

神學論集

于斌



26

# 輔仁大學神學論集

第二十六號

(一九七五年冬)

## 目錄

前言	四七三
聖經	房志榮……………四七五
聖經中所啓示的聖神	……………
信理	論信理神學的理論和實踐……………四八五
倫理	討論墮胎的補充資料……………五一九
神修	貞潔與友誼……………五四三
牧靈	基督徒的希望……………五五九

從事牧民工作者對心理病症嘗有的認識……………朱蒙泉……………五七一

耶穌會第卅二屆大會（一九七五）文獻之一

「我們今日的使命：服務信仰、促進正義」……………顧保鶴譯……………五八五

書評

新約全書「現代中文譯本」的來龍去脈……………房志榮……………六〇九

神學論集卷七（第二十三號至第二十六號）總目錄…………………………六二三

# 前言

本期各篇文章的性質非常不同，但一篇篇地讀下去，便覺得每篇都與本刊的宗旨翕合無間。爲使讀者知道這些篇幅的來龍去脈，今願在此略予介紹，也許對內容的了解上不無小補。

聖經欄的一篇關於聖神的文章原是一篇演講，限於時間及聽衆，未能作詳盡的發揮；但所觸及的幾個主題已可作神學及神修反省的起點。信理欄的一篇長文是作者博士論文的部分撮要。這種討論理論和實踐的著作在今日的世界潮流裏十分時髦，無論集權政體或梵二以後的教會，都是理論與實踐並重，甚至認爲沒有忠實的實踐，就沒有真實的理論。信理神學自然也離不開這個事實。但另一方面也不可矯枉過正，理論、或融會貫通的整體了解，仍然是信理神學的特徵和任務，不然的話便該讓位與牧靈神學，而沒有獨立存在的理由了。

倫理欄關於「墮胎的補充資料」一篇，是作者將最近三年有關這一問題的各方資料，按照我國的目前需要，予以介紹和批判。該文的主要對象是從事牧靈工作的神職同道，但一般信友也能在文中找到與婚姻生活有關的寶貴資料，問題發生時不妨加以參考。神修欄的「貞潔與友誼」一篇，英文版已於一九七三年的美國神修雜誌「路」上發表過，今由一位修女譯成中文，刊登在這裏，相信在我國教會的神職與修女的合作上能發生啓發作用。這種合作在耶穌的傳教時代業已開始，在教會史裏繼續發展，在我國今日的教會是一迫切的需要。

牧靈欄的首篇「基督徒的希望」，在該文之前言中已有交代。第二篇討論心理病症的文章是作者

研讀、輔導、及辦講習會的經驗之說，在這種繁忙而神經日趨緊張的社會裏不失為一篇應時的作品。第三篇轉載耶穌會第卅二屆大會最長、也是最重要的一篇文獻：「我們今日的使命：服務信仰、促進正義」。說這是該大會最重要的一篇文獻一點也不過分，這是所有參加過大會，及會後讀過全部大會文獻的人所有的一致看法。大會還有其他三篇較長的文件，討論「團結」，「貧窮」，及「培育」，但都以「使命」這一大文件為依歸。在歐美各國該大會文獻已成了公有的財產。我國耶穌會士亦已將大會文獻譯成中文，不久前已出版，供會士研讀、反省、祈禱。今將其中「使命」一篇抽出，供神學論集的讀者研讀。這樣我國關心耶穌會前途的人士，能略窺該修會的羅盤針指向何方。

最後書評欄介紹新約全書「現代中文譯本」的一篇報告，超出了一般書評的範圍。其理由可在文中讀到：一是此譯本牽涉到天主教與基督教各派別合作的文問題；從事共同聖經的出版及推銷是大公運動及基督徒合一的必經之路，也是一條最好的途徑。另一理由是我國目前的翻譯問題及文化和思想交流的問題。這從思果及林以亮二人論翻譯的兩部著作中已可見一斑。如今聯合聖經公會爲了翻譯現代中文聖經而定出了那樣明確、具體和可行的原則和步驟，不能不說是對我翻譯界的卓越貢獻。

聖經

# 聖經中所啓示的聖神

房志貴  
張雲珠  
錄

## 舊約

舊約對聖神的認識是逐漸明朗的，最初，以色列民族對於天主的神的體驗是藉着風，因爲風給巴肋斯坦的牧人與農夫帶來甘霖時雨，該地至今最大的問題仍是水的供應問題，因爲掘井不易，所以人們就築了許多蓄水池，將雨水積蓄起來，以備乾旱的日子用。水特別成爲他們生存的問題，而這水是風給他們帶來的。因此，以色列人並不把風看做純自然的因素，也不如同許多原始宗教一樣視爲一個獨立的鬼神，而把它歸與生命的創造者。比如創世紀一章二節就說：「大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行。」「神」在希伯來語與「風」、「氣」是同一個字，所以也可以說是「天主的氣在水面上運行」。天主的氣在那裏，後來慢慢才有生命產生。以色列人除了把風歸與生命的創造者外，也把它歸與生命的保存者。天主創造了生命，也是天主保存了這生命。創世紀八章一節記洪水滅世之後，天主要世界上再有生命，就叫風把大地吹乾，以後生命在世界上便再度出現。

以色列人從自然界的現象學得把風歸與生命的創造者和生命的保存者，就是天主。而在以色列民族歷史的描寫裏，雅威，他們的天主也多次用風的形式進入他們的歷史。在埃及爭取自由時，天主以東風和西風吹來了蝗蟲，吃盡了埃及的農作物（出十13、19）。又以強烈的東風吹乾紅海，使以色列民平安的走過去，而使埃及的追兵全軍覆沒，以色列民就作歌謳唱上主，以詩人的口吻說雅威一噴氣就

使浪濤直立如堤，一嘯氣就將敵軍覆沒，像鉛沉入深淵（出十五8、10）。在以色列民族歷史的描寫裏，風是天主的氣，他們體驗到天主首先是經過風和氣；天主行動的這一體驗是有代表性的。風不是天主，而是爲天主服務的。

舊約對天主的神的體驗，第三步是透過氣息，即人呼吸的氣息。以色列人視氣息是天主賦給人生命的一個非常重要的因素。因爲氣息實在就是我們的生命的標記，也是有生命的一個條件；誰呼吸，他就有生命；誰斷氣了，他就死了。因此可說氣息就是生命，這樣，以色列人很自然地把生命的氣息也歸與天主，是天主給人生命，也是天主給人氣息。所以舊約說天主用泥土造了人形之後，在他鼻孔內吹了一口氣，他就成了一個活人（創二7）。人的這口氣是從天主那裏來的，也就是說人的生命是天主的創造，人與天主是呼吸着同一口氣。這說法蘊藏着很深的神學思想。天主能够給人生命，也能够把人的生命收回，也就是說天主給人氣息，人就有生命；天主收回人的氣息，人就要死亡。聖詠作者向天主說：「你若停止他們的呼吸，他們就要死去，就再回到他們所由出的灰土裏去。你一嘯氣，萬物造成，你使地面更新復興」（詠一〇四29、30）。

舊約對天主的神的體驗由自然界的風進而到人呼吸的氣息；人呼吸多少與風有關，但這風是在生恬的人身上，而也歸與天主。風和氣息還只是天主的神的一個工具，天主用風和氣在自然界和生命界裏工作，因此風和氣就是天主的神的力量和祂的能力。這樣在舊約有了風，氣和天主的神。在新約裏，耶穌與尼苛德摩講論新生時，就由風講到神，「風隨意向那裏吹，你聽到風的響聲，却不知道風從那裏來，往那裏去；凡由聖神而生的就是這樣。」（若三8）但是聖神已不是一個普通的生命，或是一個自然的現象，而是有位格的，人能與之來往。這位格的神以風和氣的樣子對人行動，賦與人生命，

爲此經過和氣息人能體驗到天主的神。

先知們的宣講在舊約的思想進展上常常是更進一步，對於神則完全集中在天主身上，這神是一個位格，因爲祂是天主的一部份。神的行動，按照先知們的說法就是雅威自己的行動。先知說得很清楚：神就是天主的能力。人對於神的體驗，在以色列民族最初是神魂超拔（撒下十五5；19）；但是很快地，那些有名的大先知，諸如依撒意亞、耶肋米亞，厄則克耳等，都勝過了這一階段，而注重人內心的變化。在人內心所發生的影響才是最重要的，那些離奇古怪的神魂超拔的現象是可有可無的。天主的神將來要給人一顆新的心，不是鐵石的心，而是一顆血肉的心（則十二19），因這新的心人要自由的去愛天主和別人。這神是要引人達到生命，引人去實行天主的旨意，按照天主的旨意去生活。這是先知預言將來在新約裏要有的現象。我國孔、孟言論，在倫理道德方面闡述得非常崇高，如果真正做到，便可成聖成賢；但是就是缺乏那股策動的力量；不僅中國文化裏這樣，舊約裏也有這情形。聖保祿說，法律已過去了，因爲法律只叫我們認識罪，而沒有力量叫我們行善避惡；必須等到新約時代，基督的神才給我們這力量，以實行聖神在我們內向我們所要求的。新約的這種種，舊約的先知已經預言了，這神將來是內在的力量，叫人愛天主，使人有力量度天主義子的生活。這神又是改變一切，完成一切的一個許諾；聖神降臨日，聖伯多祿向那些驚訝不已的羣衆說，不要奇怪，這是岳厄爾先知的預言實現了，他曾說：到末日，天主要把祂的神傾注在所有血肉的人身上，「你們的兒子和女兒都要說預言，青年人要見異像，老年人要看到夢境」（宗一四18）。最後，這聖神是日後要來的那位默西亞王給人們帶來的禮物（依四二1-3；六一1-2），這預言後來在耶穌身上應驗了（瑪十二18；路四18）。

從上面的介紹，可以看出來，在舊約的啓示裏，怎樣一步步的由外面自然界現象的風，有生命的

氣息，到有位格的神。這個神最初叫人有神靈超拔等特殊現象，經過先知的宣講之後，則轉而注意神在人內心引起的變化。的確，人心改變之後，世界的現象也要隨之而改變，最難的事莫過於改變人心，我們體驗到，物質文明的提高並不太難，但要普遍推廣公德心就不容易；比方在交通方面，臺灣已由家家有自行車到了戶戶有機車；但要人人都能遵守交通規則，則非一年半載所可達成。

## 新約

關於聖神的信念，新約如同舊約，是漸進的。它在形成清楚的道理以前，先是在教會團體裏基督徒共同體驗到的一個生活的事實，由這一生活的事實逐漸演變成道理。

在神學界，聖神學是一門很遲的學問。在第三、四世紀時基督論已相當發達，最初的幾屆大公會議，也都在討論聖三論和基督論的問題；但是關於聖神，一直到現在還沒有很好的一部論著，這是什麼原故？因為事實上聖神對於我們就好像是空氣一樣，除非快要不能呼吸了，才會覺得空氣的存在。而聖神就是基督徒所呼吸的氣，是基督徒生活上不可或缺的一個自然現象，就像關於空氣，人沒有多少的了解，對於聖神我們也還沒有做深入的研究。

教會體驗到聖神，因為教會是基督徒的團體，基督就是舊約所期待的那位默西亞，依撒意亞先知所預言的上主的僕人，天主的神要降臨於這上主僕人身上（依四二一；瑪十二一八）。耶穌受洗時，聖神果真降臨到他身上（谷一十、十一平）。這樣耶穌用這神的力量行奇蹟並做其他天主計劃中的事，以證明天主的國已經來到這世界上（路十一、二十；瑪十二、二十八）。耶穌也以聖神給人付洗（谷一八），並把聖神和聖神的能力賦給他的門徒，使得他們能給別人宣講福音和付洗（瑪廿八、十八、二十）。聖神降臨日，宗徒們按耶穌的預言領

受了聖神，並以聖神賜給的能力向人宣講福音和付洗（宗二）。因了這付洗也就把聖神給了這世界，萬國萬民都要接受到這聖神，基督徒領受聖神完全按照天主的計劃，聖神在教會裏首先是一生活經驗，後來才慢慢變成道理，這一經驗是從耶穌出發，經過宗徒們，而到每一個信仰耶穌的人身上。

新約關於聖神的描寫循序漸進，隨着信念的發展而逐漸明瞭。最初有瑪爾谷與瑪竇兩部福音的描寫，他們的描述尚停留在舊約前期的看法，注重聖神帶來的非常事跡與很特別的一些現象；所謂天主的神是能够使耶穌行奇蹟，而耶穌行的奇蹟及其他超自然的作爲是天主實在進入了這世界的保證。至於路加福音和宗徒大事錄，就不限於奇蹟，尚把天主救援計劃的實現歸於聖神的策動。但是真正把聖神的道理講得最清楚的是聖保祿。新約描寫聖神有以下三個階段，瑪爾谷福音和瑪竇福音最初的描寫仍是重要的，因爲如同舊約天主的啓示是要彰顯天主的大能，祂遠遠超越人，神的力量能做出人力所不能完成的非凡事跡來，瑪、谷也有這種目的。假使天主是全能、全知，同時又有愛情，那就覺得更可貴、更有價值了。舊約就是慢慢在體會出天主的大能，而到了新約則更進一步也體會天主的愛情。因此，新約關於聖神的描述，一開始時還是保存了種種超自然的現象。

路加福音帶來一個基本的觀點，就是耶穌不只是如同其他的人充滿了聖神，而且他還是聖神的主人，他能够把這聖神賜給別人。路加的這一基本觀點是很重要的，我們不要把耶穌所有的聖神同別人所有的混爲一談，這聖神是天主第二位聖言與父所共發的。耶穌充滿了聖神不是忽有忽無，而是繼續不斷的有，因爲他就是這聖神的主人。不是聖神來驅使或激勵他去做這事或那事，而是耶穌與聖神一起走自己的道路，完成自己的使命。路加福音思想上的這一進展，只要與瑪爾谷福音和瑪竇福音的有關記錄做一比較，就可看出來；比如路四14：「耶穌因聖神的德能，回到加里肋亞。」谷一12：「聖

神立即催他到曠野裏去。」兩個不同表達方式代表兩個不同的階段。初期教會就這樣逐漸形成了這一重要思想，做了天主言語的這個主，天主父已舉揚了他，他是聖神力量的賜予者；基督不僅把聖神當做恩惠賜給人，並且祂自己也在這恩惠裏賜給人。基督、主同聖神是分不開的。

路加說明基督和聖神的內在關係，基督能把聖神賜與人，但這種描寫仍是非常的事。每個人都能得到這聖神，但不一定得到。基督徒生活裏很重要的信仰與祈禱，按照路加的敘述不是由聖神發動的。路加非常看重聖神和基督的關係，但是講到聖神與一般基督徒的關係，並不肯定其基本上的重要性；換句話說是基督徒的信仰與祈禱，不只是聖神的發動，還是人自由的意志與天主的合作。所以，在路加的觀念中，聖神在基督徒的生活上是一個完成，不是一個基礎。

天主的神是基督徒生活的基礎，是人生活的基礎；這一道理是聖保祿宗徒所闡明的。基督徒的存在完全決定於聖神，假如沒有聖神，那麼無論是基督自己，或者教會，甚至人類的歷史和我們每一個人的生活都沒有什麼意義了。這是聖保祿給我們講出的道理，但是聖保祿所講的聖神有什麼意思呢？他沒有給這聖神下一個定義，因此我們只能從他所描寫的聖神的各種行動來說明。聖保祿對聖神有幾個不同的說法，就是天主的神、基督的神、主的神及聖神，說法雖不同，但都指同一聖神。

在聖保祿書信裏，尤其是格林多前後兩封書信中，聖保祿認為每一位基督徒都是充滿聖神的人。這一思想與猶太人所期待的相吻合，因為他們相信，當默西亞來時，天主的神要充滿每一個人（*路三1-5*）。在格林多前書十二至十四章裏，聖神來臨的結果是，在教會中有人能說智慧的言語、知識的言語，有人有治病的奇恩，有人能行奇蹟，有人能說先知話，有人能辨別神恩，有人能說各種語言，有人能解釋語言（*格前十二8-10*；參閱*格前十二14*）。這些事情也都是非常的現象，但是從字裏

行間我們看出來，聖保祿如同舊約的先知一樣，雖然並非不看重，可是對這些特別的現象並不太注重，且對此有一種保留的態度，叫那些人常要謹慎一點；聖保祿的這一態度，在格前十二31；十四1、12特別顯明，他要信友熱切追求更大的恩賜，祈求多得建立教會的恩賜。聖保祿所特別注重的是，聖神在基督徒的心內教導他喊天主說：「阿爸，父啊！」（羅八15；迦四6）這就是聖保祿已由外在超乎平常的現象轉到聖神對人心的變化。是聖神使猶太人和外邦人接受了十字架的訊息，因為正如聖保祿所講的：「猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，而我們所宣講的，却是被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為那些蒙召的，不拘是猶太人或希臘人，基督却是天主的德能和天主的智慧」（格前一二23、24）。是什麼力量使人信服那不容易被接受的道理呢？按聖保祿的意見，是聖神給人真正的智慧，接受十字架的訊息，而這一切並非離奇古怪的事情，而是在正常的情形下，人內心的變化。所以聖保祿稱聖神的果實是基督徒在日常生活應有的表現，就是：「仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制」（迦五22、23）。聖神所產生的效果，主要的就是基督徒生活中表現出來的這些態度，倒不是能够呼風喚雨的大本領。這樣，基督徒能把日常生活歸於聖神的化工，這也是基督徒對聖神的領悟新奇與特殊的地方。

聖保祿將基督徒信、望、愛的信仰生活歸功於聖神，這一道理的神學基礎在於聖神與基督的關係。基督已復活了，現在在天主的右邊，我們稱之為王；聖保祿在格後三17說：「王就是那神」。換句話說，在聖保祿的神學裏，復活以後的主就是聖神。聖神無非是這被舉揚的基督身上顯示出來的天主的能力，基督藉着這能力，維持祂與人之間的關係，現在基督就是靠聖神得到祂的信徒；而我們後來的人，既不能像宗徒們一樣耳濡目染到耶穌本人，但是經過聖神的工作，領了洗的我們還是能够體驗

到基督。這樣，主基督就能把祂在十字架上所完成的救贖，超越時間與空間的限制，分施到每一個人身上。這樣，在時間上和空間上都遙遠的十字架上耶穌的祭獻，在此時此地還是能够實現。就是因了聖神，基督完成的救贖在每一個人身上能够實現。格前十二章講聖神與教會，講神恩的來源與作用，而愈顯出聖神在教會內的重要；因為教會是基督的身體，人因聖神的感動進入教會，在教會中獲得聖神，因聖神體驗到基督，經過基督回到天父那裏。

宣講使人信服，但是感動人心，使人接受道理的是聖神。信服的人，聖神賜給他自由；這是聖保祿多次提及的；基督徒得到擺脫罪惡的自由，能克勝罪惡；得到不受法律束縛的自由，不需要再守舊約的法律；最後獲得死亡的自由，不再受死亡的控制（格前十五）。而基督的復活，復活以後稱為神的就是我們來日獲享光榮的保證（後一22）。

若望著作對於聖神的闡述也頗值得注意。他曾稱聖神為真理的神，這真理之神要引導宗徒們進入整個真理裏。所謂的真理之神，就是繼續在世界上生活的基督，這一點他與聖保祿並無二致。但是聖若望對聖神尚有另外一個稱呼，就是「另一位護慰者」（若十四16）；這表示基督也是一位護衛者，他在世界上時，果然是宗徒們最大的安慰，現在在聖體裏也是我們的安慰。而祂還給我們派遣「另一位護衛者」，就是聖神。這「另一位護衛者」如同基督一樣，是天主父那裏來的；是基督回到天父那裏之後，派遣來世以代替自己的。聖神被遣來世代替基督，並要永久留在這世界上。耶穌復活以後，向宗徒們說：「看！我同你們天天在一起，直到今世的終結」（瑪廿八20）。基督在教會內的臨在有多種方式，在聖體內的臨在，在聖經裏以天主聖言方式的臨在，經過教會在這世界上臨在，而聖神也是基督日日臨在於教會的一個方式。若七38、39說：「耶穌大聲喊說：『凡信從我的，就如經上說：從他的

心中要流出活水的江河。」他說這話，是指那信仰他的人將要領受的聖神；聖神還未賜下，因為耶穌還沒有受到光榮。」耶穌復活升天後，聖神就會如活水一樣送到每一信徒的心裏，而領導世界上所有的人跟隨基督一起回到天主父那裏去。我們在教會內要不斷向聖神祈禱，就是爲了這原故，聖神是天主救援計劃，天主啓示最後的一步。基督以後有聖神，但是這聖神與基督是不能分開的，其實復活以後的基督就是神，祂常在教會內與我們同在。認識聖神就是認識基督；我們體驗到了基督，就是體驗到了天主父。

## 耶穌的童年事蹟與復活記錄

藍思

分析瑪竇福音的一般學者，發現全部福音相當清楚地分爲七部分。中間五部分便是自第三章到第二十五章，福音作者由五句相似的話來分界：七28；十一1；十三53；十九1；二六1。如此中間五部分與古經梅瑟五書媲美，而耶穌在瑪竇福音中就具有新梅瑟的使命。至於福音的別的部分便是開頭二章的童年事蹟與結尾三章的苦難與復活。有組織的以七部分來編寫福音也可以看出作者注重猶太人的「七」這圓滿的數字，意味着耶穌的福音是救恩的圓滿。

在這聖誕節的機會上，我們願意默想福音的前一部分，尤其是第二章。但是因爲作者的編輯是首尾呼應，所以我們的默想由末一部分，尤其耶穌的復活來補充。

基本上瑪竇福音的首尾兩部分有着同一主題，便是天主的勝利：童年事蹟中，天主在嬰孩耶穌脫免殺害上的勝利；復活記錄中，天主在釘死的耶穌自墳墓內復活上的勝利。可是福音作者把這個基本思想表達得相當戲劇性。

福音作者在描寫童年事蹟中天主的勝利時，清楚地把人物分爲兩組，互相對立。一面是爲首的黑落德，以及與他同一陣線的司祭長和民間經師，還有他的差人。另一面爲首的是上主，以及祂安排下的瑪利亞和若瑟，賢士和上主的天使。雙方相爭的中心是嬰孩耶穌，但是在相爭之間，每次都是上主的敵人黑落德的失敗。黑落德計圖愚弄賢士，反而使他們找到耶穌。他陰謀殺害嬰孩耶穌，但是賢士夢中得到指示，以及天使托夢若瑟而聖家出走。黑落德殺死冰冷的嬰兒，不過小耶穌早已脫險。最後黑落德死了，聖家又重返故鄉。如此的描寫中，我們可以看出雙方的相爭，結果是天主在嬰孩耶穌身上顯出勝利。這種文體實在顯得相當的戲劇性；而相仿的戲劇性描寫出福音最後部分的復活記錄中又可以看到。（下轉五一八頁）

信理

## 論信理神學的理論和實踐

谷寒松

### ——神學方法論的難題與可能的答覆

#### (一) 問題所在

#### I 信理神學遠離了人羣

那些系統化的抽象理論對於信仰上具體的實踐有什麼用處？這問題像潮汐一般在人們的腦海中起伏着。神學教授和學生們同樣地抱怨着信理神學已經與今日基督徒團體的迫切需要脫了節！簡言之：我們信理的論釋，對於小市民生活中的焦慮是否有些許關連？或者，這些論釋已經避開了今日俗塵的沾染，生活在思潮的交會口，與現代一些個人、國家、或是國際間的重要決定風馬牛不相及。無怪批評之聲四起，控訴神學家們是引起今日教會信仰低落的罪魁禍首，這是因為他們不但話講得太過於抽象，而且對於把神學與實際生活密切互融的工夫還做得不够。

更有進者，在讀神學的學生中發生了一個奇異的現象，他們愈讀愈覺得自己的信仰日形枯涸，甚至有時在教授們身上也不例外，這是顯而易見，無法隱瞞的實情，許多事實擺在眼前，無須再舉例說明。一位神學生在進入神學院開始攻讀神學之際，充滿了來自天主，榮主救人的熱火和愛心。滿腔的得教熱忱，備妥學成之後，在他的兄弟同胞中獻身服務。但是，幾年中理智上的探討把他內心的園地

日益形成了一片枯瘠的沙漠，沒有任何滋潤人心的信仰活泉能自此不毛之地湧出（註一）。究竟這期間發生了些什麼事？我們得面對這棘手的難題。相當明顯地，這似乎是讀神學者的先天危機，按理說：讀神學應該產生更灼熱的信仰，更深遠的眼光，以及對自己的信仰擁有更深邃強烈的信念，整個的人應被吸引着而投顧其中。但是事實上並不完全如此，爲什麼？

對於人類思想探討的歷史中顯出：在對於「理論和實踐交融」上的努力並非新興的難題。在西方思想史裏，從亞里斯多德時代這問題就已經發生了！每一代的人都曾經爲這理想絞過腦汁，流過汗！這奮鬥的過程無需在此重述。通常我們能觀察到兩種傾向間的緊張：其中之一是強調理論的重要，特別是西方人，他們的心智是在希臘人思想方式的範疇中培養的；而另外一面則是加重在實踐上的優先，特別是在中國，這傾向相當突出。至於現代馬克斯主義者普遍的極端實踐潮流，更不在話下。

甚至於在梵蒂岡第二屆大公會議中，也好似對於實踐的強調更勝於對理論探討的加重。這現象不足爲奇，因爲梵二是一個注重牧靈問題的大公會議。

## II 今日在實踐上的多面趨勢

如果我們注意到時代的信號，毫無疑問的，在一切信號中，有一個面貌是不容忽視的，這就是「實踐」的趨向。只消一會兒，我們就能指出在不同的範圍和階層裏，人們談到的都是「實踐」：

1. 首先在中國人的思想中，以整體來說，在生活中他們天生就具有一種實際、具體、腳踏實地的傾向（註二）。按照中國人的思想方式，理論的反省和實踐的行動是不可分的，他們強調的是理論和實踐的內在統一。對這一切在這裏不需要再浪費篇幅來詳述。因爲，我們就是生活在這種情調之中

(註三)。

2. 理所當然地，臺灣的生活和在信仰上的具體經驗是我們在神學反省上的原始出發點。就是說：今日對於「實踐」一字的再反省上，應當積極地運用植根於整個中國過去與現代經驗裏的信仰語言和神修詞彙，為更能達到以中國方式來表達基督徒信仰的目的。這潮流的出發點是我們今日此時此地基督徒的經驗，同時我們發現它正以一種漸進明顯的方式遍布全世界（註四）。教育家論到以經驗方法來學習及教授，為的是使思想系統整體真實化，或者是：宗教的語言，應當具體地表達出人類經驗的基本幅度。一九七〇年 F. Schillebeeckx 在比利時布魯基爾的 Concilium 會議中論及這普遍的潮流曾說過，若要把過去的神學、聖經、教會生活中的啓示，在今日的生活實況中再適應，要做這種現實化的重新註釋工作，實踐是基本要素。基督徒行動時的實際模型是從神學中發展出來的，神學的角色是使得這註釋的工作顯得更可信任和富有責任感。在這意義之下，神學能够被稱為信者實踐的特殊理論。它方法的出發點是今日教會生活的實踐，它分析產生基督徒實踐的模式，這模式是來自思想方式，這思想方式是以福音為準繩，來衡量這模式。於是神學為新的可能性開了路，這新的可能要在信仰的生活團體和教會的實踐中獲得證實。神學也是一個對信仰實踐的批判理論，它要求社會結構和人心有着一個真實的歸依，在這情況之下，神學對於人、社會、及教會是一種批判。無論如何，談到天主在基督內的救恩許諾，它不只是要求使它在歷史過程中自然地進展，同時也要求人盡可能的使它進展（註五）。

Schillebeeckx 強調神學好比理論，基督徒的生活好比實踐；神學和基督徒生活間的連繫正如理論和實踐間的關係一般。這種說法，實在把神學的領域太籠統化了。事實上，有一些神學科目和實踐

比較接近，如倫理神學、牧靈神學……等等；但是有一些科目本身和基督徒生活實踐的關係則比較遠，如歷史的探討，系統神學……等等。我們不能把一切的神學科目相提並論，它也有實踐信仰的特殊神學理論。當然，系統神學並不是以理論為其鵠的，它不能在真空中去探測；但是，另一方面，我們應該保存它自己的特色，這特色就是在信仰上系統化和連貫性的了解，它就是以這種角色來為基督徒團體的具體信仰生活服務。但是精心建構信仰實踐的方針並不是系統邏輯的工作，這是屬於實踐神學的範圍，如倫理神學，牧靈神學……等。

國際天主教神學委員會公布了一些有關「信仰和多元性神學之協調」的條文，其中第四、五條涉及本文：「理論及實踐」。

• 第四條：信仰的真理是在歷史的路途上；從亞巴郎到基督，從基督到祂第二次來臨。因此正統的信仰並不如此主張運用一種系統，而更是強調參與這信仰的路途。可是，教會本身是貫穿時間的，常常是唯一和至真實的，這是我們信經中的主題。

• 第五條：信仰的真理是在過程中漸次活現出來的，這活現包含着一種關係，這關係就是信仰的真理和實踐的相互關係（註六）。

無論如何，到目前為止，這問題：信仰和真理，理論和實踐之間如何彼此連繫的問題，是一個還不能完全解決的問題。

3. 所謂的「政治神學」指出一個清楚的趨勢，使實踐成為真理的準繩（註七）。

4. 更明顯的是南美的「解放神學」，還有一些類似情況的國家，要在所生活的歷史實踐境域中談到信仰：對他們來說神學是了解信仰的一種方法，在這些國家的憧憬裏，信仰是活現在他們為自由

奮鬥的核心裏：解放性的歷史實踐是批判性神學反省的出發點和焦點，這實踐是與在信仰中接受的天聖言對照着。這是一種方法去了解信仰是來自一種選擇，這是一種真實的，主動的，和一般人民利害與共的選擇。

在歷史實踐的憧憬下去了解信仰，它應當是一種與他們為自由而奮鬥的行動有所關連的神學。在相信耶穌基督是歷史主宰的信仰生活和思想裏，這一點，我們不能再自我蒙蔽了！（註八）

在所有的敘述裏都存留着一個問題：這些神學終究如何與剝削的階級鬥爭相連繫？爲了澄清他們的認識論，現代的解放神學家開始定下來思考，這意味着他們注意到他們的神學體系中，對於理論和實踐的連繫上有着含糊的一環，他們愈反省就愈確定在他們的神學分析和認識論裏，所運用的是有限和片面的馬克斯思想體系。盼望對這一切他們能達到一個十分重要的分辨，這分辨首先是在社會主義的辭彙上；以基督徒的概念和神學來看，這類辭彙雖然有時可以連用，但是並不是一種適當與整合的觀念系統，其次是在宇宙人生觀上，應分辨出來：馬克斯主義的歷史辯證唯物主義是正處於反對基督啓示的情勢。

5. 馬克斯主義在理論和實踐上的原理，在我們對今日大陸的了解上是一個關鍵，馬克斯是一位先知，一個學者，一個革命家和哲學家，他走向一個深邃的目標：對於世界，他不只是去了解它，還要改變它，使它變爲更好的！換句話說：他要帶領着人走向和全宇宙和協，要在許多的疏離中去解救他們。馬克斯終其一生窮究如何使理論與實踐交融，在最後的幾年中，他的重點從理論移轉到實踐上；但是他從來沒有放棄過理論，因爲他無法完全脫離歐洲人理性和精神的背景。

在他的著作中看到一連串有關理論和實踐的概念：

理 論	實 踐
意識 社會意識	物質生產 社會存在
知識思致	勞動
理論的真理（思想產品） 意理上層結構 （倫理、藝術、哲學、科學、宗教、所有的 結構附屬於這些因素） 在物質過程上的反照	現實的真理（勞動產品） 物質經驗的生產過程 （生產力、生產情況）
批判 理論是辯證性的、與實踐有密切的關係	實踐革命 實踐是處於領導地位的、實踐是決定性的現 實，是實在的物質
理論反映實踐 理論內在於實踐	實踐「確定」實現，使事情變成現實。

理論符合實踐並啓示它！  
理論是實踐的靈魂和動力。

#### 實踐替理論辯護

實踐是對知識正確性的判斷，這實踐包含技術的成就、工業及共產鬥爭。

在這種情形下理論再也沒有其他任何專門和獨立的功能，理論是隸屬於實踐的，真理再也不是屬於理論的層面（即認識和接受的客觀現實），而是屬於實踐的層面上。所以，真理是：「從做之中去確定它」，這話等於說：在實踐中確定。我們稱這時代的觀念為「行動的真理」（Operative truth），這和「客觀真理」的傳統觀念是對立的。

6. 毛澤東在一九三七年發表的「實踐論」中，在標準的馬克思型思想中討論着我們的問題，他區分一個認識過程裏的兩個階段：感性知識和理性知識，兩者在性質上不同：感性知識屬於現象和經驗的層次，它屬於外在的領域和外在的矛盾，是片面和主觀的，領悟使其導向理性的知識。

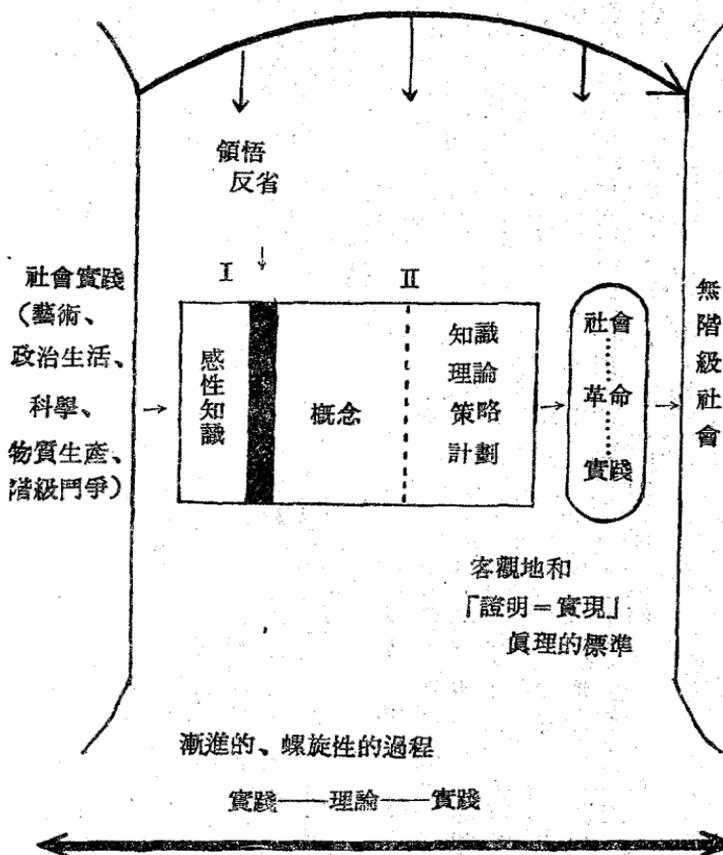
理性的知識包含兩面：一是概念，了解事情的本質，它內在的關係和矛盾。這和感性知識是截然不同的，它是全面和客觀的知識，但是只是潛能。在第一個階段上它只是要把理論、計劃、策略……等知識帶到圓滿境界。非常重要地去注意到這精確的理論、計劃、策略是由兩種特質來襯托出來的，這兩種特質使它們更形具體有用，實在以及成爲實際的真理。這兩種特色就是：與實踐的關係、和在實際的行動裏以隸屬於共產黨爲真理最終的準繩。

在這裏我們看出：一方面毛澤東似乎知悉理論、計劃、策略……的獨立本性；但是另一方面，就

不斷的實踐——基礎

知識發生於其中

輔仁大學神學論集



像標準的馬克斯主義，他無去在……論和真理也應該屬於這實踐最終的獨裁！論及歷史實踐是普遍的；理論來自實踐也導向實踐。上頁的圖表能幫助對這系統的了解（由左向右讀）

應該非常清楚地說明，這系統不是實用主義的系統，實用主義只是主觀地看一個東西在此時此地是否實用來斷定它的真理。這系統在認知的過程裏有一個客觀的因素，但是，最重要的並不是經過上述兩個認知階段而得到的知識，最重要的是：已經在社會，革命實踐實行過的事實，這個社會，革命實踐是使現實實在成功的條件，這現實（共產黨已事先看過的理論、計劃、策略）在社會革命實踐的過程中顯示出來，是真的現實，是實在的真理。

在這種理論和實踐的概念中有下列的缺點：

(1) 因為他們以共產黨追求的目的來作這基本抉擇，這形成了對人類學問客觀因素實際上的忽略和輕視，不可懷疑的，人意識活動的基本結構貫穿下列四層：經驗、了解、判斷、行動；所以不能只是說知識（理論和真理）是隸屬於共產黨中央委員會的實踐方案。況且，即使在這中央委員會裏，也只是部分首腦人物來指揮一切，對於知識的理論系統只是爲了證明那些在共產黨的黨規中早已決定和進行的現實。

(2) 真理的接受性被忽視。傳統對現實的尊重，由於今日人執着於「欲成爲現實主人」的渴望，已讓位於人。事實上，這現實在最初不是來自人的創造力，它本身是一個人該接受的事實。

(3) 在我們信仰的立場，我們接受基本的事實。這事實是：是三位一體的天主首先主動地走向我們，我們是接受的，唯有在這種情況下我們方有能力去答覆！這答覆是在三位一體的天主親切地臨在邊

請和幫助中完成的！所以，我們應該作一個重要的區分：真理給我們啓示事實。在我們接受啓示後，要靠我們決定是否按這啓示的事實去行動，去結果實！所以，必須將我們協調於啓示的現實中，才能帶來未來的成果。

對於馬克斯主義，在一九七三年上海出版的哲學小辭典中有下列的報導（註九）：

- (1) 馬克斯主義正處於最活躍的進行狀態中。
- (2) 哲學理論只是一個常期的社會革命鬥爭武器。
- (3) 共產黨的倫理包括：坦白、誠實、不求己益、不畏難、勇於反潮流。
- (4) 實踐導向知識，多實踐些就能多得多些理論。

在這裏我們可以問一下：這類思想，畢竟是從那裏來的？因為馬克斯主義是西方歷史和思想的產物，它的根源應深植其內。該哲學小辭典說馬克斯主義對傳統的中國思想有所發現，但那都是歪曲事實。

7. 在中古世紀古典思想時期之後，即十二到十四世紀，一股徹底的新潮流出現在正宗傳統之旁，逐漸開展了它的路徑。在漫長而迷人的思想史中，自然科學的發展導向今日我們所謂的功能主義和過程思想（註十）。

在發現理論知識漸形統治世界之時；換句話說，在發覺能運用知識來改變世界之後，理論和實踐走上了一條涇渭分明的路徑！這分辨一直到十五世紀初葉方略具雛形。我們在笛卡爾和康德身上看到他們對這問題所作過的努力。畢竟他們無法覓得一個均衡的答案：前者誇大了理論的能力；後者則削弱了理論和理智的能力。

始於十八世紀的啓蒙運動給新思想投入焦點，人是一個自由的，有個性體的，富責任感的獨立主體。如此，順理成章地，一個真正被啓蒙了的人，也就是一個成熟的人，不只是知道許多事情而已，他也該知道在他生活的平面上如何運用他的知識。接着，個人的幸福、利益；等，居然成爲眞善美最終定斷的準繩。在這片面的、充滿個人主義、精神主義色彩的氣氛中，定會辯證性地應時產生相反的理论，這就是人類歷史，社會的唯物論！此時便到了馬克斯粉墨登場的時刻了！

8. 但是，問題是：在不陷入錯誤和馬克斯的分析之下，理論和實踐能融合到何種程度？理論和實踐個別的特性和作用又在哪裏？然後，在信仰的團體中，在保全各自的獨特性和功能之時，又如何整合在一個人的生活和信仰內？對這一切，神學能貢獻些什麼？

數月前，成世光主教大作：「天人之際」問世。在緒論第三頁有下列的話：「超性離不開本性，救恩須在實際生活中爭取。今日西方的教會人士也體驗到這一點，大家認爲神學與現實生活脫節是教友生活退化的一大原因。神學一如福音，不但不能與生活脫節，而且本身就是生活，所以神學家不同於其他學人，一般學人只要在學術上有成就，私生活即使浪漫一點，或甚而傲慢一點亦無傷大雅。但是神學家不然，他不是理論者，空談者，他是實踐者。神學家不但要觀念清晰而正確、而且他的生活也要合乎他所講述的道理，如同基督一樣」。這裏面包含三個問題：什麼是神學？什麼是理論？什麼是實踐？

對上述三個問題，需要一個比較仔細的分析，否則會過份簡化問題，若然，則在神學本位化的方法上將會缺乏正確的意識。對於在神學工作上應盡力整合理論和實踐是大家都贊成的，但是，問題是：究竟應採取何種途徑？這是煞費心思的難題。

## (二) 可能的答覆

在今日學術批判理論 (Critical theory of Science) 的背景下我們分兩個步驟來答覆前面提出的問題，便是：

- I 在神學中的理論部分是什麼？
- II 在神學中的實踐部分是什麼？

### I 在神學裏的理論部分是什麼？

#### 1. 神學是理論

神學屬於學問領域的事實是毫無疑問的 (註十一)，概括而論、神學能廣義地統屬於理論，爲了更嚴謹些，讓我們仔細地看一下神學領域中的不同分類。

劃分神學的標準甚多，根據這些標準，神學可由下列幾個角度來分類 (註十二)。

首先若以目的來分，通常神學有兩個目的：理解和實踐；於是有兩種神學發生：理論神學和實踐神學。

若以內容來分，神學能區分爲許多科目：如聖經，教會歷史，信理、牧靈神學，禮儀神學……等等。或是區分爲不同的專論：如啓示、天主的奧蹟、恩寵……等等。

若以研究的角度來分，有實證神學和系統神學。實證神學的特殊功能是聚合聖經以及教會信仰史

中的實證資料，實證神學工作的結論是對於重要的資料，事實和教義的收集，系統神學的特殊功能是為了實證神學所收集的資料、事實和教義。有一個相當有意思的討論要繼續着……是要談到系統神學和實證神學的相關範圍（註十三）。卡士培（W. Kasper）強調他們相互的關係，誠為今日的信仰神學是一種實證歷史信條的神學，波美（J. Beumer）和朗哪庚（B. Lonergan）也強調實證和系統神學的特殊功能。我以為朗哪庚的區分應受到我們的重視，他用的是人類意識動態的標準，由於先驗方法（Transcendental Method）的一般背景方可將其置入其思想體系中。下面是朗哪庚思想的撮要：

人類意識動態的標準是這樣的：這動態分為四個不同但是並非分離的行動：經驗、了解、判斷、和決定。神學顯明地分為兩個階段：一為給現代人介紹在過去的生活背景中所作的神學反省，這是論及神學過去的種種（Mediated phase）；還有一種是基於今日生活的實況，以同樣的信仰內容重新所作的反省，這是論及神學今日種種（Mediating phase），由於這兩種反省層面均包含上述人類意識行為的四幅度，於是形成了神學上的八種作用（Functional specialties）：

- (1) 「資料研究」：收集資料，在經驗層面上的調查。
- (2) 「解釋資料」：以釋經學，註釋，來了解所收集資料的意義。
- (3) 「歷史」：對於意義和了解的探討歷史。
- (4) 「辯證」：分析基督徒運動中的混亂，由於人類的自由決定，辯證的目的是一個整合的方法，也是一種歸依，這歸依是一個新的自由抉擇。

直到這裏是神學工作中的第一個階段，第二個階段是繼續第一個階段的四種作用，但是方向卻與第一個階段恰好相反，就是：從自由決定到判斷，由判斷到了解，再由了解到回到經驗。

- (5) 「基礎」：第二階段的基礎是客觀地表達歸依這事實的發生。它的作用是使這在信仰上歸依的現實明顯地表達出來。在基點上提出不同的着眼點，這着眼點的不同是因不同的信仰主體而有差異，就在這裏能使人覺察到教義的意義。在這裏能使人體會出由不信到信的決定點是存在性的、親切的、完全內在的和自由的行動，就好像經驗到天主所給與的禮物一般，爲此，按明哪裏的看法，這「基點」是屬於人類意識的第四個基本行爲，即所謂的「自由決定」。
- (6) 「教義」：表達事實和價值的判斷，這些教義涉及信理、倫理、神學、牧靈及神學上類似科學的鑑定工作。這是判斷的標準，是人類意識行爲的第三個層次，是所謂的「信理神學」。迄今，這一部分多是正面地提出教會的大部分信仰命題，也包含着信理歷史。
- (7) 「系統」：它意圖系統化並貫通對信仰的了解，這信仰是建基於聖經，聖經是產生在生活的信仰團體中的，這信仰被神學家們在今日文化的背景中重新解釋，爲的是有助於當代的信仰團體。這是系統神學的地位，是屬於人類意識第二層次的行動。
- (8) 「溝通」：這是論及神學外在的關係，是談到神學與其他科學、藝術、宗教的科際關係；談到在已存在的生活文化中本位化的工作，設法發現進入這類心智的捷徑。
- 我們在這裏的工作並不是要去批判明哪裏的立足點，這工作已經有人完成了（註十四），「了解」和「判斷」之間的界限是不可磨損的，這界限是使我們能擁有下述區分的關鍵：

## 廣義的 信理神學

系統神學（思辨神學）

信條神學（實證神學）

或狹義的信理神學

在上述解釋的光照下我們不可再如此簡單地說：神學一如福音，不但不能與生活脫節而且本身就是生活……神學家不是理論者、空談者、他是實踐者。若有人再出此語，就是將這些特性和功能沒有分清楚，一概溶合並且歸之於「生活」內，於是忽略了福音與神學，理論與生活之間的差別。神學的本質是學術性的學問，即使在上述論及的第四個幅度的神學科目裏也是如此。它們的對象雖然是一些行動、生活、活動、實行，但是它們本身卻只是研究和促進這行動、生活、活動的學問。

論到神學家，比照上述的區分，以他的身份來說，本來也是屬於學者而不是實行者。但是神學家也是一位基督徒，所以當然應該是一個實踐者。不過，基督徒和神學家之間實在有一個很重要的區別，這區別是基於理論與實踐的不同，於是應更進一步的探討實踐和理論的性質。

在澄清了系統神學在一切神學園地中的獨特地位之後，現在我們要描寫它特殊的功能及其作用的形式。

## 2. 系統神學——狹義的理論

狹義言之，只有系統神學才可當作理論，因為只有它相似其他科學的理論。

系統神學是屬於人理性意識的第二種作用，這作用包含了解、明白和領悟。它是信理神學的一部份，它的特性和作用是用來研究教會的信理，並且以當代的觀點和概念來尋求一個系統性的和全面性的了解，為達到這了解可以分兩個方向進行：一是向上的，一是向下的。

### a. 向上的探討：

向上的探討包含理論和實用的角度，實用的角度包含在理論的層面內，在第二部分論及實踐的意義時我們會更進一步地解說這問題。理論的角度包含四步驟，由於神學家們在實際及人方面的個別差異，事實上這四個步驟之間並不是這樣緊密地連接，但是它們相互建立起一個有連貫性的，合乎邏輯的體系，形成一個整合的理論研討結構。

這探討的出發點是教會的信仰和信理，過去及今日神學家的意見，基督徒團體今日具體的經驗，國家和國際性團體的具體經驗，最後，是一些與神學有關，被不同的科學所研討及聚合的大批資料，如社會學、哲學、人類學……等。神學家們想盡辦法要回答那些在他們具體的生活實況中發生的問題，不論來自基督徒團體的，或來自這團體和俗化世界、以及與其他宗教接觸時所發生的。

其次是神學家們對自己信仰的領悟，創作性地要澄清一些概念，於是形成一些臨時的定義。神學家們掛慮着他們的問題，先進入某種黑暗中去摸索，他找尋着在他前面顯露給他的答覆，他找着了一個觀念，或是一個好的詞彙能夠幫助他把這問題講得更正確。他發現這概念，或是在神學、哲學和其

他科學的歷史中，或是他得創造一套新的術語來正確地表達他新的領悟，如果缺乏了這創造的憧憬和領悟，新的神學思想進展是不可能的，有時神學家的腦海中看到了一些意義上的新連接，或者他仍然在一些已經知道了的思想圈子裏打轉，神學家應當有，也應當敢擁有一些先知性的眼光；只是這種新穎的分析，對一個從事神學工作的人是不足夠的。

當神學家有了一些嶄新或新穎的領悟，他得界定他的概念和詞彙的意義，他盡可能地使它們清晰，但是在他的概念和詞彙裏一定有一些特點尚未能完全確定，因為神學的語言並不像在自然科學或是數學上的語言一般。這是一種屬於信仰生命的學術性語言，信仰是生活的信仰，常是激動基督徒團體的，最後，是與生活的天主聖三密切連接的。於是，實在無法給予一個清晰明瞭的概念和詞彙，因為祂是這樣地絕對超越、無限、是永遠的奧蹟，奧蹟在人類的詞彙中只能有類比性的表達。在中國的傳統中我們發現中國人對於奧蹟最深刻的感受，這感受是超過概念所能表達的。在這情況之下，對我們來說，要清晰地確定神學用語實在面臨一些特殊的困境。

更有甚者，以語意學觀之，我們需要嚴肅地探討神哲學概念上在不同歷史階段中的意義，除此以外，中國的思想方式，由於他們特有的價值意義，思想的習慣、和心智的傾向，在研討上顯得更為細膩。若不下工夫研究，神學家們無法運用可能是最精粹的概念和用語來表達他們的領悟、了解、假說和理論。

最後，系統神學家的出發點從一些原始的領悟，轉移到澄清他們的概念和詞彙。藉着反省這奧蹟，在反省到它與其他神學、啓示、哲學、科學的關連上，他漸漸形成一個神學的假說，在系統神學上，一個假說是對一個問題作一種試驗性的及預期可能的解決，是在達到完全實現前在他們腦海中呈

現的一個獨特的，將要擒獲但尚未完全成熟的觀念。假說是介於現實和理智間，是在進一步解答前，對一個答案暫時的初步具體化，在一個探索的心靈中，它相似一種媒介，這種媒介是腦海自身的投射，隱約地顯出了他似乎已經暫時和初步地掌握了這問題。一個假說相似一個登山者，雲遮蔽了前面的去路，他只是模糊地約模見到方向。但是突然間，風吹散了些許的雲，登山者見到他前面的路徑，至少他已經知道下一步應該要邁向何方！在其他方面，他也策劃了進入山中的其餘路程，就是在這情況之下，他繼續邁進着（註十五）！

原則上，神學家是同樣的，他繼續在一些關係中反省着這問題，這些關係包括：這問題與其他信仰奧蹟的關係，及與其經驗和人類最終目標的關係！總之：一個假說的特質就是臨時的，對於建立起一個理論的未來解答是一個試驗性的視野。

最狹義的理論，是由一連串趨向問題解決的預設性企圖而漸漸產生的，理論包含奧蹟中一個重要的領域，這奧蹟是由新舊約啓示給我們，在基督徒團體的生活信仰中傳與我們。例如：論基督奧蹟的理論；即所謂的基督論，包含基督的降生成人、祂的人性，以本質或功能的角度來論及祂的理論，祂的救贖工程……等等；論天主聖三的理論：即所謂的聖三論，是天主愛的三位一體奧蹟；或論恩寵的奧蹟，所謂的恩寵論，是從非創造性及創造性的觀點，靜態和動態的位際性觀點來論及恩寵；或論教會或論聖事的理論，所謂的教會論和聖事論……等。

理論在最狹義的範圍裏可視為向上發現工作的極致，是符合邏輯前後一貫陳述的綜合，這些陳述在一起形成一個完整的意義範圍，這意義範圍包含了必需解釋的奧蹟。神學理論由於宗教語言多重層面的深度——因為宗教經驗的特點包含日常生活，內心的，位際關係的、超越經驗的特殊境遇……等幅

度！所以不可能像數學理論一般地被建構。

理論是要了解一項問題，一項信仰的奧蹟，它屬於了解的層次，而不是判斷或證明的層次，理論像一個由許多部分及單元組成的一個網，這網被擲向一個對象而把握該對象，神學家的理論意圖把握一項問題，一項奧蹟，並設法了解和解釋這問題！一個理論到後來可能被視為一個錯誤的理論，換句話說：最狹義的理論是屬於「什麼問題」的層面，而不是「是否是問題」的層面，除非我們能很清楚地認清這種分別，否則就難免陷入誤認神學理論為信仰真理的錯誤，神學理論不是信仰真理，它在本質上是要解釋來自新舊約的啓示，這啓示是來自信仰生活的團體，是從這團體中接受來的信仰真理。

神學理論一方面類似來自經驗的歸納方法；一切的神學都以宗教經驗開始。神學理論也類似在邏輯、數學、法律中的演繹方法，因為神學理論也來自公理，而這些公理又並非源自神學家的經驗，卻是從信仰團體的權威中接受來的；這信仰團體的經驗可追溯到雅威對以色列自我流露和耶穌基督的具體啓示。所以，我們發現：神學理論的建構過程中、始終包含着經驗的歸納和公理的演繹二者的交互使用。

在精心建構神學理論以後，自然會產生下面的問題：我的理論正確嗎？是否與客體現實相合？是不是順應信仰的生活團體給我的信仰世界：是否和其他科學的發現相和諧？於是向下的證明起步了！這是屬於「是否是問題？」的層面。

#### b. 向下的證明：

向下的證明工作也包含理論性的和實踐的兩方面。其中實踐這方面和向上的發現工作一樣，是包含在理論方面的。關於這問題我們要在第二部分論神學的實踐中再做較深入的解說。

理論向下證明的的工作包含三個論題：

(1) 理論內的邏輯連貫 (logical coherence)

(2) 理論與信仰的和諧 (Correspondence)

(3) 系統神學和其他學問以及信仰間的相互關連 (Proportion)

理論內的邏輯連貫對於鑑定一個理論的精確性相當重要，這連貫表達其概念與假說的一致性；不矛盾性、但是我們認識和了解天主的奧蹟是相當有限，因此系統神學的理論也是有限的，不免有缺點和形成片面的情勢，雖然如此，系統神學家們盡可能地檢查是否理論內的概念和假說間還有矛盾或有可能避免的對立因素，在理論內應用的概念是動態的還是靜態的？人格化的還是東西化的不是屬於個人主義的色彩，還是有團體性在內？最後，理論的概念和假說是否利用類比法？

神學家們以上述問題檢查過他們的理論並且鑑定了它的連貫性之後，就可以算是理論的內在證明了，但是這證明爲了建立一個理論還不够，應該再進一步鑑定理論和信仰的和諧。

由於系統神學理論的目標和宗旨是爲教會的信仰生活服務，於是系統神學家的思想不應該含有在教會信仰內容之外的奇異想法；相反的，應都是在教會的信仰思想內尋求理性的解釋，所以他應當常常在聖經和教會訓導權的光照指引之下反省它的理論，如果有衝突則意味着這理論在對於信理的了解和說明上還不十分合適。但是這需要謹慎地分辨，看清是否這理論和信理真的實際上有的衝突，這分辨的工作應在仔細的分析以及與教會首長坦誠的交談中完成，否則會因一時的疏忽噎死了一個本來具有相當價值的理論。此外，也應該把理論和具體的信仰生活經驗相比較，理論是爲了幫助生活上的實踐，若是一個理論對於實際的信仰生活沒有什麼貢獻，就成爲無用的空談。

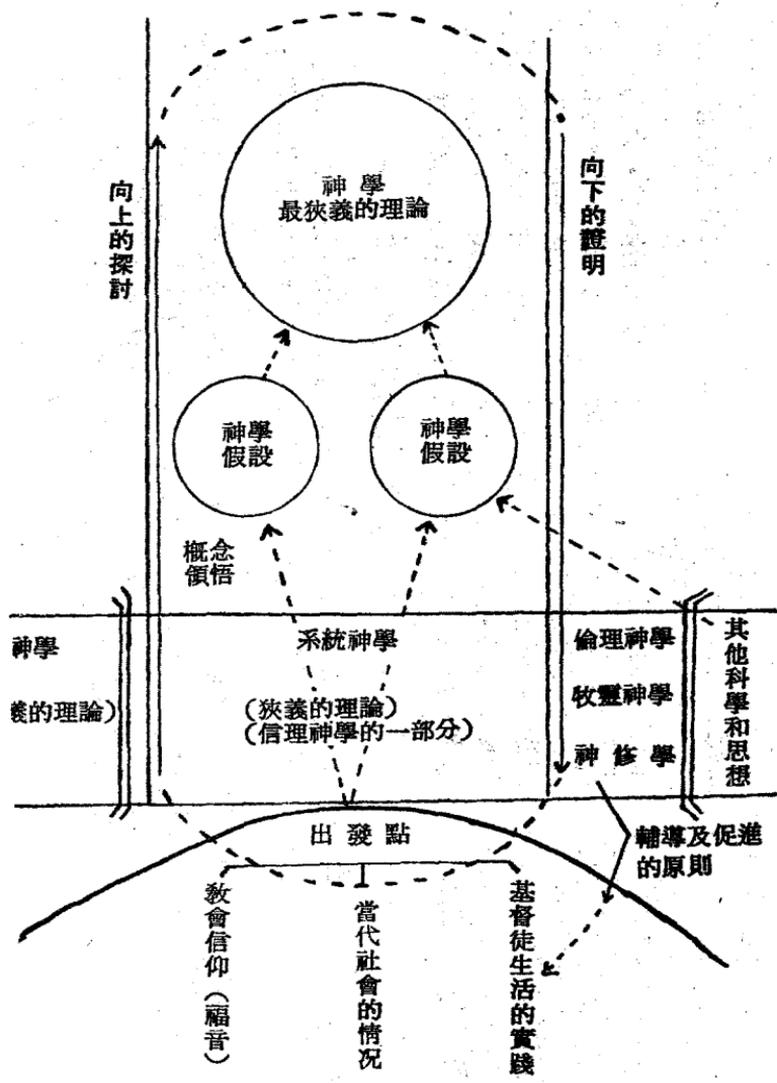
最後在完全鑑定一個理論時，還需要看看系統神學的理論和其他學問以及信仰間的相互關連。所謂向下的理論證明是理論與其他科學理論相互關連的比率問題。神學只是整體學術中的一環，所以神學家應注意到其他的科學理論和學說，如進化論、存在主義、唯物論、無神主義……等等。若是一個系統神學的理論與上述的學說有交合點，那麼，可以算是一個徵號，暗示這神學上的理論可能不會過份地錯謬。

經過了上述三個步驟，理論向下證明的工作就算大功告成了！

現在我們以五〇六頁的簡圖來表達上述的說明，包括向上的探討工作及向下的證明兩部分：

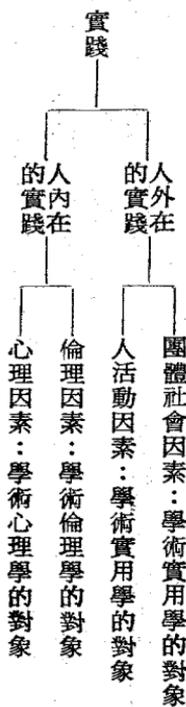
## II 在神學中的實踐部分是什麼？

就像我們在導論中曾經提過的，向上探討的工作和向下證明的工作都包含理論性的工作，這組成了系統神學的特徵。至於實踐、我們藉着分析實踐的意義，已清晰地認識清楚：理論和實踐是同時存在於一個人的位格內的；它們是直接地結合在一個生活的主體內。但是並不是混淆不清，成爲混雜的一團。這主體就是生活在自己時空境遇裏的神學家。我們要在這裏更進一步地認清實踐是一切神學理論的最後鵠的，那就是神學的理論要了解並解釋天主聖三在人類歷史中的奧蹟，好幫助我們對於信和愛更進一步獻身，那就是理論隨時隨地備妥爲信友團體的信、望、愛的生活服務。但是，系統神學的理論是透過神學科目來爲信友團體的信仰生活服務，有的科目，如倫理神學、牧靈神學、禮儀神學、神修學……等等，由於他們的特殊功能，則與基督徒的實踐有更直接的關連。



## 1. 一般的實踐觀

實踐一字是常運用的概念，但是在運用時對其內涵卻常模糊不清，我們試以下面的圖表來使其更形清晰：



這整個的領域是所謂「學術批判理論」(metacritical theory)的主題。

如果我們詳細地反省理論與實踐，我們會發現，我們必需分辨三個層面：

先是有個實踐的層面，這等於非理論性的層面，

其次有一個理論的層面，這層面在最廣義的意義下可以稱為神學，狹義說可以稱為系統神學，最狹義地說能以它為向上探討工作的結果。在這層面上實踐成為神學理論的對象，也就是神學理論反省信友生活在各層次，各方面實踐時所產生的結果。

最後有一個學術批判理論的層面，這就是討論理論的理論層面。在這層面上我們視實踐為非理論性層面以便反省實踐對理論建構的修改、影響、和限定。換言之：我們反省實踐在系統神學內容和方

法上的功能。更有進者，我們反省實踐的非理論性因素，及如何修改理論的建構。下面的思想和建議是在這第三層面推進的，是它們要澄清以下二者間的關係，也就是要澄清神學工作者——無論是老師還是學生——在實際基督徒生活上的實踐及在系統神學上對於建立及推進神學性的了解，這兩件事情間的關係。

## 2. 一個簡短的歷史回顧

中國思想的正統，教導我們知行之間的密切關係及合一的道理（註十六），我們在以色列的智慧文學中也觀察到同樣的態度，它強調敬畏天主和敬畏智慧之間的合一。在保祿和若望的思想和著作中，也以不同的神學內容說明這一態度：知識或哲學，若是沒有愛，是無用的，甚至有害的。教會的教父們都信服神修生活與神學之間的內在關聯。一元論系統，如王陽明、黑格爾的觀念論，馬克斯的唯物論，一方面教導我們理論與實踐在單一現實內的混淆，但是另一方面，他們尚未能解釋清楚理論和實踐在人性生活具體現實中的特殊分別何在。

究竟如何能使理論與實踐整合？這問題迄今尚未能完全解決，藉以下的分析，我們希望能建立一個可以理解的觀點，希望能有助於今日中國的教授及學習神學的工作。

## 3. 實踐的若干領域

### a. 人內在的實踐：

心理因素是學術心理學的對象。心理學領域之廣濶是眾所周知的，因此這裏只說到情緒、情感、

天生的興趣、衝動：欲念、熱忱及渴望……等等都能影響信理神學上的工作。大體說來，雖然我們無法直接說明是怎樣的影響，但是這事實是不會有人懷疑的，尤其是在中國人心靈上豐富的情緒是不容忽視的。心理上的因素能使我們傾向於採用某一類的解釋，也能限制我們在研究時的眼光和在態度上的開放。更有甚者，它會使我們忽略一些相當重要的角度和區別，有時也誇大了一些本來是次要問題的重要性。可見在做神學工作時，努力達到平心靜氣的基本態度是無須贅言的。除此以外，達到與天主同情同感的境界也是努力的方向之一。要達到這兩種態度，需要我們在宗教生活中日日不懈地在修心養性上下工夫。

倫理因素是學術倫理學的對象。部分西方知名學者認為學術與倫理無關，他們主張學術完全是理智創作的產品，但是不自覺地他們無法捨棄倫理的因素，因為他們在學術上的要求是客觀性，可檢查性、熱愛真理……等心靈態度，而這一切明顯地是一種倫理態度，假定了這個人的倫理生活。因為所謂的倫理是論及生活的基本決定、價值主張、存在方向的定斷……等等。下面我們就嘗試說明倫理因素如何影響我們信理神學的工作，倫理因素有二：一是內在於學術本身的倫理因素，一是外在於學術本身的倫理因素。內在於學術本身的倫理因素就是所謂的學術倫理。為了推行真實的學術工作需要一種屬於學術本身的倫理態度，如客觀、平靜、開放、合作、責任感、熱愛真理……等等，信理神學家一如其他學者應培養這種態度。除了上面說過的態度以外，還有在治學上的自由和責任感，在治學上一方面是自由的，這意思是說：學術本身以外的因素無權干涉這學術工作；但是另一方面，學術是文化和社會中的一部分，因此它有責任為文化的創造和社會生活而服務。於是在治學時，學術如果受到政治或某種極端思想……等因素的干涉，就應爭取自由；但若意識到這學術理論離實際的文化社會

生活太遠，學者就應再返回現實的人生世界、再度探索。以上的一些原則，運用到信理神學家的身上，可結論出一些他們在教會生活治學時的態度；一方面信理神學是自由的學術工作，神學家應常保持治學時的自由；另一方面，信理神學家應為教會信仰生活服務，因此切不可離開這生活的境界，並且在教會訓導權的指導下從事學術工作的研究，所以信理神學家應培養所謂的「與教會同感」。

關於外在於學術本身的倫理因素，是學者對價值觀、人生觀、以及宗教觀的選擇與定奪，這就是所謂學術的外在倫理因素。這一切都影響着一位學者的言論，尤其是對一位信理神學家，它影響着他信理神學的整個方向。信理神學的歷史能證明上述的言論，例如奧斯定的神學是他信仰經驗及對天主自由尋求的表達；多瑪斯本身是一位重視真理價值的人，所以他的信理神學是一套追尋信仰真理的系統；依納爵羅耀拉則是因為強調在天國中基督的傳道使命，所以耶穌會的信理神學多是偏重自由意志的反省。事實上，在今日的各種信理神學反省中能看出反映着各個神學家的生活態度，比如那些對生活信仰的團體有貢獻的人、與度比較孤獨的生活的人、在論到教會時觀點就極不相同；一位度徹底貧窮生活的人、和一位生活得比較舒適的神學家、在基督論上的意見也會有差別。

b. 人外在的實踐：

人外在的實踐是屬於學術實用學的對象。有個人活動的因素和團體社會的因素。

論到了人活動的因素是講個人的行動、活動、工作，參與社會的幅度，在這部分我們要看到信理神學家的活動如何影響他的學術工作。就像在心理因素所說過的一樣，影響的程度如何深，不得而知，但是我們知道一定有影響。如果一位信理神學家加入了本地教會和社會的生活，他系統神學的理論就顯得比較具體，常有變化的色彩；若是一位常站在教會生活旁觀者立場的人，他的系統神學必然顯

得比較冷靜，有着抽象和學術性的色彩，而且顯得離現實遠些！

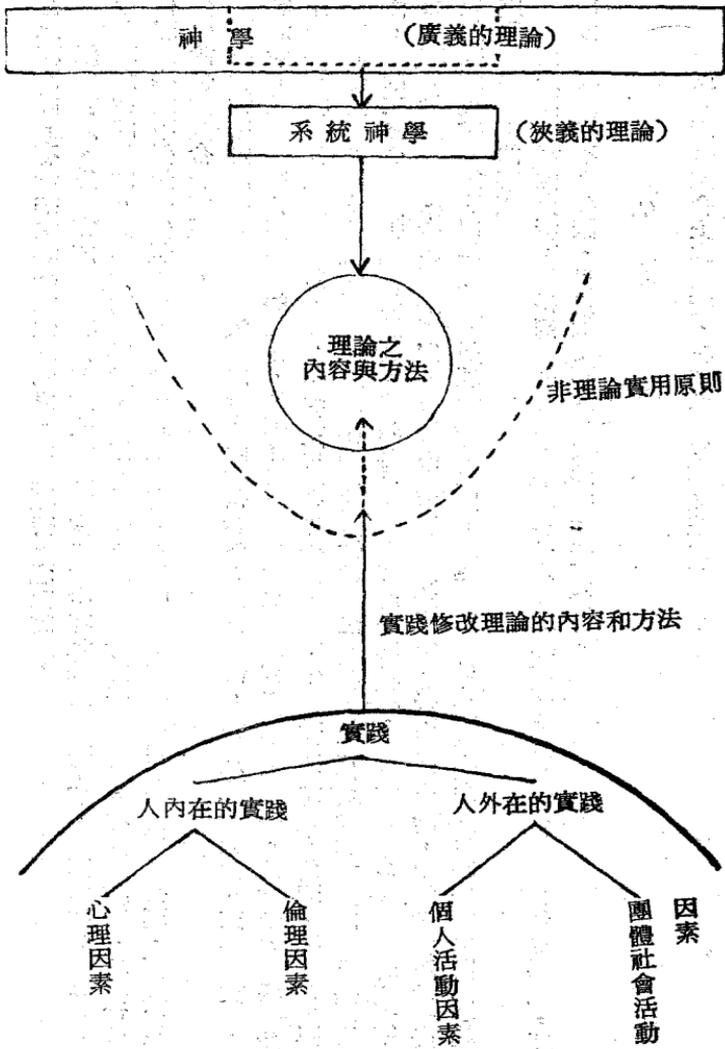
總而言之，爲了完成一個在目前的教會和社會生活中有意義的系統了解，信理神學家應多少加入教會和社會的生活。他的活動、行動、工作，是他推論、思考的基本條件。在這意義下，我們可以說信理神學家不但是一位理論者，而且也是實踐者。這意味着：他不但要提出清晰的信理，而且他的信理生活也應該合乎這理論。

在社會團體的因素方面，實踐的社會因素包含的是家庭團體，國內外的大社會、文化和文明……等活動，這一切影響到學者的工作，這工作是整個社會文化過程中的因素之一。這就是說：學者的工作是協調在一個大社會中的，今日學者們常以合作研究的方式來表達這個現實。信理神學家可以說他一方面受到信仰團體生活的影響，這團體能是地方性的團體，或是國內外教會的大團體；但是另一方面，他的工作也屬於對教會的服務。更具體的說：信理神學的系統，一方面隸屬於教會訓導權之下，另一方面給這訓導權指出新的了解，由新的了解產生新的判斷、啓發新的活動，因爲教會和社會的問題越來越複雜，爲了服務教會，信理神學家之間，神學之間，以及神學家與其他科學家之間的合作就成了一件必需的事實！

由上面的簡短分析可以得到一個結論，這結論是有關信理神學家與教會同感與合作的問題，對這問題，在這裏不必多談，目前最需要的是彼此攜手共同努力。

#### 4. 綜 合

今以一圖表綜合上述思想，在這圖表裏應該注意三點：



首先：爲使圖表不過於複雜，所以沒有明白地指出三個層面，即實踐，視神學爲理論，及學術的批判理論三個層面。但是讀者能容易地認出這三層面。

其次：要保留理論的理論性原則特色，切不可將它和實踐混淆。果如此則會倒退到渾沌不清的思想中。

最後，我們還是特別強調這個事實，就是：神學理論實際上是在基督教化生活的實踐中產生的。爲了使讀者更易明瞭圖表，請先復習第一部分有關係系統神學的概略性圖表。

#### 研究反省問題：

1. 你如何解決你生活裏理論與實踐中的緊張？
2. 在中國傳統中，有些是討論宗教層面上理論與實踐的關係，我們從這些要素中能學習些什麼？

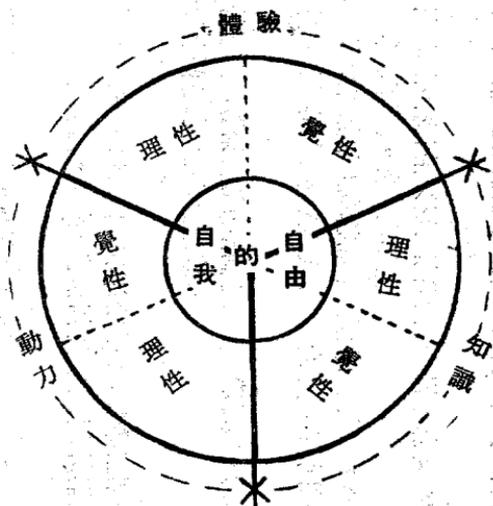
3. 馬克斯主義認爲實踐（社會革命的實踐）是真實而實際的啓示真理準則。關於馬克斯主義提出的這挑戰，你作何想法？關於這種將「行動性的真理觀」（Operative Concept）視爲真理的檢證過程（Verification-process）的觀點，你作何看法？

4. 下面的圖表是否有助於了解「在人的內在幅度中，理論與實踐的關係」？

#### 圖表註解：

- (1) 人的內在在世界包含三個基本相互交錯的領域：體驗、知識、和動力。
- (2) 每一個領域含有一個更爲理性（rational）及更爲覺性（emotional-experiential）的幅度。
- (3) 這三個領域顯示三個層面：無意識，下意識，意識。爲免過於複雜，未在圖表中繪出。

(4) 最後，這整個豐渾的內在世界，集中於這個自由的自我，結合三領域於「一」的完整生活主體，是具體的、生活的人的位格。



- 註 一、王秀谷等譯，神學——得救的學問，臺中 1974，224~225 頁。
- 註 二、成世光著，天人之際，2 頁。
- 註 三、大學，第一章，大學之道……。
- 註 四、“Faith and Ideology in the Context of the New China. Report of Workshop II”, in: Lutheran World Federation-Pro Mundi Vita, *Christian Faith and the Chinese Experience*. Papers and Reports from an Ecumenical Colloquium held in Louvain, Belgium, September 9 to 14, 1974, yellow pages, 10-16, 15.
- 註 五、Schillebeeckx, E., “Die Kritik in der Theologie”, in: *Die Zukunft der Kirche*. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970, Zürich 1971, 66-67.
- 註 六、Internationale Theologen-Kommission. *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*, Einsiedeln 1973, 32.
- 註 七、Berdesinski, D., *Die Praxis-Kriterium für die Wahrheit des Glaubens?* Untersuchungen zu einem Aspekt politischer Theologie, München 1973.
- Lehmann, K., “Wandlungen der neuen politischen Theologie”, in: *IKZ* (1973), 385-399.
- 註 八、Gutiérrez, C., “Theology and the Chinese Experience. Some Reflections”, in: *Faith and the Chinese Experience*, (參閱註四) 102-108, esp. 105.
- 註 九、Cf. CNA 992 (March 7, 1975).

- 註十、Rombach, H., *Substanz, System, Struktur*. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, I-II, Freiburg 1965.
- 註十一、參閱：神學——得救的學問, 19~25 頁。
- Congar, Y., art. "Théologie", in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV-1, 341-502. Tables, III, 4154-4168.
- 註十二、Lonergan, B., *Method in Theology*, London 1972.  
參閱：神學——得救的學問, 61~65 頁
- 註十三、Lonergan, B., *Method in Theology*, London 1972, chapter 5, "Functional Specialties" 125-145.
- Kasper, W., *Die Methoden der Dogmatik*. Einheit und Vielfalt, München 1967, esp. 85-86.
- Benner, J., *Die theologische Methode*, Handbuch der Dogmengeschichte, I, Paszikel 6, Freiburg 1972, 7. Kapitel, "Gegenwärtige Diskussion", 126-136, esp. 129-131.
- 註十四、Roo, W. A. van, "Lonergan's Method in Theology", in: *Gregorianum* 55 (1974), 99-148.
- Guthrie, L., "Methode in Theologie—Kritisch betrachtet", in: *ZKTh* 95 (1973), 443-458.
- Sala, G. B., "Il metodo in teologia" di Bernard Lonergan", in: *La Civiltà Cattolica* 123 (1972), 468-477.
- id., "Aspetti filosofici del "Metodo in teologia" di B. Lonergan", *ibid.* 124 (1973), 329-341.

id., "Aspetti teologici del "Metodo in teologia" di B. Lonergan", *ibid.* 124 (1973), 553-567.

Pannenberg, W., "History and Meaning in Lonergan's Approach to Theological Method", in: *ITM* 40 (1973), 103-114.

註十五、卷一，DS 3016。

註十六、Nivison, D. S., "The Problem of "Knowledge" and "Action" in Chinese Thought since Wang Yang-Ming", in: Wright, A. F., *Studies in Chinese Thought Chicago*, 112-145.

(上接四八四頁)

在復活記錄中，我們又發現兩條陣線：一面是司祭長，以及站在他一起的法利塞人、比拉多與看守墳墓的衛兵。另一面是天主自己，以及祂安排的探墓婦女與天使。雙方爭執的中心是耶穌，可是我們又能見到司祭長方面的處處失敗。雖然耶穌被釘死，司祭長怕祂復活，所以請求比拉多把守墳墓，加上封條。可是婦女來看墳墓時，上主的天使上前把石頭滾開。看守的衛兵因為見到天使而嚇得打顫，嚇得像死人一樣，而天使却報告婦女復活的喜訊。結果，耶穌顯現給婦女，叫她們報告宗徒去加利肋亞，從那裏把喜訊傳遍天下，另一方面，司祭長同長老買通衛兵，捏造謠言，傳說宗徒盜墓。無論如何，這裏如同童年故事，最後是天主在復活的耶穌身上顯示出祂的勝利。

童年故事中，嬰孩耶穌稱爲「厄瑪努耳」，意謂：「天主與我們同在」。所以天主打败了黑落德，在嬰孩身上與世人同在。復活記錄中，祂又打败了司祭長，又同復活的基督與世人天天在一起，直到今世的終結。

我們相信，經過如此的分析，更容易看出瑪竇福音的首尾呼應，結構謹嚴了。

倫理

## 討論墮胎的補充資料

金象遠

三年前，筆者曾以「有關墮胎的神學牧職研討」為題，在「神學論集」第十一期上，提供一些資料，讓同道們在討論這問題時，可以參攷一下。那時候，不少的人在報紙雜誌上，主張把墮胎予以「合法化」。目前，不僅是在理論方面，就是在實際牧職事工中，墮胎也成了每位使徒工作者逃避不開的難題。因此，對這件事知道的越詳盡、越能追上時代越好。神學院的書籍學誌比較多，而教書匠的讀書時間也比較充分。本文就是把這幾年內關於墮胎生理、醫學以及神學方面的新資料蒐集起來，做個綜合，補充三年前寫的那篇文字。①

### 種卵前的神學倫理問題

卵受精後，經過一段時間（大約四十小時到六十小時之內）開始細胞的對數分裂。差不多在受精的一週之後，形成一個類似桑葚般的細胞團，叫做 blastula，包在外面的囊，稱為胚囊 (blastocyst)，整個的這團細胞普通仍以胚囊稱之。好似一粒種子應該種植在土地內，扎下根子，吸收土地的養料，方可生長；胚囊也必須「種」在母體的子宮膜上，攝取母親體內的營養，才能發育成長。胚囊插入子宮膜得以長大的這個生理過程，就是種卵 (implantation)，或稱着床 (nidation)。

不是所有的胚囊都能成功地着床呢？大約是總數的三分之一或一半，由於內生的 (endogenous) 缺陷，不能着床。這樣，就隨着下一次的月經被排出體外。K. Rahner 基於這個現象提出一個問

題：神學家能够接受這個事實嗎？即人類的一半，只發展到生命的這個階段（僅是個細胞團，沒有器官的分異），而這些「人」是眞的人，有着不死的靈魂及永遠的歸宿<sup>②</sup>。也許有的神學家會這樣反問：那些不能着床的胚囊，是因爲有着內生缺陷。那些沒有內生缺陷的，因而自然會着床繼續成長的，能够說他們沒有人的生命嗎？

士林哲學中的「人」的形上學定義，承受了羅馬哲人 Boethius 的描述，即「人是理性的個別本體 (naturae rationalis individua substantia)」。說它是形上學的定義，就是說它超越自然科學的範疇與限制。因此，說某本體是人，起碼它該具有「個體性」(individuality)，不是別的東西，也不再演變成別的東西；用辣丁語說，它該是 unum, aliquid。

種卵前的細胞團是這樣的個體嗎？看來不是。因爲在由受精到種卵這兩個星期內，存在着分裂成雙胞胎或多胞胎，和由多胞胎再合成 (reconjunction) 單胞胎的可能。如果說，受精卵即是人，就該說，在這兩週內，一個人可變成幾個人，幾個人再合成一個人了。此外，在這兩週內，每個細胞都是多性能的 (pluripotential)，可以形成不同的器官；兩週之後，細胞各成其類，構成身體的各種組織。Mc Cormick, Curran, 海森等人認爲在種卵成功之前，細胞團似乎並不具有人的個體生命。——當然，主張以大腦皮層的形成爲人的生命開始的神學家，更認爲「種卵前即有人的生命」是不可靠的學說了。<sup>③</sup>

一九七四年十一月八日教廷信理部頒布的有關「人工流產」的聲明 (AAS, 1974, 730-747)——下面多處要講這篇重要的聲明——指出「種卵前尚未賦予靈性之魂」是教會內學者自由主張的意見：

「本聲明故意地不談何時賦予靈性的魂這個問題。有關此點，沒有一致的傳承，(今天)

學者們仍是意見分歧。有的主張是在受精的那一時間；有的認為至少在種卵前是不能發生的。自然科學沒有資格來決斷這些意見何是非，因為不死靈魂的存在已不是它的領域中的問題。這是哲學的課題。可是本聲明中有關墮胎倫理所講的，自有其價值，不論這哲學課題有怎樣的解答。因為，第一，假定賦予靈性的魂是較晚發生的，胎兒仍然是個已經開始的 (Incipient) 人的生命，生物學可指示出這現象。這個生命準備接受，而且必然要接受完成。父母自然工作的靈魂。其次，只要胎兒可能是人（沒有人能證明這樣的胎兒不可能是人），殺掉胎兒即是冒殺人的危險；這胎兒不僅期待靈魂，而且對此靈魂已獲得佔有權。」（聲明，註十九）

「冒殺人的危險，客觀上是嚴重的罪。」（全，13）

聲明中有幾個字應該略加解釋。它說，教會內今天仍有學者認為「至少」在種卵前，尚未賦予靈性之魂。這句話告訴我們，有的神學家認為種卵以後，仍舊有段時間，還沒有賦予靈性的魂。筆者在「神學論集」第二十五期，討論「試管嬰兒」時，曾較詳細地介紹這個主張，過去及現在許多神學家的主張。

讀者同道要非常小心注意這一點：依照梵二大公會議的教訓，「由妊娠之初，生命即應受到極其謹慎的保護」（「現代世界」，51）。這是確確實實的、在教會內毫無爭辯的道理。可是，保護與保護有程度的不同。換另一種方式來講，由妊娠之初，到胎兒可以在母體外自行生長發育，每個階段的生命價值並不完全相同。我們應該明白知道不同過程階段有的生命價值是怎樣的——這價值由生理事實的觀察及神學信仰的「推敲」，可以排列出一定的客觀等級秩序。

倫理科學個案的判斷，多次只是不同的、有了衝突的價值間的衡量取捨。而牧職輔導措施的着重點，則是在可能範圍內，使當事人的主觀價值秩序符合客觀的價值秩序；也就是說，使當事人的良心獲得足夠正確的「光照」，而後自行做倫理抉擇。

具體地說，今天醫學家大多數都認為樂普及其他子宮內避孕器之所以有效，是它阻止種卵的完成 (*Population Reports*, B-2, Jan. 1975)。換句話說，裝置樂普的婦女經常地使種卵前的細胞團死掉，這細胞團由受精日算起，已有近兩週的生命。中斷這樣的一個生命，和中斷一個十二週的胎兒生命，其倫理的嚴重性是不是一樣的？有許多牧職上的理由，容忍教友婦女裝置樂普；然而除了錯謬良心之外（參閱「神學論集」十一，一〇三一—一〇四），有沒有牧職上的理由，可以容忍教友直接殺死一個十二週的胎兒？

回到上面的「何時賦予靈性的魂」的問題，海霖 (B. Häring) 認為受精時還沒有賦予靈性的魂，應是在較遲的階段，這是有着高度可靠性 (High Probability) 的主張<sup>④</sup>。相反地，教會內沒有學者說，十二週的胎兒仍不是人。西歐放寬墮胎法律的國家大多以十二週（前三個月）為限（時代週刊，一九七五年三月十日）。而一九七四年十一月通過的法國墮胎法律，只准許婦女在懷孕的前十週內「自由」墮胎（英文中國郵報，一九七四年十一月十五日）。這許多事實告訴我們，種卵前的胚囊生命，果然是神聖的，但在客觀價值秩序中，並沒有十二週的胎兒生命佔的地位那麼高。

法國主教團在「人類生命」通諭頒布後，寫過出名的牧函 (*Doc. Cath.*, 1968, 2055- )。他們勸勉教友接受教宗的訓誨，承認「人工節育本身即是罪惡」。但是在牧職事工中，法國主教團指出，可以避免更大的惡而取用人工節育。這是傳統的「困惑良心」的倫理原則。有罪的、需要救恩的人類社

會，很多次逼迫人不得不行「較輕的惡」。<sup>⑤</sup>

一切教友都應遵守梵二大公會議的教訓：「由妊娠之初，生命即應受到極其謹慎的保護」。直接中斷胎兒生命過程，客觀上常是罪惡。使用樂普來調節生育，客觀方面，也是相反道德的。在本文中，介紹教會內對「何時賦予靈性的魂」有的不同意見及它們的可靠性，只是願意讀者同道知道各階段的生命客觀價值是怎樣的。在牧職工作中，遇到了「不得不選擇較輕的惡」的場合，同道們可以幫助教友認清何是較輕的惡。

具體的例子，已經提過樂普及其他子宮內避孕器的使用。別的一個例子，是所謂的「翌晨藥丸」(Morning-after pill)。它的主要成份是一種女性荷爾蒙的綜合製劑，叫做求偶素劑 (DES, Diethylstilbestrol)。一九七三年一月，美國食糧藥物局批准這種藥丸供人服用(時代週刊，全年三月五日)。實驗證明，在性交七十二小時之內服用它，阻止懷孕的成功效率是百分九十以上(英文中國郵報，一九七五年五月十一日)。它的作用是使受精卵不得種卵。因為它能導致癌症，美國政府只許在特殊狀況下(如強姦)偶然使用它。

我們的問題是：中斷一個只有三天(七十二小時)生命的細胞團是更大的惡？——一般情形中，由受精到種卵成功，大約要兩週的時間。——還是受強姦的女子的名譽破壞、精神打擊、家人的煩惱、姦生子女的未來等等成了更大的惡？假如這位受強姦的女子沒有其他抉擇的可能，——在臺灣教會及社會現有的情況下，看來是如此，——是不是可以服用「翌晨藥丸」？

在最近幾年的倫理神學論著中，特別討論這件個案的很少。今天倫理神學家不喜歡作詳細具體的個案說明，因為每一種情況下的道德抉擇，常是包含着太多太多的主觀客觀的因素。但是，由他們指

出的方法論的徵證準則與思想脈絡看來，對上述的問題的回答似乎該是肯定的。⑥

傳統的倫理神學多次用一個比方，來說明為何不許冒殺人的危險；打獵的看到叢生的草木的後面，有個物體在動，他不知道是人或不是人，這時，不許貿然向這物體開槍。現在我們假設，他用一切可能的方法，設法確定那動的物體是不是人，最後還是不完全一定；但是有相當的理由想那物體不是人。同時，這個打獵的已經吃完了口糧，一時找不到什麼東西吃，假如不把前面的動的物體打死，他自己就會餓死，別無選擇的餘地。這時候，許不許冒殺人的危險開槍呢？人之常情的回答一定是「綠燈」，不少學者的意見也是一樣。（參閱 *Th. St.*, 1975, 126）

依照上述教廷聲明看來，至少在理論方面，那位可憐的獵人仍舊不能開槍。聲明的文字是這樣的

「我們不否認這些極其嚴重的困難。它可能是母親的健康將受重大打擊，甚至是她的生死攸關問題；……可是該清楚地說，上述各種理由，都不給人取捨另一人的生命的權利，雖然這生命只在開始。」（14節）

這段極其嚴厲的文字用 *Mc Cormick* 的話來說：「不只與衆多神學家（*A Great number*）的主張相左，甚至與一些主教們的訓誨不同」（*Th. St.*, 1975, 126）。嗚呼哀哉！我們這些實際上該與老百姓打交道的該怎麼辦呢？筆者認為法國主教團有關人工節育的指導仍是可遵循的路線：理論上毫不妥協——教友的先知職份要求我們揭發高超的理想；——牧職措施中，却應想到人們的「硬心」，社會團體性的「硬心」，而容忍當事人選擇較輕的惡。

## 月經規則術簡介與研討

民國六十四年八月廿三日的聯合報有這麼一項報導：「亞洲『月經規則術』中心，將於下月初在臺北成立。這種安全可靠、簡易避孕方法，將取代目前氾濫的子宮刮除術、真空吸引機及有關的墮胎手術」。這個中心的顧問是三軍總醫院婦產科主任陳福民醫師。這項新聞是軍聞社供給的。

根據馬偕醫院前婦產科總醫師陳文龍先生的一篇文章（中央日報民國六十三年九月十日），月經規則術在六、七年前，臺灣的一些正規醫院已在使用了。一九七三年十二月十七至十九日，在夏威夷的檀香山市內，全球五十多個國家的醫生代表集會，研究月經規則術的技術及有關問題。美國喬治華盛頓大學醫學中心出版的 *Population Reports*，曾有兩期以月經規則術為主題（一九七三年四月及一九七四年五月）。這是兩篇內容最詳盡（參考書目有一〇條）、也最有科學價值的報導。

月經規則術是怎麼一回事呢？簡單地說，只選那同牧職輔導有關係的幾點講一講：這種新的手術是，在預期月經日（婦女們根據自己的經驗，知道差不多哪一天該有月經來潮。一般的情形，上次月經來潮到下次月經來潮這一段時間，也就是所謂的月經週期，大約是四週左右。不過長短遲早相當不規則），該來月經而未來；那麼由預期月經日算起的兩週內，利用塑膠細管和注射筒，將子宮內容物吸出來。不必擴大子宮頸口，可減少子宮的損害及疼痛。整個手術過程只要五、六分鐘即可完成。⑦

月經規則術的英文名稱，越來越為大家接受的是 *Menstrual Regulation (MR)*。它可以用來診斷或醫治月經痛、不孕症及更年期不正常出血（中央日報六十二年十二月二十七日報導臺大醫院採用此法醫治上述各病）。這不在本文討論的範圍之內。我們願意研討的是，使用這方法的婦女是不是

都懷了孕？假如已懷孕，使用這方法是不是墮胎？

兩年前在夏威夷大學舉行的月經規則術國際會議，出席人員一致同意，該努力改善目前一般通用的懷孕檢查法。「這種方法在月經該來而不來的兩週之內，使用的效果是不可靠的。因為，種卵初期在母體內產生的HCG數量很低，引起太多的錯誤的陰性反應。……哈佛醫學院的Kosasa博士使用的新方式，能在種卵後的前幾天即可測知懷孕。但這方式太貴、太費時間，而且需要特殊技術人員及設備，為許多國家都不實用。」(Population Reports, F-4, 一九七四年五月)

月經該來不來，懷孕只是原因之一，其他的原因包括內分泌失調、疲倦、受驚嚇等等。分析用MR吸出的子宮內容物，看出在月經該來而不來的一週內使用MR的婦女，只有一半是懷了孕；而在月經該來而不來的第二週內使用月經規則術的婦女，百分之八十五懷了孕。(全上)

從倫理的觀點來看，使用月經規則術把子宮內容物吸出，是不是墮胎的罪惡行為呢？客觀地講，這要看兩件事情的具體情況如何：一、吸出的子宮內容物有沒有胚胎存在？——胚胎 Embryo 是種卵後的細胞團名稱，希臘文的意思是增大。到了受精後的第八週，胚胎轉稱為胎兒 Fetus。——也就是說，那位婦女懷了孕沒有？二、初期胚胎，即受精後四週之內，亦即月經預期日(與種卵日期大致相同)後兩週內的胚胎，是不是具有人的生命？或用教廷聲明的話說，初期胚胎是不是已賦予靈性之魂？

如同上面講過的，「由妊娠之初，生命即應受到極其謹慎的保護」(「現代世界」憲章)。從客觀的倫理秩序來講，直接中絕妊娠是倫理行為的重大資料(參閱神學論集⑩，五四〇)，雖然不能確定子宮內生命是不是人的生命，因為「冒殺人的危險，客觀上是嚴重的罪」(教廷聲明，13)。這是

今天教會內神學家的共同意見。只是在講解「直接」那兩個字的意義時，有着不同的解釋，連極有權威的學者，有時也會爭辯某一個案究竟是直接、或是間接殺害生命<sup>⑥</sup>。但這不妨礙天主教內從古至今、由上到下並無歧異的尊重生命的基本態度。因此，僅看月經規則術本身，用它來中斷可能的胚胎生命，是不許可的。

另一方面，從事牧職工作的同道該知道，中斷初期胚胎的生命，客觀地講，是較輕的惡；而中斷受精後十二週的胎兒的生命，是較重的惡。如同一位牧者真心願意幫助教友解決婚姻法律難題，他必須先看清一切有關此個案的法律，然後方能找出此時此地為這位教友心靈最有益處的解答。單單有好心不夠，還該明瞭客觀的法律。同樣地，只同情婦女處境困難，指責墮胎是惡不夠，還應該認識墮胎的惡與惡有着客觀程度上的不同，清楚知道此時此地、主觀客觀的一切有關因素。這時候，方能輔導教友在天主前作正確的倫理抉擇。在本文中，只是儘可能詳細地指出客觀方面牧者應該了解的資料。在實際的牧職輔導中，還要配合太多太多的當事人的主觀條件。

說中斷初期胚胎生命客觀上是較輕的惡，這是基於什麼理由呢？講個例子。假如一位婦女的主觀環境及主觀心理使她不能接受懷孕這個事實，遲早一定要把胎中的生命拿掉，這時，使用月經規則術是較輕的惡，在困惑的良心狀況中，即可使用（參閱張希賢，倫理神學綱要，一〇一節）。在月經該來而不來的前兩週內，這位婦女只是可能懷了孕；而且，即使懷了孕，中斷的生命可能還不是人——下面要說明這一點。假使拖延到十二週，這時候，婦女清楚地知道自己懷了孕，而且胎中的生命，教會內沒有人說不是人的生命。然而，逼迫她墮胎的種種因素依然存在。這時候，也許該去找密醫，使用相當危險、手術費用相當昂貴的子宮刮除術。過了十二週，連子宮刮除術也不能使用了，那就該真

地「殺人」了：該「採用鹽水局部注入法，甚或子宮切開術，這些所必需的器械，在醫學專書上列出的，像銅製的鉗子、鉗子、擴張器、鋸齒性的刮子、止血鉗等等，則不下四十四種之多」（藍昭堂醫生講的，見聯合報六十一年八月廿三日）。請問，用月經規則術及晚期墮胎方法，哪一個在客觀方面是更大的惡，在主觀方面，爲這位婦女是更沉重而難以負荷的擔子？

使得一位婦女「不能忍受懷孕生育的困苦，遲早一定要墮胎」的因素很多，例如，家境窮苦而子女衆多，丈夫的逼迫，調節生育失敗（民國六十二年行政院衛生署長顏春輝先生說，因避孕失敗而墮胎之婦女，每年已達二十萬人以上。見聯合報全年二月二十日），青年女子未婚懷孕（不墮胎，也許只有死路一條可走？薇薇夫人說：「馬偕醫院統計企圖自殺的人，以家庭主婦和女學生最多，女學生大半是戀愛挫折或是未婚懷孕等」。見聯合報六十四年十二月十一日），還有提倡人工節育的宣傳造成「孩子是負擔」的社會心理。在神學論集第十八期（五六七頁），筆者曾寫過：「經驗很清楚地指出：如果幫助夫婦使用自然調節方法，却同時不聖化提高他們的動機，這樣的『服務』，最後是爲『墮胎推廣運動』作了服務。」我們要用種種宣講使夫婦常把小孩子看做可愛的，是天主的恩賜（參閱神學論集第二十二期五九六頁）；但是在生育子女一事上，夫婦該有「負責的父母」的責任意識。（人類生命通論10）

前面提起用月經規則術中斷的生命可能還不是人，這句話有什麼根據呢？我們知道這種手術是在懷孕受精後四週左右之內採用的。教會內有的學者主張，在受精後二十五天（三週半）至四十天（五週半）之前，可能妊娠的生命還不是人；換句話說，受精後三週半以前，母體子宮內容物所包圍的初期胚胎，可能還不是人，也門的里甘士，在該寺月以前，人的心臟三百白生理基礎大腦皮層

(cerebral cortex) 還沒有形成它的基本構造。德日進及 K. Rahner 擁護此說，近年來關於此說寫得最多的是 W. Ruff (書目見 *Th. St.*, 一九七四, 三三六頁)。筆者在神學論集第二十五期(四一三—四一五頁)曾比較詳細地敘述這個學說。在本文中，就只把海霖神父對這個學說講的<sup>⑤</sup>，翻譯出來，供同道參考。

爲了證明這個學說，除了形上學的理由之外，海霖指出無腦畸形兒 (anencephaly) 完全沒有人之所以爲人的行爲現象，如意識、自我反省、思想、自由抉擇等等。而且這樣的畸形兒能够生養出來的或然率是千分之一。也就是說，這樣畸形兒的初期胚胎，在懷孕的第十五到第二十五天之間，九百九十九個要被母體自然地排斥出去，一千個當中只有一個可以生下來。看來婦女的生殖器官機能只是爲生育人的，既然有些胚胎缺少人的構造，就把它排出體外。

海霖又說，古生物學及人類學的發現，也告訴我們，正是在大腦皮層發展這件事上，有了突破，人類才超越了其他動物。德日進神父說：「從有機觀點來看，整個人性化的變形，乃是繫乎一個比較優良的腦髓問題的。」(李貴良譯，人之現象，二二三)

醫學今日可使身體細胞離開身體自行生存和分裂成長。這些細胞內，每個都有全部的遺傳密碼，但誰也不說它們是個別本體，有人的生命。所以有了全部遺傳密碼(如受精卵)，也不證明它就是人。還有腦死亡的現象，僅僅使人腦缺氧十分鐘，腦的低層組織受損傷，但仍可使之復生而維持身體的生物生命。但是，大腦中心受傷後，却無法補救，因而就再沒有意識的生命。

受精後第二十五天起，海霖認爲，極可能大腦皮層的基本構造完成了，以後只是量的增加。第八週已可測出腦電波活動，而第十二週，腦的其他構造也形成了。

海霖神父的結論是要緊的：目前，這只是學說，值得慎重考慮研究的學說。它還沒有足够的理證使我們能在倫理個案中使用它，也就是說，因着這個學說，目前我們不可以決定中斷初期胚胎的生命，奪去它的基本人權。假如，接受這個學說的學者越來越多，將來它會是解決很多困難良心問題的回答。——海霖神父這個結論是說，主張初期胚胎尚無人的生命這個學說，還沒有足够的內在在權威，使得中斷初期胚胎生命在客觀方面成了不相反道德的，好似成了可靠的學說。相反，傳統的「困惑良心」的原則是說，那件行為客觀上仍是惡，只是此時此地可以選擇它，主觀上並不構成犯罪行為。這和海霖的結論沒有衝突。

## 閉經六週後的心理生理

閉經 (amenorrhea) 是說婦女月經閉止，該有月經來潮，可是却没有；而且準備月經來潮的種生理作用也不出現。閉經的起因能是貧血、重病，甚至是工作或氣候的變動。這裏所講的閉經，是指可能因懷孕而引起的月經閉止現象。事實上，說閉經六週後，也就等於說由上次月經來潮 (last menstrual period, LMP) 算起，過了六個星期；或是由懷孕日算起，過了四個星期。這時候，關於墮胎，有什麼值得注意的事情嗎？

首先，由這時候起，妊娠過程中有幾件生理現象是應該知道的。前面說過，種卵前的細胞是多性能的，每個細胞可以形成不同的器官。但是種卵後就不同了，區別作用 (differentiation) 進行得很迅速，各部份的細胞構成它那部份必須構成的身體器官。差不多在一個月內，各種內部的器官都出現了，雖然只具雛形。再過兩個星期，即受精懷孕後的第八週，身體的重要基本構造都有了，此後只是

長大與成熟。這時候，小生命有了新的學名，叫做胎兒 (Fetus)。再過四個星期，胎兒大約有三英寸半長。腦的次要組織也形成了，當然還該增長它的量。胎兒的心臟活動，可經由母體，用心電圖測出。這是受精懷孕後的第十二週，它是妊娠生理過程的重要里程碑，而且也是種種墮胎方法的分界線。

前面說過，初期月經日過後兩週內，也就是說，受精懷孕後四週之內，中斷妊娠生命的方法是月經規則術。懷孕四週以後到第十二週，中斷子宮內生命的方法有二：擴張刮除法 (Dilatation and Curettage, D & C) 及真空吸除法 (Vacuum aspiration)。當然江湖密醫還有其他古怪可怕的方法。上述二法，是許可墮胎的國家中，正式醫院通用的。過了懷孕的第十二週，這兩個方法就不能使用了，因為危險太大。

擴張刮除法是先把子宮頸口擴張，大得可以伸入刮匙，用這刮匙把子宮內膜上的胚胎刮掉，再用器具把它取出。需要使用麻醉劑。醫生的手術要極熟練，在看不見子宮內部的情况下，刮除胚胎，還不能穿透子宮。當然操作該在嚴密消毒下進行，否則有染菌發炎的危險。真空吸除法，是用吸出器吸出胚胎，好似使用真空吸塵器似的。這在目前是最安全的方法。可是因為仍然需要撐開子宮頸，「可能引起子宮頸收縮不全，使以後懷孕時自然流產的機會增加」。(「當代醫學」六十四年九月號，三七頁)

過了懷孕的第十二週，在許可墮胎的國家中，正式醫院使用的墮胎方法是高張鹽水注入法 (Hypertonic saline injection) 及子宮切開術 (Hysterotomy)。有關前者，陳哲堯等三位醫師教授寫了這樣的話：「妊娠十六至廿四週間的流產，以往是用高張 (20%) 鹽水施羊膜內注射，但不能完全

有效，且有影響血液凝固及猝死之虞。在妊娠十三至十五週之間的孕婦，用已知的各種方法均不理想，往往必須勸病人等子宮大到可以施羊膜穿刺時，再打入高張鹽水」。(「當代醫學」六十四年九月號，三七頁)

這種方法是先把子宮內的羊水 (amniotic fluid) 抽出一部份，再打入濃鹽水。這鹽水引起子宮膜肌肉收縮，而把胎兒排出體外。據香港 *Sunday Examiner* 一九七三年二月二十二日的報導，這方法相當危險，在「墮胎的樂園」日本是被禁止使用的。

如上所述，懷孕的第十三週到第十五週，以往沒有通用的墮胎方法。近幾年來，許多醫學家注意到前列腺素 (prostaglandin, PG) 的作用。美國喬治華盛頓大學醫學中心編印的、有高度學術性的 *Population Reports*，曾由一九七三年四月到一九七四年七月，共有五期專門討論前列腺素與人類生殖作用的關係，並附有詳盡的書目及文章縮要。現在，醫學家大多數認為，羊膜內注射前列腺素  $PG$  是中止十三到十四週的妊娠最安全及有效的方法，不必先抽出羊水。<sup>⑩</sup>

受精的第十二週為懷胎的母親，心理上也增加了新的因素：胎動 (quickening)，就是妊娠的婦女第一次覺到了胎中小生命有了活動。有過懷孕生育經驗的母親會這麼早分辨出胎動與身體的其他感受不同。普通來說，一般婦女還要等兩三個星期才能覺察出胎內「小傢伙」運動的「衝擊」。心理學家指出，許多婦女妊娠初期覺着不高興、麻煩，因為懷孕的事實逼迫她們改換外面生活的方式。到了懷孕的第四、五、六個月這些婦女變得滿足、平安，她們感到自己「創造」了生命，而這小生命在活動 (美軍「太平洋星條報」一九七五年四月十三日)。當然，還有不少婦女到此時仍然不能接受懷孕生孩子這個大負擔。這是個悲劇，社會、現代文明促成的、越來越多的悲劇。它使得一些去國天主教

學者提出人的生命的新界說。這就是 *Ethica* 一九七三年正月號刊出的，一篇有關墮胎的多人合著的文章。<sup>①</sup>

這幾位學者強調，具體實際存在的人之所以能獨立及有人格尊嚴，不僅是有着生物生命，而更是由於位際關係的建立發展。父母的責任不只是生下來一個生物生命就完了，還該使這生物生命成爲「仁人」(*un être humain*)，接受並尊敬他人也爲他人接受與尊敬。因此，該分別人的生命 (*vie humaine*) 及「仁人」生命 (*vie humanisée*) (上述文章七一頁)。只有人的生命，却因着社會種種因素無法獲致「仁」的實現，還不如根本不存在更好。——可以想那些生在貧窮、饑餓、仇恨、罪惡圈中的嬰兒的前途。——因此，這些學者作結論說：「如果中斷妊娠生命看來是較輕的惡，或更準確地，中斷妊娠是不願意使這生命成爲「仁」的生活 (*deshumanisation*)，不願造成非「仁」的 (*inhumaine*) 的處境，那麼中斷妊娠生命由社會觀點來講是許可施行的 (*socialement justifiable*)。」(七三頁)

注重人際關係的積極建樹——用中國文化術語來講，強調仁的整體存在實現(參閱「神學論集」第廿五期)，四〇八頁，——是今日哲學家及神學家共同一致的論調。但是這些法國天主教學者說話的口氣可能太露骨了，能够給人一個印象：如果胎兒不爲父母及社會接受，就失掉基本的人格尊嚴，甚至好似就不是人了。於是引起學者的攻擊。幾個國家的主教團也發言攆斥這樣的主張。<sup>②</sup>

*Ethica* 主編在該月刊的一九七三年四月號，敘述了讀者對上述文章的反應；在十月號作了綜合的答覆。他說那篇文章願意提醒討論墮胎問題的人，別把事情看得太簡單、太容易了；好似尊重初期生命是教會人生宇宙觀中的惟一判斷準則，忽略了自然科學、社會科學、政治、文化中許多許多錯綜

複雜的影響人對墮胎看法的原因根由。筆者認為這話確實有道理。McCormick 寫了一篇四十八頁、一百一十八條附註的「墮胎面面觀」文章之後，結論是：「由倫理方面來講，墮胎問題是那麼複雜、那麼使人頭痛，遠遠超過只憑一個判斷準則（如處理私事的權利，婦女處置自己身體的權利，絕對禁止墮胎等等）來衡量此事的人所能想像的」。這還是僅作倫理研討。論到其他各方面，他說：「墮胎這件事在倫理原則上有爭辯，牧職輔導時該心細，談到它的立法使人不敢碰，憲法（指美國）也不給人安全感，同基督教人士合作時是使人分裂的原因，醫學方面無標準，人情方面使人痛苦，還能引起種族間的歧視（指美國），大眾傳播工具弄得此事烏烟瘴氣，每個人都抱着先入為主的成見，而墮胎又是那麼普遍的事實。真需要極不尋常的倫理思考訓練，方能深入淺出，同情却不苟合，腳踏實地却非實利主義者，了解影響判斷的種種因素，却仍能客觀批判而不受它們的支配，習於傳統却不役於傳統……」（*The St.*, 1974, 354, 313）

### 教會訓導權威的新指示

無疑的，最近這三年內，教會訓導權威有關墮胎的訓誨，最重要、最詳盡也最富有牧職愛心的，是聖座教義部的聲明。它經由教宗保祿六世親自批准，並命令予以公佈。公佈日是一九七四年十一月十八日<sup>③</sup>。在倫理原則上，它毫不妥協，清楚堅定地再一次說出教會不變的立場。另一方面，它承認實際情況中，有時非常複雜艱難，它呼籲一切善心人士向墮胎所以發生的起源進攻：「總不可以贊同墮胎，但是在一切之上，最要緊的是攻擊其起因。」（26節）

這項聲明總括天主教自古至今一貫不變的教義，即是梵蒂岡第二屆大公會議說的：「由妊娠之初

，生命即應受到極其謹慎的保護。墮胎和殺害嬰兒構成滔天的罪行」。教宗保祿六世說：「這項教義至今沒有改變，將來也不會改變」。(7節)

另一方面，聲明承認，有的時候，那些被迫想墮胎的人的處境是「這麼難以忍受，單靠人力，看來是無法克服的」(24節)。但是在尋求解決方法的摸索中，教會提醒眾人，不論他是基督徒不是，都該記取歷史的教訓：「抹殺了倫理道義，對社會公益造成的損害，是任何經濟物質利益不能補償的」。(18節)

論到所謂的「墮胎合法化」問題，教會盼望立法者記起，法律的修正改變，對一個國家民族文化有的長遠影響：「法律的改變，不再處罰一些罪行，可能會使國民認為立法權威贊同這樣的行為」(20節)，因而會變更國民的生活價值觀念。

此外，「上天賦予國家當權者的使命之一，是保護最弱小者、最無能為力者的基本權利」(21、23節)。——筆者認為這一節話和上面提醒我們記取歷史教訓的那段話，可以多向教外朋友闡釋：未出生的胎兒是毫無保護自己的能力。為了成年人的好處，而決定結束這些人間最孱弱的小生命，這不是等於說「強權即是真理」嗎？這也不就是肯定「為達到目的可以不擇手段」嗎？此外，墮胎使婦女能變得殘酷，損傷我國文化之至大珍寶：母愛及天倫之愛，也可多多發揮。

最後在聲明中，教會懇切請求人類家庭的每一份子，共同努力消除墮胎之所以發生的根源，使得人們根本不需要靠墮胎來解決問題：「必須建立一個完整的、積極的政策及社會秩序，使得被環境逼迫而打算墮胎的人，不必尋求此下下策，而另有一個具體可實行的、不傷損人性尊嚴的、能够解決他(她)們困難的出路」。(23節)

一些牧者在這項聲明頒布之前，已經「實事求是」地尋求「具體可實行的、不傷損人性尊嚴的、能够解決他（她）們困難的出路」。美國及加拿大的「維護生命權中心」(Birthright Centers)的一個重要原則是：誰相反墮胎，認為這是攻擊人的生命，就有責任保證供給發展「仁人」生命的一切環境條件。小孩子生下來，必須有撫愛、持久的關懷、越來越深的愛心支持，方能成爲「仁人」。屢次這不是某些母親，尤其是未婚懷孕的青年女子能够給她們的孩子的。英國天主教 Shrewsbury 教區的主教，寫過出名的牧函，其中一段這樣說：

「我們承認，爲了某些原因，懷孕這件事會給一些母親帶來困擾、頹喪、羞愧甚至絕望。可能，以前在關切維護生命的神聖中，我們沒有對這些要做母親的表示相當實際的關懷。然而這一切都過去了。」

「天主教 Shrewsbury 教區，在此公開地、鄭重地作以下的保證：任何懷胎要作母親的，不管她是不是天主教教友，面對着要不要生出這個孩子的痛苦難題，如果她決定要生下這個孩子，而不施以流產，本教區保證供給她立刻就有的、實際上行得通的幫助，完全保密，她自己並不需要付出什麼。如果她願意，這個幫助包括扶養她生下來的孩子。教區的全部財產資源都用來支持這項保證。」在牧函最後附有聯絡處的電話號碼。<sup>⑭</sup>

現在，讓我們看一看這個教區具體地爲這項保證作了些什麼。下面的種種敘述是來自該教區向 World Council of Churches 作的一篇演講，介紹他們自一九七二年四月（上述牧函頒布日期）到一九七四年十月的工作<sup>⑮</sup>。教區內共有五處服務中心，透過醫院、教會、慈善組織、報紙等告訴有關人士如何向他們聯絡。

兩年半來，他們服務的第一夥人，是十五歲到廿五歲的未婚青年女子。先有心理輔導諮商，保持她們心裏安定；和她們家人聯絡，如果行得通的話。若是看着她們的家人不會接受她們懷孕的事實，就設法在私人家庭或特設的地方使她們居住。穩安與隱密 (security and privacy) 是成功的鑰匙。心理輔導包括照顧她們的未來，例如，職業婦女的繼續領薪，學生女青年有私人教師或函授幫助她們追上在校同學的功課，可以參加學校考試；如果生下孩子，不願或不能自養，如何辦理過繼事項；如果自己養育，如何幫助使這孩子長大為社會接受等等。看來真不簡單，需要專門人才，絕不是說一聲「去修女醫院住上幾個月就好了」能够辦得到的。兩年半，上述教區幫助了一百四十一位未婚女子生下孩子而沒使用人工流產。

第二類需要幫助的婦女，是子女衆多無力養育的母親。或是丈夫收入極少；或是這位太太必須出外工作，協助養家；或是丈夫生病殘廢，整個家庭由這位太太支持。這些婦女非常需要的是經濟方面的輔助。兩年半，教區救了一百零二個胎兒的生命。

這些服務中心遇到的另一種需要輔助的婦女，是寡婦或被丈夫遺棄的妻子。她們因爲一時軟弱，和人發生了性關係而懷了孕。這時，她們需要的，不只是如何穩妥且隱密地生下這個孩子；她們尤其渴求的是同情及職業性的心理輔導，幫助她們有生活下去的勇氣，恢復她們的自尊心及對人、對己的希望。五十五位這樣的婦女生下了她們的孩子，沒有墮胎，也得到應有的心靈力量。

上述這些成功的個案 (共二百九十八項) 佔全部來聯絡或諮詢的總數之百分四十五。這說明，雖然教區如此甘心、如此有準備、有設備地願意幫助懷孕婦女不採取墮胎的上下策，仍有一半多的婦女不能或不願與教會合作。看到教區服務中心的廣告，而根本不與它們聯絡的，又有多少！請想墮胎的

壓力多麼大！只放映幾部電影作宣傳，就能解決墮胎問題了嗎？沒有「具體可實行的、不傷人性尊嚴的、能够解決他（她）們困難的出路」，在報紙上，在演說中反對攻斥墮胎，多次只能增加懷孕女子的罪惡感、內心的煎熬，與對教會、對天主的失望甚至惱恨。

德國主教團對「墮胎合法化」採取的態度，似乎爲我們有特別啓發性。一九七五年三月西德憲法院以六比二的票數，反對通過「懷孕前三個月（十二週）可自由墮胎」的法律；可是，面對實際生活中的難題，大法官通過了增加「不予處罰」墮胎行爲的特例（英文「新聞週刊」一九七五年三月十日）。西德大法官如此決定，可能是因爲反對墮胎合法化的人所說出的話，是事實上行得通的、理論上講得通的，而且抓到了問題的焦點。

西德刑法第二一八條規定墮胎者受罰；只有一個例外，即是，「因防止懷孕母親健康受重大損傷或其生命有危險時，而犯上述法律者，免除其刑。」西德每年墮胎的數目是四十五萬（「新聞週刊」全），使得這條法律形同具文。修改這條法律有兩個可能：一是許可「前十二週自由墮胎」，一是增加「免除其刑」的例外。

德國天主教團與基督教各教派聯合頒布的函件中指出，改善墮胎衆多的悲慘社會現象，首先該是積極地改良社會環境條件。德國主教許諾要在這方面多多努力。論到法律的修改，原則上，他們反對上述兩項建議，連第二項也反對。這裏他們說了不少法律與國民道德的關聯。然而，政府在堅決肯定生命權的神聖性之後，能够在事實上聲明「不予處罰」某些特殊情況中的墮胎者（即修改西德刑法的第二個可能）。這樣的修改是告訴國民，那些墮胎行爲仍舊是相反道德的，原則並沒有改變。<sup>⑬</sup>

此外，德國天主教團強調，任何法律的重訂，該絕對保證有關人士的良心自由，尤其是醫生、護士

、醫務人員等等。這一點是非常重要的。經驗指出，有的國家，如英國，因為「墮胎合法化」了，使得天主教醫生護士失業或根本無法找到工作。因為，按照國民的請求，法律也保護這些國民有權利請求，醫院人員該施以人工流產，不能拒絕，（在英國）。天主教醫生護士起初設法敷衍，到後來實在沒辦法了，或是自動辭職，或是被院長解僱；有的剛由學校畢業，去醫院找工作，院方負責人一聽是天主教教友，就說：「Sorry」(The Tablet 一九七二年二月五日，一九一—一二頁)

東吳大學校長端木愷先生，五年前在天主教與基督教合辦的「墮胎問題互談會」（臺中）演說時表示：「我認為禁止墮胎的法律原則不得變更，但為了保護母親的身心健康，爲了經濟上的問題，可以多設幾個例外的條文」（油印會議記錄）。民國六十三年七月三十日開始的司法行政部「刑法研究修正小組」，有關墮胎問題看來就是走這條路線：添增「免除其刑」的例外條文。可是目前墮胎最多的是節育失敗的婦女。而且報紙雜誌上，差不多每隔兩三個星期，就有一篇避孕藥丸或子宮內避孕器導致生病的報導。在美國，調查了兩百名女醫生，在實施節育時，只有三分之一服用避孕丸（中央日報六十二年十二月廿一日）。自己節育怕吃藥丸，而鼓吹別人服用。高雄醫學院李昭男醫師，調查了臺灣二十五對已婚的婦產科醫生，問他們如何節育。其中只有三位太太用避孕丸，一位太太裝子宮環，沒有醫師接受結紮輸精管手術，或爲太太裝樂普（聯合報六十四年八月廿二日）。人工節育方法有副作用使人害怕，自然調節生育需要夫妻合作（多難的事！）。結果是臺灣墮胎率與出生率並駕齊驅，墮胎成了使人口壓力減少的主要方法（參閱神學論集⑤五四八頁）。如果因節育失敗而墮胎者「免除其刑」，那麼這麼衆多的「例外」個案，怎麼還算例外呢？

另一方面，月經規則術的使用、避孕藥丸的推廣，以及前列腺素導致早期流產研究成功，都會使

傳統的墮胎法律觀念有重大的改變。法律上禁止墮胎或是許可墮胎，跟絕大多數的墮胎實例將不發生關係。看來要緊的，還是積極地推動性教育，婚前婚後輔導和聖化家庭吧！

附註：

- ① 本文資料主要來源：Richard A. McCormick, "The Abortion Dossier", *Theological Studies* 35 (1974): 312-359; Centre catholique des médecine francais, *Abortement et respect de la vie humaine (Colloque 1972)*, (Paris: Ed. du Seuil 1972); Special issue on abortion: *America* Aug. 10, 1974; *The Jurist* 1973, no. 2; *Missi* oct., 1973; *The Month* May 1973.
- ② "The Problem of Genetic Manipulation", in his book, *Theological Investigations* volume 9 (London: D. L. & T 1972) 225-252, at 226, note 2. 一週生既學雜誌，參閱 James J. Diamond, M. D., "Abortion, Animation, Hominization", *Theol. Studies* 36 (1975) 305-324.
- ③ McCormick, *The St.*, 1974, 354; Charles E. Curran, "Abortion, Its Legal and Moral Aspects in Catholic Theology", in his book, *New Perspectives in Moral Theology* (Notre Dame, Indiana: Fides 1974) 163-193, at 188; Paul Ramsey, "Abortion: A Review Article", *Theologian* 37 (1973) 174-226, 184; *The St.*, 1974, 354; B. Häring, *Medical Ethics*, (Notre Dame: Fides 1973) 78-80. 海森指出，那些沒有變成雙胞胎生理作用的受精卵，可能是因為它缺少變成雙胞胎的遺傳密碼。因此，這些根本不會變成雙胞胎的，該說是具有個體性了。

④ *Medical Ethics*, 93.

⑤ McCormick 分析傳統倫理神學中，間接殺人的例子：如自衛，正義之戰爭，死刑等等，結論是，「雙果律

「之「調養」，事實上，就是不得已選擇較輕之惡。見其書，*Ambiguity in Moral Choice* (Milwaukee: Marquette Univ. 1973). 參閱 *The St.*, 1974, 354.

⑥ 筆者見到的論著中，只有一位印度耶穌會士，明白提出「墮胎藥丸」的個案，即 George V. Lobo, *Current Problems in Medical Ethics* (Allahabad: St. Paul 1974) 105.

⑦ 參閱藍昭堂，「早期月經規則術」，見聯合報一九七五年正月廿七及廿八；李鏡堯「節經」，見當代醫學，一九七四年十二月，九—十一頁。聯合報一九七五年九月二十九日，家庭計劃信箱報導，月經規則中心設在臺北市金華街一六二之四號。以八百元為收費標準，包括藥物、檢驗及複查費用全部在內。

⑧ 比國主教團論墮胎之牧函 (*Doc. Cath.*, 1973, 432-438) 就指出分辨直接與間接的困難。四三三頁認到不墮胎，母子生命均有危險的個案。他們說，該把整個手術看成是一個(別分目的及手段)，設法救兩個生命；如果不能救兩個，至少救一個，別讓母子都死。

⑨ *Medical Ethics*, 81-85.

⑩ "Physiology and Pharmacology of PGs in Parturition", *Population Reports* G-5, July 1974, at 54. 參閱史栢源、黃國恩、陳哲堯合著，「前列腺素與人類生殖作用」，見「當代醫學」一九七五年九月號，三四—三八頁。

⑪ "Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement" (Article collectif), *Etudes* Jan. 1973, 55-82.

⑫ 如 Paul Chauchard, "L' avortement" *Rev. Thomiste*, Jan.-mars, 1973, 33-44; Michel Schoorans, "La libéralisation de l'avortement", *Esprit et vie* 83 (1973) 241-248. 聖座有關墮胎之聲明 (11, 12 節)；Renard 樞機之談話，這談話為法國主教團一致的意見，(*Doc. Cath.*, 1973, 183-184) 都斥責上述學說。但是海霖在香港演講時說的一段話，似乎遵循上述學說的思想路線。有人問海霖神父，女子

被強姦而懷孕該如何？他答說：「當儘快請醫生指示，用適當方法除去這生命，這不算墮胎，因為胎兒沒有合法的接受者」(公教報一九七二年十一月廿四日)。我們不知道這段話是不是真地寫出海靈的願意。

- ⑬ "Declaratio de abortu procurato", *AAS* 66 (1974) 730-747. 英文譯文見, *L'Osser. Romano*, Dec. 5, 1974 and *Linacre Quarterly*, May 1975, 133-147. 各國主教團之聲明。見 Michael J. Walsh, "What the Bishops Say", *The Month* 234 (1973) 172-175; Ph. Delhaye, "Le magistère catholique et l'avortement", *Esprit et vie* 83 (1973) 449-57.

- ⑭ "A New Catholic Strategy on Abortion", *The Month*, May 1973, 163-171, at 169-170.

- ⑮ H. McLugh, "The Pastoral Care of 'Those Confronted with Abortion' Clergy Review April 1975, 218-223.

- ⑯ G. Caprile, "Germania Federale: Voto sull'aborto 'a termine'", *La Civiltà Cattolica*, 1 giugno 1974, 502-512, at 508-511.

神修

## 貞潔與友誼（註）

甘易逢

這篇論文「貞潔與友誼」，雖然是為討論「依納爵的神修與革新」的研究會而寫的，但並沒有明確地提到依納爵的名字和耶穌會的神修精神。可是我相信它是受到依納爵友誼觀念的影響，即他向所有跟隨耶穌的男女同伴所提供的那個友誼觀念。

聖依納爵從個人的經驗知道，與婦女來往，過份的親密會發生怎樣的問題。可是勞耀拉在他歸化的過程中，在童貞瑪利亞和她的聖子耶穌的顯現中，接受了一個如此大的恩寵及安慰，使他放棄一切肉情的幻想，自此以後，他不再追求那種享樂。

這個恩寵賜給他在思想上和感情上很大的自由，不受其困擾。在他歸依後的最初幾年，周圍有很多佩服他的婦女們，他就指引她們與基督有一更深刻的相遇。以後在羅馬，他照顧妓女，同時也做了社會上各階層很多婦女的神師。

他從經驗得知，他必須明智並完全自制。他不尋求和那些他那麼關心的婦女們有親密的來往。他的言辭非常謹慎，表情非常嚴肅，他推薦他自己的經驗，好像一道光芒，幫助她們走上他自己所享受和天主親密的結合。

自從依納爵寫了他的「為獲得愛的默觀」之後，雖然時代已經改變了，但是它的原則未變。發展獨身者之間的友誼，是現代的特徵之一。在依納爵成全同伴之誼的理想光照下，是行得通的。在努力完全付出給所愛的人中，忘掉我們自己，設法和他們一起進入天主心的深處。

## 序 言

最近幾年來，不少獻身於天主的男女，進入最深的友誼，這種趨勢已日漸增長。這些爲了天國而獨身的人，也發現到他們仍然是男人和女人，沒有友誼和愛不能生活。這種友誼和愛，能引人重新發現人的價值和人際關係。

不只是有時，而是常常的，你會遇到一位修女能對一位神父說，而神父也能對修女說出聖婦尚達對聖撒肋爵所說的話，即「我們的愛不能以任何語言表明」。這說明了爲什麼貞潔中的友誼問題的爭辯越來越多，因爲貞潔中的友誼問題，觸及基督化成全的神經中樞。尤其是今天，爭辯的人越多，就越有人不斷地重申：假如一個人沒有完整的友誼和愛的能力，是不可能愛天主的。

當然，在這問題上有很多不同的意見，有些人認爲毫無問題。因爲他們常稱「私慾偏情」是一種落後的神話。相反地，有些人認爲任何的男女間之來往，對完整的貞潔是有害的，而這完整的貞潔是奉獻獨身的必要條件。

這是真的，甚至在最親密的靈修或最純潔的愛情中，也會深深地激起我們整個人顫動與興奮。這是貞潔能引起的危險。很明顯地，很多人失去他們的聖召是由於在友誼上過份的自由放縱。但同樣也是真實的，在獨身者之間能够發展非常珍貴，非常奇妙堅實而純潔的友誼。

有不少人勉強度着他們的獨身生活，却又讓自己時而墮落。也可能很多人選擇了他們所說的「第一三種方式」，既不是完整的貞潔，也不是結婚的一種類似婚姻的生活。

有不少人度着不折不扣的獨身生活，但是他們的心已經封閉，過着沒有愛和感情的生活。最後，

有些人度着洋溢喜樂的奉獻生活。他們的貞潔不僅是消極的避免兩性的衝動，而是一種積極的力量，導引他們把生命完全奉獻給天主和人類。的眞正男人和女人的生活。這些人中有的已逐漸和他們的同性或異性發展友誼。這種友誼不但不違反貞潔，而且是出自於貞潔的內涵，所以它促成對天主的愛達於圓滿。

## 一、貞潔和人際關係

人與人的關係必有男女之分的特徵。性別不只是走向生育而已，並且還很深刻地影響我們整個人的思想行爲，一直到我們最深的骨髓。

人類關係中最親密的結合就是由於友誼和愛。無論在友誼內或在愛內皆然（但方式不同），這兩種都涉及整個的人——肉身和靈魂，甚至最超性神聖的友誼也牽涉到整個的人。

友誼本身包含無數的等級；在此我不願談到好朋友的關係；這種普通的友誼，你可以在發過聖愿的獨身者或單身漢及結婚的人當中屢見不鮮。這類的關係，很少對貞潔有任何問題的。問題的發生是當激起較深的感覺時，就會產生一種深情的約束。

因此友誼已經是一種彼此的深情，這種深情要求一個越來越深的彼此認識，並且渴望對方的臨在。這類的友誼可能沒有私慾偏情的危險，但也可能要求深情的表示，束縛人的自由，因此貞潔須隨時插入調整。

愛，不論母愛，或父愛，子女或夫婦間的愛，都是非常深刻的「情愛」(Affection)。愛比友誼更強烈，更親密的契合，因為愛影響整個的人。無論在精神上、情感上或是生活方式上，愛必定要求

無條件的分享。如果父愛，母愛，子女的愛或是手足之情，起源於血緣，則夫婦的愛，或是友誼的愛，該傾向於產生那種類似血緣的親密關係。假如普通的友誼產生親近密切的關係，使朋友在感情、情愛上完全溝通，那麼夫妻的愛或是友誼的愛則要求更進一步建立兩人彼此完全親密和心靈的分享。人與天主的結合，該是後者兩人相愛的理想。

但是友誼的愛如果脫離性別的特徵關係，則不能具體存在。

當聖保祿說：「不分男人或女人」（迦三28）時，他的意思是說全體人類都同樣能得到救恩。可是我們每一個人接受了救恩，是按照個人的特性及對天主的答覆。在我們現世生活內童貞只是來世不要不嫁的標記，不過人與人之間的來往，不能不帶着性別的特徵。

再者，兩性彼此吸引是如此地深植到我們的皮肉和無理性的本能裏，兩性的來往很容易偽造成一種非真正人性的行爲。按聖保祿的看法，這種深刻的吸引會使兩性的來往失去精神的控制。

因此現在就要談到貞潔了。嚴格地說，貞潔的定義是在所有能觸及性的本能上的節制，或更好說正直。由於這種本能是一個深湛的衝動，它會無形之中影響我們整個的心靈及肉體的行爲；在此情況下，貞潔的作用就是在男女的來往中，調整性的衝動。如此在婚姻生活中存在着貞潔，在友誼和一切人的際會中也存在着貞潔，最後在奉獻於主的獨身生活中更存有它的貞潔，這種貞潔稱爲完善的貞潔。

在同性或異性的一切人際來往中是否貞潔，並不在於法律性的禁令或許可，而視行爲本身是否包含純潔的意味。

我在街上散步，可能對一個所遇見的婦女發生慾念；或者遇到一個朋友，可能喚起同性戀的渴望

。要緊的是，不管在任何環境，遇到任何人，我都要設法以貞潔的態度待人，而且學習如何控制我自己的慾望與衝動。

在未成爲夫婦的人之中，有的行爲從來不能稱爲是貞潔的，因爲這些行爲或是與生育有關，或是過分親密等於已經達到婚姻的階段。有的行爲本身同時表明兩種不同的心意，看你心懷純潔或是不潔，在這樣的行爲中就可以顯示出真正的純潔的愛，一個人越貞潔，對於那些反對精神生活的衝動越是自由。

充滿慾望的一瞥已經是不潔的，緊握着手，在男的方面來說可能表達佔有的慾念；對女人來說，可能是屈服的態度，故此行爲揭示了隱藏在內心的不潔。爲了激起自己或別人一種被禁止的肉身的快樂，而給予一個吻，這是不潔的；可是同樣外表的動作，一瞥，緊握着手，一個吻，也可能是非常純潔友誼的記號。

貞潔是自尊與尊重他人的表現，如果我欲在他人身上爲了我的自私尋求偏情的快樂，便冒犯了貞潔。然而夫婦因完整的相愛，彼此完全投入整個人及肉體的關係中，是婚姻生活中貞潔的最高表現。所以在我們人與人之間的一切來往中，貞潔是一種調整、控制與淨化的德行和力量，保證在我們更親密的關係中，尤其是與異性的來往中，精神勝過肉體的吸引。所以我們很清楚地了解，一個合乎人道的社會是多麼需要貞潔；反過來說，如果沒有貞潔，這樣的社會是無法存在的。

要真正劃分貞潔與不貞潔，是非常困難的。倫理學家定了無數的規矩，可能使人良心平安，但是他們不能積極地描述貞潔的卓越性。

如果認爲一個人因愛所做的一切行爲都是貞潔的，那就錯了。還要考慮到這人與他人的關係。姦

淫的愛不能是純潔的。在我們眼裏，常認為我們的每一行爲是無罪的，因為我們說我們被愛驅使是誠懇的；但是誠懇和真理未必是同義字。一個自然產生的衝動，會激起我們尋求和我們所愛的人有肉體的接觸，不過也需要控制這自然的衝動，否則正常的人際關係是不可能的。我們也須注意到不同的文化標準，中國人從來沒有如同西方在公共場所擁抱。只是最近臺灣開始看到青年男女在街上彼此挽腰。這些表示同他人關係的行爲是必須懂得的一種語言，因為實際的貞潔與此語言有非常密切的關係。人常把貞潔視爲防禦或限制，但貞潔當成爲一切人類來往行爲的積極因素。貞潔不僅該激起我們超越肉慾，也該提防私慾，它該是非肉體、非感覺、而該是有位格的人彼此分享的來源。

## 二、貞潔在友誼及獨身的愛中

有時我們想像能如天使般地互愛……這真是一種危險性的夢想。當我們愛時，整個的人都感動。無論愛神或愛人是一樣的。甚至我們愛天主時也能有貞潔的問題，因為我們體驗到天主的愛時，如有尋求深一層的肉慾的滿足的傾向，我們就會失去完整的貞潔。然而我們不能不投擲整個的人——肉體、精神去尋求天主。

或許這就是爲什麼不少人陷入極端，且認為他們能够培養他們自己認爲貞潔的友誼，其實這種友誼根本不是貞潔的。他們允許他們自己的行爲成爲只適合於結婚的人能有的行爲。甚至很快的，他們的行爲如同夫婦般地追求感覺上的愛的表露。因此接觸，撫弄，接吻，他們認爲是正常無邪的，而實際上他們所願表明的友誼已是不潔的了。

如有神父、會士、修女爲了結婚而放棄獨身生活，他們的離開泰半是由於這類型的來往，對貞潔只有一個模糊的觀念。他們追求他們真正需要的友誼，逐漸發展成爲相互尋找自我的快感，感情開始踏上不正當的歧途，因爲這是他們把該給天主的愛給了別人。這樣越來越隨便，最後唯一的解決辦法就是結婚。然而在獨身生活中存在着既深刻又完整的貞潔友誼是可能的。聖教會的歷史給了我們顯著的例子，聖方濟各撒肋爵和聖婦尚達爾的友誼爲衆所共知，有的却沒沒無聞。因此當一個人的心獻給天主時，我們不要認爲愛一個男人或女人是不可能的。事實上，這種友誼不但相反貞潔，且能發展爲異乎尋常的天主的愛。

溺愛可能會使一個團體分離，也會有同性戀的危險。異性之間的特別友誼幾乎能發生任何事情，從彼此相愛却僞裝成神修輔導或分享天主的愛，竟至習慣犯完全相反貞潔的過失。

要避免這一切，我們須完全控制慾望或偏情，讓精神的力量來領導。困難就在於沒有人能够生活在沒有愛的情況中，然而沒有引起性的本能是不可能去愛的。貞潔就在這裏調整克制感情性的愛的力量，勉強它走向人格的層面深處。貞潔教我們用清晰的話和態度來顯示我們愛的深度，同時從不讓這種愛帶着肉情的色彩。

你以爲耶穌基督怎樣愛了我們？我們知道祂愛了門徒們，尤其是聖若望。福音告訴我們祂愛了拉匝祿，瑪爾大和瑪利亞。人而天主的耶穌基督，祂的愛不只是天主性的愛，也具有人性的愛，祂懂得完整的友愛。基督以又深刻又純潔的愛愛了祂所接近的人。我們很難了解一個人如何能够全心去愛，並且感覺愛的力量充滿整個的他，却又能避免奔放的慾愛。一位母親的愛是完整的，愛完全佔有了她，並且這種愛是純潔的。男人對妻子的愛也能表示整個自我，感動他直到肌肉的最後一絲纖維，但還能

够是完全貞潔的。我們不要假想一些肉體以外愛的生活方式，在這種情形下，肉體並不引誘精神。我們的感覺是貞潔的，只要它是精神的記號。

在獨身生活中，也可能以深情去愛人，不論是男人或女人。友誼能如此嗎？有人一再地說，如果我們愛天主，首先我們得拔除其他一切愛戀，虛空自己的心，但是究竟什麼是虛空的心？有些人以為他們的心是虛空的，其實是充滿着自私。這些人也許是貞潔的，不過這是一個沒有生氣的貞潔。一顆心對着我所描述的友誼開放，是虛空自己不受感覺及肉體的干擾，這等友誼是無瑕貞潔的果實。一個貞潔不是不會愛，他的愛超越肉體、性慾、情感、自我中心。換言之，貞潔的人愛他的朋友如同一個有位格的人，並不是要佔有支配一種物件，或為私慾取樂。

只要稍微細察這一類的友誼，就會更明白我所說的。友誼是一種態度，結合兩個同性或異性，彼此感覺到互相讚美、尊重、深愛、體貼。它的發展喚起助長親密的認識，不斷地，平靜地分享兩個人所有的和所是的。

雖然有情愛的本質，但它不是支配的因素。友誼和友愛並不發展在終止於肉軀擁抱上的性的領域。然而常是這同樣的激動使人互相吸引，彼此活於對方，彼此依賴。友愛不致有超友誼的行為，也不致到達如婚姻關係的各種肉體的接觸。從起初，友誼和友愛能不隸屬於感官方面，已是貞潔的花朵。為達到精神友誼的目的，不能認為所有的方法是對的。有些人習慣用觸摸和撫愛，他們說這是深入所愛的人靈魂的方法。但這是引向夫妻相愛的方法，這種方法為這特別的友誼關係會是障礙。有的人為自己辯護說這是探測精神愛的第一步。在某方面來說可能是真的，但對已向天主發貞潔願的人，這很難是對的，在這種貞潔聖召內，臨在必須有一距離，親密要求分離。這種友誼能產生又真實又堅

強的眞愛，如同非常親密的夫妻間又眞實又堅強的相愛。然而友誼是常在忽隱忽現中發展。不見面與分離是擴大完整的愛最好的機會，這也是愛的特徵。

在修道人之間發掘眞正的友誼，從不會過份的強調分離、保持距離，甚至不見面的重要性。眞深本身在於使相愛的人分離與保持距離。藉着這分離和實現在肉體之外的親密，友誼的新、寬、深立刻出現，藉着被剝奪，友誼越來越深入。這種友誼對已向天主發過獨身願的女人是難做到的一件事，因為當她們愛時，她們傾注整個感情的愛到男人不能了解的程度。

分離和不接觸肉體，爲和一個以上的人培養深厚的友誼是需要的。獨身者的最大發現之一是能夠以同等的愛同時眞正去愛幾個人，且和每個人的愛是獨一無二的，在肉體內表現的愛沒有上述的自由，因為這種愛有排外的作用。

我所談的友誼，兩人彼此臨在是那麼親密，以致有完全內在心靈的分享。彼此休憩於對方是那麼平安和眞實，以致這種結合是透明的，完全純潔的，多次這種朋友從起初就可以享受到一種親密，這種親密是結婚的人須經過多年的淨化才能達到的。

不僅是夫妻的愛傾向這種結合，因為無瑕友誼的本質，已有深刻的親密結合的慾望，使我們願活在他內，他活在我們內。每一個愛的行爲是一種神秘的臨在，由於這種臨在被愛者成爲對方情愛和生活的磁極。藉着友愛的經驗更能看透婚姻結合的奧秘。夫婦生活的途徑在起初和獨身者友愛的道路雖然不同，可是兩者終必會合，因爲一切眞正的愛是純潔的。

### 三、透過愛和對天主的經驗而獲得解放的漫長道路

友誼發展的過程各有不同，有時是由外貌的吸引而引起，但最後我們須超越這外貌，不受其影響。有時由偶然的相遇，好像一見如故，在內心燃起熱火，難於熄滅。要是這個火能很柔和地超越感覺範疇，進入人的靈魂深處燃燒，以便和天主的愛結合，爲什麼一定要熄滅？這種火不是慾火而是愛火，所以在這種愛火的層面上讓它自由燃燒，並且繼續擴大發展，它惟一的限度就是各人心靈的深度，在此限度內，他能以所領悟到的天主賜給他的愛，付出他全部的愛心。

爲達到這地步，我們得安靜的奮鬥，堅持到底，免去肉慾的牽引。在奮鬥的過程中，彼此接觸的需要有時會猛烈激起很明顯的罪惡行爲。這能來自同性或異性之間，有這一類的衝動時，不要敗與失望。重要的是保持注視目標：就是說我的友誼不但沒有使我減少對天主該有的愛，反而把友誼投入天主的愛內而合一，不過只在堅強不動搖的意志下穿刺肉慾，我們才能達到屬於成全貞潔的眞愛。

在友誼的發展過程中大部分的問題和危險，來自男人和女人不了解異性的心理，我們須知一個男人如何愛，愛爲他是如何強烈、專一。爲一個女人，愛是完全的深入，和慢慢地散播。男人很難了解一個女人的愛如何又完整又具體。連一位修女對一個男人完全精神上的愛也佔有她整個的人，但是這種愛能夠沒有一點肉慾和相反貞潔的成份。

缺乏異性的反應的知識爲彼此會有危險。在精神的友誼內，認識異性是絕對必須和不可缺少的。因爲在這種友誼內很容易被感情、態度、慾望和行動等等好的藉口所蒙蔽，而其實已真正在色情（放縱肉慾）中。這一點我們要注意，對於認識自己不深的人，如果他完全放縱愛情，會產生一種虛幻騙人的純潔的感覺。

相反地，有時人爲了保持無瑕的純潔和忠實，在友誼的道路上不敢邁進，怕受玷污。這危險是眞

的有而不是想像的，但如果我們在內心確實知道某一種真正的友誼是吾主耶穌所賞賜的，那時我們該注視目標勇敢地穿過一切阻礙我們前進的幻想。這裏再說一次，要緊的是注意決心遵循貞潔的道路，熱情和慾望可能擾亂我們，不過假如我們仰望吾主耶穌，假如我們有一個可以信賴的嚮導，這些熱情和慾念不會使我們走入歧途。這位嚮導須在這些事上最有經驗。在大部分情況下，朋友的勸解是必須的，他能更客觀地分析兩人親密的關係。

如果我們的心被迷住，以致所愛的人不在眼前就難以忍受，這樣就很難以全心愛天主。這吸引力對愛天主不一定是阻礙，甚至能幫助我們更淨化更紮實地選擇天主。如果我們的意志不堅定或寧願鬆懈，那麼我們的心就會分裂。如果我們的意志仍在肉慾的束縛下，這肉慾正如聖保祿所說的，在我們內反抗精神。但是在此我們還要分辨何者為肉慾的放縱，何者為平常所稱的誘惑，誘惑能襲擊我們，困擾我們，而不損傷我們的貞潔。拒絕接受幻想與肉慾的誘惑就是貞潔，所以完整的貞潔能同時和最嚴重的誘惑並行。

我所說的關於理想的友誼，須慢慢地淨煉心神。經驗會告訴我們，我們愛的能力和我們免於情慾及私情成正比例。大部分人習慣如同在夫婦行為中所含的感覺來測量愛的強度，這種夫婦行為能表示愛，但它本身不創造愛，因為愛是更深的一件事。常常不斷地從愛的表達方式中取出愛的本質，我們才能進入真正愛的深度。我們發現愛的深度，就如在默觀中發現天主一樣，我們能夠越達到愛的真實性，但要超越我們在情愛的表達中所體會到的經驗。

在這條道路上奉獻給天主的人可能有一天會發現他們成長的友誼不是別的，只是一個無限的愛。雖然很深刻的感覺也會是完全純潔的。這兩位雖然不必要常在一起，也會知道他們非常密切合一。這

種愛是知識、開放、透明，互相尊重，深刻的關懷，無限的愛情和一種內心的臨在，這種臨在是如此的深刻，以致彼此活於對方，對方在他自己心的深處。

如此親密的結合，誰都會體驗到是天主的恩賜，不是人的創造。每人從天主手中接受對方，他們藉着天主合而為一，天主也結合他們在祂內。這是基督所說過的愛，祂希望我們合而為一如同祂和父一樣。這種愛對於那些認為在婚姻以外不能有任何愛的人看來，可能只是理想。我所說的愛並沒有否認肉體的存在，只是要放棄愛的某種方式，為能在更深處發現愛。

然而要不厭其煩的強調的是，沒有一個人能出於自己來決定企圖有這種經驗。普通好的友誼每一個人都能試着發展。但已奉獻給天主的人，須經由此路眼睛注視着祂，不是注視自己。只有天主能賜給他們那些能彼此分享特殊友誼的朋友。這種友誼是天主特別的恩賜，我們該視如恩典般地接受。每一個人須要去愛，已把心交付給天主的人也不例外，必須而且應該和別人一樣去愛。一般的人需要朋友來分享和他們有特別關係的事。他們需要付出他們所有的去愛別人，這種友誼能深刻地引導他們在發現天主的路上邁進一大步。假使天主賜給他們一個那種特殊友誼的異性的朋友，他們將會帶着一顆寬大開朗的心，充滿愛和被愛的喜樂奔向天主。

以這種方式相愛的人會彼此說：「怎麼可能這麼深愛你？」這種愛是如此深刻如此完全以致佔有我們整個的人，它不擯棄肉體而把它提高到最圓滿的價值，因為肉身是那樣地隨從那隱藏在它內的愛。因着愛，肉身完全改變了，他的行為表現出完全端莊穩重不踰矩，他的臉上充滿一種獻身的光輝。不再有慾望的凝視，亦不會憂慮地尋求某人內心一再解釋愛來重新保證。超越一切慾望、一切貪慾、一切焦慮，這兩位朋友已完全協調。以無比的信任彼此休憩。他們不再說：「我需要你」。但是在這

無限的分享與合一及遠勝任何滿足的慾望中，他們發現更大的喜樂。這種友誼和愛不是靜止的佔有。他們是活的，因為愛是活的。既不疲乏亦無怕情，到這信任和確信的地步，所有的怕懼已經消失了。愛的力量不在於肉體，因為肉體遲早會使人分離，其力量在於完整和相互的信任。很多沒有經驗的人在五官內尋求感官不能給的確信。調情時常失望，因為它只是掠過心和情感的表面。但是真正友誼之路引入絕對的愛；當人達到這樣的本質時，天主完整的愛乃顯示出來。

友愛到了這個地步仍可能有幻覺，因為肉慾絕不完全隱去，藉着愛，它會甦醒，但是獻身的人不必害怕，因為他已將自己的貞潔獻給天主了，因為他知道自己被愛到這種深度。這種愛是合一而不受束縛的，完全像靈性般地透明，這種愛是如此的完整，以致近於愚蠢，可是這種愚蠢就是真正的智慧；在人生中愛的智慧是最相似天主的愛。愛好像愚蠢無知的，因為不但絕對純潔，同時也在有形和具體的人內：這種愚蠢的愛是如此偉大，如此神聖，如此真實，如此確定，如此完整，只能在天主的陽光下綻開花朵。

朋友的面目真正會使人體驗到天主的凝視。天主以這種方式在人的心中和生命中顯示自己，如同在最高超的靜觀中顯示自己那樣地顯明。這位朋友會說：「當我看你時，我看見了基督。藉着你，天主為我取了一個人的面貌。」當朋友的臨在成為天主的臨在時，是獨身者最美妙的果實。我們仍須謹慎；因為魔鬼偽裝光明的天使使我們誤以為肉慾為我們已不再有危險了。最後，我們不得不重複開始時所說的：這種友誼能在我們內喚起異乎尋常神聖的力量，但也能喚醒我們肉慾的衝動。所以我們要時常醒寤，在完全的貞潔內觀察友誼的發展：我們要記住，幾時我們繼續努力達到真愛，即使尚未完全純潔的友誼，也能在走向天主的路上幫助我們。

因此在獨身生活中，能够發展的友誼就是：不對人類弱點讓步，而是真正領我們邁向上主之路，上主在我們當中如奧妙的第三位，時常臨在但很輕微的，以便使朋友彼此以真正人性的愛來相愛。他們所愛的不是一個抽象的伴侶，而真是一個具體的有血肉有骨有資格的人。他們所看到的，所認識的，所愛的，就是那個人「自己」本身，是他自己的名字所指示的那位。這種愛雖然又人情味又具體，但他也是在聖神的光照下照耀着。這種愛在天主內發展，天主在人的面目下顯示祂自己。

於是這兩位朋友在他們愛中發現新的深度。他們以透明的眼光彼此注視直滲入心靈的深處，在他們的注視下，出現了另外一位，他們隨即轉移眼光到這一位，現在他們不再彼此凝視而是密切結合着，心向着天主。他們的愛很平安地直入其根源。為他們一切都清晰了。在完整貞潔的那種愛就是顯示了他們如何密切地與天主合一。

當兩位在天主內，在完整的貞潔內彼此相愛，天主使他們達到如此深刻的合一，這種合一就是天主愛的真正的肖像。放棄婚姻愛的人，在他們的生活中，藉着友誼也能顯示出天主聖愛的奧祕。在他們彼此來往中他們發現超越性別和人的差異，而掌握着從天主湧出的生命的獨特洪流。

因此，由於奇異奧妙的恩寵，人類配偶的原始合一藉著純潔及貞潔而恢復了。我知道這是一件奧妙的事。只有那些經驗過的人才能了解。如果我們了解怎樣實際上是天主聖神本身，把兩位藉着合一且全部奉獻給天主的朋友，把他們帶回到創造時的原始合一，我們就更容易地承認這個經驗。是在天主內他們彼此相愛而合一，也是在天主內，他們彼此發現；當他們的友誼顯示出一個深刻的愛，這友誼就透露了在他们中的「第三者」即天主自己。說這種愛是神祕的，我不否認，但是終究只有度神祕生活的人才能够達到圓滿的人格。假使他們是那麼純潔地彼此合一，完全是因為他們在完全的孤寂

中繫戀於天主，這是純粹貞潔的行爲。到了這地步，每個人單獨面對這位使他們成爲他們的天主，祂歡迎他們進入祂的愛，用他們的名字叫他們。在他們彼此贈予的完全自由中，天主把他們結合在祂的愛內，這愛就是天主聖三生活的肖像。

註

本文譯自 Yves E. Rayuin "Chastity and Friendship" in *The Way*, Supplement 19 (1973) 105-117

## 聖誕與巴斯卦奧跡

藍思

宗徒時代的宣講，在宗徒大事錄的記載中，顯出具有固定的綱要和內容，今天一般用「初傳」來稱呼它們。初傳的中心是耶穌自領洗傳揚天國開始，直到死亡復活結束的生活，巴斯卦奧跡是初傳喜訊的高峯。至於基督的童年生活並不包括在初傳的綱要之中，可見它不是宗徒時代開始宣講時的對象。因此早期宣講中沒有耶穌的童年歷史；但是教會在這個時代中，不能不漸漸對於死亡復活的基督童年發生興趣。於是有了瑪竇和路加兩福音中的關於耶穌童年材料的收集，不過那些材料雖然記載祂的童年，裏面早已反映出未來的死亡復活。因此，童年歷史也成了福音的一部分，因為感恩喜訊的中心，巴斯卦奧跡顯明地在兩部福音的童年記錄中反映着。不只是在對耶穌的稱呼上，以及祂的誕生的預報中，而且在祂出生後的幾件事上，可以看出祂是將以痛苦來拯救人類的救世主。下面我們簡單把這幾件事與巴斯卦奧跡互相對照。

瑪竇福音中賢士來朝的材料中，把耶穌的誕生在梅瑟的政治背景下敘述。一面有着梅瑟、法老以及朝廷謀士等等；另一面有着耶穌、黑落德和賢士等等。結果，耶穌如同梅瑟得免於難。但是福音材料表示耶穌的免難是逃往埃及，而重新自埃及回納匝肋。古經中天主子民的得救乃是由埃及的奴隸生活走出，進入荒野的自由生活。童年耶穌如同以色列民族，自埃及回來結束流亡生活。在新經時代，常把以色列民出埃及及過紅海的「巴斯卦」（逾越），與基督的死亡復活相比；這是新的巴斯卦。而現在嬰孩耶穌逃往埃及及重新召回，實在預報着祂未來的在死亡復活中的巴斯卦奧跡，把人類自埃及的奴隸生活中救援出來。因此，這段童年紀錄真是我們得救的福音。

相仿地，路加福音中的童年記錄，也反映着巴斯卦奧跡。首先，誕生後四十天聖家到聖殿去取潔，和

# 基督徒的希望

張春申

預計本期「神學論集」出版，將在將臨期或聖誕期，筆者把去年在耕莘文學院將臨期所講的四篇道理集在一起刊出。雖然神學的形式並不顯著，但是內容上的確參考了不少當代的希望神學。不過爲了適應聽衆，無法深入地的主日宣講中發揮基督徒的希望。所以只能在牧靈欄中刊出，也許爲讀者能有些好處。

## 一、基督徒還有希望嗎？（依二1~5；瑪廿四37~44）

在第一篇讀經裏，依撒意亞先知描寫末日的情況，在福音中提出人子的來臨。這兩篇讀經使我們知道在將臨期內，不只是準備善度聖誕節，同時一方面要我們紀念古經民族等待默西亞時期的來臨，另一方面也要我們期待人子末日的來臨。在這兩篇讀經的前導下，我們走向將臨期的主題——「希望」。

自梵蒂岡第二屆大公會議以來，由於受到存在主義，位際主義等哲學思潮的影響，我們對於信仰問題已不像十九世紀的理性主義時代，視信仰爲純粹的接受；接受天主的道理，接受天主的倫理，或是信理；而在我們信仰中間的天主好似只是一位教師，或者是一位倫理家。當代所謂的信仰是一個生

活的天主，稱爲父、子、聖神的天主，進入我們個人的生命內，在我們基督徒團體中。換句話說，是天主與人的位際關係；是天主與人發生關係——我的位際關係，注意的是人內心的天主來往的經驗。基督徒這樣的信仰解釋或信仰概念，的確糾正了十九世紀理性主義的缺點。可是最近五、六年以來，在教會的反省中，發現如此講信仰，尚有缺陷。假使單從位際關係來講信仰生活，則太個人性，太私人化了。因爲在我們的時代中，風行着共產主義，這主義所注意的是人類歷史的問題，是人類將來的問題。這主義在今天的世界上，不僅是一個思想，而且是一個行動；在行動中要創造一個人類的將來。面對這個挑戰，我們基督徒開始發現信仰實在包括着另外一個很深的幅度，稱之爲「希望」。此一「希望」關係着個人，也關係着整個人類的歷史。若是我們誠信聖經的話，那麼，我們可以翻閱古經，看看其中的天主是怎樣的一個天主；是否只是進入個人生命中，與人有親密的位際關係的天主，或者也叫做亞巴郎的天主，梅瑟的天主，先知的天主，究竟涵意何在？原來亞巴郎的天主，梅瑟的天主，先知的天主基本上是一個許諾的天主；許諾的天主出現在亞巴郎面前，要他放棄祖先多神的信仰，跟隨許諾的天主瞻望將來。從亞巴郎身上要有一個新民族誕生，他要成爲萬民信仰之父，故亞巴郎的天主是一個許諾的天主，領導他走向將來；同樣的，梅瑟的天主是有着更進一步許諾的天主；就是許諾以色列民族離開爲奴的生活，走向自由的境界，到一個流奶與蜜的福地。所以梅瑟的天主也是一個許諾的天主，要以色列民族放棄現在，走向自由的將來。至於先知的天主，從依撒意亞先知，一直到馬拉基亞先知，常是許諾一個未來，一個新的時代。故此我們說，在古經中的天主是一個許諾的天主，祂要求以色列民族放棄現在，跟着祂走向將來；是在過程中的不斷的許諾與完成，注視着絕對將來的天主。

現在我們進入新經中看看耶穌基督的天主究竟是怎樣的天主？耶穌一開始宣講就說：「你們悔改吧！因為天國臨近了」（瑪四17）。祂所給的是一個未來的希望；而教會在復活的耶穌基督身上，信仰古經中許諾的天主，向整個人類歷史許下了最偉大，最圓滿的諾言。這個許諾就是天主自己在耶穌基督身上進入了人類歷史，天主自己在耶穌身上替人類負起十字架，跟人類一起擔負勞苦，流血汗，死亡，以期待走向將來的復活。如此，許諾的天主在耶穌身上進入我們人類的歷史，我們人類歷史要走向祂的圓滿；人類的歷史成爲天主的歷史，天主的歷史成爲人類的歷史；耶穌基督的將來成爲我們的將來，我們的將來成爲耶穌基督的將來，這是在復活的耶穌基督身上天主所給的最圓滿的許諾。

我們相信復活的耶穌基督仍然臨在教會內，而在祂身上，天主的許諾也不斷的臨在我們中間。因爲當我們經驗到復活的基督在我們中間時，我們每個人也在復活的信仰中體驗到許諾的天主，通過耶穌基督在聖神內，要求我們教會團體走向將來。所以我們可以說，如果我們忠於聖經，忠於天主的言語，我們的信仰有一個最基本的幅度，即「希望」。若單從位際關係上講，信仰不能完全答覆今天的時代，只有在希望的幅度中，可以回答時代的信號。我們慣常說，基督徒要信，要愛；不信，不愛，則非基督徒。如今我們應當加說一句：基督徒要希望，不希望就不是基督徒。我們的信仰生活基於希望，向着天主給我們的將來行動。

我們這時代開始注意將來的問題，有許多書籍已經在寫公元二千年的事情。在我們時代中的共產主義要把人自己想建造的將來代替天主的將來。但是我們的信仰告訴我們，復活的基督常臨在我們中間，於是不斷的展望將來；我們的將來就是天主的將來。我們這樣的信仰，希望能否答覆時代的要求？能否向共產主義挑戰？指出共產主義爲假先知呢？那完全在於我們基督徒。我們要反躬自問，我們

還有希望嗎？假如基督徒身上顯不出真正的希望，那麼人們可以說，在我們身上天主沒有將來。故只有當我們懷有希望時，天主的將來才顯於人前，我們才可以指摘假先知的錯誤。因此，如果我們要針對這個時代，把在天主內的希望流露出來，最好先自己問一問，清晨我起身時是否在說：啊！早安！憂鬱，又是枯燥的一天；或者因着復活的耶穌基督臨在我生命而說：啊！新的一天，新的希望！

面對着時代的挑戰，基督徒團體需要反省，是否我們沉湎滿足於這一個現代結構中？滿足於目前的微小成就？果真如此，天主在我們中間沒有將來，除非我們基督徒團體在復活的耶穌臨在中，受聖神的光照下，經驗到天主的許諾、推動，在時代中望着將來，充滿希望，那麼這時，我們正是在答覆時代的信號；我們在證明不斷許諾的天主在我們中間，許諾要在歷史中完成；是成爲天主許諾的耶穌基督帶我們朝向許諾的將來，在我們的生命上向人作證：人不能自己創造將來，而是天主。

## 二、基督徒希望些什麼？（依十一 1—10；瑪三 1—2）

聖經信仰的基本幅度是希望，因此我們稱古經的天主爲亞巴郎，梅瑟，先知的天主，而整個以色列民族的生活是一個希望，他們的希望在理想中是期待天主的許諾，在行動中是實現天主的許諾，在完成中是感謝天主的許諾。在新經時代，古經中許諾的天主在耶穌基督身上已進入我們人類的歷史，不論是精神的、物質的、外在的、內在的、宗教性的、非宗教性的、都要進入完成，這就是每個主日在信經內我們所宣揚的「期待祂光榮的來臨」。這個光榮的來臨就是天主在耶穌基督身上要引領我們人類歷史進入完成。不過，在新經時代，天主在耶穌基督身上的許諾——人子的末日來臨，或者耶穌基督光榮的到來，在初期教會就遭受到很大的困難，因爲當時整個教會都在準備基督的再來，然而事

實在在他們的時代中，基督並沒有立刻來臨。故面對這個還未來臨的光榮的基督之困難，伯多祿後書勸勉當時人堅忍期待；但長久的忍耐，一直不實現的期待，會使教會失去一股生命力量。中古時代，教會在政治上獲得了空前未有的影響力，而宣稱基督的王國早已來臨，生活於自滿自足之中，教會好似不再等待光榮的基督了，這的確是一個極大的誘惑，能使教會失去了希望。

十九世紀共產主義起而向世界挑戰；要改造世界，創作一個新的將來，教會在這時代的現象中，重新發現了自己信仰的重要幅度；教會是走向將來的教會；是基督光榮來臨的將來。在今天的讀經依撒意亞先知書十一章中，又把末日的景象擺在我們前面，瑪竇福音第三章也消極的將末日審判的一面提出；可是共產主義好像在說，這是多麼渺茫的一件事，這是基督徒的將來嗎？現在我們要坦白問一句，是否基督光榮的來臨在今日的教會生命內？在個人的生命中？成爲教會團體或個人的生命行動力？假如希望不再使我們充滿活力的期待，不再付諸行動，則應該問這是真實的希望嗎？

我們不能再重新問，整個教會所希望的光榮基督的來臨，究竟爲我們今天的時代講些什麼？復活的基督是天主對整個人類的許諾，在祂身上不能錯誤的要帶人類歷史走向完成，達到圓滿。可是這個在耶穌基督身上的許諾爲祂自己，復活的基督，也是一個許諾；若許諾的是將來，那麼臨在我們中間的復活的耶穌基督也希望將來光榮的來臨，換句話說，如果我們這被耶穌所救贖的人類尚未得到圓滿，則耶穌基督的將來還未完成。奧體的肢體尚在嘆息着，渴望着天主子女的顯揚；奧體的頭基督也在希望着自己的圓滿，在祂自己的圓滿中，人類歷史和祂一起圓滿。因此我們的信仰常是將光榮的基督的來臨，人類肉身的復活，新天新地的出現，視爲一件事情的不同幅度，最後只不過是將來的天主在萬物中間成爲一切的萬有。因此復活的基督是如此的臨在我們中間，祂並不是休止的天主，無所作爲

的主，而是充滿活力的，有希望的在推動著整個人類歷史朝向將來的天主走去。

至此，我們可以說，過去的人類，過去的時代，在今天的歷史中，在耶穌基督的身體內，也在不斷向前邁進。因為除非過去的時代。向前走一步，便沒有我們的今天；沒有今天的我們跟著領導的耶穌向將來走去，也沒有未來的時代，總之，人類歷史一代一代的臨在於人間，走向末日。這是基督徒的希望；這個希望不是渺茫的，而是光榮的基督的來臨，因着祂的推動，教會團體，每個成員都走出「現在」；走出一個尚未圓滿的「現在」；走出一個限於人的理想的「現在」，朝向將來。

每個人應當自問如果我相信，希望人子光榮的來臨，願走向耶穌啓示下的將來，那麼我應走出一個怎樣的現在？同樣的，為希望基督光榮來臨的教會團體，要在希望中聆聽，尋找，看基督要它走出一個怎樣的現在。可能是要教會團體離開有罪的現在，離開不自由的現在，離開自滿自足的現在；在目前的路程中勇敢地向世界講幾句話，向佔有世界糧食，財富的百分之十的人說幾句話，替陷在飢餓中的百分之九十的人主持正義。可能基督要教會團體不要找世界上的安全感，大膽的走出安全的圈子，向不正義、不自由、壓迫者、榨取者提出挑戰性的話。總之，期待耶穌基督光榮的來臨是真實的、具體的，不是渺茫的。引導着教會走向將來的基督發出的聲音能是很新奇的、危險的、犧牲的、甚至於要流血的，這是基督徒的希望。

共產主義向這個時代的人類所提出來的將來，是自己要創造的將來，在這個理想的將來中，成千累萬的有著自由的、有著人格的、有著精神生活的人，飄渺於虛無間，是一個抽象的人類理想。可是我們基督徒的將來是天主的將來，在這個將來中，每個時代的有自由的、有人格的、有精神的人，常常沉默的在基督與體內，不斷的在時代中積極向前走。最後等待的是一個愛的團體，在這團體中沒有

抽象的事，是我、你、他的具體存在。究竟是天主有將來，還是共產主義有將來？這是每個人自己應該回答的。假如我們的生活是具體的在時代中聆聽耶穌基督的話，走向祂指定的將來，那麼天主有將來，否則天主在我們身上沒有將來。在禮儀中讓我們結合於臨在我們之中的光榮的基督，求祂告訴我們每人應如何走出現在，教會團體應如何走出封閉的現在，朝向將來的天主。

### 三、基督徒的希望可靠嗎？（依三五1-6a、10；瑪十一2-11）

在我們每個主日禮儀中念信經時，常是表達信仰。我們說耶穌還要光榮的降來，是天主對人類歷史圓滿的許諾，這不單為我們是一個許諾，而且為耶穌基督也是一個許諾；正因為光榮的降來是耶穌基督絕對的將來，故也成為我們絕對的將來。復活的基督君臨人類，推動着歷史中的團體，個人由現在中走出來，走向祂指定的將來。基督徒信仰的基本幅度是希望，不過希望常是一個冒險，要實現希望的人是需由找得到，摸得着，靠得住的現在中走出來，朝向未來。假如實現希望是一個冒險，那麼我們有希望的人會問：這希望是可靠的嗎？是有保證的嗎？若我們說聖經上信仰的基本幅度是希望，且是在光榮的耶穌基督的推動下走出現在，走向希望的未來，那麼這也是一個冒險，因此我們基督徒也要問：我們的將來是可靠的嗎？我們的將來是有保證的嗎？

在古經中當天主給亞巴郎一個許諾的時候，要他離開自己祖先的團體，走出現在，為在將來建立一個民族，面對着這個遙遠將來的許諾，亞巴郎冒著一個極大的險。他應該離開一個古代遊牧民族團體的安全感，在有形世界絲毫沒有保障，他唯一的安全感，唯一的可靠性是天主的許諾，是天主的話。的確當天主的話在許諾中實現時，無需再到有形世界中找安全感，因為沒有比天主的許諾更大，沒

有比天主的話更可靠的了。聖經上稱亞巴郎爲信仰的父親，他在失望之中仍懷有希望，而將此希望作爲聖經希望的標準。在古經中天主每次完成一個許諾，接着又給一個新的希望；當祂給一個新希望時，總是將以色列民族的現在打得粉碎，要使以色列民族不依靠在自己的現在上，而唯獨依靠天主許諾的話。梅瑟之領導以民出埃及，以色列民族在埃及時雖然淪爲奴隸，但有麵包吃，有肉湯喝，他們有民生的安全感；可是當天主許諾給他們將來時，天主把他們的麵包、肉湯的安全感剝奪了，把他們的現在打得粉碎，領導他們往荒野中。荒野象徵絲毫沒有安全感，唯一的是在天主的許諾中走向將來。因此以色列民族在荒野中受到誘惑，聖經講他們試探上主，這是由於他們在接受天主給的將來中，還眷戀著過去的安全感，想著埃及的生活。但是最後他們是在依靠天主的許諾下走向他們的將來。

基督徒的基本信仰的經驗是希望，同樣的這爲個人爲團體是個冒險，如果我們真的希望，則一定不斷的經驗到我們是在失去現在的安全感；如果我們真的希望，我們唯一的保障是天主在耶穌基督身上的許諾。基督徒的希望是要失掉現在的安全感；可能是叫爲父母的失掉在自己子女身上的理想，在子女身上自己準備的一個將來，而讓子女去冒險耶穌基督的將來。可能是叫青年男女放棄他們自己製造出來的理想，放棄安全感，而在聖神的引導下，尋找耶穌基督的將來。所以爲我們個人假使真是希望着，我們在這世界中常是不安全的，不知道聖神何時引領我們走出現在的安全感。爲教會團體而論也是一個冒險，在歷史的主人耶穌基督的領導之下，教會團體要走出現在的安全感，而向不同的宗教團體，不同的信仰，不同的思想作冒險性的交談；向人類講出刺耳的話，挑戰性的話。

總之，我們基督徒的希望是可靠的，但是可靠的不是有形世界的安全感，是唯一的天主的許諾，

這許諾非抽象的理想，而是具體的經驗。因着天主的許諾，復活的基督臨在我們團體中間和禮儀中，正因爲祂在我們中間，所以我們可以辨別祂要我們走的將來。即使末日來臨時，也是我們有希望的人的最後的冒險；人類團體這時要完全由自己以及自己團體中間跳出，脫離安全感，而向着天主的許諾走去。在我們如上的反省中，答覆了基督徒的希望是可靠的，不是倚靠世物，而是天主的話。耶穌基督自己講過：「天地要過去，但是我的話絕不會過去。」（路廿一33）。所以我們的希望是倚靠在祂的話上。假如我們實在知道天主的話是什麼，那麼我們還要求什麼別的更可靠的呢？

#### 四、基督徒的希望與人間理想（依七10—14；瑪一18—24）

自古以來在教會內有這樣的一個傳統思想：人類的天性是成爲基督徒，其涵意是基督徒的生活最合乎人性的生活。若這思想是正確的，那麼我們應當說基督徒的希望是最合乎人間理想。

人類的理想究竟是什麼？基督徒的希望究竟是怎樣合乎人間的理想？這可由我國古人口中提出，而且至今在許多演講及討論中仍然可以作爲一句相當標準的、表達人間理想的話：「爲天地立心，爲生命立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。如此的一個繼往開來的人間理想，事實上爲我們有希望的基督徒而論，這理想實在實現於我們跟隨着的歷史主宰、復活的耶穌基督身上。當我們隨着耶穌基督不斷的由現在的束縛中望着祂指定的絕對將來走去，我們真是在完成人間繼往開來的理想。這是一句古人的話，如果我們問一間當代有理想的青年男女，請他們將這句話用現代的語言說出，我想他們大概會這樣講：人間的理想是爲國家、民族、人類貢獻自己的生命；人間的理想是爲這個世界創造一

個更美好的將來。

我們相信復活的基督是世界的救主，假使我們在祂內願意和祂一起完成將來，事實上是在製造一個更美好的世界，是使這個世界在救恩中向前邁進一步。所以當代青年所表達出的人間理想，是在基督徒的希望中能夠實現的，因此我們可以說基督徒的希望是最合乎人間理想的。不過我們得承認仍有著另外一面，如果我們是誠實的、坦白的，便應當說基督徒的希望具體而論，並沒有給我們做一個預言，預言我們每一個人或團體有著莊嚴燦爛光明的將來。基督徒的希望對於我們最近的將來，對於絕對的將來，對於人類肉身的復活，對於新天新地，並沒有任何迷人的預言，也沒有一張圖像，做一番描寫，所以基督徒的希望不寄托在陶醉人的言語上。雖然如此，真實的基督徒還是希望着；他們在生活的經驗中，在禮儀中，在天主的聖言中經驗着復活基督的臨在，而復活的基督是天主的許諾，他們把整個希望建築在這個許諾上，即使沒有預言的描寫怎樣的將來，仍然冒險跟隨復活的基督走出他們的現在，在信仰中尋求、等待、奔向將來。

展望將來，可能有時帶給我們的是痛苦、失敗、十字架，甚至死亡；當然有時亦可能會成功，得到人前的光榮。不過，為一個真正懷著希望的基督徒，十字架也好，光榮也好，都希望將在將來中完成，因為他所接受的將來是耶穌基督要他從現在跨出去，即使是痛苦、死亡的將來，他仍就可以說他的希望是在耶穌基督內完成。正因為我們基督徒的希望有這一面，我們的團體對於人間的理想能給予一個指南；正因為我們基督徒的希望有這一面，能給人間理想吹起號角，警醒他們，使他們有真實的理想，事實上在基督徒的希望歷史中，有多少人為了跟隨耶穌基督所指定的將來，他們犧牲美滿的家庭生活，離開了可愛的故鄉，去做一些人認為不能完成的事情，這些事情寫在基督徒歷史中，留芳萬世。

如果基督徒真實度着這樣的一個希望的生活，那麼爲今日沒有人間理想的人是一個問號。他們會問：爲什麼這個團體中的人能將人間的名譽、光榮放棄，而沒沒無聞的做事？爲什麼這個團體的人能够放棄擁有的金錢、名利而去度一個平庸的生活？這樣當代基督徒的希望是叫沒有人間理想者發出問號，是爲世界上千千萬萬有人間理想者共同携手合作。

我相信耶穌基督人類的主宰，祂不單是領導着基督徒團體走向祂的將來，祂也在教會團體外面，在成千成萬有理想的人們身上工作著，引導他們走向他們的將來。因此有基督徒希望的人會與世界上一切有人間理想者合作，使他們感受到這希望也是普世有理想者的希望。在這樣的一個希望幅度中，假如基督徒發現在政治上有剝削人權的體系，在經濟上有壟斷壓榨的現象，在制度上束縛，在思想上缺乏自由等，會勇敢的起來向不公平的制度、體系挑戰，願意帶給人類一個人間理想；肯爲人間的理想奮鬥、犧牲。總之，真正具有希望的基督徒，不只是人間理想的一個記號，他們喚醒人類，給沒有理想的人一個問號，給有理想的人一個指南；而且是朝向人間理想實現的先鋒。所以基督徒的希望是最合乎人間理想，且肯定了教會傳統中所說的人性生來是基督徒的話。

將臨期即將結束，聖誕節快要來臨，在這個慶節中，可以說結束了紀念人類準備基督來臨的時期，而在聖誕節開始第二個將臨期，就是在耶穌基督身上我們開始對人類有著一個新的希望；有著爲希望作證，以希望喚醒人類的使命。至於這個希望的作證是我們教友團體的責任。若我們的生活不是建立在浪漫的、飄渺的、達不到的幻想中，而是真實地在信仰中，一天天的度新生活，我們的確是在爲人間的理想效命。

(上接五五八頁)

將嬰孩獻給上主的事跡記錄中，我們有西默盎的出現。他關於耶穌所說的一切話中，暗示着祂將以痛苦救接人類；聖母也要被一把利劍刺透心靈。不過耶穌十二歲逗留聖殿的記載中，巴斯卦奧跡更是中心。今天的聖經學家將這段聖經中所用的字，如「耶路撒冷」、「逾越節」、「尋找」、「三天」以及耶穌父母的「不明白」等等，加以分析之後，發現這段記錄所暗示的是未來在巴斯卦奧跡中耶穌的死亡復活。大概說來，如同在巴斯卦奧跡中，耶穌「三天」死亡，之後復活重顯於人；現在十二歲的時候，也是「三天」之後爲聖母與若瑟找到。童年記錄已經指向死亡復活的福音，這是宗徒時代的教會對於童年歷史的默想。

我們的信仰中心是耶穌基督的死亡復活；祂在世的一切都是指向着這個奧跡。因此我們在聖誕期內的一切禮儀與個人的默想祈禱，也都要自耶穌的童年朝向祂的救授的完成；這正是吾主童年福音的思想。

# 從事牧民工作者對心理病症當有的認識

朱蒙泉

來求見神父和牧民諮商人員中有各色各樣的人，他們的問題更是無奇不有；有些人相當健康，但有些人却有點反常，他們對神父或牧民諮商人員的協助會有不同的反應，所以對求助者必須要有分辨的能力。有的人能從我們得到很大的幫助，有的人根本不能從我們這裏得到任何幫助。我們也由於準備、培育和經驗不足，可能沒有幫助他們的資格。他們需要密集的心理治療，身為神父者通常因為在這方面沒有經過特殊的準備與訓練，也沒有充份的時間從事治療工作。可是精神不正常和情緒不平衡的人仍然不斷求見，因此神父們和從事牧民諮商的人員不能不對心理病症具有識別的能力；自己有能力 and 時間就予以協助，自己沒有能力和時間則介紹給專家們去照顧，介紹給人之後，自己仍可以從宗教的立場從旁協助，與專家們取得密切合作。

每個人或多或少在心理上總有一點不正常或情緒不平衡的現象，世界上沒有一個心理完全正常的人，某心理學家曾說：「世界上心理完全正常的人有兩位，一位已經死去，一位尚未誕生。」因此我們可以說：心理不正常，情緒不平衡是司空見慣，不足為奇的事。但是究竟心理不正常，情緒不平衡要達到何種程度才算是心理病症呢？什麼是心理病症的症狀？

要想給心理病症下一個定義不是簡單的事，因為專家們還有許多分歧的意見。我們只能說：心理不正常的人是不能有效地工作和生活的，他們不能建立良好的人際和人事的關係，使他們在給予和接受之間失去平衡，因此在職業、社會與家庭方面得不到充份的滿足及幸福。為應付每天的生活，他

們常有困難，他們沒有真正的朋友，婚姻生活很不穩定，不能久留固定的職位，行為常是與眾不同，自我封閉，很難跳出自我的小圈子；他們不只偶然地受情緒和衝動所驅使，而竟經常如此。

通常心理學家將心理病症分為精神病 (Psychosis)、神經病 (Psychoneurosis) 和性格異常 (Personality or Character Disorder) 三大類。一個精神病患者通常是離開實際的世界，退避到自己塑成的幻想世界中生活，這類人經常有妄想 (Delusion) 和幻想 (Hallucination)；他們的感覺、思想和行為與現實相離極遠，這是最嚴重的心理病症。而神經病主要則由於情緒上的錯亂，患者沒有應付焦慮的能力，因此總是緊張萬分，悶悶不樂，似乎疲乏不堪，元氣永遠不能恢復。焦慮給他帶來很大的苦痛，所以他不知不覺地利用非理性的畏懼、頑思、衝動和想像的疾病作為盾牌，以減輕自己的苦痛。至於性格異常人的特色，乃因其在情緒發展上受到阻礙，他很少有罪惡的感覺，甚至絲毫沒有罪惡的感覺，他不會從經驗上去學習，也不能自經驗中建立有意義的關係。普通而論，這樣的人非常自私，時時處處以自我為中心。吸毒、酗酒和青少年犯都屬於這一類。下面就此三類心理病症的症狀，分別詳加說明並舉數例，希望對從事牧民諮商者能有所助益。

一位富有幽默感的教授曾簡單地描寫這三類病人。有精神病的人說：二加二等於五。有神經病的說：二加二的確等於四，但是我受不了。性格異常者說：二加二等於四塊錢，這是我應當得的錢。這雖是笑話，但却點出了各類的特徵。

## 一、精神病之症狀

美國心理衛生協會提供精神病患者的行為表現如下：

(一) 精神病患者在思想和行爲上經常徹底改變。一位嚴肅而爲社會所敬仰的人物，忽然變得好爭善辯，與素不相識的人交往，每晚賭博至深夜方歸。他可能變得好攻擊別人，喜與人打鬧，或無緣無故變得特別高興。他可能專注於某些瑣碎小事，以致廢食忘飲，經日不眠。通常這些人並不意識到自己在思想和行爲上起了突然的變化，若有人向他指出，他不僅大不以為然，甚至大加撻伐。事實上四周的人看得非常清楚，發現他前後判若兩人。

(二) 患者有時昏迷不省人事，有時失却記憶。我們常人可能偶爾忘記日期或某朋友的姓名，而精神病患者一而再，再而三地忘却自己是誰，不知自己是否已經結婚，忘記今天何年何月何日，有時無法說出現在何處，或前幾天往何處去。記憶的紊亂爲患者是司空見慣的事，他過份擔心和過於專心自己的問題，他會不注意當天的日期，聽不見朝夕的汽笛聲，教堂的鐘聲，甚至他飢腸轆轆也沒有什麼感覺。

(三) 狂妄自大是精神病患者另一特徵。他會認爲別人對他圖謀不軌，在排擠他，使他失業。有時他認爲自己是一位歷史上了不起的人物——雖然他是一位無名小卒，但工廠一天沒有他就要倒閉。他可能以宗教或政治領袖自居，或認爲自己是一位偉大的科學家，不久要發明一種治療絕症的藥。只要和他談談就會發現他的說法毫無根據。

(四) 患者常有自言自語的現象。正常人偶然也會自言自語，但是精神病患者在衆人面前也會大聲和自己對談。他常表示聽到某一聲音，他會非常誠懇地告訴你，有人在對他一個人談話，所以他必須作答。和他對談時，他可能忽然打斷話頭，好像和第三者對話。想說服他，這聲音是想像出來的，一定徒然無效。對他而言，這聲音比任何人的談話更爲重要、真實。

(五) 疑神疑鬼，心神不寧。這類患者在病發之初，多半變得十分敏感，他感到自己的一舉一動都被人監視，家人都在評論他，周圍的人在窺探他，或在背後指指點點。有時在街道上，見到一羣人，他堅信他們都在講他。在公共汽車中，乘客都在注視他。雖然這些都是毫無憑據的事，他却堅信不疑。他的病症繼續發展下去，他的懷疑越來越深，他所懷疑的人也越來越多。

(六) 一個精神病患者常常會抱怨自己生理上有了極大的變化。事實上這些變化是絕對不可能發生的；他想自己的心臟停止跳動了，他說自己染上了一種絕症，他以為自己有免痛的法術，甚至對醫生說同樣的話。對他證明他的錯誤，也不會使他相信，他認為自己永遠是對的。

(七) 不斷多次重複同樣的動作。他無法排除一再回來的思想，對細菌有病態的怕懼。每次他摸到了一本書，碰到了門把，拿過一次鈔票或別人拿過的任何東西，他必需一再洗濯雙手。他甚至會想自己是有意去傷害家人的，因此他會一再出走。要是別人不許他重複做一樣的動作，他會感到非常不安，因為他無法將這個惡念驅逐出去。

(八) 消沉是患者感到最大最深刻的苦痛。當人們失去了親人或珍寶，會感到灰心失意。司鐸在其職務上也會遇到不如意的情形。而精神病患者「身受」的感覺要嚴重多了。他會深深地感到自己一文不值，孤獨無告，他可能長期一人獨處，不語也不動，垂頭喪氣。有時略略說幾句或走幾步，表現得慢吞吞和懶洋洋地，既沈重又痛苦。若是能說出自己的感覺，他會說自己感到非常低沈，因為犯了滔天大罪。有時他會大喊大鬧，所表達的也是感到自己卑微不堪，痛不欲生，彷彿世界末日就在眼前。這些人的自尊心完全消失，他們痛恨自己，虐待自己。親友們一定能提供線索、資料，指出在他們過去的歷史中，必定發生過幾次慘痛的悲劇。患者有時也會說出過去曾做過對不起親人的事，惡意對待

過他們，心中毒恨過他們，因此感到自己大逆不道，罪該萬死。他可能完全絕望，甚至有自殺的念頭。我們不要以為：因為他提到自殺，所以他不會去做。經驗告訴我們，他的確會自殺的，不可不防。

司鐸和牧師們有時會應用讓人高興的技術，使人從積極方面去看世界的形形色色。對精神病人這樣做一定會鋌羽而歸，無以復加地愛護與照顧也不能發生什麼效果，有時甚至適得其反。這樣的人只有精神治療才會奏效。若遇到過度消沉的人，未經醫藥而稍有「改善」，要明白：此「改善」階段將是最有自殺危險的時期，這一點不可不知。

(九) 有時精神病人的行為可能有害於人。尤其當他認為別人正在虐待他時，他便很可能隨時會加害他人。有這樣心理的人會侃侃而談，描寫自己怎樣受人暗算，事實上根本沒有這回事，而他却深信不疑。

從事牧民諸商的神父們不難指出自己所遇到的人之中，恐怕確有幾點非常符合以上描寫的情形，只是平時我們不去注意罷了。設若有人對神父說：「有間諜在教堂地下挖掘，進行破壞工作。」神父可以簡單地回答：「我不覺得有什麼神秘的力量在威脅我們，我知道你感受到壓力。」總不要和他同意或同他爭辯，只要表明自己的意見就夠了。同時找機會及早介紹給精神科醫生，或請專家協助。

## 二、神經病之症狀

神經病患者有下列幾點症狀：

(一) 患者表現得十分緊張。他似乎常是精疲力竭，他會經驗到肌肉痙攣和跳動，手脚不斷顫抖，感覺頭痛。

(二) 這類患者總感到悶悶不樂，心情低落。這種感覺正常的人也會經驗到，但不常發生，為時也不長。但是神經病患者則短至幾天，長至幾週，沈淪在抑鬱消沉的苦海中，不能自拔。他通常不知理由何在，他只知道生活沒有意思，不如不活的好。

(三) 大部份時間患者會感到深度的疲乏。不時失眠，無緣無故振作不起來，連動一根手指頭都感到吃力。早上醒來勉強起身度過一天，晚上却不能入睡，有時夜半驚醒，再也睡不著。

(四) 整日就心憂慮，忐忑不安。對自己感到不滿，什麼事都不會做，自卑感作祟。怕失敗，怕發瘋，擔心健康，怕心臟病發作。

(五) 不易與人相處，別人的性格他受不了，人們也吃不消他的作風。朋友很少，僅有的幾位也保不住。他喜歡獨處，但是却很怕孤獨。一人獨處使他惶恐，立於人羣又使他感到透不過氣來。

(六) 有頑思和強迫性的衝動。有心窄病，怕傷愛德，怕犯不義的罪，他不論做什麼好像都有罪。他似乎被迫再三做同樣的動作，如一再洗手或關門。

有神經病的人在晤談時，可能表現出某幾點上述的徵象，他們在行為上也可能很清楚地顯出這些症狀，親友們也會描述許多反常的行為。牧民諮商人員應當深入患者內心的出發點，對他表示了解。非有諮商的技术，通常很難改變症狀，因為這些症狀都有極深的根源，非精神治療不會發生太大的效果。加強信德，加深祈禱也不會使他有基本上的改變，最好還是設法使他接受精神科醫生的治療。

### 三、性格異常之症狀

性格異常的人來找神父，往往是因為觸犯法律或與親友發生衝突。本人可能是迫於無奈，不得已

而來的，譬如妻子因丈夫犯法，母親因女孩不規來請教神父。性格偏差的人有以下特徵：

(一) 絕對自我中心主義。他不會想到別人，只求一己的喜好和享受。他只爲自己而生活，妻子兒女的利益不是他所關心的，他們似乎是爲他而生的。他會再愛上另一個女人，置家庭於不顧，却一點也不會感到良心不安；當別人提醒他應當對家庭負責時，他會勃然大怒，他想不到自己應當在經濟和精神上支持家人。在理論方面他似乎也懂得不負責任的錯誤，事實上他像孩子一般地放縱情慾，逞一時的喜好而行動，好像只有懲罰才能使他自制。

(二) 行爲偏激，行動不合理性，只隨衝動。他會乘一時的興緻把全部家產投資在沒有前途的企業上，絲毫不去考慮後果及對別人的影響。他常在做黃金夢，做新貴，發橫財。爲使自己和家庭解脫經濟困難，他不怕開空頭支票，或用其他不法手段。

(三) 情緒非常不穩。沒有耐性，小不忍而亂大謀，樂極生悲也不罕見。對於相信的人非常相信，對於不相信的人非常不相信；但即使如此，也不十分可靠，因爲他會從對人信任忽而變得對人懷疑。

(四) 初次和他見面，容易爲他吸引，被他說服，但是日久天長認識他的人就會退避三舍，避之如蛇蝎。

(五) 說謊、欺騙和偷竊爲他是家常便飯。他並不感到有什麼不對，因爲他的人生態度是：「人家虧欠我很多，所以我所拿的原來是屬於我的。」他不能從經驗上取得教訓。他因犯法被捕入獄，釋放後依舊我行我素，不知悔改。他好像不知道焦慮和罪感爲何物，長期醉酒和雜交在他看來也無不可。(六) 十分不可靠，不負責。對自己的行爲毫無自知之明，對行爲的後果更無先見之智。做錯事情毫無感覺，受懲罰仍不知恥，甚至不明白不了解自己爲什麼受罰。

性格異常的人是很難對付的，因為他有利用別人弱點，玩弄他人善心的本領。諮商人員對這種人得提高警覺，否則受欺騙和愚弄還是小事，鼓勵他繼續不負責的行為倒是大事。了解這種情形，諮商人員應採取嚴厲和堅決的態度。不少性格異常的人是一「虔誠的信徒」，這是玩弄神職人員最佳的技倆。要想用宗教方法來改變他們，必將失敗，對病情嚴重者，唯一的方法是介紹給精神科醫師治療。有時需要警務人員合作才能奏效。

## 四、個案舉例

粗枝大葉地描寫三類心理病症特徵之後，爲使讀者加深印象，提高警覺，特舉實例說明之，希望藉此對沒有受過專門訓練的人，除了解心理病症的嚴重性之外，還能將所發現的病患，介紹其就診於心理醫師或專家。爲曾受牧民諮商訓練的人員而言，遇到病情輕微的，可以就實際情形給予適當的協助與指導。

### (一) 精神病患者

馬太太年四十，結婚已有十七年，有四個孩子，最大的十五歲，最小的亦已三歲。一天特來訪神父，她的心情非常紊亂。五年以來，她的丈夫越來越懷疑她不貞，指她有外遇，並聲言非空口無憑。他不斷地批評她，說她做錯許多事，她雖盡心竭力，也沒有辦法使他滿意。她自己再三反省，也想不出足以使丈夫懷疑之處。她的丈夫即使沒有毆打過她，但是不斷的指責與控告，已經使她到忍無可忍的地步，不是爲了孩子，她早就一走了之，回娘家去了。

一星期之後，馬先生來找神父，願意談些私事。最初十多分鐘，馬先生語無倫次，不知所云，神

父找不到他說話的要點。最後馬先生說：天主給他特別的啓示，他可以用秘密電子儀器探測別人內心的思念，甚至可以知道天主的旨意，對整個教會和人類都有重大的影響，他認為非告訴主教不可，否則教會不免遭殃。他請神父和主教約一個時間，商討這有關整個教會公益的大事。神父進一步問馬先生究竟是什麼禍殃，馬先生則表示他不能對神父說，因為這是天主和他之間的秘密，只能和主教商談。奇怪的是，馬先生對於家庭糾紛一字不提，也許他根本不知道馬太太所擔心和抱怨的事。

上述個案完全是精神病實例。馬先生必須受精神科醫師的治療，普通諮商是無濟於事的。諮商人員必須了解，這是虐待症，他該直截了當地對付患者。他可以這樣說：「我想我明瞭你的意思，但是你所說有關神學方面的事，是無根據的。依常理而論，天主不會藉著儀器給人啓示什麼的。我想你有些不清楚，誤認為這樣的事真會發生」。講話時語氣當堅決而又同情。一般而言，和精神病患者交往是非常不容易的事，因為他和任何人都無法建立關係，諮商人員也不例外，和他辯論會引起無休止的爭執。諮商人員應當知道，精神病患者，絕不會接受他的建議或勸告，但是仍要保持清楚明瞭的態度說：「我並不認為如此」。毋須多加解釋，否則有百害而無一利。多研究一些有關精神病的資料，對病人將有更進一步的了解和協助。

牧民諮商人員當盡其所能地引領患者就醫，這不是簡單的事，因為大多數的病人只模糊地感覺自己的情緒生活有問題，但是很少人承認自己有什麼不正常，相反地，他們都一口咬定自己是最正常不過的人。諮商人員勸之無效不足為奇，精神科醫生也有不成功的。越能了解病人情緒上的需要及其內心觀點，越容易說服他接受治療。向他的親人解釋，使他們了解和接受，是使病者就醫決定性的一步。親戚和朋友都難以接受家人竟會患精神病的事實，社會人士亦多認為患心理病症是不體面而丟臉

的事。若有家庭醫學顧問，問題較為簡單，但仍當獲得家人的首肯與合作，因為進入精神醫院應有家人的同意，否則院方不予收容。牧民諮商人員若得信友的信任，遇到「入院治療為唯一痊癒的希望和途徑」，值得不計代價地去試一試。

### (二) 神經病患者

珍二十八歲，未婚。來訪張神父，討論祈禱問題，因為她最近無法祈禱，很怕因此失去信德。她一向從祈禱中獲得安慰與鼓勵。三個月前，她開始感到祈禱毫無意義，雖然她一再改變方式，然而終歸無效。而且多次早晨很早醒來，無法再入睡，醒著時想祈禱也不成。每天參加彌撒，希望能得到些幫助，只感到空虛乏味，對宗教不再具有興趣。她常感到困乏，任何事都變成蠟味，為此深覺煩惱。她勉強自己繼續工作，只是為使親人不為她擔心，若按自己的意思，真是什麼也不想做了。幾天前自辦公室回家，在公共汽車上忍不住地淚流滿面，使她異常窘難。她實在看不出為什麼心情如此低落，她承認有時有自殺的念頭，她怕自己如果失去信德，真會隨從自殺的衝動。

這個案描述出神經病患者內心的幾種經驗，珍實在需要心理治療和神父的照顧。她的宗教問題起源於心理問題，所以她當先自心理治療着手，若單單從宗教立場安慰鼓勵她，只會令她感到更加難受。消沉和萎靡不振的感覺侵入其全部生命，宗教的信仰和神業也不例外，她先得妥善處理內心的困擾，信仰問題才有解決的希望。牧民諮商人員當設法讓她就教於精神科醫生。我們不該太輕率，太大地從神修立場說：這是神枯，是天主的試探，是神修上常見的情形，是人在祈禱生活中必將遭遇的問題，甚至給予錯誤的觀念：「過一段時日自然會好的，只要有信德，只要不斷地祈求聖神光照」。「別做小信德的人啊！」其實我們當明瞭只有心理正常的人，才能行人之基本權利與義務，才能了解

並領悟天主和他之間的關係。因此對心理患有疾病者，不是激勵與撫慰，那只會加增其心理壓力和困擾，逼上梁山，導致不幸後果。而當先從解決心理問題入手，情緒狀況改善，信仰自然就會以新面目出現的。

### (三) 性格異常者

陳平年三十二歲，曾進過修院，鄉里間大家都知道他是個酒徒，不顧妻子和兒女的生活，還多次毆打妻子。偶爾和他往來會認為他和藹可親，一見如故，爲人所喜愛；他通常笑顏常開，即使在緊急時，也不會慌亂失措。推銷員是他的職業，但是幾年中，已經換了好幾個公司。他給人的印象，好像不久就會有一筆大生意，財源滾滾而來。事實上他的家庭常在研無儲聚，朝不保夕的情形下生活。他早出晚歸，隨心所欲，甚至經週不返。妻子雖然知道他有外遇，爲了家庭的前途，決意不去考慮離異一途。他有時爲了細故瑣事，咆哮怒吼，摔杯砸椅。幾天前十歲的兒子，玩球後把少許泥沙帶進廚房，遭到一頓痛打，爲此其妻來求見神父。陳平最顯著的特徵是只管自己不顧他人的利益，子女愛妻的傷心痛苦他都無動於衷，亦毫無悔意。常人若經驗到焦慮，一定會設法除去焦慮。而性格異常者，好像根本沒有這類感覺，即使在緊急狀況中，他們似乎仍是麻木不仁。因此焦慮不是使他求助的動機，若向這類人提議心理治療，他們會很簡捷地說：「爲什麼？我又不是瘋子」。唯一的辦法是向他指出他所加於別人身上的苦痛，即使如此，他們還是不會覺得有什麼不對，除非爲情勢所迫，譬如因酗酒而被捕，因失職而被告，總是在走投無路，不得已的情形下，才會向心理專家求助。心理專家和司鐸當十分小心，提醒自己，不要受其愚弄，同時却要顧到身受其害的家人。除非應用最佳辦法，否則效果是不會太大的；諮商人員不要因失敗而氣餒，還得繼續予以協助。

神父、牧師以及從事牧民諮商者，由於工作的性質和對象仍是爲廣大人羣服務，作衆人的僕役，傳佈天國喜訊固其天職，然而面對不同的「人心」，必須懂得如何因材施教，必須知道如何分辨心理病症。有了多年的經驗之後，對自己的優良與限度也將更加清楚。有時即使自己有協助他人的資格，但爲患者與羣衆計，僅以應當的時間和精力，及早介紹給專家去照料，他該去照顧更多的人們，不當爲一、二人花費太多的時間與精力。有機會他可以準備信徒的內心，消除對心理疾病和心理治療的成見，樂於與心理治療者積極合作，更要使病者和其家人了解；心理疾病與生理疾病不同，生理疾病即使沒有病人的合作，有時也會痊癒；心理疾病則不然，若盼病者及早痊癒，非有其合作不可，他不只是一個被動的接受者，他更當是一位主動積極的合作者。而牧民諮商人員只不過是復元歷程中的道伴，是協助回歸天父的中介，好使病者在康復前後，不斷與天父建立關係。

走筆至此，有一點大概已經十分清楚呈現在讀者眼前，即是牧民諮商乃二人間之交談，這交談的特質將使求助者意識到精神和宗教的幅度，這交談的成敗要看二人之間的關係和交談的方式（參閱拙作神學論集第二十二號：牧民諮商心理學）。若求助者感覺自己受到諮商者的了解和接受，他就會推心置腹地信任諮商者，他容易從心理困擾的幽谷中走出來。即使不能立刻跳出苦海，至少他容易接受別人的協助。他越是意識到上主在他內心和自己交談，又意識到上主藉著諮商人員在引導他，他康復的希望也越大。爲加增康復的傾向與希望，求助者必須先獲致內心的平安，而與諮商人員建立良好的關係和信心，即是獲致內心平安的條件。到了這境地，他會開始願意康復，有了康復的意願，在康復的大道上已經邁前了一大步！

參攷書

1. 精神醫學 徐靜著 水牛
2. 心理自衛機轉 徐靜著 水牛
3. 心理治療 曾效煜著 水牛
4. An Introduction to Religious Counseling, R. P. Vaughan S. J. 1969 Prentice-Hall, Inc.  
Englewood Cliffe, N. J., 1969

## 若望福音中的聖誕

藍思

聖誕是天主聖言降生人世，若望福音雖然沒有像瑪竇福音和路加福音一般，給我們寫下一段美麗動聽、充滿詩意的聖誕故事，但是在他的福音序言中，却深刻地告訴了我們天主聖言「聖誕」的歷史。我們簡單地默想他的反省，也許會增加一些對於救恩史的了解。

原來按照聖若望，天主聖言降生成人，誕生世間之前，早已在不同的方式下「誕生」過了。聖言在起初就與天主同在，「內在」於天主聖父的胸懷之中。但是天主這樣愛了世界，祂要把自己內在的聖言，自己最深密的意念，啓示出來。於是天主的聖言「誕生」了。聖若望說：「萬物是藉着祂造成的；凡受造物沒有一樣不是由祂造成的」。我們可以說這是天主的聖言第一次，或者第一種形式「誕生」。天主聖父藉着聖言創造世界，尤其是創造世界中心的人類。從此以後，在有形的宇宙萬物中間，尤其在人類的生命中間，天主的聖言存在着。聖言是天主的肖像，因此我們在宇宙萬物中間，尤其人的生命中間，因了天主聖言的「誕生」在这一切之內，可以認識天主。然而天主聖言「誕生」在世界中間，世界却不認識祂，因此也不認識天主。不但如此，而且人類因了罪惡，失掉了生命；而整個世界也因此受了蒙蔽。聖言在世界的存在，祂的「誕生」，並沒有引領人走近天主聖父。於是我們有了聖言第二次的「誕生」。

聖言第二次，或者第二種形式「誕生」到世界上來，是天主特殊的救恩歷史。祂的聖言在亞巴郎身上興起了一個民族，引導他們和天主訂立盟約，成爲天主的子民。也是天主的聖言，召叫梅瑟，命他統率在埃及受迫害的人民穿過紅海，而走進荒野。天主把自己的思念，藉着祂的聖言，啓示給了祂的子民；在祂的子民中間，聖言「誕生」了。實在而論，梅瑟的法律也好，先知的宣講也好，後來智慧的傳承也好，都

(下轉六〇八頁)

# 我們今日的使命：服務信仰、促進正義

顧保鵠譯

## 引言與綱要

1. 很多耶穌會士從各地請求大會對我們今日的使命定出一個清楚的決定和方針。第卅二屆大會願意在此答覆這些請求。
2. 耶穌會今日的使命是為信仰服務，而促進正義是構成此一服務的必要部份，因為這是人與人和平相處的一個條件，而人與人和平相處則是與天主和好的一個條件。
3. 依照某種程度來說，這是耶穌會原有的使命<sup>⊙</sup>，但這種使命，因着現代人的需要與希求，而有了一個新的意義與特殊的迫切需要。在此光照之下，我們願意用一種新的觀點來研討這一問題，現在我們正面對着許多新的挑戰。
4. 新的挑戰：今日我們第一次有着總數約有二十萬萬的男女不認識天父及其所派遣來的聖子、耶穌基督<sup>⊙</sup>，然而他們却在渴求着這位他們在內心深處所崇拜而在表面上尚未認識的天主。
5. 新的挑戰：許多我們同時代的人，被人的理性所迷惑，所控制，以致失去了「天主的感覺」（le sens de Dieu），有的忘記了「人的奧秘」（le mystère de l'homme）及其最終意義，有的竟唾棄所有的最終意義。

6. 新的挑戰：今日的世界，人與人間的關係與日俱增，但却被不公平所分裂着；這種不公平不只存在於人與人之間，而且還存在於統制着國家及國際團體生活的一些社會、經濟、政治機構中。

7. 要使我們對這些新的需求的答覆有效，我們的答覆必須是完全的、普遍的、植根於信仰及經驗中的，還須是多方面的：

——完全的：我們一面須在熱切的祈禱中尋求支援，確信只有天主能轉變人心，同時還須奉獻出我們自身及我們所有的一切；我們的個人，我們的團體，我們的機構，我們的財力，我們的傳教工作；

——普遍的：耶穌會每一個肢體須按照自己的能力及職務，同本會的共同使命合作無間，整個修會團體在伯鐸的繼承人、全教會的負責人，聖神所建立於各教會的牧者的首領的領導之下，協力同心；

——植根於信仰及經驗中的：經驗將幫助我們更了解如何去答覆這些從新環境中產生的新需要；——多方面的：世界各地的環境各有不同，我們應培養我們的適應能力，為能隨地制宜，但同時常該望準着我們惟一而不變的目標：服務信仰，促進正義。

8. 假若我們生活於此的世界帶給我們一些新的挑戰，同時它也提供我們一些新的工具，新而更適當的方法，來認識人、人性及社會；來溝通人的思想、想像及感情；使我們的行動更為有效。我們應學習着用來服務信仰，發展人類。

9. 為此，我們必須重新估價我們傳統的傳教方法，以及我們的態度，我們的機構，為能適應現時代的，並在快速變化中的世界的新需要。

10. 這要求我們有明辨的能力：依納爵在神操的經驗中教我們的這個明辨能力，我們應用來更深刻地去認識各種鼓動人的動向、願望和鬥爭，總之，使人動心的一切。

11. 因此，我們今日的使命是去宣講、揭示基督，使眾人得以認識自創世之初，即願與世人同居共處，並在他們的歷史中工作的那一位（見羅八 22-31；哥一 15-20）。

12. 願大家深信，在完成我們的使命中，使工具（人）與天主聯合，並準備他好好讓天主的手引導的方法，比那些準備他與人聯合的方法更為有效（會憲，八一三）。

## 一、我們的使命：昨日與今日

### 耶穌會的特恩（昨日）

13. 我們被召去分擔的教會的使命，是把天父的愛，把祂將自己作為永生的賞報（許諾）的愛啓示給人。耶穌被遣到世上來服務，並將自己的生命獻作羣衆的贖價的使命（見瑪 28），來自天主的垂視世界。我們基督徒的共同使命，亦即被派遣將救援啓示給人，並爲着人的更豐富的生命而工作的教會的肢體的使命（見若 10；瑪 9 36；十一 42；若 6），則來自耶穌的使命。

14. 依納爵及其最初的同伴，在神操的經驗中，曾努力細心觀察了當時的世界，並去發現它的需要。他們也很久瞻仰了「天主聖三視察這充滿人類的世界的整個表面」，並決定「第二位要降生成人，以拯救人類」。他們同天主一起良久觀察了他們時代的人類，「一批一批的」，「這般複雜差異的，衣服不同，姿態不同：有的是白種，有的是黑種；有的享受平安，有的彼此戰爭；有的哭，有的

笑；有的健康，有的病弱；有的在生，有的在死……」<sup>⑤</sup>。他們這樣學習着如何去響應基督的號召，建立祂的神國<sup>⑥</sup>。

15. 依納爵和他第一個使徒隊伍，聯合在同一的信仰（的神視）中，被同一的望德鼓勵着，並固定在切願為基督同伴的同一的愛中，深信他們愈緊緊相連於同一個使徒性的、司祭性的修會中，並以愛與服務的特殊鎖鍊連結於伯鐸繼承人，並許下自己為着教會全球性的使命，願意隨便被調遣，就愈能為他們同時代的人服務。

16. 在這光照之下，我們的修會生活更應有一個真正的使徒幅度。我們奉獻給天主，實質上就是一種先知式的棄絕偶像：棄絕金錢、快樂、名譽、權勢，棄絕世俗所慣於崇拜的一切，我們的貧窮、貞潔、服從應明顯地為此作證。縱然未來神國的所有影子（anticipation）都是不完善的，但賴天主的恩賜，這三愿應能宣揚以福音精神建立人間交融的可能：在於分享，而非獨佔，在於大方、公開，而非尋求階級、種族的特權，在於服務，而非統治或剝削。我們這時代的男男女女需要這種末世的展望及意義深遠的末世影子。

17. 教宗保祿三世（一五四〇）及教宗儒略三世（一五五〇）確定耶穌會創立的宗旨為「首先以公開的講道和各式各樣的對天主聖言的服務，並以領導退省和給兒童及平民教授要理，更以聽告解和別的聖事來增進基督信徒心靈的力量等方法來護衛及傳揚信德，並扶助人靈更明瞭基督的聖道及在靈修生活上的進步」；也「為使不和的人重歸於好而工作，並為那些在監獄中或病院中的人幫忙與服務，及為一切有利於天主的光榮，和大眾幸福的愛德事業而工作」<sup>⑦</sup>。這些最初的原則為我們依然是極為重要。

18. 耶穌會今日的使命是一種信仰的司祭性的服務，亦即一種志在幫助別人走向天主並按照福音的幅度和要求而生活的使徒工作。按照福音的生活是一種去掉一切自私及一切追求個人利益，和各式各樣的剝削近人的生活。這是一種反映出完美正義光輝的生活；不但須承認並尊重所有人的，尤其是弱小者的權利，還須有效地促進這些權利和尊嚴，並慷慨地同情別人的，即使是外人或仇敵的痛苦，甚至寬恕別人的冒犯，還要以和解來超越一切仇恨。這種心理準備不能單靠人力獲致，這是天主聖神的效果。惟有祂能變化人們的心，並以天主的慈愛和力量充滿他們。天主曾以這種力量證明過祂的正義，因祂當我們還是罪人的時候就以仁慈待我們，待我們一如祂的朋友<sup>①</sup>。從此我們可以清楚地知道，促進正義是信仰的司祭性的服務不可或缺的一部份。

19. 教宗保祿六世在一九七四年十二月三日的訓詞中重申「我們今日遵守對教宗服從感的方式」在於完成他已在第卅一屆大會時託付給我們的使命，即抵抗現代各種各樣的無神主義。教宗並讚美耶穌會士，在各個世紀中，站在各種觀念的十字路口，和社會衝突的中心，也就是人們最熱烈的願望與永恆的福音訊息會面的地方<sup>②</sup>。若我們願意忠於我們原來的使徒事業，並忠於教宗託付我們的使命，我們應如依納爵觀察他那時代的世界一樣地觀察我們的世界，為能聽到在人的痛苦和願望中重新死而復活的基督的呼聲。

20. 在我們的世界裏，有億萬圓矚方趾的具體的男女忍受着貧窮和飢餓的痛苦，忍受着財富、資源分配不均，不公平的痛苦，忍受着社會歧視、種族歧視、政治歧視的痛苦。世界各處，人類的生命

和人性的優點天天受到威脅，雖然現代技術已給人提供了許多可能性，但愈來愈顯出，人還沒有準備好爲一個更公正更人道的社會的誕生而付出代價<sup>21</sup>。

21. 我們中每個人至少都模糊地感覺到，這些問題同時是個人與心靈的，也是社會與技術的，甚至關係到人的意義，人的命運，人的未來。我們時代的男男女女，不但渴望麵包，也渴望天主的聖言（申八3；瑪四4）。因此，應以新的強度去宣傳福音，使人人都能聽到。乍看之下，今日天主似乎不在大眾中，甚至也不在人心。然而我們若留心細察，我們將看到處人們切望與耶穌基督相遇，並體驗到祂仁愛、正義、和平的神國。

22. 最後兩次主教會議所討論的「世界正義」和「現時代的福音傳佈」，給這些期待與各方的心願帶來了清晰的回聲。我們這世界的這些期待，通過大會的主教們，使我們看出我們應作的見證和我們今日的使命應走的具體途徑。

23. 世界的這些問題與期待也就是我們的問題與期待。一方面，我們有分於這世界的盲目與不公平，我們自己也需要爲福音所感化，並與在今日世界中以聖神的德能而行動的基督相遇。另一方面，我們正是被派遣到這世界、我們的這世界上來的：它的需要與願望是朝着我們所應傳播福音的方向而發。

## 二、新的挑戰、新的需要、新的期待

24. 我們有使命向之傳播福音的這個世界的第一特徵是：我們應向之傳報耶穌基督的那些男女分散在各處，生活在很不同的環境裏。實在說來，他們從未聽到過祂，或至少還不夠認識祂。

a. 以前我們有所謂的「傳教地區」，我們的前輩曾在那裏努力合作，藉傳播福音，創立或增設新的基督徒團體。今日，這個傳報耶穌基督的直接傳教工作，依然是主要的工作，因為，實際上從未有過這麼多的人還未聽到過救主耶穌的聖訓；同時，與其他宗教信仰者間的交談，是我們今日愈來愈重要的一個使徒工作。

b. 此外，在一些傳統的基督信仰地區，我們的事業與活動，我們的退省院，我們的中小學，仍繼續擔任着為信仰必要的服務。然而這些地區中的許多男女，我們已無法用這些事業與機構的聖言服務接觸得到。一向所稱的「信友地區」反而變成了「傳教地區」。

25. 在我們傳報耶穌基督及其福音時，另一重要事實是：一些新技術及人的科學的一些新發現。在我們對人與世界的習慣看法上，出現了一些屢次完全不同的觀點：將一切相對化。這些新的發現已改變了傳統的看法。

而且文化的、與社會結構的改變，對個人的及集團的生活，及其操作，都有深刻的影響。同樣，價值的層次，與熟悉的表徵，由於強調計畫、程序、與具體實施的新企望的發展而到處逐漸解體。

26. 人與世界的俗化，因團體、階級、年齡、地區，而有着不同的形式。但無論何處，都成了傳播福音的新的、空前的挑戰。

a 一方面，某些不正確的天主觀念——讓不公平的結構繼續存在並合法化——這些觀念顯然已不再能容忍。更進一步，某些對天主的模糊觀念——卸却人自身的責任——這些觀念也無法接受。

這點，我們和我們同時代的人都能感覺到，而我們也許比別人更清楚，因為我們願意傳報在耶穌基督身上啓示給我們的天主。因此，我們應為自己，也為別人去努力研究一套新的語言，新的表徵，

能使我們自己，並幫助別人，越過被毀了的偶像，找到真實的天主；那位曾在耶穌基督身上，甘願參與人的滄桑，並與人的命運緊緊相連的天主。一個活生生的對耶穌的回憶要求人這個忠實的創新。

b 另一方面，有些傳教的結構，因被視為與被擯棄的社會制度相聯，事實上已成了問題。我們的傳教事業和機構，與許多教會機構一樣，往往也在度着一般機構和媒介所遭遇的所謂危機。這是我們和我們同時代的人所生活的，所感到特別痛苦的。我們那種修會、司祭、使徒的獻身，屢次不為我們四週的男女看出有何意義。縱然我們有堅強的信德和堅決的自信，有時這意義，連我們自己也看不清楚。因此有一種不適之感；也許因此我們緘默、退縮。可是，目前某些宗教革新的跡象使我們重複堅定我們的獻身，並為我們開闢出一些新的傳教途徑。

27. 另一個有意義而為我們的傳教使命特別重要的輻軸是：今日人們原可以創造一個更公平的世界，但人並不真願意如此。人類對世界及自己所獲致的新的控制力往往用以去剝削一些個人、集團或民族，而不用來平均分配地球上的資源；結果更加深了人與人之間的裂痕與隔離，而非交融與往來，更加强了對別人的壓迫與控制，而並沒有本着人類真正的博愛來尊重個別的或集團的權利。這些不平等與不公平不能再被視為出於「自然的」命運，而實是出於「人為」與人的自私。所以若不傳報耶穌基督及其所完成的媾和奧秘，不足以言促進基督精神的完整的公義；因為是基督開闢了人心深處所渴望的完整而永久的解脫之路。反過來說，若無決心去促進正義，也就非真正的傳報基督及其福音。

## 賭注

28. 一些不約而同的迫切請願由耶穌會工作的世界各處寄來，請求大會定出一個清楚的抉擇，使

耶穌會能堅決地參加促進正義的工作。這一抉擇爲我們今日的使徒工作是非常迫切的。因爲基督託他的中心是天主在基督內顯示自己是人類的慈父、並藉聖神召人皈依。這種皈依不可分地包括兩點：以子女的心情對待天主，並以弟兄的心情對待我們的近人。沒有弟兄之愛及其所要求的正義，即沒有對天主之愛的真正皈依。對傳教使命的忠實要求我們把別人引向完整的救援，即首先引向天父的愛，其次，連帶地引向弟兄之愛及正義。傳播福音是傳播實行弟兄之愛的信仰（參閱迦五；弗四15）：不促進正義，也就沒有真實地傳播信仰。

29. 我們一切傳教工作的效果，尤其對無神主義的戰爭，與此有着密切的關係。實在，在各種形式下猖獗着、否認着人——天主的肖像、基督的弟兄——的尊嚴與權利（十四）的不公平，都形成一種實際的無神主義，都否認着天主。崇拜金錢、進步、榮譽、權力的結果，即是這種制度化的、爲一九七一年至教會會議所譴責的不公平之罪，是它把人——壓迫人在內——引進奴役與死亡之門。

30. 今日，當有些人在設法建立一個無神世界並竭力爲此工作時，我們應努力明白顯示基督信仰的希望並非鴉片，反之，它推動我們去堅毅地、實際地改造這個世界，使之成爲另一世界的標記，「一個新天新地」的標記和保證（默廿一）。上一次的天主會議也曾強調過這一點：「託付給我們的福音，爲人類，爲整個社會，是在現在就應開始並在地上就應顯現出來的救援的福音」，縱然「完全的解脫須在現世生命的彼方才能圓滿達成」（十五）。所以促進正義是傳播福音不可或缺的一部分。

31. 因此，我們是一羣愛天主與服務人羣不可分離的福音的證人。在這個世界裏，我們認識它社會、經濟、政治結構的力量，也認識它的機械性及它的種種定律。在這種世界裏，福音的服務不能豁免針對這些機構的有計畫的努力。

32. 然而，今天一如昨天，只在社會的或結構的一面為促進正義和拯救人類而工作是不够的，雖然此點也十分需要。我們應去打擊不公平的根子，在人心內的根子。為此我們應去改變產生不公平並助長壓迫性結構的人的態度與傾向。

33. 此外，為能完全達到我們努力的目標，我們促進正義的努力應能引導人去願意並接受末世的解脫與救援。我們所用的方法，我們的行動，首先須顯示出耶穌所宣佈的真福的精神，並有助於人與人之間的和平協調。藉此，我們促進正義的努力，同時也必將是天主的精神和力量的顯示，並能滿足人的最深刻的需要：人不需要麵包與自由，也需要天主及其友誼，需要成為祂的子女。

### 一些必要的條件

34. 這些挑戰是巨大的，遠遠超越我們的能力的。可是我們將全力以赴。賴天主的聖寵，一個新的傳教意識在全修會中逐漸鞏固起來。從各處傳來一些革新及適應傳統傳教方法或完成一些新任務的願望，甚至堅決的志向 (engagement)。下文所提及的這些方針是願意批准並確定某些抉擇或鼓勵一些更堅決的志向。

35. 更深入世界 我們往往同無信仰的環境以及不公平與受壓迫的日常而具體的後果太少真實的接觸，以致有危險聽不到由我們時代的男女向我們所發出的渴求福音的呼聲。因此，更堅決地深入世界是我們使徒性的信、望、愛將受的一種決定性的考驗。我們是否準備好，在我們的信德、望德受到無信與不公平的考驗的艱難環境中，賴着活的使徒團體的支援，明智地為福音作證？另一方面，我們是否準備專心研讀一些高深而艱難的，但為了解及解決現代問題往往愈來愈必需的學問：不論是神學

，哲學，或人的科學。倘若我們願意將我們的信德、望德同別人分享，並傳播一種為我們同時代人所期望的福音，則這樣深入世界是必需的。

36. 深入世界，因地區之異而有不同的形式。不論形式如何，我們必須先有堅固的教育，弟兄間的團結一致，並對自己身份的清楚意識。而且無論何處，還須按照不同的國家、集團或等級、環境，顧及文化的接觸、交融（本位化）。這為傳播福音，迎接耶穌基督，是絕對必要的。

37. 和別人更密切地合作 我們的入世精神有何傳教價值，在乎是否使我們與別人密切合作：與地方教會的其他人士，與不同派別的基督徒，與其他宗教的信徒，與一切「嗜義如飢渴」，並願把我們的地球改造成友愛而準備承認耶穌基督、接受天父的世界的一切人士合作。大公運動於是成了我們生活、思想和行動的一種狀態和精神，不僅是某一個別的職務。這種與世界同其廣濶的大公運動是今日為傳播與接受福音所不可或缺的，因為福音顧及不同文化和傳統精神價值，以及各團體各民族的願望。

38. 使徒工作的能源 這樣，我們又回到了神操的根源。在神操的經驗中，我們一面可以藉在基督內的天主的愛的新的相遇，不停地更新我們使徒性的信德與望德，一面可以在基督的使命中加強我們作祂同伴的意志：同祂一樣，與貧窮弱小的人在一起，以開拓祂的神國。在這同一的神操經驗中，我們學習着不斷檢討我們的各種努力，並漸漸吸收我們應在每一行動中反映出的依納爵的使徒教育。

### 三、今日的使徒抉擇

## 人與結構

39. 爲着天主的愈大光榮，並爲着拯救世人，哪裏有希望收到更普遍的神益，或那裏有被遺忘或處在更大的需要中的人們，依納爵願意他的同伴就到那裏去。但有時我們也許會問：今日哪裏是最需要的地方？哪裏是有希望收到更普遍的神益的地方？
40. 人們愈來愈意識到：社會的結構直接影響着世界及人的自身，影響着人的思想及感情，以及人願望的最深處。因此，我們雖然還須直接與個人，與那些不公義社會結構的犧牲者，及那些對社會負有責任或有影響者來往，但爲了解救人類精神的及物質的困苦而改造世界結構的行動，確實與我們的使徒工作是緊緊相連的。
41. 這樣一個展望，可以把兩種心願連在一起，願最廣大的人羣獲得神益，願爲處在最困苦中的人羣服務，朝此方向傳播福音。此一傳播，愈有實際的行動去促進正義及爲神國所傳福音就愈容易被接受。

## 社會服務

42. 對耶穌基督的信仰和我們傳播福音的使命，要求我們與那些無權力、無發言權的人聯合起來，爲促進正義而努力。這努力叫我們真正認識他們所有的生活困難，並承認及負起我們在社會中所有的責任。

43. 耶穌會的會院應協助它的每一會士去克服能妨礙他真正了解一城、一地、或一國，甚至國際

間的社會、經濟、政治問題的一切阻力、畏懼、或怠忽。認識這些問題能幫助人了解怎樣使傳揚福音工作更爲有效，並配合其他專長，切實地爲促進正義而獻出自己的力量。

44. 在每一事件中，都需要從社會、政治的角度去分析它的環境，愈嚴格愈好。爲此，須應用一切聖的學問或世俗的學問，以及各種理論的或具體的學科。這一切需要專門及精深的學問。同時也需要從牧靈及使徒工作觀點去嚴格分辨是非輕重。從而激發我們正式介入，然後經驗將告訴我們如何再進一步去推動。

45. 地方（會院）的長上，應參與這種分辨與選擇，甚至省會長每每也應參加。這樣往往能超越一切不可避免的磨擦，而保持團結一致。長上不但能幫助會院容忍某些由服從承擔的較特殊的使徒工作，而且還能使全體有分擔此責任的感覺。假如一個會院在這種選擇中親自、或至少通過長上，曾參與過，那麼爲此而遇到困難，就更有準備面對困難，因爲吾主曾說：「爲義而受窘難者，是有福的」（瑪五10）。

46. 促進正義的工作不能沒有困難。但有困難的工作能使我們傳播的福音更具意義，更容易爲人接受。

### 與貧苦人共甘苦

47. 這個抉擇令我們重新考慮與那些人站在一起，和應選擇那些使徒工作。實在，促進正義，爲我們不只是許多使徒工作中的一種，即一種社會工作；它應是我們一生關心的對象，且是我們一切使徒工作的整個幅度。

48. 同樣，與生活困苦，集體受人壓迫的人同甘共苦，不應只是幾個耶穌會士的事。與窮人站在一起應是我們個人的和團體的，甚至全會的生活的特色。為此，我們的生活方式必須有所改變，使我們所宣發的貧窮愿令我們相似貧窮的基督，祂曾願與最貧乏的人同其貧乏（十）。這個檢討與抉擇在我們的入世機構及使徒事業上同樣重要。

49. 往往我們的出生，及我們所受的教育，我們所屬的修會，使我們免受貧窮，甚至免度簡樸的生活，與日常的操心。我們能有的某些知識和某些權力，不是大半年人所有的。因此，我們中應有更多的人度一種與低收入家庭同樣的生活；即與那些在所有的國家中，往往組成大多數的貧窮者與被壓迫者一樣。而且，我們應藉着把我們連結於一身的本會，藉着弟兄間的來往與消息的流通，並藉着那些生活在其中的弟兄們，對那些最貧乏者的困苦，願望，更為敏感。這樣，我們學着視他們的憂慮、希望，為我們的憂慮、希望。惟有如此，我們所宣稱的與貧苦人同甘共苦，才能日漸成為真實的。

50. 與貧苦者忍耐地謙虛地一起行走，在由他們接受了很多之後，我們才可以學習如何去幫助他們。缺少了這種耐心的嘗試，我們為貧苦被壓迫者所做的工作，可能事與願違，甚至妨礙着我們所願意幫助的人說出他們的願望，而無從有效地擔負起他們個人及團體的命運。藉這種較謙卑的服務，我們可能有機會引導他們，在困難奮闘之中，找到那位藉聖神生活着行動着的耶穌基督。如此，我們可以給他們傳報那位把人類建立在真正的彼此友愛中而與之和好的天父。

## 信仰的服務

51. 我們的生命，我們對生命的神學理解，及應為我們心思、行動中心的與基督的個人交往，

並不構成可能與我們使徒工作相對的三個階段的三種場地。反之，促進正義，介紹我們的信仰，以及協助人與基督相遇，却是我們使徒工作的永恆幅度。

52. 我們不應只滿足於檢討我們對正義的努力 (engagement)。這努力，我們原應表現在我們的生活中的。我們也應對我們傳播真理的能力——即賦予我們這努力意義的真理，以及引導人們按照福音在他們的生活找到基督的能力，予以評價。同樣，我們也應以批判的方式，對我們所做的努力予以評價，一面為幫助基督徒在信仰遇到困難時，堅定他們的信仰，一面為能真正與無信仰者接觸（見卅一屆大會法令三，特別是一一號）。

### 傳播福音與教會本位化

53. 最近幾年來，教會願意更完善地表現出它的大公性，因此更注意到教會肢體間的不同之點。遠超已往，今日教會設法保存，融化各集團與各國家所有的特點與願望，無論是有關社會經濟的發展，或有關基督奧蹟的了解與他們歷史及傳統的協調。

54. 福音「降生」於教會生活中，意味着在不同文化遺產下，按照地方或環境的不同，應以不同的形式傳報基督，與基督相遇。因此，在許多基督團體中，尤其在亞洲及非洲，這個「降凡的政策」要求與其他大宗教傳統的繼承人有進一步的交談。在這些國家工作的耶穌會士應注意及此。在有些已不配再僭用基督之名的西方國家內，神學與禮儀的語言應以另一種方式來改革。至於在一些顯然以無神思想為主的國家內，以新的方式傳播福音是急不容緩的。不論何處，佳音的傳報，若願意有效地被接受的話，不但要求我們的生活須印有我們為正義服務的印號，一如基督所要求於我們的，而且神學

反省、要理、禮儀，以及牧靈行動的一切結構，也該配合實際經驗將要昭示我們的種種需要。

55. 耶穌會，因了它普遍性的使命及其傳統的傳教方法，對此有特別的責任。我們中每一個人應努力使他的全部工作能促使信仰與教會生活誕生在我們所服務的團體的不同傳統及特有的文化中。同時也使全體信徒滙合在同一的信仰中。

56. 此外，今日的教會已意識到一件事實，即本位化問題不只關係着一國的文化價值，也關係着國際間深入而經久的文化交流所產生的新而普遍的價值。面對這些新價值，耶穌會應在這世界性的教會本位化的責任上協助教會。

## 神 操

57. 在這一件事上，神操的工作被公認為非常重要的。神操教育的特點之一是消除人與天主間的阻隔，使天主聖神親自引導人與天主相遇。依納爵的這個神操教育法是叫人尊重每個人，他的教育，他的天賦，以及幫助他成爲今日的他的一切傳統。此外，這種教育是一種探索和分辨的教育法；它教人去與天主相遇，爲找到祂的聖意及其道路，因爲天主在祂的子民間，在每人的背景裏，在他的生命中，召喚每個人。

58. 神操也能訓練出一些對不正確的思想體系能保持距離、同時能爲改革社會與文化結構而努力、並自己與救主天主有親身經驗的教友。爲此，神操爲我們是一個有重大價值的工具，它的價值歷久彌新。因此，爲使神操對我們的時代發生作用所做的一切研究，以及爲適應新的需要所做的試驗，應受鼓勵。而且，這神操精神原應滲入我們所做的一切聖言服務的各種形式中。

## 使努力的目標更趨一致

59. 介紹了我們各種使徒活動的幅度之後，大會願意遵照總長於一九七〇年代表大會的演詞中指示的方針，重新指出神學反省，社會工作，教育，及大眾傳播對今日傳播福音的特殊重要性。它們的重要性在乎它們能在人們發現自己最深的需要中，給予人一種更廣泛的服務。

60. 這點具體地引領我們：

——用更多的時間去研究、去作已在科際間進行着的、並已整合於不同文化及傳統中的神學反省，以期適當地闡明教會與人類今日所面臨的一些重要問題；

——用更多的行動去喚起改革社會者的福音意識，並去為貧苦者及被壓迫者服務。

——去繼續並加強教育工作，不斷地檢討教育的整個過程。我們應教育青年與成人去為別人，並與別人一起而生活而行動，為建立一個更正義的世界；我們也應努力工作，給予我們的教友學生一種教育，使他們的信德成熟，並熱愛着耶穌基督，使他們能在別人身上找到祂，找到之後，能在近人身上事奉祂。藉此，我們能在改造世界的教育工作上培育英才，有所貢獻；

——去檢討我們是否有能力，把我們所關心的事，不先去傳給我們直接遇到的人，還能去傳給那些我們永遠沒有機會個別遇到，而只能在我們的工作中，在我們努力改變社會空氣——思想和行爲——使他更爲人道的事上幫忙的人。社會傳播工具的特別重要性，由此更爲顯著。

61. 最後，我們不可想這些方針是各不相干的；這些都是一個使徒工作彼此相輔相成的不同方面，一切都望準着人類整體發展這一目標。

## 四、使命要求本會成爲一體

62. 使我們分散在各處盡使徒工作的耶穌會聖召，要求我們在今日的環境裏，重新堅固地團結在我們所共屬的修會裏。

63. 由此可見使徒團體的重要性。長上應是會院團結的保證人。每人應能從會院獲得他所需要的支持；藉祈禱、弟兄的交融、舉行聖體聖事等。會院也應是每個人在他的使徒工作上必須決定其取舍的最適當的地方。

64. 第卅一屆大會已清楚說明了耶穌會內團體生活的條件<sup>(4)</sup>。我們覺得似乎需要補充的是，縱然我們會院的成員分散在不同的工作中，但我們的會院團體必須更是使徒性的。

65. 不論和別人一起工作，或單獨工作，每位耶穌會士應是並感到自己是「被遣派的」。長上的責任是，在參與了每個成員的分辦天主聖意的工作之後，保證大家都參與着耶穌會全球性使命的使徒工作。他應確定與調節省會長所派給每人的工作，並促進會院各肢體間以及耶穌會全體間的團結一致。

66. 隸屬於耶穌會的這種關係是最重要而應超乎其他一切組織（如耶穌會內會外各式各樣的組織）。這種隸屬關係在其他關係上蓋上烙印，其他的關係皆因這種隸屬而變成了「使命」。這個使命，爲耶穌會所賦予，也能由耶穌會加以檢討，本會能爲着天主更大的服務而重新批准或加以改變。

67. 長上的責任要求恢復訴心的習慣，如此長上方能參與每個人分辦天主聖意的工作，而予以協助。其責任也要求他經常藉着同伴的協助，考慮新興的傳教需要，及應付的可能性。其責任還要求他鼓勵膽小的人，並刺激尚抱觀望態度的人；他還要注意使每個人都能參與會院團體及使徒工作，使

他能熱誠地工作，克服一切使徒工作中的艱險。

68. 我們所屬的——使徒整體耶穌會應超越於地方性的團體之上；是它把我們納入了會省的使徒團體。而且會省雖是較大的使徒工作的分辦處與集中處，但也是整個耶穌會全體及使徒工作團體的一部分。耶穌會的全體才應是那些大的抉擇與方針的研究所及決定處，對此本會的每個肢體應感到自己負有共同的責任。

69. 這個要求我們大家對教會全球性使命的服務，要準備着隨時響應，並要有一個使徒式的機動性。總長應在顧問們的協助下，有效地鼓勵我們，按照全會的幅度，共同為福音與促進正義而服務。但我們也請求所有的耶穌會弟兄們，尤其是省會長們，對總長所應負起的這個鼓勵和協調的責任，予以創造性的協助與經常的合作。縱然這樣需要打擾我們在較小天地中的習慣和寧靜。在今日的社會裏，人與人間的關係非常密切，不論由社會的結構或宗教的觀點及願望上看，倘若我們願意忠於我們的使徒使命，這種努力的協調是不可缺少的。

## 五、實際的措施

70. 我們今日傳教使命的一般抉擇與方針有着一些具體條件，這裏我們願意更清楚地指出某些特點。

## 意識化的程序與使徒的明辨

71. 由於耶穌會士工作地的環境不同，大會無法為這裏所列的抉擇與方針訂出一些適合於各處的意識化 (conscientisation) 與行動的固定程序。大會請求耶穌會各會省或各地方團體繼續研討出一個反省與傳教檢討的程序，以期找到一些切實的路。

72. 這裏並非指一種調查，而是指一種反省和依納爵神操傳統辨別神類的評判步驟 (processus)。祈禱與「無所偏向」的努力或使徒性的可遣性 (disponibilité) 於此極為重要。

73. 這種意識化與明辨的程序在 Octogesima Adveniens (N. 4) 通牒中已有過提綱挈領的描寫。它把我們的經驗、反省、與抉擇或行動，照我們「在行動中保持默觀」與習慣，維持在一個恒久的自動自發的互相作用的關係上 (interrelation dynamique)。其目的在保證人的思想、習氣及心靈的轉變，使使徒性的決定成為可行的。

74. 我們的批判與明辨的努力，也將涉及我們在傳播福音中（即同時認真履行信仰服務及促進正義的要求）所遇到的一些問題的辨認 (identification) 與分析，以及我們的結夥與使徒工作 (engagements ap.) 的辨認與評價。我們在哪裏生活？我們在哪裏工作？怎樣工作？同誰工作？在思想及權力上我們跟誰有默契、關聯或妥協？我們能同樣向教友或別的人講論耶穌基督嗎？……這一切都須在個人、團體及全會的層次上加以評價。

### 我們使徒活動的不斷評價

75. 大會請求大家在使徒行動的選擇上與在某些程序或優先的決定上，應注意上面所列出的那些方針。

76. 檢討傳教工作及決定人力與物力的傳教方針時，應注意我們的教育機構、雜誌、堂區工作、退省院、以及我們負責的其他傳教工作，在為信仰及正義的服務上，所能擔負的角色。不但有組織的傳教活動應在這光照中檢討，我們每個人的傳教工作也應如此檢討。

77. 在每一會省或每一會區，或至少每一參贊區，應有一個評價或檢討傳教工作的切實機構（見卅一屆大會法令22）。為評判這機構的效能，似乎也應實施一種檢討，必要時，應代之以別的更有效的機構，使能確實負起一個較廣大的明辨責任。負責的高級長上每年應將所做的工作向總長報告。

### 使徒性介入的幾個特殊例子

78. 大會承認生活在人類活動的各階層並與之合作的重要性，尤其在那些比較俗化的地區。大會也承認在某些環境中，從事一種與狹義的司鐸工作沒有直接關係的職業也能收到真正傳教的效果。（卅一屆大會法令23 n 12）

79. 大會認為這種介入（engagements）也可能是本會使命的對象，但須有下列的條件：應是長上所派遣的；目的應顯然是傳教的；應以失去或不利於基督信仰的地區為優先；工作應與我們的使徒生活及與本會全體的使徒服務的司祭性質能並行不悖；並不違背修會生活的基本要求：祈禱及內修生活，與一位長上並一個耶穌會會院的聯繫，以及遵守神貧，保持使徒的機動性。

80. 促進正義的切實志願自然會有某些有關社會的及羣衆的義務（engagements）。但為一些特殊的義務，應遵照教會在這方面的共同習慣（見一九七一年主教會議），以及總長所定的規則（AR. XV, 942）。假如在某些地方，看來需要定出一些標準，規則或指示，則省會長可在地方性的會

議中（在可行範圍內）予以訂定。這些規則一經總長批准，省會長按照情形，在當地主教或主教團同意之後，有權同意或拒絕某一特殊義務的實施。

## 國際性的合作

81. 現時代的一些重要問題是國際性的。因此必須有一種真願被隨意調遣的意願及機動性，才能增加對國際性計劃的合作與協調。本會全體會士，尤其是富有國家的會士，應盡其所能地努力與那些能造成公共輿論的人及與國際機構合作，使在全球各民族間的關係上促進正義。爲此大會請求總長委任其顧問中的一位，依照上面所列的抉擇與方針，確保在傳播福音的服務上，及促進正義上、那些必要的合作與協調。

### 附註

- 一、見教宗保祿三世及儒略三世批准的耶穌會「修會格式」，特別是第一號。
- 二、見神操105號
- 三、見梵蒂岡二屆大公會議「教會憲章」，22號。
- 四、神操102及106號（聖子降孕瞻想）。
- 五、見神操91至100號（神國瞻想）
- 六、見教宗儒略三世批准的耶穌會「修會格式」第一號。
- 七、見致羅馬人書58—9
- 八、見一九七四年十二月三日教宗保祿六世向第卅二屆大會會員的演詞。

九、這些現時代的憂慮和疑問可在「牧靈憲章」，「慈母與導師」，「和平於地」，「萬民的進步」，「八十年代」等文件裏，找到一個福音的和使徒性的回聲：今日世界的焦慮藉這些教會訓導文件為我們所知曉，並在我們的生活及我們使徒服務的雙重層面上向我們挑戰。

十、見神操30 147 167號；瑪廿五35—45，及本屆大會論耶穌會貧窮的法令。

十一、見卅一屆大會法令19。

十二、見本屆大會有關「心神團結」的指示，特別有關靈修生活及團體生活兩點。

十三、同上。

## (上接五八四頁)

是天主的聖言。這誠是與第一種方式不同的、特殊的「誕生」。但是，以色列民族、特殊地擁有天主聖言的民族，並沒有遵守天主的意願，他們沒有接受聖言。他們犯罪，他們反抗……因此聖若望又說：「祂來到了自己的領域，自己的人卻沒有接受祂」。這個以色列民族是天主藉着祂的聖言、特殊地形成的一個民族；他們的確是聖言自己的領域。但是在祂自己領域中，祂沒有被接受，因為以色列民族沒有按照天主的意願完成自己的使命，他們捨棄了天主的聖言。

聖言第一次「誕生」在宇宙萬物中間，第二次「誕生」在以色列民族中間；聖若望的「聖誕」故事的最末一章是：「聖言成了血肉，寄居在我們中間」——這是聖言第三次，或者第三種形式「誕生」在人類中間。

這是天主的愛情的最高表現，祂的聖言成了人，居住我們中間。在宇宙萬物內，因為這一切藉着聖言而造成的，所以我們可以認識天主，但宇宙萬物並不是天主的聖言，因此我們的認識不是完美的。在以色列歷史中間，因為它是聖言興起的民族，因此我們可以認識天主的思念，但是祂最深的，最屬於自己的奧秘，並沒有完全在這部歷史中啓示出來。現在，聖言降生成人，耶穌基督是天主聖言，在祂身上，天主向人類說了最完美、也是最末了一句話——祂自己的聖言。我們在這誕生的聖言內，認識了天主的內心，天主的奧秘，天主自己，因為聖若望說：「聖言就是天主」。這就是天主聖言的第三次的「誕生」，我們在聖誕節紀念的誕生。

所以，若望福音雖然沒有寫下一頁白冷那的樂章，但是他却引領我們進入天主的偉大計劃中間，讓我們跟他一起默想聖言「誕生」的深長歷史。這段序言，過去幾乎在每台彌撒中要念；而現在依舊是聖誕節第二台彌撒的福音。我們在聆聽的時候，不能不隨着聖史感謝天主聖父：因為祂這樣愛了世界，打發了祂的惟一聖言「誕生」在我們中間！

書評

## 新約全書「現代中文譯本」的來龍去脈 房志榮

梵二大公會議的「啓示憲章」除了在前五章中分別介紹啓示的性質、傳遞、解釋、舊約、新約以外，還特加精彩的第六章講解聖經在教會生活中的功用，該章第廿二節專論各種譯本的重要性，其中有幾句話說：「通往聖經的門路應向所有的基督徒廣為敞開……既然天主的話應該世世代代向人說出，因此教會處心積慮，要把聖經正確適當地譯成世界各種語言，特別是從聖經各書用以寫成的原始語言來作此翻譯。如果有機會，並經教會權威首肯，能與分離的弟兄共同努力翻譯，那麼所產生的譯本將可讓所有的基督徒便利使用。」（註一）

在大公會議的這一項指示以後，世界各地即刻有很良好的反應，一九六五年波士頓總主教庫興樞機給牛津 RSV (Revised Standard Version)——原為基督教聖經——以 *Imprimatur* (准印)，在英語世界是第一部天主教和基督教合用的聖經。翌年（一九六六）英國天主教聖經學會得到教會的許可及美國方面的合作，發行 RSV 聖經的天主教版本。此版採用了基督教的專有名詞，而放棄了根據拉丁文通俗本的譯法。一九七三年乃有「大公版聖經」的發行，其全名是：RSV Common (Ecumenical) Bible。（註二）

RSV 到底是什麼呢。是一九〇一年「美國標準譯本」(The American Standard Version) 的修訂版。此版又是英國一八八一—一八八五年的修訂譯本 (The English Revised Version of 1881-1885) 的姊妹版本。最後，二者（即「美國標準譯本」及「英國修訂譯本」）都是一六一一年 King

James Version (KJV) 的修訂本，後者也被稱爲 Authorized Version (AV)。 (iii)。

一九七三年的「大公版聖經」在運用新時代各種科學方法來選擇最可靠的讀法而加以翻譯這一點上，可與「新英國聖經」及「新美國聖經」兩部近譯媲美（註四），而其特點則在「大公」二字。既是大公版，就該使天主教及基督教各派別都樂於接受。專有名詞問題前此已獲解決，如今選得將正典與次經的差異予以協調。我們都知道，新約諸書在此沒有問題，但在舊約正典中天主教要比基督教多出七部書和一些附篇（註五）。大公版聖經所給予的解決不是使任何一方改變自己的聖經正典，而是使雙方都能在這部聖經中找到自己的聖經。這樣在八四三頁舊約與二四二頁新約之間夾着二二三頁的其他經典，其中大部分天主教稱之爲次經（Deuterocanonical Books），而基督教則稱之爲僞經（Apocrypha），小部分雙方都以之爲僞經。上述這一切，手無其書，說來似乎不知所云，但若翻開大公版聖經的內容目錄（頁 XIII XIV）一看，就會一目了然。

在歐洲大陸方面，德國已開始共同的譯經工作，如一九七一年的大公譯本聖詠（註六），及同年出版的聖經專有名詞的清單（註七）（據估計共有三千個），都準備一步步走向共同的聖經。法國在一九七二年出版了大公譯本聖經的新約部分（註八），這是一部精心傑作，參與其事的有一百二十多位天主教及基督教的聖經學者，而在出版前也獲得東正教神學家的贊同，真是一部十分「大公」的聖經。

這本法文大公聖經的特徵之一是每部書首的詳盡廣泛的導論，例如新約總論共有十七頁之多，對觀福音導論又有六頁，而瑪竇福音導論還有六頁，這樣一步緊一步地將有關每部書的重要知識都介紹給了讀者。另一特徵是註腳的豐富和含蓄。在豐富上可與有名的耶路撒冷聖經前後媲美（註九），又因二者皆由同一出版社（Les Editions du Cerf）印行問世，因此在形式上非常相似，這方面 J B 的確

是T O B的開路先鋒。至於說T O B的註釋更加含著是有其理由的。爲使註釋爲各方所接受，不該強調每派的神學講解，却應着重奠基於詮釋學所提供資料的客觀陳述。這樣使各書各章節的註腳既豐富又含蓄，讓人樂意採用，確是任何一本英語聖經所不能企及的。

所以能在今天出版上述各種大公聖經，不外以下三種理由（註十）：

首先，聖經學的長足進展使學者們受到相同的語義分析、文學及歷史各學科的訓練，加上國際會議的機會中不同教派的互相接觸及私人的交往，使聖經學專家們在工作方法及一般概念上都非常接近。有了這樣的基礎，再去從事共同譯經，當然輕而易舉。廣大的讀者羣方面，也深感聖經版本有配合現代學術要求的必要，那麼合乎現代需要的大公聖經版就勢在必行了。

其次，大公運動的長足進展是多彩多姿，包括許多方式的。一般說來，交談的氣氛業已造成，而交談的共同基礎非聖經莫屬。因此大家都開始關心並感覺他們迫切需要一部各基督教派都能採用的大公聖經新譯本。前文所介紹的幾種大公聖經都是爲了這一目標。大公聖經不阻礙基督徒、各在自己的教派中繼續發掘天主聖言的深義，也不廢止今日各教會正在使用的聖經，也不虛張聲勢地說，一切教會間的道理歧異都已解決，而只是證明，時至今日，大家共同來翻譯、來註解一部聖經，是件可能的事，是一事實。

最後，宣揚福音或傳教絕對離不開散發聖經，並促進有效地閱讀聖經。這一真理或事實在第十九世紀爲基督教傳教士所強調，而天主教方面，梵二大公會議也明言這方面加強合作的必要（見本文首段）。可見大公聖經的確與傳教有關，世上很多人不念聖經，是因爲不同的教會給他們提供不同的聖經譯本。有了大公聖經以後，便將有一個標記，指明基督徒的分裂阻止不住天主的話向世人說出，也

指明引導聖經作者的那位聖神今日仍在推動基督徒作出一個共同見證：大公聖經版本。

有了以上對世界各地大公聖經版本的認識，如今便可談談新約全書「現代中文譯本」的來龍去脈。這部「現代中文譯本」在聯合聖經公會方面已全部定稿，定於十一月付梓，預計一九七六年二月出書。天主教一方面，合一組主任羅光總主教已接獲全部「現代中文譯本」新約部份的影印本，並已簽署一項該譯本的「天主教版序言」（見本文附篇）。因此這部「現代中文譯本」可能成爲我國接受基督信仰以來第一部大公聖經版本，它的來路和去向究竟是怎樣的呢？

我國各教會計劃出一部共同聖經的努力開始的並不算晚。在臺灣聖經公會的大力推動下，一九六八年正月初，天主教，長老會，浸信會及聖經公會已初次集會討論一部共同聖經的需要及其可能，會中觸及「天主」，「上帝」及其他專有名詞的問題，以及「次經」註腳，如何安排等技術性問題。會後又有與香港思高聖經學會的接觸，及與臺灣聖經公會進一步的討論。前者認爲這樣大的計劃須有充裕的財源來支持，後者却以爲，雖然原則上經費須由大家分攤，但經濟問題不是一個大阻礙，聖經公會可擔負大部分的經費。此外聖經公會聲明，這種共同聖經不是要取代各教派的聖經，而更是爲了我國百分之九十多以上的非基督徒，讓他們也有與天主聖言接觸的機會（註十）。

同年（一九六八）六月一日在倫敦公佈了一項文件，名「各教派合作翻譯聖經的一些指導原則」（註十二），由聯合聖經公會的執行委員會及梵蒂岡促進基督徒合一秘書處同時以五種語言發表。這些原則自從一九六三年以來就在廣泛的討論和細心的審閱中。雙方同意的這項文件是近年來三種主要的進展所造成的：一、梵二大公會議鼓勵天主教信友與其他基督徒合作翻譯聖經及推銷聖經；二、許多

國家的聖經公會採取政策，要幫助各教會出版聖經，並尊重每一教會的聖經正典，按照各教會的要求出版聖經；三、目前聖經公會所出版的聖經也有輔助讀者的附註，和非教義性的註釋（non-doctrinal annotations），這樣便滿足了天主教徒的要求。此文件雖不明說，究竟須出版那種類型的譯文，但雙方都認為，聖經譯文必須儘可能地採用人民生活的及慣用的語言，同時要在各基督信仰傳統中發掘最可靠的學術成就來從事翻譯工作。

有了這項雙方同意的文件，實在不應該再裹足不前了。於是「漢文聖經統一譯本籌備委員會」乃在聖經公會駐台主任賴炳焯牧師的策劃下組成，一九六九年六月廿三日召開第一次座談會，仍注意到天主教與基督教聖經中不同的人名、地名及其他固有名詞，而想從此着手；編製對照表，加註希伯來文及希臘文譯音等。

該委員會的第二次集會是在一九七〇年一月五日，其主要目的是聽取聯合聖經公會翻譯部主任 Dr. Eugene A. Nida 報告未來工作的計劃。據他所知，目前在世界各地，天主教和聖經公會共同翻譯聖經的努力，已包括一三五種語言之多。他希望中文的現代譯本能在五年內完成。在翻譯時可暫時擱置不同的專門名詞，以免浪費時間。萬一僅因專門名詞不能同意，可有兩種版本，但僅限於專門名詞不同，其他詞句必須一致。為籌備這一共同譯經工作，同年暑期將在臺中東海大學舉辦一次為期一個月的研修會，由 Dr. Nida 親自主持。

這次研修會由一九七〇年七月四日至卅一日如期在東海大學開辦，除中國的學員外，還有香港、越南、菲律賓、韓國、日本各國的學員，連講師及服務人員在內，共有五十六人之多。這次暑期班的正式命名為「聯合聖經公會東北亞區譯經研修會」(U. B. S. Northeast Asia Translators Seminar)

。學員三分之二屬基督教各派別（約三十名），三分之一屬天主教（約十五名）。當時的中國主教團團長郭若石總主教派定四位國籍神父參加該研修會，其中三人日後也加入新譯校對的工作。

一年多以後，即一九七一年十月，正式的翻譯和校對工作開始，其組織是：總連絡人一位駐紐約聯合聖經公會總部，從事各方連絡工作，翻譯者一人將「現代英文譯本」(Today's English Version: TEV)譯成中文，將譯稿分發給八位中國聖經學者，請他們將之與希臘原文新約相較，以確定其正確的意義和忠實的譯出，天主教的三位同工便都在這審閱組裏工作。修改過的譯稿再寄回連絡處，讓譯者及其他顧問寫成定稿，這才能視為「現代中文譯本」(Today's Chinese Version: TCV)。

人事的組織以外，最要緊的是有一些基本原則來指導翻譯者和審閱者朝着同一方向進行。這樣便在以 Dr. Nida 為首的一羣專家策劃之下，擬定了一篇「國語新約翻譯指導原則」。因了聖經公會的世界性的豐富經驗，及這批專家（註十三）對「翻譯學」理論及實踐的淵博學識及廣泛見聞，這些原則實在是經過千錘百鍊的第一流作品。筆者四年前第一次讀到時已大為讚賞，如今讀來，仍覺其味無窮，可與國內任何討論翻譯的著作（註十四）媲美，今擇其要點介紹如下：

原文與譯文之間的關係

1. 動力的（實質的）相等勝於形式的相投合。
2. 脈絡意義的連貫一致勝於詞句的一致。
3. 口語形式勝於書寫的形式。
4. 中學程度（或十八至廿五歲）的人所用的話勝於比他們更老或更年輕者所用的話。
5. 今日較普遍的國語勝於地區性的、各教派的、或較傳統式的國語。

6. 譯文必須讓基督徒和非基督徒同樣能懂。

### 格調

1. 在用詞、文法，及詞句的安排上，必須盡力使聖經語言的不同格調反映出來。

2. 格調的水準既不該技術化，也不該太通俗化，除非作者故意選用某一說法，或動力的相等要求例外。

3. 無論如何，譯者可完全自由改變原文的形式，好在譯文中忠實說出其意義。

4. 中文的成語可用，但以免造成誤解的危險、並確實與內容相稱為限。

5. 原文中的成語總不可逐字譯出，除非其確切的意義能清楚地、毫無增減地保存下來。

### 可讀性

1. 爲了可讀性（即易於明瞭），明顯的隱含意義應使之顯明化。

2. 如代名詞含混或兩可時，可用名詞來代替。

3. 被動語態的結構，如果不指明動作者爲誰，則應改爲主動語態，或保留被動語態，而將動作者予以指明。

4. 直接語氣的講詞應清楚指明來自何方，例如谷一2的一段話來自天主，便應譯爲：「天主說：……」

5. 如果能使譯文更流暢、更易懂，直接的語氣應改成間接的引語，或將間接的引語改爲直接的語氣。

6. 反語 (Rhetorical questions) 應予以答覆，除非下文已含有恰當的答案。

7. 指謂第一人稱（我）的第三人稱（他），如引起混淆，便應改爲第一人稱。
  8. 指謂單數第一人稱的複數第一人稱（我們），應當改爲單數的第一人稱。
  9. 在用複數第一人稱時，應指明說話的人是否包括在內，這須在每一個別的上下文內仔細加以分析。（一般說來，除非有明顯的反證，說話的人包括在內。）
  10. 兄弟姊妹的年齡次第應按照中國的習慣予以說明。（聖經人物的長幼次序普通可以按照名單的次第來決定：那就是年長的在前，年幼的在後。）
  11. 實在無法避免兩可的意義時——無論是在原文或在譯文中——須擇其一置於正文，另一意義則置於附註。
  12. 原文中的省略說法（Ellipses）應按譯文的需要予以補足。
- 文法及用語標準

1. 長而複雜的詞句應按譯文的需要拆開翻譯。
2. 翻譯的基本單位是一段落，容許各節間內容及次序的調換。
3. 表達事件的名詞應改爲動詞，如果這樣更合乎譯文的用法。
4. 複數不必每次說清，除非在上下文中有其特殊意義，或格調有此要求。
5. 無作用的連接詞應該取消。
6. 有些引詞可以按照上下文的需要互相對換，例如「看」可更換爲「聽」。

爲能把握原文的正確意義，除「現代英文譯本」之外，還可參考其他三種聖經譯本，即：

「新英國聖經」（一種動力的文學翻譯）（註十五）

「耶路撒冷聖經」（一種動力的天主教譯文）（註十六）

「修訂的標準譯本」（一種形式對稱的翻譯）（註十七）

※ ※ ※

在以上的組織和原則下，新約全書現代中文譯本將以近四年的時間全部翻譯、審閱，並修訂完畢，如今正在排版印刷，而將於一九七六年二月出書，此點在前文已經交代過。翻譯舊約的工作，在同樣的組織和原則下已積極展開。何時能將舊約譯完，那是很難預料的，因爲連「現代英文譯本」的舊約至今也未能全部出版，而只能局部地一一試印，像聖詠集，出谷記，約伯書，箴言及訓道篇，歐瑟亞，亞毛斯，米該亞，盧德，約納……「現代中文譯本」的舊約一定也將循着這條路線進行，在全部舊約完成之前，將有舊約各書的單行本問世。

## 附篇 新約全書「現代中文譯本」天主教版序言

第二屆梵蒂岡大公會議的「啓示憲章」廿二號說：「通往聖經的門路應向所有的基督徒廣爲敞開……既然天主的話應該世世代代向人說出，因此教會處心積慮，要把聖經由各書寫成的原始語言、正確恰當地譯成世界各種語言。如果有機會，並經教會權威首肯，能與分離的弟兄共同努力翻譯，那麼所產生的譯本將可讓所有的基督徒便利使用。」

大公會議的這一指示在歐美各地已發生了可觀的效果。我國教會不甘後人，遠在一九七〇年便由當時的天主敎中國主教團團長郭若石總主教批准四位國籍司鐸參加該年的暑期譯經人員研究班。同時並指定兩位國籍司鐸——臺、港各一位——參加聯合聖經公會所主辦的譯經小組。正式翻譯及與原文校對工作始於一九七一年底，而今年（一九七五）暑期全部新約譯完，十一月付梓，明年初發行問世。

這將近四年的譯經工作所花的心血只有那十數位親與其事的人知道，爲了譯事、校對及與各方聯絡所耗的龐大資金，只有聯合聖經公會的總部知道，而我天主教參與校對的司鐸敢保證，這是一個非常嚴肅和認真工作，校對所根據的新約希臘原文是今日聖經學界原文批判專家所審訂的版本，其中包括羅馬宗座聖經學院的院長瑪爾蒂尼神父。

當然，讀這譯本時，應該知道它翻譯和發行的目的；不是爲取代我教會中普遍應用的思高聖經，而是爲向那些尚不相信耶穌基督的同胞傳達眞天主的佳音。「現代中文譯本」的導論中說：「這一個譯本以敎外青年讀者爲主要對象，因此着重於用現代流行的文體，準確而淺顯地把聖經原義表達出來，避免使用教會所慣用而外界人士覺得生疏的宗教術語或神學名詞；同時注重口語化，以求誦讀上的

流暢。這幾點都希望讀者們注意。

一切既如上述，現在要刊行新約全書「現代中文譯本」天主教版時，就不必有什麼更動。連那些專有名詞，除了「上帝」改為「天主」，「聖靈」改為「聖神」，舊約中的「耶和華」改為「上主」以外，其他也都不必更改。一九七〇年以前，在臺灣聖經公會的推動下，天主教和基督教也曾開會討論適合譯一本公用聖經的計劃，以統一專有名詞為起點，結果因無法繼續而擱淺。這次失敗的經驗促成了「現代中文譯本」進行方式的改弦更張；暫不管專有名詞，即刻去譯聖經正文。只在印行和出版時，才協商處理專有名詞的問題。

事實上統一名詞的問題，看似簡單，其實是頗複雜並難以控制的。基督徒不必先等待統一的名詞，然後才出共同的聖經，而須在推銷聖經的工作上彼此協助。「現代中文譯本」的新約全書既由聯合聖經公會出人出資翻譯，並由一開始就有天主教神父協同審閱，如今實無理由阻礙我們印行該譯本的天主教版。這樣我天主教信友不但可用此譯本向他們所接觸的教外人士傳達耶穌基督的佳音，並且我教信友自己也可藉此譯本更了解分離弟兄在談論，在祈禱我們共同的大父及救主時所用的言詞，這不將加深我們在聖神之內的互相了解、互相敬愛嗎？在此願掏誠致謝聯合聖經公會及其所有仝人給我們這樣一個共融的機會。

一九七四年九月廿四日於臺北

合一組主任 臺北總主教羅光（簽署）

## 附註

1. 昆溫保祿著：天主啓示的教義憲章釋義，臺中光啓，民國五十七年出版，頁181-184。該憲章25號選說：「此外，宜編寫適合非基督徒之情況，備有適宜註解的聖經讀本，給非基督徒使用。人靈的司牧及各界的教友，當用各種方法，明智地設法予以啟發。」
2. *The Holy Bible*. Revised Standard Version, containing the Old and New Testaments with the Apocrypha/Deuterocanonical Books. An Ecumenical Edition. Collins, New York. Glasgow...1973
3. The King James Version has with good reason been termed "the noblest monument of English prose". Its revisers in 1881 expressed admiration for "its simplicity, its dignity, its power, its happy turns of expression...the music of its cadences, and the felicities of its rhythm" It entered, as no other book has, into the making of the personal character and the public institutions of the English-speaking peoples. We owe to it and incalculable debt. Cf. RSV Common Bible, p. iv.
4. 新英國聖經 N E B 及新美國聖經 N A B 的介紹，請參閱神學論集④（一九七二），頁六一五—六二一。
5. 參閱拙著：天主教與基督敎聖經的異同，臺灣國道出版社，民國五十九年出版。
6. Okumenische Uebersetzung: *Die Psalmen*. Stuttgart 1971, 146 pp.
7. *Okumenisches Verzeichnis der bibl. Eigenamen nach den Loccumer Richtlinien* erarbeitet von K. D. Fricke und B. Schwank. Stuttgart 1971.
8. Traduction oecuménique de la Bible, Edition intégrale: *Nouveau Testament* 1972 Les Editions du Cerf—Les Bergers et les Mages, Paris. TOB

9. 耶路撒冷聖經介紹，請參閱神學論集①（一九六九）頁一一一～一一七  
 10. TOB 1972 "Presentation" pp. 7~8.  
 11. 見韓德力之英文報告（未出版），以下很多資料皆私人檔案中所保存。  
 12. "Guiding Principles for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible" in *The Bible Societies and the Roman Catholic Church*. United Bible Societies, London E. C. 4 (without date).  
 13. Dr. Nida 討論翻譯問題的著作很豐富，散見於各學術雜誌中，特別是 *The Bible Translator* 專門性刊物，幾乎每期都有他的作品。其主要的兩大著作如下：  
     Eugene A. Nida: *Toward A Science of Translating*. With special reference to Principles and Procedures involved in Bible Translating. Leiden, E. J. Brill 1964.  
     Eugene A. Nida and Charles R. Taber: *The Theory and Practice of Translation*. Leiden, E. J. Brill 1969.
14. 這方面最值得介紹的是思果（蔡濯堂）著：翻譯研究，萬卷文庫⑩，臺北大地出版社，民國六十一年初版。其次是林以亮論翻譯，新潮叢書之十六，臺北志文出版社，民國六十三年初版。再其次是翻譯的藝術，向日葵學術叢書，臺北晨鐘出版社，民國五十九年初版。這是一部文集，收集了二十一位作者討論翻譯的文章，因此不若前兩部作品的統一及實用。
15. 見註四。  
 16. 見註九。  
 17. 見註二。

# 神學論集卷七 (第廿三號至第廿六號) 總目錄

## 聖經

詠廿二釋義	房志榮	三
瑪爾谷福音的組織系統	孫靜潛	一一
教會的代理任務之聖經基礎 (續完)	夏偉	三二七
若望福音中的幾個神學主題	劉賽眉	三六三
聖經中所啓示的聖神	房志榮	四七五

## 信理

基督論的不同趨勢	張春申	二一
創世的目的	湯漢	四一
執事聖職	高士傑	四九
柏龍岱的宗教思想與福音的初傳	劉賽眉譯	六三
宗教會繼續存在嗎?	Gregory Baum 著 傅佩榮譯	九一
聖三的奧跡與人生	谷寒松講	三七七
「煉獄」教義的探討	黃鳳梧記錄	三八九
論信理神學的理論和實踐	谷寒松	四八五

## 倫理

- 天主教對安死術的看法……………金象達……………一〇三  
 向「人」挑戰——試管嬰兒的倫理研討……………金象達……………三九九  
 討論墮胎的補充資料……………金象達……………五一九

## 神修

- 按基督之方針領導的神師……………甘易逢著……………一七七  
 禮儀與神修……………羅金英譯……………四二七  
 貞潔與友誼……………張春申……………四二七  
 靈……………甘易逢……………五四三

## 牧靈

- 從常識觀點看心理測驗與聖召……………朱蒙泉……………一二七  
 對照法(Contrast)與同一化(Identification)  
 ——運用大眾傳播的兩項原則……………樂俊仁……………四四三  
 基督徒的希望……………張春申……………五五九  
 從事牧民工作者對心理病症當有的認識……………朱蒙泉……………五七一  
 耶穌會第卅二屆大會(一九七五)文獻之一  
 「我們今日的使命：服務信仰、促進正義」……………顧保鵠譯……………五八五
- 教義教學法的演進……………Luis Erdozain s<sup>r</sup>著……………一五七  
 鄭文卿譯……………一五七

## 教理

書評

聖經辭典 思高聖經學會編著

一九七五年四月十五日出版

「聖經神學辭典」中譯本序言

新約全書「現代中文譯本」的來龍去脈

第四屆神學研習會專輯（一九七五年一月廿七日至卅一日）

演講

一、人對救恩的渴求	溫保祿神父	一八三
二、從哲學觀點看救援	鄭聖冲神父	二一一
三、儒家思想中之得救	成世光主教	二二三
四、自佛敎觀點看救援問題	蕭天石大師	二二九
五、道敎與得救問題	定中明教長	二三七
六、以伊斯蘭敎的觀點談「得救」與「救援」問題	謝博文牧師	二四七
七、聖經啓示中的基督救贖論	溫保祿神父	二五三
八、基督的救恩	張春申神父	二六三
九、教會與救援	谷塞松神父	二七九
十、「救恩」神學的若干系統反省	弘宣天神父	二八九
十一、在牧靈與敎理觀點下討論救援		二九九

轉載

輔大第四屆神學研習會日記（恆毅）

劉太夢修士……三〇七

重要更正：

神學論集第二十四期，前言，二頁之第三行「非常之廣，」後脫落兩句，如下：「如同人的生命一般之廣。假使這個問題在拉丁美洲討論，」

神學論集第二十五期，「試管嬰兒」一文，四一一頁之最後兩行的 AID 應改為 AIH。