

神學論集

于斌



47

輔仁大學神學論集

第四十七號

總目錄見 ㉔

一九八一年春

目 錄

前 言.....一

聖 經.....一

路加福音.....一

宗徒大事錄中的聖神.....一

信 理.....一

信仰光照下的真理追尋——「神學反省」面面觀.....一

原罪及其神學解釋的變更.....一

基督論的新趨勢.....一

Eugene La Verdiere, S.S.S. 著
韻 立 譯.....一

王 敬 弘.....一三

Robert A. Mitchell 著
胡 國 楨 譯.....三一

Christian Duquoc 著
城 泉 譯.....四七

Hans Missen 著
陳 寬 薇 譯.....五五

目 錄

一

天主的和平與世界的和平……神學的反省……

Karl Rahner 著
陳敬行 譯……六三

靈修

聖本篤的身世、會規及靈修……

張春申……七一

團體辨別神類……

高士傑……八三

牧靈

「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」……

房志榮……九九

究竟什麼是生活品質？——從基督的信仰觀點來探討……

谷寒松 著
陳淑芬 譯……一三一

前言

現時代的知識爆炸現象，給神學帶來了新的挑戰。神學家的職責是以當代人能懂得的語言，並按照當代人生活環境的需要，把信仰的真理表達出來。因此，在各項學術研究進步的今日，神學反省在方法和內涵上，也要採取一個新的面貌。在伍思德神學研究中心工作的 Robert A. Mitchell 神父寫了「信仰光照下的真理追尋——『神學反省』面面觀」一文，實在是讓我們了解，現代神學反省所負有的使命及其內涵。他首先闡明了現代的神學反省與以前的神學研究有何不同；然後，把神學反省分成學術、牧靈和個人靈修的三個層次。同時，他列舉了在現代神學反省中的四個特徵。他使我們明瞭，神學反省不僅限於專家們，也是許多知識份子，甚至一般老百姓也能參與的工作。

本刊在這一期中，也有兩篇文章能够以具體的例子來說明現代神學反省到底是怎麼回事；它們是房志榮神父的「『民以食爲天』與『君子謀道不謀食』」，以及谷寒松神父的「究竟什麼是生活品質？」——從基督的信仰來探討。」前者是對教會現在某些狀況作一個綜合的反省；後者是面對現在臺灣整個的生活環境，及人們在生活中所追求的價值，作更深的探討。這三篇文章可以說是，理論和實際的相互印證，也使讀者能對這種神學反省有更深的認識。

由於哲學、人類學及語言學各方面的進步，也促使信理神學和聖經學的研究上有不斷的進步。但是，有時這方面的文章太過艱深或專門化，或是太過浩繁，使對聖經或神學有興趣的人，望而却步。本期神學論集爲了彌補這一缺憾，特別翻譯了三篇一般性的介紹文章，以幫助讀者們對現代神學在原

罪和基督論，以及聖經學在路加福音上所有的新發展，有一個概括性的認識。

在以前的神學論集中，曾經發表了四福音的聖神論。但是路加福音和宗徒大事錄，兩者之間的關係是不可分的。這一期宗徒大事錄的聖神，彌補了這個空缺；也使我們認識在路加思想中聖神角色的全貌。

在各種戰爭和混亂充斥的世界中，和平的問題常是我們所特別關切的。這一期我們也登載了一篇 Karl Rahner 所著的「天主的和平與世界的和平」一文。他具體的指出，基督徒為和平努力應有的態度和方向。

本期有兩篇靈修方面的文章。其中一篇是張春申神父爲了紀念聖本篤誕生一千五百週年所作，他追述了這位西方隱修鼻祖的歷史環境，以及他靈修的基本精神，也闡明了本篤精神對當代所有的意義。高士傑神父所寫的團體分辨神類，列舉了各種團體分辨神類仔細的過程；使願意作辨別神類的團體，有了一個很具體的指南。

本期的神學論集開始了第十三個年頭。回顧以往與瞻望將來，使我們體會到神學研究和反省的工作，是一個永遠繼續不斷地工作。只要教會存在一天，這項工作必須有人繼續下去。雖然，在某一個時期中，可能看不出很大的影響；但長期來看，它對教會提供了一個不可或缺的服務。神學論集的園地向一切對這工作有興趣的人開放。在此，我們不僅願意向一切爲神學論集出力的作者、譯者、編者致謝；同時也向教會各階層呼籲，希望他們能夠對神學予以適當的注意，或積極參與神學反省的工作。

路加福音

Eugene La Verdere s.s.s.
韻 立 譯

路加福音是對基督徒團體發言，這些團體所有豐富的文化和宗教的遺產，受到內在的鬭爭和外在的攻擊所威脅。這些基督徒從事一個極廣泛的使徒工作，因此面對個人和社會生活複雜的現實。路加福音幫助他們對自己歷史的處境感到有意義，也啓發他們在主的使徒工作中重振他們的努力。

這複雜的情形要求一個福音的答覆，這答覆一方面尊重現實的複雜性；一方面也把秩序帶進基督徒生活，似乎有的混亂中，把清晰帶進曖昧不明；人們早已注意到這福音的複雜性。路加作品的特性爲何——歷史、文學、神學或牧靈？它中心的價值爲何——聖經、基督論或教會論？它最關切的爲何——基督徒的痛苦、祈禱、聚餐的友誼、基督的教導、物品的分享、團體的領導者和使命？多年來，學者已體認這以上的一切都與路加的信息有關。

對許多人而言，包括我在內，一些對今日教會影響的具體現實與路加的歷史狀況極爲相像。我們受到世界的挑戰，並在自己的不足中掙扎。同時，也藉基督的福音和言語有一個更新的經驗，促使我們轉向路加所寫在基督徒故事中的綜合，找尋指導和靈感。這篇文章的目標便是回顧本世紀對路加福音研究的發展，及其在今日世界所有的信息。

福音和當代聖經研究

數十年來，對路加的研究集中在不同的歷史探討和文學研究上。前半個世紀中，H. J. Cadbury

影響了美國在這方面的研究。他的工作顯示路加的歷史敏感以及對羅馬、希臘世界中政治和社會領域中的事件驚人的正確性；他也使人注意到路加是他當代的學者，顯示了有特殊文學的素養。他的貢獻是不可估計的。

I. H. Marshall 最近繼承了 Cadbury 的歷史方法，他整合了路加福音的歷史和他豐富的視野。法國的 A. Puech 和 S. Antoniadis 在文學方面作了與 Cadbury 平行的工作。不過他們的努力大半對集中在語言學和文學類型有關。在最近 C. H. Talbert 採用了同一方法研究路加作品整體性的類型。

另一種歷史研究是分析路加的文學根源。無數的論文和許多註釋探討路加和馬爾谷及另一來源之間的關係；這兩者也影響了瑪竇。從早期類型批判所得的成果，也應用在這些研究中；採用此方法的人，主要是 M. Dibelius 和 R. Bultmann 以及 C. H. Dodd。這種方法也影響了對觀福音的研究。這些批判顯示了許多在福音寫成文字前的口傳形式。例如，在 J. M. Creed 所寫的註釋中反映了這些研究心得。

以上所有的研究都是在歷史層面上找尋路加福音與古代歷史、希臘文學世界、基督徒根源和傳統間的關係。這些因素影響了路加的作品和在其中反映出來。這個現象邀請人作另一種研究，把注意力集中在路加是怎樣的一位作者。他運用了早期的材料，創造了一個新的基督徒訊息的綜合。H. Conzelmann 對這項研究作了第一個主要的貢獻。他與 W. Marxsen (一位馬爾谷福音的專家) 共同訂立了編輯批判的基本方法。

三 Conzelmann 的作品中，顯示路加是早期教會中的主要神學家。路加非常重視歷史的視野；

能清楚看出來，教會時期和以色列歷史以及耶穌生活歷史是不同的。芝加哥大學 N. Perrin 和他在學生們，把 Conzelmann 的基本發現加以研究，使之更爲精確。

編輯批判吸收了早期學者研究的結果。由於這種研究的性質，比較注重路加福音的整個文學結構，而不注意組成它的較小文學單元。從此種研究顯示路加以他作者的身份，主要關心他當時的教會甚於過去的歷史。他是一位歷史學家，但他在歷史方面努力，受到他所參與的教會迫切的需要所支配。Marshall 最近寫了一部最新的註釋，就是按此方向而寫成的。

在以上我們所講的各種研究方向外，最近又加上了一股新的推力。路加的作品理所當然是對他當時的教會說話，但他如何對所有時期的教會，特別是對今日的教會說話？路加福音及新經中的其他作品，都是教會的產物；路加被普遍地應用在現代要理問答、祈禱、禮儀與講道中。難道註釋家們能不考慮它在教會生活中所扮演的這些角色嗎？在這方面探討所用的許多原則是來自哲學家 P. Ricoeur。他激起聖經學者超越了原文意義的問題，而研究它在今日所具有的意義。

受到以上各種思想的影響，有些學者以爲路加主要爲牧靈的需要而寫作；這主要的方向支配了其他的一切。他的作品確是歷史的、文學的和神學的；最後，必須把它視爲一項對教會的牧靈訊息。今日教會對福音在牧靈方面的應用正合乎它最基本的動力。忠於路加原有意向要求我們尊敬它原有牧靈的境遇。在這方向中，主要的動力人是芝加哥天主敎聯合神學院中的 R. Karris。這篇文章同意他這種看法和他不斷的努力。

路加福音的結構及其訊息

若要分辨路加福音對教會的牧靈信息，我們必須把注意力集中在它的結構上。只有用這種方法，我們才會看到它重要的主題和許多關心的事如何互相聯繫。歷史的研究及對福音的反省，產生了許多重要的發現、了解和結論，好像使一個圖片愈來愈清晰。

1. 路加福音豐富的結構

第一次閱讀路加福音，使人感到它好像只是把關於耶穌和祂使命許多無關的事件串連在一起。當我們讀完了二十四章之後，便好像吃了一頓大餐，可是它的一道道菜却充滿了令人驚訝之處。我們極想知道其間的秩序是隨便寫出，或是經過仔細構思的。

學者們發現了許多編輯計劃的跡象；特別是在序言（一4~二52）與九51開始的旅程和一些連接性的章節，例如十一1~4，5~8，9，10~13。但即使在這些地方，我們仍有問題。孩童耶穌逗留耶路撒冷（二41~52）是否破壞了對洗者若翰與耶穌的預報和降生平行敘述之間的和諧呢？在九51所開始的旅程，實際上在何處終止？一些小的結構性的章節，如何與整體整合？

路加的作品是一個兩部的著作：上册是路加福音，下册是宗徒大事錄。這個常被提到的事實極為重要，也對增進路加福音和宗徒大事錄的了解，作了有意義的貢獻。不過，同時它也可能使其他的思慮模糊不清。他引誘我們去想福音是耶穌的故事；宗徒大事錄是教會的故事；可能使我們忽視教會在福音中所扮演的角色。

福音是耶穌傳教的故事，但它更是說明教會的起源是出自耶穌的使命。路加開始的結構如下：一個簡短的開場白（一1~4），一篇序言（一5~二25），在若翰洗者的使命中和在歷史中講出一段

耶穌的背景。在這一段中，天主之神與惡神衝突而勝利（三1~四13）。此後，福音用福音的方式敘述了耶穌的身份和祂的使命（四14~44），在五1~九50中，表露出在耶穌專教初期，教會如何在耶穌塵世的使命中蒙召（五1~六11）、建立（六12~七50）、形成（八1~五56）和接受使命（九1~50）。

2. 升天事件的突出重要性

馬爾谷使耶穌的苦難事件特別彰顯。一般而論，他的作品可說是一種福音的綜合，是爲了生活在歷史的新時機的基督徒，他們必須要面對耶穌苦難的挑戰。另一方面，路加著重耶穌離開歷史或升天。他要求人注意耶穌的不在而引起的許多團體中的問題；而且人們似乎沒有能力克服這些困難。

從九51的開始，福音採取了一個走向耶路撒冷的旅程形式。不過，從導言的句子看來，這耶路撒冷的旅程，包括了升天，實際是一個走向天主的旅程，其結果是這旅程敘述包括了福音餘下的部份，以耶穌升天結束；而門徒們天天一起聚集在聖殿中頌揚天主。

這種對升天的觀點，在福音的其他部份也留下了痕跡。例如在九31，把將來來臨的耶路撒冷事件作一撮要，視之爲耶穌的出谷；同時也把四14~44耶穌使命的導言作了一個撮要。在四14~44中，耶穌經過了想要殺害他的人羣而走開了（參閱四30）。祂強調祂使命的神聖目的要求祂走開（參閱四42~43）。這也使我們了解二41~52的作用。在這裏，耶穌告訴因尋找祂而感到憂苦的父母，祂必須與祂的父在一起（二49）。

我們在路加福音強調升天和耶穌走向天主的旅程之光照下，更能欣賞序文的性質。這篇序文實在

是講述耶穌最後根源的故事（一五—二四〇）。但同時也是耶穌最後的命運（二四一—五二）。這個兩面性的觀點，也可在教會和耶穌生命的關係中發現。在路加寫出教會在耶穌使命的根源之後（五一—九〇），也寫出它最後的命運（九一—二四三）。耶穌對教會建立、形成和使命的召叫，催迫教會在歷史中前進，最後與已在天主內達到完滿的耶穌合而為一。

3. 聚餐、天國和聖神

教會在晚餐桌前學餅的聚會，供給了教會生命中一種延續的因素。在耶穌的餐桌上所形成的基督徒，在為天國筵席的最後顯示努力工作時，也不斷地聚集在主的桌旁。這種聚會顯示了教會的本質，但也顯出教會願意按照基督的挑戰而生活時所有的不完美和失敗。因此，路加講述許多次和耶穌一起吃飯的事，為了表達針對教會內在鬭爭所有的信息。這些次和耶穌的聚餐，最後晚餐和復活後的聚餐，形成了基督徒感恩祭的根源。

許多次有關聚餐的敘述，強調基督徒聚餐中對主人或領袖以及客人們所要求的態度。特別重要的是避免排斥他人和保持普遍性的開放，以和解的信仰和愛德來對待一切接近主的晚餐桌的人。耶穌使命的對象同時包含了猶太人和外邦人；並且由於祂是主，所以也要求他們在自己的餐桌上、包括陌生人和外邦人，基督徒超越親屬和猶太血統的能力，領導他們認識復活的主。

教會的開放與以前的猶太歷史有一個根本的分離，却有一個聖經的前例和保證。它正如在救恩史中每一個決定性新的發展，是來自天主給予生命和創造之神的恩賜；同一個聖神感動了先知，給予耶穌超越的生命，發動了祂的使命，現在也使教會向猶太人和外邦世界開放。我們勿須驚異基督徒祈求

一個真實和解的聚餐，對天國恆常的忠實，以及顯揚三父的名，都可以包含在新求恩賜聖神之中（參閱十一13）。

4. 財富、貧窮和物品的分享

初期的基督徒聚餐共飲，不是一個隔離的事件，並不與生活上各種參與及社會關係相隔離。在擘餅禮中，他們領受了食物，並感謝那位供應者；然後，把食物分開，大家共享。他們藉這種儀式，彼此奉獻生命，如基督所做的一樣。不過，基督徒餐桌上所如此有力表達的態度，如果不在聚餐以後延續，就沒有什麼意義。路加的這種體認，使他把許多次聚餐敘述與有關貧富的許多社會問題連在一起。例如第十四章，在法利塞人的家裏坐席，也包括了「一個在吃飯時，對社會地位和關係的談話」（十四7-11）；及應接納窮苦人（十四12-14）；耶穌與罪人在一起吃飯的問題是第十五章的主題。然後在十六章描述對財富正確的態度，和基督徒需要窮人分享財富。從這些和其他的敘述，我們可以結論說：路加把聚餐視爲生活中的挑戰、態度與困難的一個總綱。

在聚餐和團體分享中，路加特別關心團體聚餐中的主人，即基督徒領袖所有的問題和責任。這種寫法好像使人看出團體中內在的困難會特別影響領導者。因此，在路加的牧靈意向中，他最先顧及的就是這些領導者。

5. 破壞與祈禱

路加寫這部福音是爲那些經驗到許多內在困擾的基督徒團體。他大部份的關懷爲這些困難所佔；

不過，也有來自團體以外的迫害。如果福音沒有考慮到後者，就無法達成目的；實際上，內在的問題大概來說是由於外在迫害對團體的壓力所造成和加強。

對迫害的關心，最明顯的出現在宗徒大事錄中：第一次出現在斯德望很長的殉道敘述中（六8、760），以及在將來的同類敘述中。這些敘述是藉着基督苦難的模式去了解迫害。這一點很明顯地表現在斯德望臨死的祈禱（宗759、60）中；這正是耶穌在十字架上祈禱的迴響（路二三34、46）。因此，我們可以推理說：當路加描寫苦難時，也想到這些迫害；而且迫害的主題影響了福音的其他部份。耶穌教導門徒怎樣在迫害中反應。在宗徒大事錄中，祈禱是在對迫害的反應中一個必要的因素。在橄欖山上，耶穌知道祂的苦難已到，祂祈求父免去祂喝這苦難之杯；但不要隨自己的意願，而要照父的意願（路二二42）。當時，門徒自己的苦難尚未臨近，他們與耶穌的境地有些距離。不過，耶穌兩次命令門徒要祈禱，以免被試探和誘惑所擊敗（二二40、46）。最後晚餐時，耶穌警告西滿：撒彈要求篩門徒，像篩麥子一樣（二二31）。不過，耶穌已為西滿祈禱了，也令基督徒的領袖堅固他的弟兄（二二32）。

基督沒有用刀劍和暴力來反抗迫害者（二二38、49、51），因為如果這樣，他們就會成為與迫害者同類（二二52）。他們應該像耶穌一樣，對迫害者伸出治癒的手（二二51b）來面對試探（二二40、46）。在痛苦和被排斥中，基督徒也不應尋求排遣和俗世的娛樂（十七22、38）。他們更應該恆心祈禱，信賴天主能為他們獲得公平（十八1、8）。不過，他們的祈禱應是謙遜的（十八9、14）。若他們像小孩子一樣接受天國，他們將來一定會進入天國（十八15、17）。

路加福音：當時和現在

如此快速地回顧路加福音，很難公平的完全透視他帶來的信息。不過可以提醒我們，當時所有的許多內在與外在的問題，以及從路加的觀點來看，它們彼此之間的關係；基督徒傳統用什麼方法來面對這些問題，並如何使團體獲得實踐他們使命的自由。

路加福音在何時寫成？除非羅馬曾經訂立了一個皇家版權政策，我們無法確定日期。但是，路加福音的確要求馬爾谷福音已經寫成，並在教會內已獲得相當的權威；但是，教會的處境已經改變，因此需要把耶穌的教導作一個新的綜合。由於這些因素，學者們普遍地同意路加福音的寫成是在第一世紀八十年代。

福音在何處寫成？要得到一個精確的答案也是不可能的。不過，似乎不在加里肋亞和猶太寫成，因為路加對他們的地理知識很貧乏。路加對他所處的城市，和早期基督徒的城市環境的興趣，指出他可能寫在一個主要都市中。他對基督徒使命的關心，表示他所處的基督徒團體已成為像其他城市傳教的據點。他在福音中努力顯示外邦人的基督信仰如何植根於早期猶太的基督信仰中；這表示他處在一個外邦人佔優越的境遇中。他對羅馬行省的政府相當熟悉，指出他在一個羅馬行省的首都。如果要找到一個滿全了以上四個條件的城市，這可能是在奧郎德河的安提約基城，敘利亞省的首府，在地中海東岸主要城市之一；這也是對現在土耳其和整個愛琴海地區的外邦人傳教的根據地。宗徒大事錄用了很長的篇幅來說明，基督教如何傳到安提約基雅，如何發展它和耶路撒冷的關係，然後如何從那裏開始散佈到其他地方。

路加福音是爲什麼人而寫？正如其他的歷史性的問題，我們無法得到確切的答案。但是如果福音是在安提約基寫成，這城的居民是最可能的對象。但是，路加的興趣包括了基督教會如何在許多城市和省份的發展，以及它們之間的相互關係；這事實警告我們，不應把他作品的讀者限制的太窄。「馬爾谷團體」和「瑪竇團體」的說法或許可能，但對路加來說，他的團體是多數的。此外，宗徒大事錄對外邦人的基督團體與耶路撒冷以及猶太法律的關係，可以給我們一個線索。保祿和巴爾納伯被派遣從安提約基到耶路撒冷（宗十五11-12），在那裏，宗徒和長老們集會，討論所提出的問題（宗十五3-21）。在會議中決定，他們派人送一封信，陪同保祿和巴爾納伯回到安提約基（宗十五22）。不過，這封信並非只是寫給安提約基的，而是寫給敘利亞和基里基亞的（宗十五23）。這些資料表示，路加福音首先是爲在安提約基的團體所寫的，但也是爲了在敘利亞和基里基亞的基督徒所寫的。以這些地區爲中心，福音也可能爲了其他更外圍的團體。

路加主要是爲外邦人的讀者而寫，這幾乎是不容置疑的。不過，我們仍可問：他是否把整個團體視爲他直接的聽衆？路加福音很顯然地並沒有排除對團體整體的敘述，但是，把它的注意集中在領導人的身上，它討論了團體中的領導權的形成和發展，以及有關領導者態度和作用的問題；這表示路加對他們特別關懷。這一好假設與以上所提到的地理位置，有一種平行性；路加爲基督徒的領袖而寫，視之爲團體的核心，而這些團體却延伸到其他的非基督徒中。因此，他所想到的讀者也可能包含那些可能成爲基督徒的人；這些人是基督徒團體實踐使命的對象。有關路加福音的結構、訊息，以及他寫作環境的許多問題，仍然不能夠完全解答。不過，目前人們對路加福音所有的興趣，正表示梵二以後的基督徒，仍很敏銳地意識到路加福音的相關性。我們和路加一樣，即使在我們面對世界境遇改變的

挑戰中，仍需要再肯定我們與傳統的聯繫。正如路加的團體一樣，我們意識到我們需要伸展到存在界線以外；由於受到內在困難、外在的阻撓，我們也應該提高領導者的品質。正如路加一樣，我們必須再次在基督的故事中，找到我們的根源，勇敢地接受一種可以使祂臨在在我們中間的生活方式。由於被聖神的火所燃燒，我們聚在一起舉行感恩祭，能夠更強地意識到，它對走向天國生命所有的涵意。當我們在教會內，在我們的城市中，在我們和基督徒，以及各處人民關係中，為社會不公平而奮鬥時，財富和貧窮也是我們的主要關懷之一。在有迫害的地方，以及我們的各種限制，使我們困惑不已時，我們在祈禱中，與路加福音結合：相信我們的天父會站在我們這一邊，並引導我們到達目標。

本文譯自：Eugene La Verdiere s.s.s. "The Gospel of Luke" *The Bible Today* (July 1980) 226—235

自然家庭計劃的新發展

資料室

近幾十年來，計劃生育是讓天主教友非常困惑的一個問題。歷任的教宗曾屢次強調：按照自然的方法，作家庭計劃及調節生育，是天主教唯一可接納的方法。但由於以前這種方法的精確性不夠高，給天主教夫婦帶來了很大的困擾。但是近十多年來，醫藥科學在確定可孕期方面，有了很大的進步；幾乎已到了完美的地步。這篇短文首先介紹一、二項醫學上的進步，然後再敘述一下，自然家庭計劃在美國的發展，作為國內教友的借鏡。

一九八〇年初，英國的 Patrick Seploe 先生宣佈他把日本人所發展的一個試驗可孕期的方法，改進為更加完美。他認為這種方法將成爲一種真實的安全技術。它對所有的天主教女性來說，將是一個喜訊。這種方法只要每天用一個很快的方式檢驗小便，就可使女人確定她們是否在可孕期，或是非常可能受孕的期間。

蘇格蘭 Glasgow 大學婦產科名譽教授 Ian Donald 發展了另外一種方法。這位教授曾在懷孕期間使用超音波掃描胎兒而出名。他所使用的方法將是把一個人造小而便宜，帶有相當敏感溫度計的器具，插入體內數秒鐘，即可精確的指出女性的排卵時期。三年以前，他曾在 British Medical Journal 發表了一篇演說中講到：「現在所研究的並不是實際的溫度，而是溫度計所接觸身體部份傳導熱的速度；而這項速度與那一部份身體血液流動有關係。」雖然 Donald 教授可能還需要一部份時間，來使他的方法達於完美；但有很多的證據讓人相信他必然成功。

宗徒大事錄中的聖神

王敬弘

導言

在神學論集四十期中，我寫了一篇路加福音中的聖神論^①；其中提到路加所寫的福音和宗徒大事錄，可說是一部書的上、下冊。路加福音主要著重耶穌基督的生活和祂的訊息；而宗徒大事錄却是以耶穌升天以後、教會如何開始，成長和發展爲其重要的主題。但是，這上、下兩部書中，有非常密切的關係。無論在用詞、主題，以及整個的結構上，都有密切的聯繫。在以上所說的文章中，我也略爲談及從聖神論的觀點來看這一點^②。現在，我願意在導言中，再對兩者結構中的聯繫簡單地說幾句話^③。

路加福音的重要主題和結構之一，就是耶穌往耶路撒冷去的旅程。在這旅程的開始，路加這樣寫着：「耶穌被接升天的日子快到了，祂就決意朝向耶路撒冷走去。」（九51）但是，從路加以後的敘述看來，耶穌往耶路撒冷去的旅程，不但是走向耶路撒冷，經歷祂的苦難、死亡和復活，而且也是走向升天的旅程。所以，路加在福音的結尾寫道：「耶穌正降福他們的時候，就離開他們，被提升天去了。」（廿四51）

路加在宗徒大事錄的一開始，表示教會和耶穌整個公開生活的互相連接，寫出了以下的話：「我在第一部書中，敘述了耶穌所行所教的一切，直到祂藉着聖神囑咐所選的宗徒之後，被接升天的那一

天爲止……」(一1)2) 耶穌把自己的旅程安排在升天而告一結束。但是，祂在旅程的中途，藉着聖神已選了一批將來組成教會的宗徒們；而也藉着聖神囑咐(原意：教導)了他們。然後，耶穌自己已給教會的旅程訂立了一個方向「當聖神降臨在你們身上時，你們將充滿聖神的能力，要在耶路撒冷、全猶太和撒瑪黎雅，直到地極，爲我作證人。」(一8)這一節可以說是宗徒大事錄的地理結構大綱。耶穌的旅程是以耶路撒冷和升天爲終點；而教會的旅程却是以耶路撒冷爲起點，經由全猶太、撒瑪黎雅，一直到地極。所以宗徒大事錄的結尾是講保祿在當時羅馬帝國世界的中心——羅馬城中，自由地傳播福音(參看廿八30-31)。

如果從整體來看，路加福音和宗徒大事錄的聯繫，我們可以說：耶穌整個的生命是以聖神而開始，然後藉着聖神的能力公開傳教，歷經了祂的苦難、死亡和復活，直到升天。而耶穌所有的經歷將在教會中重演。由於祂的逾越事件，使耶穌成爲聖神的派遣者。整個宗徒大事錄就是敘述祂派遣聖神、產生了教會；使教會作祂在世上所做的一切工作，也重走祂在世的旅程。但教會整個的職責就是它被聖神充滿以後，爲耶穌作證。這種見證不僅限於耶穌所講的道理，而是耶穌所作所爲的一切，包括祂的奇蹟、苦難、死亡、復活和升天，都用一種具體活生生的方式表現出來。我們就是在這整體相關下，來了解宗徒大事錄中聖神所扮演的角色。

本文將以聖神與教會作中心主題；再對「聖神與個人」及「聖神與神恩的顯示」兩點略加發揮；最後以一簡短的「結論與反省」作爲結束。

聖神與教會

一、聖神與教會誕生

正如導言中所說的，宗徒大事錄是路加福音的續集。因此，路加在宗一2，把福音中耶穌的工作作了一個撮要。祂藉着聖神召選並教導了宗徒；但這些被耶穌所選拔而受教的宗徒，並不立刻就成為教會。他們只是爲耶穌所選，也願追隨耶穌的一羣人，並沒有真正地成爲合一而有結構的團體，也還沒有力量實踐教會的使命。

路加爲表示與福音相聯繫，故在一5提到「若翰是用水施洗，但再過幾天，你們要因聖神受洗。」因聖神受洗的意義，我在其他地方已詳細說明④。但有一點值得注意的是，在四福音中，從未記載耶穌以水給宗徒們施洗；僅述及祂將要以聖神給他們施洗。這表示宗徒們所受唯一的洗禮就是聖神的洗禮。在第8節上，耶穌強調只有當聖神降臨在他們身上，他們將充滿聖神的能力時，才能成爲一個教會，並實踐耶穌所賦予的使命。

此處或許我們可以問：耶穌爲何不要宗徒離開耶路撒冷，而要等候父的恩許（參閱一4）？這不但因爲路加福音中，耶路撒冷是耶穌整個生命和出谷奧蹟的中心；也是天主救恩與末世的中心點。其實這應驗天主藉岳厄爾先知所說：「在熙雍山上將有一羣遺民……在耶路撒冷將有天主主要召叫的倖存者⑤。」（岳三5b）這並不是牽強附會的應驗，因爲宗徒們充滿聖神，開始爲耶穌作證時，首先就引證了岳厄爾先知書來說明他們的經驗（參閱宗二17~21；岳三一1~5a）。

宗徒們和其他教友聚集在耶路撒冷共同祈禱，等候聖神的降臨，也可說是對耶穌許諾的答覆：「何況你們在天之父，難道不更將聖神賜給求他的人嗎？」（路十一13b；參閱路十一1~13a）。

在結束宗徒大事錄第一章詮釋前，有兩件小事值得注意：第一、16節說：「聖神藉達味的口所說的關於猶達斯的預言必須應驗」（一16，參閱四25）。這表示路加相信，在耶穌以前聖神已經在工作着。這一節並不是此信念唯一的表達。因為聖神很清楚地在依撒伯爾（參閱路一41~45）、匝加利亞（參閱路一67~79）、西默盎（參閱路二25~26）和若翰洗者（參閱路三）身上工作。這表示聖神的工作貫穿整個救恩史，由舊約時代到耶穌的身上，並直到教會。這也就是說在人類整個的歷史中，天主要使救恩發生實效，完全是藉聖神而得以完成。

第二點值得一提的：他們以抽籤的方式選擇了瑪弟亞（參閱一26），來遞補猶達斯。也許我們會驚訝，他們為何使用相似舊約時期的原始方式；來得知天主的聖意？不過，此次行動和聖神降臨後，教會所作的決定和行動完全不同（十19，十三2、4；十五28等）。這種得知主旨的方式，也未在宗徒大事錄二章後再出現。此處路加願意表示，在聖神降臨前，天主之神只給予少數被天主特選者，但教會團體充滿聖神後，就摒棄這種原始而可能流於迷信的方式；聖神以具體的行動，更直接的引導教會團體。（參閱宗十19，十三2、4；十五28等）

宗徒大事錄第二章第一個動詞是 *suppleroutai*，其意義是「滿全」。因此二1更好譯為「五旬節的日期一滿」。路加在福音的其他地方也曾用過這種動詞，表示耶穌誕生的時期（二6），祂宣佈了自己公開傳教的時期（四21），以及祂決心朝向耶路撒冷，接受苦難與死亡的時期（九51）。所有這些時期，都是救恩史上的重要時刻。

為何說五旬節是一個滿全的時期呢？假使從五旬節的背景中去尋找，我們可以得到更深的了解。「五旬節」是當時猶太人三大節日之一，也是到耶路撒冷朝聖的最大節日之一，共用八天來慶祝。它

以慶祝收穫的方式來開始，朝聖者要把自己農作物的初果呈獻給天主。就在這樣的日子，耶穌把救贖行動的初果——聖神、賞賜給全人類。在這個節日裏，所有的人民來自各方，有窮有富，有無家可歸的、爲社會摒棄的，但這些人齊集在耶路撒冷分享天主普施的恩惠，農業的豐收。就在這樣的日子裏，耶穌使來自普天下的猶太人爲祂的救恩作證。

從路加的這項選擇，我們也可以看到，他把救恩分作三個時期：第一個是耶穌來臨以前的舊約時期；第二個是耶穌生活在世的時期；第三是教會時期。教會時期則是普世救恩開始的時期。

聖神的來臨以一些外在可見的記號被描述出來；爲了表達它的內在意義，使這事件的救恩性能夠彰顯出來。首先的記號是大風。在希伯來文中「風」、「氣」、「神」實在是一字根，這個象徵是有其舊約背景的。在厄則克耳先知書描寫上主之神，帶有生命氣息的風，從四面八方吹來，使一大堆枯骨復活，也象徵已死的以色列民族將要在聖神的能力下復生（參閱則三七1-14）。另一個可能的預像是在創世紀的開始，「上主的神在水面上運行」（創一2）。這表示上主的能力（神）戰勝洪水所象徵虛無和混沌的惡勢力，而開始創造。現今在宗徒大事錄中，天主又開始了一個新的創造，就是藉着聖神產生耶穌的教會——祂的身體。

第二個象徵是火舌。這個象徵也有豐富的舊約背景。在舊約中「火」常是天主臨在的記號。例如在焚燒的荊棘（參閱出二23）、火柱（參閱出十三21）、以及天主在西乃山上給予盟約和法律時所發出的雷聲和閃電（參閱出十九16-18，二十四17）。按猶太人傳統的信仰是，在出紅海後五十天，天主在西乃山上顯現給他們；與耶穌復活後五十天，聖神被派遣來到世界上正相符合。此外，在路加福音中也有這項象徵的準備。若翰洗者預言耶穌說：「祂要以聖神和火洗你們」（參閱路三16）。此外，

耶穌自己也說過：「我來是要把火投在地上，我多麼盼望它燃燒起來！我有一種應受的洗禮，我多麼焦急地等待它完成！」（路十二49-50）宗徒大事錄以火來象徵聖神的來臨，可能正是耶穌所指的祂要投在地上的火，使整個的教會燃燒起來，直到地極而為祂作證。從瑪竇和馬爾谷福音中，我們也可以知道，耶穌所指的洗禮就是祂自己的苦難、死亡和復活，而且也要求祂的宗徒們去接受同樣的洗禮（谷十38-39；瑪廿22-23）。現在，耶穌派遣聖神來到宗徒身上，給他們力量，但也賜給他們接受耶穌洗禮的勇氣。他們在聖神內受了洗，將來也要為耶穌作證。所以，風和火這兩個象徵正表現了藉聖神的能力，天主實際臨在於教會的團體中。同時，祂也使教會得到淨化。因為在舊約中，風和火是天主淨化的工具（參閱依六十六15-16；拉三2-3⑥）。如此，天主使整個教會與耶穌基督一起邁向祂最後的洗禮，就是苦難、死亡與復活。

「舌頭」的象徵代表教會要用舌頭來為耶穌基督作證，向萬民直到地極宣講福音。路加特別強調說：衆人（所有的人）都充滿了聖神。這正表示聖神不但充滿了整個的教會，也充滿教會的每一成員。這個新救恩時期的開始，天主的救恩不只在某些少數特殊的人，而且是在一切的人身上實現。後來，伯多祿與宗徒們作證的時候，特別引證了岳厄爾先知的話來再次強調這一點「我要將我的神傾注在所有有血肉的人身上！」（二17；參閱岳三1）。這種表達方式正是路加非常喜歡的普救論。教會包括了一切，從世界各地來的各式各樣不同的人。從聖神降臨開始，天主在救恩方面，再沒有特選的民族、特選的階級、特選的地區了。

如果我們願意把宗一、二章中，描述聖神的角色所有的意義更深一步研究，就會發現整個教會的誕生和耶穌的誕生有一平行性。耶穌是因童貞女受孕而誕生的，祂人性的開始是出於天主聖神的化

工。同樣地，教會生命的種子——宗徒是耶穌藉着聖神選擇而教導的；教會的誕生也是在聖母的臨在下完成的。所以，路加特別提到瑪利亞和宗徒們在耶路撒冷一起祈禱，等候聖神降臨（參閱一14）。這是最後一次瑪利亞的名字在宗徒大事錄中出現。從宗徒大事錄的描寫中看來，聖神降臨實在是教會的生日；因為從聖神降臨的那一刻起，教會開始藉聖神的能力為耶穌的死亡、復活作證。當天就有三千人皈依了耶穌基督（參閱二41），這是聖神降臨的初果。

至於神恩的顯現，以後再詳加討論⑦。

二、聖神與教會的成長

教會不但在聖神的化工下誕生，結出初果。而且也在聖神的引導下，表現祂的德能而繼續成長。教會誕生不久，立刻因為伯多祿顯了一個奇蹟而遭受迫害。伯多祿充滿聖神地回答公議會對他的質詢（參閱四8）。迫害不但沒有引起信友們的懼怕，反而使大家團結一致的向天主祈禱，其結果是「聚會的地方震動起來，他們都充滿聖神，放膽宣講天主的真道」（四31）。這正應驗了耶穌所說的兩項許諾：一為聖神是天主的恩賜「求就得，找就找到」（參閱路十一9）。二是「你們心中要鎮定，不要事先考慮怎樣申辯，因為我（耶穌）要給你們口才和明智，是你們的一切仇敵所不能抵抗並辯駁的。」（路廿一14）15；參閱谷十三36；瑪十20）可見耶穌是藉聖神教導門徒們說話。

由以上經文看來，教會充滿聖神，絕不只是在第一次五旬節唯一的經驗。只要教會祈求聖神，它就會成爲一個充滿聖神的團體；而且只有憑聖神的能力，才能大膽宣講天主的道。伯多祿和宗徒們再一次答辯公議會的時候，也進一步地闡明了這些道理。「我們就是這些事的證人，並且天主賞給服從

祂的人的聖神也爲此事作證。」(五32)

聖神不但整體性地使教會充滿活力，及宣講天主聖道的勇氣，而且也參與教會管理的許多細節。因爲宗徒們充滿聖神之後，有許多神恩性的表現。這使初期教會團體很清楚地體會到天主臨在他們中間，使教會充滿敬畏之情，也是教會活力的重要來源之一(二42-43，四29-30，33，五12-13等)。祂也引導伯多祿如何辨別別人對祂的欺騙(五9)。等到教會逐漸擴張，而宗徒們無法管理所有教會事務的時候，宗徒們要選擇他們的助理，其標準就是充滿聖神和智慧的人(六2)。

在宗徒們所選的七位助手中，路加特別詳細報導斯德望。他首先強調斯德望是位充滿信德和聖神的人(六5)。由於這一點，他在新成立的教會中，顯大奇蹟、行大徵兆(六8)；而且跟他敵對的人都無法抵抗他的辯論，「因爲他是藉聖神說話」(六10)。最後，因爲他對猶太人的辯駁，使猶太人惱羞成怒，用石頭砸死他，成了教會第一個殉道者。他在被處死前，路加特別強調——他充滿聖神(參閱七55)；也在聖神的感動下，作了耶穌爲他仇人所作的祈禱(七60；參閱路二三34)。然後被耶穌接納，進入天國。按路加的神學，在斯德望身上，他看出——一個典型的基督徒——斯德望爲聖神所充滿，在教會和猶太人前作了耶穌一生所做的各種事情；最後，也經歷與耶穌相似的苦難、死亡，而到達復活。斯德望是全體信友的模範，也是教會的縮影。因爲耶穌藉着聖神在教會中要做的，就是使教會繼續不斷地在這個世界上做祂所做的事，也走祂一樣的路程。這才是教會所要完成的使命。

教會因着第一次的迫害而擴展，傳播到撒瑪黎雅；走上了它第二步的旅程。在撒瑪黎雅傳教的斐理伯，也是以奇蹟和大能顯示天主和他同在(參閱八4-8)。但是受洗的人却沒有領受聖神，於是耶路撒冷的教會就派伯多祿和若望，使他們領受聖神(參閱八14-17)。當教會充滿聖神後，立刻顯

示了神恩性的活力，以致衛士西滿想用金錢購買賦給人聖神的能力（參閱八18~19）。從這段敘述中看來，我們可以體會到當時的宗徒們極爲意識到教會應該是一個充滿聖神的團體。所以教會發展到任何地方，他們就刻意地去使所有皈依耶穌而受洗的人充滿聖神。此事在保祿皈依事件上也很清楚地表現出來。保祿在領洗前，就被聖神充滿，而天主也藉着聖神使他成爲日後外邦人的大宗徒（參閱九17~19）。

這時，教會發展到一個新的階段。路加爲了刻意表示這是聖神的化工，所以又加上了這一句話說：「教會在全猶太、加里肋亞、撒瑪黎雅得到平安被建立起來，懷着敬畏上主之情行動；並且因着聖神的激勵，逐漸發展。」（九31）

三、聖神領導教會祛除傳教的障礙

當教會發展到這個階段，就面臨兩個大限制，而必須解決。第一是如何開始讓外邦人進入教會？第二是外邦人與舊約梅瑟法律到底應有何關係？

爲解除第一個障礙，聖神採取一個先決性的行動。祂不但讓一位羅馬軍人科爾乃略去邀請伯多祿，而且也藉着聖神要求伯多祿答覆他的邀請（參閱十1~24，注意19）。當伯多祿對科爾乃略宣講時，聖神就降在一切聽道的人身上，使伯多祿不得不說：「這些人既然領受了聖神，和我們一樣，誰能阻止他們不受水洗呢？」（十47）事後，伯多祿爲這件事情受到責備，他也再三地爲聖神的引導作證（參閱十一15~17，十五8~9）。這個障礙一旦打破，教會就真正成了一個普世救恩的泉源和標記。它不再局限在猶太民族的狹窄範圍內，而向普天下、各民族、各異民、各邦國開放，顯出了耶穌

建立教會應有的面貌。

接着來的是，外邦人與舊約梅瑟的法律到底如何？爲解決這個重要的問題，初期教會就召開了耶路撒冷第一屆大公會議。會議中，伯多祿再一次地說明天主教是藉聖神和信德，使外邦人皈依，給大家立了一個基本的思想方式。最後會議決定，用一封正式的書信，來確定解決這項問題的基本方針。在這封書信中，參與大公會議的宗徒和長老們，強調說明：「因爲聖神和我們決定……」（十五28）特別說出，這不是出於人爲的法律，而是出於聖神的啓示。

四、聖神引導教會在外邦人中擴展

現在我們觀察一下教會在外邦人中發展的過程。當時敘利亞的安提約基城成爲對外邦人的傳教中心（參閱十一19-26）；由他們派出人員，向四週的外邦人傳教。但是，這些人不是由人意選擇派遣的。「他們敬禮主和禁食的時候，聖神向他們說：『你們給我選拔出巴爾納伯和掃祿來，去作我叫他們要作的工作……』」（十三2、4）

保祿第一次傳教旅行，足跡只限於亞洲。當他第二次傳教旅行的時候，聖神用很清楚的行動，阻止他們繼續在亞洲傳教，而引導他們跨越亞、歐的邊境，把福音開始傳到歐洲（參閱十六6-10）。從此以後，教會整個在希臘文化地區和羅馬帝國繼續不斷地傳揚。聖神引導保祿的腳步，於是藉着各種不同的際遇，其中也包括了迫害和坐監，向凱撒上訴，最後使他在當時世界的中心——羅馬城中能夠自由地傳播福音，不受阻礙。而路加也很清楚地講明，這一切都是聖神的領導下完成的（參閱廿3，廿一11）。

保祿整個的傳教過程，無法也不必詳述。但有一事件倒是值得一提，那就是厄弗所事件。保祿在厄弗所遇見幾個門徒，他覺得他們似乎有些奇怪。保祿劈頭第一句話問：「你們信教的時候，領了聖神沒有？」（參閱十九2）。由保祿這句話中，我們體會到在他的心意中，領受聖神是使人成爲一個基督徒決定性的經驗。他如此一問，才暴露這些人的真象：他們只領了若翰的洗。因而保祿重新教導他們、給他們施洗，使他們充滿聖神。他們中的每一個人都有神恩性的表現（參閱十九1-6）。

由以上的分析看來，整個宗徒大事錄就是在敘述耶穌怎樣派遣聖神、使教會誕生、成長、破除各種困難，以致傳遍了當時羅馬世界。如果我們說教會是聖神的創造，應是最恰當的表達了。

聖神與個人

宗徒大事錄中，聖神並不僅與教會發生整體性的關係；也與教會的每一成員有個別的關係。所以，在第一次五旬節的敘述中，火舌是停留在每個人的頭上，而且衆人都充滿了聖神（參閱二3-4）。因爲具體的教會不是一個空洞的結構、規矩和法律，而是由一批活生生的人——天主的子民所組成的。只有當每個人充滿聖神的時候，教會才是充滿聖神的團體。

伯多祿和宗徒們也很清楚地意識到這一點，在他們首次爲耶穌基督的苦難、死亡和復活作證之後，那羣悔改的人問他們應作什麼？伯多祿對他們的回答是：「你們悔改罷！你們每人要因耶穌基督的名字受洗，好赦免你們的罪過，並領受聖神的恩惠。因爲這恩許就是給你們和你們的子女，以及一切遠方的人，因爲我們都是上天主所召叫的。」（二38-39）由此可見，任何人進入教會，除了應當悔改之外，也應接受洗禮，並領受聖神的恩惠。聖神的恩惠是許諾給每一位相信耶穌基督的人

的。

在宗四中，重新敘述教會的團體。在祈禱以後，衆人都充滿了聖神，表示耶穌使教會充滿聖神並非偶發性的事件，而是一個經常而延續性的行動。

此外，宗徒大事錄中，列出了一連串個人和小團體的名單，肯定這些人都充滿聖神。例如第一批七位執事（參閱六3），特別指出斯德望（參閱六5、8、10）、斐理伯（參閱八5、8、13）、掃祿（參閱九17）、科爾乃略和他的親戚、朋友（參閱十44、46）、巴爾納伯（參閱十一24）和厄弗所的十二個人（參閱十九1、6）。這些人中包含教會的領導人物、大宗徒，也包含了許多名不見經傳的小人物。路加之所以不厭其煩地說明這各式各種的人都有了各人充滿聖神的經驗，特別表示充滿聖神不只局限在某一特定的時候，某一特定的地方或某一特定教會內的階級。聖神是耶穌基督救恩所賞給人的最大的恩賜，而且是普遍賜予信仰祂的人的。

這些人被聖神充滿後，在教會內盡各種不同的職務；用不同的方式來光榮天主，宗徒們作教會的領袖，或為耶穌基督整個權威的見證人。斯德望和斐理伯用執事的身份為教會服務，同時也藉着自己的身份不斷地宣揚真道。斯德望甚至為了真道而為主捨身致命，成了第一位殉教者。保祿充滿了聖神，成了外邦人的大宗徒。巴爾納伯也有類似的使命。科爾乃略和他的親戚、朋友是教會在外邦人中所結的初果，他們領受了聖神之後，以所受的神恩頌揚天主，作為全部外邦人接受救恩的代表。這合乎聖保祿的神學：「聖神顯示在每人身上雖有不同，但全是為人的好處。」（格前十二8）

「因為我們雙方藉着祂，在一位聖神內，纔得以進到父面前。所以你們不再是外方人或旅客，而是聖徒的同胞，是天主家裏的人；已被建造在宗徒和先知的基礎上，而耶穌基督自己就是

這建築物的角石，整個建築物靠着祂而結構緊湊，逐漸擴大，在主內成爲一座聖殿；你們也靠着祂一同被建築，因着聖神，成爲天主的住所。」（弗二18-22）

聖神與神恩的顯示

在路加福音中，耶穌被聖神充滿後，藉聖神的能力，開始祂公開的宣講和傳教工作，路加在他的敘述中，耶穌刻意強調的工作是聖神的能力神恩性的表現⑧。

同樣地，路加在宗徒大事錄中也十分重視聖神的能力及其神恩性的表現。

在第一次五旬節，宗徒們領受了聖神以後，立刻就按聖神所賜給他們的話說起外方話來（舌音神恩）。關於這一次舌音神恩顯示的意義，我們已在另一篇文章中仔細討論過，現在不再重覆⑨。此後，伯多祿的宣講使三千人皈依。這也可以算是一種神恩性的顯示，即保祿所稱智慧的語言（參閱格前十二8）。這種神恩性的宣講所以和一般性的宣講有所不同，在於它具有一種特殊感動人心的力量。我們從果實就可以認出樹來。

在這件事情以後，整個的教會「專心聽從宗徒的訓誨，時常團聚、擘餅、祈禱。因爲宗徒們顯了許多奇跡異事，每人都懷着敬畏之情。」（二24-43）由此可見，當時宗徒們不論在宣講、教誨和行奇蹟方面，都有神恩性的表現。而這些神恩性的表現，成爲建立初期教會動力的來源，也成爲整個教會敬畏之情的原因。因爲藉着這些神恩表現，顯示了天主和他們在一起。

神恩性的表現，不但給教會帶來了生氣、力量，也給教會帶來了迫害。當伯多祿醫好了一個生來胎生的跛子之後，就使公議會採取具體的行動，來迫害新生的教會。因此促成了教會與猶太信仰的迅

速分離。無論是伯多祿在公議會受審訊時，或斯德望和從各地來的會堂的人辯論時，伯多祿和斯德望都是充滿聖神，和他們答辯；使公議會和其他會堂的人都啞口無言。這些辯詞，也是智慧的語言神恩的表示。斯德望在公議會作證詞的最後，如利刃刺心的對審訊他的人說：「執拗、心和耳未割損的人哪！你們時常抗拒聖神，你們的祖先怎樣，你們也怎樣！」（七5）這些敘述正顯示在迫害中，耶穌藉着聖神，使這些爲祂作證的人要說什麼話（參閱路廿一12~15）；而這些迫害者正是反對聖神的。

宗徒們所行的奇蹟和徵兆，並非只是偶然的表現，而是一個在教會內不斷而有的事蹟。路加用一種撮要的方式寫道：

「宗徒們在民間行了許多的徵兆，顯了許多奇跡……宗徒們行了這樣多的奇蹟，甚至有人把病人抬到街上，放在床上或褥子上，好讓伯多祿走過時，至少他的影子能遮在一些人身上。還有許多耶路撒冷四周城市的人，也抬着病人和被邪魔所纏擾的人，蜂擁而來，病人都得了痊癒。」

（五12、15~16）

有神恩性表現的人，並不限於宗徒，例如斯德望和斐理伯，都被稱爲顯大奇蹟、行大徵兆的人（參看六8，八13）。如果我們從第八章撒瑪黎雅教會領受聖神的敘述中可以看出，許多人領受聖神後，有相當神恩性的表現。否則西滿術士不會願意花錢去買賦予人聖神的能力了。

保祿——外邦人大宗徒在他充滿聖神以後，雖然沒有立刻有神恩性的表現，但是在他後來的宗徒事業中，却表現出他有說舌音的神恩（參閱格前十四18），有先知話的神恩（參閱格前十四19），有治癒人的神恩（參閱宗十三8~12，十四8~10，十九11~12，廿7~12，廿八3~9），有辨別神類的神恩（參閱十六16~18），此外，他還有智慧語言的神恩（宣講的神恩）（參閱宗九22，十三16

43, 46, 49, 十六22, 廿17, 卅37)。他也不斷地利用這些神恩爲別人服務，並建立教會。

科爾乃略和他的親友被聖神充滿，始終是一個令人驚訝的例子。因爲他們不但是在受洗前就被聖神充滿，而且立刻以各種舌音來頌揚天主。伯多祿和與他同來的人，由於看到這些神恩性的表現，才體會到科爾乃略和他的親友們已領受了聖神的恩賜。

在厄弗所給保祿十二個人施洗並覆手，他們就充滿了聖神，每人也都得到了舌音神恩和先知神恩（參閱格前十四18, 19）。

綜合以上敘述看來，聖神充滿和神恩的顯現，幾乎是不可分的。各種神恩的表現，是聖神能力很自然的流露。祂藉着宣講、奇蹟、治癒、辨別神類、說先知話，使外邦人皈依，也使教會充滿活力。我們應當注意，路加在宗徒大事錄中所描寫的教會，着重於教會發展的重要因素，其中最重要的是聖神和祂能力的表現。如果沒有這一點，教會根本不可能誕生、成長並繼續發展。路加也無意把聖神充滿和祂能力的表現，只限於初期的教會。初期教會的圖像並不是教會某一時期的特殊表現，而是教會以後發展的種子。教會可以成長、發展，但構成它的基本要素不會真正的變更或消逝。因此，路加在宗徒大事錄中所描寫的教會，正是以後歷代教會不斷反省的根據。這些經文是藉着聖神的靈感而寫成的，也是天主啓示重要的一部分。任何一個時期，疏忽了宗徒大事錄中教會的圖像，都會給教會的生活與活力導致可怕的損失。

結論與反省

對路加福音所包含有關聖神的神學、作了一個多方面的分析後，我們可以清楚看出，在路加福音

和宗徒大事錄中的聖神論是不可分的。如果沒有路加福音中的聖神論，宗徒大事錄中的聖神論將顯得沒有根據。然而，假使沒有後者，前者則顯得有頭無尾；而必須兩者合觀，才能完全明瞭路加聖神論的深度和廣度；也才能明瞭在天主救恩的計劃中聖神所扮演的角色。爲了使讀者較清楚明瞭起見，作一個條文式的結論，也許會有些幫助。

1. 聖神是天主所許諾和所賞賜的最大恩賜。
 2. 聖神是末世時代的新法律。
 3. 聖神代替了耶穌，在教會內繼續耶穌的工作。
 4. 教會是一個充滿聖神和祂能力的團體。教會在聖神的引導下，不斷地宣講福音，以各種奇蹟和徵兆使人皈依，也不斷地建立教會。
 5. 聖神降臨是末世時期一個新階段的開始，也是教會時期的開始。這個時期，聖神豐盛的傾注在所有相信耶穌基督的人身上，一直到世界終窮，耶穌基督第二次來臨爲止。
- 在看完了宗徒大事錄中所敘述的聖神以後，我們可以提出幾個問題，作一個反省，使天主的啓示在我們的具體的生活中，有其意義和影響。
1. 我所屬的教會和我個人對聖神的認識，是否符合天主的啓示？我們是否對天主啓示作選擇性的接受？
 2. 我所屬的教會和我個人，多少人有充滿聖神的經驗，或至少渴望得到這個經驗？
 3. 在我所屬的教會，整個的生活和運作中，是否可以讓人體會到天主聖神能力的表現？或者大部份是出於人性的作爲？

4. 我所屬的教會和我個人，對神恩持有何種態度？它是否合乎天主的啓示？

附註：

- ① 王敬弘「路加福音中的聖神論」，神學論集⑩（一九七九）頁一三五—一四七。
- ② 同上註，頁一四五。
- ③ 讀者如欲對此問題有更深的認識，可參閱本期的神學論集，韻立譯：「路加福音」。
- ④ 王敬弘，「馬爾谷和瑪竇福音中的聖神論」，神學論集⑩（一九七九）十一—十三、十七。
- ⑤ 此節聖經思高聖經學會之翻譯文義不清，本譯文是參照 NAB, NEB 譯出。
- ⑥ 有關「風」與聖神的聯繫，可參閱王敬弘，「若望福音中的聖神」，神學論集⑩，頁三〇八—三二〇。
- ⑦ 宗二神恩的顯現也有普救論很強的意義，請參閱王敬弘「舌音神恩」，神學論集⑩（一九七八）四九一—二
- ⑧ 同註①頁一三八—一四四。
- ⑨ 同註⑦。

重要參考書：

Peter M. J. Stravinskias, "The Role of the Spirit in Acts 1 and 2", *The Bible Today* (July 1980) 263—268.

Richard J. Dillon & Joseph A. Fitzmeyer, S. J., "Acts of the Apostles" in *The Jerome Biblical Commentary*. (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, Inc. 1968)

(上接二二頁)

除了這些醫藥上的進步以外，在實際的生活方面，美國的人類生命及自然家庭計劃基金會也致力於消除人們對自然家庭計劃有效性及困難的誤解。這基金會的董事長 William Ulrich 先生，在一九八〇年十月二十七日招待記者說：自然家庭計劃所用的科學方法，已近乎完美的地步；應用這些方法使人確知可孕的時期來避免或計劃生育。

基金會的執行主任 Lawrence Kane 也在同一個記者招待會上說：自然家庭計劃的有效性，已經超過百分之九十八。其方法包括對女人每月生理循環的各種癥候作出圖表，以確定可孕與不可孕的時期。這種方法為天主教所接受。

Kane 先生又說：現在我們所碰到的困難，就是一般人對討論我們的方法，仍用週期避孕法來稱呼它。他希望這個名詞能够被人遺忘，而以自然家庭計劃來代替。

以前老式的按日曆週期避孕法，被認為是不可靠，因此不為家庭計劃的專家所接受。Ulrich 先生很詳細的在記者會上報告了最近在自然計劃上所有的進步。

Kane 先生說：由於用自然方法的人數激增，因此，一九八〇年在美國有一千位老師接受訓練，以教導別人使用這種方法。

Claude Lanctot 醫生是列席世界主教會議的專家。他說：今後，自然家庭計劃的發展將要看，教區和其他美國教會如何主動的去推行。

(下轉四六頁)

信仰光照下的真理追尋

Robert A. Mitchell 著
胡國楨 譯

——「神學反省」面面觀——

耶穌會總長雅魯貝神父常呼籲：針對當今人類面臨的問題做神學反省。伍思德神學研究中心（Woodstock Theological Center）的設立，就是爲了響應這一號召。然而，還應該提出一個問題：「神學反省」究竟是什麼？事實上，要給「神學反省」下一個恰當的定義很困難，就算只想一般性地描述描述其含義，也不很容易①。

雖然如此，這辭彙已被普遍接受而廣泛應用了。幾年前，耶穌會在美國的幾位省會長，組織了一個全國性的「神學反省委員會」，用以推動會士進行這方面的工作。事實上，對神學反省感到興趣的，除了神學家和其他學者之外，還包括了教育界人士、社會工作團體及堂區牧靈工作者。甚至連教會官方的訓導當局也已經開始採用此一詞彙。筆者最近翻閱拉丁美洲主教團所發表的一些文件，發現其中使用的「反省」一詞次數多得驚人；不只出現在正文裏，甚至用到部分文件的標題上了。那麼，「神學反省」一詞究竟何指？尤其在不同場合同時出現時，該如何了解？難道這只是一個在基督宗教的任何思想範疇裏都能適用的「新」詞彙嗎？還是更指一種新的——與傳統所使用的不同的——神學研究方法？

一九七一年八月七日出版的「美洲雜誌」（America）雙週刊上，有一篇訪問雅魯貝神父的專文

報導。專訪中，雅魯貝神父曾給自己提出的「神學反省」作了一個較詳盡的描述：「我以為在一切的知識探討中，神學反省是最重要的。我們迫切地需要以真正福音神學的角度，來重行思考本世代的大問題——亦即當今世界上的人類問題；我以為這些問題應包括人文主義、自由、大眾文化、發展、暴亂等等。我想神學反省若缺乏對人生意義及嚴謹科學的深入透視，是不可能完滿的。因此，神學反省必須是一項團隊合作性質的工作——能綜合多種學科的團隊工作。我還深信：我們能為本世代人類提供的真正服務，是去研究造成這個時代人類痛苦的各種大問題，找到其屬神的解決辦法 (divine solutions)。我所謂的『屬神』，並不是指一種過份理想化、有如空中樓閣的理論 (disengaged angelism)。我真正想講的是找到一些非常具體的解決辦法：在信仰的光照下追尋事實真象，使得天主的視野 (God-view) 真正降生在我們現今所活的世界。」②

此外，一九七二年九月八日，雅魯貝神父給全耶穌會高級上司寫了一封公函，也清楚地分析了這一主題。他把「神學反省」畫分成三個層面：「在我提到『神學反省』一詞時，腦中所浮現的不僅只有那種屬於科學層面，需要科際合作的專門化神學分析；而且也包括直接牧靈工作上的進一步牧靈反省，以及關係到我們個人工作應具有的靈修操練上的神學式靈修反省；亦即也應包括一切能觸及具體現實、並以真實經驗做基礎的反省。這類反省也可以說就是以信仰之光來照耀人間的一切事物。由此觀之，這類反省對於那些願在高層面從事神學反省的學者專家來說，也應是有價值的。」③

本文是要以伍思德中心的經驗為例，說明何謂第一層面的神學反省，也就是「在科學層面的專門化神學分析」；然後進一步指出，由本中心經驗裏找到的神學反省的要素和特徵中，如何能夠類比地應用到神學反省的其他層面上去；最後，我還要提出杜勒斯神父 (Avery Dulles, S.J.) 本中心研究員之

(一) 在神學反省工作中應用神類分辨的一個主張，以供讀者參考。

一、伍思德中心的經驗

「神學反省」是什麼？伍思德中心並不認為自己已有了充分的能力、能回答這個問題。但是我們透過所從事的各項研究計劃，曾經爲了解這個問題做過努力。本中心的經驗指出：要明瞭神學反省的意義，應從下列五大特徵入手。

要解答這個問題，該注意的第一個特徵，是應先拋開傳統上神學所研究的論題 (subject matter) 。反省的對象不是聖三論，不是基督論，甚至連聖經也都不是；而是所謂的俗務問題或現世問題。伍思德中心從事過的研究計劃有：信仰與正義、核子戰爭與倫理道德、人權問題、權力與責任、個人價值與政府決策的制定等等，不勝枚舉。

換句話說，第一個該注意的是：「神學反省」與傳統所謂的「神學」不同。神學反省的論題比起恩寵論、教會論、聖經研究等這類傳統神學論題來，較少「教會意識」的味道，也較不易直接看出其宗教意義。但是，上述說法並不意謂，爲人熟識的傳統神學論題不再重要，也不是說這類傳統論題不適合做神學反省；而是願將已有的神學資源和財富，用在以往神學不太注意的領域裏，在其中發掘更深的意義。

德日進神父就是很標準的例子。他就是在努力把傳統上的神學論題引介到新的領域中去。德日進本人如此做了，他的一些思想繼承人，像 de Lubac, Smiters, Mooney 等人，在詮釋發揚他的思想時，也都更進一步地推廣這一神學工作。他們的做法是先接受生物演化這個事實，然後再用演化論

的思想方式對信仰重新做反省。他們把演化論當做基督信仰能給予宇宙新意義的參考基點，這新意義在以往傳統神學領域中，是基督徒連想都想不到的。德日進就是透過這以演化論做研究問題的工作，給神學的反省打開了一條嶄新的、充滿生氣活力的大道，使得日後詮釋他思想的學者，不必完全接受他的結論，就可走出新路，獲得不同於傳統神學論題的可能成果來。

神學反省所有的第二個特徵是需要科際整合：應該把要研究的特定問題與有關的人文科學、社會科學、物理科學、以及神學系統中不同的科目加以綜合運用。換句話說，神學反省所處理的課題常跨越在不同的學科之間；說的更嚴謹一點，就是這些研究課題並非局限在某個單一的範疇裏，却牽涉到好幾個範疇；是探討目的和價值的課題，也是研究人類意義及追尋天人關係或人際關係的課題，更是發掘正義及真理秩序的課題；反省工作不是要在抽象理念中進行，但要與複雜的經濟、社會、文化等問題發生關聯。在研究中，我們要強調的是在信仰泉源中反省所能獲致的意義和理解，所以做法應該是純正的神學方法。當然，這並不意謂我們期望由我們的研究中，給當代複雜的問題找到在基督宗教泉源裏的明確答案：不論是教會傳承或是聖經，都沒有準備要給核子戰爭、消費主義或人權等這一類問題，提供直接的解決方案。但是，有關的神學資源和財富却能針對這些人類的重大問題，提供有關價值、意義和目的等方面課題的有用反省資料，尤其在這個時代，有些科學家願意將他們正在研究的東西與神學研究連貫起來時，特別有其價值。

神學反省的第三個特徵：神學反省是一件需要團隊合作的小組集體性工作。因為神學反省要整合各科際知識，所以自然地必須做到團隊合作。願把多數學科裏的專門知識，應用到某個單一問題上的唯一辦法，就是召集各類專家學者共聚一堂，共同討論。只靠普通常識是不可能的。這也就是為什麼

伍思德中心的研究成員除了神學家之外，還包括了哲學家 and 社會科學家的緣故。

當然，研究小組不能是隨意組成的。神學反省的性質是「在信仰光照下追尋真理」，所以至少小組的核心份子，應該是有信仰的人。但也不是完全排除把哲學或人文理念上對人的了解當作反省基礎的可能性，有時這種反省還是必要的；若然，小組成員就不必當然是信者了。這種純以哲學和人文理念來處理研究課題的方式雖然有用而且重要，可是嚴格而論，却不能稱之為神學反省。小組核心份子應該都是明顯而有意識的信仰接受者，並不排除其他參與者可以是沒有信仰者的可能性，即便有人在研究課題有關的某些範疇內抱着懷疑或批判性的態度，也無妨。也不必要求全部信者成員必須是天主教徒。事實上，在今天這個大公時代裏，一個神學反省的研究小組裏，能擁有一些來自基督信仰中不同傳承的成員，常常是會有好處的。

小組的集體性工作的方式可有很多種。小組可以常常聚會——甚至每天聚會也可——如此整個研究計劃過程中每一階段的工作，都可彼此受到影響。小組也可在全部研究過程裏，視需要每年聚會若干次，如此大部分的工作都是由成員個人在各會期間獨自完成。否則，小組也可採連續密集式的短期集會，以期在相當短的時間內達到某些固定的目的。甚至於小組還可有時擴充、有時縮編、有時因特別目的而邀請特別專家，有時約請正在研究類似課題的其他小組推派代表來參與共同合作；這些措施可以是固定的，也可以是臨時的。總而言之，研究小組的編組和作業方式能够因時、因事及需要而有所不同，也能中途改換。最重要的是：能使該神學反省工作在一個恰當的工作小組推動之下，順利有效地真正將不同科際整合於同一研究課題之上。

神學反省工作的第四個要素是經驗。這個要素不易描述。但是有許多類型的工作經驗會對正在從

事的神學反省工作產生影響，是毫無疑問的。首先，是工作小組本身在從事此項反省的工作中所獲得的經驗；其次，小組外，與本小組有某些關係的人所提供出來的經驗，都可能影響反省工作。這些經驗可能來自小組成員共同從事的研究或工作中所得，也可能是個人因參與這項神學反省工作，在過程中得到的個人經驗。我們當然知道：在處理一件事情時，我們做事物的方法會影響我們對該事情的理解，同樣，我們對事情的理解，也會啓發我們採用有效方法，二者是在一定的程序中相互影響的。不僅信友的思想及行爲間的關係是如此④，神學反省的工作也是如此。

對我來說，有十個活生生的例子，可以說明經驗在科學層面的神學反省上能夠扮演重要的角色，這個例子便是釋放神學 (Liberation Theology)。我的說法或許會引起爭論，不過依我的看法，釋放神學之所以會讓人產生這麼大的靈感吸引魔力，就是因為它把反省基礎放在已經投身的一項事業之上⑤。不少拉丁美洲人士已經覺醒，不再迷信經濟發展至上的論調，也不再迷戀地依賴經濟大國；因而，許多拉丁美洲的基督徒認定：要使自己的國家和社會，在這世界性的資本主義體系的氛圍下，有正常的發展是不可能的。所以，他們把自己投身於「改變社會結構、革除私有財產制度」的運動之中。所謂釋放神學，就是以這項投身做爲反省的基礎，設法對信友的這個投身做更深、更廣的了解。「參與窮人生活」和「改變社會結構」的投身，並非是研究釋放神學後的結果；却是出發點，因這投身才開始研究這投身的經驗，並設法發掘出神學理論和這投身經驗之間的關聯，看看彼此間會有什麼影響。釋放神學之所以會引起爭辯，就是因爲太重視經驗了；然而，這也正是釋放神學的獨特風格。我要提出的最後一個神學反省特徵，是一件很單純的小事：亦即每當我們發現我們開始在具體事項上明確採取適當的研究主題的時刻 (to identify intersecting themes)，也正是該項研究計劃開

始正式推展進行的時機。舉一個明顯的例子：可以有許多「有關道德」(“ethic and” projects)的研究計劃，像核子戰爭與道德、國家安全與道德、干涉他國內政與道德、海洋法的道德性等；但是，任思德中心每一個研究計劃都只在其中截取一小部分作為研究主題：「信仰與正義」、「人權、需要和權力」、「自由與教會」、「社會制度與基督論」、「個人價值與政府決策的制定」。

總之，以科學態度和專業精神來從事的神學反省，是一種跟傳統神學研究很不同類型的新工作。其異點至少有五：研究的論題及關心的問題不同；研究注重科際整合；需要團隊合作；反省中應注意經驗的影響力；最後一點是截取適當的研究主題。

二、第二層面的神學反省

雅魯貝神父把神學反省分成了三個層面。第一層面是「在科學層面的專門化神學分析」；第二層面是「直接牧靈工作上的進一步牧靈反省」；第三層面乃是「關係到我們個人工作應具有的靈修操練上的神學式靈修反省」。第二與第三層面的不同，似乎只是第二層面應用在團體行動上，而第三層面更屬每個人自己該做的事而已。

本文以下的重點將放在第二層面上，第三層面留待讀者自行推想。我要做的是：看看科學層面的神學反省中的五個特徵，是否也能類比地應用到第二層面的「直接牧靈工作上的進一步牧靈反省」之上。這個嘗試性的努力很重要，因為不少牧靈團體對於從事牧靈神學反省的興趣愈來愈濃了。

在科學層面的專門化神學反省的第一個要素是有關研究論題的；同理，在牧靈層面上的神學反省亦然。再說一次，研究的論題不必跟傳統神學思想中的相同，亦即不必太富宗教氣息，可以更是屬於

「俗務的」或「現世的」問題。換句話說，不必直接在耶穌基督身上反省，也不必直接在聖經章節中反省；因為神學反省既不是聖經研究，也不是祈禱會，更不是宗教研討會。神學反省所關心的對象跟三者都不同。

那麼，神學反省的主要論題可以是什麼呢？可能性很大。可以是鄰近的社區問題；可以是巴拿馬運河條約問題；可以是海洋法問題；也可以是教育問題——包括課程的安排、學校的組織、青少年的發展等問題。總之，可以是有關人類及對人類有價值的任何問題，範圍可由國際性的新經濟法規（New International Economic Order）到地區性的普通事務。

其次，本層面的神學反省也應有某種形式的科際整合。當然，由定義上看，現在所討論的神學反省不屬於學者們從事的專業性研究工作範圍，成員不必包括職業性的神學家，也不必包括其他學科的學者專家。不過，雖然不必要求參與者都受過專業性的特殊訓練，但至少也應擁有下面要說的兩方面知識才可。

首先是有關神學方面的知識。這是指一個受過良好宗教教育的正常基督徒知識分子而言的信仰知識。這種信仰知識的獲致，不是只靠在生活中體驗就夠了，而且還該研究聖經、閱讀神學作品、反省教會發佈的重要訓導文獻（如梵二文件及主要的教宗通諭等）。教會以往太忽略此類的神學思考了，今後應該多多提倡鼓勵。

柯拉克神父（Thomas Clarke S. J.，本中心研究員之一）曾寫了一篇文章強調這個觀點。他向傳統上流行的神學觀念提出挑戰，他以為神學不應只是少數專家學者羣組成的精英份子集團的專利工作。他說：「神學被帶進教會生活中的過程，有點像麥片和香蕉被帶到早餐餐桌上一樣。神學工作羣

中，理應包括技藝純熟的专业拾穗者、栽培者、運輸者、交易者。但也應包括中間經紀人及貨倉經理人（即教理講授者及宗教教育者的中介）才行，這些中間人能使產品受到適度的加工，並給予吸引人的包裝。還應有廣告人才（編輯及書評人）擴大宣傳，喚起大眾的口味。最後，更應有零售商，他們在教堂的講壇上或教室的黑板前，實實在在地把產品交到消費者的手上。上述整個生產過程還該在一個監督管理機構的嚴密控制下進行，這機構應適時地對大眾提出警告：某種產品或其中的某些成分是有害靈魂健康的。大部分消費者和一切中間商也應大膽地提出自己的好惡，指出是這個牌子味道好、還是那個牌子氣味佳。」⑥

這就是應該要改變的一種心態。在不破壞專業化神學名譽的前提下，應儘可能鼓勵教友發表演見。這也是初期教會時宗徒們的主張：「詢問他們心中所懷的希望」（伯前三15）。神學——解說有關天主的話語——並非專屬少數精英集團份子的特權，而是所有信友的責任。因此，應允許有不同圓滿程度的神學，也能有許多不同樣式的神學存在；怎樣的程度、如何的樣式與該信友接受洗禮時獲得的聖召特性有關，也依他所有的恩寵而不同。

可能有人會把上述意見當做是一種新的反知識主義。不是的。這只是認清了下列事實：非專業性的神學工作者，也有能力開拓發展自己的神學知識，並且也有能力表達出來。他們應該有這麼做的自由，也應該鼓勵他們這麼做。這就是第二層面神學反省的一種表現。

本層面的神學反省，除了神學方面的知識外，還需要另一方面的知識：即與研究論題有關的各方面知識。再說一次，並不需要專家學者們才能擁有的專門知識，只需要那些具有一般理解能力、能探究事物現象的老百姓所能提供的資料就夠了。根據我們已有的經驗顯示：不少人能在各種題目上提供

有用的知識。不管是巴拿馬條約也好、海洋法也好、或是鄰近社區的問題也好；特別要是這個問題牽涉他本身的工作或職業上的相關知識，例如談論教育、社會工作、或行政組織時，他們最能有所貢獻。

本層面的神學反省跟科學層面的一樣，重要的是把信仰理念和特定問題連貫起來。再說一次，神學反省包括下列研究課題：探討目的和價值、研究人類生活意義、發掘正義和愛的秩序；而且其追尋的目標不只是一般的信仰理念，也包括一些觸及具體現實問題——例如：人權、鄰近社區問題或教育方法等——的相關知識。

我所提出的第三個特徵指出：神學反省是一件團隊合作性質的工作。這點也可應用到本層面來。其中該注意的一些要點也與前述的相同。不必排除非信者以不同方式參與的可能性，但至少小組的核心理心分子該是信者。本層面的神學反省該由怎樣的小組來從事研究呢？其可能性是無限的。可以是一個因特定目的而設立的小組；也可以是由專家組成的特別委員會（a special task force），或某種形式的委員會（committee）；也可由一個較固定的團體編組而成：堂區小組，同一學術機構的成員，同一學校的行政人員，同一修會會院的會士，或同一祈禱團體等。許多已經存在的團體早都已經具有我在此描述的第二層面神學反省工作的潛能了。

本層面神學反省的第四個特徵也是經驗。當然，這一點並非絕對需要，因為一個人可以不參考任何經驗，就能構思出許多不同的研究課題，並組織起研究小組從事神學反省。但是，若重視經驗，就能够在反省過程中注入一些強而有力的現實因素。當然，假如可能的話，使用「在行动中反省」的模式（action/reflection model）來工作，是小組從事神學反省時的最理想方式。這一模式能够適用於所

有研究小組的每一研究計劃。不論有關社會工作、教育、今日人類問題等任何課題，均可採用。

除了「在行動中反省」的模式外，經驗還有預防的功用，能不使反省工作走上太過分抽象或不具體的路；如此，才不會使討論的問題脫離現實，不使反省工作成爲毫無意義的工作。由此觀之，經驗這一要素還是頂重要的呢！這些經驗可以是來自小組之內的個別成員；也可由小組外的人提供對本小組工作有所助益的經驗。假如在反省的過程中，重視以某種方式綜合起來的經驗，並配合想像力的運用，就能使這項神學反省工作的成果，達到在不重視經驗的情況下，所無法達到的活力及深度意義。

最後，截取適當主題的觀念指出，在神學反省的工作上，必須盡最大的可能，把研究論題明確顯示出來。再次強調：截取適當主題是本中心特徵之一。信者的神學反省必須在明確的論題上發揮，舉一個例子：談論運河條約時，神學反省工作對於有關條約本身的知識，要比巴拿馬運河的歷史及其經濟、法律或軍事方面的知識需要的多；對於人際關係和國際關係方面的研究，也比創造論和救援論可以如何應用方面的研究需要的多。在需要的地方應多花精力，在不太需要的地方少花精力；截取明確的適當主題，才能集中發揮有效力量。

三、分辨神類的角色

杜勒斯神父在 *The Ways* 雜誌上，曾發表了一篇文章，建議神學反省小組在工作過程中，試用依納爵的分辨神類。在傳統上，依納爵的分辨神類只被用來協助個人具體的抉擇自己如何好好地過活。但是分辨神類尚能同時適用於個人和團體，也是真的。杜勒斯建議，把分辨神類擴大應用到「必須把握到的真理的理論抉擇」上。他說如此做是可能的，因為信仰的行爲本身是自由的，應該可以使用分

辨神類的技術。何況，我們前面也說過，我們的做法會影響我們的信念，反之亦然，二者彼此影響的關係是無止境的。「在信仰方面，理論與實際並非兩項不可交會的平行事項，却是同一單純不可分割的事實的兩面。」⑦

分辨神類怎樣才能應用到神學反省工作上去呢？爲便於說明起見，在此把分辨神類分成三個層次：其性質、過程和方法。就性質而論，分辨神類是在做決定時的一種習慣性態度，無論做多麼小的一個決定時，都應抱着這種態度才是。就過程而論，分辨神類是在做決定時，多少有點意識化和系統化的一種努力。就方法而論，分辨神類是在做決定時，所採用的一種技術，這種技術通常只在碰到少數重大事情需要決定時才用的，例如：耶穌會會祖在決定他是否要創立一個新修會時，所採用的辨別神類的技術即是。至於跟神學反省有關的分辨神類，是屬過程層次上的。

這一過程給神學反省添加了些什麼因素呢？首先，分辨神類需要很明顯地使用宗教性資源，例如聖經、禮儀和祈禱等，如此可使正在進行的反省工作處於正確的氛圍中，也可激發純正的態度，開拓基督徒的能力。

其次，分辨神類的使用，套用一句依納爵的話來說，可使研究小組注意到工作中可能遭遇到的「錯亂的依戀之情」(inordinate attachments)。神學反省中，不能讓某些特殊的依戀之情——如對職業、事業或用錢等方面的依戀——防礙實際的選擇。這些依戀之情都會影響我們所選擇的信念。我們的心多多少少都會不知不覺地受到下列因素的影響：社會環境、思想傾向、成見、偏見、因既有知識而發的預先臆測，以及其他類似的事物；這些因素有時會產生很大的影響力，甚至可能使我們確信自己所堅持的是真理。

我以為說明這點，最好是採用紐曼樞機 (John Henry Newman) 所謂的「諸根本原動力」(“first principles”) 理論。他分析他所謂的「諸根本原動力」時，曾做如下描述：「人們是在彼此交往中獲致這些原動力的，影響這些原動力形成的因素有教育背景、日常交際範圍、曾經閱讀過的同一書籍、或參與了同一政治團體的成員^⑧。」按紐曼的看法，這些根本原動力就是一些本身不證自明的判斷與信念；是人們處理任何問題之先決因素；是不必事先設法證明就可應用的真理。這些根本原動力使成人們有彼此不能同意的意見；促成一些觀念有意義，而另一些觀念則否；促成一些人感到適意，而另一些人却覺得煩擾；促成一些人的行為被接受，而另一些人的行為却遭排斥。

這些根本原動力是「絕對至上的、不必負責任的、神秘奧妙的」(“sovereign, irresponsible and secret”)。這些根本原動力潛伏於明顯的思考層次之下進行運作，在不知不覺中形成了我們的觀念，影響了我們的作為。人們常常理會不到自己的這些根本原動力，可是這些根本原動力却扮演了他們「慧師」(“wise fathers”) 或「最殘酷、最具破壞力的暴君」的角色。「諸根本原動力造成了一個人和另一個人之間的區別，限定每一個人的特徵，因此而決定一個人的宗教信仰、基本信念、崇拜對象、政治黨派、以及許多其他的特別個性。總之，這些根本原動力使得這個人成了這個人。」由上述的這些描述，毫無疑問可以推知，這些根本原動力很明顯地會影響我們，使我們確信自己所堅持的是真理。

假如在神學反省中，努力地真正做到依納爵分辨神類的使用，那麼研究小組的每一成員就會特別小心，使紐曼樞機所謂會影響自己的「諸根本原動力」意識化出來，尤其是那些與正在從事的研究論題有關係的；而且假如需要，會在福音的光照下改變修正這些根本原動力。換句話說，研究小組的啟

員，會嘗試理會自己心中的一些「錯亂的依戀之情」，亦即那些會使自己確信自己所堅持的是真理的「錯亂的依戀之情」；並設法預防，不使這些錯亂的依戀之情，打擾自己正以信仰來面對的現在探討的問題。

與這些錯亂的依戀之情密切相關的是感觸 (feelings)，不管這些感觸是偶發性的，還是有目的而發的，研究小組的成員都可在其發生之後體驗到其結果。分辨神類的使用，可令研究小組留心，注意在每一成員身上發生的重要感觸，可要求小組成員追蹤自己感觸的發展過程，設法確定這個感覺發生的時機和出現的理由。這些情緒上的反應很重要，因為我們確信聖神不只透過靈感及觀念在我們內工作，同時也透過感觸及情緒。我們知道：雖然惡神的欺騙常是可能發生的；但是一般而論，對一位熱愛天主並願承行主旨的人來說，平安喜樂的體驗常是伴隨著好的決定而來。上述說法不只適用於人在具體抉擇如何度好生活的時刻，就連在「必須把握到真理的理論抉擇」上，也同樣地適用。

總之，依納爵分辨神類的使用，可給神學反省的工作添加了三項因素。首先，給了一個明顯的宗教氛圍；其次，能使成員超越會影響自己心態的「錯亂的依戀之情」；最後，還讓研究小組的每一成員注意去體驗自己感觸所產生的結果。假如能够明智的使用，意識化的分辨神類可以大大地改善神學反省的品質。

關於神學反省的種種，可以知道的還有很多。就連本文已經介紹的那兩層面上的問題也還有不少。而事實上，在某一層面上所做的努力，對於其他層面的工作也會有很大助力。因此，本文並非是這類探討的最後結論。竭誠希望本文能拋磚引玉，激發起其他不同性質的研究團體或組織，也能提出他們的經驗，在不同的角度下，對神學反省的工作加以討論。我們深信，我們所學得的，不但能對

解決「當今世界上的人類問題」有所貢獻，而且對神學反省本身的發展也能盡棉薄之力。

註釋：

① 雖然如此，還是有一篇值得推介的好文章，在這方面做了相當成功的努力。Avery Dulles, "The Apostolate of Theological Reflection", in *The Way*, Supplement no. 20, Autumn 1973, pp. 114 ff. 本文之譯本，在各方面與該文之屬。

② 參見 *America*, Vol. 125 (Aug. 7, 1971) p. 57 參 Dulles 之論文 p. 115.

③ 參見 Dulles 之論文 p. 122.

④ 參見 Avery Dulles, "The Meaning of Faith Considered in Relationship to Justice", *The Faith that Does Justice*, Woodstock Studies 2, edit. by John C. Haughey, Paulist Press, 1977, pp. 10 ff. 該文利用「由行為出發的接近法」(performative approaches)及「由信念及理解出發的接近法」(fiducial and intellectualist approaches) 的比較說明，並提出論述有關信友特徵的問題。

⑤ 參見 Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation*, Orbis, Maryland, New York, 1973, pp. ix ff.

⑥ 參見 Thomas E. Clarke S.J., "On Doing Your Own Christology," *Communio*, 1975, Spring, vol. 2, pp. 73-88.

⑦ 參見 A. Dulles 之論文 pp. 119 ff.

⑧ 參見 John Henry Newman, *Present Position of Catholics in England*, Longmans, 1924, p. 287.

本文譯者：Robert A. Mitchell "Search illumined by faith: varieties of theological reflection" *East Asian Pastoral Review*, EAPR, 17(1980)2, pp. 128-135

(上接三〇頁)

在美國有七百個訓練計劃在進行，其中四百個與天主教的教區相連。Uricchio先生說：由於許多不同的活動，以致於不容易使整個的運動有很好的協調。他又說：這個基金會的希望是藉着老師訓練的計劃，以及所發的證書，來提高服務的品質；也鼓勵在醫藥和教育方面不斷地研究發展。

Lanciot 醫生強調對這方法作適當的教導是非常重要的。不論是女博士或女文盲，都應該能夠從圖表上認出她們排卵的形態。

自然家庭計劃是不相反文化的，因為其中並不包含一種科技。一般生產避孕藥的公司是願意推銷他們的商品。

他又說：天主教對節制生育，採取一種權威態度，因為其中所包含的問題比罪來得更重大。我們可以說它是一種選擇的問題。女權運動的團體也說：「為什麼生產避孕藥的公司不讓我們知道這一點。因為他們願意控制我們的身體。」政府的人士以及女權運動比天主教友們對自然家庭計劃來得更有興趣。Lanciot 醫生在招待會中，討論了自然家庭計劃所採用的癱候溫度法。此外，Hanna Kraus 醫生解釋了排卵法。他說：如果適當而忠實的應用這些方法，一千對夫婦中只會生產一個小孩，那是由於他們沒有好好讀教科書。

在記者招待會中，也有兩對夫婦解釋為什麼他們決定採用自然家庭計劃的方法。Ray Tarsill 先生說：「它之所以吸引我，因為這是一件夫婦兩個人共同進行的事。」他的太太 Marg 接着說：「因為它很簡

(下轉五四頁)

原罪及其神學解釋的變更

Christian Duguec 著
塘泉 譯

按照傳給我們的奧斯定思想，使我們覺得整個人類之所以受到悲慘情況的詛咒，是由於元祖父母二人所犯的原罪，而這個罪惡完全應由他們二人負責。這種「因」「果」之間，如此的不成比例，使人看來好像是一種不可逃避的命運；而這一點却正是奧斯定所願意避免的。

奧斯定爲了解釋爲何天主創造的美善中會有邪惡出現，他便使罪成爲一個歷史的事件，這種作法一部份是出於對自由以及邪惡來源的爭辯。

摩尼派以爲有一種永恆反對美善天主的勢力，這勢力是自永遠就有的物質，其性質是消極而隱晦的，也是一切邪惡的原因，而魔鬼就是它的象徵。

對奧斯定來說，一切事物包括物質和人的身體都是出自天主創造的工程，因此，一定是好的。由於摩尼派使邪惡有了一個結構和本質，因此也影響奧斯定對摩尼派的答覆。奧斯定以創世紀爲基礎，把邪惡放置在人類的歷史中。邪惡的來源不是出自光明世界墮落的靈魂（摩尼派的說法），而是出於一對夫婦違反了天主的命令，而使他們自己與天主分離，而爲罪的歷史揭開了序幕。

白拉齊派的隱修士們，掀起了辯論的另一面。他們無法接受人的自由是受到並非由人負責的不完美所限制，於是他們倡導：事實上，每人就是自己的亞當。每人要決定他和天主關係的歷史是無玷的，或是有罪的。

這項爭論使問題從邪惡的來源轉到救贖的問題。如果沒有人是與生俱來就有罪的，那麼基督爲所

有人的罪而死，到底有何意義？

奧斯定爲了答覆摩尼主義和白拉齊主義，便把罪放在歷史中，而不使它成爲完全屬於亞當個人的，以致人類不再需要基督普遍的救贖。他肯定罪的普遍性，却沒有使罪成爲一個本性的結構（structure of nature）。如果他使罪成爲一個本性結構，那麼無可避免地罪來自天主，因而使人在天主所賜的基本救恩前，喪失自由決定的權利和能力。

奧斯定爲了使創世紀二至三章歷史化，便肯定在犯罪以前，人處於一種人性完整的境界；而犯罪以後，進入了一種人性敗壞的境界。亞當和厄娃在原始的正義中，藉着他們與天主的友誼，沒有經驗到人性各種傾向的混亂，不需要面對從大自然而來的威脅，並且也不會死亡。他們觸犯了天主的誠命，因而喪失了與天主的友誼，也使與這友誼伴隨而來的品質受到了損害。人不再經驗到各種慾望的和諧，以及與自然世界的和諧。這兩項不平衡是有罪的，因爲它們是罪惡的後果，而不是本性的後果；它藉着具體的環境傳遞下來。在這種處境中，人和天主之間不再有任何有效的聯繫。

在奧斯定對白拉齊主義的回答中，創世紀却提出了一個問題，因爲它表示邪惡已用某種方式存在。如果人在犯罪以前，具有以天主爲終向的完美自由，那麼爲什麼人很容易地對邪惡的誘惑有所反應？難道這種說法不是已把邪惡放在受造有限的自由本身的結構中了嗎？

摩尼派的悲觀主義，視亞當厄娃在犯罪以前已經是邪惡；白拉齊主義則以爲每人有足够的自由來開始他個別的歷史。奧斯定爲避免兩者的錯誤，才過份強調原罪對我們現在處境所產生的效果。他想他的說法可以保持人類自由結構的原始美善，以及在基督內對救贖的需要。

如果離開了奧斯定所嘗試回答的問題，那麼他的解釋反而成爲基督徒對邪惡看法的一種障礙。對

我們來說，他好像把不正義和殘酷歸罪於天主。我們自生下來，就因為一個我們從來不知道的古老的過錯而有罪。在我們的罪惡中，我們所受到的處罰是土地受到詛咒，情慾的混亂，女性的疏離，以及工作中所有的厭煩和勞苦。尼采以為聖經是一種神話，這神話以爲人吃了知識樹（知善惡樹上）的果子被逐出樂園，而不能够吃到生命樹上的果子。因此人建立了他自己的權力，與天主作對。尼采反對這聖經的神話，他說：「天主禁止人有知識，因為知識導致權力；祂會允許人永遠不死；只要人存留在一個永不止的愚蠢的狀態中。」（遺著殘篇）奧斯定願意排除天主是邪惡的來源，却使祂對邪惡負了更大的責任。

教理上的調整

在重新建立神學的工作中，某些一度被視爲是信仰基本要素的思想却逐漸消逝了。現在較爲突出的觀念如下：1. 把創世紀第一、二章及羅馬書五章十二節到二十一節解釋爲一種象徵性的說法，不再堅持亞當厄娃的歷史性，他們犯了某一個特別的罪，並喪失了原始的正義（Baumgartner, Schoonenberg, Guilluy, King）。2. 如果這些作家仍然談到原罪是經由生育而傳衍的道理，但已不如在奧斯定報導中那麼重要。3. 更具有意義的事是，神學家們已不再嘗試解釋邪惡的來源。邪惡的範圍比罪的範圍更爲廣闊，而基督的信仰對它沒有答案，必須讓它永遠爲一個不解之謎。

世界之罪和末世論

消除了原罪的歷史性，也就是消除了原罪和世界之罪（若一29）之間的區別。世界之罪是指人類

的各種責任與不完美相互糾錯複雜糾纏而成的現實。它使人在整個生活的情形中，缺乏對天主召叫的敏感性。Schoonenberg 把它描述為「（世界之罪）的事實就是（人）存在於別人所犯個人之罪的境遇中。」他說：傳統的觀念認為一個歷史性的罪而決定了以後整個的歷史。現在這個觀念必須轉移到人和天主的關係所有的存在性結構上。這個結構來自人類集體的歷史。「原罪」應該被認為是指一種世界之罪的普遍性。King 也持有相似的意見：原罪象徵在人與天主的關係中，常有的消極的既存事實。Kasper 同意這種說法；但是他警告說，在使人的自由免除罪責時，很容易把太多的罪歸於天主；他願意把人類存在消極的一面儘可能歷史化。

神學家們很小心地認為原罪和世界之罪指是同一事實，是爲了不使奧斯定所願逃避的「兩難困境」再現。

神學家們以對將來的注意代替了對過去歷史的注意。正如 Kasper 所說：

「對天主原始救恩旨意說一個決斷的『不』：也就是說：救恩：並不是經由人類的起源而到達我們身上。：在人朝向基督的基本動向，與人藉着普遍分享的罪惡所有的決定，兩者之間相互反對。」

以前以爲（人）在原始所有的，現在却被視爲是人的目的和終向。整個人類在這終向中歸向基督。基督是人終極的完滿。

除非從在人性結構之內的末世性許諾來看，是無法看出人在歷史中所產生的消極性：就是罪。我們無法從人類的過去，而只能在耶穌基督所啓示的完滿能夠說出罪到底是什麼；這就是我們的歷史，與朝向完滿的動力之間現有的對抗。它也是我們具體歷史的發展，以及我們終極的召叫之間所有的矛

盾。就是這個崇高的召叫，使我們的歷史如此地充滿矛盾和罪惡。

對各種新學說的評估

這種種新的說法，與奧斯定的說法同時有其連續性和間斷性。

由於過去的信理不能給「爲何」有邪惡和痛苦存在的原因作一個滿意的答覆，因此新的學說是一個改變信理的挑戰。在創世紀中，蛇並沒有回答天主的詢問：「你爲什麼做了這事？」（天主爲何要追問禁令的必須性？）邪惡來源的不解之謎仍然存在。創世紀的作者以爲在美善的受造界中爲何有邪惡存在的問題是沒有答案的。我們現在所面對的挑戰，是在具體的歷史中，並且這歷史是在我們的手中。我們可以抵抗自然界中本性的許多禍患，可能可以減輕它；但是，永遠不能消滅它。因爲它屬於我們受造性的存在（不過，當人嘗試超越受造性存在的限制時，人或是犯罪，或是成爲聖人）。罪既不是出自本性，也不是命運；因爲它是我們自己的產品。

現代神學家與奧斯定學說較大的間斷性是，他們不再以罪來解釋一般邪惡的問題，正如他們並不希望人的悔改可以消除死亡。有限的存在所含的條件是無法獲得解釋的。這種面對邪惡問題的保守態度，特別是受到兩個因素的影響。

第一個因素是社會學的因素。人們不再對社會性的矛盾，以及用何方法去對付它，追求一個宗教上的解釋。超越性的解釋沒有什麼實際的效果。局部性的行動，無論對社會關係中的問題，或是對自然界的禍患，可能是一個更好的答覆。例如，知道產生瘟疫的直接原因，可以使我們真實地去控制它。人們嘗試採取具體的行動，而不在創世紀的經文中，去逼出它提出所不能給的答案。

第二個因素是哲學的因素。哲學上所應用觀念上的工具不再是來自古典的形上學，而是來自康德、心理分析和社會學。他們允許創世紀保留它是一首詩的本來面目。把聖經的經文變為原罪的道理和理性化的解釋，反而使它不能夠成爲對我們自己和歷史了解一種無窮盡的來源，基督信仰的事件，是讓這些意義保持一個開放的狀態。

突破而非廢除

傳統道理的基本內容依然存在：生命樹是一件禮物，人無法靠自己的力量獲得；必須以接受禮物的方式來接近。人的自由是有條件的，即使在它最基本與天主的關係上它也要負責。

過去機械性的解釋，從來沒有使創世紀的意義完全模糊不清，或者消除了它的活力。如果我們不忽視耶穌救恩性的死亡和復活所含有歷史性的特性，那麼，人對天主的關係必須包含這項關係的集體性歷史。

人的自由從來不是一個封閉性的單子。他接觸到別人，也受到別人的碰觸和影響。在具有自由的人彼此之間的關係，以及他們和天主之間的關係，中間所有相互的影響，是無法找到一個令人滿意性的答案。由於這種開放性，創世紀的敘述更是爲了表達具有自由的個人在天主前的彼此影響；而不是一種解釋性的語言。

創世紀中所用的各種象徵，其力量是促使我們對自己加以反省，而從不給我們帶來一個結論。新的方法，無論是歷史學、結構主義、或是社會學的分析，都無法顯出創世紀原文意義的多面性。傳統的神學和康德的解釋也不能夠再令人滿意。但是創世紀的敘述和圖像，表達了一些我們既不能解釋，

也不能够否認的內涵：就是我們在天主面前集體生存的狀況。

本文譯自·Christian Duquoc "Original sin and theological displacements" *Theology Digest* 28:2
(Summer, 1980) 133-136

原罪及其神學解釋的變更

(上接四六頁)

單。」他們所用的方法是變候溫度法，是把排卵法和溫度法合而為一。當談到自然家庭計劃要求夫婦們週期性的節育問題時，Tassin 先生說：「我知道在今日的世界裏，有些人認為節制性慾超過一個半鐘頭以上都是有害的。但是，你可以把它看作是一種節制生育；或者你把它看作每月都是一個戀愛和蜜月的週期。」

Maurreen Valcour 太太說：她本來以為排卵法將會遭到困難，但却沒想到從開始就非常順利。她的丈夫 Frank 說：這種方法不給人任何的疑惑，由於統計在這個方法成功上所帶來的資料，給他們信心去使用這種方法。

Klaus 醫生評論說：除非一對夫婦能夠學習到按這種方法而生活，我們將不以為他們真正熟悉它。

基督論的新趨勢

Hans Miessen 著
陳寬薇譯

七十年代對耶穌其人其事的注意，帶來了一些後果，給予基督論一個新趨勢，即回到歷史層面的耶穌。已翻譯成英文的幾部書中有這些反省：W. Kasper, *Jesus*
The Christ H. Kung, On Being a Christian, E. Schillebeekx, Jesus: An Experiment in Christology.

“Nouveaux chemins en christologie” La foi et le temps, 802 (1978. 3-4)

我們固然不能變成耶穌時代的人，而真正接觸到屬於歷史的祂，但是，我們多少仍可從基督徒團體的註釋中接觸到祂。這些註釋將祂描繪成具有獨到的創作與主權者，一幅所有基督論的基本畫像。這種「由下而上」的方向表示：

(1) 我們的確由信仰中的基督，接觸到歷史中的耶穌，因為，沒有歷史人物的耶穌，新約的訊息就難以理解了。歷史中的耶穌，給予「初傳」根據。(kerygma) (Ebeling, Käsemann)

(2) 釋經學和信條之間有新的連接：基督論不再是以信條或大公會議的定義作出發點，然後再以聖經內容加以肯定。現在的趨勢是經過新約的透視，反省出不同的基督論，將我們的注意力轉向耶穌的具體歷史形象，並以這個作為基督徒訊息的規範。

(3) 對加色東 (Chalcedon) 的再思攷。加色東是基督論的肇端。由於耶穌既是天主又是人這點確定，人們臆測了祂，具體生存中所必然有的種種——因此而討論他的意識和知識問題。加色東就

變成了「自己成功的犧牲品」(B. Sesboue)。一種解釋性的結論，一種對原始基督徒經驗的果進性反省，成爲思攷的出發點。

對加色東的基本批判是它忽略了歷史性，因爲對耶穌身份完整的宣信，只有在復活的光明中去看他一生的旅程。因此，賈格提出(我們)應和首批門徒一樣，從耶穌是真人說起，先看祂的言談和生沽，然後才追尋這個人和天主的關係，祂和父的相合。如果我們認爲祂天主而人的整個實體現象，在降孕之時便一勞永逸的構成，那麼，「耶穌的歷史和行動，尤其是十字苦刑和復活，就沒有任何構成性的意義」(Constitutive meaning)(Kasper)。所以，必須從人類生存的史實性去了解加色東。以靜態的和本體論的範疇表達的本質和降孕基督論，必須與較多的動態和歷史範疇整合。(Rahner, Kasper, Pannenberg)

(4) 現代基督論的限度：認清耶穌的歷史層面，揭示了當代一些基督論的限度。

拉內(Rahner)以先驗哲學和對天主開放的人類學爲起始，將耶穌基督視爲天主而人的生命體；祂實現了人的最深的(基本的)潛能。

H. Urs. Von Balthasar 則認爲耶穌十字架上的服從，植根於子對父的服從，而這一點在彰顯天主之愛上有其價值，也只是由於建基在聖三事件上。

德日進重新發現宇宙性的基督，於是看出一位天主化的基督，領導全部受造物，直到天主在一切中成爲一切的那日爲止。

這種種深入的見識雖然有價值，不過這些系統的限度在於納匝肋人耶穌的人性，歷史性和具體生存都不是構成性因素了。

(5) 耶穌在社會和政治上的影響：回顧歷史中的耶穌，並不顯示祂是一位政黨領袖，但是，在祂的言談中，却也流露一些社會性和政治性的含義。

祂宣稱自己王國的絕對性，因而將人類的一切制度組織相對化了。祂所談論的世界是一個應被轉變的世界。祂的王國不只是以內心皈依而成熟的一種純精神的國度，否則，祂也就不會被處死刑了。祂攻擊法利塞人，由於他們以對法律的註解，將沈重的負擔壓在老百姓身上，而對天國所提供的自由却麻木不仁。耶穌和當時的社會結構唱反調，與罪人、窮人和爲人所遺棄者來往；祂不以遵守法律，而以愛近人爲虔誠的規範，祂反抗了當時的社會和宗教體系所給人的壓制。

耶穌所帶來的社會和政治意義，在現代神學家對福音中的耶穌的研討裏是含蓄的，在較不系統化的神學 (E. Balo) 和解放神學中則是更直接的。

耶穌：主體與客體

新約介紹了在世上生活，尚未復活的耶穌，祂宣講天國，呼籲人們相信、悔改和走上生命之道，但祂不直接宣講自己。宗徒宣講耶穌，指祂爲默西亞，天主子。我們所信仰的耶穌，是宗徒註解的產物嗎？今日的作家們確認復活的基督和歷史中的耶穌兩者間的連貫性。他們指出耶穌把進入天國與對祂本人的依附貫穿爲一，祂確認自己是救援之路，是罪人蒙赦之路。祂不僅是天國的一位先知，祂還自稱天國就在祂身上開始。這一切表示一種隱含的基督論，而在巴斯卦經驗中變得清澈明朗。如果復活事實確建立了耶穌身上的天國，我們也就能看清楚，爲什麼耶穌自己本是宣講主體，後又成爲宗徒宣講時的客體。

初期信仰團體稱耶穌為默西亞、主、天主子等，並不是跳越耶穌人性，而是對於在祂身上所看到的行爲、權威、所聽到的言談等的表達，並給予它們以意義。他們沒有建立起耶穌的權威，而是表達了祂的權威。因此，認識耶穌並不只是熟習祂的名號，耶穌本人必須先說明那些名號，同時促使我們去抓住它們的含義。

Duguo, Küng, Schillebeekx 三位，在歷史中的耶穌身上，窺見一線隱含的基督論，由此而看到祂的訊息和基督論的解釋之間的聯繫性。

現世生涯與復活

在耶穌的現世生涯和祂的復活之間，若有一種均衡的銜接，能避免兩種偏差：傳奇性的復活足以吞噬現世生涯並使它顯得毫無意義，只確立了耶穌的「主」權，忽略了耶穌其人是在怎樣的，所注意的僅是：對我們而言祂是誰 (Duguo)；另一種偏差則是走到信仰團體以外去探尋耶穌。

我們不能只要歷史而沒有宣信 (回到屬於歷史的耶穌)；同樣不能只要宣信而沒有歷史 (以祂的「主」權爲出發點去認識祂)。與耶穌的朝夕相處，以及復活經驗，這兩者引導宗徒們發覺基督的含義。復活給予祂的歷史生涯一種超越時空限制的普遍意義，因而也使祂對每一世代都有意義。

耶穌的復活並非任何一個復活，而是屬於擁有一具體歷史的某一個具體的人之復活——祂是遭受排斥，被處死刑，而今被天主復活的一個人。因此，祂的在世生涯給予祂的復活一層意義。復活和現世生涯兩者間的交互關係，重建了初期信友的直覺：「復活的那一位就是那被釘死的那一位」，同時也是基督論的關鍵所在。基督論的工作，就是將「耶穌」和「基督」想成一個 (Duguo)。

耶穌的死亡

關於耶穌的死亡，我們已不以信條式態度去思考——祂爲我們的罪而死。我們現在從歷史因素看祂的死亡。祂的死不是一般性的死亡，而是由於他的公開生活造成衝突，然後遭受審判而被判刑的。祂所宣報的天主，和當時官方宗教所擁有的天主截然不同，使自己和時代的制度相對立，祂就是在這個制度下喪生。

從耶穌如何了解自己的死亡去看，才能掌握其救援之價值。既使已面臨死亡，耶穌還提議一同進餐——就像往常公開生活中所行的——作爲未來天國的標記，祂將死亡看成自己使命中的一部份。舉起共融之杯，表示未來的天國，和與祂本人共融是互相聯繫的。祂在死亡中完全實踐了祂的生命和職責：爲天主和人而存在。

這一點也有信友團體的解釋。新約中的表達說：「耶穌因了我們的罪而死」，這種補贖、代罪和犧牲的觀念，是註解性的結論，並不是一種出自經驗的言語，它必須與它的根基相連——耶穌自己的經驗和死亡。

十字架的天主

在耶穌的十字架上，天主和所有的罪人以及受苦的人認同。如今已不是一位永無呻吟萬事皆通的天主，全能的天主也是一位「軟弱無能」「飽嘗苦痛」的愛的天主，也不再是不可能的了。十字架說明了天主的本性，祂將自己整個的給予人。我們從三位一體的天主的彼此完全相融中，可以把握十字

架的深奧意義。

在聖經形像中，天主和人以及人的歷史的關係是很自由的，而這歷史又影響天主自己。天主和人的兩者的歷史，不是互不相聯的 (Moltmann)。

這一神學思想遭受批判，因為它趨向將父和子認同爲一 (Küng, Kasper, Schillebeckx) 或者看到一個「虐待狂的」天主，祂排斥耶穌 (Sille)。

耶穌的復活

復活不是一件屬於時空，可以用經驗證明的歷史性事件，這是天主的一項真實行動，在表現自己是「生者」的天主。耶穌並非遺魂，而是決定性地進入天主的新生。

Schillebeckx 所採取的立場是相當奇異的，復活的信仰不建基在傳統的顯現或空墳。他認爲宗徒們巴斯卦經驗，是一種恩寵經驗，經驗到蒙受曾被他們離棄的耶穌寬恕；如今受他的歡迎，進入一個具有生命的新團體。

基督徒的信仰宣稱中，包含相信基督是天主子，但是「從上而來」的方式，已經不再是基督論出發點了。將「由下而上」和「由上而下」的基督論相互整合，與初期基督徒的信仰發展是相平行的。

對耶穌的歷史和復活所作信仰的反省，首先產生二階段基督論：基督被視爲救援的中保，不論是(1)在現世生活中，或(2)被立爲天主子(羅一3?4)；稍後一種三階段的基督論視他爲(1)天主，(2)右奴僕的狀況中，(3)在被舉揚的狀態(斐二5?9)。

經過回溯的行程，人們認清如果天主舉揚耶穌，那麼祂早就在祂內工作了；在復活以前就是這樣

的，在約但河中領洗時，在祂出生時，甚至更早（降生以前）已經開始了。若望從這最後的一點，形成了降凡的基督論，但仍然是先從具體的歷史事實起步所得的結論。

初期教會之所以用「名號」來表達對耶穌的認識，那是從祂的生平、死亡和復活中，看到它們能賦予這些名號新的意義。他們在漸進中發覺祂生活中的天主性奧秘，不是先建立起抽象的天主觀，然後再來看耶穌是否與它相合，而結論祂是天主。

上升與下降

下降基督論的價值，在於指明耶穌的根源是天主，並且將基督論導向聖三。我們每次解釋基督徒的經驗，每次宣稱「唯一的天主，在耶穌的歷史和命運中，一勞永逸的和我們具體接觸了，同時又永遠在聖神內臨在於我們之中」（Kasper），我們便能找到聖三圖案。天主的現實是耶穌現實的基礎，天主在耶穌身上啓示祂存有的本質。「由上而下」的基督論的任務，就是要幫我們保持對這幅度的意識。

如果不揭開耶穌的人性真象，只是不斷重述既定信仰程式，會將耶穌局限在一套與現實脫節的宗教語言內。

認識祂需要重生

在任何的「實踐理論」中，我們都必須被「移置」——從我們原來所在之處，移到耶穌所在的地方，在那裏我們才能了解耶穌所說的話，實行祂所做的；在那裏我們才能够認識耶穌（Beller）。耶

耶穌我的意義，不在於事先下好的定義，而是耶穌本身的存在，能從我內引發出些什麼。因此，基督在哪裏，哪裏就是我們的根源。所以說要認識祂需要重生，變成祂那個樣子——使真實人性萬古常新的再生。

本文譯自：Hans Miessen "New directions in christology" TD 27:2 (Summer, 1979) p. 113-117.

原文摘自："Nouveaux chemins en christologie," *La Foi et le Temps* 28:2 (March-April, 1978) 101-132.

天主的和平與世界的和平：神學的反省

Karl Rahner 著
陳敬行譯

這個題目非常複雜，因此一開始，對於問題的範圍先作一段概括的描述，並對我們所要作的工作設一個限制。從神學來看，我們所說的和平是指人跟天主、跟自己以及跟他人間的和平。就人際關係而言，還可以進一步細分為代與代間、階級與階級間的和平；我們也應該談談政治和平，因為這方面也是神學家所關心的，所以我們也以傳統的方式談一下國與國之間的和平。最後我們要談的政治和平是我們現在已經看到的事實，即世界史已融會成一絕對整體。這種種和平：人與上帝、人與自己、人與人、國與國，它們彼此間到底有什麼關聯？這是神學家有權討論的問題；當他如此作時，會顯然看到（聖經也促使他看到）種種不同的和平形式有一內在的統一，並且互相增進並推展。

在和平所有的幅度中——也可加上神學的幅度——有好幾種變動的容貌出現。鬭爭的概念，不論是從形上學、存有論、本體論的觀點，或是從神學來說，都不是簡單而不證自明的；因此，它不可能使人感到爲了贊助和平，該用一個簡單的「不」來反對鬭爭，好像這種作法是不證自明的。實際上，有各種不同形式真實而必須的和平及鬭爭。因此，在這範圍內，神學家必須謹慎地一方面探索鬭爭的問題，一方面研究和平的問題。歷史上有些時候會出現爲基督化的意識型態，它主張避免任何衝突，而息事寧人是公民的首要責任。今天也有另一種極端反基督的意識型態，以爲和平就是以恐怖來保持相互的平衡。以上種種可以讓我們看出所謂的和平可有如此變動的容貌。從教父時代起，基督徒和教會就一直用許多實際而不同的形式來關切基督教和戰爭的關係，也產生各種不同的結果；這些形式

包括民族主義，及立於良知上對兵役的反對。今天在基督教會中日漸盛行的口號是反對暴力。由此可以看出「和平」關聯到許許多多的神學問題。

與和平密切相連的重要概念就是我們所謂的「權力」。顯然地，基督徒及各派神學對「權力」的評價並不盡相同。是否在原則上從一開始就應把「權力」歸屬於罪惡的範圍？「權力」是否完全建基於罪惡世界？或者，雖然，在真實的世界境遇中權力常被濫用，但是在世界中的某些情形下，權力是否在其本質上有不同的作用，並應該存在的？

要討論這類的問題，首先應澄清權力的定義。但如果我們所說的權力是指人對人的影響和可能的決定，並假定這種決定優先於被決定者之自由抉擇（按我看來，這好像是權力之真正定義）。那麼我們可能必須同意，在這個世界該有權力這項東西，而且是人生的基本事實。因此，以神學來看，權力雖常被濫用，但倡導全面放棄權力，根本不能解決問題。那麼對基督宗教實際的問題便成了怎樣判定那些形式的權力和鬭爭，以基督宗教的觀點來看是合理的？關於基督宗教如何才能夠以漸進的努力來克服歷史中不可避免的權力和鬭爭，或是至少嘗試溫和地去推動歷史，用一種已被上帝所愛之人的愛來幫助突破困局。這個問題容後再討論。此處我們的目標只在顯示和平的神學問題如何銷融在更大的問題圈中。

進一步的問題是何種方式來解決和平的神學才是正確的？除非我們滿足於虛構的烏托邦——一種事實上無法實現的美夢，就神學討論來說，我們都應該尋找和平的相反狀態是什麼。我們立即可以想到的的是內心的不安，也就是內心矛盾，受四分五裂的傾向撕裂的感受，終而使人無法控制自己和使自己整合。這也可以說是人內心的「鬭爭」。在這種情況下，我們可以看到與天主所賜給人對自己和平

相反的人生處境。

更有進者，和平的神學問題和人應該怎樣了解和平脫離不了關係。如果「公義」和「秩序」還是（在某種意義下，甚至不得不）模糊的概念，那麼我們把和平構想成正義的秩序有什麼意義？如果說，歷史的動力從來不會停留在一個各種力量及社會環境種種勢力均衡的靜止點上，那麼和平的概念又如何解釋？在今天這個公開討論革命神學，甚至有些教會的代表也不反對在某種情況下，革命是必須的手段的面下，我們對和平又能做怎樣的討論？顯然的，這又觸及歷史神學與和平神學二者間如何關聯的問題。因此也顯示和平問題可導入更深的神學問題討論。

如果在今天，我們所尋求的國際和平，特別地依賴世界歷史增長中的統一性，文化、社會、國家和政治的俗化，還有理性和科技在世界的傳佈，那麼討論和平的神學，就少不了要討論到世界俗化的神學（the theology of the worldness of the world），今日世界史的統一性，還有分析世界今日局勢，以及人性中理性及科技的一面的神學。

反省和平的神學家，實際上應該對自己的正義和愛的神學加以反省，並反省這二者的關係。他應該探索在現今神學中再度突出的一個問題：在既有的原始而真實的基督宗教的概念中，在天主的愛中及人與人相愛中，我們應如何了解統一和多元的問題。按理說，和平的問題與基督信仰中人應該相愛的教義是連結在一起的；而人相愛也跟天主對人的愛和人對天主的愛都有關係。這二者在聖經對愛（*agape*）的概念中融會成不可分離的整體。一位神學家是否把天主的愛和人的相愛視為一體，能夠決定他對和平的概念，因為和平的概念的背景永遠是天主的愛和人跟人的相愛。

在今天的神學裏還有基督宗教和俗世人文主義的問題不能避而不談。這個問題也與和平的神學有

關。世界上到底有沒有從人性或是人文主義 (humanity or humanism) 所導出的人類統一或世界大同？這一類的人文主義是否有什麼具體的內容可以讓基督徒和非基督徒一致贊同，並且能作對認識和平共同的起點？這些顯然都是不易解決的問題，而且也顯示了和平神學的多面性。

有些人提到了聖經裏和平的概念。無論如何，在舊約和新約中，和平都是最主要的宗教概念。shalom (和平) 在舊約裏基本上是指一種健全的狀態，就是一種克服了各種凶惡之後的情況；所以，人可以用 shalom 來作問候語，意思也就是「和平與你同在」。這就是健全 (wholeness) 概念發展的起點；把它用在人際關係上就有和平的意思。因此，在七十賢士譯本中，被譯為 *erene*。但是我應該很清楚知道，這個舊約概念的原始意義，比我們今天所說的和平來得更深刻而豐富，不僅指政治或人際間平安的狀況。

因此，在新約中，基督的訊息也可以被稱作和平的福音 (弗六15)。和平的根源是天主，而其中保是耶穌基督，因此，基督藉新創造所帶來的和平是聖神所結的果實。所以基督就是我們的和平。這也就是人和天主間的和平 (羅五1)。如此，和平自人際間升起，但它的意義是使被罪惡撕裂的人得到內在的寧靜。

基督宗教的實在論，具有反對任何意識型態的傾向，以此方式很清醒地承認權力的存在，也承認鬭爭的事實。但是，基督宗教的實在論不把權力意識型態化，也不把它絕對化。相反地，它選情願權力不要落在一個最高俗世權威的掌握中。因此，基督宗教反對以意識型態或以實際方式對權力獨佔，但同時也承認世界是免不了有鬭爭和矛盾的存在。因此，從某個角度來說，基督宗教實際考慮採取在兩個原則之間的立場。這兩個原則：一個是絕對反對權力，並與其鬭爭到底；另一個是使權力絕對化

(包括意識型態及實際的獨佔)。

如果我們基督宗教神學家想問，要如何把權力和鬭爭人性化，那麼就必須應用基督宗教兩個的術語：「正義」和「愛」。天主教在第二屆梵蒂岡大公會議說得很清楚：和平並非由人世權力的命令而成，也不出自相互衝突的勢力間的均衡；和平應該是一件充滿了正義感的工作。當然本文的篇幅不容我提出一篇冗長的關於正義和愛的本質的論文。

我們也可以說，和平就是每個人在正義中都能「各得其所應得」；但什麼才是「各得其所應得」呢？如果我們更進一步地問：在一個有限自由的世界裏，如何可能達到使每一個人都感到和諧，而覺得沒有人感覺受到不公平待遇？講求正義常有停留於有組織的自我中心；因而會引起鬭爭，而這種鬭爭却正是我們願意克服和人性化的。在某些方面來說，正義是各得其所應得的意思是：「我管我的，你管你的！」基督宗教的愛却這樣說：「我的就是你的。」

如果我們要作一個腳踏實地的基督徒，就不能懷疑正義和愛永遠都會有的兩面性。當然在現實的世界裏，即使德行也是多元化的；因此人不可能簡單地把完全犧牲自己，完全捨棄自己的愛來代替正義，好像要使世界完美唯一途徑是實踐這種愛——自我湧現，自我捨棄，而完全不求自我表現。事實上，基督徒的態度也是多元化的；我們無法以一種更高的綜合把各種態度加以整合和吸收。例如在目前討論的主題中，無法以愛來整合一切。所以我覺得基督徒所要忍受的，也就是這種多元化的傾向。這聽起來或許抽象，但事實上却是很實際的問題。

這是大家都承認的：在基督徒的生活當中有，而且一定有足以使人捨棄自我，放棄自我的權力的愛，一種使人自願居人之下，甘心自成無能之愛。簡單地說，它就是以放棄自我的愚蠢來完全超越有

組織的自我中心；就像是天主教在耶穌基督身上所顯示的榜樣一般。但是在具體基督徒生活的所有多元性中，人也不可能滿足一切要求；就是同時一個人不只是具有可能性，也不只是在倫理上贊同，而且是在某一境遇中有責任挺身伸張正義，並誓言在某一點上，給每個人合理的、實際的而適度的權力分配。這是一個人所無法辦到的。這也就是為何這種基督徒的態度是如此困難，而且也如此實事求是的原因了。

愛的確是一種並不產生必然後果的事，是一種得不償失的事，會使人變成人人看輕的傻瓜；但是愛也是使人有勇氣向新的方向拓展人生的轉捩點。愛這種事情，諸如政客這類人都會退避三舍。

實際上，基督徒必須不斷以山中聖訓的精神來勸服自己：人生的實際歷史境遇是這樣的一個挑戰，而其最後的結局仍在未定之天。當我們碰到這挑戰時，實際上是除了愛以外沒有其他選擇；不論是從個人、團體或是從政治來說都是這樣的。我們在作此選擇時，應注目於被釘在十字架上的天主。

但仍有一些該說的事。從人的經驗顯示，不論正義本身有許多大的價值，光談正義，不談愛，必然失敗，並會導致荒謬，並不能締造和平。

但是，如果用愛來幫助正義，把正義限定在它的本分的權力之內，好好地管理它，那麼和平的盼望就可能實現了。如果一個正義的人，知道自己能够而且也應該是一個冒險、以自我犧牲來探求人生新方向的人；那麼，在繼續發展的過程中，天國與和平又一次降臨的希望將成爲可能（不是藉人的努力，而是藉天主的工作）。這種和平超越人的理解，不再建立在一個不穩固的，永遠不可能完全達到的統合上，也不建立在歷史發展的過程中——人類生存各種因素形成不穩定的平衡上。

今日具體的世界是一個有飢餓、文盲、核子武裝的世界，是一個國際關係及其歷史日趨相互依賴

的世界，也是一個科技進步，交往工具改良、人類要求日新及人口爆炸的世界。生存在這世界中，身爲人類的一分子及基督徒，我們必須按以上的神學思考，獻身於對某些問題的反省，爲了至少帶來一些看起來可使人活下去的和平。如果，一位具體的基督徒看了這些神學思慮之後，想他可以把這些思慮攔在一旁，而更願意獻身去爲今日的和平實際奉獻自己，正因爲他想自己應是一個以無私的態度去愛和服務的人，並在具體的現實中找到自己的救恩，我們會完全贊同他。在這些神學反省之後，神學家顯出自己是爲具體存在的基督徒找到出路的人，承認自己參與其他基督徒的地位和工作。

本文譯自：Karl Rahner "The Peace of God and peace of the world" *Universitas* (1978) p. 27-34.

我的名字叫「羣」

陸達誠

開始度靈修生活，祈禱時充滿甜蜜的感覺，每次默想後心得神光滿紙寫不完，整個的人似乎被天主包圍，活在光中作傳教活動充滿勁，語辭振振，聽者亦有所感動激動，曾幾何時，綠洲就開始變成荒原和沙漠，漫天漫地的乾剝風沙，既無雨露又無水泉的滋潤，就像被遺棄的「情人」一般，哎，這就是所謂「神枯」或「煉路」嗎？小德蘭用皮球來比譬自己，耶穌喜歡時又拍又玩，但有時在床下一丟就忘了。這位聖女甘心讓自己被遺忘，還忠心耿耿地度聖愛生活，直至曙光再現，「明路」光臨之刻。

這類從光明到黑暗，從有到無，從神慰到神枯的經驗大概每一位教友都嚐過，除了煉淨自己的解釋外，我想還有一層意義可以揭開：即天主要我們每一個走向祂的子女從個別之「我」逐漸變成羣性之「我們」使你原為若望，保祿，德蘭，瑪利亞之個人變成「羣」。天主還會給神慰，給光，給水泉，但不給你一個人了；祂給「羣」，即給那些能滋潤羣的個體，這些名為「羣」的新個體，在私人祈禱時可能沒有任何特殊感受，甚至煩厭，但他祈禱完畢，照樣可以滋潤，安慰別人，更有近者，他屢次是在團體祈禱中才感到與天主有默契，是天主在嘉惠一個「羣」時嘉惠於他，為告訴他從今以後他只能為「羣」而生活，為「羣」而祈禱，為「羣」而與神交往，耶穌在復活後成為「基督奧體」，其門徒也必須變成與其他門徒心靈相聯的「羣」才能真實地實現自己，願讀此文的朋友也收納找到他的「羣」中去，亞孟，謝謝！

聖本篤的身世、會規及靈修

張春申

今（一九八〇）年是聖本篤（St. Benedict. 480—547）誕生一千五百週年。普世教會歡欣隆重地慶祝並紀念這位貢獻如此偉大的聖人。兩年前，本篤會總會長研討如何慶祝時曾說：「在這神聖之年內，整個修會並不需要緬懷中古時代輝煌的歷史；主要的是大家深刻體驗本篤的精神以及會規的原始神恩。」現在，我就把自己關於本篤的一些研究：他的身世、會規及靈修提出，供大家參考，並向本篤與本篤修會致賀。

一、教會初（三一五）世紀的隱修運動

首先，我們必須在具體的時代框架中來認識本篤、他的會規與靈修。

其實，在本篤之前一百五十年，教會早已興起了「隱修運動」。千萬人由於發現在自己生活（家庭、婚姻、人際交往、物質享受……）上的不滿足，深感內心的一股召喚，渴望遠離世俗，深入荒野，尋求一種特殊的福音生活方式。隱修運動基本上是實踐基督福音的一個理想。這是第三世紀以來，不論東方或西方教會中一個普遍的現象。

在聖人傳記中，可以看到一些隱修者的生活情形，他們實際上都早於本篤。譬如本篤之前一五〇年，保祿（二三四～三四一）就在荒野中獨修。隨後有隱修團體的出現，著名的聖安當（二五〇～三五六）可謂隱修團體的始祖。他原生長在一個富裕的家庭，由於在禮儀中聽到一段聖經：伯多祿對耶

耶穌說：「老師，我們捨棄了一切，為跟隨祢。」（參閱谷十28-31）深受感動而遠離世俗，進入荒野，追求一個徹底跟隨耶穌的生活方式。最後，他成爲一羣隱修士的導師。東方的聖巴西略（三二九-三七九）不但遍訪荒野隱修概況，而且按他自己的心得寫了「生活的規則」。西歐有聖瑪爾定（三一六-三九七）、眞福嘉辛（三六〇-四三五）都是隱修生活的提倡者。北歐亦然，聖高隆邦（五四〇-六一五）是大家較熟悉的一位。

探討隱修現象之來源，或許有人會說，因爲第三、四世紀是教難時期，教友深受迫害，尋找藏身之地，而荒野最爲理想，於是產生隱修運動。實際而論，此種講法並不完全正確。因爲教難在第四世紀業已結束，而隱修運動日益興盛；繼續有人願意度理想的福音生活。按今天修會神學的解释，隱修運動的開始，實在是聖神的推動，在不同時代、不同需要、不同境況中激起一些人遠離美食。願意在荒野度一種如同宗徒一般的跟隨基督的生活方式。

本篤便是那個時代的聖人，至於今天稱他爲「西方隱修生活的始祖」，並非在時間上他是創始者，而是由於他是教會中集隱修傳統的大成者。他編寫的會規深深地影響了西方教會的隱修生活。

二、聖本篤與他的會規

有關本篤的身世，今日史料來源是大聖額我略教宗所著的「對話集」。然而這本著作普遍地認爲「傳奇」氣氛太濃厚。不過，無論如何，額我略爲後代保留了大聖本篤的早期生涯，以及靈修發展的不同階段。至於有關聖本篤在世所顯的種種奇蹟，只是表示天主的能力繼續不斷在教會中實現。其實，額我略寫「對話集」時，距離本篤去世僅有五十年罷了，後人對他的記憶尙很鮮明。

本篤於公元四八〇年生於努爾西亞，家庭若非貴族，至少相當富有。早年在羅馬求學，但中途輟學。並非他不愛書本，而是由於羅馬城精神生活之墮落氛圍令他厭惡，而追求獨居生活。於是他去羅馬東方五十哩的蘇比亞谷，這時他才二十歲。他起初獨修，繼而擔任隱修院院長約二三十年。最初三年，他隱居在一個山洞裏，由一位名叫羅馬諾的隱修士供給飲食，也許也有些指導。不過這三年中，本篤是這樣遠離人間，甚至連復活節都不知道是哪天（這的確令人發笑，教會中以禮儀生活聞名的本篤會祖，初時這樣「忽略」禮儀！）。徹底與世隔絕的生活，在許多偉大宗教家生命中有過，爲本篤的靈修經驗當然非常重要。但是不久他也放棄了這種獨修形式；雖然本篤一生酷愛獨修，不過，後來他認爲這應當是成熟的人實行的道路。大概根據他的經驗，只有長久在隱修院團體中修行到家的人，才能在獨居時真正獲益更多。

無論如何，山洞中獨修的本篤被人發現了；附近一座隱修院的院長死了，修士便把本篤請出主持院務。本篤勉爲其難，出任院長。或者那座隱院的修士，懈怠成習；或者本篤自己要求過人，結果演成了一場悲劇。按照類我略的報導，修士幾乎毒死本篤，他再度回去獨修。後來，又有隱修士來跟隨他，起初只有數人，幾年之後，人數日增，本篤建立十二座隱修院，每院十二位修士，由院長一人管理，他自己領導全部。本篤領導的隱修士中有羅馬貴族，也有當時的蠻族，但是大家一律平等，後進的貴族不在先進的蠻族之前，此與當時羅馬社會有天壤之別。本篤隱修院中，大家勞力，大家攻讀，大家分享最重要的天主的工作：禮儀。大聖本篤最後離開了蘇比亞谷，那是由於當地一位司鐸的嫉妬；可能他自己對那裏的成就並不滿意，因爲後來他寫的「會規」與十二隱修院的形式有極大差別。於是本篤到了因他而著名的加西諾山，在那裏歸化村民，開辦隱修生活，寫了集大成的會規。本

篤逝世於公元五四七年。至於他去世的情況，充滿了「戲劇性」。隱修生活常在途中，奔向永恆，他在聖堂裏由修士攙扶，眼目凝望天鄉，結束了他豐盈的一生。

本篤的歷史資料並不豐富，不過如果誰若誦讀他所著的「會規」，不難發現他的心靈。全部會規包括一篇序文與七十三章。自內容而論，極大部份都是聖經章節，貫徹前後。其次便是引用前代隱修作家，一部佚名作者的「主的規則」該是原序與前七章的思想淵源，有時可能直接抄錄。此外受巴西略的作品影響極大。但是上述一切材料，都經過本篤自己切身經驗而融為一爐。

「會規」是寫給切願在團體中隱修的人的，根據本篤自己的經驗，他對當時的「放蕩修士」極為不滿；至於「獨居修士」，本篤切身體驗過，他認為必須受過長期訓練，方為適當。所以他只為隱修團體編寫「會規」。（參閱會規第一章）

如果與近代修會的會規相比，本篤「會規」的法律語氣極淡，更似一本生活指南。「會規」最大特點，或許也是導致成功的因素，便是「中庸」之道。何時該嚴而不厲，何時當寬而不鬆，何時該歸咎，何時又規勸，具有高度的彈性。它雖是為初學者而著，「然後，在天主護佑下，你才能到達我們以上所說的超性事理的頂峯。」（會規第七章）

總之，「會規」旨在組成一個隱修團體，使生活有節奏，治理有從屬，產生一個理想的環境，實踐福音生活。而其中論會父一章（第二章），看來該是本篤本人的素描了。

這部「會規」影響西方隱修生活至大；本篤時代早已隱修院林立，據說每個修會便有自己的會規，大概由於並不理想，沒有流傳下來。當本篤「會規」問世，漸漸地為各處已建立的隱修團體採用，於是西方教會到處出現隨從本篤傳統的隱修院。在此也可附加說明，當我們今天談到本篤「會」

時，應當注意與現代的一般修會是不很相同的。大體上，根據「會規」的要求，每座本篤會隱修院的獨立性極大，會父幾乎是現代所說的會長或總會長。本篤會仍舊保持這傳統，即使今日普世本篤隱修院成爲一個聯盟型態，其主席稱爲首席會父，但是他對於各個隱修院而論，名譽性比職務性更重。那麼，本篤會是什麼呢？它不在於如同其他修會一樣，具有組織與管理上的統一，而在於大家都採用同一「會規」。

三、本篤會規的靈修

在這段中所介紹的靈修，只是根據本篤「會規」；其實在一千四百多年的歷史中，「會規」受到許多不同的註解，因而靈修方面也有不同傾向。

1. 靈修的目標

本篤「會規」靈修的目標，就是：在一個理想的環境中，實踐福音中基督所要求的生活。著名的法國主教鮑蘇艾（一六二七—一七〇四）曾說：「本篤『會規』是福音的綱領，福音的縮影。」基本上，這是十分確實的。本篤「會規」實際上不是別的，只是使人實踐福音的生活。

2. 靈修的境地

會院是一片土地、一座迴廊、一個空間，有共同理想的人，共度福音的生活。

「會規」第六十六章說得明白，一座隱修會院，雖然不是與外界完全隔離，但是基本上，物質生

活的需要，如用水、磨房、菜園、各種工藝場所等都設在會院範圍內。

在會院中，會父 (abbot) 是舉足輕重的靈魂人物，是全會院的導師，是物質生活的家長，是紀律的全權管理者。他在隱修團體中，形成一種靈修色調 (style)。全會院的靈修氣氛，幾乎由會父通傳而出。會父領導整個團體，但也應明智的決定院內事務，甚至需要團體中的每一成員表達自己的意見。因此，可說隱修會院是由一座會院、一片土地、一位會父，大家共同遵行會規，達到止於至善的最高理想。由此可見，本篤會的第一聖愿：恆常 (stability) 的意義即與這一片土地和這個團體恆常持久地在一起，表示隱修士的心已與團體一起止於至善。因此，本篤會士即使身在他鄉，始終與他的會規保持聯繫。這種「止」的精神，可用大學名句來解釋：「知止而後能靜，靜而後能定，定而後能安，安而後能慮，慮而後能得。」我認爲這句話已把本篤會規的第一愿表露無遺。就是在此氣氛中，達到靈修生活的境界。

3. 靈修生活的內容

有關「會規」的靈修內容，我們分核心、德行、實踐三點來講。

a 核心

英國紅衣主教 Cardinal Hume 在慶祝本篤一千五百週年的彌撒中說：「基督徒的生活，主要是『盯住』天主（意即盯梢）。」信友生活在基督內，於是雙目常盯住天主，必須效法基督。具體而論，一方面恪守誠命；另一方面，心靈潔淨地尋找天主。「會規」第四章便列出共七十二條命令，不過

綜合起來，不出天主十誡；也就是愛天主與愛人。

b 德行

本篇的「會規」並不講論許多德行，只講對隱修生活的實踐，提出幾種態度。首先講到的是服從（第五章）。但我發現在第七十一章中，相當有啓發性地也觸及服從，它與今日一般修會團體的服從相異其趣，說明兄弟間彼此要服從。整合以上這兩章的思想，可以看出本篇會規的服從法律性的因素較少。相反地，却更具有敬意與神秘性在內。不論在會父身上或者在兄弟間都應表示服從，基本理由便是天主的聲音，現今在整個團體中出現，因而彼此服從。這便是本篇會的服從聖愿的眞諦。

其次，本篇「會規」注重靜默。大概也因此在本篇會傳統歷史中，有一些俗稱「啞巴會」的團體。他們度不言不語的靜默的生活。但真正靜默的精神是什麼？它告訴我們，隱修生活的重心不是一「嘵嘵不休的講話」，而是「常常傾聽」。請天主來讀人的心，也應聆聽天主在教會內、在生命的話。修會（隱修）團體中的靜默，就是要學習聽的藝術，成爲一位會聽的人，這就是靜默的精神（第六章）。在會規序文中，第一句話就說明凡進入修會（隱修）團體中的人，不需發表高論，但要敞開胸懷、靜聽天主的話。

最後，本篇會最重要的態度就是謙遜（第七章）。本篇論及謙遜共分十二級。第一級謙遜是對天主敬畏。第十二級謙遜提示一舉手、一投足都表露自己內在的謙遜。當一個人內心有敬畏之情，認識自己也愈深，也就更加認識天主。最高的隱修表現就是：整個人（人的每一層次、由內往外、由心到軀體）顯露靈性的生命。當整個人陶醉在天主的氛圍內時，這才達到第十二級的謙遜。實際上，這與

東方的靈修有相似的一面。在十二級謙遜上的努力，大概便是本篤會的革新生活聖愿了（會規第五十八章）。

C 實踐

討論了「會規」靈修生活的核心與德行，具體地得問究竟在哪些事上實踐？簡單而論，本篤會的時間就是天主的工程（Opus Dei），包括禮儀生活、閱讀聖書與體力勞動。

在本篤以前，荒野中的獨修士爲使人不閑得慌，無所事事，就想些方法打發時間。譬如一個小徒弟來到導師前問：「今天怎麼樣過呢？」於是這位靈修導師就指點他去拔些蘆草，編隻籃子，至少他一天的工夫不會打妄想，時間就這樣打發掉了。隔了一天，小徒弟又跑來問導師：「今天又怎麼樣過呢？」然後，這位導師不疾不徐的說：「把昨天編好的籃子拆掉。」這純是打發時間的工作。本篤對工作的看法絕不如此。他有創新的、建樹性的了解。他視團體生活的需要而工作，有些人力氣大，就去挖地、種菜，有些人會某種手藝、技巧，就作些手工，所有人都輪流進入廚房工作。不過工作時間沈浸在祈禱的氛圍內。有人說：「隱修生活如同一曲音樂、一首詩，有它的秩序，有它的節奏。」本篤會的特點就是給團體生活賦予一個秩序。有固定的時間舉行禮儀、誦讀聖書、工作。所以我們說：本篤會的全部時間就是一個祈禱，一個 Opus Dei。在祈禱的氣氛之下造成和諧的團體生活。

禮儀是本篤會的一大貢獻。在會規中並沒有特別教人如何祈禱，但却提出要「敬」（第十九章），我認爲這在修會（隱修）生活中相當重要。因爲敬意保持神聖氣氛；若不敬，便會使神聖氣氛俗化的危險。曾有人說：在教會內管更衣所的人很容易趨向「俗化」。因爲他整個時間都是在神聖的事物

中，一會兒進聖堂換點花，一會兒整理祭臺……。若無敬意，則一會兒經過祭臺前打一個扞，一會兒後又打一個扞。原來是神聖的行爲，就不自覺毫無心意地機械化了。本篤是一位十分明智的導師，他不教如何作祈禱，只要求敬畏之心。

「會規」靈修的最大後果就是喜樂。本篤會洋溢喜樂與和平，是大家熟知的，也是「會規」中不斷提出的。

四、本篤會規的貢獻

一九七五年，教宗保祿六世冊封聖本篤爲歐洲的主保。他特別提出三個象徵：十字架、福音、犁，說明在十五個世紀中，本篤會規改變了整個歐洲，造成基督教文明。十字架象徵本篤修會的傳揚福音，擴展教會的工作；福音象徵文化事業；犁則象徵本篤會墾荒的貢獻。

羅漁教授所著：「中古之光」，詳述本篤會對歐洲文化的影響及其貢獻。全書共分十章。其中七章有關本篤會的貢獻：對教會與社會的貢獻（第三章），對教育與學術的貢獻（第四章），對保存傳播文化的貢獻（第五章），對方言文學的貢獻（第六章），對自然科學的貢獻（第七章），對音樂的貢獻（第八章），對建築的貢獻（第九章）。最後一章說明本篤會對工、商業的貢獻（第十章）。

本篤會有如此偉大的貢獻，其根源又是什麼呢？這裏我們要特別探討本篤「會規」的神恩。由此再對那些貢獻深入說明，也許更有意義。在我個人研究「會規」之後，敢說本篤會的神恩不是普通所說的傳教，不是商業，不是教育，不是文化工作……可說什麼都不是。本篤會唯一的神恩就是在「會規」指導下度理想的福音生活，徹底實踐耶穌的要求。願意捨棄一切，跟隨耶穌，把福音的內涵在此

環境中實踐。這是「會規」唯一的神恩，由於這樣的神恩，在歷史的演變中却影響了整個歐洲。

首先，按照「會規」，隱修院並非與教會隔離。譬如隱修院中，若由於不良份子的操縱，選出一位不合格的會父，「會規」第六十四章聲明：「當地主教、會父們、或附近教友得知他們的惡行，便應該阻止這班惡人的陰謀實現，並為天主的家庭另立稱職的管家。」可見隱修院與地方教會相通。因此會院中的成就自然也會傳到外面。

那麼，究竟會院中怎樣會產生如此偉大的貢獻呢？其實具體說來，並非難事。譬如，會院中必須有圖書館，爲了誦讀聖書。那時書本悉爲手抄本，隱修士爲了充實圖書館，便有人專門抄錄。但是生活在隱修神恩中的人，一定會在喜樂與平安中愈抄愈美。如此爲歐洲保存了文化遺產。本篤會注重禮儀，禮儀與建築、音樂等等都有關，於是又在隱修神恩的薰陶之下，產生了創造性的作品。隱修士誦讀聖書，必須學習文學，因此在隱修院中有了教育工作；同時也收錄了一些貴族弟子；漸漸地產生了教育事業上的貢獻。至於在農業上的貢獻也極易了解；因爲圍牆之內便得耕地播種，在這種神聖氣氛中不難有所改良，因而傳播給外面的農人。依此類推，我們可以發現，一切貢獻都直接或間接與隱修院的生活有關。隱修士的福音生活之神恩，影響了他們在各方面的活動，以致有了以上所述的貢獻。我們一方面可以說：本篤會原本無意尋求事業上的貢獻；另一方面却在無意中，接觸了事業，而產生了極大的貢獻。一切貢獻的根源是本篤會的神恩；好像恩寵祝聖了自然，給一切都鍍上了神聖的光輝。

即使在傳播福音方面，本篤會的成就也應另加解釋。本篤會奉命傳教，心目中乃是將「會規」的生活方式傳播。此番工作之前，當然必須先歸化人羣，然後再建立隱修院。再者，按照「會規」思想

的本篤會傳教士，基本上常與自己的隱修院相連結；恆常聖恩催促他事成之後立刻返院。

由此可見，歐洲輝煌的文明所以能够產生，主要的是建立在本篤會的神恩上。可是「會規」神恩並不具體要做些什麼，而是事實上改造了一切。這就是本篤「會規」的偉大貢獻。

五、本篤會規的時代訊息

最後，在慶祝本篤誕生一千五百週年的今天，我們仍能要問本篤「會規」對當代有何意義？首先，我們應注意，一位先知在時代中的訊息，並不一定要提供解決的方法。他的話可能只是挑戰，對時代的警告。隱修團體的出現，深具挑戰或抗議性 (Protesting)。本篤時代，福音的理想生活方式正向那個羅馬帝國日益墮落，甚至教會自身深受影響的時代抗議。我想本篤「會規」，今天還是向人類提出極大的抗議。今天在消費者社會文化背景下，生活為要享受，所以促進生產；促進生產，推廣消費。於是大家生活在一個惡性循環的消費社會中。另一方面，許多人却一無所有。本篤「會規」今天同樣給人類指出天主的絕對，精神生活第一。生命不在於「有」多少，而是在於「成爲」什麼；「是」什麼。一般信友對這個社會發出的抗議聲音實在不够響亮，不够熱烈。隱修生活存在性地繼續保持抗議。即使在改革復興聲中，本篤「會規」絲毫不該向時代妥協。

與此相連的是，今天人類中不只只有許多人酒精中毒，也有許多人只管一天到晚工作，成爲一部機器，最後，不知自己生活爲什麼？我稱之爲工作中毒 (workholic)。本篤「會規」對此抗議。本篤會在他們生活方式中提出福音的內涵；他們勞動工作，然而協調在天主的工程之中。究竟是工作爲了生活，不是生活爲了工作。

最後，本篤「會規」也給一般傳教修會，尤其社會服務工作的修會極大的訊號。我記得今年九月二十一日在淡水舉行慶祝本篤誕辰週年紀念彌撒中，賈總主教說：「本篤會的生活是遠離俗世，反而變化了這一世界。本篤的精神，就是在他所接觸的一切中，使之變化與提昇。」一般會士生活在世界中，本篤的訊息鼓勵保持一份遠離世界的精神，爲了反而能變化世界。因此，淡水本篤會院具有它的重要性，我們至少有一個天地，有一股空氣，有一羣祈禱的人，爲忙碌與疲憊者通傳神聖的經驗。總之，本篤「會規」今天如同過去，在人類中具有特殊的貢獻。

最後，我這個沒有隱修生活經驗的耶穌會士，在紀念本篤一千五百誕生週年的慶祝會上作此介紹，不免有些大膽。但另一方面，由於自己發現許多西方神學雜誌，幾乎今年都有一些關於本篤的著作刊出，因此即使這篇演講缺陷甚多，還是想在「神學論集」中發表，表示我國地方教會並未忘記對大聖本篤致敬。

團體辨別神類^①

高士傑

本文包括四部份：甲、團體辨別神類的重要性；乙、團體辨別神類的意義；丙、小團體辨別神類的步驟；丁、大團體辨別神類的步驟。

甲、團體辨別神類的重要性

團體辨別神類並非現代人的發明，初期教會宗徒們在耶路撒冷集會（宗十五）討論是否可以吃祭肉，是否可給外邦人割損的問題，這已經是團體辨別神類。四百多年以前聖納爵和其同伴曾用了很多的時間祈禱討論是否要創立修會，這便成爲今日團體辨別神類的模範。團體辨別神類在過去有其重要性，但在今日更顯得重要，理由如下：

過去生活簡單，修院由長上一人管理，大家服從長上就是了。今日生活複雜，長上一人不能看到各方面的事情，他需要大家協助他；特別當長上在做決定之前徵求大家的意見時，這時團體辨別神類成了對長上的一種服務。

我們是生活在民主時代，對於修會中的事情，每一個成員都想參加一點意見。

今天有一個現象：在一個修院中，院長說：要怎樣怎樣，大家不肯去做。如果團體決定了要怎樣怎樣，大家就會比較注意，並會努力去執行。團體決定，本身是可以的，是好的，特別有長上的批准。這也是今天的潮流。但是團體決定必須是團體先辨認出天主的旨意，然後依照天主的旨意做決定。

才好。否則團體決定也只不過有些民主精神而已，還不算在基督內的決定。並且，團體決定也能受一兩人的操縱，實質上這已成了一二人的獨裁。現代人所講的開會，並不能治療一切，除非意識到聖神在我們中間的作證。用聖納爵的話來說，團體在一切事上尋找天主，也找到天主。從這裏可以看出，辨別神類是多麼重要。在今天靈修趨勢中，團體辨別神類實在佔著很重要的地位。

我們還有另外一個理由：這理由是由團體辨別神類的神學基礎。我們是基督的身體，聖神在整個基督奧體上，祂不但在頭（長上）上，也在各肢體（屬下）中。聖神不但在每個人身上，也在團體當中。耶穌說：「有兩三個人因我的名聚在一起，我便在他們中間。」（瑪十八20）因此不只是長上一個人辨別神類，也不僅每人做個別的辨別神類，還需要全體結合在一起，共同做辨別神類。每人在別人的話中，在團體之中能聽到聖神的旨意。今日教會也強調：團體中的成員對團體生活及行動的方

向，甚至有時針對團體的決定，要負更大的責任。

梵二「司鐸職務與生活法令」(9)有這樣一段話：「司鐸們要欣然聆聽信友的意見，友愛地考慮他們的期望，承認他們在人類活動的各種領域中所有的經驗和專長，好能和他們一起辨別時代的徵兆。」這雖是向本堂神父們所講的，然而對修會團體也同樣有效。

乙、團體辨別神類的意義

團體辨別神類現在也很風行。從大處說：①世界各地的教長聚集在羅馬開大公會議，這便是團體辨別神類。②世界主教會議也是團體辨別神類。③在一國之內，主教團集會。④在一個教區之內，教區會議。⑤修會的全體大會、全省會議等也都是團體辨別神類。從小處來說：本堂區會議、會院集會

等也算團體辨別神類。

大家都在努力意識到現代的種種問題，如何影響著我們的生活；也努力辨認出聖神對我們的邀請（聖神邀請人實踐更大的愛和關懷）。因而做出合適的、有效的行動。這就是努力明白時代的訊號，並答覆天主的邀請。

現在許多修會團體，對團體辨別神類很感興趣，願意利用團體辨別神類來做決定，以便真正地答覆天主此時此地向這團體所發的言語。但或由於不甚了解團體辨別神類是什麼，或由於缺乏真正團體辨別神類所需要的條件，因而發生偏差和錯誤；有妄用團體辨別神類之名的危險。大家討論一陣，以為做了團體辨別神類，其實不然；以為辨認出天主的旨意，其實沒有。危險就在這裏，由此可知，認識團體辨別神類的重要性。

辨別神類的字義：

辨別神類一詞是出自聖經。「有人能行奇跡，有人能辨別神恩。」（格前十二10）「可愛的諸位，不要凡神就信，但要考驗那些神是否出於天主。」（若壹四1）辨別神類希臘文是 *Diakrisis*，*Pneumatōn*，拉丁文譯為 *Discretio Spirituum*，英文譯為 *Discernment of Spirits*，中文譯為「辨別神類」或「分辨神類」。「神類」並非指各種不同的有靈性的神明，而是指在我們心靈中所興起的各種靈性的推動。「辨別」即是辨認、分辨、分清。在我心中興起了一些意念，我應分辨出來它是來自天主？或來自魔鬼？或來自我自己？這便是辨別神類所指的意義。

辨別神類分個人的和團體的，個人辨別神類又可分狹義的和廣義的。狹義的個人辨別神類就是上面所說的分辨個人心靈中所興起的意念是由哪裏而來的。聖納曾在其神操書中所講的第一和第二遍的

辨別神類規則，就是指狹義的辨別神類。新訂告解禮典(Ordo Paenitentiae)第十號給辨別神類下了定義：「辨別神類是深度地認識天主在人心靈深處所做的行動，這是聖神的恩惠，愛德的果實。」這也是狹義的辨別神類。

廣義的辨別神類：當我們在生活中，面對許多可能性時，例如：我高中畢業，要入會？要就業？或要升學？我要辨認出天主聖神此時此地對我的呼聲，以便做一個決定，為答覆天主對我的召回。在這個意義之下，辨別神類便是要發現天父的旨意。這裏有一個過程，這過程包括著尋找，也找到天主的聖意；之後，便依照天主的聖意做決定，以便實踐天父的旨意。這整個的過程不是別的，就是廣義的辨別神類。

廣義的辨別神類包括狹義的辨別神類。過去，一提辨別神類，人們便懂成狹義的；今日，一般說來，則是指廣義的辨別神類。但有時也指狹義的辨別神類。因此，我們從它的上下文可以看出是指哪一種辨別神類。

辨別神類的工夫由個人做，便是個人辨別神類；大家一起做，便是團體辨別神類。團體辨別神類和個人辨別神類的方法相似。個人辨別神類是由個人祈禱、反省透過心靈中的各種心境發現天主的旨意。團體辨別神類是大家聚在一起祈禱、反省、分享，在共融之中發現天主的旨意。

但並不是綜合每個人分辨的成果，就成為團體辨別神類。團體辨別神類有新的因素，即社會性。這是個人辨別神類所缺乏的，而此因素十分重要。因為耶穌說過：「有兩三個人因我的名聚在一起，我便在他們中間。」耶穌在我們中間，要領導這個團體。對於天主聖神引領我們的標記，先祈禱、反省，這時會有一些結果。例如：你意識到什麼，有何感受，有何傾向，把這一切與別人分享。然後大

家一起面對這一切的結果，祈禱反省；這時大家會看到新的幅度、新的動機、新的光照，甚至有團體的神慰或神枯。大家在這一切當中，尋找天主對這個團體的旨意，找到之後，便依照天主的旨意爲團體做一決定。

團體辨別神類和座談會、辯論會、學術研討會、羣體動力是不同的，因爲這一切都在人的層面上；而團體辨別神類却是透過人的層面進到天主的層面，體驗天主此時此地對我們的旨意。

團體辨別神類不是分辨好或壞，也不是分辨好或更好，更不是抽象地選擇一個最好的扶擇；而是努力辨認天主此時此地對我們的旨意。

在團體中認出天主的旨意，是聖神的恩賜。並非大家在一起做辨別神類，一定會找到天父的旨意；除非聖神恩賜我們。我們不能強迫聖神賜予這恩典，但團體應做所能做的，爲準備自己接受聖神的恩賜。

我可以如此描述團體辨別神類：團體中的每一成員，一起努力內在地體驗天主，藉神慰吸引（推動）我們，在教會中選擇某一行動，以參與耶穌的死而復活的生活，並完成祂透過外在的時代訊號，或藉直接推動表明的旨意，更有效地促進天國的來臨。就像耶穌教給我們對父的禱詞：「願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上。」

進一步分析團體辨別神類

團體辨別神類的主體，是一個有共同使命、共同目標，並願一起尋找天主旨意的團體。

團體辨別神類的對象，是與整個團體生活有關的問題，爲大家所關心，但尚未決定，是大家能提供意見的問題。

團體辨別神類能藉特別的集會舉行，或在團體反省中、誦讀聖經時、信仰分享時，或面對團體共同問題分享意見時舉行，以及平日，如用飯、散心時，或任何交談時都可作團體分辨神類。

團體辨別神類分狹義和廣義的。狹義的分辨是看出祂對這個團體此時此地的旨意。廣義的則是在整個團體中尋找天主旨意，並按天主的旨意做決定的整個過程。今日我們一提團體辨別神類，普通常是指廣義而言②。

丙、小團體辨別神類的步驟

辨別神類基本步驟有三：即祈禱、察覺聖神的推動及證實。現在，我簡單描繪團體辨別神類的具體步驟。

一、祈禱

祈禱包括個人祈禱和團體的祈禱。

個人祈禱的功用：①使自己臨在於天主前。②求內在的自由和心靈的開放：向聖神及別人開放。③願意和大家合作，共同尋找天主對團體的意願。真誠地願意自己的團體做符合天主旨意的決定，以促進天主的更大光榮。④求聖神光照。

團體祈禱的功用：①使團體臨於天主前。②在信仰之光照下，使它成爲一個信仰的團體。③意識到共同的目標，並真心誠意地尋求天主的旨意，以行動來答覆天主的邀請。④求聖神光照。

團體祈禱的作法：在共同祈禱前，先讀一段聖經、會祖遺訓或會規，然後做片刻的分享祈禱，選

唱一首合適的聖歌，使整個辨別在祈禱氣氛中進行。

二、澄清議題，介紹資料

在團體內闡明辨別的目標，問題的核心，並把議題解釋清楚。並簡單介紹資料。

三、祈禱反省及分享反面的理由

(a) 祈禱反省反面的理由

在規定的時間內，每人面對議題的反面祈禱反省。從所有的資料中查看有哪些反對議案的理由。並可設想：我接受了議案，反省在我心中發生何事？有何情緒、推動、意念？覺得更接近天主或遠離天主？心中感到更大的平安、愉快，或不安、憂悶、神枯？

(b) 集體分享反面的理由

在自由友愛坦誠的精神下，把祈禱反省中的反面理由說出（如果需要，也說出動機）。

（請秘書記錄大家的理由）

本著開放的心彼此聆聽。這不是討論，而是說出自己的看法和感覺，第三者不要評論他的對與否。若有人感到不自由，應坦白說明。

反省和分享最好不要分開。

(c) 祈禱反省

團體辨別神類

要有足夠的時間祈禱反省並分享結果。別人的分享爲我是新的資料，對我可能會產生衝擊。因此，我應考慮這些。

四、祈禱反省分享正面的理由

(a) 每人在規定的時間內，祈禱反省正面的理由。並設想如果自己接受了議案，內心有什麼正面的反應？

(b) 集會分享正面的理由：步驟同三(b)。

把反面和正面的理由分開來看，問題會更清楚。先反面，後正面，會清除許多攻擊性的偏向。先分享正面的理由，再分享反面的理由，也未嘗不可。

(c) 祈禱反省

我們用相當的時間，祈禱和反省，並面對所分享的結果。

五、簡單衡量

面對正反兩方面的理由，祈禱反省，並簡單衡量一下，看看是否有一個顯著的結論。假使有了共同的意見，辨別神類就算有了結果。接下來就是感恩、奉獻和證實。在祈禱中，使團體辨別神類得以圓滿（見以下八號）。如果沒有顯然的結論，則採取下一步驟。

六、祈禱反省和共同衡量

(a) 個人的祈禱和反省

面對兩種理由，不只看自己的，也要看看別人的理由，這些都是新的資料。資料對我的衝擊，我會有所反應。至於我的反應不純正之處，我應藉祈禱淨化它們。這時我們會感到某些反面的理由成了正面的理由。面對不同的理由，我們也許會改變意見，或有新的意念發生。在面對這一切的努力中，我們來了解天主對這團體的旨意。

(b) 集會評價

大家共同努力，衡量兩方面的理由。先消除不重要的理由。並說明何種緣故不重要。這時，反面的理由也能成爲正面的理由，正面的理由也可能成爲反面的理由。正反理由的輕重，不在於理由的多寡，而取決於理由的本身。

我們努力說明自己的看法，同時，不要固執己見。因爲人不是全知的，會因偏見或情緒而被蒙蔽。在說出自己的感覺後，別人不要立刻下判斷，但設法了解這人爲什麼會有這樣的感覺。我們應當學習容忍別人說話的方式。假使有人情緒衝動，這也沒有關係，對整個團體來講，反而會使大家安靜下來。

面對不同的理由，要認出天主對我們的團體願意什麼？這時，我們需要「光」，應求聖神帶來光明，使我們透視、了解天主的意願。共同意識增加，大家一同體驗對某意見滿意，已表示可作結論了。下面就是謝恩奉獻和證實。（見以下八號）

七、重作辨別神類

如果沒有獲得共同意見，我們能重新再作一次辨別神類。首先，祈禱反省並分享反面的理由。不過要加上別人的反應，把這反應看做問題的新資料。看看內心出現什麼推動，我可以有新的動機，並可改變自己的意見。

集體分享：說出聖神在人心內中工作的成果。大家要協助他，澄清他的意見。問他的話有何含義，對他用的詞，他有什麼懂法，有什麼事情促使他有這樣的感覺？顯示每一個人隱藏的理由，並將這些新的理由記下來。

（停一下）面對以上的記錄做祈禱和補充。然後，每人祈禱反省正面的理由。以後集會分享補充，作法同上。

接下去面對着四大張紙的理由（假定四次分享的結果記錄在四張紙上）做簡單衡量。說出是否已有判斷，如果已有判斷（贊成、否決或修改），則查看大家是否一致。假使一致，則有了結論；若不一致，則進入下面的一項。

祈禱反省和衡量：

祈禱反省後，再集會衡量，說出了個人的觀點。若沒有判斷，也說出其理由。假使我們改變意見，也要把個人的看法說出來。

在團體中我們應消除偏見和偏情。由聖神光照和推動，我放棄了我原有的看法。我並非不自由地思想，而是要我謙卑地承認自己的意見也許受偏見和情感的影響。若有人始終無法做判斷，也應坦白告訴團體。他若願意，可表明自己將完全接受團體辨別神類的結果。

最後，查看對議題是否有共同的想法（贊成、否決或修改）。有共同的想法，則等於辨別神類

的工夫完畢。

所謂共同的想法或一致的意見，不需所有人的意見都一致，如有一二位不贊同，也算一致的意見。這時，我們要準備接受獲致共同意見所遇到的種種困難。假使大部份的人，尙未有判斷，則商議一下：1. 要不要作決定？2. 如果要作決定，要採取何種方式？3. 是否要投票表決？是否過半數或三分之二的票數才算通過？4. 委託委員會，讓他們替團體決定？5. 委託給某人，讓他為團體做決定？6. 或是讓長上作決定？

必須先同意，不論有何種結果，大家都要實踐。

八、感恩奉獻和證實

做了決定後，便是感恩奉獻和證實。大家可以再做一次團體祈禱：4. 感謝天主。由祂的恩賜讓團體做了決定。5. 把此決定奉獻給天主，求祂悅納。6. 證實團體辨別的結論是否符合天主的旨意。在團體辨別的過程中已有證實的工夫，例如：祈禱時，反省時，交談時。在團體辨別終結時，要特別地舉行。

團體辨別神類最終的證實分內在的和外在的兩種：

內在的證實：如果我們心中感到平安、愉快和滿意，這種反應表明所做的決定是正確的；符合團體共同的目標，這就是聖神的旨意。

我們應反省自己為何會感到滿意？是否在這個決定中找到了天主的旨意？或只因做完一項煩雜的工作之後的愉快：「可作完了，喘口氣吧！」如果是這樣，這是人性的感覺，並不證明什麼。

但如果大部份的人感到不安、疑慮、神枯，那麼整個團體應重新探討：不安從何而來？由人性的怕懼，或來自聖神的不接納。

外在的證實：所謂外在的證實包括長上及教會的批准，以及經驗的印證。

長上的批准：在團體作決定是否一定需要長上的批准？這要看集會的性質而定。有的會議高於長上，有的會議只供給長上作為參考。

教會的批准：團體的決定一定要教會的批准，這樣我們不是變成小孩子了嗎？這合理嗎？我們是教會內的一羣信仰相同的人，願意和教會合一，願意和教會一致。我們不願意以自己的思想、意願而做決定，我們要以自己心中主的啓迪而決定；此決定必定符合祂普遍救恩的計劃。因着教會的批准，我們才肯定自己的決定是來自聖神。因而並非我們變成了小孩子，而是因為我們願意和教會成爲一體。由於我們是教會內的一份子，我們願意符合教會的心意而行動。

時間和經驗的印證：團體決定後的一段時間（數日或數月），會顯示這決定是否符合團體共同目標和整體計劃，以及是否產生良好結果。障礙、困難並不使人疑惑這決定的正確性；相反地，它會使我們更忠於這決定。正確的決定有下列的標誌：

- (1) 很容易地被團體接受和實踐。
- (2) 團體對此看法能更團結、更一致，也更有活力。
- (3) 在團體中激起使徒性的心火、創造力和新發現。
- (4) 大家在信、望、愛三方面不斷地增進和加強。
- (5) 團體內在結構更加強。

(6) 對於少數不同意者，並不因此而感到苦味或喪失心火。雖然這些人不放棄自己基本的看法，然而也肯分享多數人富於建設性的努力。這些不同的看法對於團體的進步也十分有利。

團體辨別神類的決定常是暫時性的，它常應準備讓下次的分辨加以修正。在做團體辨別神類時，我們也可能遺漏一些必要的因素，或許有一些不自由的地方，因而團體的決定不太符合客觀事實。若日後發現，則應重新做一次辨別，對前次的決定，如果需要，就在平安中做一些必要的修正。或團體有所改變，以及興起了新環境，天主對此團體也可能有新的旨意，所以這時又應再一次舉行辨別神類。

丁、大團體辨別神類的步驟

一、在一個大團體中，應分成若干小組，在每一小組內做辨別神類。如同上邊所講的。由於辨別神類需要時間和精力，一般來說，小組人數不可超過十人。

二、每一小組做了辨別神類，對於議題就會有不同的結論：贊成、否決或修正。然後把結論交給主席，不須揭示結論的理由。如果需要有所解釋時，才如此做，這是為澄清各小組的差別。

三、主席把各小組分辨的結果列一表格而公佈，這是為在大團體中作進一步地分辨。這時，對議題的每一部份可能是：

- (1) 一致贊成（至少對議題的本質來說）。若某一小組其中有一二人不同意此結論，也應提出。
- (2) 一致否決。
- (3) 有的贊成，有的反對。

(4) 修正議題，甚至有不同的修正。這些修正案，也應公佈，爲能和原來的作一比較。

(1)和(2)已經有了一致的意見，(3)和(4)沒有一致的意見。

現在的問題是：要用何種方式，爲取得一致的意見。

一、如果不同意見之處不是很重要的，大家可以一起討論。不同小組各要有一位代表，向大團體說明到達結論的理由。在大會主席的領導下，各人可依次表達自己的意見。在許多次經驗上發現，這樣的討論，屢次引領人到達一致的意見。

這種討論也是辨別神類，因爲：(1)天主聖神在討論的過程中選不斷地工作。(2)這時大家的態度不是辯護各人的立場，而是共同尋求天主向他們所說的話。

二、如果小組的結論相差太遠，討論不易達到一致的意見，我們就可用循環式的辨別 (Recycling deliberation)。把不同的修正案放在一起，再逐漸一一辨別。假設有四個修正案，先把第一和第二個比較、選擇，再把贊成的和第三個比較再選擇；然後再和第四個作比較，最後就會達到一致的意見。另外還有一個方法是魚缸式討論法。這是任何的一本羣體動力手冊中描述的傳統方式。就是：內圈的人先行討論，外圈的人旁聽；然後交換，內圈的人退到外邊來，讓外圈的人進去作討論。最後探討是否有一致的意見。由經驗得知，這種討論方式屢次引領我們到達一致的意見。

我再介紹另一方法：對不同意見各選兩個或四個代表，組成代表團。他們在整個團體前討論。有時需要一小時，或更多的時間。如果這些人意見一致，整個團體也藉聆聽他們的討論達到了一致的意見。

以上的方法若得不到一致的意見，但團體必須做一決定。這時大家可以商議，可以投票表決，半數或三分之二的票數，算爲天主的旨意。我們也可請一個委員會，及委託某人或長上作決定。不過，在表決前，必須先一致認定他們的決定就是天主的意願。大家必須接受並實踐。

如果是更大的團體，譬如兩三百人，可採取以下的方法做團體辨別神類。

一、先分若干小組，然後每小組可自行選一人作代表，再把全體代表分成聯組。

二、聯組先行分辨，努力得到結論（贊成、否決或修正），當其中一個聯組有了結論，聯組中的代表，便回自己的小組，並說明是如何達到此結論。看看這小組對此結論有何感受，各代表再把自己小組的意見報告聯組。聯組再一次作分辨。如果大家都感到平安、愉快，就算有了結論。

三、這些聯組有了結論後，就把這些結論放在一起做團體分辨。

假使需要，每一聯組選出二人，組成一個最高代表團，公開討論的方式下，爲全體作辨別神類。在分辨時，其他的人聆聽自己的代表發言，並爲他們禱告，祈求聖神降臨，帶給他們神光，領導此次分辨神類的工作。這種方法，假定大家有高度的信賴；否則，便不可採用這個方法。

結語

團體辨別會經過光明或暗淡，高興或沮喪，同意或不同意等過程，這些現象在團體辨別的過程中，具有特別的價值。天主聖神能透過這些因素使團體更爲淨化，更爲團結，也更能體認天主聖神在團體中創造性的行動。③

附註

註①：本文主要取材於下列書籍：

Ducharme, A., S. J. *Spiritual Discernment and Community Deliberation* (1974)

Futrell, J. C., S. J. "Ignatian Discernment": *Studies in the Spirituality of Jesuits* (April, 1970)

Toner, J. J., S. J. "A Method of Community Discernment of God's Will": *Studies in the Spirituality of Jesuits* (April, 1970)

註②：辨別神類一詞在教會兩千年的歷史中會有不同的意義。參閱 Coleman, G. D., S. S. *The Discernment of Spirits*；高士傑「聖經中的辨別神類」及「辨別神類簡史」，見神學論集四十二期，頁四七七—四八三；四八五—四九五。

註③：參閱：吳貞慧「聖依納爵神修中的團體辨別神類」神學論集第二十期，頁二五一—二七一；特別六、團體辨別神類過程中的三部曲，同上，頁二六一—二六五。

「民以食為天」與「君子謀道不謀食」

房志榮

——由牧民經驗檢討我國教會現況

前言

筆者的牧民經驗非常有限，本不該在許多經驗豐富、成就卓越的牧者前班門弄斧。但檢討教會現況是每位教友的責任，因此願將自己有限的經驗和反省提供出來與有心人交換意見，共同促進教會生活的革新與精進，每人再將自己所含蘊的福音生活擴大之，而達成宣揚福音的使命。

經驗的有限影響到反省的廣度和深度，因此所謂的「我國教會現況」只不過是我所接觸到的那一部分教會：三年之間在各處觀察的所見所聞，在古亭本堂一年多及在溝子口當副堂的一些見聞；不管文中所說有無代表性，我決不敢以偏概全的說：中國教會就是這樣。

行政院孫院長年來敦促大家要給國家製出一個新形象。到過歐美、跟一般人民接觸過的人都發現中共很會給自己製造美的、強的形象——雖然現在已開始沒落。檢討教會的一條可行的路是問：教會的形象是什麼？別人怎樣看教會固然不在我們的掌握中，但教友自己有什麼樣的教會形象，或如何看教會？這就得問：教友有什麼樣的天主形象，或如何看天主？根據個人有限的牧民經驗，我發現我們所有的天主形象是貧乏的、很不完整的、與生活脫節的，不能取信於人，因此無力把福音傳

開。

這種說法容易引起誤會，好像我要求所有的中國天主教信友都成爲神學家，對不可見的天主有概念上的許多知識。其實這並不是我的意思，我所發現的是我們對啓示的天主基本信仰上的缺陷：整個人向天父的投誠與委順，整個存在對救主基督的期待（何事得救？何時得救？如何得救？……），全部生活對聖神整合、聖化、統一功能的信賴。概括說來，我們的教會生活還沒有足夠地受到天主啓示的光照和推動，而只是在一些次要的教會法律和傳統及自己的文化傳統的指引下以及適應社會變遷與習氣的掙扎下維生。無怪乎不大呼吸得到福音自身的清新氣息，不大感受到由上面來的德能，好能有些創新的作風，一些合乎時地需要的方式來表達信仰，傳揚我們所信的福音。

關於天主的形象，還可本着當今教宗若望保祿二世的訓導解釋幾句。大家都讀過他的第一道通諭「人類救主」。最近他又出了第二道通諭「富於仁慈的天主」（一九八〇年十一月三十日）。看過這兩道通諭的人都會感覺，並沒有很多新的道理或說法讓人學習、牢記，甚或絞腦汁。但那些平淡的道理和說法却把教宗對救主基督、對天主大父所有的形象豐富地、坦誠地、動人地描繪了出來。這才是教宗要傳達給我們的：不是新奇的學說，而是對天主、對基督的正確形象，本着這形象才能正確地期待救主的拯救，依賴慈父的仁慈。

一、民以食爲天

這句話的深意是值得人去體味的。不必把它僅成保祿所說的「他們的天主是肚子」（斐三19），而該從這句話看出人的一個基本事實和需要：吃。自從我在堂區的彌撒聖道部分開始分享天主的聖言

以來，赫然發現：出來講話的成年教友大多把信仰與家庭的生計或天主對自己子女的祝福等放在一起。有時我會想，如果天主主要考驗這些教友，暫時撤回祂的祝福，像對待約伯一樣，使他們傾家蕩產，身陷絕境，那時他們還會無怨無尤地相信天主嗎？深信天主的恩寵一定會協助人來承擔那些考驗。

這一牧民經驗促我繼續反省：「民以食爲天」在天主的啓示——聖經中有沒有落腳地或根據？不
必是聖經學家即刻會發現，「吃」在聖經中、無論是舊約或新約，的確佔着很重要的地位。我們把聖經許多提到吃的地方略過，只將舊約中的結盟或締約方式都提到吃、喝的地方指出：創廿六30；依撒格，卅一46、54；雅各伯；出廿四11；梅瑟及以色列七十長老；蘇九14、15；若蘇厄及以色列首領。天主許給選民的福地是流奶與蜜的肥沃土地（出三17）。要拯救人民的厄瑪努耳要以乳和蜜爲食物（依七15），而殘存的人都會有乳和蜜可吃（七22）。因此我們說舊約中的天主子民「以食爲天」也不算過火。

至於新約的福音給我們所描寫的耶穌，除了祂講道特具權威，非常使人信服以外（瑪七28、29），祂最受人歡迎的一刻是用五餅二魚使五千多人吃飽的時候：「衆人見了耶穌所行的神跡，就說，這人確實是那要來到世界上的先知」（若六14）。耶穌和稅吏及罪人吃飯（瑪九11平），祂來此塵世，也吃也喝，被人看成貪吃嗜酒的人及稅吏和罪人的朋友（瑪十一19；路七34）。耶穌把天國比做一席盛大的婚宴（瑪廿二2），默示錄的作者聽見一位天使給他說：「你寫下：被召赴羔羊婚宴的人，是有福的！」（默十九9），這爲我們以食爲先的民族多麼容易了解！

當然，新約中關於吃的記錄、最重要的是耶穌建立聖體這回事。舊約的建立離不了吃與喝，如今耶穌建立新約也在吃喝之中。這話說起來，很容易流於輕浮下賤，即刻會與「吃喝玩樂」連在一起，

可見吃這回事是多麼的樸棧兩可。「民以食爲天」說出了人的基本需要：不吃就沒有生命，就不能工作、做人、服務。「吃喝玩樂」却超過了滿足需要的範圍而以吃的享受爲目的。道成人身的耶穌因爲是常人，也吃也喝，不懷好意的人就把耶穌說成了貪吃嗜酒的人。但耶穌不爲所動，他知道一天有人存在，一天就免不了吃喝。所以祂要在吃喝中建立滋養人靈的聖事，祂還能找到更有表達力的記號嗎？

二、君子謀道不謀食

「君子謀道不謀食，憂道不憂貧」，這是孔子的兩句名言。第一句很容易使我們想起耶穌拒退魔鬼第一個誘惑時所說的話：「人生活不只靠餅，而也靠天主口中所發出的一切言語」（瑪四4）。這是引證舊約裡的話：「人生活不只靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語生活」（申八3）。申命紀的這兩句話所指的是瑪納，而瑪納是藉着天主的許諾（言語）而來的養生品或食物。這兩句話在食與道（吃喝與言語）之間搭起了一座橋梁。孔子的第二句話「君子憂道不憂貧」也很容易使我們想起耶穌在路加福音中所說的前兩個真福：「貧窮的人有福了，因爲你們是天主國的子民。現在飢餓的人有福了，因爲你們要得到飽足」（路六20、21）。

耶穌不但重視人身體的需要，一再行奇跡使成干的人免受飢餓，而有魚餅果腹（飽飫五千人；瑪十四13~21平，飽飫四千人；瑪十五32~39；谷八1~10），並且以救人疾苦，人飢已飢，人溺已溺的實行與否爲審判普世的標準（瑪廿五31~46）。但耶穌也不要人停在吃的階段，此外便一無所思，一無所事。因此那些吃魚吃餅吃得滿足的人要擁護耶穌爲王時，他就獨自退避到山裡去了（若六15）。

那些人第二天在湖對岸的葛法翁找到了耶穌，還給他示意，耶穌只好向他們攤牌：「老實說，你們找我，不是因爲看見了神跡，而是因爲吃麵包吃飽了。不要爲那會腐壞的食物操勞，却要爲那永遠不朽壞的食物努力」（若六26、27）。

若望福音第六章從第卅一節始都是在講吃，耶穌要人從吃到信，從看得見的人子到看不見的天父。但猶太人總聽不懂而紛紛議論，無法從橋的這端：「這人不是若瑟的兒子耶穌嗎？」走到橋的那端：「怎麼他竟然說，我是從天上降下來的呢？」（六42）。耶穌別無選擇，只有加強肯定：「我就是從天上來的生命食糧；我所要賜給人的食糧就是我的肉」（六51）。這話引起了更劇烈的爭論，猶太人問說：「這個人怎麼能把自己的肉給我們吃呢？」（52）。耶穌的答覆是不但吃祂的肉，還要喝祂的血，否則人就不能獲得永恆的生命（53~55）。這段話說出，不但一般猶太人，連耶穌的好些門徒也說：「這話好生硬，誰能聽得下去呢？」（60）。

這是耶穌宣道生活中一次最大的危機，因爲「從此，祂的門徒中有許多人退去了，不再同祂往來」（66）。這次危機可以說是由於對吃的不同懂法而引發的。猶太人及耶穌的許多門徒只懂得一種吃，耶穌暗示吃能有別的懂法，能成爲高價值及永恆生命的記號；他們既聽不懂，又不想再問，如是只好揚長而去。其實耶穌是有解釋的：「給人生命的是聖神，肉體是無濟於事的。我給你們所講的話就是聖神，就是生命」（63）。換句話說，耶穌所說不是市場上的肉和血，而是若望以前三部對觀福音及格前十一章所交代過的餅和酒記號下的肉和血。若望福音第六章是聖體聖事建立的最好解釋，也一定是爲了基督信仰這樣一個中心事實而寫出的。

在一個中國人的耳裡，「吃人子的肉，喝他的血」這句話也很難聽得下去。要不然就是岳飛在滿

江紅裡兩句豪語的迴響：「壯士飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血」。這兩句壯語好似阻得我們聽取耶穌所說的話。其實這只是第一個印象，若稍加反省，可以發現岳飛的話正可幫助我們了解耶穌所說的話，因為二人都用「吃肉喝血」來表達心中最深的願望及生命裡最遠程的後果，只是主體和方向不同而已：一是自己，一是他人；一是恨，一是愛；一是殺盡滅絕，一是復活永生。詩歌的語言的確是物質界與精神界之間的橋梁。但耶穌沒有用詩歌，而是用平淡的話及家常的比喻講天國的永生的道理。無論是猶太人，或耶穌的門徒，或今天的中國信友，還須繼續努力，了解耶穌的真義，好能接受祂要賜給我們的生命。下面就可進入直接的檢討：我們的信仰植根多深？如何可以加廣加深？

三、「以食爲天」與「明哲保身」

以食爲天的合理處及其限度，上文已有所述。如今還要把「食」與「保身」之間的關係加以闡述，好能看出基督信仰向我們所要求的是什麼。「明哲保身」四字的出處是中庸二七：大哉聖人之道：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，爲下不倍（背）。國有道，其言足以興，國無道，其默足以容。詩曰：既明且哲，以保其身，其此之謂與！」

有這樣的聖人實在已很了不起，但爲一個基督徒來說，這不能視爲他的理想和目標。耶穌在言默之間有不同的選擇標準。雖然當時國無道，耶穌並不沉默，還是直言，以致召來殺身之禍，被釘死在十字架上。他不會明哲保身，他只知實行天父的旨意。這裡是我們應該做的第一個檢討：也許我們的「中庸」思想和作風習氣阻礙了我們信仰的深度和對主耶穌十字架的態度。如果把信仰只當做衣食住

行以外的另一個項目，主日彌撒只是另一種形式的上班，那麼這種信仰還沒有超出「以食爲天」的範圍。或者信主可以，但不可危及一己的利益，更不可給家庭帶來任何不便，而必須走中庸二七的「大哉聖人之道」：既明且哲，以保其身。這種聖人與新約所說的聖者——基督徒也大相逕庭。當然，信主並不是不顧自身或家庭的急需和福利，但只取出剩餘的價值助人，而不準備着經常地爲別人、爲教會做些犧牲和割愛，我們會有真實的基督徒嗎？教會自養的最深意義不是錢的多少，而是用錢表達出的犧牲、互愛、互助。

深度信仰生活的另一個大敵是誤解「大學」的「止於至善」。大學這本書的確很寶貴，不過最寶貴的是「經一章：大學之道」，而以後的「傳十章」、即對經的長短不齊的詮釋，其價值也參差不齊，只是一些可能的解釋而已，我們也可根據自己完整的信仰來解釋我國古人的智慧言詞，因爲真正的智慧是相通的，並沒有古今中外之分。今以「止於至善」爲例，大學的「傳十章之三：釋止於至善」事實上只解釋了一個止字，而對「至善」並沒有交代。這個大窟窿好像要等待新約聖經來填滿。「耶穌剛要上路，有一個人跑過來，跪在祂面前，問祂說：善師，爲承受永生，我該作什麼？耶穌對他說：你爲什麼稱我善？除了天主之外，沒有誰是善的」（谷十17、18平）。耶穌告訴我們，至善是天主，一切的善——連耶穌自己在內，都是從天主那裡來的。我們又如何止於至善呢？耶穌的答覆很乾脆：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五48；路六36）。這就是易經所說的「天行健，君子以自強不息」的意義。

無論哪一派的碩學鴻儒也不能否認這一解釋的合理和價值。誰若認爲這是走出了儒家的傳統之外，用外國來的聖經解釋我國的經典，並以此爲不合理，那表示他忽視了今日世界聖經學界所公認的一

個原理：任何名著，任何名言，一寫成書，一說出口，就成了普世人類的共有財產，每人可以按照自己的時代和背景去了解、去詮釋，只要他出之成章，言之成理。其實這類話，我國的釋經大師朱熹早已說過。何必一定要把枷鎖加諸我國的寶貴經典呢？

古人所說的「止於至善」很好，後來的人加以解釋並未發掘其整個的意義，直至耶穌的來臨，才用自己的生活（谷十）及宣講（瑪五）說明了這四個字的完滿意義，使萬源歸根，宇宙的一切經過人回歸天父。耶穌所活所講的是一個動的喜訊，要求人不斷地悔改，革新，變動。可惜我們教會自認是真理的保存者及宣揚者，加上我國的老傳統，認為自己已擁有「至善」，可以「止於」，所以不想動，不必改，而慢慢坐吃山空，把一部充滿活力、充滿挑戰性的福音變成了另一部道學先生的經典，用來護教、保教，而不足以傳教，這就是我在本段開始所說的誤解「止於至善」是深度信仰生活的大敵。信仰生活不深，自然沒有內在的活力發出，自然無從把這信仰傳開。如果在一般牧民經驗中所見到的是以食爲天，是明哲保身，在教會領導階層，在我們神職身上，是否太有把握地「止於至善」，而不再銳意學習進取，不再努力革新，或者不把梵二以來的教會學放在心上。

從上面較理論的觀察和反省進到具體的信仰生活現象，我在牧民經驗中發現最缺乏的是信仰的內在化，這可從三方面來看：

1. 對天主聖言的期待：近些年來教會各階層大力推動讀經運動，成績很好，是一可喜現象。但有多少人真靠天主口中所發出的一切言語來度信仰生活，恐怕還是一個很遙遠的目標。我們對聖經的信心似乎還沒有完全建立起來，還太倚重教理課本，編好、印好的經文。我們似乎不覺需要接受全部聖經，新約舊約不可偏廢，而以爲舊約難懂，又好像與我們無關，所以可以不管。聖經多次向我們挑

戰，說出我們不愛聽的話，敘述與我們文化不合的事。我們是否曾「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」（中庸二〇）？或者一見不合，就加拒絕？

2. 禮儀生活的僵化：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教；誠則明矣，明則誠矣」（中庸二一）。中庸這段話很能說出禮儀與內在的關係。「誠」是天主賦給人的特性，領洗後人成了天父的子女，這特性更加誠了。「明」是指拭的工夫，把蒙蔽人性的灰塵拭去，自然就明了，這是教化的工夫。誠則明矣，明則誠矣：有誠性，沒有教化，誠會慢慢減退變質；有教化，沒有內心的誠，將流於表面化，機械化。教會禮儀是信仰生活的重要教化，但非與人的誠密切結合不可。而事實上我們的禮儀，包括彌撒在內，多次流於外在的形式：祈禱就是唸經，讀經就是識字，參與彌撒或聖事就是行禮如儀，千篇一律，死板地按禮規書行動，不敢用一點自己的想像力而略作創新，不久禮儀生活僵化了，明的工夫還繼續在作，誠的因素却不見加多加深。

3. 信仰與日常生活脫節：羅光主教在高雄師範學院演講中曾說：「中國人看宗教祇是人和神靈的關係，這種關係祇是人生的一部分，而這一部分可以說是求福免禍；但是對人生活的別的方面，除上面所說的天命孝道和求福以外，宗教便沒有影響」（益世雜誌2，一九八〇，頁7）。這是我們應該正視的另一個現象，如果我們的文化和傳統可以把宗教和日常生活分開，啓示的宗教或基督信仰要支配、指揮信者的全部生活的，因此和正義及公德分不開，和犧牲及每天背十字架也分不開。不但在教堂裡是信者，在家庭和社會裡也是信者。這種對自己文化的突破本不足怪，耶穌經過保祿使徒的宣講對自己的民族、即希伯來人的選民與外邦人之分，或割損與未割損者之分也作個很重大的突破。真正的基督徒偶然也會把基督放在自己文化之上，不是為否定或破壞它，而是為提昇它，淨化它。

四、謀道不謀食，憂道不憂貧

這兩句話似有道學家的口吻，容易使人想到一幅道學家的面孔，滿口的仁義道德，却於事無濟，於人無補。但我還要提出這兩句話來，在基督信仰內給它們更充實的內涵，更活躍的動力。這樣去懂，「道」就是天主聖言，就是聖經中的天主的話，及「道成人身」的耶穌基督。謀道不謀食是耶穌退魔誘時所說的「人生活不只靠餅，也靠天主口中所發出的一切言語」（瑪五4；申八3）。憂道不憂貧是耶穌所說的：「你們先該尋求天主的國和它的義德，天主會把這一切（吃、穿）都供給你們」（瑪六33）。

可惜耶穌的話常被他人誤解，我們聽聽耶穌自己的解釋：「小信德的人！你們爲什麼彼此議論你們沒有帶餅呢？你們還不明白嗎？你們不記得五個餅分給五千人，你們收了幾筐？七個餅分給四千人，你們又收拾了幾籃？怎麼你們不明白，我不是指着餅向你們說的呢？你們應當防備法利塞人和撒杜塞人的酵母——他們的教訓！」（瑪十五8-11；谷八14-21）。耶穌在世時連他最親信的門徒弟子也不了解祂，也不會謀道不謀食。若把食字擴大了解，懂成物質生活，現世名利，那麼耶穌的門徒經過老師的苦難、死亡，與復活的衝激後，依然未能突破食與道之間的這道厚牆。因爲當耶穌閃爍着復活的新生命要離開這有形的世界前一刻，祂的門徒還在問祂：「主啊，你是不是要在這時候恢復以色列的主權？」（宗一6）。這句問話一方面描繪出了門徒及今天許多基督徒的畫像；另一方面也說明耶穌的在世生活不夠，甚至祂的死亡、復活和升天也還不夠。還需要什麼呢？耶穌給門徒的答覆也是給今天基督徒的答覆。

「那時間和日期是我父親憑着自己的權柄所定的，不是你們所應該知道的。可是聖神臨到你們身上的時候，你們要充滿能力，並且要在耶路撒冷、猶太和撒瑪黎雅全境，甚至到天涯海角，爲我作見證。」（宗一7、8）把這幾句與耶穌臨行前所說的另一些話合在一起，便知聖神的降來和臨在就是復活的基督跟我們天天在一起，直到今世的終結（參閱瑪廿八18-20）。聖神就是復活的基督的神，也是天父的神，這在若望福音中不斷有所交代，但即便在瑪竇福音中也有清楚的說明，如瑪十19、20：「當人把你們交出時，你們不要考慮怎麼說，或說什麼，因爲那時候，天主會指示你們該說的話。因爲說話的不是你們，而是你們父的聖神在你們內說話」。路加給我們詳細描述聖神如何改變了門徒，使他們脫胎換骨，變成了新人，深深覺得「放棄天主的聖言，而管理飲食，實在不相宜」，他們要把這些事讓執事去管，而自己「要專務祈禱，並爲眞道服役」（宗六2、3），這不是謀道不謀食了嗎？但先得經過聖神的徹底變化工夫。至於憂道不憂貧，我們可以在保祿的宣道生活中不斷地發現，他是經過復活的基督予以徹底改變的。

寫到這裏，我能把從有限牧民經驗中所得的啓發和所作的反省撮要地說出：我們的教會還沒有足夠地受到天主全部啓示的光照和推動，沒有初期教會那種得救者的喜樂、互愛及吸引力，而基本上只是本着教規、法律及傳統在管理，在牧民，在行聖事。我們的洗禮好像只是進教之門，不是使領洗者受到聖神的徹底改變，使他完全成爲一個新人，而只是讓他進入一個組織、一個教會。所以他領洗後的進堂朝拜只是盡義務、守本分，而不是歡天喜地地來聽天主的聖言，來與基督一同奉獻，來在聖神內與兄弟姊妹共融合一。最後，我們開教務座談會，我們討論建設地方教會，我們編教理課本，但我們不多見指點方向，提綱挈領，以簡御繁的嚮導。其實我們的信仰並不是那麼複雜，也不必把它弄得

像耶穌時代的猶太賦規，而可以根據聖若望的綜合，深深地信服一個三位一體的天主即可。為認識這三位一體的天主，也不必遍閱像佛學的大藏經，或道家的道藏經那樣浩瀚無際的經典，而只須一本聖經——這麼一本不小也不大的天啓經典。

天主的啓示不僅在四福音——耶穌在世生活的經典，還有四福音前的全部舊約，及四福音後的宗徒著作。四福音固然是天主啓示的高峯和精華，但若沒有舊約所啓示的天主及宗徒所宣講的基督的神——聖神，我們就不了解四福音所講的耶穌基督的來龍去脈。也許能把我國教會目前的虛弱用一句話說出，就是聖三奧跡在信仰的意識層次上淺薄，而在日常生活中的影響不深遠，我們在講道及牧民生活中關於舊約所啓示的天主豐富的特徵，及復活後的基督，生活在我們中間的基督及祂的神，講的少，聽的也少。說過消極的一面之後，最後要提出幾個意見或看法：

1. 神職的培養：以天主聖言為生命的活泉，以自己的文化為存在的根，以人民的整體生活為聖化的對象。這要求生活在人民中間，與之作坦誠的、平等的交談溝通。也要求浸潤在自己的文化中多學習，到某一程度時加以批判選擇，以中國的道統，儒家所依據的經典為榦，但也向墨、釋、道及百家開放，以達到批判和制衡的作用，最後的批判標準當然是天主的聖言。

2. 地方教會的一個基本方向：不以執行羅馬的指令為已足，不以傳統的作風為唯一準則，我們必須有自己的對天主啓示的領悟、體驗及表達。大學、中庸常用較古的、描述大自然及花草鳥獸的詩來解釋做人的道理，我們也可以且應該透過我們四周的大自然，我們所見的花草鳥獸及每日的人際關係來體會、解釋天主的啓示或天人之間的關係。比方王陽明的四語訣：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」是否能用來解釋創世紀前四章？學者可作他們的解

釋，一般人也可在極普通的生活裡有自己的解釋。臺灣到處可見的福德正神小廟的門聯就是很好的信仰反省對象：「福自天降惟守正，德能配地合稱神」。所謂的地方教會基本方向就是用啓示解釋生活，用生活了解啓示。

3. 禮儀中的交流共融：守安息日（一週的第七天）是啓示的宗教（舊約）很古老、很重要的一條規誡。新約建立以來，這應守的一日成了主日（一週的第一天），就是紀念主基督復活的日子。這層重大的意義在梵二以前沒有受到當有的重視，但在今天的任何教會內已越來越突出，深信我國教會也該在聖化主日、促使信友在主的日子裡休息、養神、培養信仰生活上多下功夫。

有人會想，安息日及主日是猶太人及西方文明傳來的休息方式，我們中國老百姓自有自己的一套、春節、元宵、清明、端午、中秋：何必一定要守主日？這就是需要根據天主的啓示來檢討我們的生活和文化的一個例子。天主的啓示不是不講理的，硬要把好的文化傳統取消，加上一個外來的規誡。我們教友照樣跟別人一樣興高彩烈地在過年過節，但守主日仍有很高的價值，很多的理由。

舊約對安息日的規定那樣嚴格，一個基本理由在於注重人的精神價值：一週用了六天給驅穀當牛馬，用最後一天來修心養性，與家人及信仰團體聚會，讀經解經，分享心得，實不爲過。精神的振作與培養帶來身體的休息，這不但不妨礙事業及物質生活，反而有幫助。我們只要看看今日的以色列，就可看出。他們全國遵守安息日，但並不因此而在任何方面落於其他國家之後。

至於主日在西方已遵守了近二千年，近來「週末」的風氣更遍行全球，表示現代人對主日所感的需要有增無減。民國以來，我們自己的國家裡所有的機關學校在主日那一天停工停課，休息一天，使我們今天已不能再說，主日是西方的東西，與我們無關。當然關於主日的意義有很多解釋，甚至曲解

，但總不外乎：身體需要休息，精神需要培養。我們有啓示信仰的人有義務把這休息和靈性培養在主日的整體意義下去了解、去實行。而了解，實行這整體意義的大好場合就是主日的彌撒——教會全部禮儀生活的樞紐。

主日彌撒中有復活的基督在我們中間，向我們說話（聖道部分），與我們一同奉獻（聖祭部分），有司鐸的領導、講道，有主內兄弟姐妹的臨在，互相關懷、支持、協助，有不同方式的交流與共融，這樣主日彌撒不僅是一個本分，也成了一個樂趣，不僅是朝拜天主，也是建立信仰的家庭，是建立地方教會及向外傳播福音最好的出發點及最穩固的基礎。

臺灣社會因了生活的需要，因了貿易的競爭及出口的壓力，日夜趕工已來不及，那裡還能守主日？這是很多人的困擾。我也承認扭轉風氣的困難，及信友人數比率低而無能為力。但我們也不必只信西方成語所說的「一隻燕子帶不來春天」，而忘了我們自己的一則成語：「一葉知秋」。臺灣的經濟自然應該繼續努力發展，但也該換換方式了：大家都得溫飽之餘，每週也該有點清閒來從事培養的工夫。先由教會自己作起，喊出「聖化主日」的口號，配以適當的政策和行動，日久天長自會移風易俗，而得到效果。我們同業或同學的教友商家或學生主日花一、二小時參與彌撒，生意或學業並不比人差，那時會增加自己的信心和他人的欣羨。

五、知其不可爲而爲之（五篇附錄）

上文所說的不少觀點和作法實行起來殊非易事。這就牽涉到知與行的問題。這是我國的傳統問題，古聖先哲已作過不少的檢討，我們也可在自己的信仰中來反省王陽明所說「知行合一」及「國父孫

中山的「知難行易」的意義。因此我把一九八〇年十一月九日給中國天主教醫師協會的一篇演講稿附在這裡。這篇演講最後指向「聽」，因為聽是知與行間的橋梁；就像人的話是精神與物質世界的橋梁一樣。如果那話是出自天主，我們是聽天主聖言，那麼這個聽更會把我們的知與行整合爲一了。

第二篇附錄「主日彌撒讀經講座計劃」是經過長時期的考慮和準備的，如今已在順利地進行。教友來參加的還踴躍，但這一講座的目標不在人多，而在聚集一批對聖經真感興趣的教友（十人左右即可）來共同研討天主聖言，使聖言在教會內發生啓發振興的作用，漸漸能蔚爲風氣。故尙望來參加的教友多主動些。

最後三篇附錄描寫我在溝子口天主堂從事牧民工作的一些具體經驗，重點都在一個「聽」字：聽天主的話，聽彼此的話，由聽而互相了解，彼此相愛。四個多月以來（本文脫稿於一九八〇年年底），我聽了很多教友的心聲，教友們也彼此加增了認識。最可貴的一點是青年人都喜歡這樣舉行彌撒聖道禮儀部分，因爲更自然，更近人情，彼此交流後更容易與天主交流。施本堂在聖誕夜晚上已宣佈要決心這樣作下去。這三篇報導已在「教友生活週刊」上發表過，但那裡錯字很多，這裡重登，也有校正作用。

附錄一：由 國父「知難行易」學說看建設中國地方教會

對「建設中國地方教會」，我要從 國父的「知難行易」學說來加以說明。

「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」

一、「知難行易」學說的來由和意義

國父在三民主義、五權憲法及建國大綱後還加上建國方略，而方略的基礎就是知難行易學說。國父在革命成功之後却在建國上遇到很大阻力。經過長久的苦心思慮才發現那是國人數千年來受了「知之非艱，行之惟艱」這句話的害。如是用飲食、用錢、作文、建屋、造船、築城、開河、電學、化學、進化十個例證說明「行之非艱、知之惟艱」，就是行易知難的學說。

知難行易學說如說是哲理，毋寧說是心理學的一種見解，要解除國人畏難而裹足不前的困境。國父把人類進化分成三個時期：不知而行，行而後知，知而後行。我們這個知識爆炸的時期當然已達到知而後行的最後時期。但並不是每個人、每件事都要知而後行，因為人與人有別，有先知先覺者，為創造發明，有後知後覺者，為做效推行，有不知不覺者，為竭力樂成。國父認為這三種人相需為用，就沒有做不到的事情。在建國建教方面的確是如此，如果每人各按所能，有的發明，有的推行，有的樂成，一定會前進如飛。

二、由哲學及宗教觀點看「知難行易」

「知之非艱，行之惟艱」這句話是殷朝的傅說對武丁所說的，可見我國文化把知與行的問題提出是多麼早（公元前十四世紀），而西方直到公元後一五九七年才有英國哲學家方濟培根（一五六一—一六二六）提出「知就是力」的學說（For knowledge itself is power），演變至今，西方還是以 to know-how 為重，知是力，知才能行，點破了科學、技術世界的特徵。

但從行爲科學，社會道德，及倫理宗教的觀點來看，却並不完全如此。在這些人的行爲上，最普遍的經驗是人有天良，知道須行善避惡，但行起來却不容易。這一方面我國極有名的學者是王陽明（一四七二—一五二八），主張致良知及知行合一。陽明認爲致即行也，致良知即行天理，就是他所謂的知行合一，與陸象山所說的「心同理同，人心即天理」雷同。

我們不妨根據自己的宗教經驗，擺脫理學家的窠臼給知行合一另一種解釋：知道的應努力去行，不等全知道以後才行，行也是知的一部分，甚至不可缺少的一部分，這就是今日神哲學界所樂道的學說「離不開實踐」(theory + praxis)。這樣不僅人類進化史分三個時期：不知而行，行而後知，知而後行；不僅人有三種：先知先覺，後知後覺，不知不覺；每個人也要不斷地把知和行加以整合：知者行之，不全知也行之，行有助於知。這是耶穌在福音中所講的一個基本道理：「你們爲什麼稱呼我：主啊！主啊！却不實行我所吩咐你們的話呢？」（路六46。參閱瑪七24—27；路六46—49），也是使徒們的教誨（如雅一22—25）。

三、「聽」介乎知與行之間，使知與行由難而易

這是我們的信仰加上的一個新的、具有綜合及整合作用的因素：聽。聽是爲了知，也是爲了行，所以能說聽即是知，也是行。聽是吸取知識，聽也是一個行動——理智者的行動。我們不只聽天籟像動物那樣，還聽語言——傳達思想、感情、生命的微妙工具，在物質界頂尖的一個工具。

說是信仰加上的一個新因素，因爲我們不僅聽人的言語，不僅致良知，還聽天主的話：聖經、教會所傳的父、子、聖神的話。在信仰中天主也藉我們弟兄的口向我們說話，這就是信仰團體的意義：

我們在周圍的人身上看到基督的肢體。

建設中國地方教會說複雜也複雜，說簡單也簡單：那就是聽天主的話而去實行。假使每個主日能在彌撒讀經中聽一兩句天主的話，奉行不渝，我們會有多少建樹？假使每天讀一兩頁聖經，吸取一點新的、超人的智慧，認清一些處世為人的超然原則，把耶穌基督的價值觀及犧牲、無我的精神加以內化，我們的生命會有多大的變化。這就是我所說的會聽，必能使知和行都變得由難而易。

醫學界一定最懂得知和行之間的密切關係。醫術高明既須知，也須行。醫德高尚，就須加上一個聽。各位都是基督信徒，那麼須多聽聖經中的話，因為全部聖經都給我們介紹基督。這樣行醫之外，還成為基督福音的宣揚者，不但醫治了肉體的疾病，還給病人及他的家人帶來永生。祝各位在知、行、聽上日有進境。阿門！

一九八〇年十一月九日

附錄二：主日彌撒讀經講座計劃

教會有一個很好的讀經方式，就是把全部聖經的精華排在主日彌撒的讀經裡，按照救恩史的程序逐步誦讀。尤其從梵二大公會議以來，這種安排追上了聖經學研究的成果，分成甲年乙年丙年，三年一循環，使得救恩史的豐富意義突出，特別顯得多彩多姿。

可惜主日彌撒時間有限，無論是神父或教友，常聽到的一種說法是，講道理不要超過十分鐘。試問十分鐘、甚至二十分鐘，如何能把彌撒的三篇讀經稍加發揮？當然，並不是每個主日的彌撒中都須

發揮三篇讀經，但是若有更多的時間，若有人略加講解，不是會增進對天主聖言及教會禮儀的了解嗎？

除了時間的限制以外，主日道理的另一個限度是必須與日常生活有所關聯。聽眾要聽與生活有關的道理，這是一個合理和正常的要求，天主聖言一定是與生活有關的。不過「與生活有關」意義極廣：個人、家庭、教會、國家、人類、往古、來今。太集中於自己的小生活圈，無從領悟聖經中的大部分訊息。我們可以說，信友成熟的程度，就是他擴大其生活圈子的程度。

最後，主日望彌撒的人，數目衆多，程度不齊，爲了適應大多數人的理解力，不能講的太冗長、太玄奧、或離個人的日常生活太遠。結果是講來講去，聽來聽去，大致停留在同一階段，沒有多大的進展或突破。梵二大公會議閉幕已十五年，彌撒讀經按着甲乙丙的次序已循環了四、五次，懂得其中底蘊的人有多少呢？

因了上述種種理由，並爲使信友在信仰生活及對天主聖言的領悟上更上一層樓，今特舉辦「主日彌撒讀經講座」，其基本構想如下：

一、講材：每週用一個晚上講下主日彌撒的讀經，每次用一個半小時，前一個小時講解三篇讀經，後半個小時用來討論、補充，需要時可以延長半小時。

二、講法：讀經講解部分包括

——該篇經文的歷史背景與原始意義

——由舊約到新約的天主啓示進展

討論與補充的範圍包括

「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」

—— 聖經、教會、禮儀、我們、社會

—— 天主的啓示與地方教會

—— 聖經文學與中國經典

—— 福音訊息與正義感

—— 彌撒讀經所激發的各種問題或靈感

三、講員：我們請得五位專攻過聖經學的神父來主持：

穆宏志神父（聖經學碩士）

夏 偉神父（聖經學碩士、神學博士）

谷寒松神父（聖經學碩士、神學博士）

韓承良神父（聖經學碩士、神學博士）

房志榮神父（聖經學博士、神學碩士）

四、聽衆：本講座特爲信友開辦，旨在爲我信友開闢一個聖經學園地，每週一次，有一個地方去聽解經，去討論地方教會問題，去分享自己的信仰經驗。每次人數不拘，只要有九人就開講。

五、準備：爲聽這樣的聖經講座，某些心理準備可以幫助信友作一抉擇：是否來參加，要來聽多久。

—— 不是學者專家的高談闊論，但也不即刻談到每日的油、鹽、柴、米，而是提供一些較深較廣的聖經學知識。深信對天主聖言進一步的認識，能對每人的整體生活發生更深、更廣、更遠的影響。

不以聽者的自我爲中心：我如何進修，這講座爲我有何益處；而是以基督之心爲心，如何了解祂的信息，如何將祂福音的光和熱散發開來，惠澤衆生。這是關鍵性的一點：沒有基督那樣的胸懷，無法了解聖經。

講經的目的只有一個，就是由天主的話裡逐步發現、體驗人類只有一個大父：天主；人彼此是兄弟姊妹，須發揚手足之情，須效長兄基督爲他人捨生。在天主之言前人人平等，人人受它的審判和救援：

六、時地：一九八〇年將臨期前三週開始，即由十一月初開始，先講三次導論，每週一次。在耶穌君王節後的一週內講將臨期第一主日的讀經，然後順序講課，每週必講，從不中斷。地點及週內的何日、何時，廣泛徵詢意見後再予決定。原則上從甲午講起，講到丙年末結束，共三年整。開講後每兩三個月作一次檢討，希望聽者提供意見，但請勿超越本講座的範圍及其所採取的方向。

七、邀請：歡迎各種年齡的教友前來參加，將看人數多少酌收入場費，以付借租場地費用及主講者的車馬費。我們可以用一個口號：「以文會友，以友輔仁」。「文」就是我們的聖經，「仁」就是天父的成全。

一九八〇年三月六日

附錄三：我們舉行了一臺一百分鐘的彌撒

不只一次聽人說，神父主日彌撒講道以不超過十分鐘爲妙。這話一定有它的道理，但也不盡然。

「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」

大概要看道理的內容及傳達的方式如何罷。人喜歡聽的道理二十分鐘不算長，不喜歡聽的道理十分鐘也覺太長。不過比較深刻、比較有決定性的理由還在於信友的參與多少及參與感的培養。因為這時會由時間長短的範疇進入人際交往的範疇，再由人際交往進入天人之際的交往，由時間進入永恒，還如何去計算長短呢？這話說來有些玄妙，但有過親身的體驗，就會感到所言不虛了。今天在木柵溝子口天主堂的彌撒就多少有過這樣的體驗，一臺彌撒一百分鐘，聖道部分七十分鐘，其他部分三十分鐘，在場的二十幾位信友，很親切自然地在參與、在聆聽，沒有一個人感到時間太長。正相反，彌撒以後我們還在堂外聊了一段時間，若不是我主動離開，家裡十二點鐘的午飯會趕不上了——我們是九點整開始舉行彌撒。到底是怎麼一回事呢？

自從古亭堂拆除開關馬路以後，我每遇到溝子口做一臺主日彌撒，當施安堂本堂神父的副堂，我不在家時就由梅德純神父代替，至今已將近一年。上主日（八月廿四日）彌撒後和施本堂及幾位教友提到彌撒的聖道部分也許可以改進，讓教友主動參與，先彼此認識，再共同反省所聽的天主聖言，每次有些分享，最後由主祭作一撮要。主要的是不要刻板，有口無心地唸經，而用自己的話說出對天主的感恩心及彼此的友愛和關懷。要這樣做，有一個基本的條件，就是不要太顧時間的長短，而要盡情地、輕鬆地來聽、來學、來分享；這不是每座聖堂都能做的，但溝子口聖堂十分適合，也不是每臺彌撒都能如此做，因此我們選定了九點鐘的彌撒中這樣做。這樣分享的彌撒至少一小時，或一小時半，甚至兩小時，來參加這臺彌撒的人心裡都該有這個準備：投資二小時來參與彌撒。在場的四、五人都同意、本堂付以全權讓我安排，我說下主日就開始，只有你們四、五人也够了。不料今天到的有二十來人，我和梅神父共祭，九時整開始。三篇讀經後大家坐下分享。

真正的啓示是在這裡開始：不須幾秒鐘，即刻有一位青年出來給大家講他的信仰感受，十分真誠，十分貼切。在他以後即刻有另一位結婚不久的少婦講出她不同的信仰生活體驗，然後是一位家庭主婦跟她兩個女兒、一個兒子一同在參與彌撒，她說的話充滿了對主的感恩之情，不知如何還報，我問如果天主要她的小兒子去修道當神父如何，她說沒有問題。這三人以外還有兩人發言，一位小姐說出她對參與彌撒的看法，另一位先生說他經過基督教而信奉天主教的經過等等。他也作了第一篇讀經的簡單詮釋：德訓篇所說的越偉大越謙和正和我國的精神道德相吻合：蔣總統經國先生不以親民愛民爲已足，而與民平等、與民打成一片就是本篇讀經的好註腳。

五人講完，已有一種融洽、愛聽的氣氛，我將常年期丙年第廿二主日的另兩篇讀經略加介紹：希十二18、19、22、24中可怕的西乃山，親切的西雍山，未來的耶路撒冷，以及新約的中保耶穌。路十四1、7、14耶穌的現身說法：好似難以應用在國人身上，因爲我們都是謙謙君子，喜歡坐末位（不信可到各教堂去求證），但只有外表不夠，還得看動機爲何。耶穌的第二道訓諭用途更廣，行善不求報可以治療官僚作風，改變社會風氣：最後也請共祭的梅神父及本堂施神父發表感想，大家都覺這樣聽天主的聖言，這樣自然親切地分享信仰經驗，很有意義，值得推行。最好的證明是：聖道部分已用了七十分鐘，大家毫無倦容，反而喜形於色，興致勃勃，充分表達了依撒意亞先知書所說的「有如雨和雪從天降下，不再返回原處，却灌溉田地，使五穀生長，種子萌芽，播種者有食糧可吃。同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裡來，却必執行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依五五20、11）。

聽了、反省了、分享了天主的話，這時大家已有極好的心靈準備，來誦信經，表達共同信仰，來

誦信友禱詞，爲教會及世界的需要代禱，特別是來舉行聖祭，把我們與耶穌一同獻給聖父。彌撒既是信仰的奧跡，不是言語所能表達盡的，那麼在這聖祭部分各人心領神會，親密與天主聖三交往：崇拜、感謝、悔罪、求恩：才算參與了完整的彌撒。話說回來，若沒有聖道部分的心靈準備，若不彼此認識，彼此相愛，人對天主的愛是否太抽象些，愛在空中而腳不踏地？「他既然不愛那看得見的弟兄，怎樣能愛那看不見的天主呢？所以，基督這樣命令我們：那愛天主的，也必須愛他的弟兄」（若壹四20、21）。有些教友的信仰及禮儀生活與日常生活及正義感、公德心脫節是否由此而來？

信友的積極參與及分享揭露了他們的心聲：年稍長而有子女的懷着對天主感恩的心，想有以還報，我們可一同尋找還恩報愛的路，其中之一是將子女獻給天主爲祂的神國終生服務。青年的信仰有兩種：一是從小領洗，以後機械式的上教堂，嘗不出真正信仰的滋味，父母及一般的教會服務難以滿足他們心靈的飢渴，他們的信仰並未失去，但是在在一種半睡眠狀態。另一種青年是與教會接觸後有意識地學教理、領洗入教，他們易於尋找自己所需要的人、地、條件來培養自己的信仰，但很希望教會不斷地革新，即便不是走在時代的前面，也可與之並駕齊驅。他們把社會、政治、經濟的進步與刷新與教會的反應遲慢，牛步前進相比，難免有些寒心。

青年人對現狀不滿是最自然不過的，能將不滿在一個信仰的團體裡發洩出來是比較好的一條出路，因爲聽的人不但寄以同情和了解，還可在信仰的光照下加以評估：比方教會跟一般社會性質不同，作法亦兩樣，願與能是兩回事，做不到並不是不願做；無論如何，即便不能解答所有的問題，至少可以使大家保持基督的平安與喜樂，而避免思想的偏激及態度的囂張。這一切都可從耶穌的福音中學習：祂不怕對抗，不怕說出別人不愛聽的話，甚至不怕說出一連串的「禍哉」，但祂最後還是順從天

父的旨意，將父所準備的苦爵喝完。彌撒聖道部分的其他讀經都是指向這位基督：聖祖、先知、國王、智者、宗徒；如雲的證人，各說各話，但所說的都與基督有關。我們就是進了這樣一座學校。

在施本堂的鼓勵下，我們希望繼續舉行這樣長時間的彌撒，每週一次。其可能性或潛能實在很多：聖樂的功用，聖經的研討，分享的變化，聖堂的佈置，生活的檢討、社會的透視，慶節的準備和舉行、聖母月、聖心月、玫瑰月、若瑟月：等的配合，整個禮儀年與學年或會計年的協調。總之，期望能善用教會法律所容許的限度，及天主給我們的腦和心，來作一些有創造性的安排，靈活地運用各種機會和人力物力，來使每主日的這臺彌撒成爲每位參與者生命中的一個活細胞。打破墨守成規，虛應故事的積習，而使機械化、消極被動的禮儀成爲一個活生生的信仰事實。只有生命可以傳授生命，我們把耶穌的生命在信仰的團體中活出來，才能把這生命傳出去。

溝子口天主堂的聖堂幾個月以前安裝了冷氣，這次派上了用場而大家實受其惠：一百分鐘的彌撒完後身上沒有出很多汗，所有在場的人未感疲倦，冷氣也是主要因素之一。當然，最大的因素該是本堂神父的開放胸襟及愛主愛人的熱火，他的許可和鼓勵給這一嘗試保證了天主的祝福。阿門。

一九八〇年八月卅一日

附錄四：也是建立地方教會——積極參與主日彌撒

近來在教會的兩種週刊上每次能讀到「訪問神長談建設中國地方教會」的文章，許多高見及經驗之談源源而出，充分顯示教會的多采多姿及建設教會的千頭萬緒。王陽明講知行合一，國父孫中山

「民以食爲天」與「君子謀道不謀食」

講知難行易，今天人愛講知爲行之母，就是西方所重視的 to know-how 或 knowledge is power。因此關於建設中國地方教會的事情或途徑所知道的越多越好。

但王陽明的知行合一及 國父的知難行易在建設地方教會上也大有用途，是兩個非常實際並符合我國民情的學說，中國基督徒應該在自己的信仰生活上體驗、證實這兩個學說的正確性，這樣不但給這兩位先哲爭了一口氣，也會更深體味自己信仰的可貴。積極參與主日彌撒就是知行合一或知難行易的一個生活體驗。我又要談談溝子口天主堂的經驗了。

九月七日、常年期第二十三主日，我和梅神父到達聖堂時，堂裡只有一兩人，我們還是準時開始彌撒，不久繼續有人進堂，到福音後坐下分享時已有男女教友十五人。我們還在彼此認識、各人說出自己信仰體驗的階段。上個主日有五人出來講話，這次是另外五位，三位主婦，兩位青年：男女各一位。他們所說的是教會基層的實情和需要，從這個基礎上去聽、去領悟天主的話，才能使天主的聖言在人的生命扎根。如何使一個不信教的丈夫看到天主教信仰的價值，如何使一個自認清高的丈夫一方面繼續肯定清高的可貴，另一方面認出人的清高的限度；一位孤獨的天主教青年如何在全家信奉基督教的氣氛中爲自己的信仰、爲聖母、爲教宗作證？今日的青年如何使自己的信仰及祈禱生活與自己的年齡及學識齊頭並進？大家一同尋找這些問題的真實答案，並逐步去實踐，不是從基層上建設地方教會嗎？主日彌撒提供了一個發掘問題，共同尋找答案的場所。

更有進者，除了集體智慧以外，還有天主聖言的光照和領導。以今天（常年期第廿三主日丙年）的讀經來說，智慧篇九13-19 將人的智慧與天主的智慧相較而發現「有死的人的思想常是不定的，我們人的計謀常是無常的」。大家知道智慧篇是舊約最後的一部書，成於公元前五十年左右。作者雖用

希臘文及希臘思想寫書（如「肉身重壓靈魂」），但骨子裡是一個很有自信的希伯來人，他對當時排山倒海、來勢兇兇的希臘文化並不畏縮：那只不過是人的智慧而已，而自己由祖先繼承下來的雅威信仰却是天主的智慧，「凡有血肉的像草，他的美麗似田野的花：草必枯萎，花必凋謝，但我們天主的話永遠常存」，他記得依四〇6、7的這幾句話。在二千年後的今天來看，智慧篇的作者果然有理。這對那些自視清高而不肯信神的人不是一劑很好的補品嗎？不是說清高不好，而是說清高不夠。

第二篇讀經是聖保祿宗徒致費肋孟書。這是保祿獄中書信之一，寫於在羅馬被軟禁的時期（公元61-63）。這雖然是一封私人短箋，却描繪出保祿對朋友的信任態度，及他在信仰上的要求。信中没有明白地講道，但從字裡行間都能看出他對當時的一個嚴重社會問題——奴隸制度的看法和解決的途徑：不用暴力的革命，而努力改變人心，使人以基督的心腸對待弟兄，達到真實的平等，這為今日的社會和世界不是一個很現實的課題嗎？

在智者及使徒的道理後，有我們最高的導師親自向我們說話，祂所用的話語和詞句常很簡單，但所含的至理總是超人一等，真不愧是天主的聖言。耶穌的福音不僅記載祂所說的話，也記載着祂所做的事和祂所受的苦；換句話說，福音裡有耶穌的言教、身教，及刑教（最後這兩字是我杜撰的），因此我們總是肅立恭聽天主的福音。

今天的福音（路十四25-33）在一個講孝道的國家裡聽來實在很不順耳，相信在不同的聖堂一定有精彩的解釋，可惜不能一一去聽，以飽耳福。我關於這篇福音所作的簡短解釋包括以下三點：

一、閃族人的說話語氣不必按字譯成中文（惱恨自己的父母），而可按其要說的意義譯出，比如「給現代人的福音」將今天的路十四16譯成「到我這裡來的人，要不是愛我勝過愛自己的父母：就不

能作我的門徒」，不是既忠於原意，又不逆耳嗎？

二、耶穌有權要求人愛祂勝過愛自己的父母、兄弟、姐妹嗎？這是很有趣的一個問題，可以一齊討論，看出其理由何在。討論的線索或方向能是：耶穌是誰，敢作這樣的要求？愛耶穌勝過愛父母何義？子女不顧父母的反對毅然獻身修道是一例嗎？愛耶穌勝過愛父母有何後果？是否會增加、昇華對父母的愛，及父母的幸福？我國的「大義滅親」四字是否幫助我們了解耶穌的要求？

三、今天福音的第二段也很有趣：耶穌設譬喻說：蓋高樓前，先須精打細算，看看有沒有完成全部工程的費用。打仗前先須估量自己的實力，看看能不能對抗敵軍。作耶穌的門徒也須看看有沒有那個費用和實力。那是什麼呢？耶穌很奇怪的繼續說：「同樣的，無論什麼人，要不是放棄了他所有的一切，就不能作我的門徒」。這就是耶穌的奇怪邏輯，但却含有至理，且是可行的得救真理，因為只須背起十字架跟耶穌走，就可以作他的門徒。以邏輯來說，老子會幫助我們了解耶穌的話。道德經四十五章說：「大成若缺，大盈若沖，大直若屈，大巧若拙，大辯若訥」。

回到本文的標題來綜合一下，我們能肯定：積極參與主日彌撒是建設地方教會很好的一條途徑，因為主日彌撒是每週的行動，是集體行動，很有整合的能力，把人與人，人與天，知與行都整合為一。本文開始時說過，知為行之母，大家須不斷求知，日日進取，才會有新的知識和技藝來指導我們的言行。彌撒當然不是求知的唯一場所，但為一個信友來說，的確是使他的信仰知識與其他學識同時長大的好地方。知行合一，是福音的基本條件和一貫精神，耶穌講完祂的天國憲章後作結論說：「聽見我這些話而實行的，就像一個聰明人，把他的房子蓋在磐石上；縱然風吹、雨打、水沖，房子也不倒塌。」（馬七 24、25）。至於知難行易也有很多可行之處：不必一切都知道了才去作，而是要邊做邊

學，自然會走出一條路來，在信仰生活上尤其如此。

一九八〇年九月十三日

附錄五：青年人的心聲——主日彌撒分享所引起的一些反省

今天是常年期丙年第二十四主日，也是光榮十字聖架慶日。進了溝子口天主堂，看到跪凳上放的是主日彌撒經本，因為壁上掛的聖教日曆並未指明應慶祝什麼彌撒。但我根據「禮儀日曆」——拉丁文及中文一樣——認為應該慶祝光榮十字聖架彌撒，本堂神父即刻取出「慶節、紀念日彌撒經文」，雖然冊數不多也無妨，彌撒中主要的是聽天主的聖言，不必去看。彌撒開始時我將聖人在主日讓位於天主，而耶穌不必讓、因為祂也是天主的道理略作交代，然後就是我們的第三次分享彌撒。

這次人不多，但福音後仍有五人出來講話，一位是每次必來，並時常自動起來讀經的男士，三位青年，和一位小女孩。成人與小孩的話像是成熟的菓子與含苞未放的蓓蕾，只有接受或期待，沒有多少可討論的。倒是三位女青年的話多少吐露出今日青年的心聲，能在聽者心湖裡激起不同的漣漪，本堂施神父聽完她們的話以後，以參與彌撒教友之一的身份起來說話，便是許多可能反應之一。我當時對青年人的話只覺滿腹同感 (empathy) 却說不出所以然來，經過一個星期的反省，發覺這裡面確有一個迫切的問題：臺灣的中國天主教會對青年人有多大吸引力？

三位青年的話可總括為以下三點：①希望我們的教堂好起來，但每次進堂總覺得不到什麼；②教堂給人的感覺是死板，沒有生氣；③在教堂裡神父說話太多，好像神父以外，別人都不能開口。（

聽到這裡，讀者請勿誤會，這些話不是指溝子口聖堂而發，而是青年人對一般天主教聖堂的感受。）

對於第一點的反應可能是：進教堂一定要得到什麼，這是今天功利主義的一個清楚表現。反省一下，我覺得把功利主義的大帽子罩在青年人頭上，未免過分。青年人還在培養自己，日漸長大，他的特點不是給予，而是接受；在家接受父母的教養和照顧，在學校接受師長的教導，到教堂裡來自然也希望得到些什麼，接受些什麼。教會牧人的任務和態度不應該是瞧不起尋找好處的青年人，或加以利誘地與之來往，而該是尊重造物主的安排，幫助青年人滿足他們的基本需要和希求，同時引導他們慢慢在接受中學習給予，使他們逐漸領悟，自己接受的愈多，也愈有準備、愈有義務來給予。那時我們會發現，一般的青年都是慷慨的，他們不但給出身外之物，也會付出自己。

關於第二點，說一般教堂的生活死板、沒有生氣，不必視為青年人的惡意批評——他們還不會有這樣的惡意，而應視為他們的深切感受。縱目四望，我們的神職人員大部分都是二三十年如一日，也都是忠於職守，辛苦備嘗，但歲月不留情，青年人一代一代的從我們眼前經過，他們的子女都得稱我們公公、爺爺，彼此之間的距離越拉越長，思想、作風及生活習慣也越來越遠。結果是我們在堂裡所照顧的基本上是與我們年齡相近的一些老教友，青年人不要接近我們，我們有時也不知如何接近他們。偶然青年人上教堂便感覺死板、無生氣。這時是否能怪他們組織聖母軍，基督生活團、青年會：而有自己的彌撒、查經、祈禱？或怪他們與本堂脫節，不在本堂內發生積極作用？當然本堂神父不是萬能的，不能樣樣都做，也沒有三頭六臂，可以顧到每種年齡的人，但如果態度開放，不斷學習，能就地取材，跟人合作，在方法與作風上常求創新，相信會給教堂的信友團體帶來生機。

最後關於神父說話太多，別人難以開口一點，不應該指彌撒中的講道，而指堂區生活裡神父與工

作人員及信友之間的來往，特別是關於抉擇及合作的途徑諸方面。不知從哪個世紀開始，我們神職人員、特別是傳教士，好似只會給予，不會接受，正和青年人的需要和趨勢相反。這種生活習慣和處世態度往好處講，是成熟，是大方；往壞處講是頑固，是自大。正如青年人應在接受中慢慢地學習給予，我們這些所謂的成年人應在給予中時時學習接受：接受別人的意見，接受別人的感觸，接受新的作風；總之，接受迅速變動的世界這個事實，而在此變動中去辨別天主聖神之風的吹拂。這是一個直到死也學不完的學習過程，最要緊的是做開耳朵和心扉，常努力着多聽一些，少說一些。

將青年人的話作了一些粗淺的反省以後，現在可以聽聽天主在今天光榮十字架的彌撒讀經中向我們說些什麼。我覺得整臺彌撒的內容可由三個角度來看：天主教拯救人類的計劃是能解釋的，青年人也聽得懂；耶穌空虛自己，甘心死在十字架上，應該發出一股吸引力，催促信友跟隨祂；最後所有的基督徒要以耶穌的十字架自豪，就必須在生活中體味救恩、生命和復活全由十字架而來，而我們的得救和自由也都有賴於十字架。

一九八〇年九月廿日

中國基督教徒研讀聖經可行的格式

小引：大學一書教人做人，也教人做學問。中國基督教徒可以根據大學的程序研讀聖經。
格式：分四步，每步另分三級，概括今日的讀經趨勢。

一、誠意正心：①從自己的經驗、興趣、文化開始。

②取經來讀：由所懂的領悟經義。

③結構分析：分段、首尾關係，重複字句。

二、格物致知：④批判（分辯）歷史、文學類型、編輯經過。

⑤了解：各種因素的互通、經句的旨趣。

⑥判斷：該段聖經與今日世界的關係。

三、修身齊家：⑦抉擇：改過自新或加深信仰。

⑧分享：讓他人同沾聖言的恩澤。

⑨該段聖經對某一團體（家庭）的作用（意義）。

四、治國平天下：⑩實踐：個人的與團體的。

⑪禮儀慶祝：新意義的發現。

⑫與全國及普世教會交流、共融。

附註：真正有賴於聖經學的只有第二步的格物致知，其他步驟每人均可直接由聖經中學習。當然不是每次每段都須循着這些步驟研讀，而可穿插、挑選活用。

究竟什麼是生活品質？

谷寒松著
陳淑芬譯

——從基督信仰的觀點來探討

序

近來我們發現社會對生活品質 (quality of life: Q.L.) 這個問題越來越關心。各大報①出現討論國民生產毛額與經濟福利淨額 (net economic welfare: NEW) (亦稱社會福利 social welfare) 的關係，或有討論生活水準 (standard of living) 與生活品質 (quality of life) 關係的文章。

中央研究院民族學研究所蕭新煌先生在一篇論文中，將近年來對於社會指標及生活品質的討論，作了很好的提示。稍後，我們將討論他的研究。

民國六十九年六月，東吳大學社會系教授徐震先生也提出了一篇有關臺灣經社發展，與生活品質改善關聯性的研究。②

基督徒對於這個領域的思考也漸漸的進入狀況③。目前，在臺灣有一個獨立的、科際整合的、合一的研究團體，稱爲「臺灣地區神學問題研究小組」(TARGETI)，已經著手進行一個研究計劃。題目是「從神學的觀點看臺灣經濟發展與生活品質」④。此研究小組的工作從民國六十七年四月二十日開始，預計民國七十年十二月底結束。這工作分爲四個階段：

究竟什麼是生活品質？

第一個階段——收集各方面資料、訪問，並在收集資料的過程中，以信仰的眼光來觀察，在資料中區分什麼是最迫切應該關心的問題，最後，把迫切的需求與促進天國的來臨拉上關係，此階段在一九七九年九月二十九日結束。

第二個階段——以社會學的調查與分析方法來處理資料，其中佐以與第一階段相同的神學認識與反省，也加入科際整合的意見，另外新莊勤益工廠有一女工也加入問卷的設計。此階段應該在一九八〇年十一月有一篇中文的報告推出。

第三階段——邀請各學科的人對第二階段的結論作進一步的分析與反省。例如：經濟學家、心理學家、哲學家、神學家……等，也緊密的與在生活行動中有智慧的人保持聯繫。例如：工人、藝術家、實際參與公共活動及政治的人員。

第四個階段——TARGTI 與關心宣講福音的人，進一步作牧靈(2)的反省，以期提出基督徒們在我們國家中宣講福音的原則。

由此可見，科際的與整合的團隊工作精神，貫穿於 TARGTI 研究計劃的四個階段當中。

在最近 TARGTI 的研究工作脈絡 (context) 中，我們嘗試對生活品質的內涵作更深刻的反省，以下將分三個步驟來說明：

1. 我們指出最近報章雜誌對生活品質的重要描述定義。
2. 我們對生活品質的各個角度提出更有系統的看法。
3. 我們試對生活品質提出神學的反省。

一、最近出版的一些文字，對生活品質所作的描述定義

一、此間有大部分的學者們同意國民生產毛額(GNP)不能成爲表示生活品質的標準，是因爲人類與人類社會不僅只有物質的財貨與勞務而已^⑤。因此，我們仍然要尋找生活品質更全面的標準。

二、經濟福利淨額(NEWT)成爲注意的焦點，約有十年的歷史了^⑥。一般學者用社會指標設法加以衡量^⑦，這些社會指標一般指人以外生活環境的因素，或生活水準的因素。例如：衛生保健、人口資料、營養、教育、居住、交通、運輸、服務、農業、工業、貿易，以及表示經濟水準的一些名詞(如：國民生產毛額、(3)投資率、所得、消費)等^⑧。由此可見，經濟福利淨額(NEWT)包括較多生活品質的標準，因爲它包括了公平分配的需求，也提示了人類生命中高於物質生活的一些重要因素。

雖然經濟指標(用來表示生活水準)對於量度生活品質的改善與否，扮演了一個重要的角色^⑨。然而，它却無法準確的、適當的測量生活品質。學者們普遍承認經濟指標無法衡量生活品質的理由有三：

第一、它無法對人類生活遇到的一些新的衝擊提供指引，例如：空氣、水、土地的污染；對燃料、水、可利用的土地、森林木材的濫採；對地球提供人類人口成長的能力加以削減，大社會中人羣關係的加速破壞等等。

第二、經濟福利淨額無法提供量度現有的國際經濟公義程度的固定標準^⑩。

第三、經濟福利淨額及其客觀指標並不包括量度一些高生活品質的重要因素。例如：家庭中愛的

究竟什麼是生活品質？

品質，良心的和諧與平靜，社會關係的稠密性，人接觸到美好事物的欣賞感①，從宗教體驗而來的喜悅與快樂等等②。

然而所有的學者都同意，生活品質是很難量度的。如何來量度呢？實用性 (utility)、快樂 (pleasure)、需求 (need)、滿足 (satisfaction)，可以用來量度嗎③？Abrecht 在他的著作中④，對生活品質的範圍開出了下列一張清單：

- (1) 財貨與勞務的品質。
- (2) 分配型態。
- (3) 雇用型態。
- (4) 環境好壞。
- (5) 互相依存的型態。
- (6) 參與型態。
- (7) 動機的品質 (人類的心態是最難量度的，但却是生活品質中的基本部分)。
- (8) 人權與自由。
- (9) 文化方面的自由創造。
- (10) 一些負面的標準——
 - (a) 傳染性疾病的感染率
 - (b) 精神疾病、癌症、心臟病的患病率
 - (c) 意外事件發生率

(d) 犯罪率

(e) 自殺率

(f) 每千人中酗酒的人數

(g) 每千人中藥物過量的人數

(h) 每千人中被監禁的人數

(1) 受賄及貪污的流行程度

(j) 黑市及走私的估計

此外自一九七三年六月二十九日到七月三日，一個合一的工作團體，也表示了同樣的看法，下面是一組影響社會產生生活品質觀念的標準。

(1) 人人在教育及文化上的選項之品質、取向及種類。

(2) 國家的公共衛生服務能力是否足以提升全民的健康？醫療系統帶給人們好處優於害處的程
度。

(3) 任何社會中對年老、孤獨、難民、遷居工人、新移民，或者在肉體上或精神上殘疾的人以及
所有需要幫助的人，是否給予協助？

(4) 社會提供休閒娛樂、藝文活動設施的機會如何？

(5) 下面是負的方面一些低生活品質指標——

(a) 高自殺率

(b) 犯罪

究竟什麼是生活品質？

- (c) 酗酒
- (d) 藥物過量
- (e) 精神疾病
- (f) 污染程度

從以上兩個團體的努力，我們知道生活品質實在有很豐富的內涵。下面我們將介紹一些較為簡短的定義：

1. 徐震在他的研究報告⑧中指出：

「所謂的生活品質意指一連串的需要及滿足此種需要而使人們生活愉快的型態。在一定時間內，它含有主觀意識與客觀環境兩種成份及(一)自我、(二)他人、(三)社會體系三種相互關係。由於人的慾望是遞昇的，故生活品質至少可以分為兩個層面：(一)基本需要——包括個人生理及心理兩方面。(二)遞昇需要——包括對他人與環境的關係。」

2. 高希均將生活品質的概念細分為經濟、社會、政治及文化四個方面⑨。他在最近的一篇文章中強調，生活水準與生活品質的區別在於：前者指的是經濟發展的過程，而後者指的是經濟發展的最終目的⑩。高希均以下列的數項描述，來說明他對生活品質的了解：

- (a) 人民生活的安定與和諧。
- (d) 育樂設備的提倡與普及。
- (c) 自然環境的淨化與美化。
- (b) 公害的減少與防止。

(e) 社會風氣的敦厚與淳樸。
在同一篇文章中，高先生從另外一個角度來探討生活品質的問題，而認為政府與個人的合作也是很重要的。

政府部門應該努力於：

- (a) 訂定符合人民需要的優先次序。
 - (b) 繼續改善所得分配。
 - (c) 認真推行社會福利措施。
 - (d) 以具體措施照顧低所得者。
 - (e) 獎勵或扶植音樂或藝文等活動。
- 個人則應該努力於：

- (a) 在觀念上了解「質」比「量」更重要。
 - (b) 在花費上不求「炫耀」，但求「實在」。
 - (c) 在生活習慣上，以「節制」來代替「浪費」。
 - (d) 在時間支配上，增加吸收知識，與正當音樂活動的比重。
- 高先生認為，經由政府與個人的合作、努力、個人不僅更富有，同時每個人也生活得更有意義。也就是說，生活達到更高的品質②。
3. 郭為藩先生再一次提醒我們「生活水準」與「生活品質」是人類生活中兩個不同的方面②。他對於生活品質，有個人及主觀因素的量度，表示相當的懷疑。更運用測量物質生活的方法與數字

究竟什麼是生活品質？

來測量心靈世界是幾乎不可能的。郭先生認為事實上生活品質的定義是決定於個人的價值判斷、生活環境、世界觀。而生活水準高的國家，並不能證明即享有較高的生活品質。其實，問題比這個簡單的公式複雜得多。郭先生強調生活品質中「中國文化」或說「中國人」的因素。他認為林語堂在「生活的藝術」等書②中提到的生活方式，即是中國人認為生活品質的意義。郭氏在文章的末尾指出生活素質的研究，除了以科學分析為手段，哲學的了解也是很重要的。

4. 楊國樞先生④則從「人的需求」的角度，來發揮他的生活品質概念。生活品質，可以根據人類需求的滿足程度來下定義。馬茲洛 (Abraham Maslow) 將人類的需求分為七個層次——生活需求、安全需求、歸屬需求、尊嚴需求、認知需求、審美需求、自我實現的需求。這七個層次自下而上形成一個金字塔。楊氏將七類的基本需求分為四級。即生活與安全兩種需求分為四級。即生活與安全兩種需求為「低級需求」，歸屬與尊嚴兩種需求為「中級需求」，認知與審美兩種需求為「高級需求」，自我實現的需求則為「超級需求」。生活品質愈高意指所滿足的需求層次愈高。人類需求的滿足也可能經由環境而來。例如：物質財貨、經濟系統、社會結構、人權、知識與文化等層面。這六種的資源，我們合稱它們為「環境品質」(quality of the environment of life)。

環境品質的好壞、高低，與需求滿足層次是相對應的。楊國樞先生認為，社會中大多數的人若能把握創造化、美感化、個性化與合理化的原則，那麼將能達到精緻的生活與文化，也使人能達到自我實現的境地。

綜合以上對生活品質的四種界定與描述，我們可以發現幾個特徵：

第一：他們非常強調經驗的、驗證的、可觸到的生命歷程。

第二：他們沒有詳細的探討更深的因素，例如：犯罪感、良心的焦慮、煩悶、生命的失敗感、絕望、分裂、崩潰及死亡等等^②。

第三：他們沒有清楚的說明信仰與宗教，有關人的生命與絕對奧跡相關聯的那個超越的層面。

TARGETI 這個研究團體，同樣分享了在基督裏的信仰與經驗，願意針對上述生活品質的三個特徵，提出它的描述定義。

TARGETI 認為「所謂的生活品質是人類生活八個範圍（社會的、物質的、思想的、倫理的、藝術的、政治的、心理的及宗教的）平衡的及整合的成長。」^③

以上我們提出有關生活品質的一些描述定義，讀者或許會覺得內容龐雜，見樹不見林，所以我們將對生活品質的各個層面提出較有系統的看法。

一、對生活品質的各個層面 (dimension)，一些較有系統的看法

我們希望藉著這個對生活品質各種方面、各種層次，更有系統的看法，來對生活品質其複雜，多樣的真義有所了解。首先，我們仔細的從可見的生活品質中，提出一些角度 (aspects)。其次，我們指出生活品質各個層次 (levels) 的問題。

(一) 從不同的角度來看生活品質

1. 客體的與主體的

蕭新煌先生在「生活品質與社會指標」的論文中，提到了生活品質的客體面與主體面^②。前者指的是環境間可衡量的因素；後者指的是內在的，主觀的 (subjective) (並非指個人的成見、偏見的主觀) 因素，這些主觀的因素是存在於人的經驗、思維、判斷及行動當中。誠如我們所見，目前許多的學者專家漸漸同意，我們應該將主觀的或客體的生活品質，平衡的整合起來。但是「客體面 || 主體面」，也就是說客觀的生活品質改善，會連帶的改善主觀的生活品質，這樣的一個簡單的公式，是令人懷疑的。而許多研究印證了此種懷疑。

舉例來說，在邊裕淵女士與蕭新煌先生的文章中，皆提到今 (六十九) 年四月間，美國電力研究所發表的一篇研究所得水準與生活品質關係的論文。文中以一九七五年平均每人所得水準超過一千元元的五十個國家為研究對象，並將影響生活品質的因素分成社會、經濟、健康與教育、環境、國力與安全等五大類^③。在這個假設之下，所得水準與生活品質直接發生關係。研究指出當所得水準在二千七百美元以下的國家，其國民生活品質隨所得之增加而快速增加，所以這一時期，生活水準的提高是增進生活品質的先決條件。但當所得水準提高至每人平均二千七百美元以上，五千美元以下時，生活品質與生活水準之間就呈現互相衝突的關係。這正意謂著所得水準的物質成長 (通常被普遍的認為是積極的、正面的意義)，小於對生活品質所帶來的負面效果。特別是顯示忽視生命中精神的、道德

的、文化的層面。

我們方才提到積極的與消極的因素，以下我們將要從這個角度來發揮。

2. 積極的與消極的

在第一章中，我們曾經列舉了一些描述定義的指標。他們大多屬於積極面，有一些則屬於消極面。

B. Lonergan 神父^②，加拿大耶穌會會士，他以自己的方式及語言，提出我們所說生活品質的積極面：

「進展來自啓發性的價值，也來自真實自我的主體。這樣的自我主體，遵循作人的基本原則，此基本原則有：(1)關心注意人事。(2)該用理智來發現迄今尚未注意及實現的進展的可能性。(3)該明智合理的拒絕不可實行的，也同時接受可實行的事物。(4)應該負責的將個人的決定或抉擇建立在對自己、對自己的團體、對其他的團體，長期和短期得失無偏見的評價上。」

在上面的引述中，作者將積極角度和主體角度，甚至動態的角度連在一起。他很生動的描述積極主體如何推動生活品質的進展。

然而，生活品質也有消極的一面，就是衰退及分裂崩潰。Lonergan^③再一次指出，生活品質衰退的主要因素是「人」。人不不論是個人或團體都是自私的，他以有問題的理論，使自己的行為合理化^④。

Lonergan 進一步又說：「在衰退及分裂的過程中，人人妥協及扭曲善惡。他們不關心，不注意

究竟什麼是生活品質？

人事、不用理智、不合理的、不負責的去製造荒謬的情況，使錯誤的意識型態腐蝕人心。人人不能改變荒謬的情況，因為腐蝕的人心，易於選擇錯誤的解答而自認是理智的、合理的、善的。」

不知不覺的，腐敗從物質的利益與權利，影響到大眾傳播媒介、文學的思想潮流、教育制度，甚至也影響主要的哲學思想。在衰退中的文明不惜任何代價自掘墳墓。你無法用理論與證據使文明離開自我毀滅的路子，因為他將客觀的理論去選就荒謬的事實。這「墳墓」指的是上面所說荒謬的情況，即不關心、不合理、不明智、不負責的後果。

3. 靜態的與動態的

靜態的角度是我們在第一章中提到生活品質之主體或客體因素的狀態。例如：環境好壞、生活水準的量度、主觀的個人感覺、價值系統、育樂藝文活動的機會等等。很多的社會指標實際上屬於此種靜態面，這個角度比動態面較為容易量度。

生活品質的動態角度注意的焦點是實際的生活過程（包括個人的與社會的）。它注意生活中有對立的因素，這對立的因素之間應該有一種平衡的張力。

一個合一的工作團體^⑤，已經提出了一些動態角度的因素，但是却無法想出如何來量度，我們只能用一些簡明扼要的字眼，將要義點出來，這種東西需要被通俗化為適合特定社會更具體的指標，才能實際的被運用。以下便是這個合一工作團體所提出的一些對立的因素：

結構控制與創造自由

充分的多樣性與規則規範

科學理性與自發性的直覺

滿意、滿足與不斷追求進步

安全感與投機冒險

享受與吃苦

隱私、個人自由與對大家幸福的責任感

自立自信與對其他人及其他文化開放

簡單樸素的生活與擁有科技設備，具有創造性的生活

接近大自然與欣賞科技世界

在上面較動態的描述當中，我們發現有生活品質的主體與客體，也有個人與社會的方面。

4. 個人的與社會的

個人的角度指的是個體的生活品質，社會的角度指的是社會的生活品質，是指「共善」(common good)。我們用下面三個原則說明個體與社會的平衡關係。

第一：位格原則 (personalism)——凡是排斥激進馬克斯主義或共產主義的人都堅信，個人有他獨一無二的價值與尊嚴。

第二：扶助原則 (subsidiarity)——在必要時社會有義務按階層來推動個人的福利與自我實現。

第三：連帶原則 (solidarity)——意指個體有義務成爲社會實質成長的一員。以生活品質來說，即個人離開整個社會生活品質的提昇，並不能得到真正的生活品質④。

究竟什麼是生活品質？

Loneragan 也表示了相同的看法 ⑤：

「從宗教的信念來看，我們可以說個人在自我犧牲的愛中超越自己，此種愛不斷地促進人之間的團結，在人的社會中拯救的角色，而且它啓發人爲共同的生活品質而努力。」

社會學家——像蕭新煌在他的文章所提到的 ⑥——他們都嘗試去建立一個社會模型來包括前面所提到的生活品質的角度，但是大家都知道像這樣的社會模型，並不能放諸四海皆準。爲什麼呢？這個問題引導我們從另外一些角度去思考生活品質。

5. 過去、現在與未來的角度

人類的國家、團體，以及個人皆生存在不斷的歷史過程當中，要了解現在的生活品質，便不能不回顧過去，也不能不瞻望將來。學者專家們對這方面的研究似乎還不够注意。我們從歷史的層面中發現生活品質與人類的實際生活有很密切的關係。因爲我們了解到現時的生活品質，如何從上一代成長而來。過去所成就的，與今天我們所享受的生活品質有關。不僅如此，當人類跨步走向未來時，任何對生活品質的重大反應，也正是在處理著未來的層面。

更具體地說，今天臺灣的生活品質，可以用社會指標來量度到某個程度，正如前所述。但是假如我們對臺灣生活品質的認識僅停留在一個時期的橫切面裏，而忽略近世紀以來整個中國的歷史，以及它對中國、對亞洲、對世界的展望，那麼我們的這種認識不過是膚淺的，單方面的與封閉的。

顯然，以社會指標來衡量歷史並不太可能。人類能夠洞悉過去，遠矚未來的智慧，應該作爲我們腳前的明燈，引導我們。此時，哲學家、街坊上有智慧的人，對人生的超越有意識的人、許多不講話

的聖人，當我們盼望去了解究竟什麼是生活品質時，他們應該說出他們的看法。上面的反省引導我們注意生活品質的另一個角度，就是文化與文化的差異。

6. 東方與西方的角度

郭為藩先生^⑳已經注意這個角度的生活品質了。西方整個社會福利指標的運動，典型的走向以西方人經驗實證的心態，來衡量人類的真相。這個運動也影響到臺灣，有很多臺灣的學者，也循著這個方向研究。但是近年來，中國人愈來愈意識到社會指標無法完全衡量生活品質。高希均先生^㉑提醒我們二千年前中國的「禮運大同篇」其內容實際包含了生活品質的意義。先總統 蔣中正先生也手著「民生主義育樂兩篇補述^㉒」，提到同樣的主題。最近孫運璿院長提出「精緻文化」指示國人注意中國文化中的生活品質。

所以我們同意蕭新煌先生^㉓在他的報告中所說的：「臺灣在社會指標方面的努力，雖然已經起步了，但是還有一段很長的路可走。」希望關心這方面研究的人，能夠繼續在本章所提出的一些方面開拓、發揮他們對生活品質的看法^㉔。

從以上各點，我們可以看出生活品質的經驗研究，實在不够充分地帶領我們去了解生活品質的深層內涵。爲什麼呢？以下我們將努力的從各個層次來答覆這些問題。

(二) 生活品質的三個層次

我們將生活品質區分（不是分開！）爲經驗的、哲學的、與神學的三個層次。

究竟什麼是生活品質？

1. 經驗的層次——

這個層次以社會指標、生活水準、物質、分配、就業、環境、社經結構、活動參與等來表示，這個層次的基本特徵是測量。

2. 哲學的層次——

在這個層次上，我們問一些比較深的問題，比如：

(1) 人是怎樣的一種動物呢？作為人的規範又如何呢？我們應該在一個比社會學的或經濟學更深的層次上來研究諸如自由、團體、社會、歷史等問題。

(2) 社會如何達到有關經濟及社會規範的同意（consensus）呢？同時，它又如何提供不同意（dissent）的機會呢？

(3) 關於品質的哲學思考，是人類存在的最大問題，因為對於品質下定義不可避免的將導向對善的本質的哲學倫理思考，這是一個在人類歷史上永遠且基本上不能回答的問題。善的問題，不可避免，將導向批判理性之外的領域。我們應該比 Abrecht 更進一步指出，有一個人類問題的領域是無法測量的。諸如個人生命的意義、創作的靈感、藝術品完成時的喜悅、道德良心的聲音、世界觀，我們意識生活中許多未經反省的原則所隱含的基本信念，在人的生活的一種超越層面的體驗，以及失敗、絕望、分裂崩潰及死亡等。在這個領域中，量度無法施展，而智慧是引導我們的明燈。

真正的智慧能够接受新而深的看法。如此，我們走進第三個層次。

3. 神學的層次——

這是有信仰的人的層次。「信仰」是神的恩惠，也是人的一種自由回應。它不能被命令，却是命令人的。在這個層次上，生活品質包含了宗教體驗、罪、人的整體觀，超越死亡的生命，及在愛與亮光無限奧蹟中，使有限的生命達到圓滿。

有信仰的人相信，生活品質最深刻的意義只有在這個層次上才能顯現。下一章我們將討論這一神學的意義。

三、對生活品質的一些神學反省

在此我們對生活品質的神學反省，希望能拋磚引玉，得到讀者們更深刻、更完備的見解。

首先，我們要對什麼是生活品質提出一些看法；其次，我們要從基督的死與復活的觀點來看生活品質；最後，再討論生活品質與基督徒弟的使命。

(一) 什麼是生活品質？

1. 什麼是生命^①？，請注意，在我們的了解中，生活是生命的具體表現，要反省生活的意義，便必須反省到生命的意義，所以我們用生命的概念來答覆什麼是生活。沒有人對生命下過確切的定義，然而，我們可以用下面三個因素來加以描述。第一：生命在任何情況下，被認為是個別的活生生的有機體。第二：有生命之物，與其他個體密切連繫。第三：生命是努力去達到更高型式的自我實現。

究竟什麼是生活品質？

與自我再造 (self-duplication) ④。

這三個要素共同觸及了我們本身經驗的真相，而稱他作「生命」。這生命具體來說，在我們的「生活」顯示出來。

2. 什麼是品質？品質與那些用自己的方式使事物更好、更完美的有關。仔細說來，品質包括下列特徵：

- (a) 一件事物（例如人類生活）各種組成物件的平衡 (proportion)。
 - (b) 一個生活整體 (living whole)（例如人類的生活，個人、社會）的整合 (integration)。
 - (c) 對變遷環境及來自內在外的挑戰具有調適的能力 (flexibility and adaptation)。
- 有了這些觀念以後，我們再來描述所謂的生活品質。
3. 生活品質包括在溝通中，個人和社會整體來達成較高的自我實現。而這些只有經由「平衡」、「整合」、「調適」才能完成。

有了這個描述的且較系統化的定義，我們再回頭來看看 TARGTI 對生活品質的工作定義（第一章末尾部分）。「生活品質是組成人類生活八個範圍（物質的、社會的、倫理的、思想的、藝術的、政治的、心理的、宗教的）整合與均衡的成長。」

顯然，第一個定義，使我們看到生活品質的內在動力。第二個定義則將前者具體化，使生活品質在個人與社會的具體生活中表現出來。而更進一步的，TARGTI 所列的四十九個指標⑤，則使生活品質更具體化。這三種定義說明了 TARGTI 在研究中對生活品質的了解。

基督徒自然的將上面所描述的生活品質，在基督的死亡與復活的信仰中來反省。

(二) 從基督的死亡與復活的觀點來看生活的品質

假如一個人拿物質的最低生存水準及某些價值、作爲理想生活品質的基本要求，那麼耶穌基督又如何呢？人子來到世上，却沒有地方可以讓祂歇腳，祂的生活指望低於一般標準，祂是不公義的犧牲者，但是祂仍然過著全人的生活，祂的生活方式被基督徒視爲規範。不可否認的，人有時候可以在壓迫與被剝奪、貧窮與牢獄中度過一個很有意義的圓滿的生活。這樣的生活有時却勝過生活在一個提供人類發揮潛力的理想社會中。

在基督信仰的看法裏，我們觸及人類生命中似非而是 (Paradox) 的經驗，人愈是將他 (她) 自己的愛施捨給別人，他 (她) 愈能感到生命充滿了愉快與意義。用基督徒的話來說，人愈是體會到耶穌基督在十字架上的犧牲，愈能分享到復活的主耶穌基督的生活品質。哥林多前書

古老傳統中的智慧，基於「快樂——痛苦」這個量表而來的「功利倫理」(utilitarian ethic) 是過於天真的，增加快樂與減少痛苦本身，並不會使社會更具人性。也就是說並不能自動地提升人的生活品質。基督徒們堅信，基督在十字架上的犧牲，是神愛世人的最高啓示。人愈是走進自我犧牲的愛的氛圍中，他的生活品質便愈高愈深刻。基督的復活對基督徒來說是人類歷史上最決定性的事件，因爲全能的神 (天主、上帝) 證明祂勝過一般人類所最害怕的死亡。我們敢說戰勝罪惡、焦慮與煩悶；超越失敗與死亡；與高采烈的慶祝生命的意義；對無限愛的奧跡的體驗；人與人之間的手足之情，以及藉著愛的引領，對共同生命的參與感，這些生活品質的因素是凌駕於政府或國家能力之上的。而基督徒的團體應該在信望愛裏不斷地提供這些因素。基督徒們 (個人或團體) 在這樣的生命中指出未來

究竟什麼是生活品質？

圓滿的境界，在這境界中過著最高的生活品質，因為上主是萬物之中的萬有 (all in all)。

(三) 生活品質與基督徒的使命

1. 我們的第一步工作是要與所有貢獻其心力智慧於生活品質上的人士建立合作與連繫的關係。基督徒們對生活品質的努力，雖然不至於完美無缺，但至少是一股積極進取的力量。

2. 基督徒對生活品質問題的關心與努力，完全站在基督徒信仰看法及動機的出發點，希望加深生活品質的內涵，也希望提出一些批評。誠如所見，任何社會的目的若不與時代相接連，不採取符合時代的尺度來修正情況，將不可避免的要走下坡。

3. 三願的生活 (天主教修會生活) 願意為人生的超越面作見證，但中國一般的思想較重視宇宙內的事物，我們沒有理由假定當臺灣社會裏生活品質已提高時，這見證的方式將被視為無用。一套新的價值應藉修會的團體、不斷地被引進社會，這些價值不斷地向在經濟、文化、政治領域之內的一些偏差的意識型態挑戰。我們的社會很需要有個人或團體藉著自願的貧窮、簡樸、默觀，或服務的生活來顯示天國的理想。大家都了解這樣的生活，是不能靠社會立法而加之以於社會之上的。

4. 最後，我們嘗試描述一下今天臺灣脈絡中，較高一層的生活品質。請想，下面的幾個因素是否包括在高生活品質之內呢？人漸漸的成爲更成熟、更負責、更自由的個人。在較爲一元 (monistic) 的宗教及世界觀裏 (這是中國人優越之處)，人經由「個人化」(像西方經由十五世紀文藝復興而來的過程) 與「位格化」的過程，使自己成熟的經驗到生活品質，負責的去支持、去肯定生活品質。也惟有如此，社會才能站立得更穩固。其次，我們瞻望「和諧的經驗」，它包括了人類經驗的所有方

面，特別是人際間的溝通和與環境的及自然界的和諧。最後，我們期待一個開放的「人文思想」，直到能够接受神的存在，因為我們相信生活的神，比人自己還要深入人心的內層。

「個人」、「和諧的經驗」、「人文思想」，不就是耶穌所說的「天國」的意義嗎？

跋

臺灣地區神學問題研究小組 (TARCTI) 的這個研究計劃並不太容易，在工作過程中，生活品質的概念是我們研究的中心。站在基督徒的觀點上，我們已經嘗試對生活品質作了初步的反省。盼望讀者能修正我們的意見，提供更好的看法，以便更有助益於中國人民。設若許多有關心、有興趣的朋友來加入 TARCTI 第三及第四階段的研究^①，那麼我們堅信，本研究將與傳播福音的聖工更緊密的連接在一起。

TARCTI 研究小組相信，第三及第四階段的工作，只有藉許多有興趣的人來參與，才能達到它本來的目標。這個目標在宣揚福音，就是面對今天臺灣社會提出宣揚福音更具體的辦法。盼望讀者不吝指教。

附 註

① 各報文章：

- (1) 高希均，「要活得富有，更要活得有意義。」聯合報，69、8、11，第3版。
- (2) 郭為藩，「金錢不一定能買到幸福。」聯合報，69、8、12，第3版。

究竟什麼是生活品質？

(3) 楊國福，「生活水準與生活品質並重。」聯合報，69、8、13，第3版。

(4) 邊裕淵，「生活水準與生活品質。」中央日報，69、11、10，第2版。

② 徐震，「臺灣地區經社發展與生活品質改善關連性之研究。」中華民國社區發展研究訓練中心，67年度研究計劃報告。

③ (1) 例如，一個研究神學與科學的合一工作團，於一九七三年六月二十九日至七月三日，在瑞士蘇黎世開會，有來自神學、倫理學及科學等不同領域的學者十八人參加。

(2) Abrecht, P. Ed., Faith, Science and Future, Fortress Press, Philadelphia 1980. 特別參看第五章「生活品質標準再思」，頁44~51。

④ 「臺灣地區神學問題研究小組」，於六十七年四月二十日在「東南亞神學協會」的贊助下成立。目前成員包括：

張德香博士，臺南神學院系統神學教授。

陳宗仁先生，臺南神學院社會工作教授。

谷寒松神父，輔仁大學神學院系統神學教授。

項退結博士，政治大學哲學教授。

蕭清芬博士，臺南神學院院長。

呂漁亭神父，輔仁大學心理學教授。

羅四維神父(顧問)，輔仁大學社會系系主任。

練馬可博士(顧問)，東海大學社會學教授。

王憲治博士，臺南神學院系統神學教授。

王慶中先生，第二階段研究助理。(已赴美)

陳淑芬小姐，第三階段研究助理。

⑤ 參見附註③。

⑥ 參見邊裕淵前文。

⑦ 蕭新煌，「社會指標與生活品質」。A paper for presentation at the symposium on Social Indicators, June 23, 1980 Nankang, Taipei, Taiwan, ROC. Circulated as Manuscript only.

⑧ 例如中央日報 69，11，7，第7版政府公佈的生活水準指標，又如蕭前文頁24及徐前文頁3~7。

⑨ 參見邊前文。

⑩ 合一工作團報告（附註③），頁4。

⑪ 參見邊前文及蕭前文頁19。

⑫ 作為一個基督教研究團體，TARGTI 也認為如此。

⑬ Abrecht 前書（附註③），頁46。

⑭ 前書，頁46~49。

⑮ 參見附註⑭。

⑯ 參見附註③，讀者可以在該文頁3~7，找到許多對指標的努力。

⑰ 同前註，頁2。

⑱ 同前註，頁3。

⑲ 參見附註①(1)。

⑳ 同前註。

㉑ 同前註。

㉒ 參見附註①(2)。

究竟什麼是生活品質？

- ② 林語堂，「生活的藝術」與「吾國吾民」兩書。
- ③ 參見附註①。
- ④ 只有郭為藩提到哲學方面，邊裕淵提到倫理的層面。
- ⑤ 這個定義目前為工作定義 (working definition)。徐震在他報告的結論中，也用了「整合」一詞。
- ⑥ 參見附註⑦。
- ⑦ 邊前文及蕭前文頁18~20。
- ⑧ Lonergan, B.J.F., Method in Theology, (Darton, Longman and Todd, London 1972, p. 53).
- ⑨ 前書頁54~55。
- ⑩ 谷塞松神父，「從神學的觀點看今日臺灣的一些意識型態」，神學論集第45期，頁355~384，68年10月。
- ⑪ Lonergan 前文頁54~55。
- ⑫ 參見附註③，頁3~5。
- ⑬ 參見附註⑫的結論。
- ⑭ Lonergan 前書，頁35。
- ⑮ 蕭前文，頁20~23。
- ⑯ 參見附註⑮。
- ⑰ 參見附註①(1)。
- ⑱ 先總統 蔣公不斷努力促進中國精神文化的建設，所以他可以說是生活品質的促進者。
- ⑲ 蕭前文，頁25。
- ⑳ TARGET 根據八個範圍提出對生活品質的看法，用四十九個指標使生活品質的意義更加具體化：
- (1) 經濟生活——

④ 生活水準

⑤ 環境破壞

⑥ 基層建設

⑦ 所得分配不均

⑧ 浪費、奢侈、失去從前的儉樸

⑨ 物質需要的滿足

社會生活——

⑩ 和家庭關係疏遠

⑪ 生活緊張不舒服

⑫ 小家庭能使個人能自由發展

⑬ 與以前的朋友失去聯絡。

⑭ 對工作感到乏味，想改變。

⑮ 有很多機會發生新的社會關係。

(3) 思想生活——

⑯ 知識增加

⑰ 對國家歷史文化的了解

⑱ 尊重其他不同的意見

⑲ 經濟發展使我較少思考問題

⑳ 不同的想法與價值使我產生懷疑

㉑ 對國際事務更加了解

究竟什麼是生活品質？

(4) 倫理生活——

- Ⓐ 缺少互相信任
 - Ⓑ 照良心做事會吃虧
 - Ⓒ 越來越不孝順
 - Ⓓ 面子比良心重要
 - Ⓔ 個人更重視份內的工作
 - Ⓕ 忽略人的尊嚴
- 藝術生活——

(5)

- Ⓐ 更多機會欣賞電視節目
 - Ⓑ 有機會到各地旅行
 - Ⓒ 不舒服，懷念過去生活
 - Ⓓ 破壞環境的美觀
 - Ⓔ 有機會接觸藝術活動
- Ⓘ 不夠努力建設一個藝術環境
- 政治生活——

(6)

- Ⓐ 賄賂有助事業發展
- Ⓑ 爲了支持政府，個人可以犧牲自己的權利和自由
- Ⓒ 勞工福利做得不夠
- Ⓓ 比以前更注意國家大事
- Ⓔ 沒有機會表達意見

f 應儘量和政府合作

(7) 心理生活——

a 社交範圍擴大，生命更有意義。

b 態到渺小，不重要

c 感到不安全

d 大建設使我對人的能力充滿信心

e 害怕失敗

f 孤單、寂寞

g 感覺生活有保障很安全

(8) 宗教生活——

a 體會到神明的力量

b 不需要宗教信仰

c 解決人的罪和有一個善惡標準需要有神。

d 更尊重其他信仰

e 精神需要寄託

② Arechit 前書，頁46。

③ 項退結在「哲學與文化」雜誌中所發表的一些有關生命問題的文章：

(1) 「對唐君毅及熊十力的生命觀之探討及淺見」，卷六，第五期，68、8。頁303~307。

(2) 「中國傳統哲學中的生命觀——並試對生命概念作進一步澄清」，卷六，第九期，68、12。頁320~326。

(3) 「中國傳統哲學中的生命觀——並試對生命概念作進一步澄清」，卷六，第九期，68、12。頁598~603。

究竟什麼是生活品質？

- (4)「中國傳統哲學中的生命觀——並試對生命概念作進一步澄清」，卷七，第一期，69，1。頁31~38。
- (5)「中國傳統哲學中的生命觀——並試對生命概念作進一步澄清」，卷七，第二期，69，2。頁110~115。
- (6)「從中國傳統哲學的生命觀走向比較完整的生命概念。」卷七，第五期，69，5。頁315~317。
- ④ Hass, A., *The living·Mirror of itself, An attempt of a definition of life in terms of philosophical cosmology* (published in: German) in *Scholastik* 36 (1961), pp. 161~191.
- ⑤ 參見附註①。
- ⑥ 參見附註②。
- ⑦ 這是末世論 (eschatology) 的範圍，是研究人圓滿的境界的一門學科。
- ⑧ 參見附註③。
- ⑨ 參見序文。