

「贖罪券」跌倒，「大赦」中站起

郭偉基

1. 選題

今次筆者獲邀在《神思》撰文以記念「宗教改革五百周年」¹，編輯並沒有擬定任何題目，而是讓筆者自由定題。一想起五百年前的分裂（羅馬天主教跟基督新教），筆者第一個感受是非常感慨！為耶穌痛心與難過！祂似乎早有料到這個分裂的發生，故此在祂臨別贈言中最後一段再三叮囑宗徒們：「願眾人合而為一。」（若 17:1-25）過去為修補這個裂痕，雙方（羅馬天主教及基督新教）彼此透過宗教交談（Colloquy）的努力，嘗試達成某些共識，但可惜的是一一告吹。一個中原因既複雜又曲折，不是三言兩語便能交待清楚。交談既然不成，合一更是妄想。然直到二十世紀初，情況有所轉機，兩位聖公會牧師提出的合一祈禱周（1908），World Council of Churches 的工作（1937 及 1948）以及天主教梵蒂岡第二次大公會議（1962-1965）的完結，徹底改變過去彼此的冷漠和孤立。合一的議題開始走上軌道，經過四十多年的耐心交談，在 1999 年 10 月 31 日，羅馬天主教和世界信義宗聯會（Lutheran World Federation）簽署了《有關「成義/稱義」教義的聯合聲明》（*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*）。而在 2006 年 7 月 23 日，世界循道衛理宗協會（The World Methodist Council），並與羅馬天主教和世界信義宗聯會共同簽署三方承認的 *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*，樹立了三個教會在合一對話上的里程碑。至今，羅馬天主教與基督新

¹ 宗教改革五百周年是從馬丁路德於 1517 年 10 月 31 日在 Wittenberg Castle Church 門外貼上「九十五條論綱」（95 Thesis）距至今 2017 年 10 月 31 日為算。

教又走在一起共同記念「宗教改革五百周年」，在教會歷史上又是一個新里程碑。

2017 年 2 月中，筆者從友人發來一篇文章「論贖罪券的錯譯」²。文中作者指出在基督新教圈子中，所翻譯的「贖罪券」是錯譯，因着這個錯譯使信徒混淆了罪與罰，期望華人基督新教的圈子不要再使用「贖罪券」而提議另一可能較合適的「大赦證明書」，而天主教要理卻譯為「大赦」。筆者閱畢全文，有感於除錯譯外，對「大赦」的歷史發展實需一個更詳盡的剖析，好讓兩教會的信眾掌握正確的理解，從而把雙方的距離拉近，冀望為合一盡一點綿力。故此，筆者將這次的題目定為「『贖罪券』跌倒，『大赦中』站起」，副題為「從教會歷史角度還原「大赦」的本意」。既然基督新教的朋友錯譯了「贖罪券」（Indulgence），而羅馬天主教在宗教改革前也濫用「大赦」（Indulgence）至極點，筆者就期望借用歷史的角度正本清源，讓雙方在同一點上跌倒而分離，卻可在同一點上攜手站起來。

當然，在神學及信理範疇內，「贖罪券」或「大赦」（Indulgence）只是一個小題目，要拉近雙方距離還得靠其它更深遠和重大的神學論述（如因信稱義/成義、聖事的不同理解、聖職、禮儀、聖經等等）獲得共識。這些論述都需要慢慢透過耐心的交談才可達致合一。

2. 「大赦」（Indulgence）的歷史沿革

2 羅秉祥，〈五百年後，華人教會知道馬丁路德當年反對的是甚麼嗎？——論「贖罪券」的錯譯〉，《時代論壇》2017 年 1 月 27 日。可參閱以下網址 http://christiantimes.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=97996&Pid=6&Version=0&Cid=150&Charset=big5_hkscs（2017 年 2 月 4 日取）

有鑒於基督新教的朋友對 *Indulgence* 這個字常有誤解。³ *Indulgence* 有兩個中譯法；天主教把它譯為「大赦」而基督新教常譯為「贖罪券」。為何會有兩種不同譯法呢？這不得不要從教會歷史的角度看看「大赦」（*Indulgence*）的歷史發展，直至十六世紀所引起一場改革運動。

2.1 宗徒時代

從宗徒時代開始，聖保祿曾面對一個在格林多教會中犯了亂倫的信友，他首先命令將他排除團體以外（*excommunication*）⁴，後來，這人真心悔改了。故此，聖保祿這樣說：「……如果有人使人憂苦，他不是使我憂苦，而是使你們眾人，至少使一部分，免得我說得過火。這樣的人，受了你們大多數人的譴責，已足夠了；你們寬恕勸慰他，反倒更好，免得他一時為過度的憂苦所吞噬。為此，我勸告你們對他再建起愛情來，其實，也正是為此我纔寫了那信，為要考驗你們，看你們是否在一件事上都服從命令。你們寬恕誰什麼，我也寬恕，因為我所寬恕的——如果我曾寬恕過什麼——是為你們的緣故，當着基督的面而寬恕。」（格後 2:5-10）聖保祿

3 「大赦」（*Indulgence*）其字根來自拉丁文 *Indulgentia*，原意就是仁慈或恩賜或恩惠。在後古典時期的拉丁文中，它所指是稅務或債務的減免。在羅馬法典及拉丁文聖經中的舊約（依 61:1-2），它被採用來表達從監獄中免除罪罰或獲得釋放。在神學的用語上，它首要的含意是天主的仁慈和慈愛，但在這裡使用卻有特別的含意：「大赦」（*Indulgence*）是在『罪過已蒙赦免』後，因罪過而當受的暫罰，也在天主前獲得寬赦。按照指定的條件，準備妥當的信友，通過教會的行動，獲得暫罰的赦免。教會是救恩的分施者，藉著自己的權力，分施並應用基督及諸聖的補贖寶庫。」（天主教教理第 1471 條）在過去，「大赦」的拉丁文（*Indulgentia*）一詞有幾個同義詞可使用，它們是 *PAX*（平安），*REMISSIO*（除免），或 *DONATIO*（贈與）。

4 *Excommunication*（拉丁語：*Excommunicatio*），其字面意思是斷絕來往，將某人排除團體以外，在教會內使用時又可謂「逐出教會」或將此人與教會隔離。羅馬天主教會的稱法是「絕罰」。隔離的目的是讓罪人有時間靜思、懺悔、改過和作相稱的補贖，同時教會也以代禱的方式為他懇求天主寬恕的恩寵，讓他早日重返教會，與教會和好。

先將罪人束縛起來，即排除他在團體以外，現在他運用權力，「當著基督的面」將他寬恕及釋放，讓他重返團體。這是一個例子說明罪人與教會團體的修和（**Reconciliation**）。此外，聖保祿基於自身對基督的個人信仰經驗，深信耶穌基督的教會是祂奧妙的身體；這身體中各肢體彼此緊密連繫，每個肢體都能為整個身體的福祉（**well-being**）有所貢獻，特別那些體衰或患病或長期痛苦的弟兄姊妹。他曾說過：「……如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的；……」（哥 1:2）當然，這種說法並不是說基督的苦難還未完滿或不足，也不是說耶穌所完成的救贖工程還有任何遺漏。那些懷着信德成為這身體的肢體成員已分享這救恩的奧跡。「……若是一個肢體受苦，所有的肢體都一同受苦；若是一個肢體蒙受尊榮，所有的若肢體都一同歡樂。你們便是基督的身體，各自都是肢體。」（格後 12:26-27）他稱教會是一個身體，肢體之間是彼此交流和互相往來（**communication**）。一個肢體若生病或失足犯罪，其他的肢體理應伸手援助，促使它早日恢復健康或獲罪赦而重返團體。這些要素在往後教會的生活實踐中仍保存下來，因着不同處境和時代而有所變遷。

2.2 教父時代

在教父時代，亞歷山大的克肋孟（**Clement of Alexandria**, 150-215）⁵ 保持着聖保祿的教訓，在他處身的時代為我們提供一份寶貴的傳統：「聖若望宗徒在厄弗所時不單為一個賊幫的首領以代禱去懇求，他還更用更長的禁食去爭取他。」（*Quis dives*

5 亞歷山大的克肋孟是神學家又是早期教父，亞歷山大學派的代表人物。為了跟同名的教宗克肋孟一世有所區分，而常被稱為亞歷山大的克肋孟。

salvetur, 42,1-15)。在隨後過多世紀，具備社會性質的公開補贖（Public Penance）說明一個事實：教會並沒有遺棄這些懺悔者（penitents），任讓他們靠自己的努力去根除他們已公開的罪過。相反，在他們告明罪過和等待主教去宣告他們可與團體修和之前，教會不時為他們提供協助。戴都良（Tertullian, 160-220）強調這種公開補贖的集體性質，即當肢體中一個成員在痛苦或哀鳴時，身體又豈能喜樂；相反，整個身體同樣受苦兼且必須一同治療這個肢體。（*De Paenitentia*, 10）此外，他也講述在迦太基的教會有公開告罪（formal confession，希臘文為 *Exhomologesis*）的習慣。當時對犯嚴重罪行（背教、姦淫或謀殺）的罪人有這樣的描述：「罪人首要被隔離，穿上苦衣，坐在灰土中；禁食及祈禱；以眼淚痛悔己罪；五體投地俯伏在教會的長老（Elders）前；跪在整個團體前；罪人懇求他們為他代禱，可早日重返團體，與教會修和。」（*De Paenitentia*, 09）至於確切的程序和補贖時間則未有詳盡紀錄。而同一時期，羅馬教會也有相似的習慣。（Eusebius, *Church History*, 5,28,12）另外，一些早期的基督徒作品也確認有公開告罪（public confession）但卻沒有詳細的程序。（雅 5:16；*Didache* 4:14；14,1f；*Barn.* 6,2）

在這治癒的過程中，特別在教難時期，跌倒的基督徒（lapsed）渴望教會重新接納他們，不要永遠拒絕他們於教會之外。於是，為了獲得嚴厲補贖的寬減，有些罪人跑到那些「堅守信仰者」（Confessor）⁶ 面前，懇求他們代為書寫「和平之信」

6 「堅守信仰者」（Confessor）即是在教難中被捕而準備殉道的主教或神父或信友，他們在等待處決時卻不知為何可獲得釋放，免了死刑。雖則他們失去為基督殉道的機會，但當他們回到自己所屬的信仰團體時，他們受到莫大的尊重和崇敬。

(*libellus pacis*)⁷ 或類似大赦求情信 (letter of indulgence)。他們拿着這求情信便向當地主教求情。主教看過這封書信後，因着考慮「堅守信仰者」曾受的苦難及他們的推薦，赦免悔罪者的罪過及按恰當的方法寬減罪罰。其結果是罪人所規定的公開補贖時間會縮短，他也將會獲得快些與團體和好。由此，向那些「堅守信仰者」懇求求情信和代禱漸漸成為一個習慣。戴都良曾提及此種求情的情況：「有些跌倒者由於未有這「和平之信」，便按習慣前往獄中向「堅守信仰者」乞求一書。因此，你也應當擁有、珍愛及保存一封，或許好能給與那些跌倒者。」 (*To the martyrs*, 1)

不過，這種求情也會有濫用的情況，在聖西彼廉 (St. Cyprian, 約 200-258) 時代，異端者 Novatian 一方面斷然否定任何跌倒者 (lapsed) 重返教會的可能性，而另一方面 Felicissimus 却主張這些悔罪者不需任何補贖即可重返教會。聖西彼廉處在這兩者之間，採取中庸之道，堅持悔罪者應當實踐及滿全某些公開補贖才可重返教會。然而，他對求情信的濫用作出批評，特別是由「堅守信仰者」取得的求情信，將受眾的名字留白，然後才填上有需要的人的名字。聖西彼廉曾向他們作出謹慎的提醒：「你應當填上你認為可賜給平安的那位受眾的名字。」 (*Epistle 15*) 聖西彼廉雖然責難這種求情信的濫用，但他不願一起取消這種求情。⁸ 另一方面，他也承認這些「堅守信仰者」的價值：「為那些從「堅守信仰者」獲得求情信及幫助之罪人，他們在主面前可獲得罪的緩解。假若他們患病或有生命危險時，他們只需向「堅守信仰

7 *Libellus pacis* 字面的意思是「和平之信」。其含意是當罪人將此信遞給當地主教，主教考慮此信後，便酌情對罪人的罪罰寬減。因此，罪人獲得教會寬免後重返團體，他們便可再次領受聖體 (communion)；這領聖體的行動具體地表達了全面的共融 (full communion)。而每次領受聖體前，團體彼此間必定行平安禮，因而得名「和平之書」。

8 St. Cyprian, *Epistle 45* ; cf. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3:516

者」告罪及接受覆手，縱使他們要離開世界回到主的身邊，他們也可獲得「堅守信仰者」給與的平安。」（*Epistle 13*）因此，聖西彼廉相信「堅守信仰者」的功德（merit）能透過「替代別人的補贖」原則（vicarious satisfaction）⁹分施到那些軟弱的基督徒，且這些補贖（penance/satisfaction）在天主及教會眼中可蒙接納。除他對濫用的情況有所批評外，還有戴都良。當他離開大公教會加入蒙丹派（Montanism）後，他強烈攻擊這些求情信，這些攻擊的行動反證當時求情信的流行和濫發。在他所寫的書（*De Pudicitia*）的第一部份，他攻擊教宗太過寬鬆，隨便給與犯姦淫者赦免和補贖。在書中的最後部份，他投訴這釋放的權力也賜給「堅守信仰者」來執行，他們不可再這樣作，他們應煉淨他們因此而犯的罪過。他還抱怨說：「你們（即堅守信仰者）油燈上的油這麼少，怎夠我和你用呢？」（*De Pudicitia*, 22）

當教難過後，嚴謹的悔罪及補贖規定（penitential penance）仍是持續，但使用時已有所寬鬆。聖西彼廉在教難時強調嚴謹的補贖，但教難後他曾被指責對此有所減輕。為此，他這樣回答：「在教難時，嚴謹是必須的，這不單激勵信眾作好悔改的補贖，也為激發他們思念殉道的光榮。但當教會回復昇平時，為避免悔罪者陷入絕望及走向異教徒的生活，寬鬆是有必要的。」（*Epistle 52*）在隨後不同地區的會議中，（如 314 年 Ancyra 會議；320 年 Laodicea 會議；325 年 Nicaea 會議及 330 年 Arles 會議）寬減的措施漸漸變得普通，特別為那些患病或接近死亡的信

⁹ 「替代別人的補贖」原則（Principle of vicarious satisfaction）指出每個正義的人所作的任何一個善行擁有雙重價值：功德（merit）價值及補贖（satisfaction）或抵償（expiation）價值。功德是個人的，因此不能轉移，但補贖却可切合於他人。正如聖保祿寫給哥羅森人提及：「如今我在為你們受苦，反覺高興，因為這樣我可在我的肉身上，為基督的身體——教會，補充基督的苦難所欠缺的。」（哥 1:24）

眾 (Eusebius Amort, *Historia*, 28)¹⁰。在 380 年，尼撒的聖額我略 (St. Gregory of Nyssa) 曾致書給 Letojum 提及：「為那些悔罪者真心誠意去實踐補贖的，他們的補贖可以寬減。」(can. xviii; cf. can. vi, viii, ix, xi, xiii, xix) 在同樣的精神下，聖巴西略 (St. Basil, 330-379) 在 379 年對不同的過失定下更寬減的補贖，他界定以下的原則：「在所有個案中，我們當衡量不單是期限，更多的是罪人們在履行補贖的態度。」(*Ep. Ad Amphilochium*, c.lxxxiv) 在聖巴西略書信中，曾對不同程度的悔罪者有以下詳細的描述。「……誰人跟自己的姊妹有染，他應被禁止進入祈禱之所 (即聖堂)，直至他已放棄這種不潔和邪惡的行為。當他對自己的罪惡產生恐懼感時，應當讓他站在聖堂以外哭泣三年，而且，他要向一切進入聖堂的人懇求他們為他代禱，為他獻上禱告。這樣三年後，才讓他再用三年時間獨自聆聽聖經，不得參與團體的聆聽聖經和訓導，也不准他參與團體的祈禱。之後，如他含淚懷有極大謙卑和懺悔之心前來跪在主前，就讓他以三年的時間用這樣的心跪下。如是這，當他確有悔改的果實時，就讓他在第十年參與信眾的祈禱但不可參與祭獻 (即感恩祭中領受聖體部份)，要讓他用兩年時間這樣站着禱告，直到那時才可讓他參與祭獻及領受聖體。」¹¹ 這篇書信反映出當時卡柏多奇亞 (Cappadocia) 地區的教會已經定下為罪人悔改的正規程序。

從聖巴西略的書信所描述，初期教會在歷史上曾出現另一種赦免罪過的形式，它界乎給與大赦 (granting of indulgence) 與修和聖事獲罪赦 (sacramental absolution) 之間，名為「罪人的隆重

10 Eusebius Amort (1692-1775) 是一位德國天主教神學家。他有一本大赦的著作，內容講述大赦的來源、發展、價值和效果 (*De origine, progressu, valore, et fructu Indulgentiorum*)。

11 St. Basil, Ep.217

修和禮」(solemn reconciliation of penitents)。它的做法是在四旬期開始時¹²，罪人們公開獲得司鐸在修和聖事中的罪赦；司鐸據法典規定給與他們指定的補贖，並待他們做妥後，在聖周四(Maundy Thursday)主教以覆手公開接納他們與教會修和，並歡迎他們重新加入團體，及後，他們便可領受聖體聖事。這個「罪人的隆重修和禮」一直沿用至第七及第八世紀。坎特伯里的西多奧總主教(Theodore of Canterbury, 602-690)¹³的修和禮規(Penitential)中定明，這隆重修和禮只可由主教主持。雖然在某些情況下，主教可委派一名司鐸為這目的代他執行此職務。(lib. I, xiii)正如Pseudo-Apostolic Constitution¹⁴所指明：這修和禮的效果是讓罪人們恢復領洗後所獲得純潔的狀態，及免受任何的罪罰。(lib, II, c. xii)與此同時，覆手具有洗禮時同樣的效果。¹⁵

在第五世紀末，Caesarius of Arles (470-542)曾描述以下情景：在公開補贖的禮儀中，懺悔的罪人懇求團體為他們祈禱。他這樣寫道：「我相信，罪人面對他自己的重罪(grave sin)應當明白他本人沒有足夠力量去洗淨，他懇求整個團體的幫助。」¹⁶而在第五及六世紀，在英國凱爾特隱修院(Celtic Monastery)的會規(Rule)中曾建立一種罰則習俗，將犯那樣的過失(fault)訂下那樣的刑罰。後來的凱爾特教會(Celtic Church)將這種罰則習俗定為標準，建立兩者(犯某特定的罪過與相稱補贖)緊密的連

12 四旬期解四十天，仿效耶穌在曠野四十天四十夜守齋克己，抗拒魔鬼的試探之時期。

13 坎特伯里的西多奧(Theodore of Canterbury, 602-690)是整個英國教會第七任的坎特伯里總主教。他出生於小亞細亞的塔爾索(Tarsus of Asia Minor)，在668年被教宗St. Vitalian 祝聖為主教，一年後被派遣前往坎特伯里成為當地的主教。

14 Pseudo-Apostolic Constitution 是一本第四世紀的教會文集共有八本書。內容有關崇拜、教義、基督徒應守的紀律，其用意為神職人員當作指導信友的手冊。

15 cf. Palmieri, *De Poenitentia*, Rome, 1879, p.459 sq.

16 Caesarius of Arles, *Sermon* 261; cf. *Patrologia Latina* 39:2227.

繫。聽告罪的司鐸人手一本「補贖指南」(*Penitential Tariff*)。其後，英國的教會繼承這種習俗並結合坎特伯里的西多奧(Theodore of Canterbury)的實踐經驗，在當中發現一個難題：一個犯了重罪的懺悔者因補贖太長，以致他未能在逝世前完成所指定的補贖。面對這個難題，英國教會按需要修定這種罰則習俗。在「補贖指南」所定的嚴厲補贖中，部份或全部可用祈禱、守齋或施捨去代替。這種代替(commutation)的作用廣意來說是一個「大赦」，但在某程度上寬減了所規定的補贖。它可說是「替代補贖」(Substitute Penance)但並非是為獲得「大赦」的條件。

2.3 中世紀時期

從第七世紀起，來自愛爾蘭及英國的古老悔改及補贖規定(ancient penitentials)引入歐洲大陸。雖然這些規定一般嚴謹，但某些情況也容許寬鬆。例如 St. Cumian 在其書 *Penitential* 中第五章對搶劫罪有這樣的描述：「任何人犯有盜竊罪應當接受七年的補贖或司鐸認為適合的年期，他必須要跟失竊的物主認罪修和，且要補償合理的損失。他做妥這些之後，可考慮寬減刑期。但如他不願意或無能力滿足上述要求的條件，則他必定做妥規定的補贖。」¹⁷

在隨後幾個世紀(第八至第十二世紀)，法典所規定的罪罰已逐漸由較輕的罪罰所替代。例如，在約克總主教 Egbert (Egbert of York, 733-766 在任)的修和禮規(*Penitential*)中這樣寫道：「誰能履行按法典所定的罪罰去做，非常好；誰不能履行，我們藉天主的仁慈給他建議：原定一天禁食(麵包和水)，他可屈膝跪着唸五十篇聖詠或如不能屈膝則唸七十篇。但如他不懂唸聖詠又不能

¹⁷ cf. Moran, *Essays on the Early Irish Church*, Dublin, 1864, p.259.

守齋，原定一年的守齋，可以用以下替代：施捨二十六錢幣（*solidi*），每週選一天守齋至中午；另選一天守齋至晚禱時間；在連續三年內的四旬期給與他收入的一半作施捨。」用唸聖詠作替代或以施捨代替部份守齋這方式也在 807 年的愛爾蘭會議（*Irish Synod*）文件中找到證據。例如，每周第二天的守齋可唱一篇聖詠或施捨一個錢幣（*denarius*）給一位窮人作為替代（*xiii, 11*）。在眾多替代（*commutation*）中，步行朝聖前往著名朝聖點（例如英國的 *St. Albans* 或西班牙的 *Santiago de Compostella*）也是常用的補贖之一。當然，最重要的朝聖熱門地點是羅馬。據聖畢德（*St. Bede, 674-735*）所載，¹⁸ 前往探訪伯多祿宗徒墓前祈禱（*ad limina*）被喻為具重大效益的善工。（*His. Eccl. IV, 23*）及後，原先這些朝聖者是前往宗徒墓前祈禱並向他們的遺骸致敬，但後來的發展却轉變為獲取教宗頒給大赦而來。

始自第九世紀，教宗及主教們不時以書信方式代罪人向天主懇求（*petition*，拉丁文 *suffragium*），透過基督及聖人的代禱，赦免罪人所有因罪而剩餘的罪罰。有時這些懇求不單為生者，也為死者。聽告解者也開始在修和聖事禮儀中加上類似的禱告。這些懇求信嚴格來說並不是寬免罪債（*remission of debt*），而祇是以代禱形式（*modum suffragii*）進行，但它並不是保證天主會取消因罪而獲的暫罰（*temporal punishment*）。雖然，代禱者不斷呼求及時刻以肯定的形式說「我赦免」，但這些禱告內容太過空泛，並不能視之為大赦（*Indulgence*）。它並不保證寬減所規定的補贖或寬免因罪而獲得的暫罰，補贖和暫罰都需要在今世或在煉獄裡完成。

18 聖畢德（*St. Bede*），英國盎格魯撒克遜時期編年史家及神學家，亦為諾森布里亞本篤會的修士。拉丁文著作《英吉利教會史》，獲尊稱為「英國歷史之父」。

到第十一世紀初，嚴格來說的大赦（*Indulgence*）首先在法國南部出現。這些大赦跟在修和聖事中由聽告罪者所定下的補贖有緊密連繫。為那些願捐助支持在西班牙 *San Pedro de Portella* 教堂（1035）的興建，可獲如下大赦：在四旬期內三天的守齋縮減為兩天。從這案例中，引伸為獲得相同的大赦而引入其它條件，例如捐獻給教堂、學校、醫院、橋樑作為興建或維修之用。前往不同地方（如羅馬、耶路撒冷或西班牙的 *Santiago de Compostella*）的朝聖祈禱都可獲指定的大赦。

在 1095 年，教宗烏爾班二世（*Urban II*，1088-1099 在位）在克萊芒會議（*Council of Clermont*）¹⁹ 有這樣議決：「任何人因出於虔敬而不貪慕虛榮或金錢，前往耶路撒冷去解放天主的教會，這旅程就算為代替所有罪罰。」（*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* 20:816, Canon ii）。換句話說，旅程替代了補贖，但獲這大赦有一個先決條件：就是先行告罪和領受修和聖事作為頒賜大赦的必要條件。為信仰和教會，十字軍的旅程必然導致犧牲性的可能，於是教會提出全大赦（*plenary indulgence*），即赦免所有的補贖和罪罰。它假定接受者首先具備完備的愛德。隨後幾個世紀，類似的大赦也不斷施於信眾（*Eusebius Amort, Historia, 46 sq.*），目的是鼓勵信眾多體味這些旅途中所遇的艱辛和依賴天主的重要性。而其精神再由聖伯納德（*St. Bernard*，1153 年逝世）在第二次十字軍東征（1146）清楚表達：「請接受這十字架，你將同樣藉着懺悔之心而獲取大赦。」（*ep. Cccxxii ; al. ccclxi*）及後，類似的寬容也可用其它方式代替，例如捐獻支助建

19 克萊芒會議（*Council of Clermont*）是 1095 年 11 月 18 日至 28 日期間，天主教會法國克萊芒舉辦的一場宗教會議。教宗烏爾班二世（*Urban II*）於 11 月 27 日進行了演講，號召基督教徒前去征討東方的異教徒，奪回聖地，從而引發了第一次十字軍東征（*First Crusade*）。

造新教堂或維修舊教堂。在 1185 年，倫敦的一座教堂（Old Temple Church）由 Heraclius 舉行奉獻禮，凡前往作周年朝聖的信眾將可獲取六十天的大赦。另外，許多時遇有聖人的宣聖（canonization of saints）也是頒賜大赦的機會，例如 1226 年的 St. Laurence O' Toole 聖人及 1248 年的 St. Edmund of Canterbury。

在往後的日子，十字軍大赦也擴展至其它領域，最顯著是支持十字軍在西班牙反擊摩爾人（Moors）及打擊法國南部阿爾比異端（Albigensian heresy）²⁰ 和土耳其人（Turks）²¹。另一個特殊大赦是「博俊古辣/寶尊大赦」（Portiuncula Indulgence）²²，它是教宗何諾三世（Honorius III，1216-1227 在位）因應聖方濟（Francis of Assisi）的要求，給與那些前往這小聖堂（Portiuncula）祈禱及內心有妥當準備的信眾全大赦。這特殊大赦可說是第一次不以十字軍名義而恩賜。

在 1300 年，教宗波尼法爵八世（Boniface VIII，1294-1303 在位）第一次宣告聖年（Jubilee Year），他向所有前來羅馬聖伯多祿及聖保祿大殿朝聖，並懷着懺悔之心及辦妥告罪後者可獲全大赦（plenary indulgence）。因合理理由而不能親自前往羅馬的，可獲代替大赦（Substitute Indulgence）。自此，每逢聖年，朝聖者只要滿全指定的條件，就能獲得指定的大赦。在教宗保祿六世

20 阿爾比派異端（Albigensian heresy）又別稱卡特裡派異端（Catharism）。

21 土耳其人（Turks）自十三世紀末打敗十字軍後將他們趕回歐洲，勢力日漸強大，不時向歐洲海陸進攻。陸地上，首當其衝的國家便是拜占庭帝國的君士坦丁堡。海路上以控制地中海為其勢力範圍。

22 Portiuncula 或 Porzioncula（拉丁文，中文譯為寶尊或博俊古辣）是坐落在意大利亞西西（Assisi）一座細小第九世紀所建的小教堂。它現今被天使之后聖殿（The Basilica of Saint Mary of the Angels）環繞著，是方濟各會最神聖的地方，又稱為寶尊堂。就在這小堂，年輕的聖方濟各領悟了他的呼召，立志退隱過貧窮的生活，創立方濟會，又名小兄弟會（ordo fratres minor）。

(Paul VI, 1963-1978 在位) 未改革前，大赦所象徵的效能 (effectiveness) 往往以年、月、日來計算。這種計算是類比性地寬減因重罪而規定的長時期補贖。

畢竟主教及教宗是否有權給與大赦？一個人所做的補贖功效能否使他人受益？這種功效轉移又是否有神學上的支持？然而，神學的探討始於大赦實踐後一個多世紀。雖然 Peter Lombard (1100-1160) 及 Gratian (1101-1159) 在其著作中從沒有提及大赦，但 Hugh of Saint-Cher (1200-1263) 首次將大赦的神學理論建基於教會的功德寶庫 (treasury of merit)，這些功德是由基督、童貞瑪利亞及聖人所儲存起來。其後，十三世紀的經院神學家將此理論逐步發展起來。聖文德 (St. Bonaventure, 1221-1274) 及聖多瑪斯 (St. Thomas Aquinas, 1225-1274) 視大赦為一種付費 (payment, 拉丁文為 *solutio*) 或債項的替代 (*commutatio*) 多過一種寬免 (*remissio*)。聖文德基於公義的必然性，因天主是慈悲但也是公義的。在修和聖事中所規定的補贖，以公義的角度來看，應當讓天主有所滿意 (*satisfaction*)，同時也是為悔改的罪人帶來治療的效果。悔罪者一定要親自肩負這帶有治療性的刑罰 (*medicinal punishment*)。基於「愛德的共融」 (Union of Charity) 的基礎，亦即基督奧體 (*mystical body of Christ*) 中休戚與共原則 (Principle of Solidarity)²³，他人也可擔負悔罪者的刑罰 (*expiatory punishment*)。然而，為能滿全公義，這些「替代別人的補贖」 (*vicarious satisfaction*) 應當大過原先規定在悔罪者身上的補贖 (CS IV, d. 20, p.2, q.1)

23 「……同樣，我們眾人在基督內，也都是一個身體，彼此之間，每個都是肢體。」 (羅 12:5) 每個肢體都分享整個身體的生命，因此，每個信徒都從其它信眾的祈禱和善行中得益；這種受益首先給與那些在恩寵境界的信徒，但同時，雖然少些，也給與那些有罪的成員。這也是「諸聖相通功」的道理 (Communion of saints)。

聖多瑪斯直接將「替代別人的補贖」及「大赦」的基礎建立於聖伯多祿擁有天國鑰匙的權力上（瑪 16:19）。因基督奧體的合一性，這兩者都找到立腳點。（*Summa Theologiae*, III supplement, q.25, a.1）²⁴ 因著這合一性，基督及聖人所保存的功德可以恰當地分施到奧體的每個肢體。聖多瑪斯宣稱：「所有聖人，不論為天主的原故做過什麼或受過苦，都切願他們所作的單有益於他們自己，也同時有益於整個教會。」（*Quodlib.*, II, q.vii, art.16）他更進一步指出：「一個人為他人忍受痛苦是一件愛德工作；這比起一個人為自己過失而受苦在天主眼中成為更喜悅的補贖。」（*Contra Gent.*, III, 158）他不單論證「替代別人的補贖」的有效性，他更進一步講述生者的善行可為亡者帶來益處。（*Summa Theologiae*, III supplement, q.71, a.1 and 2）²⁵ 至於教會的寶庫（Treasury of the Church），當教宗克肋孟六世（Clement VI, 1342-1352 在位）在 1343 年用詔書方式將這無限功德寶庫的存在納入信理範圍時，²⁶ 他顯然已接受「替代別人的補贖」之原則，和運用教會的寶庫使信友獲得神益。後來他更將這信理放進教會法典中（*Extrav. Com. lib V, tit. ix c.ii*）。教宗解釋：「在十字架的祭台上，基督所流的血不是一滴（雖然這已是足夠拯救世界）而是大量如暴雨一樣傾下……。因此為人類留下無限的寶庫。這寶庫並沒有藏在田間或手帕中，而是把它交給伯多祿，鑰匙的持有人，及

24 St. Thomas, *Summa Theologiae*, III supplement, q.25, a.1. 這題目是專講述大赦，內容又分三個問題：（一）Does an indulgence remit any part of the punishment due for the satisfaction of sins?（二）Are indulgences as effective as they claim to be?（三）Should an indulgence be granted for temporal assistance?

25 St. Thomas, *Summa Theologiae*, III supplement, q.71, a.1 and 2. 這題目是專講述為亡者代禱，內容又分十三個問題：（一）Can suffrages performed by one person profit others?（二）Can the dead be assisted by the works of the living? 其他可自行在網上參考。

26 Pope Clement VI, *Bull Unigentiu Dei Filius*, 27 Jan., 1343.

其繼任人，好使他們因着正義和合理的原因，運用它分施於信眾，使他們因罪而獲的罪罰獲得部份或全部減免。」

受到呂克尼隱修院（Cluny Monastery）²⁷ 之影響，信友大力推崇對於聖善的靈魂（或稱聖人）之敬禮。這種迅速的推廣恰巧遇上推廣「大赦」給在煉獄中的靈魂。在 1476 年，教宗西斯篤六世（Sixtus I, 1471-1484）首次以全大赦的形式賜給煉獄中的靈魂。他強調此次大赦是用代禱方式（*per modum suffragii*）為這些靈魂懇求大赦。教宗同時清楚指出：他所擁有的鑰匙權力（power of the key）並不保證對死後的生命有任何果效。這樣的看法成為日後為亡者求大赦的標準。換句話說，給與亡者的大赦並不是教會在對亡者宣判赦免（absolution），而祇是為他們代禱和懇求。大赦的宣揚無不為中世紀的社會帶來福祉。多得有大赦以物質和金錢作禮物的方式，不少大教堂和隱修院的建設得以建造起來；學校和大學獲得捐贈；醫院得以維持和橋樑得以維修。這些也帶來無可估量的屬靈效果。不單人們常常被提醒天主的家庭（教會）是休戚與共（Solidarity），但同時藉着宣講大赦帶來靈性的更新，使信眾獲得真心懺悔和認罪。

2.4 宗教改革前（1517 年）之濫用情況

正如前述，在「堅守信仰者」的年代，聖西彼廉曾勸勉這些「堅守信仰者」不要濫發求情信，但他却沒有禁止他們這種作法。教難過後，教會也多次對濫用提出壓制性的措施。在 745 年，

27 克呂尼修道院（Cluny Monastery），於 910 年由亞奎丹公爵敬虔者威廉在法國勃艮第索恩-羅亞爾省克呂尼建立的天主教修道院。克呂尼修道院發起了天主教改革運動克呂尼改革（Cluniac Reform），並在其後的二百多年對天主教會極大的影響。修道主義（Monasticism）在本質裡認為：可以藉著逃離世界、克己、苦修的方式使人達臻聖潔。

英國的 Council of Clovesho 指出那些找「僱傭罪人」(mercenary penitent) 頂替自己的應受譴責，他們的罪不會獲得赦免。直至十三世紀初，有主教們濫發大赦及宣講大赦者 (quaestores) 誇大其效能。當大赦以金錢的方式為建造新教堂或維修舊教堂時，宣講大赦者往往多收應得的，中飽私囊。還有，不是所有捐來的金錢用於大赦的原有目的。故此，在 1215 年，第四屆拉特朗大會議 (Fourth Lateran Council) 譴責這些濫用的不良和惡劣情況 (*Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio* 22:1050-56)。會議議決：為奉獻教堂的慶典中，大赦不可多過一年；為周年記念奉獻教堂的慶節中，大赦也不應超多四十天。為回應方濟會及道明會的投訴（即某些神職人員使用私自設定的大赦頒給這兩個修會），教宗克肋孟四世 (Clement IV, 1265-1268) 在 1268 年禁止這樣的做法，並重申祇有教宗在需要時才可設定大赦的條件。在 1330 年，Haut-Pas 醫院的修士們錯誤宣稱因着他們的功勞，所頒大赦的神益多過它所寫明的。教宗若望二十二世 (John XXII, 1316-1330) 隨即下令在法國捉拿這些修士們及監禁他們。在 1392 年的費拉拉 (Ferrara) 地區，有某些修會團體宣稱他們獲教宗授權可赦免所有罪過，並向純樸的信眾收取金錢，答應他們在今生獲得永福及在來世永遠的光榮。教宗波尼法爵九世 (Boniface IX, 1389-1404) 立即致書給費拉拉的主教，作出強烈的指責。當坎特伯里的總主教 (Henry of Canterbury) 在 1420 年借着「羅馬聖年」(Roman Jubilee) 之舉在其教區頒與全大赦時，教宗馬丁五世 (Martin V, 1417-1431) 立即嚴厲訓斥他，並指責他的舉動胆大妄為。在 1450 年，庫薩的尼古拉樞機 (Nicholas of Cusa, 1401-1464) 前往德意志訪問時發現有些宣講大赦者不單寬免罪罰 (temporal punishment) 還可赦免罪過 (sin)。他立即在 Council of Magdeburg 譴責這些宣講，認為他們混淆了罪過與罪罰

(*a culpa et a poena*)。最後，教宗西斯篤四世 (Sixtus IV, 1471-1484) 在 1478 年觀察到某些大赦的頒賜不當，當中有明顯跡象顯示會成為罪惡的誘因。於是，他下令對這些大赦查證，並保留追究的權利。

以上各樣的制裁措施顯示教會在宗教改革 (Reformation) 前，不單承認大赦存在濫用的事實，還有教會積極及主動去修正它。除此以外，神學上的混亂亦造成一個攻擊大赦實施的背景，大赦的教義本身也免不了同樣受到攻擊。大赦被濫用作為生財的工具跟大赦教義本身根本沾不着任何絲毫的關連。獲大赦的條件一般是祈禱，做愛德工作及某些虔敬活動。金錢的施捨在做愛德工作中是最簡便的方法，捐助建造新教堂，醫院的維修或組織十字軍的經費，本質上並沒有任何邪惡之害。懷着正直的動機捐給天主或窮人是一件值得稱讚之事。按這個角度看，這是一個合適的條件獲取大赦的神益。然而，本質上無可指責，但在推行實踐過程中却裝載着嚴重的漏洞和危機，及隨之而來的邪惡。一方面，危機是捐錢本身會將大赦看作商品，價目表中的買賣，而獲取者却一點也不重視獲取大赦更重要的先決條件：就是真心懺悔、告罪和領受修和聖事。另一方面，某些宣講大赦者因貪婪受誘，將大赦作為賺錢的一個工具。縱然教會本身在此事上無言可責，清白無罪，但為幫助教會推廣大赦的下層神職人員或宣講者却恰巧提供一個貪污的空間。我們在喬叟的「赦免者」(Pardoner of Chaucer)²⁸ 寓言故事中可以見到這一階層的人用什麼欺騙手法

28 喬叟 (Jeffrey Chaucer, 1343-1400) 是英國中世紀作家，被譽為英國中世紀最傑出的詩人。而喬叟的「赦免者」(Pardoner of Chaucer) 是他著作 *The Canterbury Tale* 中一個寓言故事。其內容以反諷方式描述「赦免者」貪婪、虛偽和欺騙的行為。例如：他騙人說他所攜帶的骨頭是屬於聖人的，但實際是豬骨；他所穿的十字架鑲有寶石，實際是普通的金屬。這「赦免者」並不真正關心人的靈魂。

愚弄信眾。不單如此，大赦濫用中最惡劣情況應是「偽造大赦」(Apocryphal Indulgences)。事實上，這些在 1215 年的拉特朗大公會議 (Fourth Lateran Council) 及 1311 年的 Council of Vienne 曾受譴責及作出改善措施。這些濫用和販賣大赦在中世紀晚期及文藝復興期間不斷增多。在 1515 年，神聖羅馬帝國皇帝查理五世 Charles V 要在荷蘭築堤防護，他要求教宗良十世 (Leo X, 1513-1521) 將全大赦 (plenary indulgence) 給與那些有份貢獻此項工事的人。在 1517 年，法王 (Francis I, 1494-1547) 為資助一隊十字軍向教宗要求同樣的大赦，然而事實上他根本沒有建立這樣的軍隊。

我們不得不承認濫用大赦的事情普遍及廣泛，但必須指出，即使欺騙和貪婪盛行至極點，我們仍看到某些真誠的基督徒仍然適當地善用大赦的神益。他們懷着正當的熱忱，尋找司鐸及宣講者的意見而獲取真實的悔改。因此，我們不難理解教會何不一次過取消大赦的施行，而仍堅持強化它並努力消除其流弊。

在 1517 年，正因上述濫用大赦的情況生在德意志地區（特別是道明會士 Tetzel 所用的誇張販賣大赦的不實手法），馬丁路德狠批這種宣傳大赦的方式，因它會導致信徒偏離大赦真正的本義，淘空了個人真心懺悔、告罪和領受修和聖事的需要。他在威丁堡教堂 (Wittenberg Castle Church) 大門釘上「九十五條論綱」，原意想作學術討論。他開宗明義說明：當我主耶穌基督說「你們應當悔改」(馬太 4:17) 時，祂的意願是希望信徒們畢生致力於悔改。(第一條)²⁹ 然而，這些論綱看似有互相矛盾之

²⁹ 馬丁路德，《路德文集》(第一卷)，譯者伍潤文，香港路德會文字部，香港，2003，頁 85。馬太福音，天主教版為瑪竇福音。「九十五條論綱」的所有中文譯文將根據此文集。

處。一方面，路德宣稱：「反之，贖罪券的寶藏卻最為誘人，因為它使在後的成為在前先。」（第六十四條），並說：「讓那些對教宗贖罪券的真相提出異議的人受譴責，受詛咒吧。」（第七十一條）；但另一方面他却承認：「教宗除寬宥憑自己的權力或根據教規所加諸於人的刑罰（penalty）以外，他無意也無權免除其他任何刑罰。」（第五條）及「其實，教會的真正寶藏是彰顯上帝榮耀和恩寵的至聖福音。」（第六十二條）然而，稍後路德寫給美茵茲總主教（Archbishop of Mainz）的「九十五條論綱」解釋時已有所修正。他承認因罪而獲得暫罰（temporal punishment）之基本原則，煉獄、教會的寶藏等等。他着眼點在於個人內在悔改多於外在刑罰的免除。而他更得出一項傳統教訓：為亡者所施的大赦，是透過請求，基本上是一份禱告。祇因稍後他堅持「因信稱義」的道理及看到對教宗改革無望之時，他才達致另一個結論：大赦並不符合藉着基督，全然信靠天主的寬恕。

為回應路德對大赦的看法，教宗良十世（Leo X, 1513-1521）在 1519 年 11 月 9 日發出一份諭令 *Cum postquam* 譴責路德。教宗一方面承認宣揚大赦的偏差和濫用，另一方面，他再次肯定暫罰（temporal penalty）可以在今生或來世獲得部份或全部赦免。教宗更在 1520 年的詔書 *Exsurge Domine* 中指責路德錯誤的教導——大赦乃是詐騙信眾們的虔敬，大赦並不能幫助信眾免除在天主公義中的罪罰。然而，到教宗克肋孟七世（Clement VII, 1523-1534）上任後，他注意到路德的批評，並在 1525 年聖年中，禁止用金錢方式去獲取大赦。事實上，這一年前往羅馬的朝聖者少了許多，部份原因是羅馬城有暴亂——兩個羅馬貴族階層（Colonna 及 Orsini）在街頭上互相火拼；部份原因是教宗跟皇帝彼此間也發生爭執，以致在 1527 年羅馬受到侵擾和劫掠。在 1550

年，教宗尤利斯三世（Julius III，1550-1555）恢復慶祝聖年的莊嚴，但來朝聖者並沒有增多。

2.5 宗教改革之後至第二十世紀初

在 1563 年，脫利騰大公會議（Council of Trent）在「大赦」的法令中宣稱：「基督賦與教會恩賜大赦的權力，而教會自早期就運用這神聖賜與的權力。大公會議教導及定明大赦的使用對基督徒最具救贖的；且大公會議批准其保留使用；有誰宣稱大赦是無用的及教會無權力施與大赦應受到譴責。因此，藉着信德，教會從基督那裡接受施與大赦的權力及善用大赦為信眾帶來救贖性效果。」（*Sess. 25, On Indulgence*）

此外，大公會議除對濫用事情感到悲憤外，立即採取措施：對於那些宣講大赦者所作出的可惡和欺騙行為，完全廢除他們的資格和宣傳方法。（*Sess. 21, Decree on Reform, canon 9*）同時，大會請求主教們盡力剷除流弊。在 1567 年，教宗庇護五世（Pius V，1566-1572）發現大公會議所規定對大赦的改革並沒有進展，於是他索性取消大赦及任何一切批准因大赦而收集的金錢。³⁰ 他在 1570 年更進一步在出版的天主教要理（*Catechism of Trent*）內不提大赦，他解釋主耶穌並不是時常用時間衡量的方式去移除因罪而應受的罪罰。（*The Catechism of the Council of Trent, p.2, c.5, n.65*）同時，天主教要理也確認在諸聖相通功（*communion of saints*）中，休戚與共的精神是我們要共同擔負補贖的職責。（*no.76*）然而，天主教的神學家一致認為，要維護大赦的教理和實踐，認為它在傳統及牧民上有用處。卡尼修斯（*Peter Canisius, 1521-1597*）認為大赦是聖神的行動。蘇亞雷斯

30 *Bullarium Romanum* 7:536

(Francis Suarez, 1548-1617) 在他對聖多瑪斯神學大全第三部份的評註中看出大赦植根於基督那無限救贖的恩寵。

在教宗克肋孟八世 (Clement VIII, 1592-1605) 及教宗保祿五世 (Paul V, 1605-1621) 管治下，一群樞機被委派作專責小組成員處理一切大赦事務。為要對大赦的使用有謹慎的控制，教宗克肋孟九世 (Clement IX, 1667-1669) 在 1669 年將監督之責委任一個新部門 (Congregation for Indulgences and Relics) 處理大赦事宜。這部門在 1710 年重組，它有效地阻止上述的濫用並對頒賜大赦及出版的問題作出決定。在 1807 年，Telesforo Galli 建議出版 *Raccolta*³¹，以協助如何實施大赦。*Raccolta* 其後在 1877, 1886 及 1898 再行出新版。另外，這部門將從 1668 年至 1882 年所有有關大赦的決定輯錄成書出版以作參考 (*Decreta Authentica*)。在 1904 年 1 月 28 日，教宗庇護十世 (Pius X, 1903-1914) 決定將這部門納入聖禮部 (Congregation of Rites) 管轄，但所處理的大赦亦然保持其質素。在 1908 年，教宗以聖職部 (Holy Office) 直接管理大赦的事宜。而聖赦院 (Apostolic Penitentiary)³² 也不時發放有關大赦的資訊和相關的條件。

3. 問題與回應

31 *Raccolta* 是一份以意大利文寫成的文件之簡稱，它全文是 *Raccolta delle orazioni e pie opere per le quali sono concedute dai Sommi Pontefici le SS. Indulgenze* (英文為 *Collection of Prayers and Good Works for Which the Supreme Pontiffs Have Granted Holy Indulgences*)。*Raccolta* 列出從 1805 年至 1950 年內所用的羅馬天主教之祈禱文及其他可做的熱心善行，包括九日敬禮 (novenas)，信友藉著由教宗所規定而覆行這些祈禱文及敬禮之後，他們便可獲取大赦。在 1968 年，*Raccolta* 由 *Enchiridion Indulgentiarum* 取代，列明施與大赦相關的條件，當中也加入一連串新的祈禱行動 (a wide range of prayerful actions)。

32 宗座聖赦院或聖赦部 (拉丁語: *Paenitentiarum Apostolica*)，它主要是一個施與憐憫的法庭，負責天主教會中的有關赦罪及大赦的事宜。

在今天個人主義泛濫的情況來看，大赦會可能帶來以下的問題。在天主前，他人所做的如何補充我的欠缺？如果天主寬恕的恩寵是賜與所有人，為何教會有需要施與大赦呢？既然暫罰（**temporal punishment**）是來自個人私慾偏情的煉淨，教會又如何透過外在的行為免除內心全然淨化的需要？如果獲全大赦的一種要求是前往羅馬朝聖，那豈不太容易當旅行般前去（當然假定身體健康及有足夠旅費），何樂而不為呢？在未答覆以上的問題前，我們以下列聖經例子去認識罪惡的遺害及所帶來的暫罰。

- (a) 亞當與厄娃犯罪後，發覺自己赤身露體，躲藏在樂園中怕見天主。這顯示出他們的內心失去平衡，懼怕和羞愧充滿心中。然天主並沒有按祂所說的去作：他倆必定要死（創 2:17），換句話說，天主赦免他們的罪。死罪雖免，活罪難饒，天主却把他倆趕出伊甸樂園，叫他耕種他所由出的土地（創 3:23）。這可說是一種暫罰。
- (b) 當以色列人離開埃及後，他們曾背叛上主，崇拜金牛。上主大發忿怒，懲罰拜金牛者，殺死部份執拗不悔改的以民。（出 32:1-35）其餘的雖犯重罪不致於死，但他們這一代從此失去原本進入福地的應許。（戶 14:23）
- (c) 達味王因好色，貪戀一位大臣的妻子巴特舍巴，後來更借刀殺人，殺死這個大臣，搶了他的妻子作為自己。納堂先知揭發他的罪行，達味懺悔而獲得罪赦，但不致於死（撒下 12:13）。換句話說，天主赦免他的罪。死罪雖免，活罪難饒。其罪罰（**punishments**）就是他與巴特舍巴所生的兒子患重病而逝世，更嚴重的罪罰是刀劍從此離不開這個家族（撒下 12:10）以及上主要由達味自己的家裡激起災禍反對他（撒下 12:11）。及後，我們看見達味的兒子阿默農如何強姦了他

的妹妹塔瑪爾（撒下 13:1-14）。後來，塔瑪爾的哥哥阿貝沙隆如何為受辱的妹妹報復，殺死了阿默農（撒下 13:20-33）。後來，阿貝沙隆還起來反對達味，博取以色列人之心，嘗試為王，篡奪達味的王位，並且還設計追殺達味，最終阿貝沙隆事敗而慘死。（撒下 15:1-18:18）可見達味個人的罪行如何禍延其子子孫孫。為達味個人來說，在他一生中這種暫罰永遠伴陪著他。

3.1 在天主前，他人所做的如何補充我的欠缺？

在舊約時代，以色列人在梅瑟帶領下前往福地的途中，曾犯下了嚴重的罪（拜金牛），上主對這百姓大發忿怒要消滅他們。但梅瑟求上主息怒，希望撤銷加於百姓的災禍。於是，上主遂撤銷了災禍。（出 32:1-14）可見梅瑟的求情和代禱使他帶領的百姓免於死罪。在瑪加伯時代，猶大帶軍領兵與敵人作戰後，發現死去的士兵因內衣藏了偶像的符籙，才明白他們陣亡的因由。於是，猶大與眾兵士同心哀禱，求使所犯過惡，得以完全赦免，且還募集金錢，送到耶路撒冷作贖罪祭的獻儀，是為叫這些陣亡士兵獲得罪赦。（加下 12:38-45）這無疑說活著的人為亡者可以作出某些行動使他們的靈魂得淨化。在舊約的受苦僕人之歌（依 52-53 章）中已預示了基督的苦難將替代他人的罪過及帶給他人救恩的果效。而新約的作者在不同的章節中（瑪 10:45；谷 8:17；路 22:37；宗 8:26-35）也解釋這個觀念。但他們進一步闡述基督徒被召去分擔基督的軛，與基督團結起來共負一軛。聖保祿在其書信中提出基督徒所作的一切會互相影響。（格前 12:26，哥 1:24）所有基督徒蒙召在愛德中成長，以達致基督的圓滿程度。（弗

1:22；4:15；哥 1:18-20）基督徒分享耶穌基督的一切，包括祂的苦難及透過這苦難所帶來的救恩。

聖保祿更提出共融（*Koinonia*）的概念為我們提供了這救恩性的緊密聯繫。這個字指出人參與着一個共同的團體和境遇。聖保祿首次指出「領受聖體聖血」是具體表達 *Koinonia*（英文為 **Communion**）的方式，即整個團體的成員共同「領受聖體聖血」時就是在基督內合而為一，也是信徒彼此合一的表達和成因。此外，他也首次指出共融帶有人性的參與（格前 1:9）及與聖神的相通（格後 13:13）。*Koinonia* 不單指示被動的接受，還有主動的分享（迦 6:6；斐 6:15；格後 8:4）。其實，在聖保祿所理解的 *Koinonia* 中，基督徒所分享的不單純僅僅是屬靈祝福，也包括財物的共享（例如為貧窮的耶路撒冷教會募捐）。正當其它地方教會分沾了耶路撒冷教會的屬靈神恩，她們也相應地被召去提供耶路撒冷教會的需要。（羅 15:26）因此，*Koinonia* 有三層合一的含義，屬靈與物質的合一（**spiritual and material union**）；人與天主的合一（**union between God and man**）與及信徒彼此之間的合一（**union among believers**）。這三層合一建基於聖體聖事中，它讓信徒分沾了屬神的生命，也使他們的參與包含了主動和被動的元素。這三層合一引伸而來的是「諸聖相通功」（**communion of saints**）。它促使信徒在基督內為追求整體的益處而各自獻出其努力，使他人因其努力獲受益及成長。就算這種相互影響未能具體地實質量度（誠然自由、恩寵，救恩就根本就不能量度），聖經及教會傳統已向我們保證：一人的善功和祈禱能使他人受益。

3.2 為何教會有需要施與大赦呢？

因着全體基督徒彼此在愛中成長有所貢獻，同樣地任何相反基督和天父的罪也對基督奧體的成員帶來傷害。罪不單僅是一種失常（disorder），它還有對他人及自己構成失常，破壞上述的合一與共融。悔改與和好就是將失常的事恢復常態。既然罪打亂了在基督奧體中愛德的秩序，按公義來說，罪人有責任修補他所破壞的。這是基本公義的要求。人的公義建基於可交換的相稱方式（例如偷取他人財物應歸還他同等數目），但它却不能運用到倫理層面上（例如強姦、殺人、背教）。然而天主的公義却可以，因為它與天主的愛是一體的。唯獨天主的愛可改變人心及啟迪心智。人犯罪相反了天主及教會，公義本身要求他作出補償。教會要求罪人所作的補贖不單相應他所犯過失的嚴重情度，讓他遠離罪惡，同時這些補贖也是一種公開表達教會對罪的零妥協，揭露罪帶來具有惡毒的遺害及堅持有用的外在秩序。教會譴責罪惡並非要貶低罪人，相反却是造就他的悔改。透過基督及聖人的功德寶庫，教會一方面維持她的紀律，但另一方面為免於罪人離開教會照顧之外，她可以給與對他的暫罰的一些寬減。這樣的做法無非是教會仿效基督的慈愛和公義與憐憫、要求悔改然後却豐厚地施與寬恕。正如聖文德所說，對罪人所規定的補贖是具有公義性和治療性的效果。不單如此，它還有懲治、教化和團體性的意義。懲治能使罪人獲得懲戒，引以為戒及對他人作出阻嚇性作用。教化讓罪人在作補贖過程中對罪有較深入的認識，強化自己軟弱的心靈。團體性是彰顯基督奧體中休戚與共的精神，一人的過失讓整個教會團體明白有責任伸出手來，扶助罪人重新站立起來。他日如果自己犯了罪，教會團體也會扶助自己。教會以團體名義向罪人施與大赦是出於關心罪人的救恩，同時也彰顯天主仁慈和寬仁的一面。「為義人死，是罕有的事；為善人或許有敢死的；但是，基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了

天主怎樣愛我們。」（羅 5:7-8）可見天主並不堅持要求罪人做妥一切補贖後才派聖子為罪人而死，教會同樣可以對罪人也不堅持做妥補償及滿全公義，教會效法天主在基督身上那自我犧牲之愛，正為此理由，她願給與信徒大赦。

3.3 教會又如何透過外在的行為免除內心全然淨化的需要？

大赦（暫罰的赦免）並不機械式地發生，罪帶來的遺害要以愛火去淨化和消除。但為要達到完滿的悔改卻需要時間。教會給與罪人的補贖之要旨在於激化他作出一個深刻的皈依，即皈依基督和祂的教會。相稱性的補贖無非激化罪人戰勝潛藏內心那根深蒂固的自私。這相稱性假定了靈魂與肉身之間有關連，假定了外在的補贖與內心的更新有關連。但我們並不排除天主的恩寵可直接觸動人心及使人作出一個徹底改變，更可根除所有罪惡及它的遺害。常言道，有之於內（內心的更新），形之於外（外在的補贖）。試看福音中稅吏長匝凱跟耶穌相遇後，站起來對主說：「主，你看，我把我財物的一半施捨窮人；我如果欺騙過誰，我就以四倍賠償。」（路 19：8）然而，形之於外却不一定有之於內。外在與內心並不常常完美地互相配合。為這理由，教會依靠基督的恩寵，只能寬免外在的補贖。至於教會所提供的大赦，其有效性繫於罪人悔改和皈依天主的深度。悔改一日未能達至圓滿，那潛藏內心的私慾偏情一直妨礙罪人與基督及教會的共融。這私慾唯有在今生或死後才能根除。縱然教會如何慷慨分施大赦，大赦祇能根據罪人悔改的態度而產生效果（即罪罰的寬免）。

3.4 「功德的寶庫」（treasury of merit）的理解

有關「功德的寶庫」，我們不應將它與「基督救贖之愛」視為並列以外的事物或加進其內。其實，以基督徒的善行所產生的功德而言，善行是基督之愛所推動，又是對基督之愛的一種服從和回應。聖人的善行及其功德根源自基督之愛，且只能依靠這愛才存在。暫罰的赦免和罪惡的赦免全然是天主的作為。然而，為強調基督徒之間內在的關係及用何種方式互相幫助，教會運用「功德的寶庫」的形象去闡述它如何可讓他人受益。在恩寵下，每個善行却產生功德或賞報（瑪 16:27；羅 2:6-10；默 22:12），而最終的賞報是分享聖三內愛的生命。將一個基督徒的功德運用至他人受益的意思是基督徒之間屬神生命得以擴展和強化。愛是動機，是推使人運用自由而增進愛德，愛同時又是給與人的報酬。人的心越向天主的愛開放自己，這顆心就越讓天主的愛所充滿，參與天主屬神的生命也越深厚。

3.5 Indulgence 的中文譯名（大赦或贖罪券）是否恰當？

Indulgence 的中文譯名（大赦或贖罪券）是否恰當？何者較為貼近原文的意思？首先，筆者必須指出：翻譯乃出賣者！當我們作出翻譯時必須謹記要查閱及掌握原文的整體意思。先說「贖罪券」，「贖罪」二字按筆者理解可帶出以下含意：按人的公義和天主的公義來說，人應因他所犯的罪為自己及他人帶來的傷害或損失作出相稱的賠償。如果這個傷害是物質性（如偷取別人財物）還可以作出物質補贖（如退還偷了的財物），但如果是非物質性（如墮胎或作第三者而拆散別人家庭或背教），其罪過及傷害肯定比前者重大，其相稱的補贖也非簡單用數學計算才算滿意。有些時候，縱然罪人用其一生的時間去作補贖，也仍有不足。「贖罪」一方面提醒人要履行公義的責任，另一方面却指出

人在作補贖時所遇到的限制。負面來說，它警惕人：罪之遺害可以大得連他自己也不曾想過；正面來說，它鼓勵人：抗拒誘惑以免失足犯罪。至於「券」這個字，字面上它側重指出一張紙張，按它上面寫上的寬減期限（如一年），按次在煉獄中能早一年離開，進入天堂。

至於「大赦」，按 **Indulgence** 的字根原意是仁慈或恩賜或恩惠。其本意包含救贖或救恩的內涵。人的得救本身就是一種恩賜，是天主白白賞賜，人在洗禮中獲得罪赦，恢復人本來的肖像（拉丁文為 *Imago Dei*）。然洗禮中並沒有去除人之私慾偏情（**concupiscence**），以致人仍有陷入誘惑，失足犯罪之可能。既失足又犯罪，罪人豈不渴望天主的憐憫和仁慈嗎！？真心懺悔而透過修和聖事再獲罪赦是天主仁慈和寬恕的表現，那又有豈不甘心情願接受相稱的補贖呢！？能妥善作好規定的補贖固然好，但因應個人的限制而作得不妥和做得不足，那麼，他將會變成怎樣呢？他的近人能伸手援助嗎？他的主內兄弟姊妹能助他一臂之力嗎？教會作為一個團體又豈能讓他獨自坐在哭泣和失望中呢？更重要的是，慈愛的天主能讓一個真心懺悔但作不妥補贖的人拋棄於外嗎？中國古代有一句諺語：「皇恩大赦」，其意思在於受「大赦」恩惠的人突然在不知情或求情下獲得他不敢希冀的恩賜，獲得從監獄裡提早釋放或從刑罰（例如死刑或刑期十年）獲得赦免死罪或寬減年期。難道天主不比皇帝更大嗎？難道祂不能透過教會「皇恩大赦」嗎？