

神學論集

于斌



61

輔仁大學神學論集

第六十一號 一九八四年秋 總目錄： 30 50

目錄

前言

聖經

古經分類法.....夏偉.....三二五

基督徒重釋聖詠第四五(44)篇——

基督與教會、聖者的神婚.....Terrence G. Kardong O. S. B. 著
潘貝頌、潘永達、葉耀明 合譯.....三二三

信理

和好聖事新詮——以「自覺」為倫理基礎所做的初次嘗試.....胡國楨.....三三一

對教會內權威之抗拒——一種多元學科的透視(下).....Edward Cuddy 著
趙舟 譯.....三四九

目錄

宗教

孔子所反映的基督面貌……………房志榮……………三六七

專題

修會生活面面觀

今日修會生活的趨勢……………John M. Lozano. C. M. F. 著……………三七五

左

婉

薇

譯

今生不二屬，白首共此心——三愿心理意義試測……………徐可之……………四〇九

修會的貞潔……………張春申……………四三五

從法典看獻身生活在教會內的使命……………宋稚青……………四四九

前言

雖然一篇文章的價值不能以它的長短來衡量，但是在本期中的確有幾篇又長又好的文章。本期的專題是「修會生活面面觀」。修會是構成教會生活的主要因素之一。它也和教會的生活一樣，有其不變的一面，也有隨時代而改變的一面。在教會的歷史中，我們可以深切的體會到這項事實。

本期專題中的第一篇文章：今日修會生活的趨勢。讓我們看到在梵二以後，修會生活受到神學思想和社會生活的衝擊所做的整體性的改變。它使我們對今日教會中修會生活的取向做了一個鳥瞰；這是修會生活在變的一面。「今生不二屬，白首共此心」及修會的貞潔這兩篇文章，是在討論修會生活中不變的一面。但是，却以一種適合現代中國人的方式表達出來，使讀者更易起共鳴。

從法典看獻身生活在教會內的使命，簡捷的指出在新法典中，修會在教會內所具有的地位和它應盡的責任。

「古經分類法」敘述猶太人對古經的分類以及基督徒對古經分類之間的異同。它也解釋了為何在西方新出的合一聖經譯本中，又回到了古老的猶太人的分類法。

「和好聖事新詮」胡神父又一次的在神學本位化上做了努力。他以中國靈修的自覺為起點，使中國人對和好聖事的神學有一更深的了解。相信這篇文章會給許多宣講者帶來靈感和重要的參考資料。

本期連載了「對教會內權威之抗拒」的第二部份。在第一部份中，其重點在於剖析在教會內權威的困難和缺點。這第二部份則著重於重建一較平衡的權威做了多方的反省。它實在是內容豐富而深刻的

的文章，值得為教會各階層掌握權威者閱讀而深思的。

此外，有兩篇較短而有趣的文章。它們的題目已很清楚地標示了它們的內容，不再加以介紹。

古經分類法

夏偉著

一九六五年梵二大公會議頒布了「啓示憲章」。在第六章中它講解聖經在教會生活中的功用。該章第廿二節專論各種譯本的重要性，其中有幾句話特別鼓勵教友「能有機會，並經教會權威者的許可，與分離的弟兄們合作翻譯聖經，供給所有基督徒使用」。三年以後，「教會權威者的許可」已下來了：一九六八年梵蒂岡基督徒合一秘書處與基督敎聯合聖經公會共同發表了「合一聖經翻譯的原則」。此後在全世界各地都出版了許多大公聖經^①。

但是不少天主教徒，一翻開新的大公聖經譯本，就覺得不知所措的，因為大部分的大公聖經對古經的分類法與天主教習慣用的排列方式有所不同。爲什麼有這種改變？

(一) 最古老的古經分類法

因爲基督徒各教派的古經版本和原文希伯來文版本在著書的排列方式有所不同，所以大公聖經的譯者們深究最古老的古經分類法爲共同的立場。舊約時代已經把古經諸書分爲三種類。公元前一三二一年左右耶穌息辣的孫子把他祖父的著作翻成希臘文，我們稱之爲「德訓篇」。在此譯本的序言中，譯者寫道：「我們既由法律、先知，和其他的作家，得了許多高尚的教訓……」。耶穌基督和初期教會也同樣的把古經分爲三種類。關於這點路加福音寫的最清楚。復活的主顯現給宗徒並對他們說：「我

以前還同你們在一起的時候，就對你們說過這些話：凡梅瑟法律、先知並聖詠上指着我所記載的話，都必須應驗」。(廿四44)

由此可見，猶太教和早期的基督教把聖經分為三種類：1. 法律（即梅瑟五書），2. 先知（又分為前先知與後先知），3. 「其他作家」，也稱為「文選」（路加所記載的「聖詠」就代表所謂文選）。

以下所列出的古經分類法，是猶太教會從古至今所採用的聖經排列方式：

I	法 律	1 創世紀	Tora
		2 出谷紀	
		3 肋未紀	
		4 戶籍紀	
		5 申命紀	
II	前 先 知 後 先 知	6 若蘇厄書	Nebi'im
		7 民長紀	
		8 撒慕爾紀	
		9 列王紀	
		10 依撒意亞	
		11 耶肋米亞	
		12 厄則克耳	
		13 十二先知書	
		III	
15 約伯傳			
16 箴言			
17 盧德傳			
18 雅歌			
19 訓道篇			
20 哀歌			
21 艾斯德爾書			
22 達尼爾書			
23 厄斯德拉			
24 編年紀			

在上述表中最特殊的地方便是所謂的「前先知」。若蘇厄書、民長紀、撒慕爾紀和列王紀為什麼算是「先知書」呢？因為在這些書中出現了很多先知，例如撒慕爾、厄里亞、厄里叟等人；更重要的

是：這些書的主角都是被上主之神所推動的，例如若蘇厄、民長們等都是如此②。

另外一個問題是編年紀的位置。編年紀有許多敘述與撒慕爾紀及列王紀的記載是重複的，爲什麼不將它與「前先知」並列呢？此外，編年紀學派的著作（包括編上、下和厄上、下）原來是從編上直到厄下，連續不斷地敘述救恩史，爲何上述排列法將二者的次序顛倒，先厄斯德拉書，而後才編年紀呢？

瑪竇福音第廿三章記載耶穌痛斥經師和法利塞人。該章第卅五節如下：「好叫流在地上的一切義人的血，自義人亞伯爾的血，直到你們曾在聖所與全燔祭壇間，所殺的貝勒基雅的兒子則加黎雅的血，都歸到你們身上」③。這兩個義人的謀殺是人類第一個慘殺和舊約史最後一個謀殺。按照以上的記載，選民的歷史從開始（「亞伯爾」，創四8）直到結束（「則加黎雅」，編下廿四20-22）被耶穌視爲「流義人的血」的歷史。由此可知，在耶穌基督的時代，猶太教的聖經似乎已以創世紀爲首部而以編年紀下爲末部。

當然，猶太教的經師不會因耶穌的這句不客氣的話才把編下放在聖經的末位。經師們所以這樣作大概是因為他們特殊的歷史觀。他們視歷史爲救恩史。人類的創造（創世紀前幾章）便是此救恩史的開端，而流徒巴比倫的結束（編下末章）則是救恩史的終點。

猶太教聖經最後的一句話如下：「波斯王居魯士這樣說：上天的神『雅威』，將地上萬國交給了我，囑咐我在猶大的耶路撒冷爲他建築一座殿宇，你們中間凡作他子民的，可以上去，願他的神與他同在！」（編下卅六23）。由此可知，猶太教聖經的排列方式暗示整部聖經在解釋救恩史是從人類的來歷（創世紀）開始直到流徒巴比倫的結束爲止（編下卅六22-23）。自從放逐以來，猶太人散佈於

世界各地；但是每當他們念到聖經的最後一句話，他們不僅想到居魯士在公元前五三八年曾頒發上諭，鼓勵當時的猶太人上耶路撒冷，同時他們也不會忘記耶路撒冷聖城是他們的中心，有一天默西亞會聚集分散的天主選民，重建國土。

由此可見，上述的聖經排列方式之所以將編年紀與厄斯德拉書的次序顛倒，乃是爲了顯示出猶太人的歷史觀：救恩史始於人類的創造，終於流徙巴比倫的結束，放逐歸國之後則是期待默西亞來臨的時代。

在安排聖經諸書的位置時，還有一個主題扮演著十分重要的角色，即對上主法律的忠實。猶太教會的聖經排列方式在較明顯的段落中都提到「法律」（希伯來原文是「托辣」，意即教導、訓示、指南）：首先，梅瑟五書的主題就是上主的法律，因此得名「法律」，然後在「先知書」的開端（蘇一8），中間（依一10）與結束（拉三22~24）都提到所謂的「法律」；最後，在聖經的第三組，即「文選」，也提到「法律」（詠一2）。

上述章節中，拉三22~24是很有意思的：

「你們應記得我僕人梅瑟的法律，即我在曷勒布山，命他傳與全以色列的誠命和制度。

看，在上主日子來臨以前，

這偉大及可怕的日子，

我必派遣先知厄里亞到你們這裡來。

他將使父親的心轉向兒子，

使兒子的心轉向父親，

免得我來臨時，

以毀滅律打擊這地。」

以上所引用的瑪拉基亞先知書的結語大概不是先知的話，而是此書的編輯者添上的，爲了強調兩個思想：一爲梅瑟法律的重要性，另一爲厄里亞在末日將再度來臨使分裂的人類和好。按照當時的看法，厄里亞是默西亞的前驅，並將爲默西亞傳油（參閱德四八10；瑪十一14；十七10；十三；谷九9；13；路一17）。

由此可見，由於古經的主流，即遵守法律以及期待末日的轉變，古經最後的編輯者在排列廿四本書的時候，一方面尊重每一本書的獨立性，另一方面却仍能使那麼多屬於不同時代、不同文學類型的作品成爲天衣無縫的一整體。

(二) 西方基督教會的古經分類法

耶穌與早期的基督教會很自然地接受了猶太教會的聖經分類法（參見瑪廿三35；路十一51；廿四44）。但自從第四世紀末年開始，西方的基督教會逐漸採用了新的排列方式以代替古老的分類法。他們將古經分爲三組，即歷史書、智慧書和先知書（下列表中黑體字屬於次經）。

- 先
知
書
- 29 依撒意亞
 - 30 耶肋米亞
 - 31 哀歌
 - 32 巴路克
 - 33 厄則克耳
 - 34 達尼爾
 - 35 歐瑟亞
 - 36 岳厄爾
 - 37 亞毛斯
 - 38 亞比底亞
 - 39 約納
 - 40 米該亞
 - 41 納鴻
 - 42 哈巴谷
 - 43 索福尼亞
 - 44 哈蓋
 - 45 匝加利亞
 - 46 瑪拉基亞

- 智
慧
書
- 22 約伯傳
 - 23 聖詠
 - 24 箴言
 - 25 訓道篇
 - 26 雅歌
 - 27 智慧篇
 - 28 德訓篇

- 歷
史
書
- 1 創世紀
 - 2 出谷紀
 - 3 肋未紀
 - 4 戶籍紀
 - 5 申命紀
 - 6 若蘇厄
 - 7 民長紀
 - 8 盧德傳
 - 9 撒慕爾紀上
 - 10 撒慕爾紀下
 - 11 列王紀上
 - 12 列王紀下
 - 13 編年紀上
 - 14 編年紀下
 - 15 厄斯德拉上
 - 16 厄斯德拉下
 - 17 多俾亞傳
 - 18 友弟德傳
 - 19 艾斯德爾傳
 - 20 瑪加伯上
 - 21 瑪加伯下

在上述表中有兩種新的概念出現，即「歷史書」和「智慧書」，這兩種概念並不為古老的聖經排列方式所認識。「歷史書」包括梅瑟五書（舊的分類法將此歸於「法律」）；若蘇厄書、撒慕爾紀上、下，列王紀上、下（舊的分類法將此歸於「先知」）；以及盧德傳、編年紀上、下，厄斯德拉上、下，多俾亞傳，友弟德傳，艾斯德爾傳，瑪加伯上、下（這些書卷，除了次經以外，在舊的分類法中歸於「文選」）。「智慧書」是最小的一組，它只包括七本書，這七本書（除了次經以外）本來都屬於「文選」。第三組是「先知書」，包括以前所謂的「後先知」以及本來屬於「文選」的達尼爾書和哀歌。

西方教會採用新的排列方式以代替古老的排列方式不僅是分類法的問題，同時也是思想的問題，表示西方人士對古經有一種新的了解，這一點從「歷史書」這個新的概念可明顯看出。現在西方人士不再視梅瑟五書為法律、上主的指導，而認為這五本書和其他的「歷史書」一樣，是給予我們一些歷史的知識；創世紀記載宇宙的來歷、人類的來源和以色列祖先的歷史；出谷紀、肋未紀、戶籍紀和申命紀告訴我們以色列如何脫離埃及的奴役，而長期的流浪於曠野中，最後到達福地門前，若蘇厄書、民長紀、盧德傳、撒慕爾紀和列王紀繼續講述以民定居於迦南，及君主政體的興起和終結。編年紀重新陳述以色列的歷史——始於亞當而終於流徙巴比倫的結束；然後兩冊厄斯德拉書繼續記載放逐後的歷史；接著是多俾亞傳、友弟德傳和艾斯德爾傳（西方教會將這三本「小說」也視為「歷史書」），最後是瑪加伯上、下，它們記載公元前一三四——一〇四年之間的歷史，也就是猶太人為了爭取宗教自由而作的戰爭。

西方教會所採用的新的排列方式——「歷史書」、「智慧書」及「先知書」——產生了不少困擾

。就「歷史書」而言，過去西方教會認為聖經中許多書本是屬於歷史記載，但我們現在對歷史有更多的認知，不容易接受這麼簡單的歷史觀，因此造成許多誤解。「智慧書」這種概念也會造成一些錯誤，因為雅歌並不講論智慧而講論愛情。聖詠集雖然包括一些智慧聖詠，但並非一百五十篇聖詠都屬於智慧文學。只有「先知書」是比較沒有問題的。雖然哀歌不屬於先知文學，但是因為傳統相信耶肋米亞是它的作者，所以將它置於耶肋米亞先知書之後；然而達尼爾書是否屬於先知文學，也是值得討論的問題。

(三) 結 論

由於上述理由，我們了解為什麼很多新的大公聖經放棄西方教會的聖經分類法，而採取最古老的分類法，它就是聖經自己所提供而猶太人和早期基督徒也予以採用的聖經排列方式。

註

- ① 參閱房志榮神父對諸大公譯本的書評，神論⑤（民國六十四年）：六〇九——六二一；神論⑥（民國七十一年）：四六七——四八四
- ② 這種解釋很老，猶太史學家若瑟夫（公元前卅七——公元一百）已有言為證，參閱 Josephus Flavius, *Contra Apionem*, I, 8
- ③ 路十一51也記載耶穌這句憤怒之話，但是路加並不寫上則加黎雅的父親之名字。瑪竇和路加很顯然地指着編下廿四0~22。該處稱則加黎雅先知為約雅達的兒子。耶穌為什麼稱他為貝勒基雅的兒子。關於這個問題請參閱思高聖經辭典一千一百三十一條。

基督徒重釋聖詠第四五(44)篇

——基督與教會、聖者的神婚

Terrence G. Kardong, O.S.B. 著

潘 頌
葉 耀
潘 永 達 合譯
明

對聖詠第四五篇作一簡短研究，並探討本篇聖詠所蘊含的基督信仰真諦，本文中有雙重目的。首先，它可當作新釋經學的範例；新釋經學對於聖經傳統所注重的神修學意義，可說採取相當開放的態度。再者，它可用來作為基督徒深入默想聖詠第四五篇的跳板。

在聖經的文字記載裏，尤其是舊約經文中，「後史」對基督徒而言，遠比「前史」來得重要。以下的釋經方式對那些想從經文裡獲得滋養的基督徒可說是相當重要的，那就是：教會在許多世代裏，從古希伯來聖經經文的反映中，而發掘到自身的奧跡。三德拉·史奈德 (Sandra Schneiders) 以為：古典經文的用途，與其被視為史料，倒不如把它當作讀者談話的伙伴。真的，正是古典經文所含的豐盈意義，才使得後代的人對它如痴如迷，樂此不疲；而詠四五正顯示出幾許激勵後人之處。

字面意義

詠四五的主題是以色列婚禮。無論本篇聖詠在其歷史過程中歷經何種演變，我人仍要強調：本篇聖詠是在講論以色列婚禮。對以色列人而言，無論那一世代，他們都把人類的愛情及婚姻視為高高在上；在以民中我們找不到對肉體的二元式畏懼及憎恨的跡象；而這種排斥肉體的思想，却感染到一些早期的基督徒團體，致使其主要張禁婚，其中有些人被稱為恩克拉迪特派 (Encratites)。

由於以民把男女之間的愛和快樂的婚姻視為健康、美善的，致使他們以它作為表達以色列和雅威盟約式愛情的媒介，歐瑟亞先知書即屬此例；或者用它來表達雅威和個別信徒的愛情，這可在雅歌一書中發現。許多註釋家認為雅歌無非是一些併入希伯來聖經中的「俗世」情詩而已，有些學者像亞伯·懷瑟 (A. Weiser) 乾脆就主張：詠四五基本上便是一首俗世祝婚歌。然而，為以民而言，婚姻絕非僅具「俗世」意義而已！

本篇聖詠的某些文義確實酷似古希臘的祝婚歌 (epithalamium) 或贊頌新娘、新郎的歌曲。2) 10節在對新郎的一番美言後，鏡頭轉到新娘的父家；在這兒，歌者甘言勸誘：為度婚姻的新生活必須放棄娘家。婚禮的行列隨著新娘而來到辦喜事的新郎家裏。

神修意義

Dom Claude Jean-Nesmy 在他的「教父聖詠詮釋選集」裏，引述教父們對詠四五的靜觀所得達數頁之多，這些默想心得以最早期的基督徒作者如猶斯定，依肋內開始，儘管他們並不像強調基督君王的神性般的注重其中的神秘婚姻。事實上，猶斯定用整篇聖詠來支持這一論點。

第2節

教父們發掘出詠四五的前半部洋溢著基督論意味的芬芳

「我的心靈洋溢優雅的言辭

向我君王傾吐我的讚美詩

我舌好像書寫流利的妙筆」

因為詠四五26的「優雅言辭」在基督徒的聖經中是道 (Logos) 或言 (Word)，這使得主張其中蘊含著三位一體奧義者有一適當的藉口。此時已是天父的心靈流溢出聖言，而不僅是宮廷詩人的吟詠而已。聖奧斯定認為：本身即善的天父，生發出善言 (拉丁通行本即譯為 *verbum bonum*)。Dico (我吟詠) 在本篇聖詠中是指源自天父心靈的聖言之生發。士林學者有句名言道：「善必給予其自身」(*bonum diffusivum sibi*)，正可支持這一見解。

本章節的希伯來原文中僅顯出歌者對君王獻出他的讚美詩，而持三位一體觀點的學者則解釋說：聖務把祂的「言」給予聖子。亞歷山大的濟利祿引用若十四10而解釋說：「我的話並非出自自我，而是出自派遣我來的父」(參若十四10-11)。詠四五2c中所描寫的歌者之「伶俐口舌」(如書寫流利的妙筆之口舌)，則使金口聖若望想到聖神。

第3節

正如同聖詠作者在詠四五3中把注意的焦點集中在宮廷新郎上，教父時代的註釋家認為本節正是

反映基督的位格。濟利祿認為是先知歌詠團 (the choirs of the prophets) 開始詠唱出這一觀點。「你在世人中最為美麗」(詠四五3a)這一光輝燦爛的新郎圖像，喚起了教父們幾許凱旋君王的心緒，故此阿諾比 (Arnobius) 說：「聖言其本源自父，光輝燦爛絕人寰。」這一章節也撥動了巴西略的心弦，使他憶起上主受苦僕人的扭曲面貌。

在詠四五3b中聖詠作者告訴君王說：「你口脣中流露著慈惠」，這一章節使歐瑟伯 (Eusebius) 想起路加福音中關於童貞瑪利亞的描繪；誠然，梅瑟和諾厄有些許恩寵，但聖母瑪利亞却是「滿被恩寵者」，而天父的所有恩寵正是滿盈在瑪利亞之子——耶穌的口脣中。當本篇聖詠緊接著說：「因此天主永遠祝福你」(詠四五3c)時，金口聖若望回應道：「在祂(基督)內地堂的詛咒頓成祝福。」當基督成了我們的詛咒後(參迦三13)，祂也藉此為全人類謀取幸福，因祂的功德圓滿，使得我們能夠再度為天父所接納。

4 ~ 10 節

當然，認為耶穌的歷史性面貌並未訴諸暴力的主張提醒註釋家：切勿把耶穌基督和宮廷新郎的彪炳功績連繫得太密合。奧立振可能是援引希四12的思想，在這裏他談到基督那使靈魂從邪惡中脫離，把神魂從無知中分開的銳劍。在註解詠四五6的「箭」時，金口聖若望詮釋此銳箭正是那從天而降，能感化人心且化敵為友的聖言，祂使那叛離的人回歸、受勸化並彼此修好如初。

詠四五8所云：

「為這個緣故，天主，你的天主，

以喜油傳你，勝過你的伴侶。」

很顯然是想點出「默西亞」，因為希伯來原文默西亞的原義即是「傅油者」。耶路撒冷的濟利祿寫道：「基督並非由人物質性的傅油，而是天父在立祂為普世救主後，以聖神傅抹祂；就如伯多祿在宗徒大事錄第十章38節所說：『以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌』」。

按 Jean-Nesmy 所列出的唯一在3~10節的解釋上真實地展現出有關基督婚姻主題的作者是中世紀的隱修士 Rupert of Deutz 但是古代的一些詮釋者業已注意到了10b「王后佩帶放非爾的金飾，站在你右邊」的婚姻意向，奧立振及歐瑟伯二人在王后的形像上看到了教會，歐氏認為王后艷麗的禮服，表示她即是這由地上角落而來的教會，奧立振在論到那「王后」時，認為在某種程度是指着與默十九7「婚禮」相似的天上耶路撒冷教會：

「羔羊的婚期近了，

他的新娘也準備好了。」

當奧立振詮釋關於新娘的祝婚詩歌時，他的解釋是指向如同亞巴郎的個人，或在領洗的禮儀中宣佈「我棄絕魔鬼」，誰真正地皈依基督而不與世界有任何妥協，即是基督的「配偶」。

亞達納約 Athanasius 閱讀 15b「成羣的童女陪伴著她，也到你的身邊」時，想起了保祿在格後十一2所談及「教會與基督」時所用的婚姻語氣：「我把你們當作貞潔的童女獻給了基督。」

聖詠四五篇與聖母

但是第四五首聖詠的「後史」還未結束，這首聖詠一直被用在聖母慶節的彌撒中，此乃遍及整個

禮儀史。這也是新彌撒讀經本的真諦。當然，詠四五是少數聖詠中，能在較明顯的意向向上切合聖母主題中的一首。Reginald Fuller提醒我們不要太過分地堅持這樣的相似點，因為聖母是基督的母親，而不是祂的配偶。

然而 Pierre Guichou 認為，雖然聖母瑪利亞是基督人性的母親，但她更是祂完美的神秘配偶，她本身不僅是一個神聖生命參與者，而且是祂救贖工程的伙伴。因着這樣的基本信念，Guichou 能夠在靈修的意義上解釋詠四五 11-15，而不會歪曲原文，且使基督徒的信仰更形豐富：

「女兒！請聽，請看，也請細聽，

忘却你的民族和你父的家庭，

因為君王戀慕你的美艷雅麗。

.....

在公主穿戴齊備，

嫻嫻來迎，

她身穿繡衣華服，被引到君王面前，

成羣的童女陪伴着她，也到你身邊。」

當然，在路加筆下，聖母瑪利亞是一位天主聖言的情願溫順的領受者，她在領報時接受天主聖言，這不是符合詠四五 11 「女兒，請看、請聽」嗎？她情願接受使命，無非是終身奉行天父旨意的戲劇化而已，雖然我們能夠對此觀點懷疑，但 Guichou 並不擔心於把 12 節「因為君王戀慕你的美艷雅麗」應用到聖母瑪利亞身上，他寫道：「由於她靈修上的優雅美麗，保持她無玷的聖潔，使天主及其

子非常喜歡與愛慕：因此，她聽到天使的頌揚：『萬福！充滿恩寵者，妳是天主所喜愛的！』」

13節「民間的顯要都想得妳歡心」，使人憶起教會所賦予聖母之代禱的角色，因為她在天主前充滿恩寵，所以在天主座前，爲了人類的福祉，被視爲一位具有特權的中保及信使，天主教傳統的信仰及近來由教宗所頒佈的信理文件即強調此瑪利亞在天上神聖生活的層面。

在年代次序上，雖然它（聖母升天）比先前的信理更早，因它能在14、15節中被提出：「在歡樂歌舞聲中，一起進入王宮……成羣的童女陪伴着她，也到你身邊。」聖母升天的道理指出：瑪利亞是在她的兒子耶穌之後，第一位進入光榮的「衆子女中的第一人」。

最後，第17節也能具有瑪利亞意向的含義：「你的子孫要承爾你的先祖」，如同保祿六世所宣佈，瑪利亞是整個教會的母親。因爲她生了基督，祂是新亞當及新人類的建立者，是世界的救主，所以瑪利亞能夠說是教會的母親。瑪利亞代替了過去的族長們而成爲新以民族長或君王的母親。

本文譯自

Terrence G. Kardong, O. S. B., *Christian Reinterpretation of Psalm 45, The Bible Today*, January 1981, pp. 57-62

輔大神學叢書

- (一) 耶穌基督 史實與宣道……………齊墨曼著
樂英祺譯
- (二) 第二依撒意亞……………詹德隆
張雪珠等合著
- (三) 福音新論……………張春申著
- (四) 耶肋米亞先知——他的生活和信息……………劉家正等編著
- (五) 保祿使徒的生活、書信及神學……………房志榮編著
- (六) 神學——得救的學問……………王秀谷等譯
- (七) 約伯面對朋友及天主……………劉家正等編著
- (八) 性愛、婚姻、獨身……………金象達著
- (九) 絕妙禱辭——聖詠……………房志榮
于士鐸合譯
- (十) 創新生活的心理基礎……………朱蒙泉著
- (一) 聖事神學……………劉賽眉編著
- (二) 箴言……………胡國楨等編著

(下轉四三四頁)

和好聖事新詮

——以「自覺」為倫理基礎所做的初次嘗試

胡國楨

深入研究利瑪竇的〔天主實義〕中的修養論及倫理學^①後，發現天主教的「倫理基礎」觀念，與中國傳統儒家所講的極為相似；當時利氏所敘述與中國傳統的差異所在，如今的神學研究發現，似乎都可調和。所以，筆者在上次神學研習會中建議：應該嘗試以中國人主張的「自覺」角度發展中國本位的倫理神學，並進一步發展與此相配的「和好聖事」（或「懺悔聖事」）神學^②。

本文就是這個建議的最初步的嘗試，缺失和偏差在所難免，倘若能引起先進的注意，拋磚引玉，於願已足。望教內諸先進以愛護後輩的精神，予以批評、指正。

首先，我們要再反省「罪的神學」，從梵二前不太完滿的罪觀，到以天主啓示的神學人觀為主的較合適的「罪」的真實意義，這是影響「和好聖事」實行措施的重要基礎；而後我們也要在此把中國傳統修養論中的相關因素提出加以比較，希望能夠找到連貫的「橋」。

然後我們要從新經記載中的有關因素出發，探討「和好聖事」在教會與個人再次「自覺」中的關係，找到「和好聖事」在中國修養論思想中應具備的要素。最後依現有「禮規」做嘗試性的建議。

壹、「罪的神學」在中國傳統思想下的再反省

梵二大公會議指出：「告解的禮節與經文應予修訂，使能明白表示本聖事的性質與效能」③。這一宣告顯示：若干世紀以來，教會所行的「告解」禮——至少在現時代中——不能完全把這聖事的本質明白地表示出來；或者，換句話說，支持以往告解禮的神學思想背景不夠完滿，應重新反省補充。和好聖事在傳統中的效能，最要緊的在於赦罪。討論和好聖事時的核心因素，也應該是有一個充滿正確的「罪的神學」，因此我們由此着手。

(一) 不完滿的「罪的神學」

梵二前，教會的神學思想以士林哲學的體系做架構，強烈地受希臘亞里斯多德的「靜態實有觀」，及羅馬法律觀影響。「罪的神學」也不例外，其特色如下：

一、重視個人的得救。當時的「要理問答」，開宗明義地指出「人生在世，就是為了恭敬天主，救自己的靈魂」。在這麼一個氛圍中，人們自然重視研究罪的個人因素，探討如何消除個人的罪而得救，較為忽略罪的社會性。

二、靜態的靈魂觀與罪的「東西化」。受柏拉圖二元論及其後亞里斯多德「型質論」的影響，士林哲學認為人可分為靈魂及肉身兩幅度。肉身時空中的成長，並不會使靈魂本體有所改變，因為靈魂是神性的實體。人的罪好似「東西」，即人所犯的「惡行」，此「惡行」使靈魂染上了污點（靈魂本體沒有變，只是增加了一個外在的依附體）；而此類污點也隨著犯罪次數的增加而增多。這種污點

只有在懺悔聖事中，藉神父的赦罪而被消除。

三、法律主義的傾向與罪的「個體化」。因羅馬法及希臘式正義觀的影響，士林神學過分強調天主教義的一面，把天主視作一個嚴厲的立法者和執法者。人必須服從天主所訂立的法條。如此，罪就被界定為：「人自由地在思、言、行為上違反天主的法律或誠命的行為」。本來這個定義並無不妥，但是若太過分強調「法律」與法條的外在遵守，尤其只注意死的條文，而忽視立法精神，就會把罪「個體化」了，亦即把罪「物件化」。罪成了可以數的一個一個的「物件」，亦即違反法律的個體行為；因而注重罪的分類、罪的次數、罪的性質……，其目的在於判斷一個人是否犯了罪——即是否完成了一個違法的行為。

四、「告解聖事」禮儀生活的形式化。在上述的「罪觀」影響下，人人所注意的較偏重自己的靈魂，不斷省察自己的行為，判斷自己是否犯了這個罪或那個罪、罪的種類、次數等等；視天主為一個嚴厲的「審判官」，時時處處監視人是否遵守法律，並對違犯者加以懲罰。在這一心態下，告解成了接受懲罰，洗除所犯之罪的「技術機械」。因而造成某些人每隔一段固定時間（每週、雙週……）定時辦告解的習慣，及教會賦予教友每年至少辦一次告解的義務等形式化情況。漸漸使這聖事的實質意義被忽略。

(二) 聖經啓示及現代人觀中的「罪」及「皈依」

聖經中天主啓示的真正意義是：仁慈的、永生的天父藉着基督（與教會），在聖神內，在人類歷史中對人的自我顯現及自我贈予。這個自我顯現與自我贈予，由另一個角度來說，就是天主愛的召喚

及愛的邀請，希望跟人建立起一種「愛的關係」。

人並非是靜態，且個別孤立的個體；却是一個不斷在成長、且與天主、他人和世界都有着關係的生活實體。人之受造是個整體，無所謂靈魂和肉身之分。整個人從受造的一剎那起，即開始進入無可逃避的成長過程。人成長的正常應有狀況是不斷地答覆天主愛的召喚——接受天主的自我贈予——越來越深入地發展與天主間更親密的「愛的關係」。這天人間「愛的關係」，也可由個人自己與他人、及與世界間和諧關係的進展中，充分表達出來。

人之受造與別的受造物不同者，乃是人是按天主的肖像所造成的——換句話說，人從創造者那裏領受了一項特殊的稟賦：「自主性創造能力」。因這稟賦能使人在自己的成長發展的過程中，有了自我主導方向的能力。本來，由人受造的本質上說，人因擁有這「自主性創造能力」，同時也被賦給了一個責任——主導自己的成長方向，使之在正常應有的狀況中發展，亦即越來越深入地發展與天主間更親密的「愛的關係」。可是，人也因為有了這個「自主性創造能力」，所以在自己的成長過程中，也能夠拒絕負起這個責任，而使自己的成長脫離正常應有的狀況，使自己與天主間的「愛的關係」遭到破壞，亦即拒絕接受天主的自我贈予，對祂愛的召喚不予答覆。

「罪」的真實意義就是：人不願對自己「自主性創造能力」負責的一種基本生活態度；換句話說，也就是人基本上不願在成長的同時答覆天主愛的召喚，接受祂的自我贈予，與祂建立「愛的關係」。這種態度不只使人在成長中逐漸遠離天主，而且也破壞了自己與他人，和與世界間應有的和諧關係。

有了上述不負責任的「罪」的基本生活態度，具體表現於日常生活中的，就是違犯天主法律之言

行。事實上，天主的法律對人的生命來說，並不是外在附加的東西，而是「創造」本身就已內涵著的因素，是受造的人與他人，及與受造的世界萬物間本有和諧關係的自然反映，是天主愛人的具體象徵和表達。受造的人成長若是正常，必然會使自己與他人，及與世界間的和諧關係維持正常發展，他的一切言行必定符合天主法律的要求。相反地，一個人若基本上就抱着拒絕與遠離天主的態度，必然影響他整個人的生活方向，時時處處違犯天主的法律，破壞自己與他人、及與世界間和諧關係的發展，當然也就破壞了自己與天主間「愛的關係」，而處在「罪」的狀態中了。

一個人對自己的「自主性創造能力」若真有誠意負責，就必定會設法使自己整個的成長，能在加深與天主間「愛的關係」的大路上，平穩持續地前進。若然，他即使偶爾一兩次輕微地違犯了天主的法律，不很嚴重地損害了一點與他人，或與世界間的和諧關係，本來也不會太影響他負責任的誠意，而改變了基本生活態度。不過，人的言行（尤其經常性的言行）對他的思想態度，會有相對性的影響力。假如一個誠心對自己「自主性創造能力」負責的人還常常疏忽，而有意無意地違犯天主的法律，破壞與人或與世界間的和諧關係，他就可能逐漸改變自己基本心態而不自知。所以，這些違犯天主法律的言行，實在很可能就是導人走向「罪」的管道、階梯。「罪」的基本生活態度的形成，事實上，不是一朝一夕的事，而是多次違法言行對思想態度的影響而累積成的，所以，「惡行」有「罪」的傾向，傳統神學亦以類比性的說法，亦稱此「惡行」是罪。

總之，「罪」是人沒有誠意發展與天主間「愛的關係」的一種基本生活態度。這態度的形成須有一個「過程」，逐漸地與天主疏遠、淡薄，終至完全斷絕一切「愛的關係」的交往。擁有這種生活態度的人，也必不能遵守天主法律，與他人、及與世界間也不能維持和諧關係。

人若不幸墮入「罪」（或「類比性的罪」的惡行）的境況拒絕與天主交往，但天主的仁慈是無限的，仍然繼續不斷地藉着基督（與教會）召叫這個罪人，邀請他、愛他。所以，當一個罪人受到天主愛情的感化、吸引、提昇時，能夠再次決定「皈向天主」，再次「接受」祂的自我贈予，再次「回答」祂的愛的召喚，建立起彼此間「愛的關係」。這是罪人基本生活態度的改變——改變原先「遠離天主的基本生活態度」，而邁向「與天主和好、走向天主的基本生活態度」——這種改變就是「皈依」的過程。

「皈依」的真實意義實在是：罪人因答覆了天主愛的召喚，而放棄原先不負責任的態度，開始願意對自己「自主性創造能力」負責了，並以這基本生活態度來使自己成長，繼續發展與天主間「愛的關係」。

「罪」是在一個過程中逐漸形成的，同樣的，「皈依」也需要經過一段時間，勉力實行遵守天主的法律的言行，而逐漸把罪人的基本心態扭轉回來，並非一次「痛悔」就可奏效。所以人的皈依應是不斷的皈依，越是親近天主，越是願意親近天主，也就越親近天主，與天主「愛的關係」也就越親密。

當然，「罪」破壞了人與他人、和與世界間和諧的關係，「皈依」的具體表現也就在使這和諧關係恢復，並繼續地正常發展。

（三）中國傳統思想下的類似見解

以往不完滿的罪的神學把「罪」過分「東西化」了，另外還過分強調人意志上的自由。似乎人是

在完全自由的狀況下，選擇了「罪」這個東西，而得罪了天主。在這種心態下談「罪的神學」很容易把罪當做士林哲學所謂的「實有」物，來正面敘述描寫。

本文在天主啓示及現代人觀的了解下談「罪」時，已摒棄了這種心態。我們正面敘述的是「天主的啓示」及「人正常的成長」。正常成長的人應對自己「自主性創造能力」負責，令其主導自己的成長方向，能走在建立天人「愛的關係」正路上。所謂「罪」是人「不願負這責任的基本生活態度」；這是人生命成長中的消極因素，是不能正面敘述描寫的。

在中國傳統思想中較強調人生命成長的事，極少注意其消極因素。但若要使這思想體系圓融完滿，也應從消極方面加以敘述配合，才能使正面所談人生命成長的理論更清晰明朗。這個工作可能就是聖經啓示能給中國傳統思想所做的補充，也是神學本位化該做的工作之一。

在中國傳統思想裏，宇宙終極實體是一個充滿靈性，有不斷創造生機能力的聖善根源，是一切生命的賦予動力（宋明學者稱「真幾」）。「天命之謂性」；這終極根源因而是「既超越又內在」於宇宙萬物生命中的。因為它的超越，宇宙萬物需要不斷地向它皈依；因着它的內在，宇宙萬物才有向它皈依的可能性。

人是宇宙萬物中最特殊的一個。人不只像瓦石、草木、禽獸一樣地，僅從「天命」處獲得物質生理方面的本性（孟子稱此本性為「生之謂性」的本性；宋明學者稱「氣質之性」），這種本性沒有「自主性創造能力」，只能順順當當地隨著流行的天命在宇宙間生生不息。人除了擁有這一層面的「氣質之性」外，還有更高（更深）一層的「天理之性」，亦即由「天命」處承繼了那「創造真幾」本身的「自主性創造能力」，在人生道德實踐上能積極地發揮宇宙間本有的靈性和聖善，亦即能主動地

積極掌握並創造、發展自己的生命，將之導向匯入流行的天命、天道之中，與之完全契合；此乃「皈依」宇宙終極根源的意義。

天命、天道是「誠」。誠者成也；是完成，滿全一切美善的意思；亦即天道能使天地萬物各歸各位，關係諧和。宇宙萬物「皈依」宇宙終極實體，就是說萬物能在自我發展中保持既有的和諧關係。孟子說：「人之異於禽獸者幾希」（離婁）。人與其他萬物不同者乃因為人有「自主性創造能力」，而應對這「皈依」的實現與否負責任。換句話說，人有責任善用此一自主能力，使自己的生命逐漸達到人成長的最高目的——匯入流行的天命，與之完全契合。中庸所言「天命之謂性，率性之謂道」及「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（二十章），就是在強調人之所以為人，擁有這一責任的必然性。一個人若不願負起這使自己契合天命的責任，中國人就會罵他不是人，而是「禽獸」，是小人。

這個被稱作「禽獸」或「小人」的人，事實上就是基督徒意識型態中的「罪人」。這「小人」不願負責實現契合天命、天道的基本生活態度就是「罪」了。

凡人均有「天理之性」，能使人自主地引導自我生命契合天命；可是人的「氣質之性」却缺乏「自主性創造能力」，其間合乎道德的因素雖也會促成「天理之性」的透顯，但其間亦有不合道德性的因素，時時處處在阻礙「天理之性」的透顯。一個對自己生命成長負責任的人，必會時時從事「變化氣質」的「復性工夫」，努力使自己合乎道德性的氣質更順適條暢而得其正，使不合道德性的氣質逐漸轉化而歸於正。人之所以會努力修養這「復性工夫」是因為人「自覺」到自己有成為「人」的責任，而負起這個責任的表現。

努力「變化氣質」使「天理之性」透顯的人，必能以「誠」對待一切，使自己與他人、萬物、宇宙都有和諧的關係，亦即表現「仁、義、禮、智」「仁民愛物」等特質。所以中庸說：「唯天下至誠爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」（二十二章）。「與天地參」乃真正匯合入流行天命之中，相當於基督徒所謂之「與天主間有愛的關係」，達到此境界，必與他人、萬物、宇宙間都有和諧關係。沒有「自覺」願負責使自己真正成爲「人」的「小人」，自然而然就不能維持這個和諧關係了。

誠如基督徒們相信：仁慈的天主永不會因罪人的不答覆，而停止對他發出愛的召喚；同樣，中國傳統思想也認爲「小人」有不願負責使自己契合天命的基本生活態度，但天命、天道却是永遠不停流行於宇宙萬物之間，所謂「天行健」，使得天地萬物永遠和諧。也因這外在的和諧現象，加上「小人」內心深處「天理之性」良心的不斷呼喚，會在他本有良知浮現，而「自覺」到已有成爲「人」的責任，而逐漸改變原先消極的基本生活態度，而開始願意對「自主性創造能力」負責，有了基督徒「懺悔」的意識，而逐漸回頭皈依了。

懺悔皈依並非一蹴可幾，而是一個過程。按牟宗三先生的看法，就是「自覺」了的人，在做「變化氣質」的「復性工夫」。這工夫有兩個不可或缺的要件：一爲「覺」；另一爲「健」。

「覺」是悱惻之感，即孔子所謂「居處不安」（論語陽貨）的「不安」之感；亦即孟子「惻隱之心」「羞惡之心」等；也就是基督徒的「懺悔之心」。面對氣質中不善不正的因素，先在懺悔中正視那知是知非的內心之明——即超越的內心之明，在這裏定住，變成自覺的，然後步步彰顯之，步步照

射出罪惡的具體意義，如此步步地予以消化。如此那消極不負責任的基本生活態度，就一步一步化解，而邁向負責的生活態度了，也會使自己與他人、世界等的和諧現象化解而成爲和諧了。

「健」是永遠自強不息的意思。中國傳統思想認爲：人再努力，再加強做「變化氣質」的「復性工夫」，總是不能在有生之年達到「聖人」的境界，所以終其一生都應努力地「覺」，不可絲毫懈怠，這才是避免墮入「小人」消極對生命成長方向不負責的基本生活態度的必要措施。

總之，基督徒意識型態中的「罪」的狀態，在中國傳統思想中雖未明白說出，但却是實有的：也就是被人罵作「小人」的人，不對生命成長方向負責的基本生活態度。有了這種生活態度必與他人，世界間不存在和諧關係。但因天命的流行現象及天命在人內的良心不斷的呼喚，會令這人「自覺」而懺悔皈依。這「自覺」的心態應終身維持，否則又將墮入「罪」的基本生活心態中了。

(四) 自由、自覺及負責

本文不再把「罪」視爲「東西」，可自由地取得或被赦免，除去；而視之爲一種對「自主性創造能力」的不負責基本生活態度。這種說法與聖經啓示及中國傳統思想都相符合。

但是，到目前爲止，教會內說明倫理生活及「罪」的有關理論，都仍然以出自希臘哲學思想的「意志自由」（注意：不是保祿所說的「基督徒的自由」）做基本出發點。這一說法強調倫理行爲中的「選擇」。在以往不太完滿的「罪的神學」中，把「罪」東西化、個體化時，每一個惡行都是「一個罪」，這「意志自由」在判斷「是否犯罪」的考慮上極爲重要。可是今天的心理學研究顯示，人的每一倫理行爲有其「支配性的傾向」(dominant inclination)④，並非有完整的「意志自由」。

於是有了「基本抉擇」的主張。這也就是本文「罪是不負責任的基本生活態度」說法的理論基礎所在。「我是不是要隨着人性應有的傾向而致力於自我的更進一步的發展呢？或是放棄努力而讓低級的衝動駕馭我的理性，奴役自我呢？」這是每一個正常發展的人遲早要做的，也是屢次重新再做的抉擇，這抉擇的對象是整體的自我：使「我」更成熟，或是「我」要停止前進⑤。這「基本抉擇」事實上就是「自覺」的另一說法。

本來，教會以「自由」來描寫倫理生活及罪，就是要強調其中的「責任」；中國傳統上以「自覺」來談修養問題，所強調的也是「責任」：面對「自主性創造能力」，使自我朝向人性生命應有的方向成長的「責任」。所以二者的說法是相通的。罪是不負責任的生活態度；懺悔皈依是回頭開始負責任地面對人生的成長。

貳：「和好聖事」實施建議

依照中國傳統思想及基督徒信仰的綜合觀點來看，信仰基督的人在受洗時有了第一次徹底的「自覺」，開始對自己「自主性創造能力」負完全責任，邁向皈依天命，建立天人間「愛的關係」，與他人和世界都保持和諧關係。按理說，這樣的一個基督徒已經擺脫了「罪」的勢力束縛，開始一個嶄新的生命才對。可是活生生的事實告訴我們，理想歸理想，日常生活却不如此。因此若望宗徒告誡說：「如果我們說我們沒有罪過，就是欺騙自己，真理也不在我們內」（若壹一8）。中國傳統思想中雖沒有那麼清楚地肯定，「自覺」了的人也會再墮落；但也勸人「健」，不可懈怠修養工夫，顯然也暗示墮落的可能性。

(一) 新經中「和好聖事」的有關因素

初期教會如何處置犯了罪的教友呢？首先，「不要把他當仇敵看待，但要把他當弟兄規勸」（得後三15；並參閱迦六1~2）。若規勸不聽，就「不要與他交接往來，好使他慚愧」（得後三14），這斷絕往來就是「教會團體把重大罪人驅逐出教會，以等待他的悔改」的意思（參閱格前五4~5）。

規勸與驅逐雙軌並行的主張，最終是出自耶穌之口（瑪十八15~18）。驅逐當然也是爲了教會本身的好處，避免其他教友學習惡表，而且維護整個「基督奧體」的完美（格前十二；格前五7）；不過，最主要的目的還是在等待犯罪者的回頭，非不得已絕不輕言驅逐（格後二5~16）。

初期教會團體面對犯罪教友所從事的規勸、驅逐、寬恕、和好的一連串行動，就是當今教會和好聖事的基本雛形。

初期教會把「驅逐」和「和好」兩行動判決的權威，都放在耶穌基督本人身上，因爲耶穌親自向門徒說：

「你們赦免誰的罪，就給誰赦免；你們存留誰的，就給誰存留」（若廿3）。

「凡你們在地上所未縛的，在天上也要被束縛；凡你們在地上所釋放的，在天上也要被釋放」（瑪十六19；十八18）。

若望福音的這一段話，特利騰大公會議視爲「和好聖事」的聖經證據⑥。瑪竇福音中的「束縛」及「釋放」二詞，在當時的猶太文學中有法律意義，表明伯多祿及宗徒們得有耶穌本人的授權⑦，有

「驅逐出」及「接納返回」教會的權柄，比若望所說的僅僅「赦免」及「存留」個人的罪，更富團體意義。

教會的這些驅逐或和好的行動都應在祈禱中進行（若壹五16；雅五16；瑪十八18-20），在無條件、無限制的寬恕精神的祈禱中進行（瑪六12-15，十八21-22）。彼此完全的寬恕，是天主寬恕我們最好的象徵，所以在一個團體祈禱的儀式中進行「和好聖事」，大家一方面表示彼此兄弟姊妹的接納、安慰、寬恕，同時分享天主，經由基督賞賜的赦罪赦恩。這是新經有關「和好聖事」的啓示因素。

(二) 「和好聖事」是教會接受並祝福再次的「自覺」

依照新經的啓示，「和好聖事」雖也有赦罪的功能，但是畢竟不是唯一最重要的功能。赦罪只是個人享有的恩寵，「和好聖事」的團體意義也應被重視。

至於「赦罪」，也不能再以舊的，不完滿的「罪」的觀念來說明了。「赦罪」並不是經由司鐸法術式的行爲，把靈魂上一個一個的污點洗淨，以恢復原先的光亮清潔；而是天主接受一個人的懺悔，答應他，與他恢復「愛的關係」。

在罪人方面看，懺悔實在是放棄原先對自己「自主性創造能力」不負責的基本生活態度，而願重新開始懷著負責任的生活態度，願與他人、世界都維持應有的和諧關係。按我國傳統思想的說法，這是再次的「自覺」。

教會代表天主及基督接受並祝福他這再次「自覺」的儀式，就是「和好聖事」的儀式。

在我國傳統思想裏，並非一個已經墮落成「小人」的人，才需要再次「自覺」。而是所有已經自覺，在修養工夫上日進於德的每一個人都需要不斷地進一步「自覺」，這是「健」的工夫。這一點應用到「和好聖事」上，正好可較充分地象徵出其團體幅度。

人活着，絕沒有人能達到不需再自覺的聖人境界；而且更需要不斷地向兄弟姊妹我們願意和他們維持和諧的關係；祈求他們的寬恕，並表示自己已寬恕他們。這個祈求寬恕並表明寬恕他人的行動，也可激起我們進一步「自覺」的動力，使我們對生命負責的基本生活態度有更深厚、更穩固的基礎。「和好聖事」若能也表達這一面——團體在祈禱中表示接納，寬恕每一個人，每一個人也表示需要別人寬恕、接納自己——教會團體所有成員共同分享基督赦罪救恩，與他人及世界恢復和諧關係的實質意義，就可真實地象徵出來了。

至此，我們可以綜合地說，「和好聖事」在我國傳統思想重視「自覺」的氛圍中，應在特別考慮下列諸要素的情況下設計實行措施：

一、應將「和好聖事」的措施併入整體靈修（修養工夫）生活重要的一環，是助人完成自我生命契合天命歷程中不可或缺的一件事。

二、藉此聖事的參與，能再次加深，並培養更穩固的「自覺」心態，更願對自我生命的成長負責。

三、能在團體祈禱的氣氛中舉行「和好聖事」，並給每人機會表明需要同伴寬恕自己，也同時表達切望寬恕同伴的心意；如此具體象徵「和諧」的實現。

四、可鐸以教會團體的名義代表天主，表示接納並祝福參與本次聖事禮儀者——他們再次（或更

深)的自覺心——亦即表明天主答應跟每位參與者恢復(或加深)彼此間的「愛的關係」。

(三) 嘗試性的建議

一九七三年頒佈的新「告解禮典」，不論「個人告解禮規」「集體舉行聖事，但個別告明和赦罪禮規」或「集體舉行聖事、告明及赦罪禮規」，都已有明顯的改進。主禮者只要妥善運用，「法術機械」式的洗淨罪污的印象可以避免，且教會團體的祈禱意識也很強。筆者僅就如何運用這些禮規配合上述諸要點加以發揮。

首先，在日常生活中重視教友們的靈修生活，這是積極培養天人「愛的關係」，及與他人及世界間和諧關係的必然修養工夫。也鼓勵教友多參與感恩禮，藉聖體聖事與天主具體結合的象徵，達到彼此「愛的關係」的加深；在感恩禮中也表達兄弟姊妹間寬恕之情，有具體的「和諧」象徵。事實上，在平常利用感恩禮來表達「懺悔、求赦罪」的心情，足以不斷地培養「更深厚、更穩固」自覺心態了。

其次，鼓勵教友在感到良心不安，尤其嚴重的良心不安時，找神父做「個人告解」。目的當然不只是為除去「罪污」、洗淨靈魂；而是自己已經墮入嚴重的「對自己生命成長不負責的基本生活態度」的危機，需要慎重地向天主表明「再次自覺」的心意。表達人靈最深「再次自覺」，也就是在自我最深處再次面對自我，在自我單獨的情況中進行最適宜。

為普通的好教友，長期生活在對自我生命負責的情況中，沒有嚴重的良心不安事情，也常常參與感恩禮，勤領聖體聖事。他們並不需要向天主常常表達慎重的「再次自覺」心意，我們需要為這些教

友每年設計若干次的「和好聖事」禮儀，以提醒、培養、加深他們的自覺意識。

由於是爲了培養、加深「自覺」心態，所以不宜經常而草率的舉行。每次舉行「和好聖事」之前應有一段夠長的時間，讓參與者能回到自我內心的深處，檢視生活基本態度是否發生偏差，在哪些方面仍有改善的可能。這是加深自覺心態必要的過程，假如能幫忙他們面對完人典型耶穌基督的芳表，襯托出自己的不足，更能激發更深一層的自覺心。這些最好是在一次靜修（退省、避靜）中進行。

需要這種每年若干次加深「自覺」心的教友是絕大多數，對他們來說具體地表明需要被人寬恕及願意寬恕人的心願，比抽象地表明「自覺」心態更爲重要。所以這種和好聖事適於集體舉行，至於有無個別告明，可視情況而定；赦罪既是教會代表天主及基督接受並祝福每人的再次或更深的「自覺心」，故集體舉行較佳。

所以，筆者建議每個基督徒基層團體及堂區，每年爲教友舉辦若干次小型的靜修活動（避靜、退省），或一天，或半天，都以「集體式和好聖事」做結束。禮儀中加上教友們祈求別人寬恕，並表明寬恕人的心願的部分。赦罪時，司鐸不只表示代表天主及教會「赦罪」，也能表明天主接受每人的懺悔，答應與每人恢復並加深「愛的關係」；還要說明大家彼此間已有更和諧的關係，也與世界萬物有更深和諧關係，希望大家珍惜，不斷努力加以保持。

結語

以上建議似乎不只合乎我國傳統思想的修養工夫途徑，也比較合乎天主啓示的神學人觀；實施起來也不太麻煩，不知適當與否？尙望教內先進評正。

本文主要參考資料：

- ① 中國主教團禮儀委員會編譯：「告解禮典」，民六五年。
- ② 輔大神學院第一屆神學研習會專輯，「神學論集⑧⑨」卷三（民六〇年）頁一九三～三〇七；三八一～四六一。
- ③ Haring, B. 著，王秀谷譯：「不斷的皈依」，「神學論集①」卷一（民五八年）頁六七～七四。
- ④ 金象達著：「基本抉擇與倫理生活」，「神學論集⑩」卷三（民六〇年）頁五三五～五四二。
- ⑤ 金象達著：「懺悔聖事與教友生活」，「神學論集⑪」卷六（民六三）頁一一三～一四二。
- ⑥ 胡國楨著：「中國基督徒的『靜坐』」，「神學論集⑫」卷十（民六七年）頁三三三～三七五。
- ⑦ 胡國楨著，「評介『天主實義』的倫理學」，「神學論集⑬」卷十五（民七二年）頁三〇九～三二六。
- ⑧ Barry, D. W., *Ministry of Reconciliation*, (N. Y. : Alba House; 1975).
- ⑨ Hebblethwaite, M. & Donovan, K., *The Theology of Penance*, (Bulter, Wisconsin: Clergy Book Service; 1979).
- ⑩ Monden, L., *Sin, Liberty and Law*, (N. Y. : S&W; 1965).
- ⑪ Nicolas, A., "The Sacrament of Reconciliation", *East Asian Pastoral Review*, 19(1982), 297~313.
- ⑫ O'Callaghan, D. (ed.), *Sin and Repentance*, (Dublin: Gill and Son; 1966).
- ⑬ Orsy, L., *The Eoolping Church and the Sacrament of Penance*, (Denver, N. J: Dimension Books; 1978).
- ⑭ Schillebeeckx, E. (ed.), *Sacramental Reconciliation*, (N. Y.: Herder and Herder; 1971).

註：

- ① 胡國楨，上列主要參考資料⑦
- ② 同上，頁三二六。

③禮儀憲章72號。

④J. F. Donceel, *Philosophical Anthropology*, (N. Y. : S&W: 1967) 390~396.

⑤金象楚，上列主要參考資料④，頁五三六。

⑥D. S. 1670; 1703.

⑦M. Hebblethwaite 上列主要參考資料⑥，頁十六。

對教會內權威之抗拒——一種多元學科的透視（下）

Edward Cuddy 著
趙一舟 譯

邁向權威與服從之間的新平衡

至少已經有二十年了，天主教面對教會及國家內之權威問題，一直在努力追求一種新的平衡，一種給予自由與不同之意見更大範圍的權威。戰後的波蘭天主教，靠環境的力量，被鼓勵而成爲反對共黨高壓政府一個角色。^②天主教對政治壓迫的反抗，在最近幾年已擴展到第三世界國家，如南韓及菲律賓。在拉丁美洲羅美洛及加瑪拉兩位總主教（Oscar Romero and Dom Helder Camara）之名正象徵一個從早期癱瘓狀態中站起來的教會。教會這以前的柱石正在變爲窮人的教會——抵抗與殉道的教會。^③同時，越戰期間由柏力干（Bertram）弟兄所象徵的反抗與反戰精神已在美國教會中向上層侵入，主教們的領導顯示在轉變成爲對五角大廈的反抗中心。主教們的聲明，主張反抗稅收，建議防衛工作者謀求其他職務，反對雷根總統的薩爾瓦多政策，並警告政府在下一大戰爭中不要指望教會的支持，這一切均指示在高級宗教圈子內有一種反抗的精神在發展中。^④

針對政治權威正在轉變中的態度與針對教會權威所採取的一種類似超向並駕齊驅。梵二之後，尤其在「人類生命」（*Humanae Vitae*）爆炸性的餘波中，對教會訓導職的傳統性的看法是「極端強調

教宗及主教們的正式權威」。這種看法已經被對權威的一種更團體性的解釋所緩和。依此看法，基督的信息，一如柯孟查克（Joseph A. Komonchak）所言，是透過教會的官式訓導，以及各種權威『持有者』的整個綜合體的相互作用，而被澄清及傳達，此綜合體包括聖經、神學研究和信友。基督徒團體從官方的聲明中吸取有價值的成份，而捨棄無用或有損的成份。柯孟查克堅持，除非教會人員先越過這種假定：「『不必顧及團體，權威也能被人了解和實行』，為解決今天教會生活中的實際問題，不可能期待會大有進步。」^③

對權威這種團體性的看法是同時向較古老的教會絕對主義、以及它所幫助產生之忿怒反叛的一種挑戰。這種看法要求一種與理性之人相稱的服從：一種要為反省式，而非僅是機械式的服從，一種更為批判性，而非僅是柔順性的服從。許多傳統派對這種看法隱含地反抗數世紀來權力集中於教宗而感到不安。但是此團體性的看法似乎與聖經和近代心理學更相符合。它給予一種神學提供了一個基礎；這神學把貫通於權威和服從之中的善惡雙重傾向也列入在考慮的範圍之內。在澄清這種權威神學的努力中，我們願意集中研究這問題的五個幅度：梵二對良知的概念；表示異議的原則；神學家的角色；其他可互換的權威模式；以及良知確定性的問題。

超脫的精神是生活的基本。如果我們願意幸福，就不該過分渴求幸福。如果教會希望使它的權威重新富有活力，就不該太擔心去保持該權威。它應該讓人看出來，教會雖是一個制度，常試圖教導人遵從其道德法律，但更是一個基督徒團體，促使人認清其真正的內在信念，並按照其獨特的靈性觀察力去生活。使個人良知屈服於教會訓導的趨向應予以抗拒；大公的原則應成爲一種方法，啓發人忠於其靈性中心——良知。爲完成這種任務，沒有比梵二對良知的聲明更好的出發點：

「良心是人最秘密的核心和聖所，在那裏人獨自與天主會晤，而天主的聲音響徹於良心深處。良心以神妙的方式將法律揭示於人，法律的滿全在於愛天主、愛隣人……因此，正確的良好佔優勢，私人及團體不至為盲目的武斷所左右，亦越能遵循客觀的倫理原則。」

「人唯有運用自由，始能向善……因為天主曾『賦給人自決的能力』，目的在使人自動地去尋求天主，並自由地皈依天主，而抵達其幸福的圓滿境界。」^{③④}

為追求良心與教會權威之間的一種更純正的聯繫，在天主教會中沒有比「表達異議的權利」更為基本的因素。「表達異議的原則」雖然在現代神學中日趨顯著，但在大多數天主教人士之思想畫面上仍很隱晦。比如在「人類生命」所引發的混亂之中，我從未聽過一篇解釋為何如此衆多神學家拒絕該官式教導的講道，也沒有聽到有人說明宗教上「表示異議的原則」。Richard McCormick 麥克米寫道，「教會是有缺陷的」，因為它似乎「不能以具有建設性的方式去應付異議。」^{③⑤}

許多教會領袖害怕異議所產生的腐蝕性效果，但是這種道理，一如近代神學所清楚表達的，要求對教會之訓導職有一種更大的理智方面的研討，而不僅是許多傳統派者所宣講的單純服從，或是許多教友所實行的普遍的莫不關心。「表示異議」神學並非對倫理的放縱、或思想的疏懶有所讓步；它是一種為教會教導有利的假定開始，只限於對信仰中不能錯誤之主要信條以外的道理才能表示異議；它也要求所表達的異議具有充分的理由為根據。面對與個人經驗相抵觸的官方立場時，它使對教會真正效忠完整面、無虛偽的效忠——或為可能。相反地，它使教會能在道德問題上以權威發言，而同時鼓勵信友忠於自己的信念。^{③⑥}

表示異議的真正精神是團體性及辯證性的。它使真理成爲大家參與的事，促使我們在教會立場中去探尋真理的核心，我們或許與該立場意見相左。比如，成熟的基督徒可能斷定，天主教之性道德律，尤其在離婚與節育方面，過分嚴謹；但是他們也可能同時重申教會傳統的看法：沒有性紀律，也就沒有真的性愛；性之所以有意義，主要在於它是對另一個人一生承諾的一種表現，一個人應該慷慨地把生命的恩惠給予其他的人。相信天主會把主日未參加彌撒或於聖灰禮儀星期三吃肉的人投入地獄的概念，會傷害許多天主教徒的宗教感，雖然如此，他們知道團體崇拜與守齋爲宗教生活是極爲重要的。某一個人可能想教宗的不能錯誤權力是與歷史不合的；但是他仍可能在宗教方面忠於教會職權，視之爲一種爲保存天主之啓示的首要制度。

表示異議的原則是一種辯證性的衝擊，迫使基督徒依照教會的實際情形對它有所反應——教會是一個由人性與天主性成分組成的複雜混合體，它需要積極性與消極性的應對，以達到其隱藏的寶藏：在其內的基督之生命。這種過程雖然染有錯誤的色彩，却喊醒人利用自由與智慧去認真地追尋真理，該種自由與智慧在任何人的努力是生死攸關的。杜斯妥也夫斯基 (Dostoevsky) 寫道：「你可對我講一些極爲錯誤的荒唐話，如果那話是你自己的，我將擁抱你。你說你自己的謊言，幾乎要比別人的真理要好；在第一種情形下，你是一個人；在第二種情形中，你並不比一個鸚鵡好。」^③

表示異議的權利爲個人的完整極爲重要，爲社會的活力也是必須的。每個社會團體，包括教會，都需要反抗者。經過了不少世紀，抗議的基督徒曾經給予教會生氣，擴展了教會智慧的遺產，緩和了教會錯誤的行爲。人們可以想想製造麻煩的艾柏拉 (Abelard 十二世紀法國哲學、神學家)，他曾長年與中世紀的教會發生衝突；但他那令人不安的理性論塑造了經院神學 (Scholastic theology) 的

工具。中世紀的哲學家藐視教會對研究亞里斯多德的禁令，而為多瑪斯的「神學大全」(Summa Theologica)奠定了基礎，該書為天主教思想的最珍貴的寶石。多瑪斯自己也曾有些立場曾經被巴黎及坎特伯力二位總主教申斥。在以後的許多爭論的問題中——如教會對貸款利息的申斥，對宗教自由及政教分離的反對，對聖經批判學的攻擊——異議者把教會的領導權從純粹自動的傳統主義中轉移方向。社會一再地反對其抗反分子，但是羅洛·梅警告說，「將反抗者逐出，就是切斷我們自己的生命線。因為反抗作用好比文化之生命血液、文明之基本，是必須的。」^⑧

但是，如果教會需要反對者，反對者也需要教會。它的生活傳統，受到不同思想潮流的滋養，會提供根本的理想作為他們承諾的基礎。教會各式權威是一些摩擦點，迫使異議者追求在理智方面更為清晰有力。天主教提供了一個結構來駕御他們的創造力，也提供一個生活的團體，來試驗並吸收新概念。再者，教會的約束雖屢次似乎不可容忍，但一些限制為創新與靈修却是必需的。

不同意、反對、衝突——這些傾向會威脅任何一個團體的穩定性。但是，沒有這些，團體會失去活力、會腐敗，宗教團體會失去他們的精神力量，個人會危害其(人格的)完整。這是歷史的信息——而且很奇怪，這也是在卡羅·伍蒂拉(Karol Wojtyla)成為教宗以前在其著作中所表達的信息。

伍蒂拉的哲學帶著他長期反對統治者的印記，首先反對侵佔波蘭的納粹黨人，然後反抗共黨政權。他在The Acting Person中寫道，從兩個相反的原則：「團結」與「反對」之角度看，人之道德的成長是從其積極參與團體而產生的。團結，亦即對社會的承諾，除非藉反對原則予以緩和，會退化成爲一種奴役性的服從。當公共利益需要時，個人應該自願地去反對團體。「一個人類團體的機構

只有在下列情況下才是正確的：它不但容許合理之反對者的存在，而且也容許公共利益所需要之反對的實際效能。」⁽³⁹⁾

伍蒂拉在此所主要關切的，不是團體，而是藉積極參與團體而成長的人。倫理的價值是以個人自我的實現為基礎。在我們的社會性承諾中，我們應該仍然體驗到我們自己是從我們人格之內在核心而行動，不只是作為他人命令的一個對象。⁽⁴⁰⁾在個人與社會之間引起的摩擦會產生交談，這為追求真理及公共利益是必要的。

伍蒂拉未詳述對反抗原則表達的範圍與方式。但表面看來，他的哲學似乎與教會之反對者，比與那些試圖壓制他們的教會領袖們更能並立共存。身為教宗，他在追求「無情的復興」方面所做的努力暗示一種強烈的正反感情並存的現象。照柏洛克 (Alfred Bloch) 教授所言，他的「正統思想是壓制性的、無啓發性的、無情的，就好像他的哲學是極為激動性的、熱情的、確切的。⁽⁴¹⁾對許多失望的前進份子來說，這位波蘭籍教宗的出現，猶如倒退之權威主義的一個象徵。更可能是，伍蒂拉的保守、却複雜的思想反映出異議與權威主義互異的思潮在整個現代天主教中搏動着。

在許多方面，耶穌的生活就是反對權威的一項探討。他的生活始自為躲避黑落德王的可怕逃亡。結束在比拉多優柔寡斷的手中。在兩者之間，其生活一再地與宗教領袖發生衝突，這些領袖的長期統治受到申訴，因為他們壓制信仰的精神。耶穌的反對者曾試圖以言語上的矛盾來陷害祂，責備祂破壞宗教法律，批評祂的壞伙伴。⁽⁴²⁾最後，是宗教組織迫使猶豫不決的比拉多批准基督的死刑。

教會權威主義的傳統使福音及教會歷史的面貌模糊不清：對權威之負責任的抗拒是道德上的「義務」（不僅是權利）。「人類生命」的公佈，諷刺性地（出自天意地？）曾有助於改善教會中這種情

況。藉着聲明一種傳統立場來反對在許多基督徒身上所日漸浮現的意識，保祿教宗在天主教生活中打開了一種強力的辯證。他一舉增強了公共異議的合法性，並切斷長期以來走向教宗絕對主義的趨勢。他的行動促使教會走向一種更團體性的權威，在此種權威下，藉不同力量的聚集及衝突澄清了人對真理的了解。^⑬

如果權威能夠錯誤，反抗也是一樣。一種平衡的神學將以批判的態度探討「表示異議」的各種環境、方式與動機。總而言之，首先應該採取一種為權威有利的假定，不論該權威是世俗的或神聖的。統治者該抵抗互相衝突的壓力；他們所維護的團體穩定性及道德價值是易於受損的必需品。「表示異議」很容易能成爲一種自我放縱的合理化行爲，或者是挫折感及敵對情緒的一種忿怒的發洩。歷史寫滿了藉崇的倫理價值所啓發的反抗事件，這些反抗曾導致社會的動亂或者新的暴政。羅洛·梅警告說，「善惡存在於我們每個人身上的事實，禁止任何人在道德方面自傲自大。沒有一個人能堅持他自己在道德方面的超越性。」^⑭最後，就如一個過份壓制性的權威一樣，一種太輕浮的反對意見也能失去其可信性。

即便權威當局有時以可疑的智慧採取行動，以安靜的默認來接受多次爲公共利益是最有助益的。索羅(Thorau)提醒我們，「如果不義是管理機構中所必然有的摩擦的一部分，就讓它去吧；偶然也會被磨損得平滑……你可以設想(對不義的)對策或許將比原有的不義來得更惡……」那麼，何時應反對權威呢？當法律「要求你做爲對別人不義的代理人時，索羅勸告說，你就要破壞法律。讓你的生活做爲對決策機關的一種反擊。」^⑮當我們確信，服從或者緘默會有助於不義或有害的錯誤持續下去，那時，就可進行反抗了。爲破除順服之強烈的誘惑力，多次需要一種特殊的感情上的經驗。索忍

尼辛、艾而斯柏格 (David Ellsberg)、艾及柯蘭 (Charles Curran) —— 三人皆例舉了驅使他們反抗的特殊經驗。④艾克曼在參觀他當時所管理的可怕的毒氣室時，就達到了那種轉捩點。但是，他回到其舒服的辦公室時，却壓抑了他的恐懼，而繼續他被交付的、解決「猶太人問題」的任務。柏特海木 (Betelheim) 寫說，他當場隨時放棄他身為人類的反應，而使自己成爲國家一個純粹的工具。如果一個人不依照符合其本身價值的經驗而站起來，……他會落入羅網之中，在他合作的每一個脚步上捆緊他……」⑤

不幸，單單由反抗而生愉快情緒能夠很容易地取代同情與對真理的承諾。在過去二十年中，教會當局曾經成爲許多敵對批評的目標。拋開基督徒的愛德不談，向教宗及主教們所發射的忿怒的槍砲，實際上只能阻止邁向建設性的反抗運動。如果認識了教會領袖們的困難角色，他們的傳統宗教導向，以及使他們達到高位的選擇過程，就會容易了解，爲什麼他們在控制方面，比在自由及改革方面，更易於犯錯。森乃特 (Richard Sennett) 辯論說，如果屬下知道「主人自己並不應對其所造成的損害負責任」，因爲他們也是社會習慣的奴隸……正如那些在其統治之下者一樣」，那時屬下就擴展了他們追求解脫的能力。對當權當做過度的批評會加強我們對他們心理上的依賴。它僞飾在我們心內的暴政的根子——趨向順服的衝動力、對爭取自由所帶來之痛苦與緊張的逃避。森乃特警告說，「如果我未認出我自己是參與壓迫的人，則壓迫者就會受遏止。」⑥與掌權者有同理心是在造成一種心理上的超脫，這爲對當權者之命令做倫理方面成熟的答覆是必須的。這種答覆，不管其是服從或反抗，能有助於使權威轉變爲團體中的一股建設性力量。

除了對良心自由及「表達異議」之原則做更有力的強調外，仍有改變教會權威平衡的第三種幅

度，就是現代神學家的影響。教宗及主教們爲保存基督傳統、執行首要的任務。但是如果要把生命注入該傳統中，運用創新的思想，即爲傳統與近代生活作必要的接觸所需要的思想，主要的推動力來自神學家。今天天主教的教導多歸功於過去的神學家，他們使當代的正統思想振作，在教會生活中注入新思想。在此應想到聖奧斯定，他的偉大影響力發自他知識方面的創新，而非來自他主教的職務。聖多瑪斯、十字聖若望、聖雅風（雅爾豐索）、拉內（Karl Rahner）——這些人是廣大神學潮流的一部分，多次用來對抗流行的風尚，在歷史中危險的時刻，阻止教會訓導職室他自己的正統思想。柏恩斯（James MacGregor Burns）提醒我們，真正的領導是一種倫理的過程，在此過程中，作領袖者與追隨者的交往建立於共有的價值及需要上。但是追隨者需要一些對抗性的命令，以辨別他們的實際需要，從許多真正可能選擇的途徑中做一個有意識的選擇。柏恩斯強調，創新的領導承擔「競爭及衝突，對它否認的殘暴力量。」⁴⁹神學家是與聖統規定相對抗之其他可能選擇的泉源，並藉此而支持基督團體的彈性和原動力。爲使近代天主教具有意義，爲解決不同價值之間、價值與實際生活之間所存在的矛盾，爲彌補官方教導及信友之生活經驗之間的鴻溝，爲孤立傳統中之非聖經的、破壞性的成份，爲吸收來自其他宗教與俗世學術中的寶貴領悟，教會的創新思想家扮演著不可缺少的角色。

堂區司鐸及宗教導師是此制度的關鍵和樞紐。他們甚至對來自現代神學的新領悟一無所知，只知道利用主教公署秘書處的指示或現存的思想模式去應付困難的問題，就以爲滿足，他們消弱了教會在解決現代男女之道德難題上，以權威講話的能力。這些當地的權威人士有一種嚴重的義務，要跟得上現代的神學，並且要擴展其教會團體中的影響力。

教會之權威、準則及清楚發佈的和有力支配的原則的傳統方式，曾適合於其目的（雖然有嚴重的負擔），應該在實行其道德權力時，繼續做爲一種重要因素。^⑭但是，該種方式應藉對團體權威模式的強調予以緩和。教宗若望二十三世的生活常可作爲這種形式的持久象徵，幾位過去及現在的主教之經歷也是如此。西雅圖韓特郝森（Raymond Hunthausen）總主教的活動爲現代天主教的權威提供了一個有希望的榜樣，如何使權威伸展，去觸動我們現時代的良知。

不管韓特郝森之呼籲以抵制納稅來反抗美國驢武主義有什麼功績，他表達了他的道德影響，他所表達的不是一種約束良心的命令，而是對福音及其與武器競賽之關聯的一種嘗試性、探索性的反省。在基本的原則上——對和平的承諾，把自身的安全寄望於天主（而非火箭），爲福音而冒險——總主教是確定的。在他特殊的建議上——國民違命抵制納稅——他承認那是「我在奮鬥中一項個人的決定」^⑮，此一決定在經過數月的反省並與其他基督徒互相交往之後得以澄清。的確，是聽過別人的意見之後，總主教才開始採取其根本反戰的立場。^⑯不願其自己身爲權威人物的立場，他呼籲其隨從者，要堅持他們對抗權威的信念。再者，他那抵制納稅的驚人呼籲首先是在信義會的聚會中發出，得到如雷般的喝采贊同，以後又藉相當多的報導而擴大。總主教以此種資格行使他的道德權威，使它成爲一個超越那約束教會成員之堂區命令的聲音，召喚所有人民在福音的光照下，大膽地去面對他們的信念，並對此信念做一個澈底的獻身。這是柏恩斯所讚賞的「蛻變式領導」（transformational leadership）的一種真正執行方式，它是「形成道德的一種過程」（a process of morality），此過程使隨從者中間的無意識的（思想）變成有意識的，「將他們提昇進入他們更好的自我中。」^⑰長此以往，這種團體權威的方式，可能被證實爲應付教會其他當代的倫理問題，是最有效的。^⑱

一般地講，在西方，特別在天主教中，衝突的根源經常是權威之比較靜態的特性，當其與內在精神之動態的特性抵觸時就會有矛盾發生。根據森乃特 (Richard Sennett)，非洲的伊博 (Ibo) 文化發展了一種技巧，以減輕這種緊張情勢。當一個孩子成長到成人階段以慶祝成人禮來表示他權威之關係的轉變。在兒童期，要隸屬於長者的命令下；在青年時，要聽他們的勸告。在成年期，對部落之過去的回憶成爲權威的主要根據。生命的循環按成熟中的自由意識分成不同的階段，在此過程中權威改變形式，而非消滅權力。不合法的權威正是那種固定於靜態形式下的權威。⁵⁵

聖事與以博文化相似，能夠把一種延續模式儀式化，在延續過程中，禮儀讓人在心靈成長的不同階段，以不同的形式體驗到教會的權威。比如，緊張能夠表示道德焦點的轉變：從兒童期所強加的禁令轉變成個人的責任，在個人生活中去解釋並大膽地應用基督徒的價值。⁵⁶ 婚姻聖事能加強人的奮鬥，使所有規矩、原則以及快樂都從屬於基督之愛的中心法律下。司鐸在領受聖秩時對基督所做的承諾，應該清楚地包括對所有威脅福音價值之勢力的反抗義務，該種勢力包括教會與國家中惡性的權威。懺悔聖事能夠一生利用，以促使懺悔者從超我的禁令，逐漸形成一種更強的良心意識，視之爲能力與自由的內在核心。依照以博人的作法，聖事禮儀能夠加強教會權威，使之在人民生活中作爲一種創新、改革的力量，要比使之作爲他們道德生活的一種外在壓力爲善。

在發展一更完備之權威神學時的第五個幅度，要求重新檢討這項傳統的道理：一個人誠意地有所行動之前，應具備良心的確實性。一個人應試圖解除一些煩人的懷疑，這在道德與心理方面有好的意義。但作爲一項普遍的原則，這種對道德上確定性的要求代表另一種衝突點，在此，神學的抽象理論與心理的實際情形互相抵觸。

在今日許多問題上的倫理含糊性中，要求確實，多次是一種奢想。傳統的道理不會考慮到在以下的衝突：即當一個人努力越過那固定於其教育之禁令中的「超自我」，而邁向一基於推理與反省的良心時所發生的衝突。例如，為許多教友，為了避孕所做的負責任的決定，即使經過反省與商討，仍然是一個在意見紛紜的教會中所做的痛苦、帶有懷疑色彩的選擇。人類之精神的歷史充滿了價值分歧的情況，男女在此情況中必須於完全解除疑問之前就採取行動：一個兵士在戰場上射擊敵人之前，突然為疑惑所困擾；基督徒科學家決定以輸血拯救其孩子的性命，而不顧其宗教的禁忌；基督教中的基要主義者藐視其宗教訓練，而願皈依天主教；離婚而再婚的教友，他被告知要戒避性關係，雖然這樣做可能會破壞他第二次幸福的婚姻。⑤7

死板地去遵守對良心確實性的要求，會使它成爲在衝突情況中一種要人停止活動的規定。它能使爲反對強制之超自我，而追求個人責任所做的努力減弱，並且加強惡性權威控制順民的能力。米格蘭(Milgram)的試驗顯示，那些對權威之不道德命令抵抗的人，會受到更令人悲傷之疑惑的痛苦。爲了他們道德方面之正當行爲，他們所付出的「不服從的代價是一種使人煩惱的感覺：曾經不忠……是他，而非順民，體驗到他的行爲的壓力。」⑤8高登·臧爾於那拒絕在納粹軍隊中服役的德國天主教徒也得到同樣的結論。由於跟國家及教會當局不和，他們易於受到深爲煩人的懷疑及罪惡感之沉重的壓力。」⑤9白特海木(Bettelheim)提醒我們，一個成熟中的良心「能變成一種令人恐懼的經驗，因爲一個人不能確知，他是否在遵循正確的途徑。」這種情形會造成一種強烈的衝擊，使人向權威屈服：「倘若我們只順從強加於我們的要求，我們自己就感覺無罪和安全。」⑥0

一種較爲完備的神學將考慮到我們努力追求道德成熟時所遇到的危險與含糊不明之處。如果有人

因爲不關心真理或是倫理的要求，而在懷疑中採取行動，他是在任性地行動。這與那由於抵抗惡性權威或努力追求正當的獨立而受到割裂的精神不能相提並論。

儘管教會具有它所有的一切缺點，它仍提供給人類極深奧的真理，我們能賴以生活；它曾在每一時代啓發了偉大的思想家，對信仰和理性追求作新的綜合。但是，只要教會被人類所管理，無疑的它將爲外來的聲音所累，它將有不少試圖壓制創新見解的聖職人，以及使忠實人民疏遠的嚴格措施與壓制力量。天主教是一個宗教團體，在這團體中，人性與神性的事物混合在一起；在這團體中，人對唯一眞天主，以精神及眞理所做的敬禮，與那使教會及其教導成爲最後效忠對象的偶像崇拜，從來就相差不太遠。

一種機械人的社會不能觸摸到近代人內心深處精神的渴求。但是一個教會，如果它對眞理的追求是一種團體性的努力，如果教會的權威能使與它挑戰的反對意見整合，如果教會中理智的澄清非來自對教導權的單純服從，而是來自有力的相互影響——那才是更符合其本身歷史中的事實，並符合現代人倫理意識的教會。

這種服從與權威辯證性模式，比早期更權威主義模式更富冒險性。保守派或許要反對教會中的平等與較大的自決；自由派或許要怨恨階級性權威繼續存在的心要。但是這些都是使一種有效之辯證能由之而產生的要素。

羅洛·梅提醒我們：「不可能避免去經歷個人與社會之間這種辯證性的衝突。只有一種選擇就是，或者一個人建設性地，並以熱誠及尊嚴去經歷這種衝突，或者是浪費其人力、物力去反抗一個非按其所好而組織成的宇宙。」⁽¹⁾

註

- ⑤維辛斯基樞機主教為許多波蘭人成為抵抗政權的一種象徵。團結工聯的一個積極份子聲稱：「他給我們勇氣說：不。」見 *NCR*, December 9, 1980.
- ⑥賈瑪拉總主教於一九八〇年十二月在紐約河濱教堂講道時，將拉丁教會現在的情況與其昔日的情況做一比較，「從前我們最關心的是對教會權威的支持。」在那些年中，我們與天主及富人之間有一種極堅強的聯繫，我從未被人控告是一位破壞份子，是共產黨……。」*NCR*, December 9, 1980.
- ⑦西雅圖的 Hunthausen 總主教發起一次極好的挑戰，他公開聲明他要扣留他稅金的一部分，以抗議軍事方面的消費。Mary Lou Kowacki 修女，Pax Christi 的主席，曾警告政府在未來的戰爭中所預期的一些問題：「許多教會開放他們的教堂做為青年人的避難所，他們良心上感覺到不能參加」戰爭。見 *NCR*, December 26, 1980; February 19, 1982; February 19, 1982.
- ⑧Joseph A. Komanchak, "Humanae Vitae and Its Reception: Ecclesiological Reflections," *Theological Studies*, 39 (June, 1980), 221-257. See also, McBrien, op. cit., p. 828.
- ⑨Walter M. Abbott, S.J., *The Documents of Vatican II*, (New York, 1966), pp. 213-4. 依照此文獻，道德的選擇源自內心深處，非出於「盲目的衝動」或「純粹外在的壓力」。這種立場應做為天主教要理的基礎。它意味着一種純真的抗拒，抗拒那以專權控制代替此內在聖所的趨勢。在對種族、戰爭、性等問題，教會所做的聲明中，應清楚了解，它主要關注的是，人民忠於他們內在的自我，比符合教會規則更為重要。梵二為達到良心自由與教會權威規範之間的脆弱平衡已做了一個如的開始。信友在培育其良心時，應注意教會之神聖與確實的道理。注意聽教會的教導決非嚴格地完全遵從。但梵二忽視了這種情況：即個人的信念有時會與教會的教導相衝突；也沒有注意到這種可能：即非不能錯誤的、權威性的教導也會有差錯。個人良心與教會權威相比，現代天主教神學給予前者較高的優先，這在幾十年前却是後者較為優先。對正式的教導應先予以注意，但教友也應考慮道德反

省的其他根據，比如神學著作及其相關的事物。在現代思想中，一種經過祈禱與反省所形成的良心，即使它與教會之教導有抵觸，也應遵從。

⑩ McCormick, "Notes on Moral Theology, 1980," *loc. cit.*

⑪ 表示異議之道理可作為一種技巧以緩和個人原貌與教會權威之間的緊張，這道理在我對一班學生講授政治理論時戲劇性地表現出來。在討論 Thoreau 有關國民抗命之一篇論文時，有一位天主教學生示意，反對權威的概念不能適合於她的教會。我在此討論之後，指示她梵二論良心自由之聲明，並對現代神學中之表達異議權加以註釋。她承認說，「我感到輕鬆了。」事實上，由於她在成長中所受的宗教教育沒有給她留下與教會道理爭論的餘地，她曾痛苦地懷疑她是否仍能做一個天主教教友，這項懷疑顯然地因我們的交談而減輕。

⑫ Fyodor Dostoevsky, *Crime and Punishment*, (New York, 1975), p. 171.

⑬ Rollo May, *Power and Innocence*, (New York, 1972), p. 220.

⑭ Karol Wojtyla, *The Acting Person*, (Boston, 1979), p. 287. See also Edward Cuddy, "The Rebel Function in the Church," *Commonweal*, CVI (September 14, 1979), pp. 495-497.

⑮ *Ibid.*, pp. 263-71.

⑯ *National Catholic Reporter* 6, 1980.

⑰ 一般地講，耶穌遵守了盟約之法律，但強調該法律隸屬於愛天主愛人的誡命下。祂的生活強烈地與對法律的陳舊解釋相抵觸，例如管制飲食的嚴格規定以及安息日的習慣。同時，祂也擴大法律而要求人的內在態度，與禁止貪慾、謀殺等命令相諧合。See R. Orlett, "Jesus Christ I," *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 8 (New York, 1967), p. 915.

⑱ Joseph Komonchak 辯論說，「倘若關於 Humanae Vitae (人類生命) 的爭論加速對權威與團體之整合的承諾，則該種爭論證明是值得的，即使它曾引起某種痛苦及混亂。」See Komonchak, *loc. cit.*

對教會內權威之抗拒——一種多元學科的透視 (下)

- ① May, *Power and Innocence*, p. 239.
- ② "Relevance to Civil Government," in Wendell Glick, ed., *Reform Papers: The Writings of Henry D. Thoreau*, (Princeton, 1973), pp. 73-4.
- ③ See Charles Curran, "Growth (Hopefully) In Wisdom, Age and Grace," in Gregory Baum, ed., *Journeys* (New York, 1975), pp. 87-116; Edward Cuddy, "Alexander Solzhenitsyn and Daniel Elisberg: Minor Ripples in the Tide of History or Men for All Seasons?," in Milton Plesur, ed., *An American Historian* (Syracuse, 1980), pp. 224-233.
- ④ Bettelheim, *op. cit.*, p. 271.
- ⑤ Richard Sennett, *Authority*, (New York, 1980), pp. 131, 153-4.
- ⑥ Burns, *op. cit.*, p. 36.
- ⑦ 這種方式，雖然對權威主義、教條主義、法律主義，以及反理性主義有傷害，却給道德生活注入一定程度的客觀性與明確性，它限制過份的主觀主義和相對主義，並且阻止教會之教導退化成為空虛的道德。對較早古典教育主義與較新的歷史良知神學的一個簡潔的比較，see McBrien, *op. cit.*, pp. 941-3.
- ⑧ NCR, July 3, 1981.
- ⑨ Douglas Hunthausen 的影響始於一九七六年時，當時他說服總主教支持他為反對贖武主義推動的三十天絕食。總主教聽從了他的請求，勸告他的聖職人員發言反對三叉戟潛艇，並供給他們五十頁的背景資料。之後，他參加了和平示威遊行，並且促使天主教徒每星期一禁食與祈禱，以阻止武器競賽。
- ⑩ 關於這種領導的更詳盡的描述，see Burns, *op. cit.*, pp. 36-44, 461-2.
- ⑪ 一九八〇年主教會議時，荷蘭波來達的主教 Hubert Ernst 注意到教會是藉普遍原則處理社會正義，而對性方面却以嚴格的規矩去管制，兩種方式顯然不同。他建議以相似的方式去處理這兩方面的問題：讓教會把有關性與正

義方面的普遍原則清楚地講明，讓人民自己去完成特別的實行細節。See *NCR*, October 17, 1980.

⑤ *Sennett, op. cit.*, pp. 161-2.

⑥ 剛毅是堅振時所接受的聖神的特殊恩惠，它堅強我們去反對奴隸式地服從權威，以及我們生活中的其他壓力。McBrien 注意到，「以下的各種人缺少剛毅之德：他常害怕使別人不高興，面對不公平之事時常保持緘默；他不惜任何犧牲逃避衝突，他避免『使船搖動』，因此他只做他認為『別人希望他作』的事。」See McBrien, *op. cit.*, p. 990.

⑦ 在 Mark Twain's *Adventures of Huckleberry Finn* 中，曾尖銳地刻畫出成長時所受之道德教育與正在成熟的道德意識之間的衝突 Huck Finn 協助一個逃亡奴隸吉木投奔自由時，他的良心開始「煎熬」他，因為他協助一位逃犯。吉木的被捕會帶給他嚴厲的報復，可能被處以私刑，但 Finn 的良心繼續使他不安：「要憑良心，良心每次對我說，『但你知道他是投奔自由的，你也可能使他失敗，告訴他人』……這是他煩惱所在。良心對我說，『可憐的華士敦小姐對你做過什麼，而使你看到她的黑奴逃跑，而從不說一句話。』一個把吉木交還（主人）的決定可帶給他暫時的心安。然而，Finn 那時發現自己在虛構一精心結構的謊言，來保護他的朋友，他的良心再度攻擊他。但，再仔細反省後，Finn 覺悟，假如他背叛其朋友，對他交還主人，他仍然感到有罪。如果 Finn 受過道德哲學訓練，並精於天主教蓋然論的原則，他或許得到神學家所談的實際上確定的良心。但 Finn 的難題反映出人類處境的實際混亂，即當一個人教育中學得的道規範與生活的體驗有衝突時，所產生的混亂。See *The Adventures of Huckleberry Finn*, in Lawrence Teacher, ed., *The Unbridged Mark Twain*, (Philadelphia, 1976), pp. 809-812.

⑧ *Milgram, Obedience to Authority*, p. 164.

⑨ *Zahn, op. cit.*, F. 37.

⑩ *Bettelheim, op. cit.*, p. 330. See also May, *The Meaning of Anxiety*, p. 392. Gordon W. Allport: 在著

名的研究著作，*The Nature of Prejudice*，書中曾如此結論，對不明確事物的容忍是一位成熟的、容忍之人士的顯著標誌。相對地，有偏見的人對不明確的事物或懷疑有低度的容忍，並且當新的解決方式進行時，傾向是固守「舊式過、考驗過的習慣。」見 See Allport, *The Nature of prejudice*, (Garden City, 1958), pp. 378, 409.

⑥May, *Power and Innocence*, p. 229.

本文譯自：

Edward Cuddy, *On Coping With Authority in the Church: A Multi-Disciplinary Perspective*, Cross Currents, Vol. XXXII (1982-83) No. 4 p. 446-460.

孔子所反映的基督面貌

房志榮

大陸文革的批林批孔風波之後，孔子慢慢恢復他原來的地位。現在大陸的書報又引用孔子的話了，甚至把孔子與毛澤東先後引徵（註一）。大陸以外，孔子的地位穩如泰山，不但臺灣，連韓國和日本還是尊崇儒學，予以發揚；新加坡以儒家人生哲學為正宗，美國有些州城像中華民國一樣以九月二十八日孔子誕辰紀念日為教師節。經過二千五百多年的考驗，這位「萬世師表」在今日科技發達的世界還是如此受人崇敬當然有他的道理。我們基督徒以基督為師傅和「博士」（註二），但這並不妨礙我們奉許多聖人聖女為師傅，為教會的博士，因為他們都反映出永遠智慧——降生聖言的某一面貌，使我們凡夫俗子更易取法，更易追隨。孔子也反映出基督的面貌嗎？我們把四書（大學、中庸、論語、孟子）與四福音略作比較，便能有一個初步的答案。

當然，在這篇短文裡不可能作詳細的研究。首先就得把孟子一書擱開，大學裡只有兩句孔子的話，中庸有關孔子的材料就多了，而最豐富的資料在論語這部共有二十章的書裡。其中第七章（述而篇）幾乎全講孔子的言行舉止，繪聲繪色，生動異常。因此本文將這一章當骨幹，將其他章段（如九章，指子罕九④，即第九章第四段）與之配合，繪出孔子一幅較完整的肖像。下文就分五方面來逐一描述：一好學與自謙；二坦蕩與堅強；三有所不為；四平等友愛，樂群開放；五敬神安命，恆心祈禱。至於四福音方面也無法引許多章節來對照，只能把三部對觀福音及若望福音的基本線條指點出

來，就能發生比較的功用了。

一、好學與自謙

從孔子自己的口裡我們聽得出他是如何的好學：①子曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也」（十戶人家的小地方有天性忠信和我一樣的人，但沒有像我一樣好學的）（五28）。②子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆」（只知學習，不加思索，終於迷惘而無所得；只靠思索，不知學習，那就不切於事而危殆了）（二15）。③子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（品德不加修養，學問不加講習，聽到好的道理不能實行，有過錯不能改，這是我所憂慮的）（七3）。④子曰：「朝聞道，夕死可也」（早上悟得真理，當晚就可以死了）（四8）。

孔子雖然十分好學，但他知道人一生有學不盡的事理，有時不得不自認無知，因此他給子路說：⑤「知之爲知之，不知爲不知，是知也」（知道的就說知道，不知道的就說不知道，這才是真知啊！）（二17）。他不斷前進，與自己的年齡一同長大：⑥「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲不踰矩」（二14）。他不但認爲人有時須自認無知，並且也該自訟有過：⑦「已矣乎，吾未見能見其過，而內自訟者也」（算了罷！我還沒有見過能自己發覺過失，而內心自我責備的人）（五27）。顏回是他得意的學生，但有一點使他不滿：⑧「回也，非助我者也，於吾言，無所不說」（回啊！對我無所助益，因爲對我所講的話，他沒有不喜歡的）（十一3）（註三）最後孔子的謙遜顯示在他坦然承認自己出身微賤上，見九6。

孔子的好學與自謙反映出基督的良善心謙（瑪十一29），及不斷尋找天父的旨意（若四34）。雖然層次不同，但方向是一致的。

二、生活態度：坦蕩、堅強、樂觀

孔子的生活態度可由別人對他的觀察及他自己所說的話與所有的抱負得知。①「子之燕居，申申如也，夭夭如也」（孔子閒居的時候，容態舒適，神色愉快）（七4）。②「子溫而厲，威而不猛，恭而安」（孔子的態度溫和而嚴肅；有威儀，但不兇猛；恭敬而自然安祥）（七37）。③子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏」。曰：「是知其不可而爲之者與？」（子路在石門外住了一夜。第二天，一早進城，守門的人問：「你從哪裡來的？」子路說：「從孔家來」。守門的人說：「就是明知不可爲而爲的那個人嗎？」）（十四41）。對孔子最高的讚譽出自他的得意門生顏回之口④：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人：博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾，雖欲從之，末由也矣！」（孔夫子的道理，越仰望它越顯得高遠，越研鑽它越顯得堅固，看它好像在前面，一忽又像在後面！夫子循着次序一步步誘導我；先教我尋學文章典籍，然後要我以禮約束自己的行爲。我想停止不學了也不可能，已經用盡我的才力，而夫子的道依然卓立在我的面前，我再想追從上去，但總感到無路可追從上去！）（九10）。

孔子自己說：⑤「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」（君子的爲人態度平坦寬濶，小人却常憂戚不安）（七36）。他對自己的描寫是：⑥「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲」（吃粗糙的飯，喝白開水，彎着胳膊當枕頭睡，樂趣也在其中了。以不合理的方法圖得富

貴，對我來說，只像天上的浮雲一般）（七15）。⑦葉公問孔子於子路，子路不對。子曰：「女奚不曰：其爲人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至云爾！」（七18）。

三、有所不言，有所不爲

①子之所慎，齋、戰、疾（孔子所謹慎的有三件事：齋戒、戰爭、疾病）（七12）。②子不語：怪、力、亂、神（孔子不講怪異、強力、暴亂和神道）（七20）。③子釣而不網，弋不射宿（孔子用釣竿釣魚，不用大網，射鳥，不射夜宿的鳥）（七26）。④子罕言利，與命，與仁（孔子少講利，只贊許命和仁）（九1）。⑤子絕四：毋意、毋必、毋固、毋我（孔子戒絕四種心態：無妄測心，無必然心，無固執心，無自私心）（九4）。

耶穌在世時，弟子們關於祂的生活態度說的很少，也不敢向祂發問。保祿的「基督論」說到基督的愛是多麼的長、濶、高、深（弗三18），說祂原有天主的本質，却取了奴僕的本質，自甘卑微，服從至死，且死在十字架上（斐二6-8），說祂是那看不見的天主的肖像（哥一15），說祂「出現於肉身，受證於聖神，顯現於天使，被傳於萬民，見信於普世，被接於上天」（弟前三16），說「如果我們與祂同死，也必與祂同生；如果我們堅忍到底，也必與祂一同爲王；如果我們否認祂，他也不會否認我們；如果我們失信，他依然信實可靠，因爲他不違背自己」（弟後二11-13），說「基督爲我們獻上自己，救我們脫離一切罪惡，使我們成爲他純潔的子民，歸屬於他，熱心行善」（鐸二14）。

我們的信仰固然植根於「居我人間」（若一14）的耶穌基督，但新約關於耶穌在世的像和生活態度說的不多，比方：說祂哭，沒有說她笑，三十多年的隱住生活幾乎一筆帶過。孔子的像也許可以幫

助我們設想耶穌是申甲如也，天天如也；溫而厲，威而不猛，恭而安；仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後……

四、平等友愛，樂群開放

論語第七章（述而篇）有些段落描述孔子與四周人的往來，每段說出一個特點，十分有趣。無論人多人少，善或不善，他都會跟他們學習。他並不是我行我素，獨善其身，而喜好群居，喜歡與人分享。他知道須教人什麼，但他不為成見所阻撓，只要人肯上進，他都願接納。最後他很愛好音樂，誰唱得好，他一定要他重復，並跟他合唱。以下是論語的原文。

①子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者改之」（七21）。②子曰：「二三子以我爲隱乎？吾無隱爾！吾無行而不與二三子者，是丘也」（孔子說：「諸位以爲我有所隱匿而不告訴你們的嗎？我實在沒有隱瞞呀！我所作的事，沒有一件不是和你們在一起的，我就是這樣）」（七23）。③子曰以四教：文、行、忠、信（孔子以四項教人：詩書禮樂、修治品行、存心忠厚、與人信實）（七24）。④互鄉難與言。童子見，門人惑。子曰：「與其進也，不與其退也。唯何甚？人潔己以進，與其潔也，不保其往也！」（互鄉的人難和他們講善道。有一個互鄉的小孩求見，孔子接見了他，弟子們感到詫異。孔子說：「我贊許他上進，不贊許他後退。何必太過份呢？人家潔身自好以求上進，我贊許他的這番好意，不擔保他過去的一切呀！」）（七28）。⑤子與人歌而善，必使反之，而後和之（孔子同人一齊唱歌，聽到人家唱的好，一定要請他再唱一次，然後再跟他一齊唱）（七31）。這一切的確能反映耶穌的施教及祂跟弟子們的一部分關係。

五、對神的感悟與祈禱

孔子與基督的最大區別是在這一個生活圈內：耶穌與天父的關係是那樣具體、親切、自然（見瑪一25；27；廿六3942；廿七46；路二三46；若二16；四21；24；五19；30；十15；18、29；30；十一41；42；十二27；28、49；50；十四29；14、20；24、28；31；廿七21），孔子却像舊約的先知一樣，無從給子弟們介紹這樣一位父。也許這才是中國文化所以需要基督的最迫切、最深刻的理由：讓基督教我們認識這位父，中國人老祖宗的祖宗，引我們同全球人民回歸父家。

不過孔子每次提到神明，還是充滿了敬意，並且肯定了敬拜真神的三大因素：祭祀、祈禱，唯真神知人最深。①子曰：「鬼神之爲德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右」（孔子說：「鬼神的性情靈效，真是大極了！看他不見，聽他無聲；但他是萬物的本體，而爲萬物所不可缺少的。他使天下的人都齋戒清潔，穿着盛服，去奉行祭祀。他好像流動充盈在人頭上，在人的左右）（中庸第十六章）。

②子疾病，子路請禱。子曰：「有諸？」子路對曰：「有之。誅曰：『禱爾於上下神祇』」。子曰：「丘之禱久矣！」（孔子病重，子路請代老師禱告。孔子說：「有這個理嗎？」子路答道：「有的。誅文上說：『爲你向上下神祇禱告。』」孔子說：「我自己已經禱告過很久了！」）（論語七34）。

③子曰：「莫我知也夫！」子貢曰：「何爲其莫知子也？」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者，其天乎！」（孔子說：「沒有人知道我啊！」子貢說：「爲什麼沒有人知道老師呢？」孔子說：「我既不怨天，也不責怪人，只是從人事上去學習，順天理，日求上進，知道我的，只有天

罷！」(十四37)。

結 論

中國傳統以孔子爲萬世師表，基督徒以基督爲最高導師，中國基督徒在孔子與基督之間不覺有衝突，只發現他們相映成趣。中庸裡有三章關於孔子的教導可與福音中耶穌的訓誨互相照明。耶穌在瑪十一12所說的話到底何解？天國須以強力奪取，或用柔順爭取？孔子給子路所解答的論「強」也許有助於了解。孔子先分南方之強爲寬柔以教，不報無道；北方之強爲著武器而睡，戰死也不悔。然後說所謂的強能有四種：1.待人和氣而不同流合污；2.中正而不偏；3.國有道而不改窮塞時的操守；4.國無道而寧死不變節(中庸第十章)。

瑪七24~27山中聖訓後耶穌所說的聽道不夠，還須實行，正和孔子的「言願行，行願言」不謀而合。子曰：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道……忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人……庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言願行，行願言，君子胡不慥慥爾！」(道離人不遠，人以之爲道而又覺得它離人遠，那就不是道了……忠和恕接近道；不願加在自己身上的，也不加在別人身上……一般德操的實行，一般言語的謹慎，不夠的地方，繼續勉勵，多餘的地方，不再做、不再說，這樣言願行，行願言，君子怎能不努力不懈呢！)(中庸第十三章)。

最後路十四28~33所講建高樓及出兵打戰的比喻(註四)，正是孔子所說「人無遠慮，必有近憂」(論語十五11)的道理。這在中庸第二十章第六段(註五)說的更詳細：「凡事豫則立，不豫則廢；言前定則不跲，事前定則不困；行前定則不疚；道前定則不窮」(任何事，先有準備就成功，沒有

準備就失敗；說話先有定見就不閉塞；做事先有定案就不困窘；行事先有定向就不悔恨；道先有定則就不會枯竭）。

孔子反映基督或聖經的地方還很多，值得有心的中國基督徒去慢慢體味和發掘。本文所舉的例子是一些初步的研究，其用意無非是激勵自己和他人把中國文化與基督信仰作成有機體的整合，當今教宗若望保祿二世不是鼓舞我們這樣去做嗎（註六）？

註：

① 孔子說：「知之爲知之，不知爲不知，是知也」。毛澤東同志說：「沒有調查就沒有發言權」。胡喬木：「當前思想戰線的若干問題」。人民出版社，一九八二年五月第一版，頁41、42。

② 這是瑪廿三810的含義：師傅是爲教導後進，「博士」是因爲他博學多知。這兩個稱呼最適合於「天主聖言」，降生的「智慧」身上。

③ 子路不是這樣，他常向孔子的話挑戰。有一次關於正名的問題被孔子罵了一頓（見十三3）。但如果學生說的有理，孔子也欣然接受而糾正自己的話（見十七4：割雞焉用牛刀？及其他多處）。

④ 本文聖經句均引自「思高聖經」或「現代中文譯本」。有時筆者略作更動。

⑤ 本文所引四書及譯文皆用謝水榮等四位作者的「新譯四書讀本」，三民書局出版。有的章段（如中庸第十三章及第二十章等）是筆者新譯的。

⑥ 見教宗若望保祿二世於一九八四年二月二十八日向臺灣中國主教們的講話。

專題

今日修會生活的趨勢

John M. Lozano, C.M.F. 著
左婉薇譯

會士評論雜誌與聖路易大學神學系每年夏天舉辦一次有關修會生活的系列演講。一九八三年的第一篇演講，就是本文的基礎。主講人 John Lozano 神父專門從事研究修會生活的歷史及神學。他目前擔任芝加哥 Claretian 學院院長，並執教於當地的天主教聯合神學院。

以下的反省像是一種空中攝影，記錄下出現在修會生活這片土地上最突出的景物。我們將看看某些似乎將塑造這土地之未來的主要趨勢，並探討這土地的地形呈現給今日修道旅者的主要困難。這些趨勢及困難中，很多似乎是緊密相連的。在這次俯瞰的終結，我們將集中在一個最大的困難上，它的起因也許比我們有時認為的更廣濶。

我的探討主要將以北半球（北美及歐洲）為著眼點。但我在世界其他角落（拉丁美洲、澳洲及菲律賓）的工作，也顯示同樣的趨勢正在整個教會內廣泛地出現。現代通訊的快捷及書籍、評論在國際間的傳遞，已促進了洲與洲間思想與態度的傳佈。

這些反省將以我個人的經驗為基礎。過去二十年來，我一直致力於修會生活的研究，也曾與相當多的男女修會團體共同工作。在這些年中，我不斷努力想把修會生活的神學觀與我的工作夥伴親身的經驗相連。同時我也非常注意其他人對這類主題所發表的見解。當然，我如此接近我研究的現象

(由於我自己的投身)，是一種憂喜參半的恩寵。一方面這使我對這些現象能有「局內人」直接的體驗；另一方面，這又真正考驗我的客觀性，因為我必會帶著某種程度的感情因素來寫它們，為的是這是一篇我們共同歡樂和痛苦的歷史。

在下面的說明中，我決定不把神學的趨勢與生活的趨勢分開，因為常識及我從前所有的工作都證明，這二者是密切相關的。

我們不必專注在一些特殊情況，而只反省修會生活的現狀。大家都知道，修會生活此刻正面臨一個成長及適應的嚴重危機。許多人懷疑它是否仍有未來①，而一些修會團體有感於會士人數的銳減，也開始擔心他們是否能繼續存在。由這些事實看來，沒有道理將責任歸咎於個人的失敗，因為我們所面對的是機構和制度的失敗②。這並不值得驚訝，如果我們記得在我們的社會中發生的工業及文化巨變，以及這些改變是以多快的速度在過去和繼續在未來將出現，梵二把我們的世代看做歷史上的一個新紀元，也努力使教會面對這個紀元。卡爾·拉內 (Karl Rahner) 在韋斯頓 (Weston) 神學院發表的一篇值得紀念的演說中提到：「梵二大公會議是教會官方首次正式地嘗試，把「自己是世界性的教會」的事實努力實現出來，雖然迄今這世界性教會形象的發展尚未成型，還在摸索建立之中。」③最先是短暫的猶太——基督徒紀元，其次是保祿開創的西方紀元——即他將福音帶給外邦人，並開始在他們的文化中具體實現這福音的紀元——現在是教會歷史上第三個偉大紀元開始。雖然這個新紀元將帶來的重大改變必會嚴重影響教會，但截至目前，却幾乎未能瞥見任何端倪。

如果教會已經看到某些這類的巨變，那麼一直試著以各種不同形式答覆教會需要的修會生活，就自然必然要經歷一場重新調整的危機。這就是為什麼我們只需反省現在正在發生一切事的理由了。

在研討今日修會生活中最普遍可見的趨勢時，似乎可將這些趨勢歸納在以下的六個標題內：(一)以人爲中心，(二)女權的增高，(三)生活重於制度，(四)以服務工作向世界開放，(五)重新解釋修會生活，(六)終身奉獻的問題。最後我們將討論一個非常重要的課題：聖召缺乏。

一、以人爲中心

從修會生活的某些方面被討論的頻率，以及某些具體情形處理的方式來看，顯示以修會會士的本身作爲評估事的中心準則的趨勢正在逐漸地增長。本世紀以來，這個主題一直是信仰基督的思想家哲學反省的對象。在法國，首先有傑克·馬利廷 (Jacques Maritain)，而後又有厄瑪奴爾·蒙尼 (Emmanuel Mounier) 以完全不同的方法研究過它。在歐洲，普遍來說，現代獨裁的創傷——即以效忠黨或國來作爲判斷個人生活或死的準則——也幫助我們看到某些修會大家庭對團結及服從的看法中所潛藏的危機。這個創傷是有益的，因爲不論是反民主者的理論性獨裁主義，如查理·茅拉斯 (Charles Maurras)，或是專制者的實用性獨裁主義，如墨索里尼，撒拉沙 (Salazar)，佛朗哥及貝倫，二者對某些教會及修會圈的影響都非同小可。但自教宗若望二十三世起，團體公益開始有了新的定義，並在教會的訓導及聲明留下痕跡^④。這項新的定義認爲團體公益不是共同目標的總合 (每個人都爲此犧牲)，却是一個自由、平安、團結的環境，使每個人更能在其內獲致發展及實現。即使在過去最黑暗的時代內，不論我們如何順從，在記憶的深處，都無法忘記上主曾說：「安息日是爲人立的，並不是人爲了安息日。」或忘記牧職的真理：「聖事是爲人設的」。不過很清楚的，我們愈趨向於民主環境及其所設計的制度形象，再加上廣傳於歐洲及北美的個人發展新心理學，已經愈使我們對

這個主題敏感了。

(一)個人才能的發展。這不僅對會士個人是重要的事，也是整系列新會憲的特色。在過去，會憲通常要求團體領導人照料他們弟兄姊妹精神及肉體的福祉⑤。新會憲則要求他們協助他們弟兄姊妹各方面的成長，不論是心理健康、教育或專業訓練等層面⑥。事實上，許多新會憲都提到會士的全面成長，並要求團體和個人共同負責達到這個成長⑦。現在常見的負責持續陶成及教育的秘書處及各種方案，也都指向同一的方向。

但會士個人也參與了這件事。肯定自己及發展自我才能是一種普遍的趨勢。這對神修及聖愿的神學都有影響，前者是實現個人全部潛能（成型、成全）的方法，後者則被視為個人成長的動力來源⑧。在亞奎那（Aquinas）及文德（Bonaventure）的教導中，已把自我實現視為一個應達成目標；他們把聖愿當作在愛德上成全的方法⑨；不過今日更強調的是人格全面的成熟。

我們可將許多會士感覺到，並在各層次代表大會經常得到共鳴的一個困難，總結成一個問題：如何將個人的自我實現、天賦才能與團體的公益、目標及服務職連在一起⑩？理論上看來，這個問題似乎很清楚。一方面每個修會團體的成員都分享一個共同的聖召，也由天主蒙受了那最初賜給他們會祖的同樣神恩。另一方面，每位成員都是一個不同的個體，有不同的天賦，而每人都有義務培育，並使這些天賦結出果實。簡言之，這是將個人的差異集合在團體的共融中。我們也許會注意到在目前真正、絕對的自由，也就是極度發展個人的真正可能，並不存在。每個成年人，即使是未婚、自由的，他的生活都必定是建築在有限的範圍內，且經常伴隨著一些犧牲。任何一個人為達到自我發展，不可能不牽涉到他與別人的團結；對那些在家庭中、在婚姻中或在守貞者的團體中，向一人或多人獻身的

人，這更是不可能的了。任何人若堅持逃避團結，就必變成心理的自閉或不健全。會士個人必須經常準備好犧牲，而這些犧牲必會使他們成長。然而團體方面不能有計劃的犧牲其成員為政策，來追尋團體的公益或目標。會士個人的發展及幸福會影響團體的公益。這個問題的具體解決方法應在共融感，以及團體（其代表）和個人的真正交談中尋得。

(二)自由。極富美國意識的依撒格·黑格爾(Isaac Hecker)曾寫過：「保祿會團體的精神應是一種偉大且大幅度的行動自由」①。「自由」及「自由權」二個詞在新會憲中頻繁出現是很有意義的②。當然，個人自由的選擇一直是團體接受會士的必要條件。一個人過去及現在在團體內，都是因為他渴望留在這團體。但在過去團體及服從往往是以犧牲個人自由為著眼點，而新型的團體則有寬廣的空間容納個人的自由及創意。我們曾提到，最初成型於十九世紀的紀律型團體已經消失。這型團體因對法國大革命的反作用，所以特別強調在服裝、作息表、男女教友團體及選擇服務工作上的一致。新會憲所含的紀律性規定相當少。一般來說，地方團體現在可以自行訂定內部規範，並做自己的決定。團體的集體行動，在前幾世紀所創立的許多團體中，曾是過份的多，而現在已減到最低數目。不僅是男會士，現在修女們也必須找尋她們自己的服務工作，而不是被動地接受團體的指派。最近一位修女告訴我：「我們自己必須創造我們的工作及生活環境。」很明顯的，這種自由有其代價，一位會士現在必須真正努力與他的團體保持共融。今日團體所走的方向是在本質上合一，而有自由去做任何不影響會生活共同價值或團體神恩及精神的事，並且真正努力建立愛中的共融。

起初，限制性規範及團體集體行動的減少，加上自主及個人決定權的範圍增廣，留給許多會士一個印象，認為團體生活已全然消失。然而，經過一段時間的個人摸索後，會士們開始覺得他們需要回

到一個較緊密的團體生活模式中，但這次是以人際關係為基礎。於是更多自發性、創造性的公禱法規開始出現。不過，仍有相當數目的男女會士只顧及自己的自由，而不設法建立共融。當然，許多會士生活在團體內，意思是他們回到家來，在同一屋簷下睡覺，一同進餐，並彼此尊重。但那些本可住在團體內，却單獨居住的會士是值得注意的。單獨居住的會士，女多於男的事實，可能有幾點因素。其一，以團體機構（本堂、學校、避靜院）為工作崗位的男性人數，比例上較高。此外，修女在心理上可能較需要獨居。在過去，修女團體受的限制比男性團體更大，因此對過去的反應也強的多。除此之外，就如我們將詳述的，所有女性，尤其是修女，都在努力掙脫教會團體仍加諸她們身上的限制，而爭取以人的身份出現。

(二) 團體內的多元化。現在我們進入多元論的主題。這個主題曾多次在討論革新的總會議上，引起激烈辯論。在過去，一致化的趨勢曾極為強烈。每個人都研讀同樣的神學，遵循同樣的祈禱方法；每個團體有統一的神學或靈修語言。今日，教會內神學論點的多元性已在修會家庭中反映出來，且經常在同一會院內。這種改變影響到我們對修會生活及其目標的看法，而不同的看法也轉變成不同的生活方式。

多元論可以豐富地充實我們的團體，只要它不危及本質，而致削弱或損毀精神的團結。但多元論現在已到達一個轉變期，而可能造成相當大的痛苦。那些愛好較傳統型的生活，特殊的會服，或型式上更虔誠的敬禮的人，可能在其他不同生活方式的人中，感到痛苦及迷失。而那些喜愛較個人化的生活方式，對現代較具敏感度的人，則常覺得他們是懷疑及間接諷刺的目標。對那些開始被引入神學多元化的氛圍中的人會感到嚴重的道德苦痛。有時有人所主張的基督形像，或與基督關係的一個典範，

會使我們的感情受到傷害。

此時我們最好回憶一下，在保祿所建立的一些小小會衆團體中，自由的多元論也曾引發包括神學（舊約法律的角色）及實際層面（食用祭肉）的嚴重問題。保祿的勸告是衆人應彼此細心相愛。那些較拘謹的人應尊重他人的良心；而那些在此類事上較自由的人，在行使他們的自由時，也當避免對尊奉不同信念的人造成不必要的傷害。「人不要只求自己的利益，但也該求別人的利益。」（格前14）有些會士過於在意別人的言行，而有些人却又不考慮自己的言行可能帶給他人的痛苦。歸根揭底，如果我們的神學，或所獲得的自由，如果不是在愛中行事，對我們有什麼好處？

四個人的服務工作。過去修會團體及大多數司鐸所做的，是二種不同型態的服務：一種是團體機構性的，會士在這樣的機構中參與一項共同的工作（學校、避靜院、本堂）；另一種是個人性的（在修會以外的中心教學、宣講、講道、著書）。男女非司鐸團體的工作則限於在自己的機構內（醫院、學校）。許多修女團體及一些修士修會中，現在出現一種愛好個人服務工作的趨勢，包括輔導、靈修指導及舉辦座談講道。這個趨勢根本上改變了這些修會的團體生活型式。舉例來說，我們聽說方濟會聖巴巴拉（Santa Barbara）會省已將每位會士的天賦及可提供的服務，做爲指派工作時考慮的優先標準，而不再以機構的需要爲準了^⑬。這種趨勢在擁有許多團體機構（學校、本堂、醫院）的修會團體中，影響較小。

（四）重視地方團體。一方面由於社會及團體機構對以人爲中心的肯定，另一方面由於教會目前強調的共融主要是在地方教會實現，因此修會中地方團體的重要性已大爲提昇。許多會憲已將他們管理結構上的縱向排列順序，從一度普遍的由上而下（總會，會省，地方團體）改爲由下而上（地方、會

省，總會）^⑭；而更多的會憲更肯定了地方團體的首要價值。新會憲與以紀律性內容爲主的舊會憲相反，帶出了地方團體的神學及教會性的意義，視之爲一個有信德、虔敬及使命的團體，也是基督徒共融中，特殊恩寵的所在之處^⑮。

(六)小團體。大公會議後不久，一種在幾十年前創立的修會中即已出現的趨勢，立即開始受到重視。這種趨勢就是成立具有家庭式結構的地方性小團體。很多爲各類團體機構（學校或本堂）提供人才，或爲某些大機構（大學）服務的大型團體，開始分割成小團體。許多因素促成了這樣的改變：渴望建立更親密的人際關係，企圖減少大團體固有的交流困難，傾向於與衆人更接近，努力使團體脫離類似君主專制的結構。教宗保祿六世在其使徒訓導「福音證言」(Evangelica Testificatio)^⑯中談到這種趨勢時，特別指出這型團體對其成員要求的更多。首先，在這樣的環境中，個人經常處於面對面的關係中，強烈地暴露出他的優點和缺點。小團體需要更好的溝通，對個別的差異有更多的尊敬，也要更徹底地努力使自己適應他人。在大團體中，較容易避免溝通，而且最重要的是可避免與團體中某些成員發生衝突。很有趣的是，不僅年紀大的人習慣於較制度化的生活，即使那些較不喜好親密溝通的年輕會士，也寧願生活在較大的團體。

(七)權力及服從。梵二在修會生活革新法令中^⑰，爲我們在此以前所認識的權力及服從定下了深度革新的原則。無疑地，這個憲章中表現的觀念屬於修會生活最豐饒時期所有的傳統。然而，這個傳統強調的某些方面，如「積極合作」，團體領導人提供的服務，領導人應尊重他的修會同伴是天主的子女及有位格的人的勸諭，強調交談爲達成服從的合一過程中必要的一部分（而不是面對難題時不得已時才用的方法）——這一切都爲重新在神學及實際上解釋領導人的角色及團體服從的本質，做了鋪路

的工作^⑯。即使那些沒有修改他們縱向管理結構的修會團體，也必須以新的敏感度來重讀他們的會憲^⑰。梵二指出，修會團體的管理方法必須經過審核，且須配合今日會士的生理及心理狀況，配合使徒工作的需要，文化的要求，以及社會經濟的事實^⑱。創立於盛行着另一種權力形象時代的修會團體，他們的新會憲大部分已修改了管理制度，而在做決定前先交談，或將某些決定留給小團體自己去。有些會憲將小團體定為常態的決策主體，負責處理一些對地方團體重要的事項。實際上，亦有一種趨勢允許個人在不觸及小團體生活的事上，有更大提供決定及創意的餘地。

二、女性解放

與上述主題（人的價值）關係密切的另一個趨，對修會生活的衝擊也越來越大了。這趨勢就是修女開始提倡改革，並在教會及社會擔負為民服務的使命。在此我們觸及一個痛苦的話題：女性為將自己由受限制及隸屬的地位解放出來所做的奮鬥（而聖神也與她們同在）。我們無需詳述瑪麗·華德（Mary Ward）的苦路，或是烏蘇林人（Ursulines）在安琪拉·梅利茜（Angela Merici）死後的命運，或帶給聖母往見會壓力的改變，或露惹絲·瑪莉拉（Louise de Marillac）和她的仁愛修女會所需面對的無數困難。一直到十九世紀，尤其在法國，每個女修會團體都必須有一位男的教會長上，其權力等於有時甚至超出女會長。有些修會被隨意分割了，而有些女會祖則實際被逐出她們自己的團體（Clara Praender, Bonifacia Rodriguez, Maria Rosa Zangara.），或被革職（Jeanne de Lestonnac, Alix Le Clerca, Alfonsa Cavin, Ratafela of the Sacred Heart）。所幸環境急遽改變了，且會繼續改變，就如我們即將見到的。

(一) 解放。爲數衆多的修女幾乎完全投身於女權運動。而更多的修女正深受這個運動的影響②。過去每位修女在達到成熟後，就必須把她的女性特質含蓄地帶入她的環境中，讓這特質經由她的生活及工作顯露光芒（想想大德蘭對她神學上朋友的影響，或是 Jeanne de Chantal 對 Francois de Sales 所造成的改變）。然而今日女性的地位已經清楚地顯出也辯明了。修女在肯定她們本身的同时，也將一個新幅度帶入靈修及修會生活中：一個從女性爲出發點的視野③。她們不僅在塑造一個女性象徵，好與宗教上過於誇張的男性象徵相抗衡（在 Clare of Assisi, Catherine of Siena, Teresa of Jesus 及 Margaret Mary Alacoque 幾位聖女的工作會有這項功能），同時也是在發現天主女性的一面（這點過去很少做過，雖然你可指出 Dame Julian of Norwich 曾嘗試過）。大批女性湧入那一度被隔絕的神學殿堂，必會在解釋天主經驗的工作上造成深遠的改變。修會生活的神學當然需要更嚴肅的態度注意這個現象。

(二) 重新修訂會憲。今天，修女在重新修訂她們自己的會憲，有時也請外來的男女專家協助這項工作。我們正越來越遠離那段男性可替女性撰寫會規的日子（如 Pachomius 所作 Augustine, Caesarius of Arles, Leander 等人可能也作過），或是那段女性必須採用且適應男性團體會規的時日（如本篤會）。許多新會憲都具有極度女性風格及感性。

(三) 個人聖職。修女們現在越來越常擔任與自己修會不相關連的個人服務職。她們在團體外的中心教課，著書，做靈修指導，講避靜及神操，做輔導，擔任堂區工作等等。男修會的培育會院開始強烈感受到她們的影響，因爲她們爲那些在純男性環境中接收培育的年輕人，帶來了女性的訊息，使之平衡，使他們對女性的形象有更確實，也更具教育意義的瞭解。

(四)第一個使徒團體。根據我們的判斷，北美的修女建立了歷史上第一個純使徒性的修女團體。她們中許多人生活在不屬於任何機構的小團體內，致力於個人服務職。男會士的工作常限定於一個教會機構（本堂、大專學校），而修女，由於不是受任命的司鐸，因而享有較大的行動自由。

(五)經濟上的依賴。不過這種自由是非常相對的，因為許多修女都面臨經濟依賴這個極度痛苦的問題。更加深這個痛苦的是她們的工作通常都薪資過薄。此外，那些沒有自己團體機構的人，若不依靠其他的機構，就變成像藝術家一樣的自由工作者，必須碰運氣了。幾年前，一位女修會會長告訴我，她們修會無法幫助窮人及痛苦邊緣的人，因為她們是靠教區薪水來維生，而這份薪資不容許她們這樣做。

三、生活重於制度

另一種在今日修會生活中清楚可見的趨勢，是一種相當普遍的，對生活的觀念及體驗；就是生活要簡樸、自由且具創造力。這種觀念已超越較制度化的生活方式。很有意義的一件事是，送交梵二的第一篇修會生活綱要中，充載了過多教律和制度的名詞。這點反映在其標題上：Status religiosus——修會及會士的「身份和地位」。顯然這是由一群保守的教會法專家及神學家起草的。這篇綱要被送交大會研討時，大會給它改了一個方向，並選擇了修會「生活」的說法，表示這不是一種可以分級或規定的實體，而是活生生的一種生活。這種趨勢在修會生活革新法令（一九六五年十月）比在教會憲章（一九六四年十一月）的第四章中更明顯。但即使在教會憲章中，所指明的會士身分及生活方式的基礎，都是聖神的神恩^②；而也用類似的話來描述引導基督徒奉獻生命為天主服務的運動^③。修會

生活革新法令敘述了這種生活中的許多需要革新，需要適應確實存在的情況的具體面。

這種趨勢在歷史中曾一再出現，尤其在富有創造力的時期。Basil 和 Macrina 創立了兄弟團，除去了成立於埃及 Pachomius 團體的笨重。亞西西的方濟對修會生活的觀念相當傳統化（「按照福音生活」），但他使自己超越當時的隱修會制度，因而開創了一種深遠的革新。道明會起初也遵循同樣的趨勢。第一批耶穌會士及仁愛修女會，各用各的方式，達到做基督的同伴，獻身於服務的目標。幾十年前，耶穌小兄弟姊妹會也歸回到這個簡樸，回到真正的生活及創造力中。我們上面所描述的現象，現在正以種種不同的方式顯現出來。

(一) 結構的沒落。在大多數團體中，許多結構已經消失。十九世紀留給我們的遺產是一套套有關祈禱，訂立日程表、工作、等等的方法及詳細規定。在歐洲，許多會祖甚至把基本菜單也納入他們的會憲中。就如 Solesmes 的隱修士會努力用統一禮儀經本，以消除各國禮儀的混亂，修會的長上也努力用會規和作息表來統一修會生活。今日會憲及團體討論的中心則在生活品質。會士關心的是他們真正的生活所做的見證有多少，因為使他們有別於他人的，不再是統一的會服或代表性的建築，或是特殊的作息表。會士傾向於「更看重他們的生活態度及個人見證，而較不重視他們的服務對團體機構造成的衝擊」。

換句話說，在我們的時代散佈著一種方濟主義，代表我們渴望尋回修會生活的源頭及根基：就是一種本身含義很豐富的生活方式。

(二) 祈禱。這種趨勢也可在會士的祈禱生活中覺察到。在不久以前，每個團體都規訂了許多團體的公共祈禱，其中多數是熱心敬禮。即使個人默想及靈修讀物也都被列入團體活動中。有些規定詳細的默想方法在當時極受歡迎。使徒工作團體大致上已廢除這些繁複的團體活動，而將默禱歸於個人責任。

感及自動自發精神的掌管。起初，相當多會士覺得被這些改變弄得退步兩難，不知所措，因此常聽他們抱怨說：「我們不再祈禱了！」其他人，相反地，把新的方式看做即興而做的許可證，而開始忘記靈修導師的訓誨，這些訓誨本身都是經驗累積的成果。我們相信這種情形大致已經糾正了。會士們擁有更大的自由後，就必須正視自己的責任。但即使在這一點上，仍有些誇張存在。人們有時會得到一個印象，就是儘管會憲清楚表示祈禱是修會團體所有成員共同必備的生活特徵，但有些人仍將祈禱視為完全是個人的責任。我們的祈禱生活是我們對團體的一種許諾，因此當我們給人不祈禱的印象時，團體的每一份子都有權表示關心。

(二)法律含義的新詮釋。另一種普遍可見的趨勢，是新會憲及生活法規所呈現的新風貌。某些相關的背景可以解釋這種趨勢。十九世紀各修會會祖送呈教宗的會憲中，多數都帶有過多的苦修勸諭，而缺乏法典結構。有鑒於此，羅馬教廷在十九世紀末葉發表了「應遵從的規範」(Normae secundum curas)，刪除了所有這類苦修章節，並加入必要的結構段落^②。這個做法却又造成不幸的後果，使大多數會憲流於只是法典及紀律的軀殼，內容盡是無數細微的規範，指示如何做事情，如何實行苦修以及修院和靜默的規定。當時留給我們只是一套訓令的法典。新會憲及生活法規保留的規範很少，所存留的法典條文，幾乎沒有純紀律性的。異於從前，這些新會憲為我們描述了所有修會團體的成員具有的聖召和精神。這也就是說，我們已由「十誡」的清規法典走向「真福」的生活法規；從我們須遵守的最基本法規，邁向我們須尋求的最高目標。我們現在不談「守規矩」，而改論加深對聖召的忠實。聖 Thomas 很早以前就看到，福音中愛的雙重勸諭(全心去愛)不是我們此時此地履行片刻的事，而是我們必須不斷努力追尋的目標。這就是新生活法規邀請我們接受的福音觀。因此，縱然這些

新法規中沒有訓令，但整個來說却要求的更多。

四個人及團體分辨。個人和地方團體獲得更大的自由，把基本法律重新解釋為對聖召和修會精神的描敘，以及紀律性的規定相對地消滅，都加重了地方團體及其成員的責任。地方團體必須經常扮演的角色，是分辨天主的救恩在此時此地對團體及其成員的聖意為何。在這方面，耶穌會第三十二屆總會為我們立了一個好榜樣。大會在提到今日耶穌會士的使命時指出：「我們必須重新估價我們傳統的傳教方法，以及我們的態度，我們的機構，為能適應現時代的，並在快速變化中的世界的新需要。這要求我們有明辨的能力：這個依納爵在神操的經驗中教我們的明辨能力，我們應用來更深刻地去認識各種鼓動人的動向、願望和鬥爭，總之，使人動心的一切。」②「稍後這法令也重提了同樣的思想：「所需要的並非是一種調查，而是指一種反省和依納爵神操傳統辨別神類的評判步驟。」③「依納爵的分辨神類，以往大都局限於耶穌會內使用，但現在已推廣至所有的神修學派。最近的新書書目也充分證實這項發展④，我們都應為此歡欣。

(ii) 染有污點的教會形象。我們在結束這部分時，很難避免提到一個痛苦的事實，就是有些會士對教會制度的漠不關心或憎惡。亞西西的聖方濟蒙召重建上主搖搖欲墜的殿宇，他和當代其他神貧運動領袖不同之處，就在於他對教會領導人的忠誠⑤。另一位偉大的修會改革者聖依納爵·羅耀拉 (Saint Ignatius Loyola) 也勸告我們：「去體驗聖秩教會的感受」⑥。今天雖然大部分的會士和教會緊緊相連，形成共融及奧體，但也有些人認為教會制度使彼此疏遠了。事實上教宗良十三世，庇護十一世及庇護十二世所塑造的教會形象已大致消失，新形象正努力在成型。有關各式各樣「教會模式」的著作為數極多⑦。我們都知道，在此物質塵世，制度對教會的存在及行動，就如身體對人一樣必要。我

們當然必須照顧並控制身體，因為過重的身體同樣也會阻礙一個人心靈的行動。

四、以服務工作向世界開放

另一組構成今日修會生活特有趨勢的因素，是積極的重新評估世界以及服務教會和世界的修會生活。⑳ 依撒格·黑格爾將一種典型的美國式敏感引人靈修，強調恩寵與人性相遇的積極意義，並經常以積極的口吻談論這種相遇㉑。多瑪斯·亞奎那著名的綜合法也開始以老歌新唱的方式重現。今日在美國，許多靈修派積極地評估受造的世界，並把靈修的進步與全面的進步（聖德，健全）結合在一起。在歐洲，魯汶（Louvain）大學使我們習慣於出自塵世價值觀的神學㉒。在一向重視基督降生與蹟的法國，非常着重基督信友進入群眾之中（工人司鐸運動）。梵二，尤其在「現代」憲章中，使我們對世界有一個充滿積極性且真實的看法。教宗若望二十三世在「世界和平」通諭中，毫不遲疑的選擇了民主的社會價值觀。這一切都在教會的生活上造成衝擊。現世的修會團體是真正的現世組織，它們的目標是由內使人類及這個「世界」充滿生氣。因此，現在說的修會生活的神恩不再是幫助我們逃離世界的恩寵，而是使我們更深的進入世界，為能超越世界的恩寵。我們不再談逃世（*fuga mundi*），而是要滲入世界，為能引領世界歸向其造物主，並為能超越世界。

Thomas Merton 用幾乎可為典範的方式，使自己成為這個「歸回世界」運動的代表人物。他早期的作品，也就是他把客西馬尼隱修院（Abbey of Gethsemani）視為「美國唯一真正的城市」時的著作㉓，反映出一個皈依者批判性的反應，以及一種略帶優秀份子色彩的隱修神學。在「靜觀的種子」（*Seeds of Contemplation*）（一九四九）一書中，一個聖善的人積極展望世界的主题，和一

種消極面對俗化城市的看法交替出現，後者認為基督徒應設法逃離俗化的城市③。在「內在經驗」(The Inner Experience) (一九五九)一書中，他對靜觀的態度更為實際，也更清楚的顯現在世界真正經驗到天主的可能性④。你可以注意到他努力把靜觀放在每天生活的內涵中。靜觀就是用內在的眼光看事實，為的不是去逃避，而是去超越⑤。靜觀包含了对發生的事件之解釋⑥。「新默觀的種子」中新增的一章「孤獨不是與世隔離」⑦，終於顯露出一種對世界完全的，靜觀的開放。Thomas Merton 將很快成爲一個和平及正義的先知。靜觀的人——就如大德蘭遠在莫頓以前就經驗到的——是把世界，世界的悲痛和狂喜，都帶到天主跟前的人⑧。

這個現象在歷史的過程中經常出現。事實上我們可以說，這是一種降孕期和超越期之間的現象交替，雖然我們應加上註解：每擺向降孕那端一次，就使我們更接近世界。十二世紀目睹了一次文化重生，此時「自然」開始喪失神聖及象徵的價值，而獲得某種限度的自主權⑨。結了婚的在俗教友不再被視爲「無法守真的幼童及弱者」(這句話在早期的教會文憲中經常反覆出現)⑩；相反的，他們已被認做是表明持守「共同規範」的人。這規範就是福音。十三世紀第三會的存在，部分歸功於這種心態的改變。在一個方濟會早期的傳奇中，神貧之后要求一羣會士帶她參觀他們的修院禁地。他們遂領她到一座高山的頂峯，把整個世界指給她看，並告訴她：「母后，這就是我們的修院禁地。⑪」隨後而來的是我們通稱的「文藝復興」。在這個時代，我們愛上了哲學家，作家及希臘羅馬世界的英雄。一種對世界積極，且過於天真的看法，滲透了我們的意識。耶穌會士將他們的居所建在城市中。不少當代的修會團體選擇不發聖愿(Oratorian 及 Eudists)。仁愛修女會身著農夫的裝束，走遍大街小巷。對她們而言，世界就是天主子女受苦的地方。但在此時也出現了路德對我們「腐壞的本質」的教

訓，以及楊森主教 (Bishop Jansenius) 和波特保皇黨 (Port Royalists) 所持的悲觀看法，他們認為任何人類的價值若未經由超自然意念的明確提昇，就必是有罪的。楊森主義由於包含過多的道德要求，對修會的靈修產生了毀滅性的影響。最後，法國和社會主義革命的創傷使修會的領袖心中充滿恐懼及誤解。因此他們傾於強調教會與現代社會的水火不相容。我們此時真是急需歸回世界。

(一) 對世界較積極的看法。對會士而言，世界也是上主的園地。受造的世界雖被我們的罪損壞了，但本質上是好的。這是一個我們必須活出信、望、愛的地方，也是一個我們必須工作、受苦的地方。這種對世界較積極，但也實際的看法，帶來了正面的效果，而本身也成為問題。會士與俗世間的距離已經縮短。會服、特殊的建築及充滿修會標記的機構所造成的阻礙，已大為減少。這點可解釋許多近來的發展。在過去，所有新的修會生活模式無可避免地必會受那些歷史較悠久，也較具聲望的模式所影響：如 Pachomians 及 Basilians 成了隱修士，清規誦經團和乞食修會採用了隱修或類似隱修的生活方式，使徒工作修女會模仿了隱修修女，等等。我們這個時代的趨勢，似乎是朝反方向走的：傳統模式的修會生活正逐漸接近在俗團體的生活方式。在此我們所指的不僅是會服或一些在歐洲一度被視為極端重要的不相關細節（如不准進電影院）的消失，也是指一些真正重要的事項，如團體生活幾近蕩然無存或減到最少，以及在非宗教團體工作的趨勢增高。

然而，事實仍不能改變，修會生活所做的見證既是為協助世界超越自己，就必須不只是在俗世文化中具體生活，也必須表現出反文化的作用⁽⁴⁾。為達到這項目的，修會生活基本上是藉實踐某些神恩——守貞、團體生活和向大眾作見證的貧窮——來活出一種具有基督信仰特質的生活。請注意我們說的是守貞，而不是不結婚或單身，因為守貞的意義是完全獻身於上主的事工，為愛天主而生活。這

個理想的要求是極高的。因此會士基督徒神貧的特色，即極度的自我棄絕，也是如此。這種自我棄絕除非是一種與貧窮人和被社會遺棄者結合的行動，否則就毫無意義。這一切都必須在我們的生活方式、態度及選擇上反映出來。

(二)一個開放的團體。我們的修會團體已經開放了。款待賓客的幅度大為增加。會士和自己修會以外的小團體一起祈禱、工作，因而形成了一個關係網。我們中許多人屬於祈禱團（神恩性的或其他的）或牧職隊^④。修院的客舍，尤其是美國的，經常住滿了到當地祈禱的其他會士或教友。有些默觀性的隱修院也開放，以較固定的方式與其他人分享他們的祈禱生活。瓜達魯普 Guadalupe 的 Trappists of our Lady 成立了一個默觀研習中心。Indianapolis 的 Carmel of the Resurrection 也將他們的祈禱生活向一群在那兒祈禱的信友開放。許多小的使徒修會團體的使徒工作，就是居住在窮人中。這是乞食修會在十三世紀努力去做的，也是耶穌小兄弟姊妹會在數十年前重新引入的。很顯然的，這類團體本身的成員間必須保持特有的神恩及精神共融，才能對教會其他份子開放，而設法做到不易達成的平衡。

(三)守貞和友誼。這種對世界及世上的人較樂觀的看法有一個影響，就是重新發現新約對守貞所表達的正面，且完全合乎人性的看法。雖然耶穌在他有關閹人的箴言（瑪十九 19）中，仍需為一種因強烈獻身於天國的意願，而在精神上做的自闔辯護，但聖保祿肯定的告訴我們，為福音的緣故守貞就是完全獻身，只為復活的主的事（祂的教會，祂的窮人）及為祂的愛生活（格前七 32-34）。守貞是一種獻身和一種讓我們成長的愛的關係，而不只是不在婚姻關係中與另一人結合的境界。^④今日會士的焦點很明顯的已由貞操轉移到以守貞為一種生活方式。然而從另一個角度來看，現代對人的看法已強

調(有時過度)了我們的性問題。我們應正確地了解，性是具有積極意義的現實④，感情的平衡在性中佔有重要的地位。因此，我們相信性也被包含在一個正面，且具包容性的守貞觀念中。順便值得一提的是，會士們，就像在這個擔心飲食過量的富有文明中的其他人一樣，也會努力運動，並注意他們的身體和身材。

但我們也需承認，在這方面阻礙(大門上鎖，出外需經許可，信件被拆閱、會服、等等)的減少，也同樣消除了一系列為保護守貞而存在的社會壓力。就如婚姻的持久性現在要靠夫婦自己來努力(因為都市及工業社會不像過去的農村社會，現在的社會是在侵蝕而非扶助婚姻)，守貞也只有靠天主的恩寵和個人的責任感了。團體對那些陷於難關考驗的人，除了祈禱和友誼外，無法提供任何援助。在這方面，積極的評估友誼有相當重要的影響。夫妻關係開始不再是男女關係的唯一模式。會士與異性(不論是司鐸、會士或教友)間的友誼，現在變得更可能也更平常⑤。當然這不完全是件新聞，相當多的聖人，尤其是男女修會的會祖，似乎都是成雙出現的。但現在更意識到的是友誼對協助守貞者達到平衡，所具的意義及價值，而友誼確實能做到這些。但這樣的友誼仍是易受誘惑的，因為「難以自拔」是可能的，也因為「友誼」這個字眼涵蓋了很多不同程度的關係⑥。守貞者全心奉獻，只為主的事及為祂的愛生活，在此排除的不只是肉體的關係，也包括其他感情的投入。這就是說，守貞者某些感情上的需要不能直接滿足，而必須導入熱愛服務的途徑。

四窮人：新的「曠野」⑦。會士對他們置身其中的世界相當有興趣，也非常關切。在有關正義的問題上，這點是很明顯的。在歷史上，會士們曾以極多方式參與慈善工作。但今日似乎出現一種更清楚的意識，就是許多罪惡都源自社會，而會士在一個民主社會中有很多機會集體或單獨的衛護軟弱及

受壓迫者。我們大多數人（甚至專門從事社會工作的會士）所承襲的神貧觀念，和世上的窮人並沒有明確或活生生的關係。那是一種適合新柏拉圖式或新畢達哥拉斯式團體的神貧：一種淨化個人的方式，一種使人更容易去作靜觀的方法。此時重要的是服從長上，及個人盡力苦修。若用對觀福音中耶穌的訓誨：「變賣你所有的一切，施捨給窮人。」（谷十21）來做類比，你可說曠野中的會士辛勤工作以扶助窮人，做到了那句訓誨的後半部（施捨給窮人），而後來的會士則著重前半部（變賣你所有的一切）。教宗保祿六世在「福音證言」中論神貧那部分的開端，呼籲我們聆聽「窮人的哭喊」^⑤，為的就是把教會對修會神貧的訓誨帶回根源。如果所有基督徒的神貧都是同基督一起降到人類痛苦的地獄中——參與祂的空虛自己，放棄神性（格後八9）^⑥——那麼世俗作證的神貧就該放棄世俗邏輯，跨越世俗界線，走入新的曠野。這個曠野，尤其在今日唯物主義盛行的社會中，就是窮人。

許多會士捨棄了他們在中產階級地區內的會院，搬去貧民區與窮人同住。全部修會團體在他們的總會中，都宣佈優先選擇向窮人傳福音。男女會士也和其他基督徒一起，為爭取窮人的自由而奮鬥，特別是在拉丁美洲及菲律賓。在美國，有些會士也競選全國或州立的公職，以衛護少數者的團體。其他會士則受委派擔任有特殊社會意義的職務。許多美國的會士參與了各式各樣的社會運動：限武，第三世界的人權，未出生嬰孩的權利，同性戀者的權利，生態問題，反抗為經濟效益而犧牲人類生命的資本主義（對 *Nestle* 奶品公司的聯合抵制）等等。

在此也有它的一些問題及困難。因為對生活在富裕環境中的人來說，反對惡習較容易（因為他們必須如此），而要保護他們自己不受消費社會的不良影響則較難。那些真正且深深投入保護窮人工作的人知道，要完成他們的工作，唯有自己先變成窮人才可。我們的神貧既是反對以唯物的觀點來解

釋生活，就必須以個人及團體的簡樸和苦修來表現我們的反對它。那些獨自持守神貧的人所冒的險是單單即興而做，或受他人操縱。有些人會想到一群反動思想家曾試過的方法，他們以加爾各答的德肋撒修女為榜樣，去要求所有會士去作他們應做的事——依照他們的說法，就是把路邊垂死的人集中起來（這無疑是一種英雄式，美麗的基督徒愛德行為），然後把世界的一切讓給那些既存的各種勢力去管（這無疑是一種非基督徒的懦弱行為「那些既存的各種勢力」後面的那位，常是撒旦，頭號殺手）。

雖然，有人「操縱別人」是出自一個革命的觀點，但其可能的危險是牽涉到一些黨派政客，他們追求的是某種特定模式的社會。會士和基督徒並無特定的政治偶像，只有一套基本原則（世界和平通論）。根據這套原則，他們高聲抗議一切壓迫和操縱天主子女的模式。這類的投身需要高度的成熟，同時有鑒於我們在中美洲殉道者的榜樣，也必須準備喪失性命。

(五)服務於俗化的環境。男女會士越經常投身於各類型服務人類的工作。這些工作本質上不一定是宗教性的，且是在俗化的環境中進行的。我們在此主要是指參與非宗教學科的研究及教學的會士。當然，會士從事這樣的工作已有幾世紀之久，但以前這是基督徒整個教育服務中的一部分，其最後目的是為能向人傳道。如今，我們遇到一個新要素，就是這些工作都是在俗化中心的內部進行的。這種環境的衝擊及這類工作要求的專業準備，都深深影響會士的精神。在從事各種心理治療的會士身上，這些影響也許最明顯。在此「非宗教環境」是心靈上的。會士在工作時必須用一整套的符號，術語及技術，而在這些術語中，宗教經驗經常不是被視為屬於一種心理錯亂，就是（如同 *liberal* 的理論）一種既不包含也不排除恩寵的心理活動。幫助鄰人解決心理問題或盡力協助他們整個人格的成長，都和治

癒他們的身體一樣是宗教行為，但前者却會為會士的治療者帶來困難。他們經常生活在一種與瀰漫著宗教象徵及團體法規的傳統修會團體不同的環境。在這種情況下，會士經常需要努力，才能將他們的專業服務整合於所屬團體專有的靈修架構中。為在現代化醫院擔任醫療護理工作的會士來說，服務的意義也傾於改變，因為他們的工作是緊張的，也因為他們與病人建立個人關係的困難，原因是有太多人需要服侍，而病人也變動太快。

五、重新解釋修道生活

(一) 一個更深的會士生活觀念。梵二把對會士生活的指示放在論教會生活及普遍成聖召叫的上下文中，因而強迫神學家重新思考這個特殊聖召。這項重新思考的一個重要標記，反映在有關會士生活的參考書目的改變上。在本世紀的前半部，這些書目的焦點是教會法典及對會士苦修的講道或退省上。而從梵二起，書目中神學性的作品開始增多了。新約的詮釋開始在有些會祖用來支持他們運動的經文上放個問號。詮釋者經常地，也不厭其煩地，給予這些問題否定的答案：「這不是這些經文的原意。」此外，在俗教友能完全具體表現教會生活及聖德的事實，也迫使我們重新想想會士生活的聖召和普遍成聖召叫之間的關係，以及修道生活和俗世生活間的關係。

大公會議在努力擴展其訓誨時，不只一次覺得必須使用取自士林哲學的範疇。然而伴隨而至的結果是，學者也開始編纂有關會士生活起源 (Pachomius, Basil, 奧斯定, Regula Magistri) 的不知名作者，本篤，方濟，早期耶穌會的文獻，等等) 的批判性的研究。這些史學研究使我們對修會生活的發展有了更多的認識。Tillard、Boff、Sebastian、Maloney 及其他人的著作，以及設在羅馬和馬德

里的修會生活學院 (Religious Life Institutes) 的刊物，和嘉瑞中心 (Claret Center) 靈修源泉的刊物 (我在這三種刊物上都曾投稿)，都在發展一種必須應作的綜合工作。

(二) 會士生活：門徒身份的一個比喻。梵二在教會憲章及修會生活革新法令中，捨棄了「成全的境界」的觀念。這個觀念不知如何早就潛入了禮儀憲章中，它在大會對修會生活作明確的反省之前已經高好^⑤。所有基督徒都有責任不斷追求成全。他們在領受洗禮、堅振、聖體、和好聖事，以及（有些人）最後領受婚配聖事時，都蒙召走向成全。會士生活已不再被認做是走向成全的唯一境界。在「門徒的身份：嚐試了解修會生活」這本書中，我試圖說明修會生活是表現門徒身份的一種型式，以及修會生活的意義在於它為所有人是一個活的福音比喻。修會生活的這種生活方式，其目的是提醒所有基督的門徒被要求跟隨祂。這是一種不折不扣先知性的生活。這給在俗世的基督徒有能把福音靈修完全整合在自己生活中的希望。因為重要的不是比喻，而是比喻所指的基督化生活。

(三) 歸回神恩。現代修會生活的另一重要面是修會團體，特別是在他們討論革新的總會議中，已經開始反省他們自己的神恩了。這點主要應感謝修會生活革新法令的邀請。這些修會團體現在似乎對他們的聖召及教會內的精神，加深了許多認識。教會本身被這些不同的神恩所充實。歷任教宗在討論修會家庭的本質時，經常提到這點。

(四) 轉向他人。然而也有新的事情發生。幾年前，修會團體經常給人一種過分專心謀求自身利益的印象。他們太過強調「我們自己」。今日，修會團體在共同的初學計劃中互助合作。有些神學院中（芝加哥的中央神學聯合研究院及柏克萊的聯合神學研究院是最明顯的例子），有來自不同修會團體的學生一同讀書、祈禱，並在許多方面彼此交流，因而達到相互充實，而又未失他們本質的效果。此外

也有相當多修會團體不但彼此間，也和教友團體在使徒工作上合作，因此有力的表現出大家同歸屬於一個基督教會的意識。

六、終身奉獻

有一件事和許多會士相當大的痛苦有關，它也在公開集會及私下交談中經常被提起；那就是對修會生活永久獻身的意義，也甚至討論到要求作這種獻身規範的合法性，這些規範把永久獻身的要求加在作完初學或完成培育的會士身上。很明顯的，這個主題的討論與任何一種哲學的關連性，都不及它與一個社會事實的關連性來得大：我們好像較易改變，而較難持續。在我們的社會中，由於種種原因，在某種年紀改換事業的人並不少，即使婚姻也似乎越來越脆弱了⁵⁶。

(一) 一種個人的奉獻。和其他為某件事而做的一次或短期奉獻相比，對某種生活型式的奉獻是一種需要相當長時間才能做出的個人計劃。人類的發展也是漸進的。要獨身或與所愛的人生活數日或幾週的許諾或決定，事實上就等於為某件事所作的奉獻，而不是決定要成為某一種人的終身抉擇。奉獻自己去愛，就其本質而說，是在時間上不加限制的。它傾向於願盡一生全部時光去實現。事實上，若一個人一個很深的層面愛或選擇將自己給出時，他不可能想這樣的選擇是有時限的（雖然他也許隱約察覺到失敗的可能性），因為這會限制一個人的愛或自我給予。一個人在奉獻自己時，他希望的是讓愛超越時間及時間的改變。

(二) 一種對天主的奉獻。對修會生活的奉獻是一種使個人生活朝向某些信仰理想努力的奉獻。這些理想包括以特殊的方式，守貞的生活，並生活在團體內。在此人類的奉獻已達到最高境界，因為這是

由一種和天主的關係來衡量的。因此可以瞭解，即使我們做的只是暫時的奉獻，我們的意念中却必須排除所有時間的限制。我們在最深的層面，願在天主面前，在教會中，成爲這種類型的基督徒及人。這樣的奉獻和那些只想在一段時間內，與一個修會團體的生活、靈修及聖職結合的人，所做的奉獻極爲不同。例如大家可想想泰國現有的慣例，即所有男孩像服兵役一樣，必須在一座佛寺中住幾個月。基督徒修會團體的某種相關組織，大可用更有制度的方式採行這種程序。但這種短暫的奉獻即使是更有意識也更自願的，也永遠不足使奉獻的人配稱爲會士。我們暫時的聖願是真實的誓願，因爲發愿的人願意以這個方式做爲他整個生命的方向。

(三)奉獻的聲明。在此提到的真正問題是在大眾面前，明白表示願意永久奉獻的意向。公開向社會表白自己，是我們人性中重要的特性。我們無法存在一個完全內在化的空間，總想要展開自己，與他人產生明確的關係。入會以前，我們就已經在答覆聖召時做了我們的永久奉獻。我們帶著一種緊張，一些疑懼，有時甚至痛苦，做了這個奉獻，但我們把我們的軟弱交託在召叫我們的主的恩寵中。在表白時，我們重新答覆天主，但這次是公開的，在天主面前，也藉著團體而做的。我們把自己藉著團體奉獻給天主。因此我們的奉獻有了教會的性質。這是正常也是應該的，因爲守貞、度福音神貧以及在團體內生活的許諾，不只是一個使我們與天主直接相連的行動，它更是一個使我們在天主的教會中與祂相連的行動。守貞並不僅是愛天主，也是對祂子女的大愛。

這並不排除我們所預見可能的失敗，或甚至不排除某些經驗或環境也許會使我們改變的假設可能。這個奉獻是人做的，意思是他們在表達他們真正的意願，也希望這個意願能持久。但既然在這件事上忠誠是恩寵的效果，我們也只能把我們所有的能力擺在天主手中了。一個修會的聖願或許諾，在

表明我們意願的同時，也是在祈求恩寵：「這是我願意做的，天主，請幫助我吧！」

發願的人可能改變，可能失敗，或者也可能發現這不是他永久的聖召。有些列品的聖人在矢發願愿很多年後，才發現天主在召叫他們走另一條路，因而離開了他們的團體。為此教會很明智地解除這些奉獻。這種解除取消了一個人的奉獻在教會法典中的效力，但這個在天主面前所負的責任並未受到減免。在接到解除後，這些基督徒就存留在天主內，一如當初他們以為蒙主召叫而答覆時那樣的存在主內。

七、一個先知的少數團體？

我們在此次探索剛開始時允諾的空中攝影還未完成。我們還需納入一個許多會士及教會服務者最顯然關心的問題：很少新的人加入我們目前所經驗的修會生活。我們不必列出詳細的統計數字，只要看看北半球多數的修會團體會士的平均年齡不斷上升的趨勢就夠了。我們只能假定現在所見的完全是聖召的缺乏（天主現在召叫較少的男女加入修會生活），而不是缺乏對一種更廣的召叫的配合。我們必須如此假定，因為我們無法看到天上的檔案紀錄，也因為我們很難相信人類此時對恩寵的抗拒，更甚於當年各會院都人滿為患的時期。我們拒絕對現今的一代抱持過度悲觀的看法，而一個事實也證實我們的想法，即在司鐸及修會團體以外，有越來越多為教會服務的聖召。

人們不斷舉出一大串的理由來解釋目前要求進入修會生活的人何以減少：如經濟因素（今日其他地方有更多的工作機會）；社會因素（環境世俗化，修會成員的聲望降低，青年男女較易產生關係，性解放，「一子一女」的小家庭）；心理因素（會士身份自我意識的危機減少了修會生活的吸引力；

會士由於悲觀或欠缺歸屬感而續於提倡聖召)；神學因素(修會生活不是達到基督徒成全的唯一方式)。我們不想沉溺於討論種種宜稱可解釋這個現象的理由上。

然而我們願指出，我們所談的問題不是缺少願意進入修會團體的人，而是極少數人身上有清楚的標記顯示他們有真正虔修會生活的聖召。你只要在適當的刊物上登幾個廣告，立即就有許多請求者蜂湧而至。有些滿懷渴望的人很快就顯露出他們不適合虔修會生活的資料。一些較嚴重的個案，稍後在經過心理測驗或幾天的分享生活後，也應被淘汰。現今的修會生活和過去相比，要求更堅強也更平衡的人格。從前，較不平衡的人格可由嚴格行使權力，及當時流行的較富紀律的團體來使他們就範。

請容我在此做一些評論。直至二、三十年前，做司鐸或會士是基督徒奉獻一生為教會服務的唯一途徑。當然許多基督徒在業餘都從事慈善工作及講授教理，但如果他們願將這些服務工作中的一種做為全部生活的方向，他們就別無選擇，只能做司鐸或會士。這種困難在女性身上更大，因為她們不能在做教區神父或修會生活中間作一選擇。任何想要奉獻一生來做慈善或講授教理的女性，必須成為修女。因此對前者的召叫自然就被解釋為對後者的召叫。而在今日，一個基督徒可能，雖然有時很難，奉獻從事一種服務工作，而不需做司鐸或會士。

過去每當一種新的，更適應時代情勢的修會生活型式出現時，請求加入在此之前流行的修會生活形式的人就會減少。十二世紀前，歐洲有無數的隱修院，後來，它們看著一批批的乞食修會出現，最後，乞食修會也必須與司鐸修會平分秋色。此外在歐洲，直到十九世紀中葉，大多數中型的城鎮內都有女隱修院。但自從許多女性使徒工作修會成立後，隱修院的數目就大為減少了。今天，在俗團體及其他和基督生活相關的團體已登場。除此之外，教會也開始讓不和任何修會有關的教友，從事服務工

作。這必會造成請求度修會生活的人數減少。

因此我們不該不加註解地說聖召缺乏，因為天主聖神仍在繼續召叫全體基督徒做完全的奉獻。我們應歡欣地接受聖神的旨意。極可能——若放棄我們在這方面根深蒂固的抗拒——只有藉著大量減少司鐸及會士的人數，在俗的教友才能在教會的服務工作中擔當起應有的責任。我們中有些人也許會覺得很難以平等的方式接受這些人，即使他們顯示有神恩及責任感。但天主聖神也許會迫使我們因出於必要而接受他們。

難道這就表示傳統形式的修會生活已經註定在未來成爲少數人的生活方式，甚至比現在及過去所有的人數更爲稀少嗎？當然這是可能的，雖然我們不想冒險做這樣的預測。歷史已經歷了那麼多的起伏，紆迴，修正及再修正，一個歷史家已有足夠的工作整理過去的怪行，不該膽敢再推測未來。但如如果事情已如我們假定的發生了，就不該再感到大驚小怪。畢竟我們曾說修會生活是一種先知性的召叫，難道先知性的使命不是向來一直是，也必定是少數人的召叫嗎？

註：（在本文註內所引之文獻，凡曾以中文出版者，儘量以中文寫出，編者按）

① Thomas Dubay offers one answer in *What is Religious Life? Questions Religious are Asking* (Denver, N.J.: Dimension Books, 1979), pp. 32-34. See C. Maloney, "Evangelization and Social Change," *Religious and the Evangelization of the World, Dominus Dei Series*, no. 21 (Ottawa: Publications of the Canadian Religious Conference, 1974), p. 63. See also B. Boyce, C. S.S. R., "A Sociological Appraisal of the New Trends," *New Trends in Religious Life, Dominus Dei Series*, no. 14 (1969), p. 135.

② Thaddeus Matura, O.F.M., *The Crisis of Religious Life* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1974).

- ③ Karl Rahner, S.J. 著，胡國柏譯，「梵二基本神學思想的詮釋」，神學論集⑤五四〇～五四一。
- ④ 若瑟廿三冊，慈母與導師通諭。「現代」74號」，梵蒂岡第二屆大公會議文獻（臺北，中國主教團秘書處出版）一九三。
- ⑤ 耶穌會會憲，第四章十節g號；Claretian Constitutions (1863), I, no. 31.
- ⑥ Viatorians (1979), no. 52; de La Salle (1976), no. 140. 1; Precious Blood Sisters, O'Fallon, p. 54; Combonians (1979), no. 103; Christian Brothers, (E. Rice), no. 247.
- ⑦ Sisters of Charity of the Incarnate Word, no. 26; Marianists, *Rule of Life* (1981), no. 39; Stigmatics (1977), no. 17. See especially Sisters of Mercy, Covenant, Fellowship and Total Growth, pp. F. 4-5; Combonians, no. 42.
- ⑧ 這項意見成爲許多修會修訂會憲中有關聖感部份的背景思想。
- ⑨ St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, 2-2, q. 184a 3; q. 188a 2; St. Bonaventure, *Apologia Pauperum*, ch. 3, no. 3. 「教會」44號」，梵二文獻，七十七～七十八。
- ⑩ 在新的修會會憲中，每人有不同神恩的主題時常出現。See Sisters of St. Joseph, *Core Constitutions*, no. 38; Combonians, *Rule of Life*, nos. 38. 1, 42; de La Salle (1976), p. 36; B.V.M., no. 3; Marists (1968), no. 51; Stigmatics (1977), no. 17; St. Joseph of Peace (1981), p. 6; Ursulines of Belleville (1982), no. 33; Sinsinawa Dominicans, no. 10.
- ⑪ Cited in Paulist *Provisional Constitutions* (1970), no. 9.
- ⑫ Society of the Precious Blood, no. 39; Sisters of Mercy, *Core Constitutions*, p. 27; 耶穌會第卅一屆大會法令（以下簡稱「耶穌會卅一」），十七法令，c號（臺北，耶穌會中華省會長辦事處，一九六七）一一一。
- ⑬ Quentin Hakenwerth, S.M., "Illustrations of Fundamental Choices and Their Consequences," *Religious*

Life Tomorrow, Donum Dei Series, no. 24 (1978), p. 187.

- ⑮ Claretians, no. 102 ff.; Priarists, no. 131 ff.; Combonians, no. 105 ff.; School Sisters of Notre Dame, II, no. 8 ff.; Sisters of St. Joseph of Carondelet, no. 25 ff.; Society of the Sacred Heart of Jesus, no. 138 ff.

⑯ Scalabrinians, no. 10; Society of Mary, no. 34 ff.; Society of the Precious Blood, no. 6 ff.

⑰ *Evangelical Testificatio* 40 號。

⑱ 14 號，梵二文獻，四四三。

⑲ 在許多新修改的會憲中，在這項主題上所用的詞彙，以及它的動向，顯示出一種新的敏感。如果把這些會憲與梵二的修會生活革新法令相比較，會發現後者只打開了一扇門。只有少數的會憲決定留在該法令所設定的限制之內。

⑳ 「耶穌會卅一」，十七法令，一〇八～一二三。

㉑ 修會，e 號，梵二文獻，四三三。

㉒ J. Doyle, B.V.M., "Choose Life," *Religious Life Tomorrow, Donum Dei Series*, no. 24 (1978), pp. 28-31.

㉓ See M. Linscott, "The Religious Woman in the Church," *Way Supplement* 19 (1973), pp. 45-62.

㉔ 44 號，梵二文獻，七三。

㉕ 同上註，七三～七八。

㉖ Hakewerth, *art. cit.*, p. 186.

㉗ *Normae secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis novis Institutis votorum simplicium.* Published by Ladislaus Ravasi, C.P. in *De Regulis et Constitutionibus Religiosorum* (Roma: Desclée, 1958), pp. 188 ff. To be excluded from the constitutions.

quotations from the Holy Scriptures, Councils and Fathers... (n. 27), ascetic instructions, spiritual exhortations, mystical considerations (no. 33).

②耶穌會第卅二屆大會法令(以下簡稱耶穌會卅二)四法令, 9、10號(臺北, 耶穌會中華省會長辦事處。一九七六), 一八。

③同上註, 72號, 四一。

④Scanning the bibliography on discernment during the last 15 years (published by the Religious Formation Conference), I have counted 11 articles in Review for Religious, 11 in *Way Supplement*, 3 in *Sisters Today*, and 2 each in *The Way and Spiritual Life*. (編者按: 神學部分辨神類的主題共發表視十三篇文章, 總數也該家類一覽)。

⑤Saint Francis of Assisi, Rule 1221, Foreword and ch. 19; Rule 1223, ch. 1; ch. 9; Testament. See *Writings and Early Biographies* (Chicago: Franciscan Herald Press, 1973), pp. 31, 46, 57, 63, 67.

⑥聖依納爵·羅耀拉,「為能在戰爭的教會內,懷著正確思想,」第一條規則。侯景文譯·神操——通俗譯本(臺中,光啓出版社,民六八年)一六四。

⑦See Avery Dulles, S.J., *Models of the Church* (Garden City, NY, Doubleday, 1974).

⑧Cardinal Suenen's *The Nun in the World* (Westminster: The Newman Press, 1963), an invitation to the renewal of women's religious life issued during the Council, started with a chapter on the world, followed by a chapter on women and their emancipation. The book was highly successful in its time.

⑨See Martin Kirk, C. M. F., "The Spirituality of Isaac Thomas Hecker: Reconciling the American Character and the Catholic Faith" (doctoral dissertation, Saint Louis University, 1980).

啟話：「因為我們同時參與不同的團體——世界團體，基督信仰的團體，整個修會和地區的團體——每位修女按自己的神恩和環境對這些不同團體有所貢獻，是她的責任，也是她的特權。」(3號)。

③ See Lozano, *op. cit.*, pp. 142-170.

④ Marc Oraison, *The Celibate Condition and Sex* (New York: Sheed and Ward, 1967). See D. Goergen, *The Sexual Celibate* (New York: Seabury, 1975); K. Clarke, O.F.M. Cap., *An Experience of Celibacy* (Notre Dame, IN: Ave Maria, 1982).

⑤ 在最近各雜誌上發表有關討論男女會士與異性之間友誼文章的數目是具有意義的。在「今日修女」(Sister Today) 4 M. Neuman, O. S. B. 發表「一篇」文章(編者按：這兩篇文章被譯為中文在神論⑤上發表)，J. Becker 發表「一篇」。在「會士評論」(Review for Religious) 4, 我找到四篇：C. Kiesling (July, 1971), T. Dubay, (November, 1977), B. O'Leary (March, 1980), a V. Peter (March-April 1982)。廿參蓬神父也世世 Way Supplement 第十九冊發表「一篇文章」(編者按：此本在神論⑥也已發表)。

⑥ 有些會憲及補充的文件現在也以積極的態度談到一般的友誼與守貞之間的關係：Marianists, *Rule of Life*, II, no. 24; Piarists, no. 57; Sisters of Charity of the B. V. M., no. 33; Sinsinawa Dominicans, no. 13; Sisters of Saint Joseph of Lagrange, *Working Document* (1979), no. 42. 有些段落討論守貞與和基督友誼之間的關係：「耶穌會卅一」十六法令，8號，100~101；Combians, no. 26. 1. 或者它們談論友誼是守貞的果實：「耶穌會卅一」十六法令，6號，九八；Brothers of the Christian Schools, 5d. 或者它們視友誼為守貞的一種保護：「耶穌會卅一」同上。其他有些會憲只談到在自己修會團體內之友誼：Stigmatines (1982), no. 15; Holy Cross (men), no. 65; Scalabrinians, no. 80.

⑦ See A. Cussanovich, S.D.B., *Religious Life and the Poor* (Maryknoll: Orbis Books, 1979).

⑧ *Evangelica Testificatio*, 17號，禮儀憲章 86, 101號註「文獻」。

② See Lozano, *op. cit.*, "Poverty and the Kenosis of Christ," pp. 191-192.

③ 「禮儀憲章」・98/101號（一九六三年十二月四日頒佈），梵二文獻，一八〇及一八二，在一八二頁上譯為會士或修女。

④ On this theme, see T. Matura, O.F.M., *op. cit.*, pp. 72-78.

本文譯自：John M. Lozano, C.M.F., "Trends in Religious Life Today," *Review for Religious* 42 (1983), 481-505.

今生不二屬，白首共此心

——三愿心理意義試測

徐可之

引言

在中國文化傳統中，「講信義，重然諾」，是爲「人」處世的基本原則和不可或缺的重要條件。因此從小在家庭和學校裡，就一再強調對此要深深地打下基礎，必定要養成這有關人性本質的倫理習尚——待人以誠。在不同的人際關係中（如朋友、夫婦、親子等），這相互之「誠」一般更是以「真情」來表達；而真情的流露，尤其是在困苦、患難、甚至生死當前的絕境中，才越發顯得信實專一而難能可貴。成語所說的肝胆相照、刎頸之交、生死不渝等，也正是因此真情而千古傳誦，深切感人。現代的工商業社會，由於產品的競銷和市場的爭奪，很容易使人以手段、操縱來彼此「相待」；外面所表現的親切友善，往往盡是虛情假意，傳統中所學的「忠實、誠懇」，在這樣的氣氛與環境裏，似乎早已被視爲過時的老古董而棄置不顧了。近十多年來不斷在「增長」中的家庭悲劇，不是大都和這彼此間的「不忠實」密切有關嗎？影響所及，不少人逐漸有這樣的想法：工作、住所、汽車、款型、鄰居同事等，都可以隨意改換，那爲什麼只有「她——他」就非得始終如一不行？尤其是已經到了「話不投機」的地步，已不再有什麼「樂趣」可言，那「忠實到底」又有何益處，價值——又管什麼「用」？……這些社會性的消極因素，也在「不知不覺」地影響着我們的奉獻生活。面對這「刺激、好

玩——換新汰舊」的時代潮流的衝激，我們應如何培育、幫助發「愿」獻身的兄弟姐妹，使他們在這樣的具體環境中，能日益忠實、穩定、恆久如一？筆者近幾年來有幸寄居「寒山」，能在靜中去「看」一些東西，再加上不斷的輔導接觸和個別會談，覺得對此有了一些感受和領悟。現在就以「花徑及時緣客掃」的努力，把它們好好整理了一番；更抱着「柴扉敞然為君開」的愚誠，將整理所得全提供給大家，尤其是給在奉獻生活中負責陶成工作的兄弟姐妹，來共同分享、參照、印證。全文分三部分，其綱要如下：

一、若望的「白首同心」

若望對初遇恩師的回憶

在此回憶中所流露的師徒情深

二、一往情深總巧遇

人際間的日常經驗

天人間的特殊吸引

獻身的活力在同心

三、三愿自在不言中

守好愿或心有祂

誠於中而形於外

成長的代價與喜樂

結語

一、若望的「白首同心」

現有的若望福音，依據聖經學者的研討、考證、批判、校釋，一般都認爲是編寫於第一世紀末期，約在公元九十至一百年左右；「主所愛的那個門徒」當時已是八十多歲的老人（參閱聖經大事年表，思高，1968，2036~2039頁）。下面我們就依據這位門徒的一般「晚年追憶」，嘗試體會一下，他當時對這「往事」所懷有的那份懷念與深情。

若望對初遇恩師的回憶

（若一 35~39）第二天，若翰和他的兩個門徒又在那裏站着；若翰看見耶穌走過，便注視着祂說：「看哪，天主的羔羊！」那兩個門徒聽見他說這話，便跟隨了耶穌。耶穌轉過身來，看見他們跟着，便問他們說：「你們找什麼？」他們回答說：「辣彼（意即師傅），你住在哪裏？」祂向他們說：「你們來看看吧！」他們於是去了，看了祂住的地方；並且那一天就在祂那裏住下了。那時，大約是第十時辰。」就聖經大事年表和基督的生平史略來看，這事發生於公元二十八年初左右；若望當時已是洗者若翰的門徒。若翰與其表弟基督相差不到一歲（參閱路一），他們當時都是三十三、四歲（這裏以及以下所指明的年歲和時間，都是說在此年數左右，而不是說一定就是這年這時）；那先跟從若翰，然後又跟隨基督的若望，其當時年齡又是如何呢？假定他當時是二十五歲，那麼到他編寫現有的若望福音時（參閱聖經大事年表），也就是說在公元九十八年時，他已是九十五歲的老人了！這年齡爲編寫東西似乎太老了一些，不是嗎？因此我們假定若望當時應該更年輕，也許還不到二十歲。

就說是十七歲吧（如果再少，就又顯得年紀太小了。）到他編寫福音時，已仍是年屆八十八歲的高齡，用「白髮搔將盡，稀已不勝簪」來形容，一定不算言過其實吧。

對這事的時間和若望的年齡有了明確的認識後，現在讓我們用「心」來體會一下，在這十分簡短的追求中，作者可能會流露出怎樣的感受和心情。首先是作者對這事中的人、地、「時」、物等，好像都有着深刻的印象和清晰的記憶（若翰的「兩個」門徒；又在「那裏」站着——即前面所說的約旦河對岸的伯達尼，若翰施洗的地方；若翰「注視」走過的基督；基督「轉過身來」，看見他們，問他們；於是他們去了……那時「大約是第十時辰」）。再者就是事隔那麼多年（公元28~98），而作者依然記得那麼清楚，的確可說是「歷歷如在目前」；尤其是還特別指出，當時是下午四時左右，這可使我們看出，作者對這次與基督初遇的印象與懷念，正如同我們的成語所說的「沒齒難忘」——不同的是一般為我們這只是一句客套話，而為年近九十高齡的若望，實在比「沒齒」顯得更深切、更活現、更難以忘懷。

此外作者說：「並且那一天就在他那裏住下了」，但一點兒也沒提當晚住得如何，談了些什麼，談得高興不高興等。可是就「住後」的發展來看，上面的問題似已顯得多餘，不言而喻。因為他們二人中之一，安德，很快就去把弟弟找來，告訴他說：「我們找到了默西亞！」並領他到基督跟前（如果當晚談得「話不投機」，大概不會再去找親人、好友來「看祂、聽祂」吧）。若望雖然沒有說，他自己是否也把這「找到基督」的好消息，快快地告訴了哥哥和家人，但僅就雅格也終生成為基督心愛的弟子來看（就如西滿伯鐸一樣），那就顯得「情理分明，自可心照不宣了。在此回憶中所流露的師徒情深，對「情」的深、淺、真、偽，就如以上已經指出，我們的文化傳統是以「日久、患難、

生死」來判別、鑑定、欣賞。記得有一次在上國文課時，坐在我後面的一位同學正在忙着偷偷地寫情書；國文老師一面上課，一面很「悠閒」地從講台那邊走了過來，順手就從那位同學的桌子下面一下拿出來了三張寫得滿滿的信紙。那同學自然嚇了一跳，但老師並沒有生氣。他哀求老師把信還給他，不要念出來（因為老師作出要大聲念出來的樣子）。老師微笑着說：「你放心！我不念，也不看；但你寫了什麼，我都知道。這裏有三張，加上你還在寫的一張，一共是四大張，就是你再寫四張，還是不外乎四個字：我——很——愛——妳！」老師的幽默引得閔堂大笑，寫情書的同學似乎也真的學了一課。對初嘗熱戀之情的青年來說，三、四張信紙一定並不算多；但這些長長的情書，我們都知道，它們大都是「熱」有餘而「深」不足——還談不上什麼深度。爲一對慶祝結婚金慶的老夫婦，那情形就會完全不同了：他們半個世紀以來同甘苦，共死生，連他們的音容笑貌有時也都變得很像；他們不再需要用說不盡的「甜言蜜語」，也不必再透過柔情萬千的「偎依在一起」，來表達相互的親切與深愛；他們現在只要彼此一看，微微一笑，一切就已「盡在不言中」——「白首同心，伉儷情深」已在他們身上「活」了出來。對若望與基督之間的師徒情誼，現在我們就依據這些人際間的生活經驗，來類比、體會一下（就是與事實不盡相符，至少也不會差得太遠）。

以上我們指出，從若望與基督初遇到他追求這種往事，其間已經過了七十寒暑；而在這段漫長的歲月中，若望確實可說是飽經風霜，備嘗迫害、流徙、奔波等各種艱辛和困苦。當時他的心愛夥伴們都早已爲信仰而被殺害（例如其胞兄雅格已於五十五年前在耶路撒冷被殺，伯鐸則於三十多年前在羅馬殉難），惟有他自己歷經凶險而「奇」免一死。但在這歷經七十寒暑的風霜煎迫後，「主所愛的那個門徒」對其初遇恩師的追憶，不但不使人覺得「恍如隔世」，反而使人感到好像就在昨天。就我

們的一般經驗來說，除非我們對某事「時時在心，念念不忘」，平常不會在幾十年後仍然記得一清二楚。比如我們對老師的記憶，一般都是對我們有特別影響的一兩位，我們會記得很清楚，甚至終生難忘；但對其他許多，不要說六七十年，就是一二十年後，我們不是有時連其姓名也都「還諸其人」了嗎？再如對結婚不多年後而另結新歡的主角來說，如果其二度婚姻是幸福、持久的話，那在幾十年後，一定不會對先前的「另一半」還保有很多深切、清晰的記憶吧？雖然在當初熱戀時，也許就如同上述的那個同學一樣，四五張信紙的情書曾寫過不少封，甜蜜的相偎相倚也有過很多次，但這一切現在早已隨着歲月的流逝而杳然東去——當然更因着與「新人」的白首「同心」，對「故人」的舊情往事也就「不復記憶」了（就是偶而談起一些什麼，通常的反應也只是「依稀」記得，「好像」有過而已）。相反，如果讓五十年如一日的金婚老伴兒，來述說一下他們當年「初遇」時的情形，或結婚時的一些「小插曲」的話，他們一定會都記得清清楚楚，而談得興趣盎然，生動傳神。若望對恩師的深情與懷念，也正可依此類比而不難想見：七十年來他自覺是「主所愛的那個門徒」，那豈不也正是在說，基督爲他常是、甚或日甚一日地越發成爲其「心愛的師傅」嗎？與恩師之間有了這份濃厚的感情，那我們就很容易去體會，他對恩師的懷念一定會隨着歲月的增長而日益加深，時常渴望早日「回到他那裏去」（參閱若十四1~5）；在生活中他自然更努力把「找到基督」這大好消息儘量帶給更多的人，使他們也能「與生命相通」（參閱若二十，30~31；若壹一1~4）；在擘餅中他更會全心「想見」恩師的親臨而與周圍的弟兄同食共享，時時準備着要「爲弟兄們而捨棄一切，就如他爲我們犧牲了自己一樣」（參閱若壹三13~18；若十五12~17）。七十年來他對老師當初的「回首一顧」，自己當時「好奇心切」地跑去「探看」並與之同住，以及想不到因此「一見」而就決定了「此生」的

一切……，尤其在他進入老年後，一定會有許多機會，和他心愛的「孩子們」不時地談到過這些並快樂地和他們分享過；而回憶、分享這些往事與體驗，爲他自然是特別感到親切，因而在言辭語氣中，也就不知不覺地流露出其滿心的感激、慶幸、喜悅。他的這份誠意而欣幸的「師徒情深」，如果以中國文化之「心」來表達，我想可以是這樣：

師傅居何處？一見情意深；

今生不二屬，白首共此心。

二、一往情深總巧遇

從若望與其恩師基督之間的「一見」情深而終生不渝來看，我們的跟隨基督，「獨身奉獻」——「主啊，你不論往哪裏去，我要跟隨祢」，似乎也相當顯明「可見」，無須多言了。但不少的「獻身」人士，尤其是在奉獻生活中「活得很辛苦」的兄弟姐妹，平常都會有這樣的一個「疑難」：若望親睹基督的目光和風采，且又三年之久和祂生活在一起，那當然會使人一往情深而生死與共；可是我們根本就看不到基督，而時常看到的却都是一些「駭」人聽聞的庸俗可憐，令人心灰氣短，那又怎能和若望的「得天獨厚」相提並論呢？現在我們就針對這「看不見」基督的疑難，先提出一些日常的人際經驗和實例，然後再回到「天人之間」的特殊吸引而白首同心。

人際間的日常經驗

在我們的日常生活經驗中，往往會發生這樣的事：我們很欣賞、重視的親友或同學，一下要和一

個我們認為「很不像樣」的人結婚。很多人對這事的反應自然是無奈的惋惜與悲嘆，比如：「唉，不是鮮花插在牛糞上！」給我印象最深刻的倒是一位自家兄弟的說法。那時他還在非島，忽然有一天他收到一張結婚的請帖，男女雙方他都很認識；一看之下，他不禁大叫：「菲律賓的男孩都死完了？怎麼會嫁給他？」另一種情形雖然與此大不相同，但就某點來說，却又非常相似。一個非教友家庭來參加其家族的晉鐸典禮，之後一個沒有讀過書的中年嫂嫂很感嘆地說：「唉，人那麼漂亮能幹，不知道爲什麼就是想不開？」

從以上的這些日常經驗我們可清楚地看出，決定「終身大事」並不是一件純理智的事，其中還有別的更強的「動力」和因素，這爲局外人往往會顯得有違常情，不可理喻。當然這並沒有什麼新奇，司馬遷（公元前一四五—七四）的「士爲知己者用，女爲悅己者容」，似乎早已把這「不合情理」的情理所在，給確切地指出來了。而這和我們要談的「愿」正是非常有關。

在地方教會中我們常聽見說「當」神父、當修士、當修女，好像和當演員、護士、教師、警衛等（從事各種不同行業）差不多；但實際上我們又覺得這兩種「當」並不在同一個平面上，不是嗎？後者不僅可隨意選擇，而且還可以高興作多久就多久，幹「夠了」就可以辭職不幹。「當」神父、修士、修女，不能、或至少不應該是如此吧！獨身奉獻是一種「終身」的抉擇，不可和隨時都能改換的「行業」相提並論。如果一定要比，那就得找出對人有「終生」關係的選擇和決定，當然在這方面的最好實例就是男婚女嫁這件「終身大事」。在傳統中雖然對婚姻很講求「門當戶對」，但經驗與心理都告訴我們，更重要、甚至最重要的却是「心投意合」。如果「芳心——雄心」不動，只因爲有學位、有財產、父母喜歡等而就結婚，我想我們都可預測，這種心不動而只是外在「牽手」的結合，大

概很快就會變得「心煩、心空」而不得不「分手」了。相反，如果「心」受到吸引，由心為之動而逐漸發展到心為之迷——「非他莫屬」，這時可說開始有了婚姻的基礎；即使外在條件不盡理想，依然可因為「心同、情專」而共此一生，建立一個穩定幸福的家庭。此外，筆者再把自己在靈修輔導中所得到的一點經驗，都放在一起來看，深覺我們以上所說的奉獻生活「疑難」和癥結，好像就在這裏！很多人的奉獻生活是在忙着作很多「事」，而「心」中還沒有那「非他莫屬」的一位——還不清楚自己究竟是在為「誰」辛苦為誰忙。

太史公所說的「知己、悅己」，和我們剛才指出的「心動、心迷」，雖然詞彙不同，但其心理意義則完全一樣。一個人得到無條件的接納、重視、肯定、欣賞時，自然就會覺得放心、踏實，並進而在工作生活中越來越感到死心塌地；如果遇有困難、犧牲，他會「心甘情願」地付出任何代價，甚至把自己的生命都投下去，也在所不辭。男女間的「永結同心」是如此，知心至友間的「生死不渝」莫不如此，奉獻生活中的「天人合一」能不也是如此嗎？

天人間的特殊吸引

就如同婚姻家庭的幸福美滿，一定要首先建基於相互的「傾心、同心、死心」，然後因此而所作的互許終身、同甘共苦、白首偕老等，才會顯得真切踏實而生氣煥發，流露出人性固有的天然光輝——「至誠」如一。這樣的人性基礎（深入人心而開展人性），禁得起任何「風雨」的衝擊和考驗，不會輕易就使人覺得，有「悔教夫婿覓封侯」的傷感與悲嘆——就是現代有着出國留學、工商考察、爬陞主任、經理等更多的「覓」求與「危」機，也不至於使這樣的彼此完全「放心——信任」，而就

輕易產生「悔不當初」的意外和遺恨，不是嗎？人與人之間有了「同心」，那自然就可談得上「終身」，並且真能如此生「活」出來。奉獻生活也不例外。除非獻「身」者，尤其是女性，先在「心」中有了「祂」，那麼奉獻生活就不會穩定「充實」，更遑論死心塌地，終生不渝了。入會之初一般都是覺得新奇、刺激、「好玩」，接着往往是從事一些很有「挑戰性」的工作，忙得不亦樂乎；隨着歲月的增長、新奇、好玩、富有挑戰性等物換星移，流水東去，而這時在其「芳心」的深處還留下什麼呢？如果工作順利——「事」搞得不錯，「人」也還算滿意，至少還有這點兒「成就感」在，而可堪告慰，其內心的空虛、寂寞或許還不至於讓人「完全」受不了；但如果不順心之事常十之八九，而在人際往還上又是碰得體傷心碎，躺在床上而湧現眼前的盡是一大堆「往事不堪回首」，梳粧鏡裏又難以掩飾、更無法抹去「青春已逝」的明顯「紋」跡與徒勞——面對這一切都已成「空」的奉獻生活，那又怎能不發生「疑難」、怨嘆、悲憤呢？但在此我們不要誤會，好像只有在奉獻生活中才會這樣令人撲空、失望；相反，在一般的婚姻生活中，那叫人傷心絕望而「活不下去」的情形，如果在修會中的「不幸遭遇」作一比較，就顯得「相去遠甚」，不成比例了！可是我們的目的並不是要比什麼（好像不如婚姻生活的甜蜜溫暖，就覺得孤獨可憐；比因婚姻不幸而絕望自殺的要少得很多很多，就以為是得天獨厚），我們只是要找出這一切不幸的癥結和「苦諦」，然後盡力設法打開這個死結而轉苦為樂，好使我們的奉獻生活能充分發揮其忻悅旺盛的活力，顯示出其原有的天賦本色和真容。

采琪是一位很好的修女，工作認真賣力，並對自己的修會團體充滿着認同的熱情與關懷。當然在這「熱情、努力」的一段生活中，有時也會有「低潮、洩氣」出現，但總不會動搖到奉獻生活的本身——她從沒有考慮過是否要離開修會（我們在此最好不要去多「猜」采琪是誰，而更是「反求諸己」

，放在自己身上來體驗、印證，這樣才能真得助益。采琪的「穩定」而富有活力的奉獻生活，的確也曾受到不少人的讚美。但可惜「天」不作美，好景難常，意想不到的一場心靈風暴忽然來臨；采琪被這當頭霹靂震得「心」如死灰，整個人幾乎都癱瘓了。經過幾個月的掙扎，仍是「芳心」虛脫，創傷難愈，就在要發終身愿前不久，她寫了這樣的一段：

「……晚上要入靜了，神父，為我祈禱吧！只盼望我能高高興興的發完願。十年前入會時感覺到（某某修會）像旅館，沒想到終於在十年後的今天，才能接受（某某修會）是旅館。人生猶如百代過客，何嘗（某某修會）不能是旅館？也因此更知道我心寄何處了。

希望神父能來參禮，但如專程來，似乎不值得，倒希望神父為我獻臺彌撒。

天主保佑

采琪敬上

發生了什麼？怎麼會使一個十年如一日「熱情奉獻」變得如此低沉？……這裏只能長話短說，也就是采琪自己所指出的：使她更知道「心寄何處」。經過了這次的痛苦考驗，雖然連奉獻生活的基礎也會大為動搖，但終於在一次常年靜修中，采琪從「更知道」心寄何處而轉變為更「體驗到」心有一何人」（這內中的真境妙諦，確是惟有心會，不易言傳）。現在她工作更忙，生活中還會碰到更多的困難和考驗，但不同的是她已心中有「祂」在，其他一切都不會再那麼容易亂其芳心，因而能取捨有「道」，應付裕如了。對「事」她現在比以前更盡心竭力，對「人」，特別是對其同會姐妹更親切關懷，但這一切都是安放在「祂」手中；事的挫折失敗，人的庸俗可憐，雖然仍會使她很難過、甚至很

痛心，但不會再給她帶來「疑難」而使之心寒志喪，因為她的心已和「生命、活力之源」連結起來了——生命活水心底湧，別有天地與人間。

獻身的活力在同心

從以上所說的一切，我想我們都會發覺，除非先有「傾心、鍾情——非祂莫屬」，人便不會發揮出那生死如一的至誠光輝。同樣，如果人已到了「心灰、心寒、心死」的地步，那就不論任何外在條件，都無法能使他精神抖擻，活力充沛——他能「活下去」已經是很不錯了。上面曾提及的太史公名言「知己——悅己」，通常我們可能很少會想到，那原是他和一位將受死刑的老友在「分享、傾訴」其內心最深的慘痛經歷與體驗。依照古人遺訓，本應是「刑不上大夫」，但是蠻悍的漢武帝，却因其「一言不順」，竟使他遭受到最羞辱的去勢酷刑——「最下腐刑極矣！」事後他的老友任安（少卿）曾勸他繼續為國效勞，「推賢進士」，但他對此早已「心死」，他無法再為一個那麼「不知己」——不了解他的漢武帝去盡忠效命了（參閱「報任少卿書」）。雖然這是人性最消極的一面，但司馬遷所表達出的「士為知己——不知己」者的真實反應，不正是人同此心，千古同感嗎？至於「女為悅己——不悅己」者的真情流露，自然也是古今皆然，四海攸同。不過我們可在此把他這個說法放得更廣一點，那就是：女性不僅肯為喜歡、欣賞她的人而裝飾自己，交付一切，而且更會為自己的子女「甘願」操勞賣命，茹苦如飴。因此為度奉獻生活的人，尤其是為女性，其心中一定要先有「一位」，也只有在她能這樣體驗到，自己究竟是在為「誰」辛苦為誰忙的時候，她才會「甘願」付出一切，充分發揮其原有的天然光輝與活力。

如果要說得更清楚一點，那就得話分兩面；爲向往奉獻生活者和爲已經生活其中者；他們的情形大不相同，或至少不可「一概」而論吧。爲想要進入修會者來說，會方要在此盡力幫助，好使會者能先「看」清楚，自己在此時此地與基督的關係怎樣——「心」中有沒有祂？和祂之間的「感情——感受」如何？對祂是否感到吸引，甚至「非祂莫屬」？或是更簡單地說，是否對祂感到「心動、心往、心迷」？如果對祂真已感到「一往情深」，那自然就不必再多問。不過就一般經驗而論，這種情形並不多見。正好像男女之間的一見鍾情而白首偕老，是「可遇而不可求」的巧逢與奇緣，所以一般的婚姻都是要經過雙方的多種努力，方能完成這永結同心的終身大事。同樣，爲度奉獻生活者可說更是如此。因爲基督的臨在平常我們都看不見；但如果要和祂「同心共此一生」，那從開始就必須努力體驗到祂那「天天和你們在一起」的真實可靠，一定要設法「看」到祂那看不見、但又是那麼確切、具體的親臨。在這方面，我們的地方教會，特別是大多數的男女修會，現在都已能看清並把握住這樣的一個大原則，實在是奉獻生活中的真正扎根與成長，值得我們由衷地欣慶和讚頌。那就是：除非已體驗到基督的真實吸引，並因此而肯定要「和祂同心共此一生」，就不必開始初學。在這方面如果有任何問題，都可以、且也應該去用各種的方法（例如心理輔導、測驗、「治療」等）來幫助、解決，好使當事人能獲得足夠的心靈自由與成長；但這一切是在進入初學之前就先弄清楚，而不是在初學時再慢慢去看，更不是初學中來培養「聖召」。換句話說，初學時期是爲增強、加深「和基督同心共此一生」的生活體驗，因而能逐漸「懷有基督所懷有的心情」；而不是讓人去「試試看」，好像希望在那裏，就是沒有聖召或不清楚的話，也能培養出堅強穩定的聖召來。如果後者還有人以爲是這樣，那未免是太天真的「一廂情願」吧？所以爲準備並陶成如何去發「愿」度奉獻生活，首先是使人「心

中有祂」，進而是要在具體生活中努力去體驗，與祂「共此一生，白首同心」是怎樣會使人心安理得而喜悅舒放；有了這樣的「同心」體驗，那終生的「獻身」自然會有時間來印證，這裏無須贅言。

爲已在奉獻生活中，尤其是已在其中生活了多年的兄弟姐妹，其喜樂或不樂、幸福或痛苦的關鍵，由以上所說的一切來看，自然也是在於他們的心是否已完全放在基督身上。如果「當初」就已如此，現在經過歡度銀慶、尤其是金慶之後，就如同已慶祝過銀婚、金婚的父母一樣，其喜樂、滿足、悠然舒放的神情，自會溢於形色，不言而喻。雖然這樣的生活「美滿」並不多見，但少數的幾位（如印度德蘭修女、雅魯貝神父，以及我們自己團體中某某神父、修士、修女等），就能那麼令人一見難忘，引人「入勝」——他們與基督之間的「今生不二屬，白首共此心」已活了出來。

如果心不在基督身上，那又是如何呢？那就是我們不幸常會看到的「不美滿」的一面——許多在奉獻生活中「活得很辛苦」的兄弟姐妹。他們的情形自然和望會或初學者大不相同，因為他們的心裏，就如上面已經提過，現在已堆積了不少的「往事不堪回首」；當初的熱情、理想、努力，現在似乎早已冷卻、破碎，盡付東流了。爲這樣「冷清、寂寞」的心，儘管和輔導、陶成初度奉獻生活者非常不同，但其關鍵仍是在於如何使他們能和「生命、活力之源」連接起來而打成一片。當然，有的人因着年齡、健康、成長背景等種種因素，對任何心靈上的調養、「治療」好像已經沒有什麼反應；爲這樣的情形，依照我個人的一點點經驗，那就是要盡量接納、遷就，爲使他們能「安」度天年（除非他們另有打算）——至少，使情況不至於變得「更不理想」（比如精神失常、中風癱瘓、「想不開」等），那已經是很有收穫的愛心與付出，不是嗎？對「反應」良好，特別是努力尋求改善其生活「困境」的兄弟姐妹，我們自應多給機會，盡力幫助他們早日「置心」於生命活水中，使他們當初入會時

的熱情與愛火，能重新熾燃起來。修會聯會，尤其是女修會，近年來在這方面所作的努力——講習、輔導、神操等，已使不少人獲得心靈的更新與復甦。她們的這些體驗，尤其是「以心神、以真理」接觸到「祂」而就活力湧現的體驗，就是這方面的具體印證和說明。

三、三愿自在不言中

我們已清楚看到，在日常的人際關係中，知心至友與婚姻家庭，其所以能深、久、和、融、至誠如一，那是因為彼此之間由「會心」而引發出了生命的共鳴，由「同心」而自然結出了此生的偕老。有了這內在的一心與鍾情，那就不論其外在環境如何——順逆成敗，貧富憂樂，彼此都能、而且也是甘願同當共享，生死不渝。而奉獻生活在此類比下，我們也已看到，其基本關鍵也正是在此：是否心有基督，甘願和祂同心共此一生。像若望的一往情深，平常不是很多；但和基督之間的同心一體，我們都可努力培養。這裏要特別指出的，就是這「努力培養」的重點與方向。

守好愿或心有祂

過去的修會陶成（如梵二大公會議以前），尤其是初學時期，一般都比較強調「善守會規」——守好規矩自然就是好修士好修女。當時的神修書籍對三愿的看法，大都是着重於三愿之德的美麗與崇高，和違反聖愿之罪的醜惡與污穢；在生活中強調守好聖愿，因這不僅是修大德、立大功（雙重功德）的最好方法，而且更使人完全自由，相似天使——在塵世上已使人度着天使般的聖潔、熾愛、完美的生活。這樣高尚聖潔的理想，自然很能吸引青年男女的熱情嚮往與追求；但經驗告訴我們，在這

股「熱情追求理想」的過程中，往往會發生這樣的不幸現象。那就是熱情會「隨時」（一般是七八年左右）而消逝，理想也就因之而破碎；壯年有爲的（平常是在修會中受到更好的栽培，聰明能幹，年齡男女各在四十與三十左右）這時會先後離去，衰弱無聞的「孤芳——獨秀」，由於前瞻與後顧的多種困難，只好就此「拖」在那裏。梵二大公會議後的修會革新，在這方面所作的種種努力和所獲致的可觀成果，已是有目共睹，不必多贅。盧拉神父（P. Luigi Rulla, S. J.）以深度心理學來分析、研討聖召之「有恆與有效」（其反面自然是無恆與無效，以及其他不同情形），並提供具體方法來培養、發展更健康成熟的獻身生活，近十年來已透過其所栽培高足，逐漸在影響着教會聖職與修會生活。他的這「一套」，爲革新獻身生活的培育方式並更新奉獻生活，可說是最徹底而有實效，值得我們歡欣與慶幸。中譯「聖召：心理與恩寵」、「團體生活的心理觀」，其原文就是盧神父的一位得意門生所編寫；詹德隆、和爲貴、孔達仁三位神父都是盧神父的入室弟子，他們對地方教會，尤其對修會生活所作的努力與貢獻，我們都「心裏有數」。

由於文化背景的不同，西方的表達方式一般是比較偏重於理智、分析、條理分明，專深徹底；而東方則注目於全人的生命和諧與圓融，其表達方式多是重在直指人「心」發揚人性——能放心、盡性，其他自可不言而喻。當然這兩種方式都有其特長與弱點，我們在此嘗試以梵二所推動的革新努力，尤其是教會本位化的努力，來「取長捨短」而指出地方教會、特別是修會陶成的中心究竟應該放在哪裏。西方於梵二前對三愿所講論的，就如以上剛已指出，一般都是先以理智的分析，清楚指出聖愿的美善、高貴、奇能（往往以奇跡來顯示並證實）和大益（能使人獲得無比的功勞與神益），然後藉此來吸引並推動意志，使對這樣美好的聖愿，能全力「全意」地去追求，而且是要「志」在必得。

但在這追求過程中的最大困難，也如以上已曾說過，就是人的許多內在衝突與矛盾，無法只憑意志來處理，更不能單靠理想來超越。過去對這些不夠了解，可說是修會陶成中最明顯的一種「美中不足」；現代心理學在這方面提供了寶貴的參考資料，使我們能把「恩寵與心理」放在一起，而對奉獻生活有了更整體性的了解與體驗。盧拉神父及其弟子對這「心、神合一」的說法是這樣：奉獻生活的終點價值是在於效法基督而與天主結合，而三愿的工具價值就是在於它們能領導並幫助人來實現這生活的既定理想；所以修會陶成工作的中心，就是要使人認清這些價值，然後加以吸收並使之內在化，好使它們成爲獻身者的「自我理想」——如果不是全部，至少其主要部分應當是如此。這樣現代化並深具學術性價值的說法，不僅是清晰透徹，而且實在也堪稱文「理」並茂。但爲地方教會，尤其是爲在奉獻生活中沒有特別讀過心理學的兄弟姐妹，這說法似乎顯得太「深奧」了一些；如果用中國文化傳統來表達，那就以更直接、甚至可能會顯得有點兒太「白話」。那就是：奉獻生活的基礎與關鍵是在於「心寄何處」——你心中是否真的有「祂」？

當然，這「鄉土味」很重的說法，和那理性特強、且又道地學術化的表達方式，在重點與風韻上大不相同。不論是過去的強調守好會規與聖愿，或今天的着重於追求價值並使之內在化，都仍是以「理性」的透徹來照亮要達成的「理想」；而東方則更集中於「心動、心誠」——明心見性而至誠不渝。爲負責陶成工作的兄弟姐妹，自然要「放眼世界」，盡量多吸收他人的優良與精華，但在具體生活中，似乎更要注意到「心懷祖國」，用我們固有的「天賦」文化傳統，來培育、發展充滿鄉土風味的奉獻生活——道地的教會本位化，其關鍵不也正是在此嗎？不過在這裏我們也要避免一種錯覺：好像非用某種方法不可。不！完全不是這樣。方法可隨人、地、時、空的不同需要而改換，且是快樂而

自由地去改換，惟有「祂」是非有不可。而這改換、取捨的最後原則，還是要以「如何有祂」的具體生活體驗來辨別、肯定、印證。就如前面已經提過，在家庭生活中如果男女雙方都是彼此心中有「祂」——非君莫屬，那在結婚典禮上所作的「海誓山盟」，自然就會越來越顯得真實而充滿意義；反之，如果內心已另有所鍾，而彼此間只憑婚姻誓言來警告、約束的話，那其效果如何，可不言而喻。同樣，奉獻生活在此類比下，是強調守好愿（或追求價值），還是要心中只有祂，那似乎也不必多說了。但這並不是說，只要心中有祂，其他一切自然就會一帆風順；相反，這「有祂」往往會伴隨着更多、更大的不順與考驗——真正的成長一定會有代價，經過掙扎與抉擇才能更顯出我們心中究竟有誰。

誠於中而形於外

梵二前後的三愿文件，雖然在某些方面有着顯著的不同（比如以前比較重視三愿的全德地位，特殊功勞和德能，使人相似天使等；梵二以及其後的文件與論著，對此則很少提及；但却清楚指出三愿的「社會幅度」及心理成熟等問題；而這些在以前似乎是「過早之言」，難得一見），但對「使人更自由」的肯定，則完全一樣。這「自由」在具體的生活中又是怎樣的呢？樂山與碧瑾都已在修會中二十多年了，但對「貧窮」仍有着「難以啓齒」的困難。由於小時候家境清苦，讀書時很難得到希望的零用錢，因此在同學面前常覺得自己寒酸而抬不起頭來；回家又不敢向父母開口，因為幾乎每次都會受到訓斥，被罵作「不知吃苦上進，沒出息！」進入修會當然並未「自動地」治好這內心的創傷，所以在作「小修士、小修女」的最初幾年內，其最痛苦的體驗就是每次要開口向「院長——理家」請求

衣物等生活必需品，尤其是爲出門、旅行而開口去討取所需要的車錢和旅費。好不容易熬過了這「考驗——試探」的階段，然後開始每月有固定的零用錢。這時的樂山與碧瑾，雖然各有其修會的不同貧窮規矩與法令，但他們對自己的「月入」則幾乎有着完全相同的反應：小心翼翼地把剩餘「保存」起來，盡量避免再開口向修會要錢。終身願後當然在這方面也是「大人」了，有時從工作或親友處得到什麼酬謝或禮贈，也就「自動地」保留一些或全部；這樣用起來當然很方便——「不必再爲一些小事去麻煩長上」，但其內心總是無法完全平安：貧窮聖愿難道就是這樣嗎？如果在內心深處有着這樣的「疑難」與衝突，而從教會文獻和修會會規所學得的指示，却又不得不說「貧窮使人更自由」；就算嘴裏能在外面說得響亮，其內心又怎能不感到口是心非，「有」愧天人？

常年靜修中，樂山與碧瑾終於打開了疑慮不安的心門，面對問題癥結而作了一次徹底的正本清源；代價自然是十分痛苦，但治愈、成長的喜樂也是無可言喻的——心在基督身上而開始體驗到「放開一切」的放心是怎樣別有洞天！對觀福音中基督要人們仰觀天空的飛鳥，俯察田間的野花，從它們的自然、安適、美麗，而學得對生活需要能坦然無慮的真正智慧——「天父原曉得你們需要這一切；你們先該尋求祂的國，這些自會加給你們」（參閱瑪六24-34；路十二22-32）。基督的這篇「鄰居感言」所以能那麼深入人心，不僅是由於言辭的清新生動，而更是因爲這全是祂三十多年真實生活的體驗。祂的木工生活在當時是相當清苦的，但祂對日常所需從不擔心憂慮；祂心有天父，其他一切都使祂洞察父心而悠然忘懷。基督的這份鄉土田園「情趣」，我們不妨以中國文化之心來表達：

衣食何慮愛父山，飛鳥野花自悠閒；

生命活水心底湧，別有天地與人間。

今生不二處，白首共此心

如果在奉獻生活中我們能這樣心有基督而信賴天父，那「貧窮使人更自由」、更坦蕩、更快樂，不已是「盡在不言中」了嗎？內心有了這樣的體驗，一切外在的規章法令自然就會變得落實而有意義；就是有時因「貧窮規定」而感到不方便，但在內心仍能「甘願」如此——有「祂」就夠了，其他都可有可無。這份「更自由」的體驗不只在貧窮上是這樣，對貞潔和服從在基本上也是這樣，雖然其內涵與對象並不相同。

奉獻「生活」的貞潔，就如前面已曾指出，也正是在於心有基督而非祂莫屬。如果我們對祂日益有若望對其恩師的感受——「今生不二屬，白首共此心」，那麼我們在生活中、工作、尤其是人際交往上，也就自然會更坦誠開放而心安理得。對任何人、地、事、物，特別是對異性的好感與吸引，一方面不會因為感到這樣的「喜愛」而就幼稚得方寸大亂（有貞潔的危險，必須快快「趕」出去！）；另一方面也不會讓自己的心全被吸引過去而仍「天真」得若無其事，以為只是好玩逗樂而已。其實貞潔的美麗與自由，正是在這樣的「困難」情形下，才更顯得完整而動人：此心已全屬基督，今生永世都不能再「同樣」而另屬他人（就如婚姻中的永結「同心」而不能再和任何第三者又如此同心一樣）。除「此心」不能另屬外，其他都儘可深入而親切；就是在這「至誠如一」的日常努力中，人性的貞潔光輝才會日益顯得皎潔光明，越發變得不言而喻。反過來說，如果我們讓「此心」不知不覺、當然更不必說有知有覺地從基督身上而轉向任何別的人、地、事、物，那已經是開始不貞；由此而引發的一切作爲，也自然就都變爲不潔。日常生活中所謂的「感情走私」，舊約時代的先知斥責以民之敬拜外邦神祇爲行淫，基督自己說「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她」（瑪五28），不都是這「失」乎一心的最好說明嗎？一有這樣的心「猿」意馬——另懷「鬼」胎（任何在心中取代「

基督惟一」的人、物或不論什麼），那我們的目光、面容、言行，又怎能流露出純樸、安詳、清澈見底？

對貧窮、貞潔所說的這些，自然也可運用於服從。不久前，我們曾以「盡付須臾悅父心」來表達基督的生活基礎——祂的整個生活，其最基本、最主要的目標和心情，就是在於時時中悅天父「常作祂所喜悅的事」（若八29）。如此「甘心情願」來作父所喜悅的一切，那「服從」父的命令豈不自己不在話下？同樣，在獨身奉獻生活中，「心有基督——非祂莫屬」自然就會使我們努力作「祂」所喜悅的（或同祂而盡力中悅天父）；一如在日常生活中，我們都能體驗到太史公司馬遷所表達過的「士為知己——不知己」者所自然流露出的那些反應一樣。內心有了這份「甘、願」那外在的動快、滿足、活力，還會不顯明可見嗎？無論遇到什麼，都可隨「遇」而安。如果心有「不甘」呢？那這不甘之果——痛苦、厭倦、推託、逃避等，自然也無法完全隱藏起來。伯鐸及其同伴們於「增餅奇跡」之後（正以為這是師傅應趁機為王的大好機會，那他們自己當然也就從此而平步青雲，可以終生高官厚祿了），被催迫着上船到湖的對岸去，他們怎能沒有「逆風」而划得輕快（參閱瑪十四13~33；谷六30~52）？他們無法接受「人子必須受許多苦，且要被殺害，但第三天要復活」這件事——「絕對不可能！」（參閱瑪十六21~23；谷八31~33），所以當基督一再剴切告訴他們這事一定要發生時，他們不但「非常難過，不明白，又害怕問祂」，而且他們的脚步不是也就「自動地」慢了下來？「讓」師傅帶頭前行，他們「跟」在後面熱烈地討論他們最關心的問題——祂作君王時究竟誰要坐在祂的右邊（參閱瑪十七21~十八4，二十17~19~28；谷九30~37，十32~34~45）？他們的這些「自然流露」，其實也就在我們的身上和生活中！回想一下童年的「趣事」，可能就會顯得更清楚：母親說：

「快來吃蛋糕——拿紅包」時，和她叫我們「來打掃房間——讀書作功課」的時候，我們的一雙小腿不是也很有輕快與沈重的顯著不同嗎？耳朵在此情形下，不是也會有聽得「好清楚」和甚至「聽不見」的絕大分別？總之，整個人的反應和表現，豈不一是生氣煥發，又蹦又跳；而另一是少氣沒力，懶得一動？童年時的這些「天真流露」是如此，奉獻生活中的「聽命」反應，是否在本上也是大同小異呢？

成長的代價與喜樂

由以上所說的來看，我想我們都已相當清楚，「心有基督」並不就是一帆風順；三愿的確能使人更自由，但一定先要經過學習過程中的一些「不自然、不舒服」。在若望、伯鐸等宗徒們身上所出現的逾越、成長、生死不渝，基本上也一定會、甚至可說也必須發生在我們的奉獻生活中。其實不論什麼才藝和技能，都是要經過很多單調、乏味、甚至討厭的練習與操作，然後才能純熟自然，美妙動人。三愿也是如此。就如前面所提出的采琪、樂山、碧瑾，都是先經過了一番痛苦和掙扎，然後才開始體驗到「心有基督」的真正自由與喜樂。路易在修會中已過了銀慶，工作相當認真賣力。一天他忽然收到了一份探親的「文件」（這是已等了三年才「意外」得到的），自然覺得非常高興，因為他和父母家人不相見已有三十多年了。他祈禱感謝之餘，就把這好消息告訴了會長，並隨時準備着動身出發。正好那時也快要到農曆新年，他自然更希望能儘快回家團圓。從修會方面來說，他覺得絕對沒有問題，因為這麼長久離開家人，怎能會不好好利用這難得的機會而去和他們團聚一下呢？就在這樣全心已準備好要去的時候，他收到了會長的一封信：

「……今日上午開了臨時諮議會，……我由之而達到的結論是請您作一次犧牲。這是您的職務所帶來的犧牲，深信這種殉職式的痛苦會給您的羊群邀來天主豐厚的恩寵，也是我們為聖召所作的許多祈禱最有力的一個後盾。……」

他面對聖體中的基督，靜默無語；雖然一切都放在祂的手中，但他依然有這樣的強烈反應：

像一株枝葉青綠的果樹，

不少枝上已滿是花朵；

忽然一陣嚴霜憑空掠過，

青枝、綠葉、鮮花，形貌依舊，

只是全都焦透了……

X X X

像一部性能良好的跑車，

正在高速大道上直直奔馳；

座主忽然急呼「馬上停下！」

緊蹙剎車，反應特佳，

穩穩地在路邊沙沙停住了。

但再發動時，車已沒有反應……

經過了這次的逾越考驗，路易的「基督惟一」逐漸變得更落實、更深切；他對奉獻生活，尤其對服從，也因此而獲得了新的領「悟」與會「通」：放開一切「非有不可」的錯覺與執迷，「生命活力」的奔放就已自在不言中。當然他離「八風吹不動」還有很遠，但其生活韻律已日漸沈著、穩靜，不必非要登舟「過江」不行了。

這裏所舉的幾個例證，自然只是一種參考而已；三愿中的真正自由、喜樂、活力，到底是「怎樣」，那就一定要我們每人由「非祂莫屬」而慢慢親自去「品嘗」、體驗。如果要問捷徑與秘訣，好像就是在於「一心、死心——至誠」。這樣的生活「實習」與體驗，就和學習任何才藝一樣，其最「經濟實惠」的打算與計劃，自然還是及早開始並持之以恆。如果於奉獻生活初期（初學以及其後的幾年）就能把握機會，主動地在「日常瑣事」上，努力多幾次去品嘗、體驗這「今生不二屬」的真境妙諦——「放開自己——一心有祂」是怎樣的輕盈、遼闊（無慮生死，何況得失），那在不久一段時間後，我們豈不自然將會看到，更多的「白首共此心」在流露着無盡的滿足、感激、慶幸，就如若望在其老年時所表達出的「師徒情深」一樣？讓我們就此開始！

結語

「心有基督，非祂莫屬」，這就是奉獻生活；我們的「死心塌地，終身不渝」，也正是祂那份「看哪，我天天同你們在一起」的至誠如一，所自應引發出的會心與共鳴。和基督之間有了這樣的「志同道合——一心一體」，那其他一切也就都自會成爲「甘願」——貧窮、貞潔、服從則已盡在不言中了。說起來好像就是這麼簡單，但體驗到却需要經過不少的努力與「實習」。到此一切可說都已齊

備，盡在手邊，剩下的只有惟待東風——讓我們就此「動手」去作。這不僅是我們個人的自由、喜樂、幸福，而且更會關聯到地方教會、尤其是修會團體的成長與興旺。舊約中亞巴郎向上主求情的那段描述（參閱創十八16-33），我想我們都會覺得很生動感人；現在我們以新約的心情來改換一下它的方式和內容：不再是有關兩個城市及其居民的毀滅，而是針對整個地方教會、尤其是所有修會的盛衰與繁榮；不必再以主、僕之別來精打細算而「放膽」地懇求，却是以「心愛子女」的信賴來和天父作親切的交談。「如果在一個修會團體裏有五個死心塌地、永世不渝的人，祇會不會讓整個修會都成長茁壯，欣欣向榮？」——「會！而且還可再進一步，就是有三個這樣的人，你也會看到這奉獻團體的活力將盎然奔放，並且整個地方教會也都將因此而蓬勃旺盛。」天父肯以其愛子的每日臨在給我們這樣保證，也讓我們虔誠地反躬自問：「我要不要在自己的奉獻團體裏，默默地去努力作這三、五人中的一個？」

(上接三三〇頁)

- (三) 生命的流溢——牧民心理學……………朱蒙泉著
- (四) 教會本位化之探討……………張春申等著
- (五) 原罪新論……………溫保祿講述
李秀華筆錄
- (六) 聖詠心得……………黃懷秋譯
- (七) 與天主和好——談告解聖事……………詹德陸著
- (八) 病痛者聖事——在病痛中與基督相遇……………溫保祿講述
李秀華筆錄

修會的貞潔

張春申

第一部分 貞潔問題的整體觀

在進入這個問題之前，我們先做一個整體性的介紹。貞潔問題應該放在人類救恩史的背景中來瞭解。因為貞潔問題與人類團體的得救有着密切的關聯。我們在有關修會服從貧窮的文章中①講過，天主是永恆的生命，祂把自己「所能的」，「所有的」，通傳給人，人因此得以分享天主的生命。這是構成人類生命的重要因素。而只要人能善用自己的能力，彼此服務；不獨佔個人的財物，與人共同分享，人類團體也就能建立起來。然而在天主的生命中還有另一個因素，祂也分享給了我們，即是屬於祂自己的「所是」：祂是天主。我們每一個人也有我們的「所是」。人的「所是」就是人一旦為人，即屬於自己，是獨一無二，無法取代的。在天主的救恩計劃中，要構成一個完美的團體最後還需要人與人之間「所是」的交流，相互的交往通傳。然而在人與人的交往中，還有性別的差異，因此有男女的交往以及婚姻的結合。婚姻就是愛具體的表現在男女的結合上，這是建立完美的人類團體必要的一環。

事實上，在一個有罪的人類團體裡，人已濫用自己的能力成爲征服的工具；同時，財物的分享也成爲個人自私的佔有。人與人之間的交往也流於一種相互的利用和剝削，因此造成人類團體的分裂，男女關係也喪失其原有的貞潔，失去婚姻的神聖性。

耶穌基督的來臨帶給了人類救恩和釋放。針對人的能力而言，祂指示服從天主旨意的途徑；針對

人的「所有」，祂宣導福音性貧窮的生活方式；而針對人與人的交往，祂啓示福音性的愛。在祂宣講的新時代中，對於婚姻生活要求的愛就是——「貞潔」。因此，貞潔問題其實牽涉到人與人的相愛以及男女結合的婚姻問題上。「貞潔」，簡單的說，就是愛的表達，藉此，人類得以結合成爲完美的團體。

談到修會的貞潔問題，應該從福音中耶穌所講的愛來瞭解。福音性的愛，其實就是耶穌基督宣告的釋放，祂召喚我們完成新的人類團體。現在我們進到貞潔問題的整體觀，從人與人的交往態度來討論男女之間的關係。先看救恩史中人間的來往與婚姻，進一步瞭解修會生活中的特殊生活方式及修會的貞潔究竟有些什麼特性？

救恩史中人間的交往與婚姻

聖經上創世紀第一章記載天主的最初計劃，祂按照自己的肖像造了男和女，任命他們管理世界，並且繁衍人類建立團體。有些聖經學家，把這段聖經放在人際來往的層面上講解。天主創造的人類，並不是一個孤獨的個體，每個人都需要與別人交往，並且在和人的交往中，才能達到完美。這種人與人的交往，包括，夫妻關係、朋友關係、以及父母子女之間的關係。換句話說，天主按照自己肖像造的男女是應當彼此有來往的。度修會生活的人也不例外，因爲只有在人與人的交往中才能建立團體。聖經中稱人是天主的肖像，以此來區分人和其他受造物的差別。有人格和尊嚴。人格的尊嚴可以從多方面發揮，簡單的說，人是天主特別創造的，和天主有密切的關係，是天主愛的對象。人既然有人性的尊嚴，在人與人相互的來往上應該彼此尊重。又因爲人同樣都是天主愛的對象，也應該彼此

相愛。這樣的交往在於尊重對方的特殊點，不企圖改變或支配對方。

天主創造的人既然有人性的尊嚴，需要在彼此相愛中才能構成一個人類團體。在人類救恩史上，人類的墮落，已破壞了運用自己能力和所有物的原有智慧，人與人的交往也失去了愛的幅度。人類團體因此已分裂、瓦解。耶穌基督的救援和釋放使人類的關係重新恢復到天主原始的計劃中，使人與人重新相愛，構成完美和諧的團體。

基督的救援與釋放

當我們講論耶穌基督對人間的交往所帶來的救援與釋放時，自然就會牽涉到婚姻問題。婚姻是人與人之間的一種特殊關係。人與人之間有種種不同的關係，傳統稱之為五倫。倫，指的是人與人的關係。在這種交往關係中，涉及人整個的生命，而因男女各有不同的特質，表達方式也有所不同。男人依男人的方式表達，女人也依女人的方式表達。

男女的婚姻關係，在創世紀第一章已經指出：天主創造男和女為的是能結合構成人類團體。婚姻的基礎是男女相互的補充，互助互愛，建立家庭，生兒育女。然而，人類的墮落，已使男女的婚姻關係破壞，喪失其互補互助的功能，成為利用的工具，這便是相反貞潔的罪。因此在馬爾谷福音中，當以色列人提出休妻之事時，耶穌說：休妻並非理想之事，只因為人的心硬，梅瑟才准許休妻。（參閱谷十1~12）

基督的救援和釋放帶來一個新的訊息，這訊息便是福音性的愛。為使人的交往恢復到天主原來計劃的境界中，建立完美的人類團體。

現在我們進入耶穌的生活中，看看祂究竟如何實踐福音性的愛。福音中耶穌的一切言語和行動，都應當放在祂宣講的天國來臨的背景中來瞭解。祂宣告天國來臨新時代的特色便是不再有分裂，人人和睦相處，相親相愛。今天，研究福音的人都一致認為，在耶穌的時代，祂的生活中最特殊的地方就是祂與人來往的風格。祂的特殊態度竟使當時的人感到非常的訝異。

在當時的猶太社會中存有一種觀念：某一類的人不該被納入團體中。例如：稅吏，凡收稅的人都是罪大惡極的人；窮人，是天主懲罰的對象，還有罪婦。這些人不屬於天主子民，他們是團體外圍的人。猶太子民最好避開他們，不要和他們來往。

耶穌宣講的福音性的愛有極不同的內容。祂的言行作風表現了天國來臨的特色。祂不僅不忌諱和稅吏交往，還當他們為朋友，和他們一起吃飯。「吃飯」，在猶太社會中有重要的含意：誰和誰共同進食，表示彼此共同屬於一個團體。因此，經師和法利塞人都很訝異耶穌的作風，祂一方面講話如同一位先知，一方面却公開和罪人交往。耶穌的所作所為指出罪人也是天主關心和愛的對象。新的時代已來臨了，人人都是天主所鍾愛的對象。

在路加福音第七章中記載，西滿見耶穌讓罪婦接近祂，在祂腳前以淚水洗祂的腳，並且用頭髮擦乾祂的腳，就在心裡忖度耶穌為何如此做。耶穌的態度，實際上，在肯定這個罪婦也是天父所關心的。在耶穌的時代，猶太人中有許多不同的團體：經師們有經師們的團體，法利塞人有法利塞人的團體，撒杜塞人有撒杜塞人的團體。這些團體都是封閉性的團體，除了自己的一羣人外，別人是無法進入的。耶穌宣講天國來臨時，從不排斥任何階層的人；祂接納所有的人。祂以一切人為宣講的對象，以一切人為交往的對象，以一切人為關愛的對象。祂這樣的態度，告訴了我們：天主創造的人類，是

平等的，每一個人都值得我們尊重，因為天主是這樣的關心愛護我們。

福音性的愛是人間相愛的基礎，使人類成爲得救的團體。耶穌不但在行動中，也在祂的宣講中，強調愛的誠命：要求人愛「近人」。爲猶太人，「近人」就是以色列人，惟有以色列人是愛的對象。爲耶穌「近人」就是需要你的人。誰需要你，他就是你的近人；如同善心的撒瑪黎亞人比喻中那位遭遇強盜的人。保祿宗徒的書信中也清楚地告訴我們，誰進入耶穌基督的團體，就沒有所謂的男人、女人、猶太人、希臘人、野蠻人、文明人之區分。在耶穌福音性的愛裏，這些都不是分裂的因素。相信耶穌基督，接受祂的愛的人都已成爲一體，這是新的人類團體。

現在我們進到福音性的愛中男女交往的一個重要問題——福音性的貞潔。福音性的貞潔是把福音性的愛具體的實踐在男女交往的關係上。有關這方面，我們無法從耶穌的言語和行動中，獲得足夠的資料。雖然如此，耶穌所講的福音性的愛以及新時代的人間來往，已足夠使男女的婚姻關係達到完美。誰依照福音性的愛生活，誰就是貞潔的。在福音中，耶穌對於福音性的貞潔，有一些教導。馬爾谷福音第十章中，耶穌回答婚姻問題，重新肯定天主創造男和女，二人結合一體，人不可折散。這裡牽涉到離婚問題。梅瑟的法律准許離婚，耶穌說，並不是因爲這件事情好，而是因爲人的心硬。現在，新的時代來臨了，天主要改變人心使之成爲血肉之心。耶穌並且闡明，誰若休自己的妻子另娶，便是犯了姦淫。若妻子離開丈夫，也是姦淫。這就是說：若彼此尊重對方的人格尊嚴，就不可能分離。婚姻之所以分裂，實際上，是因爲不尊重對方的人格尊嚴，而視其爲利用的工具。有可利用則合，不能利用則分。聖保祿宗徒在致厄弗所人書中指出婚姻的神聖。他甚至將男女之間美滿的婚姻關係比作耶穌基督與教會之間的密切關係。

在瑪五27、32耶穌引古經之言——「不可姦淫。」並對人說：「凡注視婦女，有意貪戀她的，他已在心裏姦淫了她。換句話說，對於男女間的尊敬，不只在行動上，連在內心中，也應當互相尊敬，因為無論男人女人，在天主前都是天主所愛的，都有不可取代的地位。因此在你心裡，你必要尊敬對方，不可以貪戀他（她），這就是福音性的貞潔。仔細看，它牽涉到愛的問題，透過人與人的來往，男人與女人的來往，將福音性的愛，具體的實現了。」

修會的貞潔

修會的貞潔，是跟隨耶穌度獨身生活的特殊方式。耶穌的獨身生活，其中含有很深的意義。獨身使人很自由的愛四周需要他的人，而不受到婚姻上某一種的束縛性，某一種的限制性。如果耶穌度婚姻生活，有一個家庭和子女的話，那麼祂怎能自由地宣講天國來臨的喜訊呢？如果那樣，祂就得照顧自己家庭的需要，使祂與一切人的來往受到束縛；也因家庭的緣故，在將自己的關心、愛、宣講：「施給別人時，受到某一種限制。然而正因為祂是貞潔的耶穌，在三部福音內都講：人去告訴祂：「祢的母親、兄弟、姊妹在外面要看祢。」耶穌却說：「誰是我的母親兄弟姊妹，誰做天父旨意就是我的母親兄弟姊妹。」這意思就是因祂獨身貞潔的生活，祂為我們人類構成一個新的家庭，一個以祂為中心，以天國來臨為中心的新家庭。所以祂能這樣自由的進到人的生命中去。一個度家庭生活的人，就不能像耶穌這樣自由，進到別人的生命中了。度貞潔生活的人不是別的，就是接納耶穌的愛，接納耶穌福音性貞潔的要求。消極方面：捨棄婚姻生活中的美好，為的使守貞者的行動和愛不受婚姻限制，而有一個獨身的自由，不陷入將人當做工具利用的誘惑。積極方面：守貞者所過的獨身生活，為

的是隨時隨地準備好將福音性的愛，給予四周需要的人；對缺乏愛的人，能整個地將愛的能力，甚至將自己通傳給別人。此外獨身生活也讓人看出來，守貞者把天主當做絕對的。因為婚姻生活本身對所有的人來說，是相當重要而相當美的一件事情，如果守貞者肯連這個都犧牲而過獨身生活，這就說明：除此之外在人的生命中還有一個更重要的價值，否則守貞者不會選擇一個這樣的獨身生活。這價值就是：天主自己，祂的聖子耶穌基督是守貞者唯一的需要。他（她）知道在自己的生命中，在末世的時代，有了耶穌，其它的一切都是次要的。一個度獨身生活的修會團體，是一個貞潔的團體。她準備將自己修會的愛，在任何需要的場合，當別人沒有能力或做不到的時候，在別人不愛的時候，或者在愛不出來的地方，為叫人經驗到天國的來臨而廣泛地去愛。

第二部分 修會貞潔的幾個問題

修會的貞潔與婚姻聖事

修會的貞潔與婚姻聖事兩者之間不是對立，而是可以互相補充、互相參考。

①保祿格林多前書的神學（格前七32~34）

我們講修會的貞潔和婚姻聖事的問題，就先從保祿書信出發，因為保祿的一些話，會使守貞者無形之中，將自己貞潔生活的地位過份提高，因而應當將保祿的整個思想放在一起講。在格前七32~34「我願你們無所掛慮，沒有妻子的所掛慮的是主的事，想怎樣悅樂主；娶了妻子的所掛慮的是世俗的事，想怎樣悅樂妻子。」在這段話裏，可能給人一個印象，好像婚姻生活不是為主。事實上，這是保

祿有關婚姻問題的一個思想。大家唸聖經時，不要限於聖經某部份的一句話；而應當明白這一位作者整個的思想。那麼保祿關於婚姻聖事的思想是什麼呢？

保祿厄弗所書的補充（弗五22-32）

在弗五22-32中，保祿教導做妻子的應當服從自己的丈夫，如同服從主。所以，主在婚姻生活中出現。同樣的做丈夫的應當愛自己的妻子，如同基督愛了教會。把基督和教會的關係，放在婚姻聖事上。所以我們講婚姻聖事，認為婚姻聖事象徵天主與人的關係，象徵教會與基督的關係。所以在婚姻的神聖上，保祿講這是一個偉大的奧蹟，如同基督和教會的奧蹟。丈夫與妻子婚姻之所以神聖，是因為在婚姻中經驗到天主對人的愛；在男女的婚姻中有天主基督的臨在，所以稱婚姻是聖事。

保祿書信的實際經驗

我們對保祿不同的兩句話，應當綜合一下。在厄弗所書是講度婚姻生活者之神聖和奧蹟；在格前則講童貞生活的益處和齊全。保祿的時代與我們今天的時代一樣，例如度家庭生活的人，自然有一些掛慮，丈夫應當注意妻子，妻子應當注意丈夫；他看出婚姻具體的情況。修會裡守貞的人，或者是教會中獨身的人，他們的生活方式，實在是掛慮主，注意主的事情。保祿當時講守貞與婚姻的意義，使今天教會內，一般講修會神學或者講婚姻聖事的都認為這兩者應當互相補充。

兩者之互相參考

守貞與婚姻生活兩種方式，可以同時存在教會中。對度婚姻生活的人，修會守貞者給一個訊息——他（她）們掛慮的是主，主爲他（她）們的生活是絕對重要的。因而讓守貞的人，能將耶穌基督福音性的愛，毫無保留的進到種種需要的人生中，真實的愛他（她）們。這提醒度婚姻生活的基督徒不要忘了——在婚姻和它的掛慮中最後及最重要的是「爲主」。對獨身守貞的人，婚姻生活也給一個訊息，夫妻之間有體貼純真充滿人性的愛；這提醒守貞的人，當他（她）進到需要的人生中時，要懷有此愛人真情，有完全人性的愛和體貼的關係。既然守貞的生活是爲主，但守貞者得把真實的愛，在需要的人身上顯出來。守貞的人不是沒情感，不是對人空談愛，而事實上別人却在與守貞者的來往中，經驗不到什麼叫做愛。當守貞者看見夫妻在婚姻中是這樣體貼地真實相愛，當他（她）進到需要的人生生活中，就不應以一種冷冰冰的態度待人，好像不是屬於這個世界是的。守貞者與人來往，不應像天上天使與人來往一般。夫婦的愛是一種訊息，告訴守貞者愛是整個人關心對方。這兩者在教會中可以互相參考。

修會貞潔與愛

① 修會貞潔爲了愛：貞潔是福音性的愛、福音性的貞潔。而會士度修會生活的貞潔，實際上可說是爲了愛。

② 不受限制的愛：修會的貞潔生活是使會士有自由，不受到某些活動和家庭型態的限制；而能自由進到需要的人中間去。這不受限制的愛，不是否認度貞潔生活的人，在他（她）的生命中沒有一些友誼，沒有一些特別談得來的人；相反的，更應當有深厚的友誼體驗，並將此深厚的友誼體驗推廣到

四周需要的人中間。這友誼不是封閉性的佔有。守貞的人該巴不得能夠將自己體驗到的深刻友誼，讓別人也經驗到。

③ 禁忌與謹慎：修會守貞的生活，不是令人帶那恐懼性防衛性的愛進到需要的人中間；這不是貞潔生活的意義。貞潔生活是自由的愛，要除掉一些傳統上不健康的禁忌。無可否認的，每個文化、每個地區有某些男女關係的禁忌。我們傳統上也說「男女授受不親」；在某些民族某些人思想中，對於性這一類的事情，多少不對外提；有的對於異性應當有防禦，這些甚至成了超過傳統本身的禁忌了。這個對守貞生活的人該反省一番，既然守貞令人自由，就不該在身上仍背著沈重的束縛。例如有一些在社會上遭人輕看的女人，或許實際上她們是最需要關心最需要愛的人；但按修會傳統來講，這一類的人簡直是守貞者不能去碰的。這可說相反修會守貞的目的了。此外在傳教和醫務工作上，也會牽涉到與異性的接觸；這些工作可能是職務上必須的。如果一個人以前可以在這些職務上幫助別人，一旦發願守貞之後，就不能去碰這樣的事情；這樣看來，還發什麼貞潔呢？發貞潔，本來是令人自由地去愛四周需要的人，甚至別人不能夠愛的人。可是社會中却豎立著很多禁忌，反而使守貞者以前可以愛的，現在不能去愛。守貞者不要把某些人心中的禁忌壓在自己身上，叫自己不自自由而動彈不得。修會貞潔，並不是令人在愛人上加一些束縛，在與人來往的傳教上加一些控制；而是令人可以自由地無限制地進入四周需要的人當中。儘管如此，天國要求守貞者毫無保留；但在實際生活上會士們得承認，在與人來往的傳教上，適度的謹慎是自然需要的。這適度的謹慎究竟該到什麼程度，那就應當由每一個人每一個團體，在不同的事上做反省、做決定。

④ 福音要求的反省：（在瑪廿五 31-46 的敘述，可幫助我們反省。）耶穌說：「我餓了你們給我

吃；我渴了你們給我喝；我做客你們收留我；我赤身露體你們給我穿；我患病你們看顧了我；我在監裏你們來探望。」假如這段聖經放在我們今天的生活中，許多過家庭生活的人可能不能夠做。他們不能去探監；他們家有子女親人不能收留客人，免得家庭生活混亂；他們要養活自己家人沒法給飢餓的人食物……。在修會中守貞的人，對耶穌在福音中的這些要求，也許應該考慮一下。可是很奇怪的，往往今天過修會貞潔的人，反而不考慮這一類的問題。他們好像說：「我們過貞潔生活是保持一個清心寡慾的團體，一個別人不知如何才能接觸的團體。因為我們守貞，最好不要有客人來，免得使我們神聖的氣氛變俗了。」這簡直是與修會貞潔思想背道而馳。修會守貞的人，正因沒有家庭的牽連，假如有客人來了，既使沒地方容納，也得想辦法；因為修院沒有兒女丈夫，更容易收容客人。今天人間還有不少監牢，別人不能去，守貞者也得考慮去；不應該自己是神聖守貞者，不能去那些鄙陋的地方。如果會士知道修會貞潔的作用，就會對耶穌的這段要求作切實的反省，可能正因守貞，而能自由的將愛的關心、熱誠、服務進到需要的人生命中。

修會貞潔與「貧窮」

①羅馬人的貞潔：不僅是我們教會裡有守貞者，在我們四周也有守貞的人。以前羅馬也有守貞的貞女：在羅馬帝國，有一些神廟中有長明燈，表示神的光芒照耀。這些燈旁長有人看守，不讓它滅掉。在他們宗教傳統中，守神燈的人，不是普通人可以勝任，非要人類中最神聖美麗的人不可；因此就有貞女到神廟守燈。在當時的文化背景中就形成一種思想，認為這一類的貞女是最神聖美麗，別人都不能掉以輕心。她們像天上的仙女一般在神廟守貞，而她們也認為自己是人類中最珍貴的人。

②修會貞潔的「卑微」：這一類守貞的思想，在羅馬時代的教會已經有了。早期教會中，在一些古老的神學家（教父）的作品中，已經發現開始有人守貞了。羅馬宗教守貞的思想，也影響我們教會中守貞的思想：守貞的人認為自己是教會中最美麗的人，在天父面前是最珍貴的人，自己是捨棄一切奉獻給天主的人，在人面前自認是教會中接近天主的人，了不得的人。這思想破壞了教會中守貞的觀念。教會中的守貞不是引人驕傲的事，相反的，它是一件卑微的事。聖母瑪利亞在謝主曲上說：天主垂顧了祂婢女的卑微（參閱路一48）。這意思是指貧窮，自己一無所有。結婚的人還可把生命傳下去；守貞的人這樣貧窮，沒什麼可傳下去，她只是一個卑微謙虛的婢女，在期待天主的救援罷了！

③修會貞潔的偶像化：偶像化就是認為守貞的生活是值得崇拜，這樣的高高在人之上，你一守貞，就成人間的偶像。因此在教父時代，他們對守貞的問題講得很厲害。他們常說：如果你因在教會中守貞而驕傲，還不如做一個普通的人、做一個謙虛的教友更好。如果你因為守貞而在人前驕傲，最後並不使你內在恩寵的生命、接近天主的生命增多一些。貞潔只使你成爲一個驕傲的人。我們提出這個問題，就是希望守貞的人和團體，千萬不要無形中將自己偶像化起來，好像一守貞就神聖起來，別人不能碰。那就與我們守貞能自由進到需要的人中之理想相違背了。守貞的人，是一個貧窮的人，沒有什麼可以在人之上。正因我們貧窮而有生活上的自由，就以此貧窮、謙卑、僕人的態度，在教會中可以無窮地盡我們愛的使命，爲別人爲天國服務的使命。

修會貞潔的靈修

①人的基本需要：修會守貞有靈修生活，因為守貞牽涉到人的基本生理心理需要。例如有性的需

要，這一類的需要並不因度貞潔生活而不復存在。因此守貞的人之生活有時會出現孤獨。

②神聖的孤獨——對天主的渴望：守貞的人犧牲生理心理的需要，而孤單地繫心於天主，這叫做神聖的孤獨，這種孤獨更引導守貞的人尋求一心所掛慮的主。耶穌會亞魯貝神父在討論修會生活時，曾提出神聖的孤獨；認為這種孤獨的經驗，體會到一種對天主的渴望。在神聖的孤獨中，守貞者最後的依靠不是男人或女人，而是絕對的天主。所以神聖的孤獨帶領守貞者進到更深的祈禱境界中。然而這種孤獨，如果會士們不以合宜的靈修去整合，會帶給修會貞潔生活很大的困擾。

③貞潔與友愛的團體：儘管有神聖的孤獨和祈禱……等，修會生活中還有一個重要的因素——就是貞潔與友愛的團體。這個貞潔的團體是兄弟姊妹友愛的團體，而這個團體是一個愛的標記。可是大家必須在團體內經驗到愛，才能使團體成爲愛的標記。過修會貞潔生活的人，可能在傳教工作上失敗，經驗到孤獨。在這種情況下，他（她）或許很需要祈禱，可是也很需要一個團體，在失敗的時候會彼此支持、在快樂的時候一起快樂。無論在什麼情況下，當別人好像不給予支持時，而這度貞潔生活的團體會來彼此支持。會士在孤獨的時候，缺乏一個友愛團體的支持，恐怕很多人會活不下去。所以，良好的團體生活是修會守貞的要素。

結 論

發愿守貞的會士必須與耶穌建立一個良好的位際關係，讓耶穌在自己的生命中，成爲絕對的中心人物，並與祂結合。如此，他（她）才能對耶穌福音性守貞的愛有一個深切的體會和了解。這使他（她）的心一方面能孤獨地繫戀於天主，一方面能內心自由地把福音性的愛給予一切需要的人，他（她）

）也生活在一個友愛的修會的團體中，使自己在各種不同的需要中，得到接納和支持。這才是發展守貞生活之路。

註：

① 此文是一次講習會中的一部份。

從法典看獻身生活在教會內的使命

宋稚青

一九八四年四月廿四日為男修會會長廿七日為女修會會長會議講

一、導言

在法典修會法的最後兩條（七〇八、七〇九）提出修會會長聯合會的組成，及其功能：修會高級上司得善用聯合會，為能羣策羣力，互相協助圓滿地促進每一個修會的目的，在不妨害各個修會的獨立性及本有的性質和精神之下，商討共同的事務，或建立與主教團及每一位主教適當的協調與合作。（七〇八條）

本條目的之一是商討共同的事務，那些共同的事務呢？議程上已詳細列出。我這篇講話也是共同事務，所以我必須提出一點與各修會有關的事項，才不負眾位會長的希望。

我提出一個大題目：從法典看獻身生活在教會內的使命。我講我的意見，供諸位參考、反省，如有時間也請諸位提出自己的意見，不妨交給各個修會的每一位成員參考、反省，以加強修會在教會內的使命感。

二、修會在新法典內的身份

新法典共分七卷。第一卷：總則；第二卷：天主子民；第三卷：教會訓導職；第四卷：教會聖化

職；第五卷：教會財產；第六卷：教會刑罰；第七卷：教會訴訟法。

第一卷講如何運用以下六卷的法律。

第二卷講行使遵守以下五卷的主體及各主體的隸屬關係和權利與義務。

第二卷第一編是基督信徒。

所有領洗而進入天主教會的人皆為本法典內的基督信徒（二〇四條一項）

基督信徒在教會聖統內分為兩種，即聖職人員和平信徒：「在天主建立的制度下，基督信徒中有些人在教會內盡聖職，依法稱之為聖職人員（Cleric）；而其他人則稱為平信徒（Lay）」（二〇七條一項）

因此會士中有聖職者，為聖職人員，無聖職者無論男女會士皆為平信徒，可是修會畢竟有其特質，不因有無聖職而改變：獻身生活的身份，按其性質，既不是聖職的，也不是平信徒的。（五八八條一項）

然而，教會現有會士有一百五十萬，幾乎為聖職人員的四倍，這麼龐大的數字，必有一種特殊身份，而法典也必制定相稱的法條。請閱讀法典條文：「從這兩種人當中，有些基督信徒因實行福音的勸諭，以教會承認和規定的聖願或其他聖約，依其特殊的儀式獻身與天主，並從事教會救世的使命；他們的身份，雖不在教會的聖統制內，但納入教會的生活與聖德中。」（二〇七條二項）

本條最後一句：「會士的身份納入教會的生活與聖德中」很別緻，因為人人都承認，所有基督信徒皆應有教會生活與聖德，但不是他們的特徵，猶如司祭職是每一位基督信徒所具備的（二〇四條一項）而平信徒則無聖職人員的身份；同樣會士以表現教會生活及聖德為身份。

法典循此設定，在第一編內先制定有關平信徒的法條，然後制訂聖職人員的法規，連在第一卷第二編教會聖統制內均不加入會士身份的條文。

直到第三編才制定獻身生活會法（五七三—七四六）。

法典以下各卷交付於會士的使命，是要會士以「教會生活及聖德」的身份去實踐，要會士以此身份去參加教會訓導職（第三卷），教會的聖化職（第四卷），教會的財產（第五卷），教會的刑罰及訴訟法（第六、七卷）。

三、會士身份的內涵

法典第二卷第三編分為兩組，第一組為獻身生活會，第二組為使徒生活團。

第一組分為三題：第一題獻身生活會之共同規則；第二題：修會；第三題：俗世會。其中以第二題材料最多。

我們先研究獻身生活這身份有什麼內涵。

法典五七三條一項稱：「藉宣願遵守福音勸諭的獻身生活是一種持久的生活方式，信友據以在聖神的推動下密切地追隨基督，將自己完全奉獻於最愛的天主，以新而特殊的名義致力於光榮天主，建設教會，拯救世界，並為天國服務，以獲致愛德的成全，並且在教會內成爲顯著的記號，預報天上的光榮。」

這條法律是劃定獻身生活的內涵，這條條是由梵二「修會改革法令」內冗長的文字濃縮而成的。內容是各獻身生活所共有的，而且是各修會遵行已久的，各位會長都很熟習，不擬臆到伸述。

值得注意的是法典在下一條五七四稱：「在這種會承諾福音勸諭的人，享用隸屬教會的生命和聖德的身份，因此在教會內應由衆人助長和推行之。」

這意思把五七三條一項內涵統稱爲「承諾福音勸諭的人」，而這種人「享有教會生命和聖德的身份」，因爲有這種身份，所以「才應由衆人助長和推行之。」

五七四條是二〇七條二項（本文前已錄全文）的補充法條，均在指明會士在教會的特殊身份。

此外，在六〇七條一項修會題下稱：「修會生活，既爲整個人格的奉獻，彰顯天主在教會內制定的奇妙婚姻，是來世的記號。爲此會士將自己完全奉獻，恰如獻給天主的祭祀，藉此祭祀，會士的全部存在成爲在愛內向天主做的敬禮。」

在此條文內除接納五七三條一項的內涵外，更強調完全奉獻，稱此奉獻爲「奇妙婚姻」，「祭祀」。

還有很多條法律皆伸述會士的生活內涵，在此次講話中，無暇詳述。

四、會士身份是教會生活及聖德的記號

從五七三條一項和六〇七條一項兩條內發現皆有一句類似的話，就是「在教會內成爲顯著的記號，預報天上的光榮」（六〇七條一項）「彰顯天主在教會內制定的奇妙婚姻，做來世的記號」（六〇七條一項）。

這兩句話，不但指獻身生活的內涵，而且揭示獻身生活應該彰顯在衆人前，使人藉會士身份的表現認識教會的生活及聖德。這就是神學上所謂的記號作用。

關於記號。耶穌要人辨別時代的記號，並暗示祂自己就是這個記號（瑪十六3-4）。

耶穌以十字架做爲祂愛世人並要人做皈依祂的記號。耶穌說：「人子應被舉起來，使凡信的人，在祂內得永生」（若三14-15）。「當你們高舉了人子之後，你們便知道我就是那一位」（若八28）。「當人子被舉起來，我要引衆人都歸向我」（若十二32）。

耶穌教訓我們要「如建立在山上的城，放在燈臺上的燈，在人前照耀好使人看見你們的善行，光榮你們在天之父。」（瑪五14-16）

從此看來，所有基督信徒皆應做記號，表現自己的身份，引人信從耶穌。聖統制以聖職人身份做記號表現教會是至一至公從宗徒傳下來的。會士則以獻身生活身份起記號作用，表現教會的至聖性。稱會士是教會至聖的記號，可能被誤會，這話好似太誇張，有剝奪聖職人和平信徒成聖使命和權利之嫌。爲避免誤會，特加伸述，略作說明。

如衆所週知，聖洗聖事使基督信徒脫離罪惡，奉獻於天主，所以衆信徒的成聖使命和責任是由洗禮來的，但是爲使聖洗聖寵獲得更豐富的效果，信徒得以福音聖訓的聖願：更密切的獻身奉主（做會士之意）表現基督與教會的結合；此種結合愈密切，其奉獻愈完善。（參教會憲章44號）。

教宗若望保祿二世在本年（一九八四）三月廿五日給全球男女會士的宗座通諭稱：會士的發願是洗禮奉獻的「圓滿表現」，稱「這種奉獻決定會士在天主子民中，這教會的龐大的團體的身份，因爲會士的願是新的奉獻，是將人格完全獻給天主，愛祂在萬有之上」（七號）

可見會士由聖願產生一種特別身份，要求他表現教會更密切地與基督結合。無可諱言與基督密切結合，便是教會的生活和聖德。教會既然付給會士這種身份，就付託會士做爲它聖德的記號。

其實法典提出會士「在教會內成爲顯著記號，預報天上的光榮」（五七三條1項）是根據梵二文獻寫成的法律條文，現在把梵二文獻這段文字引來，做爲說明。

「福音勸諭的聖願猶如一種記號，能夠也應該有效地吸引教會的每一份子，勤奮地履行基督徒使命的責任。因爲天主子民在此世並無永存的國度，却在追求未來的國度，修會身份使其成員超脫於現世煩瑣之外，更能向所有信徒昭示天上的福樂在現世已經獲得；更能預示將來復活及天國的光榮」。

（教會憲章44號）

修會及俗世會聖部在一九八三年三月卅一日論修會生活教理的要素（譯文見鐸聲一九八四年元月至三月）公文稱：「這種奉獻透過發願，以一種在教會前公開許諾的方式，成爲天主許諾性的答覆時，則這種奉獻屬於教會的生命和聖德（教會憲章44號）（此語引進法典二〇七條二項及五七四條一項）……發願人應從此努力度屬於來世的生活。這種生活方式「更能向所有信徒昭示天上的福樂已在現世獲得」（教會憲章44號）（該文件8號）。

該文及引用的教會憲章，均稱獻身是記號。

五、關於會士是記號的反省

從以上的講話，已肯定了會士在教會內的使命。會士當中有很多是聖職人，這樣的會士固然當有聖職身份的聖德，這是不可否認的，但應特別以會士身份爲教會服務；會士當中無聖職者，雖仍爲平信徒，但更具備會士本有的身份。這種身份表現爲一種記號使人看到，而興起超凡入聖的心願和志趣。

如耶穌的十字架，立於天人之間做人升天的梯子，引導人藉着基督自塵世上升到天國；會士聽從福音的勸諭，以會士身份揭示耶穌是福音三勸諭的倡導者與實踐者，會士以全部生活來奉獻給耶穌，發願遵守這三種勸諭，以實際的生活證明這三種勸諭，不但可行，而且從此產生非常大的幸福和極高超的聖德。因此引人嚮往福音化的生活。

會士們皆應反省的是如何發揮了這記號的作用。

現在引用法典有關三勸諭的條文並請諸位會士自行反省。

貞潔的福音勸諭：貞潔的福音勸諭為爭取天國而設，係未來世界的記號，也在不散散的心中成為豐富養育的泉源，給獨身者帶來完全節制的義務。（五九九條）

貧窮的福音勸諭：貧窮的福音勸諭是為效法基督，祂本富有，但為我們成為貧乏者，除度物質和精神的貧窮生活外，而且應行動檢樸，遠避地上的財富。此勸諭要會士按照各該會會憲之規定，在使及處理財物上應受管轄及限制。（六〇〇條）

服從的福音勸諭：服從的福音勸諭是以信德和愛德的精神跟隨服從至死的基督。此種勸諭責成會內成員照各該會之會憲，志願服從合法長上，猶如天主的代表。（六〇一條）

總之，會士是貞潔的、貧窮的、服從的耶穌的記號；耶穌升天後，不再以形體的方式生活在人間，却願藉會士表現祂曾在世間的貧窮、貞潔、服從的生活，換言之，耶穌藉會士重新生活在人間，使人看見會士貞潔、貧窮、服從的生活，就等於看到祂了。這就是會士身份的本質，這就是會士身份應有的成全（五九八條二項），這就是會士在教會內提供的記號作用。