

張春申全集之二

修會的三願
與
團體生活



張春申
Hoisin Chang, S.J.

輔大神學叢書126

張春申全集之二

修會的三願 與 團體生活

張春申
Stoicism Chang, S.J.

2016年5月

光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group

NO. 126
FUJEN
SERIES
THEOLOGICA

Vows and Community Life

By Aloysius B. Chang, S. J.

目 錄

- v 編者的話（盧德）
vi 原著初版作者自序（張春申）

第壹篇 修會聖召

- 3 第一章 修會聖召的意義
17 第二章 聖召經驗的神學
21 第三章 從神學看聖召的動機

第貳篇 修會生活與三願

- 29 第四章 修會生活與三願
37 第五章 修會的貞潔願
43 第六章 修會貞潔願的幾個問題
47 第七章 婚姻生活與獨身（貞潔願）的關係
55 第八章 修會貧窮願與服從願的基礎
61 第九章 耶穌對貧窮的教導
66 第十章 修會貧窮願與福音生活

- 70 第十一章 修會服從願的聖經基礎
- 76 第十二章 修會服從願的降生性與中介性
- 82 第十三章 修會服從願的兩種模型
- 85 第十四章 修會聖願的神學

第參篇 三願與團體生活

- 97 第十五章 三願團體是福音生活團體的標記
- 103 第十六章 修會團體的行政與長上職務
- 113 第十七章 修會與傳播福音
- 121 第十八章 修會對人類發展的貢獻
- 128 第十九章 修會：合一的標記
- 135 第二十章 修會團體的一體與多元
- 142 第廿一章 修會的會規
- 151 第廿二章 修會的腐敗：庸碌境界
- 158 第廿三章 時代信號與修會的革新
- 165 第廿四章 修會的簡史
- 171 總結：回到根源，流向一切
- 191 附錄：張春申神父中文書籍作品年表

編者的話

盧 德

本書 1988 年 5 月初版，1991 年 3 月再刷，2003 年二版；全書歷經廿九年，如今（2016 年 5 月）以全新的第三版問世，經由編者做了些許幅度的修改（除了文字的潤飾與通順之外，編者刪除了部分重覆或多餘的內容；並為因應時代的變遷，而增修少許更能符合時代信號的內容），期望張春申神父的貢獻與影響力，仍能持續提供當代天主教會中所有度奉獻生活者參考。

本書由聖召的涵義談起；進而陳述修道者的三願生活，及其與團體生活的關係；最後以〈回到根源，流向一切〉作結。原書本來分為四篇，但因最後一篇論及「東方靈修」之〈中國靈修七講〉一章，已於《張春申神學論文選輯》（輔大神學叢書 65：台北：光啓文化，2004 初版）書中載錄，故此不再重覆。

雖然如此，全書總結〈回到根源，流向一切〉一章，張神父得自東方宗教的靈感，以及隱修生活的啟發，特別在聖召神學與修會培育方面，給予我們極有深度的反省與洞見。更有甚者，張神父整合了「在祈禱與行動中的神秘方向」，並提醒今日復活基督的臨在，期勉獻身修道者能進而有所轉變、投身、信賴、答覆、合一，至今仍值得所有度修道生活者深思。全書最後，一句「這不是思想、不是知識，而是生活經驗」，鏗鏘有力

地將我們帶入修道生活的本質中，「徹底」的活出福音精神來。

此外，本書內文中，也非常強調時代信號的分辨。誠然，隨著時代的變遷，修會的聖召人數明顯有下降趨勢，而此一明顯的「聖召缺乏」現象，在輔仁聖博敏神學院第卅八屆神學研習會（2015年3月20~22日）中，便以「奉獻生活」為主題做了深度的討論，非常值得讀者參閱與反思，相關資料請見《神學論集》184~185期（2015夏、秋）合訂本。也因此，為使本書更能趨近於現今時代，編者適度地增修了小部分相關內容，大多列於「編者註」中，並亦小幅度地修改部分內容。但整體而言，本書從初版至今，歷經廿九年，仍然歷久彌新，絲毫不隨時代的變遷而失色。

張神父的神學底蘊豐厚，作品層次分明，而且此書又與另一著作《教會與修會》（張春申全集之三，即將出版）相互輝映，共同助人領悟信仰與修道生活的全方位面向，並領悟基督在吾人身上的落實與彰顯，因而更能在生活中與主同生、同死，也在聖召使命中與主共享、共遊。

張春申神父，是中國神學的開拓者與領航者：長年投身於中國教會神學領域的耕耘、研究、教學與論述，不遺餘力，堪稱中國神學界的泰斗。本書的出版，作為張春申全集之二，標示著一項重要的里程碑：張神父長年獻身神學，他的成就，也是華語神學的成就。而藉此書，也寄望江山代有人才出，承先啓後，共同為普世教會甚為緊要的一環——中國神學——作出貢獻、孕育與推展。

原著初版作者自序

多年來我為台灣的修會團體，對於三願和團體生活，講了很多道理。講稿陸續增加，這期間也有不少的修改、淘汰，有些材料已經發表在《教會與修會》一書中（張春申全集之三，即將出版）。現將這些材料集合在這本書中，想必為修士、修女仍舊有參考的價值。此外，另有數篇談耶穌的服從、貞潔、貧窮和團體生活的文字，可在《靈之旅》（台北：上智，1977）中找到，如能配合本書第貳篇「修會生活和三願」一起閱讀，應是相當理想的。

張春申 序於花蓮

1987年9月29日諸聖天使慶日

第壹篇

修會聖召

第一章 修會聖召的意義

今天一般用語中，甚至在教會用語中，「聖召」一詞顯得足夠廣泛。不只司鐸、修女、修士是聖召，婚姻生活也是聖召，甚至會士的特殊工作：教育、醫療……更是稱為聖召中的聖召。那麼根據聖經與神學，聖召應當限定在哪些對象上呢？本文將分三部分加以說明：一、聖經脈絡中聖召的意義；二、教會形成時期聖召應有的意義；三、今天誰是蒙召的人。

一、聖經脈絡中聖召的意義

無論在舊約或新約中，聖召都不是一個獨立的名詞，它與另外兩個非常重要的聖經名詞密不可分，那便是「天主的旨意」與「天主的揀選」。天主的旨意，簡言之，便是人類的得救。爲了實現這個旨意，祂揀選團體與個人，而召叫那些被選者，於是出現了聖召的概念。

雖然「天主的旨意」一詞，今天用得極爲汎濫；但在聖經中，它主要指天主的救援計畫。這不是根據自然神學思考的結果，而是天主的啓示。保祿在弗三 5~12 中勾劃出天主的旨意具體地在耶穌基督內顯示出來。基本上可以這樣說：「因爲祂願意所有的人都得救，並得以認識真理」（弟前二 4）。

爲了完成祂的旨意，在已經墮落的人類歷史中，天主揀選了舊約和新約的天主子民，亦即以色列民族與教會。關於以色列民族，可以在其始祖亞巴郎的事蹟中見到：

「我要使你成爲一個大民族。我必祝福你，使你成名，成爲一個福源。我要祝福那祝福你的人，咒罵那咒罵你的人；地上萬民都要因你獲得祝福。」（創十二2~3）

由此，來自亞巴郎的民族，被選爲地上萬民受到天主祝福的關鍵。後代的以色列子民亦清楚地意識到自己的被選：「上主喜愛你們，揀選你們……」（申七7）；「由世界上一切種族中，我只揀選了你們……」（亞三2）。

至於新約時代的教會團體，同樣肯定自己的被選，乃是爲了宣揚天主的旨意：

「至於你們，你們卻是特選的種族、王家的司祭、聖潔的國民、屬於主的民族，爲叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們，進入他奇妙之光者的榮耀。」（伯前二9）

天主揀選團體爲實現自己的旨意，但是爲了建立與發展團體，首先祂揀選了一些人物：在舊約中，天主揀選了亞巴郎、梅瑟、達味……；到了新約時代，耶穌自己揀選了十二位宗徒。無論舊約或新約，那些被選的個人，在團體中與團體一起，完成天主救援人類的計畫。

揀選可說尚是一個屬於意念層次的名詞，至少在聖經脈絡中，揀選實現在召叫時。於是在舊約中，出現了持續不斷的召叫：天主召叫亞巴郎（創十二1）；召叫梅瑟：「所以你來，我

要派你到法郎那裏，率領我的百姓以色列出離埃及」（出三 10）；召叫亞毛斯（亞七 15）；召叫依撒意亞、耶肋米亞（依六 9；耶一 1）……等。他們都是舊約時代有聖召的人；因為他們蒙召去建立、發展……以色列民族。因此，以色列民族也自稱是蒙召的民族。至於在新約時代，耶穌親自召叫了十二宗徒（谷三 13），他們同祂常在一起，祂並派遣他們去宣講。宗徒是新約時代有聖召的人，爲了宣講天國及服務教會。

所以在聖經的脈絡中，聖召的意義並不浮泛，反而具有確切的內容。天主召叫個人，爲了在揀選的團體中，實現祂的救恩計畫或旨意。說得更清楚些，以色列民族是蒙召的團體，在其歷史中，擔負特殊使命的人實際蒙受天主的召叫，他們才有聖召的人。同樣，教會是蒙召的團體；宗徒是有聖召的人，他們在教會中擔負特殊的使命。

二、教會形成時期聖召應有的意義

神學將教會時期分爲新生與形成兩個階段，簡述如下：

首先，新生時期的教會，一切尚未定型，正在自我確定的過程之中；她主要來自耶穌基督的要素，由於指定的目擊證人——宗徒的臨在與教導——而持續不斷地型塑。漸漸地，作爲信仰標準的經書寫成、作爲表達信仰的禮儀形成、作爲結合信仰團體的基本結構也實際地產生了。一般說來，主曆 150 年左右，新生時期結束，教會已經形成。

進而，形成的教會是生活的團體，來自基督的要素在生活

中發展；不過，已沒有新的因素發生，她只是繼承來自新生時期的一切。這就是神學上普遍認為的，天主的啓示已經在最末一位宗徒死後結束了；在人類歷史中，此後直到末日來臨，再也沒有新的啓示了。

不過，在新生和形成的兩個階段中，耶穌基督建立的教會只有一個。她是天主在救恩中揀選的團體，爲了實現祂的旨意。那麼，如果在新生時期，耶穌基督召叫宗徒作爲教會的基礎（弗一 20），遣發他們傳播福音（谷十五 15），他們是教會中蒙召的人；那麼我們可以問：在形成時期中，誰在教會中蒙召而具有聖召呢？教會形成時期，聖召又應有什麼意義呢？

在具體答覆之前，原則上可以說，在教會形成時期，一切繼承宗徒的人是蒙召的，因此是有聖召的人。形成時期的教會與新生時期的教會是同一教會；前者是後者的延伸，亦可說前者繼承了後者。既然在新生的教會中，宗徒是蒙召者，是有聖召的人；那麼在形成的教會中，繼承宗徒的人自然是蒙召者，也是有聖召的人了。

三、今天誰是蒙召的人

經過上述對聖召意義的說明，從聖經脈絡及教會形成時期的確定後；接下來，我們具體地問：今天在教會中，誰是蒙召的人？這也等於問：今天在教會中誰是繼承宗徒的人？

自團體而論，首先可說，整個教會是蒙召的。這基本意義，在本文前兩部分都有所肯定。簡言之，今天的教會應當是《伯

多祿前書》所說的：「特選的種族……為叫你們宣揚那由黑暗中召叫你們進入奇妙之光者的榮耀」（二9）。

然而，在這個蒙召的教會中，究竟誰是繼承宗徒的人呢？由於宗徒跟隨基督，一方面同祂生活在一起，另一方面自祂領受了傳播天國的職務；因此，對於繼承的問題，可分由兩方面——生活與職務——探討。雖然生活與職務無法完全劃分為二，但自教會歷史演變的事實而論，有分開說明的必要。因此接下來分兩段討論：首先論「聖秩聖召」繼承宗徒、跟隨基督、傳播天國的職務；其次論「修會聖召」繼承宗徒、跟隨基督、接受祂的生活方式。本文特別注意的是後者。

1. 「聖秩聖召」繼承宗徒、跟隨基督、傳播天國的職務

今天在教會中，誰是宗徒傳播天國職務的繼承人？問題能夠衍生得非常複雜，不過實在不是本文研討的對象。我們只須根據梵二大公會議《教會憲章》20號，肯定地說：「因而，神聖大會確認主教們由於天主的安排，繼承了宗徒們的職位，作教會的牧人；聽從他們的，就是聽從基督；拒絕他們的，就是拒絕基督及那位派遣基督者」：「於是，主教們和他們的助手——司鐸及執事——接受了為團體服務的職位……」。

可見，今天那些在聖秩聖事中領受職務的人，繼承了宗徒的聖召；具體而論，是主教及其助手——司鐸及執事，他們是蒙召的人。

2. 「修會聖召」繼承宗徒、跟隨基督、接受祂的生活方式

當我們開始探討修會生活的來源時，我們得承認在耶穌的時代並沒有修會的存在。在祂的公開生活中，並沒有建立任何修會。可是，從教會的歷史可看出修會與教會生活有著長遠及非常密切的關係。究竟修會生活是如何產生的呢？由於修會與教會有著密切的關係，在探討修會生活的來源時，我們自然而然會去追溯在耶穌的生命中、在祂的言行中，為後代修會生活所鋪的路。

既然教會是來自天主的團體，我們不能想像修會生活只是某個時代中的一種創舉；它即使是時代中的產物，也必然與耶穌基督的生命息息相關。為此，以下分三節來講解修會生活的來源，並依此提出幾個反省問題。

四、修會生活的來源

下面我們首先分析傳統神學的解釋，然後進一步研討現代神學的立場，最後提出幾個反省問題。

（一）傳統神學的解釋

根據可靠的歷史記載，修會生活起源於第三世紀。這裏我們要問，究竟是何種緣由，驅使那些開始度修道生活的人選擇這種生活方式？他們在耶穌基督的生命中，究竟體驗到什麼？

傳統神學是這樣解釋的：早期那些選擇到曠野裏度修道生活的人，無疑地，是在耶穌基督公開生活的言語中領悟到一種

勸諭。這種勸諭是針對著修道生活的四大要素，即團體生活、服從、貧窮、貞潔而言的。因著這種勸諭，產生了修道的生活方式。簡言之，傳統神學認為修道生活的來源基於耶穌基督的勸諭，與祂密切相關連。然而，這樣的解釋，實際上有些困難。這裏我要先做個分析，然後做個評判。

「勸諭」一詞含有「勸導」之意，亦即勸導人做一件事為引人走向「完美」。拒絕此種「勸諭」並不構成罪過，人一樣可以得救；但誰若接受了這種勸諭，他的生活將是更「成全」的，更接近耶穌基督的要求。

與勸諭相對的一個名詞是「誠命」。誠命意味著命令，指的是天主的命令。面對誠命，必須去遵守，否則不能「得救」。傳統神學指出，在福音中有許多「誠命」，人必須無條件地去遵守，才能得救；而其中也有一些僅是「勸諭」，規勸人遵循以尋求完美成全。這些福音勸諭所包含的就是貧窮、貞潔、服從的生活方式。這是傳統神學的見解。下面我們要探討這樣的見解是否符合今日聖經學的註解。

關於修道生活的服從願，傳統神學認為耶穌所說的「聽從你們的，就是聽從我；拒絕你們的，就是拒絕我」（路十16），指的就是服從的勸諭。但根據今日聖經學家的註解，耶穌所說的這段話，事實上是針對宗徒傳播天國的喜訊而言的：誰接受宗徒們傳播的天國喜訊，就是接受耶穌基督所傳播的天國喜訊；而「接受天國的喜訊」與人的得救有著密切的關係。因此，我們不能說它是一種勸諭。嚴格而論，我們很難在福音的這段

話裏找出耶穌對服從勸諭的基礎。

其次，就貞潔願而論，在福音中牽涉到貞潔問題的，是在《瑪竇福音》第十九章。耶穌談論婚姻不可分離，宗徒們爲此感嘆婚姻生活的不易，不如獨身生活來得好，耶穌回答他們說：

「這話不是人人所能領悟的，只有那些得了恩賜的人才能領悟。因爲有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人是被閹的；有些閹人，卻是爲了天國而自閹的。能領悟的，就領悟吧！」（瑪十九 11-12）

耶穌的這段話是否含有勸諭的成份呢？事實上，祂的話裏並未指出爲天國度獨身生活者會來得更完美。我們也能從保祿的話裏證實耶穌並沒有把「貞潔」當做是一種勸諭。他說：「論獨身的人，我沒有主的命令，只就我蒙主的仁慈，作爲一個忠信的人說出我的意見」（格前七 25）。接著保祿說出了獨身生活的優點，以及寡婦能守寡是最好的（格前七 40）。從上面的分析，我們也無法斷定在耶穌的言語中含有貞潔的勸諭；否則保祿不可能說沒有主的命令。

最後，談到貧窮的勸諭。一般傳統神學所採用的是「富貴少年」的那段福音章節（瑪十九 16-22），描述耶穌勸勉富少年爲獲得成全，須變賣一切，施捨給窮人，然後跟隨祂。

爲能了解這段福音的含義，首先我們須明瞭「成全」這句話在《瑪竇福音》中的含義。「成全」這兩個字在《瑪竇福音》中，代表的不是「更完美」，而是一個新時代的標記。就是指耶穌基督帶來的「成全」的時代。在這成全的時代中，人必須

變賣一切，跟隨耶穌，才能進入「天國」。顯然這裏所指的，不是一種「勸諭」，而是一種新時代的要求。

在《瑪竇福音》第五章，耶穌也曾提到類似的問題：「你們不要以為我來是廢除法律或先知；我來不是為廢除，而是為成全」：「我告訴你們，除非你們的義德超過經師和法利塞人的義德，你們絕進不了天國」（瑪五 17~20）。在這裏，耶穌也同時列出了一連串新時代的要求。最後，在第 48 節做了一個總結說：「所以你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪六 48）。成全不是指一般所謂的更加美好，而是天父救恩計畫實現、天國來臨的成全。

當富少年告訴耶穌他從小就守好誠命時，耶穌告訴他，他還少一樣，該去變賣一切：當時富少年一聽這話，就憂悶地走了。耶穌說，富人要進天國實在不容易，指的就是這新時代的要求。人必須答覆這樣的要求，才能進入天國；顯然，它不只是所謂的「勸諭」。

這些章節所指的，不是「勸諭」的問題，而是進入天國的問題。所以今天神學上的解釋認為，假如要在福音中將耶穌的言語分出「勸諭」與「誠命」，實在大成問題。在耶穌的教訓中，並沒有提到度貧窮、服從、貞潔的生活是更成全的勸諭。因此，我們可以說：傳統神學解釋修會生活的來源，並沒有足夠的聖經根據。

具體來說，如果我們想在福音中明顯分出兩種觀念：一種是為達到「成全」的「勸諭」，另一種是為「得救」的「誠

命」，並不容易。在耶穌的宣講中，沒有將人分成兩類：一類只要守好「誠命」就夠了；另一類卻須遵守「勸諭」。論「誠命」，耶穌曾說一切誠命可歸為兩條：愛天主與愛人。面對這兩條誠命，沒有人敢說自己已經守得很完美，而可以進一步度「勸諭」的生活了。因為誠命所包含的是愛天主及愛人，這是一個永遠無法滿全的理想。

總之，用勸諭與誠命的相對立來解釋修會生活的來源，有許多缺點：第一，沒有人敢自詡已守好愛天主及愛人的誠命；第二，假如福音中真有「勸諭」及「誠命」之分，這無疑是給天主子民分等級，將修道者置於更高的層次，這與梵二大公會議的思想明顯不合。

（二）現代神學的立場

那麼，以現代神學的立場來探討修會生活的來源，我們的問題是：究竟修會生活是如何開始的？而那些開始度修會生活的人，與基督又有著何種關係？

首先我們看，在福音裏，耶穌整個的生命是為宣講「天國的來臨」；祂的整個生命中，所尋求的就是承行天父的旨意。祂說：「我的食糧就是承行父的旨意」。祂付出所有的能力為宣講天國，承行天父的旨意，這是基督對天父絕對的服從。而耶穌在其一生中，過著獨身的生活方式，祂沒有家庭、妻室、兒女的牽掛，能隨時隨地都自由地付出自己，這是祂貞潔生活的一面。同樣，在耶穌的生活裏也有著貧窮的一面，祂一無保

留地，將自己的所有完全分享於人。

福音中另有一個名稱：跟隨基督。這個名稱在三部對觀福音裏講得很多。不過，我們得仔細分析，「跟隨基督」這個名稱其實包括著幾種不同的方式：

- ◇ 福音裏記載有一些人聽了耶穌的宣講，就相信了祂，並且改變了生活態度。這些人可說是跟隨了基督。他們跟隨基督的方式，是在自己的家庭中。
- ◇ 福音中還有另一群人，他們是耶穌很親密的朋友，如伯達尼一家兄妹、尼苛德摩等。他們是那樣地接近耶穌、聽從耶穌，更可以說他們是「跟隨基督」。但是我們可以明顯地看出，他們「跟隨基督」的方式與耶穌自己的生活方式截然不同。
- ◇ 在耶穌的公開生活裏，還有一群人，他們以另一種方式跟隨了基督。耶穌實際召叫了他們跟隨祂。祂對安德肋、伯多祿說：「來，跟隨我，我要使你們成為捕人的漁夫」（瑪四，十九）；對雅各伯及若望說：「來，跟隨我」。他們立即放下了網，辭別他們的父親，跟隨了基督（參：瑪四，廿一）。這些人跟隨基督的方式，如同《馬爾谷福音》第十章所描寫的：為了福音而捨棄了房屋、兄弟、父親、母親、兒女、田地和一切。他們跟隨基督的方式與他人不同。他們把耶穌的生活方式當做自己的生活方式，與耶穌成為一個團體；如同耶穌離開自己的母親、家人，他們也離開自己的家庭；如同耶穌一無所有，捨棄一切，

他們也捨棄了自己的田地、房屋；如同耶穌過的是獨身生活，他們也離開了自己的妻子、兒女。他們與耶穌生活在一起，共同組成了一個團體，過著一種特殊的生活方式。

接著，我們要看看究竟在教會歷史中，修會生活是如何產生的？它產生的緣由又是什麼？

在教會歷史中，修會生活起源於第三世紀。第三世紀中，有一群基督徒嚮往過著與耶穌基督同樣的生活方式，他們放棄一切，到曠野裏去生活；這種生活方式後來繼續在歷史中延續，這就是修會生活的來源。

在修會生活產生的初期，最早的聖人之一是有名的隱修士聖安當。從他的傳記中，可看出他的聖召與我們所講的問題有相互的關聯。他生長在一個富裕的家庭，父母留下許多產業，他將自己的家產分給妹妹及其他親友。有一天在彌撒中，他聽到當天的福音——《馬爾谷福音》第十章——耶穌召叫宗徒跟隨祂的一段話，他毅然下定決心效法宗徒們跟隨基督的方式，到曠野裏去生活。我們可以看出，他跟隨基督的動機是爲了效法耶穌自己，及宗徒跟隨基督的生活方式。

爲了證實這一點確實可靠，我們要介紹 Apostolic 一詞，字義爲「宗徒性」。今天這名詞已與 Contemplative「默觀性」相對。但是最初在歷史中，並非是那些傳道工作者自稱爲「宗徒性」；相反，倒是那些隱修士自稱爲「宗徒性」，因爲他們深入曠野，爲的是如同宗徒一般，捨棄一切跟隨基督，他們繼承

了宗徒生活中的這一面。

「宗徒性」一詞保持這個意義相當長的時間，所以日後的隱修團體也自認他們是保持宗徒跟隨基督捨棄一切的生活方式。直到後代的道明會建立，才漸漸地將「宗徒性」指向傳道。所以，今天的使徒性修會反而自認為是「宗徒性」，而隱修會則自認為是「默觀」者。為此，根據「宗徒性」的演變，也可見出修會生活的來源，乃是為了在教會中保持宗徒跟隨基督的生活方式，這方式具體地包含了後代的團體與三願生活。

（三）反省問題

經過上述研討，如果再問：今天誰是蒙召的人，那麼可以加上那些在教會中、繼承宗徒、跟隨基督、接受祂生活方式的會士，以及類似的團體。他們在生活方式上，繼承了宗徒的聖召，是蒙受召叫的人。

其次，對於「勸諭」一詞，尚得有些說明。如果有人以為修會生活的來源出於耶穌的勸諭，而勸諭與誠命相對，那麼我們已經有所批判，認為這觀點沒有根據聖經而成立。不過，由於在教會用語中，稱修會生活為度福音勸諭生活，因此這個名詞似乎仍應保持。一般說來，教會並不參與神學討論；我們可以接受這個名詞，但是所謂福音勸諭僅指跟隨基督的生活方式，並不表示與誠命有任何相對的含意。

結 論

本文自聖經與神學，確定今天在教會中誰是蒙召者。我們的結論是：那些繼承宗徒、跟隨基督傳播福音，及採取特殊生活方式的人。更具體地說，是領受聖秩聖事，以及度修會生活類似性質的團體生活的人。不過他們蒙受召叫不是爲了個人，而是爲一個蒙受召叫的教會團體。

最後，雖然我們區分了宗徒的職務與宗徒的生活方式，但這兩者事實上是不可能完全分清的。因此，在聖秩聖事中的蒙召者，接受類似宗徒而捨棄一切的生活；而修會聖召亦然，也參與傳福音的工作。不過，作爲教會中兩種不同的制度，是應當分別討論的。

第二章 聖召經驗的神學

究竟怎樣知道蒙受天主的召叫呢？有什麼可靠的辨別標準嗎？我們先自聖經探討一些蒙召經驗，然後介紹神學家所提出的辨別聖召的理論。

一、聖經中蒙召的主體經驗

（一）舊約

天主多次呼喚蒙召者的名字（創十五 2；出三 4；耶一 11），毫無疑惑地使人經驗祂的臨在，並向人指出使命。天主甚至給人起新名字，召叫人接受新的使命（創十七 4~8，卅二 29）。

天主也等人的答覆，表示信仰與服從。有的立即答覆（創十二 4；依六 8）；有的如梅瑟、耶肋米亞，萬分恐懼，或想逃避（出四 10；耶一 6）。此外，個人的蒙召，在團體中需要有來自天主的記號，作為證明（出四 14~17）。

（二）新約

耶穌召叫門徒，甚至為了召叫，也行了特殊的奇蹟（路五 1~10）。有的召叫也被拒絕（谷十 17~27）；但也有人要求跟隨耶穌，祂卻沒有答應（谷五 18~20）。

在新約中也有一些蒙召的人，卻沒有特殊的現象在他們生命中發生，而只是經過團體認定，以及內心所有的經驗的印證（弟前五 14~16，六 11~12）。

二、神學家對於聖召經驗之辨別的不同理論

聖經的記載並不容易用來作為辨別聖召經驗的可用記號。現在先把神學家對於辨別之標準的不同理論提出，然後綜合地做個有用的結論。茲介紹不同的理論如下：

（一）教會召喚論

約 1920 年代，法國流行一種過度要求主體經驗的說法，認為蒙召者應當在內心中感受到天主召喚的聲音。這種流行的說法，引起一些神學家的反對。他們強調蒙召者的記號，只須滿足《天主教法典》或「修會會規」要求的條件，得到主教或修會會長的同意，便是被召喚加入修道院或修會。這樣的主張，稱為「教會召喚論」。

教會召喚論反對依賴主體的內心經驗，而提出客觀的條件作為辨別聖召的標準。其優點在於看重教會意識。可是天主的召叫怎能不在人的內心具有痕跡呢？過度強調內心聲音固然不對；但對於個人的經驗不直接處理，只用客觀的條件來斷定，不免走上另一極端。

（二）個人抉擇論

耶穌會的神學在天主的恩寵與人的自由問題上，素來偏重

於人之抉擇。這個神學立場也進入了聖召的辨別問題。這理論是廿世紀一些耶穌會神學家，首先用來解釋為什麼有人蒙召、有人並不蒙召。個人抉擇論卻說：天主原則是召叫所有人的；至於是否蒙召，卻在於個人之抉擇。抉擇答應的，便是蒙召者；抉擇拒絕的，便是不蒙召者。這個理論並不否定個人抉擇答應召叫者需要天主的恩寵，但在理論的說明中，比較偏重於個人的抉擇。爲此，辨別聖召的標準在於審定個人抉擇之真實。

首先必須承認，天主恩寵與人的自由問題，來源非常古老，今日神學似乎已超越傳統的爭論。不過自分辨聖召而論，個人抉擇論仍有其立足之處。這因素的確是非常重要的，尤其今日著重蒙召者之心理動機的人，對於個人自由的抉擇更是注意。但是，個人抉擇如果沒有蒙召的經驗，是否仍可依此爲準呢？所有個人抉擇的事都是正確的嗎？

（三）內心吸引論

內心吸引論幾乎與第一種理論「教會召喚論」持相反的說法。蒙召的經驗是不可懷疑的召喚現象，即使不要求內在的聲音，至少是無可推拒的吸引力。因此，教會與修會有責任接受他們。但這種理論，似乎與普通度聖召生活的人之實際情形相左。偶有內心吸引之例子，我們無法否定，可是一般而論，並非都是如此。毋怪乎這一論點會受到教會召喚論所排斥了。

（四）特殊恩惠論

聖召是特殊的恩惠，因此必須具有內心的特殊經驗。但是，

特殊恩惠不是天主的啓示，作為蒙召，必須有足以分辨的標記。

三、綜合與結論

根據四種不同的神學理論，如果我們截長補短，可以有下列四點做為結論。

1. 消極而論，聖召經驗不必是類似神秘家所特有而非常的現象。為此，內在的聲音等等，不是必要的因素。
2. 不過，既然是天主的召叫，聖召經驗不可能內心中絲毫沒有屬於信仰層面的經驗。它一方面不必是如此特殊的信仰經驗，以致使人無可懷疑地確定；另一方面也應該具有蒙召的內容。
3. 個人的抉擇與蒙召的經驗，並無衝突，而且是互相有關的。我們甚至可以說：在個人抉擇答應時，蒙召經驗更為明朗；而蒙召經驗，亦是推動個人抉擇的力量。
4. 不過，不論內心的蒙召經驗或個人的抉擇答應，都會有一些鑑定的標記。前者由一位熟悉的神師來分辨，後者能由一位心理學家來處理。如果兩者能整合在同一人身上，是非常理想的事。

以上所說，指的是一般情形，但在天人來往的聖召問題上，常常應當謹慎處理，留給天主特殊的安排。

第三章 從神學看聖召的動機

引 言

聖召動機更是屬於心理學與輔導學的問題；不過，由於聖召本身是一個神學問題，所以亦可從神學方面來看聖召動機，至少神學對於聖召動機問題，能夠提供一些原則以及澄清一些概念。

本文分為五節：一、聖召動機問題的分析；二、聖召生活中的自由抉擇；三、聖召生活中的動機；四、根據自由抉擇與動機，討論聖召生活中的不同現象；五、聖召的檢定與輔導。

一、聖召動機問題的分析

關於鐸品及修會聖召的意義，可以如此初步確定：它是繼承宗徒的跟隨基督、宣講天國的職務及其生活方式。職務與生活方式不能完全分開；不過，鐸品聖召更是為繼承宣講天國的職務，而修會聖召則更是為繼承生活的方式。由於繼承宗徒跟隨基督是人的自由抉擇，因此產生聖召動機問題。

1. 人的自由抉擇不是盲目的衝動，而是根據理性的抉擇。

所謂動機，便是以自由抉擇的理性為基礎，它內在於自

由行爲中。人是一個整體，所以自由行爲中含有理性，而理性內在於自由中。兩者的關係是理性心理學中的一大課題，但不必在此深入討論；在此只須肯定兩者密切相連，這是人的共通經驗。

2. 既然聖召生活是自由選擇的，因此產生聖召動機問題：一般而論，便是探討爲什麼一個人具體選擇鐸品或修會生活。
3. 自由抉擇與動機，在聖召生活中是密不可分的。但由於影響聖召的自由抉擇，除了內在動機外，尙有其他種種因素；因此，爲了清楚起見，以下將兩者分別討論。

二、聖召生活中的自由抉擇

1. 自由抉擇作爲一個心理行動，消極方面是不受束縛，積極方面是選擇與追求善。聖召是自由抉擇，因此也可從積極與消極這兩方面來看。
2. 幾乎所有的自由行爲都多少受到積極與消極兩方面的影響，聖召的抉擇亦然。有些影響並不使人受到束縛，反而助人自動自發；但也有很多影響卻成了自由選擇的阻礙。

阻礙自由抉擇聖召的影響，有的來自外在的環境，比如社會的世俗化、家庭的反對……等。不過，過去在某些傳統天主教的國家中，社會對聖職的尊敬及家庭期望子女修道，也能構成來自外在環境對自由抉擇的阻礙，它在無

形中成爲一種壓力。外在的環境影響自由抉擇，在某些情況中，甚至使有些聖召生活，事實上根本沒有自由抉擇，而是在環境壓制下所造成的。

此外，影響自由抉擇的內在因素也很多，個人的情緒、種種不同的需求，都能影響人的抉擇。有些影響自己尚能發現，有些可能從未意識到；在極端的情況下，不只使人減少自由，甚至失掉自由。

3. 另一方面，影響聖召的自由抉擇，不是只有消極的阻礙，事實上也有積極的幫助：優良的教育與輔導，其目的便是給予積極的影響。真正自由抉擇的記號，可以應用保祿所說的：「然而聖神的效果卻是：仁愛、喜樂、平安、忍耐、良善、溫和、忠信、柔和、節制……」（迦五 22-23），這些能夠作爲自由抉擇聖召生活的標記。

三、聖召生活中的動機

動機是內在於自由的抉擇，因此我們把它與一般影響分開討論。動機對自由抉擇是一種影響，但卻不是一切的影響都具有動機。聖召動機是內在於自由抉擇的理性基礎，表達出爲什麼具體選擇這種生活。

對於聖召動機，自神學方面可以提出下列幾項值得注意的因素：

1. 正確與錯誤的動機：聖召生活中，人應當能相當自由地做抉擇。然而，他的動機不一定正確；因此聖召動機應

該有客觀的標準。這個標準不是來自個人的喜惡，而是教會中鐸品及修會生活的意義，個人的動機如果與這意義不合，那麼即使他自由地抉擇了，仍是錯誤地選擇了一個生活。

2. 動機本身與動機的表達：動機內在於自由抉擇，賦予生活力量與方向；但要把它完全表達出來卻不簡單，因此必須注意動機本身與動機表達之間的距離。另一方面，即使有人能在觀念上正確地表達出聖召的動機來，但往往在實際的生活中，其動機卻並非真如所表達的一樣。
3. 動機表達的註解：根據上段所說，立刻產生註解聖召動機的問題。換言之，透過表達，沒法認識聖召動機本身。
4. 動機的動態變化：生活在時間中的人，不只是聖召的自由抉擇能因時間而有所變化，可能加深、也可能減弱。同樣，聖召動機也可能有所變化。

四、根據自由抉擇與動機，討論聖召生活中不同現象

根據上述說明，我們立刻能指出聖召生活中，可能有的三種現象：

1. 第一種是在聖召生活中的人，自由抉擇自己的生活，而且聖召動機正確。當事人的自由抉擇及動機，常常可以更為淨化與加深。因此，這種人雖然還在動態的過程中，不過基本上在聖召生活中，應是得其所。
2. 第二種是在聖召生活中的人，雖然生活其中，但實際上

從來沒有真正自由地抉擇，因此也無動機可言。這是非常不理想的現象，不過這種人也能終身在聖召生活中度過，只要實際生活不發生難以忍受的困難。當然，一般而論，聖召生活中不可能完全不發生困難；而這時，大概也是真正抉擇的機會來了。

3. 第三種是在聖召生活中的人，雖是自由的，但動機是錯誤的；這當然也不是理想的現象。這種人如果終身在聖召生活中，得到自己所尋求的，也能表面上平靜地過去。不過，一般而論，在聖召生活中難免因得不到自己的期望而遭遇困難；這時，大概也是對於自己的動機重新考慮的機會。

五、聖召的檢定與輔導

在討論聖召的檢定與輔導之前，必須補充說明：聖召生活是人的自由抉擇，但同時也是天主的恩惠；自由與恩惠二者合成一體。在天主的恩惠中，人自由地抉擇；人能自由抉擇，是藉著天主的恩惠。同樣地，自由抉擇中的動機，不只是理性因素，而該同時是出於信仰經驗。根據這個神學原則，才能正確地討論聖召的檢定及輔導，否則一定是偏而不全的。

至於聖召的檢定，由於我們把自由抉擇與動機分別說明，那麼也該分別指出兩方面的檢定：一方面，從人的自由抉擇而論，心理測驗可以檢定聖召抉擇是否出於自由、不受束縛；另一方面，亦需檢定聖召動機的正確與否。不過，自由抉擇與聖

召動機既然與天主的恩惠密不可分，因此需要另一種測驗，臨時稱之為「恩寵測驗」。

「恩寵測驗」不是一個很好的名詞，不過它刻意強調在聖召檢定中，必須注意自由抉擇是藉著恩寵，以及聖召動機是在信仰經驗中。這裡雖然沒有科學性的測驗方法，不過倒可借用「分辨神類」的方法，用來分辨聖召抉擇是否受到天主恩寵的推動。聖依納爵在神操的三種選擇時間中，都要求信仰經驗，或天主的恩寵經驗；而保祿在《迦拉達書》中所說的聖神之效果，更是檢定恩寵的記號。這些都表示人的自由抉擇在恩寵經驗中。

至於測驗聖召動機是否出於信仰，除了註解表達動機的語言之外，往往透過實際生活也能有些線索。總之，由於聖召是一個神學事件，必須由心理測驗與「恩寵測驗」整合而成的「整體測驗」來檢定。

最後，有關聖召的輔導，在上述「四、根據自由抉擇與動機，討論聖召生活中不同現象」的三種度聖召生活的人，都需要輔導。不過，根據神學原則，我們也需要「整體輔導」：包括心理輔導與靈修輔導，兩者配合成為聖召的「整體輔導」。

結 論

在引言中我們已經提到，自神學方面來看聖召的動機問題，只能提供一些原則及澄清一些概念。希望以上資料，有助於對聖召動機在心理與靈修輔導方面有更深的研討。

第貳篇

修會生活與三願

第四章 修會生活與三願

修會公開矢發初願或永願，稱為「宣誓」或「發願」。當然，因是屬於信仰領域的宣誓，所以要面對教會的代表；而教會也藉此，允許並承認這修會的生活方式。

有些研究修會在教會歷史中之起源的學者，認為最早類似後代修會的宣誓，是在初期教會約第二、三世紀時即有的貞女。這在保祿的《格林多前書》第七章中，已可見出端倪；初期教父的著作中，也論及貞女。她們在教會中公開表示守貞，而教會當局不但認可，且加以讚揚與監督。貞女公開表示爲了耶穌基督，終身保持童貞，類似「宣誓」。這與後來出現在歷史中的不同種類的隱修士，性質上有些相同。

第三世紀曠野中的隱修士，也是在教會中表示選擇一種生活，即按照福音中宗徒的表率，度跟隨基督的生活。他們進入曠野，也是存在性地宣告信仰，而當時的教會也承認與接受這種生活。此已是修會生活的萌芽了。

由此可見，修會生活是跟隨基督的整個生活，它的內容便是福音。正式進入修會，清楚地是出於信仰。至於「宣誓」所應用的具體方式，在修會歷史中也有演變。也許最初只是辭別世俗、進入曠野、請求一位隱修神師的接受而已。但發展至今，

按照《天主教法典》，正式加入修會的宣誓是矢發貞潔、神貧、服從三願。初願與永願都是在教會面前宣告，選擇修會生活。

不過，比較古老的修會的宣誓，有的並不清楚矢發貞潔、神貧和服從三願。譬如本篤會，他們以矢發服從、進德、恆常三願來表達進入修會的「宣誓」；但在後代的演變中，逐漸地以矢發三願作為在教會中接受修會生活的「宣誓」。當然，由於貞潔、神貧和服從三願，涉及了生命的最基本面向；因此，對於整個生命之完全奉獻、對於世上財物之捨棄、對於自己能放棄個人的自決而接受團體決定，此與其他生活方式的人最為容易分別，也因此，將三願作為加入修會之「宣誓」，也是極有意義的。

但是我們還得分辨清楚：一是在教會中宣誓接受修會生活；另一是宣誓所願過的修會生活方式。這兩者並不相同；而且往往由於將兩者完全混而為一，產生了極不理想的後果。前者（修會三願）有其固定的對象與領域；至於後者（修會生活）作為以宗徒傳下來的方式去追隨基督，其內容要廣得多。

本書中，對於三願將有比較多的討論，因為大多數人都以此三者象徵修會生活。不過在此，必須再次肯定：三願生活的確具有重要意義，而且象徵修會生活，但卻非修會生活的全部。為說明修會生活的全貌，本文以下將簡要介紹宗徒跟隨基督的生活方式，進而指出它與三願修會生活的關係；最後綜合性地澄清福音生活與天主子民的關係。

一、修會生活的全貌

修會生活既然是繼承宗徒跟隨基督的生活，且是以徹底方式跟隨基督的各面向；因此其內容應包含末世、基督、團體、作證等四大幅度。

（一）末世幅度

末世幅度是由於基督宣告時期已到，天主的國業已來臨，祂報告福音——好消息。跟隨基督的修會生活，於是在生活中表示出末世幅度，它包括：

1. 天國來臨，人只是蒙受救恩，自己無能促使它的出現。
參：瑪七 11，七 21~33；路十七 7~10；若壹一 8~10；羅五 6~10。
2. 天國來臨，人必須以信仰答覆，感謝天主的仁慈，喜樂地慶祝、光榮天主，並對天國奧蹟時加瞻仰。參：瑪五 4~5；弟前六 17；若三 16。
3. 因此服從福音、聆聽天主、悔改，這是信、望、愛、朝拜、祈禱的生活。參：谷一 15；若四 34；八 29；路九 62；羅十 16。

（二）基督幅度

因為修會生活是徹底地跟隨基督，接受宗徒的生活方式。它包括：

1. 經驗天主無條件地、自由地自我通傳。參：羅五 6~10；希十二 2。

2. 因而捨棄一切跟隨祂。參：谷八 34~38，十 28~31；瑪十 37~39。
3. 以基督為絕對的優先。參：谷九 43~47，十 24；瑪廿四 9。
4. 此世不是久留處。參：希十三 14。

(三) 團體幅度

跟隨基督、接受福音，因而產生團體幅度。所以修會生活接受福音的團體要求。雖然各修會性質不同，但是都有不同程度的團體要求。它包括：

1. 團體的教會性質（參：瑪十八；宗二 42~44，四 33~35）；包括後代的聖事生活（參：若十七 21~22）。
2. 團體的「法律」：這是福音要求的方向。
 - 愛：谷十二 28~3；羅十三 8；若十三 34~35。
 - 愛仇：瑪五 43~48；羅十二 20。
 - 服務：谷九 41；若壹三 17~18。
 - 互相支持：弗四 2。
 - 不判斷：瑪七 1~12；羅十四 10。
 - 寬恕：瑪六 14~15；哥三 13；弗四 32。
 - 真福的要求：弗五 4、7、9。
 - 主內互相同在：瑪十八 20。
3. 團體的次序：只有一個父，一個導師（參：瑪廿三 8~12）。
 - 服從主：羅十二 2。
 - 優待弱小者：瑪十八 1~4、10。

- 互相隸屬：弗五 21。
 - 糾正：瑪十五 15~18。
 - 職務與服務：得前五 12；格前十六 16；希十三 17。
 - 不「主宰」、不「管轄」：谷十 42~44；路廿二 27。
4. 共融分享（參：宗二 44，四 34；谷十 21）；不掛慮（參：瑪六 25~34）。
5. 獨身貞潔（參：格前七 29~32、34；瑪十九 12）。

（四）作證幅度

對於自己的信仰經驗，可以不同方式來表達。修會的性質各不相同，有的傳福音、有的從事服務工作。它至少包括：

1. 作證（參：若十三 35；瑪五 14~16）。
2. 服務（參：瑪廿五 31~46；若壹二 17；雅一 27，二 14~17）。

小 結

以上四種福音生活的幅度，原則是為所有的信者；至於修會生活，則是繼承了宗徒之方式，跟隨基督去實踐福音生活。一般信友，尤其是度家庭生活的人，也得在自己的生活方式上，接受福音生活的要求。

二、修會生活與三願的關係

今日《天主教法典》已明白表示，「宣誓」進入修會是藉矢發三願，即貞潔、神貧和服從。但，修會生活不只是三願生活；它跟隨基督，徹底地接受福音生活的要求，其範圍至少包

含上述的四個幅度。

歷史演變至今，普遍地以三願作為「宣誓」加入修會，這也有極為重要的理由：首先，三願涉及人生基本的三面；其次，矢發三願非常顯著地表示一種特殊的生活方式，與一般教友之家庭生活不同；最後，三願的內容，實際上也符合福音中耶穌對宗徒的要求（參：谷十 28~31；路十八 28~30）。

不過，同時也必須聲明：三願只是象徵加入修會。加入修會的人，的確應當忠於三願中的許諾；但是更為基本的，他們宣誓，要如同宗徒一般度福音生活，它的內涵已在上邊扼要地指出來了。如果會士相反貞潔、神貧和服從，是犯了不守三願的罪；而會士相反福音生活的內涵，也是相反了自己所宣誓接受的身分。教會中的信仰意識已足夠明顯了：對於會士的生活，天主子民都另眼相看，要求他們忠於自己的「宣誓」。

這樣看來，修會生活必須改變一些態度。傳統上，往往因為太過集中在三願問題上，反而不成比例地注意三願的規矩。結果，三願生活失去了它們的根本，甚至有時為了嚴格謹守會規中有關三願的一切，把福音生活中更為重要的相愛、寬恕、服務等等的要求，反而忽略掉了。這實是本末倒置的錯誤。

三願是宣誓加入修會的方式與象徵。三願生活確是標記，與一般教友的生活方式不同；同時，三願也應當是接受福音喜訊的末世標記；是跟隨基督、以祂為中心的標記；是在教會中度福音生活的團體標記；也是向四周宣告天國業已來臨的作證標記。換句話說，三願為會士來說，是徹底地接受福音生活的

標記。

以上所說，在《天主教法典》中，也有明確的條文：

「藉宣誓遵守福音勸諭的獻身生活，是一種固定的生活方式。信徒在聖神的推動下，更密切地追隨基督，將自己完全奉獻於最愛的天主，並以新而特殊的名義致力於為光榮天主，建設教會，拯救世界，為天國服務，以獲致愛德的成全，並且在教會內成為顯著的記號，以預報天上的光榮。」（573 條 1 項）

三、福音生活與天主子民

福音生活即是跟隨基督，相信祂及祂所傳報的天國來臨，尤其相信祂在死亡與復活奧蹟中天主的自我通傳。福音的核心是「全心、全靈、全意、全力愛上主，你的天主」，以及「愛近人如你自己」（谷十二 20-21）。福音性的愛德，應發揚於末世、基督、教會團體和作證的四個幅度上（參：本章第一段）。

所有天主子民都該徹底地實踐福音生活。但是天主子民具有職務的差別、生活方式的不同，因此各人按照自己的職務和生活方式去實踐福音生活。自職務的差別而論，梵二大公會議頒布《主教在教會牧靈職務法令》和《司鐸職務與生活法令》；為享有普通司祭職的教友，也頒布了《教會憲章》（尤其第四、五章）及《教友傳教法令》。大公會議文獻無非表示不同職務的天主子民，都該實踐福音生活。至於修會生活，按照本章的討論，以及《天主教法典》的指示，該藉著三願所導致的愛德，

「以特殊的方式與教會及其奧蹟相結合」（573條2項）。

由於三願生活捨棄人性最基本的三面向，所以我們能說修會是以徹底的方式實踐福音生活。但這並不意味其他生活方式的教友沒有責任「徹底地」實踐福音生活。

為說得更正確與清楚，我們可以這樣結論：所有天主子民都該「徹底地」實踐福音生活；至於修會，則是以「徹底方式」去「徹底地」實踐福音生活。「徹底方式」的確多了一層意義，要求「徹底地」度福音生活，但並非是一個保證。但為一般並未蒙召接受「徹底方式」的教友，不只理論上，而且事實上也能夠「徹底地」實踐福音生活。

第五章 修會的貞潔願

傳統上，三願的次序是貧窮、貞潔和服從；但《天主教法典》的次序是貞潔、貧窮和服從。這兩種次序是否含有不同的意義？

傳統的次序，假定的是來自希臘哲學的人學——人是靈魂和肉身兩部分所組成；肉身屬於物質，沒有靈魂尊貴，靈魂是精神界的。貧窮、貞潔和服從的次序，是按照捨棄的對象之價值輕重而排列。貧窮捨棄的對象是物質的財物，不如貞潔捨棄的人間肉身結合的婚姻來得貴重；至於服從，捨棄的是個人之自主，更是尊貴。

現代的排列以貞潔居首，因為它奉獻的對象是整個的人，婚姻不只是男女雙方肉體之結合，更是彼此自我的通傳與結合。貞潔願是將自我完全奉獻給基督，由於它的整體性，所以居三願之首。至於貧窮願與服從願，兩者之對象是財力與能力；前者放棄財物的佔有，後者對於個人能力之應用，不自作主張而藉修會團體的分辨來決定。新的次序對於貞潔的觀念，反映出教會古代貞女的意義：她們為教會所承認，要求她們不只對貞潔生活、而且對跟隨基督之福音生活，也誌之不忘。

根據我們對修會三願和福音生活之關係的了解，本章分別

闡釋修會貞潔願的末世幅度、基督幅度、團體幅度、作證幅度等四部分。

一、修會貞潔願的末世幅度

耶穌對於永生說過的話：「因為人從死者中復活後，也不娶也不嫁，就像天上的天使一樣」（谷十二 28），已表示出不婚不嫁、獨身貞潔的末世性。由於天國已經來臨，救恩計畫決定性的完成，已經使人間所有的一切，包括婚姻生活在內相對化了。因此保祿會說：「時限是短促的，今後有妻子的，要像沒有一樣」（格前七 29）。末世已經開始，加上聖保祿時代認為末日即將來臨，於是婚姻生活失去了在歷史進展中的重要性了。

雖然今天我們對於末日來臨，無法確定它的時辰；不過對末世的信仰，同樣可以肯定獨身貞潔的意義。因為從救恩計畫已經決定性地在基督內完成而論，歷史的進展並非如此重要；人類婚姻生活的傳宗接代，自此觀點而論，的確不是如此必要，而獨身貞潔反而肯定了末世時代中，唯一需要的是天主的救恩業已來臨。

耶穌自己在重新肯定婚姻的不可拆散性後，說了一句話，也與獨身貞潔的末世意義有關：「因為有些閹人，從母胎生來就是這樣；有些閹人，是被人閹的；有些閹人卻是為了天國而自閹的。能領悟的就領悟罷！」（瑪十九 12）這句話中的「為了天國」，根據原文也可釋為「由於天國」。那麼，耶穌的意思該是：由於天國來臨，有些人經驗到救恩的豐滿，因此自願獨

身貞潔，提早實現不婚不嫁的生活，來作證末世的來臨。

也有些聖經學家以為這段話，耶穌是用來為自己辯護。福音中的耶穌是獨身者，反對祂的人因此嘲笑祂為「閹人」。耶穌在此為自己的獨身貞潔，指出了根本的理由：祂經驗到天父的愛，願徹底地以奉獻自己來答覆。修會貞潔願以祂為模範與典型。會士經驗到天主救恩的豐滿，選擇終身貞潔，表示領受「唯一需要」後的滿足。為此，獨身貞潔是救恩經驗的象徵。也因此，修會生活中，應該洋溢著天國來臨的喜樂與慶祝；他們追隨羔羊，高唱新歌（參：默十四 1~7），預報天上的光榮（《天主教法典》573-1 項）。

二、修會貞潔願的基督幅度

傳統上，常稱度奉獻生活的修女為「基督的淨配」，雖然今天不再多說，尤其在非基督宗教的文化中容易引人誤解；但是另一方面，它確實表達出獨身貞潔與耶穌基督的密切關係。

「基督的淨配」是教會用語，正如保祿所說：「你們做丈夫的應該愛妻子，如同愛了教會……『為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成為一體。』這奧秘真是偉大！但我是指基督和教會說的」（弗五 25-32）。誰能如此妥當而貼切地象徵教會之為「基督的淨配」呢？傳統上將獨身貞潔的修女象徵基督的淨配，是由於她們的奉獻，應當經驗到「無所掛慮」，「所掛慮的是主的事」（格前七 32）。

三、修會貞潔願的團體幅度

修會是以徹底方式實踐福音生活，福音生活的團體幅度更是由修會貞潔願而顯揚出新的面貌。《天主教法典》602 條把修會團體描寫為：

「如兄弟般的生活，為每一會所固有，因此全體成員在基督內合力組成特殊的家庭，大家互相以達成每一個人的聖召、弟兄般的共融，根植並奠基在愛上，各成員藉此成為在基督內普遍和好的榜樣。」

的確，修會貞潔願使團體中所有成員構成天主的家，大家都是兄弟或姊妹。它比教會中任何其他團體更表達出「你們眾人都是兄弟，也不要在地上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父」（瑪廿三9）。

普通教友家庭中，雖然每個成員都稱天主為父，但畢竟較難有形可見地表達出「你們的父只有一位，就是天上的父」來。即使是在聖秩聖事的團體中，主教與司鐸多數不以「父」自居，仍常被人稱為「父」；然而在修會團體中，即使有年齡的差別，可是終究大家都是兄弟或姊妹。

四、修會貞潔願的作證幅度

耶穌說：「有些閹人，卻是為了天國而自閹的」（瑪十九12），可見修會貞潔是為了天國。

首先，貞潔生活捨棄婚姻與家庭，它向人作證，唯有天主的救恩是絕對不能失掉的。得到了它，其他一切都變成可有可

無，變成相對的了。所以修會貞潔願具有作證的價值，表示天主的救恩是真實的，否則怎能把人間美好的婚姻與家庭捨棄掉呢？當然，這種作證是為那些對信仰開放的心靈而言的：為此，耶穌說了上述一段話之後，繼續說道：「能領悟的，就領悟罷！」

其次，修會貞潔願對於傳揚天國的救恩也有積極的貢獻。獨身貞潔者犧牲了婚姻與家庭，同時也享有一份自由——沒有妻子、兒女的自由，這樣更加容易為人服事。如同耶穌基督一般，祂自由地與稅吏、罪人交往，也讓有罪的婦女以淚水洗祂的腳，祂自由地宣講天國，冒著生命的危險，出入反對者之間，這一切為一個有家室的人，可能無法完全做到。那麼，今日度修會生活的人，由於他們的獨身生活，不是更能自由地為天國而奉獻自己嗎？

事實上，今日社會中，不乏度獨身生活的人，他們為科學、為政治、為教育等，貢獻一己之力；那麼，度修會貞潔願者不是更應為了近人的需要而奉獻自己嗎？今日社會中有很多需求，有很多受苦的人，恐怕有家庭負擔的人無能去助他們一臂之力，但度獨身貞潔的人可以嘗試。比如誰去收納未婚媽媽？誰去援助雛妓？誰去探望監中犯人？誰去收留無家可歸的人？為了天國而獨身的團體，大概總比別人要自由一些。

為此，修會團體最要不得的是：由於貞潔生活而自鳴清高，一意清心寡慾而與世隔離。這不是使徒工作者及修會應有的態度。相反，他們應把耶穌在公審判比喻中的話（瑪廿五 31~46）切實地去實行，因為他們的獨身貞潔是為了傳揚天國。

總之，修會貞潔願使人經驗到末世來臨的喜樂：他們密切與基督結合，擁有天主之家的兄弟和姊妹，一起爲了天國而生活。會士因貞潔生活，特殊地經驗到福音的內涵；他們絕對不應成爲封閉在自己天地內的處女與處男，而是投身在世界中，宣告天國業已來臨的兄弟和姊妹。

第六章

修會貞潔願的幾個問題

獨身貞潔願並非基督宗教所專有的，其他宗教也有。不過，人文主義者始終認為這是違反人性的事。究竟獨身貞潔願是否要求斷絕一切男女的交往呢？本章一一處理這幾個問題，包括：一、不同宗教的獨身貞潔願；二、獨身貞潔願與人性的完成；三、修會貞潔願的靈修。

一、不同宗教的獨身貞潔願

佛教的和尚與尼姑是獨身不婚的，現象上與教會和修會中的獨身貞潔並沒有差別。不過，表面上相同的事必須探討根源。一般說來，佛教的獨身是種達到解脫的修行，破除人間的貪愛。也許與輪迴觀念有關；因婚姻生活是輪迴的媒介，尋求超脫輪迴的宗教，不會重視婚姻的。如此，僧尼的獨身貞潔在佛教的信仰中自有其意義與解釋。

至於修會貞潔願，它不輕視婚姻生活，而是末世時期的標記，爲了作證天國業已來臨。這顯然與基督宗教的信仰密切相關。

再者，在羅馬帝國時代，也有一種守神殿中長明燈的貞女，

她們是自民間選出的美女，擔任看守著象徵神道的長明燈，必須嚴守獨身貞潔。這類暫時性的貞女自鳴不凡，以為高出常人，是人類的精粹。不過，當時教會的貞女卻與此完全不同。教父著作中對於驕傲的貞女大加責斥，認為不如去度婚姻生活。原來貞女奉獻給主，為的是善度福音生活；她們非但不該自高，反應自認卑微、貧乏，因為她們連延續生命的後裔也沒有。

總之，對於其他宗教的獨身貞潔，我們應當尊重，因為出於宗教信仰。不過，我們不該魚目混珠、不分皂白，必須了解在相同的現象之下，存有非常不同的基礎。

二、獨身貞潔願與人性的完成

一些封閉的人文主義者認為，男女結合為人性完成的要素，獨身生活失去人性的圓滿。事實上，他們也不肯相信人能真正地度獨身貞潔的生活。這種說法，往往也為一般男女所接受，以為理所當然。

的確，獨身貞潔並非普遍的事，但它相反人性之完成嗎？這必須由人學來解釋。封閉的人文主義將人性之完成，限於理性層面；男女結合是人之常理，因此無法接受獨身貞潔能完成人性。不過，如果我們相信人是受造物，他造來是為與天主結合而達到完成的；那麼，獨身貞潔並非天人結合的阻礙，怎麼能說不能達到人性的完成呢？

持平而論，我們應說結婚的人與獨身貞潔的人都能完成人性。男女結婚互相補充，確實是人性的正常生活方式；獨身貞

潔則可稱為特殊的生活方式。這兩種方式都能達到人與天主的結合，達到人性之圓滿。所以，我們不應說獨身貞潔相反人性，其實修會貞潔願並不要求斷絕一切男女來往，甚至由於獨身，而應更能泛愛眾人。

三、修會貞潔願的靈修

修會貞潔願是一個需要繼續不斷修行而達到的理想。那麼，在修養過程中怎樣處理男女來往的事呢？

首先，它並不把異性作為禁忌或必須遠避的對象。性別是人的一個幅度，人的思、言、行為都反映出自己的性別；同時，度修會生活的人並非沒有性的感覺、情緒與需要。在這裡必須聲明：生育行為雖然與性愛密切相關，但不可完全混為一談。兩性有別，互相吸引，彼此需要補充，但這並非必須與生育行為相連。

修會會士在貞潔生活中，面對性的感覺、情緒與需要時，並不要求消極地完全否定，或竭力壓抑、克制。從靈修角度而論，會士應當培養與異性成熟地來往。甚至理論上也不禁止與異性有認識、愛情、使徒工作上的交流與合作，構成友誼，這也能是相當健康的靈修。至於雙方接觸來往的程度，一般說來，該由所處之地的文化，以及具體的人性來作為標準。當地文化視為修道人不應有的行為，應當遵守。但在具體的人性經驗中，導致生育行為的親密接觸，則應嚴加避免。

總之，今日靈修認為修會貞潔願在理論上，並不排斥與異

性的友誼，但同時也肯定它的界線。

不過，我們認為理論必須與實際一起討論。修會生活中，與異性來往必須提出動機。一般而論，沒有超性的愛德與使徒工作的動機，實在不必培養這類的友誼；它往往會流於尋找性的滿足，這為獨身貞潔的修道人是不適宜的。另一方面，為了天國，為了基督的愛，也值得培養這類的友誼。事實上，教會歷史中不乏聞名的男女會士之間的友誼，他們還列入聖品呢！顯然的，良好的動機並不放寬彼此接觸的尺度，這類事情是不能冒險的。

但是，我們還得聲明，動機是不能完全捉摸清楚的對象，往往不同的動機能夠混在一起。也因此，度獨身貞潔的會士與異性來往，必須時常誠實地面對自己、面對天主，不應自欺欺人。普遍的規則是與神師坦白交談，尋求指導；讓自己的修會上司知悉，也是非常合適的事。

最後，我們必須承認，不論獨身的會士或度婚姻生活的人，其心靈之終向與歸宿都是永恆的天主。旅途生活中，美好的婚姻，或者奉獻生活者之間的友誼，甚至與異性來往的友誼，在尚未面對面地與天主相遇時，都會感到一種存在性的孤獨。這為度修會生活者更是尖銳。它是一種神聖的孤獨、渴望天主的記號，任何受造物都無法解除的孤獨。因此，修會的獨身者應當深深地經驗神聖的孤獨，而尋求唯一的需要、絕對的天主。

第七章

婚姻生活與獨身（貞潔願）的關係

將結婚與獨身分爲下面三段互相比較，能一方面更完整地理解婚姻的意義，另一方面也反映出獨身的意義。事實上，耶穌在肯定婚姻的不可拆散時，同時提出了爲天國而獨身（瑪十九 3~12）；保祿在《格林多前書》第七章討論婚姻生活時，同時也提出了童貞與寡婦守貞；日後的教會文件，如教宗若望保祿二世的《家庭團體》勸諭第 16 號，往往也把婚姻與獨身連在一起闡述。

一、婚姻與獨身互相需要

其實，基督徒獨身的意義，是多麼需要認識正確的婚姻概念，以及一些美滿的婚姻生活。反過來說，一個對於婚姻沒有正確概念的社會，一些在婚姻生活上不完美的人，也無法真正了解獨身的意義。爲什麼呢？基督徒獨身是爲了天國而犧牲婚姻生活。除非婚姻概念是正確的、婚姻生活是美滿的，否則便無法顯出獨身所有的犧牲。

兩種錯誤的婚姻概念，無法反映出獨身的意義，反而能夠歪曲它：第一是染有瑪尼派色彩，輕視婚姻的概念；第二是染

有縱慾派色彩，忽視婚姻的概念。這兩種偏激的思想，都不尊重婚姻生活的神聖，因此也都不會見出獨身的意義。

首先，如果按照瑪尼派思想，性、愛、婚姻這類生男育女的事屬於物質世界，是不潔的、可恥的，那麼獨身非但沒有犧牲的一面，只是避免不潔的家庭生活，享受清福而已。如此，獨身反而成了精神世界的享樂，不易按照福音，作為對天國臨近的證明。

其次，縱慾派視婚姻如兒戲，只是男女之間的自由結合，隨時可以為了更大的快樂而拆散、更換，那麼獨身也只不過少享一些樂，顯不出真實的犧牲。這類的犧牲，如同犧牲其他的享樂，也不易為天國作證。

因此，只有把婚姻看作珍貴的、崇高的人間價值，為人類的現世歷史具有不可或缺的貢獻；那麼獨身才會受人嚴肅地注意、探討，最後才能見出它的意義。所以，獨身需要正確的婚姻概念，為表達它真實的犧牲，以及它含有的意義。

另一方面，婚姻生活也需要正確的獨身概念，後者啓示前者超越的幅度。獨身為天國臨近作證，標示天主是人類唯一的需要，其他一切都是相對的、可有可無的，唯有天主是絕對的。在獨身作證的光輝下，婚姻即使美滿、幸福、為人類的現世歷史非常重要，但它究竟不是絕對的；它是人間的事，不是永遠的事（谷十二 24-25）。

婚姻生活若是承認了獨身的訊息，那麼它會以天主作為絕對的標準，因而尋求天國、走向更高的境界。聖保祿這樣具體

地勸導夫婦說：「你們切不要虧負，除非兩相情願，暫時分房，為專務祈禱，但事後仍要歸到一處，免得撒殫因你們不能節制，而誘惑你們」（格前七5）。基本的理由便是婚姻需要超越幅度，而這超越幅度是獨身特別標榜的。最後，喪偶幾乎是結婚的人難免的遭遇。獨身在生活中清楚標榜天主是唯一的需要，這為喪偶者不是極大的啓示嗎？

總之，結婚的人需要正確的獨身概念，來啓示生命的超越幅度；如此可避免他們沉溺在婚姻生活中，而以它為絕對。

由此可見，結婚與獨身，在實際生活中，在自身意義與價值的肯定中，彼此需要。

二、在象徵神學下探討兩者的關係

所謂象徵神學，根據的是保祿《厄弗所書》第五章的靈感；他把基督和教會的結合，以婚姻聖事來互相闡明與解釋。因此，後代的神學非常喜愛隨從他的靈感，來發揮婚姻與獨身的關係，比如教宗若望保祿二世的《家庭勸諭》第16號，便是繼承保祿思想。

基督與教會的相愛，是婚姻結合的理想。也許在我們今日男女平等意識強烈的時代背景中，不須在這比較中強調「基督是頭，教會是身體」與「丈夫是頭，妻子是身體」；而更該看重的，是雙方的結合。基督與教會的結合是不可拆散的；婚姻聖事不可拆散性的理想，便是建基在基督與教會的結合上。

雖然保祿思想中，基督與教會的愛是婚姻之愛的理想；後

代聖事神學中，認為基督徒在婚姻聖事中的男女結合，倒是基督與教會相愛的象徵。由於在天主救恩次序中，所有的聖事屬於救恩尚未完成的階段，所以都是臨時的；在天主救恩已經完成的永恆中，聖事都將消逝。可見婚姻作為聖事的價值是相對的，它象徵基督與教會正在走向完成階段的結合。至於基督徒的獨身，在教會的註解中，視為是在救恩尚未完成的階段中，提早實現永恆中已經完成的救恩（《家庭勸諭》16號）。獨身生活指示永恆生活中，基督與教會完完全全地自我圓滿地互相通傳。

所以，婚姻聖事象徵基督與教會的愛，是在現世尚未完成的階段中；至於獨身，則是提前實現已經完成的境界。由此也可以發揮兩者的關係：婚姻聖事，一方面是在夫婦有形可見的相愛中，象徵基督與教會的結合；另一方面也在這種相愛中，承認自身的臨時性。在此觀點下，獨身生活者尋求永恆的救恩完成，一方面是在自己的獨身方式中，提早經驗永恆中基督與教會之間已經完成的相愛，完完全全的天人合一；但是另一方面，也得承認自己的永恆性，是提早於這個將要逝去的世代中，因而他/她是從婚姻聖事的夫婦相愛中得到靈感，獻身於人群，在救恩尚未完成的時代中，促進天國的早日來臨。

三、獨身「優於」婚姻嗎？

這不是一個神學家想出的無聊問題，特利騰大公會議說：「誰若說，結婚者的地位勝過守貞或守獨身人的地位，而守貞與獨身並不比結婚更好更有福（參：瑪十九 11；格前七 25、35-40），

則應予以絕罰」¹。特利騰大公會議引證了《瑪竇福音》與《格林多前書》，表示它肯定具有聖經基礎。我們不擬深入研討大公會議的時代背景，只簡單地作一解釋。不過，解釋之前有兩點說明：

第一，比較兩者之高低或優劣，應只針對婚姻與獨身兩種在教會中承認的生活方式，或者制度而論，不應引入兩種方式中具體生活的人的成敗或得失。一個比較優渥的生活方式中，不一定所有的人都活得很成功；後者牽涉到人的自由，以及是否按照理想而奮鬥。反之亦然，一個次優的生活方式中，也能活得相當成功。因此，即使按照教會的肯定，獨身「更好更有福」，但不一定每個獨身的人都比結婚的人「更好更有福」；因為問題還有獨身者是否按照自己生活方式的要求去實踐。所以討論這類問題時，不宜以具體生活於其間的人來比較。

第二，比較兩者之高低或優劣時，必須指明比較的觀點或角度。有時，在某一角度下，甲比乙高；但可能在另一角度下，乙比甲高。教會文件肯定獨身比婚姻「更好更有福」，必須研討究竟它是自哪一個觀點而論；教會不可能肯定在任何觀點下，獨身比婚姻都「更好更有福」，這顯然是違反常識的事。誰能說在人際來往之感情生活方面，獨身會比婚姻「更好更有福」呢？

以上兩點說明之後，我們嘗試解釋教會根據聖經資料，說

¹ 施安堂譯，《天主教會訓導文獻選集》，1810號。

明獨身「優於」婚姻的意義。

首先，我們排斥兩種不良的解釋：

第一，過去有人往往會說「獨身比婚姻更難」，因為獨身應當勝過的精神誘惑等更多，所以更「優」。其實，每種生活方式都有不同性質的困難，因此不易比較。而且，若說困難更多，便是「更優」，不知它根據什麼原則。

第二，保祿說：「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……這樣他的心就分散了」（格前七 32-33）。果真這樣，獨身自該「優於」婚姻。不過，聖經學家認為《格林多前書》的思想須與《厄弗所書》第五章整合。《厄弗所書》將基督與教會的結合，作為婚姻生活的理想；若然，教會認為婚姻聖事象徵基督與教會的相愛，那麼丈夫與妻子彼此悅樂，是導致他們兩人經驗基督與教會的相愛了：如此，《格林多前書》的肯定，是在基督救恩平面上作了補充。為此，我們要再三肯定：丈夫與妻子是在婚姻聖事中悅樂主，藉著彼此相愛的經驗，發現主的臨在。雖然與獨身者經驗主的臨在方式不同，但不可再說婚姻生活阻礙人接近天主。

究竟在什麼觀點下，獨身「優於」婚姻呢？關於這個問題，第六屆世界主教會議呈給教宗的第十一提案，雖然討論婚姻與獨身的互相關係，卻沒有指出「優於」的問題。可是教宗若望保祿二世在依據世界主教大會呈給的四十三提案而頒的《家庭團體》勸諭第 16 號中，卻加上了獨身「優於」婚姻，這表示教

宗相當注意這個問題。那麼，教宗在勸諭中有什麼指示呢？

教會訓導文件不是神學著作，在《家庭團體》勸諭中的解釋中，主要來自《格林多前書》第七章，及《瑪竇福音》所說「爲了天國而自閹」（十九 12）。其實這也是特利騰大公會議的思想。現在根據這些經文，我們綜合地解釋爲什麼獨身「優於」婚姻。我們先從婚姻作爲人性的制度，然後從婚姻作爲聖事來討論。

婚姻作爲人性的制度，《創世紀》中即已記錄。其後延續在舊約時代。在救恩歷史中，它一直保有著。所以這是一種「古禮」，基本上與人性，即墮落有罪的人類是相連的：它連續出現在救恩史的末世時代，耶穌基督宣講的天國已臨階段中。但它作爲人性制度而論，對於這個新時代並不標榜什麼。它只是「古禮」在新時代中的延續而已，並不爲新時代設立什麼象徵。至於基督徒的獨身，耶穌視之爲天國來臨的象徵：「爲了天國而自閹」；在救恩的末世階段，亦即新約時代的特徵，標榜「不娶也不嫁」、天國來臨的生活。

當然我們知道，基督徒的婚姻在新約時代已經提升爲基督與教會結合的象徵，成爲新約的聖事。不過，即使作爲聖事，如同上文曾經說明的，它象徵基督與教會尚未完成的結合，期待永恆生命中的圓滿：它指向將來、永恆。然而基督徒的獨身，提早實現「不娶也不嫁」，人類復活後如同天使一般的生活。

根據上面兩個解釋，教會肯定獨身「優於」婚姻，可見有它的觀點。在救恩歷史中，獨身對於末世時代、對於天國的完

成，具有「優於」婚姻的啓示或標榜。因此《家庭勸諭》第 16 號說：「教會在歷史中，自始即常常主張這個（獨身）神恩優於婚姻，由於獨身與天國，有著特殊的聯繫」。獨身同時肯定天國是唯一無二的需要、是無價之寶，爲了得到天國，任何犧牲都不足惜。

第八章

修會貧窮願與服從願的基礎

爲什麼發貧窮願？爲什麼發服從願？最直接的答覆是：因爲耶穌基督自己是貧窮的、服從的。這爲許多人已經足夠了；但，是否我們可以追問耶穌自己爲什麼是貧窮、服從的呢？本章試著對此作些反省，分爲三部分：一、天主在新約啓示中的特點；二、天主的貧窮與服事；三、修會的貧窮與服從的基礎。

一、天主在新約啓示中的特點

有關天主的啓示，雖然主要是在舊約的傳統中，但也有來自新約的啓示。是的，耶穌基督是啓示的末世終結；祂啓示天主爲父。但，究竟「父」是什麼？且看《若望一書》清楚而綜合地說：「因爲天主是愛……他愛了我們，且打發自己的兒子，爲我們做贖罪祭」（若壹四 8、10）。這是天主決定性的名字，從此，救恩史中的天主觀，必須根據末世性的啓示來發揮與了解。

舊約並非沒有提出天主的愛來；但其主要的啓示，是祂的全能性。這在舊約基本救恩事件中顯得非常清楚。天主自埃及拯救以色列的偉大事件，表現出的是全能的天主、祂的光榮和

祂的偉大。

後來，「全能的天主」在啓示演變的終結，成了「全能的父」；換句話說，全能是在愛的範圍之內。的確，面對一個純粹全能的天主，要現代人相信祂是很困難的，因為祂既全能，可以爲所欲爲，人性在祂前面顯得無能爲力，只能隨祂擺佈。如此，現代人所重視的自主與自由，則變得毫無立足之處。反之，因為天主是愛，這是祂的本質，祂的全能、全智、全善都非單獨的，而是愛的全能、全智、全善。換句話說，若不出於愛，天主便不再能、不再智、不再善；那麼，面對這個天主，人的自主、自由、尊嚴、人格都在愛中受到尊重。

「誰看見了我，就是看見了父」（若十四 9）。這是新約啓示的天主嗎？的確，在耶穌身上我們看見了。「在逾越節慶日前，耶穌知道他離此世歸父的時辰已到，他既然愛了世上屬於自己的人，就愛他們到底」（若十三 1）。

二、天主的貧窮與服事

「天主是愛」；但，愛是什麼？愛是自我給予、是接納對方；愛的行動只能是自我通傳的行動，這個行動的完成，絕不能附加任何別的行動。譬如，諂媚只能破壞愛，完全無助於愛；壓力只能消滅愛，並不加強愛。愛，只能是自我給予，而「靜默」地期待對方的接納。嚴格而論，愛只是通傳自我，如果自我加上物質的東西、精神的利誘，那麼，已經變成給予東西而不是愛。

當然，爲了通傳自我，愛可有中介的象徵；但象徵指向的是自我，因而結果還是自我通傳。給自己所愛的人禮物；但禮物是自我的象徵，否則不叫禮物。而接納愛人的禮物，便是接納對方的愛。如果只見禮物，不見禮物代表的愛人，那麼只是收到一份東西，並無愛情可言。

人間的愛，往往攙雜許多其他因素；自我的通傳經常會加上一些條件，以能達到愛的效果，但是也使愛變了質。只有在稱爲愛的天主身上，才完全滿足愛的條件；而這樣的愛在人間幾乎很難見到。

天主雖然全能，但是祂的能力已爲愛限制了規格；祂向人類自我通傳，除了愛的力量，不加別的力量；除了祂自我的給予外，不加別的東西。祂是愛，祂不能損滅自己愛的本質。

祂全能的創造，是愛的創造；創造是愛的象徵，創造中有祂的自我贈與。因此，誰若只見創造，而不見天主的自我贈與，那是人的墮落，不會愛。天主不是以創造來誘人愛祂，這將破壞祂的本質，失掉愛的真諦。

由此可見，天主是愛；但在愛的層面上，祂是貧窮的。貧窮是除了自己之外，一無所有。天主完成祂對人類的愛，確實是一無所有；除了愛、除了自我贈與外。因此，我們可說在新約的啓示光照下，天主是貧窮的。然而，在存有的層面上，祂是富有的；因爲天主是愛，祂原來是富有的，是爲了愛人祂才成爲貧窮的。

在愛的層面上，天主不只是貧窮的，而且祂服事人。爲什

麼呢？因為愛不以自己為中心，而是以對方為中心。天主愛人，也有這種形式的死亡——死於自己。由此可見，天主的愛含有服事的意義：以被愛者為中心。愛不能不是如此，否則不能稱為愛。

天主是愛，在愛的層面上，祂不但是貧窮的、服事人的，甚至可說，祂是隸屬於人的；因為愛的完成，是在於對方的接納。這是愛中的自由，破壞這自由，也破壞愛。那麼，天主不是由於祂愛的本質，而隸屬於被愛的人類嗎？這誠是驚人的奧蹟！祂在愛的層面上，隸屬於人的自由。

「誰看見了我！就是看見了父」；那麼，我們在基督身上，能看見貧窮、服事、隸屬嗎？

的確如此，當耶穌愛自己的人愛到極點的時候，祂如同僕人一般為門徒洗腳。洗腳原是僕人的事，僕人把自己交付給主人。耶穌的愛是貧窮的，沒有加上愛以外的力量，也沒有加上自己以外的東西，只是透過象徵愛的洗腳，祂自我贈與；同時，在晚餐廳中，祂要門徒們彼此洗腳（若十三 14），也要門徒們彼此相愛（若十三 34-35）。

耶穌的愛是貧窮的、服事人的，洗腳的象徵中已經顯出。對觀福音中，他說：「因為人子來不是受服事，而是服事人」（谷十 45），這為若望所記載的洗腳，是很好的印證。

耶穌的愛是隸屬於人的，否則祂怎會問西滿伯多祿說：「若望的兒子西滿，你愛我嗎？」（若廿一 17）

而這一切，在「贖罪祭」上更加顯揚了出來。被釘十字架

上的耶穌，是天主愛的顯揚；這不只是創造性的愛，更是再創造的愛。「但是基督在我們還是罪人的時候，就為我們死了，這證明了天主怎樣愛了我們」（羅五 8）。而十字架上的耶穌怎樣表達對人類的愛呢？祂是貧窮的，「使自己空虛，取了奴僕的形體」（斐二 7）；祂是服事人的，「他貶抑自己，聽命至死」（斐二 8）；祂是隸屬人的，因為祂死後，出現了永恆的靜默，天主也靜默地等待有罪人類的答覆。

三、修會的貧窮與服從的基礎

根據上述解釋，可以發現修會的貧窮與服從的基礎。「天主是愛」，因此，按照天主肖像而造的人，也應「是」愛。愛的特質與條件，就是愛者與被愛者在愛的層面上，互相貧窮、服事、隸屬。耶穌是如此；所有遵守兩條最大誡命的信者，也是如此。

為此，我們也可以了解耶穌一切有關貧窮與服從的基本因素，這便是實行天主的旨意。他要富貴少年：「變賣所有的一切，施捨給窮人……然後來背著十字架跟隨我」（谷十 21）。這是使他能夠自由地愛——愛人、愛耶穌基督。耶穌對於財富的強烈責斥：「孩子們，仗恃錢財的人，進天主的國是多麼難啊！駱駝穿過針孔，比富有的人進天主的國還容易」（谷十 25）；這是因為財富是真愛的阻礙（谷四 19）。

另一方面，耶穌也嚴格要求服事。首先是服事天主，實行祂的旨意：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人就能進天國，

而是那承行我在天之父旨意的人，才能進天國」（瑪七 21）。接納天主的愛，同時也該自我贈與給天主、承行祂的旨意。愛是服事：承行天主旨意，便是服事天主，以祂為中心，其次是服事人。甚且，在最後公審判的比喻中，耶穌嚴厲地要求服事有需要的人：「你們對這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」（瑪廿五 40）。服事小兄弟，就是服事基督，是實現對小兄弟與基督的愛。

歸根究柢，修會中的貧窮與服從，是為了真正地愛。《天主教法典》573 條 2 項所說的話，非常合乎我們的反省：「這種獻身生活方式的修會……承認實踐貞潔、貧窮、服從的福音勸諭，並藉此等勸諭所導致的愛德，以特殊的方式與教會及其奧秘相結合」。

本章雖未提出修會貞潔願來；不過，貞潔為愛，更是不言而喻的事了。

第九章 耶穌對貧窮的教導

基於對天主創造的信仰，聖經的財物觀，從來沒有錯誤的、視財物為惡的二元論思想。反之，凡是天主創造的，都是美好的，因之舊約中也往往視財富為天主的祝福（約四一 12~17），貧窮並非美事。不過，由於天主是正義的，先知書中特別顯出祂保護窮人（米二 1~5），尤其是期待救恩的「貧窮人」，祂特別地照顧。

不過，在耶穌基督的宣講中，從來不將財富視為祝福，反而視之為進入天國的阻礙（谷一 25；谷四 19；瑪六 19~23、24）。對於貧窮，耶穌有著相當嶄新的教導；當然，這教導是預設了天國來臨的末世時代，以及新約的天主觀（參：前一章）。本章，便把耶穌的教導分為三部分介紹：一、捨棄一切，變賣一切；二、施捨給窮人；三、跟隨我。

一、捨棄一切，變賣一切

《路加福音》對於貧窮及財務的處理，表達得比較極端，要求得也很徹底；可能是路加的教會團體中，窮人居多的緣故。

首先，根據路加，所有信者都應捨棄一切，否則不配稱為門徒（路十四 33）；其次，是貧窮團體的喜訊：「你們貧窮的是

有福的，因為天主的國是你們的！」（路六 20）

瑪竇對於路加的話，爲了自己的信仰團體，已經加上了註解。他寫說：「神貧的人是有福的」（瑪五 3）；這裏，具有倫理化的傾向，要人注意：貧窮並非機械性地有福，更非得救的一個階級。另一方面，我們也不應把瑪竇給完全精神化，認爲實際的貧富不是問題，只要精神自由便夠了。其實瑪竇指的是真實的貧窮人，他們在這境界中，心靈空虛，期待天國的來臨。事實上，瑪竇同樣保存耶穌的話：「我實在告訴你們，富人難進天國；我再告訴你們，駱駝穿過針孔比富人進天國還容易」（瑪十九 23），可見他一方面注意心靈態度，另一方面也重視實質的貧窮。

我們可以問：究竟耶穌爲什麼這樣指出富人進天主之國的困難呢？耶穌不是哲學家，也非神學家；但祂是非常實際的天人之間來往的專家。祂知道在具體的人類生活中，財富容易侵擄人心，成爲財迷（瑪六 24），人心易爲財富所迷惑（瑪六 21），他要人不去掛慮吃穿，因爲在天之父會照顧一切（瑪六 25-31）。總之，世俗的焦慮、財富的迷惑，會使天主的話在人心中結不出果實來（谷四 18-19）。

對於耶穌的財富教導，後來由保祿註解，清楚地顯出神學的理由來：「弟兄們，我給你們說：時限是短促的，今後，購買的要像一無所得的，享用這世界的要像不享用的，因爲這世界的局面正在逝去」（格前七 29-31）。在末世已臨的信仰背景中，保祿時代誤以爲末日即將來到，於是他肯定人人應當注意永遠

的救恩；其他一切，包括財富在內，都是可有可無的。保祿的理由，即使為我們今日不知末日來臨時辰的人，同樣具有意義，因為凡是經驗末世救恩、以天主為唯一之主、是人唯一需要者，對於迷人的財富，自當以捨棄的態度來處理。

當然，我們也得按照全部新約，以及教會的註解來了解耶穌所要求的捨棄一切。一方面，這是對所有信者真實的要求；另一方面，每人必須衡量自己的財富，將多餘的施捨給窮人，而只酌量保存為實際生活中所需要的。舉例來說，當耶穌到了稅吏匝凱家中，匝凱相對地捨棄了一切，他對耶穌說：「主，你看，我把財物的一半施捨給窮人；我如果欺騙過誰，我要四倍償還」（路十九 8）。這是相對的捨棄一切。每一時代的基督徒，都應如此面對耶穌的要求。

二、施捨給窮人

變賣一切施捨給窮人，這是向富少年所要求的（谷十 21）；結果他憂愁地走了。但在匝凱事件上，他曾按此而實行。

哀矜窮人，是猶太人的三大善行之一，其他兩項是祈禱與守齋。這不只是一件倫理性的善舉，而且還是末世來臨的標記。天國來臨，貧窮人聽到喜訊（路四 18），因而不再無衣無食。為此，初期教會團體為表示末世互相親愛，其中一個標記便是各人所有都歸公用。路加說：「他們中沒有一個貧乏的人」（宗四 34）。

如果我們再應用瑪廿五 31~46 的思想，相信施捨給窮人就

是施捨給耶穌，那麼意義更加豐富。

總之，人間的財富分配不均、貧富懸殊，並非是天主創造的原意。爲此，末世時代耶穌要求捨棄財富，施捨給窮人。這是救恩完成的一個標記，以致「沒有一個貧乏的人」（參：申十五4）。事實上，教會初期在耶路撒冷團體面臨貧困時，各教會都踴躍捐款援助（參：格後八～九；迦二10）。保祿因此提出：「因爲你們知道耶穌基督的恩賜，他本是富有的，爲了你們卻成了貧困的，好使你們因著他的貧困而成爲富有的」（格後八9）。如果我們將這一段經文與斐二6~8 互相對照註解，是否可以說，天主在耶穌「空虛自己」的貧窮中，彰顯出自我贈與的愛，使人類接納神愛而提升到「與天主同等」的富裕層次上呢？當然，這也要求人類自由地還愛天主，而成爲「貧窮」的（參：前一章）。

三、跟隨我

跟隨基督必須捨棄一切（和施捨給窮人）；爲宗徒是如此（谷十28；路五11），爲群眾亦是如此（路十四33），爲尋找永生的人也是如此（富貴少年）。究竟爲什麼必須如此呢？最簡單的解釋，當然是因爲耶穌自己捨棄了一切，成爲貧窮的人。但是，如果我們接受前一章的反省，不能不看出跟隨基督是爲了愛祂，而愛的條件是「貧窮」。這又顯出更爲深刻「甘貧」的意義了。

本章開始時曾指出，耶穌對於財富與貧窮的教導，與舊約不完全一致，而有新的演變。看來，這與救恩史中天主自我啓

示的演變具有密切的關係。舊約中天主的愛尚未決定性地啓示出來，天主更是全能的創造者與正義的審判者。舊約對於財富與貧窮所有的肯定，是附合在這個天主觀上。到了新約時代，耶穌啓示天主爲父，《若望一書》因而清楚地說「天主是愛」：而〈信經〉定位天主爲「全能的天主聖父」。因此，根據新約的天主觀，財富在愛的層次上反而是阻礙；至於貧窮，卻成了愛的條件。毋怪乎耶穌對於財富與貧窮的教導，具有嶄新的一面了。

第十章

修會貧窮願與福音生活

根據我們肯定的三願與福音生活的關係，可以發揮修會的貧窮願怎樣使福音生活的內容顯出特殊的面貌。爲此，本章便將修會貧窮願的四種幅度討論一下：一、末世幅度；二、基督幅度；三、團體幅度；四、作證幅度。

一、末世幅度

《瑪竇福音》第五、六章中，雖然耶穌的宣講已經受到福音作者的編輯，但是依舊可以看出天國來臨的末世時代，對於財物應有的態度。而由這兩章中，可以見出修會的貧窮願，便是以徹底方式答覆耶穌的「天國大憲章」。

由於天國來臨的經驗，會士自由地捨棄一切，真實地體味貧窮的有福（瑪五 3）；於是，修會生活不爲自己積蓄地上的財富，因爲它的心靈舉向唯一的主（瑪六 19、24）。貧窮的修會並不掛慮吃的、穿的，因爲它信賴天父的照顧（瑪六 25-32），充滿信心。

末世幅度與一般所謂的安貧樂道不同。老莊哲學對於財富非常超脫，孔子也視富貴如浮雲；但是修會會士之捨棄一切，

是出於信仰經驗，爲了表達對天父末世性的愛。愛是貧窮的，愛天主的徹底方式也是貧窮的，只求天主自己，奉獻給天主的也只有自己。正如亞西西的聖方濟（St. Francis of Assisi, 1182~1226）全然地奉獻了自己，當他一無所有、完全赤裸時，天主給他「五傷」來體驗「天上的父」的真實感。

二、基督幅度

福音中，基督的生活是貧窮的（路九 57-58）：貧窮徹底地表達祂的一無所有，一切來自天父。如果祂不是貧窮的，怎能這樣要求門徒呢？「人爲了我、爲了福音，而捨棄了房屋、或兄弟或姊妹，或母親或兒女，或田地……」（谷十 29）。修會生活就是繼承宗徒、跟隨基督的生活方式，祂是會士生命唯一的需要。

保祿宗徒鼓勵格林多教友捐助耶路撒冷教會時，要求他們效法基督的貧困（格後八）。同樣，修會的貧窮願是以有形可見的表達，活出耶穌所懷有的心情，甘心空虛自己（斐二 5-7）。因此，「誰能使我們與基督的愛隔絕？……是飢餓嗎？是赤貧嗎？」（羅八 35）飢餓與赤貧當然都無法隔絕基督的愛！

三、團體的幅度

路加在《宗徒大事錄》中，爲了表達聖神降臨後末世時代的團體，刻意描繪了耶路撒冷教會的「凡各人所有的，沒有人說是自己的，都歸公有」（宗四 32）。於是出現了《申命紀》中

預言的團體（申十五 7~11）。

路加說：「在他們中沒有一個貧乏的人，因為凡有田地和房屋的，賣了以後都把賣得的價錢帶來，放在宗徒們腳前，照每人所需要的分配」（宗四 34-35）。這樣的團體生活，在教會中其實無法普遍地繼續維持下去；但修會團體卻具體地在教會中，維持著路加的理想，以徹底的方式將教會團體的「諸聖相通」在財物方面實現出來。

四、作證的幅度

作證幅度與末世幅度相連：修會的貧窮向人表示末世之救恩經驗；正如《格林多前書》所說：「購買的要像一無所得的，享用這世界的要像不享用的，因為這世界的局面正在逝去」（格前七 30）。自由地捨棄一切，反映世界局面正在逝去，天國業已來臨，人間財富並不可恃。

修會貧窮願的作證，要求它將團體所有的「施捨給窮人」。然而，會士個人捨棄財物之佔有；但為修會，作為一個團體，卻擁有財產。不過，修會的財產也必須按照耶穌的要求，施捨給窮人，或與人分享，或用為使徒工作的經費。新約教會中，為耶路撒冷捐款便是一例；而今日的使徒工作亦需要經費，這同樣可視為施捨。

結語

修會貧窮願的四個幅度，自實踐而論，今日可從團體與個

人兩方面來討論。

修會的貧窮，要求團體生活簡樸；但對此無法抽象地規定，必須按照客觀文化與環境，以及團體成員的性質而分辨。至於與人分享和使徒工作的「散財」，這是當代修會最為注意的事，不少修會爲了實踐徹底的貧窮方式，已經放棄了需要極大資金的工作機構，保留微薄的生活費用，與貧窮人一起生活和工作。在第三世界的某些地區，面對不義的經濟制度與社會結構，男女修會自己先一無所有，同弱者站在一邊，優先地爲窮人服務，致力於制度與結構的改變。他們自己既然沒有什麼，因此在奮鬥中也不怕失掉什麼，反而能自由地臨在於窮人中間，參與解救的工作。這是當代貧窮的修會，爲今日世界的貢獻。

同時，也有其他修會，擁有豐厚的資源，或創辦龐大的使徒機構，或爲教會與社會工作。雖然表面上不免令人感到修會有錢，但它也是現代社會中爲了更大、更廣之傳播福音不能缺少的工作；基本上，它與修會貧窮願並不衝突，相信有識之士也會承認修會並非因此圖利，而是服務他人。

至於會士個人之貧窮，具體的措置也各地懸殊；至今仍有會士不需任何金錢，一切需要皆由會方處理。但是一般說來，按照會士職務與需要的不同，大多得有日常的費用，甚至准許個人有銀行存款，但是會士必須按照貧窮規則自制；另一方面，修會也要求會士交待清楚。貧窮願之實踐必須根據時代的變遷而適應，不過它以徹底方式表達福音生活的目標，是不能改變的。

第十一章

修會服從願的聖經基礎

在聖經中，幾乎不可能直接發現如同修會中的服從願形態。換言之，這種由聖神推動，把自己的自由意願交付給另一個人，接受團體為自己抉擇的一切，而服從團體的命令，這在聖經中是無法找到的；甚至也沒有例子指出，為服從天主，有人願意接受一種生活的制度與規範的。

反觀耶穌亦然。的確，基督徒應效法耶穌；但耶穌自己卻未選擇一個導師、一個領袖，把自由意願交出來，完全接受導師或領袖的命令。相反的，基督常是自己抉擇，實行天主旨意。

當然，聖經中也有在人際平面上要求的服從，譬如在家庭中的（格前十一 3；弟前五 4）、國家中的（羅十三 1-7；伯前二 13）、教會中的（伯前十六 16；希十三 17）。但這些都是出於法律的責任，與上述所說的修會服從願不同。

曾有人引用一些聖經章節（路二 51；瑪廿二 21；路四 16），想支持修會服從願，但那更不可靠。雖然耶穌曾向宗徒說：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我」（路十 16），但這是指宗徒傳授耶穌的福音——聽他們，便是聽耶穌的福音——並非如同修會中服從上司一樣。

雖然如此，如果我們不去拘泥於聖經章節的證明，而僅透過聖經（尤其是新約）來看對於天主旨意承行於世的要求，也許能更加完美地為修會服從願奠下聖經基礎。以下分三部分研討：一、耶穌自己的服從；二、教會的服從；三、修會的服從。

一、耶穌自己的服從

為更有次序的發揮，以下分別說明：（一）天主旨意的要求；（二）耶穌的服從；（三）耶穌服從的性質。

（一）天主旨意的要求

新約啓示天主是愛，而愛是自由的，雖然愛裡含有內在的催促與要求。《瑪竇福音》的山中聖訓，不是倫理的命令，而是對相信天國、接受福音者的要求。譬如：誰若體驗到至高天父的救恩，便會發現有關寬恕的要求（瑪六 12~15）；同樣，晚餐廳中，耶穌也表達了愛的命令（若十五 6~12）。

天主對人不斷的要求，是祂無限之愛的另一面。所以山中聖訓，甚至四部福音中的要求，基本上，是出於天主的仁愛，也是信者向天主的全部生活之答覆。甚至我們可以說，這裡的服從，不限於具體的行為，而是整個存在的服從。

信者對天主的臣服，不僅指向具體誠命，而更是奉承天主的意願——天主在救恩計畫中隱藏的、卻又在基督內啓示的意願。聖經有關人際的倫理，基本上也是鑒於天主對自己的仁義，而去對待別人：「如向我愛了你們一樣」（若十五 12）。新約中

對天主的服從，不論在黑暗中或光明中，面對的常是一位不下高壓、不發粗令的天主，而是邀請人在自由中參與祂計畫的天主。祂是召喚，不是發號施令；而人是僕人，不是奴才。

爲此，不服從天主，是拒絕作爲天主的夥伴，相反人之最深天性，因此構成罪惡的悲劇（參：創三 1~24；羅五 12~21）。

（二）耶穌自己的服從

耶穌自己的心願，便是承行天父的旨意；祂存在的動力，是派遣祂的天父的旨意：「我的食物就是承行派遣我者的旨意，完成他的工程」（若四 34）。所以，在新約中，不斷地肯定耶穌的「完成」。十字架上，他說：「完成了」（若廿 30），這是完成天父的旨意（參：若四 34，五 36，十七 4；希二 9，五 9，七 28 等等）。

（三）耶穌服從的性質

首先，耶穌的服從，不是外在地接受一個責任，而是內心深處與天父的相通，觸及天父之心。新約中有關服從，應用的希臘字有兩個：一個是 *hupotage*，意指屈服，常是指奴隸之屈服在主人面前；另一個是 *hupakoe*、*hupekoos*，具有對天主聆聽、交談、洗耳恭聽的意義。耶穌的服從在新約中，便是應用後者一詞來指明的（參：羅五 19；斐二 8~9；希五 8~9）。

其次，耶穌的服從是完成，因此具有救援性，因爲它完成了天主的救恩計畫。這是兩個自由意志之間的奧蹟，但不是盲目的臣服、不負責任的反應、抹殺人性的壓制。耶穌附屬於天父，自由答覆，純粹是在愛的層面上。

第三，耶穌的服從接受痛苦與十字架；祂的服從不是出於痛苦主義的自虐。自我的捨棄與克己，為耶穌而言，是與天父共融的、降生性的實現。服從中的痛苦不是目的，而是為了完成救恩。即使在死亡中，祂仍舊絕對地信賴天父，並全心地冀望於天父。

十字架之祭獻，不是耶穌自由意志完全焚毀的全燔祭，而是兩個位格自由的溝通，也因此成為真正的祭獻：「祭者，際也」。為此，十字架之終點不是分離之墳墓，而是結合之復活（斐二 7~11；若十二 27~28）。《若望福音》中，耶穌的服從，反映出永遠的天父與聖子之結合，所以是降生性的。

最後，耶穌的服從乃是真實的臣服，與天主要求的滿全。山園中，臣服於天父的意願前，祂接受因此而來的苦難。天父是耶穌的原則：天父第一；耶穌臣服，祂是第二。然而，按照斐二 6~9 所說，耶穌的死亡不是偶發的事，卻是祂自願接受的：祂空虛自己，謙卑自下，接受僕人之條件，顯出服從的空無所有。但是，天主舉揚了祂，啓示了服從的光榮面。

二、教會的服從

初期教會中，信者不是單獨地尋找天父的意願，而是在團體中（伯前四 10）。基督徒的生活集中在天國來臨的經驗中，全心實踐福音的信念；正如保祿要求羅馬教會團體：「你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，為使你們能辨別什麼是天主的旨意……」（羅十二 2），以及伯多祿和宗徒們回

答公議會的審問時說的：「聽天主的命，應勝過聽人的命」（宗五 29）。《斐理伯書》更是以耶穌基督的聽命，來鼓勵教友：

「爲此，我可愛的，就如你們常常聽了命，不但我與你們同在的時候，就是如今不在的時候，你們更應該聽命。你們要懷著恐懼戰慄，努力成就你們得救的事，因爲是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，爲成就他的善意。」（斐二 12~13）

爲此，教會如同我們前面論及山中聖訓時所說的，在接受天國來臨的救恩經驗中，答覆耶穌所有的要求：「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」（瑪五 48）。天主的救恩計畫，已在耶穌來臨時臻於成全，信者應當基於經驗天父救恩之成全，而服從祂的旨意，完成天父對自己的要求。所以〈天主經〉中說：「願祢的國來臨，願祢的旨意承行於地，如在天上一樣……」（瑪六 10）。

教會既然是信者的團體，所以在服從天主的旨意上，必須徹底地顯出團體結構。也許耶路撒冷會議是一個標準的實例（參：宗十五）。

三、修會的服從

初期教會在財物上，按照《宗徒大事錄》的理想，都歸公用（宗四 32），以能遵照基督所要求的「捨棄一切」（路十四 33）。後來教會在實際的情況中，無法繼續採取那樣的模式。於是耶穌的要求，只能按照各人的環境而遵行。不過，修會的貧窮願

仍繼續把初期教會中徹底的「捨棄一切」保存了下來。同樣，修會的服從願也是在自己的團體結構中，承行天主的旨意。

其實，每位信者都應當效法基督，服從天主的旨意；修會在這點上，並不異於其他人。所不同的是，修會接受天主旨意的方式，是藉著團體中的兄弟姐妹。對於修會服從的性質，我們分述如下：

1. 修會服從願，是將人的全部、最深的自我，藉著團體的分辨與尋找，來作處理與決定。它包括人之所有、性別與能力，其目的乃為服務教會。
2. 修會服從願透過兄弟姐妹的團體中介，建立在信仰之上，而承行天主的旨意。會士把自己的一切，附屬在兄弟姐妹之團體分辨上，並藉此看出天主的旨意。不過，會士服從的，不是兄弟姐妹的旨意，而是天主的旨意，雖然他的服從與兄弟姐妹聯繫著。
3. 修會服從願的特性，是在於分辨、尋找、發現天主旨意的方式。這方式徹底地肯定福音生活的團體性，包括面對天主意願時的自由。它不惜犧牲對自我與權力的本能渴望，而接受天國已經臨在的團體中，以之為中介。由此可見，它也適用於信者在尋找與服從天主的旨意中。
4. 修會服從願是基於信仰，因此含有信仰的冒險，與別人一起信仰的冒險。藉著兄弟姐妹的中介，服從天主的旨意，那是參與降生成人的天主聖言在人類歷史中的生命。因而其間的苦難與喜樂，是免不掉的。

第十二章

修會服從願的降生性與中介性

修會服從願是透過兄弟姊妹的團體，來分辨、尋找、發現，進而承行天主的旨意。至於天主旨意，一般說來，並非直接自天而降；按照今日的說法，它是藉著時代的變遷，事故發生的信號，而通傳給人的。這原則也適用於修會，所以我們肯定它的降生性。

同時，天主旨意仍舊需要在信仰中去經驗；換句話說，它會進入信者的意識中，進而呈現出來。這為修會也是如此。不過，既然修會服從願是透過兄弟姊妹的團體經驗，所以我們也肯定它的中介性。

根據上述對修會服從願的降生性和中介性的說明，與此相連的不少問題，以下分四段闡述：一、天主的旨意與修會服從願的特點；二、天主旨意的中介性與團體分辨；三、修會服從願的間接性與直接性；四、修會服從願的培育。

一、天主的旨意與修會服從願的特點

天主的旨意是所有的人都得救恩（弟前二 4），這旨意已在耶穌基督的生命中啓示了出來（弗三 3-6）。一方面應說，天主

再不會啓示新的旨意了；但另一方面，天主持續不斷地在救恩史中，要求人因應不同情況而作出答覆：「你們不可與此世同化，反而應以更新的心思變化自己，為能辨別什麼是天主的旨意……」（羅十二 2）；正如我們在〈天主經〉中所作的祈求一樣：「願祢的國來臨，願祢的旨意承行於地，如在天上一樣」（瑪六 10）。

天主的旨意，不是現成的法律；即使是《天主教法典》或各個《修會會規》，也不是以文字寫成的誡命，而是提供客觀的標準，引領人發現生活的天主對每個人具體的旨意。事實上，所有人都必須去尋找、發現、服從天主的旨意；只不過修會服從願，有其獨特的特點。

信者之一切所為，都具有教會的幅度，因為他是教會中的一個肢體。今日常鼓勵教友懷有教會意識；不過，教會意識未必是在實際上的一切所作所為中，使教友接觸教會團體。教友服從天主旨意，雖是具有教會意義的事，但教友無法每件事都去徵求教會的意見，或與其他教友商量。然而，修會服從願的獨特點，便是把教會的團體性徹底地表現了出來；會士是與修會中的兄弟姐妹，共同在團體中尋找、分辨、發現天主的旨意。所以修會服從願基本上常是團體性的，天主向團體通傳自己的意旨，團體共同服從。

在討論個別會士的服從之前，常常先該假定修會團體的服從。個人服從願是自團體服從願中分流出來的。

此外，如同天主聖言降生成人，是天主旨意在特定的時空

背景中，顯出救恩史來。當今教會常說的時代信號，也與此極有關係。環境的變遷是在天主的控制下，同時也構成了天主流露自己旨意的媒介。修會認識時代的變遷，分析緣由，並在正確地了解環境後，能在信仰的光照下，進一步發現天主的旨意，並作出回應。

二、天主旨意的中介性與團體分辨

由上可知，修會服從願是藉著兄弟姊妹的團體，體驗與分辨天主的旨意；團體可以說是天主旨意落實的中介。那麼，此中介角色是如何扮演的呢？

首先，修會團體是有結構的：兄弟姊妹中擔任上司職務者，在分辨時負責集合團體，共同討論。根據聖經的光照，以及教會與修會法律的指示，發現時代信號中天主旨意的要求。

其次，擔任上司職務者在團體表達信仰經驗時，感受聖神的推動，意識團體分辨的結果。經過這樣的分辨過程，團體發現天主的旨意，上司按照自己的職務將它加以肯定出來。

團體認識時代信號、共同分辨天主的旨意，是修會服從願不可缺少的過程。如此才能見出，是團體在尋找、發現、服從天主旨意。上司並無其他捷徑，能夠發現天主旨意，而必須與團體一起尋找。除非他在團體的信仰意識中，肯定天主的旨意，否則不能要求團體或個人服從。擔任上司職務者如果出令，應當自己先服從——服從天主藉著團體通傳的旨意。

三、修會服從願的間接性與直接性

一般而論，團體分辨所肯定的天主旨意，常能同時發現代表團體、或為團體去實行的個人。團體的上司會具體向人傳達天主的旨意。傳統上常說，上司代表天主，該是屬於這層意義（參：《天主教法典》601）。自這個角度而論，會士個人的服從是間接的，亦即透過團體與上司的中介。

不過，每位會士自上司接受命令，並不排除他自內心認定這是天主對他的旨意。為真實的信仰者，服從常是天主與人之間來往的事。所有的信者既是天主的子女，便該與天父在教會中直接交往。信者的服從，具有教會性，同時也直接意識到來自天主的旨意。當然，一個參與團體分辨的會士，當上司傳給他天主的旨意時，他會自然地體驗到天父直接在他良心中的要求。但是即使對有些自己沒有參與團體分辨，而領受上司命令的人，他必須或者在與上司的交談中，或者在自己的體驗中，直接信從天主在良心中對他的旨意。

在此不免會發生一個問題：如果上司的命令並不令人在良心中直接經驗到天主的旨意呢？如果長上的命令與個人的良心發生了衝突，這種特殊情況究竟怎樣處理呢？這裏可以把耶穌會的原則寫下來，當作一個參考：

1. 處理這類衝突的通常辦法，是誠懇的交談；即按依納爵的原則，先經過祈禱與適當的諮詢，後向上司反應。
2. 會士常能自由地向高級長上申訴。
3. 假如此衝突經由交談、或向高級上司申訴後仍不能解

- 決，由雙方同意可以詢問其他人士，甚至會外人士，以有助於良心的澄清。但此舉當私下行之，不要公開宣揚。
4. 這種做法完全是自願的，非正式的，不能強迫長上或者有關屬下照辦，這只是尋求天主旨意的一種努力而已。
 5. 受詢人的意見並不加給長上的權力任何法律效果，而只屬參考性質。
 6. 假如這樣做以後，會士仍感到不能按良心服從，長上應決定要怎樣辦，「但是一個人如果屢次不能按良心服從，該考慮其他更能平安奉事天主的途徑」（《耶穌會第卅二屆大會文獻》之十一：論本會心神的團結，乃指示「長上命令與個人良心可能衝突時」）。

這樣鄭重處理衝突問題，可見今日對於修會服從願的直接性是多麼重視的了。

四、修會服從願的培育

修會服從願的基本內容，在教會歷史中是一致的；不過實行的形式，因著時代變遷也有差異。當一個環境相當靜態，修會成員的教育水準、文化修養、思想方式差別不大時，一位靈修頗有基礎的上司，無需太多對時代的了解及團體的資訊，便能發現天主的旨意。但時至今日，許多因素都要求修會以更加合乎時代的形式，尋找天主的旨意。具體而言，只要看現代的青年、熱衷的參與、交談的精神、共同負責的態度……等，我們不能不承認共同的團體分辨，是合乎時代的要求。

但是，修會服從願仍是屬於信仰領域中的事，不能與普通團體相混淆。以下，我們願意簡單地提出有關培育修會服從願的重點；當然，前提是已假定了本書對於修會及其服從願已有的解釋。

1. 天主旨意的降生性，要求會士培育深度的救恩史觀念。天主是在人類歷史與人相遇、通傳救恩的，祂的旨意因此透過時代信號，而在信仰中受到接納。
2. 天主旨意落實的場合，是團體的信仰意識。這要求每位會士培育自己對天主的經驗，在自己的意識中經驗並信仰天主的臨在。培育與天主的「同感」，為修會服從願極度需要。有「同感」的人，自己會分辨出天主的旨意。
3. 與天主有「同感」的培育，要求祈禱、讀經、認識基督與祂的淨配——教會，並熟悉自己修會的神恩，因為天主是藉著上述一切出現在人的意識與良心中的。
4. 末了，修會服從願是分享基督空虛自己、服從至死的心態；因此，會士在服從生活中，必須經驗基督的逾越奧蹟，參與十字架上的祭獻。然而，服從更勝於祭獻，因為它自身是一種存在性的祭獻。

修會服從願如同貞潔願與貧窮願，都是出於愛，指向愛。耶穌自己說：「如同我遵守了我父的命令而存在他的愛內……」（若十五 10），「接受我的命令而遵守的，便是愛我的人；誰愛我，我父也必愛他，我也愛他……」（若十四 21）。

第十三章

修會服從願的兩種模型

修會歷史的原始時期，對於服從願已有兩種模型，而且似乎延續到後代。為能面對今日的動態世界，這兩種模型或許能綜合在任何使徒工作的修會團體中。以下分兩部分說明：一、初期隱修院團體的兩種模型；二、兩種模型的當代綜合。

一、初期隱修團體的兩種模型

自歷史的演變來看修會，最初在曠野獨自修道的人一心一意地追隨基督、度合乎基督的生活，並致力於與天父溝通，這是原始的服從願。到了第四世紀，隱修士的團體生活已然形成；於是，為達至兄弟般的共融理想，逐漸使團體生活制度化。那時，已有兩種模型表達出團體的理想，同時也可見出兩種修會的服從願模型。

第一種模型，是徹底分享逾越奧蹟的成果；基本上，它以跟隨基督為中心，其精神在五旬節聖神降臨時特別顯耀出來。於是，在修會生活中，尤其與兄弟之間的和好，證實了每人與天父的和好。這個模型的理想，具體地在修道守則中規劃出來。至於團體上司的功能，也由守則加以指示：他是負責共融或推

動理想的上司；他好似在團體的中心，發射波動。聖巴西略（St. Basil）與聖帕科米奧（St. Pachomius）即屬於這種同心圓模型，或稱制度領導模型。

第二種模型，是基督生活的延伸：基本上，它跟隨的是耶穌的公開生活，而門徒即是在加里肋亞聽從耶穌的指示而蒙召。修會生活如同門徒一般，會士接受訓誨，在基督的聖神學校中受教。團體上司的功能，則如耶穌的派遣角色，是一位發號施令者，要求別人服從。至於團體守則與上司命令之間的關係，是相當薄弱的。真福嘉先（Bl. Cassien）與聖本篤（St. Benedict）即屬於這種神恩領導的模型。

其實，在這兩種不同模型中的團體上司，都是負責人，而不單是一位個人神師。此外，在上司面前，團體也不完全是被動的。

二、兩種模型的當代綜合

以使徒工作為主的修會團體，可有兩個幅度：一是團體生活幅度；一是使徒工作幅度。今日有些修會把兩者作某種程度的區分，由不同的人負責：團體生活和使徒工作分別由不同的人領導。為此，我們可以把上述「初期隱修團體的兩種模型」，配合「團體生活和使徒工作的兩個幅度」，作一整合。

首先，為修會的團體生活，更需要的是同心圓的制度模型。換句話說，有一名上司，根據會規負責共融、推動理想、分享逾越奧蹟的成果，將末世和好的福音發揚在團體內，並降生在

周遭的環境中。同心圓的制度模型，非常適合應用在團體生活上；因為一般而論，會規會有相當詳細的規定，上司只須依照會規並以身作則，推動兄弟姊妹適當地實行。如此，能共同將跟隨基督的福音生活，具體地降在人間。

其次，為修會的使徒工作，則更需要的是神恩領導的模型。換句話說，有一名主任，掌握一切關係、追隨聖神、廣施救恩於人間。因為在今日動態的環境中，使徒工作必須按照時代信號，聆聽天主聖神的指引，這不是會規能夠先有規定的。上司或工作主任必須及時採取行動，為使使徒機構不失時機。雖然他不應獨斷獨行，也需要與工作同仁共同分辨；不過他看事的判斷力、行事的創造力、行動的魄力，實在也是不可缺少的，也因此，某種程度的神恩領導模型自然是難免的。

不過，無論是生活的團體或工作的機構，面對上司或主任時，都不應是被動的。在今日動態的世界裡，修會團體如果要保持團體生活的共融、使徒工作的機動，需要綜合自歷史傳下的兩種模型。而這兩種模型，都含有修會服從願的要素，只是對團體的圖像，及對會規中與上司的功能具有不同的肯定。這在第一節中已經有所說明。由此可見，上司的選擇也該參考不同模型的性質。

總之，面對兩種模型所表達的團體生活與使徒工作，修會服從願的實踐會有不同。在團體生活中，更是藉著會規而經驗天主的旨意；為使徒工作，更是藉著上司或主任不斷地與機構共同分辨，來接受天主的旨意。

第十四章 修會聖願的神學

修會自第十三世紀以來，便開始將追隨宗徒的生活中的貧窮願、貞潔願和服從願，作為向天主許諾終身謹守修會規定的誓願。如此，修會三願完全定型。此後到了十九世紀，又有永願與暫願之別。本章針對如此聖願，作些神學解釋，分為三節：一、「願」的一般意義；二、修會聖願的意義；三、表達修會聖願的言語。

一、「願」的一般意義

根據教科書上的定義，「願」是向天主的許諾；這是一種虔誠的宗教行為，由於內心的經驗，許下為天主做些什麼，或奉獻些什麼。因此，如同祈禱、克己、補贖等，是在造物及救世主前表示虔誠；許願當然也是如此。

舊約記載中，向天主許諾是經常出現的事；新約則較少。至於許諾的方式，當然更是為加強表達內心在天主前的赤誠，同時也警惕發願者務必完成此一誓願。總之，基督徒有許多表達虔敬的方式，為向天主流露感恩、讚美、懺悔、求恩，許願是其中之一，雖然現代人已較不注意它了。

以上只是許願的一般意義；然而，在不同的聖願之間，往

往能有巨大的差別。比如說，爲了向天主求得某種恩惠，因而許下如果能得到恩惠，願捐一筆款項給慈善機構，這也是聖願；但是誰也不能否認，這與一個青年無條件地在天主台前許下終身度貧窮、貞潔和服從的生活，該有多大的區別。爲此，以下我們便直接集中在修會三願，研討其神學意義。

二、修會聖願的意義

修會聖願，即貧窮、貞潔和服從三願。雖然在言語上，看似三個聖願；但其實最深的內涵，是一個整體。貧窮、貞潔和服從，是人生最爲重要的三個幅度，它包含了人與物、人與人、人與自我的三幅度。因此基本上，矢發三願，乃是整個人許下爲天主、爲人類，而奉獻一切。對於這樣豐富的宗教行爲，我們分以下四點來說明，以便得到一個較完整的概念。

（一）奉獻的意義

修會三願是向天主許諾，實踐繼承宗徒跟隨基督的方式。這是出於內心的虔敬而實行的一項自我奉獻。不過此一奉獻，同時也是祝聖。

祝聖，是把一人或一物特殊地成爲天主的、也只爲某種特殊與天主有關的目標而應用。雖然天地萬物都是天主創造的，原則上都是爲光榮天主，因而已經含有「祝聖」的廣泛意義。不過在人類的宗教生活中，尙有特殊表示對天主的虔敬行動，因此將某些事物奉獻給天主；而那些獻禮，好像進入天主的「產

業」領域，成為神聖的，再也不可作為俗世的用途。這是任何宗教中普遍的現象。

那麼，既然修會三願是把人的基本三個幅度——也可說是整個人——奉獻給天主，因此矢發聖願的人，一生只為某種屬於天主的事業或目標而存在與行動。換句話說，矢發聖願使人特殊地進入了屬於天主的神聖領域，他/她已被祝聖。

有關修會三願的奉獻與祝聖意義之闡明，更好與聖洗聖事作一比較。其實，一般教友早在聖洗聖事中，便把自己整個生命奉獻給了天主，並允諾為光榮天主、跟隨基督而生活。所以，教友也透過此一奉獻，被祝聖為天主子民、王者、司祭等等。附帶一提的是，如果我們犯罪，便是違反領洗宣誓，可惜此一觀點往往不被強調。

至於修會三願，其實也是將洗禮中所奉獻的，以一種特殊方式，充份地表達其徹底性而已。領洗時，奉獻整個生命；而矢發修會三願時，是將奉獻的整個生命，以修會規定的貧窮、貞潔和服從方式，作為不加保留的象徵。

不過必須注意的是，這裡所牽涉到的，都是客觀方面，並不假定主體的修養。換句話說，此與個人精神性的聖德並不一定具有直接關係；個人聖德是修養的後果；聖願則是禮儀性的祝聖。修會三願的奉獻與祝聖，的確在客觀方面更為圓滿地表達整個生命的奉獻與祝聖；但這並不立刻假定會士內心主體的奉獻與祝聖，一定要比一般教友更加圓滿。

這樣看來，不論修會會士或一般教友，都是跟隨基督，光

榮天主。因為大家都是在領洗中奉獻與祝聖過了；而且，即使是會士，有了三願中的奉獻與祝聖，但其目標仍是跟隨基督、光榮天主。所不同的，是會士以三願，將自己整個生命透過貧窮、貞潔和服從的特殊方式，充份地表示奉獻給了天主，因而在修會生活方式中受到祝聖。

在梵二《教會憲章》44 號中說：「……為使聖洗聖寵能獲得更豐富的效果，基督徒便想以教會內的福音聖訓的聖願，從那些足以牽制其愛德熱誠及敬天美德的阻礙中解脫出來，更密切地獻身事主」。這段話，更應當直接地、客觀地來懂，即由於三願的奉獻，會士在生活中消極地自物質、性愛以及自我經常能有的阻礙中解脫，而有更加自由的條件，去實踐基督徒的理想。他們的生活方式已被祝聖，促使他們更密切地獻身事主。

總之，三願的奉獻與受祝聖，一方面不應與領洗的奉獻和受祝聖分開；但另一方面，也必須指出多一層意義。會士並不比一般教友在生活目標上，尤其在跟隨基督、光榮天主上，更多些什麼；但是他們度貧窮、貞潔和服從的生活方式，特殊地為了這個目標而奉獻與受祝聖。

（二）教會的意義

根據上述領洗聖事與發三願的比較，不難發現修會三願的教會性。發三願的會士，基本上是教友，所以修會是在教會內，分享教會的生命。但尚得更加詳細說明一下：

耶穌基督的唯一使命，是宣講與實踐天國來臨。天主救人

的計畫，最後在祂的宣講與奇蹟、死亡與復活中已經完成於人間；而教會的唯一使命，便是在自己的生活中，經驗基督的救恩，並在行動中，向人宣告天國來臨的救恩。這唯一使命，該由整個教會來擔任。

教會雖是一個，但包含不同的職務，以及不同生活方式的人；所以來自基督的使命，並非教會中的每個人都一模一樣地執行。比如，教宗與主教在教會中的任務，就與普通司鐸、更與一般教友有別。本文不擬分論教會中大家怎樣不同地爲了唯一使命而生活與行動，而只指出修會的特殊貢獻。簡單地可以說，會士藉三願的方式，在生活中，特殊地經驗了基督的死亡與復活，藉著貧窮、貞潔和服從，具體地肯定救恩的效果。對此，《教會與修會》¹一書中有更多的討論。並且，也由於三願生活，修會在教會中爲了唯一的使命，會有特殊的貢獻。

如果修會在教會的使命實踐中，具有特殊的作用；那麼，教會對於爲了特殊生活方式所發的聖願，不能不深深地關懷。更何況，每個修會的創立，都是經過教會批准的，修會的會規也經過教會批准。因爲修會是在教會內，它的生命、存在與行動，都建基於教會，且是爲了教會的唯一使命。

總之，我們可說，修會向天主許諾，度繼承宗徒、跟隨基督的生活，這實在是一種教會性行動。它代替教會，以教會的名義與身分發聖願。

¹ 本書即將出版；其中有關「修會生活的意義」、「修會神貧的癥結」、「多元的修會生活」均值得參閱。

(三) 法律的意義

聖願是奉獻與祝聖，是宗教性、精神性的行為。不過，由於教會與修會都是團體，具有結構、組織，因此不能沒有法律。但我們也不可幼稚地以為法律便是控制、是約束；其實，法律的目的更應是為保護、推動、發揚生活；教會與修會的法律更該是如此²。為此，梵二大公會議要求修會根據會祖的神恩以及時代的精神，推動改革、復興；教會也修改了自己的修會法。

這樣看來，教會對聖願所制定的法律，原則上，是使會士更美好地度聖願生活；而每個修會在自己的會憲和其會規中，也對聖願，根據教會法及修會的神恩與精神加以立法。所以聖願具有法律的幅度。

以下，便將修會聖願由法律制定的幾個名詞，作一些提示：

- ✧ **公願與私願**：其實，修會聖願都是公願，因為是教會承認，而且在教會代表之前發的，所以這是以教會名義所證實的。至於私願，那是個人面對天主的許諾；原則上，有人可以採取貧窮、貞潔和服從的特殊生活方式，而以此為發願的對象，不過這仍舊是個人的事。雖然對於私願，教會也能干涉，但是它並不公開承認或為此作出許諾、證實。
- ✧ **顯願與簡願**：這兩者的分別，主要在於隆重性以及不同的後果。具體而言，有些發顯願者，已不能再越出一

² 詳參：《教會與修會》（出版中）之〈修會中的基本陶成〉一章。

些具法律性的行為；比如，某人發願後卻違願結婚，其婚姻是無效的。至於矢發簡願者，若此人不合法地結婚，其違反聖願的婚姻還能是有效的。此外，尚有其他如有關財物的主權問題等，顯願與簡願在法律上也有不同程度的責任。

- ◇ **永願與暫願**：這是自發願的期限而有的分別。永願是終身奉獻；而暫願則定有一個期限，在滿全了許諾的期限後，聖願如不再續發，便自動期滿結束。

教會關懷修會聖願，消極地定下一些阻礙，或者爲了保護個人，或者爲了保護修會團體；譬如年齡不足、信仰不堅等等。而修會自身，針對特殊的目標，也能在會憲中同樣制定法律性的限制。總之，聖願是一件神聖的事，不可草率行動，法律的精神便是維護其宗教意義，使修會在教會中完成其充份發揮聖洗恩寵的作用。

（四）靈修與倫理的意義

矢發聖願，是出於內心的熱誠，奉獻自己於特殊的生活方式中。這裡，不是爲檢討貧窮、貞潔和服從的靈修意義，而是探詢以聖願來向天主許諾的意義。

首先，聖願既是一個宗教性的行動，藉此光榮、讚美天主；更深地說，這已是天主的恩寵，是天主在發願者的內心所作的推動。他一方面剷除理性阻礙，自由地奉獻；另一方面，他也不能不同時改變生命、接近天主。

其次，從奉獻與被祝聖的意識來說，矢發聖願在靈修生活上，也能為修會會士帶來極大的助佑。積極而論，此一意識，能勉勵會士維持初衷，加強內心之虔敬與赤誠。消極方面，也讓會士在生活中時時警惕防備，治療弱點，以不致墮落，或在人生基本的三個幅度上失落方向。

上述雖然只從聖願自身探討其意義，但是具體而論，它與所許諾的貧窮、貞潔與服從願是合而為一的。換言之，由於矢發聖願之故，人生的基本三個幅度更將顯出其神聖性，同時在教會中受到認向並得到支持。反過來說亦然，如此重要的抉擇——終身貧窮、貞潔和服從——也必然地促使許諾者認真思考、再三考慮。最後，這樣的矢願——為天國而許諾將自己一生跟隨基督——必然不能與普通的奉獻相比。這是全部地獻給天主；無怪乎傳統上稱終身願為第二次洗禮，或如同殉道者一般的完美了。

經過上述的說明，會士如果違反了貧窮、貞潔和服從聖願，除了按照行為自身的性質而應負起應有的責任外，還應加上違反誓願的罪——對於天主不忠信，破壞了神聖的許諾。

小 結

對於修會聖願的意義，我們作了上述四點解釋，這是在解釋貧窮、貞潔和服從三願時，必備的材料。

雖然在天主子民的團體中，具有特殊司祭職（聖統）和普通司祭職（普通教友）兩類；而且，今日教會中也有不少甚具靈修

深度的個人，甘心自願地度福音性貧窮、貞潔和服從的生活，但他們並不矢發三願。會士的不同在於：他們已經藉著發願，奉獻並祝聖了自己繼承宗徒的生活，同時也受到教會的公開承認。總之，修會三願與教會的生活及目標，具有非常密切的關係，無論他們是屬於聖統，或是普通教友，教會都承認他們有形可見地象徵著教會。

最後，也在此附帶地說明「解願」。原則上，「願」是向天主的許諾，除非天主同意，這種神聖的許諾無人能解除。為此，「解願」不是屬於教會的正常權限之內。不過在傳統中，教會享有代表天主的權力，接納了矢發聖願者的許諾；因此，在合乎條件的情況下，也能寬免聖願。

三、表達修會聖願的言語

人們在三願生活的表達上，基本上可有兩種言語方式：一是本質性、抽象的言語；另一是存在性、具體的言語。

首先，抽象的言語是把聖願與貧窮、貞潔和服從三願分開，只就聖願作討論。它假定了三願和基督徒的信、望、愛是分開的，而只就修會三願來研討。因此，它是限定在聖願的概念或本質上。

不過，今日不少人談到三願生活，更偏向於第二種存在性的言語，也就是整體性地在基督徒的信、望、愛生命中，將聖願及貧窮、貞潔和服從融合在一起來表達。這種言語，非常具體，而且顯出極度的豐富，往往扣人心旋、引起共鳴；不過，

它也會忽略一些重要的因素。

下面我們引證一些表達三願的存在性言語。

表達修會三願，最為流行的說法是「答覆天主的召叫」。這種表達，根據的是恩寵或啓示神學。會士蒙受了天主召叫，度徹底地繼承宗徒的福音生活；矢發三願，便是自由地答覆天主的召叫。在這期間，天主主動地進入人的生命中（啓示）；人也自由地接受了（信仰）。而這種說法，是應用了位際來往的模型表達了三願。這是整體性地，融合了信仰、許諾與奉獻、宗徒性的生活，而有的存在性表達。

有時，修會三願也採取天主與人相愛的言語：天主這樣深愛了我，祂在我生命中完全的「自我」通傳；選擇修會生活，便是受到愛的吸引，而以愛還愛、徹底地奉獻自己，因此與基督結合在貧窮、貞潔和服從的生活中。顯然，這種愛的表達已經將聖願及貧窮、貞潔和服從單純地看作還愛的行爲，而不再強調它們自身的意義了。

存在性的言語有其豐富的一面，但是本質性的言語也相當重要，可以清楚地說明聖願自身的意義。我們應當知道修會三願並非即是信、即是愛、即是答覆；三願有其自身的意義，比信、愛答覆的範圍還要廣得多，的確可以與修會三願融合爲一，不過究竟是有區別的。本文便是提出以聖願自身來作說明的。其實，只要清楚分析之後，再去聆聽或應用存在性的言語，會更加把握聖願真正的意義。

第參篇

三願與團體生活

第十五章 三願團體是 福音生活團體的標記

天國來臨，是人類團體性的救恩事件；因此，基督的福音不只要求個人的相信與悔改，而且召集同一信仰的人成為新約的天主子民。耶穌公開生活時，其四周已經形成了以天父旨意為中心的團體；及至逾越節與五旬節的奧蹟中，更創造了教會。我們知道，教會的團體生活包括了禮儀、法律、組織等等；本書第四章也說明了修會三願怎樣以徹底的方式表達福音生活了。現在，要特別指出三願團體是教會團體的標記，強調修會的團體生活在教會中應有的貢獻；為此，本章分別自三願來討論：一、修會團體中，貞潔的標記性；二、修會團體中，貧窮的標記性；三、修會團體中，服從的標記性。

一、修會團體中，貞潔的標記性

《天主教法典》602 條說：「如兄弟般的生活，為每一會所固有，因此全體成員在基督內合力組成特殊的家庭，大家互助，以達成每一個人的聖召」。修會團體中，由於同一聖召的緣故，大家稱為兄弟或姊妹，成為特殊的家庭。雖然基督信徒已彼此是兄弟姊妹，屬於同一天主之家；但是同一聖召使成員

多了一層意義，他們是在天主之家中的特殊家庭。

這是一個有形可見的標記，如同《瑪竇福音》所說的「……不要在地上稱人爲你們的父，因爲你們的父只有一位，就是天上的父」（廿三 9），它把教會團體按照福音精神以徹底的方式表達了出來。那麼，由於貞潔聖願，修會團體中只有一個在天之父，嚴格而論，沒有別人可被稱爲父，而大家都就成了聖召中的兄弟或姊妹。不過，《瑪竇福音》的話雖在信仰中也是真實的；但在一般公教家庭中，卻不易顯出，因爲在家庭中誰無父母呢！爲此，必須自修會神學去解釋《天主教法典》602 條中的「兄弟般的生活」、「特殊的家庭」。

獨身貞潔的團體，的確標記性地顯出大家都是兄弟、姊妹。修會貞潔團體將教會團體以有形可見的標記表達出來，也要求他們將「兄弟般的生活」以清楚的行動來實現。最基本的，必須真正做到「人格尊嚴」與「基本平等」。具體自修會生活而論，因爲每位弟兄或姊妹都是受天主所召叫而加入修會的，因此都有蒙召身分的尊嚴，而受到別人尊重，即使他們具有年齡、才能、職務……等差別，但在聖召中是平等的，都是聖神所推動，也領受聖召的恩寵。所以，來自聖召的權利，不論是精神的或物質的，都應受到保障。

此外，同屬特殊家庭的團體生活，也要求大家具有歸屬感。兄弟姊妹屬於同一特殊家庭，認同它的特色、特性、特殊的傳統與工作，彼此之間因此也有特殊的關係。不過，所謂「特殊」，不是排他，而是顯出天主聖神的特殊召叫。當然，修會家庭的

特點並非爲了自我陶醉，而是象徵教會團體的豐富內涵。

教會團體的「法律」是愛，它包括互相服務與支持、互相寬恕與容忍等，這一切都應顯揚出來。《天主教法典》602 條說：「弟兄般的共融，根植建基在愛上，各成員藉此成爲在基督內普遍和好的榜樣」。因此，和好是標記，它應當含有上述一切。《天主教法典》要求修會成爲普遍和好的「榜樣」，不是指出了它的標記性來了嗎？

然而，度獨身貞潔的特殊家庭，不是封閉地以自我爲中心，而是開放的團體。它雖有自己的特點，但是歡迎別人來分享，只要爲他們是有益的；甚至，當別人發生難以解決的需要時，修會團體由於獨身生活的緣故，更能助人一臂之力，打開會院的大門，容納無家可歸的人，暫時得到一席之地。

二、修會團體中，貧窮的標記性

「眾信徒都是一心一意，凡各人所有的，沒有人說是自己的，都歸公用。宗徒們以大德能，作證主耶穌的復活，在眾人前大受愛戴。在他們中，沒有一個貧乏的人，因爲凡有田地和房屋的，賣了以後，都把賣得的價錢帶來，放在宗徒們腳前，照每人所需要的分配。」（宗四 32-35）

按照路加的描寫，耶路撒冷教會團體表達了末世救恩的標記性。但在今日，實際而論，教會無法如此徹底地保此傳統。教會在財物方面，的確常有實行「諸聖相通」的機會；不過一般而論，不可能抄用原始教會的方式而共有共享一切。也因此，

可見修會貧窮的標記性之需要了：在特殊家庭中生活的兄弟姐妹，個人捨棄一切、共享團體所有，各人只按需要取用，絕對不爲自己囤積什麼。

消極而論，如果修會在財物共享上，認真地將此作爲標記，那麼它必須剷除任何特權。的確，修會中具有職務的差別，因此爲了完成職務，物質上的需要（如辦公室、交通工具等等）自然顯出不同；但一般來說，這爲任何稍具常識的人都能接受。然而，若只圖自己的舒適及方便，或在外在的排場上顯出企圖，進而採用種種方法達到目的，這是特權；造成修會團體顯著地分別出「貧富不均」，這是不能容忍的事。一方面，它相反修會本身的貧窮願，失去爲教會團體的作證性；另一方面，我們也得強調修會成員的權利，每人應當得到物質生活的同等待遇。雖然一切都是天主的恩惠，但是這恩惠不允許受人剝奪。

當然，面對四周的環境，修會貧窮生活的程度，也應當共同分辨，決定團體的生活水準。另一方面，使徒工作的費用，也能明確地爲教會的「諸聖相通」作證¹。

三、修會團體中，服從的標記性

耶穌基督宣告新時代的來臨，每位信徒都應奉行天主的旨意，正如祂所教導的祈禱：「願祢的國來臨，願祢的旨意奉行在人間，如同在天上」。那麼，修會的服從，只是將奉行天主

¹ 詳參：《教會與修會》（出版中）之〈修會神貧的癡結〉一章。

旨意的教會團體性，以有形可見、並以徹底的方式顯揚出來。

其實，信者從來不只是個人，而更是教會的成員；天主的旨意也不只是為個人，通常也同時是有關教會團體的。不過這個團體幅度，有時實在是難以被嚴謹地實現。比如在教友家庭中，或在堂區的團體事務中，往往很難做到大家共同參與尋找、分辨天主旨意的過程。那麼在此，修會的服從願，便象徵性地表達了天主旨意透過團體的分辨而奉行人間；天父的要求，明顯地在此特殊家庭中，藉著共同的信仰經驗而實行。

今日，為了顯出修會服從的標記性，共同分辨天主的旨意該是不可或缺的方法。修會上司該是團體服從的核心，他/她的職務便是召集、推行、鼓勵團體尋找天主旨意，然後予以宣布出來（參：本書第十六章〈修會團體的行政與長上職務〉）。

另一方面，修會家庭中的其他職務，必須分層負責地執行，彼此合作，共同為天國來臨、人類得救而服務。這樣，會士將向四周的人見證：天主聖神與他們在一起。

服從是為服務——為天主的救恩計畫而服務，為人類的得救而服務。修會團體的服從，不是為了自身，而是為天主、為別人，因此它具有標記的意義。

今日，團體生活常是一大課題，它包含很多要素，這裡無法一一加以研討。不過，它的標記性定能加深教會意識，同時朝向為天主、為人服務。總之，作為標記，團體必須歸屬、分享、共同分辨；為了服務，團體必須向外參與教會及社會的建設。在這兩者之間，不免會產生張力，但這是必有的現象，恐

怕也是今日修會團體的問題之一；但如果我們了解問題的來源，大概也能知道怎樣在這兩者之間取得平衡，甚至怎樣生活，以實現天主在此修會團體中的旨意。

第十六章 修會團體的 行政與長上職務

本章不擬為長上指出行政管理的藝術，或某些具體的管理方式及手段；而是根據修會神學為基礎，因為神學本身就是很生活化的，我們可以透過信仰的光照，在修會團體中實踐，所以，本章擬從修會神學的角度來談行政與長上職務。神學上的目標和理想，總是很美好的，並且從這些資料，可以把我們的體驗確實地應用在自己的職務上，也讓我們大家共同朝向這目標邁進。

以下分兩部分進行：首先談修會團體的行政管理；其次談修會長上的職務。

一、修會團體的行政管理

修會是在教會中，因此，為認識修會，最好先要了解教會的性質，而後再看教會中的修會有什麼特質。修會在教會中，有其特殊的身分和功能；因此在教會中討論修會，也應指出其特殊點。

所謂「行政」，是指團體中的許多不同事物，需要管理，這就是行政。就如國家行政一般，教會和修會也各有其行政特

色；但除非先對團體的性質有正確的了解，也就是先要了解修會的性質及特點，才能真正討論修會行政。缺乏正確的認識，在管理上就無法走向正確的方向。

（一）教會團體的性質

梵二論教會團體為一奧蹟，諸如「基督的身體」、「聖神的宮殿」等，均已指出教會團體的性質。其實，我們在教會內互稱兄弟姐妹，每天共同唸〈天主經〉之「我們的天父」，已表明我們有共同的父，是兄弟姐妹的團體了。瑪廿三 8-9 指出：「你們眾人都是兄弟，也不要在地上稱人為你們的父，因為你們的父只有一位，就是天上的父」，由此亦可知我們在信仰中擁有共同經驗，而這一切均來自天主。我們根源於天主，每個人均與天主有著極密切的關係，是兄弟姐妹的團體。

的確，從信仰的事實上來看，天父的臨在使我們如同兄弟姐妹；而在信仰的表達上，我們也透過有形可見的語言或事物表露出我們是信仰的團體。例如聖體聖事，便是以有形可見的標記，在禮儀中彰顯出我們是兄弟姐妹的團體。不過，在日常生活中，表達的標記就可能模糊不清，較難肯定我們是兄弟姐妹的團體；所以，唯有在信仰中流露出彼此相愛、互助，才能真正彰顯出兄弟姐妹的團體。

（二）修會是天主聖神在團體生活形態上的特殊標記

修會既然是在教會內，也應清楚活出教會是兄弟姐妹團體的標記來。而且，不只是口中共唸〈天主經〉而已，還要有更

深一層的意義。因為修會是天主聖神在團體生活形態上，要求活出特定的標記，也就是修會的神恩及三願生活。

以貞潔願來說，它表達每個人在修會中完全地奉獻給耶穌，全然屬於祂。所以基本上，貞潔願在修會生活中，顯出大家都是平輩，沒有長幼之分：年輕修女並不是年老修女的女兒，長上的職務也不因而顯得比其他修女高些。

同樣，貧窮願使我們在日常生活中，對物質的享用也不分長幼或輩分，一切東西都是大家所共有的。而服從願也流露出我們按照同一天父的旨意而生活，在工作中彼此分層負責、分工合作，也是表達著平等的工作態度。

總之，團體生活具有代表性意義，代表著教會是兄弟姊妹的團體：我們是在天主聖神的推動下，成為共融的團體。

「如兄弟般的生活為每一會所固有，因此全體成員在基督內合力組成特殊的家庭！大家互助，以達成每一個人的聖召。弟兄般的共融，根植並奠基在愛上，各成員藉此成為在基督內普遍和好的榜樣。」（《天主教法典》602號）

（三）修會行政管理是在其神恩及特色中顯出團體的標記

有了對團體性質的瞭解後，才能談行政及管理的方法。在此，我們首先從教會行政方面來談。

首先，教會有主教；但主教在教會中的行政是什麼呢？主教在教區內的產生方式，依傳統的說法，是由天主子民選出來的，但是必須舉行聖秩聖事，從覆手禮中把來自耶穌的救恩、

耶穌的福音，以及在團體上耶穌要求的職務，給了主教。所以，主教的行政，是代表著宗徒傳下來的教會，把耶穌基督的福音純正地傳下去；透過主教的職務，將福音傳給天主子民。在此所用的圖像，是從上而來的。因此可以了解，主教的行政不是表達兄弟姊妹的共融團體，並且總會涉及有「命令」的出現；因為他的職務是保持且實踐耶穌基督的福音，給人天主的救恩。

其次，再來看修會中的總會長，他 / 她是由兄弟姊妹的團體中所選出來的。梵二後，女修會已不再稱「Mother」而稱「Sister」；她是大家選出來的一位姊妹，按會規負責團體的事物。同時，因為她是在天主聖神內、在共融團體中產生的，所以她的使命，是為使修會團體在她的行動和生活中，保持著姊妹的共融性，這才是修會的本質。由此可知，修會的行政管理是在修會神恩及特色中，顯示出兄弟姊妹團體的標記。

由上可知，主教的行政是制度性的；而修會的領導則更是共融性的。

（四）修會的行政工作應注意的特點

首先，在團體中，應維護並促進人格的尊嚴及彼此尊重。從消極方面看，會士中有強弱的區別，如年紀上的、職務上的、能力上的強弱等等。然而，雖有這些強弱的差異，但修會的行政依然必須保持每人基本的權利，如分享的權利、生存的權利、名譽的被尊重等等。

其次，在信仰生活中，我們大家基本上是平等的。為此，

修會的行政要求人在基本平等中，彼此共同負責，並在職份上互相補充。這基本的平等及共同負責，也同樣展現在態度及名譽的尊重上。

最後，是使團體中的每個人，都享有天主子女的自由。修會團體應顯揚天主子女的自由，尤其是發揚每個人身上天主神恩上的自由。不過，在享有自由的同時，仍有兄弟姊妹的要求，所以修會行政是要使團體在會規與神恩上整合，顯出共融的團體來。

一般的社會團體，著重法律層面的要求；而修會的特殊點，則是在信仰上，整合神恩及會規的雙重層面。因此，修會行政有其困難之處：它一方面是精神性的，另一方面也要有所規範。畢竟，行政不能只談法律，不能如同軍隊似地講求外在行動的整齊劃一；但也不能不受約束地，每人發揮個別神恩。這兩大層面必須平衡並重，否則無法使修會達成共融的團體。

總之，修會行政要注意到精神與會規、平等與負責、尊嚴與尊重，才能邁向兄弟姊妹共融性的團體。那麼，我們應該怎麼做呢？

二、修會長上的職務

以下列舉三個討論題，供作修會行政長上反思：

1. 修會作為教會的一個標記，為主作證：請問：您是否認同《天主教法典》602條的內容？
2. 作為修會長上，您認為在行政方面應比較注意哪一層

面？是（1）人格尊嚴及彼此尊重？（2）基本平等及共同負責？還是（3）天主子女的自由？

3. 如果您是修會長上，您可能會在行政管理上遭遇哪些困難？

（一）修會長上職務的要素

其實，經過上述的分析，我們已可指出修會長上職務的要素如下：

首先是會規。會規是修會最初的神恩，是在修會中將天主子女的自由予以文字化。當然，在文字上、制度上論及天主子女的自由，應該看修會團體與時代訊號的配合，有時也需要革新。同時也要注意文字的適當表達與了解，不要太過咬文嚼字。

其次是在修會團體中彼此的關係，基本上必須是平等的。會士之間，不能因職務不同，或因工作的重要性不同，而給某些修女特權，這是相反基本平等的原則，也相反信仰的態度。身為會長，尤其不可在團體中製造特權或不平等，更不能讓團體中的弱者被當做取笑的對象。此外，會長、院長與會士之間的關係，若有越權的現象，無法在信仰上表達出是兄弟姊妹的團體，應謹慎處理。

最後，修會生活是象徵末世提早來臨的景象，它雖然要求人徹底放棄家庭及物質的佔有，但也因而獲得更自由的生活。修會長上應對此有所覺知。

（二）修會長上職務的目標

修會長上，包括總會長、會長、院長等等，其職務在於維護與推進修會團體，以有形可見的標記彰顯出兄弟姊妹的共融。這共融具有末世性，即藉著不婚不嫁的貞潔生活、財物共享的神貧生活、一心一德的服從生活，提早將永恆生活中的兄弟姊妹之間的關係實現在世上。這共融具有使徒性，即以兄弟姊妹之共融，不論在生活上為別人作證、在工作上為別人服務、引領別人渴求天主子女的生命……，都將領人體認「人類彼此都是兄弟姊妹的生命」。

修會共融，是以基督為中心，有形可見地顯出大家都是祂的兄弟姊妹。長上的職務，便是維護與推進修會團體，在生活與行動中保持兄弟姊妹的共融，因為修會的理想便是藉著特殊的生活方式，實踐基督徒的愛德；而此愛德來自天父，使會士顯出是信仰中的兄弟姊妹。

（三）修會長上職務的執行

修會最基本的結構是全體大會。大會是由全修會選出的代表，以兄弟姊妹的平等，共同選出總會長及其參議員來；或者在總會長主持下，共同處理全修會的重要事務。可見大會的執行，不是自上而下的金字塔形態，而是自整體向中心的同心圓形態。代表兄弟姊妹的大會，在共融中尋找天主的旨意。這是由邊緣——大會代表來自各地的兄弟姊妹的推選——至中心；中心便是全體大會，再由中心的分辨天主旨意傳向外緣。總會長

在全體大會中，可以視為全修會的意識中心，他/她與大會代表接受天主旨意，而分享給全修會。總會長不是在修會的尖頂，而是在中心與所有兄弟姐妹一起。

修會大會的基本結構，類似地出現在省會、會院中。無論會長或省長，都不是站在省會或會院尖頂上發號施令，而是與自己的團體一起尋找。所以長上必須與自己的參議聯合在一起，否則獨斷獨行，不但相反兄弟姐妹的共融，而且相反修會長上職務的性質。因此，長上需要不斷意識到兄弟姐妹的心靈，才能尋找到天主的旨意，達到團體的共融。由此可見，修會的行政是大家共同參與其中，天主聖神臨在團體內，兄弟姐妹共同分享，由長上意識到共同分辨中的天主旨意，而通傳給大家。

（四）修會長上職務的焦點：尋找天父的旨意

我們有一共同的「天父」，才顯示出大家一起尋找天父旨意。每當我們天唸天主經「我們的天父，願祢的名受顯揚，願祢的國來臨，願祢的旨意承行在人間如同在天上」，這不是口中誦唸而已，更是具有真實的意義。

天主的旨意出現在我們的時代背景中、在我們的信仰團體中、在天主的聖言和修會的會規中，但需要我們分辨和尋找。修會長上的角色，就是推動團體透過各種訊號，發現天主新的要求。長上的職務，是促使團體走向天主子女的自由，不受罪惡及自私的束縛，內心不以自我為中心，也沒有什麼牽掛。他/她必須在團體意識中，為大家宣布天主的旨意，而由團體在服

從中去實行。

(五) 修會長上對團體的培育事工

然而，修會仍是在旅途中，所以需要不時的悔改，也需要不斷的培育。修會長上對團體的培育事工，應包含下列幅度：

1. 修會是末世性、使徒性的團體，也是兄弟姐妹共融、彼此平等的團體，所以必須有很深的天父內在經驗——經驗到天父的召叫，使大家成為兄弟姐妹的團體。
2. 會士與耶穌基督應有密切的關係，對基督的行動、話語、基督的心腸……都有所體驗，進而體驗到所有會士都是在基督內的兄弟姐妹。
3. 修會培育亦應有使徒性的一面，即加深彼此的關係及人際的來往，共同在傳福音中顯出兄弟姐妹之情。
4. 信仰生活及心理輔導的整合，在修會培育上亦應互相配合。心理輔導是很好的工具，幫助人在信仰上有所體悟；反之亦然，有深度的信仰生活才能有好的心理整合。

(六) 修會長上職務的要求及條件

對修會長上職務的要求，正如耶穌在福音中的教導。具體而言，基督的團體與外邦人不同：外邦人的主管是「主宰」、是「管轄」；而基督來，卻是為服事人。「主宰、管轄」猶如高高在上、「暴君式」的行政管理，因為一切皆靠自己，所以難免捲入自己的情緒、自己的需要、自己的聲譽，而不是尋找天主旨意來處理修會的事。但耶穌要求的，是超越外邦人的方

式，注重的是服從的品質——為大眾做贖價，卻不求人的服事。為此，修會長上為修會團體服務，不要希望、也不苛求修會的回報。

至於成為修會長上的條件，首先，他/她應能自由地尋找天主的旨意，而沒有自己的偏差、自己的情緒；其次，他/她也能自由地讓兄弟姊妹們尋找天主的旨意，且能給予創造性的自由，也就是在天主聖神內、在修會神恩下，讓兄弟姊妹們有尋找天主旨意的自由。所以，長上必須是祈禱的人，與天主來往密切，具有天父的經驗，如此才能自由的、沒有偏差的肯定是天主的旨意。

結 語

總之，基本而言，修會長上首先應尊重每位會士的權利，努力保持修會的和諧共融氣氛，不製造團體中的不平等。

更積極而言，長上的職務是自己生命的一環，不是加上的一个負擔。因此，隨著自己的主管任期，長上亦需藉著職務而成長，在職務上培育自己。為此，長上職務與修會生活並不分開，二者是融合的，長上的生活必須與修會生活一起成長。

第十七章 修會與傳播福音

梵二大公會議以來，全球各地的男女修會在天主聖神的光照下，產生了有目共睹的改革——返回福音生活的根源，發揚修會的原始神恩，同時又對時代環境的變遷不斷地回應。在台灣教會中的修會，過去廿多年來，根據《修會生活革新法令》，亦有顯著的革新；而此革新，也在「福傳大會」的聲浪中，得到回響。爲此，本章一方面指出修會生活改革後，顯出的重要因素；另一方面討論修會傳播福音時，應有的基本態度；最後反省「福傳大會」涉及修會的若干問題。

一、修會生活的重要因素

（一）徹底的福音生活

教會自第三世紀以來，隨著天主聖神在東、西方教會中，掀起一陣熱潮，鼓勵千萬信徒奔向沙漠荒野，以基督向宗徒要求的方式（瑪十九 29~30）徹底度福音生活。此一熱潮，在教會以後的歷史中從未衰退，反而多采多姿地發展演變，構成今日教會中的修會生活：其中，有公共生活或獨自生活的男女隱修會，也有默觀生活或使徒工作的男女修會等等。

（二）修會特殊神恩

自第五世紀有了制度化的修會團體生活，至今已有一千五、六百年的修會歷史。天主聖神針對每一時代與環境，或者爲了彰顯福音生活的某些奧義，或者爲了天主子民的實際需要，興起了不同宗旨與精神的修會。因此，修會彼此之間雖然具有基本的共同要素，但卻又由特殊的神恩，服務於天主子民之間。

神恩來自聖神，馴服於主耶穌基督，忠於教會而聽從訓導，注意四週環境，慎重地分辨時代訊號，大膽進取，持久地自我奉獻，接受逆境，並謙遜地承擔失敗。凡此種種，均可看出修會創新的神恩，總是與十字架奧蹟緊緊相連。

（三）三願與徹底的福音生活

修會歷史中，基督要求宗徒的生活方式，具體地以貧窮、貞潔與服從三願來確定。三願的特殊方式，有助於福音之徹底實現，同時將福音生活更爲清楚地表達出來。由此可見，修會三願並非單獨存在，而是指向「徹底地跟隨基督，善度福音生活，且與來自天主聖神的特殊神恩」融合爲一。

（四）修會團體在教會中

所有的基督徒在洗禮中，參與基督的死亡與復活奧蹟，許下徹底度福音生活的承諾。雖然每人都有其獨特的方式，但是大家修練同一愛德的成全。修會團體的獨具方式，即上述的貧窮、貞潔與服從誓願。由於三願異於一般方式，因而視爲標記，

代表教會將其福音的生活與聖德彰顯於人間。爲此，《天主教法典》聲明：修會一方面「屬於教會的生命和聖德」（574），另一方面「以特殊的方式與教會及其奧秘相結合」（573-2）。總之，修會是天主子民中的一部分，是在教會中。

（五）梵二大公會議後的修會革新

梵二以來，全球各地修會反應教會之要求，持續不斷地革新，多能革除歷史堆積之陳舊習俗，推出福音要求之精華，徹底發揚奉獻生活之真諦，因而參與普世教會之復興。在一連串的修會革新中，我們尤其樂見修會對教會在現代世界中之牧職，得以活躍投身；雖然偶而引起教會領導之不安，但是一般而論，唯有牧職的活躍投身，方能引人發現教會之先知性呼聲。

此外，梵二後，各地修女會之革新，不只在生活起居方面，更在使徒工作方面，多有適應時代、造福群眾之令人矚目的貢獻，這也某種程度活出了基督的司祭職幅度。

二、修會傳播福音的基本態度

（一）生活見證

修會是以特殊方式徹底度福音生活的團體，將如同「地上的鹽」和「世界的光」爲天國業已來臨作生活之見證，「並且在教會內成爲顯著記號，以預報天上的光榮」（《天主教法典》573 號-1）。爲此，即使是以完全默觀爲職志的修會，亦玄妙地參與了福音之傳播（參：保祿六世《在新世界中》69 號）。

（二）修會傳播福音之特色

修會傳播福音，不能與獻身生活之本質分離，反而二者應當融會貫通。理想而論，獻身生活之熱誠，導致傳播工作之投入；反之亦然，傳播工作之投入，催迫獻身生活之熱誠。此亦即所謂靈修與工作之整合。不過，修會靈修亦應使傳播福音的事工，具有來自修會之特色：尤其是修會三願，它有助會士在工作中，慷慨、專注、機動地投身，並得到團體的支持，為天國而冒險。

（三）神恩與傳播福音

修會神恩是團體性的。所謂神恩，是天主聖神特別賦予之恩惠，目的乃是為建立教會。在此，可分由團體神恩與個別神恩而論：

首先，所有會士須矢發三願，度團體生活；因此凡蒙主召叫者，均可謂蒙受了來自修會的神恩。

其次，各修會創立伊始，往往針對時代環境，而有特定目標。換言之，不同修會根據特定目標而從事傳播福音的事業，此可稱為個別修會的神恩。

但無論團體神恩或個別神恩，它們均是來自天主聖神的真實能力，推動修會團體，按照既定目標和精神，傳播福音，建設教會，以期待天國的來臨。

（四）修會在天主子民中傳播福音

天主子民及教會的唯一使命，便是傳播福音。天主子民團

體中，含有不同性質的成員：有聖職人員、平信徒、修會會士（可能是聖職人員，也可能是平信徒）。於是，教會的同一傳播福音使命，實際上是由不同身分、職務、生活方式的成員共同肩負的。在傳播福音的事工中，修會與聖職、與平信徒之間，均產生相互聯繫之關係，互相補充，為能整體地工作。

在此，可以根據修會之特殊生活方式，分別簡單說明，其與聖統以及平信徒之關係。

有關修會與聖職之關係，其歷史緣由極長，梵二大公會議以來，可由主教聖部及修會與在俗團體聖部，在 1978 年聯合頒發之文件《主教與修會會士彼此間應有的關係》中，得知一般指示。扼要說來，可按梵二《教會憲章》第 12 號之指示：「辨別奇恩（即神恩）的真確性及其合理的運用，是治理教會者的責任，他們應特別負責不使神恩熄滅，卻要考驗一切，擇善固執（參：得前五 12、29~21）」。具體而論，在傳播福音中，執行領導職務的主教，務使天主子民中所有不同的傳播福音工作合而為一，彼此互相補充，分層負責。而修會之傳播福音，往往顯得具有創造性、機動性、時代性。這一切雖是由教會領導來分辨與指揮的，但神恩既然來自聖神，當然不可擅自作主或貿然決定。

有關修會與平信徒之關係，兩者更是在生活與傳播福音的不同方式上，互相支持。會士以獨身與貞潔，對財物捨棄其自由應用與佔有之權，並且不以自我之喜好而做選擇，這些均是會士用以表示對永恆生命的嚮往。至於平信徒之生活，採取婚

姻與家庭生活方式，擁有此世財物，並按個人之分辨而抉擇，顯出其特性來：其實，這也表示了平信徒對現世之價值的積極肯定。教會的傳播福音，是將地上之國的發展整合於天國的實現中：修會與平信徒以不同生活方式，將教會的使命分別表示出來，在實際工作上也有共融與合作的機會。

三、「福傳大會」與修會會士

上面兩部分涉及修會與其傳播福音之一般原則，這部分將特別討論台灣教會中的修會與傳播福音。

(一) 台灣教會中修會會士的比例

根據 1986 年出版的《台灣天主教手冊》，全國 760 位神父，其中 497 位是會士，佔總數 65%；修女共有 1014 位。修士共有 79 位。男女會士總計 1590 位，與不到 280 位屬於教區的總主教、主教及神父相比，可以見出修會會士在台灣教會的傳播福音工作上，至少自人數而論，具有引人注意的一面。

本書編者按：到了 2010 年，根據台灣地區天主教會教務統計，全國 664 位神父，其中，會士神父 407 位，遠多於教區神父的 257 位；此外，本籍修士 32 位，本籍修女 718 位。由此看來，修會的聖召人數明顯有下降趨勢，亦值得吾人反思。此一現象，在輔仁聖博敏神學院第卅八屆神學研習會（2015 年 3 月 20~22 日）中，便以「奉獻生活」為主題做了深度的探討，請讀者參閱《神學論集》184~185 期（2015 夏、秋）合訂本。

（二）修會的神恩與台灣教會的傳播福音

台灣教會的教區聖職人員，絕大多數擔任堂區的傳播福音工作。至於男女修會會士在堂區工作的，固然為數也不少；可是有更多的神父、修女、修士，根據不同修會的宗旨，在台灣教會中擔任其他的傳播福音工作，尤其在教育、醫療、慈善事業方面，此使台灣教會的傳播福音工作反映出來自聖神的不同神恩。

（三）修會的國際性

根據 1986 年出版的《台灣天主教手冊》，台灣教會的神父中，有一半是外籍，多為修會會士；有 47 位外籍修士，296 位外籍修女。換言之，外籍會士佔本籍的主教、神父、修士與修女約有三分之一。我們之所以提出這一點來，實在具有教會學的意義。原來，教會不只是地方性的，而且是大公的。降生在固定文化區域的教會，固然應當反映出本地文化的面貌，但它同時是大公的，與普世教會共融。

本書編者按：到了 2010 年，根據台灣地區天主教會教務統計，本籍神父 301 位，外籍神父 363 位；本籍修士 32 位，外籍修士 48 位。可見在台灣男性獻身人數中，外籍均比本籍多。所幸，本籍修女 718 位，外籍修女 315 位；至少在台灣女性獻身人數中，本籍要比外籍多。

無論如何，地方教會與普世教會的共融，是無庸置疑的。所有在台灣教會中的外籍會士們，雖來自世界各地的教會，但

他們使台灣教會在信仰生活上顯出開展的氣概，在傳播福音上吸收大公教會的優點，不致產生故步自封的狹窄態度。這是我們甚為感恩與欽佩的。不過，當然地，台灣教會亦自當保持中華民族的特色。

（四）台灣的男女修會與「福傳」中的溝通與合作

修會在教會中生活與工作，由於生活方式的不同，以至在《天主教法典》中規定了特殊身分。因此，與教會聖職或與平信徒之間的溝通問題，是在所難免的。此外，會士在生活與工作上，是否真正顯出修會的本質與特色來，亦是修會同道在傳播福音上應持續自省的。我們期待，或能再度召開「福傳大會」，提出一些指南來。

第十八章 修會對人類 發展的貢獻

過去，社會對修會生活還不甚了解，一般以為這是一些遺世獨立的出家人，是人類社會的旁觀者，甚至會責備他們是社會的寄生蟲，因為他們好像並沒有任何貢獻。現在，人們漸漸發現，修士、修女其實參與很多社會工作，逐漸對他們轉為欽佩。不過，一般人由於對修會的三願生活形式，以及對貧窮、貞潔、服從意義的不解，仍依舊對會士另眼看待，甚至不很信任，因為他們並不如同常人一般地享用世界。

為完整地討論修會對人類發展的貢獻，本章分三部分探討：一、人類發展的意義；二、修會與人類發展；三、修會對人類發展貢獻的完整概念。

一、人類發展的意義

所謂發展，乃是將大自然與人自身的潛能，完全實現出來。大自然中，潛藏豐富的寶藏，假使不以人力去發掘，寶藏永遠被埋沒，不能實現為滿足人類需要的物品。這正如同兒童具有極大的潛能，必須以教育來發展他們，才能實現成為人才。

自從教宗保祿六世頒布《民族發展》通諭以來，教會中普

遍接受了一個整體發展的概念。過去，由於馬克思主義的影響，有人將經濟發展視為唯一的基礎，其他發展都是附屬的。其實，經濟發展固然相當基本，可是它與社會、政治、教育……等發展，是互相牽連的。最後，人類發展當然也包括倫理與宗教。總之，人類發展的理論與人學休戚相關；不同的人學產生不同的發展概念。教會根據聖經啓示的人學，肯定了發展的整體概念；反之，無神唯物論者自然得把倫理與宗教的發展排斥在外了。

下文將修會對人類發展的完整概念作一說明。我們先把教宗保祿六世的訓導提出，進而討論修會對人類發展貢獻的完整概念。

二、修會與人類發展

「人類發展」一詞，指向人類有史以來的一切行動；它必然與人類出現在歷史舞台上同時發生，不然怎麼會有今日的世界？

同樣，廣義地說，自從教會在耶路撒冷誕生，直到今天，無時不以事實來肯定教會參與人類發展的行動。聖經基本上相信萬物是好的，同時相信人類對萬物的責任：「你們要生育繁殖、充滿大地、治理大地、管理海中的魚、天空的飛鳥、各種地上爬行的生物」（創一26）。爲此，教會絕對不是出世的宗教；反之，歷史告訴我們，它參與世界的建設。

人類發展，爲身處當代的我們，是更爲顯著的現象，而且

產生了錯綜複雜的世界性以及國際性問題。於是，教會訓導自從良十三的勞工通諭，到《人類救主》以及《富於仁慈》兩通諭，無不關懷人類問題，而從各方面根據信仰來教導。其間，梵二大公會議《教會在現代世界中的牧靈憲章》尤為聞名¹。

不單在官方的訓導方面，各地方教會也在世界各地參與各種發展工作。台灣地區主教團成立了「社會發展委員會」推廣其相關事工；不過這裡無意在這方面發揮下去。本文在此，特別要肯定度三願生活的修會團體，也是積極參與社會發展的行列。簡單來看，可根據下列四方面，籠統地鳥瞰台灣會士的貢獻。

首先，在經濟發展方面：雖然不得不承認，的確沒有多少會士在經濟界工作；不過，在成人聖召中，有些人在入會之前是學有專精的經濟人才，未來或者也能在適當時機中為教會所用。此外，輔仁大學的經濟學系是會士所創辦的，亦有會士任教其中，這也是造就經濟發展人才；而台灣有一工商協進會的教友組織，也是由一位會士作為輔導。

其次，在社會、政治、教育……發展方面：那簡直有太多

¹ 編者註：關於梵二大公會議對修會生活的教導，詳參：鄭家樂，〈梵二大公會議論奉獻生活〉《神學論集》184~185期（2015夏、秋）208~219頁。至於梵二之後，教宗保祿六世《為福音作證》及現任教宗方濟各《福音的喜樂》二勸諭，更指出修會生活給福音所作的見證：相關論文請參：房志榮，〈從《為福音作證》到福音的喜樂〉，及胡淑琴，〈喜樂的見證人：教宗方濟各對獻身生活者的期待〉，收錄同上，167~207、220~228頁。

修會都有參與了。為數不少的會士創辦與管理幼兒園與中小學，培育無數的學生。輔仁大學作為天主教學校，也為政界培育不少人才；而在修會名下的社會工作者，更是多得不可勝數。

最後，在倫理及宗教發展方面，其參與社會發展與其重要性，更不必多論。許多社會人士對獻身生活的修士修女深為欽佩，正因他們關懷社會邊緣與弱勢團體，給予積極的協助。

總之，當代神學及教會訓導，都將人類發展與傳播福音的關係密切連結，這更鼓勵修會從事有助人類發展的工作。

三、修會對人類發展貢獻的完整概念

矢志三願的修會團體，積極關懷與參與人類發展，這是無庸置疑的事實。不過，也有人會提問：會士對人類發展的熱衷，似乎與自己的三願生活不能融合。這的確容易引發誤解。

誠然，人類的發展，旨在謀求幸福，不論個人的或團體的。而所謀求的幸福中，當包括物質、家庭以及精神生活：清楚地說，至少應當尋求一個富裕的環境、一個美滿的家庭，以及一個自主的生活。不過，從事協助人類發展的修會，盡力為別人謀求富裕的環境、美滿的家庭、自主的生活；但他們自己，卻是過貧窮、貞潔、服從的三願生活，捨棄了他們為人所謀求的。捨棄富裕（貧窮願）、決定獨身（貞潔願）、不隨自己的喜惡而生活（服從願），這使人們不解：不過，這問題正好引導我們發現修會的三願與團體生活，對於人類發展的整體概念。

首先，參與人類發展的三願團體生活，這實是崇高的使命，

也因此對富裕、家庭、自主予以嚴肅的重視，所以他們才會致力為有需要的人謀求。換言之，會士的貧窮、貞潔、服從三願，並非由於輕視富裕、家庭、自主而捨棄它們，而是為了更能參與人類發展之工作而捨棄的。

至少，三願的團體生活享有一份常人沒有的自由。怎麼說呢？原來一個服從願的團體，不受個人喜惡的束縛，結合成員的一切力量，能夠自由地集中在某項工作上。一個貞潔願的團體，由於沒有家室的牽掛，可以自由地應用時間，甚至應用生命。這對於有家室責任的人來說，在緊急情況中，還得照顧另一半及其兒女，不可能全部時間都花在迫切事情上；但矢志貞潔願的團體，卻有這份自由。結婚的人，有些冒險的事，即使為了眾人的利益，也不應去嘗試，因為他得顧及家庭。可是獨身的會士卻能自由地為了大眾的利益而冒險。最後，一個貧窮願的團體，也是將一切所有聚合起來，自由地與別人分享。所以三願生活，捨棄富裕、家庭、自主，並非輕視三者，而是為了更能自由地服務人類。

然而，從另一方面來看，今日社會上也有很多為了大眾利益而守獨身的人，也有很多慷慨解囊、樂於付出的人，甚至大公無私的犧牲奉獻者也大有人在。但是以發願的形式，尤其是以貧窮、貞潔、服從三願的形式而構成的團體，那真要令人追問這種生活究竟是為了什麼；並且，我們也要問：如此徹底的犧牲是可能的嗎？這將導致我們進一步地研討。

事實上，獻身於修會的人，尚有一更深的宗教動機，吸引

他們採取三願的生活方式，那便是為天國來臨的作證意義。

雖然所有基督徒都應在自己的生活、行動與談吐中為福音作證；不過，修會是以特殊生活方式為天國作證。耶穌基督宣告天主的救恩計畫已經完成，祂與人類在歷史中常相左右，這是天國來臨的喜訊。有人宣講，為此作證；而修會的三願，則是以生活方式為此作證。由於天主的救恩已經來臨，因此其他一切都是可有可無的，只有相對的價值。為了證明這個喜訊的真實性，會士捨棄人間的富裕、家庭、自主，以貧窮、貞潔、服從的生活方式作證自己已經擁有救恩。雖然它的作證方式的確相當特殊，但它可能令好多開放的心靈有所感應。總之，對人類發展，三願生活除了不受束縛、能自由地自我獻身之外，尚存有更深的意義。

原來，天國的救恩為人類而言，是唯一的需要；其他一切相較之下，實在可有可無。因此耶穌說：「人縱然賺得了全世界而賠上自己的靈魂，為他有什麼益處呢？」（谷八 36）會士一方面參與人類的發展工作；另一方面卻不與人類一起享用這個世界，為的便是警醒人類注意到超越的幅度。人不只具有經濟、社會、政治、倫理……等幅度，且尚深深地需要天主，才可能平衡地參與人類的發展；但這並非鼓勵大家都過修會生活；會士只是自願以這種特殊方式傳報此信息。

教會肯定，相信天主的人，生命建基在永恆的真理、絕對的聖善之上。他們根據自己的信仰，聯合人類發展世界。而會士在此之上，更應該願意犧牲自己，甚至不惜生命，投身於貧

困的環境中，因為真理如此要求。

至此，我們可說，修會三願的信息，以捨棄一切為福音作證，也是對人類發展大有貢獻的；雖然它是屬於宗教層面的人類發展。總之，修會生活不是遺世獨立，它對人類發展具有不同的貢獻。經過這一層解釋，那麼，即連深居隱修院的會士也不是社會的寄生蟲；他們的貢獻即使不易為不信者所承認，但是至少為信者而言是千真萬確的。

第十九章 修會：合一的標記

天主創造人的生命，本來是想藉祂的能力：分享、愛、服務……達到祂的救恩計畫，成爲一個完美得救的團體。然而，從整部救恩史便可看出，人類濫用自己的能力，侵犯別人的人格尊嚴，作爲滿足私慾的工具。如此，喪失了人類的團體性。

耶穌宣告與實踐福音性的分享、服務與愛；祂的話和行動，就是要人類恢復天主計畫中的得救團體。而修會便是以跟隨基督的特殊身分，爲福音性的分享、服務和愛而獻身，並期盼和好普遍實現於人類的團體中。下面分四段來討論修會這類獻身團體，在救恩史中的特殊作用。

一、人類的團體救恩史

天主原本的計畫，是人與天主、人與人、人與宇宙，合成和諧的團體。正因「天主照自己的肖像造了一男一女」（創一 27），而祂是最完美的「一」，在祂造了一男一女開始構成一個團體時，人類也反映了天主的「一」。天主祝福他們，要生育繁殖，成爲更大的人類團體（創一 28）。

可是，閱讀舊約，就發現了這一部救恩史，充斥著人類墮落、分裂，但同時又與天主的救援工程交織而成。人類墮落與

分裂，首先是男人與女人之間的分裂；亞當在犯罪後，答覆天主說：「是你給我作伴的那個女人給了我那樹上的果子，我才吃了」（創三 12）。其次，亞伯爾與加音也破壞了兄弟間的和諧。事實上，梅瑟五書描述人的經驗，不僅指出人與人開始分裂（創四），連人與大自然也分裂了（創五），人必須耕地、勞苦、流汗才有飯吃（創三 16~19）。

不過，在舊約一連串犯罪記錄中，天主的救援同時促使人類聯合在一起。因而有了亞巴郎、梅瑟、達味……等，領導以色列民族合一的代表性人物出現。

天主召叫亞巴郎，是為使他成爲一個民族，並加上這句話「地上萬民都要因你獲得祝福」（創十二 3）；換言之，亞巴郎有個使命：成一個民族。這個民族不是只爲自身；原則上，它是一個合一的記號。新經中，稱亞巴郎爲萬民之父，是說通過亞巴郎人類領受天主的祝福，大家都有合一的可能。

此後，梅瑟引領以民出離埃及時，成了一名中介，促成以民與天主訂約，成爲一個團體。訂立盟約，使以民成爲天主的子民，而天主是他們的天主；同時，也使以民具有代表性，在四周不同的民族中，明認雅威是唯一的主宰，這該產生合一的作用。

後來，天主又與達味訂約。「我必在你以後興起一個後裔，即你所生的兒子；我必鞏固他的王權，我要……」（撒下七 12；詠八九 4~5）。實際上，這又是天主要使紛亂的以民十二支派再次合一的記號。

然而，在舊約中，我們亦可平行地發現，以民不斷破壞盟約，後果就是分裂。譬如：梅瑟本要帶領以民進入福地，但他們多次在荒野中叛亂，甚至想除掉梅瑟；可見他們並沒有接納天主的合一工程，反而暴動與分裂。此後，列上十二 16~25 記載了以民最大的分裂，原本達味統轄的國家，當他與撒羅滿死後，分成南國猶大與北國以色列。從此以民從未合一過，其後果是：北國的以色列人先被亞述國給充軍，南國後來也被巴比倫所充軍。

綜觀救恩史，天主使人類合一的計畫，一再因人的罪而分裂。可是天主的能力大於人的罪，這是後來保祿默想了基督救援工程之後所說的：「罪惡在那裡越多，恩寵在那裡也格外豐富」（羅五 20b）。這表示天主使人類成爲一個團體的計畫，絕不落空。依撒意亞先知也早已預言「萬民將要成爲一個團體」（依六十，六十六）。天主的救援計畫最後終將完成，那就是藉耶穌基督實現祂的許諾。

二、耶穌的救援與合一工程

耶穌傳教生活之始，選了十二宗徒。這十二人便是祂合一工程的象徵。因爲舊約中以民的十二支派已經分裂，耶穌選十二人與祂生活在一起，意即祂來是要使以民合成一體。

耶穌的公開活動亦然，祂呼召人聚集於天國喜訊內，藉此把四周的人（不論窮人、富人、病人、被摒棄者……）構成一個聆聽喜訊的團體。首次增餅時，「耶穌看見一大夥群眾，就對他們

動了憐憫的心，因為他們好像沒有牧人的羊……」（谷六 34）。祂是善牧，祂要把無牧之羊引領在一起，將來只有「一個羊群，一個牧者」（若十 16b）。這充分說明耶穌以祂的言行召集所有的人，成為合一的團體。

最後，天主通過耶穌的死亡與復活賞賜救恩，使人經驗到真正的寬赦，在主愛內的生命。「當我從地上被舉起來時，便要吸引眾人來歸向我」（若十二 32）。這話說明十字架的救援是使人合一。而在最後晚餐時，耶穌早就說：「主啊！願他們在我們內合而為一……就如我們原為一體一樣」（若十七 21~22）。由此可見祂是如此徹底地祈求父使人類合而為一個團體。

耶穌的救援是多方面的，但「合一」是聖經中極為重視的一面。保祿按他那個時代所經驗的，好像人類被區分成兩類，一是猶太人（選民），另一是外邦人。選民認為他們才是天主的子民，而在梅瑟法律以外的人是外邦人，兩者中有一道牆。耶穌的死亡與復活打通了兩者的鴻溝，填補了原有的分裂；此後，人類原則上是已合一了。

「但是現今在基督耶穌內，你們從前遠離天主的人，藉著基督的血，成為親近的了。因為基督是我們的和平，祂使雙方合而為一；祂以自己的肉身，拆毀了中間阻隔的牆壁……。」（弗二 13~14）

在保祿的信仰中，耶穌的救援是一項合一工程，所以他說「在耶穌基督內，不再分猶太人或希臘人……因為你們眾人在基督耶穌內已成了一個」（迦三 28）。既然耶穌的救援是合一工

程，所以祂說：「你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名……」（瑪廿八 19~20），這將是教會的合一使命了。

雖然今日，人與人、國與國之間紛爭與分裂不斷；不過，基督徒相信人類最後是走向大團圓，因為耶穌是人類的元首，祂是新亞當，祂與人類同在一起。而這項合一工程，將由教會去宣講及實踐。

三、教會的合一使命

耶穌救援的工程已經開始了，但還在歷史過程中；因此，人類合一還尚未完成，教會便是人類合一的標記團體。

《宗徒大事錄》清楚地描寫教會宣告人類合一的時辰已經來臨。聖經學家對聖神降臨，一般的解釋是為重建人類的合一。聖神降臨後，伯多祿就同十一位宗徒開始宣講，人人都聽見他們說自己的方言，講論天主的奇事。他們有來自巴肋斯坦外的猶太人，有從小亞細亞來的……，或從更遠之地來的（宗二 1~11）。然而，大家都懂彼此間的異語，這象徵原先的分裂，現在合一了。舊約中，因人的驕傲，語言不通，無法合一溝通（創十一）；新約中，聖神降臨使所有人都能聽懂宗徒的宣講，清楚顯示天主的合一工程在教會的宣講中展開。

為此，梵二《教會憲章》清楚地告訴我們，教會是合一的聖事；也就是說，教會是一個記號，通過這個記號讓人看出天主合一的工程。教會的出現，表示天主使人類團體合一已經開始了。路加描寫耶路撒冷教會團體，多次強調「一心一意」（宗

四 24、32），這具有很深的信仰經驗。衆信徒一起聽道、擘餅、祈禱（宗二 42），這一切，尤其擘餅禮，都代表「一心一意」。路加如此強調「一心一意」，主要是說天主最後使人類團體合一的救恩來了；它就發生在教會團體「一心一意」的聽道、擘餅、祈禱之中，這是天主藉耶穌基督，使人合一的記號。所以，教會就是合一的聖事。

究竟什麼內在的因素，使教會合一呢？保祿說有七個因素：「只有一個身體，一個聖神，一個希望，一個主，一個信德，一個洗禮，一個天主和眾人之父」（弗四 4-6）。因此，我們堅信耶穌已經使人類合而為一，而這個開始的記號就是教會。

四、教會在救恩史中的作用：合一的標記

整個教會，是救恩史中的合一標記；正如《宗徒大事錄》中所描繪的。而修會在教會中，按著它跟隨基督的特殊生活方式，即藉著服從、貧窮、貞潔三願，在團體中跟隨基督，因而有別於其他團體所分享的教會的標記性。基本上，服從、貧窮與貞潔三願，是為恢復天主原先所賦予人類的能力，構成合一的團體。

每個人均擁有各自的能力，但是墮落的人類常自私地運用自己的能力，甚至用來控制與利用他人，造成人間的分裂。耶穌一生將自己的能力用來服事別人，不是受人服事（谷十 45）。修會的服從願，便是在團體生活中跟隨基督，為別人而生活。他們將自己的能力，通過修會團體的分辦，用來服務他人；因

此，服從願是集合整個修會的能力，實現天國的理想，即為別人而活。所以，服從的生活方式，是合一的標記，它將團體的能力合為一個能力；同時，在服務中與他人相互合一。如此，修會可說恢復了天主原先的創造計畫，使人類合為一個團體。

修會的貧窮願，也是集中成員的另一種能力，即財富的力量。誓發貧窮願的人，已經不再擁有財力，他的財富已經為了窮人而捨棄。修會團體便是集合自己所有的財力，在使徒工作中奉獻給貧窮人。這是耶穌基督自己的生活方式。修會跟隨貧窮的基督，恢復了天主創造物質世界的原先計畫，人類在互通有無的財物之中，互相團結。所以，修會的貧窮是合一的另一標記。

最後，貞潔願也是合一的標記。修會團體愛的能力，在團體中濃縮、合一，以幫助需要的人。耶穌的獨身，便是為了有需要的人而生活的，祂愛世人，樂於幫助他們；因此，修會的貞潔願要求團體彼此相愛，而這相愛的團體產生愛的能力，是為所有需要愛的人。由此可見，貞潔願恢復了天主計畫中愛的能力的目的！相愛，而成為團體。

在合一的團體中，每個成員都藉著自身的能力，大家相聯、相合。人類團體的構成，在於能力的相通，並實現於服務、分享、互愛中。人類歷史中，充滿一連串濫用能力的爭鬥、侵害；但救恩史是天主藉著基督改造人類對能力的應用。修會在教會中，通過團體中的三願而實踐福音性的服務、分享、互愛。這些有形可見的生活方式，實現了修會是救恩史中合一的標記。

第廿章 修會團體的一體與多元

修會在教會中，是合一的記號，因為它使人認出天國業已來臨、人類合一的可能性實現了。爲此，修會的生活和行動，應是和諧與相愛的，否則怎能讓四周的人經驗到天國的來臨呢？不過，和諧與相愛並非劃一與相混。因此，在討論修會在救恩史中的合一作用之後，現在要提出修會團體的一體與多元。

但在此，焦點不在於如何構成一個團結的修會。往往我們在靈修訓話中，聽得最多的便是要相愛、要忍耐……等；也許我們更需要的，是了解修會團結的性質——它不僅要合一，同時也鼓勵多元。一體與多元，兩者不廢，才是教會性的團體。

其實，新約時代的初期教會，這類問題已不斷發生。《格林多前書》十二～十四章，可以作爲我們討論的出發點。

格林多教會有很多神恩，「有的人能治病，有人能行奇蹟，有的能說先知話，有的能辨別神恩，有的能說各種語言……」（格前十二 8-10）。這是初期教會多彩多姿的現象。不過，一體的教會，由於聖神賜給人不同的神恩，反而產生了困擾。例如：最先在不同場合中，有人問哪些神恩較重要？哪些是次等的？因此在保祿書信中，他以「基督身體」的比喻明言：「就如身體只是一個，卻有許多肢體；身體所有的肢體雖多，仍是一個

身體，基督也是這樣……」（格前十二 12~26）。換句話說，各肢體彼此相互關照，才能構成一個生活的團體。可見教會的一體與多元問題，極早便已出現。

教會的多元是天主聖神的工作，聖神使教會更發展生命，卻不致造成傷害；這個原則，同樣也可應用在修會內。每一修會，必定有使它成爲一體的因素；相反這些因素，基本上便破壞了這個修會的本質。不過，另一方面，修會中並不是人人都是一模一樣的，它是多元的團體。

本章便是對修會的一體與多元，由現象、來源、性質，及其緊張與和諧四方面來討論。

一、一體與多元的現象

教會是「因爲只有一個身體和一個聖神……只有一個主，一個信德，一個洗禮」（弗四 4~5）；這些因素使教會成爲一體。同樣，修會是在教會內的團體；那麼，有何種內在因素使修會真實成爲一體呢？

首先，每一修會都有會祖時代發軔的原始神恩。聖神賜給會祖的神恩，不是個人的，而是團體的；祂讓會祖把這精神通傳給他所召集的弟兄或姊妹，使人經驗到在修會內的同一精神。比如，方濟會與耶穌會的神恩不同。五傷方濟分享了耶穌貧窮的一面，在他的靈修生活中，敬禮馬槽中與十字架上的貧窮耶穌，比較是以內在的情感表達對耶穌的愛。而耶穌會會祖依納爵，則分享耶穌君王的使命，願意跟隨祂、事奉祂，爲天

主的神國而努力。的確，由於兩位會祖的神恩不同，產生兩個修會截然不同的靈修。但無論如何，修會神恩是會友共同有的，它使修會成爲一體。

其次，除了神恩的內在因素外，還有外在的實現與表達，才能使修會成爲一體。比如，會規的不同、禮儀表達的不同（不過梵二後，修會的禮儀愈來愈接近）；其他還有生活方式、會衣……等，都有所不同。總之，修會自內在與外在的共有因素，構成一個團體，顯出其一體性。

不過，在同一修會中，即使一體，也有其多元性。具體而言，在修會內，有人情感豐富，有人十分內向，也有人喜歡參加外面的活動……，由於性格上的不同，使修會朝向多元發展。其次，在能力方面也各有所長，有人具有宣講的恩典，有人在管理與行政方面表現特殊的才能。甚至在同一團體內，祈禱方式也大相逕庭，有人喜愛東方式（靜坐）祈禱，有人偏愛在基督內傾心相談……等方法。最後，在個人思想上，更有多元的現象。總之，修會在同一神恩、同一靈修上，可稱爲一體；但多元也使修會生活更顯豐富。

二、一體與多元的來源

一般而論，修會原始靈修的來源，是聖神的恩賜。會祖在自由抉擇與祈禱生活中，接納了聖神的恩賜，答覆天主的召叫，這就是一體的來源。不過在修會中，對一體因素的體驗也有深淺之別；有人還在初學階段，有人卻透徹認識修會的精神。

其實，人的性格、能力……本來也是天主的恩賜。所以修會中的多元，不僅來自人的不同，同時也是聖神的恩賜：大家具有同一的精神，但不妨礙聖神給每個人不同的恩賜。既然修會的多元，是天主的恩惠，因此，我們應常接納團體內的多元：它不僅是人本性的長處，也是聖神的賞賜。正如保祿所說，天主聖神賜給人不同的神恩，常是為教會的好處（格前十二·7）；所以在修會中，除了保存一體，也應珍惜並看重多元的恩賜。

三、一體與多元的性質

修會生活的一體與多元，不僅每個修會都有，而且也應讓它充分自由地展現；因為一體與多元實在顯出聖神多彩多姿的能力。聖神是一切恩惠之源，因而來自祂的團體，絕不能是刻板的，使人看不出其特恩來。現在，我們願意將修會一體與多元的性質發揮一下。

首先，修會的一體與多元是動態的，在時間與空間的遷移中發展與成長。這從教會自身可以看出。比如在台灣教會中，就有基督活力運動、聖神同禱會，以及採取東方靈修的祈禱方式……等發展。同樣，修會團體即使來自會祖的傳承，也會在歷史的變動中發展。比如聖依納爵認為在他那個時代，由於一般所受的教育不高，對基督信仰的認識不夠，他要求顯願耶穌會士多發一個小願：為兒童講授教理。在要理講授中表達耶穌會的使徒工作精神，這實是耶穌會的基本使命。不過，當代表達使徒工作的精神已有變化：今日由於兒童培育事工已有所變

更，不再需要由耶穌會士從事為兒童講解要理，雖然耶穌會士絕不能放棄其使徒工作。由此可見，修會是在歷史中變動，發展出不同的型態來。

同樣，修會的多元性也是在動態中成長。聖神按各時代和不同地區的需要，給予特殊的恩惠。以南美洲的「解放神學」運動為例。南美洲的貧窮問題極為尖銳，聖神便在修會團體中推動具有社會正義精神的神父或修女，關懷窮人；慢慢地，有些實際行動的確幫助了受迫害的窮人，他們以此實現天國的理想，而其影響力也擴展到全世界。在這期間，有不少南美洲的道明會士參與此事工。但在過去，道明會主要是在歐洲，根據傳統精神為教會的宣講而服務；如今，道明會的多元發展，出現在「解放神學」運動與傳承傳統的神學工作，產生許多有貢獻的當代道明會神學家。這不是證明修會的多元也在變動嗎？

其次，修會一體與多元的來源，是自由的天主聖神。因此，修會團體生活中，必須謙虛地隨時接納聖神的靈感，修改自己的態度。如此，自由的聖神能隨心所欲地，使修會的一體與多元，在時間與空間的變遷中，發展出適合時代的面貌。否則，由於人間的成見與固執，無形中阻礙聖神的自由，同時為修會團體製造不必要的緊張。以下便進一步討論團體生活中，因著這一體與多元的發展而產生的緊張與和諧因素。

四、一體與多元的緊張與和諧

修會生活由於既是一體、又是多元，的確會產生張力。面

對這股張力，我們必須明察，因為有些張力非但是不可避免的，甚至是有益的；不過，在緊張中，我們仍必須保持和諧，這是可能的嗎？

修會團體中，大家都蒙受同一的精神感召，遵守會規；但因著成員間的思想、才能、興趣……均不相同，自然形成一種張力，可以稱它是一體與多元間的緊張。任何修會，只要它同時是一體與多元的團體，這樣的緊張是無可避免的；反之，倘若一個團體沒有緊張，我們可以大膽地說，這是一個沒有活力的團體。一個充滿活力的團體，應具有某種緊張；因此在修會內若有此現象，絲毫不應奇怪，但應使之和諧。和諧之道，可以從一般同會兄弟姊妹來討論，也可以從負責的上司來看。

修會團體中，緊張能夠來自多元，也能夠來自一體。會士在團體中，常因彼此的多元化（分歧）而產生困擾；但為了達到和諧，必須自最低的容忍，逐漸地認識與了解，最後達到欣賞與鼓勵。其實，多元化（分歧）往往是天主聖神的恩賜。消極方面，它教導我們謹防嫉妒、自私、破壞合理的多元。當然，也有些多元化（分歧）似乎越出了修會一體的界線，甚至與修會神恩相反；那麼，會士若真發現這種現象，大可依照福音的指示，衷心規勸，最後也可向負責人訴說（參：瑪十八 13~18）。

不只多元化（分歧）能產生困擾，一體的要求也會令人焦慮不安。修會的一體性，往往出自修會精神的要求。不過，如果發現某種一體性的要求，簡直是形式主義或法律主義的話，當然應該與負責人討論與研究；有時，甚至可以聯合會士合理地

共同謀求革新。總之，會士在團體中，不免因為追求一體而得放棄自身的立場，如此所產生的緊張，第一個反應不該是衝動地批評或反抗，也不是壓抑和容忍；更好是從反省開始，並尋求團體內的和諧與共融，在修會的服從範圍內去分辨與革新。

修會團體的負責人，上自總會長，下至會院院長，他們不只該負責修會的一體性，也負責修會的多元發展。如果團體中出現來自多元的緊張，在今日聖神之風隨時吹動的時代，必須謹慎，「不要消滅神恩」（得前五19），反而應予鼓勵與關懷，甚至為之辯護，要求團體認識與了解。當然，這不是盲目地喜新求異。同樣，修會長上該鄭重明辨，如果某種多元與修會精神不合，不能不加以禁止；甚至，有時為了團體的和諧，將破壞一體的會士予以責斥與懲罰，也是不得不的方法。最後，開除會籍雖是最極端的手段，但也不是絕對不能採取的方法。

另一方面，修會長上往往容易偏重團體的一體性，以便維護團體而不致瓦解；但必須同時注意，一體的確能夠僵化，成為扼殺靈魂的殺手。所以，當團體的緊張是來自一體時，長上更應心胸開放，隨時聆聽會士的訴說，按照修會精神註解某種一體的規律；必要時，長上能根據自己的職務，採取合理的改革。當然，長上要能分辨任何來自聖神的推動，有時候，為了保持修會的原始精神，無法不要求團體服從修會的傳承。

總之，修會中的緊張與和諧，必然同時存在，這是生命的現象，也是修會同時是一體與多元的要求。

第廿一章 修會的會規

耶穌會有一名青年聖人——聖若翰·伯滿修士¹——雖英年早逝，卻被列入聖品。伯滿的聖像，幾乎都是手中抱著十字架、一串唸珠、一本耶穌會會規。十字架象徵他跟隨基督的奮鬥，唸珠表示他終身熱愛聖母，耶穌會會規則是他修會生活中日臻聖德完成的準繩。而且，在耶穌會聖人列傳中，伯滿的特徵便是遵守會規，在他臨終時，清楚地聲明自己是忠於會規所寫的一切。

為當代的我們來說，這是一個值得討論的問題：今日許多會士，對所有文字、制度、規矩常有一些懷疑，甚至暗中感覺那是阻礙精神生活的絆腳石。為此，我們研討了三願與團體生活之後，也想對修會會規反省一番，因為無論如何，三願與團體生活的具體要求，是記錄在每個修會的會規之中。本章分四

¹ 編者註：聖若翰·伯滿修士（St. John Berchmans, SJ），1599年在比利時出生，1612年起在麥克琳研讀古典文學，1616年蒙准進入耶穌會，1618年被派往羅馬繼續深造；在羅馬學院勤勉向學，以致健康惡化，於1621年8月13日含笑而逝，1888年被列入聖品。所有認識他的人，都非常喜愛他忠真的虔誠和真實的愛德，他即使在最平常的事情上，都懷著恆常的愉快，及強烈承行天主旨意的渴望。

部分討論：一、會規的產生；二、會規的註解；三、會規的內容；四、面對會規的態度。

一、會規的產生

耶穌會會祖聖依納爵在《會憲》中寫說：

「全知全善的造物主天主，既然肯創立這微末的耶穌會，也必要保存治理它，並在侍奉天主的事業上推進它；從我們這方面，聖神銘刻在心中的慈善和愛情內在法律，比任何外在的會憲，對此更有助益。不過天主聖眷的甘飴措置，要求祂的受造物合作；我們的主基督的代表教宗也是這樣的定斷，聖人們的榜樣和我們的理智，都在主內這樣教訓我們。為此我們認為有編寫會憲的必要；為能幫助在侍奉天主已開始的路上，按照本會的宗旨更能向前邁進。」（第134條1項）

由上可見，會規的產生，一方面假定著內在於修會的精神，或者天主聖神恩賜的原始神恩；另一方面是根據教會的傳承、前輩聖賢如聖本篤、道明、方濟的經驗，修會團體不能沒有以文字寫成的規矩，來保持修會的原始精神。因此我們可以說，會規是精神的文字型態，藉著可以捉摸的文字，傳承其精神。

這幾乎是人類最為基本的現象。比如聖經，它便是為了信仰團體保持原始信仰而寫成的。再如梅瑟，他攜領以色列民族出離埃及，在荒野中與天主締結盟約，使原始信仰活生生地在這個民族的生命中；可是，當最初的一代人日漸消逝，為了後

代的信仰，便不能不以文字書寫出經典來流傳後世。何況，即使悔瑟自己，爲了團體的一致，也早就寫出一些文獻來了。

根據宗教社會學的說法，一般的宗教團體，包括修會在內，均有「神恩」與「制度」的兩個階段。神恩階段是初創時期，注意力更著重於當時的開創、發展與成長，不太看重法律、制度。然而，當第一代人物（如教祖或嫡傳弟子）即將逝去時，大家開始著眼於未來，注意維護與保持原有精神，於是感到法律、文字、制度的需要，以不失其本來面目地傳遞給後代，甚至到千秋萬世。這也是修會會規產生的原因。雖然修會會規在會祖在生時，即已根據教會的要求而繕寫，不過目的還是精神的文字化，爲了團體的一致，以及未來的流傳。

反過來說，假使沒有會規，缺少確定的文獻，那麼在有關三願的特殊問題上，甚至在日常團體生活中，修會將無所適從。會祖及第一代嫡傳弟子在世時，修會非常安寧，任何特殊問題或者日常事件，都可以直接詢問他們，一切由他們來定斷，這是基於相信他們較其他人更深地了解修會原始神恩，以及三願與團體生活的真諦。不過，一旦他們逝去，若發生嚴重情況時，甚至修會內部對三願與團體意見不合時，那又向誰去請教定斷呢？既不能事事由教會當局來干預；即使干預，也未必合乎修會的精神。這時，便可見會規的不可或缺了。會規是原始神恩的文字化，當修會有難以決議之時，會規是分辨的重要標準。可以說，藉著會規，它幫助我們回到原始的神恩階段，而有所取捨與適從。不過，這也因此衍生出下一段的問題。

二、會規的註解

的確，會規是修會精神的文字化；然而，應用文字寫成的會規，便已成了法律或制度。聖保祿所說：「文字叫人死，神卻叫人活」（格後三6）。同樣的問題，也會出現在修會中。

保祿意謂以色列民族的舊約，必須按照基督的精神去註解，才能明瞭它的精髓，使人獲得天主所賜的救恩生命。假使咬文嚼字地註解，非但不合人性與生活，甚至會置人於死地，使人無法自由地生活，猶如法利塞人註解梅瑟法律，令人無能完全遵守。可見，同樣的修會的會規，必須根據修會的精神加以註解，否則也能使修會生活窒息。

此外，會規既是修會精神的文字化，而文字的表達常會受到時空所限制，或染上某一特殊文化的色彩。即使會祖落筆時旨在通傳三願與團體在原始神恩中的意義，不過也難免應用自己時代與地區的文字。後來時過境遷，離會規繕寫的時代愈遠，對會規中的某些文字愈不易分析出其真諦來。雖然這不可一概而論，但也別太天真地以為後代絕不會產生對會規註解的困難。為了吸取會規所含的真正原始精神，必須知道怎樣註解會規。

有關會規的註解，為一個修會而論，大到可以召開修會大會，召集各地代表，對於會規作適應時代的註解。梵二大公會議要求各修會革新，這便是重新註解會規；基本上，它要求一方面回到修會的原始神恩，另一方面針對現今時代的訊號而作適應性的註解。為一個修會大會，註解會規時，便是在福音的

光照、教會的指導，以及自身的祈禱與反省下，研討會規文字所含的精神，然後按照時代的訊號加以註解。

具體而言，有關三願與團體生活，必須在會規的文字中，分辨出來自某一時空的文化因素，以及屬於會規的精神。這是文字在精神中的註解工作；因此，分辨的人必須是具有會規精神、生活在會規神恩中的人。所以，慎重遴選代表，謹慎地準備大會，這是在生活中準備註解會規的基本步驟。接著，修會大會召集具有代表性的人物；而在註解會規時，總會長及總諮議員也能在日常生活中，對於會規作指定範圍的註解。

總之，在修會的團體生活中，不免需要對修會會規，按其精神去了解及生活。這也牽涉到修會陶冶與培育工作：教導會士通過文字，體驗精神。

三、會規的內容

上文應用「會規」一詞時，幾乎泛指修會中的所有文獻。修會文獻有會憲、法令、規矩……內容各不相同，但它們對於三願與團體生活的實踐，都有密切關係。以下分五類探討「會規」的內容：

1. 來自聖經，尤其來自福音的要求：打開修會的文獻，隨處可以讀到不少耶穌對弟子所作的要求，比如「我實在告訴你們：人爲了我，爲了福音，而捨棄了房屋……」（谷十 29-31），「你們先該尋求天主的國和它的美德……」（瑪六 33），「誰若願意跟隨我，該棄絕自己……」（瑪十六

- 24)。這些耶穌對宗徒提出的生活要求，幾乎是任何修會的生活泉源。
2. 來自教會的修會法：修會在教會中，因此教會對修會生活，制定了修會法。比如進入修會的條件、阻礙；矢發貧窮聖願時，對財產的處理……等。
 3. 來自會祖的原始神恩：這是會憲中的重要因素。所有的修會，都是繼承宗徒的生活方式，跟隨基督，實踐福音的要求；因此修會在教會內，必須實踐修會法的命令。不過，修會有自己的特殊神恩或精神，而且它幾乎滲透整個生活，因此，有必要將教會法令與自己修會的神恩融合為一。福音勸諭，要求人在自己神恩的形態中表達出來。修會神恩指點出修會的特殊目標、使命、工作，以及爲了達到目標等等而有的生活。爲此我們可說，三願爲所有的修會是相同的，因爲修會是採取了宗徒的生活方式；但是，它也可以說不盡相同，因爲每一個修會的三願，已經與自己的神恩結合爲一了。誰能說方濟會的神貧生活與耶穌會是全然相同的呢？誰又能說耶穌會的服從與道明會完全一致呢？
 4. 來自時代的文化：在文獻中，必須承認某些傳統簡直屬於修會發軔地的文化，或者當地教會的風俗。一個法國籍的會祖，在團體生活的規定及三願生活的表達上，無形中便受到法國教會傳統的影響；同樣，另一位西班牙籍的會祖，當然不能不受到西班牙傳統的影響。當然，

如果修會成了國際性修會而遍傳各地時，對於保存在會規中的文化與宗教風俗因素，必須慎重地加以檢討。

5. 來自日常生活的需要：作為一個團體，沒有任何修會能不具體地規定一些實際生活的次序、習慣、敬禮……等。這也是會規中一部分。

以上列舉的修會會規內容，一望而知，應有輕重之分；不過這五類內容，仍有一個整體性。即使是日常生活需要之規定，最後也是為了跟隨基督。當然，也有些規定與跟隨基督之關係並不密切；這是值得在下一部分中注意到的。

四、面對會規的態度

上述有關會規的產生與註解，其實為一個深入修會精神的人與團體來說，並不真正需要會規，因為他們在舉手與投足之間，已誠於中而形於外，自然中規中矩，不可能違反會規。依納爵曾寫一本端正規矩，論有關會士的外表、禮貌、舉止言談等；傳說若翰·伯滿修士遵守得如此圓滿，甚至人們以為即使會祖的端正規矩遺失也毫無關係，只要將伯滿的一舉一動抄寫下來，便又有一本端正規矩了。這表示他已深得會祖精神，隨心所欲不踰矩，並不需要文字來支配他了。

當然，為一般會士，尤其是在修會生活的肇始，不會完全透徹修會精神，因此必須注意會規的文字而嚴加遵守。不過，根據本章再三強調的，文字是精神的結晶：遵守會規假定內心的信服與切實的了解，因而言行與文字相合。耶穌曾言：「使

生活的是神，肉一無所用」（若六 63）；在此，《若望福音》所說的「肉」，與保祿的「文字」很接近。換言之，誰若守了文字，而沒有「神」，那麼這樣的遵守會規，真是一無所用的。

會規為每個會士而言，是一面鏡子，可以用來反省修會生活，包括三願與團體生活。它為修會中的一些游離份子，尤其是界線與警戒：「我們知道法律不是為義人而立的，而是為叛逆和不服從的……並為其他相反健全道理的事而立的……」（弟前一 9~10）。

不過，這也必須謹慎，由於會規的內容種類不同，其重要性也不完全一致。日常生活的次序、習慣，與福音要求不能相等；修會的基本精神與附帶的文化因素，幾乎是不相關的兩件事。會士不論反省團體，或者檢討個人，必須把握住輕重之分。有些會士可能基本上富有福音與修會精神，卻對生活中的枝節，尤其與時代相差的瑣碎規則，並不按照文字遵守，人們不必太加要求，甚至嚴厲判斷。誠然，會士對一切會規都不應忽略，但也該具有彈性；在特殊的情況下，必須以愛德為先，不必斤斤計較與修會精神並不密切相連的生活細節。

最後，我們還得承認，修會是人的團體，它能抗拒聖神引導革新的鼓動。梵二大公會議以來，修會革新的努力仍持續進行；但這並非說所有修會都重新對會規有了合乎時代的註解，修會中也難免還保留不少歷史的包袱以及文化的干擾。這些可能來自會規而有的困擾，原則上，忠於修會的會士，應當對於這類會規提出合理的呼籲，要求作適應時代、反映福音精神的

改革。當然，一切應在教會與修會的程序之中。我們也承認，有不少人必須承受難以理解的痛苦，甚至爲了滿全跟隨基督的要求，而不得不忍痛脫離修會團體。但由於這已經接觸到很不尋常的情況，不必在這一章中繼續討論了。

第廿二章 修會的腐敗：庸碌境界

本章假定會士已由聖經、神學以及靈修學，對修會的三願與團體生活，有了基本的認識；但必須承認，這是一個非常崇高的理想，幾乎是會士終身努力的目標。不過事實上，歷史告訴我們，修會生活也會腐敗，本章便是描寫與討論修會的腐敗，筆者稱這腐敗現象為庸碌境界。庸碌所代表的境界，為修會生活而論，可能是最深的腐敗；但我們不願全章限定在消極方面，因此同時也討論修會的悔改。所以分為兩大部分：一、修會的庸碌；二、修會的悔改。

一、修會的庸碌

《默示錄》作者給勞狄刻雅教會所寫的一句話，適當地指出「庸碌」的信仰與生活：「……我知道你的作為：你不冷也不熱；巴不得你或冷或熱！但是，你既然是溫的，也不冷也不熱，我必要從我口中把你吐出去」（默三 15~16）。不冷不熱，是庸碌境界。下面分述庸碌的意義、現象與後果，及它的緣由。

（一）庸碌的意義

庸碌是不冷不熱，所以走的是中間路線，既不想太靠右邊，

也不願太靠左邊。若從修會生活來看，庸碌的會士一方面不想太靠右邊，即繼承宗徒的生活方式，徹底地跟隨耶穌；另一方面也不願太靠左邊，即修會團體與三願生活的最低要求，假如不再遵守這些要求，那麼已經不能稱為會士了。

庸碌的修會生活是最為可怕的腐敗，因為失掉向右邊接近的理想，即放棄了跟隨基督的熱誠，但卻又不冷不熱地繼續待在修會中，雖然並不明顯地越過左邊的最低要求，不過所作所為，都與修會精神背道而馳。如果他越過左邊界線，至少離開修會，不致腐蝕別人；而喪失修會精神的會士，導致修會士氣之低落，這不是最為可怕的腐敗嗎？

（二）庸碌的現象與後果

我們先由三願，然後對團體粗略地描寫庸碌的現象與後果。

首先是貧窮：走不冷不熱、度中間路線生活的會士，關於財富，的確並不擁有龐大的產業，手中也沒有銀行巨額存款；但是他也不空虛自己，跟隨貧窮的基督。因此，在生活上衣食不缺，雖不致豪華奢侈地享受，可是也難說匱乏什麼。如果偶然生活中有些小小不舒服，就悶悶不樂，甚而大嘆，克己苦身已經失掉意義。它的後果，是有如「小資產階級」般的俗化。

其次是貞潔：庸碌的會士在男女兩性關係上，既不以耶穌基督貞潔的愛作為理想，但也不明顯地在行動中相反第六誡。貞潔的愛，是關懷一切需要愛的人；但走中間路線的會士卻限定少數他所膩愛的友人，甚至是在唯一的異性身上。在男女交

往上的中間路線，便是尋求個人的滿足，渴望別人的關懷，甚至還想入非非。它的後果，是「拖泥帶水」地度獨身生活。

最後是服從：走中間路線的服從，在大事上會選擇陽奉陰違，因為如果明明地抗拒，可能會影響他在修會中的立足；而在小事上，則一切隨從私見，便宜行事。所以，他已經不會認真地在修會團體的明辨中，接受任何使命，跟隨服從到死的耶穌。不過，他也不會拒絕來自上司的所有決定。它的後果，是在日常生活中「我行我素」，並在重要的事情上「得過且過」。

至於在傳福音上，一般修會的目標是宣講天國，為復活的基督作證。保祿說：「我若不傳福音，我就有禍了」（格前九 16），這是修會傳福音的理想；最後甚至如同耶穌「連飯都不能吃」（谷三 21）。而不冷不熱的會士，無可奈何地執行修會分派的職務，傳福音只是有如當班值日而已。它的後果，是「明哲保身」，既不由於傳福音的熱誠而冒險、創造；又不致作為一名「逃兵」，而受到修會方面嚴厲的處分。傳福音為他是「上班」。

而在團體生活方面，為庸碌而勉強居住在會院中的人，慣常用來描寫團體的《聖詠》一三三篇：「看，兄弟們同居共處，多麼快樂，多麼幸福！」簡直是諷刺。對他而言，沒有兄弟，只有路人。然而他也保持表面上的「同居共處」。它的後果，是團體生活成了「旅館」。即使多年在會院中，四周都是陌生人；團體既不是天堂，當然也不致稱為地獄，而是傳統神學中所說的「靈薄獄」。這樣的會士，得不到來自上天的幸福，雖然也不致痛苦得難以負擔，他經驗到的是一種淒涼黯淡。

再論祈禱，包括團體的禮儀以及個人的神功。不冷不熱的祈禱態度，最適當的描寫，是「機械性」。禮儀場合是身在心不在；個人神功是虛應故事。一切已習慣成自然，甚至祈禱也可能是「如坐針氈」，早已失去了「神聖經驗」。它的後果，是「做一天和尚，敲一天鐘」。

在待人接物方面，庸碌境界中的會士，給四周散佈一種「失落」的氣氛。他似乎已經飽經滄桑，看破一切。旁人熱誠，他則冷淡；旁人行動，他會嘲笑；旁人希望改革，他說何必如此找麻煩。這種會士，給人一股酸溜溜的感覺；對待會外人士，尤其婚姻生活美滿的家庭，他反而自命清高，以獨身的美名表示不屑為之，但在言談中，大家會體驗到他的「酸葡萄」味道。

而在處世接物方面，庸碌會士能有兩種表現。或許由於不敢冷靜下來，面對真實的自己，同時又不願顯出自己的真相，於是為了掩飾自己的心態，產生了兩種極端的現象：或者採取「行動主義」，自早到晚地忙碌勞動；或者不聞不問，對一切毫無反應。

總之，上述所描寫修會中個人的腐敗，即我們所說的「庸碌」境界，如果蔓延至修會團體中的多數人，那麼，這便是一個庸碌的會院，並同樣可以發現團體性的庸碌現象與後果。

（三）庸碌的緣由

為什麼修會會如此墮落，產生庸碌現象呢？有人以為這是由於現代的所謂「俗化」現象。我們四周瀰漫了物質主義、金

錢至上；到處宣揚的是自由主義以及排斥天主的人本主義。久而久之，修會生活也受到感染。的確，必須承認現今時代度修會生活的會士，所受的挑戰較大。不過，另一方面，也由於「俗化」的環境，反而導致修會生活反省三願與團體生活的意義與價值，並更加的清楚與肯定。其實，三願生活並不否定物質、愛情、自由的意義，但同時也肯定捨棄一切跟隨基督、在信仰中的超越意義。為此，「俗化」現象雖為某些人是一個墮落的機會；但為另一些人，卻能夠真正深究其原因。

梵二大公會議以來，教會要求所有修會進行革新。有人會想，現代的革新導致庸碌現象；理由是：修會革新後，對傳統中許多保衛性的規矩鬆綁了，過去嚴謹的日常生活與次序已經取消，於是修會生活的鬆弛，使不少人陷於庸碌境界。的確，鬆弛能夠危害修會生活，不過梵二以後的革新可以稱為「鬆弛」嗎？教會要求革新，旨在恢復修會的原始神恩、福音精神，同時為了適應時代，而捨掉古代遺留下的包袱。這樣改革，為成熟地跟隨基督的人，可以在精神與真理中，更自由地實現理想，而無須以煩瑣的制度來約束。當然，為庸碌的會士，改革是一個鬆弛的機會，不過病根該在更深的基礎上。

一般說來，會士生活的腐敗，很少是由於信仰在理智層面上的困擾。在修會中，闡述三願與團體生活的意義、了解修會的神學，是基本的培育；因此，不致因為理智層面的問題而陷於庸碌中。反而，假使問題來自理智層面，可能還比較簡單，只要得到正確解答，困難自然消失；相信當代修會神學之發展，

足夠答覆信仰在理智方面的困擾。

根據我們的研究，度修會生活的人該是跟隨基督，度貧窮、貞潔、服從基督的人。因此，不論團體或個人，在三願與團體生活上的下墜，該是失落了跟隨基督的決心。跟隨基督是位際性的關係；所以，若人在修會中，但基督已不再吸引他死心塌地捨棄一切，或者不再激起他原始的熱誠了，那麼庸碌的莠子早就撒下了。至於「俗化」現象以及修會改革，只是外在的機會，使在實際的生活中流露出庸碌罷了。

那麼，爲什麼會失落跟隨基督的決心呢？這是一個迷人的問題，也是令人迷惘的自由問題！至少我們不會歸罪天主，最後該是由人自己負責。

二、修會的悔改

由於我們不相信庸碌生活的緣由是「俗化」現象與修會革新，所以對於修會的悔改，只針對恢復跟隨基督的決心而討論。此外，這裡也不具體介紹實際的方法，而是指出悔改應當實現的因素。

首先，庸碌的悔改是**轉變**。聖經中，悔改一詞的字根是轉變方向，面向前轉；這是悔改的字義。不冷不熱的會士已經迷失了方面，他的悔改是轉向耶穌基督。當然，這不僅是思想上的差別，而是徹頭徹尾的轉變。保祿說：「我將一切都看作損失，因爲我只以認識我主基督耶穌爲至寶；爲了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督」（斐三 8）。這話非常適

合庸碌修會生活上的轉變：再次變賣一切，跟隨基督。

其次，庸碌的悔改是**投順與信賴**。修會生活是跟隨基督，採取宗徒的生活方式而跟隨祂，這是會士與基督之間的位置關係。悔改便是再次死心塌地地跟隨祂。伯多祿所說「主！惟你有永生的話，我們去投奔誰呢！」（若六 68）頗能描寫悔改者的心態。然而悔改的會士，深知修會生活的挑戰，他曾失敗過，因此悔改也是信賴：他該與伯多祿一起向耶穌說：「主啊！一切你都知道，你曉得我愛你」（若廿一 17）。

再者，庸碌的悔改是**聆聽**。悔改不只是一念之差：「放下屠刀，立地成佛」這類的變化是偶然有的，一般的悔改是持續不斷的。因此，悔改的團體或個人，此後該在教會與修會中聆聽怎樣實踐跟隨基督的生活。三願與團體生活的形態能夠爲了適合時代而有所變化，悔改者如同保祿歸化時一般，該不斷地問：「主！我當作什麼？」（宗廿二 10）如果這樣問，必須也是聆聽者。

最後，庸碌的悔改是**合一**。合一便是讓基督、貧窮、貞潔、服從的福音勸諭與生活，內化於悔改者的生命中（參：迦二 20）。

結 語

庸碌現象是極爲可怕的腐敗；我們解釋了三願與團體生活之後，不怕加以描寫。西諺說：「至美不敗壞則已，一敗壞則成至醜」；可見，修會的理想很高，然而墮落時也非常可憐。不過，我們也深信修會的庸碌不是不可能悔改的。

第廿三章 時代信號與 修會的革新

一、修會的兩個階段與兩個型態

宗教社會學家認為，一般的宗教團體與修會，大致會有兩個階段：神恩階段與制度階段。當然，這兩個階段的劃分，不能明確地指出是在某年某月某日；而兩個型態也是如此，可能只是其中輕重分量的差別，但也不能截然劃分。

所謂神恩階段，常是在這個修會初創的時候，會祖在他的時代背景中，按照環境的需要，結合一群志同道合的同志，而構成了這個修會團體。這些人有共同的理想、目標，他們認識了時代的信號，願意答覆天主的要求。這段時期就叫做神恩階段。但當第一代、第二代的人（會祖或與會祖生活在一起的修士或修女）慢慢年老、去世了；這時候，制度的階段就開始了。幾乎每個修會或教會團體，都是依這兩個階段的發展。

在神恩階段時，修會團體的方向，往往不是為自己團體的生存，而是為這個團體的目標，或者去傳福音，或者去為那些在時代中最需要的人服務，所以常常是向外的，同時是在一個發展的階段。由於這個修會團體真正適合並回應時代的需要，

他們認識了天主的要求，也願意採取行動，因此許多人會願意加入，參與其中，共同努力。也正因為在發展中，所以常有創造性，爲了達成團體的目標，常會有各種不同方法上的創意。各修會在發展和創意的程度上，雖然不盡相同，但在這個神恩階段，都要求向外發展，並因而有創意、有變化，且充滿了精神和理想。

當會祖或嫡傳弟子相繼去世後，這個修會團體就開始走到制度階段，從完全向外發展，轉而開始注意自己的團體。因爲會祖或嫡傳弟子在世時，修會可以靠他們而安定；但當他們離世了，大家就會開始想這個團體要怎樣才能安定，並繼續下去。

每個修會都有自己所肯定的傳統，所以在這第二個階段，往往修會便根據傳統而寫出清楚的會規來。這並不是說在會祖時期沒有會規；更好說，會祖時期的會規，常是靠他的理想、精神而定，是可以修改的。後來的會規，已經成爲傳統的一部分，變成相當強的制度化了。因此第二個階段，是持續的階段，而不是成長的階段。當然，若這個制度的階段持續得太久，最後可能會成了老化的階段；換言之，它身處在一個新的時代環境中，卻仍固著、僵化於原有的一些規矩與傳統。那麼，當然它就無法在新的時代中完成團體的理想和目標了。

在修會的歷史中，往往發展到制度階段時，會有一些修會中的先知性人物出來；他們在當時的時代背景中，在新的環境變化中，認識天主新的信號，要求修會有所革新，使這個在制度化中的修會團體顯出其神恩性，進而重新開始一個新的階段。

例如本篤會，它在第十一世紀時，從傳統中誕生了一個新的修會團體，就是熙篤會（但本篤會和熙篤會仍自認為是一家人）。當時是因為本篤會已發展到了某個階段，生活上已較為富裕，禮儀方面也講求非常隆重；因此當時在法國熙篤地方，有些本篤會士提議回到原始的單純，而出來成立了熙篤會。今日，人們若到歐洲參觀，會發現本篤會的隱修院，禮儀非常豐富，聖堂有很多裝飾；但當你進到熙篤會，會發現他們的聖堂非常乾淨，沒有裝飾，只有簡單樸素而已。像這樣在一個修會中分出另一團體，也可說是進入了一個新的神恩階段。

不過，在修會歷史中，當修會進入制度階段時，為數更多的，往往不是誕生新的修會，而是有新的人物起來，導致這個修會再度進入神恩階段。其實，這樣的發展常是更適合時代的需要，更是在天主新的信號中有創新的一面；只不過，那些創新的人，往往都是提出要回到原始的、會祖的神恩中去。

修會歷史中，既有這兩個階段，那麼在修會的生活也就具有兩種型態：神恩性的型態和制度性的型態。當神恩性強的時候，這個修會團體是向外的、有創意的、充滿活力與精神的，且會更加注意時代環境中的需要。反之，當制度性強的時候，修會多半只在注意自己的團體，要求安定、傳統、規矩等等，很可能只停頓在某一個時代的需要中，而不能針對現今這個時代天主所要求的來生活、來行動了。由此我們就會明白，為何梵二大公會議要求修會革新，並且頒布《修會生活革新法令》了。

二、《修會生活革新法令》中「革新」的意義

梵二頒布《修會生活革新法令》，要求修會革新，就是要每個修會回到原始的神恩，即會祖時代的神恩，同時要適應環境的變化。然而，究竟怎樣能一方面回到原始神恩，同時又適應時代的變化呢？筆者認為，梵二要求的這種革新，可以兩個方向的極端化來表達：它一方面是復古；另一方面也是時髦（現代主義）。此二者看似矛盾：因為如果講復古，則可能成了老古董，還要什麼革新呢？但如果講時髦，則只要按照時代環境而全部變化，那也沒有什麼要革新的地方了。但是我想，梵二大公會議講這話的時候，一定有著很深的意念在。

其實，梵二要求修會生活的革新，是希望修會認識自己現在所處的環境，以及這個環境中的種種變化，由此認出天主的信號，接受天主新的要求，而在修會生活上、在使徒工作的使命上，能有所行動。

那麼，這又與回到修會原始神恩有什麼關連呢？其實，所謂回到修會的原始神恩，並不是去考古，不是去把會祖的東西拿出來，而是當自己能夠認識時代信號而這樣生活、行動了，這時再把自己的生活跟會祖時代所提出來的目標、宗旨、工作等等，在自己的意識中做一個反省，進而問問自己：我們現在這樣的工作及生活方式，是否與最初會祖所要求的工作、生活，有著連貫性？換句話說，我們身處在這個時代信號中，把修會現在生活上、使徒工作上的種種變化，拿來默想、體驗會祖時代原始的神恩，然後在自己的修會意識中，反思及斷定它們之

間的連貫性。如果肯定是與會祖的神恩完全相連時，這就是真正的修會革新了。

以耶穌會為例，在梵二要求修會革新之後，耶穌會開過幾次大會，其中在第卅二屆大會時，提出了一個第四法令，旨在談論我們今日的使命，題目叫做「促進正義、服務信仰」，內容談了很多今日大家常聽到的有關推動正義等等的問題。事實上，當時在開大會時，那些代表修會意識的人就肯定地說，這與聖依納爵的神恩是完全一致的。如果所提出來的生活、使命與會祖時代的完全背道而馳，那就不叫革新了。

要注意的是，肯定其間是否具有連貫性，這不是咬文爵字的工作，也不是由別人來評斷的工作，而是只有在修會自己的意識中去判斷。別人的評斷，是沒有什麼決定性價值的；唯一要考慮的，可能是教會當局的指示。但是，如果這個修會在意識中，對於時代的需要已做出生活上、使徒工作中的肯定，那麼教會正常而論，是不會指責這與會祖的神恩有什麼不合的。

總之，我認為修會的革新，並不是兩極化的走向：或者復古，或者時髦；而是在我們現今的時代中，發現天主的要求，認識祂的信號，改革我們的生活與使徒工作。而在改革當中，修會本身意識到所改革的新的一面，與會祖的神恩有著連貫性，這就是梵二所要求的修會生活革新了。

現在，再以修會神學來說明：創立修會時代的天主聖神，原則上是和這個修會常常在一起的。天主聖神曾在會祖身上，透過時代的需要，給這修會神恩；現在，同樣的天主聖神，在

我們今天的時代中，祂仍然以先前啓發會祖建立這個修會的恩典，希望我們有所革新。這其間，自然有著一種連貫性。

我們今天常講「從宗徒傳下來的教會」，就是因為是同一天主聖神、同一復活的耶穌基督，祂是原始教會的主，也是現今教會的主；即使我們的時代在變化中，但能認出這同一的主要求我們這樣去生活，於是我們有所革新，但這一定還是和原來的教會有所連貫的。所以，梵二要求修會革新，就是要修會在時代信號中，發現天主聖神的要求，而在生活上、使徒工作上有所革新。

當然，在修會每次的革新時，總會發生一些困難。譬如，有些不在這個修會意識中的人，會說這已不是原來會祖的修會了；不過他們不知道，這種判斷一定不能按照文字由別人、甚至教會當局來做，而是要這個修會本身在自己的意識中評斷。所以，唯一可靠的，就是信賴天主聖神在自己的修會團體中，會帶領這個修會進到新的時代中，保持這個修會原來的精神。這樣，是把修會從制度階段再帶回到神恩階段，這才是真正的革新。

三、修會團體應按照時代信號，成為一個分辨的團體

今日的修會革新，應當是持續不斷的革新。為什麼呢？因為現今這時代，是不斷而迅速地在改變。假如我們相信這一個與我們在救恩上交談的天主，就是在歷史變遷中的天主。那麼，祂當然會繼續不斷地，透過歷史中的變遷，向我們提出新的要

求，並給我們一些新的信號：而我們也就要持續不斷地革新了。

過去，因為時代環境變遷不大，可能不需要；但今天，環境改變得如此急遽，我們當然需要持續不斷地革新。而要革新，就必須使修會團體能夠對應性地，對天主持續不斷的要求中，成爲一個共同分辨的團體。所謂共同分辨的團體，就是要這個團體對自己的生活、工作，常常不斷地做團體性的分享和評價，甚至能夠有新的選擇。

一個共同分辨的團體，需要有些什麼條件呢？首先，應當有基督徒的自由，就是常常巴不得要找到天主的旨意；正因為急欲尋找天主的旨意，所以能常常把自己的偏見、成見，自由地解脫掉。其次，這團體的內在條件，是在聖體聖事內、在天主聖言中，來體驗、發問，讓自己修會的神恩常在自己的意識中出現。最後，這團體也需要對時代的變遷有敏銳感，進而透過它的內在條件來判斷、選擇、行動。如此可以說，它是持續不斷地在尋找；並且，因為常是按照天主的要求而行動，所以對自己的生活與使徒工作，也持續不斷地作出評價或改變。

要如何使修會團體成爲一個共同分辨的團體呢？這當然需要每一個會士在自己的團體中，對於內在主體的條件達到很深的境界。會士一旦有了這個主體條件，那麼對於時代的變遷，就不會不去關心；反之，若修會團體已經過分制度化了，而沒有這個內在的尋找與等待，以期認識天主新的要求的渴望時，那麼外在世界縱使已天下大變，也依然會漠不關心而不予注意。

第廿四章 修會的簡史

按照《天主教法典》（以下簡稱《法典》）的分類，基督徒中有平信徒與聖職人員之分；但在這兩大類之外，《法典》還標出了「納入教會的生活與聖德中」的「獻身生活會及使徒生活團」（參：《法典》207 條，及第二卷、第三編）。

先簡單說明「使徒生活團」（Societies of Common [Apostolic] Life）。它與獻身生活會不同，「此團的成員不發修會聖願，而追求團體的本有使徒目的，共同度手足生活……藉遵守團規而追求愛德的成全」（《法典》731 條-1 項）。顯然，他們有團體生活，也遵守團規，這與修會極為相似，但又不同。大家熟知的巴黎外方傳教會（1660 年建立）、瑪利諾司鐸會（1911 年建立），均是屬於使徒生活團。

再說明「獻身生活會」，它又可分為修會與俗世會。兩者的區別，自《法典》看來，修會在於「宣發終身公願，或定期重發的暫時公願，並共同度兄弟般的生活」以及「與世俗隔離」（《法典》607 條 2、3 項）；至於俗世會（Secular Institutes），它與修會之不同，主要是其在俗性質：「俗世會中平信徒成員，在世俗中並從世俗內，分擔教會傳福音的職務……」（《法典》713 條，2 項）。換言之，俗世會亦是獻身生活的團體，他們「努力

使世界聖化，特別從內部聖化」（《法典》710條）；雖然不是修會，不過它追隨聖教會所承認的福音勸諭，度真正而完備的使徒生活和工作。

雖然《法典》的分類，能引起不少問題，但這不是本章的目的，不擬在此探討。本章僅根據分類，將修會的歷史分五部分討論：一、修會的發軔期；二、隱修會；三、乞施修會；四、詠禱修會；五、使徒工作修會。

一、修會的發軔期

新約中，宗徒爲了基督和福音，捨棄了一切；這種方式，爲後代信者而言，常是一種理想。其實，天主聖神也繼續不斷地鼓勵教會，以層出不窮的形態呼召人跟隨基督、度福音生活、實踐宗徒的生活方式。

最初，教會便非常推崇那些爲了基督而捨身致命的信徒，視這些殉道者是「有福的」（路六22）；而教會最早受到公開敬禮的人，也是殉道者，因爲他們以流血方式，如同基督一般，爲了福音而犧牲（參：宗八1-2）。

第二世紀，當教難尙盛時，守貞已經流行，且受到教會當局重視；貞女，尤其更受注意，當時的教父還曾著書討論。雅典的雅且納哥拉說：「你們在我們中間，將發現到老不婚不嫁的男女，他們希望更加密切地與天主結合」（出處不詳）。爲此，守貞在教會中，已不能說是個人私事，而是有關教會生活的公共事務了。到了第三世紀，守貞現象已時有所聞。但值得我們

注意的是，守貞不只是不婚不嫁，其更深的目的，是與天主密切來往。若按路加的記載，宗徒跟隨基督的方式，確是「...捨棄...妻子」（路十八29）。

爲福音而生活，這是第三世紀教會中開始的一種方式，與修會的誕生更加密切相關。當時，在埃及與小亞細亞的曠野中，散佈了許多獨身修士（Anchорites），他們捨棄世俗，度獨身、祈禱和刻苦的生活。知名的帕科米奧（Pachomius，約287~347）首先個人獨修，繼而邀請隱修士參加團體生活，成立隱修院度共同生活（cenobitism）。他曾爲隱修院寫下規則，現已失傳，雖然尚遺片斷由於爲人引用而存留至今。他所注意的生活方式中，有三點最爲重要：共同生活、工作與祈禱的處所；衣、食、生活方式的一律；藉著服從而共融¹。

第四世紀時，東方教會有些地方出現了極端形式的獨修，稱爲柱頂隱修士（Stylites）。他們有三個原則：固定的住所（在柱頂上）；沒有房屋（沒有屋頂）；盡其可能站立，不坐不躺。十九世紀，這種方式尚有遺跡；但現在已經滅跡。當時，柱有三公尺高，頂有平台，足夠躺下。柱頂隱修士由人遣送食物與聖體，他們則在柱頂向路人宣講。

此外，還有遊蕩隱修士（Gyrovagi），他們捨棄房屋之舒適，到處遊蕩乞食，有些醜聞因此傳出。他們遊蕩時，買賣聖髑，

¹ 編者註：詳參〈東方隱修傳統：曠野靈修〉，收錄黃克鏞、盧德主編，《基督宗教靈修學史》第一冊（台北：光啓文化，2014再版），175~180頁。

其中不少竟然是假的；後來聖本篤禁止這樣的古怪方式。

柱頂隱士和遊蕩隱士，僅是將福音中耶穌講的一些話，咬文嚼字地極端作解釋。不過，這也表示他們接受一種特殊方式，來跟隨基督。

修會制度，當說在第三、四世紀時已經建立。到了第五、六世紀，除了帕科米奧的會規及聖巴西略寫的會規外，西方教會尚有奧斯定（St. Aurelius Augustinus, 354~430）的規則。當然，最爲著名的，是聖本篤（St. Benedict, 480~547）寫的《本篤會規》，其影響力持續至今，甚至在第九世紀時，大加祿皇帝還命令所有隱修士都接受本篤會規。

二、隱修會（Monastic Orders）

本篤會在西方教會歷史中，影響極大；而其會規，也是參照前人的作品，自成一格。簡言之，隱修士的生活，主要是服務上主，尤其是「祈禱與工作」，這兩種服務，是隱修士終身服事上主的工程。根據《本篤會規》，本篤將這團體會士居住的「修院」稱爲「侍奉上主的學校」，隱修士在此學習「遵守會規」及「服從會父（Abbot）」，這是侍奉上主的主要途徑；而隱修士主要修行的三項基本德行，便是服從、靜默、謙遜²；此外，隱修士的身分主要是修士（Brothers），他們中晉鐸的很少；後世屬於本篤會家族的修會，尚有熙篤會、重整熙篤會、嘉諾

² 編者註：詳參〈西方隱修傳統：本篤會規與靈修〉，收錄同上，240~270頁。

仙會 (Carthusians)、本篤嘉默道會 (Camaldolese) 等。

三、乞施修會 (Mendicant Orders)

乞施修會又稱「托钵修會」或「行乞修會」。這類修會，以乞求哀矜為生活來源；其精神生活，不依賴世俗，卻全心依賴天主而活。知名的修會，有 1216 年建立的道明會、1223 年建立的方濟會，以及 1238 年之後在歐洲立足的加爾默羅會。他們為第十三世紀的天主教會是十分重要的，除了保存了教會原有的精神外，也為當時已見衰落的靈修生活帶來新氣象。

乞施修會有別於以本篤會為主的隱修會，不再以「持久」(stability) 而以「移動」(mobility) 為重。聖道明與聖方濟都重視到處宣講，甚至居無定所。

四、詠禱修會 (Regular Canons)

詠禱修會若按西文翻譯，該是遵守會規 (Regular) 的詠禱司鐸 (Canons)。比如：奧斯定詠禱會的會士遵守奧斯定寫的規矩，他們如同主教座堂的詠禱司鐸，重視禮儀，公誦每日禮讚，也極看重使徒工作。聖奧斯定本人就是在自己的教區建立這種生活方式。

五、使徒工作修會 (Apostolic Institutes)

為使徒工作修會，教育、慈善事業是創會的要素。幾乎所有在主曆 1500 年之後創立的修會，都是屬於使徒工作修會。他

們的會規與組織，也都是爲了適合這新的方向而有創新。比如：總會長的職務傾向於中央集權，領導整個修會與分散在各個團體中的成員。使徒工作修會不公共歌誦每日禮讚，司鐸只需私下誦唸。普通而論，他們沒有特別的會衣；男性衣著隨教區司鐸，女性則隨創會時代的一般家庭婦女。這一切與傳統修會的會規差別相當之大。其中大家熟悉的是吳甦樂會（1535年建立）、耶穌會（1540年建立）、嘉彌樂會（1582年建立）……等。

結 語

以上簡明扼要地介紹了修會的歷史。其實，福音生活的內涵極廣，不同修會僅是在歷史中，因分別強調福音生活的某些因素，而以不同的方式回應了天主的聖召。無論如何，綜上所述，修會發軔期最易使我們了解修會是天主聖神爲了時代的需要，而感動天主子民，選擇特殊的、徹底的方式去跟隨基督，實踐福音生活。

總結：回到根源，流向一切

我曾經為一個修會團體，以「回到根源，流向一切」為主題，分別作了四次演講。四篇演講題目分別是：一、東方宗教給予的靈感；二、隱修生活的靈感；三、在祈禱與使徒工作中的神秘方向；四、修會生活中的耶穌基督。以上四個題目具有共同傾向，便是指向靈修生活的根源，自「根」上著手；然而也逐末，所以「回到根源，流向一切」便成了唯一的主題。現在把四篇演講的主要內容，提綱挈領地發表出來，作為全書的總結。

一、東方宗教給予的靈感

（一）基督信仰與東方宗教的不同趨向

1. 宗教的三個層次

每個宗教，都有「經驗」、「象徵」、「制度」的三個層次。經驗層次，最為根本。例如佛祖釋迦牟尼在菩提樹下的頓悟，這是他生命中最深的問題與開悟。其次是象徵層次：有了宗教經驗，自然想要表達出來，將它傳給別人，而在表達的過程中，便需要使用象徵的語言，使這經驗表達出來。佛教使用

蓮花這一象徵，就是利用原始的媒介，表達一個很深的宗教經驗。最後是制度層次：有了很多的象徵後，不得不將它們聯繫起來，因而產生了制度，即所謂的道理（道理是將象徵有系統地綜合起來，然後傳授給別人聽）。

現在，我們來看基督信仰的這三個層次。首先，基督信仰的最基本層次，即降生成人的天主聖子自己的宗教經驗——聖子在降生的血肉生命中與父的交往。其次，基督信仰的象徵層次，是基督在祂的公開生活中，不斷地把自己與父的關係表達出來；祂在宣講時用了很多比喻，而比喻是象徵的語言；至於最大也最重要的象徵之一，是十字架，藉著十字架，父的救恩以最圓滿的象徵表達出來了。最後，基督信仰的制度層次，是將許多象徵聯合起來，於是產生了制度，而成爲教會內的道理（信理）。例如：三位一體、兩性一位……等。

2. 啓示性宗教與內省性宗教

在東方，宗教的特性多爲內省性的，稱之爲內省性宗教。內省性宗教，對宗教經驗尤其著重；而對象徵及制度，也具有很大的彈性和自由。例如，佛教的禪宗，很明顯地不受外在的框架所局限，甚至「不立文字，直指內心」，因而內在的自由，是其特色。再如，宋明理學中，陸象山、王陽明也是偏重宗教經驗，而指出「天下萬物都在人心之內」。

但基督宗教顯然是啓示性的宗教。教會長期以來的趨向，便著重象徵及制度；因爲我們相信象徵及制度是來自上主的啓示，所以對啓示與信理非常嚴謹。原則上，象徵及制度、啓示

與信理是為把我們帶到宗教經驗的基本層次上的，雖然也有相當程度的限制。

（二）面對東方宗教，反省基督徒的信仰培育

由上述分析可知，東方宗教很注意內在的經驗，因此培育常集中在此點上。這是東方宗教的優點。反觀作為啓示性宗教的基督信仰，信徒的經驗是來自聆聽——聆聽上主、聆聽先知、聆聽教會……等，總之是由外而內的。本來，透過制度與象徵，是為分享基督信仰的宗教經驗——救恩的意義；但往往只停留在外在，較缺內在的宗教經驗。從我們的宗教教育——要理問答——便可見出端倪，通常是傳授知識與制度；其缺點便是停留在制度與象徵的層次，而不進入基本的層次。

由以上的反省，筆者願針對修會培育，分享一些個人所得的靈感：

1. 聖召神學與修會培育，應首重經驗，而非制度

過去，修會培育偏向於制度，而失掉內容。以聖召神學為例，教會史上就曾有过爭論。在教宗庇護十二世時，有一派神學家認為：聖召是教會、修會的批准，並且設有很多消極及積極的條件，符合這些條件者，才算有聖召。這種由文字、由制度等外在因素，決定人是否有來自聖神的召叫，某種程度便是受到啓示性宗教的特色所影響。當然，也有另一派神學家認為，教會的批准只是外在的記號，他們鼓勵有聖召的人，應在生活中去體驗天主聖神的召叫。

此外，過去修會的培育，更注意和關心的是：如何填滿兩年的培育時間，例如去學會規、章程、禮儀、聖經、歷史、聖人傳記……等。在此過程中，偏重於「道理」的教導，而忽略宗教經驗的方面。

2. 初學導師與東方導師的比較

初學導師非常重要，若與東方導師比較，則明顯看出差異。東方導師在帶領弟子的學習過程中，是如同一名師父，將自己的宗教經驗通傳給徒弟。雖然基督宗教也是如此；但顯然地，西方導師受到啓示性宗教的影響，而偏向教導會規、修會章程、三願生活。

其實，教導這些學識，非常有限；最主要的精神，還是該進入信仰的基本層次，例如人性的經驗，有性、物質、權力的傾向，在守三願時，導師應幫助修士修女體驗到在三個傾向中的真正自由。此外，修會培育的前兩年中，應首重祈禱生活，培養對天主的經驗，把自己完全交給耶穌。

3. 修道生活是一個團體生活，而不是一套規則、規矩

我們應給予修生有足夠的時間、有好的環境，去體驗整個修道生活是一個團體生活，而不是一套規則、規矩。

近幾十年來，有關修會生活提出了很多改革；但往往只是在會規上、道理上、制度上去努力，仍缺乏像東方宗教那種內在的生命經驗。而現在我們可以努力的，便是將整個培育由語言、由制度等外在的傳授，進到內心，去經驗由內而外的感動。

二、隱修生活能給予使徒性修會的靈感

隱修生活對使徒性修會來說，是一種挑戰與抗議。雖然這不意味今日的隱修生活沒有問題；但在此，筆者希望使徒性修會能從他們那裡，得到靈感與啟發。

（一）隱修生活方式是一種神恩

在教會內，隱修生活是一種神恩；而神恩是爲了建樹教會，所以隱修生活具有作證性的一面。

從消極方面來看，教會從第四世紀起，常用「逃避世俗」來描寫隱修生活。一般而論，他們到曠野深山，離開家庭、父母、兒女、妻子。他們棄絕一切與世俗的來往，在生活中找不到奢侈品，衣食住行的需求也減至最低程度；也因為幾乎與世隔絕，即連語言交談也取消了，所以過去隱修會曾被稱爲啞吧會。在外人的眼光中，一個人一旦進入隱修院，就不再會與這世界有所接觸了。

不過，從積極方面看，隱修生活的安排，完全是以歌頌、朝拜天主爲先，並以默觀祈禱爲主。不同於使徒性修會的時間安排，多是按工作的需要，如教育、醫務、探訪……等爲主，至少從外人來看，不容易看到使徒性修會的時間安排是以朝拜上主、默觀靈修爲主的。具體而言，隱修院的生活，一天六次進堂祈禱，朝拜天主；顯而易見，其時間分配全然是以天主爲主。然而，以一個從事教育工作的修會爲例，會士和一個普通教師在時間的應用上，看來是大同小異的。

(二) 隱修生活方式在教會中的作證

1. 隱修生活方式願給我們作證福音的徹底要求

路加寫出做耶穌門徒的條件：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姊妹，甚至自己的性命，不能做我的門徒。不論誰，若不背著自己的十字架，在我後面走，不能做我的門徒」（路十四 26~27）。耶穌要求我們，不能有其他的「神」，只有天主，沒有任何為著自己的要求。

瑪竇也強調：「沒有人能事奉兩個主人：他或是要恨這一個，而愛那一個，或是依附這一個而輕忽那一個。你們不能事奉天主而又事奉錢財」（瑪六 24）。面對上主，祂是我們的唯一：在主與世界之間，沒有兩可的路。

隱修生活的方式，給教會作證了這一點。他們在生活方式上，活出了福音中的要求：完全捨棄一切，並徹底實踐了「只有一個主、天主」。作證的意義，對象不只是為他們自己，而是為所有的人、為整個世界。因此，真實的基督信徒也該在生活中，把天主置於一切之上，滿全基督的徹底要求。

2. 從歷史看隱修生活的緣起：回到殉道的精神上

教會自第四世紀起，君士坦丁大帝承認了基督信仰，並予以公開、合法的地位，後來甚至成為羅馬帝國的國教。於是，不少教友，尤其是教會中的領導者，反而失去了福音的徹底要求，轉而追求自己的利益與光榮。當時，有許多隱修士為此緣故而進入曠野沙漠中，以滿全福音中的徹底要求，並向都市教

會抗議，希望他們有所反省，並回到殉道的精神上。

從這段歷史來看隱修生活的緣起——回到殉道的精神上——為現代使徒生活的「庸碌」現象，真是一大提醒。

（三）隱修生活所得靈感與現代使徒生活的「庸碌」問題

本書已於前述第廿二章〈修會的腐敗：庸碌境界〉（本書150~156頁）中，提出現代使徒性修會中容易不慎陷入的「庸碌」現象。所謂「庸碌」，是在實踐福音精神中，走一條既不冷、也不熱的中間路線，只在最低限度中做出最基本的要求。

1. 「庸碌」的現象：以三願為例

庸碌的現象在貧窮願中，是大的產業沒有，小的偶像一連串。其實，這就是獻身生活的不徹底；因此，雖然在銀行沒有存款、產業，但卻在可能的狀況下私下積聚錢財，以滿足個人的物慾。

庸碌的現象在貞潔願中，是一方面保持獨身，另一方面卻在情感上對異性有所眷戀，對人的情感也不易控制。這在使徒性的會士中，一天到晚忙於人際和工作，的確容易陷於誘惑。

庸碌的現象在服從願中，是陽奉陰違。會士一方面勉強實行服從聖願；但另一方面，又因沒有徹底的服從，而在可能範圍內鑽漏洞，常常隨己意地去決定與執行。

2. 「庸碌」的根源

自梵二以來，各修會有所改革，以便在方式上更適應現代

社會。但針對庸碌的現象，其根源並不在於改革，而是我們根本沒有把基督對我們的要求徹底實踐出來（即使有所實踐，也不徹底）；有時，甚至會自欺欺人地，以自我為中心，自以為在尋求天主，其實是以自我為偶像。換言之，庸碌的根源是我們的不徹底，不能責怪修會的改革，改革只應使我們更徹底地度福音生活。

3. 「庸碌」的糾正

要糾正修會中的庸碌現象，單靠詮釋福音，或海市蜃樓的談論，是無濟於事的。更重要的是，回到根源，並切實地去實踐。基督不是模稜兩可的；反之，祂活得很徹底。同樣，隱修生活的作證，亦邀請使徒生活者反省自己的庸碌問題，而效法他們的徹底精神。

改革，必須回歸根源，才能使基督的要求流向一切；否則，改革可能只流於表面。以三願中的服從願為例，以前是長上一人決定，而命令屬下去做；現在，則彼此共同尋求主旨，但仍應是徹底地，尋求唯一天主的旨意，不使庸碌的現象出現。

三、在祈禱與使徒工作中的神秘方向

（一）東西方神秘經驗的交談

以下「東方」的經驗，特以佛教禪宗為例；而「西方」指

基督信仰，尤以《不知之雲》（*The Cloud of Unknowing*）¹這本專論神秘經驗的書作說明。期望藉此東西方神秘經驗的交談，能將我們的靈修帶往更高也更深的層次中。

1. 神秘經驗的境界、過程與效果

神秘經驗的境界，在《不知之雲》中，大抵是說人與天主之間有一朵雲，這雲是人的「無知」，即沒有具體概念性的知識，天主的愛透過它來與人接觸。而在東方，禪宗則常以「不可知、不可言」來描述此境界，大抵而言，是寧靜、是頓悟。

誠然，與主相遇的經驗，是無法用言語表達的。聖十字架若望以主愛的臨在，只能在黑暗中去經驗祂，來指稱這境界。同樣，東正教會誦念耶穌禱文（*Jesus Prayer*）²，也是為達此境。

至於神秘經驗的過程，大抵而言，必須先經歷淨化的階段。沒有概念性，也不能用理性去解釋，這淨化是被動的，是天主的能力進到人的生命中，把人生命中的偏向，連根拔去。這過程非常痛苦，猶如一種「死亡」，是被動的「死亡」；把自己

¹ 編者註：中譯本見鄭聖冲譯，台北：光啓文化，自1980年初版後，已歷經了五版三刷，可見其重要性。本書約寫於十三及十四世紀之間，由一位不具名的英國人，為蒙召度靜觀生活的人而寫。其主旨不在引導陌生人入門，而是為在靈修道上已有所準備的人，鋪陳前進的階梯。本書的導讀與相關討論，亦可參：〈英國神秘者：《不知之雲》〉，收錄黃克鑣、盧德主編，《基督宗教靈修學史》第二冊（台北：光啓文化，2014再版），188~214頁。

² 編者註：有關耶穌禱文，請參盧德編譯，《聖山沙漠之夜—隱修導師談〈耶穌禱文〉》（台北：上智，2003初版）。

的一切均割捨、放棄。

在東方，禪宗得道的過程，也有類似的被動淨化；且不只要放棄（如放棄情感、甚至自我肯定），更要超越。

經過淨化猶如死亡的過程後，那麼，神秘經驗的效果，則讓人徹底地轉化。在西方，一個被天主所聖化了的人，他的眼睛已透過天主的眼睛去看，他的耳朵已透過天主的耳朵去聽，他的行動也透過天主的行動來完成。這就是所謂回到根源，流向一切。

同樣，在東方，當人「悟道/得道」後，從前山是山、水是水，然後山不是山、水不是水，到了最後山還是山、水還是水。

無論是東西方，神秘經驗都不是自私自利的；在得道淨化後，總是轉向人群。以基督信仰而言，當天主的愛經驗性地進入人的心靈內，使人無言可言；後便如保祿所言：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20）。因此，神秘經驗的效果，是在愛的根源中去行動，去觀看一切，參與天主創造萬物的工作，把基督的福音帶給人。有神秘經驗的人，不是自私的，他的祈禱與行動是完全整合的。

2. 神秘方向的境界、過程與效果

德籍耶穌會神學家拉內（Karl Rahner, 1904~1984）曾言：「做基督徒，要麼是神秘家，要麼什麼都不是」；言下之意，我們每個人都有神秘方向。信仰的特點，是讓天主的愛進到人的生命中，推動人的一切。那要怎麼做呢？基本上，是建立在愛與信仰中，答覆耶穌的徹底要求，並進入主動的淨化過程，亦即

主動地除去眼目、肉身的貪慾。

正如《論語》中說：「毋意、毋必、毋固、毋我」；固執自私的人，就沒有神秘的方向可言。然而，一旦達致此境界，那麼，神秘方向的效果也有行動上的某種「瘋狂」。耶穌是真正的神秘家（谷三 20-21）；祂傳道時很忙碌，連飯也沒有時間吃，祂的親戚說祂瘋了。這就是神秘經驗在行動中的顯示，祂從祈禱中經驗父，父要祂把自己的愛帶給世人，所以耶穌不想別的，只想把自己投身在傳播天父的工作中，只想把祂的經驗瘋狂地帶給世人，這就是在行動中的神秘經驗。

同樣，為基督徒而言，對天主的全心全意之愛，必能整合我們的祈禱與行動。但除非我們回到根源上，在祈禱中經驗到天主的愛，否則不能帶給別人什麼。

（二）在解放運動中，整合祈禱與使徒工作

若我們的祈禱與行動不整合，便是分裂。參與解放運動，要求我們整合祈禱與行動，否則極易發生偏差。

1. 解放運動的時代徵兆

解放運動，尤其發生於第三世界中，要求教會參與這個行動，如：注重人權、言論自由、適合人性的生活、男女平等的權利……等。今天世界上，很多地方都出現不正義，不單在個人方面，也在於結構方面，如政治、教育結構的不正義；在第三世界中尤其嚴重，有很多不正義的結構，來自新殖民主義，或來自經濟和政治的壓迫。

這時代的徵兆是：要求教會有所行動。有兩次世界主教大會，都針對這些問題有所答覆。然而，教會投身在內，必須有神秘的方向，亦即整合祈禱與行動，不然會產生偏差。

2. 解放運動的基礎

基督徒參與解放運動，有別於人道主義者基於同情與互助的原則，也有別於共產黨員透過資本主義和無產階級的鬥爭來進行解放。作為一個傳福音者，參與這行動時，應回到神秘方向中，以天主的眼去看待一切，在祈禱中去體驗天主的愛；換言之，是由於體驗到天主也愛我周圍的人，所以參與這工作。耶穌是人類最大的解放者，而且是整體的解放；作為基督徒，我們體驗到基督的救恩，就不能不參與這個解放運動。

3. 解放運動的實行

除非一個人在祈禱中，對救恩及整個人有所了解，才能在實行上沒有偏差。在舊約的時代，許多先知是因天主的話進入他們心中，呼召他們用行動相反社會的不正義。到了新約時代，基督自己有其先知性、甚至抗議性的一面。現今，當代對於先知性的了解，實有重新反省的必要。

當代的先知，不一定是提出消極抗議，而是積極的建議。如針對一些不正義的結構，先研究一下，然後加以糾正，再提出一些新的可行的結構去取代。今日的先知，如同古代先知，整合祈禱與行動，並以很深的信德和愛德去面對那些不正義的問題。過去，修會很關心如何在工作上想到天主，並且把工作

奉獻給祂；但今天，工作時不單想到主的臨在，而且在工作與祈禱中，還要去關懷各種不正義的結構，如政治、經濟、教育等，尋求積極的解決之道。

總之，返回根源，流向一切，達到祈禱與工作的整合。沒有一個回到根源的人，會自私自利，而不顧今日世界的不正義。熙篤會的多瑪斯·麥頓（Thomas Merton, 1915~1968）自己便是對美國種族問題及越戰問題，不斷講出他認為的正義之聲，雖然他是一位隱修士。聖女小德蘭在她的神秘生活中，回到天主的泉源，自此泉源之愛，她願流到一切。我們在神秘方向中，祈禱與行動的整合，也是回到根源，流向一切。

四、修會生活中的耶穌基督

（一）近年來在認識基督上的進步

近代教會，對耶穌基督的認識有了進步。以十九世紀的倫理主義來說，當時的歐洲基督信仰中，有些人對基督的見解是：祂是一個人類中最完美的人，是一個道德家。這種解釋完全否定了祂是天主聖子降生成人，以及天主在祂身上所啓示的一切。倫理主義認為：耶穌所以稱為天主子，是因為祂在生命中，把天主的要求完美地做到了：我們效法耶穌的道德，就成為天主的子女。這樣，從教會之初，一向肯定的天主子女生命的說法，都給取消了。

基督之所以與人不同，是因為祂與父的關係，這信仰是按聖三的道理來解釋的。過去，教會雖然不接受十九世紀的思想，

但卻受到倫理主義的影響，以致在講道理時，常著重耶穌的倫理品德，告訴教友該做什麼、不該做什麼，如：應該謙遜、不應驕傲，而非針對信仰的需要。

到了梵二大公會議，對基督奧蹟有了一番新的解釋。梵二許多文件中，關於修生的培育方向，提醒修道之初要講基督的奧蹟：祂在救恩史中的地位、祂如何一步步地進入人類歷史中、祂與父的生命經驗、祂生活在團體中，也生活在信祂的人身上……。正如聖保祿宗徒所說的基督奧體，就是基督與所有信友的結合，祂生活在他們中間。梵二從倫理主義進到基督奧蹟中，無論在聖經上、神學上、禮儀上都是一大進步；但也產生了危機，為什麼呢？

（二）近年來在認識基督上的危機：生活成了哲學系統

聖保祿曾說「為我，生活就是基督」；但諷刺地，我們卻把認識基督變成了哲學系統。歷史中，有許多哲學家常用自己的理性對人、宇宙、人類歷史作解釋；這些哲學家是為尋求理性、思想的滿足。這裡所講的危機，就是對基督的奧蹟用頭腦去解釋。若把基督停留在思想上，沒有經驗過祂，這是哲學性的頭腦，其危機便是：生活成了哲學系統。

其實，教會在第二世紀時，已有一派人把信仰當作知識，即諾思底主義（Gnosticism）。他們視基督為一套新知識，可使人得救；新知識不足，得救就不完全。我們這個時代中，也有這個危機，只不過是變了一個面貌：以思想取代信仰。

在修會團體中，甚至在神學院中，若我們只研究基督的道理，或陶醉其中，或講得天花亂墜，但卻失去了生活經驗，這是扭曲變了形的知識主義。研究神學，並不代表基督已活在我們中間。這些知識份子是很可怕的，他們自以為是、沾沾自喜，甚至還要求別人崇拜他們。基督本身是謙遜的，他們卻是驕傲的。聖經指出：「學問使人驕傲」；若要超越危機，就要返回宗徒時代認識基督的方式：在實際的生活中，經驗聖神的充滿。

（三）認識基督的標準、效果與要素

認識基督的標準，必須回到宗徒時代的教會，而有下列認識基督的三個要素：

1. 宗徒們在信仰中，經驗到復活的基督。他們只有一個主、一個父、一個希望、一個聖神；他們經驗基督的臨在，不靠理性，而是朝拜這個主。這是他們生命中、團體中最真實的經驗。
2. 宗徒的作證：他們被稱為宗徒，因為他們是納匝肋人耶穌所指定的復活見證人。這是他們的聖召。
3. 初期教會是生活的教會，在每個地方教會中（從巴勒斯坦至希臘及羅馬），根據時代信號，實現基督徒的生活。

若教會和修會回歸宗徒的時代，那麼重新認識基督的效果，將有如下的轉變：

1. 從內到外：宗徒是一個團體，他們把所經驗的基督宣講出來，表達在言語中。聖保祿說：「除非受聖神感動，

沒有一個人能稱耶穌是主」。這是宗徒時代的信理，他們在禮儀中經驗到自己的得救、新生命的來源，是來自基督，所以他們要用公共語言去表達「耶穌是主」，即將內在最深的經驗，用公共的語言傳達出來。

2. 從外到內：當他們到了希臘、羅馬時，遇到了新的問題。基督徒面對這些新的時代徵兆時，第一個反應是：耶穌曾說過什麼？做過什麼？現在祂怎樣教導、答覆這些問題？當他們進到內心深處，去體驗主的答案，而不是咬文嚼字（文字使人死，精神使人活）時；他們相信耶穌就在他們當中，並且給予他們答覆。例如，當宗徒面對猶太人中的守齋問題時，第一個反應是回想耶穌說過什麼？「伴郎和新郎在一起的時候，你們豈能叫他們禁食」（路五 34）。他們在經驗復活基督時，記起這句話，於是就給了當時的教友具體答覆。又如，初期教會為皇帝納稅很困難，這是時代的挑戰，他們想起耶穌說：「凱撒的就應歸還凱撒；天主的就應歸還天主」（瑪廿二 21）。

總之，宗徒的生活是為基督而活，一切都是出於祂，包括他們所經驗到和所表達的，所以堪稱最標準的基督徒團體。而他們認識基督的三大要素——信仰復活的基督、認識時代信號、作證基督的言行——對今日度奉獻生活的我們，又有何啟發呢？

今日在修會中認識基督，究竟應強調哪些因素？整體而言，現在大家對時代信號都有足夠的重視，也對宗徒傳下來的耶穌言行加以研討，或許，現在我們更該強調的，是復活基督

的經驗，包括下列五點：

1. **轉變**：若我們經驗復活的主，生命必會有所改變，並不斷地悔改、回歸。
2. **投身**：耶穌宣講聖體聖事的道理後，很多門徒都走了；祂對其他宗徒說：「你們也要走嗎？」伯多祿回答說：「主，唯你有永生之言，我們還投奔誰呢？」這就是對基督的投身。
3. **信賴**：有了復活主的經驗後，就要將自己完全地交給祂、信賴祂。從某種程度看，基督徒在人性平面上是最沒有安全感的，因為他的一切，全交在主的手裡，任祂帶領。基督徒的安全感，不在於自己的能力、工作或學問，而是在祂手中，讓祂帶領我要去的地方。
4. **答覆**：即整合祈禱與行動。知道耶穌的要求後，就要有所行動，有所答覆，不討價還價，徹底地獻身。
5. **合一**：包括與主合一、也與人合一。正如保祿所言：「我生活已不是我生活，而是基督在我內生活」（迦二 20），這是與主合一。但在我們的團體中，我們也能在別人身上看到主、經驗到主，以耶穌基督為根基而建立的團體，也該是合一的團體。

結論：為什麼我準備了這四次演講

本文前言指出，這是筆者為一個修會團體所作的四次演講，主題圍繞在「回到根源，流向一切」。這並非意味著須先

回到根源，才能有所行動；而是從我們行動的深度中，看看我們是否「回到根源」。因此，在修會最初的培育中，便應從深處著手，而不斷培養「回到根源」的靈修與福傳生活。這不只是筆者的靈修與神學認知，更是經驗之談。現在再次總結如下：

有關第一次演講：「東方宗教給予的靈感」

筆者無意抹除東方宗教的缺陷，但東方宗教的內省工夫實在值得我們深入；尤其是在分享基督的生命經驗上，該避免陷入文字、概念、說理。因此修會培育之初，便該助人以內省為旨；至於如何安排，得另作研究。甚至在會士的工作期間，或後來的再培養中，也應給予內省的時間與方法足夠的重視。

以基督自己與宗徒的內省工夫為例，聖經中就不乏這類的教導。譬如，耶穌基督「大司祭的祈禱」（若十七），其言詞都是發自內心與父之關係的經驗上，而流露於外的。再如，耶穌在公開活動之前，「聖神立刻催他到曠野裏去」（谷一 12~13），這更顯出祂的內省工夫使祂戰勝了試探。宗徒的經驗亦然，救恩的經驗催迫他們行動（參：伯後一 3~11、16~21），而他們的宣講也反映了他們的宗教經驗。最後，宗徒更以「我實在以為現時的苦楚，與將來在我們身上要顯示的光榮，是不能較量的」（羅八 18）這段話，展現了他們由內而外的靈修深度。

有關第二次演講：「隱修生活的靈感」

這是筆者從觀察發現中的有感而發。其實，耶穌對於尋找天國所指定的條件，都意味著要「徹底」（如：谷九 43~47；瑪五

21~23，廿五 31~46 等）。但有不少獻身的會士，卻活得「庸庸碌碌」，實在令人自覺此不倫不類的生活，有愧自名為修道者。比諸一些基督徒，尤其是在聖者的身上，他們反而顯出某種「乾脆性」，也就是「徹徹底底」生活的人，反而充滿活力，沒有「庸碌者」的拖泥帶水。

期望獻身於修道的會士們，即使是在使徒工作中，都能有基督徹底要求「捨棄一切」的條件。聖經中，《路加福音》特別看重「捨棄一切」（如：路五 11，五 28，九 57~62）的福音教導。期許修士修女們也能在生活上實現這種「徹底」的精神。

有關第三次演講：「在祈禱與行動中的神秘方向」

《路加福音》很注意耶穌在祈禱後或祈禱中的重要行動（參：路三 21，六 12，九 29，十一，九 18）。簡言之，就是在神秘經驗中，整合祈禱與行動。

世人都很欣賞如德肋撒姆姆一般的修女，但是一望而知，她是多麼沉醉於祈禱之中。因此本講中，筆者特以東西方的神秘經驗作交談，並加入解放運動中反對不正義的結構等，作為祈禱與行動的整合。如果一名會士能在進入工作之前，對此有所整合，便能避免不必要的偏差。畢竟，「回到根源，流向一切」，不是個人主義，或者漠視社會需要；相反，誰若不是出於深刻的信仰與愛，常易不慎便陷於不合教會的態度中，誰說獻身於教會的人，一定不會是在尋求自我呢？

有關第四次演講：「修會生活中的耶穌基督」

新約中，基督常是基督徒的生命泉源（參：若十四 6；迦二 20；斐一 21；若壹一 1-4.....等）；但為我們，基督也能夠只是道理、系統，或者神學，而不是生活。透過本講，筆者期許所有的獻身修道者，能在生活經驗上，相信復活基督的臨在，進而有所轉變、投身、信賴、答覆、合一。

這不是思想、不是知識，而是生活經驗。

附 錄

張春申神父中文書籍作品年表

本年表搜集張春申神父全部中文的書籍作品，按初版年份的先後順序排列。倘若有遺漏，敬請讀者指正，容後補齊。

- 1959 1.《聖保祿論基督與教友生活》，光啓
- 1960 2.《你的超性生活》，光啓
- 1969 3.《伯達尼的瑪麗的回憶》，聞道
- 1970 4.《大學生與宗教生活》，聞道
- 1973 5.《福音新論》（輔大神學叢書3），光啓
- 6.《原罪四講》，光啓
- 1975 7.《教會的自我反省》，光啓
- 1977 8.《靈之旅》，上智
- 9.《中國靈修芻議》，光啓
- 1978 10.《耶穌基督與聖母瑪利亞》，光啓
- 1979 11.《社會工作者的基本神修》，天主教教務協進會
- 1980 12.《社工人員的新世界》，天主教教務協進會
- 13.《梵蒂岡與我國的外交關係》，聞道
- 14.《教會與修會》，光啓
- 1981 15.《教會本位化之探討》，光啓

- 1982 16.《會晤基督》，光啓
- 1984 17.《妙音送長風》（上），上智
18.《聖經與天主聖神的靈感》，聞道
19.《天主教信仰中的羅馬教宗》，天主教教務協進會
- 1985 20.《妙音送長風》（中），上智
21.《傳播福音的內在經驗》，聞道
- 1986 22.《妙音送長風》（下），上智
23.《耶穌的母親》，光啓
- 1987 24.《基督的啓示》（輔大神學叢書 22），光啓
25.《時代信號與福傳》，聞道
- 1988 26.《修會三願與團體生活》，光啓
27.《聖母年向聖母獻上一瓣心香》，聞道
- 1989 28.《基督的教會》（輔大神學叢書 27），光啓
29.《聖體聖事的教理與神學解釋》，聞道
30.《關懷社會》，主教團社會發展委員會
- 1990 31.《關懷社會》（續），主教團社會發展委員會
32.《耶穌的名號》（輔大神學叢書 29），光啓
- 1991 33.《關懷社會》（結），主教團社會發展委員會
34.《耶穌的奧蹟》（輔大神學叢書 30），光啓
- 1992 35.《神學簡史》（輔大神學叢書 33），光啓
- 1994 36.《懺悔聖事的信仰經驗》，聞道

- 1995 37.《天主先愛了我們》，光啓
38.《教會的使命與福傳》（輔大神學叢書 38），光啓
- 1996 39.《新福傳號角》，見證月刊社
- 1997 40.《中國大陸天主教》（輔大神學叢書 45），上智
- 1998 41.《聖神的廣、寬、高、深》，光啓
42.《詮釋天父年》，光啓
- 1999 43.《親愛的天父》，見證月刊社
44.《耶穌怎樣影響了人類》，光啓
- 2000 45.《大禧年留印》，光啓
- 2001 46.《基督信仰中的末世論》（輔大神學叢書 53），光啓
- 2002 47.《救主耶穌的母親—聖母論》（輔大神學叢書 57），光啓
48.《教會社會訓導與神學工作》，主教團社會發展委員會
- 2003 49.《基督的教會》增修版（輔大神學叢書 59），光啓
50.《玫瑰經年認識聖母瑪利亞》，聞道
51.《耶穌智慧導師：智慧基督論初探》（輔大神學叢書 63），光啓
- 2004 52.《張春申神學論文選輯》（輔大神學叢書 65），光啓
- 2004 53.《聖經的寫作靈感》（輔大神學叢書 68），光啓
- 2006 54.《天主子—救世主：聖經中基督天主性之研究》（與王敬弘合譯，輔大神學叢書 75），光啓
- 2014 55.《基督的教會—新編》（修訂第三版，輔大神學叢書 111），光啓

相關好書推介

《耶穌的奧蹟》

張春申全集之一

本書題名《耶穌的奧蹟》，因為「奧蹟」是天主啓示的真理；而其高峰，是耶穌基督，他的言行都是奧蹟。正如聖奧斯定曾說：「除了基督，沒有別的奧蹟」。

教會宣講基督，必然談到他的生平、言行、事蹟，乃至一切有關他的生活片段。這些傳承，均是爲了教會信仰生活的需要。然而，即

即使是目擊證人，在報導耶穌的生活事蹟時，不免注入了信仰，尤其是在復活信仰的光照下所作的宣講。因此，歷史上的耶穌與信仰中的基督，遂成了近代學者研究不遺餘力的重點。本書在此背景下，採取聖經與神學並重的立場，參考多位當代聖經學者與神學家的著作，來詮釋耶穌的奧蹟。

張春申神父曾執教多科信理神學，並且著述無數，作品豐富，輔大神學叢書將陸續整理出版問世，題名「張春申全集」，敬請期待。



相關主題 好書推介

《神學論集》184-185 期

專題：奉獻生活

此乃輔仁聖博敏神學院第卅八屆神學研習會主題，內容包含十一場專題演講及兩場座談會，值得所有度奉獻生活者參考。

目 錄

- | | |
|-----|----------------------|
| 胡淑琴 | 教宗方濟各對獻身生活者的期待 |
| 鄭家樂 | 梵二大公會議論奉獻生活：革新與挑戰 |
| 房志榮 | 從《為福音作證》到《福音的喜樂》 |
| 鄭家樂 | 忠於修會的創會神恩 |
| 詹德隆 | 教會的「共融」與修會的「共融」 |
| 潘永達 | 修會司鐸的會士身分 |
| 康士林 | 本篤會傳統中的修士 |
| 高 豪 | 隱修的奉獻生活 |
| 賴瑞珍 | 修會的服從願 |
| 明富霞 | 中國大陸奉獻生活的現況與未來 |
| 鮑立仁 | 新興奉獻團體：在新興團體中的奉獻生活 |
| 劉瑞瓊 | 聖母聖心修女會對「新的社會需要」的反省 |
| 吳偉立 | 聖母聖心會在今日實現修會的先知性任務 |
| 尹美琪 | 多種修會參與的使徒機構的意義：以輔大為例 |
| 朱台芳 | 面對本地修會聖召缺乏的回應 |
| 吳富柔 | 聖母聖心修女會聖召缺乏的省思 |
| 林玉美 | 聖召缺乏所呈現出的意義與對策 |
| 傅立吉 | 無孔不入：面對本地修會聖召缺乏的回應 |

修會的三願與團體生活 / 張春申 著

——台北：光啓文化，2016.05 三版

面：公分·—（輔大神學叢書 126）（張春申全集之二）

ISBN 978-957-546-841-5（平裝）

1. 修會； 2. 天主教

248.8

105006465

輔大神學叢書 126

修會的三願與團體生活

1988 年 5 月初版；2003 年二版；2016 年 5 月三版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者：張春申

編 輯 者：輔仁聖博敏神學院輔大神學叢書編輯委員會

編委：房志榮、谷寒松、胡國楨、潘永達、楊素娥

主編兼執編：楊素娥

電話：(02) 29017270 轉 257 傳真：886-2-22092010

Email: ruth0010@gmail.com

准 印 者：台北總教區總主教 洪山川

出 版 者：光啓文化事業

〔10688〕台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

發 行 人：甘國棟

光啓文化事業網址：<http://www.kcg.org.tw>; Email: kgc@kgc.org.tw

承 印 者：永望文化事業有限公司

定 價：NT\$260.



張若中 全集之二

Shouin Chang, S.J.

本書由聖召的涵義談起；進而陳述修道者的三願生活，及其與團體生活的關係；最後以〈回到根源，流向一切〉作結。其中，張神父得自東方宗教的靈感，以及隱修生活的啟發，特別在聖召神學與修會培育方面，給予深度的反省與洞見。張神父更整合了「在祈禱與行動中的神秘方向」，期勉獻身修道者能有所轉變、投身、信賴、答覆、合一。甚且，全書最後一句「這不是思想、不是知識，而是生活經驗」，鏗鏘有力地將我們帶入修道生活的本質中，「徹底」地活出福音精神來。

張神父的神學底蘊豐厚，作品層次分明；本書又與另一著作《教會與修會》相互輝映，共同助人領悟信仰與修道生活的全方面向，因而能在生活中與主同生、同死，也在聖召使命中與主共享、共遊。

ISBN 978-957-546-841-5 \$260



9 789575 468415 00260

光啟書號 201027

定價 260 元

 光啟文化事業
Kuangchi Cultural Group