

《神思》與本地化

吳智勳

1. 前言

《神思》創刊三十年了，按孔子的說法：「三十而立」¹，朱熹注「有以自立」的意思。這本神學季刊能否自立，還要拭目以待。不過，回顧三十年，不難看出端倪。我對《神思》作回顧與前瞻時，想圍繞著「本地化」的問題。《神思》對基督信仰的本地化有貢獻嗎？

信仰本地化的問題由來已久，二十世紀上半葉，基督教的學者如趙紫宸、王治心、謝扶雅、周聯華等人已發起本色神學運動。天主教自梵二大公會議推動教會與時並進，展開了一連串的改革，特別是神學與禮儀的本地化。拉丁文不再成為神學的教學語言，彌撒與聖事也以本地語言取代拉丁文。台灣輔仁大學神學院建院時，立刻採用中文教學。房志榮、張春申、金象達等學者便成為神學本地化的先鋒。他們是早期用中文教神學，用中文寫神學的人。《神學論集》第一期創刊號的「發刊詞」說：「用中文講神學，用中文寫神學，這不僅是一個方法的問題，還是我們要達到的目的之一。……每位師生獻出一己的微力，或從事翻譯，或從事著述，或介紹西方研究的成果，或鑽研我國的思想與文化，大家朝著神學本位化的方向前進。有了中國本位神學，我們才能與世界神學思潮為伍，而與他們並駕齊驅。²」48年後，《神學論集》第190期再以「信仰本地化的使命」為主題，聲明

¹ 《論語·為政》。

² 《神學論集》第1期，1969年9月，「發刊詞」，3頁。

「本刊的首要任務，便是服務所有以中文為主的神學工作者，包括全球華人在神學研究與教學上的成果；而此成果，以中文表達出來，不只是學術上的，更是本地化的。³」可見《神學論集》五十年來都以「信仰本地化」為自己的使命。

《神思》的創刊比《神學論集》晚了二十年，但同時以本地化為己任。其「發刊詞」明言「為建設本地教會及為神學加點鄉土氣息而努力⁴」。《神思》雖由耶穌會發起，並有四位耶穌會士參與編輯委員會，即周國祥、嘉理陵、吳智勳、勞伯堦四位神父，但同時有其他修會會士加入合作，即韓大輝神父和黃鳳儀修女，亦有平信徒鄭寶蓮女士參加，符合梵二精神要求平信徒積極參與教會事務。三十年後的今天，周國祥神父早於 1994 年回歸父家，去世那天還用電腦為《神思》的外文稿作翻譯，真是個「鞠躬盡瘁，死而後已」的忠僕，是第一位為《神思》竭盡心力而去世的人。韓大輝神父當了總主教，在國外為普世教會服務。黃鳳儀修女雖因事退出，但仍不時為《神思》撰稿。兩位會士退出，但招來了蔡惠民神父、黃國華神父、黃錦文神父、鄭麗娟修女。鄭寶蓮女士退休了，卻來了蘇貝蒂女士、陳德康小姐、楊孝明先生、丘建峯先生、黃家俊先生、許子佳先生、沈茂光醫生多位平信徒加入，使編輯委員會的平信徒成員，比神職或修會會士還要多，完全符合平信徒在教會內獨當一面的普世趨勢。讓我們回顧一下三十年來《神思》為本地化做了甚麼，以及展望能為本地化做些甚麼。

³ 《神學論集》第 190 期。2017 年 1 月，「編者的話」，485 頁。

⁴ 《神思》第 1 期，1989 年 5 月，「發刊詞」，2 頁。

2. 本地化的落實

我曾為神學本地化下過一個定義：「本地的基督徒用他們本土的文字、概念、思維方式、表達方法去解釋神學，形成一種本土神學，甚至反過來豐富了普世教會的神學。⁵」我認為原則上外國或中國神學家都可以參與神學的本地化，但事實上，只有本地人才真正做到本地化神學的建構。外國神學家只能推動、鼓勵、刺激、催生本地化的過程。這點正好在三十年《神思》的作品中反映出來：作品絕大部份是原著，只有小部份是翻譯。就投稿十篇或以上的作者來說，外國作者有嘉理陵（31篇）、郭年士（11篇）、麥健泰（11篇）、斐林豐（11篇）、白敏慈（10篇），但中國作者更多，計有韓大輝（29篇）、吳智勳（22篇）、黃克鏢（13篇）、黃鳳儀（12篇）、高夏芳（12篇）、劉賽眉（11篇）、夏志誠（10篇）、陳滿鴻（10篇）、伍國寶（10篇）、周景勳（10篇）、丘建峰（10篇）；其他接近10篇的作者也不少：張春申（9篇）、陳繼容（9篇）、羅國輝（8篇）、關俊棠（8篇）、楊孝明（8篇）、黃懷秋（7篇）、梁宗溢（7篇）、黃錦文（7篇）、阮美賢（7篇）。其他少於7篇的作者多不勝數了。這些作者都為神學本地化竭盡心力，有些已回歸父家（如郭年士、張春申、麥健泰），有些開始健康變差，很難期待仍不斷創作。我們希望較年輕的會接棒，對以下有寫作興趣的寄以厚望：蔡惠民（6篇）、鄭麗娟（5篇）、黃錦文、阮美賢、呂志文（5篇）、郭偉基（5篇）、伍維烈（6篇）、楊孝明、丘建峰等。

⁵ 吳智勳「神學本土化的原則」，《神思》第47期，2000年11月，4頁。

在上列的作者中，大部份是香港聖神修院神哲學院的現任或退休教授，他們不但為《神思》撰稿，他們的教學資料，也編寫成《聖神修院神哲學院——普及神學教材系列》，共 40 冊之多⁶，包括聖經、教義、倫理、禮儀、聖事、靈修、教會史、牧職等多個範圍的教材，不但成為香港及海外有志讀神學的完整教科書，也惠及國內的修院，成為他們的基本教材，是神學本地化的一個里程碑。這套神學教材還有發展的潛力，期望所有參與者繼續努力，把所有神學科目編寫成書。

3. 本地化的協調

本地化的嘗試，台灣方面有開創的功勞，尤其是六十年代輔仁神學院的建立，以及大批學者用漢語教學及寫作，是本地化的領頭羊。香港聖神修院神哲學院於 1970 年建立，開始用中英雙語教學，其《神學年刊》也是中英雙語，到今天學院的教學語言仍是中英並用，學員亦須精通中英雙語，既能參與本地化的建構，也能與普世神學接軌。《神思》的出現，就是要在本地化的工程上，加強香港方面的貢獻。國內教會於 80 年代開放後也蓬勃起來，修院紛紛建立。他們開始時採用台港方面提供的材料，慢慢國內的神學家也開始創作；又因為人數眾多，漸漸與台港形成鼎足而三的局面，在本地化的問題上各自精彩。這百花齊放的情況本來是好事，但也因此在本地化的進展上有不協調的現象。

⁶ 《聖神修院神哲學院——普及神學教材系列》40 冊已於 2017 年全部完成，最後一本《教友牧職》於 2017 年 5 月出版。

梵二推動的本地化首見於禮儀，中文的禮儀書紛紛出現。最初的經書是頗統一的，例如《信友彌撒經書》，1969年9月由中國主教團批准，1969年10月由教廷聖禮部認可印，台港兩地用同一翻譯；經書送到國內，國內也採用。可是，到了七十、八十年代，中港台三地各自發展，形成禮儀書不一致，甚至譯名各有不同，協調上出現困難。例如：1982年台灣方面出版了《感恩祭典》，不但重新翻譯各式感恩經，也改變了不少聖人的名字，甚至連常用的宗徒名字都改變了，如伯多祿（伯鐸）、安德肋（安德）、雅各伯（雅格）、斐理伯（斐理）、巴爾多祿茂（祿茂）、瑪弟亞（瑪迪）、達陡（達德）。其他聖經中的人物，不少名字亦改了。最明顯的是巴爾納伯（納博）、斯德望（德範）、弟茂德（茂德）、弟鐸（迪德）、瑪爾大（曼德），瑪利亞瑪達肋納（德蓮），三位見於聖經的總領天使彌額爾、加俾額爾、辣法耳變成了彌格、佳播、來福，令人無法猜得是誰。這些人物既非中國人，無必要非用兩個字譯成。這種硬性的本地化，反使人覺得不舒服。其他後代聖人的名字，既已用了多個世紀，連外教人也習慣使用，更無須改變，如奧思定（思定）、依納爵（納爵）、多瑪斯（道茂）等。耶穌會士習慣稱會祖為「依納爵」，是接近原名，不管是拉丁文 *Ignatius*，或西班牙文 *Ignacio*，或他的乳名 *Inigo*，都有「依」的發音。現在胡亂把「依」音除去，有點不知所謂，沒有耶穌會士會用的。本地化的一個原則必須容易明白，越通俗越好，最好是一般人已接受的譯名。這就是天主教及基督教學者組成的聖經合譯委員會採用的原則⁷，他們曾把思高版與和合本聖經的專有名詞，包括人名和地名，做了一個共同譯本的嘗試；大部份的譯名是採用和合本的，因為該本出版

⁷ 聖經合譯委員會曾於1986年出版了《路加福音》聯合版試用本。

比思高本早一百多年，一般人習慣應用，如摩西（Moses）、大衛（David）、所羅門（Solomon）、彼得（Peter）等；但也有小部份是採用思高本的，如凱撒（Caesar）、瑪利亞（Maria）、比拉多（Pilate）、法利塞（Pharisees）。兩者都不採用，因為有更常用的名，如約旦（Jordan）、伊利莎白（Elizabeth）、安娜（Anna）、撒旦（Satan）。可見「通俗」是一個好的本地化原則，閉門造車不論文字多優雅，都會曲高和寡，難逃被淘汰的命運。當地鐵在香港出現時，有一報紙堅持應稱「地車」，羅列稱「地車」的好處，「地鐵」有抄襲日文「地下鐵」的嫌疑，又有暗示「棺材」的禁忌。經過一番擾攘，大眾仍採用容易上口的「地鐵」，至今無人不用。可見本地化不是一兩個人的創造，而是多數人共同認定的產物，既然少人應用，就該趕快放棄，不再做成更大的混亂。

香港教區禮儀委員會於 1988 年出版了《主日感恩祭》，再於 1994 年出版了《平日彌撒經文》，仍沿用思高聖經的譯名，聖人的名字則採用通俗的稱呼，不跟隨台灣方面名字多用兩字的嘗試，除了極少數的例外，如聖安博（St. Ambrose）、聖雲先（St. Vincent）、聖德蘭（St. Teresa）。至於大陸方面，上海教區於 1995 年出版了自己的《彌撒經文》，是直接編譯 1975 年版拉丁文羅馬彌撒經書（Missale Romanum）及 1981 年版彌撒讀經集（Ordo Lectionum Missale），其前言說：「中譯盡量忠於原文，又參考各地現有中文翻譯本，同時也照顧到不同地區中文用語，為使全中國天主子民能共同應用⁸。」他們也沒有多用台灣的嘗試，反而沿用舊名居多，因為普羅大眾習慣了。教外的傳媒當傳遞天主教訊

⁸ 《主日彌撒經文》前言，上海教區出版，1995。

息時，多採用通俗的稱呼，如聖伯多祿廣場（不會稱聖伯鐸廣場），聖方濟沙勿略（不會稱聖方濟薩威）等。

至於天主教神學家的著作，中港兩地多採用思高本聖經的譯名，例如：呂守德編著的《聖經牧民叢書》⁹，完全跟隨思高本的譯名。連外教譯者翻譯天主教的神學著作時，都採用思高本及通俗的譯名，如靜也、常宏等所譯《基督宗教倫理學》¹⁰。因為原著人是天主教神學家，他們也順勢採用天主教的通俗譯法，特別聖經是採用思高本。思高本引用聖經章節時，全用阿拉伯數字，因為容易與其他語言譯本認同，故不採用中國數字表示「章」，用阿拉伯數字表示「節」。我注意到中港的神學家都跟隨思高本的用法，但台灣方面卻採用半中半阿拉伯的方式。本來問題不大，但不協調是明顯的，能統一最好不過。

《神思》三十年來都採用通俗的本地化原則，聖經必定採用思高本的譯法。聖人名字盡量使用人所共識的。如遇到某一名字有幾個譯法，盡量採用《天主教教理》所用的，因為該書只有一共同譯本，中港台三地都使用。例如：**Pius** 有比約、必約、庇護、碧岳等譯法，《天主教教理》用了比約，我們認為也應用比約，使專有名詞慢慢協調。**Trent** 有譯特倫多、脫利騰、特利騰等翻譯，《天主教教理》用特倫多，是時候把不協調的地方逐漸修正。《神思》會在這方面努力配合。

⁹ 呂守德編著《聖經牧民叢書》，武昌，2007。

¹⁰ Karl H. Peschke, *Christian Ethics*, Vol. I & II. 靜也、常宏等譯《基督宗教倫理學》，上海三聯，2002。

4. 神學內容的本地化

梵二大公會議為天主教神學帶來極大的轉變，信仰自由、合一主義、宗教交談都為神學帶來新的視野，其中一點是強調天主的慈悲。聖教宗若望廿三世在梵二開幕時致詞說：「如今，基督的新娘渴望用慈悲的良藥，而不是嚴懲的武器.....。公教會既在今次大公會議高舉大公真理的火炬，她願顯示自己是眾生的慈母；以耐心、仁慈、受憐憫和良善所驅使，善待她分離的子女¹¹。」到梵二閉幕時，真福保祿六世致詞說：「我們願意指出本屆大公會議的主要宗教特色，就是仁愛.....，慈善撒瑪黎雅人的古老故事，正是大公會議的靈修模式.....大公會議要向今日世界公佈的，是鼓勵的藥方，而不是使人氣餒的診斷；是信任的訊息，而不是使人害怕的預告¹²。」教宗方濟各感受到梵二開創的慈悲氣息，適逢梵二閉幕五十年，宣佈 2015 年 12 月 8 日聖母無玷始胎節是「慈悲禧年」的開始，就是要凸顯天主的慈悲。禧年的圖案是耶穌背負著人在肩膀上，附以聖經句子：「如同天父滿懷慈悲」（路 6:36）。這個圖案很有寓意，把人背在肩上是寸步難行的，除非有超人的體力；慈悲待人同樣非常困難，除非有天主的恩寵支持。正因如此，《慈悲面容》詔書說：「慈悲是分辨誰是天父真正子女的準則。.....人必須放下憤怒、憤恨、暴力及復仇，才能喜樂地生活¹³。」（No.9）今天因上主的名去殺戮，甚至犧牲自己的性命，但正如聖保祿所說：「我若捨身投火被焚；但我若沒有愛，為我毫無益處」（格前 13:3）。路加福音中三個慈悲比喻；亡羊、失錢、浪子（路 15:1-32）都以喜樂結束：「你們與我

¹¹ 1962 年 10 月 11 日梵蒂岡第二屆大公會議開幕詞：《慈母教會的喜樂》2-3。

¹² 1965 年 12 月 7 日梵蒂岡第二次大公會議最後大會會期中致詞。

¹³ 2015 年 4 月 11 日教宗方濟各《慈悲面容》詔書 9。

同樂吧」。嚴格的公義，只會鐵面無情，毫無喜樂可言，像瑪竇福音中無情的惡僕，「扼著同伴的喉嚨說：還你欠的債」（瑪 18:28）。教宗方濟各要求人建立慈悲文化，以抗拒暴力及死亡文化。

慈悲的訊息有堅強的聖經基礎，慈悲的希伯來文 *hesed* 有「堅定的愛」之意。面對以色列人的叛逆，天主仍堅定地愛他們，祂是「緩於發怒，富於仁慈」（戶 14:18）。從創世紀的原始福音中，我們就看到天主對人的慈悲。本來祂警告人不要吃禁果：「因為那一天你吃了，必定要死」（創 2:11）。原祖吃了，沒有立刻死亡，還有更新的機會；他們被逐出樂園，免得再有受誘惑的機會。亞當活了930歲才死，聖經以長壽表示天主的眷顧。天主甚至預許救贖：「我要把仇恨放在你和女人，你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱，你要傷害他的腳跟」（創 3:15）。天主的慈悲甚至做成自己受傷。在救恩史中，天主對以色列人堅定的愛，令梅瑟讚嘆：「雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過」（出 34:6）；慈悲令詩人寫出偉大的讚歌：「上主富於仁愛寬恕，極其慈悲，遲於發怒。……他沒有按我們的罪惡對待我們，他沒有照我們的過犯報復我們。就如上天距離下地有多麼高，他待敬畏他者的慈愛也多高；就如東方距離西方有多麼遠，他使我們的罪離我們也多遠。」（詠 103：8-12）

舊約所顯示的天主慈悲，在新約中通過耶穌基督圓滿地、終極地啟示出來。正如若望所表示：「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子，使凡信他的人不至喪亡，反而獲得永生，因為天主沒有派遣子來審判世界，而是為叫世界藉著他而獲救。」（若 3:16-17）耶穌很清楚自己的任務，依撒意亞先知所講

「受苦僕人」的道路，正是耶穌自己所選擇的，為使眾人得救；但他超越受苦僕人所做的，因為他彰顯天主的慈悲大於祂的公義。他在納匝肋會堂裡，拿起依撒意亞先知書來誦讀：「上主的神臨於我身上，因為他給我傅了油，派遣我向貧窮人傳報喜訊，向俘虜宣告釋放，向盲者宣告復明，使受壓迫者獲得自由，宣布上主恩慈之年。」（路 4:18-19）耶穌沒有讀下去，就把書捲起來，坐下說：「你們剛才聽過的這段聖經。今天應驗了」。這是先知書有關默西亞來臨的預言，耶穌把它用在自己身上，表示自己就是默西亞。可是依撒意亞先知的預言跟著的一句是：「揭示我們天主報仇的日期」（依 61:2）。耶穌沒有把預言中有關報仇的事讀出來，清楚表明他來不是為執行公義的報復，而是為慈悲地拯救。難怪教宗方濟各說：「在耶穌內，一切都述說慈悲。在耶穌內，無處不是憐憫¹⁴」。耶穌召選門徒的時候，門徒都是「因憐愛而被選」（*miserando atque eligendo*），教宗也選這句話作為他的宗座牧徽格言¹⁵。不但選稅吏瑪竇是如此，選其他宗徒也是「因憐愛而被選」。伯多祿深刻地感受到自己的不堪：「主，請你離開我！因為我是個罪人」（路 5:8），保祿更認為「基督耶穌到世界上來，是為拯救罪人；而我就是其中的魁首。但是我所以蒙受了憐憫，是為使基督耶穌在我這個魁首身上，顯示他的完全堅忍，為給將來信靠他而獲永生的人一個榜樣。」（弟前 1:15-16）總之，所有門徒皆「因憐愛而被選」，應偕同保祿，「領悟基督的愛是怎樣的廣、寬、高、深，並知道基督的愛是遠超人所能知的」（弗 2:18-19）。

¹⁴ 《慈悲面容》詔書 8。

¹⁵ 同上。

既然慈悲是天主的本質，有深厚的聖經基礎，又為梵二所肯定，我們必須把這福音核心好好向當代人展示。可惜長久以來，教會在藝術、神學、靈修、講道上，都把天主刻劃成公義判官的形象，祂是有善必賞，有惡必罰的，特別喜歡強調地獄的永罰，有「失苦」（即失去天堂的福樂）、「覺苦」（即肉身感覺到被火燒，被蟲咬的苦）等慘狀。為了不下地獄，人要痛悔遠離罪惡，免得死後墮落如此田地。基督信仰中充斥著「下等痛悔」的意識，反映在靈修裡，便有「常想著死，天天預備善死的人，是有福的」（《師主篇》）的說法。這種意識究竟對社會國家有甚麼積極的貢獻？福音的喜樂在那裡？如果連基督徒都這樣了解自己的信仰，難怪外教人把我們的信仰看成是一種強調罪惡的「罪感文化」¹⁶，把傳統儒家所講的，稱為「樂感文化」。這種講法有討論的餘地，但別人對我們的觀感也不是毫無根據的，值得我們認真的反省。

罪過的普遍性的確是聖經的訊息，聖經記載了人的反叛，但這並非福音的中心。聖經更重視人的救恩史，正如保祿所說：「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也越格外豐富」（羅 5:20）。基督徒不能避而不談罪惡，因為這是人現實的狀況，但更要講基督帶來的救恩，「信經」就是要人相信「罪過的赦免」。基督信仰不應瀰漫著恐懼與戰慄，天主不是個憤怒的復仇者，祂的慈悲遠超過祂的公義。基督信仰若想與中國文化交談，想本地化生根，我們必須強調天主的慈悲面容。

天主的慈悲面容最適合與中國固有的儒釋道思想交談。儒家主張以德改變人，不贊成以刑罰：「道之以政，齊之以刑，民免

¹⁶ 齊墨，「樂感文化與罪感文化」，《哲學雜誌》第三期，1993年1月，133頁。

而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格¹⁷」。人民不作惡，只因害怕刑罰；唯有以德化人，他們才會知羞恥而不行惡。宋代文豪蘇軾有「刑賞忠厚之至論」一文，恰好表達了儒家重仁愛而輕刑罰的思想。他編了一個不見於經傳的故事，說堯帝不喜用刑：「皋陶曰：殺之三。堯曰：宥之三。故天下畏皋陶執法之堅，而樂堯用刑之寬」。法官皋陶三次說該殺，但堯帝三次說寬赦吧；因此人人害怕皋陶的嚴厲執法，但喜歡堯帝的寬仁。蘇軾結論說：「過乎仁，不失為君子；過乎義，則流而入於忍人。故仁可過也，而義不可過也¹⁸」。這是深入中國文化的思想，連對禽獸也產生「不忍」之心：「見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉¹⁹」。基督徒少講地獄永罰，多言天主的慈悲，不是更能吸引儒者信服嗎？

佛道兩個中國傳統宗教都有地獄之說，警惕人不要作惡，地獄是惡業的結果。不過，在地獄裡的人，都有機會從那裡出來。佛教有地藏菩薩去拯救，道教有太乙救苦天尊到地獄拯救亡魂。佛教著名的宏願：「眾生度盡，方證菩提；地獄未空，誓不成佛」，的確溫暖了無數中國人的心。與他們交談時，我們不是更應強調：天主「不願任何人喪亡，只願眾人回心轉意」嗎？（伯後 3:9）「凡他交給我的，叫我連一個也不失掉，而且在末日，還要使他復活」（若 6:39），耶穌這些話，不是同樣溫暖人心嗎？強調天主的慈悲，不但有助交談，更能使基督信仰，易為中國人接受。《神思》多年來的文章都強調天主慈悲的特質，淡化天主

¹⁷ 《論語·為政》。

¹⁸ 以上文字皆見於蘇軾「刑賞忠厚之至論」一文。

¹⁹ 《孟子·梁惠王上》。

嚴厲判官的形象，不強調地獄去唬嚇人，第 109 期「慈悲禧年」就是要建立天主的慈悲形象，便利福傳。

5. 有梵二精神的本地化

《神思》三十年來，都想協助基督信仰本地化。我們所定的主題，完全按照梵二精神。梵二要求神學返回聖經，認為「聖經的研究，當視作神學的靈魂²⁰」，《神思》便多次以聖經為主題，包括第 25 期「四福音」、第 76 期「聖經：神學的靈魂」、第 89 期「中文聖經翻譯」、第 104 期「聖經人物的啟示」、第 106 期「新約書信」、第 107 期「先知書」等。還有不少主題，表面上非直接談聖經，其實必須基於聖經，如第 4 期「跟隨基督」、第 31 期「認識耶穌基督」、第 36 期「聖神」、第 39 期「聖父」，所有以聖事為主題的也要從聖經去講，如第 5 期「基督徒婚姻」、第 12 期「聖體聖事」、第 16 期「修和與病人傅油聖事」、第 37 期「聖洗、堅振聖事」、第 85 期「司鐸聖召年」等。

梵二要求離開法律主義，要以人為本，緊記耶穌的話：「安息日是為人立的，並不是人為了安息日」（谷 2:27）。《神思》特別多對人的培育，返回人內心深處，如第 1 期「基督徒的培育」、第 20 期「神修指導」、第 35 期「退省」、第 56 期「德行與罪惡」、第 58 期「現代人的靈修」、第 118 期「青年牧民」等。

梵二要求教會「與時並進」（aggiornamento），不能退避遠離群眾。教會對社會的關懷是明顯的，二十世紀以來教會重要的文獻幾乎都與社會生活有關。《神思》的主題，在社會倫理方面

²⁰ 《啟示憲章》24。

特別多，如第 9 期「基督徒與社會參與」、第 14 期「戰爭與和平」、第 24 期「婦女在教會及社會的地位」、第 38 期「生命倫理」、第 48 期「社會倫理」、第 54 期「現代科技與倫理」、第 71 期「誠信與謊言」、第 82 期「信仰與正義」、第 92 期「生育倫理」、第 94 期「環保神學」、第 119 期「性別承認與相關問題」等。

梵二「與時並進」在語言上特別凸出，普世教會在文獻上都採用了現代語言或本地語言。《天主教教理》原文是採用法文，然後翻譯為不同的現代語言。神學也以本地語言為主，拉丁語只作輔助，以便閱讀從前教會文獻。《神思》的文章全部是中文，就是希望在文字上提供多些神學參考資料，為神學本地化盡點力。我們不贊同少數教徒禮儀復古的努力，希望恢復禮儀拉丁化，因為有違梵二的精神，《神思》不會接納這類文章。這些年來，我們都希望領導信徒活在當下，而非陶醉在過去的光輝歲月中，第 47 期「教會本地化」、第 51 期「廿一世紀的基督信仰」、第 58 期「現代人的靈修」、第 97 期「梵二五十年的回顧與前瞻」、第 103 期「重溫梵二文獻」、第 115 期「宣聖與現代教會生活」等都是希望基督徒「與時並進」的表示。

梵二提倡信仰自由、大公主義、尊重其他宗教，彼此和平相處，《神思》嚴格執行這指示，不接受違反這指示的文章，亦有數期主題推廣這指示，如第 27 期「宗教交談」、第 29 期「宗教與文化」、第 113 期「基督徒合一主義」等。我們樂見梵二後的教會與其他宗教和諧相處，建立多渠道的交往合作；不光是與基督宗教的教會進行合一交談協議，甚至與其他宗教也能互動認識。香港聖神修院神哲學院便有佛教與道教的課程，邀請佛教法師與

道教道長到來授課。《神思》為配合梵二以來的風氣，所選文章皆以促進交談，有利合一為主。

6. 小結

過去三十年，《神思》提供了約近千篇漢語神學的稿件，其中以中文原創佔了大部份，為漢語神學加添了很多參考資料。我們期待時常撰稿的作者們，特別是較年輕的後起之秀，繼續為漢語神學作貢獻，使本地化更形鞏固。

《神思》認為在本地化的問題上，應注意文字方面的協調，尤其是名詞的統一，避免不必要的混淆。所以，我們基於大眾接受的通俗原則，採用只有一個共同譯本的基要文獻的用語，如思高版《聖經》、《天主教教理》、《天主教法典》，免得不同地方的學者各自為政，使不調協現象繼續存在。

在神學內容上，我們跟隨梵二開創的精神，重視聖經，以人為本，與時並進，不鼓勵與時代脫節的復古，促進交談，尤其是基督徒間及與其他宗教間的交談，讓讀者活在當下，感受到天主的慈愛，不動輒用嚴懲去唬嚇，使人生活在與主與人的和諧中，欣賞基督信仰的美。