付自己(愛的犧牲)，相

互問深切的共融(愛的共融)；耶穌的這種分享後來在團體的筵席中，在主的臨在(↗677 presence)下現代化。在舊約的暗示下，耶穌把自己等同為依撒意亞先知(↗159 prophet)筆下交出自己性命承擔罪過的上主的僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)，祂也解釋祂的行動為耶肋米亞先知所預見的新盟約(↗588 covenant)的開始。

(3) 保祿宗徒在提及聖體之前，首先問到吃祭肉的適當性的問題。他堅持：分吃餅酒是真實地分享基督的體血(格前十 14-22)。其後，保祿又直接談到格林多人在主餐中的行為(格前十一 17-34)。各種弊端陋習讓格林多主餐禮不能成為真實對基督的紀念；基督在愛中交出自己的生命救贖(redemption)眾人，但格林多人卻因自私自利，讓自己陷入殺害耶穌的人的黨羽之中。所以，他們必須拋棄自己精神上自以為高人一等的心態，而面對基督的死亡及祂空虛自己的愛。否則，他們就等於吃喝自己的審判(↗659 judgment)，而不是喝飲他們的救贖，因為他們未能體會到基督徒團體就是基督的身體(格前十一 29)。保祿懇請人更深切地體會到在主餐中，所分享的新盟約的意義。如此，才是真正宣布主的死亡，直到祂光榮的來臨。

(4) 《馬爾谷福音》以增餅故事(谷六 32-44；八 1-10)及「杯」的話語(谷十 35-45；十四 32-36)來準備最後晚餐的敘述(谷十四 22-25)。從《格林多前書》的寫作，到《馬爾谷福音》的完成，中間這十幾年內，基督徒團體在各個不同地方、社會場合來慶祝主餐禮，並有著不同的神學重點。《馬爾谷福音》把聖體的故事放在「失敗」和「出賣」的上下文中，以映照出「和解」的主題；這和解是在最後晚餐中，耶穌把自己交與門徒時出現的。祂交付自己，沒有把持不捨，而且許諾在痛苦黑暗的事件之後會與他們再團聚。在這裡，馬爾谷的教會會聽到和解的勸導：在爭執和分裂後要和諧，並要與各不同國家、不同宗教背景的歸化者一起分享主餐。最後晚餐的杯，字面上是為盛滿基督盟約的血，但它也象徵耶穌基督救贖性的苦難。門徒共飲耶穌的杯，讓他們與耶穌的盟約結合。共飲此杯也包含他們要參與耶穌的服務、苦難和死亡。

耶穌在愛(↗604 love)的犧牲中把自己的生命交出來，這種行動也將是作門徒的模範。

(5) 《瑪竇福音》在某些程度上重複《馬爾谷福音》的聖事神學。但是他對聖體卻有他獨特的看法，他改寫增餅故事(瑪十四 13-21；十五 21-28)和最後晚餐的敘述(瑪廿六 17-29)。瑪竇改編最後晚餐(以晚餐的準備開始)的敘述，以突顯出在門徒使命上的聽命的重要性。基督命令，而那些門徒聽命服從。信徒稱祂為「主」(雅威 Yahweh)，而不是「辣彼/拉比」(rabbi)或「師傅」，這顯出他們對祂身分的理解。即使吃喝餅酒也是門徒對主的命令的回應。「喝這杯」除了馬爾谷的象徵(↗528 symbol)意義之外，還有聽基督的命、參與祂的生命和救贖使命的決定。另外瑪竇最獨特的還是來自舊約的厄瑪奴耳(Emmanuel)的主題：耶穌具體地證實天主/上帝渴望居住在祂人民之中的心懷，祂一直存留在教會內，直到歷史的窮盡。如今，祂以一種特殊的方式臨在於聖體之中，它是將來永恆筵席的預像。耶穌說：與我一起喝這杯吧，而我也將與你一起在我父的國度裡共喝美酒。

(6) 《路加福音》的食糧主題(路一 53；十二 35-40；十三 28-29；廿二 16-18；宗十 10-16)和筵席主題(路五 27-32；七 36-50；九 11-17；十四 15-24；宗二 42-47；廿 7-11；廿七 33-36)有著很豐富的含義，遙指最後晚餐(路廿二 14-28)和復活(↗47 Resurrection of Christ)後的筵席，它們都暗示教會的聖體禮。耶穌與人共席是天主給所有人賜下生命和救贖的比喻。耶穌沒有轉面不理那些遭受世人遺棄的人、罪人和出賣者，反而與人同席，產生聯繫，這聯繫在最後晚餐時就成為新盟約的聯繫。筵席刻劃耶穌為老師、為醫生，為一個願意寬恕及和解的人。祂恩賜希望給卑微的人，推倒驕傲者的自滿。路加的杯不強調馬爾谷的苦難的意義。「為你們而捨棄」的身體，和「為你們流出」的血，代表耶穌終極的愛的服務，接受謙下，甚至死亡，聽命的服務；如此乃摧毀了罪惡(↗591 sin)的捆綁。這就是新盟約關係的基礎，這關係建基於祂的臨在、支持以及效法祂的召喚。聖體一方面在紀念中回顧救恩歷史(↗456 salvation, history of)；另一方面也在期待中，前瞻圓滿

的天國(↗38 kingdom of God)的筵席。

(7) 《若望福音》在最後晚餐中，沒有敘述聖體的故事，他也不用「主的晚餐」，或「分餅」等說法。但《若望福音》卻傳達了基督徒傳統中非常富影響力的聖體教導。在《若望福音》與對觀福音一起保留下來的少數耶穌公開生活的故事中，有一個是增餅的故事。若望在這敘述中認出聖體的主題，卻沒有把它應用為最後晚餐的預像，卻把它放在一段很長的生命之糧的言論之前，作為這一章的主調(若六 1-15；25-59)。《若望福音》指出：從耶穌公開生活的言語、行動中傾留出來的是聖體聖事。這是《若望福音》降生神學(↗333 theology, incarnational)的一部分。耶穌是回答人類最深渴望的、成為血肉的聖言(↗558 Word of God)，祂藉自己的禮物，即祂的生命和死亡，給信友傳達永生(↗121 life, eternal)，就是在在聖神內與天父的契合。《若望福音》第六章「生命之糧」的言論，為信從祂的人而言，這是聖言降生為人的聖事性的最高峰，祂指出這糧食為每個參與者所帶來的意義。如此，發揮生命之糧的若望與強調團體行動的保祿兩位作者在看法上就有所不同。若望的團體向度是藉葡萄樹與枝條的形像來表達的。

### (三)教會的歷史顯示：

(1) 新約豐富的聖體神學是如何的在許多不同的社會、文化脈絡中宣布和慶祝的。《宗徒大事錄》對耶路撒冷團體的簡短描述(宗二 42-47)，包含基督徒團體生活的一個重要因素：「分餅/擘餅」，也稱為「主的晚餐」(格前十一 20)。很快地，對耶穌的紀念發展成獨立的宗教慶典。「聖體」(原意是感恩)變成了慶祝主餐禮的專有名詞。

(2) 教會歷史中撒瑪利亞哲學家、護教學家、殉道者尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)，是第一位記載在星期日早上(就是指復活節的早上)，連同天主聖言的慶祝，舉行感恩聖事/聖體聖事慶典的作者。教父們特別發展了感恩聖事/聖體聖事牧靈的和神秘的角度，指出基督徒藉著領受基督身體逐漸成長成基督身體的圓滿(頭和肢體)。

(3) 聖體之為「聖事」的觀念也開始發軔，到了中世紀，由於一些神學家，如：土爾(Tours 今法國)神學家、天主教司鐸貝倫加爾(Berengar de Tours 約 999-1088)，談到復活的主在聖體中「象徵性」的臨在。於是，基督在感恩聖事中的「真實臨在/真正臨在」(real presence)乃成了一個主要(但也有點片面)的問題。到了宗教改革(↗273 Reformation)時期，由於改革者堅持聖體的「宴會特性」，而不明確地宣認傳統天主教會(↗44 Church, Catholic)所強調的基督真實地臨在於聖體中的信仰，天主教的聖體神學便特別注意聖體的「祭獻特性」和「真正臨在」，並且採用「體變」(↗708 transubstantiation)的說法。這種有點簡約的聖體聖事思想乃流行在天主教會，直到廿世紀。聖經研究、禮儀運動(liturgical movement)、合一運動(↗23 movement, ecumenical)卻再展開聖經的聖體聖事的向度。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)非常肯定這種革新的聖體觀。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)回應各種錯誤的聖體思想：

(1) 1079 年教宗額我略七世(Gregorius VII 1073-1085)，於羅馬地區會議(Local Council of Rome)：論貝倫加爾的信經(↗324 Creed)時，強調：土爾的貝倫加爾必須接受透過聖體慶典的祝聖行動，餅酒真正地變成基督的體血的信仰(DH 700)。

(2) 佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，依據教會聖師(↗563 Doctor of the church)和教父(↗400 Church, Father of the)們的見證，宣布在祝聖以前聖體聖事的「質」(matter)是麥麵餅和葡萄酒滲以一點點的水分。

(3) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)由於宗教改革者激烈的攻擊，必須明確面對聖體的問題。它在第 13、21、22 場會期中，面對這些問題發揮教會的訓導：

1)1551 年 10 月 11 日的第 13 場會議，論

感恩聖事的法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)，討論有關耶穌基督臨在的問題，共有八章及十一條法典(DH 1635-1648, 1651-1661)。特利騰大公會議在聖經的基礎上，肯定耶穌基督的聖體、聖血臨在聖體中的事實和意義。

大公會議所針對的不是德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，因為馬丁路德從來沒有否認「真實臨在」；而是針對瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484-1531)，他在感恩聖事神學上，否認「體變說」及耶穌基督的「真實臨在」(real presence)，他主張：耶穌基督只是「標記」性地(in sign only)臨在於聖體之內。此外，瑞士改革宗神學家、宗教改革家加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)的說法，也與教會的理論不符，他主張：基督「藉祂的能力」動態地臨在聖體中。天主教會主張：復活的基督在餅酒形中的臨在是完全的；成聖體、聖血，雖然以領聖體、聖血為目標，但是，基督的臨在並不靠人領或不領。因此人若不領聖體，基督的臨在仍繼續臨在聖體中。對於這點，馬丁路德遲疑不決，德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzerd, Blackearth), Philipp 1497-1560)，則顯然否定它。聖體的臨在是由體變成就的。馬丁路德跟隨英國哲學家、新教改革者威克利夫(Wycliffe (Wicklif; Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclyf, Wykliffe), John 約1320-1384)的主張，認為：不接受「體變說」，強調聖經為最高權威，餅酒與基督體血一起存在。特利騰大公會議反對這理論，肯定在實體上完全的改變，只有餅酒的外形還存留下來；大公會議所宣布的道理是自拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)以來，教會內官方用以述說「體變」這種實體的改變的說法(DH 802)。如此，特利騰大公會議對於聖體聖事的領受、應用和祭禮，都有了具體的結論。但此大公會議的道理需要詳細的解釋，應該分兩個層面：一個是基本信仰(basic faith)的層面，即：天主教會相信

復活的主耶穌基督實實在在臨在於聖體中；另一層面就是信理神學(↗313 theology, dogmatic)如何解釋復活的主耶穌基督實在臨在於聖體中。就此層面而言，「體變」是許多解說復活的主的真實臨在的可能性之一。

2)1562年7月16日特利騰大公會議第廿一場會議，頒布四章、四法典，說明兼領聖體、聖血以及兒童領聖體的問題。大公會議肯定：沒有神律要求信徒領聖體兼領聖血，因而，教會有權決定施行聖體聖事的方式，只領其中一種，大部分只領聖體不領聖血，並沒有實質上的損失。但是，大公會議卻有意地對：兼領聖體、聖血是否會得到更豐富的恩寵，這個問題不作決定，因為，不同的學派有不同的意見。至於兒童領聖體的問題：他們則沒有領受聖體聖事的義務(DH 1726-1734)。

3)1562年9月17日特利騰大公會議第廿二場會議，頒布九章、九法典(DH 1738-1759)，說明彌撒聖祭的教義與法典以及請准兼領聖血的法令。此文憲的內容有著非常不同的神學意義，人類的救贖是因為十字架的犧牲，彌撒聖祭並不是一個獨立於十字架以外的新的祭獻；它是現在由教會在禮儀中紀念十字架上犧牲的祭獻；當教會跟隨基督的命令，慶祝主耶穌於最後晚餐時交付自己，教會所「奉獻」的便是經過十字架的祭獻而復活的主耶穌基督。這就是所謂的十字架祭獻的「再現/現在化」(representation)。

此教義面對馬丁路德、梅朗東、加爾文諸人，他們把基督的祭獻只限於十字架之上，否認耶穌於最後晚餐中的「自我給予」以及「祭獻性的死亡」有任何的關連，也把教會所慶祝的主的晚餐，視為一個沒有任何祭獻的因素的聖宴。因為，特利騰大公會議的首要目的，是要護衛改革者所否定的彌撒的祭獻意義，該大公會議沒有完整地闡釋聖體聖事在各個層面上的意義。

(4) 1943年6月29日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，在其《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭中，強調：教會為基督的奧體，與基督的祭獻、犧牲緊密相連。四年後(1947年11月20日)，教宗又在另一道通

論《天主的中保》(Mediator Dei)中，發揮：基督在禮儀中臨在的各種方式，這個概念後來收在梵蒂岡第二屆大公會議《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章的文獻中(SC 7)。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議在沒有爭論的氣氛下，把感恩聖事/聖體聖事不能分離的兩個因素，即：「祭獻」和「聖宴」之間的平衡建立起來了；它們只是一件基本事實的兩面，而這基本事實就是：基督耶穌在愛中，對那些相信祂的人所做的終極而完全的自我交付。

梵蒂岡第二屆大公會議詳細地討論感恩聖事/聖體聖事，但是不像特利騰大公會議那樣採用神學上的專有名詞，而是用一種更牧靈性的、更平衡的聖經說法。最主要的文獻就是在《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章和《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章兩個憲章。此外還有《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令，《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum Ordinis PO)論司鐸職務與生活法令。梵蒂岡第二屆大公會議的聖體論有三個特色：1)包容甚廣；2)強調「聖體奧秘」和「教會奧秘」的密切關係；3)特別注意「標記」在感恩慶典中的價值。

(6) 當神學家開始以「意義變換」(↗ 616 transignification)和「目的變換」(↗ 104 transfinalization)等詞彙來嘗試解釋復活的主在聖體中的臨在的時候，1965年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在其《信仰的奧蹟》(Mysterium fidei)通諭中，肯定「體變」的說法。呼籲天主教信徒跟隨特利騰大公會議，保持對「體變」的信仰。通諭中強調：「體變」經由一位有效地受過祝聖的司鐸或主教「祝聖」餅酒而成就，是不能被任何新的名詞所取代的。反之，它應該是這些新名詞的基礎(DH 4410-4413)。

(五) 1982年普世基督教協會(WCC)所頒布的《利瑪文獻》(Lima Document)，強調：「只有一個洗禮、一個感恩禮，以及一個互相承認的聖職」。天主教會透過「天主教基督徒合

一促進委員會」(Pontifical Council for Promoting Christian Unity)，並在教廷教義聖部的(Congregation for the Doctrine of the Faith)襄助下，經過五年冗長的廣泛諮詢，在1987年正式給予日內瓦的「信仰與教制秘書處」一個官方回應。關於聖體，天主教的回應包括下述各項重點：

(1) 真誠而積極地讚賞該文憲的主要內容。天主教會認為該文憲論感恩聖事/聖體聖事的大部分可以認同，因為，它表達了教會從古代以來在實踐和理解上的許多主要的道理，以及具體的禮儀行爲。這在通往基督徒的合一上是一個很好的訊息。

(2) 某些重點卻需要進一步澄清，例如：

1)指出「大地的成果」(餅和酒)與耶穌以祂的生命恩賜的禮物的一致性，意即：餅酒是基督真正臨在的聖事標記。

2)該文獻所用的「代禱」的概念，好像似乎並未明確地表示感恩聖事/聖體聖事的祭獻因素。

3)只以「感恩」和「代禱」來描述教會在聖體聖事中的行動是不夠的，還必須提及參與者在聯合基督永恆的自我交付時所表達的自我奉獻。

4)「體變」所表達的事實應該更清楚地說明。

5)有關感恩禮的主持人的問題應該更清楚地解說。天主教的立場是：主禮的人必須是一位在宗徒繼承(apostolic succession)下經由聖職聖事(↗ 582 ministry, sacrament of)祝聖的司鐸(↗ 124 priest)。

6)有關天主教徒參與基督教團體的聖餐禮，以及基督教徒領受天主教的聖體此問題上，應該特別注意這樣互領聖體的教會向度。意思是說：在解決互領聖體問題的努力中，不應該脫離神學(↗ 385 theology)對教會的奧蹟及聖職聖事的理解。為天主教徒而言，組成教會共融的核心是信仰的合一，而對聖體的信仰是教會信仰的很重要因素。但是，因為新教的基督徒們對聖體的信仰尚未完全與天主教徒相同，因而天主教會現在是

不可能從事普遍的教派間的互領聖體。因為教會認為：除非基督徒們完全共享一個信仰，否則他們不能參與同一件聖體聖事。

(六)今日的系統神學(systematic theology) (↗1313 theology, dogmatic)也許須在下列事項上作更深入的研究和交談：

- (1) 更整合性的闡釋基督「聖體臨在」的意義，必須注意臨在的豐富含義。
- (2) 更系統地發展聖體聖事的祭獻性。
- (3) 平衡的解釋：一方面考慮聖體聖事為三件入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)之一；另一方面注意聖體聖事乃教會生活的中心聖事，是教會禮儀崇拜的最高峰。
- (4) 找尋一個可以說明聖體之祭獻和聖宴性的基本統一原則。這兩面特性是同一基本救恩(↗455 salvation)事實的兩面：這基本事實就是耶穌基督在愛中為那些相信祂為天主聖子(Son of God)，為聖言(↗558 Word of God)，為主(Lord)的人之終極完全的自我交付。
- (5) 在亞洲及中國文化思想中，要進一步地把下列三個因素整合在一起，即：宇宙和諧共融、聖神的德能以及聖事的概念。從這個中國本位的角度來反省，聖體聖事包含很豐富的神學意義：亞洲及中國神秘思想與生活(↗380 mysticism) 的體驗中，有關天下萬有的一體性，藉著聖神的德能在聖體聖事中，以動態的「實在象徵」表達出來。

結果，聖體聖事可以促進在衝突中的和好，同時，也可以促進「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的動態的和諧。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

《天主教教理》，卷二，1996，1322-1419 號。

王敬弘著，〈新約中的聖體聖事〉，《神學論集》第4集，台北：光啓文化事業，pp.199-213，1972。

本篤十六世(Benedictus XVI)，《愛德的聖事宗座勸諭：闡釋感恩聖事是教會生活和使命的泉源及巔峰》，香港：天主教香港教區，2007。

若望保祿二世(Ioannes Paulus II.)著，中國天主教團秘書處

編譯，《論聖體聖事的奧蹟和敬禮牧函》，台北：天主教教務協進會，1980。

若望二十三世(Ioannes XXIII)著、景耀山譯，《聖體聖事》，台中：光啓出版社，1961。

房志榮著，〈聖體聖事在舊約中的準備〉，《神學論集》第4集，台北：光啓文化事業，pp.187-198，1972。

張春申著，〈耶穌在聖體聖事中的臨在〉，《神學論集》第4集，台北：光啓文化事業，pp.251-263，1972。

張春申著，《聖體聖事的教理與神學解釋》，台南：聞道出版社，1998。

張春申著，〈感恩聖事：聖事中的聖事〉，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp.341-344，2005。

錢玲珠著，〈聖體聖事：光明的奧蹟〉，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp.345-369，2005。

溫保祿著，《主愛之宴：感恩聖事神學》，台北：光啓出版社，1996。

潘家駿著，《感恩聖事：禮儀與神學》，台北：光啓文化事業，2005。

潘家駿著，〈基督徒合一交談中的感恩聖事〉，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp.146-157，2005。

Deiss, L. *It's the Lord's Supper: The Eucharist of Christ*. New York: Paulist Press, 1976.

Kasper, W. *Sacrament of Unity: The Eucharist and the Church*. New York: Crossroad Publications, 2004.

Kodell, J. *The Eucharist in the New Testament*. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Léon-Dufour, X. *Sharing the Eucharistic Bread: The Witness of the New Testament*. New York: Paulist Press, 1987.

Marty, M. E. *The Lord's Supper*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.

谷寒松

## 585 萬有在神論

wànyǒu zàishén lùn

### PANENTHEISM

參閱：173 自然神學 148 存有論 194 形上學  
255 泛神論 326 流出說 143 有神論

(一)概念說明：萬有在神論/泛在神論(panentheism)一詞，源自希臘文的「pan 泛、一切」、「en 在內」及「theos 神」，指將一切



事物都視為生存在神內，但未吸收神的無限本性。認為在神與世界之間，實際上有著彼此依賴與可互換的關係，即不但世界依賴神，且神也依賴世界。與泛神論(↗255 pantheism)所強調：神與一切存有物為「一體性」的主張不同。此論把世界視為神的創造可能性的「圓滿」(fulfillment)。德國哲學家克繞思(Krause, Karl Christian Friedrich 1781-1832)似乎為將自己的學說與「泛神論」和「流出說」(emanationism 主張萬物皆從不變的絕對者，順其自然地、必然地分化、流出)區分清楚，而首先採用“panentheism”這字。今日，此字意謂用一種「兩極性/對立性」(polarity)說法介紹「神」的概念時，「神」意含永恆與暫時，包含著世界卻又超越世界。

## (二)簡史：

(1) 今日的萬有在神論最早可追溯到希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)，他的兩極思想中，「太一」似乎包含了個別存有物。中世紀愛爾蘭神、哲學家埃里杰納(Erigena, Ioannes Scotus 約 810-877)在其《論大自然的區分》(De divisione Naturae)一書中，將宇宙自然的受造分為四類：1) 非受造的創造者，即天主/上帝/神(↗30 God)。2) 受造物，亦創造他物者，即原始的原因。3) 受造物，不創造他物者。4) 非受造、亦不創造者，一切萬物的目標，即天主/上帝/神主張，受造物本來是在聖言(↗558 Word of God)(天主第二位)內的「觀念」；此一說法趨向今日的萬有在神論。再者，他將天主/上帝/神身為創造者與天主/上帝/神身為萬物終向分別開來，後者意含世界萬物是天主/上帝/神的「圓滿」，這點很像近代英國數學家 and 哲學家懷特海(Whitehead, Alfred North 1861-1947)的說法。

(2) 此外，具「萬有在神論」傾向的思想家不勝枚舉，較出名的有：印度教(↗163 Hinduism)哲學家拉馬奴佳(Rāmānuja, 1017-1137)；德國神秘神學家、道明會會士埃克哈特(Eckhart (Eckart, Ekehart), Meister 約 1260-1327)；德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教庫薩的尼古拉斯(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)；德意志觀念論/德國唯心主義

(German idealism)(↗712 Idealism)的代表人物謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)；德意志觀念論/德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)；近代的懷特海所提出兩極性的天主/上帝/神，強調：天主有「原始的本性」與「結果的本性」；伊斯蘭教神學家伊克巴勒(Iqbal, Muhammad 1875-1938)；法國神秘靈修學家、考古學家、人類學家、耶穌會會士德日進(Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)、德國駐美信義宗神、哲學家、宗教學家田力克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)等等。

(三)綜合：1)萬有在神論基於「兩極性」原則，認為相反、對立的兩者皆可為真，顯然與亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的邏輯原則(principle of logic)(不矛盾律、排中律)不合。2)將「兩極性」概念應用在「因果原理」(principle of cause and effect)上時，因兩者互相依賴的關係，「果」依靠「因」，「因」也依靠「果」，導致因果原理名存實亡。3)主張明顯的矛盾律(the law of contradiction)論調，似乎為了逃避「類比」(↗698 analogy)概念，就應用單一範疇來解釋萬物的互相關係，但卻忘了只有透過「類比」，人才能描述「異中有同」的存有物，才能解決實在界(↗637 reality)中「一」與「多」的問題，而不致將一元論(↗1 monism)或多元論(↗182 pluralism)過度單純化。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cooper, J. W. *Panentheism, the Other God of the Philosophers: From Plato to the Present*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2006.

Leaves, N. *The God Problem: Alternatives to Fundamentalism*. Santa Rosa, Calif.: Polebridge Press, 2006.

Nikkel, D. H. *Panentheism in Hartshorne and Tillich: A Creative Synthesis*. New York: P. Lang, 1995.

Peacocke, A. & Clayton, P. ed. *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

編譯

## 586 萬有復興

wànyǒu fùxīng

APOCATASTASIS,  
APOKATASTASIS

參閱：90 末世論 153 死人復活 684 總歸於基督  
139 地獄 52 天堂

(一)概念說明：萬有復興(apocatastasis)(apokatastasis)一詞，源自希臘文分成三個部份：「apo 由、從」、「kata 跟據、依據」及「stasis, histanai 佔、佔位」，指重新站起的行動與狀態。拉丁文則是「re-stitutio, re-stauratio 復起、重新起來」。爲此，apocatastasis 是指把一切受造物，包括罪人，也包括在地獄中的人(或魔鬼)決定性地在圓滿的幸福中予以復興起來。從基督信仰的層面而言，認爲人類最後皆將普遍獲救，恢復原初之聖潔、幸福。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)等，主張「萬有復興」的說法，認爲：邪惡(evil)與懲罰(punishment)僅是暫時性的，受永罰(eternal punishment)的天使(↗49 angel)與人(↗11 man)終會回心轉意，最後皆要獲救進入天主/上帝/神(↗30 God)的光榮中。

(二)聖經(↗571 Bible)：新約(↗611 New Testament)中只在《宗徒大事錄》三 21 用了一次，這是伯多祿向百姓們講道時所運用的字，他指出：「天主/上帝藉先知(↗159 prophet)所許諾的一切都要復興起來」。但是，此處所包含的意思較窄。舊約(↗687 Old Testament)晚期，曾把萬有復興與厄里亞先知的來臨銜接起來，依據《列王紀》下二 11 及《德訓篇》四十八 9-12 的記載，厄里亞先知被提升天；而《瑪拉基亞》三 23-24 則認爲厄里亞先知將在救恩歷史(↗456 salvation, history of)的末期來臨，這個時期，即是猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)思想中默西亞(↗669 Messiah)來臨的時刻，所以，厄里亞先知就是默西亞的先驅。耶穌基督(↗296

Jesus Christ)和門徒們有時也有這種思想，如：《馬爾谷福音》九 12 提到厄里亞時，所用的重整即是「萬有復興」一字的動詞，而耶穌也把厄里亞的作用置於若翰洗者身上，前驅的作用就在於推動天主子民(↗31 people of God)在內心有所革新，好準備迎接默西亞的來臨(宗三 19-21)。

(三)簡史：

(1) 教父時代—尤其是亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)，特別發揮了有關「萬有復興」的思想，例如：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)曾思索過地獄之罰的有限時間。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)在此論題中的思想雖然尚不清楚，但仍可看出他藉著《聖詠》一一〇、《格林多前書》十五 25-28、《斐理伯》二 5-11 等經文所發揮的思想而稍加了解。他認爲信友們都在期待著耶穌基督重整受造界的時刻，那時，耶穌基督要一次而永遠地征服仇敵，並將這些仇敵放在天主/上帝/神的腳下，受造界也因著萬有復興使新天新地(new heaven and new earth)應運而生(依六十六 22)。此外，正如耶穌在《若望福音》十七 21-23 所祈求的一般，在新天新地中，所有受造物也將與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)合而爲一，《厄弗所書》四 13 也暗示這種思想。

(2) 有些教父們跟著奧力振的思想也主張萬有復興，如：小亞細亞的卡帕多西亞神學家納齊盎人額我略(Gregorios Nazianzos 約 329-390)；小亞細亞的卡帕多西亞神學家、尼撒主教額我略(Gregorios Nyssa 約 335-394)；希臘神學家、塔爾索(Tarsus)主教迪奧多羅斯(Diodoros of Tarsus +394 前)；摩波蘇厄斯提亞主教塞奧佐羅斯(Theodoros of Mopsuestia 約 350-428)以及早期東南歐(今達爾馬提雅)小城史翠朵(Strido)聖經學家、辯論神學家熱羅尼莫司鐸(Hieronymus (Sophrionius Eusebius) 約 347-420)等人。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，又有人提出萬有復興的概念，但在 1530 年督教改

革宗與路德會(↗589 Church, Lutheran)所召開的基督教奧斯堡信條(Confession of Augsburg)第17號，仍棄絕了這個概念，依舊強調地獄的永恆性。

(4) 十七世紀中葉，有一些神秘的通靈論(↗490 theosophy)者以及理性主義(↗398 rationalism)者又提出了萬有復興。

(5) 十九至廿世紀的德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)；德國信義宗系統神學家、宗教哲學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)；德國新教系統神學家黎徹耳(Ritschl, Albrecht Benjamin 1822-1889)；德國信義宗神學家、教會歷史家利茨曼(Lietzmann, Hans Karl Alexander 1875-1942)等人，也強調了萬有復興。瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)卻認為：要不要萬有復興，應該是由天主/上帝決定才對，他說：「我們卻要希望天主/上帝按其無限的美善來決定」。德國神學家米夏埃利斯(Michaelis, Wilhelm 1896-1965)則認為：在基督徒宣揚天主那恩寵性的福音(↗642 Gospel)時，應該把有關審判的信仰(↗315 faith)概念放入萬有復興的思想中。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，曾棄絕了萬有復興的論點：1) 《達瑪蘇斯信經》(Fides Damasi)(DH 71-72)；2) 偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰》(Quicumque)信經(DH 75-76)；3) 405年致土魯斯(Toulouse)主教埃克蘇佩里烏斯(Exsuperius)書信《為你諮詢者》(Consulenti tibi)(DH 212-213)；4) 473年亞耳(Arles)地區會議(local council)：籲請盧奇杜斯(Lucidus)司鐸服從恩寵與預定小冊(DH 330-342)；5) 543年皇帝尤斯蒂尼安努斯一世(Iustinianus I)致君士坦丁堡(Constantinople)宗主教梅納斯(Menas)詔書，在君士坦丁堡地區會議公開宣布：反奧力振(Origenes)的絕罰(DH 411)；6) 633年托雷多(Toledo)第四屆地區會議：有關天主聖三、基督論信仰表白；將若望默示錄當作聖經著作(DH 485)；7) 693年托雷多(Toledo)第十六屆地區會議：有關信

經(天主聖三；基督，取血肉的天主子；死人的復活；基督教會的高貴及必然性)(DH 574)；8) 785-791年致西班牙(Spain)主教們書信《普世的要義》(Institutio universalis)：有關收養論/嗣子論(↗701 adoptianism)者的錯誤(DH 596)；9) 855年瓦連斯(Valence)地區會議：有關預定論(↗625 predestination)的問題(DH 630)；10) 1215年拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)第1章：公教會的信仰(反對亞勒比根派(Albigenses)及純潔派(↗395 Catharists)的定斷(DH 801)；11) 1254年里昂第一屆大公會議(↗199 Council of Lyons II 1245)致宗座駐希臘代表，義大利土斯庫隆(Tusculum)主教書信《在宣布公教會的信仰下》(Sub catholicae professione)：教導希臘人應遵守的儀式與教義(DH 839)。

因為，在萬有復興中的未來層面與教會(↗411 Church)的地獄(↗139 hell)概念相違背。天主教會認為：應該維持在地獄中的人，有完全相反天主/上帝的可能性，他們早已完全違反自己整個存有的意義與價值。

(五) 系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)應將萬有復興的思想與下列因素予以整合：

- (1) 天主/上帝願意所有的人都得救，並得以認識真理(↗335 truth)(弟前二 4)，這是出自天主/上帝的愛(↗604 love)。
- (2) 具有理性的受造物享有其自由—尤其是對天主/上帝的真正自由。
- (3) 自由的受造物，可以完全地相反天主/上帝。
- (4) 自由的受造物仍應保有希望，因為，天主/上帝的愛與恩寵(↗353 grace)常比他們有限的自由還要有力，天主/上帝即藉著他們的自由，以祂無限的愛與恩惠吸引受造物。但是在教會的信仰傳統中卻未將魔鬼(↗703 devil)列入萬有復興的可能性之中。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Crouzel, H. "Apocatastasis." *SM*, vol. 1. 51-52.

- Deák, E. *Apokatastasis: The Problem of Universal Salvation in Twentieth Century Theology*. North York, Don Mills, Ont.: Deák, 1979.
- Dixon, L. *Apokatastasis and the Kingdom of Christ: Will There be Any Finally Outside?* 1991.
- Parker, J. *The Concept of Apokatastasis in Acts: A Study in Primitive Christian Theology*. Austin, Tex.: Schola Press, 1978.

谷寒松

## 587 敬禮

jìnglǐ

### CULT

參閱：266 宗教 271 宗教行爲 692 禮儀 580 聖儀 502 朝拜 556 聖母敬禮 549 聖人敬禮

(一)概念說明：敬禮(cult)一詞，源自拉丁文的「colere 專務、敬禮、尊敬」，指因為內心尊敬而發外表的行爲。天主教會(↗44 Church, Catholic)傳統上皆習慣把敬禮分爲三種，即：

- (1) 對天主/上帝/神(↗30 God)的朝拜(↗502 adoration)、崇拜/崇敬(latria)。
- (2) 至於對童貞聖母的超級敬禮(hyperdulia)，《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第1186號；《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第66號都有詳細的說明。對聖母的敬禮雖然是「超級」的，然而，她既屬於人的一份子，對她的敬禮與對永生的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的欽崇禮，有本質上的區別。其實所謂「超級」，既不在量的多寡，也不在質的高下，而是在乎「適當」，適當於她在救恩歷史(↗456 salvation, history of)上的特殊地位。
- (3) 對一般聖人聖女的普通敬禮(dulia)，其字根源自希臘文「doulos 奴隸」，指奴隸的身份或從事奴隸的工作。在天主教會、聖公會(↗550 Church, Anglican)及東正教(東方教會↗225 Eastern Church)的禮儀傳統中，指對聖人

及天使的尊敬儀式(聖人敬禮↗549 veneration of saints)。是由於教會肯定地相信，這些經由教會特別欽定聖品的聖人們聖德卓著，因而他們得以爲地上教會代禱。在實行上，對聖人聖女的敬禮包括讚美、效法其聖德，以及直接向他們呼號以期獲取他們的代禱等。最後，敬禮聖物，如：聖人遺物(↗565 relic)、聖像、十字架等的深意，乃是藉敬禮聖物對聖人表示敬意，自應歸屬於敬禮聖人之列。

在注重「人際關係」，講究「慎終追遠」的中國，對已亡祖先，並未列入聖品的敬禮一直都佔著非常重要的位置。因而，也可以比對聖人、聖女的敬禮處理；對祖先的敬禮，實在基於人性的需要。

(二)聖經(↗571 Bible)：猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)少談死者的命運，因而也很少呼號他們代禱；但是公元前二世紀的《瑪加伯》下十二 38-45 記載了一個例子。新約(↗611 New Testament)清楚說明：基督是人類唯一而完美的中保(↗65 mediator)(弟前二 5；弗六 18-19)；《厄弗所書》也提及天上和地上教會的相通(弗一 20-23)；《希伯來書》勸勉人要紀念「眾多如雲的證人」(希十二 1；十三 7)。其它相關的經文，有：《格林多前書》十五 12-28；《默示錄》五 8，六 9-10 等。依靠這些話教會信仰團體漸漸地發揮不同的敬禮方式。

(三)簡史：

(1) 最早的敬禮是對殉道聖人(殉道者↗343 martyr)的敬禮。三世紀以前，敬禮以「讚美」和「效法」爲主；三世紀左右才開始呼求聖人的代禱。四、五世紀，教會受迫害的時期結束，敬禮亦從殉道者伸展到其它聖德卓著，尤其是苦修克己(克修↗196 asceticism)的人身上。爲效法其聖德，聖人們的生平多被公開，聖堂也以他們命名特別請求他們庇護。五、六世紀，在彌撒中加插《聖詠》，以及聖人之對唱經文。五至八世紀，晚禱中除了這些詠唱外，還頌讀聖人的生平。大約同一時期也發展出對聖物的敬禮；東方人尤其喜愛聖像，西方則敬禮聖徒遺物，如遺骸等。

敬禮聖物在東方教會曾經引起劇烈的爭論。

(2) 最初幾世紀，教會並無特別名詞稱呼對天主/上帝的敬禮及對聖人的敬禮。一直到北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)才成功地引用希臘名詞“*latría*”來指稱對天主/上帝的欽崇禮；至於“*dulia*”則遲至八世紀法蘭克國王查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)時代才開始引進。

(3) 中世紀，對聖人的敬禮在西方發展得非常蓬勃，如：朝聖、敬禮遺孺及主保聖人等皆有增無減，許多虛構的聖人「生平」紛紛出爐。過份的民間敬禮引起教會中的反對，教會曾以多次會議來討論這個題目。

(4) 宗教改革(↗273 Reformation)：宗教改革的主要派別對聖人代禱都持否定的態度。1530 年代表馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)派的奧斯堡信條(Confession of Augsburg)，雖然承認聖人的崇高品格可資仿效，但也清楚地說明反對代禱的主要原因：衛護基督獨特的中保地位。

(5) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)1563 年第廿五場會議，訴諸宗徒繼承(apostolic succession)，教父(↗400 Church, Father of the)和公會議，頒布信徒藉唯一救主基督，呼求聖人代禱、對聖人敬禮以及有關聖人遺孺與聖像的法令，肯定為獲取天主/上帝的恩賜是「好的，有益的事」(DH 1821-1825)。今日基督新教(↗445 Church, Protestant)徒當中，雖然依舊拒絕呼號聖人代禱，但也逐漸體會到他們在諸聖相通功(↗655 communion of saints)中的角色。

(四) 依據天主教神學(↗43 theology, Catholic)，敬禮聖人是基督奧體(mystical body of Christ)生命的一部分。向聖人呼號不僅不會剝奪基督的尊榮，反會光榮祂的救贖，因為，聖人的功勞和祈禱(↗331 prayer)的力量全來自基督的救贖奧蹟。信友們只有一位中保基督，然而，在實行祂救恩工程(economy of salvation)上，祂奧體中的所有成員都必須謙

卑地與祂合作。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團禮儀委員會編譯，《聖體敬禮》，台北：天主教教務協進會，1997。

潘家駿著，〈感恩聖事在彌撒外：聖體奧蹟敬禮〉，《神學論集》第 145 集，台北：光啓文化事業，pp.373-393，2005。

彌格蘭皋(Michalengo, S.)、費林(Flynn, V.)合著，傅文輝譯，《天主慈悲的信息與敬禮》，台北：慈幼出版社，1997。

Dowden, K. *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*. London New York: Routledge, 2000.

Vitz, P. C. *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co, 1977.

編譯

## 588 盟約

méngyuē

### COVENANT; TESTAMENT

參閱：571 聖經 105 以色列 518 猶太教的思想與生活 516 猶太宗教 688 舊約神學 612 新約神學

(一) 概念說明：盟約/契約(covenant, testament)，其中“covenant”一詞，源自拉丁文的「cum 合、在一起」、「venire 來」，指雙方結合訂立合同的狀態。另“testament”一詞，源自拉丁文的「testari 見證」，指通傳給後代的財產及精神之文字證明，亦指雙方合約的文字證據。因此，盟約/契約是屬於人類社會和法律方面的行為，指兩方的共同協議。從神學的層面而言，是天主/上帝與人之間的位際共融和交往，由天主/上帝以無條件的自由之愛(↗604 love)在歷史中所建立，以協助人得到救恩(↗455 salvation)。在基督宗教(↗436 Christianity)教義(↗407 doctrine)史中，盟約的概念在古代教會及中古世紀的神

學裡未曾有過重要的角色，而教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)也未對盟約主題採取過立場。

本文分聖經(↗571 Bible)、改革教會、今日神學(↗385 theology)三部份來說明盟約的意義：

## (二)聖經中的盟約觀：

### (1) 舊約(↗687 Old Testament)：

1)舊約中，盟約出現的次數及其內容都說明它是一個主要概念，新約裡其重要性在於：表達耶穌基督的救恩工程(economy of salvation)建立了新的盟約。舊約用盟約一詞(berit, berith)描寫一個生活的歷史，在此歷史中天主/上帝不斷重新開始與人建立關係：「諾厄盟約」(創九 8-17)；「亞巴郎盟約」(創十五 7-21)；「西乃山盟約」(出十九-廿四)，這些盟約的特徵是：主動者全來自天主/上帝，是祂將盟約當作恩寵(↗353 grace)提供給人，人沒有任何功行。西乃盟約對雙方都有所要求：天主/上帝完全自由地受人束縛，祂必須慈善、忠信，同時要求人對祂的話服從、盡忠。人固然是盟方，但天主/上帝是絕對的盟主；人若忠信，便獲救恩，但若爽約，就會被判。

2)在放逐時期，《耶肋米亞》先知書，《厄則克耳》先知書，和《第二依撒意亞》先知書提出新盟約的思想，其特色是內在化和普遍性(耶卅一 33；卅二 40；則卅六 26；依五十五 3-5)，而雅威受苦的僕人(suffering servant)(雅威的僕人 Ebed Yahweh)將是普世救恩的中間人(依四十二 6-7；四十九 6)。《歐瑟亞》把這末世的盟約說成婚約(歐二 21-22)。

(2) 新約(↗611 New Testament)的主要信息是：

1)在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上天主/上帝實現了先知們所預言的新盟約(宗三 24-26)；西乃盟約在積極的意義下拆消了，因為它所預許的救恩因了耶穌基督的所言所行達到了末世的滿全(路一 68-72)。新盟約的明確宣布是在最後晚餐(↗507 Last Supper)的報告中：在祝聖杯爵的話中耶穌指自己在十字架上的流血犧牲是「盟約之血」(瑪廿六 28；

谷十四 24)或「用我的血所立的新約」(格前十一 25；路廿二 20)。

2)保祿宗徒把變了質的舊約與新盟約作了鮮明的對比：是法律與福音(↗642 Gospel)的對立，是奴役與自由的對立(迦三-五)，是殺人的文字與使人生活的神、即將消逝者與永久存留者的對立(格後三 6-18)。《希伯來書》則用禮儀的範疇寫出一套詳盡的「盟約神學」(covenant theology)(希七 1-18)：耶穌基督以一次而永遠的及完美的祭司身份成了「更好盟約的擔保」(希七 22)；藉祂在十字架上的一次奉獻，完成了永遠的救恩工程，因此，祂是「一個新盟約的中間人」(希九 15)。

## (三)改革宗教會(長老會↗218 Church, Reformed)盟約觀：

(1) 宗教改革(↗273 Reformation)以來，盟約神學受到很大重視，而成了改革宗教會(更正教)，即今日長老教會神學的一大特色。先由瑞士神學家，原為天主教司鐸，後成為瑞士改革宗領導者茨溫格利(Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) 1484- 1531)奠基。他認為：由創造(↗526 creation)至世末只有一個盟約；瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，則把聖祖們的盟約視為福音盟約，因為，只在耶穌基督內有其基礎和完成。

以後的改革宗教會神學家逐漸發展出雙重盟約，直至 1646-1648 年英國國會通過之《威斯敏斯特信條》(Westminster Confession)權威性地確定下來。所謂「雙重盟約」就是按照許諾和完成的格式分時間內的「功行盟約」，這是寫在人心的，和永恆的恩寵盟約，這是在耶穌基督內於末世實現的。這樣，盟約神學是十七世紀更正教教導的主流，直到德國改革宗教會信理神學家科齊烏斯(Cocceius, Johannes (Koch, Johann) 1603-1669)而達到頂峰。

(2) 停頓很久以後，到了廿世紀，瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)才重新拾起盟約的救恩史(↗456 salvation, history of)概念。巴特認為：「只有一個盟約，就是「恩

寵的盟約」；舊約和新約予以貫徹，而從永遠以來就在人而天主/上帝的耶穌基督身上奠下了基礎，終於在祂末世的救恩工程中得以完成。法律與福音並不對立，而是福音的一部分；創造與盟約彼此有辯證性(dialectical)的關係，互為表裡，就是「創造」為表，「盟約」為裡」。在大公主義(↗21 ecumenism)合一運動(↗23 movement, ecumenical)的脈絡裡來看，頗惹人注意的是：路德會(↗589 Church, Lutheran)的神學家斷然拒絕巴特的觀點，因為，他把福音放在法律之前，又給法律一個積極的地位。反之，在天主教的教義神學著作中，巴特所說的創造與拯救的辯證關係反而受到歡迎。

#### (四)今日神學的盟約觀：

(1) 盟約的概念將天主/上帝的恩寵說成祂與人共融的意願：天主/上帝出於愛心自主地要與人交往，將無權無功的人提為自己拯救之愛的對方。天主/上帝對人的執著如此深厚，以致祂在人類的歷史裡一再重複聲明祂與人共融的意願。祂讓人有完全的自由接受或抗拒這個盟約。但接受的人，確能享受與天主/上帝互通互愛的關係，也能獲得力量來遵守盟約的條文，以獲得救恩。

(2) 可見，盟約的概念把天人的關係視為生命共融，禍福與共的位際(位格↗206 person)交往，其間天人之間的距離，就是無限天主/上帝和有限受造物之間的距離，同時得以保全。此外，盟約的概念也澄清舊約與新約之間的關係，使得在任何教義(↗407 doctrine)的觀點下，都能看到新、舊約的延續性，及二者之間的區別。以神學的認識論(epistemology)而言，舊約和新約是一個啓示(↗472 revelation)，卻又有其不同：是一個天主/上帝在多次舊盟約的訂立中，向人說出祂與人共融的意願，而在祂聖子的成人中，又啓示出天主/上帝與人之間的極深關聯，這就是新盟約。

(3) 耶穌基督一身兼備取消和完成舊約的角色，因為，祂把天主/上帝共融的意願驅體化，由之而將舊約無可超越地，一舉而竟全功地帶入真實(非身影)的境界。

1)在此就顯出盟約概念的救恩神學(↗457 salvation, theology of)內含：天主/上帝的救援意願，在人類的歷史中不斷向前邁進，到了耶穌基督的救世工程中，才在人類同一的歷史裡來了一個想像不到的大轉彎。

2)從教會學(↗425 ecclesiology)來看，盟約由舊的天主子民(↗31 people of God)到新的天主子民，由以色列民族到教會(↗411 Church)。以色列以一個小民族的身份，所擔負的救恩使命相當有限，而教會則先天地以所有的民族為家，它的使命是向所有的民族傳達救恩的喜訊。在舊約和新約裡都有意義豐富的盟約記號，但舊約的記號(割禮和流血的祭獻)已被新約的洗禮和感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)所取替。在感恩聖事/聖體聖事中耶穌在十字架上的一次盟約奉獻，如今以不流血的方式重現於祭壇上。

3)最後，從末世論(↗90 eschatology)的層面而言，舊約是邁向永恒新約的過道，因耶穌基督的來臨新約的永恒性已初步實現，至於它的完成要等到基督的再度來臨時。

#### 參考書目：

- 李智義著，〈盟約〉，《聖經辭典》，香港：思高聖經學會編，pp.901-905，1975。
- 卡舍塔(Caserta, Th. G.)著，林堅能譯，《今日十誡：基督徒愛的盟約》，台北：上智出版社，2001。
- 胡月暖主編、天主教香港教區教理委員會主日學組編輯，《天人的盟約》，香港：天主教香港教區教理中心，1999-2001。
- 房志榮著，〈古代近東的盟約制度〉，《神學論集》第7集，台北：光啓文化事業，pp.1-6，1971。
- 桑百碌，房志榮著，〈若蘇厄書第廿四章詮釋〉，《神學論集》第7集，台北：光啓文化事業，pp.7-32，1971。
- 鍾安住著，〈新盟約的誠命〉，《神學論集》第115集，台北：光啓文化事業，pp.88-100，1998。
- 葛比亞提(Galbiati, E.)主編，常祈天&陳思宏譯，《天主的盟約：現代圖文舊約中的救恩史》，台北：光啓文化事業，2007。
- 韓承良著、神思編輯委員會編輯，〈盟約與人生〉，《神思》第53集(全)，香港，思維，2002。
- Balthasar, H. U. V. *Theology: The Old Covenant*. San Francisco: Ignatius Press, 1991.
- Cassirer, H. W. *God's New Covenant: A New Testament Translation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.

Das, A. A. *Paul, the Law, and the Covenant*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2001.

Faur, J. *The Horizontal Society: Understanding the Covenant and Alphabetic Judaism*. Boston: Academic Studies Press, 2008.

Horton, M. S. *Covenant and Salvation: Union with Christ*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2007.

房志榮

## 589 路德會，信義會

lùdéhuì

### CHURCH, LUTHERAN

參閱：411 教會 412 教會史 436 基督宗教 446 基督教神學 632 稱義 267 宗教分裂 273 宗教改革 425 教會論 23 大公運動

(一) 概念說明：路德會/信義會/信義宗(Lutheran Church)，是指宗教改革(↗273 Reformation) 基督新教(↗445 Church, Protestant)中之一，即依據馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的神學(↗385 theology)、靈修/神修(↗710 spirituality)及其教義(↗407 doctrine)主張，所建立的教會。起初只限於德國的中部及北部，今日則分布於許多地方。直到十七世紀上半期，馬丁路德的追隨者都喜歡稱呼他們的教會為「純正的福音教會」(Pure Evangelical Church)；或「我們的改革教會」(Our Reformed Church)；或「福音派教會」(Evangelical Church)。

#### (二) 簡史：

(1) 路德會的歷史淵源可追溯到馬丁路德和他所倡導的宗教改革，即他對人宣示的基本經驗：稱義(↗632 justification)；唯靠恩寵(↗466 sola gratia)；唯靠信仰(↗465 sola fide)；唯靠聖經(↗467 sola Scriptura)的經驗。本來他並沒有打算要建立一個獨立於天主教會(↗44 Church, Catholic)以外的教會。他並不喜歡看見自己的名字，竟然用來指稱這個在天主

教會以內的更新；畢竟，他在這個教會內長大，並加入奧古斯丁會司鐸的行列。

(2) 除了 1520 年的「路德九十五條命題」(Ninety Five Theses of Luther)基本聲明之外，1529 年路德還完成了為平信徒的《路德小教理書》(Small Catechism)(Catechismus Minor)，這是平信徒的教義手冊；以及為牧者的《路德大教理書》(Large Catechism)(Catechismus Maior)。德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertdt, Blackearth), Philipp 1497-1560)，則為這新的教會運動整理出它的主要信條，就是有名的《奧斯堡信條》(Confession of Augsburg)，且在 1530 年德國奧斯堡協會上，呈獻給君王。如同教父學(↗401 patrology)給古代信仰一個基本的思考方向，《奧斯堡信條》也給這個新運動一種相當固定的信仰(↗315 faith)特色，聖經是真理的標準。在 1536 年之《施馬加登信條》(Articles, Schmalkaldic)中，馬丁路德宣布：他認為羅馬教宗(↗403 Pope)的首席權(primacy of the Pope)為來自人的規定。在他死前(1546)，路德會不僅遍布德國各地，更進入了北歐及東歐。1580 年的《協和信條》(Confession of Concord)以一種代表性的、共同接納的文字，表達了路德會的共同信仰。這些路德會的教義是以一種士林/經院學派(↗20 scholasticism)的模式書寫成的；這讓它們看起來非常學術性。後來十七世紀的虔信派(↗349 pietism)強烈地反對這學術性的「正統派」。

(3) 雖然，歐洲國家仍是路德會成員的最主要來源，它卻已散布全球各地，到 1960 年代的末期，美國已差不多有一千萬路德會信徒。

#### (三) 組織：

(1) 大部份的路德會團體都參與了 1923 年「普世信義會會議」(Lutheran World Convention)，並且組成一聯合會，雖然該組織並不嚴密。該會議：1923 年在德國中部之愛森納赫(Eisenach)舉行；1929 年在丹麥首都哥本哈根(Copenhagen)；1935 年在法國巴黎(Paris)；1947 年在瑞典倫達(Lund)舉行。1947 年的倫達會議通過了一個憲章，憲章中將「普



世信義會會議」更名為「普世信義會聯合會」(Lutheran World Federation)。聯合會以下列文字說明它的教義基礎：「本聯合會承認新舊約聖經為教會教義和實踐的唯一根源及不可錯的標準，也認為那三文獻，即：《協和信條》、路德會的信條(特別是《奧斯堡信條》)以及馬丁路德的《路德小教理書》，乃是上帝言語的純正闡釋。」今日，該聯合會已有九十九個會員教會，代表著五千四百萬信徒。但還有一千五百萬路德派眾沒有加入聯合會。

(2) 信義會在台灣建立教會的時間大多在1950年代以後，並全都由大陸信義會轉入；大陸信義會本來自：丹麥、德國、瑞典、挪威、芬蘭、美國等國家的路德會傳入中國。最早來台灣的應是中華福音路德會(1952 China Evangelical Lutheran Church)，之後中國基督教信義會(1953 Norwegian Lutheran Churches)、基督教台灣信義會(1954 Taiwan Lutheran Church)等陸續來台，並成立「中華民國信義宗合作委員會」，成為台灣基督新教第三大宗派。

(四)由於路德會遍布全球各地，適應了許多不同的文化(↗81 culture)，因而路德會的管理和禮儀(↗692 liturgy)是相當不一致的。在教會管理和禮儀上有許多種方式：牧師通常是權威，受人敬重，但有些地區的路德派團體卻保留了「主教」的稱呼。路德會崇拜的最大特色是「歌詠」，這些讚美詩可以溯源到路德本人，而以德國神秘家、信義宗會吏長(archdeacon) 格哈特 (Gerhardt, Paul 1607-1676)，為最傑出的聖詩作者。

#### (五)神學：

(1) 從一開始，神學(↗385 theology)就是路德會的特色之一。因而路德會團體通常都強調聖職人員學術訓練的重要性。神學院和修院的課程包括：希臘文、希伯來文、拉丁文、教會歷史(↗412 church, history of the)、聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)和信理(↗310 dogma)。對人文學科的重視，讓路德會在某些時候，特別是十九世紀，在國際神學界中領導群雄。就是今日，它對神學

的貢獻仍然不容忽視。

(2) 這種豐富的神學的主要因素如下：

1)路德會神學的中心是稱義的理論。稱義透過唯靠聖經而得知；唯靠信仰；唯靠恩寵。

2)教會(↗411 Church)的最深奧秘是隱藏的，因為它誕生自天主/上帝聖言(↗558 Word of God)，就是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)；但教會卻不是不可見的，它是一個教會團體，有兩聖事(↗559 sacrament)：聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)和最後晚餐(↗507 Last Supper)。最後晚餐卻沒有祭獻的特性(不像天主教的彌撒)。

3)牧者的職責主要是藉言語及聖事為稱義服務。所有信徒的「普通司祭職」(↗536 priesthood, common)仍是一個懸而未決的問題。

4)稱義的神學，使基督徒對世界的倫理重新注意。被稱義的人與生活的上帝一起以新的方式進入世界，切願改變它更成為天主/上帝的世界。這種倫理觀與兩種極端立場判然有別：a)第一個是聖職人員統治世界，在路德會看來，這正是羅馬天主教的做法。b)第二個是過份簡化地把福音(↗642 Gospel)視為某個國家的法律一樣看待。

5)自從十九世紀開始，路德會神學家在聖經神學(↗577 theology, biblical)方面、信理神學(↗313 theology, dogmatic)方面有新的發現及提出很大的貢獻。

#### 參考書目：

- 福音路德會譯，《馬丁路德小問答略解》，香港：福音路德會，1952。
- 馬丁路德著，華泰昌主輯，《路德文集—信仰與教會》，香港：協同福利及教育協會，1992。
- 莫南(Molland, E.)著，張景文、徐炳堅編譯，《信義宗教會》，《基督教會概覽》，香港：道聲出版社，pp.196-251，1966。
- 羅倫培登，古樂人、路中石編譯，《這是我的立場：改教先導馬丁路德傳證》，香港：道聲出版社，1987。
- 蕭克著，《認識信義宗教會》，香港：道聲出版社，1997。
- Braaten, C. E. *Principles of Lutheran Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- Gregersen, N. H. *The Gift of Grace: The Future of Lutheran*

*Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2005.

Hoffman, B. R. *Theology of the Heart: The Role of Mysticism in the Theology of Martin Luther*. Minneapolis, Minn.: Kirk House, 2003.

Ruge-Jones, Ph. *Cross in Tensions: Luther's Theology of the Cross as Theologico-Social Critique*. Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2008.

Vainio, Olli-Pekka. *Justification and Participation in Christ: The Development of the Lutheran Doctrine of Justification from Luther to the Formula of Concord (1580)*. Leiden; Boston: Brill, 2008.

編譯

## 590 過程神學

guòchéng shénxué

THEOLOGY, PROCESS

參閱：385 神學 665 歷史 539 發展 520 進化

(一) 概念說明：過程神學 (process theology)、過程哲學 (process philosophy)；其中過程 (process) 一詞，源自拉丁文「pro 在前」及「cedere 行、前進」，指往前的行動。在近代的學術思潮，表示整體宇宙間動態演變的一面，並涵蓋人類歷史在內。另神學 (theology) 一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」。另哲學 (philosophy) 一詞，源自希臘文的「philein 愛、喜歡」及「sophia 智慧」，指人對智慧的愛好，即對歷史上所發生的事件、對別人、對自己所進行的系統反省，以及所提出人生的終極問題與答覆。較動態的「過程神學」的主要概念，應用於基督徒啓示 (↗472 revelation) 內容的研究；來補充較靜態的傳統士林/經院神學 (↗19 theology, scholastic) 中有關事件 (event)、變化 (change) 及相關性 (關係 ↗696 relation) 為基本範疇的學問。因此，可從廣義和狹義二個角度來說明：

(1) 廣義地說，凡強調「事件」、「變化」及「相關性」為基本範疇，超過實體 (↗641 substance) 及存有 (being) (存有論 ↗148 ontology) 的神學

看法，都可稱為「過程神學」。這種看法雖可自稱源於古代赫拉頡利圖 (Heraclitus 約 535-465)，他認為：宇宙萬物皆在生滅、流動之中流轉；佛教的無靜止「涅槃」的實體教義。但一般而言，其近代淵源則為：1) 德國唯心主義哲學家黑格爾 (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) 及其學派的實在界 (↗637 reality) 動態性歷史觀。2) 近代的思想如進化論 (↗521 evolutionism)。3) 美國實用主義 (pragmatism)、經驗主義 (empiricism) 哲學家、心理學家詹姆斯 (James, William 1842-1910)；美國實主義哲學家杜威 (Dewey, John 1859-1932) 等。4) 其他包括：法國實證主義 (↗639 positivism) 及科學主義 (Scientism) 哲學家貝格松 (Bergson, Henri Louis 1859-1941)；法國考古學家、人類學家、神秘家、耶穌會會士德日進 (Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre 1881-1955)；英國劇作家摩根 (Morgan, Chsrles Langbridge 1894-1958)；英國數學家、哲學家懷特海 (Whitehead, Alfred North 1861-1947)；美國哲學家、神學家哈茨霍恩 (Hartshorne, Charles 1897-2000) 等學者的思想。

(2) 狹義地說，「過程神學」指狹義的說法指 1930 年代於芝加哥神學院所發起，以美國神學家、浸信會牧師馬修斯 (Mathews, Shailer 1863-1941) 為首、英國數學家 and 哲學家懷特海 (Whitehead, Alfred North 1861-1947) 的神哲學思想；後經哈茨霍恩等人修改之社會歷史進路的神學運動。本文採最通用的意義，指以懷特海和哈茨霍恩的神、哲學洞見為基礎，並採用其神學的看法。

(二) 內容描述：

(1) 懷特海與哈茨霍恩路線有所不同，懷氏採取經驗主義的方法論，以經驗分析達致形上學 (↗194 metaphysics) 的看法。哈氏則採先驗/超驗 (transcendental) 推理法，認為形上真理是適用於任何事物的狀態之先驗真理；結果，他發現另一種探討天主/上帝/神 (↗30 God) 存在的「存有論證」 (ontological argument)。再者，哈氏因強調天主/上帝/神的時間性 (temporality)；其神的概念較近乎聖經中歷史

的天主/上帝/神。懷氏則把天主/上帝/神視為單獨實現的實體(actual entity)而非活生生的位格(↗206 person)。再者，哈氏的偶(兩)極(dipolar, bipolar)概念，將天主/上帝/神區分為神的「必然存在」和「偶有實現」，懷氏則區分為天主/上帝/神的「原始性和結果性」(primordial and consequent natures)。

(2) 但此二相異的路線對實在界(↗637 reality)卻有共同的想法。基本上都主張真實之物本質上是在過程中。實在界不是靜止的實體(↗641 substance)，而是在一系列事件中的「剎那事件」；所以，實在界即是時間性的，它對過去有所回應，且指向未來的機會。真實者基本上也是社會性的，沒有絕對獨立的個人。每個「實在機會」(actual occasion)不但承繼前一機會的特徵，也與其他實在機會有關連，故宇宙不僅被普遍適用規則束縛在一起，宇宙本身構成社會過程，在過程中的任何實在性的狀態，原則上都影響著一切未來的實在性。為了尋求一個解釋實在界的模型，學者們採用某些泛心論/泛心靈主義(panpsychism)的形式，認為天地萬物皆有某一程度的心靈意識，而以不易探測的感覺、經驗、滿意等術語來描寫具體化的過程；連採用此模型的人也指出這種心理運作不需要意識的過程；更確切地說，意識在性質上是高度的心理活動。

(3) 在懷特海的宇宙觀裡，天主/上帝/神被視為確保實現化過程的持續與秩序者，透過這些過程，祂成為新奇事物的基礎。天主/上帝/神不是個「帝國的統治者」，也不是「道德能量的化身」，而是「以愛慢慢地、靜靜地工作著」的一位。祂受世界的影響，也影響著世上發生的一切事物。祂是個「善體人意的偉大伴侶—共患難者」；祂是在創造及邁向新奇事物中與世界互動的「永恆願望的衝力」。哈茨霍恩的天主論/上帝觀，則試圖解決有神論(↗143 theism)中「天主/上帝」觀念不易解答的難題：天主/上帝/神一方面是終極的、神聖的、絕對的、必然的、不變的「奧蹟」；另一方面祂又是仁愛的，在受造物的經驗中有相對的、偶有的及變化的「經驗」。哈氏認為：這「相似」、「矛盾」的兩極說法是因為分析不夠所致；從神偶極性(dipolar nature)的兩種

不同角度來看，此矛盾是必要的。例如，除天主/上帝/神外全是相對、偶有及可變的存在模式；天主/上帝/神的存在是獨一無二地絕對、必然及變化的，不可能有不依賴祂的狀態。同時，天主/上帝/神實在性的特性，一方面由祂自己的「選擇」；另一方面由受造物的實在「狀態」所決定；如此根據那些選擇與狀態而言，天主/上帝/神是相對的、偶有的、變化的。

以上的分析使哈氏有時把天主/上帝/神概念描寫為「偶極性」。此外，他也主張萬有在神論(↗585 panentheism)之天主/上帝/神的觀念，認為有神論如此分離天主/上帝/神與受造物，很難使兩者相連，而泛神論(↗255 pantheism)卻將此兩者視為同一又難以將它們區分。最令人滿意的看法是：把萬物視為在天主/上帝/神內；世界上發生的一切都直接被天主/上帝/神經驗到，天主/上帝/神影響世界，世界也影響著天主/上帝/神。

(4) 過程神學採用偶極性的「萬有在神論」對天主/上帝/神的觀念，影響了對天主/上帝/神屬性的看法。例如：天主/上帝/神被視為不是在時間之外，而是「明顯的時間性」；神的「知識」同樣被視為全知的；但不知那不可知的，如：邏輯上不可能的，事實上不真的，尚未決定的未來等等；神的「力量」是種不間斷的影響力，尊重造物的完整性，誘導勝過強迫；天主/上帝/神的「完美」是一種「雙重超越」的狀態：一方面神本身的狀態超越萬物，另一方面神在萬物中較後的狀態，可超越其本身先前的狀態。

過程思想，雖特別地應用在與天主/上帝/神有關的教義(↗407 doctrine)方面，它的領悟及概念結構卻可以應用到人(↗11 man)、本性(natural)、降生(↗332 Incarnation)、救恩論(soteriology)、教會(↗411 Church)、末世論(↗90 eschatology)、惡(↗500 evil)、生態學(ecology)、基督徒的政治責任等課題上，成果也很豐碩。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

谷寒松著，《神學中的人學》，第四版，台北：光啓文化

- 事業，pp. 261-336，2008。
- 安希孟著，〈過程中的內在性：過程神學簡介〉，《神學論集》第 113 集，台北：光啓文化事業，pp.439-449，1997。
- 科布(Cobb, J. B.) and 格裏芬(Griffin, D. R.)著、曲躍厚譯，《過程神學：一個引導性的說明》，北京：中央編譯，1999。
- 董芳苑著，〈謝扶雅「過程神學」的探討〉，《神學論集》第 34 集，台北：光啓文化事業，pp.517-534，1977。
- Baltazar, E. R. "The Philosophy of Process." *Teilhard and the Supernatural*. Baltimore: Helicon Press, 1966. pp.77-209.
- Cargas, H. J. ed. *Religious Experience and Process Theology: The Pastoral Implications of a Major Modern Movement*. New York: Paulist Press, 1976.
- Gnuse, R. K. *The Old Testament and Process Theology*. St. Louis: Chalice press, 2000.
- McDaniel, J. and Bowman, D. *Handbook of Process Theology*. St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2006.
- Pailin, D. A. "Process Theology." *A New Dictionary of Christian Theology*. Ed. A. Richardson and J. Bowden. London: SCM Press, 1983. pp.467-470.

武金正

## 591 罪

zui

SIN

參閱：99 本罪 541 結構性的罪 341 原罪 620 道德律

(一)概念說明：罪/罪惡/罪過(sin)一詞，涵義很豐富，它依宗教(↗266 religion)、文化(↗81 culture)、傳統(tradition)之不同，代表不一樣的事實。一般而言，指違反倫理道德規範；宗教層面而言，指違犯天主/上帝/神(↗30 God)的旨意或宗教戒律。本文特別描述基督徒之「罪」觀：

(1) 就廣義而言：在中國文化的思想典範(↗66 paradigm, Chinese)中最普遍的罪觀，可用下列方式描述：廣義的罪是違反任何法律之

行爲，法律有：民法(civil law)、道德律(↗620 law, moral)、宗教法規(religious rule)、神律(↗375 law, divine)等，罪就是違背這些不同法律之行爲。或說罪是人人認爲可遣責、該後悔的行爲。這罪的行爲有時是自由的、有意識、有計畫的行爲，也可能是無意識的、客觀的(物性的)。比如：有意識、計畫性的殺人行爲；或是交通事故中的過失殺人。另一說法：罪是離開正道之行爲，或是如同舊約(↗687 Old Testament)中的說法。「罪」的相反，即是正確的行爲、合法的行動、善意的行爲。

(2) 較狹義而言，罪包含以下三個互相涵蓋的因素：

1)有足夠的自我意識及清明的心的行爲，或是精神的或是物性的，或是個人的、或是團體的行爲。一般而言，在人睡眠中或精神錯亂中，缺乏足夠的自我意識與清明的心。

2)有足夠之自由及作決定的能力的行爲，此行爲或是精神的、物性的、個人的、或團體的。如果人在特殊情況中，失掉內在之自由和作決定之能力，則不易談到狹義之罪的行爲，例如：情緒方面之緊張壓力、怕懼、社會壓力(國家、社會、家庭)等。

3)相反合理建立之規矩、法律及作人之原則的行爲，此行爲能夠是精神的、物性的、個人的或團體的。有關此行爲的規矩、法律、原則，有不同之來源，如經過國家立法、或天主/上帝所造萬有中之秩序，即：自然律(↗169 law, natural)，或天主/上帝特殊的啓示(↗472 revelation)的誡命。如果有人不知道這些法律、規矩、原則，不能說他主觀方面犯罪，但客觀方面是不正確之行爲。

(3) 最狹義而言，罪即在倫理、道德律及宗教平面上不正確的行爲。它假定前面說的三個因素，最狹義之罪即是相反自己良心判斷(judgement of conscience)的行爲。這樣的行爲或是精神的、物性的、個人的、團體的，或是積極的作爲，或是消極的不作爲。罪即不服從自然律或神律的行爲。從最深來看，罪是直接相反一切人行爲最絕對的標準的行爲；那標準即是天主/上帝/神、創造宇宙的天

主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)。

(二)聖經(↗571 Bible)：聖經中舊約、新約(↗611 New Testament)都提到最狹義的罪之行爲與事實，但聖經不用系統神學(systematic theology) (↗313 theology, dogmatic)的方法，而用敘述(narrative)故事的方法。聖經中對罪之事實和意義有日趨清楚之概念：

(1) 舊約描述把「罪」視爲革命，即對雅威(↗505 Yahweh)的規律及誠命的革命行爲。如：戶十四 9；申廿八 15-44。在盟約神學(盟約↗588 covenant)的概念下，「罪」就是不忠信或是姦淫(依廿四 5；歐三 1)。《創世紀》第三章的神學看法：罪是人的慾望，希望如同天主/上帝一樣知道善惡(創三 5)。在舊約思想歷史中可發現兩個趨向：

1)把罪內在化(interiorization)的趨向，即日趨指出罪是自由的行爲(創四 7)。它是由人的惡念中發出來的(創六 5；詠五十一 12；則卅三 10-20；十八 1-32)。

2)趨向分辨「比較嚴重」和「比較輕微」的罪的行爲，如：約十三 26；詠廿五 7。舊約作者似很清楚的說明，罪不是由天主/上帝而來的，而是由人的惡念而來的相反天主/上帝的行爲。他們指出人的歷史中，從開始人就有犯罪的傾向，但他們也更深的肯定，天主/上帝的愛和救恩計劃遠超過人有限的行爲。

(2) 新約一方面接受舊約的傳統；另一方面有完全新的對罪的看法與思想：

1)此新的基礎是在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)內新的和確定性的啓示。舊約接受罪的事實，想辦法處理它；新約卻認爲教會(↗411 Church)是生活在新約恩寵中的團體，教會是先知(↗159 prophet)們所預言的新約的團體(耶卅一 31-34；卅二 37-41)，所以在此新約永恆的新盟約中，不應再有任何罪的行爲。在山中聖訓中(瑪五 21-48)，耶穌徹底的排除罪的行爲，耶穌基本的愛的誠命，把罪當作憎恨天主/上帝的行爲，憎恨光明的行爲(若三 19-20)，罪也是憎恨近人的行爲(若壹四 20)。

2)保祿宗徒非常詳細地描寫人心中在「善行」和「惡行」中的奮鬥，(羅七 14-27)，保祿也指出許多罪的行爲(迦五 19-20)。新約作者知道基督徒可能犯罪，事實上也犯罪，但他們認爲罪和舊約的「法律」及「血肉」以及死亡都屬於這個罪惡的世界，這不是基督徒的世界。因此，如果有人犯罪，意即他從基督救恩(↗455 salvation)的領域回到罪惡的世界，作不合乎自己身份的事。因此，罪之行爲是違背信仰(↗315 faith)的，或是說再陷入罪惡的坑中。如果基督徒犯罪，唯一該作的是徹底的悔改、革新，靠天主聖三/三一上帝的愛重新肯定自己的信仰。

(三)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)將聖經之教義視爲最基本的標準，它特別發揮罪的二方面：罪的來源、罪的本質：

(1) 罪的來源：

1)罪是：人之自由意志的同意。a)特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1546 年所頒布之《爲的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)：論原罪法令(DH 1515)；b)教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)於 1567 年所頒布之《從一切困苦中》(Ex omnibus afflictionibus)：譴責比利時神學家、天主教司鐸巴依烏斯(Baius (Bajus, De Bay), Michael (Michel) 1513-1589)有關人性及恩寵的錯誤(DH 1950, 1966-1967)。

2)罪是：人內在的不一致性。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於 1965 年所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(DH 4325)。

3)罪是：人之自私及不正義的態度。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於 1986 年教義部(↗427 Doctrine of the Faith, Congregation for the)(Holy Office)訓令《自由的意志》(Libertatis conscientia)中，論自由與解放(DH 4752-4759)中提及。

4)罪是：人之自由的限度。梵蒂岡第二屆大公會議於 1965 年所頒布之《喜樂與希望》

論教會在現代世界牧職憲章(DH 4317)。

5)天主/上帝不是罪的來源。特利騰大公會議於 1547 年所頒布之《既然在此時代》(Cum hoc tempore)：論成義的法令(DS 1536, 1568)。

6)魔鬼也不是罪的來源。a)拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)反對亞勒比根派(Albigenses)及純潔派(↗395 Catharists)的定斷，所頒布之「公教會的信仰」(DH 800)；b)特利騰大公會議於 1551 年第十四場會議：論病人傅油聖事(↗364 anointing, sacrament of the sick)的教義，所頒布之《神聖大公會議認為》(Visum est autem sanctae Synodo)(DH 1694)；c)梵蒂岡第二屆大公會議於 1964 年所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(DH 4140)以及 1965 年所頒布之《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(DH 4313)。

7)罪真正的來源就是人心。

(2) 罪的本質：

1)違背天主/上帝：特利騰大公會議於 1547 年所頒布之《既然在此時代》：論成義的法令(DH 1525)。

2)是相反天主/上帝的行為：梵蒂岡第二屆大公會議於 1964 年所頒布之《萬民之光》教會教義憲章(DH 4141) 以及 1965 年所頒布之《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(DH 4313)。

3)得罪天主/上帝：a)教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於 1950 年所頒布之《人類的》(Humani generis)通諭(DH 3891)；b)梵蒂岡第二屆大公會議於 1965 年所頒布之《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(DH 4128)。

4)侵犯天主/上帝神律(↗375 law, divine)的自由行為：教宗亞歷山大八世(Alexander VIII 1689-1691)於 1690 年《在眾多中》(Inter multiplices)憲章中提及(DS 2291)。

5)不尋找天主/上帝旨意的懶惰及拜偶像的慾望：教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於 1987 年所頒布之《對社會事務

的關懷》(Sollicitudo rei socialis)通諭中提及(DH 4813)。

6)濫用自由：梵蒂岡第二屆大公會議於 1965 年所頒布之《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(DH 4313)中提及。

7)服務受造物勝過服務造物主：梵蒂岡第二屆大公會議於 1964 年所頒布之《萬民之光》教會教義憲章(DH 4140)以及 1965 年所頒布之《喜樂與希望》教會在現代世界牧職憲章(DH 4313)、(羅一 21, 25)中提及。

(四)系統神學：

(1) 系統神學從不同的角度說明罪的事實：

1)以天主/上帝為中心的角度：罪就是直接相反天主聖三/三一上帝奧蹟的行為。

2)以基督為中心的角度(基督為中心說↗437 Christocentrism)：罪惡是相反耶穌基督的力量；有時，基督徒思想家將罪視為耶穌基督的仇敵。耶穌作人類救主的意思即是：耶穌那已徹底的自我給予的愛克服罪的最深的本質。耶穌的愛是對天父的愛也是對人的愛，是一個愛的兩面。

3)以人為中心的角度(人為中心說↗15 anthropocentrism)：罪就是相反人的動態關係、相反共融的行為，即拒絕一步一步成長過程的行為。罪是相反人生的先驗/超驗(transcendental)的秩序和結構。人類是一個有兩面的整體，有「個人面」及「社會面」，同樣罪有個人面本罪(↗99 sin, actual)，也有社會面(結構性的罪↗541 sin, structural)。

4)以天主教會(↗44 Church, Catholic)為中心的角度：罪是破壞教會在信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)中的共融，另一面罪是天主無限慈愛仁慈寬恕的對象。

5)以末世(末世論↗90 eschatology)為中心的角度：罪如果成了徹底的決定性的相反天主聖三/三一上帝愛的行為，它即創造地獄(↗139 hell)的力量，就是說它是創造一個完全相反天主/上帝的理想的境界的惡勢力。天主/上帝的理想本來是：人類在愛的共融中，

以天主聖三/三一上帝的愛為理想的境界(默廿一-廿二)。

## (2) 罪的分類：

1)看罪的道德性及面對天主/上帝/神的方面：罪是一方面相反正確價值和和人有關的善；另一方面是把重點放在面對天主/上帝/神，相反天主/上帝/神的行為。就是說人對自己的行為在天主/上帝面前有責任。神學家把道德性和面對天主/上帝的深度加以衡量就可分死罪(mortal sin)、重罪(grave sin)和小罪(venial sin)。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)認為：只有死罪是真正最狹義的罪過，是最「真實的罪」(S.Th.II-1,q.88, a.1, ad 1)。因為：a)死罪—教會只指出它的可能性—將天主/上帝和人之生活的關係割斷。b)如需要判斷什麼是重罪、小罪，則應比較狹義的罪的三個因素，即：足夠的自我意識、清明的心、足夠自由及作決定的能力，意識到有規矩、法律及誠命的存在。重罪和小罪的分別即按此三方面的輕重而論，有時不容易衡量。

2)在罪的行為中，多元的、動態的因素：根深蒂固的錯誤心態及態度；錯誤的基本抉擇，給人的生活一種不正確的方向；七罪宗(seven capital sins)：虛榮/驕傲(pride)、嫉妒( envy)、忿怒(anger)(wrath)、慳吝/吝嗇(avarice)、迷色(lust)、貪饕(gluttony)以及精神與行為上的慵懶/懶散(sloth)，這些都是個人錯誤的行為，並在不同的層面上互相影響，指出人的行為在多元化的社會中的互動性。因此，不容易判斷罪的嚴重性，即何謂小罪、重罪或死罪，因此，近日神學中比較少強調三種罪之間清楚的區別。

3)有關個人的罪(本罪)及社會性的罪(結構性的罪)的說明，請參考各該條文。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈聖經中的罪與懺悔(皈依)〉，《神學論集》第8集，台北：光啓文化事業，pp.287-295，1971。

教宗若望保祿二世著，〈富於仁慈的天主〉通諭，羅馬，1980。

海霖(Haering, B.)著，胡安德、黃雅光合譯，〈基督之律〉，

卷一 2，台中：光啓出版社，pp.388-441，1974。

詹德隆著，〈基本倫理神學〉第三版，台北：光啓文化事業，pp.209-211，1993。

雷敦蘇著，〈「罪」和本地化〉，《神學論集》第84集，台北：光啓文化事業，pp.249-254，1590。

蘇玉崑著，〈「罪」與「皈依」的神學〉，《神學論集》第8集，台北：光啓文化事業，pp.297-307，1971。

羅光著，〈中國文化中罪的形態和意義〉，《神學論集》第8集，台北：光啓文化事業，pp.265-285，1971。

Adams, D. H. *The Sinner in Luke*. Eugene, Ore.: Pickwick Publications, 2008.

Gelin, A. & Descamps, A. *Sin in the Bible*. New York: Descl Company, 1964.

Haag, H. *Is Original Sin in Scripture*. New York: Sheed & Ward, 1969.

Korsmeyer, J. D. *Evolution and Eden: Balancing Original Sin and Contemporary Science*. New York: Paulist Press, 1998.

Rondet, H. *The Theology of Sin*. Notre Dame, 1960.

Rosa, P. D. *Christ and Original Sin*. London: Geoffrey Chapman, 1967.

谷寒松

## 592 罪咎

zuìjiù

GUILT

參閱：591 罪 99 本罪 541 結構性的罪 213 良心 530 痛悔 624 補贖 325 皈依

(一)概念說明：罪咎/罪感/內咎(guilt)一詞，指人犯罪後受良心(↗213 conscience)譴責、深感不安的狀況(加下九 9-13；路十五 21)。此現象是普遍的人類的經驗，是人性最基本的特性。通常「罪咎」是指對「過錯」、「罪」(↗591 sin)以及擾亂一般心靈秩序的「知覺」；罪咎亦指做這類惡事者的客觀情況。

(二)聖經(↗571 Bible)中的罪咎觀：聖經中，甚至初期基督徒常將「罪咎」和「罪」(sin)二詞混用：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)中「罪」指個人冒犯天主/上帝/神(↗30 God)的仁慈，是一種內在無法背負的重擔與懲罰(penalty)。而「罪咎」的概念常指違反與個人責任沒有特別關係的禮儀(↗692 liturgy)律法。以色列人因盟約(↗588 covenant)經驗而有強烈的「集體罪咎感」。先知(↗159 prophet)進一步發展出較富靈修/神修(↗710 spirituality)意義的概念，把「罪咎」視為個人對天主/上帝的冒犯，導致憂傷、羞恥及無法背負的重擔，需認罪及做補贖(↗624 satisfaction)以得寬恕。

(2) 新約(↗611 New Testament)的「罪債」(debt)概念，不但指外在的罪債，也指有罪的內在狀況；後者即為「罪咎」。要從罪咎中得到解救/解救(liberation)，只有懺悔/悔改(repentance)(痛悔↗530 contrition)並歸向天主/上帝。

### (三)神學說明：

#### (1) 客觀罪咎與主觀罪咎：

1)「客觀罪咎」指一個人做錯事後，由於有罪的行為而使自己所處的客觀情況可被自己、別人、尤其是團體(法庭)認出來，但法庭並未涉及「良心」。指主體對客觀罪咎重擔的知覺狀態，包含對個人所犯過錯的認知，以及伴隨認知而來的不安、懊悔等感受。

2)「主觀罪咎」即道德意識(moral consciousness)：道德意識將人置於不可見的、永恆的正義(↗93 justice)法庭之前，這是良心的自然結果。與「主觀罪咎」有別的是「罪咎感」(guilt feelings)，係經驗正常的一部分。但兩者同樣都是自然、正常、健康的狀態，與情緒異常的病態大相逕庭。

(2) 正常罪咎與異常罪咎：由於道德成熟度不夠、太強調懼怕及懲罰而引起焦慮(為罪咎感奠基)、太強調法律與精確衡量(加重罪咎感)等因素，造成「懼怕」與「罪咎」的惡性循環。因此，要區分正常或異常罪咎，原則上很清楚，實際上卻不然。

(3) 奧匈帝國猶太人、精神病學家、心理學家佛洛伊德(Freud, Sigmund (Schlomo) 1856-1939)，所謂之「超我」(super-ego)，因

太強調「罪咎感」而屢遭指責。人自幼便逐漸在「自我」之上形成正常的、自然的「超我」，再由此「超我」發展出「良心」。在「良心」發展過程中，小孩因不服從而經驗到「罪咎感」(一種不被愛、不可愛、難於忍受的感受)。成熟的良心能應付自如，克勝「罪咎感」。然而，許多人都滯留在異常罪咎感的階段，不斷經驗異常的神經質的罪咎感(此與「良心」關係不大)。

(4) 悔改：當良心依據理智做決定，並承認犯錯時，就會經驗到「罪咎」，接著是懊悔。此時的感受是內在的疏離。有罪咎感的人知道自己可以悔改、被寬恕、也可以藉修補傷害、甚至做補贖，重拾心靈的平安，繼續成長。就基督徒而言，天主/上帝仍愛人類，悔改、皈依(↗325 conversion)，並接受天主/上帝寬恕的恩典，就是答覆天主/上帝的愛(↗604 love)了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

納蘭默(Narramore, B.)、孔慈(Counts, B.)著，楊東川譯，《內疚與自由》，台北：永望文化事業，1996。

鄭炳鈞著，《從聖經看如何處理失敗、羞愧、罪咎》，香港：天道書樓，2000。

Allison, Ch. F. *Guilt, Anger, and God: The Patterns of Our Discontents*. N. Y: Seabury Press, 1972.

Howe, L. T. *Guilt: Helping God's People Find Healing and Forgiveness*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2003..

Justice, W. G. *Guilt and Forgiveness: How God Can Help You Feel Good about Yourself*. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.

Kelley, K. E. *Guilt, Issues of Emotional Living in an Age of Stress for Clergy and Religious: The Fifth Psychotheological Symposium*. Whitinsville: Affirmation Books, 1980.

Pike, J. A. *Beyond Anxiety: The Christian Answer to Fear, Frustration, Guilt, Indecision, Inhibition, Loneliness, Despair*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

編譯



## 593 傳教士

chuánjiàoshi

### MISSIONARY

參閱：595 傳教神學 248 使命 594 傳教方法  
198 見證 239 非基督宗教 240 非基督宗教神學

(一)概念說明：傳教士(missionary)是由拉丁文“missionarius”翻譯而來的。此詞源自拉丁文的「mittere 遣發、派遣、寄送」，指一般社會上權威者委託任務使命與行動。各宗教傳統中，均有蒙天主/上帝/神(↗30 God)差遣的觀念，因此，聖經也有如此的說法。

“Missionary”一詞，從殖民地時代才開始使用，亦可說是聖經希臘文“apostolos”的拉丁文翻譯(路六 12)。“apostolos”中文譯成「宗徒」(↗260 apostle)，宗徒是專指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)所召選的十二個門徒以及聖保祿。從宗徒時代到中世紀，教會就不用這專名了。“Missionary”譯為「傳教士」，傳教士是指以耶穌和教會(↗411 Church)的名義，超越個人所屬的教會領域，到尚未信仰基督的民族及人群中宣講福音，並培植教會的信徒。這是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令第六號所強調的。

(二)耶穌從祂的門徒中選了十二位作祂的特使(路六 13)，另外選定了七十二人，派遣他們在祂之前到祂所要去的各城各地傳教(路十 1)。復活(↗47 resurrection of Christ)以後，祂派遣宗徒到全世界去傳教(瑪廿八 18)；本來他們只到各民族中的猶太移民地區，可是在聖神(↗566 Holy Spirit)的推動下，教會開始另外派遣傳教士到教外人的地區傳揚福音(宗十三 1-14)。

這些傳教士，一般稱為「傳福音者」(evangelists)(福傳↗598 evangelization)(宗廿一 8；弗四 11；弟後四 5)，但有的稱為宗徒，

像聖保祿和巴爾納伯(迦二 8-9)，因為，他們負責整個傳教工作。

### (三)簡史：

(1) 新約(↗611 New Testament)時代以後，各地區都有教會團體，傳教工作就由這些團體在自己的生活環境中推動，較少派遣教士到遠方去宣傳福音。假使派遣傳教士到遠方，一般來說則需要外交關係來支持傳教的工作，例如：600 年左右敘利亞教會派傳教士到中國介紹景教；1289 年羅馬教宗尼古拉斯四世(Nicholas IV 1288-1292)，派使節方濟會傳教士孟高維諾(Monte Corvino, John Paul of 1247-1328)到中國元朝來介紹天主教(↗44 Church, Catholic)；或是帝國主義(Imperialism)時代，派遣傳教士到殖民地(colony)去。此外，傳教士的個人動機，也是促使他們到遠方傳教的因素；有些是因為神修方面的動機，如：愛爾蘭和蘇格蘭的會士到西北歐洲傳教(500-1000 年)。也有的是出自救人或教化的動機，如：殖民地時代的傳教士。

(2) 第二次世界大戰(Second World War 1939-1945)之後，傳教地區新建的地方教會(↗137 local church)，開始負責本地區的傳教工作。這工作就像在羅馬帝國一樣，不僅是靠少數幾個遠來的傳教士，而是靠地方教會每位教友以及整個教會均負傳教的責任(AG 35)。現在不僅在西方教會，各地方教會也派傳教士到有困難的教區去，尤其是幫助他們在當地尚未認識基督的人群中傳教。

(3) 在西方教會歷史中，專職的傳教士大部份是聖職人員或修會的會士；他們有專門的傳教組織，負責某地區的傳教工作，以建立新的地方教會。在今日的教會來看，所謂「非專職的傳教士」就是指跟非基督徒接觸的平信徒，他們可能成為教會最大的傳教力量。

(四)神學反省(↗386 reflection, theology)指出：傳教士在教會中不是於聖統制(↗570 hierarchy)內特別的一種聖職人員，如：主教(↗116 bishop)、司鐸(↗124 priest)等；而是一種特別的，專務洗禮時所領受的為基督作見證的神恩(↗377 charism)及責任。所以，一個

傳教士靠自己所體會到的聖召(↗553 vocation, religious), 把自己奉獻給教會, 然後教會派他出去傳教(AG 32), 傳教士不但口頭傳教(以言傳教), 更重要的是以整個的生活方式為基督作見證(↗198 witness) (以身傳教)(格前九 19-23)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張西平著,《傳教上漢學研究》, 鄭州市: 大象出版社, 2005。

曹增友著,《傳教士與中國科學》, 北京: 宗教文化, 1999

Anderson, A. *Spreading Fires: The Missionary Nature of Early Pentecostalism*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 2007.

Cohen, P. A. *China and Christianity: The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963.

Ku Wei-ying ed. *Missionary Approaches and Linguistics in Mainland China and Taiwan*. Leuven: Leuven University Press, 2001.

Rowbotham, A. H. *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*. Berkeley: University of California Press, 1942.

Selvam, S. *Beyond the Ordinary: Spiritual Journey of a Missionary*. Nairobi: Paulines Publications, 2006.

柯博識

## 594 傳教方法

chuánjiào fāngfǎ

### METHOD, MISSIONARY

參閱： 593 傳教士 595 傳教神學 412 教會史  
248 使命 98 本地化 498 場合神學

(一)概念說明：傳教方法(missionary method), 其中傳教(missionary)一詞, 源自拉丁文的「mittere 遣發、派遣、寄送」, 指一般社會上權威者委託任務使命與行動。另方法(method)一詞, 源自希臘文的「meta 後、上、依據」及「hodos 道、路」, 指追隨某一條路線的行動方式。即為了達到傳教的目的, 所

使用的各種方法；教會的傳教目的是在一個沒有教會(↗411 Church)團體存在的社會中, 宣傳福音(福傳↗598 evangelization)和培植地方教會(↗137 church, local)(AG 6)。因此, 傳教方法要特別考慮到如何來通傳訊息和組織團體。此訊息不只是知識方面的, 也包括終極信仰(↗315 faith)和基本價值觀, 亦即要求接受福音者, 徹底改變基本人生觀和價值觀；因此, 僅靠宣傳是不夠的, 更重要的是信仰生活上的見證(↗198 witness)；不僅是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和聖人(↗547 saint)的榜樣, 也是宣講者本身的生活方式。在非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的國家, 也要考慮到如何把福音的訊息和生活見證, 翻譯成當地文化(↗81 culture)所能理解的訊息, 好讓福音(↗642 Gospel)就地生根。所以, 除了需要用當地的語言、象徵(↗528 symbol)、禮儀(↗692 liturgy)來表達之外, 同時, 也需要新基督徒團體持續地把信仰生活出來, 且以配合當地文化的方式表達, 也就是本地化/本位化(↗98 inculturation)。

宣傳福音的方法很多, 包括：個人的接觸、交談、公開宣講(↗330 preaching)、用大眾傳播媒體、教理講授(↗409 catechesis)、贈送聖經(↗571 Bible)和書籍等。生活見證是指：修道生活、禮儀、殉道/致命(martyrdom)、慈善事業、改善窮人的生活(教育、醫院、經濟發展等)、為正義(↗93 justice)與和平作先知(↗159 prophet)性的努力、信徒團體的合一和友愛等等。由於各地社會情況不同, 所以, 傳福音的方式也就要因地制宜了。

#### (二)新約(↗611 New Testament)：

(1) 耶穌的傳教方法, 首先：關懷當時社會的不公平, 並在若翰的洗禮時, 表示願意為天主/上帝/神(↗30 God)作證；其次：到各個地方宣講悔改、天主的仁慈和天國(↗38 kingdom of God)的福音, 並用奇跡(↗229 miracle)證明天國的臨在(↗677 presence)；第三：關懷被社會遺棄的窮人、罪人等、嚴厲指責當時領導階層漠不關心；第四：組成以基督為中心的傳福音小團體；最後：以祂的犧牲生命為福音作見證。

(2) 初期教會(↗286 church, primitive)一方面以團體生活的虔誠和熱心吸引眾人，尤其是比較窮苦的人；另一方面有些傳教士(↗593 missionary)巡迴各處傳福音，並任命長老建立基督徒小團體，如《宗徒大事錄》所描述。

### (三)簡史：

(1) 313 年，羅馬帝國接受基督宗教(↗436 Christianity)以後，基督宗教也成為高等文化的代表，因而吸引歐洲一些比較原始的民族集體歸化，接受信仰，可是為了使信仰在他們的日常生活中紮根，卻歷時整個中世紀。

(2) 發現時代(從第十六世紀起)：傳教士跟著征服者的足跡遠征各處，不但傳福音，也作教化的工作，不分信仰與文化，一視同仁，這種方法使信仰的紮根進行得很緩慢，因為，先要接受別的文化，才能進一步開導。結果，長期需要外來的傳教士培養信仰和領導信徒。最典型的例子是：巴拉圭印第安人的村莊。耶穌會的傳教士所用的方法是將半遊牧的印第安部落集中定居在一處，然後，幫助他們組織一個基督化的文明社會。同時，傳揚信仰與文化對比較原始文化的部落較有效，但對已有高等文化的民族，如：印度、中國等則效果不彰。

(3) 從 1859 年起，天主教在台灣傳教的方法是：一群教友住在一起，彼此相互支持，這樣才能長期的維持他們新的宗教信仰(也就是所謂老教友)，可是由於信仰沒有中國化，且閉關自守，以致福音不能廣傳。

(4) 一些基督長老教會的傳教士，於 1865 年英國傳教士在台灣南部，1872 年在台灣北部開始宣教工作。他們用聖保祿宗徒的方法，很快的組織獨立的地方教會，並且要他們負責本地的傳教工作；地方教會就依據：自治、自養、自傳的「三自原則」，蓬勃發展。有的傳教士只教聖經，接受的人要立即轉手教導給別人，這種現學現傳的方式在韓國很盛行，在中國也很有效，可是所發展出來的教會不一定很正統，派別也很多。

(5) 廿世紀，在美國有所謂「教會成長」的傳教策略，系統性的研究那個傳教方法效率最

高，儘量利用大眾傳播媒體的方式，希望在這個世代把福音傳到全世界。這種求立即見效的方法忽略了信仰生活內在的品質，以及新教會團體基督化生活的品質。

(6) 一直到廿紀中葉，傳教的方法有：1)依據傳教人員之多少採用廣泛或密集方式傳教，傳教士有專門訓練，用聖職人員或平信徒；另外有系統的規劃傳教區和成立各種組織。2)接觸外教人的方法是採用街頭宣講，挨戶訪問，散發傳單或聖經，用大眾傳播工具，發展教育或興辦慈善事業等方式。3)信仰的表達適應教外人的文化，以交談的方式作見證。

(7) 第二次世界大戰(Second World War 1939-1945)以後，因傳教地區的獨立和自我肯定以及神學反省(↗386 reflection, theological)，在傳教方法方面有很大的改變；最重要的是，開始重視傳教對方的主體性，不再視之為被動的傳教對象。

(四)依據今日傳教神學的研究，教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於 1990 年頒布《救主的使命》(Redemptoris missio)通諭，其中第 40—60 號提出以下的幾點，作為傳教方法的基本原則：

(1) 平信徒的重要性：地方教會要儘量自己負責本地的傳教工作，外來的傳教士只是協助。傳教使命不再只是專業傳教士的責任，而每個信徒都應該在他的範圍內負起傳福音的責任。

(2) 宗教交談(interreligious dialogue)的重要性：藉宗教學的研究，教會更了解其他非基督宗教，承認他們也有聖的和善的成份，所以傳教的方法一定要以誠懇的交談做為基本的態度；交談的首要內容是分享自己的信仰，彼此作見證，而相信聖神(↗566 Holy Spirit)會將人引入一切真理(若十六 13)。

(3) 本地化/本位化的重要性：人類學(人↗11 man)(人學↗438 anthropology, Christian)的研究、發展，發現每種信仰為了表達自己，需要適合它的文化；在傳教方面最重要的工作是用本位化的方式表達信仰的意義。一方面儘量用教外人文化中合適的象徵(↗528

symbol)、禮儀(↗692 liturgy)、風俗(custom)、智慧(↗515 wisdom)等；另一方面創造新的、適合當地文化的表達方式，此亦即「文化福音化」或「福音本地化/本位化」。

(4) 新時代(↗613 New Age)新的神學發展的重要性：如：解放神學(↗607 liberation theology)、女性神學(↗487 theology, feminist)等。其中解放神學強調：天主/上帝的救恩是經過行動而體會的，所以傳教的方法是組成基督徒的生活小團體，幫助他們意識到自己所承受各方的壓力，例如經濟、政治、文化和彼此之間的結構性的罪(↗541 sin, structural)等；然後再參閱聖經，了解天主/上帝面對這些情況的救援計劃；最後設計基督化的解放行動。依據這些屬於不同文化團體的生活經驗，才能創造出一個徹底本地化/本地化的信仰表達方式(行動、聚會、語言等)以作為地方神學的基礎。這種方法以窮人、邊緣人、弱小者為優先，而這也是聖經所肯定的天主/上帝的救世計劃。所以，傳教的方法不再是教會的某一個行動。而是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第35號所強調的：「整個教會是傳教的……宣傳福音的工作是天主子民的基本任務」。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梵二文獻，《教會傳教工作》法令，羅馬，1965。

梵二文獻，《教友傳教》法令，羅馬，1965。

保祿六世著，《在新世界中傳福音》文告，羅馬，1975。

中國主教團傳教委員會編輯，《福傳大會(1988年2月8-13日)專輯》，台北，1988。

若望保祿二世著，《救主的使命》(Redemptoris missio)通諭，羅馬，1990。

張春申著，《自聖方濟沙威到利瑪竇的傳教方法》，《神學論集》第55集，台北：光啓文化事業，pp.43-48，1983。

Dudink, Ad. *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: Leuven University Press, 1999.

Ku, Wei-ying *Footsteps in Deserted Valleys: Missionary Cases, Strategies and Practice in Qing China*. Leuven: Leuven University Press, 2000.

Ku, Wei-ying *Missionary Approaches and Linguistics in*

*Mainland China and Taiwan*. Leuven: Leuven University Press, 2000.

Luzbetak, L. J. *The Church and Cultures: New Perspectives in Missiological Anthropology*. New York: Orbis Books, 1988.

Schineller, P. A. *Handbook on Inculturation*. New York: Paulist Press, 1990.

柯博識

## 595 傳教神學

### chuánjiào shénxué

### MISSION, THEOLOGY OF

參閱：248 使命 411 教會 327 派遣 436 基督宗教 594 傳教方法 137 地方教會 240 非基督宗教神學

#### (一) 概念說明和歷史背景：

(1) 傳教神學(theology of mission)是一門新興的神學科目，研究的範圍包括：教會傳教的使命、來源、目的、範圍和作法等；所涵蓋的科目有：系統傳教神學、傳教方法(↗594 missionary method)、傳教歷史、傳教法律、靈修神學(↗711 theology, spiritual)等。傳教神學屬於實踐神學(practical theology)；可是因為現代教會(↗411 Church)與世界的關係有很多新的情況出現，例如：教會與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的文化(↗81 culture)、宗教(↗266 religion)等的接觸，所以傳教神學也會牽涉到系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)的問題。它是一門神學性和規範性的學問，研究教會怎樣在一個缺乏基督福音(↗642 Gospel)臨在的人世間，初步地實現它的使命，使它變成一種在基督內天人親密結合和人類團結的記號與工具。

(2) 教會不但在本質上是傳教性的，是一個不能隱藏在山上的城(瑪五 14)，而且其基本使命也是傳教：「你們往普天下去向一切受造物宣傳福音」(谷十六 15)。新約教會就是全面

性的傳教，它的歷史(宗徒大事錄)和神學(福音和書信)就是傳教歷史和傳教神學。可是宗徒時代之後，教會認為傳教使命是派人到全世界傳福音(福傳↗598 evangelization)，而宗徒(↗260 apostles)已完成這個使命，因此，不再特別注意向外的傳教工作；但教會本身依然是傳教性的，所以繼續吸引人，且不斷擴展。

(3) 殖民主義/殖民地主義(↗504 colonialism)時代，教會又開始經常派遣(↗327 sending)傳教士到新發現的地區。十九世紀末，跟著西方國家在殖民地地區的文化使命感，以及基督徒和傳教組織的傳教熱誠，特別是德、英、荷等國，開始系統性的反省傳教工作和建立教會事業，把此系統的反省當作一門獨立的神學科目。在德國有信義宗神學家瓦內克牧師(Warneck, Gustav 1834-1920)，在1892-1903年間寫了第一本完整的傳教學巨著：《福音性的傳教學》五冊(Evangelische Missionslehre I-V)。接著，德國傳教學家、天主教司鐸施密德林(Schmidlin, Joseph 1876-1944)，建立天主教神學院傳教神學課程，創辦傳教學雜誌(Zeitschrift für Missionswissenschaft)，1917年出版第一本天主教的傳教學：《傳教學導論》(Einführung in die Missionswissenschaft)、1925年又出版《天主教傳教史》(Katholische Missionsgeschichte)等。在當時「傳教」只是教會各種工作當中的一項而已，所研究的是傳教的具體方法和組織，神學反省卻不多，因為，目標是為建立一個永遠相傳不變的具體的教會模型。

(4) 殖民地時代過去之後，傳教論碰到許多神學上尚未考慮到的問題；這些問題基本上是關於教會如何面對一個非常強調個人是自由的主體的世界，面對：科學界、勞動界、非基督化的文化和宗教、人類歷史、世界上的貧窮問題等。因此，現代的傳教神學就集中在這些基本的、神學性的問題上。同時，也牽涉到教會論(↗425 ecclesiology)的問題，如：地方教會(↗137 local church)、地方神學(local theology)、基督徒基層團體(basic Christian community)、基督徒的合一運動(↗23 movement, ecumenical)等。結果又造成傳教神學的研究對象太廣，似乎有失去專門性

的趨勢。

## (二)傳教神學的模式：

(1) 天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳教神學最初有兩派學說：一派是施密德林所代表的以「救人靈魂」為目的的「皈依傳教模式」，強調傳教的目的是要人：悔改、領洗，然後加入羅馬天主教會；另一派是在比利時魯汶的神學家、耶穌會會士查理(Charles, Pierre 1883-1954)以及比利時傳教學家、天主教司鐸馬松(Masson, Joseph 1908-)，主張傳教的目的是「培植本地教會」，有了教會，就可行聖事(↗559 sacrament)，人們就有機會得救。兩派學說都認為除了加入羅馬天主教會以外，幾乎不能得救。教會就等於世界上的天國(↗38 kingdom of God)，是天主/上帝(↗30 God)所建立的、永遠不變的、法律性的組織，只照管人的靈魂，至於人的社會性、文化(↗81 culture)等向度，為「人類的得救」並不重要。這種看法的神學基礎是把人性和恩寵(↗353 grace)分開。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令與其他相關憲章，提出很多新的概念：1)傳教以地方教會為主體，而不再是西方教會。2)整個教會，每個教友都應當負責傳教，而不只是少數專業傳教士的責任。3)傳教的定義是：在教會尚未生根的民族或人群中宣傳福音和培植教會(傳教)。4)個人悔改和培養教會團體必需同時進行。

(3) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1975年，在《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗座勸諭中，強調：「傳教對象的整體性，包括：靈魂和肉體，個人和社會、思想、經濟、文化之間的關係，就是整個人的生活」。從此開始用「宣傳福音」(簡稱「福傳」)或「福音化」(evangelization)這個名詞代替「傳教」，並且強調生活的見證(↗198 witness)。傳教不只為救人的靈魂，而是要將人從被迫害的各種勢力，如：疾病、貧窮、暴力、經濟、政治和文化方面的控制，尤其是罪惡和魔鬼的奴役中解救出來。所以為正義(↗93 justice)、解放/釋放/解救(liberation)、開發、

世界和平以及環保等各方面的努力，都是屬於傳教或福音化的一部份，而不是一種可用、可不用的方法而已。這一切傳教概念的改變，是出於教會對世界的態度的改變，不再把世界視為一個無聲音的對象，不再封閉地把自己視為一個有絕對真理(↗335 truth)和一切救恩(↗455 salvation)的自足社會；現在教會願意以「交談」的方式與世界來往，並提供力量以建立一個更美善的未來。福音就是教會以交談的方式所帶給世界的特殊貢獻。

(三)有關教會的傳教使命，現代有兩種神學模式：以教會為中心的救恩史的傳教模式和以世界為中心的許諾史的傳教模式：

(1) 救恩史(↗456 salvation, history of)的傳教模式：

1)救恩史的傳教模式以揀選亞巴郎為出發點，在他內天主/上帝揀選了整個以色列(出十九 5-6；伯前 2，9)，代表人類獻上讚美和感恩之祭，在生活中反映天主/上帝的聖潔。可是實際上在以色列民族跟天主/上帝來往的過程中，回答的人愈來愈少，只有這民族的一個神聖遺民(匝八 10)，或新約中幾位義人(路一 6)，瑪利亞等，最後只有耶穌基督(↗296 Jesus Christ)一個代表。祂在人類中是聖潔的，是犧牲一切的司祭，實現以色列的使命，所以，天主/上帝在祂身上彰顯了圓滿的救恩，因聖神而復活(↗47 Resurrection of Christ)的新生命！耶穌基督也將這救恩的根源—聖神賜給祂所揀選的門徒，派他們到普世萬民中去宣傳救恩的福音。直到福音傳給全人類，基督將會第二次光榮的來臨，完成人類得救的計劃。傳教的進行變成人類歷史的鐘錶，因為「福音必須先傳於萬國」(谷十三 10)，最後的時刻才到。由於傳福音萬民就會來朝聖，在天國裡一起坐席(瑪八 11)。這就是以教會為中心的救恩史，教會中的感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)已經預告這末世饗宴。聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)也是一個傳教聖事，因為它代表一個人脫離罪惡的人類，皈依基督的聖潔國民—教會。可是傳教的目的不是教會本身而

是天主的國(kingdom of God)。教會是旅途中的天主子民(↗31 people of God)，是萬民救恩的聖事，在每個民族中的地方教會，是這民族中天主/上帝的聖潔子民和司祭，所以教會在各個民族中，在它愛的團結中，初步地實現天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的救恩，提供一種服從天主/上帝旨意的生活榜樣，以及用言語和聖事宣傳天主/上帝的救恩。

2)這種救恩史的傳教模式比較普遍被接受，這也是梵蒂岡第二屆大公會議的基本構想，在聖經(↗571 Bible)和傳承(↗596 tradition)上有很深厚的基礎。可是在現代此傳教模式也備受批評；最主要的批評是它把人類的救恩過程界定為特殊性的救恩史(以色列和教會的傳教歷史)，而其他如：各個民族的、文化的、宗教的歷史則無特別意義；或是說天主/上帝的計劃和人類的努力有什麼關係？天主/上帝是否只救這世界的小部份人類？教會以外天主/上帝不管嗎？這個模式強調教會和救恩史的特殊性，在宗教和世俗、靈魂和肉身、精神和物質、來世和現世、恩寵和人性等關係中，強調前者而忽略後者，教會做為救恩的記號重於做為救恩的工具。

(2) 許諾史(history of promise)的傳教模式：

1)這種傳教模式的出發點是天主/上帝與諾厄所訂立的盟約(↗588 covenant)，天主/上帝在此盟約中建立神與全世界的關係，祂保證要保存大地而要求人管理並對人的生命負責(創八 21-九 17)，祂不只關心以色列或教會(亞九 7；弟前二 3)，而是全人類(人↗11 man)，如同聖保祿所謂：「凡受造之物都熱切地等待天主子女的顯揚，因為受造之物被屈伏在敗壞的狀態之下，並不是出於自願……」(羅八 19)，最後的許諾是一個新天新地(new heaven and new earth)(默廿一 1；依二 3-5)。天主/上帝：「願意所有的人都得救，並得以認識真理」(弟前二 3)，所以，祂自己負責救人的工作(missio Dei)。從開始天主/上帝便把自己啓示(↗472 revelation)給全人類，就是透過祂的創造活動，透過聖神所產生的智慧、虔誠信仰及善事等，而確定性地經過耶穌基督和教會。天主/上帝的救世工作的範圍比特別救恩及教會本身大，教會是天主/上帝傳教使

命中末世性的功能。最後審判(last judgment)(公審判/↗78 judgment, general)也不會提到純粹宗教性的活動(瑪七 22)，而只要求人照顧他的近人(瑪廿五 31-46)。「在天主父前，純正無瑕的虔誠就是看顧患難中的孤兒和寡婦，保持自己不受世俗的玷污」(雅一 26)，這是指關心社會的正義和避免世俗的價值觀。

2)這種傳教模式，最大的特點是對人類歷史的看法；它以聖經的歷史觀來看人類的歷史，稱為「許諾史」。大部分文化的歷史觀，是以過去黃金時代為標準。當今的科技時代則以樂觀的機械性進步為其歷史觀。兩者都是以過去為根據。聖經的歷史觀則是以天主/上帝所許諾的未來為關鍵。天主/上帝對梅瑟說：「我必與你同在，幾時你將我的百姓由埃及領出來，你們要在這座山上崇拜天主，你要以此作為我派你的憑據」(出三 11)，所以，這憑據是未來的事。以色列在沙漠裡沒有可留戀的過去，也沒有可依靠的現況(沙漠)，只有靠信仰往天主/上帝所許諾的「福地」去。耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)後，門徒們問：「主，是此時要給以色列復興國家嗎？」(宗一 6)，祂回答他們：「要依靠天主/上帝所許諾的聖神，去為耶穌的新生活作見證，同時，要期待祂和一個新天新地光榮的回來」。所以，教會也是依據此許諾，以開放和期望的心情去傳教。傳教不是為了保存或擴大現在教會的組織。教會的作用是為了傳福音，為了天主/上帝更偉大的救世計劃。

3)許諾史傳教模式的另一個特點是「傳教的內容」。這不只是講道理和立一個好榜樣或施捨，或只是宗教性、靈魂方面、個人方面的，而是參與世俗的，關心人的整體性、社會性的。福音中的耶穌的傳教活動，將法利塞人所強調純粹宗教性的規定，放在關懷人的倫理道德之下(谷六 1-18)，施捨、祈禱(↗331 prayer)、禁食等宗教行為，最好是暗地裡去做(瑪六 1-18)。耶穌強調的是做人的態度和價值觀，祂的傳教是入世的，影響到整個社會，直到當時的執政者以政治犯的罪名處死祂，「正如身體沒有靈魂是死的，同樣信仰沒有行為也是死的」(雅二 26)。「教會應先作地上的鹽，才能作世界的光；人的善行才會光榮天主」(瑪五 13-16)，教會在社會的行動應

該像耶穌那樣，去分擔弱者、窮者的生命，跟他們一起向天主/上帝所許諾的新天新地奮鬥。

傳教的工作主要是去體驗天國的臨在，天主/上帝已經在許多人所做的善事中：在為正義、為和平、為解放等世俗的運動中，實行祂的救世計劃。例如：南美的解放神學(↗607 liberation theology)，希望整個教會都悔改而參與援助窮人的工作，教會的使命是以天主/上帝在這世界所開始的救恩工程(economy of salvation)為中心。

4)許諾史的傳教模式是徹底入世的，對救世的工作過分樂觀，好像可以直接建立天主的國而不需把十字架算進去。強調入世的行動，可是不夠重視悔改的層面。在人的得救方面：強調現世而忽略來世。

(3) 以上兩種傳教模式都有很好的聖經基礎，可惜尚未找到較均衡的看法。這兩種傳教模式的分別在於教會的角色方面：一種強調教會自己的事務及功能，所以，耗費許多精力於教會本身，而不夠注意世界的問題；另一種把教會視為救恩的工具，推動解救人類的具體工作，而不夠注意推動者本身(教會)的精神生活。

初期教會(↗286 church, primitive)因為相信默示(↗667 apocalyptic)的浩劫快到，因此，大膽的改變當時的社會制度，使之更適合天主的國。他們將所有財產歸公，再按每人的需要分配(宗二 44-45)。現代的人類因科技的進步，重新相信社會制度是可以徹底改進的。所以，教會在這種新的情況之下，該趁此機會大膽的為一個更公正、更適合天主國的社會制度而努力，尤其是與社會的窮人一起追求一個更尊嚴的社會地位。

改進人類社會制度，只是改進人際關係的管道而已，可是人的得救在於這些關係本身，就是在於人能發揮具有天主的肖像(↗36 image of God)的人性。藉著信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)的精神，來發揮人性的範圍僅限於宗教活動或個人靈修/神修(↗710 spirituality)，而是應該在一個愛人如己的社會生活當中。耶穌基督因為關懷窮人

而要求整個社會悔改，教會在改進社會的過程當中，就把信、望、愛的精神發揮到極致。

所以，許諾史的傳教模式可以肯定，但是重點不應該在改進社會的實際效果，而是在於過程中所發揮的精神。爲了能保持這個精神，需要一個互相勉勵、紀念耶穌的團體生活，就是教會。

教會團體以聚餐爲中心，因圓滿的救恩以末世的盛宴爲圖像。耶穌在祂的傳教工作中把聚餐推展到社會裡去，利用各種機會跟好人壞人一起吃飯，請他們彼此接納，尤其是叫富有的人多請窮人吃飯(路十四 7-24)。這樣，耶穌直接攻擊改進社會的最大的障礙，就是人與人之間的不信任和自私。教會常紀念耶穌的最後晚餐，以將祂的行爲和精神推廣到社會上去，在社會裡推動人與人之間的寬恕和團結。爲了能夠做到這一點，需要很強的使命感和犧牲精神。所以，傳教者應該彼此鼓勵，並加強他們的自我認同和使命感。這是教會對內傳教的重要性。

此外，教會不是爲它自己，而是天國的記號和工具：在救世的工作當中才能找到自己，在跟隨耶穌基督進入社會犧牲自己，才能救他的靈魂(瑪十六 24-26)，或說要達到愛天主/上帝在萬有之上，就要遵循愛人如己(近人)和爲朋友犧牲自己這條誠命。教會也只能在救世的工作當中找到自己。

以上的兩個傳教模式代表基督生命中的兩面，而現在還沒有提出一個包含兩面的統一的傳教模式。

傳教神學現在已經更清楚教會的傳教使命、傳教範圍及方法等，可是因爲基本神學(↗ 430 theology, fundamental)尚未在教會、天主的國(kingdom of God)和人類歷史、文化、宗教三者之間的關係上，找到一個共同確認的理論，所以，傳教神學還有繼續發展的空間。

今日的傳教神學指出一個思想典範的轉變(shift of paradigm) (思想典範 ↗ 304 paradigm)：(1)從教會爲中心到天國。(2)從傳教到交談(dialogue)。(3)從掌控到服務；(4)從神聖(sacred)的到世俗(secular)的；(5)從合(unity)一到和諧(harmony)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 中國主教團著，《建設中國地方教會草案》，台北，1976。
- 中國主教團傳教委員會著，《天主教在台灣現況之研究》，台北，1987。
- 中國主教團傳教委員會著，《福傳文集》，台北，1987。
- 谷寒松著，《台灣地方教會使命的再反省》，《神學論集》第 57 集，台北：光啓文化事業，pp.478-485，1983。
- 柯博識著、呂慈涵編，《傳教神學》，台北：光啓文化事業，2004。
- 教宗若望保祿二世著，《救主的使命》(Redemptoris missio) 通諭，1990。
- 梵二文獻：《論教會教義憲章》(LG)；《論教會在現代世界牧職憲章》(GS)；《論教會傳教工作法令》(AG)；《論教會對非基督宗教態度宣言》(NAE)。
- 楊東川著，《宣教學原理》(增訂版)，教會聖工叢書，香港：天道書樓，1981。
- 賈裡榮著，黃彼得編譯，《今日與明日的宣教事業：宣教策略的探討》，印尼瑪琅：印尼東南亞聖道神學院，1982。
- 謝偉基著，《教會的使命與見證》，台北：永望文化事業，1984。
- Arevalo, C. 著、莊德亨譯，《當代傳教神學》，《神學論集》第 2 集，台北：光啓文化事業，pp.255-265，1969。
- Bevans, St. B. and Schroeder, R. P. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Quezon City: Claretian Publications. 2005.
- Bosch, D. J. *Witness to the World: The Christian Mission in Theological Perspective*. London: Marshall, Morgan and Scott, 1980.
- . *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. New York: Orbis Books, 1991.
- FABC. *For All the Peoples of Asia. The Church in Asia. Asian Bishops' Statements on Mission, Community and Ministry, 1970-1983*. Manila, 1984.
- Masson, J. "Missions." *SM*, vol. 2. 49-79.
- Shorter, A. *Theology of Mission*. Cork: Mercier Press, 1972.

柯博識



## 596 傳統

chuántǒng

## TRADITION

參閱：412 教會 315 啓示 571 聖經 579 聖經與傳統 418 教會訓導權

## (一)概念說明：

(1) 傳統(tradition)一詞，來自拉丁名詞「traditio 傳統、傳承、傳授」，相當於希臘字「paradosis 傳遞、傳承、傳授」的意思。傳統是人類歷史過程中的基本因素，是自我了解也是自我實現的媒介；傳統扮演著「公共記憶」的角色，沒有它，「大眾」找不到自己現在的身份，也找不到未來的基本方向。從基督信仰的層面而言，指教會(↗411 Church)的信仰(↗315 faith)、教理(↗408 catechism)、禮儀(↗692 liturgy)和聖經(↗571 Bible)的傳承，亦即天主/上帝/神(↗30 God)之啓示(↗472 revelation)的流傳。起初，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)、宗徒(↗260 apostles)和眾使徒們用「口傳/口頭傳授」(oral tradition)方式傳布福音(福傳↗598 evangelization)，而遠在新約(↗611 New Testament)問世之前，教會就教導人遵守耶穌所吩咐的一切(瑪廿八 20)。在教會代代相傳的教導(道理、文獻、教父著作、禮儀、習慣)中，有的列為編寫新約的題材，有的雖未直接列入新約，但教會視為祖傳至寶，一直流傳至今，成為聖經以外信仰啓示的源頭，故稱之為「聖傳」。天主教會(↗44 Church, Catholic)，聖經(↗571 Bible)、聖傳(tradition)及教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)三者，構成認識天主/上帝所啓示的整體性要素。

(2) 傳統的基本意義，指教會中信仰、教理、禮儀以及聖經之類實物的傳遞。傳統有很豐富的歷史及神學內涵。本文提出九方面，加以討論：1)傳統的對象：傳統一詞指所傳的「客體」或「內容」。2)過程：指出通傳的方法是「被動的」還是「主動的」。3)來源：能是「宗

徒的」或「後宗徒」的，即源自宗徒時代或其後的。4)形式：是「書寫的」或「非書寫的」，即這可有兩種意義，「書寫的」可能指任何作品或僅指聖經。5)在教會的作用：傳統能充當過去的記憶，也能作未來的預想；那麼它就是教理的「保存」或「建構」。6)與社會的關係：傳統是「公共的」或「私人的」。7)空間：即傳統是「普世性的」、「區域性的」或是「地方性的」。8)應遵守的特性：傳統是「規範性的」或「非規範性的」。9)時間：傳統是「聖經的」或「後聖經的」，指聖經是最初福音傳播的具體化、或指聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)欽定後基督教理的傳遞。

## (二)聖經知道傳統這事實：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)在其歷史過程中，生活在對雅威(↗505 Yahweh)偉大行動的紀念中；這個記憶，徹底分析，不是別的，就是一代代忠實、謹慎地傳遞以色列的救恩(↗455 salvation)經驗與活生生的故事。除非注意到傳統的重要性，不能夠了解新約的形成。

(2) 新約說到信仰的「保管」(參弟前六 20；弟後一 12, 14)；說到耶穌基督救恩事件(event of salvation)的「紀念」(↗334 memorial)(路廿二 19；格前十一 24-25)。「保管」與「紀念」必須傳遞、傳授(格前十一 23-24)、聆聽，並在信仰中接受(格前十五 1-3)；牧函中說，傳統也會被誤解、被出賣。

(三)基督徒思想史上，有幾個論點及傳統的不同焦點：

(1) 早期基督徒，期待基督迅速在光榮中來臨；第二世紀，他們放棄此想法。結果有下面問題產生：那種源流是耶穌可靠的教導？教會要保存一致的共識。耶穌基督的信仰本來的特色是它的「先知性」；但是它的「歷史性」漸漸變成它的主要特色。神學家從古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)到生於今日法國樂林的信理神學家、天主教司鐸人文森提烏斯(Vincentius of Lérins +450 前)，堅持傳統的「三記號」：古老、普遍與同意(依據羅馬政治家西

塞羅 Cicero, Marcus Tullius 106-43, 在其著作中論及真理的描述)。初期教會(↗286 church, primitive)用這個原則,得以認出新約正典,去對抗諾斯底主義(↗673 Gnosticism)秘密傳統的聲明。新約正典包括福音(↗642 Gospel)、書信及其他通常在教會禮儀中取用的作品,他們視為獲自宗徒時代,由宗徒的宣講傳下來。初期教會也用那個原則對抗小亞細亞基督宗教的異端者馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)。而接受希臘本《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中的舊約,作為在猶太宗教(↗516 religion, Jewish)中對基督宗教(↗436 Christianity)的到來之準備。

(2) 早期傳統,常稱之為「信仰準則」(rule of faith),撮要納入信經(↗324 Creed),或洗禮用的「象徵」(↗528 symbol)中。傳統為唯一基礎(耶穌基督)服務。大公會議(ecumenical council)所依靠的是活的傳統:如:1)君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)第八場會議:法典 14 有關《三篇章》(The three Chapters)(DH 438); 2)尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)第八場會議:法典 4 有關擔任聖職務者的選擇,說:「誰若擯棄所有教會的傳統,不管是書面的,或不是書面的(口頭的),則應予以絕罰」(DH 609); 3)君士坦丁堡第四屆大公會議(↗217 Council of Constantinople IV 869-870)第十場會議:法典 1 有關《傳統為信仰的典範》宣言:「凡聖而公教會一即宗徒(傳下來)的教會,由極負盛名的聖宗徒們以及各大公會議與地方會議,連同任何一位聖教父與教會訓導層所傳授的一切道理,我們都予以信認,遵守與保存」(DH 652)。

(3) 中古時代沒有為傳統神學(↗385 theology)帶來新的基本內容,但在四個領域裡,產生了較大的影響。1) 1054 年東、西傳統的隔離,演變為東、西分裂(↗267 Schism)。2) 「及由子」(↗80 Filioque)的文字,加入拉丁《信經》內:a)第一次是在 589 年,西班牙托雷多(Toledo)第三屆地區會議(local council)的信仰表白(DH 470); b)其次是在 794 年,法蘭克國王查理曼(大帝)(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)之法蘭克福(Frankfurt)地方會議(DH

612-615); c)最後是 1014 年,整個拉丁教會接受本篤八世(Benedictus VIII 1012-1024)。3) 在西方,為了傳統準則的強制實施,教會法(《天主教法典》↗413 Law, Canon)獲得重要地位,也因此監督執法的人,即:主教(↗116 bishop)權力加大,配合教會法律師共同商榷,即「教會訓導權」或「標準訓導職」概念的由來。4)西方「教會訓導權」更集中於羅馬主教,以致義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)說:教宗能獨自「定斷(definition)新信條(信理↗310 dogma)」。

(4) 宗教改革(↗273 Reformation)運動對傳統一概念提出質疑,主張:許多中古時代的歷史傳統並非來自宗徒,神學上唯一的標準應該是聖經傳統(唯靠聖經↗467 sola Scriptura)。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1546 年在第四場會議《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus):論接受聖經與聖傳的法令中,贊同下列為標準傳統:尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)與君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)兩屆大公會議的《信經》(均包含「及由子」)、《拉丁文(聖經)通行本》(↗231 Vulgate)也包括對聖經的詮釋(聖經詮釋學↗578 exegesis, biblical);這詮釋是:「慈母教會自古迄今所堅持的意思」,是追隨「教父們一致同意的意見」(DH 1501-1507)。反宗教改革運動一般(雖不是普遍)以特利騰大公會議意指:聖經與傳統是基督教理的兩個互補的源流,各含天主/上帝啓示的一部份。這使天主教有關傳統的觀念,與基督教以聖經為信仰唯一來源(唯靠聖經)的觀念,尖銳地對立。

(5) 在理性主義(↗398 rationalism)與啓蒙運動(↗474 Enlightenment)、不可知論(↗53 agnosticism)與信心論、物質主義/唯物主義(materialism)與科學主義(Scientism)的思想潮流中、天主教內發生兩種互相對立的主張,就是嚴格主義(rigorism),如:楊森主義(↗546 Jansenism)與現代主義(↗396 modernism)。教會大體上說通過其訓導權威,去設法忠於基督教理的精義。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452

Council, Vatican I 1869-1870)於1870年第三場會議頒布《天主之子》(Dei filius)教義憲章，論及有關傳統的問題，重申特利騰大公會議的聲明(DH 1501)，但主要集中在啓示(↗472 revelation)、聖經靈感(↗575 inspiration, biblical)及聖經詮釋學上(DH 3006)。

(6) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在1965年頒布《將天主的言語》(Dei verbum DV)論天主的啓示教義憲章，其中第二章概括說明了傳統的主要神學思想，標題：〈論天主啓示的傳授〉(1-10號)(DH 4202-4214)。梵蒂岡第二屆大公會議最重要的是想恢復閱讀聖經，使聖經成爲天主教會(↗44 Church, Catholic)靈修/神修(↗710 spirituality)及神學(↗385 theology)的靈魂。梵蒂岡第二屆大公會議雖未解決所有關於傳統的神學問題，但有效地促進傳統與聖經的「非二元」觀。論天主的啓示教義憲章把傳統描述成過程，也是內容。這是頭一次在一個大公會議裡，教會把傳統與教理的發展連在一起。教理的發展就是日益深刻地領悟天主/上帝的真理。梵蒂岡第二屆大公會議肯定「在聖經與傳統裡天主聖言的可靠詮釋，只託給了教會訓導權」；但梵蒂岡第二屆大公會議也使教會訓導權隸屬於它所服務的天主聖言(↗558 Word of God)(聖經)中。

(四)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)今試圖在解釋傳統意義時，要在太樂觀的模式(組織上的繼續成長、直線的進展)與太悲觀的模式(衰微與疏離)之間，作個辯證性(dialectical)的總結。主要面對三個問題：

(1) 「信徒同意」(consensus of the faithful)如何接受傳統的教理，需要進一步研究。

(2) 基督宗教(↗436 Christianity)在非洲、亞洲與大洋洲的本地化/本位化(↗98 inculturation)與場合化(contextualization)，已使傳統在其歐美背景上的完整性發生了問題：非洲、亞洲與大洋洲的文化(↗81 culture)與人民皆無猶太基督徒背景，對基督徒傳統能有積極的貢獻嗎？

(3) 非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)及其傳統的價值，已爲今日基督徒神學家所重新評價。非基督宗教傳統是真實的得救之道？是否基督徒能發展一種有關非基督徒信仰及其傳統之神學看法呢？舊約(↗687 Old Testament)仍是準備耶穌基督來臨的唯一途徑？或者能有許多「舊約」，廣義的說，各種非基督宗教在其天賦文化中，扮演救援的預備道路？它們如何與耶穌基督身上及基督宗教傳統中的啓示相連結？今日的神學研究者必須面對這些迫切的宗教信仰問題。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

蔣原倫著，《傳統的界限：符號、話語與民族文化》，北京：師範大學，1998。

駱自強著，《傳統文化導論》，上海：上海文藝，2000。

Beegle, D. *Scripture, Tradition and Infallibility*. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Benedict XVI, Pope. *God's Word: Scripture, Tradition, Office*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.

Geiselman, J. *The Meaning of Tradition. Quaestiones Disputatae*, vol. 15. New York: Herder and Herder, 1966.

Hellwig, M. K. *Jesus, The Compassion of God: New Perspectives on the Tradition of Christianity*. Wilmington: Michael Glazier, 1983.

Knight, D. *Tradition and Theology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Rahner, K. and J. Ratzinger. *Revelation and Tradition. Quaestiones Disputatae*, vol. 17. New York: Herder and Herder, 1966.

Weger, K. H. "Tradition." *SM*, vol. 3. 269-274.

編譯

## 597 傳統主義

chuántǒng zhǔyì

### TRADITIONALISM

參閱：596 傳統 335 真理 264 宗徒傳統 339 原始啓示 392 神學認識論 608 解釋學 418 教會訓導權

(一)概念說明：傳統主義/傳承主義(traditionalism)為盛行於十九世紀的神、哲學的學說，聲稱為了認識超性(↗492 supernatural, the)的真理(↗335 truth)，甚至為了形上學(↗194 metaphysics)、倫理道德和宗教(↗266 religion)上的基本真理(basic truth)，如：天主/上帝/神(↗30 God)的存在、靈魂不滅(↗709 soul, immortality of the)、基本道德律(↗620 law, moral)的存在等，人類必須有天主/上帝/神的「原始啓示」(↗339 revelation, primitive)。這種啓示在社會的「傳統」(↗596 tradition)，包含「口傳/口頭傳授」(oral tradition)、語言、教育中傳遞下來，要靠「信仰」(↗315 faith)才能獲得這種啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)，它否認人的「理智」能認識這些真理，強調教會歷史所傳授的教義(↗407 doctrine)及法令勝於聖經(↗571 Bible)權威的態度。

(二)簡史：這種思潮源自對啓蒙運動(↗474 Enlightenment)、個人主義(individualism)和理性主義(↗398 rationalism)的一種反動；在天主教會(↗44 Church, Catholic)內此思潮的影響力到梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)後才落幕：

(1) 早期的代表人物有：法國天主教辯論神學家麥斯特(Maistre, Joseph Marie de 約 1753-1821)、法國哲學家波納(Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de 1754-1840)和法國辯護神學家、政治學家、天主教司鐸拉梅內(Lamennais, Hugo-Félicité-Robert de 1782-1854)等嚴格的傳統主義者；以及受存在主義(↗146 existentialism)哲學影響的法國神學家、哲學家、天主教司鐸博坦(Bautain, Louis-Eugène-Marie 1796-1867)。

(2) 十九世紀中葉的領導人是：義大利哲學家文都拉(Ventura, Gioacchino 1792-1861)、法國哲學家、天主教平信徒博內蒂(Bonnetty, Augustin 1798-1879)等緩和的傳統主義者，當時傳統主義的大本營在比利時的魯汶大學。嚴格的傳統主義受近代知識論/認識論(epistemology)(知識論↗392 epistemology, theological)影響，而懷疑亞里斯多德

(Aristoteles 384-322)所說的「推論理智」(logical reason)，故與士林/經院學派(↗20 scholasticism)對立，主張依靠信仰才能獲得傳統傳下來的原始啓示(↗339 revelation, primitive)。緩和的傳統主義則修訂為在天主/上帝啓示之後，人藉傳統可發展人的理智，以獲取天主/上帝和道德原則的知識，並可證明天主/上帝的、其他的基本真理。

(三)羅馬教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，於三項文件中反對傳統主義：首先是：1835年在德法之間的斯特拉斯堡(Strasbourg)主教要求下，博坦所簽署之為反對信仰主義(↗317 fideism)而提出的論信仰與裡性的命題(DH 2751-2756)；其次是：1855年聖部法令《禁書目錄》(Index of Prohibited Books)中，反對博內蒂傳統主義的一些命題(DH 2811-2814)；最後是：1861年教廷聖部法令所提到有關存有主義(ontologism)的錯誤(DH 2841)時，反對傳統主義。其主要原因是：

(1) 原始啓示的說法混淆了信仰與理智(信仰與理性↗322 faith and reason)的區分。

(2) 在否認人類理智之餘，對「理智」未能作適當交代，以致混淆了超自然與自然、超性與本性(natural)的必然秩序。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)於1870年第三場會議所頒布之《天主之子》(Dei filius)教義憲章，則明確教導：未經天主/上帝啓示的光照之前，人的理智有能力(有可能)認識天主/上帝(DH 3004-3045)。此說法指出這種可能性並不意味理智能夠認識天主/上帝，與啓示全然無關。根據研究顯示，梵蒂岡第一屆大公會議的譴責主要是針對嚴格的極端傳統主義，因其思想根本就是一種信仰主義。當然，傳統主義在倡言盲目信仰，在誇大理智對語言、社會和啓示的依賴性等方面是錯誤的；但在這過分強調理智的時代裡，傳統主義指出「信仰」所扮演的角色則是對的；再者「為達到絕對真理，信仰是必要的」，此信念也是正確無誤的。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Oldmeadow, K. *Traditionalism: Religion in the Light of the Perennial Philosophy*. Colombo: Sri Lanka Institute of Traditional Studies, 2000.

Simut, C. C. *A Critical Study of Hans Küng's Ecclesiology: From Traditionalism to Modernism*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

編譯

## 598 傳播福音(福傳)

chuánbò fúyīn (fúchuán)

EVANGELIZATION;  
EVANGELISM

參閱：642 福音 248 使命 595 傳教神學 287 初傳 198 見證 330 宣講 409 教理講授

(一) 概念說明：傳播福音/福傳 (evangelization) 一詞與傳播福音/福音佈道/福音主義 (evangelism) 意義相通，源自希臘文的「eu 好的、有福的」及「aggelia 宣布的聲音」，指宣布好消息、好的聲音。從基督信仰而言，指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)建立教會(↗411 Church)的基本使命：「你們要去使萬民成為門徒」(瑪廿八 19；路廿四 47；宗一 8)，即將福音(↗642 Gospel)帶到人類生活的各層面，因而使人類的內在革新。中國教會時而以「傳教」稱之，因而造成名詞上的雜亂。「傳教」這個名詞除了代替福傳外，有時又指使命(↗248 mission)，或使徒工作 (apostolate)。因此，顧名思義「傳教」比較接近播種或建立教會 (plantation of the Church)；不過事實上，它代用了福傳、使命與使徒工作，這是不可不注意的。在此福傳與傳教不完全相同，但它與其他四個聖經名詞密不可分。

(二) 福傳與天國(↗38 kingdom of God)：

福傳與天國具有密切的關係。究竟什麼叫做天國呢？天國是天主/上帝/神(↗30 God)

愛(↗604 love)的動力所涵攝的領域。天國是正義(↗93 justice)、和平、自由、平等、友誼、寬恕的領域。天國是天主/上帝的救恩(↗455 salvation)領域。

天國的建立有一個計劃，即天主/上帝的救援計劃，逐漸在世界與人類歷史中展開；即：在宇宙萬物的運行中隱含著；在人類祖先的摸索中蘊釀著；在古老民族以及舊約以色列民族的歷史中，以不同的方式初步啓示(↗472 revelation)，雖然，歷史變遷多端，時而黑暗、冒出抗拒救恩的罪/罪惡(↗591 sin)、仇恨、戰爭；時而光明，流露接納救恩的投誠、交談、和平，但是天主愛的動力，如同一股洪流，推動著痛苦與喜樂、焦慮與希望的歷史，朝向救恩計劃中決定性的日子走去。先知(↗159 prophet)依撒意亞指著那個天國臨近的日子高呼說：「那傳布喜訊，宣布和平，傳報佳音，宣布救恩，給熙雍說『你的天主為王了』的腳步，在山上是多麼美麗啊！請聽……上主在萬民眼前顯露了自己的聖臂，大地四極看見了我們天主的救恩」(依二 7-10)。

(三) 福傳與耶穌基督：

(1) 耶穌基督在加里助亞公開露面的第一句話便是：「時期已滿，天主的國臨近了，你們悔改，信從福音罷！」(谷一 15)表示那個好日子臨近了。對於這個日子，新約聖經(↗611 New Testament)《希伯來書信》說：「天主在古時，曾多次並以多種方式，藉著先知對我們的祖先說過話；但在這末期祂藉自己的兒子對我們說了話」(希一 1-2)。耶穌基督傳報的天國具有全新的面貌。天主/上帝的愛，不再全是猶太民族信仰的上主的愛，更不全是希臘哲學或者其他宗教認識的神的愛。它是耶穌基督之父的愛。天國是天父的國，耶穌基督稱祂為「阿爸，父啊」(谷十四 36)，「從來沒人見過天主，只有那在父懷裡的獨生者，身為天主的、祂給我們詳述了」(若一 18)。在救恩計劃展開的歷史中，天主/上帝經由耶穌基督的生命，決定性地完全啓示了自己。所以，在耶穌福傳之初，若翰給祂授洗的時候，天主聖神(↗566 Holy Spirit)充滿了祂，

又有聲音由天上說：「這是我的愛子，我所喜悅的」(瑪三 17)。

(2) 由此可知，是天主父遣發天主聖子(Son of God)和聖神，在人類和世界，建立愛的王國；將父、子、神三位在永恆生命中的愛，通傳出來。福音是天國臨近的喜訊，福傳的根源是天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，基礎是充滿聖神的耶穌基督，在祂的生命和行動中，天國決定性的臨近。所以耶穌在納匝肋引證《依撒意亞先知書》的話，指著自己說：「上主的神臨於我身，祂給我傳了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年」(路四 18-19；依六 1-2)。

(3) 耶穌福傳，報告天國業已來臨，祂宣布天國的大憲章(瑪五-七)，教導正義、和平、自由、平等、友誼、寬恕的要求。祂用比喻(↗61 parable)來說明天國的性質，也用奇跡(↗229 miracle)來象徵天父愛的動力。從加里肋亞到耶路撒冷，頓時興起了天國臨近的福音，但是同時，遭遇到抗拒救恩的愚蠢、仇恨、暴力與凶殺，耶穌為了福傳而釘死在十字架上，顯示出天父的愛到極點。祂死後第三天光榮地復活(↗47 Resurrection of Christ)，肯定愛比恨的力量更強。天國臨近的好日子在耶穌基督的死亡與復活中彰顯了出來。從此，這個日子在人類與世界歷史的每一天，發射出天父的愛的力量，祂化仇恨為仁愛，化剝削為正義，化壓榨為自由、化戰爭為和平，化分裂為合一。這個日子最後將自歷史昇入永恆，那便是耶穌基督光榮來臨的日子，永恆的好日子。那時，「天主/上帝成為萬物中的萬有」(格前十五 28)，天國宣告完全建立。

所以，福音是天國決定性地完全來臨的喜訊，耶穌基督是第一個福傳者，也是福傳的基礎，離了祂，誰也不能福傳。

#### (四)福傳與教會：

耶穌在世界時便召集十二宗徒(↗260 apostles)，跟隨祂，同祂常在一起，祂賦與他們福傳的能力，派遣他們去宣講(↗330

preaching)。宗徒和信仰耶穌的男女群眾，自然而然地集合在耶穌四周。尤其當猶太人漸漸地排斥耶穌時，相信與跟隨祂的宗徒和其他門徒，無形中形成為一個團體，一個相信天國已經臨近的福音團體。對於這個團體，《瑪竇福音》記載耶穌的話說：「約納的兒子西滿，你是有福的，因為不是肉和血啓示了你，而是我在天之父。我再給你說：你是伯多祿(磐石)，在這磐石上，我要建立我的教會，陰間的門決不能戰勝她」(瑪十六 17-18)。

教會是什麼？是耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)及復活之後，宗徒和相信耶穌的男女門徒形成的團體；是經驗天國在復活的基督內完全彰顯的團體，是在五旬節日充滿聖神，由伯鐸和宗徒領導的團體；是藉著洗禮(聖洗聖事/↗562 baptism, sacrament of)和分餅禮(聖體聖事/感恩聖事/↗584 Eucharist, sacrament of the)紀念(↗334 memorial)耶穌基督而不斷成長的團體；是期待光榮的基督在末日來臨的團體。它在基督的臨在和聖神的推動下，開始在耶路撒冷，繼而自耶路撒冷到全猶太和撒瑪黎雅，到敘利亞和小亞細亞，到希臘和羅馬，宣講耶穌基督；因為，天國在祂的死亡和復活中已經來臨了。福傳是教會唯一的使命，直到地極，直到世末，直到天國完全建立，仍必須福傳。

在福傳的信仰經驗中，教會愈來愈明瞭這個使命要求的條件：

(1) 它意識自己是天主子民(↗31 people of God)，所以，福傳是走向末日的旅途教會的使命。旅途中，它必須繼續不斷地革新自己。福傳的教會是受福音薰陶的教會，所以它祈禱，它讀經，它舉行聖事(↗559 sacrament)，它磨練自己，參與苦難、死亡(↗154 death)及復活的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。

(2) 它意識自己是聖統制(↗570 hierarchy)的共融，所以，福傳是所有信者的使命。教會中雖有職務的差別，福傳的使命卻是共同的；教會中雖有身份的不同，為福音的作證卻是一致的。

(3) 它意識自己是基督奧體(mystical body of

Christ)，所以，福傳必須合作，按照各肢體的功用，互相輔助，各盡其職，使身體不斷成長，在愛德中建立起來。

(4) 它意識自己是天主的子女，救恩的聖事，所以福傳的力量是來自天父，教會只是救恩工具。因此，它充滿信賴，卻大膽冒險，因為，是天父藉著復活的基督，在教會內福傳，所以它成功不歸自己，失敗也不氣餒。

(5) 它意識自己是上主的僕人(Ebed Yahweh) (servant of God)，也是世界的僕人，所以，福傳不是尋求自己的旨意，而是天主/上帝的旨意，是為人類服務，不是「主宰」亦非「管轄」。它在羅馬成為羅馬教會，它在希臘成為希臘教會，它歡迎人信仰受洗，加入服務的行列，但並不掛慮自身是否擴大。

(6) 它意識自己是聖神的初果，所以，福傳是在天主聖神早已隱含、臨在(↗677 presence)在人類的各民族中。為此它會發現在人世間真實的、高尚的、純潔的、可愛的一切。它與文化(↗81 culture)交談/對話(dialogue)，甚至學習，不過它肯定基督在教會內賦與生命，更豐富的生命。

(五)福傳理念自梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以來的演變：

在耶穌基督的生活中，福傳與使命密不可分，實際可說福傳使命。這兩個名詞的內容自梵蒂岡第二屆大公會議以來的演變極為清楚，可由三個訓導文件中看出：

(1) 1965 年梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令：此文件依據原文的意義，該是「使命工作」；不過限於教會「致萬民」一向外邦人民(ad gentes)的使命。為了確定福傳的理念，必須提出法令所指的三種不同的工作，同時予以比較：

1)屬於使命特性的工作：「這種使命特性的本旨，就是在教會尚未生根的民族或人群中宣講福音，培植教會」(第6號第三節)。這樣的肯定在同一節中共有三次。

2)間接屬於使命的工作：「暫時無法直接立即宣傳福音，這時奉使者至少可以也應該……提供基督仁愛慈善的證據，這樣為主鋪路的工作」(第6號第五節)。這便是為信仰作證。傳統所說的「直接福傳」與「間接福傳」便出於此。

3)與屬於使命工作有關的工作：這指的便是在教友之間的牧靈工作，以及促成基督徒之間的合一運動(↗23 movement, ecumenical) (第6號第六節)，與使命有關，但並非使命工作。「向外邦人」是福傳使命的要點。

根據上述三種不同的工作，福傳的理念是「向外邦人」宣講，以期他們皈依(↗325 conversion)與受洗；由此可見為什麼習慣上將「福傳」與「牧靈」(pastoral)工作區分開來。

(2) 1975 年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)在梵蒂岡第二屆大公會議《致萬民》論教會傳教工作法令十年之後，所頒布之《在新世界中傳福音》(Evangelii nuntiandi)宗座勸諭，文件中對於福傳方面的問題，提出多方面突破性的說明；甚至強調：福傳的內容有主要與次要之分(DH 4570-4579)。

主要內容：與梵蒂岡第二屆大公會議《致萬民》論教會傳教工作法令的福傳理念相當接近，基本上包括：宣講天國臨近的喜訊、基督逾越奧蹟的救恩完成、聖事禮儀中的慶祝與奉獻，以及教會共融的生命(《在新世界中傳福音》第26, 27, 28號)。

至於次要內容：是與福傳相關連的事，不論在經濟、政治、教育、社會以及倫理生活中，積極的推廣、改善、發展，或者消極的批判與指斥，抗議與排除任何型態的不義與迫害。簡而言之，這是發展社會與解放人性，「這不是福傳以外的事」(《在新世界中傳福音》第30號)。

既然福傳內容包括主要與次要二層，因而可說：教宗保祿六世已經拓展了他的理念。

(3) 1990 年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，為了梵蒂岡第二屆大公會議《致萬民》論教會傳教工作法令廿五週年紀念，所特別頒布的《救主的使命》(Redemptoris missio)通諭。此文件：一方面推出一個比梵

蒂岡第二屆大公會議《致萬民》論教會傳教工作法令，更廣的福傳使命；另一方面吸取了教宗保祿六世的福傳理念。於是在通諭第五章中，將使命的途徑分列在三類之下：1) 傳報(martyria)：即見證(↗198 witness)、初期宣講(↗330 preaching)、皈依(↗325 conversion)與洗禮。2) 共融(koinonia)：建立地方教會、合一運動(↗23 movement, ecumenical)、基督徒基層團體(basic Christian community)與本地化/本位化(↗98 inculturation)。3) 服務(diakonia)：宗教交談(interreligious dialogue)與塑造良知及促進發展。傳報下面的項目，幾乎即是梵蒂岡第二屆大公會議《致萬民》論教會傳教工作法令的工作，至於梵蒂岡第二屆大公會議不視為使命，直接工作的項目，大都包含在共融之下。至於服務的項目與教宗保祿六世指出的福傳次要內容相近。由此可見福傳的理念幾乎包括教會所有的使徒工作。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 中國主教團傳教委員會著，《福傳大會文集》，初版，台北：光啓出版社，1987。
- 中國主教團傳教委員會著，《福傳大會專輯》，初版，台北：光啓出版社，1988。
- 中國主教團著，《論新世紀新福傳牧函》，台北：中國主教團秘書處，1997。
- 張春申著，〈傳播福音與教會的信理〉，《神學論集》第21集，台北：光啓文化事業，pp.385-397，1974。
- 張春申著，《傳播福音的內在經驗》，台南：聞道出版社，1985。
- 姜德潤、趙松喬、蕭擲吉編譯，《個人福傳學習手冊：天主教使徒訓練教材》，高雄：天主教高雄教區四維文學院，1995。
- 聖經神學辭典編輯委員會著，《聖經神學辭典》，初版卷三，台中：光啓出版社，pp.689-692，1978。
- 香港思維編輯委員會，〈福傳〉，《神恩》第28集，香港：思維出版社，1996。
- 魏嘉華(Wei, C. H.) *Evangelization and the Local Church: A Theological Reflection Applied to the Church in Taiwan*. [S. l. s. n.], 1996.
- Martin, R. & Boguslawski, S. ed. *The New Evangelization: Overcoming the Obstacles*. New York: Paulist Press, 2008.
- Martin, R. ed. *John Paul II and the New Evangelization: How You Can Bring the Good News to Others*. San Francisco: Ignatius Press, 1995.

Muller, A. and Greinacher, N. A. Ed. *Evangelization in the World Today*. New York: Seabury Press, 1979.

Ranaghan, K. M. *In the Power of the Spirit: Effective Catholic Evangelization*. New York: Resurrection Press, 1991.

Rivers, R. S. *From Maintenance to Mission: Evangelization and the Revitalization of the Parish*. New York: Paulist Press, 2005.

張春申

## 599 奧力振主義

ào lì zhèn zhǔ yì

### ORIGENISM

參閱：412 教會史 401 教父學 158 先存 292 附屬說 586 萬有復興

(一)概念說明：奧力振主義(Origenism)一詞，指基督宗教(↗436 Christianity)早期的異端(↗461 heresy)派別，源因古代教會中傑出的人物，埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)而得名。但是「奧力振主義」一詞，並非指：奧力振的思想(因為從第四世紀的教父們起，奧氏的思想便成了教會的共同資產)；而是指：從第四到第六世紀將奧氏的系統神學的著作《論原則》(Peri archōn)(De Principiis)一書斷章取義，加以系統化而成的一種思潮。

(二)奧力振主義的共同特徵如下：

- (1) 天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)附屬說(↗292 subordinationism)：即天主聖三/三一上帝的關係中，「聖子」(Son of God)略低於「聖父」，「聖神」(↗566 Holy Spirit)略低於「聖子」。
- (2) 靈魂先存說(pre-existentialism)(先存↗158 pre-existence)：起初平等的眾靈魂，因熱誠、冷淡而被區分成：天神、人和魔鬼。奧力振主義借用了柏拉圖(Platōn 約427-347)此



學說，是為攻擊埃及神學家瓦倫蒂努斯(Valentinus (Valentin, Valentinian, Valentinus, Valentius)二世紀)的學說學說以及小亞細亞基督宗教的異端者馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)的異說(馬西翁主義 ↗ 346 Marcionism)。

(3) 從受造界的開始，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人性靈魂便與天主聖三/三一上帝結合在一起，故免於原始的墮落；從另一方面來看，奧力振主義主張：在耶穌內聖言與人的位格(↗206 person)合一。

(4) 在末日時，眾靈魂都將萬有復興(↗586 apokatastasis)(apocatastasis)到原始狀態。很明顯的，奧力振主義不是泛神論(↗255 pantheism)，也未曾肯定魔鬼(↗703 devil)將得救。

### (三)簡史：

(1) 此派的其他論點，都因誤解奧氏原著所致，不是斷章取義未看清奧氏原著的上下文，就是忽略了奧氏所用的詞彙。雖然，有人誤會奧力振會宣稱輪迴(metempsychōsis)(↗649 transmigration)說，但事實上，在他的許多希臘文原著中，清楚地拒絕此論調。再者，只有斷章取義的人才會誤認為奧氏有陷入柏拉圖思想的傾向，即貶抑肉身的價值。奧力振採用的格式都在正統信仰(↗91 orthodoxy)含意下，但後來被人加上異端的含義後，便成了異端之源。奧氏的勁敵，如：東南歐(今達爾馬提雅)的小城史翠朵(Strido)，聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約 347-420)，就將這些曲解的思想指為奧氏本人的。這些誤解在第四世紀末之前，便遭到奧力振神學思想的追隨者，巴勒斯坦神學家、天主教司鐸潘菲洛斯(Pamphilos of Caesarea + 309)著書《為奧力振辯護》五冊(Apologia pro Origenes I-V)大力辯解，日後其友人凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)續作第六冊，為奧氏原著繼續辯護。第四世紀的大教父們就常閱讀奧氏的著作，並從中汲取靈感；但是，小亞細亞隱修士、神秘靈修學家、

號稱「靈修文學之父」埃瓦格利烏斯(Evagrius Ponticus 約 345-400)卻大肆刪除奧氏原文中平衡的論點，然後納入他自己的神學系統中，如此，「奧力振主義」便成了道道地地的異端，奧氏也被冤枉地成了眾矢之的。

(2) 553年君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)以前，撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)學派的「追隨者」，根據埃瓦格利烏斯的解說，譴責了奧力振；在大公會會議中，將奧力振的神學思想列入異端者的黑名單中，其判斷的依據很可能也是奧力振主義的異說(DH 403-411)。這是令人遺憾的插曲，將尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)前的教父中最偉大的天才，視為異端人士，導致教會忘記了奧氏在羅馬皇帝戴西烏(Decius 249-251)迫害教會的教難中，神聖的表現與英勇宣信(↗329 confession)的事蹟。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Heidl, G. *Origen's Influence on the Young Augustine: A Chapter of the History of Origenism*. Louaize, Lebanon : University of Notre Dame; Piscataway, NJ: Gorgias Press, 2003.

O'Laughlin, M. *Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*. Thesis (Th.D.)--Harvard University Press, 1987.

Sherwood, P. *Maximus and Origenism: Archē kai telos*. München: [s.n.], 1958.

編譯

## 600 奧秘

ào mì

MYSTERY

參閱：7 十字架神學 315 啓示 603 逾越奧蹟 693 禮儀神學

(一)概念說明：奧秘(mystery)一詞，源自希臘文的「myein 帶入奧秘」、「mystēs 被帶入奧秘的」一般而言，指將人帶入到秘密的、一般人無法接觸的宗教與靈性的情況或儀式中。奧秘一詞在拉丁文有「mysterium 奧理、奧蹟、奧秘」之意，此三個基本名詞雖具有基本相同點，但也各具有其特殊的含意。本文試以「奧理」、「奧蹟」、「奧秘」三個中文譯名，探討“mysterium”的意義：

(1) 奧理：嚴格而論，奧理指那些非經天主/上帝/神(↗30 God)啓示(↗472 revelation)，人無從得知的真理(↗335 truth)；且在啓示後，人的理智也不能明白這些道理，只可以看到這些真理並非矛盾，知其然而不知其所以然。從神學分析(theological analysis)而言，此詞彙涵蓋了兩種相互有關的意義：1)指在基督信仰中，有關人從理智不能明瞭，但不相互矛盾之狹義的奧蹟之教義(↗407 doctrine)。2)指一般宗教(↗266 religion)對無限奧秘及奧蹟的道理與解釋。梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，肯定這種奧理的存在，並聲明天主/上帝的啓示對於救恩(↗455 salvation)的必需性(DH 3005)。從這角度看，奧理的意義側重於表達真理的條文，格外與人的理智有關；這種解釋與傳統的啓示觀念有密切關係，假如對啓示的事實有條文式的了解，那麼，奧理也具有條文的意義(信仰↗315 faith)。

(2) 奧蹟/神蹟：「奧理」的含義以條文為主，「奧蹟」一詞，卻著重這些條文所表達的事實。天主/上帝對人類懷有永恆的救恩計畫在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中的展現。今日教會(↗411 Church)所舉行的禮儀(↗692 liturgy)是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)奧蹟的真實臨現。關於奧蹟有多少項的問題，傳統神學認為，真正的奧蹟可以綜合為以下三則：聖三(↗45 Trinity)奧蹟、降生(↗332 Incarnation)奧蹟以及恩寵(↗353 grace)奧蹟。神學也指出此三項奧蹟具有同一基礎，即：天主/上帝的「奧秘」，這些奧蹟或是有關奧秘的本身「聖三」；或是有關這奧秘的對外「自我通傳」(self-communication)：降生與恩寵。因此，一切奧蹟都可以歸納於天主/上帝

這唯一的奧秘。

(3) 奧秘：天主是永恆的奧秘，是原始和終極的實有，祂隱晦不可知的特性是聖經(↗571 Bible)和傳承(↗596 tradition)所指證的，新約(↗611 New Testament)明言從來沒有人看見過天主/上帝(若一 18：六 46；若壹四 20)；祂居住在不可接近的光中(弟前六 16)；祂對人的救恩計劃與措施是深奧莫測的(谷四 11；羅十一 33-34；格前二 7；弗一 9)。教父(↗400 Church, Father of the)們也強調天主/上帝奧妙不可知的基本特點，小亞細亞的卡帕多西亞(今土耳其)神學家、尼撒(Nyssa)主教額我略(Gregorios Nyssa 約 335-394)認為：梅瑟登上聖山，進入雲層與天主/上帝會晤的敘述，比擬人對天主/上帝那種隱晦的認識；希臘聖經學家偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)(Pseudo-Dionysius Areopagita, 約 500)稱：天主/上帝為無名及不可稱道的。中世紀的「否定神學」(↗197 theology, negative, theology, apophatic)認為：世界的事物雖然反映了天主/上帝的某些面目，但天主/上帝與各種事物的不同點遠超其相似的地方。多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)有以下的名言：「人對於天主/上帝最高的知識，在於知道自己並不認識天主/上帝」(De potentia, 7, 5, ad 14)；德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)稱：人對天主/上帝「有學問的無知」(docta ignorantia)。宗教改革(↗273 Reformation)時期，馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所提倡的「十字架神學」(theologia crucis)(↗7 cross, theology of the)時，也強調：天主/上帝隱晦不可知的特性。

(4) 近代學者，德國信義宗神學家、宗教哲學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)，指稱天主/上帝為：「赫赫可畏且引人入勝的奧秘」(mysterium tremendum et fascinosum)；德國駐美信義宗神學家、哲學家、宗教學家田立克(Tillich, Paul Johannes 1886-1965)，以奧秘為存有的根基和人類的最終關注，即「終極關懷」(ultimate concern)。奧秘也是拉內(Rahner, Karl 1904-1984)神學思想的關鍵性觀念，拉內不但指出：天主/上帝為「無可言喻的奧秘」，也說明人是本質地指向這奧秘的；奧秘不但居於

不可接近的光中，也與人近在咫尺，把人和世界包圍著。拉內以「超越」(transcendence)爲人之爲人的最基本要素，人在認知和自由抉擇的精神行動中，常趨向更大的境界；人不斷提出新的問題，進行新的探索，人的心靈無止境地追求更大的真、善、美、聖；拉內認爲：人這種自我超越的最終目標，是無限和絕對的存有，他稱這無限存有爲「奧秘」。這奧秘不但是人超越的終向，也是超越的來源；人的自我超越是被引發的，是無限的奧秘如磁極般默默地吸引人的心靈，使人趨向更大的真、善、美、聖；因此，這奧秘同時是人自我超越的終點，也是原動力；人可說是基本地指向和繫於奧秘的存有者，與奧秘是不可分解的。

奧秘是包圍著人和一切事物的更大境界，是人認識和選擇個別事物的先決條件；其實，在一切認知與選擇的行動中，人不斷地接觸到這更大境界，但這境界卻常保持著奧秘的特點。這奧秘就像太陽一般，在它的光照下，人才看見一切事物，但人的注意力卻不在於陽光；況且，這奧秘本身如烈日，光輝耀目，使人無法正視。人雖然被奧秘包圍著，但奧秘卻常保持其隱晦不可言喻的基本特徵；因此，奧秘可以稱爲光明，也可以視爲晦暗。拉內也稱這奧秘爲：「神聖奧秘」，因爲，這奧秘是有位格、有知、有仁的；新約的啓示稱之爲「愛」(↗604 love)。拉內指出這奧秘是永恆的奧秘，即使在榮福直觀(↗635 vision, beatific)中，在受造物眼前天主/上帝常是無限和亙古常新的奧秘。這種奧秘的特點正構成天上神聖全福(eudaimonia)的根源。

(5) 在中國道教/道家(↗619 Taoism)哲學老子《道德經》的經典中，老子的「道」與這奧秘頗有相似的地方，《道德經》中聲稱「道」是：不可言說、無名和玄奧的；老子稱它爲「無」，而這「無」不是絕對消極的，卻蘊藏著圓滿之「有」(《道德經》第一章)。老子又以「夷」、「希」、「微」(《道德經》第十四章)和「恍惚」、「窈冥」(《道德經》第廿一章)等詞彙，來形容「道」的隱晦與深遠。這「道」不但具有超越性，同時也內在於萬物，畜養、亭毒眾生(《道德經》第五十一章)。「道」若

指內蘊於萬物的生命力時通常稱爲「德」(《道德經》第五十一章，第五十五章)。「道」的玄奧深遠與內在於萬物的特性，正好與天主/上帝「奧秘」的超越性與內在性相比。

(二)耶穌基督奧蹟展示天主/上帝的奧秘：

(1) 新約中奧秘一詞，格外見用於《保祿書信》，奧秘包含了「隱藏」與「彰顯」的意義：「這奧秘從永遠以來，就是秘而不宣的，現今卻彰顯了」(羅十六 25-26；弗三 5；哥一 26)。隱藏的一面指：天主/上帝「旨意的奧秘，是依照祂在愛子內所定的計劃」(弗一 9)，即是使萬有總歸於基督元首的救恩計劃。這天父在基督身上所懷的救恩計劃是奧秘「隱晦」的一面；基督事蹟在歷史中完成和展示這救恩計劃，那便是奧秘「彰顯」的一面。因此，保祿宗徒也稱奧秘爲「基督的奧秘」(弗三 4；哥一 27)。奧秘一詞拉丁文譯作“mysterium”或“sacramentum”，前者著重奧秘「隱晦」的一面；後者格外指出奧秘「彰顯」的意義。

(2) 天主/上帝的救恩意願是仁愛的計劃，耶穌基督以祂的生平事蹟，格外以祂死(↗297 passion and death of Jesus Christ)而復活(↗47 Resurrection of Christ)的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)，實現和顯示這救恩的計劃；保祿視基督的死爲天父愛世人的標記和憑證(羅五 8)。若望帶來新約啓示的精華，說明「天主是愛」，他指出這愛是由基督的降生和祭獻顯示出來的(若壹四 8-10)；因此，在展示天主/上帝愛的計劃時，基督也顯示了天主/上帝本身的奧秘，即「愛的奧秘」。但基督一方面揭示天主/上帝的奧秘；另一方面也保持這奧秘的特徵；因爲這位人而天主的基督本身也是一個奧秘。祂在十字架上所彰顯的天主/上帝的智慧與德能，竟被世人視爲愚妄與懦弱，十字架的啓示便是隱晦的啓示(十字架神學↗7 cross, theology of the)。

(3) 奧秘一詞用於基督事蹟時，中文通常譯作：「基督奧蹟」；此基督奧蹟，特別是祂的逾越奧蹟，既是歷史事蹟，同時，也繼續臨現於教會內。這種奧蹟的臨現格外與兩個聖經詞語有密切關係，即「紀念」(↗334

memorial)與「宣告」(格前十一 24-25)。依據猶太傳統，禮儀中的「紀念」並不限於主觀的回憶，「宣告」也不僅是言語的報導；教會(↗411 Church)透過禮儀中所舉行的紀念儀式和宣告的言詞，事實上，使天主/上帝在救恩史完成的救贖工程(economy of salvation)，特別是基督的逾越奧蹟，有效地臨現，使今日的信徒能藉著禮儀參與並分沾這些救恩事蹟(禮儀神學/↗693 theology, liturgical)。本世紀德國禮儀學家、本篤會會士卡瑟耳(Casel, Odo 1886-1948)，有關奧蹟臨現的理論，對聖事神學(↗561 sacraments, theology of the)和禮儀革新有重大影響。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章，基本上採納了這種「奧蹟臨現」的看法，格外指出信徒藉聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)及彌撒感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)禮參與耶穌基督的逾越奧蹟(SC 6, 7)(DH 4006, 4007)。

### (三)結論：

本文介紹“mysterium”一詞的意義，首先由「奧理」的中文譯名開始探討，繼而指出天主/上帝本身是「原始」和「終極」的奧秘，祂對人類懷有永恆的救恩計劃，而「基督奧蹟」是這計劃在歷史中的展示，今天，教會舉行的禮儀使基督奧蹟真實臨現(臨在/↗677 presence)。天主/上帝本身和祂隱秘的救恩計劃以及基督事蹟，分別構成「奧秘」隱晦與彰顯的核心意義。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

徐可之著，〈萬有呻吟待長成：試談保祿「奧秘」與靈修成長〉，《神學論集》第79集，台北：光啓文化事業，pp.109-137，1989。

胡淑琴著，〈卡爾·拉內思想中的奧秘教導：從基督信仰的角度探討人與神聖奧秘會遇的理論基礎和奧秘教導的〉(Mystagogy in the Thought of Karl Rahner: An Investigation from the Viewpoint of Christian Faith into the Theoretical Basis of the Encounter of Man with the Sacred Mystery and the Praxis of Mystagogy)，臺北縣新莊：輔仁大學，2008。

劉小楓著，〈傾聽與奧秘〉，《神學論集》第82集，台北：

光啓文化事業，pp.507-615，1990。

劉小楓著，《走向十字架的真理：傾聽與奧秘》，台北：風雲時代出版，學欣文化發行，1991。

Genuyt, F. M. *The Mystery of God*. New York: Desclee Company, 1968.

Godwin, J. *Mystery Religions in the Ancient World*. London: Thames and Hudson, 1981.

Guerrey, E. *In the Whole Christ: Prayerful Meditations on the Mystery of the Church*. New York: Society of Paul, 1961.

Hill, W. J. *The Three Personed God: The Trinity as a Mystery of Salvation*. Washington, D.C.: The Catholic University of American Press, 1982.

Hume, B. *The Mystery of the Cross*. London: Darton, Longman and Todd, 1998.

Messori, V. *Faith's Answer: The Mystery of Jesus*. New Rochelle: Don Bosco, 1986.

黃克鏞

## 601 奧古斯丁主義

### àogǔsīdīng zhǔyì

### AUGUSTINIANISM

參閱：401 教父學 651 歐洲神學 300 柏拉圖主義 140 西方哲學 441 基督徒哲學

(一)概念說明：奧古斯丁主義/奧古斯丁學派(↗601 Augustinianism)一詞，有兩種意思：1)指在天主教會中，以奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)思想為權威的神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)運動。2)十七、十八世紀以來，奧古斯丁隱修會士們走向絕對預定論(↗625 predestination)的極端倫理主張。

在西方教會歷史(↗412 church, history of the)及基督徒思想發展史上，深受奧古斯丁神、哲學思想的影響，亦為教會最傑出的人物之一。他的影響力從古代、中世紀、直至近代，歷久不衰。不同時代、不同人物對他的思想有不同的詮釋。

### (二)奧古斯丁的生平與精神：

(1) 說到奧古斯丁的生平故事，以及他的精神流浪時期，大家都耳熟能詳。當時他還是摩尼教徒(↗Manichaeism)的時候，在教中逗留了十一年之久，然後，毅然捨棄摩尼教而進入一段徹底的懷疑主義(↗697 scepticism)時期。後來，透過閱讀新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)的作品，透過義大利神學家、拉丁教父、詩人、米蘭主教盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)的開導，他逐漸走近了基督宗教(↗436 Christianity)的領域。在一段漫長而深邃的內心掙扎中，偶然翻了新約聖經(↗611 New Testament)《羅馬書信》，保祿宗徒的內心世界深深地震撼了這位四方探索生命奧秘(↗600 mystery)與真理(↗335 truth)的青年，終於決定領洗進入基督宗教。領洗後，他辭退了教師的職位，避居北非洲西波(Hippo)。但世人不讓他安靜下去，396年他又當上了西波的主教；他的講道詞和他與當時人們辯論時，所寫下的文字留給教會很豐富的神學遺產。

(2) 嚴格而論，奧古斯丁沒有受過系統神學(systematic theology) (↗313 theology, dogmatic)的訓練。他的寫作多半不是出於學者的興趣，而是時勢所催逼；他被捲進當時許多討論和爭辯中。例如：有關恩寵(↗353 grace)的問題，便是在對抗當時的白拉奇主義(↗113 Pelagianism)的脈絡所寫成的；又如：關於聖事(↗559 sacrament)的作品，則是在與當時的多那特主義(↗183 Donatism)爭論的刺激下完成。他與他人對話的歷史，其實就是他追尋真理的歷史。就在這追尋中，他深刻地發現到人不需要走出自己，因為：「真理居住在你心中」。真理比人與自己更為親密。在這認知中他對天主/上帝/神(↗30 God)喊出：「當我認識自己，我就認識了你」。

(3) 這種對天主/上帝/神的經驗，對真理的經驗，讓奧古斯丁發展了他「光照/啓迪」(illumination)的思想。那令人成為他自己的，就是他與真理的關係。真理不是某些人擁有的東西，它是一個事件：人與天主/上帝相遇的事件。一方面是天主/上帝不斷地光照/啓迪人；另一方面則是在個別的光照/啓迪事件中，人經驗到天主/上帝就是救恩(↗455 salvation)。人經驗到自己在一個「你—我」

的對談中與他的伴侶(天主/上帝)相遇。奧古斯丁清楚地體會到人是被天主/上帝的召叫所形成。而光照/啓迪就是這個對談，藉此人的超越性和歷史性同時獲得實現。

(三)奧古斯丁神、哲學包含下列的重點：

(1) 在天主聖三論/三位一體論(Trinitarian)方面：他以存在的關係解釋天主/上帝的至聖位格(↗206 person)；以精神生活為出發點，用類比(↗698 analogy)的方法解釋天主聖子(Son of God)的產生和聖神的「發生」，祂們就好像心智的過程：「聖子就如同思考中的概念和說出來的言語一樣；聖神就如同意志所發出的愛一樣」。因為，奧氏非常強調天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的內在生活，將天主聖三/三一上帝「向外」的行動，以「歸名法的理論」(appropriation-theory)歸屬給天主聖三/三一上帝。歸名法指把天主聖三/三一上帝三位的共同屬性或「向外」的行動，歸於某一位名下，以便三位不同的特徵彰顯出來的敘述方法。

(2) 在論及有關恩寵論(theology of grace)的問題：奧古斯丁將一切價值都歸於恩寵。除非天主/上帝幫助他，否則人的意志是無能的。善與惡、信與不信、救贖或喪亡，全關乎天主/上帝的旨意；人類的救贖來自一位全能的、不可測度的天主/上帝；這與人類的功勞完全無關。至於其他人，由於天主/上帝的「不主動」，便永遠喪亡。這樣不能說對他們不公平，因為，所有人在墮落及原罪(↗341 sin, original)之後，對於救恩已經不能作任何非份之想了。這樣奧古斯丁發展了他的預定論(或定命論)。他認為天主/上帝是絕對公義(↗93 justice)的，雖然人不懂得怎樣去解釋他的公義。

(3) 有關基督論(↗449 Christology)方面：奧古斯丁不待厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)及加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)的定斷，早已提出基督兩性一位的結合(↗6 union, hypostatic)的理論。有關救恩神學(↗457 salvation, theology of)，奧古斯丁則認為由於亞當的罪，魔鬼(↗703 devil)有權誘人犯罪，但是這個權柄早已

在耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)時取消了，魔鬼已經掉進十字架的「圈套」中。

(4) 奧古斯丁的教會論(↗425 ecclesiology)：即視那些已經接受耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的恩寵和救贖(redemption)的人組成一個教會團體。他接受「教會之外別無救恩」(extra ecclesiam nulla salus)的原則，而教會的特徵就是：至一/唯一性(unicity)、至聖/神聖性(holiness)、至公/大公性(ecumenicity)及宗徒性/使徒性(apostolicity)；它的整體稱為基督奧體(mystical body of Christ)。在這種情況下，奧古斯丁分開教會「可見的」一面與「不可見的」一面；那些不屬於有形可見的教會成員的，由於沒有本身的罪過，實際上可能已經加入不可見的教會了。

(5) 奧古斯丁認為：人和人的歷史，是因著與天主/上帝的「相遇」和「關係」所形成。人類歷史始於天主/上帝的「光照/啓迪」，終至天主/上帝圓滿的啓示(↗472 revelation)。這一段歷史，其實就是在耶穌基督內「接受」或「拒絕」天主/上帝的邀請。只因爲天主/上帝進入了世界，人類歷史才是有意義的；此外，人類無法透悟罪惡的歷史，它的意義只有在末日方才啓示出來。大部分的人都屬於「地上之城」(city of man)(civitas terrene)，「天主之城」(city of God)(civitas coelestis)就是蒙選者和蒙救贖者的團體，沒有一種世上的機構可以等同這兩個名號，而教會也只是天主之城的預象而已，它必待末日方才完全顯露出來。

#### (四)奧古斯丁主義主要論題：

(1) 自然(natural)與恩寵的對立：形上秩序和救恩事件(event of salvation)，對世界的經驗知識，在對談中經驗天主/上帝，以及理智和啓示的關係，哲學與神學的關係等。但處理如此豐富與全面思想的人，不一定都有同樣深刻的洞察力；以致奧古斯丁死後不久，這些論題就被人從它的脈絡中抽離出來單獨討論；奧古斯丁思想不完美的一面，也有一定的影響力，他輕視肉身，甚至有點二元論(↗5 dualism)的傾向，這種傾向甚至投射到天主/

上帝身上(例如：他的預定論便是)。

(2) 即使在奧古斯丁生前，爭論就已經發生，尤其是在恩寵的理論上，半白拉奇主義(Semi-Pelagianism)(↗113 Pelagianism)者提倡「神人合作說」(↗370 synergism)；預定論者追隨奧古斯丁恩寵的「絕對功效」的說法，還加上天主/上帝的「非普遍救贖」的理論。如此一個「可怕的」天主/上帝的概念，必然地帶來爭論，並且要求澄清。529年奧蘭治(Orange)第二屆地區會議(local council)提倡：「中庸的奧古斯丁理論」；會議中反對半白拉奇主義，保護恩寵的必要性(DH 396-397)。至於，天主/上帝有限的救贖意願的觀念則被擯棄；但定命論的風暴仍未平息。三個世紀之後，德國神學家、本篤會會士戈特沙耳克(Gottschalk von Orbais (Fulda) (der Sachse) 約 806/08-866/70)，更進一步提出雙重預定論(double predestination)的主張，引起教會中的辯論，斥爲異端，他認爲：「永福」與「永罰」都在命定之內。853年5月在基爾西(Quiercy)所舉行的地區會議嚴厲地譴責了戈特沙耳克的預定論，再度肯定中庸的奧古斯丁主義。

(3) 到士林/經院哲學(scholastic philosophy)時期，亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的作品被發現後，展開了另一段爭論時期。亞里斯多德的哲學(亞里斯多德主義↗221 Aristotelianism)，至少在原則上將哲學和啓示分開，如此，乃在神學上發展出一套邏輯概念的方法來。這種革新無可避免地帶來爭執。奧古斯丁主義者致力保護神學，使它不致淪於自然知識之手。日後，義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，取了亞里斯多德對抽象的分析法，發展出人類靈魂追尋無限存有的超越性(↗494 transcendence)；這種理論爲奧古斯丁主義者來說已完全推翻了舊有的「光照/啓迪」觀念。爭論的高峰就是在1277年巴黎主教當比哀/湯皮耶(Tempier, Étienne (Stephanus von Orléans) + 1279)譴責了若干亞里斯多德及多瑪斯·阿奎那的論題。

(4) 中古時代對《天主之城》愈來愈感興趣。現在問題的焦點是轉移到政、教的關係上。

奧古斯丁的「天主之城」本來有末世性的含義，現在卻慢慢等同為教會(↗411 Church)，與它相對的是「地上之城」：政府。這樣，教會在政治事務上代表天主之城，它是世俗政府的最後判官。這種「政治的奧古斯丁主義」，影響力十分重大。羅馬帝國滅亡之後，出現了一個普世帝國的形象，足以吸收所有個別的國家。另外，在教宗(↗403 Pope)職權和帝國職權的衝突中，二者都以奧古斯丁為它們的最高權威。無疑地，奧古斯丁的思想在這樣的衝突中，以一種被扭曲的姿態出現，然而，他在社會和政治理論上的影響力是不容置疑的。

(5) 到了宗教改革(↗273 Reformation)時代，奧古斯丁又成了最出風頭的人物。關於他的恩寵論的爭執一次又一次的爆發，如：巴依烏斯主義(↗85 Baianism)、楊森主義(↗546 Jansenism)等。這時，也是奧古斯丁作品第一次以學術性的姿態出版，影響所及無可限量。誰是「真正」的奧古斯丁也第一次為人所提出。

(6) 德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)也以奧古斯丁的基本立場，作為它的首要問題，大量的思辨集中在理論和實踐，信仰和知識、生命和概念的關係上。奧古斯丁在自我認識和認識啓示的關係，在超越和歷史的關係上的洞察再次受肯定、被人系統化，且發表出來。同樣，在生命哲學(philosophy of life)和存在主義(↗146 existentialism)中，奧古斯丁的影響亦清晰可見，諸如：具體生命(而不是抽象的觀念)的重要性；對自我和存有的「歷史性」認識等等。定向於現象(phenomenon)的存在分析，加強了個人的決定和責任的意義，不過，也將個人存在的痛苦和危險呈現出來。受德意志觀念論和存在主義哲學影響的當代的神學，對奧古斯丁也有新的看法；在他與天主/上帝對談的追尋中，評估他思想的超越性和具體存在的向度。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

De Lubac, H. *Augustinianism and Modern Theology*. New York: Herder and Herder, 1969.

Green, J. D. "Augustinianism": *Studies in the Process of*

*Spiritual Transvaluation*. Leuven: Peeters, 2007.

編譯

## 602 奧體

ào tǐ

### BODY, MYSTICAL

參閱：411 教會 425 教會學 584 聖體聖事 600 奧秘

(一)概念說明：1943年6月教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)頒布了《基督奧體的》(Mystici corporis Christi)通諭，應用保祿著作中「身體」、「基督的身體」的圖像，解釋教會(↗411 Church)為基督的奧體(mystical body of Christ)(DH 3800-3822)。但「奧體」(mystical body)這個名詞，並非直接來自聖經(↗571 Bible)，而是教父時代的產物。最早基督奧體指的不是教會，而是聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。基督的體血以聖事(↗559 sacrament)方式的臨在(↗677 presence)，確實是奧蹟。因此，以基督奧體稱此聖事極為適當。但十世紀時，極端象徵派的神學家，認定聖體聖事僅是標記而非基督身體的真實臨在。於是面對異端(↗461 heresy)，教會逐漸避用奧體來稱聖體聖事，以免誤解，引人以為基督身體並不真實臨在於聖事內。此後的中古時代神學家們，開始稱教會為基督奧體，此說法，一方面由於新約(↗611 New Testament)中已有基督身體為教會的圖像之故；另一方面教會是在聖體聖事的共融內完全實現自身。自此直至今天，基督奧體已不再指聖體聖事，卻成了教會的圖像。不過為能正確了解，仍須依靠保祿著作的有關資料。

(二)奧體的聖經(↗571 Bible)意義：新約聖經中，將「身體」作為教會圖像，唯有保祿著作；不過這有二個階段：

(1) 第一階段是致《格林多前書》及致《羅馬書》。兩封大書信並未直接解釋身體的圖像，而是假定了此一圖像，用來要求信徒之間的團結不可分裂。比較聞名的是格前十二章。格林多教會神恩(↗377 charism)充沛引起彼此爭議，保祿以身體的比喻，要求避免發生分裂，彼此互相關照(格前十二 15-26)。但當保祿說：「你們便是基督的身體」(格前十二 27)時，他想到的是復活(↗47 Resurrection of Christ)基督的身體。由於洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)，信徒都歸於基督，成爲一個身體(格前十二 12-14；羅六 3；羅二 4-5)，即是「在基督內」的一體。

(2) 「身體」圖像的第二階段是在「囚居書信」中。那裡保祿發揮了基督是教會的「頭」之思想(弗一 22-23)。如此，他進一層指出基督與教會的關係，動態性的關係：「本著祂，全身都結構緊湊，藉著各關節的互相補助，按照各肢體的功用，各盡其職，使身體不斷增長，在愛德中將它建立起來」(弗四 16)。

經過二個階段，「奧體」圖像可謂已經完備。

(三)奧體的教會學(↗425 ecclesiology)意義演變：

(1) 基督奧體表達的教會與基督，以及信徒之間的結合是精神性的、內在化的。奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)則傾向於無形、奧妙的一面，並注重信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)的精神。中古時代，由於身體的「結構關節」，基督奧體逐漸綜合教會的「生命」與「制度」。十六世紀以後，基督奧體偏向教會的制度與結構，失去聖經的重點。這在碧岳十二世的通諭中也相當清楚。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(DH 4101-4179)，區分了「社團性的結構」與「基督的身體」。「教會社團性的結構爲賦與生命的基督之神服務、使基督的身體增長」(LG 8)(DH 4108)。因此，基督的身體與社團性的結構有別，而與聖神(↗566 Holy Spirit)的工程相連。聖神使教會與復活基督身體增長，即信者與基督

之間，以及信者之間的精神共融增長。所以，基督奧體的教會圖像並不直指制度與結構，而是生命與精神。

(2) 與天主子民(↗31 people of God)相比，奧體圖像說明了教會由於分享基督的生命而成爲團體。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是教會的建立者，常與信徒同在。祂不斷地建立教會，不只是制度性的行動，而是生命的賦與者。所以，奧體圖像的確顯揚了教會奧蹟。同時，由於奧體圖像的來源是聖體聖事，也能引人發現教會與聖體聖事的關係。的確，它是在聖洗與聖體兩件聖事中誕生與成長的(格前十二 12-14；格前十 14-21)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

沈一冰著，《奧體之謎：基督奧體與神修生活》，台中：光啓出版社，1971。

勞德著、北鵬譯，《信友與基督奧體》，台北：華明書局，1960。

張春申著，《基督的教會》，再版，台北：光啓文化事業，pp.7-78，1991。

聖經神學辭典編譯委員會，〈基督的身體〉，《聖經神學辭典》，卷三第 268 號，台中：光啓出版社，pp.667-669，1978。

Boylan, E. *The Mystical Body and the Spiritual Life*. Springfield: Templegate Publishers, 1964.

Jurgensmeier, F. *The Mystical Body of Christ: As the Basic Principle of Spiritual Life*. New York: Sheed and Ward, 1954.

Mersch, E. *The Whole Christ: The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*. Milwaukee: Bruce, 1938.

Meyer, B. F. *The Mystical Body in Action: A Workbook of Parish Catholic Action*. Herman: Center for Men of Christ the King, 1947.

Mura, E. *The Nature of the Mystical Body*. London: Herder, 1963.

張春申

## 603 逾越奧蹟

yúyuè ào jī

MYSTERY, PASCHAL



參閱：297 耶穌基督受難聖死 447 基督復活 529  
痛苦神學 528 象徵 600 奧秘 693 禮儀神學

### (一)概念說明：

(1) 逾越奧蹟/巴斯卦奧蹟(paschal mystery)，其中巴斯卦(paschal)一詞，源自希伯來文的「pesach 跳過、穿過」，至希臘文成爲「pascha 逾越」。舊約(↗687 Old Testament)聖經的逾越節，爲以色列人離開埃及的紀念(出十二 21-28)。在新約(↗611 New Testament)聖經，指紀念耶穌基督(↗296 Jesus Christ)從死亡(↗154 death)到復活(↗47 Resurrection of Christ)的奧蹟(路廿二 15；格前五 7)。另奧蹟/奧秘(mystery)一詞，源自希臘文的「myein 帶入奧秘」及「mystēs 被帶入奧秘的」，奧秘一詞，在拉丁文有「mysterium 奧理、奧蹟、奧秘」之意，一般而言，指將人帶入到秘密的、一般人無法接觸的宗教與靈性的情況或儀式中。故逾越奧蹟/巴斯卦奧蹟爲梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，以及近日神學家屢次使用的術語，用以表示耶穌基督救贖的奧蹟，格外指祂的受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活、升天(↗433 Ascension of Christ)的奧蹟。本文從以下幾個層面探討「逾越奧蹟」的意義：逾越奧蹟在以色列救恩史(↗456 salvation, history of)中的預告；在基督身上的實現；藉著禮儀(↗692 liturgy)的臨現(臨在↗677 presence)，以及對基督徒生活的影響。

(2) 逾越節的意義：「逾越節」一詞，源自希伯來文“pesach”，至希臘文“pascha”，都有「越過」的意思。猶太人每年舉行逾越節(出五 1；十二 1-十三 16；肋廿三 5-6；戶九 1-14；申十六 1-8；蘇五 10-12；列下卅 15-27；智十八 9)，紀念出谷的事蹟，那事蹟是猶太人的宗教(↗266 religion)和民族的基礎。逾越節紀念(↗334 memorial)猶太人從埃及的奴役獲得解救；紀念主/上帝在打擊埃及人的長子時，越過塗有羔羊血的猶太人家門而不入；紀念天主/上帝藉著梅瑟以各種神蹟領以民渡過紅海，經過曠野，跨過約旦河，安然地進入預許給他們的福地。總之，逾越節紀念以民從奴役進入自由、從黑暗進入光明、從死亡進

入生命。逾越節也紀念西奈山的盟約(↗588 covenant)：以色列是雅威贖回的子民，祂要親自作以色列的天主/上帝。每年逾越節猶太人紀念這些出谷的事蹟，重申與天主/上帝訂立的盟約。按照猶太傳統，禮儀的「紀念」有很深的意義，「紀念」不限於主觀的回憶，而是整個人投入救恩事蹟，使這救恩奧蹟重新臨現；這觀念影響了日後基督宗教(↗436 Christianity)對禮儀的了解。

### (二)基督的逾越奧蹟：

(1) 「逾越奧蹟」的「奧蹟」一詞，出自保祿書信(弗一 9)，這「奧蹟」(mysterion)，或譯作「奧秘」，包含：「隱秘/隱藏」與「彰顯」兩面(羅十六 25-26；弗三 5；哥一 26)。隱秘/隱藏的一面，指天父對世界的救恩計劃，從永遠就是祕而不宣的；這隱秘的救恩計劃終於在基督身上「彰顯」出來，因此，保祿也稱這「奧秘」爲「基督的奧秘」(弗三 4；哥一 27)。基督藉十字架的犧牲，以祂的死與復活，完成救贖的工程(economy of salvation)，實現和展示天父的救恩計劃，死而復活的奧蹟可視爲基督奧蹟的核心與高峰。

(2) 基督死而復活的奧蹟與舊約逾越節有密切的關係，逾越節不但是受難史的背景，按照《若望福音》的記載，基督死在十字架上的時刻，正是猶太人在聖殿殺殺羔羊的時刻(若十九 31)；保祿更明白地說：「我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺，作了犧牲」(格前五 7)；因此，基督死而復活的奧蹟也稱爲「逾越奧蹟」。首先，這是基督本人的逾越：「我出自父，來到了世界上；我又離開世界，往父那裡去」(若十六 28)；這種經歷苦難與死亡的逾越過程，正是基督對天父的「愛」與「服從」的最高表現(若十四 31；斐二 8)。

(3) 這逾越奧蹟也是舊約逾越節所紀念之救恩事件的圓滿實現：這奧蹟使人類從罪惡的黑暗與死亡，進入恩寵(↗353 grace)的光明與生命；從魔鬼的奴役進入天主子女的自由；藉著這逾越奧蹟，天主/上帝與人類訂定新的盟約，並使外邦人也能成爲救恩的分享者。基督的死與復活是同一逾越奧蹟不可分的兩面(羅四 25)，復活節感恩祭的頌謝詞也給信

友清楚地說明：「祂以聖死摧毀了我們的死亡，並以復活恢復了我們的生命」(基督復活 ↗447 resurrection of Christ)。

### (三)禮儀中奧蹟的臨現：

(1) 前面說過，「奧蹟」或「奧秘」有雙重的意義，它指天父隱秘的救恩計劃，也指這計劃在基督身上的實現與彰顯。但是「奧蹟」還有另外的意義，即基督奧蹟在聖事禮儀中的臨現(禮儀神學 ↗693 theology, liturgical)。本世紀上半期德國禮儀學家、本篤會會士卡瑟耳(Casel, Odo 1886-1948)，提出一種「奧秘神學」(Mysterientheologie) (theology of mysteries)，認為：「基督的生平事蹟，尤其祂的逾越奧蹟，在教會舉行的聖事和禮儀中，以奧蹟方式真實臨現」。卡瑟耳的學說雖誇大了古代的「秘蹟宗教」對基督宗教「奧蹟」觀念的影響，但他所持奧蹟臨現的理論是正確的。其實，這奧蹟臨現的觀念來自猶太禮儀傳統，按照這傳統，禮儀中的「紀念」(anamnesis)不但是主觀地回憶以往的事件，而是藉著言語的宣告(宣信 ↗329 confession)和禮儀行動，使救恩史的事蹟重新臨現，使參禮者可以分享這救恩。

(2) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的聖事神學，也指出舉行聖事時奧蹟的臨現，他強調：聖事「標記」的性質與產生恩寵的「原因」，彼此有密切的關連，即聖事藉著象徵的方式產生恩寵(↗353 grace)；他提出聖事過去、現在和末世的三重向度：聖事以「標記」的方式紀念基督生平的奧蹟，使這些奧蹟和恩寵真實臨現於今日信徒身上，並預告這救恩在末世的圓滿實現。

(3) 近日德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)繼承了多瑪斯·阿奎那的聖事神學，對聖事的「標記原因」(sign causality)作深入反省，認為：聖事標記屬「實在象徵」(real symbol)(象徵 ↗528 symbol)，即聖事標記使其所表明的救恩奧蹟真實臨現。

### (四)逾越奧蹟與教會生活：

(1) 奧蹟臨現的觀念，給近日聖事和禮儀神學帶來重要的刷新，梵蒂岡第二屆大公會議《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章也採納此觀念，憲章指出：教會格外藉聖洗聖事和彌撒聖祭、聖餐舉行基督的逾越奧蹟：「人們藉著洗禮加入基督的逾越奧蹟，與基督同死、同葬、同復活；……同樣，每次食用主的晚餐，人們就傳布主的死亡，直到祂再來」(SC 6)(DH 4006)。禮儀憲章也勸勉信徒：不但在舉行禮儀時，參與基督死而復活的奧蹟，且在「飽嘗逾越奧蹟之後，虔誠合作；禮儀是在祈求，使信友在生活中實踐他們以信德所領受的」(SC 10)(DH 4010)。

(2) 逾越奧蹟是基督奧蹟的綜合，是教會舉行禮儀所紀念的核心奧蹟，也該是基督徒生活的基本要素。在禮儀中，參與逾越奧蹟應該在日常生活中產生深刻的經驗與影響；參與逾越奧蹟格外與信友對痛苦和死亡的態度有關(痛苦神學 ↗529 suffering, theology of)，痛苦與考驗是基督徒每天生活的經驗，死亡更是痛苦的高潮，往往給人帶來焦慮與疑懼；梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，指稱：痛苦與死亡的啞謎，只有在基督逾越奧蹟的光照下才獲得其意義(GS 22)(DH 4322)。分享基督逾越奧蹟，格外在於參與祂接受死亡的態度，即對天父的信賴與愛的交付；基督便是經歷苦難與死亡才進入復活的光榮。參與逾越奧蹟不僅限於信友生命的最後時刻，死亡與復活的經驗在每天的痛苦與犧牲中出現，基督徒既藉洗禮和聖體聖事參與基督的逾越奧蹟，更應在日常生活中與基督一起經歷死而復活的逾越過程。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王敬弘著，《痛苦與超越：逾越奧蹟與生活》，台北：光啓文化事業，1992。

里昂杜富(Léon-Dufour, X.)，天放譯，〈應行此禮，為紀念我〉，《神學論集》第38集，台北：光啓文化事業，pp.455-461，1978。

馬蒂尼(Martini, C. M.)著，孫靜潛譯，《從梅瑟到耶穌：逾越奧蹟的路程》，台北：上智出版社，1994。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓文化事業，1991。

羅國輝著，《逾越》，香港：真理學會，1988。

Anderson, J. B. *A Vatican II Pneumatology of the Paschal Mystery: The Historical Doctrinal Genesis of Ad Gentes I, 2-5*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1988.

Bouyer, L. *The Paschal Mystery: Meditations on the Last Three Days of Holy Week*. London: George Allen and Unwin, 1951.

Hunt, A. *The Trinity and the Paschal Mystery: A Development in Recent Catholic Theology*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1997.

Kern, W. and G. O'Collins. "Paschal Mystery." *Latourelle*. pp.758-776.

Rahner, K. "Following the Crucified." *TI*, vol. 18. 157-170.

黃克鏞

## 604 愛

ài

### LOVE; CHARITY; AGAPĒ

參閱：496 超德 315 信仰 210 希望 353 恩寵  
45 天主聖三

(一)概念說明：愛(love, charity, agapē)一詞，在西方文化的字彙中可以三個字來表達人類生命中最重要字彙，即：1)愛(love)：它表達出人類生活的基本事實、人世間最優美、最親密的生命體驗，亦為一切真實的宗教之核心，耶穌的十字架是愛的啓示之高峰。2)愛/仁愛/博愛/慈悲(charity)：此詞源自拉丁文「caritas 愛、慈善、博愛」。從神學角度來看，由於天主/上帝/神(↗30 God)是愛，因此基督宗教(↗436 Christianity)以愛為中心。3)愛(agapē)：指天主/上帝本身的奧蹟(若壹四 8)之愛；天主/上帝對世界的愛(若三 16)：人與人之間，兄弟姊妹的情誼之愛(若十三 34)。

(1) 中國傳統語言中，多以「仁」來代替「愛」。西方則因人文主義(↗13 humanism)運動、文藝復興(↗84 Renaissance)運動、啓蒙運動(↗

474 Enlightenment)等潮流的影響，再加上日益多元化且俗化(↗307 secularization)的社會環境，而日漸肯定了人與人之間愛的關係，但是，如把人世間的愛和無限之神的奧秘(↗600 mystery)劃分開來，就會使愛失去原有的深度；若以人世間的愛來代替宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的功能，就會使愛墮落到很深的危機中，因此，現時代中，愛的價值日趨世俗與膚淺。神學界面對這嚴重的問題，實應深切反省愛的真諦究竟何在。

(2) 希臘文以三個字彙表達愛：1) agapē：是在理性及自由中自我奉獻的愛。2) philia：友誼的愛。3) eros：有性愛向度的男女之愛。

(3) 要描寫「愛的神學」時，應注意以下三點：

1)動態面：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)啓示(↗472 revelation)出祂的門徒所信仰(↗315 faith)的天主/上帝愛的奧蹟；這奧蹟有創造性，有救贖、成全的力量，天主/上帝那絕對的愛改變了每一個人的基本情況，它也是人與人之間得以建立深切共融關係的原動力，但應注意的是，愛是神學上基本的範疇，愛與天主/上帝的奧秘分不開。人因著天主/上帝的恩惠而分享這愛的奧秘，所以，一方面應盡力將對天主/上帝的愛與對人的愛加以整合；另一方面也不應忽略「無限的愛」和「有限的愛」之間的區別。

2)靜態面：愛是傾注於人內心的恩惠：超德 (supernatural virtue) (↗496 virtue, theological)。因此，超德使人與天主/上帝來往，也與他人共融。

3)三趨向：a) 天主/上帝對人的愛，天主/上帝是主體。b) 人回應天主/上帝的愛，人是主體。c) 人與人之間的愛，每一個人都是主體。

(二)聖經(↗571 Bible)中即含有愛的三個趨向的道理，以下則以此三趨向，來探討舊約(↗687 Old Testament)和新約(↗611 New Testament)中所描述的爱：

(1) 天主/上帝對人的愛：

1)舊約：舊約中大多描寫天主/上帝對以

以色列的愛(但也不排除天主/上帝對其他民族的愛)。依靠天主/上帝對以民的愛,以色列成爲天主/上帝的選民(天主子民/↗31 people of God)。天主/上帝對以民的愛很直接,甚至永恆不變地愛那些不忠信於祂的子民。《申命紀》就特別記載了雅威(↗505 Yahweh)天主/上帝與以色列所立的盟約(↗588 covenant),也強調雅威是忠信的,祂愛以色列的祖先(申四 37; 十 15),祂以祂的愛選擇了以色列這個小民族(申七 7-8)、保護她(申廿三 6),這份愛永恆不變(申七 13)。法律是雅威給以色列的愛的大禮物。

《歐瑟亞》先知書中,曾以夫妻或父子關係來描述雅威和以民之間的關係,他以自己不幸的婚姻來比喻以民對雅威不忠信的行爲(歐一; 三 1-3),也像兒子遠離父親一般的描述以民的背離雅威(歐十一),但是雅威仍舊深愛以民,也不斷地包容了以民(歐二)。

《耶肋米亞》先知書中,也描述了天主/上帝對以民的愛,有如在曠野中「我憶起你年輕時的熱情,你訂婚時的戀愛;那時你在曠野裡,在未耕種的地上追隨了我」(耶二 2),他也提到以民多次犯罪而違背了與雅威訂立的盟約(耶二 20, 23-25; 三 1-3, 6-13),爲此以民受罰。不過雅威再次憐恤以民,又重新給予以民無比的愛:「我愛你,我永遠愛你,因此,我給你保留了你的仁慈」(耶卅一 3)。此外,耶肋米亞先知也同樣採用父子之愛,來描述天主/上帝和以民的關係(耶卅一 9)。第二《依撒意亞》先知書中,也多次提到雅威對以民親蜜的愛(依四十一 8-10; 四十三 1-4; 四十四 1-2; 五十四 6-8),他也用母親的愛來表達(依四十九 14-15)。在以民晚期,法律成爲構成雅威與以民之間愛的橋樑(詠一四六 8; 箴十五 9; 智四 10; 七 28)。

2) 新約聖經中,耶穌以其言語、行動、生活、死亡(↗154 death)及復活(↗47 Resurrection of Christ)等方式,具體地將天主/上帝的圓滿的愛顯示出來(瑪六 34; 若十三 1-5; 路廿三 34; 42-43; 若八 1-11);耶穌更啓示出天主/上帝對弱小者、對社會邊緣人及對罪人毫無保留的愛,例如:路十五 11-32 中對仁慈父親的描述,表達出天主/上帝動態

性的奔向悔改的人,這是描寫天主/上帝對人之愛的高峰。初期教會(↗286 church, primitive)在耶穌的死亡與復活中,才更深切地了解天主/上帝賜與普世救恩(universal salvation)的愛,也體驗到天主/上帝愛教會、保護教會的心意(宗四 24-30)。

保祿宗徒就以四個層面,描述天主/上帝對人的愛:a)天主/上帝的愛不但撤銷了人對天主/上帝的敵視情況,更建立了和好的關係(羅五 8-11; 格後五 18-21; 弗二 14-18; 哥一 19-21)。b)天主/上帝的愛藉著聖神(↗566 Holy Spirit)傾注在我們心中(羅五 5),也藉聖神不斷推動那些領受洗禮者內心,以結出愛的果實(迦五 22)。c)與基督結合的人,都爲天主/上帝所愛、所保護(羅八 37-39; 格後十三 11),也與天主/上帝密切共融(格前十三 12-13; 格後十三 13; 弗二 4-6)。d)救恩歷史(↗456 salvation, history of)是在天主/上帝父深愛祂的獨生子耶穌基督的行動中展開的(弗一 4-10)。

若望宗徒也曾用多種美妙的方式,描繪天主/上帝的愛。綜合而言,可以發現其中蘊涵五個思想:a)在二元論(↗5 dualism)的背景中,若望特別強調天主/上帝的愛是:天主/上帝與世界的橋樑(若三 16-17; 若壹四 9)。b)耶穌基督是父懷中的獨生子,也是天父之愛的焦點,因此,在耶穌基督愛的自我給予中,也表達出天父的愛(若三 35; 五 20; 十五 9; 十七 23-26)。c)天主/上帝的愛,藉著耶穌基督末世性的啓示彰顯出來,這也是天主/上帝普世救贖之愛的事件(若壹四 9-10; 二 8)。d)天主/上帝的愛,藉著耶穌基督傾注於信友心中,這份愛也使他們進入耶穌基督與天主/上帝之間愛的共融中(若十四 21, 23; 十五 9-10; 十六 27; 十七 23-26)。e)若望知道天主/上帝的最深的奧蹟就是愛,此愛在他們行動之前已先展現出祂的救贖力量,它走向他們,它願意與他們共融成爲一體(若壹三 1; 四 7-21)。

(2) 人對天主/上帝的愛:

1) 舊約:舊約中《申命紀》以它最出名的「以色列,你要聽」,把人對天主/上帝的愛視爲誠命(申六 5; 卅 20),人對天主/上帝的愛

就是答覆天主/上帝對人的愛(申四 37; 七 8; 十 15)。在人對天主/上帝的愛中沒有怕懼，而是要求並教導人去侍奉天主/上帝、遵守天主/上帝的誠命(申六 13; 十 12-13; 十一 1)。除《申命紀》之外，列下廿三 25; 歐六 6 也間接提到這些思想。在舊約中(如：先知書及聖詠)到處充滿了愛天主/上帝的氣氛，為以民而言，愛天主/上帝是最基本的事，因而不必常常掛在嘴邊。

2)新約：新約中耶穌把人對天主/上帝的愛視為最大的誠命(瑪廿三 37; 谷十二 29-30; 路十 27); 若壹四 18 也說：「在愛內沒有恐懼」，人對天主/上帝的愛，如同孩子敬畏父母一般，排除奴隸怕主人的態度。保祿宗徒有時以信仰表達出人對天主/上帝的愛(迦二 20; 斐三 7-11)，有時他也把信仰視為整個基督化生活的過程及在基督內的生活，當然也包含愛。

### (3) 人對他人的愛：

1)舊約：以色列初期所謂的近人，就是指以色列人(肋十九 18; 出廿 16-17; 廿一 14, 18, 35)，愛人的標準應如同愛自己(肋十九 18); 之後，以色列對近人的愛也擴充到其他民族(肋十九 34; 申十 19)，但其中不包括過路的外籍人士；愛他人也應包括社會正義(↗93 justice)(出廿二 20-26; 肋十九 33-34; 申廿四 17-18; 亞二 6-8; 五 7-12; 米三 9, 11; 耶廿二 3); 至於，智慧傳統如同中國一般，很少應用「愛」這詞彙，來表達人對他人的關懷。

2)新約：新約聖經中，耶穌將舊約中肋十九 18 和申六 4-5 的意思合併於祂的唯一誠命中(谷十二 28-31; 瑪廿二 34-40; 路十 25-28)，因此，祂的誠命含有愛天主/上帝和愛人的二個面目，二者有區別但不可分開。由耶穌的宣講(↗330 preaching)及祂具體的生活見證(↗198 witness)中，可看到祂對天主/上帝的愛具體的落實到祂對他人的愛中，若不如此，那麼祂對天主/上帝的愛也就落空了；此外，耶穌把對他人的愛更擴充到整個的人類(人↗11 man)，也包括愛仇人及敵人(瑪五 43-48)。祂更指出，對他人的愛是法律的中心(谷十二 31)，愛比遵守安息日更重要(谷三

1-7)；愛他人是禮儀生活中具體的要求(瑪五 23-24; 九 13)，也是衡量人生價值的標準(瑪廿五 35-46)。為此，愛他人的基礎就在於天主/上帝和耶穌基督對人的愛(路六 34; 谷十 44-45; 路廿二 26; 若十三 14-15)，當人體驗到天主/上帝藉耶穌基督所啓示的救恩之愛時，就會使人立即開始一個新的生活，一種新的、完全關愛他人的生活方式。

保祿書信則強調：對他人的愛滿全了整個法律(羅十三 8; 迦五 6)，也使基督化的生活得以圓滿(哥三 1)。他也認為信仰在愛之中，才會產生效力(迦五 6)。對他人的愛是聖神賜與的第一個恩惠(迦五 22)，「他人」應包含所有的人(羅十二 7; 斐四 7)；同時，保祿也再次強調對人的愛和對天主/上帝的愛是密不可分(羅十五 2-3; 格後八 9; 十 1; 斐二 5; 哥三 13)。

在若望著作中，將對他人的愛視為老誠命(若壹二 7)，但也是新誠命(若十三 34; 若壹二 8)。若望著作也指出，對他人的愛有二方面的基礎：一個是天主/上帝首先愛他人的愛(若三 16; 十六 27; 若壹四 11)；另一個則是耶穌基督對門徒的愛(若十五 9-10, 12)。

新約書信中，所指的「近人」，有時是指基督徒團體的人(羅十五 2; 弗四 25; 雅四 12)，意思就是：基督徒之間的愛應該如同對弟兄姊妹的愛一樣(若十三 34-35; 羅十二 9-10; 十四 10; 迦六 1-2, 10; 得前四 9; 雅二 15; 伯前一 22; 伯後一 7; 若壹二 10; 三 10)。由此可見，對他人的愛是耶穌基督救贖工程(economy of redemption)中不可或缺的因素和推動的力量(羅十四 15; 格前八 11)。

(4) 總括舊約和新約的內容，可用四個特點來表達：1)由於愛的來源是自我通傳的三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝，所以愛是超越的。2)對他人的愛包括了一切的人。3)愛是無條件的自我犧牲。4)對天主/上帝的愛和對人的愛相互關聯，但也有別。這相互辯證性的關係，要在末世中才能得到圓滿的解答。

### (三)愛觀簡史：

顯示出教會團體不論在何種思想過程

中，都能把握住啓示的中心：天主聖三/三一上帝絕對的愛與信友同在，推動他們也帶領他們走在救恩的歷史道路上。本文分四個階段來描述神學歷史中的愛觀：

(1) 教父時代有二種思想：

1) 諾斯底主義(↗673 Gnosticism)：諾斯底主義向基督神學提出三方面的挑戰：

a) 天主觀/上帝觀：希臘哲學中，精神是神的最深本質，這神是單純不動的，但也在絕對的靜態中推動一切。有些基督徒應用了這思想，將聖經中的天主/上帝的愛和天主/上帝的正義只視為天主/上帝的形而上屬性而已。由此而對「那一個屬性最重要？」產生質疑。所以本地化/本位化(↗98 inculturation)的努力，帶來在天主觀方面的改變。

b) 人觀：諾斯底主義將人分成三個等級：(a) 智人(homo sapiens)：是屬於理論、思考、直觀者，為第一等人，他的生活重心就在尋求知識(gnōsis)，並認識最深的真像，在這種思想的影響下，神學傳統也把圓滿的全福(eudaimonia)境界描寫為榮福直觀(↗635 vision, beatific)。(b) 政治及倫理人(homo politicus et ethicus)：為第二等人，在社會政治面上，他們的生活頗具原則性。(c) 工作者(homo faber)：最後一等人，是在物質境界中忙碌的技術工作者。為諾斯底主義者而言，人的價值就在於尋求真正的知識，這種看法和新約以愛為人生高峰的觀點完全不同。

c) 倫理道德觀：諾斯底主義者只將愛視為工具性的條件。

在諾斯底主義的氛圍中，基督神學肯定了愛的優先地位，就連那些受諾斯底主義影響的人：如：新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)者、亞歷山大神學家、第二、三世紀之間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)、埃及亞歷山大聖經詮釋學家、靈修學家奧力振(Origenes 182/5-251)、希臘神學家僞狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)以及證道者、希臘神學家馬克西莫斯(Maximos the Confessor 約 580-662)也肯定了愛的重要性，經過數世紀的神學反省後有了一些結果，試

舉二例：

例一：諾斯底主義中將基督徒的愛，以及那不受內在私慾偏情困擾的自由情況(apatheia)視為一樣的事。基督徒卻將此字運用在基督信仰的倫理道德層面，表達那不受外在干擾而能自我捨棄、自我奉獻的愛。如此一來，基督神學：一方面吸收了諾斯底主義的說法；另一方面又對此說法賦與新的意境。

例二：希臘文的“nous”指的是知識、能力、理智。諾斯底主義者將“nous”視為：「人探求內心之光，以自力達到無限的理想境界」；但是基督徒則認為：「當人在超越自己，接受天主/上帝無限之愛的奧秘時，才能獲得最深的智慧」。

2) 奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)也提出三項愛的神學：

a) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁，他依據人的心理結構，而發揮了天主聖三論/三一上帝論(↗45 Trinity)。其中，聖神是聖三中的愛，也是天主聖三/三一上帝的意志面。由此，他把愛歸納到天主聖三/三一上帝中的聖神。此一思想，使得義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)，提出：聖神是在人的靈魂中那「非創造的愛」。但義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，批判了此種思想(S.Th.II-2, q.23, a.2)。

b) 奧古斯丁也特別發揮了愛的聖事面及教會面，他把愛視為耶穌基督的奧妙身體(基督奧體 mystical body of Christ)的連繫，及聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)中的主要因素。同時，他也強調在基督的奧妙身體中，朝拜天主/上帝以及愛他人，二者仍有其個別性，雖卻是密不可分的。

c) 奧古斯丁也認為愛是基督徒生活的中心與高峰，而這愛也是「從心所欲不踰矩」(ama et fac quod vis)的。

(2) 中古時代可以歸納出三種較傳統的神學思想：

1)「自我」之愛觀：愛有自我向度，所以，在愛天主/上帝及愛自己之間也有其一致性，這是內心渴求至善的兩面，如：法國神、哲學家、維克多的余格(Hugues de Saint-Victor 1096-1141)；彼得·隆巴；早期方濟會的神學家們；以及受到亞里斯多德(Aristoteles 384-322)思想影響的多瑪斯·阿奎那。

2)「忘我」之愛觀：如果愛愈能忘我，愛的品質就愈高，所以自我的愛和對他人的愛觀彼此對立，如：法蘭西士林/經院神、哲學(↗19 theology, scholastic)家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)；法國神學家克萊沃(Clairvaux, Bernard of 1090-1153)；蘇格蘭聖經學者、神秘家、奧古斯丁隱修會會士理查德(Richard of Saint-Victor +1173)；奧塞爾(Auxerre, Wilhelm of +1231)；奧韋涅(Auvergne, Wilhelm of 1180-1249)；以及蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)的主張。

3)多瑪斯·阿奎那發揮了他有關愛的整體思想，這思想影響了教會中的神學傳統(S.Th. I-2, q.62, q.65；II-2, q.23, a.6-8)：a)在人心，愛是由天主/上帝而來的超德(supernatural virtue)(↗496 virtue, theological)，它使人與天主/上帝產生新的友誼，也使人分享天主/上帝的性體(伯後一4)，它最終的目標是：帶領人在永恆的全福境界中，與天主聖三/三一上帝合而為一(羅五5)。b)多瑪斯·阿奎那認為：愛是一切道德的「型式」(form)，所以，他以「以愛為型式的信仰」(fides caritate formata)來表達(S.Th. II-1, q.4, a.3)。

綜合而言，可以見出多瑪斯·阿奎那所提倡的愛的神學是中古時代神學思想的高峰。

(3) 宗教改革(↗273 Reformation)時期：德國神學家、聖經學家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)回到聖經的思想中，將天主/上帝稱為賜與人類救恩的愛。為此，他提倡成義/稱義(↗150 justification)(↗632 justification)的信仰。由於他對人的愛的行動有所懷疑及保留，所以，他的神學立場較為極端，他說：「不應該說：愛是信仰的「形式」，如：多瑪斯·阿奎那所主張，而應該說：信仰是愛的

「形式」及目標，愛更是信仰的結果」(WA 39, I, 318, 16)。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)棄絕了這種主張，甚而在德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertd, Blackearth), Philipp (1497-1560)及一些基督教的「信仰表白」(confession of faith)中，都加以修正。

(4) 近代：近代乃以自我為中心，所以中古時期自我之愛的觀念，在近代日益發揮，至於柏拉圖(Platōn 約 427-347)、奧古斯丁、敦司·思高的觀念反倒式微了。

(四) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the)只有四次提到有關天主/上帝之愛的言論：

(1) 特利騰大公會議於1547年頒布《既然在此時代》(Cum hoc tempore)成義法令(DS 1520-1583)中，面對馬丁路德的言論，曾說：「當天主/上帝的愛由於主耶穌的苦難功績，藉著聖神而傾注於那些成義者的心中，且就在他們內依附著時，那不義者就因此而成為義者了」(DH 1530)(並參閱：DH 1531, 1544, 1559, 1561, 1578)。

(2) 教會訓導權也在1699年頒布《既然另對使徒工作》(Cum alias ad apostolatus)中，拒絕了法國神秘主義神學家、文學家、坎特布里(Cambrai)總主教費奈隆(Fénelon, François de Salignac de la Mothe 1651-1715)所主張的「極端忘我」之說(DH 2351-2374)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)沒有提到超德，但在許多文件，如：1)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章(LG 42)；2)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS 21, 6, 38, 49)；3)《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令(AA3, 2; 4, 5; 8)；4)《重新合一》(Unitatis redintegratio UR)論大公主義法令(UR 7)；5)《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 12)。提到愛在教會中的行動及理想(如：天主子民 people of God、救恩的聖事

salvation of sacrament)，也提到：愛是基督徒與天主聖三/三一上帝共融的力量。

(4) 教宗若望保祿二世 (Ioannes Paulus II 1978-2005) 於 1980 年 11 月 30 日所頒布之《富予仁慈的(天主)》(Dives in misericordia)通諭中，曾以牧人、要理講授的方式，表達出聖經中有關愛的豐富思想，他也指出在神學界中應特別關注二個思想：1)「愛比正義更大、更中心、更基本」(第 4 號 11 段)。2)在第 52 個註解中，指出本通諭將天主/上帝之愛以父愛(hesed)及母愛(rahamim)綜合描繪出來。

(5) 教宗本篤第十六世(Benedictus XVI 2005-)於 2005 年 12 月 25 日頒布了上任以來第一道《天主是愛》(Deus Caritas Est)通諭，通諭主要分為兩大部分；第一部份題目是：「在創造與救援歷史中，愛的合一」(The Unity of Love in Creation and in Salvation History)，其中以神學與哲學的論述方式，反省與檢討「愛」(love)的不同面向，例如：「eros」、「philia」、「agapē」這些不同字、但都是與「愛」有關的希臘字。此外，在第一部份中，教宗也特別強調天主/上帝對於人類的愛情，以及人類彼此的愛情如何繼承、並來自於天主/上帝的愛。通諭的第二個部份，題目是：「作為愛的團體，教會如何實踐愛德」(The Practice of Love by the Church as a Community of Love)，內容強調：教會如何根據天主/上帝的誠律，在世上實踐愛德，服務世人。

(五)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)面對深而廣的愛的奧秘，無法以一種思想典範(↗304 paradigm)來概括它整個的內涵，但無論用何種思想體系來敘述時，都應注意以下五個因素：1)應保存愛的二面：本性(natural)的愛與超性(↗492 supernatural, the)的愛。2)在描述愛的奧秘時，應注意「天主/上帝對人的愛、人對天主/上帝的愛、人對他人的愛」彼此之間的互動關係，如此，愛才能總攝一切，成為基督徒倫理、道德的基礎。3)應注意人的整體性，不應再分愛的「精神」及「肉軀」兩面。4)神學表達中，總應包含五個層面，即：天主聖三/三一上帝、基督恩寵、恩寵、人學、教會(↗411 Church)。

5)應以本地化/本位化的方式表達「愛的神學」。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

本篤十六世(Benedictus XVI)著，《天主是愛：論基督徒之愛》通諭，台北：天主教會台灣地區主教團，2006。

思高聖經學會著，〈愛〉，《聖經辭典》，香港，2043 號，pp.877-882。

翁德昭(Gagnon, R.)著，彭瑞婷譯，《天主是愛》，台北：光啓文化事業，1994。

景耀山著，《愛的課題》，台中：光啓出版社，1973。

聖經神學辭典編輯委員會著，〈愛〉，《聖經神學辭典》，台中：光啓出版社，1978，4 號，pp.13-17。

羅光著，〈聖經的愛與儒家之仁〉，《神學論集》第 27 集，台北：光啓文化事業，pp.7-15，1976。

Menga, E. A. 著、王步融譯，《天主是愛》，台北：恆毅月刊社，1994。

Carpentier, R. "Charity." *SM*, vol. 1. 285-292.

Ford, L.S. *The Love of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.

Molinski, W. "Love of Neighbour." *ibid.* pp.292-294.

Rahner, K. "Reflections on the Unity of the Love of Neighbour and the Love of God." *TI*, vol. 6. 231-249.

———. "The Commandment of Love in Relation to the Other Commandments." *TI*, vol. 5. 439-459.

———. *The Love of Jesus and the Love of Neighbour*. New York: Crossroad, 1983.

Tavard, G. H. *A Way of Love*. New York: Orbis Books, 1977.

谷寒松

## 605 節育

jiéyù

### BIRTH CONTROL

參閱：365 家庭 11 人 253 性 690 雙果律 360 倫理行爲

(一)概念說明：節育(birth control)通常指



任何阻止嬰兒出生的行為。一般而言，節育可分為五類：1)完全禁慾法：即停止一切房事以達到避孕的目的。2)自然調節生育法：如基礎體溫法；澳洲倫理神學家，天主教平信徒比靈斯(Billings, John James 1918-)醫師夫婦的排卵期徵狀法、以及排卵徵狀體溫法等，把夫婦房事限制在婦女月經週期的不孕期內，以達自然避孕的效果。若能正確使用，避孕成功率可達 97%。3)人工避孕法：對男性而言，有保險套或荷爾蒙注入法；對女性而言，有抑制排卵(如藥丸)、防止精卵相遇(如：子宮帽、子宮頸海棉、節育膏)、防止受精卵在子宮膜著床(如：避孕環、或樂普)等。4)結紮法(絕育)：切除男性輸精管或結紮女性輸卵管以防精卵相遇，成功率達 100%。5)墮胎(↗661 abortion)。

## (二)簡史：

- (1) 初期基督徒因對人類(人↗11 man)生命尊嚴、傳生後代的重要及靈魂的賦予等問題，抱持著嚴肅的態度，而拒絕節育的作法。
- (2) 四、五世紀時北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)，主張：唯有「生育」是夫婦「性結合」的正當理由；這個看法導致日後基督徒拒絕各種節育的倫理態度。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)及其學派(多瑪斯學派↗186 Thomism)提出論證：將避孕行為視為違反本性(natural)的罪(↗591 sin)，也把一切結束未出生者的生命的行為，視為侵犯人類尊嚴的表現。這種反對節育的強硬立場持續到宗教改革(↗273 Reformation)時期，甚至啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時仍存在。
- (3) 直到廿世紀，因社會、政治、經濟的變遷與需要，以及個人「自由意識」的抬頭，此立場遂逐漸被腐蝕。
- (4) 第一個打破這傳統的是：1930 年英國安立甘教會由坎特布里大主教，在倫敦蘭貝斯宮所召開之蘭貝斯會議(Lambeth Conference)；會中主教們：「深深感覺到基督徒有責任限制或避免生育子女，然須照基督

徒原則以決定所採行的避孕方法」。但是，他們強烈譴責：「自私、奢侈或僅圖方便」的動機。

(5) 天主教會(↗44 Church, Catholic)則反對日漸蔓延的節育法及英國教會的說法。在蘭貝斯會議召開的同年(1930 年)，教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)頒布《貞潔婚姻》(Casti connubii)通諭，強調婚姻的神聖性，反對墮胎、節育、絕育，並指出：即使採用自然節育法，也應有重大的理由(DH 3700-3724)。反對節育的主要論據是：自然律(↗169 law, natural)倫理，並根據聖經所說：天主/上帝/神(↗30 God)願意夫妻的性行為是為「傳生」及「結合」兩個目的。

(6) 1959 年普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)宣稱：採用不孕期或人工避孕器具及藥物，在道德上毫無區別。

(7) 1963 年若望廿三世(John XXIII 1958-1963)正視此問題，而設置「家庭人口及出生問題研究委員會」。

(8) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)沒有直接指示避孕問題，但在《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，指出：「傳生」與「愛的結合」同等重要(GS 49-51)。

(9) 1968 年，教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)頒布《人類生命的》(Humanae vitae)通諭，通諭中談到婚姻、家庭與節育，重申夫妻行為的雙重意義，強調夫妻「愛的結合」，並提出「負責的父母親」是婚姻生活中倫理要求的重要因素(DH 4470-4479)。在此通諭中，教宗也強調了引起辯論的原則。各地天主教會對此通諭反應不一。有的認為它「絕對禁止節育」；有的(甚至包括某些地方教會主教團)卻認為其中有某些「微妙的暗示」：例如，此通諭不但不反對不孕期的運用，而且暗示，當有必要保持的價值，大於或等於婚姻內的傳生目的時，按個人良心的抉擇採用避孕法，並無不當。許多當代天主教倫理神學家都認為：所謂「負責的父母親」，並不意謂每次房事都得指向生育，而是說避孕行為，若可保持婚姻中的愛的分享，就可視之

為相稱於「生育」價值的行為；此種行為可說具有「倫理上的正當理由」。然而，這種立場顯然是通諭所拒絕的。

(10)1981年，教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)頒布《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭，討論婚姻與家庭，並在第32號中再次肯定教宗保祿六世《人類生命的》通諭的主張。1995年教宗若望保祿二世頒布《生命的福音》(Evangelium vitae)通諭，通諭中提到墮胎(↗661 abortion)與安樂死，其中第13號，教宗再次特別指出：節育與墮胎原則上雖然有區別，但事實上，在很多情況下，它們是出於避免生命產生的同一根由。

(三)總之，所有主要基督宗教(↗436 Christianity)的倫理神學家(包括天主教會內)，都承認：「負責的父母親是倫理、道德的要求；也都拒絕任何「否認」人類生命之初的恩賜性及神聖性，或任何「威脅」婚姻及家庭的心態或對策」。天主教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，把直接的人工避孕行為視為這類的否認及威脅。但是，無論對直接的人工避孕行為有什麼立場，基督宗教大團體(如佛教團體)，應該把兩件本質上不一樣的事情分得很清楚，即：避孕行為與墮胎行為；兩者有基本上的區別：避孕行為避免生命過程的開始；墮胎行為打斷已開始的生命過程。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白禮達(Brady, P.)著、林純慧譯，《自然節育法概說：自然法家庭計劃》，香港：香港公教婚姻輔導會，1991。

比林斯(Billings, J.J.)著、蔡逸周譯，《自然節育法》，台中：光啓出版社，1969。

馬紹爾(Marshall, J.)著、蔡逸周譯，《用週期禁慾來控制生育》，台中：光啓出版社，1969。

張希賢著，《自然節育》，台中：光啓出版社，1961。

教宗若望保祿二世，中國主教團編譯，《生命的福音》(Evangelium vitae)通諭，台北：天主教教務協進會，1996。

Hildebrand, D. V. 著、韓山城譯，《論節育與良心》，台北：

安道社會學社，1973。

Madame Rendu 著、黃冠球譯，《重獲夫妻愛的真諦：自然節育的心理輔導》，台中：光啓出版社，1969。

Billings, J. J. *The Ovulation Method: The Achievement or Avoidance of Pregnancy by a Technique which is Safe, Reliable and Universally Acceptable*. Melbourne: Advocate Press, 1983.

Bullough, V. L. and Bullough, B. *Contraception: A Guide to Birth Control Methods: Condoms, Spermicides, Diaphragms, Sterilization, Natural Family Planning, The Pill*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 1997.

Drinkwater, F. H. *Birth Control and Natural Law*. Helicon: Baltimore-Dublin, 1965.

Hardin, G. J. ed. *Population, Evolution, Birth Control: A Collage of Controversial Readings*. San Francisco: W. H. Freeman, 1964.

Hatcher, R. A. *It's Your Choice: A Personal Guide to Birth Control Methods for Women*. New York, NY: Irvington, 1982.

編譯

## 606 解放

jiěfàng

LIBERATION

參閱：455 救恩 607 解放神學 353 恩寵

(一)概念說明：解放(liberation)一詞，源自拉丁文的「liber 自由」及「liberare 使自由」，指個人、小團體或國家從某種約束、壓力中得到釋放。舊約(↗687 Old Testament)時代，猶太人因拒絕承認自己是奴隸，而企望整個民族的解放(出一-十五)。新約(↗611 New Testament)將耶穌基督(↗296 Jesus Christ)視為真正的「解放者」(若/約八32-36)，他所帶來的解放是將人從罪惡、死亡的奴役中解放出來(哥/西一13)。教會在大陸和台灣由於各自受到不同政治意識型態的影響，對於解放的了解有所不同，必須先回到聖經(↗571 Bible)來理解此神學語言。「解放」本來是聖經中的主要觀念，說明天主/上帝/神(↗30 God)在舊約和新約如何解救祂的百

姓。因此，作為基督徒，是在天主/上帝啓示(↗472 revelation)的光照下跟隨基督，參與天主/上帝所領導的解放救恩工程(economy of salvation)。本文先說明解放的聖經根據，再描述解放神學(↗607 liberation theology)的靈修/神修(↗710 spirituality)和其實踐：

(二)聖經：由於人類在罪惡污染中生活，天主/上帝是所有的人、尤其人類中最渴望的某些人的解放者。

(1) 舊約聖經中，天主/上帝將以色列子民從法郎的奴隸中解放出來，寬恕他們的心硬、領導他們進入祂預許的福地，準備他們迎接救恩的高峰：道成肉身/聖言成了血肉(↗332 incarnation)。這思想尤其在《出谷紀》、《先知書》、《瑪加伯書》表達得最清楚。如此，雅威(↗505 Yahweh)的話語也是行動(dabar)，是正義(↗93 justice)的實現；而先知(↗159 prophet)們所宣告的是：對天主/上帝的正義和對人類的正義是分不開的，因而祂是窮人、受壓迫者的解放者，也是正義的重建者。換言之，背叛祂的誠命(盟約↗588 covenant)就是迫害正義；那麼，壓迫他人就是和天主/上帝作對。

(2) 在新約聖經中，耶穌基督在言行上都顯出祂是舊約的圓滿，是人類的解放者。祂所宣講(↗330 preaching)的天國(↗38 kingdom of God)是救恩史(↗456 salvation, history of)的高峰，也是其解放工程的指南；而《宗徒大事錄》所記載的是：受解救而得享自由的基督徒團體，如何走向一個理想的境界。其他的書信是從不同的環境、不同的角度說明、勸告、勉勵基督徒，實現此已經開始尚未圓滿的天國。

(三)解放神學視聖經為生活之書、靈修的泉源。解放神學的靈修是在個人和團體之間、教會和世界之間的「辯證式發展」(dialectical development)而形成的。秘魯解放神學領導者、天主教司鐸、後成為道明會會士古鐵雷斯(Gutiérrez, Gustavo 1928-)，1973年在其著作《解放神學的各種視角》(Teología de la liberación: perspectivas)中，提出其三個

特點：1)它是個為天國面臨新世代作證，而團結在一起的靈修，也稱為「極困苦者之友誼的靈修」。2)它是以祈禱(↗331 prayer)為中心，而得到正確實踐力量的靈修。3)它是如同初期教會(↗286 church, primitive)，勇敢為福音(↗642 Gospel)作證，即殉道者(↗343 martyr)的靈修。他認為：如同在教會歷史中，每種靈修都有其特恩的時辰/時機(kairos)，即在具體環境中，天主/上帝召叫人實現某種使命。解放神學靈修的特點是受壓迫者、窮人和弱小者向天父完全打開心扉，如同孩童般的態度一樣；這「靈修的孩童」信賴並期望天主/上帝的解放大能。

(四)最後，解放的幾個重點是：1)正統實踐(↗92 orthopraxis)先於正統信仰(↗91 orthodoxy)。這也就是說，「反省/內省」(introspection)和「實踐」(practice, praxis)雖然是一個行動的分不開的兩面，但反省的對象及目標是生活的實踐；反省使人逐漸活出他的豐富生命。2)「解放」所關切的對象是以窮人、受壓迫者為優先。3)「解放」的另一個要點是：具體脈絡中的實踐。因此，了解其生活的背景和正確的現況是必要的。

總之，在不同的脈絡中，認出不同的窮人和受害者的面貌，因此，要求不同的解放實踐和範圍。只有在天主聖言(↗558 Word of God)的光照之下，才能準確了解和行動。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王崇堯著，《福音的解放》，台北，使者出版社，1991。

武金正著，《解放神學·脈絡中的詮釋》，台北：光啓出版社，1991，pp.135-143, 305-307。

張哲民著，《台灣原住民的解放：過程與神學反省》，台北新莊：輔仁大學，1998。

劉清虔著，《論「人之解放」：馬克思主義與拉丁美洲解放神學的比較研究》，台北：政治大學，1993。

劉清虔著，《邁向解放之路：解放神學中的馬克思主義》，台南：人光出版社，1996。

魯達夫斯基(Ruasvsky, D.)著、劉平譯，《近現代猶太宗教運動：解放與調整的歷史》，山東：山東大學，1996。

Arokiasamy, S. ed. *Liberation in Asia: Theological*

- Perspectives*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1987.
- Boff, L. *Salvation and Liberation*. New York: Orbis Books, 1984.
- Chopp, R. S. *The Praxis of Suffering: An Interpretation of Liberation and Political Theologies*. New York: Orbis Books, 1986.
- Gorospe, V. R. ed. *Theology of Liberation and Development*. Manila: Jesuit Educational Association, 1972.
- Gutierrez, G. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. London: SCM Press, 1973.
- Pieris, A. *An Asian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988.

武金正

## 607 解放神學

jiěfàng shénxué

### LIBERATION, THEOLOGY OF

參閱：90 末世論 399 理論與實踐 710 靈修 606  
解放 284 社會分析 386 神學反省

(一)概念說明：解放神學(theology of liberation)(liberation theology)一詞，1)廣義而言，是由1960年代末期，受到德國神學家、天主教司鐸梅茨(Metz, Johannes Baptist 1928-)的政治神學(political theology)；德國信義宗神學家摩特曼(Moltmann, Jürgen 1926-)的希望神學(theology of hope)；比利時社會學家烏塔爾(Houtart, François 1925-)的社會分析(social analysis)思想的啓發，而由拉丁美洲的「社會運動」(social movement)與「神學運動」(theology movement)合流，社會運動針對殖民地主義/殖民主義(↗504 colonialism)時期的壓迫，所造成的南美洲的普遍貧窮、以及現代資本主義(↗621 capitalism)社會經濟的壓制而起。日後，又受到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所提出的整體教會的改革精神，所興起「新神學」(↗614 Nouvelle théologie)體系影響，鼓吹基督徒應積極參與世界的改造，與救主耶穌基督

督(↗296 Jesus Christ)一起，將世界由罪惡中解救出來的運動。2)狹義而言，解放神學是對基督徒信仰(↗315 faith)有深思與反省的一種理解，並透過基督徒傳承(↗596 tradition)的象徵(↗528 symbol)，對現實世界的狀況所產生的一種解釋。代表人物有：號稱「解放神學之父」的秘魯解放神學領導者、天主教司鐸、後成為道明會會士古鐵雷斯(Gutiérrez, Gustavo 1928-)；以及巴西神學家、方濟會會士博夫(Boff, Leonardo 1938-)；西裔薩爾瓦多解放神學家、耶穌會會士索布里諾(Sobrinho, Jon 1938-)等。

### (二)起源：

(1) 解放神學興起的主因是：1)南美洲人民的歷史、社會狀況。2)南美人民大多數生活在貧困、壓迫中，是這種神學成長的最深原因。3)宗教(↗266 religion)層面對窮人的社會實況的反映是解放神學最後的理論基礎。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議，尤其是《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，為解放神學鋪了路。憲章中論及教會與世界的關係、人的社會性、罪的社會向度、個人道德應付社會問題的不足、教會獻身於社會的問題、將基督的教導趨於本地化/本位化(↗98 inculturation)等等(GS 25, 30, 44, 62)。

(3) 1968年第二屆拉丁美洲主教會議在哥倫比亞的麥德林(Medellin)召開，主題是：「處於當今拉丁美洲變革中的教會」。古鐵雷斯身為秘魯神學家的代表參加了此次的麥德林會議，並在會上闡明了解放神學思想及其產生的背景。他強調：麥德林拉丁美洲主教會議使解放神學成為：「有自我意識的神學」。會議中提出了教會要給予：「最貧窮者、最需要者以及不論何種原因被社會拋棄者優先權」。會中亦採取梵蒂岡第二屆大公會議的教導，深切關注漫延整個拉丁美洲的貧窮及不正義的問題。

### (三)解放神學家：

在解放神學家中，影響較大的有以下幾

位：1)烏拉圭解放神學家、耶穌會會士塞貢多(Segundo, Juan Luis 1925-1996)，早在1960年代初期就指出教會對當地特殊文化、政治、社會情況回應的必要性，其後更以其著作《神學的解放》(Liberación de la teología)，書中以解放神學模式重新解釋傳統神學。2)「解放神學之父」的秘魯解放神學領導者古鐵雷斯，他在麥德林(Medellin)拉丁美洲主教會議之後，出版《解放神學的各種視角》(Teología de la liberación: perspectivas)，深受世人矚目而成爲解放神學的領導人。3)巴西神學家、方濟會會士博夫(L. Boff, 1938-)本來是，著作豐富的解放神學家，專門研究解放神學方法之研究與反省，並致力於慈善工作，爲窮人服務。4)西裔薩爾瓦多巴斯克(Basque)解放神學家、耶穌會會士索布里諾(Sobrinho, Jon 1938-)，致力於將傳統信仰與社會的貧窮人結合，爲傳統神學帶來新視野。著有《在拉丁美洲的耶穌》(Jesús en America Latina)、《解放者耶穌基督》(Jesucristo liberador)等。

#### (四)從解放神學的特徵看其方法：

(1) 當解放神學提出其學說時，通常是依據梵蒂岡第二屆大公會議的《喜樂與希望》(GS)教會在現代世界牧職憲章的程序：1)描述人的現況。2)以神學(↗385 theology)的立場，回應人在當前世界的困境。尤其是注重以「深度結構」(depth structure)解釋傳統的教義(↗407 doctrine)，允許貧窮與受壓迫的具體情況向傳統提出問題，以便針對拉丁美洲特殊情況，提出本地化/本位化的回應。

(2) 這種基本程序，必須使用社會科學的方法，在顯而易見的經驗層次，採用社會分析法(social analytical method)去了解人們居住的社會；並處理信仰對道德的影響，以回應社會的壓迫。在較深的層次上，採用社會科學的詞彙來解釋涉及人類存在的教義，諸如：罪(↗591 sin)、恩寵(↗353 grace)和救恩(↗455 salvation)的效果。換言之，罪及救恩不但涉及「個人狀況」，也與「社會結構」有關。因此以社會分析深入神學中。

(3) 解放神學強調對「窮人」與「實踐」的抉擇，這兩個詞彙截然不同卻密切相關。這種

爲「窮人」的獻身一旦成熟，且付諸實行，就成了「實踐」，意即：參與解放窮人與受壓迫者的社會行動。這種共同的行動成了基督徒信仰生活的方式，也成爲神學思考的根基，在這意義下，「實踐」先於「理論」(理論與實踐↗399 theory and praxis)，實踐是神學理論的根基(實踐神學 practical theology)。

(4) 雖然，解放神學與馬克思主義(↗347 Marxism)的關連性模糊不清，談論時也經常受到誤導，兩者常被連在一起，但這關連性不是內在的，也不是必然的。一方面，有些解放神學家對馬克思主義所知有限，卻被視爲與後者有關，僅僅是因爲他們描述了窮人的情況，對此情況有所回應罷了；另一方面，其他神學家研究了馬克思主義思想，並當作工具來做分析社會(馬克思社會分析↗348 analysis, Marxist social)，很像歐洲、北美各大學社會科學系所的研究方法。在梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與希望》(GS)教會在現代世界牧職憲章中，鼓勵與馬克思信徒(GS 3, 21, 43, 92)交談之下，有些解放神學家採用馬克思主義的言語，可是，因馬克思主義與基督徒信仰格格不入，所以，未曾見過他們把整個馬克思主義對實在界(↗637 reality)的遠景納入神學裡。

#### (五)主要課題：

(1) 解放神學把梵蒂岡第二屆大公會議對「天主恩寵的普遍性」之教導內在化了，尤其把德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)對梵蒂岡第二屆大公會議的教導及其應用的闡釋，加以內在化。天主/上帝的救恩若被視爲對一切人都有實際效力，而人的生活卻常在正式宗教(↗266 religion)圈之外，那麼，天主/上帝的恩寵則應被視爲不排除，甚至也不外顯，而是基本上在個人生活圈、世俗社會的道德抉擇中極具有效力。解放神學遵循梵蒂岡第二屆大公會議的基督徒生活的整合爲一之基本概念，克服了信仰生活與世俗生活分裂的趨勢(GS 43)。這樣，人整體的生活都與天主/上帝的救恩相遇。

(2) 解放神學的中心思想很關注耶穌基督(↗296 Jesus Christ)：既然基督徒信仰生活是對

歷史啓示的答覆，解放神學根據新約文獻謹慎地專注歷史中的耶穌。在耶穌的實踐裡，解放神學發現所啓示的天主/上帝本性(natural)及天意在於人的存在。依據新約聖經的描繪，耶穌度一個獻身於天父聖意的生活，格外關心那些處在社會邊緣的人。所以，在解放神學背後，耶穌基督成了構思神學的焦點。

(3) 很關注完整的基督徒靈修(↗444 spirituality, Christian): 通常把「靈修/神修」(↗710 spirituality)界定為基督徒的生活方式。這種靈修有條不紊地取決於天主/上帝在基督內所啓示的意願，以及聖神的德能；藉著愛的聖神的力量，跟隨耶穌做祂的門徒，而聖神的愛足以對抗罪惡。這種完整的「解放靈修」在人的團結中流露出來，其必備條件是有關整個靈修的基本問題—即與天主/上帝合而為一。既然每個人的存在結構都具有社會性，所以，一切人都是他人的近人。福音(↗642 Gospel)的道理教人透過具有社會向度的關愛近人而與天主/上帝合一。為了近人，尤其是最急需的人而有的社會行動，就成了推動人與天主/上帝合一(天地人合一↗48 heaven-earth-man unity)的靈修活動。這種整體靈修有「個人」及「超越」的層面，因著被納入基督徒生活整體觀之更寬廣的架構而得以保存。

(4) 「教會」是解放神學在教義方面，最早受關注的重點。解放神學本著梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與希望》(GS)教會在現代世界牧職憲章，從教會與世界的功能來看教會。在答覆教會為何存在的基本問題時，解放神學對來自天主/上帝而為了世界的使命，由耶穌開始，向前延伸。因此，解放神學從教會的使命的角度，面對歷史中人類全面的生活情況，重新詮釋教會的各個層面(包含聖事↗559 sacrament)，以避免「教會為主說」。在傳教與靈修上，較少從教會成員最低法律要求的觀點看，而大多由：「促使教會在世界前，成為在耶穌基督內所啓示的天主/上帝價值之記號」的觀點看。在拉丁美洲這種教會觀受到基層教會團體(基層團體/基層基督徒團體↗450 basic community)運動的滋養，這運動常由社會的較低階層開始，常以祈禱(↗331

prayer)、讀經及共同的社會關懷為號召而組成。

(5) 末世論(↗90 eschatology)(解放神學的大課題)發現其焦點在於基督宗教的核心象徵—天主的國(kingdom of God)，而常用的言語是「建立天主的國」。即使在解放神學過度樂觀的初期，這種言語也未小看罪在世界上的勢力。解放神學看重這言語的理由有二：1)解放神學消極地認為：若人的行動沒有終極目標，那麼，具創作性的人類自由，甚至人類在世界上的存在本身，就毫無意義了。2)它積極地強調天主/上帝在創造自由時所包含的意向，自由藉著與恩寵合作而發揮功能(天人的面目)，它也指出，耶穌生前，運用祂的自由；生前的耶穌與復活的基督是一位救主的兩面(基督的面目)。這些都指向人類自由在今世和時間終結時，所能創出的諸價值間的連續性。解放神學反對完全中斷的末世論，而主張部分中斷、部份連續的末世論(這是烏拉圭解放神學家、耶穌會會士塞貢多的主張)。

(六)時代意義：解放神學傳遍了南美，但它不只是南美地方性的神學，也傳遍了全世界。

(1) 亞洲、東南亞、非洲都受南美解放神學的影響，卻依自己情況發揮了本地化/本位化的解放神學課題。

(2) 產生了許多近似解放神學卻又很獨立的神學，諸如：黑人神學(black theology)、政治神學(political theology)以及女性神學(↗487 theology, feminist)。

(3) 羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)教會訓導當局(↗418 church, magisterium of the)也深受解放神學的影響。教宗言論及主教會議的教導都採用解放神學的言語。如：1) 1979年在墨西哥普維布拉/培布拉(Puebla)所召開的拉丁美洲主教團第三屆主教會議，發表了《福傳》(La evangelización)文件，文件中確認了哥倫比亞麥德林(Medellin)會議所開端的言論。2) 1984年羅馬教廷教義部的《自由的消息》(Libertatis nuntius)訓令，被誤解為譴責解放神學；實際上，它確認這運動的當兒，

也警告那些理論上可能相反教義的偏差。3) 1986 年教廷教義部(↗427 Doctrine of the Faith, Congregation for the)(Holy Office)的訓令《自由的意識》(Libertatis conscientia), 討論有關基督徒的自由與解放的指導文件, 再次肯定教會在解放神學脈絡內的社會教導。簡言之, 現在解放神學已成了羅馬天主教會很普遍的神學了。

(4) 解放神學課題的廣傳理由是: 1)它是梵蒂岡第二屆大公會議的教導及精神的繼續開展。2)它試圖針對今日世界的痛苦及社會壓迫之普遍問題, 重新解釋基督宗教(↗436 Christianity)的教義。3)它以新的方式, 藉著提供社會倫理作為神學及教義基礎, 而把神學及教會社會問題(↗417 social teaching of the church)匯合在一起。4)透過神學、倫理、靈修/神修的整合, 它解答了「一個人在現代世界何以要選擇成為基督徒」的基本問題。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王崇堯著,《福音的解放》,台北,使者出版社,1991。
- 王崇堯著,《解放神學與馬克思主義》,台北:永望出版社,1992。
- 常祈天著,《從古鐵熱解放神學看台灣天主教會對犯罪青少年之關懷》,台北新莊,輔仁大學,2004。
- 武金正著,〈解放神學與後現代主義的趨勢〉,《神學論集》第 119 集,台北:光啓文化事業,pp.27-48,1999。
- 武金正著,〈奧斯定的懺悔錄與解放神學〉,《神學論集》第 96 集,台北:光啓文化事業,pp.217-244,1993。
- 武金正著,《解放神學·脈絡中的詮釋》,台北:光啓出版社,1991,135-143,305-307。
- 張春申著,〈簡介「有關解放神學某些觀點的訓令」〉,《神學論集》第 62 集,台北:光啓文化事業,pp.457-465,1984。
- 張哲民著,《台灣原住民的解放:過程與神學反省》,台北新莊:輔仁大學,1998。
- 楊素娥著,〈解放神學與聖母論〉,《神學論集》第 117,118 集,台北:光啓文化事業,pp.543-570,1998。
- 劉虔著,〈愛與暴力之間:對拉美解放神學的思索〉,《神學論集》第 102 集,台北:光啓文化事業,pp.533-551,1994。
- 劉清虔著,《論「人之解放」:馬克思主義與拉丁美洲解放神學的比較研究》,台北:政治大學,1993。

- 劉清虔著,《邁向解放之路:解放神學中的馬克思主義》,台南:人光出版社,1996。
- 楊煌著,《解放神學:當代拉美基督教社會主義思潮》,北京:中國社會科學出版社,2006。
- 魯達夫斯基(Ruasvsky, D.)著,劉平譯,《近現代猶太宗教運動:解放與調整的歷史》,山東:山東大學,1996。
- 龔立人著,《解放神學與香港困境》,香港:香港基督徒學會,1999。
- Segundo, J. L. 演講、胡國楨譯,〈拉丁美洲解放神學的兩個階段:一個拉美神學家的心聲〉,《神學論集》第 67 集,台北:光啓文化事業,pp.77-102,1986。
- Boff, L. *Introducing Liberation Theology*. New York: Orbis Books, 1987.
- Cone, J. H. *A Black Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1986.
- Dussel, E. *History and the Theology of Liberation: A Latin American Perspective*. New York: Orbis Books, 1976.
- Ellacuria, I. and J. Sobrino, eds. *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. 2 vols. Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- Gutierrez, G. ed. *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*. New York: Orbis Books, 1973.
- Pieris, A. *An Asian Theology of Liberation*. New York: Orbis Books, 1988.

武金正

## 608 解釋學

jiěshìxué

### HERMENEUTICS

參閱: 571 聖經 578 聖經詮釋學 392 神學認識論 573 聖經批判學

(一)概念說明:解釋學(hermeneutics)一詞,最原初的希臘文字根為「Hermēs」,指古希臘神話中管理:道路、科學、發明、口才、幸運之神漢密士(宗十四 12)。由此演變為希臘文動詞「hermēneuein」有:翻譯、解釋的意思,西方學術思想歷史中,指解釋任何經文的原理和規則,甚至解釋人生的任何層

面，特別是神學(↗385 theology)和哲學(↗344 philosophy)的理論。中文譯名尚未達到共識，部份學者將“hermeneutics”譯為「詮釋學」。一般而論，如用「解釋學」一詞，有解經的原理和規則之意；如用「詮釋學」，則有解經的行為本身之意。有如修辭學中，將「演說」或「雄辯」前者有規則之意；後者有實行之意那樣。在今日「解釋學」與「詮釋學」的定義與用法尚未統一，因此，在許多著作中混合著使用。為清楚起見，本神學辭典將「解釋學」“hermeneutics”應用於解釋任何經文的原理和規則，甚至解釋人生的任何層面，特別是哲學和神學的理論上；將「詮釋學」“exegesis”特別用於聖經詮釋學「釋經學」(↗578 exegesis, biblical)的著作及章節的學術工作。

## (二)哲學對「解釋學」的思考：

(1) 解釋的問題為教會(↗411 Church)和神學家而言，至少在基督信仰從猶太文化到希臘文化的過渡時期就已經存在。但對解釋問題予以哲學的思考，是最近二世紀的事。德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)，被視為現代解釋學的鼻祖；而德國人文科學家狄耳泰(Dilthey, Wilhelm 1833-1911)首先給予人文科學一種與自然科學同樣客觀和有效的研究方法。特別是德國存在主義哲學家海德格(Heidegger, Martin 1889-1976)的存在主義(↗146 existentialism)哲學，對今日的解釋學發生了既深又廣的影響。海氏的主要思想是：人的存在本身就有一種解釋的結構，這是一切局部解釋的基礎，連自然科學在內。人的「預先的了解/先反思的了解」(Vorverständnis)，即現代解釋學中的專有名詞，指人的理性在行動之前，對某一個研究的課題，已有概括性及尚未明確性的瞭解。當此瞭解，在與文本(text，指著作或各種文字表達)、物體(指所有的物性表達)以及與他人的解釋相遇時，會逐漸改變，逐漸修正，而成為更有自我意識的了解。

(2) 運用以上這些哲學思考，來講聖經(↗571 Bible)和神學的主要有：德國信義宗新約聖經

學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)，他受到海德格存在主義的影響，特別發揮存在解釋(existential interpretation)；德國哲學家高達美(Gadamer, Hans-Georg 1900-2002)，特別發揮「解釋的循環」(hermeneutical circle)、「視野的融合」(melting of horizons)(德文：Horizontverschmelzung)及實效歷史(Wirkungsgeschichte)等命題；法國哲學家里克爾(Ricoeur, Paul 1913-)，特別研究解釋學與象徵主義(symbolism)，以結構主義(structuralism)的詮釋學思想，創造批判解釋學理論。

1)布特曼先問：為使今日的人類懂得聖經的文字(literal sense)，有什麼思想架構和概念最適於界定相關問題？他的答案是：海德格的「存在哲學分析」是一合適的框架；因為海氏的存在原則可以普遍應用，所提供的結構和概念，非常適於讓人了解，新約(↗611 New Testament)聖經關於人的存在所啓示(↗472 revelation)的訊息。

2)高達美如同布特曼一樣，強調聖經之文本及解釋者之間的歷史距離。他為此提出並發展了「解釋學循環」的學說。其主旨是：影響人理解的預設概念，是來自與人終身相偕的生活傳統。這一傳統在於一大堆構成人生生活脈絡和理解視野的歷史和文化資料。這樣，解釋者必須與他所解釋的文本中的事實互相對話；而理解就發生在文本和讀者不同「視野的融合」中。「視野的融合」與「互相歸屬」分不開，只有在解釋者與其所解釋的對象間有一種基礎的相近，理解才有可能。可見，解釋學是一辯證過程：對一段文本的了解常帶來對自身的更深了解。

3)里克爾的解釋學思路，主要在於強調「採取距離」的功用。採取距離為正確了解文本是必須的前奏。第一道距離：是在「文本」與其「作者」之間，因為，一旦某一文本產生了，它就脫離其作者，獲得一種獨立，開始其自身的意義生涯；另一道距離：是在「文本」與其「連續的讀者」之間。讀者必須尊重一件事實，即：文本的世界和讀者的世界，是兩個不同的世界。這些哲學思考及其應用，使讀者看出：為作解釋文學和歷史



的批判固然重要，但為充分把握一個文本的意義，文本在讀者生活中的現實性也需要顧及。

### (三)解釋學理論的用途：

(1) 為解釋聖經來說，問題在於克服「聖經作者」以及其「最初的」讀者與「當代的」讀者之間的距離，使得今天的了解和解釋，能正確的把聖經的訊息「現實化」(to actualize)，讓基督徒的信仰(↗315 faith)生活得到滋養。這樣，一切的聖經詮釋都該盡力完整，面面顧到；除了文學和歷史批判(historical criticism)的方法以外，也按照現代對解釋學的懂法容納更寬廣的解釋模式。聖經本身及解釋聖經的歷史都指明，解釋學是必要的。無論舊約或新約都是漫長過程的產品，其間創建信仰的事件藉其與各信仰團體生活的連繫，不斷遇到重新的解釋。在教會傳統裡，教父(↗400 Church, Father of the)們是最初的解釋聖經者；他們就認為自己給聖經的詮釋，只在對他們時代基督徒的情況有切身意義時，才算完整。

(2) 現代解釋學，反對歷史主義(↗666 historicism)想用自然科學的純客觀標準，來研究聖經的誘惑，是一個良好的反應。因為，一方面聖經中所報導的一切事件，都是經過解釋的事件；另一方面面對這些事件，敘述的任何詮釋不得不包括詮釋者的主觀因素。只有根據自己生活經驗與聖經所說有著親密關係的人，才能真實了解聖經文本。每位詮釋者所面對的問題是：那一種解釋學說最能讓他真實抓住聖經所說的深奧事實，並把握住它對現代人充滿意義的表達。

(3) 聖經詮釋學/釋經學：雖然是一切文學和歷史文學的一般解釋學中的一部份，但同時也是一般解釋學的獨一無二的實例。它的特徵來自它的對象：救恩的種種事件(event of salvation)及其在耶穌基督身上的完成，給整個人類歷史所帶來的意義。在時間的洪流中，所有的各種新解釋無非是這一豐富意義的揭示和展開。單獨理智不能完全領悟聖經所述的這些事件。一些個別的預設條件，諸如在教會團體中所活出的信仰，及聖神(↗566

Holy Spirit)的光照等，是解釋聖經所不可或缺的。當讀者在聖神內的生活逐漸成熟時，他或她的能力也會增長，來了解聖經所說的諸多事實。

### (四)「更圓滿的意義」何指？

(1) 「更圓滿的意義」(sensus plenior, fuller sense, fuller sense of Scripture)這一說法是較近代的，曾引起一些爭論。它所指的是，在一段文字裡天主/上帝/神(↗30 God)所要說的一層更深的意義，沒有被人或某方面的作者清楚的說出。誰將一段經句與聖經其他經句比較研究，或是後者引用前者，或是因了啓示(↗472 revelation)的內容在進展，就會發現，這一現象是存在的。這時可觀察到的，或是後來的一位聖經作者，將一段較早的聖經文學，放入一個新脈絡裡，給它一個新意義，或是一個正統的教義傳統(正統信仰↗91 orthodoxy)，或會議決定給與一段經文某種意義。

(2) 比方，《瑪竇福音》一 23 的脈絡，為《依撒意亞》七 14 的先知話，給予一個更圓滿的意義：那個將懷孕的幼婦(almah)被譯為『貞女(parthenos)要懷孕』。教父及大公會議(特別是尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)(DH 125)；君士坦丁堡第一屆大公會議(↗214 Council of Constantinople I 381)(DH 150)；君士坦丁堡第二屆大公會議(↗215 Council of Constantinople II 553)(DH 421)，有關天主聖三/三一上帝/三位一體(↗45 Trinity)的教導，為新約有關天主父，天主子，及天主聖神所說的一切，賦予更圓滿的意義。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)，為原罪(↗341 sin, original)下的定義，更圓滿地表達了《羅馬書》五 12-21 所說亞當的罪為人類所造成的後果(DH 1510-1516)。

總之，「更圓滿的意義」可以是靈性的意義(spiritual sense)的另一種說法，就是此一現象的基礎在於：聖神能引領聖經的主要作者(人方面的作者)，選擇某種說法；其所表達的真理深度，是作者們自身所始料未及的。因此，更深一層的真理(↗335 truth)在時間的洪

流裡，會更圓滿地啓示出來：一方面因了天主/上帝進一步的介入，澄清一些聖經經句的意義；另一方面因一些文本被列入聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)。這樣創造出一個「新脈絡」；它給以前藏在「原始脈絡」中的意義，帶來許多嶄新的可能意義。

現代解釋學「更圓滿的意義」的說法，為在信仰的光照下解釋我國古代經典之作，如《大學》、《中庸》等也可以應用。那時，不難見到天主/上帝在中國文化裡所散布的「聖言的種子」(seeds of the Word)是豐富的；等待有心人使之成熟，加以收割。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王慶節著，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社，2004。

何衛平著，《通向解釋學辨證法之途：伽達默爾哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2001。

李河著，《巴別塔的重建與解構：解釋學視野中的翻譯問題》(Reconstruction and Deconstruction of the Babel: Hermeneutical Study of Translation)，昆明：雲南大學出版社，2005。

利科爾(Ricoeur, P.)著、陶遠華譯，《解釋學與人文科學》，石家莊：河北人民出版社，1987。

伽達默爾(Gadamer, Hans-Georg)著、洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，台北：時報文化出版，1995。

伽達默爾(Gadamer, Hans-Georg)著、宋建平譯，《哲學解釋學》，上海：上海譯文出版社，1994。

傅和德著，《聖經解釋學》、《聖經辭典》，香港：思高聖經學會編著，pp.927-928，1975。

房志榮著，《聖經及中國經中的更圓滿的意義》、《神學論集》第51集，台北：光啓文化事業，pp.1-34，1982。

房志榮著，《聖神默感通諭與今日的讀經運動》、《神學論集》第97集，台北：光啓文化事業，pp.305-311，1993。

范浩沙(Vanhoozer, K. J.)著、左心泰譯，《神學詮釋學》，台北新店：校園書房出版社，2001。

哈伯瑪斯(Habermas, J.)著、洪漢鼎譯，《詮釋學經典文選》，台北新店：桂冠出版社，2005。

高宜揚著，《解釋學簡論》，台北：遠流出版社，1989。

張德福著，《有關聖經解釋學的問題研究：以弟前二 8-15 為例》，[S. l.: s. n.]，2005。

蘭姆著、王敦信譯，《聖經解釋學》，台北：中國主日學

協會出版，1981。

賴曉黎譯，《當代詮釋學》，台北：使者出版社，1990。

高宜揚著，《李克爾的解釋學》，台北：遠流出版社，1990。

潘德榮著，《詮釋學導論》，台北：五南出版社，1999。

鄭經中著，《呂格爾的象徵哲學》，台北：光啓出版社，1984。

嚴平著，《走向解釋學的真理：伽達默爾哲學述評》，北京：東方出版社，1998。

Brown, J. K. *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007.

Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutics, Religion and Ethics*. New Haven: Yale University, 1999.

Jensen, A. S. *Theological Hermeneutics*. London: SCM Press, 2007.

Pontifical Biblical Commission. "The Interpretation of the Bible in the Church." *Origins* 23 (1994, 29).

房志榮

## 609 新士林/經院學派

xīnshílín xuépài, jīngyuàn xuépài

### NEO-SCHOLASTICISM

參閱：20 士林/經院學派 344 哲學 186 多瑪斯學派 221 亞里斯多德主義 140 西方哲學 651 歐洲神學

(一) 概念說明：新士林/經院學派(Neo-Scholasticism)一詞，通常與新多瑪斯學派(Neo-Thomism)交互使用，係指十九世紀和廿世紀在天主教會中的神、哲學運動。此運動以多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)以及中古時代的神學家(士林/經院神學↗19 theology, scholastic)的思想為中心，並以德國信義宗平信徒、德意志觀念論/德國唯心主義(German idealism) (↗712 Idealism) 哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)、黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)等近代哲學家的神、哲學為新血，以比利時神、哲學家馬雷夏(Maréchal, Joseph 1878-1944)等神哲學家為代表的思想

體系。

(二)簡史：

(1) 從十五、十六世紀多瑪斯·阿奎那思想首次復興以後，多瑪斯·阿奎那便在天主教會(↗44 Church, Catholic)思想界成了最高權威，使士林/經院哲學(scholastic philosophy)在反宗教改革(Counter-Reformation)時期佔了上風；但到十九世紀初就沒落了。其後爲了對付實證主義(↗639 positivism)和現代主義(↗396 modernism)，多瑪斯·阿奎那的思想再次復興。尤其是1879年8月4日教宗良十三世(Leo XIII 1878-1903)賜封多瑪斯·阿奎那爲教會的聖師(↗563 Doctor of the church)，並在《永遠之父的》(Aeterni Patris)通諭中，特別推薦士林/經院學派(↗20 scholasticism)的神、哲學，此舉對新士林/經院學派運動產生了巨大的推動力量。歐美各大學爭相開設中世紀哲學講座，有關多瑪斯·阿奎那和士林/經院學派的思想、著作及刊物也如雨後春筍。1891年比利時神學家、哲學家、教育家、天主教樞機梅西耶(Mercier, Désiré-Joseph 1851-1926)，成爲十九世紀復興新士林/經院學派的領袖，更在魯汶大學創設了「哲學高級研究所」。

至於教宗良十三世所推動的新士林/經院學派(↗609 Neo-Scholasticism)，本質上是基督徒的亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)。亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的直接實在論(direct realism)，認爲：觀念(idea)是從感覺經驗中抽象而成，此論點與法國哲學家、數學家、代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Rhenanus) 1596-1650)學派和唯心論/觀念論(↗712 idealism)者對知識論/認識論(epistemology)的主觀主義(↗120 subjectivism)和天生觀念論/天賦主義(↗innatism)正相反。亞氏形上學(↗194 metaphysics)的型質論(↗294 hylemorphism)，能解釋人(↗11 man)「肉身」與「精神」的整合性，因此，亞氏的思想被視爲優於笛卡兒學派後期的形上學，因爲，笛氏思想導致人的肉身(質料 matter)與精神(型式 form)分裂爲二。於是，認爲重拾士林/經院學派大師採用過的亞氏方法，就能釐清

信仰與理性(↗322 faith and reason)、本性(natural)與恩寵(↗353 grace)之間的混淆。如此，將此「新一點」的方法引進了天主教神學(↗43 theology, Catholic)。

(2) 也許十九世紀末，新士林/經院學派和新多瑪斯學派的背後推動力是魯汶大學的「中世紀哲學」教授武耳夫(Wulf, Maurice de 1867-1947)。他認爲：十三世紀完成的士林/經院學派共同學說、亞里斯多德哲學與基督宗教(↗436 Christianity)教義(↗407 doctrine)的綜合，主要都出自多瑪斯·阿奎那的手筆。換句話說，武耳夫認爲：多瑪斯·阿奎那是新士林/經院學派的主要成份。

(3) 直到二十世紀，新士林/經院學派才日漸沒落，也許是因它過於保守，過於脫離現代思潮所致。此外，法國哲學家、天主教平信徒吉耳松(Gilson, Étienne Henri 1884-1978)等，認爲：多瑪斯·阿奎那的神、哲學風格十分獨特，與其他士林/經院學派大師的思想迥然不同，前者的思想體系無法視同於其他大師，或特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)以後的士林/經院學派。法國神學家、耶穌會會士魯斯洛(Rousselot, Pierre 1878-1915)，甚至懷疑新士林/經院學派極讚賞的亞里斯多德的科學方法，比得上多瑪斯·阿奎那的認識論。就在此時，新士林/經院學派或所謂的新多瑪斯學派分裂爲好幾個系統，例如：吉耳松、法國神學家、哲學家馬里旦(Maritain, Jacques 1882-1973)和馬雷夏三人的認識論一直無法取得協調。而教宗良十三世及其繼位者，所支持的聖經研究與歷史研究，其研究結果卻無法將亞里斯多德那種建基於希臘邏輯和數學的方法整合於神學中。如此，一方面在士林/經院學派的學者間存在著緊張；另一面詮釋家、歷史學家和教父學家對它的研究變得更嚴格。

(4) 到了梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)時，一方面，新士林/經院學派在天主教神學中已不再佔優勢；另一方面，透過歷史研究和重新發現多瑪斯·阿奎那獨特風格的神、哲學，使新士林/經院學派在天主教神、哲學中仍具影響力；神、哲學家們，如：德國神學家、耶穌

會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)和加拿大神、哲學家、耶穌會會士羅納爾根(Lonergan, Bernard Joseph Francis 1904-1984)早期受過士林/經院哲學的訓練；後來他們的神學仍不斷受到多瑪斯·阿奎那的認識論和形上學的影響。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Clarke, W. N. *The Philosophical Approach to God: A New Thomistic Perspective*. New York: Fordham University Press, 2007.

Hart, Ch. A. ed. *Aspects of the New Scholastic Philosophy*. New York: Benzibor, 1932.

Knasas, J. F. X. *The Preface to Thomistic Metaphysics: A Contribution to the Neo-Thomist Debate on the Start of Metaphysics*. New York: P. Lang, 1990.

編譯

## 610 新柏拉圖主義

xīnbólātú zhǔyì

NEO-PLATONISM

參閱：300 柏拉圖主義 344 哲學 140 西方哲學  
601 奧古斯丁主義 194 形上學 148 存有論

255 泛神論 5 二元論

### (一)概念說明：

(1) 新柏拉圖主義(Neo-Platonism)一詞，出現於第三世紀到第六世紀之間，它不僅是柏拉圖(Platōn 約 427-347)哲學的東山再起，而是綜合綜合柏拉圖思想、古代希臘哲學的重要思潮、東方的哲學思想(如：希臘、埃及、美索不達米亞)及秘教(↗356 mystery religion)所形成的思想。以雅典哲學家柏羅丁(Plotinus 約 205-270)為創始人，其他則有：希臘新柏拉圖主義哲學家普羅克洛斯(Proklos Diadochos 約 410-485)所形成的思想體系。

(2) 柏拉圖原著是新柏拉圖主義人士的共同基礎，至於主張二元論(↗5 dualism)的摩尼教(↗Manichaeism)則一直是新柏拉圖主義的勁敵。新柏拉圖主義的基石是在一切繁多之上的「太一」(The One)；此完美至上、至善的太一為宇宙的根源，一切的存有物是藉著否定的步驟，從「絕對的第一」(The Absolute)中流出，依其肖像流出精神/心靈/理性/靈能(nous)，精神再流出成為世界的靈魂(psychē)，世界靈魂再產生低一級的靈魂與其它的物質(matter)。一切都以太一為最後原因，都想藉其在知識和願望上的皈依(↗325 conversion)，透過靈魂與精神回歸「太一」。我們不可毫無限制地把新柏拉圖主義看成泛神論(↗255 pantheism)，因為，它一方面不但宣稱一切存有物都參與了「太一」的存有，且主張太一普遍臨在(↗677 presence)於一切存有物甚至於物質上；另一方面亦堅稱一切存有物在各層次上繁多的存在，與太一的合一「知識」和「愛」的合一，這種合一和「實體上的毀滅」(ontological annihilation)，如嚴格的泛神論所主張的，但並不完全相同。

### (二)簡史：

(1) 一般都認為雅典哲學家柏羅丁是真正的創始人，但有些學者卻把此榮譽歸之於希臘哲學家、柏羅丁的老師阿摩紐斯·薩卡斯(Ammonios Saccas 約 175-242)。此派除了柏羅丁較傑出外，還有最後一位大師普羅克洛斯，新柏拉圖主義的最後系統形式即出自後者的手筆。

(2) 新柏拉圖主義對教父(↗400 Church, Father of the)哲學，特別是奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)和希臘的偽狄奧尼修斯(Dionysios Areopagita 六世紀)，對基督徒的神秘思想與生活(↗380 mysticism)，對中世紀的神、哲學(尤其是形上學↗194 metaphysics)的影響甚深；甚至義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，對「惡」總是寄生於「善」中的缺陷之觀點，也都受到普羅克洛斯的影響；中世紀哲學中有關「天主的參與」(↗37 concourse, Divine)和「類比」

(↗698 analogy)的理論，也受新柏拉圖主義的影響。這些影響並不低於亞里斯多德(Aristoteles 384-322)思想對它們的影響。以上的評估是最近歷史研究的結果。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

高英惠撰，《新柏拉圖主義《原因書》的探究因果關係與第一因》，台北：輔大哲學研究所，1992。

Katz, S. T. ed. *Jewish Neo-Platonism*. New York: Arno Press, 1980.

Lilla, S. R. C. *Middle Platonism, Neo-Platonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1961.

Wallis, R. T. *Neo-Platonism*. New York: Scribner, 1972.

Wright, W. C. F. *The Emperor Julian's Relation to the New Sophistic and Neo-Platonism*. New York: Garland Publications, 1980.

編譯

## 611 新約

xīnyuē

### NEW TESTAMENT

參閱：588 盟約 571 聖經 687 舊約 612 新約神學 286 初期教會 287 初傳

#### (一)概念說明：

(1) 新約(New Testament)，其中盟約/契約(testament)一詞，源自拉丁文的「testari 見證」，指通傳給後代的財產及精神之文字證明，亦指雙方合約的文字證據。一般而言，盟約是屬於人類社會和法律方面的行為，指雙方的共同協議。從宗教的層面而言，天主/上帝/神(↗30 God)和祂的以色列子民(↗31 people of God)由埃及的奴役中，解放出來時所建立的關係，稱為盟約(↗588 covenant)(Testament)。當這關係隨著歷史的過程而每下愈況時，以色列人便開始渴望天主/上帝許下

的「新盟約」(New Testament)；這新盟約在當時可能理解為盟約精神的革新。初期教會(↗286 church, primitive)團體領悟到所處的新境界，是許諾的滿全，而逐漸體會到，這不僅是一種革新，而是一種「更好的盟約」(希七 22；八 6)。就盟約的意義而言，「新約」是由耶穌這個人與祂的宣講(↗330 preaching)和救贖工程(economy of redemption)開始的。本文所指的新約(New Testament)，即聖經(↗571 Bible)所寫，有關天主/上帝因耶穌基督(↗296 Jesus Christ)與人類所定之新的盟約。經古代教會欽定共分廿七卷，包括：四部《福音》(↗642 Gospel)、《宗徒大事錄》、21 封宗徒《書信》及《默示錄》(聖經正典↗572 Scripture, Canon of)。

(2) 天主/上帝與其子民所定之盟約，經時間的演變逐漸孕育了一種文學型式，即天主子民賴以生活，並在會堂中常常誦念的經書。《格林多》後書第三章 14 節中，第一次以「舊約」(↗687 Old Testament)一詞，作為此經書的書名，此詞顯然與「新約」相對：「直到今天，在談舊約時，同樣的帕子仍然存在，沒有揭去，因為，只有在基督內才得揭去。」把舊的盟約時代所遺留的書籍稱為舊約，這樣就把經書中的生活限定了。同時也預留了空間，好使新約能代表紀念新生活的那些書籍。

#### (二)新約形成的過程：

新約文獻集的形成，是從耶穌基督之門徒們的初期宣傳開始的(初傳↗287 kerygma)。可以說，整部新約是在各種不同情況中的「宣講」。就這樣，漸漸的生出了一系列的「基督徒經文」，有固定的經文內容。在此引證幾個例子：

(1) 肯定耶穌的復活(↗47 Resurrection of Christ)(宗二 16-36)，有時也拉長經文，以清楚地默想(↗670 meditation)祂死亡的訊息(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)(格前十五 3-5)，或按照民眾生活的需要而籠統的講解(宗十 36-43)。

(2) 這些事件是在初期教會(↗286 church,

primitive)團體的思想架構裡去詮釋的；這樣便產生了新型的經文，稱作基督徒的經書，其重點在於強調聖言(↗558 Word of God)的效力，聖言在所發生的事件中，完成天主/上帝的救恩(↗455 salvation)計畫，這個救恩計劃的輪廓是早已勾劃出來了的。例如：在《依撒意亞先知書》中上主的僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)的詩歌(特別是五二13-五三12)對苦難的光照；或《聖詠》一一八22-23 苦難和復活的背景；《聖詠》一一〇首所提供的默西亞(↗669 Messiah)的解釋等等。

(3) 早期教會保留了舊約時代全部的經書，但加上了納匝肋人耶穌的行實和祂的宣講。這樣，「按照經上記載」的福音宣講，常使基督徒面對猶太的權威當局，因而激起了另一種型的文獻，即：護教學(apologetic theology)與辯論學(debate)(辯證神學↗704 theology, dialectical)；有基督信徒的論證，如：宗三13-24；有對猶太主義(↗518 Judaism)、不信者的爭論；有《依撒意亞先知書》六9-10在對觀福音中(谷四12；及平行經文)的出現；以及《宗徒大事錄》廿八26及《若望福音》十二40等處一再的出現。

(4) 當「初傳」被人接受時，便形成一種信仰(↗315 faith)的局面，因此，也有了「信徒的教導」的出現；可以區分不同的類型：1)對主復活的肯定；2)上主的作為；3)主的言論等。

(5) 因「初傳」和受宗徒教誨而召集的團體，聚在一起感恩讚頌，這些禮儀性的聚會促成禮儀性的文獻：如：對耶穌最後晚餐(↗507 Last Supper)的回憶；洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)的舉行和聖神的恩惠(gifts of the Holy Spirit)，使命的派遣(↗327 sending)等。

(6) 一些祈禱文和聖歌可能同樣來自禮儀(↗692 liturgy)，其保存形式長短不一，例如：〈讚主曲〉、〈謝主曲〉、〈西默盎頌歌〉，以及如同保留在《弟茂德前書》三16的〈讚美歌〉等。

(7) 還可以加上一些信仰上的客套話：「祝福曲」和「光榮頌」，通常是書信中的致候辭及告別辭。

所有這些文獻形成了信仰團體的生活，也已收集在流傳給信仰團體的書寫文件中，這些文件形成了新約福音的著作。

### (三)新約的內容：

新約包括廿七部大小不一、形式各異、源流及內容各不相同的書；這廿七部是聖經的第二大部分；第一大部分是《舊約》，依據天主教會(↗44 Church, Catholic)的看法，包括：四十六部。以下將遵照傳統的版本次序加以介紹：

(1) 第一部份是由四部談到耶穌生活、言行的文獻所組合而成的福音書。它涉及兩個專題，即：四部《福音》書和福音作者(↗643 Evangelist)。

(2) 《福音》之後是《宗徒大事錄》，這部書是新約中，除福音外，唯一敘述體方式(narrative method)的著作。亦可說是《路加福音》的下集，介紹信仰團體在歷史中、在聖神的引導下的生活和發展；強調後來的團體與初期教會(↗286 church, primitive)團體的和諧和團結。這是第三代基督徒的著作；可能是在主曆八十年代寫成的。

(3) 其餘大部分的文獻都稱為「書信」，為數廿一部。其中大部分歸於保祿宗徒名下，不過論者對其中數篇的真實性多所質疑：

1)在那無可質疑的書信中，有一些稱為「大書信」：一來因為比較長；二來因為有豐富的教義內容：

a)《羅馬書》是特別的，因為，羅馬團體並非保祿宗徒所建。正因如此，他能充分闡明自己的神學，而不像其他幾封書信，受到解決急務的影響。因此，羅馬書對日後世世代代的教會有著明確的影響力。論世界在罪惡(罪↗591 sin)(惡↗500 evil)中的局勢、論因信成義(↗150 justification)，論義人的生活等，是第一到第八章的主題。由第九章到十一章討論猶太人的命運。之後，十二章到最後是實際生活的運用。

b)《格林多前書》是一系列的教義(↗407 doctrine)問題；或是團體所犯錯誤的回答；此

外，對於這個團體生活的情況，以及他們禮儀的聚會，提供了重要的視野。保祿宗徒強調十字架神學(↗7 cross, theology of the)，並為耶穌基督的復活(↗447 resurrection of Christ)辯護，突出最後晚餐的描述以及各種神恩(↗377 charism)的探討。

c)《格林多後書》的性質則不同。在其中他為他的職務，無論在宣講福音的內容上，或在實踐福音的方式上提出辯護。

d)《迦拉達書信》提到與《羅馬書信》相同的主題，但這裡論戰氣息很濃，是因猶太宣講者或猶太基督徒散播錯誤的信仰而造成的。保祿的反應很強烈、熱血激昂，顯示出正確瞭解信仰內容的重要，同時，也流露出他和基督的關係。

e)這種關係也表現在《斐理伯書信》中，這封書信，一方面也是一次和猶太教信徒思想的論戰；另一方面本書信充滿了喜樂，且流露出福傳者與其信徒間的親切關係。

f)《得撒洛尼前書》是整部新約中最早寫成的文件，這個團體才剛建立不久，保祿便不得不離開，書信中反映了保祿心中的擔憂之情，及對主光榮來臨的期待。

g)保祿最後一份無庸置疑的文件，是《費肋孟書》，簡短的信函，懇求費肋孟收留先前逃走的奴隸敖乃息摩，不再把他當奴隸，而把他視為弟兄，因為，在他逃亡時曾藉著保祿而獲得了信仰。這樣，他雖然沒有攻擊奴隸制度，卻把人與人之間的關係放在新的架構上，使得奴隸制度在無形中已遭瓦解。

2)有疑問的《保祿書信》，包括：

a)《得撒洛尼後書》：本書再次討論主光榮來臨的主題。如果是保祿寫的，可能是稍後為了回答因誤解第一封書信而引起的恐慌。

b)《哥羅森書》和《厄弗所書》夥同《費肋孟書》和《斐理伯書》，合稱「獄中書簡」。由於《費肋孟書》和《哥羅森書》有些名字相同，因此，有些人以《哥羅森書》為真。《厄弗所書》作者的問題卻較大，因為，保祿親自建立了厄弗所的團體，又長期在那裡生活，而這書信的語氣卻失之冷漠，使人懷疑

或許不是保祿寫的。兩封書信主題相當一致，例如：強調基督是歷史的主、宇宙的元首，強調教會(↗411 Church)在圓滿中的地位。

c)致於「牧函」：《弟茂德前書》、《弟茂德後書》及《弟鐸書》：如果想支持其真屬於保祿宗徒之書信，則必須假設有位祕書或編輯，整理了這些書信。主要關心的是：如何謹守信仰以及在教會內建立一個管理上的服務。

3)最後，稱為《致希伯來人書》的文件，今天大家都承認是來自其他的作者；它也許是一篇演講，在禮儀的基礎上發揮了基督的救贖工程，視之為唯一、絕對的大司祭(↗24 high priest)所作的最後的奉獻。並有勸勉的話使教義應用在基督徒的生活上。它也許是以簡短的附註寄送的信函(希十三 20-21)，但是，通篇的語調則是口頭的演說。

(4) 新約還包含其他七封書信；最後三封書信與《默示錄》，都來自若望宗徒的傳統：

1)《雅各伯書》是智慧類型的文獻，無法確定寫作的時間和地點。由一些片段的警句組成，提到不同的主題，但都未作更廣的發揮。

2)《伯多祿前書》是一篇勸說的演講；針對一些在信仰道路上需要鼓勵、需要支持的信徒而發，綜合運用佈道、讚美詩的節錄片段、教義講授及信仰宣認(confession of faith)等各種方法。

3)《伯多祿後書》寫於第二世紀，是新約最晚完成的作品之一，因此，不屬於伯多祿宗徒，而是托名之作。書中強調主延遲來臨的問題，並論第一批領導人消逝後，「假教師」趁虛而入的新局勢。

4)簡短的《猶達書》，其主題和詞彙與伯多祿後書有關，很可能為伯多祿後書所引用。這裡也攻擊不肖之徒，然以先知揭發的口吻來描述，但卻很難明瞭所指的究竟是誰。

5)《若望壹書》實際上是一篇論文。本書信好像是《若望福音》的評注，但不是逐節說明。作者企圖修正對《若望福音》不正確的詮釋，即忽略耶穌的人性，或過於重視末世的實現和隨之而來的倫理思想。由於爭論

多於說明，使人想到在這個團體裡，已經產生了分裂，作者要提醒弟兄們小心敵人誘人的宣傳。

其他兩封署名為「長老」的短信，大概也處於同樣的爭論中：

6)《若望貳書》是提醒信徒小心那些邪說惑眾者。

7)《若望參書》則在讚美收信人接待了長老的信差，同時斥責初期教會中的領袖狄約勒斐(Diotrephēs)的態度，因為，他否認若望/約翰權威，出言不遜、惡言相加。這些書信的作者儘管跟這個以若望為首的團體有關，卻不可能是若望宗徒自己。

(5)《默示錄》可以確定是來自同一的著作圈，但卻是一種完全不同的文學作品。它分享了猶太基督徒默示文學(↗668 literature, apocalyptic)的傳統。借助密碼般的語言和豐富的圖像，對基督的最後勝利呈現出堅定的信念，成為一部鼓舞人心的文獻，鼓勵基督徒克服試探。可能部分的《默示錄》早就有了，最後的編輯則大概應在第一世紀末教難之後。

#### (四)新約聖經正典的形成：

在宗徒們還活著的時候，宗徒的傳統(↗596 tradition)已不知不覺地過渡到教會的傳統。然而，由新約最後幾部著作，已可以察覺到其中的偏差，因而確定哪些文件保留了宗徒的傳統，成了一種需要；基督的信仰在此找到它最終的規範，而不該再添加什麼。從此，慢慢的，那些為人所接受的文獻就漸漸固定下來了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

卜魯斯(Bruce, F. F.)著、古樂人譯，《新約文件可靠嗎？》，香港：天道書樓，1979。

史托德(Stott, J. R. W.)著、陳喜謙譯，《新約信息精華》，香港：種籽出版社，1978。

周聯華著，《新約概論》，香港：基督教文藝出版社，1980。

房志榮編著，《新約諸書分類簡介》，台北：天主教神學

著作編譯會，1975。

黃鳳儀著，《新約導論》，香港：真理學會，1996。

庫爾曼(Cullmann, O.)著、胡鴻文譯，《新約基督論》，香港：道聲出版社，1965。

耶利米亞斯(Jeremias, J.)著、葉約翰譯，《新約聖經的中心信息》，台北：永望文化出版社，1982。

麥資基(Metzger, B. M.)著，《新約導論》，基督教文藝出版社，香港，1976。

泰慕理(Tenny, M. C.)著，《新約綜覽》，宣道出版社，香港，1976。

高夏芳著，《新約聖經入門》，香港：思高聖經學會，2002。

盧龍光著，《基督教的身分尋索：使徒行傳和新約書信導論》，香港：天道書樓，2006。

韓承良編著，《新約時代歷史背景》，香港：思高聖經堂，1979。

戴德理(Doyle, W.)著、蔡金玲譯，《新約工具書使用簡介》，台北：中華福音神學院，1993。

Brownrigg, R. *Who's Who in the New Testament*. London New York: Routledge, 1993.

Catholic Scholars, ed. *The New Testament of Our Lord and Savior Jesus Christ*. New York: Guild Press, 1941.

Childs, B. S. *The New Testament as Canon: An Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985.

Collins, R. F. *Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1983.

Ehrman, B. D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York: Oxford University Press, 2008.

Grant, R. M. *The Formation of the New Testament*. London: Hutchinson University Library, 1965.

Küemmel, W. G. *Introduction of the New Testament*. London: SCM Press, 1970.

穆宏志

## 612 新約神學

xīnyuē shénxué

THEOLOGY, NEW TESTAMENT;  
NEW TESTAMENT, THEOLOGY OF  
THE

參閱：577 聖經神學 571 聖經 611 新約 664 編輯批判 385 神學



(一)概念說明：新約神學(New Testament theology)(theology of the New Testament)一詞，指新約(↗611 New Testament)聖經全書所包含的神學(↗385 theology)思想。大體上可把它分三大部分：對觀福音(Synoptic Gospel)的神學，保祿書信的神學以及若望著作的神學，以下的說明是新約神學整體性的描繪，並未完全依序地提到新約的每一部著作：

(二)對觀福音的神學：

(1) 《馬爾谷福音》：

1)《馬爾谷福音》很清楚的區分「過去」和「現在」，但是過去仍然多少預示了現在。福音中編入勸勉的話(特別是谷八 27-10 52)，也編入默示(↗667 apocalyptic)言論(谷十三)。全書的敘述，以默西亞(↗669 Messiah)被釘及基督復活(↗47 Resurrection of Christ)為高峰。

2)《馬爾谷福音》的敘述，不能視為純粹的歷史或傳記。固然不應該完全排除它在某種程度上像歷史性著作，因為，它所描寫的救恩(↗455 salvation)是經過一個具體的人而實現的；但不同的是，《馬爾谷福音》的模式不像傳記的模式一般，將過去建立在目擊者經驗的累積上，《馬爾谷福音》的過去，其基礎是耶穌的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)。

3)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的奧蹟，只有在逾越奧蹟的光照下才能辨認出來，然而，在逾越奧蹟中所認出的就是耶穌的奧蹟。「顯現」和「隱藏」之間的張力，就在唯一的基督論(↗449 Christology)中；在此，逾越事件和耶穌其人永久性地結合。固然，一切都指向十字架和復活，但門徒們在逾越前仍需經驗許多事(谷八-十三)。一切都指向逾越的初傳(↗287 kerygma)，但此初傳同時也聽從在世的耶穌；這初傳也因透過十二門徒的調解而永久性地與耶穌基督相連。這個神學和文學的設計，反映了基督信仰的內在活動；這活動也推動感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)，紀念(↗334 memorial)已臨在(↗677 presence)又快要來的

耶穌。

(2) 《瑪竇福音》：

1)《瑪竇福音》所描寫的耶穌的一生，是一段更廣的歷史的中心環節；這歷史在過去(舊約↗687 Old Testament)已經開始，將來必要完成。福音開頭概述整個以色列歷史而與過去連繫，福音終結則以預報教會(↗411 Church)直到今世的終結而與未來連繫；兩個連繫前後呼應。

2)《瑪竇福音》的敘述，指出由以色列到教會的過渡。耶穌出現在以色列當中，以他們作為教誨和使命(↗248 mission)的對象。但是以色列人拒絕了祂。此後，耶穌開始離開群眾，將愈來愈多的時間用在門徒身上；而在伯多祿的明認基督及耶穌的回答一事上達到了頂點。耶穌在耶路撒冷最後一次和敵對者辯論之後，便開始走向苦難(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)。

《瑪竇福音》在這裡：一方面指出以色列人的不信；另一方面則表明，一個新的走向萬民的團體從此開始。

3)此外，《瑪竇福音》最引人注目的特徵是五篇收集主的話的「言論集」(已不再視為本福音書的基本結構)，這些言論常以格式固定的話結束。五篇「言論集」濃厚的倫理色彩，觸目可見，以最後審判(last judgment)(公審判↗78 judgment, general)的威脅宣告作支柱，這也是五篇「言論集」的高潮。在末世論(↗90 eschatology)裡，比起「已經」，更強調「尚未」，即未來迫在眉睫的審判。教會論也是從這個角度去看的。這個嚴厲的審判首先落在教會本身之上。對教會要求的正義(↗93 justice)比法利塞人所夢想的更徹底，那是如同天父本身一樣的成全。屬於教會，絲毫不保證人能得救；人只有信仰(↗315 faith)還不夠，更需要的是承行天父的旨意。《瑪竇福音》的基督論就有這樣的倫理色彩。耶穌特別以師傅的身分出現，的確，祂不僅僅是一位人間的師傅，他超越一切師傅；具體而言，超越了梅瑟。因此，《瑪竇福音》削弱了《馬爾谷福音》裡一些對耶穌人性心理的描述，像：痛苦、憤怒、失措、驚嘆等；相反的，《瑪竇福音》添加了三個細節，把所有與耶穌的

接觸變成宮廷式的小禮，如：趨前、深深的鞠躬、稱祂為主，以此來增強祂莊嚴神聖的面貌。這些細節使得光榮的主，強而有力的在地上的耶穌身上綻放光芒。

4)《瑪竇福音》強調耶穌的苦難和復活為救恩事件(event of salvation)。這在復活的事件裡看得很清楚，顯現終末耶穌所說的肯定的話：「不要怕，我與你同在……」，與舊約中當雅威託付給人艱鉅使命時所說的話，如出一轍。耶穌死亡(↗154 death)的救恩性意義，從祂開始宣告：祂將拯救以色列人出於罪惡時已經指明了。而末世性的特徵則由墳墓的開啓清楚的表達：在祂死亡的剎那，舊世界已經結束，新世界從此開始。

整部《瑪竇福音》的讀法，應同時包含「過去」和「現在」的向度：一方面該看它是重寫當年耶穌的顯現；另一方面該看它是展現耶穌基督今日對祂教會的賞賜與要求。

### (3) 路加著作：

1)要瞭解路加的神學必須注意，他的著作有兩部：《路加福音》、《宗徒大事錄》。今天大部分的聖經學家，已能接受德國信義宗新約聖經學者貢責曼(Conzelmann, Hans 1915-1989)，所提出的救恩三階段的假設，即：舊約時代—耶穌的時代—教會的時代。而救恩史(↗456 salvation, history of)的觀點，則從舊約的「許諾」階段進入到了新約的「實現」階段。路加獨特的貢獻，即在於他的第二部著作；在此，救恩圓滿的實現；救恩由以色列擴展到外邦人當中。路加在《宗徒大事錄》裡，清楚的願意繼續他的福音書，而將重心放在救恩史上。耶穌時代最後的「今日」現在在聖神(↗566 Holy Spirit)的推動下，藉教會在末世延長。教會的時代是福音的時代、得救的時代，因此，和耶穌的時代緊密相連：正如天主/上帝/神(↗30 God)經由耶穌基督完全實現了祂的許諾，同樣，今天在教會的時代裡，祂的救恩計劃也要繼續完成。

2)路加神學真正的核心是基督論。對路加而言，基督一方面已經來臨；另一方面又還未來到，祂在歷史之外，卻在歷史中行動。

天國的光榮並沒有在基督復活裡顯示，卻將在教會內逐漸顯明。期待天國(↗38 kingdom of God)光榮的顯現是一個希望，應該維護，好使生活在「教會時代」的基督徒逐漸修得警醒的心態。

3)路加懂得把「教會的時間」與「時間的中心」—耶穌—恰如其分的貼合，又使它由耶穌的口中得到闡明，使信徒們明白這是個恩寵與救恩的時代。因此，路加得以稱為「救恩史神學家」。天主/上帝的救恩計劃，已經在耶穌身上實現，並在教會內及世界中逐漸地顯示了出來。這個救恩計劃在路加身上，找到了最完美的服侍者。

4)路加對耶穌的介紹，是把祂描述為救世主(Salvator mundi)(Savior)。「救恩」與「救主」乃成為路加著作中的兩個專有名詞。福音中的族譜向上追溯到人類始祖，指出耶穌是全人類的救主。福音中的童年紀事，強調「救恩的普世性」。由於這救恩在耶穌基督身上實現，所以，路加在他的福音書裡，從耶穌誕生起就強調「今天」這個思想。耶穌在納匝肋會堂開始祂的職務時，讀了依六十一 1-2 並說：「你們剛才聽過的這段聖經，『今天』應驗了」。這段話在耶穌的口中已成了救恩，天主/上帝已將這救恩賜給了全人類，給了每一個人。根據這段提綱挈領的話，路加便可以提出耶穌所行的任何一個奇跡(↗229 miracle)或所說的任何一個比喻(↗61 parable)，都是今天的救恩。耶穌與罪人同坐、治癒病人、與撒瑪黎雅人及女人來往，是最真實最可信的見證(↗198 witness)，見證永遠有救恩的行動，見證永遠有來自天主/上帝的新的干預，見證存在有一個救恩的「今天」。

5)《宗徒大事錄》的主題，正是這個「向所有人開放」的主題，它是以色列人所生活的救恩史的持續。對路加而言，如果排除教會與以色列人之間的關係，便無法解決教會與外邦人之間的關係的問題。路加所擔心的問題正是：一個靠聖神的推動宣布繼承以色列希望的教會。在事實上，進入的竟全是外邦人，而猶太人自己卻徘徊在門外。

### (三)保祿：

(1) 耶穌這個人與這個人的工程，充塞了保祿宗徒的整個生命和思想；但這裡要說明兩件事：1)保祿對耶穌的生平並沒有多大興趣，他的注意力全部都集中在耶穌的死亡和復活兩件事上。2)耶穌宣告天國的臨近和天國的來臨，而保祿則宣講耶穌的死亡和復活，並說天主/上帝在耶穌的死亡和復活中，以祂的恩寵拯救了所有的人。要了解這兩個現象，應該注意的是，耶穌表現自己是「天、人相會」的交點，且意識到自己是天主子。稍後，如果看到，在耶穌逾越前的宣講與保祿的神學之中，包含了：耶穌的死亡和復活、五旬節的聖神降臨、初傳的規格化，以及聖神也傾注於外邦人當中的經驗等，那麼，就可瞭解了，耶穌的「隱含基督論」(implicit Christology)和保祿的「明顯基督論」(explicit Christology)，在本質上是相接續的。初期教會(↗286 church, primitive)團體指出，耶穌的死亡和復活是天主/上帝愛人的計劃之滿全：耶穌的死，是「為我們」而死。保祿宗徒掌握了這個原則，憑其天賦，直指事件之本然，而成了他自己基督論的基石。

(2) 保祿的「福音」，可以概述如下：天主/上帝在偉大的救恩計劃裡、在耶穌基督的死亡和復活內，賜給所有的人救恩，包括：猶太人與外邦人。人憑信仰/信德(↗315 faith)與基督結合、共享救恩。在基督內的人已經由罪惡及律法的權勢中獲得了釋放；因著聖神的德能成為新人，他的行為須得在新的境界中得到啟發。下面來分析幾個要點。

1)天父的救恩計畫：天父的救恩計畫在「天地之始」(始元↗289 principle)就已存在。這計畫出於祂永恆的共融的愛，這愛召喚一切的人同登恩寵與光榮之境。當我們還是「仇敵」，還是「罪人」(羅五 8, 10)的時候，父已經「在基督內」(羅八 38)愛了我們。除了天父強烈的愛，保祿也講智慧(↗515 wisdom)、天主的權力與正義。在舊約的傳統，天主/上帝救恩的正義對人類而言是至高無上的善，是救恩的黎明。保祿宗徒也進入這個傳統中，對他而言，那位召喚人進入恩寵與光榮之境的天主/上帝，也是使人成義(↗150 justification)的天主/上帝(迦三 8；羅三 26, 30；四 5；八 30, 33)。

2)救主基督的工程：基督在使人成義的救恩工程(economy of salvation)中，完全履行了祂中保(↗65 mediator)的基本職責：「天主是正義的，祂使信仰耶穌的人成義」(羅三 26)。然而，這並不會混淆保祿思想中，有關基督的角色與基督中心人物(基督為中心說↗437 Christocentrism)的地位。保祿把一切都歸於「父」，但也毫不遲疑地把一切也歸於「子」，因為，子在生活與行動上與父是完全契合的。對保祿而言，基督藉以完成救恩的卓越行為是：死在十字架上，以及隨後復活的。

「救贖」(redemption)的概念，可以這樣了解：一個奴隸在神廟裡、在儀式中賣給神，他就可以獲得自由，這雖是個古代的風俗，保祿可能在此得到靈感。不過更可能是來自《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中，所提到的解放(↗606 liberation)自埃及的奴役的話，以及對默西亞所懷的希望：「祂必要拯救以色列人，脫離一切所有的罪根」(詠一三〇 7-8)。鐸二 14 把這個概念，運用到耶穌基督加爾瓦略山上所實踐的救贖工程(economy of redemption)上。此外，在《羅馬書》三 24-25 裡以「贖罪」一詞，描寫耶穌基督的行動，也提示了舊約的背景：《肋未紀》十六 15-19 記載著古代的贖罪祭，在贖罪節那天，大司祭將犧牲的血灑在約櫃的金蓋上。保祿宗徒認為基督十字架的犧牲實現了肋未紀所象徵的意義，即是藉著所獻的血，天人之間神交心契，彼此相通了。保祿的另一種講法是「代價和贖回」(格前六 20)，這個贖回可以追溯到盟約(↗588 covenant)時代，天主/上帝為了完成自己的計畫而贖回了自己的子民。

保祿宗徒將基督的工程視為和好(reconciliation)、重歡之事，這是他特有的思想，也是《格林多後書》的主題(格後五 18-20)。另外，《厄弗所書》以很大的篇幅，展示基督的死亡之為「全燔祭」(holocaust)；就是說：作為犧牲，同時表達對人的愛(弗五 2)。針對原祖的悖逆與自私，保祿以將十字架奧蹟的順從和愛與之相對；而且，這順從與愛在光榮的復活中獲得了圓滿，而不只是補償/賠償(compensation)而已。

3)在望德中獲救：對保祿來說，在基督內

所獲得的救贖是此刻當下的救恩，但其圓滿，仍需等待；直到肉身復活（↗ 157 resurrection of the body），基督獲得榮顯。如同祂已復活，同樣，信祂的人也要復活；不只如此，拜基督之賜，他們也要體驗復活的光榮，因為，基督復活是「死者的初果」（格前十五 12-20；羅八 11；得前四 14）。復活並非與肉身的救贖無關，它就是肉身的救贖，意即，復活是人整體的得救。雖然事實上天主/上帝已經拯救了人（鐸三 5），已經使他們脫離魔鬼/撒旦(Satan)(↗ 703 devil)的奴役，但其圓滿一直要到末世才能獲致，即歷史的終結，基督顯現之時。

4) 因信得救：基督的救贖工程如何在基督徒身上實踐出來？答案是：藉著信德。人憑信德生活於天主慈目觀照之下（羅一 17）。信德是人對那位先走向人類的天主/上帝的個人答覆（羅十 14-15；迦一 11-12）。「相信」常指接受耶穌基督的復活為真實及救恩性的事實（羅四 24-25；十 9；格前十二 3；十五 1-19），而「信仰」總是指宗徒（↗ 260 apostles）宣講（↗ 330 preaching）的內容（羅十 8；迦一 23），救恩來自信仰而非遵行律法（羅三 20，28）。信仰在愛德中才顯出活力，散發仁愛的果實。信仰並非人自己反省的結果，而是天國（↗ 38 kingdom of God）的恩寵（弗二 8-9），是藉著聖神和天主/上帝的德能白白賜予人的（羅三 27；四 2-5；格前十二 3；得後二 13）。信仰實際上是自獻於基督（羅十 9），是整個人投入天人的關係中。在走向救恩的道路上，信仰表達於洗禮，洗禮乃成為進入教會可見的、意義深長的行動。

在個人取得救恩的媒介上，還應該舉出聖體聖事/感恩聖事。《格林多前書》將「主的晚餐」視為與基督的體血「結合」（格前十 16），並為教會一體的基礎。聖體是「我的血所立的新約」（格前十一 25），恩准「新天主子民」的召集，共同奔赴天鄉。

5) 再造之人：救贖的結果，就是保祿宗徒所提出的新人學（↗ 438 anthropology, Christian）。他很篤定的說：人一進入基督救恩的活動範圍，就會成為「再造之人」（格後五 17；迦六 15），穿上基督（迦三 27），成為新

人（弗四 24；哥三 10），獲得義子的地位（迦四 5；羅八 15，23；弗一 5），成為光榮默西亞的許諾的繼承人（羅八 17），在基督內，領受聖神，而由罪惡和律法的束縛中解放，獲得內在的自由。

6) 依聖神而行：人（↗ 11 man）這種新的存在方式，自然產生新的行動方式。因此，在一些書信中，闡明道理後都有倫理訓示。基督徒應該修身砥行，以符合天主/上帝之聖召（弗四 1；哥一 10；得前二 12）；聖神是基督的神，是基督徒真正的內在法律。這樣，耶卅一 31-34 及則卅六 25-27 兩處所說的偉大預言於是應驗了：「在默西亞的時代，法律要寫在人肺腑裡，寫在人心靈上，作為人內心行動的原則」。聖神在信徒們心內引導的偉大倫理路線就是「愛德」。除了愛德，加上「信德」與「望德」，三者共同形成基督徒生活的三元特徵——三超德（supernatural virtue）（↗ 496 virtue, theological），使人變化氣質，而創造新的社會倫理。藉此給予基督徒團體一個先知性的職務，預示新人類，預示萬有的新秩序。

附帶一提《希伯來書》獨特的觀念：在序言裡，宣告了「天主子」這一個超越眾天使的名字。在第二部份（希三 1；五 10）裡，作者指出基督完美地擁有兩種特質，即身為「司祭」（priest），並為「中保」（mediator）。第一特質是指祂與天主/上帝的諸種關係；第二特質是指祂與人的諸種關係。耶穌對天主/上帝是「忠心耿耿」的（希二 17；三 2）；對人是「富於同情」的。基督為司祭並非按照繼承，而是憑誓而立，因為，祂是天主聖子（Son of God）。作者在書信的中心點及高峰所強調的是，基督以祂的犧牲空前絕後的完成了祂的「司祭職」。面對舊約「外在的禮規」和「身體的儀式」，基督的自我奉獻，只一舉而竟全功。然後，再強調基督自我奉獻的完美有效，以與舊法之無能作成對比，從此，基督徒處於新的境界，舊的屏障已經拆除，一條「天人共融」的道路於焉展開。

(四) 若望著作：

(1) 《若望福音》：

1) 「由上而下的基督論」(descending Christology)與父的啓示：本文以四種詮釋模式來綜合若望的「由上而下的基督論」：

a)第一種是「傳統」的模式：耶穌是獨生子，父派遣祂到世界上來拯救人類(若三 16-17)。只有祂能啓示(↗472 revelation)父(若一 18)，因為祂在父內，父也在祂內(若十四 10-11)。這種相互寓居/彼此滲透(circumincession, circuminsession)，是《若望福音》獨特的表達方式。

b)第二種模式出現在「序言」裡：耶穌是聖言(↗558 Word of God)，從起初就趨向天主/上帝，一切都藉祂而受造。祂降生(↗332 Incarnation)爲人，向人類啓示父的光榮。在這種模式裡明顯的肯定耶穌、聖言、獨生子永恆的先存(↗158 pre-existence)和神性。

c)第三種模式，與「人子」的稱號有關。人子降自天上(若三 13；六 38，42)，以判官的姿態出現。人子必被高舉，並要吸引大眾歸向祂(若十二 32)，然後以其復活「昇歸本宅」。

d)第四種模式的基督論是出現在啓示言論中，用的是「短語」和「代稱語」的雙重方式。舊約用在雅威(↗505 Yahweh)身上的獨立短語：「我是」(egō eimi)(第二依撒意亞；出三)，《若望福音》三次用在耶穌身上(若八 24，28；十三 19)，將耶穌與天主/上帝置於同等之地位。代稱語則出現七次：耶穌是生命之糧(若六 35，51)；世界之光(若八 12)；群羊之門(若十 7，9)；善牧(若十 12，14)；復活與生命(若十一 25)；道路、真理和生命(若十四 6)；真葡萄樹(若十五 1，5)，以此啓示耶穌對人、對世界之所是。

在最後晚餐(↗507 Last Supper)的言論裡，耶穌告訴了祂的朋友祂最深的奧秘：「誰看見了我，就是看見了父……我在父內，父在我內」(若十四 8-11)。耶穌是領人歸向天父唯一的路。聖神—護慰者，在耶穌返回父之後，耶穌派遣祂來，繼續祂的使命，引領他們領悟耶穌所啓示的真理(↗335 truth)。如此，《若望福音》啓示了天主/上帝三位一體(↗45 Trinity)的奧秘。

若望的「由上而下的基督論」取材於歷

史事件，降生的聖言(降生神學/333 theology, incarnational)也是在歷史內的啓示。

2)徹底的人學與永生(↗121 life, eternal)：對若望而言，人是陷溺於黑暗之中的。要出離黑暗，走向光明，擁有生命，唯一的辦法就是投靠耶穌，接受祂的光照，因祂是「世界的光」。《若望福音》所謂的信仰，就是對觀福音所說的悔改。若望認爲，誰若不願相信，是因爲他不願悔改，不願自己不良的行爲受到打擾：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信祂的人不致喪亡，反而獲得永生，因爲，天主沒有派遣子到世界上來審判世界，而是爲叫世界藉祂而得救」(若三 16-17)。父派遣子到世界上的目的，只是爲了拯救世界；如果人受審判，那完全是人咎尤自取，因爲他不肯相信。

對若望而言，救恩在信者身上已經臨現了。對信者來說，死亡毫不足懼(若八 51-52)。可是，對那些不肯相信祂而留在黑暗中的人來說，審判(↗659 judgment)已經臨在了。但是信仰必須答以實際的行動，就是「實踐真道」，實踐耶穌的話(若十二 47)，彼此相愛，如此他就擁有生命，而能施予生命。但是，那在黑暗中的人，卻如同魔鬼般，無時不憎恨人，喜歡人死亡(若八 44；若壹三 8-15)。

3)教會學(↗425 ecclesiology)、聖事(↗559 sacrament)、未來末世論：若望的教會學特別出現在第廿一章：耶穌把羊群委託給伯多祿。他要帶領群羊到真正的牧者耶穌那裡去。牧放羊群的方式有：「言語的職務」(若十七 20)；有在「實際生活中指引的職務」。憑著聖神的恩賜，宗徒們領受了「赦罪」和「存留罪」的權力(若廿 21-23)，但是，沒有說明如何執行。同樣：洗禮(若三 3-5；十九 34-35；若壹六 6-8)和聖體(若六 51-58)，作者也只強調其絕對需要，以及其參與基督生命的價值，而不提聖事禮儀方面的事。總而言之，若望將一切導向中心：耶穌。若望那麼強調教會的權威和聖事，避免把制度當作目標，也不應該想聖事是自動的、與基督無關，這樣，未來末世論緊跟著耶穌這個人而迅速出現：「在末日我要使他復活」(若六 39-40，44，54)。

(2) 書信：神學和靈修/神修(↗ 710 spirituality)：

1) 救恩主動、天主/上帝的應驗與忠信：救恩的起點是天主/上帝，是父。「天主是光」(若壹一5)，「天主是愛」(若壹四8, 16)，光與愛，相反於致死敗壞「恨」與「黑暗」的勢力。天父在信者出生的源頭，信者接受祂的話當作內心的種子，而生活在盟約的向度裡。「存留」在天主/上帝內，「認識」天主/上帝。天主/上帝是愛，見諸祂那應驗了的、白白的許諾，藉祂所派遣的獨生子耶穌基督而啓示並顯明。

天主/上帝的愛在耶穌基督身上歷史性地啓示出來。天主/上帝的愛是信徒間相愛的典型。若壹四7-13不只強調天主/上帝的愛之徹底的主動，同時，也展示了天主聖三/三一上帝的向度：愛來自天主/上帝，憑藉耶穌基督、受遣者、聖子，透過聖神的恩寵，而賜給信徒。同樣，信徒對天主/上帝的愛及他們彼此之間的愛，作為對天主/上帝主動之愛的答覆的，也是來自同一的根源—天主/上帝。

2) 信仰耶穌基督、天主聖子：基督論的信仰是承認耶穌是基督，是天主子。這是獲得罪赦的條件，罪赦的源頭是在十字架上的死亡：「天主聖子耶穌的血，就會洗淨我們的各種罪過」(若壹一7)。「基督自己就是贖罪祭，不僅贖我們的罪過，也贖全世人類的罪過」(若壹二1-2, 四10)。這個基督論的、純正的、建基於傳統上的信仰，誠為一個善戰的、不屈不撓的信仰；作者用來克服反基督假教師(若壹二19, 四4)，克服世俗(若壹五4)。的確，天主/上帝救恩性的愛，由耶穌在歷史中表達出來的愛，就是基督信徒行、住、坐、臥生活的基礎。「那一位為我們捨生致命，天主之愛，於此可見。所以我們也應當為弟兄們捨生致命」(若壹三16)。在書信結束之前，作者以一種與第四部福音相呼應的說法，再次談到耶穌以死亡和受光榮，告終的生命的歷史性與救恩性價值。若壹五5-8的見證，堪稱為基督信仰的基礎，包含了耶穌基督整個的一生：從受洗(水及聖神)直到死在十字架上(血)。這見證延伸在教會的經驗裡，在賜與信徒的聖神內彰顯效驗。

3) 愛德實踐信仰：救恩的愛來自天主/上帝，由耶穌基督、天主子的死亡而彰顯。這愛成了基督徒生命深層的理由，也是教會共融的基礎。追隨信仰的結果，便是靜觀誠命、實踐誠命。眾多誠命，總括於一。這一誠命，既是舊約，又是新約。稱之為舊，因為從起初就已提示，且是團體的根基。稱之為新，因為是天主/上帝聖意圓滿、終結的啓示。這種以愛為中心的生活，其泉源和模式均由救恩事件所確定。

總而言之，《若望壹書》好像一篇關於愛的論文，這愛呈現了天主/上帝的新面貌；藉耶穌基督的啓示，天主/上帝成為可親近的神。這封書信也說明了基督訊息的一致和統一，把對天主/上帝最高深的反省，及基督徒「個人」和「團體」的靈修生活及日常生活兩者，和諧的整合了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

古特立(Guthrie, D.)著，高以峰、唐萬千合譯，《古氏新約神學》，台北：中華福音神學院，1990-1991。

亨德(Hunter, A. M.)著，黃石譯，《新約神學簡介》，香港：基督教輔僑，1965。

莫里斯(Morris, L.)著，周天和譯，《認識新約神學》，台北：校園書房，1991。

房志榮著，〈馬爾谷及路加的基本神學思想〉，《神學論集》第16集，台北：光啓文化事業，pp.215-227，1973。

韋德爾(Weidner, F.)著，易德文、呂紹端譯，《新約聖經神學》，香港：信義宗，1953。

劉賽眉著，〈若望福音中的幾個神學主題〉，《神學論集》第25集，台北：光啓文化事業，pp.363-376，1975。

穆宏志著，〈若望福音中的父〉，《神學論集》第121集，台北：光啓文化事業，pp.375-402，1999。

穆宏志著，〈對觀福音中的天主聖父〉，《神學論集》第121集，台北：光啓文化事業，pp.351-374，1999。

穆宏志著，〈若望福音的寫作團體〉，《神學論集》第121集，台北：光啓文化事業，pp.169-193，1999。

Boers, H. *What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament.* Philadelphia: Fortress, 1979.

Brown, C. ed. *The New International Dictionary of New Testament Theology.* Exeter: The Paternoster Press, 1986.

- Caird, G. B. *New Testament Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Hasel, G. F. *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1987.
- Jeremias, J. *Theology of the New Testament*. London: SCM Press, 1971.
- Marshall, I. H. *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, Ill.: Inter University Press, 2004.

穆宏志

## 613 「新時代」

xīnshídài

"NEW AGE"

參閱：167 自然主義 526 創造 110 生態學 188  
宇宙開闢論 1 一元論 491 陰陽

(一)概念說明：「新時代」，最近也稱為「新世紀」(New Age)，這是 1970-1980 年之間傳開，而在西方基督宗教國家、社會與宗教盛行的運動。它所涉及的層面極廣，涵蓋了靈修/神修(↗710 spirituality)、神秘主義(mysticism)、音樂、繪畫、藝術、替代性醫療法(靈療)，並吸收世界各個宗教(↗266 religion)的元素以及環境保護主義(environmentalism)。對於培養精神層面的事物，採取了較為折衷且個人化的途徑，排拒主流的觀念。因此，此詞彙意謂著多種基於光榮又繁榮的宇宙時期即將來臨，且係頗為樂觀的、秘傳的以及帶有混合主義(↗485 syncretism)色彩的靈修心態。

(二)簡史：

(1) 談「新時代」的歷史，要回顧荷蘭新時代運動前驅，通靈論(↗490 theosophy)學家貝莉(Bailey, Alice Anne 1880-1949)，貝莉特別發揮通靈論思想。在其著作《未來的世界秩序》(Coming World Order, 1942)中，早就深信整個

宇宙的律動可用天上的想像帶—黃道十二宮(Zodiac)來劃分為十二等分或標記。依據星象家劉恩伯格(Leuenberger, Boris Hahn Dagmar)的研究，一個完全的黃道十二宮之宇宙圈共 25,268 年之久，稱為一宇宙年，其中一個月約兩千年。耶穌誕生在第九月(白羊座時期)到第十月的銜接時，而現在正要由第十月轉化到第十一月(寶瓶座時期 Age of Aquarius)，所以「新時代」的信徒相信：「此時期是由基督徒獨斷、不容忍、心胸封閉的世界期；轉型到基督徒後期，非獨斷、容忍、心胸開放而整體的新世界期」。貝莉當時預言 1950 年是新世界期(即：新時代/新世紀)的開端。

(2) 從長遠的歷史角度來看，「新時代」此一觀念究竟何時開始？歷史研究指出它開始於二、三世紀，那時有：星象學、魔術、通靈論的文學著作，總稱為“corpus hermeticum”，源自古希臘知識、文明的主保神赫爾默斯(Hermes Trismegistos)而得名(赫爾默斯專門負責將天界眾神的訊息，傳達給塵世的人類，所以稱為「眾神的使者」。又由於赫爾默斯深通天文、字母、音階、度量衡……等，所以又被稱為「知識、文明之神」)。十八世紀有一些學者已經論到「新時代」，如：德國哲學家、文學家、美學家萊辛(Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1781)、法國哲學家龔多塞(Condorcet, Marquis de Marie Jean 1743-1794)、德國信義宗語言學家、宗教哲學家赫德(Herder, Johann Gottfried von 1744-1803)等人。在 1840 年已有一些宗教類的雜誌，引用此名稱作為自己雜誌的名字。綜合而言，所謂「新時代」其實已經不怎麼新了。

(三)「新時代」的世界觀：它受到東、西方思想的影響，其中包括下列因素：1)深信：在敗壞期後，由轉捩點上有很深的革新(參考：《易經》第十八卦：「山風蠱」艮上巽下，指腐敗後必有革新，需要隨和眾利，兩者交互為用)。2)相信：透過陰陽(↗491 yin yang)兩股彼此滲透的宇宙力量，天下萬物將互通為一整體。3)對整個宇宙的進化(↗520 evolution)(實際上也含天主/上帝/神(↗30 God)在內)：持樂觀的看法，但已不再把天主/上帝

/神的實在界(↗637 reality)視為「超越」或「絕對」的了。4)人生的圓滿：在於充分醒覺到此一包羅萬象的宇宙奧秘。5)相信東、西方有許多相輔相成的技術，可當作達致充分覺醒的方法，如：美國神哲學家、科學家、新時代思想的主流人物卡普拉(Capra, Fritjof 1939-)亦有如此的主張。

(四) 神學反省 (↗386 reflection, theology): 基督徒信仰和神學(↗385 theology)受到「新時代」的挑戰，需清楚分辨「新時代」中可接受與不可接受的成分：

(1) 可接受的成分諸如：1)對一切受造物息息相關的覺醒；絕對的神(Absolute, the)臨在(↗677 presence)於受物之中。2)想克服世界各地對宇宙毀滅的悲觀恐懼，而發揮「宇宙生態靈修」(cosmic ecological spirituality)。

(2) 至於「新時代」中不可接受的成分略如下：1)末世論(↗90 eschatology)的觀念及「新天新地」(new heaven and new earth)的希望，似乎消失在模糊不清循環的宇宙整體中，導致身為啓示宗教(↗473 religion, revealed)的基督宗教(↗436 Christianity)喪失了根基。2)自救的觀念及科學萬能主義似乎滲透了整個「新時代」的運動，而基督徒神學不斷強調的事實則是：救恩(↗455 salvation)和生命的圓滿絕不是人手的工程，而是所有能量、生命和愛絕對根源的三位一體(↗45 Trinity)的天主/上帝/神；一切萬物都是祂的創造性臨在(↗677 presence)的成果。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王季慶著、曾慶導回應，〈新時代思想之靈修生活〉、《宗教的靈修傳統國際學術研討會》，台北新莊：輔仁大學宗教學系，2002。

房志榮著，〈新時代運動(New Age)評析：基督徒的反省和述評〉，《神學論集》第137集，台北：光啓文化事業，pp.411-424，2003。

劉述先著，《新時代哲學的信念與方法》，臺北：臺灣商務印書館，1991。

Girling, D.A. ed. *New Age Encyclopaedia*. Sydney: Bay, 1983.

Haule, J. R. *Perils of the Soul: Ancient Wisdom and the New*

*Age*. York Beach, ME: S. Weiser, 1999.

Pearson, J. ed. *Belief beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002.

Rahner, K. ed. *The Bible in a New Age*. London: Sheed and Ward, 1965.

谷寒松

## 614 「新神學」

xīnshénxué

### "NOUVELLE THÉOLOGIE" ("NEW THEOLOGY")

參閱：385 神學 388 神學史 651 歐洲神學 391  
神學與科學 341 原罪 492 超性 520 進化  
314 信理發展

(一)概念說明：「新神學」(new theology)一詞，源於法文("Nouvelle Théologie")，指二十世紀中葉、二次世界大戰前後，法國一些神學家，依據當代的哲學家，如：法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)等，在聖經(↗571 Bible)與教父學(↗401 patrology)、現代哲學(↗344 philosophy)與比較宗教(comparative religion)的影響下，特別重新思考超性(↗492 supernatural, the)與本性(natural)的問題，為使教義(↗407 doctrine)更理性化、更贏得當代人的信服，嘗試發揮一個較為整體性的神學觀，而重新思考傳統神學(↗385 theology)的種種努力的成果。但因不夠清楚肯定人與天主/上帝/神(↗30 God)來往之「超性」面，以及「純本性」(pure nature)的可能性，受到教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)的譴責。

#### (二)簡史：

(1) 1942年此詞彙首次出現於《羅馬觀察報》(L'osservatore Romano)，義大利信理神學家、天主教樞機帕倫特(Parente, Pietro 1891-1986)，那篇有關兩位道明會作家的文章中。



第二次世界大戰一結束，特別在「解放」(↗ 606 liberation)氛圍中的法國，當「老神學家」和坐立不安的「主教們，將天主教教義(↗ 407 doctrine)視同於修道院教科書中的神學時，一些追求新奇事物的學生，甚至年輕教授曾濫用了新且正統的思想模式。結果，各地馬上有了反應，都斷言訓導權的態度是不會讓步的。1946年法國哲學家、神學家、道明會會士加里古(Garrigou-Lagrange, Réginald 1877-1964)，再次用「新神學」來描述一些耶穌會神學家，如：法國神學家、耶穌會會士、天主教樞機呂巴克(Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de 1896-1991)的思想。認為此詞隱含「確實有害」之意，習慣上用以公開指摘一些新的神學思想或新的方式；這些新思想方法被判定為偏離了所謂的真實正統。有關的論點有：信理的不變性、信理發展(Development of dogma)、創造(↗ 526 creation)、超性、進化(↗ 520 evolution)、原罪(↗ 341 sin, original)和聖體聖事/感恩聖事(↗ 584 Eucharist, sacrament of the)等課題。

這令人痛心的爭論所牽連的不是兩修會之間的辯論，而是兩個神哲學趨勢的不同：一是：追求新神學方法的趨勢；另一是：堅守傳統神、哲學，尤指多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)神學思想的趨勢，其實雙方都擁有優秀的多瑪斯主義/多瑪斯學派(↗ 186 Thomism)者。約在 1950 年，功勳卓著的神學家竟被視為有異端(↗ 461 heresy)的嫌疑、遭受教會「最高訓導權」的公開指摘，連講座也被奪去。

(2) 1950 年 8 月 12 日教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)頒布了《人類的》(Humani generis)通諭(DH 3875-3899)，通諭中批判了現代神學的一些傾向，此通諭乃：「針對那些威脅到天主教信仰根基的意見」。但不久一些獨具慧眼的神學家指出通諭中的一段：「忽視那經精湛研究所揭示的寶藏，結果必然枯燥無味；但因著研究各種資料，神聖的各學科將獲得新生」(DH 3886)。

《人類的》通諭正確指出：訓導權是啓示(↗ 472 revelation)的闡釋者。教會也知道信理(↗ 310 dogma)和神學如何發展；每個神學

家都有各自的看法和主張。當神學單獨採用某一種新的思想時，有些傳統概念似乎失去了原意。所以，爲了保持傳統概念原意，一方面，神學家需考慮神學整體思想；但另一方面，教會訓導權有責任指出：神學家可能忽略基督信仰的某一部份。

1950 年前後，「進化」和「人類起源」的問題倍受矚目。一方面，神學思考面對唯物論(↗ 464 materialism)、進化論(↗ 521 evolutionism)的爭論要十分嚴謹；另一方面，不再將積極的「自然科學」和「進化論」視爲僅是「假設」(hypothesis)，而看成所謂的一般「理論」(theory)。廿世紀中的詮釋學家們似感覺得到義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)事件式的大風暴將至；但是信理神學家們仍用西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)時代相同的術語，來解釋有關亞當、厄娃的創造敘述。1950 年的《人類的》通諭將門開了一小縫(DH 3886)，但對於多偶論(polygenism)(人化↗ 12 hominization)的問題卻關得更緊(DH 3887)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗ 453 Council, Vatican II 1962-1965)，給這個問題帶來了新希望，而有：《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令(OT 13-17)、《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章(GS 62)、《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum Ordinis PO)論司鐸職務與生活法令(PO 19)。梵蒂岡第二屆大公會議之後，人類起源的問題又給神學家們帶來了一線曙光。

總之，梵蒂岡第二屆大公會議的精神，喚起學者重新回到原始資料去，努力探測聖經的蘊藏和更寬廣的傳統巨流(包括：希臘和拉丁的傳統)。過去未曾被詢問過就被列入「新神學」的黑名單中的學者和教育家，目前正從事此神聖大業。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梅欽(Machen, J. G.)著、包義森譯，《基督教與新神學》，台北：基督教改革宗翻譯社，1979。

Marty, M. E. ed. *New Theology*. New York: The Macmillan Co., 1972.

McDonagh, S. *To Care for the Earth: A Call to a New Theology*. Quezon City, Philippines: Claretian, 1986.

編譯

## 615 意志主義

yìzhì zhǔyì

### VOLUNTARISM

參閱：362 倫理道德 360 倫理行爲 164 自由  
213 良心 353 恩寵 113 白拉奇主義

(一)概念說明：意志主義(voluntarism)一詞，源自拉丁文動詞，包括：「velle, voluntas 願欲、願望、渴望、意願、意志」；拉丁文名詞「voluntas 意志」；以及「-ism 主義」。指將意志(will)置於理智(intellect)之上，視其為一切人生觀、宇宙觀的首要中心範疇的哲學思想或態度。意志主義的反面是理智主義(intellectualism)主張精神、觀念和理智具有優先地位。

(二)由於把意志置於理智之上的方式各不相同，而產生了不同的意志主義：

(1) 神學意志主義(theological voluntarism)：它主張自然秩序、存有秩序或倫理秩序隸屬於天主/上帝/神(↗30 God)的「旨意」(will of God)。蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)為這類意志主義奠基，主張：理智替意志行爲服務。英國士林/經院神學家、方濟會會士威廉·歐坎(Ockham, William of 1285-1374)，認為：道德的善(倫理秩序)完全取決於天主/上帝/神的旨意，他的思想影響了馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，又間接影響了基督教神學(↗446 theology, protestant)。顯然這些說法都與天主/上帝的自由、無上的超越性相左，天

主/上帝創世時所賦予的人性(天命之謂性)，實在具體表達出天主/上帝召叫人追求那創世時早已規定的道德之善(率性之謂道)，可見天主/上帝並不任意專擅。

(2) 形上意志主義(metaphysical voluntarism)：主張此種思想的有：德國哲學家。德意志觀念論(German idealism)的代表人謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)或德國哲學家叔本華(Schopenhauer, Arthur 1788-1860)、德國哲學家、語言學家尼采(Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1844-1900)等，把實在界(↗637 reality)的「最後原理」視為難懂而非精神的「意志」，亦即實在界的最實在「存有」(存有論↗148 ontology)是意志，換言之，它否認了實在界的「精神結構」。為避免此類意志主義，須先真正了解「存有」，以看清「存有」的自明性、易懂性。

(3) 心理意志主義(psychological voluntarism)：它強調意志(或：慾望、本能、行爲)在人生以及意識中的優越性。德國心理學家馮特(Wundt, Wilhelm Max 1832-1920)可說是這類思想較嚴格的主張者；他認為：一切心理過程都應在意志(慾望)行爲的類比(↗698 analogy)角度來了解。

(4) 認識論意志主義(epistemological voluntarism)：如：法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)、德國哲學家、先驗唯心論/觀念論(↗712 idealism)的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)，把知識的追求隸屬在意志(或愛)之下；又如：德國信義宗平信徒、哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)、德國哲學家謝勒(Scheler, Max Ferdinand 1874-1928)、甚至實用主義(↗636 pragmatism)者，都把達致真理(↗335 truth)的過程從屬於意志(或：愛、感覺)。康德主張「實踐理性」(practical reason)(要求、應該、願意)駕乎「純粹理性」(pure reason)之上，故「純粹理性」為「實踐理性」鋪路，只有「實踐理性」能達致「物自身」(noumenon)而認識真理。上述「心理意志主義」與「認識論意志主義」都把意志與行爲混為一談；其實：

意志、理智本屬同一等級，兩者相輔相成；意志促使理智行動，理智則使意志獲得光照。唯有藉著理智所得的知識，意志才能在對象間顯出選擇的力量來。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Availability, *Beyond Voluntarism: Human Rights and the Developing International Legal Obligations of Companies*. Versoix: International Council on Human Rights Policy, 2002.

Manser, G. *Voluntarism at the Cross Roads*. New York: Family Service Association of America, 1976.

編譯

## 616 意義變換

yìyì biànhuàn

### TRANSIGNIFICATION

參閱： 708 體變 104 目的變換 584 聖體聖事

#### (一) 概念說明：

(1) 意義變換(trans(s) ignification)一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「signum 記號、印號、信號」。1) 廣義而言，意義變換表示某一事物在指出其本來意義上的轉變；就是它本來指出一個意義，但以後它開始指出另一個意義，和本來的意義大概也有點關係。2) 狹義而言，意義變換在基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，是指神學(↗385 theology)上，有關聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)所引用的概念，如：餅、酒兩形本來指出人在維持生命所需的食糧及飲料；但在感恩禮中；在信仰(↗315 faith)團體當中；在紀念(↗334 memorial)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的最後晚餐(↗507 Last Supper)經文性的紀念中，餅、酒兩形就指出新的信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)的生命食糧和飲料，即為復活(↗

47 Resurrection of Christ)的主耶穌基督。

(2) 在傳統神學之說明中，特別自十二世紀開始，神學要表達復活主的臨在(↗677 presence)，所用的哲學(↗344 philosophy)性之概念為體變(↗708 transubstantiation)，就是實體/本體(↗641 substance)的變換。在中古時代的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)依據希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學分析，實體/本體的意思源自拉丁文的「sub 在下」、「stare 站、立、挺身站立、自持」，指站立於其他事物之下的實體，是不可見的、穩定的、使一事物變成某一個單位的事實。在古代西方哲學歷史中，被視為存有物之主要、核心的內涵及定點，涵蓋自立體(subsistence)的一面，為附質(accident)的依靠。實體與附質被視為西方神、哲學思想典範(↗304 paradigm)之主要範疇。在天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰中，在感恩禮中，成聖體聖血行動之麵餅的實體轉變成復活的主耶穌的實體；酒的實體變成復活的主耶穌的實體；餅不再是餅，酒不再是酒，只有餅酒的形象留下。

(二) 今日系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)：

(1) 它吸收一些現代人文科學及哲學及語言學的研究，而對象徵(↗528 symbol)、語言以及意義的說法，有著相當豐富的新看法。今日系統神學也比較注意「位際性」的和「動態性」的思想。因此，今日系統神學要問下列的問題，例如：事實是什麼？實體/本體是什麼？在今日特別強調作用及關係(↗696 relation)的思想當中，實體/本體代表什麼？在動態看法中，所謂意義究竟包含什麼樣的事實？包括概念而已或包括概念所指出的特定真象？在傳統比較靜態的思想中，實體/本體及附質比較強調一個「個體內在的轉變」，今日思想卻特別強調互動、互相依存、關係、團體。這些思想所強調的動態概念對所謂的傳統的體變思想，又帶來什麼新的解釋？新約有關耶穌基督在感恩禮的臨在究竟說什麼？在許多哲學家、聖經學家、系統神學家，如：塞耳瓦吉(Selvaggi, Francesco Paolo

1940-)、義大利神學家、天主教輔理主教科隆博(Colombo, Carlo 1909-1991)、法國神學家巴基奧基(Baciocchi, Joseph de 二十世紀)、華內斯德(Vanneste, Alfred 1874-1969)、法國辯論神學家、天主教司鐸伯努瓦(Benoist, René 1521-1608)、比利時新約聖經學家、本篤會會士杜邦(Dupont, Jacques 1915-)、比利時神學家、耶穌會會士加洛(Galot, Jean 1919-)、荷蘭神學家、耶穌會會士斯洪嫩貝爾赫(Schoonenberg, Piet Johannes Albertus Maria 1911-1999)、穆耳德斯(Mulders, Gerardus Franciscus Wilhemus)、德國神學家、耶穌會會士拉內(Rahner, Karl 1904-1984)、比利時神學家、道明會會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-2009)的交談中，意義變換的概念就逐漸誕生。它要用現代的人文、科學及哲學的術語，來解釋耶穌基督在聖體聖事/感恩聖事中臨在的奧蹟。

(2) 今日系統神學應用下列三個概念，較為整體性的描繪、說明復活的主耶穌基督在聖體聖事內的救恩性的臨在：

1)體變(↗708 transubstantiation)：教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)還比較喜歡這一傳統的概念，因為它特別清楚地表示了無限天主/上帝/神(↗30 God)創造性的行動。因為，只有天主/上帝可以使餅、酒的實體變成復活的主的實體。這個概念特別強調天主/上帝的行動。

2)意義變換(transignification)：特別清楚地表示餅、酒兩個象徵(↗528 symbol)方面的變化。象徵本來指出餅、酒養育生命的意義，在聖體聖事/感恩聖事中，餅、酒在象徵意義上起了變換，它們在信仰團體中，開始指出耶穌基督實在性的救恩性臨在，因此，餅、酒不再只象徵天主/上帝創造性的普通的臨在，而已成為動態性的象徵，意指此象徵賜給領受者生命的救主耶穌基督。「意義變換」這一概念和「體變」比較起來，它比較清楚地表示在同一聖體聖事/感恩聖事所包含的意義轉變。

3)目的變換(↗104 transfinalization)：此字清楚地指出餅、酒目的方面的變換，即其本

來目的是營養，以維持人的生命，在聖體聖事中，餅、酒的目的變作信仰生活的食糧和飲料。它使人和復活的主相遇，復活的主就是新的生命的來源，也就是說，在基督徒團體中，復活的主藉著聖體聖事/感恩聖事與個人及團體分享祂與天父的共融(communion)，把聖神(↗566 Holy Spirit)的愛送到別人的心中。「目的變換」和「體變」及「意義變換」比較起來，它特別強調聖體聖事/感恩聖事包含的目的面。如此看來，三個概念更豐富的描述復活主在信仰團體感恩禮中動態性的臨在。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Adam, A. & Schultz, R. C. *The Eucharistic Celebration: The Source and Summit of Faith*. Liturgical Press, 1994. pp.83-84

Schillebeeckx, E. "Transubstantiation, Transfinalization, Transfiguration." *Worship* 40 (1966): pp.324-338.

Powers, J. M. *Eucharistic Theology*. New York: Herder and Herder, 1967. pp.111-179.

谷寒松

## 617 意識型態

yìshì xíngtài

### IDEOLOGY

參閱：60 世界觀 304 思想典範 417 教會社會思想 621 資本主義 134 共產主義

#### (一)概念說明：

(1) 意識型態/意識形態/觀念主義(ideology)一詞，源自希臘文的「idea 觀念、概念、理念」及「logos 學問、言語、知識」，字面意義為觀念學，引申為指導個人、團體、社會、國家運作的某一思想體系。如：某一種哲學世界觀、宗教信仰、社會主義等。至於「觀念主義」的意義，指在具體歷史情況的社會

集團中，所通行的一套較狹窄、缺少彈性、排他性強的思想。如：排除形上學(↗194 metaphysics)及宗教(↗266 religion)、信仰(↗315 faith)的科學主義(Scientism)等。

此詞彙第一次出現在法國啓蒙運動(↗474 Enlightenment)者與法國皇帝拿破崙一世(Napoleon I 1804-1815, 全稱：Bonaparte, Napoleon 1769-1821)之間的爭論中；政治反動者視之為脫離俗世的「理論主義」。一般的看法是：意識型態可以溯源到英國法官、政治家、語言學家、安立甘教會平信徒培根(Bacon of Verulam, Francis 1561-1626)。時至今日，仍然很難為它下一個定義；在歷史中，它曾被等同為：計劃好的撒謊行爲、非經驗性的知識、對社會階級有決定作用的意識；如：馬克思主義(↗347 Marxism)者等等。

(2) 遠在此名詞出現以前，早已有一些現象，如：宗教與統治力量的聯手等，它們可以當作一種意識型態。但它在歷史中真正的出現卻是現代科學及對政治與社會秩序根基的分析結果。幾時只要世界仍然擁有一種統一原則，就是一種有著哲學(↗344 philosophy)基礎及神學(↗385 theology)保證的統一原則：人就可以用思辨(speculative)的方式先驗性地演繹出，自然科學的公理及社會生活的統一標準。但是，當這種假定的統一受到質疑，最後更遭否定之時，意識型態本身就被瓦解；不但神學和哲學的基本法則遭到摧毀，就連形上學和科學研究方法上的一致性也無法倖免。

## (二)簡史：

(1) 培根懷疑傳統亞里斯多德(Aristoteles 384-322)邏輯的方法，因為，它似乎不能保障人免陷於謬誤(培根稱作「偶像」idol)。意識型態是觀念的理論，它指導人分辨出對、錯觀念。對的觀念是藉著歸納法以及對偶像的批判才能生成的。偶像(錯誤的根源)有許多種，有些深植人的本性(族的偶像)，有些固有於個人的知識中(洞的偶像)，有些來自人類溝通方法(市場偶像)，有些源出於哲學傳統錯誤的公理(舞台偶像)。培根的批判本來僅限於心理學；他認為：哲學真理(↗335 truth)應是自

然的鏡子，但人心卻是一塊粗糙不平的鏡子；要補救其扭曲必須用嚴格的方法。培根沒有預見到他的科學方法會被應用到神學和政治上，但是啓蒙運動卻這樣做了，它肯定一套建基在自然律(↗169 law, natural)上的理性秩序，可以應用到國家和社會上。

(2) 法國哲學家龔底雅(Condillac, Étienne Bonnot de 1715-1780)和法國哲學家特雷西((Tracy, Destutt de 1754-1836)，開始給予「偶像」的心理批判一種極端物質主義(唯物論↗464 materialism)的方式。如果這種「觀念的科學」可以獲得觀念的純粹知識，便可以在人間建立一套正義而理性的秩序，不需求助於形上學和宗教，也不需要呼求一位不能證明其存在的神明，來認可國家的統治。這樣，意識型態的批判乃變為同時針對宗教的和社會政治的偏見的論爭了。

(3) 德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)，對意識型態的批判便是建立在下面一些基本的看法，如：意識型態意即對實體(↗641 substance)的錯誤觀念，意即：理論與實踐(↗399 theory and praxis)的分離，亦即忽略了思想在物質、社會及歷史上的限制。當觀念離開了它具體的物質和社會情況，意識型態於焉產生，它的出現就是社會疾病的徵兆。在中產階級資本主義(↗621 capitalism)的社會裡，意識型態等同於統治階層的利益。依據馬克思的看法：基督宗教(↗436 Christianity)代表了意識型態的典型方式，這些意識型態的腳鐐只有借助革命才能粉碎。在十九世紀，領導革命的是無產階級(proletariat)。後來的馬克思主義者在有關意識型態的理論上，採取了與馬克思本人很不同的方向。在正統的共產主義中，馬克思在理論和實踐上的辯證，變成了下層結構和上層結構的圖式；而馬克思把意識型態和革命連合在一起，也被解釋為精神在社會學上的歷史。

## (三)基督宗教與意識型態：

(1) 到底基督宗教算不算一種意識型態？這問題觀乎所謂「意識型態」是從那一個層面去決定。不容諱言，某種特別的意識型態會

經也繼續影響著基督宗教；只是假若把一般性對意識型態的懷疑應用到神學和信仰上，這又是另一回事了。當意識型態是指：任何超過在經驗上可以證明及語意分析的範疇時，信仰必然失去在科學上可以展示的面貌；但這並不削減人在其生命目標及活動中，要作基本決擇的需要。在這個層面看，基督徒的信仰可以被稱作意識型態。

(2) 要駁斥馬克思對基督宗教的批判，唯有倚靠真實的政治和社會行動，對所有企圖加給人類靜止的、有限的束縛予以不斷的抨擊，也致力減少一切非人的限制。基督徒在末世的許諾中，找到這些努力的準則和理由。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 谷寒松(Gutheinz, L.)著、胡功澤譯，〈從神學的觀點看臺灣今日的一些意識型態〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp.355-384，1980。
- 恩格爾(Engel, A.)著、張明貴著，《意識型態與當代政治》，台北：桂冠出版社，1980。
- 曼海姆(Mannheim, K.)著、張明貴譯，《意識型態與烏托邦》，台北：桂冠出版社，2006。
- 賽爾維爾(Servier, J.)著、吳永昌譯，《意識型態》，台北：遠流出版社，1989。
- Inkeles, A.等著，沙亦群譯，《意識型態與社會變遷》，台北：巨流出版社，1973。
- Vincent, A. 著、羅慎平譯，《當代意識型態》，台北：五南出版社，1999。
- Barth, H. *Truth and Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Dijk, T. A. V. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications, 2000.
- Elwood, D. J. *Faith Encounters Ideology: Christian Discernment and Social Change*. Quezon City: New Day Publishers, 1985.
- Slack, J. D. ed. *Ideology of the Information Age*. Norwood: Ablex, 1987.
- Zeitlin, I. M. *Ideology and the Development of Sociology*. Upper Saddle River, N. J: Prentice Hall, 1997.

編譯

## 618 煉獄

liànyù

### PURGATORY

參閱：90 末世論 154 死亡 25 大赦 659 審判  
142 有始無終之境

(一)概念說明：煉獄(purgatory)一詞，源自拉丁文「purgare 清潔、掃除、拂拭」，指將人、物與地方清掃乾淨的狀態。依據較靜態的神學(↗385 theology)傳統，一般罪人，在死亡(↗154 death)及受私審判(↗78 judgment, particular)後，在某一個痛苦的空間被淨煉、被整合及被完成。今日較動態的神學，將煉獄視為與復活(↗47 Resurrection of Christ)的耶穌基督(↗296 Jesus Christ)相遇中，被整合時的痛苦經驗。此說法不太注重時間、空間的因素。至於，基督新教(↗445 Church, Protestant)神學，對煉獄的信仰，則不太顯明。在天主教會(↗44 Church, Catholic)的傳統中，煉獄是指人死後的精煉的過程，是將人身上的罪污加以淨化，是一種人經過死亡而達到圓滿的境界，是(天堂)過程中被淨煉的體驗。在非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)信仰中，也用了許多擬人化(↗676 anthropomorphism)的說法來表達煉獄的思想，如：輪迴(↗649 transmigration)或靈魂在陰府中的情況等。

(二)聖經：在聖經(↗571 Bible)中，並未清楚地論及煉獄，只有舊約(↗687 Old Testament)晚期猶太宗教(↗516 Jewish religion)才採用了陰府(地獄↗139 hell)的概念。耶穌基督時代則將陰府稱為「賞報之處」；所以，煉獄不但含有陰府的概念，也和生活中的倫理道德有關，此外，在陰府之後又有死人復活(↗153 Resurrection of the dead)事件：

(1) 舊約只有一處好似提到煉獄(加下十二40-45)，裡面記載猶大為死者獻「贖罪祭」，

以幫助亡者和已亡的義人平等地站在雅威(↗505 Yahweh)面前。但並不表示此處含有狹義的煉獄之意。

(2) 新約(↗611 New Testament)中有三處像似提到了煉獄：1) 瑪十二 32：「凡出言干犯人的，可得赦免」，即可能有機會被淨化而得赦免。2) 瑪五 25-26：教父們認為此處有煉獄意味，但現今的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)卻將此處用於地獄之說。3) 格前三 10-15，此處上、下文中都不提到煉獄，只提到世界末日的審判(↗659 judgment)，或基督來臨時審判的莊嚴現象。這三處綜合來說，形成了教父時代煉獄思想的一種來源。

### (三)煉獄觀念簡史：

(1) 教父(↗400 Church, Father of the)時代：因為面對神學和牧靈上所產生的問題，而發揮了煉獄的思想：

1) 聖經中所強調的是救恩(↗455 salvation)為改造人內在生活的過程；這救恩過程一方面將結束；但是此結束並不一定在死亡中完成。

2) 在牧靈工作上，教會自第二世紀起就開始為亡者代禱。

3) 從第三世紀時，教會在感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)中為亡者代禱。

4) 直到第六世紀，教會准許信友一生只有一次可以領受和好聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)並做補贖/贖罪/賠償(↗624 satisfaction)。

但在和好聖事之後所犯的罪(↗591 sin)以及應做的補贖，既然此事在生前無法交清，只有在死後才得到完整的答案。其實，在第三世紀起的教會教訓及教會生活法典集的《宗徒憲章》(Apostolic Constitution)中，已含有相當清楚的煉獄道理，教會(↗411 Church)向愛人的天主/上帝/神(↗30 God)祈求著，希望祂寬恕人有意或無意中所犯的罪。

(2) 綜合而論，西方教會學者，如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁

(Augustinus (of Tagaste) 354-430)、北非洲辯護神學家、迦太基(Carthage)主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)、北非洲演說家、迦太基主教西彼連(Cyprianus (Caecilius Thascius) 200-258)等，較為強調煉獄中懲罰的面目；至於東方教會(↗225 Eastern Church)的學者，如：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約140-217)、埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)、希臘教父、君士坦丁堡主教(金口)若望(Ioannes Chrysostomus 347-407)等，則多描寫煉獄的教育及治療過程的面目。

### (四)教會訓導：

(1) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局面對三種主張而發表了教會的看法：

1) 東方教會否認煉獄的「懲罰」和「補贖」的意義。1) 1274年教會在里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)第四場會議中提及(DH 856-858)；2) 1439年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)中論及與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書中(DH 1304)都主張：當人願意做補贖時卻猝然而死，他的靈魂需要被淨化，其中未提大赦(↗25 indulgence)問題。

2) 東方教會否認為亡者頒發大赦的意義。

3) 宗教改革(↗273 Reformation)者根本「否認煉獄的存在」。

(2) 教會在1563年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第廿五場會議，論及煉獄的法令(DH 1820)，面對上述二個主張而指出：人雖在領受大赦時得免永罰(eternal punishment)，但並不意味著一切「時間性的罰」(temporal punishment)已被取消。所以，人在生前可得大罪及永罰的赦免，但不一定也得到「時間性的罰」之赦，即仍然有暫罰(temporal punishment)(就是「時間性的罰」)存在。這種思想源於教會為已亡者的代禱觀念，特別是在感恩禮中為已亡者的代禱。因

此，應該注意，特利騰大公會議提到煉獄時，只提到「聖經」及「古代的傳承」，但卻不特別提出聖經的章節。然而，這個理由到底是什麼？卻仍隱藏在祂智慧的最深處。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之後，教廷教義部(↗427 Congregation for the Doctrine of the Faith)又於1979年5月17日所頒布的《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi):「有關末世論的某些問題」文件中，第七號說:「有關被造的人，教會相信他們在得到榮福直觀(↗635 vision, beatific)之前，有某一種煉獄，但這和地獄之罰本質上不同」。

(五)在當代東方文化中，系統神學(systematic theology) (↗313 theology, dogmatic)要發揮和當代思想有關的煉獄神學：

(1) 不應讓煉獄思想過度時、空化，而應強調煉獄是一個被動接受的整合過程，使整個的人被整合於其生前的基本抉擇中。

(2) 因著生活的天主/上帝和復活主的共融，使生者和亡者之間動態性的關係更加密切，為此，生者為死者代禱得以幫助亡者獲得益處。

(3) 暫罰來自於因著人的罪行所帶來的後果，而非天主/上帝主動的懲罰。為此，基督徒可以和相信輪迴的人交談，共同尋找對人死後「尚未」完成的情況的神學說明。雖說「罰」已表示人在某一方面做了一些相反末日圓滿的事，但在解釋如何實現末日圓滿則眾說紛紛。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

湯漢著，〈煉獄〉教義的探討，《神學論集》第25集，台北：光啓文化事業，pp.389-397，1975。

黃鳳梧編著，〈煉獄〉，《人類的未來：基督信仰中的末世論》，台中：光啓出版社，pp.143-157，1977。

瑪加利大(Marie de la Croix)著，侯景文譯，《煉靈的哀訴》，台中：光啓出版社，1978。

簡鴻模著，《生死輪迴：三種著作的研討及在「煉獄」課題上的具體比較》，台北：輔仁大學宗教學研究

所碩士論文，1994。

Archer, J. *Purgatory*. New York: St. Martin's Press, 2004.

Austin, M. *The Divine Crucible of Purgatory*. New York: P. J. Kenedy and Sons, 1940.

Egan, M. J. "The Two Theories of Purgatory." *Irish Theological Quarterly* 17 (1922): pp.24-34.

Father Hubert, OFM. *The Mystery of Purgatory*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1975.

Goff, J. L. *Birth of Purgatory*. Hants: Scolar Press, 1981.

谷寒松

## 619 道家、道教

dàojiā, dàojiào

TAOISM (TAOIST PHILOSOPHY;  
TAOIST RELIGION)

參閱：266 宗教 269 宗教史 275 宗教哲學 277  
宗教神學 278 宗教現象學 272 宗教批判

240 非基督徒宗教 595 傳教神學

(一)概念說明：道家/道教(Taoism, Taoist philosophy, Taoist religion)；近日，因中文羅馬拼音的寫法，“Taoism”改寫為“Daoism”，“Taoist”改寫為“Daoist”；因此，亦可寫為：道家/道教(Daoism, Daoist philosophy, Daoist religion)。「道家」的思想體系指以老子(學者對他的年代沒有定案)、莊子(約369-286)的哲學(↗344 philosophy)思想為主的哲學體系，通稱為：「老莊哲學」或「道家」，出現於公元前六世紀到三世紀之間的春秋戰國時代。「道教」則是公元二世紀末融合古代中國民間宗教(popular religion)信仰(↗315 faith)和習俗而成的一龐大宗教體系。今日台灣的廟宇多屬道教的民間宗教，其間雖混合了許多佛教(↗208 Buddhism)成分，然整體而言，兩教大不相同。

雖然道家與道教不能混為一談，但因道教沒有啓示(↗472 revelation)教義(↗407 doctrine)，故仍建基於道家的宇宙論



(Cosmology)和人生哲學(philosophy of life)觀點上。

(二)道家哲學的主要課題：

《莊子·天下篇》中，提及古代中國有一種「道術」使「人」能與「大自然」和「生命的根源」合為一體，即老子和莊子所倡導的生活哲學/生命哲學。公元前 100 年左右，中國古代史學家司馬遷(前 135 年—前 90 年)在其著作《史記·太史公自序》〈論六家要旨〉中，介紹了其父司馬談對道家哲學的主要觀點時說：「道家使人精神專一，動合無形。瞻足萬物，其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時推移，應物變化，立俗拖事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」(卷百三十)。此段文字顯示出：所描述的已不是單純的「老莊學派」，而是公元前一百年司馬談時代混合了陰陽家、儒家(↗671 Confucianism)、墨家、名家、法家等各家成分的「道家學派」了。

整個道家哲學體系，建立在幾個主要課題上，這些主題：《道德經》、《莊子》、《淮南子》和《列子》等道家哲學經典上清楚地呈顯：

(1) 道與德(道與力量)：道的學說來自《道德經》。在其他學派，「道」指某一系統或道德真理(↗335 truth)。但在道家，「道」是自然、永恆、自發、無名及不可言喻的。道是萬物的根源，萬物順一而存。當這「道」被個別事物所擁有，就成為事物的特質或「德」。理想的個人生活、社會秩序、政府型態都以德為基礎，以德為導引。而此種「生活方式」意謂：簡樸、自然、柔順及無為。然而「無為」並非照字面解釋成「無行為」，該解說為「不採取違反自然的行動」。換句話說，順其自然(參閱參考書目：Chan, p. 136)。

大體而言，「道家」堅持「道」的「內在性」(↗71 immanence)學說，亦即堅持「道」因其「德」的力量及臨在(↗677 presence)，而存在於萬物之內。但當人接觸宗教性的、神秘性的「道教」時，會看到「道」的「超越性」(↗495 transcendence)概念不但深受肯

定，而且比《老子》或《莊子》的思想更明顯許多。在這過程裡，讀者清楚看到：道教的禮儀(↗692 liturgy)和祈禱(↗331 prayer)如何強而有力地展現出「道的超越性」概念，而未遺忘其「內在性」。

(2) 道與一：在宇宙發生的整個過程裡，陰與陽是基本的元素與力量。《道德經》第四十二章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。此處所謂的「二」是陰陽(↗491 yin yang)原理。在宇宙中，天是「陽」，地是「陰」。陰陽交感互動而產生萬物。

(3) 母親與女性：「母」是道家的基本主題，「道」是一切受造物的母親，是「萬物之母」，《道德經》第一章說：「有名萬物之母」。至於萬物的起源，「道」被比擬為「根源/起源」(origin)，一如母親是生命的根源，道是生命之源……由這原理流出生命之泉，一步一步地流遍整個「受造界」。

(4) 無為與空：萬物來自終極的「無」或「無有」，無是「無名」、「見不到」的，所以「道」因「無為」而為。如果這是道的真相，那麼聖人必須效法此理想，這就是《道德經》第卅七章所云：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」

如果道因「無為」而為，那是因「道」基本上是「無」，「無」同時含有「無有」和「空」(或虛)之意。用「無」字是要表達：行為來自此「空」，因為「空」即是「無有」之所在，就像天地之間的空間，又像車輪的中心點(轂)一樣。

(5) 復歸或返：道的根源是「自己」，因為道源於「自然」。從人的觀點而言：「道」在宇宙內運行；但由道的觀點而言：「道的活動僅是道存在的模式」(Finazzo, G.p. 22)。這活動的主要特徵是復歸或返(或反)的規律。以作者的觀點而言：「道」似為「流出」，實為「返回根源」。

(三)公元前約三百年，不同的支流匯入道教的宗教(↗266 religion)運動中：

(1) 哲學性的道家：老子、莊子一直是道家哲學的核心，但尚有其他哲學家值得一提，即：

春秋戰國時代鄭州列御寇的列子(約+公元前500)，以及西漢淮南王劉安的淮南子(179-122)。《列子》一書雖較晚出，卻含有很古老的成分，這對道教思想很重要。《淮南子》在公元前二世紀時成書，此書十分重要，因為，它把道教哲學的許多觀點加以系統化。

(2) 藉著「呼吸運動」和「健身法」以求長生或長生不死：在《莊子》一書裡提及實用的健身運動，是爲了滋養生命的原理：「養生」或「養性」。

(3) 藉「冶金術」(尤其是煉丹術)以尋求長生不死的藥：硃砂(丹砂)是一種紅色的物質，化學名稱是硫化汞。「方士」(秘方之士)相信煉丹術可得到不死之藥。

(4) 沿著大陸東北海岸尋找「福地」：古代中國人相信蓬萊島上住著仙人。秦始皇派探險隊，爲的是向這些島上的仙人，求取長生不老之藥。「公元前220年至120年間，四條支流匯聚成一龐大的主流」(Welch, p. 97)。這種混合(混合主義↗485 syncretism)各種不同信仰的主要人物是「方士」，他們最大的興趣是尋找長生不死之道(以上四支流請見 Raguin, Y. pp.23-24；中譯本頁39-40)。

#### (四)道教的建立：

(1) 西漢時期(公元前206年至公元8年)，儒家成爲中國官方的哲學，但儒家的學說無法滿足人們宗教性的渴望。再者，公元一世紀時，傳入中國的佛教能答覆中國人深處對宗教的渴望。也許這就是爲什麼有些道教人士致力於發展道家的宗教因素，並努力把它的組織成一個宗教團體的緣故吧！

(2) 道教的建立亦可稱爲道教宗教的組織化。事實上，大部分的宗教成分在上述道教運動中已經存在，以後才匯入道教的教義和習俗。公元二世紀下半葉，東漢桓帝(146—167)和靈帝(168—189)在位時，道教正式組織成一個宗教團體。

(3) 道教的創始人張陵(張道陵)，在桓帝時其活動範圍從四川開始，擴大到陝西的漢中一帶。他所創的「正一宗」是道教的一支派，他自稱「天師」。第六十四代天師張源先，現

住台北。

張道陵的教義以《道德經》爲本，他以自己特殊的方式解說。當他退隱於四川鶴鳴山時，據說道行已很高深：「按張天師道陵，游於太學，博通五經，好黃老之學，修長生之道。晚歲得金丹術，入鶴鳴山」(李叔還1970, 24頁)。由此可知，他崇奉黃老，在當時黃老是道教最大的神(Raguin, p.35—36；中譯本57—59頁)。

張道陵思索宇宙秩序之後，開創了中國宗教的新紀元。傳統的眾神廟與眾神都被擱到一邊，而以萬物的唯一且超越的原理——「道」取代之。

(4) 與此同時，在中國東部，張角(+184)尊黃老道，並受到于吉的「太平道」影響，奉《太平經》爲主要經典，以符水咒法爲人治病。自稱「大賢良師」，與弟張寶(號「地公將軍」)、張梁(號「人公將軍」)，於175年左右開始傳教，他的弟子共有八人，他派弟子出去宣傳教義，約十年之內，已有信徒數十萬，通稱爲「東部道教」。與張道陵的「西部道教」幾乎有著相同的習俗，組織也相似，僅名稱和頭銜不同而已。184年張角率其徒眾以黃巾爲名起而作亂，同年，張角與其兩兄弟被殺而禍亂平息，但這一運動依舊流傳著，即所謂之「黃巾之亂」。

因爲道教之東、西兩運動聲勢太浩大，故一直未絕跡過。而其教會體制亦未消失，他們繼續管理信眾。西部道教的「祭酒」與東部道教的「渠帥」，後演變成世襲的「道士」，而好幾個宗教的習俗不斷合併在一起。

(5) 道教宗教團體的發展：東、西道教的組織都很嚴謹，階層制也非常健全。184年黃巾之亂雖被皇室軍隊弭平，但道教的階層制依然有一部分在暗地裡流傳著。南北朝期間，道教的宗教領袖們努力將民間宗教的諸神，整合到道教的眾神廟裡。結果，贏得了中國社會各階層的歸附；他們蓋「廟」建「觀」(修道院)，發展出一套高度規劃的禮儀，足以媲美佛教。

#### (五)道教主要的「宗」：道教的「宗」

(schools)或「教」很多，主要的有五宗，這「五宗」裡以張道陵所創的「正一宗」最為古老：

(1) 正一宗：此宗的起源可追溯到張道陵所創的「五斗米道」，其孫張魯大大地擴展了此一運動。張魯在四川及漢中一帶建立起一個道教國度，共達五十年之久。此宗領袖稱為「天師」，幾世紀之久，其大本營一直在江西的龍虎山附近。1949年以來，其「天師」就住在台北。

(2) 北宗：此宗是金朝的王哲(重陽)(1112-1170)所建立，王哲傳說是呂洞賓(又名純陽)的門徒，所以稱為「純陽派」，但普遍叫「全真派」。其宗教中心位於北平白雲觀。

(3) 南宗：南宗的起源不太清楚，有些史學家認為它係出自北宗(Welch, p. 147)。通常南、北二宗的區分在於北宗重視「修命」(藉外在的丹、符以延長壽命)，南宗注重「修性」(靠內在修煉以保全真性)。

(4) 太一宗：此宗創始於元朝。

(5) 真大宗：此宗也創始於元朝。

(六)道教的五派：道教的「派」(branches)與「宗」不同，「宗」常保有自己的傳統而又較明顯的屬於某一「派」。例如「北宗」主張煉丹而歸屬於「丹鼎派」，天師的「正一宗」則屬「符籙派」：

(1) 積善派：堅持「德行」的修練(利物利人，修善積德)。

(2) 經典派：參研經義哲理，考究典籍奧秘，以窮研道學玄理。

(3) 丹鼎派：修鍊內功、丹藥，習靜服氣，修性攝生，以超凡入聖，超聖入神，超神入化之長生不老為目的。

(4) 符籙派：飛符演法，齋醮祈禳，以濟人度鬼。

(5) 占驗派：凡卜筮、星相、陰陽五行、術數、堪輿、風鑑諸家均屬之。研五行術數、斷星相，以趨吉避凶。

(七)道教的經典與教義：

(1) 道教的經典指的是：正統《道藏》、《續道藏》，為收錄道教經典的大寶藏，總計三千七百四十四卷(一說：五千七百卷；一說：七千三百卷)。《道藏》有三洞、四輔、十二類分類法(南北朝初陸修靜始創用)。三洞：洞真、洞玄、洞神。四輔：太玄、太平、太清、正一(部)。十二類(部)：本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、手法、眾術、記傳、讚頌、表奏。

(2) 道經分四大部門：

1)教義部門：宇宙生成萬物根元的道之起源及展開，如：《雲笈七籤》卷三輯錄：「萬物起源於「無」，感生妙一，分為三元，即三洞神尊，再說法成經」。又建構以「大羅天」為最高天的天界，有：欲界、色界、無色界三天。

2)齋儀部門：道士所從事的各種度生、度死的宗教儀式；依帝王、貴族、民眾……階級不同，有規模不等的醮儀，例如：為國祈安的大醮、謝天恩的清醮、廟慶成的慶成醮、送瘟的王船醮。而齋法則為拔薦亡魂，有：金錄、玉錄、黃錄。儀式舉行時，道士存想通神，踏眾步斗、誦經，為《道藏》中最佔分量的部分。

3)方術部門：有各種符、咒、法物等法術，其次為：修練養生法、煉丹術、內丹術、各種草木服食法……，可以健身，並獲致神秘的宗教體驗(神秘思想與生活 ↗ 380 mysticism)，此外占驗術也可歸於方術的範圍。

4)倫理部門：依「元始天尊」或「太上老君」所教而訂定的各種戒律：十戒、二十七戒、八十戒等，清規、各類功過格等等，都為教團或一般民眾建立行為上的宗教道德。

(八)神祇：

(1) 「三清」是道教的顯示，絕不是人，也不完全等於「神」，總是被安置在「壇」(altar)的「北」邊，使其面向南。如此安排與地理方位無必然的對應關係，是因「醮」祭禮儀的需要而安置在「壇」內的。在壇內「三清天尊」之像懸掛在北牆上。「三清」位於天庭

中最高的三層：「元始天尊」位於第卅六層天；「靈寶天尊」在第卅五層；「道德天尊」在第卅四層。

然後，才安放那些住在第卅三層天即眾神廟內的最高「神祇」。第一位是「玉皇大帝」或稱玉皇上帝，他是民間眾神廟中最高之神明，他還有其他稱號，像：天公、天公祖、上帝、昊天上帝等等，有時甚至稱為「元始天尊」。

尚有其他神祇位於壇的兩側，如：玄天上帝、上帝公、北極大帝、真如大師等等一系列神明，每位神各有其位置。

接著是受人們敬禮的「神」，這些神曾經是人，因為民間對他們的虔敬而被尊為神（如：媽祖、關帝聖君等）（Raguin pp.68-69；中譯本頁 109-110）。

(2) 道教中兩個功能最大的聖職人員是「道士」與「法師」。「道士」專門服侍「道」和「天尊」。道士職位為世襲，他們將其技藝傳給兒子，可以把道士視為真正的道教司祭，「道士」一詞，意為「精於道的師傅」，一般人稱他們為「烏頭」，即台灣俗稱之「師公」。在大陸又稱為「齋官」，因為他們掌管的宗教節慶被稱為齋，現在習慣上把這些節慶稱為「拜拜」。

「法師」（巫術師傅）的職位並非世襲。根據天賦的特殊能力（如：與死後人靈通話）挑選為法師。法師是眾神的司祭，他們的法力限於眾「神」，無法達到「天尊」，不能舉行隆重禮儀（如：醮），因為只有道士才能主持「醮」禮。當童乩進入另一世界，與另一世界溝通時，法師擔任解釋工作（Raguin pp.69-70；中譯本頁 111）。

結語：

台灣民間宗教，基本上，是中國大陸的傳統宗教加上許多佛教的成分，並且在許多主要觀點上受到道教的影響才定型的。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

《正統道藏》，台北藝文印書館印行，1962。

小林正美編，《道教的齋法儀禮の思想史的研究 *Research on The Intellectual History of Zhai Rituals in Daoism*》，東京：知泉書館，2006。

王卡著，《敦煌道教文獻研究：綜述、目錄、索引》，北京：中國社會科學院，2004。

方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明出版社，1987。

方穎嫻著，《先秦道家與玄學佛學》，台北：臺灣學生出版社，1986。

甘易逢著，李宇之譯，《道家與道教》，台北：光啓出版社，1989。

李叔還編著，《道教大辭典》，巨流圖書公司印行，1989。

李叔還編著，《道教要義問答集成》，高市長生街 35 號，1970。

李德范、林世忠編著，《道教經典精華》，北京：宗教文化出版社，1999。

無名氏著，《道藏精華》，台北：自由出版社，1974。

柳存仁著，《道家與道術》，上海：古籍出版社和風堂文集，1999。

胡孚琛著，《中華道教大辭典：The Dictionary of China Taoism》，台北縣三峽鎮：中國社會科學出版社，2000。

陶建國著，《兩漢魏晉之道家思想》，台北：文津出版社，1986。

馮友蘭著，《中國哲學史》，上海商務印書館，1934。

陳鼓應著，《易傳與道家思想》，台北：臺灣商務印書館，1995。

葛榮晉主編，《道家文化與現代文明》，北京：中國人民大學，1991。

劉見成著，《道家與道教》，南投縣魚池鄉：中華民國宗教哲學研究社，2007。

董芳苑著，《台灣民間宗教信仰》，長青出版社，1983。

傅勤家著，《道教史概論》，台北：臺灣商務印書館，1968。

蘇州道教協會主編，《道教大辭典》，中國道教協會，北京：華夏出版社，1995。

趙有聲著，《生死、享樂、自由：道家和道教的關係及人生理想》，台北：雲龍出版社，1991。

畢連德(Belamide, P.)著，《基督宗教觀點下的道教 *Daoism from a Christian Perspective*》，台北縣新莊市：輔仁大學外語學院華裔學志漢學研究中心，2003。

Chan, Wing-Tsit (陳榮捷). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press, 1963. (台北：敦煌書店，1969 重印)

Kohn, L. *Daoism and Chinese Culture*. Cambridge, Mass: Three Pines Press, 2001.

Kohn, L. ed. *Daoism Handbook*. Leiden Boston: Brill, 2000.

- Kohn, L. *Cosmos and Community: The Ethical Dimension of Daoism*. Cambridge, MA: Three Pines Press, 2004.
- Pas, J. F. *Historical Dictionary of Taoism*. Lanham, Md.: Scarecrow Press, 1998.
- Pregadio, F. ed. *The Encyclopedia of Taoism*. London; New York: Routledge, 2008.
- Raguin. Y. *Taoism and Taoist Religion*. Taipei: Ricci Institute, 1979.

甘易逢

## 620 道德律

dàodé lǜ

LAW, MORAL

參閱：169 自然律 213 良心 440 基督徒倫理生活 375 神律 254 法律

(一)概念說明：道德律(moral law)其中道德(moral)一詞，源自拉丁文「mos 意志、願望、風格、規範」，指個人特有的生活方式。另法律/律法(law)一詞，來自希伯來文↗Torah，依據希伯來聖經，意為天主/上帝/神(↗30 God) 給予人類(↗11 man)有關人生意義及生活規範的啓示(↗472 revelation)與教誨。今日中文的說法，無法清晰明辨「道德的」(moral)或「倫理的」(ethical)。但依據某些實際的用法中，道德的(moral)：較偏向具體行為與德性；倫理的(ethical)：則較偏向理論性的原則。

在談到「道德律」(moral law)時，必須先瞭解「法律」的意義，法律一詞的涵義很廣，包括「物理律」和「道德律」。「物理律」是一種不須訴諸人類意志的律法，此律規範了所有自然界的運行以及一切的事件，因它顯示出萬物的自然本性(natural)，所以又稱為「自然律」(↗169 law, natural)。「道德律」是指一種規範人類生活的命令，它必須訴諸人的意志一人可以遵守，也可以不遵守。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那

(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，對法律所下的定義，即是指「道德律」而言；他說：法律是行為的規範或準則，人們依照它去實踐或戒避行動。多瑪斯·阿奎那以為：自然道德律的最基本內容和原則是「行善避惡」，這是人類原始而基本的倫理經驗。除此之外，自然道德律也包括人類一些生存上的基本需要，例如：生活、繁殖、理性的生活、社會生活、基本人權(↗16 right, human)……等。

(二)神、哲學觀：「道德律」也有其神學(↗385 theology)上和哲學(↗344 philosophy)上的意義。從神學的角度而言，道德律來自天主/上帝/神，基督徒根據信仰(↗315 faith)來接受；其最具體的表現乃是聖經(↗571 Bible)中的十誡(↗9 commandments, the Ten)，它是一種實際的道德命令。從哲學的角度而言，道德律的內容不是來自天主/上帝/神的命令。其根據也不是基督徒的信仰；而是根據「萬物的本性」。在此意義之上的道德律也就是一般所謂的「自然道德律」(natural moral law)；它是全人類，包括基督徒與非基督徒共同的基本倫理原則、共同的道德基礎。它來自人類的理性、反省和分析的能力。所以這種「自然道德律」是任何人都能發現的，而且對每一個人的道德生活都是有所裨益的。它是有理性的人類在自己的人性上，所發現的做人之基本要求。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

周克勤著，〈基督徒規範、中國傳統規範與自然道德律〉，《神學論集》第72集，台北：光啓文化事業，pp.201-232，1987。

Kant, I. *The Moral Law: Groundwork of the Metaphysic of Morals*. London New York: Routledge, 1991.

Simmonds, N. E. *Law as a Moral Idea*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

Voeller, C. W. *The Metaphysics of the Moral Law: Kant's Deduction of Freedom*. New York: Garland Publications, 1998.

廖湧祥

## 621 資本主義

zīběn zhǔyì

### CAPITALISM

參閱： 617 意識型態 58 世界 283 社會 417 教會社會思想 134 共產主義 285 社會主義

#### (一)概念說明：

(1) 資本主義(capitalism)是近代才有的名詞，它包括兩部份：第一部份源自拉丁文的「caput 頭、首」及「capitalis 首要者、重要者」。後來的拉丁文以「capitale」表達「財富、資本」；第二部份為「-ism 主義」。近代則指：以資本及資本家扮演主要角色的經濟制度。從基督宗教社會思想(教會社會問題↗417 social teaching of the church)而言，此經濟制度以增加資本為目標，以經濟發展為最高標準。資本主義是一種經濟制度，在此經濟制度中，投資、生產工具、資本的分配及交換，都是在個人或自由的公司手裡。此制度的對立的有：以國家、社會為主的投資者或生產工具擁有者，如：社會主義(↗285 socialism)經濟制度。資本主義經濟制度第一次出現在法國哲學家布朗克(Blanc, Louis 1811-1882)的術語中：「有些人擁有資本，另一些人卻沒有；這一種制度就是資本主義」(Organisation du travail, 5th ed., Paris, 1850. 161)。

(2) 德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)把資本主義抬頭的因素，歸於機器時代(The Age of Machines)的來臨：在它摧毀了傳統的生產和分配方法之後，新的社會階層和政治方式便跟著到來。雖然，有人不同意馬克思的理論，但資本主義卻是在十八世紀末葉，首先以工業的形式在英國發展成熟的；其後，它漫延到歐洲、北美洲、澳洲、新西蘭和非洲，到了十九世紀更穿著殖民主義/殖民主義(↗504 colonialism)的外衣支配了整個世界。

(3) 自由主義(liberalism)的泛濫與資本主義的興起有不可分的關係。這種哲學(↗344

philosophy)以為個人為了自己的利益，不自由地作出他在經濟上的決定，而社會的福祉更繫於那緊隨著以個人利益為出發點的競爭。這種哲學鼓勵企業家盡可能利用一切有利可圖的機緣；其結果就是非人的工作與生活環境，以及那隨之而來的不幸。在這方面，資本主義已經一再遭人詬病了；不過，該注意，貧窮本身不是資本主義的後果；事實上，它一直困擾著整個歐洲；連資本主義的對手「共產主義」(↗134 communism)，也不能逃過它的控制。

(二)簡史：有人把資本主義的演化歸納為三個階段：

(1) 首先是自由工作、自由競爭的階段。這時候的特色是傳統工藝和小型企業的消失、市場的擴大以及(最重要的)政府的不干預政策，因此，貿易可以真正達到自由的目的。它把群眾生產的力量釋放出來，也擴大了人民的經濟視野；但是也摧毀了傳統的價值和生活方式。

(2) 隨著社會上的反對之聲，第二階段跟著展開。這個時候的特徵是自由工作的失勢，以及社會上對法規需要的覺醒(至少在訂價、薪酬、勞資關係等方面)。社會法律開始制定下來，而同業工會(a craft union)、壟斷市場的卡爾特組織(cartel)等團體相繼出現；它們代表個人為團體的利益採取行動。

(3) 第三階段就是現行的階段，即：多元化的經濟性社會。自第二階段起，破碎的社會開始重組起來，團體代替個人行動；這發展過程現在指向整個國家和政府的參與和調停。愈多的責任從團體移向政府，結果是經濟和政治權力的互相滲透；也愈走離最早期的自由主義時代了。

(三)天主教會(↗44 Church, Catholic)的近代教宗(↗403 Pope)們及梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)的社會思想中，雖然曾經一再譴責自由主義，卻不直接地抨擊資本主義；但最近愈來愈清楚指出：資本主義在社會生活上的惡性後果，如貧富不均、剝削窮人、侵犯基本人

權(↗16 right, human)等等。今日人類一直在尋找一種超越資本主義和社會主義的中庸之道。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴托拉(Batra, R.)著,黃曉風譯,《世界大恐慌:資本主義崩潰》,台北:傳文文化出版社,1995。

吳大琨主編,《當代資本主義:結構、特徵、走向》,上海:人民出版社,1991。

李青宜著,《西方馬克思主義的當代資本主義理論》,重慶:重慶出版社,1990。

李琮主編,《當代資本主義論》,北京:社會科學文獻,1993。

俞可平、黃衛平主編,《全球化的悖論:全球化與當代社會主義、資本主義》,北京:中央編譯出版社,1998。

黃宗良主編,《社會主義與資本主義兩制關係史論》,北京:紅旗出版社,1993。

陳學明編著,《哈貝馬斯的"晚期資本主義"論述評》,重慶:重慶出版社,1996。

盛世才著,《共產主義和資本主義時代的過去民生世紀的來臨》,台北:帕米爾出版社,1969。

斯威齊(Sweezy, P. M.)著,陳觀烈、秦亞男譯,《資本主義發展論:馬克思主義政治經濟學原理》,北京:商務印書館,1997。

樊亢主編,《資本主義興衰史》,北京:北京出版社,1991。

Atherton, J. *Transfiguring Capitalism: An Enquiry into Religion and Global Change*. London: SCM Press, 2008.

Bell, D. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, 1996.

Bober, S. *Marx and the Meaning of Capitalism: Introduction and Analyses*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Bowles, P. *Capitalism*. Harlow, England; New York: Pearson/Longman 2007.

Ingham, G. K. *Capitalism*. Cambridge: Polity, 2008.

編譯

## 622 源流批判

yuánliú pīpàn

### CRITICISM, SOURCE

參閱: 571 聖經 573 聖經批判學 578 聖經詮釋學 608 解釋學

(一)概念說明:源流批判(source criticism)一詞,其中批判/批判學/鑑別學(criticism)一詞,源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」,指以理性思考、判斷的行動。另源流(source)一詞,源自拉丁文動詞「urgere 起來」,指一切事物之啟動的原因,即:源頭、根源、來源。源流批判在一般學術界指:以客觀的學術方法,對某一課題或學術領域,做其根源的探究。從神學(↗385 theology)的層面而言,如:在進行神學、聖經(↗571 Bible)的嚴格研究時,要找出聖經作者的資料來源,以及他們所用的書面材料。嚴格說來,「口傳/口頭傳授」(oral tradition)的問題,不屬源流批判的範圍,聖經學者要到類型批判(↗699 criticism, form)的階段,才開始進入書面背後的口頭傳統。

### (二)簡史:

(1) 源流批判最初只集中在對觀福音(Synoptic Gospel)的研究上。《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》、《路加福音》,三部福音之間錯綜複雜的對觀關係,顯示著它們中間有著某種程度的文學倚靠。這種情形早在教父(↗400 Church, Father of the)時代已經發現,但是,北非洲西波(Hippo)主教,西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)所提出瑪竇,為最早的福音,被馬爾谷所節錄之後,復為路加所擴充的假設,由於缺乏理論的支持,到了十八世紀漸漸受到事事講求實證的聖經學者的質疑。另一方面,馬爾谷在文字思想上的質樸卻處處指示出它的優先;不過,聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家認為瑪竇、路加除了採用馬爾谷之

外，還有另一個源流，那就是以耶穌的說話為主要內容的 Q 典(來自德文 Quelle，意即：源流)。Q 典(又稱語錄)是經學上的假設，釋經學家用以解釋瑪竇、路加二福音中非馬爾谷卻有著同一來源的部分。這種「兩源論」(two-source theory)，便是今日對觀福音的研究上最廣為接納的源流理論。

(2) 在德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)的帶動下，源流批判也被應用到《若望福音》的研究中。布特曼指出《若望福音》的三種源流：標記源流，啓示(↗472 revelation)言論源流，苦難源流。但是布特曼的源流理論卻不像兩源論那般受到廣泛的肯定。

此外，源流批判也可以應用到聖經其他方面的研究上。研究範圍包括早存材料(如：書信中的歌詠)的借用，個別聖經書(如：依撒意亞先知書)的完整性，及文字上的倚靠(如：哥羅森及厄弗所書信)等。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Focant, C. *The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism*. Leuven-Louvain, Belgium: Leuven University Press: Uitgeverij Peeters, 1993.

Lindemann, A. ed. *The Sayings Source Q and the Historical Jesus*. Sterling, Va.: Peeters, 2001.

Milton, J. *Paradise Lost: An Authoritative Text Backgrounds and Source Criticism*. New York: W. W. Norton, 1975.

Thomas, R. L. ed. *Three Views on the Origins of the Synoptic Gospels*. Grand Rapids, MI: Kregel Academic and Professional, 2002.

黃懷秋

## 623 溯源論

sùyuán lùn

AETIOLOGY

參閱：573 聖經批判學 578 聖經詮釋學

(一)概念說明：溯源論/溯源說/歸因論(aetiology)一詞，源自希臘文的「aitia 原因」及「logos 語言、學問」，指探討或論述某些現象之起因的學說或論證法。在文學上，致力於解釋、敘述某些習俗、制度、紀念碑、或自然現象的來源時，它便稱作溯源論了。敘述中的解釋通常都是平民化的、不科學的。在聖經方面，特別指舊約(↗687 Old Testament)，有許多章節以溯源法推論到過去所發生的事情，來解釋當代某些地方或人名的由來，如：「以色列」的名字(創卅二 29)；又如：基德紅為上主立的祭壇，稱為「雅威沙隆」，至今還在阿彼厄則爾人的敖弗辣那裡(民六 24)。在神學上，有關人類的開始，也同樣從自己所處時代的經驗、困難和需求，以因果的關係，追尋到遙遠過去的原因，如：原罪(↗341 sin, original)的產生等。本文只討論聖經(↗571 Bible)的溯源論，本文末並評析這些溯源論的歷史價值。

#### (二)聖經：

(1) 聖經溯源資料，最通常是解釋地名、人名來源的故事。例如：《創世紀》二 23 說亞當的另一半稱為「女人」(’issâ)，因為她是由男人(’is)取出的；另在《創世紀》三 20 他又稱她為厄娃(hawwâ)，因為她是眾生(hây)的母親。厄娃把她的長子稱為加音(qayin)，因為她賴上主獲得(qanîti)一個男孩(創四 1)。此外，聖地的名字，如：拉海洛依井(創十六 7-14)及貝特耳(創廿八 11-22)亦有解說；各種宗教習俗，如：割損禮(創十七 9-14)，安息日(創二 2-3)等亦可溯源。《若蘇厄書》有最清楚的溯源論的意圖：「一直到今天」的公式，在書中多處出現(蘇四 9；五 9；六 25 等)。有時一段簡單的敘述便包含了幾件事情的溯源，例如：《創世紀》十七章藉兩個城市的毀滅，來解釋死海以南一帶的荒蕪；「左哈爾城」的命名；像婦女形狀的鹽柱的成因；以及摩阿布和阿孟二民族的由來。

(2) 除地名、人名外，聖經也不乏一些其他含意豐富的溯源故事。《創世紀》二 21-24 藉「肋



骨」的故事說明男、女的結合(婚姻)是回歸原始的統一。這個故事強調性別的不同是天主/上帝/神(↗30 God)的意旨，而婚姻是天主/上帝定立的制度。創二-三藉原祖犯罪的故事，嘗試解釋人的不幸現況：死亡、種地謀生的辛苦、衣服的必要。同樣，《創世紀》十一1-9 也不僅解釋巴貝耳的由來，還嘗試為本來同源的人類(↗11 man)，為何分散各地，並且口操不同的鄉音找尋一個根本的解釋。

(三)歷史價值：這些敘述可有什麼歷史價值？

(1) 首先，這個問題是不可一概而論來答覆的。在大部分的例子裡，這類故事只建基在一些文字遊戲上；不然，便是作者渴求解釋某些神秘的紀念碑、地形、習俗的動機所造成；再不然，便是作者力圖表達一些深刻的教訓。但是，卻不能假定每一個溯源故事都如此。每一個溯源故事都是獨特的，必須獨立地考究。

(2) 不過另一方面，聖經的靈感( inspiration) 並不能解釋問題，信友不能因為聖經是聖神(↗566 Holy Spirit)靈感之作，便假定它的溯源故事一定都是真實的歷史事件，一定符合現代人的歷史主義(↗666 historicism)。

綜合來說，為歷史價值的問題，學者無法提出一個普遍的解答；個別的答案必須經過嚴格的考究才能決定。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

參閱： 99 本罪 325 皈依 455 救恩 247 和好聖事

(一)概念說明：補贖(satisfaction)一詞，源自拉丁文「satis 足夠的」及「facere 行、做、為」，指對不夠的、缺乏的以某些行動將其補足。傳統神學以此表達，人因罪(↗591 sin)而賠補天主/上帝/神(↗30 God)所作的善工，或滿全天主/上帝的正義(↗93 justice)要求，稱為「補贖」。基督新教(↗445 Church, Protestant)的神學家認為：上述概念隱含人不單唯靠恩寵(↗466 sola gratia)，也依靠人的善工而獲得救恩(↗455 salvation)的思想。補贖的基本意思是：滿足一些因某些行為而產生的合理的要求：1)廣義而言，凡一切為賠補所犯的罪過，或因錯誤而做的事工總稱為補贖。因此，凡補贖藉其內在價值，能完全彌補罪過的嚴重性，且符合正義的要求，皆稱為「義理補贖」；而無法彌補此嚴重性，又因對方(如：天主/上帝)的寬恕而蒙接納的補贖，則稱為「情誼補贖」。2)狹義而言，傳統神學的補贖是在和好聖事/告解聖事(↗247 reconciliation, sacrament of)內，給予懺悔者的賠補善行。

(二)簡史：

(1) 北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)，主張：受過洗的教友犯罪後的悔改/懺悔(repentance)，包括：守齋(↗191 fasting)、公開示哀、向長老下跪以及請求他人代禱等以賠補天主/上帝。

(2) 義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布理的主教安瑟莫(Anselm of Canterbury 1033-1109)使補贖一詞在補償論/贖罪論(atonement)(補償理論/賠償理論/補贖理論 theory of satisfaction)中佔重要地位，他主張：罪的結果使得天主/上帝的名譽必須被賠補，罪應受懲罰或彌補。人得罪天主/上帝，憑自己無法賠補，只有降生成「人」的「天主/上帝」，祂的甘心服從至死才可賠補，唯有如此才恢復了人的本性與原有的秩序。除非祂是「人」，無法賠補人因罪對天主/上帝的虧欠，除非祂是無限的「天主/上帝」，無法做無限的

## 624 補贖

bǔshú

SATISFACTION

賠償。義大利神學家、哲學家、天主教主教彼得·隆巴(Petrus Lombardus 1100-1160)綜合北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)意見後，說：「悔改」包含內心的痛悔、口舌的告明和補贖善工等三部分。此後罪的赦免與告明便唇齒相依，而補贖卻被視為懲戒。這些教導為日後的大赦(↗25 indulgence)舖路。

(3) 瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，稱所有的罪罰已全被基督消除了，故隨領洗後的懲戒有如達味(撒下十二 13-14)不是為「懲罰」而罰，而是為「糾正」而罰。

### (三)教會訓導：

(1) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於 1551 年 11 月 25 日第十四場會議中，頒布《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)，討論有關懺悔聖事的教義，主張：懺悔聖事具有痛悔、告明與補贖三部分(DH 1667-1693)，特別是(DH 1689-1693, 1704, 1712-1714)又再提及。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，於 1963 年 12 月頒布《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章後的禮儀改革，將「補贖」的概念與耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)連合在一起，把補贖所包含的懲戒因素，較積極地整合在個人的及團體的救恩事件(event of salvation)之整體中。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 625 預定/預定論

Yùdìng / Yùdìng lùn

### PREDESTINATION

參閱：457 救恩神學 354 恩寵神學 471 從無中創造 131 加爾文主義 546 楊森主義 181 全能 51 天祐 483 宿命論

(一) 概念說明：預定/預定論(predestination)一詞，源自拉丁文「prae 前、在前」、「destinare 確定、預定」，指在一切發生之前就已確定的狀態。聖經舊約(↗687 Old Testament)中並沒有這個字，新約(↗611 New Testament)則出現六次，其中一次在《宗徒大事錄》，五次在「保祿書信」。可見此字是保祿神學思想的重要部分。保祿宗徒認為：因著天主/上帝無限自由的愛(agapē)(↗604 love)，人類成為天主/上帝的義子(羅八 28-30)。預定論則指瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)所主張的預定論/定命論(predestinarianism)，它強調兩點：1)天主/上帝之為第一原因(primaria causa)(primary cause)(first cause)，即祂所推動的包括一切第二原因(secundaria causa)(secondary cause)(second cause)，人的意志在內，因而得救與否全在天主/上帝的預定。2)即使在天主/上帝的影響下的人真正的自由。天主/上帝的預定和天主/上帝的預見(prevision，屬於知識的範圍)有關係，但二者指著不同的範圍。

(二)聖經：聖經(↗571 Bible)經常提及造物者天主/上帝的全知(↗180 omniscience)、全能(↗181 omnipotence)和無限的智慧，因而受造物是天主/上帝顯示祂的仁慈和忿怒的工具。天主/上帝先選定人(申七 6；依四十六 10，四十九 1；耶一 5；路一 15；迦一 15；羅八 29；若一 12；弗一 4-12)。在《羅馬書》第九至十一章保祿宗徒強調天主/上帝的「終極權威」：祂願意恩待誰就恩待誰，祂使誰心

硬就使誰心硬(羅九 18)，因而祂愛雅各伯而恨厄撒烏(羅九 13)。不過，按照保祿宗徒的看法，預定論是天主/上帝向所有人的無限愛的表現(羅十一 25-26)。

### (三)簡史：

(1) 在教會歷史(↗412 church, history of the)中，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)是第一位討論預定的問題及其意義的神學家。在救贖(redemption)的事項上，雖然他也肯定人類合作的必要，卻經常強調天主/上帝至高無上的權威。當時大部分的教父(↗400 Church, Father of the)都把聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)與最後的得救相連，因而基督徒終必得救。奧古斯丁獨排眾議，主張：即使基督徒亦會淪亡。由於原罪(↗341 sin, original)，人註定滅亡，但天主/上帝卻拯救那些「祂自永恆之初即選拔的人」。雖然，天主/上帝沒有正面地拒絕其他不蒙救贖的人，卻容許他們因他們的罪自招滅亡。

(2) 雖然在原則上，奧古斯丁有關恩寵(↗353 grace)的學說在西方受到接納，但是他的預定理論卻一直是教義(↗407 doctrine)爭論的焦點。例如：九世紀法蘭克國王查理曼(大帝)(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)的法國加洛林王朝之爭(Carolingian controversy)，導成兩個會議的對立(Quiercy 和 Valence)。

(3) 又例如：在十四世紀，英國哲學家、新教改革者威克利夫(Wycliffe(Wicklif, Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclyf, Wykliffe), John 約 1320-1384)和捷克神學家、天主教司鐸胡斯(Hus, Jan 1372-1415)，共同對教宗首席權(primacy of the Pope)(↗403 Pope)提出質疑，分別於 1415 年康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance, 1414-1418)第八場(DH1151-1195)及第十五場(DH 1201-1230)會議中，遭到教宗處以絕罰(↗543 excommunication)；1418 年教宗馬丁努斯五世(Martinus V 1417-1431)頒布《在諸事中》(Inter cunctas)詔書(DH 1247-1279)，便引用此學說，來支持他們反聖統的理論：一個壞的教

宗或主教不屬於預定者的團體，因而在教會中沒有權威。

(4) 在十六世紀，這種看法更廣泛地為馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)和加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)所應用(DH 1540, 1566-1567)。加爾文在奧古斯丁的影響下，主張：有些人自永恆即蒙揀選；另一些人自永恆即被拒絕，但加爾文卻沒有把預定的問題相連於原罪，相反，天主/上帝隨祂的喜好處置人。

(5) 在天主教會(↗44 Church, Catholic)方面，比利時聖經詮釋學家、天主教主教楊森(Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) 1585-1638)，將預定理論帶進恩寵神學(↗354 theology of grace)的爭論中，強調墮落、人的無能、恩寵的白白賦予、以及天主/上帝的絕對權威，但結論卻否定了天主/上帝的救贖意願的普遍性(DH 2001-2007, 2010-2012)。

(6) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)之後的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)，將預定問題的討論集中在「到底正義者的預定是在他們的功勞受到考慮之前或之後」完成。不過，這樣的問題其實是不正確的，因為，天主/上帝不在時間之內；因祂的超越性(↗495 transcendence)，祂置於既非過去、亦非未來，卻在永遠的現在之中。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，主張：雖說天主/上帝「一早」便選擇了雅各伯，但是這種「優先」有形而上的意義，而沒有時間前、後的意義；但是，即使多瑪斯·阿奎那亦不能一貫地堅持這個原則，因為，有時他亦似乎把天主/上帝視為「一早」(在事情發生以前)，便已在祂的腦海中草擬好救贖世界的藍圖一樣。抑有進者，真正的問題更在於人無法以他有限的語言表達天主/上帝透過第二原因，尤其是人的自由，來工作的模式。有限的人無法清楚表達，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)如何創造自由的人類，而且如何使人類自由地踏上救恩的道路。

### (四)神學解釋：

(1) 神學(↗385 theology)的解釋，集中在「天

主/上帝的權威」與「自由的受造物」的關係；因而它是考慮無限的天主/上帝如何在行動的層面上與受造的人同在。受造物是與天主/上帝有真實區別的實體(↗641 substance)，他們也完全地為天主/上帝所支持。因為，天主聖三/三一上帝是萬物的絕對根源，在世界流轉期間，祂不僅是個旁觀者而已，相反的，世界上的每一活動，如果真的要發生，必經過天主/上帝的意願。從一開始，天主/上帝的意願即包含整個受造界，而且就在這一刻鐘立刻生效。除了天主/上帝自己智慧及不可理解的自由外，沒有任何事物能左右祂的愛的計劃及意願，而受造物只有在承認天主/上帝不可丈量的自由之時，才算對天主/上帝有正確的宗教態度。

(2) 預定的唯一原因，就是天主/上帝自由的愛，如此，天主/上帝意願人的光榮。天主/上帝沒有積極地、主動地預定罪惡(即誤用自由)，這與天主/上帝的神聖及他普遍的救贖意願不符，在神學上也不需要，因為，罪惡行為本身只是一種自由歷史上的缺失，不需要天主/上帝積極的干預；因為，天主/上帝沒有意願人犯罪，但是祂預見罪及容許罪，所以，祂也意願罪的懲罰。因此，懲罰的「預定」的神學意思是說：懲罰是人犯罪的後果，天主/上帝預見及容許此後果，但絕不是天主/上帝的命令。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

史鮑爾(Sproul, R. C.)著，黃吳期馨、郭瑞英合譯，《認識預定論》，台北：校園書房，1996。

伯特納(Boettner, L.)著，趙中輝譯，《基督教預定論》，台北：基督教改革宗翻譯社，1975。

徐國銘著，《預定與自由的神》，台中：浸信會宣教中心，1995。

Cowburn, J. *Free Will, Predestination, and Determinism*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press, 2008.

Farrelly, M. J. *Predestination, Grace and Free Will*. Westminster: Newman Press, 1964.

Kane, R. *A Contemporary Introduction to Free Will*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2005.

Vermigli, P. M. *Predestination and Justification: Two Theological Loci*. Kirksville, Mo.: Truman State

University Press, 2003.

編譯

## 626 預像論

yùxiàng lùn

### TYPOLOGY

參閱：578 聖經詮釋學 608 解釋學 573 聖經批判學 688 舊約神學 612 新約神學

(一)概念說明：預像論/典型學(typology)一詞，源自希臘文的「*typos* 印上、刻上、打擊」、「*typos* 記號、印號、模型、模範」，指將某一事物經過打擊後留下的記號(如若廿5 稱基督的釘孔為 *typos*)，或是某一事物為另一事物的範本。在救恩歷史(↗456 *salvation, history of*)中，以前所出現的人物、所發生的事情，指向未來的人物、事物或事件，如：亞當為耶穌基督(↗296 *Jesus Christ*)的預像(羅五 14；格前十 6、11)、銅蛇為十字架的預像(若三 14；希八 5)、耶穌基督與教會(↗411 *Church*)密切的關係為婚姻聖事(↗488 *marriage, sacrament of*)的模範(弗五 23-32)等。但在聖經中，這個字卻專指倫理上的教訓(出谷事件是基督徒團體的「鑒戒/警惕」，格前十 6)，或指舊制度中某些人、事或制度在某種程度上可作為日後的預示。在這意義下，亞當便是那未來的一位的預像。

(二)預像論是聖經詮釋學/釋經學(↗578 *exegesis, biblical*)的一環：

(1) 預像論/典型學則指聖經詮釋學/釋經學的一環，專門討論各種有關人物、事件或制度的傳統在救恩史的架構下所表現的相應性。這種相應性出現得很早，例如：出谷的傳統便構成了《第二依撒意亞》筆下以色列人最後救贖的預像(依五十一 10-11；五十二 7-12)；而曠野的日子，對歐瑟亞先知而言，也預示了天主/上帝/神(↗30 *God*)與祂人民的

關係(歐二 14-15)。然而，從基督信仰(↗315 faith)的層面而言，最重要的預像是舊約(↗687 Old Testament)的許諾在耶穌基督身上的滿全。

(2) 基督滿全舊法律—這是所有福音傳統都肯定的一點。三本對觀福音(Synoptic Gospel)都不約而同地以這個信念作為他們的出發點(谷一 1-3；瑪一-二；路四 16-21)。基督不僅是救恩史的高峰，在祂身上，隱藏在兩約(盟約↗588 covenant)之間的相應性愈來愈顯示出來。在《馬爾谷福音》中沒有提起的「約納」預像(谷八 12)，在其他兩本福音中已經得到充分的發展。因而讀者也就絕不奇怪到了《若望福音》的時候，這個詮釋過程便走得更深遠了。在《若望福音》中，基督滿全以色列人的各大慶節：銅蛇、雅各伯泉、瑪納……都指向將來所預像的那一位。

(3) 雖然保祿宗徒發展出有名的「亞當預像論」(羅五；格前十五)；然而，「新約預像論」的最高峰卻要屬《希伯來書》。《希伯來書》的預像論幾乎是柏拉圖式的：舊約的敬禮只是新約(↗611 New Testament)之：「天上事物的模型與影子」(希八 5)；「屬於世界的聖殿」(希九 1)指向更真實的，「由天主而不由人所支搭」的真會幕(希八 2)。前者「只有未來美物的影子，沒有那些事物的真相」(希十 1)，它只是「現今時期的預表」而已(希九 9)。

這種舊法律、新事物之間預像式的相應，顯示出聖經的單一性，而兩約的統一則又根源自天主/上帝的忠信：天主/上帝言出必行，祂的話永不落空。雖然，以色列人悖離了天主/上帝，祂的許諾仍不失效，反以更新、更滿全的方式在耶穌基督身上實現出來，因而在祂身上，讀者可以找到天主/上帝對以色列人的話的最後詮釋。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Deeney, J. J. *Bible, Typology, Myth*. Taipei: Tien Educational Center, 1977.

Rauche, G. *Knowledge and Experience: A Typology of Knowledge in Hermeneutical Perspective*. Republic of Ciskei: Fort Hare University Press,

1990.

Wälchli, B. and Miestamo, M. ed. *New Challenges in Typology: Broadening the Horizons and Redefining the Foundations*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2007.

Whaley, L. J. *Introduction to Typology: The Unity and Diversity of Language*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1997.

黃懷秋

## 627 經驗主義

jīngyàn zhǔyì

### EMPIRICISM

參閱：140 西方哲學 639 實證主義 53 不可知論  
194 形上學 189 宇宙論 305 科學與宗教

(一)概念說明：經驗主義(empiricism)一詞，源自希臘文的「en 在內」及「peiran 接觸、碰觸、試驗、嚐試」，指在感官範圍內所接觸的一切事物。經驗主義是指一種態度：主張各種信念只有在經驗所證實之後，方可接受並作為唯一的經驗。因此，經驗主義將人的經驗視為真正知識和科學的基礎，反對理想主義(idealism)及先驗哲學(↗160 philosophy, transcendental)。

(二)簡史：經驗主義這個名稱，一般而言，保留給十七、十八世紀在英國啟蒙運動(↗474 Enlightenment)者，特別是英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)及蘇格蘭經驗主義哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)等人的作品。雖然如此，要正確理解經驗主義，卻必須從思想和精神歷史的整體入手。自古以來，經驗(實驗)和理想之間的張力，一直都瀰漫著整個哲學史。古代，希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)便曾經十分關注存有的經驗(存有論↗148 ontology)；中古時代，可以感覺的知識，在適當地測試之後，更愈來愈成為審斷

形上學(↗194 metaphysics)和啓示宗教(↗473 religion, revealed)的殿堂。然而，只有在受到自然知識快速成長的影響下之近代哲學身上，對經驗和實證的反省，才成爲一種系統化的程序。其中有名的是英國經驗主義哲學家、政治學家、語言學者、安立甘教會平信徒培根(Bacon of Verulam, Francis 1561-1626)、洛克和休謨。

(三)今日，許多流行的意識型態(↗617 ideology)多少總帶點經驗主義的色彩，例如：戴上科學印記的無神論(↗514 atheism)；機械的和辯證的唯物論(↗464 materialism)，對心理學(psychology)和社會學(sociology)的過份尊重，以及理性主義(↗398 rationalism)工業技術的方法等等。在現代邏輯和語言分析(language analysis)的各種學派中，所有知識的標準，都視乎個人能否在僅以經驗所提供的條件的基礎上求取實證。

(四)顯然的，經驗主義的最大缺點就是，它未能以嚴格的哲學思考充分清楚的指出，經驗究竟包括什麼先驗/超驗(transcendental)條件。雖然如此，卻不能完全否定經驗主義的目的和心態。在世界人化的過程中，要思考整個存在界不能忽視對實在界(↗637 reality)的經驗。此經驗是科學和技術的出發點。從這角度看，基督徒對世界的理解，無可避免地操用經驗主義的方法，保存在經驗主義中的真理(↗335 truth)因素，而不接納它幼稚的知識理論。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

尙新建著，《美國世俗化的宗教與威廉·詹姆士的徹底經驗主義》，上海：上海人民出版社，2002。

洪謙主編，《邏輯經驗主義》，北京：商務印書館，1999。

詹姆士(James, W.)著、龐景仁譯，《徹底的經驗主義》，上海：上海人民出版社，1965。

Bryant, L. R. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2008.

Garrett D. ed. *Encyclopedia of Empiricism*. London: Fitzroy Dearborn, 1997.

Gibson, A. B. *Theism and Empiricism*. London: SCM Press, 1970.

Meyers, R. G. *Understanding Empiricism*. Chesham: Acumen, 2006.

Newell, R. W. *Objectivity. Empiricism and Truth*. London: Routledge and Kegan Paul, 1986.

編譯

## 628 輔助原則

fǔzhù yuánzé

### SUBSIDIARITY, PRINCIPLE OF

參閱：16 人權 93 正義 417 教會社會思想 438  
基督徒人學 696 關係

(一)概念說明：輔助原則/輔助原理(principle of subsidiarity)，其中(subsidiarity)一詞，源自拉丁文的「sub 在下」、「sidere 坐、棲止、停留、後備、支援、救助」，指在隱藏在其中的支援與救助。另(principle)一詞，源自拉丁文的「principium 原理、原則、始元、源頭、來源；起源」，指一切人、事、物的原因、原理及原則。輔助原則/輔助原理指在經濟、社會、政治、文化、宗教生活等各方面的扶助、輔佐的原則。可從兩個角度來看：1)由上而下：指上層對下層工作人員管理原則，尊重各有的職分，不加干涉，僅必要時予以協助。2)由下而上：指下層對上層的支持與補充，如：非政府組織(NGO)與政府的合作。多應用於限制政府在社會經濟方面的權利與義務。不過，輔助原則亦適用於其他團體。1931年5月15日教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)在《在第四十年》(Quadragesimo anno QA)通諭中，曾如此論述輔助原則一詞：「輔助原則是社會哲學上一種基本原則，是不可動搖與不能變更的。若經由個人的努力和技巧能成功的事，從他們手裡奪過來，交給團體去做，是不合理的；同樣，若較小的團體能勝任的事，但讓給較大的團體去做，是不公道的；同時，對於正當秩序，也

有重大的損害和困擾」(QA 79)(DH 3725-3744)。

通諭的末段指出：國家應該允許把不重要的事和經營權，分派給較小的團體。這樣，國家便能更自由、更有效地完成唯有它才能勝任的事，否則國家將會受到極大的困惱。

## (二)近代教宗：

在碧岳十一世的時代，有人認為國家必須干預一切大小事務。因此，教宗提出反應說：「以前因有各類的組合，社會生活很富裕，也能泰然發展；現在因為個人主義的發展，社會生活遭到挫折，幾至毀滅，差不多只有個人和國家孤獨的生存著」(QA78)。

到了若望廿三世 (Ioannes XXIII 1958-1963)，在其 1961 年所頒布之《慈母與導師》(Mater et magistra MM)通諭中，就對於國家介入及個人主動二者之間的平衡有進一步的解釋：「掌權者應相信，愈是奉行輔助原則，愈能令國家繁榮」(MM 80) (DH 3935-3953)。

《慈母與導師》通諭，指出兩個可應用輔助原則的範圍；第一：政府及公共機關只在真正公益所需要的範圍內擴大其財產，但不可使私人財產遭到過分的削減，甚至，完全消滅的危機(MM 118)。第二：為使一國內的經濟平衡發展，私人企業者也該盡其所能(MM 153)。

大體上說，過份國營化是違背輔助原則的作法，因為，過份國營化的經濟只注重國家的利益，而忽略了個人的需要。不過，有時候當某些私人企業妨礙公益時，國營企業反能發揮輔助原則的效用。

團結共融中，需有輔助的精神才算完備。輔助原則能保障個人、社區團體以及社會上各個組別。總而言之，每一個人同時是個別主體，也是社會的一份子，與社會命脈息息相關；更重要的是，透過福音(↗642 Gospel)的力量，個別人與普世人類一起走向救恩(↗455 salvation)的道路。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

江長流編譯，《教會對社會問題的立場》，台北：真福出版社，第三章 No.30-42，1989。

谷寒松著，《神學中的人學》，第三版，台北：光啓文化事業，pp.300-303，1996，。

陳日君著，〈天主教社會思想的四大原則：《教會社會訓導彙編》解析〉，《神學論集》第 147 集，台北：光啓文化事業，pp. 10-13，2006。

武金正著，〈天主教社會思想中的全球化議題〉，《神學論集》第 147 集，台北：光啓文化事業，pp. 31-50，2006。

查爾斯(Charles, R.)著、何麗霞譯，《天主教社會思想》，台北新莊：輔仁大學若望保祿二世和平研究中心，2002。

謝華生著，《天主教的社會訓導》，台北：安道社會學社，1991。

譚璧輝譯，《教會社會教導之中心思想》，台北：中國主教團社會發展委員會，1984。

Estella de Noriega, Antonio. *The EU Principle of Subsidiarity and Its Critique*. Great Clarendon, Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Sinn, Hans-Werner. *The Subsidiarity Principle and Market Failure in Systems Competition*. Cambridge, Mass: National Bureau of Economic Research, 1995.

古尚潔

## 629 蒙丹派

### méngdān pài

### MONTANISM

參閱：412 教會史 440 基督徒倫理生活 362 倫理道德 439 基督徒召喚 26 千年說 377 神恩

#### (一)概念說明：

(1) 蒙丹派/蒙丹主義(Montanism)一詞，為第二世紀中葉起源於小亞細亞古代教會的熱忱者蒙丹(Montanus 約+179)所主張的異端(↗461 heresy)，認為聖神(↗566 Holy Spirit)藉其說話：世界末日即將來臨，應期待聖神的特

恩，故在倫理生活上強調：守齋(↗191 fasting)、守貞、節慾，反對俗務(如婚姻)，並將教會(↗411 Church)帶領到最後之屬於聖神神恩的階段，因此，為教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)強力反對。今日的神恩復興運動/靈恩復興運動(↗378 renewal, charismatic)對他產生極大的興趣。追隨者包括古代北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約160-230)。

(2) 從蒙丹派信徒的信念可約略看出其特徵：1)他們自視為一批靈修上的佼佼者，志在喚回教會原始的純真面貌。2)他們生活在聖神的直接引導下。3)教會最初那種熱誠時期所有的普遍神恩現象，重新出現在其教會團體中。蒙丹派很快地漫延至東方與西方世界，直到五、六世紀才銷聲匿跡；此後，其信眾不是回歸教會，便是加入一些以聖神為中心的團體，如：西班牙神學家、苦修者普利西廉(Priscillianus 約340-385)所倡導之普利西廉主義(Priscillianism)以及純潔派(↗395 Catharists)。

## (二)簡史：

(1) 早期的蒙丹派不重視教義(↗407 doctrine)的層面，而強調聖神的臨在(↗677 presence)，認為：聖神確實傾注在他們的先知身上；此外，很強調：齋戒、守貞、夫婦的節慾，並且相信世界末日已迫在眉睫；所以，真實的信徒都聚集在菲力基雅(Phrygia)的培撲莎(Pepuza)，以等待新聖城耶路撒冷和千年國的來臨(千年說↗26 chiliasm)。

(2) 第二、三代的蒙丹派信徒，將其原始的禁欲主義(克修↗196 asceticism)發展為有系統的教義和誠律。這些都載於著名的蒙丹派信徒古代北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良可觀的著作中。德爾圖良譴責所有的再婚，認為那是犯姦淫；他堅持有些大罪教會「不能」或「不該」赦免，如：教難時逃難的背教行爲。他將東正教(東方教會↗225 Eastern Church)那種溫和的齋戒改為次數頻繁的長齋(只吃麵包、水、鹽)；至於五旬節團體的那種反聖統制(↗570 hierarchy)反

組織的極端道理，也出現在迦太基主教德爾圖良之〈論平信徒的司祭職〉一文中；他認為：聖神領導的內在教會(↗411 Church)與主教(↗116 bishop)領導的外在教會之間彼此對立。

(3) 從古代基督徒作家，如：生於東南歐(今達爾馬提雅)史翠朵(Strido)小城的聖經學家、辯論神學家、天主教司鐸聖熱羅尼莫(Hieronymus (Sophronius Eusebius) 約347-420)、埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)、凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約265-339)和教會聖職人員對此教派的注意，可看出蒙丹派在最初幾世紀的重要性。熱羅尼莫認為，此教派的信徒受到薩培里派/薩培里主義(↗689 Sabellianism)的影響。教宗索特爾(Soter, 166-175)，在此教派出現不久便加以譴責。教宗依諾森一世(Innocentius I 401-417)的極力反對以及霍諾利烏斯大帝(Honorius Flavius, 395-423)的立法(407)來反對此異端，是導致此派在西方開始衰頹的主因。大約一百五十年後，拜占庭皇帝尤斯蒂尼安努斯一世(Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) 527-565)立法嚴厲反對此派，瓦解了東方的蒙丹派。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Tabbernee, W. *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*. Leiden; Boston: Brill, 2007.

Trevett, Ch. *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

編譯



## 630 熙雍主義

xīyōng zhǔyì

ZIONISM

參閱：105 以色列 516 猶太宗教 518 猶太教的思想與生活 296 耶穌基督

(一) 概念說明：熙雍主義/錫安主義 (Zionism) 一詞，指十九世紀末於中歐所開始的猶太復興運動，主張將散居各處的猶太人集合，以赫茨爾 (Herzl, Theodor 1860-1904) 為主要的推動者。為了解決猶太人散居各國不正常狀況 (包括被迫害)，而倡導在「以色列之地」 (希伯來文 *erez Israel*)，巴勒斯坦，重建自己的國家，終在 1948 年重建以色列國，達成了此運動的目標。雖然，此運動起源於十九世紀末的歐洲，但它實際上是古代猶太國家主義 (Nationalism) 和猶太教對福地巴勒斯坦強烈情感的延續。

(二) 熙雍主義/錫安主義的根據在以色列的簡史：熙雍原是耶步斯人的要塞；達味攻佔之後改建為達味城 (撒下五 6-9)。後來擴建為耶路撒冷城，以色列大君王之城 (詠四七 3)。此後「熙雍」之名就一直帶著神聖色彩 (依一 8；十四 32；五十一 1-2；耶十四 21；亞一 2)。以民放逐期間，以色列人在每日祈禱 (↗ 331 prayer) 中記起熙雍的名號 (詠二 6；四十八；八十七；一三三；一三七 1-6)；以色列人的歷史、宗教 (↗ 266 religion) 已與聖城、聖地不可分地連結在一起 (加上一 33；加下十 37)。

(三) 熙雍主義/錫安主義可從三個角度來了解：

(1) 實踐熙雍主義/錫安主義：這運動起初重視實踐方面；它受 1881 年在烏克蘭屠殺猶太人事件，以及「自我解放」 (auto-emancipation) (1882) 運動倡建者品斯克 (Pinsker, Leon 1821-1891) 著作之影響。西方的猶太人著手籌

募基金；1908 年成立巴勒斯坦辦事處，將六萬猶太人帶回了巴勒斯坦。蘇俄革命失敗後，猶太青年又大批移返巴勒斯坦。

(2) 政治熙雍主義/錫安主義：此運動具體地出現在 1897 年赫茨爾所領導，成立於瑞士的第一屆熙雍主義/錫安主義者國會；其宗旨在於尋求世人公認巴勒斯坦是猶太人合法定居之地。再者，赫茨爾拒絕當時歐洲的「同化運動」，他的理由是西方盛行的反閃族主義 (↗ 74 anti-Semitism)。1917 年英國政府宣布聞名的《巴爾福宣言》 (Balfour Declaration)，支持巴勒斯坦為猶太人的國土，公開承諾將協助猶太人在巴勒斯坦地建立一個家園，但要求尊重非猶太人之人權與宗教 (↗ 266 religion) 自由。當 1933 年起任德國總理的希特勒 (Hitler, Adolf 1889-1945) 大肆屠殺猶太人時，導致更多猶太人投入熙雍主義的懷抱。到 1935 年，回歸巴勒斯坦的猶太人已達三十萬之多。但此時猶太人與阿拉伯人間的對立與緊張節節升高。1948 年在聯合國監督下，猶太人如願地在巴勒斯坦重建了以色列國。

(3) 宗教熙雍主義/錫安主義：猶太人深信只有在巴勒斯坦定居立國，他們的宗教和生活才能完全受到肯定。因此，1948 年的建國就極具神學 (↗ 385 theology) 意義。在歷經期盼、苦難和納粹屠殺約六百萬猶太人之後，似乎此時已實現了古代盟約 (↗ 588 covenant)。再者，此舉也被視為末世性 (末世論 ↗ 90 eschatology) 的默西亞 (↗ 669 Messiah) 事件，以色列人需先擁有自己的土地，才能成為拯救世界的先鋒。也許可以說宗教的熙雍主義/錫安主義已把猶太教 (猶太教的思想與生活/猶太主義 ↗ 518 Judaism) 肯定為人類唯一的絕對宗教，並與「熙雍/錫安」密切結合在一起。

(四) 對基督徒而言，今日的問題在於是否基督來臨之後，猶太教仍具有天賦的特質，因為，聖經裡說基督是「法律」的終向 (羅十 4)，天主/上帝/神 (↗ 30 God) 的一切許諾 (包括福地) 在基督內都能圓滿實現 (格後一 20)。猶太教一定要擁有自己的國土，或所謂的「以色列的奧秘」必定要繼續生存下去；基督宗

教(↗436 Christianity)卻把土地及聖殿縮減到耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上，即相信耶穌基督才是舊約(↗687 Old Testament)的真正所期待的默西亞。但另一方面，聖保祿宗徒卻說以色列人終有一天要全部獲救，因為，忠信的天主/上帝對自己的恩賜與召選是不會撤回的(羅十一 25-29；NAE 4)。保祿思想中這種緊張，必須在他那「即將來臨末世論」觀點下才能了解。總之，基督徒的神學不認為熙雍主義/錫安主義含有先知(↗159 prophet)的成分，並不是因為看到了天主/上帝撤回對猶太人的召叫，而是由於基督徒相信天主/上帝的許諾在耶穌基督身上已確定性地應驗了。天主教會(↗44 Church, Catholic)在1994年公開地承認以色列為國家，以及建立了梵蒂岡與以色列的正式外交關係。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Engel, D. *Zionism*. London Longman, 2009.

Gans, C. *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*. New York: Oxford University Press, 2008.

Laqueur, W. *A History of Zionism*. New York: Schocken Books, 1976.

Prior, M. *Zionism and the State of Israel: A Moral Inquiry*. London; New York: Routledge, 1999.

Schwartz, D. *Faith at the Crossroads: A Theological Profile of Religious Zionism*. Leiden: Brill, 2002.

編譯

## 631 對立的相合

duìlì dé xiānghé

### COINCIDENCE OF OPPOSITES

參閱：148 存有論 187 宇宙 491 陰陽 380 神秘  
思想與生活 585 萬有在神論

(一)概念說明：對立的相合(coincidence of opposites)，其中相合(coincidence)一詞，源自拉丁文「cum, co 和、同」、「in 在內」及

「cadere 掉、失落」，指未經事先安排，偶然發生的事件、意見、愛好、利益、利害關係及存有物身上不同屬性的相吻合。另對立(opposites)一詞，源自拉丁文的「ob 反、反對、對立、對抗、敵對、抗衡」及「ponere 放置」，指人在思、言、行為上，給予其他受造物壓力的狀況或行動。從基督信仰的層面而言，指在全知(↗180 omniscience)、全能(↗181 omnipotence)的天主/上帝/神(↗30 God)來看，一切事物都是光明的，而非在祂的神知之外偶然發生的。

「對立的相合」此詞彙，雖然是作為形而上學(↗194 metaphysics)的原則，「對立的相合」的觀念，第一次應用在德國神哲學家、數學家、科學家、天主教樞機主教尼古拉斯(庫薩)(Nikolaus von Cusa(Kues) 1401-1464)的神、哲學著述中，可是此種思想的根源，老早就出現在東、西方的思維及著作中了。從基督信仰的層面而言，指從全知(↗180 omniscience)、全能(↗181 omnipotence)的天主/上帝/神(↗30 God)來看，一切事物都是光明的，而非在祂的神知之外偶然發生的。這是古拉斯(庫薩)對天主/上帝的描述定義，即在人來看，一切對立的屬性，在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)內，皆整合於同一奧蹟中。古希臘哲學家赫拉頡利圖(Heraclitus 約535-465)就曾有「對立的和諧」(harmony of opposites)之說。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)也發現了「有學問的無知」(docta ignorantia)這種矛盾的真理。在中國的哲學論著中，老子《道德經》類似的例子屢見不鮮。可見東、西方的智慧，本是異曲同工。

#### (二)內容描述：

(1) 根據尼古拉斯(庫薩)的看法，當一個人意識到自己在認識真理(↗335 truth)的過程中的心智限制之時，他才能稱為智慧(↗515 wisdom)。因此，知識是學習得來的無知。人天賦就有求知的慾望，他期望藉著「理性的思辨」達到真理。可惜，人的心智永遠都無法達成自己的理想，就是完全地認識實在界(↗637 reality)；有限的心無法認識整體實在

界，包括：無限存有；只有無限絕對的天主/上帝/神認識整體實在界，所以，只有「絕對的神」(Absolute God) (The Absolute)有(是)無限絕對的真理。

(2) 尼古拉斯(庫薩)清楚知道人類理性的限制，它就好比一隻眼睛從許多不同的甚至相對立的角度，去看一個人的面貌一樣，每一個觀察都是對的，卻都只是片面而相對的。對於單一而不可分的真理，人類理智最多只能從許多角度去得到片面的認識。

(3) 要超越這限制，尼古拉斯(庫薩)採用新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)的理念：當亞里斯多德主義(↗221 Aristotelianism)只看到「多」與「一」對立的時候，他卻努力在「一」與「簡單」中尋求答案。他堅持在「實體」(↗641 substance)中，尤其在無限的天主/上帝裡，有「對立的相合」。天主/上帝是絕對的最大(無限)，祂擁有全部的圓滿，在祂以外沒有任何東西相反祂，限制祂；祂就是所有，是最大，是無限。不過，如果祂是最大，祂也是最小；祂同時是所有的極限，絕對的最大和絕對的最小。簡言之，在天主/上帝中，所有「對立」與「矛盾」都在完全的統一中得到和解。

(4) 天主/上帝既是絕對的最大，祂便包含一切，祂「包容」它們，也「展露」它們，萬物從祂而出，祂是它們的「造物主」，因為，它們為祂所造。而「造物主」與「受造物」的和解在降生(↗332 Incarnation)成人的聖言(↗558 Word of God)身上更達到了圓滿的地步。結合神與人、有限和無限於一身的降生聖言就是「對立的相合」的至高表徵。在祂(聖言)身上，所有的對立都渾然一體，在神與人的調和中得到統一。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cousins, E. H. *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*. Chicago: Franciscan Herald, 1978.

編譯

## 632 稱義(成義)

### Chēngyì(chéngyì)

#### JUSTIFICATION

參閱：150 成義 445 基督教 218 改革教會 589 路德會 455 救恩 457 救恩神學 93 正義

(一)概念說明：稱義(justification)一詞，天主教稱為成義↗150 justification。源自拉丁文的「ius 法律、權利」、「iustus 義人、遵守法律的人」及「facere 做」，指達到、做到法律要求的過程及結果。在司法的程序上，指法官尊重習慣或法律秉公審理案件。在舊約聖經中，常將正義(↗93 justice)一詞指天主/上帝/神(↗30 God)的屬性，因為天主/上帝是公正無私的，人是為天主/上帝而受造的，由於祂的公義及對受造物的尊重，所以人必須在天主/上帝前成為義人。新約中強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是真正的「義人」(宗三14)，是天主聖父所喜悅的，祂也瞭解真正的成義是「為光榮天主而死」(若十七14)。基督徒的成義是作為天主/上帝的子女(羅五16-19)。在天主教神學(↗43 theology, Catholic)的層面上，強調基督的救恩在每位信友身上的實現。積極而言，是人(↗11 man)內在超性(↗492 supernatural, the)的更新；消極而言，是罪惡(↗591 sin)的真正滌除。在新教神學層面上，指天主/上帝白白賞賜的恩惠，因為祂赦免人類的罪過，並接納人為義。因此，耶穌基督的義歸給人類，人需要憑信心接受(唯靠信仰↗465 sola fide)。自宗教改革(↗273 Reformation)以來，天主教會(↗44 Church, Catholic)與基督新教(↗445 Church, Protestant)神學界曾不斷爭辯此一問題，但經過雙方不斷的神學交談與共識，已於1999年10月31日天主教會與世界信義宗聯合會，在奧格斯堡簽署了一個有關「信德的成義教義」的聯合聲明，達到「成義」(↗150 justification)與「稱義」(↗632 justification)的基本共識。

這是聖經中一極其重要的神學概念；常見的形式，無論是名詞「稱義」(justification)，

動詞主動「上主所稱為義的(人)」(to justify)或動詞被動「被稱為義的人」(to be justified)等，經常均屬法庭上的用語，指法官(審判者)的宣判無罪(申廿五 1)。上主天主常被喻為人類的審判者(詠九 4；卅三 5；耶十一 20)；祂的審判是公義的，「審判全地的主，豈不行公義嗎？」(創十八 25)是因為上主是全然公義的(詩一四五 17)，在祂沒有不公平的作為(申卅二 4；索三 5)。倘若上主降怒在惡人身上是祂的不義的話，上主又怎能審判世界呢？(羅三 5-6)。然而，上主雖是公義的，祂恨罪惡，懲罰人的罪行，但卻寬恕接納那些樂意以信心回應祂的罪人(詠卅二 1-5；路十八 9-14；宗十 48；若壹一 9)。

## (二) 聖經(↗571 Bible)：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)：「義」字在舊約聖經中是一個很重要的字，有關於「約」的專用語；義者「正」也，意即立約的雙方維持著正常良好的關係。上主與以色列子民的關係是建立在盟約(↗588 covenant)的基礎上，上主說：「我要以你們為我的百姓，我也要作你們的上帝(天主)」(出六 7；申廿九 14)。上主與其子民的正常良好的關係，是以立約的方式表達出來。當以色列子民背棄了上主的約而去事奉別神時，他們就是不義；他們破壞了與上主良好的關係而偏向其他的神所行一切的惡(申廿九 25-16；卅一 16-18)。然而，在立約的過程中上主是完全的自動者，他把自己所揀選，所拯救的百姓，藉著立約的舉動，把他們帶進與他特殊的關係—亦即上主與子民的關係。「稱義」一詞，意味著此項關係之建立。人不能為此關係之建立做什麼，也不能靠自己的作為在上主面前被稱為義人(詠一四三 2；伯廿五 4)，因為，稱義不是憑著人的行為(依五十七 12；六十四 6)，而是上主白白的賞賜(詠卅二 1-2)。

## (2) 新約(↗611 New Testament)：

1) 這舊約中所顯示「稱義」的概念，在新約中更顯而易見，尤其是保祿宗徒在致《羅馬書》和《迦拉達書》中所論述的，可說已發展出比較有系統的有關「稱義」的教義。整個基督福音(↗642 Gospel)的基本信息，可

以保祿震撼性的宣告作為開始：「上主已經稱那些相信耶穌的罪人(不虔不義的人)為義了」(羅四 5；三 26)。這簡直是一件不可思議的事；公義的天主/上帝恨惡一切的罪(羅一 18)，又怎能稱不義的罪人為義？這宣稱天主/上帝顯然違背了祂是公義的作為，福音啓示(↗472 revelation)了「祂是公義」的真諦；天主/上帝設立耶穌基督為神人的中保(↗65 mediator)，藉著祂的犧牲，所流的寶血，不僅稱相信接受耶穌的人為義，天主/上帝自己也以此為義(羅三 25-26)。福音指明一條罪人得以稱義，且可避免冒犯天主/上帝神聖公義的道路(羅三 21-26)。

2) 依據保祿宗徒的論點，天主/上帝稱罪人為義的公正基礎在於，天主/上帝的律法對那些相信耶穌的人，所作的要求已全然獲得滿足；律法的要求並無更改，它的效力並無中止，但耶穌基督代替他們成全了律法。耶穌的順服以致於死(斐二 8)，為他們擔負了罪的刑罰(迦三 13)，成了贖罪祭(羅三 25)。基於耶穌的順服，天主/上帝不再計較那些相信耶穌的人所犯的罪，反而算他們的為義(羅四 2-8，5-9)，意即稱義是天主/上帝白白的賞賜(羅一 17；三 21-22；五 17；九 30；十 3-10)。

3) 依據保祿宗徒而言，稱義是指天主/上帝宣判罪人為義，而建立正常關係之聲明：「有上帝稱他們為義了，誰能定他們的罪呢？」(羅八 33-34)。稱義和定罪剛好相反；正如定罪是一種宣判的聲明，稱義也當以此視之，兩者均屬法庭上的聲明。稱義的法庭概念也足使從格後五 21 的話得見：「天主/上帝使那不知罪的替我們成為罪；好叫我們在祂裡面成為天主/上帝的義。」這經文指出耶穌在某一意義上是罪人的同時，祂也是一位不知罪的人。祂是完全無罪的人，為擔負人類的罪，在法庭上被宣判為罪人，好讓他們藉著祂在上帝面前被稱為義。這意味著在基督裡的人，如今站在義人的地位上與天主/上帝維持著正常良好的關係。被宣判為義的人，雖非倫理上的完全人，但亦非似是而非的義人。誠如基督「的確」為人的罪被宣判為罪人，承受罪人應得的刑罰，人也因著祂的救贖「的確」蒙受天主/上帝的饒恕，被祂稱為義人，建立與天主/上帝和好的關係(羅五

1) 信友之所以蒙天主/上帝「算為義」或「稱為義」，是因著祂的愛，與他們的行為無關(羅 5:8, 9; 三 28; 四 6)。基督福音的信息宣示，相信耶穌基督的人是蒙天主/上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，而白白地被稱為義的人(羅 3:24)。

4) 保祿宗徒後期的教會(↗411 Church)，由於逐漸步入信仰(↗315 faith)內在化危機的緣故，無需人為努力的法庭概念「稱義」，就不再為人所重視。反過來強調的是，信仰的外在表現；就有：「若有人說，自己有信心，卻沒有行為，有什麼益處呢？這信心能救他嗎？」、「信心若沒有行為就是死的」(雅二 14-17)等語出現。

### (三)簡史：

(1) 到了教父(↗400 Church, Father of the Church)時期，保祿宗徒稱義的教義，就被蒙上一層陰影，變成模糊不清。著名的北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，雖曾一度重申保祿的立場，但他終究把稱義的立即性的法庭概念，和成聖的終生性追求的生活合併在一起，稱義不再是一單純的宣告聲明，而成了實質上與信徒靈修/神修(↗710 spirituality)成長有關的概念。這合併的看法，啓開了中世紀天主教會所堅持的立場，可以義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的立場作為代表：多瑪斯·阿奎那認為稱義是領受恩寵的媒介(the means of grace)，藉著稱義天主/上帝注入人的心靈中，促長靈命成長的超然品德，誠如：愛(↗604 love)以及其它的美德(這就是所謂的「成義」)，然而，稱義的恩寵必須以嚴守聖禮典(聖體聖事/感恩聖事↗584 Eucharist, sacrament of the)，而繼續加以培育。由此可見，稱義不再是一簡單宣判，而獲得的身份或地位，卻是一「情況中」所產生的結果。

(2) 由馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)所領導的十六世紀宗教改革運動，也可說是從他發現保祿的「因信稱義」的教義，而發展出來的。馬丁路德主張：稱義是一種宣判「而被算為義」(imputed, forensic)的聲明，而非「被

灌注」(注入) (infused)義德的超然作為。他發現保祿宗徒所闡明的福音是：「在稱義的聲明中，耶穌基督的義，藉著信友的相信，而被算為他們的義，使他們在天主/上帝面前無可指責，雖然，事實上他們仍是罪人」。上帝稱罪人為義，是出自祂的愛和恩寵(↗353 grace)，是藉著耶穌基督的救贖(redemption)工作而作成的。因此，被算或稱為義的聲明，與信靠基督「代贖的死」息息相關；這是信者被宣判為義的客觀理由。愛又是公義的天主/上帝並沒有忽視人的罪；耶穌基督藉著十字架上的死，為人付出了罪的懲罰，也藉著相信祂，人們可享有那僅屬於祂的義。

(3) 十六、七世紀的改革者，諸如：德國信義宗神學家、宗教改革的領導者梅朗東(Melanchthon (Schwartzertdt, Blackearth), Philipp 1497-1560)；瑞士神學家、宗教改革家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)；英國神學家、衛理會牧師及創立者衛斯理(Wesley, John 1703-1791)等，皆跟著馬丁路德所標榜的「因信稱義」的道理。

(4) 自從宗教改革時期以來，「稱義」的教義，成了天主教和基督教所爭議的神學主題；天主教的立場著重於強調：從領受恩寵而有的義行；而基督教則：宣揚因信稱義的福音。到了廿世紀末雙方更能以開朗的心胸進行對話，藉著雙方神學委員的努力，已經達到基本的共識，解除以往不必要的誤解。雖然天主教(成義)和基督教(稱義)兩傳統，對「to be justified」作了不同的強調和主張，兩者均接受罪人是藉著天主/上帝的恩典，藉著相信主耶穌基督而得稱(成)為「義人」。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

麥葛福(McGrath, A. E.)著，曹明晃譯，《再思因信稱義》，台北：校園書房出版社，1999。

薛邊思(Schmaus, M.)著，宋蘭友譯，《成義和末世》，香港：生命意義出版，1996。

溫保祿講述、鄭麗娟筆錄，《天主恩寵的福音》，台北：光啓出版社，1989，137-209。

溫司卡(Wan Sze-kar)著，黃妃伶譯，《合和本聖經所呈現的基督教為何?：論"Justification by faith"(因信

- 稱義)的翻譯》，台北·新莊：輔仁大學出版社，2002。
- Anderson, H. G., ed. *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue*. Minneapolis, 1985.
- Bagger, M. C. *Religious Experience, Justification, and History*. Cambridge, U.K New York: Cambridge University Press, 1999.
- Bayer, O. *Living by Faith: Justification and Sanctification*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications, 2003.
- Berkouwer, G.C. *Faith and Justification*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publications, Co., 1954.
- Bieler, A. *Embodying Grace: Proclaiming Justification in the Real World*. Minneapolis: Fortress Press, 2010.
- Küng, H. *Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection*. New York: Thomas Nelson and Sons, 1964.

廖上信

## 633 誘惑

yòuhuò

### TEMPTATION

參閱：11 人 203 私慾偏情 99 本罪 482 寂靜主義 353 恩寵 213 良心 440 基督徒倫理生活 710 靈修

(一)概念說明：誘惑/試探(temptation)一詞，源自拉丁文的「tentare, temptare 引誘、觸摸、試探、攻擊、考驗」。指人在世上有許多需求，因此，萬物對人都產生吸引力。但為達到天主/上帝/神(↗30 God)創造者給人建立的目標，必須依著倫理判斷選擇導向正確的目標與價值，而不讓此種自然的吸引力成為離開天主/上帝道路的原因。誘惑通常引誘人去犯罪作惡，誘惑是人類處境的一種正常現象，是人類以自由選擇受造物，來滿足其自身需要的錯誤動向。要躲避一切隱含在日常生活中的各種誘惑實在不可能。因此，誘惑可因任何需要及刺激而起，但它的最後根源，則是生活於私慾偏情(concupiscence)中，誘惑本身不是一種罪(↗591 sin)，而是一種出

於自我中心的偏向。舊約(↗687 Old Testament)聖經中，具體描寫人受誘惑的過程(創三 1-6)及以民不信任雅威(↗505 Yahweh)的態度(出十七 2)。新約(↗611 New Testament)聖經中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)以自身為榜樣，教導人抗拒、戰勝誘惑(瑪四 1-11，希四 15)。

(二)聖經(↗571 Bible)中的誘惑觀很豐富；《創世紀》第三章裡，原祖父母墮落的故事，是人向誘惑投降的最佳寫照，聖經中此類的敘述不勝枚舉：

(1) 舊約中「誘惑」(希伯來文 massa)一字，原意是試煉、證實、考驗，指出誘惑是一個人某種情況裡，經驗到在忠實於天主/上帝或不忠實於天主/上帝之間，要作一種選擇的挑戰。當天主/上帝考驗人對盟約(↗588 covenant)是否忠實時，就是天主/上帝「試探」了人；同樣，當人考驗天主/上帝賞報或懲罰人時，是人「試探」了天主/上帝。智慧文學(wisdom literature)把誘惑視為淨化和教育的工具(智三 5；十一 9)；約伯就是一個受天主/上帝考驗的典型例子。

(2) 新約中表達出基督徒生活，是一種不斷與傾向罪的誘惑之鬥爭；耶穌基督自己面對魔鬼(↗703 devil)的誘惑(瑪四 1-11；路四 1-13；谷一 12-13)；祂警告門徒們不要陷於誘惑(瑪六 3；谷十四 38)。保祿宗徒把誘惑視為撒旦(Satan)的行為(格前七 5)，但同時表明天主/上帝會給予力量戰勝誘惑(格前十 13)，誘惑對靈修/神修(↗710 spirituality)的成長有其重要性。《默示錄》中戲劇化的象徵手法，指出教會(↗411 Church)不斷與撒旦的誘惑戰爭，獲得最後勝利的天主/上帝必賞報那些接受考驗的人。整部聖經經文都保證在掙扎中的人，總會得到天主/上帝的幫助。新約進一步向信友保證：在戰勝罪惡與死亡的基督內，他們得勝的希望才可確保。

(三)誘惑的生活面：

(1) 誘惑的強弱會因每人不同的氣質、個性和反應的習慣而有差異。每個人每次所受的誘惑都相當獨特，以致找不到兩次全然相同的

誘惑。一個人對刺激所作的習慣性反應也因人而異，所以，相同的情況或經驗，對某人而言，可能常成為誘惑之源，而對另一個人，可能一點也不動心。可是誘惑仍有其共同點。由於誘惑所導致的惡有大有小，誘惑也有大、小之分。一般誘惑有輕、重之別，全在於主體被吸引去選擇的是「重大的惡」，或是「輕微的惡」。其實過分仔細劃分並無助益；經驗指出：誘惑的嚴重程度有差別，即從輕微誘惑到重大誘惑。

(2) 一般說來，一個人必須盡力避免向誘惑投降。倫理神學(↗361 *theology, moral*)家對各類必要的抵抗已做了探討，似乎最低限度的抵抗是「不予同意」；但經驗以及教會對寂靜主義(↗482 *quietism*)的譴責卻說明了：在實踐上，這種「消極的抵抗」是不夠的。為有效抵抗誘惑需要「積極抵抗」(雖不一定要直接抵抗，如：祈禱)才行。許多個案顯出間接抵抗比直接抵抗更有效(如：誘惑來時，轉移注意力到其他事物上)。誘惑來臨時，加強慈愛的行為(如：受誘於偏見時，服務他人)對破解誘惑極有效。一般的抵抗法尚有：祈禱(↗331 *prayer*)、聖事(↗559 *sacrament*)生活及克己(克修↗196 *asceticism*)努力。

(3) 一個人對誘惑反應的模式，會影響他日後對付誘惑的能力。不斷抵抗誘惑可養成好習慣，且強化他的抵抗能力；相反的，不斷向誘惑投降卻會變成壞習慣，而削弱日後抵抗誘惑的能力。對付誘惑時要記得人的整體性很重要，除非他同時設法控制別的相關問題，如：懶惰、不誠實、毫無人情味、粗魯、攻擊性，他不足以擊退誘惑。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

馬駿聲著，《誘惑》，神修學第四冊特印本，河北：大名耶穌會，1948。

關鴻著，《誘惑、衝突、超越》，台北：林鬱文化，1992。

Best, E. *The Temptation and the Passion: The Markan Soteriology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

Boros, L. *In Time of Temptation*. London: Burns and Oates, 1968.

Chattaway, P. T. and Scorsese, M. ed. *Scandalizing Jesus?: Kazantzakis's The Last Temptation of Christ Fifty*

*Years On*. New York: Continuum, 2005.

Sorabji, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation: The Gifford Lectures*. New York: Oxford University Press, 2000.

編譯

## 634 說異語的神恩

shuōyìyǔ de shénnēn

### GLOSSOLALIA

參閱： 377 神恩 566 聖神 674 辨別神類

(一)概念說明：說異語的神恩/說方言的神恩(*glossolalia*)一詞，源自希臘文的「*glōssa* 舌頭」及「*lalein* 聲音、說話」，指以舌音發聲以及對異語解釋的恩惠(神恩↗377 *charism*)。異語又譯為方言、語言及舌音等。說異語的神恩是保祿宗徒在格前十二所列的九種神恩之一(格前十二 8-11，十四 5)。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 在舊約(↗687 *Old Testament*)時代，有些先知(↗159 *prophet*)在出神的狀況中，有說「妙語」的現象(撒十 10 等)。有些人認為它與異語神恩有關；但是，現在有異語神恩的人，在說異語時，除了極少的例外，均在神智清醒的狀況下，所以，兩者不應相提並論。

(2) 新約(↗611 *New Testament*)中第一次異語神恩出現在聖神(↗566 *Holy Spirit*)第一次降臨時；十二宗徒(↗260 *apostles*)及與他們一起的團體，在被聖神充滿後，都說起異語來。那時，有來自天下各地的猶太人，聽到宗徒們用各地語言在講論天主/上帝/神(↗30 *God*)的奇事(宗二 1-13)。這是僅有的特例。無法知道當時的狀況究竟是什麼，因此，聖經詮釋學/釋經學(↗578 *exegesis, biblical*)者有許多不同的意見。

在初期教會(↗286 church, primitive)中，異語神恩顯然是一種相當普通的現象(宗二 4；十 44-46；十九 6；格前十二 10 等等)。現在因「神恩復興運動/靈恩復興運動」(↗378 renewal, charismatic)的經驗，認為，保祿書信中所提到的屬神的歌曲(spiritual songs) (弗五 19；格前十四 15；哥三 16)，就是一種詠唱方式的異語神恩。

(三)說異語神恩的經驗，是一個人的舌頭被聖神推動，說出一些為別人和為自己都不懂的聲音來；他是對天主/上帝說話，由神魂講論奧秘(↗600 mystery)的事(格十四 2)。一般來說，異語神恩應在私人祈禱(↗331 prayer)中使用，好能建立自己(格前一四 4)。

在祈禱會中，異語神恩不能單獨使用，除非有解釋異語神恩的人，兩者並用，才有先知話的功效(格前十四 5，26-28)。屬神的歌曲則可以大家一起詠唱，共同讚美天主(弗五 18-19)；也可一人獨自在心內歌頌天主(哥三 16)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Cartledge, M. *Charismatic Glossolalia: An Empirical Theological Study*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2002.

Malony, H. N. *Glossolalia: Behavioral Science Perspectives on Speaking in Tongues*. New York: Oxford University Press, 1985.

Mills, W. E. *Glossolalia: A Bibliography*. New York: E. Mellen Press, 1985.

Mills, W. E. *A Theological Exegetical Approach to Glossolalia*. Lanham: University Press of America, 1985.

Mills, W. E. ed. *Speaking in Tongues: A Guide to Research on Glossolalia*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Publications, Co., 1986.

王敬弘

## 635 榮福直觀

róngfú zhíguān

VISION, BEATIFIC

參閱： 90 末世論 52 天堂 139 地獄

(一)概念說明：榮福直觀(beatific vision)，其中榮福(beatific)一詞，源自拉丁文「beatificus 幸福、有福的」，指圓滿的幸福。另直觀/視力/視覺(vision)一詞，源自拉丁文的「videre 看、見」，指生物之視覺的結果。因此，榮福直觀有：1)遠見：指對個人與社會可能實現的計劃與發展方向之創造性的眼光。2)神視/神見：在宗教信仰的層面上，指人之睡眠或神魂超拔時所見之特殊的圖像。整體而言，人類(人↗11 man)超越死亡(↗154 death)與天主/上帝/神(↗30 God)相遇並分享其永福/全福(beatitudo)的境界，此為人類最終目標(默廿二 1-5)。在希臘精神靈魂的哲學背景下，指完全被淨化但仍保有理性的靈魂，直接面見天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)。狹義而言，即人的終極高峰就是：靈魂可以進入那絕對存有者的燦爛光輝中；廣義而言，即是那些達到圓滿成全境界的人，直接與天主聖三/三一上帝的天主/上帝/神(↗30 God)相遇。在非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的概念中，則很少提到榮福直觀，而較多強調與他們所信的神在一起生活。

(二)聖經(↗571 Bible)將榮福直觀視為人類基本渴求的對象：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)聖經《創世紀》中，曾提到在此世直接地看到天主/上帝/神，如：雅各伯「我面對面見了神」(創卅二 31)以及「我見了你的面」(創卅三 10)；梅瑟和七十位長老「看見了以色列的天主」(出廿四 10-11；戶十二 8；申卅四 10)，但這裡所指看見天主/上帝的說法僅是表示對天主/上帝臨在(↗677 presence)的特別體驗，充滿了恩寵(↗353 grace)，所以，並非真的見了天主/上



帝，尤其聖經中也說過：「我的面容你絕不能看見，因為人看見，就不能活了」(出卅三 20；民六 22-23；十三 22；依六 5)。在這些思想中，以色列的信仰中的天主觀，愈來愈被淨化，也更具深度化，超越化，人也愈發現不能在生前面見天主/上帝。

(2) 新約(↗611 New Testament)很清楚地指出人在世界上，絕不能直接面見天主/上帝，唯有藉著信仰(↗315 faith)：「所以現今只是憑著信仰與天主來往，而非憑目睹」(格後五 7)，換言之，人在信仰中接受耶穌基督是天主聖子(Son of God)的事實，由此就看到天主/上帝的光榮。但這並不是如同一面鏡子般的清楚，反而很朦朧(若一 18；五 37；六 46；若壹四 12)。新約也很肯定人在天堂上可享受榮福直觀(瑪五 8；格前十三 12；若壹三 2；默廿二 4；路十六 22, 25)。

(三)在教會(↗411 Church)的傳統中，已將聖經的基本主張，以不同的方式表達於不同的文化背景上。教父(↗400 Church, Father of the)時代，榮福直觀的思想很足以安慰殉道者(↗343 martyr)的心，也鼓勵了隱修者；教會以這些概念教育信友，以培養信友具有基督化的生活。以奧古斯丁主義(↗601 Augustinianism)為基礎的中古時代士林/經院學派(↗20 scholasticism)，將榮福直觀視為理性的直觀，也以此概念，表達出此世的信仰生活和未來圓滿情境的不同。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)運用了亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的哲學(↗344 philosophy)範疇思想，以四點表達出榮福直觀的神學(↗385 theology)意義：

- (1) 由本質上而言，榮福直觀就是永恆、靜觀/默觀(contemplation)且理性的行動。
- (2) 這種理性的默觀行動，是以三位一體天主/上帝的本性(natural)為對象。
- (3) 天主/上帝的本性是有限的理性默觀的「形」；由於，有限的理性無法真正直接觀看天主/上帝的本性，所以，無限的天主/上帝本性應該包容有限的理性，並且賞賜它特殊的

能力，以便它直接地分享天主/上帝本性的特殊光輝。

(4) 榮福直觀完全超越了自然理性的能力，自然理性憑其本性絕無法直接面見天主/上帝，因此，需要榮耀之光(lumen gloriae)，這榮耀之光就是超性(↗492 supernatural, the)的習性。

也有些神學家，如：蘇格蘭神學家、方濟會會士，神學思想屬於方濟學派(Franciscan School)，為思高學派(↗303 Scotism)的啟蒙者敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)，認為：榮福直觀的本質是意志以及愛，他將榮福直觀視為在愛及喜樂中的共融。

(四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局，以中古時代的士林/經院哲學(scholastic philosophy)、士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的主張為基礎，而提出天主教會的觀點：

- (1) 教宗克雷孟五世(Clemens V 1305-1314)在維也諾大公會議(↗645 Council of Vienne 1311-1312)，於 1312 年 5 月第三場會議中頒布了《至我們的》(Ad nostrum qui)憲章，斥責了男性貝格派(Beghards)及女性貝格派(Beguines)有關成全的謬論(DH 891-899)。
- (2) 教宗若望廿二世(Ioannes XXII 1316-1334)原本主張：人是一個分不開的整體；但是，因為教會主張人在死亡中靈魂與肉身分開；他就主張：人死後，不立刻享受榮福直觀，反而應在祭台下一不圓滿卻幸福的狀況耐心等待，直到末日才享受真正的榮福直觀。
- (3) 教宗本篤十二世(Benedictus XII 1334-1342)於 1336 年 1 月 9 日頒布《應受讚美的天主》(Benedictus Deus)憲章中，提到人死後的狀況時，也強調「榮福直觀」(DH 1000-1002)。
- (4) 1439 年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)時，頒布論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書中，還加上：「但各人所見的完美程度，各因自己的功績多少而有所不同」(DH 1305)。

(五)今日系統神學(systematic theology) (↗313 theology, dogmatic)較主張整體性的人觀，也回到聖經整體性的天主聖三/三一上帝 (↗45 Trinity)觀及完整性的人學 (↗438 anthropology, Christian)思想中。這種概念仍是以降生(↗332 Incarnation)為人的天主聖言(↗558 Word of God)，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)為中心，很強調耶穌基督天地人合一 (↗48 heaven-earth-man unity)之間唯一的永恆中保(↗65 mediator)。因此，榮福直觀決定性地以耶穌基督的人性為媒介。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Hergan, J. P. *St. Albert the Great's Theory of the Beatific Vision*. New York: P. Lang, 2002.

Rahner, K. "Beatific Vision." *SM*, vol. 1. 151-153.

Rahner, K. "The Eternal Significance of the Humanity of Jesus for Our Relationship with God." *TI*, vol. 3. 35-46.

Weakland, J. E. *Pope John XXII and the Beatific Vision Controversy*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1968.

谷寒松

## 636 實用主義

### shíyòng zhǔyì

#### PRAGMATISM

參閱：140 西方哲學 399 理論與實踐 627 經驗主義 243 牧靈神學

(一)概念說明：實用主義/實踐主義 (pragmatism)一詞，源自希臘文的「pragma 做的事、成就的事」，指看重實際行動效果的心態。實用主義者認為：當代西方哲學(↗140 philosophy, western)劃分為兩種主要的分歧，一種是理性主義(↗398 rationalism)，是唯心的、理智的、有宗教(↗266 religion)信仰和相信意志自由的；另一種是經驗主義(↗627

empiricism)，是唯物的、憑感覺的、無宗教信仰和相信因果關係的。實用主義則是要在上述兩者之間找出一條中間道路來。最廣義最通用的含義是將觀念、政策和建議的有用性、可行性和實用性視為標準的看法。簡言之，它主張以「實際效果」為真理(↗335 truth)的標準。

#### (二)簡史：

(1) 實用主義是緣起於十九世紀末、70 年代的現代哲學派別，在 20 世紀的美國蔚為一種主流思潮，對法律、政治、教育、社會、宗教和藝術的研究產生了很大的影響。這種哲學思潮創始於美國現象學家、哲學家、宗教學家皮爾斯 (Peirce, Charles Sanders 1839-1914)，他最先用此名詞。後經由美國哲學家、心理學家詹姆斯 (James, William 1842-1910) 及美國實用主義哲學家杜威 (Dewey, John 1859-1932) 等學者大肆宣揚、長期倡導，使它對世界產生了影響，杜威曾在中國北京大學教書，加上胡適的大力倡導，對我國產生了相當大的影響。此學說以「邏輯分析方法」(the method of logistic analysis) 起家 (即：解釋「概念」和「語言」的含義)，不接受形上學 (↗194 metaphysics) 及全能 (↗181 omnipotence) 的天主/上帝/神 (↗30 God) 從永遠安排一切的概念，後來又強調所謂「真理性質」的學說：

1) 皮爾斯認為：哲學 (↗344 philosophy) 首要的工作，是以實用主義觀點來分析概念，沒有實際效果 (對行動、期望和可能的反應無所裨益者) 的概念就沒有意義；他更用其意義的實用標準來批評傳統形上學是「無意義的咬文嚼字和永不休止的爭論」。

2) 詹姆斯則較強調：個人的真理標準，若在某事物、生活上有用處，並實際上導致令人滿意的效果便為真。一個人若相信天主/上帝對生活有用處，他就有權宣稱這信仰是真的。

3) 杜威認為：知識和科學旨在為人類服務，故他把觀念、假設和理論等視為解決日常生活問題的工具，因此，他的學說被稱為工具主義 (instrumentalism)。

(2) 其後，美國哲學家、社會心理學家、符號互動論(symbolic interaction approach)的奠基人米德(Mead, George Herbert 1863-1931)，他將實用主義應用到社會科學上，重視日常生活情境(社會情境)中，人們如何理解社會關係。除了美國之外，尚有：英國哲學家西勒爾(Schiller, Ferdinand Canning Scott 1864-1937)和奧地利維也納哲學家耶路撒冷(Jerusalem, Wilhelm 1854-1923)均贊成此說。如今實用主義似已過去，但對現代知識界仍具影響力。

(三)實用主義將知識：「真理的過程」與「真理本身」混淆不清，又過分強調以「經驗」建立真理，而忽略了非分析的先驗/超驗(transcendental)知識，以超越感覺的認知而導致缺乏形上原則；結果沒有絕對的道德規範來判斷是非是非善惡。此種倫理相對主義(ethical relativism)(↗299 relativism)蔓延到社會和國家是無可諱言的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

朱建民著，《實用主義：科學與宗教的融會》，台北：臺灣書局，1997。

陳亞軍著，《哲學的改造：從實用主義到新實用主義》，北京：中國社會科學出版社出版，新華書店總經銷，1998。

詹姆士(James, W.)著、孟憲承譯，《實用主義》，上海：商務印書館，1924。

詹姆斯·威廉(James, W.)著、劉宏信譯，《實用主義》，台北新店：立緒文化出版社，2007。

顧紅亮著，《實用主義的誤讀：杜威哲學對中國現代哲學的影響》，上海：華東師範大學，2000。

Ayer, A. J. *Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce and William James*. San Francisco: Freeman, Coope, 1968.

Boersema, D. *Pragmatism and Reference*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.

Brandt, R. *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Brighi, E. B. and Bauer, H. ed. *Pragmatism in International Relations*. New York: Routledge, 2008.

Hickman, L. A. *Pragmatism as Post-Postmodernism: Lessons from John Dewey*. New York: Fordham

University Press, 2007.

編譯

## 637 實在界

shízàijiè

REALITY

參閱：344 哲學 147 存有 148 存有論 194 形上學 335 真理 53 不可知論 542 絕對者 143 有神論 514 無神論 506 虛無主義

(一)概念說明：實在界/實在性/真相/實相(reality)一詞，源自拉丁文「res 事物、物品、資料」，指存有物(being)的實在質料。從哲學(↗344 philosophy)的層面而言，指獨立存在於心外的事物界，通常指感官界。實在界與幻想界或理智抽象界常被區分開來。中世紀哲學中，提到「實在界」一詞，通常指「超級屬性」(↗494 transcendentals)之一，意即：凡有具體內容、限定和基本構成的事物，因此，它跟潛能與實現(↗638 act and potency)、實體與附質(依附體)(substance and accident)、存有與思想(being and thought)都有極密切之關係。可是在近代哲學裡，顯然絕對的可理解之事物、甚至實在界的存在都已受到挑戰。

#### (二)哲學說明：

(1) 要探討「實在界」問題，必問兩個問題，即：「事物一如它們所呈現的樣子嗎？」以及「這些事物究竟存在嗎？」從白色物體而來的光，穿過綠色玻璃，給人的印象為「那物體是綠色的」。法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)認為：感官轉化物體的印象可能類似此情況，由於感官常欺騙人，於是，他以天主/上帝/神(↗30 God)的誠信不欺，來支持外在世界的「實在性」。德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel

1724-1804)，宣稱：以上述方法認識外界的人，都是透過感官(sense)和理智/悟性(intellectus, intellect)，以致只看到一些被主觀轉化成的現象/表象(phenomenon)，而不是事物本身，而淪為現象學(↗397 phenomenology)的哲學。若進一步追問是否心外一切事物正如顯於心內的表象呢？否定的答覆就陷入了唯我主義(solipsism)，即以爲：每人的內在現象，包括思想、感情、決定及行爲是唯一真正存在的「實在界」。

(2) 由於，除了用感官和理智/悟性(現象論與唯我主義都認爲此二種認知方式有問題)外，認識者無法驗證「實在界」的性質和存在，所以，上述兩問題需受到檢查：一個人若問「除了自己外，其他事物是否存在？」這問法本身已暗含這人自己的存在，他認識自我的方式其實與他認識其他事物存在(被視爲有問題之處)是同樣的，因此，承認自己存在就等於承認他物存在。同理，當他問「事物是否一如他所想的那樣？」這問題已先假定感官的知覺不同於所知覺到的事物，又假定了適度謹慎的心靈，可預防對於任何感官與事件的錯誤解釋。例如：爲感冒的人，可能覺得食物毫無味道，可是他明知那不是食物失去味道所致，很可能是他自己的味覺(感官)不正常。故一個人可編造許多問題，而步入唯我主義和現象論的歧路，但事實上，他的心靈不會產生這些問題。那些口口聲聲懷疑實在界的人士，在實際生活中不一定真的懷疑。

(3) 雖然，「實在界」一詞是獨立存在於心外的事物總稱，它通常被認爲與「感官界」的「實在界」等同，但人不可斷然把存在的事物單單侷限在感官界裡。如果「靈魂」、「天使」(↗49 angel)和天主/上帝/神等非物質的事物存在的話，則這些也是真實的(實在的)(real)，且實實在在地(actually)由這些存有而建構成更高級的「實在界」。再者，所謂「經驗」理應包括人與「實在界」(真實的、實在的)相遇的諸多方式(不該只限於感覺方式)，人也因這些相遇而瞭解了自己。所以，從人的整個生命活動來看，「實在界」與「經驗」是相關的概念。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Abdoulleev, A. *Reality, Universal Ontology, and Knowledge Systems: Toward the Intelligent World*. Hershey, PA: IGI Publications, 2008.

Berlin, I. S. *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997.

Dyke, H. ed. *From Truth to Reality: New Essays in Logic and Metaphysics*. New York: Routledge, 2009.

Hirsch, E. *Dividing Reality*. New York: Oxford University Press, 1955.

Weiker, M. *Creation and Reality*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

編譯

## 638 實現與潛能

shíxiàn yǔ qiánnéng

### ACT AND POTENCY

參閱：140 西方哲學 221 亞里斯多德主義 186  
多瑪斯學派 149 存有論證 194 形上學 539  
發展 520 進化

(一)概念說明：實現/行爲/行動(act)一詞，源自拉丁文的「agere 做、行」，指人類之基本動作。士林/經院哲學(scholastic philosophy)的基本詞彙，表達實在界(↗637 reality)的動態一面。另潛能/潛力/力量/能力(potency)，源自拉丁文「posse 能、能夠」，指實現的實在可能性。可以說：實現是已經完成的實在界；而潛能則是實現實在界之可能性；實現與潛能(act and potency)是組成有限存有物行動的兩種形上原則。

(二)簡史：在西方哲學(↗344 philosophy)中，第一位設計出這種「實現與潛能」的學說的就是希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)。亞氏以此作爲他解釋「行動爲變化」的原則。其後，在義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約

1225-1274)的發揮下，實現與潛能更成了他存有哲學(存有論↗148 ontology)的基石，是他解決本質(↗100 essence)與存有(being)之間關係的根據。到了近代，由於唯心論/觀念論(↗712 idealism)和經驗主義(↗627 empiricism)的影響，這種學說乃陷於低潮。不過，在當代哲學中，對實在論的興味又再度提昇。存在主義(↗146 existentialism)者對存在的關懷會打開一條新路，更新人們對實現與潛能的興趣。

### (三)哲學分析：

(1) 在人所接觸的有限實體(↗641 substance)中，沒有一件是已經完全表達出它身上各方面存在的可能性。在有限的人接觸有限的實體時，人看不到它各方面的可能性。換言之，一方面，它「在」(it is there)；另一方面，不完全「在」(it is not fully there)。有些哲學家用不同的方式表達同樣的意思，說：存有物的「在性」(thereness)經常都受到它自己不存有(non-being)的威脅。這樣，不存有(不完全「在」)，就構成實體與人接觸的一部分。又因為這種不存有並不是真正的「虛無」(nihil, nothing)，在存有物的「在性」中，必定有一種充份的原因可解釋某一實體的實現。此充分原因必定是絕對而完全自足的，排除一切不存有的實現；這排除一切不存有的實現就是存有本身(being itself)。它不需要任何在自身以外的東西來實現它的存有，它稱為「純粹的實現」(pure act)。純粹實現是無限的；除了純粹實現外還有「有限的實現」，就是實現與潛能的混合，即是混合實現(mixed act)。

(2) 「有限的實現」就本身而言，已暗示一種指向「純粹的實現」的動力。這是一種無限的動力：一方面向著無限移動；另一方面也是一個無止境的過程。這樣，低於人類的實現就向著人化(↗12 hominization)推進，努力求取就是人的實現。基於此，「有限的實現」不單一般性地定向於超越自我，還定向於超越自己的本性(natural)。但是，「有限的實現」只有藉著「純粹的實現」才得以成為實現。終極而言，「有限的實現」之超越的動力來自於「純粹的實現」。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Duns Scotus, J. *A Treatise on Potency and Act: Questions on the Metaphysics of Aristotle Book IX, Introduction and Commentary, Latin Text and English Translation*. St. Bonaventure, New York: The Franciscan Institute, 2000.

編譯

## 639 實證主義

### shízhèng zhǔyì

### POSITIVISM

參閱：344 哲學 441 基督徒哲學 53 不可知論  
322 信仰與理性 391 神學與科學 392 神學認  
識論 387 神學方法

(一) 概念說明：實證主義/實證論(positivism)，為十九世紀法國哲學家、社會學家孔德(Comte, Auguste 1798-1857)所創。實證主義主張：任何學問或道德行為，必須以可以感覺到的事實為出發點，並限於描述可感覺事實及其規律的思想態度。引起一些歐陸哲學家，如：康德(Kant, Immanuel 1724- 1804)的反駁。

(二)實證主義可分為：哲學實證主義與道德實證主義兩種：

(1) 哲學實證主義(philosophy positivism)：

1)凡是要任何學問必須以可感覺到的事實為出發點，並自限於描述可感覺事實及其規律的哲學看法，總稱為實證主義。此主義的共同特徵是唾棄傳統哲學，尤其強烈反對形上學(↗194 metaphysics)。後來的「新實證主義/新實證論」(neo-positivism)，更強調：直接用純自然科學方法使哲學成爲一種科學，企圖排除一切形上和非科學的成份，以成爲不同凡響的新哲學。古代的懷疑主義(↗697 scepticism)、古希臘哲學家伊比鳩魯

(Epikouros 341-271) 之伊比鳩魯主義 (Epicureanism) 以及中世紀的唯名論 (↗463 nominalism) 都有實證主義的傾向。但它真正創始於英、法之經驗主義 (↗627 empiricism) 者，如：法國哲學家、社會學家孔德 (Comte, Auguste 1798-1857)；英國經驗主義哲學家、政治家、語言學者、安立甘教會平信徒培根 (Bacon of Verulam, Francis 1561-1626)，他試圖將人類知識建基於實驗法 (experiment method) 和歸納法 (induction method) 上；英國哲學家、政治哲學家霍布斯 (Hobbes, Thomas 1588-1679)，強調感覺而拒絕形上原理；蘇格蘭經驗主義哲學家、宗教哲學家休謨 (Hume, David 1711-1776)，對實證主義貢獻非凡，他主張：知識只能建基於數學或科學所處理的實驗事實上，他拒絕了因果 (cause and effect) 原理。法國哲學家、社會學家孔德 (Comte, Auguste 1798-1857) 開始用「實證主義」此名詞。孔德認為：人類思想發展的過程，有三個階段：一為宗教 (↗266 religion)、神學 (↗385 theology) 階段；二為哲學 (↗344 philosophy) 階段；三為現代科學階段。人類先後擺脫了神學與形上學的束縛，而進入了實證時期。其後，維也納學派 (Vienna School) 的新實證主義 (neo-positivism) 則把哲學轉向邏輯之邏輯實證論 (logical positivism) 和語言分析之分析實證論 (analytical positivism) 的研究，代表人物如：奧地利維也納學派哲學維根斯坦家 (Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann 1889-1951)；德國邏輯實證論哲學家、神學家卡納普 (Carnap, Rudolf 1891-1970) 和英國哲學家、社會評論家羅素 (Russell, Bertrand Arthur William 1872-1970) 等，他們使哲學的任務祇限於檢證命題。

2) 實證主義強調自己很客觀，事實上，在「對象」和「探討方法」上的限制，卻很「獨斷」及「不公正」。它面對人類「開放的渴望」這大問題時，竟然默不作聲，未對所有層面，包括形上學 (↗194 metaphysics) 與宗教 (↗266 religion) 層面開放。但畢竟它的貢獻是無可置疑的，強調知識必建基於經驗，無異提醒哲人：哲學的首要任務，在於解釋與改造這世界，而非構思各種可能的世界。它要求敘述的驗證，對於教條主義 (↗406 dogmatism) 起

了制衡作用。再者，它也提醒神學家：神學的首要工作應從歷史和經驗的角度去探討，天主/上帝/神 (↗30 God) 已啓示 (↗472 revelation) 的救恩 (↗455 salvation)，在此基礎上建構一個合乎邏輯的系統或理論。

(2) 道德實證主義 (moral positivism)：它否認在道德秩序中普遍、客觀和不變的規範，拒絕一切道德上的絕對命令。它又細分為兩類型：

1) 神律的道德實證主義 (theonomous moral positivism)：認為道德的秩序、價值、結構和義務建基於天主/上帝「絕對的」自由意志，而非其神性。天主/上帝隨時下的命令都是善的，禁止的都是惡的。英國士林/經院神學 (↗19 theology, scholastic)、方濟會士威廉·歐坎 (Ockham, William of 1285-1374) 和唯名論 (↗463 nominalism) 者即持此說。

2) 自律的道德實證主義 (autonomous moral positivism)：宣稱道德規範既不是來自事、物或人的本性，也非來自神的啓示，而是人的自由理性行動；藉此行動人去管理各種政治、經濟和人際關係。

綜合而論，在較平衡的看法中，要注意兩方面：一方面有那些先驗/超驗 (transcendental)、超越的事實，如：受造物的本質、人良心 (conscience) 判斷的能力及超越一切受造物的奧秘，就是天主/上帝/神。另一方面有人的歷史性、不同的時空中的反省思考，也因此才有各種道德律 (↗620 law, moral) 及道德規範的改變或修正。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

哈勒 (Haller, R.) 著，韓林合譯，《新實證主義：維也納學圈哲學史導論》，北京：商務印書館，1998。

柯拉克夫斯基 (Kolakowski, L.) 著，高俊一譯，《理性的異化：實證主義思想史》，台北：聯經出版社，1988。

胡偉希著，《金岳霖與中國實證主義認識論》，上海：人民出版社，1988。

楊國榮著，《實證主義與中國近代哲學》，台北：五南書局，1995。

Campbell, T. *The Legal Theory of Ethical Positivism*. Aldershot: Dartmouth, 1996.

- Campbell, T. *Prescriptive Legal Positivism: Law, Rights, and Democracy*. London: UCL Press; Portland, Or.: Cavendish, 2004.
- Coyle, S. *From Positivism to Idealism: A Study of the Moral Dimensions of Legality*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.
- Hassard, J. *Sociology and Organization Theory: Positivism, Paradigms and Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Joad, C. E. M. *A Critique of Logical Positivism*. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- Waluchow, W. J. *Inclusive Legal Positivism*. Oxford: Clarendon Press New York: Oxford University Press, 1994.

編譯

## 640 實證神學

shízhèng shénxué

### THEOLOGY, POSITIVE

參閱： 385 神學 639 實證主義 241 肯定神學  
197 否定神學 387 神學方法 577 聖經神學

(一)概念說明：「實證神學」(positive theology)為神學工作之一部份，它彙集及呈現耶穌基督(↗296 Jesus Christ)啓示(↗472 revelation)及救恩史(↗456 salvation, history of)中之「實際內容」。實證神學與「肯定神學」(↗241 theology, affirmative；theology, kaphatic)有別。「肯定神學」在談及救恩之奧秘時，強調其「肯定」的一面；其相對部份應為「否定神學」(↗197 theology, negative；theology, apophatic)；「否定」神學在論及救恩之奧秘時，則強調其「否定」的一面。實證神學亦與實證主義者的神學(↗385 theology)有別；實證主義神學在處理神學時，係傾向於實證主義的精神，在救恩過程中，過度強調外在及歷史論據，而忽略了一樣重要之神聖啓示之內在範圍，以及天主/上帝/神(↗30 God)在人類(人↗11 man)內心深處之救恩性的存在。

(二)在神學史(↗388 theology, history of)上，可發現上述三種作用在重點上的逐漸轉移。例如：1) 教父時代：工作重點在「實證神學」及「實踐神學」(practical theology)；2) 中古時代：則精於「信理神學」(↗313 theology, dogmatic)；3) 宗教改革(↗273 Reformation)時代：則斷然強調「實證神學」及「實踐神學」之重要性。近數世紀來，神學領域趨向於更專精及多樣化，因此，問題不再僅限於三種作用領域間之彼此對話，亦看重各個領域間之相互合作。

### (三)實證神學特殊作用：

(1) 實證神學特殊作用，在於神學整體中的作用和信理神學(系統 system、思辨 speculation、理論 theory)及實踐神學(牧靈 pastoral、應用 applied)的作用。一方面有關係；另一方面有區別。實證神學應用歷史學、文學、科學的方法，設法以一貫及更有系統的方法，蒐整及呈現基督啓示及救恩史中之「實際」資料。

(2) 具體而言，實證神學特別包括以下各神學項目：聖經史，聖經神學(↗577 theology, biblical)，舊約(↗687 Old Testament)與新約(↗611 New Testament)的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)，教會史(↗412 church, history of the)及教父學(↗401 patrology)。各該項目有一共同目的，即依慎重及建設性之科學態度，將基督信仰(↗315 faith)及啓示之「實證」基礎，作一綿密之解釋。如不欲使「實證神學」流為「實證主義」之形式作風，僅將歷史之事實資料加以編輯，實證神學則必須注意各該同一資料之內在性(↗71 immanence)、超越性(↗495 transcendence)、救恩及神性的向度。此意義謂實證神學在執行神學三項作用之一項時，必須與其他兩項，即：信理(思辨、理論)及實踐(牧靈、實用)作用保持經常之對話。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Ritschl, A. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: the Positive Development of the*

*Doctrine*. Eugene, Ore.: Wipf and Stock, 2004.

Schrofer, E. *Theologie als positive Wissenschaft: Prinzipien und Methoden der Dogmatik bei Schleiermacher*. Frankfurt a. M.; Bern; Cirencester/U.K.: Lang, 1980.

谷寒松

## 641 實體

shǐtǐ

### SUBSTANCE

參閱：140 西方哲學 441 基督徒哲學 20 士林學派 194 形上學 119 主體 291 附質 708 體變 166 自立性 148 存有論

(一)概念說明：實體/本體(substance)，源自拉丁文的「sub 在下」、「stare 站、立、挺身站立、自持」，指站立於其他事物之下，亦即指現象之下屹立不變者。在古代西方哲學歷史中，被視為存有物(being)之主要的、核心的內涵及定點，涵蓋自立性/自立體(↗166 subsistence)的一面，為附質(↗291 accident)的依靠。實體與附質視為西方神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)思想典範(paradigm of thought) (思想典範 ↗304 paradigm)之主要範疇，即視為實體形上學(metaphysics of substance)。對於實體的界定，眾說紛紜，但多認為實體是某種基本的、獨立存在、站在其他事物底下、又是活動或變化之根源者。基督宗教(↗436 Christianity)思想家常用此詞彙來描述個別人(↗11 man)，天主/上帝/神(↗30 God)或天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)。與它相對的是附質(↗accident)，「附質」需依附「實體」才能存在。「無限實體」則沒有附質，絕對屹立不變，「有限實體」的不改變性則是對附質而言。

(二)概念簡史：

(1) 為解釋宇宙間「變」與「不變」的問題，希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)用

“ousia”一字，表示觀念界中屹立不變者，但該字日後被譯為“substantia”卻無法用在「實在界」(↗637 reality)裡。希臘哲學家、柏拉圖的學生亞里斯多德(Aristoteles 384-322)把“ousia”概念推廣到「感官界」；他把個別的人(如：蘇格拉底 Sōkratēs 約 469-399)稱為「第一實體/主要實體」(primary substance)，指天主/上帝/神；第一實體所屬的種或類(如：人)——即從個別、物抽象而得的普遍性一稱為「第二實體/次要實體」(secondary substance)，指一切被造的存有物。

(2) 某些基督宗教的思想家採用亞氏的實體觀念，來證實他們所信仰的超越的實在界，而認為天主/上帝/神和天使(↗49 angel)是可理解的實體。因此，325年尼西亞第一屆大公會議(↗127 Council of Nicaea I 325)頒布《尼西亞信經》(Creed, Nicene)，強調：天主聖言和聖父同一實體(DH 125)。卡帕多細亞教父們(Cappadocian Fathers)，一方面肯定天主/上帝/神的不可分的唯一性體；另一方面用類比(↗698 analogy)的方式，從一個實體的角度闡明在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中天主三位一體的關係。由於本質/實質(essence)須是非物質的，而實體卻是非物質的或是物質的，因此，北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，認為：以「本質」一詞，表達天主/上帝/神的「存有」，比「實體」更恰當。但因「實體」能顯出天主/上帝/神那卓然獨立的存在性，以致該詞教會仍然沿用至今。

到了中世紀，「本質」一詞似乎已比「實體」更佔上風，因此，自古希臘經中古時代直至今日哲學界的辯論命題「普遍概念爭論/共相爭論」(universals controversy)時，也觸及此二名詞的問題。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，將亞里斯多德的哲學思想，帶入基督宗教神、哲學中，成為士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)的基礎，大抵重複亞里斯多德的「實體」概念，但他強調任何事物必有某種基本的、首要的獨立存在者，才能解釋其單一性，那就是實體。

(3) 對英國經驗主義哲學家洛克(Locke, John



1632-1704)和德意志觀念論(German idealism) (↗712 idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)而言,「實體」仍是重要詞彙,但對許多近代經驗主義(↗627 empiricism)者而言則不然。近代不少神學家認為「實體」一詞,因它的靜態性,似乎無法充份顯出天主/上帝的位格(↗206 person)、神聖性和愛(↗604 love),尤其是過程神學(↗590 theology, process)主張:不斷發現新的表達方式以取代「實體」,來闡明天主/上帝的永恆性及不變性。

(三)在神學上,「實體」觀念扮演很重要的角色:

(1) 「實體」觀念、「位格」觀念和「自立性/自立體」觀念,在神學上,一方面有密切的關係;另一方面「實體」也涵蓋「本質」和「本性」觀念的某些因素。因此,在天主/上帝降生為人的神學中(基督論 ↗449 Christology) (降生神學 ↗333 theology, incarnational),「實體」幾乎是不可缺少的基本概念。

(2) 對於解釋聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the),「實體」觀念在傳統神學中,也佔有中心的地位。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1551年第十三場會議《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)在論及「聖體」時,以「餅」和「酒」兩實體的「體變」(↗708 transubstantiation)來解釋:復活的主耶穌基督,在聖體聖事中的特殊臨在(↗677 presence)(DH 1642, 1652)。1950年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)又在《人類的》(Humani generis)通諭中,提醒天主教會(↗44 Church, Catholic)神學界:「體變」的教義所用的實體概念依然有效,並未作廢(DH 3891)。

參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

多瑪斯(Thomas, A.)著、呂穆迪譯,《宇宙間的靈智實體問題》,台北:臺灣商務印書館,1969。

林聰賢著,《實體真實主義之實相與虛相》,台北:臺灣

大學,1995。

谷寒松(Gutheinz, L.)著,〈從實體形上學到關係形上學:與項退結教授的形上學對話〉,《神學論集》第153集,台北:光啓文化事業,2007。

汪子嵩著,《亞裏斯多德關於本體的學說》,北京:人民出版社,1983。

俞宣孟著,《本體論研究》,上海:上海人民出版社,1999。

高金田著,《關係中的實體:上帝、人與自然》,台北:永望文化事業,1993。

陳錦鴻著,《康德哲學中的實體與自我》,台北新莊:輔仁大學哲學研究所,1992。

樊公裁著,《黑格爾的實體學說與當代哲學思潮》,天津:天津人民出版社,1995。

蔣一安著,《本體思想史綱》,台北:臺灣商務印書館,1966。

張華夏著,《實在與過程:本體論哲學的探索與反思》,廣州:廣東人民出版社,1997。

羅嘉昌著,《從物質實體到關係實在》,北京:中國社會科學院,1996。

顏一著,《流變、理念與實體:希臘本體論的三個方向》,北京:中國人民大學,1997。

顧毓民撰,《論實體的意義:亞里士多德形上學一書研究》,台北新莊:輔仁大學哲學研究所,1979。

龔榆著,《本體論:在探索真理的道路上》,上海:上海三聯書店,2005。

Bielfeldt, D. *The Substance of the Faith: Luther's Doctrinal Theology for Today*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2008.

Lowe, E. J. *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*. Oxford: Clarendon Press New York: Oxford University Press, 1998.

Suarez, F. *On the Formal Cause of Substance: Metaphysical Disputation XV*. Milwaukee, Wis: Marquette University Press, 2000.

編譯

## 642 福音

fúyīn

### GOSPEL

參閱: 611 新約 612 新約神學 578 聖經詮釋學  
664 編輯批判 643 福音作者 286 初期教會

## (一)概念說明：

(1) 福音(gospel)一詞，源自希臘文的「euangelion 福音、喜訊」及拉丁文的「evangelium 福音、喜訊」，其中包含：「eu 好的、有福的」及「aggelia 宣布的聲音」，意謂「傳報國家或私人生活的好消息或喜訊」。在基督宗教(↗436 Christianity)外，「福音」或較晚所說的「好消息」，它格外影射著國王的身位和他的行為所含有的救恩(↗455 salvation)性。傳報好消息，指新約(↗611 New Testament)聖經中，有關記載耶穌基督(↗296 Jesus Christ)生活的四部著作，即所謂：《瑪竇福音》(Matthew)、《馬爾谷福音》(Mark)、《路加福音》(Luke)、《若望福音》(John)。

基督信仰視耶穌為「主」，「主」為國王的稱號(宗廿五 26)，因此，將與祂有關的宣講(↗330 preaching)視為「福音」，這是很自然的。但是，早在第二依撒意亞的猶太傳統裡(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)，已經有關於報告好消息的使者的希望了：「那傳布喜訊，宣布和平，傳報佳音，宣布救恩者……的腳步，在山上是多麼美麗啊！」(依五十二 7)。這兩條「好消息」的源流在基督信仰的「福音」裡匯合了。不能確定耶穌是否用過福音這個說法，但重要的是知道這個詞彙是否表達了宣講訊息的核心。毫無疑問的，耶穌瞭解祂天國(↗38 kingdom of God)已來臨(谷一 14)的訊息，即初傳(↗287 kerygma)，並且知道這天國在祂的言語及救恩工程(economy of salvation)中，好像好消息般地臨現：「你們眼睛有福，因為看得見；你們耳朵有福，因為聽得見」(瑪十三 16)。此外，不應該將「好消息」和「報信的使者」分開，如在《依撒意亞先知書》裡，信使和信息已是合為一體的；這位使者就是耶穌自己。但是，祂不只以信使或信息作者的身份出現，因為，祂同時身兼祂信息的內容，意思是說：祂就是這個信息所傳報的那個人。因此，初期教會(↗286 church, primitive)已經取了「福音」的概念，來綜合描寫救恩訊息相聯於耶穌的來臨，而這做法是完全合理的。

(2) 很可能此概念，很快地就進入基督信仰的詞彙中，因為，保祿宗徒經常採用而沒有多

作解釋。他用這個詞來表示他對好消息的確認：天主/上帝/神(↗30 God)已在耶穌的降生(↗332 Incarnation)、死亡(↗154 death)和復活(↗47 Resurrection of Christ)中完成了世界的救贖，如保祿宗徒在《羅馬書》第一章及《格林多前書》第十五章等章節中，來描寫信仰(↗315 faith)宣信(↗329 confession)的發展。這個事件，在舊約(↗687 Old Testament)時代已經預報了，因此，這事件在新約中便成為許諾。原來希臘文的「預報」和「許諾」，有語言學上的關係。重要的是要注意到「福音」所指的不仅是內容，也是行動，福音意味著「宣告福音」的行動。因此，基督徒傳統保留了唯一福音的概念；雖然，以後「福音」這個詞彙用來指稱保留這個好消息的書。然而，「福音」不是「四部福音」，而所謂的四部福音只是指四個不同形式寫成的唯一福音。

## (二)福音成了四部福音：

正如初傳在宣告行動和宣講內容中，給講道者很大的空間去發揮，同樣的，「福音」在宣告方面，演變成以耶穌的言行為內容的教導形式。如此，便產生了一些文獻，以記述的形式收集耶穌基督的言行。這些文獻在新約中，並不稱作「福音」，抑有甚者，唯一提到這些文件的作者明確地稱之為「記述」(路一 1-4)。「福音」這個詞彙的使用，很可能來自《馬爾谷福音》開頭的句子，這個字的意思是多重的。它是一篇敘述的開始，而不是一本書的標題。然而，由於「福音的宣告」的執行者和內容都是耶穌基督，自然而然地，記述這個宣告的文件就漸漸以「福音」作為代稱。又因為有不同形式的文獻，因而便有複數的福音(四部福音)。可是應當強調，無論如何，現在教會所唸的福音書，仍然是天主/上帝在耶穌基督內為人類實現救恩的宣告。

## (三)福音的形成：

福音形成的過程可分為三個不同的階段：

(1) 第一階段：在此階段中耶穌基督宣講救恩的喜訊，並實現了救恩。在祂的公開生活前，

祂「把自己所想要的人召來」(谷三 2)，他們伴隨著耶穌，直到「祂藉聖神囑咐了所選的宗徒」(宗一 2)。他們是「主耶穌在我們中間來往的所有時間內，常同我們在一起的人，由若翰施洗起，直到耶穌從我們中被接去的日子止」(宗一 21-22)。這是看和聽的階段，有時不能理會，如同福音所強調的：「這話他們一點也不懂，這話為他們是隱密的，他們也不明白他所想說的事」(路十八 34；谷二 17-21)。

(2) 第二階段：耶穌基督的復活使門徒們理解救恩喜訊的奧秘(↗600 mystery)；在耶穌升天(↗433 Ascension of Christ)和聖神(↗566 Holy Spirit)降臨後，門徒們就開始實現耶穌在最後時刻親自留給他們的信息：「聖神要臨於你們身上，你們將充滿聖神的德能，要在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極，為我作證人」(宗一 8)。該看在宗徒大事錄裡，「福音」書的第一個提綱：「祂藉著耶穌基督一祂原是萬民的主一宣講了和平的音訊，把這道光傳給以色列子民。」「你們都知道：在若翰宣講洗禮以後，從加里肋亞開始，在猶太所發生的事，天主怎樣以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌，使祂巡行各處，施恩行善，治好一切受魔鬼壓制的人，因為天主同祂在一起。我們就是祂在猶太人地域和耶路撒冷所行一切的見證人。他們卻把祂懸在木架上，殺死了。第三天，天主使祂復活了，叫祂顯現出來，不是給所有的百姓，而是給天主所預揀的見證人，就是給我們這些在祂從死者中復活後，與祂同食共飲的人。祂吩咐我們向百姓講道，指證祂就是天主所立的生者與死者的判官。一切先知都為祂作證：凡信祂的人，賴祂的名字都要獲得罪赦」(宗十 36-43)。在這宣講的期間，各個單元接受了不同的形式，以後形成福音的各種不同的文學類型(literary genre)：奇跡(↗229 miracle)的敘述，比喻(↗61 parable)，生命的奧秘，寓言(↗538 allegory)……尤其是耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)的敘述，也許是所有敘述中最早的。這時期可能已經有了一些有题目的演講集，或依據形式而編的比喻集、奇跡的敘述集等。這些「文集」，以後在福音都可以找到。也可能已經有

人開始從事撰寫，所以，這些撰寫的資料成為福音正文中的部份；所以說，這是福音宣講和形成的階段。

(3) 第三階段：是福音著作的編纂、寫成現在所看到的福音書。依據前一階段已經形成和收集的資料，不論仍然以「口傳/口頭傳授」(oral tradition)方式存在，或已是書寫文件，福音的作者們將這些材料編輯成四部文獻，就是基督徒團體所知道的不同名字的「福音」。四部福音書的結構很類似：由施洗者若翰的宣講和耶穌基督在受洗時的首次顯現敘述起，接著是耶穌在加里肋亞的服務。直到加里肋亞危機愈來愈明顯，耶穌基督決定加強祂自群眾中精挑細選而來的門徒的陶冶，然後走向耶路撒冷，之後有一段簡短的服務，在此，驅逐聖殿商人的象徵行為，扮演一重要的角色。然後祂被當權者排拒，被交到羅馬人手中，接受了十字架苦刑的處決。第三天起，門徒拜祂復活之賜，開始恆常地體會祂鮮明的臨在。這是書寫的階段。

#### (四)對觀福音(Synoptic Gospel)：

上文描寫的架構，是四部福音所共有的，但是其中有三部比較接近，就是：《瑪竇福音》、《馬爾谷福音》和《路加福音》，稱之為「對觀福音」。在說明「對觀問題」之前，應該注意「對觀事實」：

(1) 對觀事實：在上文提到的三部福音中，其相似點並不限於它的整體次序，就連單元的接續、內容及表達的形式，甚至連用字都一樣。幾乎整部《馬爾谷福音》的材料，在《瑪竇福音》和《路加福音》中都可以找到。此外，也有相當多的共同材料。正是這種現象，形成了「對觀事實」，並允許教會將三部福音以平行排列的方式出版，以便看出其間的「相似處」，以及其「相異點」。因為面對這個相似的事實，出現了一些相反的現象：有一些重要的過程，三位作者中只有一位敘述了。例如：《路加福音》中的許多最美、最為人所熟悉的比喻(如：路十五 11-32)。有時兩部福音雖有相同的材料，但兩者的區別卻很顯眼，例如：《瑪竇福音》和《路加福音》中耶穌受試探的例子；有相當大的區別，例如：《瑪

寶福音》和《路加福音》的真福八端(瑪五 1-12)和《主禱文》；有的甚至無法相容，像：耶穌的童年史。這樣，「對觀事實」便成了「對觀問題」：如果這些福音彼此是完全獨立的，為什麼有那麼多的相同點？如果彼此有關係，那麼這是什麼樣的關係，竟容許如此顯而易見的相異？

## (2) 對觀問題：

1) 解決對觀問題的努力，甚至比察覺對觀的事實還要早。當然，將福音視為耶穌生活方式的一種描寫，會有相同點，沒有什麼奇怪，因為，所敘述的是同一個人物。相反的，應該解釋的卻是那些表面上的矛盾。這些矛盾是第一批反基督宗教的人很樂意強調的。面對這些矛盾有人提出中庸的解決方法，甚至北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，曾經想到以福音之間的關係來作解釋，根據這種解釋法，《馬爾谷福音》不過是《瑪竇福音》的濃縮版而已。

2) 當聖經批判學(↗573 criticism, biblical)興起時，就認出了這個事實，並尋找解決的方法。第一個解決方法是認為福音來自「口傳/口頭傳授」，就是在猶太人的環境裡，按照記憶的傳播：一個基礎的福音，在不同的環境裡作必要的調整後，以口頭的方式傳播。這樣便解釋了那同中之異。但是，這個解釋仍無法回答為什麼有時有大量的用字也完全一樣？有人又提出在福音正經層面上的文學的關係，但未達成廣泛為人接受的結論。「兩源論」(two-source theory)使問題又回到福音正經編輯前的階段。主張《瑪竇福音》和《路加福音》除了《馬爾谷福音》外，還共有另一個源流，稱為 Q 泉源/來源(德文泉源 Quelle 的頭一個字母)。這個解決方法為大部分的研究者所接受；然而，他們對哪章節應歸於第二源流(Q)，或哪些可能是這個源流(谷)的發揮未達成協議。正因為有這些具體的困難，使得這理論在接受新的文獻和口傳傳統上變得複雜。也許，應該接受有若干的書寫文件(而不只是馬爾谷和 Q)，並接受相當分量的口傳。

綜合而言，依據今日的聖經批判學對觀

的比較，讓讀者更瞭解福音的文學類型(literary genre)，及不同作者的特點。

(五)《若望福音》的材料和布局比較特別。對耶穌生活插曲的敘述也少得多。然而，在神學(↗385 theology)內容上多所發揮，並以不同的圖像幫助讀者瞻仰耶穌基督本人的奧秘，如：生命之糧、世界之光等等。因這些特點，《若望福音》一直被稱為神學福音或靈修/神修(↗710 spirituality)福音。這部福音的另一個特徵是大量演講的記載。在這些演講中，耶穌以「智慧」的風範教訓人，這和福音序言裡提到的，耶穌為「降生的聖言」相呼應。這些言論的內容特別與耶穌的自我啓示有關。

## (六)福音的歷史價值：

(1) 福音的歷史性，基本上的意義是：1)讀者可以相信所講的是發生過的事實。2)它所表達的基本上是初期教會(↗286 church, primitive)對歷史事件的神學解釋。3)因此，產生了一個疑問，福音究竟是信仰(↗315 faith)或是歷史。事實上，兩者都不必涵蓋事實的全部。因為，信仰既非純粹的歷史，歷史亦非純粹的信仰。可是，具體地說，基督信仰的確包含歷史的向度：是發生過的事件，而不是純粹的意識型態(↗617 ideology)、思想體系、建構的神話(↗383 myth)或想像的傳說。

這並不是說，福音所敘述的每個事實，都得恰如福音所描寫的那樣。這種歷史編纂學的批判(歷史主義↗666 historicism)的理想，並不適用於福音。但是，福音所敘述的必然和某些事實有關；以後歷史批判(historical criticism)的分析，已確定哪些事實是真的。

(2) 基本上，基督徒信任福音的歷史性，相信福音是發生過的事，並且和人類歷史固有的時空座標相連接。但福音書是教會(↗411 Church)信仰(↗315 faith)的見證(↗198 witness)，而不是純以歷史為其宗旨的書。看過福音形成的過程，通過編寫和文學類型的批判，靠著福音誕生團體的特徵支持，並採取某種程度的歷史批判(historical criticism)，

目前，對這個問題已經達到某種程度的共識，這個共識由現代基督論(↗449 Christology)的趨向—由下而上的基督論(ascending Christology)—清楚的反映出來。

(3) 這裡呈現了雙重的問題：1)神學方面關心的是：「教會在信仰中宣講的基督」以及「福音描寫歷史中的耶穌」之間所存在的關係。2)批判學方面：有意支持歷史編纂學，為信仰的歷史性奠定基礎，但此一努力因信仰內在之需要與歷史而導致失敗與幻滅。

(4) 這歷史批判的過程大略如下：1)藉著歷史批判，讀者會發現耶穌真實的面貌，而且由極具歷史性的書—福音—所給的資料，讀者可以寫部真實的耶穌的傳記。透過歷史批判，讀者將可以完全認識耶穌。2)可是結論正好相反：批判的結果發現，福音並不是歷史著作，也沒有歷史編纂學所要求的基本原理。因此，讀者無法藉著福音清楚地知道耶穌真實的歷史性。3)最後信徒踏出神學(↗385 theology)的一步：對信仰而言，信徒完全不必知道歷史，因為信仰本身具有一種存在性的意義，可以略過歷史不談，信仰不必知道歷史，因為信仰的特徵是存在性的。4)在非常強調信仰的存在性意義之後，信徒才慢慢的恢復福音的歷史性，他還是可以知道一些歷史，因為信仰的核心包含一種對事實、事件的肯定。如果福音根本缺乏歷史背景，信仰就會變成純意識形態、神話或傳說。初傳所宣報的信仰就需要歷史的向度。聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)上的進步，漸漸讓讀者發現信仰中所包含的歷史層面。這些研究工作已嚐試過不少的方法。5)結論：讀者可以確實地知道一些耶穌的歷史，因為，福音在信仰中畢竟提供了一些這方面的知識。

綜合而言，福音擁有歷史性的向度，但不屬於歷史著作，也無意按現代歷史編纂學的要求撰寫；在信仰中，福音提供了不可缺少的歷史基礎，而藉歷史批判的研究，可以建立福音歷史性的基礎。至於那些是確實的「歷史事件」或比較不能確定的，到那一個地步等等，這是今後聖經詮釋學/釋經學應慢慢去研究的問題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

巴特(Barth, K.)著，龔書森譯，《福音的神學》，台南：東南亞神學院協會台灣分會，1975。

馬洛以(Malloy, J.)著，《四福音簡介》，台北：華明書局，1958。

柯成林(Ernest, B.)著，《對觀福音導論》，香港：真理學會，1989。

房志榮著，《若望福音引論》，台南：聞道出版社，1969。

房志榮著，〈馬爾谷及路加的基本神學思想〉，《神學論集》第16集，台北：光啓文化事業，pp.215-227，1973。

思高聖經學會譯釋，《福音與宗徒大事錄》，香港：思高聖經學會，1980。

高慎(Goosen, G.)著，李秀薇譯，《福音初探》，台北：光啓文化事業，2002。

韓德力(Hendrickx, H.)著，陳擎虹譯，《對觀福音耶穌受難史》，台北：華明書局，1958。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，《四福音簡介》，上海：光啓出版社，1999。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，《對觀福音導論》，台北：光啓文化事業，2003。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，《耶穌的生命智慧 Parables de Jesus para todo el mundo》，台北：啓示出版社，2005。

Barrett, C. K. *Jesus and the Gospel Tradition*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Bruce, V. *The Four Gospels: An Introduction*. New York: Doubleday, 1967.

Campbell, T. *The Gospel in Christian Traditions*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Dodd, C. H. *About the Gospels*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Koester, H. *From Jesus to the Gospels: Interpreting the New Testament in Its Context*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

Paupert, Jean-Marie. *What is the Gospel?* New York: Hawthorne Books, 1962.

Smith, D. M. *The Fourth Gospel in Four Dimensions: Judaism and Jesus, the Gospels and Scripture*. Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 2008.

穆宏志

## 643 福音作者

fúyīn zuòzhě

### EVANGELIST

參閱：642 福音 664 編輯批判 611 新約 612 新約神學 286 初期教會

(一)概念說明：福音作者/福音書作者/聖史(Evangelist)一詞，在基督徒的思維中，瑪竇、馬爾谷、路加和若望等名字，代表著四部福音(↗642 Gospel)的作者；亦包括教會(↗411 Church)所熟悉的圖像：瑪竇之於人，馬爾谷之於獅子，路加之於牛，若望之於鷹。儘管如此，教會對這些人物的認識卻不多，實際上，除了知道他們是四部福音的作者外，信仰團體對他們知道的不多。因為，他們的名字和出現在新約(↗611 New Testament)中的名字雷同，教會自然的把他們視為四部福音的作者；但現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的研究指出，四部福音的作者並不一定是新約中所出現的人物。

(二)簡史：

(1) 事實上，在這些歸於他們名下的作品的文本(text)裡，並沒有提到他們的名字。只是後來的傳統(↗596 tradition)才忙於把名字加給福音的作者。此傳統可以追溯到第二世紀初，希拉波利斯城(Hierapolis)小亞細亞主教帕皮亞斯(Papias 約 60-130)，編輯《解釋主的言語》五冊(Logion kyriakon exēgēsis)一書時，根據小亞細亞(今土耳其)教會領導者、若望宗徒的門徒波利卡普斯(Polykarpos of Smyrna 69-155)及其使徒口傳而記載，書中研究原始基督教歷史與福音的來源，提到的瑪竇和馬爾谷寫福音的事。雖然，懷疑這位主教所提到的文件，是否和教會現有的新約聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)、聖經綱目(canon of Scripture)相同，抑或它所指的是另一些福音之前的文件，但這個傳統已經穩定且延續到了第二世紀末，而且在埃及、非洲、高盧

或羅馬等地也有這類的見證。

(2) 福音作者的身份一直是被爭論的焦點，特別是在它的歷史性上。有一點可以支持福音的精確性，就是至少瑪竇和若望是目擊者，而《馬爾谷福音》則保留了伯多祿的見證。然而，如果讀者注意福音完成的歷程，那麼，福音作者及其歷史性，也必須分開來看。精確性對歷史性來說不是必須的，因為很清楚的，即使同一個事件，各部福音所敘述的細節也有所差異。同樣，在所謂的作者和作品之間的關係，也不一定如此直接，如同在人們習慣的框架裡所設想的作者那樣。

(3) 實際上，他們的關係可能比今日讀者聽到這些名字時所想到的還要更為間接一些：

1)美國聖經學家布朗(Brown, Roy Edwin 1936-指出「作者」(author)和「權威」(authority)這兩個詞之間的關係，有助於讀者瞭解這個問題。例如：當人說若望是《若望福音》的作者時，也許只是肯定這部福音所保留的傳統起源於若望而已，也就是說肯定那個保證這部作品所傳的歷史信息為可靠的權威。這也很可能發生在《瑪竇福音》上。既然如此，便沒有編寫時間的問題，四部福音可以是它們的「作者」去世之後所編寫的。

2)上文所使用的「編寫」此詞，引起新的問題：福音作者僅僅是「編輯者」，都只是先存資料的重抄者嗎？編輯史的研究似乎引起這些看法，也許沒有肯定的講。然而，今天大家都肯定他們每位的貢獻，視他們為真正的作者，而不僅僅是抄寫員。研究各部福音時，可以辨認出每位作者都有自己的神學(↗385 theology)目的，特別是在三部對觀福音(Synoptic Gospel)中更可以看得出來。「若望神學」的特點很醒目，從早期就為人所識。但是正如前面描述過的，這個神學特點也只能根據其作品本身來闡明，而不能由作者個人的特色來發揮；因為，讀者不認識作者本人，除非由他自己的作品來推論。因此，也不能推斷說，瑪竇和若望是如何親眼看見事情的發生，更不能藉此而幫助讀者注解某一特定的章節。有可能的助力，還是要來自作品本身；依據聖經詮釋學/釋經學的原則，整部聖經是自己的背景，而每部作品都是每一特別

章節的上下文。舉個淺例：若說《馬爾谷福音》是在巴勒斯坦以外，為非猶太讀者所編寫的，那麼這個結論應當是按整個福音的神學和文學特徵而下的，而不是由於福音裡「談論到有關伯多祿在羅馬所宣講的福音」。

所以，四個人都因聖神的靈感和按自己的神學立場，而記述了主耶穌的言行，換言之，天主/上帝/神(↗30 God)以瑪竇、馬爾谷、路加和若望之名，帶給信仰團體這項大恩典。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Carter, W. *Matthew: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004.
- Carter, W. *John: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2006.
- Kysar, R. *The Fourth Evangelist and His Gospel: An Examination of Contemporary Scholarship*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1975.
- Moloney, F. J. *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2004.
- Parsons, M. C. *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publishers, 2007.

穆宏志

鼓勵。初期教會(↗286 church, primitive)就有人為「跟隨」耶穌基督(↗296 Jesus Christ)而不婚、不嫁，終身度「奉獻生活」。自古相傳，若望和保祿兩位使徒就是如此；對貞女們的終身奉獻更有史料可稽，無須贅言。但對「福音勸諭」的說法，尤其是將這些勸諭視為修會三願生活/修會聖願(religious vows)(三願↗695 vow：貞潔 chastity、貧窮 poverty、服從 obedience)的對象，而「守誠命」則視為一般信友的事，那是一直直到十三世紀義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)才開始成為系統的神學解釋(S.Th. II-2, q.186)。

(二)「福音的勸諭」：依據新約聖經(↗611 New Testament)一般是指：有關獨身貞潔(瑪十九 10-12；格前七 25-40)；有關貧窮(谷十 17-22；瑪十九 16-22)；有關服從(路十 16；斐二 5-8)。過去的聖經神學(↗577 theology, biblical)解釋，多次強調「福音勸諭」的「全德」地位與生活，比「遵守誠命」的教友地位和生活的，要「更」高超、「更」完美，因而在信仰(↗315 faith)生活中形成一種教友生活的地位是較為次等的誤解與偏差。現代的聖經神學大都揚棄此種講法，並認為這樣的見解實難符合福音原意。

(三)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於1964年頒布《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，也同樣清楚指出，修務成全是所有天主子民(↗31 people of God)的使命，而且是耶穌基督自己所宣布的天賦使命：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」(瑪五 48)；雖然，此種成全「在每人身上的表現方式並不一樣，每人都在自己生活環境內，追求愛德的成全並兼善他人……所以，人人都明白，所有基督信徒，不論任何身份與地位，都蒙召走向基督生活的圓滿和愛德的成全境界」(LG 39-40)(DH 4165-4166)。此外《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第六章(論修會)和《全備愛德的》(Perfectae Caritatis PC)修會生活革新法令都清楚說明：「依照福音勸諭而追求成全愛德，源自神聖

## 644 福音勸諭

fúyīn quànyù

### COUNSEL, EVANGELICAL

參閱：358 修會 359 修會生活 695 願 578 聖經  
詮釋學

(一)概念說明：「福音勸諭」(evangelical counsel)一詞，其中福音(evangelical)，源自希臘文的「euaggelion 福音、喜訊」及拉丁文的「evangelium 福音、喜訊」，包含：「eu 好的、有福的」及「aggelia 宣布的聲音」，意謂「傳報國家或私人生活的好消息或喜訊」。另勸諭/勸告(counsel)，指一般給人的指導與

導師基督的教訓及表率……在各種不同的恩賜中，蒙召實踐福音勸諭者，以聖願自約，以特殊方式自獻於主，跟隨童貞、貧窮、服從而死於十字架上……的基督」(PC 1)。所以「實踐福音勸諭」是教會中的一種「恩賜」，是「跟隨基督」的一種特殊而完善的方式，不再表示此種生活地位要比一般教友的生活地位「更」高超、「更」完美。

(四)現代靈修/神修(↗710 spirituality)與神學(↗385 theology)對此問題的看法可綜合為兩點：

(1) 就如梵蒂岡第二屆大公會議的文件所說，傳統上常用的「遵守福音勸諭」是跟隨基督的一種特殊方式，並不含帶任何與「守誠命」相對立的意味。家庭生活與奉獻生活都當努力修務「成全」，實現每人所領受的天賦使命，無須在「地位」上作空洞的比較，就如：士、農、工、商不必互比「高、下」一樣。

(2) 就生命實質而言，最重要的是每人充分發揮自己的天賦才能，即所領受的「元寶」；生命完整充實，就是「結百倍的果實」，就是實現了福音全德；婚姻家庭與獨身奉獻都是方法，而不是最終目的。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

中國主教團秘書處著，《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，台北：中國主教團秘書處出版，1975，pp.76-80；433-449。

張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，1988，pp.3-38。

"Religious Life." *Komonchak*. pp.868-873.

Schneiders, S. M. *New Wineskins*. New York: Paulist Press, 1986. pp.18-69.

徐可之

## 645 維也諾大公會議

wéiyěnuò dàgōnghuìyì

COUNCIL OF VIENNE

參閱：412 教會史 22 大公會議 419 教會會議  
418 教會訓導權 426 教會權威

(一)概念說明：維也諾大公會議(Council of Vienne)是天主教會(↗44 Church, Catholic)中第十五屆大公會議，於1311年10月16日至1312年5月6日在法國維也諾/維恩城舉行。

(二)歷史背景：

維也諾大公會議的舉行正值教會(↗411 Church)多事之秋。它首先必須面對聖堂武士團/聖殿騎士團(Knights Templars)所引發的非議。聖堂武士團源自十二世紀初東征的十字軍(↗8 Crusade)；隨著勢力和財力的日漸膨脹，這個組織的精神也漸漸衰微；惡習、不道德與抗命的行為屢屢出現。1307年法王斐理四世(Philip the Fair IV 1285-1314)暗中部署，一夜之間逮捕所有武士。教宗克雷孟五世(Clemens V 1305-1314)得悉此事馬上向法王提出抗議，因為他已侵害了教會的權力(聖堂武士直屬聖座)，並要求把整個案件交與教廷審理。除了聖堂武士的案件之外，教宗也必須面對另一個難題，就是法王一再要求譴責前任教宗博尼法奇烏斯八世(Bonifatius VIII 1294-1303)。教宗雖已正式拒絕法王的請求，但他卻無奈地答允在大公會議中提出審理。

爲了處理這一連串事件，也爲教會內部的革新，教宗克雷孟五世乃宣布維也諾大公會議的召開，日期定於1311年10月1日。

(三)大公會議過程：大公會議共分三場。教宗親任主席：

(1) 在第一場會議中，教宗委派兩個委員會仔



細審查聖堂武士團的案件；期間教宗也私下徵詢其他樞機主教的意見。然而，法王斐理四世卻不斷提出干預；1312年2月17日及3月2日兩度向教宗提出要求，並於3月19日親臨與教宗會商。3月22日教宗不得已頒下《聲在高天》(Vox in excelso)詔書，取消聖堂武士團。教宗保留審判武士團長的權利，至於其他武士則交與地區會議(local council)處理。

(2) 至於斐理四世的第二個請求，就是懲處已故的教宗博尼法奇烏斯八世，維也諾大公會會議卻沒有讓步；大公會正式宣布教宗博尼法奇烏斯八世是一位合法的教宗，並非如斐理四世所說是一位異端(↗461 heresy)者。

(3) 此外，在教義(↗407 doctrine)、紀律以及信仰(↗315 faith)上，維也諾大公會會議也頒布了一些法令，但卻很難確知它的數目，甚至不能確定那些確實曾經頒定過：

1) 根據現存的資料，維也諾大公會會議似乎在第三場會議中，頒布了《至我們的》(Ad nostrum qui)憲章，譴責了男性貝格派(Beghards)及女性貝格派(Beguines)有關成全的謬論：「如人可以到達不能犯罪的境界，屆時他將不用守齋、不用祈禱，而且他能讓肉身自由地隨意行動，無須聽命任何人，也無須服從教會的法律，他甚至不該向聖體致敬，因為這些行為都會令他變得不成全」(DH 891-899)。

2) 在教義方面，維也諾大公會會議在第三場會議中，頒布了《在公教會信仰的基礎上》(Fidei catholicae fundamento)憲章，譴責了伯多祿·歐利約(Petrus Ioannis Olivi 約 1248-1298)的基督論(↗449 Christology)，主張：有關基督的肋傷、靈魂是肉身的型質論(↗294 hylemorphism)以及嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)等的錯誤主張(DH 900-904)。

3) 在教會的紀律方面，維也諾大公會會議除針對伯多祿·歐利約的爭論之外，也曾頒發一些有關教會中牧職的生活費、主教(↗116 bishop)與君王的關係、隱修會紀律、修會會士與教區聖職人員的關係、教宗(↗403 Pope)的選舉等等的規定。

4) 最後，在學術方面，維也諾大公會會議選命在各大學府內成立研究：希伯來文、阿拉伯文、及加色丁文(Chaldean)的中心，此舉開創西方學府內研讀東方語文之先河。

在第三場會議之後，教宗克雷孟五世於1312年5月6日宣布維也諾大公會會議結束。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Mollat, M. *Le concile de Vienne: Concordance, index, listes de fréquence, tables comparatives*. Louvain-la-Neuve: CETEDOC, Université catholique de Louvain, 1978.

Wetzel, L. *Le concile de Vienne, 1311-1312 et l'abolition de l'Ordre du Temple*. Paris: Ed. Dervy, 1993.

編譯

## 646 慕道者

mùdào zhě

### CATECHUMEN

參閱：325 皈依 315 信仰 647 慕道期 409 教理講授 410 教理講授學

(一) 概念說明：慕道者(catechumen)一詞，與教理講授(↗409 catechesis)有關，均源自希臘文的「kata 一起」及「echein 擁有」，有一起擁有、集合、管理、包容之意。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，初期教會(↗286 church, primitive)伯多祿及保祿宣報喜訊後，引領慕道者悔改、領洗(宗二 38，十，十一)，反映出早期基督信仰的慕道者皈依過程。今日，指教導慕道者(非教友)加入基督徒團體，準備領受入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)後，繼續接受深度信仰(↗315 faith)的培育。到二世紀後，慕道者是指願意領洗、加入教會而領受嚴謹的慕道訓練的成人、望教友及準備領洗者。第五世紀時，慕道者已很少，到嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)

普遍實行時，慕道者幾乎絕跡。直到 1972 年《成人的基督徒入教禮典》(Ordo Initiationis Christianae Adultorum)出版，教會(↗411 Church)重新鼓勵、重視慕道者。

## (二)內容描述：

(1) 1979 年 10 月教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)頒布《論現時代的教理講授》(Catechesi tradendae)宗座勸諭，其中第 44 號提到幾種類似慕道者的成人：1)生長於非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)地區，尚未深入研究、體會基督信仰(↗315 faith)道理者。2)保持幼稚、粗淺的信仰知識，早年雖接受兒童教理講授，信仰生活卻未付諸實行者。3)早年未接受良好的教理講授，或未曾消化、吸收者。4)生長在基督信仰的環境，卻從未接受過信仰培育者。這些成人仍需接受慕道訓練，瞭解《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)，以度名實相符的基督徒生活。

(2) 慕道者與教會的關係：慕道者在司鐸(↗124 priest)、教理講授員、信仰團體以及代父母的協助下，按慕道期不同階段的培育及特有禮儀(↗692 liturgy)，逐漸認識基督信仰及其訊息：經歷皈依(↗325 conversion)、信從福音(↗642 Gospel)、度逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)的生活；然後領受入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)。教會視慕道者如同天主子女般照顧、愛護。

## 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 主教團禮儀委員會編譯，《成人入教禮典》(試用本)，台北：天主教教務協進會，1975。
- 李善修編著，《新編慕道者指南》，台北：方濟會出版社，1996。
- 蔣祖華主持、戴宇光、林淑理、蔣婷華撰寫，《天主教慕道者領洗前猶豫期之研究》，台北新莊：輔仁大學神學院福傳研究中心，2008。
- 恩保德著，《慕道之旅：「慕道者牧民資料調查」報告》，香港：香港天主教教友總會，1995。
- Ysaac, W. L. *A Prayer Catechism: A Contemporary Pasiong Mahal to be Pondered-Prayed by Both Catechumen and Catechist*. Quezon City: Manila Lonergan Center, 2007.

韋薇

## 647 慕道期

mùdào qí

## CATECHUMENATE

參閱：646 慕道者 410 教理講授學 408 教理書  
322 信仰與理性 321 信仰準備條件 562 聖洗聖事

(一)概念說明：慕道期(catechumenate)是初期教會(↗286 church, primitive)以一種特殊又嚴謹的方式，為將要領洗的成人作準備；這種準備的過程、狀況稱之為慕道期。並且，依據教會歷史(↗412 church, history of the)的演變，因時間、地方、文化、風俗的不同逐漸形成某些特別的制度。「慕道者」一詞，在保祿宗徒時代就已使用，但是這種非常嚴謹培育信仰(↗315 faith)的方式，即「慕道準備」始於二世紀末葉，而在三、四世紀達於極盛。

本文中特別發揮教會歷史傳統(↗596 tradition)中，所強調慕道期的三個階段；然後提出 1972 年《成人的基督徒入教禮典》(Ordo Initiationis Christianae Adultorum)中，所強調之整個慕道過程的「四個階段」及「三個晉階」禮儀：

## (二)慕道期的三個晉階：

(1) 初階段：想要領受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)成為基督徒者要提出申請，天主教會(↗44 Church, Catholic)需審查其動機是否純良、生活態度是否符合基督徒的生活。申請入教經過批准後，得進入慕道期。慕道期通常為三年，三年期間學習信仰教理(↗408 catechism)、聖經(↗571 Bible)和倫理生活，除了教師口頭講授教理外，信仰團體亦協同慕道者祈禱(↗331 prayer)、守齋(↗191 fasting)、懺悔(repentance)，慕道者參與聖道禮儀，得到聖言(↗558 Word of God)的滋養，但卻不能參加彌撒(↗681 Mass, Holy)聖祭禮儀。

(2) 第二階段：是甄選入門，準備領受入門聖

事(↗17 initiation, sacraments of)；此階段與前階段不同，二者清楚區隔。在四旬期(Quadragesima)之始，慕道者申請入門，得批准者進入此階段，稱為：受光照期(東方教會)或入選期(羅馬教會)，這些人接受密集信理(↗310 dogma)、認真悔改，許多教父(↗400 Church, Father of the)的道理是給這階段的人講解〈信經〉(↗324 Creed)。在此時期內，教導〈天主經〉及說明四福音(↗642 Gospel)，並以開啓禮、公誦信經等作為領洗的近準備。在三、四、五主日代父母、信仰團體及入選者有審核禮，經審核後得預備領洗成為新教友。

(3) 第三階段：復活(↗47 Resurrection of Christ)前夕領受入門聖事，領洗後八日，新教友穿白衣參與教會團體生活和禮儀，在此階段，新教友領受深奧的教理，如：聖事(↗559 sacrament)，此階段稱為「釋奧期」，及解釋教會中一些信仰上、教義上的奧秘(↗600 mystery)。這種慕道準備於六世紀隨嬰孩洗禮(↗678 infant baptism)的普及而消失。

這種慕道制度的特色是整個信仰團體參與教理講授的過程，協助慕道者在信(↗315 faith)、望(↗210 hope)、愛(↗604 love)的生活中成長，在各階段中都講解聖經、信理與充滿豐富象徵(↗528 symbol)的禮儀，相輔相成。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)中提到復興成人入教期(即慕道期)，1972年元月宗座禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)出版了《成人的基督徒入教禮典》，以初期教會慕道培育結構作為基礎。

### (三) 《成人的基督徒入教禮典》：

《成人的基督徒入教禮典》注重培育教會新成員不斷皈依(↗325 conversion)、度基督徒信仰生活。本文件將整個慕道過程，分為「四個階段」及「三個晉階」禮儀：

(1) 慕道前期(問道階段)，即福音歸化期：長短有彈性(約三個月)，一旦接受福音有初步皈依意願和體驗，就以收錄禮接受申請者。

(2) 慕道期(望教期)：最長的階段(約一年)，藉教理講授(↗409 catechesis)引導慕道者度基督徒生活、經驗教會的禮儀生活、參與信仰團體的生活、在挑戰中活出福音勸諭(↗644 counsel, evangelical)和倫理生活的價值，慕道者在理性及行為上悔改，就可進行甄選禮(四旬期之始)。

(3) 淨化期或受光照期(明道階段)：準備入門，信仰團體伴隨入選慕道者作三次審核，包含治癒(healing)、釋放(liberation)及寬恕(forgiveness)的祈禱(↗331 prayer)，教會藉禮儀授予〈天主經〉及〈信經〉，或其他有意義的標記。

(4) 復活前夕，入門聖事展開最後階段(悟道階段)：復活期五十天新教友和團體共渡逾越生活、分享聖體、參與慈善服務。代父母猶如信仰見證(↗198 witness)人，全堂教友應支持、關切新教友的入門。

### (四) 地方教會的規定：

(1) 1974年中國主教團批准了出版中譯本《成人的基督徒入教禮典》(試用本，且只譯原文前三章)，但是，很少堂區(↗459 parish)切實推行成人入教禮儀，只有少數信仰團體或堂區按慕道期的精神及階段培育慕道者。有些堂區雖遵循禮儀，卻與信仰團體的生活脫節。直到近年「主教團禮儀委員會」才準備出版成人入教的信仰生活培育過程。

(2) 教區層面，台北教區於1991年推動運用成人入教的慕道培育模式，首先訓練各堂區的代表，再由這些代表回到自己堂區建立「慕道小組」，推動各堂區落實成人入教禮儀及慕道培育，目前已有少數擁有豐富資源的堂區已展開此種培育模式。

(3) 香港教區於1980年以來積極推行教區、堂區落實初期教會行之有年的慕道制度及入門聖事禮儀，慕道者具體經驗到對教會的歸屬感及信仰內的共同成長、共融，同時發展了有系統的慕道培育教理講授。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 王愈榮著，〈禮儀與教理講授〉，《神學論集》第 68、69 集，台北：光啓文化事業，pp.3-312，1986。
- 主教團禮儀委員會編譯，《成人入教禮典(試用本)》，台北：天主教教務協進會，1975。
- 主教團禮儀委員會編譯，《成人入門聖事禮典(一)：分段舉行的儀式》，台北：天主教教務協進會，1993。
- 香港地區教理委員會編，〈成人慕道課程〉，《傳道員手冊》，1989。
- 雷蕙琅著，〈教會入門聖事與傳揚福音〉，《神學論集》第 68、69 集，台北：光啓文化事業，pp.349-357，1986。
- 趙一舟著，〈教會各時代入教禮的演變〉，《神學論集》第 98 集，台北：光啓文化事業，pp.475-482，1993。
- 顏哲泰、胡淑琴合著，《基本經驗模型成人要理》卷二、卷三：慕道期，高雄：四維文教院出版，2002。
- 羅國輝著，《禮者，履也》，台北：光啓出版社，1988，pp.41-47，97-107。
- Ferguson, E. ed. *Conversion, Catechumenate, and Baptism in the Early Church*. New York: Garland, 1993.
- Finn, Th. M. *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Peter, M. *The Catechumenate and Its Canonical Implications*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 1997.
- Turner, P. *The Hallelujah Highway: A History of the Catechumenate*. Chicago: Liturgy Training Publications, 2000.

韋薇

## 648 樞機

shǔjī

CARDINAL

參閱：116 主教 403 教宗 426 教會權威

(一) 概念說明：「樞機/紅衣主教」(Cardinal)一詞，源自拉丁文「cardo 門樞、車軸、樞紐」，指重要職務的關鍵與核心。天主教會(↗44 Church, Catholic)十六世紀開始，樞機一字專指樞機團的成員，樞機團也稱「聖團」(Sacrum Collegium)，包括：樞機主教、

樞機司鐸及樞機執事。由教宗從世界各地遴選任命的職位，其職務包含：1) 依照特殊法律選舉教宗(↗403 Pope)；2) 擔任教宗的顧問，處理重要問題；3) 協助教宗管理普世教會的日常事務。因教會傳統中樞機穿紅色衣服，故也稱為紅衣主教。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)指出：「樞機組成特殊團體，有權依特別法選舉教宗。樞機或以集體行動協助教宗，集合討論較重要的問題；或是單獨協助教宗，即以所擔任之職務，助理教宗管理普世教會的日常事務」(法典第 349 條)。

### (二) 簡史：

(1) 樞機團可溯自羅馬主教的司鐸(↗124 priest)團。當時，主教與他的司鐸團一起舉行感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)，羅馬領銜教堂(titular church)的教長，在君士坦丁大帝(Constantinus I 324-337)前是十八位，第六世紀時是廿五位，十一世紀中葉是廿八位；他們每週輪值被召參與五個大聖殿的主要禮儀(↗692 liturgy)。第八世紀時，每個大聖殿區內有五座領銜教堂，羅馬附近七座主教堂的教長被召到教宗(↗403 Pope)的老座堂拉特朗大殿參與禮儀，而領銜教堂的教長，則去另外四座大聖殿參禮。在教宗斯特凡努斯三世(Stephanus III 767-772)的《教宗傳記》中已有樞機主教、樞機司鐸及樞機執事的名稱(PL 128, arts. 278, 283, cols.1155-1157)，它是指羅馬附近的七位主教，以及羅馬領銜教堂的司鐸和執事區的執事。樞機一名是指一個聖職人，他接受在一個不是他獻身的教堂內服務。

(2) 教宗尼古拉斯二世(Nicholas II 1058-1061)於 1060 年的拉特朗(Lateran)地區會議(local council)中，規定樞機主教為選舉教宗時的選舉團(DH 691-694)。教宗亞歷山大二世(Alexander II 1061-1073)時，樞機司鐸也加入選舉團，並和樞機主教一樣有領銜教堂。至於，樞機執事的起源不甚清楚。

自教宗阿德里亞努斯一世(Adrianus I 772-795)起，有十八個「執事區」，即救濟站附設教堂作為活動中心。十二世紀起，一位樞機執事領導一個執事區。十一世紀起樞機

團就有此三級，十二世紀時正式確立。

(3) 樞機的最主要任務是有權選教宗，1179年教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)於拉特朗，規定只有樞機團可選教宗，並成為教宗的顧問。教宗西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)於1588年建立羅馬部會後，樞機會議(consistory)便失去意義，而在部會任職的樞機影響力增強。重要的外交事務也都由樞機擔任，教宗尤金尼烏斯四世(Eugenius IV 1431-1447)時代，規定只有樞機可擔任教宗特使。自1630年起，樞機有權被稱為「閣下」(Eminence)，意為：指地位、學識、品德、才能，具有高貴、卓絕、高位的特質。

由於樞機地位崇高，為人所嚮望。教宗亞歷山大三世曾任命一位外國主教為樞機，即德國美因茲(Mainz)總主教康拉德(Wittelsbach, Konrad von 約1120-1200)。教宗克雷孟五世(Clement V 1305-1314)曾提升世俗親王為樞機；十五世紀起皇帝及法國、西班牙及葡萄牙的國王有權任命「皇族樞機」(Crown Cardinals)，他們漸漸成為各國親王駐宗座的外交代表。教宗霍諾利烏斯三世(Honorius III 1216-1227)在1218年第一次任命一位樞機為修會(方濟會)的監護人，此一習俗於1964年結束。

(4) 中世紀時樞機團有廿人。佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)於1436年巴塞爾(Basel)大公會議時決定任命廿四人為樞機，應自教會各地選出。特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)重申樞機的國際化，但未受重視。1586年教宗西克斯圖斯五世(Sixtus V 1585-1590)訂定樞機團人數為七十人，效法以色列的七十長老(戶十一 16)：樞機主教六人，樞機司鐸五十人，樞機執事十四人。

(5) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)，為使樞機團國際化，於1946年樞機會議中，將我國田耕莘主教(1890-1967)受擢升為樞機，成為遠東第一位樞機主教。日後，教宗若望二十三世(Ioannes XXIII 1958-1963)，使樞機團數目超過七十人。1969年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)任命流徙台灣的南京總

教區于斌總主教(1901-1978)為第二位華人樞機，此時，全世界樞機人數已超過一百二十人，同時，也有東方禮(東方教會↗225 Church, Eastern)的宗主教加入樞機團，使樞機團更代表普世教會(↗535 church, universal)。教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)在位廿六年間，曾擢陞三位華人樞機。1) 1979年6月30日召開首次樞機會議時，宣布有一位「默存心中」的樞機。直至12年後，他才公布此人是上海教區龔品梅主教(1901-2000)；2) 1988年擢陞香港教區主教胡振中主教(1925-2002)；3) 1998年台灣高雄教區單國璽主教(1923-)成為天主教會史上第五位華人樞機，現年86歲的單樞機為耶穌會士，於2006年1月5日退休。教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)在召開首次樞機會議時，曾考慮擢陞一位華人為樞機，以表示他對華人世界，特別是中國天主教會及所有華人天主教徒的關心。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

天主教法典編譯小組著，《天主教法典》第二卷·第二篇：教會聖統制，台北：天主教教務協進會出版社，1986。

Bernheim, G. *Le rabbin et le cardinal: Un dialogue judéo-chrétien d'aujourd'hui*. Paris: Stock, 2008.

"Kardinal/Kardinalskollegium" *Theologische Realenzyklopädie*, Band 17, Berlin: Walter de Gruyter, 1988. pp. 628-635.

王愈榮

## 649 輪迴

lúnhuí

### TRANSMIGRATION

參閱：90 末世論 709 靈魂不滅 618 煉獄 142  
有始無終之境

(一)概念說明：輪迴(transmigration)一

詞，原意有多種解釋：移居/遷移/遷徙/輪迴/轉生。其字源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「migrare 遷徙、移居」，一般地說，指從一地區、國家轉移到另一地區、國家的變遷過程與行動。從宗教層面而言，認為：人或動物的靈魂一直存在，從死亡時轉移至另一軀體或相繼之形體中的學說。依據嚴格的佛教《大正藏》經典中〈十二因緣論〉(the twelve-linked causal formula)的說法：今世的「因」種下來世的「果」，成為下世之「集合體」。亦可說再生/輪迴(reincarnation)，再生一字源自拉丁文「re 回、再、重」、「in 入、在內」及「caro 血肉」，指精神體離開物質世界，重新再回到血肉之體。因此，當這種轉移的主體是靈魂(psychē)時，又稱為「靈魂的輪迴」(metempsychōsis)。一般來說，佛學不主張有個別靈魂的存在，但“transmigration”一詞依然適用。佛學承認有再生(再世)，過程是生、死，接著是另一個生命的連環，直到這輪迴的主體進入涅槃(nirvana, nirvāna)，這過程佛學稱為「輪迴」(samsāra)。

(二)三個大文化區都發揮了「輪迴」的思想：

(1) 希臘宗教中的輪迴觀：古代希臘人認為：「靈魂在與身體結合之前，本身就是某種獨立存在的存有物」。所以，「靈魂」指不包含身體在內的「人」。人死後，身體腐化，靈魂繼續存在，並尋找另一身體以便繼續寄居，身體被視為靈魂的「監牢」。就靈魂而言，「再生」意即再度被囚禁。多次再生之後，靈魂才可完全「淨化」(purify)而回到其根源，進入另一世界獲得永恆的福樂。雖然，基督宗教(↗436 Christianity)引進許多希臘哲學思想，但並未也不可能接受這種「輪迴」的信仰。

(2) 印度宗教(↗163 Hinduism)與哲學中的輪迴觀念：整個「無靈魂的輪迴」概念深深地與「因果律」(the law of causality)相關連。每人的行為必產生果，在今世或來世得賞報與懲罰。

這種將人類從一存在，轉換到另一存在的輪迴說法。可能存在的漸進方式為：天、

人、阿修羅、畜牲、餓鬼及地獄(↗139 hell)。這六道都不是永遠的，靈魂必須一再地寄居在身體內，直到進入涅槃為止。這種說法的主要困難在於無法知道究竟「再生」是什麼？究竟是誰再生呢？從一存在轉換過去的應是「靈魂」(man 我)才對；這種靈魂是某種實體，為一些學派來說，這靈魂等同於絕對(婆羅門 Brahmana 梵)。印度哲學裡，常把這靈魂視為「真我」。

(3) 佛學中的輪迴觀：釋迦牟尼(Śākyamuni 約 563-483, 或約 642-566)(佛陀 Buddha)，反對印度婆羅門教的許多觀點，其中最反對「靈魂」和「自我」獨立個體的概念。就佛教傳統而言，沒有獨立個體「靈魂」；故從一存在轉換到另一存在的，不是獨立個體「靈魂」，如同西方思想所主張。為此，西文“transmigration”一詞，並不適用於翻譯佛教教義的(samsāra)。正確地說，佛學主流主張「無物」在轉換。人的「我」(ego)是諸成分的組合，稱為「蘊」(skandha)。

自我本身有五蘊：

1)色蘊(rupa-skandha)：物質組合之類。包括自身的眼、耳、鼻、舌、身等五根，以及反映自身而起感受作用的色、聲、香、味、觸的五境。這是構成自我觀念的物質要素，也即是自我存在的主觀的身體及客觀的環境。

2)受蘊(vedana-skandha)：感覺組合之類。對於五境的接觸，所生起心理上的感受作用，即是當身體的五種官能和其所在環境中的事物，發生了感觸的心理活動。

3)想蘊(sañña-skandha)：識別組合之類。由感觸而變成接受的心理活動，例如：與順境接觸所感到的欣樂；與逆境接觸所感到的悲苦，即是心理上的受取作用。

4)行蘊(samskara-skandha)：心所組合之類。產生了苦樂感受的受取作用之後，接著心靈生起的貪、嗔、痴、謾、疑的慾念或與之不相關的其他心理活動。

5)識蘊(vijñāna-skandha)：知覺組合之類。對於所接觸的物境，產生的意念或意識的活動，也就是心的主體。前面的受、想、

行三蘊，是心體的現象，識蘊才是心的主宰。從這「五蘊」可看出「自我」並無永恆性，卻不斷地變化著，好比河水表面上的泡沫。生命本身不是永恆的，卻是成、住、壞、空不斷地生、死……。

人死時，若有「意識」殘留著，則有另一次新生命。可是，很難說明此「新生命」和「前次的生命」之間有何關係。至於死後有六種存在的可能方式，稱為六道或六趣，即所謂的「六道輪迴」：地獄道、畜生道、餓鬼道、阿修羅道、人道、天道。基本上與前面印度哲學中的說法相同。此「六道輪迴」可視同走向涅槃的各階段，經過某些時期後，就可返回「人」的生命。在滅絕一切欲望之後，從人的生命這階段，有一捷徑通向涅槃。

(三)輪迴與基督徒信仰(↗315 faith)：在基督宗教的歷史中，「再生」或「重生」的信仰曾數次引起一些基督徒的興趣。然而，這種信仰從未教會(↗411 Church)所接受。其實，佛教的「再生」概念，不符合基督宗教的天主論/上帝觀、人觀(人學↗438 anthropology, Christian)及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的「復活」(↗47 Resurrection of Christ)，而較符合「煉獄」(↗618 purgatory)的概念。至於較為符合基督宗教末世論(↗90 eschatology)的「復活」觀念的，是佛教中經過一段很長的輪迴過程後所進入的涅槃境界。在印度哲學中，與這概念(復活，涅槃)類似的是與「絕對」(梵)結合；而在希臘思想中，則是回歸到「一」；基督徒信仰主張，在「一」(天主/上帝↗30 God)內，人才找到根源和最後的歸宿。

今日東、西方社會上，許多人對現世生活感到不滿足，因此，對來世產生某種好奇與興趣。今日，基督徒神學(↗442 theology, Christian)在與佛教(↗208 Buddhism)的交談中，要特別注意在輪迴觀念中所涵蓋所謂「尚未」(not yet)的事實，即：人在死亡以後，一方面「已經」(already)達到在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)內的圓滿的境界；但另一方面他的圓滿，因他與歷史奮鬥與人類的關係，

「尚未」達到圓滿的完成。希望透過不斷的神學研討與宗教交談(interreligious dialogue)，漸漸地找到二方面思想的橋樑及整合。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 巴佈巴著，《再回來：輪迴的科學》，台北：巴帝維丹達書籍出版有限公司，1985。
- 魏斯(Weiss, B. L.)著、黃漢耀譯，《生命輪迴：超越時空的前世療法》，台北：張老師出版社，1994。
- 魏斯(Weiss, B. L.)著、譚智華譯，《前世今生-生命輪迴的前世療法》，台北：張老師出版社，1992。
- 布魯格(Brugger, W.)編著、項退結編譯，《輪迴》，《西洋哲學辭典》，台北：國立編譯館、先知出版社，pp.430，1976。
- 李開濟著，《蘇格拉底靈魂論與佛教輪迴說之比較研究》，台北：文史哲出版社，2001。
- 沃德(Ward, T.)著、傅克遜譯，《生命在輪迴之中：一個西方人在東方世界，探索生命輪迴的修行紀錄》，台北新店：圓明出版社，1995。
- 陳兵著，《生與死：佛教輪迴說》，呼和浩特：內蒙古人民出版社，1994。
- 陳維昭著，《輪回與歸真》，廣東：汕頭大學，1993。
- 楊淨著，《從佛教輪迴觀探究淨土信仰及其應用倫理 The Faith of Pure Land Buddhism and Its Applied Ethics: A Study from the Point of View of the Doctrine of Transmigration》，台北新莊：輔仁大學宗教研究所，2007。
- 張智光著，《生死輪迴》，臺北：新視野出版社，1996。
- 盧勝彥著，《輪迴的秘密：六道輪迴的真實面目》，台中：新企業世界出版社，1992。
- 傅佩榮、沈清松編著，《生死與輪迴》，台北：業強出版社，1994。
- 黎國雄著，《生命歸宿與輪迴法則》，台北：希代出版社，1994。
- 釋南亭著，《六道輪迴的問題》，台北：華嚴蓮社，1967。
- 達賴喇嘛著、江支地譯，《生命之不可思議：揭開輪迴之謎》，台北新店：立緒文化事業，1995。
- Gibbons, J. *Theories of the Transmigration of Souls*. Sands, 1907.
- Kaplan, S. J. *Concepts of Transmigration: Perspectives on Reincarnation*. E. Mellen Press, 1996.
- Raguin, Y. *Buddhism: Sixteen Lessons on Buddhism and Christianity*. 1975. pp.13.
- Werblowsky, R. J. "Transmigration." *Eliade*. vol. 15. pp.21-27.

甘易逢

## 650 確實性

quèshíxìng

### CERTAINTY

參閱：344 哲學 697 懷疑主義 88 未定論 608  
解釋學 392 神學認識論 53 不可知論 389  
神學正確性

(一)概念說明：確實性/確定性/確切性(certainty)一詞，源自拉丁文的「certus 堅確、肯定」，指在內心上毫無懷疑而肯定的思想狀態。一般而論，可以大別為「心理確實性」(psychological certainty) (psychological certitude)和「邏輯確實性」(logical certainty) (logical certitude)兩種。前者是一種在內心上完全而絕對地確信的狀態，它的反面就是懷疑(doubt)；後者又稱為「命題確實性」(propositional certainty)，它是某一命題在關係上的特質，如：三段論證(Syllogism)：即大前提、小前提、結論的推論方法，而它的反面則是「概然性」(probability)或「不可靠性」(doubtfulness)。心理確實性可以透過外界事物的驗證，而得知其為正當(justified)與否(unjustified)；但邏輯確實性則無所謂正當或不正當，不過，若要得到命題的確實性，必須有人正當地確信它，因而，邏輯確實性必須倚賴心理確實性和它賴以成為正當的理由。

(二)從哲學(↗344 philosophy)史的層面而言，關於確實性，希臘哲學家皮洛亨(Pyrrhon of Elis 約 360-271)主張絕對的懷疑主義(↗697 scepticism)。不過，一般的立場是處於「絕對的懷疑」與「完全的反懷疑」這兩種極端中間：有一些陳述是確實的；另一些則不確實。至於那些陳述才是確實的呢？這問題可以從「理智」和「經驗」兩個層面去看。首先，在理智(intellect)的層面上，傾向懷疑論的哲學家，會說：在邏輯的三段論證或數學的證明以外，任何判斷都只能是概然的。不過，也有哲學家認為：一些較上述

情況不顯明或複雜的邏輯判斷，也可能是確實的。同樣，在經驗(experience)的層面上，某些從經驗而來的證據，也能令人沒有懷疑的餘地。因此，某些對經驗的陳述，也如同某些訴諸理性的命題一樣，有可能是確實的。

不過，在這方面，也有一些傾向懷疑主義的哲學家，只接受人當下的「感覺經驗」才是確實的。例如：痛苦的感覺，至少對感覺者來說，是絕對確實的。而另一些比較樂觀的哲學家則把確實的範圍推廣至其他客觀的陳述上，如：蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)說：人類大家都確實知道，太陽在明天也會照樣升起。

(三)人類似乎沒有理由抱持太懷疑的論調，把確實性只圈限於三段論證及當下感覺的範圍。因為，假若懷疑只是可能的，但卻是不合理的話，人便有堅持確實性的理由了。另外，確實性也不要求堅持人不能犯錯；而人所堅持的信念，也無須是不能更正的。由此可見，若不顧一切只一味懷疑，便是沒有根據的懷疑罷了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Malcolm, N. *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.

Marietta Jr, D. E. *Beyond Certainty: A Phenomenological Approach to Moral Reflection*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2004.

Razor, P. B. *Faith without Certainty: Liberal Theology in the 21st Century*. Boston: Skinner House Books, 2005.

Rosmini, A. *Certainty*. Durham: Rosmini House, 1991.

Schillebeeckx, E. *Truth and Certainty*. London: Burns and Oates, 1973.

編譯



## 651 歐洲神學

ōuzhōu shénxué

THEOLOGY, EUROPEAN

參閱：385 神學 442 基督徒神學 19 士林神學

(一) 概念說明：歐洲神學(European theology)一詞，指以歐洲文化為背景所創造、發揮的神學(↗385 theology)，直至梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)止，為教會唯一的神學體系。今日基督徒神學(↗442 theology, Christian)日益趨向多元論(↗182 pluralism)，即除了歐洲神學以外，逐漸發揮亞洲神學(↗222 theology, Asian)、非洲神學(↗238 theology, African)、拉丁美洲神學(↗232 theology, Latin American)等。「歐洲」在此係指狹義之歐洲，亦即使用日爾曼及拉丁語系之地區；而使用斯拉夫語系之地區則屬東正教神學(↗227 theology, Eastern Orthodox)地區。

(二) 歐洲神學具有其本身之特點：

(1) 一如由希臘哲學思想所代表者，其特徵為傾向於有系統的思辨(speculative)。此一趨勢依然不斷地影響今日的歐洲神哲思潮，尤其就以下列兩種思想方式為然，即：柏拉圖主義/柏拉圖學派(↗300 Platonism)及亞裏斯多德主義/亞裏斯多德學派(↗221 Aristotelianism)。其實，柏拉圖主義/柏拉圖學派採用比較直覺和奧秘(↗600 mystery)的方式，重視內心的動力及精神生活；而亞裏斯多德主義/亞裏斯多德學派則比較更具分析性及形上學(↗194 metaphysics)的方式，選擇為現存事實創造一緊密之思想體系。此兩學派在歐洲神學中，最具影響力之神學家為：代表神學中之柏拉圖主義/柏拉圖學派者係北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父，古代教會偉大的神哲學家之一奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，爾後由中古世紀時期之方濟學派(Franciscan School)及德國神學家、

聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)繼續發展；代表神學中亞裏斯多德主義/亞裏斯多德學派者為義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，爾後逐漸被稱為多瑪斯學派(↗186 Thomism)，並迄廿世紀前半世紀為止，成為天主教神學(↗43 theology, Catholic)中最具支配力之學派。

(2) 歐洲神學亦發展出一種敏銳、嚴謹、縝密之「法律」與「秩序」觀念，尤其以羅馬思想為代表。自第四世紀以來，此一觀念幾乎已不可能與羅馬天主教之教會結構分離。由於此種觀念與教會聖統制(↗570 hierarchy)結構密切相關，歐洲神學之創造者大多數均為男性聖職人員。此一事實亦說明為何歐洲神學特具「陽」剛特性。惟近數十年來，歐洲神學始開始引進「陰」柔的女性神學(↗487 theology, feminist)。

(3) 歐洲神學有時控制歐洲之整個文化生活，在中古時期，有時亦喪失與新思潮之重要環節接觸。例如：自第十五世紀起興起之自然科學，如義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)事件。在其他時期亦會對新興思潮採取明確而堅定之反對立場，例如：第十九世紀梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)，於 1870 年《天主之子》(Dei filius)教義憲章中，反對：理性主義(↗398 rationalism)、無神論(↗514 atheism)、進化主義/進化論(↗521 evolutionism)及相對主義(↗299 relativism)等。但在同時歐洲神學亦深受重要哲學運動之影響，並自行修正，例如：德國哲學家、先驗唯心論/觀念論(↗712 idealism)的代表人物斐希德(Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814)；德國哲學家、德意志觀念論(German idealism)的代表人謝林(Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854)以及德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)之德意志觀念論。德國信義宗平信徒、哲學家康得(Kant, Immanuel 1724-1804)的先驗/超驗(transcendental)(先驗神學↗161 theology, transcendental)批判思想。馬克思主義(↗347 Marxism)以及其強調以辯證法(dialectical)來

研究人類歷史過程；「科學理論」也稱「科學哲學」，即神學應用某一種科學方法來解釋神學問題(科學與神學(↗391 theology and science))。歐洲神學在塑造發展過程中，深受各種思潮之影響。

(4) 自第十六世紀起，歐洲神學亦曾感染歐洲殖民主義/殖民地主義(↗504 colonialism)的心態。所以，它曾在許多世紀自以為係全世界唯一之神學。亦惟有在廿世紀上半之後，此一自以為是為全球有效及領導地位的主張，才逐漸受到非歐洲國家所創造之新神學(↗614 Nouvelle théologie)思潮的挑戰。

(三)歐洲神學目前之問題可見於甚多出出版物、會議及集會的題目上：

(1) 在方法上：歐洲神學必須敞開心胸，吸收女權主義(feminist)者神學(女性神學)之看法，同時，努力進行理論與實踐(↗399 theory and praxis)更深切之整合，否則不可能對近期歐洲政治變更所造成的問題提供實質之解決。

(2) 在基督徒大公主義(↗21 ecumenism)上：歐洲神學必須放棄以往全球唯我獨尊之心態，繼續加深與非歐洲基督徒神學之對話；歐洲神學家與第三世界神學(↗476 theology, Third World)之神學家會議，為一甚有遠景之努力。

(3) 在今日全人類生活在經濟、政治、社會、文化、宗教各方面越來越休戚相關的全球化(globalization)過程中：歐洲神學須增加與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)之會晤，以便在塑造明日人類的相互交流之過程中，更有力地參與今日人類在地球村(global village)上的種種問題。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Horn, G. R. *Western European Liberation Theology: The First Wave 1924-1959*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Tracy, D. *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press, 1975.

Wright, M. J. ed. *The Religious Roots of Contemporary*

*European Identity*. London; New York: Continuum, 2007.

谷寒松

## 652 儀式

yìshì

RITE

參閱：692 禮儀 693 禮儀神學 559 聖事 580 聖儀 137 地方教會 278 宗教現象學 271 宗教行爲

(一)概念說明：儀式(rite)一詞，源自拉丁文「ritus 儀式、禮節、典禮、慣例」，指在日常生活及宗教生活中，在特殊的情況，如：生、死、結婚時，所使用記號性的行動與象徵。儀式不但指一般禮儀(↗692 liturgy)，也指在生活及組織方面，有獨特因素的禮儀。因為，不同的教會(↗411 Church)也會有相同的禮儀，這些獨特因素，大部分來自某一教會的聖統制(↗570 hierarchy)、紀律，以及精神遺傳。在普世教會(↗535 church, universal)內，共有十八種不同的特別禮之教會，如：拜占廷儀式(Byzantine rite)、東方禮式(Eastern rite)、敘利亞儀式(Syriac rite)、科普特儀式(Coptic rite)、羅馬儀式(Roman rite)、拉丁儀式(Latin rite)以及依索比亞儀式(Ethiopian rite)等。

天主教會(↗44 Church, Catholic)是由許多不同地方教會，因著在聖神(↗566 Holy Spirit)內相同的信仰(↗315 faith)、相同的聖事(↗559 sacrament)，並接受相同的管理之信友而組成的。教會一方面有其普世性；同時也有其地方性(地方教會↗137 church, local)；因此，教會的儀式同樣有普世性也有地方性。原則上，地方性的儀式有同等的尊嚴，也是由普世教會領導當局來支持及協調。

(二)內容描述：在原始教會(初期教會↗

286 church, primitive), 禮儀和規律因地而異, 這些差異也影響到後來各種不同禮儀之教會的形成。在各種組成的因素中, 可以大略分為「外在因素」和「內在因素」兩種:

(1) 外在因素: 395年, 羅馬帝國分為東、西二國, 政、教從此結緣, 當時的傾向是在東西兩帝國各有一個地區教會的領袖。最早的斯拉夫教會, 以及莫斯科宗主教區都是這樣形成的。

奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)和一性論(↗4 monophysitism)兩種異端, 以及 1054 年的拜占庭大分裂(↗267 Schism)等, 都影響更多特別教會儀式的產生。

(2) 內在因素: 各地不同的文化(↗81 culture)和神學(↗385 theology)培育、心理和國家的傾向, 對不同教會儀式的成立也有一定的影響。不過, 其中影響最大的原因還是《天主教法典》(↗413 Law, Canon)。

在早期幾屆大公會議(ecumenical council)的時候, 教會儀式的分裂只是地區性的而非個人性的; 這與後來在同一區域內存在一種以上的教會儀式, 於是, 屬於那一個教會可以由個人來選擇不同。在 1054 年的東、西教會大分裂後, 即使在羅馬也有許多合一希臘禮的教會儀式和修道院。

(3) 另一個影響儀式形成的因素, 就是教會轉向中央集權(centralization)的事實。在最早幾個世紀, 不同的地區教會, 由於相同的信仰, 是以姊妹的關係互相連合在一起的; 羅馬天主教的優越地位也只是以「potestas 權力、權柄、職權」; 「sollicitudo 關懷、掛慮」, 或「primatus 首席總主教權」等字眼來形容。西方教會經過相當複雜的過程, 逐漸地轉化成中央集權的教會。然而即使如此, 在普世教會內卻沒有擯棄特別教會儀式的觀念。

佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)也承認羅馬拉丁教會和東方教會(↗225 Eastern Church)的自主性。此自主性不是指獨立, 也不是指主權, 而是指生活方式及儀式方面的獨特性, 每一教會都有配合其歷史與需要的獨特生活規律。

梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council,

Vatican II 1962-1965)於 1964 年特別頒布《眾東方教會的》(Orientalium Ecclesiarum OE)論東方公教會法令(DH 4180-4183), 重申大公教會內各個特別教會儀式的自主性。

#### 參考書目:

請參閱相關條文中之參考書目。

王秋桂等編,《神話、信仰與儀式》, 臺北板橋: 稻鄉出版社, 1996。

林美容主編,《信仰、儀式與社會》, 臺北: 中研院民族研究所, 2003。

編輯小組編著,《天主教的精神與儀式》, 臺北: 華明書局, 1957。

郭於華主編,《儀式與社會變遷 *Ritual and Social Change*》, 北京: 社會科學文獻, 2000。

Cazeneuve, J. *Sociologie du rite*. Paris: Pr. University of France, 1971.

International Committee on English in the Liturgy. *Rite of Christian Initiation of Adults*. Chicago, Ill.: Liturgy Training Publications, 1988.

編譯

## 653 德性

déxìng

VIRTUE

參閱: 362 倫理道德 176 自然與恩寵 360 倫理行爲 213 良心

(一)概念說明: 德性(virtue)一詞, 源自拉丁文的「vir 男人」, 按字面義, 指男人行事為人的特質。一般而言, 指人類生活中的一些好的習慣, 一經養成會使人趨於至善。聖經中引用此詞強調: 德行在於遵循天主/上帝/神(↗30 God)的道路、忠信實踐天主/上帝盟約(↗588 covenant)的條件(出十九 5-8)、心中充滿天主/上帝的法律(詠/詩一 2)。因此, 依據人類文化(↗81 culture)的不同, 有不同的分法, 如: 西方基督宗教(↗436 Christianity)文化, 分為樞德(cardinal virtue)、超德

(supernatural virtue) (↗496 virtue, theological)；中國的儒家文化分爲四維、八德等。德性在道德思想上頗受爭議，其確切定義、種類與道德經驗中其他因素之間的關係等問題，都是爭論的焦點。

### (二)聖經(↗571 Bible)：

在舊約(↗687 Old Testament)中，沒有一個字可以表達德性的一般意義。一直到《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)出現後，希臘字「aretē 美德、德能、德性」這個字彙才開始使用，在基督徒倫理生活中，較傾向陽性、光榮、有力量的一面(智四 1；五 13)。此字在新約(↗611 New Testament)中也僅偶而使用(斐四 8；伯前二 9；伯後一 3, 5)，其原因很可能是由於新約作者們認爲此字過於以人(↗11 man)爲中心，過於強調人的成就和行爲的價值。雖然如此，新約作者們仍以許多德性，來描述初期教會(↗286 church, primitive)的道德情況。這種情形尤以保祿書信及一般牧函(迦五 22-23；羅一 29-31)最爲清楚。雖然，這些對德性的描述帶有希臘文化和猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)的影響，但是作者們所強調的卻是聖神(↗566 Holy Spirit)的感動，而非人爲的努力。在這些經文中，信德(↗315 faith)和愛德(↗604 love)是所有德性的根本；它們改變了所有其他借自猶太教和外邦文化的德性觀。

### (三)概念簡史：

(1) 最先以哲學(↗344 philosophy)觀念闡揚德性的意義的是希臘人。古希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)、希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)、希臘哲學家亞裏斯多德(Aristoteles 384-322)、斯多亞主義(↗501 Stoicism)、及新柏拉圖主義(↗610 Neo-Platonism)哲學家都以德性的學說，以及強調德性在道德生活中的必要性而著稱。他們的立論對西方政治社會的道德思想和發展發揮了極大的影響；德性是人性的最終目標。依「目的論」(teleology)(目的論證↗103 argument, teleological)的人性觀，德性不會自然出現於人的心中，而是人藉著努力得來

的，並藉著性格/習慣(ethos)持之以恆地實踐，才可趨於完美。

(2) 在北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)的著作中，德性的意義似乎有二種：一方面，他將德性瞭解爲靈魂(psychē)的固定傾向，這種傾向會根據本性(natural)來做正確的道德抉擇；另一方面，他將德性描述爲正確生活的藝術。但是，更重要的可能是奧氏對諸種德性在基督徒生活中的一致性，以及其彼此間的相互關係的瞭解。他接受了希臘人四種主要德性的說法，亦即：明智/謹慎(prudence)、正義/公義(justice)、剛毅/勇敢(fortitude)、節制(temperance)；卻把基督徒德性中的信、望(↗210 hope)、愛特別是愛德，視爲最重要的。對他而言，唯有愛能給所有的德性賦予生命，並聯合所有的德性。真正的德性不只在於道德的行爲，更在於行爲背後正確的意向和目的；而唯有愛才是行爲應有的目的。

(3) 日後，士林/經院學派(↗20 scholasticism)的思想家，受亞裏斯多德對習慣和德性關係說法的影響，把德性分爲：「自然的德性」，即明智/謹慎、正義/公義、剛毅/勇敢、節制和「超自然的德性」，即信、望、愛三超德。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，進而分析並綜合了基督宗教(↗436 Christianity)和非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)的德性觀，而主張超自然(超性↗492 supernatural, the)的德性來自天主/上帝的恩典，能使自然的德性臻於完美，並具備超自然的德性，並被整合在超性生活中。因此，就同爲「習慣」的觀點來看，「自然的德性」與「超自然的德性」並無不同；其差異在於它們屬於「不同種類」的「善」，兩者所獲得的功德不同、所能達到的完美程度也不同。

(4) 天主教會(↗44 Church, Catholic)傳統的神學家，承襲了奧古斯丁和多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的較整合說法，將德性劃分爲自然的「四樞德」和超自然的「三超德」。此外，他們也提出「末世觀的德性」，諸如：感恩、謙卑、警醒、寧靜、

喜樂等；這些都是聖神所賜予信者的德性。

近代的哲學界和神學界，對道德的理論與實踐(↗399 theory and praxis)問題的討論，以及對德性的分析和研究，表現了一種強調道德主體的趨勢。道德主體上應該同時注意兩個面向：一方面是「人之所是」(to be)；另一方面是「人之所為」(to do)。原則上，兩面應是一種動態的整體；但是，在非常強調效率、結果及成功的今日社會，應該特別強調「人之所是」的一面。因此，有人主張「人之所是」勝過「人之所為」(to be is more important than to do)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 呂俊甫著，《德性發展與道德教育之學理基礎》，香港：人人出版社，1981。
- 瑞德里(Ridley, M.)著，範昱峰譯，《德性起源》，臺北：時報文化出版社，。
- 曹偉彤著，《人性與德性：由重現真人性到重尋德性倫理》，香港：香港浸信會神學院，2005。
- 潘小慧主編，《德行倫理專題》，《哲學與文化月刊》第351期，臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2003。
- Brown, S. R. *Moral Virtue and Nature*. London; New York: Continuum, 2008.
- Harding, B. *Augustine and Roman Virtue*. London; New York: Continuum, 2008.
- Kant, I. *Ethical Philosophy: The Complete Texts of Grounding for the Metaphysics of Morals and Metaphysical Principles of Virtue*. Indianapolis: Hackett Publications, 1983.
- Napier, S. E. *Virtue Epistemology: Motivation and Knowledge*. London; New York: Continuum, 2008.
- O'Neill, O. *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

編譯

## 654 衛理會，循道會

wèilǐhuì, xúndào huì

CHURCH, METHODIST

參閱：411 教會 412 教會史 436 基督宗教 273 宗教改革 445 基督教 267 宗教分裂

#### (一)概念說明：

(1) 衛理會/循道會(Methodist Church)一詞，源自英國神學家、安立甘教會(聖公會↗550 Church, Anglican)牧師約翰·衛斯理(Wesley, John 1703-1791)在安立甘教會內部的宗教改革運動。衛斯理無意作徹底的教義(↗407 doctrine)改革；他所努力追求的是：一方面，尋求個人對天主/上帝/神(↗30 God)的救贖(redemption)、恩寵(↗353 grace)的經驗；另一方面，是一種不受教派(↗404 sect)分歧所阻礙的真正基督徒團體。在他的字典中，「循道主義者 Methodist」、「衛理教會的思想與生活 Methodism」就是一個遵循聖經(↗571 Bible)所啓示(↗472 revelation)的道或方法(method)來生活的人。

(2) 衛斯理曾說：「我視整個世界為我的教區」；又說：「縱橫世界，循道會員組成一個人民」。事實上，不管分佈在那裡，循道會員依舊保持一個緊密的「網路」，由會議來管理。他們跟隨衛斯理，賦與平信徒最重要的責任，並且漸漸徵募女性領袖，甚至作傳道員。他們強調福音(↗642 Gospel)宣講(↗330 preaching)，並且繼續嘗試可變性的組織。在禮儀(↗692 liturgy)上，衛斯理的聖詠、守夜、崇拜、愛的主餐，組成了循道禮儀的特色。而躲避任何形式的犯罪，迎向每一個可能的善行，也是循道會員的規律。

#### (二)簡史：

(1) 1738年，衛斯理開始宣講因個人的信仰經驗而被救的道理。在倫敦，他聚集了一個團體，好能一同祈禱(↗331 prayer)，在愛中互相關照以成就救贖(redemption)。為傳揚福音(福傳↗598 evangelization)，也為管理他的團體，他徵募了更多的平信徒，連同少許聖職人員，在他的監察下，巡迴各地，傳揚福音。1744年，舉行了第一次週年會議，釐定了衛斯理思想的重點：1)因信仰(↗315 faith)恩寵被救；2)聖神(↗566 Holy Spirit)對個人救贖的見證；3)在理論上，人戰勝誘惑的可能性

等。衛斯理這些思想要點，成為後來循道會宣教士宣講的基礎。會議中還確立了循道會的組織：循道會的團體，本來就是由一些固定在一個區域內宣講的平信徒所組成的；它們組成了一個強健的組織網。1749年，衛斯理出版了會議紀錄的精華版，共兩套：第一套綜合了循道會的教訓；第二套說明瞭它的組織。

(2) 無可避免地，衛斯理的組織引來不少的批評。它的思想被非循道主義者視為有違正統信仰(↗91 orthodoxy)、它的熱心活力也被人譏為「狂熱」、而他也不依慣例地在戶外或在別人的教區內宣講的做法，尤其是委任平信徒宣講這件事，更難獲得保守主義(conservatism)者的接受。但是更大的麻煩還是來自組織本身，由於有人期望從宣講員手中領受聖事(↗559 sacrament)，以致部分宣講員渴望改變自己身份，也渴望把團體改變為教會(↗411 Church)，於是組織內瀕臨分裂的邊緣。

(3) 英國移民把循道會的思想帶到美國，它很快就在美國迅速發展起來。1784年，在英國新教循道會第一任主教、國外傳教事業的發起人科克主教(Coke, Thomas 1747-1814)的協助下，衛斯理起草了一份章程，釐定了「會議」的法律地位；後來也和科克確定了美國循道會的三層聖職：執事(↗428 deacon)、長老、監督。1784-1785年，在美國馬裏蘭州巴爾的摩(Baltimore)舉行的「聖誕會議」，在衛斯理的降福下，一個新的教派誕生了：循道長老教會。另一方面，在英國，循道會依舊保持一個團體的角色，隸屬聖公會長老的管理之下。

雖然部分衛斯理的聖公會朋友，在他生前早已私下稱呼這個團體為「循道教會」，但這個正式名稱的出現卻要遲到1893年。

(4) 無可否認，人的軟弱帶來很多難以挽回的裂隙，於是一個大團體分裂成許多小宗派。幸而，在許多有心人的努力，以及在合一意識的逐漸提高下，部分分歧已經慢慢癒合了。尤其是1881年召開的「合一循道會議/普世循道宗大會」(Ecumenical Methodist Conference)及1981年的「世界循道會議/世界循道宗聯合會」(The World Methodist

Council)；日後，每5年召開一次大會，除了分佈世界各地的循道會代表之外，世界各大基督教會都有派代表參加，成員包括世界約90個國家的64個教會團體，主要任務是溝通教會之間的關係，協調普世合一運動(↗23 movement, ecumenical)及其他社會問題方面的共同立場，使衛斯理的大公主義(↗21 ecumenism)精神彷彿又再重現。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梅翰生總編輯，《感恩、更新與使命：中華基督教衛理公會在台設教50週年紀念特刊》，臺北：中華基督教衛理公會，2003。

Dolan, J. *The Independent Methodists: A History*. Cambridge: James Clarke and Co., 2005.

Felton, G. C. *United Methodists and the Sacraments*. Nashville: Abingdon, 2007.

Lloyd, G. *Charles Wesley and the Struggle for Methodist Identity*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007..

Ortiz, L. *The Preservation of Native American Practices in the United Methodist Church: A Case Study in Recent Protestant Missions*. Lewiston: Edwin Mellen Press, 2008.

Richey, R. E. *Episcopacy in the Methodist Tradition: Perspectives and Proposals*. Nashville: Abingdon Press, 2004.

編譯

## 655 諸聖相通功

zhūshèng xiāngtōnggōng

SAINTS, COMMUNION OF

參閱：547 聖人 411 教會 549 聖人敬禮 21 大公主義 52 天堂 112 代禱 583 聖體的共融

(一)概念說明：諸聖相通功(communion of Saints)一詞，其中共融/相通/結合(communion)，源自拉丁文的「communis 公共的、通用的」，指人際之間彼此來往相知、相遇、相結合的狀態。另聖徒/聖者(↗547

saint)，源自拉丁文「sacer, sancire, sanctus 使分別、使成爲聖、神聖」，一般指品德出類拔萃之人。諸聖相通功，即指教會(↗411 Church)中所有成員，包括：現世者、在光榮中已亡者與經過煉獄榮福在天者，在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的生命與幸福中互相依賴、彼此互通援助、共同分享耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救恩(↗455 salvation)，做天國(↗38 kingdom of God)的子民、聖神(↗566 Holy Spirit)的宮殿。這裡所強調的雖然是教會中成員之間「橫向」的相互分享、團結和互相依存；然而，這種「橫向」的作用，必須依賴另一種「垂直」的共融，即是說，要實現這種橫向的共融，信友們必須藉著信仰(↗315 faith)、希望(↗210 hope)與愛(↗604 love)三超德(supernatural virtue) (↗496 virtue, theological)生活，在天父內、在基督奧體(mystical body of Christ)(教會)內、在聖神的愛的力促下的相互關係，傾瀉在人心中的緣故；這是一種從上而來的力量，使基督在各肢體內的光榮轉而爲所有人的好處服務。

(二)這種理論的基礎，可以追尋至聖經(↗571 Bible)的啓示(↗472 revelation)。若十七 20-26，論及天主聖父把神聖的生命賜給人，讓人可以分享祂和祂的聖子在聖神內合而爲一的生命。只有透過降生爲人的天主子，聖父很明顯地把人類接納到天主聖三的生命境界中，讓他們在聖神內分享天主父與天主子之間的生命相通(若一 1-3)。這是一種與耶穌基督特殊的共融，在信仰團體內，藉聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)分享基督體血的時候，是最深刻地實現出來(格前十 16-17)。基督徒與聖父及聖子在聖神內分享一個共同的生命，並從這生命出發彼此相通。在基督的各肢體間，存有一種生命的相互作用，也就是超性(↗492 supernatural, the)能力與超性恩賜的互通。

(三)《宗徒信經》(↗262 Creed, Apostolic)(DH 30)，是一種較古老的羅馬洗禮信經(DH 10、12)的擴大本。在許多增加的信條中，有一句便是：「我信諸聖相通功」。拉丁原文的“communio sanctorum”中的“sanctorum”

有二種涵義，就是「陽性的」人和「中性的物」。因此，關於「我信諸聖相通功」，從教父(↗400 Church, Father of the)時代開始便有二種說法：

- (1) 較位格性的解釋(位際性↗206 person)：將「我信諸聖相通功」的解釋爲「諸位聖人」，包括所有生者、死者、殉道聖人及宣信者自己，總之是一切領過洗的信徒的相通。
- (2) 較實物性的解釋：將「我信諸聖相通功」理解爲「諸聖物」，包括信仰及一般聖事(↗559 sacrament)或特指祝聖過的聖體的分享。

這兩種解釋法其實並非互相排斥。在初期教會(↗286 church, primitive)的思想中，分享聖物，特別是聖體，便是深刻地與那位臨在(↗677 presence)於教會中及祝聖祂的肢體之光榮基督相遇。而信友與基督各肢體的聯結，在領受基督聖體聖血的時候，不僅宣信(↗329 confession)與基督聯結，而且把此聯結實現出來。最後，領聖體還有很深刻之末世性(末世論↗90 eschatology)的向度：信友們希望在將來的天國中能與天主聖三/三一上帝，以及所有聖人達至完全共融的境界。

在中古時代，此兩種解釋法仍然並行不悖。德國神學家、道明會會士、天主教主教大雅博(Albertus Magnus 約 1193-1280)和義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)綜合二者指出：「在聖事中實物性的共融，是各種位際性的「橫向作用」、「垂直共融」的分享基礎」。

自從宗教改革(↗273 Reformation)以來，一般的傾向都是較強調位際性的解釋法；卻也沒有忽略這兩種傳統解釋法的整體性。

(四)總結而言，由於教會是天主聖三/三一上帝豐富而完全的生命「分享者」和「傳遞者」，因此，信友們在教會內與天主聖三/三一上帝的結合，促使他們不僅分享基督奧體(mystical body of Christ)的生命，而且，藉他們的聖德來加深、協助整個奧體中的各肢體與天主聖三/三一上帝的共融，正如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II

1962-1965)《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章所提到的(LG 48-51)(DH 4168-4171)。這種生命共融的圓滿境界，就是「新天新地」(new heaven and new earth)的來臨(默廿一 1-5；廿二 1-5)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Anonymous. *Communio Sanctorum: The Church as the Communion of Saints*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2005.

Bonhoeffer, D. *The Communion of Saints: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*. New York: Harper and Row, 1963.

Brachlow, S. *Communion of Saints: Radical Puritan and Separatist Ecclesiology, 1570-1625*. Oxford: The University Press, 1988.

Smith, D. R. *Communio Sanctorum: The Church as the Communion of Saints*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2004.

Withers, M. *A Communion of Saints*. Kāne'ohe, HI : Tinfish Press, 2008.

編譯

## 656 摩尼教

móníjiào

MANICHAËISM

參閱：412 教會史 5 二元論 673 諾斯底主義 484 清教徒

(一)概念說明：摩尼教(Manichaeism)，源自波斯(伊朗)人摩尼(Mani 約 215-275)所創，後傳入義大利，流行於第三、四世紀。主張善、惡對立之二元論(↗5 dualism)以及基督人性之幻象論(↗86 docetism)的教義(↗407 doctrine)。認為：世界是由善神(精神)與惡神(物質)混合而生成的；人的靈魂是由善神(天主)所造；黑暗、罪惡、慾望、身體、物質乃由惡神(撒旦)所造。將西元前六世紀左右所創之瑣羅亞斯德教 / 祆教 / 拜火教

(Zoroastrianism)、佛教(↗208 Buddhism)、基督宗教(↗436 Christianity)和諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的若干成分融合在一起。

### (二)教義：

(1) 摩尼教的二元論：在上為「光明之國」，其中有：大父神及其權能(存有)；下為「黑暗之國」，其中有黑暗之王、眾魔酋及惡魔(魔鬼 ↗703 devil)。由於黑暗之國攻擊光明之國，神遂遣發「初人」與之對抗；不幸失利，以致其五種光的因素淪落於黑暗之國中。為救回失落的光，「生活之神」(living spirit)創造了宇宙以為濾光器。魔王則依照神之使者的肖像造了亞當(Adam)和厄娃(Eve)；而「光之精神」(light, nous)則派遣諾厄(Noe)、佛陀(Buddha)、瑣羅亞斯德/蘇魯支(Zoroaster)、耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和摩尼等宗徒來喚醒亞當、厄娃和世人。直到最後審判(last judgment)(公審判 ↗78 judgment, general)時，光明尋回所有失落的「光」後，便與黑暗永遠分立。

(2) 在倫理教規上，由於把物質與惡視為等同，故其「受選的」核心人物均應戒絕肉食、私產、勞動及婚姻；一般信眾要工作以支持受選者，並嚴格遵守十誡(↗9 commandments, the Ten)，可以結婚及吃肉。摩尼教的主要禮儀(↗692 liturgy)是祈禱(↗331 prayer)，受選者每日祈禱七次，一般信眾四次。禮儀上雖有聖餐，但嚴格來說，並非聖事性的聖餐(聖事 ↗559 sacrament)。

### (三)簡史：

(1) 摩尼 216 年出生於巴比倫，後於 276 或 277 年，在其發祥地波斯被處死刑，一說被釘死，一說被活剝皮而死。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父，古代教會偉大的神哲學家奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，在皈依為基督徒以前一度接受了摩尼教的思想。

(2) 摩尼教十分重視傳教使命，因此，很快地便傳遍羅馬帝國境內之美索不達米亞、敘利亞、巴勒斯坦、小亞細亞、阿拉伯北部、北



非、義大利和西班牙等地。到第六紀，摩尼教在羅馬帝國的西方便日漸式微。而 694 年，在羅馬帝國東方的摩尼教則沿絲路傳入中國的中原一帶(近代考古學家在甘肅的敦煌，發現了摩尼教作品)。後因遭到排斥，轉為地下組織，苟延殘喘至第十四世紀始告絕跡。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 林悟殊著，《摩尼教及其東漸》，世界文化叢書第 33 冊，台北：淑馨出版社，1997。
- 克里木凱特(Klimkeit, Hans-Joachim)著、林悟殊譯，《古代摩尼教藝術》，台北：淑馨出版社，1995。
- 馬小鶴、張忠達著，《光明使者：圖說摩尼教》，上海：上海社會科學出版，2003。
- 新疆吐魯番地區文物局柳洪亮主編，《吐魯番新出摩尼教文獻研究》，北京：文物出版社，2000。
- Lee, Kam-lun Edwin. *Augustine, Manichaeism, and the Good*. New York: Peter Lang, 1999.
- Latzer, M. J. and Kremer, E. J. Ed. *The Problem of Evil in Early Modern Philosophy*. Toronto; Buffalo: University of Toronto Press, 2001.
- Lieu, S. N. C. *The Religion of Light: An Introduction to the History of Manichaeism in China*. Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1979.
- Mirecki, P. and BeDuhn, J. ed. *Frontiers of Faith: The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Widengren, G. *Mani and Manichaeism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1965.

編譯

## 657 摩里納學派

mólinà xuépai

MOLINISM

參閱：412 教會史 43 天主教神學 164 自由 353  
恩寵 322 信仰與理性 176 自然與恩寵

(一)摩里納學派/摩里納主義(Molinism)是天主教會(↗44 Church, Catholic)士林/經院學派(↗20 scholasticism)中的一種神學(↗385

theology)派別。此學說以十六世紀西班牙神學家、耶穌會會士摩里納(Molina, Luis de 1535-1600)命名，1588 年摩氏之代表著作《自由意志與恩寵恩惠的整合》(Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis)一書中強調：天主/上帝/神(↗30 God)因祂的全知(↗180 omniscience)，在賦予人類恩寵(↗353 grace)之前，便預知每個人未來的自由抉擇，此抉擇全靠天主/上帝的「中間知識」(scientia media)。所謂的「中間知識」是介於「天主/上帝對未賦予恩寵前之可能性的知識」與「天主/上帝對已賦予恩寵實在性的知識」之間，換言之，指天主/上帝對於「人的恩寵」與「人的自由意志/自由選擇」(liberum arbitrium)(free will)，有著完全徹底的瞭解與通察。因此，此學說是一種有關人的「自由意志」和「天主/上帝的恩寵」合作之神學系統，其主要內容包括：「自由意志」和「實效恩寵」(efficacious grace)的調和；天主/上帝知曉人類自由抉擇的未來(futuribilia)與絕對未來(absolute future reality)，主要是靠祂的「中間知識」，以及有關預定(predefinition)(預定論↗625 predestination)、命定(predestination)、定罪(reprobation)，內在實際恩寵的性質等看法。

### (二)內容：

(1) 此學說認為：天主/上帝因祂的全知，在賦予人類恩寵之前，便預知每個人未來的自由抉擇，這全靠天主的「中間知識」。摩氏以「中間」的知識說法是要特別清楚地指出，「中間知識」是介於天主/上帝的另外兩種知識中間：一種是天主/上帝對未賦予恩寵前的可能性的知識；另一種是天主/上帝在賦予恩寵的未來事實的知識。由於創造者天主/上帝那不會/不能錯誤的能力，而得知每個人未來可能同意或拒絕其恩寵，因而在不傷害人的自由的情況下，賦予實效恩寵(efficient grace)或足夠恩寵(sufficient grace)。至於此二恩寵之間的差別，並不在於此二種恩寵的內在本質，而在於那種恩寵對人有效或無效，人是會同意或不同意。

(2) 以實例說明，嚴格的摩里納學派的看法：天主/上帝以其睿智看出了將要創造的甲、乙

兩人的可能性，而在造此兩人時，都賦予「足夠恩寵」；藉此恩寵兩人可得救。再者，天主/上帝以其「中間知識」看出甲會同意天主/上帝所賞賜的恩寵，故賦予甲「實效恩寵」，此即「命定」的奧秘，也「實際預知」了甲、乙有善行；天主/上帝也愛乙，但不強迫乙。天主/上帝預見甲未來的「善行」，乙未來的「罪行」，此即「絕對未來」的功過。因而天主/上帝依其意向的次序，願將與甲的未來功績相稱的光榮給甲，此即「實際的命定」，而將與乙未來過失相當的「定罪」加諸乙。在時間內，甲果然行善了，乙果然犯罪了，天主/上帝便依其功過分別賞罰甲和乙。

(三)由於西班牙神學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)和義大利神學家、天主教聖師、耶穌會會士白拉敏樞機(Bellarmino, Roberto 1542-1621)，在「命定」和有關論點，表達上與摩里納的看法不同，與摩里納學說被視為兩個系統。蘇亞雷斯與白拉敏樞機提出「合宜說」(congruism)的主張，認為：恩寵是實效的；理由是天主/上帝依據人的「內在傾向」和「外在環境」予以適當的恩寵，使人的意志，一方面是自由地；另一方面是必須地去同意那恩寵。其實，此說法所解釋的只是「足夠恩寵」，而非「實效恩寵」；事實上「合宜說」是用比較緩和的詞彙，描述和摩里納相同的神學觀點。

此外，摩里納學說引發了西班牙神學家、道明會會士巴聶斯(Báñez, Domingo 1528-1604)所主張的巴聶斯主義(Bañezianism)學說之間所謂的「恩寵之爭」，因為摩氏強調的人自由意志的一面；巴氏則強調天主/上帝恩寵的一面。

(四)在今日神學(↗385 theology)的整體觀中，摩里納學說及巴聶斯主義學說已不再被視為對立的神學觀點，反而被視為一個奧蹟的不同面向，即天人交往的事實的兩面。換言之，自由的人愈接近全能的天主/上帝，人愈自由；全能的天主/上帝愈接近自由的人，人愈自由。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Dekker, E. *Middle Knowledge*. Leuven: Peeters, 2000.

Vorner, I. *Füreinander vor Gott eintreten: Eine Untersuchung der molinistisch-neuscholastischen Theologie im Hinblick auf eine Erneuerung der Theologie der Suffragien*. Marburg: Tectum, 2006.

編譯

## 658 寬免

kuānmiǎn

### DISPENSATION

參閱：413 教會法典 256 治理權 426 教會權威  
375 神律 254 法律

(一)概念說明：寬免/豁免/免除(dispensation)一詞，依據1983年教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)頒布之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中，指出：『豁免，為對純教會法於特別個案中，解除遵守的義務，凡有執行權力者，在其主管許可權內，或由於法定或合法代權，明示或暗示享有豁免權力者，均得給予』(法典85條)。這是由合法的權威在特別的個案中，對特定的人或事解除遵守的義務。是純教會法在個別情況中的鬆弛(relaxation)，在法律中稱為個別的情況(casus particularis)。1917年教宗本篤十五世(Benedictus XV 1914-1922)所頒布之教會法典(Codex Iuris Canonici)中第80條稱「特殊情況」(casus specialis)：「任何特恩不因放棄而終止；但其放棄已為有關主管接受者，不在此限」(法典80條)。新法律條文較妥，因為，特殊情況可以是一般性的，那麼可以用立法來制定。個別情況是一個或幾個「自然人」(natural person)或「法人」(legal person)的具體情況；在具體的情況中，這些人無法成為接受一般法律之社會的份子。寬免與特權不同，因為「特權」(privilege)是持久的鬆弛。也與「許可」(licence)不同，因為

許可是依法而行動。

## (二)神學說明：

(1) 教會能夠寬免的是「純教會法」，即依據神學(↗385 theology)觀點或教會法的本質是可以寬免的。因為，對神律(↗375 law, divine)——無論是自然法(natural law)或成文法(written law)，只有教宗(↗403 Pope)可寬免，因為，他有天主/上帝給的「代權」(potestas vicaria)。例如：他對既成未遂婚姻、信仰特權等的寬免(論主教職，1966. 6. 15；宗座公報 58 (1966)，167-172 頁)。本來只有立法者可以寬免，嚴格而論，寬免不是立法的行為，即不是制定新的法律的行為，而是一項行政行為，即執行行為(actus executivus)。立法者可以親自或由他人代理施行此行政權力，或以「一般授權」(法典第 137-138 條)，或以「經常代權」(法典 132 條 1 項)委託執行。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)前幾年，教宗們時常給予教區(↗405 diocese)主教(↗116 bishop)及與之相等的寬免普通法的經常代權(法典第 381 條第 2 項)。梵蒂岡第二屆大公會議(最高立法者)於《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令決定：「每位教區主教在個別情況下，有權寬免所屬信友不守教會的公共法律，除非最高權力已特別予以保留者」(CD 8b)。立法者在新法典中立法，並給予寬免的代權(法典 85 條)。同時，依據梵蒂岡第二屆大公會議教會學(↗425 ecclesiology)，此代權不但是教區主教：「直接的正職權，而且是其牧職所必要」(法典 381 條)。此代權不再是教宗本有的寬免權，只在特殊情況下把此權給予主教們；而主教們本有此權，只在特殊情況下教宗對某些情形加以保留。有此權者是：教區主教及與之相等者(法典 381 條 2 項；87 條)，教區教長(法典 134 條 2 項；88 條)，堂區(↗459 parish)主任(法典 519 條；89 條)，司鐸(↗124 priest)及執事(↗428 deacon)(法典 1008-1009 條；89 條)。

(3) 依據神學的觀點以及《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章說，這些寬免的代權屬於因聖職聖事(↗582 ministry, sacrament

of)而有的權力(法典 1008 條)(LG 12b)，為了「教會及信友的利益」(LG 27a)，不再為教會最高權力所保留。依教會法典而言，此寬免權為法律所賦予，與主教及堂區主任職相連，它是正職權(potestas ordinaria et propria)。

## (三)寬免的範圍：

(1) 「法定制度」不可寬免，例如：住所、聖職人員、教會職務、堂區主任的定義。不可為了得到一個聖職人員而寬免其不可領受聖職的法定制度。

(2) 「法定行為」不可寬免：不可寬免婚姻的合意(同意)。

(3) 寬免是為了自然人或法人的法定利益，因此，訴訟法(Litigation law)及懲戒法(discipline law)不得寬免。但可寬免已得懲罰(法典 1354 條；老法典 2236 條 1 項)。要得寬免必須有正當理由(法典 90 條)。寬免應依狹義解釋(法典 92 條)。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Coriden, J. A., Th. J. Green, and D. E. Heintschel, eds. *The Code of Canon law: A Text and Commentary*. New York: Paulist Press, 1985.

Lowry, J. M. *Dispensation from Private Vows: A Historical Synopsis and a Commentary*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.

White, E. G. *The Great Controversy between Christ and Satan: The Conflict of the Ages in the Christian Dispensation*. Mountain View: Pacific Press Publishing Association, 1950.

王愈榮

## 659 審判

shěnpàn

JUDGMENT

參閱：90 末世論 665 歷史 435 基督來臨 154 死亡 213 良心

(一)概念說明：審判/判決/裁判(judgment)一詞，源自拉丁文的“iudicium”，即「ius 法律」及「dicere 說話」，指依據理性的證據說出實況，或依據法律判斷、個案的是非表達真實的情況。從聖經(↗571 Bible)的層面而言，舊約聖經(↗687 Old Testament)中所敘述的，死後的審判已是信條(信理↗310 dogma)，萬國萬民都要屈服在天主/上帝/神(↗30 God)的裁判之下(創十五14；詠七；達七26-27)。新約(↗611 New Testament)中，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)屢次提到萬民都該向天主/上帝交帳(瑪/太廿五14-30)。初期教會(↗286 church, primitive)更是宣布此觀念，認為最後審判(last judgment)(公審判↗78 judgment, general)必定在天主/上帝的手中(羅三10-20；默十四14-20，廿11-15)。現實生活的層面上，即一種分辨行為，將具體環境中事實的真面或假面，或真價值或非價值肯定性地分別出來。這種概念可應用到四個層面上：

- (1) 知識論(↗392 epistemology, theological)平面：是對理性在肯定或否定所反省的客體加以判斷，如果，所判斷的合乎真相，則為正確的判斷；如果，所判斷的事實與真相不符，即為錯誤的判斷。
- (2) 法律平面：審判即是法官的判決，主要在維持社會的秩序。
- (3) 倫理道德平面：倫理判斷主要在分別善(good)或惡(↗500 evil)的行為，有其理性因素。倫理判斷的表達方式各有不同，最內在性的即是良心(conscience)的聲音，有其權威性；此外，也有社會中具體的道德規則(道德律↗620 law, moral)，以及在文化(↗81 culture)背景中，面對人世所呈現的原則，例如：修養……等。
- (4) 宗教神學(↗277 religion, theology of)平面：審判即是天主/上帝/神自己成為人善惡的標準。因為，天主/上帝是絕對而無限的善；所以，人經過死亡，在無限真、善、美、聖的天主/上帝面前，人自己看清他的生活是否有價值。

基督徒信仰傳統將審判分成私審判(↗78

judgment, particular)與公審判(↗78 judgment, general)二種性質，即是指個人或人類整體在絕對無限(絕對者↗542 Absolute, the)的善之前，所呈現出的善惡狀況。

(二)宗教歷史指出：在大的宗教傳統中，論及末世(末世論↗90 eschatology)、審判時，常含有倫理道德的向度。換言之，人「死後」和「生前」的生活方式有其關聯：生前存善；死後則有善，反之則否。此外，人的一生中也會有犯罪、懲罰、迫害、奮鬥等過程，有些過程在審判時也將解決。一些宗教(↗266 religion)傳統中，均有其有關審判的神話(↗383 myth)圖像。在這些神話圖像中，已假定宇宙中存有一位最高、絕對的神，這神建立並保護了倫理道德的制度，祂更是整個人類歷史的指導者。尚有許多宗教傳統論及煉獄(↗618 purgatory)。這些有關審判的神話，都涵蓋著一個意義—人生終極實有一個絕對的標準。

(三)聖經(↗571 Bible)多以擬人(↗676 anthropomorphism)的方法來描寫審判，但聖經更指出審判絕非天主/上帝對人最高的行動，在審判之上還有天主/上帝的恩寵(↗353 grace)與仁慈，所以，不應將人被判成罪人視為審判的最高準則。舊約和新約特別發揮公審判的思想，而少論及個人性的審判。由於，猶太宗教(↗516 religion, Jewish)直到舊約晚期尚不清楚人死後的生命(來生↗230 afterlife)究竟如何，所以，以色列人也難以解決審判的問題，如：《約伯傳》中，即在討論這個難題。也因著以色列人重視「此世」的生活，這種思想模式使他們無法瞭解，為何義人受迫害，惡人卻享世福。在無法解答中，以民只有肯定雅威(↗505 Yahweh)是那最高標準，但卻不知祂究竟如何實行祂的審判。直到希臘文化中靈魂(psychē)不滅的概念影響了以民思想時，以民才找到了答案：「如果生前沒有絕對的解答方法，那麼決定性的審判，是在人經過死亡來到雅威面前時才會發生」。

(四)基督宗教(↗436 Christianity)一直宣揚公審判的思想。自第四世紀以來，才逐漸發揮私審判的概念，此概念指出：當人在死亡中，面對絕對的標準—生活的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)時，將會顯露出他一生的價值。

(五)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)自始，即宣布了公審判：1) 羅馬司鐸希波呂托斯(Hippolytus)：拉丁譯本之《宗徒傳承》(DH 10)；2) 偽亞大納修(Pseudo-Athanasian)的《不拘誰》(Quicumque)信經(↗324 Creed)(DH 76)；3) 《君士坦丁堡信經》(Constantinopolitan Creed) (DH 150)；但卻沒有一份直接論及私審判的教義(↗407 doctrine)或信理(↗310 dogma)，僅有一些間接的檔案，提到私審判的問題：1) 1274年里昂第二屆大公會議(↗200 Council of Lyons II 1274)，第四場會議：皇帝彌額爾八世(Michael Palaiologos VIII)致教宗額我略十世(Gregorius X)的書信：有關皇帝的宣信(DH 859)；2) 1336年教宗本篤十二世(Benedictus XII)，所頒布之《應受讚美的天主》(Benedictus Deus)憲章(DH 1002)；3) 1439年佛羅倫斯大公會議(↗209 Council of Florence 1439-1445)，論與希臘人合一所頒布之《諸天應同樂》(Laetentur caeli)詔書(DH 1304-1306)。

(六)中國哲學(↗68 philosophy, Chinese)的儒家(↗671 Confucianism)及道教/道家(↗619 Taoism)傳統中特別重視人文思想，也強調現世的生活，因此，在此傳統中，應將審判的宗教意義及良心的倫理道德向度予以整合，如此才能發揮出末世論(↗90 eschatology)中公審判的確切思想。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

唐崇榮著，《罪、義、神的審判》，台北：中國福音會出版，1993。

“Gericht Gottes.” *Theologische Realenzyklopädie*, Band 12, Berlin: Walter de Gruyter, 1984. pp. 459-497.

Hákel, J. and Others. "Gericht." *LThK*, vol. 4. 726-737.

Rivie, J. "Judgement." *DThC*, vol. 8. 1721-1828.

谷寒松

## 660 審美神學

shénměi shénxué

THEOLOGY, AESTHETIC

參閱：385 神學 528 象徵 698 類比 387 神學方法

(一)概念說明：

(1) 審美神學(aesthetic theology)一詞，其中美學/審美學(aesthetic)，源自希臘文的「aisthesis 感覺」，表達因某種事物的形象所帶給人的感受；日後，此字彙逐漸運用於美感的層面。另神學(theology)，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即論述天主/上帝/神(↗30 God)、研究天主/上帝/神，以及天主/上帝/神與宇宙之間關係的學問。審美神學，第一義指：神學(↗385 theology)研討美、審美、審美學與藝術，以其作為神學論述對象的部分；第二義指：從事神學，覺知神學不只是純理智，也當包含情與美感之事實的向度或態度。這裡審美神學不是指神學形式之美、表達上的高雅以及其呈現上的優美，而是指天人相遇、相合，創造與構思之美。因此，在神學歷史中，作者多發揮真、善、美、聖的因素，今日神學亦逐漸注重審美的觀念，如：瑞士神學家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾(Balthasar, Hans Urs von 1905-1988)。

(2) 為清楚起見，有必要列出三個定義：

1) 審美：審美是辨別、領會事物的美，亦為人類掌握世界的一種特殊形式，指人與世界(社會和自然)形成一種無功利的、形象的和情感的關係狀態。

2) 審美學：審美學為哲學(↗344 philosophy)的一支，它處理美、醜、崇高、詼諧等概念，如果應用於美術，則為了要建立藝術作品評審的意義與正確性，以及證明此種評審之真確的原則。審美學致力於研究人的審美活動，特別是審美人的創造成果，審

美學既是理解審美活動的過程，又是陶冶人的靈魂，致力於實現個體人格的完滿和群體生存的和諧，此為社會發展的方向，也是倫理學(moral)所企圖達到的理想境地。

3)藝術：根據審美學原則，意指美的、動人的、或超乎尋常意味的，其品質、創作、表達、或領域；隸屬於審美標準下的一類藝術品及活動，如：繪畫、雕刻、素描、建築、文學、舞蹈與芭蕾(錄自 Random House 字典)。

(二)審美神學的意義，包含下列幾個方向：

(1) 審美神學擷取美、審美學與藝術的豐富世界，為其神學論述的對象，使美的哲學思考更豐富；這是因為神學指出：三位一體的天主/上帝/神臨在(↗677 presence)於祂的受造物中。藉之以有限的方式顯示其無限之美。天主/上帝之美以及那超越的啓示(↗472 revelation)，發生在耶穌基督十字架上的死亡(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活(↗47 Resurrection of Christ)中。在此，基督的無限大愛(↗604 love)以其至深的意涵，徹底的、釋放的、超越的自我給予，在人類的歷史中，顯露且決定性地呈現出來。因此，上述解析的美與愛是不能分離的。如：瑞士神學家、靈修學家，天主教司鐸巴耳塔撒爾所言：「只有愛是可信的，它以其固有之美，吸引人內心最深處的自由」。

(2) 審美神學不斷提醒神學：在接近耶穌基督的奧秘生活中，「情」與「直覺美感」的重要性；從事神學不只是構築概念系統，和純理智的堡壘；也包括直覺的感受與對奧秘(↗600 mystery)的微細觸摸。

(3) 最後，審美神學應是基督徒藝術家推動靈感的力量；在此方面，審美神學要培養他們內在的信仰(↗315 faith)感受與體驗，並使他們以直覺地方式捕捉基督奧秘的整體。在神學本地化/本位化(↗98 inculturation)的努力上，希望審美神學在整個神學事業中也會扮演其特殊、豐富的角色。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

胡家祥著，《審美學》，北京：北京大學出版，2000。

梅內爾著、劉敏譯，《審美價值的本性》，北京：商務印書館，2001。

高立良(Corneille Hermans)著，《*Enrichissement de la méthode théologique grace au concept de beauté enrichi par le regard écologique: Une contribution à la méthode théologique aujourd'hui*》，輔仁大學神學院碩士論文，2007。

Ballinger, P. A. *The Poem as Sacrament: The Theological Aesthetic of Gerard Manley Hopkins*. Louvain: Peeters Press, 2000.

Balthasar, Hans Urs von *Engagement with God: The Drama of Christian Discipleship*. San Francisco: Ignatius Press, 2008.

Bourgeois, J. P. *The Aesthetic Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer and Hans Urs von Balthasar*. New York: Peter Lang, 2007.

VanOosting, J. *And the Flesh Became Word: Reflections Theological and Aesthetic*. New York: Crossroad Publications Co., 2005.

谷寒松

## 661 墮胎

duòtāi

### ABORTION

參閱：11人 14人的尊嚴 106生命 253性 605  
節育

#### (一)概念說明：

(1) 所謂「墮胎」(abortion)一詞，源自拉丁文的「ab 否、非」及「oriri 起發、發生」，指讓其消失，不使其發生、出面的行動，即以人為或自然的方式，終止懷孕過程的行為。為今日人類最嚴重的倫理問題之一，不同宗教(↗266 religion)、民族、國家、個人與倫理學者，對此問題採取不同的立場。有關墮胎問題的爭論主要在於：1)胚胎(embryo)(未出生的人)的地位、價值和權利。2)孕婦本身的福祉—包括她對生育的決定權，她在身、心

和社會方面是否因懷孕而受傷害。3)相關的人，如：胎兒的父親、家人、宗教團體、社會的利益—懷孕或新生兒的誕生，是否給這些相關的人帶來可知或不可知的不良結果？

(2) 反對墮胎者(又稱贊同生命 pro-life 者)主張：懷孕中任何階段的胎兒(包括受精卵和胚胎)都具有人格的生命(personal life)，摧毀這種生命等於犯了殺人罪。主張由當事者自由決定(pro-choice)的人，則認為胎兒是未具有人格(位格↗206 person)的生命(↗106 life)，當事者可根據自己或社會的需要來決定是否墮胎。

## (二)簡史：

(1) 一般而言，基督宗教(↗436 Christianity)傳統十分強調：對所有人類(人↗11 man)生命的尊重(人的尊嚴↗14 dignity of man)，對於無辜者(包括胎兒)的生命，更是禁止故意或直接殺害。墮胎行為從未視爲一種善(good)，也未被視爲是一種「道德上的中性行為」。

(2) 古代教會的教父(↗400 Church, Father of the)們，對墮胎行為都加以攻擊；如：亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)，將墮胎視爲「性的不道德行為」；北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)，斥責「以墮胎來隱瞞懷孕之事實」的作法。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，雖然主張「延遲授靈說」(delayed ensoulment)，但卻認爲：所有(包括未授靈之前的胎兒)的墮胎行為，都是嚴重的罪行。

(3) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，也接受「延遲授靈說」的說法，但卻主張：「把授靈之後的胎兒墮掉時，才犯了殺人罪」。

(4) 宗教改革(↗273 Reformation)者，如：德國神學家、聖經學家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)也強調：胎兒具有靈魂，不可殺害；瑞士神學家、基督教改革宗(長老教會)的創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean

(Johannes) 1509-1564)更直接斥責：墮胎行為是一種「不可補償的罪」(inexpiable crime)；十七世紀的聖公會(↗550 Church, Anglican)和清教派(↗484 Puritanism)也將墮胎視爲「性之不道德行為」。

(5) 十八世紀以後，教會(↗411 Church)的立場產生了轉變：1) 1993年以拉丁文出版之《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)第 2270-2275 號，2322 號認爲：「胚胎自受孕之時，就具有人的生命(至少具有人性生命的潛力)，因此，必須得到尊重」。2) 教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978- 2005)，於 1995 年頒布《生命的福音》(Evangelium vitae)通諭，通諭中爲墮胎及安樂死，確立了嚴正的立場(DH 4990-4998)。因此，保護胎兒生命的立場直至今日一直是天主教會(↗44 Church, Catholic)的官方立場。

(三)今日教會及一般社會有關墮胎問題的爭論焦點，在於：是否有某些「例外」的情況，可以容許墮胎的發生。贊成接受例外情況的人，有下列四種不同的立場：

(1) 除非母親生命受威脅，不容許任何墮胎行為。

(2) 可以容許墮胎，但必須具有下列條件：母親健康因懷孕受影響、所懷胎兒爲畸形兒、因強暴、亂倫所引起之懷孕。

(3) 可在胎兒能夠獨立生存(不靠子宮)之前，以任何理由墮胎，或爲了社會需要，例如：人口爆炸問題(節育↗605 birth control)或因家庭經濟問題等等。

(4) 反對所有強迫性的懷孕，因墮胎行為純屬個人隱私權和自主權。

本文若以《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)第 2322 號而言，綜合天主教會官方立場：「嬰兒自受孕之初，就有生存的權利。直接墮胎，就是故意墮胎，不論作爲目的或方法，都是一個『罪惡的行為』，違反道德律」。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，強調：「...各種殺人罪、屠城滅種、墮

胎、用藥物催人安樂死及惡意自殺等...」，都是維害生命的惡行(GS 27)(DH 4327)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾立勤(Aldrich, L.)主持、謝邦昌研究,《e 世代對婚前性行為及墮胎問題民意調查報告》,台北縣新莊:輔仁大學神學院生命倫理研究中心,2000。

金象達著,〈有關墮胎的神學牧職研討〉,《神學論集》第11集,台北:光啓文化事業,pp.95-106,1972。

金象達著,〈討論墮胎的補充資料〉,《神學論集》第26集,台北:光啓文化事業,pp.519-542,1975。

教宗若望保祿二世,中國主教團編譯,《生命的福音》(Evangelium vitae)(1995)通諭,台北:天主教教務協進會,1996。

張麗卿著,《墮胎罪之研究》,台中:東海大學法律學研究所碩士論文,2003。

黃登煌著,《生命倫理:人工生殖、墮胎、安樂死的道德困惑與抉擇》,台中:中台神學院,2000。

梅士(Mace, D. R.)著、王伍惠亞譯,《墮胎:一個大難題》,香港:基督教文藝出版社,1975。

翁德昭(Gagnon, R.)著,《優生保健與墮胎:天主教的立場及反應》,台北:中國主教團社會發展委員會,1982。

聞道出版社編輯,《基督徒對墮胎案的立場》,台南:聞道出版社,1970。

顧伯特(Koop, C. E.)著、陳永成譯,《誰能剝奪我生命:關於墮胎和安樂死的探討 The Right to Live, the Right to Die》,台北:財團法人基督教中國主日學協會,1977。

輔仁大學神學院生命倫理研究中心製作,《殘蝕的理性:人類墮胎現況的反思》,台北新莊:輔仁大學神學院生命倫理研究中心,2003。

鄒逸蘭主編,《「墮胎」?「中止懷孕」?:基督宗教女性的關懷與反省》,台北:臺灣天主教胚芽婦女關懷協會,2004。

McCormick, R. A. 著、王敬弘譯,〈墮胎:辯論的規則〉,《神學論集》第46集,台北:光啓文化事業,pp.527-539,1980。

Ankerberg, J. *When does Life Begin: And 39 Other Tough Questions about Abortion*. Brentwood: Wolgemuth and Hyatt, 1989.

Baumgardner, J. *Abortion and Life*. New York: Akashic Books, 2008.

Damien Keown *Buddhism and Abortion*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999.

Heaney, S. J. ed. *Abortion: A New Generation of Catholic Responses*. Braintree, Massachusetts: The Pope John Center, 1992.

Hilgers, Th. W. *Abortion and Social Justice*. New York: Sheed and Ward, 1972.

Matthew, E. *Abortion: The Evangelical Perspective*. North Richland Hills, Tex.: Bibal Press, 2007.

Rose, M. *Abortion: A Documentary and Reference Guide*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 2008.

廖湧祥

## 662 墮落

duòluò

FALL, THE

參閱: 11 人 665 歷史 456 救恩史 688 舊約神學 341 原罪 99 本罪 663 樂園 525 創世論 12 人化 520 進化

(一)概念說明:墮落(the fall)一詞,指某物體由高處往低處墜落。此圖像亦用以表達在精神、靈修/神修(↗710 spirituality)、宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)生活層面上退步、衰敗的現象。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言,傳統上指聖經(↗571 Bible)《創世紀》第二章至第三章中,描述原祖父母(人類的開始)背離天主/上帝/神(↗30 God)的悖逆行為:

(1) 這段經文應該按照字面或是按照它的象徵(↗528 symbol)意義來解釋,已經不再是今日聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)家們的首要問題。因為,釋經學傳統文件說(documentary hypothesis)大都注意到《雅威典》(Yahwist)傳統豐富的象徵手法以及其神學(↗385 theology)意味,如:樂園(↗663 Paradise)、知善惡樹、蛇、果子,都富有濃厚的宗教(↗266 religion)的象徵性。再者,《創世紀》此兩篇關於「開始」的記述,其間的差異也不容許從純字面的理解來看待這篇經文。

(2) 顯然,《創世紀》第二章至第三章反映出《雅威典》的作者,在公元前十或九世紀時所認識的人類(↗11 man)情況。聖經的作者不



僅在天主/上帝的靈感(*inspiration*)推動之下創作，也根據他對當時存在情況的理解來重建人類的始源。當然，這並不是說他的描述便因此缺乏歷史性，而是說：他所寫的是與現代世俗的歷史大相逕庭的神聖歷史。以色列人與其他民族不同的地方在於他們可以很成功地結合歷史與神學，以至於他們的歷史並不缺少神學的向度，而他們的神學亦不乏歷史的視野。這裡所描述的是一些真真實實地發生過的事，但是必須透視故事的敘述(*narrative*)表達象徵性的意義，才能覺察到當時所發生的事，以至如今仍然延續發生著的事情。

(二)到底作者述說這段故事的目的何在？在故事中他沒有明言，不過，不難覺察到他是希望藉著探討人類的原始來解釋今日可悲的情況。在《雅威典》作者的經驗中，人的痛苦在於他要奮力從貧瘠的巴勒斯坦土壤中養活自己。而女人的苦楚更重：她有一個可悲的地位，被男人控制，卻仍要依戀丈夫；她要受盡懷孕的苦楚，卻仍然渴望生兒育女，好在家庭中、社會中佔上一席之地。《雅威典》也覺察到赤身露體的羞恥，以及死亡(↗154 death)的重罰。可是，《雅威典》相信，天主/上帝所創造(↗526 creation)的是好的，因此，他結論說在創造與《雅威典》的作者的經驗之間，必然有一些十分真實的事情出現過，把原來平安的、均衡的秩序顛倒過來。因為，這種不和諧的狀況影響所有的人，它便因此被投射到從前，到人類的始點，到第一代男人、女人。

(三)然而，到底這墮落的本質是什麼？人們犯的是什麼罪(↗591 sin)？作者沒有清楚解釋是那一種罪導致如此的悲苦。他僅僅表達出那是一種對天主/上帝的公開侮慢、頑強的拒絕服從(*obedience*)。知善惡樹可能象徵一些較特殊的事物：要變得好像神一樣，他們渴望一些不屬於人的東西、與人的受造性相異的事物。人渴望一些超過自己所應得的東西，對自己的受造性提出挑戰；他們希望逾越人的規矩，他們不服從自己之為人的命運，不承認在他們之上還有一個可以對祂說

「不」的造物主。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

彭育申編著，《墮落與原罪》，台北：台北總教區教理推廣組，2000。

Bruce, F. F. *Israel and the Nations: From the Exodus to the Fall of the Second Temple*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1963.

編譯

## 663 樂園

lèyuán

PARADISE

參閱：526 創造 525 創世論 338 原始正義 90  
末世論 52 天堂 520 進化

(一)概念說明：

(1) 樂園/福地(*paradise*)一詞，源自古波斯的詞彙「*pardes pairidaeza* 花園」，即是以欄杆或牆圍起來的花園之意，這是中東地區常借用世間生活的類比(↗698 analogy)，擬人化(↗676 anthropomorphism)的作為天主/上帝/神(↗30 God)與人類生活的寫照。後演變為希臘文的「*paradeisos* 花園」、希伯來文的「*paredes* 有樹的公園」、拉丁文的「*paradisus* 花園」。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，即聖經(↗571 Bible)中所強調：天主/上帝為人類在伊甸園中，建立了一個花園(創二-三)，人在此園中生活與工作，具有理想幸福的特色；但是，人因犯罪(↗591 sin)失去了樂園及幸福，藉著耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的救贖(*redemption*)，人類才可達到永生(↗121 life, eternal)的幸福(羅五 12-21；默二十一 1-4)。

(2) 另有一個字“*eden*”表達了同樣的意

思，此字含有兩種意義：1)指一個沒有樹木的平原上，卻有一個園子(Akkadian)，稱為“edinu”；蘇美文是 edin，希伯來文“eden”。2)喜樂、享受、喜歡之意(即希伯來文的“eden”)。此二者相互整合，就是一個充滿和諧、喜樂、享受的花園。

## (二)樂園觀之簡史：

### (1) 宗教學歷史以六種思想來描寫樂園：

1)樂園是人類的原始狀況，在此圖像中有一些重要的內容，如：一對原祖父母(first parents)；或一群按創造神的旨意而生活在幸福無憂的情況中的人們，他們與整個受造界和諧共融，也沒有死亡(↗154 death)。但是自從人因犯罪而墮落後，就破壞了原始的喜樂，也使人類落入辛勞工作、疾病、飢餓及死亡的痛苦中，這是人犯罪所造成的後果。

2)樂園是一個黃金時代/時期(aeon, eon)，這種思想有其歷史觀，也就是將歷史劃分為幾個階段，第一個階段即是黃金時代，之後每一階段都較前一階段更為墮落。

3)樂園是和現時代同時存在的理想境界，惟有神明、英雄和義人才能住在這樣的理想境界中。古代的時期，有些民族如：墨西哥人、中國人、希臘人、波斯人、印度人，會將此理想境界放入宇宙中最美好的地方。

4)耶穌基督(↗296 Jesus Christ)時代；猶太宗教(↗516 Jewish religion)認為：樂園也指著末世的境界，當宇宙消滅或公審判(↗78 judgment, general)之後，原始的樂園境界將會被再復興起來。

5)樂園是已亡者所生活之地，這種思想指出善人，即貴族或受後代特別敬禮(veneration)之人，死後可以進入一個像似樂園的地方。如：印度教(↗163 Hinduism)或民間佛教(↗208 Buddhism)，認為：義人在投胎轉世之前，就是存在於樂園的境界中；大乘佛教(great vehicle Buddhism)，如：淨土宗也提出善人將到達一美好的淨土(Pure Land)境界中。古代中國人也認為：人死後，其魂魄所到達的天上境界即如同樂園一般。

6)也有一些身在被迫害情況中的人，會以千年說(↗26 chiliasm)來自我安慰；他們認為：只要經過暫時的痛苦，就可以得到美好的樂園賞報。

(2) 上述思想中，隱含了三個理由：1)有天主/上帝/神的啓示(↗472 revelation)。2)一般人把一個不容易實現的理想，如：烏托邦(↗363 utopia)，放在一個特別的境界中，在那裡只有善沒有惡。3)當人面對義人、善人受苦以及死亡或令人難以接受的痛苦時，人期盼一個美好之境，以報答這些義人或善人，使他們享受到在生前所體驗不到的美善景況。

### (三)聖經所描述的樂園有兩種：

(1) 原始樂園(primitive paradise)(創二-三；則廿八 12-14)：舊約(↗687 Old Testament)中所敘述的樂園，主要在表達天主/上帝美好化工的象徵，也指出在天主/上帝的計劃中，祂願意人住在理想而圓滿的境界中。出離樂園也在使人明白，一切苦痛與罪惡、死亡等都不來自天主/上帝，而是人違背天主/上帝的後果，但天主/上帝仍給予人無限的希望。但聖經並未提到原祖父母是否具有人性以外的特恩(preternatural gifts)。

(2) 末世樂園(eschatological paradise)：舊約先知(↗159 prophet)們在神視中所見到的未來那圓滿境界，往往都被稱為樂園(依五十一 3)。新約中，樂園即指人類歷史過程的光榮結束(路廿三 43；格後十二 2-4；默二 7)。

可見聖經並無意指出：原始人類過的是一個理想而圓滿的生活。

### (四)教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)：

(1) 在最初六百年間，為了反駁異端(↗461 heresy)思想，如：面對白拉奇主義(↗113 Pelagianism)，當時的神學家們僅根據聖經文字的推測而論，影響了教會千餘年的思想有：1) 418 年北非迦太基(Carthage)第十五屆地區會議(local council)中，提到原罪(↗341 sin, original)與恩寵(↗353 grace)時(DH 222)；2) 435-442 年教宗切萊斯蒂努斯一世

(Caelestinus I 422-432)的篇章《索引》(Indiculus)中，提到恩寵時(DH 239)；3) 529年教宗費利克斯三世(Felix III 526-530)於奧蘭治(Orange)第二屆地區會議，有關原罪與恩寵的法令(DH 371-372)時。即在這些不定斷任何信理(↗310 dogma)的地區性會議的文件中，論及人類原始出現的狀況。

(2) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1546年所頒布之論原罪的法令《為的是我們公教會的信仰》(Ut fides nostra catholica)中，都未提出新意(DH 1510-1516)。

(3) 教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1968年在《天主子民的信經》(Credo del popolo di Dio)中，也表達同樣的主張。教會(↗411 Church)在禮儀(↗692 liturgy)祈禱(↗331 prayer)中，如：感恩經第四式，也依據聖經的說法描寫了救恩史(↗456 salvation, history of)。

(五)現今神學家，一方面日益瞭解聖經的訊息；另一方面也日漸開放地接受科學家所敘述的有關人類出現的情況。綜合而言，因著近代科學的刺激，教會對人類出現的狀況，已不再按聖經來敘述，而逐漸有了新的看法，如：

(1) 人類的開始極可能是一群人，靠天主/上帝/神的參與(天主的參與↗37 concourse, divine)由一種族系(單族論 monophyletism)的動物演化(人化↗12 hominization)而來。

(2) 「亞當」(Adam)是「人類」，不必是一人；人類也不必由一人繁衍。

(3) 人類初現，身心簡單，經過漫長時期的進化(↗520 evolution)方達今日的狀況。「樂園」代表天主/上帝完美的計劃，也代表天主/上帝許給人類的未來圓滿的境界(新天新地 new heaven and new earth)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

艾爾曼(Alman, R.)著、劉麗譯，《伊甸園秘境，毀滅的記憶：史前失蹤的三大陸之謎》，長春：吉林人民出版社，1999。

Gabriel, Y. *Myths, Stories, and Organizations: Premodern Narratives for Our Times*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

Häkel, J., P. Hoffmann, and K. Rahner "Paradies." *LThK*, vol. 8. 67-72.

Loewe, M. *Ways to Paradise, the Chinese Quest for Immortality*. SMC, 1979.

谷寒松

## 664 編輯批判

### biānjǐ pīpàn

### CRITICISM, REDACTION

參閱：571 聖經 573 聖經批判學 578 聖經詮釋學 608 解釋學 699 類型批判 83 文學批判 622 源流批判

(一)概念說明：編輯批判/編輯批判學/編修鑑別/編修鑑別學(redaction criticism)一詞，其中編輯/校訂(redaction)，為文件之最後整理、編纂工作的結果。另批評/評論/批判(criticism)，源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」，指以理性思考、判斷的行動。在學術界指以客觀的學術方法，對某一課題或學術領域，如神學，進行嚴格的研究。編輯批判指研究一位聖經(↗571 Bible)作者在選擇、編排傳統資料，以及在創作、合成新的材料時，所表達的神學(↗385 theology)思想、動機及其主要的範疇與概念。編輯批判起源於第二次世界大戰(Second World War 1939-1945)之後的德國。它建立在類型批判(↗699 criticism, form)的基礎之上，也可以說是類型批判的反動；它企圖以更積極的態度來應用「源流批判」(↗622 criticism, source)和「類型批判」，超越它們的侷限，開拓新的領域和視野。

(二)類型批判最為人詬病的方面，除了它極端懷疑歷史之外，就是它過份強調傳統(↗596 tradition)，以至於忘記了整個流傳過程

中，最後也最決定性的階段—福音編輯 (evangelical redaction) 的貢獻。它把福音的編輯排擠到一個極不顯眼的位置；他只是傳統的收集者 (collector) 而已，差不多是漫無目的地收集傳統，再把它們胡亂地編織在一塊。殊不知福音 (↗642 Gospel) 的編輯們其實都是真正的作者，當他們把舊有的傳統重新安排編輯起來的時候，他們已經表達了自己的觀點。四位聖史都是教會最早的神學家，他們不僅傳遞傳統，還傳遞自己對整個基督事件 (Christ event) 的看法。

(三) 所謂編輯批判就是研究一位作者在選擇 (省略)、更動、編排傳統資料，以及在創作合成新的材料時所表達的神學動機。因此，在整個編輯批判的範圍內，其實還可以細分出兩類批判的程序。第一種：修正批判 (emendation criticism)。就是藉分析比較傳統資料的修改變動，來決定修正者的觀點和目的。例如：馬爾谷平息風浪的故事 (谷四 35-41) 在瑪竇的改寫下 (谷八 23-27) 表現出很不同的神學特質；第二種：創作批判 (composition criticism)。更從福音的「創作」著眼，整體性地注視某一作品所呈現出來的新面貌，也就是說研究個別作品的神學觀點，再從各該作品的神學立場來了解每一則經文在整部 (福音) 作品中的意義。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Bellia, G. and Passaro, A. ed. *The Wisdom of Ben Sira: Studies on Tradition, Redaction, and Theology*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2008.

Keinänen, J. *Traditions in Collision: A Literary and Redaction Critical Study on the Elijah Narratives 1 Kings 17-19*. Helsinki: The Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2001.

Martinez, E. R. *The Gospel Accounts of the Death of Jesus: A Study of the Death Accounts Made in the Light of the New Testament Traditions, The Redaction, and the Theology of the Four Evangelists*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2008.

Perrin, N. *What is Redaction Criticism?*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.

Segal, M. *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction,*

*Ideology and Theology*. Leiden; Boston : Brill, 2007.

黃懷秋

## 665 歷史

lìshǐ

### HISTORY

參閱：456 救恩史 412 教會史 269 宗教史 520  
進化 522 進步 539 發展 591 罪 500 惡  
164 自由

#### (一) 概念說明：

(1) 歷史 (history) 一詞，源自希臘文的「*historia* 研究、解釋」，也指研究、解釋的結果。歷史是人類 (人 ↗11 man) 的過去。這種說法似乎過於簡單；因為，在人所思、所講、所做的一切事情中，只有少許痕跡，而且是以紀錄的方式留傳下來；然而，這便是史學家們研讀並從中撰寫歷史的根據。如此而言，歷史僅能說是歷史學家藉反省和研究古人所遺下的紀錄，發現或詮釋的過去事蹟。十九世紀以來，學術界日益重視學術研究的歷史幅度，基督宗教 (↗436 Christianity) 特別發揮聖經 (↗571 Bible) 的歷史批判 (historical criticism) 研究，建立現代聖經學的基礎。

(2) 重建歷史之真象是史學家的理想；但是，完全實現它卻是不可能的，理由如下：1) 現存的文件紀錄，尤其是古代的，並不足夠。2) 現代的紀錄卻又太多，以致史學家僅能抽樣研究。3) 紀錄由人所製定，即使它們可能準確，卻總不夠完全。4) 歷史學家也是時代的產物，有他自己文化 (↗81 culture) 的限制。5) 一位歷史學家不能把自己完全投射到古人的世界，古人的思、言、行為往往是超乎他所能理解的。

(3) 歷史究竟是什麼呢？歷史若解釋為「過去之事」，即在時間的流動中發生在人身上的切；歷史若解釋為「對過去之事的研究」，即

嘗試發現並理解那曾一度發生的事情。然而，人所能知道的往往比真實發生過的少，而且，人也不僅希冀知道「赤裸的紀錄」而已；歷史學家更希望使過去之事變得對自己、對他人、對讀者更有意義；他們希望從中找尋到屬於他自己的時代、文化背景的答案。如此看來，今日人類對於過去所想像的範圍，又似乎比過去所發生的真實事件更廣泛。

### (二)歷史研究的主要目的：

(1) 一般而言：史學家大概有四種不同的說法：1)從歷史中找尋天主/上帝/神(↗30 God)的旨意，如：北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)。2)滿足好奇心，提供悅樂身心的材料，如：古希臘最著名史學家赫魯多圖/希羅多德(Herodotus 約 484-425)。3)透悟生命的意義和方向。4)從前人的經驗中獲得裨益。

羅馬政治家、律師、古典拉丁文學家、演說家西塞羅(Cicero, Marcus Tullius 106-43)，將上述 3)、4)兩點綜合起來，如此言道：「那不知自己出生以前所發生過的故事之人，永遠是個小孩子」。如果，人們想知道他們如何會變成今日如此之人時，他們必須透悟歷史去瞭解；如果人們想理解並計劃未來之事，過去的經驗是他很重要的參考資料。

(2) 歷史研究還有其他目的：中國古代學者以為歷史是倫理的課本；它是統治者、政治人員、將軍們學習的地方。然而，研究歷史也可以有一些較為次等的目標，例如：它可以滿足個人或階級的私利，像是馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)所言：它可以擷取歷史所產生的弊端，灌輸狹窄的國家主義/民族主義(Nationalism)；像是德國歷史學家特賴奇克/特萊區克(Treitschke, Heinrich von 1834-1896)所言：它可以藉此攻擊某種宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)；像是法國哲學家伏爾泰(Voltaire, François-Marie Arouet 1694-1778)所言：人可以從歷史中，捕捉到任何他想找到的例子。然而，人卻不能單從歷史去證實他的想法。前人的經驗可以被誤用；今人的視野也可以被擴展。這些都限制

人對歷史的態度。也許，歷史知識最大的價值在於它啓示(↗472 revelation)人類的潛能和人類的限制。

### (三)歷史研究的簡史：

#### (1) 古代：

1)歷史研究的起源，也許和人類一樣古老。然而有關它的確切源頭，卻僅能憑臆度而已。直到公元前約四千年，才有正式文字的紀錄。現存最早的紀錄是一塊約成於公元前三千五百年的象形文字石板。最早的用手寫的記錄和編年史(annals)並沒有註釋或批判的痕跡。根據顯示，在很早時候，近東學者已意識到沒有兩事件是相同的。

2)公元前五世紀古希臘最著名史學家涂西弟德斯/修昔底德(Thucydides 約 460-400)，作過有關批判性的歷史研究，企圖尋找伯羅奔尼撒戰役(Peloponnesian War 431-404)的真正原因：以雅典為首的提洛同盟和以斯巴達為首的伯羅奔尼薩斯同盟，爲了爭奪在希臘的霸權，於西元前 431-404 年斷斷續續打了 27 年的戰爭。此外，古希臘歷史學者波利比烏斯(Polybius of Megalopolis 約 205-123)，也對事物的原因甚感興趣，他詳細地討論羅馬的制度和戰爭。

3)羅著名羅馬史學家李維烏斯(Livius, Titus 約 59-17)，用其母語拉丁文寫成《建城以來史》(From the Founding of the City)142 卷，現僅存 35 卷，是詳細記載古羅馬王政以及共和早期的歷史著作。羅馬歷史學家泰西塔斯(Tacitus, Publius Cornelius 55-117)都希望從歷史研究中，擷取倫理教訓，好能顯示出政治上的成敗之道。

古人對時間流逝的觀念與現代人的想法各有不同，雖然，嘗試以過去來預言未來，但過往爲他們卻沒有很大的意義，史學家們注意的是他們自己的時代，而不是亙古的從前。

(2) 中世紀在西方，有超過一千年的時間，歷史是操在教會(↗411 Church)人士的手裡：

1)有教會史(↗412 church, history of the)

之父之稱的凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)，其巨著《教會史》(Ecclesiastical History)，為中世紀史學家的典範。同時期，法蘭克歷史學家、圖爾(Tour)主教額我略(Grégoire de Tours (Gregorius Tours)約 538-594)，其著作《法蘭克歷史十冊》(Historiarum libri decem X)對法國教會有著巨大的貢獻。英國神學家、歷史學家、本篤會會士貝達(Beda Venerabilis 約 673-735)伯達，其所著《英格蘭教會史》(Historia ecclesiastica gentis Anglorum)，是研究盎格魯撒克遜各部族基督信仰歷史的重要資料。他們都是企圖藉歷史看清天主/上帝旨意重要人物。

2)從十二世紀開始，才有平信徒參與「回憶錄」和「評論」的寫作。然而，即使到了十三世紀，歷史的研究、寫作以及閱讀基本上還是缺乏詮釋和批判的工夫。

### (3) 文藝復興(↗84 Renaissance)時期：

1)從十五世紀開始，歷史研究變得愈來愈富批判性，也愈來愈成為系統化的學問。對古代文獻(document)的追尋代替了對傳說的依賴，一手資料代替了前人的轉述(口傳 oral tradition)。從十五世紀開始，城市、國家、甚至擁有自己企業的私人，都製作並保存自己的紀錄。1543年，第一所現代的「文件檔案保管處」(archives)在西班牙的“Simancas”成立。在那時候，梵蒂岡圖書館及法國國家圖書館亦相繼出現。

2)十七世紀和十八世紀歷史，致力於研究古代和中古時期歷史資源的蒐集和評鑑工作。其實，十六世紀中葉，法國近代西方最著名的法學、憲政、歷史學家布丹(Bodin, Jean 1530-1596)，其巨著《六國史論》(Six livres de la république)，已整理出一套歷史評鑑的原則。在歷史範圍外，如：義大利數學家、天文學家及物理學家加利略(Galilei, Galileo 1564-1642)、猶太哲學家斯賓諾莎(Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza), Baruch 1632-1677)等人，已將批判的方法應用到科學和哲學(↗344 philosophy)知識的追尋上。

### (4) 啓蒙運動(↗474 Enlightenment)時期：

1)十八世紀一向被視為反歷史的時代。著名的思想家們對於發現宇宙中自然律(↗169 law, natural)的興趣，似乎大於對人類歷史經驗的研究。十八世紀可稱為理性主義(↗398 rationalism)的時代。連歷史研究都甚富理性的色彩。這也種下十九世紀「科學歷史」的根源。

2)十八世紀末，德國一群語言學家發展出講習會(seminar)的學習方式；在一位導師的指導下，學生們透過共同研究，以不斷的接受評估的方式進行學習。德國信義宗教會歷史學家蘭克(Ranke, Leopold von 1795- 1886)，強調：以客觀方法研究原始資料的重要性，目的在於發掘「事實的真相」(how it really was)，成為現代歷史批判史研究的創始者。歷史不僅在於重整以往，蘭克希望從獨特而個別事件中，可找出普遍的歷史，即是：為所有人都有意義的歷史。歷史也應該如同科學一樣，分析勝於敘述，精確勝於戲劇性。於是，「科學的歷史」成了十九世紀末葉大部分歷史學家的理想。而科學就是使歷史研究：系統化、經驗化、詳細化、客觀化的描述；或者，為少數人來說，那是指藉歸納的推理，而整理出普遍性的原則。歷史學家有一個共同點，他們喜愛過去，並且，相信只要他們能謹慎地，頭腦清晰地、有系統地細察所有的記據和證據，他們就可以找到真理(↗335 truth)。

(5) 1880年前後出現的「新歷史」潮流：除了重視科學方法，徹底研究、堅持客觀性之外，最值得注意的是：它集中於「限定的題材」和「時段」的研究，以及出版「分析性的專論」。歷史研究變得更嚴謹；抄襲是不可饒恕的罪過；註腳、參考書目是學問的標誌；找尋其他作家虛構的文件和作品的疵漏，成了達致學術名譽之途。雜誌的出版如雨後春筍；歷史學者也組織聯合學會，鼓勵有系統的研究和出版。歷史成了大學府中的一個「科目」。圖書館、檔案室隨著史料的增長而大幅增加。

(6) 二十世紀：二十世紀的兩場世界大戰(1914-1918, 1939-1945)，粉碎了許多人對歷史熱情的狂想。然而，歷史的研究似乎來得

更踏實。沒有一位歷史學家再認為：他可以窮盡事件的真相和意義。歷史的範圍似乎變得更加無邊無際；大部分史學家都否認絕對的客觀性。歷史學者應認清自己的偏見，致力達到公平的理解；他必須向所有屬於「人類在地球上的事實」開放。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梁小初著，《基督教的歷史觀》，香港：基督教文藝社出版，1968。

狄博斯(Debus, A. G.)著、劉鶴玲譯，《科學與歷史：一個化學論者的評價》，台北：桂冠出版社，1982。

黃應貴編著，《時間、歷史與記憶》，台北：中研院民族所，1999。

張傳有著，《西方社會思想的歷史過程》，湖北：武漢大學出版社，1997。

Herodotus, D. G. *The History: Herodotus*. University of Chicago Press, 1987.

Langer, W. L. ed. *An Encyclopedia of World History: Ancient, Medieval and Modern, Chronologically Arranged*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1948.

Thucydides, R. C. *History of the Peloponnesian War*. Courier Dover Publications, 2004.

編譯

## 666 歷史主義

lishǐ zhǔyì

### HISTORICISM

參閱：665 歷史 608 解釋學 388 神學史 456 救恩史 269 宗教史 412 教會史

(一)概念說明：當歷史主義(historicism)一詞，最先出現是在十九世紀(1884)德國經濟學者辯論時。被廣泛的應用，後又有古典歷史主義、新歷史主義等的主張。因此，主張所有事件都必須從一個更大的、在變動過程中的脈絡去了解其真實的意義，稱為歷史主義。早期的一些學者，將歷史主義不正確地、

缺乏恰當地應用在其它學術領域中，引起其它學者的批判以及披上一層爭論的、貶抑的面紗，即歷史主義不正確地使用歷史知識，把它應用在缺乏合法權威根據的地方。

### (二)簡史：

(1) 第一次世界大戰(the first World War 1914-1918)之後，歷史主義一詞不僅用得更加廣泛，也逐漸脫去了爭論性、貶抑性的意味。歷史主義指的是專注於個別的、獨特的、可確定的歷史情況，而不先以知識的、或神學的假定去判斷其得失。有關其獨特的歷史情況，是從它的多樣性和整體性來考慮，在其各種歷史形式的變化中，表現出不同的樣式與特性。德國信義宗系統神學家、宗教哲學家特勒耳奇(Troeltsch, Ernst 1865-1923)，將歷史主義分別出兩種科學，即：一方面，傾向普遍化、專注於傾向數量的「自然科學」；另一方面，專注在變動過程中的獨特性、個別性的「歷史科學」。在特勒耳奇看來：歷史主義其實是二十世紀許多哲學(↗344 philosophy)和社會學家都懷有的世界觀，即所有知識、各種形式的人類經驗，都出現在變動的社會演變過程中。

(2) 1924年匈牙利德裔社會學家德國社會學家曼海姆(Mannheim, Karl 1893-1947)，著文批判文藝復興(↗84 Renaissance)的世界觀，他認為：「文藝復興推崇理性無時間性的審判，其實只是以俗化(↗307 secularization)的方式重演中古時代靜態的、定向於神的世界觀。這種「靜態的世界觀」已經過去了，所有社會的、文化的事物都在變動中，這種「極端變動的世界觀」稱為歷史主義」。他對於歷史主義可能帶來的相對主義(↗299 relativism)，並沒有迴避，不過，他相信相對主義的後果，不一定會讓人懷疑倫理和知識層面上的可行性。

(3) 1936年，另一位歷史主義學派代表人物曼內克/邁內克(Meinecke, Friedrich 1862-1954)，繼續他的前輩們對歷史主義的探索：歷史主義相反早期靜態的世界觀。早期靜態的世界觀企圖從一套普遍的不變的自然律(↗169 law, natural)中，尋求倫理及政治判斷的基

礎。而現代新的世界觀卻專注於具體的、獨特的、個別的事物。曼內克/邁內克與其他學者不同的地方，在於他強調獨特性多於變動及發展。由於，這一改變曼氏也不認為歷史主義會威脅到人類價值的問題，因而對價值也無須作極端性的再評估。

(4) 廿世紀著名的哲學家、社會學家波普爾(Popper, Karl Raimund 1902-1994)，肯定不斷進步與變動的歷史觀念為「歷史主義」，並在其《歷史主義的貧困》(The Poverty of Historicism)一書中，批判了歷史上三個最具影響力的歷史主義代表人物，他們是：希臘雅典哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)、德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)和德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)。在波普爾看來：柏拉圖是第一個提出完備歷史主義理論的哲學家，但是，柏拉圖的《理想國》(Politeia)一書中，充斥著極權主義、集體主義、否定個人自由的價值觀。之後，波普爾抨擊黑格爾，說黑格爾的哲學是邏輯混亂，武斷專橫的滿紙空言。波普爾重點駁斥的對象是馬克思，因為，在他看來，馬克思主義是最精緻，影響最廣泛，也是最危險的歷史主義。

(5) 廿世紀四十年代之後，歷史主義之風開始從歐陸(特別是德國)傳到英美。學者們的思想中，從對整體的注重，逐漸地加強了對個別性的重視。但是，整體性(holism)的概念亦愈來愈受到歡迎，社會歷史的整體性不會削減為個別的活動，而是齊頭並進。

總而言之，歷史主義的主張，認為：所有事件都必須從一個更大的、在變動過程中的脈絡去了解，因為，個別的事件只是整體中的一個環節而已。因而只有在認識這過程的特性之後，人們才能完全理解及正確評估各個具體事物真實性的價值。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

波普爾(Popper, K. R.)著、何林譯，《歷史主義貧困論 The

*Poverty of Historicism*》，北京：中國社會科學研究院，1998。

杜勒斯(Dulles, A.)著、黃素蓮譯，〈福音的歷史性與歷史主義〉，《神學論集》第5集，台北：光啓文化事業，pp. 315-326，1970。

盛寧著，《新歷史主義》，台北：揚智出版社，1995。

盛少輝著，《歷史主義之現代性：一個「史學史」的考察》，台北新莊：輔仁大學歷史研究所碩士論文，2001。

黃進興著，《歷史主義與歷史理論》，台北：允晨文化出版社，1992。

蘇世杰著，《歷史主義的反思與批判：以邁乃克、伊格斯與林格為例》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1996。

D'Amico, R. *Historicism and Knowledge*. New York: Routledge, 1989.

Davaney, S. *Historicism: The Once and Future Challenge for Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 2006.

Hamilton, P. D. *Historicism*. New York: Routledge, 1996.

Liu, A. *Local Transcendence: Essays on Postmodern Historicism and the Database*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Mazzio, C. and Trevor, D. ed. *Historicism, Psychoanalysis, and Early Modern Culture*. New York London: Routledge, 2000.

編譯

## 667 默示

mòshì

### APOCALYPTIC

參閱：90 末世論 668 默示文學

(一)概念說明：默示(apocalyptic)一詞，源自希臘文介詞的「apo 拿出、顯露」及形容詞的「kalyptein 蓋住、隱藏」，所組成的，指將蓋子掀起而看到內在的某物。許多作者以“apocalyptic”當“apocalypticism”(默示思想，默示主義)的簡寫。嚴格而論「默示」是猶太宗教(↗516 religion, Jewish)及初期基督教以文學類型(literary genre)的方式所表



達的一種未來觀，時間約在公元前三世紀到公元二世紀左右。即新約/舊約聖經(↗571 Bible)強調，天主/上帝/神(↗30 God)將其奧秘(↗600 mystery)經由人的默想(↗670 meditation)、神視、夢境等，以預言(prophecy)與智慧(↗515 wisdom)的混合形式，顯示於人(羅十六 25；格後十二 7；弗一 17；伯前四 13；默一 1)。

## (二)簡史：

(1) 默示思想(apocalyptic thinking)：指聖經舊約(↗687 Old Testament)與新約(↗611 New Testament)交界時期的思想主流，即對世界、人生的現況產生懷疑，將救恩(↗455 salvation)的希望寄託於天上的光榮世界。舊約聖經以《達尼爾書》(Daniel)，新約聖經則以《默示錄》(Revelation)為此思想的代表著作。追塑其歷史源頭，源於公元前三世紀時的歷史背景，當時散布於希臘的色婁苛王朝(Seleucid dynasty)中的帝國主義(imperialism)日益濃厚。這種帝國主義希望將希臘文化傾注於它所征服的民族文化中，甚至以各種手段破壞被征服的國家中原有的宗教(↗266 religion)習俗。在帝國主義高壓政策下，埃及、波斯、巴勒斯坦等地的人民飽受摧殘，因此，對現世失去信心，並將希望寄託在那已準備好的未來世界。此外，猶太人在充軍之時，可能吸收了古代波斯改革宗教的主張，此主張認為：這個世界將有二個時代，一個時代充滿了物質，更瀰漫了罪惡；另一個時代則與此世無關。至於那充滿罪惡、物質的時代，也將於三千年之後毀滅，那時，有一位救世主(Savior) (salvator mundi)將降來，死人要復活，一切人類也會生活在一個淨化的光榮世界中(依四十三 18；六十五 17)。就在這些歷史背景及思想的影響下，產生了默示文學(↗668 literature, apocalyptic)。有關默示文學的最古文件出現於公元前三世紀末，即《達尼爾書》二 28-45 所記載的事。至於新約中的《默示錄》則是在基督信仰的光照下所寫出來的默示文學式的作品。

(2) 以色列人中有二種人將默示文學的思想加以發揚：1)熱忱者：這些人不願受到新希臘

文化的影響，如：古木蘭/昆蘭團體(Qumran)；或是想要保存以色列的傳統(↗596 tradition)文化(↗81 culture)，如法利塞人。2)政治行動者：如瑪加伯兄弟等人的反抗行動(加上十三 41-49)。

## (三)綜合而論，默示思想的重點有四：

(1) 默示思想中，將此世與未來分的很清楚，連接這兩個時代的即是天主/上帝的法律，可以說，天主/上帝的法律就是此世和未來之間的共通點。因此，二個時代的相連不在於內在本質的關係，而是那外在而超越的力量。所以，在默示思想中，這兩個時代同時存在，那未來的世界在此世之上，在末日，未來的世界將取代此世而彰顯出來。

(2) 這個世界何以分成此世與未來的時代：原因即是人的罪(↗591 sin)，換言之，人的罪造成了此世與未來之世的鴻溝，只有天主/上帝能銜接二者。

(3) 只有天主/上帝才能帶來那新天新地(new heaven and new earth)。

(4) 默示思想很能夠幫助那些在迫害中的基督徒，懷著新希望(↗210 hope)來忍受苦痛的生活，更能以堅忍之心保持著信仰(↗315 faith)，並在遵守天主/上帝的法律中準備自己，以等待那新天新地的來臨。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 張郁嵐編著，《聖經是神默示的嗎？》，台北：福音書房，1967。
- Bowe, B. E. 著、林幸璉譯，〈新天新地：末日的象徵：千禧年讀若望默示錄〉，《神學論集》第 126 集，台北：光啓文化事業，pp.491-497，2000。
- Stuhlmüller, C. 著、壤泉譯，〈從先知文學發展到默示錄文學的歷史過程〉，《神學論集》第 41 集，台北：光啓文化事業，pp.285-304，1979。
- Collins, J. J. *Daniel: With an Introduction to Apocalyptic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Collins, J. J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.
- Frost, S. B. *Old Testament Apocalyptic: Its Origin and Growth*. 1952.

- Rowley, H. H. *The Relevance of Apocalyptic: A Study of Jewish and Christian Apocalypses from Daniel to the Revelation*. New York: Association Press, 1963.
- Russell, D. S. *Apocalyptic: Ancient and Modern*. London: SCM Press, 1978.
- Zimbaro, V. P. *Encyclopedia of Apocalyptic Literature*. Santa Barbara, Calif. ABC-CLIO, 1996.

谷寒松

## 668 默示文學

mòshì wénxué

### APOCALYPTIC LITERATURE

參閱：667 默示 571 聖經 573 聖經批判學 572  
聖經正典 470 偽經

(一)概念說明：默示文學(apocalyptic literature)一詞，其中默示(apocalyptic)，源自希臘文介詞的「apo 拿出、顯露」及形容詞的「kalyptein 蓋住、隱藏」所組成，指將蓋子掀起而看到內在的某物。另文學(literature)，源自拉丁文的「littera 文字、字、字母」，即以語言、文字組構的型式，表達出某一特別的地區之社會、文化(↗81 culture)及藝術生活。默示文學：為一組猶太宗教(↗516 Jewish religion)及基督宗教(↗436 Christianity)的著作，以象徵(↗528 symbol)和啓示(↗472 revelation)的異象，論及將來之事，強調：天主/上帝/神(↗30 God)終必得勝，邪惡終必消滅，依靠天主/上帝之人，終將進入新天新地(new heaven and new earth)的境界。如：舊約(↗687 Old Testament)的《達尼爾》先知書和新約(↗611 New Testament)的《默示錄》等。

默示文學是從公元前 587 年充軍時期開始的，是在猶太文學(Jewish Literature)作品中，逐漸顯現的一種新的寫作形式；默示文學在經過三個多世紀的醞釀之後，到了公元前二世紀，終於綻發出第一本偉大的傑作：

《達尼爾》(Daniel)先知書；新約以《默示錄》(Revelation)為此思想的代表著作。默示作者們多以古代「先見者」(先知↗159 prophet)之名，描寫天上的神視(vision)，敘述天主/上帝如何以末日的戰爭建立祂宇宙的王國，這種以夢或神視為經緯的敘事方式，差不多無可避免地包含著豐富的想像成份和象徵主義(symbolism)(象徵↗528 symbol)，並大量採用動物、巨獸、顏色、身體的各部分，以及服裝、數字等等。天使(↗49 angel)則多是扮演著解夢者的角色。在這種文學類型(literary genre)下，作者實際表達的是他對歷史的看法。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 默示文學起源自先知文學(prophetic literature)的轉變。這轉變顯現在充軍前後，首先是神秘主義(↗380 mysticism)的增加。前期先知早已有描述超性(↗492 supernatural, the)世界的象徵性神視(依六；亞九 1-4；列上廿二 12-22)；這種文學形式，到了充軍之後，更是大幅增加。厄則克耳先知以象徵的手法描寫天主/上帝對耶路撒冷的審判(則九-十)，以色列的復活(則三十七 1-14)，及新耶路撒冷的光榮(則四十四-四十八)等便是這時期的最佳代表。

(2) 末日的視野也在充軍階段愈來愈獨立起來。先知的訊息本來便常含有末日的幅度(依二 2，九 1)，或是罪人的審判(↗659 judgment)，或是義人的救贖(redemption)；歷史在天主/上帝的最後行動中走到盡頭。充軍後的先知充分地以這種末日的許諾，支持著整個猶太民族的期待：天主/上帝統治的開始，世界的轉變，新天新地(new heaven and new earth)的到來。

(3) 這種文學上的轉變是很容易理解的，它代表一個大動亂的時期，大時代整體的心聲：熱烈地期待未來。公元前 515 年充軍回國，結果卻又是幻夢的破滅；四世紀政治上的不穩定壓迫著猶太人，哀歌四起(詠四十四；七十四；七十九)。人民與殘酷現實的大鬥爭，終於在敘利亞國王安提約古四世(Antiochus IV (Epiphanes) 175-164)的極權統治下達到了

最高峰。除了末日，再沒有任何能耐可以平復猶太人的心靈。他們尋遍聖典，希望知道「最後」在什麼時候，又以什麼方式到來(達九 1-2)。正是在這種氛圍中，末日的訊息這時以新的表達形式出現，向這些痛楚疲憊的信者啓示(↗472 revelation)神聖的奧秘，《達尼爾》先知書代表著聖經舊約(↗687 Old Testament)默示文學的作品。

(4) 到了基督徒時代初期，這種文學形式在猶太圈子中仍然大受歡迎；聖經新約(↗611 New Testament)也深深受到它的影響。然而，新約的末世觀卻大大改變了。新的世界已經開始，人子(耶穌基督↗296 Jesus Christ)亦已出現在歷史中；雖然，新約的作者仍在期待，期待著「已經」開始「尚未」完成的圓滿。

(5) 然而，新約中可以稱得上默示文學的作品並不多。《馬爾谷福音》中的末日言論(谷十三)，以及在對觀福音(Synoptic Gospel)中的平行文(瑪廿四；路廿一)，便是其中最出色的代表；此外，還有：得前四-五；得後二；格前十五；羅八；格後四 13-五 10 等，寥寥可數。整本新約聖經中，只有一部完整的默示文學作品：《默示錄》。新約默示文學大體上仍然擁有猶太默示文學的特色，強烈地表現出一種對末日的期待，以及人子(Son of Man)的來臨為其標誌，及戲劇性地刻劃出那最高峰的大災難、天主/上帝的親自干預、最後審判(last judgment)(公審判↗78 judgment, general)、惡人的懲罰等等。然而，真正屬於新約的特色卻是：由於對於即將來臨的末日深信不移，新約作者以一套詞彙和說法，來鼓勵及規範奮鬥中的信仰團體：「醒悟，因為末日快來了！」或：「好使你們在末日時無可指責！」《默示錄》以「末日快來」之語，鼓勵受迫害的基督徒團體要堅忍，以共度時艱。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Carey, G. *Ultimate things: An Introduction to Jewish and Christian Apocalyptic Literature*. St. Louis, Mo.: Chalice Press, 2005.

Collins, J. J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans, 1998.

Cook, S. L. *The Apocalyptic Literature*. Nashville, Tenn.: Abingdon Press, 2003.

Nicholas, W. C. *I Saw the World End: An Introduction to the Bible's Apocalyptic Literature*. New York: Paulist Press, 2007.

Smith, J. L. *Apocalyptic Literature in the Old Testament*. Anchorage: White Stone Press, 2005.

編譯

## 669 默西亞

mòxīyǎ

MESSIAH

參閱：296 耶穌基督 449 基督論 612 新約神學

(一)概念說明：默西亞/彌賽亞(Messiah)一詞，希伯來文及阿拉美文都有，為「受傅油者」之意。舊約(↗687 Old Testament)時代，廣義的受傅者指天主/上帝/神(↗30 God)傅油所祝聖的國王，並委任他們特殊的使命，完成與天主/上帝對其子民的計畫(民九 8)。放逐巴比倫以後，國王已不復存在，司祭權威增大成為團體領袖，因此，司祭文獻為強調此種禮儀(↗692 liturgy)的重要性，將其推溯至亞郎時代(出廿九 7-9)，日後大司祭(↗24 high priest)便成為受傅的司祭(肋四 3)。新約(↗611 New Testament)時期，因耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的聖德、權威，求助於他的人公開稱呼他為「達味之子」、「默西亞」等(瑪九 27)。初期教會(↗286 church, primitive)因耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)的光榮，更聲明祂是：天主/上帝以聖神(↗566 Holy Spirit)的德能，為耶穌傅油。

今日，默西亞在基督徒宣信(↗329 confession)中的重要性，首先：默西亞(希伯來文)與「基督」(希臘文)原來是同義詞，二者均解為「受傅者」。《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)首開先例，以「基督」翻譯默西亞，新約照章沿用，本無新意；新的意義來於耶穌自己及日後的基督徒所給予它的新詮釋，

以致它後來竟然吸收了其他的基督名號及它們的含義，而成爲基督徒宣信中最重要「基督」稱號。當基督宗教傳到希臘文化中已經開始把「基督」和「耶穌」一起連用；但今日的信仰團體很少注意到「基督」和「耶穌」一起連用的來源。「耶穌」「基督」已經完全失去了個別名號的價值，其實「基督」爲許多人來說，已經成了耶穌的別名了。

(二)聖經(↗571 Bible)要解釋這個轉變，須從舊約的默西亞期待講起：

### (1) 舊約：

1)默西亞在最初只是一種很普遍的概念。古代，傅油禮是一種習俗，表示正式祝聖及指派某人去完成某項重要使命。受傳的人有多種：君王、先知(↗159 prophet)、司祭都可以稱作受傳者。正因爲它如此普遍，最初也不包含任何救贖(redemption)的意味。

在這許多受傳者中，君王脫穎而出。王國時代，君王普遍被視爲天主/上帝特別任命的人，代表天主/上帝/神，治理人民(撒七 1)。納堂神諭，默西亞—達味的後裔，更成了天主/上帝許諾的中心：「我必在你以後興起一個後裔，即你所生的兒子，我必鞏固他的王權……我要鞏固他的王位，直到永遠」(撒下七 12)。

2)然而，歷史殘酷地蹂躪人的理想：國運不濟，南北國先後被消滅，民生塗炭，朝不保夕，先知們一再呼籲：「要信賴上主，信賴祂的許諾」。充軍、回國，愈多的痛苦愈多的渴望：終有一天，奇跡(↗229 miracle)會出現，天主/上帝的許諾會成爲事實。那時，祂要真正作以色列子民的天主/上帝，祂的僕人達味要在以色列子民中爲王。猛獸要在地面上絕跡，甘霖雨露會按時沛降……「默西亞時代」成了希望和救贖的代名詞。

3)這樣，默西亞逐漸成爲一個末世性的人物，在期待的幅度中。儘管如此，猶太人所期待的卻不是一個天上的存有，而是個地上的君王，一位偉大的王者。祂所帶來的救贖也不是奇蹟性的，而是真實的，血肉的鬥爭。一位會作戰的君王，才能從敵人的刀劍中拯

救以色列，重振它昔日的雄風。

4)這種「政治性的默西亞」無疑是整個以色列默西亞期待的主流，雖然證據顯示，某些個別團體，如屬於死海西北厄色尼派/艾賽尼派(Essenes)的古木蘭/昆蘭(Qumran)團體，會有一些更適合他們團體特質的默西亞觀念：或是司祭性的，或是先知性的。不過，大體來說，在耶穌時代，差不多整個猶太人民都在期待一位偉大的默西亞君王的來臨。這一種期待，對耶穌的自我意識不無影響。

### (2) 新約：

1)耶穌出現在默西亞期待最強烈的民族和時期。只要有點兒風吹草動，都會被人以爲是默西亞來臨了，如：洗者若翰的施洗(路三 15)。那麼，耶穌來了，站在加里肋亞湖邊，喊說：天主的國(↗38 kingdom of God)臨近了，是的確會勾起以色列人民有關民族意識的幻想。而耶穌出自達味家的事實，更加深了當時人們對祂的期待。假若耶穌真的願意作他們盼望中的政治性默西亞，也許歷史還可以改寫。有一段時候，耶穌身旁經常聚集著一大夥擁護祂的群眾(瑪四 25)，以致祂連吃飯的時間都沒有(谷三 20)，若望更明言有人欲立耶穌爲王(谷六 15)。但是，這一種政治性的默西亞，和祂自己所領會到天主/上帝委派祂的與使命，實在相去太遠了。

2)不過，假若耶穌全然否認政治性的默西亞的身分，其實祂從來沒有循此途徑作自我反省，也沒有這樣暗示過，而只有祂的敵人，如：大司祭及比拉多(谷十四 61；十五 2)以及受撒旦(Satan)蠱惑的群眾，如：伯多祿才如此稱呼祂的話(谷八 29)。但是，實在很難解釋：爲什麼在祂死後，祂的門徒竟然會異口同聲地宣認，祂就是默西亞、主基督。也許，在耶穌看來，「默西亞」，尤其是祂所包含的末世性含義，是相當符合祂理解中自己的使命和任務的。這不正是祂在受洗的時候，從天上聲音：「你是我的愛子(詠二 7)，我因你而喜悅(依四十二 1)」(谷一 11)所領會到的嗎？雖然，默西亞的政治意味需要淨化，但是，只要不容許有這方面的幻想，「默西亞」也未嘗不是在猶太文化(猶太教的思想與生活↗518 Judaism)各種現存的概念中，最足以幫

助耶穌認識和表達自己的方法。

3)這種看法也許可以解釋耶穌對默西亞所採取的保留態度。祂沒有主動地自稱為默西亞，而在別人稱祂為默西亞的時候，祂的態度也是有所保留的；既不完全同意，也不斷然否認，卻從另一個角度給予默西亞新的內容，如：人子受苦(谷八 31)；人子受光榮、受顯揚(谷十四 62)。在祂的理解中，祂的默西亞身分是嶄新的一這是一種結合上主的僕人(Ebed Yahweh)(Servant of God)的受苦、順命，以及人子經過光輝、榮耀才能達成的默西亞。

4)耶穌以祂的死亡淨化了默西亞的政治內容。在十字架上，祂彷彿向世界宣布：祂的國不是這世界的，祂的救贖有比政治鬥爭更真實、更終極的向度。因此，最初的基督徒，在對當時的人(大都是猶太人)，傳達他們的喜訊的時候，很自然地選擇了大家都熟知的模式，他們宣布：「救恩已經來到了，就在這位納匝肋人耶穌身上」。從舊約以來，大家一直期待的救恩已經實現，因為祂就是默西亞，主基督。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈三首依撒意亞有關默西亞的預言〉，《神學論集》第9集，台北：光啓文化事業，pp. 321-333，1971。

胡淑琴著，〈納堂先知的神諭與默西亞觀的發展〉，《神學論集》第102集，台北：光啓文化事業，pp.503-516，1994。

張春申著，〈基督的名號〉，《神學論集》第36集，台北：光啓文化事業，pp. 259-281，1978。

孫得力(Santala, R.)著、顧華德譯，《舊約中的彌賽亞：拉比文獻的印證》，新竹：中華信義神學院，2000。

孫得力(Santala, R.)著、顧華德譯，《新約中的彌賽亞》，新竹：中華信義神學院，2000。

唐迪福(Tardif, E.)著、楊成斌譯，《耶穌是默西亞》，台南：聞道出版社，1993。

奧柯林(O'Collins, G.)著，黃懷秋譯，《基督論再詮》，台北：光啓出版社，1989，pp.88-92，101-102。

Brown, R. E. *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. Mumbai: St Pauls, 1996.

Edwards, J. *Jesus, Son of God: The Messiah and His Message*. Poole: Blandford Press, 1977.

Horbury, W. *Messianism among Jews and Christians: Twelve Biblical and Historical Studies*. London New York: T and T Clark, 2003.

Kennard, D. W. *Messiah Jesus: Christology in His Day and Ours*. New York: Peter Lang, 2008.

Zetterholm, M. ed. *The Messiah: in Early Judaism and Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

黃懷秋

## 670 默想/默觀

mòxiǎng, mòmōguān

MEDITATION / CONTEMPLATION

參閱：280 宗教經驗 331 祈禱 710 靈修 682 隱修制度與生活 680 禪宗佛教

### (一)語源涵意：

(1) 默想/默禱(meditation)一詞，源自拉丁文動詞的「meditari 想念、沈思、考慮」。指以信仰(↗315 faith)的愛心，思考天主/上帝/神(↗30 God)在救恩史(↗456 salvation, history of)中的奧秘(↗600 mystery)，是較為偏向「反省」、「推理」的祈禱方式。另默觀/靜觀(contemplation)源自拉丁文的「templum 屬神之所在、屬神之空間」，指人從地往天上看，為天主/上帝/神所保留的靈性空間。在宗教(↗266 religion)靈修/神修(↗710 spirituality)的層面而言，指以信仰的愛心，思考天主/上帝/神在救恩史中的奧秘，是靠「直覺」而「無理性」的推理行為的一種祈禱方式。默想與默觀，不僅指基督信徒靈修/神修生活的一環；同時，也是其他宗教用以表達淨念、修心的修持途徑。因其性質、內容、現象、領域的多元性，故無法賦予一固定、週全且能涵蓋數種默想方式的公用定義。常與默想混用的在基督宗教(↗436 Christianity)傳統中「默想」與「默觀」有顯然的的不同。其他宗教的淨念、修心功夫則較接近默觀的性質，

但使用西語時“meditation”與“contemplation”，即「默想」與「默觀」，常有混用的情況，故以下對此二詞只作一些描述，不下定義。

(2) 默想/默禱一詞，原為西語“meditation”之譯文。“meditation”源自印歐語系，字根為“med”，拉丁文“modus”(to measure)，意即「測度」。屬同一字根的另有「medicine 醫藥」、「modest 謹慎、適度」、「mode 形式、風格」。從字源而言，「默想」就是測度人、事、物、自我和一切實體(↗641 substance)的真相。人用來測度的管道不外乎感官、思維、心靈。因著管道的不同，測度的領域(範圍大、小)和境界(深、淺)也有所別。這就產生了不同途徑，不同內涵的測度(默想)。

(3)「默觀」或「靜觀」(contemplation)出自拉丁文“contemplatus”，指在占卜前騰出空間，以便觀察。引申指一種經過持續專注功夫的認知或觀點。從文字本身的涵義來看，很明顯的，默觀的特色在於心靈的空間，在一種空無、虛靜、純淨的心態下去「觀」，並且觀時要用持續的專注功夫。

### (二)基督宗教傳統的解說：

(1) 默想在基督宗教傳統中，最普遍的是指心神專注於某些理念上，或參與一種理性運作的活動。屬祈禱(↗331 prayer)的一種，稱之為「心禱」(mental prayer)，以別於使用外在語言的「口禱」(oral prayer)。默想時，默想者藉著熱忱的反省和善念，激發宗教情緒，即：懺悔(repentance)、慈悲(charity)、愛(↗604 love)、喜樂等心情，進而舉心向上，皈依高於自己的天主/上帝/神，或向外投靠別於自己的天主/上帝/神，或向內與內在於自己的天主/上帝/神密切結合。在此過程中，默想者可使用記憶力、想像力、情感，尤其是推論理性的運作為其根基。

(2) 默想藉理性分明的推理步驟逐步進行，以產生預定的宗教情緒，與默觀有顯然的區別。默觀使用的是心靈虛靜的空間，所產生的直覺認知，沒有推論的功夫。中世紀頗具影響力的蘇格蘭聖經學者、神秘家、奧古斯

丁隱修會會士理查德(Richard of Saint-Victor +1173)，對默想與默觀作了以下的區分：「默想看準目標沿著推論的步驟逐步辛勤地工作。默觀乘著雙翼，隨著靈感自由盤旋。……默想審查探究因果；默觀讚嘆，樂在其境」。

### (三)默想/默禱與默觀/靜觀的共同因素：

雖然，默想和默觀有根本上的不同，但在修持的領域和現象上仍有某些共同的因素。這些因素屬修持者過程中的心理現象，以及所達到的心靈境界。過程中的心理現象如心神的集中，專注於一念、一像或一物；態度上採取開放、捨棄、淨化等。兩者所要達到的心靈境界都是一種「天主/上帝/神的臨在」感(臨在↗677 presence)，或是一種超越現實俗世的「超越臨在」的境界。超越臨在的經驗具有變化氣質、提昇人格的力量，此種經驗的果實是平安、和平、喜樂。

### (四)三大主流：

無論是基督宗教或其他宗教的默想/默禱與默觀/靜觀，其修持不外乎以下三大主流(因素或典型)，「流」字因三型相互交錯，沒有絕對分界，而且這三大主流同時應用在默想/默禱與默觀/靜觀上：

(1) 外導型(重點在默想/默禱)：默想/默禱與默觀/靜觀內容主要仰賴外在客體形象、符號、神的理念、物質。外在客體成了專注的對象、內容和重心。默想/默禱與默觀/靜觀者經過內省淨化工夫，將自己主體投射到外在客體上，最後默想/默禱與默觀/靜觀者的主體感被外在客體吸收，達到兩者同化的境界，例如：生於義大利的亞西西(Assisi)、方濟會創始人聖方濟(Francesco d'Assisi 1181/2-1226)所體驗到的，此過程無論是記憶、想像、推理都得依照既定的法則與步驟進行，服從固定的方法是其特色。西班牙靈修導師、耶穌會的創立者依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)的《神操》(Ejercicios espirituales)是一典型；外導型具有苦行僧的英勇氣質。

(2) 內導型(重點在默觀/靜觀)：默想/默禱與默觀/靜觀之內容，主要來自內心自然升起(生

出)的任何動向，靈感也好，圖像也好，或某種感覺也好。沒有外在固定的客體，更沒有既定的法則、步驟可循。默想/默禱與默觀/靜觀者與內在無形的深處認同。這種認同可能產生自己形成別於來自外在的客體的圖像、理念、表情、姿態、情感，此外，最明顯的特色是活於此時此刻，與當下認同。例如：小乘(Small vehicle)佛教(↗208 Buddhism)的止觀(cessation and observation)。內導型頗具酒神狂歡時的輕鬆自由。以上兩型屬陽實之道。

(3) 中空型：默想/默禱與默觀/靜觀者所持的途徑是捨棄、放下，虛空自我。即不向外求，也不向內創造(↗526 creation)。中空型是典型的(via negativa)，即循「消極」、「負面」、空無之道而證入真境。基督宗教十四世紀有一位英籍隱修師傅(未曾留名)寫了一本修行指南，名為《不知之雲》(The Cloud of Unknowing)。書中所描述的乃是典型的中空型，禪宗(Zen)的修行路線亦是以：「不立文字，教外別傳；直指人心，見性成佛」為其特色。中空型是陰虛之道。

雖然，此三型各有其基本特色，但修持者在過程中難免有三型相互交錯的現象，或互補的作用。實質上三型的過程都是「為道日損」的淨化工夫，最終目標同樣是：「有限的自我衰敗滅亡，真我的復活」，也就是天國(↗38 kingdom of God)具體的落實。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易達(Raguin, Y.)著、姜其蘭譯，《靜觀與默坐》，台北：光啓文化事業，1996。

甘易達(Raguin, Y.)著、明鏡譯，《靜觀蹊徑》，台北：光啓出版社，1988。

甘易達(Raguin, Y.)著、李哲修譯，《靜觀的培育》，《神學論集》第 59 集，台北：光啓文化事業，pp.149-161，1984。

貝瑞(Barry, W. A.)、杜赫提(Doherty, R. G.)合著；張令憲、曾玉琴合譯，《行動中的默觀者：七種耶穌會靈修的創造性張力》，台北：光啓文化事業，2005。

宋稚青著，《默觀生活在修會中的地位》，《神學論集》第 62 集，台北：光啓文化事業，pp.535-541，1984。

房志榮著，《聖經的默觀與東方的禪觀》，《神學論集》第

37 集，台北：光啓文化事業，pp.377-392，1978。

馬蒂尼(Martini, C. M.)著，姜郁青、楊成斌譯，《每日默想》，台北：上智出版社，1999。

麥純(Merton, Th.)著、江炳倫譯，《默觀生活探秘》，台中：光啓出版社，1959。

梅頓(Merton, Th.)著、羅燕明譯，《默觀的新苗》，香港：基道出版社，2002。

陳秀蓉著，《內觀禪修的實踐研究：由天主教祈禱與默觀談起》，《神學論集》第 152 集，台北：光啓文化事業，pp.308-317，2007。

陳福濱著，《從文學觀點探究默想與神交的意義》，《神學論集》第 35 集，台北：光啓文化事業，pp.127-132，1978。

顏宗養著，《天台小止觀中的默觀方法》，《神學論集》第 35 集，台北：光啓文化事業，pp.117-126，1978。

賈培爾(Gabriel)著、胡安德譯，《與主密談：全年內修默想》，台北：慈幼出版社，1978。

羅斯(Ross, D. E.)著、余哲洪譯，《默想的基督徒》，台北：永望文化事業，2007。

嘉里克斯(Jalics, F.)著、田毓英譯，《默觀祈禱》，台北：上智出版社，2007。

魏悌香著，《默想的操練》，台北：基督教蒲公英協會，1998。

Egan, H. D. 著、鄭文卿譯，《「不知之雲」與冒牌的靜觀》，《神學論集》第 46 集，台北：光啓文化事業，pp.553-572，1980。

Johnston, W. *The Mysticism of the Cloud of Unknowing*. Indiana: Abbey Press, 1975.

Lassalle, H. M. E. *Zen Meditation for Christians*. La Salle, Ill: Open Court, 1974.

Merton, Th. *Spiritual Direction and Meditation and What is Contemplation?*. Wheathampstead: Anthony Clarke, 1975.

Raguin, Y. *Ways of Contemplation East and West*. Taipei, Taiwan: Ricci Institute for Chinese Studies, 1997.

李純娟

## 671 儒家

rújiā

### CONFUCIANISM

參閱：66 中國各種思想典範 619 道家 208 佛教  
69 中國神學

## (一)概念說明：

(1) 儒家/儒教(Confucianism)一詞，以孔子(Kongzi, Kungtse, Kungfutzu 551-479)的思想為中心，為中華民族傳統價值觀中的一支，它以強勢的「道德意識」及「政治理想」成為貫串中華民族歷史的主流價值觀，時至今日，儒家傳統的價值意識，依然主導、決定著中國人社群道德的信念與家庭倫理，甚至在當代民主化的社會歷史潮流中，儒家價值意識依然積極地發揮著極大的作用。儒家思想，也有人認為它是一種宗教(↗266 religion)而稱之為儒教，但是，作為具有官方宗教儀式(rite)的儒教已於近代逐漸式微。嚴格而論，雖然很難稱為狹義的宗教，但一開始，它便為中國人提供了「人生」與「天意」相關聯的觀點，儒家思想也許可稱為一種自然神學(↗173 theology, natural)。

(2) 儒家人文主義(↗13 humanism)的成果——「仁」與「禮」：為了瞭解孔子對「天」的立場，應先考察從商朝(西元前 1100 年左右，由周朝所承續)末年，到孔子(551-479)時代之間宗教思想的發展與演變。商朝的宗教，接受具有「超越的神」(人藉著占卜來向神諮詢)，因為，人們認為神通曉一切。但是，這種態度逐漸地改變了，有學養的人很快得到以下的結論：敬神無法解決一切問題，尚須培養人文精神。於是，中國古代最重要的典章制度之書籍《禮記》〈表記〉篇表達了這個原則：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親，其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊，其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽」。這原則也為孔子所沿用，他說：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」(《論語》〈雍也〉篇)，且一直是儒家的原則。這就是為什麼儒家的宗教性禮儀如此莊嚴肅穆的理由，「禮」法維持了兩個世界之間的距離，規範了兩個世界的關係。

(3) 於是，中國的人文主義就成型了，孔子成為人文主義的主要人物。這種人文主義的整個學說可歸結為一個「仁」字。「仁」意含「一個人」與「別人」的關係。所以「仁」是慈

善、人道、仁愛及和諧。今日基督徒喜歡把「仁」字詮釋為「愛」。因為「成為一個以仁心待你的人」是去度一個完全合乎人性的生活「仁者人也」。因為「天命之謂性」(《中庸》第一章)，「仁」字也意含人與「天」的關聯。

## (二)孔子思想的特點：

(1) 中國古代有兩個描述「最高存有者」或「神」的名詞：第一個是「帝」(意為在上面的帝王，至高天上的主宰)，是商朝的主神；第二個是「天」，是周朝的主神。孔子都用「天」字，而未用過「帝」一詞。但「上帝」與「天」至少最初都指位格神(↗206 person)，孔子這方面的堅強信念是無可置疑的。

(2) 孔子的名言，描述他人性發展的不同階段：「子曰：吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」。(《論語》〈為政〉第二 4)。從此極具自我肯定的人文主義的文字中，可以看到人與天的關係。這關係是當他在人的經驗裡有所進展時所強烈肯定的。

(3) 孔子的安全感來自上天給他的個人使命：在《論語》中，有些文字清楚顯出孔子對天的態度。當他的愛徒顏淵三十二歲死時，孔子感慨地說：「噫！天喪予！天喪予！」(《論語》〈先進〉第十一 9)。上文使讀者想起另一句充滿天人位際關係的話：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何為其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！』」(《論語》〈憲問〉第十四 35)。也許這段話可視為孔子靈修的自我描述。孔子完全關注現世的事物(低的層次)，但從人的經驗而來的智慧，使他能瞭解天，且使他知覺到天知道他。

孔子的教導可以在《論語》裡找到；這些孔子所說的話，是由不同的弟子收集而成的。雖不是很有系統，然而就像他自己所說一般，他的思想可以用：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』」(《論語》〈裏仁〉第四 15)來形容。

## (三)儒家思想的發展—孟子與荀子：



(1) 儒家歷史共達二千五百年左右，其中孟子(約 371-289)和荀子(約 298-238)，對日後儒學的影響最為深遠，今日儒學仍深受其影響。他們的思想都可在孔子學說中找到出處，但他們卻各有不同的思想路線。兩人所持的立場不僅不同，且有時正好相反。許多當代學者認為荀子受道教(↗619 Daoism/Taoism)影響很大，甚至說他融合了儒、道思想。

(2) 依據傳統主流的解釋，荀子學說主張人的本性(natural)是「惡」(↗500 evil)的，需要用「禮」加以改造(所謂「化性起偽」)；孟子的立場完全與他相反，孟子宣稱人性是「善」的，要充份發揮它。孔子學說只隱含「人性為善」之意，孟子則進一步聲稱「人性本善」，並認為人如果能充份發揮固有的善心，他就會「知性」、「知天」：「孟子曰：『盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』」(《孟子》卷七〈盡心〉上 1)。但對荀子而言，他沒有回到自己更深的人性，以找到通往「天」的路，所以對他根本就沒有這樣的問題。

(四)儒家思想在孟子、荀子之後的發展：在西元第一世紀後漢期間，民間宗教(popular religion)大為復甦，時值道教發展期，也是佛教開始影響中國的時期。西元二世紀末到六世紀末，思想與信仰(↗315 faith)異常混亂；整個中國四分五裂，北朝幾乎全是外族所建立，偏好道教或佛教，或兩教混合。在這動盪不安的局面下，儒學幾乎消失得無影無蹤。唐代(618-907)以降，儒家的復古運動，在唐代文學家、哲學家韓愈時光芒四射，他雖不是哲學家，卻是個靈感豐富的作家，他猛烈抨擊佛教與道教。另一個與儒學相關連的學者是唐代儒學大師李翱。

(五)新儒學(Neo-confucianism)的成果：

(1) 唐代文學家、哲學家韓愈(768-824)、唐代儒學大師李翱(774-836)發起的回歸孟子思想的復古運動，在歷史上稱為道學(原道的學派)。後來又興起兩個學派：一是理學；一是心學。理學可稱為「理性主義學派」，代表人

物是南宋理學家、哲學家、詩人朱熹(1130-1200)；心學可謂「唯心主義學派」，代表人物是明代思想家、哲學家王陽明(1472-1528/9)。朱熹以「理」與「氣」解釋一切，而理之全體即是「太極」(tai chi)。這最高的理是沒有知覺感情的，但在人內有「絕對的理」和「最大的絕對」(太極)，所以人透過自己更深的本性，能體認最高的理，但最高的理並非位格神。

(2) 心學的進路異於理學，南宋哲學家陸象山(1139-1193)開了這「心學」的先河，他的哲學思想受北宋理學家程顥(1032-1085)的影響。陸氏的哲學和方法很接近禪(Zen)。他曾說：「宇宙便是吾心，吾心便是宇宙」，這是一種真實洞見的結果。他發現了人本身的偉大，而且人本身關愛別人(仁)。在這學派裡，超越之道是透過心而顯現出來的。

由上描述指出，陸象山的哲學及修養方法，是最近於禪宗的。是「易簡」，是「直捷」，是近禪。不過他自己不承認他是近禪，因為他是說：「事父、事君，也是人性的分內事，也是妙道」。

(3) 這學派的主要代表人物是較晚出的王陽明，他的方法是自我修養。這方法強調忠於自己，忠於自己是基於直覺的官能—「良知」，藉此良知人知道善惡。

心靈就像天上的池……池若清澈，就能反應萬物。藉著行「仁」，我能與天地成爲一體。上述這一切導出他的「知行合一」說。「行是知的功夫。知是行之始。行是知之成」(《傳習錄》)。

總之，王陽明的哲學對中國的影響非常深遠，不但生前如此，他死後一百五十年之久依然不減，其影響甚至遠及日本。

(六)新儒家的復興—理學和心學：現代儒學的復興受西方哲學的影響，有些思想家主張某種理性主義(↗398 rationalism)的儒學，走的是荀子與朱熹的路線，馮友蘭(1895-1990)比較接近這一路線。另一方面，有些儒學思想家建構另一種新儒學，他們很有深度地保持了儒家原有的精神價值。現代新儒學較

著名的有唐君毅(1909-1978)與牟宗三(1909-1995)，後者比較接近王陽明的心學。他們都想發展一種新儒家的人文主義，期能改造現代中國，並能吸引全世界。

(七)儒家與基督宗教(↗436 Christianity)的對話：義大利傳教學家、耶穌會會士利瑪竇(Ricci, Matteo 1552-1610)在其著作《天主實義》(The True Meaning of the Lord of Heaven/The True Doctrine of God 1595)中，就曾嘗試與儒家對話，比較認同《詩經》與《書經》對天主/上帝/神(↗30 God)的信仰，而反對朱熹所謂的太極。台灣台北教區總主教羅光(1911-)的《生命哲學》，則一方面肯定宋明理學所謂之：「整個宇宙為一體」的看法；另一方面強調宇宙由天主/上帝/神所創造，分享祂的生命。近代哲學家項退結(1923-)的德文著作《一體之仁：基督宗教與儒家的相遇》基本上亦持同一看法，並認為儒家一體之仁的構想，可能對東亞本地化/本位化(↗98 inculturation)的神學(↗385 theology)發展有所貢獻。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 方東美著，《新儒家哲學十八講》，台北：黎明文化出版社，1985。
- 方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化出版社，1993。
- 成中英著，《合外內之道：儒家哲學論》，北京：中國社會科學院，2001。
- 李天綱著，《關於儒家的宗教性：從「中國禮儀之爭」兩個文本，看儒、耶對話的可能性》，香港：香港中文大學崇基學院宗教與中國社會研究中心，2002。
- 李震著，《儒家思想的要點》，台南：聞道出版社，1968。
- 徐復觀著，《儒家政治思想與民主自由人權》，台北：八十年代雜誌社，1979。
- 陳健夫著，《新儒家》，台北：交源出版社，1967。
- 張德麟著，《儒家人觀與基督教人觀之比較》，台北：橄欖基金會，1985。
- 羅光著，《儒家形上學》，台北：學生出版社，1991。
- 羅光著，《儒家哲學的體系》，台北：學生出版社，1996。
- 羅光著，《儒家生命哲學》，台北：學生出版社，1996。
- 羅光著，《儒家和天主教的人格教育比較觀》，台北：輔

仁大學，1989。

- 葉海煙主編，〈儒家倫理學專題〉，《哲學與文化月刊》第348期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，2003。
- 鍾志邦著，《基督教與儒家的對話在中國現代化中的展望》，中壢：中原大學，1994。
- 傅佩榮著，《論語解讀》，台北：立緒文化事業，1999。
- 傅佩榮著，《論語的智慧》，台北：皇冠出版社，1993。
- 傅佩榮著，《儒家哲學新論》，臺北：業強出版社，1993。
- 馮友蘭著，《中國哲學史》，上海：商務印書館，1934。
- 梁啟超著，《儒家哲學》，台北：中華書局，1959。
- 傅佩榮著，《圓成生命的理想：儒家與現代人際關係》，台北：書評書目雜誌社，1991。
- 傅佩榮著，《新原道—中國哲學之精神》，中國哲學叢書乙集之二，上海：商務印書館。
- 項退結(Hang, Thaddaeus Tui-Chieh). *Das kosmische Jen: Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus*. Frankfurt a. M.: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, 1993.
- Ching, Julia. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. Tokyo: Kodansha International, 1977.
- Jiang, J. P. L. ed. *Confucianism and Modernization. A Symposium*. Taipei: Freedom Council; Wu Nan, 1987.
- Liu, Wu-chi. *A Short History of Confucian Philosophy*. New York: Dell, 1955.
- Makeham, J. *Lost Soul: "Confucianism" in Contemporary Chinese Academic Discourse*. Cambridge, Mass.: Published by the Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute; Distributed by Harvard University Press, 2008.

甘易逢

## 672 獨身

dúshēn

### CELIBACY

參閱：412 教會史 582 聖職聖事 531 童貞 253 性 488 婚姻聖事

(一)概念說明：獨身/獨身生活/獨身制( celibacy)一詞，源自拉丁文的「caelebs 單身」，廣義而言，指不結婚的生活狀況；狹義

而言，指聖職人員為宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的緣故，放棄結婚的權利。在基督宗教(↗436 Christianity)團體中，羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)要求司鐸(↗124 priest)與主教(↗116 bishop)們守獨身，東正教(東方教會↗225 Church, Eastern)則要求主教獨身。(《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第1042號)。本文所探討的，不是在世界大宗教中的獨身，也不是一般性的單身生活，而是專從基督徒信仰的角度，尤其是從拉丁教會的角度來看教會中的聖職(聖秩)人員的獨身問題。

(二)聖經(↗571 Bible)中指出，在舊約(↗687 Old Testament)的宗教制度中，嚴格而論，沒有聖職人員獨身的要求。耶穌基督(↗296 Jesus Christ)卻曾經要求：為了天國(↗38 kingdom of God)的原故而放棄婚姻的生活(瑪十九10-12)、及為了基督及福音(↗642 Gospel)而放棄家庭生活(谷十29)等。保祿宗徒也希望所有人都像他一般，過著鰥居的生活(格前七7)。這些經文通常都被視為獨身的聖經根據。不過，這些經文卻沒有將獨身與聖職人員的職務結合起來。在早期教會中以上的經文反而與洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)有關，而且許多信友實際上都隨從了這些勸諭。聖職人員的獨身責任是漸漸引進的，它的由來與對童貞(virginity)的高度評價有關(格後十一2；弗五25等)。獨身法律的發展很受牧函中訓令的影響：主教及司鐸(長老)應該是「一個妻子的丈夫」(弟前三2；鐸一6等)。

(三)獨身生活有相當複雜的歷史：

(1) 在第四世紀初，西方教會開始討論司鐸獨身的問題，是在教宗馬爾切利努斯(Marcellinus 295/6-304)於西班牙埃爾維拉(Elvira)地區會議(local council 約300-303)中，強調：神職人員的獨身(DS 117-121)。以後，教會繼續研究聖職人員獨身問題，主要論點有四：1)有許多聖職人員受到度獨身生活隱修會士的影響。2)諾斯底主義(↗673 Gnosticism)的二元論(↗5 dualism)思想：對肉

身消極的態度。3)從第四世紀末，羅馬教會中愈來愈多的聖職人員認為：在舉行神聖的感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)前夕，最好不應有夫妻關係。同時，羅馬地方教會愈來愈強調感恩聖事要每天舉行，結果司鐸事實上要度獨身生活。4)中世紀另一個要求司鐸獨身的原因是：防止教會財物外洩。因著司鐸的後代繼承他的產業，會造成教會產物的外流。

在東方教會、東正教會，獨身只限於領受聖職聖事(↗582 ministry, sacrament of)圓滿性的主教；在西方，獨身的施行更加廣泛地及於司鐸。由於所禁止的不是婚姻本身，而是繼續的婚姻生活。

(2) 從六世紀開始，領受鐸品者還須與配偶分開。從教會必須不斷以會議的方式進行干預，此獨身生活方式在實際施行上的困難可想而知。拉特朗第一屆大公會議(↗233 Council, Lateran I 1123)以教會法典(↗413 Law, Canon)來決定：司鐸、執事/六品(↗428 deacon)及五品聖職人員(sub-deacon)的獨身法律(DS 711)。

(3) 儘管第十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)時期，對司鐸獨身制曾經有過尖銳的爭執，特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於1563年第廿四場會議中仍然一再堅持這個原則(DH 1809)。特利騰大公會議：一方面強調婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)的尊嚴，並且，承認不少已婚人士，的確比過獨身生活的人更接近天主；另一方面它卻毫不保留地譴責「婚姻比童貞或獨身更為優越」的說法。

(4) 同樣，教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於1954年頒布《神聖童貞》(Sacra virginitas)通諭，肯定婚姻與童貞，並斥責：「只有婚姻才足以保衛人格的自由增進」(DH 3911-3912)的主張。但是，天主教會的訓導當局(↗418 church, magisterium of the)邀請人看出婚姻和獨身的多重關係，不要單從一種角度評估二者的優劣。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)於1964年所頒布之《萬

民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章，也從多方面衡量婚姻和獨身生活的價值。教會教義憲章承認：度聖善生活的邀請，是給予所有基督徒信友，而不僅是指向那些由於宗教的緣故而不娶不嫁的人(LG 40)(DH 4166)。不過，該憲章同時宣稱：「獨身生活是愛的記號，也是趨向愛的動力」(LG 42)。1965年所頒布之《渴望整個教會的革新》(Optatam totius OT)論司鐸之培養法令，更進一步要求領受司鐸職務的人，該當清楚認識到奉獻予基督的童貞生活的優越性(OT 10)。同年所頒布之《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令，強調：獨身的勸諭並非由於司鐸的本質，雖然它的確是建基於基督和祂使命的奧秘之上(PO 16)。

(6) 1967年教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)所頒布之《司鐸獨身》(On Priestly Celibacy)通諭，更是一針見血地指出獨身生活的問題所在：到底獨身生活是否應該讓當事人自由抉擇呢？又或者對於那些感到司鐸的召叫(卻不含獨身的召叫)的人，應否被接納呢？當耶穌基督召叫十二宗徒時，沒有附帶獨身的要求；實在的，獨身的法律僅是由於歷史的限定(14 號)，而東方教會的生活方式也同是聖神(↗566 Holy Spirit)的工作(38 號)。然而，該通諭仍是一本教會的傳統，邀請人正視司鐸的職務乃是與基督完全的結合，並藉此體會到司鐸品位與獨身的緊密連結(25 號)。

(7) 1983年現行之《天主教法典》，即使在梵蒂岡第二屆大公會議以後，對司鐸獨身的規定依然未變(法典 CIC 277,1-3)；獨身法律是教會所立的法律，不是神律(↗375 law, divine)。

(8) 1993年出版之《天主教教理》(Catechism of the Catholic Church)：再一次肯定天主教會的獨身法律(1579, 1599 號)。

#### (四)今日情況：

(1) 時至今日，獨身的問題不僅在教會外，就是在教會內也是一個十分棘手的問題。即使在教會內也有許多不同的意見：從最極端的

一面，視獨身為一件不可冒犯的神聖使命；到另一個極端，以為它必須被廢止，中間有種種不同的可能性。

(2) 從神學(↗385 theology)的立場而言，一方面要服從今日羅馬教會的訓導權；另一方面要繼續反省衡量有關獨身生活的多種因素。今日世界有關獨身的種種問題，來自對婚姻和對司鐸職務的嶄新理解：

1)從婚姻聖事而言：過去婚姻通常只被視為家庭倫理的範圍，梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，一再肯定：夫婦的結合是主基督，藉祂的恩寵(↗353 grace)和愛(↗604 love)所欽定的聖事(↗559 sacrament)(GS 49)。教會認為：婚姻生活價值，在天主/上帝/神(↗30 God)面前基本上與獨身生活價值一樣高貴。二種生活方式也有區別；其區別是在象徵(↗528 symbol)的平面上，即婚姻生活特別表示：天主/上帝的愛臨在於人間；獨身生活方式卻特別表示：天主/上帝是人類生活中最高而絕對的價值。

2)從司鐸職務而言：司鐸雖有著崇高而必須的職務，卻與其他信友一樣同是主的門徒，是同一個基督奧體(mystical body of Christ)內的成員。

3)從今日思想潮流來看：肯定婦女在社會上的平等地位(女性神學↗487 theology, feminist)，甚至對於男性、女性的身、心、靈的價值尊嚴重新評價，對性問題也有著新的觀念。新時代中新的牧靈方式，實在需要要求教會對獨身的問題，要作出更新的回應。

(五)牧靈神學(↗243 theology, pastoral)的範圍：

(1) 從牧靈上的思慮是刻不容緩的事了。既然獨身是一項神恩(↗377 charism)，那麼到底它只是賜與少數人抑或給予許多人呢？但是，假若它在教會內竟然成了爭論的焦點，牧靈神學便有責任細察問題的重要性，並努力尋出解決的方法。

(2) 要有助於救贖(redemption)的職務。獨身必須是單純而自發的，所有強調身體和性的

不潔，以及貞潔的完美等等理論，只會引起外界誤解。因此，對獨身教會最好採取冷靜而審慎的態度：其實，一件重要的事佔據了一個人全部的注意力，以致於終生保持不娶不嫁，就是在純人間的經驗上也是可以理解的。因此，獨身為司鐸而言仍是適合的，因為這是一個典型的方法，司鐸們為了天國的緣故，以及服務教會(↗411 Church)及人類(↗11 man)的未來，而放棄自己的自由，以體驗在基督內的新自由。

(3) 今日教會仍然規定獨身是司鐸職務的必要條件，也認為只有那些接受了獨身恩賜的人，才該當接受司鐸的任命。雖然法律如此規定，但獨身不該只被視為各種作司鐸的條件中，一件不得不容忍的事，否則它將失去作為記號(神印↗372 character, sacramental)的條件。它無法、也不能再表達出那種為了基督及天國的緣故而自願不婚的能力。

(4) 時至今日，在牧靈工作上一種新的方式正在形成。在考慮候選人是否適合度獨身生活的當兒，醫生或心理學家的專業輔導也是需要的。再者對那些已經離開司鐸團體，改度婚姻生活的人，教會團體必須與他們保持聯絡，希望他們在教會內，以適當的方式繼續提供他們的服務。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

甘易達(Raguin, Y.)著、明鏡譯，《當代獨身生活》，台中：光啓出版社，1976。

金象達著，〈奉獻的獨身生活〉，《神學論集》第17集，台北：光啓文化事業，pp. 345-366，1973。

金象達著，《性愛—婚姻—獨身》，四版，臺北：光啓出版社，1993。

李哲修著，《神職獨身問題的探討》，台北新莊：輔仁大學神學院碩士論文，？。

保祿六世(Paulus VI)著、沈鼎田譯，《司鐸獨身通諭》，台北：鐸聲月刊社，1967。

吳智勳著，〈司鐸聖召與獨身〉，《神思雜誌》，香港：神思編輯委員會編輯，思維出版，2003。

張春中著，〈婚姻生活與獨身(守貞)生活的關係〉，《神學論集》第52集，台北：光啓文化事業，pp. 245-250，1982。

張瑞雲著，《當代女性獨身教友奉獻與靈修的特質》，台

北新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1997。

瑪爾丁(Martins, J. S.)著，白正龍譯，《司鐸的獨身生活之培訓 Training for Priestly Celibacy》，台北：天主教台灣主教團社會發展委員會，2004。

詹德隆(Gendron, L.)編譯，〈在奉獻的獨身生活中性心理的成長〉，《神學論集》第41集，台北：光啓文化事業，pp.367-380，1979。

盧雲(Nouwen, H. J. M.)著、袁達志譯，《羅馬城的小丑戲：對獨處、獨身、禱告及默觀之反省》，香港：基道出版社，1993。

Barral-Baron, A. *Le célibat, chemin de vie: Ombres et lumières*. Paris: Cerf, 1990.

Cochini, Chr. *Apostolic Origins of Priestly Celibacy*. San Francisco: Ignatius Press, 1990.

Coppens, J. ed. *Priesthood and Celibacy*. Milano: Editrice Ancora, 1972.

Kidder, A. S. *Women, Celibacy, and the Church: Toward a Theology of the Single Life*. New York: Crossroad Publications, 2003.

Olson, C. ed. *Celibacy and Religious Traditions*. New York: Oxford University Press, 2008.

編譯

## 673 諾斯底主義

nuòsīdǐ zhǔyì

### GNOSTICISM

參閱：211 希臘主義 5 二元論 300 柏拉圖主義 610 新柏拉圖主義

#### (一)概念說明：

(1) 諾斯底主義/諾斯底派/諾斯替主義/諾斯替派(Gnosticism)一詞，源自希臘文「gnōsis 知識、認識」，詞彙的用法很廣，也很不一致。從宗教(↗266 religion)層面而言，指一種融合多種信仰(↗315 faith)及宗教儀式(rite)，並結合哲學(↗344 philosophy)與神學(↗385 theology)，以知識為基礎的混合型宗教。派別雖多，但有以下共同的主張：1)徹底的二元論(↗5 dualism)。2)物質世界由惡神所操縱，惡神控制一切也間接掌握人類的命運。3)先存

(↗158 pre-existence)的原初人(primal man)，下降世界與黑暗的協惡勢力作戰，解散黑暗勢力，回返光明天鄉。4)救贖在於知識。救世主(Savior)將人來源的真知通傳給人類，使人得以回歸屬神的真我而獲救。5)藉著真知，也藉著苦行般的生活(克修↗196 asceticism)，與下界隔離，致力走向上界。不過其最普遍的用法，是指被早期教會所排斥的一種以知識為得救途徑的思想；雖然有時也可以較廣義的說法，指整個古代的諾斯底現象。從結構而言，大部分諾斯底主義的系統，都屬於敘利亞及埃及的類型。

(2) 從宗八 4-25 所提及的那一位西滿術士，大抵可以找到一個先基督徒的諾斯底系統的例子(西元一世紀上半期)。他的徒弟(撒瑪黎亞的孟蘭達 Menander 約 100)深深地影響了安提約基的撒都爾尼(Saturnil 約 100)，以及在亞歷山大講學的巴西里德斯(Basilides 約二世紀)；從此衍生出一種「基督化」的諾斯底思想。然而，諾斯底主義最穩固的立足點卻在埃及；最有名的諾斯底主義者就是埃及神學家瓦倫蒂努斯(Valentinus (Valentin, Valentinian, Valentinus, Valentius)，他於 140 年左右抵達羅馬，旋即遭受絕罰離開教會。依據聖經及古文獻殘本殘片/殘卷(fragment)的研究，其主張為：「不完美的人是由天使們創造，唯有善的父(瑪十九 17)藉著聖子的啓示(↗472 revelation)，潔淨罪人的心」。瓦氏的思想啓發諾斯底主義。雖然如此，他卻在羅馬建立自己的學院，甚至小亞細亞基督宗教的異端者馬西翁(Markion of Pontos 約 85-160)，也遭受到同樣的命運：139 年到達羅馬，140 年受絕罰。但他比瓦倫蒂努斯更勝一籌；他的教會，不但有聖統的制度(聖統制↗570 hierarchy)，還有它自己的新約綱目(聖經綱目 Canon of Scripture)：只包含路加及保祿的十封書信，而且都是經過修訂的版本。

(二)諾斯底主義的派別眾多，思想也很不一致。然而，大部分的諾斯底主義者都堅持以下幾點教理：

(1) 徹底的二元論：善與惡、光明與黑暗、物質世界與精神世界的相互對立。

(2) 物質世界由七層具有巨大威力的惡神所操縱，它們控制天體運行，也間接地掌握了人類的命運。

(3) 先存的原初人，下降世界與黑暗作戰，最後解散了黑暗的勢力，再回返天鄉。

(4) 救贖在於知識。救主(有時是原初人)將人來源的真知(人的真我屬於神的一部分)通傳給人類，使人得以回歸屬神的真我而獲救。

(5) 藉著這真知，也藉著苦行般的生活與下界隔離，諾斯底主義信徒致力走向上界。但是有部份信奉大母神(great mother goddess)的諾斯底系統，認為宗教性的行淫，也是救贖的一種門徑。

### (三)諾斯底主義與教會(↗411 Church)：

(1) 與諾斯底主義的爭論，是促進教會內教義(↗407 doctrine)發展的一大因素。因為，在許多很根本的問題上，如：創造者與救贖者之間關係的問題、宇宙論與救恩神學(↗457 salvation, theology of)之間的關係等等，教會都面臨很大的挑戰。由於諾斯底主義的救贖來自知識的學說，促使亞歷山大學派(↗224 Alexandria, School of)不得不對「信仰與知識」的關係作神學上的反省。而有關天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的教義的系統化發展，則是由於諾斯底主義對於「世代」(aeon)的態度，以及其分開「最高神」與「半神」(demiurge)的立場所促成。

(2) 由於反對諾斯底主義的幻象論(↗86 docetism)，教會堅持聖子降生(↗332 Incarnation)的信仰，強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)完整的人性，以及十字聖架的救贖(redemption)力量。

(3) 再由於相反諾斯底主義精神化的教會觀，及其訴諸秘密傳統的作法，教會的組織和宗徒傳統(apostolic tradition)得以穩定不移，而在諾斯底主義的挑戰下，教會也決定了新約的綱目。

(4) 教會堅持肉身的復活，也是對諾斯底主義二元論的回應；而對抗諾斯底主義的倫理立場，教會也慢慢發展出恩寵神學(↗354

theology of grace)的理論。

當然，教會內部教義的發展不能完全歸諸外在的因素，然而，早期的教會的確在護教的氣氛下成長，最早幾屆的大公會議(ecumenical council)，其中有關教義的爭論成份，就是最好的說明。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Dunderberg, I. *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Giloramo, G. *History of Gnosticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Logan, A. H. B. *Gnostic Truth and Christian Heresy: A Study in the History of Gnosticism*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1996.
- Logan, A. H. B. *The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult*. London; New York: T and T Clark, 2006.
- Pearson, B. A. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.

編譯

## 674 辨別神類

biànbí shénlèi

### SPIRITS, DISCERNMENT OF

參閱：33 天主旨意 710 靈修 377 神恩 444 基督徒靈修 633 誘惑 196 克修

(一)概念說明：教會靈修傳統中的辨別神類/分辨神類(discernment of spirits)一詞，其中「discernment 辨別、識別、分辨」，源自拉丁文的「dis 相反、除去、分離」及「cernere 區別、辨別」，指個人、團體於尋求真、善、美、聖的過程中，不斷覺察、識別善惡、是非、本末的行動。另「spirit 精神、心靈」，源自拉丁文的「spirare 噓氣、吹噓、呼吸、颳風」，指空氣中流動的狀態。辨別神類/分辨

神類從基督宗教的層面而言，指天主聖神(↗566 Holy Spirit)居住於人的內在生命中，使人藉著信仰(↗315 faith)不斷地覺察天主/上帝/神(↗30 God)寓居於人內，分辨天主/上帝的旨意。

(二)聖經基礎：此詞源自新約(↗611 New Testament)聖經中《瑪竇福音》(Matthew)：「要提防假先知，可憑其果實而辨別他們」(瑪七 15-16)。此外，還有和從辨別天象(陰晴風雨)的常識，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)哀嘆法利塞人不能「辨別時期的徵兆」(瑪十六 3)而認出默西亞(↗669 Messiah)的來臨。宗徒(↗260 apostles)們在跟隨基督的過程中，也是從「心地遲鈍—血肉無明」，到完全心靈開悟而完全看清真相；從：「撒旦，退到我後面去！……你所體會的不是天主的事，而是人的事」(瑪十六 23)，到「除祂以外，無論憑誰，決無救援，因為在天下人間，沒有賜下別的名字，使我們賴以得救的」(宗四 12)。他們如此「辛苦」地成長過來，自然也渴望基督徒團體「在主內生根建立」；在信仰(↗315 faith)上必須「提防假基督、假先知、假教師」(若壹二 18-22；四 1-3；伯後二 1-3)。在生活中要努力擺脫血肉私慾的束縛，完全「隨從聖神的引導」而生活(羅八 12-14；迦五 16-25)。宗徒們所給的「辨別準則」就是他們親身的「辛苦」體驗：明認基督為主或是否認祂。教會(↗411 Church)歷代相傳，不斷引用宗徒們的訓誨，例如：若壹四 1-3；得前五 20-22；羅十二 2 等等，而其「辨別準則」常是在於，是否「明認基督為主」和是否有助於「建立教會-基督的身體」(基督奧體 mystical body of Christ)。

#### (三)簡史：

(1) 隱修生活傳承(↗596 tradition)使「辨別神類」逐漸系統化，清楚指出一些善神(天主或天使)與惡神(魔鬼 ↗703 devil)的「行動特徵」，教人如何「看出」魔鬼的詭計而不受害。傳下來的主要資料有：小亞細亞隱修士、執事、神秘主義者、靈修文學之父埃瓦格利烏斯(Evagrius Ponticus 約 345-400)，在其著作

《修練》(Praktikos)；黑海西岸多布魯雅(Dobruja)之天主教隱修士卡西安努斯(Cassianus, Johannes 約360-435)，《隱修生活規則》(Monastic Institutes)之神修講話；拜占庭靈修學家、神秘神學家、隱修士天梯若望(Ioannes Klimakos (Climacus) +649)的《登天之梯》(Ladder of Paradise)等。

(2) 法國靈修學家、詩人、神秘神學家、熙篤隱修會會士、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)，視辨別神類為一種「神恩」(↗377 charism)或「德能」；義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，將辨別神類分為「一般性的」和「神恩性的」兩種；前者屬於「智德」，後者是「特殊神恩」，為真正的「辨別神類」。此後，有法國神學家、天主教司鐸熱爾松(Gerson, Jean Charlier de 1363-1429)和尼德蘭(今荷蘭)神學家、神秘主義者、加爾都先會會士狄奧尼修斯(Dionysius the Carthusian (Dionysius Rijckel, Dionysius Leeuwen) 約1402-1471)分別編寫了《論辨別神類》一書，專門討論此問題，但其觀點均以多瑪斯·阿奎那為依歸。

(3) 西班牙靈修導師、耶穌會的創立者依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)在其《神操》(Ejercicios espirituales)中，留下兩組「辨別神類的規則」，對教會靈修/神修(↗710 spirituality)有相當大的影響。此後，義大利禮儀學家、靈修學家、熙篤會會士博納樞機(Bona, Giovanni 1609-1674)以及義大利神秘學家、靈修學家、耶穌會士斯卡拉梅利(Scaramelli, Giovanni Battista 1687-1752)，分別又有專著《分辨神類》(Discernimento degli spiriti)問世，將過去有關資料一併加以蒐集綜合，清楚列出「善神」與「惡神」的「行動特徵」，在人心靈中所產生的影響與結果，使人可憑其「果實」而予以辨別。

(4) 近代法國靈修神學家、耶穌會會士吉貝爾(Guibert, Joseph de 1877-1942)，在其《靈修神學》(spiritual theology)中，就引用了斯卡拉梅利所列舉辨別神類的十七種特徵。

(三) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453

Council, Vatican II 1962-1965)以後，教會努力推行靈修生活革新，辨別神類也因而獲得廣泛的重視。專文與論著相繼出現，而其重點更是在生活實用方面。尤其值得注意的是，有人從心理學(psychology)方面來探討此問題，如：義大利宗教心理學家，耶穌會會士盧拉神父(Rulla, Luigi M. 1922-)在其〈分辨神類與基督人學〉(The Discernment of Spirits and Christian Anthropology) (Gregorianum 59, 1978)一文中，清楚地指出一般的「心理困難」和生活中的「偏見」，都能影響甚或左右人的整個分辨過程。其心理過程如下：由外在的經驗感受而進入對事物的瞭解，再加上內在的反省與價值審斷，最後負責決定而採取行動；這些心理活動都會受到人的內在衝突與無意識心境的影響甚或左右，其中也包括一些不正確的「理所當然」在內。這些心理困難，尤其是情緒不穩定和人格不成熟的人，如能獲得疏導與解除，分辨的良好基礎已盡在其中了。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Buckley, M. J. 著、胡國楨譯，〈神操中分辨神類規則的結構〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 501-522，1979。

Kyne, M. 著、嚴任吉譯，〈分辨神類與基督徒的成長〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 533-540，1979。

Martin, H. 著、狄奧譯，〈辨別神類和靈修指導〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 523-531，1979。

王敬弘著，〈分辨神類的方法〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp. 429-446，1980。

巴克雷(Buckley, M. J.)，胡國楨編譯，〈神操中分辨神類規則的結構〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 501-522，1980。

高士傑著，〈聖經中的辨別神類〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 477-483，1980。

高士傑著，〈辨別神類簡史〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 485-495，1980。

房志榮著，〈分辨神類的神學〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp. 385-412，1980。

胡國楨著，〈基督徒的分辨神類與中國人的「涵養」與「省察」〉，《神學論集》第55集，台北：光啓文化事業，pp. 107-116，1983。



- 陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，pp. 111-124，1988。
- 凱音(M. Kyne)著，嚴任吉譯，〈分辨神類與基督徒的成長〉，《神學論集》第42集，台北：光啓文化事業，pp. 533-540，1980。
- 詹德隆著，〈分辨神類的實行〉，《神學論集》第45集，台北：光啓文化事業，pp. 413-428，1980。
- 歐邁安(Aumann, J.)著，蔡秉正譯，《靈修神學》，香港：生命意義出版社，pp.372-394，1989。
- Hansen, F. *Discernment of Spirits*. Jersey City, N.J.: Program to Adapt the Spiritual Exercises, 1973.
- Ignatius, L. *Discernment of Spirits*. Jersey City, N.J.: Program to Adapt the Spiritual Exercises. 1973.
- Maruca, D. W. *Discernment of Spirits*. Jersey City, N.J.: Program to Adapt the Spiritual Exercises. 1973.
- Rulla, L. M. "The Discernment of Spirits and Christian Anthropology." *Gregorianum* 59 (1978): pp.537-569.
- Toner, J. J. *A Commentary on Saint Ignatius' Rules for the Discernment of Spirits: A Guide to the Principles and Practice*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1982.

徐可之

## 675 韓國神學

hánguó shénxué

THEOLOGY, KOREAN

參閱：385 神學 98 本位化 498 場合神學 222 亞洲神學 671 儒家 387 神學方法 43 天主教神學 446 基督教神學

(一)概念說明：韓國神學(Korean theology)一詞，是指以韓國人民之領土、歷史、及文化為基礎；在神學上與其具相稱地位者，如：「中國」、「印度」、「菲律賓」及「日本」神學。韓國神學係亞洲神學(↗222 theology, Asian)之一部；因此，

(1) 廣義而言，韓國神學包括在韓國領土上所形成之所有基督徒神學(↗442 theology, Christian)，亦包括以較普遍性之梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II

1962-1965)前後為中心之神學(↗385 theology)、或較傳統之天主教(↗44 Church, Catholic)士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)、以及基督教神學(↗446 theology, protestant)，如：神學思想偏向較保守派的韓國長老會(↗218 Church, Reformed)神學家、聖經學家朴亨龍(Park Hyong-Yong (Pak Hyung-Nyong) 1897-1978)與韓國神學家、聖經詮釋學家、改革宗牧師朴允善(Park Yoon-Sun (Park Yune-Sun) 1905- 1988)；或思想偏向較開放的韓國長老會現代神學家金明赫(Kim Myung-Hyuk 1937-)等。

(2) 狹義而言之韓國神學，係指韓國人民對實際宗教、文化(↗81 culture)及社會政治的內涵，以及韓國人民之特別與獨有的經驗，對關於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的啓示(↗472 revelation)，做系統的神學思考與反省(神學反省↗386 reflection, theological)之神學。本文所討論的即是狹義之韓國神學。

### (二)簡史：

(1) 韓國在數個世紀以來，即為外國侵略的目標：日本自1910年至1945年連續統治韓國；在文化方面，特別受到中國儒家(↗671 Confucianism)方面的影響，其次是佛教(↗208 Buddhism)，對韓國亦有深切及正面的影響。至於，一般人民所信奉之傳統黃教/薩滿教(shamanism)，曾吸收同化各大宗教之甚多內容，導致形成不同的宗教表達方式。

(2) 天主教傳教士於1784年首先到達韓國；基督教傳教士於1884年到達。韓國基督宗教一向具有「平信徒在社會內應扮演重要角色」之健全觀念。韓國天主教在無祝聖聖職人員的情況下，經歷漫長被迫害時期，仍能保持其信仰之主要部份。在1920及1930年代，甚多韓國青年神學家，尤其長老教會的神學家，他們在日本接受教育；結果愈來愈清楚感覺到，在發展本地化/本位化(↗98 inculturation)韓國神學過程中，不需要太多西方神學、哲學(↗344 philosophy)的影響。

(3) 韓國(以下係指南韓)基督徒，包括基督教(↗445 Church, Protestant)與天主教會，自

1945年韓國獨立後，在追求真正民主政治鬥爭中，曾扮演重要角色。1973年一份以〈韓國基督徒神學宣言〉為標題的文字宣傳，縱使在政府的反對之下，仍廣為流傳。此份文宣，目標為根除社會的不公平與不正義，並肯定受壓迫者終究會得到最後的勝利。

(4) 狹義的韓國神學是在過去一百年中逐步發展出來的，包括天主教的神學，大體上說，特別注重韓國儒家文化以及社會政治生活。基督教神學，大概而論，特別注意本地化/本位化之民眾草根宗教生活，以及韓國人民的具體社會政治情況。

(三)狹義的韓國神學可分為兩種形式，即「本地宗教神學」(theology of native religious)及韓國人民之「政治社會神學」：

(1) 本地宗教神學派：

1) 韓國新教神學家崔炳憲(Choi Byung-Hun 1885-1972)，他曾設法進行與非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)對話之神學。他一方面強調耶穌基督(↗296 Jesus Christ)之絕對地位；另一方面亦堅持任何宗教機構之相對價值。因此，崔炳憲比梵蒂岡第二屆大公會議前的天主教及基督教，更開放地接受了非基督宗教的相對價值。他已建立各宗教間對話(宗教交談 interreligious dialogue)之堅固基礎。神學基礎雖已建立，但真正之對話仍須拭目以待。

2) 最近，韓國新教婦女神學家鄭賢璟(Chung Hyun-Kyung 1956-)，以其本地化/本位化的宗教儀式(rite)，受到韓國基督教及普世基督教協會(↗534 World Council of Churches WCC)的特別關注。

(2) 韓國人民之「政治社會神學」，可分為兩階段：

1) 早期：韓國政治社會學家尹致昊(Yun Chi-Ho 1864-1945) 21)，致力於將政治與社會幅度帶入神學並為民眾神學(minjung theology)鋪路。該神學並由韓國新教神學家、新約聖經學家金在俊(Kim Jae-jun (Chae Choon) 1901-1987)，將宗教的範圍擴大為普羅民眾的朋友，作更進一步的發展。

2) 近年來的「民眾神學」：所謂「民眾」乃指被壓迫、被蹂躪缺乏人權的人民。但天主/上帝/神(↗30 God)由此顯示其行為。該項神學可說是「從下而上」的神學，即從人民生活的實際事務作起，即所謂之敘述神學(↗475 theology, narrative)，係經由思考聖經(↗571 Bible)中之新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)中之重大論題，並應用現代聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的特色所發展之神學。此一神學主要出自1970年代，參加「城市工業訪問團」並為爭取基本人權奮鬥的人士。其中最著名之神學家為：為城市勞工爭取基本人權之韓國神學家金容福(Kim Yong-Bock 1936-)；為韓國民眾教育而努力之韓國民眾神學家、教育家、長老會牧師徐南東(Suh Nam-dong 1918-1984)；致力於民眾神學研究之韓國新教神學家朱在容(Choo Chai-Yong 1933-)；為爭取城市工人基本人權而奮鬥之韓國神學家金芝河(Kim Ji-Ha 1941-)；創立「韓國神學研究所」，與徐南東積極參與韓國民主化運動之韓國新教聖經學家安炳茂(An Byung-Mu 1922-1996)；為城市中的工人爭取基本人權而奮鬥之韓國敘述神學家金正俊(Kim Jung-Jun 1914-1981)、及韓國民眾神學家朴俊緒(Park Jun-Soh 1940-)等。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Kim, Ig-Jin. *History and Theology of Korean Pentecostalism: Sunbogeum (Pure Gospel) Pentecostalism: An Attempt to Research the History of the Largest Congregation in Church History and the Theology of Its Pastor Yonggi Cho*. Zoetermeer: Bockencentrum, 2003.

Kim, Yong-Bok. *Minjung Theology: People as the Subjects of History*. New York: Orbis Books, 1983.

Kim, Yong-Bok. "Messiah and Minjung: Discerning Messianic Politics over against Political Messianism." *Third World Liberation Theologies: A Reader*. Ed. Deane W. Ferm. New York: Orbis Books, 1986. pp.383-393.

Kim, Yung-Han. *Korean Theology of Christian Culture*. Seoul, 1992.

Park, Jong-Chun. *Crawl with God, Dance in the Spirit!: A Creative Formulation of Korean Theology of the Spirit*. Nashville: Abingdon Press, 1998.

谷寒松

## 676 擬人

nirén

## ANTHROPOMORPHISM

參閱：11 人 438 基督徒人學 281 宗教語言 698  
類比 36 天主的肖像 608 解釋學 578 聖經  
詮釋學

(一)概念說明：擬人(anthropomorphism)一詞，源自希臘文的「anthrōpos 人、人類」及「morphē 型式、形式、樣子」，指以人有限的形象和特性，來設想和描寫無限天主/上帝/神(↗30 God)的屬神世界，或以類比(↗698 analogy)的方式，將人的特徵歸諸天主/上帝/神，亦為神、人同形同性的說法。但是，天主/上帝的作為是超過人類(人↗11 man)的理解，因而是不能用人的智慧(↗515 wisdom)完全地說明的；這就是擬人法最大的限制。

(二)聖經(↗571 Bible)：

(1) 聖經舊約(↗687 Old Testament)經常用擬人的方法，來形容天主/上帝，如：祂有手、有腳、有眼睛；好像一個人一樣，會笑、會發怒、甚至會散步、會後悔。舊約聖經顯然明瞭它理解的限度，因此，在擬人法之外，它也強調天主/上帝的不可親近和超越性，看見天主/上帝的人就會死去。這種思想發展到頂峰，就是法律中禁止朝拜偶像的命令，也就是不可以給予天主/上帝任何物質性的象徵。

(2) 聖經新約(↗611 New Testament)仍然保有對天主/上帝擬人化的表達方法；可是，它也一再指出天主/上帝是神，祂不住在人造的殿宇中；人現在對天主/上帝的認識，就好像觀看鏡裡模糊不清的影像一樣，只有在末日的時候，才得以完全看見天主/上帝。儘管如此，對天主/上帝的描寫卻是可能的，因為有了一個新的根據：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)——祂就是天主/上帝的肖像(image)。祂取了人的形體，讓人可以親近這位一度遠離人類的上

主。因此，天主聖子(Son of God)降生(↗332 Incarnation)，就是擬人法的最高證明。

不過，新約也如同舊約一樣，在擬人法之外，強調天主/上帝的無限超越性(↗495 transcendence)。在晚期的作品中，這種傾向愈來愈普遍，而天主/上帝的概念也愈來愈抽象化。這種現象，在新約以後教會(↗411 Church)信理定斷(↗312 dogma, definition of)就更為明朗化了。

(三)研討反省：畢竟，用擬人的方法來描述天主/上帝，有利也有弊：

(1) 優點：就是人可以藉此走近天主/上帝、認識祂；天主/上帝不再是模糊的、不可觸摸的神祇，而是一位可以以位格(↗206 person)關係交談的對象。

(2) 缺點：這種接近本身就有其危險：它會讓人忽略了天主/上帝的神性，祂的偉大與不可接近。雖然如此，從人的立場而言，由於人是各種多方面關係界(關係↗696 relation)的整體，在人認識天主/上帝的時候，就不可能排除一切物質及有機生命意象的成份。不過，也由於人有精神方面的幅度，他會意識到意象的限制性，並且超越它。

(3) 因此，從神學的人學(↗438 anthropology, Christian)觀點來看，人是天主/上帝的啟示(↗472 revelation)與顯現。「擬人」所反映的是「人擬神」的本性(natural)(theomorphic nature)：人是天主的肖像(↗36 image of God)。再者，天主聖子降生為人就是擬人的至上憑證。如此而言，人可以從人的角度來解釋天主/上帝，正是因為天主/上帝已將人歸納到天主/上帝的奧秘(↗600 mystery)之中。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Abrahamov, B. *Anthropomorphism and Interpretation of the Quran in the Theology of Al-Qasim Ibn Ibrahim: Kitab Al-Mustarshid*. New York: E.J. Brill, 1996.

Clear, M. E. *Examining the Influence of Anthropomorphism of God on the Moral Judgments of Religious Believers*. Harvard University, 2005.

Pailin, D. A. *Anthropological Character of Theology: Conditioning Theological Understanding*.

Cambridge: The University Press, 1990.

編譯

## 677 臨在

línzài

## PRESENCE

參閱： 351 時間 282 空間 179 全在 696 關係  
584 聖體聖事 304 思想典範 11 人 438 基督  
徒入學

(一)概念說明：臨在(presence)一詞，源自拉丁文的「*praesentia* 先、在前」及「*esse* 有、在」，指某一存有物與其他存有物並行存在的實在性狀態及不同的深度。在此指天主/上帝/神(↗30 God)的臨在(presence of God)，聖經中強調，天主/上帝並非高不可攀、與世隔絕的，祂時刻臨在於祂的工程、化工中，與祂的子民同在(出十九 4)。此種臨在藉著種種記號，如：大自然的風暴、雷鳴、火焰…等。新約聖經(↗611 New Testament)中強調：圓滿的臨在是在天主聖父的光榮內，也就是聖言(↗558 Word of God)成了血肉(降生 ↗ 332 Incarnation)。主流宗教以不同的神秘主義(↗380 mysticism)，來表達此神聖臨在的事實。本文即研究臨在的不同進路及說明它的不同程度：

(二)臨在不同的進路：相應於研究臨在的兩種進路有兩種不同的思想典範(↗304 paradigm)：

(1) 較靜態的典範：此典範以實體(↗641 substance)和附質(↗291 accident)的範疇為中心，描述實在界(↗637 reality)(存有物的宇宙世界)中，包含許多分離的實體；它們存在於一個形而上的價值秩序中。在此典範下，臨在就是依照每一實體，在實在界中的位置，而與其他存有物一起的行動(action)或品質(quality)。此種臨在有兩種普遍性：

1)絕對的「超越存有」的臨在；它可以徹底地及以無限的強度與所有其他存有物一起臨在。受造物，因其限度，無法與其他實在界(如：同無限的天主/上帝/神)同在。

2)根源的「原因」的臨在：即在它所產生之物中，這種臨在無論在有限或無限的平面上，也稱為超越臨在。父母作為子女的原因便永遠都臨在於他們中。

(2) 較動態的典範，以關係(↗696 relation)、結構(structure)、過程(process)等範疇為中心。臨在就是與其他存有物的動態關係，按照自己自我超越(self-transcending)的能力，而與其他存有物作不同程度的互相滲透/互相貫通(interpenetration)。象徵性(↗528 symbol)及聖事性(↗559 sacrament)的臨在也包括在這種臨在裡。動態臨在可以增長也可以萎縮，而此增長或萎縮可能是由自然的原因(依據大自然的韻律)，也可能由理性的、自由的抉擇而來；如果，某存有物積極地回應它與其他存有物的關係，它的臨在就會增長；如果消極地回應，它的臨在就會萎縮。

(三)臨在的不同程度：不同程度的臨在是依據宇宙中各種存有物的程度或品質而劃分的。以下的描述將從較低層次程度的臨在開始，逐漸攀升至較高層次程度的臨在。必須謹記的是，這裡說的程度可以配合上文所解釋過的兩種進路(較靜態與較動態的進路)來理解：

(1) 物質性的臨在(material presence)：其特色就是事物在時間與空間中的延伸。例如，一塊石頭對另一塊石頭的臨在，一張紙對它所停居的桌子的臨在；一輛車從工廠出來，現在和工場的臨在關係等。這是最低程度的臨在。

(2) 生物性的臨在(organic presence)：是指在一個有機體，即一個有生命的存有物中，許多因素之間相互較有深度的臨在。在這種臨在中，剛才那種在時間與空間中嚴格直線型的延伸，已經初步得到超越了，如今是在有機體內部的集中，例如：有機體中的一個分子，對整個有機體的臨在，比馬路上一粒石

子對宇宙的臨在，是深邃多了。

(3) 自由與有意識的臨在(free and conscious presence)：有以下幾點特色：

1) 首先，這是存有物在有理性的自我意識中，臨在於自我的行動或狀態。

2) 其次，這是一種藉觀念(ideal)為工具(instrument)，擁抱整個實在界的宇宙之臨在。

3) 藉著記憶，也是對過去的臨在。當基督徒慶祝對耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)的紀念(↗334 memorial)時，他們臨在於仍然活躍於現今的團體之過去中；這是救恩事件(event of salvation)真正的「再臨在」(re-presentation)。

4) 這是在自由與愛(↗604 love)中對其他人(受造或非受造)的臨在；這種臨在是人間最需要的臨在方式，比物質、象徵性的禮物或言語更為需要；而耶穌在祂的生活、痛苦和死亡(↗154 death)中，所實現的正是這一種臨在，而且，正由於這一種對人間動態的、徹底的臨在，耶穌基督才是人類的救世主(Savior)。

5) 這是對未來的臨在；人藉著假設、預測及渴望和尚未發生的未來建立一種同在，也可稱把未來提前到現在(anticipation)。神學中所謂之「現在的、已實現的末世論」(realized eschatology)(末世論↗90 eschatology)也正是這一個意思。

(4) 聖事性及光榮性的臨在(sacramental and glorious presence)：是一種特殊的臨在方式，它由於耶穌基督的復活(↗47 Resurrection of Christ)而成為可能。耶穌藉著祂的復活，在祂光榮的人性確定性的與天主聖父在聖神(↗566 Holy Spirit)內「結合在一起」。這種「確定性的臨在」(definitive presence)，超越了這個世界「物質臨在」的和「生物臨在」的時空限制，而成就了一種更深刻的臨在。這種新的臨在方式實現如下：

1) 首先，光榮復活的主臨在於整個宇宙，這就是所謂的「宇宙性的基督」(cosmic Christ)。

2) 其次，光榮復活的主藉著恩寵臨在於教

會(↗411 Church)中，教會因而成為整個世界的「救恩聖事」(sacrament of salvation)。

3) 光榮復活的主臨在於基督徒團體的聖事(↗559 sacrament)內；按照天主教會(↗44 Church, Catholic)的信仰(↗315 faith)，光榮復活的主特別臨在於聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)餅、酒的標記下，包括在彌撒聖祭、聖餐禮儀(↗692 liturgy)之後，光榮復活的主仍然臨在於聖體內。

4) 光榮復活的主臨在於在基督徒團體中，以及代表祂的聖職人員身上。

5) 所有去世的人也在某一程度下，參與這種「確定性的臨在」，因為，他們也超越了此世界「物質性的臨在」與「生物性的臨在」之時空限制。

(5) 神性的臨在(Divine presence)：其內容包括兩種：

1) 天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)因為是創造者及萬有的主，即「絕對的第一因」(the absolute first cause)，臨在於受造界，稱為全在(↗179 omnipresence)。

2) 天主聖三/三一上帝在祂「絕對自由」(the absolute freedom)的決定中，願意與受造界在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中同在，就是「雅威」(↗505 Yahweh)即祂在這裡，或「厄瑪奴耳」(Emmanuel)即「與我們同在的救主天主/上帝/神」，兩詞所表達的意思。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

梵二文獻，《司鐸職務與生活》法令(OT)，5號。

《教會》憲章(LG)，14，21，26號。

《教會傳教工作》法令(AG)，9，15號。

《禮儀》憲章(SC)，7，35號。

馬朗尼(Maloney, G. A.)著、蘇粵海譯，《與主親密契合：生活在聖三的臨在內》，台北：天主教真福出版社，1993。

胡國楨著，《耶穌基督於彌撒中的臨在》，《神學論集》第155集，台北：光啓文化事業，pp. 68-75，1998。

張春申著，《耶穌在聖體聖事中的臨在》，《神學論集》第12集，台北：光啓文化事業，pp.251-263，1972。

夏路得著，蕭欣忠、林靜儀譯，《榮耀：神臨在的奧秘》，美國：北美愛修更新會，1997。

Anonymous. *The Real Presence of Jesus Christ in the Sacrament of the Eucharist: Basic Questions and Answers*. Washington, D.C.: USCCB Publishing, 2001.

Davis, Th. J. *This is My Body: The Presence of Christ in Reformation Thought*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2008.

Journet, Ch. *The Mass: The Presence of the Sacrifice of the Cross*. South Bend, Ind.: St. Augustine's Press, 2008.

Leijssen, L. and Boeve, L. ed. *Sacramental Presence in a Postmodern Context*. Leuven: Leuven University Press, 2001.

Mariaselvam, Jerome Sandanasamy. *The Real Presence of the Person of Christ in the Blessed Eucharist: An Existential-Theological Study*. Romae: Pontificia Universitas Urbaniana, 1996.

谷寒松

## 678 嬰孩洗禮

yīnghái xǐlǐ

### INFANT BAPTISM

參閱：562 聖洗聖事 273 宗教改革 368 浸信會 97 古聖所 113 白拉奇主義 412 教會史

(一)概念說明：嬰孩洗禮(infant baptism)一詞，其中「infant 童年、嬰兒期」，源自拉丁文的「in 非」及「fare 說話」，指不能說話的時期。另「baptism 受洗、領洗、聖洗、洗禮」，源自希臘文的「baptizein, 浸」，指使人浸入水中或在其身上灑水，作為洗淨罪惡(罪↗591 sin)，並接納進入教會的入門禮儀。天主教會(↗44 Church, Catholic)自古代傳統(↗596 tradition)，即發揮為初生嬰兒所施行的洗禮。十六世紀基督新教(↗445 Church, Protestant)某些派別，如：重洗主義/再洗論(anabaptism)反對此傳統，主張嬰兒領洗無效。其實天主教會給一個新生嬰兒在嬰兒時期付洗，教會並沒有嚴格規定嬰兒期的時間。

(二)簡史：

(1) 埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)，認為：它產自宗徒傳統(apostolic tradition)，並引用二元論(↗5 dualism)「人生而有罪」(罪↗591 sin)的思想。依據奧力振的說法：人的靈魂一受生即由肉身沾染上了罪汗，嬰孩洗禮就是為滌除此與生俱來的汗穢；否則給嬰孩付洗就成了多餘的事了。北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)，認為：洗禮恩寵(↗353 grace)與受洗者的信仰(↗315 faith)是分不開的，而且洗禮之後祇有一次懺悔的機會，因此，他反對給嬰孩施洗。但是他的這一反對，正好證實了嬰孩洗禮在當時已成風氣。北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，更以嬰孩洗禮之普遍施行說明原罪(↗341 sin, original)的存在。此外，他也駁斥白拉奇主義(↗113 Pelagianism)所主張：小孩為入天國(↗38 kingdom of God)及教會(↗411 Church)需要洗禮；但是，為得永生(↗121 life, eternal)，則不需要之。

(2) 宗教改革(↗273 Reformation)時期，如：1)馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)，雖然強調聖事(↗559 sacrament)的效力，在於聖事領受人主觀的信仰，但他仍然支持嬰兒洗禮，並駁斥重洗主義/再洗論對嬰孩洗禮有效性的否認。2)瑞士神學家、宗教改革家、基督教長老教會創辦人加爾文(Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564)，則認為：使成天主/上帝義子的恩寵在領洗之前已給予，洗禮之為聖事，祇是對此「先行的恩寵」(prevenient grace)做一權威性的印證罷了，所以，為得救洗禮不是必需的，也無緊急施洗的必要。但是他也承認，正是經由洗禮，小孩始被接納於新天主子民(↗31 people of God)的團體中。

(3) 至於近代基督新教(↗445 Church, Protestant)各教派之間有關嬰孩洗禮的爭論，可分牧靈(pastoral)、聖經(↗571 Bible)與信理(↗310 dogma)三方面：

1)在牧靈方面：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)指出：教會內有許多

「睡覺」的基督徒，因為，有許多人是經由「睡覺的洗禮」進來的。德國信義宗系統神學家潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich 1906-1945)，則認為：取消嬰孩洗禮並非突破牧靈瓶頸的良策；他也指出信仰的洗禮並不確保小孩長大後不再失落信仰。

2)在聖經方面：德國新約聖經學家巴特(Barth, Markus 1915-1994)，根據他對新約的研究提出：天主教會施行嬰兒洗禮，對傳承(↗596 tradition)自宗徒的基督信仰是一項背叛。德國信義宗新約神學家耶雷米亞斯(Jeremias, Joachim 1900-1979)，則引用新約(↗611 New Testament)所謂的「全家格式」("Oikosformel") (宗十一 14；六 15, 31, 33；格前一 16)，以及當時猶太的皈依禮，來證明初期教會(↗286 church, primitive)已施行嬰兒洗禮。但是嚴格說來，聖經既未為嬰兒洗禮作證亦未反證，因為，聖經不曾直接述及嬰兒洗禮。

3)在信理方面：有關嬰孩洗禮的爭論，最後當歸因於各家神學(↗385 theology)立場的不同。若視洗禮的成效端賴領受人主觀的信仰，必然會導致對嬰兒洗禮之有效性的懷疑或異議。但是信仰依據其本質並非純個人之事，它得之於團體，亦在教會(↗411 Church)團體中成長。因此，天主教會(↗44 Church, Catholic)主張，成人領洗為了有效領受，須有接受聖洗聖事(↗562 baptism, sacrament of)的意向，為獲得恩寵應有信仰和悔改/懺悔(repentance)的內在準備。至於幼童洗禮則賴「教會的信仰」("fides ecclesiae")。因為，教宗依諾森三世(Innocentius II 1198-1216)於1201年致亞耳(Arles)總主教安貝爾(Humbert)的書信《對教會較大的問題》(Maiores Ecclesiae causas)中強調：「未經同意而有的原罪，為未經同意而領受的聖事所消除也是合理的」(DH 780)。

### (三)神學(↗385 theology)說明：

(1) 教會給嬰孩付洗是基於天主/上帝願意所有的人得救和基督「普遍性的救恩」信念；換言之，天主/上帝要人人經由耶穌基督(↗296 Jesus Christ)獲得永生(↗121 life,

eternal)。在教會的傳統看法中，在「原罪無救恩」的處境下，得救唯賴耶穌基督死而復活的救援行動。洗禮則是與基督同死、同生的信仰事件，因而進入教會分享天主/上帝救恩生命的入門聖事(↗17 initiation, sacraments of)。為此，教會不僅給嬰兒付洗，而且，在有生命危險時即予施洗。在此情況下，若無聖職人員在場，任何人(教友或非教友)均得以施洗，祇要施洗者具有做那教會所要做意向，並以教會施洗的方式行之便可，即以自然水傾倒嬰兒前額，同時唸：「我洗你，因父及子及聖神之名」(DH 1314, 1315, 1349)。

(2) 關於未受洗已死亡之嬰孩的命運，神學傳統上有所謂「古聖所/靈薄獄」(↗97 limbo)之說，即：介於天堂與地獄之間為亡者靈魂準備一安息的處所。「古聖所/靈薄獄」的存在，祇是神學上的一個假設，教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)並未予以欽定。為此，有些神學家們主張：如同所有的亡者，嬰兒在死亡之際面對天主/上帝的召喚，會為自己的命運做一決定性的抉擇。

總之，天主/上帝願意所有的人得救，但是，人人獲得救恩的方法都不一樣；這些不同的方式只有天主/上帝知道；賴天主/上帝的仁慈與智慧(↗515 wisdom)，今日教會相信，天主/上帝必然以某種人類所不知道的方式，賜予已亡的嬰孩救恩(↗455 salvation)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

呂安昭(Redse, A.)著，《嬰孩洗禮：蒙福的開端》，香港：道聲出版社，1990。

香港教區教理中心及委員會編，《嬰孩洗禮的父母培育資料》，香港：香港教區教理中心及委員會，2000。

Aland, K. *Did the Early Church Baptize Infants?*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2004.

Booth, R. R. *Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism*. Phillipsburg, N.J.: P and R Publishing, 1995.

Stasiak, K. *Return to Grace: A Theology of Infant Baptism*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1996.

Wright, D. F. *Infant Baptism in Historical Perspective: Collected Studies*. Milton Keynes, UK; Waynesboro, GA: Paternoster Press, 2007.

Wright, D. F. *What Has Infant Baptism Done to Baptism?: An Enquiry at the End of Christendom*.

Milton Keynes, UK; Waynesboro, GA:  
Paternoster Press, 2005.

編譯

## 679 優提克斯主義

yōutíkèsī zhǔyì

### EUTYCHIANISM

參閱：4 一性論 412 教會史 449 基督論 130 加  
采東大公會議 290 阿波林主義

(一) 概念說明：優提克斯主義 (Eutychianism) 一詞，第五世紀時土耳其神學家、君士坦丁堡隱修院院長優提克斯 (Eutychēs 約 378-454) 的思想派別，優提克斯可說是耶穌基督 (↗296 Jesus Christ) 一性論 (↗4 monophysitism) 思想的創始人，449 年教宗良一世 (Leo I ↗附錄一) 於《書卷》(Tomus I) 第一卷中肯定天主聖言 (↗558 Word of God) 成了血肉 (降生 ↗332 Incarnation)，並譴責其主張。並於 451 年加采東大公會議 (↗130 Council of Chalcedon 451) 的信經 (↗324 Creed) 強調正統的信仰，宣布他為異端者，即：在耶穌基督身上的兩個性體，彼此不混淆地 (amēristōs)、不變更地 (atreptōs)、不分開地 (adiairetōs)、不可分開地 (asynchytōs) (DH 300-303)。優提克斯主義 (Eutychianism) 是一種嚴格的一性論 (monophysitism)，承認基督本有二性，然而，當此二者在一位中結合之後，則只餘一性而已；至於基督的肉身則是與童貞聖母同一本性。基督是真天主/上帝，也是真人，在祂一個位格之中，任何一性都不能有所混淆和改變，所以，他堅持本有二性的基督，當二性在一位中結合之後 (二性一位的結合 ↗6 union, hypostatic)，則只餘一性。其實優提克斯深恐倘若同意在一個位格中有二性，便會重蹈奈斯多略 (Nestorius 約 + 451) 所主張之：把基督分為二位的危險，故優氏堅持這二性已經在一位中結合為一 (奈斯多略主義 ↗228 Nestorianism)。

(二) 優提克斯不能算是一位優越的神學家，然而，他的影響卻出乎意外的深遠。他是古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿 (Kyrillos of Alexandria +444) 的好友，故亦參與奈斯多略的爭論，並死守濟利祿的名句：「成為血肉之聖言的一個性體」。這句本來出自天主教神學家阿波林 (Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea 約 310-390) 的話，被濟利祿適當地詮釋，並用以反駁奈斯多略主義；可惜，優提克斯卻缺乏這種神學反省能力，並因而遭到 448 年君士坦丁堡地區會議 (local council) 的譴責；然後 451 年的加采東大公會議用最高權威拒絕優氏的主張 (DH 300-303)。

許多理論後來都被優提克斯的敵對者歸於他的名下，如：基督的神性吸取了他的人性、基督沒有真實的人性、基督人性的天上來源、人性與神性的混合形成一種第三本質，或神性改變為人性而致基督不是天主/上帝。上述理論，都與優提克斯本人無關，不過它們卻在一些較少學養的一性論者中相當流行，以致正統神學家們經常在排斥它們之時，一概稱之為優提克斯主義。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 680 禪宗佛教

chánzōng fójiào

### ZEN BUDDHISM

參閱：208 佛教 670 默想 710 靈修 226 東方靈  
修

(一) 字源涵意：

「禪」(Zen) 一詞，源自梵文的「dhyana 禪那、靜慮」、巴利語/巴厘語 (jhana) (南傳佛教



「三藏聖典」所用的語言，為古印度俗語 Pāli，原意為安靜、思惟修、而止息雜慮的意思。禪起源於印度，指靜坐斂心，正思靜慮，繫心專注於一(境)，以達定、慧之修持途徑，為印度教(↗163 Hinduism)，大乘(great vehicle)、小乘(lesser vehicle)佛教(↗208 Buddhism)共修法門。英文的(Zen)，是第十三世紀由中國傳入日本，而由日語音譯為「Zen」，是來自有關中文「禪」(Chan)字的發音。

### (二)禪宗史略述：

(1) 禪宗又稱佛心宗、達摩宗、無門宗。指以菩提達摩為初祖，探究心性本源，以期「見性成佛」之大乘宗派(《佛光大辭典》·禪宗)。依據佛經《大梵天王問佛決疑經》中記載，佛陀在靈鷲山為眾人說法時，閉口不言，拈花而立。全場只有摩訶迦葉尊者(Kasyapa)破顏微笑。就在眾人不明的情況下，佛陀以「佛心印心」的方式，傳給了摩訶迦葉尊者。佛陀曰：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑與摩訶迦葉」，因此，摩訶迦葉尊者為西天(印度)禪宗第一代初祖。摩訶迦葉尊者秉承世尊衣鉢，將法脈傳給二祖阿難尊者，法脈迭傳至第二十八祖菩提達摩祖師，達摩祖師秉承師父般若多羅尊者的囑咐，來到中國弘法，成為中土禪宗初祖。此說雖無史料可據，但寓意禪宗「不立文字，直指人心，見性成佛」的特質。

(2) 菩提達摩於中國南朝劉宋時，乘商船到達廣州，以四卷《楞伽經》教授弟子，屬當時的楞伽師之一。達摩聞說梁武帝信奉佛法，於是至建康(今江蘇南京)與其談法。當時梁武帝一心欽慕佛法，不論是建寺、印經、供僧，皆不遺餘力，因而自認很有功德。達摩卻一語道破，告訴梁武帝毫無功德。因雙方會晤不契，達摩來到少林寺的山洞中面壁九年，等待傳人。後傳二祖慧可(487-593)、三祖僧璨(+606)、四祖道信(580-651)、五祖弘忍(602-675)、六祖惠能(638-713)。唐高宗鳳儀二年(677)，惠能到曹溪寶林寺(今廣東韶關南華寺)弘揚禪宗，影響漸大。禪宗主要闡明眾

生皆有如來境界(佛性)，重在自覺聖智。凡現象界萬有皆由心造，認知對象亦不外由心所生，萬法唯心。人之痛苦來自無明，未能了悟如來真境。

(3) 當四祖道信(580-651)傳授佛法時，受《摩訶般若波羅密經》影響甚深，此經為大乘佛教初期闡明「般若空觀」之基本經典(參《佛光大辭典》803, 924, 4035, 5627, 6081 頁)。「入道安心要方便門」代表道的禪法，其特色有三：戒、禪合一；「楞伽」、「般若」合一；念佛、成佛合一(參印順法師《中國禪宗史》52-60 頁)。五祖弘忍(602-675)之禪風，有「東山法門」之稱。其傳法以《金剛般若經》為主。此經闡明一切法「無我」之理。弘忍傳法之特質在於澈悟心性本源，修持則要守心，不立文字，以心傳心。

(4) 五祖弘忍之後禪宗發展成「南頓」、「北漸」兩大宗派。弘忍門下首要弟子神秀為北禪之祖師，主張篤實勤修，「朝朝勤拂拭，勿使惹塵埃」，是為「北漸」禪。慧能(638-713)因一偈：「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃」。受五祖弘忍印可，繼承衣鉢，是為禪宗六祖。其思、言、行由弟子法海編寫成書，且被尊奉為「經」，即六祖大師《法寶壇經》。

頓悟源本自性乃為慧能弘法之特質。中國禪宗從達摩至慧能約 250 年，為禪宗「成立期」。從南嶽懷讓(677-744)，青原行思(+704)至唐朝末年至五代，南頓禪獨行天下。開創「即心是佛」、「平常心是道」純淨禪境，是為禪宗「黃金時代」。宋朝時兩大宗派為曹洞宗和臨濟宗。此階段的南頓禪漸與佛教其他宗、法融合，尤其禪修與淨土宗雙修(禪、淨雙修)漸形普遍。是為禪宗「守成期」。宋朝末年以後，因宋明理學的興起，禪宗也隨之進入其「衰頹期」。此外，禪宗也經由中國傳入日本、韓國。

### (三)禪宗修持(Zen practice)：

(1) 基本超越性：禪修乃為：證入心性、本源毫無界定的如來境(tathāgata/suchness)，其修持上有某些基本超越性。如下：

1)超越邏輯三律(同一律、不矛盾律、排中律)。換言之，超越一般知見的是非區分。

2)超越語言、文字：言語、文字乃是人間溝通交往之方便工具，其基本功能為界定、設限，而在禪修中：「有意義的話是死的，沒意義的話是活的」。

3)超越形象：心性本源無形象，無聲、無臭、無在而無不在。即老子《道德經》第41章所謂之：「大音希聲，大象無形，道隱無名，夫唯道善貸且成」。無心是道，一切形象皆有非自性，但自性不離形象。

4)超越「體」與「用」，「一」與「多」的對立：《大乘起信論》說明體、相、用三者之相互關係：「現象透處即本性；本體顯處即現象」。體空、相有、用無窮。禪修之直指人心，見性成佛，乃是從相、用中證入本體之空門，亦是「真空妙有」之境。(以上三者，即「體、相、用」在基督宗教來看，很容易引起有關「天主三位一體」的感想)。

5)超越時空、動靜：時間、空間非實有，僅是概念。人、事、物的變遷產生先後次序，進而有了時間概念。空間概念則來自物體的填充。時、空感乃屬現象界非自性本體。又心專、心散可造成明察秋毫和視若無睹之別。在禪境中超越這一切，如修行弟子問禪師：「槿花帶露，桐葉舞秋風，如何從這些現象中了悟人生的真實？」禪師答道：「不雨花猶落，無風絮自飛」《補續高僧傳·卷九》。禪師要求往內省視自己，洞悉花開、花落乃「人生必然死」的自然法則，對生死抱持著超越的態度。

(2) 禪修入門法一萬法唯心：佛法禪修所指之心乃是「人性中的靈明覺性」。無形、無象；無大、無小；無在、無不在，放之則彌於六合，收之則藏於虛室。心就是「自性」，「佛性」(神性)，心具有自覺的能力，只有心能見心，故說：「直指人心，見性成佛。」禪修由「觀心」入，經治心而直心：

1)觀心又名「直觀/直覺」。直觀/直覺是一種直接的反應；直觀/直覺有主觀的自我和客觀的對象；直觀/直覺則是超越於自我，超越自我的得失、利害關係。直觀/直覺就是只

有「看」此心究竟為何物？「血肉心」或「理性心」或「情受心」？觀心始於調身、調息，端身正坐，心平氣勻，念念分明。如「端坐此蒲團上者為何人？」「此心為何？」習心或真心？

2)治心：心有真心(清淨心)即自性，有習心(污染心)為生活經驗累積而成。所謂治心即掃除習性，淨化心思意念，老子《道德經》第48章：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為矣！」的功夫。也就是禪修中的大死一番，即日本曹洞宗初祖道元禪師之《寶慶記》所記載如淨禪師對禪法的重要開示：「參禪者身心脫落也。不用燒香、禮拜、念佛、修懺、看經，祇管打坐而已」。

3)直心：所謂直心就是清淨真心，平常心。平常心是道，行、住、坐、臥皆是禪。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

白雲禪師著，《禪的智慧》，大智佛學苑出版，1972。

吳經熊著，《禪學的黃金時代》，台北：台灣商務印書館，1979。

周中一著，《禪話》，台北：東大圖書公司，1978。

房志榮著，《聖經的默觀與東方的禪觀》，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp. 377-392，1968。

牟敦(Merton, Th.)著、劉宏信譯，《隱修士牟敦悟禪：心靈的歷程》，台北：啓示出版社，2004。

洪修平著，《禪宗思想的形成與發展》，江蘇：古籍出版社，1992。

阿部肇一著，《中國禪宗史の研究》，東京：日本誠信書房，1963。

柳田聖山著、吳汝鈞譯，《中國禪思想史》，台北：臺灣商務印書館，1982。

鈴木大拙著、孟祥森譯，《禪學隨筆》，新潮文庫第68號，台北：志文出版社，年代不詳。

鈴木大拙、佛洛姆(Fromm, D.)同著、孟祥森譯，《禪與心理分析》，新潮文庫第61號，台北：志文出版社，年代不詳。

鈴木大拙著、北川桃雄譯，《禪と日本文化》，東京：日本岩波書店，昭和52年，1977。

俞梅隱著，《中國禪學》，台北：金林文化出版社，1984。

佛光山編輯委員會著，《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988。

編輯委員會，《宗教詞典》，博遠出版公司，1989。

- 釋印順著，《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》，台北：慧日講堂，1975。
- 釋印順著，《中國禪宗史》，台北：廣益印書局，1971。
- 釋聖嚴著，《禪修與信仰》，台北：法鼓山佛教基金會，2001。
- 陳秀蓉著，《內觀禪修的實踐研究：由天主教祈禱與默觀談起》，《神學論集》第152集，台北：光啓文化事業，pp.308-317，2007。
- 劉賽培著，《基督徒的禪》，《神學論集》第27集，台北：光啓文化事業，pp.151-158，1976。
- Austin, J. H. *Selfless Insight: Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009.
- Dumoulin, H. *Zen Enlightenment: Origins and Meaning*. Boston, Mass.: Shambhala, 2007.
- Garma, C. and Chang, C. *The Practice of Zen*. New York: Harper and Row, 1959.
- Lassalle, H. M. *Zen Meditation for Christians*. La Salle, Ill: Open Court, 1974.
- Marangoni, R. *Zen*. Milano: Electa, 2008.
- Toshihiko Izutsu. *Toward a Philosophy of Zen Buddhism*. Boulder: Prajna Press, 1982.

李純娟

## 681 彌撒

misa

MASS, HOLY

參閱：584 聖體聖事 692 禮儀 411 教會 602 奧體 17 入門聖事

(一)概念說明：「彌撒」(Holy Mass)一詞，其中神聖/神聖性(Holy)，源自日耳曼語字根，表示「屬於」，應用於宗教領域中，指屬於神明的特性。另彌撒(Mass)，源自拉丁文的「Missa, mittere 遣散」，採自彌撒最後依據，即遣散會眾的句子：「Ite, Missa est」，依據原文意為：「請你們去吧！你們受派遣」，因此「派遣禮」為感恩聖事/聖體聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)最後的部分，事實上，其原因不顯明，自第四至八世紀中，逐漸成為「感恩禮」、「主的祭餐」專用詞，即

「彌撒禮成」，亦即「主基督建立的體、血之祭」。可見彌撒和聖體聖事是不可分開的，因為，訂立盟約(↗588 covenant)的祭獻，以及分食這盟約的祭品相互結盟，此二者與得到這盟約的實效是連成一氣的。因此，本文討論彌撒，首先從聖體聖事講起。

(二)彌撒及聖體聖事的基本信仰(↗315 faith)：

(1) 耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在最後晚餐(↗507 Last Supper)中，藉著擘餅和分酒，把祂受難(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)和復活(↗47 Resurrection of Christ)的紀念(↗334 memorial)留給祂的門徒，並吩咐說：「你們應行此禮，為紀念我」(路二十二 19)。教會(↗411 Church)自古便這樣相信：「直到主的再來，你們每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡」(格前十一 26)。同時，「誰吃人子的肉，喝祂的血必得永生」(若六 54)。

(2) 基本上，耶穌所用的方式是盟約的「祭餐」，就是讓人參與這「祭獻」和分享這「祭品」，甚至有份於該「盟約」，並得到它的實效。耶穌的最後晚餐，依據對觀福音(Synoptic Gospel)就是逾越節的「祭餐」，但是，依據《若望福音》，耶穌自己則是《新約》的逾越節祭品(若十九 36-37)。換句話說，耶穌就是用祭餐的方式把祂在十字架上所建立的新而永久的盟約，傳遞給歷代分吃這祭品的人，使他們參與這盟約，得到這盟約的實效，而這祭品就是祂在十字架上甘為人所犧牲的「體」和「血」。

(三)彌撒儀式在歷史中的演進：教會不斷深入了解彌撒和聖體聖事的意義，在不同的時代和環境中，以不同的方式和名稱來演繹和舉行：

(1) 第一世紀：初期教會(↗286 church, primitive)舉行這祭餐是具體地在進餐當中。1)在餐前拿起餅來祝謝、擘餅、分領聖體；2)然後進餐；3)餐後拿起杯來祝謝，分領聖血。這時期，多以「擘餅」(宗廿 7)、「主的晚餐」(格前十一 20)來稱呼這祭餐，其後，也演變

稱為「感謝」或稱「祭獻」。

(2) 第二至第四世紀：後來，教會團體人數增多，具體進餐不易，於是放棄了具體進餐的部份，把餐前和餐後有關「聖體」、「聖血」的部份合併一起，成為儀式性(rite)、象徵性(↗528 symbol)的進餐。後來，更把源自會堂的聖道禮儀，如宣讀聖經(↗571 Bible)；講道(宣講↗330 preaching)、祈禱(↗331 prayer)，置於這象徵性的進餐之前。

(3) 第四世紀到第八世紀：第四世紀基督信仰得到自由，且成為國教，於是宮廷公職人員的排場禮節也進入教會的生活禮儀當中。同時，在教宗達瑪蘇斯一世(Damasus I 366-383)時，羅馬教會也改用當時群眾日用的拉丁語來舉行主的祭餐。

(4) 第八世紀到第十六世紀：

1) 法蘭克國王查理曼大帝(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)，為了易於管制及教化其國民，遂把羅馬的宗教(↗266 religion)和儀式強加推行於其版圖內。事實上他的日耳曼國民並非拉丁民族，日常用語也不是拉丁文，於是除了受過教育的教士或貴族外，一般信友都不明白所舉行的「彌撒」。終於，儀式越趨複雜，朝著牆壁上的十字架、背著信眾舉行的拉丁彌撒，使信友越不明白，更無法參與，只好被動地「望」著聖堂遠處，「聽」彌撒，私下唸些熱心經文，來增加信仰熱誠以獲得裨益。

2) 所用的麵餅自十二世紀起，亦逐漸改用特製的、不像日用食糧的圓形小無酵麵餅片。同時，良莠不齊的聖職人員，對彌撒和其他聖事(↗559 sacrament)有近乎買賣、迷信及穿鑿附會的解釋與不良行為，最後在宗教改革(↗273 Reformation)時受到基督新教(↗445 Church, Protestant)徒的攻擊。

(5) 特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)時代的彌撒：十六世紀新教徒攻擊教會的各種不善之處，教會為維護正統信仰(↗91 orthodoxy)，遂研究各種教義(↗407 doctrine)：

1) 1551 年教宗猶利烏斯三世(Julius III 1550-1555)，於特利騰大公會議第十三場會

議：論感恩聖事的法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)中，特別申明耶穌基督真實臨在(↗677 presence)於聖體聖事內(DH 1636, 1651)；

2) 1562 年教宗碧岳四世(Pius IV 1559-1565)，於特利騰大公會議第廿一場會議：肯定彌撒是耶穌基督於十字架上的祭獻之「再現/重現」(representation) (DH 1739-1742, 1751, 1753)。

3) 1570 年教宗碧岳五世(Pius V 1566-1572)，出版《羅馬彌撒經書》(Missale Romanum)，規定西方教會全面遵行且維持以拉丁文舉行彌撒聖祭。

(6) 第十九世紀到梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)：

1) 十九世紀時，拉丁彌撒在歐洲內、外，在牧靈工作上均遇到不少阻力，於是，出現了禮儀歷史與運動(↗694 history and movement, liturgical)，為梵蒂岡第二屆大公會議奠下禮儀(↗692 liturgy)更新的基礎。

2) 1963 年，梵蒂岡第二屆大公會議頒布《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章，在第 47 到 57 號明令要將彌撒儀式簡化，除去歷代所作無用的增添；另一方面，要把失用的儀式依據教父時代的傳統和今日的需要恢復起來，務使彌撒儀式充份地表達出「新約祭餐」的內容，更要讓信友明白彌撒的讀經和禱文，有意識和主動地參與，以得到益處。於是，自 1965 年開始，教會逐漸地開放地方性的語言彌撒，並在 1970 年頒布和實行新的梵蒂岡第二屆大公會議之《羅馬彌撒經書》。

(四) 梵蒂岡第二屆大公會議後彌撒及聖體禮儀的新精神：

(1) 名稱：今日教會雖然仍舊採用延用千餘年的拉丁文「彌撒」一詞，卻重申「彌撒」作為「新約祭餐」的概念。此外，“liturgia eucharistica”一詞、中文亦有「感恩禮」、「感恩祭」、「彌撒聖祭」(最普遍傳統名稱)和「感恩祭宴」幾種翻譯。一句彌撒的神學意義而

言，其中以最後一個翻譯較為傳神。

(2) 彌撒儀式的更新：梵蒂岡第二屆大公會議後的彌撒禮儀包括：

1) 在開始儀式(進堂詠、懺悔禮、垂憐頌、光榮頌和集禱經)的引導下，進入聖道禮儀。

2) 聖道禮儀：包括讀《新、舊約》經書和福音(↗642 Gospel)，以及講道，且恢復了信友禱詞。

3) 然後便是「感恩禮」(感恩祭宴)即「新約祭宴」：這部份基本上是依據耶穌基督最後晚餐所做的來舉行。

4) 最後是禮成、遣散禮。

今日彌撒程序的首要精神是簡單易明、莊嚴隆重、重點清楚，使今日的信友能易於參與和虔誠分享這盟約。

(3) 聖道禮儀：

1) 梵蒂岡第二屆大公會議之彌撒中的聖經選讀，其精神是盡量把整本《聖經》(↗571 Bible)最重要和珍貴的部份，提供給信友聆聽。基本上分為兩組獨立的系統：一組是首要的，包括主日及節日的選經系統；另一種是平日的聖經選讀系統，有補充主日和節日的聖經選讀的意味。

2) 主日及節日的彌撒：均選讀三篇聖經。通常讀經一選讀《舊約》(↗687 Old Testament)，讀經二選讀「宗徒經書」，讀經三選讀「福音」。(讀經一後選讀或答唱《聖詠》)此聖經選讀以甲、乙、丙三禮儀年為一個循環。

3) 平日彌撒：只有兩篇讀經，讀經一以兩年為一個循環，選讀舊約和宗徒經書(接著答唱詠)；即單數年和雙數年選經。讀經二選自四部福音，內容每年相同。

4) 梵蒂岡第二屆大公會議更把講道包括為彌撒程序的一部份，並要求在主日及法定慶節應有講道，其他日子也推崇講道；且申明應按照所慶祝的奧蹟和信友的需要，闡揚所讀的聖言(↗558 Word of God)和教會的祈禱。為此，也恢復了年久失用的「信友禱詞」，其精神在於信友履行自己的司祭職務，在聆

聽天主/上帝(↗30 God)的聖言後，經過默想(↗670 meditation)和祈禱，然後為教會、國家以及各種有需要的人和全人類的得救祈求。

5) 在牧養天主子民(↗31 people of God)上，講道是具體地把天主/上帝聖言擘開，讓信友吸收而得到陶冶。講道有訓導作用，故應常由聖職人員擔任，但教友也可以為真道作證。在小組彌撒中，講道部份也可由各組員自發性地彼此分享對聖言的默想。

(4) 感恩祭宴：事實上，聖言指向聖事。聖道禮儀和感恩祭宴彼此相連，構成一個敬禮行為。「感恩祭宴」包括三個行動：

1) 「拿起」— 呈奉禮品：將感恩祭宴用的物品，尤其是餅、酒，送到祭台；信友不單經由司祭之手，而且與司祭一起奉獻無玷的祭品，學習自我奉獻的精神。

2) 「感謝」— 感恩經：新的感恩經可分為：a) 稱頌上主(頌謝詞)。b) 紀念和奉獻(記述最後晚餐和紀念主基督的逾越奧蹟↗603 mystery, paschal)。c) 求恩(求充滿聖神(↗566 Holy Spirit)並為生者、死者得救而祈求)。d) 讚頌(歸光榮於天主聖父)。

新的感恩經非常簡潔，重點、次序清楚，況且用本地話、面向信眾高聲祈禱，參禮者易於明白而能夠以心神參與，並以「聖、聖、聖」的歡呼詞、「信德的奧蹟」的歡呼，和「阿們」等不斷回應主祭的祈禱；的確，這是整台彌撒對上主敬禮(veneration)和祈禱的最隆重方式。

3) 「擘餅和交給門徒」— 「領主」(領聖體聖血)：耶穌基督親臨在於餅酒內，作為十字架上新約(↗611 New Testament)的祭品，是要門徒拿去吃、喝，好能參與這盟約，故此，「領主」(領聖體聖血)是理所當然的，當然，人應省察自己，然後才可以吃這餅喝這杯(格前十一 28)。

按照新的梵蒂岡第二屆大公會議之《羅馬彌撒經書》56 節，信友最好能領受同一台彌撒中所祝聖的聖體和聖血。透過吃這餅，他們參與基督的逾越犧牲；透過喝這杯，他們參與基督以自己的逾越犧牲所傾流的血所訂立的新而永久的盟約。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議後彌撒儀式的教會精神：

1) 舉行彌撒，是耶穌基督和天主子民各按其位的行動。事實上，彌撒是基督所召集的新約祭宴，它本身就標誌著作爲天主子民的團體，因耶穌基督之名而相聚和分享此祭餐。故此可以說：彌撒既體現了教會作爲天主子民(基督肢體)的奧蹟，同時，也是基督和祂的肢體(教會)天主子民的共同行動。

2) 另一方面，在彌撒中所體現的教會是具體的，就是此時此地所舉行彌撒的團體。教會一天主子民、基督奧體(mystical body of Christ)的團體精神：這就是新本梵蒂岡第二屆大公會議之《羅馬彌撒經書》所要重申的。

(6) 新本梵蒂岡第二屆大公會議之《羅馬彌撒經書》中的各項職務：

1) 聖職人員的職務：彌撒中，由司祭代表基督主禮，舉行「紀念吾主」的感恩聖祭。聖職人員的職務就是主持聚會，領導祈禱，宣報救恩(↗455 salvation)喜訊；他聯同信友，經由基督，在聖神內將新約之祭呈獻給天主聖父，並將生命之糧分給弟兄們，與他們共享。梵蒂岡第二屆大公會議所頒布之《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章第 57 節，復興了年久失用的「共祭彌撒」(concelebrated Mass)方式，當教區主教(↗116 bishop)由其司鐸團(司鐸↗124 priest)環繞，執事(↗428 deacon)所協助，爲天主子民主持共祭時，更能體現教會各肢體的共融合一。

2) 信友的職務：每位基督徒都分享了基督的「普通司祭職」(↗536 priesthood, common)，所以在舉行彌撒時，信友要與主祭一起奉獻無玷的祭品。各人應按照自己的身分，專心聆聽聖言，得到陶冶，以生活實踐主的盟約。在彌撒儀式中，也需要一些信友擔任儀式上的職務，去爲團體服務；有輔祭員、聖言宣讀員、領經員、歌詠團、領唱員；也可以有接待員。

3) 1973 年教廷禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)頒布《無限慈愛》

(Immensae caritatis)訓令，讓各地方教會(↗137 church, local)依據其需要設立「送聖體特派員」職務。使男女信友協助聖職人員在彌撒中或彌撒外給信友分送聖體。

(五)結語：

(1) 彌撒要信友自覺是天主的子民、基督的肢體、教會的成員，也使基督信友更團結合一，實踐作爲救世祭品的使命。讓所有牧者和信友謹記，如果沒有生活的實踐，他們參與彌撒，就是「吃喝自己的罪案」(格前十一 29)。

(2) 彌撒和聖體聖事是分不開的，所以，在彌撒中領聖體是理所當然的事。但因特殊情況需要在彌撒外領聖體，例如：爲病人及臨終者傅油(病人傅油聖事↗364 anointing of the sick, sacrament of the)也是彌撒的延伸，而不是私人的熱心敬禮。

(3) 教會爲了保留聖體送給有需要者(如：病人)，所以，日後發展了在聖體前祈禱、朝拜聖體及聖體降福的好習慣。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王化宇編譯《新訂彌撒禮典簡介》，台北：台灣地區主教團禮儀委員會，1960。

巴爾琪(Parsch)著、楊成斌譯，《彌撒是甚麼》，香港：李嘉堂紀念出版社，1960。

田永正著，《新彌撒是甚麼》，台北：光啓出版社，1969。

天主教台灣地區主教團，《彌撒經書總論》(Institutio generalis Missalis Romani)，2003 年修訂版。

天主教台灣地區主教團，《感恩祭(聖體聖事)》，《天主教教理》，1996，1322-1419 號。

香港教區禮儀委員會辦事處編，《現代彌撒圖解》，香港：香港教區禮儀委員會，1992。

聖禮部著，王化宇譯，《彌撒總論》，台中：光啓出版社，1971。

溫保祿著，《主愛之宴：感恩聖事神學》，台北：光啓出版社，1996。

趙一舟著，《我們的彌撒》，台北：見證月刊，1980。

趙一舟著，《如何正確地舉行彌撒》，台北：台灣地區主教團禮儀委員會，2006。

羅國輝著，《現代彌撒和聖體禮儀的新精神》，香港：教區禮儀委員會，1993。

劉鴻遜編譯，《彌撒大祭圖解》，香港：真理學會，1954。

- (Roguet, A. M.)著，侯景文編譯，羅國輝修訂，《今日彌撒》，香港：生命意義出版社，1991。
- Durrwell, F. X. *L'Eucharistie: Sacrament Pascal*. Paris: Cerf, 1980.
- Jungmann, J. A. *The Mass of the Roman Rite (Missarum Sollemnia)*. New York: Benziger Brothers, 1959.
- Marty, M. E. *The Lord's Supper*. Philadelphia: Fortress Press, 1980.
- Power, D. N. *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation*. Edinburgh: T. and T. Clark, 1987.
- Roguet, A. M. *Holy Mass*. Collegeville: Liturgical Press, 1952.

羅國輝

## 682 隱修制度與生活

yīnxiū zhìdù yǔ shēnghuó

### MONASTICISM

參閱： 644 福音勸諭 357 修院靈修 380 神秘思想與生活 358 修會 412 教會史

(一) 概念說明：隱修制度與生活(monasticism)一詞，源自希臘文的「monos 唯一、單獨」，指獨居的意思。從教會(↗411 Church)古老傳統(↗596 tradition)而言，是一種單獨一人的靈修/神修(↗710 spirituality)生活的方式。人的天性中就有「尋根」的本能與渴望。此種天賦的尋根能力常常推動人走向「自然」，好像在大自然空曠領域的寧靜中，自會尋獲生命的根源。各大宗教(↗266 religion)傳統對此都有相似的表達方式，即都有隱居山林曠野間修行的方式。此處只介紹天主教會(↗44 Church, Catholic)的隱修生活情況。

(二) 隱修生活的興起與理想：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)時期，教會不斷地遭受到迫害，直到第四世紀才獲得全面的安定與和平。隱修生活就在此時，有如雨後春筍般地發展開來。許許多的男

女信友，爲了尋求更深的信仰(↗315 faith)生活—徹底跟隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，與祂結合爲一，便甘心放棄世上的一切，退到沙漠、曠野中去隱居苦修(克修↗196 asceticism)。埃及基督宗教創立修道制度的第一位苦修士安東(Antonius 約251-356)，即是此種生活的楷模與導師。但此種「各自爲政」的獨居方式，畢竟有其基本上的缺點與困難；漫無節制的齋戒苦工(守齋↗191 fasting)，也會使身心受到嚴重的傷害。有鑑於此，埃及古代教會團體隱修制度的創始人帕霍米烏斯(Pachomius der Ältere 約287/292-347)，首先編寫了《團體生活規章》(The Rule of Pachomius)，制訂隱修作息、勞動、祈禱、靈修規則，成爲最早的一部隱修院規則，但今已佚失。使隱修生活藉著團體的幫助，每人都能在身、心、靈方面獲得需要的照顧與保護。此後，古小亞細亞(今土耳其)神學家、卡帕多細亞(Cappadocia)教父(↗400 Church, Father of the)，原爲隱修者，後被選爲凱撒勒亞(Caesarea)主教巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約330-379)，在其著作《論文集》(Asketika)中，亦包含了更完善的《隱修院生活規章》，使東方教會各地隱修院生活與靈修/神修有了穩固的基礎。

(2) 埃及亞歷山大神學家、教會聖師、亞大納修主教(Athanasios 295-373)，因反對亞略主義(↗223 Arianism)異端，而流徙西方時，首先將帕霍米烏斯的《團體生活規章》帶到西方教會。此後，黑海西岸多布魯雅(Dobruja)之天主教修道士卡西安努斯(Cassianus, Johannes 約360-435)，又將巴西略主教的《隱修院生活規章》帶回了西方教會。義大利靈修學家、西方教會隱修制度創始人、本篤會會祖聖本篤(Benedetto da Nursia 約480-547)，就是在這些規章與生活的影響下，寫成了《本篤會規》(Regula)，奠定了西方隱修生活的典範與模式，其影響一直到今天。這些曠野中、隱修院裡的古聖先賢，是以不流血的方式來達成與基督結合爲一的理想，就如教會初期是以捨生殉道(殉道者↗343 martyr)來與耶穌基督結合一樣。他們並非消極地逃避現世，相反的，他們堅持「不可與此世同化」(羅十二2)，勇敢使用強硬的方法：齋戒、克

苦、誦經、祈禱(↗331 prayer)等，以戰勝「肉身的貪慾，眼目的貪慾，以及人生的驕奢」(若壹二 16)，一心為達成與基督合一而「交出自己的生命，為大眾作贖價」(瑪廿 28)——他們的生活本身，就是不斷地宣講「天國」(↗38 kingdom of God)，以及為「超越此世」作強而有力的見證(↗198 witness)。

### (三)隱修生活的發展與近況：

(1) 西方教會的隱修生活，特別在聖本篤、北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)等的影響下，發展得很快。當時歐洲的不同民族，都深受這些修院生活的影響而逐漸歸化，接受了基督信仰，創造了空前的歐洲文明。但在東方，由於伊斯蘭教(↗177 Islam)的興起(第七世紀)，巴勒斯坦、敘利亞、埃及等地都被征服，隱修院生活也隨之遭受摧毀而幾乎絕跡。

(2) 第十世紀初克呂尼(Cluny)隱修院的創建，這是由亞奎丹公爵(Aquitaine, Duke of)及虔敬者威廉(William the Pious)，在法國羅亞爾省克呂尼所興建的天主教隱修院。由於克呂尼隱修院的興建，在天主教會發起了克呂尼改革(Cluniac (Clunian) Reform)運動，並在其後的二百多年對天主教會的靈修有極大的影響。這座隱院顯示了新的活力，徹底遵守本篤會規，特重視禮儀、靜默，專心以「祈禱與工作」事奉天主。經過法蘭西禮儀學家、聖樂學家、克呂尼(Cluny)隱修院第二任院長奧東(Odon (Odo) de Cluny 約 878-942)以及克呂尼隱修院院長馬越主教(Majolus(Maieul) 906-994)的聖善領導與感召，在歐洲各地紛紛建立分院，百年之中就有上千座隱院隸屬克呂尼總院。以後有德國布倫主教(Brun (Bruno) von Querfurt 約 974-1009)，在法國格勒諾布林(Grenoble)附近建立了加都先(Chartreuse)隱修院；他的修會會士“Charthusians”度著最嚴格的隱修生活。

法國毛勒姆(Molesme)的院長羅伯特(Robert of Molesme 1027-1111)，原是本篤會會的修士，住在歐洲最富有的隱修院。1098年帶著九位同伴一同離開，在熙篤(Citeaux)

另建隱修院，度更貧窮、更克苦的補贖生活。1115年來了一位新的隱修士，此人改變了整個熙篤會的方向，他就是法國神秘靈修學家、神學家、詩人、天主教聖師伯爾納德(Bernard de Clairvaux 1090-1153)，他以聖經及對天主/上帝的信仰體驗，作為隱修院的培育基礎，被稱為「歐洲十二世紀最有勢力的牧者」。不久又在法國北部的克萊爾沃(Clairvaux)建立新的隱修院，使教會的隱修生活大放異彩，其影響直到今天。

(3) 此外，十二世紀末在加爾默羅山(巴勒斯坦)開始，創立的聖衣會(雖然，依據當時教會規定，屬於行乞修會團體)，特別經過西班牙阿維拉(亞味拉)神秘靈修學家、文學家、天主教會聖師德肋撒(大德蘭)修女(Teresa (Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) 515-1582)和西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)的革新與重建，常年齋戒、靜默，專心度默觀(默想↗670 meditation)與補贖(↗624 satisfaction)的生活。

(4) 近代法國神秘靈修學家、傳教主保、聖衣會修女德肋撒(小德蘭)修女(Thérèse(Martin) de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) 1873-1897)以及法國聖衣會修女真福聖三麗莎(Elisabeth of the Trinity (Marie-José-phine-Élisabeth Catez) 1880-1906)等，都是隱修生活的最好實例與說明。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，於1965年頒布《全備愛德的》(Perfectae Caritatis PC)修會生活革新法令，非常重視教會中的隱修與默觀生活，肯定他們對教會的偉大貢獻，鼓勵他們以更新的精神使之發揚光大(PC 7, 9)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Theophane the Monk 著、真理學會譯，《神奇隱修院》，香港：真理學會出版，1984。

十字若望(John of the Cross)著、台灣加爾默羅隱修會譯，《靈歌》，台北：上智出版社，2001。

巴諦思(Batiz, M.)著、台灣加爾默羅隱修會譯，《聖女大德蘭的神恩：加爾默羅隱修會的祖產》，台北：光啓文化事業，2000。



- 加爾默羅會羅馬總會隱修女秘書處編著，《頌揚天主的光榮：真福聖三麗沙》，台北：光啓文化事業，2000。
- 倪化東編著，《天主教教會概況》，香港：真理學會，pp.26-43，1950。
- 馬樂守(Marechaux, D. B.)著、侯景文譯，《聖本篤的身世、會規、及靈修》，台中：光啓出版社、熙篤會神學院發行，1980。
- 黃克鏞著，《東方隱修傳統：曠野靈修》，《神學論集》第154集，台北：光啓文化事業，pp. 557-591，2007。
- 張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，pp. 31-38；193-213，1988。
- 梁淇講述、蔡素美筆錄，《聖本篤靈修》，《神學論集》第51集，台北：光啓文化事業，pp.105-114，1982。
- 譚璧輝著，《基督宗教西方教會中隱修制度創始人：聖本篤之靈修與方法》，台北：輔仁大學宗教學系，2002。
- Anonymous. *Monasticism in Christianity and Other Religions*. Rome: Gregorian University Press, 1979.
- Climacus, St. John. *The Ladder of Divine Ascent*. New York: Paulist Press, 1982.
- Dreuille, M. de *From East to West: A History of Monasticism*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1999.
- Knowles, D. *Christian Monasticism*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- Leclercq, J. *Aspects of Monasticism*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1978.
- Moffitt, J. ed. *A New Charter for Monasticism*. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1970.

徐可之

## 683 隱喻

yǐnyù

### METAPHOR

參閱：698 類比 61 比喻 538 寓意 281 宗教語言 392 神學認識論

(一)概念說明：「隱喻」(metaphor)一詞，源自希臘文的「meta 後、另一面」及「pherein 帶過」，指將一種事物帶入另一個所在，應用

於修辭學(rhetoric)的方法上，將一個看得見的圖像，應用於看不見的事實。如：天主/上帝/神(↗30 God)為我們的磐石。從字面而言，有引申、比喻(↗61 parable)和寓意/寓言(↗538 allegory)之意；從文學及語言學而言，都互相關係而且有時不易分辨。大體而言，「比喻」的特點是用故事來表達某一種深層含意；「寓意」的特點是用字面意思來表達更深的意思。「隱喻」的特點就是作者用二個存有物(人、神、東西、事物等)及二個行為來表達他想要詮釋的主題。舉例來說：用人航向廣大的海洋，來描述人走向生命的深處；或用犁耕開土壤，來描繪宗教(↗266 religion)信念進入人的心靈深處。

(二)歷史的思想家，如：希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)、義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)，以及今日的文學(literature)、語言學(linguistics)、知識論/認識論(↗392 epistemology, theological)都同意，隱喻的目的：在於將人類心靈集中在實在界(↗637 reality)的奧秘(↗600 mystery)上。既然隱喻不依照存有物的真實存在來說話，所以，自然科學很少引用隱喻的說法。但因它表達存有物時，完全集中在那領悟者所專注的偶發行爲或性質上，因此，這種敘述法最適於文學、哲學(↗344 philosophy)及神學(↗385 theology)方面的表達。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

莊佳珣著，《隱喻的意義探析 *An Enquiry on the Meaning of Metaphor*》，台北新莊：輔大哲學研究所博士論文，2003。

何毅霖(Criveller, G.)著，《福音在中國的本色化隱喻：一個天主教的觀點 *The Parable of Inculturation of the Gospel in China: A Catholic Viewpoint*》，Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2003.

雲格爾(Jungel, E.)著、朱雁冰譯，《隱喻真理：從敘述神學的釋義學看隱喻在神學上的重要性》，香港：漢語基督教文化研究所，1998。

Ankersmit, F. R. *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994.

- Boeve, L. and Feysaerts, K. *Metaphor and God-Talk*. Bern, New York: P. Lang, 1999.
- Cooper, D. E. *Metaphor*. Cambridge: Basil Blackwell, 1986.
- Donahue, J. R. *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*. Philadelphia: Fortress Press, 1990.
- Noppen, J. P. van ed. *Metaphor and Religion*. Study Series of the Vrije Universiteit Brussel [S. 1 : s. n.], 1983.
- White, R. M. *Structure of Metaphor: The Way the Language of Metaphor Works*. Oxford: Blackwell Publications, 1996.

編譯

## 684 總歸於基督

zǒngguī yú jīdū

### RECAPITULATION IN CHRIST

參閱：90 末世論 586 萬有復興 52 天堂 448 基督演化 437 基督為中心說 296 耶穌基督 449 基督論

(一)概念說明：總歸於基督(recapitulation in Christ)一詞，其中總歸/總結(recapitulation)，源自拉丁文「caput 首、頭」及希臘文「kephalē 首、頭」，指綜合多元的因素後，再重覆的說明。另基督(Christ)，源自希臘文的「Christos 受傅者」及動詞的「chriein 傅油」。Christos 的本義是希伯來文的「默西亞/彌賽亞」(↗669 Messiah)。從神學的層面而言，總歸於耶穌基督(↗296 Jesus Christ)是指將一切以基督為元首的天下萬物綜合起來，換言之天下萬物都是以基督為中心(基督為中心說↗437 Christocentrism)的整體(弗二 20-22；哥一 12- 20)。

(二)聖經(↗571 Bible)中，新約(↗611 New Testament)裡二次以被動式的動詞來表達出「總歸於基督」的意思，即：1)羅十三 9 中的「包含」；2)弗一 10 的「總歸於基督元首」。3)哥一 16，20 中也有類似的用法。厄弗

所書信中，主要在發揮耶穌基督要將那些因罪(↗591 sin)而墮落的受造界綜合起來，並在祂的權下將受造界的一切帶到天主/上帝/神(↗30 God)的面前。由此，猶太人和外邦人、天使(↗49 angel)等都在天主/上帝因著愛(↗604 love)而帶來的救恩(↗455 salvation)中，成為一個大團體(弗四 10；一 20-30；哥一 19；斐二 8-11)，而基督則以祂的圓滿(pleroma)充滿宇宙萬有，祂是宇宙的首領，是主。

(三)基督宗教(↗436 Christianity)的傳統思想，在古小亞細亞(今土耳其)、教父、里昂主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)的影響下，指出「總歸於基督」一詞有三種思想：

(1) 耶穌基督，降生(↗332 Incarnation)為人的天主聖子(Son of God)，是時間的圓滿以及人類歷史的基礎、肇始及高峰。

(2) 一切受造物自始就朝向總歸於基督這一目標。拉內(Rahner, Karl 1904-1984)認為：受造界自始就走向了以基督為元首的「基督化的存在基本狀況」(Christian existentiale)(存在的基本狀況(Existentiale))。

(3) 死人復活(↗47 Resurrection of Christ)和總歸於基督實際上是一體之兩面。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Dickinson, C. C. *Pre-Existence, Resurrection, and Recapitulation: An Examination of the Pre-existence of Christ in Karl Barth, Wolfhart Pannenberg, and the New Testament*. Andover-Harv. Theology BT198. D52 1973.

谷寒松

## 685 職務

zhíwù

### MINISTRY

參閱：79 公職 124 司鐸 582 聖職聖事 536 普通司祭職

(一)概念說明：職務/聖職(ministry)一詞，源自拉丁文名詞「minister 服務者、僕人」和「ministerium 代理、工具、方法、聖職、神職」，指經過教會(↗411 Church)正式核准，領導基督徒禮儀(↗692 liturgy)及聖事(↗559 sacrament)慶典、宣講福音(↗642 Gospel)實行牧人(pastor)職務的人。職務基本上屬於「職」業性的服「務」，可從較動態的和較靜態的二方面來說明：

(1) 較動態的方面：指一般社會制度或教會生活上，在具體的範圍內，所提供的服務及所發揮的功能或公務；亦是指執行職務的行動、步驟和行政。

(2) 較靜態的方面：指一般社會制度或教會生活中，屬較固定的制度層面，如：國家行政制度方面的各部會(Ministries)，即：教育部、外交部等等；或是在教會管理方面的行政單位(Congregations)，即：宗座教育部(Congregation for Catholic Education)、禮儀及聖事部(Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments)等(天主教會習慣用 Congregations 而不用 Ministries，但其意義是相同的)。本文要談的職務的含義是指較動態的「服務的行動」。

(二)聖經(↗571 Bible)：職務就如信仰(↗315 faith)、許諾、盟約(↗588 covenant)、愛(↗604 love)等用語一樣，屬於聖經中的關鍵字眼。

(1) 舊約(↗687 Old Testament)談到雅威(↗505 Yahweh)上主的僕人(Ebed Yahweh)(servant of God)(尤其在依四十一 1-7；四十二 1-9；四十九 1-6；五十 4-11；五十二 13-五十三 12)。

(2) 新約(↗611 New Testament)：

1) 新約形容，服務是耶穌基督(↗296 Jesus Christ)生活的基本特點；祂是雅威上主的僕人(瑪十二 18-21)；祂說：「誰若願意在你們中間為首，就當做眾人的奴僕，因為人子

不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命為大眾做贖價」(谷十 41-45；瑪廿 24-28；路廿二 24-27)。祂是師傅、是主，但卻去做奴隸所該做的事，祂說：「若我為主子、為師傅的，給你們洗腳，你們也該彼此洗腳，我給你們立了榜樣，叫你們也照我給你們做的去做」(若十三 14-15)。耶穌的整個存在就是「愛的服務」(若十三 33-35；十五 13)。

2) 初期教會(↗286 church, primitive)的基督徒團體明白這點；經由聖神(↗566 Holy Spirit)的各種恩賜而彼此服務，實在是基督徒生活的根本。由此，可見服務是基督宗教(↗436 Christianity)的特質。基督徒的職務就是在世界上服務而實行救援的職務，這是來自耶穌基督的託付，要教會執行祂的職務，所有基督徒皆蒙召叫，依照他們在穩固有組織的基督徒團體裡的生活情況、特恩和所擔任的角色，分擔這份職務。基督徒的職務決不是只為基督徒團體的，它伸展至全人類，不分種族、宗教(↗266 religion)、信仰(↗315 faith)和文化(↗81 culture)。

(三)簡史：

(1) 在基督教會歷史上，這個核心重點從未被忘卻，雖然有時，由於身為一個有制度的宗教，其他的因素會暫時居於中心位置，例如：必須發展適當的領導階層的架構，或者為抗衡國家而迫切強調教會的訓導權威(教會訓導權↗418 church, magisterium of the)，或是研究諸多法律和禮節。

(2) 在梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)之前數十年，對基督徒的職務的觀念已有所發展，尤其是在三方面：1) 宣告耶穌基督的福音(亦稱為先知性的職務)。2) 領導階層的服務和對團體慈愛的照顧(亦稱為牧靈性職務)。3) 禮儀性—聖事性職務(亦稱為司祭性職務)(聖職聖事↗582 ministry, sacrament of)。

(3) 梵蒂岡第二屆大公會議在：《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第 3 章：《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)

論司鐸職務與生活法令：《主基督》(Christus Dominus CD)論主教們在教會內牧靈職務法令；《將使徒行動》(Apostolicam actuositatem AA)論教友傳教法令中，特別強調這三方面的因素，並強有力地指出新約中的服務訊息——在愛中彼此服務。

(四)基督徒職務可以下面的方式來劃分：

(1) 基督徒在日常生活中，非正式的、普通的職務(informal ministry) (普通司祭職↗ 536 priesthood, common)，即：所有具體實現基督徒對他人的愛的表達方式，還有許多由基督徒為已組成的團體自行提供的服務，不經過教會團體正式或官方的認可，但隸屬於這教會團體。

(2) 由教會團體正式的、官方認可的職務(formal ministry)，其中又分成兩類：

1) 受祝聖的職務(按立職務)(ordained ministry)：它是由主教(↗116 bishop)、司鐸(↗124 priest)和執事(↗428 deacon)來執行，這由三方組成的職務方式，在宗徒(↗260 apostles)時代幾乎到處可見，也一直保存在傳統的主教制和教會內。到十六世紀的宗教改革(↗273 Reformation)才創造了另一種互不相容的官方領導方式。

2) 未受祝聖的職務(非按立職務)(non ordained ministry)：它是由領受了教會官方或合法認可的使徒教友(平信徒，信友)來執行，因此稱「教友職務」(lay ministry)，以其名義在教會團體內外從事某種服務，如：教理講授(↗409 catechesis)、擔任教會審判的公務、管理財務的服務(做輔助主教行政的公務員)等。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

不著撰人，《授予職務及神品聖事》，出版地不詳；出版者不詳，1990。

朱修德(Diego, J. R. de)著、胡淑琴譯，《在今日活出司鐸職務》，台北：光啓文化事業，2006。

王愈榮著，《教會法與教友職務》，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.343-352，1996。

李秀華著，《女性擔負職務的獨特面》，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.369-377，1996。

黃懷秋著，《從梵二及以後的神學觀點談平信徒參與教會職務的可能性》，《神學論集》第23集，台北：光啓文化事業，pp.135-148，1991。

張春申著，《今日司鐸的職務與靈修向度之整合》，《神學論集》第23集，台北：光啓文化事業，pp.157-162，1991。

張瑞雲著，《獨身教友職務的靈修生活》，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.411-421，1996。

陳德光著，《神學培育與教友職務》，《神學論集》第28集，台北：光啓文化事業，pp.363-367，1996。

教廷聖職部著、中國主教團秘書處譯，《司鐸的職務與生活指導手冊》，台北：天主教教務協進會，1995。

漢斯·龔(Küng, H.)著、田永正譯，《教職就是服務》，《教會發微》下冊，台中：光啓出版社，pp.476-587，1976。

夏偉著，《新約的神職觀念》，《神學論集》第10集，台北：光啓文化事業，pp.503-514，1971。

劉賽眉專題主編、神思編輯委員會編輯，《教會職務》專題，《神思雜誌》第18集，香港：思維出版社，1993。

趙建敏著，《今日司鐸《司鐸職務與生活法令》解讀》，台北：天主教華明書局，1999。

Dozeman, Th. B. *Holiness and Ministry: A Biblical Theology of Ordination*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Gaillardetz, R. R. *A Vision of Pastoral Ministry*. Liguori, MO: Liguori Publications, 2002.

Häring, B. *Priesthood Imperiled: A Critical Examination of Ministry in the Catholic Church*. Liguori: Triumph Books, 1996.

McBrien, R. P. *Ministry: A Theological, Pastoral Handbook*. San Francisco: Harper and Row, 1987.

O'Meara, Th. F. *Theology of Ministry*. New York: Paulist Press, 1983.

谷寒松

## 686 醫治職務

yīzhì zhíwù

MINISTRY, HEALING

參閱： 685 職務 364 病人傅油聖事

(一)概念說明：醫治職務(healing ministry)一詞，其中醫治(healing)，源自古德文的「hale 完整、完全」，今德文為「heilen, Heil 健全、完整」，即成爲一個健康、健全、完整的人。在人類宗教(↗266 religion)歷史中以此圖像，表示天主/上帝/神(↗30 God)所賦予人類的救恩(↗455 salvation)。另職務(ministry)源自拉丁文名詞「minister 服務者、僕人」和「ministerium 代理、工具、方法、聖職、神職」，指經過教會(↗411 Church)正式核准，領導基督徒禮儀(↗692 liturgy)及聖事(↗559 sacrament)慶典、宣講福音(↗642 Gospel)實行牧人(pastor)職務的人。指那種透過醫治行動來實行服務的職務，使一個人恢復健康、清潔與純化的行動。

### (二)醫治職務的兩個領域：

(1) 醫師與護士醫藥服務的醫治。出生於小亞細亞科斯島醫生世家的古希臘醫生，西方醫學奠基者希波克拉底(Hippocrates 約 460-377)，有著「醫藥之父」之稱，他曾提倡醫療的基本原則：「藉著自然本身的內在力量，醫治身體的疾病」。此醫治原則在中國醫學界起源更早。現代西方醫學的基礎，則透過人類外在的干預，尤其是外科手術的醫治原則。最近兩種醫治法，即中醫及西醫，在一種比較整合的醫療法中已彼此更爲接近。

(2) 基督徒服務與見證(↗198 witness)的醫治：

1) 在新約聖經(↗611 New Testament)中，納匝肋人耶穌基督(↗296 Jesus Christ)宣布天主的國來臨的福音；耶穌治癒病人是新時代來臨的記號(谷一 32-34；三 10-12；路四 40-41；若四 46-54；五 1-9；九 1-41)；描繪耶穌是醫治者治癒病人，使人恢復到天主/上帝救恩計畫中的健康狀態，即天國(↗38 kingdom of God)來臨的記號(谷一 32-34)。耶穌基督將此醫治的權能及神恩(↗377 charism)賜給宗徒(↗260 apostles)及教會(↗411 Church)。耶穌的醫治職務在受苦者的生命中顯得最爲具體。

2) 耶穌給了宗徒們醫治的權能(谷六 7，

13；三 15；十六 18)；使他們繼續耶穌的醫治職務，但卻在其原意上添加了一個以基督爲中心的新向度(基督爲中心說 ↗437 Christocentrism)：醫治職務如今也變成爲耶穌基督爲主(Lord)的作證(宗三 1-10；九 32-35；十四 8-10；廿八 8-10；五 12-16 與路六 17-18 非常相似)，保祿宗徒亦談到治病是一種特殊的神恩(↗377 charism)(格前十二 9，28，30)。《雅各伯書》如同四部福音一般，將身體的治癒和罪過(↗591 sin)的赦免合在一起，身體與精神的雙重醫治職務，表達出人的整體是醫治職務的目標。

(三)在基督宗教(↗436 Christianity)史上，醫治職務，在看重神恩生活的時代之基督徒團體中，曾特別行使過；在基督教會特別強調其結構與法律面的時代，醫治職務曾一度衰退。在近幾十年來的「神恩復興運動/靈恩復興運動」(↗378 renewal, charismatic)，尤其是梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)以後，在醫治職務上，基督宗教再度呈現出宗徒時代活潑的醫治功能。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

威納(Wagner, C. P.)著、高陳寶嬋譯，《醫治事工：能助你的教會增長》，九龍：亞洲歸主協會香港分會，1991。

Echema, A. *Anointing of the Sick and the Healing Ministry: The Nigerian Pastoral Experience*. Frankfurt am Main: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation, 2006.

Kelly, P. A. ed. *His Power Is among Us: The Story of a Healing Ministry*. Santa Barbara: Queenship, 1994.

Maddocks, M. *The Christian Healing Ministry*. London: SPCK, 1981.

Stapleton, R. C. *In His Footsteps: The Healing Ministry of Jesus Then and Now*. New York: Harper and Row, 1979.

Thomas, L. *Healing Ministry: A Practical Guide*. Kansas City: Sheed and Ward, 1994.

谷寒松

## 687 舊約

jiùyüē

## OLD TESTAMENT

參閱：571 聖經 516 猶太宗教 688 舊約神學  
573 聖經批判學 518 猶太教的思想與生活

## (一)概念說明：

(1) 舊約(Old Testament)一詞。其中舊/老/古老(old)，指年代已久的陳舊狀態。人類歷史過程包含了昔、今、未三個幅度，此名詞屬於昔日或過去的層面。另約/盟約/契約(Testament)，源自拉丁文的「testari 見證」，指通傳給後代的財產或精神之文字證明，亦指雙方合約的文字證據。盟約是屬於人類社會和法律方面的行為，指雙方的共同協議。舊約也稱「古經」，本是猶太人的經典，書寫有關自天主/上帝/神(↗30 God)創造(↗526 creation)世界以來，與世人所訂立的盟約，至耶穌基督(↗296 Jesus Christ)誕生以前的全部著作。共有 46 卷，包括：以色列民族之歷史書、教義(↗407 doctrine)及先知書等(先知↗159 prophet)(聖經綱目 Canon of Scripture)。耶穌來臨以後，建立了新約，基督徒才將祂來臨前的那些猶太經典稱為「舊約」。把聖經分為新約(↗611 New Testament)、舊約(↗687 Old Testament)，這是基督宗教(↗436 Christianity)的作法，猶太宗教(↗516 Jewish religion)以及今日的以色列並不接受這種說法。

(2) 爲了與猶太宗教易於交談(宗教交談 interreligious dialogue)，今日聖經學者有時將舊約稱為「第一盟約」，而研究它的形成過程，及與第二盟約(新約或聖經)的關係。即舊約聖經中，天主/上帝/神藉著梅瑟與以色列民族在西乃山所締結的盟約(出十九-廿)。近代基督徒聖經學研究，更肯定猶太宗教的聖經學傳統。某些學者爲避免「舊」和「新」有價值與重要性的差別，故以「第一盟約」、「第二盟約」的說法取代之。有趣的是這一研究

的靈感來自老子《道德經》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」。瑞士心理分析學家、精神病理學家榮格(Jung, Carl Gustav 1875-1961)，愛用的一則十六世紀流行公理：「一成爲二，二成爲三，一由第三來而成爲第四」。榮格多次用這種神秘的公理講解人的神祕心理動力。

(二)舊約正典形成的過程：上述榮格的公理可用來瞭解古代以色列民族以及初期教會(↗286 church, primitive)將聖經各書列爲聖經正典(↗572 Scripture, Canon of)的過程：

(1) 壹成爲二：舊約的核心事件可說是以色列子民由埃及的奴役中獲得解救的過程，因此，出埃及記是壹，這個一成爲二是指：有「出」必有「入」。人民在梅瑟的帶領下出埃及，開始一個史詩般的旅程，終於在若蘇厄的領導下進入福地。這個一出一入是二。

(2) 初期歷史的三元結構：以上的初期史詩，每期都採用三重式的結構，加入的第三者是天主/上帝的顯現：先是給梅瑟，後是給厄里亞，都在同一座山上。出埃及包括由紅海到約旦河的三段旅程，西乃山的天主上帝顯現和臨在是經過梅瑟照會以色列，前後以兩段行程爲其框架：前有從埃及至西乃山的曠野之旅；後有由西乃山到乃波山的曠野之旅，以及梅瑟向若蘇厄移交領導權。這反映在舊約正典的第一大部份(梅瑟五書)；出卅三 1-17 是這一部份的中心：天主/上帝許下要與以色列人民同在。結構是三元的：1)由奴役/許諾到 2)西乃/曷勒布山天主/上帝的顯現，再到 3)自由/實踐所許(Newing, E.G. "A Rhetorical and Theological Analysis of the Hexateuch.")。

申命派歷史(由若蘇厄書到列王紀下)也有一個平行的結構。這一歷史旅程是由：1)曠野到福地(以山爲象徵)，到 2)加爾默耳山(列上十八)和曷勒布山(列上十九)兩次重要的天主/上帝顯現，藉著先知和國王描繪出天主/上帝的角色，再到 3)「天主/上帝之城」西雍山的旅程，特別是希則克雅(列下十八-廿)及約史亞(列下廿二-廿三)二個王朝的宗教改革。

以面繼續要看的是：如何為第四的壹由第三而來。在榮格的思想過程裡，整體普通是用四元的，或四部份的結構來表達。在這些結構裡，每一結構的四個因素又趨向於一種交叉的形式，同時其中三個因素一般也與第四因素對稱（這一切在下面的圖表可以看出）。

(3) 四元結構與聖經正典的成長：舊約正典反映著早期的「三加一」結構。

出谷紀	戶籍紀	若蘇厄	撒慕爾
肋未紀	申命紀	民長紀	列王紀

這裡三部曠野之書(出、肋、戶)由梅瑟在他去世之前，藉著「再度立法」(申命紀)予以補充。若蘇厄一方面也與佔領福地的歷史相對稱：先有十二位民長，後有達味和撒羅滿的統一王國，最後是分裂的王國局面。《申命紀》(梅瑟)與《若蘇厄書》(若蘇厄)交叉。

托辣/托拉/法律(Torah, torah)和前先知書，後來被兩批新資料前後加框，前者終於成為「瑪索拉傳統」(馬索拉希伯來原文抄本 Masoretic Text 簡稱 MT)(《馬所拉本》Masorah)的創世紀，後者則成為後先知書，再度現出「三加一」的結構。

族長	出谷紀	戶籍紀	若蘇厄	撒慕爾	先知
↓	肋未紀	申命紀	民長紀	列王紀	↓

族長：亞巴郎、依撒格、雅各伯+雅各伯的十二個兒子

先知：依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳+十二小先知書

這時中心移向申命紀，此書已有橋樑作用。

創世紀	肋未紀	申命紀	若蘇厄	撒慕爾
出谷紀	戶籍紀	↓	民長紀	列王紀

如此，申命紀是《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)的完成(和新的中心)，也是前先知書的

開始。甚至可以進一步說《申命紀》也是前先知和後先知之間的橋樑。

若蘇厄	撒慕爾	申命紀	依撒意亞	厄則克耳
民長紀	列王紀	↓	耶肋米亞	十二小先知

《申命紀》與後先知每部書的關係雖然較微妙，但仍可從各方面得到證明，比方：《耶肋米亞書》中的多次申命派式的講道，亞毛斯的所謂的申命派編寫，《歐瑟亞》先知書與《申命紀》關係密切。因此有人像德國信義宗舊約聖經學家赫爾曼(Herrmann, Siegfried 1926-)，提議以《申命紀》為舊約聖經神學(↗ 577 theology, biblical)的中心不無道理(舊約神學 ↗ theology, Old Testament)。

在聖經正典發展的過程中，大約是從希則克亞和約史亞二王時期，《申命紀》成了假設的希伯來聖經的中心，此一聖經正典是依據舊約聖經學家克里斯登森(Christensen, D.L. 1938-)，在1986年的一篇文章假定有十七部書(其中戶籍紀分成兩部)：

創世紀	肋未紀		若蘇厄	撒慕爾
出谷紀	戶籍紀	申命紀	民長紀	列王紀
依撒意亞	戶籍紀	↓	聖詠	約伯
耶肋米亞	十二小先知		箴言	卷軸

「卷軸」是日後發展成的五卷書，即：《雅歌》、《盧德傳》、《哀歌》、《訓道篇》及《艾斯德爾傳》。這五卷軸分別在五個慶節展開朗誦。上列結構的四個部門代表著早期聖經正典的四個劃分，以申命紀為橋樑，彼此互相交叉：

托辣/托拉	前先知
後先知	聖著作

請注意在第四部分(著作)尚無《達尼爾》、《厄斯德拉》、《乃赫米亞》、和《編年紀》，這等於說第四部分還是開放的，可以接受新的著作。克里斯登森把這十七部書的正典的形成放在公元前500年左右，並將之與第二

座聖殿的重建與祝聖相連，其時《艾斯德爾傳》及《訓道篇》尚未入五卷軸。

在慶節卷軸的形成上，《哀歌》似乎是最早的中心，是在「阿布月」(猶太教歷五月)9日朗誦，以記念耶京的被毀；然後，有《雅歌》和《盧德傳》為在逾越節(Pascha)和五旬節(Pentecost, Shavuot, Shavuoth)朗誦，這樣形成三元結構；最後，加上《訓道篇》為在帳棚節(Succoth, Sukkot)朗誦，而形成四元結構。在此結構下，《雅歌》與《訓道篇》與撒落滿有關；而《盧德傳》和《哀歌》與達味有關：前者是達味的曾祖母，後者則記念達味王朝及耶京聖殿被巴比倫王拿布高所毀，二對彼此交叉。

下一階段的正典發展是廿二部書的安排，為此，明確作證的第一人是「約瑟夫」。其時，廿二部書的正典似乎已是猶太團體，或至少是《馬所拉本》，所接受的傳統。值得注意的是這時好似已有兩個中心：一為《申命紀》，一為《達尼爾》先知書，二者扮演著一種橋樑作用，把五個四元結構的「雙對」連在一起

創世紀	肋未紀	申命紀	若蘇厄	撒慕爾
出谷紀	戶籍紀		民長紀	列王紀
厄斯德拉	編年紀上	依撒意亞	厄則克耳	聖詠
	耶肋米亞	十二小先知	約伯	
乃赫米亞	編年紀下	達尼爾	箴言	卷軸

廿二部書的正典(希伯來文字母的數字是廿二個)以後有增有減，使得正典書目搖擺在廿二與廿四之間。卷軸加上了《艾斯德爾傳》而成五卷軸，《盧德傳》有時附於《民長紀》，有時置於《聖詠》集之後，《哀歌》有時歸到《耶肋米亞》先知書，這一現象在早期的猶太團體或基督徒團體都一樣。

在此已可將舊約正典與新約正典合看，先是新約廿七部書：

瑪竇	路加	宗徒大事錄
馬爾谷	若望	
羅馬書	格林多後書	斐理伯 得撒洛尼前書 哥羅森 得撒洛尼後書
格林多前書	迦拉達	
厄弗所		
弟茂德前書	弟鐸	希伯來 伯多祿前書 雅各伯 伯多祿後書
弟茂德後書	費肋孟	
若望壹	若望參	默示錄
若望貳	猶大	

如果第一盟約(舊約)的結構與第二盟約(新約)的結構平行，前者可能也有廿七部書的正典如下：

創世紀	肋未紀	申命紀
出谷紀	戶籍紀	
若蘇厄	撒慕爾	依撒意亞 厄則克耳 耶肋米亞 十二小先知
民長紀	列王紀	
達尼爾		
約伯	箴言	編年紀 瑪加伯 厄斯德拉上 厄斯德拉下 補篇
聖詠	德訓篇?	
盧德	訓道篇	艾斯德爾
雅歌	哀歌	

因了《艾斯德爾傳》的加入，已打破四



元結構而成了「五卷軸」，而原來「卷軸」留下的空位應予以彌補，也許是《德訓篇》，這樣它就成了聖經正典的廿七部書。同時，《厄斯德拉》、《乃赫米亞》及《編年紀》各合為一部書，而《瑪加伯上》是編年紀的延續。至於《瑪加伯下》是一部已失傳的原有五卷的歷史著作的縮寫(加下二 23-28)。第四類「補篇」特別著重「智慧文學」(Wisdom literature)，尤其與《達尼爾》先知書有關(見下文)。

(4) 第一盟約(舊約)與第二盟約(新約)的合一：約瑟夫傳下另一種廿二部書的正典，即：梅瑟五書，加十三部「先知書」，再加四部「聖著作」。這不是約瑟夫的發明，而是一個古即有之的傳統。第一盟約的這一古老結構可能為第二盟約正典的形成發生了一種示範作用。四部福音(↗642 Gospel)加《宗徒大事錄》以其「新托辣/托拉」(Torah, torah)的姿態，構成新、舊約正典(基督徒的聖經)的中心，為第一盟約是完成或圓滿，為第二盟約是今後生活的準則。「新托辣/托拉」立於基督徒聖經的中間：前有廿二部書，後也有廿二部書；它固然可以加入後者而成為廿七部書，也可以加入前者而也成為廿七部書：

創世紀	出谷紀	戶籍紀	依撒意亞	厄則克耳
	肋未紀	申命紀		耶肋米亞
			達尼爾	
若蘇厄	撒慕爾		編年紀	瑪加伯
民長紀	列王紀		厄上下	「智慧書」
聖詠	箴言			
約伯	卷軸			
	瑪竇	路加	宗徒大事錄	
	馬爾谷	若望		

羅馬書	格林多後	斐理伯	得撒洛尼前
格林多前	迦拉達	哥羅森	得撒洛尼後
厄弗所			
弟茂德前	弟鐸	希伯來	伯多祿前
弟茂德後	費肋孟	雅各伯	伯多祿後
	若望壹	若望參	
	若望貳	猶大	默示錄

上表用數目字來表達就是 (5+17)+5+(17+5)或 22+5+22=49 部書(這是圓滿的數 7 自乘或 7 的平方)。最終的理由是，四部福音中的耶穌及宗徒大事錄/使徒行傳所描繪的聖神(↗566 Holy Spirit)的降臨也是構成第一盟約的中心。

餘下的問題是，所謂的次經(天主教)/偽經(基督教)(deutero-canonical books)是如何產生的？在結構上而言，上述的舊約正典已經完備，已經關閉。但在「著作」一類仍有增添，即所謂的「智慧」文學也發展成五部著作的結構，其中之一「故事」是指《達尼爾》先知書中，三青年的讚歌、蘇撒納、貝耳與大龍；《艾斯德爾傳》中的「補錄」，以及《巴路克》，其簡表是：

智慧篇	友弟德	德訓篇
多俾亞	(故事)	

(三)結論：第一盟約的重心在正典發展的過程中是逐步的在變化。先是在兩座山頂上天主/上帝顯現給梅瑟和厄里亞的經驗，一如在出卅三 1-17 和列上十八-十九章所描寫的。公元前第六世紀當所謂的十七部書正典出現時，重心則移到《申命紀》這部書。到了約瑟夫的時代，又發展成廿二部正典，這時的重心又移到古典的「先知文學」(prophetic literature)，予以默西亞主義(默西亞 ↗669

Messiah)的解釋，而以《達尼爾》先知書為重心。一旦默西亞真實地來臨了，至少為第二盟約的信仰團體來說，重心又移動了。第一盟約和第二盟約的聖經(↗571 Bible)都有廿七部書的正典這一可能，使得福音中的耶穌經驗，與聖神降臨於初期教會中的事實，成了第一盟約正典的完成，同時，也是全部聖經的中心。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 李道生著，《舊約聖經問題總解》，香港：浸信會出版，2000。
- 房志榮著，《舊約諸書的形成》，台南：聞道出版社，1997。
- 房志榮著，《舊約導讀》，二冊，台北：光啓出版社，1995。
- 房志榮著，〈聖經作者的真實性(舊約)〉，《神學論集》第19集，台北：光啓文化事業，pp.89-98，1974。
- 祈理和(Cleaver, H.)著、胡簪雲譯，《舊約聖經研究大綱》，香港：基督教輔僑，1960。
- 黃懷秋著，〈新約與舊約的關係：新約作者如何引用舊約〉，《神學論集》第77集，台北：光啓文化事業，pp.411-419，1988。
- 華爾頓(Walton, J. H.)著、梁潔瓊譯，《舊約年代表》，台北市：中華福音神學院，1982。
- 夏偉(Schawe, E.)著，《舊約中的上主之神》，香港：真理學會，1989。
- 傅和德(Vogt, H.)著，《舊約的背景》，香港：真理學會，1994。
- 舒彌德著，〈五卷軸〉，《神學論集》第77集，台北：光啓文化事業，pp.321-328，1988。
- 韓承良編著，《舊約時代的歷史》，香港：思高聖經學會，1980。
- 駱芬(Lohfink, N.)著、房志榮編譯，《梅瑟五書的寫成：兼論舊約其他諸書》，台南：聞道出版社，1968。
- 魏柏(Webb, B.G.)著、邵亭怡譯，《五彩繽紛，舊約五小卷：從文學、神學、歷史的眼光來讀雅歌、路得記、耶利米哀歌、傳道書與以斯帖記》，台北：友友文化出版社，2006。
- Waltke, B.K. and Archer, G. L. and Harris, R. L. 編輯，《舊約神學辭典》，台北：中華福音神學院，1995。
- Bellinzoni, A. J. *The Old Testament : An Introduction to Biblical Scholarship*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2009.
- Burnette-Bletsch, R. *Studying the Old Testament: A Companion*. Nashville: Abingdon Press, 2007.
- Coggins, R. J. *Introducing the Old Testament*. Oxford New York: Oxford University Press, 1990.

Coogan, M. D. *The Old Testament: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

Coogan, M. D. *A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in Its Context*. New York: Oxford University Press, 2009.

Enns, P. ed. *Dictionary of the Old Testament: Wisdom, Poetry and Writing*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic; Nottingham, England : Inter-Varsity Press, 2008.

Lemche, N. P. *The Old Testament between Theology and History: A Critical Survey*. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 2008.

McKenzie, St. L. *The Old Testament: Its Background, Growth and Content*. Nashville: Abingdon Press, 2007.

房志榮

## 688 舊約神學

### jiùyüē shénxué

### THEOLOGY, OLD TESTAMENT; OLD TESTAMENT, THEOLOGY OF THE

參閱：577 聖經神學 687 舊約 517 猶太神學  
105 以色列 518 猶太教的思想與生活

(一)概念說明：舊約神學(Old Testament theology)一詞，其中舊/老/古老(old)，指年代已久的陳舊狀態。人類歷史過程包含了昔、今、未三個幅度，此名詞屬於昔日或過去的層面。另約/盟約/契約(Testament)，源自拉丁文的「testari 見證」，指通傳給後代的財產或精神之文字證明，亦指雙方合約的文字證據。盟約是屬於人類社會和法律方面的行為，指雙方的共同協議。舊約神學指聖經(↗571 Bible)舊約(↗687 Old Testament)全書中，所包含的神學(↗385 theology)思想。在本文將分以下四個部份來描述：1)系統結構的著作；2)以歷史為重的著作；3)舊約的中心及一些特殊的主題；4)最近研究舊約神學的新趨向。

(二)舊約神學系統結構的一些代表作：

(1) 1949年荷蘭舊約聖經學家、古代東方學家弗利森(Vriezen, Theodorus Christiaan 1899-1981)，在其《舊約神學大綱》(Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament)中，就肯定這是一門基督信仰(↗315 faith)的神學學科，特別要在舊約的信息中找到啓示(↗472 revelation)的因素。因此，必須以神學的準則來研究，並以基督信仰的神學爲出發點來評估舊約的信息。弗氏因此首先討論「舊約中的基督教會」，並以一整章的篇幅發揮〈作爲天主之言的舊約及其在教會中的用途〉這一主題。在此神學中啓示的概念是關鍵性的，是啓示把新、舊約連爲一體。弗氏說：「舊約信息的核心在於等待天主的國(天國↗38 kingdom of God)，而在納匝肋人耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上這一等待的初步實現形成了新約的信息」。在其著作的第二部份〈舊約神學的內含〉中，弗利森作了一個重要的肯定：「在舊約中，認識天主/上帝就是人與天主/上帝建立一個親密的關係」。在另一大段中，他把啓示和敬禮(veneration)說成「天人之間的交往」。

(2) 1958年法國新教舊約聖經學家雅各伯(Jacob, Edmond 1909-)所出版的《舊約神學》(Théologie de l'Ancien Testament)雖然保持歷史敘述的特色，卻不以「純事件」爲足，而認爲：解釋是歷史的決定性因素，而爲以色列人而言，是在他們的信仰中作此解釋。雅各伯的《舊約神學》專論天主/上帝及天主/上帝與人及世界的關係。這樣，該書的第一部分討論：舊約的天主/上帝之諸特性，而將生活的天主視爲啓示和信仰的中心。這也就成了該書的出發點。然後，他繼續談天主/上帝的各種名號、顯現、聖潔、公正、信實、愛(↗604 love)、忿怒及智慧(↗515 wisdom)。第二部份談〈舊約對天主/上帝作爲的看法〉：神(雅威的神)和話(言語)是天主/上帝行動的「工具」，接著描述天主/上帝是萬物的創造者和歷史、大自然和人類命運的主宰，以及制度中的天主/上帝。第三部份題爲〈對天主/上帝工程的敵對和最後勝利〉，是傳統的末世論(↗90 eschatology)，談罪(↗591 sin)與救援、死亡(↗154 death)與永生(↗121 life,

eternal)、最後的戰鬥與默西亞(↗669 Messiah)的王國。

(3) 美國聖經學家、耶穌會會士麥肯齊(McKenzie, John Lawrence 1910-1991)，也把舊約諸作品視爲以色列人民與雅威(↗505 Yahweh)的交往記錄，但他發現這一經驗的正常處所是禮儀(↗692 liturgy)：啓示是在禮儀中發生，如：盟約(↗588 covenant)的法律，先知(↗159 prophet)的宣講(↗330 preaching)；有關歷史、大自然及智慧的作品在此彙集成書；而另一方面，政治與社會的機構，以至「以色列的未來」都與禮儀生活有緣。麥肯齊這位天主教學者顯然帶著自己信仰的色彩。

(4) 德國舊約聖經學家、信義宗牧師韋斯特曼(Westermann, Claus 1909-2000)，在作過許多舊約神學研究後，在其重要的著作：《先知發言的基本模式》(Grundformen prophetischer Rede)及《舊約神學綱要》(Theologie des Alten Testaments in Grundzügen)中，採取一種存在性的特殊方式講舊約神學。他以許多兩極性來組合天主/上帝的救恩行動與祝福行動的對立(即歷史作爲與創造作爲)；天主/上帝的公義與仁慈的對立(判決與救恩的預言)；天主/上帝的言行與人之答覆的對立。

(三)以歷史爲取向的一些代表作：

(1) 1952年德國信義宗舊約聖經學家拉德(Rad, Gerhard von 1901-1971)，在其兩冊巨著《舊約神學》(Theologie des Alten Testaments I-II 1957-1960)(英譯本 1962-1965)一書中，爲：「舊約神學的策劃應是歷史的，而不是系統的」名言打下基礎。在此著作的開始他研究〈雅威主義及以色列宗教機構的歷史輪廓〉，然後，交代一些方法論的預設：任何舊約神學的對象，該是以色列自己對雅威所作的明確肯定；必須直接處理一些明顯的事(不須證明的事)；在此過程中，神學家每每須再回去研究每一個文件學習和發問，問它的特殊宣講意向是什麼。宣道/佈道/初傳(kérygma, kerygmatic)(初傳↗287 kerygma)一詞，指出拉德與辯證神學(↗704 theology, dialectical)的關聯。同時，他限制自己研究的

範圍，認為：舊約本身的各種見證，也限定在介紹雅威與以色列及世界關係的一個層面，就是祂在歷史中的延續行動。拉德肯定以色列的信仰是建立在歷史神學(historical theology)上，但舊約諸見證的多樣性，不容許採取單一的系統神學方法，來談舊約神學。結論是：要談舊約神學就是重述舊約內容。

因此，拉德的巨著《舊約神學》二冊，其中首冊主要是按照救恩歷史(↗ 456 salvation, history of)中的各時期介紹舊約六書，即：《梅瑟五書》(Pentateuch)(Torah)加《若蘇厄書》的內容；然後，藉〈以色列的受敷者〉將部份的主題，組織結合於源流的說明(申命紀派及編年紀派的歷史，加上王朝的聖詠)(源流批判，↗ 622 criticism, source)。還有許多材料拉德認為無法歸到「歷史傳統」裡，如：禱詞、聖詠、法律、特別是智慧文學(Wisdom literature)，他就用〈以色列面對雅威(以色列的答覆)〉這一標題概括之。第二冊取名〈以色列先知傳統的神學〉，在此，他強調先知們的信息核心仍然有賴於古老傳統(↗ 596 tradition)，不過先知們也看到一件新事，就是天主/上帝的歷史行動的一種全新的典型，它要取代過去有過的行動。先知們的這種新了解意味著「歷史思想的末世論趨向」。

(2) 與拉德同時，美國新教聖經解釋學家賴特(Wright, George Ernest 1909-1974)，於1952年出版了他的《有所作為的天主》(God Who Acts: Biblical Theology as Recital)，此書的副標題《作為敘述(朗誦)的聖經神學》(Biblical Theology as Recital)已點出它的中心假設，就是歷史是天主/上帝啓示的現實舞台。天主/上帝揀選以色列、在西乃山確定盟約、使歷史邁向耶穌基督為其目標等行動都是決定性的。神學實際上無非是將天主/上帝在歷史中的行動加以宣信式(↗ 329 confession)的敘述、朗誦。拉德也說這些宣信本身就是一些事實，只不過是以傳統的不同形式出現，就是說是對事件的一個信息。較晚拉德又分別天主/上帝的話(由口喻到天主/上帝直接向先知們的發言)和天主/上帝行為的啓示，只有後者可以作為當代的新解釋。拉德認為：「諾言」與「實踐」描繪出內在於舊約的一種張力，譜出歷史的階段化，其進

程是由諾言到實踐。

(3) 拉德的弟子把老師對於歷史的了解，朝兩個方向去發展。德國系統神學家、信義宗牧師潘嫩貝格(Pannenberg, Wolfhart 1928-)，於1968年提出關鍵性的一個說法：「作為歷史的啓示」，意指天主/上帝的自我啓示不是直接發生，好像在神的顯現(theophanies)中所描寫的，而是間接的，就是藉著天主/上帝在歷史中的行動。這一啓示是普遍性的，人人體驗得到，但它的圓滿顯示只在全部歷史結束時。第二個方向是德國舊約聖經學家倫托夫(Rendtorff, Rolf 1925-)，在其《舊約神學的基礎》(Theologie des Alten Testaments: Kanonische Grundlegung)中，所提倡：他認為拉德在事實與以色列的信仰所肯定的歷史之間的鴻溝，是可以填起來的；就是將歷史和傳統看成一回事。倫托夫主張：天主/上帝歷史行動的傳統本身就是歷史。這傳統包圍著事實，但不可與事實隔離。所發生事件的歷史效果，每每就在於那些牽連在內的人對這些事件所作的體驗和解釋。外在的歷史是彼此從屬的。

(4) 這種傳統與歷史並重的方法，在1970年代果然受到舊約神學界的重視，以之為一個重要的看法。但也有學者提出警告，不要將「傳統」與「啓示」等同起來；就像瑞士信義宗舊約聖經學家齊默利(Zimmerli, Walther 1907-1983)的文章中曾指出：先知們對人民僵化了的傳統，嚴格予以否定。甚至有人不贊成把歷史的概念用在舊約神學上，像是英國舊約聖經學家、神學家巴爾(Barr, James 1924-)，在其《聖經語言的語意學》(The Semantics of Biblical Language)一書中，曾指出：在舊約裡有很多領域無法用歷史來講，比方智慧與創造，特別是天主/上帝與人之間言語的傳達。此外，一種廣泛的歷史延續性的概念，在舊約是不存在的。歷史只不過是舊約的一個側面，雖然是很重要的一個。

#### (四)舊約的「中心」及一些主題：

(1) 如果歷史的概念不夠周延，有沒有別的概念可以用呢？學者們嘗試了以下幾種：天主/上帝的神聖性、天主/上帝是統率的主宰、天

主/上帝的國、揀選、許諾、天主/上帝與人共處等；特別是盟約，德國信義宗聖經學家埃希羅特(Eichrodt, Walther 1890-1978)，曾依據盟約的概念寫下了《舊約神學》三冊(Theologie des Alten Testaments I-III)。近來又有其他的方向，如：德國人類學家、宗教學家、聖言會會士施密特(Schmidt, Wilhelm 1868-1954)，將十誡的第一條誡命視為一個生活指南，貫穿著全部舊約對天主/上帝的了解與齊默利的看法相近：出廿 2 的「我是雅威(上主)」是以色列信仰的一個常數；較晚齊默利又發現雅威的名字在出三 14，是同時啓示出來又隱藏起來，這一節經句是舊約的中心。最後德國信義宗舊約聖經學家赫爾曼(Herrmann, Siegfried 1926-)，在其著作《先知在古代以色列的起源與功能》(Ursprung und Funktion der Prophetie im Alten Israel)中建議：可將《申命紀》這部書當作舊約的中心，因為，舊約神學的一切基本問題都集中在這部書裡。

(2) 其他的主題首先值得一提的是關於創造的神學。在拉德的救恩史神學中，創造的主題是次要的。1936 年他假定將創造的信仰從屬於對救援的信仰，更具體而言，《雅威典》(Yahwist)的原始歷史只是他的救恩史的前置結構。他的意圖是要指出：以色列的救恩史的最後目標，是要拯救整個人類。為證實此一假設，拉德認為《第二依撒意亞》可資參考：在回溯以色列的被造時，創造(↗526 creation)的概念被併入救贖(redemption)的概念。拉德在他的神學裡，一直把創造的地位看得很低，說它是晚期智慧文學(Wisdom literature)的一個主題。這一觀點有一段時期曾受到很多舊約學者及系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)家們的歡迎，直至 1967 年在英國布里斯托(Bristol)所開的「信仰與教制世界會議」(The World Conference of Faith and Order)，才有所轉變。那次會議的官方定位論文是以〈在大自然及歷史中的天主〉為題，從此以後，對創造主題的一般見解有所改變。例如：韋斯特曼把天主/上帝在歷史中的拯救行動(祝福)，視為一個持續的行動、與創造並駕齊驅，他強調「原始事件」是一個獨立的聖經範疇，其間

「世界的創造」與「人的創造」必須分別處理。

(3) 另一個重要的舊約主題是「智慧」。長久以來，智慧在舊約神學中幾乎沒有發生作用，智慧是一再被視為純世俗和功利的現象，或者在晚期才被吸收到「雅威主義」(Yahwism, Yahwehism)裡。學者們對歷史和先知傳統的專注，使得智慧不得不靠邊站。仍然是拉德出來支持「撒羅滿啓蒙運動」的假設，這一學說倡言：王國早期，當在朝廷裡培養智慧時，因了理性的啓蒙，那個時期成了俗化的時代。可是拉德也說，即便這些開悟的智者也承認智慧有其界限，即必須面對天主/上帝的全能，智者們也體驗過天主/上帝。最後拉德堅決地肯定智慧的神學品質：必須把這種智慧視為「雅威主義」的一種型態。

齊默利則認定「敬畏上主」是古老格言智慧的精髓。他在《約伯書》及《訓道篇》中看到朝著「我就是我」(出三 14)這一啓示的清楚方向。齊默利也非常注意一些如：箴八、約廿八、德廿四中的「訓誨詩」把智慧位格化(位格↗206 person)的寫法，將之視為創造的自我啓示；與另一啓示、即救恩史的啓示同樣具有一種「原始啓示」(↗339 revelation, primitive)的特質，因此，是道地的以色列觀念。

(4) 最後一個重要主題是「世界秩序在舊約中的地位」。德國聖經學家革色(Gese, Hartmut 1919-)，於 1958 年在他研究埃及智慧的著作中，已放棄「幸福論」的誤釋，因為他發現瑪阿特(ma'at 即世界秩序)確有神的特質，而以色列的古代智慧廣泛的參與了古代近東關於秩序的概念。但革氏也注意到古以色列智慧有關「業果」(因果報應)的那些概念有一界線，就是雅威的至高意志。比如在《約伯傳》裡三友人是信服「業果」道理的，但位格性的天主/上帝的意志卻抬舉到「業果」的道理之上，是祂顯示給受苦的義人(正和建基於業果道理的蘇麥-阿卡的範例相反，依此範例神承認哀怨有理)。

德國舊約聖經學家史米德(Schmid, H. H. 1937-)，曾證明以色列所用的公正(sedaqa)一

詞，含意十分廣泛，很像埃及的瑪阿特：世界秩序；舉凡法律、智慧、自然、生產力、戰爭、勝利都包括在內。較晚史氏由此引出與舊約神學有關的一些後果，如：創造神學涵蓋聖經神學(↗577 theology, biblical)的整個視野，不僅智慧，連國家、法律、先知職，甚至歷史傳統都與這個秩序多少有關。當然，這一秩序不是鐵面無情的，而假定在以色列的秩序概念有過進展，進展的結果形成一種以天主/上帝為中心的思想型態，這思想把天主/上帝與世界分開，即德國新教舊約聖經學家貢克耳(Gunkel, Hermann 1862-1932)，所說的混沌給世界秩序所造成的威脅是創造神學的背景。

#### (五)最近的舊約神學趨向：

(1) 一般而言，歷史是「勝利者」及那些在上的人寫成的，只有耶穌基督及其人民的故事是由低層回憶起來的歷史。舊約的一些決定性因素也是這樣來的。這樣舊約神學既參與舊約世界的「一般神學」，又奮力從一般神學得到解放。一般神學基本上是契約形式的，嚴格執行報酬，這在古代近東各文化(↗81 culture)及以色列都大同小異。但是以色列很早就在接受一般神學之外，同時引進多種變化，使得舊約神學在二者間一直保持著張力。不僅以社會學來說，在一般神學與激發起來的改革間有張力，且在近東所期待和接受的神與以色列所分辨出的趨向人間平等的神之間亦有張力。

(2) 所謂的一般神學在結構上說，為舊約的信仰(↗315 faith)是不可或缺的，事實上舊約的大部份就是這種神學：西乃山盟約，申命紀神學，先知書及智慧題材，但仍得加以評估：1)首先是一個積極的評價：那是一個合理的、前後一致的神學，是創造神學的肯定，肯定世界有秩序，有其統治者，這是對天主/上帝至高主權及其眷顧的肯定。2)其次，這種講求道德一致的神學也會被利用。每種對道德邏輯的神學要求，都容易與對主權的政治要求和極權統治的政治實踐相連。政治秩序固然可以來自宇宙秩序，但相反的程序更易發生，並屢見不鮮，就是宇宙秩序成為政治秩

序合理化的藉口。這種自我合理化是那些在位者及願保持其在位利益者的特徵。

這種使政治秩序趨向合理化的契約神學必須受到嚴格的批判，好能凸出舊約的主要動力：在慶祝合理化及延續對之加以批判間產生一種張力。所以，要嚴加批判是因為那種神學，如果生硬地貫串起來便缺乏人性：不許滑倒、不許有錯、不講寬恕、不講恩待；從來不問這個老秩序是否有問題，是否絕對優先，是否能換個新的方式，以顧到弱勢者的情況。

(3) 批判一般神學的一個關鍵是有關痛苦(suffering)的問題：痛苦僅是一種可恥的越軌，處理它的方式只是糾正，或者它確是人性的要素，帶領人衝破社會學的及神學的凱旋主義？處理痛苦得當也許是對生命問題，以及對人的信仰本質最具說服力的原動力。個人方面接受痛苦，承認痛苦在生命中的意義，社會方面對受苦者—窮人、病人以及各種邊緣上的弱勢者承認其價值。契約邏輯的神學將受苦者的痛苦歸罪於受苦的人，其實這些受苦者的臨在，恰是對合法化結構的默然抗議，指出這些結構操作不當。

今日的聖經神學不應該是削足適履，把聖經信仰單一化，卻應注意舊約是許多文件糾合在一起，共同說出以色列與雅威的奇特關係如何在逐步前進。天主/上帝果然按照一般神學懲罰了以色列，使西乃山盟約破裂。但天主/上帝也不甘為單一的合理化的結構所限，而仍渴望與不服從的對方建立關係。這種衝突在舊約裡是顯而易見的，因此舊約神學必須是兩極的：不僅講結構的合理化，也講懷抱病苦及痛苦改變斤斤計較的作風。這裡痛苦不僅指以色列的、也指雅威的痛苦和掙扎，痛苦的含義是在天人關係上任何器官的障礙或功用不良，也指任何受造界或社會上的失序。

以色列表達痛苦的途徑是哀怨，如：許多哀禱、哀歌、聖詠；這不僅是對結構的抗議，也是對天主/上帝的一種冒險的挑戰，好像說，難道只有天主/上帝佔有一切的權力，而立約的對方只有俯首貼耳的分嗎？這不僅需要很深的信仰，並且需要一種新的信仰。

結果雅威並沒有把哀怨視為不恭或抗命，卻把它當做一種新的服從方式。這樣，以色列的信仰又邁前一步，就是她分辯出：合理化的結構是開放的，同時向以色列和天主/上帝開放，雙方都接受痛苦。這一點無法從理論上知道，只有具體的經驗予以揭發，以色列信仰的奇特經驗是敢於作具體的冒險。

(4) 出人意料的正是梅瑟、以色列的立法者首創哀怨的祈禱(出卅二 31-32；卅三 15；戶十一 10-15)，表示，他一方面知道盟約使結構合理化；但另一方面他也深信真正信賴天主/上帝的人不怕給天主/上帝加壓，要祂接受並處理痛苦。很了不起的是每次梅瑟都勝利了，每次天主/上帝都受到衝擊而不得不出新決定。以後，《聖詠》集中的哀怨聖詠也如此表達，如：詠八十八是一首不折不扣的對天主/上帝的控訴，但同時也是依靠的行爲，直接向天主/上帝說出，期待祂給一個新的答覆。其他的哀怨聖詠也都構成聖經神學的首要資料。到了先知耶肋米亞，哀怨的密度加深，他以個人名義代表苦難中的人民說話(耶廿 7-12)：既說天主/上帝引誘了他(7 節)，又稱天主/上帝是他孔武有力的戰士(11 節)，他已不知要決定什麼，他要求天主/上帝來決定。最後《約伯傳》的收場：約四十二 8 中，天主/上帝以敢於訴苦的約伯為有理，而不是維護一般神學的三位朋友。這樣梅瑟一聖詠—耶肋米亞—約伯，確是給一般神學製造出可貴的張力。

(5) 舊約神學的主要材料，還可以在另一批文本中發掘，就是那些描述雅威不斷想突破一般神學窠臼的段落：

1) 比方創六 5-8 22 的洪水故事所要說的不是大水，而是天主/上帝受干擾的心，寫的不是天主/上帝的忿怒，而是天主/上帝的憂傷。故事的收尾是：雖然人心的思念在洪水之前或之後(創六 5；八 21)都是邪惡的，但是天人之間仍然能建立新關係。使新的未來成為可能的這一改變，不在人的心裡，而在雅威上主的心裡：祂感到遺憾、憂傷、後悔。

2) 創十八 16-33 和十九 1-29 構成另一個鮮明的對照。創十九是罪與罰的自動效應(一般神學)，而創十八卻表現出一個猶豫不決的

雅威，祂開放自己向亞巴郎學習人間疾苦和需要這一事實。這種寫法使不敢想的想出來，不敢說的說出來了。問題已向全球的大法官提出：「審判全地的主豈能不行公義？」這問題已不能收回，它縈繞在天主/上帝的腦際，要求祂重新抉擇到底這意味著什麼。古老神學固然在創十九實現，但創十八的探索卻使它動搖。

3) 第三段文本是歐十一 1-9：這是很著名的一些經句，為目前的問題也是最重要的。歐十一 1-4 節說出天主/上帝的恩惠及起訴：他們遠離我，繼續給巴耳獻祭，給偶像上香……他們不理會是我治癒了他們。歐十一 5-7 節所說的是一般神學的報應：放逐甚至死亡(↗154 death)。先知的話本可在此結束，但奇怪的是正在此刻又有一個新的開始，在歐十一 8a 天主/上帝向自己問了四個問題，是一些自我回顧的問題，連天主/上帝自己也不預先知道要如何答覆；換言之，不只是一些雄辯式的問話，而是真實性的探索，要探索的是如何在歐十一 7 節所帶來的結局以後找到重建關係的新路。所說的阿德瑪和責波殷就是創十八-十九的所多瑪和哈摩辣，好像天主/上帝想起了當初未聽亞巴郎的請求，消滅了那兩座城是多麼的痛苦，現在對自己的人民以色列要再度降災嗎？

這次天主/上帝的心受到衝擊(像在洪水故事裡一樣)，祂已無法做「理所當然的」事，正因祂不願做單向的結構的合法者，祂已為自身所接受的痛苦所改變，不再跟以色列斤斤計較。歐十一第 8 節的問題在歐十一第 9 節有了答案：將不會有毀滅，「那聖者」要做出新的決定，這裡天主/上帝的神聖有了一個新的特質，就是同情(compassion)。這一著棋就是當初亞巴郎在創十八 23-25 向那神秘客人所提議的，雖然說法不一樣。在這歐十一第 9 節中，天主/上帝終於決意不願像眾人一樣地行動，不會施行報復性的毀滅，因為，祂已突破人間恩怨相報的常規。突破一般神學的這一步不容易。只有天主/上帝感到悲傷，並與以色列的悲傷認同時才得以邁出。天主/上帝能感到悲傷，才有可能突破約定俗成的範疇。

4)最後，一段文本是耶卅 12-17：這裡耶卅 12-15 節不易與耶卅 16-17 節相連。有的學者以耶卅 16-17 是後添的，為緩和耶卅 12-15 的嚴酷，但這一解決破壞了該詩的完整性及其玩法。其實若把耶卅 14 節天主/上帝說的「再無人管你」與耶卅 17 節的「因為他們稱你為棄婦」放在一起來懂，就不難把前後兩段接上頭：一旦(盟約)外的人說出跟天主/上帝一樣的判詞，祂就受不了，要起來有新作為拯救以色列。耶卅 16-17 是對舊神學的突破，理由是雅威接觸到以色列的痛苦；祂要對以色列有新姿態，重新塑造她的未來。以上四段文本是一些較顯著的例子，其他可研究的還有不少。

5)維持世界秩序及盟約團體，正常運作的合理化結構和神學是不可或缺的，舊約大部分材料支持這種結構和神學。但也有不少喊冤叫苦的段落向之挑戰，為它製造張力，這種張力不應取消，而須保存在任何忠實的聖經神學裡。以色列很早就懂清了這一點，而在出卅四 6-7 中，把它格式化。一方面天主/上帝決不姑息罪犯，而向其子孫追討；另一方面這同一天主/上帝是仁慈的、開恩的。這兩節經句彼此很不協調，但聖經中的天主/上帝不閃避這種不協調。是這種不協調使人的生命有可能活下去，也使聖經神學永無止境地發生問題，同時，也有無窮盡的未來。聖經神學的南、北兩極：合理化的結構神學及接受痛苦的挑戰神學，連合起來才能使信徒了解天主/上帝、以色列、人的本位、教會(↗ 411 Church)以及整個受造界。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

房志榮著，〈洪水、聖祖敘述的神學結構〉，《神學論集》第 91 集，台北：光啓文化事業，pp.13-21，1992。

區華勝著，〈救恩史中猶太人及非猶太人的關係〉，《神學論集》第 84 集，台北：光啓文化事業，pp.171-201，1990。

雅各(Jacob, E.)著、宋泉盛譯，《舊約神學》，台南：東南亞神學院協會出版，1964。

端力斯(Dyrness, W.)著、馮美昌譯，《認識舊約神學主題》，台北：校園書房出版社，1996。

黃儀章著，《舊約神學：從導論到方法論》，香港：天道

書樓，2001。

資料室編譯，〈舊約神學還在追尋一個適當的方法〉，《神學論集》第 15 集，台北：光啓文化事業，pp.16-54，1973。

廖湧祥著，〈申命紀中的聖戰〉，《神學論集》第 83 集，台北：光啓文化事業，pp.15-39，1990。

廖湧祥著，〈以色列人征服迦南的真相〉，《神學論集》第 79 集，台北：光啓文化事業，pp.11-30，1989。

蔡爾茲(Childs, B. S.)著、梁望惠譯，《舊約神學：從基督教正典說起》，台北：永望文化出版事業，1999。

凱瑟(Kaiser, W. C.)著、廖元威等譯，《舊約神學探討》，台北：中華福音神學院，1986。

蕭克爾(Schoekel, L. A.)著、劉家正譯，〈舊約神學〉，《神學論集》第 21 集，台北：光啓文化事業，pp.305-315，1974。

Hasel, G. F. 著、江季禎譯，《舊約神學：當代爭論的基本議題》，台北：中華福音學院，2007。

Waltke, B.K. and Archer, G. L. and Harris, R. L. 編輯，《舊約神學辭典》，台北：中華福音神學院，1995。

Atwell, J. E. *The Sources of the Old Testament: A Guide to the Religious Thought of the Hebrew Bible*. London; New York: T and T Clark, 2004.

Barton, J. *The Old Testament: Canon, Literature and Theology*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.

Birch, B. C. *A Theological Introduction to the Old Testament*. Nashville: Abingdon Press, 2005.

Brueggemann, W. *Old Testament Theology: An Introduction*. Nashville: Abingdon Press, 2008.

Gerstenberger, E. *Theologies in the Old Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

房志榮

## 689 薩培里派/薩培里主義

### sàpèilǐ pài

### SABELLIANISM

參閱：45 天主聖三 401 教父學 30 天主 127 尼西亞第一屆大公會議

(一)概念說明：薩培里派/薩培里主義(Sabellianism)一詞，為第二、三世紀有關天主聖三論/三位一體論/三一上帝論



(Trinitarianism)的異說，因第三世紀初神學家薩培里/薩貝利烏斯(Sabellius 約 +220)而得名。嚴格而言，在天主/上帝/神(↗30 God)內沒有聖父、聖子、聖神三位之間的實在區別，只有在天主/上帝外的受造界中有所區別。故其思想傾向形式派(↗195 modalism)、一位一體論(monarchianism)，及聖父受難說(↗552 Patripassianism)，否認天主聖三/三一上帝的正確信仰。217年教宗加里斯都一世(Callistus (Calixtus) I 217-222)於將之逐出教籍。有些早期基督徒對於要同時相信天主/上帝的唯一性，以及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的天主性(神性)感到十分困難，於是試圖解決此難題，卻未能合理解釋聖子的獨立位格(↗206 person)而淪為異端(↗461 heresy)。有關一位一體論，通常以另外兩名稱出現：

(1) 附屬說(↗292 subordinationism)：主張只有天主/上帝聖父有完全的神性，聖子在本質上附屬於聖父，而聖神則附屬聖子。

(2) 形式派：認為傳統所說的天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的三個「位格」，祇是人們依據天主/上帝顯示不同的功能，如：創造(↗526 creation)、救贖(redemption)、聖化(↗551 sanctification)，而加給祂的頭銜而已；換言之，為了保護天主性的統一，而否認聖子、聖神具有與聖父不同的位格。這種「形式派」異說在西方被拉丁教父(↗400 Church, Father of the)稱為聖父受難說(↗552 Patripassianism)，因為它宣稱耶穌基督等同於天主聖父，故耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)實際上是聖父受難；這類「形式派」異說，在東方則被希臘教父稱為「薩培里派/薩培里主義」，因為薩氏聲稱：唯一天主/上帝是聖父，祂是宇宙的創造者與統治者；當祂以救世主(Savior)角色出現人世時，即聖子；當祂以恩寵(↗353 grace)分施者身份出現時，即聖神(↗566 Holy Spirit)。

## (二)簡史：

(1) 北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)，在其著作《反

普拉謝阿斯》(Adversus Praxean, 213 後)一書中，首先應用三位一體(↗Trinitas)的神學術語，並在文中指出最先倡導形式派的異端者是亞洲的普拉謝阿斯(Praxeas 約三世紀初)。

(2) 至於有關薩培里的歷史記載非常有限。埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)表示：薩氏為此異說建立了形上學(↗194 metaphysics)基礎。而一向反對「一位一體論」的第三世紀羅馬天主教會最重要的思想家、天主教司鐸希波呂托斯(Hippolytus of Rome 約 170-235)則說：薩氏在 217 年被教宗加里斯都一世(Callistus (Calixtus) I 217-222)開除教籍。埃及人、亞歷山大城主教狄奧尼修斯(Dionysios of Alexandria + 264/265)，在駁斥薩氏異說時，自己似乎染上「附屬說」的色彩，為此，教宗狄奧尼修斯(Dionysius 260-268)曾致函反對薩氏與狄氏雙方的說法，但狄氏以〈駁斥與護教〉一文為自己辯護，日後，被凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)，以及亞大納修所引用答覆教宗，教宗對他的辯護似乎很滿意。

(三)在東方的「一體」或一元論(↗1 monism)的宗教(↗266 religion)與文化(↗81 culture)的氛圍中，很容易走向一位一體論，如同薩培里派/薩培里主義一樣。因此，東方的基督信徒要特別注意：天主聖三/三一上帝(父、子、聖神)不但在救恩歷史(↗456 salvation, history of)中(「向外」)分名三位；而且天主/上帝在祂本身的奧蹟中(「向內」)是三位，就是說，基督信徒肯定，天主聖三/三一上帝是天主/上帝本身的奧蹟，即天主/上帝本身是三位一體的奧秘。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Schleiermacher, F. *On the Discrepancy between the Sabellian and Athanasian Method of Representing the Doctrine of a Trinity in the Godhead*. S.l. : s.n., 1835.

編譯

## 690 雙果律

shuāngguǒ lǜ

### DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF

參閱：360 倫理行爲 213 良心 440 基督徒倫理  
生活 653 德性 362 倫理道德

#### (一) 概念說明：

(1) 雙果律/雙重效應原理/雙重效應原則 (principle of double effect) 是一種既容許某些例外，又限制這些例外的倫理規則。在傳統倫理神學(↗361 theology, moral)中，指一些帶有雙重層面或效果的行爲，由於，某些行爲所引起的效果本身是錯誤的，即所謂「本質上的惡」(intrinsic evil)(惡↗500 evil)，所以，只有當這些本身錯誤的行爲「不是故意」引起的時候，才能容許這些行爲的發生。但是，今日倫理神學對「不是故意」提出疑問，指出本質上兩效果無法分開，因此，趨向主張衡量效果，選擇「較小的惡」(相稱論/相稱主義 proportionalism，結果主義/後果主義 consequentialism)。更具體地說，它是指一些帶有雙重層面或效果的行爲。此說的倡導者主張，多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)在論及「自衛問題」時，所說的「在真正意向旁」(praeter intentionem)的觀念，即爲雙果律/雙重效應原理/雙重效應原則的最初形式。

(2) 十九世紀的倫理神學家，在闡釋此倫理原則時主張：任何會引起「惡」的結果之行爲，只有符合下列四個條件，才可得到合理化：

1) 引起惡的行爲，本身必須是善的(或是中性的)，而不是一種道德上的惡。

2) 行爲者的意向，必須是正確的；意即惡的結果不是故意引起的。

3) 惡的結果，必須跟善的結果有同樣的原因，否則惡的結果就成爲善的結果之工具，就是故意的行爲。

4) 要容許惡的產生，必須具有足夠的「相

稱理由」(proportionate reason)。只要能滿足這四個條件，則行爲所引起的惡就可稱爲「非故意的副作用」或「間接的故意」，而可以因相稱理由的存在而得到合理化。

(3) 一個典型的例子是：一個患有子宮癌的孕婦，若不接受任何手術治療，則癌細胞可能蔓延全身而危及母親和胎兒的生命。若切除子宮，則母親雖可免於死，但胎兒卻必須因此犧牲。根據上述的四個條件，在這種情況下，切除子宮是可以容許的，因爲，切除子宮的行爲本身是善的(或中性的)；這麼做的動機是正確的(爲了救母親生命)；惡的結果跟善的結果有同樣的原因(不管懷孕與否，都必須切除子宮，這表示胚胎的死，並不是爲了得到善而引起的)；而且這個行爲具有相稱的理由。

(二) 雙果律/雙重效應原理/雙重效應原則一直爲倫理神學家們所採用，特別應用於三種問題的討論上：1) 牽涉另一人的罪之行爲。2) 牽涉殺人的行爲。3) 牽涉性方面的問題之行爲。由於這三方面問題的重要性、嚴重性，而它們可能發生的情況之多，幾乎是無限的，所以，長久以來，哲學家和倫理神學家們建立了一個龐大的「雙果律決疑論」。

(三) 教會訓導權 (↗418 church, magisterium of the)：天主教會(↗44 Church, Catholic)對雙果律也一直是羅馬教廷所採用的，特別在最近教廷的官方文件中。例如，在論及墮胎(↗661 abortion)問題時：

(1) 教宗碧岳十一世(Pius XI 1922-1939)於1930年頒布《貞節婚姻》(Casti connubii)通諭中，除了肯定婚姻之神聖性，亦對墮胎、絕育手術有所明示(DH 3700-3744)，並說：「有什麼足夠的理由可以原諒直接殺害無辜者的行爲？」

(2) 教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)於多項「聖部法令」中，一再譴責：「故意而直接殺害無辜的人類生命」的作法；並主張：「無論母親或胎兒的生命，都不可遭受直接的壓抑」(DH 3788)。他也把「直接」和「間接」的區別，應用於避孕藥的使用問題(DH

3917a)。

(3) 對此區別的應用，最近而最具權威的是教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)於1968年所頒布之的《人類生命的》(Humanae vitae)通諭。在此通諭中，教宗強調：「我們必須再一次宣布：直接中止已在進行中的生育過程，也就是直接期望而達成的墮胎行為—即使是為了治療上的理由—都要絕對排除於合法控制生育的方法之外」。他接著說：「就如教會訓導權所一再主張的，直接的絕育(sterilization)措施—不論是「永久性」的或「暫時性」的，不論是男人或女人的絕育—也必須排除」(DH 4470-4479)。

#### (四)今日研討的問題：

(1) 對雙果律/雙重效應原理/雙重效應原則的使用，至少產生了二種一般性的結果：

1)因固守簡單的「不可殺人」規則，或「性行為只為生育」的規則，而有的不可容許的結果減少了。在通常的情況中，絕對不可殺人的規則，並非難以遵守的規則。但是，假若人無條件固守這個規則，那麼，當人面對一個不守這個規則的攻擊者時，將求助無門。因此，長久以來，天主教的傳統，都將這個規則局限於「無辜者」的生命上。然而，在某些情況(特別是產科醫學方面的情況)中，即使固守這個修正過的規則，仍將造成許多生命的喪失。於是，另一種更詳細的修正規則乃應運而生。這個修正乃是有關「直接殺人」和「間接殺人」的區別。如此，在某些生命受威脅的情況中，便可能為了救母親的生命而「間接殺害」胚胎(embryo)了。

2)此種對不可殺人的規則所做的限制性解釋，不只使得在某些衝突情況中救人生命成為可能，而且，也保存了「義務論」(deontology)的原則。既符合救命所必要的常識性需要，也持守不可殺人的規則。簡言之，義務論上不可殺人的嚴格規則—不可直接殺害無辜人類的生命—經過「目的論」(teleology)方面的修正之後，已逐漸為人所接受。

(2) 大約自1965年以來，雙果律/雙重效應原理/雙重效應原則的理論已受到挑戰，尤其

是：德國基本神學家、大公主義推動者、耶穌會會士克瑙爾(Knauer, Peter 1935-)；德國倫理神學家、耶穌會會士許勒爾(Schüller, Bruno 1925-)；德國倫理神學家、耶穌會會士楊森(Janssens, Louis 1908-2001)等人的著作中。雖然，這些修正論者彼此間的意見仍然分歧，但是他們都一致把過去雙果律所認可的行為做了目的論的了解。傳統的理論強調以「直接」和「間接」的字眼來描述某些行為，因為這些行為「本身是惡的」(malum in se, evil in itself)，與「結果」絲毫無關。但是，修正論者卻捨棄傳統「直接—間接」的說法，而藉助目的論的方法強調「相稱原因」的重要性，並把「惡」區分為「存有的惡」(ontic evil)或「道德前的惡」(premoral evil)和「道德的惡」(moral evil)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

孫效智著，〈兩種道德判斷：論「道德善惡」與「道德正誤」的區分〉，《國立臺灣大學哲學論評》第19期，pp.223-254，1996。

孫效智著，〈從倫理學行為理論談結果主義〉，《哲學雜誌》第12期，台北：業強出版社，pp.86-113，1995。

孫效智著，〈安樂死的倫理反省〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第45期，pp.85-113，1996。

孫效智著，〈生命教育的倫理學基礎〉，《教育資料集刊》第26集，pp.27-57，2001。

孫效智著，〈人類胚胎之形上與道德地位〉，科際整合之生命教育學術研討會，台北：輔仁大學，2006。

孫效智著，〈生殖性人類複製的倫理意涵〉，兩岸四地中青年哲學家學術論壇，澳門：廣州中山大學文化研究所、輔仁大學哲學系合辦、澳門文化局；澳門人文科學學會出版，2004。

孫效智著，〈生殖性人類複製的安全風險與人格唯一性問題〉，《專業倫理：醫技、健康、管理學術研討會》。新竹：元培科學技術學院，2004。

孫效智著，〈從哲學與神學觀點反省基因科技的倫理意涵與社會衝擊〉，行政院國家科學委員會專題研究計劃成果報告，計畫編號 NSC88-2418-H-002-018，2000。

孫效智著，「論意圖在行為道德判斷上的相關性與無關性」計畫，行政院國家科學委員會專題研究計劃成果報告，計畫編號 NSC91-2411-H-002-016，2003。

廖鴻祥著，〈雙重效應倫理原則及其修正理論—相稱論〉，《神學論集》第88集，台北：光啓文化事

業，pp.227-252，1991。

Kaczor, C. ed. *Proportionalism: For and against*. Milwaukee, Wisc.: Marquette University Press, 2000.

McCormick, R. A. "The Principle of Double Effect." *How Brave a New World?* London: SCM, 1981. pp.413-429.

Sun, Hsiao-chih Johannes. *Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1994.

Ugorji, L. I. *The Principle of Double Effect: A Critical Appraisal of Its Traditional Understanding and Its Modern Interpretation*. Frankfurt am Main; New York: P. Lang, 1985.

Woodward, P. A. ed. *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001.

廖湧祥

的問題，成為現代教會(↗411 Church)所面臨最棘手、也最迫切的問題之一。

(二)聖經(↗571 Bible)：一般基督新教(↗445 Church, Protestant)的學者都認為：福音(↗642 Gospel)書中耶穌基督(↗296 Jesus Christ)做了禁止離婚的教訓(谷十 11-12；路十六 18)，但這個教訓被初期教會(↗286 church, primitive)的現實情況所修改，變成只要「妻子不貞」，即可訴請離婚(瑪五 31-32；十九 9)的例外。但一般來說，聖經對有關離婚問題的教訓並不很明確。原因是：早期教父(↗400 Church, Father of the)們對此問題缺乏一致的看法；不同時代或地方教會(↗137 local church)各有獨特的處理方式；聖經學者們所提出的解釋也莫衷一是。越來越多的學者認為全部新約(↗611 New Testament)的教訓，都跟「絕對不可離婚」的主張完全不一致。

(三)簡史：

(1) 從教會歷史(↗412 church, history of the)來看，初期教會時代，有一段相當長的時期，離婚和再婚是被容許的。但後來逐漸演變成「婚姻不可拆散」的傾向。在西方教會的傳統中，禁止離婚的規定是在十世紀克呂尼隱修院的改革運動(Cluniac (Clunian) Reform)以及大學制度剛成立之後才建立起來的。而東正教(東方教會↗225 Eastern Church)的傳統，則傾向於容許離婚的存在，並容許無辜的一方再婚。

(2) 傳統上，天主教會西方教會規定一切合法有效的婚姻都是不可解散的。也就是說，一對受過洗的男女，經過合法的手續完成了婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)，並有了婚姻的「既遂」事實，那麼他們這種「聖事既遂婚姻」(亦即所謂「完成而既遂的有效婚姻」)，不僅是婚姻當事人不能自己解散，而且任何人間的權威(包括教會)都不能宣布解散它。就如《天主教法典》(↗413 Law, Canon)所說：「完成而既遂的有效婚姻，除死亡之外，任何人間權力，或因任何原因，皆不得解除」(第 1141 條)。只有缺少聖事(↗559 sacrament)性或既遂性的婚姻，才可在一定條

## 691 離婚

lihūn

### DIVORCE

參閱：488 婚姻聖事 365 家庭 253 性 429 基本抉擇

(一)概念說明：離婚(divorce)一詞，源自拉丁文的「dividere 分開、分割、分裂」、「divortium 離婚」，指將事物分開、隔離的行動及狀態。離婚從法律而言，指夫妻之間的正式離異，解除/解散(dissolution)合法有效婚姻的關係和義務。從天主教會(↗44 Church, Catholic)官方立場而言，完成而既遂的有效婚姻，除死亡(↗154 death)之外，任何人間權力或任何原因，皆不得解除；但在特殊情況之下，有合法理由，夫妻得以分居，可是原則上無再婚的權利。從教會法典(↗413 Law, Canon)的立場而言，是指解除一個合法有效的婚姻，並且不允許再婚。但不一定所有的人認同教會法典的主張，因此，離婚不再婚

件下，經由教會權威宣布解散。如果雙方都未受洗，或只有一方受過洗，則要解散他們的婚姻，就有二個可能的方法：1)根據所謂「保祿特權」(Pauline privilege)的原則(教會法典第1143條)，受過洗的一方有權重婚，假如未受過洗的一方拒絕與他和平相處。2)根據所謂「伯多祿特權」(Petrine privilege)的原則，任何婚姻，只要有一方是未受過洗的，就可以經由教宗(↗403 Pope)宣布為無效(教會法典第法典1142條)。

(四)從神學(↗385 theology)的層面而言：

(1) 近代有關「婚姻絕對不可拆散」的主要理由乃是根據「盟約之愛」(covenant love)(盟約↗588 covenant)的觀念，以及基督徒的婚姻象徵基督與教會聯合的說法(弗五21-33)。藉此盟約之愛，天主/上帝/神(↗30 God)自己跟祂的百姓合一。盟約之愛強調：忠誠，就如天主/上帝對自己所作的應許完全忠實；盟約之愛也表示：委身，它不受時間或環境改變的影響，甚至不能因對方的回應而有所變化。它是天主/上帝對人類所表現的忠實之愛(agapē)。但是基督徒婚姻之愛能否與這種愛劃上等號，卻有待商榷。在教會史中，除了一些激進的小教派之外，基督宗教(↗436 Christianity)的主流派神學從未要求基督徒完全地實現這種天主/上帝之愛。因為，人類的愛(包括基督徒夫妻之間婚姻的愛)是永遠不能跟天主/上帝的愛相比的。所以，天主/上帝的愛只能是婚姻之愛的理想。

(2) 同理，任何基督徒的婚姻也都不能完全代表基督與教會聯合的象徵。因為，任何基督徒的婚姻，必然都不像基督與教會聯合的完美。特別是當婚姻關係中已經沒有愛的存在時，更不能表現基督與教會的聯合。充其量只可說，基督與教會的聯合確能要求人類做到對婚姻的忠實，但是人類的不完全卻指出：婚姻只能代表基督與祂的教會聯合的一種不完美的象徵。而第二次婚姻的婚姻本身也能表現這種象徵。

(3) 有了這樣的了解，基督徒必須承認，在這世界中，「婚姻的不可拆散」雖是耶穌基督的要求和所有基督徒夫妻的共同目標及理想，

但是也應承認，有時候有些婚姻已經面臨無法挽回的破裂，和靈性上死亡的事實。所以，此時離婚成爲一種「勉強的必要」。教會不應拒絕或排斥在此種情況下的離婚者參與聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)的權利。就如教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)，於1982年所頒布之《家庭團體》(Familiaris consortio)宗座勸諭強調，應對離婚者繼續提供幫助：「繼續牧養他們，不要讓他們脫離教會，應該讓他們能夠繼續分享教會的生命……教會也要爲他們祈禱，鼓勵、支持他們」(第84號)。(但是教宗仍不能容許離婚而再婚者，領受聖體或爲他們舉行任何教會儀式)。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 《天主教法典》(The Code of Canon Law, 1983), 台北：天主教教務協進會出版社, 1985, 1141-1143條。
- 艾理生(Ellisen, S. A.)著、白陳毓華等譯，《穩不住的舵：基督徒對離婚與再婚的探討》，台北：中國主日學協會，1980。
- 司徒德(Stott, J.)著、露達譯，《從聖經觀點看離婚》，香港：天道書樓，1977。
- 李麗詩編譯，《離婚者在教會舉行婚禮：研究報告》，香港：宗教教育中心，2001。
- 金象達著，《婚姻新法問答：天主教現行教律簡介》，台北：光啓文化事業，1993。
- 金象達著，〈婚姻盟約與婚姻聖事：倫理牧職反省〉，《神學論集》第15集，台北：光啓文化事業，pp.55-69，1973。
- 金象達著，〈婚姻聖事的宣講〉，《神學論集》第22集，台北：光啓文化事業，pp.587-601，1974。
- 金象達著，〈離婚與再婚〉，《神學論集》第13集，台北：光啓文化事業，pp.423-441，1972。
- 金象達著，〈性與貞潔〉，《神學論集》第14集，台北：光啓文化事業，pp.563-576，1972。
- 金象達著，〈教會法中的婚姻〉，《神學論集》第52集，台北：光啓文化事業，pp.257-272，1982。
- 金象達著，〈婚姻合法離異的新程序〉，《神學論集》第29集，台北：光啓文化事業，pp.389-403，1976。
- 金象達著，《性愛·婚姻·獨身》，四版，台北：光啓出版社，1993。
- 蔡仁傑著，臺灣世界展望會編輯，《教牧看今日離婚問題》，台北：橄欖基金會出版，1986。
- 馬幼蘭著，《臺灣社會變遷下的離婚問題》，台北：輔仁

- 大學社會學系學士論文，1982。
- 教宗若望保祿二世，「家庭團體」勸諭，台北：中國主教團秘書處，1982，84號。
- 海霖(Häring, B.)著、胡國楨編譯，〈1980年世界主教會議後的牧靈反省：有關離婚與再婚的問題〉，《神學論集》第54集，台北：光啓文化事業，pp.657-675，1982。
- 鄭有田著，《離婚問題的研究》，台北：基督教家庭協談中心資料室，1974。
- McCormick, R. A. 著、向欣譯，〈離婚與再婚〉，《神學論集》第54集，台北：光啓文化事業，pp.677-683，1982。
- McCormick, R. A. 著、王金良、向欣合譯，〈離婚：牧靈工作的一個難題〉，《神學論集》第54集，台北：光啓文化事業，pp.635-656，1982。
- Collins, R. F. *Divorce in the New Testament*. Collegeville: The Liturgical Press, 1992.
- Doherty, D. J. *Divorce and Remarriage: Resolving a Catholic Dilemma*. St. Meinrad: Abbey Press, 1974.
- Eckelaar, J. *Regulating Divorce*. Oxford: Clarendon Press 1991.
- Halem, L. C. *Divorce Reform: Changing Legal and Social Perspectives*. New York: Free Press, 1980.
- Kelleher, St. J. *Divorce and Remarriage for Catholics?*. Garden City: Doubleday, 1973.

廖湧祥

## 692 禮儀

lǐyí

### LITURGY

參閱：694 禮儀歷史與運動 559 聖事 693 禮儀神學 331 祈禱

#### (一)概念說明：

(1) 禮儀(liturgy)一詞，源自希臘文的「leitourgia 服務」，它由兩部分組成，其中「ergon 工作、服務」以及形容詞「leitós 人民」，意即「屬於人民」，或「為人民」的工作或服務。指一般公民為國家所提供的服務。在宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)

的層面上，指信徒對天主/上帝/神(↗30 God)的奉獻或代表天主/上帝/神的司祭(↗124 priest)對信友所提供的服務。在教會(↗411 Church)傳統(↗596 tradition)中，逐漸演變為對禮儀的總稱(路一23；格後九11；希九21；斐二17)。

在通俗希臘文中，所謂禮儀是指一些為人民或為公益的工作或服務；或由個人所承擔的公眾事業，如：教育、娛樂、或捍衛等，只要是為團體的好處，都可以稱為禮儀。約在公元前二百年，禮儀也應用到宗教—崇拜/敬拜/敬禮(veneration)的服務上。

在《七十賢士譯本》(↗10 Septuagint)中，禮儀通常是司祭或肋未人的祭祀服務，人民/民眾(希臘文是 laos)的祭獻通常稱作崇拜/崇敬(希 latreia)(拉 latria)(英 worship)(朝拜↗502 adoration)。

(2) 在基督徒思想史中，禮儀曾經有過許多不同的定義：

1)是一種公開「崇拜的方式」(Random House Dictionary)。

2)1947年教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)所頒布之《天主的中保》(Mediator Dei)，強調是：「基督奧體(mystical body of Christ)(頭和身體)的整個公開崇拜」(DH 3841)。

3)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章中說：「耶穌基督司祭職務的施行，是基督司祭及其身體—教會的工程，是最卓越的神聖行為(LG 7)(DH 4107)。

4)奧地利教理講授學家、禮儀學家、耶穌會會士榮格曼(Jungmann, Josef Andreas 1889-1975)，在其著作《彌撒慶典：羅馬彌撒歷史的過程說明》(Missarum sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe)中強調：是「教會奉獻與天主的敬禮」。

5)1983年1月25日教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)於頒布之《天主教法典》(↗413 Law, Canon)中肯定：李儀式

基督耶穌司祭職務的施行。禮儀，藉著可見的記號，象徵(↗528 symbol)信友的聖化(↗551 sanctification)過程，而且它以適合每一個象徵的方式，實在地實現信友們的聖化。透過禮儀，基督奧體(頭與肢體)向天主/上帝奉獻上完滿的公開崇拜。

(3) 值得注意的是：並非所有對天主/上帝/神的崇拜都是公開、狹義的禮儀，如：由個別信徒私人獻上的崇拜。而只有那些公開地由教會獻上的儀式，才能正確的稱呼它們為狹義的禮儀，如：聖事(↗559 sacrament)、《日課經》/《每日禮讚》(Breviary)。教會舉行狹義的禮儀有兩個條件：1)有合法的聖職人員或領導職務的人在場。2)有合法的團體聚集起來，如：堂區(↗459 parish)、修會團體、或教會的某一機構。

(二)聖經(↗571 Bible)：在新約(↗611 New Testament)，禮儀詞組(包括：動詞“leitourgein”，形容詞“leitourgicos”，及表職位的名詞“leitourgos”)，按照上下文都可有兩層意義：

(1) 宗教一祭獻意義：在舊約(↗687 Old Testament)中司祭為人民的服務，現在已由耶穌基督的司祭職所取代；耶穌為人類的「救贖工程」(economy of redemption)，宣布喜訊的救贖工程；而基督徒的生命也是獻與天主/上帝、獻給他人的祭品(路一 23；宗十三 2；羅十三 6；十五 16,27；格後九 12；斐二 17，25，30；希一 14；八 6；九 21；十 11)。

(2) 一般民間意義：服務，如厄帕洛狄托及斐理伯團體給予保祿宗徒(↗260 apostles)的服務(斐二 25，30)，或在政府中工作的人的服務(羅十三 6)，天使為天主/上帝的服務(希一 7)。

(三)簡史：

(1) 在教會歷史(↗412 church, history of the)中，禮儀一詞曾經有過多種不同的翻譯，而這正顯示出在教會及神學上，對禮儀的理解所經歷的演變。1)義大利靈修學家、本篤會會祖、西方教會隱修制度創始人本篤(Benedetto

da Nursia 約 480-547) 本篤)，稱它為：「天主的工作(Opus Dei)」。2)西班牙塞維亞神學家、天主教主教、拉丁教父伊西多羅(Isidoro de Sevilla 約 560-636)之後，它普遍被稱為「神聖的職務」(officia divina)或「教會的職務」(officia ecclesiastica)(DS 1062, 1351)。3)自從中世紀之後，禮儀漸漸僅限於聖體聖事/感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)。4)特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)時，用「儀式/禮節」(ritus) (DH 1746, 1759, 1864)或「儀式/典禮/慶典」(caeremoniale)(DH 1062, 1746, 1762, 1757, 1811)來指稱之，這兩個詞彙在十六世紀以後被用作書名。

(2) 1794年教宗碧岳六世(Pius VI 1775-1799)在頒布的《將信仰的創造者》(Auctorem fidei)憲章中，才再用「禮儀」此詞彙(DH 2633)。後來，「禮儀」一詞陸續出現在教宗碧岳十二世所頒布之《天主的中保》通諭中。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)將「禮儀」視為四個憲章中的主題，就是《神聖公會會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章。

(3) 禮儀的歷史顯示禮儀在基督徒教會生活中的重要性。下列的禮儀方式，特別是聖體聖事禮儀，是在基督宗教(↗436 Christianity)的歷史中發展出來的。這些禮儀方式包括：教父(↗400 Church, Father of the)的、東正教(東方教會↗225 Church, Eastern)的、羅馬天主教會(↗44 Church, Catholic)的、英國教會/安立甘教會(聖公會↗550 Church, Anglican)的、浸信會(↗368 Church, Baptist)的、基督聯合教會(United Church of Christ)的、耶和華見證人會(Witnesses of Yehowah)的、路德會(↗589 Church, Lutheran)的、衛理會/循道會(↗654 Church, Methodist)的、耶穌基督末世聖徒教會/摩門教會(Church of Jesus Christ of Latter Day Saints)的、老派天主教會(↗136 Church, Old Catholic)的、神召會(↗371 Church, Pentecostal)的、改革宗教會(長老會↗218 Church, Reformed)的以及(耶穌)復臨安息日會(Church of Adventists)的，希望基督宗教的禮儀傳統也會受到中國、印度、和非洲禮儀的影響，而變得更豐富。

(四)基督徒禮儀的基本結構，是建立在基督徒團體所宣講(↗330 preaching)的救恩歷史(↗456 salvation, history of)之基本事件上。下列因素為構成基督徒的禮儀是必須的：

(1) 基督徒的聚集，以心靈的準備，成為慶祝的聚會。

(2) 新約、舊約聖經的誦讀，以人的言語宣講天主/上帝的言語，而為聚會的基督徒所恭聽。然後，再由一位適合的宣講者把所讀的經文解說詮釋。

(3) 基督徒聚會團體以《聖詠》(讚美、感恩、祈求、悔罪)，以正確書寫的信經(↗324 Creed)，並以信經、信友禱文結束回應天主/上帝的聖言(↗558 Word of God)。

(4) 感恩經：主要內容是呼求聖神(↗566 Holy Spirit)降到餅、酒之上，好使它們能夠成為基督耶穌的體、血，以及記憶那以耶穌基督的逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)為高峰的救恩事件(event of salvation)。

(5) 慶祝與天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)、與參禮者、以及與整個宇宙的共融，而這在天主/上帝愛(↗604 love)內的多面性共融，很恰當地以一台祭獻、宴席的方式表達出來。

(6) 派遣禮：派遣(↗327 sending)基督徒到世界上，作世界的光、地上的鹽。而天主教會的彌撒一詞，其根源於此(拉丁文“missa”有派遣、遣散之意)。

(五)系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)中，討論有關禮儀的意義，稱為禮儀神學(↗693 theology, liturgical)；它致力於更有系統地展現出禮儀本身各個不同的，但互相滲透的意義。所謂「禮儀神學」：狹義而言，指整個的神學應有的向度及特性，即神學所描述的救恩奧秘，教會在禮儀中來慶祝：

(1) 天主聖三/三一上帝的向度：梵蒂岡第二屆大公會議文件《萬民之光》教會教義憲章中，強調：教會是蒙天主聖三/三一上帝所聚合起來的信徒團體(LG 第 1、2 章)。在禮儀

中，教會公開地慶祝救恩的奧秘。這天主聖三/三一上帝的奧秘給予禮儀雙重的節奏：

1)源自父，藉聖子耶穌基督，在聖神內下降的動力。信友聽到聖父愛的喜訊，祂派遣祂的兒子(若三 16)，給他們啓示(↗472 revelation)了這「愛的奧秘」，又讓它終極性(ultimacy)地臨在(↗677 presence)於他們中間。而這是透過聖神的光照、安慰和共融才成為可能的。

2)在聖神內，藉耶穌基督，回到父的上昇動力。在〈感恩經〉結束的時候，〈聖三頌〉最隆重地表達出這種動力：「全能的天主聖父，一切崇敬和榮耀，藉著基督，偕同基督，在基督內，並聯合聖神，都歸於你，直到永遠。阿們。」這一套雙重的動向，就好像禮儀慶典的生命基礎，它給予禮儀動力。東正教的禮儀，經常都對聖神的角色保持強烈的意識，西方教會卻往往被指為「忘記」了聖神在禮儀中的角色。幸而梵蒂岡第二屆大公會議《神聖公會議》禮儀憲章(SC 2, 6, 43)(DH 4002, 4006, 4043)及《萬民之光》教會教義憲章(LG 7, 50)(DH 4107, 4150)及《司鐸們的聖秩》(Presbyterorum ordinis PO)論司鐸職務與生活法令(PO 5)，再次強調聖神在禮儀中的重要性。

(2) 耶穌基督的向度：它基本上包含下述神學因素：

1)禮儀乃耶穌基督三種職務(司祭、先知、君王)的實現與施行。依據梵蒂岡第二屆大公會議《神聖公會議》禮儀憲章(SC 7)(DH 4007)：「禮儀應視為基督司祭及聖化者職務的施行和實現。基督經常動態地臨在於禮儀慶典中。在光榮天主聖父及聖化人類的偉大事項上，祂經常與教會聯合」。

2)禮儀是逾越奧蹟在信徒團體中的實現。耶穌宣布祂那即將來臨的巴斯卦奧蹟/逾越奧蹟，並在祂的行動上(死亡↗154 death、復活↗47 Resurrection of Christ)，把自己視為生命之糧恩賜給人而預示它。當祂的「時辰」(kairos)來到，祂一次而永遠地通過死亡進入復活「坐在天父的右邊」。這件逾越事件乃是一件永恆的事實，它不會像其他歷史事實一



般將過去湮滅。巴斯卦的主基督耶穌是禮儀慶典的中心。這也是梵蒂岡第二屆大公會議《神聖公會議》禮儀憲章之所以可以大膽地聲明：「禮儀行為就是最卓越的神聖行為，教會的任何其他行為，都不能以同等名義，和禮儀的效用相比」(SC 7)(DH 4007)的原因。

3)禮儀乃宇宙的基督的慶典：透過禮儀性的記號，如：水，聖油，餅和酒，耶穌基督、宇宙的主，在聖神的德能下臨在(↗677 presence)，且繼續祂在宇宙中的救贖工程(economy of redemption)，以祂的光、生命、和愛漸漸充滿整個宇宙。

### (3) 教會(↗411 Church)的向度：

1)梵蒂岡第二屆大公會議《萬民之光》教會教義憲章說：「教會在基督內，好像一件聖事，就是說，教會是與天主親密結合，以及全人類彼此團結的記號和工具」(LG 1)(DH 4101)。按天主教會傳統，教會的聖事性在七件聖事(seven sacraments)的慶祝中展露出來。禮儀的慶祝有賴記號、象徵(↗528 symbol)、言語、行動、歌曲、音樂以及各種基督徒藝術作品等之應用，因而它就好像個別的基督徒徒來學習祈禱(↗331 prayer)的學堂一樣。

2)禮儀就是降生(↗332 Incarnation)的基督，在教會身上的延續。所有時代的、所有地方的、所有文化(↗81 culture)的及所有傳統的基督徒，都被邀請藉禮儀慶典真正參與耶穌基督的逾越奧蹟。如此，他們乃可以經驗到耶穌基督的奧蹟在他們生命中的解放力量。

3)教會有權決定禮儀中的不同角色，禮儀慶祝的時間和地點。從禮儀的天主聖三/三一上帝、耶穌基督、和教會向度來看，教會的權威理應不斷尋求在下述兩極中的和諧：一方面，禮儀必須忠於基督宗教(↗436 Christianity)的根源和禮儀傳統；另一方面，也不可以忽略在新的文化背景中，新型式的禮儀慶典—它的創造性自由。

### (4) 末世(eschaton)(末世論↗90 eschatology)的向度：

1)禮儀是整個人類和宇宙歷史的圓滿聖

事性的提前(anticipation)。《神聖公會議》禮儀憲章第8號強調：「在人間的禮儀中，我們預嚐那天上的，參與那在聖城耶路撒冷所舉行的禮儀，我們以旅人的身分邁向那裡，那裡有基督坐在天主的右邊，作為聖所及負責會幕的職司，我們偕同天朝全體軍旅，向上主歡唱光榮之曲，我們追念著諸位聖人，希望有分於他們的團體，我們也期待我們的主耶穌基督救世者，直到祂— 我們的生命出現，而我們也同祂出現在光榮之中」(SC 8；LG 50)(DH 4008, 4150)。

2)在真實的社會、政治、文化生活的脈絡中舉行的禮儀，應該是基督徒團體的希望之泉源，去進入此時、此地的今日世界，好成為「世界之光」和「地上的鹽」，使天主的國(kingdom of God)逐漸臨現世上。梵蒂岡第二屆大公會議《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章第1號中強調：在「這時代的人們……所有喜樂與期望，愁苦與焦慮」當中(GS 1)(DH 4301)，禮儀慶典應該是一個強力的靈感，鼓勵基督徒勇敢而有建設性地為天主的國做見證。

(六)梵蒂岡第二屆大公會議，特別在《神聖公會議》禮儀憲章中強調：禮儀學(liturgics)及禮儀改革：

(1) 它提到要提昇禮儀的教育及主動參與禮儀(SC 14-19)(DH 4014-4019)。這部份也可以稱作禮儀革新的基礎。但除非牧者本身先受到禮儀精力與活力的薰陶，否則禮儀改革無法達成(SC 14)。禮儀教授應該受過正式的培育(SC 15，OT16)。禮儀科目應列為神學院、修院、或宗教研究院中必修的主要科目(SC 16，OT 16，AG16)。禮儀應成為整個神學的向度，就是所謂之「禮儀神學」(↗693 theology, liturgical)，特別是指信理神學(↗313 theology, dogmatic)、靈修神學(↗711 theology, spiritual)、牧靈神學(↗243 theology, pastoral)、和聖經神學(↗577 theology, biblical)；換言之，這些科目應盡量發揮禮儀的向度(SC16, OT 14, AG 16)。年輕修士們的靈修培育及實踐訓練(SC 16, OT 16, PC 2)，及聖職人員的再培育(SC 18, OT4, 8, 19)，包

括：音樂的陶冶(SC 115)、藝術的陶冶(SC 129)，以及教友的禮儀培育(SC 19, CD 14-15, GE 4, 10-11, AA 29, 32, PO 5-6；AG 21, 29；GS 62)——這些都是普世教會整個禮儀革新的藍圖。

(2) 梵蒂岡第二屆大公會議以後的官方文獻，力圖實現梵蒂岡第二屆大公會議禮儀改革的要求。1964年9月26日教廷聖禮部的《大公之中》《在合一中》(Inter Oecumenici)訓令是第一步；它指出許多禮儀改革的細節。而為各種禮儀慶典設計的新《羅馬禮儀書》(Rituale Romanum)(Roman rites)也包含許多實際的建議。1979年4月15日所頒布之《基督徒智慧》(Sapientia Christiana)宗徒憲章，清楚地勾劃出禮儀培育的課程。新的《天主教法典》(↗413 Law, Canon)，亦重申梵蒂岡第二屆大公會議的指導，和梵蒂岡第二屆大公會議以後的規定。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 《天主教教理》，卷二，1066-1209號，1996。
- 宋之鈞著，《漫談禮儀》，台北：中國主教團秘書處，1988。
- 李亮著，《禮儀=Liturgy》，台北新店：台灣基督正教會，2007。
- 吳新豪編譯，《天主教禮儀發展史》，香港：香港教區禮儀委員會，1994。
- 施達雄著，《朝見上帝：「崇拜」的再思》，台北：中國主日學協會，1980。
- 香港教區禮儀委員會辦事處編，《現代彌撒圖解》，香港：香港教區禮儀委員會，1992。
- 羅國輝著，《禮者，履也》，台北：光啓出版社，1988。
- 劉源蔭編譯，《聖事禮儀簡史》，台南：聞道出版社，1992。
- Verheul, A., 鄧守誠譯，《禮儀導論》第二版，香港：公教真理學會，1980。
- Buono, A. M. *Liturgy: Our School of Faith*. New York: Alba House, 1982.
- Chungco, A. J. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press, 1982.
- Dalmis, I. H., P.M. Guy and others. *Principles of the Liturgy*. Collegeville: The Liturgical Press, 1987.
- Davies, J.G., ed. *The New Westminster Dictionary of Liturgy and Worship*. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Empereur, J. and Chr. G. Kiesling. *The Liturgy that Does Justice*. Collegeville: The Liturgical Press, 1990.

谷寒松

## 693 禮儀神學

lǐyí shénxué

### THEOLOGY, LITURGICAL

參閱：385 神學 692 禮儀

#### (一)概念說明：

(1) 禮儀神學(liturgical theology)一詞，包含兩部份：神學和禮儀。其中禮儀(liturgy)一詞，源自希臘文的「leitourgia 服務」，它由兩部分組成，其中「ergon 工作、服務」以及形容詞「leitōs 人民」，意即「屬於人民」，或「為人民」的工作或服務。指一般公民為國家所提供的服務。在宗教(↗266 religion)信仰(↗315 faith)的層面上，指信徒對天主/上帝/神(↗30 God)的奉獻或代表天主/上帝/神的司祭(↗124 priest)對信友所提供的服務。另神學(theology)一詞，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即有關神的學問。因此，「禮儀神學」可以從兩方面瞭解：1)「禮儀」是神學的客觀內容，就是所謂「禮儀的神學」(theology of the liturgy)。2)任何形式的基督徒神學(↗442 theology, Christian)所共有「禮儀」的形式及特性；換言之，禮儀神學其基本上與基督徒「奧秘的慶祝」有關。

在此意義下，梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)《神聖公會會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章(SC 16)(DH 4016)；《渴望整個教會的革新》(Optatum totius OT)論司鐸之培養法令(OT 14, 16-17)；《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令(AG 16)中強調：「所有神學都應該是禮儀性的」。因此，無論在理論上還是在學術上的神學論述，都應該指出它與禮儀的關係；因為，在神學(↗385 theology)中所討論的奧秘(↗600 mystery)，在禮儀中正式慶祝。

(2) 本文所討論的是第二個層面的「禮儀神學」，而不是關於「禮儀的神學」。換言之，禮儀不是禮儀神學所論述的對象；或說它不是許多神學研究，如：聖事神學(↗561

sacraments, theology of the)、教會學(↗425 ecclesiology)、聖三論(Trinitarianism)……中的一個科目。禮儀神學(上述第二層面的禮儀神學)，可被理解為建立神學的一種特殊途徑；它是神學中極重要的一環，和降生神學(↗333 theology, incarnational)、場合神學(↗498 theology, contextual)或初傳神學(kerygmatic theology)一樣，它的形容詞：禮儀(↗692 liturgy)、降生(↗332 Incarnation)、場合(contextual)、初傳(↗287 kerygma)，指出一個應該出現在所有基督徒神學中的向度。

(二)在神學歷史(↗388 theology, history of)中，東正教神學(↗227 theology, Eastern Orthodox)比其他的西方基督徒神學(↗442 theology, Christian)更注意禮儀的向度；它是在教會(↗411 Church)禮儀的脈絡下發展的，特別覺察出：「禮儀慶祝在基督徒生命中的重要性」。在西方，致力於禮儀改革運動之德國禮儀學家、本篤會會士卡瑟耳(Casel, Odo 1886-1948)，也非常強調禮儀救恩奧秘之慶祝的重要性。他的神學十分重視在基督徒禮儀中，慶祝救恩的奧秘。

(三)對今日的神學，禮儀神學的訊息是：

(1) 學術性的神學論述，要常常在祈禱(↗331 prayer)和慶祝(celebration)的教會團體中尋求滋養，禮儀應是神學反省的首要源頭中的一種。

(2) 基督徒生命中理論與實踐(↗399 theory and praxis)的整合，在禮儀慶祝中真實地發生。禮儀神學要以學術性的方式合理地解釋：禮儀與神學、朝拜(↗502 adoration)和靈修神學(↗711 theology, spiritual)的相互關係。

(3) 中國人對無處不在的生命奧秘的意識，經由本地化/本位化(↗98 inculturation)的中國禮儀慶祝方式，逐漸地成為中國的基督徒神學反省中一個顯明的向度。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

潘家駿著，〈梵二的禮儀神學〉，《神學論集》第130集，

台北：光啓文化事業，pp. 569-578，2001。

潘家駿著，《聖事禮儀神學導論》，台北：光啓文化事業，2008。

潘家駿著，《The Liturgy of Reconciliation through Public Penance in the Pontifical of Guillaume Durand. Rome: [s. n.], 1999

Burns, S. *Worship in Context: Liturgical Theology, Children and the City*. Werrington, Peterborough: Epworth Press, 2006.

Chan, S. *Liturgical Theology: The Church as Worshiping Community*. Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2006.

Crainshaw, J. Y. *Wise and Discerning Hearts: An Introduction to Wisdom Liturgical Theology*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2000.

Kavanagh, A. *On Liturgical Theology: The Hale Memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary, 1981*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1992.

Spinks, B. D. ed. *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2008.

Vincie, C. *Celebrating Divine Mystery: A Primer in Liturgical Theology*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2009.

谷寒松

## 694 禮儀歷史與運動

lǐyí lìshǐ yǔ yùndòng

### HISTORY AND MOVEMENT, LITURGICAL

參閱：692 禮儀 693 禮儀神學 412 教會史 587 敬禮 561 聖事神學

(一)概念說明：禮儀歷史與運動(liturgical history and movement)一詞，指基督教(↗436 Christianity)中禮儀(↗692 liturgy)發展的歷史與過程。

(二)聖經(↗571 Bible)：舊約(↗687 Old Testament)先知(↗159 prophet)歐瑟亞以天主/上帝/神(↗30 God)的名說：「我喜歡仁愛，勝

過祭獻」(歐六 6)。而耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的一生就是一個服從的祭獻，新約《若望福音》中強調：「時候要到，且現在就是，那些真正朝拜的，將以心神、以真理朝拜父」(若四 23)。基督建立了教會(↗411 Church)，委任宗徒(↗260 apostles)管理，要他們：「去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名給他們授洗」(瑪廿八 19)。又立定了盟約(↗588 covenant)的聖筵，要他們「行此禮，以紀念我」(路廿二 19)。為此，耶穌基督的門徒也深明此理：「基督徒不能沒有感恩聚會」，而其特徵即是：「專心聽取宗徒的教誨，時常團聚、擘餅、祈禱」(宗二 42)。教會不斷在敬禮(veneration)的「形」與「質」之間保持平衡，兩者之間的消長與形的不斷演變，便形成新約教會近兩千年的禮儀歷史。

### (三)簡史：

(1) 初期教會(↗286 church, primitive)的禮儀極簡單，所用標記也很清楚且富表達力。感恩禮/彌撒(↗681 Mass, Holy)的結構清楚簡潔。洗禮(聖洗聖事↗562 baptism, sacrament of)亦然。初期教會的禮儀年曆，一直到四世紀，還只有一個慶日，即逾越節(Pascha)，而每週的主日(↗114 Sunday)就是每週的逾越。聖誕期形成則較晚，約始於四世紀。到第六世紀，羅馬才有將臨期。初期教會最主要的團體禮儀是主日的感恩禮和洗禮；此外，還有覆手禮、冊立團體的領導人、病人傅油聖事(↗364 anointing of the sick, sacrament of the)。《宗徒訓誨錄/十二宗徒遺訓》(↗263 Didachē)規定：週三、五守齋，每天早晚三次唸〈天主經〉(oratio Dominica)(Lord's Prayer)。

(2) 四世紀以前，從未有統一官方形式的祈禱文，宣讀經文和歌詠取自聖經；而祈禱則由主禮主教(↗116 bishop)或司鐸(↗124 priest)即興作出。第四、五世紀開始把經文訂定和官式化。教宗良一世(大良)(Leo Magnus 440-461)收集各種經文加以定型；到了中古世紀便有《羅馬禮儀書》(Rituale Romanum)(Roman rites)，詳細記載儀式的進行。

(3) 禮儀語言(希臘語)與日常語言(拉丁語)脫

節的現象，在教會初期已經產生。教會為忠於保祿宗徒所訂定的原則(格前十四 15-19)，認為教友應該懂得所唸的禱文，以有意識地答「阿們」，而毅然在四世紀改用了拉丁文。

(4) 四世紀末，基督徒因教難結束而大增。家庭式的聚會所無法保留，而要建築雄偉的大教堂來容納更多的信友，禮儀的親切和單純氣氛減弱，卻產生了濃厚的神聖氣氛，給羅馬禮儀帶來超然和神秘的色彩。直接影響了當時和後來的教會禮儀。

(5) 中世紀的敬禮特徵為虔敬耶穌基督的人性，以耶穌為天父在人間的反照，天主聖子(Son of God)取人性，居人間，側重耶穌基督行實的描繪，尤其是祂的苦難和死亡(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)；此期開始信友直接向基督禱告。

813 年法國中部圖爾(Tours)市召開的教會地區會議(local council)，通過一種新的祈禱姿態：下跪。同時，信友由於覺得需要援助，所以，除了天主以外，聖母、天使、聖人便成了祈禱的對象，這是民間敬禮一項巨大的改變。

(6) 此時，亦開始出現週六的聖母彌撒，每天誦讀的《聖母小日課》(Little Office of Blessed Virgin Mary)以及每天《日課經/每日禮讚》(Officium Divinum)(Breviary)結束時所誦唸的〈聖母德敘禱文〉(Litany of Our Lady)等聖母敬禮。對吾主事蹟的敬禮，情感成份很重。這種祈禱方式包含一種自謙心情，此心情滲入彌撒中領聖體前的經文。這些私人感情因素在團體祈禱中日漸增加，而且顯得不協調。

(7) 聖職人員在社會上漸成一特殊的階級，與教友(平信徒)形成對立與隔離，聖職主動，教友被動，見於禮儀中：聖殿中聖職的位置與教友分開。教友不懂拉丁語，禮儀完全屬於聖職；儀式無規則地增加，聖事的「事效性」也誇大了，認為：教友即使看不明、聽不懂，沒有意識的參與，也能得到效果。

(8) 那時，教友在彌撒中漸漸不領聖體，認為只要臨在現場便已足夠，流行瞻仰聖體，他們「望」彌撒，每每只為看舉揚聖體。開始有搖鈴的習慣，即告知教友領聖體、聖血的

時刻，教友則於此時下跪。

#### (四)禮儀運動(liturgical movement)：

(1) 特利騰大公會議(1355 Council of Trent 1545-1563)雖是個推行革新的大公會，但本身卻沒有正視教友是否瞭解、參與禮儀的問題。在日常生活中，教友依然與禮儀脫節，禮儀對一般人而言是外表的儀式，只剩下一連串敬禮的規矩和禱文。另一方面，保守風氣大盛，禮儀神聖不可侵犯，禮規、經文一成不變。基於以上原因，成為日後禮儀運動的背景因素。

(2) 禮儀改革運動在十九世紀已見端倪：1)法國禮儀學家、本篤會士蓋朗熱(Guéranget, Prosper-Louis-Pascal 1805-1875)，可說是這方面的先驅，他致力於重振羅馬禮儀，開始了法國的禮儀運動。其九冊巨著《禮儀年度》(L'Année liturgique I-IX)，探本究源，重點在推行中古時候的羅馬禮，但缺少牧靈精神。蓋朗熱的缺點，在嗣後一個世紀的禮儀改革中，慢慢得到突破。2)比利時禮儀學家、本篤會士博迪安(Beauduin, Lambert 1873-1960)，講求禮儀大眾化，企圖建立今日的禮儀，其著作《禮儀生活》(La vie liturgique 1911)，成為梵蒂岡第二屆大公會議(1962-1965)禮儀改革的重要參考資料。3)奧地利禮儀學家、奧古斯丁會士帕爾施(Parsch, Pius(Johann) 1884- 1954)的禮儀革新，則以牧民為重點，依據聖經及禮儀精神的靈修，推動團體彌撒及教友主動參與聖事禮儀，為梵蒂岡第二屆大公會議的禮儀改革鋪路。

(3) 「官方」的介入使禮儀運動，得以由上而下展開。二十世紀出現多位關心禮儀革新的教宗，如：教宗碧岳十世(Pius X 1903-1914)；教宗碧岳十二世(Pius XII 1939-1958)；教宗若望廿三世(Ioannes XXIII 1958-1963)、教宗本篤十六世(Benedictus XVI 2005-)都曾經發表以禮儀為中心的通諭及手諭(又稱自動詔書)：

1)教宗碧岳十世關心禮儀音樂，卻仍未准許使用地方語言來詠唱禮儀歌曲；他勸勉教友在彌撒中領聖體；也准許適齡的小孩，在

曉得初步的道理之後領聖體。

2)1947 年教宗碧岳十二世頒布《天主的中保》(Mediator Dei)通諭，討論禮儀的本質。此通諭可謂梵蒂岡第二屆大公會議以前最重要的，也是最直接討論禮儀的文件。此時，禮儀運動已在世界各地、尤其是德、法、奧三國中醞釀。

3)教宗若望廿三世的新《羅馬禮儀書》(Roman rites)手諭，把問題交給大公會議討論，由是，大公會議終於有機會作決定性的介入。

4)2007 年 7 月 7 日教宗本篤十六世，親自頒布有關禮儀的手諭(自動詔書)。肯定一些應該遵守的原則，並強調：「每個個別教會與普世教會，不但在信理和聖事標記上保持一致，而且對那些承自延續不斷的宗徒傳統、眾所公認的習慣，亦為保持一致。堅持此原則，不僅是為避免錯誤，也是為了傳遞完整的信仰，因為教會的祈禱法則與信仰法則互相呼應」。

(4) 梵蒂岡第二屆大公會議終於在 1962 年 10 月 11 日在大眾期待下召開了。到了 1962 年 10 月 16 日全體的第二十次開會時，與會者接到了一項通知，本來排定的議程有點變化，禮儀成了大會優先討論的題目。其實《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章早在 1959 年會前就已諮詢起草了。1962 年底大會正式開幕後，由教長們討論與修訂，至 1963 年 12 月 4 日才正式批准。憲章並沒有定出繁瑣的禮規，只以教會最高的權威指出基本的理論與原則。它指出：

1)禮儀並非恆久不變的：特利騰大公會議時，護教式規定的背景既已經過去；梵蒂岡第二屆大公會議乃決定打破僵局，依據時代之需要重整禮儀。

2)分權、多元化的時代來臨：梵蒂岡第二屆大公會議強調地方教會(137 local church)的重要性；舉行禮儀時，各地方教會依其民族和地方特性，在聖職人員領導下，表達出教會的信仰(1315 faith)。

3)積極參與：為使教友能積極參與，憲章作出了最驚人的決定：用地方語言舉行禮

儀，編訂地方性禮規。

4)以牧靈為大前題，著眼於教友的利益，以達到教會祈禱生活的更新。

(5) 梵蒂岡第二屆大公會議結束後，最初幾年的改革，主要集中在禮規局部的修訂、闡釋道理、推行禮儀培育、建立中央及地方性組織以推行禮儀革新等。至於全面修訂《聖事禮儀本》、《口課經》、《聖教年曆》，則由1968年中開始，至1973年底全部完成。

(五)今日禮儀問題：梵蒂岡第二屆大公會議《神聖大公會議》禮儀憲章並不是禮儀改革的終點，它是一個里程碑，一個新的起點。梵蒂岡第二屆大公會議釐清了許多新的經文和禮規，但文件本身不是梵蒂岡第二屆大公會議的最終目標。最終目標是全教會生活的革新。《神聖大公會議》禮儀憲章要推出的是：禮儀生活的重整和革新，是基督徒生活的更新和強化。這些都必須由信友在團體中好好的實行、反省、生活。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳新豪編譯，《天主教禮儀發展史》，香港：香港教區禮儀委員會，1983。

鄒保祿著，《教會禮儀簡史》，台南：聞道出版社，1977。

禮儀及聖事部，趙一舟譯，《羅馬禮儀與文化共融》，台北：天主教教務協進會出版社，1994。

Jungmann, J. A. 著，狄剛譯，《禮儀革新的回顧與前瞻》，台南：聞道出版社，1968。

Barauna, W., ed. *The Liturgy of Vatican II*. Illinois: Franciscan Herald Press, 1966.

Bonnetterre, D. *The Liturgical Movement: From Dom Gueranger to Annibale Bugnini: The Trojan Horse in the City of God*. Kansas City: Angelus Press, 2002.

Caldecott, S. ed. *Beyond the Prosaic: Renewing the Liturgical Movement*. Edinburgh: T and T Clark, 1998.

Carroll, Th. and Th. Halton. *Liturgical Practice in the Fathers*. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Chupungco, A. J. *Cultural Adaptation of the Liturgy*. New York: Paulist Press, 1982.

Searle, M. *Called to Participate: Theological, Ritual, and Social Perspectives*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2006.

Wegman, H. A. J. *Christian Worship in East and West: A Study Guide to Liturgical History*. New York: Pueblo Publishing Company, 1973.

編譯

## 695 願

yuàn

VOW

參閱：358 修會 359 修會生活 644 福音勸諭

(一)概念說明：願/誓願(vow)一詞，源自拉丁文的「vovere 發願、許願、獻願」，以前的中文稱「愿」，一般而言，指宗教(↗266 religion)生活中的許諾行為，和許願/許諾/諾言(promise)與還願/應驗(fulfilment)是一般宗教中都有的習尚。從天主教(↗44 Church, Catholic)的層面而言，指向天主/上帝/神(↗30 God)慎重而自由地做的承諾，包含一件可能的、更好的善事。《天主教法典》(↗413 Law, Canon)第1191條：「修會會士藉宣發公願，表明力行「福音勸諭」(↗644 counsel, evangelical)，以教會(↗411 Church)的職權奉獻於天主/上帝，享有法定的權利與義務」。最普遍有三願，即貧窮(poverty)、貞潔(chastity)、服從(obedience)(教會法典第1191-1198條)。此處要簡短說明「奉獻生活」中所宣發的願，特別是貞潔、貧窮、服從三願。

#### (二)三願的歷史發展：

(1) 將自己「奉獻」給天主/上帝，終身「跟隨基督」而不婚不嫁，這是從初期教會(↗286 church, primitive)就有的一種特殊「生活方式」，世代綿延，一直到今天。初期的「獨身奉獻」沒有外在的儀式(rite)來表達，現在的「發願」一般都是在相當隆重的禮儀(↗692 liturgy)中完成。所以，就「奉獻生活」的本質而言，古今皆然，沒有分別。但在「發願」的表達方式上，那就有其長久的歷史了。

(2) 起初，只是個人以特殊的生活方式跟隨基督而「甘願」放開一切，將自己奉獻給耶穌基督(↗296 Jesus Christ)和其教會，終身不婚不嫁。第四世紀時，隱修院的團體生活逐漸形成，加入團體必須表明「甘願」遵守會章，善度一生。在此「承諾」中，開始有「發願」的雛型。第六世紀《本篤會規》對此稍有改變，就是將此承諾「當眾宣讀」，其內容是：服從、恆常(stabilitas)、自新向善(conversio morum)——服從修會的「會規」及「長上的指導」，終身在會院中努力修德向善。

(3) 直至第十三世紀，此種當眾「宣示承諾」(professio)才正式成為宣發聖願，並在神學(↗385 theology)上，將貞潔、貧窮、服從三願，視為「福音勸諭」的對象和奉獻生活的基本因素。有的修會在此三願之外，還加發其他的願，比如：本篤會的「恆常」，耶穌會的「服從教宗」等。此外，一般古老修會所發的願稱為「顯願」(solemn vows)，在比較後起的修會中(十六世紀以後)則稱為「簡願」(simple vows)。有時，在同一修會中也有顯願與簡願之別。但為今日的奉獻生活而言，已沒有多少實質性的意義了。

### (三)三願的真實內涵：

(1) 由上述之發展概況已可看出，三願的真正內涵就是：人為跟隨耶穌基督而「甘願」將自己的一切都「奉獻給祂」，至死不渝。就如在婚姻聖事(↗488 marriage, sacrament of)中，男女雙方相互地完全給予而永結同心，成為一體(弗五 22-32)；同樣，在奉獻生活中，人與基督之間「天人之間」的相互吸引、給予、生死不渝，「更」是一種特殊的恩賜(神恩↗377 charism)，一種無法以語言清楚表達的「天緣」。因為，對「看不見」的基督的吸引，比人與人之間「有形可見」的吸引，不是更無可言喻嗎？但為「那些獲得恩賜的人」，就是如此「甘願」奉獻一切，甘願與祂同心一體，永世不渝。

(2) 此種「甘願奉獻一切」的生活，西方教會現在統稱之為「受祝聖的生活」(consecrated life)，其中，也包括「在俗團體」在內。「祝聖」一詞，源自拉丁文「consecratio」，其本

意是分別出來「獻給天主/上帝」，今後只為天主/上帝而使用(比如：酒杯經祝聖而成為聖爵，此後只為舉行感恩聖祭而用)。「祝聖」於基督的人，自然是完全奉獻給祂，「一心」為祂而使用生命中的一切——為祂而生活。這可看出，東西方對奉獻生活的看法，「根、本」上是一致的，雖然在表達上有所不同。所以「心甘情願」是發願者所應具備(或應當具有)的心態與內涵，對所「願」之對象——耶穌基督而言，就是「一心為祂」而生活(當然，基督先已為我而付出了一切)。

(3) 至於貞潔、貧窮、服從，那是特別指出奉獻生活的明顯特徵，簡述如下：

1) 貞潔：首先是「此心不二」——「生活為我就是基督，死亡乃是利益」(斐一 21)。基督如此吸引我，我「願」終身屬於祂；有祂則「我心已足，此生無憾」，其他都是可有可無。就如婚姻聖事，男女在天主/上帝前互許終身而永結同心，成為一體。任何能傷害、破壞此「同心」和「一體」的人、地、事、物，就是傷害、破壞貞潔——內心的如此思慮打算，就是「不貞」；因此，而引發的外在行動都是不潔。在奉獻生活中「更」是如此。因為「天人之間」的此心不二，是人對生命之主——耶穌基督，所宣發的「願」，是以最高的「敬意」與「誠心」而宣發的(一般的說法是出自宗教情操，信仰語言是欽敬之德)，所以，一切違背此最高的「誠、敬」之事，自然「更」是污穢不潔。積極地來說，奉獻的貞潔「更」是要人全力以赴與基督「同心一體」而永世不渝。

2) 貧窮與服從：貧窮「願」的真正意義是：「我只以認識我主基督耶穌為至寶；為了祂，我自願損失一切，視一切為廢物」(斐三 8)。服從「願」的真正意義是：「一心」與基督一起全力「作天父所喜悅的事」(若八 29)。在日常生活中，深信天主聖父是：「藉著人在引導、幫助我們」，並默默照顧祂子女所需要的一切，而且比人所想的更好(瑪六 33)。

3) 這樣的三願生活(甘願與基督「同心一體」而貞潔、貧窮、服從)，不但不會損害「人格」的成長與發展，而且更能使人性「充份」地發揮其天賦活力與光輝——肯為兄弟、姐妹

捨棄生命付出一切，如：聖國柏司鐸(Kolbe, Massimiliano Maria 1894-1941)，印度德肋莎姆姆(Mother Teresa; Bojaxhiu, Agn Gonxha 1910-2003)等，都是此種生活的實例與說明。教會文件不斷如此肯定，如：1)1965年10月28日梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)所頒布之《全備愛德的》(Perfectae Caritatis PC)修會生活革新法令；2)教宗保祿六世(Paulus VI 1963-1978)的《論革新修會生活的訓示》(Exformation on the Renewal of Religious Life)；3)教宗若望保祿二世(Ioannes Paulus II 1978-2005)的《論修會生活》(On the Religious Life)以及教廷修會部(即獻身生活會及使徒生活團部)(Congregation for Institutes of Consecrated Life and for Societies of Apostolic Life)於1990年3月所公布的《修會培育》(The Formation of Religious Life)等；以及修會的三願規章也都是要幫助人，活出此種「動人」的活力與光輝。當然，三願生活中也有其困難與晦暗的一面，但其癥結與「根底」，終究還是中國文化所說的「心猿」。所以，當前的奉獻生活培育，就是要慎重選擇並徹底修練此「心」。

#### 參考書目：

- 請參閱相關條文中之參考書目。
- 徐可之著，〈今生不二屬、白首共此心：三愿心理意義試測〉，《神學論集》第61集，台北：光啓文化事業，pp.409-433，1984。
- 馬駿聲(Zsamar, E.)著，《神修學》下冊，重版，澳門：慈幼印書館，1950，1174-1237。
- 張春申著，《修會的三願與團體生活》，台北：光啓出版社，1988，31-106。
- 教宗保祿六世著，張曉風譯，《論革新修會生活的訓示》，台北：中國主教團秘書處，1972，9-17。
- 教宗若望保祿二世著，《論救贖恩惠一致獻身生活的男女會士》，台北：中國主教團秘書處，1984，23-31。
- 高德爾(Cotel)著，李問漁譯，《三願問答》，台中：光啓出版社，1961。
- 劉河北編譯，《修會生活革新法令釋義》，台中：光啓出版社，1967，42-44。
- 歐培理(Aubry, J.)著，胡安德譯，《修會生活神學觀》，台北：慈幼印書館，1979，96-147。
- 修會部，"Directives on Formation in Religious Institutes." *L'Osservatore Romano*. March 19, 1990. pp.1-12.
- Anonymous. *Formation to the Religious Life*. London: The

Way, 1981.

- Anonymous. *Canon Law and Religious Life: The Draft of the New Law for Institutes of Consecrated Life*. London: The Way, 1978.
- John Paul II, *Essential Elements in the Church's Teaching on Religious Life as Applied to Institutes Dedicated to Works of the Apostolate*. Boston: St. Paul, 1983.
- Rahner, K. *The Religious Life Today*. New York: Seabury Press, 1976.
- Ridick, J. *Treasures in Earthen Vessels: The Vows, A Holistic Approach*. New York: Alba House, 1984.

徐可之

## 696 關係

guānxi

### RELATION

參閱： 641 實體 206 位格 119 主體 147 存有

#### (一)概念說明：

(1) 關係(relation)一詞，源自拉丁文「re 回、再、重」及「ferre, latus 攜帶、肩負」，指重新將某物、某種關係連結起來的行動。為今日神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)的基本範疇(如：關係形上學 metaphysics of relation)。關係指出一個存有物(being)對另一個存有物的狀況。在傳統士林/經院哲學(scholastic philosophy)中，關係必須有三個因素：關係主體(subject)、關係極(pole)以及主體內的關係基礎(basis)；如父親是父子關係的「主體」，兒子是關係「極」，生育是關係的「基礎」。

(2) 關係的種類很多，像有雙邊相同及不相同的關係，也有兩方面或是多方面的關係，而關係的深度和持久度也很不相同。關係最重要的分類是超級關係(transcendental relation)也稱本質關係(essential relation)；範疇關係(categorical relation)，也稱附質關係(accidental relation)。超級關係超越了範疇的限度，因



此，適用於一切範疇，並且出現於此關係之主體的本質組成因素中。範疇關係是對一個其組成因素已完成的主體加入附質/依附體(↗291 accident)限定。

## (二)概念簡史：

(1) 關係在希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的傳統中，只是屬於實體(↗641 substance)之依附體(附質)的九個範疇中的一個：1)數量(quantity)；2)品質(quality)；3)關係(relation)；4)地方(或空間 space)；5)時間(time)；6)狀態(state, position)；7)擁有(to have)；8)做(to do)；9)被動(to receive passively)。

(2) 附質/依附體屬於實體，附加在實體上，都不能自立。士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)、士林/經院哲學一致跟隨亞里斯多德此一理論，來說明基督啓示(↗472 revelation)中，所宣布的事實。而在當代神學的走向中，則趨向將關係視為形上學(↗194 metaphysics)的主要課題。

(3) 當代自然科學、人文科學、哲學、神學越來越發現：宇宙中的每一件個別事物，均與其它的事物有所關聯，而非獨立自存的。在這種發現中，涵蓋所謂的思想典範(↗304 paradigm)的轉變(shift of paradigm)。以形上學而言，此思想典範的轉變，就是由傳統較靜態的實體形上學(metaphysics of substance)，轉變到較動態的關係形上學(metaphysics of relation)。比較靜態的實體形上學強調以下的概念，如：單位、東西、生物、主體、你—我—我們、三位一體。比較動態的關係形上學，卻強調：波、互動、共生、交往、給予、接受、合一、相互寓居(circuminsession)、互相滲透(circumincession)。

不同的形上學各有其不可替代的作用，因此，比較整體的形上學應包含兩方面，才能比較完整的表達「天地人合一」(↗48 heaven-earth-man unity)的事實。

(三)以下綜合說明關係形上學在人存在的世界當中的五個要素：

(1) 超越向度的關係：超越向度的關係，從天主/上帝/神(↗30 God)來看，是無限天主/上帝自己的創造性及自我給予的臨在(↗677 presence)；換言之，天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)與人建立一個愛的關係。從人方面來看，人的有限存在就是天主/上帝所建立的愛的關係之動態回應。

(2) 大我向度的關係：此乃人與整個人類、生者、死者全部的關係。《論語·顏淵》第5號：「四海之內，皆兄弟也」。人與每一個人有關，不能說與誰無關。因此，亞洲人說：「我依，故我在」，即我屬於，所以我存在(I belong, therefore I am.)。

(3) 精神向度的關係：此關係指出人在世界、人群中所體驗到的心理、理性、良心向度的來往。它也包含在經驗、了解、判斷、決定等諸向度上的關係，以及在審美、創造、追求理想、倫理道德、止於至善、成聖、成賢向度上的交往。

(4) 生物向度的關係：人生活在有機生命的宇宙中，由生物角度來看，人也是大自然的產品。在一般經驗裡，進入大自然有舒適感、歸根感，疲倦時想投入大自然的懷抱，就是基於此生物向度的關係。

(5) 物質向度的關係：是最具體又是人最不認識的向度。是人生活的基礎，所以亦有不少人認為是最重要的向度。但也有人視之為僅有工具性價值，而無目的性價值。還有人以二元論(↗5 dualism)來強調精神向度的重要，視物質向度為惡，有礙精神向度的發展，因而求取物質方面的解脫。真正成熟的基督宗教(↗436 Christianity)信仰(↗315 faith)，是把物質向度積極、肯定地整合在人的奧秘(↗600 mystery)中。復活(↗47 Resurrection of Christ)的主耶穌可作最後、最深的明證，因為，在祂內，物質向度達到圓滿的程度。

此五種向度彼此互相溝通、影響、交融、同化。每一個向度，必有參與其它向度的行動，每一個向度都有將自己所含的意義，表達在另一個向度的需要。因此，這五個向度是整體的，不可分的，更是相互平衡的。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

羅茨(Lotz, J. B.)著,〈關係〉,布魯格編著、項退結編譯,《西洋哲學辭典》再版,台北:華香園出版社, pp. 451-452, 1989。

谷寒松著,〈思想典範的轉變〉,《神學中的人學》,台北:光啓出版社, pp. 263-285, 1996。

Glissant, E. *Philosophie de la Relation*. Paris: Gallimard, 2009.

Upton, J. C. *Religion and Psychology Research Progress*. New York: Nova Science Publishers, 2008.

Winch, P. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

谷寒松

## 697 懷疑主義

huáiyí zhǔyì

SCEPTICISM

參閱： 335 真理 53 不可知論 650 確實性 506  
虛無主義 392 神學認識論

(一) 概念說明：懷疑主義/懷疑論(scepticism)(skepticism)一詞，源於希臘文「skeptomai 檢驗、檢查」，指對人生觀、宗教觀、認識論所採取的一種謹慎而保留的基本態度。從哲學的層面而言，泛指懷疑有「真正知識」之可能的學說，可區分為三種懷疑主義：1)完全/徹底/絕對的懷疑主義(total)：宣稱人的理智根本無法取得真實知識。2)部份/溫和/相對的懷疑心態(partial)，以宗教(↗266 religion)、倫理(moral)、美學(esthetics)等等懷疑主義方式出現。3)方法論(methodology)的懷疑主義，如：法國哲學家、數學家笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)，為建立思想不可懷疑的基礎，他暫時懷疑一般知識。即在人的認識層面上尋求內在的、理性不可懷疑的、清晰的觀念(idea clara et distincta)，以「我思故我在」↗cogito ergo sum，而不再以外在權威為哲學思考的出

發點。

## (二)簡史：

(1) 在西方，部分懷疑主義論者，早在蘇格拉底(Sōkratēs 約 469-399)前的哲學家，如：1)希臘哲學家、伊利亞學派(Eleatic School)的創始人巴美尼德斯(Parmenides 約 540-480)的思想中，就已存在。2)其後，詭辯學派(sophists)的辯士果爾其亞斯(Gorgias of Leontini 約 480-375)，由伊利亞學派走入懷疑主義，認為：一切非真皆虛，是可懷疑的，什麼都沒有，如果有什麼事物，則我們根本無法認識；若可認識，則不能傳達，否認人能認識任何事物及真正把所知的傳達給人。3)希臘哲學家普洛達哥拉斯(Protagoras of Adbera 約 180-410)，提出：「人是一切事物的準則」，肯定一切知識的主觀性。

因此，早期的希臘哲學家懷疑主義的創始人皮洛亨(Pyrrhon of Elis 約 360-271)，影響十七世紀歐洲神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)，他認為：人無法認識事物，應以保留的態度把自己的意見「放入括弧」(epoche)中，故他可說是個徹底的懷疑主義者。中期的希臘哲學家懷疑主義者卡爾尼亞得斯(Carneades 214-129)，聲稱：沒有任何真理標準，並提出蓋然性/或然性(probability)理論。晚期約二世紀中葉，古羅馬哲學家懷疑主義者塞克斯都(Sextus Empiricus 約 200)，更是有系統地懷疑一切。

(2) 近代的法國思想家、散文家蒙泰涅/蒙田(Montaigne, Michel Eyquem de 1533-1592)，重拾皮洛亨的學說，主張達到不確定的境界，可使人心從信理(↗310 dogma)與權威(authority)中解脫出來。法國哲學家、數學家笛卡兒，試圖藉著方法論的懷疑(methodical doubt)，徹底解決懷疑主義的難題，建立認識論/知識論(epistemology)(↗392 epistemology, theological)不可再懷疑的基礎：「我思故我在」(cogito, ergo sum)。他的主張卻遭法國數學家、物理學家、宗教哲學家帕斯卡/巴斯噶(Pascal, Blaise 1623-1662/67)和十七世紀下半葉最有影響力的懷疑論者，法國哲學家、歷史評論家貝爾/貝勒(Bayle, Pierre 1647-1706)

駁斥。蘇格蘭經驗主義(↗627 empiricism)哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)，他所強調之：「質疑倫理」與「因果原理」，以及功利主義(↗94 utilitarianism)；在宗教經驗上，否認超越一般人類經驗的奇蹟，只接受依靠宇宙中隨處可觀察到的指向目的的事實之目的論證(↗103 argument, teleological)，對後世影響頗大。二十世紀的哲學如：實證主義(↗639 positivism)及一些存在主義(↗146 existentialism)哲學思想中，不難找到懷疑主義的成份。當代主要在英、美語系哲學中的分析哲學(analysis philosophy)，以懷疑論及敵視形上學的心態，強調以特有之語言和邏輯分析方法，認為藉此哲學方法才能得出可靠的結論。代表人物有：英國哲學家、社會評論家羅素(Russell, Bertrand Arthur William 1872-1970)；奧地利維也納學派(Vienna School)哲學家維根斯坦(Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann 1889-1951)；奧地利維也納學派邏輯實證論(Logical Positivism)神學家卡納普(Carnap, Rudolf 1891-1970)。

### (三)研討分析：

(1) 懷疑主義可說是教條主義(↗406 dogmatism)的另一極端，而「完全懷疑主義」卻使其學說陷於自相矛盾，因它懷疑一切，卻不懷疑自己的學說，反而落入了教條主義。完全懷疑主義與方法論懷疑主義之間尚有多種程度不同的懷疑主義，不應說一切的懷疑主義的思想全是謬論，因其思想的強勁異於冷淡主義(宗教無差別論↗279 indifferentism, religious)，追求真理(↗335 truth)的堅毅又別於不可知論(↗53 agnosticism)。

(2) 「部份懷疑主義」的質疑是合理的，因為事實上知識受到許多因素的限制，而哲學史上一系列無法解決的矛盾，才促使主張懷疑主義者可獲得真知識。又因為它：一方面體驗理智不可能充分瞭解實在界(↗637 reality)的經驗；另一方面在面對天主/上帝/神(↗30 God)的啓示(↗472 revelation)權威性的說法時，很容易趨向把人的理智活動縮小到僅是

相對的程度。再者，這種部份懷疑主義的懷疑精神可用於神學，因為，學術性的神學需要不斷受到批判和審查。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

沃特金斯(Watkins, J. W. N.)著，邱仁宗、范瑞平譯，《科學與懷疑論》，上海：上海譯文出版社，2006。

羅素(Russel, B.)著，楊耐冬譯，《懷疑論集》新潮文庫301號，台北：志文出版社，1990。

賀廣慈撰，《亞里斯多德形上學對古懷疑論的批判》，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1967。

魯成波著，《西方懷疑論》，濟南：山東大學，2003。

Annas, J. *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretation*. Cambridge New York: Cambridge University Press, 1985.

Grayling, A. C. *Scepticism and the Possibility of Knowledge*. London; New York: Continuum, 2008.

Koethe, J. *Scepticism, Knowledge, and Forms of Reasoning*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.

Neto, R. M. and Paganini, G. ed. *Renaissance Scepticisms*. Dordrecht: Springer, 2009.

Phillips, D. Z. *Introducing Philosophy: The Challenge of Scepticism*. Oxford; Cambridge, Mass., USA: Blackwell, 1996.

Sextus, E. *Outlines of Scepticism*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2000.

Sim, S. *Contemporary Continental Philosophy: The New Scepticism*. Aldershot Burlington, USA: Ashgate, 2000.

編譯

## 698 類比

lèibǐ

### ANALOGY

參閱：392 神學認識論 385 神學 608 解釋學  
538 寓意 61 比喻 683 隱喻

#### (一)概念說明：

(1) 類比(analogy)一詞，源自希臘文的「ana 進、向、起來、按照」及「logos 言、言語」，

指依據相似的言語來解釋事物的某種意義(羅十二 6)。在基督信仰的層面上,指將一個概念應用在不同的存在層面上,使這概念既指出不同的存有物,或存有物的不同領域,又能保存其本有意義。

(2) 由社會、科學的角度而言,許多有創造力的科學家,顯示他們類比的能力,通常能將兩件看似不相關的事連結在一起,並「觸類旁通,舉一反三」地指出它們的共通性,因為,他們所看的往往不是事物的表面意義,而是它內在的本質。這種運用方式,是因著人類思想及言語的需要而產生的,使人類能夠以更彈性的說法,來表達某一事實與另一事實之間超越而無限的關係。

(3) 嚴格而論,類比和下面三個說法不同:

1)同義、同聲的言語使用法(單義性/一義性 *univocality, univocitas*):譬如以「人」來表達同樣的事實,張三是北方「人」,李四是南方「人」。

2)同義、不同聲的言語使用法(同義詞 *synonymity, synonymy*):譬如「天」和「乾」指同一件事,但不同聲。

3)不同義同聲的言語使用法(同音詞/同音異義 *equivocacy*):以同一字表達不同的意義,如「高」先生,泰山很「高」。

(二)類比法指出:一方面相似;另一方面又不相似的事實,可分為二種:

(1) 歸屬類比/屬性類比 (*analogy of attribution*):在歸屬類比中,類比的共同因素是以「第一類比極」為根據,而用之於「第二類比極」(「類比極」英文稱 *analogate*)。以健康為例:「第一類比極」指人的身體本身的健康。「第二類比極」是臉色或食物之類的與健康有關的東西。運用如此的方式,「健康」就可涵攝於不同的範圍中,如:社會、思想、宗教生活等很「健康」。

(2) 比例類比(*analogy of proportion*):是指每一「類比極」都有一個可以比較的基礎(或關係),能使兩種以上的「類比極」同時「一致」又「不一致」。如:〈天主經〉中,信友要求

天主/上帝/神(↗30 God)寬赦他們的罪,同時他們也應寬恕別人的罪。在這種類比中,信友注意天主/上帝對他們罪人的態度,和他們罪人對得罪他們的人態度的比例。

(三)簡史:在歷史中,類比指出人類的思想一直在辯證(*dialectical*)的過程中,即在肯定中的否定,又予以肯定。如果人在思考過程中,不維持此辯證方法(*dialectical method*),結果人的思想就很容易走向二個極端:或是走向「同義同聲»,使整個宇宙籠罩在一元論(↗1 *monism*)、泛神論(↗255 *pantheism*)的氣氛中;或是太強調「不同義同聲»,使有限和無限之間,成為兩個互不相關的領域。為此,類比的思想過程,就在指出人類思想的需求,以達中庸之道。類比的用法在神學(↗385 *theology*)、哲學(↗344 *philosophy*)的歷史中,可分為六個階段:

(1) 聖經(↗571 *Bible*):在認識天主/上帝的問題上,聖經很自然地運用了類比的思想;在智三 5 及羅一 18-20 中,聖經指出人由受造界的「美」和「偉大」中,可走向那萬物的創造者。同時,聖經也帶領人經由具體的受造界中彼此的關係,而走向人與天主/上帝/神相遇的關係中的救恩(↗455 *salvation*)。新約聖經(↗611 *New Testament*)裡,耶穌基督(↗296 *Jesus Christ*)也運用了許多類比的元素(若十四 9)。

(2) 初期教會(↗286 *church, primitive*):早期的神學以否定神學(↗197 *theology, negative; theology, apophatic*)來論述、綜合二個不能協調的事,即一方面該講出有關天主/上帝的事;另一方面則不能恰當的講出。如:希臘人、以聖經中阿勒約帕哥(*Areopagita*)為筆名,後代稱其為「偽狄奧尼修斯」(*Pseudo-Dionysios*)的狄奧尼修斯(*Dionysios Areopagita* 六世紀)曾說:論及天主/上帝的事,否定的說法比較真實;肯定的說法比較有問題(天上神品等級 *De coel. hier.2, 3*)。

(3) 中古時代:義大利神學家、本篤會隱修院院長、英國坎特布理主教安瑟莫(*Anselm of Canterbury 1033-1109*)曾主張:「人無法以有

限的思想，獲知那超越人所想像的那一位」。這種主張以「否定」的方式表達出更「卓絕」的意味。後期的士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)努力地整合肯定與否定的因素，如：天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)的奧蹟，一方面肯定天主/上帝愛的事實；但是，另一方面也否定了人能夠用有限的思想，真實的了解，那使天主/上帝第二位降生(↗332 Incarnation)為人，以及死在十字架上的卓絕之愛的奧蹟(降生神學 ↗333 theology, incarnational)；此愛的奧蹟是一種弔詭(paradox)。

(4) 1215 年教宗依諾森三世(Innocentius III 1198-1216)於拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)中，提到有關天主聖三/三一上帝時，很清楚地表示出類比的意義：「因為在造物主與受造物之間，如果說有相同點的話，同時，應指出他們之間的不相同點又多又大」(DH 806)。

(5) 德國神學家、聖經學家、宗教改革家馬丁路德(Luther, Martin 1483-1546)的十字架神學(↗7 cross, theology of the)，不太欣賞這種哲學性的類比的用法，他以很具體的否定神學，一方面注意天主/上帝在耶穌死亡中的「反面」；另一方面他但更卓絕地表示出天主/上帝深切地與信徒們一起生活的「正面」。

(6) 二十世紀：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)、德國宗教哲學家、神學家、耶穌會會士普日瓦拉(Przywara, Erich 1889-1972)和德國天主教基本神學家澤恩根(Söhnngen, Clemens Gottlieb 1892-1971)的討論中，日漸看出所謂的「創造類比」(analogy of creation)、「存有類比」(analogy of being)以及「十字架類比」(analogy of the cross)之間沒有衝突，因為，它們都是在不同的層面上，用受造物有限的思想來表達那超越有限思想能力的救恩奧秘(↗600 mystery)。在「存有類比/實體類比」和「十字架類比」(或稱信仰類比 analogy of faith)中，可以看出神學思想界中的不同的重點：1)天主教神學(↗43 theology, Catholic)本來較強調哲學性的表達，有關本性(natural)與超性(↗492 supernatural, the)之間的張力，以及自然的知識和信仰之間的關

係；2)基督教神學(↗446 theology, protestant)卻往往較強調「聖經式的」和「信仰性的」表達，較不注重「哲學性的」說法。

(四)綜合言之，有關類比的問題，應注意以下二點：

(1) 類比的神學基礎：由於無限的天主/上帝創造並救贖(redemption)了人，並且把自己啓示(↗472 revelation)給有限的受造物；因此，人(↗11 man)與一切的受造物都有創造主的面目。這個事實在耶穌基督的降生奧蹟中，更加彰顯出來。所以藉著類比，人在受造界中努力地想要了解那無限而超越的奧蹟。

(2) 類比思考過程，亦包括三個相輔相成的步驟：

1)肯定法(the way of affirmation)：講論這對象是什麼，如：天主/上帝是光。

2)否定法(the way of negation)：在肯定後又說明出這對象也不只是什麼，如：天主/上帝不是如同陽光的那種光，祂不是受造的光。

3)卓絕法(the way of eminence)：以積極的一面表達出：不但是什麼，也不但不是什麼，而且還超越什麼，如：天主/上帝是光的絕對圓滿的實現。

大體而言，亞洲人的思想比較採用否定的因素，這是較陰性(陰陽 ↗491 yin yang)的表達方式；西方思想中則較採用陽性的肯定法表達。

採用類比的說法，並非想以言語來控制天主/上帝/神；相反的，類比的用法反而能引導人類走向信仰之路；所以，妥善地運用類比可使人在天主/上帝的吸引下，走向耶穌基督的道路，並藉著聖神(↗566 Holy Spirit)的奧蹟，使有限的人與無限的天主/上帝之間彼此密切共融。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王煒午撰，《由庫恩(Kuhn, T.)科學典範(Paradigms)理論之研究：轉進理解人文宗教向度類比之討論》，台北新莊：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，

- 2003。
- 谷寒松著，《天主論·上帝觀：天地人合一》，再版，台北：光啓出版社，1992，pp.75-96。
- Chartier, G. W. *The Analogy of Love: Divine and Human Love at the Center of Christian Theology*. Exeter, Devon, U.K.; Charlottesville, Va.: Imprint Academic, 2007.
- Itkonen, E. *Analogy as Structure and Process: Approaches in Linguistic, Cognitive Psychology, and Philosophy of Science*. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publications, Co., 2005.
- Plantinga, A. *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans Publications, Co, 1998.
- Przywara, E. *Analogia entis*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962.
- Stammberger, R. M. W. *On Analogy: An Essay Historical and Systematic*. New York, N. Y: Peter Lang, 1995.
- Mondin, B. *The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology*. M. Nijhoff, 1963.

谷寒松

## 699 類型批判

lèixíng pīpàn

### CRITICISM, FORM

參閱：571 聖經 573 聖經批判學 578 聖經詮釋學 608 解釋學

(一)概念說明：類型批判/形式鑑別(form criticism)，德文原名(Formgeschichte)，其中批判/判斷/鑑別(criticism)，源自希臘文的「krinein 辨別、分開、分明、判斷」，指以理性思考、判斷的行動。在學術界指以客觀的學術方法，對某一課題或學術領域，如神學命題進行嚴格的研究。另類型/形式/樣式(form)。拉丁文字根為「forma」，指某事物的外在形狀、輪廓。“form criticism”直譯為類型的歷史，顧名思義，它所研究的是類型(福音傳統 Gospel of tradition)之成長、流變的歷史。類型批判學/形式鑑別學，所研究的是聖經(↗571 Bible)經文中的類型，如：奇跡(↗

229 miracle)、傳說、比喻(↗61 parable)、耶穌幼年史、耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)史、耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)敘述等，並追尋其在傳統中的改變與意義。

類型批判興起於源流批判(↗622 criticism, source)之後。在聖經批判學(↗573 criticism, biblical)之源流批判的過程中，學者愈來愈意識到，福音(↗642 Gospel)所用的源流(筆錄的文獻)還不是最原始、最古老的資料，在這些書面源流的背後，還有一段漫長的成長流變的過程(「口傳/口頭傳授」(oral tradition))。這一段口傳/口頭傳授階段最富變動性，一段經文往往因為流傳中教會的需要，如：宣講(↗330 preaching)、禮儀(↗692 liturgy)、教理(↗408 catechism)、辯論/爭論(debate, controversy)...等而改變。類型批判就是要深入這段類型流變的口傳/口頭傳授階段，並試圖找出催使經文變動的教會(↗411 Church)實況。

(二)類型批判有兩個基本的預設：

(1) 首先，人類語言或文字的各種表達方式(類型，即：文學的典型 literary type)都必須依循著一定的格式/型式(literary form)。講笑話有講笑話的方式，奇跡、比喻等都有一定的格式，因此，分析一篇經文的格式，便可知道它所屬的類型(聖經詮釋學/釋經學↗578 exegesis, biblical)。其次，類型和一般寫作時的景況/情境(場合/脈絡/情境 context)，有密不可分的关系。景況決定類型，從類型也可推知寫作的景況。在禮儀中，人容易創作出具有深度神學(↗385 theology)內蘊的頌歌；在宣講時，人意志激昂，會說出導人悔改的勸言。因此，從類型推斷出形成該類型的生活實況/生活處境(德文 Sitz im Leben)便是類型批判最重要的工作。

(2) 此外，類型批判還希望深入探究由於教會生活實況的轉變，所帶來的經文的流傳演變，認識經文的增長、合併、轉型，以及導致這種轉變的原因(生活實況 Sitz im Leben)。

(三)類型批判似乎把整個經文成長和演

變的過程，都歸因於宣道者教會的實況，結果顯然對耶穌的歷史事實，抱著相當懷疑的心態。但是，歷史的耶穌是真的如此空白嗎？人又該怎樣搭起史實和宣道的橋樑？看來類型批判本身並不停止於它所帶來的震撼，它也指示出一條研究的新方向。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 林思川著，《保祿飯化的敘述：一個類型批判的應用》，台北：輔仁大學宗教學研究所碩士論文，1991。
- 房志榮著，《類型批判在舊約研究上的運用》，《神學論集》第15集，台北：光啓文化事業，pp.1-15，1973。
- 張春申著，《類型批判簡介》，《神學論集》第3集，台北：光啓文化事業，pp.1-24，1970。
- Bultmann, R. K. *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*. New York: Harper and Row, 1962.
- McKnight, E. V. *What Is Form Criticism?* Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- Tucker, G. M. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1973.

黃懷秋

## 700 蘇亞雷斯學派

sūyālěisī xuépai

### SUÁREZIANISM

參閱：20 士林學派 19 士林神學 186 多瑪斯學派 609 新士林學派 303 思高學派 42 天主教的思想與生活

(一)概念說明：蘇亞雷斯學派/蘇亞雷斯主義(Suárezianism)是天主教士林/經院學派(↗20 scholasticism)內，由西班牙神哲學家、耶穌會士蘇亞雷斯(Suárez, Francisco de 1548-1619)首創的一種思想體系。注意政治與法律的課題，不接受君權神授的傳統神律(↗375 law, divine)思想，在神學研究上綜合希臘神學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)、義大

利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)及蘇格蘭神學家、方濟會會士敦司·思高(Duns Scotus, John 約 1265-1308)三位神學家的思想。試圖走在多瑪斯學派(↗186 Thomism)、思高學派(↗303 Scotism)與唯名論(↗463 nominalism)等路線的中間；但整體而言，他最接近多瑪斯學派，由於它受思高學派與唯名論影響頗大，因此，受到其對手—新多瑪斯學派/新多瑪斯主義(Neo-Thomism)者猛烈的攻擊。雖然，它不乏衛護者，然而，今日對它的重新評估與研究的工作才開始，仍待更多有志之士的投入。

(二)在晚期人文主義(↗13 humanism)、文藝復興(↗84 Renaissance)與反宗教改革(Antireformation)(宗教改革↗273 Reformation)等背景下，蘇亞雷斯學派/蘇亞雷斯主義興於西班牙，它以積極的批判眼光分析歷代思想家，包括：亞里斯多德、亞氏註解者、教父時期、士林/經院學派全盛期、十四和十五世紀的唯名論以及十六世紀西班牙士林/經院學派的思想家。蘇亞雷斯學派/蘇亞雷斯主義的學說，雖未曾受到教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)當局的推薦，但很快就為耶穌會學者所採用並尊奉為大師。

(三)在形上學(↗194 metaphysics)的基礎上，它將存有學(↗148 ontology)從神學論文與註解亞氏著作中，獨立出來而成為專論，這的確是哲學(↗344 philosophy)上的一大進展。其形上學的基本假設是：一切存有物(being)都在「至高存有」的概念內得到統一，一切受造物依賴天主/上帝/神(↗30 God)，即附質(↗291 accident)依附在實體(↗641 substance)上，因此，主張：「內在的屬性類比」(analogy of intrinsic attribution)(類比↗698 analogy)，即：天主/上帝與受造物在「存有」方面是一致的；不過此一致性有本質上的差別，即：天主/上帝是獨立的、最完善的存有，受造物是依賴的、是不完善的存有物。而異於多瑪斯學派所主張的比例類比(analogy of proportionality)。強調萬物對天主/上帝的依賴這方面，可說是蘇亞雷斯在形上學上最大的

貢獻。1592年蘇亞雷斯的代表巨著《形上學辯論》(Disputationes metaphysicae)開了系統神學(systematic theology) (↗313 theology, dogmatic)探討形上學的先河，被十七、十八世紀的歐洲大學(包括基督教大學)採用為教科書。

(四)在神學(↗385 theology)上較具影響力的思想約略為：

- (1) 他強調：受造人類(人 ↗11 man)的能力，在超性(↗492 supernatural, the)生活上，扮演主動角色的部分，他提出「服從潛能」(↗252 obediential potency)是主動的，並未抹煞人完全依賴天主/上帝與恩寵(↗353 grace)的推動。
- (2) 論及天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)，1606年其另一本巨著《論天主三位一體》(De Deo uno et trino)中，主張：「絕對自立體」(absolute subsistence)與「相對自立體」(relative subsistence)，而未損及天主/上帝的「唯一性」或每一位(格)的「無限性」，因為，天主/上帝本身特殊的完美，使每一位(格)相等地擁有其他的兩位(格)。
- (3) 至於天主聖子(Son of God)降生(↗332 Incarnation)，耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的人性已非獨立，而是與天主性/上帝性成爲一個自立體。
- (4) 現代史學家大都認爲：蘇亞雷斯對「權利」(right)與「法律」的貢獻甚鉅；他指出兩大原則：1)在社會起源中，團體是權威的發源地。2)自然律(↗169 law, natural)(含今日之國際法)先於一切政治尺度。他所提供的原則，對今日致力於建設超國家的社會(supranational society)具有高度的參考價值。

參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

編譯

## 701 收養論/繼承說

shōuyǎng lùn, jìchéng shuō

### ADOPTIANISM

參閱：45 天主聖三 296 耶穌基督 449 基督論  
401 教父學

(一)概念說明：收養論/繼承說/繼承論/嗣子論(↗701 adoptianism, adoptionism)一詞，源自拉丁文的動詞「adoptare 收養、立嗣」，即「ad 向、加」及「optare 揀選、選擇」，指接受沒有血統關係的人進入家庭之中。從基督信仰的層面而言，也象徵無限的天主/上帝/神(↗30 God)接納信眾成爲祂的子女。這是基督論(↗449 Christology)的異端(↗461 heresy)之一，即：耶穌基督(↗296 Jesus Christ)只是天主/上帝的養子，不是與天主父同實體(↗155 homoousios)的親生子。

此異端興起於二、三世紀，認爲耶穌基督實際爲人(↗11 man)，在洗禮時被天主父接納爲子。到了第八世紀在討論聖父與聖子之間的關係之理論時，認爲：在基督內有「雙重」子位，以人性而言他是天主/上帝的義子；在約旦河受洗時，才因恩寵(↗353 grace)被立爲「聖子」。

收養論又稱繼承說、嗣子論，此說法也是華語教會多年來使用之譯名，其實此說法並不適當，因爲嚴格而論，此異端並不是針對耶穌基督於救恩歷史(↗456 salvation, history of)中所繼承的使命，而是針對耶穌基督與天主父之間的關係，所以「收養論/繼承說/繼承論/嗣子論」並未確切表達出此異端的問題所在。在教會史(↗412 church, history of the)上，曾經許多次以不同的面貌出現。基本上，它主張基督的雙重子性；從神聖的一面而言，祂是天主的親生子(natural son)；從天主性而言，他是天父的獨生子(Son of God)；但從作爲一個人而言，祂只是天主父的嗣子或養子(adopted son)而已。



## (二)簡史：

(1) 雖然，此異端的起源，最早可以追溯至第三世紀敘利亞安提約基神學家、主教保祿(Paulos of Samosata 約+272)；但是，正式公開傳布此異端的卻是八世紀西班牙神學家托雷多(Toledo)總主教埃利班篤斯(Elipandus 717-800)。埃利班篤斯認為：為保障耶穌基督「人性」和「神性」之間的區別，最好的方法就是：稱呼那位自永恆即受生的聖言(↗558 Word of God)為天主/上帝的親生子；並稱呼那位被聖言所吸收的瑪利亞之子為天主/上帝的嗣子。當時的教宗阿德里亞努斯一世(Adrianus I 772-795)在致西班牙主教們的書信《普世的要義》(Institutio universalis)中，論及收養論/繼承說/繼承論/嗣子論者的錯誤，斥責此種謬論，不但與聖經，與最可信賴的希臘和拉丁神學家的教誨相違背，還會導致奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)的復甦(DH 595-596)。

(2) 埃利班篤斯不肯屈服；支持他的還有西班牙烏爾赫爾(Urgel)主教費利克斯(Félix de Urgel +818)。由於費利克斯的教區屬於法蘭克國王查理曼(大帝)(Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) 800-814)的權區之內，於是，794年6月查理曼(大帝)在取得教宗阿德里亞努斯一世的同意之後，在法蘭克福(Frankfurt)召開地區會議(local council)來解決紛爭。會議一開始就宣讀了教宗阿德里亞努斯一世的信函，毫無保留地斥責收養論/繼承說/繼承論/嗣子論為異端(DH 612-615)。並於尼西亞第二屆大公會議(↗128 Council of Nicaea II 787)中，宣布對收養論/繼承說/繼承論/嗣子論的絕罰(↗543 excommunication)。強調：天主/上帝之子成為人之子，卻仍然是個真正的兒子，只有一個「兒子」，祂不是個養子/嗣子(DH 615)。其實收養論/繼承說/繼承論/嗣子論最根本的困難是由古代的哲學原理(那裡有一完整的性體，那裡有一位格)而來，因而產生兩位兒子，一個親子(天主性)，一個養子/嗣子(人性)。

(3) 十二世紀，法蘭西士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)家阿貝拉爾(Abélard, Pierre(Peter) 1079-1142)；德國神學家、奧古

斯丁會會士福耳馬爾(Folmar von Triefenstein 1146-1181)；以及法國神哲學家、天主教主教吉耳貝(Gilbert de la Porrée (Gilbertus, Gillibertus, Gislibertus Porretanus) 約 1080-1154)，一致聲稱：聖言和人性的統一，只是外在而偶然的；因為，如果這統一是實質上的話，它將會在天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中，投下一些有限的因素。因而，他們也認為：作為一個人的耶穌，不是天主的親子，而只是養子/嗣子。1177年2月18日，教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)於致理姆斯(Reims)總主教紀堯姆(Guillaume, William)的書信《因為基督》(Cum Christus)中，斥責這種謬論，強調：「正如基督是真天主/上帝，同樣，基督也是真人，具有理性的靈魂與血肉的人性」(DH 750)。

(4) 一百多年以後，法國神哲學家、道明會會士、天主教主教迪朗都斯(Durandus(Durand) de Saint Porciano 約 1275-1334)以及某些思高學派(↗303 Scotism)學者認為：由於耶穌基督已經領受了全部的聖化恩寵(sanctifying grace)(↗353 grace)，因此，祂同時是天主/上帝的親子和養子/嗣子。但這種理論仍須被棄絕，因為，所謂「立嗣」，意謂那「被立嗣的」(耶穌基督)與「立嗣者」(天主/上帝)之間本來毫無關係，而基督卻既是真天主又是真人，祂不可能與天主父毫無關係。況且，同一個人怎能既是親子又是養子/嗣子呢？

綜合而言，收養論/繼承說/繼承論/嗣子論，只是基督論中有關基督性體(本性 nature)與位格(↗206 person)的關係中，許多異端中的一個；從第三世紀開始，直到近代，都困擾著基督論的完整性和健全性。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Limborgh, E. H. *Alcuinus als bestrijder van het Adoptianisme*. Groningen: P. Noordhoff, 1901.

編譯

## 702 護教學

hùjiàoxué

### APOLOGETICS

參閱： 385 神學 430 基本神學 387 神學方法

#### (一) 概念說明：

(1) 護教學/辯護學(apologetics)一詞，源自希臘文的「apo 由、從」、「logos 言、言語、學問」及希臘文動詞「apologeisthai 出於自衛地說」，指為教義(↗407 doctrine)辯護的學問。以為自己或別人辯護，來解釋本身行為的理由；與希臘文名詞「apologia 法庭上的辯護演說」，如由希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)予以傳揚的，以及希臘哲學家蘇格拉底(Sōkratēs 約469-399)有名的辯護，證明自己的意見、學說、動機與信念正確，以對抗否定他們的人。從基督宗教(↗436 Christianity)的層面而言，指辯護、證明耶穌基督(↗296 Jesus Christ)啓示(↗472 revelation)的正確性及可信性之學問。

(2) 護教學一般來說，即是：有關護衛、辯明、解釋或證明基督宗教的神學科目。在這個意義上，護教學可視為基本神學(↗430 theology, fundamental)中「辯護的一方」，想在世俗科學(science)、哲學(↗344 philosophy)、本土文化/本地文化(local culture)或非基督宗教(↗239 religion, non-Christian)反對、誤解、缺乏興趣的情況下，負責作對「外」的媒介。

(二) 護教學在整個神學(↗385 theology)界的地位：

(1) 當「向外回答對基督宗教的反對及解說」時，要避免兩種危險：

1) 護教學離開神學的範圍，因此，失掉其自身的豐富、力量及影響別人思想的說服力，而變成一種「為反對而反對」的、「失於情緒化」的論調。

2) 護教學可能採取典型的純辯論的態度

與策略，如：匆促作結論；論證只與意識型態、形式主義有關，無意識到社會、歷史情勢的細微差異及內在的變化。

(2) 護教學可能傾向消極自衛，不了解反對者的立場亦有其歷史確證的部分。或可能把屬於某一時代的問題太過於絕對化，彷彿基督宗教永遠屬於那已過去的時代。不能否認，在中國文化及宗教的環境中，護教學經常難免產生這兩種危險。如果，護教學走得太極端，對在中國建立一個本地化/本位化(↗98 inculturation)又有活力的基督宗教團體，有相當大的負面影響。

#### (三) 護教學和歷史可分為六個階段：

(1) 新約(↗611 New Testament)聖經中的護教學：新約主要是講耶穌基督生活、言語及行動的故事，並為人生活中的信仰(↗315 faith)、崇拜與實際行動勾畫出故事的影響。表面上，福音(↗642 Gospel)、書信、《宗徒大事錄》與《默示錄》像是對已信者的基督徒而說。新約作者沒有針對不信的人或搖擺不定的信者爭論為何人要做基督徒。但仔細研究新約，會發現相當多的間接證據，證明年輕的教會(↗411 Church)以護教姿態面對猶太宗教(↗516 religion, Jewish)、非基督宗教思想，以及在基督徒團體中發生的偏激傾向。新約以相信耶穌基督的復活(↗47 Resurrection of Christ)為教會存在最重要的理由；因此，復活信仰廣布於整個新約之中，居獨特重要的地位，為希望的根本來源一事上，明顯可見。《伯多祿前書》三15以確切、動人的方式，撮要說明了新約的護教面：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」。這最希望的理由，就是耶穌的復活。

(2) 教父(↗400 Church, Father of the)時代的護教學：從第二到第六世紀，護教學是神學中，生氣蓬勃的一科。基督宗教盛行，成為國教，成為官方認可的宗教(↗266 religion)，這是獲得驚人成就的一個階段。教父們不怎麼強調耶穌的奇跡(↗229 miracle)、復活以及他本人的品德，而比較喜歡由福音在信者的思想、心靈上的影響來論證。從第三世紀起，

如：凱撒勒亞主教、教會歷史學家歐西比烏斯(Eusebios of Caesarea 約 265-339)；塞浦路斯(Cyrrhus)主教狄奧多勒(Theodoret of Cyrrhus 約 393-466)以及北非洲西波(Hippo)主教、拉丁教父奧古斯丁(Augustinus of Tagaste) 354-430)的思想中，護教學逐漸變成基督宗教與柏拉圖主義(↗300 Platonism)之間各種形式的批判性交談。領導的護教者，幾乎是一致贊成要整合聖經(↗571 Bible)、正統信仰(↗315 faith)與不同文化(↗81 culture)。但這樣的整合不會走向極端嗎？這段期間，柏拉圖主義者與一些強調個人主義(individualism)的基督徒都有危險，太強調自我得救和過於專注於來世，難於表達聖經中的入世團體生活，以及改善世界之要求。亞洲文化尤其是中國基督宗教，有某些方面要由教父時代護教者的經驗來學習、整合亞洲文化與聖經信仰(亞洲神學(↗222 theolovg, Asian))。

(3) 中古時代的護教學：從第六世紀到十一世紀的歐洲文化，正處於從拉丁文化到日耳曼文化的轉變中，社會狀況也相當不穩定，以致神學沒有真正地建立成一門學問的機緣。十一世紀起，天主教會(↗44 Church, Catholic)的思想及生活與西方政治、文化、生活緊密相連，以致很少機會與其他宗教信仰作成功的交流。在學術上面對其他宗教信仰最出色的作品是 1261 年多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的《駁異大全》(Summa contra Gentiles)。這時代的護教學大體上說是基督宗教內在的護教學，即他非常詳細的發揮信仰與理性(↗322 faith and reason)的互動關係。多瑪斯·阿奎那與義大利士林/經院學派(↗20 scholasticism)神學家、神秘學家、方濟會會士波那文都拉(Bonaventura (Giovanni di Fidanza)約 1217-1274)的中庸之道，也給今日護教神學家提供許多靈感與可供參考之處。

(4) 十六世紀到十八世紀的護教學：此時護教學的主要問題，就是向外證明基督宗教自身的可信性；這在十六世紀幾乎是不需要的事，因為，兩個辯論對立集團(天主教與基督教)都是基督徒。然而，十七世紀科學主義(Scientism)伴隨人文主義(↗13 humanism)及

當時興起的理性主義(↗398 rationalism)，攔住了日益增多的人心。除了理性主義外，還有基督徒團體之間的競爭，及心胸狹窄的敵意甚至包括宗教戰爭，對基督宗教的懷疑與冷漠日增。在此外在的對立下，基督教與天主教也有某程度的合作：共同努力維護/辯護一般宗教信仰的重要性，並指出基督宗教之特殊、卓越的價值。十八世紀啓蒙運動(↗474 Enlightenment)，訴諸以實際的科學、歷史，來證明他們的理論，其威力更直接打擊基督宗教的立場。護教學因此日益集中在注意科學性的歷史證據，寧可少靠高深的形上學(↗194 metaphysics)的論證(argument)。

(5) 十八世紀末及十九世紀的護教學：

1) 德國信義宗平信徒、德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)哲學家康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，由其二著作《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft)與《實踐理性批判》(Kritik der praktischen Vernunft)，提出「純粹理性」(pure reason)與「實踐理性」(practical reason)的二元思想，為十九世紀早期大部份的護教學，尤其是基督教界，建立了哲學的框架。許多人隨著他的提示認為：信仰當植根於良心的呼聲，以及道德責任的意義上(此觀念與中國之人心有善意之終極準則的信念相當接近)。然而，在浪漫主義(Romanticism)復興的環境裡，尤以德國神學家、宗教哲學家、信義宗牧師施萊爾馬赫(Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 1768-1834)為代表，此時的思想家更深地注意人的感覺，將康德理性化的「道德主義」緩和；將康德的「個人主義」因對團體更深的意識而降低；將康德的「形式主義」(formalism)因對歷史實存的更深興趣而減輕。可是，丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Sören Aabye 1813- 1855)，強烈抨擊基督教護教學的這些形式，控告他們沖淡了基督宗教的精華。

2) 天主教護教學則顯出兩種傾向：a) 比較前進的護教神學(apologetic theology)思想家，嘗試與十九世紀的哲學主流展開認真的交談。b) 比較傳統的天主教護教神學家，如：西班牙政治評論家、哲學家、社會學家、天

主教司鐸巴耳梅斯(Balmes, Jaime Luciano 1810-1848)；義大利信理神學家、耶穌會會士佩羅內(Perrone, Giovanni 1794-1876)，以及梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)之《天主之子》(Dei filius)教義憲章抗拒康德等人思想的評論，繼續堅持天主/上帝/神(↗30 God)存在的可證性與歷史的可靠性(DH 3009, 3033)。但英國神學家、初為安立甘教會神職、1845年轉入天主教會之紐曼樞機(Newman, John Henry 1801-1890)，1870年在其著作《信仰的邏輯》(An Essay in Aid of a Grammar of Assent)一書中，卻極審慎、精密地表達宗教認識論(religion epistemology)的態度。在其《為自己生活的辯護》(Apologia pro vita sua)一書中，紐曼為其護教學發展出更完備的天主教的向度。許多在這段時期的天主教思想家，如：西班牙政治評論家、哲學家、社會學家、天主教司鐸巴耳梅斯；比利時神學家、贖世主會會士、天主教樞機德尚(Dechamps, Victor Auguste Isidore 1810-1883)，不耐煩冗長、瑣細的歷史證據，將信仰的合理性的證據，建基於當前事實上：即教會在當前的顯明標誌。(DH 3012, 3013)。

(6) 廿世紀的護教學：在當今思想日益多元的氛圍中，加上聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)研究顯著的進步，受到空前精微之認識論、解釋學(↗608 hermeneutics)挑戰，且受命與非基督宗教交談(宗教交談 interreligious dialogue)，護教學日趨走向基本神學(↗430 theology, fundamental)的積極功能。這方面有太多神學家，無法一一列名。梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)文獻，尤其是《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章，以更完整、更有建設性的方式走向「世界」的現代護教學之明顯範例。「護教學」一詞因此已經不常使用。

(四)今日護教學的急迫問題：今日的護教學，如何協助一些在實際上生活上、信仰上已遠離基督宗教傳統的基督徒，使其重新發現基督宗教的意義與關鍵性？才是更迫切的方向。何處是護教學的出發點或基礎？在此

多元的現代世界中，護教學幾乎不可能找到一個客觀、中立的立足點，來開始它的辯護工作。護教學與系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)之間的確切關係是什麼？護教學與各基督宗教派別之間的交談如何連在一起？

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- 范泰爾(Van Til, C.)著、呂沛淵譯，《基督教護教學》，台北：基督教改革宗教會，2008。
- 黎家生(A. Richardson)，顏路裔譯，《基督教護教學》，香港：道聲出版社，1975。
- Bacik, J. J. *Apologetics and the Eclipse of Mystery: Mystagogy according to Karl Rahner*. London: University of Notre Dame Press, 1980.
- Dulles, A. *Apologetics and the Biblical Christ*. Westminster, Md.: Newman Press, 1963.
- Fichter, J. H. *Textbook in Apologetics*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1951.
- Rahner, K. *Foundations of the Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Seabury Press, 1978.
- Richardson, A. *Christian Apologetics*. London: S.C.M., 1947.

谷寒松

## 703 魔鬼

móguǐ

DEVIL; DEMON

參閱：49 天使 50 天使論 5 二元論 383 神話  
352 刷秘 139 地獄 500 惡 293 附魔 75 反  
基督

(一)概念說明：魔鬼(devil, demon)一詞，其中，鬼魔/惡魔/惡神(devil)，源自希臘文「dia 經」及「ballein 拋擲、攻擊、擾亂、妨礙」，意思是指擾亂者、污蔑者之意。另鬼魔/鬼神/惡魔(demon)，源自希臘文的「daimon 鬼神、神」。指世界上不同宗教(↗266 religion)、信

仰(↗315 faith)以神話(↗383 myth)、象徵(↗528 symbol)、故事及儀式(rite)，表達此精神體對人類、團體的關係及負面影響，藉以引起一般信徒的怕懼。因為，魔鬼/撒旦(the Devil, Satan)在人類民間宗教(popular religion)信仰中，包含許多惡性的精神體，一般主流宗教皆肯定某種邪惡勢力的存在。在嚴格的神學思考中，此說法表示惡勢力存在於人類具體生活的各種情況中，產生邪惡的影響與力量。

基督宗教(↗436 Christianity)依據新、舊約聖經(↗571 Bible)的啓示(↗472 revelation)，亦主張天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)與人類(↗11 man)有一對立的、由善轉惡的受造性仇敵存在(谷一 13；若八 44；伯前五 8-9)；因此，一方面肯定此類精神體的存在；另一方面依據對天主/上帝/神(↗30 God)的愛及耶穌基督(↗296 Jesus Christ)救世主(Savior)的信仰，超越對邪惡之神的恐懼。當然，在人類思想歷史中，也有人否認可見世界之外的精神體；如：無神論者(↗514 atheism)、唯物論者(↗464 materialism)、科學主義者(scientism)等。在猶太宗教(↗516 religion, Jewish)與基督宗教(↗436 Christianity)的用法上，魔鬼一詞意思是惡神。鬼神學/鬼神論(demonology)是有關「惡神」與「魔鬼」的教理(↗408 catechism)或學說。在今日思想的環境中，用批判、辨別的解釋學(↗608 hermeneutics)精神，如同研究天使(↗49 angel)一般(天使論↗50 Angelology)，故同樣研究「魔鬼」與「惡神」的主題，是很重要的。本文先討論魔鬼，再討論惡神。

(二)魔鬼：魔鬼在許多宗教傳統及其經典中，其意義都指向邪惡的精神存有物，常視為最高等級，為其他惡神所臣服：

(1) 聖經(↗571 Bible)對魔鬼存在的基本肯定，無絲毫懷疑的餘地。

1) 舊約(↗687 Old Testament)有時把仇人稱為「撒旦」(列上五 18；十一 24-25；詠一〇九 6；撒下廿九 4)；受苦者甚至可能稱天主/上帝為「撒旦」(約十六 9；卅 21)。撒旦和天主/上帝討價還價，建議試探約伯(約一

6-二 10)，但是撒旦仍在雅威(↗505 Yahweh)的控制下(匝三 1-2；詠一〇九 6)，他是天主/上帝憤怒的工具(撒下廿四 1-3)。因著希臘化思想，撒旦被視為「墮落的天使」、背叛其造物主，如《哈諾客書》(Slavic Book of Enoch)廿九 4-5 所說，撒旦被視為天主/上帝的敵人與人類的誘惑者，如《禧年書》(Book of Jubilee)十一 1-13 所強調。這些觀念逐漸地進入猶太教的思想與生活(↗518 Judaism)中。在死海古卷/死海捲軸(Dead Sea Scrolls)之古木蘭昆蘭派(the sect of Qumran)的二元論(↗5 dualism)裡；撒旦，扮演一個重要的角色，是徹頭徹尾的惡神(IQS 三 21-23；IQM 十三 11-12；IQH 三 28, 36；十一 12)。

2) 新約(↗611 New Testament)用基督以前數世紀的猶太教傳統來思考；以末世的迫近來強調世上的撒旦權勢。稱魔鬼為「仇敵」(瑪十三 39；路十 19)、「惡者」(瑪十三 19，38；若十七 15；若壹二 13-14；五 18)和「世界的首領」(若十二 31；十四 30；十六 11)。魔鬼由此被懂成耶穌基督救贖工程(economy of redemption)的「反對者」與「仇敵」(若壹三 8，10)。傳福音(↗642 Gospel)者，敘述耶穌與魔鬼在曠野戰鬥(谷一 12-13 與平行經文)；耶穌是「更強的一位」，打倒了魔鬼(谷三 27)，看見撒旦如同閃電一般自天跌下(路十 18)；耶穌驅魔(谷三 22-23；路十一 20)；魔鬼鼓動猶達斯背叛耶穌，卻不能擊敗耶穌(路廿二 3；若十三 27)。

在保祿傳統的氛圍中，耶穌的戰勝魔鬼已有宇宙的向度(弗二 2；六 10-20；哥二 9，15)。魔鬼有暫時的權力去誘惑信徒(格前七 5；格後二 11；宗五 3)，阻止傳福音工作(得前二 18)，讓年輕教會遭受迫害(宗十三 10；伯前五 8-9；默十二 13-18)；魔鬼「從起初，他就是殺人的兇手，不站在真理(↗335 truth)上，因為，在他內沒有真理；他幾時撒謊，正出於他的本性；因為，他是撒謊者，而且又是撒謊者的父親」(若八 44)。但最後撒旦將完全戰敗(默十二 7-9)，並被投入地獄之中(默廿 8-10)。

(2) 教父時期的神學家，給魔鬼不同的名稱，如：「撒旦」、「惡者」、「路濟弗」(Lucifer)(按

比喻的方式解釋依十四 12 與約四一 10)、「法老」(Pharao)，如：希臘神學家、小亞細亞利西亞(Lycia)主教梅篤丟斯(Methodios of Olympus 約 260-311)及古小亞細亞(今土耳其)神學家、卡帕多細亞(Cappadocia)教父巴西略(Basilius of Caesarea (the Great) 約 330-379)，所稱之：「米散叟」(Misanthrop)(意為：恨人類者)。埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)主張：魔鬼是天使中至高者之一，甚或是更高的，他背叛天主/上帝，因而變成最低等的受造物，在教父時代廣受接納，但卻沒有充份的聖經基礎。

(3) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)以較謹慎的態度面對有關魔鬼的事實：1) 教宗良一世(大良)(Leo Magnus I 440-461)，於 447 年致阿斯托加(Astorga)主教圖里比烏斯(Turribius)的書信《多麼可讚美的》(Ovam Laudabiliter)中：譴責二元論的主張，即魔鬼是出自地獄、絕對獨立的邪惡自立體(DH 286)。2) 最重要的聲明在拉特朗第四屆大公會議(↗236 Council, Lateran IV 1215)中，反對亞勒比根派(Albigenses)及純潔派(↗395 Catharists)的思想時，肯定公教會的正統思想，宣布：相信「天主/上帝所造的魔鬼以及其他惡神的本性是善良的，但他們因自己的惡意而成爲惡者。人卻因惡神的唆使而犯了罪」(DH 800)。3) 梵蒂岡第一屆大公會議(↗452 Council, Vatican I 1869-1870)未論及魔鬼。4) 梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)在「真理的層次」(↗336 truths, hierarchy of)的清晰覺知下，可於：《神聖大公會議》(Sacrosanctum Concilium SC)禮儀憲章第 6 號；《萬民之光》(Lumen gentium LG)教會教義憲章第 2, 13, 22 號；《致萬民》(Ad gentes AG)論教會傳教工作法令第 3, 9 號，頗爲謹慎地提到魔鬼的主題。

(4) 系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)提到魔鬼時，要特別注意下面幾點：

1) 應當記住，在論鬼神時，要注意聖經批判學(↗573 criticism, biblical)及識別的解釋學(↗608 hermeneutics)的重要原則。這頗爲冷

靜、約束的態度幫助許多人從誇張的「魔鬼恐懼」中釋放；提高了對人世間之經濟、社會、政治、與生態學界的不公義結構中，對邪惡勢力的警覺性；鼓勵教會加緊對「驅魔」的管理。

2) 如果誰說「魔鬼」只是一種「文學性」的表達，表示人類被「自製的邪惡」所包圍，此邪惡雖然有時超過個人或小團體的能力，但整個人類自己能處理惡勢力的問題，這種看法可能是種過度單純化以及理論簡化的趨勢。這種主張顯然和聖經與傳統肯定魔鬼存在互不相容。

3) 「位格」(↗206 person)的範疇，應當類比(↗698 analogy)地用於魔鬼；魔鬼是個始終在顛倒反常中的「位格」。

(三) 惡神：普世人們所流行的信念：宇宙間有許多神靈，能用消極方法影響人類的生命；魔術與特殊儀式能影響、安撫、逐出他們。以神話的世界觀看，他們代表宇宙自然界的威脅力量：

(1) 人對於「宇宙中的惡」之基本經驗，發現也表達在古代近東複雜的鬼神論中，這影響到舊約早期的幾個階段。

1) 舊約的作者知道在宇宙中，有：曠野的(肋十六 8-26)、夜間的(依卅四 14)、正午的(詠九一 6)以及災難的(編下十一 15；依二 6；詠一〇六 6)「惡神」。雅威的觀念越趨於成熟，越強烈指責種種對惡神的敬禮(veneration)爲偶像崇拜(申十八 9-13)。先知們堅決反對多神論(polytheism)傾向使惡神成爲神明。早期猶太宗教把惡神視同異教神祇；視之爲：惡鬼、毀滅者、誘惑者、人類的反對者。惡神最初是善天使，但因反叛而墮落，如：《哈諾克書》(Etiopian Book of Enoch 6-36)所說。

2) 新約由早期猶太宗教接收了某些說法。耶穌基督看透他們是「污鬼」，使人附魔、患病(谷三 22-30)。耶穌將他們逐出，即立下「天國」(↗38 kingdom of God)來臨的記號(路十一 20 與平行經文)。耶穌與惡神的格鬥，由其宗徒(↗260 apostles)(瑪七 22；前六 7, 13；九 38-39；十六 17；路十 17-20)及初

期教會(↗286 church, primitive)持續(宗八 7；十九 11-17)。教會(↗411 Church)與惡神的擾亂博鬥，也暗示完全排斥魔術、迷信(宗十三 8-9；十九 18-19)與占卜(宗十六 16)；在聖神(↗566 Holy Spirit)的權能下，教會有力量如此作(格前十二 10)。耶穌復活(↗47 Resurrection of Christ)後，傳統聲稱耶穌基督受難聖死(↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活是對「一切率領者和掌權者」的決定性勝利(格前十五 23-28；哥二 15)。惡勢力在何處撕裂了受造界，耶穌基督在何處建立了和平(哥一 20)。惡神是位格性、純神性的存有物，它實實在在與世界、自然界以及救恩史(↗456 salvation, history of)有關(瑪四 1-11)。

(2) 教父時期提出幾個觀念：北非洲(北阿非利加洲)辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)與義大利神學家、米蘭主教、拉丁教父盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)們都認為：惡神是善天使，因對人的女兒起了性慾而獲罪。北非洲西波(Hippo)主教，拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，相信：嫉妒與驕傲使那些天使變成惡神(《天主之城》(De Civitate Dei)，XV, 23)。

(3) 教會訓導權必須注意：在基督徒團體中有時所出現的摩尼教(↗Manichaeism)與二元論的世界觀。這種世界觀主張「光明」(精神)與「黑暗」(物質及身體)的衝突。於是拉特朗第四屆大公會議《多麼可讚美的》書信中，反對二元論鄭重宣布：「天主/上帝所造的魔鬼以及其他惡神的本性是善良的，但他們因自己的惡意而成爲惡的」(DH 800)。

(4) 今日系統神學必須注意下列範圍：

1)如上述，要由批判的、識別的、但非理性主義(↗398 rationalism)的解釋學引導。

2)要顯示耶穌基督的救援及釋放的力量，尤其是在人對惡神的恐懼，如陰影般糾纏不去的文化領域裡。

3)惡(↗500 evil)的奧秘(↗600 mystery)是多面事實，不能只以人類的罪惡與軟弱來解釋它：一方面有一種強而有力、但有限的、可覺察的、邪惡的力量在實在界(↗637 reality)

中；但另一方面，人對世界的惡，仍有其應負的責任。

4)教會既然是繼續實行耶穌基督救恩的使命，所以它也有驅魔/驅魔禮(exorcism)的能力。事實上，在教會的團體中有一些人有這種驅魔的神恩(↗377 charism)。但是教會官方在使用驅魔的神恩上，應提出一些規範，以保持教會救恩聖事(sacrament of salvation)(↗559 sacrament)的特質。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

金象達著，〈新世紀倫理研討：同性戀、氣功、魔鬼、網路文化...等〉，《見證月刊》第 33 期，台北：見證月刊雜誌社，2003。

柯成林(Bruckner, E.)著，〈耶穌受魔鬼試探的敘述〉，《神學論集》第 75 集，台北：光啓文化事業，pp.17-25，1988。

柯拉柯夫斯基(Kolakowski, L.)著、楊德友譯，《宗教：如果沒有上帝：論上帝、魔鬼、原罪以及所謂宗教哲學的其他種種憂慮》，北京：三聯書店，1997。

楊牧谷著，《魔惑眾生：魔鬼學探究》，香港：卓越書樓，1995。

蘇姆洛(Sumrall, L.)著、吳文秋譯，《魔鬼的真面目》，台北：橄欖基金會，1984。

Corte, N. *Who is the Devil?*. New York: Hawthorn Books, 1958.

Cristiani, L. *Evidence of Satan in the Modern World*. Macmillan 1962.

Kolakowski, L. *Religion: If there is no God... on God, the Devil, Sin and other Worries of the So-Called Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, 1982.

Ling, T. O. *The Significance of Satan: New Testament Demonology and Its Contemporary Relevance*. S.P.C.K., 1961.

Morris, R. and Bierce, A. *The Devil's Dictionary*. Oxford University Press US, 1999.

Shanks, N. *God, the Devil, and Darwin: A Critique of Intelligent Design Theory*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

谷寒松

## 704 辯證神學

biànzhèng shénxué

## THEOLOGY, DIALECTICAL

參閱：385 神學 446 基督教神學 698 類比 352  
剔秘

(一) 概念說明：辯證神學(dialectical theology)一詞，其中辯證法/辯證論(dialectic)，源自希臘文的「dia, dyo 雙方的、兩面的」及「legein 說」，指雙方提出不同的說法與主張，交互論辯。從哲學(↗344 philosophy)的層面而言，指一般人類的思想方式及規律的形式邏輯，透過正面的陳述和反面的辯駁，抽絲剝繭地使事物的本質呈現出來。前有希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)的哲學推理；後有德意志觀念論(German idealism)(↗712 Idealism)哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770- 1831)動態性地解釋整體實在界的存有論的辯證法：「正」(thesis)、「反」(antithesis)、「合」(synthesis)的推理方式；以及德國哲學家、社會學家、經濟學家馬克思(Marx, Karl Heinrich 1818-1883)的辯證唯物論/辯證唯物主義(dialectical materialism)。另神學(theology)，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，即論述神、研究神及神與宇宙關係的學問。

辯證神學指第一次世界大戰之後，基督教神學(↗446 theology, protestant)中的一個階段與內容，也指一個神學(↗385 theology)、哲學上用以辯論的特殊方法。主要人物是：瑞士改革宗神學家巴特(Barth, Karl 1886-1968)；瑞士實踐神學家、信義宗牧師圖爾奈森(Thurneysen, Eduard 1888- 1974)；瑞士改革宗神學家、倫理學家布倫納(Brunner, Heinrich Emil 1889-1966)；德國信義宗神學家戈加藤(Gogarten, Friedrich 1887- 1967)以及德國信義宗新約聖經學家布特曼(Bultmann, Rudolf Karl 1884-1976)等神學家以辯證的方式思考、研究神學的方法。

(二)簡史：

(1) 辯證神學的歷史，嚴格而論，始於廿世紀20年代；這些神學家的共同觀點公諸於世則在1921德國信義宗神學家戈加藤的著作《宗教決定》(Die religiöse Entscheidung)；1922年瑞士改革宗神學家、倫理學家布倫納的《經驗、知識與信仰》(Experience, Knowledge and Faith)；1963年瑞士實踐神學家、信義宗牧師圖爾奈森的《杜斯妥也夫斯基》(Dostoevsky: A Theological Study)；1919年瑞士改革宗神學家巴特的《羅馬書釋義》(Der Römerbrief)(此書得到布特曼的悅納)。1922年秋，巴特、戈加藤與圖爾奈森創辦《時代之間》(Zwischen den Zeiten)雜誌，德國牧靈神學家、信義宗牧師默茨(Merz, Georg 1892- 1959)任編輯。那年，一位觀察家給新創立的神學小組命名為「辯證神學家」。

(2) 巴特的辯證神學包含下列幾個因素：

1) 辯證的根源在於天主/上帝/神(↗30 God)；天主/上帝自己在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的死亡(↗154 death)與復活(↗47 Resurrection of Christ)中，否定或否認罪人(罪↗591 sin)的生活意義。

2) 此一批判性的否定造成了距離；一條「死亡線」把天主/上帝與人、時間與永恆分開；丹麥信義宗神哲學家、存在主義之父齊克果(Kierkegaard, Søren Aabye 1813-1855)，稱之為：「品質方面的無限差別」。德國信義宗宗教哲學家、神學家奧托(Otto, Rudolf 1869-1937)，稱天主為「根本不同的另一位」(Der ganz Andere)，並稱天主/上帝為「赫赫可畏且引人入勝的奧秘」(mysterium tremendum et fascinatum)。天主/上帝在耶穌基督內顯現，天主/上帝仍是天主/上帝，人不過是灰土，神、人之間的相遇只在神蹟(奇跡↗229 miracle)與信仰(↗315 faith)的弔詭中。

3) 在基督的十字架內，天主/上帝搭橋於鴻溝上。批判性的否定與差距，為天主/上帝不可思議之慈愛的肯定所擁抱。這是巴特辯證神學的精髓。辯證神學是以矛盾對立的命題表達，從否定無止境地移向肯定。後期的巴特變得比較肯定，在其神學觀點上辯證因



素已經較少。

(三)布倫納、布特曼與戈加藤都同意神學的辯證性是由(罪)人的存在及理性思考，而非由啓示(↗472 revelation)事件而來；因此，他們強調人的存在之分析。巴特卻主張：天主/上帝的啓示否定或反對(罪)人整個的存在，即啓示本身包含神學的辯證性。巴特控告布倫納、布特曼與戈加藤說：「他們在天主聖言(↗558 Word of God)之外接受另一種尋求啓示真理(truth of revelation)(信仰真理↗318 truth of faith)的權威；就是人本身有理性的思考能力」。早期的巴特拒絕任何人類存在的哲學分析。1933年巴特和他們分道揚鑣；辯證神學的高潮嚴格而論就此落幕。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

- Chalamet, C. *Dialectical Theologians: Wilhelm Herrmann, Karl Barth and Rudolf Bultmann*. Zürich: TVZ, Theologischer Verlag Zürich, 2005.
- Doran, R. M. *Theology and the Dialectics of History*. University of Toronto Press, 1990.
- McCormack, B. L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development*. Oxford University Press, 1997.
- Moltmann, J. and McConkey, J. *The Beginnings of Dialectic Theology*. John Knox Press, 1968.
- Tillich, P. *What Is Wrong with the "Dialectic" Theology?*. University of Chicago Press, 1935.

編譯

## 705 屬性交流

shǔxìng jiāoliú

### COMMUNICATION OF IDIOMS

參閱：449 基督論 4 - 性論 6 二性一位的結合  
192 安提約基學派 56 厄弗所大公會議 130  
加采東大公會議 28 天人

(一)概念說明：屬性交流(communiation of idioms)一詞，其中交往/交流/溝通/傳播/通傳(communiation)，源自拉丁文的「communis 公共的、通用的」及「communicare 交換、來往」，指二存有物之間的互動、往來。另屬性/特性(idiom)，源自希臘文的「idios 個人的、自己的、個別的」及希臘文與拉丁文的「idiōma，個別性、特殊性」，指某一存有物的特殊風格與質性。一般而言，指在一個主體上，有多種存有物特性的交流。如：一個人可以同時擁有中國人、基督徒、科學家的特質。從基督徒神學(↗442 theology, Christian)的層面而言，指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的「神性」與「人性」的相通、交流。即在耶穌基督這一位身上，有二種性體的彼此滲透/相互寓居(circumincession)。因此，在耶穌這一位身上，有神性的全能(↗181 omnipotence)、全知(↗180 omniscience)、全在(↗179 omnipresence)等特色，也有人性的有限時空。換言之，屬性交流是基督論(↗449 Christology)應用的表達方式，耶穌基督的奧蹟：既然在一個位格之內，結合了兩種性體，便可以較靜態的說法為「二性一位的結合」(↗6 union, hypostatic)；以較動態的說法為，在耶穌基督身上，將神的屬性經過位格(↗206 person)歸屬給人性的基督，將人的屬性經過同一的位格歸屬給神性的同一基督。

以上就是所謂「屬性交流」的理論，它的最終根據正是「二性一位」這件事實；因為，一方面基督徒既不可以混淆(甚至否認)這兩種性體中的任何一項；另一方面，基督只有一個位格，即是一位。由此可見，屬性交流其實已經觸及了聖子降生(↗332 Incarnation)的核心，它表達了「二性一位的結合」的奧祕。

(二)新約(↗611 New Testament)雖不用「屬性交流」的名詞，但應用屬性交流的原理，把誕生、肉軀、人的生活、痛苦甚至死亡(↗154 death)等人的特徵，歸屬給降生的天主聖言(↗558 Word of God)，又把永恆、天主/上帝的德能和權柄提昇到萬有之上，把創造(↗526 creation)...等等神的屬性歸屬給同一個人。

## (三)簡史：

(1) 早期教父(↗400 Church, Father of the)以及最初的信經(↗324 Creed)亦是一樣。比較富思辨性的發展要待日後才慢慢出現。最早發展出屬性交流的理論的是埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家、司鐸奧力振(Origenes 182/5-251)、埃及亞歷山大神學家、教會聖師，天主教主教亞大納修(Athanasios 295-373)、古代埃及正統派神學家、亞歷山大城主教、聖師濟利祿(Kyrillos of Alexandria +444)、小亞細亞卡帕多西亞(今土耳其)神學家、尼撒(Nyssa)主教額我略(Gregory of Nyssa, 約 335-394)、以及北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)等。一般而論，為那些接受耶穌基督的「真正神性」及「完整人性」的人，對屬性交流都不會產生困難；這種情況一直延續至小亞細亞君士坦丁堡主教奈斯多略(Nestorius 約 + 451)之異端(↗461 heresy)為止。

(2) 奈斯多略主義(↗228 Nestorianism)者擬想在耶穌之內有兩種位格，因而粉碎了基督真正的統一。他們在安提約基學派(↗192 Antioch, School of)主流中，特別強調耶穌基督的人性的成份，如：降生、受苦等，而將這些成份視為真正具有人的位格的人。結果，在他們與他們的敵對者的衝突中，最重要的一點就是他們反對瑪利亞天主之母(Mother of God)的稱號；為他們而言，瑪利亞最多只能稱為基督的(人方面)之母而已。由此可見，由於粉碎了基督位格上的統一，他們也罔顧了屬性交流的原理。

(3) 主張基督的統一，一性論(↗4 monophysitism)者和優提克斯主義(↗679 Eutychianism)者又走到另一個極端，以至於混淆、揉合了基督的神性及人性。在他們的理論中，也無所謂屬性交流這件事，基督變得只有一種性體，就是天主性，因為，為他們而言，祂的人性已經被神性所吞嚥了。

(四) 教會訓導權(↗418 church, magisterium of the)：

(1) 教會對這兩種異端的回應，主要是在厄弗所大公會議(↗56 Council of Ephesus 431)和加采東大公會議(↗130 Council of Chalcedon 451)之大公會議的文憲中：1)厄弗所大公會議(DH 250)在濟利祿致奈斯多略的第二封書信《對那些胡說者》(Καταφλυαροῦσι μὲν)、《那些論我為擾亂者》(Τὰς μὲν καθ' ἡμῶν ὕβρεις)中，提及：天主聖子成為血肉、在基督內兩性體的結合。2)加采東大公會議之第五場會議：提出加采東大公會議的信經(DH 302)。兩屆大公會議強調：天主聖子/上帝之子降生的統一是在位格上，而在基督一個位格中，卻保留了完整的「天主性」和「人性」。

(2) 耶穌基督的屬性交流，並不是在性體的平面上，反而，真正的屬性交流是在基督一個位格之中；真天主/上帝成了真人，就是瑪利亞之子。天主聖言成了人，而這位人的耶穌便是天主/上帝第二位；可是天主性/上帝性卻不是人性，人性也不是天主性/上帝性；事實上不可能是一種性體(如人性)變成另一種性體(如天主性)，如一性論所主張。

總而言之，「屬性交流」指出，耶穌基督按照祂的任何一種性體，對祂的肯定都可以根據祂的另一種性體來肯定。因此，可以說：天主聖三/三一上帝(↗45 Trinity)中的第二位降生為人，過著人性的生活；也可以說，耶穌基督這個人，因為有天主性/上帝性就能拯救世界。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

Anonymous. *Recent Advances in the Syntax and Semantics of Tense, Aspect and Modality*. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 2007.

Meyendorff, J. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press, 1974. pp.154-165

編譯

## 706 顯現

xiǎnxiàn

## APPARITION; EPIPHANY

參閱：296 耶穌基督 374 神的顯現 447 基督復活

(一)概念說明：顯現(apparition)一詞，源自拉丁文的「ad 向、加」及「parere 顯示、明見」，指原本無法見到的人或事物的出現，尤其是指一些不平常的、難以解釋的形象的顯現，當然，也包含幽靈、鬼怪等等之現形。從天主教會(↗44 Church, Catholic)日常用法中，多指聖母及聖人(↗547 saint)的顯現，以別於「神的顯現」(epiphany)及「基督的顯現」(Christophany)。

## (二)神學分析：

(1) 由於「下意識」及「輿論」的神奇力量，有時，是很難分開顯現和幻象。因而顯現的真實性，實在是一個很難解決的問題。不過，由於天主/上帝/神(↗30 God)給予所有人的公開啓示(↗472 revelation)在宗徒時代已經結束了，沒有一位聖人的顯現有普遍要求被接受的權威，超過早已在耶穌基督(↗296 Jesus Christ)身上所給予的啓示。另一方面，雖然個人有自由去解釋某一個現象是否是真實的顯現，但假若他個人的自由行動影響到團體，例如：成為朝聖或新的敬禮(veneration)，則教會(↗411 Church)自然也牽涉其中，它有能力也必須作出判斷。

(2) 經驗的強烈不能證明顯現的真實性，最終的標準只能訴諸奇跡(↗229 miracle)。在今日心理學、人學(↗438 anthropology, Christian)、社會學的快速進步下，要辨識一件奇跡，實在要求最大的智慧與謹慎；然而，無論如何，人總不能先驗的/先天的(apriori)排除所有天主/上帝的干預。教會的認可並不包含任何信仰上的責任，只是承認這次顯現不算迷信而已。但如果教會把某一顯現納進祈禱(↗331

prayer)的公眾生活中，而有人由於個人的理由堅不接受教會新敬禮的規定，他就一方面缺乏與教會適當認同感；另一方面教會團體要尊重他個人良心的決定。

(3) 即使有一個真實的顯現，它也只能依據天主/上帝的救恩(↗455 salvation)計劃出現。天主/上帝永遠是「第一因」(first cause)。所以在聖母或聖人的顯現中，最終的工作者還是天主/上帝自己；祂透過基督在聖神(↗566 Holy Spirit)內按照祂救贖工程(economy of redemption)計劃的整體結構來工作。不過，由於天主/上帝作工，不是單獨去作的，而是經由受造物的行動，因而在顯現時，聖人也在工作。就連看到顯現的那個人也是活動的，他必須接受天主/上帝的這項恩寵(↗353 grace)，並且力求明白它，盡力用他所能掌握的言語和形象來解釋天主/上帝的行動。

(3) 近世紀以來，聖母的顯現時有所聞，但都缺乏教會官方的肯定。可見教會在肯定顯現上是相當審慎，寧缺毋濫的。教會的審慎態度無法不讓人感覺，這眾多的顯現導致了疑懼和焦慮，而不是信心，因為，它們很難與天主/上帝的隱蔽性和超越性獲得和諧的一致。不過，假若人人，包括顯現的反對者及倡導者，都順從信仰(↗315 faith)而不是宗教狂熱的指導；又假若這些顯現都是勸人悔過的，不管神學(↗385 theology)上如何判定，它們至少已經滿全了一項很重要的宗教功能了。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王鏡玲著，《神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論》，台北：國立台灣大學哲學研究所博士論文，2000。

張春申著，〈四福音中耶穌復活的顯現〉，《神學論集》第82集，台北：光啓文化事業，pp.471-477，1989。

穆宏志(Muñoz Nieto, J. M.)著，〈約伯書中「雅威顯現」的神學〉，《神學論集》第20集，台北：光啓文化事業，pp.155-163，1974。

Anonymous. *Récits d'apparition du Christ Réssuscité*. Paris: Cerf, 1996.

Laine, T. *L'apparition*. Nice: Éditions Main d'oeuvre, 2008.

Schefer, de J. L. A. and Michaud, P. A. *Christian Bonnefoi*:

*L'apparition du visible*. Paris: Éditions Gallimard, 2008.

編譯

## 707 顯聖容

xiǎnshèngróng

### TRANSFIGURATION

參閱：449 基督論 296 耶穌基督 603 逾越奧蹟  
528 象徵 447 基督復活

#### (一)概念說明：

(1) 顯聖容(Transfiguration)一詞，由小寫之變容/變形(transfiguration)而來，此字源自拉丁文的「trans 經過、通過」、「ingere 捏製、範鑄、陶冶」及「figura 外形、形狀、形象、模形」，指外在的形象或容貌的改變。大寫之顯聖容(Transfiguration)的說法專指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)改變容貌的狀態。耶穌顯聖容的事蹟，記載於三部對觀福音(Synoptic Gospel)(瑪十七 1-9；谷九 2-10；路九 28-36)，及伯後一 16-21。依據古代的傳統，耶穌基督是在大博爾山上顯聖容。這事蹟對於了解耶穌作為默西亞(↗669 Messiah)的使命有著重大的意義；為了明白這意義，顯聖容發生的時序是非常重要的。

依照三位聖史的記載，顯聖容發生於以下的事件之後：伯多祿宣信(↗329 confession)耶穌是默西亞；耶穌首次預告自己的苦難、聖死(耶穌基督受難聖死↗297 passion and death of Jesus Christ)與復活(↗47 Resurrection of Christ)；同時邀請門徒跟隨祂。耶穌顯聖容的主要目的，可說是為了向門徒們表明祂作默西亞的方式；正如日後復活的基督對前往厄瑪烏的門徒所說的：「默西亞必須經過苦難，然後才進入祂的光榮」(路廿四 26)。《路加福音》直接地指出顯聖容與苦難的關連：「他們(梅瑟和厄里亞)出顯在光耀中，談論耶穌的去世，即祂在耶路撒冷必要完成的事」(路

九 31)。這聯繫也可間接從《瑪竇福音》和《馬爾谷福音》中看到：下山時，耶穌囑咐三位門徒，非等人子從死者中復活後，不要將他們所見的告訴任何人(瑪十七 9；谷九 9)。

(2) 當伯多祿宣信祂是默西亞時，耶穌隨即以「人子」(Son of Man)的名稱，解釋祂作默西亞的方式，並說明人子必須受苦受難，然後，進入復活的光榮。這受苦的默西亞與門徒及一般猶太人所期待的大不相同；至於「人子」的稱呼，在猶太傳統中也只有末世光榮的人子(達七 13-14)，找不到「受苦的人子」。耶穌願意以顯容的奇跡(↗229 miracle)給門徒作見證(↗198 witness)：那位即將受苦的人子，與將受光榮的人子，同是一人。耶穌顯聖容時流露了祂天主性/上帝性的光榮，將來祂的人性也要藉著逾越奧蹟(↗603 mystery, paschal)，圓滿分享這光榮。

(3) 顯聖容時從雲彩中發出的聲音，表達了天主/上帝/神(↗30 God)親自作證的話語：「這是我的愛子，你們要聽從祂」(谷九 7)。「愛子」表示獨特鍾愛的兒子，這稱呼不但認可伯多祿有關默西亞的宣信，更指證耶穌與父那種唯一無二的密切關係。「你們要聽從祂」，暗示耶穌基督便是天主/上帝向梅瑟預許的末世大先知(申十八 15)；同時，也邀請門徒聽從耶穌，接受祂在不久前所提出作門徒的條件(谷八 34-35)，以便將來也分享祂的光榮(谷八 38；瑪十六 27)。

(二)禮儀(↗692 liturgy)及靈修/神修(↗710 spirituality)：耶穌顯聖容節在東方教會的禮儀中佔有特殊的位置；希臘教父們也格外關注這事蹟。按照東方教會(↗225 Eastern Church)靈修/神修傳統(↗596 tradition)的解釋：耶穌顯容與一般信友的「變容」有關，預告他們將與基督同化/吸收(assimilation)；這同化/吸收的過程是藉著聖神(↗566 Holy Spirit)的德能，格外在祈禱(↗331 prayer)、默觀/默想(↗670 meditation)時實現。當信友默觀基督時，從祂的臉上就像發出特殊的光輝，改變他們心靈的容貌，與主的肖像日益相似(格後三 18)；直至主基督再度來臨，也徹底改變他們的身體，相似祂光榮的身體(斐

三 21)。耶穌基督顯聖容也預告：在此物質世界中，末日將要來臨，改變後的新人，分享天主子女的顯揚(羅八 19)。這末日的顯揚，邀請信徒們，今天便開始建設一個更美好的世界，就如梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council, Vatican II 1962-1965)，《喜樂與希望》(Gaudium et spes GS)教會在現代世界牧職憲章中，所訓示的新天新地(new heaven and new earth)(GS 39)(DH 4339)。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申著，〈耶穌顯聖容奧蹟的解釋〉，《神學論集》第 8 集，台北：光啓文化事業，pp.165-174，1971。

張春申著，《耶穌的奧蹟》，台北：光啓文化事業，1991。

Benedict XVI. *Jesus of Nazareth: From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*. New York: Doubleday, 2007.

Bermejo, L. M. *Light Beyond Death: The Risen Christ and the Transfiguration of Man*. Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 1985.

Dear, J. *Transfiguration: A Meditation on Transforming Ourselves and Our World*. New York: Doubleday, 2007.

Lec, S. S. H. *Jesus' Transfiguration and the Believers' Transformation: A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings*. Thesis (Th.D.)Harvard University, 2008.

Wilson, A. P. *Transfigured: A Derridean Rereading of the Markan Transfiguration*. New York: T and T Clark, 2007.

黃克鏞

## 708 體變

tibiàn

### TRANSUBSTANTIATION, TRANS(S)UBSTANTIATION

參閱： 584 聖體聖事 616 意義變換 104 日的變換 561 聖事神學

(一) 概念說明：體變 / 質變 (transubstantiation, trans(s)ubstantiation) 一詞，源自拉丁文的「trans 經過、通過」及「substantia 實體、本體、性體、體質」。在基督宗教的層面上，指耶穌基督(↗296 Jesus Christ)在感恩聖事(↗584 Eucharist, sacrament of the)中臨在(↗677 presence)的信仰(↗315 faith)，即餅的整個實體(↗641 substance)改變為耶穌基督的身體；酒的整個實體改變為耶穌基督的寶血，因此，從實體來看，餅不再只是餅，酒不再只是酒。體變是 1551 年特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)第十三場會議：論感恩聖事的法令中，解釋成聖體時的變化所用的術語，指餅的整個實體(substance)改變為基督的身體；酒的整個實體改變為基督的寶血，只留下餅、酒的外形(species or accident)保持不變的信理(DH 1642, 1652)。

### (二)簡史：

(1) 早在教父時代，義大利神學家、詩人、米蘭主教、拉丁教父盎博羅修(Ambrosius 約 339-397)，已經很明白地講過聖體的變化，一直都沒有引起很大的困難。

(2) 十一世紀，支持者用實體論的概念來解釋這種變化。1)十二世紀，「體變」的名稱第一次被教宗亞歷山大三世(Alexander III 1159-1181)(Orlando Bandinelli)所採用。2)法國神學家剛多爾(Cantor, Petrus 約 1130-1197)分開「形式」(form)(主要特性的總和)和「實體」(即主體)。儘管實體完全不受限定，它還是由其形式所決定。在此觀點下，在體變中只有實體改變，而基本特性保持不變。

(3) 導至傳統的體變道理的，還有另一條思想路線，由十二世紀末法國士林/經院哲學家、神學家、熙篤會會士阿蘭(Alain de Lille 約 1120-1202)所提出。實體就是全部本質(the whole essence)(↗100 essence)，包括「質」和「形」，即所有特性的總和。這樣，體變就是實體(全部本質)的變化，以致附質(↗291 accident)的存在必須以奇跡(↗229 miracle)來解釋，否則其客觀真實性便必須予以否定。接受此立場的是英國士林/經院神學家、方濟

會士亞歷山大(Alexander of Hales 1186-1245)，他表示：「改變產生於由形、質所組成的實體中，獨留其附質保持不變」。因此，康士坦斯大公會議(↗408 Council of Constance, 1414-1418)，於第八場會議，頒布《在諸事中》(Inter cunctas)，並以此理論來反對英國新教改革者、哲學家威克利夫(Wycliffe (Wicklif; Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclif, Wykliffe), John 約 1320-1384)有關聖體聖事的錯誤。最後，特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)於第十三場會議：論感恩聖事的法令《至聖特利騰大公會議》(Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus)中，也採用此說法，在有關體變的信理定斷(↗312 dogma, definition of)中(DH 1642, 1652)。

### (三)困難：

(1) 特利騰大公會議有關體變的信理，在今日該如何解釋？如何理解？比利時神學家、道明會士史勒貝克斯(Schillebeeckx, Edward Cornelis Florentius Alfons 1914-)，提出以下的神學反省，史氏指出：「體變」此神學詞彙是來自希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles 384-322)和士林/經院神學(↗19 theology, scholastic)、士林/經院哲學(scholastic philosophy)的宇宙論(Cosmology)，但此宇宙論的確不是唯一的思想體系；神學家可以用其他哲學概念來替代的。換言之，在不同的科學和哲學脈絡中，這端信理(↗310 dogma)可以用不同的觀點來理解。以下是一些現代人所感受到的困難：

1)現代科學指出：物質是一種原子結構(atom structure)。最小的質點組成原子(atom)，再組成分子(molecule)。餅與酒就是這種組合過程的最後一個階段，所以，二十世紀有些神學家竟求助於物理學(physics)來解釋體變，並且把體變轉移到原子或分子的層面。即聖體的變化包含無以數計的體變。到了六十年代，這種努力已經證實為不切實際，而必須另尋途徑了。

2)附質的存留(缺少主體)是一項難以解決的矛盾，就好像圓性而缺乏圓的東西，硬性而缺乏硬的物品一樣。

3)傳統的體變理論，給人一種非位格(↗206 person)的、純粹客體及物化(↗245 Verdinglichung、reification)的印象。到了今天，存在主義(↗146 existentialism)哲學和位格主義(↗207 personalism)大行其道，解釋者企圖從另一個角度來看體變：強調光榮的主耶穌基督意欲把自己給予祂的子民作精神食糧，並且渴望與他們合而為一。

(2) 由於上述的困難，法國一些神學家，依據當代的哲學家，如法國哲學家、天主教平信徒布隆德(Blondel, Maurice 1861-1949)等神學家的學說，第二十二世紀中葉所發展的新神學(↗614 Nouvelle théologie)，曾經嘗試以目的變換(↗104 transfinalization)來替代體變/質變的概念；可惜，該派神學家並沒有確切地解釋所謂目的轉變到底是一套新的名詞呢？還是一種新的解釋？如果餅、酒領受了新的任命，有了新的目的，一種實體上的轉變必須產生。問題是，這種轉變到底如何？這是種怎麼樣的轉變？

### (四)新解釋：

(1) 成聖體之言，的確指出一種轉變，卻沒有說明這個轉變的過程該如何解釋。或者可以從意義改變的角度來看看這個問題(意義變換↗616 transignification)。因為，一件事物的意義之改變之後，是可以毫不損害其物質的。例如：一間房子是某種材料物質的排列組合，它擁有顯明的性質和目的。如果把一間房子拆下來，再用它的材料去建造一座橋，這便產生性質(本質)上的改變。它的意義也改變了，因為：房子是供人居住的，而橋樑則是為過河之用。但是它的物質並沒有消失。類似地，餅、酒的意義藉著餅、酒的祝聖被改變了(transignification)，以前用作世俗用途的東西，現在變成了基督的住所，也成了祂臨在於祂的子民(天主子民↗31 people of God)中，並且把自己給予祂的子民的象徵(↗528 symbol)。換言之，在餅、酒中發生了一種實體上、實質上的轉變。

(2) 一般而言，可以分開三種象徵：

1)第一種是指示出原因的結果，如：煙就

是火的象徵。

2)第二種象徵在本質上已經指向某些潛在的意義，故此可以用來作為該種意義的象徵，如：水洗就是淨化罪(↗591 sin)的表徵。

3)第三種象徵本身並不指示任何東西，它之所以成為象徵只是習慣使然而已，如：交通標誌便是。餅應該包含在第二種象徵之內，因為它是食物，所以很自然地適合作「精神食糧」和「合一」的象徵。但是祝聖的餅還擁有另一層特性，它指明把自己作為食糧一般，交付出來的主耶穌基督是臨在(↗677 presence)於餅、酒之中。由於這種象徵性，餅成了基督臨在的聖事性(sacramental)(聖事↗559 sacrament)表徵。而所謂體變，意即餅和酒的「目的」和「存有」的改變，因為，它們已經被提昇為基督臨在，和邀請人在精神上與祂合而為一的象徵。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

張春申著，《聖體聖事的教理與神學解釋》，台南：聞道出版社，1989。

Durrwell, F. X. *The Eucharist: Presence of Christ*. Denville: Dimension Books, 1974.

Giaccherini, E. and Burnham, D. ed. *The Poetics of Transubstantiation: From Theology to Metaphor*. Aldershot, Hampshire, England; Burlington, Vt.: Ashgate, 2005.

Kodell, J. *The Eucharist in the New Testament*. Wilmington: Michael Glazier, 1988.

Schillebeeckx, E. *The Eucharist*. London: New York: Burns and Oates, 2005.

Sokolowski, R. *Christian Faith and Human Understanding: Studies on the Eucharist, Trinity, and the Human Person*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.

Stillingfleet, E. *The Doctrine of the Trinity and Transubstantiation Compared, as to Scripture, Reason, and Tradition. In a new Dialogue between a Protestant and a Papist*. Alexandria, VA: Alexander Street Press, 2002.

## 709 靈魂不滅

línghún bùmiè

### SOUL, IMMORTALITY OF THE

參閱：90 末世論 157 肉身復活 230 來生 11 人  
142 有始無終之境 154 死亡 97 古聖所

(一)概念說明：靈魂不滅(immortality of the soul)一詞，其中不死性/不死不滅性/不滅性/不朽性(immortality)，源自拉丁文的「in 非，無」及「mors 死亡」，指沒有死亡的狀態。另靈魂/心靈/精神/魂魄/鬼魂(soul)，是人類思想中的基本概念，指向一種非物質、有生命的精神因素，也是在人身上的一種氣息。靈魂不滅，從神學(↗385 theology)、哲學(↗344 philosophy)的層面而言，即靈魂的不死、不滅性，是指人死亡後其生命繼續存在，或是在一種尚未完成的存在方式中，那具有自我意識的靈魂，繼續存在於圓滿而不滅的情況中，即整個人超越一切暫時性的狀況而以最圓滿的方式分享天主/上帝/神(↗30 God)的永恆。

無論是基督宗教(↗436 Christianity)或其他宗教(↗266 religion)都肯定靈魂不滅的說法。但是，每一種宗教都在其人學(↗438 anthropology, Christian)背景下，以特殊的方式來解釋靈魂不滅的事實，有時，這種靈魂不滅的信念和其他的人生觀頗有衝突，如：印度的佛教(↗208 Buddhism)因其形上學(↗194 metaphysics)及靈修/神修(↗710 spirituality)的內容，而主張自我在死後不繼續存在；或是在因果律(the law of causality)之下的輪迴(↗649 transmigration)觀。

(二)聖經(↗571 Bible)基於閃族、希臘、羅馬文化的背景，肯定了靈魂不滅的思想，也提出一些不同的答案：

(1) 舊約(↗687 Old Testament)肯定人是一個整體，整個人可由肉身、精神或宗教等不同層面來探討，這些不同層面在人內並無區

編譯

分，因此，當人死後，他仍具有整體的狀況，只是缺乏生活及生氣。在此種信念下，以民期待著死者的復活。舊約晚期受希臘文化的影響，產生了智慧文學(Wisdom literature)的傳統(↗596 tradition)，靈魂不滅的概念也由此應運而生(智三 1-4；四 7-15；箴言十四 27；詠四十九 8，16；十六 9-11；七十三 23-26；加下七 9，11，14，22，29；十二 43；十四 46)。綜合而論，靈魂不滅的思想基於人是天主/上帝/神(↗30 God)的肖像，是被生活的天主/上帝所創造(智二 23)；靈魂不滅是出自天主/上帝的恩惠。

(2) 新約(↗611 New Testament)也在舊約的背景下，期待著死人的復活(↗153 Resurrection of the dead)。新約著作到底受到希臘思想多深的影響？保祿思想是否接近希臘哲學的二元論(↗5 dualism)(也譯為二分論)？新約中是否也主張「有始無終之境」(aevum)？這些問題在今日的聖經詮釋學/釋經學(↗578 exegesis, biblical)的研究下，仍沒有一致的答案。但無論如何解釋，新約肯定的重點是在期待耶穌基督(↗296 Jesus Christ)的來臨，並不注意人學上或「有始無終之境」的問題。所以，新約所討論的靈魂不滅，是人分享著天主/上帝或基督永恆不滅的恩惠(弟前六 16)。

(三)基督宗教傳統對靈魂不滅的思想探討的很深，大體而言可分二個階段：

(1) 教父時代，希臘主流哲學在希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約 427-347)和亞里斯多德(Aristoteles 384-322)的領導下，深切的影響了基督徒有關靈魂不滅的思想。傳統中認為柏拉圖很清楚地主張了二元論的人學，但學者們卻以為柏拉圖本人並不一定主張二元論，然而，其他學者在研究柏拉圖思想時卻引發了二元論的主張。中國古代也同樣分「肉身」與「精神」二層面，都是指人在死亡後，精神靈魂就進入適當的生活狀況中。亞里斯多德將這二元論加以修正，而提出了型質論(↗294 hylemorphism)，他認為：人是個整體，具有形上的層面，也就是不可分的型(精神/靈魂)和質(身體)；從有機生命的層面而言，靈魂與肉身分不開，所以有機生命的靈魂在

死亡中也將消滅。依據亞氏之說，人死時只有一樣不滅，即純精神(nous)，嚴格而論，這純精神並非亞氏的「型」，而是那屬「神性」的、非「個人性」的最終生存者。早期的教父們，如：撒瑪利亞護教學家、哲學家尤斯廷努斯(Iustinus, Martyr 約 100-165)；早期基督信仰的護教者、安提約基主教德敖斐羅(Theophilus of Antioch 約 181/188)；古小亞細亞(今土耳其)教父、里昂(今法國)主教伊雷內(Irenaeus 約 140-202)，認為：靈魂不滅乃是天主/上帝的屬性，因而他們不用此說法。

此外，基督信仰的福音(↗642 Gospel)非常強調聖言(↗558 Word of God)降生(↗332 Incarnation)為人的基本事實，因此，初期教會(↗286 church, primitive)在前幾個世紀內，由於身處諾斯底主義(↗673 Gnosticism)等相反肉身思想的環境中，特別小心地談論靈魂不滅的思想。這種情況，直到亞歷山大神學家、第二、三世紀間基督宗教護教者克雷孟(Clemens of Alexandria 約 140-217)及埃及亞歷山大聖經詮釋學家、哲學家、靈修學家奧力振司鐸(Origenes 182/5-251)時，才有所改變。北非洲辯護神學家、迦太基主教德爾圖良(Tertullianus, Quintus Septimius Florens 約 160-230)，首先以系統的方式，來說明靈魂不滅是人性受造中的基本屬性。他也認為：靈魂不滅的原因就在於人的精神單純而不可分散的特性。至於北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，因為受到柏拉圖思想的影響，對靈魂不滅的問題論述頗多，他的論點也成為教會內普遍的說法。

(2) 中古時期受教父(↗400 Church, Father of the)思想的影響，所以，沒有人懷疑靈魂不滅的主張。義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約 1225-1274)的系統神學(systematic theology)(↗313 theology, dogmatic)，也盡力發揮了亞里斯多德的「型質論」，他並承認：經過死亡而離開肉身的靈魂，在某種狀況下，不可能永久如此存在。由這一點上，多瑪斯·阿奎那也推論出肉身復活(↗157 resurrection of the body)應是必然發生的事。



(四) 教會訓導權 (↗ 418 church, magisterium of the) 直到中古時期, 才假定當時神、哲學對靈魂不滅的一般看法。教會文件中, 也提到人死亡後靈魂與肉身的分離、「有始無終之境」、煉獄 (↗ 618 purgatory)、天堂 (↗ 52 heaven)、地獄 (↗ 139 hell) 中有精神的靈魂。如: 1) 1220 年教宗霍諾利烏斯三世 (Honorius III 1216-1227) 致烏普沙拉 (Uppsala) 總主教奧拉夫 (Olaf) 的書信《很危險地濫用》(Perniciosus valde...abusus) (DH 822-823); 2) 1312 年維也諾大公會議 (↗ 645 Council of Vienne 1311-1312) 第三場會議《在公教會信仰的基礎上》(Fidei catholicae fundamento) 憲章 (DH 902); 3) 教宗本篤十二世 (Benedictus XII 1334-1342) 於 1336 年所頒布之《應受讚美的天主》(Benedictus Deus) 憲章, 提到人死後的狀況 (DH 1000-1002); 4) 佛羅倫斯大公會議 (↗ 209 Council of Florence 1439-1445) 於 1439 年論與希臘人合一的《諸天應同樂》(Laetentur caeli) 詔書 (DH 1304-1306); 5) 1513 年拉特朗第五屆大公會議 (↗ 237 Council, Lateran V 1512-1517) 第八場會議, 所頒布之《宗徒管理的》(Apostolici regiminis) 詔書中, 提到: 有關人的靈魂的教義, 並反對新亞里斯多德主義 (Neo-Aristotelianism) (亞里斯多德主義 ↗ 221 Aristotelianism) (DH 1440)。

1979 年 5 月 17 日, 教廷教義部 (↗ 427 Congregation for the Doctrine of the Faith) 致一切主教們的信函《最近幾屆主教會議》(Recentiores episcoporum synodi), 提醒有關末世論的某些問題, 其中論到靈魂不滅的問題時曾說: 「教會肯定在人死之後, 有精神的因素繼續生存, 此精神的因素包括人的「自我意識」和「意志」, 結果是『人性自我』的存在, 但是, 在個人死亡和肉身復活之間缺乏身體。教會為要表達此精神的因素, 就採用了靈魂的名稱。靈魂的說法有聖經及傳統的背景, 教會知道靈魂的概念, 在聖經中包含不一樣的概念, 反正教會需要一些說法, 來支持基督徒們的信仰」(DH 4650-4659)。教義部的這篇話, 主要針對當時一些神學家們所提出的: 「人在死亡中復活」的說法, 而予以指正。最近, 天主教國際神學委員會 (Catholic International Theological Commission) 再次重

覆了教廷教義部的說法。

(五) 現今神學在探討靈魂不滅的論題時, 應注意四個問題:

(1) 應在以下三個立場中, 找出一個適當而中庸的論點: 1) 人死亡後完全被消滅, 由天主聖三/三一上帝 (↗ 45 Trinity) 再重新塑造。2) 靈魂在死亡中, 離開肉身而獨立繼續存在。3) 人在死亡及復活中, 雖然尚未完成天堂 (↗ 52 heaven) 的圓滿境界, 但是已決定性的以整體的方式, 進入復活主的光榮中。

系統神學 (↗ 313 theology, dogmatic) 就在這三個立場中, 找出了基本範疇, 即關係 (↗ 696 relation) 的論點: 在關係的基本範疇上, 人與人、人與宇宙萬物以及人與生活的天主/上帝之間, 構成一個多元化的關係界。這個論點反映出: 人死後完全被消滅的立場是不當的; 同時, 人死後某一部份離開另一部份的說法, 又太物化 (↗ 245 Verdinglichung、reification)。由於人在關係性的基本範疇中, 是一個不可分而多元性的整體, 而且, 人在死亡後進入復活主的光榮中的說法, 並非指這已亡的人在各方面都已完成了。正是因為他和整個歷史人類在一起, 所以他尚未完成。最後, 一個人復活後, 那時他整個的關係界, 包括個人及一切的受造物, 才真正的完成。

(2) 基督神學應如何和東方其他宗教, 如: 佛教所主張的輪迴 (↗ 649 transmigration), 進行交談?

(3) 聖經將靈魂不滅的屬性歸於天主/上帝, 受造物只是分享天主/上帝的恩惠。但哲學及系統神學卻將此不滅性日漸視為受造物內在的屬性, 如何將此二者予以整合?

(4) 系統神學要如何面對生活中常可見到的現象? 亦即日常生活中, 人將亡者埋葬時, 人體會到埋葬的是亡者的一部份, 這種體會極易產生二元論。為答覆這問題, 神學提出以下的看法: 應將亡者生前與人所埋葬的「人」視為一個整體, 只是這人已真正進入死亡而復活的光輝中, 留下的只是他在生前於人間的具體的、肉身的記號。

## 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

王惇正著，《柏拉圖「費多」中靈魂不朽論證的探討 *The Immortality of the Soul in Plato's Phaedo*》，台北新莊：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2007。

貝克(Becker, C. B.)著，王靈康譯，《超自然經驗與靈魂不滅》，台北：東大出版社，1997。

伯特納(Boettner, L.)著，趙中輝譯，《靈魂不滅》，台北：基督教改革宗出版社，1975。

Randles, J.著，李淑媛、謝磊俊譯，《靈魂不滅：探查死後生命的奧秘》，台北：大村文化，1997。

Augustine, St. *The Immortality of the Soul*. New York: Fathers of the Church, 1947.

Cavarnos, C. *Immortality of the Soul: The Testimony of the Old and New Testaments, Orthodox Iconography and Hymnography, and the Works of Eastern Fathers and other Writers of the Orthodox Church*. Belmont, Mass.: Institute for Byzantine and Modern Greek Studies, 1993.

Kueng, H. *Eternal Life?* New York: Doubleday, 1984.

Mendelssohn, M. *Phädon: or, On the Immortality of the Soul*. New York: Peter Lang, 2007.

More, H. *The Immortality of the Soul*. Bristol: Thoemmes Press, 1997.

Toynbee, A., A. Köstler and Others. *Life after Death*. London, 1976.

谷寒松

終極圓滿境界。如：佛教(↗208 Buddhism)以「明心見性」為原則；儒家以《中庸》所謂之：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的修行大綱；基督宗教(↗436 Christianity)則以追隨耶穌基督(↗296 Jesus Christ)，活出與祂相似的「至高完美之愛」為宗旨。故靈修/神修綜合言之，即指身、心、靈各方面的修養功夫、專門學識與修習過程。由於，不同的哲學(↗344 philosophy)思想與宗教信仰(↗315 faith)，對「人」的存在和其終極關懷(ultimate concern)的嚮往，有不同的認知與信念，因而，對靈修的理論與實踐(↗399 theory and praxis)也有很多不同學說與宗派。如：基督靈修、儒家(↗671 Confucianism)靈修、佛教靈修、道教靈修...等。

(2) 但就靈修/神修的本質而言，一般包括下列三點：1)人(↗11 man)為萬物之靈，是一個有「靈性」、有「精神」的存在。2)人性有其天然的終極嚮往與圓滿，「靈修」就是要幫助人修持身心，以到達此終極圓滿的境界。3)修持身心的具體方法與步驟，都是由初學入門到心靈日臻成熟。在此共同的架構中，當然仍有很多不同，尤其對人性終極圓滿的修成與實現，更有著本質上的差異。

(二)從整體來看，可說有「人性超越」與「自性圓融」兩種不同信念與實踐。試個別簡述如下：

(1) 人性超越：此種信念下、實踐中的靈修/神修，首先是肯定人性來自天主/上帝/神(↗30 God)，人自有其天然的根源，所以，人性自有其受之於天的「當循之道」。靈修/神修就是要使人遵照此當循之道而生活，日漸呈現出人性的原本真貌，以達到天地人合一(↗48 heaven-earth-man unity)的圓滿境界，即中國文化中的：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」(《中庸》·第一章)，言簡意賅，指出了此種靈修/神修的最基本信念。如果再將此「修」道落實於「在明明德，在親民，在止於至善」(《大學》第一章)，那就是儒家修持的基本過程與終極圓滿。在此整個過程中，「人」與「天」常是相通的。「修」的起點是「在明明德」；「明德」是明白看清人性

## 710 靈修

língxū

## SPIRITUALITY

參閱：444 基督徒靈修 711 靈修神學 380 神秘思想與生活 280 宗教經驗

## (一)概念說明：

(1) 靈修/神修(spirituality)一詞，六十年代以前通常都用神修來表達，源自拉丁文的「spirare 嘔氣、吹噓、呼吸、颶風」，指空氣流動的狀態。在宗教修養層面上，指協助人依據各宗教(↗266 religion)之基本教義(↗407 doctrine)修持身心，以到達人性所嚮往的

本有的天賦；說得更具體一些，就是清楚體驗到：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之」（《孟子》〈告子篇〉上第 6）。猶有進者，依據此「明德」而生活，並推己及人：「在親民」的生活中，逐漸養成「四海之內皆兄弟」匡廣的世界大同的胸懷。最後，此種「盡性知天」的靈修終點，是：「在止於至善」；天地人合一，就是人與其根源「至善」合而為一，「止」於天人共融的圓滿境界。

(2) 自性圓融：此種靈修的基本信念可用成語「自求多福」來表達，肯定一切都是操之在我。人性的終極圓滿就是人性自身的充分實現，不必過問人性之上是否更有其他存在，尤其是超越人性的至高存在；有些學說更明言否定此超越人性的至高存在。前者如狹義的人文主義（↗13 humanism）；後者如理性主義（↗398 rationalism）、實證主義（↗639 positivism）、唯物論（↗464 materialism）等哲學思想與信念。就靈修/神修的整體而言，佛教的修持對此有相當徹底的信念與實踐。只要個人努力修行，人人皆可以成佛，這是佛教對人性的徹底肯定。但在人性之上，佛教的靈修大體上不認為有神（造物主）的存在，也不相信人有不死不滅的靈魂（靈魂不滅 ↗709 soul, immortality of the），所以，已故之聖嚴法師曾說：「佛教是徹底的無神論者」（↗514 atheism），但絕非唯物論者，因為，佛教相信：「生命的因素是永恆的，就是精神不滅；沒有開始也沒有終結；本來如此，這就是生命的實際情況」（聖嚴法師）。至於「見性成佛」的修持之道，最基本的實踐是「諸惡莫作」（戒絕殺生、偷盜、淫亂、妄語等），進而「眾善奉行」（比如救生、布施、誠實、慈悲等）；這樣使自己的六根日益清淨，心目逐漸明亮，終能解脫一切煩惱，而到達「我、法皆空」真如的境界。

### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

方東美(Thomé H. Fang)著、馮滬祥譯，《中國人的人生觀 *The Chinese View of Life*》，台北：幼獅文化事業公司，1988。

牟宗三著，《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1986。

吳伯仁著，〈「靈修」概念的發展〉，《神學論集》第 155 集，台北：光啓文化事業，pp.139-157，2008。

吳伯仁著，《卡爾·拉內神學的靈修觀：今日基督徒的靈修指南 *The Idea of the Spiritual Life in the Theology of Karl Rahner: A Guide to the Spiritual Life of Christians Today*》，台北新莊：輔仁大學神學院神學研究所博士論文，2008。

吳經熊著、吳怡譯，《禪學的黃金時代》，台灣：商務印書館，1984。

麥金(McGinn, B.)等著、輔仁宗教研究編輯委員會編輯，《密契經驗：人-神的溝通》，台北新莊：輔仁大學宗教學系學術研討會，2008。

格林(Green, Th. H.)著、姜川譯，《匪凱，下來吧！：談教友靈修》，台北：光啓文化事業，2008。

張春申著，〈靈修的意義〉，《神學論集》第 44 集，台北：光啓文化事業，pp.147-157，1980。

胡淑琴著，《卡爾·拉內思想中的奧秘教導》，台北新莊：輔仁大學宗教研究所博士論文，2008。

威爾金森(Wilkinson, P.)著、加爾默羅聖衣會譯，《修行默觀祈禱》，台北：光啓文化事業，2009。

埃斯柏格(Ellsberg, R.)著、譚壁輝譯，《靈修大師的幸福八堂課》，台北：光啓文化事業，2009。

傅佩榮著，〈中國思想與基督宗教〉，《神學論集》第 32 集，台北：光啓文化事業，pp.179-219，1977。

劉錦昌著，〈基督新教改革宗的靈修觀〉，《神學論集》第 152 集，台北：光啓文化事業，pp.281-307，2007。

楊慧傑著，《天人關係論—中國文化一個基本特徵的探討》，台北：大林出版社，1981。

聖印法師譯，《六祖壇經今譯》，台北：天華出版公司，1980。

釋聖嚴著，《正信的佛教》，五版，台北：東初出版社，1985。

Conn, J. W. "Spirituality." *Komonchak*. pp.972-986.

McGrath, A. E. *Christian Spirituality: An Introduction*. Wiley-Blackwell, 1999.

Sheldrake, Ph. *A Brief History of Spirituality*. Wiley-Blackwell, 2007.

Waaajman, K. and Vriend, J. *Spirituality: Forms, Foundations, Methods*. Peeters Publishers, 2002.

徐可之

## 711 靈修神學

língxiū shénxué

THEOLOGY, SPIRITUAL

參閱：444 基督徒靈修 196 克修 381 神秘神學

(一)概念說明：靈修神學/靈修學/神修學 (spiritual theology) 是神學科目之一，其中靈修/神修 (spirituality)，源自拉丁文的「spirare 嘔氣、吹噓、呼吸、颳風」，指空氣流動的狀態。在宗教修養層面上，指協助人依據各宗教之基本教義修持身心，以到達人性所嚮往的終極圓滿境界。另神學 (theology)，源自希臘文的「theos 神」及「logos 學問」，神學是論述神、研究神及神與宇宙關係的學問。靈修神學為神學科目之一，其目的要協助信友、天主/上帝子女的生命積極成長發展，身心修持達到天地人合一 (↗48 heaven-earth-man unity) 的終極圓滿境界。

(二)靈修神學的主要內容：雖然不同的作者能在編排和所強調的重點上各自不同，但其主要內容常包括下列三項：

(1) 天主/上帝子女生命的內涵：首先是依照福音 (↗642 Gospel) 與傳承 (↗596 tradition) 來深入探討此生命的本質與內涵。但更重要的是「看」耶穌基督 (↗296 Jesus Christ) 如何充分彰顯了「父的愛子」(天主聖子 Son of God) 的生命，活出了愛子的原本真貌。然後，再看宗徒 (↗260 apostles) 們以及歷代對此有豐富經驗的人們，如何在基督內也明顯地活出了天主子女的真正面貌。

(2) 此生命的成長過程：

1) 遠自第五、六世紀已將此成長過程分為：開始、前進、成長三個階段，或以煉路 (purgative way)、明路 (illuminative way)、合路 (unitive way) 三路來表達。其實保祿宗徒也曾用：「初生嬰兒、兒童期、成年人—達到基督圓滿年齡的程度」，來表達此生命的成長。耶

穌基督自己所講的「種子成長」比喻(發芽、長大、結實)也正是如此。所以名稱、分法能因時間、空間的變化而有所不同，但成長的實質內涵卻常是一樣：首先是解除、擺脫、淨化有害於成長的各種困擾、阻礙、污染；進而使日漸潔淨明亮的身心，深入地與耶穌基督契合而打成一片；最後，在聖愛之神內，到達與天父合一共融的終極圓滿境界。

2) 現代心理學為此成長與淨化，提供了豐富的參考資料和許多可行有效的具體方法。比如：針對靈修上的初期淨化，心理學指出：各種受傷破碎的家庭背景，引起種種不成熟的人格特徵這些形成、經過以及在生活中如何不斷地惡性循環，這些針對心靈的修持與淨化過程，對達到成熟人格有很大的幫助。從正面來說，心理成熟的踏實、穩定、接納、創造、坦蕩、達觀等特徵與優長，和靈修成長中(明路上)的誠樸、專一、謙卑、信賴，心靈明辨恩寵 (↗353 grace) 與德性 (virtue) 正好相得益彰。一般來說，人如能修持身心到如此純潔和諧的境況，就可以在萬事萬物中「看」到天主/上帝/神 (↗30 God) 的臨在，並欣然與之合一共融。

(3) 幫助成長的方法：

1) 靈修神學一般都會首先指出聖事 (↗559 sacrament)、禮儀 (↗692 liturgy) 的聖化 (↗551 sanctification) 功能，尤其是感恩聖事/聖體聖事 (↗584 Eucharist, sacrament of the) 與和好聖事/告解聖事 (↗247 reconciliation, sacrament of)，使靈性生命能藉此而與基督密切契合，獲得聖化。

2) 再者就是虔誠閱讀聖經 (↗571 Bible) 和熱心祈禱 (↗331 prayer)，使天主/上帝的「生命之言」逐漸滲透信友的生活，在信友們身上日益呈現出天主/上帝子女的真正容貌。在教會 (↗411 Church) 的悠久傳承中，許多聖人 (↗547 saint) 都在祈禱方面，給予教會留下了寶貴的參考資料。因此，「閱讀聖書」和接受「靈修輔導」，也是教會一脈相傳的有效方法。

3) 此外在不同時代裡，教會中常有一些「敬禮」(veneration) 和「運動」在幫助靈修

生活的成長，每人應以「明辨」之心善加選擇取用。比如：基督活力運動、神恩復興運動、普世博愛運動、新慕道團等運動，都應因地制宜，幫助多少就用多少。

(三)靈修神學的歷史發展與本地化/本位化(↗98 inculturation)：

(1) 靈修神學的歷史發展：

1)教會初期的一切著作，可說都是針對信仰(↗315 faith)與靈修/神修(↗710 spirituality)生活。一直到十八世紀，靈修神學才逐漸成為神學中的一個專門科目。由於特利騰大公會議(↗355 Council of Trent 1545-1563)的革新努力，再加上當時文藝復興(↗84 Renaissance)的影響，教會神學也因此有了整體的調整，更詳細地分為不同科目。此時西班牙阿維拉(亞味拉)神秘學家、靈修學家、文學家、天主教會聖師(↗563 Doctor of the church)、修會革新者、加爾默羅會(聖衣會)修女德肋撒(Teresa (Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) 1515-1582)；西班牙神秘靈修學家、聖衣會會士十字架若望(Juan de la Cruz 1542-1591)；西班牙靈修導師、耶穌會的創立者依納爵(Ignacio de Loyola 1491-1556)等人，對教會靈修生活的革新有很大貢獻，他們的著述對未來靈修神學的發展，影響深遠直至今日。

2)十七世紀有很多「神秘神學」(↗381 theology, mystical)著作問世，但內容是講論整個的靈修生活。如：1655年俄國東正教會神學家多布羅謝耳斯基(Dobrosielski, Chryzostom 1605/28?-1676)出版《克修與神秘神學綱要》(Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem)；十八世紀出現克修神學(ascetic theology)與神秘神學互分為二，其理由是：克修部分是人力所可達成的境界；神秘階段則完全是天主/上帝的特殊恩寵，人只能接受，無法主動獲得(如：灌注默觀 infused contemplation、神秘結合 mystical unification 等)。此一分法在教會靈修/神修神學方面，引起了長久的爭論，一直到本世紀中可說才告結束。

3)梵蒂岡第二屆大公會議(↗453 Council,

Vatican II 1962-1965)之後的靈修學者，更集中心力來強化、加深「天人相通」的體驗，並因此而增進團體人際間的交流共融，不再去過問這些「玄理妙論」了。

(2) 靈修神學與本地化/本位化：在教會本地化/本位化的努力中，靈修神學自然也不例外。1948年代馬駿聲(Zsamar, Eugene 1904-1974)著的《神修學》二冊，全書分三卷96章，是第一部以中文引介西方神修學的完整著作。至於真正本地化/本位化的努力，其初果是：1)1978年耶穌會張春申神父的《中國靈修芻議》這是和聖功會修女共同努力的成果；2)1989年伴渡(Hand, Thomas George)與李純娟修女(1941-)合著的《吉光片羽：靈性修持新探》中，所提出的幾個基本觀念，很有「挑戰性」，值得國內靈修學界以及神學界的參考深思，以逐漸走向深度的本地化/本位化靈修/神修；3)1975年成世光主教(1915-)所著之《天人之際》等；4)以及歷年來輔仁大學神學院所出版之《神學論集》中的一些有關靈修本地化/本位化的文章，都是很好的參考資料。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

吳伯仁著，〈「靈修」概念的發展〉，《神學論集》第155集，台北：光啓文化事業，pp.139-157，2008。

吳伯仁著，《卡爾·拉內神學的靈修觀：今日基督徒的靈修指南 *The Idea of the Spiritual Life in the Theology of Karl Rahner: A Guide to the Spiritual Life of Christians Today*》，台北新莊：輔仁大學神學院神學研究所博士論文，2008。

伴渡(Hand, Th. G.)、李純娟合著，《吉光片羽—靈性修持新探》，台北：光啓出版社，1989。

成世光著，《天人之際》，台南：聞道出版社，1979。

馬駿聲(Zsamar, E.)著，《神修學》(兩冊)，澳門：慈幼印書館，1950。

陳文裕著，《天主教基本靈修學》，台北：光啓出版社，1988。

張春申著，《中國靈修芻議》，台中：光啓出版社，1978。

胡淑琴著，《卡爾·拉內思想中的奧秘教導》，台北新莊：輔仁大學宗教研究所博士論文，2008。

胡國楨著，〈中國基督徒的「靜坐」〉，《神學論集》第37集，台北：光啓文化事業，pp.333-375，1978。

侯士庭(Houston, J. M.)著、趙鄭簡卿譯，《靈修神學發展

- 史》，台北：中華福音出版，1995。
- 歐邁安(Aumann, J.)著，蔡秉正譯，《靈修神學》，香港：生命意義出版社，1989。
- 高上傑著，〈基督徒靈修傳統中的默想方法〉，《神學論集》第44集，台北：光啓文化事業，pp.217-236，1980。
- 趙賓實著，《靈修學在中國》，台北：恆毅月刊社，1979。
- 彭順強著，《二千年靈修神學歷史》，香港：天道書樓，2005。
- Avery, D. 著、吳伯仁編譯，〈在拉內靈修神學中反省依納爵經驗〉，《神學論集》第139集，台北：光啓文化事業，pp.15-40，2004。
- Allen, D. *Spiritual Theology: The Theology of Yesterday for Spiritual Help Today*. Cambridge: Cowley Publications, 1997.
- Aumann, J. *Spiritual Theology*. Huntington: Our Sunday Visitor, 1980.
- Chan Simon. *Spiritual Theology: A Systematic Study of the Christian Life*. Inter University Press, 1998.
- Harrington, W. J. *John, Spiritual Theologian: The Jesus of John*. Blackrock, Co. Dublin: Columba Press, 2007.
- Leech, K. *True God: An Exploration in Spiritual Theology*. Sheldon, 1985.

徐可之

## 712 觀念論

guānniàn lùn

### IDEALISM

參閱：344 哲學 300 柏拉圖主義 610 新柏拉圖主義 1 一元論 255 泛神論

#### (一)概念說明：

(1) 觀念論/唯心論/唯心主義(idealism)一詞，其理想/典型/典範/理念/唯心(ideal)，源自希臘文的「idein 觀看」及「idea 形、形象」，後發揮至拉丁文的「idealis 理想的」，再從拉丁文的形容詞成爲英文的(ideal)及「-ism 主義」，指一種想像中的圓滿價值或狀態、真善美的完美理想境界，並引發人類行動邁向最高目標。有時也指過於追求理想的實現，卻

不夠注意現實狀況及人的限度與軟弱的心態。觀念論/唯心論/唯心主義是西方形上學(↗194 metaphysics)的基本形式。當它詢問存有物的存有時(存有學↗148 ontology)，它往往越過存有物而到達存有物的原因，企圖追蹤到存有物的本質(↗100 essence)。依據觀念論的看法，觀念(idea)等於精神(spirit)；既然觀念是存有物的本質，因此，可說精神也是存有物的本質。這樣，觀念論其實包括實在論/實在主義(realism)，因爲，實在論視存有物爲普遍存有的個別實現。

(2) 真正與觀念論相反的立場是唯物論(↗464 materialism)：它否認精神(觀念)是物質界的基礎；它主張存有的基本型式(form)不是先於或超越於世界的獨立精神體，而是物質在人類意識中的反射而已。

(3) 本文所論述之觀念論不論及英文“idealism”的另一意義，就是“idealism”，即「理想主義」。

#### (二)觀念論的歷史：

(1) 觀念論始自希臘哲學家柏拉圖(Platōn 約427-347)的「存有觀念論」(ontological idealism)。爲柏拉圖而言，感官世界中變動不居的感覺事物，只是其型式(form)的「不完全反映」，根本不配稱作存有。真正的存有是型式本身，就是精神；它們從善的最高型式中得到其本質及實在性，並一起組成永恆的認知世界。知識(gnōsis)只是回憶起原來是呈現給靈魂的純粹型式，如此乃把靈魂從感覺的阻礙中釋放出來，到達能讓靈魂得到真正快樂的純粹思想、精神中。

(2) 北非洲西波(Hippo)主教，西方拉丁教父奧古斯丁(Augustinus (of Tagaste) 354-430)，他的神學觀念論(theological idealism)認爲：型式存在於超越神的永恆思想中；它們是所有世物的根源，也是世物真正能被認識的原因。換言之，知識不是由於回憶，而是由於人靈被天主/上帝/神(↗30 God)的光照。

(3) 義大利神學家、道明會會士多瑪斯·阿奎那(Thomas Aquinas 約1225-1274)，將基督徒觀念論和希臘哲學家亞里斯多德(Aristoteles

384-322)的實在論連結起來。他認為：普遍屬性(universal idioms)先存(↗158 pre-existence)於具體事物，即普遍屬性先存於天主/上帝/神的心中；然後普遍性在個別事物中實現。最後，人藉著理性行動把普遍性從個別事物中抽出，結果就是所謂「普遍概念」(universal concept)。這樣，事物一方面先存於普遍概念；但另一方面普遍概念先存於感覺世界中的個別事物。

(4) 踏進現代哲學階段，心理觀念論(psychological idealism)把「意識世界」和「真實世界」分開。如：法國哲學家、數學家、近代哲學之父笛卡兒(Descartes, René (Cartesius, Renatus) 1596-1650)，認為：觀念是天賦的；英國經驗主義(↗627 empiricism)哲學家洛克(Locke, John 1632-1704)和蘇格蘭經驗主義哲學家、宗教哲學家休謨(Hume, David 1711-1776)等，依據其經驗觀念論，認為觀念是藉著經驗而獲取的。

(5) 認識觀念論/知識觀念論(epistemological idealism)詢問：在什麼情況下，觀念才與外物無誤地配合。

(6) 非宇宙觀念論(acosmic idealism)者，如：愛爾蘭哲學家，安立甘教會主教伯克利/柏克萊(Berkeley, George 1684-1753)，更乾脆否認所謂「外在世界」的實在性。

(7) 義大利歷史學家、法學家、語言學家、社會學家、美學家維柯(Vico, Giambattista 1668-1744)特別強調：人類思想的自然過程為「人類觀念的歷史」，而不再是奧古斯丁所主張之「天主/上帝/神的救贖計劃在歷史中的實現」。

(8) 德國古典唯心主義(德意志觀念 German idealism)哲學家、信義宗平信徒康德(Kant, Immanuel 1724-1804)，所提出之「先驗觀念論/超驗觀念論」(transcendental idealism)，超越經驗主體的意識世界，返回人類有限「主體性的結構」(subject structure)，以到達思想和行動可能性的主體條件。知識並非認識存在事物本身，只是要到達被人類的認識條件，即所謂十二範疇(twelve categories)所限定的現象界，即：單一性(unity)、繁多性

(plurality)、全體性(totality)、實在性(reality)、否定性(negation)、限制性(finitude)、依存性(dependence)、自存性(subsistence)、因果性(causality)、共通性(commonality)、主動性(activity)與被動性(passivity)。康德的觀念是不可以被認識的，它只是純粹理性(pure reason)的規範性原則，同時，也是知識所以可能的必要條件。

(9) 德國唯心主義哲學家黑格爾(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831)，在其正(thesis)反(antithesis)合(synthesis)的存有論的辯證法，發揮絕對觀念論(absolute idealism)，主張：觀念(精神，「唯心」)(正)；藉著宇宙(自然)與歷史的過程表達自己(反)；藉著這樣的自我表達，觀念(精神)達到更豐富的自我實現(合)。所以無論自然還是歷史，也就是絕對精神的外在表現。即絕對的精神(正)在自我表達的行動中，建立天下萬有的歷史過程(反)，經由這樣的歷程，以成就更圓滿的自身(合)。

(10) 十九至廿世紀的新觀念論(new idealism)，企圖突破實證主義(↗639 positivism)和經驗主義(↗627 empiricism)的缺點。新觀念論者經常依靠黑格爾的思想，認為：所有有限的物體，都只是絕對精神展現在本身以外的形象而已。

#### 參考書目：

請參閱相關條文中之參考書目。

仰哲出版社西洋哲學編譯小組，《德國觀念論哲學資料選輯》，新竹：仰哲出版社，1982。

亨利希(Henrich, D.)著、彭文本譯，《康德與黑格爾之間：德國觀念論講演錄》，台北：商周出版社，2006。

謝林著、梁志學、石泉譯，《先驗唯心論體系》，北京：商務印書館，1997。

張立文、周桂鈿主編，《中國唯心論史》，河南：河南鄭州人民出版社，2004。

Bubner, R. *The Innovations of Idealism*. New York: Cambridge University Press, 2003.

Coyle, S. *From Positivism to Idealism: A Study of the Moral Dimensions of Legality*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate, 2007.

Goddard Jean-Christophe. *Le transcendantal et Le speculatif dan l'idealisme allemande*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1999.

Laughland, J. *Schelling versus Hegel: From German Idealism to Christian Metaphysics*. Aldershot,

England: Ashgate, 2007.

Rockmore, T. *Kant and Idealism*. New Haven: Yale  
University Press, 2007.

編譯



## 附錄一、英文索引

這部份索引按西文字母排列。每條包括五部份：第一：外文名詞；第二：條文編號；第三：中文名詞；第四：羅馬拼音；第五：頁數。在某一條文後加 (See XXX) 及參閱該條文。例如：ABSOLUTION(See CONFESSIO, SACRAMENT OF)即：查閱 CONFESSIO, SACRAMENT OF。

	頁數
=====	
ABORTION 661 墮胎 duòtāi .....	1320
ABSOLUTE, THE 542 絕對者 juéduìzhě .....	1073
ABSOLUTION (See CONFESSIO, SACRAMENT OF) 赦免 shèmiǎn .....	470
ABSOLUTISM (See PREDESTINATION) 絕對論 juéduì lùn.....	1268
ACCIDENT 291 附質 fùzhì .....	548
ACCOMMODATION (See INCULTURATION) 適應 shìyìng .....	208
ACCULTURATION (See INCULTURATION) 文化相遇 wénhuà xiāngyù .....	208
ACT (See ACT AND POTENCY) 實現 shíxiàn, 行爲 xíngwéi .....	1286
ACT AND POTENCY 638 實現與潛能 shíxiàn yǔ qiánnéng .....	1286
ACT, HUMAN (See ACT, MORAL) 屬人行爲 shǔrén xíngwéi .....	680
ACT, MORAL 360 倫理行爲 lúnlǐ xíngwéi .....	680
ACT, PURE (See BEING) 純粹行爲 chún cuì xíngwéi .....	295
ACT, RELIGIOUS 271 宗教行爲 zōngjiào xíngwéi .....	511
ADAM (See HUMANIZATION) 亞當 yàdāng .....	28
ADAPTATION (See INCULTURATION) 適應 shìyìng .....	208
ADOPTIANISM 701 收養論 shōuyǎng lùn, 繼承說 jìchéng shuō .....	1402
ADORATION 502 朝拜 cháo bài .....	1002
ADVENTISM 523 復臨派 fùlín pài .....	1042
AEON 57 世代 shìdài .....	146
AESTHETIC THEOLOGY(See THEOLOGY, AESTHETIC) 660 審美神學 shěnměi shénxué .....	1319
AETIOLOGY 623 溯源論 sùyuán lùn .....	1266
AEVUM 142 有始無終之境 yǒushǐwúzhōng zhī jìng .....	288
AFFIRMATIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, AFFIRMATIVE) 241 肯定神學 kěndìng shénxué .....	459
AFRICAN THEOLOGY (See THEOLOGY, AFRICAN) 非洲神學 fēizhōu shénxué .....	451
AFTERLIFE 230 來生 lái shēng .....	441
AGAPE 愛 ài .....	1221
AGNOSTICISM 53 不可知論 bùkězhī lùn .....	140
ALBIGENSES 亞勒比根派 yǎlèbìgēn pài .....	188
ALEXANDRIA, SCHOOL OF 224 亞歷山大學派 yǎlìshāndà xué pài .....	430

ALIENATION 486 疏離 shūlí .....	969
ALLEGORY 538 寓意 yùyì .....	1069
ALL-GOODNESS (See GOD, ATTRIBUTES OF) 全善 quánshàn .....	103
ALPHA AND OMEGA 340 原始與終結 yuánshǐ yǔ zhōngjié .....	638
ANABAPTISTS (See CHURCH, BAPTIST) 重洗派 chóngxǐ pài .....	698
ANAGOGY (See EXEGESIS, BIBLICAL) 未來性的詮釋 weilaixing de quanshi .....	1157
ANALOGY 698 類比 lèibǐ .....	1397
ANALYSIS OF FAITH (See FAITH, ANALYSIS OF) 信仰分析 xìnyǎng fēnxī .....	599
ANALYSIS, MARXIST SOCIAL 348 馬克思社會分析 mǎkèsī shèhuì fēnxī .....	653
ANALYSIS, SOCIAL 284 社會分析 shèhuì fēnxī .....	537
ANAMNESIS (See MEMORIAL) 334 紀念 jìniàn .....	630
ANCESTOR WORSHIP (See WORSHIP, ANCESTOR) 祖先崇拜 zǔxiān chóngbài .....	700
ANGEL 49 天使 tiānshǐ, 天神 tiānshén .....	133
ANGELOLOGY 50 天使論 tiānshǐ lùn, 天神論 tiānshén lùn .....	134
ANGLICAN CHURCH (See CHURCH, ANGLICAN) 550 聖公會 shènggōnghuì .....	1082
ANIMATION (See HOMINIZATION) 賦予靈魂 fùyǔ línghún .....	28
ANNIHILATION (See BEING) 消滅 xiāomiè .....	295
ANOINTING OF THE SICK, SACRAMENT OF THE 364 病人傅油聖事 bingrén fùyóu shèngshì .....	690
ANONYMOUS CHRISTIANS 511 無名基督徒 wúmíng jīdūtú .....	1015
ANTHROPOCENTRISM 15 人爲中心說 rén wéi zhōngxīn shuō .....	36
ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN 438 基督徒人學 jīdūtú rénxué .....	866
ANTHROPOLOGY, THEOLOGICAL (See ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN) 神學人學 shénxué rénxué .....	866
ANTHROPOMORPHISM 676 擬人 nírén .....	1349
ANTICHRIST 75 反基督 fǎnjīdū .....	175
ANTICLERICALISM (See CLERGY) 反教權主義 fǎn jiàoquán zhǔyì .....	1165
ANTIOCH, SCHOOL OF 192 安提約基學派 āntíyuējī xuépài .....	370
ANTISEMITISM 74 反閃族主義 fǎn shǎnzú zhǔyì .....	174
APOCALYPTIC 667 默示 mòshì .....	1330
APOCALYPTIC LITERATURE 668 默示文學 mòshì wénxué .....	1332
APOCATASTASIS 586 萬有復興 wànyǒu fùxīng .....	1180
APOCRYPHA 470 偽經 wèijīng .....	946
APOLLINARIANISM 290 阿波林主義 āpōlín zhǔyì .....	547
APOLOGETICS 702 護教學 hùjiàoxué .....	1404
APOPHATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, APOPHATIC) 197 否定神學 fǒuding shénxué .....	379
APOSTASY 301 背教 bèijiào .....	573
APOSTLE 260 宗徒 zōngtú .....	490
APOSTOLIC CHURCH (See CHURCH, APOSTOLIC) 宗徒教會 zōngtú jiàohuì .....	796
APOSTOLIC CREED (See CREED, APOSTOLIC) 262 宗徒信經 zōngtú xìnjīng .....	494
APOSTOLIC FATHER (See FATHER, APOSTOLIC) 宗徒後期教父 zōngtú hòuqī jiàofù ...	768
APOSTOLIC SUCCESSION (See SUCCESSION, APOSTOLIC) 265 宗徒繼承 zōngtú jìchéng .....	497
APOSTOLIC TRADITION (See TRADITION, APOSTOLIC) 宗徒傳統 zōngtú chuántǒng .....	496
APOSTOLICITY 261 宗徒性 zōngtúxìng .....	492

APPARITION 706 顯現 xiǎnxiàn .....	1413
APPLIED THEOLOGY (See THEOLOGY, PASTORAL) 應用神學 yìngyòng shénxué .....	462
ARCHANGEL (See ANGEL) 總領天使 zǒnglǐng tiānshǐ .....	133
ARCHBISHOP (See BISHOP) 總主教 zǒngzhǔjiào .....	242
ARGUMENT BY PRESCRIPTION 350 時效論證 shíxiào lùnzhèng .....	656
ARGUMENT, FOR THE EXISTENCE OF GOD 144 有關天主存在的論證 yǒuguāntiānzǔ cúnzài de lùnzhèng .....	290
ARGUMENT, COSMOLOGICAL 190 宇宙論證 yǔzhòu lùnzhèng .....	367
ARGUMENT, DOGMATIC (See THEOLOGY, DOGMATIC) 信理論證 xìnlǐ lùnzhèng .....	590
ARGUMENT, ONTOLOGICAL 149 存有論證 cún'yǒu lùnzhèng .....	298
ARGUMENT, TELEOLOGICAL 103 目的論證 mùdì lùnzhèng .....	218
ARIANISM 223 亞略主義 yǎlüè zhǔyì .....	428
ARISTOTELIANISM 221 亞里斯多德主義 yàlǐsīduōdé zhǔyì .....	424
ART (See THEOLOGY, AESTHETIC) 藝術 yìshù .....	1317
ARTICLE OF FAITH (See CREED) 信條 xìntiáo .....	610
ASCENSION OF CHRIST 433 基督升天 jīdū shēngtiān .....	852
ASCETICISM 196 克修 kèxiū .....	377
ASIAN THEOLOGY (See THEOLOGY, ASIAN) 亞洲神學 yàzhōu shénxué .....	426
ASSUMPTION OF MARY 555 聖母蒙召升天 shèngmǔ méngzhào shēngtiān .....	1090
ATHANASIAN CREED (See CREED, ATHANASIAN) 亞大納修信經 yǎdànxìu xìnjīng .....	423
ATHEISM 514 無神論 wúshén lùn .....	1021
ATONEMENT (See SATISFACTION) 補償 bǔcháng .....	1267
ATTRIBUTES OF GOD (See GOD, ATTRIBUTES OF) 天主的屬性 tiānzǔ de shǔxìng ....	103
ATTRITIONISM 54 不完善痛悔派 bùwánshàn tònghuǐ pài .....	142
AUGUSTINIANISM 601 奧古斯丁主義 àogǔsīdīng zhǔyì .....	1214
AUTHORITARIANISM (See TOTALITARIANISM) 權威主義 quánwēi zhǔyì .....	1076
AUTHORITY, ECCLESIASTICAL 426 教會權威 jiàohuì quánwēi .....	839
AUTONOMY OF THE LOCAL CHURCH (See LOCAL CHURCH, AUTONOMY OF THE) 地方教會的自主 dìfāngjiàohuì de zìzhǔ .....	277
BAIANISM 85 巴依烏斯主義 bāyīwūsī zhǔyì .....	187
BAPTISM OF DESIRE (See BAPTISM, SACRAMENT OF) 願洗 yuànxǐ .....	1106
BAPTISM OF JESUS (See JESUS CHRIST) 耶穌受洗 yēsū shòuxǐ .....	555
BAPTISM, INFANT (See INFANT BAPTISM) 嬰孩洗禮 yīnghái xǐlǐ .....	1352
BAPTISM, SACRAMENT OF 562 聖洗聖事 shèngxǐ shèngshì .....	1106
BAPTISM CHURCH (See CHURCH, BAPTIST) 368 浸信會 jìnxìnhuì .....	698
BASIC COMMUNITY (See COMMUNITY, BASIC) 450 基層團體 jīcéng tuántǐ .....	907
BASIC SACRAMENT (See SACRAMENT) 基本聖事 jīběn shèngshì .....	1098
BEATIFIC VISION (See VISION, BEATIFIC) 635 榮福直觀 róngfú zhíguān .....	1282
BEATIFICATION 151 列入真福 lièrù zhēnfú .....	303
BEATITUDES, EIGHT (See GOSPEL) 真福八端 zhēnfú bādūān .....	1291
BEAUTY (See THEOLOGY, AESTHETIC) 美 měi .....	1317
BEING 147 存有 cún'yǒu .....	295
BELIEF (See FAITH) 315 信仰 xìnyǎng .....	596
BIBLE 571 聖經 shèngjīng .....	1132
BIBLE, CHINESE 63 中文聖經 zhōngwén shèngjīng .....	155
BIBLICAL CRITICISM (See CRITICISM, BIBLICAL) 573 聖經批判學 shèngjīng	

pīpànxué .....	1142
BIBLICAL ETHICS (See ETHICS, BIBLICAL) 576 聖經倫理 shèngjīng lúnlǐ .....	1152
BIBLICAL EXEGESIS (See EXEGESIS, BIBLICAL) 578 聖經詮釋學 shèngjīng	
quánshìxué · 釋經學 shìjīngxué .....	1157
BIBLICAL INSPIRATION (See INSPIRATION, BIBLICAL) 575 聖經靈感 shèngjīng	
linggǎn .....	1148
BIBLICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, BIBLICAL) 577 聖經神學 shèngjīng	
shénxué .....	1154
BIOREGION 108 生界 shēngjiè .....	229
BIRTH CONTROL 605 節育 jiéyù .....	1226
BISHOP 116 主教 zhǔjiào .....	242
BISHOPS CONFERENCE 118 主教團 zhǔjiàotuán .....	246
BLACK THEOLOGY (See THEOLOGY, BLACK) 510 黑人神學 hēirén shénxué .....	1014
BLESSING 394 祝福 zhùfú .....	759
BLOOD OF CHRIST (See EUCHARIST) 基督寶血 jīdū bǎoxiè .....	1172
BODY (See MAN) 身體 shēntǐ .....	17
BODY OF CHRIST (See EUCHARIST) 基督身體 jīdū shēntǐ .....	1172
BODY, MYSTICAL 602 奧體 àotǐ .....	1217
BUDDHISM 208 佛教 fójiào .....	395
BYZANTINE THEOLOGY (See THEOLOGY, BYZANTINE) 拜占庭神學 bàizhàntíng	
shénxué .....	436
CALVINISM 131 加爾文主義 jiāěrwén zhǔyì .....	269
CANON LAW (See LAW, CANON) 413 教會法典 jiàohuì fǎdiǎn .....	808
CANON OF SCRIPTURE 572 聖經正典 shèngjīng zhèngdiǎn .....	1140
CANONIZATION 152 列入聖品 lièrù shèngpǐn .....	304
CAPITALISM 621 資本主義 zīběn zhǔyì .....	1264
CARDINAL 648 樞機 shūjī .....	1302
CARDINAL VIRTUE (See VIRTUE, MORAL) 樞德 shūdé .....	686
CATECHESIS 409 教理講授 jiàolǐ jiǎngshòu .....	790
CATECHETICS 410 教理講授學 jiàolǐ jiǎngshòuxué .....	793
CATECHISM 408 教理書 jiàolǐ shū .....	788
CATECHUMEN 646 慕道者 mùdào zhě .....	1299
CATECHUMENATE 647 慕道期 mùdào qī .....	1300
CATHARISTS 395 純潔派 chúnjié pài .....	760
CATHOLIC ACTION 77 公教進行會 gōngjiào jìnxíng huì .....	177
CATHOLIC CHURCH (See CHURCH, CATHOLIC) 44 天主教會 tiānzhǔjiàohuì , 公	
教會 gōngjiàohuì .....	109
CATHOLIC THEOLOGY (See THEOLOGY, CATHOLIC) 43 天主教神學 tiānzhǔjiào	
shénxué .....	107
CATHOLICISM 42 天主教的思想與生活 tiānzhǔjiào dé sīxiǎng yǔ shēnghuó .....	104
CATHOLICITY (See CATHOLICISM) 天主教教義與制度 tiānzhǔjiào jiàoyì yǔ zhìdù .....	104
CAUSE 337 原因 yuányīn .....	635
CELIBACY 672 獨身 dúshēn .....	1340
CENTRALIZATION 64 中央集權 zhōngyāng jíquán .....	156
CEREMONY, RELIGIOUS (See LITURGY) 宗教儀式 zōngjiào yìshì .....	1384
CERTAINTY 650 確實性 quèshíxìng .....	1306
CERTITUDE (See CERTAINTY) 確切性 quèqièxìng .....	1306

CHALCEDON, COUNCIL OF (See COUNCIL OF CHALCEDON) 130 加采東大公會議	
議 jiācǎidōng dàgōnghuìyì .....	267
CHAOS (See COSMOS) 混沌 hùndùn .....	363
CHARACTER, SACRAMENTAL 372 神印 shényìn .....	704
CHARISM 377 神恩 shénēn .....	712
CHARISMATIC RENEWAL (See RENEWAL, CHARISMATIC) 378 神恩復興運動	
shénēn fùxīng yùndòng .....	715
CHARITY (See LOVE) 愛 ài .....	1221
CHASTITY 302 貞潔 zhēnjié .....	574
CHASTITY, VOW OF (See VOW) 貞潔願 zhēnjié yuàn .....	1392
CHILIASM 26 千年說 qiānnián shuō .....	59
CHINESE BIBLE (See BIBLE, CHINESE) 中文聖經 zhōngwén shèngjīng .....	155
CHINESE RITES CONTROVERSY (See CONTROVERSY, CHINESE RITES) 70 中國	
禮儀之爭 zhōngguó lǐyí zhī zhēng .....	166
CHINESE THEOLOGY (See THEOLOGY, CHINESE) 69 中國神學 zhōngguó shénxué .163	
CHINESE THOUGHT FORM (See PARADIGMS, CHINESE) 中國人的思想型態	
zhōngguórén de sīxiǎng xíngtài .....	158
CHRIST (See JESUS CHRIST) 296 基督 jīdū .....	555
CHRIST AND RELIGIONS (See ANONYMOUS CHRISTIANS) 基督與其他宗教	
jīdū yǔ qítā zōngjiào .....	1015
CHRISTIAN ANTHROPOLOGY (See ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN) 438 基督徒人學	
jīdūtú rénxué .....	866
CHRISTIAN PHILOSOPHY (See PHILOSOPHY, CHRISTIAN) 441 基督徒哲學	
jīdūtú zhéxué .....	876
CHRISTIAN THEOLOGY (See THEOLOGY, CHRISTIAN) 442 基督徒神學 jīdūtú	
shénxué .....	878
CHRISTIAN UNITY (See UNITY, CHRISTIAN) 基督徒合一 jīdūtú héyī .....	813
CHRISTIAN VALUE (See VALUE, CHRISTIAN) 基督信仰中的價值 jīdū xìnyǎng	
zhōng dé jiàzhí .....	880
CHRISTIAN VOCATION (See VOCATION, CHRISTIAN) 439 基督徒召喚 jīdūtú	
zhàohuàn .....	870
CHRISTIANITY 436 基督宗教 jīdū zōngjiào .....	859
CHRISTIANIZATION (See CHRISTIANITY) 基督化 jīdūhuà .....	859
CHRISTMAS (See INCARNATION) 聖誕節 shèngdànjié .....	625
CHRISTOCENTRISM 437 基督為中心說 jīdū wéi zhōngxīn shuō .....	864
CHRISTOGENESIS 448 基督演化 jīdū yǎnhuà .....	895
CHRISTOLOGY 449 基督論 jīdū lùn .....	896
CHURCH 411 教會 jiàohuì .....	796
CHURCH HISTORY (See CHURCH, HISTORY OF THE) 412 教會史 jiàohuì shǐ .....	802
CHURCH AND CULTURE 421 教會與文化 jiàohuì yǔ wénhuà .....	825
CHURCH AND STATE 423 教會與國家 jiàohuì yǔ guójiā .....	829
CHURCH AND WORLD 422 教會與世界 jiàohuì yǔ shìjiè .....	828
CHURCH, ANGLICAN 550 聖公會 shènggōnghuì .....	1082
CHURCH, APOSTOLIC (See CHURCH) 從宗徒傳下來的教會 cóng zōngtú	
chuánxiàláí de jiàohuì .....	796
CHURCH, BAPTIST 368 浸信會 jìnxìnhuì .....	698
CHURCH, CALVINIST (See CHURCH, REFORMED) 加爾文教會 jiāěrwén jiàohuì .....	418

CHURCH, CATHOLIC	44	天主教會 tiānzhǔ jiàohuì , 公教會 gōngjiàohuì	109
CHURCH, CONSTITUTION OF THE (See CHURCH)		教會結構 jiàohuì jiégòu	796
CHURCH, EASTERN	225	東方教會 dōngfāng jiàohuì	432
CHURCH, FATHER OF THE	400	教父 jiàofù	768
CHURCH, HISTORY OF THE	412	教會史 jiàohuì shǐ	802
CHURCH, INDEFECTIBILITY OF THE	415	教會不致缺損性 jiàohuì bùzhì quēsuǐxìng	813
CHURCH, INFALLIBILITY OF THE	414	教會不可錯誤性 jiàohuì bùkě cuòwùxìng	810
CHURCH, LOCAL	137	地方教會 dìfāng jiàohuì	277
CHURCH, LUTHERAN	589	路德會 lùdéhuì	1186
CHURCH, MAGISTERIUM OF THE	418	教會訓導權 jiàohuì xùndǎoquán	820
CHURCH, MEMBER OF THE (See CHURCH)		教會成員 jiàohuì chéngyuán	796
CHURCH, METHODIST	654	衛理會 wèilǐhuì , 循道會 xúndào huì	1088
CHURCH, OLD CATHOLIC	136	老派天主教會 lǎopài tiānzhǔ jiàohuì	276
CHURCH, ORTHODOX (See CHURCH, EASTERN)	225	東正教會 dōngzhèng jiàohuì	432
CHURCH, PARTICULAR (See CHURCH, LOCAL)		個別教會 gèbié jiàohuì	277
CHURCH, PENTECOSTAL	371	神召會 shénzhào huì	703
CHURCH, PRESBYTERIAN (See CHURCH, REFORMED)		長老教會 zhǎnglǎo jiàohuì	418
CHURCH, PRIMITIVE	286	初期教會 chūqī jiàohuì	542
CHURCH, PROTESTANT	445	基督教 jīdūjiào , 新教 xīnjiào	884
CHURCH, REFORMED	218	改革宗教會 gǎigé zōng jiàohuì	418
CHURCH, ROMAN CATHOLIC (See CHURCH, CATHOLIC)		羅馬公教會 luómǎ gōngjiàohuì	109
CHURCH, UNIVERSAL	535	普世教會 pǔshì jiàohuì	1064
CIRCUMCISION	537	割損 gē sǔn	1068
CIRCUMINCESSION (See TRINITY)		彼此滲透 bǐcǐ shèntòu	113
CIRCUMINSESSION (See TRINITY)		互相寓居 hùxiāng yùjū	113
CLERGY	581	聖職人員 shèngzhí rényuán , 神職人員 shénzhí rényuán	1165
CLERICALISM (See CLERGY)		教權主義 jiàoquán zhǔyì	1165
COINCIDENCE OF OPPOSITES	631	對立的相合 duìlì de xiānghé	1276
COLLECTIVISM	519	集體主義 jí tǐ zhǔyì	1033
COLLEGIALLY OF BISHOPS	533	普世主教集體性 pǔshì zhǔjiào jí tǐ xìng	1061
COLONIALISM	504	殖民地主義 zhí mǐn dì zhǔyì	1004
COMMANDMENT OF THE CHURCH	424	教會誡命 jiàohuì jiè mìng	832
COMMANDMENTS, THE TEN	9	十誡 shí jiè	14
COMMON GOOD (See GOOD, COMMON)	76	公益 gōngyì	176
COMMON PRIESTHOOD (See PRIESTHOOD, COMMON)	536	普通司祭職 pǔtōng sījìzhí	1066
COMMUNICATION OF IDIOMS	705	屬性交流 shǔxìng jiāoliú	1411
COMMUNION OF SAINTS (See SAINTS, COMMUNION OF)		諸聖相通功 zhūshèng xiāngtōnggōng	1312
COMMUNION, EUCHARISTIC (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE)		領聖體聖血 lǐng shèngtǐ shèngxiě	1172
COMMUNISM	134	共產主義 gòngchǎn zhǔyì	273
COMMUNITY, BASIC	450	基層團體 jīcéng tuántǐ	907
CONCELEBRATION (See MASS, HOLY)		共祭 gòngjì	1354
CONCEPTION, IMMACULATE	512	無染原罪 wú rǎn yuánzuì	1018

- CONCILIARISM 420 教會會議至上主義 jiàohuì huìyì zhìshàng zhǔyì ..... 824  
 CONCILIARITY (See CONCILIARISM) 會議制 huìyì zhì ..... 824  
 CONCUPISCENCE 203 私慾偏情 sīyù piānqíng ..... 386  
 CONCOURSE, DIVINE 37 天主的參與 tiānzhǔ dé cānyǔ ..... 92  
 CONFERENCE OF BISHOPS (See BISHOPS CONFERENCE) 118 主教團 zhǔjiàotuán 246  
 CONFESSION 329 宣信 xuānxìn ..... 618  
 CONFESSION, SACRAMENT OF (See RECONCILIATION, SACRAMENT OF) 告解聖  
 事 gàojiě shèngshì ..... 470  
 CONFESSIONAL STATEMENT (See CONFESSION) 信仰宣告 xinyǎng xuāngào ..... 618  
 CONFESSIONALISM 258 宗派主義 zōngpài zhǔyì ..... 488  
 CONFIRMATION, SACRAMENT OF 458 堅振聖事 jiānzhen shèngshì ..... 929  
 CONFUCIANISM 671 儒家 rújiā ..... 1337  
 CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH (See DOCTRINE OF THE  
 FAITH, CONGREGATION FOR THE) 427 教義部 jiàoyì bù ..... 840  
 CONGREGATION, RELIGIOUS (See ORDER, RELIGIOUS) 修會 xiūhuì ..... 677  
 CONSCIENCE 213 良心 liángxīn ..... 411  
 CONSECRATION (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE) 祝聖(聖體聖血)  
 zhùshèng (shèngtǐ shèngxiě)..... 1172  
 CONSECRATION (See ORDINATION) 祝聖(聖職人員) zhùshèng (shèngzhí rényuán) ..... 915  
 CONSERVATION, DIVINE (See CREATION) 天主保存萬有 tiānzhǔ bǎocún wànyǒu ..... 1046  
 CONSTANCE, COUNCIL OF (See COUNCIL OF CONSTANCE) 480 康士坦斯大公會  
 議 kāngshìtǎnsī dàgōnghuìyì ..... 960  
 CONSTANTINOPLE, FIRST COUNCIL OF (See COUNCIL OF CONSTANTINOPLE I )  
 214 君士坦丁堡第一屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìyījiè dàgōnghuìyì ..... 413  
 CONSTANTINOPLE, SECOND COUNCIL OF (See COUNCIL OF CONSTANTINOPLE II )  
 215 君士坦丁堡第二屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo dìèrjiè dàgōnghuìyì ..... 415  
 CONSTANTINOPLE, THIRD COUNCIL OF (See COUNCIL OF CONSTANTINOPLE III )  
 216 君士坦丁堡第三屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo disānjiè dàgōnghuìyì ..... 416  
 CONSTANTINOPLE, FOURTH COUNCIL OF (See COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IV )  
 217 君士坦丁堡第四屆大公會議 jūnshìtǎndīngbǎo disìjiè dàgōnghuìyì ..... 417  
 CONTEMPLATION (See MEDITATION) 670 默觀 mòguān ..... 1335  
 CONTEXTUALIZATION (See INCULTURATION) 場合化 chǎnghéhuà ..... 208  
 CONTEXTUAL THEOLOGY (See THEOLOGY, CONTEXTUAL) 498 場合神學  
 chǎnghé shénxué ..... 996  
 CONTRACEPTION (See BIRTH CONTROL) 避孕 bìyùn ..... 1226  
 CONTRITION 530 痛悔 tònghuǐ ..... 1057  
 CONTROVERSIAL THEOLOGY (See THEOLOGY, CONTROVERSIAL) 爭論神學  
 zhēnglùn shénxué ..... 477  
 CONTROVERSY, CHINESE RITE 70 中國禮儀之爭 zhōngguó lǐyí zhī zhēng ..... 166  
 CONTROVERSY, ICONOCLASTIC 367 消除聖像之爭 xiāochú shèngxiàng zhī zhēng  
 ..... 697  
 CONVERSION 325 皈依 guīyī ..... 613  
 CO-REDEMPTRICE 133 共救贖者 gòngjiùshúzhě ..... 273  
 COSMOGENESIS (See COSMOGONY) 宇宙演化 yǔzhòu yǎnhuà ..... 365  
 COSMOGONY 188 宇宙開闢論 yǔzhòu kāipì lùn ..... 365  
 COSMOLOGICAL ARGUMENT (See ARGUMENT, COSMOLOGICAL) 宇宙論證  
 yǔzhòu lùnzhèng ..... 367

COSMOLOGY 189 宇宙論 yǔzhòu lùn .....	366
COSMOS 187 宇宙 yǔzhòu .....	363
COUNCIL 419 教會會議 jiàohuì huìyì .....	823
COUNCIL OF CHALCEDON 130 加采東大公會議 jiācǎidōng dàgōnghuìyì .....	267
COUNCIL OF CONSTANCE 480 康士坦斯大公會議 kāngshìtǎnsī dàgōnghuìyì .....	960
COUNCIL OF CONSTANTINOPLE I 214 君士坦丁堡第一屆大公會議 jūnshìtǎndǐngbǎo dìyījiè dàgōnghuìyì .....	413
COUNCIL OF CONSTANTINOPLE II 215 君士坦丁堡第二屆大公會議 jūnshìtǎndǐngbǎo dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	415
COUNCIL OF CONSTANTINOPLE III 216 君士坦丁堡第三屆大公會議 jūnshìtǎndǐngbǎo dìsānjiè dàgōnghuìyì .....	416
COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IV 217 君士坦丁堡第四屆大公會議 jūnshìtǎndǐngbǎo dìsìjiè dàgōnghuìyì .....	417
COUNCIL OF EPHESUS 56 厄弗所大公會議 èfúsuǒ dàgōnghuìyì .....	145
COUNCIL OF FLORENCE 209 佛羅倫斯大公會議 fóluólúnsī dàgōnghuìyì .....	400
COUNCIL OF LYONS I 199 里昂第一屆大公會議 liáng dìyījiè dàgōnghuìyì .....	382
COUNCIL OF LYONS II 200 里昂第二屆大公會議 liáng dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	383
COUNCIL OF NICAEA I 127 尼西亞第一屆大公會議 níxīyǎ dìyījiè dàgōnghuìyì .....	262
COUNCIL OF NICAEA II 128 尼西亞第二屆大公會議 níxīyǎ dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	264
COUNCIL OF TRENT 355 特利騰大公會議 tèlìténg dàgōnghuìyì .....	671
COUNCIL OF VIENNE 645 維也諾大公會議 wéiyěnuò dàgōnghuìyì .....	1298
COUNCIL, ECUMENICAL 22 大公會議 dàgōnghuìyì .....	50
COUNCIL, LATERAN I 233 拉特朗第一屆大公會議 lātèlǎng dìyījiè dàgōnghuìyì .....	446
COUNCIL, LATERAN II 234 拉特朗第二屆大公會議 lātèlǎng dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	447
COUNCIL, LATERAN III 235 拉特朗第三屆大公會議 lātèlǎng dìsānjiè dàgōnghuìyì .....	448
COUNCIL, LATERAN IV 236 拉特朗第四屆大公會議 lātèlǎng dìsìjiè dàgōnghuìyì .....	448
COUNCIL, LATERAN V 237 拉特朗第五屆大公會議 lātèlǎng dìwǔjiè dàgōnghuìyì .....	450
COUNCIL, VATICAN I 452 梵蒂岡第一屆大公會議 fàndìgāng dìyījiè dàgōnghuìyì .....	910
COUNCIL, VATICAN II 453 梵蒂岡第二屆大公會議 fàndìgāng dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	912
COUNSEL, EVANGELICAL 644 福音勸諭 fúyīn quànyù .....	1297
COVENANT 588 盟約 méngyuē .....	1183
CREATION 526 創造 chuàngzào .....	1046
CREATION OUT OF NOTHING 471 從無中創造 cóngwúzhōng chuàngzào .....	948
CREATION SPIRITUALITY (See SPIRITUALITY, CREATION) 527 創造靈修 chuàngzào língxīu .....	1051
CREATION, CONTINUOUS 123 永續的創造 yǒngxù de chuàngzào .....	254
CREATIONISM 524 創世主義 chuàngshì zhǔyì .....	1043
CREATOR (See CREATION) 造物主 zàowùzhǔ, 創造者 chuàngzàozhě .....	1046
CREED 324 信經 xìnjīng .....	610
CREED, APOSTOLIC 262 宗徒信經 zōngtú xìnjīng .....	494
CREED, ATHANASIAN 220 亞大納修信經 yàdànxīu xìnjīng .....	423
CRITICISM, BIBLICAL 573 聖經批判學 shèngjīng pīpànxué .....	1142
CRITICISM, FORM 699 類型批判 lèixíng pīpàn .....	1400
CRITICISM, LITERARY 83 文學批判 wénxué pīpàn .....	186
CRITICISM, REDACTION 664 編輯批判 biānjí pīpàn .....	1325
CRITICISM, SOURCE 622 源流批判 yuánliú pīpàn .....	1265
CRITICISM, TEXTUAL 82 文字批判 wénzì pīpàn .....	185



CRITIQUE OF RELIGION (See RELIGION, CRITIQUE OF)	272	宗教批判 zōngjiào pīpàn	513
CROSS, THEOLOGY OF THE	7	十字架神學 shízìjiǎ shénxué	10
CRUCIFIXION (See JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF)		釘於十字架上 dīngyú shízìjiǎ shàng	564
CRUSADE	8	十字軍 shízìjūn	14
CULT 587		敬禮 jìnglǐ	1182
CULTURE 81		文化 wénhuà	183
DAOISM (See TAOISM)	619	道家 dàojiā	1258
DEACON 428		執事 zhíshì	841
DEACONESS (See DEACON)		女執事 nǚzhíshì	841
DEATH 154		死亡 sǐwáng	307
DEATH OF GOD THEOLOGY	32	天主之死神學 tiānzhǔzhīsǐ shénxué	82
DECALOGUE (See COMMANDMENT, THE TEN)	9	十誡 shíjiè	14
DECENTRALIZATION (See CENTRALIZATION)		地方分權 dìfāng fēnquán	156
DEISM 172		自然神論 zìrán shénlùn	338
DEMIURGE 468		造世者 zàoshìzhě	944
DEMON (See DEVIL)	703	魔鬼 móguǐ	1406
DEMONOLOGY (See ANGELOLOGY)		魔鬼論 móguǐ lùn	134
DEMYTHOLOGIZATION	352	剔秘 tīmi, 解神話化 jiěshénhuàhuà	660
DEONTOLOGY (See THEOLOGY, MORAL)		義務論 yìwù lùn	682
DEPOSIT OF FAITH 323		信仰寶庫 xìnyǎng bǎokù	609
DESIRE, NATURAL 175		自然渴望 zìrán kěwàng	342
DETERMINISM 212		決定論 juédìng lùn	410
DEVELOPMENT 539		發展 fāzhǎn	1070
DEVIL 703		魔鬼 móguǐ	1406
DEVOTION, MARIAN (See MARY, VENERATION OF)		聖母敬禮 shèngmǔ jìnglǐ	1091
DIABOLICAL POSSESSION (See POSSESSION, DIABOLICAL)	293	附魔 fù mó	550
DIAKONIA (See DEACON)		服務 fúwù	841
DIALECTICAL MATERIALISM (See COMMUNISM)		辯證唯物論 biànzhèng wéiwù lùn	273
DIALECTICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, DIALECTICAL)	704	辯證神學 biànzhèng shénxué	1410
DIALOGUE, INTERRELIGIOUS (See RELIGION, THEOLOGY OF)		宗教交談 zōngjiào jiāotán	525
DIDACHE 263		宗徒訓誨錄 zōngtú xùnhuǐlù, 十二宗徒訓誨錄 shíèr zōngtú xùnhuǐlù	495
DIGNITY OF MAN 14		人的尊嚴 réndè zūnyán	35
DIOCESE 405		教區 jiàoqū	784
DISCIPLE 242		門徒 méntú	460
DISPENSATION 658		寬免 kuānmiǎn	1316
DIVINE REVELATION (See REVELATION, DIVINE)		天主的啓示 tiānzhǔ de qǐshì	97
DIVINITY (See GOD)		神 shén, 神明 shénmíng	79
DIVORCE 691		離婚 líhūn	1382
DOCETISM 86		幻象論 huànxiàng lùn	188
DOCTOR OF THE CHURCH 563		聖師 shèngshī	1111
DOCTRINE 407		教義 jiàoyì	786
DOCTRINE OF THE FAITH, CONGREGATION FOR THE	427	教義部 jiàoyì bù	840

DOGMA 310 信理 xīnlǐ .....	585
DOGMA, DEFINITION OF 312 信理定斷 xīnlǐ dìngduàn .....	588
DOGMA, DEVELOPMENT OF 314 信理發展 xīnlǐ fāzhǎn .....	594
DOGMA, HISTORY OF 311 信理史 xīnlǐ shǐ .....	587
DOGMATIC ARGUMENT (See ARGUMENT, DOGMATIC) 信理論證 xīnlǐ lùnzhèng .....	590
DOGMATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, DOGMATIC) 313 信理神學 xīnlǐ shénxué .....	590
DOGMATISM 406 教條主義 jiàotiáo zhǔyì .....	785
DONATISM 183 多那特主義 duōnàtè zhǔyì .....	358
DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF 690 雙果律 shuāngguǒ lǜ .....	1380
DUALISM 5 二元論 èryuán lùn .....	5
DYOPHYSITISM (See MONOPHYSITISM) 兩性論 liǎngxìng lùn .....	4
DYOTHELETISM (See MONOTHELETISM) 兩志論 liǎngzhì lùn .....	1011
EARTH, THEOLOGY OF THE 138 地的神學 dì de shénxué .....	280
EASTER (See RESURRECTION OF CHRIST) 復活節 fùhuójié .....	891
EASTERN CATHOLIC CHURCH (See CHRCH, EASTERN) 東方公教會 dōngfāng	
gōngjiàohuì .....	432
EASTERN CHURCH (See CHRCH, EASTERN) 225 東方教會 dōngfāng jiàohuì .....	432
EASTERN ORTHODOX CHURCH (See CHURCH, EASTERN) 東方正教會 dōngfāng	
zhèngjiàohuì .....	436
EASTERN ORTHODOX THEOLOGY (See THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX) 227	
東正教神學 dōngzhèngjiào shénxué .....	436
EBIONITES 135 艾俾歐尼派 àibī'ōuní pài .....	276
ECCLESIASTICAL AUTHORITY (See AUTHORITY, ECCLESIASTICAL) 教會權威	
jiàohuì quánwēi .....	839
ECCLESIASTICAL LAW (See LAW, ECCLESIASTICAL) 教會法 jiàohuì fǎ .....	808
ECCLESIOLOGY 425 教會學 jiàohuìxué, 教會論 jiàohuì lùn .....	833
ECOLOGY 110 生態學 shēngtài xué .....	233
ECONOMY OF SALVATION (See SALVATION, HISTORY OF) 救恩工程 jiù'ēn	
gōngchéng .....	921
ECOSYSTEM 111 生態體系 shēngtài tǐxì .....	235
ECSTASY (See MYSTICISM) 神魂超拔 shénhún chāobá .....	718
ECUMENISM 21 大公主義 dàgōng zhǔyì .....	47
EMANATIONISM 326 流出說 liúchū shuō .....	615
EMPIRICISM 627 經驗主義 jīngyàn zhǔyì .....	1271
ENCULTURATION (See INCULTURATION) 98 本地化 běndìhuà, 本位化 běnwèihuà .....	208
ENCYCLICAL 489 通諭 tōngyù .....	978
ENLIGHTENMENT 474 啓蒙運動 qǐméng yùndòng .....	952
ENVIRONMENT, THEOLOGY OF THE (See THEOLOGY, ECOLOGICAL) 環境神學	
huánjìng shénxué .....	230
EPHESUS, COUNCIL OF (See COUNCIL OF EPHESUS) 厄弗所大公會議	
èfúsuǒ dàgōnghuìyì .....	145
EPIPHANY (See THEOPHANY) 706 顯現 xiǎnxiàn .....	1413
EPISCOPALISM 117 主教主義 zhǔjiào zhǔyì .....	245
EPISCOPATE (See BISHOP) 主教制 zhǔjiào zhì .....	242
EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL 392 神學認識論 shénxué rènshi lùn .....	754
ESCHATOLOGISM 89 末世主義 mòshì zhǔyì .....	192

ESCHATOLOGY 90 末世論 mòshì lùn .....	193
ESCHATON (See ESCHATOLOGY) 末世 mòshì .....	193
ESSENCE 100 本質 běnzhi .....	213
ETERNITY 122 永恆 yǒnghéng .....	253
ETHICS (See ETHICS, PHILOSOPHICAL) 倫理學 lúnlǐxué .....	648
ETHICS, BIBLICAL 576 聖經倫理學 shèngjīng lúnlǐxué .....	1152
ETHICS, CHINESE 67 中國倫理學 zhōngguó lúnlǐxué .....	160
ETHICS, PHILOSOPHICAL 345 哲學倫理學 zhéxué lúnlǐxué .....	648
ETHICS, THEOLOGICAL (See THEOLOGY, MORAL) 神學倫理學 shénxué lúnlǐxué .....	682
EUCHARIST, SACRAMENT OF THE 584 聖體聖事 shèngtǐ shèngshì , 感恩聖事 gǎnēn shèngshì .....	1172
EUTHANASIA 193 安樂死 ānlèsi .....	372
EUTYCHIANISM 679 優提克斯主義 yōutíkèsī zhūyì .....	1354
EVANGELICAL COUNSEL (See COUNSEL, EVANGELICAL) 福音勸諭 fúyīn quànyù .....	1297
EVANGELICALISM (See FUNDAMENTALISM) 福音主義 fúyīn zhūyì .....	849
EVANGELISM (See EVANGELIZATION) 傳播福音 chuánbò fúyīn .....	1207
EVANGELIST 643 福音作者 fúyīn zuòzhě .....	1281
EVANGELIZATION 598 傳播福音(福傳) chuánbò fúyīn (fúchuán) .....	1207
EVE (See HOMINIZATION) 厄娃 èwá .....	28
EVIL 500 惡 è .....	998
EVOLUTION 520 進化 jìnhuà .....	1034
EVOLUTIONISM 521 進化主義 jìnhuà zhūyì .....	1039
EXCOMMUNICATION 543 絕罰 jué fá .....	1074
EXEGESIS, BIBLICAL 578 聖經詮釋學 shèngjīng quǎnshì xué , 聖經解釋學 shèngjīng jiěshì xué , 釋經學 shìjīng xué .....	1157
EXISTENCE 145 存在 cúnzài .....	292
EXISTENTIALE, SUPERNATURAL (See THEOLOGY, TRANSCENDENTAL) 超性存 在基本狀況 chāoxìng cúnzài jīběn zhuàngkuàng .....	982
EXISTENTIALISM 146 存在主義 cúnzài zhūyì .....	293
EXORCISM (See DEVIL) 驅魔 qūmó .....	1406
EXPERIENCE, RELIGIOUS 280 宗教經驗 zōngjiào jīngyàn .....	529
EXPIATION (See ATONEMENT) 贖罪 shúzuì .....	1267
FAITH 315 信仰 xìnyǎng .....	596
FAITH AND REASON 322 信仰與理性 xìnyǎng yǔ lǐxìng .....	608
FAITH AND SCIENCE (See THEOLOGY AND SCIENCE) 信仰與科學 xìnyǎng yǔ kēxué .....	752
FAITH, ANALYSIS OF 316 信仰分析 xìnyǎng fēnxī .....	599
FAITH, MOTIVE OF 319 信仰動機 xìnyǎng dòngjī .....	604
FAITH, PREAMBLE OF 321 信仰準備條件 xìnyǎng zhǔnbèi tiáojiàn .....	606
FAITH, PROFESSION OF 328 宣布信仰 xuānbù xìnyǎng , 信經 xīnjīng .....	617
FAITH, PROPAGATION OF THE 320 信仰傳播 xìnyǎng chuánbò .....	605
FAITH, RULE OF (See FAITH) 信仰準則 xìnyǎng zhǔnzé .....	596
FALL, THE 662 墮落 duòluò .....	1322
FAMILY 365 家庭 jiātíng .....	693
FASTING 191 守齋 shǒuzhāi .....	369

FATALISM 483 宿命論 sùmìng lùn .....	965
FATE 249 命運 mìngyùn .....	476
FATHER, APOSTOLIC (See CHURCH, FATHER OF THE) 宗徒後期教父 zōngtú hòuqī jiàofù .....	768
FATHER, GOD 29 天父 tiānfù .....	64
FEMINIST THEOLOGY (See THEOLOGY, FEMINIST) 女性神學 nǚxìng shénxué .....	970
FIDEISM 317 信仰主義 xìnyǎng zhǔyì .....	601
FILIOQUE 80 「及由子」 jí yóu zǐ .....	182
FILIPINO THEOLOGY (See THEOLOGY, FILIPINO) 菲律賓神學 fēilǚbīn shénxué .....	994
FINITE (See INFINITE) 有限 yǒuxiàn .....	1020
FLESH (See MAN) 血肉 xiěròu .....	17
FLORENCE, COUNCIL OF (See COUNCIL OF FLORENCE) 209 佛羅倫斯大公會議 fúluólúnsī dàgōnghuìyì .....	400
FORGIVENESS (See CONFESSION, SACRAMENTN OF) 赦免 shèmiǎn .....	470
FORM (See HYLEMORPHISM) 型式 xíngshì .....	552
FORM CRITICISM (See CRITICISM, FORM) 699 類型批判 lèixíng pīpàn .....	1400
FORMATION, THEOLOGICAL 390 神學培育 shénxué péiyù .....	750
FREEDOM 164 自由 zìyóu .....	326
FREEDOM AND GRACE (See GRACE) 自由與恩寵 zìyóu yǔ ēnchǒng .....	660
FREEDOM, RELIGIOUS 270 宗教自由 zōngjiào zìyóu .....	509
FUNCTIONAL THEOLOGY (See THEOLOGY, FUNCTIONAL) 204 作用神學 zuòyòng shénxué .....	388
FUNDAMENTAL OPTION (See OPTION, FUNDAMENTAL) 429 基本抉擇 jīběn juézé 843	
FUNDAMENTAL THEOLOGY (See THEOLOGY, FUNDAMENTAL) 430 基本神學 jīběn shénxué .....	845
FUNDAMENTALISM 431 基要主義 jīyào zhǔyì .....	849
FUTURE 87 未來 wèilái .....	189
GALLICANISM 129 加利剛主義 jiāligāng zhǔyì .....	266
GENERATION OF THE SON (See TRINITY) 子之受生 zǐ zhī shòushēng .....	113
GIFT OF THE HOLY SPIRIT 567 聖神的恩賜 shèngshén de ēnsì .....	1124
GIFT, PRETERNATURAL (See PARADISE) 本性以外的特恩 běnxìng yǐwài de tèēn .....	1323
GLORY OF GOD 34 天主的光榮 tiānzhǔ de guāngróng .....	85
GLOSSOLALIA 634 說異語的神恩 shuōyìyǔ de shénēn .....	1281
GNOSTICISM 673 諾斯底主義 nuòsīdǐ zhǔyì .....	1343
GOD 30 天主 tiānzhǔ, 上帝 shàngdì, 神 shén .....	65
GOD, ATTRIBUTES OF 41 天主的屬性 tiānzhǔ de shǔxìng .....	103
GOD, INDWELLING OF 40 天主的寓居 tiānzhǔ de yùjū .....	101
GOD, KINGDOM OF (See KINGDOM OF GOD) 38 天主的國 tiānzhǔ de guó, 天國 tiānguó.....	93
GOD, KNOWABILITY OF (See ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD) 對天主的可知 tiānzhǔ de kězhīxìng .....	290
GOD, SELFCOMMUNICATION OF (See GRACE) 天主的自我通傳 tiānzhǔ de zìwǒ tōngchuán .....	660
GOD-MAN 28 天人 tiānrén .....	62
GOOD, COMMON 76 公益 gōngyì .....	176
GOSPEL 642 福音 fúyīn .....	1291
GRACE 353 恩寵 ēnchǒng .....	660

GRACE AND FREEDOM (See GRACE) 恩寵與自由 ēnchǒng yǔ zìyóu .....	353
GRACE, ACTUAL (See GRACE) 現恩 xiànrēn .....	353
GRACE, CREATED (See GRACE) 受造恩寵 shòuzào ēnchǒng .....	353
GRACE, SANCTIFYING (See GRACE) 聖化恩寵 shènghuà ēnchǒng .....	353
GRACE, UNCREATED (See GRACE) 非受造恩寵 fēi shòuzào ēnchǒng .....	353
GRACE, THEOLOGY OF 354 恩寵神學 ēnchǒng shénxué .....	667
GRAVE SIN (See SIN) 重罪 zhòngzuì .....	1190
GREEK FATHER (See CHURCH, FATHER OF THE) 希臘教父 xīlà jiàofù .....	768
GUARDIAN ANGEL (See ANGEL) 護守天使 hùshǒutiānshǐ .....	133
GUILT 592 罪咎 zuìjiù .....	1193
HEALING MINISTRY (See MINISTRY, HEALING) 686 醫治職務 yīzhì zhíwù .....	1366
HEART, SACRED (See SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION TO THE) 耶穌聖心 yēsū shèngxīn .....	568
HEAVEN 52 天堂 tiāntáng .....	138
HEAVEN AND EARTH 47 天地 tiāndì .....	130
HEAVEN-EARTH-MAN UNITY 48 天地人合一 tiāndìrén héyī .....	131
HELL 139 地獄 dìyù .....	283
HELL, DESCENT OF CHRIST INTO 432 基督下降冥府 jīdū xiàjiàng míngfǔ .....	851
HELLENISM 211 希臘主義 xīlà zhǔyì .....	408
HERESY 461 異端 yìduān .....	934
HERMENEUTICS 608 解釋學 jiěshìxué .....	1233
HIERARCHY 570 聖統制 shèngtǒngzhì .....	1130
HIERARCHY OF TRUTH (See TRUTH, HIERARCHY OF) 336 真理的層次 zhēnlǐ de céngcì .....	633
HIGH PRIEST 24 大司祭 dàsījì .....	57
HINDUISM 163 印度教 yìndùjiào .....	324
HISTORICISM 666 歷史主義 lìshǐ zhǔyì .....	1329
HISTORICITY OF THE GOSPELS (See GOSPEL) 福音的歷史性 fúyīn de lìshǐxing .....	1291
HISTORY 665 歷史 lìshǐ .....	1326
HISTORY AND MOVEMENT, LITURGICAL 694 禮儀歷史與運動 lǐyì lìshǐ yǔ yùndòng .....	1359
HISTORY OF RELIGION (See RELIGION, HISTORY OF) 269 宗教史 zōngjiào shǐ .....	508
HISTORY OF SALVATION (See SALVATION, HISTORY OF) 456 救恩史 jiùēn shǐ .....	921
HISTORY OF THEOLOGY (See THEOLOGY, HISTORY OF) 388 神學史 shénxué shǐ .....	742
HISTORY OF THE CHURCH (See CHURCH, HISTORY OF THE) 412 教會史 jiàohuì shǐ .....	802
HOLINESS OF GOD (See GOD, ATTRIBUTES OF) 天主的神聖 tiānzhǔ de shénshèng ....	103
HOLY LAND (See ISRAEL, ZIONISM) 聖地 shèngdì .....	220
HOLY MASS (See MASS, HOLY) 681 彌撒 mísā .....	1357
HOLY OFFICE (See CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH) 教義部 jiàoyì bù .....	840
HOLY ORDERS, SACRAMENT OF (See MINISTRY, SACRAMENT OF) 582 聖秩聖 事 shèngzhì shèngshì .....	1166
HOLY SCRIPTURE (See BIBLE) 571 聖經 shèngjīng .....	1132
HOLY SEE (See SEE, HOLY) 564 聖座 shèngzuò .....	1113

HOLY SPIRIT 566 聖神 shèngshén .....	1116
HOMINIZATION 12 人化 rénhuà .....	28
HOMOIANS (See ARIANISM) 相似派 xiāngsì pài .....	428
HOMIOUSIANS (See ARIANISM) 實體相似派 shítǐ xiāngsì pài , 性體相似派 xìngtǐ xiāngsì pài .....	428
HOMOOUSSION 155 同實體的 tóngshítǐ de .....	311
HOMOSEXUALITY 156 同性戀 tóngxìngliàn .....	312
HOPE 210 希望 xīwàng .....	402
HUMANISM 13 人文主義 rénwén zhǔyì .....	33
HUMAN RIGHT (See RIGHT, HUMAN) 16 人權 rénguán .....	38
HUMANKIND (See MAN) 人類 rénlèi .....	17
HYLEMORPHISM 294 型質論 xíngzhì lùn .....	552
HYPOSTASIS (See SUBSISTENCE) 166 自立性 zìlìxìng .....	328
HYPOSTATIC UNION (See UNION, HYPOSTATIC) 6 二性一位的結合 èrxìngyíwèi de jiéhé .....	8
ICONOCLASTIC CONTROVERSY (See CONTROVERSY, ICONOCLASTIC) 367 消 除聖像之爭 xiāochú shèngxiàng zhī zhēng .....	697
IDEALISM 712 觀念論 guānniàn lùn , 唯心論 wéixīn lùn .....	1424
IDEOLOGY 617 意識型態 yìshì xíngtài .....	1254
IDOLATRY 469 偶像崇拜 ǒuxiàng chóngbài .....	945
IMAGE OF GOD 36 天主的肖像 tiānzhǔ de xiàoxiàng .....	88
IMMACULATE CONCEPTION (See CONCEPTION, IMMACULATE) 512 無染原罪 wúrán yuánzuì .....	1018
IMMANENCE 71 內在性 nèizàixìng .....	169
IMMANENTISM 72 內在論 nèizài lùn .....	171
IMMORTALITY OF THE SOUL (See SOUL, IMMORTALITY OF THE) 709 靈魂不滅 línghún bùmiè .....	1417
IMMUTABILITY OF GOD (See GOD, ATTRIBUTES OF) 天主的不變性 tiānzhǔ de bùbiànxìng .....	103
INCARNATION 332 降生 jiàngshēng .....	625
INCARNATIONAL THEOLOGY (See THEOLOGY, INCULTURATED) 333 降生神學 jiàngshēng shénxué .....	629
INCULTURATION THEOLOGY (See THEOLOGY, INCULTURATED) 本地化神學 běndìhuà shénxué .....	208
INCULTURATION 98 本地化 běndìhuà , 本位化 běnwèihuà , 本土化 běntǔhuà .....	208
INDEFECTIBILITY OF THE CHURCH (See CHURCH, INDEFECTIBILITY OF THE) 教會的不致缺損性 jiàohuì de bùzhì quēsǔnxìng .....	813
INDETERMINISM 88 未定論 wèiding lùn .....	192
INDIAN THEOLOGY (See THEOLOGY, INDIAN) 162 印度神學 yìndù shénxué .....	323
INDIFFERENTISM, RELIGIOUS 279 宗教無差別論 zōngjiào wúchābié lùn .....	528
INDIGENIZATION (See INCULTURATION) 本地化 běndìhuà , 本位化 běnwèihuà , 本土化 běntǔhuà .....	208
INDIGENOUS THEOLOGY (See THEOLOGY, INCULTURATED) 本地神學 běndì shénxué .....	208

INDIVIDUALISM (See COLLECTIVISM) 個人主義 gèrén zhǔyì .....	1033
INDULGENCE 25 大赦 dàshè .....	58
INERRANCY OF SCRIPTURE (See SCRIPTURE, INERRANCY OF) 聖經的無誤性	
shèngjīng de wúwùxìng .....	1145
INFALLIBILITY OF THE CHURCH (See CHURCH, INFALLIBILITY OF THE) 414 教	
會的不可錯誤性 jiàohuì de bùkě cuòwùxìng .....	810
INFALLIBILITY OF THE POPE (See CHURCH, INFALLIBILITY OF THE) 教宗的不可	
錯誤性 jiàozōng de bùkě cuòwùxìng .....	810
INFANT BAPTISM 678 嬰孩洗禮 yīnghái xǐlǐ .....	1352
INFINITE 513 無限 wúxiàn .....	1020
INITIATION, SACRAMENTS OF 17 入門聖事 rùmén shèngshì .....	39
INQUISITION 462 異端裁判所 yìduān cáipàn suǒ , 宗教裁判所 zōngjiào cáipàn suǒ	
.....	936
INSPIRATION, BIBLICAL 575 聖經靈感 shèngjīng línggǎn .....	1148
INTEGRALISM (See PLURALISM) 完全主義 wánquán zhǔyì .....	357
INTERCESSION 112 代禱 dàidǎo .....	237
INTERCOMMUNION 583 聖體的共融 shèngtǐ de gòngróng .....	1171
INTERRELIGIOUS DIALOGUE (See DIALOGUE, INTERRELIGIOUS) 宗教交談	
zōngjiào jiāotán .....	525
ISLAM 177 伊斯蘭教 yīslánjiào .....	349
ISLAMIC THEOLOGY (See THEOLOGY, ISLAMIC) 178 伊斯蘭教神學 yīslánjiào	
shénxué .....	352
ISRAEL 105 以色列 yǐsèliè .....	220
JANSENISM 546 楊森主義 yángsēn zhǔyì .....	1077
JAPANESE THEOLOGY (See THEOLOGY, JAPANESE) 62 日本神學 rìběn shénxué ....	153
JESUS (See JESUS CHRIST) 耶穌 yēsū .....	555
JESUS CHRIST 296 耶穌基督 yēsū jīdū .....	555
JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF 297 耶穌基督苦難聖死 yēsūjīdū de	
kǔnànshèngsǐ .....	564
JESUS OF NAZARETH (See JESUS CHRIST) 納匝肋人耶穌 nàzālèrén yēsū .....	555
JEWISH RELIGION (See RELIGION, JEWISH) 516 猶太宗教 yóutài zōngjiào .....	1026
JEWISH THEOLOGY (See THEOLOGY, JEWISH) 517 猶太神學 yóutài shénxué .....	1030
JOHANNINE THEOLOGY (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT) 若望神學	
ruòwàng shénxué .....	1242
JUDAISM 518 猶太教的思想與生活 yóutàijiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó .....	1031
JUDGMENT 659 審判 shěnpàn .....	1317
JUDGMENT, GENERAL 78 公審判 gōngshěnpàn .....	178
JUDGMENT, LAST (See JUDGMENT, GENERAL) 最後審判 zuìhòu shěnpàn .....	178
JUDGMENT, MORAL (See CONSCIENCE) 倫理判斷 lúnlǐ pànduàn .....	411
JUDGMENT, PARTICULAR 202 私審判 sīshěnpàn .....	385
JURISDICTION 256 治理權 zhìlǐquán .....	487
JUSTICE 93 正義 zhèngyì .....	203
JUSTICE AND PEACE, PONTIFICAL COMMISSION FOR 259 宗座正義與和平委員會	
zōngzuò zhèngyì yǔ hépíng wěiyuánhùi .....	489
JUSTICE OF GOD (See GOD) 天主的正義 tiānzhǔ de zhèngyì .....	79
JUSTIFICATION 632 稱義 chēngyì , 成義 chéngyì .....	1277

JUSTIFICATION	150	成義 chéngyì, 稱義 chēngyì	300
KATAPHATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, KATAPHATIC)	241	肯定神學	
kěndìng shénxué			459
KERYGMA	287	初傳 chūchuán	544
KERYGMATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, KERYGMATIC)	288	初傳神學	
chūchuán shénxué			545
KINGDOM OF GOD	38	天主的國 tiānzhǔdégúo, 天國 tiānguó	93
KNOWLEDGE, THEOLOGICAL (See EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL)		神學知識	
shénxué zhīshì			754
KOINONIA (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE)		共融 gòngróng	1172
KOREAN THEOLOGY (See THEOLOGY, KOREAN)	675	韓國神學 hánguó shénxué	1347
LAITY	101	平信徒 píngxintú, 教友 jiàoyǒu	214
LAMB OF GOD (See JESUS CHRIST)		天主的羔羊 tiānzhǔdè gāoyáng	555
LAND, THEOLOGY OF THE (See EARTH, THEOLOGY OF THE)		鄉土神學 xiāngtǔ	
shénxué			280
LANGUAGE, RELIGIOUS	281	宗教語言 zōngjiào yǔyán	531
LAST SUPPER	507	最後晚餐 zuìhòu wǎncān	1008
LAST THINGS (See ESCHATON)		末世 mòshì	193
LATERAN, FIRST COUNCIL OF (See COUNCIL, LATERAN I)	233	拉特朗第一屆	
大公會議 lātèlǎng dìyījiè dàgōnghuìyì			446
LATERAN, SECOND COUNCIL OF (See COUNCIL, LATERAN II)	234	拉特朗第二屆	
大公會議 lātèlǎng dìèrjiè dàgōnghuìyì			447
LATERAN, THIRD COUNCIL OF (See COUNCIL, LATERAN III)	235	拉特朗第三屆	
大公會議 lātèlǎng disānjiè dàgōnghuìyì			448
LATERAN, FOURTH COUNCIL OF (See COUNCIL, LATERAN IV)	236	拉特朗第四屆	
大公會議 lātèlǎng disìjiè dàgōnghuìyì			448
LATERAN, FIFTH COUNCIL OF (See COUNCIL, LATERAN V)	237	拉特朗第五屆	
大公會議 lātèlǎng dìwǔjiè dàgōnghuìyì			450
LATIN AMERICAN THEOLOGY (See THEOLOGY, LATIN AMERICAN)	232	拉丁美洲神學 lādīngměizhōu shénxué	445
LATIN FATHER (See CHURCH, FATHER OF THE)		拉丁教父 lādīng jiàofù	
LAW	254	法律 fǎlù	483
LAW, CANON	413	教會法典 jiàohuì fǎdiǎn	808
LAW, CIVIL	125	民法 mínfǎ	259
LAW, DIVINE	375	神律 shénlǜ	710
LAW, ECCLESIASTICAL (See LAW, CANON)		教會法 jiàohuì fǎ	808
LAW, MORAL	620	道德律 dàodé lǜ	1263
LAW, NATURAL	169	自然律 zìrán lǜ	334
LAW, POSITIVE (See LAW, CIVIL)		實證法律 shízhèng fǎlù	1289
LIBERALISM (See THEOLOGY, LIBERAL)		自由主義 zìyóu zhǔyì	327
LIBERAL THEOLOGY (See THEOLOGY, LIBERAL)	165	自由主義神學 zìyóu zhǔyì	327
shénxué			327
LIBERATION	606	解放 jiěfàng	1226
LIBERATION, THEOLOGY OF	607	解放神學 jiěfàng shénxué	1230
LIBERTY, RELIGIOUS (See FREEDOM, RELIGIOUS)	270	宗教自由 zōngjiào zìyóu	509
LIFE	106	生命 shēngmìng, 生活 shēnghuó	224
LIFE, CHRISTIAN (See LIFE, CHRISTIAN MORAL)		基督徒生活 jīdūtu shēnghuó	



LIFE, CHRISTIAN MORAL	440	基督徒倫理生活	jīdūtú lúnlǐ shēnghuó	871
LIFE, CONSECRATED (See LIFE, RELIGIOUS)		奉獻生活	fèngxiàn shēnghuó	679
LIFE, DIVINE	373	神性生命	shénxìng shēngmìng	
		天主性生命	tiānzhǔxìng shēngmìng	706
LIFE, ETERNAL	121	永生	yǒngshēng	251
LIFE, MORAL (See LIFE, CHRISTIAN MORAL)		倫理生活	lúnlǐ shēnghuó	
		道德生活	dàodé shēnghuó	871
LIFE, QUALITY OF	107	生活品質	shēnghuó pǐnzhì	226
LIFE, RELIGIOUS	359	修會生活	xiūhuì shēnghuó	
		宗教生活	zōngjiào shēnghuó	679
LIFE, SPIRITUAL (See SPIRITUALITY)		靈修生活	língxiū shēnghuó	1420
LIMBO	97	古聖所	gǔshèngsuǒ	206
LITURGICAL MOVEMENT (See HISTORY AND MOVEMENT, LITURGICAL)		禮儀運		
		動	lǐyí yùndòng	1389
LITURGICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, LITURGICAL)	693	禮儀神學	lǐyí shénxué	1388
LITURGY	692	禮儀	lǐyí	1384
LOCAL CHURCH, AUTONOMY OF THE (See CHURCH, LOCAL)		地方教會的自主		
			dìfāng jiàohuì de zìzhǔ	277
LOCUS THEOLOGICUS (SOURCE OF THEOLOGICAL KNOWLEDGE) (See EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL)		神學知識之來源	shénxué zhīshì zhī láiyuán	754
LOGOS (See WORD OF GOD)	558	聖言	shèngyán	
		道	dào	1096
LOGOS SPERMATIKOS (See LOGOS)		聖言的種子	shèngyán de zhǒngzǐ	1096
LORD (See YAHWEH, RESURRECTION OF CHRIST)		主	zhǔ	1005
LOVE	604	愛	ài	1221
LUTHERAN CHURCH (See CHURCH, LUTHERAN)	589	路德會	lùdéhuì	1186
LYONS, FIRST COUNCIL OF (See COUNCIL OF LYONS I)	199	里昂第一屆大公會議		
			liáng dìyījiè dàgōnghuìyì	382
LYONS, SECOND COUNCIL OF (See COUNCIL OF LYONS II)	200	里昂第二屆大公會議		
			liáng dìèrjiè dàgōnghuìyì	383
MAGISTERIUM OF THE CHURCH (See CHURCH, MAGISTERIUM OF THE)	418	教會訓導權	jiàohuì xùndǎoquán	820
MAJESTY OF GOD (See GOD)		天主的尊威	tiānzhǔ de zūnwēi	79
MAN	11	人	rén	17
MANDAEISM	460	曼達教	màndájiào	934
MANICHAEISM	656	摩尼教	móníjiào	1314
MANKIND (See MAN)		人類	rénlèi	17
MARCIONISM	346	馬西翁主義	mǎxīwēng zhǔyì	650
MARIAN DEVOTION (See MARY, VENERATION OF)		聖母敬禮	shèngmǔ jìnglǐ	1091
MARIOLOGY	557	聖母論	shèngmǔ lùn	1092
MARRIAGE, SACRAMENT OF	488	婚姻聖事	hūnyīn shèngshì	973
MARTYR	343	殉道者	xùndào zhě	646
MARTYRDOM		殉道 (See MARTYR)	xùndào	646
MARTYRIA	198	見證 (See WITNESS)	jiànzhèng	380
MARXISM	347	馬克思主義	mǎkèsī zhǔyì	650
MARXIST ANALYSIS (See ANALYSIS, MARXIST SOCIAL)	348	馬克思社會分析		
			mǎkèsī shèhuìfēnxī	653

MARY, MEDIATRIX	554	聖母中保	shèngmǔ zhōngbǎo	1088	
MARY, MOTHER OF GOD	46	天主聖母瑪利亞	tiānzhǔ shèngmǔ mǎliya	127	
MARY, VENERATION OF	556	聖母敬禮	shèngmǔ jìnglǐ	1091	
MASS, HOLY	681	彌撒	mísā	1357	
MATERIALISM	464	唯物論	wéiwù lùn	939	
MATRIMONY (See MARRIAGE, SACRAMENT OF)		婚姻	hūnyīn	973	
MATTER (See HYLEMORPHISM)		質料	zhìliào	552	
MEDIATION (See MEDIATOR)		媒介	méijiè	157	
MEDIATOR	65	中保	zhōngbǎo	157	
MEDITATORSHIP (See MEDIATOR)		中保職務	zhōngbǎo zhíwù	157	
MEDITATRIX (See MARY, MEDIATRIX)		女中保	nǚ zhōngbǎo	1088	
MEDITATION	670	默想	mòxiǎng	1335	
MEDITATION, ZEN (See ZEN BUDDHISM)		坐禪	zuò chán	1354	
MEMORIAL	334	紀念	jìniàn	630	
MERCY	73	仁慈	réncí	173	
MERIT	95	功績	gōngjī	204	
MESSIAH	669	默西亞	mòxiyà	1333	
METANOIA (See CONVERSION)		悔改	huǐgǎi	613	
METAPHOR	683	隱喻	yǐnyù	1363	
METAPHYSICS	194	形上學	xíngshàngxué	374	
METHOD, MISSIONARY	594	傳教方法	chuánjiào fāngfǎ	1206	
METHOD, THEOLOGICAL	387	神學方法	shénxué fāngfǎ	736	
METHODIST CHURCH (See CHURCH, METHODIST)	654	衛理會	wèilǐhuì, 循道會	1311	
MILLENARIANISM (See CHILIASM)	26	千年說	qiānnián shuō	59	
MINISTRY	685	職務	zhíwù	1364	
MINISTRY, HEALING	686	醫治職務	yīzhì zhíwù	1366	
MINISTRY, PASTORAL	244	牧靈職務	mùlíng zhíwù	465	
MINISTRY, PREACHING (See PREACHING)		宣道職務	xuāndào zhíwù	619	
MINISTRY, PRIESTLY (See PRIEST)		司祭職務	sījì zhíwù, 司鐸職務	sīduó zhíwù	255
MINISTRY, SACRAMENT OF	582	聖職聖事	shèngzhí shèngshì	1166	
MIRACLE	229	奇跡	qíjī	439	
MISSIOLOGY (See MISSION, THEOLOGY OF)		傳教學	chuánjiàoxué	1198	
MISSION	248	使命	shǐmìng	474	
MISSION, THEOLOGY OF	595	傳教神學	chuánjiào shénxué	1198	
MISSIONARY	593	傳教士	chuánjiào shì	1195	
MODALISM	195	形式派	xíngshì pài	376	
MODERNISM	396	現代主義	xiàndài zhǔyì	761	
MOLINISM	657	摩里納學派	mólinà xué pài	1315	
MONARCHIANISM		一位一體論	yīwèi yītǐ lùn	113	
MONASTICISM	682	隱修制度與生活	yǐnxiū zhìdù yǔ shēnghuó	1361	
MONISM	1	一元論	yīyuán lùn	1	
MONOANDRY (See MONOGAMY)	2	一夫一妻制	yīfū yīqī zhì	2	
MONOENERGETISM (See MONOTHELETISM)		單力論	dānlì lùn	1011	
MONOGAMY	2	一夫一妻制	yīfū yīqī zhì	2	
MONOGENISM	509	單偶論	dānǒu lùn	1012	
MONOGYNY (See MONOGAMY)	2	一夫一妻制	yīfū yīqī zhì	2	

MONOPHYLETISM (See HOMINIZATION) 單支論 dānzhī lùn .....	28
MONOPHYSITISM 4 一性論 yīxìng lùn .....	4
MONOTHEISM (See THEISM) 一神論 yīshén lùn .....	288
MONOTHELETISM 508 單志論 dānzhì lùn .....	1011
MONTANISM 629 蒙丹派 méngdān pài .....	1273
MORAL ACT (See ACT, MORAL) 倫理行爲 lúnlǐ xíngwéi .....	680
MORAL LAW (See LAW, MORAL) 倫理法 lúnlǐ fǎ .....	1263
MORAL LIFE (See LIFE, MORAL) 倫理生活 lúnlǐ shēnghuó .....	871
MORAL THEOLOGY (See THEOLOGY, MORAL) 361 倫理神學 lúnlǐ shénxué .....	682
MORAL VIRTUE (See VIRTUE, MORAL) 362 倫理道德 lúnlǐ dàodé .....	686
MORTAL SIN (See SIN) 死罪 sǐzuì .....	1190
MOTHER OF GOD (See MARY, MOTHER OF GOD) 天主之母 tiānzhǔ zhī mǔ .....	127
MOVEMENT, ECUMENICAL 23 大公運動 dàgōng yùndòng .....	51
MYSTAGOGY (See MYSTERY) 奧秘之說明 àomì zhī shuōmíng .....	1211
MYSTERY 600 奧秘 àomì .....	1211
MYSTERY RELIGION 356 秘教 mìjiào .....	674
MYSTERY, PASCHAL 603 逾越奧蹟 yúyuè àoqǐ .....	1218
MYSTICAL BODY (See BODY, MYSTICAL) 602 奧體 àotǐ .....	1217
MYSTICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, MYSTICAL) 381 神秘神學 shénmì shénxué .....	721
MYSTICISM 380 神祕思想與生活 shénmì sīxiǎng yǔ shēnghuó .....	718
MYTH 383 神話 shénhuà .....	724
MYTHOLOGY 384 神話學 shénhuàxué .....	726
NAMES OF GOD 35 天主的名字 tiānzhǔ dé míngzì .....	86
NARRATIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, NARRATIVE) 475 敘述神學 xùshù shénxué .....	954
NATURAL LAW (See LAW, NATURAL) 169 自然律 zìrán lǜ .....	334
NATURAL RELIGION (See RELIGION, NATURAL) 168 自然宗教 zìrán zōngjiào .....	332
NATURAL REVELATION (See REVELATION, NATURAL) 174 自然啓示 zìrán qǐshì .....	341
NATURAL THEOLOGY (See THEOLOGY, NATURAL) 173 自然神學 zìrán shénxué .....	339
NATURALISM 167 自然主義 zìrán zhǔyì .....	331
NATURE AND GRACE 176 自然與恩寵 zìrán yǔ ēnchǒng .....	343
NATURE, DIVINE (See GOD) 天主性 tiānzhǔxìng .....	79
NATURE, HUMAN (See MAN) 人性 rénxìng .....	17
NATURE, THEOLOGY OF 170 自然界神學 zìránjiè shénxué .....	335
NEGATIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, NEGATIVE) 197 否定神學 fǒuding shénxué .....	379
NEO-PLATONISM 610 新柏拉圖主義 xīnbólátú zhǔyì .....	1238
NEO-SCHOLASTICISM 609 新士林學派 xīnshìlín xuépài .....	1236
NESTORIANISM 228 奈斯多利派 nàisīduōlì pài .....	438
“NEW AGE” 613 「新時代」 xīnshídài .....	1249
“NEW EVANGELIZATION” (See EVANGELIZATION) 新傳播福音(新福傳) xīnhuánbò fùyīn (xīnfúchuán).....	1207
NEW TESTAMENT 611 新約 xīnyuē .....	1239
NEW TESTAMENT THEOLOGY (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT) 612 新約神學 xīnyuē shénxué .....	1242
NICAIA, FIRST COUNCIL OF (See COUNCIL OF NICAIA I) 127 尼西亞第一屆大	

公會議 nǐxīyà dìyījiè dàgōnghuìyì .....	262
NICAEA, SECOND COUNCIL OF (See COUNCIL OF NICAEA II) 128 尼西亞第二	
屆大公會議 nǐxīyà dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	264
NIHILISM 506 虛無主義 xūwú zhúyì, 虛無論 xūwú lùn .....	1007
NOMINALISM 463 唯名論 wéimíng lùn .....	938
NON-BEING (See BEING) 非存有物 fēi cúnyǒuwù .....	295
NON-CHRISTIAN RELIGION (See RELIGION, NON-CHRISTIAN) 239 非基督宗教	
fēi jīdū zōngjiào .....	453
NON-CHRISTIAN RELIGION, THEOLOGY OF 240 非基督宗教神學 fēi jīdū zōngjiào	
shénxué .....	456
NOTES, THEOLOGICAL 389 神學正確性 shénxué zhèngquèxìng .....	748
NOTHING (See BEING) 虛無 xūwú .....	295
“NOUVELLE THÉOLOGIE”(“NEW THEOLOGY”) 614 「新神學」 xīnshénxué .....	1250
NUN (See VOW) 修女 xiūnǚ .....	1392
OBEDIENCE 251 服從 fúcéng .....	478
OBEDIENCE, VOW OF (See VOW) 服從願 fúcéng yuàn .....	1392
OBJECT (See SUBJECT) 客體 kètǐ .....	248
OFFICE 79 公職 gōngzhí .....	180
OLD CATHOLIC CHURCH (See CHURCH, OLD CATHOLIC) 136 老派天主教會	
lǎopài tiānzhǔjiàohuì .....	276
OLD TESTAMENT 687 舊約 jiùyuē .....	1335
OLD TESTAMENT THEOLOGY (THEOLOGY, OLD TESTAMENT) 688 舊約神學	
lùn jiùyuē shénxué .....	1372
OMNIPOTENCE 181 全能 quánnéng .....	356
OMNIPRESENCE 179 全在 quánzài .....	353
OMNISCIENCE 180 全知 quánzhī .....	354
ONTOLOGICAL ARGUMENT (See ARGUMENT, ONTOLOGICAL) 149 存有論證	
cúnyǒu lùnzhèng .....	298
ONTOLOGY 148 存有論 cúnyǒu lùn .....	297
OPTION, FUNDAMENTAL 429 基本抉擇 jīběn juézé .....	843
ORDER, RELIGIOUS 358 修會 xiūhuì .....	677
ORDER, SACRAMENT OF HOLY (See MINISTRY, SACRAMENT OF) 聖秩聖事	
shèngzhì shèngshì .....	1166
ORDINATION 454 授聖職禮 shòushèngzhí lǐ .....	915
ORIGENISM 599 奧力振主義 àolìzhèn zhǔyì .....	1210
ORIGINAL RIGHTEOUSNESS (See RIGHTEOUSNESS, ORIGINAL) 338 原始正義	
yuánshǐ zhènyì .....	636
ORIGINAL SIN (See SIN, ORIGINAL) 341 原罪 yuánzuì .....	639
ORIGINAL SIN, THEOLOGY OF 342 原罪神學 yuánzuì shénxué .....	643
ORTHODOX CHURCH (See CHURCH, ORTHODOX) 東正教會 dōngzhèng jiàohuì .....	225
ORTHODOXY 91 正統信仰 zhèngtǒng xìnyǎng .....	198
ORTHOPRAXIS 92 正統實踐 zhèngtǒng shíjiàn .....	200
PAGAN 402 教外人 jiāowàirén .....	777
PANENTHEISM 585 萬有在神論 wànyǒu zàishén lùn .....	1178
PANTHEISM 255 泛神論 fànshén lùn .....	484
PAPACY (See POPE) 教宗職 jiàozōng zhí .....	778
PARABLE 61 比喻 bǐyù .....	151

- PARACLETE (See HOLY SPIRIT) 護衛者 hùwèizhě ..... 1116
- PARADIGM 304 思想典範 sīxiǎng diǎnfàn ..... 576
- PARADIGMS, CHINESE 66 中國各種思想典範 zhōngguó gèzhǒng sīxiǎng diǎnfàn ..... 158
- PARADISE 663 樂園 lèyuán ..... 1323
- PARISH 459 堂區 tángqū ..... 932
- PAROUSIA 435 基督來臨 jīdū lái lín ..... 857
- PASCHAL MYSTERY (See MYSTERY, PASCHAL) 603 逾越奧蹟 yúyuè ào jī ..... 1218
- PASSION AND DEATH OF JESUS CHRIST (See JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF) 耶穌基督受難聖死 yēsū jīdū shòunàn shèngsǐ ..... 564
- PASSOVER (See MYSTEERY, PASCHAL) 逾越 yúyuè ..... 1218
- PASTOR 115 主任司鐸 zhǔrèn sīduó ..... 241
- PASTORAL MINISTRY (See MINISTRY, PASTORAL) 244 牧靈職務 mùlíng zhíwù ..... 465
- PASTORAL THEOLOGY (See THEOLOGY, PASTORAL) 243 牧靈神學 mùlíng shénxué ..... 462
- PATRIARCH 257 宗主教 zōngzhǔjiào ..... 487
- PATRIPASSIANISM 552 聖父受難說 shèngfù shòunàn shuō ..... 1086
- PATROLOGY 401 教父學 jiàofùxué ..... 772
- PAULINE PRIVILEGE (See PRIVILEGE, PAULINE) 306 保祿特權 bǎolù tèquán ..... 579
- PAULINE THEOLOGY (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT) 保祿神學 bǎolù shénxué ..... 1242
- PEACE 246 和平 héping ..... 468
- PELAGIANISM 113 白拉奇主義 báilāqí zhǔyì ..... 238
- PENANCE, SACRAMENT OF (See RECONCILIATION, SACRAMENT OF) 告解聖事 gàojiě shèngshì ..... 470
- PENTECOST 568 聖神降臨節 shèngshén jiànglínjié ..... 1125
- PENTECOSTALISM (See CHURCH, PENTECOSTAL) 五旬教派 wǔxún jiàopài ..... 703
- PEOPLE OF GOD 31 天主子民 tiānzǐ zǐmín ..... 79
- PERICHORESIS (See TRINITY) 互相寓居 hùxiāng yùjū ..... 113
- PERSECUTION, RELIGIOUS (See CHURCH, HISTORY OF THE) 教難 jiàonàn ..... 802
- PERSON 206 位格 wèigé ..... 390
- PERSONAL SIN (See SIN, PERSONAL) 99 本罪 běnzui ..... 211
- PERSONALISM 207 位格思想 wèigé sīxiǎng ..... 394
- PETRINE PRIVILEGE (See PRIVILEGE, PETRINE) 205 伯多祿特權 bóduōlù tèquán .. 389
- PHENOMENOLOGY 397 現象學 xiànxàngxué ..... 763
- PHENOMENOLOGY OF RELIGION (See RELIGION, PHENOMENOLOGY OF) 278 宗教現象學 zōngjiào xiànxàngxué ..... 526
- PHILOSOPHY 344 哲學 zhéxué ..... 647
- PHILOSOPHY OF RELIGION (See RELIGION, PHILOSOPHY OF) 275 宗教哲學 zōngjiào zhéxué ..... 521
- PHILOSOPHY, CHINESE 68 中國哲學 zhōngguó zhéxué ..... 162
- PHILOSOPHY, CHRISTIAN 441 基督徒哲學 jīdūtú zhéxué ..... 876
- PHILOSOPHY, TRANSCENDENTAL 160 先驗哲學 xiānyàn zhéxué ..... 319
- PHILOSOPHY, WESTERN 140 西方哲學 xīfāng zhéxué ..... 285
- PIETISM 349 虔信派 qiánxìn pài ..... 655
- PILGIMAGE 503 朝聖 cháoshèng ..... 1003
- PLAN OF SALVATION (See HISTORY, SALVATION OF) 救恩計畫 jiùēn jìhuà ..... 921
- PLATONISM 300 柏拉圖主義 bóilātú zhǔyì ..... 571
- PLURALISM 182 多元論 duōyuán lùn ..... 357

PNEUMATOLOGY	569	聖神論	shèngshén lùn	1127
POLITICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, POLITICAL)	295	政治神學	zhèngzhì shénxué	553
POLYANDRY	3	一妻多夫制	yīqīduōfū zhì	3
POLYGAMY	185	多偶制	duōǒu zhì	360
POLYGENISM (See HOMINIZATION)		多偶論	duōǒu lùn	37
POLYGyny (See POLYGAMY)		一夫多妻制	yīfūduōqī zhì	360
POLYTHEISM	184	多神論	duōshén lùn	359
PONTIFICATE (See POPE)		教宗任期	jiàozōng rènnqí	778
POPE	403	教宗	jiàozōng	778
POPULAR RELIGION (See RELIGION, POPULAR)	126	民間宗教	mínjiān zōngjiào	260
POSITIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, POSITIVE)	640	實證神學	shízhèng shénxué	1289
POSITIVISM	639	實證主義	shízhèng zhǔyì	1287
POSSESSION, DIABOLICAL	293	附魔	fù mó	550
POTENCY (See ACT AND POTENCY)		潛能	qiánnéng	1286
POTENCY, OBEDIENTIAL	252	服從潛能	fú cóng qiánnéng	480
POVERTY, VOW OF (See VOW)		貧窮願	pínqióng yuàn	1392
PRACTICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, PRACTICAL)		實踐神學	shíjiàn shénxué	460
PRAGMATISM	636	實用主義	shíyòng zhǔyì	1284
PRAXIS (See THEORY AND PRAXIS)		實踐	shíjiàn	766
PRAYER	331	祈禱	qídào	621
PRE-EXISTENCE	158	先存	xiāncún	315
PREACHING	330	宣道	xuāndào	619
PREACHING MINISTRY (See MINISTRY, PREACHING)		宣道職務	xuāndào zhíwù	619
PREAMBLE OF FAITH (See FAITH, PREAMBLE OF)		信仰的準備條件	xìnyǎng de zhǔnbèi tiáojiàn	606
PRECEPT OF THE CHURCH (See LAW, CANON)		教會法規	jiàohuì fǎguī	808
PREDESTINARIANISM (See PREDESTINATION)		預定論	yùdìng lùn	1268
PREDESTINATION	625	預定	yùdìng	1268
PRESBYTERIAN CHURCH (See CHURCH, PRESBYTERIAN)		長老教會	zhǎnglǎo jiàohuì	418
PRESENCE	677	臨在	línzài	1350
PRIEST	124	司鐸	sīduó	255
		司祭	sījì	255
PRIESTHOOD OF CHRIST	434	基督司祭職	jīdū sījìzhí	854
PRIESTHOOD, COMMON	536	普通司祭職	pǔtōng sījìzhí	1066
PRIESTHOOD, ORDAINED (See PRIEST)		公務司祭職	gōngwù sījìzhí	255
PRIMACY (See POPE)		首席權	shǒuxí quán	778
PRIMITIVE CHURCH (See CHURCH, PRIMITIVE)	286	初期教會	chūqī jiàohuì	542
PRIMITIVE RELIGION (See RELIGION, NATURAL)		原始宗教	yuánshǐ zōngjiào	332
PRIMITIVE REVELATION (See REVELATION, PRIMITIVE)	339	原始啓示	yuánshǐ qǐshì	673
PRIMORDIAL SACRAMENT (See SACRAMENT)		原始聖事	yuánshǐ shèngshì	1098
PRINCIPLE	289	始元	shǐyuán	546
		原理	yuánlǐ	546
		原則	yuánzé	546
PRINCIPLE OF SUBSIDIARITY (See SUBSIDIARITY, PRINCIPLE OF)	628	輔助原則	fùzhù yuánzé	1272
PRIVATE REVELATION (See REVELATION, PRIVATE)		私人啓示	sīrén qǐshì	384

PRIVILEGE, PAULINE	306	保祿特權	bǎolù tèquán	579
PRIVILEGE, PETRINE	205	伯多祿特權	bóduōlù tèquán	389
PROCESS THEOLOGY	590	過程神學	guòchéng shénxué	1188
PROCESSION (See TRINITY)		生發	shēngfā	113
PROFESSION OF FAITH (See FAITH, PROFESSION OF)	328	宣布信仰	xuānbù xìnyǎng	617
PROGRESS	522	進步	jìnbù	1040
PROMISE	479	許諾	xǔnuò	959
PROPAGATION OF THE FAITH (See FAITH, PROPAGATION OF THE)	320	信仰傳播	xìnyǎng chuánbò	605
PROPERTY (See SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH)		財產	cáichǎn	816
PROPHECY (See PROPHET)		預言	yùyán	316
PROPHET	159	先知	xiānzhī	300
PROPORTIONALISM (See DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF)		相稱主義	xiāngchènyì	1380
PROTESTANT CHURCH (See CHURCH, PROTESTANT)	445	基督教	jīdūjiào, 新教	884
PROTESTANT THEOLOGY (See THEOLOGY, PROTESTANT)	446	基督教神學	jīdūjiào shénxué, 新教神學	888
PROTESTANTISM (See CHURCH, PROTESTANT)		基督教的思想與生活	jīdūjiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó	884
PROTOLOGY	525	創世論	chuàngshì lùn	1044
PROVIDENCE	51	天祐	tiānyòu	136
PUNISHMENT, ETERNAL (See HELL)		永罰	yǒngfá	283
PUNISHMENT, TEMPORAL (See SATISFACTION)		暫罰	zhànfá	1306
PURGATORY	618	煉獄	liànyù	1256
PURITANISM	484	清教派	qīngjiào pài	967
QUALITY OF LIVE (See LIFE, QUALITY OF)	107	生活品質	shēnghuó pǐnzhí	226
QUIETISM	482	寂靜主義	jìjìng zhūyì	963
RABBINICAL THEOLOGY (See THEOLOGY, RABBINICAL)		辣比神學	làbǐ shénxué	1030
		拉比神學	lābǐ shénxué	1030
RATIONALISM	398	理性主義	lǐxìng zhūyì	764
REALITY	637	實在界	shízài jiè	1285
REAL PRESENCE (See TRANSUBSTANTIATION)		真實臨在	zhēnshí línzài	1415
REASON AND FAITH (See FAITH AND REASON)		理性與信仰	lǐxìng yǔ xìnyǎng	606
REBIRTH (See TRANSMIGRATION)		再生	zàishēng, 重生	chóngshēng, 再成肉身
		再成肉身	zàichéng ròushēn	1303
RECAPITULATION IN CHRIST	684	總歸於基督	zǒngguī yú jīdū	1364
RECONCILIATION, SACRAMENT OF	247	和好聖事	héhǎo shèngshì	470
REDEEMER (See JESUS CHRIST)		贖世主	shúshìzhǔ	555
REDEMPTION (See SALVATION)		救贖	jiùshú	916
RE-EVANGELIZATION (See EVANGELIZATION)		再傳播福音	zàichuánbò fúyīn, 再福	
		傳	zàifúchuán	1207
REFLECTION, THEOLOGICAL	386	神學反省	shénxué fǎnxìng	734
REFORMATION	273	宗教改革	zōngjiào gǎigé	514
REFORMED CHURCH (See CHURCH, REFORMED)	218	改革宗教會	gǎigé zōng	418
		會	jiàohuì	418
REGENERATION (See TRANSMIGRATION)		重生	chóngshēng	1303

REIFICATION (See VERDINGLICHUNG)	245	物化 wùhuà	466
RE-INCARNATION (See TRANSMIGRATION)		再生 zàishēng, 再成肉身 zàichéng ròushēn	1303
RELATION	696	關係 guānxì	1394
RELATIVISM	299	相對主義 xiāngduì zhǔyì	569
RELIC	565	聖徒遺物 shèngtú yíwù	1115
RELIGION	266	宗教 zōngjiào	500
RELIGION, COMPARATIVE (See RELIGION)		比較宗教學 bǐjiào zōngjiàoxué	500
RELIGION, CRITIQUE OF	272	宗教批判 zōngjiào pīpàn	511
RELIGION, HISTORY OF	269	宗教史 zōngjiào shǐ	508
RELIGION, JEWISH	516	猶太宗教 yóutài zōngjiào	1026
RELIGION, NATURAL	168	自然宗教 zìrán zōngjiào	331
RELIGION, NON-CHRISTIAN	239	非基督宗教 fēijīdū zōngjiào	453
RELIGION, PHENOMENOLOGY OF	278	宗教現象學 zōngjiào xiànxàngxué	526
RELIGION, PHILOSOPHY OF	275	宗教哲學 zōngjiào zhéxué	521
RELIGION, POPULAR	126	民間宗教 mǐnjiān zōngjiào	260
RELIGION, PRIMITIVE (See RELIGION, NATURAL)		原始宗教 yuánshǐ zōngjiào	332
RELIGION, PSYCHOLOGY OF	268	宗教心理學 zōngjiào xīnlǐxué	506
RELIGION, REVEALED	473	啓示宗教 qǐshì zōngjiào	951
RELIGION, SOCIOLOGY OF	274	宗教社會學 zōngjiào shèhuìxué	520
RELIGION, TAOIST (See TAOISM)	619	道教 dàojiào	1258
RELIGION, THEOLOGY OF	277	宗教神學 zōngjiào shénxué	525
RELIGIOUS ACT (See ACT, RELIGION)	271	宗教行爲 zōngjiào xíngwéi	511
RELIGIOUS EXPERIENCE (See EXPERIENCE, RELIGION)	280	宗教經驗 zōngjiào jīngyàn	529
RELIGIOUS FREEDOM (See FREEDOM, RELIGIOUS)	207	宗教自由 zōngjiào zìyóu	509
RELIGIOUS LIFE (See LIFE, RELIGIOUS)	359	修會生活 xiūhuì shēnghuó	679
RELIGIOUS ORDER (See ORDER, RELIGIOUS)	358	修會 xiūhuì	677
RELIGIOUS TOLERANCE (See TOLERANCE, RELIGIOUS)	276	宗教容忍 zōngjiào róngrěn	523
RELIGIOUS VOCATION (See VOCATION, RELIGIOUS)	553	聖召 shèngzhào	1086
RENAISSANCE	84	文藝復興 wényì fùxīng	186
RENEWAL, CHARISMATIC	378	神恩復興運動 shénnēn fùxīng yùndòng	715
REPENTANCE (See CONVERSION)		悔改 huǐgǎi	613
REPRESENTATION (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE)		現代化 xiàndàihuà	1172
RESURRECTION OF CHRIST	447	基督復活 jīdū fùhuó	891
RESURRECTION OF THE BODY	157	肉身復活 ròushēn fùhuó	314
RESURRECTION OF THE DEAD	153	死人復活 sǐrén fùhuó	304
RETRIBUTION	499	報應 bàoyìng	997
REVEALED RELIGION (See RELIGION, REVEALED)	473	啓示宗教 qǐshì zōngjiào	951
REVEALED TRUTH (See TRUTH OF FAITH)		啓示真理 qǐshì zhēnlǐ	602
REVELATION	472	啓示 qǐshì	949
REVELATION, DIVINE	39	天主的啓示 tiānzhǔ de qǐshì	97
REVELATION, NATURAL	174	自然啓示 zìrán qǐshì	341
REVELATION, PRIMITIVE	339	原始啓示 yuánshǐ qǐshì	637
REVELATION, PRIVATE	201	私人啓示 sīrén qǐshì	384
REVELATION, THEOLOGY OF (See THEOLOGY, FUNDAMENTAL)		啓示神學 qǐshì	



shénxué .....	845
RIGHT, HUMAN 16 人權 rénquán .....	38
RIGHTEOUSNESS, ORIGINAL 338 原始正義 yuánshǐ zhèngyì .....	636
RITE 652 儀式 yíshì .....	1308
ROMAN CATHOLIC CHURCH (See CHURCH, ROMAN CATHOLIC) 羅馬天主教會	
luómǎ tiānzhǔjiàohuì, 羅馬公教會 luómǎ gōngjiàohuì .....	109
ROSARY 219 玫瑰經 méiguījīng .....	421
RUBRIC (See LITURGY) 禮規 lǐguī .....	1384
RULE OF FAITH (See FAITH) 信仰準則 xìnyǎng zhǔnzé .....	596
SABELLIANISM 689 薩培里派 sàpéilǐ pài .....	1378
SACRAMENT 559 聖事 shèngshì .....	1098
SACRAMENT OF BAPTISM (See BAPTISM, SACRAMENT OF) 562 聖洗聖事	
shèngxǐ shèngshì .....	1106
SACRAMENT OF CONFESSION (See CONFESSION, SACRAMENT OF) 247 和好聖	
事 héhǎo shèngshì .....	470
SACRAMENT OF CONFIRMATION (See CONFIRMATION, SACRAMENT OF) 458	
堅振聖事 jiānzhèn shèngshì .....	929
SACRAMENT OF HOLY ORDERS (See SACRAMENT OF MINISTRY) 聖秩聖事	
shèngzhì shèngshì .....	1166
SACRAMENT OF MARRIAGE (See MARRIAGE, SACRAMENT OF) 488 婚姻聖事	
hūnyīn shèngshì .....	973
SACRAMENT OF MINISTRY (See MINISTRY, SACRAMENT OF) 582 聖職聖事	
shèngzhì shèngshì .....	1166
SACRAMENT OF THE ANOINTING OF THE SICK (See ANOINTING OF THE SICK,	
SACRAMENT OF) 364 病人傅油聖事 bìngrén fùyóu shèngshì .....	690
SACRAMENT OF THE EUCHARIST (See EUCHARIST, SACRAMENT OF THE) 584	
聖體聖事 shèngtǐ shèngshì, 感恩聖事 gǎnēn shèngshì .....	1172
SACRAMENT, BASIC (See SACRAMENT) 基本聖事 jīběn shèngshì .....	1098
SACRAMENT, PRIMORDIAL (See SACRAMENT) 原始聖事 yuánshǐ shèngshì .....	1098
SACRAMENT, VALIDITY OF THE (See SACRAMENT) 聖事的有效性 shèngshì de	
yǒuxiàoxíng .....	1098
SACRAMENTS OF INITIATION (See BAPTISM, CONFIRMATION, EUCHARIST,	
SACRAMENT OF) 17 入門聖事 rùmén shèngshì .....	39
SACRAMENTS, THEOLOGY OF THE 561 聖事神學 shèngshì shénxué .....	1103
SACRAMENTAL 580 聖儀 shèngyí .....	1163
SACRAMENTAL CHARACTER (See CHARACTER, SACRAMENTAL) 372 神印	
shényìn .....	704
SACRAMENTALISM 560 聖事主義 shèngshì zhǔyì .....	1102
SACRED HEART (See SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION TO THE) 聖心	
shèngxīn .....	568
SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION TO THE 298 耶穌聖心敬禮 yēsū shèngxīn	
jìnglǐ .....	568
SACRIFICE 478 祭獻 jìxiàn, 祭祀 jìsì .....	958
SACRIFICE OF CHRIST (See PASSION AND DEATH OF JESUS CHRIST) 基督的祭獻	
jīdū de jìxiàn .....	564
SACRIFICE OF THE MASS (See MASS, HOLY) 彌撒聖祭 mísā shèngjì .....	
SACRIFICE TO HEAVEN 477 祭天 jìtiān .....	956
SACRIFICE TO THE ANCESTORS (See ANCESTOR WORSHIP) 祭祖 jìzǔ .....	1357

SAINT 547 聖人 shèngrén .....	1079
SAINTS, CANONIZATION OF 548 聖人列品 shèngrén lièpǐn .....	1081
SAINTS, COMMUNION OF 655 諸聖相通功 zhūshèng xiāngtōnggōng .....	1312
SAINTS, VENERATION OF 549 聖人敬禮 shèngrén jìnglǐ .....	1081
SALVATION 455 救恩 jiùēn .....	916
SALVATION, ECONOMY OF (See SALVATION, HISTORY OF) 救恩工程 jiùēn gōngchéng .....	921
SALVATION, HISTORY OF 465 救恩史 jiùēn shǐ .....	941
SALVATION, THEOLOGY OF 457 救恩神學 jiùēn shénxué .....	925
SALVATION, UNIVERSAL (See SALVATION) 普遍救恩 pǔpiàn jiùēn .....	916
SANCTIFICATION 551 聖化 shèng huà .....	1084
SATAN (See DEVIL) 撒旦 sādàn .....	1406
SATISFACTION 624 補贖 bǔshú .....	1267
SAVIOR (See JESUS CHRIST) 救主 jiùzhǔ .....	555
SCEPTICISM 697 懷疑主義 huáiyí zhǔyì .....	1396
SCHISM 267 宗教分裂 zōngjiào fēnliè .....	503
SCHOLASTIC THEOLOGY (See THEOLOGY, SCHOLASTIC) 19 士林神學 shílín shénxué, 經院神學 jīngyuàn shénxué .....	42
SCHOLASTICISM 20 士林學派 shílín xué pài .....	64
SCIENCE AND RELIGION 305 科學與宗教 kēxué yǔ zōngjiào .....	578
SCIENCE AND THEOLOGY (See THEOLOGY AND SCIENCE) 科學與神學 kēxué yǔ shénxué .....	752
SCIENCTISM (See POSITIVISM) 科學主義 kēxué zhǔyì .....	1287
SCOTISM 303 思高學派 sīgāo xué pài .....	575
SCRIPTURE (See BIBLE) 571 聖經 shèngjīng .....	1132
SCRIPTURE AND TRADITION 579 聖經與傳統 shèngjīng yǔ chuántǒng .....	1161
SCRIPTURE, CANON OF (See CANON OF SCRIPTURE) 572 聖經正典 shèngjīng zhèngdiǎn .....	1140
SCRIPTURE, INERRANCY OF 574 聖經的無誤性 shèngjīng dé wúwùxìng .....	1145
SECOND COMING OF CHRIST (See PAROUSIA) 基督第二次來臨 jīdū dì'èrcì lái lín .....	857
SECT 404 教派 jiàopài .....	782
SECULARISM 308 俗化主義 sùhuà zhǔyì .....	582
SECULARITY 309 俗化思想 sùhuà sīxiǎng .....	583
SECULARIZATION 307 俗化 sùhuà .....	580
SEE, HOLY 564 聖座 shèngzuò .....	1113
SELFCONSCIOUSNESS OF CHRIST (See JESUS CHRIST) 基督的自我意識 jīdū dé zìwǒyìshì .....	555
SEMITISM (See ANTISEMITISM) 閃族主義 shǎnzú zhǔyì .....	174
SENDING 327 派遣 pàiqiǎn .....	615
SEPTUAGINT 10 七十賢士譯本 qīshí xiánshì yìběn .....	16
SERVANT OF GOD (See JESUS CHRIST) 天主的僕人 tiānzhǔ dé púrén .....	555
SEXUALITY 253 性 xìng, 性別 xìngbié .....	481
SHEOL (See LIMBO) 冥府 míngfǔ .....	206
SIN 591 罪 zuì .....	1190
SIN, GRAVE (See SIN) 重罪 zhòngzuì .....	1190
SIN, MORTAL (See SIN) 死罪 sǐzuì .....	1190
SIN, ORIGINAL 341 原罪 yuánzuì .....	639

SIN, PERSONAL	99	本罪	běnzui	.....	211		
SIN, SOCIAL (See SIN, STRUCTURAL)		社會性的罪	shèhuìxìng de zuì	.....	1072		
SIN, STRUCTURAL	541	結構性的罪	jiégòuxìng de zuì	.....	1072		
SIN, VENIAL (See SIN)		小罪	xiǎozuì	.....	1190		
SINS, SEVEN CAPITAL (See SIN)		七罪宗	qīzuìzōng	.....	1190		
SITUATION ETHICS	481	情況倫理學	qíngkuàng lúnlǐxué	.....	961		
SOCIAL ANALYSIS (See ANALYSIS, SOCIAL)	284	社會分析	shèhuì fēnxī	.....	537		
SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH	417	教會社會思想	jiàohuì shèhuì sīxiǎng	.....	816		
SOCIALISM	285	社會主義	shèhuì zhǔyì	.....	538		
SOCIETY	283	社會	shèhuì	.....	534		
SOCIOLOGY OF RELIGION (See RELIGION, SOCIOLOGY OF)		宗教社會學	zōngjiào shèhuìxué	.....	520		
SOLA FIDE	465	唯靠信仰	wéikào xìnyǎng	.....	941		
SOLA GRATIA	466	唯靠恩寵	wéikào ēnchǒng	.....	942		
SOLA SCRIPTURA	467	唯靠聖經	wéikào shèngjīng	.....	943		
SON OF GOD (See JESUS CHRIST)		天主子	tiānzǔzǐ	.....	555		
SON OF MAN (See JESUS CHRIST)		人子	rénzǐ	.....	555		
SOTERIOLOGY (See SALVATION, THEOLOGY OF)		救恩論	jiùēn lùn	.....	925		
SOUL (See MAN)		靈魂	línghún	.....	17		
SOUL, IMMORTALITY OF THE	709	靈魂不滅	línghún bùmiè	.....	1417		
SPACE	282	空間	kōngjiān	.....	533		
SPECULATIVE THEOLOGY (See THEOLOGY, SPECULATIVE)		思辯神學	sībiàn shénxué	.....	590		
SPIRATION OF THE HOLY SPIRIT (See TRINITY)		聖神的發生	shèngshén de fāshēng	.....	113		
SPIRIT (See MAN)		精神	jīngshén	.....	17		
SPIRIT (GOD) (See HOLY SPIRIT)	566	聖神	shèngshén	.....	1116		
SPIRIT, DISCERNMENT OF	674	辨別神類	biànbí shénlèi	.....	1354		
SPIRITUAL THEOLOGY (See THEOLOGY, SPIRITUAL)	711	靈修神學	língxiū shénxué	.....	1422		
SPIRITUALITY	710	靈修	língxiū	，	神修 shénxiū	.....	1420
SPIRITUALITY, CHRISTIAN	444	基督徒靈修	jīdūtú língxiū	.....	882		
SPIRITUALITY, CREATION	527	創造靈修	chuàngzào língxiū	.....	1051		
SPIRITUALITY, EASTERN	226	東方靈修	dōngfāng língxiū	.....	435		
SPIRITUALITY, LAY	102	平信徒靈修	píngxìntú língxiū	.....	217		
SPIRITUALITY, MONASTIC	357	修院靈修	xiūyuàn língxiū	.....	676		
SPIRITUALITY, WESTERN	141	西方靈修	xīfāng língxiū	.....	287		
STATE AND CHURCH (See CHURCH AND STATE)		國家與教會	guójiā yǔ jiàohuì	.....	829		
STOICISM	501	斯多亞主義	sīduōyǎ zhǔyì	.....	1001		
STRUCTURAL SIN (See SIN, STRUCTURAL)	541	結構性的罪	jiégòuxìng de zuì	.....	1072		
STRUCTURALISM	540	結構主義	jiégòu zhǔyì	.....	1071		
SUÁREZIANISM	700	蘇亞雷斯學派	sūyǎlèisī xuépai	，	蘇亞雷斯主義 sūyǎlèisī zhǔyì	.....	1401
SUBJECT	119	主體	zhǔtǐ	.....	248		
SUBJECTIVISM	120	主觀主義	zhǔguān zhǔyì	.....	250		
SUBORDINATIONISM	292	附屬說	fùshǔ shuō	.....	549		
SUBSIDIARITY, PRINCIPLE OF	628	輔助原則	fùzhù yuánzé	.....	1273		
SUBSISTENCE	166	自立性	zìlìxìng	，	自立體 zìlìtǐ	.....	328

SUBSTANCE 641 實體 shìtǐ .....	1290
SUCCESSION, APOSTOLIC 265 宗徒繼承 zōngtú jìchéng .....	497
SUFFERING, THEOLOGY OF 529 痛苦神學 tòngkǔ shénxué .....	1055
SUNDAY 114 主日 zhǔrì .....	239
SUPERNATURAL, THE 492 超性 chāoxìng .....	982
SUPERNATURAL EXISTENTIALE (See THEOLOGY, TRANSCENDENTAL) 超性存 在基本狀況 chāoxìng cúnzài jīběn zhuàngkuàng .....	982
SUPERNATURALISM 493 超性主義 chāoxìng zhǔyì .....	987
SUPERSTITION 366 迷信 míxìn .....	696
SYMBOL 528 象徵 xiàngzhēng .....	1053
SYNCRETISM 485 混合主義 hùnhé zhǔyì .....	968
SYNERGISM 370 神人合作說 shén rén hézuò shuō .....	702
SYNOD OF BISHOPS 59 世界主教會議 shìjiè zhǔjiào huìyì .....	149
SYNOPTIC GOSPEL (See DOSPEL) 對觀福音 duìguān fúyīn .....	1291
SYSTEMATIC THEOLOGY (See THEOLOGY, SYSTEMATIC) 系統神學 xìtǒng shénxué .....	590
TABOO 544 禁忌 jìnjì .....	1076
TAIWANESE THEOLOGY (See THEOLOGY, TAIWANESE) 132 台灣神學 táiwān shénxué .....	270
TAOISM (TAOIST PHILOSOPHY; TAOIST RELIGION) 619 道家 dàojiā, 道教 dàojiào .....	1258
TELEOLOGICAL ARGUMENT (See ARGUMENT, TELEOLOGICAL) 103 目的論證 mùdì lùnzhèng .....	218
TELEOLOGY (See THEOLOGY, MORAL) 目的論 mùdì lùn .....	682
TEMPTATION 633 誘惑 yòuhuò .....	1280
TESTAMENT (See COVENANT) 588 盟約 méngyuē .....	1183
THEISM 143 有神論 yǒushén lùn .....	288
THEOCENTRISM 376 神為中心說 shén wéi zhōngxīn shuō .....	711
THEODICY (See THEOLOGY, NATURAL) 173 自然神學 zìrán shénxué .....	339
THEOLOGICAL ANTHROPOLOGY (See ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN) 神學人學 shénxué rénxué .....	866
THEOLOGICAL FORMATION (See FORMATION, THEOLOGICAL) 390 神學培育 shénxué péiyù .....	750
THEOLOGICAL METHOD (See METHOD, THEOLOGICAL) 387 神學方法 shénxué fāngfǎ .....	736
THEOLOGICAL NOTES (See NOTES, THEOLOGICAL) 389 神學正確性 shénxué zhèngquèxìng .....	748
THEOLOGICAL REFLECTION (See REFLECTION, THEOLOGICAL) 386 神學反省 shénxué fǎnxǐng .....	734
THEOLOGICAL VIRTUE (See VIRTUE, THEOLOGICAL) 496 超德 chāodé .....	992
THEOLOGY 385 神學 shénxué .....	729
THEOLOGY AND SCIENCE 391 神學與科學 shénxué yǔ kēxué .....	752
THEOLOGY OF GRACE (See GRACE, THEOLOGY OF) 354 恩寵神學 ēnchǒng shénxué	667
THEOLOGY OF MISSION (See MISSION, THEOLOGY OF) 595 傳教神學 chuánjiào shénxué .....	1198
THEOLOGY OF NON-CHRISTIAN RELIGION (See NON-CHRISTIAN RELIGION, THEOLOGY OF) 240 非基督宗教神學 fēi jīdū zōngjiào shénxué .....	456
THEOLOGY OF ORIGINAL SIN (See ORIGINAL SIN, THEOLOGY OF) 342 原罪神	

學 yuánzui shénxué .....	643
THEOLOGY OF RELIGION (See RELIGION, THEOLOGY OF) 277 宗教神學	
zōngjiào shénxué .....	525
THEOLOGY OF REVELATION (See THEOLOGY, FUNDAMENTAL) 啓示神學 qǐshì	
shénxué .....	845
THEOLOGY OF SALVATION (See SALVATION, THEOLOGY OF) 457 救恩神學	
jiùēn shénxué .....	925
THEOLOGY OF SUFFERING (See SUFFERING, THEOLOGY OF) 529 痛苦神學	
tòngkǔ shénxué .....	1055
THEOLOGY OF THE CROSS (See CROSS, THEOLOGY OF THE) 7 十字架神學	
shízìjià shénxué .....	10
THEOLOGY OF THE NEW TESTAMENT (See THEOLOGY, NEW TESTAMENT) 612	
新約神學 xīnyuē shénxué .....	1242
THEOLOGY OF THE OLD TESTAMENT (See THEOLOGY, OLD TESTAMENT) 688	
舊約神學 jiùyuē shénxué .....	1372
THEOLOGY, AESTHETIC 660 審美神學 shěnměi shénxué .....	1319
THEOLOGY, AFFIRMATIVE 241 肯定神學 kěndìng shénxué .....	459
THEOLOGY, AFRICAN 238 非洲神學 fēizhōu shénxué .....	451
THEOLOGY, APOPHATIC (See THEOLOGY, NEGATIVE) 197 否定神學 fǒudìng	
shénxué .....	379
THEOLOGY, APPLIED (See THEOLOGY, PASTORAL) 應用神學 yìngyòng shénxué .....	462
THEOLOGY, ASCETIC (See THEOLOGY, SPIRITUAL) 克修神學 kèxiū shénxué .....	1422
THEOLOGY, ASIAN 222 亞洲神學 yàzhōu shénxué .....	426
THEOLOGY, BIBLICAL 577 聖經神學 shèngjīng shénxué .....	1154
THEOLOGY, BLACK 510 黑人神學 hēirén shénxué .....	1014
THEOLOGY, BYZANTINE (See THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX) 拜占庭神學	
bàizhàntíng shénxué .....	436
THEOLOGY, CATHOLIC 43 天主教神學 tiānzhǔjiào shénxué .....	107
THEOLOGY, CHINESE 69 中國神學 zhōngguó shénxué .....	163
THEOLOGY, CHRISTIAN 442 基督徒神學 jīdūtú shénxué .....	878
THEOLOGY, CONTEXTUAL 498 場合神學 chǎnghé shénxué .....	996
THEOLOGY, CONTROVERSIAL 250 爭論神學 zhēnglùn shénxué .....	477
THEOLOGY, DEATH OF GOD (See DEATH OF GOD THEOLOGY) 32 天主之死神學	
tiānzhǔ zhī sǐ shénxué .....	82
THEOLOGY, DIALECTICAL 704 辯證神學 biànzhèng shénxué .....	1410
THEOLOGY, DOGMATIC 313 信理神學 xìnlǐ shénxué .....	590
THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX 227 東正教神學 dōngzhèngjiào shénxué .....	436
THEOLOGY, ECOLOGICAL 109 生態神學 shēngtài shénxué .....	230
THEOLOGY, EUROPEAN 651 歐洲神學 ōuzhōu shénxué .....	1307
THEOLOGY, FEMINIST 487 女性神學 nǚxìng shénxué, 婦女神學 fùnǚ shénxué .....	970
THEOLOGY, FILIPINO 497 菲律賓神學 fēilǚbīn shénxué .....	994
THEOLOGY, FRANCISCAN (See SCOTISM) 方濟神學 fāngjì shénxué .....	575
THEOLOGY, FUNCTIONAL 204 作用神學 zuòyòng shénxué .....	388
THEOLOGY, FUNDAMENTAL 430 基本神學 jīběn shénxué .....	845
THEOLOGY, HISTORY OF 388 神學史 shénxué shǐ .....	742
THEOLOGY, INCARNATIONAL 333 降生神學 jiàngshēng shénxué .....	629
THEOLOGY, INCULTURATED (See INCULTURATION) 本地化神學 běndìhuà	
shénxué .....	208

THEOLOGY, INDIAN	162	印度神學 yìndù shénxué	323
THEOLOGY, INGIGENOUS (See THEOLOGY, INCULTURATED)		本地神學 běndì shénxué	208
THEOLOGY, ISLAMIC	178	伊斯蘭教神學 yīslánjiào shénxué	352
THEOLOGY, JAPANESE	62	日本神學 rìběn shénxué	153
THEOLOGY, JEWISH	517	猶太神學 yóutài shénxué	1030
THEOLOGY, KATAPHATIC (See THEOLOGY, AFFIRMATIVE)	241	肯定神學 kěndìng shénxué	459
THEOLOGY, KERYGMATIC	288	初傳神學 chūchuán shénxué	545
THEOLOGY, KOREAN	675	韓國神學 hánguó shénxué	1347
THEOLOGY, LATIN AMERICAN	232	拉丁美洲神學 lādīngměizhōu shénxué	445
THEOLOGY, LIBERAL	165	自由主義神學 zìyóu zhūyì shénxué	327
THEOLOGY, LITURGICAL	693	禮儀神學 lǐyí shénxué	1388
THEOLOGY, MORAL	361	倫理神學 lúnlǐ shénxué	682
THEOLOGY, MYSTICAL	381	神秘神學 shénmì shénxué	721
THEOLOGY, NARRATIVE	475	敘述神學 xùshù shénxué	954
THEOLOGY, NATURAL	173	自然神學 zìrán shénxué	339
THEOLOGY, NEGATIVE	197	否定神學 fǒudìng shénxué	379
THEOLOGY, NEW TESTAMENT	612	新約神學 xīnyuē shénxué	1242
THEOLOGY, OLD TESTAMENT	688	舊約神學 jiùyuē shénxué	1372
THEOLOGY, PASTORAL	243	牧靈神學 mùlíng shénxué	462
THEOLOGY, POLITICAL	295	政治神學 zhèngzhì shénxué	553
THEOLOGY, POSTIVE	640	實證神學 shízhèng shénxué	1289
THEOLOGY, PRACTICAL (See THEOLOGY, PASTORAL)		實踐神學 shíjiàn shénxué	460
THEOLOGY, PROTESTANT	446	基督教神學 jīdūjiào shénxué, 新教神學 xīnjiào shénxué	888
THEOLOGY, RABBINICAL (See THEOLOGY, JEWISH)		辣彼神學 làbǐ shénxué, 拉比神學 lābǐ shénxué	1030
THEOLOGY, SCHOLASTIC	19	士林神學 shílín shénxué, 經院神學 jīngyuàn shénxué	42
THEOLOGY, SPECULATIVE (See THEOLOGY, DOGMATIC)		思辯神學 sībiàn shénxué	590
THEOLOGY, SPIRITUAL	711	靈修神學 língxiū shénxué	1422
THEOLOGY, SYSTEMATIC (See THEOLOGY, DOGMATIC)		系統神學 xìtǒng shénxué	590
THEOLOGY, TAIWANESE	132	台灣神學 táiwān shénxué	270
THEOLOGY, THIRD WORLD	476	第三世界神學 dìsān shìjiè shénxué	955
THEOLOGY, THOMISTIC (See THOMISM)		多瑪斯神學 duōmǎsī shénxué	361
THEOLOGY, TRANSCENDENTAL	161	先驗神學 xiānyàn shénxué	320
THEOLOGY, WESTERN (See THEOLOGY, EUROPEAN)		西方神學 xīfāng shénxué	1306
THEOPHANY	374	神的顯現 shén de xiǎnxiàn	708
THEORY AND PRAXIS	399	理論與實踐 lǐlùn yǔ shíjiàn	766
THEOSOPHY	490	通靈論 tōnglíng lùn	979
THIRD WORLD THEOLOGY (See THEOLOGY, THIRD WORLD)	476	第三世界神學 dìsānshìjiè shénxué	955
THOMISM	186	多瑪斯學派 duōmǎsī xuépai	361
THOUGHT FORM (See PARADIGM)		思想型態 sīxiǎng xíngtài	576

TIME 351 時間 shíjiān .....	657
TOLERANCE, RELIGIOUS 276 宗教容忍 zōngjiào róngrěn .....	523
TOTALITARIANISM 545 極權主義 jíquán zhūyì .....	1076
TOTEMISM (See RELIGION, NATURAL) 圖騰崇拜 túténg chóngbài .....	332
TRADITION 596 傳統 chuántǒng .....	1203
TRADITION, APOSTOLIC 264 宗徒傳統 zōngtú chuántǒng .....	496
TRADITIONALISM 597 傳統主義 chuántǒng zhūyì .....	1206
TRANSCENDENCE 494 超越性 chāoyuèxìng .....	988
TRANSCENDENTALS 495 超級屬性 chāojí shǔxìng .....	990
TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY (See PHILOSOPHY, TRANSCENDENTAL) 160 先驗哲學 xiānyàn zhéxué .....	319
TRANSCENDENTAL THEOLOGY (See THEOLOGY, TRANSCENDENTAL) 161 先 驗神學 xiānyàn shénxué .....	320
TRANSFIGURATION 707 顯容 xiǎnróng .....	1414
TRANSFINALIZATION 104 目的變換 mùdì biànhuàn .....	220
TRANSMIGRATION 649 輪迴 lúnhuí .....	1299
TRANSIGNIFICATION 616 意義變換 yìyì biànhuàn .....	1253
TRANSUBSTANTIATION 708 體變 tǐbiàn .....	1415
TRENT, COUNCIL OF (See COUNCIL OF TRENT) 355 特利騰大公會議 tèliténg dàgōnghuìyì .....	671
TRINITARIANISM (See TRINITY) 三位一體主義 sānwèi yītǐ zhūyì .....	113
TRINITY 45 天主聖三 tiānzhǔ shèngsān , 三位一體 sānwèi yītǐ , 三一上帝 sānyī shàngdì .....	113
TRITHEISM (See TRINITY) 三神論 sānshén lùn .....	113
TROPOLOGY (See EXEGESIS, BIBLICAL) 聖經倫理 shèngjīng lúnlǐ .....	1161
TRUTH 335 真理 zhēnlǐ .....	631
TRUTH, NATURAL 171 自然真理 zìrán zhēnlǐ .....	337
TRUTH OF FAITH 318 信仰真理 xìnyǎng zhēnlǐ .....	602
TRUTH OF REVELATION (See TRUTH OF FAITH) 啓示真理 qǐshì zhēnlǐ .....	602
TRUTHS, HIERARCHY OF 336 真理的層次 zhēnlǐ de céngcì .....	633
TYPOLOGY 626 預像論 yùxiàng lùn .....	1270
UNBELIEF 55 不信 búxìn .....	142
UNDERWORLD (See LIMBO) 冥府 míngfǔ .....	206
UNION, HYPOSTATIC 6 二性一體的結合 èrxìng yīwèi de jiéhé .....	8
UNION, MYSTICAL 379 神秘的結合 shénmì de jiéhé , 密契的結合 mìqì de jiéhé .....	717
UNITARIANISM 393 神體一位論 shéntǐ yīwèi lùn .....	458
UNITY OF THE CHURCH 416 教會的合一 jiàohuì de héyī .....	813
UNITY, CHRISTIAN (See UNITY OF THE CHURCH) 基督徒合一 jīdūtú de héyī .....	813
UNITY, HEAVEN-EARTH-MAN (See HEAVEN-EARTH-MAN UNITY) 48 天地人合 一 tiāndìrén héyī .....	131
UNIVERSAL SALVATION (See SALVATION) 普遍救恩 pǔpiàn jiùēn .....	916
UNIVERSE (See COSMOS) 187 宇宙 yǔzhòu .....	363
UTILITARIANISM 94 功利主義 gōnglì zhūyì .....	203
UTOPIA 363 烏托邦 wūtuōbāng .....	688
VALIDITY OF THE SACRAMENT (See SACRAMENT) 聖事的有效性 shèngshì de yǒuxiàoxìng .....	1098
VALUE, CHRISTIAN 443 基督徒價值 jīdūtú jiàzhí .....	880

VATICAN 451 梵蒂岡 fàndìgāng .....	909
VATICAN, FIRST COUNCIL OF (See COUNCIL, VATICAN I) 452 梵蒂岡第一屆大公會議 fàndìgāng dìyíjiè dàgōnghuìyì .....	910
VATICAN, SECOND COUNCIL OF (See COUNCIL, VATICAN II) 453 梵蒂岡第二屆大公會議 fàndìgāng dìèrjiè dàgōnghuìyì .....	912
VENERATION OF MARY (See MARY, VENERATION OF) 556 聖母敬禮 shèngmǔ jìnglǐ .....	1091
VENERATION OF SAINTS (See SAINTS, VENERATION OF) 549 聖人敬禮 shèngrén jìnglǐ .....	1081
VENIAL SIN (See SIN) 小罪 xiǎozuì .....	1190
VERDINGLICHUNG (“REIFICATION”) 245 物化 wùhuà .....	466
VIENNE, COUNCIL OF (See COUNCIL OF VIENNE) 645 維也諾大公會議 wéiyěnuò dàgōnghuìyì .....	1298
VIRGIN BIRTH 532 童貞生子 tóngzhēn shēng zǐ .....	1059
VIRGINITY 531 童貞 tóngzhēn .....	1058
VIRTUE 653 德性 déxìng .....	1309
VIRTUE, CARDINAL (See VIRTUE, MORAL) 樞德 shūdé .....	686
VIRTUE, MORAL 362 倫理道德 lúnlǐ dàodé .....	686
VIRTUE, THEOLOGICAL 496 超德 chāodé .....	992
VISION, BEATIFIC 635 榮福直觀 róngfú zhíguān .....	1282
VISION, MYSTICAL 382 神視 shénshì, 神秘性的神視 Shénmìxìng de Shénshì .....	723
VOCATION, CHRISTIAN 439 基督徒的召喚 jīdūtú de zhàohuàn .....	870
VOCATION, RELIGIOUS 553 聖召 shèngzhào .....	1086
VOLUNTARISM 615 意志主義 yìzhì zhǔyì .....	1252
VOW 695 願 yuàn .....	1392
VULGATE 231 拉丁文通行本聖經 lādīngwén tōngxíngběn shèngjīng .....	444
WALDENSES 96 瓦耳德斯派 wǎěrdésī pài .....	205
WAY (See JESUS CHRIST) 道路 dàolù .....	555
WILL OF GOD 33 天主的旨意 tiānzhǔ dé zhǐyì .....	84
WILL, FREE (See FREEDOM) 自由意志 zìyóu yìzhì .....	326
WISDOM 515 智慧 zhìhuì .....	1024
WITNESS 198 見證 jiànzhèng .....	380
WOMAN 27 女人 nǚrén .....	60
WOMEN THEOLOGY (See THEOLOGY, FEMINIST) 女性神學 nǚxìng shénxué, 婦女神學 fùnǚ shénxué .....	970
WORD OF GOD 558 聖言 shèngyán .....	1096
WORK 18 工作 gōngzuò .....	41
WORLD 58 世界 shìjiè .....	147
WORLD COUNCIL OF CHURCHES 534 普世基督教協會 pǔshì jīdūjiào xiéhuì .....	1062
WORLD VIEW 60 世界觀 shìjiè guān, 宇宙觀 yǔzhòu guān .....	151
WORSHIP (See CULT) 崇拜 chóngbài .....	1182
WORSHIP, ANCESTOR 369 祖先崇拜 zǔxiān chóngbài .....	700
YAHWEH 505 雅威 yǎwēi .....	1005
YEHOWAH (See YAHWEH) 耶和華 yēhéhuá .....	1005
YIN YANG 491 陰陽 yīnyáng .....	980
ZEN BUDDHISM 680 禪宗佛教 chánzōng fójiào .....	1354
ZEN MEDITATION (See ZEN BUDDHISM) 坐禪 zuòchán .....	1354
ZIONISM 631 熙雍主義 xīyōng zhǔyì .....	1276



## 附錄二、羅馬拼音索引

這部份索引按現代中國羅馬拼音字母次序排列。每條包括五部份：第一、羅馬拼音；第二、條文編號；第三、中文名詞；第四、外文名詞；第五、頁數。以「\*」為編號的虛條文，見其後所指出之參閱條文。

	頁數
=====	
ài 604 愛 LOVE; CHARITY; AGAPE .....	1221
àibīōuní pài 135 艾俾歐尼派 EBIONITES .....	276
ānlèsǐ 193 安樂死 EUTHANASIA .....	372
āntíyüējī xuépài 192 安提約基學派 ANTIOCH, SCHOOL OF .....	370
àolìzhèn zhǔyì 599 奧力振主義 ORIGENISM .....	1210
àomi 600 奧秘 MYSTERY .....	1211
àomì zhī shuōmíng * 奧秘之說明(見：600 奧秘) MYSTAGOGY .....	1211
àogǔsīdīng zhǔyì 601 奧古斯丁主義 AUGUSTINIANISM .....	1214
àotí 602 奧體 BODY, MYSTICAL .....	1217
āpōlín zhǔyì 290 阿波林主義 APOLLINARIANISM .....	547
báilāqí zhǔyì 113 白拉奇主義 PELAGIANISM .....	238
bàizhàntíng shénxué * 拜占庭神學(見：277 東正教神學) THEOLOGY, BYZANTINE .....	436
bǎolù shénxué * 保祿神學(見：612 新約神學) THEOLOGY, PAULINE .....	1242
bǎolù tèquán 306 保祿特權 PRIVILEGE, PAULINE .....	579
bàoyìng 499 報應 RETRIBUTION .....	997
bāyīwūsī zhǔyì 85 巴依烏斯主義 BAIANISM .....	187
bèijiào 301 背教 APOSTASY .....	573
běndì shénxué * 本地神學(見：98 本地化) THEOLOGY, INDIGENOUS .....	208
běndìhuà * 98 本地化 INCULTURATION; INDIGENIZATION .....	208
běntǔhuà * 本土化(見：98 本地化) INCULTURATION; INDIGENIZATION .....	208
běnwèihuà 本位化(見：98 本地化) INCULTURATION; INDIGENIZATION .....	208
běnwèihuà shénxué * 本位化神學(見：98 本地化) THEOLOGY, INCULTURATED .....	208
běnxìngyìwài dé tèēn * 本性以外的特恩(見：663 樂園) GIFT, PRETERNATURAL .....	1323
běnzhi 100 本質 ESSENCE .....	213
běnzhi xiāngsì pài * 本質相似派(見：223 亞略主義) HOMOEOUSIAM, HOMOIOUSIANS .....	428
běnzui 99 本罪 SIN, PERSONAL .....	211
biànbí shénlèi 674 辨別神類 SPIRITS, DISCERNMENT OF .....	1345
biānjí pīpàn 664 編輯批判 CRITICISM, REDACTION .....	1325
biànzhèng shénxué 704 辯證神學 THEOLOGY, DIALECTICAL .....	1410
biànzhèng wéiwù lùn * 辯證唯物論(見：134 共產主義) MATERIALISM, DIALECTICAL .....	273

bǐcǐ shèntòu * 彼此滲透 (見：45 天主聖三) CIRCUMINCESSION .....	113
bǐjiào zōngjiào xué * 比較宗教學 (見：266 宗教) RELIGION, COMPARATIVE .....	500
bìng rén fùyóu shèngshì 364 病人傅油聖事 ANOINTING OF THE SICK, SACRAMENT OF THE .....	682
bǐyù 61 比喻 PARABLE .....	151
bìyùn * 避孕 (見：605 節育) CONTRACEPTION .....	1226
bóduōlù tèquán 205 伯多祿特權 PRIVILEGE, PETRINE .....	389
bólátú zhǔyì 300 柏拉圖主義 PLATONISM .....	571
bǔcháng * 補償 (見：624 補贖) ATONEMENT .....	1267
bùkězhī lùn 53 不可知論 AGNOSTICISM .....	140
bǔshú 624 補贖 SATISFACTION .....	1267
bùwánshàn tònghuǐ pài 54 不完善痛悔派 ATTRITIONISM .....	142
bùxìn 55 不信 UNBELIEF .....	142
cáichǎn * 財產 (見：417 教會社會思想) PROPERTY .....	816
chǎnghé shénxué 498 場合神學 THEOLOGY, CONTEXTUAL .....	996
chǎnghé huà * 場合化 (見：98 本地化) CONTEXTUALIZATION .....	208
chánzōng fójiào 680 禪宗佛教 ZEN BUDDHISM .....	1354
cháobài 502 朝拜 ADORATION .....	1002
cháoshèng 503 朝聖 PILGRIMAGE .....	1003
chāodé 496 超德 VIRTUE, THEOLOGICAL .....	992
chāoji shǔxìng 494 超級屬性 TRANSCENDENTALS .....	988
chāoxìng 492 超性 SUPERNATURAL, THE .....	982
chāoxìng cúnzài jīběn zhuàngkuàng * 超性存在基本狀況 (見：492 超性) SUPERNATURAL EXISTENTIALE .....	982
chāoxìng zhǔyì 493 超性主義 SUPERNATURALISM .....	987
chāoyuèxìng 495 超越性 TRANSCENDENCE .....	990
chēngyì 632 稱義 JUSTIFICATION .....	1277
chéngyì 150 成義 JUSTIFICATION .....	300
chóngbài * 崇拜 (見：587 敬禮) WORSHIP .....	1182
chóngshēng * 重生 (見：649 輪迴) REBIRTH; REGENERATION .....	1303
chóngxǐ pài * 重洗派 (見：368 浸信會) ANABAPTISTS .....	698
chuánbò fúyīn (fúchuán) 598 傳播福音 (福傳) EVANGELIZATION; EVANGELISM .....	1207
chuàngshì lùn 525 創世論 PROTOLOGY .....	1044
chuàngshì zhǔyì 524 創世主義 CREATIONISM .....	1043
chuàngzào 526 創造 CREATION .....	1046
chuàngzào língxiū 527 創造靈修 SPIRITUALITY, CREATION .....	1051
chuàngzào zhě * 創造者 (見：526 創造) CREATOR .....	1046
chuánjiào fāngfǎ 594 傳教方法 METHOD, MISSIONARY .....	1196
chuánjiào shénxué 595 傳教神學 MISSION, THEOLOGY OF .....	1198
chuánjiào shì 593 傳教士 MISSIONARY .....	1195
chuánjiào xué * 傳教學 (見：595 傳教神學) MISSIONOLOGY .....	1198
chuántǒng 596 傳統 TRADITION .....	1203
chuántǒng zhǔyì 597 傳統主義 TRADITIONALISM .....	1206
chūchuán 287 初傳 KERYGMA .....	544
chūchuán shénxué 288 初傳神學 THEOLOGY, KERYGMATIC .....	545
chúncuī xíngdòng * 純粹行動 (見：147 存有) PURE ACT .....	295

chúnjié pài 395 純潔派 CATHARISTS .....	760
chūqī jiàohuì 286 初期教會 CHURCH, PRIMITIVE .....	542
cóngwúzhōng chuàngzào 471 從無中創造 CREATION OUT OF NOTHING .....	948
cóng zōngtú chuánxiáilái de jiàohuì * 從宗徒傳下來的教會 (見: 411 教會)	
APOSTOLIC CHURCH .....	796
cúnyǒu 147 存有 BEING .....	295
cúnyǒu lùn 148 存有論 ONTOLOGY .....	297
cúnyǒu lùnzhèng 149 存有論證 ARGUMENT, ONTOLOGICAL .....	298
cúnzài 145 存在 EXISTENCE .....	292
cúnzài zhǔyì 146 存在主義 EXISTENTIALISM .....	293
dà sījì 24 大司祭 HIGH PRIEST .....	57
dàgōng yùndòng 23 大公運動 MOVEMENT, ECUMENICAL .....	51
dàgōng zhǔyì 21 大公主義 ECUMENISM .....	47
dàgōng huìyì 22 大公會議 COUNCIL, ECUMENICAL .....	50
dàidǎo 112 代禱 INTERCESSION .....	237
dānlì lùn * 單力論 (見: 508 單志論) MONOENERGETISM .....	1011
dānǒu lùn 509 單偶論 MONOGENISM .....	1012
dānzhi lùn * 單支論 (見: 12 人化) MONOPHYLETISM .....	28
dānzhi lùn 508 單志論 MONOTHELETISM .....	1011
dào * 道 (見: 558 聖言) LOGOS .....	1096
dàodé lǜ 620 道德律 LAW, MORAL .....	1263
dàodé shēnghuó * 道德生活 (見: 440 基督徒倫理生活) LIFE, MORAL .....	871
dàodé xíngwéi * 道德行爲 (見: 360 倫理行爲) ACT, MORAL .....	680
dàojiā 619 道家 TAOISM (TAOIST PHILOSOPHY; TAOIST RELIGION) .....	1258
dàojiào * 道教 (見: 619 道家) TAOIST RELIGION .....	1258
dàolù * 道路 (見: 296 耶穌基督) WAY .....	555
dàshè 25 大赦 INDULGENCE .....	58
déxìng 653 德性 VIRTUE .....	1309
dì de shénxué 138 地的神學 EARTH, THEOLOGY OF THE .....	280
dìfāng fēnquán * 地方分權 (見: 137 地方教會) DECENTRALIZATION .....	277
dìfāng jiàohuì 137 地方教會 CHURCH, LOCAL .....	277
dìfāng jiàohuì de zìzhǔ * 地方教會的自主 (見: 137 地方教會) AUTONOMY OF THE	
LOCAL CHURCH .....	277
dīngyú shízi jià shàng * 釘於十字架上 (見: 297 耶穌基督苦難聖死) CRUCIFIXION	
.....	564
disānshìjiè shénxué 476 第三世界神學 THEOLOGY, THIRD WORLD .....	955
dìyù 139 地獄 HELL .....	283
dōngfāng gōngjiàohuì * 東方公教會 (見: 232 東方教會) CHURCH, EASTERN	
CATHOLIC .....	445
dōngfāng jiàohuì 225 東方教會 CHURCH, EASTERN .....	432
dōngfāng língxiū 226 東方靈修 SPIRITUALITY, EASTERN .....	435
dōngfāng zhèngjiàohuì * 東方正教會 (見: 232 東方教會) CHURCH, EASTERN	
ORTHODOX .....	445
dōngzhèngjiào * 東正教 (見: 232 東方教會) CHURCH, ORTHODOX .....	445
dōngzhèngjiào shénxué 227 東正教神學 THEOLOGY, EASTERN ORTHODOX .....	436
dōngzhèng jiàohuì * 東正教會 (見: 232 東方教會) CHURCH, ORTHODOX .....	445
duìguān fúyīn * 對觀福音 (見: 642 福音) SYNOPTIC GOSPEL .....	1291

duìlì de xiānghé	631	對立的相合	COINCIDENCE OF OPPOSITES	1276
duòluò	662	墮落	FALL, THE	1322
duōmǎsī shénxué	*	多瑪斯神學 (見：186 多瑪斯學派)	THEOLOGY, THOMISTIC	361
duōmǎsī xuépài	186	多瑪斯學派	THOMISM	361
duōnàtè zhūyì	183	多那特主義	DONATISM	358
duōǒu lùn	*	多偶論 (見：12 人化)	POLYGENISM	28
duōǒu zhì	185	多偶制	POLYGAMY	360
duōshén lùn	184	多神論	POLYTHEISM	359
duòtāi	661	墮胎	ABORTION	1320
duōyuán lùn	182	多元論	PLURALISM	357
dúshēn	672	獨身	CELIBACY	1340
è	500	惡	EVIL	998
èfúsuǒ dàgōnghuìyì	56	厄弗所大公會議	COUNCIL OF EPHESUS	147
ēnchǒng	353	恩寵	GRACE	660
ēnchǒng shénxué	354	恩寵神學	GRACE, THEOLOGY OF	667
ēnchǒng yǔ zìyóu	*	恩寵與自由 (見：353 恩寵)	GRACE AND FREEDOM	660
èrxìng yīwèi de jiéhé	6	二性一位的結合	UNION, HYPOSTATIC	8
èryuán lùn	5	二元論	DUALISM	5
èwá	*	厄娃 (見：12 人化)	EVE	28
fǎlǜ	254	法律	LAW	28
fǎn jiàokuán zhūyì	*	反教權主義 (見：581 聖職人員)	ANTICLERICALISM	1165
fǎn jīdū	75	反基督	ANTICHRIST	175
fǎn shǎnzú zhūyì	74	反閃族主義	ANTISEMITISM	174
fàndìgāng	451	梵蒂岡	VATICAN	909
fàndìgāng dìèrjiè dàgōnghuìyì	453	梵蒂岡第二屆大公會議	COUNCIL, VATICAN II	912
fàndìgāng dìyíjiè dàgōnghuìyì	452	梵蒂岡第一屆大公會議	COUNCIL, VATICAN I	910
fāngji shénxué	*	方濟神學 (見：303 思高學派)	THEOLOGY, FRANCISCAN	575
fànshén lùn	255	泛神論	PANTHEISM	484
fāzhǎn	539	發展	DEVELOPMENT	1070
fēi cún yǒuwù	*	非存有物 (見：147 存有)	NON-BEING	295
fēi jīdū zōngjiào	239	非基督宗教	RELIGION, NON-CHRISTIAN	453
fēi jīdū zōngjiào shénxué	240	非基督宗教神學	NON-CHRISTIAN RELIGION, THEOLOGY OF	456
fēi shòuzào ēnchǒng	*	非受造恩寵 (見：353 恩寵)	GRACE, UNCREATED	660
fēilǚbīn shénxué	497	菲律賓神學	THEOLOGY, FILIPINO	994
fēizhōu shénxué	238	非洲神學	THEOLOGY, AFRICAN	451
fèngxiàn shēnghuó	*	奉獻生活 (見：359 修會生活)	LIFE, CONSECRATED	679
fójiào	208	佛教	BUDDHISM	395
fóluólúnsī dàgōnghuìyì	209	佛羅倫斯大公會議	COUNCIL OF FLORENCE	400
fǒudìng shénxué	197	否定神學	THEOLOGY, NEGATIVE; THEOLOGY, APOPTIC	379
fúcéng	251	服從	OBEDIENCE	478
fúcéng qiánnéng	252	服從潛能	POTENCY, OBEDIENTIAL	480
fúcéng yuàn	*	服從願 (見：695 願)	VOW OF OBEDIENCE	1392
fùhuó jié	*	復活節 (見：447 基督復活)	EASTER	891
fùlín pài	523	復臨派	ADVENTISM	1042
fù mó	293	附魔	POSSESSION, DIABOLICAL	550
fù nǚ shénxué	487	婦女神學	WOMEN THEOLOGY	970

fùshǔ shuō	292	附屬說	SUBORDINATIONISM	549
fúwù	*	服務 (見：428 執事)	DIAKONIA	841
fúyīn	642	福音	GOSPEL	1291
fúyīn de lìshǐxìng	*	福音的歷史性 (見：642 福音)	HISTORICITY OF THE GOSPELS	1291
fúyīn quányù	644	福音勸諭	COUNSEL, EVANGELICAL	1297
fúyīn zhǔyì	*	福音主義 (見：431 基要主義)	EVANGELICALISM	849
fúyīn zuòzhě	643	福音作者	EVANGELIST	1296
fùyǔ línghún	*	賦予靈魂 (見：人化)	ANIMATION	28
fùzhí	291	附質	ACCIDENT	548
fūzhù yuánzé	628	輔助原則	SUBSIDIARITY, PRINCIPLE OF	1272
gǎigé jiàohuì	*	改革教會 (見：218 改革宗教會)	CHURCH, REFORMED	418
gǎigé zōng jiàohuì	*	改革宗教會	CHURCH, REFORMED	418
gàojiě shèngshì	*	告解聖事 (見：247 和好聖事)	CONFESSION, SACRAMENT OF; PENANCE, SACRAMENT OF	470
gèbié jiàohuì	*	個別教會 (見：137 地方教會)	CHURCH, PARTICULAR	277
gerén zhǔyì	*	個人主義 (見：519 集體主義)	INDIVIDUALISM	1033
gēsǔn	537	割損	CIRCUMCISION	1068
gōng shēnpàn	78	公審判	JUDGMENT, GENERAL	178
gòngchǎn zhǔyì	134	共產主義	COMMUNISM	273
gōngjī	95	功績	MERIT	204
gòngjì	*	共祭 (見：680 彌撒)	CONCELEBRATION	1354
gōngjiào jìnxíng huì	77	公教進行會	CATHOLIC ACTION	177
gōngjiàohuì	*	公教會 (見：44 天主教會)	CHURCH, CATHOLIC	109
gòngjiùshùzhě	133	共救贖者	CO-REDEMPTRICE	273
gōnglì zhǔyì	94	功利主義	UTILITARIANISM	203
gòngróng	*	共融 (見：584 聖體聖事)	KOINONIA	1172
gōngwù sījìzhí	*	公務司祭職 (見：124 司鐸)	PRIESTHOOD, ORDAINED	255
gōngyì	76	公益	GOOD, COMMON	176
gōngzhí	79	公職	OFFICE	180
gōngzuò	18	工作	WORK	41
guānniàn lùn	712	觀念論	IDEALISM	1424
guānxì	696	關係	RELATION	1394
guīyī	325	皈依	CONVERSION	613
guójiā yǔ jiàohuì	*	國家與教會 (見：423 教會與國家)	STATE AND CHURCH	851
guòchéng shénxué	590	過程神學	PROCESS THEOLOGY	1188
gǔshèng suǒ	97	古聖所	LIMBO	206
hánguó shénxué	675	韓國神學	THEOLOGY, KOREAN	1347
héhǎo shèngshì	247	和好聖事	RECONCILIATION, SACRAMENT OF; CONFESSION, SACRAMENT OF	470
hēirén shénxué	510	黑人神學	THEOLOGY, BLACK	
héping	246	和平	PEACE	468
huáiyí zhǔyì	697	懷疑主義	SCEPTICISM	1396
huánjìng shénxué	*	環境神學 (見：109 生態神學)	ENVIRONMENT, THEOLOGY OF THE	230
huànxiàng lùn	86	幻象論	DOCETISM	188
huīgǎi	*	悔改 (見：325 皈依)	REPENTANCE; METANOIA	613

huìyì zhì * 會議制 (見：420 教會會議至上主義) CONCILIARITY .....	824
huìyì zhìgāo lùn * 會議至高論 (見：420 教會會議至上主義) CONCILIARISM .....	824
hùjiāoxué 702 護教學 APOLOGETICS .....	1404
hùndùn * 混沌 (見：187 宇宙) CHAOS .....	363
hùnhé zhǔyì 485 混合主義 SYNCRETISM .....	968
hūnyīn * 婚姻 (見：488 婚姻聖事) MATRIMONY .....	973
hūnyīn shèngshì 488 婚姻聖事 MARRIAGE, SACRAMENT OF .....	973
hùshǒu tiānshǐ * 護守天使 (見：49 天使) GUARDIAN ANGEL .....	133
hùwèizhě * 護衛者 (見：566 聖神) PARACLETE .....	1116
hùxiāng yùjū * 互相寓居 (見：45 天主聖三) PERICHORESIS; CIRCUMINSESSION .....	113
jí yóu zǐ 80 「及由子」 FILIOQUE .....	182
jiācǎidōng dàgōnghuìyì 130 加采東大公會議 COUNCIL OF CHALCEDON .....	267
jiāěrwén jiàohuì * 加爾文教會 (見：218 改革宗教會) CHURCH, CALVINIST .....	418
jiāěrwén zhǔyì 131 加爾文主義 CALVINISM .....	269
jiālìgāng zhǔyì 129 加利剛主義 GALLICANISM .....	266
jiàngshēng 332 降生 INCARNATION .....	625
jiàngshēng shénxué 333 降生神學 THEOLOGY, INCARNATIONAL .....	629
jiānzhèn shèngshì 458 堅振聖事 CONFIRMATION, SACRAMENT OF .....	929
jiànzhèng 198 見證 WITNESS; MARTYRIA .....	380
jiàofù 400 教父 CHURCH, FATHER OF THE .....	768
jiàofùxué 401 教父學 PATROLOGY .....	772
jiàohuì 411 教會 CHURCH .....	796
jiàohuì bùkě cuòwùxìng 414 教會不可錯誤性 CHURCH, INFALLIBILITY OF THE .....	810
jiàohuì búzhì quēsǔnxìng 415 教會不致缺損性 CHURCH, INDEFECTIBILITY OF THE .....	813
jiàohuì chéngyuán * 教會成員 (見：411 教會) MEMBER OF THE CHURCH .....	796
jiàohuì dé héyī 416 教會的合一 CHURCH, UNITY OF THE .....	813
jiàohuì fǎ 教會法 (見：413 教會法典) LAW, ECCLESIASTICAL .....	808
jiàohuì fǎdiǎn 413 教會法典 LAW, CANON .....	808
jiàohuì fǎguī * 教會法規 (見：413 教會法典) PRECEPT OF THE CHURCH .....	808
jiàohuì huìyì 419 教會會議 COUNCIL .....	823
jiàohuì huìyì zhìshàng zhǔyì 420 教會會議至上主義 COUNCILIARISM .....	824
jiàohuì jiégòu * 教會結構 (見：411 教會) CONSTITUTION OF THE CHURCH .....	796
jiàohuì jiēmìng 424 教會誡命 COMMANDMENT OF THE CHURCH .....	832
jiàohuì quánwēi 426 教會權威 AUTHORITY, ECCLESIASTICAL .....	839
jiàohuì shèhuì sīxiǎng 417 教會社會思想 SOCIAL TEACHING OF THE CHURCH .....	816
jiàohuì shǐ 412 教會史 CHURCH, HISTORY OF THE; CHURCH HISTORY .....	802
jiàohuì xùndǎoquán 418 教會訓導權 CHURCH, MAGISTERIUM OF THE .....	820
jiàohuì yǔ guójiā 423 教會與國家 CHURCH AND STATE .....	829
jiàohuì yǔ shìjiè 422 教會與世界 CHURCH AND WORLD .....	828
jiàohuì yǔ wénhuà 421 教會與文化 CHURCH AND CULTURE .....	825
jiàohuixué 425 教會學 ECCLESIOLOGY .....	833
jiàolǐ jiǎngshòu 409 教理講授 CATECHESIS .....	790
jiàolǐ jiǎngshòuxué 410 教理講授學 CATECHETICS .....	793
jiàolǐ shū 408 教理書 CATECHISM .....	788
jiàonán * 教難 PERSECUTION, RELIGIOUS .....	802

jiàopài 404 教派 SECT .....	782
jiàoqū 405 教區 DIOCESE .....	784
jiàoquán zhǔyì * 教權主義 (見: 581 聖職人員) CLERICALISM .....	1165
jiàotiáo zhǔyì 406 教條主義 DOGMATISM .....	785
jiàowàirén 402 教外人 PAGAN .....	777
jiàoyì 407 教義 DOCTRINE .....	786
jiàoyì bù 427 教義部 DOCTRINE OF THE FAITH, CONGREGATION FOR THE; HOLY OFFICE .....	840
jiàoyǒu * 教友 (見: 101 平信徒) LAITY .....	214
jiàozōng 403 教宗 POPE .....	778
jiàozōng bùkě cuòwùxìng * 教宗不可錯誤性 (見: 414 教會不可錯誤性) INFALLIBILITY OF THE POPE .....	810
jiàozōng rènqī * 教宗任期 (見: 403 教宗) PONTIFICATE .....	778
jiàozōngzhí * 教宗職 (見: 403 教宗) PAPACY .....	778
jiāting 365 家庭 FAMILY .....	693
jīběn juézé 429 基本抉擇 OPTION, FUNDAMENTAL .....	843
jīběn shèngshì * 基本聖事 (見: 559 聖事) SACRAMENT, BASIC .....	1098
jīběn shénxué 430 基本神學 THEOLOGY, FUNDAMENTAL .....	845
jīcéng tuántǐ 450 基層團體 COMMUNITY, BASIC .....	907
jìchéng shuō / shōuyàng lùn 701 繼承說/收養論 ADOPTIONISM .....	1402
jīdū * 基督 (見: 296 耶穌基督) CHRIST .....	555
jīdū bǎoxiě * 基督寶血 (見: 584 聖體聖事) BLOOD OF CHRIST .....	1172
jīdū dé jìxiàn * 基督的祭獻 (見: 297 耶穌基督苦難聖死) SACRIFICE OF CHRIST ....	564
jīdū dé zìwōyìshì * 基督的自我意識 (見: 296 耶穌基督) SELFCONSCIOUSNESS OF CHRIST .....	555
jīdū dìèrcì lái lín * 基督第二次來臨 (見: 435 基督來臨) SECOND COMING OF CHRIST .....	857
jīdū fùhuó 447 基督復活 RESURRECTION OF CHRIST .....	891
jīdū lái lín 435 基督來臨 PAROUSIA .....	857
jīdū lùn 449 基督論 CHRISTOLOGY .....	896
jīdū shēngtiān 433 基督升天 ASCENSION OF CHRIST .....	852
jīdū shēntǐ * 基督身體 (見: 584 聖體聖事) BODY OF CHRIST .....	1172
jīdū sījìzhí 434 基督司祭職 PRIESTHOOD OF CHRIST .....	854
jīdū wéi zhōngxīn shuō 437 基督為中心說 CHRISTOCENTRISM .....	864
jīdū xiàjiàng míngfǔ 432 基督下降冥府 HELL, DESCENT OF CHRIST INTO .....	851
jīdū xìnyǎng zhōng de jiàzhí * 基督信仰中的價值 (見: 443 基督徒價值) CHRISTIAN VALUE .....	880
jīdū yǎnhuà 448 基督演化 CHRISTOGENESIS .....	895
jīdū yǔ qítā zōngjiào * 基督與其他宗教 (見: 511 無名基督徒) CHRIST AND RELIGIONS .....	1015
jīdū zōngjiào 436 基督宗教 CHRISTIANITY .....	859
jīdū huà * 基督化 (見: 436 基督宗教) CHRISTIANIZATION .....	859
jīdū jiào 445 基督教 CHURCH, PROTESTANT .....	884
jīdū jiào de sīxiǎng yǔ shēnghuó * 基督教的思想與生活 (見: 445 基督教) PROTESTANTISM .....	884
jīdūjiào shénxué 446 基督教神學 THEOLOGY, PROTESTANT .....	888
jīdūtǔ lún lǐ shēnghuó 440 基督徒倫理生活 LIFE, CHRISTIAN MORAL .....	871

jīdūtú shénxué	442	基督徒神學	THEOLOGY, CHRISTIAN	878
jīdūtú héyī	*	基督徒合一 (見：416 教會的合一)	UNITY, CHRISTIAN	813
jīdūtú jiàzhí	443	基督徒價值	VALUE, CHRISTIAN	880
jīdūtú língxiū	444	基督徒靈修	SPIRITUALITY, CHRISTIAN	882
jīdūtú rénxué	438	基督徒人學	ANTHROPOLOGY, CHRISTIAN	866
jīdūtú shēnghuó	*	基督徒生活 (見：440 基督徒倫理生活)	LIFE, CHRISTIAN	871
jīdūtú zhàohuàn	439	基督徒召喚	VOCATION, CHRISTIAN	870
jīdūtú zhéxué	441	基督徒哲學	PHILOSOPHY, CHRISTIAN	876
jiěfàng	606	解放	LIBERATION	1228
jiěfàng shénxué	607	解放神學	LIBERATION, THEOLOGY OF	1230
jiégòu zhūyì	540	結構主義	STRUCTURALISM	1071
jiégòuxìng de zuì	541	結構性的罪	SIN, STRUCTURAL	1072
jiěshénhuàhuà	*	解神話化 (見：352 剔祕)	DEMYTHOLOGIZATION	658
jiěshìxué	608	解釋學	HERMENEUTICS	1233
jiéyù	605	節育	BIRTH CONTROL	1226
jjìng zhǔyì	482	寂靜主義	QUIETISM	963
jìnbù	522	進步	PROGRESS	1040
jìnglǐ	587	敬禮	CULT	1182
jīngshén	*	精神 (見：11 人)	SPIRIT	17
jīngyàn zhǔyì	627	經驗主義	EMPIRICISM	1271
jīngyuàn shénxué	*	經院神學 (見：19 士林神學)	THEOLOGY, SCHOLASTIC	42
jīngyuàn xué pài	*	經院學派 (見：20 士林學派)	SCHOLASTICISM	45
jìn huà	520	進化	EVOLUTION	1034
jìn huà zhūyì	521	進化主義	EVOLUTIONISM	1039
jì niàn	334	紀念	MEMORIAL; ANAMNESIS	630
jìn jì	544	禁忌	TABOO	1076
jìn xìn huì	368	浸信會	CHURCH, BAPTIST	698
jí quán zhūyì	545	極權主義	TOTALITARIANISM	1088
jì sī	*	祭祀 (見：478 祭獻)	SACRIFICE	968
jī tí zhūyì	519	集體主義	COLLECTIVISM	1033
jì tiān	477	祭天	SACRIFICE TO HEAVEN	968
jiù ēn	455	救恩	SALVATION	916
jiù ēn gōngchéng	*	救恩工程 (見：456 救恩史)	SALVATION, ECONOMY OF	921
jiù ēn jì huà	*	救恩計畫 (見：456 救恩史)	SALVATION, PLAN OF	921
jiù ēn lùn	*	救恩論 (見：457 救恩神學)	SOTERIOLOGY	925
jiù ēn shénxué	457	救恩神學	SALVATION, THEOLOGY OF	925
jiù ēn shǐ	456	救恩史	SALVATION, HISTORY OF	921
jiù shù	*	救贖 (見：455 救恩)	REDEMPTION	916
jiù yuē	687	舊約	OLD TESTAMENT	1368
jiù yuē shénxué	688	舊約神學	THEOLOGY, OLD TESTAMENT; OLD TESTAMENT, THEOLOGY OF THE	1372
jiù zhǔ	救主 (見：296 耶穌基督)	SAVIOR	555	
jī yào zhūyì	431	基要主義	FUNDAMENTALISM	849
jì xiàn	478	祭獻	SACRIFICE	958
jì zǔ	*	祭祖 (見：369 祖先崇拜)	SACRIFICE TO THE ANCESTORS	700
jué dìng lùn	212	決定論	DETERMINISM	410
jué duì lùn	*	絕對論 (見：625 預定)	ABSOLUTISM	1268



juéduìzhě 542 絕對者 ABSOLUTE, THE .....	1073
jué fá 543 絕罰 EXCOMMUNICATION .....	1074
jūnshìtǎndīngbǎo dìèrjiè dàgōnghuìyì 215 君士坦丁堡第二屆大公會議 COUNCIL OF CONSTANTINOPLE II .....	415
jūnshìtǎndīngbǎo disānjiè dàgōnghuìyì 216 君士坦丁堡第三屆大公會議 COUNCIL OF CONSTANTINOPLE III .....	416
jūnshìtǎndīngbǎo disìjiè dàgōnghuìyì 217 君士坦丁堡第四屆大公會議 COUNCIL OF CONSTANTINOPLE IV .....	417
jūnshìtǎndīngbǎo dìyìjiè dàgōnghuìyì 214 君士坦丁堡第一屆大公會議 COUNCIL OF CONSTANTINOPLE I .....	413
kāngshìtǎnsī dàgōnghuìyì 480 康士坦斯大公會議 COUNCIL OF CONSTANCE .....	960
kěndìng shénxué 241 肯定神學 THEOLOGY, AFFIRMATIVE; THEOLOGY, KATAPHATIC .....	459
kètǐ * 客體 (見: 119 主體) OBJECT .....	248
kèxiū 196 克修 ASCETICISM .....	377
kèxiū shénxué * 克修神學 (見: 711 靈修神學) THEOLOGY, ASCETIC .....	1422
kēxué yǔ shénxué * 科學與神學 (見: 391 神學與科學) SCIENCE AND THEOLOGY .....	752
kēxué yǔ zōngjiào 305 科學與宗教 SCIENCE AND RELIGION .....	578
kēxué zhūyì * 科學主義 (見: 639 實證主義) SCIENTISM .....	1287
kōngjiān 282 空間 SPACE .....	533
kuānmiǎn 658 寬免 DISPENSATION .....	1316
làbǐ shénxué * 辣彼神學 (見: 517 猶太神學) THEOLOGY, RABBINICAL .....	1030
lādīng jiàofù * 拉丁教父 (見: 400 教父) LATIN FATHER .....	768
lādīng měizhōu shénxué 232 拉丁美洲神學 THEOLOGY, LATIN AMERICAN .....	445
lādīngwén tōngxíngběn shèngjīng 231 拉丁文通行本聖經 VULGATE .....	444
láishēng 230 來生 AFTERLIFE .....	441
lǎopài tiānzhǔjiàohuì 136 老派天主教會 CHURCH, OLD CATHOLIC .....	276
lātèlǎng dìèrjiè dàgōnghuìyì 234 拉特朗第二屆大公會議 COUNCIL, LATERAN II .....	447
lātèlǎng disānjiè dàgōnghuìyì 235 拉特朗第三屆大公會議 COUNCIL, LATERAN III .....	448
lātèlǎng disìjiè dàgōnghuìyì 236 拉特朗第四屆大公會議 COUNCIL, LATERAN IV .....	448
lātèlǎng dìwǔjiè dàgōnghuìyì 237 拉特朗第五屆大公會議 COUNCIL, LATERAN V .....	450
lātèlǎng dìyìjiè dàgōnghuìyì 233 拉特朗第一屆大公會議 COUNCIL, LATERAN I .....	446
lèibǐ 698 類比 ANALOGY .....	1397
lèixíng pīpàn 699 類型批判 CRITICISM, FORM .....	1400
lèyuán 663 樂園 PARADISE .....	1323
liáng dìèrjiè dàgōnghuìyì 200 里昂第二屆大公會議 COUNCIL OF LYONS II .....	383
liáng dìyìjiè dàgōnghuìyì 199 里昂第一屆大公會議 COUNCIL OF LYONS I .....	382
liángxīn 213 良心 CONSCIENCE .....	411
liǎngxìng lùn * 兩性論 (見: 4 一性論) DYOPHYSITISM .....	4
liǎngzhì lùn * 兩志論 (見: 508 單志論) DYOTHELETISM .....	1011
liánxù de chuàngzào * 連續的創造 (見: 123 永續的創造) CREATION, CONTINUOUS .....	254
liànyù 618 煉獄 PURGATORY .....	1256
lièrù shèngpǐn 152 列入聖品 CANONIZATION .....	304
lièrù zhēnfú 151 列入真福 BEATIFICATION .....	303
lǐguī * 禮規 (見: 692 禮儀) RUBRIC .....	1384

lìhūn 691 離婚	DIVORCE	1382
lǐlùn yǔ shíjiàn 399 理論與實踐	THEORY AND PRAXIS	766
lǐng shèngtǐ shèngxiě * 領聖體聖血 (見：584 聖體聖事)	COMMUNION, EUCHARISTIC	1172
líng hún * 靈魂 (見：11 人)	SOUL	17
líng hún bùmiè 709 靈魂不滅	SOUL, IMMORTALITY OF THE	1417
líng xiū 710 靈修	SPIRITUALITY	1420
líng xiū shēnghuó * 靈修生活 (見：710 靈修)	LIFE, SPIRITUAL	1420
líng xiū shénxué 711 靈修神學	THEOLOGY, SPIRITUAL	1422
lín zài 677 臨在	PRESENCE	1350
lì shǐ 665 歷史	HISTORY	1326
lì shǐ zhǔ yì 666 歷史主義	HISTORICISM	1329
liú chū shuō 326 流出說	EMANATIONISM	615
lǐ xìng yǔ xìn yǎng * 理性與信仰 (見：321 信仰與理信)	REASON AND FAITH	606
lǐ xìng zhǔ yì 398 理性主義	RATIONALISM	764
lǐ yì 692 禮儀	LITURGY	1384
lǐ yì lì shǐ yǔ yùn dòng 694 禮儀歷史與運動	HISTORY AND MOVEMENT, LITURGY	1389
lǐ yì shén xué 693 禮儀神學	THEOLOGY, LITURGICAL	1388
lǐ yì yùn dòng * 禮儀運動 (見：694 禮儀歷史與運動)	MOVEMENT, LITURGICAL	1389
lù dé huì 589 路德會	CHURCH, LUTHERAN	1186
lún huí 649 輪迴	TRANSMIGRATION	1303
lún lǐ shén xué 361 倫理神學	THEOLOGY, MORAL	682
lún lǐ dào dé 362 倫理道德	VIRTUE, MORAL	686
lún lǐ fǎ * 倫理法 (見：620 道德律)	LAW, MORAL	1263
lún lǐ pàn duàn * 倫理判斷 (見：213 良心)	JUDGMENT, MORAL	411
lún lǐ shēng huó * 倫理生活 (見：440 基督徒倫理生活)	LIFE, MORAL	871
lún lǐ xíng wéi 360 倫理行爲	ACT, MORAL	680
lún lǐ xué * 倫理學 (見：345 哲學倫理學)	ETHICS	648
luó mǎ gōng jiào huì * 羅馬公教會 (見：44 天主教會)	CHURCH, ROMAN CATHOLIC	109
mǎ kè sī shè huì fēn xī 348 馬克思社會分析	ANALYSIS, MARXIST SOCIAL	653
mǎ kè sī zhǔ yì 347 馬克思主義	MARXISM	650
mǎn dá jiào 460 曼達教	MANDAEISM	680
mǎ xī wēng zhǔ yì 346 馬西翁主義	MARCIONISM	650
měi * 美 (見：659 審美神學)	BEAUTY	1317
méi guī jīng 219 玫瑰經	ROSARY	421
méi jiè * 媒介 (見：65 中保)	MEDIATION	157
méng dān pài 629 蒙丹派	MONTANISM	1273
méng yuē 588 盟約	COVENANT; TESTAMENT	1183
mén tú 242 門徒	DISCIPLE	460
mì jiào 356 秘教	MYSTERY RELIGION	674
mín fǎ 125 民法	LAW, CIVIL	259
míng fǔ * 冥府 (見：97 古聖所)	SHEOL; UNDERWORLD	206
mìng yùn 249 命運	FATE	476
mín jiān zōng jiào 126 民間宗教	RELIGION, POPULAR	260
mì qì * 密契 (見：379 神秘的結合)	UNION, MYSTICAL	717
mí sā 681 彌撒	MASS, HOLY	1357

mísā shèngjì	* 彌撒聖祭 (見：681 彌撒)	SACRIFICE OF THE MASS	.....	1357
míxìn	366 迷信	SUPERSTITION	.....	696
mòguān	* 默觀 (見：670 默想)	CONTEMPLATION	.....	1335
móguǐ	703 魔鬼	DEVIL; DEMON	.....	1406
móguǐ lùn	* 魔鬼論 (見：50 天使論)	DEMONOLOGY	.....	134
mólinà xuépai	657 摩里納學派	MOLINISM	.....	1315
mónijào	656 摩尼教	MANICHAISM	.....	1314
mòshì	* 末世 (見：90 末世論)	ESCHATON; LAST THINGS	.....	193
mòshì	667 默示	APOCALYPTIC	.....	1330
mòshì lùn	90 末世論	ESCHATOLOGY	.....	193
mòshì wénxué	668 默示文學	LITERATURE, APOCALYPTIC	.....	1332
mòshì zhǔyì	89 末世主義	ESCHATOLOGISM	.....	192
mòxiǎng	670 默想	MEDITATION	.....	1335
mòxiyà	669 默西亞	MESSIAH	.....	1333
mùdàoqí	647 慕道期	CATECHUMENATE	.....	1300
mùdào zhě	646 慕道者	CATECHUMEN	.....	1299
mùdì biànhuàn	104 目的變換	TRANSFINALIZATION	.....	220
mùdì lùn	* 目的論 (見：361 倫理神學)	TELEOLOGY	.....	682
mùdì lùnzhèng	103 目的論證	ARGUMENT, TELEOLOGICAL	.....	218
mùlíng shénxué	243 牧靈神學	THEOLOGY, PASTORAL	.....	462
mùlíng zhíwù	244 牧靈職務	MINISTRY, PASTORAL	.....	465
nàisīduōlūè zhǔyì	228 奈斯多略主義	NESTORIANISM	.....	438
nàzàlèrén yēsū	* 納匝肋人耶穌 (見：296 耶穌基督)	JESUS OF NAZARETH	.....	555
nèizài lùn	72 內在論	IMMANENTISM	.....	171
nèizài xìng	71 內在性	IMMANENCE	.....	169
nǐrén	676 擬人	ANTHROPOMORPHISM	.....	1349
níxīyà dìèrjiè dàgōnghuìyì	128 尼西亞第二屆大公會議	COUNCIL OF NICAEA II	.....	264
níxīyà dìyíjiè dàgōnghuìyì	127 尼西亞第一屆大公會議	COUNCIL OF NICAEA I	.....	262
nǚ zhíshì	* 女執事 (見：428 執事)	DEACONESS	.....	841
nǚ zhōngbǎo	女中保 (見：554 聖母中保)	MEDIATRIX	.....	1088
nuòsīdǐ zhǔyì	673 諾斯底主義	GNOSTICISM	.....	1343
nǚrén	27 女人	WOMAN	.....	60
nǚxìng shénxué	* 女性神學 (見：487 婦女神學)	FEMINIST THEOLOGY	.....	970
òuxiàng chóngbài	469 偶像崇拜	IDOLATRY	.....	945
ōuzhōu shénxué	651 歐洲神學	THEOLOGY, EUROPEAN	.....	1307
pàiqiǎn	327 派遣	SENDING	.....	615
píngxìntú	101 平信徒	LAITY	.....	214
píngxìntú língxiū	102 平信徒靈修	SPIRITUALITY, LAY	.....	217
pínqióng yuàn	* 貧窮願 (見：695 願)	POVERTY, VOW OF	.....	1392
pǔpiàn jiùēn	* 普遍救恩 (見：455 救恩)	SALVATION, UNIVERSAL	.....	916
pǔshì jīdūjiào xiéhuì	534 普世基督教協會	WORLD COUNCIL OF CHURCHES	.....	1062
pǔshì jiàohuì	535 普世教會	CHURCH, UNIVERSAL	.....	1064
pǔshì zhǔjiào jíxìng	533 普世主教集體性	COLLEGIALLY OF BISHOPS	.....	1061
pǔtōng sījìzhí	536 普通司祭職	PRIESTHOOD, COMMON	.....	1066
qī zuìzōng	* 七罪宗 (見：591 罪)	SINS, SEVEN CAPITAL	.....	1190
qiánnéng	* 潛能 (見：638 實現與潛能)	POTENCY	.....	1286
qiānnián shuō	26 千年說	CHILIASM; MILLENARIANISM	.....	59

qiánxìn pài 349 虔信派 PIETISM .....	655
qídǎo 331 祈禱 PRAYER .....	621
qíjī 229 奇跡 MIRACLE .....	439
qíméng yùndòng 474 啓蒙運動 ENLIGHTENMENT .....	952
qīngjiào pài 484 清教派 PURITANISM .....	967
qíngkuàng lúnlìxué 481 情況倫理學 SITUATION ETHICS .....	961
qǐshì 472 啓示 REVELATION .....	949
qǐshì shénxué * 啓示神學 (見：430 基本神學) REVELATION, THEOLOGY OF .....	845
qīshí xiánsì yìběn 10 七十賢士譯本 SEPTUAGINT .....	16
qǐshì zhēnlǐ * 啓示真理 (見：318 信仰真理) TRUTH, REVEALED; TRUTH OF REVELATION .....	602
qǐshì zōngjiào 473 啓示宗教 RELIGION, REVEALED .....	951
quánéng 181 全能 OMNIPOTENCE .....	356
quánshàn * 全善 (見：41 天主屬性) ALL-GOODNESS .....	103
quánwēi zhǔyì * 權威主義 (見：545 極權主義) AUTHORITARIANISM .....	1076
quánzài 179 全在 OMNIPRESENCE .....	353
quánzhī 180 全知 OMNISCIENCE .....	354
quèqièxìng * 確切性 (見：650 確實性) CERTITUDE .....	1306
quèshíxìng 650 確實性 CERTAINTY .....	1306
qūmó * 驅魔 (見：703 魔鬼) EXORCISM .....	1406
rén 11 人 MAN .....	17
réndè zūnyán 14 人的尊嚴 MAN, DIGNITY OF .....	35
rén wéi zhōngxīn shuō 15 人爲中心說 ANTHROPOCENTRISM .....	36
réncí 73 仁慈 MERCY .....	173
rénhuà 12 人化 HOMINIZATION .....	28
rénlèi * 人類 (見：11 人) HUMANKIND; MANKIND .....	17
rénquán 16 人權 RIGHT, HUMAN .....	38
rénwén zhǔyì 13 人文主義 HUMANISM .....	33
rénxìng * 人性 (見：11 人) NATURE, HUMAN .....	11
rénzǐ * 人子 (見：296 耶穌基督) SON OF MAN .....	555
riběn shénxué 62 日本神學 THEOLOGY, JAPANESE .....	153
róngfú zhíguān 635 榮福直觀 VISION, BEATIFIC .....	1282
ròushēn fùhuó 157 肉身復活 BODY, RESURRECTION OF THE .....	314
rújiā 671 儒家 CONFUCIANISM .....	1337
rùmén shèngshì 17 入門聖事 INITIATION, SACRAMENTS OF .....	39
ruòwàng shénxué * 若望神學 (見：612 新約神學) THEOLOGY, JOHANNINE .....	1242
sādàn 撒殫 (見：703 魔鬼) SATAN .....	1406
sānshén lùn * 三神論 (見：45 天主聖三) TRITHEISM .....	113
sānwèi yītǐ zhǔyì * 三位一體主義 (見：45 天主聖三) TRINITARIANISM .....	113
sàpéilǐ pài 689 薩培理派 SABELLIANISM .....	1378
shàngdì * 上帝 (見：31 天主) GOD .....	79
shānzú zhǔyì * 閃族主義 (見：74 反閃族主義) SEMITISM .....	174
shén * 神 (見：31 天主) GOD .....	79
shén de xiǎnxiàn 374 神的顯現 THEOPHANY .....	708
shén rén hézuò shuō 370 神人合作說 SYNERGISM .....	702
shén wéi zhōngxīn shuō 376 神爲中心說 THEOCENTRISM .....	711
shénēn 377 神恩 CHARISM .....	712

shénnēn fùxīng yùndòng	378	神恩復興運動	RENEWAL, CHARISMATIC	715
shèngdàn jié	*	聖誕節 (見: 332 降生)	CHRISTMAS	625
shèngdì	*	聖地 (見: 105 以色列, 630 熙雍主義)	HOLY LAND	220, 1275
shēngfā	*	生發 (見: 45 天主聖三)	PROCESSION	113
shèngfù shòunàn shuō	552	聖父受難說	PATRIPASSIANISM	1086
shènggōnghuì	550	聖公會	CHURCH, ANGLICAN	1082
shēnghuó pǐnzhí	107	生活品質	LIFE, QUALITY OF	226
shènghuà	551	聖化	SANCTIFICATION	1084
shènghuà ēnchǒng	*	聖化恩寵 (見: 353 恩寵)	GRACE, SANCTIFYING	660
shēngjiè	108	生界	BIOREGION	229
shèngjīng	571	聖經	BIBLE; SCRIPTURE; HOLY SCRIPTURE	1132
shèngjīng dé wúwùxìng	574	聖經的無誤性	SCRIPTURE, INERRANCY OF	1145
shèngjīng jiěshìxué	*	聖經解釋學 (見: 578 聖經詮釋學)	EXEGESIS, BIBLICAL	1157
shèngjīng línggǎn	575	聖經靈感	INSPIRATION, BIBLICAL	1148
shèngjīng lúnlǐ	*	聖經倫理 (見: 578 聖經詮釋學)	TROPOLOGY	1157
shèngjīng lúnlǐxué	576	聖經倫理學	ETHICS, BIBLICAL	1152
shèngjīng pīpànxué	573	聖經批判學	CRITICISM, BIBLICAL	1142
shèngjīng quánshìxué	578	聖經詮釋學	EXEGESIS, BIBLICAL	1157
shèngjīng quànyù	*	聖經勸諭 (見: 644 福音勸諭)	COUNSEL, EVANGELICAL	1297
shèngjīng shénxué	577	聖經神學	THEOLOGY, BIBLICAL	1154
shèngjīng yǔ chuántǒng	579	聖經與傳統	SCRIPTURE AND TRADITION	1161
shèngjīng zhèngdiǎn	572	聖經正典	SCRIPTURE, CANON OF	1140
shēngmìng	106	生命	LIFE	224
shèngmǔ jìnglǐ	556	聖母敬禮	MARY, VENERATION OF; DEVOTION, MARIAN	1091
shèngmǔ lùn	557	聖母論	MARIOLOGY	1092
shèngmǔ méngzhào shēngtiān	555	聖母蒙召升天	ASSUMPTION OF MARY	1090
shèngmǔ zhōngbǎo	554	聖母中保	MARY, MEDIATRIX	1088
shèngrén	547	聖人	SAINT	1079
shèngrén jìnglǐ	549	聖人敬禮	SAINTS, VENERATION OF	1081
shèngrén lièpǐn	548	聖人列品	SAINTS, CANONIZATION OF	1080
shèngshén	566	聖神	HOLY SPIRIT; SPIRIT(GOD)	1116
shèngshén dé ēncì	567	聖神的恩賜	HOLY SPIRIT, GIFT OF THE	1124
shèngshén dé fāshēng	*	聖神的發生 (見: 45 天主聖三)	HOLY SPIRIT, SPIRATION	
OF THE				113
shèngshén jiànglín jié	568	聖神降臨節	PENTECOST	1125
shèngshén lùn	569	聖神論	PNEUMATOLOGY	1127
shèngshī	563	聖師	DOCTOR OF THE CHURCH	1111
shèngshì	559	聖事	SACRAMENT	1098
shèngshì dé yǒuxiàoxìng	*	聖事的有效性 (見: 559 聖事)	VALIDITY OF THE	
SACRAMENT				1098
shèngshì shénxué	561	聖事神學	SACRAMENTS, THEOLOGY OF THE	1103
shèngshì zhǔyì	560	聖事主義	SACRAMENTALISM	1102
shēngtài shénxué	109	生態神學	THEOLOGY, ECOLOGICAL	230
shēngtài tǐxì	111	生態體系	ECOSYSTEM	235
shēngtài xué	110	生態學	ECOLOGY	233
shèngtǐ dé gòngróng	583	聖體的共融	INTERCOMMUNION	1171
shèngtǐ shèngshì	584	聖體聖事	EUCHARIST, SACRAMENT OF THE	1172

shèngtǒng zhì	570	聖統制	HIERARCHY	1130
shèngtú yíwù	565	聖徒遺物	RELIC	1115
shèngxǐ shèngshì	562	聖洗聖事	BAPTISM, SACRAMENT OF	1106
shèngyán	558	聖言	WORD OF GOD	1096
shèngyán de zhǒngzǐ	*	聖言的種子 (見：558 聖言)	LOGOS SPERMATIKOS	1096
shèngyí	580	聖儀	SACRAMENTAL	1163
shèngzhào	553	聖召	VOCATION, RELIGIOUS	1086
shèngzhí rényuán	581	聖職人員	CLERGY	1165
shèngzhí shèngshì	582	聖職聖事	MINISTRY, SACRAMENT OF; HOLY ORDERS, SACRAMENT OF	1166
shèngzhí shèngshì	*	聖秩聖事 (見：582 聖職聖事)	SACRAMENT OF HOLY ORDERS	1166
shèngzuò	564	聖座	SEE, HOLY	1113
shénhún chāobá	*	神魂超拔 (見：380 神秘思想與生活)	ECSTASY	718
shénhuà	383	神話	MYTH	724
shénhuàxué	384	神話學	MYTHOLOGY	726
shénlǜ	375	神律	LAW, DIVINE	710
shénměi shénxué	660	審美神學	THEOLOGY, AESTHETIC	1319
shénmì	*	神秘 (見：578 聖經詮釋學)	ANAGOGY	1157
shénmì de jiéhé	379	神秘的結合 (密契的結合)	UNION, MYSTICAL	717
shénmì shénxué	381	神秘神學	THEOLOGY, MYSTICAL	721
shénmì sīxiǎng yǔ shēnghuó	380	神秘思想與生活	MYSTICISM	718
shěnpàn	659	審判	JUDGMENT	1317
shénshì	382	神視/神秘性的神視	VISION, MYSTICAL	723
shēntǐ	*	身體 (見：11 人)	BODY	17
shéntǐ yīwèi lùn	393	神體一位論	UNITARIANISM	458
shénxìng	*	神性 (見：31 天主)	DIVINITY	79
shénxìng shēngmìng	373	神性生命	LIFE, DIVINE	706
shénxiū	*	神修 (見：710 靈修)	SPIRITUALITY	1420
shénxué	385	神學	THEOLOGY	718
shénxué fǎnxǐng	386	神學反省	REFLECTION, THEOLOGICAL	734
shénxué fāngfǎ	387	神學方法	METHOD, THEOLOGICAL	736
shénxué lúnlǐxué	*	神學倫理學 (見：361 倫理神學)	ETHICS, THEOLOGICAL	682
shénxué péiyù	390	神學培育	FORMATION, THEOLOGICAL	750
shénxué rénxué	*	神學人學 (見：438 基督徒人學)	ANTHROPOLOGY, THEOLOGICAL	866
shénxué rènshì lùn	392	神學認識論	EPISTEMOLOGY, THEOLOGICAL	754
shénxué shǐ	388	神學史	THEOLOGY, HISTORY OF	742
shénxué yǔ kēxué	391	神學與科學	THEOLOGY AND SCIENCE	752
shénxué zhèngquèxìng	389	神學正確性	NOTES, THEOLOGICAL	748
shénxué zhīshì	*	神學知識 (見：392 神學認識論)	KNOWLEDGE, THEOLOGICAL	754
shénxué zhīshì zhī lái yuán	*	神學知識之來源 (見：392 神學認識論)	LOCUS THEOLOGICUS	754
shényìn	372	神印	CHARACTER, SACRAMENTAL	704
shénzhāohuì	371	神召會	CHURCH, PENTECOSTAL	703
shèhuì	283	社會	SOCIETY	534
shèhuì fēnxī	284	社會分析	ANALYSIS, SOCIAL	537

shèhuì zhǔyì	285	社會主義	SOCIALISM	538
shèhuìxìng de zuì	*	社會性的罪 (見：541 結構性的罪)	SIN, SOCIAL	1072
shèmiǎn	*	赦免 (見：247 和好聖事)	FORGIVENESS; ABSOLUTION	470
shìdài	57	世代	AEON	146
shíèr zōngtú xùnhuì lù	*	十二宗徒訓悔錄 (見：263 宗徒訓悔錄)	DIDACHE	495
shíjiān	351	時間	TIME	657
shíjiàn	*	實踐 (見：399 理論與實踐)	PRAXIS	766
shíjiàn shénxué	*	實踐神學 (見：243 牧靈神學)	THEOLOGY, PRACTICAL	462
shíjiè	9	十誡	COMMANDMENTS, THE TEN; DECALOGUE	14
shíjiè	58	世界	WORLD	147
shíjiè guān	60	世界觀	WORLD VIEW	151
shíjiè zhǔjiàohuìyì	59	世界主教會議	BISHOPS, SYNOD OF	149
shìjīngxué		釋經學 (見：578 聖經詮釋學)	EXEGESIS, BIBLICAL	1157
shìlín shénxué	19	士林神學	THEOLOGY, SCHOLASTIC	42
shìlín xuépai	20	士林學派	SCHOLASTICISM	45
shǐmìng	248	使命	MISSION	474
shíwù	641	實體	SUBSTANCE	1290
shíxiàn	*	實現 (行爲) (見：638 實現與潛能)	ACT	1286
shíxiàn yǔ qiánéng	638	實現與潛能	ACT AND POTENCY	1286
shíxiào lùnzhèng	350	時效論證	ARGUMENT BY PRESCRIPTION	656
shìyìng	*	適應 (見：98 本位化)	ACCOMODATION; ADAPTATION	208
shíyòng zhǔyì	636	實用主義	PRAGMATISM	1284
shǐyuán	289	始元	PRINCIPLE	546
shízàijiè	637	實在界	REALITY	1285
shízhèng fǎlù	*	實證法律 (見：125 民法)	POSITIVE LAW	259
shízhèng shénxué	640	實證神學	THEOLOGY, POSITIVE	1289
shízhèng zhǔyì	639	實證主義	POSITIVISM	1287
shízìjià shénxué	7	十字架神學	CROSS, THEOLOGY OF THE	10
shízìjūn	8	十字軍	CRUSADE	14
shòu shèngzhǐlǐ	454	授聖職禮	ORDINATION	915
shǒuxí quán	*	首席權 (見：403 教宗)	PRIMACY	778
shōuyǎng lùn / jìchéng shuō	701	收養論/繼承說	ADOPTIONISM	1402
shòuzào ēnchǒng	*	受造恩寵 (見：353 恩寵)	GRACE, CREATED	660
shǒuzhāi	191	守齋	FASTING	369
shuāngguǒ lǜ	690	雙果律	DOUBLE EFFECT, PRINCIPLE OF	1380
shūdé	*	樞德 (見：362 倫理道德)	VIRTUE, CARDINAL	686
shūjī	648	樞機	CARDINAL	1302
shūlí	486	疏離	ALIENATION	969
shuōyìyǔ de shénnēn	634	說異語的神恩	GLOSSOLALIA	1281
shǔrén xíngwéi	*	屬人行爲 (見：360 倫理行爲)	ACT, HUMAN	680
shùshìzhǔ	*	贖世主 (見：296 耶穌基督)	REDEEMER	555
shǔxìng jiāoliú	705	屬性交流	IDIOMS, COMMUNICATION OF	1411
shúzuì	*	贖罪 (見：624 補贖)	EXPIATION	1267
sī shěnpan	202	私審判	JUDGMENT, PARTICULAR	385
sībiàn shénxué	*	思辯神學 (見：313 信理神學)	THEOLOGY, SPECULATIVE	590
sīduó	124	司鐸	PRIEST	255
sīduōyǎ zhǔyì	501	斯多亞主義	STOICISM	1001

sīgāo xuépài 303 思高學派 SCOTISM .....	575
sījì * 司祭 (見：124 司鐸) PRIEST .....	255
sījì zhíwù * 司祭職務 (見：124 司鐸) MINISTRY, PRIESTLY .....	255
sǐrén fùhuó 153 死人復活 RESURRECTION OF THE DEAD .....	304
sīrén qǐshì 201 私人啓示 REVELATION, PRIVATE .....	384
sǐwáng 154 死亡 DEATH .....	307
sīxiǎng diǎnfàn 304 思想典範 PARADIGM .....	576
sīxiǎng xíngtài * 思想型態 (見：304 思想典範) THOUGHT FORM .....	576
sīyù piānqíng 203 私慾偏情 CONCUPISCENCE .....	386
sǐzuì * 死罪 (見：591 罪) SIN, MORTAL .....	1190
súhuà 307 俗化 SECULARIZATION .....	580
súhuà sīxiǎng 309 俗化思想 SECULARITY .....	583
súhuà zhūyì 308 俗化主義 SECULARISM .....	582
sùmìng lùn 483 宿命論 FATALISM .....	965
sùyuán lùn 623 溯源論 AETIOLOGY .....	1266
sūyǎléisī xuépài 700 蘇亞雷斯學派 SUÁREZIANISM .....	1401
táiwān shénxué 132 台灣神學 THEOLOGY, TAIWANESE .....	270
tángqū 459 堂區 PARISH .....	932
tèlìténg dàgōnghuìyì 355 特利騰大公會議 COUNCIL OF TRENT .....	671
tiāndì 47 天地 HEAVEN AND EARTH .....	130
tiāndìrén héyī 48 天地人合一 HEAVEN-EARTH- MAN UNITY .....	131
tiānfù 29 天父 FATHER, GOD .....	64
tiānguó * 天國 (見：38 天主的國) KINGDOM OF GOD .....	93
tiānrén 28 天人 GOD-MAN .....	62
tiānshén lùn 天神論 (見：50 天使論) ANGELOLOGY .....	134
tiānshén * 天神 (見：49 天使) ANGEL .....	133
tiānshǐ 49 天使 ANGEL .....	133
tiānshǐ lùn 50 天使論 ANGELOLOGY .....	134
tiāntáng 52 天堂 HEAVEN .....	138
tiānyòu 51 天祐 PROVIDENCE .....	136
tiānzǔ 30 天主 GOD .....	65
tiānzǔ zǐ * 天主子 (見：296 耶穌基督) SON OF GOD .....	555
tiānzǔ bǎocún wànyǒu * 天主保存萬有 (見：526 創造) CONSERVATION, DIVINE .....	1046
tiānzǔ de búbiànxìng * 天主的不變性 (見：41 天主的屬性) GOD, IMMUTABILITY .....	103
OF .....	103
tiānzǔ de cānyù 37 天主的參與 CONCOURSE, DIVINE .....	92
tiānzǔ de gāoyáng * 天主的羔羊 (見：296 耶穌基督) LAMB OF GOD .....	555
tiānzǔ de guāngróng 34 天主的光榮 GOD, GLORY OF .....	85
tiānzǔ de guó 38 天主的國 KINGDOM OF GOD .....	93
tiānzǔ de kězhīxìng * 天主的可知性 (見：144 有關天主存在的論證) GOD, .....	290
KNOWABILITY OF .....	290
tiānzǔ de míngzì 35 天主的名字 GOD, NAMES OF .....	86
tiānzǔ de púrén * 天主的僕人 (見：296 耶穌基督) GOD, SERVANT OF .....	555
tiānzǔ de qǐshì 39 天主的啓示 REVELATION, DIVINE .....	97
tiānzǔ de shénshèng * 天主的神聖 (見：41 天主的屬性) GOD, HOLINESS OF .....	103
tiānzǔ de shǔxìng 41 天主的屬性 GOD, ATTRIBUTES OF .....	103



tiānzhǔ dé xiàoxiàng	36	天主的肖像	GOD, IMAGE OF	88
tiānzhǔ dé yùjū	40	天主的寓居	GOD, INDWELLING OF	101
tiānzhǔ dé zhèngyì	*	天主的正義 (見：31 天主)	GOD, JUSTICE OF	79
tiānzhǔ dé zhīyì	33	天主的旨意	GOD, WILL OF	84
tiānzhǔ dé zìwǒ tōngchuán	*	天主的自我通傳 (見：353 恩寵)	GOD, SELF-COMMUNICATION OF	660
tiānzhǔ dé zūnwēi	*	天主的尊威 (見：31 天主)	GOD, MAJESTY OF	79
tiānzhǔ zhī sǐ shénxué	32	天主之死神學	DEATH OF GOD THEOLOGY	82
tiānzhǔ zhīmǔ	*	天主之母 (見：46 天主聖母瑪利亞)	MOTHER OF GOD	127
tiānzhǔ zǐmín	31	天主子民	PEOPLE OF GOD	79
tiānzhǔjiào dé sīxiǎng yǔ shēnghuó	42	天主教的思想與生活	CATHOLICISM	104
tiānzhǔjiào jiàoyì huò zhìdù	*	天主教教義或制度 (見：42 天主教的思想與生活)	CATHOLICITY	104
tiānzhǔjiào shénxué	43	天主教神學	THEOLOGY, CATHOLIC	107
tiānzhǔjiàohuì	44	天主教會	CHURCH, CATHOLIC	109
tiānzhǔ shèngmǔ mǎliyà	46	天主聖母瑪利亞	MARY, MOTHER OF GOD	127
tiānzhǔ shèngsān	45	天主聖三	TRINITY	113
tiānzhǔxìng shēngmìng	*	天主性生命 (見：373 神性生命)	LIFE, DIVINE	706
tiānzhǔxìng	*	天主性 (見：31 天主)	NATURE, DIVINE	79
tǐbiàn	708	體變	TRANSUBSTANTIATION	1415
tīmì	352	剔秘	DEMYTHOLOGIZATION	658
tònguǎi	530	痛悔	CONTRITION	1057
tòngǔ shénxué	529	痛苦神學	SUFFERING, THEOLOGY OF	1055
tōnglíng lùn	490	通靈論	THEOSOPHY	979
tóngshítǐ dé	155	同實體的	HOMOIOUSIOS	311
tóngxìngliàn	156	同性戀	HOMOSEXUALITY	312
tōngyù	489	通諭	ENCYCLICAL	978
tóngzhēn	531	童貞	VIRGINITY	1058
tóngzhēn shēngzǐ	532	童貞生子	VIRGIN BIRTH	1059
túténg chóngbài	*	圖騰崇拜 (見：168 自然宗教)	TOTEMISM	332
wǎěrdésī pài	96	瓦耳德斯派	WALDENSES	205
wánquán zhǔyì	*	完全主義 (見：182 多元論)	INTEGRALISM	357
wànyǒu fùxīng	586	萬有復興	APOCATASTASIS	1180
wànyǒu zàishén lùn	585	萬有在神論	PANENTHEISM	1178
wèidìng lùn	88	未定論	INDETERMINISM	192
wéiēn dàgōnghuìyì	*	維恩大公會議 (見：645 維也諾大公會議)	COUNCIL OF VIENNE	1298
wèigé	206	位格	PERSON	390
wèigé sīxiǎng	207	位格思想	PERSONLISM	394
wèijīng	470	偽經	APOCRYPHA	946
wéikào ēnchǒng	466	唯靠恩寵	SOLA GRATIA	942
wéikào shèngjīng	467	唯靠聖經	SOLA SCRIPTURA	943
wéikào xìnyǎng	465	唯靠信仰	SOLA FIDE	941
wèilái	87	未來	FUTURE	189
wèilǐ huì	654	衛理會	CHURCH, METHODIST	1311
wéimíng lùn	463	唯名論	NOMINALISM	938
wéiwù lùn	464	唯物論	MATERIALISM	939

wéixīn lùn	*	唯心論 (見：712 觀念論)	IDEALISM	1424
wéiyěnuò dàgōnghuìyì	645	維也諾大公會議	COUNCIL OF VIENNE	1298
wénhuà	81	文化	CULTURE	183
wénxué pīpàn	83	文學批判	CRITICISM, LITERARY	186
wényì fùxīng	84	文藝復興	RENAISSANCE	186
wénzì pīpàn	82	文字批判	CRITICISM, TEXTUAL	185
wùhuà	245	物化	VERDINGLICHUNG ("REIFICATION")	466
wúmíng jīdūtú	511	無名基督徒	ANONYMOUS CHRISTIANS	1015
wúrǎn yuánzuì	512	無染原罪	CONCEPTION, IMMACULATE	1018
wúshén lùn	514	無神論	ATHEISM	1021
wūtuōbāng	363	烏托邦	UTOPIA	688
wúxiàn	513	無限	INFINITE	1020
wǔxún jiàopài	*	五旬教派 (見：371 神召會)	PENTECOSTALISM	703
xiāncún	158	先存	PRE-EXISTENCE	315
xiàndài zhǔyì	396	現代主義	MODERNISM	761
xiànrēn	*	現恩 (見：353 恩寵)	GRACE, ACTUAL	660
xiāngchèn zhǔyì	*	相稱主義 (見：690 雙果律)	PROPORTIONALISM	1380
xiāngduì zhǔyì	299	相對主義	RELATIVISM	569
xiāngtǔ shénxué	*	鄉土主義 (見：138 地的神學)	THEOLOGY OF THE LAND	280
xiàngzhēng	528	象徵	SYMBOL	1053
xiǎnróng	707	顯容	TRANSFIGURATION	1414
xiǎnxiàn	706	顯現	APPARITION; EPIPHANY	1413
xiànxàngxué	397	現象學	PHENOMENOLOGY	763
xiānyàn shénxué	161	先驗神學	THEOLOGY, TRANSCENDENTAL	320
xiānyàn zhéxué	160	先驗哲學	PHILOSOPHY, TRANSCENDENTAL	319
xiànzài huà	*	現代化 (見：584 聖體聖事)	REPRESENTATION	1172
xiānzhī	159	先知	PROPHET	316
xiāochú shèngxiàng zhī zhēng	367	消除聖像之爭	CONTROVERSY, ICONOCLASTIC	697
xiāomiè	*	消滅 (見：147 存有)	ANNIHILATION	295
xiǎozuì	*	小罪 (見：591 罪)	SIN, VENIAL	1190
xiě ròu	*	血肉 (見：11 人)	FLESH	17
xīfāng língxiū	141	西方靈修	SPIRITUALITY, WESTERN	287
xīfāng shénxué	*	西方神學 (見：650 歐洲神學)	THEOLOGY, WESTERN	1306
xīfāng zhéxué	140	西方哲學	PHILOSOPHY, WESTERN	285
xīlà jiàofù	*	希臘教父 (見：400 教父)	GREEK FATHER	768
xīlà zhǔyì	211	希臘主義	HELLENISM	408
xīnbólátú zhǔyì	610	新柏拉圖主義	NEO-PLATONISM	1238
xīnchuánbò fúyīn (xīnfúchuán)	*	新傳播主義 (新福傳) (見：598 傳播福音)	"NEW EVANGELIZATION"	1207
xìng	253	性/性別	SEXUALITY	481
xíngshàng xué	194	形上學	METAPHYSICS	374
xíngshì	*	型式 (見：294 型質論)	FORM	552
xíngshì pài	195	形式派	MODALISM	376
xìngtǐ xiāngsì pài	*	性體相似派 (見：223 亞略主義)	HOMOEOUSIAN	428
xíngzhì lùn	294	型質論	HYLEMORPHISM	552
xìnjīng	324	信經	CREED	610

xìnlǐ lùnzhèng * 信理論證 (見：313 信理神學) ARGUMENT, DOGMATIC .....	590
xìnlǐ 310 信理 DOGMA .....	585
xìnlǐ dìngduàn 312 信理定斷 DOGMA, DEFINITION OF .....	588
xìnlǐ fāzhǎn 314 信理發展 DOGMA, DEVELOPMENT OF .....	594
xìnlǐ shénxué 313 信理神學 THEOLOGY, DOGMATIC .....	590
xìnlǐ shǐ 311 信理史 DOGMA, HISTORY OF .....	587
xīnshénxué 614 「新神學」 “NOUVELLE THÉOLOGIE” (“NEW THEOLOGY”) .....	1250
xīnshídài 613 「新時代」 ”NEW AGE” .....	1249
xīnshìlín xuépài 609 新士林學派 NEO-SCHOLASTICISM .....	1236
xìntiáo * 信條 (見：324 信經) ARTICLE OF FAITH .....	610
xìnyǎng 315 信仰 FAITH; BELIEF .....	596
xìnyǎng zhǔyì 317 信仰主義 FIDEISM .....	601
xìnyǎng bǎokù 323 信仰寶庫 DEPOSIT OF FAITH .....	609
xìnyǎng chuánbò 320 信仰傳播 FAITH, PROPAGATION OF THE .....	605
xìnyǎng dòngjī 319 信仰動機 FAITH, MOTIVE OF .....	604
xìnyǎng fēnxī 316 信仰分析 FAITH, ANALYSIS OF .....	599
xìnyǎng xuāngào * 信仰宣告 (見：329 宣信) CONFESSIONAL STATEMENT .....	618
xìnyǎng yǔ kēxué * 信仰與科學 (見：391 神學與科學) FAITH AND SCIENCE .....	752
xìnyǎng yǔ lǐxìng 322 信仰與理性 FAITH AND REASON .....	608
xìnyǎng zhēnlǐ 318 信仰真理 TRUTH OF FAITH .....	602
xìnyǎng zhǔnbèi tiáojiàn 321 信仰準備條件 FAITH, PREAMBLE OF .....	606
xìnyǎng zhǔnzé * 信仰準則 (見：315 信仰) FAITH, RULE OF .....	596
xìnyìzōng * 信義宗 (見：589 路德會) CHURCH, LUTHERAN .....	1186
xīnyuē 611 新約 NEW TESTAMENT .....	1239
xīnyuē shénxué 612 新約神學 THEOLOGY, NEW TESTAMENT; NEW TESTAMENT, THEOLOGY OF THE .....	1242
xìtǒng shénxué * 系統神學 (見：313 信理神學) THEOLOGY, SYSTEMATIC .....	590
xiūhuì 358 修會 ORDER, RELIGIOUS; CONGREGATION, RELIGIOUS .....	677
xiūhuì shēnghuó 359 修會生活 LIFE, RELIGIOUS .....	679
xiūnǚ * 修女 (見：695 願) NUN .....	1392
xiūyuàn língxiū 357 修院靈修 SPIRITUALITY, MONASTIC .....	676
xīwàng 210 希望 HOPE .....	402
xīyōng zhǔyì 630 熙雍主義 ZIONISM .....	1275
xuānbù xìnyǎng 328 宣布信仰 FAITH, PROFESSION OF .....	617
xuāndào 330 宣道 PREACHING .....	619
xuāndào zhíwù * 宣道職務 (見：330 宣道) MINISTRY, PREACHING .....	619
xuānxìn 329 宣信 CONFESSION .....	618
xùndào * 殉道 (見：343 殉道者) MARTYRDOM .....	646
xùndào zhíwù * 訓導職務 (見：330 宣講) MINISTRY, PREACHING .....	619
xúndào huì * 循道會 (見：654 衛理會) CHURCH, METHODIST .....	1311
xùndào zhě 343 殉道者 MARTYR .....	646
xǔnuò 479 許諾 PROMISE .....	969
xùshù shénxué 475 敘述神學 THEOLOGY, NARRATIVE .....	954
xūwú * 虛無 (見：147 存有) NOTHING .....	295
xūwú zhǔyì 506 虛無主義 NIHILISM .....	1007
yǎdà nàxiū xìn jīng 220 亞大納修信經 CREED, ATHANASIAN .....	423
yǎdāng * 亞當 (見：12 人化) ADAM .....	28

yǎlèbǐgēn pài * 亞勒比根派 (見：86 幻象論) ALBIGENSES .....	188
yǎlìshāndà xuépài 224 亞歷山大學派 ALEXANDRIA, SCHOOL OF .....	430
yǎlǐsīduōdé zhǔyì 221 亞里斯多德主義 ARISTOTELIANISM .....	424
yǎlùè zhǔyì 223 亞略主義 ARIANISM .....	428
yángsēn zhǔyì 546 楊森主義 JANSENISM .....	1077
yàzhōu shénxué 222 亞洲神學 THEOLOGY, ASIAN .....	426
yǎwēi 505 雅威 YAHWEH .....	1005
yēhéhuá * 耶和華 (見：505 雅威) YEHOWAH .....	1005
yēsū * 耶穌 (見：296 耶穌基督) JESUS .....	555
yēsū jīdū 296 耶穌基督 JESUS CHRIST .....	555
yēsū jīdū shòunàn shèngsǐ 297 耶穌基督受難聖死 JESUS CHRIST, PASSION AND DEATH OF .....	564
yēsū shèngxīn * 耶穌聖心 (見：298 耶穌聖心敬禮) SACRED HEART .....	568
yēsū shèngxīn jìnglǐ 298 耶穌聖心敬禮 SACRED HEART OF JESUS, DEVOTION TO THE .....	568
yēsū shòuxǐ * 耶穌受洗 (見：296 耶穌基督) BAPTISM OF JESUS .....	555
yìduān 461 異端 HERESY .....	934
yìduān cáipàn 462 異端裁判 INQUISTION .....	936
yīfū duōqī zhì * 一夫多妻制 (見：3 一妻多夫制) POLYGyny .....	3
yīfū yīqī zhì 2 一夫一妻制 MONOGAMY; MONOGyny; MONOANDRY .....	2
yìndù shénxué 162 印度神學 THEOLOGY, INDIAN .....	323
yìndùjiào 163 印度教 HINDUISM .....	324
yīnghái xǐlǐ 678 嬰孩洗禮 BAPTISM, INFANT .....	1352
yìngyòng shénxué * 應用神學 (見：243 牧靈神學) THEOLOGY, APPLIED .....	462
yīnxiū zhìdù yǔ shēnghuó 682 隱修制度與生活 MONASTICISM .....	1361
yīnyáng 491 陰陽 YIN YANG .....	980
yīnyù 683 隱喻 METAPHOR .....	1363
yīqī duōfū zhì 3 一妻多夫制 POLYANDRY .....	3
yǐsèliè 105 以色列 ISRAEL .....	220
yīshén lùn * 一神論 (見：143 有神論) MONOTHEISM .....	288
yìshì 652 儀式 RITE .....	1308
yìshì xíngtài 617 意識型態 IDEOLOGY .....	1254
yìshù * 藝術 (見：659 審美神學) ART .....	1317
yīsilánjiào 177 伊斯蘭教 ISLAM .....	349
yīsilánjiào shénxué 178 伊斯蘭教神學 THEOLOGY, ISLAMIC .....	352
yītǐ yīwèi lùn * 一體一位論 (見：45 天主聖三) MONARCHIANISM .....	113
yìwù lùn * 義務論 (見：361 倫理神學) DEONTOLOGY .....	682
yīxìng lùn 4 一性論 MONOPHYSITISM .....	4
yìyì biànhuàn 616 意義變換 TRANSIGNIFICATION .....	1253
yīyuán lùn 1 一元論 MONISM .....	1
yīzhì zhíwù 686 醫治職務 MINISTRY, HEALING .....	1366
yìzhì zhǔyì 615 意志主義 VOLUNTARISM .....	1252
yǒngfá * 永罰 (見：139 地獄) PUNISHMENT, ETERNAL .....	283
yǒnghéng 122 永恆 ETERNITY .....	253
yǒngshēng 121 永生 LIFE, ETERNAL .....	251
yǒuguān tiānzhǔ cúnzài de lùnzhèng 144 有關天主存在的論證 EXISTENCE OF GOD, ARGUMENT FOR THE .....	290

yǒngxù dé chuàngzào	123	永續的創造	CREATION, CONTINUOUS	254
yòuhuò	633	誘惑	TEMPTATION	1280
yǒushén lùn	143	有神論	THEISM	288
yǒushǐwúzhōng zhī jìng	142	有始無終之境	AEVUM	287
yóutài shénxué	517	猶太神學	THEOLOGY, JEWISH	1030
yóutàijiào dé sīxiǎng yǔ shēnghuó	518	猶太教的思想與生活	JUDAISM	1031
yóutàizōngjiào	516	猶太宗教	RELIGION, JEWISH	1026
yōutǐkèsī zhǔyì	679	優提克斯主義	EUTYCHIANISM	1354
yǒuxiàn	*	有限 (見：513 無限)	FINITE	1020
yuàn	695	願	VOW	1392
yuánlǐ	*	原理 (見：289 始元)	PRINCIPLE	546
yuánliú pīpàn	622	源流批判	CRITICISM, SOURCE	1265
yuánshǐ shèngshì	*	原始聖事 (見：559 聖事)	SACRAMENT, PRIMORDIAL	1098
yuánshǐ qǐshì	339	原始啓示	REVELATION, PRIMITIVE	637
yuánshǐ yǔ zhōngjié	340	原始與終結	ALPHA AND OMEGA	638
yuánshǐ zhèngyì	338	原始正義	RIGHTEOUSNESS, ORIGINAL	636
yuánshǐ zōngjiào	*	原始宗教 (見：168 自然宗教)	RELIGION, PRIMITIVE	332
yuànxiǎ	*	願洗 (見：562 聖體聖事)	BAPTISM OF DESIRE	1106
yuányīn	337	原因	CAUSE	635
yuánzé	*	原則 (見：289 始元)	PRINCIPLE	546
yuánzuì	341	原罪	SIN, ORIGINAL	639
yuánzuì shénxué	342	原罪神學	ORIGINAL SIN, THEOLOGY OF	643
yùdìng	625	預定	PREDESTINATION	1268
yùdìng lùn	*	預定論 (見：625 預定)	PREDESTINARIANISM	1268
yùxiàng lùn	626	預像論	TYPOLOGY	1270
yùyán	預言 (見：159 先知)	PROPHECY	316	
yùyì	538	寓意	ALLEGORY	1069
yúyuè	*	逾越 (見：603 逾越奧蹟)	PASSOVER	1218
yúyuè àojī	603	逾越奧蹟	MYSTERY, PASCHAL	1218
yǔzhòu	187	宇宙	COSMOS; UNIVERSE	363
yǔzhòu guān	*	宇宙觀 (見：60 世界觀)	WORLD VIEW	151
yǔzhòu kāipi lùn	188	宇宙開闢論	COSMOGONY	365
yǔzhòu lùn	189	宇宙論	COSMOLOGY	366
yǔzhòu lùnzhèng	190	宇宙論證	ARGUMENT, COSMOLOGICAL	367
yǔzhòu yǎnhuà	*	宇宙演化 (見：188 宇宙開闢論)	COSMOGENESIS	365
zàichéng ròushēn	*	再成肉身 (見：648 輪迴)	RE-INCARNATION	1302
zàichuánbò fúyīn	*	再傳播福音 (見：598 傳播福音)	RE-EVANGELIZATION	1207
zàifúchuán	*	再福傳 (見：598 傳播福音)	RE-EVANGELIZATION	1207
zàishēng	*	再生 (見：648 輪迴)	RE-INCARNATION	1302
zàoshìzhě	468	造世者	DEMIURGE	944
zàowùzhǔ	*	造物主 (見：526 創造)	CREATOR	1046
zhàn fá	*	暫罰 (見：624 補贖)	PUNISHMENT, TEMPORAL	1267
zhānglǎo jiàohuì	*	長老教會 (見：218 改革宗教會)	CHURCH, PRESBYTERIAN	418
zhēnfú bādūān	*	真福八端 (見：642 福音)	EIGHT BEATITUDES	1291
zhēnglùn shénxué	250	爭論神學	THEOLOGY, CONTROVERSIAL	477
zhèngtǒng shíjiàn	92	正統實踐	ORTHOPRAXIS	200
zhèngtǒng xìnyǎng	91	正統信仰	ORTHODOXY	198

zhèngyì 93 正義 JUSTICE .....	201
zhèngzhì shénxué 295 政治神學 THEOLOGY, POLITICAL .....	553
zhēnjié 302 貞潔 CHASTITY .....	574
zhēnjié yuàn * 貞潔願 (見：695 願) CHASTITY, VOW OF .....	1392
zhēnlǐ 335 真理 TRUTH .....	631
zhēnlǐ de céngcì 336 真理的層次 TRUTHS, HIERARCHY OF .....	633
zhēnshí línzài * 真實臨在 (見：708 體變) PRESENCE, REAL .....	1415
zhéxué 344 哲學 PHILOSOPHY .....	647
zhéxué lúnlíxué 345 哲學倫理學 ETHICS, PHILOSOPHICAL .....	648
zhìhuì 515 智慧 WISDOM .....	1024
zhílìào * 質料 (見：294 型質論) MATTER .....	552
zhǐlǐ quán 256 治理權 JURISDICTION .....	487
zhímíndì zhǔyì 504 殖民地主義 COLONIALISM .....	1004
zhíshì 428 執事 DEACON .....	841
zhíwù 685 職務 MINISTRY .....	1364
zhōngbǎo 65 中保 MEDIATOR .....	157
zhōngbǎo zhíwù * 中保職務 (見：65 中保) MEDIATORSHIP .....	157
zhōngguó gèzhǒng sīxiǎng diǎnfàn 66 中國各種思想典範 PARADIGMS, CHINESE .....	158
zhōngguó lìyì zhīzhēng 70 中國禮儀之爭 CONTROVERSY, CHINESE RITES .....	166
zhōngguó lúnlíxué 67 中國倫理學 ETHICS, CHINESE .....	160
zhōngguó shénxué 69 中國神學 THEOLOGY, CHINESE .....	163
zhōngguó rén zhéxué 68 中國哲學 PHILOSOPHY, CHINESE .....	162
zhōngguó rén de sīxiǎng xíngtài * 中國人的思想型態 (見：66 中國各種思想典範) THOUGHT FORM, CHINESE .....	158
zhōngwén shènjīng 63 中文聖經 BIBLE, CHINESE .....	155
zhōngyāng jíguān 64 中央集權 CENTRALIZATION .....	156
zhòngzuì * 重罪 (見：591 罪) SIN, GRAVE .....	1190
zhǔ * 主 (見：505 雅威，447 基督復活) LORD .....	1005, 891
zhùfú 394 祝福 BLESSING .....	759
zhǔguān zhǔyì 120 主觀主義 SUBJECTIVISM .....	250
zhǔjiào 116 主教 BISHOP .....	242
zhǔjiào tuán 118 主教團 BISHOPS CONFERENCE; CONFERENCE OF BISHOPS .....	246
zhǔjiào zhì 主教制 (見：116 主教) EPISCOPATE .....	242
zhǔjiào zhǔyì 117 主教主義 EPISCOPALISM .....	245
zhǔrèn sīduó 115 主任司鐸 PASTOR .....	241
zhǔrì 114 主日 SUNDAY .....	239
zhùshèng * 祝聖 (聖職人員)(見：454 授聖職禮) CONSECRATION .....	915
zhùshèng * 祝聖 (聖體聖血)(見：584 聖體聖事) CONSECRATION .....	1172
zhùshèng xiāngtōnggōng 655 諸聖相通功 SAINTS, COMMUNION OF .....	1312
zhǔtǐ 119 主體 SUBJECT .....	248
zǐzhī shòushēng * 子之受生 (見：45 天主聖三) GENERATION OF THE SON .....	113
zìběn zhǔyì 621 資本主義 CAPITALISM .....	1264
zìlìtǐ (見：166 自立性) SUBSISTENCE; HYPOSTASIS .....	328
zìlìxìng 166 自立性 SUBSISTENCE; HYPOSTASIS .....	328
zìrán kěwàng 175 自然渴望 DESIRE, NATURAL .....	342
zìrán lǜ 169 自然律 LAW, NATURAL .....	334
zìrán qǐshì 174 自然啓示 REVELATION, NATURAL .....	341

zìrán shénxué	173	自然神學	THEOLOGY, NATURAL; THEODICY	339
zìrán yǔ ēnchǒng	176	自然與恩寵	NATURE AND GRACE	343
zìrán zhēnlǐ	171	自然真理	TRUTH, NATURAL	337
zìrán zhǔyì	167	自然主義	NATURALISM	331
zìrán zōngjiào	168	自然宗教	RELIGION, NATURAL	332
zìránjiè shénxué	170	自然界神學	NATURE, THEOLOGY OF	335
zìránshén lùn	172	自然神論	DEISM	338
zìyóu	164	自由	FREEDOM	326
zìyóu yìzhì	*	自由意志 (見：164 自由)	FREE WILL	326
zìyóu yǔ ēnchǒng		自由與恩寵 (見：353 恩寵)	FREEDOM AND GRACE	660
zìyóu zhǔyì	*	自由主義 (見：165 自由主義神學)	LIBERALISM	327
zìyóu zhǔyì shénxué	165	自由主義神學	THEOLOGY, LIBERAL	327
zǒngguī yú jīdū	684	總歸於基督	RECAPITULATION IN CHRIST	1364
zōngjiào	266	宗教	RELIGION	500
zōngjiào cáipàn suǒ	*	宗教裁判所 (見：462 異端裁判)	INQUISITION	936
zōngjiào fēnliè	267	宗教分裂	SCHISM	503
zōngjiào gǎigé	273	宗教改革	REFORMATION	514
zōngjiào jīngyàn	280	宗教經驗	EXPERIENCE, RELIGION	529
zōngjiào jiāotán	*	宗教交談 (見：277 宗教神學)	DIALOGUE, INTERRELIGIOUS	525
zōngjiào pīpàn	272	宗教批判	RELIGION, CRITIQUE OF	513
zōngjiào róngrěn	276	宗教容忍	TOLERANCE, RELIGIOUS	523
zōngjiào shénxué	277	宗教神學	RELIGION, THEOLOGY OF	525
zōngjiào shèhuìxué	274	宗教社會學	RELIGION, SOCIOLOGY OF	520
zōngjiào shǐ	269	宗教史	RELIGION, HISTORY OF	508
zōngjiào wúchābié lùn	279	宗教無差別論	INDIFFERENTISM, RELIGIOUS	528
zōngjiào xíngwéi	271	宗教行爲	ACT, RELIGIOUS	511
zōngjiào xīnlǐxué	268	宗教心理學	RELIGION, PSYCHOLOGY OF	506
zōngjiào xiànxàngxué	278	宗教現象學	RELIGION, PHENOMENOLOGY OF	526
zōngjiào yíshì	*	宗教儀式 (見：692 禮儀)	CEREMONY, RELIGIOUS	1384
zōngjiào yǔyán	281	宗教語言	LANGUAGE, RELIGIOUS	531
zōngjiào zhéxué	275	宗教哲學	RELIGION, PHILOSOPHY OF	521
zōngjiào zìyóu	270	宗教自由	FREEDOM, RELIGIOUS; LIBERTY, RELIGIOUS	509
zǒnglǐng tiānshǐ	*	總領天使 (見：49 天使)	ARCHANGEL	133
zōngpài zhǔyì	258	宗派主義	CONFESSIONALISM	488
zōngtú	260	宗徒	APOSTLE	490
zōngtú chuántǒng	264	宗徒傳統	TRADITION, APOSTOLIC	496
zōngtú hòuqī jiàofù	*	宗徒後期教父 (見：400 教父)	APOSTOLIC FATHER	768
zōngtú jiàohuì	*	宗徒教會 (見：411 教會)	CHURCH, APOSTOLIC	796
zōngtú jìchéng	265	宗徒繼承	SUCCESSION, APOSTOLIC	497
zōngtú xìnjīng	262	宗徒信經	CREED, APOSTOLIC	494
zōngtú xùnhuì lù	263	宗徒訓誨錄	DIDACHĒ	495
zōngtúxìng	261	宗徒性	APOSTOLICITY	492
zōngzhǔjiào	257	宗主教	PATRIARCH	487
zǒngzhǔjiào	*	總主教 (見：116 主教)	ARCHBISHOP	242
zōngzuò zhèngyì yǔ héping wēiyuánhùi	259	宗座正義與和平委員會	JUSTICE AND PEACE, PONIFICIAL COMMISSION FOR	489
zuì	591	罪	SIN	1190

附錄二、羅馬拼音索引

---

zuìhòu shěnpàn	*	最後審判 (見：78 公審判)	JUDGMENT, LAST	.....	178
zuìhòu wǎncān	507	最後晚餐	LAST SUPPER	.....	1008
zuìjiù	592	罪咎	GUILT	.....	1193
zuòchán	*	坐禪 (見：680 禪宗佛教)	ZEN MEDITATION	.....	1354
zuòyòng shénxué	204	作用神學	THEOLOGY, FUNCTIONAL	.....	388
zǔxiān chóngbài	369	祖先崇拜	WORSHIP, ANCESTOR	.....	698



### 附錄三、人名一欄表

本表列出正文中所提到之人名，不包括在參考書中的作者。本辭典因以神哲學及宗教思想爲主，所以在本覽表中，不指出人名所在之各條文編號。人名依其姓氏(family name)按西文字母次序，本國人的姓名按筆劃次序排列，以便讀者察其全名。

本表每條包括三部份：第一、原名；第二、生卒年；第三、正文中之翻譯名稱，或其中文姓名。

#### A

- Abélard, Pierre(Peter) (1079-1142) 阿貝拉爾  
 Abesamis, Carlos H. (1934- 2008) 阿北沙密，阿韋薩米斯  
 Adorno, Theodor Wiesengrund (1903-1969) 亞多爾諾  
 Adrian I 阿德里亞努斯一世 ↗ Adrianus I 阿德里亞努斯一世  
 Adrianus I (772-795) 教宗阿德里亞努斯一世  
 Adrianus II (867-872) 教宗阿德里亞努斯二世  
 Adrianus IV (1154-1159) 教宗阿德里亞努斯四世  
 Aegidius Romanus (約 1243-1316) 艾吉丟 ↗ 見 Egidio di Roma (約 1243-1316) 艾吉丟  
 Agatho (678-681) 阿加圖斯  
 Alacoque, Marguérite-Marie (1647-1690) 瑪加利大  
 Alain de la Roche (約 1428-1475) 阿蘭 (道明會士)  
 Alain de Lille (約 1120-1202) 阿蘭  
 Albergati, Niccolò (1375-1443) 雅博加泰  
 Albert, Hans (1921-) 阿耳伯特  
 Albertus Magnus (約 1193-1280) 大雅博  
 Albrecht von Brandenburg (1490-1545) 阿爾伯特  
 Alcuin (Alchuine, Alchvine, Albinus, Flaccus) (約 730-804) 阿耳昆  
 Alexander the Great (336-323) 亞歷山大大帝  
 Alexander II (1061-1073) 教宗亞歷山大大帝二世  
 Alexander III (1159-1181) 教宗亞歷山大大帝三世  
 Alexander VII (1655-1667) 教宗亞歷山大大帝七世  
 Alexander of Hales (1186-1245) 亞歷山大(海爾斯)  
 Alexander, Samuel (1859-1938) 亞歷山大  
 Alfaro, Juan (1914-1993) 阿耳法羅  
 Allegra, Gabriele Maria Stefano (1907-1976) 雷永明  
 Alonso Schökel, Luis Maria (1920-1998) 阿隆索·余克耳  
 Alopen (七世紀) 阿羅本主教  
 Alphonse Maria di Liguori (1696-1787) 雅耳豐索·利果裏  
 Alszeghy, Zoltán (1915-1991) 奧耳賽吉  
 Althaus, Paul (1888-1966) 阿耳特豪斯

Altizer, Thomas Jonathan Jackson (1927-) 阿耳蒂澤  
Altner, Günter (1936-) 阿耳特納  
Amaladoss, Michael (1936-) 阿瑪拉多斯  
Amalric de Bena (約+1207) 阿馬耳裏克  
Amane, Nishi (1829-1897) 西周  
Amberger, Joseph (1816-1889) 安貝格爾  
Ambrosius (約 339-397) 盎博羅修  
Amery, Carl (1922-2005) 艾默里  
Ammonius (約+80) 亞摩紐斯  
Ammonius Saccas (約 175-242) 亞摩紐斯沙卡斯  
An Byung-mu (1922-1996) 安炳茂  
Anacletus II (1130-1138) 亞納克二世 阿納克萊圖斯  
Anastasius II (496-498) 教宗安納斯大修二世  
Anaxagoras (約 500-428) 亞納克撒各拉斯 安納克撒各拉斯  
Anaximander (611-546) 納西曼德  
Andrew of Saint Victor (+1175) 安德肋  
Andronicus of Rhodes (西元前一世紀) 安德洛尼柯斯  
Angelus Silesius (Scheffler, Johannes) (1624-1677) 安格魯斯  
Anselm of Canterbury (1033-1109) 安瑟莫  
Anselm de Laon (約 1050-1117) 安瑟莫  
Antiochus IV (Epiphanes) (175-164) 安提約古四世  
Antisthenes (約 444-365) 安底斯提尼斯  
Antonino Pierozzi di Firenze (1389-1459) 安東尼諾  
Antonius (約 251-356) 聖安東  
Antonius of Tarsus (?) 安東(塔爾索)  
Apollinaris (Apollinarius) of Laodicea (約 310-390) 阿波林  
Areios, Arius (約 250-336) 亞略  
Arévalo, Catalino G. (1925-) 阿雷瓦洛  
Aristides(Marcianus) of Athens (二世紀初) 亞裏斯提德  
Aristippus of Cyrene (約 435-366) 亞裏斯底布斯  
Aristoteles ( 384-322) 亞裏斯多德  
Arminius, Iacobus (Jakob Hermandszoon) (1560-1609) 亞米紐斯  
Arnold, Franz Xaver (1898-1969) 阿諾耳德  
Arnold, Gottfried (1666-1714) 阿諾耳德  
Arrupe, Pedro (1907-1991) 雅魯伯  
Astruc, Jean (1684-1766) 阿斯特律克  
Athanasios (295-373) 亞大納修  
Athenagoras (二世紀下半) 阿特那哥拉斯  
Athenagoras I (1886-1972) 阿特那哥拉斯一世  
Auer, Alfons (1915-2005) 奧爾  
Augustine of Canterbury (+604) 奧古斯丁  
Augustinus (of Tagaste) (354-430) 奧古斯丁  
Aurelius, Marcus (161-180) 奧雷留斯  
Aurobindo, Sri (1872-1950) 奧羅賓多  
Austin, Richard Cartwright (1934-) 奧斯丁  
Averroes (Mohammed Ibn Rushd) (1126-1198) 亞威洛哀  
Avicenna (Abu Ali al Hosain Ibn Abdallah Ibn Sina) (980-1037) 亞維襯鈉

**B**

- Babai the Great (約 540-628) 巴拜  
 Baciocchi, Jean de (廿世紀) 巴吉歐奇  
 Bacon of Verulam, Francis (1561-1626) 培根  
 Bailey, Alice Anne (1880-1949) 貝莉  
 Baillie, Donald Macpherson (1887-1954) 貝利  
 Baius (Bajus, De Bay), Michael(Michel) (1513-1589) 巴依烏斯  
 Ballerini, Antonio (1805-1881) 巴萊裏尼  
 Balmes, Jaime Luciano (1810-1848) 巴耳梅斯  
 Balthasar, Hans Urs von (1905-1988) 巴耳塔撒爾  
 Bandinelli, Roland 羅蘭班底內利 見 Alexander III  
 Báñez, Domingo (1528-1604) 巴聶斯  
 Barr, James (1924-) 巴爾  
 Barth, Karl (1886-1968) 巴特  
 Barth, Markus (1915-1994) 巴特  
 Basileius I (867-886) 巴西略君王  
 Basilides (約二世紀) 巴西裏德斯  
 Basilus of Caesarea (the Great) (約 330-379) 巴西略  
 Basilus of Seleucia (約 + 459) 巴西略  
 Bauer, Georg Lorenz (1755-1806) 鮑爾  
 Baumgarten, Michael (1812-1889) 包姆加騰  
 Baur, Ferdinand Christian (1792-1860) 鮑爾  
 Bautain, Louis-Eugène-Marie (1796-1867) 博坦  
 Bayle, Pierre (1647-1706) 貝爾  
 Bea, Augustin (1881-1968) 貝亞  
 Beauduin, Lambert (1873-1960) 博迪安  
 Beda Venerabilis (拉) (約 673-735) 貝達  
 Beinert, Wolfgang (1933-) 拜納特  
 Bellarmino, Roberto (1542-1621) 白拉敏/伯敏  
 Beltran, Benigno P. (1946-) 伯特朗  
 Benedetto da Nursia (約 480-547) 本篤  
 Benedictus VIII (1012-1024) 教宗本篤八世  
 Benedictus XIII (1394-1417) 教宗本篤十三世(宗教分裂時)  
 Benedictus XIV (1740-1758) 教宗本篤十四世  
 Benedictus XV (1914-1922) 教宗本篤十五世  
 Benedictus XVI (2005-) 教宗本篤十六世  
 Bengel, Johann Albrecht (1687-1752) 本格耳  
 Benoît, Pierre (1906-1987) 伯努瓦  
 Bent, Charles Henry (1862-1929) 本特  
 Bentham, Jeremy (1748-1832) 邊沁  
 Berengar de Tours (約 999-1088) 貝倫加爾  
 Bergson, Henri Louis (1859-1941) 貝格松  
 Berkeley, George (1684-1753) 伯克利  
 Bernard de Clairvaux (1090-1153) 伯爾納德  
 Bernardette Soubirous de Lourdes (Bernadette of Lourdes, Marie Bernarde Soubirous) (1844-1879)  
 伯爾納德(路德)

Bernstein, Eduard (1850-1932) 貝士坦  
Besant, Annie (1847-1933) 比珊  
Bessarion (1403-1472) 貝薩裏翁  
Biel, Gariel (約 1410-1495) 比耳  
Billings, John James (1918-2007) 比靈斯  
Billot, Louis (1846-1931) 比約  
Billuart, Charles-René (1685-1757) 比盧阿爾  
Bridget(Birgitta) of Sweden (1302-1373) 布裏格  
Birkner, Ferdinand (1868-1944) 柏克那  
Blanc, Louis (1811-1882) 布朗克  
Blanco, José C. (1924-) 布蘭科  
Blanqui, Louis Auguste (1805-1881) 布朗濟  
Blavatsky, Helena Petrovna (1831-1891) 布拉瓦茨基  
Bloch, Ernst (1885-1977) 布洛赫  
Blondel, Maurice (1861-1949) 布隆德  
Bodin, Jean (1530-1596) 波旦  
Boethius, Anicius Manlius Torquatus Severinus (約 480-524) 波伊提烏斯/波哀丟斯  
Böhme, Jakob (1575-1624) 伯梅  
Boff, Clodovis (1944-) 博夫  
Boff, Leonardo (1938-) 博夫  
Bofurull, Angel (十九世紀) 洪保律  
Bolanco, Juan (十七世紀) 包朗高  
Bona, Giovanni (1609-1647) 博納樞機  
Bonald, Louis Gabriel Ambroise, vicomte de, (1754-1840) 德波那  
Bonaventura (Giovanni di Fidanza) (約 1217-1274) 波那文都拉  
Bonhoeffer, Dietrich (1906-1945) 潘霍華  
Boniface (675-754) 博尼法奇烏斯  
Boniface I (418-422) 教宗博尼法奇烏斯一世  
Boniface VIII (1294-1303) 教宗博尼法奇烏斯八世  
Boniface IX (1389-1404) 教宗博尼法奇烏斯九世  
Bonifatius VIII (1294-1303) 教宗博尼法奇烏斯八世  
Bonifatius IX (1389-1404) 教宗博尼法奇烏斯九世  
Bonnetty, Augustin (1789-1879) 博內蒂  
Bornkamm, Günther (1905-1990) 博恩卡姆  
Boros, Ladislaus (1927-1981) 博羅什  
Borromeo, Carlo (1538-1584) 包洛梅  
Bosco, Giovanni Don (1815-1888) 鮑思高  
Bossuet, Jacques-Bénigne (1627-1704) 波舒哀  
Bouillard, Henri (1908-1981) 布亞爾  
Bousset, Wilhelm (1865-1920) 布瑟特  
Boyle, Robert (1627-1691) 波意耳  
Bradlagh, Charles (1833-1891) 布拉德勞  
Brenner, Friederich (1784-1848) 布倫納  
Brent, Charles Henry (1862-1929) 布倫特  
Breuning, Wilhelm (1920-) 布羅伊寧  
Broad, Charlie Dunbar (1887-1971) 布羅得  
Brown, Raymond Edward (1928-1998) 布朗

Brunner, Heinrich Emil (1889-1966) 布倫納  
 Bruno of Querfurt, (約 947-1009) 勃魯諾  
 Bruno, Giordano (Filippo) (1548-1600) 布魯諾  
 Bryennios, Philotheos (1833-1918) 布裏恩紐斯  
 Buber, Martin Mordechai (1878-1965) 布伯  
 Bucer (Butzer), Martin (1491-1551) 布策爾  
 Bulatao, Jaime C. (1922-) 布拉陶  
 Bulgakov, Sergej (Sergey) Nikolaevic (1871-1944) 布耳加科夫  
 Bullinger, Johann Heinrich (1504-1575) 布林格  
 Bultmann, Rudolf Karl (1884-1976) 布特曼  
 Bunyan, John (1628-1688) 班揚  
 Buri, Fritz (1907-1995) 布裏

## C

Caelestius (五世紀) 伽勒斯糾  
 Caesarius of Arles (約 470-542) 凱撒利烏斯  
 Caesarius of Nazianzus (+368/369) 凱撒利烏斯/喬瑟利  
 Caietanus, Thomas de Vio (1469-1534) 卡耶坦  
 Calixt, Georg (1586-1656) 卡利斯特  
 Callistus (Calixtus) I (217-222) 教宗加里斯都一世  
 Callistus (Calixtus) II (1119-1124) 教宗加里斯都二世  
 Callistus (Calixtus) III (1168-1178) 教宗加里斯都三世  
 Calneca, Frei (1774-1859) 卡聶卡  
 Calov (Kalau), Abraham (1612-1686) 卡洛夫  
 Calvin (Cauvin), Jean (Johannes) 1509-1564) 加爾文  
 Campbell, Joseph (1904-1987) 坎貝耳  
 Canisius, Petrus (1521-1597) 卡尼修斯  
 Cano(Canus), Melchior (1509-1560) 卡諾  
 Cantor, Petrus (約 1130-1197) 甘多爾  
 Capra, Fritjof (1939-) 卡普拉  
 Caragounis, Chrys C. (1940-) 卡拉顧尼斯  
 Cardijn, Joseph (1882-1967) 卡爾定  
 Carey, William (1761-1834) 凱裏  
 Carnap, Rudolf (1891-1970) 卡納普  
 Carneades (214-129) 卡爾尼亞得斯  
 Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große) (800-814) 查理曼(大帝)  
 Carpov, Jakob (1699-1768) 卡爾波夫  
 Carpozov, Johann Benedikt IV (1720-1803) 卡爾普佐夫四世  
 Carrier, Hervé (1921-) 卡裏耶  
 Cartechini, S. (廿世紀) 卡特奇尼  
 Casel, Johannes Ods (1886-1948) 卡瑟耳  
 Cassian, John 見 Cassianus, J.  
 Cassianus, Johannes (約 360-435) 凱西安努斯  
 Cassirer, Ernst (1874-1945) 凱西雷爾  
 Castellano, Alberto (約 1470-1523) 卡斯泰拉諾  
 Caterina da Genova (1447-1510) 加大利納(熱諾瓦)

附錄三、人名一欄表

---

- Caterina da Siena (約 1347-1380) 加大利納(謝納)  
Celestine I (422-432) 教宗切萊斯蒂努斯一世  
Cellarius, Christoph (1634-1707) 塞拉瑞  
Celsus (二世紀) 采爾蘇斯/克耳蘇斯 ↗Kelsos (二世紀) 克耳蘇斯  
Cerularius (Kerullarios), Michael (1043-1058) 凱盧拉利烏斯主教  
Cesarini, Giuliano (1398-1444) 西撒裏尼  
Channing, William Ellery. (1780-1842) 錢寧  
Chappuis, Jean (1500 前後) 沙皮伊  
Charlemagne (800-814) 查理曼(大帝) ↗Carolus Magnus (Charles the Great, Karl der Große)  
(800-814) 查理曼(大帝)  
Charles I (1600-1649) 查理一世  
Charles II (1660-1685) 查理二世  
Charles V (1516-1556) 查理五世  
Charles, Pierre (1883-1954) 查理  
Charron, Pierre (1541-1603) 沙朗  
Chemnitz, Martin (1522-1586) 開姆尼茨  
Chio Byung-Hum (1885-1972) 崔炳憲  
Chomjakov, Alexej Stepanovič (Aleksej Stepanowic) (1804-1860) 鐘亞科夫  
Choo Chai-Yong, (1933-) 朱在容  
Chritensen, Duane L. (1938-) 克裏斯登森  
Chrysippus (約 281-204) 克利西布斯  
Chung Hyun-Kyung (1956-) 鄭賢璟  
Cicero, Marcus Tullius (106-43) 西塞羅  
Claudius Ptolomaeus (二世紀) 克老烏底斯 Klaúdios Ptolemaïos (90 – 168)  
Claver, Francisco F. (1929-2010) 克拉弗  
Cleanthes (約 330-232) 克利安圖斯  
Clemens I (88/92-97/101) 克雷孟一世  
Clemens V (1305-1314) 克雷孟五世  
Clemens VII (1523-1534) 克雷孟七世  
Clemens XI (1700-1721) 克雷孟十一世  
Clemens of Alexandria (約 140-217) 克雷孟 (亞歷山大)  
Clovis I (481-511) 克洛維(法蘭克王)  
Cobb, John Boswell, Jr.(Junior) (1925-) 科布  
Cocceius, Johannes (Koch, Johann) (1603-1669) 科齊烏斯  
Coke, Thomas (1747-1814) 科克  
Coleridge, Samuel Taylor (1772-1834) 柯爾律治  
Collingwood, Robin George (1889-1943) 科林伍德  
Colombière, Claude de La (1614- 1682) 高隆汴  
Colombo, Carlo (1909-1991) 科隆博  
Comte, Auguste (1798-1857) 孔德  
Condillac, Etienne Bonnot de (1715-1780) 龔底雅  
Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas (1743-1794) 龔多塞  
Cone, James Hal (1938-) 科恩  
Congar, Yves Marie Joseph (1904-1995) 孔加爾/龔格  
Constantinus I (324-337) 君士坦丁大帝  
Constantine IV (668-685) 君士坦丁四世  
Constantius II (340-361) 康士坦斯二世

Contarini, Gasparo (1483-1542) 孔塔里尼  
 Conzelmann, Hans (1915-1989) 貢責曼  
 Cook, James (1728-1779) 庫克  
 Cook, Stanley Arthur (1873-1949) 庫克  
 Copernicus, Nicolaus (1473-1543) 哥白尼  
 Coreth, Emerich (1919-2006) 科雷特  
 Costantini, Celso (1876-1958) 剛恆毅  
 Cottier, Georges Marie Martin (1922-2003) 柯狄業  
 Couturier, Paul-Irénée (1881-1953) 庫蒂裏耶  
 Cox, Harvey Gallagher (1929-) 考克斯  
 Croce, Benedetto (1866-1952) 克羅齊  
 Crysippus(Chrysippus) (約 280-207) 克裏西普  
 Cullen, Paul (1803-1878) 卡倫  
 Cullmann, Oscar (1902-1999) 庫耳曼  
 Cumberland, Richard (1631-1718) 坎伯蘭  
 Cummings, Jonathan (十九世紀) 坎明  
 Cyprianus (Caecilius Thascius) (200-258) 西彼連  
 Cyril of Alexandria (+444) 濟利祿(亞歷山大) ↗Kyrillos of Alexandria (+444) 濟利祿  
 Cyril of Jerusalem (約 315-387) 濟利祿(耶路撒冷) ↗Kyrillos of Jerusalem (約 315-387) 濟利祿  
 Cyril of Thessalonike (約 827-869) 濟利祿(得撒洛尼) ↗Kyrillos of Thessalonica (約 827-869) 濟利祿

## D

Dalton, William Joseph (1916-2004) 多耳頓  
 Damasus I (366-384) 教宗達馬蘇斯一世  
 Damasus II (1048) 教宗達瑪蘇斯二世  
 Daniélou, Jean (1905-1974) 達涅陸  
 Darwin, Charles Robert (1809-1882) 達爾文  
 Daub, Karl (1765-1836) 道布  
 David of Dinant (+1210 後) 達維德  
 Dawson, Christopher (1889-1970) 道森  
 De la Potterie, Ignace (1914-2003) 波特裏 ↗Potterie, Ignace de la (1914-2003) 波特裏  
 De las Casas, Bartolomé (1474-1566) 拉斯卡薩斯 ↗Las Casas, Bartolomé de (1474-1566) 拉斯卡薩斯  
 De Mesa, José María (1946-) 梅薩 ↗Mesa, José María de (1946-) 梅薩  
 Decentius da Gubbio (五世紀) 德琴奇烏  
 Dechamps, Victor Auguste Isidore (1810-1883) 德尙  
 Decius (249-251) 羅馬皇帝戴西烏  
 Delhaye, Philippe (1912-) 德萊  
 Dēmokritos(Democritus) (約 460-370) 德謨克利特  
 Descartes, René (Cartesius, Renatus) (1596-1650) 笛卡兒  
 Dewey, John (1859-1952) 杜威  
 Diaz(Dias), Manuel (1559-1639) 李瑪諾  
 Didymus the Blind (of Alexandria) (約 313-398) 狄迪莫斯(亞歷山大)  
 Dilthey, Wilhelm (1833-1911) 狄耳泰  
 Ding Guang Xun (1915-) 丁光訓

Diocletian (284-305) 羅馬皇帝戴奧裏先  
Diodoros of Tarsus (+394 前) 迪奧多羅斯(塔爾索)  
Dionysios Areopagita (六世紀) 狄奧尼修斯  
Dionysios of Alexandria (+264/265) 狄奧尼修斯  
Dionysius (259/260-268) 教宗狄奧尼修斯  
Dionysius Exiguus (約 470-550 後) 狄奧尼修斯  
Dionysius of Corinth (約二世紀末) 狄奧尼修斯(格林多)  
Dionysius the Carthusian (Dionysius Rijckel, Dionysius Leeuwen) (約 1402-1471) 狄奧尼修斯(加爾都先會士)  
Dioskoros of Alexandria (+454) 狄奧斯科羅斯  
Dobrosielski, Chryzostom (1605/28?-1676) 多布羅謝耳斯基  
Dodd, Charles Harold (1884-1973) 多德  
Döllinger, Johannes Joseph Ignaz (1799-1890) 德林格  
Domingo (Dominicus) de Guzmán (1170-1221) 道明  
Domingo (Dominicus) de Soto (1495-1566) 道明·索托  
Dominic of Prussia (+427) 道明(普魯士)  
Donatus (約+355) 多那特  
Dositheus (1641-1707) 多西修斯  
Dostojevskij, Fjodor Mikhailovich (1821-1881) 杜斯妥也夫斯基  
Drewermann, Eugen (1940-) 德雷爾曼  
Drey, Johann Sebastian von (1777-1853) 德賴  
Driedo(ens), Johannes (Johan Nys) (約 1480-1535) 德里耶多  
Driesch, Hans Adolf Eduard (1867-1941) 特裏希  
Du Hamel (Duhamel), Jean-Baptiste (1624-1706) 迪阿梅耳  
Dulles, Avery R. (1918-2008) 杜勒斯  
Dunn, James D. G. (1939-) 鄧恩  
Duns Scotus, John (約 1265-1308) 敦司·思高  
Duplessis-Mornay, Philippe (1549-1623) 迪普萊西  
Dupont, Jacques (1915-) 杜邦  
Durandus(Durand) de Saint Porciano (約 1275-1334) 迪朗/迪朗都斯  
Durandus, Guillaume (1230-1296) 迪朗/迪朗都斯(大)  
Durandus, Guillaume (約 1266-1330) 迪朗/迪朗都斯(小)  
Durkheim, Émile (1858-1917) 塗爾幹  
Durrwell, François Xavier (1912-2005) 迪維耳

## E

Eadmer (Edmer, Ediner) (約 1055-1124) 埃德梅爾  
Ebeling, Gerhard (1912-2001) 艾貝領  
Ebner, Ferdinand (1882-1931) 埃布納  
Eccles, John Carew (1903-1997) 埃克耳斯  
Eck, Johannes (Johannes Maier, Mayer von Eck) (1486-1543) 埃克  
Eckhart (Eckart, Eckehart), Meister (約 1260-1327) 埃克哈特  
Eddy, Mary Baker (1821-1910) 艾迪  
Egidio di Roma (約 1243-1316) 艾吉丟  
Ehrlich, Johann Nepomuk (1810-1864) 埃爾利希  
Eichhorn, Johann Gottfried (1752-1827) 埃希霍恩



Eichrodt, Walter (1890-1978) 埃希羅特  
 Einstein, Albert (1879-1955) 愛因斯坦  
 Elert, Werner (1885-1954) 埃勒特  
 Eliade, Mircea (1907-1986) 伊利亞德  
 Elipandus (717-800) 埃利班篤斯  
 Elisabeth I (1558-1603) 伊莉莎白一世  
 Elisabeth of the Trinity (Marie-José- phine-Élisabeth Catez) (1880-1906) 聖三麗莎  
 Emerson, Ralph Waldo (1803-1882) 愛默生  
 Empedocles (約 483-423) 恩培多克利斯  
 Endo, Shusaku (1923-1996) 遠藤周作  
 Engels, Friedrich (1820-1895) 恩格斯  
 Ephraim of Syria (約 300-373) 厄弗冷  
 Epikouros (341-271) 伊比鳩魯  
 Epiktetos (約 55-135) 愛比克泰德/埃比克德都斯  
 Epicurus (341-271) 伊比鳩魯 ↗Epikouros (341-271) 伊比鳩魯  
 Epiphanius of Salamis (約 315-403) 埃皮法尼烏斯 ↗Epiphanius of Salamis (約 315-403) 埃皮法尼烏斯  
 Erasmus, Desiderius (1466/69-1536) 伊拉斯穆斯  
 Erigena, Ioannes Scotus (約 810-877) 埃裏傑納  
 Eugene III (1145-1153) 教宗尤金尼烏斯三世 ↗Eugenius III (1145-1153) 教宗尤金尼烏斯三世  
 Eugene IV (1431-1447) 教宗尤金尼烏斯四世 ↗Eugenius IV (1431-1447) 教宗尤金尼烏斯四世  
 Eugenius III (1145-1153) 教宗尤金尼烏斯三世  
 Eugenius IV (1431-1447) 教宗尤金尼烏斯四世  
 Euhemerus (約 340-260) 歐赫邁羅斯  
 Euripides (約 480-406) 尤裏披蒂  
 Eusebios of Caesarea (約 265-339) 歐西比烏斯(凱撒勒雅)  
 Eusebios of Nicomedia (約+342) 歐西比烏斯(尼高米弟亞)  
 Eustathios of Antioch (約+340) 奧伊斯塔提烏斯(安提約基)  
 Eutychnēs (約 378-454) 優提克斯  
 Evagrius Ponticus (約 345-400) 埃瓦格利烏  
 Evdokimov, Paul (1901-1970) 埃夫多基莫夫

## F

Fabella, Virginia (1928-) 法貝拉  
 Faber, Stapulensis Jacobus (Jacques Favre, Lefèvre d'Étaples) (約 1450-1536) 法貝爾  
 Fang, Hao Maurus (1910-1980) 方豪  
 Faustus of Riez (Reji, Regium) (410-約 495) 福斯圖斯  
 Félix de Urgel (+818) 費利克斯  
 Fénelon, François de Salignac de la Mothe (1651-1715) 費奈隆  
 Ferdinand de Saussure (1857-1913) 索敘爾 ↗Saussure, Ferdinand de (1857-1913) 索敘爾  
 Ferriols, Roque Jamias (James) (1924-) 費裏奧斯  
 Feuerbach, Ludwig (1804-1872) 費爾巴哈  
 Fichte, Johann Gottlieb (1762-1814) 斐希德/裴希德  
 Ficino, Marsilio (1433-1499) 菲奇諾

Fitzmyer, Joseph A. (1920-) 菲茨邁爾  
Flavianus of Constantinople (+449) 弗拉維亞努斯(君士坦丁堡)  
Fletcher, John William (1729-1785) 弗萊徹  
Fletcher, Joseph Francis (1934-) 弗萊徹  
Flick, Maurizio (1909-1979) 弗利克  
Florovskij (Florovsky, Florenskii), Georgij Vasil'evič (1893-1979) 弗洛羅夫斯基  
Flournoy, Theodore (1854-1920) 夫魯諾亞  
Folmar von Triefenstein (1146-1181) 福耳馬爾  
Fourier, François Marie Charles (1772-1837) 傅裏哀  
Fox, George (1624-1691) 福克斯  
Fox, Matthew (1940-) 福克斯  
Francesco d'Assisi (1181/2-1226) 方濟(亞西西)  
Francis I (1515-1547) 法蘭西斯一世  
Francis de Toledo (1534-1596) 方濟(多雷鐸)  
Francke, August Hermann (1663-1727) 弗蘭克  
François de Sales (Francis de Sales) (1567-1622) 方濟(沙雷)  
Franklin, Benjamin (1706-1790) 富蘭克林  
Franzelin, Johann Baptist (1816-1886) 弗蘭澤林  
Frazer, James George (1854-1941) 弗雷澤  
Freud, Sigmund (Schlomo) (1856-1939) 佛洛伊德  
Friedrich I (1152-1190) 弗裏德里希一世/裴德烈一世  
Friedrich II (1215-1250) 弗裏德里希二世/裴德烈二世  
Friedrich, Gerhard (1908-1986) 弗裏德里希  
Friedrich, Johann (1836-1917) 弗裏德里希  
Friedrich van Heilo (約 1400-1455) 弗裏德里希  
Fries, Heinrich (1911-1998) 弗裏斯  
Fröer, K. (廿世紀) 佛洛耳  
Frohschammer, Jakob (1821-1893) 弗羅沙默  
Fry, Franklin Clark (1900-1968) 弗賴伊  
Fuchs, Joseph (1912-2005) 富克斯  
Fuller, Reginald Horace (1915-2007) 富勒

## G

Gabler, Johann Philipp (1753-1826) 加布勒  
Gadamer, Hans-Georg (1900-2002) 高達美/迦達默爾  
Galerius (Gaius Galerius Valerius) Maximianus (約 250-311) 加勒裏烏斯  
Galilei, Galileo (1564-1642) 加利略  
Galot, Jean (1919-2008) 加洛  
Gandhi, Mahatma (1869-1948) 甘地  
Garaudy, Roger (1913-) 加洛蒂/加羅蒂  
Gardeil, Ambroise (1859-1931) 加爾代伊  
Garibaldi, Giuseppe (1807-1882) 加理波第  
Garrigou-Lagrange, Réginald (1877-1964) 加里古  
Gaspar, Karl (1947-) 加斯帕爾  
Gasparri, Pietro (1852-1934) 加斯帕裏  
Gaunilo (約十一、十二世紀) 戈尼洛

Gay, Charles-Louis (1815-1892) 蓋伊  
 Gay, John (1685-1732) 蓋伊  
 Geiselman, Josef Rupert (1890-1970) 蓋澤耳曼  
 Gelasius I (492-496) 教宗葛拉西烏斯一世/教宗葛拉修一世  
 Gerbert d'Aurillac (+1003) 熱爾貝  
 Gerbert, Martin(Franciscus Domi-nicus Bernardus) (1720-1793) 格伯特  
 Gerhard, Johann (1582-1637) 格哈德  
 Gerhard, Paul (1606-1676) 格哈特  
 Gerson, Jean Charlier de (1363-1429) 熱爾松  
 Gese, Hartmut (1919-) 格色  
 Gess, Wolfgang Friedrich (1819-1891) 格斯  
 Gilbert de la Porrée (Gilbertus, Gillibertus, Gislibertus Porretanus) (約 1080-1154) 吉耳貝  
 Gillmann, Franz (1865-1941) 吉耳曼  
 Gilson, Étienne Henri (1884-1978) 吉耳松/吉爾松  
 Gioberti, Vincenzo (1801-1852) 焦貝蒂  
 Girgensohn, Karl (1875-1925) 吉爾根松  
 Goclenius, Rudolf(The Elder) (1547-1628) 哥倫紐斯  
 Godefroy de Fontaines (約 1250 前-1306 後) 戈特弗裏(方丹)  
 Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832) 哥德  
 Gogarten, Friedrich (1887-1967) 戈加藤  
 Gorgias (約 480-375) 哥爾基雅/果爾其亞斯  
 Gorospe, Vitaliano Roche (1925-) 戈羅斯佩  
 Gossner, Johannes Evangelista (1773-1858) 格斯納  
 Gottfried of Fontaines (約 1250 前-1306 後) 戈特弗裏(方丹) ↗Godefroy de Fontaines  
 Gottschalk von Orbais (Fulda) (der Sachse) (約 806/08-866/70) 戈特沙耳克  
 Graf, Anton (1811-1867) 格拉夫  
 Gramsci, Antonio (1891-1937) 格蘭斯基  
 Grant, Ronald M. (1937-) 格蘭特  
 Gratian (375-383) 葛拉蒂安君王  
 Gratianus (十一世紀末-1159 以前) 格拉濟亞努斯/葛拉蒂安  
 Gratry, Auguste-Joseph-Alphonse (1805-1872) 格拉特裏  
 Grégoire de Tours (Gregorius Tours) (約 538-594) 額我略(圖爾)  
 Gregorios Nazianzos (約 329-390) 額我略(納齊盎)  
 Gregorios Nyssa (約 335-394) 額我略(尼撒)  
 Gregorios Palamas (約 1296-1359) 額我略(帕拉馬斯)  
 Gregorius Magnus (590-604) 教宗額我略一世  
 Gregorius VII (1073-1085) 教宗額我略七世  
 Gregorius IX (1227-1241) 教宗額我略九世  
 Gregorius XI (1370-1378) 教宗額我略十一世  
 Gregorius XV (1621-1623) 教宗額我略十五世  
 Gregory I (590-604) 教宗額我略一世 ↗Gregorius Magnus  
 Gregory VII(1073-1085) 教宗額我略七世 ↗Gregorius VII  
 Gregory IX(1227-1241) 教宗額我略九世 ↗Gregorius IX  
 Gregory (1370-1378) 教宗額我略十一世 ↗Gregorius XI  
 Gregory (1621-1623) 教宗額我略十五世 ↗Gregorius XV  
 Gregory of Nazianzus (約 329-390) 額我略(納齊盎) ↗Gregorios Nazianzos (約 329-390)  
 Gregory of Nyssa (約 335-394) 額我略(尼撒) ↗Gregorios Nyssa (約 335-394)

Gregory of Tours (約 538-594) 額我略(圖爾) ↗Grégoire de Tours (Gregorius Tours) (約 538-594)  
Gregory of Valencia (1549-1603) 巴倫西亞 ↗Valencia (Valentia), Gregorio de (1549- 1603)  
Gregory Palamas (1296-1359) 額我略(帕拉馬斯) ↗Gregorios Palamas (約 1296-1359)  
Greshake, Gisbert (1933-) 格雷沙克  
Grillmeier, Alois (1910-1998) 格裏耳邁爾  
Grotius, Hugo (Huig de Groot) (1583-1645) 格勞修斯  
Gruehn, Werner (1887-1961) 格倫  
Guardini, Romano (1885-1968) 瓜爾迪尼  
Guatafson, James Moody (1925-) 古士達夫生  
Guéranger, Prosper-Louis-Pascal (1805-1875) 蓋朗熱  
Guibert, Joseph de (1877-1942) 吉貝爾  
Guillaume d'Auvergne (約 1180-1249) 紀堯姆/威廉  
Guillaume d'Auxerre (+1231) 紀堯姆/威廉  
Gunkel, Hermann (1862-1932) 貢克耳/貢克爾  
Günther, Anton (1783-1863) 京特/袞德  
Gutenberg, Johannes Gensfleisch Zum (1394-1468) 穀騰堡  
Gutheinz, Aloisius(Luis) (1933-) 谷寒松  
Gutiérrez, Gustavo (1928-) 古鐵雷斯/古鐵熱  
Guy (ou Gui) de Montpellier (1160-1209) 居伊  
Guyon, Jeanne-Marie Bouviere de la Mothe (1648-1717) 居伊昂  
Guzmicz(GUZMICS), Isidor(IZIDOR) (1786-1839) 古茲米

## H

Haas, Adolf M. (1914-1982) 哈斯  
Habermas, Jürgen (1929-) 哈伯馬斯  
Hadrian I (772-795) 教宗阿德里亞努斯一世 ↗Adrianus I。  
Hadrian II (867-872) 教宗阿德里亞努斯二世 ↗Adrianus II。  
Hadrian IV (1154-1159) 教宗阿德里亞努斯四世。↗Adrianus IV。  
Haeckel, Ernst Heinrich (1834-1919) 黑克耳  
Häring, Bernhard (1912-1998) 黑靈/海霖  
Hamann, Johann Georg (1730-1788) 哈曼  
Hamel, Jean-Baptiste du (1624-1706) 迪阿梅耳 ↗Du Hamel (Duhamel), Jean-Baptiste  
Harless, Gottlieb Christoph Adolph von (1806-1879) 哈勒斯  
Harnack, Adolf von (1851-1930) 哈納克  
Hartmann, Nicolai (1882-1950) 哈特曼  
Hartshorne, Charles (1897-2000) 哈茨霍恩  
Hawley, Amos Henry (1910-2009) 霍利  
Hecataeus of Miletus (550-490) 赫卡提奧斯  
Hechanova, Luis G. (1940-) 赫查諾瓦  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831) 黑格爾  
Heidegger, Martin (1889-1976) 海德格  
Heinrich IV (在位 1056-1106) 亨利希四世  
Heinrich V (在位 1106-1125) 亨利希五世  
Heisenberg, Werner Karl (1901-1976) 海森伯格  
Helvétius, Claude-Adrien (1715-1771) 黑衛休斯  
Helwys, Thomas (1550-1616) 赫勒維斯

- Hengel, Martin (1926-) 亨格耳  
 Henry VIII (1509-1547) 亨利八世  
 Heraclitus of Ephesus (約 535-465) 赫拉克利特  
 Heraclius (610-641) 赫拉克利烏斯皇帝  
 Herbert of Chisbury, Edward (Herbert, Edward) (約 1583-1648) 赫伯特  
 Herder, Johann Gottfried von (1744-1803) 赫德  
 Herrmann, Johann Wilhelm (1846-1922) 赫爾曼  
 Herrmann, Siegfried (1926-1999) 赫爾曼  
 Hermas (二世紀) 赫爾瑪斯/黑馬  
 Hermes, Georg (1775-1831) 海穆斯  
 Herodotus (約 484-425) 赫洛多托斯/希羅多德  
 Herzl, Theodor (1860-1904) 赫熱爾  
 Hick, John Harwood (1922-) 希克  
 Hieronymus (Sophronius Eusebius) (約 347-420) 熱羅尼莫/耶柔米  
 Hilarius of Poitiers (約 315-367) 希拉利烏斯(波阿帖)  
 Hilary of Poitiers (約 315-367) 希拉利烏斯(波阿帖) ↗Hilarius of Poitiers (約 315-367)  
 Hildegard von Bingen (1098-1179) 希耳德佳(賓根)  
 Hilgenfeld, Adolf (1823-1907) 希耳根費耳德  
 Hilgers, Joseph (1858-1918) 希耳格斯  
 Hippocrates (約 460-377) 希波克拉底  
 Hippolytus of Rome (約 170-235) 希波呂托斯  
 Hitler, Adolf (1889-1945) 希特勒  
 Hobbes, Thmoas (1588-1679) 霍布斯  
 Hoebel, Edward Adamson (1906-1993) 侯貝耳  
 Hofinger, Johannes (1905-1984) 侯樹信/霍豐格  
 Hofmann, Johann Christian Konrad von (1810-1877) 霍夫曼  
 Hollenweger, Walter Jacob (1927-) 霍倫韋格  
 Holstein, Henri (1906-) 荷耳斯泰因  
 Hollsteiner, Mary R. (1932-) 赫司特那  
 Holtzmann, Heinrich Julius (1832-1910) 霍耳茨曼  
 Holyoake, Keith Jacka (1904-1983) 霍利歐克  
 Homer (西元前九世紀) 荷馬  
 Honorius Flavius (395-423) 霍諾利烏斯大帝/何諾利烏大帝  
 Honorius I (625-638) 教宗霍諾利烏斯一世/教宗何諾利烏一世  
 Honorius II (1124-1130) 教宗何諾利烏二世/教宗霍諾利烏斯二世/教宗何諾利烏二世  
 Honorius III (1216-1227) 教宗何諾利烏三世/教宗霍諾利烏斯三世/教宗何諾利烏三世  
 Honorius IV (1285-1287) 教宗何諾利烏四世/教宗霍諾利烏斯三世/教宗何諾利烏四世  
 Hooft Visser't, Willem Adolf (1900-1985) 維瑟·胡夫特 ↗Visser't Hooft, Willem Adolf  
 Horkheimer, Max (1895-1973) 霍克海默爾  
 Hosius (Ossius) de Córdoba (約 257-357) 霍西烏斯  
 Hügel, Friedrich von (1852-1925) 許革耳/許格爾  
 Hünermann, Peter (1929-) 許納曼/那爾曼  
 Hugo of Saint-Victor (1096-1141) 餘格(聖維克多)/於格(聖維克多) ↗Hugues de Saint-Victor  
 Huguccio (Uguccio, Ugutio, Hugo) (約 1140-1210) 吳古秋/胡古秋  
 Hugues de Saint-Victor (1096-1141) 餘格(聖維克多)/於格(聖維克多)  
 Humbert de Moyenmoutier (de Silva Candida) (約 1000-1061) 安貝爾/洪貝特  
 Humboldt, Wilhelm von (1767-1835) 安貝爾/洪貝特

Hume, David (1711-1776) 休謨  
Hus, Jan (1370-1415) 胡斯  
Husserl, Edmund (1859-1938) 胡塞爾  
Hutter, Jakob (+1536) 胡特爾  
Hutter, Leonhard (1563-1616) 胡特爾  
Huxley, Thomas Henry. (1825-1895) 赫胥黎  
Huyssteen, Wentzel van (1912-1989) 海斯登

## I

Ibas of Edessa (約 380-457) 伊巴斯(厄得撒)  
Iqbal, Muhammad (1875-1938) 伊克巴勒  
Ignacio de Loyola (1491-1556) 依納爵  
Ignatius of Antioch (約+117) 依納爵(安提約基)  
Ignatius of Loyola (1491-1556) 依納爵(羅耀拉) ↗Ignacio de Loyola  
Ingoli, Francesco (1622-1649) 英果利  
Innocent I (401-417) 教宗依諾森一世/教宗因諾森奇烏斯一世 ↗Innocentius I  
Innocent II (1130-1143) 教宗依諾森二世/教宗因諾森奇烏斯二世 ↗Innocentius II  
Innocent III (1198-1216) 教宗依諾森三世/教宗因諾森奇烏斯三世 ↗Innocentius III  
Innocent VII (1404-1406) 教宗依諾森七世/教宗因諾森奇烏斯七世 ↗Innocentius VII  
Innocent VIII (1484-1492) 教宗依諾森八世/教宗因諾森奇烏斯八世 ↗Innocentius VIII  
Innocent X (1644-1655) 教宗依諾森十世/教宗因諾森奇烏斯十世 ↗Innocentius X  
Innocentius I (401-417) 教宗依諾森一世/教宗因諾森奇烏斯一世  
Innocentius II (1130-1143) 教宗依諾森二世/教宗因諾森奇烏斯二世  
Innocentius III (1198-1216) 教宗依諾森三世/教宗因諾森奇烏斯三世  
Innocentius VII (1404-1406) 教宗依諾森七世/教宗因諾森奇烏斯七世  
Innocentius VIII (1484-1492) 教宗依諾森八世/教宗因諾森奇烏斯八世  
Innocentius X (1644-1655) 教宗依諾森十世/教宗因諾森奇烏斯十世  
Ioannes I (523-526) 教宗若望一世/教宗約安尼斯一世  
Ioannes IV (640-642) 教宗若望四世/教宗約安尼斯四世  
Ioannes XXIII (1958-1963) 教宗若望廿三世/教宗約安尼斯廿三世  
Ioannes Antiochenus (+441) 若望(安提約基)  
Ioannes Chrysostomus (約 344-407) 金口若望  
Ioannes Damascenus (約 650-750) 達瑪森人若望/大馬色人約翰  
Ioannes Klimakos (Climacus) (+649) 天梯若望  
Ioannes Paulus II (1978-2005) 教宗若望保祿二世/教宗約安尼斯保羅二世  
Irenaeus (約 140-202) 伊雷內/依雷內  
Isaak, Johannes Levita (1515-1577) 依撒格  
Isidor of Pelusium (約 360-431) 伊西多羅 ↗Isidoros of Pelusium (約 360-431)  
Isidoro of Sevilla (約 560-636) 伊西多羅 ↗Isidoro de Sevilla  
Isidoro de Sevilla (約 560-636) 伊西多羅  
Isidoros of Pelusium (約 360-431) 伊西多羅  
Iulianus de Aeclanum (380-455) 儒利安/尤利安努斯(依克拉農)  
Iulianus de Halicarnassos (+518) 儒利安/尤利安努斯(哈利卡那蘇斯)  
Iulius I (337-352) 教宗猶利烏斯一世/教宗尤利烏斯一世  
Iulius II (1503-1513) 教宗猶利烏斯二世/教宗尤利烏斯二世  
Iulius III (1550-1555) 教宗猶利烏斯三世/教宗尤利烏斯三世

Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius) (527-565) 尤斯蒂尼安努斯一世/查士丁尼一世  
Iustinus, Martyr (約 100-165) 尤斯廷努斯/儒思定努斯

## J

Jacob, Edmond (1909-1998) 雅各伯  
Jacobi, Friedrich Heinrich (1743-1819) 雅可比  
James I (1566-1625) 詹姆斯一世/詹姆士一世  
James, William (1842-1910) 詹姆斯  
Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) (1585-1638) 楊森/楊森尼烏斯  
Jansenius, Cornelius (Otten, Jansen) (1585-1638) 楊森  
Janssens, Louis (1908-1966) 楊森  
Janssens-Elinga, Franziskus (1634-1715) 楊森斯  
Jaricot, Marie-Pauline (1799-1862) 傑瑞克  
Jarre, Cyrillus(Cyril) Rudolf (1878-1952) 楊恩賚  
Jaspers, Karl (1883-1969) 雅士培  
Jedin, Hubert (1900-1980) 葉丁  
Jepsen, Alfred (1900-1979) 葉普森  
Jeremias, Joachim (1900-1979) 耶雷米亞斯  
Jerome (約 340-420) 熱羅尼莫/耶柔米 ↗Hieronymus (Sophrionius Eusebius) (約 347-420)  
Jerusalem, Johann Friedrich Wilhelm (1709-1789) 耶路撒冷  
Jerusalem, Wilhelm (1854-1923) 耶路撒冷  
Joachim di Fiore (約 1130-1202) 約阿基姆/約雅金  
Joan of Arc (約 1412-1431) 貞德,讓娜 ↗Jeanne, d' Arc  
Jeanne, d'Arc (約 1412-1431) 貞德,讓娜  
John I (523-526) 教宗若望一世/教宗約安尼斯一世 ↗Ioannes I。  
John IV (640-642) 教宗若望四世/教宗約安尼斯四世 ↗Ioannes IV。  
Johannes XXIII (1410-1415) 教宗若望廿三世/教宗約安尼斯廿三世(宗教分裂時)  
John XXIII (1958-1963) 教宗若望廿三世/教宗約安尼斯廿三世 ↗Ioannes XXIII。  
John Paul II (1978-2005) 教宗若望保祿二世/教宗約安尼斯保羅二世 ↗附錄一 Ioannes Paulus II。  
John Chrysostom (約 344-407) 金口若望 ↗Ioannes Chrysostomus  
John Climakos (+649) 天梯若望 ↗Ioannes Klimakos (Climacus)  
John Damascene (約 650-750) 達瑪森人若望/大馬色人約翰 ↗Ioannes Damascenus  
John of Antioch (+441) 若望(安提約基) ↗Ioannes Antiochenus  
John Pico of Montecorvino (1247-1328) 孟高維諾  
John of the Cross (1542-1591) 十字架若望/十字架約翰 ↗Juan de la Cruz  
Juan de la Cruz (1542-1591) 十字架若望/十字架約翰  
Judge, William Quan (1851-1896) 賈居  
Julian of Eclanum (380-455) 儒利安/尤利安努斯(依克拉農) ↗Iulianus de Aeclanum  
Julian of Halicarnassus (+518) 儒利安/尤利安努斯(哈利卡那蘇斯) ↗Iulianus de Halicarnassos  
Julius II (1503-1513) 教宗猶利斯二世；尤利烏斯二世  
Julius III (1550-1555) 教宗猶利斯三世  
Julius I (337-352) 教宗猶利烏斯一世/教宗尤利烏斯一世 ↗Iulius I  
Julius II (1503-1513) 教宗猶利烏斯二世/教宗尤利烏斯二世 ↗Iulius II  
Julius III (1550-1555) 教宗猶利烏斯三世/教宗尤利烏斯三世 ↗Iulius III  
Jung, Carl Gustav (1875-1961) 榮格

Jünger, Eberhard (1934-) 雲格耳/雲格爾  
Jungmann, Bernhard (1833-1895) 榮格曼/雲格曼  
Jungmann, Josef Andreas (1889-1975) 榮格曼/雲格曼  
Justin the Martyr (約 100-165) 尤斯廷努斯/儒思定努斯 ↗Iustinus, Martyr  
Justinian I (527-565) 尤斯提尼安努斯一世/查士丁尼一世 ↗Iustinianus I (Flavius Petrus Sabbatius)

## K

Kant, Immanuel (1724-1804) 康德  
Kappen, Sebastian (1924-1993) 卡噴  
Käsemann, Ernst (1906-1998) 克澤曼  
Kasper, Walter (1933-) 卡斯佩  
Katsumi, Takizawa (1909-1984) 瀧央克己  
Kautsky, Karl Johann (1854-1938) 考茨基  
Keckermann, Bartholomäus (1571/3-1608/9) 凱克爾曼  
Kehl, Medard (1942-) 克耳  
Kehr, Paul Fridolin (1860-1944) 克爾  
Kelsos (二世紀) 克耳蘇斯  
Kerkhofs, Jan (1924-) 克爾科福斯  
Kern, Walter (1922-2007) 克恩  
Kessler, Hans (1938-) 凱斯勒/柯寒山  
Kierkegaard, Søren Aabye (1813-1855) 齊克果  
Kilwardby, Robert (約 1215-1279) 基耳沃比  
Kim Jae-jun (Chae Choon) (1901-1987) 金在俊  
Kim Ji-Ha (1941-) 金芝河  
Kim Jung-Jun (1914-1981) 金正俊  
Kim Myung-Hyuk (1937-) 金明赫  
Kim Yong-Bock (1936-) 金容福  
King, Martin Luther Junior (1929-1968) 金·馬丁  
Kitagawa, Joseph Mitsuo (1915-1992) 加藤玄智  
Kitamori, Kazoh (1916-1998) 北森和雄  
Kleutgen, Josef (1811-1883) 克洛伊特根  
Kliefoth, Theodor Friedrich Dethlof (1810-1895) 克利福特  
Knauer, Peter (1935-) 克瑙爾  
Knoll, Albert (1796-1863) 克諾耳  
Koch, Rudolf (1875-1934) 科赫  
Kolbe, Maximilian M. (1894-1941) 國柏  
König, Franz (1905-2004) 柯尼希  
Konrad von Wittelsbach (約 1120-1200) 康拉德  
Kopernikus(Kopernigk), Nikolaus (1473-1543) 哥白尼 ↗Copernicus, Nicolaus  
Koppers, Wilhelm (1886-1961) 科佩斯  
Koyama, Kosuke (1929-2009) 小山晃佑  
Krause, Karl Christian Friedrich (1781-1832) 克繞思  
Krishnamurti, Juddu (1895-1986) 克裏希那穆提  
Kristensen, Brede William (1867-1953) 克裏思田森  
Kümmel, Werner Georg (1905-1995) 屈梅耳



Kuhn, Johannes Evangelist (von) (1806-1887) 庫恩  
 Kuhn, Thomas Samuel (1922-1996) 庫恩  
 Küng, Hans (1928-) 孔·漢斯/昆·漢斯/龔·漢斯  
 Kyrillos Lukaris (1570-1638) 濟利祿  
 Kyrillos of Alexandria (+444) 濟利祿  
 Kyrillos of Jerusalem (約 315-387) 濟利祿  
 Kyrillos of Thessalonica (約 827-869) 濟利祿

## L

Labadie, Jean de (1610-1674) 拉巴迪  
 Lactantius, Lucius Caecillus Firmianus (約 250-325) 拉克坦奇烏斯  
 Lacunza y Díaz, Manuel de (1731-1801) 拉昆薩  
 Lagrange, Marie-Joseph (1855-1938) 拉格朗日  
 Lakner, Franz (1900-1974) 拉克納  
 Lamb, Mathew L. (1937-) 蘭姆  
 Lambert of St. Bertin (約 1061-1125) 朗貝爾特  
 Lambert, Bernard (1738-1813) 朗貝爾特  
 Lambert, Johann Heinrich (1728-1777) 朗貝爾特  
 Lambertini, Prosper (1675-1758) 蘭貝蒂尼  
 Lambino, Antonio B. (1938-) 蘭比諾  
 Lamennais, Hugo-Félicité-Robert de (1782-1854) 拉梅內  
 Lang, Andrew (1844-1912) 蘭  
 Laplace, Pierre Simon de (1749-1827) 拉普拉斯  
 Las Casas, Bartolomé de (1474-1566) 拉斯卡薩斯  
 Lassalle, Ferdinand (1825-1864) 拉撒耳  
 Lassar, J. (十八、九世紀) 拉沙  
 Latourelle, René (1918-) 拉圖雷勒  
 Laurentin, René (1917-) 洛朗坦/羅仁天  
 Lavoisier, Antoine Laurent (1734-1794) 拉瓦細爾  
 Le Roy, Édouard Louis Emmanuel Julien (1870-1954) 勒魯瓦  
 Leadbeater, Charles Webster (1847-1934) 利德比特  
 Lebbe, Vincent-Frédéric-Maria (1877-1940) 雷鳴遠  
 Leeuw, Gerardus van der (1890-1950) 萊烏  
 Lehmann, Paul Louis (1906-1994) 勒曼  
 Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1716) 萊布尼茲  
 Lenin(Ulyanov), Vladimir Ilyich (1870-1924) 列寧  
 Leo I (440-461) 教宗良一世(大良) ↗Leo Magnus  
 Leo III (795-816) 教宗良三世  
 Leo IX (1049-1054) 教宗良九世  
 Leo X (1513-1521) 教宗良十世  
 Leo XIII (1878-1903) 教宗良十三世  
 Leo Magnus (440-461) 良一世(大良)  
 Leontios of Byzantium (480-543) 萊昂奇烏斯(拜占庭)  
 Leontius of Byzantium (480-543) 萊昂奇烏斯(拜占庭) ↗Leontios of Byzantium  
 Leontios of Jerusalem (約六世紀) 萊昂奇烏斯(耶路撒冷)  
 Leontius of Jerusalem (約六世紀) 萊昂奇烏斯(耶路撒冷) ↗Leontios of Jerusalem

Lessing, Gotthold E. (1729-1781) 萊辛  
Leuba, James H. (1868-1946) 婁巴  
Leuenberger, Hans Dieter (廿世紀) 劉恩柏格  
Lévinas, Emmanuel (1906-1995) 勒維納斯  
Lévi-Strauss, Claude (1908-2009) 雷味史特勞斯  
Lévy-Brühl, Lucien (1857-1939) 萊維·布呂耳  
Licinius (308-324) 李西尼(羅馬皇帝)  
Lietzmann, Hans Karl Alexander (1875-1942) 利茨曼  
Lindsey, Theophilus (1723-1808) 林賽  
Livius(Livy), Titus (約西元前 59-西元 17) 李維烏斯  
Locke, John (1632-1704) 洛克  
Löhe, Johann Konrad Wilhelm (1808-1872) 勒厄  
Lohfink, Gerhard (1934-) 洛芬克  
Lohfink, Norbert (1928-) 洛芬克  
Loisy, Alfred Firmin (1857-1940) 羅阿西/盧瓦西  
Lombardo, Pietro (1100-1160) 彼得·隆巴 ↗Petrus Lombardus  
Lonergan, Bernard Joseph Francis (1904-1984) 羅訥爾根/郎尼根  
Longobardi, Niccolò (1566/1559-1655) 龍華民  
Lossky(Loskij), Vladimir Nikolaevic (1903-1958) 洛斯基  
Louis XII (1498-1515) 路易十二世  
Lubac, Henri Marie-Joseph Sonier de (1896-1991) 呂巴克  
Lucia dos santos of Fatima (1907-2005) 路濟亞(法蒂瑪)  
Lucianus Antiochenus (約 240-312) 盧西亞努斯/盧奇安(安提約基亞)  
Lucius III (1181-1185) 教宗盧修斯三世/教宗路齊烏斯三世  
Louis IV Wittelsbach of Bavaria (1314-1347) 路德維(巴伐利亞)(德皇)  
Ludwig of Zinzendorf, Nikolaus (1700-1760) 青岑多夫 ↗Zinzendorf, Nicholas Ludwig von  
Lukács, György (1885-1971) 路加斯  
Luther, Martin (1483-1546) 馬丁路德  
Lutterell(Lucrellis, Loterellis), Johannes (+1335) 盧特雷耳  
Luxemburg, Rosa (1871-1919) 拉森堡  
Lynch, James (1909-1990) 林奇  
Lyonnet, Stanislas (1902-1986) 利奧內

## M

Macarius (七世紀) 瑪加里  
Macedonius (+364 前) 馬克多尼烏斯 ↗Makedonios  
Machen, John Gresham (1881-1937) 馬琴/梅欽  
Machiavelli, Niccolò di Bernardo (1469-1527) 馬基亞維利  
Mackay, George Leslie (1844-1901) 馬偕  
Macquarrie, John (1919-2007) 麥誇裏/馬奎裏  
Magellan, Ferdinand (約 1480-1521) 麥哲倫  
Maharishi, Ramana (1879-1950) 摩黎希  
Maigrot, Charles de Chrissey (1652-1730) 顏璫/邁格羅  
Maistre, Joseph Marie de (約 1753-1821) 麥斯特  
Majolus (Mayeul) (約 906-994) 馬越  
Major(Mair), John (約 1469-1550) 馬約爾

- Major(Meier), Georg (1502-1574) 馬約爾  
 Makedonios (+364 前) 馬克多尼烏斯  
 Makarios (約 300-390) 馬卡留斯  
 Mananzan, Mary John (1937-) 馬南讚  
 Mani (約 215-275) 摩尼  
 Mannheim, Karl (1893-1947) 曼海姆  
 Marasigan, Vicente (1918-) 馬拉西甘  
 Marcel, Gabriel (1889-1973) 馬塞耳  
 Marcian (450-457) 馬西安/馬爾奇安(東羅馬帝國皇帝)  
 Marcion of Pontus (約 85-160) 馬西翁/馬吉安 ↗Markion of Pontos  
 Maréchal, Joseph (1878-1944) 馬雷夏  
 Marheine(c)ke, Philipp K(C)onrad (1780-1846) 馬海內克  
 Maria Theresa Walburga Amalia Christina (1717-1780) 奧地利德肋撒皇后  
 Maritain, Jacques (1882-1973) 馬裏旦  
 Markion of Pontos (約 85-160) 馬西翁/馬吉安  
 Marshman, Joshua (1768-1837) 馬士曼  
 Marsilius of Padua (1280-1343) 馬西留  
 Martin I (649-655) 教宗馬丁努斯一世/教宗馬丁一世 ↗Martinus I  
 Martin IV (1281-1285) 教宗馬丁努斯四世/教宗馬丁四世 ↗Martinus IV  
 Martin V (1417-1431) 教宗馬丁努斯五世/教宗馬丁五世 ↗Martinus V  
 Martineau, James (1805-1900) 馬蒂諾  
 Martini, Carlo Maria (1927-) 馬蒂尼  
 Martini, Martino (1614-1661) 衛匡國  
 Martinus I (649-655) 教宗馬丁努斯一世/教宗馬丁一世  
 Martinus IV (1281-1285) 教宗馬丁努斯四世/教宗馬丁四世  
 Martinus V (1417-1431) 教宗馬丁努斯五世/教宗馬丁五世  
 Marx, Karl Heinrich (1818-1883) 馬克思/馬克斯  
 Masson, Joseph (1908-1998) 馬松  
 Mathews, Shailer (1863-1941) 馬修斯  
 Maurer, Reinhart Klemens (1935-) 毛勒  
 Maurer, Wilhelm (1900-1982) 毛雷爾  
 Mausbach, Joseph (1861-1931) 毛斯巴赫  
 Maximilian I (1493-1519) 馬克西米連一世/馬克西米利安一世(德意志國王/神聖羅馬帝國皇帝)  
 Maximos the Confessor (約 580-662) 馬克西莫斯  
 Maximos the Greek (約 1470-1556) 馬克西莫斯  
 Maximus Usurpator (383-388) 馬克西木斯皇帝  
 Maximus the Confessor (約 580-662) 馬克西莫斯 ↗Maximos the Confessor  
 Maximus the Greek (約 1470-1556) 馬克西莫斯 ↗Maximos the Greek  
 Maxwell, James Laidlaw (1836-1921) 馬雅各醫生  
 Mayr, Anton (1673-1749) 邁爾  
 Mayr, Beda (1742-1794) 邁爾  
 McCarthy, Dennis James (1924-1983) 麥卡錫  
 McCormick, Richard A. (1922-2000) 麥考密克  
 McKenzie, John Lawrence (1910-1991) 麥肯齊  
 Mead, George Herbert (1863-1931) 邁德  
 Mead(Mede), Joseph (1586-1638) 米德

Meier(Meyer), John Paul (1942-) 梅爾  
Meinecke, Friedrich (1862-1954) 邁內克  
Melanchthon (Schwartzertd, Blackearth), Philipp (1497-1560) 梅朗東/墨蘭頓  
Meletius of Antioch (+381) 梅勒蒂烏斯(安提約基)  
Meliton of Sardes (約+190 前) 梅利通  
Menander (約 100) 孟蘭達  
Mendelssohn, Moses (1729-1786) 門德爾松  
Menno Simons (約 1496-1561) 門諾  
Mercado, Leonardo N. (1935-) 梅爾卡多  
Mercier, Désiré-Joseph (1851-1926) 梅西耶  
Merkle, Sebastian (1862-1945) 默克勒  
Merlin, Jacques (約 1480-1541) 梅蘭  
Merton, Thomas (1915-1968) 默頓/牟敦  
Mersch, Émile (1890-1940) 默施/梅爾施  
Merz, Georg (1892-1959) 默茨  
Mesa, José María de (1946-) 梅薩  
Methodius (約 825-885) 梅篤丟斯(斯拉夫傳教士)  
Methodius (約 300) 梅篤丟斯  
Metz, Johannes Baptist (1928-) 梅茨  
Meyendorff(Mejendorf), John/Jean(Ioann Feofilovic) (1926-1992) 邁恩多夫  
Mezzabarba, Carlo Ambrosio (約 1685-1741) 嘉樂  
Michaelis, Johann David (1717-1791) 米夏艾理斯  
Michaelis, Wilhelm (1896-1961) 米夏艾理斯  
Mieth, Dietmar (1940-) 米特  
Mill, James (1773-1836) 穆勒  
Mill, John Stuart (1806-1873) 穆勒  
Miller, Athanasius (1881-1963) 米勒  
Miller, George Tyler (1931-) 米勒  
Miller, Stanly Lloyd (1930-2007) 密勒  
Miller, William (1782-1849) 米勒  
Milne, William (1785-1822) 米爾恩  
Milne, William Charles (1815-1863) 美魏茶  
Mogilas, Petrus(Petar) (約 1595-1647) 莫吉拉  
Möhler, Johann Adam (1796-1838) 默勒  
Moingt, Joseph (1915-) 穆恩/穆安  
Molina, Luis de (1535-1600) 摩裏納  
Molinos, Miguel de (約 1640-1696) 莫利諾斯  
Moltmann, Jürgen (1926-) 摩特曼/摩耳特曼  
Montaigne, Michel de (1533-1592) 蒙田/蒙泰涅  
Montaigne, Claude-Louis de (1689-1767) 蒙泰涅  
Montanus (約+179) 蒙丹/孟他努斯  
Moon, Jun Myung (1920-) 文鮮明(基督教統一神靈協會/統一教)  
Moore, Aubrey Lackington (1848-1890) 穆爾  
Moore, George Edward (1873-1958) 穆爾  
Moore, George Foot (1851-1931) 穆爾  
Morales, Juan Bautista (1597-1664) 黎玉範  
More, Thomas (1478-1535) 莫爾

Morgan, Charles Langbridge (1894-1958) 摩根  
 Morgan, George Campbell (1863-1945) 摩根  
 Morrison, Robert (1782-1834) 馬禮遜  
 Mott, John Raleigh (1865-1955) 穆德  
 Moule, Charles Francis Digby (1908-2007) 莫耳/莫爾  
 Mueller, Franz H. (1900-1994) 米勒  
 Mueller, Friedrich M. (1823-1900) 繆勒  
 Mühlen, Heribert (1927-2006) 米倫  
 Muentzer, Thomas (1490-1525) 穆瑟  
 Mulders, Geardus (1913-1981) 墨爾德  
 Mulert, Hermann (1879-1950) 穆勒特  
 Müller, Gallus (約 1490-1546) 米勒/穆勒

## N

Nacpil, Emerito P. (1932-) 納克比耳  
 Napoléon I Bonaparte (1804-1815) 拿破崙  
 Navarrete, Domingo Fernández (1618-1689) 閔明我  
 Nell-Breuning, Oskar von (1890-1991) 內耳·布羅伊寧  
 Nestorius (約+451) 奈斯多略/奈斯多利/涅斯多留  
 Newman, John Henry (1801-1890) 紐曼  
 Newton, Isaac (1642/3-1727) 牛頓  
 Nicholas I (the Great) (858-867) 教宗尼古拉斯一世  
 Nicholas II (1058-1061) 教宗尼古拉斯二世  
 Nicholas IV (1288-1292) 教宗尼古拉斯四世  
 Nicholas of Autrecourt (+1350) 尼古拉斯(多特庫) ↗Nicolas d'Autrecourt  
 Nicholas of Cusa (1401-1464) 尼古拉斯(庫薩) ↗Nikolaus von Cusa  
 Nicholas of Lyra (1270-1349) 尼古拉斯(利爾) ↗Nicolas de Lyre  
 Nicolas d'Autrecourt (+1350) 尼古拉斯(多特庫)  
 Nicolas de Clamanges (約 1363-1437) 尼古拉斯(克拉馬史)  
 Nicolas de Lyre (1270-1349) 尼古拉斯(利爾)  
 Niebuhr, Helmut Richard (1894-1962) 尼布爾  
 Niebuhr, Karl Paul Reinhold (1892-1971) 尼布爾  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1844-1900) 尼采  
 Nietzsche, Katrin (廿世紀) 尼刺克  
 Nikolaus von Cusa(Kues) (1401-1464) 尼古拉斯(庫薩)  
 Nishi, Amane (1829-1897) 西周  
 Nishida, Kitaro (1870-1945) 西田幾多郎  
 Nóbrega, Manuel da (1517-1570) 諾佈雷加  
 Noth, Martin (1902-1968) 諾特

## O

Occam, William of (1285-1374) 威廉·歐坎 ↗Ockham, William of  
 Ockham, William of (1285-1374) 威廉·歐坎  
 O'Collins, Gerald (1931-) 奧柯林斯  
 Odon (Odo) de Cluny (約 878-942) 奧東

Oecolampadius (Huschin, Huszschyn), Johannes (1482-1531) 厄克蘭帕迪烏斯  
Oersted(Ørsted), Hans Christian (1777-1851) 奧斯特德/厄斯特  
Oetinger, Friedrich Christoph (1702-1782) 厄廷格  
Olcott, Henry Steel (1832-1907) 奧耳科特  
Oldham, Joseph Houldsworth (1874-1969) 奧爾德姆  
Olevian(Olevianus), Caspar(Kaspar) (1536-1587) 奧勒維安  
Olivi(Olieu), Petrus Ioannis(約 1248-1298) 伯多祿·歐利約 ↗Petrus Ioannis Olivi  
Oncken, Johann Gerhard (1800-1884) 安勒  
Origen (182/5-251) 奧力振/俄雷根 ↗Origenes  
Origenes (182/5-251) 奧力振  
Ossius of Córdoba (約 257-357) 霍西烏斯 ↗Hosius de Córdoba  
Ostwald, Wilhelm (1853-1932) 奧斯特華德  
Otto von Freising (約 1112-1158) 奧托/奧圖  
Otto, Rudolf (1869-1937) 奧托/奧圖  
Owen, Robert (1771-1858) 歐文  
Ozanam, Antoine Frédéric (1813-1853) 奧紮南  
Oznan, Agnes (廿世紀) 奧斯納  
Oxnam, Garfield Bromley (1891-1963) 奧克斯納姆

## P

Pachomius (約 287/292-347) 帕霍米烏斯  
Palaeologus(Palaiologos), John(Iōannēs) VIII(1425-1448) 帕萊奧洛古斯若望八世/巴盧奧古若望八世  
Palaeologus, Jacobus(Giacomo da Chio) (約 1520-1585) 帕萊奧洛古斯  
Pamphilus of Caesarea (+309) 潘菲洛斯 ↗Pamphilos of Caesarea  
Pamphilos of Caesarea (+309) 潘菲洛斯  
Panatios (約 180-110) 巴納底烏斯  
Pannenberg, Wolfhart (1928-) 潘嫩貝格/潘能伯格  
Pannier, Eugène (1854-1937) 帕尼耶  
Pannikar(Panikkar), Raimundo(Raimon) (1918-2010) 潘尼迦/帕尼卡爾  
Pantaenus (二世紀後期) 潘泰諾斯 ↗Pantainos  
Pantainos (二世紀後期) 潘泰諾斯  
Pantoja, Diego de (1571-1618) 龐迪我  
Papias (約 60-130) 帕皮亞斯  
Parente, Pietro (1891-1986) 帕倫特  
Parham, Charles Fox (1873-1929) 帕勒姆  
Park Hyong-Yong (Pak Hyung-Nyong) (1897-1978) 樸亨龍  
Park Jun-Soh (1940-) 樸俊緒  
Park Yoon-Sun (Park Yune-Sun) (1905-1988) 樸允善  
Parmenides (約 540-480) 巴美尼德斯  
Parsch, Pius(Johann) (1884-1954) 帕爾施  
Pascal, Blaise (1623-1662/67) 巴斯噶/帕斯卡  
Paschal III (1164-1168) 教宗帕斯卡里斯三世 ↗Paschalis III。  
Paschalis III (1164-1168) 教宗帕斯卡里斯三世  
Paschasius, Radbertus (約 785-860) 帕斯凱西烏斯  
Paul III (1534-1549) 教宗保祿三世 ↗ Paulus III

Paul VI (1963-1978) 教宗保祿六世 ↗ Paulus VI  
 Paul of Samosata (約+272) 保祿(沙摩撒得) ↗Paulos of Samosata  
 Paulinus of Aquileia (約 726-802) 保利努斯  
 Paulinus of Trier (+358) 保利努斯(提洛)  
 Paulos of Samosata (約+272) 保祿(沙摩撒得)  
 Paulus III (1534-1549) 教宗保祿三世  
 Paulus VI (1963-1978) 教宗保祿六世  
 Paulus de Liazariis (+1356) 保祿斯  
 Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob (1761-1851) 保祿斯  
 Peirce, Charles Sanders (1839-1914) 皮爾斯  
 Pelagius (約 354-418) 白拉奇/伯拉糾  
 Pelagius II (579-590) 教宗白拉奇二世  
 Pelargus(Storch), Ambrosius (約 1493-1561) 佩拉爾顧斯  
 Pepin the Short(Pepin III) (741-768) 丕平(法蘭克國王)  
 Perrone, Giovanni (1794-1876) 佩羅內  
 Pesch, Christian (1853-1925) 佩施  
 Pesch, Otto Hermann (1931-) 佩施  
 Petavius(Petau), Dionysius(Denys) (1583-1652) 佩塔維烏斯  
 Peter of Ailly (1351/2-1420) 伯多祿·阿伊 ↗Petrus d'Ailly  
 Peter of Antioch (約 + 489) 伯多祿(安提約基)  
 Peter of Bruys (約+1126) 伯多祿(白魯)  
 Peter of Tarantasia (1102-1174) 彼得(塔爾塔夏)  
 Peters, Albrecht (1924- 1987) 彼得斯  
 Petrus d'Ailly (1351/2-1420) 伯多祿·阿伊  
 Petrus Ioannis Olivi (約 1248-1298) 伯多祿·歐利約  
 Petrus Lombardus (1100-1160) 彼得·隆巴  
 Philaret, Wasilij Michailovitsch Drozdov (1782-1867) 菲拉列特  
 Philip IV (1285-1314) 斐理四世/腓力四世(法蘭西國王)  
 Philon (Philo) (約主前 20-主後 50) 斐洛/斐羅  
 Philoxenus of Mabbug (440-523) 菲洛澤努斯(馬布格)  
 Phōtios (約 810-893/4) 佛提烏斯  
 Photius (約 810-893/4) 佛提烏斯 ↗Phōtios  
 Pichler, Vitus (1670-1736) 皮希勒  
 Pindar (約 522-443) 品達/平德(詩人)  
 Pinsker, Leon (1821-1891) 品斯克  
 Pirminius of Reichenau (+753) 皮密紐  
 Pius IV (1559-1565) 教宗碧嶽(庇護)四世  
 Pius VI (1775-1799) 教宗碧嶽(庇護)六世  
 Pius IX (1846-1878) 教宗碧嶽(庇護)九世  
 Pius X (1903-1914) 教宗碧嶽(庇護)十世  
 Pius XI (1922-1939) 教宗碧嶽(庇護)十一世  
 Pius XII (1939-1958) 教宗碧嶽(庇護)十二世  
 Planck, Gottlieb Jacob (1751-1833) 普郎克  
 Planck, Heinrich Ludwig (1785-1831) 普郎克  
 Planck, Max Karl Ernst Ludwig (1858-1947) 浦朗克/蒲郎克(物理學家)  
 Plato (約 427-347) 柏拉圖 ↗Platōn  
 Platōn (約 427-347) 柏拉圖

Plekhanov, Georgi Valentinovich (1856-1918) 畢列沙諾夫  
Plessis-Mornay, Philippe du (1549-1623) 迪普萊西 ↗Duplessis-Mornay, Philippe  
Plessis, Joseph (1885-1932) 普萊西  
Plotinus (約 205-270) 柏羅丁/普羅提努斯(雅典哲學家)  
Plutarch (約 45-125) 普盧塔厚斯 ↗Plutarchos  
Plutarchos(Mestrius) (約 45-125) 普盧塔厚斯  
Polybius (約 205-123) 波利比烏斯(希臘歷史學家)  
Polycarp of Smyrna (約 69-155) 波利卡普斯/波里加/坡旅甲 ↗Polykarpos of Smyrna  
Polykarpos of Smyrna (約 69-155) 波利卡普斯/波里加/坡旅甲  
Popper, Karl Raimund (1902-1994) 波佩爾/波普  
Porphyrios (約 233-305) 波斐利烏斯  
Porphyrius (約 233-305) 波斐利烏斯,波菲利 ↗Porphyrios  
Poseidonius (約 135-50) 波綏多紐斯  
Pot, Pol (1928-1998) 波爾布特(柬埔寨共產黨運動領導人)  
Poulain, Augustin Francois (1836-1919) 普蘭  
Poulain, Auguste (1836-1919) 普蘭  
Praxeas (約三世紀初) 普拉謝阿斯(小亞細亞神學家)  
Priestley, Joseph (1733-1804) 普裏斯特利  
Priscillianus (約 340-385) 普利西廉/普裏西利安努斯  
Proclus (拉) (+446) 普羅克洛斯 ↗Proklos  
Proklos (+446) 普羅克洛斯(君士坦丁堡神學家)  
Prop(Propp), Vladimir Iakovlevich (1895-1970) 普洛  
Protagoras (約 480-410) 普洛大各拉斯/普羅泰格拉  
Proudhon, Pierre Joseph (1809-1865) 蒲魯東  
Provana, Joseph Antotine (1622-1720) 艾若瑟(中國禮儀之爭耶穌會會士)  
Przywara, Erich (1889-1972) 普日瓦拉  
Pseudo-Dionysios Areopagita (六世紀) 偽狄奧尼修斯 ↗Dionysios Areopagita  
Ptolemaios (二世紀下半) 托勒密(希臘神學家)  
Ptolemy I (323-285) 托勒密一世(埃及國王)  
Pyrrhon of Elis (約 360-271) 皮洛亨/皮羅(希臘哲學家)  
Pythagoras of Samos (570-469) 畢達哥拉斯(希臘哲學家、數學家)

## Q R

Quasten, Johannes (1900-1987) 誇斯特恩  
Quesnel, Pasquier(Paschasius) (1634-1719) 凱內耳  
Quiñones, Francisco de (1475-1540) 基尼奧內斯  
Rad, Gerhard von (1901-1971) 拉德  
Rahner, Hugo (1900-1968) 許果·拉內  
Rahner, Karl (1904-1984) 拉內/卡爾·拉內  
Ramakrishna (1836-1886) 羅摩克裏希納(印度教修行者)  
Rāmānuja (1055-1137) 拉瑪努佳(印度吠檀多學派宗教學家)  
Ramón (Raymundo, Raymundus) de Peñafort (Raymond of Peñafort) (約 1175-1275) 拉蒙  
Ramsey, Ian Thomas (1915-1972) 拉姆西  
Ranke, Leopold von (1795-1886) 蘭克  
Ratzinger, Joseph (1927-) 拉青格/拉辛格(現任教宗本篤十六世 Benedictus XVI, 2005-)  
Rautenstrauch, Franz Stephan (1734-1785) 勞藤施特勞赫



Rayan, Samuel (1920-) 拉揚/萊恩(印度神學家)  
 Ray, Brahmim Rammohan (1772-1833) 拉伊  
 Raymundus de Peñafort (約 1175-1275) 拉蒙 ↗Ramón (Raymundo, Raymundus) de Peñafort  
 (Raymond of Peñafort)  
 Reimarus, Hermann Samuel (1694-1768) 賴馬魯斯  
 Reinhart, Lukas Friedrich (1623-1688) 萊恩哈特  
 Renan, Joseph Ernst (1823-1892) 勒南/雷南  
 Rendtorff, Rolf (1925-) 倫托夫  
 Ricci, Matteo (1552-1610) 利瑪竇  
 Richard de Saint-Victor (+1173) 理查 ↗Richard of Saint-Victor  
 Richard of Saint-Victor (+1173) 理查  
 Richter, Johann Paul Friedrich (Jean Paul) (1763-1825) 裏希特/裏希德  
 Ricoeur, Paul (1913-2005) 裏克爾/裏格爾  
 Ritschl, Albrecht Benjamin (1822-1889) 黎徹耳/黎徹爾/裏敕爾  
 Robert Bellarmine (1542-1621) 白拉敏/伯敏 ↗Bellarmino, Roberto  
 Robert de Sorbon (1201-1274) 羅貝爾  
 Robert of Molesme (約 1027-1111) 羅伯特  
 Roosevelt, Franklin Delano (1933-1945) 羅斯福(第 32 屆美國總統)  
 Rorty, Richard McKay (1931-2007) 羅爾底  
 Roscelin de Compiègne (Roscellinus Compendiensis) (約 1050-1125) 洛色林  
 Rosenzweig, Franz (1886-1929) 羅森茨威格  
 Rousseau, Jean Jacques (1712-1778) 盧梭  
 Rousselot, Pierre (1878-1915) 魯斯洛  
 Rublijv, Andrej (約 1360-1430) 魯布列夫  
 Rufinus (of Assisi, of Bologna) (+約 1192) 魯菲努斯  
 Rufinus of Aquileia (Tyrannius Rufinus) (345-410/411) 魯菲努斯  
 Ruggieri, Michele (1543-1607) 羅明堅  
 Rulla, Luigi M. (1922-) 盧拉  
 Rupert von Deutz (約 1076-1129) 魯珀特  
 Rußmeyer, Michael Christian (1686-1745) 魯斯邁爾  
 Russell, Bertrand Arthur William (1872- 1970) 羅素  
 Russell, Charles Taze (1852-1916) 羅素  
 Ruysbroeck (Ruisbroeck, Rusbroek), Jan van (1293-1381) 勒伊斯布魯克

## S

Sabatier, Louis-Auguste (1839-1901) 薩巴捷  
 Sabellius (約 + 220) 薩貝利烏斯/薩培裏  
 Sagan, Carl Edwar (1934-1996) 薩根/薩岡  
 Sägmüller, Johann Baptist (1860-1942) 塞格米勒  
 Sailer, Johann Michael (1751-1832) 賽勒  
 Saint-Simon, Henri de (1760-1825) 聖西蒙  
 Sainz, Fernando (1832-1895) 郭德剛  
 Sankara 或 Shankara 或 Sankaracharya (西元第八世紀，約 700-750) 山卡拉/香卡拉(印度哲學家)  
 Sartre, Jean-Paul (1905-1980) 薩特/沙特  
 Sasserath, Rainer (1696-1771) 薩瑟拉特

Satornil (約 100) 撒都爾尼  
Sattler, Benedike(Benedikte) (1728-1797) 沙特勒  
Saussure, Ferdinand de (1857-1913) 索敘爾  
Saux, Henri Le (1910-1973) 索亨利  
Savonarola, Girolamo (1452-1498) 薩沃納羅拉  
Scaramelli, Giovanni Battista (1687-1752) 斯卡拉梅利  
Schäfer, Bernhard (1841-1926) 舍費爾  
Schanz, Paul von (1841-1905) 山茨/尙茨  
Schäzler, Johannes Lorenz Constantin (1827-1880) 舍茨勒  
Scheeben, Matthias Josef (1835-1888) 舍本  
Scheler, Max Ferdinand (1874-1928) 謝勒/舍勒  
Schelkle, Karl-Hermann (1908-1988) 舍耳克勒/舍爾克勒  
Schell, Herman (1850-1906) 舍耳/舍爾  
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von (1775-1854) 謝林/舍林  
Schillebeecx, Edward Cornelis Florentius Alfons (1914-2009) 史勒貝克斯/施雷貝克斯  
Schiller, Ferdinand Canning Scott (1864-1937) 西勒  
Schlatter, Adolf (1852-1938) 施拉特  
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834) 施萊爾馬赫/士萊馬赫  
Schlette, Heinz Robert (1931-) 施萊德/史萊德  
Schlier, Heinrich Otto Ludwig Albin (1900-1978) 施利爾  
Schmaus, Michael (1897-1993) 施毛斯  
Schmemmann, Alexander (1921-1983) 施梅曼  
Schmid, Hans Heinrich (1937-) 施密德  
Schmidlin, Joseph (1876-1944) 施密德林  
Schmidt, Wilhelm (1868-1954) 施密特(聖言會)  
Schmidt, Wilhelm H. (1929-) 史米特；施密特  
Schnackenburg, Rudolf (1914-2002) 施納肯堡  
Schneider, Theodor (1930-) 施奈德  
Schoonenberg, Piet Johannes Albertus Maria (1911-1999) 斯洪嫩貝爾赫/蕭南伯  
Schopenhauer, Arthur (1788-1860) 叔本華/朔盆豪爾  
Schrader, Clemens (1820-1875) 施拉德爾  
Schüller, Bruno (1925-2007) 許勒爾  
Schwalm, Marie-Benoît (Salvador) (1866- 1908) 施瓦姆  
Schweitzer, Albert (1875-1965) 史懷哲  
Segundo, Juan Luis (1925-1996) 塞貢多/席昆度(烏拉圭解放神學家)  
Selvaggi, Filippo (1913-1995) 塞瓦基  
Selvaggio, Giulio Lorenzo (1728-1772) 塞耳瓦焦  
Selvaggi, Johann Salomo (1725-1791) 森勒爾  
Seneca, Lucius Annaeus (約西元前 4-西元後 65) 塞內加(古羅馬哲學家)  
Septimus Severus (193-211) 塞地木斯/塞普蒂米烏斯(迦太基帝國皇帝)  
Sergius (+638) 塞爾吉烏斯  
Servet (Seretus, Serveto), Michael (1511-1553) 瑟維特  
Severus of Antioch (約 465-538) 塞維魯斯  
Sextus Empiricus (約 200) 塞維都斯  
Siddhārtha Gautama (西元前 563-483) 悉達多喬答摩(釋迦牟尼佛)  
Sidgwick, Henry (1838-1900) 西傑維克/西奇威克  
Siger of Brabant (約 1235-1284) 西吉爾

- Sigismund (1411-1437) 西吉斯蒙德/西祺門(德王)  
 Silvester I (314-335) 西耳維斯特一世(教宗)  
 Silvester(Sylvester) of Ferrara, Francis (1474-1528) 西爾維斯特  
 Simeon, the New Theologian (949-1022) 西默盎(君士坦丁堡神學家、隱修士)  
 Simon, Richard (1638-1712) 西滿/西蒙  
 Simonet(Simonnet), Edmond (1662-1732) 西莫內  
 Simons, Menno (約 1496-1561) 門諾 ↗ Menno Simons  
 Siricius (384-399) 教宗西裏奇烏斯  
 Sixtus(Xystus) I (115-125) 教宗西克斯圖斯一世  
 Sixtus IV (1471-1484) 教宗西克斯圖斯四世  
 Sixtus V (1585-1590) 教宗西克斯圖斯五世  
 Smith, Joseph (1804-1844) 史密斯  
 Smyth(Smith), John (約 1554-1612) 史密斯  
 Sobrino, Antonio (+1622) 索布裏諾  
 Sobrino, Pastor Jon (1938-) 索布裏諾  
 Socinus, Faustus (1539-1604) 索西尼/蘇西尼  
 Söderblom, Lars Olof Jonathan (Nathan) (1866-1931) 瑟德布盧姆  
 Söhngen, Clemens Gottlieb (1892-1971) 澤恩根  
 Sōkratēs (約 469-399) 蘇格拉底  
 Sölle, Dorothee (1929-2003) 澤勒/蘇勒  
 Solovieff (Solovyov, Soloviev), Vladimir Sergyeovich (1853-1900) 索洛維耶夫  
 Sophronius (+ 560-638) 索弗洛尼烏(東正教會耶路撒冷宗主教)  
 Soter (166-175) 教宗索特爾  
 Soto, Domingo de (1495-1560/6) 道明·索托 ↗ Domingo (Dominicus) de Soto  
 Spalding, Johann Joachim (1714-1804) 斯帕耳丁  
 Spalding, Martin John (1810-1872) 斯波耳丁  
 Spencer, Herbert (1820-1903) 斯賓塞  
 Spener, Philipp Jakob (1635-1705) 施彭內爾  
 Spicq, Paul-Jean-Joseph-Bernard (1901- 1992) 斯皮克  
 Spinoza (Espinoza, Espinosa, de Espinoza ), Baruch (1632-1677) 斯賓諾莎/史賓諾莎  
 Sprenger, Jakob (約 1436-1495) 施普倫格  
 Stahl, Friedrich Julius (1802-1861) 史達耳/斯塔爾  
 Stalin, Joseph (1879-1953) 史達林  
 Stanley, David M. (1914-) 史丹利  
 Stapleton, Thomas (1535-1598) 斯特普爾頓  
 Starbuck, Edwin Diller (1866-1947) 斯達布克  
 Steiner, Rudolf (1861-1925) 施泰納  
 Stephen I (254-257) 教宗斯特凡努斯一世。 ↗ Stephanus  
 Stephen III(IV) (767-772) 教宗斯特凡努斯三世 ↗ Stephanus III。  
 Stephanus (254-257) 教宗斯特凡努斯一世  
 Stephanus III(IV) (767-772) 教宗斯特凡努斯三世  
 Stoeckle, Bernhard (1927-) 斯多克  
 Strabo, Walafrid(Wilfried) (約 808-849) 斯特拉博  
 Straub, Anton (1852-1931) 施特勞布  
 Strauß, David Friedrich (1808-1874) 施特勞斯  
 Streeter, Burnett Hillman (1874-1937) 斯特裏特  
 Suárez, Francisco de (1548-1619) 蘇亞雷斯

Suh Nam-Dong (1918-1984) 徐南東  
Sylvius, Franciscus(François Du Bois) (1581-1649) 西耳維於斯  
Symeon, the New Theologian (949-1022) 西默盎 ↗Simeon, the New Theologian

## T

Tacitus, Publius(Gaius) Cornelius (55-117) 泰西塔斯  
Tagore, Rabindranath (1861-1941) 泰戈爾(印度詩人)  
Tarasius of Constantinople (730-806) 特拉希奧(君士坦丁堡宗主教)  
Tatianus (二世紀) 塔提安(敘利亞護教者)  
Taylor, Alfred Edward (1869-1945) 泰勒  
Taylor, James Hudson (1832-1905) 泰勒  
Taylor, Jeremy (1613-1667) 泰勒  
Teilhard de Chardin, Marie-Joseph-Pierre (1881-1955) 德日進  
Temple, William (1881-1944) 坦普耳/坦普爾  
Tempier, Étienne (1210-1279) 當比哀  
Teresa, Mother; Agnés Gonxha Bojaxhiu (1910-1997) 德雷莎姆姆(印度)  
Teresa(Teresa de Cepeda y Ahumada) de Ávila (Teresa de Jesus) (1515-1582) 德肋撒/大德蘭  
Tertullianus, Quintus Septimius Florens (約 160-230) 德爾圖良/戴爾都良/特土良  
Thaddaeus of Suessa (十三世紀) 達陡/達德(蘇維撒)  
Thales of Miletus (約 624-545) 泰利斯(希臘哲學家生於小亞細亞米利都)  
Theagenes of Rhegium (西元前六世紀) 提亞進尼斯(希臘詩人)  
Theodora (842-856) 德奧朵拉(馬其頓王朝拜占廷皇帝之妻)  
Theodoret of Cyrhus(Cyrus) (約 393-466) 狄奧多萊/底奧篤雷/戴奧多雷(溪倫斯)  
Theodoros of Mopsuestia (約 350-428) 塞奧佐羅斯/戴奧多爾(莫蘇愛脫)  
Theodorus I (642-649) 教宗特奧多魯斯一世  
Theodorus II (897) 教宗特奧多魯斯二世  
Theodosius I (379-395) 狄奧多西一世(羅馬帝國皇帝)  
Theodosius II (408-450) 狄奧多西二世(羅馬帝國皇帝)  
Theophilus of Antioch (+約 181/188) 德敖斐羅(安提約基主教)  
Theophilus of Antioch (+約 181/188) 德敖斐羅(安提約基主教) ↗Theophilus of Antioch  
Theophrastus (322-288) 德奧夫拉斯多(希臘倫理學家)  
Thérèse(Martin) de Lisieux (Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face) (1873-1897) 德肋撒/  
小德蘭  
Thielicke, Helmut (1908-1986) 蒂利克/提利克  
Thomas à Jesu (Díaz Sanchez de Ávila) (1564-1627) 多瑪斯  
Thomas à Kempis (Thomas von Kempen, Thomas Hemerken) (約 1380-1471) 多瑪斯耿稗思  
Thomas Aquinas (約 1225-1274) 多瑪斯·阿奎那  
Thomas, M(adathiparampil) M(ammen) (1916-1996) 多瑪斯(印度新教神學家, WCC 總幹事)  
Thomasius, Gottfried (1802-1875) 多瑪修  
Thomassin d'Eynac, Louis de (1619-1695) 托馬森  
Thucydides (約 460-400) 修昔底德(希臘歷史學家)  
Thurneysen, Eduard (1888-1974) 圖爾奈森  
Tillich, Paul Johannes (1886-1965) 田立克/蒂利希  
Tillmann, Fritz (1874-1953) 蒂耳曼/蒂爾曼  
Tillotson, John Robert (1630-1694) 蒂洛森  
Timotheos (511-518) 弟茂德/提摩太 ↗Timothy

Timothy (511-518) 弟茂德/提摩太  
 Tindal, Matthew (約 1653-1733) 廷德耳/廷德爾  
 Torre, Edicio de la (1943-) 鐸雷  
 Torres González, Sergio (1929-) 投裏斯  
 Tournon, Charles-Thomas Maillard de (1668-1710) 圖爾農,鐸羅  
 Tracy, David (1939-) 特雷西  
 Tracy, Destutt de (1754-1836) 特雷西  
 Troeltsch, Ernst (1865-1923) 特勒耳奇/特勒爾奇  
 Treitschke, Heinrich von (1834-1896) 特賴奇克  
 Trotsky, Leon (1879-1940) 托洛斯基  
 Ticonius(Tychon, Tychonius) (+400 前) 蒂科尼烏斯  
 Tutu, Desmond Mpilo (1931-) 圖圖 (南非牧靈神學家、聖公會主教、1984 年諾貝爾和平獎得主)  
 Tyler, Miller George (1931-) 泰勒  
 Tyrrell, George (1861-1907) 提勒耳/提勒爾

## U V

Urban II (1088-1099) 教宗烏爾巴努斯二世 ↗Urbanus II  
 Urban VI (1378-1389) 教宗烏爾巴努斯六世 ↗Urbanus VI  
 Urban VIII (1623-1644) 教宗烏爾巴努斯八世 ↗Urbanus VIII  
 Urbanus II (1088-1099) 教宗烏爾巴努斯二世  
 Urbanus VI (1378-1389) 教宗烏爾巴努斯六世  
 Urbanus VIII (1623-1644) 教宗烏爾巴努斯八世  
 Urslberger, Johann August (1728-1806) 烏爾斯貝格爾  
 Ussher, James (1581-1656) 厄謝爾  
 Vahanian, Gabriel (1927-) 瓦哈尼安  
 Valencia (Valentia), Gregorio de (1549- 1603) 巴倫西亞  
 Valentinus (Valentin, Valentinian, Valentinus, Valentius) (二世紀) 瓦倫蒂努斯  
 Valerian II (257-258) 瓦萊裏亞努斯二世(羅馬皇帝) ↗Valerianus II  
 Valentinus (827) 教宗瓦倫蒂努斯  
 Valerianus II (257-258) 瓦萊裏亞努斯二世(羅馬皇帝)  
 Vanhoye, Albert (1923-) 萬諾瓦  
 Vanneste, Alfred (1922-) 華內斯德  
 Vázquez, Gabriel (1549-1604) 巴斯克斯  
 Ventura di Raulic, Gioacchino (1792-1861) 文都拉  
 Verrièle, Antoine (1866-1956) 韋裏耶  
 Vico, Giambattista (1668-1744) 維科  
 Victor I (189-199) 教宗維克托一世  
 Victor II (1055-1057) 教宗維克托二世  
 Victor III (1086-1087) 教宗維克托三世  
 Victor IV(1138) 教宗維克托四世(反教宗)  
 Vigilus (537-555) 教宗維吉利烏斯  
 Vigouroux, Fulcran Grégoire (1837-1915) 維古魯  
 Villote, Ruben James (1932-) 魏耀德  
 Vilmar, August Friedrich Christian (1800-1868) 維耳馬爾/維爾馬爾  
 Vincent Ferrer (約 1350-1419) 聖文森/聖味增德  
 Vincent of Lérins (+ 450 前) 文森提烏斯(樂林) ↗Vincentius of Lérins

Vincentius of Lérins (+ 450 前) 文森提烏斯(樂林)  
Visser't Hooft, Willem Adolf (1900-1985) 維瑟·胡夫特  
Vitoria, Francisco de (約 1483-1546) 比托裏亞  
Vives, Juan Luis (1492-1540) 比韋斯  
Vögtle, Anton (1910-1996) 弗格特勒  
Voltaire, François-Marie Arouet (1694-1778) 伏爾泰  
Vorgrimler, Herbert (1929-) 沃格利勒  
Vriezen, Theodorus Christiaan (1899-(1962)) 費理爭

## W

Wadding, Peter (1583-1644) 沃丁  
Wagner, Johannes (1908-1999) 瓦格納/華格納  
Waldenfels, Hans (1931-) 瓦耳登費耳斯  
Waldo(Vaudès), Pierre (1140-+1217/8) 瓦耳德斯  
Wallace, Alfred Russel (1823-1913) 華萊士  
Warfield, Benjamin Breckinridge (1851-1921) 沃菲耳德/沃菲爾德  
Warneck, Gustav (1834-1920) 瓦內克  
Weber, Max (Karl Emil Maximilian) (1864- 1920) 韋伯  
Weinrich, Harald (1927-) 溫瑞屈  
Weiß (Weiss), Albert Maria (1844-1925) 魏斯  
Weiß (Weiss), Johannes (1863-1914) 魏斯  
Wellhausen, Julius (1844-1918) 威耳豪森/威爾豪森  
Welte, Bernhard Joseph (1906-1983) 韋耳特/韋爾特  
Welte, Paul Heribert (1930-) 溫保祿  
Werner, Karl (1821-1888) 維爾納  
Werner, Martin (1887-1964) 維爾納  
Wesley, Charles (1707-1788) 衛斯理/衛斯利  
Wesley, John (1703-1791) 衛斯理/衛斯利  
Westermann, Claus (1909-2000) 韋斯特曼  
Westermarck, Edward Alexander (1862-1939) 衛斯德馬克/韋斯特馬克  
Wette, Wilhelm Martin Leberecht Leberecht de (1780-1849) 韋特  
White, Ellen Gould (1827-1915) 懷特  
White, Joseph Blanco (1775-1841) 懷特  
White, Lynn Townsend (1907-1987) 懷特  
Whitehead, Alfred North (1861-1947) 懷特海/懷德海  
Wilfred, Felix (1948-) 威耳弗雷德(印度神學家、天主教司鐸)  
Wilhelm of Auvergne (約 1180-1249) 威廉/紀堯姆 ↗Guillaume d'Auvergne  
Wilhelm of Auxerre (+1231) 威廉/紀堯姆 ↗Guillaume d'Auxerre  
Willebrands, Johannes Gerardus Maria (1909-2006) 維勒布蘭德斯  
William of Moerbeke (約 1215-1286) 威廉  
Williams, Roger (約 1603/4-1683) 威廉斯  
Wilmore, Gayraud Stephen (1921-) 維耳莫爾/維爾莫爾  
Wittgenstein, Ludwig Joseph Johann (1889-1951) 維根斯坦/維特根斯坦/維特根施泰因  
Wolff(Wolf), Christian von (1679-1754) 沃耳夫/沃爾夫/伏爾夫  
Wrede, William (Georg Friedrich Eduard) (1859-1906) 弗雷德  
Wright, George Ernest (1909-1974) 賴特/萊特

Wulf, Friedrich (1908-1990) 武耳夫,武爾夫  
 Wulf, Maurice de (1876-1947) 烏爾夫  
 Wundt, Wilhelm Maximilian (1832-1920) 馮德  
 Wutz, Franz Xaver (1882-1938) 武爾茨  
 Wycliffe(Wicklif, Wiklif, Wiclef, Wiklef, Wyclyf, Wykliffe), John (約 1320-1384) 威克利夫  
 Wylie, Alexander (1815-1887) 偉烈亞力  
 Wyttenbach, David Samuel Daniel (1706- 1779) 維滕巴赫

## XYZ

Xanthopulos, Nikephoros Kallistos (約 1256-1328 前) 克森索普洛斯  
 Xavier, Francis (1506-1552) 方濟沙勿略  
 Xenocrates (396/5-314/3) 色諾克拉底(希臘哲學家、數學家)  
 Xenophanes (約 570-475) 色諾芬尼(希臘哲學家、詩人)  
 Xiberta, Barolomé Maria (Baudilio) (1897- 1967) 希貝爾達  
 Yannaros (Yannaras), Christos (1935-) 揚納羅斯  
 Ysambert (Isambert), Nicolas (1569-1642) 伊桑貝爾  
 Yun Chi-Ho (1864-1945) 尹致昊  
 Zabarella(de Zabarellis), Francesco (1360- 1417) 紮巴勒拉  
 Zeno of Citium (約 336-264) 芝諾(季蒂昂)(希臘哲學家、斯多亞學派創始者)  
 Zeno of Elea (約 490-430) 芝諾(埃來阿)(希臘數學家、微積分發明者)  
 Zeno of Verona (約 +371) 芝諾(費若納)(義大利聖人)  
 Zimmer, Patritius Benedikt (1752-1820) 齊默爾  
 Zimmerli, Walther (1907-1983) 齊默利  
 Zimmermann, Heinrich (1915-1980) 齊默爾曼  
 Zinzendorf, Nicholas Ludwig von (1700- 1760) 青岑多夫  
 Zoroaster (約西元前第六世紀) 瑣羅亞斯德  
 Zosimos (417-418) 教宗佐西莫斯  
 Zosimus (417-418) 教宗佐西莫斯 / Zosimos  
 Zsamar, Eugene (1904-1974) 馬駿聲  
 Zwingli, Huldrych (Ulrich, Huldreich) (1484- 1531) 茨溫格利/茨溫利/慈運理

## 中國學者

于斌樞機主教 Yu Bin (Yupin), Paul (字冠五，號希嶽，後改爲野聲) (1901-1978) (第二位華人樞機主教，輔仁大學校長)  
 孔子 Kong Zi, Confucius (名丘、字仲尼) (551-479) (春秋末期思想家、教育家，儒家學派創始人)  
 方東美 Fang Dong-mei (1899-1977) (中國現代思想家，當代新儒學的代表人物)  
 方豪 Fang Hao, Maurus (1910-1980)  
 毛澤東 Mao Ze-dong (1893-1976) (中國共產黨領導者，創始人)  
 王哲 Wang Zhe (重陽真人) (1112-1170) (中國金代道士、全真道創始人)  
 王守仁 Wang Shou-ren (字伯安，號陽明，諡文成)(1472-1528/9) (明代哲學家)  
 王憲治 Wang Xian-zhi (1941-1996) (台灣神學家)  
 司馬遷 Si Ma-Qian (字子長) (145-85) (西漢史學家、文學家)  
 弘忍 Hong Ren (602-675) (唐代高僧，禪宗第五祖)  
 田耕莘 Tien Geng-xin, Thomas (1890-1967) (第一位出身亞洲的樞機主教)

- 列禦寇 Lie Yu-kou (人稱：列子)(約西元前 + 500) (春秋鄭國人，道家學派的先驅者)  
成世光 Cheng Shi-guang, Paul (1915-) (嘉義教區榮休主教)  
朱熹 Zhu Xi (字元晦、仲晦，號晦庵) (1130-1200) (南宋哲學家)  
房志榮(Fang, Markus 1926-)(耶穌會會士)  
牟宗三 Mou Zong-San (1909-1995) (中國現代思想家，當代新儒學的代表人物)  
行思 Xing Si (+704) (禪宗六祖惠能的弟子)  
宋泉盛 Song Quan-sheng (1929-) (基督教長老會牧師，台灣神學家)  
李純娟 Li Chun-Juan, Agnes (1941-) (聖功修女會修女)  
李啓人 Li Qi-ren (廿世紀) (高等法院庭長，1943 年與濟南代牧區主教楊恩賚合譯第一本天主教會法典)  
李善修 Li Shan-xiu (1914-) (中國神學家)  
李翱 Li Ao (774-836) (唐朝儒家思想學者)  
卓新平 Zhuo Xin-ping (1955-) (中國社科院世界宗教所所長、基督教研究中心主任)  
周敦頤 Zhou Dun-yi (1017-1073) (宋代哲學家、理學的奠基者)  
孟軻(孟子) Meng Ke (約 371-289) (戰國時代思想家、儒家思想的主要代表之一)  
明治天皇(睦仁) (1867-1912) (日本天皇)  
東漢桓帝(劉志 Liu Zhi) (146-167) (東漢皇帝)  
東漢靈帝(劉宏 Liu Hong) (168-189) (東漢皇帝)  
施省三 Shi Xing-san (1926-) (天主教司鐸)  
胡適(嗣糜) Hu Shi (字希疆，後改名胡適，字適之) (1891-1962) (中國哲學家，新文化運動的領袖之一)  
唐君毅 Tang Jun-yi (1909-1978) (當代新儒學的代表人物)  
神秀 Shen Xiu (約 606-706) (唐代僧人、禪宗北宗創始人)  
荀子 Xun Zi (名況、字卿) (約 298-238) (戰國末思想家)  
乾隆(愛新覺羅弘曆) Qian Long (1736-1796) (清朝第四任皇帝高宗乾隆)  
康熙(愛新覺羅玄燁) Kang Xi (1622-1722) (清朝第二任皇帝聖祖康熙)  
張角 Zhang Jiao (+184) (東漢道士，自創太平道，領導「黃巾之亂」)  
張春申 Zhang Chun-shen, Aloysius (1929-) (耶穌會會士)  
張陵(道陵) Zhang Dao-ling (字輔漢) (34-156) (東漢順帝時道士，自創五斗米道，後人敬為張天師)  
張載 Zhang Zai (字子厚) (1020-1077) (北宋哲學家，理學創始人之一)  
梁武帝(蕭衍) Xiao Yan (520-527) (南朝梁代開國皇帝)  
梁漱溟(煥鼎) Liang Su-ming (字壽銘) (1893-1988) (中國現代思想家，當代新儒學的代表人物)  
淮南子(劉安) Liu An (179-122) (西漢思想家)  
莊周(莊子) Zhuang Zhou (字子休) (約 369-286) (戰國時代思想家、哲學家)  
陸九淵 Lu Jiu-yuan (字子靜，人稱象山先生) (1139-1193) (南宋理學家，心學創始人)  
程頤 Cheng Ying (字正叔，人稱伊川先生) (1033-1107) (北宋思想家，理學創立者之一)  
程顥 Cheng Hao (字伯淳，號明道，人稱明道先生) (1032-1085) (北宋思想家，理學奠基者)  
菩提達摩 Bodhidharma (原名：菩提多羅，南天竺婆羅門人) (約+530) (南北朝後期，渡海來中國為禪宗之初祖)  
項退結 Xiang Tui-jie, Thaddäus (1923-2004) (中國當代哲學家)  
馮友蘭 Feng You-lan (字芝生) (1895-1990) (中國當代哲學家)  
黃伯和 Huang Bo-he (1951-) (台灣長老會牧師，台灣神學創始人之一)  
黃彰輝 Huang Zhang-hui (1914-1988) (台灣長老會牧師，台灣神學創始人之一)  
楊廷筠 Yang Ting-yun (1557-1627) (明末官員，被稱為中國天主教「三大柱石」之一)  
董仲舒 Dong Zhong-shu (179-104) (西漢思想家、經學大師)  
道信 Dao Xin (俗姓司馬) (580-651) (隋唐高僧，佛教禪宗四祖)



- 熊十力 Xiong Shi-li (名繼智，號子真，晚號漆園老人) (1885-1968) (中國思想家，哲學家，新儒學開山祖師)
- 趙賓賓 Zhao Bin-shi (1911-) (天主教神父)
- 慧能 Hui Neng (638-713) (唐代僧人，禪宗六祖)
- 韓愈 Han Yu (字退之) (768-824) (唐代文學家，哲學家)
- 懷讓 Huai Rang (677-744) (慧能五大弟子之一)
- 羅文藻 Luo Wen-zao (1615-1691) (南京教區代牧主教，國籍道明會士。曾對中國「祭祖敬孔」問題做過深入的研究)
- 羅光總主教 Luo Guang (字焯炤) (1911-2004) (天主教哲學家，臺北教區總主教，輔仁大學校長)
- 嚴復 Yan Fu (名傳初、宗光，字又陵，晚年號愈野老人) (1853-1921) (中國近代思想家，文學家)

國家圖書館出版品預行編目資料

神學辭典／輔仁神學著作編譯會 — 增修版 —

台北市：光啓文化，2012. 08〔民 101〕

面； 公分

ISBN 978-957-546-728-9（精裝）

1.神學 2.詞典

242.041

101010811

# 神學辭典

1996年06月初版

2012年08月增修版

◎版權所有·翻版必究◎

編輯：輔仁神學著作編譯會  
出版者：光啓文化事業  
地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟  
電話：(02) 2740 2022  
傳真：(02) 2740 1314  
郵政劃撥：0768999-1（戶名：光啓文化事業）  
發行人：胡國楨  
E-mail：kcg@kcg.org.tw  
網址：http://www.kcg.org.tw  
承印者：永望文化事業有限公司  
地址：台北市師大路170號3樓之3  
電話：(02) 2367 3627  
定價：2500元  
特價：1950元（本書承蒙輔仁聖博敏神學院助印）

光啓書號 107089

ISBN 978-957-546-728-9

\* 本書如遇缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換 \*

## 《神學辭典》簡介

1996年輔仁神學著作編譯會，將基督宗教的思想綜合性地、透過我們自己的手，以我們自己所懂的方法，介紹給使用中文的神學生、牧靈工作者及一般知識分子。集合了26位在天主教和基督新教工作的神哲學專家，編著一本《神學辭典》。

後因第二版的絕版，本編議會決定下功夫徹底整理、增編《神學辭典》的內容及加入新的參考資料及書籍。本編輯小組依據《基督宗教—外語漢語神學詞語彙編》、《公教會之信仰與倫理教義選集》(Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum) (DH Denzinger-Hünemann)；以及Google圖書搜尋、哈佛大學圖書館藏、輔仁大學圖書館之館藏圖書，增補新出版的神學、哲學參考書籍。直至2012年有新的《神學辭典》出版，期盼能對神學生及神學研究者，有所裨益。

ISBN 978-957-546-728-9



9 789575 467289

光啓書號 107089 定價 1950元

 光啟文化事業  
Kuangchi Cultural Group